



سلسلة تراث العلماء المصنوع (م)

صراط الأصول

تأليف

السيد محمد باقر محمد باقر القزويني

١١١٤-١١٦٦ للهجرة النبوية

الجزء الأول

القسم الأول

تحقيق
السيد محمد باقر الحلي

إصدار مطبعة إحياء التراث الإسلامي في طهران

٣٦٦

بسم الله الرحمن الرحيم

ضوابط الأصول

رقم الايداع في دار الكتب والوثائق - وزارة الثقافة العراقية لسنة ٢٠١٧ - ١٥١٤

المصدر الفهرسة :	IQ-KaPLI ara IQ-KaPLI rda
رقم تصنيف LC :	BP158.86.I25 M8016 2018
المؤلف الشخصي :	الموسوي القزويني، ابراهيم بن محمد باقر، ١٢١٤ - ١٢٦٢ للهجرة. مؤلف.
المعنون :	ضوابط الأصول /
بيان المسؤولية :	السيد ابراهيم القزويني ؛ تحقيق السيد مهدي الرجائي.
بيانات الطبع :	الطبعة الأولى.
بيانات النشر :	العراق، كربلاء : العتبة الحسينية المقدسة، قسم الشؤون الفكرية والثقافية، شعبة احياء التراث الثقافي والديني، ٢٠١٨ / ١٤٣٩ للهجرة.
الوصف المادي :	٦ مجلد ؛ ٢٤ سم.
سلسلة النشر :	العتبة الحسينية المقدسة ؛ (٣٣٦).
سلسلة النشر :	قسم الشؤون الفكرية والثقافية، شعبة احياء التراث الثقافي والديني ؛ (٤)
تبصرة بليوجرافية :	يحتوي على ارجاعات بليوجرافية.
موضوع شخصي :	ابن الشهيد الثاني، الحسن بن زين الدين بن علي، ٩٥٩ - ١٠١١ للهجرة - معالم الدين وملاذ المجتهدين.
مصطلح موضوعي :	اصول الفقه الجعفري - القرن ١٠ للهجرة.
مؤلف اضافي :	الرجائي، مهدي، ١٣٧٧ - للهجرة - محقق.
مؤلف اضافي :	مختصر لـ (عمل) : ابن الشهيد الثاني، الحسن بن زين الدين بن علي، ٩٥٩ - ١٠١١ للهجرة - معالم الدين وملاذ المجتهدين.
اسم هيئة اضافي :	العتبة الحسينية المقدسة (كربلاء، العراق). قسم الشؤون الفكرية والثقافية. شعبة احياء التراث الثقافي والديني. جهة مصدرة.
مدخل عنوان اضافي :	معالم الدين وملاذ المجتهدين.

تمت الفهرسة قبل النشر في مكتبة العتبة الحسينية



سلسلة تراث العلماء المخطوط (٤)

ضوابط الأصول

تأليف

السيد محمد البرهان محمد باقر الفروني الحلي

١٢٦٤-١٢٦٢ هـ الهجرة النبوية

الجزء الأول

القسم الأول

تحقيق

السيد مهدي الرجائي

العتبة الحسينية المقدسة

قسم الشؤون الفكرية والثقافية

شعبة إحياء التراث الثقافي والديني

طُبِعَ بِرعاية
العتبة الحسينية المقدسة

الطبعة الأولى

١٤٣٩هـ - ٢٠١٨م



العراق: كربلاء المقدسة - العتبة الحسينية المقدسة
قسم الشؤون الفكرية والثقافية - هاتف: ٣٢٦٤٩٩
www.imamhussain-lib.com
E-mail: info@imamhussain-lib.com

تنويه: إن الأفكار والآراء المذكورة في هذا الكتاب تعبر عن وجهة نظر
كاتبها، ولا تعبر بالضرورة عن وجهة نظر العتبة الحسينية المقدسة



مقدمة قسم الشؤون الفكرية والثقافية

الحمد لله الذي وفقنا لطاعته في حفظ تراث أهل العلم وطبعه ونشره، والصلاة والسلام على سيد الأنام محمد المصطفى وآله الكرام. دأبت شعبة التراث الثقافي والديني على البحث والتفتيش عن كل ما صدر لعلماء هذه المدينة المقدسة في الزمن الغابر، وطبعه وتوزيعه على بعض الجهات العلمية والاحتفاظ بما تبقى ليكون مثلاً يحتذى به، وهذا الجهد الذي تقوم به الشعبة في قسم الشؤون الفكرية يراد منه الأمور التالية :

١. الحفاظ على تراث العلماء الماضين.

٢. اطلاع القارئ الكريم على نشاط النخب العلمية والثقافية في الماضي، ليتسنى له تقييم ثقافة المجتمع آنذاك.

٣. ربط الأجيال الحاضرة من العلماء والمثقفين بالأجيال السابقة من خلال هذه النافذة.

٤. الاستفادة العلمية والثقافية.

٥. الإحاطة بالمشاكل التي كانت تواجه المجتمع آنذاك ومعرفة حلولها لاستفادة من هذه الحلول عند تكرارها مرة أخرى.

٦. معرفة أسماء العلماء والمثقفين والإطلاع على أحوالهم ونشاطاتهم وعطائهم للإقتداء بهم.

وغير ذلك من الأمور التي نأمل أن يحققه هذا النشاط من قبل
شعبة التراث الثقافي والديني في قسم الشؤون الفكرية والثقافية.

رئيس القسم - الشيخ علي الفتلاوي

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة شعبة إحياء التراث الثقافي والديني

الحمد لله رب العالمين، والصلاة على خير خلقه محمد وآله الطاهرين المعصومين الذين اذهب الله عنهم الرجس وطهرهم تطهيرا.

أما بعد، مدينة كربلاء المشرفة من المراكز الروحية والثقافية والعلمية المهمة في العالمين العربي والاسلامي، بما تمتلك من العمق الديني والحضاري منذ أن ضُمَّت تربتها جسد ريحانة رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، سيد شباب أهل الجنة وسيد الشهداء الإمام الحسين عليه السلام والصفوة من أهل بيته وأصحابه عليهم السلام. فمنها أفيض علوم الاسلام كما أفيض من بقية الحواضر العلمية الاسلامية، وصارت محلاً لنشر أحاديث أهل البيت عليهم السلام ومعارفهم، وخرج منها عبر العصور جمع كثير من العلماء والفقهاء والأدباء والخطباء والشعراء وغيرهم، وألّفوا كتباً كثيرة في الفنون المختلفة الاسلامية، من العقائد والتفسير والحديث والفقه والاصول والأدب والمنطق والكلام والفلسفة والتاريخ وغيرها، وساهموا في نشر المعارف الاسلامية وتأسيس المكتبات العلمية والدينية.

وبذلك مثلت كربلاء المقدسة حلقة ذهبية مهمة من حلقات العالم الاسلامي، ومثلّت دوراً فريداً ذا شخصية خاصة في الفكر الاسلامي

والعلوم الاسلامية، وزخرت بالعلماء والمعلمين المنقطعين إلى الدرس والافادة والمؤلفين المتجردين للتأليف والكتابة والشيوخ العاكفين على الزهد والعبادة، وحياة هؤلاء الافذاذ مدارس ومشاعل تنير الدرب وتضيء السبيل وتجسد القيم النبيلة والمثل العليا.

وقد جمعنا ببركة سيد الشهداء عليه السلام مجموعة من مخطوطات علماء مدينة كربلاء المقدسة من أجل تحقيقها وطباعتها، لتكون خير شاهداً على تراث مدينة الامام الحسين عليه السلام، ومنها مخطوطة كتاب ضوابط الاصول للسيد محمد ابراهيم بن محمد باقر القزويني الحائري (رحمه الله) الذي بين يدك.

وفي الختام أقدم الشكر الجزيل والثناء الجميل الى المتولي الشرعي لحرم الإمام الحسين عليه السلام، سماحة الشيخ عبد المهدي الكربلائي (دام عزه) والسيد الامين العام السيد جعفر الموسوي (دامت توفيقاته) الذي رعى هذا العمل، فشكر الله مساعي الجميع، وجعل ما بذلناه من الجهود ذخراً يوم لا ينفع فيه مال ولا بنون ويتقبله بقبول حسن إنه نعم المولى ونعم النصير وهو ولي التوفيق.

إحسان خضير عباس

شعبة التراث

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

بقلم السيد مرتضى الموسوي القزويني

مقدمة ضوابط الأصول:

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على خير خلقه محمد وآله الطيبين الطاهرين، واللعن الدائم على أعدائهم أجمعين.

وبعد، فإنه لا يخفى على العالم مكانة علم الأصول للمستنبط للأحكام الشرعية الفرعية، فإن الفقيه لا يمكنه الإستنباط من دون دراسة أصول الفقه واختيار المباني المناسبة. إن علم الأصول يعطي الفقيه الأدوات اللازمة لإستخراج الحكم الشرعي من مصادره، كحجية الظواهر وأخبار الثقات والسير العقلانية و التشريعية وكذلك الأصول العملية، ويعين الفقيه في تحديد الموقف عند تعارض الأدلة ببحث التعارض. و خلاصة الكلام: لا يمكن لأي فقيه من الفقهاء الإستغناء عن علم الأصول.

من هنا نجد علمائنا الأبرار - قديما وحديثا- قد اهتموا بتدريس الأصول والتصنيف فيه. ولهذا السبب برزت الكتب الأصولية من القدماء كالتذكرة من المفيد والذريعة من المرتضى والعدة من الشيخ والمعراج من المحقق والمبائى والتهذيب والنهاية من العلامة، وأما المتأخرون فالمعالم من الشيخ حسن والزبدة من البهائي والوافية من التوني وغيرها الكثير.

ثم جاء زمن الأخباريين و كادوا أن يقضوا على علم الأصول و الإجتهد و الحركة العلمية لولا جهود العالم المجدد الوحيد البهبهاني فإنه رحمه الله أعاد الى علم الأصول مكانته السامية و أجاب عن جميع شبهات الأخباريين. و كذلك تلامذته و تلامذة تلاميذه فإن لهم الدور البارز في إعادة النشاط الى الحركة العلمية الإجتهدية و إعطاء علم الأصول مكانه المناسب في عملية الإستنباط.

ومن أولئك الأعلام الفقيه الأصولي السيد إبراهيم الموسوي القزويني قدس سره المعروف بصاحب الضوابط، فإنه من أبرز علماء مدرسة الوحيد البهبهاني و الحامل لعلوم شريف العلماء، و كان مرجع زمانه و قائد الحركية العلمية في حوزة كربلاء المقدسة. و كتابه ضوابط الأصول يعد من أهم الأسفار القيمة في مجال علم أصول الفقه، إلا أنه مع الأسف لم يطبع طباعة حديثة فلم يستفد منه كما ينبغي و لم يأخذ مكانته في الأوساط العلمية.

و قد ارتأت العتبة الحسينية المقدسة أن تطبعه طبعة حديثة خدمة للدين و العلم و الحوزة العلمية فجزاهم الله خير الجزاء، و هانحن نضع له مقدمة بطلب من الأخوة في العتبة و لكي تؤدي شيئاً من حقوق هذا العالم الجليل على الحوزات العلمية.

السيد إبراهيم القزويني: [صاحب الضوابط]

إنه الفقيه الأصولي و المحقق المدقق آية الله العظمى السيد إبراهيم بن محمد باقر الموسوي القزويني الحائري المعروف بصاحب الضوابط، و هو مؤلف الكتاب الذي بين يدي القارئ الكريم.

لا ندرى بالضبط أين كانت ولادته لكن من المحتمل جدا أنه ولد في قزوین حيث كان یسكن والده - السيد محمد باقر - هناك، و یظهر من الشیخ آغا بزرگ الطهرانی أن ولادته كانت فی سنة ١٢١٤ و وفاته فی سنة ١٢٦٢ و بناءا علی هذه التواریک فإن عمره حین وفاته كان ٤٨ سنة، و من الغریب أن السيد محسن الأمين و المیرزا التنکابنی ذکرأ أنه قدس سره ناهز الستین سنة.

ثم إن والده انتقل الی کرمنشاه لیصبح معلما لأولاد الأمير القاجاری محمد علی میرزا بینما الولد بقي فیها فترة ثم انتقل الی کربلاء المقدسة، و كانت کربلاء فی تلك الفترة هی الحوزة الرئیسیة و الحاضنة العلمیة فاستقر بها و حضر عند السيد علی الطباطبائی [صاحب الریاض] و عند ولده السيد محمد المجاهد [صاحب المناهل و المفاتیح] و لكن أخیرا استقر علی أستاذة الأعظم شریف العلماء المازندرانی و استفاد منه خیر استفادة.

إلا أن شریف العلماء كان یدرس الأصول و لم یدرس الفقه و هذا غریب، فإن الأصول علم آلی لا یراد لنفسه و إنما یراد كمقدمة لمعرفة الفقه و استنباط الحكم الشرعی، فشدّ السيد القزوینی رحمه الله الرحال الی النجف الأشرف لیلتحق بحلقة درس العالم الفاضل الشیخ علی کاشف الغطاء رحمه الله المعروف بالمحقق الثالث - أو أخیه الأكبر الفقیه الکبیر الشیخ موسی، حیث تضاربت الأقوال كما سیأتی- و بقي فی النجف سبعة عشر شهرا - أو فی قول آخر ثمانية أشهر - حتی رأى أمير المؤمنین علیه السلام فی المنام و أمره بالرجوع الی کربلاء المقدسة.

و هذا ما صار، فقد عاد رحمه الله الى كربلاء و بدأ بالتدريس في حوزتها المباركة و أصبح بعد وفاة أستاذه شريف العلماء المدرّس الأول في جميع الحوزات - حسب من ينقل البعض و سيأتي - و صار يحضر درسه ما يقارب الألف من الطلاب أحيانا و كان يدرّس في مدرسة سردار الملاصقة للصحن الحسيني الشريف.

ثم إنه ألّف جمعا من الكتب العلمية رغم أنه توفي في سن مبكر - و كان عمره ٤٨ سنة حين وفاته بالطاعون كما عرفت و كما سيأتي مفصلا - و هذه من كراماته و فضائله فإنه استطاع أن يؤلف كتبا علمية قيمة و عديدة في فترة وجيزة. و أهم تلك الكتب التي أنتجتها أنامله المباركة كتاب ضوابط الأصول - الذي هو بين يدي القارئ الكريم و لأجله انعقدت هذه المقدمة - فإن السيد المرحوم اشتهر بكتابه هذا و سمّي به، و قد نقل التنكابني - كما سيأتي - أن السيد ألفه في مكة و ذلك خلال شهرين فقط! و هذا من العجائب حقا، فإنه رحمه الله ألفه في زمن لا تتوفر فيه وسائل التكنولوجيا الحديثة كما هي موجودة الآن من أمثال الحاسوب و الأجهزة الذكية، و مع ذلك استطاع أن يكمله على أحسن وجه. و ألّف قدس سره كتاب دلائل الأحكام في شرح شرائع الإسلام، و كتاب نتائج الأفكار في الأصول و هو خلاصة لكتاب الضوابط من دون مراجعة الى مصادر و كان تأليفه حينما ذهب الى زيارة الإمامين العسكريين عليهما السلام، و له كتب أخرى سيأتي ذكرها فيما نقلناه من التراجم عن حياة السيد قدس سره.

هذا موجز يسير عن حياة العالم المحقق صاحب الضوابط. و أما تفصيل ذلك فإليك ما ذكره أصحاب التراجم و المعاجم لكي تتضح الصورة عن حياته بشكل أوضح.

صاحب الضوابط في أعيان الشيعة:

قال المحقق السيد محسن الأمين رحمه الله عن السيد إبراهيم القزويني صاحب الضوابط:

السيد إبراهيم بن السيد محمد باقر الموسوي القزويني المجاور بالحائر الحسيني على مشرفه السلام. توفي في كربلاء سنة ١١٦٤ عن عمر ناهز الستين ودفن في مقبرة بجانب داره قريبا من المشهد الشريف الحسيني. كان أبوه من أهل خومين إحدى القرى الخمس المعروفة بمحال قزوين وسكن قزوين وانتقل المترجم مع أبيه من محال قزوين إلى كرمانشاه وقرأ مبادئ العلوم على من فيها من المدرسين وأقام أبوه في كرمانشاه عند محمد علي ميرزا من امراء العائلة المالكة القاجارية الذي كان حاكما فيها وصار معلما لأولاده ثم انتقل مع ولده المترجم إلى كربلاء فقرأ ولده أولا على السيد علي صاحب الرياض في أواخر أيامه ثم لازم درس شريف العلماء في الأصول ثم هاجر إلى النجف فقرأ على الشيخ علي بن الشيخ جعفر صاحب كشف الغطاء في الفقه نحو ثمانية أشهر أو سبعة عشر شهرا وعلى أخيه الشيخ موسى ثم عاد إلى كربلاء فابتدأ أستاذه شريف العلماء يدرس في الفقه بعد أن كان درسه مقصورا على الأصول وشرع في بحث البيع الفضولي فبقي أستاذه نحو ثمانية أشهر ثم توفي وكان المترجم اشتغل بالتدريس في حياة أستاذه حتى اجتمع في مجلس درسه نحو المائة طالب وبعد وفاة أستاذه استقل بالتدريس وكان يدرس في مدرسة سردار المتصلة بالصحن الشريف

الحسيني ويجتمع في حلقة درسه سبعمائة طالب إلى ثمانمائة إلى ألف وفيهم من فحول العلماء كما سيأتي عند ذكر تلاميذه وفي بعض الأوقات كان يمتلئ المسجد ويضيق عن المستمعين فتفتح الأبواب ويجلس الناس في صحن المدرسة فيمتلئ إلى قريب نصفه. كان يدرس درسين أحدهما في الأصول عنوانه كتاب نتائج الأفكار من تأليفه والآخر في الفقه عنوانه شرائع المحقق الحلي وفي أكثر الأوقات يدرس الفقه حسب ترتيب شرحه على شرائع الاسلام المسمى بدلائل الاحكام فيكتب الشرح فيقرؤه في الدرس وكان في أكثر الأوقات يقول إذا كان لأحد كلام أو رد أو بحث أو دليل زائد على ما ذكرناه فليتكلم وإذا ناظره أحد في مجلس الدرس يجيبه فإذا رأى أن الطرف المقابل غرضه المجادلة لا فهم الحقيقة يسكت عن جوابه وكان معاصرا للشيخ محمد حسين صاحب الفصول وتجري بينهما مباحثات في المجلس وكان صاحب الفصول قليل الحظ في التدريس فاتفق أن سافر المترجم فحضر- كثير من تلاميذه درس صاحب الفصول فلما عاد المترجم من سفره عادوا إليه وبقي صاحب الفصول في تلاميذه الأولين فقال لهم مازحا وأنتم أيضا إذا شئتم ان تذهبوا فلا مانع. ومن آثاره بناء سور سامرا فقد بني بمسعا.

مشائخه: قرأ كما مر في كربلاء على السيد علي الطباطبائي صاحب الرياض في أواخر أيامه ثم قرأ على المولى محمد شريف بن حسن علي الآملي المازندراني الملقب بشريف العلماء وكان يحضر درسه في كربلا ما يزيد على ألف طالب وقرأ أيضا على السيد محمد صاحب المناهل ومفاتيح الأصول وهو الذي رغبه في التأليف في الفقه وأعطاه من كتب الفقه ما يلزمه.

تلاميذه: قد عرفت انه كان يحضر درسه من سبعمائة إلى ألف ومن مشاهير تلاميذه الشيخ زين العابدين البارفروشي المازندراني الفقيه المشهور الذي انتهت إليه الرياسة في كربلاء وأدركنا أواخر عصره والسيد حسين الترك والسيد أسد الله نجل حجة الاسلام والشيخ مهدي الكجوري الذي كان في شيراز والسيد أبو الحسن التنكابني والحاج محمد كريم اللاهجي والشيخ عبد الحسين الطهراني وملا علي محمد التركي وملا علي الكني وميرزا محمد حسين الساروي وميرزا محمد محسن الأردبيلي وميرزا صالح من العرب وميرزا رضا الدامغاني والشيخ محمد طاهر الكيلاني وملا محمد صادق التركي وآقا جمال المحلاتي وأمثالهم وكل واحد منهم صار مرجعا في صقعه.

مؤلفاته:

١. ضوابط الأصول في مجلدين مطبوع حجري وكان تأليفه في سنة الطاعون
٢. نتائج الأفكار في الأصول بقدر المعالم
٣. رسالة في حجية الظن
٤. دلائل الاحكام في شرح شرائع الاسلام في الفقه من الطهارة إلى الديات في عدة مجلدات
٥. رسالة فارسية في الطهارة والصلاة والصوم
٦. رسالة عربية مفصلة في الطهارة والصلاة
٧. مناسك الحج
٨. رسالة في الغيبة
٩. رسالة في صلاة الجمعة
١٠. رسالة في القواعد الفقهية جمع فيها خمسمائة قاعدة.

صاحب الضوابط في كلمات الشيخ آغا بزرگ الطهراني:

إن المرحوم المحقق الشيخ آغا بزرگ الطهراني قد ذكر السيد صاحب الضوابط في مواضع عديدة من كتبه، ففي الطبقات ترجم له مفصلاً، وفي الذريعة ذكر جملة من كتبه و معلومات عن نسخها، و ها نحن نورد كل ما جاء على لسان هذا المحقق الكبير حول السيد رحمهما الله.

قال قدس سره في طبقات أعلام الشيعة:

السيد ابراهيم القزويني الحائري ١٢١٤-١٢٦٢. هو السيد ابراهيم بن السيد محمد باقر الموسوي القزويني الحائري المدرس الوحيد في عصره و من أعظم العلماء المحققين. كان اشتغاله في كربلاء. أدرك عصر مؤلف «الرياض» وحضر بها في الاصول على شريف الدين محمد بن حسن علي الآملي الحائري الشهير بشريف العلماء المتوفى بالطاعون (١٢٤٥) و في الفقه على الشيخ موسى بن جعفر كاشف الغطاء المتوفى (١٢٤٣) و قد سبق قلم مؤلف «القصص» فقد جاء فيه أنه تفقه على الشيخ علي بن جعفر مع دعوى المؤلف بان السيد المترجم قام بالتدريس في حياة أستاذه و الحال أن قيام الشيخ علي بالتدريس كان بعد وفاة أخيه و شريف العلماء فقد تلمذ المترجم عليهما و على السيد المجاهد حتى بلغ رتبة سامية و مكانا عليا و صارت له الاحاطة التامة و عرف بالتحقيق و اشتهر في الاوساط و ذاع صيته حتى انتهى اليه أمر التدريس فكان من كبار المدرسين و أفاضل العلماء المحققين و قد تخرج عليه جماعة من أقطاب العلماء و رجال الدين و أفاضل المجتهدين لا يستطاع احصاءهم و سوف يشار الى كل في ترجمته فمنهم الشيخ عبد الحسين شيخ العراقيين الطهراني و السيد حسين الكوهكمري

والشيخ زين العابدين المازندراني والسيد صالح المعروف بعرب و الشيخ المولى علي الكنى و الشيخ محمد حسين الساروي و الشيخ محمد كريم اللاهيجي و الشيخ علي محمد الترك و الشيخ محسن الاردبيلي و الشيخ رضا الدماغاني و الشيخ محمد طاهر الكيلاني و الشيخ محمد صادق الترك و الشيخ جمال المحلاقي و السيد أسد الله ابن حجة الاسلام الاصفهاني و غيرهم فقد خرج من معهده امثال هؤلاء الاعلام الذين اصبح كل واحد منهم علما من اعلام الدين و مرجعا لثلة من المؤمنين و توفي رحمه الله بالبواء في (١٢٦٢) و كانت ولادته في (١٢١٤) كما أرخه بخطه على ظهر مجلد المكاسب من كتابه «الدلائل» الآتي ذكره و خلف ولدين

جليلين «احدهما» السيد احمد والد السيد عبد الله الذي هو والد السيد آغا و «الثاني» السيد آغا بزرك والد السيد جواد و السيد محمد تقى و السيد حسين المتولى لأوقاف جده المترجم و المتوفي «١٣٦٧» و للمترجم تصانيف هامة و اسفار جليلة تموج بمياه التحقيق و التدقيق و هى دليل علمه الجم و فضله الكثار أهمها «الضوابط» فى الأصول و هو من أهم مصادر هذا الفن و أوعى لدقئقه و تحقيقاته و قد شرحه جماعة من تلاميذه منهم السيد ابو الحسن التنكابنى و الشيخ محمد التنكابنى و الشيخ مهدي الكجوري و الاغا محمد باقر بن زين العابدين اليزدي و الشيخ حسين الاردكاني و غيرهم و له ملخصه الذى سماه «نتائج الافكار» و له رسالة فى حجية الظن و «دلائل الاحكام» فى شرح «شرائع الاسلام» الا كتابي القضاء و الشهادات و قليلا من الوقف و قد تممه بعض تلاميذه و قد ذكرناه فى «الذريعة» و شرحنا حوله مفصلا و ذكرنا ما رأيناه من مجلداته مع ذكر تواريخها و سائر خصوصياتها فليرجع اليه طالب التفصيل

وله رسالة في الطهارة و الصلاة فارسية و أخرى عربية و «مناسك الحج» ورسالة في الغيبة و مستثنياتها و رسالة في صلاة الجمعة و غير ذلك. ترجمه كل من تلميذه السيد محمد باقر الخوانساري في «الروضات» و الشيخ محمد التنكابني في «القصص» و له ترجمة مختصرة في «نجوم السماء» ذيل ترجمة شريف العلماء و ذكره سيدنا الحسن الصدر في «التكملة» ايضا.

و قال رحمه الله عن كتاب دلائل الأحكام في الذريعة:

دلائل الاحكام في شرح شرايع الاسلام للسيد محمد إبراهيم بن محمد باقر الموسوي القزويني المتوفى بالحائر في (١٢٦٢) أو اخر ليلة الخميس السابع عشر من شوال. وكانت ولادته في ذي الحجة (١٢١٤) كما أرخه كذلك على ظهر مجلد المكاسب المحرمة إلى آخر الرهن من هذا الكتاب، بعض تلاميذ مؤلفه بخطه، وخرج منه شرح جميع الشرايع بعنوان (قوله، قوله) الا القضاء والشهادات وقليل من الوقف منه، لكن تم الوقف بعض تلاميذه، وجملة في عدة مجلدات توجد بكر بلاء عند بعض أحفاده، وجملة منها كانت في مكتبة (الشريعة). ورأيت المجلد الأول منه المنتهي إلى صلاة المسافر، وقد فرغ من تأليفه في شوال (١٢٤٦). وهو بخط أقل الطلبة على بن مهدي الطهراني، فرغ من الكتابة (١٢٩٢) وهذه النسخة كانت في مكتبة (السيد محمد باقر الحجة) وفيها أيضا مجلد الزكاة، و مجلد الطلاق، و مجلد المتعة إلى آخر النفقات. ورأيت أربع مجلدات منه في كتب السيد محمد بن إبراهيم اللواساني المتوفى بالنجف (٤ - ع ٢ - ١٣١٧) ورأيت من نسخة عصر المصنف مجلدين بخط تلميذه الحاج المولى أبي الحسن بن شاه محمد بن عبد الهادي المازندراني الهزار جريبي المتوفى بالحائر حدود (١٣٠٦) وقد تمم الجزء الأخير من ثانيهما الحاج الشيخ زين

العابدين المازندراني الحائري بخطه في (١٢٥٥) ومجلد أفعال الصلاة إلى آخر الصوم بخط محمد مهدي بن علي أكبر في (١٢٦٢) رأيته عند السيد محمد الحجة الكوهكمري أو أن كونه في النجف وعنده أيضا مجلد من الطهارة إلى صلاة المسافر بخط العالم المولى أسد الله بن محمد صادق البروجردى في (١٢٦٣) وهو مؤلف (صحيفة الشيعة) الفارسي في أصول الدين ومتأخر من سميهِ الحاج المولى أسد الله بن عبد الله حجة الاسلام البروجردى المتوفى (١٢٧١) وأربع مجلدات منه الطهارة والصلاة والفلس إلى آخر الرهان، والنكاح إلى آخر الصيد والذبائح، كلها في مكتبة (السيد محمد صادق آل بحر العلوم) إلى غير ذلك من نسخ مجلداته أوله [حمدا لمن ألبس بلطائف لطفه الجامع على خلقه خلعة الوجود] إلى قوله في أول الشرح [كتاب الطهارة].

وقال رحمه الله حول كتاب ضوابط الأصول في الذريعة:

ضوابط الأصول: في أصول الفقه، للسيد إبراهيم بن محمد باقر القزويني الحائري، المتوفى بالوباء، آخر ليلة الخميس ١٧ شوال ١٢٦٢ وكانت ولادته في ذي الحجة ١٢١٤ كما وجدته بخط تلميذه على ظهر كتاب (الدلائل). وكان تلميذ المولى شريف الدين محمد ابن المولى حسن على الأملي المعروف بشريف العلماء المازندراني، المتوفى ١٢٤٥ بالطاعون. أوله: [الحمد لله... إلى قوله: انى حين قراءتي كتاب (معالم الدين) كتبت أكثر مسائل العلم متفرقة فأردت ان أجمع ما كان من مسائله في هذا الكتاب ورتبته على مقدمة وخاتمة وفصول...] وطبع ١٢٧١ وكتب في صدر صفحاته (نتائج الأفكار) الذي الفه بعد (الضوابط) في

و قال رحمه الله حول كتاب نتائج الأفكار في الذريعة:

نتائج الأفكار: في أصول الفقه. للسيد إبراهيم بن باقر الموسوي القزويني الحائري صاحب (ضوابط الأصول) لخصه في ١٥٠ فصلاً أيام زيارته للعسكريين بسامراء وفرغ منه ١٢٥٣ ذكره في (الروضات). أوله: [الحمد لله الذي هدانا لهذا بترتيب عوائد موائد الأيادي إلى نهاية معارج الافهام...] وقد شرحه جملة من تلاميذه، منهم: مهدي الكجوري الشيرازي، وأبو الحسن القزويني، والآقا باقر اليزدي الذي سماه (مصاييح الأنوار) ومحمد التنكابني والملا سميع اليزدي وغيرهم ممن ذكرناهم. طبع في صدر صفحات (الضوابط) في ١٢٧١، وطبع مستقلاً بيمبى ١٢٥٨ بمباشرة تلميذه عبد السميع الذي ذكرناه في (الكرام البررة).

صاحب الضوابط في تكملة أمل الآمل:

وممن ذكر السيد صاحب الضوابط بإجلال واحترام المحقق السيد حسن الصدر رحمه الله في تكملة أمل الآمل، قائلاً:

السيد إبراهيم بن السيد محمد باقر الموسوي القزويني الحائري . أستاذ علماء عصره في علم الأصول بعد أستاذه شريف العلماء، في كربلاء المشرفة. انتهت إليه رئاسة الإمامية، وتخرّج عليه جماعة من العلماء الذين أدركناهم وغيرهم كالمرزا محمد محسن الأردبيلي، والميرزا رضا الدامغاني، والمولى علي محمد الأذربيجاني، والشيخ محمد طاهر الكيلاني، والمولى محمد صادق الأذربيجاني، والآغا جمال المحلاتي، وغيرهم ممن ترجمناهم مفصلاً. وكان تخرّج في الفقه على الشيخ الأفقه الشيخ موسى آل الشيخ جعفر.

وصف:

١ - كتاب دلائل الأحكام في مجلدات كثيرة.

وصف في الأصول:

٢ - كتاب ضوابط الأصول.

٣ - كتاب نتائج الأفكار في الأصول.

٤ - رسالة في مستثنيات الغيبة.

٥ - رسالة في الفقه لعمل المقلّدين.

توفي سنة ١٢٦٢ (ألف و مائتين و اثنتين و ستين) .

صاحب الضوابط في كتاب روضات الجنات

وقال المرحوم المحقق السيد محمد باقر الخوانساري في روضات الجنات و هو

من تلامذة السيد صاحب الضوابط:

السيد الجليل الفاضل الفاخر ابراهيم بن المرحوم السيد محمد باقر الموسوى القزوينى المجاور بالحائر الطاهر. هو من أجلة علماء عصرنا، و أغزة فضلاء زماننا لم أرمثله في الفضل و التقرير، و جودة التعبير، و مكارم الأخلاق، و محامد السياق، و إحاطة بمسائل الأصول، و المتانة فيما يكتب أو يقول.

انتقل مع أبيه المبرور من محال دار السلطنة قزوين - التي إلى بعض محامدها الإشارة إن شاء الله الجليل في ترجمة المولى خليل - إلى محروسة قرميسين، و قرء مبادئ العلوم على من كان فيها من المدرّسين، و كان بها إلى أن حرّكته الغيرة العلوية و حدّته الهمة الهاشمية على العروج إلى معارج العلم و الدين، و الخروج عن مدارج أوهام المبتدين، و الولوج في مناهج أعلام المجتهدين. فودّع من

هنالك أباه، وشفّع رضا الله تعالى برضاه، وهاجر ثانية المهجرتين، و سافر إلى تربة مولينا الحسين عليه السلام، و أخذ في التلمذ على أفاضل المشهدين والأخذ من أماجد المجتبتين .

فممن أكثر عليه الإشتغال بالحائِر المقدّس في مراتب الأصول رئيس الأصوليين النبلاء الفحول بل الجامع بين المعقول والمنقول مولينا شريف الدين محمّد بن المولى حسن على الأملى المازندرانيّ الأصل الحائريّ المسكن والمدفن المتوفّى بالطاعون الواقع في حدود سنة ستّ و أربعين و مائتين بعد الألف . و هذا الشيخ هو الذي ملأ الأصقاع آثار تأسيسه، و قرع الأسماع أصوات تدريسه و إن كان غير مسلمّ في أبواب الفقهيّات، و مقتصرًا في أصوله على بوادر الليّات، و لم يخرج منه مصنّف مشهور و مؤلّف هو بالرشاقة مذكور؛ حتّى أن اعترى الريب ساحة فقاhte و اجتهاده بعد ما أطبق على تمام مهارته و استعداداه . و بالجملة فبلغ أمر سيّدنا المشار إليه من التلمذ البالغ الكثير على هذا الأستاذ المعظّم إلى حيث كان يدرّس في حياته و تهوي إليه أفئدة الطلاب قبل وفاته . و أخذ الفقه كما شاء و أراد من فقهاء النجف الأشرف و خصوصا عن شيخه الأفقه الأفخر الشيخ موسى بن جعفر فقد تتلمذ عليه كثيرا . و هو الآن فالحمد لله على أن جعله واحد زمانه في شريف مكانه و أنهى إليه الرياسة و التدريس على حسب شأنه بحيث يشدّ إلى سدّته العليّة رواحل الآمال من كلّ بلد سحيق و يلوى إلى عتبه المنيعه أعناق الأمانى من كلّ فجّ عميق . لا زالت رياض الفضل بنضارة علمه ممرعة، و حياض الشرع من غزارة فضله مترعة؛ ما طلع طالع الإقبال، و خطر خاطر بالبال .

ثم إنَّ له من التصنيفات الرائقة و التآليف الفائقة كتاب ضوابط الأصول على أكمل تفصيل، وكتاب دلائل أحكام الفقه في أجود تدليل . و إن نوقش في الأوّل بكون أكثره من تقارير شيخه الشريف كسائر ما كان يضبطه طلاب مجلسه المنيف لندرة ما اختصَّ به فيه من التصرّف الجديد أو التحقيق السديد، ولا نقص عليه في ذلك بعد ما اتّضح أنّه إنّما ألّف هذا الكتاب في مبادئ أمره، وليس أيضا ممّن يعبأ أو يعتدّ بشأنه كسائر ما أفرغه في قالب الترصيف. و إن من طالع كتابه الموجز المسمّى بنتائج الأفكار في الأصول مبتنیا على مائة و خمسين فصلا من الفصول يعرف صدق هذا المقال، و أنّ جناب مصنّفه المفضال كآته نفس ملكة الفقه و الأصول، و مالك أزمة المعقول و المنقول، و الفائق على غيره من النبلاء الفحول مع أنّه إنّما كتبه في قلائل من أيام هجرته إلى زيارة سيّدنا العسكريّ عليهما السّلام من ظهر القلب و بدون المراجعة إلى شيء من أساطير الفنّ كما حكى لنا من يوثق بنقله .

و قد تشرّفت بخدمته و زيارة هذا الكتاب بعيد تدوينه له عند توقّفي لتقبيل العتبات العاليات على مشرّفها الصلوات الباهيات في حدود سنة ثلاث و خمسين فانتسخت بخطّي من نسخة الأصل التي كانت بخطّه الشريف. و كنت أوان اتّصالي بحضرة جلاله أيضا من المتطفّلين على طلاب مجلس إفضاله. و قد اختصصت منه في ذلك البين بعنايات جليّة و اعتناءات وافرة جميلة.

منها: ما كتب بخطّه الشّريف من صورة الإجازة لي على ظهر تلك النسخة .
وقد كنت - كتبت على ظهر نسخته - دام ظلّه - أبياتا قد ألهمني الله في وصف الكتاب. و من جملةها.....

الى أن قال رحمه الله: هذا و كان - سلمه الله - لا يرضى بانصراف العبد عن صوبه المحترم، و يمنعي عن المقام بديار العجم، و يقول لي: إنَّ استيطان مثلك بها حرام حرام بل كتب إليّ أيضا بعد انقطاعي عن خدمته بأمثال هذا الكلام . و من جملة ما وقَّعه إليّ - في جواب ما كنت عرضت عليه من غصّة الفراق، و قصّة الإشتياق - على أكمل بلاغة و أحسن نمط مجردا جميع ما أورده فيه عما كان من حروف النقط ما صورته هكذا :

هو المسدّد وراء حمد الله الملك العلّام، و السّلام على محمّد و آله الأطهار الكرام . همّ المرام و المهّمّ العامّ دوام سداد الأوّداء السعداء الأعلام، و إدام مهاد أدلاء الأسلام كالولد الأسعد المكرّم الودود الأكرم المحمود المؤمّل لكلّ معسور المعوّل للأمور المسّمّو لدى كلّ محلّ، المدعوّ لإعطاء الله له أكمل ما أمّل ممّا حلّ و سأل، دام محروسا طول الدهور إلى الصور . لعمر الله كم سرور حصل لدى ما رسولك وصل، و كم مكروه طائل صدعه ما حامل مرسلوك حمل، و لم أكّ أمدهودك إلى محلّك المسعود إلى الحال مطّلعاً على مدائح الأحوال، سائلا الله حلّ المعسور مائلا إلى الإطلاّع على الأمور إلى ورود الحامل لمرسلوك الهاطل مودعا ملاك السرور على محالّ الصدور، و الحمد لله المسهّل للأعسار كالأسعار عالم الأسرار، و الراحم الورى على أطوار . و المهر المرسل، و ما معه موصول محصول، عصمك الله عما كلّ و أمّل، و أعطاك أكمل ما حصل لطوله الأطول علوما علّمها أهلها كما علّم آدم الأسماء كلّها، و هو المسئول على كلّ حال، و المأمول لدى كلّ سؤال، لا أسأل الله لما سواه، و لا أوملّ ما عداه إلّا وصول و صالك، و حصول آمالك، و الإطلاّع على سرائر مدائح أحوالك، و هو سامع الدعاء واسع العطاء . و السّلام .

وإنّما أوردناه بتمامه لما فيه من حسن الصنيع، و نكت البديع، بل الفضل
الجميع مع ما استلزمه من جدوى اللبيب، في ذكرى الحبيب .

أعد ذكر نعمان لنا إنّ ذكره هو المسك ما كرّرتَه يتضوّع.

أدام الله ظلاله العالية بدوام الليالي والأيام، و أوردنا تحت لواء إفضاله
بحضرة إمامنا الشهيد عليه السّلام . و قد أصدر إلّى في هذه الأواخر رقيمة
اخرى بهذه الصور أيضا أحببت إيرادها على صورتها. و هى هذه حرفا بحرف :
أتمّ سلام و دعاء و أوفر تحية و ثناء يهدى و يتحف بها إلى جناب العالم العامل
و الفاضل الكامل فخر الأماثل و بدر الأفاضل الخبر الذي يفنى الخبر و لو كان
بحرا دون استقصاء مزاياه، و يضيق القرطاس و لو كان بّرا عن رسم ما أشعر
به و سم عليه السّيد السند، و المؤيد المعتمد، النور المقتبس من المشكاة التي
لولاها لما مدّ الظلّ، و لولا إشراق أنوارها لما اهتدى إلى إدراك حقيقة ما من
الحقايق عقل عاقل. ذي الحسب الزاهر، و النسب الطاهر الأكرم الأفخم جناب
السّيد محمّد باقر الموسوي المحترم لا زال موفّقا بالتوفيقات الأبديّة، و مؤيدا
بالتأييدات السرمديّة. آمين بحقّ من وجبت موالاتهم على العالمين. غبّ
الإستفسار عن الخاطر العاطر و المزاج الباهر فغير خفي على ذلك الجناب الملقّب
بأحسن الألقاب بأنّي بين ما كنت ملتزما بلوازم الدعاء لدى مرقد حضرة سيّد
الشهداء عليه الاف تحية و ثناء لعموم الأحبّاء سيّما لذلك الحبيب الموصوف
بالصفاء و الوفاء فإذا قد ورد كتابكم الكريم و خطابكم الفخيم فصار لي نعم
الوارد و أوردني من عذب زلال معانيه أصفى الموارد، و حيث كان مشتملا على

حقائق الفصاحة حسب المفهوم و المنطوق، و دقائق البلاغة من حيث المنشور والمنظوم أفادني غرر الفوائد ، و درر الفرائد فحمدت الله على ذلك، و شكرته عمّا هنالك، و صار حبّي إليكم كأنّه لو يحدّ لملاء الخلاء الموهوم و ظهر بطلان لا تناهى الأبعاد على نحو البرهان المسلّم المعلوم. و المأمول عدم قطع المراسلات، و إرجاع المهّمات على الإستمرار و الدوام. و عليكم منّي أوفر التحيّة و السلام فإنّ ذلك خير ختام. انتهى.

صاحب الضوابط في كتاب قصص العلماء:

أول عالم ترجم له الميرزا محمد بن سليمان التنكابني رحمه الله في كتابه قصص العلماء هو السيد إبراهيم القزويني، و السبب في ذلك أن السيد رحمه الله كان أستاذا له فالأليق بمثل هذا الكتاب - الذي وضع لقصص العلماء - أن يبدأ بالأستاذ، خصوصا و أن السيد كان يمتاز بعلمه و أخلاقه و ورعه على غيره من العلماء. و الذي يميّز هذه الترجمة عن غيرها هي طولها فقد اجتازت العشرين صفحة، و سبب طولها هو المعرفة الكاملة للمؤلف بالترجم. و نحن سنورد هنا أهم ما جاء في الترجمة، و نحيل القارئ الى كتاب قصص العلماء اذا أراد التفصيل.

قال رحمه الله في بداية الترجمة: السيد إبراهيم بن السيد محمد باقر الموسوي. أستاذ هذه البسيطة، له الشهرة في كل الديار، وحيد الأمصار و الأعصار، نادر الزمان في الفقه و الأصول و الرجال، سبق المدرسين العظام، علم التدقيق و منارة التحقيق و جبل الفقاهاة. درسه مفيد للمتوسط و المفيد و المستفيد، كل

يستفيد من درسه حسب ما يناسبه. سكن في العتبة العلية الحسينية، ودرس في مدرسة سردار المتصلة بالصحن المبارك لحائر سيد الشهداء عليه السلام. كان يجلس في درسه بين السبعمئة و الثمانمئة بل حتى الألف من الطلاب والدارسين و الفقهاء و المجتهدين و المستنبطين....

و قال رحمه الله: و قد تلمذت له عدة سنوات، و إليه استنادي في العلوم النقلية من الفقه و الأصول و الرجال. و كان يعطي درسين، و كان يزدحم الطلاب و يمتلئ المسجد حتى إنهم كانوا ينقلون متاع المسجد، و كان يمتد الحضور الى نصف صحن المدرسة من الطلاب و العلماء. و طريقة درسه في الأصول أن يقرأ أسطرا من حصيلة أفكاره ثم يشرحها، و درسه في الفقه شرح لشرائع المحقق يقرأ سطرين من العبارة ثم يقرر المسألة، و في أكثر الأحيان كان يدرس على ترتيب الفقه الذي كان يكتبه و في آخر الدرس يقرأ عبارة ما كتبه في دلائل الأحكام في شرح شرائع الإسلام.

و قال طاب ثراه: ثم إن والد الأستاذ السيد محمد باقر كان من أهل خوئين من القرى الخمس و يسكن قزوین، فأتى بولده الى كرمشاه، و أقام هو عند الميرزا محمد علي الأمير، و اشتغل في تعليم أولاد الملك، و ترك ولده النجيب السيد الأستاذ في كربلاء. و حضر في الأواخر درس العالم الحفي الوفي الصفي التقي النقي الجلي السيد علي أعلى الله مقامه صاحب الشرح الكبير و الصغير، ثم تلمذ للعالم العليم البحر الخضم الأدق عين أصحاب التحقيق و مؤسس الأصول محمد شريف بن الملا حسين علي الآملي المازندراني الملقب بشريف العلماء الكربلائي مسكنا و مدفنا، و كان يحضر مجلس درس شريف العلماء ألف

شخص بل أكثر من الطلاب و العلماء. ولما كان شريف العلماء في الأوائل لا يدرّس الفقه ارتحل السيد الأستاذ بعد تحصيل الأصول الى النجف، و حضر مجلس العالم الأفقه الأكرم الأفضل الأعلّم، و رئيس أهل التحقيق و التدقيق، رضيع ثدي الفقاهة و شجرة ورد روضة الجلالة و الفخامة الشيخ علي بن الشيخ جعفر أنار الله تربتهما المعروف بالمحقق الثالث، و حضر درسه مدة سبعة عشر شهرا و أخذ عنه الفقه، قم عاد الى كربلاء. و كان شريف العلماء متضايقا منه لذلك السبب أن لماذا تركه في آخر الأمر؟ فبرّر ذلك بعض التلامذة: إنك لا تدرّس الفقه، و الفقه ضروري للطلاب و الأصول مقدمة له. فشرع شريف العلماء بتدريس الفقه، و بدأ بمسألة البيع الفضولي، و بحث فيها مدة ثمانية أشهر حتى انتقل الى رحمة خالقه. و كان من تلامذته الشيخ مرتضى التستري (الأنصاري) و قد ذكر في كتابه المتاجر أقوال أستاذه شريف العلماء إجمالا. بدأ السيد الأستاذ بالتدريس في زمان حياته، و كان يحضر درسه ما يقارب من ثلاثمئة شخص. و رأى في المنام جدته فاطمة الزهراء عليها السلام تعطيه دواة و قلمًا و تقول: يا ولدي اكتب الفقه. و كان الأستاذ - غفر الله له - قد تلمذ قليلا لأبن السيد علي المحبوب السيد محمد - رضي الله عنه - صاحب المناهل و مفاتيح الأصول، فرغبه بتأليف الفقه و هيا له المصادر و الكتب الفقهية و طلب منه التصنيف في القضاء فكتب في القضاء كتابا مستقلا، و بعد مدة طلب منه الناس رسالة فارسية حتى يقلدوه، فاستخار فجاءت هذه الآية (دينا قيميا ملة إبراهيم حنيفا).

ثم إن الميرزا التنكابني رحمه الله ذكر شيئاً عن تأليفات السيد صاحب الضوابط، قائلاً: من تأليفاته: ضوابط الأصول في مجلدين، والمعروف أنه كتبه خلال شهرين في مكة، وهذا من كراماته. واتفق تأليفه في زمان الطاعون، مع أنه كتب الكتاب بحيث تتفق أكثر الصفحات في ابتداء سطورها بحرف و انتهائها بحرف واحد، فصفاة مثلاً يبدأ كل سطر منها بحرف الألف و ينتهي بالنون أو اللام. و خلال شهرين ألف دورة أصولية كاملة في مائة، و نسخة الأصل أيضاً مكتوبة بذلك النحو، و هذا ليس إلا تأييداً إلهياً و كرامة غير محدودة من الذات الأحدية. و لي حواشي كثيرة على الضوابط. و كتاب نتائج الأفكار بحجم المعاجم تقريباً، و فيه دورة أصولية و الأدلة و الأقوال بعبارات فصيحة في غاية الفصاحة و البلاغة، و هو الذي جعله رضي الله عنه محور درسه. و تلك السنوات كنت أستفيد من مجلس درسه و كتبت حواشي كثيرة على هذا الكتاب. و لم يكتب مثل هذا الكتاب في الأصول بهذه الفصاحة و البلاغة و الجزالة و العذوبة. و لتلامذته شروح كثيرة على ذلك الكتاب منهم: الشيخ مهدي الكجوري، و السيد أبو الحسن التنكابني الساكن في قزوین، و غيرهما. و كتاب النتائج يقع في مجلدين أيضاً. و رسالة حجية الظن كتبها في سعة كاملة، و هي حسنة جداً في تحقیقات لا تقدر. و كتاب دلائل الأحكام في شرح شرائع الإسلام من أول الطهارة حتى الحدود و القصاص، عدة مجلدات. و الموجود منه عندي كتاب الطهارة في مجلد، و كتاب الصلاة مجلد كبير، و كتاب الزكاة و الخمس و الصوم في مجلد، و جميع المتاجر في ثلاثة مجلدات، و النكاح مجلد كبير، و الطلاق و الظهار و اللعان و الإيلاء و الخلع و المباراة في مجلد كبير و الغصب

مجلد، و الذباجة و الأطعمة و الأشربة مجلد. و كتب الباقي بعد ارتحالي عنه. وهذا الكتاب يشتمل على فروع كثيرة و أدلة لا تحصى. لا توجد في الكتب المبسوطة الأخرى. و عبارات فصيحة بليغة موجزة محررة من النكاح حتى الآخر. و أستطيع أن أدعي على سبيل الحقيقة المبنية على المبالغة أنه لم يكتب مثله في التدقيق و التحقيق، و كنت في خدمته حين تدريس و تصنيف النكاح والطلاق و المبراة و الظهار و اللعان و الإيلاء و الإقرار.

و قال رحمه الله عن أعمال صاحب الضوابط الخيرية و مشاريعه: و بنيت قلعة سامراء بإهتمام الأستاذ، و كانت تأتيه من الهند أموال كثيرة يرسلونها كل عام من الموقوفات، و كان يصرفها على الفقراء و إصلاح المشاهد المشرفة.

ثم ذكر جانباً من أخلاقه القيمة، قائلاً: أما في الأخلاق فقد وصل هذا العظيم الى مرتبة يخرج وصفها عن قدرة الكاتب، بل لم أر بين علماء العرب والعجم أفضل من هذا البحر الخضم في الأخلاق، حتى إنه اذا دخل عليه ولد مميّز يتواضع و يقف له، سواء كان الصبي عامياً أو غير عامي، و سواء كان من أولاد النجباء أو لم يكن، و هذه الأحوال لم تكن في أحد من أبناء العصر.. و إذا قيل له ما لا يليق و شتم - و العياذ بالله - كان يسكت على ما شاهدته.... و خلال هذه السنوات التي أمضيتها مع هذا العظيم ذكر مرتين أو ثلاثاً موعظة لأمر مهمّ برشاقة لسان و طلاقة و سلاسة بيان إضافة الى دقائق تفسير القرآن.

و قال أيضاً: كان دائماً يقول الإجتهد على أنحاء ثلاثة: أحدها أن يحصّل الأقوال في المسألة و الشهرة و الإجماع قم يُبين أدلة الأقوال و يختار أحدها.

ثانيها: أن يستقصي الأدلة و الجرح و التعديل في الدليل و يذكر مقداراً من الفروع أيضاً. ثالثها: أن يجرّر و يقرر القاعدة الكلية التي تبتني عليها المسألة بتحرير أتم، و أن يتعرض للأدلة حتى يصير الفتوى علماً أو قريبة من العلم، و أن يذكر ما استطاع من الفروع، و أن يُضَعِّف القول المقابل بحيث يصير بديهي البطلان.

و قال رحمه الله حول زهد صاحب الضوابط: و من شدة زهد الأستاذ أنه مع وصول أموال كثيرة من الهند تزيد على العشرين ألف تومان، و مع وصول الوجوه الكثيرة إليه من إيران و الحجاز، كان فقيراً لم يكن عنده إلا ما يكفي لمعيشته اليومية و بالقناعة التامة و لم يجمع ثروة.

ثم ذكر التنكابني رحمه الله - مستدلاً على زهد السيد صاحب الضوابط قدس سره -: أن ضياء السلطنة و هي بنت فتح علي شاه أرسلت الى السيد الأستاذ شخصاً يعرض عليه الزواج منها، فأجاب بأن مصاريف بنت الملك كثيرة و ليس عندنا إلا الفقر و الفاقة و لا نتمكن من تأمين مصارفها، فأرسلت اليه من جديد: إنني لا أطلب شيئاً بل أنا مستعدة للصرف عليك و على عيالك. فأجاب: أن عائلتي و زوجتي و أولادي قد عاشوا معي في العسر و الفقر و لازم الوصل لك أن نحيد عنهم و هذا قبيح. فأرسلت اليه من جديد: أن تبقى عند عيالك و كل الذي أريده أن أحمل اسمك. فأبى السيد الأستاذ حتى يُست بالكلية.

ثم أخذ رحمه الله يذكر شيئاً من كرامات السيد صاحب الضوابط، قائلاً: ومنها ما هو مذكور على الألسنة كثيراً و مشهور في الأمصار غاية الإشتهار: أن أهل الهند أرسلوا اليه عريضة كي يرسل لهم رسالة عملية ليقلّده، فأرسل الرسالة مع أشخاص و سافروا في السفينة، فجاءت ريح قوية و اضطربت السفينة حتى كادت أن تغرق بما فيها من مال و ناس، فألقوا ما عندهم من وسائل و أحمال في الماء حتى تهدأ السفينة و لا يلحق بها ضرر، و ألقى ذلك الخرج الذي كان فيه الرسالة أيضاً في الماء، فوصل ركاب السفينة الى الهند و رويوا لهم ما حصل، فأرسل أهل الهند الى الاستاذ من جديد كي يكتب لهم رسالة و أنّ الرسالة أُلقيت في الماء، فأراد الأستاذ أن ينسخ الناسخ رسالة أخرى، لكن بعد وقت أرسل اليه أهل الهند: أن رسالتكم وصلت إلينا سالمة صحيحة، و تفصيل هذا الأمر أننا ذهبنا يوماً الى البحر للتنزه فرأينا حيواناً غريباً من حيوانات البحر قد وقع و مات و قد تورّمت بطنه، فبقرناها فرأينا الخرج في بطنه ففتحناه و رأينا الرسالة فيها و لم تصل إليها اية آفة و لم يؤثّر فيها الماء أبداً.

و من كراماته عندما كان جنبه في النجف الأشرف و كان يحضر مجلس الشيخ علي: أنه رأى في المنام أمير المؤمنين عليه السلام يأمره بالذهاب الى كربلاء، و لكن لما لم يكن يرى حجية الرؤيا لم يمثل، ثم رأى مرة أخرى في المنام أمير المؤمنين عليه السلام أن المنام الأول صادق و أمره، لكنه تساهل أيضاً، و في الثالثة رأى أيضاً الأمير عليه السلام و أمره بالذهاب الى كربلاء و الإقامة فيها، فامثل و ذهب الى كربلاء و أقام فيها.

وقال رحمه الله في نهاية المطاف: ثم وقع الأمر الحتمي وتوفي الأستاذ سنة ١٢٦٤ ثم طاف أهل كربلاء بجنازته في حرم سيد الشهداء و حضرة العباس، وضجت الناس و داروا بالجنازة في الأزقة و لطموا الصدور و قرؤوا المراثي و شقوا أطراف الأثواب، و دفن في جنب الصحن في البقعة المخصصة قرب داره... و الظاهر أن عمره الشريف قريب من الستين سنة.

خصائص كتاب ضوابط الأصول:

إن الكتاب الذي بين يديك - أي ضوابط الأصول - يمتاز بخصائص قد لا تتوفر في غيره، وهي:

الخاصية الأولى: أنه عصارة مدرسة أستاذ الكل الفقيه الأصولي المجدد الوحيد البهبهاني رحمه الله. بيان ذلك: قد عرفت أن السيد صاحب الضوابط قد حضر- عند السيد علي الطباطبائي صاحب الرياض و السيد محمد المجاهد صاحب المناهل و المفاتيح و شريف العلماء المازندراني، و هؤلاء الأعلام الثلاثة كلهم تلاميذ الوحيد البهبهاني. إذن كتاب الضوابط هو حصيلة تلك المدرسة التجديدية المباركة.

الخاصية الثانية: إن السيد صاحب الضوابط و إن حضر عند جمع من الأعلام إلا أنه اختص بشريف العلماء و أصبح من خواص تلاميذه، و بهذا الاعتبار فهو قد ورث علوم شريف العلماء و كان حصيلة إفاداته.

من هنا تظهر فائدة كتاب الضوابط، فإنه لا شك أن كثيرا من مباني السيد رحمه الله قد استفادها من أستاذه الى حد أن البعض قال أن الكتاب هو تقريرات لدرس شريف العلماء و ليس كتابا مستقلا للسيد القزويني، كما سمعت من صاحب روضات الجنات.

و لكن هذه الدعوى فيها نظر، فإن كتاب الضوابط مع شهرته الواسعة بين الأعلام و في الحوزات العلمية لم يعرف عنه أنه تقارير لبحث شريف العلماء، و لو كان لبان. و اذا كان تقريراً لأبحاث شريف العلماء فلماذا لم يشر السيد رحمه الله الى ذلك في مقدمة الضوابط أو في مقدمة كتاب نتائج الأفكار؟ و لو كان كذلك لأشار في ثانيا الكتاب بإشارات و قرائن كالترحم عليه أو ايراد إشكالات على كلامه، و لكن كل هذا لا وجوده لها، مما يكشف أن الكتاب ليس تقريراً لأبحاث شريف العلماء. إذن تبرير الخوانساري رحمه الله في الروضات بأن كون الكتاب تقريراً لأبحاث شريف العلماء مقتضى صغر سن السيد المترجم محل نظر.

نعم، قد استفاد كثيراً من أستاذه - كما ذكرنا - و تبّنى بعض مبانيه، و هذا ما حصل للشيخ الأعظم الأنصاري رحمه الله، فإنه أيضاً كان من تلاميذ شريف العلماء و استفاد منه في الفقه - و تحديداً في بحث البيع الفضولي - و الأصول، و عين الشبهة التي وردت على صاحب الضوابط وردت على الشيخ الأعظم أيضاً. و لكن هل هذه الشبهة أنقصت من شأن الشيخ الأعظم؟ كلا. فالجواب هو الجواب عن السيد صاحب الضوابط لو سلمنا الشبهة.

الخاصية الثالثة: إن الكتب الأصولية المتعارفة الى زمن الوحيد البهبهاني رحمه الله كانت مختصرة جداً، كمعالم الأصول، و كتب العلامة في الأصول كالمبادئ و التهذيب و النهاية، و معارج الأصول، و زبدة الأصول، و الوافية و غيرها من الكتب. بينما نجد في الفترة التي تلت عصر الوحيد البهبهاني ظهرت موسوعات في الأصول، و من أهمها قوانين الميرزا القمي، و فصول المحقق الإصفهاني

الحائري، وهداية المحقق محمد تقي الإصفهاني. و من تلك الموسوعات الكبيرة التي ألفت في الأصول كتاب الضوابط للسيد القزويني. إن الملحوظ في هذه الموسوعات - وخاصة الضوابط - التوسع الكبير في الأبحاث الأصولية والإسهاب في النقض والإبرام والرد والإشكال.

الخاصية الرابعة: و نجد في الضوابط مناقشات كثيرة لآراء علماء العامة الأصوليين كالعضدي والحاجبي وغيرهم، فالكتاب يعد من الكتب المقارنة بين الأصول الشيعي والسني مما يزيد في قيمته العلمية.

الخاصية الخامسة: أن كتاب ضوابط الأصول أُلّف بعد عصر- الوحيد البهبهاني رحمه الله، أي بعد انتصار المدرسة الأصولية على المدرسة الأخبارية. وغير خفي مدى محاربة الأخباريين للأصول، فلعل من أسباب ظهور موسوعات كبيرة في الأصول هو ردة الفعل التي حصلت عند الأصوليين. والأهم من ذلك هو بروز الحاجة لإكمال المشروع الذي بدأه البهبهاني من القضاء على الفكر الأخباري، وما كان ذلك يحصل لولا جهود تلاميذه وتلاميذ تلاميذه في تأليف موسوعات أصولية تنتصر للمدرسة الأصولية. و كان للسيد القزويني رحمه الله الدور البارز في ذلك فقد ساهم بكتابه هذا مساهمة كبيرة في ترسيخ الأصول والقضاء على الفكر الأخباري.

بعض آراءه الأصولية:

١- يرى السيد صاحب الضوابط أن ألفاظ العبادات هي للأعم من الصحيح والفساد واستدل بالتبادر وعدم صحة السلب عن الفاسد، وصحة التقسيم إلى الفاسد والصحيح.

٢- ذكر قدس سره ثمرات للجزء والشرط. منها: أن الشروط كلها أمور توصيلة لا يجب قصد القرية فيها وأن الرياء لا يفسدها، بخلاف الأجزاء فإنها تعبدية بتعبدية الكل. و منها: أن الشروط لا يجب تحصيلها بخلاف الأجزاء، و الشروط يكفي حصولها. و منها: جريان حكم الشك بعد تجاوز المحل في الأجزاء دون الشروط إذ الأجزاء لها محل مقرر و الشروط ليست كذلك.

٣- إنه رحمه الله في مبحث الإجزاء فسر القضاء بمطلق التدارك الأعم من الإعادة و القضاء.

٤- إذا حصل الشك في أمر من الأوامر أنه تعبدية أم توصيلية فذهب السيد رحمه الله الى القول بأن الأصل هو التوصيلي و ذلك للإطلاق و التوصيلية تحتاج الى قيد و هو مفقود على الفرض. و لكن هذا الدليل مردود من قبل الأعلام المتأخرين كالشيخ الأنصاري و الآخوند الخراساني رحمهما الله و ذلك لأنه لا يمكن تقييد الأمر بقصد إمثاله لأنه يستلزم الدور، و إذا تعذر التقييد تعذر الإطلاق لأنها متقابلان تقابل الملكة و العدم. إذن لا يستفاد من إطلاق الأمر أنه توصيلي.

٥- و أما في مبحث الضد في مسألة مقدمية ترك أحد الضدين لوجود الآخر ذهب رحمه الله الى توقف الوجود على العدم و عدم توقف العدم على الوجود بينما ذهب آخرون الى عدم التوقف من الطرفين.

٦- و قال رحمه الله في مسألة تقييد الإطلاق بأن التقييد بالمتصل لا يوجب مجازاً في المطلق بينما التقييد بالمنفصل يوجب ذلك.

٧- اختار في مسألة البقاء على تقليد الميت وجوب ذلك دون حرمة أو التخيير بين البقاء و العدول.

شكر و تقدير:

و في الختام نتقدم بالشكر و التقدير الى الأخوة في العتبة الحسينية المقدسة
شعبة إحياء التراث الثقافي والديني لإهتمامهم بنشر هذا الكتاب القيم و نسأل
الله لهم المزيد من التوفيق لنشر سائر الكتب العلمية التي لم تطبع الى الآن.
والحمد لله رب العالمين، و الصلاة و السلام على محمد و اله الطاهرين.

مرتضى الموسوي القزويني

كربلاء المقدسة

٨ ربيع الثاني ١٤٣٨ هـ

مقدمة التحقيق

حياة المؤلف:

الحمد لله ربّ العالمين، وصلى الله على سيّدنا محمد وآله الطيبين الطاهرين .
وبعد: فهذه وجيزة مختصرة في حياة العلامة الفقيه الأصولي المحقق المدقق
السيد محمد إبراهيم بن محمد باقر القزويني الحائري صاحب هذا الكتاب القيم
الموسوم بـ«ضوابط الأصول» .

اسمه ولقبه:

هو السيد محمد إبراهيم بن السيد محمد باقر الموسوي القزويني الحائري .
كان والده السيد محمد باقر من أهل خوئين من القرى الخمس، وكان يسكن
ببلدة قزوين، فأتى بولده إلى كرمانشاهان، وأقام هو عند الميرزا محمد علي الأمير،
واشتغل في تعليم أولاد الملك، وترك ولده في كربلاء للدراسة .

بيته السامي:

كان للمؤلف زوجتان: أحدهما ضعيفة لم تنجب له أولاداً، والأخرى
أنجبت له بنات، خطب إحداهنّ المرحوم الملاّ علي محمد وأجابه السيد، وكان
من فضلاء تلامذته، واشتغل في أيام حياته بالمرافعات وصلاة الجماعة والوعظ
والتدريس، وخلفه بعد مماته، لكنّه لم يطل الزمان حتّى دعاه بعض أهل بلد
الشيخ الملاّ علي محمد وسمّوه .

وخلف من إحدى زوجاته ولدين ذكرين جليين :

أحدهما: السيد أحمد والد السيد عبدالله، الذي هو والد السيد آغا .

والثاني: السيد آغا بزرك والد السيد جواد، والسيد محمدتقي، والسيد حسين المتولّي لأوقاف جدّه والمتوفّى سنة (١٣٦٧) .

الإطراء عليه:

المؤلّف قدّس سرّه ذكره أرباب التراجم والمعاجم بالثناء الوافر، والإطراء الجميل، وإليك نبذة من كلماتهم في حقّه :

قال تلميذه الشيخ ميرزا محمّد التنكابني: أستاذ هذه البسيطة، له الشهرة في كلّ الديار، وحيد الأمصار والأعصار، نادر الزمان في الفقه والأصول والرجال، سبق المدرّسين العظام، علم التدقيق، ومنارة التحقيق، وجبل الفقاهة .

درسه مفيد للمتوسّط والمفيد والمستفيد، كلّ يستفيد من درسه حسب ما يناسبه، سكن في العتبة العلية العالية الحسينية، ودرّس في مدرسة سردار المتّصلة بالصحن المبارك لحائر سيّد الشهداء عليه السلام، كان يجلس في درسه بين السبعمئة والثمانمئة بل حتّى الألف من الطلاب والدارسين والفقهاء والمجتهدين والمستنبطين^(١) .

وقال تلميذه الآخر السيد محمّدباقر الخوانساري: هو من أجلة علماء عصرنا، وأعزّة فضلاء زماننا، لم أر مثله في الفضل والتقرير، وجودة التعبير، ومكارم الأخلاق، ومحامد السياق، والإحاطة بمسائل الأصول، والمتانة فيما يكتب أو يقول .

وهو الآن فالحمد لله على أن جعله واحد زمانه في شريف مكانه، وأنهى إليه

الرئاسة والتدريس على حسب شأنه، بحيث يشدّ إلى سدّته العلية رواحل الآمال من كلّ بلد سحيق، ويلوى إلى عتبته المنية أعناق الأمانى من كلّ فجّ عميق، لا زالت رياض الفضل بنضارة علمه ممرعة، وحياض الشرع من غزارة فضله مترعة، ما طلع طالع الاقبال، وخطر خاطر بالبال .

ومن طالع كتابه الموجز المسمّى بنتائج الأفكار في الأصول مبتنياً على مائة وخمسين فصلاً من الفصول، يعرف صدق هذا المقال، وأنّ جناب مصنّفه المفضال أنّه نفس ملكة الفقه والأصول، ومالك أزمة المعقول والمنقول، والفائق على غيره من النبلاء الفحول، مع أنّه إنّما كتبه في قلائل من أيام هجرته إلى زيارة العسكريين عليهما السلام من ظهر القلب وبدون المراجعة إلى شيء من أساطير الفنّ، كما حكى لنا من يوثق بنقله .

وقد تشرّفت بخدمته وزيارة هذا الكتاب بعيد تدوينه له عند توقفي بتقبيل العتبات العالياً على مشرّفها الصلوات الباهيات في حدود سنة ثلاث وخمسين ومائتين بعد الألف، فانتسخت بخطّي من نسخة الأصل التي كانت بخطّه الشريف^(١) .

وقال السيد الصدر: هو أستاذ علماء عصره في علم الأصول بعد أستاذه شريف العلماء في كربلاء المشرّفة. انتهت إليه رئاسة الإمامية، وتخرّج عليه جماعة من العلماء الذين أدركناهم وغيرهم^(٢) .

وقال الشيخ حرز الدين: عالم محقّق مدقّق فقيه أصولي، عرف بالزهد

(١) روضات الجنّات ١: ٣٨-٣٩ .

(٢) تكملة أمل الأمل ٢: ٤٤ .

والتقوى، تفرّد آخر أيامه بالتدريس في الحائر الحسيني، وكانت حلقة بحثه من أكبر الحلقات ومن أهمّها حيث كانت مكتنّزة بوجوه أهل الفضل والنظر، وكان من أعظم العلماء ومن وجوه المراجع والمفتين، وأحد أساطين الأصول، ومن العلماء الذين قابلوا الناس بقوة النظر والدقّة والعلم الغزير، والصبر على النوائب والمحن^(١).

وقال الشيخ الطهراني: المدرّس الوحيد في عصره، ومن أعظم العلماء المحقّقين، بلغ رتبة سامية ومكاناً علياً، وصارت له الإحاطة التامة، وعرف بالتحقيق، واشتهر في الأوساط، وذاع صيته حتّى انتهى إليه أمر التدريس، فكان من كبار المدرّسين، وأفاضل العلماء المحقّقين، وقد تخرّج عليه جماعة من أقطاب العلماء ورجال الدين، وأفاضل المجتهدين، لا يستطاع إحصاؤهم^(٢).

وقال السيد علينقي النقوي: العلامة المحقّق الفقيه، أحد أعلام العلم وأركان الدين، ومن زهابهم الفقه الجعفري والشرع الحنيف في أواسط القرن الثالث عشر^(٣).

إلى غير ذلك .

(١) معارف الرجال ١: ١٨-١٩ .

(٢) الكرام البررة ١: ١٠ .

(٣) أقرب المجازات ص ٢٣٤ .

سيرته الذاتية :

قال الشيخ التنكابني: أمّا في الأخلاق، فقد وصل هذا العظيم إلى مرتبة يخرج وصفها عن قدرة الكاتب، بل لم أر بين علماء العرب والعجم أفضل من هذا البحر الخضم في الأخلاق، حتّى أنّه إذا دخل عليه ولد مميّز يتواضع ويقف له، سواء كان الصبي عامياً أو غير عامي، وسواء كان من أولاد النجباء أو لم يكن، وهذه الأحوال لم تكن في أحد من أبناء العصر .

وإذا قيل له ما لا يليق بشأنه وشمم والعياذ بالله، كان يسكت على ما شاهدته، فقد جاء في يوم أحد من الأعراب المعجيين بالسيد محمد كاظم الرشتي، وحضر- ذلك الأعرابي مجلس درس الأستاذ وبدأ يتكلّم جزافاً ويشتم، وكان في حزامه خنجرة، ويتقدّم نحو الأستاذ، والأستاذ ساكت مطرق برأسه إلى الأرض، فعرف أحد خدام المبنى وكان من السادة، فأخذ بأطراف ثوب الأعرابي الملعون، فقال له السيد: لا تفعل معه شيئاً ولا تضربه، لكن ذلك الخادم جرّه وأخذه إلى صحن حرم سيّد الشهداء عليه السلام ورماه وضربه بخشب كثير .

ولم يتغيّر حال الأستاذ أبداً، مع أنّهم كانوا يكثرون من محاورته ومناقشته، وكان يتحدّث حسب قانون المناظرة، وإذا أساءوا إليه في أوقات كثيرة كان يتبسّم ويصرف وجهه عنهم ويقول: هذا كلام أجنبي، لم نشاهد منه أكثر من ذلك في مجلس الدرس وغيره. وخلال هذه السنوات التي أمضيتها مع هذا العظيم ذكر مرتين أو ثلاثاً موعظة لأمر مهمّ برشاقة لسان وطلاقة وسلاسة بيان إضافة إلى دقائق تفسير القرآن^(١).

وقال أيضاً: ومن شدة زهد الأستاذ أن مع وصول أموال كثيرة من الهند تزيد على العشرين ألف تومان، ومع وصول الوجوه الكثيرة إليه من إيران والحجاز، كان فقيراً لم يكن عنده إلا ما يكفي لمعيشته اليومية، وبالقناعة التامة، ولم يجمع ثروة.

وكان لفتح علي شاه بنت اسمها ضياء السلطنة، اشتهرت بالكمال والمال والجمال، فجاءت إلى العتبات العالية، وأرسلت إلى السيد الأستاذ شخصاً يعرض عليه الزواج منها، فأجاب السيد بأن مصاريف بنت الملك كثيرة وليس عندنا إلا الفقر والفاقة، ولا نتمكن من تأمين مصارفها، فأرسلت إليه من جديد: إنني لا أطلب شيئاً بل أنا مستعدة للصرف عليك وعلى عيالك، فأجاب: أن عائلتي وزوجتي وأولادي قد عاشوا معي في العسر والفقر، ولازم الوصل لك أن نحيد عنهم، وهذا قبيح، فأرسلت إليه من جديد: أن تبقي عند عيالك وكل الذي أريده أن أحمل اسمك، فأبى السيد الأستاذ حتى يئست بالكلية^(١).

وقال السيد الخوانساري: انتقل مع أبيه المبرور من محال دار السلطنة قزوین إلى محروسة قرميسين^(٢)، وقرأ مبادئ العلوم على من كان فيها من المدرسين، وكان بها إلى أن حرّكته الغيرة العلوية وحدته الهمة الهاشمية على العروج إلى معارج العلم والدين، والخروج عن مدارج أوهام المبتدئين، والولوج في مناهج أعلام المجتهدين، فودّع أباه وشفّع رضا الله تعالى برضاه، وهاجر ثانية المهجرتين، وسافر إلى تربة مولانا الحسين عليه السلام، وأخذ في التلمذ على أفاضل

(١) قصص العلماء ص ٢٠-٢١.

(٢) وهو المسمّى حالياً بكرمانشاه.

المشهودين، والأخذ من الأماجد المجتبيين^(١).

وكانت له كرامات باهرة، ذكر جملة منها الشيخ التنكابني في قصصه، فراجع.

مدرسته العلمية :

قال الشيخ التنكابني: كان يعطي درسين، وكان يزدهم الطلاب ويمتلئ المسجد، حتى أنهم ينقلون متاع المسجد، وكان يمتدّ الحضور إلى نصف صحن المدرسة من الطلاب والعلماء.

وطريقة درسه في الأصول أن يقرأ أسطراً من حصيلة أفكاره ثم يشرحها، ودرسه في الفقه شرح لشرائع المحقق، يقرأ سطرين من العبارة ثم يقرر المسألة، وفي أكثر الأحيان كان يدرّس على ترتيب الفقه الذي كان يكتبه، وفي آخر الدرس يقرأ عبارة ما كتبه في دلائل الأحكام في شرح شرائع الاسلام.

وكان في أغلب الأوقات يدعو من عنده كلام واشكال وبحث أو دليل آخر أن يقوله، ولم يعجزه أحد في مجلس الدرس في الحاجة والاحتجاج، وإذا ناظره أحد في مجلس الدرس كان يجيبه، وإذا رأى أنّ المناظر لا هدف له إلا المناظرة لا فهم المسألة المسؤول عنها كان يسكت.

وكان صاحب الفصول معاصراً له، وكان يجلس في بعض المجالس ويناقش الأستاذ ويسأله والأستاذ يجيبه، ولكن الشيخ يظهر عليه في مقام الحاجة، فيسكت الأستاذ ويوافق، حتى علم تلميذ الأستاذ الشيخ محمد مهدي

الكجوري، فصار يذهب إلى مثل هذه المجالس، فإذا بدأ الحوار كان يرد الشيخ محمد مهدي على صاحب الفصول فيغلبه .

وفي ليلة جرى الحديث عن اجتماع الأمر والنهي، والشيخ محمد حسين ينفي والشيخ محمد مهدي يثبت، وغلبه الشيخ محمد مهدي والأستاذ ساكت، حتى وصل الأمر إلى أن لا يتحدث صاحب الفصول إذا كان الشيخ محمد مهدي موجوداً، وتقرير صاحب الفصول في غاية القلّة، والشيخ مهدي كان ذا تقرير وجامعاً بين المعقول والمنقول .

إلى أن قال: بدأ السيد الأستاذ بالتدريس في زمان حياة أستاذه شريف العلماء، وكان يحضر درسه ما يقرب من ثلاثمائة شخص، ورأى في المنام جدّته فاطمة الزهراء عليها السلام تعطيه دواة وقلماً وتقول: يا ولدي أكتب الفقه، وكان الأستاذ قد تلمذ قليلاً عند السيد محمد المجاهد صاحب المناهل ومفاتيح الأصول، فرغبه بتأليف الفقه وهياً له المصادر والكتب الفقهية، وطلب منه التصنيف في القضاء، فكتب في القضاء كتاباً مستقلاً، وبعد مدّة طلب منه الناس رسالة فارسية حتى يقلّدوه، فاستخار فجاءت هذه الآية «ديناً قيماً ملّة إبراهيم حنيفاً»^(١) .

مشايخه ومن روى عنهم:

حضر على جمّ غفير من أساطين عصره من العلماء والمجتهدين، وتخرّج من مدرستهم العلمية الفدّة، وهم:

(١) قصص العلماء ص ١٠-١٢ .

- ١ - العلامة السيد جواد العاملي صاحب كتاب مفتاح الكرامة .
 - ٢ - العلامة الشيخ محمد شريف بن الملا حسين علي الآملي المازندراني الملقب بـ «شريف العلماء» هو العالم الأصولي المؤسس، وكان يحضر مجلس درسه ألف شخص بل أكثر من الطلاب والعلماء الكبار، كالشيخ مرتضى الأنصاري وغيره. ولعلّ كتاب الضوابط من رشحات أفكاره وتقاريرات أبحاثه، كما أشار إليه بعض أرباب التراجم .
 - ٣ - العلامة السيد علي الطباطبائي صاحب الرياض، حضر أواخر درسه .
 - ٤ - العلامة الشيخ علي كاشف الغطاء ابن الشيخ جعفر النجفي، حضر درسه في النجف الأشرف مدّة سبعة عشر شهراً، وأخذ عنه الفقه، ثم عاد إلى كربلاء .
 - ٥ - السيد محمد المجاهد ابن السيد علي الطباطبائي صاحب المناهل والمفاتيح.
 - ٦ - الشيخ موسى كاشف الغطاء ابن الشيخ جعفر النجفي المتوفى سنة (١٢٤٣) .
- تلامذته ومن روى عنه :
- كان للمؤلف قدس سرّه دور واسع في التدريس، وحضر مدرسته جمّ غفير من العلماء والمجتهدين، وكما علمت أنّه كان يحضر درسه ما يقرب من الألف من الطلاب والدارسين والفقهاء والمجتهدين، ومن هم في كلّ صقع من الأصقاع مراجع وملاذ للطالبيين، وإليك جمع من تلامذه :

- ١ - السيد أبو الحسن التنكابني .
- ٢ - الحاج المولى أبو الحسن بن شاه محمد بن عبد الهادي المازندراني الهزار جريبي المتوفى بالحائر حدود (١٣٠٦) .
- ٣ - السيد أسد الله الشفتي نجل العلامة السيد حجة الاسلام محمد باقر الاصفهاني .
- ٤ - السيد محمد باقر الخوانساري صاحب كتاب روضات الجنّات، قال: وكنت أوان اتّصالي بحضرة جلاله أيضاً من المتطفّلين على طلاب مجلس إفضاله، وقد اختصصت منه في ذلك البين بعنايات جليّة، واعتناءات وافرة جميلة، منها ما كتب بخطّه الشريف من صورة الإجازة لي على ظهر نسخة نتائج الأفكار^(١) .
- ٥ - الآغا محمد باقر بن زين العابدين اليزدي .
- ٦ - الشيخ جمال المحلّاتي .
- ٧ - الشيخ حسين الأردكاني .
- ٨ - السيد حسين الترك الكوهكمري .
- ٩ - الميرزا محمد حسين الساروي .
- ١٠ - الميرزا رضا الدامغاني .
- ١١ - الشيخ زين العابدين البارفروشي المازندراني .
- ١٢ - الشيخ محمد صادق الترك .

- ١٣ - السيد صالح العرب .
- ١٤ - الشيخ محمد طاهر الكيلاني .
- ١٥ - الشيخ عبدالحسين شيخ العراقيين الطهراني .
- ١٦ - الشيخ علي محمد الترك .
- ١٧ - الحاج الملا علي الكني .
- ١٨ - الحاج محمد كريم المجتهد اللاهيجي .
- ١٩ - الشيخ ميرزا لطف الله الزنجاني .
- ٢٠ - الميرزا محمد محسن الأردبيلي .
- ٢١ - الملا محمد الايرواني .
- ٢٢ - الميرزا محمد بن سليمان التتكابني، قال: وقد تلمذت عليه عدة سنوات،
وإليه استنادي في العلوم النقلية من الفقه والأصول والرجال^(١) .
- ٢٣ - الشيخ مهدي الكجوري .
- ٢٤ - الملا هادي بن محمد الاسترابادي .
- ٢٥ - السيد هاشم القزويني ابن عمه .
- إلى غير ذلك ممن ذكرهم أبواب المعاجم في تراجمهم .
- إجازاته :
- وقد أجاز جمع غفير من تلامذته وأعلام عصره الأجلاء .

(١) قصص العلماء ص ١٠ .

منهم: العلامة الفهامة الفقيه الأصولي الفاضل الشيخ الميرزا محمد بن سليمان التنكابني، أحد تلامذته الخاصة .

قال الشيخ التنكابني في قصصه: ثم إنَّ السيد هو أوَّل من أقرَّ بجتهاد هذا الفقير، لكنّه لم يكتب إجازة رواية ولا طلبت منه ذلك، وإن كانت إجازته في الاجتهاد تدلّ بالالتزام على إجازة الرواية، والمستحسن أن أكتب إجازة جنبه بعين عبارته حتّى يطلّع على جودة تقريره، وحسن تقريره، وفصاحته وبلاغته وجزالته وسلاسته وعذوبة كلام ذلك النحرير والعالم الخبير، وحسن الوثوق وعطفه وإلطافه بحقّ هذا الفقير، وحتّى يستفاد من استماع، ومطالعة الدرر المنشورة لهذا العظيم، وهذه صورة إجازة السيد الأستاذ :

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين، الحمد لله الذي منّ علينا بالاقتداء بشريعة خاتم الأنبياء، وأرشدنا بإرشاد الأوصياء واحداً بعد واحد إلى حضرة سيدنا ومولانا قائم الأمان صلوات الله عليهم إلى يوم الجزاء، ثم في زمن الغيبة أمرنا باتباع العلماء الذين فضّل مدادهم على دماء الشهداء .

أمّا بعد، فالذي يهّم بيانه، ولا ينبغي ستره وكتمانه، هو أنّ جناب العالم العامل، والفاضل الكامل، بحر الحقائق، وكنز الدقائق، منبع الإفاضات، وينبوع الفيوضات، معدن المنطوق والمفهوم، ومخزن المنثور والمنظوم، المحقّق في الفروع والأصول، والمدقّق في المعقول والمنقول، وحيد زمانه، وفريد أوانه، علامة العلماء الأعلام، ونخبة الفضلاء الكرام، ذا الفضل العظيم، والطبع السليم، والفهم المستقيم، حادي المحامد والمآثر، وجامع المكارم والمفاخر، ولدنا العزيز الروحاني، جناب الآغا ميرزا محمد التنكابني، متّع الله الأنام بفضله وإرشاده، وأرشدهم بهدأته وإسعاده .

قد استغرب عن الأهل والأوطان، وحضر لديّ جملة من الزمان، وبرهة من الأوان، وبذل مجهوده في تحصيل العلوم، وتكميل الأدب والرسوم، وأتعب فكره في تحصيل المراتب العلية، وتأليف المسائل الفقهية، وتصنيف الكتب والرسائل الأصولية، مشتملة على المنظوم والمنثور، في كمال الفصاحة وغاية البلاغة، كأتمها الدرر المنشورة واللاّلي المنظومة المشهورة، حاوية لغرر الفوائد ودرر الفرائد، فلله درّه وقدّس سرّه، حيث سلك في تأليفها مسالك أولى الألباب، ولاحظ فيها فوائد الإيجاز والاطناب في جميع الأبواب ما يناسب من ذكر الفوائد المهمة، والقواعد المحكمة، وتوضيح الفروع المبهمة، وكثير من التحقيقات الأنيقة، والتدقيقات الرشيقة، وأدقّ نظره في دفع الإيرادات الفاسدة المخلة على ما تقتضيه الضوابط والأدلة، وفاق بذلك أقرانه الأجلّة، فأجاد ما أنتجته نتائج أفكاره.

ونعم ما أفاد من الضوابط بدقائق أنظاره في مسائل الحلال والحرام المستنبطة من دلائل الأحكام، تحقيق أن ينتفع بها السالك والداخل والواسط والواصل، فهنيئاً لذلك الجنب المستطاب حيث بلغ مرتبة الاستنباط ودرجة الاجتهاد، وصار مؤيداً بالتأييدات الأبدية، والتوفيقات السرمدية، وأعانتة القوّة القدسية التي هي من أعظم الشرائط وأقوى الوسائل والوسائط .

ونسأل الله تعالى دوام التأييد كما يليق، وأن لا ينساني في الخلوات ومظانّ الإجابات من صالح الدعوات، إنّه قاضي الحاجات وولي الخيرات^(١).

مراسلاته ومكاتيبه :

وله قدّس سرّه رسائل ومكاتيب كثيرة إلى بعض أجلّاء عصره في إيران والهند وفيها من الفوائد والعبر وذكر بعض خدماته الهامة ما لا يخفى للمراجع، وأنا أذكر نبذة منها :

١ - مراسلاته مع العلامة السيد محمدباقر الخوانساري.

قال السيد الخوانساري: ومن جملة ما وقّعه إليّ في جواب ما كنت عرضت عليه من غصّة الفراق عن العتبات، وقصّة الاشتياق إليها، على أكمل بلاغة وأحسن نمط، مجرداً جميع ما أورده فيه عما كان من حروف النقط، ما صورته هكذا :

هو المسدّد وراء حمد الله الملك العلام، والسلام على محمّد وآله الأطهار الكرام، لأهمّ المرام، والمهمّ العامّ: دوام سداد الأوداء السعداء الأعلام، وإدام مهاد أدلاء الاسلام، كالولد الأسعد المكرّم، الودود الأكرم المحمود، المؤمل لكلّ معسور، المعوّل للأمور، المسموّ لدى كلّ محلّ، لإعطاء الله له أكمل ما أمّل ممّا حدّ وسأل، دام محروساً طول الدهر إلى الصور .

لعمري الله كم سرور حصل لدى ما رسولك وصل، وكم مكروه طائل صدعه ما حامل مرسلوك حمل، ولم أك أمد عودك إلى محلّك المسعود إلى الحال، مطّلعاً على مدائح الأحوال، سائلاً الله حلّ المعسور، مائلاً إلى الاطلاع على الأمور إلى ورود الحامل لمرسلوك الهاطل، مودعاً ملاك السرور على محالّ الصدور.

والحمد لله المسهّل للأعسار كالأسعار، عالم الأسرار، وراحم الورى على أطوار، والمهر المرسول، وما معه موصول محصول، عصمك الله عمّا كلّ وأمل، وأعطاك أكمل ما حصل لطوله الأطول، علوماً علّمها أهلها كما علّم آدم الأسماء كلّها، وهو المسؤول على كلّ حال، والمأمول لدى كلّ سؤال، لا أسأل الله لما سواه، ولا أؤمل ما عداه إلا وصول وصالك، وحصول آمالك، والاطلاع على سرائر مدائح أحوالك، وهو سامع الدعاء، واسع العطاء، والسلام .

قال السيد الخوانساري: وإنا أوردناه بتمامه لما فيه من حسن الصنيع، ونكت البديع، بل الفضل الجميع مع ما استلزمه من جدوى اللبيب في ذكرى الحبيب، أدام الله ظلاله العالية بدوام الليالي والأيام، وأوردنا تحت لواء إفضاله بحضرة إمامنا الشهيد عليه السلام .

ثم قال: وقد أصدر إليّ في هذه الأواخر رقيمة أخرى بهذه الصورة أيضاً أحببت إيرادها على صورتها، وهي هذه حرفاً بحرف :

أتمّ سلام ودعاء، وأوفر تحية وثناء، يهدى ويتحف بها إلى جناب العالم العامل، والفاضل الكامل، فخر الأمائل، وبدر الأفاضل، الخبر الذي يفنى الخبر ولو كان بحراً دون استقصاء مزاياه، ويضيق القرطاس ولو كان برّاً عن رسم ما أشعر به وسم علياه، السيد السند، والمؤيد المعتمد، النور المقتبس من المشكاة التي لولاها لما مدّ الظلّ، ولولا إشراق أنوارها لما اهتدى إلى إدراك حقيقة ما من الحقائق عقل عاقل، ذي الحسب الزاهر، والنسب الطاهر الأكرم الأفخم، جناب السيد محمّد باقر الموسوي المحترم، لا زال موفقاً بالتوفيقات الأبديّة، ومؤيداً بالتأييدات السرمديّة، آمين بحق من وجبت موالاتهم على العالمين .

غَبَّ الاستفسار عن الخاطر العاطر، والمزاج الباهر، فغير خفيّ على ذلك الجنب الملقَّب بأحسن الألقاب، بأنّي بين ما كنت ملتزماً بلوازم الدعاء لدى مرقد حضرة سيد الشهداء عليه آلاف تحية وثناء لعموم الأحباء، سيّما لذلك الحبيب الموصوف بالصفاء والوفاء، فاذاً قد ورد كتابكم الكريم، وخطابكم الفخيم، فصار لي نعم الوارد، وأوردني من عذب زلال معانيه أصفى الموارد، وحيث كان مشتملاً على حقائق الفصاحة حسب المنطوق والمفهوم، ودقائق البلاغة من حيث المنشور والمنظوم، أفادني غرر الفوائد، ودرر الفرائد، فحمدت الله على ذلك، وشكرته عمّا هنالك، وصار حبّي إليكم كأنّه لو يحدّ لملاً الخلاء الموهوم، ولأظهر بطلان لا تناهي الأبعاد على نحو البرهان المسلّم المعلوم، والمأمول عدم قطع المراسلات، وإرجاع المهتمّات على الاستمرار والدوام، وعليكم منّي أوفر التحية والسلام، فإنّ ذلك خير ختام^(١).

٢ - مراسلاته مع العلامة السيد حسين سيّد العلماء ابن العلامة السيد دلدار علي النقوي اللكهنوي الهندي أحد مشاهير عصره في الهند.

قال السيد أحمد النقوي اللكهنوي الهندي: وقال السيد الأوّاه الحلّيم السيد إبراهيم الحائري في مکتوبه لسيد العلماء رحمه الله:

ثم إنّ المرجو من جنابكم العالي إبلاغ السلام التام إلى أخيكم الحري بالإعزاز والإكرام، قطب فلك الاسلام، ونقطة دائرة الاحترام، البدر التمام، وقوام الأحكام، ونظام الحكّام، المحيي مراسم الفضل والحكم بتنقيحه، المحيي معالم الكمال والعلم بإيضاحه، المهذب لشرائع الاسلام بوافي موجوز بيانه،

الممهّد بقواعد الأحكام بكافي تبيان، مصباح مسالك الهداية، ومفتاح مدارك ما فيه أقصى الكفاية، السيد السند، الأورع الأجدد الأوحّد، فريد أوانه السيد محمّد^(١)، لا زال مؤيداً مسدّداً في ترويج الدين، بمحمّد وآله وصحبه البررة الطاهرين^(٢).

وقال أيضاً: قال الخبر العلامة، النحرير الفهامة، مستحفظ شرائع الاسلام، مستنبط دلائل الأحكام، المجتهد المعتمد، السيد السري، السيد إبراهيم الحائري، في جملة كتاب طويل له أرسله إلى سيدنا الغطريف^(٣)، ما هذا لفظه الشريف :

ورابعاً: أنّه بعد ما أخبرت بأنّ نسخة دلائل الأحكام التي أرسلت إلى جنابكم العالي في مجلّدين، قد طاحت بطوائج أمواج البحار في البين، عزمت على استنساخ نسخة جديدة أخرى، فاذا الواصل من بندر مسقط مكتوب من أحد الأجلّاء الأذكياء، أنّ النسخة المذكورة قد طلعت من بطن الحوت في أحد البنادر، صحيحة الباطن والظاهر، فرأيت أنّ إرسالها أخرى لاستشكاف ذلك عن جليل مراتبكم العلية، وجميل أنفاسكم القدسية، لا زالت دارجة مدارج الشرف والجلال والعزّة والإقبال بمحمّد وآله خير آل. انتهى موضع الحاجة من كتابه الطويل الأذيال^(٤).

(١) وهو المعروف بسلطان العلماء .

(٢) ورثة الأنبياء ص ٧١، ظلّ ممدود ص ٥٦ - ٥٧ .

(٣) وهو السيد حسين سيد العلماء .

(٤) وسيأتي ذكر تمام الرسالة

وقال بعد ذكر هذه الرسالة: فلمّا وصل هذا المرسوم المشتمل على هذه الحكاية العجيبة والواقعة الغريبة، واطّلع السيد السند عليه، أسند هذا الشرف إليه، هضماً لنفسه الشريفة عن الرضا به، وأمرني بجواب الخطّ المذكور، فكتبت فيما كتبت عن جنابه: وأمّا حديث السمك وبقاء كتابك السامك في بطنه من غير فساد ونقصان، فمن العجائب التي قلّما تقع في الأعيان والأكوان، ولا غرو ولا عجب من قدرة الله المالك للملك والملكوت، الحافظ ليونس في بطن الحوت، وليعدّ هذا من كراماتك الدالّة على علوّ مقاماتك^(١).

وقال أيضاً: وقال آية الله في الأنام آقا السيد إبراهيم الحائري طاب ثراه في بعض مكاتيبه: السيد السند الأكرم، والجيد الأفخم، والمعتمد الأشمّ، المعنعة إلى الارتفاع أحاديث علمه وكماله وجلاله، المنتهية بالسند العالي من غير انقطاع مسانيد إفضاله، ذي الحسب الفاخر، والنسب الطاهر، الذي به افتتح صحيفة الفضل والرشاد، وبه اختتام رقيمة العلم والسداد، معتبر وسائل الشيعة، ونهاية مستند الشريعة، نخبة كلّ تحرير نبيه، وكفاية من لا يحضره المتتبّع المتدرّب الفقيه، المبرّء عن كلّ نقص وشين، الصديق جناب السيد حسين، صانه الله عن حوادث الدارين بمحمّد وآله^(٢).

وقال أيضاً عند ذكره تأليف السيد حسين سيد العلماء: رسالة أصالة الطهارة، وقد بلغت في طفّ الحائر الأشرف، الحائر لكلّ شرف، إلى السيد

(١) ورثة الأنبياء ص ١٣٨ - ١٣٩، أوراق الذهب ١: ٦٠ - ٦١، ظلّ ممدود ص ١١٥ - ١١٧.

(٢) ورثة الأنبياء ص ١٨٠، ظلّ ممدود ص ٥.

السري، العالم الدري، الكوكب الدرّي، الفقيه النبيه، السيد إبراهيم الحائري، فكتب مقررّاً عليها في المختتم، مسجلاً له بالخاتم، ما هذا نصّه:

لقد أجاد صاحب هذا المصنّف الجليل في اقتناص المدلول من الدليل، وجاء بما يبهر العقول في تطبيق الفروع على الأصول، وأعرب عن مشكلات المسائل بتحرير أنيق ينتفع به المبتدي والواسطة والواصل، فحقّ له أن يتمثل بقول القائل:

وإني وإن كنت الأخير زمانه لآتي بما لم يستطعه الأوائل

فلا غرو لو أحرز من بين الفضلاء قصب السباق، وفات الجهابذة المحققين عن اللحاق، فهو العلامة العلم المهذب، وعذيقها المرجّب، فليشكر الله تعالى على ما وفّقه له من المرتبة السنية، والموهبة السماوية، والفضيلة التي تفوق الفضائل، ويقصر عنها كفّ المتناول، والملكة التي رقى بها معالي الدرجات، واعترف له بالفضل أهل الملكات، لا زال مسدّداً للصواب، مؤيِّداً بفصل الخطاب. حرّره الأقلّ إبراهيم الموسوي عفي عنه .

وهذه النسخة من رسالة الأصالة كانت لبعض الزوّار، المشرفين بزيارة الأئمة الأطهار، المرتحلين إلى دار القرار في تلك الأسفار، فلمّا أن وصلت كتبه بعد وفاته إلى هذه الديار، ابتاع السيد نسخة الأصل من أهله «وكلّ شيء يرجع إلى أصله» .

ثم إنَّ السيدَ المجتهدَ الحائري أرسلَ كتاباً إليه^(١)، مصدّقاً لما بين يديه، من التّقرير الذي أطلعناك عليه، وهو لا يعلم بأنَّ النسخة حاضرة لديه^(٢).

وقال المفتي السيد محمد عبّاس الجزائري: ومن رسالة جناب السيد إبراهيم صاحب الضوابط إلى جناب سيد العلماء السيد حسين، ما هذا نصّه:

بعد إهداء أبهى التحيّات الوافية الوافرة، وغبّ إنشاء التسليمات المتوالية المتكاثرة، على أروى الغصن الغصين من الدوحة المباركة النامية المصطفوية، وأزكى لبن الركن الركين من الشجرة المورقة الزاكية المرتضوية،ؤلؤ الريّان المتلألأ من معادن العلم والكرامة، والدرّ الخارج من لجة التيّار المكنون في مخازن الفضل والفخامة، سراج مصباح الهداية والدراية، قامع معالم الضلالة والغباوة والغواية، حجة الاسلام السابغة البالغة، وبينه^(٣) الايمان البارقة الشارقة، فخر السادات، وبحر السعادات، العالم العامل، المتفرد في الأخلاق، والفاضل الكامل المتوحد في الأكناف والآفاق، قاصم لذات الحاسدين ببلوغه الى أقصى- الأمانى، وقاصم نشآت الجاحدين بوصوله إلى أتقن المباني وأحسن المعاني، عمدة الفضلاء المحقّقين، وزبدة العلماء المدقّقين، السيد السند، المبرّء المنزّه من كلّ رينٍ وشين، سيدنا السيد حسين، دامت أيّام إفاضاته وإفاداته.

(١) في هامش النسخة: قال في هذا الكتاب ما هذا لفظه الشريف: وكان معه رسالة أنيقة من مصنّفاتكم الشريفة في أصالة طهارة الأشياء، ومشمّلة على تحقيقات قلماً يتفطّن بها العلماء، وتدقيقات ريشاً يتفّق بعضها بلا ريب في مدّة الأزمان للفضلاء، وكتبت يميناي فيها ما ينبىء عن بعض حسناتها ليكون تذكرة منّي للأصدقاء ولم أدر وصولها. انتهى.

(٢) ورثة الأنبياء ص ١٩٩ - ٢٠٠، أوراق الذهب ١: ١٠٨ - ١١٠.

(٣) كذا، ولعلّ الصحيح: بنية، أو نبر.

فلا يخفى على حضرتكم العلية أنّ الداعي لا تزال أيامه مصروفة في استدعائه ممّن هو منتهى الحاجات، وغاية الطلبات والسؤالات، سيّما في أوقات الزيارات، وساعات الإجابات أن يرزقنا التشرف باستفاضة ملاقاتكم الشريفة التي هي من أهمّ المهمّات، وأتمّ السعادات في هذه العتبات العاليات، على مشرفها آلاف الثناء والتحيّات .

ثمّ لا يزال ذاكرّاً لآلائكم الجميلة، ونعمائكم الجليلة، شاكرّاً لألطفكم القويمة، وأشفاقكم الكريمة القديمة، التي يعجز اللسان عن بيان معشار عشرها فضلاً عن أن يحيط بحدّها وحصرها، سائلاً من الله سبحانه أن يبلغنا إلى حدّ الكمال والتمام بمضيّ الشهور والأعوام .

ثمّ لا يخفى على جنابكم العالي أولاً: أنّ الداعي قد تشرف في هذه الأزمنة الشريفة بزيارة رسالتكم المنيفة التي أرشدتموها لهداية الأنام، المنظّمة على أحسن مقال وأتقن مقام وختام، الكاشفة من حسنّها عن وقادة طبع مؤلفها الكريم، المجلية لجمالها كأنّها تنزيل من لدن حكيم، فوعمرى إنّها لكتاب مستطاب يحتوي على نفائس عرائس تشاكل الدرر المنثور، ويشتمل على عقائل مسائل يستحقّ أن يكتب بالنور على وجنات الحور، لا زال سعيكم مشكوراً، ولا برح الداعي باجتلاء تحقيقاتكم وتدقيقاتكم مسروراً، فلقد نظمتم جواهر الحقائق في سميت دقيق، ونضدتم زواهر الدقائق على طرز رشيق، ووفيتم معارك المدارك حقّها من النظر، وحصيتم مسارح المطالع بجواهر الفكر .

وثانياً: أنَّ عيال المرحوم المبرور المغفور السيد السند الممجد الوفي الحفيّ الصفي جناب السيد علي^(١) - نور الله مضجعه وطيب تربته - ومن يتعلّق بجنابه بحمد الله سالمون غانمون، لكنّه عن قصد التشرّف بخدمتكم الشريفة ناكلون نادمون، وأنّ الداعي يوصل أزيد من خمس وثلاثين نفساً منهم من المشاهرة المقرّرة، مجرياً إيّاها عليهم في كلّ شهر من الشهور المستمرّة، وحيثما رضوا بالمهاجرة عنّا والمسافرة إلى زيارة جنابكم العالي أن تحيلوهم الوجه الموجود في بندر أبيشهر ليأخذوه في مصارفهم والأمر إليكم، فانظروا ماذا تأمرون، وكتب المرحوم المغفور موجودة عند بعض التجّار الكرام في بغداد دار السلام، فعلى جنابكم الإشارة الى ما خلا منها، فإنّ الداعي قائم بإكمالها وإتمامها على نحو ما تبغونها .

وثالثاً: أنّ الداعي قد كثر ملاله، وتشتّت أحواله، بسبب أولى المشاهرة من الهنديين، وقد كثروا حتّى أن بلغوا ثلاثمائة نفس بل ما علاها، وهم بعد في ازدياد، ولم يحصل للداعي الرخصة في إعطاء أزيد من مائتي نفس منهم، فيحصل بذلك بينهم التنازع والتشاجر، إن أعطوا منها رضوا، وإن لم يعطوا منها إذا هم يسخطون ويفسدون، فإن رأيتم أن يبلغ كلّهم منها على حسب تسميتهم أو تعيّنوا مائتين منهم بأساميهم، أو تلقوا إلى الداعي قاعدة كلّية اقتضتها المصلحة الرافعة لتنازعهم وتخاصمهم أو غير ذلك، فالمرجوّ الإشارة إليه ليحصل الاطلاع عليه .

(١) هو السيد علي ابن السيد دلدار علي أخو سيد العلماء، المتوفّى في ١٨ شهر رمضان المبارك سنة ١٢٥٩ بـكربلاء ودفن بجنب السيد محمّد المجاهد .

ورابعاً: أنّي قائم باشتغال الأمور المتعلقة بالقبة الشريفة العسكرية، وقد اشترت لها مرايا صافية لنصبها فيها، وستكمل كما هو المنظور، وقد مضت مدة من إتمام باب الرواق المطهر الحسيني، وقد أرسل الداعي تصويره إلى جنابكم، كما أرسل تصوير النقشة الحسينية المباركة مع نقشة سرّ من رأى قبل ذلك، وما تشرفت بعد بجواب مشتمل على وصولهما، عسى أن تشيروا إليه بعد كونها مطبوعتين فينظركم الأنور، ومقبولتين عند طبعكم الأقدس الأبرّ .

ولا يخفى أنّه قد زاد مقدار من المبلغ المقرّر للضيافة في حضرة مقتدى الناس مولانا أبيالفضل العباس عليه السلام، فرأيت أن أصرفه على الفقراء والضعفاء في كلّ يوم، فوزّعته عليهم وجعلت كلّ قوم محوّلاً على إمام جماعة محلّتهم، ليكون أسهل حصولاً لهم وأقرب وصولاً إليهم، وقد انتفع جميعهم منه، ولا يزالون ذاكرين لسوايغ آلائكم الجزيلة ونعمائكم الجميلة الجليلة .

وخامساً: إنّ الداعي قد وفق للتشرف بزيارة النجف الأشرف . على مشرفه أسنى التحف . في الغدير للقيام بمراتب الدعوات والإقدام بنبابة الزيارات لجنابكم، وما هو وظيفتي من القيام والاقدام في كلّ زمان ومكان بدعاء السلطان الأفخم والخاص الأكرم، حامي الشريعة وناصر الشيعة، خلّد الله ملكه ودولته وأدام بدعائكم ودعائي عزّته ورأفته .

وقد حوّل من جانب أهالي دولة ايران مبلغ تعمير تلك القصبة الشريفة والتوسعة في حرمها المحترم، وتفضيض أبوابه أو تذهيبها، وقد شرعنا فيه مشغولين به، فلاقاني حاكمها الذي هو أمين على خزائن الحضرة وبيده مفاتيحها

وهو متولّيها، وسألني تعمير الضريح المقدّس العلوي وإصلاحه، لما حدث فيه من تفرّق أنحائه، وتشتّت أجزائه، ورأينا أنّه ممكن إصلاحه بخمسين ألف روفيه محمّد شاهية، فلو أمكن ذكر ذلك عند حضرة السلطان الأعظم - خلد الله ملكه - والسعي في إعانته لكان بمحلّ من الحسن والخير لا خير أعظم منه .

ثمّ الداعي قد بعث إلى جنابكم العالي مجلّد النكاح والطلاق من الدلائل، وقد أكّدت على جناب السيد السناد الحاج سيد جواد أن يأخذ المجلّدات التي قد غرقت قبل ذلك، ثمّ طلعت سالمة بأنفاسكم القدسية من المسقط، ويوصلها إلى جنابكم، وقد تكفّل بذلك وسيشرف معها لديكم عمّا قريب إن شاء الله تعالى، أرجو من جنابكم العالي قبولها بحسن ألطافكم .

ثمّ الداعي لا يزال قائماً بما أرجعتم إليه من المهمّات والخدمات، وسأرسل إلى جنابكم نقشه وعمر في مضجع ولدي المسلم، سلام الله عليهم وعليكم ورحمة الله وبركاته .

وسادسها: إنّ الباب المصنوع من الفضة بصناعته قد تمّ وكمل مستحسناً في الأنظار، متفرّداً في جميع الآفاق والأمصار، في استحكامه ونقشه وكتابته، وقد نصب في مكانه، وهو أيضاً من مساعيكم الجميلة الباقية ببقاء الدهور، وقد قيل في وصفه وتاريخه أبيات تحقّق أن تكتب بالنور على صفحات الدهور والخور^(١) .

وقال أيضاً: ورسالة أخرى منه إليه^(٢) نور الله مضجعه :

(١) أوراق الذهب ٢: ٨٣٣ - ٨٣٧ .

(٢) أي من العلامة السيد إبراهيم القزويني إلى السيد حسين سيد العلماء .

بعد إهداء أبهى التحيّات الوافرة الوافية، وغبّ إنشاء التسلّيات المتكاثرة المتولية من المخلص في الولاء، الداعي في السرّ والملاء، أبزغ تحيّات زكيات احتفّت بفنون تحف الثناء، نازلة من سحائب رحمة الرحمن بفضل المنيع، وأبلغ تسلّيات جنّيات التفتّ بصنوف صحف الدعاء هاطلة من مواهب ملك الاحسان كمطر الربيع .

وأبهى صلاة صلوات تزهو بها عواطر الخواطر ولا يحصيها الأقلام بل لم تكد تستطيع، وأنمى عداة دعوات تنمو بها نواظر البصائر، وهي في كلّ آن على طرز رشيق وطور بديع، إلى من انتظم بجوده وجوده نظام شرع الاسلام، واستقام بعود وعوده فلك الملة والأحكام، مفخر طوائف العرب والعجم، ومظهر لطائف السخاء والكرم، ناهج مناهج الصدق والصلاح، وعارج معارج الفوز والفلاح .

سالك مسالك الحكم والهداية، ناسك مناسك العلم والدراية، مدير دائرة الخلّة والوفاء، ومبير نائرة الظلم والجفاء، تاج رؤوس الأدباء، وسراج مصباح الغرباء، غوّاص لجج العلوم، ودافع حجج الخصوم، أسوة المحققين العلماء، وقدوة المدقّقين الفضلاء، وحيد دهره، وفريد عصره، سلالة السلسلة الجليلة العلوية، ونقاوة الصفوة النبيلة الفاطمية، الأعلم الزكي، والأكرم الصفي، والأفخم الوفي، سيدنا ومولانا المبرّ عن كلّ شين وزين، سيدنا ومولانا السيد حسين، لا زالت ألطافه العالية باقية بقاء السنين والدهور إلى نفخة الصور .

ثمَّ المعروف غبَّ الدعاء المفروض والثناء المحضوض أولاً: انَّ عمدة الأمور التي ينبعث بها سرور الخاطر، وتقرّ بها العيون الحواسر، هو امتزاج مزاجكم الشريف الوهاج بأفواج الشعف والشفغ، وابتهاج خاطركم العاطر المنيف بأنواع العزّ والشرف، الباعثين لانتظام الملة والدين، واستقامة قوام الاسلام والمسلمين، والكاشف عن ذين مع بون المسافة وبين ما في البين هو تواتر سر حكم بريد النظر المنير في مجاري الأقلام، وتظافر جولانكم رائد البصر البصير في مطاوي الأرقام، فإنّ الداعي لدوام العزّ والشرف مذ يتشرّف بجزيل كتابكم وجميل خطابكم، لا يزال شاكراً لإحسانكم، وذاكراً لفضلكم وإنعامكم، رجاء حصول نعمة كبرى بوصول رقيمة كريمة أخرى، حيث انّ الشكر يزيد الاحسان، والنسيان يوجب الخسران، عسى أن يكون ذلك مستقراً باستقرار الأيام والشهور، ومستمراً باستمرار الأعوام والدهور، وكيف لا يكون والداعي قائم بفنون الدعوات المتتالية، والزيارات المتوالية، في كلّ مساء وصباح، وغدوّ ورواح، وإنّه لمن شيوتكم القديمة القويمة، وشيمتكم الرضية المستقيمة .

وثانياً: انّ أمر النهر المأمور بالحفر بعد ما وقع بمساعيكم الجميلة على أحسن حال، وبلغ إلى حدّ الكمال، اتّفق ورود عسكر السلطان لقمع بعض سكنة هذه القصبة الشريفة من أهل الطغيان، فجعلوا انقطاع الماء وسيلة إلى الظفر، فخرّبوا النهر إلى ما لم يبق له عين بل ولا أثر، ثمّ بعدما أمنت القصبة من المغالبة، وانطفت بينهم نيران المحاربة، شمرنا عن ساعد الاجتهاد بحفره ثانياً، واستأنفنا العمل فيه لا كسلاً ولا متوانياً، حتّى أعدناه إلى أحسن ما كان، وأجرينا الماء بلطف الله المستعان .

وثالثاً: إنّ الضيافة المأمور بها في حضرة العبّاس عليه السلام قد وقعت في العشر الأواخر من شهر رمضان المبارك على أحسن ما يتصوّر، وانتفع بها ساكنو القصبة المطهّرة، وحاضروها من أنثى ومن ذكر، وقد أنشأ الأدباء في حسننها أبياتاً كثيرة مختلفة باختلاف تلك الموائد، وأشعاراً حسنة مؤتلفة بايتلاف تلك العوائد، لا زالت مساعيكم الجميلة مشكورة، ولا برح الدعاء باجتلاء نفائس أنس موائدكم وفرائدكم مسرورة .

ورابعاً: أنّه بعد ما أخبرت بأنّ نسخة دلائل الأحكام التي أرسلت إلى جنابكم العالي في مجلّدين، قد طاحت بطوائح أمواج البحار في البين، عزمت على استنساخ نسخة جديدة أخرى، فاذا الواصل من بندر مسقط مكتوب من أحد الأجلّاء الأذكياء، مشتمل بعد حمد ذي العزة والجبروت، وثناء سالك مقادير عالم الناسوت، أنّ النسخة المذكورة قد طلعت من بطن الحوت في أحد البنادر، صحيحة الباطن والظاهر، فرأيت أنّ إرسالها أخرى لاستشكاف ذلك عن جليل مراتبكم العلية، وجميل أنفاسكم القدسية، لا زالت دارجة مدارج الشرف والجلال والعزة والإقبال بمحمّد وآله خير آل .

وخامساً: إنّ الباب المصنوع من الفضّة المأمور بصناعته قد تمّ وكمل مستحسنّاً في الأنظار، متفرّداً في جميع الآفاق والأمصّار، في استحكامه ونقشه وكتابته، وقد نصب في مكانه، وهو أيضاً من مساعيكم الجميلة الباقية ببقاء الدهور، وقد قيل في وصفه وتاريخه أبيات تحقّق أن تكتب بالنور على صفحات حدود الحور .

ثمّ ممّا ليس يخفى على جنابكم العالي أن أيدي الزمان والغير، وسهام القضاء والقدر، لا تزال تصيب ولا تطيش، ولا تنفكّ توقع أهل عزّها في اضطراب وآلام وتشويش، سكونها يهتمّ في تحرّك الكروب والمحن، وحركتها توجب ابداع أنواع الغموم والفتن، لا تعلو عليها يد، ولا يخلو عن أذاها أحد.

فما الدهر إلّا مَحْنَةٌ ونوائب تنوب وأبناء الزمان نيام لقاسيتهم كراً لكراً ومرةً لأخرى وأقلّ الناس منه كرام

وإنّ الله تعالى جعل ذلك بفضل بهاء لا ارتفاع الدرجات وتكفير السيئات، وجعل الصبر عليها من أعظم القربات، وغايته أشرف الغايات، ولا وسيلة أمتن من هذي إلى السعادة الأبدية، ولا ذريعة أتقن منها للوصول إلى أقصى المراتب الأخروية، وقد كان ذلك دأب الأنبياء والمرسلين، وشأن الأولياء والصديقين، وما شيء إلّا ويدركه الفوت، ولا نفس إلّا وهي ذائقة الموت، فليكن دأب العلماء الصالحين أيضاً عند حدوث حوادث الزمان، وطوارق الحدثنان، ومصائب الإخوان، الصبر بما جرى به القضاء والقدر، والاكتفاء على مضامين الكتاب والأثر.

وكيف لا يكون كذلك؟ وأنتم أعلم ممّن سلف وغبر، وأفضل من اختبر بكلّ حادثة وبلاء وشرّ، وأنّ ما ذكرت ليس من باب النصّح تعاليتم عن ذلك، بل تذكرة لمن تذكّر، عظم الله أجورنا وأجوركم، وأتقن بمحكم التدبير أموركهم، وأعزّ من موفق مؤيّد وسيدّ مسدّد، وفقّ في طلب مرضاة الله، واستغرق في بحار عناية الله، وقد وقع أجره على الله، قد أجاب الحقّ في أشرف أمكنة، وأحسن أزمنة، متأسياً بسميّه صلوات الله عليه، فطوبى لسعادته ومرحّباً بكرامته.

وقد قيل في رثائه^(١) قصائد تتذكّدك بها صمّ الجبال، ولا يوجب إنشادها سوى اقتلاق البال وتفرّق الأحوال، وقد توجّهت بنفسي- القاصرة الفاترة إلى أحواله الفاخرة الباهرة حال حياته وبعد وفاته بما تمكّنت واقتدرت، وما قصرت في إرسال عياله ومن يتعلّق بجنابه وتهية أسبابهم إلّا ما اقتصرت، راجياً من الله سبحانه أن يحفظهم وإياكم عن مكائد الزمان، ويحرسكم بمنّه عن شدائد الحداث، بمحمّد وآله سادات الانس والجان .

ثمّ المأمول أن تشرّفونا بترقيم المكاتيب المشتملة على الحالات وإرجاع الخدمات، والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته .

ثمّ المسؤول من جنابكم العالي تبليغ السلام التام والثناء إلى مخزن درر المعارف، ومعدن غرر العوارف، حاوي مرتبتي العلم والسعادة، وجامع منقبتني الشرف والسيادة، الذي نظره الثاقب في استخراج كنوز العلوم أحدّ من شفار المراسف، وفكره الصائب في تخريب حجج الخصوم أشدّ من الرياح العواصف، ملاذ الأنام، وغوث الكرام، سليل الفخام، عمدة العلماء الأعلام، حجة الاسلام، قوام الأحكام، ونظام الحكّام، العالم الفاضل، والنحرير الكامل البازل، غيث الأيتام والأرامل، خير الأواخر، وتذكّرة الأوائل، علم المحقّقين، وأفضل المدقّقين، العارج إلى أقصى مراتب الفضل والدراية، البالغ إلى أمتن طرق الاجتهاد والرواية، السيد الأيّد، الجيّد المعتمد، الممّجد الأبعد، سيدنا

(١) أي: في رثاء أخيه السيد علي .

ومولانا السيد محمد^(١)، لا زالت دوارس الشرع معمورة ببيانه الأمتن، ومجالس الفيض والاستفاضة منوّرة بتيبانه الأتقن، ثمّ السلام عليه وعليكم ورحمة الله وبركاته^(٢).

وقال أيضاً: وأيضاً منه إليه قدّس سرّه^(٣):

وأبهى تحيّات زكيات يتعطرّ من فيحات أطراف رياحينها عرائس الليالي والأيام أطيب من النسيم شميمها، وأسنى هديّات خبيات تنضّر من رشحات أكناف فيافيها دوارس الدهور والأعوام أعذب من التسنيم فطيمها، أجلى وأضوء من القمر، منحات لمعات بروق أنوارها كبصيص الدرر يبذل بها الحبيب نجيبها، وأحلى وأهنأ من الكوثر نفحات قطرات وروق أشجارها كبيض العنبر ينجل منها القريب رقيبها، مهداة - وأنّ الهدايا على مقدار مهديها - من حامل لواء الولاء، الداعي في السرّ - والملاء، إلى العالم الفاضل التمتام، والكامل الباذل القمقام، نور حدقة الأعلام، ونور حديقة الاسلام، مرجع الأنام، ملاذ الخواصّ والعوام، محطّ رحال الأفاضل، مركز دائرة علوم الأواخر والأوائل، معولّ رجاء الآمال، ومبوء العظمة والجلال، مجمع الفضل والكمال، منبع مكارم الخصال والفعال، إمام البراعة وفارس اليراعة، السيد السند المسلاق، والجيد الأيدي في الآفاق والأخلاق، الكامل في خلوص مراتب المحبّة والوفاق، الباذل وسعه في

(١) وهو أخوه السيد محمد سلطان العلماء .

(٢) أوراق الذهب ٢: ٨٣٨ - ٨٤٣ .

(٣) أي: من السيد إبراهيم صاحب الضوابط إلى سيد العلماء السيد حسين .

إتقان رواتب الألفاظ والاشفاق، العبق في تقريراته الزاكية، اللبق في تحريراته الوافية، التقف في إفاداته السامية، واللقف في إضافاته المتواليّة، سيدنا الممجّد، ومولانا المسدّد والمؤيّد، أعلم علماء دهره، وأفقه فقهاء عصره، سلالة السادات، وينبوع السعادات، سيدنا المبرّء من كلّ شين، سيدنا ومولانا السيد حسين، لا زالت حدائق الإفادات برائق عباراته البليغة مورقة، وأحداق الطلاب إلى طلاب أفداح راح إشاراته محدقة، آمين .

