

القوانين المحكمات

في أصول الفقهاء

تأليف

الفقيه الإصوي أبي القاسم الميرزا القمي

القمي ٥١٢٣١ ق

المؤلف

تأليف

مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث



٤٢٩

# القوانين والحكمية في أصول الفقهاء

تأليف

الفقيه الأصولي أبي القاسم الميرزا القمي

المتوفى ١٢٣١ هـ. ق.

عزولاشي

تحقيق

مؤسسة آل البيت (عليه السلام) لإحياء التراث



الميرزا القمي، أبو القاسم بن محمد حسن، ١١٥١ - ١٢٣١ هـ. ق.  
القوانين المحكمة في أصول الفقه، تأليف: أبي القاسم بن محمد حسن، الميرزا القمي.  
تحقيق ونشر: مؤسسة آل البيت للإحياء التراث. قم المقدسة ١٤٣٩ هـ.  
ج ٦.

الفهرسة: طبق نظام فيبا.

المصادر بالهامش.

اللغة: عربية.

أصول فقه شيعي / قرن ١٣ هـ. ق.

١٣٩٦ ق ٩ م / ٨٨ / ١٥٨ BP

٢٩٧/٣٢٤

نظام ديوي

٤٨٩٦٧٢٥

رقم الإيداع في المكتبة الوطنية الإيرانية

شابك (ردمك) ٦ - ٥٨١ - ٣١٩ - ٩٦٤ - ٩٧٨ / دورة أجزاء احتمالاً  
ISBN 978 - 964 - 319 - 581 - 6 / 5 VOLS.

شابك (ردمك) ٧ - ٦٦٧ - ٣١٩ - ٩٦٤ - ٩٧٨ / ج ٢  
ISBN 978 - 964 - 319 - 667 - 7 / VOL.2

الكتاب: القوانين المحكمة في أصول الفقه / ج ٢

المؤلف: الميرزا أبو القاسم القمي

تحقيق: مؤسسة آل البيت للإحياء التراث - قم

الطبعة: الأولى - ربيع الأول - ١٤٤٥ هـ

الفلم والألواح الحساسة (الزينك): تيز هوش - قم

المطبعة: الوفاء

الكمية: ١٠٠٠ نسخة

السعر: ٢/٥٠٠/٠٠٠ ريال



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

جميع الحقوق محفوظة ومسجلة  
لمؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث

مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث

قم المقدّسة :شارع الشهيد فاطمي (دور شهر) زقاق ٩ رقم ١-٣

ص . ب ٣٧١٨٥/٩٩٦ هاتف : ٥ - ٣٧٧٣٠٠٠١ فاكس : ٣٧٧٣٠٠٢٠

## الباب الثالث

### في العموم والخصوص

وفيه مقدّمة ومقاصد :

أما المقدّمة :

فالعامّ : هو اللفظ الموضوع للدلالة على استغراق أجزائه أو جزئياته ، كما عرّفه شيخنا البهائي عليه السلام <sup>(١)</sup> .

واحترز بقيد الموضوع للدلالة عن المثني والجمع المنكر وأسماء العدد فإنها لم توضع للدلالة على ذلك وإن دلّ .

وقوله : أجزائه أو جزئياته لدخول مثل : الرجال ، على كلّ واحد من المعنيين الآتين من إرادة العموم الجمعي أو الأفرادي .

وهذا اصطلاح ، وإلا فلا مانع من جعل العشرة المثبتة أيضاً عامّاً كما يشهد به صحّة الاستثناء ، فالعامّ على قسمين :

إمّا كليّ يشمل أفراده ، أو كلّ يشمل أجزاءه ، والعامّ المعهود الغالب الاستعمال في كلامهم هو المعنى الأول ، ولذلك ذكروا : أنّ دلالة العموم على كلّ واحد من أفراده دلالة تامة ، ويعتبرون عنه بالكليّ التفصيلي والكليّ العددي والأفرادي ، وليست من باب الكلّ ، أي : الهيئة الاجتماعية المعبّر عنه بـ : الكلّ المجموعي .