وبعد الحمد على تواتر نعمائه، وتضافر آلائه، فلا يخفى على جنابكم العالي أنّ الداعي الوالي حيثما توالّت عليه مصائب الهجران، وتواترت عليه نوائب الحرمان، وكاد من شوق لقاء ذلك الجنب يحترق من نائرة بروق الحجاب، منتظراً لحصول ما يحمد نيران الفراق، ووصول ما يحكم أركان الوفاق، أعني الرقائم التي تشهد لراقمها بالخصال والمكارم، فربّما يتشرّف بوصولها فيغترف من شمولها، ويسرح بريد النظر في رياض عباراتها، ويجول رائد البصر في مجاري إشاراتها، فيحدّ بمطالعة مضمونها غموم الهجران، ويجدّ بمكاشفة مكنونها هموم الحرمان، لاحتوائها على ظرائف أحسن من ورد الخدود، وأرقّ من شكوى العاشق حين الصدود، واشتمالها على لطائف أصفى من رائق الشراب، وأبهى من أيام الشباب، وذلك فضل من الله سبحانه بقضاء المأمول ونجاح المسؤول، ولعمر الله تعالى إنّ ذلك لمن أعظم التحف، التي توجب المرح والشعف، وتورث الفرح والشغف، فليكن ذلك بحكم قويمة أظافكم وقديمة إشفاقكم مستداماً، فإنّ الخير ما يبقى دواماً، لا زال سعيكم مشكوراً، ولا برح المخلص باجتلاء نفائس عرائس مجهودكم مسروراً، آمين ثمّ آمين .

ومّا اتَّفَقَ^(١) في هذه القصبة الشريفة أهلها إذن ما بين عترة عبرى وأسرة أسرى، وقبيلة مقتولة، وفصيلة مفصولة، ورجال منشقة الأعضاء، وأطفال مقطّعة الأحشاء في الأمعاء، ونسوان مخدّرات مشقوقة الجيوب عربات، كم من الأموال نهبت، وبيوت خرّبت، ونفوس زكية أحرقت بشياها، ورؤوس بهية كالشموس أغرقت في دمائها، وجنائزهم إلى مضيّ أيام، لم يتمكّن أحد من دفنها خوفاً من الحكّام، فيا لله من حادثة عوين بها يوم العاشورا، ونائبة لم يقع مثلها في مرّ السنين والدهور .

إنّ البلية من يملّ كلامه فانقع فؤادك من حديث الكاتب

ومن المقتولين في تلك الحادثة ظلماً كاتبنا العلوي محرّر مكاتيب تلك الصفحات محمّد علي الموسوي هنيئاً له .

ثمّ إنّ القليل الذين بقوا بالاختفاء اختاروا الجلاء لعجزهم عن الغطاء والوطاء، ولم يبق ممّن بقي من طالب علم أو مجاور إلّا وهو هاجر أو مهاجر سوى من لم يقدر على ذلك، فجعل الوقوف لنفسه خير مسالك، وبقيت الأرض المقدّسة كالصفصف القاع، ما خلا من القتل باع منها إلّا ذراع، إلّا أن يوسّع الله في أرزاقهم، ويبارك الله في أخلافهم من أسلافهم، وهو عليه سهل يسير، وعلى ما يشاء قدير .

ثمّ إنّ من المطالب التي يهّم ذكرها أنّ المبلغ المبعوث من الاحسان والفضل لصرف تعمير مشهد مولانا أبيالفضل عليه السلام فقد اقترن بالفضل بإتمامه واختتامه، والحمد لله الذي وفقكم وإيانا لذلك بمنّه وإكرامه .

(١) وهي الحادثة الهائلة نجيب باشا .

وأما حكاية النهر الجاري في هذه الأرض الشريفة المشتهر بالحسينية، فهو أيضاً قد بلغ إلى حدّ الكمال، بل عدل عن طريق الاعتدال، وأحاط الماء على الصحاري والمشارع والبساتين والشوارع، ثمّ عاجلنا ذلك بوصله إلى بحر النجف الأشرف، وليشتمل ذلك على كثرة المنافع والمزارع، وأمنية طريق الحماد، وانقطاع العرب القطّاع وارتفاع الفساد، ولو احتاج بعد إلى تعمير لم نضايقه من دون قصور وتقصير .

وأما تذهيب الايوان الصغير لسيد الشهداء عليه السلام، فقد سعينا في إتمامه، وقد تمّ بالخير واختتم، والباب المفضفض قريب من الإتمام، وسينصب بتوفيق الملك العلّام، وقد اشترينا النحاس لتذهيب الايوان الكبير مقداراً يجوز قيمته عن عشرة آلاف وخمسمائة ريال محمّد شاهي، ونشتغل به من دون إهمال إلى أن تمّ المقدار المرسل، ثمّ إتمامه بأمرك المطاع موكول .

وأما المدرسة التي أمرتم ببنائها، فلو دنا الوجه بها لم نكن لنهمل فيها وإن كانت الطلاب للحادثة المذكورة متفرقة متشتتة .

وأما مجلّدات كتاب دلائل الأحكام، فبعثت ثلاثة مجلّدات منها إلى جنابكم العالي باستصحاب السيد جواد الذّاكر لكنؤ قاصداً لصفحة الهند، ثمّ بعد خروجه من عندنا أخبرنا أنّه قصد السند، فلمّا رجع وسألناه عنها قال:

غرقت كلّها في البحر، وأخجلنا بتعويق وصولها إلى جنابكم العالي، وأذن في استكتاب نسخة أخرى تبعث بعد تمامها وختامها إن شاء الرحمن .

ثم المرجو من أطافكم الجميلة وأشفاقكم الجليلة إبلاغ السلام التام العام من الداعي إلى جناب مولى العلماء الراشدين، قدوة الفقهاء المتبحرين، علامة الزمان، فهامة الوقت والأوان، السيد السند، الأيد الجيد، أفضل الفضلاء السابقين واللاحقين، أعلم العلماء المتقدمين والمتأخرين، منبع الفيوضات، ومجمع الإفاضات، العالم الباذل الكامل الفاضل العادل، مصباح طرق الهداية والارشاد، ومفتاح أبواب مناهج غاية المراد، وحيد دهره، وفريد عصره، إمام الأنام، ملجأ الخواص والعوام، حجة الأنام، قطب الاسلام، السيد المطاع الممجد المؤيد المسدد الأرشد، سيدنا السيد محمد^(١)، دامت أيام إفاداته وإفاضاته، وشرّفه الله ببلوغ مقاصده ومراداته، والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته .

ووجه الاطعام إلى الآن موجود، لعدم التمكن من صرفه على النحو المعهود، سيما في هذه الأيام التي نطلّ بها تحت حكم العساكر العثمانية، فلو كان الاذن في صرفه تدريجاً إلى أن يتمّ، أو في تدارك أحوال الفقراء والمساكين المضطرين بسبب قوع الحادثة لربما كان أتمّ وأهمّ، والأمر إليكم وأنتم فيه أعلم .

وأما مشاهرة الطائفة الهندية، فلم تصل منها إلّا مشاهرة شهرين أوصلناها إليهم، وقد أخبرنا بوصول مثلها إلى بندر أبيشهر، لعلّ الله يوصلها عمّا قريب إليهم .

وأما أمر سرّ من رأى، فقد فرغنا من بناء حصنه الحصين وسوره المكين، وارتفاعه مقدار اثني عشر ذراعاً شريعاً، إلّا أنّه بقي قليل منه غير مضرّ ولو أبقى

(١) وهو أخوه السيد محمد سلطان العلماء .

على حاله، لكنّا بصدد إتمامه وإكماله، ونصبنا له أبواباً مصبّغة بألواح من حديد، ولنعم حصن من حصن مشيد، ونحن إذن مشغولون بأمر حرم العسكريين بنصب المرأة وتذهيب القبة المطهرة، على مشرفها أفضل التحيات، إذا وفي بها الوجه الرسول، وإلاّ فصدور الأمر منكم مسؤول، وتاريخ إتمامه سنة (١٢٥٩).

ولم نشرع بعد في تعمیر بقعة ولدي مسلم بن عقيل، ولا يحتاج تعمیرها إلى ذلك المقدار، وأمّا بناء الصحن والحجرات لها فغير محتاج إليه؛ لوقوعها في مكان لا يمرّ عليها عابر سبيل، فلو كان الإذن في صرف ما زاد منه في تعمیر قبة سلمان الفارسي إذ هي أيضاً خربة لكان أحسن، ولو أمرتمونا مع ذلك بذلك فالأمر إليكم.

ثمّ المستدعي إرسال المكاتيب المشتملة على الحالات الفائقة والخدمات اللاتقة، فإنّ الداعي لا يزال مترقباً لذلك، والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته^(١). وقال أيضاً: مرقوم كتبه بخطه السيد إبراهيم صاحب الضوابط إلى جناب سيد العلماء:

أسنى سلام أطيب من النسيم، يغتبط من نفحاته روائح الغالية، وأبهى كلام أعذب من التسنيم، ينبط من لمحاته سوانح ما جتته أيدي القرون الخالية، أزكى من طيبات بنان زواهر الجنان طوالع مطالع أزهاره، وأبهى من تحيات بيان نواضر الرضوان لوامع ملامع أنواره، أهديه إلى السيد السند الأكرم، والجيد

الأيّد الأفخم، والمعتمد المستند الأشمّ المعننة الى الارتفاع أحاديث علمه وكماله وجلاله، المنتهية بالسند العالي من غير انقطاع مسانيد إفضاله وإجلاله، ذيا لحسب الفاخر، والنسب الطاهر، الذي به افتتاح صحيفة الفضل والرشاد، وبه اختتام رقيقة العلم والسداد، معتبر وسائل الشيعة، ونهاية منية الشريعة، نخبة كلّ تحرير نبيه، كفاية من لا يحضره المتبّع المتدرّب الفقيه، المبرّء عن كلّ نقص وشين، الصديق الصديق جناب السيد حسين، صانه الله عن عواقب الدارين بمحمّد وآله .

وبعد، فلمّا كثرت مباحدة الأحاب، وطال الافتراق، وما تيسّر من بحر الوصال مع كثرة ما بي من اشتداد الاشتياق، وضائق النفس كالطير في القفس بإحاطة أصناف الكرب وأضعاف الألم، وتاقت النفس إلى ملاقة ذلك الحبر الأقدس كاشتياق الطيّب إلى وارق السلم، منتظرة غاية الانتظار لتوجّه الأخبار، إذ قد حصل التشرف بجميل كتابكم الأتقن، والتألف بجزيل خطابكم الأيمن الأحسن، فتوقّد منه أوار المودّة، واشتعلت حرارة المحبّة، بعد ما أيسّت أزهار رياض الوداد من أمطار بحار الألفة والاقتراب، وتكمّلت نضارة المودّة بعدما يبست أنهار حياض الفؤاد من كلفة الهموم والالتهاب، فشكرت الله على تكاثر آلائه، وتواتر نعمائه، عزّ من ربّ جليل موفق، وعززت من خليل مترقّق، ولاشتماله على سلامة الأحوال، أبعد عنيّ جلّ الكروب والأهوال، وأسأل الله الاتمام والاكمال بحصول الوصال عمّا قريب في هذه الأماكن المشرفة المطهرة المكرّمة المنوّرة .

ثمّ لا يخفى على جنابكم أنّ المبلغ الذي تعطف بإجماله وتلطّف بإرساله، وتجمّل بفضله وتجلّ ببرّه وجوده وطوله، الملك الأفخم، والسلطان الأحشم الأكرم، أمير الأمراء العظام، ظهير العلماء الفخام، حامي الشريعة الغراء، ونصير الفرقة الحقّة المحقّقة شيعة الأئمّة النجباء النقباء، عليهم آلاف التحية والثناء، مدّ الله في أطناب ظلاله على مفارق المسلمين، وعمّر الله بخلود ملكه الشريف مدارس علماء الأتبيين، لإصلاح ما انكسر. من روضة مولى الناس أبيالفضل العبّاس عليه السلام والتحية، وهو ثلاثون ألف روفية، قد وصل وتمضى مدّة اشتغل بإصلاح ذلك المحلّ، كما رقم السلطان الأجلّ، ولعمر الله نعم ما فعل، وحبّذا ما اهتدى فدلّ، فإنّه رسم يبقى في السنين والأعوام له إلى قيام القيام، لا زال في توفيق الله وعنايته مقضى المنى بحمايته .

وقد سلّمت قبض وصول المبلغ المرموز في بغداد لمستند الأخبار الباليوز لعلّه أرسل، ووصل أيضاً المبلغ الذي أرسلتموه من باب التلطّف والاحسان لأهل الفقر والايان، سيّما الهنّديين القاطنين في هذه المظانّ، وهو ثلاثة آلاف وثلاثمائة وثمان وستون روفية رائجة العراق، فجعلته نصفين، وراعى في أدائه على الفريقين ما أمرت قاصداً منه إبراء ذمّة ذلك المؤيد الموفق - زيد مجده وتوفيقه - من الحقّين، وستصل إلى جنابكم مع هذه الذريعة قبوضه، كما وصل إليهم فيوضه، والذي أمر به السلطان الأعظم - أدام الله إحسانه - للمؤمنة الهندية المسماة سكيّنة خاتون، وهو ثمانمائة واثنتان وأربعون روفية برائجنا، فقد وصل أيضاً وأوصلته إليها، وسيصل إليكم قبض وصوله منها .

ثمَّ إنّ المرحوم المبرور الغريق في بحر العفو والغفران مشرّف علي خان قد أودع إلى الداعي حين مهاجرته إليكم دفترًا مشتملاً على تفصيل جميل، لكي يرسل من ماله جملة من الحقوق لأفرق في أهله ومحلّه من دون تأجيل، وما دريت بحاله من تفصيله وإجماله .

وقد أخذ المرحوم المبرور منّي كتاب نتائج الأفكار الذي انتخبته من كتابي الكبير المسمى بضوابط الأصول، وما علمت بالوصول، وكان معه رحمه الله رسالة أنيفة من مصنفاتكم الشريفة في أصالة طهارة الأشياء، مشتملة على تحقيقات قلماً يتفطن لها العلماء، وتدقيقات ريثماً يتفق بعضها بلا ريب في هذه الأزمان للفضلاء، وكتبت بيميناي فيها ما ينبغي عن بعض حسننها، ليكون تذكرة منّي للأصدقاء، ولم أدر وصولها، فالأموال ممّن هو مثلكم في لطفه الشامل انضمام كيفية كلّ ذلك إلى حقائق أحوالكم، وسأبعث إليكم كتابي المسمّى بدلائل الأحكام في شرح شرائع الاسلام امتثالاً لأمركم العالي، والسلام .

ثمَّ إنّ المرجو من جنابكم العالي إبلاغ السلام التام إلى أخيكم الحرّي بالإعزاز والاكرام، قطب فلك الاسلام، ونقطة دائرة الاحترام، البدر التمام، وقوام الأحكام، ونظام الحكّام، المحيي مراسم الفضل والحكم بتتقيقه، المجلي معالم الكمال والعلم بايضاحه، المهذب لشرائع الاسلام بوافي موجز بيانه، الممهّد لقواعد الأحكام بكافي مختصر تباينه، مصباح مسالك الهداية، ومفتاح مدارك ما فيه أقصى الكفاية، السيد السند الأورع الأجدع الأبرع الأوحّد، فريد أوانه، ووتر زمانه، السيد محمّد، لا زال موقّفاً مويّداً مسدّداً في ترويح الدين، بمحمّد وآله وصحبه البررة الطاهرين، فإنّ الشوق إلى ملاقة جنابه راقٍ إلى الغاية، والذوق

لمواخاته باق من البداية إلى النهاية، رزقنا الله وصاله، أو صبراً على ما عسيت أن أناله، والسلام والاكرام .

نقش خاتمه، عبده الراجي إبراهيم الموسوي

عنوانه: هو الحفيظ تعالى شأنه العزيز، من كربلاء المشرفة إلى دار السلطنة لكهنو - صانها الله عن كل ما يمحو - ثم يتشرف بلثم أنامل السيد السند الأكرم، والعالم الأفضل الأفخم، والماجد الورع الأعظم، معتمد الفقهاء الراشدين، ومستند الفضلاء المتبحرين، صاحب المجد...، والفيض العميم، والخلق العظيم، والقلب السليم، والحقيق لمحامد التكریم والتعظيم، المبرء عن كل نقص وسوء وشين، جناب السيد حسين، لا زال موقفاً مروجاً للدين بمحمد وآله الأطيبين الأطهرين، بلغه اللهم بالخير والعافية .

من الداعي السيد إبراهيم الموسوي الحائري، التحرير في ١٤ شهر رجب الاحرام سنة (١٢٥٦) قطمر قطمر قطمر^(١) .

وهناك رسائل ومكاتيب كثيرة باللغة الفارسية، كما أن هناك مكاتيب أخر اقتصرت على هذا المقدار، لما فيها من الفوائد والعبر .

تأليفه القيمة :

للمؤلف آثار قيّمة خالدة، مشحونة بالتحقيقات والتدقيقات الجليلة، وهي :

١ - رسالة غربية مفصلة في الطهارة والصلاة .

٢ - رسالة فارسية في الطهارة والصلاة والصوم .

٣- رسالة في حجّية الظنّ .

قال الشيخ التنكابني: كتبه في سعة كاملة، وهي حسنة جدًّا فيها تحقيقات لا تقدّر^(١).

٤- رسالة في حرمة الغيبة وفروعها .

٥- رسالة في صلاة الجمعة .

٦- رسالة في مناسك الحجّ .

٧- دلائل الأحكام في شرح شرائع الاسلام .

قال الشيخ التنكابني: من أوّل الطهارة حتّى الحدود والقصاص، عدّة مجلّدات، والموجود منه عندي كتاب الطهارة في مجلّد، وكتاب الصلاة مجلّد كبير، وكتاب الزكاة والخمس والصوم في مجلّد، وجميع المتاجر في ثلاثة مجلّدات، والنكاح مجلّد كبير، والطلاق والظهار واللعان والايلاء والخلع والمباراة في مجلّد كبير، والغضب مجلّد، والذباحة والأطعمة والأشربة مجلّد، وكتب الباقي بعد ارتحالي عنه، وهذا الكتاب يشتمل على فروع كثيرة وأدلة لا تحصى- لا توجد في الكتب المبسوطة الأخرى، وبعبارات فصيحة بليغة موجزة محرّرة من النكاح حتّى الآخر، وأستطيع أن أدّعي على سبيل الحقيقة أنّه لم يكتب مثله في التدقيق والتحقيق، وكنت في خدمته حين تدريس وتصنيف النكاح والطلاق والخلع والمباراة والظهار واللعان والايلاء والاقرار^(٢).

(١) قصص العلماء ص ١٣ .

(٢) قصص العلماء ص ١٣ .

وقال الشيخ الطهراني: خرج منه شرح جميع الشرائع بعنوان «قوله قوله»
إلا القضاء والشهادات وقليل من الوقف منه، لكن تتم الوقف بعض تلاميذه،
وجملته في عدة مجلدات، توجد بكر بلاء عند بعض أحفاده، وجملة منها كانت في
مكتبة الشريعة، ورأيت المجلد الأول منه المنتهى إلى صلاة المسافر، وقد فرغ من
تأليفه في شوال (١٢٤٦) هو بخط أقل الطلبة علي بن مهدي الطهراني، فرغ من
الكتابة (١٢٩٢) وهذه النسخة كانت في مكتبة السيد محمدباقر الحجة، وفيها
أيضاً مجلد الزكاة، ومجلد الطلاق، ومجلد المتعة إلى آخر النفقات .

ورأيت أربع مجلدات منه في كتب السيد محمد بن إبراهيم اللواساني المتوفى
بالنجف (٤ - ع ٢ - ١٣١٧) ورأيت من نسخة عصر - المصنف مجلدين بخط
تلميذه الحاج المولى أبيالحسن بن شاه محمد بن عبد الهادي المازندراني الهزارجربي
المتوفى بالخائر حدود (١٣٠٦) وقد تتم الجزء الأخير من ثانيهما الحاج الشيخ زين
العابدين المازندراني الحائري بخطه في (١٢٥٥) .

ومجلد أفعال الصلاة إلى آخر الصوم بخط محمد مهدي بن علي أكبر في
(١٢٦٢) رأيته عند السيد محمد الحجة الكوهكمري أوان كونه في النجف،
وعنده أيضاً مجلد من الطهارة إلى صلاة المسافر بخط العالم المولى أسد الله بن
محمد صادق البروجردي في (١٢٦٣) وأربع مجلدات منه الطهارة والصلاة
والفلس إلى آخر الرهان، والنكاح إلى آخر الصيد والذبابة، كلها في مكتبة السيد
محمد صادق آل بحر العلوم، إلى غير ذلك من نسخ مجلداته^(١) .

٨ - ضوابط الأصول في مجلدين، وهو هذا الكتاب القيم بين يديك .

قال الشيخ التنكابني: المعروف أنّه كتبه خلال شهرين في مكّة، وهذا من كراماته، واتفق تأليفه في زمان الطاعون، مع أنّه كتب الكتاب بحيث تتفق أكثر الصفحات في ابتداء سطورها بحرف وانتهائها بحرف واحد، فصفحة مثلاً يبدأ كلّ سطر منها بحرف الألف وينتهي بالنون أو اللام، وخلال شهرين ألف دورة أصولية كاملة في متانة، ونسخة الأصل مكتوبة بذلك النحو، وهذا ليس إلاّ تأييداً إلهياً وكرامة غير محدودة من الذات الأحدية^(١).

أقول: ولعلّ في هذه الفترة في مكّة المكرّمة راجع الكتاب ورتّبته وهذّبه وبيّضه من السواد إلى البياض، والله العالم .

وقال الشيخ الطهراني في حقّ كتابه هذا: وهو من أهمّ مصادر هذا الفنّ، وأوعى لدقائقه وتحقيقاته، وقد شرّحه جماعة من تلاميذه^(٢).

وذكره الشيخ الطهراني أيضاً في ذريعته^(٣).

٩ - القواعد الفقهية .

قال الشيخ التنكابني: وكان يقول: جمعت خمسمائة قاعدة من القواعد الفقهية ألفت فيها بين القواعد الكلّية، لكن لا يوجد في كتاب الكلّيات قواعد كثيرة، وأكثرها واردة على وفق الدليل^(٤).

١٠ - نتائج الأفكار، في مجلّدين، وهو ملخّص كتابه الضوابط .

(١) قصص العلماء ص ١٢

(٢) الكرام البررة ١: ١١ .

(٣) الذريعة ١٥: ١١٩ برقم: ٨٠٢ .

(٤) قصص العلماء ص ١٣ .

قال الشيخ التنكابني: وفيه دورة أصولية والأدلة والأقوال بعبارات فصيحة في غاية الفصاحة والبلاغة، وهو الذي جعله محور درسه، ولم يكتب مثل هذا الكتاب في الأصول بهذه الفصاحة والبلاغة والجزالة والعذوبة، ولتلامذته شروح كثيرة على ذلك الكتاب^(١).

وقال السيد علينقي النقوي: وهو كتاب مختصر ممتع في الأصول، كتبه في أيام قليلة عند زيارته لمشهد العسكريين عليهما السلام من غير مراجعة ومطالعة^(٢).

آثاره الخيرية :

له قدس سرّه مساعي جميلة مشكورة في الأمور الخيرية، وخدمات جليلة مأثورة في بناية العتبات المقدّسة في كربلاء والنجف والسامراء، قد ذكر جملة منها في مراسلاته ومكاتيبه المتقدّمة، وكان المهّيء له الأسباب من الأموال وغيرها هو العلامة السيد حسين سيّد العلماء من الهند .

وبنيت قلعة سامراء باهتمامه الجليل، وإجرائه النهر الحسيني، وتفضيذه العتبة العباسية، وغيره، وكانت تأتيه من الهند أموال كثيرة يرسلونها كلّ عام من الموقوفات، وكان يصرفها على الفقراء والمساكين والمحتاجين والمجاورين والضعفاء والصائمين، وإصلاح المشاهد المشرفة .

وقد أرسل إليه السيد حسين سيّد العلماء اللكهنوي الهندي المتقدّم الذكر من الهند إليه أموالاً جليلة لتفضيذ الباب وتذهيب الأيوان لأبيالفضل العباس^(٣).

(١) قصص العلماء ص ١٢ .

(٢) أقرب المجازات ص ٢٣٤ .

وكذا أرسل إليه مبالغ كثيرة لتعمير النهر الحسيني وإجرائه في كربلاء المقدسة .

راجع جملة من خدماته الخالدة المشكورة إلى رسائله ومكاتيبه المذكورة .

ولادته ووفاته:

ولد المؤلف قدس سرّه في شهر ذياحجّة من سنة (١٢١٤) هـ ق، قال الشيخ الطهراني: كذا أرّخه بخطّه على ظهر مجلّد المكاسب من كتابه الدلائل ^(١) .

وقال السيد الصدر: توفّي سنة (١٢٦٢) ^(٢) .

وقال الشيخ حرز الدين: ولد في شهر ذياحجّة سنة (١٢١٤) ^(٣) .

وأما وفاته، فقال الشيخ التنكابني: ثمّ وقع الأمر الحتمي، وتوفّي الأستاذ سنة (١٢٦٤) ثمّ طاف أهل كربلاء بجنائزه في حرم سيد الشهداء عليه السلام وحضرة العباس، وضجّت الناس، وداروا بالجنّازة في الأزقة، ولطموا الصدور وقرأوا المراثي، وشقّوا أطراف الأثواب، ودفن في جنب الصحن في البقعة المخصوصة قرب داره .

والظاهر أنّ عمره الشريف قريب من الستين سنة ^(٤) .

وكان وفاته بالطاعون حيث عمّ البلاد العراقية، وأشار الشيخ التنكابني الى ذلك، حيث قال في منظومته:

(١) الكرام البررة ١: ١٠ .

(٢) تكملة أمل الأمل ٢: ٤٥ .

(٣) معارف الرجال ١: ١٨ .

(٤) قصص العلماء ص ٢٩ - ٣٠ .

مدفنه في أرض كرب وبلا:

وهو شهيد إذ توفي بالوبا وقال الشيخ حرز الدين: توفي في كربلاء أوّل الوباء الجارف سنة (١٢٦٤)^(١).

وقال السيد الكاظمي: توفي سنة (١٢٦٤)^(٢).

وقال الشيخ الطهراني: وتوفي رحمه الله بالوباء في سنة (١٢٦٢) في أواخر ليلة الخميس السابع عشر من شوال^(٣).

وقال السيد علينقي النقوي: توفي رحمه الله سنة (١٢٦٤) وفي بعض الإجازات سنة (١٢٦٢)^(٤).

وقال المحقق الروضاتي: أرخ وفاة صاحب الترجمة خطأ تلميذه صاحب قصص العلماء في عام (١٢٦٤) وكم يوجد نظير ذلك في القصص، واعتمد عليه كلّ من ترجم له بعده، فذكروا وفاته في ذلك العام. والتاريخ الصحيح ما ذكره شيخنا المحقق في الذريعة، قال: دلائل الأحكام في شرح شرائع الاسلام، للسيد محمد إبراهيم بن محمد باقر الموسوي القزويني المتوفى بالحائر سنة (١٢٦٢) الخ^(٥).

وقال المحدث القمي: قبره بالحائر الشريف جنب باب الصحن المقدس تجاه قبر صاحب الفصول^(٦).

(١) معارف الرجال ١: ٢٠.

(٢) أحسن الوديعه ص ٧٠ و ١١٢.

(٣) الكرام البررة ١: ١٠، الذريعة ٨: ٢٣٩.

(٤) أقرب المجازات ص ٢٣٤.

(٥) روضات الجنّات ١: ٩٦، في الهامش، تحقيق السيد محمد علي الروضاتي.

(٦) سفينة البحار ١: ٧٨.

وذكره السيد الأمين في أعيانه، وقال: توفي في كربلاء سنة (١٢٦٤) عن عمر ناهز الستين، ودفن في مقبرة بجانب داره قريباً من المشهد الشريف الحسيني^(١).

والصحيح عندي أنّه توفي كما هو المحقق في سنة (١٢٦٢) هـ.

في طريق التحقيق :

قوبل هذا الكتاب القيم على ثلاث نسخ خطية ومطبوعة، وهي :

١ - نسخة مخطوطة كاملة مصحّحة، وعليها علامة البلاغ، وهي حسب تجزئة المؤلف المجلّد الأوّل من الضوابط، تمّ استنساخها سنة (١٢٥٠) في حياة المؤلف، وأصل النسخة محفوظة في مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي قدس سرّه برقم (٥٧٤١).

أقول: تاريخ الاستنساخ كذا في فهرست مخطوطات مكتبة السيد المرعشي- ١٣٤ - ١٣٥، وعندي فيه تأمل .

٢ - نسخة مخطوطة كاملة مصحّحة، وهي حسب تجزئة المؤلف المجلّد الثاني من الضوابط، تمّ استنساخها في مشهد الإمام الرضا عليه السلام، على يد قاسم علي بن محمد علي بيارجمندي، في مدرسة الصاحية الشهير بنوّاب يوم الاثنين سنة (١٢٦٢) وهي سنة وفاة المؤلف على الصحيح، وأصل النسخة محفوظة في مكتبة العلامة الشيخ محمد حسين آل كاشف الغطاء في النجف الأشرف .

أقول: والمدرسة الصاحلية نسبة إلى السيّد أبيصالح الرضوي الشريف التقوي، كان صدر المالك في أيام الشاه عبّاس الثاني، وكانت أمّه فخر النساء بيكم بنت الشاه عبّاس الماضي، وكان عالماً فاضلاً نبيلاً، بنى المدرسة الصاحلية المعروفة اليوم بمدرسة النّوّاب بمشهد الرضا عليه السلام بخراسان في سنة (١٠٨٦) وجعل لها موقوفات، وعمر أيوان الحرم، وتوفي سنة (١٠٩٠).

وبيارجند، بلدة بين شاهرود وسبزوار قريب من بلدة ميامي على بعد مائة فرسخ من بلدة شاهرود.

٣ - النسخة المطبوعة على الحجر في مجلد ضخّم في سنة (١٢٧٥) هـ ق.

وفي الختام: في هذا المجال أقدم ثنائي العاطر لإدارة شعبة التراث الثقافي والديني قسم الشؤون الفكرية والثقافية التابعة للعتبة الحسينية المقدسة في كربلاء، لإخراج هذا الكتاب القيم بهذه الحلة القشبية، والطباعة الأنيقة، وأسأل الله تبارك وتعالى أن يوفّقهم ويسدّد لهم لنشر سائر آثار سلفنا الصالح، والله خير ناصر ومعين. والحمد لله أولاً وآخراً.

السيد مهدي الرجائي

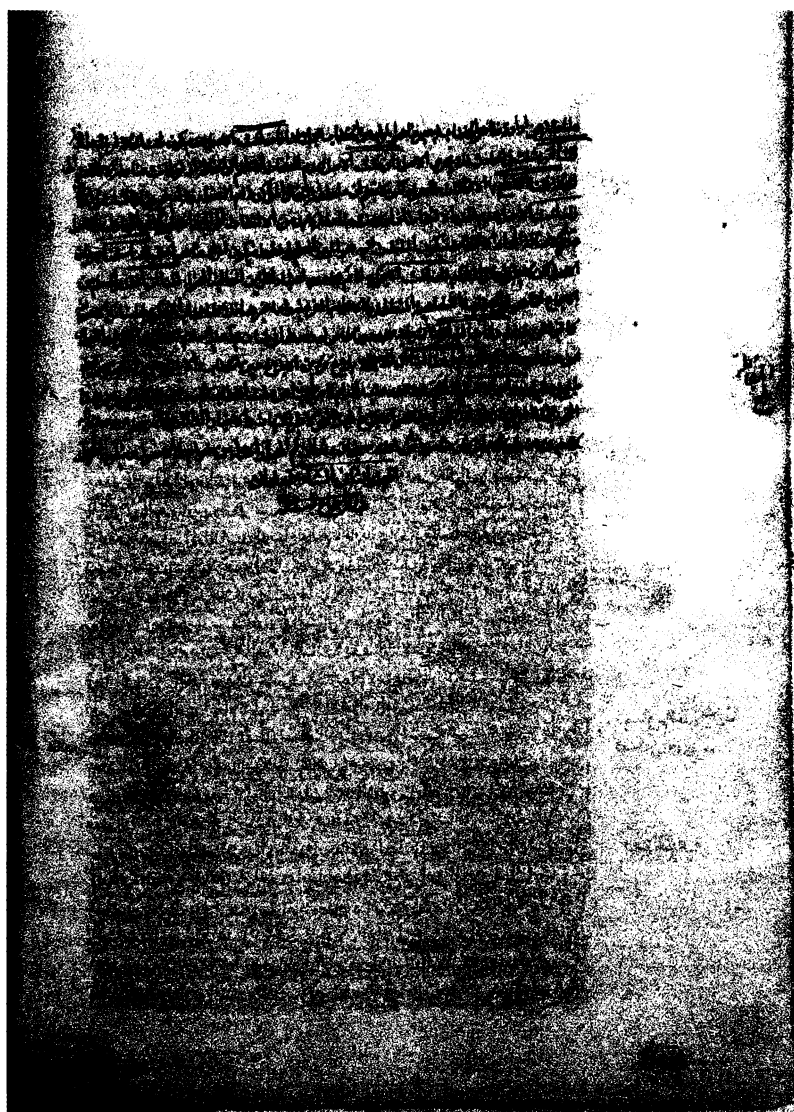
يوم الغدير ١٨ - ذي الحجة - ١٤٣٨ هـ ق، قم المشرفة

النسخة التي اعتمدها المحقق

[illegible]

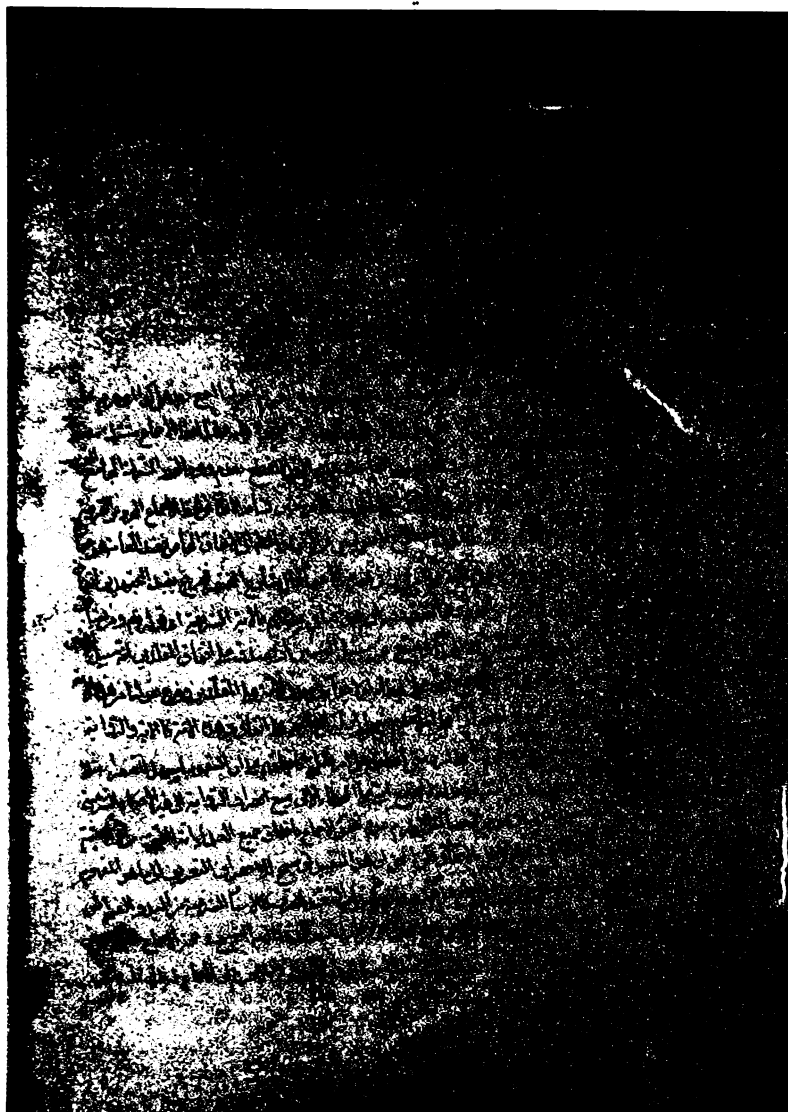
المشرك

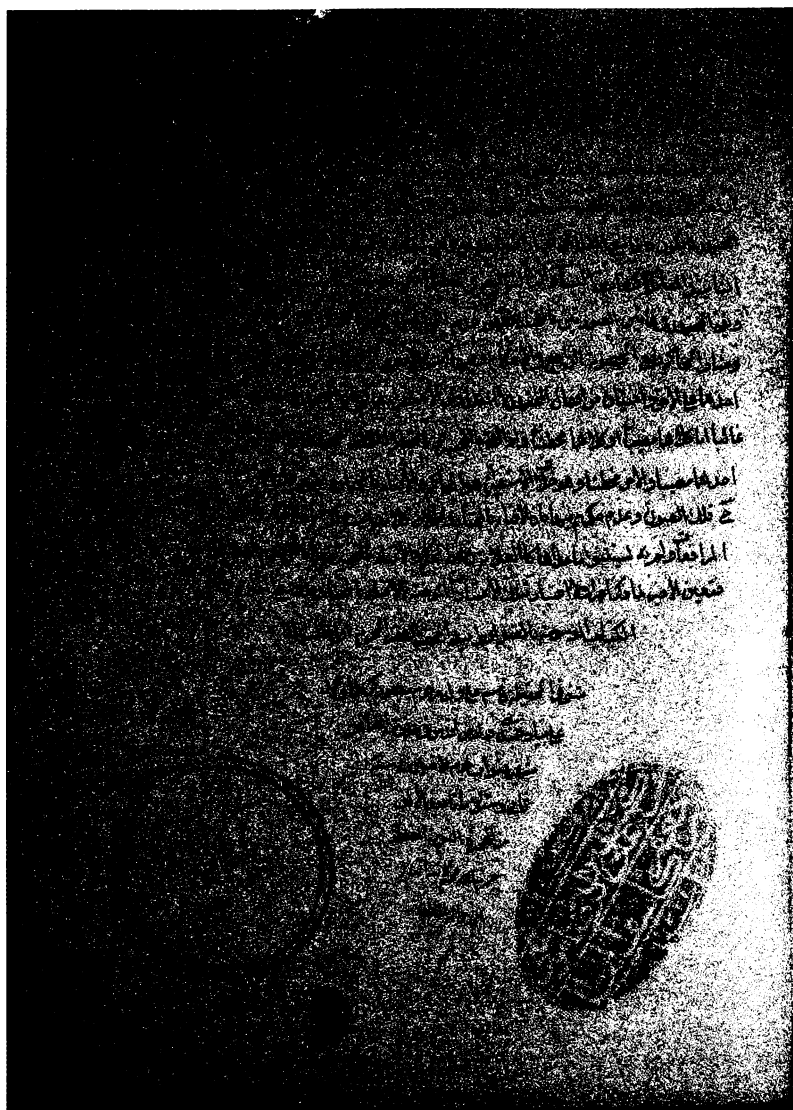
الحقوق



الصفحة الأخيرة من الجزء الأول

النسخة التي اعتمدها المحقق





الصفحة الأخيرة من الجزء الثاني

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله ربّ العالمين، والصّلاة على اشرف خلقه محمّد وآله الطاهرين
وبعد.

فيقول الراجي عفو ربّه الكريم عبده الموسوى إبراهيم أنّي حين قرائتي كتاب
معالم الدين على بعض أساتيذتي المحققين عليهم الرضوان الى يوم الدين، قد
كتبت أكثر مسائل العلم متفرّقة غير مجموعة في باب، ومتشّتة غير منظومة في
كتاب، فأردت أنّ أجمع ما كان من مسائله العزيزة في هذا الكتاب بعبارات
مختصرة وجيزة، فجاء بحمد الله تعالى، محرّرة المسائل، محكمة الدلائل، ينتفع^(١)
منه المبتدي والواسط^(٢) والواصل واسأل الله أنّ ينفعني به وسائر الطالبين، وأنّ
يجعله ذخراً لفاقتي يوم الدين، وسمّيته بـ(ضوابط الاصول)
ورتبته على مقدمة وخاتمة وفصول.

أما المقدمة، ففي تعريف العلم:

و نبدأ من المسائل اللغوية، فاعلم أنّ أصول الفقه علم لهذا العلم، وله جهة
إضافية، وجهة علمية، ومعرفته من جهة الاضافة تتوقّف على معرفة جزئية؛ إذ
الكلّ لا يدرك الا بادراك أجزائه، فاعلم أنّ الاصول جمع الاصل، وهو موضوع
لغة لما يبتنى عليه الشيء .

(١) في (خ): ينفع.

(٢) في (خ) الواسطة.

و في الاصطلاح يطلق على معان كثيرة، مرجعها أربعة: القاعدة، والظاهر، والدليل، والاستصحاب. وهل هو مشترك لفظي بين الكلّ، أو مجاز، أو مشترك معنوي، أو حقيقة في بعض ومجاز في آخر؟ وبيان يحتاج الى رسم مقدّمة، وهي أنّ اللفظ اذا استعمل في معنيين أو أكثر: فأما أنّ يكون بين المعنيين مناسبتة معتبرة وجامع قريب، أو لا يكون شيء منهما، أو يكون أحدهما دون الآخر.

فإنّ كان الأوّل فأما أنّ يكون اللفظ مستعملاً في القدر المشترك استعمالاً غالباً، أو بقدر معتدّ به فهو مشترك معنوي؛ لأنّ الغالب في أمثال ذلك الاشتراك المعنوي، وأمّا أنّ لا يكون مستعملاً في القدر المشترك أصلاً، أو مستعملاً فيه نادراً، فأحدهما مجاز والآخر حقيقة.

وأنّ كان الثاني تعيّن الاشتراك اللفظي؛ اذ لا جامع قريباً حتّى يكون مشتركاً معنوياً، ولا مناسبة حتّى يكون حقيقة ومجازاً، وكونها مجازين، بلا حقيقة ينفيه بعد التسليم أمكان المجاز، بلا حقيقة ووقوعه كون، والاشتراك اللفظي أغلب منه فيقدم.

وأنّ كان الثالث بأنّ كان بينهما جامع قريب^(١) فقط فإنّ كان مستعملاً في القدر المشترك بقدر معتدّ به، فمشترك معنوي لما مر وأنّ لم يكن مستعملاً فيه أصلاً أو مستعملاً فيه نادراً، فمشترك لفظي؛ إذ المفروض أنّ لا مناسبة بينهما حتّى يكون أحدهما حقيقة والآخر مجازاً، وأمّا المجاز، بلا حقيقة فمطروح بما مرّ.

(١) كلمة (قريب) غير موجودة في (خ).

وأن كان الرابع أي: عكس الثالث فهو حقيقة ومجاز؛ اذ لا جامع حتى يكون مشتركاً معنويًا، ولا يمكن المصير إلى الاشتراك اللفظي؛ لأنه مغلوب بالنسبة إلى الحقيقة والمجاز، ولا إلى المجاز فعلاً، بلا حقيقة لما مرّ.

إذا تبين ذلك فاعلم أن ما نحن فيه من القسم الذي لا جامع فيه ولا مناسبة، فتعين فيه الاشتراك اللفظي بين الأربعة المذكورة؛ لما ذكر، ولعدم صحة السلب، وللتبادر فأن قلت: لعل التبادر إطلاقي.

قلنا: أن الأصل أن يكون وضعياً، ثم هذا الاشتراك ليس تعيينياً، بل تعينياً؛ لأصالة تأخر الحادث، ولا استلزام الأول تعدّد وضع واضع اللغة^(١)، والأصل عدمه.

والفقه لغةً وعرفاً: الفهم، ومنه قوله تعالى: ﴿لَا يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ قَوْلًا﴾^(٢)، و﴿لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ﴾^(٣)، وذهب جمع إلى ترادف الفهم والعلم، والحق تغايرهما، والنسبة بينهما عموم من وجه، يتصادقان في العالم الفطن، فيقال له: فهم وعالم، ويصدق الأول فقط على العامي الفطن فيقال له فهم لا عالم والثاني فقط على ال، بليد الذي علم شيئاً أو أكثر، فيقال له: عالم لا فهم.

فأن قلت: كما نصّ أهل اللغة حيث كان بين المعنيين المنقولة عموم من وجه يكون الفقه بمعنى الفهم^(٤)، كذا نصّوا بكونه بمعنى العلم، فما وجه تخصيصك

(١) في (خ): وضع الواضع.

(٢) سورة الكهف: ٩٣.

(٣) سورة الاسراء: ٤٤.

(٤) في (خ): كما نصّ أهل اللغة بكون الفقه بمعنى الفهم.

أَيَّاهُ بِالْأَوَّلِ، مَعَ أَنَّ قَاعِدَتَهُمْ لَزُومَ الْعَمَلِ عَلَى النِّقْلَيْنِ عِنْدَ اخْتِلَافِ أَهْلِ اللُّغَةِ، حَيْثُ كَانَ بَيْنَ الْمَعْنِيَيْنِ الْمُنْقُولَيْنِ عَمُومٌ مِنْ وَجْهِهِ، كَلَّفَظَ الْغِنَا فَقِيلَ أَنَّهُ تَرْجِيْعُ الصَّوْتِ وَقِيلَ أَنَّهُ الصَّوْتُ الْمَطْرَبُ، وَالْعُلَمَاءُ عَمَلُوا بِهِمَا وَجَمَعُوا بَيْنَهُمَا وَقَالُوا: أَنَّ الْغِنَا صَوْتُ مَطْرَبٍ مَعَ التَّرْجِيْعِ.

قُلْنَا: سَلَّمْنَا وَرُودَ النَّصِّ مِنْهُمْ عَلَى كَوْنِهِ بِمَعْنَى الْعِلْمِ، لَكِنْ يَحْتَمِلُ كَوْنُ النَّاصِ مِنْهُمْ بِذَلِكَ مَنْ يَزْعُمُ أَنَّ الْعِلْمَ وَالْفَهْمَ مُتَرَادِفَانِ، عَلَى أَنَّ الْعَمَلَ بِقَوْلِ اللُّغَوِيِّ أَنََّّهُ هُوَ لِأَجْلِ حَصُولِ الْوَصْفِ، وَحَيْثُ رَجَعْنَا إِلَى الْعَرَفِ وَرَأَيْنَا أَنَّ بِنَائِهِمْ عَلَى مَعْنَى وَاحِدٍ مُطَابِقٌ لِأَحَدِ النَّصِّينِ، ظَنَّنَا أَنَّ الْفَرْقَ مَوْضُوعٌ لِهَذَا الْمَعْنَى فَقَطْ، بِحَيْثُ لَا يَخْلُ بِهَذَا الظَّنُّ وَلَا يُضْعِفُهُ نَصُّهُمْ عَلَى خِلَافِهِ فَضْلًا عَنْ حَصُولِ الظَّنِّ عَلَى الْخِلَافِ.

وَفِي الْأَصْطِلَاحِ هُوَ الْعِلْمُ بِالْأَحْكَامِ الشَّرْعِيَّةِ الْفُرْعِيَّةِ عَنْ أَدْلَتِهَا التَّفْصِيلِيَّةِ، وَالْمُرَادُ بِالْعِلْمِ هُنَا التَّصْدِيقُ، كَمَا هُوَ الْمَفْهُومُ مِنْهُ عِنْدَ الْأَطْلَاقِ، لَا خُصُوصَ التَّصَوُّرِ وَلَا الْأَعْمَ كَمَا هُوَ مُصْطَلَحُ أَهْلِ الْمِيزَانِ كَذَا قَالَ بَعْضُ الْأَفَاضِلِ.

وَأُورِدَ عَلَيْهِ أَنَّ مَا ذَكَرْتُ مِنْ كَوْنِ الْعِلْمِ حَقِيقَةً فِي التَّصْدِيقِ الْمُتَبَادِرِ، مُنَافٍ لَصِحَّةِ التَّقْسِيمِ، أَيُّ: صِحَّةِ تَقْسِيمِهِ إِلَى التَّصْدِيقِ وَالتَّصَوُّرِ مَعًا، فَيُقَالُ: الْعِلْمُ أَمَّا تَصَوُّرٌ وَأَمَّا تَصْدِيقٌ، وَصِحَّةُ التَّقْسِيمِ عِلَامَةٌ لَكَوْنِ الْفَرْقِ حَقِيقَةً فِي الْقَدْرِ الْمُشْتَرَكِ بَيْنَ الْقَسْمَيْنِ، فَحَصَلَ التَّعَارُضُ بَيْنَ التَّبَادُرِ وَصِحَّةِ التَّقْسِيمِ، وَكَمَا يُمْكِنُ كَوْنُ التَّقْسِيمِ لَفْظِيًّا لَا مَعْنَوِيًّا، كَذَا يُمْكِنُ كَوْنُ التَّبَادُرِ اِطْلَاقِيًّا، فَلَا مَرَجَّحَ لِلْعَمَلِ بِالتَّبَادُرِ وَطَرَحِ التَّقْسِيمِ.

ويمكن أن يجاب عنه أولاً: بأن التبادر أمانة قطعية، والتقسيم أمانة ظنية، فيقدم الأول.

وثانياً: بأن التبادر فيما نحن فيه وضعي بشهادة صحة السلب عن التصور، فيصح أن يقال للمتصور: أنه ليس بعالم.

وثالثاً: أن العمدة في باب الألفاظ بناء العرف، وبناءهم هنا على كون العلم مجازاً في التصور، فتدبر^(١).

والأحكام: جمع الحكم، وهو يطلق لغة على إسناد شيء إلى آخر بطريق القطع أيجاباً أو سلباً، وعلى إلزام الأمر والنهي، وعلى خصوص أمر الحاكم بين المتخاصمين لرفع الخصام، ولذا سمي حاكماً.

وفي الاصطلاح: خطاب الله المتعلق بأفعال المكلفين من حيث الاقتضاء والتخير، والخطاب يطلق على القاء الكلام نحو الغير، وعلى نفس الكلام الملقى، والمراد هنا الأخير.

والكلام على قسمين: لفظي، وهو الصوت الخارج عن المقطع المفهم للمراد سواء كان من الجارحة المخصوصة أم غيرها كالشجرة، فإنه يقال عرفاً:

أن الله تعالى تكلم مع موسى عليه السلام، مع أن الله تعالى أوجد الصوت في غيره. ونفسي، وهو المفهوم الحاصل من الكلام اللفظي، وكلام الله تعالى عندنا لفظي، وعند الأشاعرة نفسي. لنا على ذلك إجماع الفرقة المحقة عليه، وقوله تعالى:

(١) في (خ): فتأمل.

﴿وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا﴾^(١) فإنه يرد النقض على الأشعري بأنّه تعالى لو كان متكلماً مع موسى بالكلام النفسي، للزم كون ساير الأنبياء عليهم السلام أيضاً كلياً له تعالى أيضاً وليس كذلك.

وإذا ظهر ذلك فالمراد بالحكم في التعريف أنّ كان المعنى الاصطلاحي لزم:
أولاً: استدراك قيدي الشرعية والفرعية، لأنّ يقال للاعتقادات أيضاً الأفعال على تكلف، كما يقال أنّها الأفعال الباطنية، فيستدرك الشرعية فقط ويكون توضيحياً وهو خروج عن ضابطة التعريف.

وثانياً: اتحاد الدليل والمدلول؛ اذ من الأدلة الكتاب، وهو نفس الكلام الموجه، هذا على مذهبنا، وأمّا على مذهب الأشاعرة فيرد أبحاث:

الأول: استدراك القيدين، فإنّ الحكم على مذهبهم هو كلام الله النفسي المتعلّق بأفعال المكلفين، وهو لا يكون الاشرعية فرعية.

والثاني: أنّ المراد بالحكم الشرعي هو طلب الشارع من المكلف، ولا شك أنّ الطلب أمر نسبي محتاج إلى المتسعين الطالب والمطلوب منه، فلو كان الحكم عبارة عن الكلام النفسي الذي يقولون بقدمه، لزم كون المطلوب عنه قديماً، وهو باطل جدّاً؛ للزوم وجود التكليف بدّون المكلف، وهو سفيه على الله تعالى شأنه عن ذلك علوّاً كبيراً.

و لو سلّم ذلك، فنعارضه بما إذا كان المكلف جاهلاً بالتكليف، كالصبيان والمستضعفين أو ناسياً أو نائماً، فأتهم أنّ قالوا حينئذ ببقاء التكليف لزوم التكليف بما لا يطاق، وهو قبيح عقلاً وشرعاً، وتجويز الأشاعرة أياه غير مسموع، وأنّ قالوا بعدم بقاءه، لزوم تغيير القديم، وهو من لوازم الحدوث.

الثالث: أتهم قالوا في بحث الأمر والنهي أنّ الأمر هو طلب الفعل بقول مخصوص، والنهي طلب الترك كذلك، وأنكارهم الكلام اللفظي يستلزم عدم كونه تعالى أمراً ونهياً، مع أنّه أمر ونه بالضرورة مضافاً إلى الآية الكريمة أنّ الله يأمركم^(١) الآية ﴿وَيَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ﴾^(٢).

والحق أنّ الايرادين الاخيرين واردان عليهم، وأنّ لم يقولوا فيما نحن فيه بأنّ المراد من الحكم هو ذلك، بل غيره من المعاني، لأنّ ورود هذين الايرادين مسبب عن قولهم بكون كلامه تعالى نفسياً قديماً وأنّ كان مع قطع النظر عن التعريف. وأنّ كان المراد من الحكم النسب الخبرية، كما اختاره بعضهم وجعله احترازاً عن موضوعات الاحكام، ففيه: أولاً: عدم الانعكاس لخروج النسب الانشائية، كقوله تعالى: ﴿أَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾^(٣).

فأنّ قلت: الفقيه إذا اعتقد بالانشاءات نشأ من اعتقاده بها الاعتقاد بالنسب الجزئية، فيعتقد من خطاب أقيموا الصلاة بوجوب الصلاة، وهو الفقه قلنا:

(١) سورة البقرة: ٦٧.

(٢) سورة النحل: ٩٠.

(٣) سورة البقرة: ٤٣ وغيرها.

يلزم من ذلك أنَّ التصديق بالانشاء أنَّ ليس فقهاً، مع أنَّه بنفسه من الفقه كلوازمه، فتدبر.

وثانياً: أنَّه يلزم خروج جميع الموضوعات عن الفقه، مع أنَّ بعضها داخل في المعرف فأنَّ الموضوعات: أمَّا صرفة وهي الجزئيات للكلِّيات المتعلّقة للتكاليف، وأمَّا مستنبطة وهي عبارة عن نفس تلك الكلِّيات، وهي على قسمين: لغوية أنَّ كانت مستندة إلى اللغة، وشرعية أنَّ كانت مستندة إلى الشرع، والاولأنَّ خارجان عن الفقه.

وأما الثالث: فمن شأن الفقيه البحث عنه كما جرى عليه ديدنهم، فالقسم الاخير داخل في الفقه وخارج عن التعريف.

فإن قلت: أنَّ معرفة الموضوع أنَّها هي من باب المبادئ، وليست مقصودة بالذات، بل المقصود الذاتى بيان الاحكام الخمسة والمبادئ قد يذكر في العلوم وقد يذكر في غيرها، فلا بأس بإخراج الموضوع عن التعريف.

قلنا: سلّمنا خروجه، ولكن يلزم على ذلك أحد المحذورين؛ لأنَّ المعرفة في قولك معرفة الموضوع من المبادئ أنَّ كان عبارة عن تصوّر الموضوع لزم استدراك قيد الاحكام، فأنَّ هذا القائل قائل بكون العلم في التعريف عبارة عن التصديق كما هو الظاهر منه، فتصوّر الموضوع ليس داخلياً في الجنس حتّى يخرج بقيد الاحكام، وأنَّ كان عبارة عن التصديق بموضوعيّة الموضوع، أو أنَّ الموضوع هو هذا، فهذا يكون من النسب الجزئية، فكيف يخرج من قيد الاحكام الذى هو بمعنى النسب الجزئية، فلا يطرد التعريف على مذهبه من كون

الموضوعات خارجة، وأن أُريد من الاحكام المسائل، فيرد عليه ما ورد على فرض ارادة النسب الجزئية، وأن أُريد من الاحكام النسب الجزئية لم يخرج الموضوعات الشرعية التي هي ليست من الفقه على مذهب القائل، وهو الحق أيضاً، فلا يطرد التعريف.

وأن أُريد من الاحكام التصديقات، فيكون الفقه عبارة عن التصديق بالتصديقات، ففيه أنه أن اريد من التصديقات المفسرة للاحكام تصديقات نفس الفقيه، فيرد عليه اعتراضات:

الأول: أن تصديق الفقيه بتصديقاته المأخوذة من الشرع لا يسمى فقهاً، بل الفقه نفس التصديقات المأخوذة، والالزم أن لا يسمى الفقيه العالم بالاحكام الشرعية الغير المتفطن لعلمه فقيهاً، وهذا واضح البطلان.

الثاني: أنه يلزم أن يكون قيد عن أدلتها فاسداً؛ لأنه ظاهر في الرجوع إلى العلم المذكور في التعريف، وعلى هذا يلزم أن يكون علم الفقيه بعلمه حاصلاً عن الادلة، وهذا غلط جداً؛ لأنّ الحاصل عن الادلة علم الفقيه لا علمه بعلمه.

الثالث: أنه يلزم أن يكون قيد الشرعية فاسداً؛ لأنّ معناه ما من شأنه^(١) أن تؤخذ من الشارع، بل الذي من شأنه ذلك هو متعلقات تصديقه أي المصدق به وأن أُريد بالتصديقات تصديقات الشارع، فيرد عليه أمور أربعة:

الاول: أن تصديق الفقيه بتصديقات الشارع لا يسمى فقهاً، بل الفقه هو تصديقه بمصدقاته.

(١) في (خ): ما يقال شأنه.

الثاني: أنّه يلزم أنّ يكون قيد عن أدلتها فاسداً؛ لأنّه: أمّا أنّ يكون متعلّقاً بالعلم كما هو الظاهر، ففيه أنّ العلم بعلم الشارع ليس حاصلّاً عن الأدلّة، بل العلم بالمعلومات حاصل منها، أو يكون متعلّقاً بالاحكام، فيلزم أنّ يكون علم الشارع مأخوذاً من الأدلّة، وهو فاسد.

الثالث: أنّه يلزم أنّ يكون قيد الشرعية فاسداً؛ لأنّ معناه ما من شأنه^(١) أنّ يؤخذ من الشارع فعلى هذا فالمعنى أنّ الفقه: هو العلم بتصديقات الشارع التي من شأنها أنّ تؤخذ من الشارع، وهو باطل؛ اذ ليس من شأن الشارع بيان تصديقاته، بل شأنه بيان مصدّقاته.

الرّابع: أنّ الاحكام التّكليّفية كلّها حادثة، وعلمه تعالى قديم، ولا ربط بين الحادث والقديم، فتأمل.

وأنّ كان المراد من الحكم الاحكام الخمسة التّكليّفية الشرعيّة، لزم استدراك قيد الشرعيّة وأنّ خرج بالفرعية العقائد، وأيضاً يلزم خروج الاحكام الوضعية مع أنّها من الفقه على قول.

والقول بأنّ الاحكام الوضعية كلّها مأولة بالتّكليّفية، فإنّ كون الدلوك مثلاً سبباً الوجوب الصّلاة معناه أنّ الصلاة واجبة عنده وهكذا، فلا يلزم عدم الانعكاس.

ففيه أنّه لا يمكن التأويل في بعض الوضعيّات، كما لو مات شخص عن ولدين صغيرين ووصّى بكون التركة بينهما نصفين والحال أنّهما ليسا بمكلّفين

(١) في (خ): ما يقال شأنه.

فيكون نصف المال لهذا الولد بالوصية لا يأول الى الحكم التكليفي بالنسبة إليه، وكما لو أترف صبي مال أحد حكم بالضمان، ولا حكم تكليفاً عليه، فالنسبة بين الحكم التكليفي والوضعي عموم من وجه.

وأن كان المراد بالحكم الخمسة التكليفية والخمسة الوضعية، بناءً على حصر بعض منهم الوضعيات في خمس، وهي: الشرطية، والجزئية، والممانعية، والصحة، والفساد. ففيه أولاً: استدراك قيد الشرعية، وثانياً: لزوم عدم الانعكاس بناءً على كون الوضعيات من الفقه، وعدم اتحصارها في الخمسة، بل لا حصر لها، ومرجعها وعلامتها التي تعرف بها كون الحكم وضعياً النسب المجعولة على سبيل الاقتضاء أو التخيير، ويكون مآلها ومرجعها إلى الاحكام التكليفية، بمعنى أن يكون من شأنها ذلك، فلا يرد ما قلناه في مسألة الضمان فأن من شأنها أن ترجع إلى ذلك وأن لم يكن راجعة بالفعل.

وأن كان المراد بالحكم مطلق الاحكام الخمسة صدر من الشارع أم من غيره، كالأوامر العرفية والخمسة الوضعية، فلا يرد عليه استدراك الشرعية، ولكن يخرج بعض الوضعيات.

فالحق أن يراد بالاحكام مطلق الخمسة التكليفية، فلا يرد استدراك قيد الشرعية، ويحكم بخروج الوضعيات عن المعرف، كما هو الحق عندنا، وستعرف أن شاء الله تعالى بقى في الكلام شيء ناسب ذكره في هذا الكلام.

أعلم أنهم قد اختلفوا في عدد الاحكام الوضعية: فقليل خمسة، وقد مرّ وقيل: تلك الخمسة مع السببية، والحق أن كلما يكون تحققه مشروطاً بالامور الاربعة العقل والقدرة والبلوغ والعلم، فهو تكليفي، والا فوضعي من غير تحديد.

وقال بعض بعدم كون الصّحة والفساد من الامور الشرّعية الوضعية أي: ليس من شأنها الاخذ من الشارع؛ لأنّهما أمران عقليان فإنّ أتى المكلف بالأمور به حكم العقل بالصّحة وأنّ لم يات به على وجهه حكم بالفساد، ولا مدخلة للشرع فيهما .

وفيه أولاً: أنّ صحّة المعاملات وفسادها موقوفتان ببيان الشارع، والعقل لا يدرك ترتّب الاثار وعدمه، وليس الصّحة فيها عبارة عن الامثال بالامر حتّى يستقلّ العقل بها.

وثانياً: أنّ المراد بالشرعية ما من شأنه بيان الشارع وأنّ استقلّ به العقل، كما في سائر الاحكام التكاليفية التي يستقلّ العقل فيها، وأمّا الشرعية فيحتمل معان خمسة:

الأوّل: ما أخذ من الشارع ببيان الشرع.

و الثاني: ما أخذ من الشارع، بلسان العقل والشرع.

و الثالث: ما من شأنه أنّ يؤخذ من الشارع، بلسان الشرع أو العقل وأنّ لم يؤخذ بالفعل.

والرابع: ما من شأنه أنّ يؤخذ من الشارع وقد أخذ، سواء كان، بلسان الشرع أو العقل.

والخامس: ما من شأنه أنّ يؤخذ من الشارع وقد أخذ، منه، بلسان الشرع.

والأوّل مع الخامس باطلاق حتّى على ما اخترناه في معنى الأحكام؛ لعدم الانعكاس بخروج التكاليف التي استقلّ بها العقل ولم يرد فيها من الشارع شيء

مع دخولها في الفقه بداهة، والثلاثة الباقية كلّها صحيحة على ما قلناه في معنى الأحكام.

وأما على القول بكونها عبارة عن النسب الجزئية، فلا يصحّ قيد الشرعية باحتمالاته الخمسة.

أما على الأوّل، فلا تتقاض التعريف عكساً بما استقلّ باثباته العقل، وطرذاً بالقصص الواردة في الكتاب، فأثما يصدق عليها أنّها نسب جزئية مأخوذة من الشارع ببيان الشرع.

وأما على الثاني، فلعدم أطراده أيضاً بما ذكر.

وأما على الثالث، فلعدم أطراده أيضاً؛ لصدقه على مسألة الاحتياط وتجنّم الاعمال اللذين من شأنهما الأخذ من الشارع، مع أنّ العلم بهما لا يسمّى فقهاً.

وأما على الرابع، فلعدم أطراده أيضاً بمثل ما قلناه في سابقه.

وأما على الخامس، فلعدم انعكاسه بمثل ما قلناه في الاحتمال الأوّل، وعدم أطراده بمثل ما قلناه في الاحتمال الثالث، وكذا لا يصحّ قيد الشرعية بمعانيها الخمسة إذا أريد من الأحكام النسب الجزئية أو التصديقات أو المسائل أي المحمولات المنتسبة الى الموضوعات فإنّ الاشكالات الواردة هناك آتية هنا.

وأما الفرعية فيحتمل معان أربعة:

الأوّل: ما يتعلّق بعمل المكلف تعلقاً حقيقياً أعمّ من أن يكون المتعلّق الأعمال الظاهرية أو الباطنية

الثاني: ما يتعلّق بعمل المكلف تعلقاً حقيقياً أم ظاهرياً مع كون المتعلّق أعمّ من الأعمّال الظاهرية أو الباطنية.

الثالث: ما يتعلّق بعمل المكلف، سواء كان التعلّق حقيقياً أم ظاهرياً، ويكون المتعلّق الافعال الظاهرية.

الرابع: ما يتعلّق بكيفية عمل المكلف تعلقاً حقيقياً وكان المتعلّق من الافعال الظاهرية. لاسبيل إلى الأوّل أمّا أولاً، فللزوم عدم اطّراد التعريف بالنسبة إلى بعض مسائل أصول العقائد، كوجوب الاعتقاد بالمعاد فأنه من مسائل الكلام. وأمّا ثانياً، فلعدم انعكاسه بالنسبة إلى الأحكام الوضعية بناءً على كونها من المعرف.

لا إلى الثاني؛ لعدم الأطّراد أيضاً كما عرفت، وأنّ انعكس بالنسبة إلى الوضعيات. ولا إلى الثالث؛ لعدم الأطّراد بالنسبة إلى بعض المسائل الأصولية، كجواز العمل بالظنّ ووجوب التقليد ونحوهما، فإنّ لهما تعلقاً بعيداً بالأعمال الظاهرية. فتعين الرابع، وخروج الأحكام الوضعية غير مضرّ كما مر، وتحقيقه يقتضي تحقيق المسائل الفقهية التي هي نفس المعرف.

فنقول: مسائل كلّ علم ما دون العلم لأجل بيانها، ويكون المقصود الذاتي من تدوين العلم متعلقاً بها، كما هو المعلوم من الاستقراء والوجدان والمقصود بالذات من تدوين علم الفقه بيان الأحكام الخمسة التكليفية الشرعية المترتبة عليها الثواب والعقاب ليستخرجها المستنبط عن أدلتها ويعمل هو ومقلّده بها، فالأحكام الوضعية ليست مقصودة بالذات من تدوين هذا العلم، وأنّما يبحث

عنها فيه لكونها راجعة إلى ما هو المقصود بالذات، فأن نجاسة البول لو لم يكن راجعة إلى وجوب الأجتناب عنه وعدم جواز الصلاة معه، لم يصح للفقهاء البحث عنه والتعرض له، وكذا سببية دلوك الشمس ونحوها، فثبت خروج الأحكام الوضعية عن المعرف.

وأما قوله (عن أدلتها التفصيلية) فيحتمل كون الظرف فيه متعلقاً بالعلم كما هو الظاهر أو متعلقاً بعامل مضمّر كالمأخوذة والمستنبطة، أو متعلقاً بالفرعية بمعنى المتفرعة.

وعلى الأوّل خرج من جنس الأدلة علم الله تعالى، لأنّ علمه غير مسبب عن سبب، وخرج عن خصوص الأدلة علم الأنبياء والملائكة وعلمنا بالضروريات؛ لأنّ علم الأنبياء والملائكة وأنّ كان مسبباً عن سبب لكن ليس مسبباً عن خصوص الأدلة، بل من جهة أخرى، كالكشف والألهام من جانب الملك العلام.

وخرج أيضاً من قيد (عن أدلتها) علم المقلد إذا كان الأضافة للعهد، أي: الأدلة المعهودة عند الأصوليين، فإذا صار قيد التفصيلية مستدركاً.

وأما جعل الأضافة للجنس بمعنى أنّ المراد من الأدلة معناها الأعم من التفصيلية والأجمالية وقيد التفصيلية لاخراج علم المقلد، ففاسد؛ لأنّ علمه لم يخرج من التفصيلية، فأنّ علم بعض المقلدين أيضاً ناشئ عن دليل تفصيلي، فأنّه إذا ورد عليه مسألة من مسائل الجزئية لزم عليه اجراء الدليل بأنّ هذا ما أفتى به المفتي، وكلّ ما أفتى به المفتي فهو حكم الله تعالى في حقّي اللّهمّ الا أنّ يقال بعهدية التفصيلية؛ فحينئذ فلم لا يقول بعهدية الأدلة حتّى لا يحتاج إلى القيد الزائد.

ثمّ اعلم أنّ في المقام أيرادين مشهورين:

أولهما: أنّ الظاهر^(١) من العلم هو القطعي، ومن الحكم الواقعي، فيخرج عن التعريف أغلب أبواب الفقه لابتناؤه غالباً على الأدلة الظنيّة، وكذا يلزم خروج الشكّيات والوهميّات عنه، وأجيب عنه بوجوه سبعة كلّها مخدوشة:

الأوّل: التصرف في لفظ العلم يجعله بمعنى الظنّ، وفيه عدم صحّة التعريف وحيثنّذ طرداً وعكساً؛ لدخول الظنّون الحاصلة للمقلّد العامي من الأدلّة المعهودة مع أنّها ليست فقهاً، وخروج القطعيّات النظرية والشكّيات والوهميّات مع أنّها من الفقه.

الثاني: التصرف في لفظ العلم، بجعله بمعنى الاعتقاد الراجح، وفيه عدم أطراد التعريف بمثل ما قلناه، وعدم انعكاسه بخروج الشكّيات والوهميّات.

والثالث والرابع والخامس: اضمار وجوب العمل وجعل العلم بمعنى الظنّ فيكون المعنى الفقه هو الظنّ بوجوب العمل، بالأحكام الشرعية، أو الاعتقاد الراجح، أو ابقائه على ظاهره، وفيها مع لزوم عدم طرد التعريف وعكسه بمثل ما قلناه في الأوّل والثاني عدم صحّة التعريف رأساً؛ اذ العلم أو الظنّ بوجوب العمل من المسائل الأصولية لا الفقهية.

السادس: اضمار لفظ المدلولية وابقاء العلم والأحكام بمعناهما الظاهر، فإذا كان الفقه هو القطع بمدلولية الاحكام الواقعية إلى آخره، وفيه أولاً أنّ العلم بمدلولية الأحكام لا يسمى فقهاً، بل الفقه هو العلم بنفس المدلولات. ولو سلّم

(١) في (خ): الظنّ.

فلا ينعكس التعريف لخروج الظنّيات؛ لأنّه إذا كان الدليل ظنيّاً كان مدلوله ظنيّاً، ومعناه عدم القطع بكون الحكم النفس الأمري مدلولاً له، ولو سلّم لم يطرد التعريف؛ لأنّ مكان أن يكون المقلّد عالماً بكون الاحكام مدلولات للأدلة، فتدبّر.

وثانياً: لزوم عدم اطراد التعريف بالنسبة إلى الشكّيات والوهميات، فإنّ العلم بمدلولية الأحكام للأدلة، فرع وجود الأدلة ولا دليل على الحكم المشكّوك والموهم، بل هما مجرى الاصول الفقاهيّة^(١)، كأصل البراءة ونحوه ممّا يرجع إليه عند عدم الدليل، فكيف يحصل القطع بمدلولية تلك الاحكام النفس الأمرية من تلك الاصول التي تجري في الأحكام بدليل اجمالي صغراه هذا ممّا حجب الله تعالى علمه عنيّ، وهو ثابت بالوجدان، وكبراه وهو كلّ ما حجب الله تعالى علمه عنيّ فهو موضوع عنيّ ثابت بالنصّ.

السّابع: التصرّف في لفظ الأحكام، بجعله أعمّ من النفس الأمرية والظاهرية، وابقاء الحكم بمعناه الظاهر.

وفيه أنّ العلم بالحكم النفس الأمري من حيث أنّه حكم النفس الامري ليس فقهاً، بل اذا صار مقروناً بوصف الظاهرية، ويرد عليه أيراد آخر سيجيء أنّ شاء الله.

وهاهنا وجه ثامن أقلّ محذوراً من سوابقه، وهو أنّ يتصرّف في لفظ الاحكام، بجعله بمعنى الأحكام الظاهرية فقط، والتفصيل أنّ الله تعالى حكّمين

(١) في (خ): الفقاهية.

واقعي، وهو المجعول من الشارع المقدّس على طبق الصفات الكامنة، وظاهري وهو ما اعتقد المجتهد أنّه حكم الله تعالى بعد است فراغ وسعه في الأدلّة، سواء كان ذلك مطابقاً للواقع أم خطأ، هذا على طريقة الإمامية رضوان الله عليهم.

وأما الأشاعرة خذلهم الله تعالى القائلون بالتصويب، فلا ينقسم الحكم عندهم على هذين القسمين، ويقولون: أنّ احكام الله تعالى تابعة لآراء المجتهدين، وكلامهم هذا يحتمل احتمالات ثلاث:

الأوّل: أنّه لا حكم لله أصلاً، فيصير رأي المجتهد محدثاً له.

الثاني: أنّه لما علم الله تعالى بأنّ رأي المجتهد يتعلّق بالحكم الفلاني أوجد الحكم قبل وجود رأيه.

الثالث: أنّه تعالى خلق احكاماً فيطابقها آراء المجتهدين من باب القضية الاتفاقية.

وعلى الاحتمال الأوّل كما هو ظاهرهم يلزم فساد آخر في التعريف، وهو عدم صحّة قولهم أنّ الفقه هو العلم بالاحكام عن الأدلّة؛ لأنّ ما يكون موجوداً لا يمكن طلبه وتحصيله من الأدلّة اذ الدليل على الشيء فرع وجود ذلك الشيء.

إذا عرفت ذلك فالمجتهد إذا استنبط الحكم عن دليل ظنيّ يكون مظنونه حكماً ظاهرياً له، ويقطع بأنّه مكلف بما ادّى إليه ظنّه، للعقل القاطع، والضرورة الدالّة على قبح التكلّيف بما لا يطاق؛ اذ لا يمكنه تحصيل العلم.

وهذا الاحتمال بالبناء المذكور مراد العلامة رحمته من قوله: أنّ الظنّ في طريق الحكم لا فيه نفسه، وظنّيّة الطريق لا ينافي قطعياً الحكم لا فيه نفسه.

فالأيراد عليه بأنّه يناسب مذهب المصوّبة لا المخطئة فاسد؛ اذ المراد بالحكم الذي طريقه ظنيّ الحكم النفس الامري، وبالحكم في قوله (قطعيّة الحكم) الحكم الظاهري، وهذا حكم صحيح لا غبار عليه.

بل لو كان مراده من الحكم في المقامين شيء واحد^(١) أيضاً لم يناسب مذهب المصوّبة؛ لأنّه اذا لم يكن نفس الحكم موجوداً، فكيف يكون طريقة المضاف إليه موجوداً حتّى يكون ظنيّاً أم قطعيّاً، فلا بدّ أنّ يكون الحكم على مذهبهم أيضاً غير الحكم الحاصل بعد الرأي، كالحكم الثابت للمشافهين مثلاً، فلا بدّ من الخروج عن الظاهر قطعاً.

ثمّ هذا الاحتمال وأنّ كان مخدوشاً بأنّ العلم بالأحكام الظاهرية أو نفس الأحكام الظاهرية بوصف الظهور كما هو الظاهر، ليس ناشياً عن الادلة التفصيلية، لكنّه يمكن التفتّي عنه بجعل العلم عند تعلّق القيد إليه لا بشرط بناء على تعلّقه به أو بجعل الأحكام عند تعلّق القيد إليه معرّى عن وصف الظهور بناء على الاحتمالات الاخر، فيصير المعنى الفقه هو العلم بالأحكام الظاهرية الحاصلة أو المستنبطة أو الناشئة أو المتفرّعة أو المأخوذة ذاتها عن الادلة التفصيلية فتدبرّ.

وثانيهما: أنّ الظاهر من لفظ العلم الفعلي، ومن لفظ الاحكام الجميع؛ لأنّه جمع محلّ باللام فيصير التعريف: أنّ الفقه هو العلم الفعلي بكلّ الاحكام، ولازمه أنّ لا يوجد مصداق للفقيه في الخارج؛ لأنّ المسائل تتجدّد يوماً فيوماً،

(١) في (خ): شيئاً واحداً.

فكيف يحيط بها المجتهد، بل لا يصحّ التعريف بشيء من معاني الجمع المحلي. أمّا على الاستغراق فلما عرفت، وأمّا على العهد الخارجي فلعدم المعهودية، وأمّا على العهد الذهني أو جنس الجمع أو جنس المفرد، فلدخول المقلّد المتجزئ بناءً على عدم حجّية ظنّه، فلا يطرد التعريف، فأثمّ اختلفوا في أماكن التجزأة في الاجتهاد وعدمه عقلاً، والقائلون بأمكانه اختلفوا في حجّية ظنّه وعدم حجّ، يته والقائلون بحجّية ظنّه اختلفوا في جواز تقليد الغير أيّاه وعدمه، لكن الحقّ في المقام الأوّل الامكان وشاهده العيان، وسيجيء أنّ شاء الله زيادة بيان.

وفي المقام الثاني هو الحجّية، وجواز عمله بظنّه، وفي المقام الثالث عدم جواز تقليد الغير أيّاه.

فنقول على ما اخترناه من أماكن التجزئ واعتباره: لا يمكن القول بكون الأحكام في التعريف باقياً على ظاهره وهو الاستغراق، ولا حمله على العهد الخارجي، وهما ظاهران، ولا على الذهني، ولا على جنس الجمع لعدم انعكاس التعريف بالنسبة إلى المتجزئ الذي يقدر على استنباط حكم واحد، فتعين الأخير وهو جنس المفرد، فيصير الأحكام بمعنى الحكم، ويستقيم التعريف.

وأمّا على القول بامتناع التجزئ وعدم انفكاك الاجتهاد عن الإطلاق، صحّ في الجميع، وكذا على القول بوقوعه وعدم حجّيته واعتباره، بناءً على ابقاء العلم على معناه الظاهري ليصحّ في الجميع؛ إذ العلم لا يمكن حصوله للمتجزئ وحينئذ ولو في مسألة واحدة.

وأيضاً على ما اخترناه من وقوع التجزّي واعتباره يستقيم التعريف بالنسبة إلى كلّ الاحتمالات المتقدّمة في دفع الایراد الأوّل، من كون العلم بمعنى الظنّ، أو الاعتقاد الراجع، أو الظنّ بوجوب العمل، أو الاعتقاد أو القطع به، أو بالمدلولية أو بالاحكام أعمّ من الظاهرية والواقعيّة، أو بالظاهرية فقط، وكذا على القول بامتناعه.

وأما على القول بوقوعه، وعدم اعتباره شرعاً، فلا يصحّ ثلاثة من الاحتمالات الثمانية الأوّل والثاني والسادس؛ لدخول علم المتجزّي مع أنّه ليس بفقيه عنده.

والعجب من صاحب المعالم أنّه كيف جعل العلم بمعنى الاعتقاد الراجع؟ مع أنّ مذهبه في مسألة التجزّي على وقوعه، وعدم اعتباره فإنّ التعريف لا يطرد وحينئذ واعلم أنّ الظاهر من كلماتهم في الاحتمالات المذكورة في دفع الایراد الأوّل كون العلم في التعريف فعلياً، والحال أنّهم جعلوه في مقام دفع الایراد الثاني ملكياً، وهذا تناقض، الا أنّ يكون نظرهم في المقام الأوّل متعلّقاً بدفع الاشكال الوارد من حيث كون الأحكام في الأغلب ظنيّاً، ولم يكن نظرهم في فعلية العلم وعدمها أصلاً، وفي المقام الثاني جعلوا العلم ملكياً دفعاً للإيراد الثاني، فمن جعل العلم هناك بمعنى الظنّ، جعله هنا بمعنى ملكة الظنّ ومن جعله هناك بمعنى الاعتقاد الراجع جعله هنا بمعنى ملكة الاعتقاد وهكذا، لكن يلزم على هذا في الاحتمالات الأربعة الأوّل من الثمانية سبك مجاز من مجاز. ثمّ أنّك قد عرفت سابقاً أنّ معرفة أصول الفقه باعتبار الاضافة موقوفة على معرفة جزئية.

وبعد ما عرفت الجزئين، فاعلم أنّ من العلماء من قال أنّ نفس اضافة الأصول الى الفقه:

تعريف لهذا العلم باعتبار الاضافة فنقول: أنّ معنى الفقه ظاهر، ومراده من الأصول يحتمل أنّ يكون معناه اللغوي، ويحتمل أنّ يكون أحد المعاني الأربعة المصطلحة، ولا يصحّ التعريف بشيء من الاحتمالات.

أمّا على الأوّل، فلاّنّ المعنى وحيثّذ ما يبتنى عليه الفقه، ولا ريب أنّ ابتناء الفقه لا ينحصر بهذا العلم، بل هو مبتن عليه وعلى غيره من العلوم أيضاً كالنحو والصرف والرجال وغيرها، فلا يطرد التعريف.

وتوهم أنّ الاصول اسم معنى اذا أضيف أفاد الاختصاص، فالمعنى المباني المختصة بالفقه، فيخرج مثل النحو والصرف وغيرها ممّا ليس من المباني المختصة بالفقه، بل يكون من مباني الفقه وغير الفقه.

أيضاً مدفوع بأنّا سلّمنا خروج مثل النحو، لكن علم الرجال لكونه من المباني المختصة بالفقه لا يخرج بالاضافة أيضاً، فلا يطرد التعريف؛ لأنّ مكان منع كون الاضافة مفيدة للاختصاص.

وأمّا على الاحتمال الثاني فإنّ أريد من الأصول الأدلّة فلازمه كون المذكور في علم الأصول أدلّة الفقه، وليس كذلك؛ اذ المقول فيه هو عوارض الادلّة لا نفسها. وأنّ أريد به القواعد يشمل قواعد الفقه التي ليست داخلية في علم الأصول، فلا يطرد أيضاً.

وأنّ أريد به الظاهر أو الاستصحاب، ففساده غني عن البيان.

والتحقيق أنك عرفت سابقاً أنّ مسائل كلّ علم ما دون العلم لأجل بيانه، وبرهن المطالب لتحقيقه، وكان هو المقصود الاصيل والغرض الذاتي من التدوين، وهذا مأخوذ من الاستقراء.

فنقول أنّ مسائل أصول الفقه أنّها هي عوارض الأدلّة؛ اذ المقصود من تدوين العلم بيان ذلك. وأمّا بيان غير العوارض كمبادئ اللغة وبعض المسائل الكلامية، فإنّها هو استطراداً أو من باب المبادئ، فالمراد من الأصول هو القواعد، والاضافة للعهد أي القواعد المعهودة المذكورة في العلم، فيطرّد التعريف وينعكس، لكن لو جعلنا الاضافة للعهد صحّ التعريف حتّى اذا جعلنا الاصول بمعناه اللغوي، فلا يختصّ صحّة التعريف بجعله بمعنى القواعد.

واذا عرفت معنى اصول الفقه من جهة الاضافة، فاعلم أنّه باعتبار العلمية هو العلم بأحوال الادلّة: من حيث هي أحوال الادلّة من جهة ابتناء الاحكام الشرعية الفرعية عليها وبعبارة أخرى: هو العلم بأحوال أدلّة الاحكام الشرعية الفرعية من حيث أنّها أدلّتها، فالعلم بمنزلة الجنس، وبأحوال الادلّة خرج أحوال غيرها من النحو وغيره، وبقيد الحيثية خرج العلم بأحوال الأدلّة لا من تلك الحيثية، كالعلم بكون الكتاب معجزة ونحو ذلك.

وبقولنا (الأحكام) يخرج العلم بأحوال أدلّة غير الأحكام التكليفية، بعد ما عرفت من أنّ المختار جعل الأحكام عبارة عن الخمسة التكليفية.

وبقولنا (الشرعية) خرج غيرها، ككون أمر مطلق المولى حجة على عبده، وبالفرعية خرج الأصولية الاعتقادية، فالعلم بأحوال أدلّتها خارج عن هذا العلم.

وقال المشهور: أنه العلم بالقواعد الممهّدة لاستنباط الأحكام الشرعية الفرعية، فخرج بالقواعد العلم بالجزئيات، وقول بعض بأن العلم - كما هو المختار - عبارة عن التصديق، والجزئيات عبارة عن التّصورات فهي خارجة بقيد العلم، فاسد؛ إذ ليس المراد بالجزئيات الذوات حتّى يكون العلم بها تصوّراً، بل المراد بها جزئيات القواعد، وهي التصديقات الشّخصية، نعم الجزئيات التّصوّرية خارجة من لفظ العلم لما ذكر، وخرج بالمهّدة للاستنباط علم العربية والمنطق وغيرهما ممّا يستنبط منها الاحكام لكن لم يمهد لذلك، وبالأحكام ما يستنبط منها الماهيّات ونحوها، كمسألة الصحيح والاعمى ومسألة جريان الاصل في ماهيّة العبادة وعدمه. وبالشرعية العقلية، وبالفرعية الاصولية.

وهذا التعريف فاسد من وجوه:

الاول: أنّ المراد بالممهّدة أنّ كان المهّدة مطلقاً في السّابق واللاحق، لزم أنّه لو مهّد شخص المسائل اللغوية وغيرها استنباط الاحكام الشرعية الفرعية، لكان داخلاً في هذا العلم وهو باطل. وأنّ كان المراد المهّدة سابقاً لا غير، فإنّ كان المراد ما مهّده كلّ العلماء، أو ما مهّده السّابقون الذين كانوا في صدر بناء هذا العلم، لزم خروج أكثر المسائل الاصولية. وأنّ كان المراد ما مهّده البعض مطلقاً لزم أنّه لو مهّد مسألة في سابق زماننا^(١) هذا بقليل يكون داخلاً وما سيمهّد بعد ذلك بقليل يكون خارجاً، وهو بعيد جداً فتدبّر.

الثاني: أنّ اخراج ما يستنبط منه الماهيّات بقيد الاحكام على مذهبه ليس صحيحاً فإنّ الاحكام عنده عبارة عن النسب الجزئية والعلم عنده عبارة عن

(١) في (ط): في زماننا السابق.

التصديق، فأنّ كان المراد بالماهيات التصورات، فخرجت عن العلم، والآن تخرج بقيد الأحكام؛ لأنّها أيضاً نسب جزئية.

الثالث: أنّه لا يطرد بالنسبة إلى بعض المسائل اللغوية المذكورة في هذا العلم، فأنّ التعريف صادق عليه مع أنّه خارج عن العلم.

الرابع: أنّه لا ينعكس بالنسبة إلى بعض مسائل العلم كحجية الظن؛ لأنّ الظاهر من التعريف كون القواعد الممهّدة سبباً قريباً للاستنباط، والعلم بالمسألة المذكورة ليس علماً بالقاعدة الممهّدة لاستنباط الاحكام الشرعية الفرعية قريباً، وأنّ قيل بالخروج عن الظاهر بجعل السبب أعمّ من البعيد والقريب، لزم دخول الاسباب البعيدة للاستنباط، مثل ما يستنبط منها^(١) الماهيات، كمسألة الصحيح والاعمّ، والمسائل اللغوية والكلامية، على أنّه لا معنى لتعلّق معرفة مسائل الأصول بتمهيد العلماء فأنّه سخافة جداً.

إذا عرفت تعريف العلم، فلا بدّ لك من معرفة موضوعه؛ لأنّ تمايز العلوم بتمايز الموضوعات، ومن معرفة غايته، لعدم حصول زيادة البصيرة الآبمعرفتها. فاعلم أنّ موضوع كلّ علم: ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية التي دون العلم بسببها كما مرّ، فموضوع أصول الفقه هو أدلة الفقه لأنّ تدوين العلم أنّها هو لبيان دليلة الأدلة وعوارضها، وحينئذ يرد على القوم ابحاث.

الأول: أنّهم خصّوا الموضوع بالأدلة الأربعة المشهورة وهو باطل؛ لما قلنا من أنّ الموضوع هو مطلق الدليل، وهو غير منحصر في الأربعة، فلو حصل

(١) في (خ): منه.

العلم من الجفر، فهو أيضاً دليل، وكذا الاستصحاب بناءً على السببية المطلقة، فإنّه دليل وليس من الأربعة وأن كان مأخذه منها، فإنّ هذا لا يوجب كونه منها، وسيجيء أن شاء الله زيادة تحقيق في محله.

الثاني: أنّهم جعلوا الموضوع نفس الأربعة المذكورة، وهو فاسد لما قلناه من أنّ الموضوع أنّما هو كلّ الدليل لا خصوص المذكورات.

الثالث: ما يرد على بعض حيث جعل الموضوع الدليل على^(١) كونه متّصفاً بوصف الحجّية، وجعل النزاع في حجّية أصل الدليل كحجّية الكتاب من مسائل الكلام، وتقرير البحث أنّ الحجّية أيضاً حال من أحوال ذات الدليل، فيكون من مسائل الاصول، فالموضوع هو الدليل لا بشرط اتّصافه بالحجّية.

إذا عرفت ذلك فاعلم أنّ أصول الفقه مقدّمة للفقه؛ اذ به يعرف كيفية استنباط الأحكام، وبه يترقى عن حضيض التقليد، وبه يتشّبت بالفوز والسّعادة الابدائية، فغاياته اشرف الغايات.

(١) في (خ): مع.

ضابطة

مدلول اللفظ

أن كان قابلاً للصدق على الكثيرين سمي كلياً، والآن فجزئياً.

واحتزننا بقولنا (قابلاً) من خروج كلي لا أفراد له في الخارج، وكذا الجزئي وهذا اصطلاح أهل الميزان، وعليه انعقد اصطلاح جلّ العلماء حتى الأصوليين. ثمّ أن الكلية والجزئية هل هما من صفات المفاهيم اللا بشرطية وأن لم تكن مستفاداً من لفظ، أم يشترط في اتّصاف المفهوم بأحدهما كون اللفظ موضوعاً له، وكان ذلك المفهوم مستفاداً منه حتى يتّصف بأحد الأمرين؟ فعلى الأوّل هما من صفات المفاهيم انفسها، وعلى الأخير من أقسام ما يستفاد من اللفظ ظاهر العلماء الأخير.

و الحقّ الأوّل لعدم صحّة السلب: ولذا يقال مثلاً أنّ الواضع تصوّر أمراً كلياً ووضع اللفظ بازائه، وهذا شاهد على كونها وصفين للمفاهيم بنفسها لا من حيث وضع اللفظ لها.

ثمّ أن اتّصاف المفاهيم بهما هل هو بشرط تصوّرها وحصولها في الذهن أم لنفس المفهوم لا بشرط؟ الحقّ الاخير، ألا ترى أنّه يصحّ أن يقول تصوّرت أمراً كلياً، ثمّ أنّه يصحّ اتّصاف اللفظ بهما من دون أن يتصوّر له معنى يجري ذلك في الألفاظ المهملة.

أيضاً ألا ترى أنّه يصحّ أن يقال: أنّ لفظ الفاعل وهيئته كلي له أفراد، وكذا لفظ زيد الذي تلفّظ به عمرو في الساعة الفلانية جزئي، وأنّ كان لفظ زيد كلياً له أفراد كثيرة، وكذا لفظ ديز، فتوهم اشتراط الاتّصاف بوجود مفاهيم في ازائها غلط، لما عرفت من عدم صحّة السلب.

ضابطة

الكلّي عندنا سوى ما اصطّلع عليه أهل الميزان

قسمان

(تقسيم الكلّي إلى المتواط والمشكك)

فإنّ هذا التقسيم عند أهل الميزان باعتبار التفاوت في الوجود تقدماً وتأخراً
اشدّة، وضعفاً، زيادةً ونقصاناً، وعدمه، وعندنا باعتبار تفاوت الافراد في
الظهور والخفاء بالنسبة الى فهمها من اللفظ ودلالته عليها، فما تساوت أفراده
ظهوراً وخفاءً فمتواط، والافمشكّك، وربما قيل: أنّ الأخير ما يكون سبباً
للتشكيك بين أنّ يكون اللفظ حقيقة ومجازاً، أو مشتركاً معنوياً، ولا بأس به.

وفائدة هذا الاصطلاح كثيرة:

منها:

ما يظهر في قولهم من أنّ شرط حمل المطلق على العموم التواطىء، والسرّ في
ذلك الاصطلاح وتجديده ومخالفة أهل الميزان أنّ غرض الأصولي استنباط
الحكم من الدليل، والدليل في الغالب هو اللفظ فاصطلحوا ما يرجع إلى عالم
اللفظ بخلاف اصطلاح أهل الميزان، فإنّه راجع إلى عالم اللبّ.

ثمّ التشكيك: أمّا بدويّ غير مضرّ، كما لو أمر بأتان الماء للشرب، فبمجرد
السّماع يشكّ ابتداءً في ارادة الماء الغير الصافي من اللفظ، ثمّ بعد التأمل يعلم أنّ
الماء الغير الصّافي بقليله يشمله اللفظ وأنّه مراد من اللفظ كالماء الصّافي، فهذا
شكّ بدويّ ابتدائي غير مضرّ في دلالة اللفظ.

وأما تشكيك مضرّ اجمالى موجب لاجمال اللفظ، بمعنى أنّ خفاء الفرد جعله
بحيث إذا أطلق اللفظ شكّ المخاطب شكّاً مستمرّاً في ارادته، من اللفظ وعدم
ارادته فصار اللفظ بالنسبة إليه مجملاً، فقد أضرّ التشكيك بظاهر اللفظ المطلق.

وأما تشكيك مضرّ مبينّ العدم، أي: وصل خفاء الفرد بمرتبة يضرّ
بالاطلاق، بل يخرجّه عن المراد، فيحكم المخاطب بمجرّد سماعه أنّ هذا الفرد
غير مراد في هذا الاستعمال، كما لو نذر عدم الاكل في بيت زيد، فإنّه لا ينصرف
الى مثل أكل حنطة واحدة، ويعلم أنّ هذا الفرد غير مراد من اللفظ.

ثمَّ أنَّ التقسيم السابق أنَّها هو باعتبار نفس المفهوم من حيث هو، مع قطع النظر عن حصوله في الذهن وعدمه، ودلالة اللفظ عليه وعدمه وكون لفظ آخر معه أم لا، ودلالة اللفظ على المفهوم الآخر وعدمه، فعلى هذا يمكن أن يكون المشترك اللفظي كلياً بالنسبة الى جميع المعاني وضده والبعض^(١)، وكذا الحال في المترادف والمنقول والمرتجل، وأمّا هذا التقسيم فأنَّها هو باعتبار دلالة اللفظ وظهوره بالنسبة إلى أفرادهِ.

(١) في (خ): والتبعيض.

ضابطة

اللفظ والمعنى أما أن يتحدان أو يتعددان أو يختلفان

في تقسيم اللفظ والمعنى

في تقسيم اللفظ والمعنى:

أما الأول: فيسمّى بمتّحد اللفظ والمعنى، ولم نجد له مثلاً. وأنّ تعدّد اللفظ فقط سمّي مترادفاً، وليس المراد بالترادف التساوي، بأنّ يكون المرادف والمساوي مترادفين، لأنّ الأول يطلق في ما اتحد فيه المفهوم والمصداق وتعدد اللفظ، كالانسان والبشر، والآخر فيما تعدّد اللفظ والمفهوم واتحد المصداق، كالناطق والضاحك.

وأنّ تعدّد المعنى فقط، فلا يخلو: أمّا أنّ يكون التعدّد ناشياً عن تعدّد الوضع، أو عن وجود المناسبة وملاحظتها، والآخر يسمّى حقيقةً ومجازاً، والاول: أمّا أنّ يكون المناسبة ملحوظة فيه عند الوضع الثاني أم لا، والاول منقول.

ويرد بناءً على اشتراط ملاحظة المناسبة في المنقول عدم انعكاسه، فإنّ اللفظ الذي كان له معنيان ثمّ اشتهر في إحدهما بحيث صار الآخر مهجوراً يسمّى منقولاً، وأنّ لم يلاحظ المناسبة، كما أنّ المرتضى - قدس سره - حكم بكون الامر في عرف الشرع منقولاً الى الوجوب، مع أنّه يقول باشتراك لغة بينه وبين النذب.

ويمكن الجواب: بأنّ اطلاق المنقول على مثل ذلك مجاز؛ لأنّه شبه المنقول.

والثاني: أمّا أنّ يكون المعنى الأول فيه مهجوراً أم لا والاول مرتجل، فيفسد حينئذ القول باشتراط ملاحظة عدم المناسبة في المرتجل؛ اذ ملاحظة الواضع عند الوضع عدم المناسبة مستبعد جدّاً، والثاني مشترك.

ويرد بناءً على تعريفه بأنّه لفظ له معان متعددة بأوضاع متعدّدة، مع عدم ملاحظة المناسبة عدم انعكاس التعريف بخروج المشتركات التعيينية، مع كون المناسبة ملحوظة، وبخروج المشترك الذي لم يتعدّد وضعه، كان يقول الواضع:

وضعت لفظ العين للذهب والفضة فالوضع وحينئذ مرّة واحدة مع أنّه مشترك قطعاً.

ويمكن الجواب بأنّ مقصودهم من تعريف المشترك هو التعيني منه لا التعيني ليرد ما ذكرت وبأنّ المراد بالوضع وتعدّده كثرة التخصيص وتعدّده، وهو حاصل في أمثال ما ذكرته من العبارة، وأنّ كان الوضع فيه عرفاً واحداً لا متعدداً وأنّ تعدّد اللفظ والمعنى، فالألفاظ متباينة تكون ومترادفة، والأوّل كان يوضع لفظ العنب لمعنى والخمر لآخر، والثاني كان يضع لفظ الليث للأسد والأرنب، ولفظ الغضنفر للأسد والثعلب، فهما بالنسبة الى الأسد مترادفان والى الآخرين متباين أن، وكلّ بالنسبة الى كلّ من معنيهما مشتركاً^(١) أنّ اعتبرنا وضعهما لهما أولاً، والأفمنقول أنّ كان الوضع ثانياً بملاحظة المناسبة، أو مرتجلان أنّ لم يلاحظ النسبة مع هجر أنّ المعنى الأوّل، أو مختلفان كان يكون للفظ سابقاً معنيان ثمّ هجرا، أو وضع اللفظ لمعنيين آخرين بالنسبة الى أحدهما بالمناسبة والى الآخر بعدمها، فصار أحدهما منقولاً والآخر مرتجلاً.

بقى الكلام في أنّ ما يكون الوضع فيه عاماً والموضوع له خاصاً كاسماء الإشارة، يكون قسماً خامساً لعدم المناسبة حتّى يكون حقيقة ومجازاً، وعدم تعدّد الوضع حتّى يكون مشتركاً أو مرتجلاً أو منقولاً.

لا يقال: أنّ ذلك وارد على مذهب المتأخّرين، وأمّا على مذهب المتقدمين، فداخل في قسم متحد اللفظ والمعنى.

(١) في (خ): مشترك.

لأننا نقول: أن المراد من المعنى في قولهم (اللفظ والمعنى) أن اتّحدا هو الأعمّ من الحقيقة والمجاز، والأف يكون الحقيقة والمجاز أيضاً من أقسام متّحد اللفظ والمعنى، مع أنّهم عدّوه من متكثر المعنى.

ضابطة

لما كان علم الاصول مشتملاً على نبذ من المسائل اللغوية

معرفة الوضع والواضع والموضوع له

ضابطة في معرفة الوضع والواضع والموضوع له، فلا بدّ في معرفتها من معرفة الوضع والواضع والموضوع والموضوع له.

وألة الملاحظة وهاهنا مقامات خمسة:

الأوّل: في الوضع، وله معينان مشهور وغير مشهور.

أمّا الأوّل، فهو تعيين اللفظ بازاء شيء للدلالة عليه بنفسه، ويرادفه قولهم الوضع تعيين الواضع اللفظ بازاء شيء متى أطلق أو أحسّ، الأوّل فهم منه الثاني؛ وبالاختصاص باللفظ خرج غيره من الخطوط والاشارات ونحوهما، فإنّ ذلك لا يسمّى وضعاً وأنّ كان فيه تعيين شيء بازاء شيء.

وأورد عليه بعدم انعكاسه بخروج المشتركات اللفظية؛ لعدم دلالتها على معانيها بأنفسها.

وأجيب عنه بأنّ عدم دلالة المشترك على معانيه بنفسه ناشىء عن تعدّد الوضع، والافالواضع عند الوضع وضعه للدلالة على المعنى بنفسه.

وفيه أنّ ذلك يتمّ في ما اذا كان الواضع متعدّد، أو كان الواضع الثاني جاهلاً بالوضع الأوّل، أو كان متّحداً ولكن غير ملتفت الى الوضع الأوّل، وأمّا اذا كان ملتفتاً مع الوحدة، أو عالماً مع التعدّد، فلا يتمّ.

والحقّ في الجواب: أنّه لا بدّ من معرفة المراد من الفهم والدلالة المأخوذ في التعريف أمّا الدلالة، فهي كون الشيء بحيث يلزم من العلم به العلم بشيء آخر. وأمّا الفهم، فله معينان: أحدهما انتقال المعنى الى الذهن وأنّ لم يعين المراد، وثانيهما انتقاله إليه مع تعيين المراد، فإنّ أريد من الفهم الأوّل فلا أيراد؛ اذ المعاني يفهم منها بأنفسها، وأنّها القرائن فيها معيّنة لا مفهّمة. وأنّ أريد الثاني، فالإيراد بحاله والأوّل أولى؛ لأنّ الشرح مقدم على الجرح.

وأما غير المشهور، فهو تعيين اللفظ للدلالة على المعنى، وقولهم أن للمجازات وضعاً نوعياً مأخوذ من هذان فهذا التعريف شامل لها أيضاً وأعم من المعنى السابق.

وهل لفظ الوضع حقيقة في المعنيين، أو في الأعمّ منهما، فيكون استعماله في الأخصّ استعمالاً للكلّي في الفرد، أو في الأخصّ منهما؟ الحقّ الأخير؛ للتبادر، وصحة السلب عن الأعمّ من حيث هو، وللأصل أي القاعدة المقررة من لزوم الرجوع الى ما هو أغلب استعمالاً، وحمله على الحقيقة وحمل الأقلّ استعمالاً على المجاز عند الشكّ.

ولا ريب أنّ الغالب استعماله هو الأخصّ وأيضاً كونه حقيقة في الأخصّ قطعي بعد نفي الحقيقة في القدر المشترك الأعمّ فقط لأقليته استعمالاً على سبيل الانفراد، بأنّ يراد القدر المشترك منفرداً من دون ارادة أحد الفردين ولو من الخارج، ولا قائل بالمجازية في الأخصّ والحقيقة في الآخر بعد نفي القدر المشترك، وإذا ثبت الحقيقة في الأخصّ بعد ما ذكرنا ثبت المجازية في الآخر؛ لأنّ الحقيقة والمجاز أولى من الاشتراك.

المقام الثاني في الوضع من جهة الواضع:

والكلام فيه يقع في مقامين:

الأوّل: في تعيين الواضع أنّه الخالق أو المخلوق، ولعرائه عن الفائدة أسقطناه من البين.

الثاني: في بيان أقسامه بالنسبة الى الواضع.

فنقول: أنَّ الوضع بالنسبة الى الواضع ينقسم الى اللغوي والعرفي الخاصّ والعام؛ لأنَّ الواضع: أمّا أنَّ يكون واضح اللغة أم لا، وعلى الثاني أمّا أنَّ يكون الواضع شخصاً معيناً أو جمعاً معيناً، بأنَّ حصل الوضع من اتّفاقهم على استعمال اللفظ في معنى، وأمّا أنَّ يكون كلّ أهل اللسان ولا يختصّ بطائفة دون طائفة أخرى، كوضع الدابة لذي القوائم الأربع، فإنَّ كان الأوّل فهو الأوّل، وأنَّ كان الثاني بقسميه فهو الثاني، والافهو الثالث.

المقام الثالث في الوضع من جهة الموضوع:

و الكلام فيه يقع في مقامين: الأوّل في أقسامه بالنسبة الى الموضوع، والثاني في تعيين الموضوع في الاوضاع النوعية.

أمّا الأوّل، فاعلم أنَّ الوضع باعتبار الموضوع ينقسم الى شخصي ونوعي^(١)؛ لأنَّ الموضوع أنَّ كان شخصاً خاصاً من الألفاظ كلّف زيد، فالوضع شخصي. و أنَّ كان أمراً عاماً كهيئة فاعل، فالوضع نوعي، فالمراد من كون الموضوع شخصياً أنَّ يكون تحته أفراد متّفقة الحقائق، فإنَّ لفظ (زيد) له أفراد متصوّرة صادرة من اللافظين، فهو نوع لأفراده المتّفقة الحقيقة.

والمراد من كون الموضوع نوعاً أنَّ يكون تحته أنواعاً مختلفة الحقائق كهيئة فاعل، فإنَّ لها مصاديق كثيرة كضاربو عالم وقاتل، ونحوها من الألفاظ المختلفة المندرجة تحت تلك الهيئة العامة، فالاعلام الشخصية واسماء الاجناس وضعها شخصي، والمشتقات والمركّبات اسمية أو فعلية اخبارية أو أنشائية، والاسماء الداخلة عليها اللام واللاحقة بها التنوين والمجازات وضعها نوعي.

(١) في (خ): الشخصي والنوعي.

ثمَّ أنَّ الوضع النوعي: أمَّا أنَّ يكون بجعل الواضع كالامثلة المذكورة، وأمَّا ليس بجعله، بل نحن نفهم بالتَّبع في مثل الاوضاع أنَّ الواضع راض باستعمال اللفظ في هذا المعنى.

ولا يبعد أنَّ يكون الوضع النوعي في غير المجازات ممَّا ذكرناه انفاً من المشتقات وغيرها من قبيل الأول، ووضع المجازات من قبيل الثاني، وبذلك يظهر الفرق بين المقامين.

و يندفع ما توهم في المقام من أنَّ وضع المشتقات نوعي، وكذا المجازات وضعها نوعي، فلم يكن استعمال المشتق حقيقة، بخلاف استعمال المجازات مع وجود الوضع النوعي فيهما، وذلك لما عرفت من أنَّ الوضع في المشتقات جعلي من الواضع، فيكون حقيقة بخلاف المجازات، فتدبر.

و أمَّا الثاني: فاختلفوا في أنَّ الموضوع في الوضع النوعي هل هو العاماً لمنطقي أم الاصولي، بمعنى أنَّ الموضوع نفس النوع المتصوّر أو جزئياته المتصورة في ضمنه اجمالاً، ويكون هذا النوع المتصوّر عنواناً لها لا نفس الموضوع.

ف قيل بالأخير لأنّه لو لم يكن كذلك لزم أنَّ يكون استعمال المشتق في معناه لاحقيقة ولا مجازاً؛ لأنَّ الافراد اذا لم تكن موضوعاً، فلا يكون نحو ضارب موضوعاً واذا لم يكن موضوعاً لم يكن استعماله حقيقة وهو واضح، ولا مجازاً لاتفاقهم على توقّف صحّة المجاز على الوضع، وأنَّ المجاز، بلا وضع باطل.

وفيه أولاً بالنقض بالاعلام الشخصية، فإنَّ لفظ (زيد) الصادر من المتكلّم الخاص استعماله في المسمّى^(١) على هذا لا يكون حقيقة ولا مجازاً؛ لأنَّ الواضع لم

(١) في (خ): مسمّاه.

يضع كلّ لفظ زيد صدر عن أي شخص للرجل الخاصّ، فالاستعمال الخاصّ ليس حقيقة ولا مجازاً.

بل لو سلّمنا في المشتقات أنّ الموضوع هو الجزئيات أعني ضارب وناصر، قلنا: أنّ كلّاً منهما^(١) متعدّد باعتبار صدورها^(٢) من المتكلّمين، فما يكون موضوعاً هو ما صدر عن الواضع، والبواقي لا يكون حقيقة ولا مجازاً على زعمك الفاسد، الا أنّ يقول الخصم في الاوضاع الشخصية بأنّ الموضوع هو كلّ فرد من أفراد زيد، وفي النوعية كلّ فرد من أفراد المشتقات التي يكون على هيئة الفاعل مثلاً من أي قائل صدر، فيكون كلّ جزئي من الجزئيات موضوعاً في المقامين، فلا يرد النقص، كما لا يرد أنّه على هذا لا فرق بين الاوضاع الشخصية والنوعية، لوجود الفرق بكون الموضوع في الشخصي هو شخص اللفظ معلوماً وملحوظاً بالتفصيل من غير ملاحظة أمر آخر، بخلاف النوعي فإنّ الموضوع فيه وأنّ كان تلك الجزئيات لكنّها ملحوظة اجمالاً في ضمن أمر عاملاً تفصيلاً.

لكن هذا مخالف لفهم العرف؛ لأنّا نرى أنّ القائل بأنّي وضعت لفظ زيد لابني لا يعنى به أنّ كلّ زيد صدر من أي قائل موضوع لابنه، بل لا يتخيّل ذلك أصلاً.

وثانياً: الحلّ لأنّ الوضع اذا وضع هيئة الفاعل لذات صدر منه المبدأ، فهذا الموضوع لكونه كلياً لا وجود له أصلاً إلا في ضمن الافراد، فجعله موضوعاً مستلزم لكون الافراد موضوعاً، فظهر فساد مدرك هذا القول، لكن لا دليل على

(١) في (خ): منها.

(٢) في (خ): صدره.

بطلان أصل قوله، فيكون كلّ من الاحتمالين صالحاً لأن يكون موضوعاً ولا دليل على تعيين أحدهما.

ثم لو شككنا بعد ثبوت وضع في أنّه نوعي أو شخصي، فالأصل تقتضي الحكم بالأوّل؛ لأنّ النوعي أقلّ تعدّداً وحادثاً من الشخصي، على أنّ الواضع أمّا الخالق أم المخلوق، وعلى التقديرين يكون النوعي أولى من الشخصي؛ لأنّه أنّ كان الأوّل لزم اللغوية؛ لأنّ الوضع الشخصي لا يفيد إلاّ فائدة النوعي، فبعد امكانها معاً يكون ارتكاب التعدّد لغوياً فإنّ كان الثاني فمضافاً الى اللغوية ربما يلزم عليه العسر أو العذر في وضع الاشخاص لكثرتها.

المقام الرابع والخامس في الوضع من جهة الموضوع له وآلة الملاحظة:

فكلّ واحد منهما قد يكون عاماً وقد يكون خاصّاً فهذه صور أربعة: العامان، والخاصّان، والمختلّفان، ولا اشكال في وجود العامين والخاصّين وفي عدم وجود ما كان الوضع فيه خاصّاً والموضوع له عاماً.

وأما الاشكال في عكس ذلك، فالقدماء على عدم وجوده، والمتأخرون على وجوده، وهو الاظهر لوجوه الأوّل: أنّ المتبادر من كلمة هو المسموعة من وراء الجدل، أو هو الشخص الخارجى من الغائب المذكور لا المفهوم الكليّ، فثبت كون الموضوع له جزئياً، وأمّا كون الوضع عاماً فلاّنه مسلّم عند الخصم، مع أنّ الوضع الخاصّ للجزئيات الغير المتناهية متعذّر على الواضع أو متعسر أو لغو.

فان قلت: أنّ هذا الدليل يدلّ على وجود القسم الرابع في العرف لا اللغة.

قلنا: بضميمة أصالة عدم النقل يتمّ المطلوب.

فان قلت: مرجع هذا الدليل الى أصالة عدم رفع المؤانسة بين اللفظ والمعنى اللغوي ولا يجري هذا فيما نحن فيه؛ لأنّ القدماء على فريقين، منهم من يقول بأنّ هو مثلاً موضوع للمفهوم الكلّي بشرط استعماله في الخصوصيات، ومنهم من يقول أنّه موضوع للمفهوم الكلّي اللابشرط ولكن اتفق استعماله في الخصوصيات لا غير، وعلى التقديرين لا يكون اللفظ مستعملاً في معناه الحقيقي أصلاً، فلا يكون مؤانسة في البين حتّى يقال الأصل عدم رفع تلك المؤانسة؛ اذ المؤانسة أنّها تحصل من كثرة الاستعمال، ولا استعمال هنا، فلا يجري الاصل.

قلنا: أنّ كان النقل المفروض تعيينيّاً، فيجري فيه أصالة عدم تعدّد الوضع، وأنّ كان تعيينيّاً فيجري فيه أصالة عدم ارتفاع الارتباط الحاصل بين اللفظ والمعنى اللغوي؛ اذ لا شك أنّ بين اللفظ ومعناه اللغوي ارتباطاً يوجب عدم جواز الاستعمال في الخصوصيات الآ مع ملاحظة ذلك المعنى اللغوي وأنّ لم يستعمل اللفظ فيه أصلاً، ولا شك أنّ حصول الوضع الثانوي لكثرة الاستعمال يوجب ارتفاع هذا الارتباط، والأصل عدم ارتفاعه، فالأصل جار مطلقاً.

فان قلت: هذا التبادر اطلاقى ناشئ من كثرة الاستعمال في الخصوصيات. قلنا: الاصل أنّ يكون وضعيّاً فان قلت: فرضية الشهرة موجودة قطعاً، فلا معنى للتمسك بأصالة الوضعية.

قلنا: الاصل عدم الالتفات إليها، ومجرّد وجودها غير كاف.

الثاني: أنّه لو لم يكن كذلك، لزم كون الضمائر واسماء الاشارة والمبهات من المجازات، بلا حقيقة؛ لأنّها لا تستعمل في المفاهيم الكلّية حتّى عند القدماء، والمجاز، بلا حقيقة أمّا ممتنع، أو غير واقع أو نادر الوقوع، وعلى التقادير لا يحمل

ما نحن فيه عليه، أمّا على الأوّلين فواضح، وأمّا على الأخير فلاّن الظنّ يلحق المشكوك بالغالب لا النادر.

الثالث: أنّه يلزم على قول القدماء عدم الفرق بين الحروف والاسماء، وعدم انقسام الكلمة الى الاسم والفعل والحرف؛ اذ المميّز بينهما هو استقلال المعنى في الاسم دون الحرف؛ فلو كان الموضوع له في الحروف المفهوم الكلي لا الجزئيات الخاصّة لكان الحرف أيضاً مستقلاً كالاسم من غير فرق بينهما، ولو كان الموضوع له فيه الجزئيات الخاصّة ثبت المطلوب وهو وجود القسم الرابع من اقسام الوضع.

فأنّ قلت: الفرق بينهما هو استقلال الاسم في اللفظ دون الحرف. قلنا: أنّ من الاسماء ما يكون على حرفين، ومن الحروف ما يكون على ثلاثة أحرف.

فان قلت: أنّ ذلك يثبت^(١) كون الحرف كذلك خاصّة. قلنا: غرضنا اثبات الايجاب الجزئيّ، مضافاً الى أنّه لا قائل بالفصل بين الحروف وغيرها من المبهات الاسمية.

فان قلت: تقسيمهم الكلمة الى الثلاثة أنّها هو بالنسبة الى الوضع الثانوي، أو الاستعمالات أنّ لم نقل ب، بلوغها حدّ الوضع التعيّني، والكلام أنّها هو بالنسبة الى الوضع الأوّل، والتقسيم الى الثلاثة فيه غير معلوم، وعليه لا يلزم ما ذكرت.

(١) في (خ): هذا الدليل أثبت.

قلنا: كون التقسيم بالنسبة الى الوضع الثانوي والاستعمالات فاسد؛ لأنّ الخصم أيضاً لا يقول بحصول الوضع الثانوي في الخصوصيّات، فتدبر مضافاً الى أنّ ثبوت الوضع الثانوي مدفوع بالاصل.

الرابع: أنّ قول القدماء مستلزم لجواز استعمال تلك الألفاظ في المفهوم الكلّي، ضرورة صحّة استعمال اللفظ فيما وضع له، مع أنّ استعمالها في الكلّي ممّا يستنكره العرف، بل هو مستهجن، وذلك كاشف عن عدم كون الكلّي موضوعاً له، والالصّحّ الاستعمال فيه عرفاً.

فإنّ قلت: اللفظ مستعمل في الكلّي، ويفهم الخصوصية من الخارج.
قلنا: أنّ الخصم أيضاً يسلم أنّه لم يستعمل في الكلّي؛ لما عرفت سابقاً من أنّ القدماء على فريقين، ولا يقول أحد منهما باستعماله في الكلّي، مضافاً الى ما مرّ من تبادل الخصوصيّات، وهذا التبادر لو لم يثبت الوضع، فلا أقلّ من اثباته الاستعمال في الخصوصيّات.

فإنّ قلت: لو كان تلك الألفاظ موضوعة للخصوصيّات، لزم صحّة استعمالها في الكلّي مجاز الوجود علاقة الجزئي والكلّي مع أنّه لا يصحّ كما اعترف به.
قلنا: يمنع الملازمة؛ لأنّ مجرد وجود نوع العلاقة لا يكفي حتّى على مذهب من يقول في المجاز بكفاية نوع النوع؛ لأنّه يقول بكفائيته بشرط عدم الاستنكار عرفاً، والشرط هنا مفقود.

الخامس: تنصيب أهل اللغة بأنّ (في) مثلاً حقيقة في الظرفية ومجاز في غيرها، والحقيقة استعمال اللفظ فيما وضع له، والمفروض أنّه على مذهب القدماء لم يستعمل أصلاً في الكلّي الموضوع له، فلا يصدق عليه الحقيقة أصلاً، فالتسمية في

الحقيقة لا يتمّ إلا إذا كان (في) حقيقة في الخصوصيّات التي استعمل اللفظ فيها، إذ لم يستعمل في غيرها حتّى تكون حقيقة فيه.

فان قلت: لو لم يكن وضع الضمائر واسماء الاشارة عاماً والموضوع له كذلك، لزم كونها من باب متكثر المعنى، ضرورة أنّها حينئذ ليست بمتحد المعنى، والمتكثر المعنى منحصر باتّفاق العلماء في المشترك والحقيقة والمجاز والمرتل والمنقول، وهذا خارج عن الكلّ. أمّا عن غير المشترك، فظاهر. وأمّا عن المشترك، فلنقد الاوضاع المتعدّدة التي هي شرط الاشتراك، وإذا بطل كونها من متكثر المعنى لزم كون وضعها عاماً والموضوع له خاصاً^(١) يتحد المعنى.

قلنا: أولاً: أنّ المحذور مشترك الورود بيننا وبين الخصم؛ لأنّ المراد من المعنى في قولهم المعنى أمّا متحد أو متعدد وأمّا مطلق المستعمل فيه، أو مطلق الموضوع له، أو الموضوع له المستعمل فيه، فإنّ كان الأوّل كان ما نحن فيه متعدّد المعنى، وليس داخلياً في الاربعة، فيلزم بطلان الحصر. وأنّ كان الثاني لزم كون الحقيقة والمجاز من متحد المعنى، وقد عدّوها من متعدّد المعنى. وأنّ كان الثالث لزم خروج ما نحن فيه من الأقسام سنخاً؛ لعدم الموضوع له المستعمل فيه عند الخصم.

وثانياً: أنّ ذلك قسم خامس لمتكثر المعنى، والحصر في الاربعة ممنوع، والتقسيم بالاربعة مبني على طريقة القدماء، والمتأخرون مشوا في التقسيم على

(١) في (خ): عاماً.

طريقتهم محافظة على ما استقرّ عليه عاداتهم، وأشاروا الى ما هو المختار عندهم في طي المطالب.

فان قلت: لو كان قسماً خامساً، فلم صرّح صاحب المعالم بكونه مشتركاً معنوياً.

قلنا: أولاً أنّه أراد أنّ هذا مثله في عموم آلة الملاحظة، وثانياً أنّه اقتدى بالقدماء في التسمية، كاقترائهم بهم في التقسيم بالأربعة، مع قولهم بوجود القسم الخامس.

فان قلت: لو كان الموضوع له خاصاً لزم تصوّر الأمور الغير المتناهية، وهو باطل.

قلنا: أنّ أردت التصرّو التفصيلي منعنا الملازمة لكفاية الاجمالي، وأنّ أردت الاجمالي فبطلانه ممنوع، هذا أنّ قلنا بأنّ الواضع هو البشر، والا فلا أيراد من أصله.

فان قلت: أهل اللغة صرّحوا بأنّ (هذا) للمفرد المذكّر، و(أنا) للحاضر المتكلّم و(أنت) للمخاطب و(من) للابتداء وهكذا، وتلك المذكورات معان كلية قلنا: كلامهم محمول على إرادة المصداق لا المفهوم الكلّي، ويؤيده أنّ الغرض الاصلي من معاني الألفاظ تصحيح الاستعمال وتمييز الصحيح من الفاسد، وهذا أنّها يحصل لو أريد المصداق لا لمفهوم؛ لأنّ المفهوم لا يصحّ الاستعمال فيه بالاتفاق.

ضابطة

في المشتق

قد يطلق على ما أخذ من شيء آخر، بأن كان له ماخذ من الألفاظ، ويدخل فيه كل الأفعال والمشتقات، بل المصادر، فإن لها أيضاً مادة هي (ض ر ب) مثلاً بالترتيب، وهيئة هي فتح الاوّل وسكون الثاني.

ولا ريب أن الأفعال والمشتقات ليس موادّها المصادر إذ المصدر ليس مأخوذاً من المشتقات لا لفظاً ولا هيئة ولا معنى، فإنّ المعنى المصدري ليس في المشتقات، كما أنّ وزن المصدر ليس فيها أيضاً، بل مادة المشتقات هي مادة المصدر التي أشرنا إليها، فالمصدر أيضاً من المشتقات، والمادة لا توجد في الخارج إلاّ في ضمن واحدة من تلك الهيئات، وقد يطلق على خصوص اسماء المشتقة، ومحلّ الكلام هنا الاخير.

وفيه مقامات: الأوّل: في وضع المشتق أن آلة الملاحظة فيها هي الموضوع لها المشتق أم لا الثالث في أنّها حقيقة في الماضي أم لا .

أمّا الاوّل، فاعلم أنّ وضع المشتقات نوعي، كوضع ساير الهيئات غير المصادر حذراً من لزوم اوضاع لا تخصي، مع أنّ الأصل عدمها، مع لزوم اللغو أو العسر أو العذر في جعل الأوضاع شخصية بعد اتّحاد مفاد الشخصي والنوعي، وقلة الحادث في الأخير كما اشرنا سابقاً.

وأما الثاني، فاعلم أنّ القائلين بوقوع الوضع العامّ والموضوع له الخاصّ في الألفاظ اختلفوا في أنّ وضع المشتقات من هذا الباب أم من باب وضع العامّ والموضوع له العامّ، واتفقوا على أنّ المراد بالخصوصيات هنا ليس الجزئيات الحقيقية كما في المبهات، بل الخصوصيّات الاضافية كضارب، فإنّ قلنا بأنّ ما وضع له هيئة (ضارب) عامّ كان مفاده من اتّصف بالمبدئ، وأنّ قلنا أنّه خاصّ كان مفادها من اتّصف بالضرب ولكن من اتّصف بالضرب أيضاً كليّ يصدق على زيد وعمر وغيرهما، فهو جزئي اضافي بخلاف المشار إليه بهذا.

ثمَّ أنَّ كونَ الوضعِ عاماً والموضوعَ له عاماً في المشتقاتِ يتصوّر على وجوه:
 كونَ الطرفين كلياً منطقياً، كان يضع ما كان على زنة فاعل لمن قام به المبدأ، أو
 كلياً أصولياً كان يضع كلَّ ما كان على زنة فاعل لكلِّ من قام به المبدأ، وكون
 الأوّل كلياً منطقياً، والثاني أصولياً وعكسه.

ثمَّ اذا كان الثاني عاماً أصولياً فأما أنَّ يراد به التوزيع أم التعميم، بمعنى أنّي
 وضعت ما كان على زنة فاعل، أو كلَّ ما كان على زنة فاعل لكلِّ من قام به المبدأ
 أي مبدأ كان، ولازمه صدق ضارب مثلاً على كلِّ من أتصف بمبدأ ما، كالقتل
 والعلم وغيرهما، وفيصدق كلِّ واحد من المشتقات على كلِّ مصاديق المشتقات
 الآخر أم أنّي وضعت ذلك لكلِّ من قام به المبدأ بنحو التوزيع والتقسيم، فينقسم
 كلٌّ من هذين القسمين من الأربعة الى قسمين، فيصير الأقسام ستّة، ولا ريب في
 بطلان القسمين اللذين ليس فيهما التوزيع، فبقي صور أربعة فقليل بأنَّ كلّاً منها
 صحيح لا بأس به والمشتقّ قابل لكلِّ منها وأنَّ الوضع على التقادير الأربعة عام
 كالوضع له.

ونحن نقول في صورة كون الموضوع له كلياً منطقياً سواء كان الموضوع أيضاً
 كذلك أم عاماً أصولياً: نمنع الصغرى أي كون الموضوع له في المشتقات كلياً
 منطقياً ونسلم الكبرى على ذلك التقدير، أي كون الوضع والموضوع له حينئذ
 عامين، وفي صورة كون الموضوع له عاماً أصولياً، فالصغرى أي كون وضع
 المشتقات من هذا الباب مسلمة وأما الكبرى أعني كون الموضوع له عاماً
 كالوضع ممنوعة، بل الوضع عام والموضوع له خاصّ.

أَمَّا الْأَوَّلُ: أعني منع كون الموضوع له في المشتقّ كلياً منطقيّاً، فلو جهين:

الأوّل: تبادر المبدأ الخاصّ من هيئة ضارب عند الاطلاق، فإنّ التبادر من الهيئة اتّصاف شخص بمبدء خاصّ، ومن المادّة يعلم أنّ هذا المبدأ الخاصّ الغير المعيّن المدلول عليه بالهيئة هو الضرب.

وأما على ما يقوله هذا القائل، فلا بدّ أنّ يتبادر من الهيئة شخص متّصف بالمبدأ الكلّي، ويفهم من المادّة أنّ ذلك الكلّي موجود في ضمن الضرب من دون تقييد المبدأ الكلّي بمبدء خاصّ معيّن في الخارج غير معيّن من الهيئة كما قلناه.

والحاصل أنّه على طريقة هذا القائل معنى هيئة ضارب شخص متّصف بالمبدء، وعندنا شخص متّصف بمبدء خاص ولكن يعلم تعيين هذا الخاصّ المعلوم من الهيئة اجمالاً من المادّة تفصيلاً، وعلى طريقته لا يعلم الخصوصية من المادّة لا اجمالاً ولا تفصيلاً.

الثاني: أنّه لو كان الموضوع له كلياً منطقيّاً لجاز استعمال الهيئة فيه عرفاً، بلا استهجان، مع أنّه لو استعمل الهيئة في ذلك المعنى لكان المستفاد من ضارب هيئة ومادّة الشخص المتّصف بمبدء الضرب، وهذا لغو وهجو.

وأما الثاني: أي منع كون الموضوع له عامّاً أنّ قلنا بأنّه العام الاصولي، فلما مرّ من أنّ المراد بالخاصّ على فرض كون الموضوع له خاصّاً هو الخصوصية الاضافية لا الحقيقيّة، والخصوصيّات الاضافية هنا أنّها هي أفراد العامّ الاصولي الموضوع له بالفرض المتصوّرة اجمالاً، ولا ريب أنّ تصور أفراد العامّ اجمالاً لا يمكن الاّ بتصور الكلّي المنطقي الجامع لتلك الافراد، فاذا اراد الوضع لتلك

الافراد، فلا بدّ له من ملاحظة الكلّي ليلاحظ تلك الأفراد الموضوع لها اجمالاً، وليس هذا الاّ معنى الوضع العامّ والموضوع له الخاصّ؛ لأنّه لاحظ الكلّي وجعله آلة ملاحظة الأفراد ووضع اللفظ بازائها.

و الحقّ أنّ وضع المشتقّ قابل لقسمين، وهما كون الموضوع له عامّاً أصوليّاً، سواء كان الموضوع عامّاً اصوليّاً أم منطقيّاً، وأنّ الوضع عامّوالموضوع له خاصّ.

و أمّا الثالث: فاعلم أنّه قد يطلق المشتق ويراد به الماضي، وقد يراد به الاستقبال، وقد يراد به الحال وقد يراد به حال التلبّس، وقد يراد به القدر المشترك بين الماضي والحال أو الحال والاستقبال، وعلى التقادير المبدّأ: أمّا من الحاليات، أو الملكيات، أو الحرف، والنسبة بين الأخيرين عموم من وجه.

ثمّ أنّ استعمال المشتقّ في الماضي يتصوّر على وجوه أربعة:

أولها: أنّ يقال على من ضرب في الأمس ضارب ويراد أنّه ضارب الان، أي: يراد به معنى ضرب بعلاقة ما كان.

وثانيها: أنّ يراد به أنّه كان ضارباً في الامس بارادة الزمان والربط من نفس اللفظ.

وثالثها: أنّ يراد به أنّه ضارب في الامس بارادة الربط من اللفظ والزمان من الخارج كقولك هو ضارب في الأمس.

ورابعها: أن يراد به هذا المعنى أيضاً، لكن يراد الزمان والربط من الخارج، ويستعمل المشتق في مطلق التلبس بالضرب، بلا إرادة زمان وربط منه، بل من الخارج.

وأما المستقبل فيتصور فيه تلك الاربعة أيضاً، فذاك ثمانية.

وأما الحال كان تقول زيد ضارب، وتريد به أنه ضارب حال النطق، فأما يراد فيه الزمان من اللفظ أم الخارج.

وأما حالة التلبس، فهو أن يراد من لفظ المشتق مطلق التلبس بالمبدء من دون إرادة الربط والزمان من اللفظ، كالرابع في الماضي والمستقبل، والثاني في الحال.

وأما القدر المشترك بين الماضي والحال، فهو أن يراد من المشتق مطلق صدور المبدء من الذات وحينئذ أو ماضياً. وأما القدر المشترك بين الحال والاستقبال، فهو مطلق اتّصاف الذات بالمبدء وحينئذ أم مستقبلاً.

ثم الظاهر اتّفاقهم على أن المباديء لا تفيد حقيقة الاحال المقابل للملكة والحرفة، وأن الهيئة تفيد اتّصاف الذات بالمبدء أن وحينئذ فحالا، وأن ملكة فملكة، وأن حرفة فحرفة، بأن يستعمل المبدأ في الحال أو الملكة أو الحرفة.

ثم أنه قد يقال: أن كون المشتق حقيقة في حال التلبس اتّفاقي، وأن كونه مجازاً في القسم الأول من الماضي والاستقبال كذلك، وكذلك القسم الثاني من الاستقبال اتّفاقي أيضاً كونه مجازاً، وأن النزاع أنّها هو القسم الثاني من الماضي، وقد يقال: المشتق حقيقة في حال النطق فقط، وقد يقال أن القسم الثاني والرابع من الماضي الذي هو حال التلبس محل النزاع.

وأما القسم الثالث من الماضي والمستقبل، فمسكوت عنه في كلماتهم، وقد يقال: أنّ المشتقَّ حقيقة في القسم الثاني من الاستقبال أيضاً.د.

ثمّ أنّ القسم الأوّل من الماضي لا ريب فيه في كون الاسناد مجازاً اتفاقاً؛ لأنّه اسناد الى غير من هو له، وأما مجازية لفظ الضرب^(١) فعلى القول بكون المشتقَّ حقيقة في حال التلبّس، فإنّ أريد الزمان من اللفظ فهو مجاز، وأنّ أريد من الخارج فإنّ اشترط في حال التلبّس مطابقة صدق النسبة الحكيمة مع زمان الاتّصاف بالمبدّء فمجاز أيضاً، وأنّ كان المراد من المشتقَّ هو مطلق المتّصف بالمبدّء بحيث يكفي فيه مطلق إرادة مطلقاً التلبّس بالمبدّء وأنّ لم يكن فيه هذا الشرط فحقيقة.

وعلى القول بكون المشتقَّ حقيقة في حال النطق فقط، فإنّ أريد الزمان من الخارج فمجاز، وأنّ أريد من اللفظ فحقيقة، عكس صورة كون المشتقَّ حقيقة في القدر المشترك بين الماضي والحال.

فظهر من تضاعيف ما ذكر أنّه ليس مورد علم فيه تفصيلاً بكون المشتقَّ حقيقة فيه بالاتّفاق من كلّ تلك الموارد المذكورة، وكذلك لا مورد علم فيه تفصيلاً بمجازية لفظ المشتقَّ اتفاقاً، وكذلك محلّ الخلاف غير معلوم لوجود الخلاف، نعم نعلم في الجملة بكون القسم الثاني من الماضي محلاً للنزاع عند الكلّ، فالأحسن التكلّم في كلّ من تلك الموارد وتميّز الحقّ من الباطل.

(١) في (خ): وأما لفظ الضارب.

ثمَّ أنّ ثَمَرَةَ النزاع تظهر في مثل الشجرة المثمرة المكروهة تحتها البول، وتفصيله أنّ اطلاق المثمرة على الشجرة يتصوّر على وجوه إرادة أنّ الشجرة مثمرة بالفعل، وإرادة أنّها مثمرة بالملكة، وإرادة أنّها مثمرة بالنوع، فإنّ كان المراد من اللفظ الأوّل، فإنّ قلنا بكون المشتقّ حقيقة في حال التلبّس، فزمان الكراهة زمان وجود الثمرة على الشجرة، وأنّ قلنا أنّه حقيقة في الماضي أو القدر المشترك بينه وبين الحال فزمان الكراهة بعد ظهور الثمرة، وأنّ لم تكن موجودة بالفعل وهكذا فقس.

وأنّ جعل المراد من اللفظ الثاني، فإنّ قلنا: أنّ المشتقّ حقيقة في حال التلبّس، فزمان الكراهة زمان وجود الملكة الثمرة وأنّ لم توجد فيها بالفعل ما لم ينتف الملكة ببس الشجرة، وأنّ قلنا أنّه حقيقة في الماضي، فزمان الكراهة بعد وجود الثمرة اليزمان وجود الشجرة قائمة رطبة أو يابسة وهكذا فقس.

وأنّ جعل المراد من المثمرة الثالث، فزمان الكراهة زمان وجود الشجرة قائمة وأنّ لم تثمر أبداً، سواء حال اليبس وقبل حصول الثمرة وغيرهما، وأنّ جعلنا المشتقّ حقيقة في حال التلبس وأنّ جعلناه حقيقة في الماضي خاصّة أو أيضاً، فزمان الكراهة زمان وجود الشجرة وصدق الشجرة عليه، وهكذا يوجد الثمرة في الحديث الناهي عن استعمال سور أكلّ الجليف، فإنّ أكلّ الجيفة قد يكون فعلاً وقد يكون ملكة، وقد يكون نوعياً، فقس حاله على حال الثمرة السابقة وهكذا.

ثمَّ أنَّ الاقوال في المسألة كثيرة إثنان منها للمتقدِّمين، وهما كون المشتقَّ حقيقة فيما انقضى عنه المبدأ مطلقاً، وكونه مجازاً فيه كذلك وما سواهما من التفاصيل للمتأخِّرين.

منها: أنَّه حقيقة في ما انقضى عنه المبدأ إذا كان المبدأ من المضادِّ والسيالة كالتكلُّم والاختبار، ومجاز في غير ذلك كالضرب.

والظاهر أنَّ مراده من كونه حقيقة فيما انقضى عنه المبدأ في القسم الأوَّل أنَّه يقال لمن هو مشغول بالتكلُّم أنَّه متكلم، وأنَّ كان بعض الكلام منتفياً، وليس مراده أنَّ المتكلم في الامس يقال له حقيقة أنَّه متكلم؛ اذ لو كان مراده ذلك لم يكن فرق بين السيالة وغيرها، ولم يجز دليله، ولم يطابق مطلوبه فليتأمل.

ومنها: أنَّه حقيقة في المنقضي عنه المبدأ إذا كان من الثبوتيات، كالمؤمن والكافر اللذين يصدق عليهما هذان اللفطان حال النوم أيضاً دون ما إذا كان من الحدوثيات، كالضرب والتكلُّم والاختبار، وظهر من ذلك أنَّ الحدوثي أعمَّ من السيالة، فإنَّ السيالة لا تطلق الاً على ما تركب من أفعال، كالتكلُّم بحيث لو أراد الشخص الأتيان بالفعل الأتخير أنتفى الأوَّل كالاختبار، بخلاف الحدوثي فإنَّه قد يكون فعلاً واحداً غير قارٍ أيضاً كضربة واحدة.

ومنها: التفصيل بين ما طرأ على المحلِّ ضدَّ وجودي فليس بحقيقة، وبين ما لم يطرأ فحقيقة.

ومنها: التفصيل بين كون المشتقَّ محكوماً عليه فحقيقة، أو محكوماً به فمجاز فيما انقضى عنه المبدأ.

ثم الأصل في المسألة التوقف؛ لقاعدة التوظيف أن لم يكن في المسألة قدر متيقن في كونه حقيقة، والّا حكمنا باختصاص الحقيقة به، ونفينا الحقيقة في غيره بأصالة عدم الاشتراك، كما أن الظاهر أن اطلاق المشتق وإرادة حال النطق نحو زيد ضارب مع كونه ضارباً حال النطق حقيقة عند الكل: أما من جهة كونه حقيقة في حال النطق فقط، أو في حال التلبس أو في القدر المشترك بين الماضي والحال.

والحاصل ان كون هذا في الجملة حقيقة اتفاقي ظاهراً، وحينئذ عند الشك في كونه حقيقة في الماضي أو المستقبل أيضاً بطريق هو محل النزاع يصير تعدد الوضع مشكوكاً فينفي بالاصل.

و أما تحقيق الحق فاعلم أنه يمكن أن يقال أن المشتق حقيقة في حال النطق فقط لوجهين:

أحدهما: عدم صحة سلب ضارب عن الضارب في الحال وصحة السلب^(١) عمّن انقضى عنه المبدأ فيصح أن يقال لمن ضرب أمس أنه ليس بضارب، وكذلك المستقبل، فمن تركب عدم صحة السلب وصحة السلب ثبت أنه حقيقة خاصة في ذلك.

وثانيهما: تبادل الحال من قولنا زيد ضارب أو قائم أو جالس، وفيهما نظر.

أما الأول: فلأن الحالية مستفادة من الهيئة التركيبية لا من المشتق، بل هو لم يستعمل الا في التلبس بالضرب فانّ درج ذلك في أفراد التلبس وصحة السلب

(١) في (خ): سلبه.

أنّما هو لأجل ان فهم الحالية عن الجملة التي دخلها حرف النفي، لا لأجل فهمها من المشتقّ والشاهد على فهم الحالية من الجملة الاسمية أنّك لو وضعت جامداً موضع المشتقّ فهم الحالية أيضاً كقولك هذا خمر.

وأما الثاني: فلما ذكر من أنّ تبادر الحالية ليس من نفس المشتقّ، بل من الجملة. ويمكن أن يقال بكون المشتق حقيقة في الماضي لوجوه:

الأول: عدم التنافر في مثل قولنا (زيد قاتل عمرو) مع صدور القتل قبل ذلك.

الثاني: عدم صحّة السلب، فلا يصحّ أن يقال: أنّ زيدا ليس قاتل عمرو.

الثالث: أنّ المشتقّ استعمل في الماضي وحال التلبّس، واللفظ المستعمل في معينين أنّ لم يوجد بينهما مناسبة، فاللفظ مشترك لفظي بينهما، وأنّ وجدت وعلم بعدم ملاحظة المناسبة فكذلك، وأنّ شكّ في ملاحظة المناسبة حكم بعدم ملاحظتها للأصل، فيلحق بما علم فيه عدم الملاحظة، وأنّ علم بالملاحظة حكم بالمجازية.

فنقول: هاهنا أنّ المناسبة موجودة، ومن الظاهر أنّ مستعمل المشتقّ في الماضي لا يلاحظ المناسبة بينه وبين التلبّس وجداناً، فيكون حقيقة في الماضي أيضاً أعمّ من أنّ يكون بطريق خصوصية الماضي، أو القدر المشترك بينه وبين الحال، فإنّ الغرض اثبات الحقيقة في الماضي في الجملة.

الرابع: أنّ النحاة قالوا إنّ اسم الفاعل بمعنى الماضي حكمه كذا، وبمعنى الاستقبال حكمه كذا، والظاهر من المعنى هو المعنى الحقيقي، فيظنّ من ظواهر كلماتهم الحقيقية في الماضي.

الخامس: أنه لو لم يكن حقيقة في الماضي لزِم مجاز، بلا حقيقة في مثل المتكلم ونحوه من المصادر السيّالة لأنّهم يطلقون المتكلم على المشغول بالكلام، وأنّ كان متنفساً أو ساكتاً قليلاً أو وأنّ لم يكن ساكتاً ولا متنفساً، ولا ريب أنّ إطلاق المتكلم عليه بالنسبة الى الكلمات المتقدمة إطلاق له على الماضي، ولا يمكن الاطلاق الحقيقي الحالى هنا؛ اذ الكلمة بمجرد وجودها تنتفى، فلا يمكن الاطلاق على وجه الحال، فلو لم يكن في الماضي حقيقة؛ لزِم المجاز، بلا حقيقة لعدم استعماله الا في الماضي، فلا بدّ أنّ يكون حقيقة في الماضي، ويثبت الامر في غير المصادر السيّالة بعدم القول بالفصل؛ اذ تلك التفصيلات أنّها نشأت من المتأخّرين والا فالمتقدّمون مطبقون على عدم الفصل.

السادس: أنه لو كان مجازاً في الماضي لزِم عدم صدق المؤمن على النائم حقيقة، والحال أنّه يصدق عليه حقيقة، ويثبت الامر في الثاني الباقي بعدم القول بالفصل.

السابع: أنه لو كان مجازاً في الماضي لزِم عدم جواز الاستدلال بأية السرقة والزنا؛ إذ ليس المراد القطع والجلد حال السرقة والزنا، ولا معنى لاجراء الاستصحاب أيضاً.

و الجواب عن تلك الأدلة يتوقف على بيان المختار مع ادلته.

فاعلم أنّ الحقّ أنّ المشتقّ بنفسه لا يدلّ الا على اتّصاف الذات بالمبدء وتلبّسه به كائناً ما كان من دون مدخلية زمان من الأزمنة، وذلك لتبادر ذلك من لفظ الضارب المسموع من وراء الجدار، كما في العالم والقائم والنائم وغيرها إذا

سمعت مفردة معرّاة عن القرائن، ولعدم صحّة السلب عن المتلبّس بالمبدّء في الماضي بطريق يكون من أفراد التلبّس، فلا يصحّ أن يقال لمن ضرب أمس أنّه لم يكن ضارباً وكذا المستقبل، فلا يصحّ أن يقال لمن يضرب غداً أنّه لا يصير ضارباً، ولاتّفاق النحاة على افتراق الاسم من الفعل بأنّ الاسم لا يدلّ على الزمان وضعاً بخلاف الفعل، وهذا نصّ بالنسبة الى قولهم اسم الفاعل بمعنى الاستقبال كذا، وبمعنى الماضي كذا لاحتمال أن يكون المراد المعنى المجازي.

اذا ظهر ذلك قلنا: أنّه بعد ما ثبت كون المشتقّ حقيقة في حال التلبّس بالتبادر، فتبادر الغير بالنسبة الى الماضي علامة المجاز، واذا ثبت الحقيقة هنا بعدم صحّة السلب ثبت المجازية في الماضي بأصالة عدم الاشتراك، فبعد ثبوت الحقيقة الخاصّة في التلبّس علمنا اجمالاً بطلان تلك الأدلّة السبعة المذكورة الحاكمة بالحقيقة في الماضي، مضافاً في الأوّل الى وجود التنافر، ولكن لا يظهر كثيراً للأنس، ولذلك لو أتيت، بلفظ أمس المعين للزمان المستفاد من أمس كقولك زيد ضارب عمرو أمس، لحصل التنافر ظاهراً بيناً.

سلمنا عدم وجود التنافر، ولكنه لعلّه لأجل كون المجاز مأنوساً، فإنّ دلالة عدم التنافر على الحقيقة أغلبية والآفقد يوجد في المجازات لحصول الأنس، فإذا حصل التعارض بين التبادر الذي هو قطعي؛ للقطع بعدم وجود القرينة وبين عدم التنافر الذي هو ظني، فيقدّم الأوّل.

وفي الثاني الى أنّه يفهم من قولك (زيد قاتل عمرو) الماضي لأجل القرينة، فلا يصحّ السلب لذلك، كقولك (زيد ليس باسد يرمي) بخلاف عدم صحّة السلب

الذي قلناه، فنّ كان أو يكون عين السلب، وليس قرينة خارجة عن أداة السلب كما هنا.

وفي الثالث الى وجود الملاحظة ولكنّه خفية؛ لكون المجاز مرسلًا وظهور الملاحظة جلية أنّها هو في الاستعارة التي يكون فيها علاقة المشابهة، ولذلك يتأمل فيما يحتجّ فيه في الملاحظة والعدم، سلّمنا عدم العلم بالملاحظة غاية الامر الشكّ فيها، والاصل عدم الاشتراك، وأصالة عدم ملاحظة الغير غير معتنى به عند العقلاء.

وفي الرابع الى أنّ ظهور المعنى الحقيقي من لفظ المعنى الذي هو قدر مشترك بين المعنى الحقيقي والمجازي مسلّم، لأنّ حمل المطلق على الفرد الشائع الظاهر أنّها هو لكونه قدرًا متيقنًا، وذلك لا يتصور هنا لدوران الامر بين المتباينين؛ اذ عند احتمال ارادة الفرد الغير الظاهر أي ارادة الكليّ في ضمنه لا يحصل التيقّن في الفرد الظاهر سلّمنا لكنّه لا يعارض النصّ المذكور آنفًا.

وفي الخامس إلى أنّ هيئة المتكلّم أنّها تدل على كون الذات متلبّساً بالتكلّم، ومعنى التكلّم ليس أيجاد الكلام حتّى لا يصحّ أن يقال لمن تنفس في البين أنّه متكلّم، ولا الاشتغال به اشتغالا حقيقاً حتّى لا يصحّ أن يقال متكلّم لمن سكت قليلاً أكثر من التنفس في البين، بل هو الاشتغال بالكلام اشتغالا عرفياً فيصحّ أنّ يقال المتكلّم للمتنفّس، بل الشارب في البين، فالتلبس به أنّها هو بحسبه، وليس ها هنا مجاز، بلا حقيقة، بل حقيقة للارادة حال التلبّس.

وفي السادس الى أنَّ المؤمن من له الايمان، وهو موجود حالة النوم أيضاً في خزانة الاعتقاد.

وفي السابع الى أنَّ فهم المعنى هنا للقرينة وهي ظهور أنَّ القطع دائماً أو غالباً يكون بعد السرقة، وكذا الجلد بعد الزنا.

وتفصيله أننا نقول أنَّ المفرد من المشتق لا يتبادر منه إلاَّ حال التلبس، وهو معناه الحقيقي أبداً، ولكن اذا وقع في ضمن التركيب، فقد يستفاد من التركيب حال النطق، كما في زيد ضارب ونحوه من الجمل الاسمية، والشاهد على فهم الحالية من التركيب أنَّ الحالية تفهم وأنَّ وضعت موضع المشتق جامداً، وقد يستفاد مطلق الاتصاف بالمبدء، كقولك أكرم العالم وأهن الجاهل، وهذا يكون غالباً في الصفات التي لها دوام وثبات، وقد يستفاد من الهيئة التركيبية أيضاً، وهذا يكون غالباً في الصفات الغير الثابتة الغير الدائمة، كالضرب والسرقة والزنا، والآية من الاخير، وذلك لا ينافي كون المشتق حقيقة فيما ذكرنا.

ثمَّ أنَّ التمسك بعدم القول بالفصل في الثلاثة الأخيرة من الأدلة فاسد.

ثمَّ أنَّ الكلام الى هنا أننا كان في افادة هيئة المشتق بالنسبة الى زمان الماضي والحال والاستقبال.

و أما الكلام في المشتق من حيث إفادته الحال أحياناً أم الملكة أم الحرفة، فتفصيله: أنَّ المستفاد من الهيئة ليس إلاَّ التلبس بالمبدء لكن المبدء أنَّ كان حالياً استفيد التلبس به، أو ملكيا فكذلك وهكذا، ولكن مقتضى القواعد اللغوية أنَّ لا يفيد المشتق الا الحال المقابل للملكة أو الحرفة؛ لما عرفت من أنَّ الهيئة لا تدلّ

الآ على التلبس بالمادة، ولا ريب أنَّ الموادَّ كالضرب والعلم والاجتهاد والصرف والنحو كلّها حالات لا ملكيات، ولكن في بعض المشتقات حصل النقل الى الحرفة، كما في أغلب صيغ فعّال كالخياط والنجار ونحوهما بحيث لو استعملت في الحال كانت مجازات، وفي بعضها قد استعملت في الحرفة والملكة بحيث صارت مشتركة بين الاثنين أو الثلاثة كما في لفظ القاريء، فأنّه قد يراد منه الحال، وقد يراد منه الملكة، وقد يراد منه الحرفة، وفي أي منها استعمل كان حقيقة؛ لعدم صحة السلب، وهكذا لا بدّ من ملاحظة الموارد.

ضابطة
في وضع الألفاظ للمعاني

اختلفو في أنّ الألفاظ هل هي موضوعة بأزاء المعاني الذهنية بوصف وجودها في الذهن، أم للأُمور الخارجية كذلك أم لنفس المعنى لا بشرط شيء من الأمرين، أم الألفاظ التي لا مصداق لها في الخارج كالمعدوم، ولا شيء موضوعة للأُمور الذهنية بالوصف المذكورة، وما سواها للخارجية كذلك على أقوال، وتظهر الثمرة فيما لو قال أكرم زيداً، فاعتقد المخاطب عمرو أنّّه زيد فأكرمه .

فعلى الأوّل هو ممثّل بخلاف ما عداه، وفي التخطئة والتصويب في الموضوع الصرف كالصّلاة الى الجهات الاربع، فالتخطئة على مذهب القائل بالوضع للأُمور الخارجية، والتصويب على مذهب القائل بالوضع للأُمور الذهنية، والحقّ في المسألة هو القول الثالث لوجهين:

أحدهما: أنّ المتبادر منها نفس المعنى اللابشرطي، بلا تقييد بحصوله في الذهن بطريق التصديق والاعتقاد، ولا بحصوله في الخارج.

وثانيهما: الاستقراء، فإنّا لما تفحصنا وجدنا الواضعين حين الوضع لا يعتبرون الانفس المعنى، وأنّ شئت فاختر نفسك في تسمية ولدك زيداً، فيلحق المشكوك وهو واضع اللغة بالغالب.

فان قلت: لو لم يكن موضوعة للأُمور الذهنية لما تغيّر الاسم فيما لو رأينا شبحاً من بعيد واعتقدنا أنّه زيد ثمّ ظهر أنّه عمرو، فتسميته أولاً بزید ثمّ بعمرّو ليس ذلك الا لتغيّر الاعتقاد والامر الذهني، فالألفاظ تابعة للاعتقاد وموضوعة للمعتقدات.

قلنا: أولاً: أنّ هذا لا ينافي كون الألفاظ موضوعة للمعنى النفس الامري؛ لأنّ تسمية المعاني النفس الأمرية بتلك الألفاظ والتعبير عنها بها أنّها هو باعتقاد المتكلّم؛ اذ لا سبيل الى الواقع في التعبير عنه الا بمطابقة الاعتقاد، فهذا الاختلاف في التسمية أنّها هو لاختلاف الاعتقاد بنفس الامر.

وثانياً: نقول أنّ مذهب الخصم: أمّا أنّ الألفاظ موضوعة للمعاني الذهنية بشرط المطابقة مع نفس الأمر أم مطلقاً فإنّ قال بالأوّل فالدليل مقلوب عليه؛ اذ لو كان كذلك لما تغيّر الاسم، وأنّ قال بالثاني ففيه أنّه خلاف المتبادر، وأنّه لو كان كذلك لما صحّ سلب زيد عن عمرو المعتقد أوّلاً أنّه زيد في الشبح المذكور مع أنّه خلاف البداهة، ولكان العبدّ المأمور باعطاء زيد درهماً ممتثلاً في المثال المذكور لو أعطى الدرهم عمرو المعتقد أوّلاً أنّه زيد حتّى بعد ظهور أنّه عمرو، وهو خلاف البداهة فظهر بطلان القول بالوضع للأمور الذهنية.

وأما بطلان القول بالوضع للأمور الخارجية، فأوّلًا بأنّه خلاف المتبادر، وثانياً بالنقض بألفاظ لا مصاديق لها في الخارج كالمعدوم.

وأما بطلان مذهب المفصل، فللمتبادر والاستقراء المذكور، بل هو بحريّ جواباً عن الوضع للأمور الذهنية والخارجية.

ضابطة

تحقيق في موضوع له الألفاظ

اختلفوا في أنّ الألفاظ هل هي موضوعة للأُمور النفس الأُمريّة أم المعلومة وتحقيق الكلام فيه يقتضي رسم مقامات:

الأوّل: في أنّ النسبة بين هذه المسألة وسابقتها عموم من وجه بحسب الأقوال؛ لأنّ من يقول هنا بوضع الألفاظ للأُمور المعلومة يقول: أنّه لو أمر باعطاء درهم للعالم النحوي من الجماعة المعهودة، لم يجب على العبدّ الاعطاء الآبعد علمه بالشخص المعين العالم النحوي، ولا يجب عليه الفحص عنه؛ اذ معنى الأمر حينئذ أكرم من الجماعة المعهودة من علمت أنّه نحوي.

وأما من يقول بالوضع للأمر النفس الأُمري، فهو يقول في المثال بوجوب الفحص عن العالم النحوي من باب المقدّمة؛ اذ معنى الأمر في أكرم من الجماعة المعهودة من كان في الواقع عالماً نحويّاً علمت به أم لم تعلم، فيجب تحصيل العلم من باب المقدمة.

فيمكن لمن قال في المسألة السّابقة بالوضع للأمر الذهني أن يقول هنا بالوضع للأمر المعلوم، أو بالوضع للأمر النفس الأُمري المقاب، بل للمعلوم، فإنّ قال بالأوّل لم يلزمه الفحص، وأنّ قال بالثاني لزمه.

وكذلك من يقول بوضع الألفاظ للأُمور الخارجيّة يمكنه هنا القول بوضع الألفاظ للمعلومات، فلا فحص عليه، والقول بوضعها للأُمور النفس الامريّة، فلازمه الفحص، فالنسبة بين كلّ من الذهني والمعلوم عموم من وجه، وكذا بين الخارجيّ والنفس الأُمري بحسب القول.

الثاني: يظهر ثمرّة هذا النزاع في لزوم الفحص وعدمه في المثال المذكور، ومثله آية النبأ^(١) وفي الشبهة المحصورة، فإنّ الأمر بالاجتناب عن الحرام مثلاً أنّ قلنا فيه بأنّ الحرام موضوع للمعلوم لم يجب الاجتناب عن الشبهة وجاز ارتكاب الجميع.

(١) وهي قوله تعالى (يا أيها الذين آمنوا إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا) الحجرات: ٦.

وأنّ قلنا أنّه موضوع للأمر النفس الأمري ومنصرف الى المعلوم بالتفصيل
فكذلك، وأنّ قلنا بأنّه موضوع للأمر النفس الأمري وليس منصرفاً الى المعلوم
بالتفصيل، لزم الاجتناب من الجميع من باب المقدمة.

وأما جعل التخطئة والتصويب من ثمرات هذه المسألة، فمحلّ كلام.

الثالث: الحقّ وضع الألفاظ للأمر النفس الأمرية، للتبادر والاستقراء المتقدم،
وأيضاً لو كانت موضوعة للأمر المعلوم لما كان العبد المأمور باكرام زيد مستحقاً
للذم بترك إكرامه إذا لم يكن بشخصه معلوماً عنده وأمكن تعيينه بالفحص، مع أنّ
بناء العقلاء على الذمّ وأيضاً يلزم كون مجهول الحال واسطة بين العادل والفاسق،
والتالى باطل؛ لعدم صحّة سلب صفتي الفسق والعدالة عنه.

فان قلت: الألفاظ وأنّ كانت موضوعة للأمر النفس الأمري لكنّها في مقام
التكاليف محمولة على المعلومّة، حذراً من لزوم التكلّيف بما لا يطاق.

قلنا: لزوم التكلّيف بما لا يطاق ممنوع؛ لأنّه بعد الفحص: أمّا يرتفع الاشتباه
فلا كلام، وأمّا يستمرّ الاشتباه، فإنّ كان الأمر دائراً بين أمور غير محصورة، فلا
كلام أيضاً لعدم لزوم الاجتناب، أو بين أمور محصورة فلا يلزم التكلّيف بما لا
يطاق في تعلّق الخطاب؛ لأنّ مكان الاتيان بجميع المحتملات، أو ترك جميع
المحتملات إذا كان الامر دائراً بين الواجب وغير الحرام، أو الحرام وغير
الواجب، وأنّ كان دائراً بين الواجب والحرام، فإنّ كان أحدهما مسبوقاً باليقين
فيستصحّب، وأنّ لم يكن كذلك يرجع الى المرجحات فإنّ وجدت والآ حكم
بالتخير مع القرعة كما سيجيء أنّ شاء الله مفضلاً.

ضابطة

ما لو تعارض العرف واللغة

اختلفوا فيما اذا تعارض العرف واللغة على أقوال، وتحقيق الكلام يقتضي رسم
مقامات:

الأول: في تحرير محل النزاع، اعلم أنّ العرف أمّا مستحدث متأخر بالقطع عن
زمن صدور الخطاب عن الشارع، وأمّا مقدّم عليه بالقطع، بأن كانت اللغة
مهجورة قبل ذلك بالقطع، وأمّا لا تقطع بتأخر العرف عن زمن صدور
الخطاب، سواء علم المقارنة أم شكّ فيها، وكذا لا يقطع بهجر اللغة قبله.

لا اشكال في تقديم اللغة في الصورة الأولى، وتقديم العرف في الثانية،
والكلام أنّها هو في الثالثة، وغرضهم من هذا النزاع استنباط مراد الشارع من
لفظ الكتاب والسنة، فيجب على من أراد ذلك الفحص من القرائن، فإنّ
وجدت القرينة على المراد فهو، والافانّ كان للشارع في هذا اللفظ أصلاً حينئذ
خاصّ حمل اللفظ عليه، والآ فان علم عرف زمان الشارع حمل عليه.

وأنّ لم يوجد شيء من ذلك، فلا يخلو من أمور خمسة: أمّا أنّ يكون معنى
عرف زمان ذلك الشخص معلوماً واللغة مجهولة، عملنا بمقتضى العرف؛
لأصالة الاتحاد وعدم النقل، وهذه الصورة ليست محلاً للنزاع.
لا يقال: أنّها معارضة بأصالة تأخر الحادث.

لأنّا نقول: أنّها لا تصلح للمعارضة؛ اذ تلك الصّورة لا يخلو عن صور أربع؛
لأنّه أمّا أنّ يعلم استعمال ذلك اللفظ في زمان اللغة مع الشكّ في معناه المستعمل
فيه أو يعلم عدم الاستعمال اللفظ فيه لغة مع القطع بعدم وجود ذلك المعنى أيضاً
في ذلك الزمان أو يشكّ في استعمال ذلك اللفظ في ذلك الزمان مع العلم بوجود
ذلك المعنى في ذلك الزمان ووجود معبر عنه فيه ولكن لا نعلم أنّه ذلك اللفظ أم
غيره أو يشكّ في الاستعمال في المقدّمة^(١) مع الشكّ في وجود المعنى أيضاً.

أما الصورة الأولى، فالرجحان فيها لأصالة عدم النقل لا لأصالة تأخر الحادث بوجهين:

الأول: أنه مستلزم لتعدد الحادث للعلم باستعمال ذلك اللفظ في اللغة أيضاً كما هو المفروض، بخلاف أصالة عدم النقل.

الثاني: أنه باتفاق مني ومنك ثبت في اللغة حادث، فنحن متفقون بتقديم حادث لكن الشك في أنه هل هو ذلك المعنى العرفي أم غيره، فكما أن الأصل عدم تقدّم حدوث ذلك المعنى العرفي فكذلك الأصل عدم تقدّم ذلك الغير، فأصالة تأخر الحادث التي مرجعها الى أصالة عدم تقدّم الحادث معارضة بمثلها، فيكون أصالة عدم النقل سليمة عن المعارض.

وأما الصورة الثانية، فلا يجري فيها شيء من الأصلين، بل يحكم بمقتضى المعنى العرفي، والوجه ظاهر.

أما الثالثة، فيعمل فيها أيضاً بالعرف لأصالة عدم تعدد الحادث.

وأما الرابعة، فلا شك فيها في تقديم العرف لأصالة تأخر الحادث.

وأما أن يكون عكس ذلك أي: يكون معنى عرف زمان اللغة معلوماً، وعرف زمان ذلك الشخص مجهولاً، فيحكم فيها بالمعنى اللغوي؛ لأصالة عدم حصول النقل في العرف الى معنى آخر.

وأما أن لا يكون شيء منهما معلوماً، فيحكم بالتوقف والرجوع الى الأصول الفقاهية العلمية.

وأما أن يكون كلاهما معلومين مع العلم باتحادهما، فلا يتصور فيه النزاع.

وأما أن يكون كلاهما معلومين متخالفين، فيحمل كلام الشرع على اللغة، ويحكم بحدوث العرف بعد صدور الخطاب، أو يحمل كلام الشرع على العرف، وذلك محل الاشكال والنزاع والأقوال، فقل بتقديم اللغة لأصالة تأخر العرف، وقيل بالتوقف، وقيل بتقديم العرف.

وأجيب عن أصالة تأخر العرف: بأن الأصل أننا يفيد الظنّ المعترف إذا لم يكن الشهرة على خلافه، وهاهنا المشهور تقديم العرف، واحتجوا عليه بوجوه:
الأول: أن أكثر خطابات الشرع مطابق للعرف، فيحمل المشكوك على الغالب.
الثاني: الشهرة.

الثالث: بعد مخالفة هذا العرف مع عرف الشارع مع أنه لم يمض الآقل من الزمان، فإن التخالف يحتاج إلي زمان طويل.
وأجيب عن الأول: بأنه أن أريد من الاستقراء الاستقراء في الألفاظ المخالفة معانها العرفية مع اللغوية مع وجدان عرف الشارع على طبق عرف المتأخر، فهو ممنوع؛ لأنه ليس إلا صورة معدودة، وأن أريد به الاستقراء في الألفاظ المتحدة معانها لغة وعرفاً، فلا ينفع في شيء.

وعن الثاني: بأن الشهرة حجة إذا لم يعلم مستندها ولا فساد مستندها، وهاهنا يعلم المستند وفساده، وهو الاستقراء الذي عرفت، مع أن الشهرة المفيدة للظنّ حجتها في المسائل الأصولية ممنوعة.

وعن الثالث: بأننا نشاهد تغير العرف يوماً فيوماً، مع أن ذلك الاستبعاد يؤيد تقديم اللغة، وأما المتوقف فحجته تعارض الأدلة من الطرفين.

إذا ظهر ذلك فاعلم أنّ الحقّ هو الأوّل؛ للأصل المذكور، ولأنّ مرادنا باللغة في تعارض العرف واللغة هو اللغة الواصلة إلينا من متون اللغة المتداولة في يومنا هذا، ولا ريب أن زمان نقل متون اللغة أنّما هو بعد زمن الشرع، أو أواسط زمن الشرع، كزمن الائمة عليهم السلام أو بعده بقليل.

فعلى هذا نقول: أولاً: أنّ المقصود الاصلی من تدوينهم الكتب اللغوية معرفة ألفاظ الكتاب والسنة، فلا ريب أنّ أهل هذه الكتب أنّما بينوا ما كان متعارفاً في زمن الشارع، ومتداولاً في محاورات عرفه، فيجب تقديم اللغة.

وثانياً: أنّا نعلم أنّ ديدن اللغويين أنّهم أنّما نقلوا وذكروا ألفاظاً كانت متعارفة في محاوراتهم وعرفهم لبعد نقلهم المعاني المتداولة في الزمن السابق عن زمنهم المهجورة في عرفهم كقبل زمن النبي صلّى الله عليه وآله من أوائل العرب ولا نقلوا أيضاً عن العرف المتأخر عن عرفهم لأنّه لا يتصور.

إذا تبين ذلك ظهر أنّ التعارض بين الفريقين أنّما هو في العرف المتأخر اللاحق والعرف السابق القريب من زمن الشارع الذي يسمّونه لغة، فحمل كلام الشارع على العرف الأقرب إلى زمانه أولى من حمله على العرف اللاحق، ولازمه تقديم اللغة، وقد ظهر ممّا ذكر المقامان الاخران، وهما ثمرة المسألة وبيان الحقّ من الأقوال.

ضابطة

ما لو تعارض عرف السائل والمسؤول

اختلفوا في تعارض عرف السائل، والمسؤول:

ف قيل بتقديم عرف السائل وقيل بتقديم عرف المسؤول وقيل بتقديم عرف، بلد السؤال، وقيل بتقديم عرف، بلد السؤال أنّ وافق عرف، بلد السائل، وقيل بتقديم عرف، بلد السؤال أنّ وافق عرف المسؤول وقيل بتقديم عرف، بلد السؤال أنّ وافق عرف أحدهما، وقيل بأقوال آخر.

والتحقيق أنّ هاهنا صور؛ لأنّ كلّاً من السائل والمسؤول: أمّا أنّ يكون عالماً باصطلاح الآخر، أو جاهلاً، فهما أمّا جاهلان، أو عالمان أو مختلفان، وصورتان من تلك الأربعة وهما صورتا علم المسؤول باصطلاح السائل، سواء علم هو اصطلاح المسؤول أم لا، كلّ منهما أربع صور؛ لأنّ المسؤول اذا علم باصطلاح الآخر، فأمّا أنّ يعتقد بأنّ السائل أيضاً يعلم اصطلاحه، أو يعتقد عدم علمه به، أو يشكّ فيه، أو لا يلتفت أصلاً، فهذه ثمانية مع الاثنتين الباقيتين عشرة.

فهذه العشرة مع ملاحظة، بلد المسؤول و بلد السائل و بلد السؤال، بلغ ثلاثين، والثلاثون مع ملاحظة كون مدلول اللفظ الصادر من المعصوم ^{عليه السلام} من المقادير والموازين أو غيرهما يصير ستين.

أمّا الحكم في صورة كون المسؤول جاهلاً سواء كان السائل عالماً أم جاهلاً، كان السؤال في، بلد السائل أو المسؤول أو غيرهما كان مدلول اللفظ من المقادير والموازين، أو غيرهما فهو تقديم عرف المسؤول في كلّ تلك الصور اثنا عشر؛ لأنّ حمل لفظ المتكلّم على غير مصطلحه مع عدم اطلاعه غير معقول، فلا يتصور إرادته، فلا يمكن الحمل عليه.

بقي هاهنا صورة، وهي أنّ يكون السؤال في، بلد غيرهما مع كون المسؤول عالماً بعرفه، سواء علم المسؤول علم السائل باصطلاحه أو عدمه أو كان شاكّاً أو

غير ملتفت، وسواء اعتقد المسؤول علم السائل بعرف هذا البلد أو جهلة به أو كان شاكاً أو غير ملتفت، فهذه الصّور ستّة عشر، سيجيء حكمها أن شاء الله تعالى.

وأما إذا كانا عالمين، وكان السؤال في، بلد المسؤول مع كون مدلول اللفظ من المقادير والموازن، فأنّ كان المسؤول معتقداً بعلم السائل باصطلاحه، أو غير ملتفت بعلمه به، قدّم عرف المسؤول لبناء العرف عليه.

فان قلت: فكيف تحمل رواية ألف ومائتي رطل على العراقي، حيث سئل المعصوم عليه السلام عن الكرّ والسائل عراقي.

قلنا: أنّ ذلك لدليل خارجي، وهو أنّ المعصوم عليه السلام سئل عن الكرّ في مكّة، فأجاب ستّة مائة رطل، وذلك محمول على الرطل المكيّ الذي هو ضعف العراقي، اذ لا يمكن حمله على المدني والعراقي، فيجب حمله على المكيّ، فيصير ألفاً ومائتي رطل عراقي، فذلك قرينة الحمل في الرواية الاولى على العراقي، ولو لا ذلك لوجب حمله على المدني، وأنّ كان معتقداً بجهله به قدّم عرف السائل؛ لما مرّ، ولا استلزام الحمل على غيره أي على عرف المسؤول الاغراء بالجهل، ولغوية كلام المسؤول وأنّ كان شاكاً، فلو كان شكّه بدوياً يزول بملاحظة كون أغلب الواردين في، بلد عالمين باصطلاح أهله قدّم عرف المسؤول، والّا فالتوقّف؛ لأنّ بناء العرف حينئذ تعين الموازين والمقادير وتقييدها، فاذا وجد في كلامهم غير معيّن، فلا بدّ من التوقف.

ثمّ مع هذا الفرض لو وقع السؤال في، بلد السائل قدّم عرفه مطلقاً سواء اعتقد المسؤول، علمه باصطلاحه، أو جهله به، أو كان شاكّاً، أو غير ملتفت الى علم السائل، وجهله لبناء العرف ومعه أيضاً لو وقع السؤال في، بلد غيرهما، فالمسؤول: أمّا أن يكون عالماً بعرف ذلك البلد، أو جاهلاً به.

فإنّ كان عالماً فأما أن يعتقد بعلم السائل بعرف ذلك البلد، أو بجهله به، أو يكون شاكّاً أو غير ملتفت، وعلى التقادير الأربعة: أمّا أن يعتقد بعلم السائل بعرف ذلك البلد، أو بجهله به أو يكون شاكّاً أو غير ملتفت، فالأقسام ستة عشر.

فإنّ كان المسؤول معتقداً بعلم السائل بعرف البلد، حمل على عرف البلد مطلقاً وكذا لو كان غير ملتفت، فعلم حال ثمانية من ستة عشر. وأنّ كان شاكّاً في علمه وجهله، به فالتوقف مطلقاً أي في كلّ الأربعة.

وأنّ اعتقد بجهله به فإنّ، اعتقد بجهله باصطلاحه أيضاً قدّم عرف السائل والّا فالتوقف مطلقاً أي في جميع الثلاثة الباقية وأنّ كان المسؤول جاهلاً بعرف ذلك البلد، فإنّ اعتقد جهل السائل باصطلاحه، حكم على عرف بلد السائل مع فقد المرجّحات الخارجية، والّا فالتوقف في الثلاثة الباقية، هذا كلّ إذا كانا عالّمين باصطلاح كلّ منهما.

وأما لو كان المسؤول عارفاً بعرف السائل، والسائل جاهلاً باصطلاح المسؤول، فهذا أيضاً ينقسم الى تلك الأقسام، وحكمها حكمها بعينها.

وأما الصّور الستة عشر التي بقيت في صورة كون المسؤول جاهلاً بعرف السائل مع وقوع السؤال في بلد غيرهما مع علم المسؤول بعرفه، فحكمها حكم

الستّة عشر السّابقة، بلا تفاوت الّا في شاذ من الأقسام، فمجموع الأقسام المبين حكمها أربعة وثمانون.

هذا كلّّه إذا كان مدلول اللفظ الصّادر عن الامام عليه السلام من المقادير والموازن والمساحات، وأنّ كان غيرها من الأقسام، فالأقسام أيضاً بقدر الأقسام السابقة، والأحكام أيضاً كما سبق، لكن الصور المحمولة على التوقّف هنا أكثر، كما اذا علم كلّ منهما بعرف الآخر وكان السؤال في، بلد غيرهما، مع كونها عالمين بعرفه مع كون المسؤول عالماً بعلم السائل بعرفه وبعرف ذلك البلد، فالحكم هنا الوقف، بخلاف الأقسام السابقة، فإنّ الحكم فيها الحمل على عرف ذلك البلد، واستخرج أحكام الصور بالرجوع الى بناء العرف.

ثمّ أنّ تلك المذكورات أنّها هي الأقسام المثمرة، والّا فالأقسام ترتقي إلى خمسمائة.

ضابطة

اطلاق الألفاظ بطريق الحقيقة العرفية أو المجاز

إطلاق ألفاظ الموازين والمقادير على الناقص أو الزائد يبسير هل هو بطريق الحقيقة

العرفية أو المجاز والمسامحة وجهان وتنقيح المبحث برسم مقامات:

الأول: في تشخيص أصل الحقيقة والمجازية، والحقّ أنّها حقائق في المقادير والموازين المعيّنة واطلاقهما على ما دون أو ما زاد على سبيل المجاز والمسامحة؛ للتبادر في التمام، وصحة السلب، عن الزائد والناقص، وما يترأى في بادئ النظر من التبادر وعدم صحة السلب، فهو ناشئ عن القرائن أو الغفلة عن الزيادة والنقصان لقلّتهما، مضافاً إلى أنّه لو كان حقيقة فيهما لزم التسلسل، فيلزم حصول الامتثال بأتيان مثقال من الحنطة إذا أمر بأتيان منّ منها.

الثاني: في أنّه على فرض الحقيقة في الزائد والناقص هل هي عرفية طارية أم لغوية؟ الحقّ الأول؛ للأصل، فتأمل، ولكونها من الغلبة الحاصلة مندرجة قطعاً.

الثالث: في أنّه هل يجوز التعدي في التسامح في الشرعيات أيضاً لو شككنا في حال العرف، أو علمنا بكونهم شاكّين في جواز المسامحة وعدم جوازها أم لا، بل المرجع هو الأمور اللفظية أم العملية؟ الحقّ الأخير، لعدم الدليل على الجواز حيثنذ، فهل المرجع الأصول اللفظية أم العملية للشكّ في حال العرف؟ الحقّ الأول لأنّ الشكّ ابتدائي.

الرابع: في أنّه على فرض مسامحة العرف في الشرعيات، بأنّ يقصر فيه الصلاة^(١) في أقلّ من ثمانية فراسخ بشبر، هل يعتبر مسامحتهم فيها حتّى يكون الأحكام متعلّقة بما يطلقون الألفاظ عليه مسامحة أم لا يعتبر مسامحتهم، ويكون متعلق الأحكام نفس المداليل الحقيقة لتلك الألفاظ فيه اشكال من أنّ الألفاظ

(١) في (خ): بأن يقصّرون الصلاة.

حقائق في المقادير المعيّنة، فيجب حملها عليها، والحكم بأنّها مراد الشارع، وعدم اعتبار مساحة العرف، وغاية ما في الباب عدم كونهم عاصين في المساحة لغفلتهم، وأمّا الملتفت فليس له المساحة ومن أنّ مراد الشارع لو كان هو المعاني الحقيقية مع عدم جواز المساحة لأجل تعلّق الحكم بنفس المعنى الحقيقي، لكان اللازم عليه تنبيه العرف والبيان لهم، حذراً من الاغراء والتقرير على الخطأ، وهو خلاف اللطف، فيقوى الاعتبار بمساحتهم، كما عليه جمع من الفقهاء.

والمختار هو لزوم الاحتياط في المواضع التي ثبت فيها مساحة العرف مساحة جلية لتصادم قواعد اللفظية مع القواعد، والأصول العملية أيضاً لا دليل على اعتبارها هنا، فيجب الاحتياط.

الخامس: في أنّ مساحتهم هل هي ثابتة في الشرعيات أم لا؟ الحقّ أنّ العرف يتساهلون في بعض الموارد، كالمسافات والموازين الرديّة.

وليُعلم أيضاً أنّ لفظ (اليوم) له اطلاقات خمسة يطلق على المجموع المركّب من أربعة وعشرين ساعة، وعلى قطعة من الزمان السّارية فيها، ويشهد بهذين الاطلاقين قول الفقهاء يجب القصر في أربع فراسخ مع الرجوع ليومه؛ لكون مذهبهم كفاية الرجوع في الليل في لزوم القصر ولو كان مع الذهاب فيها أيضاً، وعلى ما بين طلوع الفجر الصّادق وغروب الشمس، وعلى ما بين البياض القريب من طلوعها والبياض الثابت بعد الغروب بمقدار ساعة فصاعداً ييسر، وعلى ما بين طلوعها وغروبها، ولا شبهة في مجازية في الاطلاقين الأوّلين، وأنّما الاشكّال في الباقي والحقّ أنّه حقيقة في الرابع؛ لأنّه المتبادر عرفاً لا غير، وكذا لفظ (بياض اليوم) المتداول في الالسنّة أيضاً حقيقة فيه.

ومّا ذكر يظهر ورود الاشكّال على جماعة من العلماء، حيث حملوا (اليوم) في قوله ﷺ (مسير يوم)^(١) على يوم الصوم من جهتين: أحدهما أنّك عرفت اطلاقات اليوم، فكيف حملوا عليه، بلا دليل، وأخراهما أنّا سلّمنا كونه حقيقة فيه، ولكن المتبادر من تركيب قوله ﷺ (مسير يوم) هو مسير يوم بحسب المتعارف، ولا شكّ أنّ المتعارف ليس يوم الصوم، على أنّ مسير يوم الصوم أريد من ثمانية فرائض.

(١) من لا يحضره الفقيه ١: ٤٥٥ برقم: ١٣١٨، وسائل الشيعة ٨: ٤٥١، ج ١ و ج ٣.

ضابطة
في الحقيقة الشرعية

وفيه مقامات:

الاول: في بيان معنى^(١) لفظ المتشرعة والحقيقة الشرعية والشارع.

فالاول: موضوع لكل من يدين بدين الاسلام عالماً أو عامياً.

والثاني: موضوع لكل لفظ استعملها الشارع في المعاني الشرعية بطريق الحقيقة، تعييناً كان أم تعينياً.

والثالث: موضوع لمن جعل وخلق أحكام الشرع واخترعها، وخلق وهو بهذا المعنى منحصر في الله تعالى شأنه، وإطلاقه على النبي ﷺ غلط.

وما يقال من أنه زاد في اليومية هيئة ركعتين، وأنها فرض النبي ﷺ، وأنه ﷺ سنّ غسل الجمعة، وأنه تعالى فوّض بعض الأحكام إليه ﷺ، فمعناه أنه تعالى فوّض بيان الأحكام المخلوقة له تعالى التابعة للصفات الكامنة إليه ﷺ لما أعطاه الله تعالى من القوة القدسية المدركة للحسن والقبح الذاتيين اللذين هما ملزومان للأحكام المجعولة، لما ثبت من كون الحسن والقبح عقليين، لا أنه فوّض خلق الأحكام الى النبي ﷺ، فالتفويض الوارد في الأخبار من باب الاذن في بيان الأحكام بها أعطاه من القوة العاقلة المستلزمة للبيان الاجمالي.

نعم يمكن إطلاق لفظ (الشارع) بمعنى المبيّن عليه ﷺ، أما مجازاً، أو على الاشتراك اللفظي، ولكن لازمة صحة إطلاقه على الائمة عليهم السلام، بل على العلماء أيضاً الا أن يقال: المراد من بيان الشرع هو بيان مختص بالنبي ﷺ، وإتمامه مختص بالائمة عليهم السلام.

الثاني: في أنّ الألفاظ التي اختلفوا في ثبوت الحقيقة الشرعية فيها هل

(١) كلمة (معنى) غير موجودة في (خ).

استعملت في غير معانيها اللغوية في لسان الشرع ولو على سبيل المجاز، أم لا، بل تكون تلك الألفاظ باقية على معانيها اللغوية ومستعملة فيها عند الشرع^(١)، والزوائد شروط وقيود فهمت من الخارج، كما عن القاضي، وثمرة هذا النزاع يظهر في اجراء أصل العدم في ماهية العبادات.

فيمكن على طريقة القاضي إجراء الأصل مطلقاً، سواء كان الشك في الاجزاء المقومة أو غير المقومة، أو في الشروط، بخلاف غير القاضي فإنه لا يمكن اجراء الأصل على مذهب الصحيح مطلقاً، وكذا على مذهب الاعمى في الاجزاء المقومة وأما في غيرها فيجوز مطلقاً شروطاً، كانت أو أجزاءً للمطلوب، والمراد بالجزء المقوم ما ينتفي بانتفائه الاسم، وغير المقوم هو ما ينتفي بانتفائه المطلوب وأن صدق الاسم .

والسر في جواز اجراء الاصل مطلقاً على مذهب القاضي أنه مع الشك في الجزئية والشرطية لا شك في تحقق الماهية، أي: ماهية مدلول اللفظ وصدق الاسم وأما الشك في التكييف والتقييد والأصل يقتضي البراءة والاطلاق، بخلاف الصحيح مطلقاً، والاعمى لو كان شكّه في الجزء المقوم لعدم تحقق الماهية، فلا يمكن التمسك بالاطلاق؛ لعدم تحقق صدق الاسم وأصالة الاشتغال.

(١) في (خ): الشارع.

ثمَّ أنَّ تقسيم الاجزاء الى المقوم وغيره أنَّها هو على مذهب الاعمى؛ لأنَّه على مذهب القاضي لا يكون مدلول اللفظ مركباً حتَّى يكون له اجزاء وعلى مذهب الصحيحي الاجزاء كلّها مقومات وكذا الشرائط أيضاً مقومة للماهية وأنَّ كانت خارجة لعدم تحقّق الماهية وعدم صدق الاسم الآ بها.

والفرق بين جزء الماهية وشرطها بعد اشتراكهما في عدم تحقّق الماهية بدونها أنَّ الشرط لو فرض تحقّق الماهية على خلاف العادة بدونه لتحقّق صدق الاسم بخلاف الجزء مثلاً تأثير الفاعل شرط لتحقّق الشيء، لكن لو فرض تحقّقه بدون الفاعل لم يضرّ في صدق الاسم، بخلاف الجزء المادّي أو الصوري، فإنَّ صدق الاسم بدون تحقّق الجزء محال غير معقول.

وتظهر الثمرة أيضاً بين القاضي والقائل بالحقيقة الشرعية أنّه في صورة تجرّد اللفظ عن القرينة يحمل على المعنى اللغوي عند القاضي، وعلى المعنى الشرعي عند القائل بالحقيقة الشرعية.

ثمَّ أنَّ الاصل في هذا النزاع مع القاضي؛ لأنَّ الاصل عدم النقل، وعدم ثبوت الاستعمال في الماهية المخترعة فتأمل، وكذا الاصل العملي معه؛ لأنَّ قوله في محلّ الشكّ في الشرطية والجزئية، مستلزم لنفي التكلّيف بأصل البراءة بخلاف غيره.

والجواب عن القاضي أولاً باتّفاق الامامية وغيرهم على أنَّ للشارع في تلك الألفاظ استعمالاً في المهيئات المخترعة، وهذا الوفاق لو لم يفد القطع فلا أقل من الظنّ الذي هو حجة في الموضوع المستنبط.

وثانياً: أنَّ لازمه عدم كون الآخر مصلياً إذا لم يكن مقتدياً؛ إذ الصلاة لغة: أمّا بمعنى الدعاء والاتباع، وليس فيه شيء منهما، مع أنَّه في العرف يصدق عليه المصلي الآ أن يقال: أنَّ الدعاء أعم من اللفظي والقلبي، وتبادر خصوص اللفظي عند الإطلاق تبادر إطلاقي؛ لعدم صحّة سلبه عن القلبي.

وثالثاً بأنَّ المجاز والاستعمال في الماهية المحدثّة المركبة لازم على مذهب القاضي أيضاً لأنّه قائل بحصول التقييد في المعنى اللغوي، وأنَّ الشروط قيود خارجية كما مرّ.

فنحن نقول أنَّ اصحَّ الأقوال في تقييد المطلقات أنَّ ما كان التقييد فيه منفصلاً، وكان المطلق متعلّقاً للمستقبل، كقوله (أقيموا الصلاة) ونحوه، فهو موجب لمجازية المطلق وكاشف عن ارادة الخاص من لفظ (الصلاة) أولاً إذ لو أُريد من لفظ الصلاة في المثال مطلق الدعاء، ثمَّ أُريد من الألفاظ المثبتة للتقييد الخصوصية لزم النسخ، وهو خلاف الاجماع، فيجب أن يكون تلك الألفاظ المثبتة^(١) للتقييد كاشفة عن ارادة الخاص من لفظ المطلق، فيكون لفظ (الصلاة) مجازاً مستعملاً في المعنى الخاص المركّب المخترع، فتأمل.

الآ أنَّ يقول القاضي: أنَّي أسلم هذا القسم من الاستعمال المجازي المسبب عن تقييد المطلق، لكن لا أسلم المجازي الذي يدّعيه الجمهور، أعني: الاستعمال في المعاني المحدثّة المجعولة استعمالاً مجازياً خارجاً عن التقييد، وعلى هذا يترتب الثمّة التي جعلناها بين القاضي والجمهور؛ لأنّه يمكن عنده حال اجراء الأصل في

(١) من لا يحضره الفقيه ١: ٤٥٥ برقم: ١٣١٨، وسائل الشيعة ٨: ٤٥١، ج ١ و ج ٣.

الاجزاء وأن كانت مقومة؛ لأنّ المراد من اللفظ عنده هو الدّعاء المقيد، فكّل قيد ثبت بالدليل أخذه، والا دفعه بالأصل، كسائر المطلقات بخلاف غيره، فإنّه لا يمكنه إجراء الأصل إذا كان الشكّ في الجزء المقوم، وأنّ كان أعمّياً أيضاً للشكّ في حصول الماهية أيضاً، وحينئذ مع أصالة بقاء الاشتغال، والجواب الحقيقي عن القاضي هو الأوّل أي: الاتّفاق المفيد للقطع بواسطة القرائن الخارجية.

الثالث: أنّه بعد ثبوت استعمال الشارع تلك الألفاظ في المهيآت المخترعة هل هو من باب الحقيقة أو المجاز؟ فيه أقوال:

قول بثبوت الحقيقة بالوضع التعيني.
وآخر بالوضع التعيني.

وثالث بعدم ثبوت الحقيقة مطلقاً.

ورابع بثبوتها في الفاظ العبادات^(١)، وعدم ثبوتها في المعاملات.

وخامس بثبوتها في الألفاظ المتداولة عبادة كانت أم معاملة وعدم ثبوتها في غيرها.

وسادس بالعدم في زمن النبي مطلقاً وبالثبوت في زمن الصّادقين مطلقاً.

وسابع بالثبوت في الألفاظ المتداولة في زمن النبي ﷺ وغيرها في زمن الصّادقين.

وثامن بثبوت الحقيقة في بعض الألفاظ في زمن النبي ﷺ، وفي بعض آخر في زمن الحسنين عليهما السلام فداهما.

(١) في (خ): في الالفاظ العبادة.

وتاسع بالثبوت في الألفاظ المتداولة في زمن النبي ﷺ وفي بعض آخر في زمن الحسين وعلي عليه السلام وفي بعض آخر في زمن الصّادقين عليه السلام وهكذا وبعض آخر لم يصّر حقيقة الى الآن، وهذا القول عن بعض متأخر المتأخرين. والحقّ عند التفضيل بين الألفاظ الواردة في الكتاب والسنة، فما يكون استعماله في الكتاب والسنة في المعنى الشرعي أكثر من استعماله في المعنى اللغوي، حملناه في كلام الشارع على المعنى الشرعي، وما لم يكن كذلك لم نحمله على المعنى الشرعي وأنّ كان استعماله في خارج الكتاب والسنة في المعنى الشرعي أكثر من استعماله في المعنى اللغوي فيحمل على المعنى اللغوي؛ لعدم ثبوت الحقيقة فيه.

والفرق بين مختارنا وبين القول الخامس أنّ النسبة بين الألفاظ المتداولة والألفاظ التي يكون استعمالها في المعنى الشرعي أكثر من الاستعمال في المعنى اللغوي في خصوص الكتاب والسنة عموم من وجه؛ اذ اللفظ قد يكون متداولاً في الخارج، مع أنّ استعماله في المعنى الشرعي في الكتاب والسنة لا يكون أكثر من استعماله في المعنى اللغوي، وقد يكون بالعكس، وقد يجتمعان، فالنسبة بين القولين أيضاً بحسب الموارد عموم من وجه.

اذا عرفت ذلك، فاعلم أنّهم ذكروا أنّ فائدة النزاع تظهر في ألفاظ الكتاب والسنة فإنّ قلنا بعدم ثبوت الحقيقة الشرعية حملنا تلك الألفاظ عند تجرّدها عن القرينة على المعنى اللغوي.

وأن قلنا بثبوتها بالوضع التعيني حملناه على المعنى الشرعي مطلقاً أو بالوضع التعيني، فلا يخلو أما أن يكون زمن صدور الخطاب وزمن حصول الوضع التعيني كلاهما معلومين أو مجهولين، أو أحدهما معلوماً والآخر مجهولاً، وعلى الأول حمل على المعنى اللغوي أن كان زمن حصول الوضع التعيني مؤخراً، وعلى الشرعي أن كان مقدماً، وفي المجهولين يتوقف لتعارض أصالتي تأخر الحادث مع فقد المرجح، وعلى فرض معلومية زمان الصدور ومجهولية زمان الوضع يحمل على اللغوي؛ لأصالة تأخر الوضع، وفي عكسه يحمل على الشرعي لأصالة تأخر صدور الخطاب عن الوضع، وهكذا قرروا الثمرة.

وفيه: أولاً: أن هذا التفصيل بعينه جار في التعيني أيضاً، فما وجه تخصيص التفصيل بالتعيني، والحكم في التعيني الحمل على المعنى الشرعي على الإطلاق، مع احتمال تأخر الوضع التعيني عن جملة من الاستعمالات.

وثانياً: أن حمل ألفاظ الكتاب بناءً على ثبوت الحقيقة الشرعية على المعنى الشرعي إنما يصح لو كان الواضع لتلك الألفاظ هو الله تعالى، ولو كان هو النبي ﷺ فلا يصح الا حمل ألفاظ السنة عليه.

ويمكن الجواب عن الأول: بأن الذي يظهر من تتبع أحوال الواضعين أنهم إذا أرادوا أن يضعوا لفظاً لمعنى بالوضع التعيني، قدموا الوضع على الاستعمال حذراً عن اللغوية، فإذا كان الوضع مقدماً على نسخ الاستعمال، فلا احتياج الى التفصيل المذكور في حمل اللفظ على المعنى الشرعي على القول بثبوت الوضع التعيني.

وعن الثاني: بأنّ الواضع لتلك الألفاظ للمعاني الشرعية وأنّ كان هو الرسول ﷺ ، لكن يحمل ألفاظ الكتاب أيضاً على المعاني الشرعية؛ لكون الكتاب نازلاً باصطلاحه.

إذا ظهر ذلك فاعلم أنّ الدليل على المختار، وهو ثبوت الحقيقة في الألفاظ الغالبة الاستعمال في المعاني الشرعية في الكتاب والسنة في زمن النبي ﷺ ، وعدمها في غيرها، فيحمل غيرها على المعنى اللغوي عند عدم القرينة، وثبوتها في الأوّل أنّها هو بالتعيين، فيحمل تلك الألفاظ الواردة الغالبة الاستعمال على المعاني الشرعية في الكتاب والسنة عند عدم القرينة هو بناء العرف.

الانترى أنّ الاطباء مثلاً في زماننا لو تتبّعوا كتاب أفلاطون ووجدوا اللفظ الفلاني في كتابه مستعملاً في المعنى المصطلح عندهم ألف مرة، وفي معناه الاصلي في قليل من الموارد، ثمّ حصل لهم الاشتباه في مورد في أنّ مراده هل هو المعنى المصطلح عندهم أم غيره، بأنّ لم يعلموا أنّ هذا اللفظ كما يكون حقيقة الآن في المعنى المعهود عندهم، هل كان حقيقة فيه أيضاً في الصدر الأوّل كزمان افلاطون أم لا فلا شكّ أنّهم يحكمون باتّحاد هذا الزمان مع الصدر الأوّل فيحملون هذا اللفظ في كلامه مجرداً عن القرينة على مصطلح الاطباء، وكذلك حال أهل التواريخ، والأمثلة كثيرة فلاحظ.

احتجّ المشتبون على الاطلاق بوجوه:

الأوّل: أنّ من لطف الله تعالى أحداث الموضوعات اللغوية تسهيلاً لابرار ما في الضمير، ففيما نحن فيه نقول: المقتضى للوضع وهو شدة الحاجة وتوفّر

الدواعي موجود، فمقتضى اللطف أن يضع الشارع تلك الألفاظ لتلك المعاني حتى لا يحتاج الى تجشّم القرائن كثيراً.

وفيه أولاً: أن هذا الدليل لمي ظني ليس بحجة في الموضوع المستنبط كما سيجيء. وثانياً: أن تجشّم القرائن كثيراً على فرض عدم الوضع أنها هو فيما كان الاستعمال في المعنى الشرعي أكثر من اللغوي، وأما في العكس فيجب عدم النقل عن اللغة؛ لما ذكرت من لزوم تجشّم القرائن الكثيرة، وفي صورة تساوي الاستعمال في اللغوي والشرعي لا مرجح في البين أصلاً للنقل وعدمه، فلا وجه لاطلاق هذا الحكم.

الثاني: الاستقراء الذي هو أقوى ادلتهم بيانه أننا وجدنا أن أهل كل عرف خاص كالنحوي وغيره، وأهل كل صنعة وحرفة إذا أرادوا استعمال اللفظ في اصطلاحهم في غير المعنى اللغوي يضعون ذلك اللفظ أولاً لذلك المعنى، ثم يستعملون فيه اللفظ فمن الاستقراء في حال الواضعين نظنّ بثبوت الوضع من الشارع تعيناً.

وفيه أولاً: قلب الاستقراء بأننا وجدنا بنائهم على استعمال تلك الألفاظ فيما اصطلاحوا عليه مجازاً حتى، بلغت مرتبة الحقيقة بمرور الايام، ومقتضى تأخر الحادث وهو الوضع أيضاً ذلك، فكذا الشارع لاحاق الظنّ المشكوك بالغالب، فهذه الألفاظ موضوعة عنده لهذه المعاني تعيناً.

وثانياً: أنه مسلم فيما كثر استعماله لا مطلقاً، فالدليل أخص من المدعى.

الثالث: أننا قاطعون بثبوت الحقيقة في بعض الألفاظ - كالصلاة والصوم - بحكم الوجدان، ويتم في الباقي بالاجماع المركّب وعدم القول؛ بالفصل اذ القول بين القدماء منحصر في الاثبات والنفي المطلقين، وأننا نشأ تلك التفاصيل من

التأخرين، ولا يمكن القلب بعدم ثبوتها في الألفاظ النادرة الاستعمال بأصالة تأخر الحادث وفيما بقي بالاجماع المركّب؛ لأنّ أحد شطري اجماعنا ثابت بالقطع، وشر هذا الاجماع هو الأصل، فكيف يعارض القطع.

وفيه أولاً: منع عدم القول بالفصل بين القدماء، وعدم الوجدان لا يدلّ على عدم الوجود، سلّمنا انحصار قولهم في اثنين، ولكن من أين علمت أنّ أحدهما الاثبات المطلق والآخر النفي المطلق، وليس أحدهما قول المفصّل.

وثانياً: سلّمنا اتفاق القدماء على القولين المذكورين، لكن الاجماع المركّب حجة من باب الكشف والوصف لا التعبدّ، والوصف فيما نحن فيه على الخلاف؛ لما ترى من بناء العرف على عدم ثبوت الحقيقة في الألفاظ الغير المتداولة النادرة الاستعمال.

الرابع: أنّه لا شكّ في ثبوت مسميات تلك الألفاظ في الامم السابقة، بل يظهر من بعضها ثبوتها في زمن الجاهلية عند مشركى العرب، فلا يبعد دعوى ثبوت الحقيقة في تلك المعاني قبل البعثة فكيف بعدها.

وبعد انتشار الشريعة لا يقال: أنّ ثبوت المسمّى في الامم السالفة لا يدلّ على ثبوت التسميّة عندهم اذ من الجائز أنّ يكون تعبيرهم عنها بغير تلك الألفاظ، بل الظاهر ذلك لأنّ لغتهم غير العربية والتمسك بقوله تعالى: ﴿وَأَوْصَانِي بِالصَّلَاةِ﴾^(١)، مردود بأنّ هذا نقل بالمعنى.

لأنّا نقول: أنّ الظاهر أنّهم كانوا إذا أرادوا التعبير عن تلك المعاني بالعربية عبّروا عنها بتلك الألفاظ، وهذا كاف في ثبوت التسمية قبل البعثة.

فان قلت: سلّمنا ذلك، أي: حصول التسمية والوضع في الامم السابقة؛ لكن ذلك لا يستلزم الحقيقة للمعاني الثابتة في شرعنا لاختلاف الكيفية.

قلنا: اذا ثبت الوضع في السابق ثبت في شرعنا أيضاً؛ لعدم حصول الاختلاف المغيّر للوضع، فإنّ لفظ (الصلاة) موضوع في السابق للأمر القابل لهذا الاختلاف اليسير الغير المغيّر لأصل الموضوع له، واذا ثبت في لفظ (الصلاة) ثبت فيما عداه بالاجماع المركّب؛ اذ لا مفصل من تلك الجهة، أي: بين الألفاظ التي كانت مسمّياتها قبل شرعنا وغيرها.

وفيه أولاً: أنّ عدم الاختلاف، أي: عدم اختلاف الوضع باختلاف الكيفية ممنوع.

وثانياً: منع الاجماع المركّب؛ لاحتمال وجود المفصل، بل لا معنى للتمسك بالاجماع المركّب في المسألة التي ارتقى أقوالها الى هذا الم، بلغ.

وثالثاً: سلّمنا لكن نمنع حجّيته، كما مرّ.

الخامس: ذهاب المشهور الى ثبوتها، وهو موجب للظنّ في الموضوع المستنبط وهو حجة فيه، بل القول بالنفي شاذّ، وعن الامدي والرازي والشيخ الطوسي وابن ادريس وغيرهم الاجماع على الثبوت، أو الحمل على المعنى الشرعي في بعض الألفاظ، وليس هذا إلا لعدم الاعتناء بالمخالف.

وفيه أولاً: أنَّ الوصف غير حاصل من الشهرة، بل هو في جانب التفصيل الذي اخترناه لبناء العرف عليه، فالشهرة هنا ليست حجة.

وثانياً: بأنَّهم ادَّعوا الاجماع على الحمل على المعنى الشرعي، وهو غير الوضع.

السادس: أنَّ أهل العرف العام والخاص من المشرعة بنائهم على حمل تلك الألفاظ بمجرد سماعها على المعاني الشرعية، سواء وقعت في الكتاب أو السنة أم غيرهما، فهذا يكشف عن صيرورتها حقائق في تلك المعاني في زمن الشارع.

وفيه أولاً: أنَّ دعوى بناء العرف على ذلك المطلق ممنوع، نعم ذلك مسلّم عند عدم التفاتهم الى الألفاظ تفصيلاً، وأمّا بعد التفاتهم الى أنَّ بعضها كثير الاستعمال في لسان الشرع في تلك المعاني وبعضها نادر الاستعمال، فليس بنائهم على ذلك. وثانياً: أنَّ غاية ما في الباب كون بنائهم على الحمل وهو أعمّ من الوضع الذي هو محلّ النزاع فيما نحن فيه.

احتج النافون بعد أصالة عدم الوضع تعييناً وتعينا بوجهين:

الأول: أنَّ الشارع لو وضعها لبيّنها للحاضرين؛ لكونهم مكلفين بمضامينها؛ ولو بيّنها لهم لنقل الينا؛ لمشاركتنا معهم في التكليف، ولو نقل لكان: أمّا بالتواتر فليس بموجود لوجود الخلاف، أو بالآحاد فلا تفيد؛ لأنّ الواحد لا يفيد الاّ الظنّ، وهو ليس حجة في المسألة الأصولية، وإذا بطل التالي بطل المقدّم.

الثاني: أنّه لو وضع لها لكانت تلك الألفاظ غير عربية؛ لأنّ العربية فرع الوضع فيها، ولو كانت غير عربيّة لكان القرآن غير عربي؛ لاشتماله عليها؛ وهو باطل. للآية الشريفة ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا﴾^(١).

والجواب عن الأوّل: أي الاصل؛ باندفاعه بالأدلة الاجتهادية الدالة على الثبوت في متكرّر الاستعمال.

وعن الثاني: أولاً: بمنع الملازمة الاولى أنّ أراد من البيان تصريح الشارع بالوضع، ضرورة أنّ تكليف الحاضرين بمضامينها يحصل بفهامهم المراد بالترديد والقرائن، ولا يلزم خلوّ الوضع عن الفائدة؛ لأنّ المقصود منه بيان المراد، وهو يحصل بالترديد بالقرائن، فتأمل.

وثانياً: بمنع الملازمة الثانية أنّ أراد من البيان غير التصريح؛ لأنّ سند تلك الملازمة المشاركة في التكليف، وهي لا تقتضي النقل، بل تقتضي وجوب الاجتهاد واستفراغ الوسع في تحصيل العلم بما كلّفوا به، فإنّ علمنا به عملنا، والآسقط التكليف عنّا، ورجعنا الى الأصول الفقاهية^(٢) العملية، ولا يقتضي ذلك نقل التكليف اليها، والآلعم الكلّ، ولكانت الأحكام بأسرها معلومة لكلّ المكلفين، على أنّ غايته أنّه يجب عليهم التبليغ والاعلام، والتكليف بالشيء لا يقتضي حصول الامثال به.

هذا كلّه اذا كان مراد المستدلّ من اشتراكنا معهم الاشتراك بحسب الظاهر، أي: فيما فهمنا أنّه كان تكليف المشافهة فإنّ أراد اشتراكنا معهم في التكليف بحسب الواقع، فأصل المشاركة ممنوع.

(١) سورة يوسف: ٣.

(٢) في (خ): شخط على الكلمة.

وثالثاً: بمنع الملازمة الثالثة لضرورة أنّ النقل الينا ليس منحصرأ في التواتر والاحاد؛ لأمكان حصوله بالتّبع والاجتهاد، والعادة لا يقتضي الاً مطلق الوصول الينا لا الوصول بطريق النقل.

ورابعاً: يمنع بطلان التالي في قوله (لو نقل الينا لكان أمّا بالتواتر والاحاد) لأنّا نختار نقله بالتواتر، وتحقق التواتر لا يوجب انتفاء عدم الخلاف؛ لأنّ حصول العلم بالتواتر مشروط بشروط مذكورة في محلّها، فربما كان الشرط حاصلأ لأحد دون آخر فيحصل الخلاف.

وخامساً: بمنع بطلانه أيضاً بأنّا نختار النقل بالاحاد، فإنّه قد يفيد العلم بالقرائن ولا ينحصر افادته الظنّ، سلّمنا لكن المسألة من الموضوع المستنبط لا المسائل الأصولية فيكفي فيها الظنّ اتّفاقاً سلّمنا أنّ المسألة أصولية ولكن لا نسلم لزوم العلم في كلّ مسألة أصولية.

وسادساً: أنّ هذا الدليل لو تمّ أفاد نفياً الوضع التعيني لا التعيني الناشئ من كثرة الاستعمال، مع أنّ الكلام في مطلق الوضع.

و عن الثالث: أولاً: بالنقض لاشتغال القرآن على الألفاظ الغير العربية من

الهندي والرومي والفارسي كالمشكاة^(١) والقسطاس^(٢) والسّجيل^(٣).

وثانياً: بأنّ هذا يتمّ أنّ لم يكن واضح اللغات هو الله تعالى، والافلا؛ اذ المعبر

(١) سورة النور: ٣٥.

(٢) سورة الاسراء: ٣٥، الشعراء: ١٨٣.

(٣) سورة هود: ٨٣ وغيرها.

وحينئذ في كون اللفظ عربياً ليس هو وضع العرب، بل استعمالهم أيّاه وهو حاصل، لأنّ العرب كانوا يتكلّمون بتلك الألفاظ بعد وضع الشارع أيّاه لها. وثالثاً: بمنع الملازمة الأولى لأنّها مسلمة لو لم يكن المعنى المستعمل فيه اللفظ موضوعاً له بوضع العرب مطلقاً لا حقيقة ولا مجاز وأما اذا كان موضوعاً له بواحد منهما فلا، وما نحن فيه كذلك؛ لأنّ رخصة استعمال اللفظ في معنى آخر سوى الموضوع له اللغوي لعلاقة بينهما حاصلة فيه، فيكون تلك المعاني أيضاً موضوعاً لها لتلك الألفاظ لغة لكن بالوضع المجازي.

وفيه أنّه تتمّ لو كان استعمال الشارع أيّاه في تلك المعاني بعنوان المجاز، وليس كذلك، والحقّ منع الملازمة بمعنى أنّ انتساب الألفاظ الى اللغات أنّها هو بحسب دلالتها بالوضع فيها كما زعمه المستدلّ، بل المعتبر في الانتساب الى اللغات كون اللفظ موضوعاً فيها، وتلك الألفاظ قد كانت موضوعاً في اللغة للمعاني اللغوية، وأنّ أردت الحقيقة في الحال لزم عدم كون الاعلام الشخصية التي تكون أغلبها منقولات لغوية عربية، مع أنّه لم يقل به أحد الاّ ما كان غير عربي في الأصل.

ورابعاً: بمنع الملازمة الثانية؛ لأنّ المراد من كون القرآن عربياً كونه عربي الاسلوب، فلا يضرّ وجود لفظ غير عربي فيه، كما لا يضرّ في فارسية الكتب الفارسية اشتغالها على اللفظ العربي.

وخامساً: بمنع بطلان التالي، والضمير في الآية الكريمة راجع: أمّا الى السّورة بتأويل المنزل، وأمّا الى بعض القرآن، ولا نسلم ارجاعه الى الكلّ؛ لأنّ القرآن

يطلق على السورة والآية حقيقة، كما يطلق على الجملة؛ لأنّ له وضعين: أحدهما على وجه الاعجاز، ولهذا المعنى أفراد منها السورة، ومنها البعض، والآخر مجموع ما بين الدفتين.

الرابع من المقامات: أنّه على تقدير عدم ثبوت الحقيقة الشرعية هل يكون تلك المعاني الشرعية من أقرب المجازات حتّى يحمل اللفظ عليها عند قيام القرينة على عدم ارادة المعنى اللغوي أم لا، وكذلك العكس أمّا في الاول، فذهب المحقق الخوانساري رحمه الله الى عدم كون المعنى الشرعي أقرب المجازات، فيكون اللفظ عند قيام القرينة على عدم ارادة المعنى اللغوي مجملًا.

و الأقوى أنّه من أقرب المجازات، فيحمل اللفظ وحينئذ عليه، وتظهر ثمرة الخلاف في الألفاظ التي لا نقول فيها بالحقيقة الشرعية، وقامت القرينة على عدم ارادة المعنى اللغوي فنحملها على المعنى الشرعي، كلّفظ نجس في قوله تعالى ﴿الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ﴾^(١) فإنّ المراد منه ليس معناه اللغوي أي الكثافة؛ لأنّ كثيراً منهم في غاية النظافة والنزاهة، فنحن نحمله بمجرد تلك القرينة على ارادة المعنى الشرعي مجازاً لأنّه أقرب المجازات اذ لا ريب أنّ تلك الألفاظ في تلك المعاني الشرعية حقائق عند المتشرّعة.

فتلك الألفاظ في زمان الشارع لا يخلو: أمّا أن كانت اظهر في تلك المعاني، أو كانت اظهر في غيرها أو يكونا متساويين.

فأن كان الأول، فهو المطلق، وأن كان الثاني، والثالث، فيستبعد صيرورتها حقيقة في تلك المعاني في هذا الزمان القليل، فأن حقيقة أكثرها ثابتة في زمن الصادقين عليه السلام.

وأما في الثاني أي العكس؛ فقليل: يكون المعنى اللغوي من أقرب المجازات للمعنى الشرعي، فحمل اللفظ عليه عند قيام القرينة على عدم ارادة المعنى الشرعي بناء على ثبوت الحقيقة الشرعية؛ لأن تلك الألفاظ قبل نقلها الى المعنى الشرعي كانت ظاهرة نصاً في المعنى اللغوي بالنسبة الى المعاني الآخر حتى المعنى الشرعي، فاذا نقلت الى المعنى الشرعي ارتفع الظهور بالنسبة الى هذا المعنى الشرعي المنقول إليه.

وأما بالنسبة الى المعاني الآخر، فالأصل بقاء أظهيرية المعنى اللغوي فيها بالنسبة الى تلك الألفاظ كما كانت النقل.

وفيه أن الظهور كان مسبباً عن الوضع للمعنى اللغوي، واذا ارتفع الوضع ارتفع الظهور، وقيل بعدم كونه أقرب المجازات، فيكون مجملاً.

والأظهر التفصيل، فأن علم صدور اللفظ في زمان الشارع حمل على المعنى اللغوي لبعده خروج اللفظ عن ظهوره في المعنى اللغوي في ذلك الزمان القليل، بحيث يصير مساوياً مع المعنى الآخر، وأن كان صدوره بعد مضي زمان طويل من النقل كان مجملاً.

ضابطة
في الصحيحي والاعمى

في الصحيح والاعمى:

بعد ما تحقق تصرف الشارع في تلك الألفاظ: أمّا بطريق التقييد، أو النقل، أو المجاز، فلا بدّ من أنّ يعلم أنّ مراد الشارع من تلك الألفاظ ما هو ومن المعلوم أنّ العلم بمراحه من ميزان: إمّا بنصّ من جانبه، أو اجماع أو غيرهما، كما أنّ العلم بالحقيقة والمجاز لا يحصل إلاّ من ميزان، كالنصّ والاستقراء ونحوهما من العلائم.

ولا ريب أنّ الحقيقة المشرّعة ميزان العلم بمراد الشارع، فكلمّا كان لفظ (الصلاة) مثلاً حقيقة فيه عند المشرّعة فهو ما استعمل الشارع فيه لفظ (الصلاة) ولا ريب أنّ هذا فرع اتحاد زمان المشرّعة مع زمان الشارع؛ اذ لو كانا متغايرين لم يكن الحقيقة المشرّعة ميزاناً لمراد الشارع، فلا بدّ إذن من صرف الهمة الى بيان أنّ زمان الشارع متّحد مع زمان المشرّعة أم لا.

فنقول لو قلنا: يكون استعمال الشارع بطريق التقييد كما قاله القاضي، فالأصل المغايرة بين الزمانين، فيحكم أنّ مراد الشارع من الصلاة الدعاء، فكلمّا ثبت اعتبار قيد فيه أخذنا به، والاطرحناه، فلو شكّكنا في جزء أو شرط نفينا وجوبه بأصالة عدم التقييد فيكون لفظ (الصلاة) وحينئذ مبنياً بالأصل، ولا يجرى وحينئذ نزاع الصحيح والاعمى لتساويهما في اجراء أصل العدم على هذا القول، فلا يترتب على النزاع في مسألتنا هذه ثمرة.

فان قلت: يمكن اثبات اتحاد الزمانين بالاجماع المركّب، فكّل من قال بالتقييد قال مراد الشارع من تلك الألفاظ ما صارت حقيقة مشرّعة فيه، مضافاً الى أصل التشابه في الازمان، فمتى علمنا بصيرورة تلك الألفاظ حقيقة عند المشرّعة في المهيّات المخترعة المركبة من اجزاء وشرائط حكمنا بأنّها أيضاً مراد الشارع من تلك الألفاظ لتشابه الازمان.

قلنا: لم يثبت الاجماع المركّب، على أنّ كلّما اعتبر قيد في زمان الشارع اعتبر جزء في مفهوم اللفظ في زمان المتشرّعة، فإنّ السّورة والطهارة ثبت كونهما قيداً للصّلاة في زمان الشارع حتّى عند الاعمّى، وليساً بجزءين للصّلاة في زمان المتشرّعة عند الاعمّى فأين الاجماع المركّب.

ومن هاهنا ظهر بطلان أصالة تشابه الازمان أيضاً بثبوت المغايرة بما ذكر، وأنّ قلنا بالمجازية حكمنا باتّحاد الزمانين للوجهين المذكورين، إلّا أنّ كلّ من قال بأنّ الشارع استعمل تلك الألفاظ في المعاني الجديدة مجازاً، قال: أنّ المستعمل فيه هو ما يفهم^(١) منها عند المتشرّعة حقيقة، وثبوت الاجماع المركّب هنا وفاقياً ظاهراً، ولأنّ تلك الألفاظ صارت حقائق عند المتشرّعة في المعاني الجديدة بطريق التعيين لغلبة الاستعمال المجازي؛ لظهور أنّ الوضع التعيني مسبوق بالاستعمالات المجازية، ومن البعيد في الغاية أنّ يكون تلك الاستعمالات المجازية مغايرة للحقيقة الثابتة بطريق التعيين، كما يشهد به الطبع المستقيم فالظاهر اتّحاد الزمانين وتشابههما ولعلّ هذا البعد سرّ تحقّق الاجماع المركّب.

فان قلت: لا اجماع مركّباً في البين؛ لأنّ الشارع اعتبر السّورة في الصّلاة مجازاً، وليست جزءاً منها عند الاعمّى الان.

قلنا: أنّ القدر المسلّم هو اعتبار السّورة فيها في زمن الشارع في الجملة، وأمّا كونها بطريق الجزئية فلا، نعم لو ثبت اعتبارها فيها مجازاً عند الشارع بطريق الجزء لزم أنّ يقال بكونها جزءاً حقيقة الان، ولكن لم يثبت ذلك عند الاعمّى، بل عنده يكون السّورة جزءاً للمطلوب لا للماهية من حيث هي.

(١) في (خ): نفهم.

ولا يجري هذا الجواب في صورة التقييد اذ على التقييد: كما اعتبره الشارع قيداً للصلاة وجب اثبات جزئيه عند المشرعة أن أريد التمسك بالاجماع المركب، فبين القولين بون بعيد.

واذا ظهر اتحاد الزمانين على المجازية، فلا يمكن الحكم بالبيان واجراء أصل العدم بقاعدة الاقربيه الاعتبارية، بل لا بدّ من ملاحظة الحقيقة^(١) المشرعة فإن كانت مبنية من كلّ وجه حكم بأنّ زمان الشارع أيضاً كذلك ولا نزاع حينئذيين الصحيح والاعمى بحمل كلّ اللفظ على معناه المبين، وأنّ كانت جملة من بعض الوجوه، كما لو اختلف في عرف المشرعة في أنّ السورة داخله في الصلاة فتكون مرادة للشارع أم لا جاء نزاع الصحيح والأعمّ وذهب كلّ فريق الى ما هو لازمه من البراءة والاشتغال.

ولو قلنا بالنقل حكمنا باتحاد الزمانين أيضاً للوجهين المذكورين مع الأولوية بالنسبة الى المجازية.

ومما قرّرنا من ثبوت الاتحاد على القول بالمجازية ظهر أنّ النزاع يجري في صورة القول بعدم ثبوت الحقيقة الشرعية أيضاً كما يجري على القول بثبوتها.

وما قيل من أنّ ابتناء نزاع الصحيح والأعمّ على القول بالحقيقة الشرعية لظواهر اطلاق عبائهم من أنّ الفاظ العبادات أسامي للصحيح أو الأعمّ، فإنّ المتبادر من الاسم هو اللفظ الموضوع ولأنّ نزاع نفاة الحقيقة الشرعية في هذا المقام لو وقع لكان مرجعه الى النزاع في أنّ تلك الألفاظ استعملت في الفاسد في لسان الشرع أم لا.

(١) في (خ): حقيقة.

وهذا فاسد؛ لأنّ استعمال الشارع تلك الألفاظ استعملت في الفاسد في لسان الشرع أم لا وهذا فاسد لأنّ استعمال الشارع تلك الألفاظ في الاعمّ من الصحيحة، بل في خصوص الفاسدة ممّا لا شكّ فيه للمتبع.

فهو مدفوع بأنّ المتبادر من الاسم وأنّ كان هو اللفظ الموضوع لكن مقتضى ذلك أنّها هو موضوعيته في الجملة ولو عند المتشرّعة، فللفريقين النزاع في أنّها عند المتشرّعة أسامي للصحيح أو الاعمّ حتّى يحمل كلام الشارع عليه، فيجرى النزاع وحينئذ على المذهبين، الا أنّ نزاع المثبتين للحقيقة الشرعية في تمييز الموضوع له، ونزاع النافين لها في تعيين المعنى المجازي المستعمل فيه في زمن الشارع، وبأنّ نزاع النافين بعد القطع باستعمال الشارع تلك الألفاظ في المعنيين مجازاً أنّها هو في أنّ أي المجازين كان أقرب وأشيع حتّى يحمل اطلاق كلمات الشارع عليه، وأنّها الأقرب والاشيع هو ما صارت حقيقة عند المتشرّعة بكثرة الاستعمال كما أشرنا، فلا بدّ للنافي من معرفة أنّ ما صار حقيقة عند المتشرّعة هو الصحيح أم الاعمّ حتّى يحمل كلام الشارع عليه.

فظهر ممّا ذكر أنّ نزاع الصحيح والاعمّ جار على المذهبين من ثبوت الحقيقة الشرعية وعدمه، وأنّ الحقيقة المتشرّعة كاشفة عن مراد الشارع على القولين من النقل والمجازية وأنّ النزاع يجري على مذهب الاشتغالي وأصل العدم.

واعلم أنّه مع ذلك أيضاً يمكن دعوى اختصاص ثمرة النزاع على القول بالحقيقة الشرعية لا المجازية، وأنّ جرى النزاع على القولين، فيكون الصحيح كالاعمّى في اجراء أصل العدم على القول بالمجازية، وذلك لأنّه كما يمكن بيان

مراد الشارع من تلك الألفاظ بيان زمان المشرّعة، وأن كان استعماله بطريق المجاز، كذا يمكن بيان ما هو مجمل الآن عند الصحّحي بيان زمان الشارع، بمعنى جعل بيان زمان الشارع دليلاً لما هو مجمل الآن.

مثلاً لو شكّ في جزء حكم بعدم الجزئية وبأنّ المستعمل فيه عند الشارع ما سوى ذلك الشيء المحتمل جزئيته بقاعدة الاقربية؛ لأنّ الاقرب الى المعنى اللغوي أعني الدعاء والصلاة الغير المشروطة بالسورة، فارتفع اجمال عرف المشرّعة ببيان زمان الشارع بقاعدة الاقربية، فلا نفرق^(١) بين الصحّحي والاعمى على القول بالمجازية في اجراء أصل العدم، وأنّ التفرقة بينهما منحصرة بصورة النقل الآن يقال بمنع اعتبار القرب الاعتباري، ولو سلم في الجملة فلا نسلمه في خصوص المقام؛ اذ لو كان القرب الاعتباري معتبر لوصل إلينا من الشارع.

واذا لم يكن معتبراً للصحيح اجراء الأصل في صورة المجازية، كما ليس له ذلك في صورة النقل بخلاف الاعمى فإنّ له العمل بالأصل في الصورتين.

ومّا ذكر في عدم اعتبار قرب الاعتباري ظهر بطلان القول بالتقييد؛ اذ لو كان التقييد صحّحاً لوصل إلينا من الشارع، ولكنه لم ينقل أحد هذه السلوك من الشارع، فلا بدّ من الاعراض عنه، فظهر بعد بطلان قول القاضي انحصار نزاع الفريقين في المجازية والنقل وأنّ الثمرة الاتية لو تمت لتمت في الصورتين.

ثمّ المراد بالأعمّ ما يكون المصداق فيه متحقّقاً وصدق اللفظ ثابتاً، ولكن

(١) في (خ): تفرقة.

شكّ في كون المصداق مراداً، فالصلاة بدون السّورة صلاة حقيقة والشكّ في مراديتها، والمراد من الصحيح ما تعلّق الشكّ فيه بالمصداق والمراد معاً، فلا يعلم الصحيح أن الصلاة، بلا سورة صلاة أم لا مرادة أم لا، فإنّ الشكّ في المصداق مستلزم للشكّ في المراد بخلاف العكس، فالنسبة بين الصلّاتية والمطلوبية عند الصحيح تساو، وعند الأعمى المصداق أعمّ مطلق من المطلوب.

ثمّ أنّ لكلّ من الصحيح والأعمّ احتمالين يحتمل أنّ يراد من الصحيح بالنسبة الى الاجزاء والشرائط معاً، بأنّ يكون الصلاة اسماً للماهية المركبة من الاجزاء المعهودة حال كونها جامعّة للشرائط الخارجة عن مفهومها وأنّ يراد الصحيح بالنسبة الى الاجزاء فقط وهذا يقال له الصحيح بالمعنى الأعمّ والأوّل هو الصحيح بالمعنى الأخصّ.

وتظهر الفائدة بين المعنيين عند الشكّ في الشرطية، بيانه: أنّ الشكّ في العبادات: إمّا في أصل الاعتبار، بأنّ يشكّ في أنّ السورة معتبرة في صحّة الصلاة أم لا، ولكن على فرض الاعتبار يعلم أنّها جزء أم شرط، وأمّا لا يعلم الاعتبار، وعلى فرض الاعتبار أيضاً لا يعلم أنّه جزء أو شرط.

فإنّ كان الشكّ من القسم الأوّل بأنّ يعلم الجزئية على فرض الاعتبار لم يجر أصل العدم على الاحتمالين في الصحيح لعدم ثبوت الصغرى، أي صدق اللفظ على الاحتمالين.

وأنّ كان من القسم الثاني بأنّ يعلم الشرطية على فرض الاعتبار صحّ اجراء أصل العدم على الاحتمال الثاني في الصحيح دون الأوّل؛ لفرض ثبوت الصغرى بالنسبة الى الشرائط على الاحتمال الثاني دون الأوّل.

فَإِنْ كَانَ الشَّكُّ مِنَ الْقِسْمِ الثَّالِثِ أَيْ مَا كَانَ الشَّكُّ فِيهِ فِي الْإِعْتِبَارِ وَفِي الشَّرْطِيَّةِ وَالْجُزْئِيَّةِ مَعًا، فَإِنْ كَانَ فِي الْمَقَامِ أَصْلٌ يَرْجِعُ إِلَيْهِ فِي مَقَامِ دَوْرٍ أَنَّ الْأَمْرَ فِي الْوَاجِبِ بَيْنَ الشَّرْطِيَّةِ وَالْجُزْئِيَّةِ، رَجَعْنَا إِلَيْهِ وَحَكَمْنَا بِمَقْتَضَى الْأَصْلِ أَنَّهُ شَرْطٌ أَوْ جُزْءٌ فَيَرْجِعُ إِلَى أَحَدِ الْقَسْمَيْنِ الْأَوَّلَيْنِ، إِلَّا أَنَّ تَمِيزَ الشَّرْطِيَّةِ وَالْجُزْئِيَّةِ فِيهِمَا كَانَ اجْتِهَادًا وَهَذَا صَارَ فَقَاهَتِيًّا، وَأَنَّ لَمْ يَكُنْ فِي الْبَيْنِ أَصْلٌ مَعَ حَصُولِ الشَّكِّ فِي الْإِعْتِبَارِ، فَلَا بَدَّ مِنَ الْعَمَلِ بِأَصْلِ الْإِسْتِغَالِ عَلَى الْإِحْتِمَالَيْنِ فِي الصَّحِيحِ، كَمَا لَوْ عَلِمْنَا بِالْجُزْئِيَّةِ عَلَى فَرْضِ الْإِعْتِبَارِ لَعَدِمَ ثُبُوتُ الصَّغَرَى بَعْدَ إِحْتِمَالِ الْجُزْئِيَّةِ عَلَى شَيْءٍ مِنَ الْإِحْتِمَالَيْنِ.

وَأَمَّا الْأَعْمُ، فَيَحْتَمَلُ أَنَّ يَرَادُ بِهِ الْأَعْمُ بِحَسَبِ الْأَرْكَانِ بِأَنْ يَكُونَ الصَّلَاةُ اسْمًا لِلْأَرْكَانِ الْمَخْصُوصَةِ فَقَطْ فَيَحْكُمُ حِينَ الشَّكِّ فِي جُزْئِيَّةِ شَيْءٍ وَشَرْطِيَّةِ بِأَصْلِ الْبَرَاءَةِ بَعْدَ الْجُزْئِيَّةِ وَالشَّرْطِيَّةِ فِيمَا عَدَا الْأَرْكَانَ؛ لثُبُوتِ الصَّغَرَى بَعْدَ الْأَرْكَانِ وَأَنَّ يَرَادُ الْأَعْمُ بِحَسَبِ الْعَرَفِ فَالصَّلَاةُ مَا يُطْلَقُ عَلَيْهِ لَفْظُهَا عَرَفًا، فَمَتَى صَدَقَ عَرَفًا الْأَسْمَ وَشَكَّكْنَا فِي الزَّائِدِ نَفَيْنَاهُ بِالْأَصْلِ كَأَنَّا مَا كَانَ.

ثُمَّ لَوْ شَكَّ الْأَعْمَى فِي صَدَقَ الْأَسْمَ عَمَلِ بِأَصْلِ الْإِسْتِغَالِ كَالصَّحِيحِيِّ، كَمَا أَنَّ الصَّحِيحِيَّ مِثْلَ الْأَعْمَى فِي إِجْرَاءِ أَصْلِ الْعَدَمِ إِذَا كَانَ اللَّفْظُ مَبْنِيًّا عِنْدَهُ، فَمَجْرَدُ الْأَعْمِيَّةِ لَا يَلْزَمُ إِجْرَاءُ أَصْلِ الْعَدَمِ وَمَجْرَدُ الصَّحِيحِيَّةِ لَا يَلْزَمُ إِجْرَاءُ أَصْلِ الْإِسْتِغَالِ، بَلْ الْأَمْرُ دَائِرُ مَدَارِ الْإِجْمَالِ وَالْبَيَانِ أَيْ ثُبُوتِ الصَّغَرَى وَعَدَمِهِ ثُمَّ الظَّاهِرُ أَنَّ الْمُرَادَ بِالصَّحِيحِ هُوَ الصَّحِيحُ بِالْمَعْنَى الْأَخْصَصِ لَا الْأَعْمَ، وَأَنَّ ذَهَبَ إِلَيْهِ بَعْضٌ لَكِنَّهُ لَيْسَ مَشْهُورًا وَيُؤَيِّدُ مَا ذَكَرْنَا اسْتِدْلَالَ الصَّحِيحِيِّينَ بِقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ:

(لا صلاة الا بطهور) ^(١) وكذا المراد من الأعمّ العرفي بحسب الاجزاء و الشرائط؛ اذ المفهوم من الأعمّ عرفاً هو ذلك.

اذا ظهر ذلك فاعلم أن الحق أنها أسامي للأعمّ بوجوه:

الأول الاستعمال:

لأنّ تلك الألفاظ استعملت في الصحيح والفاسد، والأصل فيما يستعمل في معنيين بينهما جامع مع قريب الاشتراك المعنوي للغلبة، ولأنّ الظاهر من استعمال لفظ في معنيين أو أكثر من دون نصب قرينة على الحقيقية والمجازية كون اللفظ حقيقة فيهما، فتأمل.

الثاني التقييد:

فإنّ تلك الألفاظ تقيّدت بالقيدين، فيقال: صلاة صحيحة، وصلاة فاسدة، والأصل فيما تقيّد بالقيدين أنّ يكون حقيقة في القدر المشترك بينهما، وأمّا تقييد الماء بالمضاف والمطلق مع عدم كونه حقيقة في القدر المشترك بينهما، فهو نادر على أنّ التقييد لو لم يكن دليلاً على الحقيقة في القدر المشترك لزم التأكيد أو النقض في قولنا (صلاة صحيحة) وصلاة فاسدة وكلاهما خلاف الاصل.

الثالث التقسيم:

فيصحّ أنّ يقال: الوضوء إمّا صحيح وأمّا فاسد، والأصل فيما ينقسم الى الأمرين ^(٢) أنّ يكون حقيقة في القدر المشترك بينهما؛ لأنّ أهل العرف الجاهل

(١) من لا يحضره الفقيه ١: ٥٨ برقم: ١٣٩.

(٢) في (خ): أمرين.

باصطلاح اذا رأى أهل ذلك الاصطلاح يقولون: أنّ هذا الشيء إمّا كذا وإمّا كذا، حكم بأنّ ذلك الشيء موضوع عندهم للقدر المشترك.

الرابع عدم صحّة السلب:

فلا يصحّ سلب الصلاة عن صلاة المرئي الجامعة لكلّ الشرائط والاجزاء سوى القربة، وقولهم أحياناً أنّ الصلاة الفاسدة ليست بصلاة، معناه أنّها ليست بصلاة مطلوبة، لا أنّها ليست فرداً من الصلاة؛ فإنّ الغالب في صحّة السلب في أمثال المقام هو سلب المطلوبة، كما يقال للخبز المحترق ظاهراً أنّه ليس بخبز مع أنّه خبر حقيقة، وكذا اللبن العتيق المتعفنّ ونحوه يسلب عنه الاسم مع كونه من أفراد الحقيقة الى غير ذلك ممّا لا يحصى.

فان قلت: عدم صحّة السلب علامة للحقيقة إذا لم ينشأ من المسامحات العرفية كما أنّهم يطلقون القرآن على ما سقطت منه كلمة أو أكثر، بناء على القول بأنّه اسم لمجموع ما بين الدفتين.

قلنا: الأصل في عدم صحّة السلب أنّ لا يكون ناشياً من المسامحات للغلبة؛ اذ لو كان الغالب التسامح فيه لما أمكن التمسك بعدم صحّة السلب لاثبات الحقيقة أبداً مع أنّه أعلى من التبادر واذا كان الغالب عدم التسامح يلحق المشكوك بالغالب.

الخامس أنّهم اختلفوا في صحّة صلاة الطفل: كسائر عباداته، فمن يقول بأنّ الأمر بعبادته ترمينيّ يقول بفساد صلاته، مع أنّه لا يصحّ السلب عنها اجماعاً، ولم يختلفوا في أنّها صلاة أم لا.

السادس أنّ ديدن العلماء في مقام بيان ماهيّة العبادات: كالوضوء ونحوه

للسائل عنها أنهم يقولون: أنَّ الوضوء غسلتان ومسحتان مثلاً من دون ذكر شيء آخر من الشرائط والاجزاء، فإنَّ كان الوضوء اسماً للصحيح من كلِّ جهة وكان الاشتراط بالشرائط جزءاً له لذكر وللسائل كلَّ الشرائط والاجزاء، اذا سئل عنهم أنَّ الوضوء ما هو حذراً من الاغراء بالجهل، فاكفائهم ببيان بعض الاجزاء كاشف عن الوضع للأعم، والالزام الاغراء.

السَّابع أنَّ الاخبار التعليمية: الواردة في مقام بيان العبادات من الوضوء والتميم ونحوهما قد اقتصر فيها على ذكر الاجزاء، فانهم كانوا في مقام تعليم الوضوء مثلاً بالغسلات والمسحات من دون ذكر اشتراط إباحت الماء وغيره من الشرائط، ولو كان الاشتراط بالشرائط داخلياً في المفهوم لوجب ذكره عليه السلام، على أنَّ الوضوء البياني لا يكون وضوءاً صحيحاً يحصل به الامثال؛ اذ هو في مقام التعليم فقط والامثال فرع تحقُّق القرية، ومع ذلك فهو وضوء حقيقة لصدق اللفظ.

الثامن المتبادر من الصَّلَاة: المسموعة من وراء الجدار الاعم من الصحيحة. التاسع: قول الفقهاء يشترط في الوضوء كذا، وفي الصلاة كذا فان المتبادر من أمثال تلك العبائر كون الشرائط شرائط الصحة لا شرائط تحقُّق المهية الا أنَّ يدعي تبادر الاخير، فيكون دليلاً للصحيحي.

العاشر: أنَّه لو كانت أسامي للصحيحة لما كان بين قوله عليه السلام: (ولا تصلُّ في الدار المغصوبة) ^(١) معارضة ولما يفهم التقييد اذ بناءً على هذا (صلِّ) أمر

(١) لا يوجد عن النبي عليه السلام حديث بهذا النص، راجع رسائل الشيعة ٥: ١١٩ ب ٣، وكتاب الناصريات ص ١٧١.

بالصَّحِيحة و(لا تصل) نهى عن الفاسدة، وليس المنهي عنه فرداً من الصلاة حتى يكون تعارضاً وتقييداً، ففهم العرف التعارض والتقييد هنا دليل الأعمية.

الحادى عشر: أنّ النهي المتعلق بالعبادة تصلّ في المكان المغصوب يدلّ على الأعمية بانضمام مقدمتين: أحدها أنّ كلمة (لا) في لا (تصلّ) لا تدلّ على نفي الحقيقة ونفي الماهية وآخرهما أنّ النهي في العبادات موجب للفساد، فنقول أنّ الصلاة المشخّصة المذكورة بعد لا في المثال المذكور كان المراد بها الفاسدة، فالمطلوب ثابت، وإنّ كان المراد بها الصَّحِيحة لزم دلالة النهي على الصّحة، وهو باطل.

الثاني عشر الاستقراء وتقريره بوجوه:

الأوّل: أنّ ماهية العبادات المركّبة: أمّا أنّ يعلم بكون أجزائها أجزاء للماهية ومقومة لها، أو يعلم بأنّها اجزاء للمطلوب خارجة عن قوامها أو يشكّ في الأمرين، لا كلام في الأوّلين، وفي الثالث نقول: أنّ الغالب في هذا النحو من الاجزاء المشكّوكة دخولها في المطلوب وخروجها عن القوام فيلحق المشكّوك بالغالب، فيكون الصلاة اسماً للأعم فتدبرّ.

الثاني: أنّ أجزاء المهيئات المركّبة: إمّا تفسد الماهية بالاخلال بها عمداً وسهواً زيادة أو نقصاناً، فهذا القسم هو الركن، وإمّا تفسد بالاخلال بها عمداً لا سهواً، لا كلام في الأوّل وفي الثاني نقول: أنّ الغالب في هذا القسم من الاجزاء التي لا يضرّ الاخلال بها سهواً هو خروجها عن قوام الماهية فيلحق المشكّوك بالغالب، فتكون إسماً للأعم.

الثالث: أنَّ الغالب في المهيئات المركَّبة أنَّ جزءاً من أجزائها ولو واحداً خارج عن قوامها وإنَّ لم نعلمه بالتفصيل، وهذا القسم من الغلبة لو لم ندع القطع بها، فلا أقلَّ من الظنِّ المتأخَّم^(١) بالعلم، فيلحق المشكوك بالغالب، فيكون اسماً للأعمَّ بالعلم الاجمالي، وهذا كاف في اثبات الاعمِّية، وأنَّ لزوم من هذا بحسب الظاهر^(٢) مشاركتنا مع الصحيحيين في اجراء أصل الاشتغال بعدم العلم بالجزء الخارج عن القوام، وسيجيء تحقيق ذلك أنَّ شاء الله.

الرابع: أنَّ الغالب في المطلقات التقييد، وفي العمومات التخصيص، فتلحق المطلقات التي هي محلّ نزاعنا كالصلاة وغيرها بالغالب، فتكون الصلاة من المطلقات المقيدة، فيكون اسماً للأعمَّ؛ اذ على الصحيح لا تقييد فيها أصلاً، ولم يخرج فرد من الافراد عن الاطلاق، لانهصار أفرادها في الصحيحة، فلا يمكن التقييد بخلاف ما لو قلنا بالأعمِّية.

الثالث عشر الاجماع، وتقديره بوجهين:

الأول: أنَّ العلماء سلفاً وخلفاً يتمسكون عند الشكِّ في وجوب الاجزاء بأصل العدم، وهذا لا يمكن الاعلى مذهب الاعمِّية لأنَّ الصحيح لا يقول بصدق الاسم مع الشكِّ حتّى ينفي وجوب الزائد بالأصل.

فان قلت: نحن وإنَّ قلنا بوضع اللفظ للصحيح لكن نتمسك أيضاً بأصل العدم عند الشكِّ لأجل الاجماع لا لكون اللفظ اسماً للأعمَّ.

(١) في (خ): المتأخَّر.

(٢) في (خ): الظنِّ.

قلنا: هذا القدر كاف لنا في اثبات الاعمية؛ اذ المقصود ترتيب الاثار لا خصوصية كونها أسامي للصحيح أو الاعم.

الثاني: أن العلماء من القديم والمتأخر قد تمسكوا في مقام اثبات الأحكام الشرعية في موارد الشك في الوجوب بالاطلاق، وهو دليل الاعمية، فقد نازعوا في وجوب الجمعة في الغيبة، فقال قوم بالوجوب لإطلاق الآية، وآخرون شرطوا إذن الامام عليه السلام لا دلالة واردة على الاطلاق، كالاجماع المنقولة ونحوها، ولم ينكروا الاطلاق، وما قالوا أن الألفاظ أسامي للصحيحة فلا بد من الرجوع الى أصالة الاشتراط لاحتمال شرطية وجود الامام عليه السلام لصحة الجمعة.

وكذا نازعوا في اقتضاء الامر بالشيء النهي عن ضده الخاص، فأنكره قوم واثبته آخرون، وجعلوا الثمرة فيما لو صلى مع وجود النجاسة في المسجد، فعلى قول المثبت يفسد الصلاة للنهي، وعلى قول النافي حكموا بالصحة لاطلاق الامر بالصلاة وسلامته عن المعارض، ولم يعترض هنا أحد على النافي أنه إذا احتمل كون الازالة شرطاً لصحة الصلاة حكم بالشرطية؛ للأصل الاشتغال ووضع الألفاظ للصحيحة.

وكذا نازعوا في جواز النافلة في السفر، فجوزها قوم تمسكاً باطلاق ادلة النافلة، ولم يعترض أحد منهم بأن الألفاظ أسامي للصحيحة، ويحتمل اشتراط صحة النافلة بعدم السفر، فلا بد من الحكم بالشرطية لأصل الاشتغال، وهكذا من الموارد ما لا يخصى فهذا اجماع منهم على الاشتراك مع الاعميين في الثمرة.

وللصَّحَّيِّحِينَ وجوه: الأوَّل تبادل الصَّحَّيِّح عند الاطلاق الثاني: صحَّة السلب عن الفاسدة.

الثالث: أنَّ من جملة البدِّيَّيات أنَّ الصوم والصَّلاة ونحوهما من العبادات، وبالقطع أنَّ الفاسد ليس عبادة فيكون العبادة هي الصَّحَّيِّحة لا الفاسدة.

الرابع: أنَّنا نقطع أنَّ ماهية العبادة جزء مقوم لها ولا نعلم هذا الجزء تفصيلاً، فيسرى الاجمال الى الكلِّ فلا بدَّ من اجراء أصل الاشتغال في الجميع، وهو المطلوب.