وتظهر الثمرة في المنفيّ ، فلو كان الجمع المضاف في قوله تعالى :

(١) زبدة الأصول : ١٢٥ .

٦ ..... القوانين المحكمة / ج ٢

﴿وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ﴾<sup>(١)</sup> بمعنى الكل المجموعي ، فلم يدل على حرمة قتل البعض ، بخلاف المعنى الأول ، نظير: ضربت العشرة وما ضربت العشرة ، وسيجيء أن العموم قد يستفاد من جهة المقام لاقتضاء الحكمة ذلك ، وهو أيضاً ليس من العام المصطلح وإن ترتبت عليه أحكامه .

---

(١) سورة الإسراء ١٧ : ٣١ .

## المقصد الأول

### في صيغ العموم

#### قانون

اختلفوا في كون ما يدعى كونه موضوعاً للعموم من الألفاظ، موضوعاً له، أو مشتركاً بينه وبين الخصوص، أو حقيقةً في الخصوص على أقوال، وقيل بالتوقف.

ثم القائلون بثبوت الوضع للعموم اتفقوا في بعض الألفاظ واختلفوا في الآخر، فلنقدم الكلام في الخلاف في أصل الوضع.

والأظهر الأشهر كونها حقيقة في العموم.

لنا: التبادر؛ فإن أهل العرف يفهمون من قولنا: ما ضربت أحداً، ومن دخل داري فله درهم، ومتى جاء زيد فأكرمه ونحو ذلك، العموم، فلو قال السيد لعبده: لا تضرب أحداً، ثم ضرب العبد واحداً لاستحق بذلك عقاب المولى.

وللاتفاق على دلالة كلمة التوحيد عليه وللاتفاق على لزوم الحنث على من حلف أن لا يضرب أحداً فضرب واحداً، وأن من ادعى ضرب رجل لو أردت تكذيبه، قلت: ما ضربت أحداً، فلولاً أنه سلب كلي لما ناقض الجزئية، فإن السلب الجزئي لا يناقض الإيجاب الجزئي.

ولقصة ابن الزبير<sup>(١)</sup>، فإنه لما سمع قوله تعالى: ﴿إِنَّكُمْ وَمَا

(١) عبدالله بن الزبيرى - بكسر الزاي والموحدة وسكون المهملة بعدها مقصورة - بن

تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ ﴿١﴾ قال: لأخصمَنَ مُحَمَّدًا ﷺ، ثم جاءه ﷺ وقال: يا مُحَمَّد، أليس عُبِدَ موسى وعيسى والملائكة، ففهمه دليل العموم؛ لأنه من أهل اللسان، وأدَل من ذلك جوابه ﷺ؛ حيث قال: «ما أجهلك بلسان قومك! أما علمت أن "ما" لما لا يعقل» (٢) فلم ينكر العموم وقرّره.

وأما استعمال كلمة "ما" في ذوي العقول أو أعلى منهم، كما في قوله تعالى: ﴿وَالسَّمَاءِ وَمَا بَنَاهَا﴾ (٣) فَإِنَّمَا هو خروج عن الحقيقة لنكتة\*.

❦ قيس بن عدي بن سعيد بن سهم القرشي السهمي، أمه عاتكة بنت عبدالله بن عمرو. كان من أشعر قريش وكان شديداً على المسلمين ثم أسلم في الفتح. يكنى أبا سعد.

انظر: الإصابة لابن حجر ٤: ٤٦٧٠/٦٨، الأعلام للزركلي ٤: ٨٧.

(١) سورة الأنبياء ٢١: ٩٨.

(٢) انظر: تفسير القمي ٢: ٧٦، المناقب لابن شهر آشوب ١: ٨٣، مرآة العقول ٢٥:

١٢٦، شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد ١١: ٢٤٣، تفسير الرازي ٣: ١٤٧.