الخامس: أنَّهم صرَّحوا بأنَّ موضوعات العبادات كالاحكام الشرعيَّة توقيفية بحسب وصولها من الشارع، ولو كانت أسامي للأعمَّ كان المرجع العرف لا الشرع، بخلاف ما لو كانت أسامي للصَّحَّيِّح.

السادس: قوله عليه السلام: (لا صلاة الا بطهور)^(١) فإنَّ ظاهره انتفاء الماهية، فلا يتحقق الصلاة، بلا طهور، وهو ملازم لقول الصَّحَّيِّحي، والحمل على نفي الكمال مجاز لا يصار إليه الا بدليل، وليس واذا ثبت الصَّحَّيِّحة بالنسبة الى الشرائط ثبت الطهور بالنسبة الى الاجزاء بالاجماع المركب.

السابع: قوله عليه السلام: (لا صلاة الا بفاتحة الكتاب)^(٢) والتقريب ما تقدم في سابقه.

الثامن: أنَّها لو كانت أسامي للأعمَّ لزم تقييدات كثيرة في المهيات، وهو خلاف الأصل، وعلى القول بالصَّحَّيِّح لا تقييد أصلاً.

(١) من لا يحضره الفقيه ١: ٥٨ برقم: ١٣٩.

(٢) عوالي اللئالي ١: ١٩٦ ح ٣ وج ٣: ١٨٣ ح ٦٥.

التاسع: أن العلماء في مقام تفسير العبادات، كالصلاة والصوم وغيرهما، فسروها بعبادة مخصوصة، فقالوا: الصوم عبادة مخصوصة وهكذا، ولم يتعرّضوا لبيانها تفصيلاً وعدم تعرضهم للتفصيل كاشف عن الاجمال، والاجمال كاشف عن الصحة لأنّ كلّ من قال بالاجمال قال بالصحة.

العاشر: أن تقسيمهم الصلاة الى الواجبة والمستحبة دون غيرهما كاشف عن كونها أسماء للصحيحة، والآ لذكروا الفرد المحرّم أيضاً في التقسيم.

الحادي عشر: أنهم اتفقوا على أن الفاتحة والطمأنينة والركوع ونحوها من أجزاء الصلاة، وأن الطهارة والاستقبال ونحوهما من شرائطها، ومن المعلوم انتفاء الكلّ والمشروط بانتفاء الجزء والشرط، فتكون اسماً للصحيحة، والقول بعدم كون المذكورات أجزاء وشرائط خلاف الاجماع، والقول بعدم أمضاء الكلّ والمشروط بانتفاء الجزء والشرط خلاف بداهة العقل، والقول بأنها أجزاء وشروط للصحة لا للماهية ممكن لکنه خلاف ظواهر كلمات الاصحاب، فإنّ ظاهرهم الشرطية والجزئية للماهية، وهو ملازم للصحيحة.

الثاني عشر: أن اطلاق الصلاة مثلاً على الصلاة الجامعة للشرائط والاجزاء قد، بلغت الغاية، ومن البعيد عدم صيرورتها حقيقة في ذلك مع تلك الاستعمالات الكثيرة.

و الجواب عن الاول: أولاً: منع تبادل الصحيح من اللفظ مجرداً عن القرائن، كالمكتوب في القرطاس والمسموع من وراء الجدار، وأمّا تبادل الصحيح في مثل قول القائل علّم ولدى الصلاة، أو صليت المغرب، أو بعث أو تزوجت، فهو ناشئ عن قرينة الامر، أو عن ظاهر فعل المسلم.

وثانياً: أنَّ التبادر معارض لعدم صحّة السلب عن الفاسدة، وهو نصّ بالنسبة الى التبادر فيقدم عليه، ويحمل التبادر على الاطلاق، سلّمنا عدم تقدّمه عليه، فلا أقلّ من التعارض والتساقط، فبطل الاستدلال، على أنّه بعد التساقط فالمرجع الأصل، وقد عرفت أنَّ الاصل في ما استعمل في معنيين كونه حقيقة في القدر المشترك بينهما.

وثالثاً: أنَّ هذا التبادر معارض بما مرّ من اجماعهم على اجراء أصل العدم المستلزم لاطلاق تلك الألفاظ على الفاسدة والصحيحة حقيقة على الظاهر، فلا بدّ من طرح التبادر.

ورابعاً: سلّمنا لكن نقول: المتبادر هو الفرد الصحيح الكامل المشتمل على المستحبات، وهو المتعارف بين الناس، ومقتضاه مجازية غير هذا الفرد، وهو اتّفاقي البطلان؛ لعدم كون المستحبات أجزاء.

فان قلت: اذا سلّمتم أنَّ المتبادر من الصلّة هو الصحيحة ولو تبادرا اطلاقاً، لزمكم حمل خطابات الشارع على الصحيح؛ للزوم حمل المطلق على الفرد الشائع المتبادر، واذا حملتم على الصحيح وحكمتم بأنّ المراد وأنّ كان الموضوع له أعمّ لزمكم اجمال اللفظ، والعمل بقاعدة الاشتغال، وعدم اجراء أصل العدم، وهذا هو مطلوب الصحيح.

قلنا: نجيب فيها أولاً: بالنقض بالمعاملات، فانّكم أيها الصحيحيون قائلون فيها بالاعميّة مع أنّها أيضاً تنصرف الى الفرد الشائع وهو الصحيح، ومع ذلك تجوزون التمسك بالاطلاق واجراء أصل العدم فيها

وثانياً: بالاجماع المتقدم على جواز أصالة العدم في ماهية العبادات عند الشك في الشرطية والجزئية، فلا يضرنا هذا التبادر الاطلاقي.

وثالثاً: أنّ الذي ادّعيناه هو تبادر الفرد الكامل المتعارف المشتمل على بعض لا مطلق المندوبات لا مطلق الصحيح، وهذا التبادر لا يقتضي حمل أو أمر الشارع عليه؛ لعدم لزوم الأتيان بالمندوبات، فلم يكن الفرد المتبادر بالتبادر الاطلاقي مراداً، وإذا لم يكن مراداً دار الأمر حينئذ بين حمل اللفظ المطلق على معناه الاصلي الحقيقي، أعني الطبيعية لا بشرط الأعم من الصحيحة والفسادة، وبين حمله على المعنى الاقرب الى الفرد الشائع المتبادر، وهو مطلق الصحيح.

وأنّ لم يشتمل على المندوبات فهل الارجح وحينئذ الأول أو الأخير؟ وجهان أقواهما الأول ولازمه جريان أصل العدم ويمكن الخدشة بنحو آخر بأن يقال: المتبادر من الصلاة شيان الصحة والكمال، وإذا ثبت عدم ارادة الكمال بالدليل اخذناه بالصحة المتبادرة من اللفظ أيضاً بالتبادر الاطلاقي، فلا يجري أصل العدم، ولا التمسك بالاطلاق.

ويمكن الجواب عنه بأنّ المسلّم هو تبادر الفرد المتعارف بين الناس لا الكامل ولا المجرد الصحة، بمعنى أنّ المتبادر هو المعروف، أي: الصلاة المتعارفة لا العارض أعني الصحة والكمال، فلا ينفع للصحيح هذا التبادر على الاطلاق، نعم لا بدّ له من التفصيل بأنّه أنّ كان الشك في الشرطية والجزئية بالنسبة الى الافعال المتعارفة، فلا بدّ من العمل بالاشتغال والا فبأصل العدم، فليس للصحيح الاعتراض علينا، بلزوم العمل بالاشتغال مطلقاً للتبادر الاطلاقي، بل هو يتم في بعض الموارد .

ورابعاً: أنَّ هذا التبادر الاطلاقي أنَّما يثبت ثمرة الصَّحِيحِي لو كان ثابتاً في زمن صدور الخطاب كما في زماننا، وأمَّا لو كان متواطياً يومئذ وحصل التبادر الاطلاقي في زمان المتسرَّعة فلا يجري ذلك في انصراف خطاب الشارع الى الفرد الشائع، بل لا بدَّ من حمل اللفظ في كلامه حينئذ على المعنى الكلِّي الأعمّ، وإذا حصل الشكُّ في كون التبادر الاطلاقي موجوداً في زمن الشارع أم متأخراً عنه فالأصل هو التأخر فيكون اللفظ متواطياً في زمن الشارع محمولاً على الأعمّ وهو المطلوب.

فان قلت: أصالة تأخّر الحادث معارضة بأصالة تشابه الزمان.

قلنا: محلّ جريان أصالة التشابه أنَّما هو حيث ثبت في زمن الصّدور شيء، ولم يعلم أنَّ ذلك هو عين الشيء الثابت في زماننا أم غيره، كما لو علمنا باستفادة شيء من الأمر في زمن الشارع ونعلم أنَّه يستفاد منه في هذا الزمان الوجوب، ولا نعلم أنَّ المستفاد منه في زمن الشارع أيضاً هو الوجوب أم غيره، فنحكم بالاتّحاد لتشابه الزمان، والالزم النقل، وما نحن فيه ليس كذلك؛ لأنّا نعلم سبب ثبوت^(١) التبادر الاطلاقي في زماننا، ولا نعلم ثبوته في زمن الشارع حتّى نحكم بثبوته في زماننا التشابه فتدبر.

فان قلت: كما أنَّ الاصل تأخّر التبادر الاطلاقي، كذا الأصل تأخّر صدور الخطاب عنه.

قلنا: زمن صدور الخطاب معلوم هو زمان المعصومين عليهم السلام، والشكُّ في تأخر التبادر عن زمانهم عليهم السلام، فالأصل التأخر.

(١) في (خ): ثبوت سبب.

فان قلت: لا بدّ من حمل خطابات الشارع على ارادة الصحيح لقطع العقل بأنّ الفاسد لا يتعلّق به الطلب، ولو كان المستعمل فيه الأعمّ لزم كون الفاسد مطلوباً.

أولاً: أنّ هذا يرد بعينه على الصحيحين في المعاملات، فأتهم قائلون فيها بالأعمّ ويعملون بأصالة العدم.

وثانياً: أنّ الاعمى لا يقول بأنّ الفاسد مطلوب، بل هو أيضاً يقول بانحصار المطلوب في الصحيح، إلّا أنّ الصّلاة مع فقد الجزء المشكوك صحّية عنده بالأصل لصدق الاسم، فهو يقول ما دام لم يثبت من الشارع فساد الصّلاة حكمنا بالصّحة لصدق الاسم، وإذا ثبت فسادها رفعنا اليد عنها، وإن صدق عليها الاسم أيضاً إلّا أنّ يقول أنّ بعد تسليم ارادة الشارع الصّحة التي يقول بها الصحيح، أي الصّحة النفس الامرية، فكيف يمكن التمسك بالاطلاق وأصل العدم عند الشكّ اذ الصّحة بالمعنى المذكور ملازم للاجمال.

بل الحاسم لمادّة الاشكال أنّ يقال: أنّ المراد من الصّحة أنّ كانت الصّحة الواقعية النفس الأمرية التي نزل بها جبرئيل عليه السلام، فكونها مطلوبة أول الدعوى، فإنّ هذا لا يمكن تحصيله إلّا للاقلّين، وأنّ كان المراد عدم العلم بالفساد فمسلم ولا يجديهِ نفعاً، ونحن أيضاً نقول بالصّحة بهذا المعنى، ويجري مع ذلك أصل العدم عند الشكّ.

والحاصل ان نقول: أنّ المتبادر من الصّلاة هو الصّحيحة، أي الماهية المقيّدة بالاجزاء والشرائط الثابتة لنا مع الشارع، ومع ذلك نعمل بالاطلاقات في الشكوكات الغير الثابتة.

والجواب عن الثاني:

أولاً: بأنّ المراد من بصحة السلب أنّ كان صحة السلب عن الفاسدة بالنسبة الى الفردية والمطلوبية معاً، فهو ممنوع، وأنّ كان بالنسبة الى المطلوبية فقط، فهو مسلم ولا يجديهِ نفعاً.

وثانياً: بأنّ صحة السلب عن الفاسدة معارضة بعدم صحة السلب عنها كما مرّ، فلا بدّ من حمل أحدهما على التسامح، ولا ريب في أنّ التسامح في صحة السلب في أمثال المقامات أكثر من التسامح في عدم صحة السلب فيقدّم.

وثالثاً: سلّمنا التكافؤ، فيرجع الى الاصل وقد مرّ أنّ الوضع للقدر المشترك بين المعنيين.

وعن الثالث:

أولاً: أنّ المراد من كون الصلاة عبادة أنّ كان أنّ كلّ فرد منها عبادة فهو ممكن، وإن كان أنّها عبادة نوعاً وفي الجملة، فهو مسلم ولا يجديهِ نفعاً.

وثانياً: أنّهم كما يوصفون الصلاة بالعبادة، كذا يوصفونها بالفساد، فلا بدّ من التصرّف في إحدى العبارتين: إمّا بجعل الأخير من باب التسامح والمجاز، أو بجعل العبادة في الأوّل أعمّ من الصحيحة والفاسدة، ويكون اطلاق الصلاة على الفاسدة وحيثئذ حقيقة، وإن كان اطلاق العبادة عليها مجازاً فتعارضاً وتساقطاً، فرجعنا الى الأصل الأوّل أعني الاشتراك المعنوي.

وثالثاً: أنّ المتبادر من الصلاة عند الاطلاق هو الصحيحة كما مرّ، فيكون المعنى عند الاطلاق أنّ الصلاة الصحيحة عبادة، وذلك لا ينافي أعمية الصلاة عن الفاسدة حقيقة.

وعن الرابع:

أولاً: بالنقض؛ لأنكم كما قطعتم بدخول جزء في القوام اجمالاً، فنحن أيضاً قاطعون بخروج جزء عن الماهية اجمالاً، فلا يثبت الوضع للصحيح، وهذا القدر يكفي في الوضع للأعم وأن كان مقتضى ذلك مشاركتنا مع الصحيحين في الثمرة، ولكننا الآن لسنا في مقام الثمرة وسيجيء تفصيله إن شاء الله.

وثانياً: أن ما ادعيتم من القطع بدخول جزء من الاجزاء في القوام اجمالاً أن كان بالنسبة الى الجزء الذي حكم العرف بخروجه عن المهية، فكيف حص القطع بدخوله في في القوام، وإن كان بالنسبة إلى الجزء الذي تردّد العرف في دخوله في القوام وخروجه عنه، فالاعمى أيضاً حينئذ يعمل بالاشتغال، كصورة حكم العرف بدخول الجزء في القوام، فإن الاعمى لا يحكم بالبيان كلية كما مر، بل يعمل بأصل العدم فيما حكم العرف بخروجه عن القوام، وتحقق صدق الاسم بدونه هذا بالنسبة الى الاعمى العرفي.

وأما أن قلنا بالاعمى الاركاني، فلا يجري هذا الجواب، بل لا بدّ وحينئذ من منع الصغرى، وهو القطع الاجمالي بدخول الجزء في القوام ما سوى الاركان.

وعن الخامس:

أولاً: أن المراد من ثبوت الوفاق على توقيفية موضوعات الأحكام العبادية أن كان هو الوفاق على لفظ التوقيف منعناه، وأن كان الوفاق على هذا اللب أعنى الوصول من الشارع في الجملة، سواء كان بلا واسطة أو معها فمسلّم ولا يجديهِ نفعا.

والفرق بين المعنيين أنه على الأوّل يكون المعنى ظاهراً أنه يجب وصول الموضوعات من الشارع، بلا واسطة كالأحكام؛ لأنّه الظاهر من لفظ التوقيف، بخلاف ما اذا انعقد الاجماع على اللب، أي: وجوب الوصول من الشارع، فإنّه أعمّ من ذلك ويشمل الوصول بواسطة لسان المتشرّعة فلا يضرنا الثاني بخلاف الأوّل.

وثانياً: سلّمنا أنّ عقاد الاجماع على لفظ التوقيف، لكن لا نسلم ظهور لفظ التوقيف في الوصول، بلا واسطة اذ قصارى ما يستفاد من تشبيه الموضوعات بالأحكام أنّها كالأحكام في لزوم الوصول من الشارع، وأمّا لزوم الوصول، بلا واسطة فلا يقتضيه التشبيه.

فان قلت: أنّها كنفس الأحكام في لزوم الوصول، بلا واسطة؛ لأنّ مقتضى ظاهر التشبيه كونها كنفس الأحكام، ولأنّ مقابلة موضوعات العبادات لموضوعات المعاملات وقولهم بأنّها توقيفية دون موضوعات المعاملات يقتضي توقيفية موضوعات العبادات، بلا واسطة.

قلنا: لا نسلم أنّ مقتضى التشبيه أزيد من الشباهة في الجملة كزيد أسد، فإنّه لا يقتضي الاشتراك مع الاسد في كلّ الصفات والكيفيات، بل في الشجاعة لا في البخر ولا في غيره من الصفات.

وها هنا أيضاً يقتضي التشبيه الاشتراك في لزوم الوصول من الشارع في الجملة لا في كيفية الوصول، على أنّه لو كان كذلك لزم جواز استفادة الموضوعات من العقل، كما يجوز استفادة الأحكام منه، مع أنّه ليس كذلك،

وعلى فرض ظهور التشبيه في الاشتراك في جميع الصفات ليس الظاهر هنا أنها مراداً لما ذكر عن استلزام ذلك جواز استفادة الموضوعات من العقل.

وأما جواب المقابلة، فهو أن المراد من عدم توقيفية موضوعات المعاملات أنه لا يلزم وصولها من الشارع لا بلا واسطة ولا معها، بل هي توقيفية بالنسبة الى اللغة فالمقابلة معناها لزوم الوصول في موضوع العبادة من الشرع ولو في الجملة، وعدم لزومه في موضوع المعاملة حتى في الجملة.

وثالثاً: أن التوقيفية أن كانت قاذحة في التمسك بعرف المتشركة لما جاز للصحيح إثبات الوضع للصحيح بتبادر عرف المتشركة، فلو سلمنا أن ظاهر لفظ^(١) التوقيف هو التوقيف، بلا واسطة، وأنه لا يجوز التمسك بالعرف، فلم تمسك الصحيح بعرف المتشركة؟ بل لا بدّ وحينئذ من التوقف في ثبوت الوضع لحصول الاجمال فيه، فلا يثبت ما ادّعاء الصحيح من الوضع للصحيح، وهذا القدر كاف لنا في مقام عدم الوضع للصحيح وأن كنا مشاركين وحينئذ مع الصحيح في الثمرة، لأننا الآن لسنا في صدد ذلك.

فان قلت: أنا وأن رجعنا الى عرف المتشركة، وجعلنا تلك الألفاظ ماهيات^(٢) من حيث الوضع، الآن جعلناها مجملات من حيث المصداق وعلمنا بأصل الاشتغال، فرجعنا الى الشارع من حيث المصداق، ولكن الاعتمى حكم بالبيان مطلب وبالعرف من الجهتين الوضع والمصداق، مع أن التوقيفية من القطعيات، والتوقيفية مستلزم للاجمال ولو من جهة.

(١) في (خ): اللفظ.

(٢) في (خ): مبنيات.

قلنا أولاً: أنَّ المتبادر من قول العلماء أنَّ موضوعات العبادة توقيفية أنَّ التوقيفية أنَّها هي في الوضع لا الصدق، مع انكم قلتم بالتوقيفية في الصدق لا الوضع.

وثانياً: أنَّه بعد التسليم لا بدّ من التصرف: أمّا في لفظ التوقيف بجعله عبارة عن التوقيف في الصدق لا الوضع كما يقوله الصحيحين ويجعله أعمّ من الوساطة ولا معها، مع جعل المراد حينئذ التوقيف في الوضع والأخير وأن كان غير متبادر من اللفظ لأنّه لا بدّ من ارتكابه لما ذكرناه من الأدلة الدالة على هذا المعنى الملازم للأعميّة.

ورابعاً: أنَّ لفظ (التوقيف) وأنّ سلّم ظهوره في عدم الوساطة؛ لكنه لما كان الاعمى أيضاً قائلاً بالتوقيف كالصحيحين، فلا بدّ من صرف اللفظ من ظاهره اذا وقع في كلامه؛ لأنّه لا يقول بالتوقيف، بلا واسطة فيقول الاعمى بالتوقيف قرينة على عدم ارادته معناه الظاهري، كما أنّ اللفظ شرعاً في كتب الفقهاء في تعريف العبادات والمعاملات ظاهر في الحقيقة الشرعية، لكن لما كان منكر ثبوت الحقيقة متلفظاً بهذا اللفظ أيضاً في التعارف فلا بدّ من حمل كلامه على ارادة الأعمّ من الحقيقة الشرعية والمتشّعة.

وخامساً: قد عرفت انعقاد الاجماع على التمسك بالاطلاق، فيجب صرف التوقيف عن ظاهره.

وسادساً نقول: هل تنكرون ثبوت الدلالة العرفية الدالة على الأعمّ أم تتعرفون بها فإنّ انكرتم الدلالة العرفية، فجوابكم ما حققناه من الأدلة وأنّ عرفتم وانكرتم الحجية، فهو انكار للقطعي، فإنّ حجية العرف معلومة، والا فلم تمسكتكم بالتبادر ونحوه فيما نحن فيه.

وعن السادس:

أولاً: أنّ هذا الدليل على فرض تماميته أنّما يدل على أنّ الصّلاة بلا طهور ليست بصلاة، ولا تدل على أنّها اسم للصّحیحة بالنسبة الى كلّ جزء وشرط، الا أنّ يتمسك بالاجماع المركّب بالنسبة الى سائر الاجزاء والشرائط.

وثانياً: أنّ كلمة (لا) وأنّ كانت موضوعة لنفي الماهية، لكن بغلبة استعمالها في نفي الصّحة بحيث كادت أنّ تصير حقيقة فيه يحمل على نفي الصّحة لكونها ظاهرة فيه.

فان قلت: أنّها وأنّ استعملت في نفي الصّحة كثيراً، لكن لم تصل حد الحقيقة فيه، ولأحد المجاز الراجع ولا يجوز الحمل عليه.

قلنا: المتبع ظاهر اللفظ، وهو ظاهر فيه لغلبة الاستعمال، فلا بدّ من الحمل عليه، سلّمنا عدم الظهور فيه، لكن لا يحمل على نفي الحقيقة أيضاً، وأنّ اقتضى الأصل حمله عليه لحصول التكافؤ فلا بدّ من التوقف فلا يتمّ الدليل مضافاً الى أصالة الوضع للقدر المشترك.

وثالثاً: أنّ الحديث معارض بما مرّ من الأدلّة القطعية، فلا بدّ من التأويل في هذا الحديث لكونه من الظواهر.

ورابعاً: أنّ الاشتراط بالطهارة ونحوها أمر اعتباري، ومن البعيد كون الأمر الاعتباري جزء للموضوع له، كما يقوله الصّحیحی.

فان قلت: هذا يردد على الاعمى أيضاً لجعله الاشتراط جزءاً للمطلق، فإنّ كان جزئية الامر الاعتباري بعيد البعد في المقامين.

قلنا: الأصل عدم كون الاشتراط جزءاً للشيء الآخر ثابت، وكونه جزءاً للمطلوب ثابت على المذهبين، وأما كونه جزءاً للموضوع له فلا.

وعن السابع: بنحو ما أجبنا عن السادس.

وعن الثامن:

أولاً: بأن الأصل كما هو عدم التقييد، فكذا الأصل عدم الاجمال؛ اذ الغالب في الألفاظ البيان، ولأن الألفاظ المفردة موضوعة للافادة، وهو مناف للاجمال. وثانياً: بأنه يبعد استعمال الألفاظ المطلقة، كالصلاة والصوم المشتملين على الاجزاء والشرائط ولم تصر مقيدة بشيء، مع ما عرفت سابقاً من ثبوت التقييد فيها، على أن ذلك يستلزم عدم جواز التمسك بالاطلاق أصلاً. وثالثاً: بأن الأدلة السابقة واردة على هذا الاصل.

وعن التاسع

أولاً: بأن عدم تعرضهم للبيان في مقام التعاريف للعبادات لا يفيد الاجمال فيها وضعاً، بل ذلك اعم منه، إذ يحتمل أن يكون عدم تعرضهم لأجل حوالتهم للبيان الى العرف.

وثانياً: بأن تمسكهم بالاطلاق ينافي الاجمال عندهم وذلك كاشف من أن عدم تعرضهم ليس للاجمال، وهذا الجواب يتم، سواء قلنا بالاعمّ العرفي أم الاركاني بخلاف الاول.

وعن العاشر

أولاً: بأنه كان مرادهم تقسيم الصلاة الصحيحة بقريضة الوجوب والاستحباب.

وثانياً: أنهم كما قَسَموها الى الواجبة والمندوبة، فكذا استعملوها في الفاسدة، كقولهم (الصَّلاة في الدار المغضوب محرمة) فلا بدّ من التصرّف؛ إمّا بجعل الأخير مسامحة ومجازاً أو بحمل الأوّل على أنّ المقصود تقسيم الصَّحيحة لا مطلق الصَّلاة فتعارض الاحتمالان ورجعنا الى الأصل.

وثالثاً: أنّ المتبادر بالتبادر الاطلاقي هو الصَّحيحة، فلاجل هذا نحكم بأنّ المراد من التقسيم تقسيم الصَّحيحة لظاهر اللفظ، وهو ينافي الاعمّية.

ورابعاً: أنهم كما قَسَموا الصَّلاة الى الواجبة والمندوبة، فكذا قسموا الصوم الى الواجب والمندوب والمكروه والحرام، ولا قائل بالفصل بين الصلاة والصوم، فلا بدّ إمّا من حمل الاخير على التسامح والمجاز أو حمل الأوّل على ارادة تقسيم الصَّحيحة لا مطلق الصلاة.

وخامساً: أنّ تقسيم الصلاة الى الواجبة والمندوبة كما صدر من الصَّحيحة كذا صدر من الاعمّي وصدوره من الاعمّي قرينة على ارادة تقسيم الصَّحيحة لا الصلاة المطلقة.

وسادساً: أنّ تمسّكهم بالاطلاق وبعدم صحّة السلب يأبى عن كون مرادهم من التقسيم تقسيم الماهية، فبملاحظة ذلك لا بدّ من حمل التقسيم على ارادة الصَّحيحة.

وعن الحادي عشر

أولاً: بأنّا لا نعلم أنّ الظاهر من جزئية الفاتحة ونحوها، ومن شرطية الطهارة ونحوها، هو الجزئية والشرطية بالنسبة الى الماهية، بل المسلّم هما بالنسبة الى المطلوبة التي هي القدر المتيقن، وعلى هذا فلا يضّرّ الاعمّي.

وثانياً: بأنّا سلّمنا الظهور في الأوّل، ولكن القرينة موجودة على صرف الكلام عن ظاهره؛ لأنّهم فرّقوا بين الركن والجزء في الصلاة، وقالوا إنّ الركن ما ينتفي الماهية بانتفائه، بخلاف الجزء فيحكم بأنّ المراد من الجزء في المقام هو الجزء المطلوب بقرينة المقابلة، والّا لا طلقوا عليه الركن لا الجزء، وأنّ كان الاصل في الجزء الركنية، بمعنى أنّه اذ المطلق مجرداً عن القرينة يحمل على الركنية لما ادّعاه الخصم من الظهور، لكن القرينة موجودة هنا على ارادة خلاف الظاهر، كما عرفت.

وثالثاً: أنّهم قالوا أنّ السورة جزء للواجبة لا النافلة، وهذا دليل على أنّ مرادهم جزء المطلوب؛ اذ لو كان المراد جزء الماهية لما صحّ التفرقة بين الواجبة والنافلة، لعدم تفاوت صدق الطبيعة من حيث الوجوب والنفل فلا جرم المراد جزء المطلوب، ومعه يصحّ التفرقة.

فان قلت: نحن لا نقول بجزئية السّورة للواجبة لا النافلة، بل نقول: أنّ الصّحّة جزء للماهية، والصّحّة مختلفة تحصل تارة، بلا سورة كما في النافلة، وتارة معها كما في الواجبة، فلا يرد هذا الايراد.

قلنا: أولاً: أنّ كون الصّحّة التي هي أمر اعتباري جزء للماهية المتأصلة في الوجود بعيد كما مرّ.

وثانياً: أنّه لو عرضنا قولهم (السورة جزء للصّلاة الواجبة لا النافلة) على العرف بعد علمهم بأنّ صدق الطبيعة عليهما على حدّ الجزئية بالنسبة الى المطلوبية لا الماهية.

وثالثاً: أنّ القول بجزئية تلك المذكورات كما صدر عن الصحيحين، فكذا من الاعمى، وهذا قرينة على أنّ المراد الجزئية للمطلوب.

ورابعاً: أنّ تمسّكهم بالاطلاق وعدم صحّة السلب كاشف عن ارادة الجزئية للمطلوب.

وعن الثاني عشر

الاستبعاد معارض بمثله، وهو أنّ استعمال الصّلاة في الفاسدة كثيرة في الغاية، ومن البعيد عدم صيرورتها حقيقة فيها، وأيضاً لو كانت حقيقة في الصحيحة لزم أنّ يكون حقيقة في الفرد المتعارف المشتمل على المستحبات؛ لأنّه الغالب في الاطلاق، وهو فاسد، مع أنّ ذلك لا يقاوم الادلة السابقة.

ثمّ أنّ ما ذكرنا من الأدلة اكثرها مثبت للأعمية بحسب الشرائط، ويمكن للفظن اجراء تلك الأدلة على الاعمية بالنسبة الى الاجزاء أيضاً.

إذا ظهر لك أنّ الحقّ الاعمية في الالفاظ العبادات، فاعلم أنّهم اختلفوا في أنّ المراد بالأعمّ الأعمّ العرفي أم الاركاني، فذهب الى كلّ فريق، والفرق بين القسمين أنّ الموضوع له معين من كلّ الوجوه على الاركاني بخلاف العرفي فإنّه يحتمل احتمالات:

أحدها: ما يصحّ عرفاً سلب الصّلاة عنه مع وجود الاركان.

وثانيها: ما لا يصحّ سلبها مع النقصان^(١) في الاركان.

(١) في (خ): نقصان.

المراد به عدم صحّة السلب الظاهري؛ لئلا ينافي الاجماع القائم على صحّة السلب الواقعي عند فقد ركن من الاركان.

والحاصل ان هم أطبقوا على تقسيم الجزء الى ركن وغيره، وأن الأوّل ما ينتفي الصّلاة بانتفائه عمداً وسهواً، والأخير ما ينتفي الصّلاة بانتفائه عمداً لا سهواً، وهذا الاطباق كاشف عن أنّ ماهيّة الصلاة هي الاركان فقط، بحيث لو نقص منها شيء لم يتحقق الماهية، والألزم الحكم بعدم انتفائها عند انتفائها الا عمداً كسائر الاجزاء.

قلنا: لا نسلم كون مرادهم هو الركنية والجزئية بالنسبة الى تحقق الماهية لعدم دليل عليه، فيحتمل كون هذا التقسيم بالنسبة الى المطلوب، بل هو القدر المتيقّن من التقسيم، والزائد لا دليل عليه، فيكون عدم صحّة السلب باقياً على حقيقته فيكون اطلاق الصلاة على الفاقد لبعض الاركان حقيقة.

بقي اشكالان:

أحدهما: أنّه لو كانت ماهيّة الصّلاة محتاجة في تحقّقها الى شيء زائد على الاركان لما كان للقول بركنية تلك الاربعة أو الخمسة فقط معنى، بل يكون الزائد الموقوف عليه تحقّق الماهية ركناً ايضاً، مع أنّهم أطبقوا على نفى ركنية الزائد، وهذا دليل على عدم الاحتياج الى الزائد في تحقّق الماهية.

وثانيهما: أنّ ما ذكرتم سابقاً في ردّ الصّحّاحين من أنّ أجزاء الصلاة ما سوى الاركان أجزاء مطلوبة لا مقومية^(١)، معلّلين بأنّها لو كانت مقومات لما تفاوت بالنسبة الى حال العمد والسهو والوجوب والنقل لبعد كون الشيء مقوماً

للماهية في حالة دون أخرى، ولعدم المعنى لتقسيم الاجزاء وحينئذ الى ركن وغيره، وعدم اطلاق الركن على ما سوى الخمسة ينافي ما ذكرتموه الآن فانّ هذا يرد عليكم في قولكم باحتياج تحقّق الماهية الى شيء زائد سوى الاركان، مع أنّ ذلك الشيء الزائد يتفاوت بالنسبة الى العمد والسّهو، ويكون مقوما في حالة دون اخرى ولا يقال له الركن أيضاً، وهذا يكشف عن عدم احتياج تحقّق الماهية الى الزائد، وعن أنّ صحّة السلب أنّها هي من باب التسامح.

والجواب عن الأول

أولاً: بما أشرنا من أنّ القدر المسلم من تحقّق الاجماع هو تحقّقه على ركنية تلك الأربعة والخمسة بالنسبة الى أصل المطلوب لا أصل الماهية.
و ثانياً: أنّ القول بركنية تلك الخمسة أو الأربعة لا ينافي القول بركنية غيرها، ولعل التصريح بركنية هذه دون غيرها لأجل كون تلك الخمسة عمدة ما يتحصّل به الطّبيعة دون غيرها، فلا تنافي أصلاً، فلا دلالة للحصر على ما ذكره الخصم.

فان قلت: لو كان غير تلك الخمسة أيضاً من جملة الاركان لما تفاوت حاله بالنسبة الى العمد والسّهو كنفس الخمسة، مع أنّه يتفاوت فيها الحال، بلا اشكال، وذلك خلاف ما قرّروه من أنّ انتفاء الذاتي والمقوم يستلزم انتفاء ما يتقوم به.

قلنا أولاً: أنّ الاختلال بما سوى الخمسة سهواً مثل الاختلال به عمداً في انتفاء الصّلاة بانتفائه، ويصحّ الصّلاة مع ذلك؛ لأنّ الصّلاة المأتى بها حينئذ نائية مناب الصّلاة الحقيقيّة، لا أنّها صلاة حقيقة.

وفيه نظر؛ لصدق الصلاة عليها حقيقة وحينئذ أيضاً، كما لو لم يكن ترك شيئاً من الاجزاء لا عمداً ولا سهواً.

وثانياً: أنّه يجوز كون الشيء مقوماً للماهية الجعلية مع كونه مختلفاً باختلاف الاحوال، بأن يكون مقوم الماهيات الجعلية كالصوم والصلاة على قسمين: قسم ينتفي بانتفائه الماهية مطلقاً، وقسم لا ينتفي الا بانتفائه عمداً، كما سوى الخمسة من الاجزاء المحتاجة إليها في تحقّق الصدق العرفي، ولا أمتناع في جعل الجاعل هذا القسم من الجزء مقوماً في حالة العمد لا السهو، وله في الشرع شواهد:

منها:

أنّه اذا افطر الصائم عمداً عالماً أنّتفى ماهية الصوم قطعاً، بخلاف ما اذا أفطر سهواً فيصدق الصوم عرفاً ويتحقّق الماهية فعدم الافطار جزء لماهية الصوم عند العمد لا السهو، مع عدم تعدد ماهية الصوم في الحالتين.

فان قلت: انّ اطلاق الصوم على أمساك المفطر سهواً لا لأجل الحقيقة، بل لأجل قيامه مقام الصوم الواقعي، فيكون اطلاق الصوم عليه مجازاً.

قلنا: الظاهر الحقيقة.

و منها: أنّه اذا صلى شخص خلف إمام، وكان بعد المسافة بينه وبين الصفوف المتّصلة بالإمام فرسخاً أو أزيد، بحيث لا يكون بينه وبين الصفوف المتّصلة بالإمام صفّاً آخر، فلا ريب في بطلان وصف الجماعة وعدم تحقّقها لهذا الشخص، وأمّا اذا كان في تلك المسافة أيضاً صفوف متّصلة من مكانه الى مكان الامام مع بقاء بعد المسافة بحاله، فلا شكّ في تحقّق الجماعة وصحّتها، فعدم بعد المسافة جزء ماهية صلاة الجماعة في حالة دون اخر.

فان قلت: جعل الشارع عدم الافطار وعدم الأكل مثلاً جزءاً لماهية الصوم في حالة، وكذا جعل عدم البعد المفرط جزءاً لصلاة الجماعة عدم اتصال الصفوف مستبعد عقلاً وعادة غاية الاستبعاد.

قلنا: مع أنه لا دليل على أمتناع ما ذكر، ولا يكون مستبعداً أيضاً أنه لو لم نقل بجزئية ما ذكر، لزم القول بكون الصوم مشتركاً لفظياً بين الصوم الذي أفطر فيه سهواً وبين ما لم يفطر فيه أصلاً، ويكون الصلاة مشتركاً^(١) لفظاً بين الصلاة التي أتى بها بكل شرائطها والصلاة التي ترك بعض أجزائها أو شرائطها سهواً فيلزم وحينئذ القول بالف ماهية للصلاة مثلاً إذ قد مرَّ أنَّ معنى الصلاة الصحيحة هو الجامع لكل الاجزاء والشرائط.

ولما كانت الصلاة ينقسم الى النافلة والفريضة، ثم ينقسم كل منها الى أقسام كثيرة، فيعتبر ماهية كل من الأقسام على حدة، فيكون ماهية صلاة الظهر للحاضر أربع ركعات مع اجزائها وشرائطها مثلاً، فاذا كانت جامعة للكل فصحيحة، والّا فلا، فلو فرض فيها نسيان حمد أو سورة أو سجدة أو تشهد أو نحو ذلك فالصحيحون يحكمون بالصحة مع أنها غير جامعة للشرائط، فيلزمهم: إما القول بكونها ماهيات على حدة، أو بأنها ليست بصلاة صحيحة، ويكون اطلاق الصلاة عليها مجازاً، ولا يقولون بالآخر، فيلزمهم على الاول تكثر الماهيات بملاحظة تكثر الانواع الثانوية وهكذا، بخلاف ما لو قلنا بكون ما ذكر جزءاً لها وبكونها اسماً للأعم فنحن نقول: أنَّ ماهية الصلاة واحدة لا

(١) في (خ): مشتركة.

يخرجها عن الحقيقة نسيان سجدة ونحوه، فيصحّ لنا التمسك في الصّحة لصدق الاسم وحصول الامتثال.

و عن الثاني أنّ مقتضى الاستبعاد الذي ذكرناه وأنّ كان هو القول بعدم مقوّمية غير الخمسة، ولكن رفعنا اليد عن مقتضى الاستبعاد لأجل قيام دليل اقوى دال على مقوّمية بعض ما سوى الخمسة، وهو صحّة السلب عن الصلاة المشتملة على الخمسة فقط، فيكون بعض ما سواها مثلها في الركنية، وأنّ كان تلك الخمسة أشدّ مدخلية، فكلّ جزء يتحقّق به ماهيّة الصّلاة عرفاً ركن.

وأما المقام الثالث

فهو في أنّ المراد من الاركان على القول به هو الاركان الحقيقيّة من الركوع وغيره ممّا ذكروها في كتبهم الفقهيّة، أو أعمّ من الحقيقيّة وممّا يقوم مقامها كالاياء القائم مقام الركوع والسجود وجهان.

وتظهر الفائدة في مثل صلاة الحريق والغريق والمريض والمجاهد، فعلى الأوّل لا يصدق الصّلاة عليها حقيقة وأنّما هي قائمة مقامها في الامتثال، واطلاق الصلاة عليها مجاز ولازمه عدم جواز اثبات احكام الصلاة الحقيقيّة كالطهارة والاستقبال وغيرهما لتلك الصلاة المجازية بمجرد قيامها مقام الصلاة الحقيقيّة، الاّ اذا قام دليل على اشتراك البدل والمبدل في الأحكام مطلقاً، ولا دليل عليه عقلاً ولا نقلاً.

وعلى الثاني يترتب على تلك الصلاة كل ما يترتب من الأحكام على الصلاة الأولية الحقيقية الاختيارية من الأحكام؛ لأنها من أفراد الصلاة حقيقة، فيشمّلها ادلتها إذا عرفت هذا فاعلم أنّ الحقّ هو الأعميّة من الحقيقي وما يقوم مقامه، كما أنّ الحقّ الأعميّة من الصحيح والفاقد، فيطلق الصلاة على صلاة الغريق ونحوه حقيقة لوجوه:

الأول: استعمال الصلاة في كلا القسمين، والأصل فيما استعمل في معنيين أنّ يكون حقيقة فيها.

الثاني: صحّة التقسيم، والأصل في المقسم أنّ يكون حقيقة في اقسامه.

الثالث: أنّ الصلاة يتقيد بالقيدين فيقال: صلاة مشتملة على الأركان، وصلاة مشتملة على ما يقوم مقام الأركان، وقد مرّ أنّ الأصل في المقيد بالقيدين أنّ يكون حقيقة في القدر المشترك بينهما.

فان قلت: المتبادر من الصلاة هي المشتملة على الأركان الحقيقية، والتبادر مقدّم على تلك الأدلة.

قلنا: لو سلّمنا التبادر، فهو أنّما يضرّنا مع عدم حصول التعارض، ولكنّه موجود لمعارضة هذا التبادر مع عدم صحّة السلب؛ إذ لا يصحّ سلب الصلاة عن صلاة المساييف والحريق والغريق والنافلة ماشياً وراكباً.

بقى الاشكال في أنّه بعد كونها حقيقة في القسمين: هل يكون حقيقة فيها بطريق الاشتراك اللفظي أم المعنوي وعلى الأخير يكون متواطئاً بالنسبة الى الأفراد أم مشكّكاً؟ الحقّ الاشتراك المعنوي للأصل، ولأنّه لو كانت مشتركة

لفظية لزم الاجمال في قوله: (لا صلاة الا بطهور)^(١) لكون المشترك مجملاً ما لم يكن قرينة معينة، وللزم الحكم بعدم اشتراط الطهارة الا في واحد من أقسام الصلاة، بناءً على عدم جواز استعمال اللفظ المشترك في أزيد من معنى، والتالي بقسميه باطل؛ لحكمهم بعدم الاجمال، وبأنّ كلّ صلاة مشروطة بالطهارة، بلا تفرقة بين الأقسام من الحقيقي والقائم مقامه، فهذا شاهد على كون الصلاة عندهم للقدر المشترك، وأنّ لم نعلم القدر المشترك بالخصوص.

ولكن لما كان التسمية موجودة، وهو ما يسمّى في العرف صلاة، فلا يضرّ عدم معلومية المسمّى في الحمل عليه، لأنّ في كثير من الموارد نعلم أنّ اللفظ مشترك معنوي، وبعبز عن بيان القدر المشترك.

ثمّ الظاهر كونها متواطية بالنسبة الى القسمين بحسب الارادة، بمعنى أنّه يحكم بأنّ مراد الشارع من نحو (لا صلاة الا بطهور) هو جميع الافراد من دون تفاوت بين القسمين، وأنّ كان المتبادر بحسب الخارج في الذهن في بادئ النظر هو ما يشتمل على الاركان الحقيقية، الا أنّ هذا التبادر ليس سبباً للتشكيك في مراد الشارع، فلا يشكّ في أنّ مراد الشارع هو الأعمّ من القسمين.

والثمرة واضحة؛ اذ لو قلنا: بالتواطى لجاز التمسك بالاطلاقات في اثبات الأحكام لأفراد القسمين، بخلاف ما لو قلنا: بالتشكيك لعدم أنصراف الاطلاق الى مثل صلاة المساييف، فلا بدّ من الرجوع في حكمها الى الأصول الفقاهية.

(١) في (خ): مشتركة.

ثمّ اعلم أنّه كما تظهر الثمّرة بين الصحّحي والاعمّى في الشكّ في وجوب شيء وعدم وجوبه في العبادة؛ لأنّ دليل وجوب العبادة أمّا لبّي كالاجماع، فلا ثمّرة للمسألة، بل لا بدّ من الرجوع الى الأصول الفقاهية.

نعم يمكن فرض ثمّرة نادرة وحينئذ، وهي ما لو كان المثبت للاشتغال مثبتاً للاشتغال بالماهية نفسها، بأنّ ينعقد الاجماع على وجوب ماهية العبادة، وحصل الخلاف في وجوب السّورة فيها من حيث الاختلاف في ثبوت التسمية، فعلى الأعمّ يتجه العدم لثبوت الموضوع المبرئ للذمة؛ لأنّه مفروض المسألة، وعلى الصّحّة لزم الحكم بالوجوب.

وتوضيح المسألة: أنّ اللبّي المثبت للاشتغال: إمّا مثبت للاشتغال بنفس ماهية العبادة بحيث لو حصلت حصلت البراءة وعلى هذا يرجع الخلاف في وجوب السّورة الى الخلاف في التسمية، ويكون المنازعة في الوجوب، والعدم تبعية لا أصلية بمعنى أنّ النزاع، وحينئذ في الموضوع لا الحكم، كما أنّهم بعد حكمهم بانفعال القليل بالملاقات وعدم انفعال الكرّ بشيء اختلفوا فيما يتحقّق به الكرّ فقليل باشبار ثلاثة وقيل بزيادة نصف شبر، ففي الأقلّ من ثلاثة أشبار و نصف يحكم بعض بالانفعال بالملاقات، وبعض بعدمه، وليس نزاعهم في الانفعال والعدم حينئذ حكماً، بل ناشئ عن نزاعهم في تحقّق الموضوع، وهو الكرّ، وعدمه، وما نحن فيه من هذا القليل.

وأما مثبت للاشتغال في الجملة، ولكن اختلفوا فيما اشتغلت به الذمة فقليل بالفرد وقيل بالماهية فيكون النزاع وحينئذ حكماً لا موضوعياً كالنزاع في

ناقضية المذي للطَّهارة، فإنَّ المذي وهو الموضوع متحقّق، والاختلاف في الناقضية والعدم.

وأما مثبت للاشتغال، ولكن جهة الاختلاف غير معلومة أنّها الحكم أو الموضوع، كالنزاع في ناقضية الخارج من فوق المعدة إذ من الجائز أن يكون الحكم بعدم الناقضية من أجل عدم صدق الغائط، أو من أجل عدم ثبوت الحكم بطريق الكلّية.

وأما مثبت للاشتغال، ولكن وقع الاختلاف في وجوب السورة مثلاً من الجهتين الحكم والموضوع أي التسمية.

إذا ظهر ذلك فاعلم أنّ الثمرة بين القولين لا يظهر إلا في الأوّل من تلك الأقسام، بل ظهور الثمرة فيه أظهر من ظهورها في اللفظي؛ إذ اللفظ يحتمل التقييد والمجاز ومن تلك الجهة ينتفي القطع بالارادة، وليس اللَّبّي كذلك، وأما في سائر الأقسام فلا ثمرة للاجمال على كلّ الأقوال، وأما لفظي مجمل، فحاله حال اللَّبّي لوحدة المناط، وأما لفظي مطلق بشرط عدم وروده مورد حكم آخر، كما هو مقتضى الأصل، فالظاهر أنّ الصحيح حيثُذ يعمل بأصل الاشتغال والاعمّي بأصل العدم، وبالإطلاق بعد فرض صدق الاسم بدّون المشكّوك جزئية أو شرطية.

ولو سرى الشكّ الى صدق الاسم، فلا ثمرة، كما لا ثمرة في صورة قيام الدليل الخارجي في المشكّوك على أحد الطرفين من الوجوب أو عدمه، ولا في صورة كون الشكّ في وجوب الشيء في العبادة وجوباً تعبدياً بحيث لا يضرّ الاختلال به وحيثُذ على فرض وجوبه لصحة العبادة، فإنّ ذلك لا دخل له

بمسألة الصحيح والأعم؛ اذ ليس الشك حينئذ في الجزئية والشرطية، كما لو شككنا في وجوب الموالات في الوضوء تعبدًا ووجوب رد السلام في الصلاة تعبدًا وتظهر الثمرة أيضاً فيما لو ثبت وجوب شيء في العبادة ولم نعلم أن وجوبه تعبدّي أم شرط أم جزء، فعلى الأول يحكم بعدم مدخليته في صحة العبادة وجوداً وعدماً للاطلاق، ويحكم بأنه واجب مستقل أيضاً، وعلى الصحيحي يحكم بالمدخلية.

وكذا لو علم الوجوب الاستقلالي وشك أنه واجب توصل أيضاً أم لا، فعلى الاعمى يحكم بعدم الجزئية والشرطية، وعلى الصحيحي يحكم بالجزئية والشرطية، وأما بالنسبة الى أصل الوجوب في الجملة، فالثمرّة منتفية في المقامين. وتظهر الثمرة أيضاً فيما لو شك في الركنية بعد ثبوت الجزئية، فعلى الاعمّ يحكم بعدم للأصل والاطلاق، وعلى الصحة يحكم بالركنية.

ضابطة
في علائم الوضع

منها تنصيص الواضع كأن يقول هذا اللفظ موضوع للمعنى الفلاني، سواء أراد بهذا الكلام انشاء الوضع أو الأخبار عن الوضع السابق، وهذا قد يكون قطعياً وقد يكون ظنياً، وهذا القسم يثمر في الاعلام الشخصية والعرفيات الخاصة، لا اللغات لعدم وصول اليد إليه فيها.

ومنها: تنصيص أهل اللسان، وهذا أيضاً: أمّا قطعي، وأمّا ظني.

ومنها: الترديد بالقرائن بذكر اللفظ مقترناً بالقرينة الدالة على كون المستعمل فيه معنى حقيقياً، سواء كان ذلك من الواضع أو من أهل اللسان، من واحد منهم أو اكثر، وهذا أيضاً كسابقه: إمّا ظني، أو قطعي.

ومنها: الأخبار عن وضع الواضع أخباراً قطعياً، كالمتواتر والمحفوظ بالقرينة، أو ظنياً.

ثم القطعي من تلك الأربعة ظاهر الحجّة ممّا دلّ على حجية العلم، كما عليه طريقة أهل اللسان واجماع العلماء مع الأولوية القطعية؛ اذ لو لم يكن القطع بالوضع معتبراً لم يكن شيء من العلائم معتبراً فيفسد باب فهم اللغات.

وأما الظني منها، فالحقّ حجّيته أيضاً بطريق^(١) أهل اللسان، مع ما سيجيء من الدليل العقلي.

ومنها: نقل نقلة متون اللّغة من هيأتها وموادّها من النحو والصرف وغيرهما، وهذا أنّ كان قطعياً للتواتر فلا كلام، وأنّ كان بطريق الاحاد، فالكلام فيه يقع في مقامات^(٢):

(١) في (خ): لطريقة.

(٢) في (خ): مشتركة.

المقام الأول في حجّية الظنّ الحاصل عن نقل اللغويين

الذي هو من سلسلة مظنون الاعتبار في اللّغات، لا مشكّوك الاعتبار فيها كالأستقرار، ولا موهوم الاعتبار كقول غير أهل الخبرة، كالظنّ الحاصل من قول الفقيه أو من الخبر في باب اللغات، فنقول الحقّ حجّية قولهم إذا أفاد الظنّ لوجوه:

الأوّل: إجماع المسلمين حتّى أهل زمن المعصوم عليه السلام.

الثاني: إجماع القوم على الفتوى بحجّيتها، وهما كاشفان عن رضا المعصوم عليه السلام فإنّ قلت: أنّها يحصل الكشف من الإجماع إذا كان المجمع عليه شأن المعصوم عليه السلام، وبيان اللغات ليس كذلك.

قلنا: أنّها الكلام في حجّية نقلهم التي هي مسألة أصولية، وبيانها من شأنهم. فان قلت: حجّية الإجماع فرع وجود موضوعه، وهو المجمع عليه في زمن المعصوم لا من المستحدثات.

قلنا: ستعرف وجود غالب كتب اللغة في زمنهم.

فان قلت: الإجماع تقييدي، فلا يصلح للكشف؛ لأنّ عمل بعض للانسداد وبعض من باب الدليل الشرعي.

قلنا: نحن ندّعي من إجماع^(١) هؤلاء القطع بأنّ ذلك صدر من المتبّع؛ لعدم احتمال الكذب في حقهم لورعهم، ولا السّهو لكثرتهم، سواء كان ذلك حال الانتفاع أم الانسداد.

(١) في (خ): اجتماع.

فان قلت: اتَّفَقَهم على ذلك ممنوع، فإنَّ صاحب المعالم في بحث الحقيقة الشرعية استدَلَّ للنافين بأنَّ الوضع أنَّ كان ثابتاً لبلغ الينا: أمَّا بالتواتر وليس والا لما وقع الخلاف، أو بالاحاد فهي لا تفيد العلم، وهو ظاهر في عدم اعتبار هذا القائل للآحاد الظنية في اللغات.

قلنا: أنما الكلام في حجية نقل النقلة، وهي لا تنافي عدم حجية اخبار الآحاد، ولا اجماع مركَّب في البين.

الثالث: تقرير المعصومين عليه السلام النَّاس على العمل بها، فإنَّ جملة من الكتب اللغوية دونت في زمنهم، ككتاب الاصمعي والكسائي وسيبويه في زمن موسى عليه السلام، وكذا ابو الاسود المخترع لكثير من قواعد النحو، حيث قال علي عليه السلام له بعد قوله (كَلَّ فاعل مرفوع، وكَلَّ مفعول منصوب، وكلَّ مضاف إليه مجرور): يا أبا الاسود أتج على ذلك ^(١) ولا شكَّ أنَّ الناس كانوا يعملون بها، كما يظهر من افتخار هؤلاء في مفتتح كتبهم بكشف معضلات الكتاب والسنة، ولو لا عمل الناس لكان فعلهم سفهاً، ولا شكَّ في اطلاع المعصومين عليه السلام على هذا الأمر المشهور، ولا شكَّ في تقريرهم أياهم على ذلك، والآل وصل المنع الينا.

الرابع: ترغيب المعصومين عليه السلام اصحابهم عن ضبط اللغات الكاشفة عن مفصلات الكتاب والسنة وتدوينها لتسهيل الأمر، كما عرفت من قول علي عليه السلام لأبي الاسود.

(١) وأبو الاسود اسمه ظالم بن عمرو أو ظالم بن ظالم، هو أحد الفضلاء الفصحاء من الطبقة الاولى من شعراء الاسلام وشيعة أمير المؤمنين عليه السلام، وكان من سادات التابعين وأعيانهم، راجع: وفيات الاعيان ٣: ٣١٦، معجم الادباء ١٣: ٣٤، أنوار الربيع ٣: ٣٣١.

الخامس: أنَّ طريقة أهل العرف على العمل بالآحاد الظنية في اللغات.

السادس: البرهان العقلي الحاكم بحجّة الظنّ في اللغات اذا استلزم الظنّ بها الظنّ بالحكم الفرعي الواقعي؛ ويتم الأمر فيما اذا استلزم الظنّ بها الظنّ بالحكم الفرعي الظاهري، أو بالحكم الاصولي العملي، أو غيرهما بالاجماع المركّب.

أمّا بيان البرهان العقلي، فهو أنّه لا ريب في ثبوت التكاليف الفرعية وسدّ باب العلم والظنّ الخاصّ في الأغلب، فنّ أوجبنا الاحتياط وحيثنّذ لزمنّا العسر واختلال النظم، وأنّ اقتصرنا على المعلومات خرجنا عن الدين، وأنّ عملنا بالموهومات خالفنا الاجماع والعقل القاطع.

وما ترى من العمل بها اذا وافقت الاحتياط والأصل، فهو ليس للعمل بها من حيث هي، بل من جهة العمل بالأصل والاحتياط، وأنّ خيرنا بين المظنون والموهوم سوينا بين الراجح والمرجوح، والتبعيض أيضاً منفي بالاجماع، فتعيّن بالظنّ.

واذا ثبت بذلك اعتبار الظنّ في الأحكام الفرعية في الجملة، فنقول: نفرض خبراً متواتراً لفظاً مشتملاً على لفظ يكون وضعه مظنوناً من قول هؤلاء النقلة واخباراً صحّاحاً اعلائية يكون الفاظها مقطوعة الوضع، فأما أن يطرح كلاً السلسلتين، فهو في حكم الاقتصار بالمعلومات لكثرة الصحّاح الاعلائية، مع كون طرح تلك الصحّاح مستلزماً لطرح الحسان والموثقات والشهرة ونحوها بطريق أولى.

وأما أن يؤخذ بهما أو بالتواتر فقط ثبت المطلوب، أو بالصحاح فقط لزم الترجيح، بلا مرجح؛ لأن لكل من التواتر والصحيح المفروضين جهة رجحان ومرجوحية، فالتواتر قطعي السند وظني الوضع، والصحيح بالعكس، فلا بد من العمل بهما معاً وإذا ثبت حجية الظن في الموضوع المستنبط فيما إذا استلزم الظن بالحكم الفرعي الواقعي ثبت مطلقاً بالاجماع المركب، إذ لم يفصل أحد في الموضوع المستنبط من حيث الموارد وفي العمل بالظن.

ثم أن هذا الدليل يجري في مثل الشهرة والصحيح المشتمل على لفظ مظنون الوضع، فإن لكل منهما جهة رجحان ومرجوحية، فالعامل بالشهرة دون مثل هذا الصحيح بعد حصول الظن من كل منهما بالحكم الفرعي الواقعي لازمه الترجيح، بلا مرجح.

والحاصل ان بعد ثبوت حجية الظن في الأحكام الفرعية في الجملة وبطلان سائر الاحتمالات المتقدمة، احتجنا في تعميم أسباب الظن والتعويل الى جميعها أو الى بعضها الى مقدمة أخرى، فصاحب المعالم تعدى الى الصحاح الاعلائية فقط، واطرح سائر الاسباب الظنية تمسكاً بأنها القدر المتيقن، ونحن عممنا الكلام بالنسبة الى سائر أسباب الظن ما لم يخرج دليل خارجي أو لم يجر فيه إحدى مقدماتنا بوجهين:

الأول: عدم كفاية الصحاح الاعلائية في الفقه.

الثاني: أن العلم الاجمالي حاصل لنا بمطابقة كثير من الظنون المعارضة من سائر أسباب الظن مع تلك الصحاح للواقع عند كون الظن الشخصي في جانب تلك المعارضات، وحينئذ فلا دليل على اعتبار تلك الصحاح؛ لبناء العرف على

عدم اعتبارها وحينئذ، ولقيام الاتفاق على عدم اعتبار المجملات فحينئذ أن
اطرحنا تلك الصحاح مع المعارضات لزم الانسداد، وأن اخذنا بتلك الظنون
المعارضة ثبت المطلوب، وهو حجية ساير أسباب الظن، واذا ثبت حجيتها في
صورة معارضة مع تلك الصحاح ثبت حجيتها عند فقد المعارض بالاجماع
المركب والأولية.

اذا ظهر ذلك فنقول: أن ألفاظ الكتاب والسنة منها ما هو معلوم الوضع،
ومنها ما هو مظنون الوضع، فإن اقتصرنا على المعلومات خرجنا عن الدين؛
لعدم الكفاية وقلة مقطوع الوضع وكثرة مظنونه، فلا بد من التعدي الى مظنون
الوضع، سواء كان على مذهب صاحب المعالم وعلى مذهبنا، فيمكن لنا اثبات
حجية الظن في الموضوع المستنبط مرة بعدم كفاية المعلومات، ومرة بما مر من
الترجيح بلا مرجح بالنسبة الى المتواتر اللفظية والصحيح الاعلاني، فاذا ظهر
حجية الظن في الموضوع المستنبط في مورد ثبت المطلب؛ لعدم القائل بالفصل كما
مر.

فان قلت: الوجه الثاني مخدوش أولاً: بأن التعدي الى الألفاظ المظنونة
الوضع في الأحكام الفرعية مستلزم للتعدي الى العمل بالظن في الموضوع
المستنبط في كل الموارد لعدم المفصل كما ادعيت، بخلاف الاقتصار بالصحاح
الاعلانية المقطوعة الوضع والشهرة ونحوهما، فإن العمل بهما في الفرعيات لا
يستلزم العمل بها في كل الموارد، فالأول مستلزم لكثرة التخصيص في العمومات
الناحية على العمل بالظن بخلاف الأخير، وهذا يكفي مرجحاً للعمل بالصحيح
المقطوع الوضع دون المتواتر المظنون الوضع.

وثانياً: بأنَّ الأخذ بغير مظنون الوضع ليس من باب الترجيح على مطنون الوضع، بل من باب الأخذ بأحد الفردين من الواجب المخير؛ إذ بعد فرض كفاية كلٍّ من السلسلتين وبطلان طرح كليهما للخروج عن الدين وجب الأخذ بأحدهما من باب التخيير بين الأسباب.

وثالثاً: بأنَّه يجب الأخذ بالصحاح الاعلائية لكونها قدراً متيقناً لكثرتها، فطرح المتواترات المظنونة الوضع والصحاح الاعلائية معاً خروج عن الدين، وكذا الاقتصار بالمتواترات لقلتها، بل قيل بعدم وجودها، فوجب: أمّا الأخذ بكليهما، أو بالصحاح الاعلائية فقط، فالأخير قدر متيقن، وكونه قدراً متيقناً يكفي في الترجيح.

قلنا: كل ذلك فاسد.

أمّا الأوّل، فلأنّ قلة التخصيص أنّها يكون مرجحاً إذا كان ارادة اخراج القليل معلومة وحصل الشكّ في الزائد، وذلك فيما إذا اتّفق المخصصان على اخراج القليل، وفيما نحن فيه ارادة اخراج كلّ من القليل والكثير مشكّوك للقطع باخراج الدليل العقلي بعضاً من الظنّون من العمومات، ولا يعلم أنّه الظنون المقطوعة الاوضاع أو المظنونة كالمتواترات، ولا قدر متيقن في البين، ولا دليل على اعتبار الأصول والعمومات المخصّصة بالمجمل؛ لعدم وجود القدر المتيقّن.

وأمّا الثاني، فلأنّ التخيير بين الأسباب اجماعي البطلان، نعم هو يجري في بعض الأسباب الجزئية، كتعارض الخبرين مع دور أنّ الأمر بين المحذورين

لتعيّن أحدهما واقعاً مع عدم إمكان الجمع وفيما نحن فيه لا يصحّ الحكم بالتخير واقعاً مع إمكان الجمع بالاخذ بكلاً السلسلتين؛ لعدم جريان البرهان العقلي الحاكم بالتخير حينئذ.

وأما الثالث، فعدم وجود القدر المتيقّن لنا بين الأسباب الظنيّة بحيث يحتمل كفايتها، وأما عدم ورود هذا الاشكال على صاحب المعالم مع قوله بكون الصحاح الاعلائية مثلاً قدراً متيقناً، فلأن مقطوع الوضع قليل ومظنونة كثير.

والقول بأنّ الوضع في العرف قطعي، ويثبت اتّحاده مع اللغة بواسطة الاستقرار، أو دليل آخر قطعي، أو بأصالة عدم النّقل.

فاسد لظنيّة الاستقرار فلا ينفع، وانتفاء القرينة الخارجية العقلية غالباً فتدبر.

وأما أصالة عدم النّقل، ففيها أنّ ذلك لا يمكن أن يصير سبباً لنفي اعتبار قول اللغوي؛ اذ كلّ ما دلّ على حجّية أصالة عدم النّقل دلّ على حجّية قول اللغوي، فإنّ تمّ المدارك تمّ فيها، والآ فلا يتمّ في شيء منها، فلا معنى للتمسك في نفي أحدهما بالآخر.

فنقول: أنّ الصحاح الاعلائية وأنّ كانت كثيرة، لكن بعد كثرة الألفاظ الظنيّة الوضع فيها يخرج عن كونها قدراً متيقناً من تلك الجهة، سلّمنا كثرة وجود الألفاظ المقطوعة الوضع في اللغات، لكن لا نسلّم كثرة الخبر الذي يكون كلّ ألفاظه غير مظنونة ولو لفظاً واحداً، وذلك يكفيننا لأنّ النتيجة تتبع أحسن المقدّمات، هذا اثبات لحجّية الظنّ في الموضوع المستنبط باجراء الدليل الرابع في نفس الحكم، والتعميم بالنسبة إليه بالاستلزام.

المقام الثاني:

في أن قول غير أهل الخبرة كالفقيه، وكذا الخبر الواحد المفيد للظن في اللغة، هل هو حجة كقول اللغوي أم لا؟ الحق نعم وأن كان ظاهر المشهور عدم بوجهين: الأول: قاعدة الاستلزام، فنقول بعد حصول الظن بالحكم الفرعي بواسطة ذلك أنه أن عملنا بالظن الحاصل من الشهرة التي هي مشتركة مع هذا الظن في كونها موهومي الاعتبار، لزوم الترجيح، بلا مرجح.

وأما التمسك بعدم كفاية مقطوع الوضع فلا بد من التعدي الى مظنون الوضع، فلا يتم هنا لوجود القدر المتيقن في البين، أعني سلسلة مظنون الاعتبار كقول النقلة الآ أن يقال: لا قدر متيقن في البين في سلسلة الظنون في اللغات؛ لأننا نفرض حصول الظن من قول الفقيه بحيث يتاخم بالعلم، وحصول ظن ضعيف من قول اللغوي فهذا الظن الضعيف راجح من حيث الظن بالاعتبار ومرجوح من حيث الضعف والظن الحاصل من قول الفقيه بالعكس، فكل جهة رجحان ومرجوحية، فالعمل بأحدهما دون الآخر ترجيح بلا مرجح.

واذا ثبت الحجية في تلك الصورة ثبت في كل صور افادة قول الفقيه مثلاً الظن، وإن كان ضعيفاً بالاجماع المركب، واذا ثبت عدم وجود القدر المتيقن صح التمسك هنا بوجه ثان، وهو عدم كفاية غير مظنون الوضع، فلا بد من التعدي الى مظنونه، وحيث لا قدر متيقن في البين وجب العمل بكل ظن الآ ما أخرجه الدليل، فلا يتفاوت قول الفقيه والنتلة في إمكان التمسك في اثبات حجيتهما بالوجهين المذكورين.

المقام الثالث: الحقّ عدم اشتراط العدالة والاسلام والايمان في نقلة اللغة لعموم الأدلة السابقة، وطريقة أهل اللسان العمل بقول أهل الخبرة وأن كان كافراً، بل المصنّفين لبعض كتب اللغة في زمن الائمة عليهم السلام الذين قرروا الناس بالعمل بكتبهم لم يكونوا مؤمنين.

وتوهم أنّ منطوق أية البناء^(١) ينفي جواز العمل بخبر الفاسقين، مدفوع أولاً بعدم أنصراف الاية الى بيان الموضوع المستنبط الذي ليس من شأن الشارع بيانه، وثانياً باجمال لفظ التبين، فلعلّ المراد منه الأعمّ من الظنّي فتدبر، وثالثاً أنّها مخصّصة بما مرّ من الادلة.

المقام الرابع: لا شكّ في حجّية قول النقلة ونحوهم اذا أفاد الظنّ الشخصي، وأمّا اذا لم يفده، فإنّ لم يكن ها هنا ظنّ طبيعي أيضاً، بأنّ كان المخبر كذوباً أو غير ضابط فلا حجّية في قوله، للأصل والاجماع، وطريقة أهل اللسان.

ونظير ذلك الخبر الغير المفيد للظنّ في الحكم الفرعي شخصاً وطبعاً، فإنّ الامامية لا يعملون به خلافاً للحشوية، وأنّ كان الظنّ الطبيعي أي الظنّ النوعي موجوداً وكان عدم حصول الظنّ الشخصي مسبباً عن سبب خارجي غير معتبر عند العقلاء، كالظنّ الحاصل من النوم، فلا عبرة به في مقابل قول النقلة ونحوهم للاجماع.

وكذا اذا كان السبب الخارجي الغير المعتبر عقلياً كالظنّ القياسي، للاجماع أيضاً، ومخالفة صاحب المدارك فيما اذا كان السبب الخارجي الغير المعتبر عدم

(١) وهي قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنِ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا﴾ الحجرات: ٦.

اعتباره مستنداً الى الأصل كالشهرة في مقابل الخبر حيث يتوقف فيه مطلب واذا كان الظنّ في جانب الشهرة، مثلاً فلا يضرّ بالاجماع وأنّ كان معتبراً فإنّ كان الظنّ في أحد الطرفين عملنا به والّا فالوقف وكذا الحال في قول الفقيه.

المقام الخامس: هل يكون قول اللغوي معتبراً في غير الألفاظ المهجورة أم فيها أيضاً؟ الحقّ أنّ المتصوّر في المقام صور خمسة .

الأوّل: كون اللفظ مهجوراً عند أهل العرف دون المعنى.

الثانية: كون المعنى السابق مهجوراً دون اللفظ.

الثالثة: القطع باتّحاد معنى اللفظ الموجود في زماننا وزمان الشارع الغير المهجور.

الرابعة: الظنّ بالاتّحاد.

الخامسة: الشكّ في اتّحاد معنى اللفظ في الزمانين، وتعدّده مع عدم الهجر.

أمّا الصورتان الأوّليتان، فلا شكّ في حجّية قول اللغوي فيهما وأتّهما القدر المتيقّن، فلو أخبر اللغوي عن معنى اللفظ المتّصف بأحدى الصورتين المذكورتين لكان حجّة اذا وقع في الكتاب والسنة.

وأمّا الصورتان الأخيرتان، فاللازم فيهما الفحص عن المعنى المتداول عند العرف، فلا يكفي مجرّد الرجوع الى قول اللغوي بخلاف الصورتين الأوّلين لفرض عدم وجود اللفظ والمعنى في العرف في هاتين الصورتين.

فنقول: أمّا الصورة الاولى من هاتين الصورتين الأخيرتين، فينقسم الى صور أربعة: اذ بعد الرجوع الى العرف أمّا يقطع بالمعنى العرفي، فلا يحتاج الى المراجعة الى اللغة؛ لحصول القطع من انضمام القطعيين بأنّ هذا المعنى هو المعنى المتداول في زمن الشرع.

وَأَمَّا يَظَنَّ بِالْمَعْنَى الْعَرَفِيَّ بَظَنِّ الْإِسْتِمْرَارِي لَا يَرْتَفِعُ بِمَلَا حِظَةِ قَوْلِ اللَّغَوِيِّ، فَيَعْمَلُ بِهِ أَيْضاً وَيُطْرَحُ قَوْلُ اللَّغَوِيِّ.

وَأَمَّا بَعْدَ الرَّجُوعِ إِلَى الْعَرَفِ يَشْكُّ فِي الْمَعْنَى الْعَرَفِيَّ وَلَا يَعْلَمُ بِهِ، فَيَكُونُ الْمَعْنَى اللَّغَوِيَّ سَلِيماً عَنِ الْمَعَارِضِ، فَيَرْجِعُ إِلَيْهِ.

وَأَمَّا بَعْدَ الرَّجُوعِ إِلَيْهِ يَظَنَّ الْمَعْنَى وَلَكِنْ بَعْدَ الرَّجُوعِ إِلَى اللُّغَةِ يَرْتَفِعُ الظَّنُّ بِهَذَا الْمَعْنَى عَنِ الْعَرَفِ لِأَجْلِ التَّعَارُضِ، وَلَا يَكُونُ الظَّنُّ فِي شَيْءٍ مِنَ الطَّرَفَيْنِ، فَلَا بَدَّ مِنَ التَّوَقُّفِ، وَأَنْ كَانَ الظَّنُّ فِي قَوْلِ اللَّغَوِيِّ عِلْمَنَا بِهِ.

وَأَمَّا الصُّورَةُ الرَّابِعَةُ، فَالْأَصْلُ فِيهَا وَمَا بَعْدَهَا هُوَ الْإِتِّحَادُ، وَأَصَالَةُ عَدَمِ تَعَدُّدِ الْوَضْعِ، وَلَكِنْ فِي هَذِهِ الصُّورَةِ بَعْدَ الرَّجُوعِ إِلَى الْعَرَفِ: أَمَّا يَحْصُلُ الْقَطْعُ بِالْمَعْنَى الْعَرَفِيَّ أَوْ الظَّنُّ بِهِ، أَوْ لَا يَفْهَمُ مِنَ الْعَرَفِ شَيْءٌ، أَوْ يَفْهَمُ مِنْهُ شَيْءٌ ظَنّاً، وَلَكِنْ بَعْدَ الرَّجُوعِ إِلَى اللُّغَةِ يَنْهَدَمُ ذَلِكَ الظَّنُّ لِلتَّعَارُضِ، وَيَحْصُلُ الشَّكُّ.

أَمَّا فِي الصُّورَةِ الْأُولَى، فَبَعْدَ الرَّجُوعِ إِلَى اللُّغَةِ أَنْ حَصَلَ التَّوَافُقُ فَلَا اشْكَالَ، وَأَنْ حَصَلَ التَّخَالَفُ فَيَتَعَارَضُ، وَحِينَئِذٍ الظَّنُّ الْحَاصِلُ مِنْ قَوْلِ اللَّغَوِيِّ مَعَ الظَّنِّ بِالْإِتِّحَادِ فَإِنَّ كَانَ الظَّنُّ بِقَوْلِ اللَّغَوِيِّ أَقْوَى، فَيُطْرَحُ الظَّنُّ النَّوْعِيُّ^(١) بِالْإِتِّحَادِ، وَيَحْكُمُ بِتَعَدُّدِ الْمَعْنَى اللَّغَوِيَّ وَالْعَرَفِيَّ، وَأَنْ كَانَ الْعَكْسُ فَيُطْرَحُ الظَّنُّ بِقَوْلِ النُّقْلَةِ وَيُؤْخَذُ بِالْعَرَفِ الْمَقْطُوعِ أَوْ الْمَظْنُونِ، وَأَنْ انْتَفَى الظَّنُّ مِنَ الطَّرَفَيْنِ فَيَتَوَقَّفُ مِنْ حَيْثُ الْجَاهِدُ، وَيَحْكُمُ بِالْإِتِّحَادِ فَقَاهَةً نَظْراً إِلَى الْأَصْلِ فَيُؤْخَذُ بِالْعَرَفِ أَيْضاً.

وأما في الصورة الثانية، فيتعارض الظنّ بالعرف ولقول اللغوي عند التخالف والظنّ بالاتّحاد، فلا بدّ من ملاحظة تلك الظنّون الثلاثة، فأما الظنّ العرفي أقوى من الظنّ اللغوي، أو اللغوي أقوى من العرفي، فإنّ كان الأوّل، فيلاحظ الظنّ بالاتّحاد مع الظنّ اللغوي، فإنّ كان الظنّ بالاتّحاد أقوى أو كانا متساويين عملنا بالعرف، أمّا في الأوّل فواضح، وأمّا في الثاني فلاصالة للاتّحاد. وإنّ كان اللغوي أقوى من الظنّ بالاتّحاد، فيطرح الظنّ بالاتّحاد ويعمل بالظنّ اللغوي والعرفي معاً، وأنّ كان الظنّ اللغوي أقوى من العرفي، فيلاحظ الظنّ بالاتّحاد مع الظنّ العرفي، فإنّ كان الظنّ بالاتّحاد أقوى، فيؤخذ باللغوي ويطرح العرفي، وأنّ تساوياً فيعمل بالأصل ويطرح العرفي أيضاً. وإن كان الظنّ العرفي أقوى من الظنّ بالاتّحاد، فيطرح الظنّ بالاتّحاد ويعمل بالظنّ اللغوي والعرفي معاً.

وأما في الصورة الثالثة، فنقول: اللغوي سليم عن المعارض فيؤخذ به.

وأما في الرابعة، فمقتضى الضابطة الوقف.

وأما الصورة الخامسة، أعني الشكّ في الاتّحاد، فقد عرفت مقتضى الأصل فيها وآته الاتّحاد، لكن بعد الرجوع الى العرف والقطع بالمعنى فيه أو الظنّ يرجع الى قول اللغوي أيضاً، فإنّ وافقه فلا اشكال وأنّ خالفه حكم بالتعدّد؛ لأنّه دليل اجتهدى بالنسبة الى الأصل، والمفروض فقد أنّ الظنّ بالاتّحاد وأنّ لم يفهم من العرف شيء، فيعمل بقول اللغوي أيضاً لسلامته عن المعارض، والصورة الرابعة في صورة الظنّ بالاتّحاد لا يتصور هنا.

المقام السادس في تعارض قولي النقلة

و الكلام فيه يقع في مقامين:

الأول: في جهة التعارض من حيث هو مع قطع النظر عن اختلاف مرتبة الناقل.

والثاني: في تعارض قول أهل الخبرة مثلاً مع قول العلامة ونحو ذلك.

أمّا المقام الأول، فاعلم أنّ المحكي عن بعضهم أنّه اذا حصل التعارض بين قولي النقلة، فأما أنّ يكون بين المعنيين التباين، كأن يقول واحد: إنّ العين هو الفضة والآخر أنّه الذهب أو الأعمّ من وجه كان يقول واحد أنّ الغناء هو الصوت المطرب والآخر أنّه الصّوت مع الترجيع أو الأعمّ المطلق كان يقول واحد أنّ الصعيد هو وجه الأرض والآخر أنّه التراب ففي الصورتين الأولين يحكم بالاشتراك اللفظي، وفي الأخيرة يؤخذ بالأعمّ المطلق.

والوجه في ذلك أنّ التعارض وحيثُذ من باب التعارض المثبت والنافي، فيؤخذ بالمثبت في كلّ الصور ويطرح النافي، ولازم ذلك ما ذكر من التفصيل، ونحن نقول أنّه يتصوّر في المقام صورة رابعة لم يتعرّض لها المفصل، وهو تعارض القولين مفهوماً مع تساويهما صدقاً كأن يقول أحدهما أنّ: الانسان هو الحيوان الناطق، والآخر أنّه الناطق فقط.

وأياً ما كان يرد على هذا المفصل أولاً: أنّ من جملة تلك الموارد الأعمّ والأخصّ المطلقين وأنّ تأخذ فيه بالأعمّ مع أنّ ذلك من تعارض المطلق والمقيّد، مقتضى القاعدة الحمل على المقيّد والأخذ به.

فان قلت: انّ هذا الحمل انّما يصحّ اذا صدر كلّ من المطلق والمقيّد من واحد، لا أن يصدر المطلق من شخص والمقيّد من آخر.

قلنا: نعم، ولكن اذا صدرّا من شخصين كلّهما ناقلان عن شخص واحد ومبدّء واحد، فهو كصدورهما من واحد، كما لو أخبر واحد من غلمان زيد لآخر أنّ المولى قال اشتر اللحم، واخبره آخر بأنّه قال اشتر لحم الغنم، فيحمل المطلق على المقيّد أيضاً، وما نحن فيه من هذا الباب؛ اذ كلّ منهما حاكيان عن الواضع أو عن العرف.

وثانياً: أنّا لا نسلمّ تقديم المثبت على النافي مطلقاً، نعم لو كان عدم المثبت مأخوذاً في مفهوم النفي بأن كان النفي معلقاً بعدم المثبت كأصل البراءة بالنسبة الى الدليل الاجتهادي المثبت للتكليف، فهاهنا نعمل بالمثبت، بل لا تعارض حقيقة حاله وأمّا لو لم يكن كذلك، فلا دليل على تقديم المثبت.

هذا ويمكن الجواب عن الأوّل: بأنّ حمل المطلق على المقيّد مسلّم اذا صدر عن شخص، أو شخصين ناقلين، بلا واسطة، أو وسائط قليلة عن شخص، وأمّا في مثل ما نحن فيه الذي هو مقام الاجتهاد حقيقة لا النقل لأجل اجتهاد نقلة اللغة في لسان اهل عرفهم لا أخذهم من الواضعين، فغير مسلّم لأمكان تعدّد الرأي، ولذا لا يحمل مطلق فقيه على مقيّد آخر، مع أنّ الفقهاء أيضاً حاكون عن الشرع.

سَلَمْنَا كَوْنِ الْمَنْقُولِ عَنْهُ شَخْصاً وَاحِداً، وَكَوْنِ النُّقْلِ بِلَا وَاسْطَةٍ، وَمَعَ ذَلِكَ نَقُولُ: لَا مَعْنَى لِلْقَوْلِ بِحُمُلِ الْمَطْلُوقِ عَلَى الْمَقْيَدِ فِيمَا نَحْنُ فِيهِ، وَهُوَ أَنَّ يَقُولُ أَحَدَاهُمَا الصَّعِيدَ وَجْهَ الْأَرْضِ، وَالْآخَرَ أَنَّهُ التُّرَابُ؛ لِأَنَّ حُمْلَ الْمَطْلُوقِ عَلَى الْمَقْيَدِ فِي

المثبتين مشروطة بشرطين: أحدهما كون الحكم تكليفاً الزامياً، فلو كان وضعياً كيصحّ البيع، ويصحّ بيع السلم، والماء القليل ينفع بالملاقات، وهذا الماء القليل ينفع بالملاقات، لم يفهم التقييد، بل لا يفهم إلا التأكيد.

والسرّ أنّه اذا كان الحكم وضعياً فهم منه السريان الى كلّ الافراد، فيصير بمنزلة العمومات، كأكرم العلماء، واكرم زيدا؛ اذ لا ريب في عدم فهم التقييد وحينئذ، وكذا لو كان تكليفاً غير الزامي كالمندوبات، فان قوله مثلاً زر الحسين عليه السلام يوم الجمعة أو ليلة القدر، لا يفهم منه التقييد.

ولعلّ السرّ أيضاً فهم سريان المحبوبة والمطلوبية في المندوبات الى كلّ أفراد الطبيعة، ولعلّه الغالب فيها وفي الوضعيات، نعم قد يتفق فيهما عدم فهم السريان، فيصيران مثل ما نحن فيه، فيصير بمنزلة العمومات.

وثانيهما: العلم باتّحاد التكلّيف وبكفاية الفرد الواحد، بأنّ لا يكون من قبيل العمومات، كما هو ظاهر المطلق والمقيّد الواردين عند العرف، كأعتق رقبة وأعتق رقبة مؤمنة، فأنّه اذا لم يكن هاهنا قرينة حملة العرف على اتّحاد التكلّيف ويحكم بالتقييد.

ولو احتمل تعدّد التكلّيف، كما هو مقتضى تعدّد الأمر، فلا معنى للحمل، بل نقول: أنّ هاهنا تكلّيفين أحدهما بالطبيعة، والآخر بالفرد الخاصّ فلو أتى بالفرد فقد أتى بالتكلّيفين معاً وحصل التداخل ولو أتى أولاً بغير هذا الفرد، فعليه الأتيان هذا الفرد ثانياً، فظهر أنّ من شرط الحمل العلم بوحدة التكلّيف.

ولو لم يكف الفرد الواحد من هذا التكلّيف الواحد لكان من قبيل العام، فلا حمل أيضاً، كقوله أكرم العلماء واكرم زيدا.

وإذا عملنا بوحدة التكليف وكفاية الفرد، حكمنا بالتقييد للعلم بأن المكلف به: أمّا الطبيعة وأمّا الفرد، فإن قلنا أنّه الطّبيعة، وأنّ ذكر المقيّد من باب ذكر أحد الافراد أو أفضلها، لزم المجاز في الامر. وأنّ قلنا أنّه المقيّد لكنا عاملين بالتقييد، وهو أولى من المجاز كالتخصيص، خلافاً لصاحب المعالم حيث لم يرجح المجاز على التخصيص، فهذا هو الوجه في التقييد بعدم العلم بوحدة التكليف.

ولكن جعل الوجه بعضهم قاعدة الاشتغال؛ للقطع بالبراءة في اتيان المقيّد دون المطلق؛ لدوران الأمر بين كون المؤمنة واجبة عينية أم تخيرية بينها وبين الكافرة، بأن يكون المطلوب، هو الطبيعة وهو أيضاً حسن لو لم يتم ما ذكرنا من الوجه.

لكن فيه اشكال؛ لعدم تماميته على مذهب من يقول بأصالة البراءة في دوران الأمر بين العيني والتخييري، وأيضاً أن كان البناء على الرجوع الى الأصول بعد اجمال اللفظ، فالأصل يختلف بالنسبة الى الموارد، ففيما تمكّن المكلف من المقيّد والمطلق من أوّل الوقت مستمراً الى آخره، فالأصل ما ذكره من الاشتغال، وفيما لم يتمكن في الوقت الا من المطلق، فالأصل البراءة، فيحمل على المقيّد أيضاً؛ لأصل البراءة، وفيما تمكّن من المطلق والمقيّد في أوّل الوقت، ثم زال القدرة عن المقيّد والوقت باق، فمقتضى الاستصحاب لزوم الاتيان بالمطلق، فلا اطراد في هذا الأصل، بل قد يقتضى الحمل على المقيّد، وقد يقتضى الحمل على المطلق.

وأما اذا كان وجه الحمل الدليل الاجتهادى كما قلنا، فيحمل المطلق على المقيّد مطلقاً.

وجعل بعض وجه الحمل أنّ الجمع بين الدليلين مهما أمكن أولى من طرح أحدهما، وذلك لا يحصل إلا بالعمل بالمقيّد.

وفيه أولاً: أنّ لا دليل على لزوم الجمع مهما أمكن.

وثانياً: أنّ طريق الجمع يمكن بحمل المقيّد على أفضل الافراد، فما وجه تعيين الجمع بطريق التقييد.

وجعل بعض وجه الحمل أنّ مقتضى مفهوم الصّفة نفى وجوب ما سوى المؤمنة فلاجل ذلك يحمل المطلق على المقيّد.

وفيه أولاً: أنّ ذلك لا يتمّ فيما ليس فيه مفهوم الوصف، كأكرم الرجل وأكرم زيدا وجئني بانسان جئني بزید.

و ثانياً: أنّ حمل المطلق على المقيّد اتّفاقي، وحجية مفهوم الوصف خلافي، فكيف يصحّ جعل الأمر الخلافي دليلاً على الأمر الوفاقي.

وثالثاً: أنّ مقتضى مفهوم الوصف نفى وجوب الكافرة عيناً بوجوب شرعي أصلي، وهذا لا يقتضي نفى وجوب الطبيعة إلاّ أنّ يجعل المفهوم لا تعتق الكافرة، أو لا يجب عتق غير المؤمنة الشامل بعمومه للطبيعة، لكنها فاسد أنّ سلّمنا أنّ المفهوم هو عدم وجوب عتق غير المؤمنة، لكن نفى المفهوم وجوب الطّبيعة وحينئذ بعنوان العموم الشامل لنفيه الكافرة أيضاً، وإثبات قوله (اعتق رقبة) وجوب الطبيعة من باب الخصوص والمنطوق الخاصّ مقدّم على المفهوم العام اتّفاقاً.

الآن يقال: أن المتبادر من نفى الوجوب في المفهوم في قولنا (لا يجب عتق الكافرة) هو نفى الوجوب مطلقاً عيناً وتخييراً فإن المتبادر من قوله (أن جاءك زيد فأكرمه) نفى وجوب الاكرام مطلقاً عند عدم المجيء، لا نفى الوجوب العيني، فلا يتم الجواب الثالث.

وفيه أن الوجوب حقيقة في الوجوب العيني، بمعنى أن الامر حقيقة فيه، والمفهوم أتما ينفي ما في المنطوق، وأما فهم نفى الوجوب التخييري أيضاً أحياناً، فهو من الأصل لا اللفظ.

سلمنا ولكن وحينئذ يتعارض المفهوم مع منطوق المطلق، والنسبة عموم من وجه؛ لصدق المنطوق المذكور في وجوب عتق المؤمنة، وصدق المفهوم في نفى وجوب الكافرة عيناً، وصدقهما معاً في وجوب الكافرة تخييراً فينفيه المفهوم ويثبت المنطوق، والمنطوق أرجح.

إذا تحقق ما ذكر من الشرطين قلنا: أن قول اللغوي أن الصّعيد وجه الأرض أو التراب من هذا الباب، أعني في بيان الحكم الوضعي، فيفهم من القول الأول أن الصّعيد هو وجه الأرض بطريق السريان الشامل للتراب وغيره، فالقول بأنه التراب لا يقيضي التقييد، مثل قوله الماء القليل الملاقي نجس وهذا الماء القليل نجس عند الملاقة.

فان قلت: اذا كان غرض اللغوي أن الصّعيد مستعمل في وجه الأرض وغرض الآخر أنه مستعمل في التراب فالحق ما ذكرت وليس الغرض ذلك، بل أحدهما يقول أن الصّعيد هو وجه الأرض^(١)، والآخر يقول: أنه التراب، فلا يمكن الحمل على العموم.

(١) في (خ): يقول بأن الموضوع له هو وجه الارض.

قلنا: نعم أنّ كان الغرض بيان الوضع، فالأمر كما ذكرت، ولكن لو كان كذلك فمقتضاه الحمل على الاشتراك لا العمل بالمطلق، فلا يصحّ الأخذ بالأعم أيضاً.

يمكن الجواب عن الوجه الأخير من الوجهين:

بأنّه لا ينحصر تقديم الاثبات على النفي بصورة كون عدم المثبت مأخوذاً في معنى النفي، بل ربما يكون النفي تنجيزياً، ومع ذلك يقدّم الاثبات عليه، وهو فيما كان النفي مسبباً عن عدم الوجدان، والاثبات لا محالة سبب عن الوجدان، الا ترى أنّه استدلّ مقدّم الجرح على التعديل عند تعارضهما بأنّ المعدّل أنّما يعدّل لعدم وجدانه ما يصير سبباً للفسق، ولذا يحكم بالعدالة، وأمّا الجارح فأنّما يجرح اذا عثر على المعصية، والخطأ في العثور أبعد.

وقد يرد هذا الاستدلال بأنّه يتمّ في بعض الموارد؛ اذ لو جرح الجارح تمسكاً بأنّه كان يشرب الخمر في الوقت الفلاني، وعدل المعدّل لأنّه لم يشرب الخمر في ذلك الوقت بعينه، بل كان نائماً أو مصلياً، فلا يصحّ الاستدلال المذكور بكون كلّ من الجرح والتعديل وحينئذ مسبباً عن الوجدان.

ولكن هذا الايراد لا يضّرّ في الصّورة التي فرضها المستدلّ، وكلامه فيه صحيح، وما نحن فيه أي اللغات غالباً من هذا الباب، فلو قال واحد من النقلة أنّ لفظ العين مستعمل في الذهب فقط، وقال الآخر: بل في الفضة فقط، فقول كلّ منهما مظنون الصدق؛ لأنّه أهل الخبرة، وقوله فقط أيضاً مظنون الصدق لبعد عدم عثوره على غير ذلك بعد التتبع، فيحصل في اثبات كلّ ونفيه ظن

نوعي، ويتعارض نفي كل مع اثبات الآخر، إلا أن الظنّ باثبات كل أقوى من الظنّ بنفيه؛ ليعد الخطأ في الاثبات المسبب عن الوجدان دائماً، وعدم بعد الخطأ بهذا النحو من البعد في النفي المسبب عن عدم الوجدان، فيقدم اثبات كل على نفي الآخر ولازمه ما ذكر من التفصيل فهو الحق.

ولكن ربما يحصل الظنّ باتحاد معنى اللفظ، وأنّ الخطأ في أحدهما حاصل في التبع كما في لفظ الغناء، فإن الظاهر اتحاد معناه لغة، وأنّ الاختلاف مسبب عن الاجتهاد، فحيثئذ يحكم بالتعدد، والغالب في المعنيين المتساويين صدقاً هو ذلك وأيضاً فيما كان تعارض الاثبات والنفي مسبباً عن الوجدان لا يحكم بالتعدد، كما لو قال: أحدهما أنّ اللفظ مستعمل في هذين المعنيين لكنه حقيقة في ذلك فقط، والآخر بعكس ذلك، فلا يحكم بالتعدد أيضاً لادّعاء كل منهما الوجدان.

ثمّ أنّه بعد عدم إمكان الجمع، فهل يحكم بالتخيير أم يتوقف ويرجع الى الأصول؟ الحقّ بطلان التخيير؛ لعدم الدليل عليه في قول اللغويين من الكتاب والاجماع، وأمّا السنة فالتخيير فيها وارد لكن في الأخبار لا قول اللغوي، وأمّا العقل فحكمه بالتخيير مشروط بدوران الأمر بين المحذورين، وعدم إمكان الجمع ولا الطرح، وهاهنا الجمع ممكن بالرجوع الى الأصول، ففيها يقتضى قولهما الاشتراك نقول: الأصل عدم تعدّد الوضع، وفيما كان من قبيل الأعمّ والأخصّ المطلق يرجع الى قاعدة الاشتغال، فنحكم بالحقيقة في غالب الاستعمال، والآ فالوقف، بل الطرح هو المتبع، والمرجع هو القواعد.

ثمّ اعلم أنّ كلام اللغويين بعضه ظاهر في بيان الحقيقة، كقولهم اللفظ الفلاني اسم لكذا، أو بطريق الحمل كقوله العين هو الذهب، لكن لا مطلق الحمل، فأنّه

ربما يكون في بيان معنى الكتاب أو حديث فأنه محتمل لارادة بيان المراد، فلا يكون ظاهراً في بيان المعنى الحقيقي وبعضه ظاهر في المجاز، كقولهم وقد يستعمل في كذا، وقد يجيء لكذا وهكذا، وقد لا يصير ظاهراً في شيء من الأمرين، فاختلفوا فيه، فالمشهور على أن الاستعمال أعم من الحقيقة والمجاز، فلا بد من الوقف والسيد يقول الأصل الحقيقة وابن الجني الأصل المجاز والحق الأول؛ لتوقيفية الألفاظ، لكن الوقف هو الأصل الأولي، وهل انقلب هذا الأصل بدليل وارد في خصوص كلام اللغوي أو لا يمكن القول بالانقلاب لوجهين:

الأول: أن غرض الناقلين للغة تدوين معاني الألفاظ لانتفاع الاتين من العلماء، ولا ريب أن الفائدة في ذكر المعاني الحقيقية أتم من ذكر مطلق المستعمل فيه؛ إذ لا يحصل من الأخير إلا معرفة جواز استعمال اللفظ فيه لغة مع القرينة.

وأما لو ورد هذا اللفظ في رواية، ولم يعلم معناه الحقيقي، وأن علم المستعمل فيه اللغوي اجمال اللفظ، فلا يحصل تمام الفائدة، بخلاف ما لو كان غرضهم بيان المعاني الحقيقية؛ إذ حينئذ لا بد من الحمل على الحقيقة، فيحصل تمام الفائدة كما يحمل كلام المعدلين من أهل الرجال على المرتبة الاعلى أعني الملكة، وأن كان مذهب المعدل أدون من ذلك ليحصل الانتفاع للكل الذي هو الغرض من التدوين.

الثاني: أننا بعد الاستقراء وجدنا أن أغلب المعاني المدونة في اللغة حقيقة، فيلحق المشكوك بالغالب.

و يرد على الأول أنّه دليل لمي ظنيّ انتقل فيه من العلة والداعي، أعني كون غرض الناقل انتفاع الجميع الى الوضع وهو بطل إلا أن يقال: أن هذا دليل لمي بالنسبة الى نقل الناقل، ولكن إنّي بالنسبة الى الوضع؛ للانتقال من نقل الناقل الذي هو من آثار الوضع الى الوضع، فهنا انتقالان: أحدهما لمي، والآخر إنّي. لكن يمكن الجواب بنحو آخر، وهو أن أتمية الفائدة الملحوظة للناقل تقتضي الحقيقة في كلّ ما دوّنه اللغويون من متّحد المعنى ومتعدّده، وأصالة عدم الاشتراك تقتضي عدم الحقيقة في كلّ المعنيين اللذين استعمل فيهما اللفظ بل في أحدهما، سواء دون المعنيان أم لا، فالنسبة بين القاعدتين عموم من وجه، ومادة الافتراق متّحد المعنى فيجئ فيه أتمية الفائدة لا أصالة عدم الاشتراك والمادة الأخرى المعنيان الغير المدونان في اللغة، فيجئ فيها أصالة عدم الاشتراك لا غير، ومادة الاجماع المعنيان المدونان في اللغة، فيتعارض فيها القاعدتان، فيرجع الى الأصل الأوّلي، وهو الوقف.

وبهذا النحو يجاب عن الوجه الثاني مع منع غلبة حقيقة المعنيين المستعملين فيها اللفظ مطلقاً، أو في خصوص ما دوّن في اللغة.

ضابطة

في المتبادر والتبادر لغة

في المتبادر والتبادر لغة

كلّما مرّ من العلائم أنّها تدلّ على الوضع مطابقة، وهاهنا علائم تدلّ عليه التزاماً.

منها: التبادر، فاعلم أنّ التبادر لغة: مطلق الاستباق من الغي. بالاضافة الى الغير.

وأما اصطلاحاً، فقد نقل الى الاستباق الخاصّ الحاصل في المعنى بالنسبة الى اللفظ، والدليل على هذا النقل فيه نظر؛ لأنّه إمّا يستلزم الدور أو التبادر وصحة السلب في الاصطلاح عن غير هذا المعنى والاتفاق على النقل.

ثمّ أنّ المنقول إليه هل هو التبادر الوضعي أم يشمل الاطلاق، كتبادر الفرد الشائع من المطلق وتبادر المجاز المشهور؟ الحقّ الشمول؛ للتبادر، وعدم صحة السلب عن عين الوضعي، والاتفاق، وصحة التقسيم.

ثمّ أنّ معنى التبادر هو سبق المعنى من بين المعاني الى الذهن لا سبق الذهن الى المعنى كما قاله، بعض وذلك للتبادر، وتنافر معنى الأخير، وعدم صحته بظاهره؛ لأنّ السبق أمر اضافي يحتاج الى السّابق والمسبوق إليه، وذلك بالنسبة الى المعنى الأوّل متصور؛ لأنّ المعنى المتبادر سابق، والمعنى الآخر مسبوق، والذهن مسبوق إليه، بخلاف المعنى الآخر لعدم وجود المسبوق هناك.

لكن الظاهر أنّ مراد من عبّر بتلك العبارة هو مجرد انتقال الذهن أولاً الى هذا المعنى دون غيره من المعاني من باب التسامح وأنّ كان خلاف الظاهر، وذلك كما يقال زيد سبق في مجيئه اليّ، بمعنى أنّه جاء أولاً اليّ ثمّ ذهب الى عمرو، وأنّ كان الظاهر من تلك العبارة أنّه جاء الى قبل مجيء عمرو اليّ.

إذا عرفت ذلك فاعلم أنّ تبادر المعنى: أمّا ينشأ من حاقّ اللفظ لا من غيره، سواء كان هنا قرينة لم يلتفت إليها السامع أم لا، وإمّا ينشأ من القرينة، كالشهرة في المجاز، والشّيع في الفرد الشائع ونحو قولنا أسد يرمى والأوّل من القسمين يسمّى بالتبادر الوضعي، وما عداه بالاطلاقي وأنّ كان الظاهر من التبادر الاطلاقي ما سوى نحو أسد يرمي، والكلام الآن في القسم الأوّل.

فاعلم أنّ هذا التبادر حجة وكاشف عن الوضع؛ لاتّفاق العلماء واطباق أهل اللسان والاستقراء القطعي، فأنّ كلّما وجدنا فيه هذا النحو من التبادر كان المعنى المتبادر موضوعاً له، فلا مورد يصير مشكوكاً، مضافاً إلى البرهان العقلي؛ إذ المعاني بالنسبة إلى الألفاظ متساوية؛ فالداعي إلى السّبق أمّا القرينة والمفروض فقدّها، وأمّا الوضع فالمطلوب حاصل، وأنّ لم يكن شيء منهما لزم الترجيح بلا مرجح، فظهر أنّ التبادر معلول الوضع، فيحصل من العلم به.

ثمّ اعلم أنّ هذا القسم من التبادر على قسمين: تبادر بالمعنى الأخصّ، وهو ما كان مركّباً من النفي والاثبات، بأنّ يصير المتبادر هذا المعنى فقط، بحيث يظهر منه عدم كون الغير موضوعاً له ومراداً، وتبادر بالمعنى الأعمّ، بأنّ يتبادر هذا المعنى لكن لا فقط كما في المشتركات، فأنّ تبادر أحد المعاني لا ينفي تبادر غيره، وكلّ من القسمين علامة الحقيقة.

ثمّ أنّ عدم التبادر بالمعنى الأعمّ ملازم للمجازية. وأمّا عدم التبادر بالمعنى الأخصّ، فموجود في المشترك كما في المجازات، فلا يدلّ على المجازية؛ لعدم

دلالة الأعمّ على الأخصّ. وأمّا تبادر الغير، فأمره بالعكس، فتبادر الغير بالمعنى الأعمّ لا يلزم المجازية لوجوده في المشترك، وتبادر الغير بالمعنى الأخصّ ملازم للمجازية، ووجه الكلّ ظاهر.

فاندفع بذلك ما أُورد على التبادر بعدم انعكاسه؛ لوجود الحقيقة في المشترك دون التبادر، ووجه الاندفاع أنّ التبادر بالمعنى الأعمّ موجود فيه، والأخصّ غير موجود، مع أنّا قلنا أنّ كلّ موضع فيه التبادر فهو علامة الحقيقة الآن كلّ حقيقة فيه التبادر، فتأمل.

وكذا اندفع ما أُورد على عدم التبادر بعدم اطراده لوجوده في المشترك، ووجه الاندفاع أنّ عدم التبادر بالمعنى الأخصّ موجود فيه لا عدم التبادر بالمعنى الأعمّ.

ومن هنا ظهر بطلان الجواب عن عدم الطرد بالقول، بأنّ تبادر الغير علامة المجاز لا عدم التبادر، وهو غير موجود في المشترك، ووجه البطلان ما مرّ من وجود تبادر الغير بالمعنى الأعمّ فيه أيضاً، وإن لم يكن فيه تبادر الغير بالمعنى الأخصّ، فظهر أنّ التبادر بقسميه علامة الحقيقة، وأنّ عدم تبادر الغير بالمعنى الأعمّ وتبادر الغير بالمعنى الأخصّ علامة المجاز. وأمّا عدم التبادر بالمعنى الأخصّ وتبادر الغير بالمعنى الأعمّ، فهما أعثمان من الحقيقة والمجاز.

فان قلت: كيف يصير التبادر علامة الحقيقة؟ مع أنّ تبادر المعنى من اللفظ موقوف على العلم بالوضع، فلو توقّف العلم بالوضع أيضاً على التبادر لزم الدور.

قلنا: التبادر الذي هو علامة الحقيقة تبادر العالم للجاهل لا الجاهل للجاهل؛ لأنّه مستلزم للدور، ولا العالم للعالم لاستلزامه تحصيلاً للحاصل، ولا الجاهل للعالم لأنّه تحصيل للحاصل، بالنسبة الى العالم ودور بالنسبة الى الجاهل. فان قلت: هذا الجواب يتّم في شخصين أحدهما عالم والآخر جاهل، وأمّا بالنسبة الى الشخص الواحد فالمحذور باق؛ لأنّه أنّ كان عالماً لزم تحصيل الحاصل، أو جاهلاً لزم الدور.

قلنا: هذا اذا كان الشخص الواحد عالماً وجاهلاً من كلّ جهة. وأمّا اذا كان عالماً بالاجمال لكونه من أهل اللسان وجاهلاً في مقام التفصيل، فلا محذور؛ لتوقف العلم التفصيلي على العلم الاجمالي ولا عكس، كما في العوام من اهل اللسان.

فان قلت: الدليل العقلي الذي ذكرت فاسد؛ لأنّ المراد من القرينة في قولك سبب الفهم: إما الوضع وأمّا القرينة أنّ كان هو الاعمّ من الشهرة الموجودة في كلّ الاوضاع التعيينية، وغالب الاوضاع التعيينية، فانتفاء القرينة ممنوع في التبادرات لوجود الشهرة فيها كما قلنا، وأنّ كان المراد من القرينة ما سوى الشهرة، فالحصر ممنوع.

قلنا: المراد ما سوى الشهرة المذكورة، وهي داخلة في الوضع؛ لأنّا لا نعنّى من الوضع الا اختصاص المعنى بالنسبة الى اللفظ، سواء كان الوضع تعيينياً أم تعيينياً.

فان قلت: أنّ الحصر المذكور ممنوع؛ لاحتمال استناد الفهم الى المناسبة الذاتية. قلنا: أنّا وأنّ سلّمنا وجود المناسبة الذاتية، لكن العلم بها شرط في فهم المعنى، والآ فلا بدّ من فهم كلّ أحد لسان كلّ قوم، والعلم بها لنا ولأمثالنا من أهل العرف غير موجود، فلا يكون الفهم لأمثالنا الآ مستنداً الى الوضع التعيني أم التعيني.

فان قلت: اذا جعلت الشهرة داخلية في الوضع، فما تقول في المجاز المشهور؟ لأنّ التبادر موجود في المجاز المشهور فلا يطرد، وغير موجود في الحقيقة المرجوحة فلا ينعكس وعدم التبادر بالعكس.

قلنا: أنّ في المجاز المشهور يتبادر الحقيقة المرجوحة من حاقّ اللفظ أولاً، ثمّ بملاحظة الالتفات التفصيلي الى الشهرة يتبادر المجاز، وتلك الشهرة داخلية في القرينة، والشهرة التي جعلناها داخلية في الوضع أنّها هي الشهرة الراسخة البالغة الى حدّ لا يحتاج في فهم المعنى من اللفظ الى الالتفات التفصيلي إليها، والذي جعلناه علامة للحقيقة أنّها هو التبادر من حاقّ اللفظ ولو بملاحظة الشهرة المذكورة الراسخة اجمالاً لا تفصيلاً، والتبادر بهذا المعنى موجود في الحقيقة المرجوحة لا غير.

فان قلت: أنّ المعاني الالتزامية خارجة عن الموضوع له، وهي متبادرة من اللفظ، فلا يدلّ التبادر على الحقيقة.

قلنا: التبادر الذي هو علامة الحقيقة هو التبادر الأوّلي الحاصل، بلا واسطة وهذا التبادر حاصل بعد تبادر الملزوم، ويحصل الانتقال الى اللازم بعد الانتقال الى الملزوم.

فان قلت: المعنى التضميني متبادر من اللفظ أولاً، وبلا واسطة وليس بموضوع له.
قلنا: هنا شرط آخر؛ لكون التبادر علامة الحقيقة، وهو تبادر المعنى أولاً
بطريق الاستقلال في المراد به لا تبعاً، والمدلول التضميني تبعي، والحاصل أن
تبادر كل معنى مستقل لم يكن مسبوقاً بتبادر معنى آخر مستقل علامة الحقيقة،
فلا نقض طرداً وعكساً.

فان قلت: في المطلق الذي له فرد شائع وفرد نادر مبيّن العدم يتبادر الفرد
الشائع بالتبادر الأخصّ النافي لارادة الغير، وليس بموضوع له.

قلنا: أن هذا التبادر ناش عن القرينة وهي الاعتياد، كما في لفظ أكل الذي لا
ينصرف الى أكل ذرة، وتوهم أن فهم الفرد الظاهر من لفظ الأكل لا يحتاج الى
الالتفات التفصيل الى الاعتياد المذكور لرسوخها في الذهن، فيصير بالغاً حد
الحقيقة كما في الشهرة الراسخة، باطل؛ اذ ليس كل قرينة راسخة مخرجة للمجاز
عن المجازية، ولا هي بسبب ذلك يخرج عن القرينة، بل ذلك مختص بالشهرة،
الا ترى أن الاعتياد في المثال المذكور راسخ بالنسبة الى الفرد الظاهر، ومع ذلك
لا يصحّ السلب عن الفرد النادر.

ثم اعلم أن العلم لو حصل لفقد القرينة حين فهم المعنى من اللفظ، أو
حصل القطع بعدم الالتفات إليها في فهم المعنى وأن كانت موجودة، فذلك
تبادر اجتهادي محصل للقطع بالوضع.

وأما لو احتمل بعد التبادر وجود القرينة، أو احتمل استناد الفهم إليها بعد
القطع بوجودها، فنقول حيثئذ: الأصل عدم القرينة، أو عدم الالتفات إليها،

فيلحق هذان القسمان بالقسمين الأولين بضميمة الأصل فهما تبادران ففاهيتان. وأما لو حصل العلم بالقرينة والالتفات أيضاً، وشككنا في أن القرينة مؤكدة أو صارفة أم مفهمة أم معينة، فلا بدّ من التوقف^(١) في الحكم بالحقيقة والمجازية، لكن ذلك التوقف فيما اذا لم نقل بأن التأسيس أولى من التأكيد كما هو كذلك؛ لعدم الدليل عليه كلىة، والآ فان قلنا بأولويته من التأكيد ارتفع احتمال المؤكدية بذلك.

ثم احتمال الاشتراك بأصالة عدم تعدد الوضع، فيدور الأمر بين الصارفة والمفهمة، فيرجع الى مسألة تعارض الاشتراك المعنوي مع المجاز، فأن كان الأصل أحدهما اخذنا به، وأن كان الأصل الوقف فكذلك، وأن كان التفصيل فالتفصيل، لكن لما لم نقل بأولوية التأسيس، فلا بدّ من الوقف من أول الأمر، فالحق في الصورة الخامسة الوقف مطلقاً الا في صورتين منها:

أحدهما: فيما كان المعنى المتبادر غالب الاستعمال هو مع عدم العلم بالوضع السابق لمعنى آخر غير المعنى المتبادر، فيحكم بغلبة عدم الاشتراك باتحاد الموضوع له، وبغلبة كون غالب الاستعمال هو الموضوع له أنه هو المعنى المتبادر، فيحكم بالحقيقة حينئذ بضم الغلبتين ولا توقف أصلاً.

وثانيتهما: فيما علم بوضع اللفظ سابقاً لمعنى غير هذا المعنى المتبادر الآن مع القرينة المشكوكة حالها، فحينئذ لا يمكن القول بالحقيقة الخاصة في المعنى الثاني؛ لغلبة عدم النقل مع استصحاب عدم حصول الوضع بالنسبة الى المعنى الثاني، و

(١) في (خ): والوقف.

استصحب بقاء المؤانسة بالنسبة الى المعنى الأوّل، فلا بدّ من الحكم بالمجازيّة، وأنّ كان المعنى الثاني المتبادر غالب الاستعمال أيضاً لتعارض الغلبتين وحيثنذ، والنسبة بينهما عموم من وجه، مادّة الاجتماع ما نحن فيه ومادّة الافتراق من جانب أصالة عدم النقل الصّورة الأوّلى من الصّورتين، ومادّة الافتراق من جانب غلبة الاستعمال صورة العلم بالوضع السابق لمعنى آخر، وقلة الاستعمال في المعنى المتبادر الآن مع القرينة المشكّوكة، فبعد التعارض نحكم بالمجازية في الثاني المتبادر الآن لبقاء الاصلين في جانب عدم النقل سليماً عن المعارض.

ثمّ أنّ هذا الكلام جار في الصّورتين السّابقتين اللتين ألحقناهما بالأوّلين لضمّ أصالة عدم القرينة وعدم الالتفات أنّه لو كان فيهما علم بالوضع السّابق لمعنى آخر حكم بالمجازية في المعنى المتبادر، وأنّ غلب الاستعمال فيه لتعارض تلك الغلبة الموجبة للحقيقة مع الغلبة الموجبة لعدم النقل، فبقى أصلاً في جانب عدم النقل، وأصل واحد في جانب المتبادر فيقدم عدم النقل، ويحكم بالمجاز هذا.

والتحقيق في حكم التبادر أنّ يقال: علمنا بعدم القرينة أو بعدم الالتفات إليها، فلا اشكال في الحكم بالحقيقة اجتهداً وأمّا في غيرهما فإمّا أنّ يكون المعنى المتبادر غالب التبادر من هذا اللفظ، أو غير غالب التبادر، أو مشكّوك الحال من تلك الجهة، والمراد بغلبة التبادر أنّ يكون المتبادر من هذا اللفظ هو هذا المعنى غالباً؛ وأنّ لم يستعمل فيه غالباً لأنّ التبادر الغالب لا يلازم الاستعمال الغالب. ففي تلك الصورة التي هي الصورة الأوّلى من الثلاثة الأخيرة أنّ علمنا بأنّ

ذلك التبادر الغالبى ليس ناشياً من غلبة الوجود: أمّا لعدم وجود غلبة في البين، وأمّا للعلم بعدم التبادر منها، نحكم بأنّ التبادر علامة الحقيقة، وأنّ احتمال في المقام قرينة سوى غلبة الوجود، وذلك للاستقراء في كون هذا النحو من المعاني حقيقة، سواء علم بالوضع السابق واستلزام النقل أم لا وسواء كان الشكّ في القرينة أم في الالتفات أم في القرينية، وسواء كان المعنى غالب الاستعمال أم لا.

فان قلت: اذا لم يكن لهذه الغلبة التي ادعيت معارض فالكلام صحيح، كما لو كان الشكّ في القرينة ولم يعلم بالوضع لمعنى سابق، أو كان الشكّ في القرينة أو الالتفات ولم يعلم بالوضع السابق أيضاً، فهاهنا الاستقراء سليم عن المعارض، ومعارض بأصالة عدم القرينة وعدم الالتفات في الصورة الثانية.

وأما لو حصل العلم بالوضع السابق لمعنى آخر، وكان الحكم بالحقيقة في الثاني مستلزماً للنقل، فأصالة عدم النقل المتضمنة لاستقراء واحد مع استصحابين معارضة مع هذا الاستقراء، فيتعارض الاستقراء أنّ ويبقى الاصلان سليمين عن المعارض أنّ كان الشكّ في القرينة، والا فيبقى أصل واحد سليماً عن المعارض، فلا يصحّ هذا الكلام في صورة العلم بالوضع السابق.

قلنا: الاستقراء الذي ادعيناه أخصّ مطلق من الاستقراء المذكور؛ لأنّك تقول: أنّ استقرينا في الألفاظ الموضوع لمعنى أولاً المستعملة في معنى ثان، ووجدناها غير منقولة الى المعنى الثاني، ونحن نقول استقرينا في خصوص هذه الموارد، ووجدنا النقل في صورة كون الثاني اغلب تبادراً، فاستقراؤنا أخصّ فيقدم، وأمّا الاستصحابان فلا يعتبر أنّ في مقابل الدليل الاجتهادي أي الاستقراء.

وأما في الصورة الثانية، أي صورة العلم بندرة التبادر الملازم لندرة الاستعمال، فنحكم بالمجازية للاستقراء أيضاً؛ لأنّه لو كان حقيقة لزم الحقيقة المرجوحة وهي نادرة، فان علمنا بالوضع السابق لمعنى آخر، فيعاضد الاستقراء أصالة عدم النقل أيضاً، ولا معارض وحينئذ لهذا الاستقراء الا اذا كان الشكّ في القرينة أو الالتفات، فيعارضه أصالة عدم القرينة أو الالتفات الموجبة لكون المعنى المتبادر حقيقة، لكنّهما على فرض اعتبارهما لا يكافئان الاستقراء، فنحكم بالمجازية سواء كان له معاضد أو معارض أو لم يكن شيء منهما أو كان كلاهما موجوداً، وأمثلة الصور الأربعة معلومة.

فإنّ لم يعلم بالوضع السابق وكان الشكّ في القرينة، فلا معارض للاستقراء ولا معاضد له، وأنّ كان الشكّ في القرينة أم الالتفات، فله المعارض فقط وهو أصالة عدم القرينة أو الالتفات إليها، وأنّ علمنا بالوضع السابق وكان الشكّ في القرينة، فله المعاضد فقط وهو أصالة عدم النقل. وأنّ كان الشكّ في القرينة أو الالتفات، فله المعارض والمعارض معاً، وعلى التقادير حكمنا بالمجازية، كما أنّه في السابق حكمنا بالحقيقة، سواء كان للاستقراء معارض أم معاضد أم كلاهما أم لم يكن شيء منهما، وقد مرّ الإشارة الى أمثلتها، والدليل في المقامين الاستقراء وطريقة أهل العرف، ولكن يشترط في الصورتين عدم احتمال تسبّب غلبة التبادر عن غلبة الوجود، أو ندرته من ندرته.

وأما الصورة الثالثة، أعني ما شكّ فيه في غلبة التبادر وندرته، فلا مضرّ من التوقف^(١) لعدم وجود الاستقراء، وأنّ اقتضى أصالة عدم القرينة أو الالتفات

الحقيقية لو كان الشكّ فيهما لا في القرينة، لكن لا دليل على اعتبارهما في المقام، فلا بدّ من الوقف من حيث التبادر، نعم يمكن الحكم بالمجازية إذا علم بالوضع السابق؛ لأصالة عدم النقل، سواء كان الشكّ في القرينة أم الالتفات.

ويمكن في الصورة الثالثة الرجوع الى قاعدة أخرى لتمييز الحقيقة من المجاز، وأنّ كان الحكم من حيث نفس التبادر الوقف، وهي قاعدة الاستعمال، فإنّ كان المعنى المتبادر غالب الاستعمال، فذلك يكشف عن غلبة التبادر، فيحكم بالحقيقية أيضاً للاستقراء الذي مرّ، ويكون الشكّ حينئذ في غلبة التبادر وندرته بدوياً يزول بعد ملاحظة غلبة الاستعمال، لكن يشترط في تلك الغلبة أن يكون مستمرة، بمعنى أن لا يعلم بدو الاستعمال في هذا المعنى وصيرورته غالباً.

وأما اذا علمنا بحدوث الاستعمال وغلبته في الزمان الفلاني، فلا يحكم بالحقيقة لتلك الغلبة، الا اذا كانت واجدة لشرائط^(١): أحدها كون المستعمل فيه من المخترعات للمستعمل الأوّل، وثانيها غلبة ذلك الاستعمال في لسانه، وثالثها تحقق طريان الوضع بعده، ولكن الشكّ في زمانه ولسانه، ورابعها احتمال وضع المخترع اللفظ للمستعمل فيه بوضع تعيّن، فحينئذ يحكم لبناء أهل العرف بكون المعنى حقيقة في لسان هذا الشخص من باب الوضع التعيني الغير المحتاج الى الرجوع بالتاريخ كما في الوضع التعيني، ومثال ذلك الألفاظ المتداولة في الكتاب والسنة المتنازعة^(٢) في كونها حقائق شرعية في المعاني الشرعية، فيحكم فيها الحقيقة لبناء العرف، وأمّا الاستقراء فلا ندعيه بأن ندعي أنّ غالب

(١) في (خ): للشرائط.

(٢) في (خ): يقول بأن الموضوع له هو وجه الارض.

المخترعين بناؤهم على الوضع التعيّني لعدم ثبوت ذلك، وأمّا مع فقد أحد تلك الشرائط فلا نحكم بشيء.

ثمّ اعلم أنّ كلّ موضع احتمال فيه كون التبادر مسبباً عن غلبة الوجود أو ندرته مسبباً عن ندرته، فالحقّ فيه اللاحق بالصورة الثالثة الى آخر ما مرّ فيها؛ لعدم وجود الاستقراء.

ثمّ اعلم أنّ التبادر أنّما يصير علامة للحقيقة في اللسان الذي حصل فيه التبادر ولا يصحّ التعدي من تبادر لسان الى الحقيقة في ساير الألسنة، ولا من الحقيقة في زمان الى الحقيقة في ساير الأزمنة، بل لا بدّ في التعدي الى غير اللسان والزمان من دليل، فلذلك تراهم يتمسكون في كون الأمر حقيقة في الوجوب لغة بعد التبادر بأصالة عدم النقل، والسرّ في ذلك أنّ الدليل على حجية التبادر لا يقتضى أزيد من ذلك.