(٣) سورة الشمس ٩١: ٥.

(\*) ولعل النكتة في قوله تعالى: ﴿وَالسَّمَاءِ وَمَا بَنَاهَا﴾ والفرقات اللاحقة إما المماثلة مع الكفار والمواقفة معهم؛ حيث قالوا: ﴿وَمَا الرَّحْمَنُ أَنْسَجِدُ لِمَا تَأْمُرُنَا﴾ [سورة الفرقان ٢٥: ٦٠] وقولهم ذلك لمقايستهم إياه سبحانه بأهتتهم، وذلك تنبيه على حقيقتهم وتعتنتهم؛ حيث يعبدون الجمادات.

وأما الإشارة إلى أن السماء والأرض في النفس لصفاتها وأحوالها وذواتها مخلوقات غريبة تشهد بعظم خالقها وكونه في أعلى مرتبة العلم والقدرة، فلا يحتاج في التعبير عنه إلى لفظ دال على كونه ذا علم وإدراك.

وأما الإشارة إلى أن صفاته تعالى عين ذاته، فلا حاجة له في أفعاله إلى صفة زائدة على ذاته؛ ولذلك عبّر في جواب القسم بكلمة «من» دون «ما» فقال: ﴿قَدْ

وفي رواية أخرى: أجاب **عليه السلام**: بأن المراد عبادة الشياطين التي أمرتهم بعبادة هؤلاء، فنزل قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ سَبَقَتْ لَهُمْ مِنَّا الْحُسْنَىٰ أُولَٰئِكَ عَنْهَا مُبْعَدُونَ﴾<sup>(١)(٢)</sup>.

حجة القائلين بأنها حقيقة في الخصوص، وجهان:

**الأول:** أن الخصوص متيقن المراد من هذه الألفاظ حيث استعملت، سواء أريد منها الخصوص فقط أو في ضمن العموم، بخلاف العموم؛ فإنه مشكوك الإرادة، ولما كان الوضع مسلماً للخصم، ولا بد له من مرجح فالأولى أن يقول: إنه موضوع للمتيقن المراد، فإنه أوفق بحكمة الواضع، حيث إن غرضه من الوضع التفهيم.

وبهذا التقرير اندفع ما أورد على الدليل بأنه إنما يدل على تيقن الإرادة لا على الوضع.

**الجواب:** أن هذا إثبات اللغة بالترجيح العقلي وهو باطل؛ لأن

﴿أَفَلَمْ مَن رَّكَعًا \* وَقَدْ خَابَ مَن دَسَّهَا﴾ [سورة الشمس ٩١ : ١٠] إشارة إلى أن التزكية والخيبة إنما هما لسبب متابعة العقل ومخالفته، ولا يجري ذلك في الخالق تعالى، فنبه بالتعبيرين على عدم احتياجه تعالى إلى غيره واحتياجهم إلى الغير، ويمكن أن تكون الإشارة إلى الصفة، أي: الخالقية والصانعية، لا إلى الذات، ليكون بمنزلة دعوى الشيء ببينة وبرهان، فإن إدراك علو مرتبة الذات من حيث هي ليست وظيفة كل أحد بخلاف ملاحظة مرتبة الصفات وخصوصاً صفات الأفعال المحسوسة للعامة.

وأما احتمال كون كلمة «ما» مصدرية فهو لا يلائم قوله تعالى: ﴿فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا﴾ [سورة الشمس ٩٠ : ٨] مع لزوم التكلف في فاعل ﴿بَسَّأَهَا﴾ و﴿وَطَحَّأَهَا﴾ وغيرهما، فليتدبر منه **ﷻ**.

(١) سورة الأنبياء ٢١ : ١٠١.

(٢) الكشاف ٤ : ١٦٦، الدر المنثور ٥ : ٦٧٩ و٦٨٠.