ثمّ أنّ العمل بالتبادر لا يصحّ إلا بعد التخلية التامة والرجوع الى الميزان والمعيار فيما اذا لم يكن التبادر اجتهدائياً محضاً للعلم، والّا فيمكن كون التبادر لأجل قرينة، أو عدم التبادر لأجل مانع، فبعد ما صار المعنى متبادراً من اللفظ فلاحظ، فإنّ لم يصحّ السلب عن المعنى المتبادر وصحّ السلب عن المعنى الغير المتبادر، فذلك التبادر وضعي وغير المتبادر حيثنذ مجاز، والّا فإنّ صحّ السلب عن المعنى المتبادر كشف ذلك عن كون التبادر إطلاقياً، ويكون معارضاً مع التبادر المذكور، وكذا اذا لم يصحّ السلب عن غير المتبادر، فذلك يكشف عن كون عدم التبادر لمانع خارجي، ويكون معارضاً مع عدم التبادر، فلا بدّ حيثنذ من ترجيح أحد المتعارضين، والقوم حكموا بتقديم عدم صحّة السلب؛ لأنّه مثبت للحقيقة، وعدم التبادر ناف والمثبت مقدم.

وفيه أنّ المتصور في المقام أربعة أقسام بعد حصول التعارض فرضاً؛ لأنّ كلاً منها: أمّا اجتهديان فهو غير ممكن عقلاً، وأمّا التبادر أو عدمه اجتهادي؛ ومقابلة من صحّة السلب أو عدمها فقاهتي، فحينئذ لا بدّ من تقديم الاجتهادي لعدم إمكان التعارض بين الاجتهادي والفقاهتي الآبدوا؛ اذ بعد تحقّق الاجتهادي يرتفع الفقاهتي، وأمّا عكس ذلك، فنحكم بالعكس، وأمّا كلاهما فقاهتيان، فالحكم في تلك الصورة ستعرفه أنّ شاء الله بعد معرفة مسألة صحّة السلب.

إذا ظهر ذلك قلنا: أنّ مراد القوم من حكمهم بتقديم عدم صحّة السلب مطلقاً إن كان في الاجتهاديين، فقد عرفت أنّه لا يتصور، مضافاً الى لزوم الترجيح، بلا مرجح في تقديم أحدهما على الآخر، وأنّ كان في الصّورة الثانية، فظاهر فساداً. وأنّ كان في الثالثة، فهو حقّ لكن ما الداعي على اطلاقهم الحكم وعلى تخصيص ذكر المعيار للتبادر وعدمه بصحّة السلب، وعدمها مع أنّ في العكس أي في الصّورة الثانية يكون المعيار لصحّة السلب وعدمها، هو التبادر وعدمه فلم ذكروا المعيار لأحدى العلامتين دون الأخرى وأنّ كان مرادهم الرابعة، ففيه أولاً بأنّ دليلهم أنّها يتم في جانب عدم صحّة السلب وأمّا صحّة السلب إذا تعارضت مع التبادر فالأمر بالعكس لأنّها نافية للحقيقة والتبادر مثبت، وثانياً أنّه ما الدليل على تقديم الميثب مطلقاً، وقد تحقّق الكلام فيه فلاحظ.

ضابطة

في صحة السلب وعدمها

ومن العلامات الألتزامية صحّة السلب وعدمها، وكلّ منها أقسام أربعة: صحّة سلب كلّ الحقائق عن مورد الاستعمال، وصحّة سلب كلّ المجازات عن مورد الاستعمال وصحّة سلب الحقيقة في الجملة أي ولو بعضها عن مورد الاستعمال، وصحّة سلب المجاز في الجملة عن مورد الاستعمال وهذه الأربعة بعينها متصوّرة في جانب عدم صحّة السلب؛ اذ السلب: أما يضاف الى الحقيقة أو الى المجاز وعلى التقديرين: أمّا الكلّ أو في الجملة.

ثمّ أنّ القسم الأوّل: من أقسام صحّة السلب علامة لكون اللفظ مجازاً صرفاً في موارد الاستعمال .

والقسم الثاني: منها علامة الحقيقة الصرفة، أي: لا جهة للمجازية في هذا المعنى أصلاً .

والقسم الثالث: منها يكشف عن المجازية بالنسبة وفي الجملة، ولا ينفي وضع اللفظ عن مورد السلب كلّية، فلا يثمر في هذا صحّة السلب وعدمها الباب^(١) لأنّ الفرض من العلامات^(٢) معرفة الوضع أو عدم الوضع ليفيد عند الاستعمالات، فهذا القسم لا يكون علامة بالمعنى المطلوب في هذا الباب .

و أمّا القسم الرابع: فلا يكشف عن شيء من الحقيقة والمجاز لا كلّية ولا بالنسبة، أمّا عدم الكشف عن الحقيقة فلجواز سلب بعض مجازات^(٣) اللفظ عن بعض آخر، كما يصحّ سلبه عن المعنى الحقيقي أيضاً، فسلب المعنى المجازي اعم من كون المسلوب عنه معنى حقيقياً أم مجازياً، وأمّا عدم الكشف عن المجازية، فظهر من ذلك أيضاً.

(١) في (خ): فلا يثمر في هذا الباب .

(٢) في (خ): العلامات .

(٣) في (خ): المجازات .

فظهر أنَّ القسمين الأخيرين ليس بعلامة بخلاف الأولين، لكن الذي هو بأيدينا من هذين القسمين أنَّما هو الأوَّل منها الكاشف عن المجازية وعدم الوضع وأما الأخير، فليس علامة لنا وأنَّ كان تحقَّقه في الواقع ملازماً للحقيقة الصرفة كما قلنا.

والوجه فيه: أنَّه لا يمكن غالباً العلم بسلب كلِّ مجازات اللَّفظ عن المورد لعدم حصره غالباً مع أنَّه مستلزم للدَّور الغير المندفع؛ اذ العلم بالحقيقة حينئذٍ موقوف على العلم بصحَّة سلب كلِّ المجازات وهو موقوف على العلم بكلِّ المجازات بطريق الحصر المركَّب من النفي والاثبات، وهو موقوف على العلم بحقيقة مورد الاستعمال ولا يمكن دفعه بما يندفع به الدَّور في القسم الأوَّل كما ستعرف، فتدبر، فبقى من تلك الأقسام الأربعة الأوَّل منها، وهو علامة المجاز. و أمَّا الأربعة في جانب عدم صحَّة السَّلب، فواحد منها أيضاً علامة لنا وموجود في الخارج، ويصحَّ به الوصول الى الحقيقة وهو عدم صحَّة سلب المعنى الحقيقي في الجملة عن مورد الاستعمال الكاشف عن كونه موضوعاً له.

وأما الثلاثة الآخر، فكلُّها علامات واقعية ولا يمكن الوصول إليها للدور الغير المندفع فعدم صحَّة سلب كلِّ المجازات كاشف عن المجازية الصَّرفة وعدم صحَّة سلب كلِّ الحقائق كاشف عن انحصار الحقيقة فيه وعدم صحَّة المجاز سلب في الجملة كاشف عن المجازية أيضاً.

فظهر أنَّ العلامة من تلك الثمانية اثنان: عدم صحَّة سلب المعنى الحقيقي في الجملة الكاشف عن الحقيقة في الجملة، وصحَّة سلب كلِّ الحقائق الكاشفة عن المجازية الصرفة.

والدليل على كونها علامة اتفاق العلماء، وأهل اللسان، والاستقراء القطعي التام، والدليل العقلي لأنّه لو لم يكن عدم صحّة سلب المعنى الحقيقي علامة الحقيقة وكان المعنى الذي لا يصحّ سلبه مجازاً لزم الخروج عن الفرض؛ إذ المفروض عدم صحّة سلب المعنى الحقيقي عنه، فمجرد هذا الفرض بعد تحقّقه لا يحتاج الى الدليل وهكذا في جانب صحّة السلب.

فان قلت: كون عدم صحّة السلب علامة للحقيقة مستلزم للدور المصرّح لأنّ معرفة كون هذا المعنى حقيقياً موقوف على معرفة عدم صحّة سلب المعنى الحقيقي وهو لا يعرف إلا بعد معرفة أنّ هذا المعنى حقيقة وكون صحّة السلب علامة للمجاز مستلزم للدور المضمّر؛ لأنّ معرفة كون المعنى مجازاً موقوفة على معرفة صحّة سلب كلّ الحقائق عن المعنى المفروض، وهي موقوفة على معرفة كلّ المعاني الحقيقية بطريق الحصر المستلزم لخروج المفروض عنها، وهي موقوفة على معرفة مجازية المعنى المفروض.

فيلزم الدور المصرّح في جانب عدم صحّة السلب، والمضمّر في جانب صحّة السلب، لا المضمّر فيهما، كما توهم بعض بزعم جعل العلامة للحقيقة عدم صحّة سلب كلّ الحقائق، لما قلنا أنّه لا يمكن أن يصير علامة، ولا المصرّح فيهما، كما جوّزه هذا المتوهم بجعله سلب المعنى الحقيقي في الجملة علامة المجاز، لما قلنا أنّه ليس علامة، بل العلامة هو الجزئي في جانب عدم صحّة السلب والكلّي في جانب صحّة السلب، فيكون الدور في الأوّل مصرحاً وفي الثاني مضمراً، ومع ذلك فالدور لازم في المقامين.

والحاصل ان الدور لازم في كلّ الصور، فان جعلنا^(١) العلامة من الطرفين للكلّيان^(٢)، فالدور مضمّر في المقامين أو الجزئيان فمصرّح فيهما، لكن لما كان العلامة في عدم صحّة السلب جزئية وفي صحّة السلب كلّية، صار الدور مصرّحاً في الأوّل، مضمراً في الأخير.

قلنا: أنّ عدم صحّة السلب عند العالم علامة الحقيقة للجاهل، وكذا صحّة السلب عند العالم علامة المجاز للجاهل، كما مر في التبادر، وأمّا الشخص الواحد الذي يرجع إليهما فيما مرّ أيضاً من الاجمال والتفصيل واختلاف الجهة. فان قلت: الدور لا يندفع باختلاف الشخص وتعدّده؛ لأنّ معرفة كون المعنى مجازاً لا يحصل بمجرد صدور السلب من العالم؛ اذ السلب الصادر عنه يحتمل كلّ الأقسام الأربعة الماضية، وليس كلّها علامة للمجاز، بل واحد منها وهو سلب كلّ الحقائق عن مورد الاستعمال، فلا بدّ أنّ يعلم الجاهل أنّ السلب الصّادر من العالم أنّما هو هذا القسم من السلب، وهو لا يكون الا بمعرفة كلّ الحقائق حتّى يعلم بصحّة السلب المذكور، فتوقف العلم بالمجازية على معرفة سلب صحّة كلّ الحقائق عند العالم، وهو موقوف على معرفة كلّ الحقائق ليعلم أنّ السلب الصّادر من العالم هو سلب كلّ الحقائق، وهو موقوف على معرفة كون مورد الاستعمال مجازاً.

(١) في (خ): جعل.

(٢) في (خ): الكلّيات.

قلنا: معرفة الجاهل بأنّ السلب الصّادر من العالم هو هذا القسم الذي هو علامة يحصل بمجرد صدور سلب اللفظ عن المعنى مجرداً عن القرينة، فلو قال العالم: أنّ الذهب ليس بعين مجرداً عن القرينة، حكمنا بالمجازية الصرفة؛ لأنّه لو كان اللفظ حقيقة فيه ولو بنحو الاشتراك لما صحّ إطلاق السلب عنه، بلا قرينة الظاهر في السلب على الإطلاق، ولو كان غرضه نفي بعض معاني المشترك عن بعض لأقام القرينة، فيقول: أنّ الذهب ليس بعين جارية أو باكية وهكذا، لا أنّه ليس بعين بقول مطلقاً، فأنّه اغراء بالجهل، فبالجهد عن القرينة نعلم أنّ غرضه سلب كلّ الحقائق التي هي المفهوم عرفاً من هذا اللفظ عند أهل اللسان، بلا قرينة عن مورد الاستعمال، وأنّ لم نعلم الحقائق تفصيلاً ولا اجمالاً.

فما قيل في ردّ هذا الجواب بأنّ المفهوم العرفي، بلا قرينة أنّها هو الحقائق، فالدور باق بحاله، وأنّ ذلك مجرد تغيير في العبارة. فاسد، بل غرض المجيب هو ما ذكرناه، وبهذا النحو يجاب في جانب عدم صحّة السلب.

ثمّ أنّ هاهنا اجوبة آخر عن الدور:

منها: أنّ مورد صحّة السلب ليس هو الشكّ في الموضوع له، بل هو موردها الشكّ في المراد بعد معرفة الحقيقة والمجاز، فاذا شكّكنا في مورد الاستعمال أنّه الحقيقة أو المجاز، فبصحّة السلب عن مورد الاستعمال يفهم المجاز فيه. وأمّا في جانب عدم صحّة السلب، فالدور باق بحاله لوجوده في المعاني المجازية كعدم صحّة سلب الانسان عن زيد مع أنّه مجاز فيه.

وفيه أمّا في جانب صحّة السلب، فأولاً أنّه خروج عن محلّ النزاع الذي هو تميّز الحقيقة من المجاز. وثانياً أنّ مورد الشكّ في المراد لا يحتاج الى قاعدة صحّة السلب؛ للزوم حمل اللفظ عند التجردّ عن القرينة على المعنى الحقيقي حيثما شكّ في المراد فتدبر.

وأما في جانب عدم صحّة السلب، فأولاً أنّا لم نجد مورداً وجد فيه عدم صحّة السلب وكان مجازاً، وأمّا الانسان فهو حقيقة في زيد باعتبار من تلك الجهة لا يصحّ السلب، وأمّا من جهة الخصوصية فالسلب صحيح وهو مجاز. وثانياً أنّ مجرد ذلك لا يصير سبباً لبقاء الدور بحاله؛ لأنّ غاية ذلك أعمية صحّة السلب عن الحقيقة لا لزوم الدور، فتدبر.

ومنها: أنّ المراد من صحّة السلب وعدمها سلب المعنى الحقيقي وعدمه عمّا احتمل فرديته له، بأنّ نعلم لللفظ معنى حقيقي^(١) ذو أفراد، وشكّ في دخول المبحوث عنه فيها وعدمه، فمتى شكّ في كون ذلك مصداق ما علم كونه موضوعاً أم لا اختبر بصحّة السلب وعدمها.

وفيه أنّ الشكّ في المصداق على قسمين: أمّا يسري الى الشكّ في المفهوم والموضوع له، كما لو شكّكنا في كون المذي حدثاً لأجل اجمال معنى الحدث وأمّا ما لا يسري، كما أنّا نعلم مفهوم الدّم واشتبه علينا الفرد الخارجى فإنّ كان من قبيل الأوّل، فحاله حال الشكّ في نفس المفهوم من جهة لزوم الدور؛ لفرض أنّ اجمال المصداق ناشئ عن اجمال المفهوم، وأنّ كان من قبيل الثاني ففيه أنّ معرفة

(١) في (خ): لللفظ معناً حقيقياً.

المصاديق الخارجية والموضوعات الصرفة ليس ممّا وضع لها باب العلائم فهو خروج عن محل الكلام مع أنّ تميز المصاديق الخارجة أنّها هو بالامارات الخارجية لا بصحة السلب وعدمها.

ومنها: أنّ المراد بكون صحة السلب علامة المجاز أنّ صحة سلب كلّ واحد من المعاني الحقيقية عن المعنى المبحوث عنه علامة المجاز بالنسبة إليه، أي الى ذلك المعنى المسلوب، فان كان المسلوب الحقيقي واحداً في نفس الأمر، فيكون المسلوب عنه مجازاً مطلقاً، وأنّ كان متعدّداً، فيكون مجازاً بالنسبة الى ما علم سلبه عنه لا مطلقاً، وكذا الحال في جانب عدم صحة السلب، فان المراد أنّ عدم صحة سلب المعنى الحقيقي في الجملة علامة لكون ما لا يصحّ السلب عنه موضوعاً له بالنسبة الى ذلك المعنى الذي لا يجوز سلبه عنه وأنّ احتمال أنّ يكون لللفظ معنى آخر حقيقي يصحّ سلبه عن المبحوث عنه.

وفيه أنّ الدور عن الجانبين لا يندفع بمجرد اختيار الجزئية في الطرفين؛ اذ قولك بأنّ صحة سلب المعنى الحقيقي عن المبحوث عنه علامة للمجاز بالنسبة، أمّا مع عدم علمك بالحقيقة بالمعنى^(١) الذي يصحّ سلبه عن المبحوث عنه أم لا، فإنّ كان الأوّل، فلازمه اثبات المجازية في الجملة، ولا ينفي ذلك الوضع عن هذا المعنى المبحوث عنه، والغرض في باب العلائم اثبات أنّ هذا المعنى موضوع له اللفظ أم لا، وهذا لا يحصل من ذلك.

(١) في (خ): المجازات.

وإنَّ كان الثاني، فإمّا نريد اثبات المجازية بالقوة، أي لو استعمل فيه لكان مجازاً إنَّ كان حقيقة في المعنى الآخر المفروض سلبه عن المبحوث عنه، فلا فائدة فيه أو تريد مع عدم العلم بالحقيقة في المعنى المسلوب اثبات المجازية في المسلوب عنه بالنسبة بالفعل فهو دور.

وأما قولك عدم صحّة السلب علامة للحقيقة، فنقول فيه: أن علمت بالحقيقة في المعنى المسلوب، فلا يحتاج الى عدم صحّة السلب. وأنّ لم تعلم به، فأما اردت اثبات الحقيقة الفرضيّة فلا فائدة فيه، أو الفعلية فهو دور؛ لتوقّف الاثبات على العلم بالحقيقة وبالعكس.

فالحقّ في الجواب ما مرّ من اختيار الجزئية في جانب عدم صحّة السلب، والكلية في جانب صحّة السلب، وأنّ الدور مندفع بتعدد الشخص حقيقة أو حكماً.

فان قلت: انّ ما ذكرت انفاً من حمل قول العالم (الذهب ليس بعين) مجرداً عن القرينة على ارادة سلب كلّ الحقائق، يدفعه أنّه مستلزم لاستعمال المشترك في جميع معانيه، ولكونه ظاهراً في ارادة الجميع عند عدم القرينة مطلقاً، كما عليه الشافعي بعد النفي فقط، وكلّتا المقدّمتين ممنوعتان، فلا بدّ من الحكم باجمال هذا الكلام، والحكم بأنّه اراد سلب واحد من المعاني عن مورد الاستعمال، وهو غير معلوم لنا مطلقاً.

قلنا: أن استعمال لفظ في العين في كلّ المعاني الحقيقيّة في المثال المذكور عند ارادة نفى كلّ الحقائق غير لازم؛ لأنّ المستعمل فيه وحينئذ أنّها هو القدر المشترك

بين الحقائق مجازاً، أعني مسمّى العين، فنفى هذا المعنى المجازي للعين ملازم لسلب كلّ حقائقه، كما هو مقتضى فهم العرف في مثل تلك الأمثلة، والقرينة على هذا المجاز هو التجردّ عن قرينة معيّنة لأحدى الحقائق، فإن الغالب وحينئذ ارادة نفي التسمية، وتلك الغلبة قرينة غالبية على ذلك، ولا يضرّ نحو هذا المجاز ولا الاقتران بهذا النحو من القرينة الصّارفة، فظهر أنّ صحّة سلب كلّ المعاني الحقيقية علامة للمجازية الصرفة، وأنّ تلك العلامة جارية في المشتركات وغيرها.

وأما عدم صحّة السلب، فقد عرفت حال الجزئية منه، وأنها علامة للحقيقة في الجملة، وأنّ الدور فيه مندفع بما مرّ. وأمّا الكلّية منه أعني عدم صحّة سلب كلّ الحقائق، فهي أيضاً علامة للحقيقة الخاصة فيما علم فيه باتحاد حقيقة اللفظ. وأمّا فيما علم الاشتراك اجمالاً واشتبه الأمر، فلا يندفع الدور حينئذ.

فظهر حال الثلاثة من الثمانية عدم صحّة سلب المعنى الحقيقي بقسميه من الكلّية والجزئية، وصحّة سلب كلّ الحقائق، وقد عرفت أنّ قسمين من صحّة السلب ليسا بعلامة، وهما الجزئيتان، منهما فيبقى من الثمانية ثلاثة، وهي صحّة سلب كلّ المجازات عن الموارد، وعدم صحّة سلب المعنى المجازي في الجملة أو كلّية، وكلّهما غير علامة لنا في الظاهر للزوم الدور فيها عند جعلها علامة كما مرّ تفصيلاً.

والوجه أنّ كلّاً من تلك الثمانية لا تنفكّ عن القرينة؛ إذ الغرض نفي المعنى المجازي، ومعها يحتاج الى معرفة كلّ المجازات أو المجاز المسلوب تفصيلاً فلا يندفع الدور فتأمل.

فان قلت: عدم صحّة السّلب أعمّ من المطلوب حتّى في الجزئية منه، فلا يصير علامة، وذلك لصحّة أنّ يقال: أنّ الذهب ليس بعين؛ اذا أريد سلب العين بمعنى المجازية عن الذهب، بمعنى أنّه مع القرينة يصحّ سلب العين بمعنى الجارية عن الذهب، بأنّ يقال: أنّها ليست بعين جارية، ولا يصحّ سلب ذلك المعنى عنها، بلا قرينة.

فظهر عدم صحّة سلب العين بمعنى الجارية عن الذهب بلا قرينة، فيصحّ أنّ يقال بعدم صحّة قولنا أنّ الذهب ليس بعين بعد ارادة نفي الجارية عنها، فهاهنا عدم صحّة السّلب بلا قرينة موجودة مع عدم الحقيقة في الواقع: إمّا مطلقاً أنّ كان مجازاً صرفاً، أو من تلك الجهة، فلعل مراد أهل اللسان حيث قالوا أنّه لا يصحّ أن يقال أنّ الذهب ليس بعين أنّه لا يصحّ في ذلك لأجل فقد القرينة، لا لأجل أنّه اسم له، فعدم صحّة السّلب قد ينشأ في المشتركات من عدم القرينة لعدم صحّة استعماله، بلا قرينة في مقام من المقامات، لا في الاثبات ولا في النفي، ولا في الحقيقة ولا في المجاز، فلو اراد سلب اللفظ المشترك من أمر خارجي غير معانيه لا احتاج^(١) الى قرينة أيضاً ففي الواقع يصحّ سلبه عنه.

لكن عدم الصحّة نشأ من فقد القرينة عند السّلب من هذا المعنى المجازي، بل لا بدّ من ضم قرينة في السّلب: إمّا القرينة الغالبة وهي ارادة العموم الاشتراك كما مرّ، أو قرينة أخرى.

(١) في (خ): لا احتياج.

وقد ينشأ عدم صحّة السّلب من أجل الوضع، فلا يكون عدم صحّة السّلب، بلا قرينة علامة للحقيقة في المشتركات، ومحتمل الاشتراك لعدم دلالة العامّ على الخاصّ، نعم يصحّ ذلك فيما اذا علم بالاتّحاد.

قلنا: نعم، ولكن الظاهر غالباً أنّ نفي الصحّة مسبّب عن الوضع، واثبات التسمية لا عن التجردّ عن القرينة، فيصحّ ما مرّ في متحد الحقيقة والمشاركات والمشتبهات من تلك الجهة.

والحاصل أنّا اذا سمعنا من أهل اللسان أنّ الذهب ليس بعين، فان علمنا باتّحاد معنى اللفظ حكمنا بالمجازيّة الصّرفة في المعنى المسلوب عنه بضم قاعدة التجردّ عن القرينة كما مرّ، وأنّ علمنا بالاشتراك، فكذلك بضم القرينة المذكورة، أعني غلبة ارادة نفي التسمية في مثل ذلك المورد، فيحمل على عموم الاشتراك ويثبت المطلوب.

وان دار الأمر بين الاشتراك والاتّحاد، فكذلك لعدم خروجه في الواقع عن إحدى الضّميتين المذكورتين: إمّا عدم وجود القرينة سنخاً، أو وجود القرينة الغالبة.

واذا سمعنا من أهل اللسان أنّه لا يصحّ أن يقال أنّ الذهب ليس بعين، فإنّ علمنا بالاتّحاد حكمنا بالحقيقة الصّرفة للتجردّ عن القرينة، وأنّ علمنا بالاشتراك فكذلك نحكم بالحقيقة لغلبة ارادة عدم صحّة التسمية في أمثال هذا الكلام، لا عدم الصحّة لأجل التجردّ عن القرينة وأنّ كان معنى مجازياً، وأنّ دار الأمر بينهما، فأحد الأمرين موجودة أيضاً، هذا اذا اعتبرنا القرينة الغالبة التي ذكرناها من غلبة ارادة اثبات التسمية في عدم صحّة السلب، ونفيها في صحّة السلب.

وأما إذا لم نعتبر إلا التجرد عن القرينة، ففيما علم باتّحاد الحقيقة فالأمر كما مرّ، وفيما علم بالاشتراك فلا علامة في البين في شيء من العلامتين.

وأما فيما دار الأمر بين الأمرين، ففي جانب عدم صحّة السلب لا علامة أيضاً؛ لاحتمال عدم صحّة السلب كلّاً من الأمرين المتقدمين من انتفاء القرينة أو وجود الوضع، فيحتمل كون الذي لا يصحّ السلب عنه، بلا قرينة مجازاً أو حقيقة.

وأما في جانب صحّة السلب، فبعد سماع ذلك الكلام من أهل اللسان لا بدّ من الحكم باتّحاد الحقيقة ونفى احتمال الاشتراك؛ إذ المفروض أنّ استعمال المشترك لا يجوز في أكثر من معنى، والمفروض أيضاً عدم اعتبار العرف القرينة الغالبة الباعثة للحمل على عموم الاشتراك، فبعد حكمه بالسلب في مقام البيان لا بدّ من الحكم باتّحاد حقيقة اللفظ، فيلحق بما مرّ في صورة الاتّحاد، نعم أنّ لم نعلم اعتبار تلك القرينة وعدمها عندهم، فلا بدّ من الاجمال أيضاً.

فان قلت: أنّ عدم صحّة السلب كيف يصير علامة مع وجوده فيما لا يحصل منه العلم بالحقيقة؛ إذ لا يصحّ سلب أحد المتساويين عن آخر، كالإنسان عن الناطق، وسلب العرض الخاصّ كالضاحك، بل العامّ كالماشي عن الإنسان، ولا يصحّ سلب الكلّي عن الفرد.

قلنا: الأمر كما تقول، وأنّه لا يحصل من عدم صحّة السلب إلا أحد الأمرين: إمّا تطابقه مع الموضوع له حقيقة، وأمّا اتّحاده معه في المصداق، وأمّا كونه فرداً له، والحاصل ان داخل في الموضوع له بأحد الوجوه، وليس مجازاً صرفاً.

وأما تميّز أنّ عدم صحّة السلب هل هو بطريق التطابق أو التصادق، فلا بدّ وأنّ يكون بضم أمر خارجي من نحو صحّة السلب عن الفرد الآخر، أو صحّة سلب العينية أو ساير القرائن وهكذا، كسبقه وضع اللفظ على ما لا يصحّ السلب عنه كزيد، فيعلم أنّ عدم صحّة السلب لأجل الفردية.

ثمّ أنّ هذه العلامة كسابقتها تعتبر في لسان وجدت فيه وفي زمان حصلت فيه والتعدى يحتاج الى الضميمة.

ثمّ أنّ صحّة السلب وعدمها لا يجريان في مثل الألفاظ الموضوعه للخصوصيات بوضع عامّ، كالحروف والمبهات، فلا يقال (ليس من) و(لا ليس في) ونحو ذلك للاستهجان العرفي، نعم يمكن أن يقال أنّه لا يصحّ أن يقال في هذا المقام من أوفى، ولكنّه على الظاهر خارج عن صحّة السلب، ونحو ذلك هيئة (اضرب) نعم يصحّ في مثل الماضي، كأن يقول أحد ضربت زيداً ولم يضرب، فيصحّ أن يقال ما ضرب زيداً، وكذا المضارع كما لو قال أحد يضرب زيد عمر و يقول الآخر: لا يضرب اذا علمنا بعدم صدور الضرب منه بعد ذلك.

وأيضاً لا يصحّ التمسك بصحّة السلب أو عدمها في المواد بالنسبة الى الهيئات لأمكان اختلافها، فلا يصحّ الاستدلال على عموم (ما) الاستفهامية في طلب الفهم للنفس وللغير بعدم صحّة سلب الاستفهام عن الاستفهام للغير، وذلك لأمكان تغايرهما في المعنى.

ثمَّ آنا اذا علمنا بأنَّ صحَّة السَّلْب أو عدمها مجرَّد عن القرائن، فلا ريب في كونها علامة اجتهداً بالتفصيل الذي مرَّ، كما في متَّحد الحقيقة مثلاً، وكذا اذا علمنا بوجود قرينة ارادة اثبات التَّسمية أو نفيها، كما قلنا في المشترك في مثل الذهب ليس بعين، اذا حملناه على عموم الاشتراك وارادة نفي التَّسمية وأمَّا القرينة على ارادة اثبات التَّسمية، فكما قلنا في مثل قول القائل لا يصحَّ أنَّ يقال الذهب ليس بعين، حيث حملناه من باب الغلبة على ارادة اثبات التَّسمية، ومثل هاتين القرينتين الناشئتين عن الغلبة غير مضرَّتين كما مرَّ.

وكذا اذا دار الأمر بين الأمرين المذكورين، بأنَّ تعلم أنَّه: إمَّا لا قرينة في المقام، وإمَّا الموجود بقرينة التَّسمية؛ لدوران الأمر بين أمرين كلاًهما دليلان اجتهدايان على الوضع أو عدمه، بقى صورتان: إحداهما ما لو علمنا بوجود القرينة وشكَّكنا في أنَّها قرينة التَّسمية، أو قرينة أخرى مضرَّة بالعلامة. وثانيتهما: ما لو شكَّكنا في وجود القرينة وعدمها، وعلى فرض الوجود شكَّكنا في أنَّها أي نحو من القرينة.

والحقَّ في هاتين الصورتين أنَّه أنَّ كان عدم صحَّة السَّلْب غالباً حكمنا بالحقيقة مطلقاً أنَّ كان صحَّة السَّلْب غالبية، فنحكم بالمجازية مطلقاً، وأنَّ شكَّكنا في الغلبة، فالوقف والرجوع الى ساير القواعد، كما مرَّ في التبادر.

ثمَّ أنَّه اذا حصل التعارض بين إحدى هاتين العبارتين مع التبادر وعدمه، فقد مرَّ حال الاجتهاديين والمختلفين من المتعارضين، وبقي الكلام في الفقاهتين، كما لو وقع تعارض عدم صحَّة السَّلْب غالباً، مع عدم التبادر غالباً أو العكس أي صحَّة السَّلْب الغالبة مع التبادر الغالبى.

والحقّ أنّا لم نجد لذلك مورداً، وعلى فرض الوجود الحكم بتقديم أحدهما على الأخرى تحكّم؛ لاستناد كلّ منهما في العلامة الى الاستقراء، فلا مرجح في البين إلا أن يقال: أنّ الاستقراء الموجود في جانب صحّة السلب وعدمها لم نجد له مورد التخلف، بخلاف التبادر الغالبي أحياناً عن الحقيقة كالمجاز الراجح، وكذا عدم التبادر الغالبي كالحقيقة المرجوحة، وهذا التخلف: إمّا غير موجود في جانب المعارض، أو أقل تخلفاً من التبادر وعدم التبادر، فيقدّم معارضهما عليهما لقوّة استقرائه، فلا تحكّم أصلاً.

ضابطة
في الاطراد وعدمه

و المراد بالاطراد أن يكون اللفظ المستعمل في معنى موجود في مورد جائز الاستعمال في كل مورد وجد فيه هذا المعنى، بعد العلم بعدم مدخلية خصوصية المورد الذي رأينا استعماله فيه لأجل المعنى الموجود فيه. وبعدم الاطراد أننا رأينا مثلاً لفظاً مستعملاً في مورد لأجل معنى موجود فيه من دون مدخلية خصوص المورد، ومع ذلك لا يصح استعماله عند أهل اللسان في كل مورد وجد فيه هذا المعنى، فاختلفوا في كون هذين علامة على أقوال، ثالثها التفصيل بين الاطراد فليس علامة للحقيقة، وعدم الاطراد فعامة للمجاز.

وتظهر الفائدة في موارد كثيرة، منها الاستدلال على حقيقة الجمع المحل والمضاف في العموم باطراد صحة الاستثناء في كل مورد من الأخبار والانشاء والماضي واخويه، والحكم التكليفي والوضعي، والاستدلال على مجازية المفرد المحلي والمضاف فيه مصدراً كان أم جامداً بعدم اطراد الاستثناء فتصح في بعض الموارد الاستثناء فيها، كقوله تعالى ﴿إِنَّ الْإِنْسَانَ لِفِي خُسْرٍ إِلَّا الَّذِينَ﴾^(١) وقوله اسمع أمر زيد ولا تخالفه إلا الأمر الفلاني، ولا يصح في بعض الموارد الآخر كجاء الرجل الآزيداً ونحو ذلك، وهكذا يجري هاتان العلامتان في كثير من الموارد.

إذا ظهر ذلك فاعلم أن بعضاً حكم بعدم اطراد شيء من الاطراد وعدم الاطراد لتخلف كل منهما عن مورده، فالاطراد ليس علامة للحقيقة لوجوده في بعض المجازات، كما أنه استعمال الاسد في الرجل الشجاع لأجل المشابهة في الشجاعة، وكل موضع تحقق فيه المعنى المذكور صح استعمال الاسد فيه مجازاً فتدبر^(٢).

(١) سورة العصر: ٣-٣.

(٢) وجهه أنه يمكن أن يقال: إن الاستعمال ليس لأجل الشجاعة بل مطلق الشبابة، وحينئذ لا اطراد (منه).

وإما عدم الاطراد، فلوجوده في الحقائق، كالقارورة المستعملة في الزجاجه لأجل أنه ممَّا يستقر فيه الشيء لا لخصوصية الزجاجه، ومع ذلك لا يصح استعمالها في غيرها مع أنها حقيقة فيها، وكذلك الفاضل والسخي لا يطلقان على الباري تعالى شأنه علواً كبيراً مع وجود المعنى فيه تعالى وحقيقتها، فعدم الاطراد ليس علامة المجاز.

ويمكن الجواب عن جانب عدم الاطراد أمَّا عن القارورة، فأولاً بأنَّ أمَّا لا نسلم وضعها مطلق ما يستقر فيه الشيء، بل يحتمل الوضع لخصوص الزجاجه، وإمَّا لا نسلم عدم صحّة استعمالها على فرض الوضع؛ لأنّ الوضع علّة تامّة لجواز الاستعمال ولا يتخلّف عنه.

وثانياً بعد تسليم الوضع مطلق ما يستقرّ فيه الشيء، وتسليم عدم جواز الاستعمال في غير الزجاجه، بأنّه يمكن النقل بعد الوضع الى خصوص الزجاجية^(١)، فليس عدم الصحّة في غير الزجاجه إلّا لأجل النقل، وهذا لا يضر بعدم الاطراد.

وأمَّا عن الفاضل والسخي فأولاً بإمكان كون وضعهما لمن شأنه فقدهما، فلا يشمل الباري تعالى وضعاً.

وثانياً بمنع عدم صحّة الاستعمال.

وثالثاً بأنّ عدم الصحّة لأجل أنّ اسماءه تعالى توقيفية، الا أنّ يقال: أنّ ظاهر الجواب الأخير أنّ كلّ لفظ يطلق عليه تعالى لا بدّ فيه من الوصول من الشارع، وذلك مخالف لطريقة المسلمين، الا أنّ يكون المراد أنّه يجوز الاستعمال ما لم يرد من الشارع منع، فهو موقوف على عدم المنع لا على الوصول.

(١) في (خ): الزجاجه.

فنحن نقول أنّ عدم الاستعمال هنا لأجل المنع من الشرع أنّ سلّمناه، فظهر أنّ الحقيقة لا تنفكّ عن الأطرّاد، ومن هنا ظهر^(١) نظر المفصّل، حيث رأى عدم تخلف الأطرّاد عن موارد الحقيقة، وأنّه لا حقيقة غير مطرّدة، فجعل عدم الأطرّاد كاشفاً عن المجازية.

وأما الأطرّاد، فلمّا كان موجوداً في المجاز أيضاً كما مرّ، فقال: أنّ الأطرّاد ليس علامة، ولكن الحقّ وجود الأطرّاد في كلّ المجازات أيضاً كالحقائق، فلا يوجد عدم الأطرّاد حتّى يصير علامة للمجاز، وذلك لأجل أنّا نقول باشتراط الاتحاد الصنفي في العلائق، ولا يقتصر بنقل الاحاد ولا نكتفي بمجرد النوع أيضاً كالمشهور، وعلى هذا لا يكون مجازاً، ولا يكون مطرداً، فإنّه اذا جعل لخصوصيّة الصنف مدخلة في المستعمل فيه مجازاً لم يتخلف جواز الاستعمال مجازاً عن أفراد ذلك الصنف.

وهكذا يلزم الأطرّاد في المجاز على القول بنقل الاحاد، فحينئذ لا يكون شيء من الامارتين أمارة أمّا الأطرّاد فلا عميّة، وأمّا عدمه فلعدم وجوده.

نعم أنّ قلنا بمذهب المشهور من كفاية النوع، وأنّ عدم الجواز في بعض الموارد لأجل عروض مانع، صحّ عدم الأطرّاد، ويكون موجوداً، ويصير عدم الأطرّاد حينئذ علامة، لكن هذا المذهب فاسد عندنا، ولئن سلّمنا صحّته لم يلزم منه الاعلامية عدم الأطرّاد للمجاز.

وأما الأطرّاد، فلا يكون علامة الحقيقة؛ لأنّ نوع العلاقة أنّها هو من مقتضيات صحّة المجاز حينئذ، وقد يعرضه وجود المانع فلا يطرد، فيكشف عن المجازية.

(١) في (خ): يظهر.

وأما عروض المانع دائماً، فليس بلازم، فيمكن كون المجاز مطرداً أيضاً كما مثلنا، فلا يكون الاطراد علامة للحقيقة، وأن كان عدم الاطراد علامة، فلم قالوا بالعلامية من الطرفين، فظهر أن الحق عدم العلامية من الطرفين.

وأما استدلالنا بالاطراد وعدمه في باب عموم الجمع المحلّ والمضاف، وعدم عموم المفرد المحلّ والمضاف مع عدم قولنا بالعلامية، فلأنّ تمسكنا هناك باطراد الاستثناء وعدمه للكشف عن التبادر الغالبي وعدمه، لا للاعتماد بنفس الاطراد وعدمه فالاطراد يكشف عن المتبادر الغالبي وعدمه، عن عدمه بمعنى أن الاطراد يكشف عن تبادر العموم غالباً فيكون حقيقة فيه للتبادر الغالبي، وهكذا في العكس.

ضابطة

هل الاستعمال علامة الحقيقة أم لا

اختلفوا في دلالة الاستعمال على الوضع وعدمها على اقوال، فعن ابن جنّي أنّ الأصل في الاستعمال المجاز، وعن المرتضى رحمته الله الحقيقة وعن المشهور أنّ المستعمل فيه أنّ كان واحداً فالحقيقة والآ فالوقف، وقد ينسب الى المشهور الوقف مطلقاً حتّى في المتّحد.

وفيه أولاً أنّ القول منحصر في الثلاثة المتقدّمة ولا رابع.

وثانياً أنّه على فرض وجوده ليس قولاً مشهوراً، بل المشهور على التفصيل المتقدم.

ومما يشهد بعدم توقّفهم في المتّحد أمران:.

الأوّل: استدلال المرتضى رحمته الله في مقابل المشهور في بحث الأمر على حقيقة^(١) الأمر في الوجوب والندب معاً في اللّغة، بأنّه ليس استعمال اللفظ في الشيتين أو الاشياء الاّ كاستعماله في شيء واحد، فهذه العبارة ظاهرة في أنّ الاستعمال في الواحد مسلّم ظهوره في الحقيقة عند الخصم الذي هو المشهور، ولذا اشّبهه المستدلّ محلّ النزاع به، والّا لم يكن لتلك العبارة معنى.

الثاني: أنّهم في مقام رفع التناقض بين كلامي المشهور، أعني قولهم الأصل في الاستعمال الحقيقة، وقولهم الاستعمال أعمّ من الحقيقة والمجاز، حملوا الكلام الأوّل على صورة الاتحاد المستعمل فيه مع الشكّ في المجازية والحقيقة، أو الشكّ في المراد مع العلم بالحقيقة والمجاز وتميزهما، وحملوا الثاني على صورة تعدد المستعمل فيه مع الشكّ في الحقيقة والمجاز، وهذا أيضاً يكشف عمّا قلناه، وعلى أي حال فلا بدّ من رسم مقامين:

(١) في (خ): حقيقة.

الأول في متحد المعنى

والمخالف فيه ابن جني، والحقّ الحقيقة كما عليه من سواه، وذلك لاتفاق العلماء، ولا يضرّ به مخالفة ابن جني، ولا طباق أهل العرف عليه، وللاستقراء الحاكم بقلة المجاز، بلا حقيقة على فرض وقوعه.

ولأنّه اذا كان المستعمل فيه واحداً كان ذلك هو المتبادر عند أهل اللسان اذا تجرّد عن القرينة؛ اذ لو كان غيره ظاهراً ولم يكن المستعمل فيه ظاهراً، لزم في جانب تبادر الغير تحقّق المعلول، وهو الظهور بدّون تحقّق العلة، اذ هي: أمّا العلم بالوضع والمفروض انتفائه، وأمّا الاستعمال فيه فكذلك، وأمّا القرينة فكذلك، ولزم في جانب عدم ظهور المستعمل فيه تحقّق العلة، وهي الاستعمال بدّون المعلول وهو الظهور، ففي تلك الصّورة يلزم محذوران وأنّ كان كلاهما ظاهرين لزم المحذور الأوّل، وأنّ لم يكن شيء منهما ظاهراً لزم المحذور الثاني فتعيّن ظهور المستعمل فيه لا غير وفيه نظر.

وأيضاً لو كان هذا المعنى المستعمل فيه مجازاً لكان اللازم ملاحظة المناسبة بينه وبين الموضوع له عند الاستعمال، والمفروض عدم الاطلاع على الوضع لمعنى آخر، وفيه نظر.

فظهر أنّ المستعمل فيه المتّحد حقيقة اذا علمنا بعدم الاستعمال في معنى آخر للوجوه الخمسة وأنّ شكّنا في الاستعمال في معنى آخر نفيناها بالأصل والحقّناه فقاهة بعدم العلم بصورة الاستعمال في معنى آخر، ويجري فيه حكمه.

واستدلّ ابن جني بأنّ أكثر اللغات مجازات فما نحن فيه يكون مجازاً بالاستقراء.

وفيه أنه أن أراد أن أكثر الاستعمالات مجاز فهو ممنوع.

وبعد التسليم نقول: أن شككنا من جهة المفهوم لا الاستعمال، فكيف يلحق بالغالب من الاستعمال، وأن أراد أن أكثر المفاهيم مجازات، فإن كان ادعاءه الأكثرية في مجازية المفاهيم حتى فيما اتحد المستعمل فيه فالاستقراء ممنوع، وأن كان ادعاءه في خصوص المتعدد، فالاستقراء مسلّم، لكن اللاحق غلط لاختلاف الصنف.

أما المقام الثاني ففي متعدد المعنى

فنقول: أن المستعملين مثلاً: أما أن لا يكون بينهما مناسبة ولا جامع قريب حكم بالحقيقة فيهما، خلافاً لابن جني وفاقاً للمشهور، وقد مرّ دليل ابن جني ورده، وهذا اذا علمنا بانتفاء استعمال ثالث، وأما اذا شككنا فيه، واحتمل مجازية كلّ من المستعملين بالنسبة إليه، نفيناها بالاصل والحقّناه بصورة العلم بالعدم. فان قلت: كما أن الاصل عدم الاستعمال الآخر، كذا الاصل عدم الاشتراك، مضافاً الى غلبة عدم الاشتراك.

قلنا: وأن كان الاصل ذلك، لكن بناء العرف على الاشتراك حينئذ بعد عدم العثور بعد الفحص على استعمال آخر، وأما أن يكون بينهما المناسبة دون الجامع القريب، فابن جني على المجازية، والسيد على الاشتراك، والمشهور على أن أحدهما حقيقة في الواقع والآخر مجاز ولا يحتمل الاشتراك المعنوي لعدم الجانب القريب وأما ابن جني فردّ قوله بما مرّ، ويبقى النزاع بين السيد والمشهور.

ويمكن للسَّيِّدِ الحكم بالاشتراك لأجل غلبة كون الاستعمال حقيقة مع أصول ستة نافية للمجاز، وهي أصالة عدم القرينة الصَّارفة والمعينة اللتين لا بدَّ من وجودهما في المجاز، وأصالة عدم الالتفات إليهما، فهذه أربعة من الأصول، وأصالة عدم ملاحظة المناسبة، وأصالة عدم ملاحظة المعنى الآخر الذي هو الموضوع له، وليس للمشهور إلاَّ أصول خمسة وغلبة واحدة، وهي غلبة عدم الاشتراك.

وأما الأصول، فهي أصالة عدم وجود القرينة المعينة في كلِّ من المعنيين، وعدم الالتفات إليهما؛ فهذه أربعة من الأصول وأصالة عدم الوضع الزائد، فيتعارض الغلبتان والأصول، ويبقى للسَّيِّد أصل واحد لا معارض له.

وفيه أولاً أنَّ الأصل المعتبر في جانب السَّيِّد ليس الاثنان؛ لأنَّ الاحتياج الى قرينتين في المجاز ممنوع، بل يكفي قرينة واحدة ذو جهتين غالباً، بخلاف المعينة في المشترك، فإنَّ كلَّ معنى يحتاج الى قرينة معينة غالباً أحدهما غير الأخرى، كعين جارية وعين باكية، فلا حادث حينئذ في المجاز إلاَّ واحداً، ولا يحتاج إلاَّ الى التفات واحد، فأصالة عدم القرينة وعدم الالتفات إليهما صحيحتان، وهما أصلان يبقى أصالة عدم ملاحظة المناسبة وهي غير معتبرة عندنا لعدم اعتبار أهل العقول نحو هذا الأصل وكذا أصالة عدم ملاحظة المعنى الآخر فلا يبقى الا أصلان مع غلبة، ومع التعارض مع الغلبة الأخرى والأصول الخمسة يكون الأخير مقدماً لسلامة أصول ثلاثة للمشهور عن المعارض.

وثانياً أنَّنا سلَّمنا اعتبار أصالة عدم ملاحظة المناسبة، وأصالة عدم ملاحظة المعنى الآخر، لكن غاية ذلك أنَّ هاهنا أصول أربعة معتبرة ويبقى في طرف المشهور أصل واحد سالماً عن المعارض.

وثالثاً سلّمنا الاصول الستّة في جانب السيّد، وأنّه لا أصل للمشهور إلا واحداً، وهو أصالة عدم الوضع، لكن هذه مقدّمة على كلّ أصول السيّد؛ لأنّ هذا الأصل مزيل وتلك الأصول توابع، والمزيل مقدّم على المزال، وأنّ تعدد فالحقّ مع المشهور بوجهين: أحدهما أصالة عدم تعدد الوضع، والآخر غلبة عدم الاشتراك.

وأما غلبة أنّ الاستعمال الحقيقية التي ادّعيها للسيّد، فليس بمحلّه، لأنّ الغرض اثبات المفهوم من حيث الحقيقة والمجاز، وفي تلك الجهة لا معارض للاستقراء الذي ادّعيها من أنّ أغلب المفاهيم المجازات في خصوص متعدّد المعنى، فاستقراء أنّ أغلب الاستعمالات هي الحقيقة لا دخل له بما نحن فيه، فظهر حقيقة المشهور للوجهين المذكورين، هذا.

والتحقيق التفصيل فيما نحن فيه: بأنّ يقال: أنّ علمنا بأنّ المتكلّم لم يلاحظ المناسبة في شيء من المعنيين، حكمنا بالاشتراك اللفظي لاطباق أهل اللسان عليه، وللإستقراء فيما لا يحتاج الى ملاحظة المناسبة فإنّ أغلبه، بل كلّ حقيقة، ولأنّ من شرط المجاز ملاحظة المناسبة، فمن عدم الشرط علمنا بعدم الشروط.

وإن علمنا بعدم ملاحظة المناسبة في أحد المعنيين، وبملاحظتها في المعنى الآخر، ففيما علمنا بعدم ملاحظة المناسبة نحكم بالحقيقة لما مرّ من الوجوه، وفيما علمنا بالملاحظة حكمنا بالمجازية؛ للإستقراء فيما يلاحظ فيه المناسبة، فإنّ أغلب أمثال ذلك مجازات، ولاطبق أهل اللسان عليه، ولأصالة عدم الوضع.

وأن علمنا بأن المتكلم لاحظ المناسبة في كل من المعنيين بالنسبة الى الآخر، فنقول: ان كون المعنيين مجازاً صرفاً ينفيه ندرة المجاز بلا حقيقة، بقى احتمالان: أحدهما: الاشتراك كالعين في الجارية والباصرة اذا استعملت في كل منهما بملاحظة الآخر ومناسبة، فأنها حينئذ تكون مجازات^(١) مع كونها موضوعة لكل من المعنيين.

و ثانيهما: كون أحد المعنيين حقيقة صرفة، وكان ملاحظة المناسبة بينه وبين المعنى الآخر الذي هو مجاز صرف من باب الاتفاق وعدم الاحتياج، فيكون أحد المعنيين حقيقة صرفاً، والآخر مجازاً صرفاً لكن ندرة كون ملاحظة المناسبة لا لأجل المجازية، بل من باب المقارنة الاتفاقية ينفي الاحتمال الثاني، فيبقى الاشتراك، فإن قلت: أن الاشتراك أيضاً نادر.

قلنا: نعم، ولكن ندرة الاشتراك أقل من ندرة ذلك الاخير، فالغلبة في الاخير اقوى، فيعمل بها وي طرح غلبة عدم الاشتراك؛ لوقوع الاشتراك كثيراً بخلاف ذلك.

فظهر الحكم في تلك الصور الثلاثة كلها أجتهداً وأن الحق في الأولى الحقيقة، وفي الثانية الحقيقة والمجاز، وفي الثالثة الحقيقة فيهما أيضاً، لكن كان ملاحظة المناسبة في المعنيين لأجل استعمال المشترك فيهما مجازاً كل بملاحظة الوضع للمعنى الآخر، فبقى ثلاثة اخرى:

(١) في (خ): مجاز.

الأولى: ما اذا شككنا في ملاحظة المناسبة في كل من المعنيين، فيحتمل الاشتراك والمجازية فيهما، وكون أحدهما حقيقة والآخر مجاز، لكن الحق الرجوع الى القاعدة والحكم بالآخر لندرة كل من الاشتراك والمجاز بلا حقيقة، مضافاً الى أصالة عدم تعدد الوضع، فأحدهما في الواقع حقيقة والآخر مجاز.

الثانية: ما اذا علمنا بعدم الملاحظة في أحد المعنيين وشككنا في الآخر، والحكم حينئذ فيما علم بعدم الملاحظة الحقيقة لوجوه مضت، وفيما شك فيه المجازية، نظرأ الى القاعدة المذكورة في الشك فيهما معاً، وأما عكس تلك الصورة فبعكس ذلك.

اذا ظهر ذلك فنقول: أن كان غرض المشهور من الحكم بالحقيقة والمجاز الحكم بذلك على الاطلاق، فقد عرفت أنه لا يتم كلية، وكذلك الحكم بالحقيقة من السيد مطلقاً، وأن كان غرضهم ما ذكرناه من التفصيل بين الصور الستة فلا نزاع، فظهر الحال في قسمين من أقسام اللفظ المستعمل في المعاني المتعددة، وهما ما لو فقد الجامع والمناسبة معاً، وما لو فقد الجامع دون المناسبة.

وأما اذا فقد المناسبة بين المعنيين دون الجامع، كان رأينا استعمال اللفظ في المعنيين مع وجود الجامع في البين، فالسيد على الاشتراك، وابن جني على المجازية فيهما بلا حقيقة، والمشهور على الاشتراك المعنوي، وأما الحقيقة والمجاز، فلا يحتمل لانتفاء المناسبة بالفرض.

والحق التفصيل بأن اللفظ اذا اطلق على خصوصتين بينهما جامع، فإما أن يعلم باستعمال اللفظ في القدر المشترك وفي الخصوصيتين، وأما أن يعلم

باستعماله في القدر المشترك، ويشك في استعماله في الخصوصية؛ لاحتمال ارادة الخصوصية من الخارج عند الاطلاق على الفرد، وإمّا أن يعلم باستعماله في الخصوصيتين ويشك في القدر المشترك، وأمّا أن يعلم باستعماله في القدر المشترك ويقطع بعدمه في الخصوصيتين، وأمّا أن يعلم باستعماله في الخصوصيتين ويقطع بعدمه في القدر المشترك وأمّا يشك في استعماله في كلّ من القدر المشترك والخصوصيتين بأنّ نعلم أنّ اللفظ أُطلق وأريد منه الفرد، ولكن لا نعلم أنّ الخصوصية اريدت من حاق اللفظ أو من الخارج، وهذا الاخير ينقسم الى قسمين؛ لأنّه مع هذا الشكّ في موارد الاطلاق على الفرد إمّا أن يقطع بعدم استعمال اللفظ في الطّبيعة المحضّة المجرّدة عن ارادة الفرد أصلاً لا من جهة الخصوصية ولا من الخارج، وإمّا يشكّ في وجود نحو هذا الاستعمال المجرد عن الفرد سنخاً، فهذه سبعة اقسام:

و الأوّل منها ينقسم الى سبعة؛ لأنّه: أمّا يغلب الاستعمال في القدر المشترك، وأمّا في الخصوصية، وإمّا يتساويان، وإمّا يشكّ في غلبة أحدهما على الآخر، وأمّا يعلم بوجود غالب ويشكّ فيه، فلا يعلم أنّ الغالب أي الاستعمالين، وإمّا يعلم بعدم أغلبية الاستعمال في الكلّي ويشكّ في أغلبية الاستعمال في الفرد وتساويه معه، وإمّا بعكس ذلك.

وفي القسم الثاني أيضاً يمكن تلك الأقسام السبعة، فإنّه أمّا يغلب الاستعمال في الكلّي على الاطلاق في الفرد، أو العكس أو التساوي، أو يعلم بالغلبة ويشكّ في الغالب، أو يشكّ في الغلبة والتساوي، الى آخر السّبعة المتقدّمة في القسم الأوّل، فيصير هذه تسعة عشر قسمًا.

إذا ظهر ذلك فاعلم أنّ في القسم الأوّل من السبعة الأوليّة يحكم بالاشتراك المعنوي الآفياً إذا غلب الاستعمال في الخصوصيتين على الاستعمال في الكلّي وفيه بالاشتراك اللفظي، أمّا الحكم بالاشتراك المعنوي في غير تلك الصور فلاصالة عدم الاشتراك، وأمّا الاشتراك اللفظي في تلك الصور فلأنّ الغالب فيها إذا استعمل في الخصوصيتين بأنّ أريد الخصوصية من حاق اللفظ هو الحقيقة فيهما. وأمّا القسم الثاني من السبعة كان رأينا استعمال لفظ الرّجل مثلاً مرّة أو أزيد في القدر المشترك من دون ملاحظة أصلاً للفرد كقوله (الرّجل خير من المرأة) ثمّ رأينا إطلاقه على فردين، ولم نعلم بأنّ ارادة الخصوصية من اللفظ أم من الخارج حتّى لا يكون اللفظ مستعملاً إلاّ في الطّبيعة، فيحكم حينئذ بالاشتراك المعنوي لكلّ أقسامه المتصورة أي السبعة التي مرت، نظراً إلى أنّ الأصل عدم تعدّد الوضع.

و أمّا في القسم الثالث فبالاشتراك اللفظي؛ لأصالة عدم الاستعمال في القدر المشترك، ولا تعارض هذا الأصل أصالة عدم الاشتراك اللفظي؛ إذ بعد الفحص يظنّ بعدم الاستعمال في القدر المشترك، فلا عبرة حينئذ بأصالة عدم تعدد الوضع؛ لأنّ الظنّ في خلافها، فبقى أصالة عدم الاستعمال سليمة عن المعارض فيلحق تلك الصورة بصورة القطع بالاستعمال في الخصوصيتين دون القدر المشترك، وهي الصّورة الخامسة، فيجري فيها دليلها.

و أمّا في القسم الرابع فبالاشتراك المعنوي؛ إذ لو كان حقيقة في الخصوصيتين لزم الاشتراك اللفظي فيها، ولزم كون الاستعمال في القدر المشترك مجازاً بلا

حقيقة، فيبقى هذا الاحتمال ندرة الاشتراك اللفظي وندرة المجاز بلا حقيقة، وأصالة عدم تعدد الوضع وطريقة اهل اللسان؛ لأنهم على الاشتراك المعنوي.

وأما في القسم الخامس، فبالاشتراك اللفظي، حذراً من لزوم المجاز بلا حقيقة، وبطريقة اهل اللسان.

و أما القسم السادس فبقسميه يحكم فيه بالاشتراك اللفظي؛ لأن أغلب المشتركات المعنوية وجدناها مستعملة ولو مرة في الطبيعة المحضة المجردة عن ارادة الفرد سنخاً كقوله (الرجل خير من المرأة) وهاهنا لما قطعنا بعدمه أو شككنا فيه، وظننا بعدمه بعد الفحص، حصل لنا الظن بأن هذا اللفظ ليس مستعملاً فيها، فليس مشتركاً معنوياً وأما اذا وجد الجامع والمناسبة معاً، فيحتمل المجازية فيها كما عن ابن جني، والحقيقة فيهما كما عن المرتضى، والاشتراك المعنوي كما عليه المحققون ظاهراً، والحقيقة والمجاز كما يظهر عن صاحب المعالم، حيث ذكر في بحث الأمر دليل القائل بالاشتراك المعنوي من أنه لو لم نقل بالاشتراك المعنوي لزم أما الاشتراك اللفظي أو الحقيقة والمجاز وكلاهما خلاف الأصل وأن قلنا بالاشتراك المعنوي لم يلزم شيء من الاشتراك والمجاز.

ثم رد ذلك الدليل بأنه على القول بالاشتراك المعنوي أيضاً يلزم المجازية في كل من الخصوصيتين، كما أنه على القول بالحقيقة والمجاز يلزم المجاز في كل من القدر المشترك والخصوصية الأخرى، فهما سيان في لزوم المجازين^(١) على كل من القولين، على أن اشخاص المجاز في جانب الاشتراك المعنوي أكثر لغلبة

الاستعمال في الخصوصيتين، بخلاف ما لو جعلناه حقيقة في إحدى الخصوصيتين، فإنه لا شيوع في استعمال القدر المشترك، فيكون الحقيقة والمجاز أرجح انتهى حاصل كلامه ويحتمل الوقف في المسألة.

والحقّ التفصيل، فإنّ اللفظ الذي اطلق على المعنيين وبينهما مناسبة وجامع: أمّا أنّ يعلم باستعماله في القدر المشترك والخصوصيتين معاً، وأمّا أنّ يعلم باستعماله في القدر المشترك ويشكّ في استعماله في الخصوصية، بأنّ رأينا الاطلاق على الخصوصية وشكّنا في ارادتها من حاق اللفظ أم من الخارج، لكن علمنا باستعمال اللفظ في القدر المشترك المحض من دون مدخلة الفرد، وأمّا بعكس ذلك، وأمّا يقطع بالاستعمال في القدر المشترك وبعدمه في الخصوصية، وأمّا بعكس ذلك، وأمّا يشكّ فيها وفي هذا الأخير: إمّا يعلم بعدم استعمال اللفظ في القدر المشترك المحض أصلاً، وأمّا يشكّ فيه أيضاً كما يشكّ في موارد الاطلاق على الخصوصيات، وكلّ من الاولين ينقسم الى سبعة بعين القسم السابق.

و الحاصل ان الاستعمالات التسعة عشر آتية هنا كما مضت في القسم السابق بعينها لكن الاحكام تختلف.

فنقول في اقسام هذا القسم الذي نحن فيه: أنّه فيما علم بالاستعمال في القدر المشترك وبعدمه في الخصوصيتين يحكم بالاشتراك المعنوي؛ لأنّه لو كان اللفظ حينئذ حقيقة في الخصوصيتين أو أحدهما لزم المجاز، بلا حقيقة بالنسبة الى القدر المشترك، والاستقراء ينفيه نوعاً، سيّما في خصوص المقام الذي يوجد فيه الغلبة الصنفية في الاشتراك المعنوي.

وأنّ لم نقل بالاستقراء النوعي في قلة المجاز بلا حقيقة، وفيما علم بالاستعمال في الخصوصيتين دون القدر المشترك، يحكم بعدم الحقيقة في القدر المشترك، حذراً من لزوم المجاز، بلا حقيقة في الخصوصيين، فيكون اللفظ: أمّا حقيقة في الخصوصيين معاً، أو في أحدهما، وأصالة عدم الاشتراك ينفي الاحتمال الأوّل، فتعين الحقيقة والمجاز.

وفيما علم بالاستعمال في الخصوصية وشكّ في الاستعمال في القدر المشترك^(١)، يحكم أيضاً بالحقيقة والمجاز، للاحاقه بصورة القطع بعدم استعماله في القدر المشترك، بضم أصالة عدم الاستعمال فيه.

وفيما شكّنا فيه في الاستعمال في كلّ من الخصوصيتين والقدر المشترك، كما لو رأينا اطلاق اللفظ على الفرد وشكّنا في موارد الاطلاق في أنّ الخصوصية مرادة من حاقّ اللفظ أم من الخارج، ولكن لم نجد مورداً استعمل فيه اللفظ في الطبيعة المحضة من دون ارادة الفرد أصلاً من الخارج ومن اللفظ: أمّا بالقطع بعدم نقل هذا الاستعمال في هذا اللفظ، وأمّا مع الشكّ فيه، فيحكم في الصورتين بالحقيقة والمجاز أيضاً، لأنّ غالب المشتركات المعنوية وجدناها مستعملة في الطبيعة المجردة المحضة ولو مرّة فالمنظون أنّ هذا اللفظ ليس من المشتركات المعنويّة، فيحكم بالحقيقة والمجاز بعد نفي الاشتراك بالاصل.

(١) في (ط): وفيما علم بالاستعمال من دون مدخلة الفرد وأمّا بعكس ذلك، وأمّا يقطع بالاستعمال في القدر المشترك وبعدمه في الخصوصية، وأمّا بعكس ذلك، وأمّا نشكّ فيها وفي هذا الأخير أمّا يعلم بعدم استعمال اللفظ في القدر المشترك المحض في القدر المشترك.

فظهر الحال في خمسة من تلك الأقسام، وبقي الكلام في القسمين اللذين ينقسم كل منهما الى سبعة، وأنت بعد الاحاطة بما سبق تقدر على استنباط احكامها.

بقي في المقام صورة غير ما سبق، وهو أنه لو رأينا لفظاً مستعملاً في معنيين، أحدهما فرد للآخر، كما لو اطلق الشمس على الكوكب المخصوص وعلى مطلق كوكب النهاري، فهو ينقسم الى أقسام ثلاثة: أما نعلم أن المتكلم عند اطلاق اللفظ على الفرد المخصوص قد أراد الخصوصية من الخارج، أو نعلم ارادته الخصوصية من حاق اللفظ، أو نشك في الامرين.

ففي القسم الأول: يكون اللفظ موضوعاً للقدر المشترك أي الكلّي؛ اذ لولاه لزم كون استعماله في الكلّي مجازاً بلا حقيقة.

وأما في القسم الثاني أعني ما لو علمنا بارادة الخصوصية من اللفظ باستعمال اللفظ في الكلّي مرة وفي الفرد اخرى فهو ينقسم الى سبعة أقسام لأنه حينئذ أما أن نعلم أن الكلّي غالب الاستعمال، أو الفرد غالب الاستعمال أو نعلم التساوي أو نشك في الغلبة والاستعمال أو نعلم بوجود الغلبة في أحدهما ونشك في الغالب، أو نعلم أن الكلّي ليس بغالب ونشك في غلبة الفرد، أو العكس.

و أما الثالث أعني ما رأينا فيه الاطلاق على الفرد وشكنا في أن الخصوصية مرادة من اللفظ أو من الخارج بعد ما علمنا باستعمال اللفظ في الكلّي منفرداً مجرداً من دون ارادة فرد أصلاً لا من الخارج ولا من اللفظ، فهو أيضاً ينقسم الى أقسام سبعة؛ لأن الاستعمال في الكلّي المجرد: أما أغلب من الاطلاق على الفرد، أو العكس، أو التساوي، أو الشك في الغلبة والتساوي أو نعلم بالغلبة ونشك في

الغالب أو نعلم بعدم الغلبة في استعمال الكلّي ونشكّ في غلبة الاطلاق، أو العكس، وأحكام تلك الأقسام يظهر بعد التأمل فيما سبق، فلاحظ تلك الأقسام وتدبر فيها، فأنتها من مزال الاقدام.

ضابطة
من الامارات التقسيم

ومن الامارات التقسيم، فأنّه يدل على الحقيقة في المقسم بوجهين^(١):

الأول: أنّ غالب الألفاظ القابلة للتقسيم موضوعة للمقسم.

الثاني: أنّ بناء اهل العرف على جعله كاشفا عن الحقيقة في المقسم.

ومنها عدم التزام التقييد؛ بمعنى أنّا اذا وجدنا استعمال اللفظ صحيحاً في معنى مجرداً عن التقييد، وغير صحيح في معنى آخر مجرداً عن التقييد، حكمنا بكونه حقيقة في المعنى الذي يصح استعماله فيه مجرداً عن التقييد، ومجازاً في الآخر الذي لا يصح استعماله فيه إلاّ مع القيد كلفظ الماء فأنّه يصح استعماله في الماء المطلق بلا قيد، وفي الماء المضاف لا يصح استعماله إلاّ مع القيد، كما لا يصح استعمال النار في غير المعهود إلاّ بالقيد كنار الحرب، واستعمال الجناح في غير المعهود به إلاّ مع القيد كجناح الذل.

ثم أنّ هذه أمانة ظنية للحقيقة والمجاز لا قطعية لتخلفه في الفرد النادر المبين العدم من أفراد المطلق فأنّه لا يصح استعمال المطلق فيه إلاّ مقيداً مع كونه حقيقة فيه والمراد من التزام التقييد التزام القرينة لا ما هو ظاهر التقييد من الصفة والمضافه إليه، بل الدار على التزام القرينة ولو بغير التقييد كما في قوله تعالى: ﴿وَاخْفِضْ جَنَاحَكَ﴾^(٢) وقوله ﴿أَوْقِدُوا نَارًا﴾^(٣).

ومنها: اختلاف الجمع فيما اذا استعمل اللفظ في معنيين، وعلم كونه حقيقة في أحدهما، وشكّ في حقيقة الآخر، فإنّ كان جمعها متّحداً يكون اللفظ حقيقة

(١) في (خ): لوجهين.

(٢) سورة الحجر: ٨٨، الشعراء: ٣١٥.

(٣) سورة المائدة: ٦٤.

فيهما، وأنَّ كان مختلفاً يكون ذلك أمارة المجاز في المشكوك، كما في لفظ الأمر فأنَّه يستعمل في القول ويعلم أنَّه حقيقة فيه، ويستعمل في غير القول أيضاً، كما يقال أمر فلان مضبوط، ولا نعلم أنَّه حقيقة فيه أيضاً أم لا، لكن رأينا أنَّ الأمر بمعنى القول يجمع على أوامر، وبالمعنى الآخر يجمع على أمور، فيحكم بكون الأمر مجازاً في غير القول، لأنَّ غالب الألفاظ الموضوعه للقدر المشترك متَّحد الجمع، فباختلاف الجمع علمنا بانتفاء احتمال الاشتراك المعنوي، وينفي الاشتراك اللفظي أيضاً بأنَّه خلاف الاصل فتعيَّن الحقيقة والمجاز، والحقيقة في القول معلوم بالفرض، فيكون مجازاً في غير القول وهو المطلوب.

وفيه أولاً: أنَّ مقصودك لا يتمُّ إلا بضميمة أصالة عدم الاشتراك، فلا يكون اختلاف الجمع أمارة مستقلة، بل جزء للأمارة.

و ثانياً: النقص بالمثال المذكور، فأنَّه لا يصحَّ فيه سلب الأمر عن غير القول، فكيف تنفي الاشتراك اللفظي بالأصل في مقابل الدليل الاجتهادي الذي هو عدم صحَّة السلب.

ومنها: عدم الاشتقاق فيما اذا استعمل لفظ في معنيين لم يعلم بكونه حقيقة في أيهما، فالمعنى الذي يشتق منه يحكم بحقيقته، والمعنى الذي لا يشتق منه يحكم بمجازيته، كما أنَّ لفظ الأمر بمعنى القول يشتقُّ منه الوجه التسعة كقولك أمر يأمر وبمعنى غير القول لا يشتقُّ منه الماضي والمضارع ولا غيرهما، والوجه في كون ذلك علامة أنَّ غالب الحقائق صالحة للاشتقاق منها، وغالب المجازات لا تصلح للاشتقاق منها فالظنُّ يلحق المشكوك بالأعمِّ الاغلب.

وفيه أولاً: النقص بالمثال المذكور بكونه مشتركاً بين القول وغيره؛ لما مر من عدم صحة السلب.

و ثانياً: أن هذا الاستقراء غير ثابت.

و منها: المناقضة والمعارضة والمنافرة، فمتى كان استعمال اللفظ في معنى موجباً لتنافر وفهم تناقض وتعارض، كان علامة لكونه مجازاً فيه، كاستعمال المفرد المحلّى في العهد الذهني، ومتى لم يكن منافرة حكم بالحقيقة، كاستعماله في العهد الخارجي، ومرجع تلك الامارة الى التبادر وتبادر الغير.

ومنها: الاستصحاب، فاذا علم بكون اللفظ حقيقة في العرف العام في معنى حكمنا بأنّه في اللغة حقيقة في هذا المعنى بأصالة عدم النقل، وعليه بناء العرف واجماع الامامية، لكن العمل بهذا الأصل اذا لم يكن الظن على خلافه، والا فلا عبرة به.

ومنها: الاستقراء، سواء كان قطعياً مسبباً عن تتبع كلّ الافراد، أو عن تتبع بعضها بمقدار ما حصل القطع بأنّ الكلّ كذلك بالحدس والوجدان، أو ظنياً فإنّ وجدنا اغلب ما كان على زنة فاعل دالاً على نسبة المبدأ الى فاعل ما في الزمان الماضي، حكمنا بأنّ كلّ ما كان على زنة فاعل فهو كذلك، وأنّ لم يفد الا الظنّ لما دل على حجية الظنّ في الموضوع المستنبط.

ومنها: القياس بأنّ لم نجد صحة استعمال لفظ في معنى لوجود أمر فيه، وعدم صحة استعماله فيه عند فقد أنّ هذا الأمر، فهذا الدوران نحكم بأنّ اللفظ موضوع لكلّ ما وجد فيه هذا الأمر كالخمر، فإنّ تسمية العصير به دائرة مدار الاسكار، وعدم التسمية دائر مدار عدمه، فنقول: أنّه موضوع للمسكر حيثما وجد.

وفيه أنَّ العمل بهذا الدليل في باب الألفاظ غير جائز؛ لأنَّه لمَّي ظنِّي لا يعتبر في اللغات كما مرَّ، بل الاجماع منعقد على عدم حجَّة القياس في المسائل اللغوية، مضافاً الى أنَّه لا يصحَّ سلب الخمر عمَّا يتَّخذ من العنب اذا لم يكن مسكراً، فإنَّه يقال: أنَّ هذه خمر ليست بمسكرة.

ضابطة
في الاشتراك

الاشتراك عبارة عن كون اللفظ موضوعاً بوضعين فصاعداً لمعنيين فصاعداً، سواء كان الوضعان تعييناً أو تعيينين أم مختلفين.

وقولنا (بوضعين) احتراز عن اللفظ المستعمل في المعنى الحقيقي والمجازي؛ اذ المراد من الوضع هو الشخصي لا النوعي المجازي.

وبقولنا (فصاعداً) أدخلنا اللفظ الموضوع لأكثر من معنيين، فإنه من المشترك وأما التعميم في الوضع، فسرّه ظاهر.

إذا ظهر ذلك، فهاهنا مقامات:

المقام الأول: فاعلم أنه ذهب بعض الى أمكان الاشتراك، وقيل بامتناعه.

وقد يتمسك لاثبات الامكان بأن الامكان عبارة عن تساوي طرفي الوجود والعدم والامتناع عبارة عن رجحان طرف العدم، ولا شك أن هذا أمر زائد، والأصل عدمه، فالأصل هو الامكان.

وفيه أن أصالة العدم أنها تجري اذا كان العدم متيقناً في زمان وشك في الحدوث، وأما مع عدم تيقنه فلا معنى لاجراء الاصل.

وقد يتمسك لاثبات الامكان بأن أمكان المشترك شيء، وكل شيء مخلوق لله تعالى فأمكان الاشتراك مخلوق له تعالى، وما كان مخلوقاً له تعالى فهو موجود فأمكان المشترك موجود. أما الصغرى، فظاهرة. وأما الكبرى، فللاية الكريمة ﴿اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾^(١).

وفيه أن المراد من قوله (كل شيء مخلوق لله تعالى): أما أنه مخلوق له بالفعل، وإما أنه قادر على خلقه، فإن كان الأول فكلية الكبرى ممنوعة؛ لأن كثيراً مما

يصدق عليه شيء^(١) لا يكون مخلوقاً له تعالى بالفعل. وأن كان الثاني، فكلية الكبرى مسلمة ولا يجديك نفعاً؛ لأن غاية ما ثبت هو أن الله تعالى قادر على خلقه أماكن الاشتراك^(٢)، والمقصود ليس هذا، بل المقصود خلقه أماكنه بالفعل.

فالأحسن التمسك في إثبات أماكنه بالأصل، أي القاعدة المأخوذة من بناء العقلاء، فأنهم متى شكوا في أماكن شيء وأمتناعه، رتبوا عليه آثار الامكان حتى يدل دليل على أمتناعه، فعدم الدليل على الامتناع دليل عندهم على الامكان.

احتج القائلون بأمتناعه بأن الاشتراك موجب للاجمال، والاجمال مخل بالتفهم والتفهم المقصودين من الوضع، وكلما اخل بالتفهم والتفهم كان منافياً لغرض الوضع، فلاشتراك يكون منافياً لغرضه وكلما كان منافياً للغرض لم يصدر من الواضع لأنه حكيم فأن قلت: أن الاجمال لا يخل التفهم والتفهم لمكان القرينة المعنية.

قلنا: أولاً: أنه بناء على ذلك لا حاجة الى اللفظ المشترك؛ اذ القرينة بنفسها تكون كافية، فقولك (رأيت باكية) يغني عن رأيت عيناً باكية.

و ثانياً: أن ذكر القرينة تكون تطويلاً، بلا طائل وهو غير جائز.

و الجواب عن ذلك أولاً: يكون بأنه يستقيم اذا كان الواضع هو الله تعالى، أو غيره ولكن كان في الاشتراك واحداً وملفتاً بوضعه الأول، والآ فلا يستقيم.

(١) في (خ): الشيء.

(٢) في (خ): المشترك.

وثانياً: بأنّ المراد من كون الاجمال موجباً للاختلال في التفهيم والتفهيم أنّ كان التفهيم والتفهيم الاجمالي، فالصغرى ممنوعة، أو التفصيلي فالصغرى مسلمة، ولكن كلفة كبرى القياس الثاني أعني كلّما كان موجباً للاختلال بالتفهيم والتفهيم يكون منافياً للفرض ممنوعة؛ إذ لا شك أنّ الاختلال في التفهيم التفصيلي لا يكون منافياً لغرض الواضع، بل ربما يقال: أنّ على الواضع أنّ يضع الألفاظ المشتركة للتفهيم الاجمالي في بعض المقامات.

وثالثاً: بأنّ كلفة الكبرى القياس الأول ممنوعة مطلقاً؛ لاندفاع الاجمال بالقرينة، فلا اختلال في التفهيم، وقولك (أنّ القرينة حينئذ بنفسها كافية) وكذلك قولك (أنّ ذكر القرينة تطويل بلا طائل) يدفعه أنّ ذلك أنّما يصحّ في بعض الامثلة كما مثلت به، وأمّا في البعض الآخر، كرأيت الصفراء في مقام بيان رأيت العين الصفراء، فلا يكون نفس القرينة كافية، وأنّه أنّما يصحّ اذا كانت القرينة لفظية.

وأما اذا كانت عقلية، فلا يكون تطويل، مع أنّه أنّما يسلم اذا لم يكن القرينة اللفظية مفيدة لمعنى آخر، وأمّا اذا كانت مفيدة له، كما في الآية الشريفة ﴿عَيْنًا يَشْرَبُ بِهَا عِبَادُ اللَّهِ﴾^(١) فلا يلزم كون التطويل، بلا فائدة.

وأمّا المقام الثاني والثالث، ففي أنّ الاشتراك بعد فرض أمكانه هل هو واقع في اللغة أو لا؟ وعلى فرض وقوعه في اللغة واقع في القرآن الكريم أم لا.

ولما كان اثبات الاخير مستلزماً لاثبات الاول، فلنقصر عليه فنقول لا شك في استعمال كثير من الألفاظ في الكتاب العزيز في معنيين واكثر، كلفظ (عسعس) المستعمل في الاقبال والادبار، ولفظ (القرء) المستعمل في الطهر والحيض وهكذا، فاستعمال تلك الألفاظ في تلك المعاني: إمّا بطريق الحقيقة والمجاز فهو باطل لفقد المناسبة بين المعنيين، أو بطريق الاشتراك المعنوي فكذلك لفقد القدر المشترك، فتعين أن يكون من باب الاشتراك اللفظي وهو المطلوب.

واذا ثبت وقوع المشترك في القرآن قلنا: تلك الألفاظ: إمّا أن يكون في اللغة أيضاً موضوعاً لهذه المعاني على سبيل الاشتراك فهو المطلوب، وإلا فلا يخلو: إمّا أن يكون موضوعاً لمعنى غير هذين المعنيين، وإمّا أن يكون موضوعاً لمعنيين غير هذين المعنيين، وإمّا أن يكون موضوعاً لأحد هذين المعنيين.

و الأول: مدفوع بأصالة عدم النقل.

و الثاني: وأن كان مثبتاً للمدعى لكنه أيضاً مدفوع بأصالة عدم النقل، فتعين الثالث.

الثالث: فعليه نقول: أن وضع اللفظ في القرآن للمعنى الذي لا يكون في اللغة موضوعاً له إمّا أن يكون بطريق التعيين، فهو فرع المناسبة بينهما وهو مفقود، وأمّا أن يكون بطريق التعيين، وعليه نقول: أن الواضع له إمّا أن يكون هو واضع اللغة فهو المطلوب، أو أهل الاصطلاح فهو فاسد؛ إذ من المستبعد جداً أن يكون اللفظ موضوعاً لمعنى عند أهل الاصطلاح واستعمله الله تعالى في كتابه، مضافاً الى أنه يلزم على هذا تفاوت أحد المعنيين بالنسبة الى الناس بأن يفهمه بعض دون بعض، والملازمة كبطلان اللازم غني عن البيان؛ لاستواء

النَّاسِ فِي فَهْمِ الْقُرْآنِ كَمَا هُوَ شَاهِدٌ، عَلَى أَنَّهُ يُمْكِنُ لَنَا اثْبَاتَ وَقُوعِ الْمَشْتَرَكِ فِي اللُّغَةِ، بَأَنَّا نَرَى كَثِيرًا مِنَ الْأَلْفَاظِ اسْتَعْمَلَتْ فِي اللُّغَةِ فِي مَعْنَيْنِ لَيْسَ بَيْنَهُمَا مَنَاسِبَةٌ وَلَا قَدَرٌ مَشْتَرَكٌ، فَتَعَيْنَ الْإِشْتِرَاكُ اللَّفْظِي.

وَأَمَّا الْمَقَامُ الرَّابِعُ، فَفِي أَنَّ اسْتِعْمَالَ الْمَشْتَرَكِ فِي أَكْثَرِ مِنْ مَعْنَى جَائِزٌ أَمْ لَا وَفِيهِ مَرَاكِلٌ: الْأَوَّلَى: فِي مَحَلِّ النِّزَاعِ، فَاعْلَمْ أَنَّ صَاحِبَ الْمَعَالِمِ قَالَ أَنَّ النِّزَاعَ أَنَّهُمَا هُوَ فِيمَا أُمْكِنَ الْجَمْعُ بَيْنَ الْمَعْنَيْنِ، وَكَلَامُهُ هَذَا يَحْتَمِلُ الْأَمْرَيْنِ:

الْأَوَّلُ: أَنَّ يَكُونَ الْجَمْعُ بَيْنَهُمَا مُمْكِنًا فِي الْإِمْتِثَالِ.

وَالثَّانِي: أَنَّ يَكُونَ الْجَمْعُ بَيْنَهُمَا مُمْكِنًا فِي الْإِرَادَةِ، وَهُوَ عَلَى الْإِحْتِمَالَيْنِ فَاسِدٌ أَنَّ كَانَ قَيْدَ احْتِرَازِيًّا.

أَمَّا عَلَى الْأَوَّلِ، فَلأنَّه يَكُونُ عَدَمُ جَوَازِ الْإِسْتِعْمَالِ فِي الْمَعْنَيْنِ فِيمَا لَا يُمْكِنُ الْجَمْعُ بَيْنَهُمَا فِي الْإِمْتِثَالِ مُسْتَنَدًا إِلَى عَدَمِ أُمُكَانِ الْإِمْتِثَالِ وَلِزُومِ التَّكْلِيفِ بِمَا لَا يَطَاقُ إِلَى عَدَمِ جَوَازِ اسْتِعْمَالِ الْمَشْتَرَكِ فِي أَزِيدٍ مِنْ مَعْنَى، فَلَا مَانِعَ حِينَئِذٍ مِنْ دُخُولِ هَذَا الْقِسْمِ أَيْضًا فِي مَحَلِّ النِّزَاعِ، مِنْ حَيْثُ جَوَازُ اسْتِعْمَالِ الْمَشْتَرَكِ وَعَدَمُهُ، بِأَنَّ يَنْزَاعَ فِي أَنَّ هَذَا الْإِسْتِعْمَالُ غَلَطٌ لُغَةً أَمْ صَحِيحٌ، وَأَنَّ كَانَ قَبِيحًا عَقْلًا لِأَجْلِ التَّكْلِيفِ بِمَا لَا يَطَاقُ، كَمَا أَنَّ قَوْلَ الْأَمْرِ لِعَبْدِهِ (طَرِّقْ إِلَى السَّمَاءِ) اسْتِعْمَالٌ صَحِيحٌ لُغَةً، وَقَبِيحٌ مِنْ أَجْلِ كَوْنِهِ تَكْلِيفًا بِمَا لَا يَطَاقُ، فَالْقَبْحُ الْعَقْلِيُّ لَا يَنَافِي الصَّحَّةَ اللَّغَوِيَّةَ الَّتِي هِيَ مَحَلُّ نِزَاعِنَا فِي مَبَاحِثِ الْأَلْفَاظِ.

وَأَمَّا عَلَى الثَّانِي، فَلأنَّ مَا لَا يُمْكِنُ فِيهِ الْجَمْعُ بَيْنَ الْمَعْنَيْنِ فِي الْإِرَادَةِ، كَاسْتِعْمَالِ الْأَمْرِ فِي الْوُجُوبِ وَالتَّهْدِيدِ، بِنَاءً عَلَى إِشْتِرَاكِ اللَّفْظِ بَيْنَهُمَا، خَارِجٌ عَنِ

محلّ الفرض بالبداهة، فلا يحتاج الى الاحتراز عنه بقيد زائد؛ لأنّ المفروض هو الاستعمال في المعنيين، وما لا يمكن فيه ذلك خارج من محلّ الفرض، والعنوان لا يتوهم دخوله في محلّ النزاع ذو مسكة ثمّ أنّ استعمال المشترك في أزيد من معنى يتصور على وجوه خمسة:

الأول: أنّ يستعمل اللفظ في أكثر من معنى واحد في اطلاقات متعدّدة، فهذا اتّفاقي في الجواز، مع أنّ فائدة الوضع هو الاستعمال.

الثاني: أنّ يستعمل في المعاني باستعمال واحد بطريق العموم المجموعي، بأنّ يستعمل في المجموع من حيث المجموع، وهذا ليس بصحيح اتّفاقاً؛ لأنّه لم يوضع للهيئة المركّبة من المجموع حتّى يكون حقيقة، ولا مناسبة بينهما حتّى يكون مجازاً، والاستعمال الصحيح منحصر في القسمين.

فان قلت: علاقة المجاز موجودة، وهي استعمال اللفظ الموضوع للجزء في الكلّ. قلنا: أنّ تلك العلاقة مشروطة بكون التركيب خارجياً لا اعتبارياً مع كون الكلّ ممّا ينتفي بانتفاء الجزء، والشرطان في المقام مفقودان.

الثالث: أنّ يستعمل فيها بطريق العموم المنطقي، بأنّ يستعمل في أمر عامّ يكون قدراً مشتركاً بين المعنيين أو المعاني، وهذا جائز لكنّه مجاز اتّفاقاً؛ لعدم وضعه للقدر المشترك ويسمّى بعموم الاشتراك، والعلاقة المصحّحة هي علاقة الكلّي والجزئي.

الرابع: أنّ يستعمل بطريق العموم الاستغراقي لكن على سبيل التخيير، بأنّ يستعمل في استعمال واحد على كلّ واحد من أفراد معانيه تخييراً، بأنّ يكون كلّ واحد منها مراداً على سبيل التخيير، ولا يجوز هذا الاستعمال اتّفاقاً؛ لأنّه ليس

حقيقة لعدم وضعه لكل واحد من معانيه على سبيل التخيير، ولا مجاز لعدم العلاقة المصححة، ويسمى بعض هذه الصور بالاستعمال البدلي، وهو خلاف مصطلح الأصوليين في معنى البدل.

الخامس: أن يستعمل بهذا النحو أيضاً لكن لا على سبيل التخيير، بل يكون كل واحد من المعاني مراداً عيناً ومورداً للنفي والاثبات، وهذا هو محل النزاع في الجواز والعدم.

المرحلة الثانية في بيان كيفية أوضاع المفردات

فنقول: يحتمل أن يكون اللفظ المفرد موضوعاً لمعنى مع الوحدة، بحيث يكون الوحدة جزء الموضوع له، كما هو ظاهر صاحب المعالم، وأن يكون موضوعاً للمعنى المقيد بالوحدة، بحيث يكون التقييد داخلياً والقيد خارجياً، ولا يبعد أن يكون مراد صاحب المعالم هذا القسم، وأن يكون موضوعاً للمعنى اللابشرط، كما عليه سلطان العلماء وأن يكون موضوعاً بشرط الإطلاق كما زعم الفاضل القمي رحمته الله أنه مذهب السلطان، ورده وليس كما توهم، وأن يكون موضوعاً بالوضع الشخصي للمعنى اللابشرط، وبالوضع النوعي للمعنى المقيد بالوحدة، بطريق دخول التقييد وخروج القيد.

ويحتمل التوقف في المسألة، لكن لا شك أن أصالة التوقيفية مع المتوقف، ومقتضى الأصل الاعتباري هو كون اللفظ موضوعاً لمعنى^(١) اللابشرط؛ لأن غيره من الاحتمالات مدع للالتفات إلى أمر زائد، والأصل عدمه، إلا أن هذا

(١) في (خ): للمعنى.

الأصل غير معتبر؛ لعدم حصول الوصف منه بعد كون بناء العقلاء على عدم اعتباره في أمثال المقام.

هذا مقتضى الأصل الأوّل، وأمّا الأصل الثانوي، فهو يقتضي كونه موضوعاً للمعنى المقيد بالوحدة بطريق خروج القيد بوجهين:

الأول: الاستقراء في أحوال الواضعين للاعلام، فأنا وجدناهم لا يرضون أن يستعمل اللفظ في المسمى منضمّاً الى غيره، فنحكم بأن واضع اللّغة أيضاً كذلك؛ لأنّ الظنّ يلحق المشكوك بالاعمّ الأغلب فإنّ قلت: هذا الدليل أنّما يثبت^(١) مدخلة الوحدة في الجملة، وأنّ لم يظهر منه أنّها بطريق الجزء أم القيد فالدليل اعمّ من المدعى.

قلنا: أنّ القدر المتيقّن بيننا وبين الخصم دخول التقييد، وأمّا دخول القيد فمحل الشكّ وعلى مدّعيه الاثبات، فتدبرّ.

الثاني: أنّ المتبادر من اللفظ هو المعنى منفرداً وهو دليل الحقيقة، واحتمال كونه اطلاقاً مدفوع بأصالة الوضعية.

وتوّهم أنّ القرينة وهي كثرة الاستعمال في المعنى المنفرد موجودة، فلا يجري أصالة كون التبادر وضعياً؛ لأنّ مرجعها الى أصالة عدم القرينة.

مدفوع بأنّ القرينة وأنّ كانت موجودة، لكن الالتفات إليها مشكوك، فيدفع الالتفات بأصالة العدم، فيكون التبادر أيضاً وضعياً بالأصل.

فان قلت: هذا التبادر معارض بعدم صحة السلب؛ اذ لو استعمل المشترك في أكثر من معنى لم يصح أن يقال أنه لم يستعمل في معانيه، وعدم صحة السلب أقوى من التبادر، فيحمل التبادر على الاطلاق بقريضة عدم صحة السلب الكاشف عنه.

قلنا: تقديم عدم صحة السلب على التبادر ليس مطلقاً، بل فيما كان التبادر فقاهتياً، وعدم صحة السلب اجتهدائياً، والآ فلا، بل غاية ما في الباب التساقط، فبقي دليلنا الأول وهو الاستقراء سليماً عن المعارض، وفيه نظر.

المرحلة الثالثة: في بيان كيفية أوضاع التثنية والجمع وإرادة النفي. فنقول: يحتمل كون التثنية والجمع موضوعين بازاء ما كان متفقاً في اللفظ والمعنى معاً.

ويحتمل أن يكونا موضوعين لمطلق التعدد المتفق في اللفظ، فقليل بالأول، وقيل بالثاني، فيكون مثل زیدین حقيقة وأن لم يؤل بالمسمى، وقيل بعدم اشتراط الاتفاق لفظاً ولا معنى كالقمرین فمثل الرجلان حقيقة على المذاهب والزیدان حقيقة على الآخرين، ومجاز على الاول، والقمران مجاز على الاولين وحقيقة على الآخر.

والحق الأخير؛ لأن المتبادر من العلامة مطلق التثنية في الجمع^(١)، ولا اشعار له باتفاق اللفظ ولا المعنى.

وقيل بالأول تمسكاً بالتبادر أيضاً؛ لأن المتبادر من الرجلين أنها هو فردان من ماهية واحدة.

(١) في (خ): مطلق الاثنية.

فان قلت: أن ذلك أنّها هو من جهة كون الوضع فيه واحداً.

قلنا: نفرض الكلام فيما تعدّد وضعه كالمسلمين، فان للمسلم وضع علمي ووضع وصفي، ومع ذلك المتبادر من المسلمين الفردان من الماهية الواحدة، أي الشّخصان من المسلم المقابل للكافر، لا الشّخصان من المسمّى بالمسلم.

وفيه أنّ هذا التبادر مع تعدد الوضع ناشئ عن كثرة استعمال المسلم في المعنى الوصفي وقلة استعماله في المعنى العلمي، فهذا التّبادر ناشئ عن القرينة.

ولو فرض الخصم الكلام فيما لم يكن الاستعمال في أحد الوضعين غالباً، وكان المتبادر مع ذلك هو الفردان من ماهيّة واحدة، لقلنا: أنّ التّبادر مسلم لكن ناشئ عن القرينة، لما مرّ من أنّ المادة حقيقة في الماهية المقيدة بالوحدة، فينصرف العلامة الى الفردين من ماهيّة واحدة، فالقمران حقيقة باعتبار العلامة ومجاز باعتبار المادة، وقس على ذلك الجمع.

وأما أداة النفي، فقليل بوضعها لنفي كلّ الافراد من ماهية واحدة، وقيل بوضعها لنفي كلّها يحتمله اللفظ، والحقّ هو الثاني؛ اذ المتبادر من (لا عين عندي) هو نفي كلّها يريد المتكلّم من اللفظ، فيرد بناءً على أنّ يكون حرف النفي حقيقة في نفي كلّها يراد، على المشهور، حيث جعلوا صحّة السلب علامة للمجاز واشتروطوا فيه أمرين: أحدهما كون صحّة السلب مجرداً عن القرينة، والآخر صحّة سلب كلّ المعاني اشكّال، وهو أنّ سلب المعنى من اللفظ: أمّا أنّ يكون مع القرينة، أو مجرداً عنها.

وعلى التقديرين لا يصحّ أن يكون علامة للمجاز، أمّا على الأوّل فلكونه مع القرينة، وأمّا على الثاني فلاّ أنّ السلب لا يكون عن كلّ المعاني؛ لأنّ حرف النفي يدلّ على نفي ما يراد لا نفي كلّ المعاني؛ لما عرفت من كونها حقيقة فيه، والمفروض أنّ صحّة سلب كلّ المعاني علامة للمجاز.

ويمكن الجواب عن هذا بأنّ المراد من صحّة السلب هو صحّة السلب العرفية التي تكون راجعة الى نفي التسمية، فإنّ قولنا هذا ليس بانسان مرجعه الى أنّ هذا لا يسمّى بانسان وأنّ اسمه ليس بانسان، فمن صحّة سلب الاسم عنه يلزم أنّ لا يكون ذلك المعنى من معانيه، وقد مرّ الاشارة الى ذلك.

المرحلة الرابعة: في ثمرات المسألة.

فمنها صحّة هذا الاستعمال على القول بالجواز، أو غلطيته على القول بعدم الجواز.

ومنها: أنّه لو ورد خبر مشتمل على لفظ مشترك مستعمل في معنيين، كان الخبر على القول بالجواز مقبولاً من تلك الجهة وعلى القول بعدم الجواز مردوداً من تلك الجهة.

وتفصيله: أنّ هذا الخبر الواحد المفروض المروي عن المعصوم عليه السلام أمّا منقول باللفظ، أو منقول بالمعنى، أو مشكوك الحال، فإن كان الأوّل فيكون الخبر مقبولاً وصحيحاً عند من يقول بجواز الاشتراك استعمال اللفظ المشترك في أكثر من معنى اجتهداً، و مردوداً ومحكوماً بالغلطية عند من لا يجوز اجتهداً، وأمّا من لا يجوز فقاهة عمل به أيضاً، كما اذا كان مذهبه حجّة مطلقاً الظنّ في الموضوع المستنبط؛ لأنّ هذا الخبر مفيد للظنّ بصحّة الاستعمال، فيعمل به حينئذ المانع الفقاهتي المجوّز اجتهداً.

وأنَّ كان الثاني فيكون الخبر مقبولاً عند المجوز اجتهاداً، الا أنَّ يكون مذهبه عدم جواز العمل بالخبر المنقول بالمعنى، ومردوداً عند المانع اجتهاداً اذا شرط في العمل بخبر المنقول بالمعنى كون الناقل عارفاً باللغة؛ لأنَّ هذا الناقل على مذهبه ليس عارفاً باللغة.

وأما المانع فقاهة، فيعمل به أيضاً أنَّ كان الناقل من أهل الخبرة، وكان صدوره منه بطريق القطع، والّا فعلى فرض حجية الظنِّ في الموضوع المستنبط؛ لأنَّ استعمال أهل الخبرة دليل الجواز، وأنَّ لم يكن الناقل من أهل الخبرة فلا يكون دليلاً على الجواز أو أنَّ كان الثالث فالمجوز اجتهاداً يعمل به، والمانع اجتهاداً يطرحه، الا إذا جَوَّز العمل بالمنقول بالمعنى وأنَّ كان غلطاً اذا افاد الوصف، وأما المانع فقاهة، فيعمل بحكمه، لكن كون ذلك حجة له على الجواز في المسألة اللغوية مبني على التفصيل السابق، فتدبر.

ومنها: جواز الاستدلال بالآية الكريمة ﴿وَأُمَّهَاتُ نِسَائِكُمْ وَرَبَائِكُمُ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُمْ مِنْ نِسَائِكُمُ اللَّاتِي دَخَلْتُمْ بِهِنَّ﴾^(١) على عدم حرمة كلِّ من الام والبنت بمجرد عقد الآخر اذا أرجعنا القيد الأخير، وهو قوله من (نساءكم) الى كلِّ من الجملتين، وجوِّزنا استعمال المشترك وهو لفظة من في المعنيين لأنَّهما على الأول بيانية وعلى الثاني ابتدائية وأنَّ لم نجوز استعمال المشترك في أزيد من معنى لم يصحَّ هذا الاستدلال، وفي تلك الثمرة نظر.

أما أولاً، فلأنّ جوازنا استعمال المشترك في المعنيين، لكن لا يكون القيد الأخير على مذهبنا راجعاً الى ما عدا الأخير، فلا يمكن الاستدلال بالآية الكريمة على عدم الحرمة بمجرد تجويز استعمال المشترك في ازيد من معنى، فتدبر.

وثانياً أنّ الاستعمال في المعنيين على فرض الجواز فرع القرينة الدالة على ارادة المعنيين، وهي هنا مفقودة، لأنّ نقول بكون المشترك عند عدم القرينة ظاهراً في ارادة كلّ المعاني، وهو كما ترى.

المرحلة الخامسة في تأسيس الأصل

فنقول: أنّه على القول بكون المفرد موضوعاً لمعنى اللابشرط أو بشرط الاطلاق، فالأصل جواز الاستعمال في أكثر من معنى؛ لوجود المقتضى وفقد المانع.

وأما على الأقوال الآخر، فإنّ قلنا في المجازات بكفاية نقل نوع العلاقة حتّى بكفاية نقل علاقة الكلّ والجزء في جواز استعمال اللفظ الموضوع لأحدهما في الآخر وأنّ كان مركّباً اعتبارياً، فالأصل الجواز أيضاً، وأنّ قلنا باشتراط نقل الآحاد، أو يدوران الأمر مدار موارد الاستقراء فالأصل عدم الجواز لعدم؛ بلوغ تلك الرخصة لا آحاداً ولا وصفاً.

إذا تمّ ذلك المقدمات، فاعلم أنّهم اختلفوا في المسألة على اقوال، ثالثها الجواز في التثنية والجمع دون المفرد، ورابعها الجواز في النفي دون الاثبات. ثمّ المجوزون منهم من جوّزه حقيقة مطلقاً، ومنهم من جوّز مجازاً مطلقاً، ومنهم من جوّز في المفرد مجازاً وفي التثنية والجمع حقيقة، والمانعون منهم من منع مطلقاً فقاهة، ونحن نمنع حقيقة اجتهداً ومجازاً فقاهة.

أما المنع حقيقة اجتهداً، فلما مرّ من وضع المفرد للمعنى المقيد بالوحدة، فلو استعمل في المتعدّد حقيقة لزم التناقض.

فان قلت: يلزم التناقض لو أراد المعنيين مع قيد الوحدة بارادة واحدة، وأما لو أراد كلّاً منهما بارادة مستقلة على حدة فلا تناقض.

قلنا: إنّ الارادتين متناقضتان لا يمكن اجتماعهما؛ لأنّ ارادة هذا وحده مناف لارادة الآخر ولو بارادة أخرى؛ لأنّ الفاعل المختار لا يصدر عنه ارادتان متناقضتان.

وقد يذكر في دفع التناقض: أنّ اللفظ أنّما وضع للمعنى بشرط أنّ لا يراد معه غيره من حيث ذلك الوضع، فلو أريد الغير بوضع آخر من اللفظ لم يخالف الشرط، وحينئذ لا يكون الاستعمالان في المعنيين بملاحظة الوضعين المتناقضين.

وفيه أولاً أنّا قد اثبتنا أنّ المفرد موضوع لارادة المعنى منه بقيد الوحدة المطلقة، أي بشرط أنّ لا يراد معه غيره مطلقاً ولو بوضع آخر.

و ثانياً أنّ قيد الحيثية واعتبارها حينئذ لغو؛ لأنّ مآل ما ذكره الى الوضع للمعنى اللابشرط أيضاً لا يرخّص معه في ارادة غير الموضوع له بذلك الوضع؛ لأنّ ذلك حينئذ لا يصير المعنى اللابشرط الذي وضع له اللفظ، وأنّ جاز ارادة معنى آخر معه بوضع آخر، فاذا صار مآلهما واحداً بقى اعتبار الحيثية لغواً.

وأما المنع مجازاً فقاهاه، فلأنّنا نقتصر في المجازات على الصّنف، أي موارد الاستقراء، ولا نكتفي بنوع العلاقة ولم يثبت من الاستقراء جواز الاستعمال المجازي بعلاقة الكلّ والجزء في المركّبات الاعتباريّة، وأنّما الثابت جوازه في المركّبات الحقيقية.

واستدلّ المانع اجتهداً.

مطلقاً بعين ما ذكرناه من لزوم التناقض.

وفيه أنّه أنّها يدلّ على عدم الجواز حقيقة اجتهداً ولا يدلّ على عدم الجواز مجازاً اجتهداً، فدليله أخصّ من مدّعه، وأنّ كان غرضه نفي الحقيقة فقط اجتهداً، فلم أطلق المنع ولم يقيده بالحقيقة.

واستدلّ المفصل بين المفرد وغيره على عدم الجواز في المفرد بنحو ما سبق، ويعود الترديد الوارد على المانع مطلقاً اجتهداً عليه أيضاً، وعلى الجواز في التثنية والجمع بدلالتهما على التعدّد، فيجوز الاستعمال في التعدّد، وإرادته منهما.

وفيه أنّه أنّ أراد جواز ذلك حقيقة مطلقاً حتّى بالنسبة الى الوضع المفرد الموجود في ضمن التثنية والجمع، فهو مناف لمنع الجواز في المفرد على الإطلاق حتّى مجازاً، وأنّ أراد به الجواز حقيقة بالنسبة الى وضع المثني والمجموع والجواز مجازاً بالنسبة الى المفرد الموجود في ضمنه، فهو أيضاً مناف للمنع في المفرد مطلقاً كما ذكرناه.

واستدلّ المفصل بين الاثبات والنفي على عدم الجواز في الاثبات بما مرّ من التناقض، ويرد عليه الترديد الوارد على المستدلين السابقين، وعلى الجواز في النفي بدلالة النفي على العموم والتعدّد، فيجوز الاستعمال في التعدّد ويردّه الترديد الوارد على المفصل السابق لكنه حقيقة به كان^(١) بالنسبة الى وضع المفرد والمثني، وعلى هذا المفصل بالنسبة الى وضع المثبت والمنفي؛ اذ المراد بالجواز في

(١) في (خ): لكنّه كان.

المنفي أنّ كان الجواز مطلقاً حتّى بالنسبة الى مدخول النفي أي المثبت، فهو مناف للمنع فيه حقيقة الى آخر ما مر في التريد السابق.

ثمّ أنّ من جوّز الاستعمال في المفرد مجازاً، وفي الثنية والجمع حقيقة، استدل على الجزء الأوّل من مدّعاه بانتفاء المانع عنه لضعف ما تمسّك به الخصم.

وأورد عليه أولاً بأنّ انتفاء المانع أعمّ من وجود المقتضى، وهو شرط أيضاً لوجود المعلول.

وثانياً بأنّ رفع المانع الخاص لا يستلزم دفعه مطلقاً؛ لأنّ نفي الخاص لا يستلزم نفي العام، إلّا أنّ يجب عن الأوّل بأنّ المقتضي عند المستدل موجود، وهو علاقة المجازية المطلقة، والأصل عنده هو الجواز؛ لاكتفائه بنوع العلاقة وعدم التصريح بالمقتضى للشعار بوضعه، وعن الثاني بأنّ المانع باعتقاده منحصر فيما تمسّك به الخصم.

لكن يرد عليه أنّ الحقّ عدم كفاية نوع العلاقة، بل الأمر دائر مدار الاستقراء، ولم يثبت في المركّبات الاعتباريّة، فالمقتضي غير موجود وأنّ المانع أيضاً موجود، وهو استنكار العرف الاستعمال في المعنيين.

ثمّ أنّ المستدلّ وهو صاحب المعالم^(١) ذكر سؤالاً وجواباً بعد بيانه أنّ هذا الاستعمال مجاز وأنّ العلاقة هي الجزء والكلّ؛ لكونه مستلزماً لإلغاء قيد الوحدة وهو جزء الموضوع له.

وحاصل جوابه أنّ استعمال اللفظ الموضوع للكلّ في الجزء غير مشروط بشرط أصلاً.

وفيه أنّ هذا أيضاً مشروط بكون التركيب حقيقياً حسيّاً، فلا يجوز هذا المجوّز فيما نحن فيه؛ لكون التركيب اعتبارياً، مع أنّ القدر الثابت من تلك العلاقة ما اذا كان اللفظ الموضوع للكلّ مستعملاً في الجزء فقط لا فيه مع الانضمام الى معنى آخر كما نحن فيه.

و على الجزء الثاني من مدّعاؤه بأنّ التثنية والجمع بمنزلة تكرير المفرد، فكما يجوز ارادة التعدد من المفرد، فكذا فيما هو بمنزلته وفيه أنّ ذلك فرع جواز ارادة المتعدّد من المفرد، وهو ممنوع، وأنّما قلنا بأنّ ذلك متفرع عليه؛ لأنّ الالف والنون علامة لارادة المتعدد من المفرد وقرينة عليها، واذا اثبتنا عدم جواز ارادة المتعدّد من المفرد لا حقيقة ولا مجازاً، فلا يجوز في المثني أيضاً.

والحاصل انا قد قلنا أنّ الالف والنون وضعتا للدلالة على مطلق الاثنين، فإنّ كان المراد من مدخولهما الماهية الواحدة، فهما تكونان إشارة الى فردين منها، وأنّ كان المراد منه الماهيتين، فهما تدلان على الفردين من ماهيتين، فتكون دلالتهما على الفردين من ماهيتين موقوفة على جواز ارادة الماهيتين من مدخولهما، والمفروض عدمه.

و استدلل من جَوَز الاستعمال في المعنيين مطلقاً حقيقة لكن مع القرينة كما هو مذهب السلطان رحمته ^(١) بأن اللفظ موضوع للمعنى اللابشرط، فيكون المقتضي موجوداً والمانع مفقوداً، فجَوَز.

وفيه أننا قد اثبتنا أن الموضوع له المعنى بقيد الوحدة.

و استدلل من جَوَز الاستعمال في المعين مطلقاً مع عدم الاحتياج الى القرينة لكون اللفظ ظاهراً في ارادة الجمع عند فقد القرينة، كما هو مذهب الشافعي، فيكون من قبيل العمومات وأن اختلف حقيقة أفرادها بالآية ﴿إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ﴾ ^(٢) والأخرى ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يَسْجُدُ لَهُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ وَالنُّجُومُ وَالْجِبَالُ وَالشَّجَرُ وَالدَّوَابُّ وَكَثِيرٌ مِنَ النَّاسِ﴾ ^(٣) فإن الصلاة من الله الرحمة، ومن الملائكة الاستغفار، وهما مختلفان، والسجود من الناس وضع الجبهة على الأرض، ومن الشجر أمر مخالف لذلك قطعاً.

(١) هو السيد الاجل الوزير الحسين بن الميرزا رفيع الدين محمد الحسيني الاملي الاصفهاني، كان عالماً محققاً مدققاً، صاحب صدارة الاعاظم والعلماء، ويعرف أيضاً بخليفة السلطان، وله تعليقات وحواش على كتب الفقه والأصول كلها في نهاية الدقة والمتانة، كحواشيه على شرح اللمعة والعالم والمختلف وغيرها توفي سنة (١٠٦٤) هـ في أيام الشاه عباس الثاني.

(٢) سورة الاحزاب: ٥٦.

(٣) سورة الحج: ١٨.

و فيه أولاً منع كونهما مشتركا لجواز الحقيقة المجازية^(١).

وثانياً: أنَّ اللفظ متعدد بقرينة العطف^(٢)، فيكون خارجاً عن محل الكلام.

وثالثاً: أنَّه يجوز أن يكون اللفظ مستعملاً في القدر المشترك بطريق عموم الاشتراك، فخرج عن محل النزاع.

ورابعاً: بأنَّ اللفظ مقرون بالقرينة، فخارج عن محل الدعوى.

(١) في (خ): الحقيقة والمجاز.

(٢) في (خ): العاطف.

ضابطة

في استعمال اللفظ في معنييه الحقيقي والمجازي

اختلفوا في جواز استعمال اللفظ في معنييه الحقيقي والمجازي على حدّ الاختلاف في المشترك وتحقيق الكلام فيه يحتاج أيضاً الى معرفة طرق الاستعمال، وتعيين محلّ النزاع ووضع الألفاظ المفردة، وثمرة النزاع، وتأسيس الأصل، لكن الكلام في تلك المقامات هاهنا هو ما مرّ في البحث السّابق حرفاً بحرف والمختار المختار، والأقوال هاهنا كما مرّ هناك، إلّا أنّ التفصيل بين المفرد وغيره وكذا التفصيل الآخر لا يأتيان هنا، والمجوزون منهم من جوّز مجازاً كما عليه الأكثر، ومنهم من قال بالحقيقة والمجاز بالاعتبارين، بل الكلام هنا في مقام آخر لا بدّ من بيانه.

فنقول: هاهنا مقامات:

المقام الأوّل: فاعلم أنّ الحقيقة عند الأصوليين هو اللفظ المستعمل في ما وضع له، سواء لم يكن لأجل الأصل الانتقال الى الغير أم كان، والمجاز عبارة عندهم عن اللفظ المستعمل في غير ما وضع له، سواء كان مع جواز ارادة الموضوع له أم لا، وعند مشهور أهل البيان الحقيقة هي الحقيقة عند الأصوليين، والمجاز هو اللفظ المستعمل في غير ما وضع له مع امتناع ارادة الموضوع له معه، فالمجاز عند الأصوليين أعمّ مطلقاً منه عند البيانين.

و أمّا المقام الثاني: فاعلم أنّ الكناية من مصطلحات أهل البيان، والمنقول من تعريفها ثلاثة:

الأوّل: أنّها اللفظ المستعمل فيما وضع له لأجل الانتقال الى غيره، فيكون من أقسام الحقيقة.

الثاني: أنّها اللفظ المستعمل في المعنى الحقيقي والمجازي بنحو العموم الاستغراقي، كما هو محلّ النزاع، فيكون من المجاز الأصولي.

الثالث: أنَّها اللَّفْظُ المستعمل في غير ما وضع له مع جواز ارادة الموضوع له، وهي على التعريف الاخير أخصّ من المجاز الأصولي.

و أمّا المقام الثالث، فاعلم أنَّ المانع أنَّ أراد من منعه استعمال اللفظ في الحقيقة والمجاز السلب الكلّي، بمعنى عدم جواز اجتماعهما في شيء من المجاز الأصولي أو البياني، فلازمه نفي الكناية رأساً، والقول بكونها داخله في أقسام الحقيقة، أو القول بها بالمعنيين الأخيرين أيضاً، لكن عليه أنَّ يفرق بين المجاز والكناية باعتبار ذاتهما، بأنَّ يقول أنَّ الكناية ما يكون لعلاقة التلازم، والمجاز ما يكون لعلاقة غيره، ولا يمكن له وحينئذ الفرق بينهما باعتبار الحكم أعني جواز ارادة الموضوع له وعدمه.

والمجوّز إن أراد بالجواز الايجاب الجزئي، بمعنى جواز الاجتماع مع المجاز بالمعنى الأخصّ، أي قسم واحد من المجاز الأصولي الذي هو كناية عند البياني، فهو وأنَّ كان صحيحاً ولكن عنوان البحث في كتب العلماء عامّ يشمل المجاز بالمعنى الأعمّ بقرينة استدلالهم على عدم الجواز بمعادنة الحقيقة مع المجاز، وأنَّ أراد الايجاب الكلّي، فقيه أولاً أنّه مناقضة، وثانياً أنّه لا يبقى وحينئذ فرق بين الكناية والمجاز بحسب الحكم، أي جواز ارادة الموضوع له وعدمه.

نعم يمكن الفرق حينئذ بينهما ذاتاً بتخصيص الكناية بعلاقة التلازم، وجعل المجاز ما عداه لكن هذا الفرق خلاف المشهور وأتمّ المشهور الفرق بحسب الحكم وأنَّ أراد المانع من المجاز البياني، وأنَّ أراد المجوّز المجاز الأصولي الذي هو كناية صار النزاع لفظياً، والحاصل ان عنوانتهم مشوشة، وليس محلّ النزاع مشخصاً ونحن لا نحتاج الى تعيين العنوان.

و نقول: أنَّ الحقَّ عدم جواز اجتماع الحقيقة والمجاز بالمعنى الأعمّ مطلقاً. أمّا بالنسبة الى المعنى الحقيقي حقيقة، فلكون الوحدة قيداً، فيكون الحقيقة مع التعدد ممنوعة بالمنع الاجتهادي. وأمّا مجازاً، فلعدم كفاية نوع العلاقة، وعدم ثبوت الرخصة في مثله وأمّا بالنسبة الى المعنى المجازي، فلعدم ثبوت الرخصة في مثل ذلك، بل الثابت الرخصة في المجازات الوجدانية لا غير.

وأمّا ما يتوهم من استدلال المانع على ما نقله صاحب المعالم رحمته من كون المانع موافقاً مع المجوز في قسم من المجاز الأصولي الذي هو كناية، حيث تمسك في المنع بمعاندة المجاز للحقيقة، فهو مشعر بكون المانع عارياً عن الفن والقواعد، وعدم انكار صاحب المعالم آياه لا يثبت حقيقة مدّعه.

فان قلت: أنَّ البيانين اتّفقا على أنَّ الفرق بين المجاز والكناية هو جواز ارادة الموضوع له مع الكناية وعدمه مع المجاز، وذلك مبني على الجواز في هذا القسم من المجاز الأصولي.

قلت: أنَّ هذا الاتفاق ممنوع؛ لوجود من يقول بأن الكناية من أقسام الحقيقة، أو يقول بخروجها عنها، لكن يفرق بينها وبين المجاز ذاتاً، وأنّ اختلفوا في الفرق بينهما بحسب الحكم، على أنّه لا دليل على حجّية اتفاقهم؛ اذ غاية ما ثبت هو حجّية قول نقله متون اللغة لا غير، فتدبّر.

و استدللّ المانع المطلق بأنّ المجاز ملزوم لقرينة معاندة لارادة الحقيقة وملزوم معاند الشيء معاند له فلا يمكن الجمع بينهما.

وفيه أنّه أن أراد أنّ المجاز ملزوم لقريئة معاندة لارادة الحقيقة منفرداً، فمسلّم ولكنه لا يثبت مدّعا؛ لجواز عدم كونها معاندة لارادتهما معاً. وأنّ أراد أنّ المجاز ملزوم لقريئة معاندة لارادة الحقيقة مطلقاً مجتمعاً ومنفرداً فهو أوّل الدّعوى، ومصادرة على المطلوب ولا دليل عليه.

فان قلت: أنّ الدليل على ذلك اتّفاق أهل البيان على كون المجاز ملزوماً لقريئة معاندة للحقيقة واتّفاقهم حجة.

قلنا أولاً: أنّ كلام البيانيّين أيضاً مجمل وليس نصّاً في معاندة القريئة لارادة الحقيقة حتّى منضمة مع المجاز.

سلّمنا أنّ المتبادر من كلامهم هو كون القريئة معاندة لارادة الحقيقة مطلقاً حتّى منضمة مع المجاز، لكن نقول: أنّ كلامهم مخالف للاجماع القاطع الواقع على جواز اطلاق الرقبة على الشّخص الذي هو مركّب من معناها الحقيقي والمجازي، فكيف يمكن لهم انكار ذلك.

سلّمنا أنّ المتبادر من كلامهم كون المجاز ملزوماً لقريئة معاندة لارادة الحقيقة ارادة أصلية مستقلة لا تبعيّة عرضيّة، لكن نقول: أنّ اتّفاقهم ممنوع كما مرّ، والسند أيضاً ما مرّ سلّمنا الاتّفاق لكن حجّيته ممنوعة، والسند ما مرّ فظهر بطلان دليل المانع وأنّ كان مدّعا حقّاً.

وقد يستدلّ على المنع حقيقة بالمعاندة من وجهين:

الأوّل: من جهة القريئة المعاندة للحقيقة.

الثاني: من جهة اعتبار الوحدة في المعنى الحقيقي كما هو ظاهر، وفي أحد الوجهين ما مرّ بتامه، وعلى الجواز مجازاً بعدم المانع مع وجوده العلاقة. وفيه أنّ وجود العلاقة المصحّحة ممنوع، أمّا بالنسبة الى الحقيقة فلمّا مرّ من عدم كفاية نوع العلاقة، وأمّا بالنسبة الى المجاز، فلأنّ العلاقة المصحّحة بأي نحو كان أنّها تكون مصحّحة لو كان المجاز من المجازات الوجدانية؛ لعدم ثبوت الرّخصة فيما عداها، فيجب التوقف فيه على أنّ المعاندة بين المجاز والحقيقة عند أهل البيان أنّها هو بين المجاز وذات الحقيقة، سواء كان مع الوحدة أم لا وذاتها موجودة في المجاز، فالمعاندة باقية في الاستعمال المجاز أيضاً، فتدبر.

الفصل الأول

في الأوامر

ضابطة

في مفهوم الأمر وصيغته

القول في الأمر يقع في مقامين:

الأول: في مفهوم الأمر ومادته.

والثاني: في صيغة الأمر وهيئته.

أما المقام الأول، ففيه مطالب:

الأول: في أن الأمر هل هو عبارة عن مطلق الطلب الالزامي ولو كان الطالب غير عال.

مستعل، أو أنه الطلب من العالي، سواء كان مستعلياً حتّى يكون أمره بطريق الإيجاب أم لا حتّى يكون بطريق النذب، أو أنه الطلب من المستعلي علا أم لا، أو أنه الطلب من العالي المستعلي؟ احتمالات.

لكن الأول خلاف الاتفاق وخلاف المتبادر من لفظ الأمر وما يشتق منه، فإن المتبادر منه كون الأمر عالياً أو مستعلياً، وهو علامة مجازية الغير مع صحّة سلب الأمر عن طلب الداني الغير المستعلي.

و أما الثاني: فيدفعه صحّة سلب الأمر عن الطلب الصادر من الخاضع والمتمس العالي ورواية بريرة حيث قال لها الرسول ﷺ: ارجعى الى زوجك، فقالت: أتأمرني يا رسول الله؟ قال: لا، بل أنا شافع^(١)، فلو كان مجرد الطلب الصادر من العالي أمراً لما قال ﷺ لا، والخبر (لو لا أن أشق على أمتي لأمرتهم بالسّواك)^(٢) مع أن الطلب الندبي حاصل.

(١) فروع الكافي ٥: ٤٨٦-٤٨٧.

(٢) فروع الكافي ٣: ٣٣ ح ١، وسائل الشيعة ٣: ١٩ ح ٣.

وأما الثالث: فهو الحق والمتعين لبطلان الرابع، بأن المتبادر من الأمر وأن كان هو طلب العالي المستعلي، لكن التبادر اطلاقى يكشف عنه عدم صحة سلب الأمر عن طلب الداني المستعلي، فإنه لا يصح سلبه عنه لغة، وأن كان ذلك قبيحاً عقلاً باعتبار كون العلو من الشروط العقلية لصحة الأمر، فظهر أنه حقيقة في طلب المستعلي، سواء كان عالياً أيضاً أم لا، لكن لفظ الأمر مشكك اجمالي بالنسبة الى الفرد الآخر، فإن الظاهر منه عند الاطلاق هو الفرد الأول.

المطلب الثاني: في أن الأمر هل هو حقيقة في الطلب القولي خاصة، أو فيه وفي الطلب الفعلي أيضاً كالكتابة والاشارة وغيرهما؟ الأظهر الأخير، وأن كان المتبادر عند الاطلاق هو الأول خاصة لكنه اطلاقى؛ لعدم صحة سلبه عن طلب الآخرس بالاشارة أو بالكتابة، على أنه لو كان منحصراً في القول لزم عدم كونه تعالى أمراً على مذهب الاشاعرة؛ لقولهم بالكلام النفسي له تعالى لا اللفظي، والحال أنهم يقولون أنه تعالى أمر، فتدبر.

وكذا يصدق الأمر في الطلب الثابت في الرؤيا كما في قوله تعالى حكاية عن اسماعيل عليه السلام (يا أبت افعَل ما تؤمِر)^(١) لعدم صحة السلب.

ولو ادرك العقل حسن شيء ومحبيته، فإن ادرك مع ذلك صدور طلب، من الشارع بالنسبة إليه، فهو أيضاً أمر حقيقة؛ لأنه موضوع عرفاً لمطلق الطلب وأن ادرك مجرد المحبوبة دون المطلوية، فلا يصدق عليه الأمر، وأن وجب الاثبات به

(١) في (خ): الحقيقة والمجاز.

أَيْضاً؛ لَأَنَّ مَا يَسْتَقِلُّ بِهِ الْعَقْلُ حِجَّةٌ، وَوَجُوبُ الْفِعْلِ وَالتَّرْكَ لَيْسَا دَائِرَتَيْنِ مَدَارِ الْأَمْرِ وَالنَّهْيِ؛ إِذْ هُمَا كَاشِفَانِ عَنِ الْمَحْبُوبِيَّةِ وَالْمَبْغُوضِيَّةِ، فَإِذَا ادْرَكَهُمَا الْعَقْلُ وَجِبَ الْفِعْلُ وَالتَّرْكَ.

وَأَمَّا الْمَطْلَبُ الثَّلَاثُ: فَهَلْ لَفْظُ الْأَمْرِ حَقِيقَةٌ فِي الطَّلَبِ الْإِيجَابِيِّ أَوِ النَّدْبِيِّ أَوْ مُشْتَرَكٌ بَيْنَهُمَا مَعْنَى أَقْوَالٍ؟ وَيَحْتَمِلُ الْإِشْتِرَاكَ اللَّفْظِيَّ، وَالظَّاهِرُ أَنَّهُ لَا قَائِلَ بِهِ، وَالْأَظْهَرُ الْأَوَّلُ لَوَجُوهٍ:

الْأَوَّلُ: تَبَادُرُ الْإِيجَابِ مِنْ قَوْلِ الْمَوْلَى لِعَبْدِهِ (أَمَرْتُكَ بِكَذَا) فَلَوْ تَرَكَ الْعَبْدَ لَذَمَّهُ الْعُقَلَاءُ، وَالذَّمُّ لَا يَنْفَكُ عَنْ فَهْمِ الْوَجُوبِ.
لَا يَقَالُ: الْعُلُوُّ قَرِينَةٌ.

لَأَنَّا نَقُولُ: الْوَجُوبُ صِيغَةٌ لِفِعْلٍ وَالْإِيجَابُ صِفَةٌ لِلْأَمْرِ فَهُوَ بِمَعْنَى الْإِلْزَامِ وَكَلَامُنَا فِي الْإِيجَابِ لَا الْوَجُوبَ وَالْعُلُوُّ يَصَحُّ قَرِينَةً لِلْوَجُوبِ لَا الْإِيجَابِ فَإِنَّ الْعُلُوَّ وَالْإِيجَابَ يَجْتَمِعَانِ فِي طَلَبِ الْعَالِي الْمُسْتَعْلِيِّ، وَيَتَحَقَّقُ الْأَوَّلُ فَقَطْ فِي طَلَبِ الْعَالِي الْغَيْرِ الْمُسْتَعْلِيِّ بِدُونِ الْإِيجَابِ، وَالثَّانِي فَقَطْ فِي الْمُسْتَعْلِيِّ الدَّانِي، فَكَيْفَ يَصِيرُ أَحَدَاهُمَا قَرِينَةً لِلْآخَرِ، وَالْحَاصِلُ أَنَّ الْمَقْصُودَ اثْبَاتَ كَوْنِ الْأَمْرِ حَقِيقَةً فِي الْإِيجَابِ وَأَنَّ صَدْرَ مَنْ غَيْرِ الْعَالِي لَا فِي الْوَجُوبِ.

الثَّانِي: صَحَّةُ سَلْبِ الْأَمْرِ عَنِ الطَّلَبِ النَّدْبِيِّ.

الثَّلَاثُ: خَبَرُ بَرِيرَةَ كَمَا مَرَّ.

لَا يَقَالُ: الْكَلَامُ فِي مَادَّةِ الْأَمْرِ، وَالْمُسْتَفَادُ مِنَ الْخَبَرِ أَنَّ صِيغَةَ (ارْجِعْ) لَا تَفِيدُ الْوَجُوبَ.

لأنّا نقول: محلّ الاستشهاد كلمة (تأمرني) فأنّه لو كان الأمر حقيقة في الطلب الندي لما سلبه ﷺ عن قوله (ارجعي).

الرابع: خبر السّواك كما مرّ، وللقائلين بالاشتراك المعنوي أنّ فعل المندوب وطاعة، والطاعة كلّها فعل المأمور به..

وفيه أنّه أنّ اراد بالمأمور به معناه الحقيقي منعنا كلىة الكبرى، لأنّها مصادرة محضة. وأنّ اراد به الأعمّ من معناه الحقيقي والمجازي، فهو مسلّم ولا يثمر، وأنّ صحّة تقسيم المأمور به الى الواجب والندب يكشف عن الاشتراك المعنوي؛ لأنّ الأصل في الاستعمال مورد القسمة الحقيقة، مع كون الغالب في التقاسيم التّقسيم في المعنى الحقيقي.

وفيه أنّ مجرى الأصل المذكور أنّها هو اذا كان الشكّ في المراد لا في الوضع، وأنّ التمسك بالغلبة مسلّم لو كان المعنى الحقيقي معلوماً، وهو هنا مجهول، ولو تم هذا الدليل لم يكافئ ما مرّ من الأدلة الاجتهادية على المختار.

ثمّ أنّ لفظ الأمر قد يستعمل في غير الطلب، كالشأن والصّفة والفعل، والحقّ أنّها مجازات وأنّ الحقيقة منحصرة في الطلب؛ لأنّ الاشتراك المعنوي بين الطلب وهذه المعاني فرع الجامع وهو مفقود، واللفظي مخالف لأصالة عدم تعدد الوضع وغلبة الحقيقة والمجاز، فإنّ الحقيقة في الطلب محققة، وفي غيره مشكّوك، فالمجاز خير من الاشتراك، ولتبادر الطلب منه وصحّة سلبه عن غيره، ولوقوع الاشتقاق عن الأمر الذي بمعنى الطلّب دون الباقي، وهذا مبني على كون الاشتقاق من علايم الحقيقة وعدمه من علائم المجاز ولاختلاف الجمع فإنّ جمع الأمر بمعنى الطلب الاوامر، وجمعه لسائر المعاني الأمور، وهو أيضاً من العلائم، وفيه تأمل واضح.

وَأَمَّا الْمَطْلَبُ الرَّابِعُ، ففِي أَنَّ الْأَمْرَ حَقِيقَةٌ فِي مَطْلَقِ الطَّلَبِ الْإِلْزَامِيِّ فَعَلًا كَانَ أَمْ تَرَكَأَحْتَى يَكُونُ نَحْوُ أَتَرَكَ أَيْضًا أَمْرًا، أَوْ حَقِيقَةٌ فِي طَلَبِ الْفِعْلِ لَا غَيْرَ كَمَا عَلَيْهِ الْمَشْهُورُ.

أَقُولُ: وَعَلَى الْأَوَّلِ يَكُونُ النِّسْبَةُ بَيْنَ الْأَمْرِ وَالنَّهْيِ أَعَمَّ مِنْ وَجْهِ؛ لَصَدَقْهُمَا عَلَى أَتَرَكَ الزَّنا، وَافْتِرَاقَهُمَا نَحْوَ اضْرِبْ وَلَا تَضْرِبْ، فَتَدَبَّرْ.

وَالْحَقُّ فِي الْمَسْأَلَةِ التَّفْصِيلِ، فَمَا كَانَ مُتَعَلِّقَهُ مَذْكُورًا، كَقَوْلِهِ أَمَرَنِي بِالتَّرْكِ، أَوْ أَمَرْتُكَ بِالتَّرْكِ، أَوْ أَنْتَ مَأْمُورٌ بِالتَّرْكِ، فَهُوَ حَقِيقَةٌ فِي مَطْلَقِ الطَّلَبِ لِتَبَادُرِهَا^(١) عَنْهُ فِي تِلْكَ الْمَقَامَاتِ، مَعَ أَنَّهُ لَوْ كَانَ مَجَازًا وَحِينَئِذٍ بِطَرِيقِ التَّجْرِيدِ عَنْ جُزْءٍ الْمَعْنَى لَكَانَ مُتَنَافِرًا كَالْتَنَافَرِ الْمَوْجُودِ فِي الْمَجَازَاتِ بَيْنَ اقْتِضَاءِ الْوَضْعِ وَالْقَرِينَةِ، وَهَاهُنَا لَيْسَ كَذَلِكَ عَرَفًا، وَمَا كَانَ مُتَعَلِّقَهُ غَيْرَ مَذْكُورٍ، فَالظَّاهِرُ مِنْهُ طَلَبُ الْفِعْلِ لِلْعَرَفِ وَالْأَصْلِ فِي التَّبَادُرِ أَنَّ يَكُونُ وَضْعِيًّا، وَهَذَا التَّفْصِيلُ بَعِينُهُ يَجْرِي فِي لَفْظِ النَّهْيِ بِالنَّظَرِ إِلَى شُمُولِهِ نَحْوَ قَوْلِنَا لَهُ نَهَانِي عَنِ الضَّرْبِ وَنَهَانِي عَنِ التَّرْكِ، وَلَا تَتَرَكُ وَنَحْوَهَا فَالْمَخْتَارُ الْمَخْتَارُ، فَتَأَمَّلْ جِدًّا.

وَأَمَّا الْمَقَامُ الثَّانِي ففِي الْمَعَالِمِ أَنَّ صِغَةَ (افْعَلْ) وَمَا فِي مَعْنَاهَا حَقِيقَةٌ فِي الْوُجُوبِ، وَلَا رَيْبَ فِي شُمُولِ هَذَا الْكَلَامِ لْجَمِيعِ الْأَوَامِرِ مُجَرَّدًا وَمَزِيدًا مِنَ الْأَمْرِ الْحَاضِرِ وَالْغَائِبِ، وَأَسْمَاءُ الْأَفْعَالِ الَّتِي بِمَعْنَى الْأَمْرِ، كَرَوَيْدٍ لَكِنِ الْكَلَامُ فِي الْأَوَامِرِ الْمَزِيدَةِ مُطْلَقًا، وَالْمَجَرَّدِ الْغَائِبِ دَاخِلَةً فِي أَفْعَلْ أَوْ فِي قَوْلِهِ وَمَا فِي مَعْنَاهَا.

قَالَ الْفَاضِلُ الشَّيْرَوَانِي: أَنَّ الشَّامِلَ لِلْأَوَامِرِ مُطْلَقًا هُوَ أَفْعَلْ وَقَوْلُهُ (مَا فِي

(١) فِي (خ): الْحَقِيقَةُ وَالْمَجَازُ.

معناها) اشارة الى اسماء الافعال متمسكاً بأن صيغة افعال صارت حقيقة ثانوية في مطلق الطلب، كصيرورة فعل بفتح الفاء للمبني للفاعل، وبالضم للمبني للمفعول.

والاظهر أن صيغة (افعل) لا يشمل الأمر المجرد الحاضر، وما سواه داخل في قوله (ما في معناها) اذ لا دليل على النقل، وهل هذا الكلام شأمل للجمل الخبرية المؤولة بالانشاء، كقوله ﷺ (المؤمنون عند شروطهم) ^(١) ونحوه؟ الاظهر عدم الشمول بملاحظة قوله (حقيقة في الوجوب) لأن تلك الأخبار المؤولة بالانشاء ليست حقيقة فيه بالاتفاق الا أن يحمل الحقيقة في كلامه على الأعم.

ومن المجاز مجازاً، لكنّه بعيد أولاً، ومناف لغرضه ثانياً.

ولما انجر الكلام الى الجمل الخبرية المؤولة بالانشاء، فلا بد من بيان الداعي فيها الى التأويل ومن أنها مؤولة الى مطلق الطلب، أو الى خصوص الوجوب.

أما الأول: فنقول أن الداعي على التأويل بالانشاء أن قوله ﷺ اذا وعد وفي مثلاً ^(٢) يحتمل معان.

الأول: أن المؤمن اذا وعد يجب عليه الوفاء به، فيكون إنشاء.

(١) عوالي اللثالي ١: ٣٣٥ ح ٨٤ و ٣٩٣ ح ١٧٣ و ٣: ٣٧٥ ح ٧.

(٢) تهذيب الأحكام ٣: ٩١ ح ٣٥٠.

الثاني: أنَّ المؤمن هو الذي اذا وعد وفى، فالذي لا يفي ليس مؤمناً.

الثالث: أنَّ المؤمن اذا وعد وفى بما وعده ولا يتخلف ابداً.

وعلى الأخيرين يكون خبراً، لكن الثاني خلاف الاجماع؛ لأنَّ من لم يفي بوعده لا يخرج عن الايمان اجماعاً، والثالث مستلزم للكذب؛ لأنَّ المؤمن قد لا يفي بوعده فتعيّن الأوّل، فهذا هو الداعي الى التأويل.

و أمّا الثاني: فمذهب المحقق الخوانساري الحمل على الطلب الندبى ومذهب الأخيرين الحمل على الطلب الوجوبى.

و تحقيق الكلام يقتضي رسم مقدّمة، وهي أنّه بعد ما قامت القرينة على عدم ارادة المعنى الحقيقي وتعدّد المجاز، فأما أنَّ يكون أحدهما أقرب الى الحقيقة اعتباراً، بمعنى كونه أقرب إليها عقلاً، كأن يكون أحد المجازات مشاركاً لها في الجنس بخلاف البواقى، أو كان مشاركاً لها في الفصل القريب والبواقى في البعيد، أو يكون أقرب إليها عرفاً، أي بحسب فهم العرف كائناً ما كان أو يكون، أحد المجازات أقرب عرفاً واعتباراً، أو يكون بعضها أقرب عرفاً وبعضها أقرب اعتباراً، أو لا يكون شيء منها أقرب إليها لا عرفاً ولا اعتباراً. ففي الأخير لا كلام في اجمال اللفظ الى أنَّ تحيى قرينة معينة لأحدى المجازات، وكذا في الأوّل أيضاً؛ اذ لا دليل على اعتبار القرب الاعتباري، فيصير اللفظ مجملاً.

فلو علمنا بعدم ارادة المتكلّم من لفظ (الانسان) معناه الحقيقي، ودار الأمر بين الحمل على خصوص الفرس أو مطلق الحيوان، كان اللفظ مجملاً عرفاً وأنَّ كان الحيوان لكونه جنساً أقرب الى الانسان من الفرس المغاير له.

وفي الثاني يحمل على الأقرب عرفاً، فلو قال رأيت أسداً في الحَمَامِ ودار الأمر بين الحمل على الرجل الشجاع وبين الحمل على الابطخر، كان الأوّل أقرب عرفاً، فيحمل عليه.

وفي الثالث كذلك، كما في الجمل الأخبارية المؤولة بالانشاء بالدليل المذكور، فيدور الأمر بين الحمل على الطلب الوجوبي أو الندبي، لكن الأوّل أقرب عرفاً كما لا يخفى، وأقرب اعتباراً أيضاً لأنّ الجملة الخبرية تدل على الوقوع والثبوت، والوجوب أقرب الى الثبوت والوقوع من الندب.

وفي الرابع يقدم الاقرب عرفاً؛ لما عرفت من عدم اعتبار القرب الاعتباري رأساً، ففي مثل قوله تعالى ﴿إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا﴾^(١) لا يمكن الحمل على المعنى الحقيقي للأمر؛ اذ في المعنى الحقيقي لا بدّ من الطلب الالزامي، والاطلاق والنفسية والمجبويّة قرينة تعليلية على القيام الى الصلاة اخرجته عن النفسية المأخوذة في المعنى الحقيقي، وبعد ذلك يمكن الحمل على الوجوب الغيري.

ويحتمل الحمل على الوجوب الشرعي، ويحتمل الحمل على الطلب الندبي الغيري، لكن الأقرب عرفاً هو الوجوب الشرطي واعتبار الوجوب الغيري.

أقول: في كون الوجوب الغيري أقرب اعتباراً نظر واضح وكذا، في كون الوجوب الشرطي أقرب عرفاً، لكنه مناقشة في المثال، فظهر فساد مذهب المحقق الخوانساري قدس سره.

ثمَّ أنَّ في كون صيغة (افعل) حقيقة في الوجوب أو الندب أو المشترك بينهما معناً وهو طلب الراجح أو غير ذلك أقوال ترتقي الى سبعة عشر، والقول بالوجوب يحتمل وجوهاً:

أحدها: أنَّ يكون موضوعه للوجوب مطلقاً، غالباً كان الطالب أم لا، مستعلياً كان أم لا، وعلى هذا فالمراد بالوجوب هو الايجاب، وللأيجاب أيضاً معنيان: أحدهما: الطلب الالزامي الناشئ عن الاستعلاء، والآخر: الطلب مع عدم الرضا بالترك، سواء كان لجهة العلوّ أو الاستعلاء أم لا، والمراد منه في هذا الاحتمال هو المعنى الأخير، وعليه فيكون بين المادة والصيغة عموم وخصوص مطلق؛ لاعتبار الاستعلاء في المادة دون الصيغة.

وثانيها: أنَّ يكون موضوعاً للأيجاب، أي الطلب الالزامي على وجه الاستعلاء وأنَّ لم يكن الطالب عالياً.

وثالثها: كالثاني بشرط كون الطالب عالياً أيضاً.

ورابعها أنَّ يكون موضوعاً لطلب العالي مع عدم الرضا بالترك وأنَّ لم يكن مستعلياً، وعلى هذا أيضاً يصير المراد من الوجوب الايجاب، سواء كان من جهة الاستعلاء أم لا، كلاحتمال الأوّل، الا أنَّ العلوّ معتبر في الرابع دون الأوّل.

والأظهر هو الاحتمال الأوّل؛ لأنَّ المتبادر من الصيغة المسموعة من وراء الجدار ليس إلا الطلب مع عدم الرضا بالترك، سواء كان الطالب عالياً أم مستعلياً أم لم يكن شيء منهما، حتّى أنَّ المتبادر من كلام السائل هو الطلب مع عدم الرضا بالترك، وكذا كلام الدّاني الخاضع، فيكون مدلول الصيغة أعمّ مطلق من المادة لصدق الأوّل على طلب غير المستعلي بخلاف المادة.

استدلّ الأكثرون على الوجوب بوجوه.

و الظاهر أنّ مرادهم منه الإيجاب على وجه الاستعلاء.

الوجه الأوّل: أنّ السيّد لو قال لعبده: افعل، ولم يفعل لذمه العقلاء ويكون معاقباً عنده من غير ذمّ أحد للمولى بأنّك لم تعاقبه على ترك مطلوبك ولو لا فهمهم الوجوب لما صحّ ذلك الذم.

فان قلت: لعله يفهم من القرينة، كالعطش في نحو اسقني ماء ونحو ذلك. قلنا: فليفرض انتفاء تلك القرينة^(١) فان قلت: أنّ الوجوب أنّما استفيد بقرينة العلوّ قلنا أنّ العلوّ لا يكون قرينة على ذلك؛ لأنّ النسبة بينه وبين الوجوب أعمّ من وجه.

والثاني: قوله تعالى مخاطباً لا، بليس ﴿مَا مَنَعَكَ أَلَّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ﴾^(٢) والمراد بالأمر اسجدوا في قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ﴾^(٣) وجه الدلالة: أنّ كلمة الاستفهام لا بدّ من صرفها عن معناه الحقيقي؛ لأنّه غير معقول عن الحكيم على الإطلاق العالم بالعواقب، وأقرب المجازات هو الإنكار والانتكار دالّ على ذمّ إبليس، ولا ذمّ الأعلى ترك الواجب، فيكون (اسجدوا) مفيداً للوجوب.

(١) في (خ): فليفرض بلا قرينة.

(٢) سورة الاعراف: ١٣.

(٣) سورة البقرة: ٣٤.

و أورد المحقق البهبهاني على ذلك بأن الآية الشريفة من الخطاب الشفاهي؛ اذ المخاطب بها أولاً الملائكة وثانياً النبي ﷺ والخطابات الشفاهية كلّها جملة بالنسبة الى الغائبين، لاحتمال القرينة حين الخطاب ولم تصل إلينا كما اتفق كثيراً في موارد يكشف عنها الاجماع على ارادة خلاف ظاهر الخطاب ونحوه.

لا يقال: الأصل عدم القرينة.

لأننا نقول: الاصل أنّها يدفع القرينة اللفظية لا الحالية؛ اذ نقطع بوجود حالة حين الخطاب، وأنّنا نشكّ^(١) في أنّ تلك الحالة كانت ساكنة، أو دالة صارفة أو معينة أو مؤكدة أو مفهمة فيكون الشكّ في الحادث ولا يجري الاصل.

لا يقال: سلّمنا القطع بوجود الحالة، لكن الالتفات إليها مشكّوك، والاصل عدمه، فاذا لم يلتفت إليها المتكلّم لم تكن قرينة.

لأننا نقول أنّ التفاتاً ما زائداً على الالتفات الى الوضع حين الخطاب أمّا مقطوع، أو مظنون، وأنّنا الشكّ في الملتفت إليه، فلا يجري الاصل أيضاً.

لا يقال: الاجماع انعقد على عدم الاعتبار باحتمال وجود القرينة الحالية، والا لانسد باب استنباط الأحكام من الخطابات اللفظية كتاباً وسنة.

لأننا نقول: مقتضى القاعدة ما ذكرنا من الاجمال في الخطابات الشفاهية مطلقاً، لكن خرج منها صورة ارادة استنباط الأحكام الشرعية، وأمّا مثل ما نحن فيه فلا اجماع فيه.

(١) في (خ): الشكّ.

فان قلت: أن ما ذكرته من اجمال الخطاب أنّما يستقيم لو شرطنا في استفادة معاني الألفاظ العلم بعدم القرينة، كما ذهب إليه المحقق الخوانساري رحمة الله عليه واتباعه وأمّا اذا ما اكتفينا بعدم العلم بالقرينة كما ذهب إليه غير من ذكر فلا اجمال.

قلنا: الحق اشتراط العلم بفقد القرينة: إمّا اجتهاد، وأمّا فقهه، وكلاهما مفقود هنا، أمّا الاجتهادي فظاهر، وأمّا الفقاهتي فلعدم جريان الاصل كما ذكرنا.

فان قلت: سلّمنا عدم جريان الأصل، لكننا نستصحب ظهور اللفظ في صورة الشك في القرينة.

قلنا: أن أريد بظهور اللفظ ظهور هذه الألفاظ الكائنة في الخطابات الشفاهية عند المشافهين، فممنوع؛ اذ ظهورها في معانيها ليس معلوماً لنا في بدو صدورها؛ لجواز كونها حين الصدور مقترنة بالقرائن الدالة على خلاف ظواهرها، والظهور مع الشك في القرينة ممنوع، وقد عرفت أن الأصل أيضاً لا يعتبر، فلم يثبت ظهور حتى يستصحب. وأن أريد بالظهور الظهور السنخي، أعني ظهور نوع الألفاظ، فوجودها في الشخص ممنوع، فظهر ممّا قرنا أن الخطابات الشفاهية كلّها مجملة، فاذن تكون الآية الشريفة مجملة.

ويمكن الجواب عن أصل الايراد: بأن طريقة أهل العرف على عدم الاعتناء^(١) بتلك الاحتمالات، فإنّهم ينقلون التواريخ والقصص من الطوامير والاساطير القديمة اعتماداً على ظواهرها، وذلك كاشف عن عدم اعتنائهم باحتمال وجود القرينة الحالية ونحوه.

(١) في (خ): الاعتبار.

ويمكن الايراد على الآية الكريمة: بأن الامر الوارد عقيب يقين الحظر أو ظنه أو توهمه أنّما يرفع الخطر فقط كما أنّ النهي الواقع عقيب الأمر لا يرفع إلاّ الوجوب وأمر اسجدوا هنا واقع عقيب الحظر؛ فقط، كما أنّ النهي الواقع عقيب الأمر لا يرفع إلاّ الوجوب وأمر (أسجدوا) هنا واقع عقيب الحظر اذ السّجود لغير الله تعالى كان حراماً وقبيحاً بالذات فالأمر ورد بعد الحظر، فلا يستفاد منه إلاّ رفعه، لكن لما كان رفع الحظر أعمّ من الوجوب والندب والاباحة، وكان المقصود هنا الوجوب بالاتّفاق، علمنا أنّ اللفظ كان مقترناً بقرينة تفيد الوجوب، فتلك القرينة رافعة للقرينة الصارفة عن المعنى الحقيقي أنّ كانت الصيغة موضوعة للوجوب كالقرينة المنصوبة لرفع صرف الشهرة عن الحقيقة في المجاز المشهور ورافعة لها مع تعيينها أحد المجازات الآخر لو كانت حقيقة في الندب، ورافعة لها مع تعيينها أحد المعنيين الحقيقيين أنّ كانت مشتركة لفظاً بين الوجوب والندب، ومفهمة أنّ كانت الصيغة مشتركة معنوية، فمع الاحتمالات المذكورة للقرينة المقطوعة سقط الدلالة.

ولقائل الجواب عن ذلك: بمنع ورود الأمر عقيب الحظر.

أما أولاً: فلأنّ الاجماع على حرمة السجود لغير الله تعالى على الملائكة ممنوع.

وأما ثانياً: فسلمنا ولكن كون الأمر الواقع عقيب الحظر لمحض رفعه أنّما هو اذا تعلّق الأمر بنفس المحذور، وهاهنا المحذور هو السّجود لغير الله تعالى، والمأمور به هو السجود لله تعالى وآدم عليه السلام أنّما هو جهة السجود كالكعبة لا أنّه المسجود له حقيقة.

فان قلت: ترك ابليس السجود كاشف عن كون آدم ^{عَلَيْهِ السَّلَامُ} هو المسجود له حقيقة لا غير.

قلنا: استكباره أنّا كان لأجل جعله جهة السجود دونه .

ويمكن الايراد على الآية الكريمة بأنّ حمل كلمة الاستفهام على الانكار مجاز وهو فرع تعذر الحقيقة وهي ممكنة هنا؛ لأنّ الاستفهام اعمّ من أن يكون لأجل نفسه، أو لأجل غيره، وهو حقيقة فيهما والممتنع هنا هو الأوّل فيحمل على الثاني ودليل كونه حقيقة فيهما، مع عدم صحّة السلب عن المستفهم لأجل غيره، وكذا كلّ ما كان مصدر الباب الاستفعال حقيقة في طلب الفعل ولو لأجل غيره، كما في قولك استكتبتك وقد استكتبت لغيره، فلا يصحّ السلب، وكذا قولك استفهمت زيدا لعمره وهكذا، فبعد ما أمكن الحمل على الحقيقة وهو طلب الفهم للغير، حملنا الآية الشريفة عليه فيسقط الدلالة؛ لجواز كون الامر للندب، ويكون مقصوده تعالى اقرار، ابليس على أنّ سبب ترك السجود أنّا كان هو الاستكبار ليعاقب عليه، وأنّ لم يكن السجدة واجبة.

وفيه أنّ غاية ما ثبت من ذلك كون مادة الاستفهام حقيقة في الاعمّ من طلب الفهم للغير، وأمّا كلمة (ما) الواقعة في الآية، فهي موضوعة لطلب الفهم للنفس للتبادر، ولا تلازم بين مادة الاستفهام وصيغته من حيث الوضع، ولا يمكن اجراء عدم صحّة السلب في الحروف حتّى يعلم كونها حقيقة في الاعمّ من الطلب لفهم الغير.

فان قلت: اذا ثبت كون المادة للاعمّ ثبت في الصيغة أيضاً؛ لقول النحويين واتّفاقهم على أنّ كلمة (ما) للاستفهام من دون تقييد منهم على فرد خاص منه.

قلنا: أنّ هذا الاطلاق في كلامهم منصرف الى الفرد الشائع لمادّة الاستفهام، وهو الطلب الفهم النفس لا مطلقاً، فلا عموم في كلامهم.

سَلَّمْنَا كَوْنُ وَضْعِهَا لِلْأَعْمِّ كَمَا دَتَهَا، لَكِنْ لَا دَلِيلَ عَلَى وَجُوبِ تَقْدِيمِ كُلِّ حَقِيقَةٍ عَلَى الْمَجَازِ، فَإِنَّ الِاسْتِفْهَامَ الْإِنْكَارِيَّ وَأَنَّ كَانَ مَجَازاً لَكِنَّهُ أَرْجَحُ مِنَ الْحَمْلِ عَلَى الطَّلَبِ لِفَهْمِ الْغَيْرِ لِمَرْجُوحِيَّتِهِ بِالنِّسْبَةِ إِلَيْهِ فَتَأَمَّلْ.

وَيُمْكِنُ الْخُدْشَةُ فِي الْآيَةِ الشَّرِيفَةِ: بِمَنْعِ كَوْنِ الِاسْتِفْهَامِ الْإِنْكَارِيَّ أَقْرَبَ الْمَجَازَاتِ، بَلِ الْأَقْرَبُ هُوَ الِاسْتِفْهَامُ التَّقْرِيرِيُّ؛ لَكُونِهِ مُشَارِكاً مَعَ الْمَعْنَى الْحَقِيقِيَّ فِي جِنْسِ الِاسْتِفْهَامِ، وَأَنَّ خَالَفَهُ فِي الْفَصْلِ بِاعْتِبَارِهِ لِأَجْلِ غَيْرِهِ لَا لِأَجْلِ نَفْسِهِ، بِخِلَافِ الْإِنْكَارِيَّ فَإِنَّهُ لَا يُشَارِكُ فِي الْجِنْسِ أَيْضاً، فَلَا يَتِمُّ الدَّلَالَةُ؛ لِجَوَازِ كَوْنِ الْغَرَضِ مِنَ السَّؤَالِ هُوَ الْإِقْرَارُ عَلَى الِاسْتِكْبَارِ الَّذِي هُوَ سَبَبُ تَرْكِ السَّجُودِ، فَيُعَاقَبُ عَلَيْهِ وَأَنَّ كَانَ السَّجُودُ مُسْتَحْبّاً.

وَفِيهِ أَنَّ الْإِنْكَارِيَّ أَقْرَبُ عَرَفاً وَتَقْرِيرِيَّ اعْتِبَاراً، فَيَقْدَمُ الْأَوَّلُ.

وَيُمْكِنُ الْإِيرَادُ عَلَى الْآيَةِ أَيْضاً: بِأَنَّ الثَّابِتَ مِنْهَا أَنَّ الْمَادَّةَ لِلْوُجُوبِ، وَالْكَلَامُ أَنَّهَا هُوَ فِي الصَّيْغَةِ.

فَانْ قُلْتُ: أَنَّ الْمُرَادَ بِالْأَمْرِ هُوَ (اسْجُدُوا) فِي قَوْلِهِ تَعَالَى (وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا).

قلنا: أنّ ذلك فرع كون قال موضوعاً لحكاية الشخص اللفظ المقول، حتّى يكون قوله تعالى قلنا حاكياً لللفظ (اسجدوا) والصادر حين الخطاب ليتّم المطلق، وهو ممنوع.

كيف وقد اختلفوا في ذلك في بحث نقل الحديث بالمعنى، ف قيل بأن (قال) موضوع لحكاية شخص اللفظ، وقيل لمطلق الحكاية وأن كان المحكي هو الإشارة، بأن يفهم أحد الأشياء بالإشارة، فيصدق أنه قال كذا، أو الإلهام أو اللفظ الآخر، وإذا احتمل كون (قال) موضوعاً للاعتم، فيمكن أن يقال: أن الله تعالى أفهم الملائكة بالوحي والإلهام، فحكى ذلك للنبي ﷺ بقوله (وإذ قلنا) معبراً عن ذلك الأمر اللبي بكلمة (اسجدوا) فلم يتحقق الأمر بالسجد حتى يتم الدلالة.

وفيه أنه (قال) موضوع لحكاية شخص اللفظ المنقول كما قاله المشهور، فمع الاشتباه يحمل على نقل شخص اللفظ، فيحمل الآية على ذلك.

سلمنا أن الوضع للاعتم، لكن كلامنا في لفظ (اسجدوا) الواقع في الآية وأن كان المحكي الوحي أو اللفظ الآخر، فنقول لفظ (اسجدوا) الواقع في الحكاية للبشر المراد منه الوجوب، كما يستفاد من القرائن المنفصلة عن الخطابات، فإذا كان المراد الوجوب فأما فهم البشر المخاطب به الوجوب أو الندب أو الاشتراك اللفظي والمعنوي، فإن فهموا الوجوب، فالمطلق ثابت، والالزم الخطاب بما له ظاهر، وإرادة خلاف ظاهره، بلا قرينة وهو قبيح، للزوم تأخير البيان عن وقت الحاجة وآية ﴿مَا مَنَعَكَ أَلَّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ﴾^(١) منفصلة عن قوله تعالى ﴿اسْجُدُوا﴾^(٢) فثبت كون (اسجدوا) بنفسه مفيداً للوجوب.

(١) سورة الاعراف : ١٣.

(٢) سورة الاعراف : ١١.

ويمكن الايراد بوجه آخر: وهو أنَّ الثابت من الآية كون الأمر في عرف الملائكة للوجوب، لا في عرف البشر الذي هو المقصود.

لا يقال: الأصل اتحاد العرفين.

لأننا نقول: المراد من الاصل أنَّ كان هو أصل عدم تعدد الوضع فلا يجري؛ لأنَّ الواضع للسان البشر والملائكة معاً أنَّ كان هو الله تعالى، فلا يعقل للأصل المذكور معنى الاأصالة عدم الحادث، ولا وجه له؛ لأنَّه صدر من الله تعالى شيء قطعاً بالنسبة الى البشر بعد وضعه تعالى الألفاظ للملائكة، ولكن شككنا^(١) في أنَّه وضع آخر للبشر أم أخبار أياهم بالوضع الحاصل للملائكة، فيكون الشك في الحادث.

وأنَّ كان الواضع للملائكة هو الله وللشك هو البشر، فصدور الوضع قطعي، والشك أنَّها هو في الموضوع له فالشك أيضاً في الحادث؛ فلا يجري الأصل أيضاً.

وأنَّ كان المراد من الأصل استصحاب الوضع السابق، فهو في لسان البشر غير معلوم حتَّى يستصحب.

وفيه أنَّنا نختار الشقَّ الأوَّل من الترديد، وهو أنَّ المراد من الأصل هو أصالة عدم تعدد الوضع، ونقول الواضع للألفاظ هو الله تعالى للملائكة والبشر. وقولك (أنَّ الشكَّ حينئذ في الحادث) قلنا أنَّ قلنا بكون الأمر الحادث بالنسبة الى البشر وضعاً آخر لزم خلاف أصليين: أحدهما تبدل الاخبار، وثانيهما

(١) في (خ): شكنا.

الوضع، وليساً موجودين بوجود واحد. وأن قلنا بكونه اخباراً لم يلزم الاختلاف أصل واحد، مع أن هذا الايراد أنها يرد اذا كان المراد من الأمر في قوله تعالى: (اذ أمرتك) هو الأمر الصادر منه تعالى حين تكليف الملائكة بالسجود في زمان الخطاب بالملائكة في عالم الأمر، وقد عرفت في الايراد الخامس أن الكلام أنها هو بالنسبة الى صيغة (اسجدوا) الواقعة في الحكاية في قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا﴾^(١) فنقول: لا ريب في أن المراد باسجد الواقع في الحكاية خطاباً للبشر، وهو الوجوب، فأن كان ظاهراً فيه فهو المطلق، والالزم الخطاب بما لا يفهم المراد منه؛ لظهوره في الخلاف.

و من جملة الأدلة المشهورة^(٢): قوله تعالى: ﴿فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَنْ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾^(٣).

و المراد بالفتنة العذاب الدنيوي وبالعذاب الأليم العذاب الأخروي، فأنه تعالى هدّد مخالف الأمر بإصابة العذاب، فيكون مخالف الأمر عاصياً، والعصيان فرع الوجوب.

فان قلت: معرفة كون صيغة (افعل) وما بمعناها للوجوب موقوفة على معرفة كون الآية مفيدة للوجوب، وهي موقوفة على معرفة كون (فليحذر) للوجوب، وهي موقوفة على معرفة كون صيغة (افعل) وما في معناها للوجوب، فذلك الاستدلال دوري.

(١) سورة البقرة: ٣٤ وغيرها.

(٢) في (خ): أدلة المشهور.

(٣) سورة النور: ٦٣.

قلنا أولاً: نمنع توقف معرفة كون صيغة (فليحذر) للوجوب على معرفة كون صيغة (افعل) وما في معناه للوجوب، فان كون (فليحذر) للوجوب مستفاد من سياق الآية الشريفة؛ لأنَّ المقام مقام التخويف والتهديد، مضافاً إلى أنَّه لا يعقل كون الحذر والأمر به مندوباً؛ لأنَّ المقتضي له أنَّ كان موجوداً وجب، والّا فلا يحسن الحذر، فالأمر به كاشف عن وجوبه وعن وجود المقتضي له.

لا يقال أنَّ المقتضي للحذر أنَّ كان مقطوع الوجود أو مظنون الوجود وجب الحذر والأمر به وأنَّ كان مقطوع العدم كان الأمر به قبيحاً، وأنَّ كان مظنون العدم أو مشكوك الطرفين، فلا شكَّ في حسن الأمر الاستحبابي حينئذ، كما ورد الأمر بالحذر في فعل بعض المكروهات وترك بعض المستحبات كالنهي عن الغسل بالماء المشمس ليرائه البرص الذي هو الفتنة^(١)، وكما ورد أنَّ من لم يفرق شعر رأسه فرَّق الله رأسه بمنشار من النار^(٢) مع أنَّه مستحب، فاذن يحتمل كون الأمر هنا بالحذر نديباً لا وجوبياً.

لأنَّنا نقول: أنَّه تعالى هدّد مخالف الأمر بإصابة العذاب الدنيوي أو الآخروي، فكلّ أمر يكون مخالفته محتملة للعذاب الآخروي؛ اذ التردد أنَّها هو بالنسبة إلى كلّ من الأوامر، فيجب كون كلّ فرد للوجوب، والّا لما احتمل العذاب الآخروي عند المخالفة؛ لأنَّ فعل المكروه وترك المستحب لا عذاب آخروي فيها، والّا صاراً حراماً وواجباً، والروايتان ضعيفتان، أو على شدة الكراهة وتأكد الاستحباب محمولتان فيتم الدلالة فيندفع الدور.

(١) طبّ الأئمة عليهم السلام للسيد الشيرازي ص ٣٩٤، الخصال للشيخ الصدوق ص ٣٧٠، روضة الواعظين ص ٣٠٨.

(٢) من لا يحضره الفقيه ١: ٥٤ ح ١١٧.

فان قلت: سلّمنا ذلك وإنّ (فليحذر) للوجوب، لكن نقول: اذا كان صيغة (افعل) وما في معناها مشتركة بين الوجوب والندب لفظاً أو معنى، فمجرد الصدور بلا قرينة يحتمل كون للوجوب حتّى يعاقب على تركه، وكونه للندب حتّى لا يكون عقاب، فمع احتمال الأمرين وجب الامتثال دفعاً للضرر المحتمل، فنقول حينئذ: إنّ الحذر قد وجب مع كون الصيغة مشتركة لفظاً أو معنى، فلا يثبت من وجوب الحذر بمحض الأمر كونه للوجوب.

قلنا: اذا كانت مشتركة لفظية أو معنوية وصدرت بلا قرينة، دار الأمر بين الوجوب والاستحباب، فيعمل بأصل البراءة لا بالاحتياط، كما ستعرف في بحث أصالة البراءة، فلا معنى لوجوب الحذر عن المستحب الظاهري كالمستحب الواقعي، فوجوب الحذر لا يمكن إلاّ بكون الأمر للوجوب لا غير.

ونقول ثانياً: في دفع الدّور: أنّا لا نسلم توقّف استفادة الوجوب من الآية الشريفة على كون (فليحذر) للوجوب، بل نحمله على الارشاد، حذراً من لزوم تعدّد العقاب على ترك أمر واحد: أحدهما لترك المأمورية، والآخر لمخالفة الأمر بالحذر وذلك خلاف الاجماع، فلا يمكن حمل (فليحذر) على الوجوب، فلا بدّ من حمله على الارشاد، ومع ذلك نفهم الوجوب؛ لأنّ عادة أهل العرف جارية على الارشاد في المقامات التي يكون المقتضى فيها موجوداً، فيفهمون من الارشاد الزوم ويوجبونه على أنفسهم، وأنّ لم يقصد من اللفظ الآ الارشاد، مضافاً الى أنّا نفهم وجوب الحذر من مادّة (فليحذر) مع قطع النظر عن كون الصيغة للوجوب أو الندب أو الارشاد؛ لأنّ الحذر لا يتحقّق ولا يليق الا عند

تحقق مقتضيه، وفيما نحن فيه أنّ كان المقتضي موجوداً وجب الحذر، والآن لم يحسن، كما مرّ آنفاً.

فان قلت: الآية الشريفة لا تثبت الاكون مادّة الأمر للوجوب؛ لمكان قوله (عن أمره) وهو خلاف المقصود.

قلنا: لا شكّ في صدق الامر على طلب الله ورسوله بالصيغة المجردة للعرف، وفي أنّ كلّ طلب صدر منها بالصيغة المجردة وجب الحذر للآية الكريمة، فثبت المطلوب فان قلت: أنّ (يخالفون) متعدّد بنفسه، لقوله خالفته أو خالفتني، فتعديته بـ(عن) في الآية الشريفة لا يصحّ الا بتضمن الاعراض، فالمعنى يخالفون معرضين عن أمره، ولا ريب أنّ ذلك حرام وأنّ كان الأمر للندب، فالأمر بالحذر عن ذلك لا يدلّ على كون الأمر للوجوب.

قلنا: أنّ العرف شاهد على صحّة معنى الآية حتّى مع عدم التّضمن؛ اذ من الافعال المتعدّية بنفسها ما يصحّ تعديته بنفسه يصحّ تعديته بحرف الجرّ أيضاً بدوّن التّضمن، كقوله شكرته وشكرت لهز.

فان قلت: انّ مخالفة الأمر كما يحصل بترك المأمور به، كذا يحصل بحمل الواجب على الندب وبالعكس، فيحتمل المراد من الآية الشريفة هذا المعنى، وهو لا ينافي كون نفس الأمر للندب، فإنّ الأمر الندبي مخالفتة بهذا المعنى حرام أيضاً.

قلنا: المتبادر هو المعنى الأوّل.

فان قلت: قوله تعالى (عن أمره) مطلق، وهو يتحقّق في ضمن فرد واحد أيضاً، فيجب الحذر من مخالفة أمر من أوامره، فيكون هو واجباً لا كلّ الأوامر.

لا يقال لفظ: (أمره) مصدر مضاف مفيد للعموم لا طَرَاد الاستثناء عنه كما يقال: اعجبني ضرب زيد الأضر به الفلاني، ومع العموم يثبت المطلق.

لأننا نقول: أن المصدر المضاف وأن احتمل كلاً من الجنس والعموم والعهد الذهني والخارجي، لكنّه بحسب الوضع لا يفيد الا الاوّل؛ لأنّ المصادر المعرّاة عن اللأم والتنوين تفيد الماهية من حيث هي كما هو المشهور، وبعد اضافتها الى شيء آخر نقول: الاصل بقاؤها على الوضع الاوّل.

و القول بأنّه بعد اضافتها الى شيء قد تحقّق أمر قطعاً، ولكن الشكّ في مخالفته للأوّل وموافقتها^(١)، مدفوع بأننا نتمسك باستصحاب الوضع السابق لا بأصالة العدم حتّى يقال: أن الشكّ في الحادث، ولأنّ المتبادر من المصادر المضاف هو الجنس لا الاستغراق، ولأنّه لا يطرّد منه صحّة الاستثناء، فيقبح أن يقال: رأيت أكّل زيد الا أكله الفلاني، وضربه الاضربه الفلاني، فعدم اطرّد الاستثناء دليل على عدم العموم، الا أن يقال: انّ عدم افادة العموم في المثالين ونحوهما لأجل القرينة، وهي أن عدم امكان الرؤية لكلّ الاكل دلّ على أن المراد ليس هو العموم، فعدم الاطرّاد لأجل أمر عارض لا ينفي افادة العموم بالذات، فتدبر.

سَلّمنا افادة المصدر المضاف العموم، فنقول: أن المراد في الآية أن كان العموم المجموعي، فالمعنى أنّه يجب الحذر عن مخالفة كلّ الأوامر بمجموعها، وهذا لا يستلزم الوجوب في كلّ أمر؛ اذ يحتمل كون الامر حقيقة في الندب، ولكن ترك الاوامر بترك جميع الافراد يكشف عن التهاون وعدم الاعتناء بالشّر، فلذا حرم ترك الجميع.

(١) في (خ): ولكن الشكّ موافقته للأداء ومخالفته.

وإنَّ كان الاستغراقي، فمعناه وجوب الحذر عن كلِّ فرد من أفراد الأوامر، ولكن ذلك أيضاً لا يستلزم كون الأمر من حيث هو للوجوب؛ لاحتمال أن يكون من جهة أمر وجوبي في البين لا يتحقّق العلم بالامتنال به إلاّ بعد الاتيان بالجميع، فلذا وجب الجميع مقدّمة.

قلنا: أمّا الجواب عن منع العموم، فبأنّ المصدر المضاف وأنّ لم يكن موضوعاً للعموم، لكن في الآية من جهة الوقوع بعد المستقبل يتبادر منه العموم وسريان الطّبيعة الى كلِّ فرد.

وأما ما أورده بعد تسليم العموم، فبأنّ المراد في الآية ليس العموم الاستغراقي أو المجموعي حتّى يلزم ما تقول، بل العموم البدلي، ومعه يتم المطلوب.

فان قلت: الآية الشّريفة عن تثبيت ارادة الوجوب من الأوامر لا وضع الأمر للوجوب.

لا يقال: بضميمة أصالة عدم القرينة يتمّ المطلوب.

لأنّا نقول: أنّ هذا الأصل يجري بالنسبة الى الأوامر السابقة لا اللاحقة، لاحتمال كون نفس الآية قرينة، فإنّ الاصل يدفع القرائن التي هي غير الآية الشريفة، وأمّا الآية فلا يدفع بالأصل، ويحتمل كونها قرينة لارادة الوجوب من أوامره، سواء كان الأمر من حيث هو موضوعاً للوجوب أو الندب، أو مشتركاً لفظياً أم معنوياً.

قلنا: أنّ المستفاد من الآية عرفاً وجوب الحذر عن مطلق مخالفة الأمر، سواء كان الأوامر السابقة أو اللاحقة.

فنقول: غاية ما في الباب صلاحية الآية لكونها قرينة للأوامر اللاحقة، وأما السابقة، فلا فتدفع القرينة في الأوامر السابقة للأصل، ويثبت كونها للوجوب في الأوامر اللاحقة، ويتمّ الوضع للوجوب بالاجماع المركّب.

فان قلت: إنّ الآية الشريفة أنّما اثبت كون أوامره تعالى أو أوامر رسوله ﷺ للوجوب، والمقصود أعمّ من ذلك.

قلنا: لا مفصل في المسألة.

فإن قلت: لو كان الأمر موضوعاً للوجوب لكان الآية تأكيداً، ولو لم يكن موضوعاً لخصوص الوجوب لزم التأسيس، وهو أولى من التأكيد، فالآية تقتضي كون الأمر ليس لخصوص الوجوب.

قلنا: نمنع أولوية التأسيس على الاطلاق وهذا أيضاً من الأمور الاعتبارية، ولا دليل على اعتباره مع أنّه لا يقاوم الأدلة المتقدمة.

و من جملة أدلة الوجوب: قوله تعالى: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ ارْكَعُوا لَا يَرْكَعُونَ﴾^(١) فإنّ المستفاد من السياق أنّ الذمّ لأجل مخالفة الأمر ولازم الآ مع الوجوب.

فإن قلت: هذا يتمّ لو كان الكفار مكلفين بالفروع، وهذا فاسد؛ لأنّه تكليف بما لا يطاق؛ لأنّهم حين كفرهم لا يقدرون على الاتيان بالعبادة الصحيحة المشروطة بالايان، مع أنّه تكليف سفهي لا يصدر عن الحكيم؛ اذ هو يعلم بعدم اتيان الكفار بالفروع، فلا ينفع أمرهم بالفروع فيكون سفهاً، فالمراد باركعوا اطيعوا وآمنوا، وغير ذلك من التكاليف الاعتقادية، فيكون ذم الكفار

لأجل تركهم الايمان الواجب عقلاً، وإنّ لم يرد أمر فذلك لا يدلّ على كون الأمر من حيث هو للوجوب؛ لأنّ القرينة العقلية موجودة.

قلنا: الكفّار مكلفون بالفروع على التحقيق، وليس تكليفاً بما لا يطاق، والّا لزم كون التّكليف بأصول الدين أيضاً كذلك، مع أنّا نقول: أتهم مكلفون بالفروع حال الكفر لا بشرط الكفر، فلا يلزم التّكليف بما لا يطاق، فالكفر ظرف للتّكليف لا للمكلف به.

وأيضاً نقول: لو لم يكونوا مكلفين بالفروع لكونهم فاقدين للشرط^(١) لزم ارتفاع التّكليف رأساً؛ لأنّ المكلف اذا كان مكلفاً بعد تحقق جميع الشرائط التي من جملتها العلم به لزم تحصيل الحاصل في الأمر، وأنّ كان مكلفاً قبل تحقّقها لزم التّكليف بما لا يطاق، فما هو جوابكم فهو جوابنا.

و أمّا الجواب عن لزوم السّفه، فبالنقض أيضاً بالتّكليف بالايمان الذي يعلم الحكيم بعدم صدوره عنهم، وأيضاً هذا التّكليف ابتلائي ساذج وهو عنه قبيح، وأيضاً لو كان مثل هذا التّكليف سفهاً لم يوجد التّكليف أصلاً؛ لأنّه مع شرائطه موجود ومع عدمها مفقود.

فان قلت: أنّه يحتمل أنّ يكون المراد من الركوع الاطاعة لا الانحناء المخصوص، فعلى هذا يكون الحاكم بالذّم العقل^(٢) القاطع، فلا دلالة حينئذ في الآية الشريفة.

(١) في (خ): للشرائط.

(٢) في (خ): العقلي.

قلنا: حمل (اركعوا) بلا قرينة على معناه المجازي اللغوي لا وجه له، فباب هذا الاحتمال مسدود.

فان قلت: لعل ذم الكفار في ترك الركوع ليس لأجل تركه من حيث هو ليكون الأمر دالاً على الوجوب، بل لأجل تكذيبهم، كما يشعر به قوله تعالى: ﴿وَيْلٌ يَوْمَئِذٍ لِلْمُكَذِّبِينَ﴾^(١) فيتوجه الذم حينئذ، وأن كان الأمر للنذب فيسقط الدلالة.

قلنا: أن هذا الاحتمال خلاف الظاهر لا يلتفت إليه، فإن الظاهر هو الأول، مع أننا نقول: أن المكذبين: أمّا هم الذين لا يركعون إذا أمروا به أم غيرهم، فإن كان الأول، فهم يستحقون الذم من الجهتين؛ لأن الكفار معاقبون بالفروع كالأصول وأن كان الثاني، فلا معنى لدم التاركين للركوع الآ من جهة الترك، ولا يذمون هؤلاء لأجل تكذيب غيرهم اذ لا تزر وازرة وزر أخرى.

فان قلت: نمنع وجود الحقيقة الشرعية للفظ الركوع، فاللفظ لا يحمل على المعنى الشرعي، ولا على المعنى الحقيقي اللغوي، أعني مطلق الانحناء، ولأنه غير معقول قطعاً، فلا بدّ من حمله على معنى أطيعوا أو اعترفوا أو آمنوا، ولا ريب أن وجوب ذلك ثابت بالعقل، والشرع تأكيد فالآية مقترنة بالقرينة خالية عن الدلالة على المطلق.

قلنا: **أولاً:** أنَّ الحقيقة الشرعية ثابتة فيه، سلّمنا لكن المجاز الراجح^(١) المشهور من المجازات^(٢) هو المعنى الشرعي؛ لأنَّ المعنى الشرعي الآن صار منقولاً إليه من المعنى اللغوي، فهذا يكشف عن أنَّه كان أكثر استعمالاً من المجاز الآخر، ويبعد كلّ البعد حصول النقل بالنسبة الى المجاز المرجوح أو المساوي للمجاز الآخر دون المجاز الآخر، فلا بدَّ أنَّ يكون هذا المجاز اظهر ليصير النقل بالنسبة إليه متحققاً دون الآخر، فاذا كان أقرب فلا بدَّ من حمل اللفظ عليه، مع أنَّ ذلك المجاز كما هو أقرب عرفاً أقرب اعتباراً أيضاً، فيتعيّن.

احتج القائلون^(٣) بكون الأمر للندب بوجهين:

الأول: قوله: سَلَّمَ إِلَيْهِ (اذ أمرتكم بشيء فاتوا منه ما استطعتم)^(٤) وجه الاستدلال: أنَّه علق الاتيان بالمشية، والمعنى أنَّه إذ أمرتكم بشيء فاتوا منه أنَّ شئتم، فهذا معنى الندب.

و الجواب عنه بوجوه:

الأول: أنَّ كون (ما) بمعنى (ان) وكون استطعتم بمعنى (شئتم) ممنوع؛ اذ كلاهما خلاف الظاهر.
فان قلت: انَّ (ما) موصولة.

(١) في (خ): الأرجح.

(٢) في (خ): المجازين.

(٣) في (خ): القائل.

(٤) عوالي اللئالي ٤: ٥٨ برقم: ٣٠٦.

قلنا: اللازم والمستفاد من الكلام حينئذ هو التعليق على الإرادة في القدر المأتى به لا في نفس الاتيان بمعنى أي اذ أمرتكم بشيء فلكم الاتيان بأي قدر شئتم على سبيل التخيير في القدر وذلك لا ينافي كون مطلق الاتيان واجباً والقدر المأتى به معلقاً بالمشيئة.

الثاني: أن الحديث يدل على كون المادة للندب لا الصيغة؛ لقوله ^{الشيخ} (أمرتكم) إلا أن يتمسك بالاجماع المركب، بأن يقال: كل من قال بكون المادة للندب فقط قال بكون الصيغة له كذلك، وكل من قال بكون الصيغة للوجوب قال بكون المادة له، أو يتمسك بالأولوية؛ اذ الخلاف وعدم الظهور في الوجوب في الصيغة أكثر من المادة، فلو قال في المادة بالندب، فالأولى بذلك قوله بكون الصيغة له، أو يتثبت بأن لفظ الأمر يراد منه الصيغة حقيقة.

ولكن في الأول من الوجوه أولاً: أن الاجماع غير مسلم؛ اذ هو العلم بعدم الخلاف والكشف، وفيما نحن فيه مجرد عدم العلم بالخلاف، وذلك لا يستلزم كون المسألة اتفاقية.

وثانياً: أن الاتفاق لو كان قائماً، فأنما هو من أهل الأصول، وهو على فرض وجوده غير مسلم الحجية لأنه؛ ليس كاشفاً قطعياً^(١).

وأما توهم حصول الظن منه عقلاً وهو في الموضوعات الغير الصرفة فمدفوع بعدم حصول الظن بعد ملاحظة أدلة الوجوب في المادة والصيغة وذهاب الأكثر إليه.

(١) في (خ): بكاشف قصعي.

وفي الثاني منها أولاً: منع وجود الأولوية، وفيه اشكال.

وثانياً: عدم اعتبارها لأنها أولوية اعتبارية، وهي غير حجة وأن أفادت الظن؛ لعدم وجود دليل على اخراج مثلها من عموم حرمة العمل بالظن.

والثالث: أن لفظ (إذا) من أداة الاهیال بمعنى أنه لا يفید العموم، فلو قال المولى لعبده: أكرم زیداً إذا جاءك، لا يفهم منه أنه كل ما جاءك فأكرمه، والنكرة في الاثبات لا تفید العموم أيضاً، ففي هذا المقام لعل أمر واحد بعد ذلك یصدر عن النبي ﷺ مع قرينة دالة على الاستحباب، وتلك الرواية المذكورة دلّت على أن المكلف في ذلك الأمر الواحد الأتي مخیر في القدر المأتی به وفي الاتیان وهو معلّق على مشیته و ارادته.

ويمكن الجواب عن ذلك الايراد بأن لفظة (إذا) أداة الاهیال لا يفید العموم الا في صورة فهم العلیة من السياق، أي علیة وجود الشرط لترتب الجزاء كقوله ﷺ (إذا اشبعت فاحمد الله) ^(١) فانّ المراد منه كما هو المفهوم أنّ الشبعان سبب للحمد، وهو یقتضي العموم، وما نحن فيه أنّما هو من هذا القبیل، فانّ المفهوم من الرواية هو عموم ذلك، وكون كل أمر مقتضياً للاتیان بقدر المشیة.

والرابع والخامس والسادس: أنّ الرواية یحتمل أنّ تكون قرينة لارادة لندب لا على كون الأوامر حقيقة في الندب، فانّ الرواية دلّت على أنّ الأوامر الآتية انتم مخیرون في اتیانها وعدمه، وذلك لا ینافی كون وضعها للوجوب.

ولا يمكن الجواب عن ذلك بما أجبنا به من آية (فليحذر) لأنّ الذمّ والتحذير فيه كان موجوداً على ترك الأوامر السابقة واللاحقة، كما هو المفهوم منها كما اشرنا، وهاهنا ليس كذلك، على أنّ الرواية أنّها تدلّ على أوامر النبي ﷺ دون غيره، ولا يمكن اتيان اجماع المركّب في الارادة، على أنّ التأسيس خير من التأكيد، فالرواية لنا لا علينا.

والحقّ أنّ تلك الرواية لم يرد في ذلك المقام، بل موردها أنّها هو فيما اذا أمر بشيء مركب من اجراء، ثمّ زال القدرة على الاتيان جميعه، كالمقطوع يده بالنسبة الى الوضوء وأمثاله.

ومثل تلك الرواية ما ورد من (أنّ الميسور لا يسقط بالمعسور)^(١) و(ما لا يدرك كلّ لا يترك كلّ)^(٢) فاختلف الاصحاب في أمثال ذلك المقام، فقال بعضهم بأنّ الاستصحاب يقتضى الاتيان بالميسور، كما في وضوء المقطوع^(٣) يده، ولكن مقتضى اصالة البراءة السقوط.

ويمكن ردّ الاستصحاب بأنّ المكلف به وذا المقدّمة أنّها هو الوضوء بجميع الاعضاء، أو غسل تمام الجزء، وتلك الاجزاء لزم غسلها ووضوئها من باب المقدّمة، واذا انتفى ذو المقدّمة أنتفى لزوم الاتيان بالمقدّمة، فالأمر الأوّل ذاهب ابعد ذهاب ذي المقدّمة جداً، وأنّ قلنا بأنّ الامر بالكلّ أمر باجزائه، وهو تابع للأوّل.

(١) عوالي اللثالي ٤: ٥٨ برقم: ٣٠٥.

(٢) عوالي اللثالي ٤: ٥٨ برقم: ٣٠٧.

(٣) في (خ): للمقطوع.

وتفصيل الكلام أنَّ الواجب الذي كان مقدوراً ثمَّ تعذر: أمَّا نفسي كالوضوء على القول بوجوبه نفساً وأمَّا غيري كال المذكور على القول بكونه واجباً غيرياً وشرطاً للصلاة، وكلّ منهما: أمَّا أنَّ يكون الشكّ الحاصل فيه بعد التعذر شكّاً في وجوب ذلك المأمور به رأساً بعد العذر، بأنَّ يشكّ في أنَّ غسل الاجزاء الصحيحة الباقية هل هو واجب بعد عدم إمكان غسل الجميع الذي كان أولاً مأموراً به أم لا، وأمَّا أنَّ يكون الشكّ في لزوم غسل ذلك القدر الباقي من اليد المقطوع بعد القطع، بأنَّ الاجزاء الصحيحة يلزم غسلها.

ففي القسم الأول، أعني ما كان الواجب فيه نفسياً، وكان الشكّ فيه في لزوم الغسل حتّى بالنسبة الى الاجزاء الصحيحة، يحكم بأصالة البراءة على عدم الوجوب كما قررنا.

وأمَّا الثاني أعني فيما كان الواجب نفسياً وكان الشكّ فيه في لزوم غسل الباقي من المقطوع بعد القطع، بلزوم غسل ما سوى المقطوع من الاجزاء، فيحكم بالوجوب لأصالة الاشتغال واستصحابه؛ لأنّه بعد غسل ذلك الجزء الباقي من المقطوع مع غسل ساير الاجزاء يحصل القطع بالامتنال ولا معه يحصل الشكّ؛ اذ لعلّ الصحة مشروطة بغسل ما بقى من الجزء المقطوع.

و أمّا القسمان الآخران فلا مجال فيهما من الحكم بأصالة بالمشروط هذا هو التّحقيق من حيث الاصل.

وأمّا من جهة الدليل الوارد، فالحقّ أنَّ الاخبار المذكورة كلّها دالة على لزوم الاتيان بالقدر الباقي في جميع الأقسام الأربعة، خصوصاً قوله عنه ^{بالكفاية}

(ما لا يدرك كله لا يترك كله) سواء ورد الأمر بالواجب على سبيل الإطلاق، كما في قوله اغتسل أو توضأ، أو العموم وفي ما حكمه كقوله اكرم العلماء، فيشمل الأخبار المذكورة الافراد كما يشمل الاجزاء، بل في العمومات الاستغراقية لا يحتاج في لزوم الاتيان بالمقدور الى الأخبار المذكورة؛ لأنها تنحل الى تكاليف عديدة لا يرتبط أحدها بالآخر، كما هو المفهوم منها عرفاً وكذلك صم في شهر رمضان وأمثاله، بل يمكن فيها التمسك بالاستصحاب فيما لو كان الكلّ أولاً مقدوراً، ثم زال القدرة على البعض، وأنّ لم يحتاج الى ذلك الاستصحاب لوجود العموم أو الإطلاق هذا اذا كان المركب مركباً خارجياً كما مثلنا.

وأما اذا كان المركب مركباً اعتبارياً عقلياً وأنّ عدّ في الخارج شيئاً واحداً فهل هو مثل ذلك فشمله الأخبار المذكورة أم لا تنصرف إليه؟ مثل^(١) ذلك ما لو نذر أنّ يضحي غنماً مخصوصاً، ثم زال القدرة عن تضحيته بخصوصه، فهل يجب عليه تضحية غنم آخر أم لا وكما لو أمر بصوم يوم الخميس، فمع انتفاء الخميس هل يجب عليه صوم غيره أم لا؟ ينشأ النزاع من أنّ القضاء تابع للاداء أم بفرض جديد، فإنّ لهم في ذلك قولين: قول بأنّه بفرض جديد، وقيل: أنّه تابع للاداء.

وللآخرين وجوه:

منها: أنّ انتفاء الخاص لا يستلزم انتفاء العام.

ومنها: استصحاب الأمر السابق.

(١) في (خ): مثال.

ومنها: أنَّ الأمر بالخاصّ تعدد مطلوبي، بمعنى أنّه ينحلّ الى أمرين: الأمر بالعام، وبأتيانه في ضمن الفرد الخاصّ، فاذا انتفى الامتثال بأحدهما، فلا بدّ من الامتثال بالآخر.

ومنها: الاستقراء؛ اذ بعد التتبّع وجدنا أكثر الأوامر بما أمر بقضائها بعد انتفاء الامتثال بها في ضمن الخاصّ، فالظنّ يلحق الشيء المشكوك بالغالب.

ومنها: أنَّ الأمر بالخاصّ في مثل قوله (صم يوم الخميس) أنّها تعلق بالطبيعة من حيث هي هي، وذكر الفرد الخاصّ أنّها هو لأجل الافضلية، أو أنّ الاتيان بالطبيعة لما لم يكن ممكناً الا في ضمن الفرد وذكر الفرد، لا لأجل أنّ الخصوصية مطلوبة.

ومنها: الأخبار الثلاثة المذكورة.

و الوجوه المذكورة بأجمعها باطلة.

أمّا الأوّل فبأنّ انتفاء الخاصّ يستلزم انتفاء العام المتحقّق في ضمن الخاصّ، وأنّ بقى العام لا في ضمن ذلك الخاصّ والمأمور به هو العام في ضمن الخاصّ لا مطلق العام فما هو مأمور به متنف بعد انتفاء الخاصّ، وما هو ليس بمأمور به باق، وبقاؤه غير نافع.

و أمّا الثاني: فبأنّ اجراء الاستصحاب أنّها هو لأجل الشكّ في أنّ المطلوب متحد أو متعدّد، فإنّ كان من الأوّل فلا معنى للاستصحاب قطعاً للعلم بالانتفاء، وأنّ كان من الثاني فيستصحب بل لا يحتاج حينئذ الى الاستصحاب للعلم بالبقاء، الا أنّ الشكّ في انصراف الاطلاق فيحتاج حينئذ الى الاستصحاب، واذا لم يكن أحد الأمرين متعيناً عندنا، بل يحتمل الأمر أن،

فيحتمل بقاء الأمر الأوّل، فإذا كان في الأوّل منتفياً والآن مشكوكاً ومحمّلاً للبقاء، فلا بدّ من الحكم بالبقاء للاستصحاب، ونحن نقول: أنّ إجراء الاستصحاب أنّها هو في محلّ الشكّ، ونحن قاطعون في مثل تلك المقامات بعدم بقاء الموضوع؛ لانتفاء الأمر السابق قطعاً، أعني الأمر بالخاصّ وبالعالم الذي هو في ضمنه لذهابه بذهابه، وأمّا احتمال تعدّد المطلق، فسنبطله أنّ شاء الله.

و أمّا الثالث فبأنّ المتبادر من أمثال تلك الخطابات هو اتحاد المطلق لا تعدّده، فإذا انتفى الخاصّ الذي هو المطلوب مع خصوصيته انتفى الأمر أيضاً فلا تبعيّة في القضاء^(١) بالامر الأوّل لانتفائه.

و أمّا الرابع، فبمنع وجود الاستقراء أولاً؛ إذ لم يثبت في العبادات الا في بعضها كالصلاة والصوم، ولا يحصل من ذلك الظنّ بالكلية.

وثانياً بأنّ لو سلّمنا وجود الاستقراء، فإنّنا نسلّمه في الجملة، أعني في صورة التّرك عمداً، وأمّا سهواً فلا يثبت من ذلك مطلق تبعية القضاء للاداء كما هو المطلوب.

و أمّا الخامس، فبأنّ ذلك مقطوع الفساد؛ لأنّنا قاطعون بالاثم في التأخير، ولو كان ذكر الخاصّ من باب ذكر افضل الافراد لم يكن في التأخير اثماً، ففي مثل هذا المقام لا يحتمل الاّ أحد الأمرين تعدد المطلوب واتّحاده، لكن على سبيل الاثم في التأخير وقد علمت ابطال الاحتمال الأوّل، فتعيّن الآخر، وأمّا الأخبار فلعدم دلالتها على المطلوب.

(١) في (خ): للقضاء.

وَأَمَّا قَوْلُهُ عليه السلام: «إِذَا أَمَرْتُمْ بِشَيْءٍ فَاتُوا مِنْهُ مَا اسْتَطَعْتُمْ».

أَمَّا أَوَّلًا: فَلَأَنَّ الظَّاهِرَ مِنَ الشَّيْءِ بَضْمِيْمَةٌ لَفِظِ (مِنْهُ) هُوَ الْأَشْيَاءُ الظَّاهِرِيَّةُ وَالْخَارِجِيَّةُ لَا الْمَرْكَبَاتِ الْعَقْلِيَّةُ.

وَأَمَّا ثَانِيًا: فَلَأَنَّهُ عليه السلام قَالَ «فَاتُوا مِنْهُ مَا اسْتَطَعْتُمْ» وَهَاهُنَا لَا يُمْكِنُ الْإِتْيَانُ مِنَ الْخَاصِّ بِشَيْءٍ مِنْهُ؛ لِأَنَّهُ انْتَفَى رَأْسًا مِنْ حَيْثُ الْفَصْلُ وَمِنْ حَيْثُ الْجِنْسُ الْمَوْجُودُ فِي ضَمْنِهِ. وَأَمَّا الْجِنْسُ الْمَوْجُودُ فِي ضَمْنِ غَيْرِهِ، فَلَيْسَ بِمَطْلُوبٍ؛ لِمَا اثْبَتْنَاهُ مِنَ اتِّحَادِ الْمَطْلُوبِ بِالتَّبَادُرِ، فَمَا هُوَ الْمَطْلُوبُ لَا يُمْكِنُ الْإِتْيَانُ مِنْهُ بِشَيْءٍ، وَمَا هُوَ مَوْجُودٌ فَلَيْسَ بِمَطْلُوبٍ.

وَأَمَّا قَوْلُهُ عليه السلام: «الْمَيْسُورُ لَا يَسْقُطُ بِالْمَعْسُورِ» فَلَأَنَّهُ قَالَ بِذَلِكَ وَلَمْ يَقُلِ الْمَعْسُورُ لَا يَسْقُطُ بِالْمَعْسُورِ أَيْضًا، وَفِيهَا نَحْنُ فِيهِ الْإِتْيَانُ بِالْمَطْلُوبِ لَيْسَ بِمَيْسُورٍ مُطْلَقًا لَا كَلًّا وَلَا بَعْضًا لِانْتِفَائِهِ رَأْسًا، وَمَا هُوَ الْمَوْجُودُ مِنَ الْعَامِّ لَيْسَ مِنَ الْمَطْلُوبِ فِي شَيْءٍ لِمَا ذَكَرْنَاهُ مِنَ اتِّحَادِ الْمَطْلُوبِ.

وَأَمَّا قَوْلُهُ عليه السلام: «مَا لَا يَدْرِكُ كُلَّهُ لَا يَتْرَكَ كُلَّهُ» فَمِنْ وَجْهَيْنِ:

الْأَوَّلُ: أَنَّ الظَّاهِرَ مِنَ لَفْظِ الْكُلِّ هُوَ الظَّاهِرِيُّ.

وَالثَّانِي: أَنَّ الْكُلَّ فِيهِمَا نَحْنُ فِيهِ لَا يَدْرِكُ بِجَمِيعِ أَجْزَائِهِ، بِمَعْنَى أَنَّهُ لَا يُمْكِنُ الْإِتْيَانُ بِشَيْءٍ مِنَ الْمَطْلُوبِ؛ إِذْ كُلُّهُ مُتَنَفٍ فَكَيْفَ لَا يَتْرَكَ.

وَالثَّانِي مِنَ الْوَجْهَيْنِ اللَّذَيْنِ اسْتَدَلَّ بِهِمَا الْخَصْمُ عَلَى كَوْنِ الْأَمْرِ لِلْنَدْبِ: أَنَّ أَهْلَ اللُّغَةِ قَالُوا: لَا فَرْقَ بَيْنَ السُّؤَالِ وَالْأَمْرِ إِلَّا الرَّتْبَةُ فَإِنَّ رَّتْبَةَ الْأَمْرِ أَعْلَى مِنْ رَّتْبَةِ السَّأْلِ، وَالسُّؤَالُ أَنَّهُ يَدُلُّ عَلَى النَّدْبِ فَكَذَلِكَ الْأَمْرُ؛ إِذْ لَوْ دَلَّ الْأَمْرُ عَلَى الْإِيجَابِ لَكَانَ بَيْنَهُمَا فَرْقٌ آخَرٌ، وَهُوَ خِلَافُ مَا نَقَلُوهُ.

والجواب منه بوجهين:

الأول: أن النقل المذكور غير ثابت، بل صرح بعضهم بعدم صحته، بل الحق في الفرق أن السؤال طلب المستدنى علماً أم لا، والأمر طلب المستعلى دنى أم لا.

والثاني: أننا سلمنا عدم الفرق لا من حيث الرتبة، ولكن لا ريب في أن السؤال يدل على عدم الرضا بالترك، فإن الظاهر منه ذلك فكذلك الامر؛ اذ لو لم يدل على ذلك لكان بينهما فرق آخر، وهو خلاف ما نقلوه.

وإذا ثبت دلالتهما^(١) على عدم الرضا بالترك، فهو عين المطلوب؛ اذ ذلك عين الإيجاب، فإنه عبارة عن الطلب الحتمي الإلزامي وهو ممنوع الترك في نظر القائل، وأن لم يلزم الاطاعة على المأمور إلا في بعض الموارد من جهة دليل خارجي من الشرع أو العقل، كما اذا كان القائل هو الله تعالى أو السيد.

والحاصل ان الغرض اثبات دلالة صيغة (افعل) على الإيجاب المذكور الذي هو صفة المتكلم لا الدلالة على الوجوب، أعني لزوم الاتيان على المأمور، فإن ذلك من دليل خارجي لا من حاق اللفظ، فظهر من ذلك وتبين الفرق بين الإيجاب والوجوب، وأن المراد من الوجوب في قولهم صيغة افعل للوجوب لغة هو الإيجاب مجازاً كما هو الظاهر.

وعلى ذلك ينزل ما قاله صاحب المعالم في الجواب عن ذلك بقوله: وأجيب عن ذلك بأن القائل بكون الأمر للإيجاب، يقول: أن السؤال يدل عليه أيضاً؛ لأن صيغة (افعل) عنده موضوعة لطلب الفعل مع المنع من الترك، وقد

(١) في (خ): دلالتها.

استعملها السَّائل فيه، لكنَّه لا يلزم منه الوجوب؛ اذ الوجوب أنَّما يثبت بالشرع،
فلذلك لا يلزم المسؤول القبول^(١) انتهى.

وهو كلام جيد، إلَّا أنَّ المراد من الوجوب في قوله ذلك، هو اللزوم على
المأمور لا الإيجاب، فعلى ذلك قوله (أنَّما يثبت من الشرع) فيه كلام؛ اذ لا ينحصر
ثبوت ذلك بالشرع، بل قد يثبت بالعقل، إلَّا أنَّ يكون من الاشاعة.

ثمَّ قال صاحب المعالم بعد ذلك الكلام: وفيه نظر^(٢).

ونحن نقول: أنَّ كان مراده من النظر ما أشرنا إليه من عدم صحَّة الحصر،
فكلامه متين. وأنَّ اراد ما ذكره ابنه عنه من عدم وجود الفرق بين الإيجاب
والوجوب، أو أنَّ الكلام في اثبات الوجوب لغة لا شرعاً فهو فاسد؛ لما ذكرناه
من وجود الفرق بين الأمرين.

وأما الكلام الأخير، ففساده ممَّا قد عرفت من أنَّ الصَّيْغَةَ لا تدل إلَّا على
الطلب الحتمي مع عدم الرضاء بالترك من الأمر الذي هو الإيجاب، لا على
اللزوم الذي يترتب عليه الذمُّ، بل هو من دليل خارج، مضافاً إلى ما ذكرنا من
كون مرادهم من الوجوب في العنوان الإيجاب فليتأمل.

واستدلَّ القائلون بكون الأمر حقيقة في القدر المشترك بين الوجوب
والندب، أعني مطلق الطلب، بأنَّه قد استعمل مرَّة في الوجوب (كأقيموا
الصَّلَاة)^(٣)، وأخرى في الندب كقوله تعالى:

(١) معالم الدين ص ٤٩.

(٢) معالم الدين ص ٤٩.

(٣) سورة البقرة: ٤٣.

﴿فَكَاتِبُوهُمْ﴾^(١) فلو كان حقيقة في أحدهما ومجازاً في الآخر أو حقيقة فيهما لزم التجوّز أو الاشتراك اللفظي وهما خلاف الاصل والاشتراك المعنوي موافق للأصل، فلا بدّ أنّ يكون مشتركاً معنوياً دفعاً للمحدورين.

أقول والجواب عنه: أنّ هذا الاستدلال مبني على كون الاشتراك المعنوي أولى من الأمرين مطلقاً عند دوران الأمر بينهما، وهو ممنوع؛ لأنّ ما نحن فيه ممّا علمنا فيه باستعمال اللفظ في القدر المشترك وفي الخصوصيتين، وعلمنا بغلبة استعمال اللفظ في الخصوصيتين وندرته في القدر المشترك.

وقد مرّ في بحث العلائم الإشارة الى أنّ الحقّ هو الحكم بالحقيقة والمجاز اذا كان مناسبة بين المعنيين كما فيما نحن فيه، والغالب في أمثال تلك الألفاظ الحقيقة والمجاز أيضاً، فلا يستقيم قول المستدلّ فيما نحن فيه بأنّ الاصل هو الوضع للقدر المشترك أنّ اراد من الأصل الغالب.

وأنّ اراد من الأصل أصالة عدم قرينة المجاز اللازمة على تقدير الحقيقة والمجاز، ففيه أنّ القرينة لازمة عند ارادة الفرد، سواء كان حقيقة ومجازاً أو مشتركاً معنوياً.

غاية ما في الباب أنّه على الأوّل يكون القرينة صارفة، وعلى الآخر مفهمة. وتوهم لزوم قرينتين في المجاز الصّارفة والمعيّنة، بخلاف الاشتراك المعنوي فإنّه لا يحتاج إلّا الى القرينة المفهمة.

مدفوع بما مرّ من أنّه يكفي قرينة واحدة ذو جهتين في المجاز غالباً.

وأنَّ اراد من الأصل أصالة عدم الالتفات الى المناسبة، فقد مرَّ أنَّ هذا الأصل غير معتبر عند العقلاء.

وأنَّ اراد من الأصل أصالة الحقيقة في الاستعمال ففيه أنَّ الشكَّ هنا في الموضوع له لا المستعمل، فيه حتَّى يجري فيه أصالة الحقيقة في الاستعمال، على أنَّ ذلك المستدلُّ قد كرَّر على ما فرَّ عنه؛ اذ لو كان الأمر حقيقة في القدر المشترك لزم مجازان؛ اذ خصوصية كلِّ من الفردين مجاز حينئذ فان قلت: يلزم مجازان على القول بالحقيقة والمجاز أيضاً لأنَّ القدر المشترك حينئذ مجاز آخر.

قلنا: وأنَّ كان الأمر كذلك، لكن قلَّة الاستعمال في القدر المشترك، وغلبة الاستعمال في الفردين وكثرته، يؤيِّد ما ذكرناه من الحقيقة والمجاز؛ اذ الاستعمال المجازي على القول بالقدر المشترك يصير اكثر، وحينئذ فيلزم المحذور بعينه على هذا المستدلِّ، فيقال: أنَّ القول بالحقيقة في القدر المشترك ملازم لكثرة المجاز استعمالاً، وهو خلاف الأصل بكلِّ معانيه المتقدمة، سلَّمنا أنَّ الاصل ما ذكره المستدلُّ من الاشتراك المعنوي، لكن الأصل يطرح في مقابل ما تقدَّم من الأدلة على الوجوب المعتضد بذهاب الأكثر.

احتج السيّد^(١) قدس سره على اشتراك الأمر لفظاً بين الوجوب والندب لغة، بأنَّ استعمال اللفظ في شيئين أو الاشياء ليس الا كاستعماله في الشيء الواحد في الدلالة على الحقيقة والأمر قد استعمل في اللغة في المعنيين، فهما حقيقة فيهما وهذا مبني على مذهبه من تقديم الاشتراك اللفظي على الحقيقة والمجاز ما لم يقيم

على خلافه دليل، فيكون الأصل في الاستعمال عنده الحقيقة حتى فيما إذا كان الشك فيه في الموضوع له.

و فيه أنّنا نحن فيه ممّا علمنا فيه باستعمال اللفظ في المعنيين لوجود المناسبة بينهما، وشكّنا في ملاحظة المتكلم المناسبة عند الاستعمال، فقول السيد حينئذ أنّ الأصل في الاستعمال الحقيقة: أمّا أنّ يريد به الظاهر لأجل توهم أنّ الغالب في الاستعمال الحقيقة، ففيه أنّ المجاز في مثل ما نحن فيه أغلب، والأصل أيضاً عدم تعدّد الوضع وظهور الاستعمال في الحقيقة حتى فيما نحن فيه أول الكلام، بل خلافه يبيّن. وأنّ اراد به غير ذلك، فعليه بالبيان.

و ما قد يقال من أنّ بناء العرف على الاشتراك في متعدّد الاستعمال، فمدفوع بأنّ أهل العرف في أغلب الاوقات يفهمون أنّ المتكلم لاحظ المناسبة بين المعنيين أم لم يلاحظ ففي الأوّل يحكمون بالمجازية وفي الثاني بالاشتراك.

وأما في نادر الاوقات التي لا يفهمون ملاحظة المناسبة وعدمها، فبناء العرف فيه غير معلوم لنا، فاذا لم نعلم بناء العرف فيه، فحكمه^(١) عند الشكّ بملاحظة الغلبة على المجازية في أحد المعنيين في الواقع والحقيقة في الآخر.

سَلّمنا أنّ الأصل الحقيقة حتى عند الجهل بالموضوع له، لكن قام الدليل على خلافه؛ لما مرّ من أنّ المتبادر في عرف^(٢) العامّ من الأمر الوجوب، فتبادره علامة الحقيقة فيه، وتبادر الغير علامة المجازية في النذب، وبضم أصالة عدم النقل يحكم بأنّ الأمر في اللغة أيضاً كذلك أي حقيقة في الوجوب فقط.

(١) في (خ): نحكم.

(٢) في (خ): العرف.

فان قلت: هذا مقلوب عليكم؛ اذ بعد تسليم مرتضى المرتضى رحمته من أن الأصل في الاستعمال الحقيقة، نقول: قد ثبت الاشتراك في اللغة بالأصل، وبضميمة أصالة عدم النقل نحكم بأنه في العرف أيضاً كذلك.

قلنا: ضميمتنا دليل اجتهادي، وضميمتكم دليل فقاهتي، وهو الأصل فتطرح، وعلى كونه حقيقة في الشرع في الوجوب فقط يحمل الصحابة كل أمر ورد في الكتاب والسنة على الوجوب، وكان يناظر بعضهم بعضاً في مسائل مختلفة، ومتى أورد أحدهم على صاحبه أمراً من الشارع لم يقل صاحبه أن هذا أمر، والأمر يقتضي الندب أو الوقف، بل اكتفوا في الوجوب بمجرد الأمر وهذا معلوم ضرورة من عاداتهم^(١)، وهذا كان شأن التابعين، فطال ما اختلفوا وتناظروا ولم يخرجوا عن هذا القانون، وهذا يدل على قيام الحجة عليهم في ذلك حتى جرت عاداتهم.

وأما اصحابنا الامامية، فلا يختلفون في ذلك الذي ذكرناه، وأن اختلفوا في أحكام تلك الألفاظ في موضوع اللغة، ولم يحملوا قط ظواهر تلك الألفاظ إلا على ما قلناه، ولم يتوقفوا على الأدلة، واجماع اصحابنا حجة. وفيه أولاً: منع اجماع الامامية.

وثانياً: بأن حمل الصحابة أمر الشارع على الوجوب أنها هو لكون الصيغة في اللغة للوجوب خاصة أيضاً كالعرف، لا لأجل النقل، أي: حصول الحقيقة الخاصة في الوجوب شرعاً بعد كونه في اللغة مشتركاً، وذلك منفي بأصالة عدم

(١) في (خ): عاداتهم.

تعدد الوضع في اللغة، وبأصالة عدم ارتفاع الوضع من الندب بعد فرض حصوله في اللغة، وبأصالة عدم انحصار وضع اللفظ في الوجوب بعد وجود الوضع لهما في اللغة.

فان قلت: لا تجري أصالة عدم تعدد الوضع؛ اذ قد أثبت السيد ذلك أولاً، وبعد ثبوت تعدد الوضع أولاً يرتفع الأصلان الآخران أيضاً، للاجماع المدعى على الخصوصية في الشرع.

قلنا: لم يكن دليله على اثبات تعدد الوضع في اللغة، إلا أن الأصل أي الظاهر في الاستعمال الحقيقة، وذلك ممنوع أولاً، وعلى فرض تسليمه نقول: أنه معارض مع تلك الأصول الثلاثة فان قلت: أصل السيد بمعنى الظاهر، وتلك الأصول أئماً يعمل من باب السبب، فأصله دليل اجتهادي مقدّم.

قلنا: تكل الأصول معتمدة بغلبة عمد تغير الوضع اللغوي وظهوره، فيتعارض الظاهران، ويبقى الأصل سليماً عن المعارض.

احتج المتوقفون بأنه لو ثبت وضع الأمر لشيء لثبت بدليل، واللازم متنف؛ لأنّ الدليل: إما العقل ولا مدخل له في اللغات، وإما النقل فالآحاد منه لا يفيد، والمتواتر منه غير غير موجود، والآلوجه المتبعون؛ لقضاء العادة بالاطلاع بعد الفحص، ولو وجد لما اختلف فيه.

وفيه أنّ الدليل لا ينحصر في العقل اللّمي حتّى يحكم بعدم مدخلية العقل، بل الدليل الآتي العقلي موجود، كما تقدّم بعض الامارات العقلية الانية. وأنّ أراد من العقل أعمّ من القسمين، فعدم المدخلية ممنوع.

وأما قولك (أنّ الاحاد لا تفيد) فظاهره لزوم الاقتصار على العلم، وهو ممنوع؛ اذ الدليل الظني كاف في اللغة.

وأما قولك (أنّ المتواتر لو وجد لما وقع الخلاف) ففيه أنّ وجود التواتر لا ينافي الخلاف لعدم اطلاع المخالف عليه ولغيره، وأيضاً قولك لو كان التواتر موجوداً لظفر به ممنوع لعدم اللزوم. وأما أدلة ساير الأقوال واجوبتها، فظهر ممّا مرّ.

تذنيب

قال في المعالم بعد اختياره كون الأمر حقيقة في الوجوب لغة وعرفاً وشرعاً أنّه يستفاد من تضاعيف احاديثنا المروية عن الائمة عليهم السلام أنّ استعمال صيغة الأمر في النذب كان شائعاً في عرفهم، بحيث صار من المجازات الراجحة المساوي احتمالها من اللفظ لاحتمال الحقيقة عند انتفاء القرينة المرجّحة الخارجية، فيشكل التعلّق في اثبات وجوب أمر بمجرد ورود أمر منهم عليهم السلام ^(١).

وتبعه في هذا الكلام المحقّق السبزواري. وفيه نظر يحتاج بيانه الى رسم مقامات:

أما المقام الأوّل: فاعلم أنّ الحقيقة استعمال اللفظ فيما وضع له من حيث أنّه موضوع له، والمجاز استعمال اللفظ في غير ما وضع له من حيث أنّه غير ما وضع له، فقل: الاستعمال لا حقيقة ولا مجاز ثمّ الاستعمال المجازي له مراتب خمسة:

الأول: أن يكون المتبادر من اللفظ عند الإطلاق هو المعنى الحقيقي دون المجازي، وأن التفت إلى الاستعمالات المجازية، وهذا هو المجاز المرجوح.

الثاني: أن يكون الاستعمال في المعنى المجازي بمرتبة إذا أطلق اللفظ تبادر منه المعنى الحقيقي، لكن إذا التفت إلى الاستعمالات المجازية يتردد المخاطب في حمل اللفظ على المعنى الحقيقي أم المجازي، وبعد الالتفات إلى الوضع يرجح الحقيقة ويرفع التردد رأساً، ولا يتوقف أصلاً، وهذا هو معنى المجاز المساوي.

الثالث: أن يبلغ الاستعمالات المجازية إلى حد يتبادر من اللفظ إذا أطلق المعنى الحقيقي، وبعد ملاحظة كثرة الاستعمالات المجازية يترجح في النظر إرادة المعنى المجازي، ثم بعد ملاحظة الوضع وتعارضه قيل: يترجح المجاز أيضاً ويستمر رجحانه ولا يزول، وقيل يقدم الوضع، وعلى المختار يتوقف، وهذا هو المجاز الراجح.

الرابع: أن يصل كثرة الاستعمال إلى مرتبة يتبادر من حاق اللفظ المعنيان كلاهما، كسائر المشتركات اللفظية.

الخامس: أن يصل الاستعمال إلى مرتبة لا يتبادر من اللفظ إلا المعنى المجازي وحده، فيصير منقولاً.

و الفرق بين الأخيرين والثالث على قول من يقول بترجيح المجاز الراجح بعد اشتراكهما في انصراف اللفظ إلى المعنى المجازي وحمله عليه، أن الالتفات إلى كثرة الاستعمال^(١)، والشهرة في الثالث تفصيلي، بحيث لولاه لم يترجح المجاز،

فيدخل في القرائن الخارجية ولا ينافي المجازية، وفي الأخير اجمالي مركوز في الازدهان راسخ فيها، بحيث لا ينافي الحقيقة في هذا المعنى المنقول إليه.

وهذا الذي ذكرناه هو الحق في الفرق بين المراتب لا ما قد يتوهم من أن ما كان استعمال اللفظ فيه أقل من استعماله في المعنى الحقيقي، فهو مجاز مرجوح، وأن كان مساوياً معه في الاستعمال، فمجاز مساو. وأن كان الاستعمال في المجاز أكثر من الحقيقة، فهو مجاز راجح؛ لأن هذا الفرق مستلزم لكون استعمال العام في الخاص من المجاز الراجح، ولم يقل به أحد، ولم يتوقف فيه من توقف في المجاز المشهور.

و أما المقام الثاني فاعلم أن الحق أماكن وقوع المجاز الراجح؛ لأن الأصل فيما شك في أمكانه وأمتناعه هو الامكان بطريقة العقلاء، فأنهم اذا شكوا في أمكان الشيء وأمتناعه، اثبتوا عليه آثار الامكان، فهذا الأصل بمعنى القاعدة مأخوذ من طريقة العقلاء، ولعل قاعدتهم هذه مأخوذة من الاستقراء؛ لأن أغلب المفاهيم المتصورة في الذهن ممكن الوقوع في الخارج، فيلحق المشكوك بالأغلب. وإما المقام الثالث، فاعلم أن الحق وقوع المجاز الراجح في الخارج؛ لأننا قاطعون بوقوع المنقول التعيني في الخارج، وهو آخر مراتب الخمسة، ولا يمكن وصول المجاز من المرتبة الأولى الى المرتبة الخامسة بكثرة الاستعمال الابطي المراتب الخمسة التي منها مرتبة المجاز الراجح؛ لأن الضرورة قضت ببطلان الطفرة والاستعمالات وال مراتب أنها تحصل متدرجة شيئاً فشيئاً، فمتى لم يصل الى حد المجاز الراجح لم يمكن التعدي عنها الى مرتبة النقل.

وما قيل من أنه أنّ، بلغ المعنى المجازي الى مرتبة صار هو المتبادر من اللفظ، فقد انعكس الأمر وصار المعنى الحقيقي مجازياً والمجازي حقيقياً، ولا تعارض وأنّ لم يبلغ الى ذلك، بل كان المتبادر هو المعنى الحقيقي، فلا شهرة أيضاً تعارض الحقيقة والوضع، فلا تعارض أيضاً، فليس المجاز الراجح صورة أخرى.

مدفوع بما مرّ من أنّ بين المرتبتين مرتبة، وأنّ المراتب بالوجدان خمسة. نعم أنّ اراد هذا القائل أنّه لا مثال بالفعل في أيدينا يكون من باب المجاز المشهور وأنّ كان في نفس الأمر واقعاً، فهو صحيح فأنا لم نجد مثلاً بالفعل للمجاز المشهور. وأنّ قيل: أنّه من تتبّع وجد في أيدي الناس من المجاز المشهور كثيراً.

ومثل الشهيد الثاني رحمه الله للمجاز المشهور ببعض الافراد الشائعة من المطلقات، كشيوخ الأكل والشرب في المعارف دون الأكل بقدر ذرة، وأنّ كان اللفظ يشمل حقيقة.

وفيه أنّ المطلقات في الافراد الشائعة ليست من باب المجازات، بل من باب اطلاق الكلّ على الفرد بقرينة صارفة خارجية من اللفظ، وهو الشيوخ كما هو المتبادر.

وأما المقام الرابع، فاعلم أنّ المحكي عن ابي حنيفة في المجاز المشهور تقديم الحقيقة المرجوحة، وعن ابي يوسف تقديم المجاز الراجح وعن العلامة التوقف، وتمسك المتوسط بأنّ الغالب استعمال اللفظ في المعنى المجازي، والظنّ يلحق الشيء بالأعمّ الأغلب، فالذهن بمجرد السماع يذهب الى الحقيقة، والآ فلا حقيقة، ثمّ بملاحظة الاشتهار يصير ارادة المجاز أقوى من الحقيقة بقرينة

الشهرة.

و فيه أنّ الغالب في استعمال اللفظ المفروض ارادة المعنى المجازي، لكن بقرينة خارجية حالية أو مقالية، فهو غير مجرّد الشهرة. وأمّا استعمالات هذا اللفظ، بلا قرينة خارجيّة، فالغالب فيها ارادة الحقيقة، كما كان قبل زمان الشكّ، وأنّ كانت تلك الاستعمالات بنفسها قليلة، وحينئذ فلو أطلق اللفظ من دون قرينة خارجية لظن^(١) ارادة المعنى الحقيقي للغلبة الصنفية الراجحة على الغلبة النوعية، أو يتوقف لتعارض الغلبتين، فتدبّر.

و أمّا المرجّح للحقيقة المرجوحة، فله التمسك بأصالة الحقيقة في الاستعمالات، وباستصحاب وجوب الحمل على الحقيقة الثابتة قبل صيرورة اللفظ مجازاً مشهوراً، وباستصحاب ظهور اللفظ في المعنى الحقيقي الثابت قبل صيرورة الحقيقة مرجوحة، وباستصحاب ظهور المعنى الحقيقي الذي كان قبل الالتفات الى الاستعمالات المجازية، وأنّ كان بعد صيرورته مجازاً مشهوراً، وباستصحاب عدم الالتفات الى الاستعمالات المجازية، وباستصحاب الحكم الفرعي المستفاد من اللفظ قبل الالتفات الى الشهرة، وبالغلبة الصنفية التي ادعيناها، والكلّ فاسد

أمّا الأوّل: فلأنّ العمل بأصالة الحقيقة، سواء جعلناها بمعنى القاعدة أو بمعنى الأصل الاعتباري، أمّا من باب الوصف والظهور، فهو غير حاصل وأمّا من باب التعبد فلا دليل عليه لا من الكتاب ولا من السنة.

(١) في (خ): بظنّ.

وأما قوله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانٍ قَوْمِهِ﴾^(١) فلا يثبت ذلك؛ لأننا لا نسلّم كون الحمل على الحقيقة تعدياً^(٢) من لسان القوم، ولا من السنة وهو واضح، ولا من الاجماع؛ اذ لا نسلّم وقوع الاجماع على الحمل على الحقيقة فيما علم الموضوع من باب السببية المطلقة، ولا من باب السببية المقيدة، مضافاً الى وجود القول بترجيح المجاز، والقول بالوقف فيما نحن فيه.

فالأوّل: ينافي وقوع الاجماع من باب السببية المطلقة.

والثاني: ينافي وقوع الاجماع من باب السببية المقيدة.

ولا من العقل؛ اذ لا مدخل له في اللغات، ولا من بناء العرف؛ لأنّه غير معلوم. وبمثل هذا اجاب المحقّق الخوانساري عن عدم الاجمال، تمسكاً بأصالة الحقيقة في باب الاستثناء الوارد عقيب الجمل المتعددة، فأنهم اختلفوا، فقليل يرجع الاستثناء الى الأخير، وقيل: الى الجميع بحيث لو رجع الى الأخير فقط صار مجازاً، وقيل بالاشتراك اللفظي، وقيل بالمعنوي، فيكون حقيقة مطلقاً استعمل في الأخير فقط أم في الجميع، وقيل بذلك أيضاً لكن بزيادة أنّه لو رجع الى أحد العمومات السابقة عليه فهو حقيقة أولاً كان أن وسطاً أم أخيراً، وعن الغزالي الوقف بين القول الأوّل والثاني.

والرجوع الى الأخير قدر متيقّن على كلّ الأقوال عند فقد القرينة على تعيين غيره. وأمّا في غير الأخير، فلازم الاشتراك اللفظي والمعنوي بالمعنى الأوّل

(١) سورة ابراهيم: ٤.

(٢) في (خ): تعدياً.

كالقول بالوقف للوقف. وأمّا على الاشتراك المعنوي بالمعنى الأخير، فلا اجمال؛ إذ المفروض أنّ ارادة الأخير عند عدم القرينة قدر متيقّن، فاذا أريد الأخير من الاستثناء، فلو اريد معه غيره لكان مجازاً، وأنّ كان الغير لو أريد وحده لكان حقيقة.

إذ ظهر ذلك فاعلم أنّ منهم من قال بأنّ في صورة الاشتراك اللفظي والمعنوي بالمعنى الأعمّ يكون اللفظ عند عدم القرينة على ارادة غير الأخير غير مجمل بالنسبة الى غير الأخير، بل يحكم بعدم ارادة الغير من اللفظ؛ لأنّه لو راجع الاستثناء الى غير العامّ الأخير لزم التخصيص في غير الأخير أيضاً والأصل في الاستعمال الحقيقة، فلا وجه للتوقّف في غير الأخير.

ورّد المحقق الخوانساري ذلك بأنّ العمل بالأصل أنّ كان من باب الوصف، فهو غير حاصل هنا. وأنّ كان من باب السّبب. فإنّ كان المراد أنّ القاعدة قد انعقدت على ذلك، فهي كلّية ممنوعة؛ لعدم الدليل على كليتها. وأنّ كان المراد أنّ الأصل عدم تعلّق التخصيص بغير الأخير، ففيه أنّ الشكّ في الحادث؛ اذ الاستثناء قرينة على ارادة الاخراج والتجوّز، ولكن متعلقه غير معلوم، ولا معنى لاجراء الأصل.

فان قلت: يمكن في المجاز المشهور أن يقال: الأصل عدم وجود القرينة على ارادة غير المعنى الحقيقي.

قلنا: أنّ الشكّ في الحادث؛ اذ الشهرة موجودة، وأنّما الشكّ في وصفها. فان قلت: عدم بلوغ الشهرة الى قرينة تصوير صارفة عن الحقيقة، وقرينة على ارادة خلاف الظاهر.

قلنا: أن هذا الأصل لا يفيد الوصف، فلا يعمل به في باب الألفاظ، كما أن بناء العرف على العمل به حيث ثبت الوصف.

و أما الثاني، فلأن الاستعمالات من الأشياء الغير القارة بالذات، فكل استعمال حدث غير الاستعمال السابق، فنقول هذه الاستعمالات للفظ^(١) قبل صيرورتها مجازاً مشهوراً، واستعمالات بعد صيرورته مجازاً مشهوراً.

فان اردت أن الدليل قام على وجوب حمل اللفظ على معناه الحقيقي في كل تلك الاستعمالات على سبيل الاستغراق، فيستصحب هذا الوجوب، فنمنع أولاً المستصحب، وثانياً الاستصحاب اذ لا احتياج إليه.

و أن اردت أن الدليل قام على وجوب الحمل على المعنى الحقيقي في الاستعمالات التي كانت قبل صيرورة اللفظ مجازاً مشهوراً، فموضوع الاستصحاب بعد صيرورته مجازاً مشهوراً غير باق، فلا يجري الاستصحاب في الاستعمالات المتأخرة عن الشهرة؛ لما عرفت من أن كل استعمال موجود غير الآخر، أو على وجوب الحمل على المعنى الحقيقي في الاستعمالات التي حصلت بعد الشهرة، فنمنع المستصحب أولاً، ثم الاستصحاب ثانياً، مضافاً الى أن الأمر قبل حصول الشهرة أيضاً كان كذلك، أي لازم الحمل على الحقيقة، فما وجه التخصيص بالاستعمالات المتأخرة عن الشهرة؟.

و أن اردت أن الدليل قام على وجوب الحمل على المعنى الحقيقي عند مطلق الاستعمال بشرط وجود الكلي في ضمن جميع الاستعمالات، فيكون مآله أيضاً الى

(١) في (خ): فنقول هنا استعمالات لللفظ.

الاستقراء كالاختلال الأول، إلا أن متعلق الوجوب في الاستقراء خصوصية كل فرد، وهاهنا نفس الكلّ مشروط^(١) بوجوده في ضمن كل فرد، بمعنى أنّه يجب الامتثال بالكلّ في ضمن أي فرد حصل في الخارج.

فالجواب عنه هو الجوابان السابقان عن الاحتمال الأول.

و أن أردت الأخير، أعني مطلق الاستعمال، لكن لا بشرط وجوده في ضمن كل الاستعمالات، ففيه أنّه يمكن الاتيان بالكلّ في ضمن فرد واحد. ولا يجب الكلّ، فقبل صيرورة اللفظ مجازاً قد حصل الامتثال بالتكليف، أي وجوب الحمل على المعنى الحقيقي، وأمّا بعده فالوجوب مشكوك، فلا يستصحب.

فان قلت: على الاحتمال الاخير أنّ لم يستعمل عند هذا المخاطب قبل صيرورته مجازاً مشهوراً أصلاً، فما حصل الامتثال منه؛ لوجوب الحمل على المعنى الحقيقي ولو مرة، فلو استعمل بعده لزم الحمل على المعنى الحقيقي ولو مرة، ويتم الامر في الباقي بعدم القول بالفصل.

قلنا: وجوب الحمل ولو مرة قبل صيرورته مجازاً مشهوراً مشروط بالاستعمال، فاذا لم يستعمل لم يجب. وأمّا الوجوب ولو مرة بعد صيرورته مجازاً مشهوراً، فممنوع، فلا مستصحب، وعلى فرض التسليم فلا استصحاب.

فان قلت: يستصحب وجوب الامتثال المشروط بالاستعمال الذي كان قبل صيرورته مشهوراً.

(١) في (خ): مشروطاً.

قلنا: الموضوع متعدّد بتعدّد الاستعمال، فلا يجري الاستصحاب.

وأما الثالث: فلعين ما مرّ في الثاني.

وأمّا الرابع: فلأنّنا نفرض الكلام فيما كان الالتفات الى الاستعمالات المجازية حين التخاطب والتلفظ حاصلًا.

فان قلت: في صورة العلم بعدم الالتفات حين التلفظ أو الشكّ فيه ونفيه بالأصل يتمّ المطلوب بالاستصحاب، وفيما عداه بالاجماع المركّب.

قلنا: هذا مقلوب عليكم؛ اذ لنا أن نقول في صورة التسليم حتّى بعد صيرورته مجازاً مشهوراً ولكن ندعي وجود المانع وهو الشهرة.

وأنّ اردت أنّه لم يكن قبل ذلك محتاجاً الى دفع المانع، فالأصل بقاء عدم الاحتياج بحاله، فنقول: أنّ اللفظ في الحمل على الحقيقة بالالتفات حين التلفظ نحكم بظهور المعنى المجازي، لظهوره عند الالتفات كما هو المفروض، وبالاجماع المركّب يتمّ المطلوب في ما عداها، فإنّما أنّ يقال بالتساقط، أو بتقديم المجاز؛ لأنّ ضميمة اجماعك المركّب أصالة عدم الالتفات الى الاستعمالات، وضميمة اجماعنا أصالة بقاء الظهور في المعنى المجازي، وهذا مثبت، فيقدّم على النافي.

وأمّا الخامس: فلأنّنا نفرض الالتفات أولاً، وثانياً نقول: أنّ الغالب هو الالتفات. و أمّا السادس، فلأنّ الشكّ في هذا الاستصحاب سار فلا يعتبر، مضافاً الى أنّ المتكلّم ما دام متشاعلاً بالكلام أنّ يلحق ما شاء، وليس للسّامع أن يحكم بارادة الحقيقة بمجرد السّماع، الا أنّ يتمّ الكلام؛ اذ له قبل التّهامان يلحق القرينة الصارفة عن ارادة الحقيقة.

الأول: منع الغلبة بمرتبة يصير اللفظ مجازاً في النذب؛ اذ حال الإمام عليه السلام كحال ساير الانام، وتكلماته كتكلماتهم مع معاصريهم، فلا ريب أن اغلب تكلمات الناس واغلب أوامرهم أنها هو في الوجوب، وأن ارادة النذب في غاية القلة.

نعم استعمال الصيغة في النذب في الاوامر الشرعية غالب وكثير لا في ساير محاوراتهم مع عبيدهم، ومع الناس كسائر اهل العرف فأنهم عليهم السلام فيها مثلهم، ولا ريب في أن غلبة خصوص الأوامر الشرعية في النذب لا يصير اللفظ مجازاً مشهوراً، بل السبب لصيرورة اللفظ مجازاً مشهوراً هو أغلبية سنخ الاستعمال^(١)، لا الغلبة في موضع خاص من تكلمات أهل اللسان.

الثاني: النقض بالعام المستعمل في الخاص، حتى قيل: أنه ما من عام إلا وقد خصّ، منه مع أن صاحب المعالم لا يتوقف في حمل اللفظ على العموم عند فقد القرينة على الخصوص، ولا يقول بصيرورة العام مجازاً مشهوراً في الخاص، وكذا استعمال المطلق في المقيد كثير في الغاية، واستعمال ألفاظ العبادة في المعاني الشرعية كثيرة، مع أن صاحب المعالم قال في بحث الحقيقة الشرعية بعدم ثبوتها، وبالحمل عند عدم القرينة على المعنى اللغوي، فلو كان مطلق الغلبة موجبة لصيرورة المجاز راجحاً ومسبباً للوقف، فلم لا يتوقف في كل الموارد.

فان قلت: النقض بالعمومات المخصصة والمطلقات المقيدة فاسد؛ لأن الذي غلب هو نوع التخصيص والتقييد لا مرتبة خاصة منهما^(٢) حتى يصير كثرة

(١) في (خ): هو غلبة سنخ الاستعمال.

(٢) في (خ): منها.

استعمال اللفظ فيها موجباً لصيرورته مجازاً مشهوراً، وغلبة نوع التخصيص لا يوجب المجاز المشهور.

قلنا: وأن كان خصوصيات التخصيص متعددة، وكلّ خاصّ غير غالب الاستعمال، لكن نوع التخصيص غالب، فلا بدّ عند سماع العام من التوقف في أنّه اراد العموم، أو مرتبة من مراتب الخصوص. وأنّ لم تعلم بخصوصها، فلا بدّ من الحكم بالاجمال أيضاً.

الثالث: أنّ تلك الكثرة في الامر قد حصلت من ملاحظة كلّ أوامر الواردة من كلّ الأئمة عليهم السلام، وليست أوامر كلّ واحد كثيرة الاستعمال في النذب، فالصيغة عند كلّ واحد منهم عليهم السلام وعند كلّ راو، ليست من المجاز الراجح، فمثل أوامر الصادقين عليهم السلام مثلاً لا يمكن التوقف فيها، ولا حملها على المعنى المجازي؛ لأنّ اعتقاد الرواي في ذلك الزمان أنّه مجاز مرجوح، أو مساو لا راجح، وقد كان كذلك أيضاً في الواقع، فلا يفهم من اللفظ عند الاطلاق يومئذ الا المعنى الحقيقي، وما فهمه الراوى حجة لنا، فلا بدّ للحكيم من القاء الخطاب على لسان المخاطب، وليس حينئذ الا المعنى الحقيقي، كما هو واضح.

فان قلت: لا شيء في المفروض حتّى يكون قرينة صارفة.

قلنا: الشّهرة خاصّة لا تنفك عن اللفظ، فلا يحسن للسّامع^(١) أن يحكم بالحقيقة بمجرد السّماع؛ اذ لعلّ الشّهرة قرينة المجاز فيتوقّف، مضافاً الى أن هذا الاستصحاب معارض باستصحاب ظهور المجاز الذي حصل بعد الالتفات الى الاستعمالات المجازية، كما هو المفروض في المجاز المشهور.

و أمّا السابع، فلأنّ الغالب فيما لا قرينة فيه بل الكلّ هو الحقيقة، وفيما كان فيه قرينة هو المجاز، وما فيه شهرة لا نعلم أنّه من الصّنف الأوّل أو الثاني؛ لاحتمال كون الشّهرة قرينة وعدمه، فهو صنف خارج عن القسمين في نظرنا، وأنّ كان في الواقع داخلياً في أحدهما، فالحكم بكونه من أحدهما دون الآخر ترجيح بلا مرجح.

فان قلت: اللفظ قبل صيرورته مجازاً مشهوراً لم يكن في استعماله في المعنى الحقيقي محتاجاً الى قرينة خارجية فيستصحب، ولو قلنا بترجيح المجاز لكان اللازم في ارادة الحقيقة المرجوحة وجود قرينة خارجة صارفة على المجاز.

قلنا: أن أردت أن اللفظ بمجردّه قبل الاستعمال كان مقتضياً للحمل على الحقيقة فيستصحب، فهو مسلم فلا ينفك؛ اذ نحن نقول: أن اللفظ بنفسه مقتض للحمل على الحقيقة حتّى بعد صيروته مجازاً مشهوراً، ولكن ندعي وجود المانع وهو الشهرة. وان أردت أنّه لم يكن قبل ذلك محتاجاً إلى رفع المانع، فالأصل بقاء عدم الاحتياج بحاله.

(١) في (خ): للمخاطب.

فنقول: إنّ اللفظ في الحمل على الحقيقة كان دائماً محتاجاً الى رفع المانع، كعدم الاتيان، بلفظ (يرمي) لكن رفع المانع قد يكون بعدم ذكر القرينة، وقد يكون برفع احتمال كون الوجود قرينة على المجاز كالشهرة؛ لأنّ رفع نفس الشهرة غير ممكن، فلا بدّ من اتيانه بما يدلّ على أنّها ليست قرينة حتّى يكون اقتضاء الوضع الحمل على الحقيقة سليماً عن معارضة الشّهرة مضافاً الى أنّ الجواب المتقدّم عن استصحاب وجوب الحمل على الحقيقة من التريديدات آتٍ هنا بعينه فتدبر.

فظهر أنّ الحقّ هو الوقف لكن توقّفنا هذا فقاهتي لا اجتهادي، بمعنى أنّنا لا نعلم أنّ بناء العرف على تقديم المجاز أو الحقيقة المرجوحة، والادّلة من حيث القواعد الخارجيّة متعارضة أيضاً؛ لأنّنا لا نعلم أنّ بناء العرف على الوقف حتّى يكون توقّفنا اجتهدياً لا فقاهتياً، فتدبر.

ثمّ أنّ بعضاً من الافاضل قال: يمكن استعمال اللفظ الذي صار مجازاً مشهوراً واردة المعنى الحقيقي من غير نصب قرينة عليه على مذهب من يرجح المجاز المشهور، ويلزم ما ذكره جواز ذلك على مذهب المتوقف بطريق أولي.

وفيه أنّ ذلك على مذهب من يرجّح الحقيقة المرجوحة صحيح، وأمّا على المذهبين الآخرين فلا بدّ من نصب قرينة على ارادة الحقيقة، والمتوقف لا بدّ له من نصب القرينة مطلقاً أراد الحقيقة أو المجاز، حذراً من لزوم الخطاب بما له ظاهر، واردة خلافه من غير نصب قرينة على الأوّل، حذراً من الخطاب بالمجمل الذاتي على الاخير، أي الوقف به، وكلاهما باطلان.

وأمّا المقام الخامس، فاعلم أنّ ما ذكره صاحب المعالم في خصوص استعمال الأمر في النذب، وصيرورته مجازاً مشهوراً فاسد من وجوه:

الأول: منع الغلبة بمرتبة يصير اللفظ مجازاً في النذب؛ اذ حال الإمام عليه السلام كحال ساير الانام، وتكلماته كتكلماتهم مع معاصريهم، فلا ريب أن اغلب تكلمات الناس واغلب أوامرهم أنها هو في الوجوب، وأن ارادة النذب في غاية القلة.

نعم استعمال الصيغة في النذب في الاوامر الشرعية غالب وكثير لا في ساير محاوراتهم مع عبيدهم، ومع الناس كسائر اهل العرف فأنهم عليهم السلام فيها مثلهم، ولا ريب في أن غلبة خصوص الأوامر الشرعية في النذب لا يصير اللفظ مجازاً مشهوراً، بل السبب لصيرورة اللفظ مجازاً مشهوراً هو أغلبية سنخ الاستعمال^(١)، لا الغلبة في موضع خاص من تكلمات أهل اللسان.

الثاني: النقض بالعام المستعمل في الخاص، حتى قيل: أنه ما من عام إلا وقد خصّ، منه مع أن صاحب المعالم لا يتوقف في حمل اللفظ على العموم عند فقد القرينة على الخصوص، ولا يقول بصيرورة العام مجازاً مشهوراً في الخاص، وكذا استعمال المطلق في المقيد كثير في الغاية، واستعمال ألفاظ العبادة في المعاني الشرعية كثيرة، مع أن صاحب المعالم قال في بحث الحقيقة الشرعية بعدم ثبوتها، وبالحمل عند عدم القرينة على المعنى اللغوي، فلو كان مطلق الغلبة موجبة لصيرورة المجاز راجحاً ومسبباً للوقف، فلم لا يتوقف في كل الموارد.

فان قلت: النقض بالعمومات المخصصة والمطلقات المقيدة فاسد؛ لأن الذي غلب هو نوع التخصيص والتقييد لا مرتبة خاصة منهما^(٢) حتى يصير كثرة

(١) في (خ): هو غلبة سنخ الاستعمال.

(٢) في (خ): منها.

استعمال اللفظ فيها موجباً لصيرورته مجازاً مشهوراً، وغلبة نوع التخصيص لا يوجب المجاز المشهور.

قلنا: وأن كان خصوصيات التخصيص متعددة، وكلّ خاصّ غير غالب الاستعمال، لكن نوع التخصيص غالب، فلا بدّ عند سماع العام من التوقّف في أنّه اراد العموم، أو مرتبة من مراتب الخصوص. وأنّ لم تعلم بخصوصها، فلا بدّ من الحكم بالاجمال أيضاً.

الثالث: أنّ تلك الكثرة في الامر قد حصلت من ملاحظة كلّ الأوامر الواردة من كلّ الائمة عليهم السلام، وليست أوامر كلّ واحد كثيرة الاستعمال في النذب، فالصيغة عند كلّ واحد منهم عليهم السلام وعند كلّ راو، ليست من المجاز الراجح، فمثل أوامر الصادقين عليهم السلام مثلاً لا يمكن التوقف فيها، ولا حملها على المعنى المجازي؛ لأنّ اعتقاد الرواي في ذلك الزمان أنّه مجاز مرجوح، أو مساو لا راجح، وقد كان كذلك أيضاً في الواقع، فلا يفهم من اللفظ عند الاطلاق يومئذ الا المعنى الحقيقي، وما فهمه الراوى حجة لنا، فلا بدّ للحكيم من القاء الخطاب على لسان المخاطب، وليس حينئذ الا المعنى الحقيقي، كما هو واضح.

ضابطة

هل الأمر بالأمر أم لا

إذا قال المولى: مر زيداً أن يفعل كذا، فهل يكون الأمر بالأمر أمراً من الأمر الأول للثالث^(١) وهو زيد أم لا؟ وتظهر الفائدة فيما لو قال زيد لعمر و مر بكرة بأن يبيع هذا الفرس، فهل يجوز لبكر أن يتصرف فيه قبل أن يأمره عمرو أم لا؟ فعلى الأول نعم، وعلى الثاني لا، وهل يصح بيع بكر قبل أمر عمرو أم لا مبني على القولين.

وفيما لو نذر أن يعطي من أتى بمطلوب الشارع درهماً، فرأى صبيّاً يصلي، فإن قلنا بأن قوله (مروهم بالصلاة وهم أبناء سبع)^(٢) أمر منه للأطفال؛ لأن الأمر بالأمر أمر من الشارع على الطفل، يبرّ نذره باعطائه الدرهم.

وأن قلنا بأن الأمر بالأمر ليس أمراً من الشارع، بل عمل الطفل تمريني محض لا شرعي، لم يبرّ نذره باعطائه الدرهم أياه.

وفيما لو توضأ فبلغ قبل صدوره ناقض منه، ففي وجوب الوضوء عليه حينئذ للصلاة الواجبة مرة ثانية؛ لأن ما أتى به لم يكن مطلوباً من الشارع، أم يكفيه الوضوء الأول، وجهان مبنيان على الخلاف.

وفيما لو صلى الظهرين ثم، بلغ قبل خروج الوقت، فإن قلنا بأن الأمر بالأمر أمر، فيكون صلاته الأولى مشروعة، فلا إعادة عليه ثانياً؛ لأصل البراءة، ولم يكن المطلوب إلا صلاة واحدة، ووجوب صلاة أخرى بنية الوجوب خلاف الأصل. وأن قلنا أن الأمر بالأمر ليس أمراً، فصلاته لم تكن مشروعة، فعليه الصلاة ثانياً.

(١) في (خ): إلى الثالث.

(٢) رواه الكليني بإسناده عن الصادق عن أبيه عليهما السلام قال: أنا نأمر صبياننا بالصلاة إذا كانوا خمس سنين، فمروا صبيانكم بالصلاة إذا كانوا بني سبع سنين، فروع الكافي ٣: ٩٠٤.

فهذه فروع تترتب على النزاع من حيث هو وأن أمكن وجود دليل خاص في المسألة الفقهية على أحد الطرفين، ولسنا بصدد المسألة الفقهية.

فاعلم أن الحق هو القول الأول؛ لأن المتبادر كون المأمور به ^(١) مطلوباً من الثالث من جانب الأمر الأول، وكون الأمر واسطة من باب التبليغ، ولعدم صحة السلب؛ إذ لا يصح أن يقال أنه ما أمره بذلك بعد العلم بالواسطة، وأن كان اطلاق لفظ أمره منصرفاً ^(٢) الى صورة عدم الواسطة، ولبناء العرف على مذمة المأمور الثالث لو لم يأمره الواسطة مع سماع الثالث أمره بأمره، وتركه الامتثال بالمطلوب.

فلو اعتذر الثالث حينئذ في ترك الامتثال، بأن الثاني ما أمره لم يسمع منه عند العقلاء، بل هو مذموم عندهم، ولا طبق العقلاء على ذم الأمر الأول فيما لو غائب الثالث وقال: لم اتيت بالظن قبل أن يأمرك الواسطة به، إذا السامع سمع الخطاب وأمثل به قبل أمر الواسطة، ولا تفق المسلمين على كون أوامر الرسول ﷺ من جانب الله ^(٣)، مع أنه أمر بالواجبات الكثيرة، ولم يقل أن الله أمركم بكذا.

وكذا الخاصة اتفقوا على كون أوامر الائمة عليهم السلام أمراً من الله تعالى، مع أن أوامره على سياق أوامر النبي ﷺ وليس ذلك إلا لأن الأمر بالأمر أمر. إلا أن يجاب عن الاخير بأن الدليل الخارجي قد قام على ذلك في أوامر الرسول ﷺ والائمة عليهم السلام، كما يشهد عليه قوله تعالى:

(١) في (خ): المراد به.

(٢) في (خ): اطلاق اللفظ منصرفاً.

(٣) في (خ): من جانبه تعالى.

﴿يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ﴾^(١)

ومحل الكلام دلالة نفس الأمر عليه عند فقد القرينة، فأوامرهم من قبيل أن يقول: مر زيداً من قبلي بالامر الفلاني، وهو خارج عن محل النزاع لوجود القرينة.

استدلوا للقول الثاني بأن قول القائل: مر عبدك أن يتجر، لا يفهم منه الأمر على العبد من الأمر الأول بالتجارة، ولأن التعدي والتصرف في ملك المولى، ولا التناقض في كلام الأمر الأول اذا قال للعبد بعد ذلك لا تتجر.

وفيه أن القرينة في المثال قائمة على أن غرض الأمر الأول ارشاد المولى، ولذا لا يفهم من الأمر الأول الوجوب. وأما عدم فهم الأمر بالعبد، فلائنه لا تسلط الأمر الأول عليه وكون الأمر بالأمر أمراً فرع تسلط الأمر الأول على الثالث وفرع عدم تفويض أمر الأمر الأول الأمر الى الأمر الثاني على الإطلاق، بل أنها هو حيث لم يكن الأمر مفوضاً الى الثاني، وكان تعيين المأمور به من الأمر الأول، فلو عين سلطان حاكماً في بلد، وفوض إليه أمر البلد، لم يكن أوامر الحاكم أهل البلد على الاشياء الخاصة من الأمر الأول وهو السلطان لو جاء أحد من عند السلطان وأخبر أن السلطان أمر الحاكم بأن يأمر أهل البلد بالأمر الفلاني المعين، كان هذا أمر من السلطان على أهل البلد، فتدبر.

ضابطة

في الأمر الوارد عقيب الحظر

اختلفوا في أن الأمر الوارد عقيب يقين الحظر.

أو ظنّه أو احتماله أو توهمه هل يفيد الوجوب أم لا؟ على أقوال: الوجوب،
والندب، والاباحة الخاصّة، والاباحة التامة، أعني مطلقاً الجواز، والتوقف،
والتبعيّة لما قبل أنّ التّهي إذا علّق الامر لزوال علة التّهي، كقوله تعالى: ﴿فَإِذَا
أَنْسَلَخَ الْأَشْهُرَ الْحُرُمَ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ﴾^(١) ﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا﴾^(٢) والكلام
فيه يقع في مقامات :

أمّا المقام الأوّل: فاعلم أنّ النزاع المذكور يرجع الى أنّ الحظر السّابق هل هو
قرينة صارفة للأمر عن معناه الحقيقي أم لا؟ وهذا النزاع جار في كلّ الصّوارف
وكّل الألفاظ فما الوجه في تخصيص الأمر من بين الألفاظ بالنزاع، وتخصيص
خصوص الصّارف المذكور بالجدال، فإنّ الصّوارف كثيرة مختلفة.

ويمكن توجيه ذلك: بأنّ تعداد خصوصيات الصّوارف ممّا لا يمكن جمعها
وضبطها والتكلّم فيها، وكان ذلك فوق طاقة البشر، ولم يكن ديدن العلماء
التعرض لها.

وأمّا أنواع الصّوارف واصنافها التي لها جهة جامعة ذو أفراد كثيرة، فهي
أيضاً مختلفة: قسم لا خفاء في كونها صارفة وقرينة كاکثر القرائن اللفظية، وقسم
يكون عكس ذلك، وقسم يكون فيه خفاء، فيقع النزاع فيه لتداوله وكثرة الحاجة
إليه وخفائه، وذلك كنزاعهم في صارفية الشهرة في المجاز المشهور، وفي أنّ الضمير
الراجع الى بعض أفراد العام هل يخصه أم لا؟ وفي أنّ الاستثناء الواقع عقيب

(١) سورة التوبة: ٥.

(٢) سورة المائدة: ٣.

الحظر يصرفه عن الوجوب أم لا، فظهر أنَّ النزاع فيما نحن فيه الشكَّ في الصرف وفي خصوص الصارف، وأمَّا خصوصية الامر، فلا مدخلية لها في النزاع.

و أمَّا المقام الثاني، فاعلم أنَّ النزاع أنَّما هو فيما كان عين المحذور مأموراً به، كقول السائل: الماء يمرّ عليه الجيف والكلاب، فهل اشرب منه وتوضأ، فقال: اذا تغير الماء فلا تشرب منه ولا توضأ، فاذا لم يتغير فاشرب منه وتوضأ، وأمَّا نحو قول القائل لعبده بعد نهيه آياه عن الخروج عن الحبس أخرج من الحبس الى المكتب، فليس ممّا نحن فيه .

و أمَّا المقام الثالث، فاعلم أنّه لا بدّ من ملاحظة الأصل الأصيل في المسألة، يظهر من بعض الترديدات، بأنّا أنّ قلنا بأنّ عدم القرينة جزء المقتضى، فالشكّ في وجوده أي وجود عدم القرينة فيما نحن فيه يرجع الى الشكّ، وعدم القرينة يرجع الى الشكّ في وجود المقتضى المركّب من الجزئين، اعني اللفظ وعدم القرينة، فنحكم بأنّ الأصل عدم وجود المقتضى، فتتوقّف في الحمل على المعنى الحقيقي.

وأنّ قلنا أنّ المقتضى نفس اللفظ الموضوع، والقرينة مانعة، فعند الشكّ فيها يقال: الأصل عدم المانع، فيحكم بالحقيقة، فالأمر فيما نحن فيه في الحمل على المعنى الحقيقي وعدمه دائر مدار كون عدم القرينة جزء المقتضى أو القرينة من الموانع.

فأنّ قلنا بالأوّل فالأصل الوقف، وأنّ قلنا بالثاني فالأصل الحمل على الحقيقة؛ لأنّ مرجع الشكّ حيثئذ الى الشكّ في وجود المانع المنفي بالأصل.

و فيه أنّ قلنا بكون القرينة مانعة، فلا شكّ في اجراء أصالة عدم المانع، ولزوم الحمل على الحقيقة وأنّ قلنا بكون عدمها جزء المقتضى أمكن اجراء الأصل أيضاً، لأنّه على ذلك يصير المقتضى مركّباً من أمرين: أحدهما اللفظ الموضوع وهو موجود بالعيان، والآخر عدم القرينة، وهو أيضاً موافق للأصل، فإنّ الأصل عدم القرينة، فأحد الجزئين ثابت بالوجدان والآخر بالأصل، فيحكم بتحقيق المقتضى بجزئيه، ويحكم بالحقيقة، فلا يتفرع على كون عدم القرينة جزء للمقتضى أو القرينة مانعة ثمرة في المسألة، هذا اذا كان الشكّ في حدوث القرينة.

وأما اذا شكّنا في كون الحادث قرينة أم لا، فالأصل لا يجري بالنسبة الى وجود ذلك الحادث على المذهبين؛ لأنّه متيقنّ الحدوث.

وأما اجراء الأصل بالنسبة الى عدم صارفية هذا الحادث، فهو أيضاً على المذهبين فلا فرق بين الصّورتين.

فان قلت: فعلى ما ذكرت نقول فيما نحن فيه الذي هو من القسم الأخير أنّ الأصل هو الحمل على الحقيقة؛ لأصالة عدم كون ذلك الشيء أعني الوقوع بعد الحظر مانعاً وقرينة.

قلنا: هذا الأصل في اللوازم، وهو فيها غير جار كما ستعرف.

فان قلت: الأصل الحقيقة؛ لأصالة عدم الالتفات الى القرينة.

قلنا: أنّ اردت أصالة عدم التفات المخاطب فهو ممنوع؛ اذ هو يعلم الوقوع بعد الحظر وأنّ اردت أصالة عدم التفات المتكلّم فكذلك، ولو سلّمنا عدم

أمكن التفاتهما قلنا أنّه خلاف الظاهر، والأصل عند ظهور العدم لا يعمل به، بل الظنّ في موضوع المستنبط حجة، فإنّ الظاهر هو الالتفات.

فان قلت: الأصل الحقيقة؛ لاستصحاب الظهور.

قلنا: الجواب ما مرّ في المجاز المشهور.

فان قلت: الأصل وجوب الحمل على الحقيقة؛ لأنّ الأصل في الاستعمال الحقيقة.

قلنا: مرّ الجواب عن ذلك سابقاً.

فظهر أنّ الحقّ من حيث الأصل الوقف. وأمّا من حيث الأدلة الخارجية، فالحقّ أنّ الأمر الوارد عقيب الحظر يفيد الاباحة بالمعنى الأعمّ مطابقة، وأنّ كان الظاهر من الاطلاق هو الانصراف الى الاباحة الخاصّة، أعني تساوي الطرفين. لنا على ذلك التبادر، فإنّ المتبادر من قول المولى أخرج من الحبس بعد نفيه أيّاه عنه، ليس إلّا الاذن في الخروج، فالذي يدلّ عليه (اخرج) مطابقة هو مطلق الاذن من دون تعيين فصل. وأمّا اطلاق لفظ (اخرج) الاذن، فالظاهر انصرافه الى الاباحة بالمعنى الأخصّ. وأمّا الغالب من الاستعمالات فيما نحن فيه، فهو غير معلوم حتّى يلحق عليه المشكّوك.

وأمّا القائل بالحمل على الوجوب، فإنّ تمسّك بأحدى الأصول المتقدمة، فقد مرّ الجواب عنها، وأنّ تمسّك بفهم العرف فقد عرفت أنّه يفهم الاباحة.

وأنّ تمسّك ببعض الامثلة الخارجية، كالأية الأولى المتقدمة ونحوها، ففيه:

أولاً: أنّا لا تمتنع من استعمال الأمر بعد الحظر في الوجوب، لكن مطلق

الاستعمال لا يثبت المطلوب.

وثانياً: بكونه للاباحة في الآية الثانية المتقدمة.

وأما القائل بالندب، فإنّ تمسك بالقرب العرفي بعد تعذر الحقيقة وتعدد المجاز، ففيه أنّ الأقرب عرفاً هو الاباحة كما مرّ، وأنّ تمسك بالقرب الاعتباري، فهو غير معتبر بالذات مضافاً الى أنّه معارض مع الأقرب عرفاً فيطرح، وأنّ قلنا بكونه معتبراً بالذات.

وأما القول بكونه للاباحة الخاصة، فيدفعه أنّ المتبادر من حاق اللفظ مطلق الاذن، وأنّما الاباحة الخاصة يفهم من الاطلاق، فهذا القائل قد أخطأ في فهم العرف الاباحة الخاصة من حاق اللفظ، وأمّا التفصيل والتوقف، فيظهر دليلهما وجوبهما ممّا مرّ.

ضابطة
هل الأمر للمرة أم التكرار

هل الأمر بمجردة للمرة أو التكرار أم مشترك بينهما لفظاً، أم هو للماهية من حيث هي هي من دون اشعار بأحد الأمرين، أو للماهية المرددة بين الأمرين، بأن يكون قيد التردد مأخوذاً في البين وأن لم يعرف به قائلاً، أو الوقف؟ أقوال.

ثم أن المرة قد تطلق ويراد بها أيجاد الفرد الواحد من الماهية المأمور بها، وقد يطلق ويراد بها الدفعة، كما لو فعل شخص فعلاً دفعة واحدة، وأن كان المأتي به من الافراد مائة، فيقال: أنه فعل ذلك مرة أي دفعة، فلو قال لعبيده: أنتم احرار، يقال: أن العتق وقع مرة، أي دفعة واحدة، وأن كان المعتق مائة.

والنسبة بين المعنيين عموم مطلق، فإن كل مرة بالمعنى الأول يقال لها: المرة بالمعنى الثاني، ولا عكس.

ثم القول بافادة الأمر المرة بمعنييهما يتصور على وجوه؛ لأنها: أما أن يكون لا بشرط، بمعنى أن الأمر يدل على أيجاد الماهية مرة مع السكوت من جواز الاتيان بالاكثر، وعدمه أو يكون بشرط لا، أي بشرط عدم الزيادة على المرة: أما بطريق التقييد أي توقف حصول الامثال بالمرة الأولى بعدم الاتيان بالزائد، بحيث لو أتى بالزائد لم يكن ممثلاً بأيجاد الماهية أصلاً، أو بطريق تعدد المطلوب، بمعنى أن الأمر بالصلاة ينحل الى أمرين: أحدهما وجوب الاتيان بالمرة الواحدة، والآخر عدم جواز الاتيان بالزائد، فلو أتى بالزائد عصي وكان متمثلاً بالمرة الأولى.

والقول بالتكرار يتصور على وجهين:

أحدهما: عدم حصول الامثال رأساً الأبعد الاتيان مكرراً، بحيث يكون الاتيان بالجميع أمثالاً واحداً، وكان الاتيان بكل فرد جزء للمأمور به.

والآخر حصول الامثال عند الاتيان بفرد بالنسبة الى الفرد المأتي به، وأن كان عاصياً بترك الزائد، فينحل الى تكاليف عديدة، ولكن الظاهر الأخير.

ثم أن مراد القائل بالتكرار ليس هو حصول الامثال بمجرد حصول مسمى التكرار، بل يقول: ظاهر اللفظ التكرار الدائمي الأبدي، وأن كان التقييد

بالامكان العقلي والشرعي معاً من التقييدات الخارجية الثابت اعتبارها بدليل خارج.

وأما ثمرة النزاع، فنقول: فيها أنّ الاتيان بأفراد الماهية: أمّا أنّ يكون في زمان واحد أي دفعة، كان يقول لعبده بعد قول المولى اعتق انتم أحرار لوجه الله، أو يكون بدفعات كان يصليّ بصلاة عديدة، أو يعتق واحد بعد آخر، أمّا الدفعي فيجى الكلام فيه.

وأما التدريجي، فنقول: لو أتى بعد قوله (صلّ) بصلاة عديدة، فعلى المرّة التقييدي لا يكون ممثلاً أصلاً، لا بالفرد الأوّل ولا بغيره، وعلى التعدّد المطلوبي يكون بالفرد الأوّل ممثلاً وبما عداه عاصياً، وعلى المرة اللابشرط والقول بالماهية من حيث هي أمثل بالفرد الأوّل.

وفي أمثاله بالفرد الزائد وجهان، يظهر من صاحب المعالم الأوّل، حيث قال في جواب القائل بالمرّة محتجاً عليها: بأنّه اذا قال السيّد لعبده: أدخل الدار، فدخلها مرّة عدّ ممثلاً؛ اذ هو أنّها صار ممثلاً لأنّ المأمور به أنّها هو الماهية، وقد حصلت بالمرّة، لا لأنّ الأمر ظاهر فيها بخصوصها؛ اذ لو كان كذلك لما صدق الامتثال بعدها، ولا ريب في شهادة العرف بأنّه لو أتى بالفعل مرّة ثانية وثالثة عدّ ممثلاً بالمأمور به، وما ذلك الا لكون الأمر للقدر المشترك بين الوحدة والتكرار، أي الماهية من حيث هي هي، ولا ريب أنّ ظاهره حصول الامتثال بالافراد اللاحقة على القول بالماهية^(١).

وأورد عليه بأنّ حصول الامتثال بالافراد اللاحقة موقوف على تعلّق الأمر بها، وشمول أمر ادخل لها.

وحينئذ نقول: أنَّ كان الاتيان بتلك الأفراد على سبيل اللزوم والوجوب،
لزم التكرار وأنت تقول بالماهية، وأنَّ كان الفرد الأول وجوباً وما زاد ندباً، لزم
استعمال اللفظ في معنيه الحقيقي والمجازي، فهو فرع الجواز أولاً، وفرع القرينة
ثانياً.

وعلى تقدير الاشتراك المعنوي أيضاً بأنَّ يراد من الأمر مطلق الطلب يحتاج
الى القرينة أيضاً؛ لأنَّه مجاز.

فان قلت: لعل مراد صاحب المعالم حصول الامتثال بالمرّة الأولى لا بالمرّات
الأخيرة أيضاً، بمعنى أنَّ الاتيان بالأفراد اللاحقة لا ينافي حصول الامتثال
بسبب الفرد الأول، كما توهمه القائل بالمرّة التقييدية، فكلامه يكشف عن أنَّه فهم
من كلام القائل بالمرّة التقييدية، فيكون معنى كلامه أنَّه لو أتى بالفعل ثانياً وثالثاً
عدّ ممثلاً، وآتياً بالفرد المأمور به، أعنى الفرد الأول، ولا يعدّ غير ممثّل رأساً، كما
هو لازم المرة التقييدية.

قلنا: هذا خلاف ظاهر عبارته، مع أنَّ القول بالمرّة لا ينحصر بالتقييدية.
فان قلت: لصاحب المعالم أنَّ يقول: أنَّ المتبادر من قوله (صل) هو وجوب
إيجاد الماهية من دون تقييد بالمرّة والتكرار، ولكن يستفاد منه حسن الاتيان
بالماهية مطلقاً في ضمن كلّ فرد، وأنَّ لم يكن مطلوباً على الاطلاق بهذا الأمر،
ولكن استفادة المعنى الأول بالمطابقة، والثاني بالالتزام وحينئذ لو أتى بأي فرد
كان ممثلاً بالاتيان^(١) بما هو حسن عند الأمر، وأنَّ لم يكن مطلوباً منه وليس
الصحة الآ الاتيان بما هو محبوب المولى، فلا يلزم استعمال اللفظ في المعنى
الحقيقي والمجاز.

(١) في (خ): لاتيانه.

قلنا: أنَّ دلالة الأمر على ما ذكرت بالالتزام، وإذا ثبت عدم دلالة على حسنه، وعدم دلالة الأمر على لزوم الاتيان بأكثر من مرّة، لا نمنع إذا أتى بالزائد؛ إذ لا أمر فلا صحّة ولا أمثال، وإذا لم يكن أمر كان منهياً عنه؛ لأنّ العبادة توقيفيّة، فيكون الاتيان بما لم يرد من الشارع بقصد المطلوبيّة تشريعاً محرماً، فيكون القول بالمرّة بشرط لا بطريق تعدّد المطلوب، لكن هو يقول بدلالة اللفظ على عدم وجواز الاتيان بالأكثر، ونحن نقول بعدم جوازه حينئذ من باب البدّة والدليل الخارج.

وتظهر الثمّة في وصول دليل آخر على جواز الزيادة، فعلى ما قلنا من كون حرمة الزائد من باب البدّة، لا معارض للدليل الوارد وعلى قول المرة التعدد المطلوب يحصل التعارض بين ظاهر الأمر الناهي عن الزائد مع الدليل الوارد هذا إذا كان الاتيان بالأفراد تدريجياً.

وأما إذا كان دفعياً، وكان المراد بالمرّة المعنى الأخصّ، أعني الاتيان بفرد واحد، ففي مثل ما لو اعتق عبده دفعة وقال: انتم احرار بعد قوله (أعتق) على القول بالمرّة التقيديّة لا يحصل الامثال مطلقاً، وأنّ كان العتق صحيحاً على كلّ الاحتمالات، بناءً على عدم دلالة النهي في المعاملة على الفساد.

وعلى القول بتعدّد المطلوب أنّ قلنا بعدم جواز اجتماع الأمر والنهي، لم يحصل الامثال أيضاً مطلقاً، وأنّ قلنا بجوازه، فإنّ كان تعيين المأمور بعتقه أو المنذور عتقه لازماً لدليل خارج، أو لأجل نذره عتق المعيّن ولم يعيّن المعتق، فلا يحصل الامثال أيضاً، وأنّ لم يكن التعيين لازماً لعدم نذر المعيّن، أو لعدم إمكان

التعيين مثلاً، حصل الامتثال، وإذا احتيج الى تعيين المأمور به أو المندور من بين الافراد المأتى بها دفعة في الصورة الأخيرة التي حصل فيها الامتثال، استخرج بالقرعة، فالمخرج معتق سائبة والبواقي تبرّعاً.

و تظهر الفائدة في مقام الارث، فلو كان المعتق سائبة، لم يرثه مولاه المعتق له اذا انتفى الانساب للمعتق، وأن كان العتق تبرعاً ورثه مولاه في الحالة المذكورة. وعلى القول بالمرّة اللابشرطية والطبيعة يبني الأمر على جواز اجتماع الأمر والنهي أيضاً، بالتفصيل المذكور في صورة تعدّد المطلوب، ألا أن النهي في صورة تعدد المطلوب قد استفيد من اللفظ دونها، فان النهي فيها أنّها هو للبدعة عند الاتيان بالزائد؛ لعدم الدليل على لزومه وجوازه، والامتثال بها أنّها يمكن بالامتثال في ضمن فرد واحد حاصل في غير ضمن الجميع، بأن يأتي بفرد واحد منفرداً فلو أتى بفرد زائد على الواحد دفعة لكان اتياناً للأكثر بقصده الامتثال، وقد ظهر أنّه تشريع ومحرم.

وأما الفرق بين اللابشرط والطبيعة، فغير متصور من تلك الحيثية، الا أن يفرق بينها بأنّه يحصل الامتثال في الافراد الزائدة على الواحد، على القول بالطبيعة على الوجه الذي مرّ من أن اللفظ يدلّ على شيئين: لزوم الاتيان بالماهية في الجملة، وحسنها فيحصل الامتثال والصحة في الزائد أيضاً على القول بالماهية، دون القول بالمرّة اللابشرط، وأن كان ذلك بعيداً أيضاً على القول بالماهية، فتدبر.

ويمكن أن يفرق بينهما في النية، فإنَّ القائل بالمرة اللابشرط عند الامتثال ينوي الاتيان بالمأمور به المتصف بالمرّة فينوي أنّي آت بالصّلاة مرة؛ اذ المأمور به عنده هو الصّلاة مرة. وأمّا القائل بالماهيّة، فينوي الاتيان بالمأمور به من دون تقييد بالمرّة، هذا كلّه اذا قلنا بأنّ المراد من المرة هو الفرد الواحد.

وأما اذا كان المراد من المرّة الدّفعة بالمعنى الأعمّ الشامل للمرة بقسميها، فنقول: اذا كان المراد من المرّة معناها الأعمّ أي الدفعة، فعلى القول بالمرة التقييدية لا يحصل الامتثال أيضاً، وأنّ أتى بالجميع دفعه واحدة كما مثلنا، وذلك لأنّ القائل بالمرة التقييدية يقول: أنّ اللفظ دلّ على اتيان الماهيّة دفعة واحدة، والدّفعة الواحدة وأنّ كانت حاصلة عند الاتيان بفرد واحد لا ازيد، وعند الاتيان بالجميع دفعة واحدة، ولكن القدر المتيقّن من حصول الامتثال أنّها هو القسم الأوّل من الدفعة.

وأما الثاني: فلمّا لم يكن دليل على جواز الاتيان بأكثر من واحد، وحصول الامتثال عند الاتيان بالأكثر كان الاتيان بالأكثر عند الاتيان بالجميع دفعة واحدة بقصد الامتثال بالزائد حراماً للبدعة للأصل، فإنّ كلّ ما لم يصل جوازه شرعاً، حرم فعله بقصد أنّه من الشارع، فقصد حصول العتق بالنسبة الى جميع الأفراد في صورة الاتيان بالجميع دفعة واحدة حرام، فالقدر المتيقّن من حصول الامتثال والوصول من الشارع هو الصّورة الأولى لا الأخيرة، فاتّما لعدم الدليل على جوازها كان الاتيان بالأكثر فيها حراماً، فاذا كان حراماً كان الامتثال بالمرّة^(١) التقييدية غير حاصل؛ لأنّه كان منهيّاً عن الاتيان بالزائد الى الواحد ولو في دفعة واحدة؛ لما مرّ من عدم الدليل.

(١) في (خ): في المرّة.

وإذا كان الاتيان بالزائد حراماً كان مخالفاً؛ للامتنال اذ الامتنال على هذا القول انما يحصل عند ترك الزائد ولم يتركه.

والحاصل انه لا فرق في عدم حصول الامتنال عند الاتيان بالجميع دفعة واحدة، بين القول بأن المراد من المرة المعنى الأخص، أو الأعم اذ المكلف على ذلك القول كان منهيّاً عن الاتيان بالزائد.

وأما على القول بأن المراد من المرة معناها الأخص، فلأجل دلالة اللفظ على عدم الاتيان بأكثر من فرد. وأما على القول بأن المراد من المرة معناها الأعم، فكذلك لا يحصل الامتنال أيضاً لأجل دلالة الأصل عليه وعلى عدم الاتيان بأكثر من فرد، ولا فرق بين دلالة اللفظ على حرمة الزائد، وبين دلالة الأصل أي حرمة البدعة عليه؛ لحصول الحرمة في الصورتين، فالامتنال لا يحصل بالنسبة الى المعنيين من المرة على القول بالمرة التقييدية عند الاتيان بالجميع دفعة واحدة.

وأما اذا كان المراد من المرة التعدد المطلوب، فالأمر مبني على جواز اجتماع الأمر والنهي وعدمه، بالتفصيل المتقدم فيما كان المراد من المرة إيجاد الفرد الواحد، وأما اثبات كون الزائد على الواحد منهيّاً عنه، وأن كان المراد من المرة الدفعة، فإنما هو ممّا ذكر آنفاً من عدم الدليل على جواز الاتيان بالزائد على الفرد الواحد، وعلى جواز الاتيان الدفعي في ضمن الجميع بعد أمكان الاتيان بالدفعي في ضمن الفرد الواحد، فالزائد على الواحد بدعة ومحرم ولا يحصل الامتنال به، ولو أتى في ضمن الجميع دفعة واحدة، واذا صار حراماً كان حكم المسألة متفرعاً على جواز اجتماع الأمر والنهي، وقد مرّ التفصيل سابقاً.

وكذا الكلام بالنسبة الى المرة اللابشرط والطبيعة كليهما والفرق بين التعدد المطلوب في الصورتين، مع أنه في كليهما مبني على جواز اجتماع الأمر والنهي بالتفصيل المذكور، هو أمّا حرمة الزائد في صورة كون المراد من المرة الفرد الواحد أنّها كان من دليل اللفظي، أي من دلالة اللفظ، بخلاف ما اذا كان المراد منها الدفعة، فإنّ الحرمة حينئذ حصلت من دليل خارج هو البدعة.

وأما المرة اللابشرط والطبيعة، فالامر فيها أيضاً مبني على جواز اجتماع الأمر والنهي، وكان الحرمة في الصورتين أعني كون المراد من المرة أيّاً من المعنيين أنّها تثبت من دليل خارج لا من اللفظ، فلا فرق من تلك الحثية. وأمّا التكرار، فيحصل الامتثال فيه بعد الاتيان بكلّ الافراد الممكنة سواء أتى بها دفعة أم تدريجاً.

ثمّ أنّه لا بدّ من تأسيس الأصل من حيث العمل، ومن حيث الأصل اللفظي الفقاهتي، ومن حيث الأصل اللفظي الاجتهادي، وفي الأخيرين يجري الأصل من حيث دلالة اللفظ ووضعه.

أمّا الأصل العملي، فنقول: فيه أنّ الأصل في التكرار اذا كان الشكّ في أنّ التكرار بعد ثبوته هل هو تقييديّ أو تعدد مطلوبي هو الأوّل؛ لرجوع الشكّ الى الشكّ في جزئية الافراد للمأمور به وعدمها، فنشكّ في أنّ كلّ فرد واجب مستقلّ أم جزء للواجب الذي هو المجموع المركّب من الافراد من حيث المجموع ويكون وجوب كلّ فرد تبعاً لا أصلاً.

وحيث لا يحصل الامتثال أصلاً إلا بعد الاتيان بكل الأفراد، فنقول: لا يحصل القطع بالامتثال مع هذا الشكّ إلا بعد الاتيان بالكلّ، فمقتضى قاعدة الاشتغال واستصحاب الحال أنّ لا يحكم بالامتثال وسقوط الأمر إلا بعد الاتيان بالكلّ، وهذا عين التكرار التقييدي، مضافاً الى أصالة البراءة عن تعدّد التكلّيف اللازم على فرض كونه تعدّداً مطلوبياً؛ اذ حينئذ يكون كلّ فرد واجباً مستقلاً، ويكون التكلّيف متعدّداً والأصل البراءة عنه.

وتظهر الفائدة في تعدّد العقاب ووحدته، فبضمّ أصالة الاشتغال وأصالة البراءة نحكم باتحاد التكلّيف، وبعدم حصول الامتثال مطلق إلا بعد الاتيان بالكلّ.

و اذا دار الامر بين المرّة اللابشر-طوامهاية اللابشر-ط، وبين المرة التعدّد المطلوبى، فالاصل العملى كون الامر للرة اللابشرط؛ لأصالة البراءة من تعدّد التكلّيف الحاصل من تعدّد المطلوب اذ عليه يجب الفرد الواحد ويحرم الزائد، والأوّل مقطوع على التقديرين والثاني منفي بالأصل.

فان قلت: حرمة الزائد على المرّة مقطوع على التقادير. أمّا على تعدّد المطلوب، فبدلالة اللفظ وأمّا على الأخيرين، فيما مرّ من حرمة التشريع، فلا أصل في البين.

قلنا: أنّه على الأخيرين يحرم الزائد اذا أتى بقصد الشرعية لا مطلقاً؛ اذ لو لم يقصد الشرعية بالزائد لربها كان الاتيان به مباحاً بخلاف تعدّد المطلوب، فإنّ الاتيان بالزائد فيه حرام مطلقاً، لتعلّق النهي اللفظي به، كما أنّه لو نهى الشارع عن صلاة خمس ركعات لم يجز الاتيان بها مطلقاً.

و اذا دار الأمر بين المرة التقييدية واللابشرط أو بينها وبين الماهية اللابشرط، فالأصل المرة التقييدية؛ لأصالة الاشتغال؛ اذ على الأخيرين لو أتى بالزائد لم يكن منافياً للامثال بالفرد الأول، وأن قلنا بحرمة الزائد للتشريع بخلاف الأول أي المرة التقييدية، فإن المأمور به فيه مركّب من الاتيان بالفرد الأول وترك الزائد، بحيث لو أتى بالزائد لم يكن ممثلاً أصلاً، ومقتضى قاعدة الاشتغال واستصحاب عدم حصول الامثال هو أن لا يكون ممثلاً أصلاً اذا أتى بالزائد، وهذا عين المرة التقييدية.

فان قلت: هذا يتم اذا أتى المكلف بالافراد تدريجاً، وأمّا لو أتى بها دفعة لا يتم اذا قلنا بعدم جواز اجتماع الأمر والنهي، فان الامثال حينئذ غير حاصل حتى على الأخيرين، فلا ثمرة بين الأقوال حينئذ.

قلنا: في ذلك المقام أيضاً يحكم بالمرة التقييدية؛ لأصالة البراءة عن تعدّد التكلّف الحاصل من المرة اللابشرط، والماهية اللابشرط الموجب لتعدد العقاب، فالمدرك يختلف بالنسبة الى التدريجي والدفعي.

فان قلت: تعدّد التكلّف والعقاب في الدفعي لازم على التقادير، أمّا على الأخيرين فواضح، وأمّا على الأول فلأنّ المأمور قد أتى بشيء محرّم لأجل البدعة، وهو ما زاد على الفرد الواحد.

قلنا: فرق بين المقامين؛ اذ على الأخيرين يحصل الامثال ولا اثم أيضاً أن أتى بالزائد لا بقصد الشرعيّة، بخلاف التقييدية فإنّ الامثال معه لا يحصل اذا أتى بالزائد قصد به الشرعية المطلوبة أم لا، ففيه تكلّف زائد، فاذا أتى بالافراد دفعة لا بقصد المشروعية والمطلوبة في الزائد على الواحد كان ممثلاً على الأخيرين ولا

اثمّ عليه، دون الأوّل، فعند الشكّ مقتضى قاعدة الاشتغال واستصحاب عدم حصول الامتثال أن يحكم بالأوّل.

فان قلت: لو أتى بأفراد دفعة، ولم يقصد الشرعية والامتثال الآبواحد منها، فعلى الآخرين يحصل الامتثال ولا اثمّ، وعلى الأوّل لا يحصل الامتثال للاتيان بالزائد، ويحصل اثمّ سوى اثمّ ترك الامتثال بالمأمور به؛ لأنّ هذا المكلف مع أنّه قد ترك الامتثال أتى بشيء لم يؤمر به وهو الفرد الواحد المنضم الى فرد آخر بقصد الامتثال بالفرد الواحد المنضم، وهو بدّعة وحرام؛ لأنّ المأمور به هو الفرد الواحد المنضم الى عدم الاتيان بالآخر، لا المنضم الى الآخر فالاصلا حينئذ يتعارضان؛ لأنّ أصالة البراءة عن تعدّد التكلّيف وعن حصول الاثمّ يؤيد الآخرين، وأصالة عدم حصول الامتثال وبقاء الاشتغال يؤيد الأوّل.

قلنا: أنّ أصل الاشتغال مقدّم على أصل البراءة عند التعارض، وإذا دار الأمر بين المرة التقيدية والتعدّد المطلوب، قدم الأوّل لما مر، وإذا دار الأمر بين المرة اللابشرط وبين ماهية اللابشرط والتكرار والتعدّد المطلوب، فالظاهر تقديم الأوّلين؛ لأصل البراءة عن تعدّد التكلّيف أنّ كان تدريجاً أو دفعة وقلنا بجواز اجتماع الأمر والنهي اذا أتى بالزائد بقصد الامتثال، والآ فلا نهى أيضاً ويحصل الامتثال في الجملة على أي حال بالنسبة الى أحد الافراد.

وتوهم تعدد التكلّيف في الأوّلين أيضاً لحرمة^(١) الزائد بالأصل، مدفوع بما مرّ من جواز اتيان الزائد لا بقصد الامتثال على الأوّلين، وأمّا على التكرار، فلا

(١) في (خ): بحرمة.

بَدَّ مِنَ الْإِتْيَانِ بِالزَّائِدِ مُطْلَقًا، فَفِيهِ زِيَادَةٌ تَكْلِيفٌ؛ إِذْ يُمْكِنُ دَفْعُ حَرَمَةِ الزَّائِدِ دُونَ وَجُوبِهِ.

وَأَمَّا إِذَا أَتَى بِأَفْرَادٍ دَفْعَةً بِقَصْدِ الْإِمْتِثَالِ بِالْجَمِيعِ وَلَمْ نَجُوزْ اجْتِمَاعَ الْأَمْرِ وَالنَّهْيِ، فَالْأَصْلُ أَيْضًا الْمَرَّةُ أَوِ الْمَاهِيَةُ؛ لِأَصَالَةِ عَدَمِ حَصُولِ الْإِمْتِثَالِ الَّذِي يَدَّعِيهِ الْقَائِلُ بِالتَّكْرَارِ، فَالْمَرَّةُ أَوِ الْمَاهِيَةُ مُقَدِّمَةٌ عَلَى كُلِّ حَالٍ.

وَأِذَا دَارَ الْأَمْرُ بَيْنَ الْمَرَّةِ التَّعَدُّدِ الْمَطْلُوبِ وَالتَّكْرَارِ التَّعَدُّدِ الْمَطْلُوبِ، فَالْأَصْلُ مُنْتَفٍ إِنْ كَانَ الْإِتْيَانُ تَدْرِيجًا؛ إِذْ تَعَدَّدَ التَّكْلِيفُ ثَابِتٌ فِي الْأَمْرَيْنِ، وَكَذَا حَصُولُ الْإِمْتِثَالِ فِي الْجُمْلَةِ عَلَى الْقَوْلَيْنِ، وَأَمَّا إِنْ^(١) أَتَى بِأَفْرَادٍ دَفْعَةً، وَجُوزْنَا اجْتِمَاعَ الْأَمْرِ وَالنَّهْيِ، فَكَذَلِكَ أَيْضًا، وَأَنْ لَمْ نَجُوزْهُ فَالْأَصْلُ الْمَرَّةُ؛ لِقَاعِدَةِ الْإِسْتِغْثَالِ، وَاسْتِصْحَابِ عَدَمِ حَصُولِ الْإِمْتِثَالِ، كَمَا يَدَّعِيهِ الْقَائِلُ بِالتَّكْرَارِ.

وَأِذَا دَارَ الْأَمْرُ بَيْنَ التَّقْيِيدَيْنِ، فَلَا أَصْلَ فِي الْبَيْنِ، إِلَّا أَنْ يُقَالَ: أَنَّهُ لَوْ أَتَى بِأَفْرَادٍ دَفْعَةً، فَلَا إِمْتِثَالَ حَاصِلَ عَلَى التَّكْرَارِ التَّقْيِيدِيِّ دُونَ الْمَرَّةِ التَّقْيِيدِيَّةِ، وَالْأَصْلُ عَدَمُ حَصُولِ الْإِمْتِثَالِ، نَعَمْ يَتِمُّ ذَلِكَ فِي التَّدْرِيجِيِّ، بَلْ يُمْكِنُ تَرْجِيحُ التَّكْرَارِ، وَحِينَئِذٍ؛ لِأَنَّهُ لَوْ أَتَى بِفَرْدٍ وَاحِدٍ أَوَّلًا ثُمَّ بآخِرٍ، فَعَلَى الْمَرَّةِ التَّقْيِيدِيَّةِ أُنْتَفَى التَّكْلِيفُ وَالْأَمْرُ السَّابِقُ؛ لِذَهَابِ وَقْتِهِ وَعَدَمِ أَمْكَانِهِ بَعْدَ ذَلِكَ، وَأَمَّا عَلَى التَّكْرَارِ التَّقْيِيدِيِّ، فَالتَّكْلِيفُ وَالْأَمْرُ السَّابِقُ بَاقٍ، وَالْأَصْلُ بَقَاؤُهُ، فَيَكُونُ الْحَقُّ التَّكْرَارَ. وَيُمْكِنُ دَفْعُ هَذَا بِالنَّقْضِ؛ لِأَنَّهُ لَوْ أَتَى الْمَكْلَفُ بِفَرْدٍ، ثُمَّ لَمْ يَأْتِ بَعْضًا مِنْ الْآفْرَادِ الْآخَرِ فِي ضَمْنِ أَمْكَانِهِ، وَأَنْ قَدَرَ عَلَى بَعْضِ الْآفْرَادِ الْمُمْكِنَةِ بَعْدَ ذَلِكَ،

فهو على التكرار التقييدي لا يمكنه الامتثال بالأمر بعد ذلك لذهاب وقته، فيكون الأمر مرتفعاً؛ اذ على ذلك لا بدّ من الاتيان بكلّ الافراد الممكنة حتّى لا يحصل الامتثال، وقد فات زمان بعض الافراد الممكنة، فلا يمكنه الامتثال أصلاً، فلا يكون الأمر باقياً، وعلى المرة التقييدية الأمر باق، لأمكان عدم اتيانه بالأفراد اللّاحقة، فيحصل الامتثال، واذا شكّ في بقاء الأمر وارتفاعه، فالأصل مع البقاء، فيكون الأمر مرّة تقييدية.

اذا عرفت تلك فعليك باستخراج أحكام سائر صور الدوران، كدوران الأمر بين المرّة والماهية اللّابشرطين، وبين التكرار التقييدي، أو بين المرّة التعدّد المطلوب والتكرار التقييدي، أو بين المرة التقييدية والتكرار التعددي.

و أمّا الأصل اللّفظي الفقاهتي فهو الوقف لتوقيفية الألفاظ، فاذا لم يدل دليل على الوضع لأحد الأمور المذكورة، فلا بدّ من الوقف من حيث اللفظ، وأمّا الأصل اللّفظي الاجتهادي بالنسبة الى هذا الأصل الفقاهتي وأن كان هو أيضاً فقاهتياً بالنسبة الى سائر الأدلّة من الاستقراء والتبادر ونحوهما، فهو أصالة عدم الوضع للمرّة أو التكرار؛ لأنّ الوضع للماهية متيقّن.

بل نقول: التفات الواضع حال الوضع الى الماهية قطعي، والأصل عدم التفاته الى القيد الزائد، لأنّ يقال: إنّ الموضوع له اذا كان مركّباً اعتبارياً، وكان في الخارج شيئاً واحداً وفي التحليل العقلي مركّباً كالانسان ونحوه، كان^(١) الالتفات الاجمالي بالنسبة الى اجزائه فيه عند الواضع كافياً، ولا يشترط ملاحظة التركيب العقلي، ولا تعدّد الالتفات.

(١) في (خ): يكون.

وإذا اكتفى الالتفات الواحد الاجمالي، قلنا: أن الالتفات الواحد للواضع قطعي^(١) الحدوث، ولكن لا نعلم متعلّق الالتفات، فعند ذلك يكون الشكّ في الحادث، فلا يجري الاستصحاب، أي استصحاب عدم التفات الواضع الى المرة أو التكرار الزائدين على الماهيّة، فهذا الأصل لا يجري في المقام؛ لأنّ كون الموضوع له طلب الماهيّة مرّة، أو مكرراً شيء واحد خارجاً مركّب عقلاً، فلا يجري فيه الأصل، فتدبر.

سلمنا جريانه، لكنه ليس بمعتبر؛ لعدم الدليل على اعتباره من الكتاب ولا من السنّة؛ لعدم انصرافها الى مثل ذلك الاستصحاب ولا من الاجماع؛ لأنّ الاجماع الواقع على اعتبار الأصول العدمية لا نسلم شموله لاثبات ماهيات الألفاظ، ولا من العقل، ولا من بناء العرف؛ اذ لعلّ بناؤهم على الوقف.

إذا ظهر ذلك فاعلم أنّ الحقّ من بين الأقوال هو الماهيّة لا بشرط، وأنّ المرّة والتكرار قيدان خارجان عن مدلول اللفظ؛ فإنّه^(٢) لو كان الأمر للتكرار التقييدي لم يحصل الامتثال أصلاً إذا اخلّ بفرد من الأفراد الممكنة، والتالي باطل، فكذا المقدم، والملازمة ظاهرة.

وأما بطلان التالي، فلحكم العرف بحصول الامتثال عند الاتيان بفرد من الماهيّة، وتقبيح أهل العرف المولى المعاتب للعبد حينئذ معللاً بعدم الامتثال، ولو كان الأمر للتكرار التعدي لحصل الاثم إذا أتى بفرد لا غير، والعرف حاكم بأنّه

(١) في (خ): يقيني.

(٢) في (خ): لآته.

ليس باثماً، ولو كان للمرّة التقييدية لكان عند الاتيان بالفرد الزائد غير ممثّل أصلاً وكان آثماً، والعرف حاكم بالامثال، ويذمون المولى اذا عاتبه حينئذ معللاً بأنّه لم يمثّل بالأمر، ولو كان للمرّة التعددي لزم أنّ المكلف لو أتى بالفرد الزائد كان آثماً، وقد حكم العرف بعدم حصول الاثم الناشئ عن مخالفة الخطاب اللفظي.

ولو كان للمرّة اللابشرط أو غيرها كما تقدّم لما تبادر الماهية المجردة المحضة عند التجرد عن القرينة، فهو علامة الحقيقة في الماهية، وعدم التبادر في غيرها علامة المجاز، مع أنّه لو صرح الأمر وقال: صلّ مرّة، لم يكن هذا تأكيداً ولا نقضاً، فلا يكون الأمر للمرّة ولا للتكرار، وكذا اذا صرح بالتكرار.

فان قلت: الدليل الأخير لا ينفي الاشتراك اللفظي، بخلاف التبادر. قلنا: الاشتراك حينئذ منفي بالأصل.

واستدل القائلون بالتكرار بوجوه:

منها: أنّه لو لم يكن الأمر للتكرار لما تكرر الصوم والصلاة. وفيه أولاً النقص بالحج، وثانياً أنّه من دليل خارج، كما يوضحه كيفية التكرار المقررة.

ومنها: أنّ النهى يفيد التكرار، فكذا الأمر يجامع في الطلب.

وفيه: أولاً: أنّه قياس لا عمل عليه سيّما في اللغات.

وثانياً: بأنّه مع الفارق لأنّ نفي الحقيقة كما هو مدلول النهي يقتضي استغراق الاوقات، بخلاف أيجادها، ولأنّ التروك تجتمع وتجامع كلّ فعل بخلاف تكرار المأمور به.

ومنها: أنّ لأمر يقتضي النهي عن الضد، والنهي يفيد دوام الترك، ودوام الترك يلزمه دوام الفعل.

و فيه أنّه أنّ اريد من الضدّ الضدّ الخاصّ، ففيه أولاً: منع استلزام الأمر ذلك. وثانياً: منع استلزام دوام الترك دوام الفعل، الّا في ضدّين لا ثالث لهما، كالحركة والسكون؛ لعدم ارتفاع النقيضين مطلقاً، فلا يتمّ الاطلاق. وثالثاً: منع دلالة النهي على التكرار.

ورابعاً: منع دلالة خصوص النهي الذي في ضمن الأمر على الدوام دائماً، بل هو تابع للأمر، أنّ دائماً فدائماً، وأنّ في وقت ففي وقت.

والحاصل ان هذا الاستدلال دوريّ؛ لأنّ دلالة الأمر على الدوام موقوف على ما ذكرت على دلالة النهي الذي في ضمنه عليه، ودلالة النهي الذي في ضمنه على الدوام موقوفة على كون الأمر للدوام، فيكون الأمر للدوام موقوف على كون الأمر للدوام، وأنّ اريد من الضد الضد العام سقط المنعان الاوّلان عليه ويحيى الباقي.

ومنها: الاستقراء؛ لأنّ أكثر الأوامر للتكرار، فيلحق المشكوك بالغالب.

وفيه أولاً: أنّ تلك الغلبة أنّها هي في الشّرع لا اللغة، والكلام في الحقيقة اللّغوية، فلا يدلّ على الوضع اللغوي ولا المراد.

وثانياً: أنّ الاستقراء حصل لا في الدوام اللفظي المستلزم للاتيان بقدر الامكان، بل الدوام الشرعي المقرر في الأوقات الخاصة، وذلك لا يتمّ معه المطلوب.

و ثالثاً: بأنّ هذا غاية الدلالة على المراد بعد التسليم، وأمّا على الوضع فلا استدلال القائل بالمرّة أنّه لو قال السيد لعبده ادخل الدار، فدخل مرّة عدّ ممثلاً. وفيه أنّ حصول الامثال لعلّه لأيجاد الماهيّة، وهذا لا يدلّ على كون اللفظ موضوعاً للمرّة، نعم هذا يتمّ في ردّ القائل بال تكرار بقسميه، أنّ اريد حصول الامثال مطلقاً، وفي ردّ القائل بال تكرار التقييدي أنّ اريد حصول الامثال في الجملة.

ومما ذكر ظهر دليل التوقف والاشتراك وجوابهما.

و لو تمسك القائل بالاشتراك اللفظي بحسن استفهام المخاطب عن المتكلم أنّه أنّ اراد المرّة أو التكرار، فنقول: حسن الاستفهام دليل الاحتمال، والاحتمال دليل الاجمال، والاجمال دليل الاشتراك، فالاستفهام دليل الاشتراك، لأجبنّا عنه بأنّه أنّ اراد من قوله (أنّ حسن الاستفهام دليل الاحتمال) المساوي فالمقدمة الأولى ممنوعة؛ لصحّة الاستفهام في الاحتمال الغير المساوي دفعاً لاحتمال التجوّز، والافراد المشكّكة احتياطاً واحداً.

وأنّ اراد مطلق الاحتمال مساوياً أم مرجوحاً، سلّمنا المقدمة الأولى، ومنعنا المقدّمة الثانية؛ اذ كون مطلق الاحتمال حتّى المرجوح دليل الاجمال أول الدّعوى، سلّمنا ولكن كون الاجمال دليلاً على الاشتراك ممنوع؛ اذ هو يصحّ على مذهب المتوقّف، ولا يختصّ بالاشتراك.

والحاصل أن الاستفهام يحسن على قول المرّة والتكرار والماهية والاشتراك بين الأولين والوقف، والعام لا يدلّ على الخاصّ.

تذنيب

هل الأمر المعلق بالشرط^(١) أو الصّفة يتكرّر بتكرّرهما أم لا؟ أقوال ثالثها التكرار اذا استفيدت عليّة الشرط والصّفة للأمر، والآ فلا وهو الحقّ.

ثمّ الظاهر أنّه لا خلاف في افادة بعض ادوات الشرط التكرار، مثل كلّ ما جاءك زيد فأكرمه، أو مهما أو متى جاءك عمرو فاهنه، بل الكلام في الادوات المهملة، كان جاءك زيد فأكرمه أو اكرم الجالس في المسجد.

لنا على افادة التكرار عند استفادة العلية فهم العرف وبناءهم، كما في أية السرقة^(٢) والزنا^(٣) وقوله عَلَيْهِ السَّلَامُ (اذا أمرتكم بشيء فاتوا منه ما استطعتم)^(٤) واذا شبت فاحمد الله، واذا دخل الوقت وجب الطهور والصّلاة، ﴿إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا﴾^(٥) ﴿فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا﴾^(٦) الى غير ذلك من الموارد.

ولنا على عدم افادته التكرار في الادوات المهملة عند عدم استفادة العلية، كان جاءك زيد فأكرمه، عدم تبادر التكرار، فأنّه لا يتبادر منه الا طلب الماهية.

(١) في (خ): على الشرط.

(٢) سورة المائدة: ٣٨.

(٣) سورة النور: ٢-٣.

(٤) عوالي اللثالي ٤: ٥٨ برقم: ٣٠٦.

(٥) سورة المائدة: ٦.

(٦) سورة النساء: ٤٣ وغيرها.

والمرتضى رحمته الله قال بعدم افادة التكرار مطلقاً؛ لأنّ مذهبه عدم حجية منصوص العلة، وعدم جواز التعدّي عن مورد النصّ فضلاً عن افادة العلية بغير التنصيص والتّصريح كما في ما نحن فيه، وذلك لما توهم من أنّ العلل الشرعية معرّفات لا علل حقيقية، ونحن لما نقول بحجية منصوص العلة اطرخنا قول السيّد، والقائل بافادة التكرار مطلقاً تمسك بالاستقراء، فإنّ الغالب في المعلق على الشرط والصفة التكرار واستشهدوا بما مرّ من الامثلة، والظنّ يلحق المشكوك بالأغلب.

و فيه أولاً منع الاستقراء، لأنّه أنّما ثبت فيما كان الشرط والصفة علة لا مطلقاً.

و ثانياً أنّ الاستقراء دليل شرعيّ والكلام في وضع اللغة، ولا يثبت بذلك الا مراد الشارع لا الوضع اللغوي.

وثالثاً أنّ الاستقراء لو سلم مطلقاً، فهو معارض بما مرّ من الدليل الاجتهادي الذي هو تبادل الماهية لا غير في غير ما استفيد منه العلية، والاستقراء لا يعارض هذا الدليل.

ضابطة

هل الأمر للفور أو للتراخي

هل الأمر المجرد عن القرينة للفور أو مشترك بينه وبين جواز التراخي، أو
لطلب الماهية، أم لا بدّ من الوقف؟ اقول.

وأما القول بتعيين التراخي، فلم نجد مصرحاً به، ولا بدّ قبل الخوض في
المسألة من بيان أقسام الفور واحتمالاته، وذكر النسبة بينهما، وذكر الثمرة بين
الاحتمالات والأقوال، وتأسيس الأصل، فهاهنا مقامات:

المقام الأول فاعلم أن لكل من الفور والموسع والمضيّق معنيين:

أحدهما عام والآخر خاصّ.

وأما المضيّق بالمعنى الأخصّ، فهو ما كان الواجب فيه مضيّقاً من جهتين:
جهة الرّخصة، وجهة الاجزاء، ويكون مع ذلك محدوداً بوقت معين مثل صيام
شهر رمضان، فأنّه مضيّق رخصة، فلا يرخص في التأخير بلا عذر ولا في
التقديم، واجزاء فلو أخر من أول الوقت بقليل، أو تقدم الافطار عن آخر
الوقت بقليل لم يجزئه ولم يكن ممثلاً.

وأما المضيّق بالمعنى الأعمّ، فهو ما كان مضيّقاً من جهة الرّخصة، وأنّ كان
موسعاً من جهة الاجزاء، كالحج فأنّه ليس مرخصاً في التأخير عن عام
لاستطاعة، فيكون بالتأخير أثماً، ولو أخر عصياناً وأتى به بعد اجزائه عن الحج
الواجب من غير أن يصير قضاء، فهو موسّع اجزاء ومضيّق رخصة.

وأما الموسع، فمعناه الأخصّ أن يكون الشيء موسعاً من الجهتين
المذكورتين، كالصّلاة اليوميّة على المشهور، ومعناه الأعمّ هو أن يكون موسعاً
من جهة الاجزاء، وأنّ كان مضيّقاً من جهة الرّخصة كالحجّ.

وأما الفور، فمعناه الأخصّ أن يكون الشيء لازم التعجيل ولم إن يكن
محدوداً بوقت، كما لو أمر عبده بسقيه معجلاً، فعليه اتيان الماء أول زمان

الامكان، ومعناه الأعمّ أنّ يكون الواجب لازم التعجيل، سواء كان محدوداً بوقت أم لا، فيشمل المضيق كصيام رمضان.

ثمّ الفور بقسميه: أمّا تقييدى، وهو أنّ يكون الوقت الأوّل من ازمنة الامكان جزء من المطلوب، بحيث لو أخل بأوّل الوقت وآخره لم يكن ممثلاً أصلاً، وأمّا تعدّد مطلوبي، بأنّ يكون المطلوب شيئين: الماهية من حيث هي أي وقت كانت، والاتيان بها أول الوقت وأوّل زمان الامكان بحيث لو أخر أثم لأحد المطلوبين، ويبقى عليه المطلوب الآخر، فالمعنى حينئذ انه يجب عليك اتيان الفعل في أوّل زمان أمكانه، فان عصيت ففي الثاني، وأنّ عصيت ففي الثالث، وهكذا.

وعلى التقادير الأربعة: أمّا أنّ يكون الفور حقيقياً، أو عرفياً، ففي الأوّل يَأْتُمُّ بالتأخير العقلي، وفي الاخير يَأْتُمُّ اذا صدق عرفاً أنّه أخرّ الاتيان بالمطلوب، والعرف يختلف في المقامات، ففي مثل السقي المأمور به لو أخرّ أنا صدق التأخير عرفاً، وفي مثل الامر بسفر الحج أو الهند لا يصدق التأخير العرفي بتأخير يوم واسبوع ونحوهما، فحاصل الأقسام اثنا عشر.

ثمّ اعلم أنّ النسبة بين المعنى العامّ في كلّ^(١) من الموسّع والمضيق والفور والمعنى الخاصّ منها عموم وخصوص.

وأما بين المضيق بالمعنى الأخصّ والموسّع بالمعنى الأخصّ، فتباين كليّ؛ اذ المضيق من الجهتين معتبر في المضيق، وعكسه في الموسّع، وبين المضيق بالمعنى

(١) في (خ): من كلّ.

الأعمّ والموسّع، بالمعنى الأعمّ عموم وخصوص من وجه، مادة الاجتماع الحجّ والافتراق من جانب الموسع الفرائض اليومية، ومن جانب المضيق صوم رمضان.

وبين المضيق بالمعنى الأخصّ والموسّع بالمعنى الأعمّ تباين كليّ، وبين المضيق بالمعنى الأعمّ والموسّع بالمعنى الأخصّ كذلك، وبين الفور بالمعنى الأخصّ والمضيق بالمعنى الأخصّ كذلك؛ إذ الأوّل غير محدود بوقت والآخر محدود بوقت وبين الفور بالمعنى الأخصّ والمضيق بالمعنى الأعمّ عموم وخصوص مطلق، فإنّ الأوّل اخصّ مطلق من الأخير، فإنّ كلّ ما صدق عليه الفور بالمعنى الأخصّ كالحجّ، صدق عليه المضيق بالمعنى الأعمّ، بخلاف العكس؛ لصدق المضيق بالمعنى الأعمّ على صوم رمضان، بخلاف الفور بالمعنى الأخصّ؛ إذ المأخوذ فيه عدم التحديد بالوقت.

وبين الفور بالمعنى الاخصّ والموسّع بالمعنى الاخصّ تباين كليّ؛ إذ المأخوذ من الأوّل التعجيل دون الاخير.

وبين الفور بالمعنى الأخصّ والموسّع بالمعنى الأعمّ عموم وخصوص مطلق، مادة الاجتماع الحجّ، ومادة الافتراق الموسّع الفرائض اليومية.

وبين الفور بالمعنى الأعمّ والمضيق بالمعنى الأخصّ عموم وخصوص مطلق؛ لصدقهما على الصوم في رمضان، وصدق الأوّل فقط على الحجّ. وبين الفور بالمعنى الأعمّ والمضيق بالمعنى الأعمّ التساوي؛ لشمول كلّ منهما كلّاً من المثاليين.

وبين الفور بالمعنى الأعمّ والموسّع بالمعنى الأخصّ تباین کلی؛ اذ المأخوذ في الأول التعجيل، بخلاف الأخير، فإنّ المأخوذ فيه عدم التعجيل.

وبين الفور بالمعنى الأعمّ والموسّع بالمعنى الأعمّ عموم وخصوص من وجه؛ لصدقهما على الحجّ، وصدق الأوّل على صوم رمضان، وصدق الثاني على الفرائض اليومية، هذا هو النسبة بين الفور التعددي والمذكوران.

وأما اذا كان المراد بالفور التقيدي، فأولى النسب من الثمانية بحالها، وكذا الثانية منها؛ اذ الفور التقيدي لا يصدق على شيء من المثالين المذكورين، ويصدق عليهما المضيق بالمعنى الأعمّ، بل يصدق الفور التقيدي على الحجّ؛ اذ قلنا بعدم حصول الامثال بأمر الحج عند التأخير وحينئذ يكون المضيق من جهتين، ولكن ليس مقيداً بوقت معيّن ومحدوداً به، فيصدق عليه المضيق بالمعنى الأعمّ أيضاً كالفور، فيكون النسبة أعمّ وأخصّ مطلقاً أيضاً.

وأما الثالثة، منها فالظاهر أنّها بحالها.

وأما الرابعة، فيتبدّل فيها العموم والخصوص المطلق بالتباين الكلّي كالثالثة؛ اذ بعد كون الفور تقيدياً يكون الضيق من جهتين، والموسّع لا ضيق فيه ولو من جهة.

وأما الخامسة منها، فباقية بحالها اذا فرضنا أنّ الحجّ ممّا يذهب الامثال فيه بذهاب وقته، فيصدق الفور بالمعنى الأعمّ على الحجّ والصّوم دون المضيق بالمعنى الأخصّ فيصدق على الأخير خاصّة؛ لعدم تحديد الأوّل زمان معيّن.

وأما السادسة منها، فالحقّ أنّ النسبة بينهما عموم وخصوص مطلق؛ إذ المضيق بالمعنى الأعمّ يصدق على الحجّ إذا فرضنا كونه تقييدياً أو لم نفرض، ويصدق على الصوم أيضاً بخلاف الفور التقييدي، فأنّه يشمل الصّوم والحجّ التقييدي دون التعدّدي.

وأما السابعة، فبحالها.

وأما الثامنة، فكالسابعة أي النسبة التباين لا العموم من وجه.

وأما المقام الثاني، فنقول: إذا دار الأمر بين الموسّع بالمعنى الأخصّ وبينه بالمعنى الأعمّ، فالأصل الأوّل لأصالة البراءة عن تعدّد التكلّيف وحصول الاثّم، وإذا دار بين الموسّع بالمعنى الأخصّ والمضيق بالمعنى الأعمّ الشامل للحجّ فكذلك لما ذكر.

وإذا دار بين الموسّع بالمعنى الأخصّ، والمضيق بالمعنى الأخصّ، فالأصل الضيق لأصل الاشتغال، ويمكن أن يقال: الأصل الموسّع لاستصحاب بقاء الأمر بعد الوقت.

ويمكن أن يقال بالوسع من جهة، والضيق من أخرى؛ إذ وقت الأصل ليس بمتّحد، فأوّل الوقت يجب التعجيل لأصل الشغل السليم حينئذ عن المعارض، فلو آخر اثمّ. وأما بعد التأخير عن الوقت المضيق، فنحكم باستصحاب بقاء الأمر، وحصول الامتثال على وجوب الاتيان حينئذ وأن اثمّ بالتأخير.

فان قلت: الأمر دائر بين الموسّع من جهتين، والمضيق من جهتين، فالحكم بوجوب التعجيل ثمّ بعد التأخير بوجوب الاتيان، وحصول الامتثال خارج عن

الأمرين، وخرق للاجماع المركّب؛ اذ حينئذ يصير موسّعاً من جهة ومضيقاً من أخرى، والمفروض أنّه في الواقع نعلم أنّه: أمّا مضيق من الجهتين، أو موسّع من الجهتين.

قلنا: نحن نجوّز خرق الاجماع المركّب مع كون ضميمة الطرفين الأصل الفقاهتي، لا الدليل الاجتهادي كما هنا، وسيجيء دليله أنّ شاء الله.

ولو سلّمنا عدم جواز الخرق، أو كون أحد الطرفين مؤيّداً بدليل اجتهادي، لرجّحنا استصحاب الأمر، وحكمنا الدليل بالموسّع^(١) من جهتين؛ لقوة ضميمة هذا الطرف على استصحاب الامر، هذا اذا دار الأمر بين الموسّع بالمعنى الأخصّ، والمضيق بالمعنى الأخصّ، وكان الاتيان بالمأمور به عند وقت المضيق ممكناً.

وأما اذا لم يتمكّن من الاتيان به الابدع ذهاب وقت المضيق، فالأصل هو المضيق بالمعنى الأخصّ؛ لأنّه يستلزم انتفاء التكلّيف بعد ذهاب وقت المضيق وعدم تعلقه رأساً لأجل وجود المانع في الوقت على الموسّع^(٢) من جهتين؛ لكون^(٣) التكلّيف باقياً؛ اذ عدم الامكان في بعض أوقات الموسّع لا يستلزم سقوط الواجب الموسّع رأساً، فعلى التوسّع يلزم تعلق التكلّيف بعد الامكان، وعلى الضيق لا يتعلق التكلّيف رأساً، وأصالة البراءة يؤيد الضيق، ولا يمكن التمسك باستصحاب الأمر؛ لعدم القطع بتعلّقه في الزمان الأوّل حتّى

(١) في (خ): وحكمنا بالموسّع.

(٢) في (خ): وعلى الموسّع.

(٣) في (خ): يكون.

يستصحّب؛ إذ القائل بالضيق في هذا الفرض بقول بعدم تعلق التكليف رأساً، والأصل معه.

وإذا دار بين المضيق بالمعنى الأخصّ والفرد الآخر من المضيق بالمعنى الأعمّ الذي هو الموسّع بالمعنى الأعمّ، فالأصل المضيق بالمعنى الأخصّ، وذلك كما إذا دار الأمر بين كون الواجب تعدّداً مطلوبياً كالحجّ، أو مضيقاً كالصوم.

و الوجه في هذا الأصل: أمّا في صورة عدم إمكان الاتيان بالفعل في وقت الضيق، فقد مرّ آنفاً، وفيما أمكن وجهان: أحدهما أصالة الاشتغال، والآخر أصالة البراءة.

أمّا الأوّل، فواضح.

وأمّا الثاني، فلأنّ القائل بتعدّد المطلوب لازمه تعدّد التكليف، والأصل البراءة عنه، ولا يمكن التمسك باستصحّاب الأمر؛ إذ المستصحّب أن كان هو طلب الماهية في الزمان الأوّل الذي هو القدر المتيقّن بين المضيق بالمعنى الأخصّ والأعمّ، فقد فات وقته وذهب أمره. وأنّ كان هو طلب الماهية من حيث هي الذي يدّعيه القائل بتعدّد المطلوب، فهو مشكّوك رأساً، ولم يثبت حتّى يستصحّب.

وأمّا إجراؤنا الاستصحّاب فيما دار الأمر بين الأخصّين، فهو لأجل أنّ التكليف فيه واحد على التقديرين، ولا قدر متيقّن في البين، فيستصحّب ذلك الأمر الواحد المعلوم تعلّقه في الجملة، ويكون لازمه التوسعة من جهتين.

و إذا دار الأمر بين الفور التقيدي والتعدد المطلوب، فالأصل الأوّل؛ لأصالة الاشتغال، وأصالة البراءة عن تعدّد التكليف الذي يدّعيه التعدد المطلوب.

وإذا دار الأمر بين الفور التقييدي والتعددي والموسّع بالمعنى الأخصّ، فالأصل الفور التعددي؛ لأنّ تقدّمه على الموسّع بالمعنى الأخصّ بأصالة الاشتغال، فلو أخرّ أثم، وعلى الفور التقييدي باستصحاب الأمر، فلو أتى به في ثاني الحال أجزأ، وهذا معنى الفور التعددي، وقد رأيت أنا حكماً بتعدّد المطلوب في دوران الأمر بين بين المضيق بالمعنى الأخصّ، والموسّع بالمعنى الأخصّ؛ للأصلين لكن تركنا العمل بذلك لأجل الاجماع المركّب، وهاهنا لا اجماع على نفي تعدّد المطلوب؛ لدوران الأمر بين الثلاثة المذكورة التي منها تعدّد المطلوب، فيكون العمل بالأصلين لاثبات تعدّد المطلوب سليماً عن المعارض.

والحاصل ان الأمر دائر بين الثلاثة، فالموسّع بالمعنى الأخصّ مقدّم على التقييدي؛ لاستصحاب الأمر المقدم على قاعدة الشغل، والتعدّد المطلوبي مقدّم على الموسّع الأخصّ؛ لأصل الاشتغال المقدم على أصل البراءة، ولا اجماع هنا على نفي التعدّد المطلوبي، فيحصل من العمل بالأصلين تعدّد المطلوب.

وإذا دار بين الفور العرفي والحقيقي، فإنّ كان الاتيان بالمأمور به غير ممكن عند أوّل الاوقات، أعني الفور الحقيقي، بمعنى أنّ المكلف لا يمكنه الاتيان بالمأمور به في وقت الفور الحقيقي الذي هو ثاني زمان الأمر غالباً، فالأصل الحقيقي لأصالة عدم تعلق التكليف وأنّ كان ممكناً في جميع الوقت المستغرق الحقيقي والعرفي، فالأصل العرفي لاستصحاب الأمر، لكن أصل الشغل يقتضي الحقيقي، فالحقّ الحكم بتعدّد المطلوبي، ولزوم المبادرة الى الحقيقي، فإنّ قصده ^(١) يحصل الامثال في زمان العرفي لاستصحاب الأمر، الا أنّ يكون في

البين اجماع مركّب، فيقدم استصحاب الأمر مطلقاً للتعارض، هذا اذا كان الفور العرفي والفور الحقيقي المتعارضين تقييديين.

وأما اذا دار الأمر بين الفوريين التعدديين، فالأصل هو العرفي على كلّ حال؛ اذ القائل بالفور الحقيقي التعددي يدّعي أمراً زائداً على ما يدّعيه القائل بالفور العرفي التعددي؛ اذ فيما كان فيه الفور الحقيقي مخالفاً مع الفور العرفي يكون التأخير عن زمان الفور الحقيقي الذي هو ثانی زمان الأمر غالباً الى زمان الفور العرفي محرّماً على الأول دون الاخير، فأصل البراءة مع الأخير، نعم اذا آخر بحيث أنتفى الفور العرفي أيضاً كان آثماً على التقديرين، وهو قدر متيقّن بين الاحتمالين، فنأخذ به ونطرح الزائد بأصل البراءة.

و اذا دار الأمر بين الفور التقيدي العرفي والتعدّد المطلوب الحقيقي، فالأصل هو التقيدي؛ لأصل الاشتغال وأصل البراءة.

بيانه: أنّ القائل بالفور التعددي الحقيقي يدّعي أمرين.

أحدهما: حصول الامتثال بعد أنقضاء الفور العرفي، وينكر ذلك القائل بالتقيدي العرفي

وثانيهما: وجود تكليف آخر، بل تكاليف عديدة بعد أنقضاء الفور العرفي، وينكره القائل بالتقيدي العرفي، ولا ريب أنّ مقتضى أصل الشغل عدم جواز تأخير الفعل عن الفور العرفي بالحكم^(١) بعدم حصول الامتثال بعده، ومقتضى أصل البراءة عدم وجود تكليف بعد أنقضاء الفور العرفي، فتعيّن الفور العرفي

(١) في (خ): والحكم.

التقيدي.

فان قلت: استصحّاب بقاء الأمر يؤيد الحقيقي التعددي، ولا يعارضه الاشتغال ولا البراءة.

قلنا: أن أردت استصحّاب الأمر المتعلّق بنفس الماهية التي يدعيه التعددي، فمشكوك رأساً، ولا يمكن استصحّابه، فإن أردت استصحّاب الأمر المتعلق باتيان الماهية في زمان الفور التقيدي العرفي الذي هو المسلّم على القولين، وقد متيقن في البين؛ لأنّ القائل بالحقيقي أيضاً لا يجوز التأخير عن الفور العرفي، كما لا يجوز التأخير عن الحقيقي، فالاستصحّاب لا يجري لذهاب زمان هذا الأمر، وفواته بفوات وقته فكيف يستصحّب.

الآن يقال: أنّ القائل بالفور التقيدي العرفي يجوز التأخير الزمان الفور العرفي، ولا ريب أنّ تجويز التأخير الى قبل زمان ضيق الامتثال على الفور عرفاً ليس الا القول بأنّ الماهية قبل ذلك الزمان الزمان ضيق الفور العرفي مطلوبة من حيث هي وبلا شرط، واذا كان كذلك، فالقائل بالفور التقيدي العرفي يسلم تعلق الأمر بالماهية اللابشرط في الجملة، وأنّ كان قبل زمان ضيق الامتثال بالفور العرفي.

واذا ثبت تعلق الأمر بالماهية، كذلك نقول: الاستصحّاب يقتضي بقاء الامر حتّى بعد الزمان الذي انقضى فيه الفور العرفي، فلا يمكن أن يقال بعدم جريان الاستصحّاب.

و اذا دار الأمر بين الفور التقيدي الحقيقي والتعددي العرفي، فالحق هو

التعدّد الحقيقي أنّ لم يكن اجماع في البين، والّا فالأصل التعدّد المطلوب العرفي.
وأما الأوّل، فلاّته مقتضى العمل بالأصلين، بيانه: أنّ القائل بالفور التقيدي
الحقيقي يدّعي تكليفاً واحداً لا غير، وهو لزوم الاتيان بالمأمور به في أو لزمان
الامكان، بحيث لو أخلّ بجزء من الوقت اثمّ، ولم يحصل الامثال بعده أصلاً؛
لذهاب الوقت الذي هو جزء من المطلوب، والآخر يدّعي أيضاً أنّ اتيان المأمور
به معجلاً لازم، لكن بالتّعجيل العرفي لا الحقيقي، ومع ذلك يدّعي تكليفاً آخر
وهو طلب الماهية من حيث هي، متى أتى بها حصل الامثال، وأنّ عصي
بالتأخير عن الفور العرفي، فكلّ منهما يدّعي تكليفاً واحداً قطعاً، ولكن الآخر
يدّعي تكليفاً آخر زائداً.

وهذا التّكليف الواحد الذي يدّعيه كلّ منهما وقدر مشترك بينهما، أعني لزوم
الاتيان بالمأمور به معجلاً يختلف بالنسبة الى القولين، فالأوّل يقول أنّه فوري
حقيقي تقييدي والآخر يقول أنّ هذا التّكليف لا يلزم الاتيان به فوراً حقيقياً، بل
المكّلف في سعة من اتيان رخصة واجزاء الى زمان انقضاء الفور الحقيقي
ووصول زمان الفور العرف.

فكلام الأوّل بالنسبة الى ذلك التّكليف الواحد المسلّم للطرفين يرجع الى أنّ
المكّلف به مضيق في زمان الفور الحقيقي رخصة واجزاء والتعددي يرجع كلامه
الى أنّ ذلك التّكليف موسّع رخصة واجزاء الى زمان انقضاء الفور الحقيقي،
فالأوّل يقول أنّ التّكليف من زمان الفور الحقيقي الى زمان الفور العرفي مضيق
بالمعنى الأخصّ، والآخر بقول: أنّه موسّع بالمعنى الأخصّ.

وحينئذ نحكم بمقتضى استصحاب بقاء الأمر على التوسعة بالنسبة الى ذلك التكلّيف الواحد المسلم للطرفين، ونحكم بأنّ للمكلّف الخيار في التأخير الى زمان الفور العرفي من غير آثم، فثبت من الاستصحاب أنّه لو أتى بالفعل بعد ذهاب الفور الحقيقي وقبل ذهاب الفور العرفي كان ممثلاً وغير آثم.

ولكن لما كان أصل الاشتغال يحكم بلزوم التعجيل في أول زمان الامكان، فلا جرم حكمنا بلزوم التعجيل عملاً بمقتضاه، فلو أخر آثم، وحكمنا بحصول الامتثال بعد ذهاب زمان أول الامكان أيضاً عملاً بالاستصحاب؛ لعدم المنافاة بين الأصلين، ولا اجماع مركّب في البين بالفرض، فلا بدّ من العمل بها لاختلاف الوقتين.

واذا اثبتنا حصول الامتثال في زمان بقاء الفور العرفي وأنّ كان آثماً بالتأخير عن الفور الحقيقي الذي هو معنى الفور التعددي المطلوب بالنسبة الى ذلك التكلّيف الواحد المسلم من الطرفين اثبتنا الفور التعدد المطلوب، وحكمنا بحصول الامتثال، وأنّ مضي^(١) الفور العرفي أيضاً؛ لاستصحاب بقاء الأمر.

فان قلت: أنّ اردت الأمر التقييدي المسلم من الطرفين فقد ذهب، وأنّ اريد طلب الماهيّة، فهو من أول الأمر كان مشكوكاً.

قلنا: نحن اثبتنا التعدّد المطلوب قبل انقضاء الفور العرفي بالاستصحاب والاشتغال، واذا ثبت التعدد المطلوب قبل انقضاء الفور العرفي، ثبت بعده أيضاً بالاستصحاب، فبعده نحكم ببقاء الأمر الثابت بالاستصحاب.

(١) في (ط): اقتضى.

وَأَمَّا الثَّانِي أَعْنِي مَا إِذَا كَانَ أَجْمَاعٌ فِي الْبَيْنِ، فَإِنَّ كَانَ أَجْمَاعٌ مُرَكَّبٌ مِنَ الطَّرَفَيْنِ فَالْأَصْلُ هُوَ التَّعَدُّدُ الْمَطْلُوبُ الْعَرَفِيُّ؛ لِاسْتِصْحَابِ الْأَمْرِ الْمَقْدَمِ عَلَى قَاعِدَةِ الْإِسْتِغْثَالِ^(١)، هَذَا إِذَا لَمْ يَكُنِ الْإِتْيَانُ بِالْمَأْمُورِ بِهِ فِي أَوَّلِ الْوَقْتِ غَيْرَ مُمْكِنٍ، وَالْأَصْلُ هُوَ الْفُورُ التَّقْيِيدِيُّ الْحَقِيقِيُّ؛ لِأَصْلِ الْبَرَاءَةِ، وَأَنْتَ لَوْ أَحْطَطْتَ خَبَرًا بِهَا ذَكَرَ لَقَدَرْتَ عَلَى اسْتِخْرَاجِ مَا لَمْ نَذْكُرْهُ مِنْ مَوَارِدِ إِجْرَاءِ الْأَصْلِ.

وَأَمَّا الْمَقَامُ الثَّلَاثُ فَاعْلَمْ أَنَّ بَعْضًا مِنَ الثَّمَرَاتِ يَذْكَرُ فِيهَا بَعْدَ، فَلْنَذْكُرْ هُنَا نَبْذًا مِنْهَا، فَثَمَرَةُ الْقَوْلِ بِالْمَاهِيَةِ جَوَازُ تَأْخِيرِ الْفِعْلِ وَعَدَمُ وَجُوبِ الْمُبَادَرَةِ إِلَيْهِ بِالذَّلِيلِ الْاجْتِهَادِيِّ الَّذِي هُوَ دَلَالَةُ اللَّفْظِ، وَثَمَرَةُ الْإِشْتِرَاكِ بَيْنَ الْفُورِ وَجَوَازِ التَّرَاخِي أَنَّهُ أَنْ أَرِيدَ مِنَ الْأَمْرِ عَلَى الْفُورِ^(٢) الَّذِي هُوَ مَعْنَى اللَّفْظِ الْفُورُ التَّقْيِيدِيُّ، فَالْثَمَرَةُ فِيهِ: أَمَّا اجْتِهَادِي مِنْ جِهَةِ دَلَالَةِ اللَّفْظِ إِذَا لَمْ تَكُنْ فِيهِ قَرِينَةٌ عَلَى تَعْيِينِ أَحَدَاهُمَا الْوَقْفِ، وَأَمَّا فَقَاهَةُ، فَإِنَّ قُلْنَا بِوُجُودِ أَجْمَاعٍ فِي الْبَيْنِ عَلَى نَفْيِ الثَّلَاثِ، فَيُلْزَمُ الْعَمَلُ عَلَى جَوَازِ التَّرَاخِي، وَكَوْنُ الْوَاجِبِ مُوسَّعًا مِنَ الْجِهَتَيْنِ لَا مُضَيِّقًا مِنَ الْجِهَتَيْنِ، لَمَّا مَرَّ مِنْ أَنَّهُ لَوْ دَارَ الْأَمْرُ بَيْنَ الْأَخْصَيْنِ، وَكَانَ الْإِجْمَاعُ فِي الْبَيْنِ فَاسْتِصْحَابَ الْأَمْرِ الْمَقْدَمِ عَلَى قَاعِدَةِ الْإِسْتِغْثَالِ يَعِينُ الْمَوْسِعَ مِنَ الْجِهَتَيْنِ، فَهُوَ مَعْنَى جَوَازِ التَّرَاخِي، وَأَنْ لَمْ يَكُنِ أَجْمَاعٌ فِي الْبَيْنِ، حَكَمْنَا بِالتَّعَدُّدِ الْمَطْلُوبِ عَمَلًا بِالْأَصْلَيْنِ، هَذَا إِذَا كَانَ الْإِتْيَانُ بِالْفِعْلِ فِي وَقْتِ الْفُورِ مُمْكِنًا، وَالْأَصْلُ كَانَ التَّقْيِيدِيُّ مُتَعَيِّنًا.

(١) فِي (خ): الشَّغْلُ.

(٢) فِي (خ): أَرِيدَ مِنَ الْفُورِ.

وَأَنْ أَرِيدَ بِالْفُورِ التَّعَدُّدَ الْمَطْلُوبِي، حَكَمْنَا عِنْدَ الْعَمَلِ بِالْمَوْسَعِ مِنَ الْجِهَتَيْنِ
الَّذِي هُوَ مَعْنَى جَوَازِ التَّرَاخِي لَمَّا مَرَّ، وَثَمَرَةُ الْقَوْلِ بِالْوَقْفِ هِيَ بَعِينُهَا ثَمَرَةٌ
الِاشْتِرَاكِ اللَّفْظِي، مِنْ حَيْثُ لَزُومُ الْوَقْفِ مِنْ حَيْثُ دَلَالَةُ اللَّفْظِ عِنْدَ فَقْدِ
الْقَرِينَةِ، وَمِنْ حَيْثُ التَّفْصِيلُ فِي الْمُرَادِ مِنَ الْفُورِ.

وَأَمَّا ثَمَرَةُ الْقَوْلِ بِالْفُورِ، فَيَحْتَاجُ إِلَى تَفْصِيلٍ.

فَاعْلَمْ أَنَّ الْفُورَ أَمَّا مُسْتَفَادٌ مِنَ الصَّيْغَةِ أَوْ مِنَ الْخَارِجِ، وَالْمُسْتَفَادُ مِنَ الْخَارِجِ:
أَمَّا أَنْ يَكُونَ الدَّلِيلُ الْخَارِجِي فِيهِ شَرْعِيًّا أَوْ عَقْلِيًّا، وَعَلَى الْآخِرِ: أَمَّا أَنْ يَكُونَ
الدَّلِيلُ الْعَقْلِي دَالًّا عَلَى مَطْلُوبِيَةِ الْفُورِ بِالِاسْتِقْلَالِ بِمَعْنَى أَنَّ الْفُورَ مَقْصُودٌ
بِالذَّاتِ وَأَمَّا أَنْ يَكُونَ دَالًّا عَلَى الْفُورِ التَّبْعِيِّ، بِمَعْنَى أَنَّ الْإِتْيَانَ فُورًا لَيْسَ
مَقْصُودًا ذَاتِيًّا، بَلِ الْمَقْصُودُ الْحَقِيقِيُّ هُوَ الْمَاهِيَّةُ مَتَى حَصَلَتْ، وَلَكِنْ يَلْزَمُ
التَّعْجِيلُ مَقْدَمَةً لِأَجْلِ الْخَوْفِ مِنْ تَرْكِ الْوَاجِبِ بِالتَّأْخِيرِ، بِطَرِيقَانِ فَقَدْ الْقُدْرَةُ
عَلَيْهِ بَعْدَ ذَلِكَ فَظَهَرَ أَقْسَامُ أَرْبَعَةِ الْفُورِ الْمُسْتَفَادِ مِنَ الصَّيْغَةِ وَمِنْ الْخَارِجِ
الشَّرْعِيِّ، وَمِنْ الْخَارِجِ الْعَقْلِيِّ الْمُسْتَقِلِّ، وَمِنْ الْخَارِجِيِّ الْعَقْلِيِّ التَّبْعِيِّ.

أَمَّا الْقِسْمُ الْأَوَّلُ: فَمَفْقُودٌ عِنْدَنَا؛ لِأَنَّا نَقُولُ بِأَنَّ الصَّيْغَةَ لَا تَدُلُّ عَلَى الْمَاهِيَّةِ.
وَالثَّانِي: كَدَلَالَةِ آيَةِ الْمَسَارَعَةِ^(١).

وَالثَّلَاثُ: كَدَلَالَةُ الدَّلِيلِ الْعَقْلِيِّ الَّذِي يَأْتِي مِنْ أَنَّهُ لَوْلَاهُ جَازُ التَّأْخِيرِ لَجَازَ إِلَى
آخِرِ أَزْمَنَةِ الْإِمْكَانِ، كَمَا سَيَجِيءُ

(١) قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿وَسَارِعُوا إِلَى مَغْفِرَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ﴾ آلِ عِمْرَانَ: ١٣٣.

والرابع: أنَّ اللَّفْظ لا يَدُلُّ على الماهية، ولكن يلزم العجلة خوفاً من عدم التمكن بعد ذلك، ولكن لو لم يعجل وأنجر الى ترك المأمور به رأساً لعوقب على ترك المأمور به لا على ترك المبادرة.

إذا عرفت ذلك، فاعلم أنَّ ثَمَرَةَ القول بالفور مع عدم القول بالفور واضح، وبين القول بالفور المستفاد من الصَّيْغَةِ، والفور المستفاد من الخارج أي قسم منه كان، هي أَنَّا أنَّ قلنا باستفادة الفور من الصَّيْغَةِ لكان تقييداً، بحيث لو أُخِرَ عن أولزمان الامكان لم يحصل الامتثال مطلقاً وكان آثماً، وأنَّ قلنا باستفادته من الخارج، كان تعدداً مطلوباً كذا قيل.

و فيه أنَّ الاستفادة من الصَّيْغَةِ كما يمكن أنَّ يكون تقييداً كذا يمكن أن يكون تعددياً، وكذا المستفاد من الخارج قابل للأمرين، فما وجه تخصيص كل قسم بقسم، فإنَّ كان الوجه أَنَّهُ لو استفيد من الصَّيْغَةِ كان الأمر متحداً، فيكون المأمور به أيضاً متحداً، وفيما لو استفيد من الخارج يكون الأمر متعدداً كأقيموا الصلاة، وسارعوا الى مغفرة، فيكون المأمور به أيضاً كذلك.

ففيه أنَّ النسبة بين اتحاد الأمر والمأمور به عموم من وجه، فإنَّ اكرم العلماء أمر واحد، والمأمور به متعدد، ولو أمر عبده في الساعة الفلانية بحيث لو أُخِرَ لم يمثل أمره أيضاً بهذا الأمر الاوّل فالأمر فيه متعدد والمأمور به واحد، وكذا لو قال لعبده: اشتر اللحم، واقم قرينة حالية خارجية كوجود الضيف، أو مقالية على أنَّ اشتراء اللحم لازم فوراً، بحيث لو أُخِرَ الى اليوم الثاني لم يحصل الامتثال، ففورية الأمر مستفادة عن الخارج بدليل آخر مع أَنَّهُ تقييدي، ولو قال:

أكرم زيداً وأكرم بكرأ، فالامر متعدد كالمأثور به، فإذا كان النسبة عموماً من وجه، فالعام لا يدل على الخاص.

فإن كان الوجه أن المتبادر من الصيغة على فرض دلالتها على الفور هو الفور التقيدي، ففيه أن هذا القائل لا يقول بدلالة الصيغة على الفور فمن أين علم أنها لو دلت على الفور لدلت على الفور التقيدي، فإنه تبادر فرضي لا يضمن ولا يغني من جوع.

نعم يمكن أن يقال: أن الثمرة تظهر عند التعارض، حيث دل دليل على عدم الفور بمفهومه مثلاً، فأن قلنا أن الدال على الفور هو الصيغة لكان دلالتها اهون واضعف من دلالة الخارج على الفور، فيشتر في ترجيحه على المعارض وعدمه.

فان قلت: من أين علمت أن الصيغة لو دلت على الفور لكان دلالتها اهون واضعف من دلالة الخارج على الفور، وليس هذا إلا تبادراً فرضياً؛ لأنك لا تقول بدلالة الأمر الاعلى الماهية، فما أوردته على القائل السابق وارد عليك.

قلنا: فرق بين المقامين؛ لأننا نعلم أن الامر بالصيغة^(١) لو دل على الفور لكان دلالته عليه التزاماً أو تضمناً؛ لأن الصيغة تدل على الماهية والفور معاً. وأمّا دلالة الدليل الخارجي على الفور، فهي دلالة مطابقة، ولا ريب أن الدلالة المطابقة أقوى من التضمني.

و الثمرة بين الاستفادة من الدليل الشرعي والعقلي المستقل بعد اشتراكهما في أنه بالتأخير يكون آثماً: أنه لو كان شرعياً لكان معارضاً لدليل خارجي دل على

(١) في (خ): بصيغة.

عدم الفور مثلاً، ولو كان عقلياً، فلا يعارض، بل يقدم الدليل الخارجي^(١) الدال على عدم الفور؛ لأنّ الدليل العقلي في المقام تعليلي لا تنجيزي؛ لأنّه يقول: ليس الامر مؤقتاً بوقت بالفرض، فيدور الأمر بين الفور وجواز التراخي الى آخر ازمة الامكان الى آخر ما سيجيء.

فلو دلّ دليل على أنّ الواجب موقت بوقت معين موسع، لم يجر فيه الدليل العقلي؛ لأنّه معلق على عدم التوقيت، فلا معارض لدليل التوقيت بالوقت الموسع، بخلاف الفور المستفاد من الشرع.

وأما الثمرة بين العقليين، فهي حصول الاثم بنفس التأخير على العقلي الاستقلالي كما في الشرعي، حتّى لو ترك المأمور به رأساً بعد التأخير كان عليه اثم آخر، وعلى التبعية لا يحصل الاثم الا بترك المأمور به: أما تركاً حقيقياً أو تركاً حكماً، ولا يعاقب على نفس التأخير من حيث هي، حتّى أنّه لو أخر واتى بالمأمور به بعد ذلك حكمنا بأنّه اثم؛ لأجل أنّ التأخير ترك للمأمور به حكماً لا لأجل أنّ نفس التأخير حرام كما سيجيء تفصيل ذلك في مقدمة الواجب أن شاء الله.

فإن قلت: الأصل في هذه المسألة ماذا قلنا: أنّ الأصل العملي قد ظهر ممّا مرّ، فإنّ القول بالاشتراك لما ظهر حاله في الثمرة ظهر الحال في أصل المسألة أيضاً، فإنّه لو دار الأمر بين الماهية المستلزمة لجواز التراخي وبين الفور التقيدي، فالتفصيل ما مرّ في دوران الأمر بين الموسع من جهتين، والمضيق من جهتين وإذا دار بينه وبين الفور التعددي، فالأصل الماهية مطلقاً؛ لما مرّ في دوران الأمر بين

(١) في (خ): الخارج.

الموسعين. وأمّا الاصل اللفظي، فهو اجتهادي وفقاهتي، وقد مرّ الكلام فيها في بحث المرة والتكرار، والحال هنا وهناك واحدة من تلك الجهة.

إذا عرفت ما ذكرنا، فاعلم أنّ الحقّ أنّ الامر لا يدلّ الاعلى الماهية من حيث هي، وأنّ كان لازمه جواز التراخي، لكن لا من حيث دلالة اللفظ، ولكن نقول: أنّ أمر الموالي لا بدّ من لزوم المبادرة بها مبادرة عرفية، بحيث لو أخر اثمّ، ولا نقول بأنّ هذا يستفاد من اللفظ لغة وعرفاً، بل نقول بوجود القرائن العرفية على ذلك.

ولتعرض أولاً لاثبات الفور الذي يدّعيه الخصم، ولنذكر ادلته، فنقول: استدّلوا على الفور بوجوه:

الأول: الاستقراء؛ لأنّ اغلب الألفاظ مفيدة للفور الحقيقي، بعضها للفور الحقيقي، وبعضها للفور العرفي، كزيد قائم ونحوها من الجملة الاسمية، وأنّ حرّ ونحوها من الجمل الانشائية، وبعث وانكحت ونحوها من صيغ العقود، وبعض من الجمل الانشائية كالنهي والاستفهام تفيد الفورية الحالية العرفية، أي المتصل بزمان النطق وبعده، فالفور بالمعنى الأعمّ موجود في أغلب الألفاظ، فيلحق المشكوك وهو الامر بالغالب، ويحكم بافادته مطلق الفور.

وأما فصله وكيفيته، فلا يتعيّن من الاستقراء، بل من معيّن خارجي، وهو أنّه لا معنى لارادة حال النطق؛ لأنّ زمان النطق إنّ كان المخاطب مشغولاً بالفعل فالطلب عبث، وأنّ لم يكن فطلبه حينئذ طلب للمنع^(١)، فتعيّن أنّ يكون الفصل

(١) في (خ): للتمتع.

هو الفورية المصطلحة لا حال النطق، فثبت الجنس من الاستقراء، والفصل من دليل العقل.

و فيه أولاً: إن أراد أن أغلب الألفاظ المفردة مفيدة للفور بالمعنى الأعم، فهو ممنوع؛ إذ الجوامد كلاً وطراً كزيد وبكر، والمشتقات كعالم وضارب، لا تفيد الزمان أصلاً فضلاً عن الفور ومفردات الافعال. وأن دلت على الزمان، لكن كون أغلبها مفيدة للزمان الفوري أول الكلام، بل الامر بالعكس.

وأن أراد أن أغلب الجمل تفيد الفور، فكذا الأمر، ففيه أن الأمر ليس من الجمل حتى يقاس عليها أو يحمل عليها؛ لأن صيغة الأمر المفيدة للفور مفرد، والفاعل خارج عنها؛ إذ لا دخل لها في الدلالة على الفور، فلا يصح أن يقال: أن هذا المفرد يفيد الفور؛ لأن أغلب الجمل يفيد الفور، مضافاً إلى أن بعضاً مما استقر فيها ليس بجمله كما مثلت به من النهي، فإن المفيد للفور فيه نفس الصيغة لا جملة، مع أن الغلبة ليس بحدّ يمكن الوثوق في الحاق المشكوك بالغالب، فإن الأوامر أكثر أفراداً وأن أغلب^(١) نوع الجمل. وأن كون أغلب مفردات الافعال أو جملها مفيدة للفور فممنوع؛ لأن غلبة افادة الافعال الفور ممنوعة، وأن كان كلّها مفيدة للزمان كما مرّ

وثانياً: أننا نمنع اللاحق بالأغلب بعد تسليم وجود الغلبة والاستقراء؛ لأن التبع قد يكشف عن كون الافراد المستقرى فيها متحدة جنساً وفصلاً، أو عن كونها متحدة في الجنس مختلفة في الفصل. وعلى الأخير: أما أن لا يقطع بانتفاء

(١) في (خ): والأغلب.

بعض تلك الفصول المختلفة عن المشكوك فيه تفصيلاً، وأمّا يقطع بانتفاء بعضها في المشكوك فيه، وعلى الأخير إمّا أن لا يكون هنا صنف ثالث مغاير للأفراد المستقرئ فيها في الجنس فحينئذ يتعيّن أنّ يكون المشكوك فيه من قبيل ما بقى من الافراد المستقرئ فيها، وأمّا أنّ يكون هنا أمر ثالث مغاير للأفراد المستقرئ فيما في الجنس فيردد الأمر حينئذ بين أنّ يكون المشكوك مثله أو مثل ما بقى من الافراد المستقرئ فيها، فهذه صور أربعة، وحكم الاولى واضح، وهو إلحاق المشكوك فيه بالمستقرئ فيه جنساً وفصلاً للاستقراء.

و في الثانية يلحق جنساً بالاستقراء ويتوقف فصلاً.

و في الثالثة يلحق جنساً بالمستقرئ فيه، ويعين الفصل بالدليل الخارجي.

و في الرابعة صور ثلاث:

إحداها: أنّ يكون الأفراد الباقية من الافراد المستقرئ فيها بعد اخراج ما علم انتفاء فصله من المشكوك اغلب من أفراد ما هو مغاير للأفراد المستقرئ فيها جنساً وفصلاً معتدة بها.

و ثانيها: أنّ يكون الأمر بعكس ذلك.

و ثالثها: التساوي، والحكم في الاولين من الثلاثة واضح، فيلحق المشكوك بالغالب.

وأمّا الثالثة: فالحقّق فيها التوقّف، وعدم الحكم بشيء من الطرفين؛ اذ لا وجه للإلحاق أصلاً.

اذا عرفت ذلك علمت أنّ إلحاق الأمر ببعض الجمل المستقرئ فيها كالنهي والاستفهام، وبعض الجمل الانشائية كالصّيع العقود، أو الخبرية كزيد قائم دون الفعل المضارع، سواء كان حقيقة خاصّة في الاستقبال أم مشتركاً بينه وبين

الحال، ممّا لا وجه له؛ إذ الصّنف الآخر من الجمل وهو جملة المضارع موجود مخالف للمستقرئ فيها من الجمل جنساً وفصلاً، فكيف يحكم عند القطع بانتفاء أحد الفصلين الحاصلة في الجمل الفوريّة عن الأمر يكون الفصل الآخر موجوداً فيه وكونه للفور، وثانياً^(١) أنّ الاستقراء لو تمّ لم يعارض الدّليل الاجتهادي الاتي الدّال على عدم كون الأمر للفور.

الثاني: أنّ النّحاة قالوا: أنّ الامر للحال، وغرضهم من اقتران معنى الفعل بأحد الازمنة الثلاثة هو المعنى الحدّثي وأنّ شئت قلت: انتسابه الى الفاعل مقترن بأحد الازمنة الثلاثة، وأمّا نسبته الى المتكلّم فكلّها واقعة حال النطق. وفيه أولاً: منع وجود الاتفاق، فإنّ لهم فيه أقوالاً.

وثانياً: منع حجّة اتّفاقهم؛ لأنّ قولهم بذلك من الاجتهاد، وحجّة ذلك حتّى عند مخالفة الأصوليين أيّاهم أوّل الكلام.

وثالثاً: سلّمنا الاتفاق، لكن نمنع كون اتّفاقهم على دلالة اللفظ على الفور، بل يجوز أنّ يكون اتّفاقهم بذلك لأجل قرينة غير منفكّة من القرائن العرفية اللاّزمة للصيغة غالباً.

الثالث:

ذم الله تعالى، بليس على تأخير السّجود لآدم بعد قوله تعالى (اسجدوا)^(٢) ولو لم يكن للفور لا يصحّ؛ لأنّ مكان اعتذار ا بليس بعدم كون الأمر للفور.

(١) في (خ): وثالثاً.

(٢) سورة البقرة: ٣٤.

وفيه أولاً: أنَّ الأمر كان موقتاً، كما يشهد به الآية الكريمة ﴿فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي﴾^(١) فالذم للتأخير عن الوقت.
 وثانياً: أنَّ الذم لعله ليس للتأخير بل للاستكبار، كما يشهد به قوله تعالى ﴿وَاسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ﴾^(٢) وقوله تعالى: ﴿خَلَقْتَنِي مِنْ نَارٍ وَخَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ﴾^(٣).

الرابع:

أنَّ المتبادر من قول المولى (اسقني ماءً) الفور فلو أخر ذم، فلذا لو أخر كان مذموماً، وليس له الاعتذار بأنَّ أمر المولى ليس للفور.
 وفيه أنَّ القرينة الحالية موجودة هنا على الفور، وهذا لا يدل كون الصيغة دالة عليه.

الخامس:

أنَّ النهي يفيد الفور، فكذا الأمر بجامع الطلب.
 وفيه أنه قياس، سيّما في اللغة، وسيّما مع الفارق؛ لأنَّ النهي يقتضي ترك الاتيان بالماهية المستلزمة لترك كلّ الافراد، بخلاف الامر.

السادس:

أنَّ الامر بالشّيء يقتضي النهي عن ضده، والنهي عن الضد يستلزم دوام ترك الضد، وهو يستلزم دوام الفعل.

(١) سورة الحجر: ٣٩.

(٢) سورة البقرة: ٣٤.

(٣) الأعراف: ١٣.

و فيه منع اقتضاء الأمر النهي عن الضد إن أريد الضد الخاص، ومنع دلالة خصوص النهي الذي في ضمن الأمر على الفور أن أريد العام، بل هو تابع للأمر، إن فوراً ففور، وأن مؤجلاً فمؤجلاً، هذا مضافاً إلى اختلاف الأصوليين في اقتضاء الأمر بالشيء النهي عن الضد، أنها هو فيما إذا كان الأمر فورياً، والصدّ موسعاً، ولا نزاع في الموسعين، وفي المضيقين لا بدّ من ترجيح أحد الأمرين.

وإذا ثبت أن محلّ النزاع في مسألة الاقتضاء هو صورة كون الأمر فورياً، فإذا يتوقف اقتضاء الأمر النهي عن الضدّ على كونه فورياً، وكونه فورياً يتوقف على اقتضائه النهي عن الضد، وهذا دور؛ لأنّ إثبات كون الأمر للفور موقوف على إثبات اقتضاء الأمر النهي عن الضد، وإثبات هذا الاقتضاء موقوف على إثبات كون الأمر للفور.

فان قلت: اقتضاء كون الامر بشيء النهي عن الضدّ يتوقف على كون الأمر للفور لا على كونه موضوعاً له؛ إذ لو ثبت الفورية من القرينة ثبت اقتضاء الأمر النهي أيضاً، وأمّا كونه موضوعاً له، فيتوقف على اقتضاء الامر النهي، فاختلف الطرفان.

قلنا: أنّك تريد إثبات كون الامر المجرد عن القرينة للفور، وذلك يستلزم الدور؛ لأنّ إثبات أنّ الامر بشيء حينئذ يقتضى النهي عن ضده يتوقف على إثبات كون الامر موضوعاً للفور، وإثبات كون الأمر موضوعاً للفور يتوقف على أنّ إثبات الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضده، وتلك الأدلة أدلة القائلين بدلالة الصيغة المجردة عن القرينة على الفور، ولهم أدلة أخرى دالة على كون المراد من الامر الفور وإن لم تدلّ على وضعه له:

الاول: قوله تعالى ﴿فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ﴾^(١) و﴿سَابِقُوا إِلَى مَغْفِرَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ﴾^(٢)

وجه دلالة الآية الاولى: أنه تعالى أمر بالسابقة الى المغفرة من جانبه، فيجب الاستباق لكون الأمر للوجوب، ولا ريب أن استباق العبد الى فعل الله الذي هو المغفرة غير متصور، فلا يمكن التكليف به، فلا بدّ من ارتكاب تجوز أو اضمار، والاقرب الاستباق الى أسباب المغفرة، فالمراد من المغفرة: أمّا سببها، فهو مجاز من باب تسمية السبب باسم المسبّب، أو المراد من المغفرة نفسها باضمار السبب، فثبت أن الاستباق الى أسباب المغفرة لازم، ولا ريب أن فعل المأمور به سبب المغفرة، فلا بدّ من الاستباق إليها بمجرد الامر.

فنقول: أنّ فعل المأمور به سبب المغفرة، وكلّ ما هو سبب المغفرة يجب المبادرة إليه، ففعل المأمور به يجب المبادرة إليه. أمّا الصغرى، فظاهر وأمّا الكبرى، فبالآية الشريفة.

وفيه أولاً: منع الصغرى؛ اذ لا نسلم كون فعل المأمور به سبب المغفرة، بل السبب الثابت سببته هو التوبة، وأمّا غيرها فلم يثبت.

فان قلت: يدل عليه قوله تعالى ﴿إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُذْهِبْنَ السَّيِّئَاتِ﴾^(٣) والحسنات عامة لفظاً وكذا السيئات.

(١) سورة المائدة: ١٤٨.

(٢) سورة الحديد: ٣١.

(٣) سورة هود: ١١٤.

قلنا: أنَّ في مسألة الاحباط أقوالاً: الاحباط مطلقاً، بمعنى أنَّ كلَّ حسنة تحبط السيئة وبالعكس إلا ما اخرجته الدليل، أو مطلق أيضاً واحباط الحسنة السيئة دون العكس، وعدم الاحباط مطلقاً إلا ما اخرجته الدليل، أو مطلقاً أيضاً.

فنقول: أنَّ الأخير لا ينافيان، وأمَّا الأوَّلان فمتباين أنَّ لمذهبننا، واستدلَّاهم أي استدلال القائلين بالاحباط مطلقاً على الجزء الأوَّل من مطلوبهم بالآية الشريفة المذكورة، وعلى الجزء الأخير برواية أم اسماعيل.

وحاصلها: أنَّ الصادق عليه السلام سافر معها الى الحجَّ ومعه جارية، وصار له مع الجارية خلوة من دون اطلاع أم اسماعيل، فلما اطلعت حلقت رأس الجارية في الموضع، ثمَّ وصل عليه السلام مع أم اسماعيل الى هذا الموضع في سفر آخر، فقال لها: هذا هو الموضع الذي أحبط الله فيه عملك ^(١).

وأمَّا القائل بحبط الحسنة السيئة لا العكس، فتمسَّك بالآية واطرح الرواية. ونحن نقول: أنَّ الاستدلال بالآية فاسد أولاً: بأنَّ الاخبار الصحيحة ^(٢) وردت على أنَّ المراد بالحسنات في الآية الشريفة هي الفرائض اليومية، وهي موسَّعة اتفاقاً.

وثانياً: أنَّ تلك الآية معارضة بالآية الأخرى، وكذا الرواية وهي قوله تعالى: ﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ * وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ﴾ ^(٣) فَإِنَّ تِلْكَ الآية تنفي الاحباط من الطرفين وردَّ على القولين.

(١) تهذيب الاحكام ١: ١٣٤ ح ٦١ و ٦٣.

(٢) مجمع البيان ٥: ٣٦٤ ط دار الكتب العلمية.

(٣) سورة الزلزلة ٧-٨.

فان قلت: على الاحباط أيضاً يستقيم معنى الآية، فأنّه لو عمل خيراً وشرّاً وحبط كلّ باخر وتساقطاً، يقال: أنّه رأى ما عمله من خير وشرّ، فخيره عدم كونه معاقباً بشيء، وشره عدم كونه مثاباً بخيره، وقد رأى كلّ منهما.

قلنا: للآية الشريفة معنى حقيقي، وهو رؤية الخير والشرّ بعينهما، كان يكون الخير مرئياً بنفسه، وكذا الشرّ مرئياً بنفسه، كما لو تصدق بعشرة دنانير، وضرب أحد عشر اسواطاً ظلماً، فرؤية الخير بعينه أنّ يعطي في الاخرة عشرة دنانير، ورؤية الشر بعينه أنّ يضرب أحد عشرة اسواطاً، ولا ريب في أنّ هذا المعنى غير مراد من الآية الشرّ، واذا تعذر المعنى الحقيقي، فالمجازات متعددة، والاقرب عرفاً أنّ يجري بالخير خيراً والشرّ شرّاً، فيكون المعنى أنّ من عمل مثقال ذرة خيراً يرى جزاءه خيراً، ومن يعمل مثقال ذرة شرّاً يرى جزاءه شرّاً، بمعنى أنّه لو زنا في الدنيا لزنا في الاخرة أيضاً.

وأما جزاء الخير خيراً وجزاء الشرّ شرّاً، فهو وأنّ كان قدم يصدق في صورة الاحباط والتساقط أيضاً، ويقال: أنّه عمل الخير وراه، وعمل الشرّ وراه الا أنّ معنى الاول أقرب عرفاً، فتعيّن.

واذا كان كذلك، فيتعارض تلك الأدلّة^(١) بمعناها الظاهري مع الآية المذكورة والرواية، فلم يثبت المطلوب، أعني كون فعل الواجب سبباً لحبط السيئة، واذا لم يثبت ذلك لم يثبت الصّغرى، أعني قولكم (فعل المأمور به سبب المغفرة).

(١) في (خ): الآية.

فالحاصل أن الآية الشريفة مردودة من وجهين:

الأول: أن المراد بها الفرائض اليومية، وهي موسّعات.

والثاني: أنها معارضة بالجزء الأول من الآية المذكورة، والجزء الأخير منها ينفي الرواية، فالقول بالاحباط مطلقاً، أو التفصيل غير ثابت، فكذا الصغرى. سلّمنا الصغرى، لكن غاية ما يستفاد من الآية الشريفة وجوب المسارعة الى سبب المغفرة، وليس في الآية الشريفة عموم، فلا تدلّ على وجوب المسارعة الى جميع اسباب المغفرة واذا لم يكن عاماً كان مطلقاً، ويصير المعنى أنه يجب المسارعة الى سبب المغفرة، وهي لما كانت مطلقة، فحملها على العموم يحتاج الى دليل وليس.

فان قلت: الدليل هو الحكمة.

قلنا: حمل المطلق بدليل الحكمة على العموم يتوقّف على تواطىء أفراد المطلق، ولا تواطىء هنا؛ لأنّ الفرد الشائع من المطلق أي سبب المغفرة هنا موجود، وهي التوبة المتفق على فوريتها، فلم يثبت لزوم المبادرة الى غيرها من الأسباب، فلا يتم المطلوب.

لو سلّمنا التواطىء بين أفراد السبب لقلنا أنّ غاية ما في الباب حينئذ هو أنّ يكون المعنى لزوم المسارعة الى سبب المغفرة، وهذا لا يفيد العموم أيضاً.

فان قلت: على فرض التواطىء يجري دليل الحكمة المفيدة للعموم.

قلنا: سلّمنا مجيء دليل الحكمة والعموم، لكن العموم المستفاد من الحكمة في الاوامر ليس العموم الاستغراقي بل البدلي، فله الاتيان بالمأمور به، وهو

المسارعة الى سبب المغفرة في ضمن كل فرد شاء، لا أنّه يجب عليه الاتيان بكل فرد، فيجب عليه الاتيان بسبب من اسباب المغفرة فوراً مخيراً بين أفرادها، فلو أتى بواجب من الواجبات فوراً سقط الفور عمّا عداه، ويكون ما عداه باقياً على توسعته، بل لو أتى بواحد من الاسباب الفوريّة فوراً بقى كلّ الواجبات المطلقة القابلة للتوسعة بحالها، فلم يثبت المطلوب، وهو لزوم المسارعة في كلّ الاوامر الشرعيّة ما لم يثبت خلافه، مضافاً الى أنّ المأمور به في الآية الشريفة هو المبادرة الى نفس المغفرة لا سببها، ولا يجب اضمار السبب أيضاً، فلا يجب المبادرة الاّ الى نفس المغفرة لا الى نفس المأمور به.

فان قلت: لا يمكن المبادرة الى فعل الله سبحانه، فلا يتعلق به التكليف.

قلنا: المقدور بواسطة مقدور، فيمكن المسارعة الى نفس المغفرة بأمكان اسبابها التي هي التوبة، وهي فعل المأمور به وسائر المستحبات، وذلك كالامر باحراق الحطب عند أماكن القائه في النار.

نعم لو قلنا بأنّ الامر بالمسبّب غير الأمر بالاسباب ثبت المطلوب، ونحن لا نقول به وحينئذ لا يكون لزوم المبادرة الى السبب الذي هو فعل المأمور به الامن باب المقدّمة، ونحن لا نقول بوجوبها، فلا يكون المبادرة الى فعل المأمور به واجباً شرعياً.

بل لو قلنا بوجوب المقدّمة شرعاً لم يثبت المطلوب أيضاً، اذ غرض الخصم كون الواجب مضيّقاً شرعياً ومقصوداً بالذات لا غرضاً ومقصوداً بالتبع، كما

هو لازم المقدّمية، وأنّ كانت واجبة شرعية، فإنّ الواجب^(١) شرعي لا ينافي عدم المقصود ذاتاً، وغرض المستدل اثبات كون المضيّق مقصوداً بالذات، ولا يثبت ذلك بالوجوب المقدمي، مضافاً الى أنّ الآية لو حملت على ظاهرها لزم مخالفة الاجماع؛ اذ ظاهرها وجوب المسارعة الى اسباب المغفرة، ولا ريب أنّ المستحبات من اسباب المغفرة ولا يجب بنفسها فضلاً عن وجوب المسارعة إليها، ومن أسباب المغفرة الواجبات الموسّعة والمندوبات التي توسّعتها وفاقية، كالفرائض اليومية، مع أنّ الآية تشملها.

فلا بدّ من صرف الآية عن ظاهرها: أمّا يحمل الأمر بالمسارعة على الوجوب، واخراج الواجبات الموسّعة والمندوبات، ويدخل الواجبات الفوريّة والمطلقات، أو بحمل الامر على النّدب واخراج الواجبات الفوريّة، أو بحمل الامر على مطلق الطّلب القدر المشترك، فيكون بمقتضى الدليل الخارج بالنسبة الى المندوبات والواجبات الموسّعة للنّدب، وبالنسبة الى الواجبات الفوريّة للوجوب، وبالنسبة الى المطلقات جائز الوجهين، وأصل اللفظ حينئذ لم يستعمل الآ في مطلق الطلب الجامع مع كلّ من الوجوب والنّدب، لكن في الأوّل يلزم تخصيص الأكثر فرداً والمساوي صنفاً؛ لأنّ المستحبات أكثر من الواجبات طرّاً، والواجبات الموسّعة أكثر من المضيقات، ومما لم يثبت توسعته ولا ضيقه فاخراج الصّنفين اخراج الأكثر.

وفي الثاني: يلزم أمران: التجوّز في صيغة الأمر، وتخصيص الأسباب.

(١) في (خ): الوجوب.

وفي الثالث: يلزم مجاز مرجوح، والحاصل ان في الأوّل تخصيص لا غير، وفي الأخير مجاز لا غير، وفي المتوسط الأمر أنّ، وعلى الأوّل يتم استدلال الخصم، وعلى الثاني لا يتم، وكذا الثالث؛ لأنّ المطلقات التي هي محل النزاع تكون جائزة الوجهين بالنظر الى اللفظ، فنقول حينئذ في ابطال الاستدلال: اذا جاء الاحتمال مع الاجمال سقط الاستدلال.

فان قلت: لا اجمال؛ اذ الأوّل ارجح من الأخيرين، فانّ في الأخيرين لا بدّ من ارتكاب المجاز على كلّ حال بخلاف الأوّل، فالتخصيص الحاصل من الأوّل مقدّم على المجاز في الأخيرين، فيتم الاستدلال.

قلنا: لا نسلم تقديم تخصيص الأكثر على المجاز سيّما النذب الذي قيل أنّه من المجاز الرّاجح، فلو لم نقل بتقديم هذا المجاز، فلا أقلّ من التساوي الموجب للاجمال.

فان قلت: فعلى هذا الارجح هو الأخير؛ لأنّه مجاز ليس الآ بخلاف المتوسط الجامع للمجاز والتخصيص.

قلنا: لا نأبى من تقديم ذلك المجاز البالغ في الشهرة ما بلغ على ذلك المجاز المرجوح النادر، وأنّ كان معه تخصيص أيضاً، مع أنّ ذلك لا يضرّنا لسقوط الاستدلال على الأخيرين.

فان قلت: لم تقدّم المجاز الندبى المستلزم للتخصيص على التخصيص فقط أعني احتمال الأوّل؟.

قلنا: ذلك المجاز البالغ في الشّهرة ما بلغ على ذلك المجاز المتبادر وأنّ كان معه تخصيص أيضاً، مع أنّ ذلك لا يضرّنا ^(١).

(١) ما بين الهالين غير موجود في (خ).

لعدم استبعاد ذلك على تخصيص الأكثر، وغاية الأمر التساوي، مضافاً إلى أنّ مادة المسارعة في الآية الكريمة منافية لهيئتها، فإنّ المادة مستلزمة للوسع، والهيئة إذا بقيت على ظاهرها وهو الوجوب مستلزمة للضيّق، فلا بدّ من التصرف: أمّا في المادة أو الهيئة.

وما يقال من أنّه يصحّ إطلاق المسارعة والأمر بها عند قابلية الأمر للوسعة والضيّق أعني الأمر المطلق فممنوع، بل يستهجن الأمر بالسرعة في مثل صيام شهر رمضان، وأنّ اطلق الأمر بالصوم أولاً، فإنّ مجرد احتمال الخطاب الوسعة والضيّق بعد الأمر المطلق لا يلزم عدم استهجان الأمر بالمسارعة، مع كون الواجب في الواقع مضيّقاً بل هو مستهجن فلا بدّ من التجوّز أمّا في الهيئة بحملها على الندب، أو في المادة بحملها على الضيّق، فلا ريب أنّ الأوّل أشهر فهو أولى، فلا يتم الاستدلال.

وفيه نظر؛ لأنّ مراد المستدلّ أنّ كان هو الفور التقيدي، فالجواب صحّح؛ إذ لا يقال للفور التقيدي عند اتیان المكلف آياه أنّه سارع إليه، فلا يقال لمن صام شهر رمضان أنّه سارع إليه. وأنّ كان اثبات الفور التعددي أوّل في الجملة، فالاستدلال صحّح؛ إذ لا يقال لمن حجّ في العام الأوّل من الاستطاعة أنّه سارع إلى الحجّ، وذلك لأجل وجود التوسعة من جهة الاجزاء، فيبقى حينئذ كلّ من المادة والهيئة بحالهما، فالهيئة تدلّ على وجوب الاتیان فوراً، والمادة على التوسعة في الجملة ولو في الاجزاء؛ إذ لا تدلّ على ازيد من ذلك، فلا مانع من بقاء كلّ منهما على ظاهرهما، والحكم بوجوب المسارعة والتوسعة^(١) في الاجزاء، فيحصل من العمل بظاهرهما الفور التعددي المطلوب.

(١) في (خ): والتوسعة.

مضافاً في ابطال الاستدلال الى أنّ الآية الشريفة تفيد لزوم المبادرة الى اسباب المغفرة، وذلك أنّما يتم اذا كان للمكلّف ذنب، فمن لا ذنب له لكونه معصوماً، أو لكونه استغفر وتاب، ثمّ وجب عليه شيء، لا يتوجّه إليه الآية؛ اذ لا ذنب حتّى تبادر الى سبب المغفرة، فلا يتمّ المراد، وهو وجوب المبادرة الى المأمور به على الاطلاق وعلى كلّ واحد.

فان قلت: اذا ثبت وجوب المبادرة على المذنبين، ثبت وجوبها على غيرهم بالاجماع المركّب.

قلنا: الاجماع في المقام يكون حجه؛ لأنّ جهة الاجماع تقييدية لا تعليلية حتّى يمكن التمسك به؛ لأنّ ما ثبت من الآية هو لزوم المبادرة الى سبب المغفرة من حيث هو سبب للمغفرة، وحيث لا ذنب فالسّالبة بانتفاء الموضوع، فلا سبب بموجود حينئذ حتّى يتبادر إليه فإنّ المتبادر من السّبب السبب الفعلي لا بالقوة، واذا كان كذلك فيمكن خرق الاجماع المركّب، فتدبر.

مضافاً الى أنّ المستدل أنّ اراد اثبات الوضع بتلك الآية الشريفة للفور، فلا يثبت اذ غايته اثبات المراد، وأنّ اراد اثبات المراد لم يثبت أيضاً؛ لأنّ ذلك يتم اذا لم يكن معارض للآية الشريفة، والمعارض موجود؛ لأنّ الاوامر المطلقة بصيغتها دالة على التوسعة وظاهرة فيها، والآية الشريفة دالة على الضيق وظاهرة فيه، فيتعارض الظاهران.

و لقائل أنّ يقول: يرجح التأويل في ظاهر الآية، بحمله على الندب أو على الواجبات الفوريّة؛ لأنّه ظاهر واحد، والاوامر المطلقات ظواهر عديدة؛ لأنّ

لكلّ أمر ظاهرًا، والتأويل في ظاهر أولى من التأويل في ظواهر عديدة، مع أنّ تلك الظواهر خواصّ بموردها، والآية الشريفة عامة، وإذا كان النسبة عموماً وخصوصاً مطلق قدم الاخص المطلق.

سلمنا التساوي والتساقط، فليسقط الاستدلال ويرجع الى اصالة التوسعة كما مرّ، الا أنّ يقال أنّ العرف يفهم ورود الآية الشريفة عند التعارض على تلك المطلقات، فلو أمر المولى عبده بأوامر عديدة، ثمّ قال له مرّة واحدة: أنّ في أوامري لا بدّ من المبادرة والتعجيل، لفهم العرف الفور في كلّ الأوامر المتقدمة والمتأخرة.

مضافاً في ابطال الاستدلال (بل أنّها يتوقّف على عدم كونه آخر ازمة الامكان، والموقوف على معرفة آخر ازمة الامكان)^(١).

الى أنّ الآية الكريمة يمكن لنا الاستدلال بها على كون الصيغة موضوعة للماهية من حيث هي لا للفور؛ اذ لو كانت للفور لزم كون الآية مفيدة للفور، والتأسيس أولى منه، وهذا الايراد أنّها يرد على المستدل اذا كان غرضه اثبات الوضع للفور لا اثبات المراد، بل يمكن أنّ يقال: أنّه لا يرد عليه مطلقاً؛ اذ لا دليل على أولوية التأسيس من التأكيد، واثبات الوضع بمثل ذلك، هذا كلّه مضافاً الى ما ويرد من أنّ المراد من المسارعة الى المغفرة أو سببها هو الفرائض فلا ريب أنّ ظاهر الفرائض الصلّة الخمس، وهي بالاجماع موسّعات، فلا يتمّ الدليل.

(١) ما بين الهالين غير موجود في (خ).

و أمّا الاستدلال بالآية الثانية، وهو أنّ الأمر للوجوب، والخيرات جمع محلى باللام وهو يفيد العموم، فيجئ الاستباق الى كلّ خير، ولا ريب أنّ فعل المأمور به من الخير.

و فيه ما يظهر ممّا مر، فإنّ الايراد الخامس والسادس والثامن والتاسع وارد على تلك الآية الشريفة أيضاً، مع أمكان أنّ يقال: أنّ المتبادر من الخيرات المستحبّات، فيحمل الآية عليها.

الثاني من الأدلة المذكورة أنّ المأمور في الواجبات المطلقة:

إمّا يجب المبادرة إليها فهو المطلوب، وأمّا لا يجب فهو باطل؛ لأنّ المأمور به: إمّا أنّ يكون موقفاً الى زمان معيّن عند الأمر والمأمور، فهو خلاف المفروض، أو اليزمان معيّن عند الامر فقط، فهو اغراء بالجهل، وتكليف بما لا يطاق؛ اذ التوقيت بوقت معيّن وأمر المكلف بعدم التأخير عن ذلك الوقت، وعدم اعلام المكلف به اغراء بالجهل، وهو قبيح فتدبر، أو لا يكون موقفاً بوقت لا عندهما ولا عند أحدهما، فهو مستلزم لجواز التأخير الى آخر ازمة الامكان؛ اذ التخصيص بوقت دون وقت تحكّم، واذا جاز التأخير الى آخر ازمة الامكان يكون معناه أنّ الشخص مكلف بعدم تأخير الفعل عن آخر ازمة الامكان، والتكليف بعدم تأخير الفعل عن وقت لا يعلمه المكلف وهو آخر ازمة الامكان اغراء بالجهل، وتكليف بما لا يطاق.

و فيه أولاً: النقض بالموسعات الثابت توسعتها ما دام العمر، كصلاة الايات فإنّ الدليل جار فيه، ولا يمكن أنّ يقال خرج ما خرج؛ لأنّ العقل لا يقبل التخصيص.

و ثانياً: أننا نختار كونه موقتاً بزمان معين عندهما، وقولك أنه خلاف المفروض ممنوع؛ لأنه يجوز التأخير ما دام كونه قاطعاً أو ظاناً بالتمكن، أو ما دام عدم حصول الظن على عدم التمكن.

وما يقال من أنه يلزم عدم العقاب حينئذ لو ظن البقاء وأخر، ثم فاجأه الموت، وذلك يستلزم خروج الواجب عن كونه واجباً فإن الواجب^(١) ما يعاقب تاركه فهو ممنوع؛ لأن المسلم من الواجب هو أن يكون ممّا يعاقب تاركه في الجملة وأما مطلقاً فلم يثبت.

و ثالثاً: منع الشق الرابع؛ لأن جواز التأخير لا يستلزم وجوبه، فالامثال ممكن. والقول بأن هذا وأن كان يرفع التكليف بالمحال لكنه التزام بوجوب الفور بالعمل^(٢) لتحصيل البراءة، وأن لم يثبت كونه مدلولاً للأمر لغة؛ إذ جواز التأخير حينئذ مشروط بمعرفة لا يمكن تلك المعرفة، فينحصر الامثال بالمبادرة، فيجب الفور.

مدفوع بأن جواز التأخير ليس مشروطاً، بمعرفة المكلف آخر أزمته الامكان، بل الموقوف على آخر أزمته الامكان، والموقوف على معرفة آخر أزمته الامكان هو العلم بجواز التأخير لا نفس جواز التأخير، فإن الجواز في نفس الامر يتوقف على العلم بالجواز، بل يكفي فيه عدم العلم بالمنع، فعلى هذا يصير مآل كلامنا أنه يجب عدم تأخير الفعل عن آخر أزمته الامكان، ويمكن تحصيل البراءة بالمبادرة

(١) في (خ): الوجوب.

(٢) في (خ): في العمل.

مع عدم وجوب المبادرة بنفسها، فلو بادر كان ممتثلاً، ولو آخر وفعله في ثاني الحال فكذا وهكذا، ولو لم يفعل حتّى خرج الوقت أثمّ، فلم يلزم من ذلك فور ولا خروج الواجب عن الوجوب.

والحاصل انه يجوز في الواقع التأخير ولا يحصل الامتثال معه وأنّ ظنّ أو اعتقد عدم الامكان اذا آخر ولكن لو آخر عن أول زمان الامكان وفاجأه الموت لأثمّ بالترك، وأنّ ظنّ بقاء الامكان واعتقد ذلك، وغاية ما يلزم من ذلك وجوب المبادرة من باب المقدّمة، فلم يثبت أنّ المبادرة مطلوب الشارع من الأمر بالذات، ولا كون الامر موضوعاً لذلك.

والمحصول أنّ هذا الدليل أنّما يتم حيث يجب التأخير لا حيث يجوز، فإنّ عند الجواز يمكن الامتثال بالمبادرة، ولا يلزم وجوب المبادرة وكونها مطلوبة من الامر، نعم قد خرج صورة يجزم بالامكان، ثمّ فات الامكان وصورة يجزم بالعدم ثمّ ظهر الامكان، فإنّ الاجماع في الصورة الأولى وقع على عدم العقاب، وفي الأخيرة على العقاب، وأنّ لم يكن اجماع حكمنا في الصورة الأولى بالأثمّ في الترك وفي الثانية بعدمه لو أتى به كصورة الظنّ.

ورابعاً: أنّما ذكره أنّما يصحّ فيما لم يعلم آخر ازمته^(١) الامكان لا اذا علم، وفيه أنّه يمكن التمسك في اتمام المطلوب بالاجماع المركّب، ولا يمكن القلب؛ اذ بطلان التكلّيف كذلك عقلي على ما زعمه الخصم، فلا يمكن طرحه بقلب الاجماع.

(١) في (خ): زمان.

و خامساً: أنّ هذا الدليل لا يثبت الوضع لو اريد بالدليل المذكور اثباته.
وسادساً: أنّه أنّ اريد بهذا الدليل اثبات الفور التقييدية لم يثبت بذلك؛ اذ غاية ما يلزم منه لزوم المبادرة، وأمّا أنّه لو أخر لم يحصل الامتثال لو أتى به بعد ذلك فلا.

الثالث: أنّ القطع بالاشتغال مقتضاه تحصيل القطع بالامتثال، وهو أنّها يحصل عند الاتيان به فوراً.

وفيه مع أنّه لا يثبت الوضع للفور، ولا كون الفور مطلوباً من الشارع بالذات.
أولاً: أنّ هذا الدليل^(١) فقاهتي لا يعارض تبادر الماهية من حيث هي من اللفظ المستلزم لجواز التأخير بعد التصريح بجوازه، كما هو لازم الماهية من حيث هي، فلا يعاقب بالتأخير الى زمان فقد أنّ الظنّ بالتمكّن، أو الظنّ بعدمه لفهم العرف وبنائهم وأنّ فاجأه الموت ولم يتمكن من الامتثال بعد ذلك، فانضمام كون الأمر للماهية المستلزمة بجواز التأخير مع كون بناء العرف عليه يحكم بعدم العقاب في التأخير الى الزمان المذكور وإنّ تركه لفجاءة الموت.

و ثانياً: فإنّ ما نحن فيه ليس مجرى أصالة الاشتغال؛ لأنّ محله ما اذا كان للمأمور به فردان أحدهما: يقيني الطلب والامتثال، والآخر مشكوك الحال كالصلاة بلا سورة ومعها، وأمّا فيما نحن فيه فالخصم أيضاً يسلم أنّه اذا أخر وأتى به حصل الامتثال، لكن يدعي الاثم في التأخير، ويوجب التعجيل لأحتمال الفوات، وليس تعجيل القطع بالامتثال أيضاً لازماً، بل هو عين الدّعوى، نعم نفس القطع بالامتثال لازم لا التعجيل به، هذا اذا كان غرض المستدلّ اثبات الفور التعددي.

وأما إذا كان مذهبه الفور التقييدي لم يات هذا الجواب، ويحيى عليه جواب آخر؛ لأنّ الأمر حينئذ يدور بين الأخصّين، فنحن ندعي التوسعة من جهتين، وهو الضيق من جهتين، ولا ريب أنّ استصحاب الأمر المقدّم على قاعدة الاشتغال معنا، فلا يتم غرضه، بل لا بدّ له من الحكم بالتوسعة من جهتين إذا كان اجماع في البين، والآ فبالفور التعددي عملاً بالاصلين.

الرابع:

أنّ تأخير المأمور به محتمل الضرر؛ لأحتمال فوات القدرة وحصول الاثم، ورفع الضرر المحتمل وأنّ كان موهوماً لازم كما عليه طريقة أهل العقول، ولذا ترى نفسك يجتنب عن شرب ماء اخبر صبيّ بوقوع السمّ فيه، وأنّ لم يفد خبره سوى الوهم مع حكم القوة العاقلة بذلك.

وفيه مع أنه لا يثبت الوضع ولا المرادية بالذات.

أولاً: منع الصّغرى؛ اذ احتمال الضرر وإنّ كان موجوداً بدّواً، ولكنه بعد ملاحظة ما مرّ من الدليل الاجتهادي في سابق هذا الدليل على توسّعه ينتفي احتمال الضرر.

و ثانياً: منع لزوم التحرز عن كلّ ضرر محتمل، بل أنّ كان الضرر مظنوناً وجب التحرز عنه والا فأنّ كان الاحتمال الموهوم أو المشكوك مسبباً عن أمانة، كخبر الصّبي^(١) ونحوه، وجب التحرز أيضاً والآ فلا، بل العقل يحكم بقبح التحرز عن بعض الاحتمالات الموهومة كانهدام الجدران القديمة، بل الاحتمالات المساوية أيضاً في بعض الموارد كذلك.

(١) في (خ): صبي.

الخامس: أن الأمر كما مرّ سابقاً دائر بين الأربعة الفور رأساً والتعيين من الجانبين، وعند الأمر فقط، وجواز التكرار الى آخر ازمة الامكان. والأول مطلق، والثاني خلاف الغرض، والثالث إغراء بالجهل وتكليف بما لا يطاق، والرابع مستلزم لفوات الغرض؛ لأنّ أغلب الناس يدركهم الموت في زمان اعتقادهم التمكن وظنهم به سلّماً، ولكن ظنّهم أغلبهم يدركهم الموت بعد حصول الشكّ، أو الظنّ على العدم المسبّبين من عروض مرض شديد ونحوه، ولا يكون مقدوراً له بعد ذلك الاتيان بالواجب الا لقليل منهم.

وأما قبل الشكّ الحاصل من أمارات الموت كالمرض الشديد، فبقاء^(١) مظنون لهم، فلا يجب عليهم التعجيل، وبعده كثير منهم لا يمكنهم الامتثال بالواجب، والأقل الذي يمكنه الاتيان بالواجب بعد الشكّ أو الظنّ بالموت ربما لا يمكنه أيضاً؛ لكثرة ما في ذمّته وضيق الوقت عنه، فينجر ذلك الى فوات الواجبات، وهو مناف لغرض الشارع، والحكيم لا يجوز ما ينافي غرضه؛ لأنّه قبيح عقلاً وغرض الشارع غالباً من أوامره ليس هو التوطين الذي هو خلاف الأصل في أوامره، بل غالب أوامره من الامر الحقيقي أعم من تعلق الغرض بالاتيان حقيقة، أو العقاب على الترك، ولا يحصل شيء منهما بعد تجويز التأخير الى آخر ازمة الامكان، أو الى حصول الظنّ بعد التمكن، أو الى حصول الشكّ في التمكن للتقريب الذي ذكرناه.

فان قلت: فما تقول في الموسعات كالزلزلة ونحوها؟.

(١) في (خ): فبقاؤهم.

قلنا: لم يثبت لنا جواز تأخيرها الى آخر ازمة الامكان أو الى حصول الظنّ ونحوه، بل هو موسّع، ولكن يجب على المكلف عدم التأخير بحيث يعد في العرف متهاوناً بالواجب، والا كان يمثل هذا التأخير آثماً وأنّ ظنّ بالبقاء.

و الجواب أنّ هذا الدليل مضمونه تام، ولكن غاية ما ثبت ^(١) منه لزوم عدم التهاون من المكلف، بمعنى أنّه يجب عليه الامتثال قبل، بلوغ التأخير الى حدّ التهاون، وذلك غير الفور الذي يستدلّ عليه الخصم.

واذا علمت بطلان ادلة الخصم، فاعلم أنّ الحقّ أنّ صيغة الأمر بنفسها لنفس طلب الماهية للتبادر، فلا يفهم من قوله (افعل فوراً) الا التأسيس لا التأكيد، ولا يفهم المنافاة والتناقض لو قال له: افعل موسّعاً.

ثمّ اعلم أنّ الحقّ في الأوامر العرفية هو ارادة الفور العرفي بعد ملاحظة المقام من الأمر والمأمور به، فلو أمره بسفر الهند لم يكن آثماً بتأخير الاسبوع ^(٢) مثلاً، بخلاف ما لو أخره سنة ولو أمر بالسقي لعصي بالتأخير ولو أنا ما، فأنّه يفهم الفور من القرينة وهو العطش لا يتفوه عادة بقوله (اسقني ماء) الا عند الحاجة إليه، وهكذا كما عليه بناء العرف في الموارد فالغالب أنّ القرائن العرفية الخارجة عن اللفظ موجودة في العرف على ارادة الفور بحسب حال المأمور به من شدة الحاجة ونحوها من القرينة الحالية أو المقالية.

(١) في (خ): يثبت.

(٢) في (خ): اسبوع.

و هل الفور العرفي تقيديّ أم تعدديّ؟ الحقّ أنّه يختلف باختلاف المقامات والقرائن ويظهر منها، وأمّا اذا شكّ فبناء العرف على التعدّدي مطلقاً وفي كلّ حال.

ثمّ اعلم أنّ الاوامر المطلقة الشرعيّة هل يحمل على الفور أم لا؟ فيه اشكال؛ اذ القرائن العرفية غير موجودة اذ لا يعرف شدة الحاجة وعدمها بالنسبة الى الشارع، بل لا حاجة له أصلاً فلا يمكن القول بالفور العرفي للقرائن العرفية الحاصلة من ملاحظة المقام، فالحقّ حينئذ أن يقال: أنا قد اثبتنا أنّ المتبادر من الصيغ انفسها نفس الماهية، ومقتضى ذلك جواز التأخير الى آخر ازمة الامكان ما لم يعدّ المكلف من كثرة التأخير من المتهاونين للواجب الشرعي، فأنّه اذا وصل التأخير الى مرتبة التهاون حرم، وأنّ ظنّ بالتمكّن بعد ذلك كما مرّ.

و أمّا الكلام بالنسبة الى التقيدي والتعددي اذا دار الامر بينهما، فهو كما مرّ من تقديم التعددي أنّ لم يكن اجماع والّا فالتوسعة، ودليل الاشتراك اللفظي وجوابه يظهر ممّا مرّ، فلاحظه واستخرج.

ثمّ اعلم أنّ صاحب المعالم رحمه الله قال: اذا قلنا بأنّ الأمر للفور، ولم يأت المكلف بالمأمور به في أول أوقات الامكان، فهل يجب عليه الاتيان به في الثاني أم لا؟ ذهب الى كلّ فريق، احتجّوا للأول بأنّ الامر يقتضي كون المأمور به فاعلاً على الاطلاق، وذلك يوجب استمرار الأمر وللثاني بأنّ قوله (افعل) يجري مجرى قوله (افعل في الان والثاني) من الأمر فلو صرّح بذلك لما وجب الاتيان به فيها بعد.

ثم ساق الكلام الى أن قال: والتحقيق في ذلك أن الأدلة التي استدلوأ بها على أن الامر للفور ليس مفادها على تقدير تسليمها متّحداً، بل منها ما يدل على أن الصيغة بنفسها يقتضيه، وهو أكثرها، ومنها ما لا يدل على ذلك، وأنما يدل على وجوب المبادرة الى أمثال الامر، وهو الايات المأمور فيها بالمسارعة والاستباق. فمن اعتمد في استدلاله على الأوّل، ليس له على القول بسقوط الوجوب حيث يمضى أول أوقات الامكان مفر؛ لأنّ ارادة الوقت الأوّل على ذلك التقدير بعض مدلول صيغة الأمر، فكان بمنزلة أن يقول: أوجبت عليكم الامر الفلاني في أول أوقات الامكان، ويصير من قبيل الموقت، ولا ريب في فواته بفوات وقته.

ومن اعتمد على الأخيرة، فله أن يقول بوجوب الاتيان بالفعل في الثاني، فإنّ الامر اقتضى باطلاقه وجوب الاتيان بالمأمور به في أي وقت كان، وأيجاب المسارعة والاستباق لم يصيره موقتاً، وأنما اقتضى باطلاقه وجوب المبادرة، بحيث يعصي المكلف بمخالفته، فيبقى مفاد الأمر الأوّل بحاله، والذي يظهر من سياق^(١) كلامهم ارادة المعنى الأوّل، فينتفى حينئذ القول بسقوط الوجوب^(٢) انتهى.

وفيه نظر من وجوه يظهر بالتأمل فيما أردنا ذكره.

(١) في المعالم: مساق.

(٢) معالم الدين ص ٥٩-٦٠.

فاعلم أن مفاد ادلة الفور مختلف.

فمنها: ما يدل على وضع الأمر كالسنة الأولى.

ومنها: ما يدل على ارادة الفور من الامر وأن كانت من قرينة الخارج، كالدليل الاخير العقلي الذي حكم، بلزوم مخالفة الغرض في تجويز التأخير والدليل العقلي المتقدم الذي حكم بلزوم التكليف بما لا يطاق لو جاز التأخير الى آخر ازمة الامكان ومنها ما يدل على الفور، وأن لم يكن مراد الأمر من الامر وهذا قسمين: شرعي كالآيتين، وعقلي كدفع الضرر المحتمل، وأصل الاشتغال. ومنها: ما يدل على الفور، لكن لا نعلم أن دلالة على الفور هل هو من قبيل القسم الثاني أم من قبيل القسمين الآخرين، كاسقنى ماء معجلاً.

اذا ظهر ذلك فالحق في القسم الأول من الأدلة هو كون المفاد قابلاً للفور التقيدي والتعدي، ولا ينحصر بالأول كما زعمه صاحب المعالم رحمته، لما مر من أن النسبة بين اتحاد الأمر واتحاد المأمور به عموم من وجه، والعام لا يدل على الخاص، ونحن لما لم نقل بافادة الفور لم يكن لنا تعيين أحدهما.

وأما القسم الثاني فالحق فيه الحكم بتعدد المطلوب؛ لأن الامر بنفسه دل على طلب الماهية من حيث هي المستلزم لجواز التأخير رخصة واجزاء، فمدلول الأمر التزاماً هو كون الواجب موسعاً رخصة واجزاء، والدليل العقلي أنها نفى أحد اللازمين، أعني الوسعة رخصة، ولم يدل على نفى الوسعة اجزاء، فيبقى هذا المدلول الالتزامي بحاله مع المدلول المطابقي، فيصير الحاصل في ضم اللفظ والعقل أن الماهية مطلوبة من حيث هي متى أتى بها أمثل، لكن يجب المبادرة.

فان قلت: نفى أحد اللازمين مستلزم لنفي ملزومه، ونفي الملزوم مستلزم لنفي اللازم الآخر، فنفي أحد اللازمين يستلزم نفى الآخر، فيرتفع الوسعة رخصة واجزاء.

قلنا: لازم ما ذكرت ذهاب المنطوق اذا ذهب رأيت المفهوم؛ لأن المفهوم من لوازم المنطوق ودلالة المنطوق عليه بالالتزام، وهو باطل بداهة نعم لو دلّ الدليل على أنّ المنطوق ليس بمراد سقط المفهوم، وأيضاً لأن المفهوم قد فهم من المنطوق وبسببه فاذا ذهب السبب ذهب المسبب.

و الحاصل ان نفى المطابقة يستلزم نفى الالتزام، بخلاف العكس، وما نحن فيه من الأخير، فان نفى دلالة الالتزام لا يستلزم عرفاً نفى المطابقة التي هي الملزوم حتّى يستلزم ذلك نفى اللازم الآخر، نعم ذلك في الدلائل العقلية مستحسن.

و أمّا القسم الثالث، فكالقسم الثاني مختاراً ودليلاً.

و أمّا القسم الرابع، فكذلك إلا أنّ البحث المذكور في القسم الثاني لا يرد هنا، ولا يتصور بالنسبة الى هذا القسم، ولو في نظر الظاهر؛ اذ لا تنافي بين مقتضى الدليلين العقلين، أعني: قاعدة الشغل ودفع الضرر المحتمل، وبين كون مراد الأمر من الأمر التوسعة رخصة واجزاء، فهما غير متنافيين للدلالة اللفظية وللمراد.

و أمّا القسم الخامس المردد بين الثاني والأخيرين من الأربعة، كاسقني ماءً معجلاً وفوراً.

فيه اشكال بمقتضى قاعدة اللفظ الفور التقييدي، فإن قوله (معجلاً) قيد والقاعدة في القيود أن الهيئات ترد على المواد بعد تعلق القيود بالمادة أن كان في الكلام هيئة ومادة، كما في قولك زيد اعلم من عمرو في الفقه، وعمرو اعلم من زيد في الطب ولا تناقض في الكلام أيضاً؛ لأن الافضلية التي هي مقتضى هيئة (اعلم) أنها وردت على مادته بعد ما قيدت المادة بالفقه في الجزء الأول، وكذا الهيئة وردت على المادة بعد تقييدها أي المادة بالطب في الجزء الثاني، فلا يلزم كون زيد فاضلاً ومفضلاً على الاطلاق حتى يلزم التناقض، فمقتضى تلك القاعدة اللفظية هو تعلق مفاد هيئة (اسقني) أعني طلب السقي على مادته بعد تعلق القيد، أعني التعجيل على المادة، فيصير المعنى أن السقي المعجل مطلوب منك وهذا فوري تقييدي.

ويمكن التفصي عن هذا الاشكال بأن المرجع هو العرف، ولا حجية في قاعدة اللفظ من حيث هي، فلو خالف فهم العرف طرحتها، فهنا لا بد من الرجوع الى العرف، فان فهموا التقييد فهو المتبع، وأن فهموا التعدد المطلوبي فكذلك، وأن بقي عند العرف حال اللفظ مجملاً، فيتوقف ويرجع الى الأصل في الدوران ولكن الظاهر أن فهم العرف من ذلك اللفظ في الغالب الفور التعددي. اذا عرفت ذلك فاعلم أنه يرد على صاحب المعالم أمور:

الأول: أنه قال لو كان تمسكهم بالأدلة الدالة على كون نفس الصيغة للفور وهو الأكثر، فلا بد من القول بكون الفور تقيدياً، وأنت خير بأن كون الأمر دالا على الفور بنفسه وكونه متحداً لا يستلزم كون المأمور به متحداً، كما مر من أن النسبة بين اتحاد الأمر واتحاد المأمور به عموم من وجه.

الثاني: أنّه قال بأنّ الدّليل الدّال على كون المراد من الأمر الفور لا على نفس دلالة الصّيغة هو الاتيان وأنّ الاكثر أنّها هو من قبيل الدّال على دلالة نفس الصّيغة، وأنّت خير بأنّ من ادّلة ارادة الفور ما سوى الآيتين، ولا ينحصر فيهما^(١)، كالدليل العقلي الذي ذكره في كتابه، أعني أنّه لو جاز التّأخير لجاز الى آخره.

الثالث: أنّه قال لو دلّ الدّليل على اثبات المراد لكان الفور تعدّدياً لتعدّد الأمر، وأنّت خير بأنّ فهم الفور من الخارج لا يستلزم كون الأمر تعدّدياً، كما أنّ فهم الفور من أمر (اسقني ماء) من قرينة العطش لا من اللفظ، ومع ذلك الفور فيه تقييديّ، فمطلق فهم الفور من الخارج لا يستلزم تعدّد الطلب، فتدبّر.

ضابطة

في أن القضاء يتبع الاداء أم بفرض جديد

اختلفوا في أنّه لو دلّ الدليل على وجوب شيء في وقت معيّن، فهل يلزم الاتيان بذلك الواجب بعد خروج الوقت إذا لم يأت به المكلف في الوقت وأنّ لم يرد دليل آخر على لزوم ذلك، أم لا بدّ من التوقّف حتّى يرد دليل على لزوم الاتيان بعد خروج الوقت؟ ذهب الى كلّ فريق. وأمّا لو ورد دليل آخر على لزوم الاتيان به خارج الوقت أو عدم لزومه، فهو خارج عن البحث.

و محلّ الكلام أنّها هو في صورة الشكّ، فقليل بأنّ القضاء تابع للاداء وقيل بفرض جديد. وقد يتمسك لاثبات القول الأخير بأنّ الأصل بعد خروج الوقت البراءة عن التكليف بالقضاء، فيتوقّف الى مجيء الدليل الى القضاء وبأنّ المفهوم من قوله (صم يوم الخميس) عدم الوجوب بعد الوقت، ومفهوم الزمان حجة، والفرق بين الدليلين أنّه لو دلّ دليل على وجوب القضاء خارج الوقت كان معارضاً لظاهر اللفظ على الدليل الاخير دون الأوّل.

ويمكن التمسك للقول الأوّل بوجوه:

الأوّل: أنّ المقيدات التي منها الموقّعات المطلوب منها^(١) نفس الماهيّة لا بشرط، وذكر الوقت من باب ذكر أحد الافراد، كما لو قال لعبده خذ الكوز واسقني ماءً، فلو أتى به في غير هذا الكوز من الظروف المتعارفة أمثل أيضاً، والأوامر الشرعية أيضاً كذلك للتبادر.

الثاني: أنّ الاوامر المقيدة بالأوقات الخاصّة المتبادر منها تعدد المطلوب، ولازمه الاتيان بالماهية وأنّ خرج الوقت وعصى بالتأخير عنه.

الثالث: أنّ يقال أنا لا تعلم أنّ التكليف تقييدي أم تعددي، فعند الشكّ في بقاء الأمر يستصحّب البقاء.

الرابع: أن يقال أننا سلمنا أنه ليس بتعددٍ وأن المطلوب واحد، لكن لا نعلم أن ذلك التكلّيف الواحد تقييدي أم ذكر الوقت من باب تعيين أحد الافراد، فعلى الأوّل المطلوب هو الماهية منضمة الى الوقت، وعلى الأخير ليس الوقت جزء المطلوب، بل لا بدّ من الاتيان في أي وقت كان، فعند الشكّ في بقاء الامر بعد الوقت يستصحّب الامر.

الخامس: سلمنا أنه تقييدي، ولكن انتفاء القيد لا يستلزم انتفاء المقيد، وانتفاء الخاصّ لا يستلزم انتفاء العام، كما أنّ فقد الانسان لا يستلزم فقد الحيوان، فذهاب الوقت الخاصّ لا يستلزم ذهاب الأمر العام بالماهية.

السادس: أننا سلمنا أنه تقييدي، ولكن لا نعلم أنّ انتفاء الخاصّ يستلزم انتفاء العام أم لا فإن كان الأوّل انتفى الامر وأنّ كان الثاني بقى الأمر فعند الشكّ في البقاء يستصحّب.

السابع: قوله عليه السلام «ما لا يدرك كلّ لا يترك كلّ» ^(١) و«الميسور لا يسقط بالمعسور» ^(٢) و«إذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم» ^(٣).

الثامن: الاستقراء، لأنّ اغلب الموقّعات ورد الأمر بها بعد مضي الوقت أيضاً، ويلحق المشكّوك بالغالب، هذا.

(١) عوالي اللئالي ٤: ٥٨ برقم: ٣٠٧.

(٢) عوالي اللئالي ٤: ٥٨ برقم: ٣٠٥.

(٣) عوالي اللئالي ٤: ٥٨ برقم: ٣٠٦.

و المختار هو أنّ القضاء بالفرض الجديد، لما مرّ في آخر الضابطة السابقة من القاعدة اللفظية المطابقة فيما نحن فيه لفهم العرف، فإنّ في صم الخميس مثلاً ترد الماهية على المادة بعد تقييدها بالقيود المذكورة في الكلام، ولازم ذلك كون الامر تقييدياً، وفهم العرف يطابقه أيضاً.

نعم لو علمنا في مقام تكون المصلحة المقصودة في نفس الماهية متى وجدت، وأنّ خصوص الوقت مطلوب آخر ومن باب ذكر أحد الافراد، حكمنا بتعدد المطلوب لفهم العرف ذلك حينئذ وعدم اعتناؤه الظاهر^(١) اللفظ، ففيما علمنا الماهية مطلب حكمنا بتعدد المطلب وفيما شكّكنا وفقد القرائن اتبعنا ظاهر بمطلوبية اللفظ المقيد لكون الوقت جزء المطلوب فيكون تقييدياً، ومع ذلك لا ندعي أنّ العرف يفهم عدم وجوب الصوم بعد الوقت حتّى يعارض الدليل الوارد على الوجوب بعد الوقت، كما يدّعيه القائل بحجّية مفهوم الزمان؛ لأنّنا نقول بحجّيته، بل ندعى أنّ المتبادر من اللفظ هو كون الوقت جزءاً من هذا الطّلب المستفاد من هذا الخطاب، وبعد خروج الوقت، فهذا الخطاب ساكت عن الاتيان بالماهية وعدمه نفياً وإثباتاً؛ لانتفاع موضوع الخطاب بعد خروج الوقت، فلو دلّ دليل على وجوب الماهية بعد الوقت لم يكن معارضاً مع الخطاب الأوّل لسكوته عن حكم ما بعد الوقت.

إذا عرفت ذلك، فاعلم أنّ الدليل الأوّل على تبعيّة القضاء للاداء فاسد.

أولاً: بأنّ المتبادر من اللفظ التقييد لا الذكر من باب أحد الافراد.

(١) في (خ): بظاهر.

وثانياً: بآنا تنزلنا عن ادعاء كونه تقيدياً، لكن نقول: أن العرف اطبق عقلائهم على أن في التأخير آثماً، وهذا يكشف عن عدم كون ذكر الوقت من باب ذكر أحد الافراد وافضلها، بل لا بد: أما أن يكون تقيدياً، أو تعدداً مطلوبياً.

وثالثاً: بأنه مناف لإجماعهم على حصول الاثم في التأخير.

و كذا الثاني: أولاً بأن المتبادر هو التقييد لا تعدد المطلوب كما قلنا.

و ثانياً: بأن يكون الفعل على ذلك، أي على فهم تعدد المطلوب اداء في الوقت، وخارجه لا قضاء؛ لأن الأمر بالماهيّة على هذا مطلق غير مشروط بوقت، وقد أتى بها المكلف، وأنها الفائت وقت الأمر الآخر، كسائر الفوريات المتأخرة من أول وقتها كالحجّ، فلا يقال للفعل بعد أول وقت الامكان أنه قضاء. وهذا الايراد يتوجّه على الدليل الاول أيضاً، الا أن يقول الخصم لا مشاحة في الاصطلاح، فان اصطلاحهم اتّعد على تسمية ما وقت بوقت اداء في الوقت وقضاء بعده، بخلاف ما اذا أمر فيه بمطلق التعجيل من غير تعيين وقت، فلا يرد على هذا الايراد على الدليل الثاني.

و كذا الثالث فاسد: أولاً: بآنا نعلم أنه تقيدي، ولا شك لنا في ذلك.

وثانياً: بأن الاستصحاب على فرض الشك لا يجري هنا؛ اذ المستصحب أن كان هو الامر التقيدي فقد ذهب قطعاً، وأن كان الامر المطلق بالماهيّة من حيث هي فهو مشكوك رأساً.

و كذا الرابع: لأن الشك غير موجود بعد ما ذكرنا من كون الأمر تقيدياً، وابطال احتمال كون ذكر الوقت من باب الفرد، فإن في التأخير اثمًا بالوفاق، نعم

لو كان ذلك مشكوكاً يجري الاستصحاب؛ لدوران الأمر بين المتباينين لا الأقل والأكثر.

و كذا الخامس: لأنّ المراد منه إنّ كان انتفاء الأخصّ لا يستلزم انتفاء الأعمّ الذي هو في ضمن غير هذا الأخصّ، فهو مسلّم. وأنّ كان انتفاء الأخصّ لا يستلزم انتفاء الأعمّ الذي هو موجود في ضمن هذا الأخصّ، فهو بدّييّ البطلان، فإنّ انتفاء الانسان مستلزم لانتفاء الحيوان في ضمن الانسان، وما نحن فيه من الأخير، فإنّ العام المأمور به هو العام الموجود في ضمن القيد المخصوص، فينتفى المقيد بانتفاء القيد، فلا يمكن أن يقال: أنّي اعلم أنّ انتفاء الخاصّ لا يستلزم انتفاء العام، ولا أنّي اشكّ فيه فاستصحب؛ اذ لا شيء حينئذ يستصحب حين الشكّ؛ لأنّ المستصحب أنّ كان هو العامّ في ضمن الخاصّ المأمور به، فقد انتفى قطعاً، وأنّ كان مطلق العامّ حتّى في ضمن غير ذلك القيد، ففي الأوّل كان مشكوكاً.

ومن ذلك ظهر فساد السادس، وأنّ الشكّ أولاً ممنوع، وبعد التسليم الاستصحاب غير جار.

وكذا السابع: فاسد؛ لأنّ قوله عنه «الميسور لا يسقط بالمعسور» لا ينصرف الى المركبات الاعتباريّة التي نحن فيها، بل ينصرف الى المركبات الخارجيّة العرفيّة كالصلاة أو الى العمومات كصيام شهر رمضان؛ لأنّ الوقت اذا خرج لم يمكن الاتيان بشيء من جزئي المأمور به المقيد بالوقت كما عرفت؛ اذ المفروض أنّ الخاصّ قد انتفى، وأنّ العام الموجود في ضمنه انتفى بانتفائه، فقد عسر المأمور به بكلّ اجزائه، ولم يبق ميسور أصلاً، ولا يدرك بشيء من أجزائه.

أما العامّ في ضمن غير هذا الخاصّ فلم يعلم بتعلّق الأمر له أو لا أصلاً، ولا يمكن حمل الرواية على اتیانه؛ اذ ينكره ظاهر لفظ (لا يسقط) اذ السقوط وعدمه فرع الثبوت أولاً، والتكليف بالعام المطلق لم يثبت، بل هو مشكوك أولاً إذ خلافه متيقّن.

ولا فرق فيما ذكر من الجوابين بين حمل الخبر على الانشاء، بمعنى أنّه يلزم على المكلف عدم اسقاط الميسور بالمعسور، أو قلنا أنّه خبر معنّى، كما هو خبر لفظاً واصرنا لفظ (الحكم) حذراً من لزوم الكذب، فيصير المعنى أنّه لا يسقط حكم الميسور لسقوط حكم المعسور، وهذان الجوابان يجريان في الخبرين الأخيرين أيضاً.

وأما تمسّكهم بالاستقراء فقد يقال: أنّه لو تمّ لكان دليلاً آخر على لزوم القضاء، ويكون فرضاً جديداً والكلام أنّها هو في بقاء الفرض الأوّل وعدمه، ويجري هذا الجواب في التمسّك بالأخبار المتقدمة أيضاً، ولكن هذا الجواب وأنّ كان صحيحاً في مقام الردّ، لكنّه لا يثمر؛ اذ الثمّة في النزاع أنّها يظهر عند الشكّ في وجوب القضاء، واذا لم يرد دليل خاصّ على أحد الطرفين، والأخبار والاستقراء لو تمّتا لدلتا على مطلوب الخصم، وهو وجوب القضاء عند الشكّ، وعدم الحاجة الى الدليل الخاصّ^(١) على وجوبه فيبطل الثمّة.

القول بالفرض الجديد وهو الحكم بعدم القضاء الى أنّ يرد عليه دليل خاصّ فالجواب المثمر أحد الأمرين أمّا نفي وجود الغلبة والاستقراء، وأمّا نفي اعتبارها على فرض وجوده، لكن الأخير لا يمكننا لأنّنا نقول باعتباره من حيث هو.

نعم لو قال أحد يكون القضاء بفرض جديد من باب مفهوم الزمان، لأمكنه منع اعتبار الاستقراء؛ لكونه معارضاً مع أقوى منه هو مفهوم الزمان، لكن نحن لما لم نقل بحجّة مفهوم الزمان ونفينا الوجوب بعد الوقت بالأصل، فلا مفرّ لنا من العمل بالاستقراء بعد فرض وجوده؛ لأنّه مقدّم على الأصل، فانحصر طريقتنا^(١) في منع وجود الاستقراء، أي الغلبة المفيدة للظنّ.

فنقول: لاغلبة في المقام يعتدّ بها بحيث يفيد الظنّ، الا أن يقال: أنّ الظاهر من الأوامر المؤقتة وأنّ كان هو التقييد، لكن بعد ورود الأمر بالقضاء بعد خروج الوقت في بعض الاحيان كصورة النسيان يحمل الأمر الأوّل على تعدد المطلوب، فإنّ الأمر بالقضاء أنّما هو لتدارك الامر الأوّل بحيث لو أتى المكلف به في الوقت لم يأت الأمر به ثانياً؛ لأنّ الأمر به ثانياً أمر مستقل وفرض جديد لا دخل له بالامر الأوّل، فيفهم العرف من الأمر بالقضاء أنّ الامر كان تعدداً مطلوبياً، ويكشف عن كون الماهيّة في الأمر الأوّل مطلوبة من حيث هي، وكان خصوصية الوقت مصلحة زائدة، فلو قال صم الخميس ثم نسي العبدّ صوم يوم الخميس، فقال له المولى: صم اليوم الآخر اذا تركت أو نسيت صوم يوم الخميس، لفهم العبدّ أنّ المطلوب في صم الخميس كان هو الصّوم من حيث هو، وأنّ الوقت كان مطلوباً آخر، وأنّ كان الظاهر من هذا الكلام قبل أمره بالقضاء هو التّقييد لا تعدّد المطلوب، لكن هذا يصير قرينة كاشفة عن ارادة تعدد المطلوب من الأمر الأوّل، بل العرف يفهم من ذلك تعدد المطلوب بالنسبة الى

(١) في (خ): طريقنا.

سائر احوال ترك صوم يوم الخميس أيضاً كتركه جبراً وللنوم أو للاغماء أو السكر أو غيرها، فيفهم في مجيئ الأمر بالقضاء ولو في حالة واحدة وهي النسيان كون الأمر تعدداً مطلوبياً بالنسبة الى جميع الاحوال ويبنى عليه، وأنّ أمكن عقلاً كون الأمر بالنسبة الى بعض الاحوال تقييداً، وبالنسبة الى بعض الآخر تعددياً. فنقول حال أنّ أكثر الموقتات كالفرائض اليومية والكسوفين والصوم قد ورد الدليل على قضائها بعد الوقت وفي حالة واحدة، فيكشف العرف عن كون الأمر الأوّل من تلك الواجبات تعدداً مطلوبياً بالنسبة الى كلّ أحوال تلك الموقتات لفهم العرف كما مرّ، فثبت بذلك كون أكثر الموقتات تعدداً مطلوبياً بالنسبة الى جميع احوالات تركها ويتم الأمر في القليل من الموقتات التي لم يأت الأمر بقضائها في شيء من الحالات بالاستقراء، فيحكم بكون كلّ الموقتات تعدداً مطلوبياً الى أنّ يثبت خلافه.

والفرق بين هذا الاستقراء وسابقه أنّه لم نتعدّ بالاستقراء هنا الا الى الموقتات القليلة التي لم يأت الأمر بقضائها في شيء من الحالات، وفي الاستقراء السابق تعدّينا الاستقراء الى تلك الموقتات القليلة، والى سائر حال الموقتات الآخر التي ورد الأمر بالقضاء فيها في بعض حالاتها دون بعض فللمانع أنّ يمنع الاستقراء السابق، بأنّ سائر الاحوال التي لم يرد فيه الأمر بالقضاء غير الموقتات الكثيرة، وسنخ الأوامر القليلة التي لم يرد فيها الأمر بالقضاء أصلاً لو لم يكن أكثر من الاحوال التي ورد الأمر بالقضاء فيها في الموقتات الكثيرة لم يكن أقل، فكيف يتمسك بالاستقراء، بخلاف الاستقراء الأخير، فإنّا اثبتنا فيه كون الموقتات الكثيرة بكلّ احوالها تعدداً مطلوبياً لفهم العرف، وتعدينا بالاستقراء الى

الموَقَّات القليلة، فالاستقراء الثاني تامٌّ إلا أنَّ يجاب عنه بأنَّ هذا صحَّح لو لم يكن لفهم العرف معارض في بعض الموَقَّات أمر بالقضاء في بعض احوالها، وفي القضاء في بعض احوالها الآخر، فكما أنَّ أهل العرف يفهمون^(١) التعددي في الحالة التي أمر بقضائها، كذا يفهمون التقييدي من الحالة التي ورد الدليل على عدم قضائها، فيتعارضان، فبقى ما لا نصَّ فيه من الحالات مشكوكاً أيضاً، فيتوقَّف حتَّى يجرى فرض جديد فبمجرد ورود الأمر بالقضاء في أكثر الموَقَّات لا يتمَّ المطلوب وأنَّ صحَّ فهم العرف.

وأما الحكم بالتعدد في صورة جاء فيه الأمر بالقضاء في بعض الأحوال من دون نفي القضاء في بعض الأحوال الآخر، فهو معارض بصورة نفي القضاء فيها في بعض الأحوال فلم يأت أمر بقضاء ولو في بعض الأحوال، فالتحقيق أنَّ يقال: أنَّ الأمر الموقَّت: أمَّا لم يجرى فيه مطلق، لا على القضاء ولو في بعض الأحوال، ولا على عدمه كذلك، وأمَّا أنَّ جاء دليل على القضاء في بعض الأحوال وعلى نفيه في بعض الآخر، وأمَّا أنَّ جاء دليل على القضاء في بعض الأحوال ولم يجرى دليل أصلاً على نفيه في بعض الأحوال الآخر، وأمَّا عكس ذلك.

فان كان القسم الأوَّل، توقَّفنا عند الشكِّ الى أنَّ يجرى فرض جديد، لما مرَّ من أنَّ المتبادر التَّقييد السَّليم عن المعارض.

(١) في (خ): بظاهر.

وإن كان القسم الثاني، توقّفنا أيضاً في محلّ لم يرد دليل على أحد الطرفين الى أنّ يجيى فرض جديد؛ لتعارضهما وتساقطهما بقى التقييد في الأمر سلباً عن المعارض.

وأما القسم الرابع، فيحكم بالوقف الى أنّ يجيى فرض جديد بطريق أولى.
وأما القسم الثالث، فيحكم بالأمر الأوّل لفهم العرف، فثلاثة من الصّور يحكم فيها بالفرض الجديد، وفي واحدة منها بالفرض الأوّل، فلم يثبت الاستقراء، هذا اذا لم يكن اجماع في البين على عدم الفرق بين الصّور، والحقّ أيضاً عدمه.

ضابطة
في مقدمة الواجب

هل الأمر بالشيء على الإطلاق يقتضي إيجاب ما لا يتم الآ به من المقدمات أم لا؟ وتحقيق الكلام فيه يقتضي رسم مقدمات:

المقدمة الأولى في تقسيم الواجب بالتقسيمات المرتبطة بالمقام.

فاعلم أن الواجب ينقسم: تارة الى المطلق والمقيّد، وقد يسمّى الأخير بالمشروط، فالواجب من حيث عدم تعلّق وجوبه بوجود شيء مطلق، ومن حيث تعلّق وجوبه بوجود شيء مقيّد، وليس المراد من الشيء المنفي الواقع في تعريف المطلق العموم؛ اذ ليس في الخارج واجب لا يتوقّف وجوبه على وجود شيء من الاشياء؛ اذ لا أقلّ من توقّفه بالبلوغ والعقل والتمكن فلا واجب يكون مطلقاً من كلّ جهة، ولا مقيّداً من كلّ جهة، وأنما الإطلاق والتقييد بالاضافة الى المقدمات، فإنّ الواجب بالنسبة الى المقدمة^(١) التي لا يتوقّف وجوبه على وجودها مطلق، وبالنسبة الى المقدمة التي يتوقّف وجوبه على وجودها مقيّد، فالمراد بالشيء في التعريف هو الشيء المفروض، أو الموجود^(٢) الذي لا يتوقّف وجوب الواجب على وجوده.

وقد يعرف المطلق بأنّه ما لا يتوقّف وجوبه على ما يتوقّف عليه وجوده، والمقيّد بأنّه ما يتوقّف وجوبه على ما يتوقّف عليه وجوده.

و فيه أن الأول مخدوش طرداً بدخول الحجّ بالنسبة الى الاستطاعة الشرعيّة، وعكساً بما لا يتوقّف عليه الواجب وجوداً ولا عدماً، كالصّلاة بالنسبة الى حركة الاصبع فيها.

(١) في (خ): مقدّمته.

(٢) في (خ): الوجود.

و الثاني مخدوش عكساً بخروج الواجب المقيّد المذكور، أي: الحجّ بالنسبة الى الاستطاعة الشرعية، مع كون الواجب مقيّداً بالنسبة اليها اتّفاقاً.

بيان ذلك: أنّ الاستطاعة الشرعيّة ليست مقدّمة لوجود الحجّ، مع أنّها مقدّمة لوجوبه، فيصدق على الحجّ أنّه ما لا يتوقّف وجوبه على ما يتوقّف عليه وجوده، فإنّ وجوده موقوف على الامكان العقلي الحاصل بغير الاستطاعة أيضاً، الا على الاستطاعة الشرعيّة، لأنّ الاستطاعة^(١) العقلية مقدّمة لوجود الحجّ كالحاجّ بالنسبة الى مقدّماته متسكّعاً، فوجوب الحجّ لا يتوقّف على ما يتوقّف عليه وجوده، وهو الاستطاعة العقلية، بل يتوقّف على شيء آخر لا يتوقّف عليه وجوده، وهو الاستطاعة الشرعيّة فيصدق عليه أنّه ما لا يتوقّف وجوبه على ما لا يتوقّف عليه وجوده، بل يتوقّف وجوبه على الاستطاعة الشرعيّة التي لا يتوقّف عليها وجوده، فلا يطرد تعريف المطلق لدخول الحجّ الواجب فيه مع كونه مقيّداً قطعاً، فظهر عدم انعكاس تعريف المقيّد المطلق.

وأما عدم انعكاس تعريف المطلق بالنسبة الى حركة الاصبع، فلا أنّه لا يصدق على الصّلاة بالنسبة الى الحركة المذكورة أنّها لا يتوقّف وجوبها على ما يتوقّف عليه وجودها، مع أنّها واجبة مطلقة^(٢) بالنسبة اليها.

ووجه عدم الصدق: عدم كون حركة الاصبع في الصّلاة موقوفاً عليها الصّلاة، لا وجوداً ولا عدماً ولا وجوباً، إلّا أن يقال: إنّ التعريف يصدق عليها

(١) في (خ): فالاستطاعة.

(٢) في (ط): أنّه واجب مطلق.

بطريق السالبة بانتفاء الموضوع، لكن السلب بانتفاء الموضوع مجاز لا يصار إليه في التعاريف إلا بالقرينة، أو يقال: إنَّ الكلام في تقسيم الواجب الى المطلق والمقيّد وحركة الاصبع ليست مقدّمة اصلاً.

فان قلت: النقض بالحجّ فاسد؛ اذ الاستطاعة الشرعيّة مقدّمة لوجود الواجب من الحجّ، فوجود الحجّ يتوقّف عليها، فلا يصدق عليها تعريف المطلق؛ لان الحجّ الواجب ما يتوقّف وجوبه على ما يتوقّف عليه وجوده.

قلنا المقدّمة: إمّا مقدّمة الوجود صرفاً، كالطّهارة للصلاة، فإنّ الصلاة تجب بدونها ولا تصح بدونها في محلّ؛ لأنّ المراد من مقدّمة الوجود ما يقابل مقدّمة الوجوب، سواء كان مقدّمة لوجود ذات العبادة، أو لصحتّها، أو للعلم بها، وإمّا مقدّمة الوجوب صرفاً، كالاستطاعة الشرعيّة للحجّ، ولا صحته يتوقّف عليها، ولا وجود العلم به يتوقّف عليها، بل وجود وجوب الحجّ يتوقّف عليها، فهي سبب وعلة للوجوب ليس إلّا، وقد يجتمعان في محلّ، كالامكان العقلي للعبادة فحينئذ نقول: إنّ قولهم في تعريف المطلق (ما لا يتوقّف وجوبه على ما يتوقّف عليه وجوده) وكذا في المقيّد، إن أريد ممّا يتوقّف عليه وجوده ما يتوقّف عليه وجود الوجوب، كالاستطاعة للحجّ الواجب، فهو باطل؛ اذ يصير المعنى حينئذ المطلق ما لا يتوقّف وجوبه على ما يتوقّف عليه وجود وجوبه، فأنّه انكار للبديهي، وفي المقيّد يصير اظهاراً للبديهي، فلا بدّ أن يكون المراد أحد الأمرين، أعني: ما يتوقّف عليه ذات الواجب، أو ما يتوقّف عليه الذات الموصوفة بالصفة التي هي الوجوب، وأياً ما كان لا يتمّ دفع النقض لخروج الاستطاعة بالنسبة الى الحجّ عن القسمين، فإنّ مثال الأوّل الطّهارة للصلاة، ومثال الثاني الامكان.

و ينقسم تارة الى النفسى، وهو ما لا يكون الأمر به من جهة الأمر بغيره، بحيث لو لم يرد الأمر بالأمر الأول^(١) لم يؤمر به أيضاً، وإلى الغيرى، وهو ما يقابله.

وانما قيّدنا التعريف في الأول بكون الأمر فيه لا من جهة الأمر بالغير؛ لئلا يتوهم أنّ الواجب النفسى ما يكون الغرض من الأمر به هو نفسه لا لأجل تحصيل الغير، فكان الأمر به مقصوداً بالذات، ومطلوباً في نفسه، لا لأجل الوصول الى شيء آخر، فإنّ الوجوب النفسى لا ينافى كون الغرض منه شيئاً آخر، ولم يكن هو غاية الغايات، كالصلاة مثلاً فأنّها واجبة نفساً ولعلّ الغرض من الأمر بها التقرب الى الله سبحانه وتعالى، وكذا التقرب لعلّ الغرض منه الفوز بالسعادة.

والحاصل أنّ كون الشيء واجباً نفسياً لا يستلزم المدار ان لا يكون الأمر به لأجل الأمر بغيره، لأنّ كونه غاية الغايات، وعدم كون الغرض منه تحميل شيء آخر، بل يكون الغرض منه الوصول الى شيء آخر.

وأما الواجب الغيرى، فهو كالوضوء، فإنّ الأمر به لأجل الأمر بالصلاة، وان قيل بوجوبه نفساً أيضاً، فإنّ المشهور أنّه واجب غيرى لا غير، وقيل بكونه نفسياً وغيريّاً بالجهتين، وأما القول بالنفسية فقط فلم يذهب اليه أحد.

و الثمرة في كونه نفسياً أيضاً القائل بكونه نفسياً يقول: يجب الوضوء بمجرد عروض السبب الموجب له من الحدث وان لم يجب الصلاة بعد، لكنّه واجب موسّع يجوز له التأخير، فلو علم بضيق الوقت^(٢) كالموت قبل وقت الصلاة لزم

(١) في (خ): بحيث لو لم يؤمر بالأمر الأول.

(٢) في (خ): فلو لم يضيق الوقت.

عليه الوضوء أن امكن، وان علم بعدم امكان الصلاة، وقيل بوجوبه نفساً لكن بعد زمان وجوب الغير، فلو دخل وقت الصلاة وجب الوضوء نفساً أيضاً ويترتب الثمرة.

وأما القائل بالغيرية فقط، فلا يوجب الوضوء بمجرد طريان السبب، بل يشترط في وجوبه عنده دخول الوقت، وبعض من قال بالغيرية فقط يقول بوجوبه أيضاً بمجرد طريان السبب؛ لأن الوجوب الغيري لا يستلزم كون الوجوب بعد وجوب الغير، وان لزمه^(١) ذلك رتبة.

ألا ترى أن الواجب المضيّق لا بدّ من اتيان بعض مقدّماتها قبل الوقت، كغسل الجنابة للصوم، فأنه غيريّ ويجب مقدّماً على دخول الوقت، واذا لم يكن الغيرية منافية للتقدّم وجوباً من حيث الزمان، فالوضوء واجب غيريّ بمجرد عروض الحدث؛ لاطلاق الأمر به بطرّو سببه من دون تقييد بدخول الوقت.

وهل الواجب الغيري بالمعنى الأوّل داخل في الواجب المشروط أم لا؟ الحقّ الأوّل؛ اذ الواجب المقيّد والمشروط ما قيّد وجوبه بشيء، وهذا داخل فيه، بل هو داخل فيه بالمعنيين والقولين؛ اذ الوجوب الغيري مشروط بوجوب الغير فلا رتبة، وإن لم يكن كذلك زماناً، فكلّ غيري مشروط، والنسبة بين الواجب النفسي والغيري عموم من وجه، مادة الاجتماع الوضوء على القول الذي حكيناه، ومادة الفرق الصلاة والوضوء على القول المشهور.

و ينقسم تارة الى التعبدّي، وهو ما أمر به لأجل الاطاعة والانقياد كالصلاة،
والى التوصلي، وهو ما وجب لأجل التوصل الى غيره، وإن كان ذلك الغير عبادة
تعبدية والواجب تبعيًّا، بل وإن لم يكن المأمور به محبوباً.

وأما في الغيري فيشترط فيه أن يكون للواجب محبوبة كالوضوء ونحوه،
بخلاف التوصلي، مثاله كالتطهير عن الخبث، فأنّه ليس الغرض منه إلا الوصول
الى الغير، ولذا يجري بأيّ نحو اتفق حتّى لو فعله غير المكلف، أو فعله المكلف
على الوجه المحرّم، أو من غير شعور وتفطن، أو من غير قصد القربة.

وقد يكون الشيء الواحد تعبدياً وتوصلياً من جهتين، كسقي المولى المأمور
به، فأنّه لو أتى به الغير قبل المأمور سقط عنه؛ لكون الغرض تسكين العطش
وقد حصل، فهو من تلك الجهة توصلي، لكن لو باشره المأمور لزمه، الايتان^(١)
بقصد امتثال أمر المولى، فلو أتى به لأجل داع آخر وعلم به المولى لزمه وان سقط
عنه التكليف بهذا النحو من الايتان أيضاً، لكنّه معاقب على ترك قصد القربة.

فظهر أنّ النسبة بين التعبدّي والتوصلي عموم من وجه، مادّة الاجتماع ما
ذكره مادّة الافتراق واضحتان.

وأما النسبة بين الواجب النفسي والتعبدّي فكذلك؛ لصدقهما على الصلاة،
وصدق الأوّل فقط على السقي المأمور به اذا صرح المولى بعدم وجوب قصد
القربة فأنّه نفسي؛ اذ ليس الأمر به لأجل الأمر بغيره، وليس تعبدياً بالفرض،

(١) في (خ): أتيانه.

وصدق الثاني فقط على الوضوء على القول المشهور؛ لاشتراط صحته بالقربة، وارتباط حصول جهة التوصل فيه بجهة التعبد، والنسبة بين الواجب النفسي والتوصلي كالسابق؛ لصدقهما على السقي المأمور به إذا أريد به الجهتان كما مرّ، فإنّ الأمر توصلي ونفسي، ومادة الافتراق الصلّة وغسل الثوب.

وبين الغيري والتعبد عموم من وجه، لصدقهما على الوضوء؛ لأنّ الأمر به مسبب عن الأمر بالصلّة، ويلزم فيه قصد القربة، وصدق الأول فقط على غسل الثوب ان فرضنا كونه محبوباً ولو في الجملة؛ لعدم لزوم قصد القربة فيه، وصدق الثاني فقط على الصلّة.

وبين الغيري والتوصلي عموم مطلق؛ اذ كلّما كان غيرياً، ففيه جهة توصلي لا محالة، فكلّ غيري توصلي، وقد يكون الواجب توصلياً لا غيرياً، كغسل الثوب اذا فرض^(١) خلّوه عن المحبوبة، وكالسقي فإنّه نفسي من جهة وتوصلي من أخرى كما مرّ.

وينقسم تارة الى الأصلي، وهو ما تعلّق به الأمر والخطاب أصالة كالصلّة، والى التبعية وهو ما تعلّق به الخطاب لا تعلّقاً أصلياً، بل بسبب تعلّق الأمر بشيء آخر، فهم هذا^(٢) بعد ملاحظة ذلك الأمر مع العقل، كوجوب المقدّمة المستفاد خطابه تبعاً من خطاب ذي المقدّمة بضميمة العقل، بناءً على عدم كون وجوب المقدّمة أصلياً بحيث تعلّق الخطاب بها اصلاً وفهم من اللفظ التزاماً بيناً أو من العقل المستقل من دون ملاحظة خطاب ذي المقدّمة.

(١) في (خ): فرضنا .

(٢) في (خ): ذلك .

وقد يجتمع الجهتان من واحد كالوضوء، فأنّه واجب أصلي من حيث تعلّق الخطاب بنفسه في قوله تعالى: ﴿فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ﴾^(١) وواجب تبعي من جهة تعلّق الخطاب بالصلاة وكونه مقدّمة لها، بل هو واجب غيري أيضاً، فلا مانع من اجتماع الجهات .

وظهر ممّا ذكرنا أنّ النسبة بين القسمين عموم من وجه؛ لتصادقهما على الوضوء، وصدق الأول فقط على الصلاة، والثاني فقط على المقدّمة التي لم يتعلّق بها خطاب أصلي أصلاً.

و النسبة بين التبعدي والأصلي عموم مطلق، فإنّ كلّ تبعدي أصلي ولا عكس كغسل الثوب، وبين التوصلّي والأصلي عموم من وجه، مادّة الاجتماع الوضوء والغسل، والافتراق من جانب الأصلي مقدّمات الواجب الغير المتعلّق بها الخطاب أصلاً التي هي توصّليات صرفة، وهذا المثال بناءً على ما مرّ من عدم وجوب المقدّمة أصالة، ومن جانب التوصلّي الصلاة .

وبين النفسي والأصلي عموم مطلق، فكلّ نفسي أصلي ولا عكس، كغسل الثوب والوضوء، وبين الغيري والأصلي كذلك، فكلّ غيري أصلي ولا عكس كالصلاة.

وبين النفسي والتبعي عموم من وجه؛ لتصادقهما في الوضوء على القول بأنّه نفسي أيضاً، مع القول بعدم وجوب مقدّمة الواجب أصالة، وصدق الأوّل فقط على الصلاة، والثاني فقط على مقدّمة الواجب بناءً على القول المذكور.

وبين الغيري والتبعي عموم من وجه، يتصادقان في الوضوء، ويصدق الأول فقط على مقدّمة الواجب ان قلنا بوجوب المقدّمة أصالة وفرضنا المحبوبيّة، والثاني فقط على مقدّمة الواجب التي لم يؤمر بها أصالة اذا قلنا بعدم وجوب المقدّمة أصالة لا لفظاً ولا عقلاً.

وبين التبعدي والتبعي عموم من وجه، يجتمعان في الوضوء بناءً على عدم وجوب المقدّمة من حيث أنّها مقدّمة الآ تبعاً والأول فقط كالصلاة والثاني فقط كمقدّمة الواجب التي لم يؤمر بها اصلاً مع قولنا بعدم وجوب المقدّمة الآ تبعاً.

وبين التوصلّي والتبعي عموم مطلق، فكلّ تبعي توصلّي، وإن كان فيه جهة أخرى من التبعديّة والتوصلّيّة كالوضوء، فإنّه واجب تبعديّ وتوصلّيّ وتبعي بناءً على عدم وجوب المقدّمة من حيث هي الآ تبعاً، أمّا جهة التبعّد فلاشتراط القربة فيه، وأمّا التوصلّيّة فواضحة، وأمّا التبعيّة فللأمر بالصلاة المستلزم للأمر به تبعاً، وان قلنا بوجوب المقدّمة أصالة انتفي جهة التبعيّة، وأمّا التوصلّيّ فقط، فكالوضوء على القول بوجوب المقدّمة، وعليك باستخراج ساير النسب.

وينقسم تارة الى الشرطي وغيره، وقد يتوهم أنّ هذا الاصطلاح مستحدث من متأخّر المتأخّرين، وليس كذلك، فقد حكى عن الشّهِيد الثاني وصاحب المدارك تسمية بعض الواجبات بالشرطيّ، فليس من مستحدثات متأخّري المتأخّرين ولكن في تحقيق المراد من الواجب الشرطي اشكال، ولنمثّل ببعض الأمثلة ثمّ نحقق الكلام فيه.

فاعلم أنّهم اختلفوا في انفعال ماء البئر بملاقات النجاسة بعد اتّفاقهم على انفعاله بالتغير، فقليل بالعدم واستحباب النزع، وقيل بالانفعال ولزوم النزع عند الاستعمال، وعن الشيخ أنّه لا ينفعل ويجب النزع تبعداً للأمر به، ولكنّه شرط جواز الاستعمال، فلو استعمله قبل النزع وصلّى أثم إذا كان الاستعمال عمداً، ولا شيء عليه في السهو، وصلاته صحيحة على التقديرين^(١).

(وأمّا اذا قلنا بالانفعال لم تصح الصلاة عمداً وسهواً)^(٢) ومقتضى ذلك اشتراط جواز الاستعمال بالنرخ، لا أنّه يجب النزع وإن لم يرد الاستعمال، فلو ملاء البئر بغير استعمال لم يكن شيء عليه اتّفاقاً، لكن عند ارادة الاستعمال لا بدّ من النزع، فيكون النزع إذن واجباً شرطياً، وأيضاً قالوا: الوضوء واجب شرطي للصلاة المندوبة بالنسبة الى الأذان والاقامة.

و أورد عليهم بأنّ المشروط إذا لم يكن واجباً، فكيف يكون شرطه واجباً وأُجيب بأن الوضوء ليس واجباً، لكن جواز فعل المشروط مشروط بالوضوء، فاذا لم يتوصّأ لم يجز عليه فعل المشروط، فالعقاب أنّها هو لفعل الحرام لا لترك الواجب الذي هو الوضوء.

(١) تهذيب الاحكام: ١-٣٦٤.

(٢) مابين الهلالين في (خ) شخط عليه .

إذا ظهر ذلك فاعلم ان المتصوّر حينئذ أمران: أحدهما: كون الواجب الشرطى كالوضوء والنزع واجباً، وكان العقاب على تركهما لا على استعمال الماء أو فعل الصلّة المستحبة والأذان.

وثانيهما: أن يكون الوضوء والنزع شرطين لجواز المذكورات، لا واجبين بمعنى أن العقاب لفعل الحرام، وهو فعل المشروط بدون شرطه، كما مرّ.

و مرجع الأمرين الى ان الوضوء والنزع هل هما واجبان مشروطان بارادة الفعل الآخر الذي هو استعمال الماء مثلاً أو الصلّة المندوبة، أو هما ليسا بواجبين أصلاً بل شرطان لجواز الفعل الآخر أي الاستعمال مثلاً فأنّه يحرم بدون الشرط.

و تظهر الثمرة فيما لو توضّأ أو اغتسل مثلاً بماء البرء الملاقي للنجاسة قبل النزع، وقلنا بوجوب النزع تعبداً وبعدم الانفعال، فان كان المراد المعنى الأول كان الوضوء صحيحاً؛ لأنّه انما ترك الواجب واجباً وهو النزع وأثم من جهة، والوضوء فعل جائز حينئذ، فهو صحيح، وكذا الغسل، وان كان المراد الثاني فسد الوضوء والغسل لكونهما حينئذ حراماً، والنهي مفسد للعبادة.

فهل مرادهم من الواجب الشرطى أيّ المعنيين يظهر من لفظ الواجب المعنى الأول؛ لأنّ المتبادر من الواجب كون العقاب على ترك نفس الشيء، فالوضوء وان كان واجباً شرطياً للصلّة المندوبة، فلازمه أن العقاب على ترك الوضوء لا على فعل المشروط، فمعنى الواجب الشرطى حينئذ ان الشيء واجب عند وجوب شرطه، كالنرخ عند ارادة الاستعمال، والوضوء عند ارادة الصلّة المستحبة، وعلى هذا يكون من أقسام الواجب المشروط.

و يظهر من لفظ (الشرطي) المعنى الثاني، فأنّه على الأوّل لا بدّ من حمله على المشروط، والقول بكون الشيء واجباً مشروطاً. وأمّا على الثاني، فيبقى على حاله، اذ المعنى حينئذ أنّ الواجب شرطي، أي: هو شرط للغير، فالوضوء واجب شرطي، أي: شرط لحصول الغير، وهو جواز صلاة النافلة وهكذا، والظاهر عن بعض العبائر أيضاً ارادة الأخير واذا ظهر الواجب الشرعي ظهر ما يقابله أيضاً فلاحظ وتأمّل.

المقدّمة الثانية: اعلم أنّه اذا دار الأمر في الواجب بين الاطلاق والتقييد، فالأصل فيه بالنسبة الى الموارد متفاوتة^(١) فان الاطلاق والتقييد قد يلاحظان بالنسبة الى الوجوب، بأنّ لا نعلم ان وجوب الصلاة مطلق أم مقيد بوصول الوقت الفلاني وقد يلاحظان بالنسبة الى الواجب، بأنّ لا نعلم أنّ وجود الصّلاة الواجبة وصحّتها مشروط بالطهارة ام لا، مع القطع بأنّ اطلاق الوجوب بالنسبة اليها فالشكّ أنّها هو في اطلاق الواجب وتقييده، لا في اطلاق الوجوب وتقييده وعلى التقديرين ان يكون الدليل على الوجوب لفظياً أم لبياً، فالأقسام اربعة.

فاعلم ان الشكّ اذا كان في اطلاق الوجوب وتقييده، فإنّما أن يكون الشيء الواجب المشكوك اطلاقه وجوبه وتقييد وجوبه واجباً نفسياً، كالحجّ المعلوم نفسيته وأصل وجوبه بالاجماع مثلاً، مع أنّ الشكّ في أنّ وجوبه مقيد بالاستطاعة بحيث يرجع الى الكفاية، أم يكفي استطاعة الذهاب والاياب، فلا

(١) في (خ): متفاوت .

نسلم أن الحج واجب على المستطيع بغير المرجوع على الكفاية، أم ليس بواجب عليه بعد القطع بوجوبه على المستطيع بنحو الرجوع على الكفاية، فالشك إذن في اطلاق وجوب الواجب النفسي الثابت وجوبه بالدليل اللبّي وتقييده.

وإما ان يكون الواجب المشكوك اطلاق وجوبه وتقييده واجباً غيرتاً، كما لو علمنا بوجوب تقليد الأعلّم في الجملة لأجل الأمر بشيء آخر هو واجب نفساً، وهو تحصيل الأحكام الشرعيّة، وعلمنا أيضاً بأنّ وجوب تحصيل الأحكام الشرعية مطلق، وشككنا في ان وجوب تقليد الأعلّم الذي هو واجب غيري ثابتاً وجوبه بالدليل اللبّي هل هو مقيد بصورة الاطلاع بالأعلّم، فلو لم يطلع لم يجب عليه الفحص وجاز له تقليد غيره أم هو بالنسبة الى الاطلاع وعدمه مطلق، فيجب عليه الفحص، فالشكّ إذن في اطلاق وجوب الواجب الغيري الذي هو تقليد الأعلّم الثابت وجوبه لبّاً، وتقييده، وهذا الأخير قسماً؛ لأنّ الدليل على ذلك الغير الذي هو ذو المقدّمة: أمّا لفظي، إمّا لبّي .

إذا عرفت تلك الأقسام، فاعلم أنّ الأصل في الصّورة الأولى التقييد، لأصل البراءة لرجوع الشكّ فيه الى الشكّ في التكلّيف بالنسبة الى المستطيع الراجع بغير كفاية^(١).

وفي الصورة الثانية الأصل التقييدي الوجوب الغيري بصورة الاطلاع على الأعلّم مثلاً؛ لأنّ اطلاق الأمر اللفظي بذّي المقدّمة وهو تحصيل الأحكام، يقتضي عدم اشتراط الأعلّم مطلقاً اطّلع عليه أم لا.

(١) في (خ): الكفاية .

وَأَمَّا قَيْدُنَا إِطْلَاقَهُ بِصُورَةِ الْإِطْلَاقِ عَلَى الْإِعْلَامِ مِثْلًا؛ لِأَنَّهَا الْقَدَرُ الْمُتَقَيَّنُّ مِنَ الدَّلِيلِ اللَّبِّيِّ الْمَوْجِبِ لِإِشْتِرَاطِ الْإِعْلَامِ. وَأَمَّا فِي صُورَةِ عَدَمِ الْإِطْلَاقِ عَلَيْهِ، فَالدَّلِيلُ اللَّبِّيُّ غَيْرُ مَوْجُودٍ بِالْفَرَضِ، فَاطْلَاقُ الدَّلِيلِ اللَّفْظِيِّ الدَّالِّ عَلَى وَجُوبِ تَحْصِيلِ الْأَحْكَامِ حِينَئِذٍ سَلِيمٌ عَنِ الْمَعَارِضِ فَيَنْفِي إِشْتِرَاطَ الْإِعْلَامِ حِينَئِذٍ حَذْرًا مِنْ كَثْرَةِ التَّقْيِيدِ فِي إِطْلَاقِ اللَّفْظِ، وَأَمَّا أَصْلُ لَا شُغْلٍ فَلَا يَكْفِي إِطْلَاقُ اللَّفْظِ.

وَفِي الصُّورَةِ الثَّلَاثَةِ كَوْنُ الْوَاجِبِ الْغَيْرِيِّ مُطْلَقًا لَا مُقَيَّدًا بِصُورَةِ الْإِطْلَاقِ بِالْإِعْلَامِ مِثْلًا لِسَلَامَةِ أَصْلِ الْإِشْغَالِ حِينَئِذٍ عَنِ الْمَعَارِضِ؛ لَكَوْنِ كُلِّ مَنْ دَلِيلُ الْمَقْدَمَةِ وَذِي الْمَقْدَمَةِ لَبِيًّا، وَلَوْ شَكَكْنَا فِي تِلْكَ الصُّورَتَيْنِ بَيْنَ كَوْنِ الْوَاجِبِ نَفْسِيًّا أَمْ غَيْرِيًّا، فَهَلِ الْأَصْلُ النَّفْسِيَّةُ أَمْ الْغَيْرِيَّةُ، فَيَكُونُ الشُّكُّ حِينَئِذٍ فِي الْإِطْلَاقِ وَالتَّقْيِيدِ بِالنِّسْبَةِ إِلَى الْوَجُوبِ الثَّابِتِ بِالدَّلِيلِ اللَّبِّيِّ مَعَ الشُّكِّ فِي أَنَّ الْوَاجِبَ غَيْرِيٍّ أَمْ نَفْسِيٍّ، كَأَن يَعْلَمَ وَجُوبَ الطَّهَارَةِ بِدَلِيلِ لَبِّيٍّ وَلَمْ نَعْلَمْ أَنَّ وَجُوبَهَا نَفْسِيٍّ، أَمْ غَيْرِيٍّ مُسَبَّبٌ مِنَ الْأَمْرِ بِالصَّلَاةِ، وَشَكَكْنَا مَعَ ذَلِكَ فِي أَنَّ وَجُوبَهَا مُطْلَقٌ بِالنِّسْبَةِ إِلَى الْفَحْصِ عَنِ الْمَاءِ وَعَدَمُهُ، أَمْ مُقَيَّدٌ بِصُورَةِ وَجْدَانِ الْمَاءِ مِنْ غَيْرِ فَحْصٍ.

فَالْحَقُّ أَن يَقَالَ: أَنَّ الدَّلِيلَ الدَّالَّ عَلَى وَجُوبِ ذَلِكَ الْغَيْرِيِّ الَّذِي يَحْتَمِلُ كَوْنُ الْمَشْكُوكِ مُقَدَّمَةً لَهُ وَوَاجِبًا غَيْرِيًّا لِأَجْلِهِ وَبِالنِّسْبَةِ إِلَيْهِ، كَالصَّلَاةِ إِنْ كَانَ لَبِيًّا أَيْضًا، كَدَلِيلِ هَذَا الْوَاجِبِ الْمَشْكُوكِ نَفْسِيَّتَهُ وَغَيْرِيَّتَهُ وَإِطْلَاقَهُ وَتَقْيِيدَهُ، فَيُحْكَمُ بِكَوْنِ هَذَا الْوَاجِبِ الْمَشْكُوكِ كَالطَّهَارَةِ مِثْلًا مُطْلَقًا، فَلَا يَشْتَرِطُ فِي وَجُوبِهَا وَجْدَانِ الْمَاءِ بِغَيْرِ فَحْصٍ، بَلْ يَجِبُ عَلَيْهِ الْفَحْصُ بِتَحْصِيلِ الْمَاءِ، وَيُحْكَمُ أَيْضًا بِكَوْنِهِ غَيْرِيًّا وَمُقَدَّمَةً لِلْوَاجِبِ الْآخَرِ الَّذِي يَحْتَمِلُ كَوْنَهُ هَذَا مُقَدَّمَةً لَهُ لَا وَاجِبًا نَفْسِيًّا.

أما الأخير، فلأصل البراءة عن تعدد العقاب عند ترك الطهارة والصلاة معاً، فإن الصلاة وجوبها نفسي بالفرض والطهارة أيضاً، لو كانت^(١) وجوبها نفسياً تعدد العقاب، ولو كان غيرياً مقدّمة للصلاة لم يكن حينئذ إلا عقاب واحد على ترك ذي المقدّمة، والأصل يقتضي وحدة العقاب، مضافاً إلى أصالة الاشتغال؛ لأنّه لا يحصل القطع بامتنال أمر الصلاة إلا إذا كانت مع الطهارة؛ لاحتمال كونها مقدّمة لها.

فهذين الاصلين نحكم بالغيريّة، ويثبت حينئذ اطلاق وجوب الطهارة بالنسبة إلى الفحص وعدمه مثلاً باصل الاشتغال أيضاً، لرجوع الشك إلى الشك في صحّة الصلاة بلا طهارة أم لا، وإن كان لفظياً حكمنا بكون الواجب هو الطهارة مثلاً المشكوك^(٢) نفسيّتها وغيريتها واطلاقها وتقييدها نفسياً؛ لاطلاق الأمر بذلك الشيء المحتمل كون الطهارة مقدّمة له النافي لمقدّميتها له المقدم على أصل الاشتغال والبراءة المتقدمين، ومقيد الأصل البراءة عن الوجوب عند فقد ذلك الشيء الذي يحتمل كونه شرطاً للوجوب، هذا كلّ إذا كان الشك في اطلاق الوجوب وتقييده، وكان الدليل على الوجوب لبيّاً.

وإن كان لفظياً، فالحقّ الحكم باطلاق الوجوب، كما عليه المعظم، وتحقيقه يقتضي ذكر أمور:

(١) في (خ): كان .

(٢) في (خ): المشكوك .

الأوّل: أنّ الأمر المطلق حقيقة في الواجب المطلق على الأظهر، خلافاً للسيد (تفتّح) لوجوه:

منها: أنّ المتبادر من الأمر المعرّى عن القرائن هو الاطلاق، سواء مادّة الأمر أم صيغته، فلو قال: اشتر اللحم، فهم منه الوجوب المطلق الغير المقيد بورود الضيف مثلاً، فالتبادر علامة الحقيقة في الاطلاق، وتبادر الغير علامة المجاز في غيره.

ومنها: عدم استحقاق المأمور الذّم في اقدمه باتيان المأمور به قبل شرطيته واستحقاقه الذّم في التأخير وترك المأمور به معذوراً، بأنّه يحتمل كون الواجب مشروطاً بشرط لم يحصل بعد، فهذا يكشف عن كون وضع الأمر للأمر للاطلاق، وعن كون الاطلاق متبادراً من عند أهل اللسان، وان لم نعلم نحن بالتبادر بلا واسطة، فالفرق بين الدليلين واضح.

ومنها: صحّة سلب الواجب عن الشيء قبل حصول شرط وجوبه، فيجوز أن يقال قبل تحقّق الاستطاعة للشخص: أنّ الحجّ لا يجب عليه، وإذا تمّ كون المادّة أي لفظ الوجوب بمقتضى صحّة السلب حقيقة في الوجوب الاطلاقي لا غير، ثمّ كون الصيغة حقيقة فيه بالاجماع المركّب، ويظهر من السيد رحمه الله الاشتراك، فلازمه الوقف حتّى يظهر الاطلاق والتقييد من الخارج، ودليله ان الاستعمال دليل الحقيقة، وجوابه أنّه أعمّ منها كما مرّ، مضافاً الى أنّ الدليل الاجتهادي هنا قام على كونه حقيقة في الاطلاق، فلم يبق مورد لأصالة الحقيقة في الاستعمال، ولو سلّمنا هذا الدليل^(١) أيضاً.

(١) في (خ): الأصل.

الثاني: اعلم أنّ السيّد بنى على مختاره هذا أي اشتراك الأمر لفظاً بين الاطلاق والتقييد ابطال استدلال المعتزلة على وجوب نصب الامام عليه السلام المبين للأحكام على الرعية.

وتفصيل استدلالهم: أنّ اقامة الحدود واجبة على الرعية، واقامتها موقوفة على وجود الإمام عليه السلام ولكن الشك في ان وجوب اقامة الحدود موقوف على وجود الإمام، كما وجودها موقوف عليه حتى تكون واجبة مقيّدة ويكون، وجوبها تقييدياً أم مطلق، بمعنى أنّ اقامة الحدود واجبة مطلقاً وجد الامام أم لا، ولكن وجودها موقوف على وجود الإمام، وعلى الأخير لا بدّ على الرعية نصب الامام؛ لفرض كون وجوبها مطلقاً، ووجودها مشروطاً بوجود الامام، وتحصيل مقدّمة الوجود للواجب المطلق لازم ولو عقلاً، واذا رجع الشك فيما نحن فيه الى الشك في كون وجوب اقامة الحدود مطلقاً بالنسبة الى وجود الامام أو مقيّداً، فالأصل هو الاطلاق، فتعين الاحتمال الثاني.

فنقول بعد تمهيد المقدّمات الأربع، وهي: وجوب اقامة الحدود، وكونها موقوفة على وجود الامام، وكون الأصل عند الشك في اطلاق الوجوب وتقييده الاطلاقي، وكون مقدّمة الواجب المطلق واجبة ولو عقلاً: أنّ نصب الامام ممّا يتوقّف عليه الواجب المطلق الذي هو اقامة الحدود، وكلّ ما يتوقّف عليه الواجب المطلق وجب تحصيله ولو عقلاً، فنصب الامام واجب لتحصيل الواجب وكيفيته.

وردَّ السَّيِّدُ استدلالهم أنَّ المقدَّمة الثانية^(١) وهو كون الأصل في الواجب عند الشكَّ هو الاطلاق ممنوع؛ لأنَّ الاستعمال دليل الاشتراك، فالأصل حينئذ البراءة؛ اذ الواجب نفسي كالحجَّ.

ونحن لا يمكننا هذا الردَّ؛ لأنَّا نقول: انَّ الأصل هو الاطلاق، بل نحن نقول: انَّ المقدَّمة الثانية وهو كون اقامة الحدود على نصب الامام ووجوده ممنوعة، اذ المراد من الحدود امَّا خصوص السياسات الشرعيَّة، وإمَّا مطلق الأحكام أيضاً، فإن كان الأوَّل فالتوقُّف على وجوده امَّا عقلي أو عادي، فهو بديهي البطلان؛ اذ لا دليل عقلياً ولا عادياً على هذا التوقُّف، وامَّا شرعي وهو فاسد؛ لعدم دليل شرعي على التوقف والاشتراط.

فان قلت: يحتمل فساد الاقامة الواجبة على الاطلاق بمقتضى الآية الشريفة ﴿وَمَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ﴾^(٢) ان لم ينصب الامام، بل فعلها الرعيَّة بدون الامام، والقطع بالاشتغال يقتضي القطع بالامثال.

قلنا: أوَّلاً: ان اثبات الاشتراط بأصل الاشتغال انما يصحَّ اذا لم يحتمل هذا الشرط المشكوك شرطيَّة الحرمة، وهي هنا محتملة؛ اذ يحتمل ان يكون نصب الإمام عليه السلام وظيفه الله ورسوله ﷺ لا لكلِّ احد فيحتمل؛ إذن كون نصب الإمام حراماً على الرعيَّة، فلا يحصل القطع بالامثال أيضاً، فلا وجه للتمسك بأصل الاشتغال.

(١) في (خ): الثالثة .

(٢) سورة البقرة: ٣٣٩.

و ثانياً: بأنّ اطلاق دليل وجوب الاقامة كذلك الآية الشريفة اشتراط وجود الإمام والاطلاق مقدم على أصل الاشتغال وأصل الاشتراط.

سَلَّمْنَا الْمَقْدَمَةَ الثَّانِيَةَ، لَكِنْ نَقُولُ: اِنْ التَّوَقُّفُ عَلَى وَجُودِ الْإِمَامِ مُسْلِمًا، وَكَوْنِ الْأَصْلَ الْإِطْلَاقَ عِنْدَ الشَّكِّ مُسْلِمًا، إِلَّا أَذَا احْتَمَلَ فِي مَقَامِ كَوْنِ الْمَقْدَمَةِ غَيْرَ مُقَدَّرَةٍ لِلْمُكَلَّفِ احْتِمَالًا عَقْلَانِيًّا مُعْتَبَرًا عَنْهُمْ، وَمَا نَحْنُ فِيهِ مِنْ هَذَا الْقَبِيلِ؛ لِأَنَّ نَصْبَ الْإِمَامِ يَحْتَمِلُ اِنْ يَكُونُ وَظِيفَةُ الشَّارِعِ خَاصَّةً؛ لِأَنَّهُ يَعْرِفُ مَنْ لَهُ صِلَاحِيَّةُ الْإِمَامَةِ وَالْإِقَامَةِ، وَلَا يَعْرِفُ كُلَّ أَحَدٍ، فَيَكُونُ اِذْنُ نَصْبِهِ حَرَامًا عَلَى الرِّعْيَةِ لِاخْتِصَاصِهِ بِهِ، فَيَكُونُ نَصْبُ الْإِمَامِ بِحَيْثُ يَمْضِي بِهِ الْخُدُودُ غَيْرَ مُقَدَّرٍ لِلْعِبَادَةِ؛ لِأَنَّ الْإِمَامَ الْمُنْصُوبَ مِنْ قَبْلِهِمْ لَا يَكُونُ اِذْنُ إِمَامًا مَسْمُوعًا قَوْلُهُ شَرْعًا، وَيَحْتَمِلُ اِنْ يَكُونُ وَظِيفَةُ الْعِبَادَةِ أَيْضًا أَذَا لَمْ يَنْصِبْهُ الشَّارِعُ وَحِينَئِذٍ يَكُونُ نَصْبُ الْإِمَامِ الْمَاضِي حُكْمُهُ شَرْعًا مُقَدَّرًا لِلْعِبَادَةِ، فَيَجِبُ عَلَيْهِمُ النِّصْبُ مُقَدَّمَةً لِلْوَاجِبِ الْمَطْلُوقِ، وَإِذَا احْتَمَلَ هَذَانِ الْاحْتِمَالَانِ كَمَا يَقُولُ بِالْأَوَّلِ طَائِفَةٌ مِنَ الْمُسْلِمِينَ وَبِالْآخِرِ أُخْرَى فَنَمْنَعُ حِينَئِذٍ حُجَّةَ الْإِطْلَاقِ وَلِزُومِ الْعَمَلِ بِهِ.

و إِنْ كَانَ التَّوَقُّفُ عَلَى وَجُودِ الْإِمَامِ مُسْلِمًا، وَكَانَ أَصَالَةُ الْإِطْلَاقِ مُسْلَمَةً أَيْضًا فِي الْجُمْلَةِ، فَلَا يَتِمُّ الِاسْتِدْلَالُ، وَإِنْ كَانَ الثَّانِي فَجَوَابُهُ يَظْهَرُ مِمَّا سَبَقَ.

الثَّالِثُ اعْلَمْ اِنْ السَّيِّدَ قَالَ فِي مَقَامِ رَدِّ مَا تَقَدَّمَ مِنْ اسْتِدْلَالِ الْمُعْتَزَلَةِ: اِنْ الصَّحِيحُ فِي ذَلِكَ التَّفْصِيلِ بَأَنَّهُ إِنْ كَانَ الَّذِي لَا يَتِمُّ الشَّيْءُ إِلَّا بِهِ سَبَبًا، فَلَا أَمْرَ بِالْمُسَبَّبِ يَجِبُ اِنْ يَكُونُ أَمْرًا بِهِ وَانْ كَانَ غَيْرَ سَبَبًا وَأَنَّمَا هُوَ مُقَدَّمَةٌ لِلْفِعْلِ وَشَرْطٌ فِيهِ لَمْ يَجِبْ اِنْ يَعْقِلُ مِنْ مَجَرَّدِ الْأَمْرِ أَنَّهُ أَمْرٌ بِهِ.

وتوهم من كلام السيد أنه فصل في وجوب مقدمة الواجب بين الشرط والسبب، والحال ان السيد يقول بوجوب مقدّمة الواجب المطلق مطلقاً سبباً كانت أم غيره، بشرط كون الواجب واجباً مطلقاً معلوم الاطلاق.

بيان ذلك: ان الأمر الوارد إما يعلم اقترانه بقرينة الاطلاق، أو بقرينة التقييد أو هو معرّى عن القرائن المعينة لاحد الطرفين أو يعلم ان الأمر الوارد أنّما هو بأحدى تلك الكيفيات، ولا نعلم الكيفية بخصوصها فيدور الأمر بين أمرين أو أمور:

أما الأولان، فلا كلام فيهما من حيث ثبوت الاطلاق والتقييد

و أما الثالث، وهو ما اذا كان الأمر المعرّى عن قرينة الاطلاق والتقييد، فالمشهور فيه الحكم بالاطلاق اذا كان الدليل لفظياً والسيد على الاجمال.

و أما الرابع، فالحكم فيه هو الاجمال قولاً واحداً، إلا اذا دار الأمر بين التعرية عن القرينة، وبين القرينة على الاطلاق، فالمشهور أيضاً الاطلاق والسيد على الاجمال.

فظهر ان لهم نزاعاً صغرياً، وهو ما اذا عرّى الأمر عن قرينة الاطلاق والتقييد، أو دار الأمر بين التعرية والاطلاق، فالسيد في هذا النزاع خالف المشهور وحكم بالاجمال، والمشهور حكموا بأن الواجب حينئذ مطلق.

ونزاعاً كبرياً، وهو أنه بعد ما ثبت بالدليل كون الواجب الفلاني مطلقاً، فهل يجب مقدمته أم لا؟ وهذا المتوهم توهم من جواب السيد عن المعتزلة بما مرّ ان غرضه التفصيل في وجوب مقدّمة الواجب بين السبب والشرط الذي هو النزاع الكبروي.

وانت اذا تأملت كلامه المحكى في المعالم^(١) علمت أنه قائل بوجوب مقدّمة الواجب المطلق الذي هو محل النزاع مطلقاً، وإن تفصيله أنّها هو في النزاع الصغروي، فهو أنّها ينكر كون الواجب مطلق بالنسبة الى غير السبب، ويقول ان كون الواجب مطلقاً غير ثابت حتّى يحكم بوجوب مقدمته، فلعل الواجب مقيد، وتلك المقدّمة مقدّمة لوجوبه، فلا يجب تحصيلها لعدم وجوب تحصيل مقدّمة الواجب اجماعاً.

وأما السبب، فلمّا أنّه لا يحتمل كون الواجب مقيداً بالنسبة اليه للزم تحصيل الحاصل، فلا يحتمل فيه الاّ كون الواجب مطلقاً بالنسبة اليه، فلا جرم حكم بوجوب المقدّمة السببية لثبوت الاطلاق.

وأما في المقدّمة الشرطية، فلا يحتمل كون الواجب مقيداً بالنسبة اليه ومطلقاً، فلا يمكن الحكم بكون الواجب مطلقاً بالنسبة اليها، واذا لم يثبت اطلاقه لم يمكن الحكم بوجوب مقدّمته؛ لأنّ النزاع في وجوب مقدّمة الواجب أنّها هو في مقدّمات الواجب المطلق لا المقيد، لكون مقدّمة الواجب المطلق^(٢) غير واجب التحصيل اجماعاً، فهو أنّها ينكر وجوب المقدّمة الغير السببية؛ لاحتمال عدم كون الواجب مطلقاً بالنسبة اليها؛ لأنّه بعد فرض الاطلاق أنكر وجوب المقدّمة الشرطيّة حتى يكون في مسألة مقدّمة الواجب مفصلاً بين السبب والشرط.

(١) معالم الدين: ٦٠.

(٢) في (خ): المقيد.

فحاصل ردّ السيّد استدلال المعتزلة ان الدليل الموجب لاقامة الحدود مردّد بين الاطلاق والتقييد والتعرية، واذا كان مردّداً كان الواجب مجملاً، فلا نعلم أنّه واجب مطلق ام مقيد، واذا لم يعلم كونه مطلقاً لم يصحّ الحكم بوجود المقدّمة التي هي نصب الامام؛ اذ لعلّ تلك المقدّمة مقدّمة للواجب المقيد، أي مقدّمة للوجوب التي لا يجب تحصيله اجماعاً.

ويشهد بذلك ان غرض السيّد (ثبوت) من جوابه لو لم يكن ذلك، بل كان غرضه التفصيل في مقدّمة الواجب بين الشرط والسبب، بعد فرض كون الواجب مطلقاً، كما هو محلّ النزاع في مقدّمة الواجب، لم يصحّ جوابه عن المعتزلة؛ اذ بعد فرض كون اقامة الحدود واجبة مطلقة بالنسبة الى شرطها وهو نصب الامام، لم ينفع نفي وجوب المقدّمة؛ اذ غاية ما يمكن نفيه هو الوجوب الاصيلي التبعي؛ لأنّ الوجوب العقلي التبعي ممّا لم ينكره احد بل ادّعي عليه الاجماع، واذا كان كذلك فلا بدّ من نصب الامام على الرعيّة ولو من باب وجوب مقدّمة الواجب المطلق تبعاً، والحال أنّ السيّد لا يرضى بلزوم نصب الامام على الرعيّة عقلاً ولو تبعاً، بل يقول بكونه بدعة.

فظهر ان غرضه التفصيل في النزاع الصغروي لا الكبرى

و اذا شككنا في اطلاق الواجب وتقييده بعد العلم باطلاق الوجوب، فشككنا مثلاً في كون الطهارة شرطاً لوجود الصلّة أو لصحتّها ام لا، فهذا ينقسم أيضاً على قسمين اما ان يكون الدليل على الوجوب لفظياً حكمنا بكون الواجب مطلقاً وبأنّ المشكوك ليس شرطاً لوجود الواجب ولا لصحتّه لاطلاق

اللفظ أو لبيّا حكمنا بالعمل بأصل الاشتغال وأصالة التقييد، ألا إن يعارض الأصل للاطلاق ويظهر التفصيل ممّا تقدم واذا شك في كون الدليل لفظياً أو لبيّا، وشك مع ذلك في الاطلاق والتقييد، حكمنا بأنّه لبيّ وعملنا بمقتضى لوازمه؛ لأنّ النتيجة تتبع احسّ المقدمتين، وقاعدة الشغل محكمة في البين.

واذ دار الأمر بين الوجوب النفسي والغيري، فاذا كان الدليل لبيّا، فقد مر ان الأصل هو الغيري إن كان وجوب الغير أيضاً ثابتاً بدليل لبيّ، لأصل الاشتغال، وأصل البراءة، فالأول يقتضي لزوم الاتيان بالمشكوك نفسيته، وغيرة عند ارادة ذلك الغير، والثاني يقتضي عدم وجود العقاب على تركه بنفسه وهذا معنى الواجب الغيري.

ولو كان وجوب الغير بدليل القطعي، فمقتضى الاطلاق^(١) المقدم على الاصلين المذكورين عدم كون^(٢) المشكوك مقدّمة له فيكون نفسياً.

وإن كان الدليل لفظياً، فالأصل كونه نفسياً؛ لأنّ المتبادر من مادة الأمر وصيغته هو كون المأمور به واجباً لنفسه لا لأجل غيره، لكن هذا التبادر هل هو اطلاقي أم وضعي الحق ان التبادر في الصيغة حقيقي وضعي؟ للأصل السليم عن المعارض واما المادة كلّفظ الأمر والوجوب والّلزوم ونحوها فالحق ان تبادر النفسي منها اطلاقي؛ لعدم صحة سلبها عن الواجب الغيري، فلا يصحّ ان يقال: ان الوضوء ليس بلام أو بواجب أو بمأمور به، فيحكم بقرينة عدم صحّة

(١) في (خ): اطلاقه.

(٢) في (خ): كونه.

السَّلبُ بكون تبادر الصَّحَّةِ اطلاقاً^(١)، ولا يمكن اجراء صحة السلب وعدمها كالصيغة، كما مرَّ في بحث العلائم وعدم صحة سلب المادة لا ينفع في فهم معنى الهيئة؛ اذ لا ملازمة بين المواد والهيئات، ألا ترى ان صيغة الأمر حقيقة في الطلب مع عدم الرضاء بالترك، فيشمل السَّؤال أيضاً وهي فيه حقيقة، بخلاف مادَّة الأمر فلا يقال لطلب السائل أنَّه امر بكذا، فلا يلزم من اثبات كون مادَّة الأمر حقيقة في الوجوب الغيري كون صيغة الأمر أيضاً حقيقة فيه، فيكون أصالة الحقيقة^(٢) في تبادر الصَّيْغة سليمة عن المعارض، بخلاف تبادر المادة، فأنَّه معارض بأقوى منه، وهو عدم صحَّة السَّلب عن الغيري الكاشف عن كون التبادر اطلاقاً.

وهل الوجوب الغيري الذي هو فرد من مادَّة الوجوب وإلاَّ فرد من الافراد النادرة المبين العدم أم من المشكَّك الاجمالي؟ الحقَّ الأول، كأكلَّ الحبة من الحنطة بالنسبة الى اطلاق الأكل، وهل دلالة الأمر على الوجوب النفسي من باب الالتزام بمعنى ان قوله (اذ نمت فتوضَّأ) معناه ان الوضوء واجب، وكان لازم ذلك عرفاً هو الوجوب النفسي، أو من باب الاطلاق، بأنَّ يكون معناه ان الوضوء واجب في كلِّ حال، أو في الآحوالات الظاهرة، سواء كانت الصَّلَاة أم لا؟ وجهان، وعلى الأوَّل اذا قامت قرينة على عدم ارادة النفسي وعلى أنَّ الوجوب غيري، فيكون ذلك مجازاً في الأمر، وعلى الأخير يكون ذلك تقييداً في اطلاقه لا مجازاً.

(١) في (خ): بكون التبادر اطلاقاً.

(٢) في (خ): الوضعية.

فاذا دار الأمر بين كون الواجب غيرياً أم محمولاً على الندب، يكون الأمر على الأول دائراً بين المجازين، وعلى الأخير دائراً بين التقييد والمجاز، فيحصل الثمرة في التعارض، والحقّ كون دلالته على النفسية من باب الالتزام؛ لأن المتبادر من هذا القول ليس إلا وجوب الوضوء بعد النوم ثم بعد ذلك يفهم من اللفظ النفسية التزاماً عرفياً، فالترتيب في الانتقال دليل الالتزام، ولو كان من باب الاطلاق لم يترتب فهم بعض على الآخر، فتأمل.

و اذا دار الأمر بين حمل الأمر على الوجوب الغيري أو على الندب، كما في قوله تعالى: ﴿إِذَا قُمْتُمْ﴾^(١) فان المتبادر منه من جهة تعليق الأمر بالوضوء على القيام الى الصلّة ان الوجوب ليس نفسياً، فدار أمره بين الغيري والندب.

فحينئذ نقول: ان حملنا الوجوب على الغيري، فلا بدّ من اضمار قولنا وقت كونكم محدثين، وان حملناه على الندب، فلا بدّ من اضمار قولنا وقت كونكم متطهرين، بحمل الوضوء على الوضوء التجديدي، لكن في الأول لا بدّ من اضمار آخر، وهو قولنا اذا كانت الصلّة واجبة، والتقدير اذا تهيأت للصلاة الواجبة وقت كونكم محدثين فاغسلوا، فبناءً على الحمل على الوجوب الغيري لا بدّ من اضمارين.

وبالجملة اذا دار الأمر بين الوجوب الغيري والندب مع قطع النظر عن ارتكاب تكلف آخر في خصوص بعض المقامات، فهل الاصل ما ذا؟ الحقّ أنّ الوجوب الغيري هو الاصل لأقربيته عرفاً الى المعنى الحقيقي، وان كان الندب

اقرب اعتباراً؟ لأنَّ الأمر ظاهر في الطَّلب واللَّزوم والنَّفْسِيَّة والاطلاق، وفي الوجوب الغيري الأخير. ان متفيان، وفي الندب كلُّ تلك الخواصَّ موجودة الَّا للزوم، فهو أقرب اعتباراً، وإن كان العرف يفهم من الأمر اذا علّق بشيء، وعلم عدم النَّفْسِيَّة الوجوب الغيري، وانت اذا احطت خبراً بما ذكرنا قدرت على استخراج ساير مسائل الدوران.

المقدِّمة الثالثة: المقدِّمة بالكسر على الأصحَّ

تطلق على مقدِّمة الجيش، وعلى مقدِّمة الكتاب وعلى ما يتوقَّف عليه الفعل، وهي بالنسبة الى الاطلاق الأخير لها افراد: السبب، والشَّروط، والجزء، وعدم المانع.

والسَّبب قد يطلق على العلة النَّاتِئة، فيدخل فيه وجود الشرط ودفع المانع، وقد يطلق على ما يلزم من وجوده وجود شيء آخر، ومن عدمه عدمه لذاته، وهو بهذا المعنى يصدق عليه المقتضى أيضاً، وقيد (لذاته) للاحتراز عن مقارنة قيام سبب آخر مقام السَّبب المتفني، أو اقتران السَّبب بفقد شرط أو بوجود مانع.

وقد يطلق ويراد به العلامة، كالدَّلُول الذي هو علامة لوجوب صلاة الظهر، وكذا الغروب والفجر، ومن الواضح ان نفس الدَّلُوك ليس سبباً ومقتضياً لوجوب الصَّلَاة ومؤثراً فيها، بل مقتضى وجوبها^(١) حسنهما والحكمة الكامنة فيها، وأنما هي علامة للوجوب، والأوَّل من الثلاثة اصطلاح المتكلِّمين والحكماء

(١) في (خ): بل المقتضى لوجوبها.

ولفظ (السَّبب) حقيقة خاصّة عندهم في العلّة التامة وعند الاصوليين حقيقة في المقتضى، والعلامة معاً والعلّة التامة داخله في المقتضى وهو الثاني من الثلاثة وكون السَّبب حقيقة في المقتضى واضح من تفحص موارد استعمالهم.

وأما كونه حقيقة في العلامة فلعدم صحّة سلب السَّبب عنها في اصطلاحهم، لكن هل السَّبب مشترك لفظي بينهما ام معنوي؟ الحق الاخير؛ لوجود جامع قريب في البين، وهو مطلق الكاشف عن الشيء، فان العلامة تكشف عن ذي العلامة بطريق الإنّ، والمقتضى يكشف عن الشيء بطريق اللّم، فأصل الكشف عن الشيء قدر مشترك بينهما، واستعمال السبب في هذا القدر المشترك أيضاً ظاهر، فان قولهم (الدّلوّك سبب لصلاة الظّهر) الظاهر منه أنّه لم يرد منه الآ مطلق الكاشف، وظهر خصوص العلامة من الخارج.

واذا ظهر وجود جامع قريب مستعمل فيه اللفظ، حكمنا بالاشتراك المعنوي، وإن كان استعمال اللفظ في الفرد أغلب من استعماله في الكلي؛ لما عرفت من أنّه ليس بشيء من المعنيين أعني: المقتضى والعلامة مجاز لعدم صحّة السلب عن شيء منهما، فدار الأمر بين نفي الحقيقة والمجاز في الفردين بين كون اللفظ مشتركاً بينهما لفظاً أم معنى، ولا ريب أنّ الأصل هو الاخير للغلبة، نعم السَّبب في اللّغة حقيقة في مطلق المقتضى خاصّة، ونقل إلى هذا المعنى الذي ذكرناه، أعني مطلق الكاشف في اصطلاح الأصولى، والنقل أيضاً تعيّن لأصالة تأخّر الحادث والغلبة.

و أما الشرط فقد يطلق على ما له مدخلية في وجود الشيء وجوداً، بمعنى ان وجود المشروط يتوقف على وجود ذلك الشيء، ويلزم من عدمه عدم المشروط ولا يلزم من وجوده، كطهارة للصلاة، وهذا شرط بالمعنى الأخصّ، وقد يطلق على ما له مدخلية في وجود الشيء في الجملة وجوداً أم عدماً، أعني سواء كان ممّا يتوقف وجود الشيء على وجوده أو على عدمه، ولكن ولا يلزم من تحقق الموقوف وجود ذلك الشيء فيدخل في هذا المعنى الشرط بالمعنى الأخصّ؛ لأنّ وجود المشروط يتوقف عليه، ولا مدخلية في وجود المانع؛ لأنّ وجود الشيء يتوقف على عدمه، فللمانع مدخلية في وجود الشيء لكن عدماً، فوجود الشيء يتوقف على عدم المانع، ولا ريب في كون الشرط حقيقة في المعنى الأخصّ، وفي عدم صحّة السلب عن المعنى الأعمّ، فلا يصحّ سلب الشرط عن فقد المانع، وهل هو مشترك لفظي بين ما يتوقف عليه وجوداً وبين ما يتوقف عليه عدماً أم معنوي؟ أصالة عدم تعدّد الوضع تعيّن الآخر.

ثم الشرط بمعنييه ماخوذ فيه عدم كونه داخلياً في الشيء ومقوماً فلا يحصل النقص بالجزء، أما المانع فظهر حاله ممّا سبق، وأنّه ما يلزم من وجوده عدم الشيء، ويتوقف وجود الشيء على عدمه، فهو داخل في الشرط بالمعنى الأعمّ كالعلل الناقصة.

وأما الجزء، فهو ما يلزم من عدمه عدم الكلّ، ولا يلزم من وجوده، وجوده وكان من مقومات الشيء وداخلياً فيه، فخرج الشرط بقسميه والسبب.

والحاصل ان مقدّمة الشيء: إمّا داخلة فيه فهو الجزء، أو خارج عنه ولكن له مدخلية في ذي المقدّمة وجوداً وعدمًا، فهو السبب، والّا فهو الشرط بالمعنى الأعمّ ويدخل فيه عدم المانع كما مرّ.

ثمّ اعلم أنّ كلّاً من السبب والشرط والمانع: إمّا عقلي وإمّا عادي، وإمّا شرعيّ فالعقلي ما كان الحاكم بالتوقف فيه هو العقل والعادي ما كان الحاكم بالتوقف فيه هو العادة وإن لم يكن التوقف عقلياً، والشرعي ما كان التوقف فيه بحكم الشرع، وإن لم يكن توقّف عقلاً ولا عادة، فالسبب العقلي كالنظر المحصّل للعلم الواجب طلبه بوصف كونه محصّلاً، فإنّه يلزم من وجود النظر المحصّل وجود العلم الواجب، ومن عدمه عدمه، فلا يقال إنّ النظر قد لا يحصل العلم الواجب فكيف يكون سبباً؛ لانا قد جعلنا السبب هو النظر المحصل لا مطلق النظر.

ولا يقال أيضاً ان العلم الواجب قد يحصل من دون نظر لأنّه بعد الحصول بلا نظر وإن كان مسقطاً للواجب، لكنه ليس بواجب بعد ذلك حتّى يجب طلبه، ونحن مثلنا بالعلم الواجب طلبه والسبب العادي، كطي المسافة للوصول الى المكان البعيد ولو بنحو الطّيران والركوب، فإنّه سبب غير عادي لا يمكن الوصول الى المكان البعيد عادة الآ به، ولو امكن الوصول عقلاً بغير هذا الطريق لا مكان مجيء الأرض اليك من دون طيّ مسافة منك.

والشرعي كالطهارة التي هي سبب لازالة الحدث، والشرط العقلي كالتمكن بالنسبة الى حصول الواجب، كنصب السّلم ونحوه للصعود على

السَّطْح، والشرعي كالطهارة للصَّلاة، والمانع العقلي كفعل الضد لفعل الضد الآخر، والعادي كالمريض المانع من اتیان الواجب، والشرعي كالحيض للصَّلاة، ثم الجزء إمّا جعلى كالأجزاء الشرعية ونحوها، وإمّا نفسي وذاتي كيد زيد له، ويسمّى هذا بغير الجعلي

ثم اعلم أنّما يتوقّف عليه وجوب الشيء يسمى مقدّمة الوجوب كالدلّوك للظهر وما يتوقّف عليه وجود الشيء، أي وجود ما سوى الوجوب يسمى مقدّمة للوجود^(١)، سواء كان مقدّمة لوجود ذات الشيء كاجزاء الصلاة للصَّلاة، الواجبة أو لوجود صحته كالطهارة للصَّلاة ان قلنا بأنّ الألفاظ أسامي للاعمّ، أو لوجود العلم به، كالصَّلاة الى الجهات

و النسبة بين مقدّمة الوجوب والوجود عموم من وجه، يجتمعان في التمكن من الواجب، ويفترقان في مثل الدلّوك والطهارة الشرعيّة ثم ان المقدّمة: إمّا فعليه كالصَّلاة الى اربع جهات عند اشتباه القبلة ونصب السّلم. وإمّا تركية كترك اكل المشتبهات في الشبهة المحصورة لأجل ترك الحرام المعلوم اجمالاً.

المقدّمة الرابعة:

الدلالة اللفظية على أقسام: المطابقة، وهي دلالة اللفظ على تمام المراد من حيث دلالاته على تمام المراد، والتضمّن وهو دلالاته على جزء المراد من حيث هو جزء المراد والالتزام وهو دلالاته على الخارج اللازم من حيث هو خارج لازم فلا ينتقض التعاريف بعضها ببعض طرداً ولا عكساً.

(١) في (خ): الوجود.

ولا يرد أيضاً ما أورد على تعريف المشهور للثلاثة المذكورة، حيث بدّلوا المراد بالموضوع له في كلّ تلك التعاريف الثلاثة، فأورد عليهم بخروج المجازات عن تعريف الدلالات الثلاث وأما نحن فقد عبّرنا بالمراد الشامل للموضوع له والمعنى المجازي، فلا يخرج شيء ولا نحتاج الى تكلف حمل الوضع على الأعم من الوضع المجازي ونحوه.

ثم إنّ هذا التقسيم مصطلح أهل الميزان، وأما مصطلح أهل الفن فهو أنّه يسمون ما يستفاد من اللفظ ارادته استفادة مستقلة ذاتية لا تبعية لفظية، وما عدا ذلك يسمون عندهم بالدلالة اللفظية وغير اللفظية كان يكون الدلالة بالعقل مستقلاً أو بواسطة ملاحظة اللفظ فعلى هذا يكون دلالة المطابقة مجازياً وحقيقياً^(١) لفظية ودلالة التضمن غير لفظية؛ لأنّها تبعية.

وأما الالتزام، فهو على قسمين: بيّن بالمعنى الأخصّ، وهو ما يلزم من تصوّره عند سماع اللفظ واستشعاره، أو عند تصوّر الملزوم وان لم يكن لفظ في البين، تصوّر اللازم من دون حاجة الى ملاحظة شيء آخر، كدلالة المناطق على المفاهيم موافقها ومخالفها، فبمجرّد سماعك ان جاءك زيد فأكرمه يجرى الى ذهنك أنّه ان لم يجرى لم يجب الاكرام، ونعلم ان هذا المعنى مراد من اللفظ بارادة مستقلة ذاتية^(٢)، مثل ان يصرّح بالمفهوم لفظاً، وكذا قوله تعالى ﴿فَلَا تَقُلْ لَهَا أَفٌ﴾^(٣)

(١) في (خ): مجازها وحقيقتها.

(٢) ذهنية.

(٣) سورة الاسراء: ٢٣.

بالنسبة الى ترك الاذى، وبيّن بالمعنى الأعمّ، وهو قسمان كالبيّن بالمعنى الأخصّ دلالة التزامية لفظية ودلالة التزامية عقلية.

أما الدلالة الالتزامية اللفظية بالمعنى الأعمّ فهي ما يلزم من ملاحظة الطرفين أعني اللّازم والملزوم وملاحظة اللزوم بينهما بعد سماع اللفظ الجزم باللزوم، مثلاً لو سمعت الأمر كصل، لم يجرى الى ذهنك بمجرد ذلك عدم جواز ترك الصلاة، بل ربما لا يجرى الى ذهنك الترك فضلاً عن جواز الترك ولكن بعد سماعك الأمر والتفاتك الى الترك وملاحظتك اللزوم وعدم اللزوم بينهما جزمت بأنّ الأمر اراد عدم الترك ونهى عنه نهياً مفهوماً من اللفظ، فبدل اللفظ على حرمة الضد العام الذي هو ترك المأمور به بلزوم بيّن بالمعنى الأعمّ دلالة لفظية وقد ينسب الى السيّد انكار دلالة الأمر بالشيء على النهي عن الضد العام لفظياً لا بيّناً ولا غيره، وهو على ما هو الظاهر الآن بمعزل عن التحقيق.

فظهر ان الدال على اللزوم في الالتزام بالمعنى الأعمّ هو اللفظ مستقلاً لا غير، لكن بعد ملاحظة الطرفين.

و اما العقلية من الالتزام من البيّن بالمعنى الأعمّ، فهو على قسمين: أحدهما ان يكون الافادة والمستفاد فيه تبعياً. وثانيهما ان يكون الاستفادة تبعيةً والمستفاد فيه مستقلاً^(١).

(١) في (خ): وثانيهما ما يكون المستفاد فيه مستقلاً والاستفادة تبعية .

و الأول كمقدمات الواجب المطلق، فان لفظ (الأمر) لا يدلّ على طلبها قطعاً ووجداناً، فلا يدلّ لفظ (صلّ) على حرمة المشي لفظاً، بل العقل بعد ملاحظة هذا الخطاب الشرعي وإرادة الصّلاة وملاحظة أنّ الاتيان بها موقوف على الطهارة من الخبث مثلاً، وإنّ إرادة الأمر عدم الاتيان بتلك المقدّمة قبيحة؛ لحصول منافات الغرض، فلا بدّ ان يأتي المكلف بتلك المقدّمة لتوقّف ذي المقدّمة عليها، يحكم بأنّ مقدّمة الواجب واجبة تبعاً، فاستفادة وجوب المقدّمة ليست مستقلة من اللفظ أو العقل، بل من العقل بملاحظة خطاب الشارع، فصارت استفادة الوجوب تبعيّة، ولا ريب ان المستفاد هو وجوب المقدّمة تبعي أيضاً؛ لأنّه تابع لوجوب ذي المقدّمة بحيث لو لم يجب لم تجب المقدّمة.

و الثاني كدلالة الاتيين على أقلّ الحمل، فالاستفادة هنا تبعيّة حاصلة من ملاحظتهما وملاحظة لزوم الكذب في أحدى الاتيين لو لم يكن أقلّ الحمل ستة اشهر، فبملاحظة اللفظ والعقل حصلت^(١) الاستفادة تبعاً، لكن المستفاد وهو كون أقلّ الحمل ستة اشهر حكم مستقل لا يتوقف على ارضاع الوالدات حولين كاملين، ولا على كون حملهن وفصاهن ثلاثين شهراً، بل ربّما لا يضعن الآ بعد ستة اشهر حكم مستقلّ ثمّ يرضعن حولين كاملين.

ثمّ إنّ الالتزامات اللفظية تتفاوت مع الالتزامات العقلية، فإنّ في الالتزام اللفظي لا يمكن الإنكار على العبد والعناب عليه في ارتكاب اللازم اللفظي اذا لم يكن الأمر مصرّحاً حين الخطاب أو قبل وقت الحاجة على عدم إرادة اللزوم.

(١) في (خ): حصل.

و أما في الالتزامات العقلية، فلكونها في بعض الاحيان خفية، فليس حالها كحال الالتزام اللفظي بل هي قد يكون لها وضوح تام، فحكمها حكم الالتزام اللفظي، وقد يكون لها خفاء فلا يعتبر اللزوم؛ اذ قد يكون الأمر غير ملتفت الى اللزوم وغير فاهم له؛ لكونه ممن لا يلتفت الى نحو هذا اللازم الخفي العقلي فلا يعتبر هذا اللزوم العقلي في كلام مثل هذا الأمر، فلا يكون دلالة الاشارة الحاصلة في كلامه كالمستفاد من الآيتين ونحوه معتبرة، نعم في كلام الحكيم على الاطلاق الملتفت دائماً على الأنفس والآفاق يعتبر دلالة الاشارة والالتزامات العقلية الخفية مطلقاً، وكذا في كلمات المعصومين عليهم السلام.

المقدمة الخامسة لواجب اما تعبدي صرف كالصلاة، أو توصلي صرف كغسل الثوب للصلاة، وقد يجتمع جهة التعبد والتوصل في الواجب وهذا قسمان: قسم يكون جهة حصول التوصل فيه موقوفاً على حصول جهة التعبد كالوضوء، فان حصول التوصل به الى رفع الحدث للصلاة موقوف على قصد القرية فيه، ونحوه مما يشترط في الواجبات التعبدية بحيث لو انتفي جهة التعبد والاطاعة لم يحصل التوصل أيضاً.

و قسم يكون جهة التعبد واجبة مستقلة، لا يتوقف حصول جهة التوصل على حصول جهة التعبد، كما في الأمر بالسقي، فإنه يجب عليه قصد القرية بحيث لو أتى به على طريق الانزجار و من دون قصد القرية كان أثماً، لكن يسقط عنه الأمر بالسقي بعد اتيان الماء مطلقاً.

إذا ظهر ذلك فإن علمنا بكون الأمر الوارد من أي قسم من الأقسام عملنا بمقتضاه، وإن شككنا في ذلك فله صور:

منها: ما إذا ورد امر ولم نعلم أنه من أي قسم من الأقسام الأربعة، وفيه مراحل:

الأولى: أن نعلم أن مقتضى الوضع اللغوي مع قطع النظر عن العرف أي قسم من تلك الأقسام الأربعة فيما إذا كان الدليل لفظياً فاعلم أن الحق حينئذ أن المتبادر من الأمر كاضرب في اللغة هو إيجاد الماهية بالمباشرة النفسية، سواء أوجدها بقصد القربة أم لا، على الوجه المباح أو المحرم، فمقتضى الوضع اللغوي ان لا يكون هذا الواجب تعدياً صرفاً؛ إذ التعدي الصرف يشترط فيه في حصول الامتثال قصد القربة والمباشرة النفسية، والaitان على الوجه المباح لا المحرم والتوصلي الصرف لا يشترط فيه شيء من الثلاثة، ومقتضى الوضع اللغوي على ما هو الظاهر من الأمر عندهم هو اشتراط المباشرة النفسية؛ لاطلاق الأمر المتوجه الى المخاطب بإيجاد الماهية سواء وجدها الغير ام لا.

ولو قلنا بسقوط الأمر إذا أتى به الغير لزم التقييد في اطلاق الأمر فيكون المعنى أنك مأمور بإيجاد الماهية إذا لم يوجد غيرك، والتقييد خلاف الأصل، فاطلاق الأمر يقتضي المباشرة النفسية وكذا اطلاقه يقتضي عدم اشتراط القربة، وعدم اشتراط الaitان به على الوجه المباح لان المادة موضوعة للماهية لا بشرط، الماهية موضوعة لطلب إيجاد تلك الماهية، فليس شيء من قصد القربة والaitان على الوجه المباح مأخوذاً في معنى الأمر، بل اطلاق الأمر ينفي اشتراطها.

فصار المستفاد من اطلاق الأمر بمقتضى الوضع اللغوي كون المباشرة النفسية شرطاً دون القربة، والاتيان على الوجه المباح ولازم ذلك ان مقتضى الوضع اللغوي ان لا يكون الواجب تعبدياً صرفاً الأمر لعدم اشتراط القربة والاباحة للاطلاق ولا توصلياً صرفاً لاشتراط المباشرة للاطلاق والتوصلي الصرف لا يشترط فيه شيء من الثلاثة ولا توصلياً وتعبدياً ارتباطياً وهو القسم الثالث؛ لأنه مشروط أيضاً بالقربة والاباحة واطلاق اللفظ ينفي شرطيتها ولا توصلياً وتعبدياً استقلالياً، وهو القسم الرابع؛ لأنّ لازمه سقوط الأمر بأتیان الغير فجأة، وحصول الاثم عند ترك القربة، والاطلاق اللفظي ينفي سقوط الأمر عند اتیان الغير وأصالة البراءة ينفي حصول الاثم عند ترك القربة وان سكت عنه اللفظ لأنّ اللفظ أنّما ينفي كون القربة شرطاً لا واجباً مستقلاً أيضاً فيكون نفي الوجوب الاستقلالى بقصد القربة مستنداً الى أصل البراءة، فصار المحصل ان مقتضى الوضع اللغوي ان لا يكون شيء تبعياً من الأقسام الأربعة بل قسماً خامساً.

الثانية: في أنّ فهم العرف من جهة المباشرة والقربة والاباحة هل هو مطابق لوضع اللغة أم مخالف؟.

و التفصيل فيه: أمّا من جهة لزوم المباشرة وعدمه، فالحق ان الموارد عندهم تتفاوت في ذلك، فقد يعتبرون المباشرة في الأمر، كما لو أمر عبده بأكل شيء فأنّه يشترط فيه المباشرة وليس الغرض مجرد كون هذا الشيء مأكولاً ولو من غير العبد، وقد لا يعتبرون المباشرة في الأمر كما لو أمر عبده بسقيه، فأنّه يسقط أمره باتيان غيره، وقد يحصل الشكّ لهم في أنّ المقصود هو مطلق حصول المأمور به أم حصوله من خصوص المخاطب.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

فهرس المحتويات

٥	مقدمة القسم
٧	مقدمة الشعبة
٩	مقدمة ضوابط الأصول بقلم السيد مرتضى القزويني (دامة توفيقاته)
٣٩	مقدمة التحقيق
١١٧	ضابطة مدلول اللفظ
١٢١	ضابطة الكليّ عندنا سوى ما اصطلاح عليه أهل الميزان
١٢٥	ضابطة اللفظ والمعنى أمّا أنّ يتحدان أو يتعددان أو يختلفان
١٣٢	ضابطة لما كان علم الاصول مشتملاً على نبذ من المسائل اللغوية
١٤٥	ضابطة في المشتقّ
١٦٣	ضابطة في وضع الألفاظ للمعاني
١٦٧	ضابطة تحقيق في موضوع له الألفاظ
١٧١	ضابطة ما لو تعارض العرف واللغة
١٧٧	ضابطة ما لو تعارض عرف السائل والمسؤول
١٨٣	ضابطة اطلاق الألفاظ بطريق الحقيقة العرفية أو المجاز
١٨٩	ضابطة في الحقيقة الشرعية
٢٠٩	ضابطة في الصحيح والاعمى
٢٥٣	ضابطة في علائم الوضع

- ضابطة في المتبادر والتبادر لغة ٢٧٩
- ضابطة في صحّة السلب وعدمها ٢٩٥
- ضابطة في الأطراد وعدمه ٣١٣
- ضابطة هل الاستعمل علامة الحقيقة أم لا ٣١٩
- ضابطة من الامارات التقسيم ٣٣٥
- ضابطة في الاشتراك ٣٤١
- ضابطة في استعمال اللفظ في معنيه الحقيقي والمجازي ٣٦٣
- ضابطة في مفهوم الامر وصيغته ٣٧١
- ضابطة هل الامر بالامر أمر أم لا ٤٢٩
- ضابطة في الامر الوارد عقيب الحظر ٤٣٥
- ضابطة هل الامر للمرة أم التكرار ٤٤٣
- ضابطة هل الامر للفور أو للتراخي ٤٦٥
- ضابطة في أنّ القضاء يتبع الاداء أم بفرض جديد ٥١٣
- ضابطة في مقدمة الواجب ٥٢٥