طريقه منحصر في النقل\* إما صريحاً ومحضاً بالتواتر أو الأحاد، أو بإعانة تصرف من العقل، كما لو استفيد من مقدمتين نقليتين وضع مثل عموم الجمع المحلى، فإنه ثبت بواسطة مقدمتين مستفادتين من النقل: إحداهما: ما ثبت من أهل اللغة جواز الاستثناء منه بأي فرد أمكن إرادته من الجمع، واحتمل شموله له في كل موضع.

وثانيتها: ما ثبت أن الاستثناء هو إخراج ما لولاه لدخل، ويحصل من ذلك أنه يجوز إخراج كل فرد من الجمع، ثم العقل يحكم بأن الشيء ما لم يكن داخلاً في شيء لا يمكن إخراجه منه، فثبت أن جميع الأفراد داخل فيه، وهو معنى كونه موضوعاً للعموم وهكذا.

وأما العقل المحض فلا مدخلة له في إثبات اللغات.

(\*) إن قلت: إنه لا مناص لمن يريد تحصيل العلم بالأحكام عن الأدلة من تحصيل المعرفة بلغة العرب، ولا يمكن في بعضها إلا بالعمل بالظن؛ لانسداد باب العلم، وهو يقتضي حجية مطلق الظن فيه، كما في الأحكام الشرعية، ومع هذا فما معنى القول بانحصار طريق إثبات اللغة في النقل؛ لإمكان حصول الظن من بعض الأدلة العقلية وربما يكون أقوى من الظن الحاصل من الأحاد، وهو كما مر في الخبر المتقدم على المبتدأ الخاص المفيد للحصر.

قلت: تعيين الموضوع له التوقيفي بالظن جائز، لانسداد باب العلم، ولكن تعيين الوضع بالمناسبة العقلية غير جائز عند إفادتها بالظن، إذ لا مسرح للعقل في الأمور التوقيفية كالأحكام الشرعية، فتحصيل الوضع الكلي بسبب احتمال ملاحظة العلة في الوضع التوقيفي من جهة الدوران لا يكفي كالمقياس في الأحكام الشرعية، وأما تقديم الوصف على الموصوف فلا إشكال فيه إذا كان المتمسك فيه التبادر كما مر، وإذا كان متمسكه هو بطلان الحمل فإنما هو لإفادته الحصر وإرادته لا لوضعه له، أو نقول: إنه من باب تنقيح المناط في الأحكام الشرعية بدعوى حصول القطع بمقتضاه، منه ﷻ.

وأما التبادر وصحة السلب ونحوهما فإنما هي أدلة للفرق بين الحقيقة والمجاز، لا لإثبات أصل الوضع.

ولا بأس بتوضيح المقام وإن كان خارجاً عما نحن فيه؛ لتنبية الغافلين، فنقول:

إنَّ الوضع لا يثبت إلا بالنقل عن الواضع؛ لبطلان مذهب عبّاد بن سليمان الصيمري<sup>(١)</sup> وأصحاب التكسير من أن دلالة اللفظ على المعنى إنما نشأت من مناسبة ذاتية وإلا لتساوت المعاني بالنسبة إلى اللفظ، فيما أن يكون هناك تخصيص وترجيح في الدلالة على المعنى أو لا، فعلى الثاني يلزم التخصص من غير مخصّص، وعلى الأوّل التخصص بلا مخصّص وهما محالان<sup>(٢)</sup>.

**والجواب:** إما بأنّ المرّجح هو الإرادة إمّا من الله تعالى، لو كان هو الواضع كخلق الحوادث في أوقاتها، أو من الخلق لو كان هو الواضع، كتخصيص الأعلام بالأشخاص، أو بمنع انحصار المرّجح فيما ذكره، لم يكن لا يكون شيء آخر، مثل سبق المعنى إلى الذهن من بين المعاني في غيره تعالى، ومصلحة أخرى فيه تعالى، مع أنه يدفعه الوضع للتقيضين والصدّين، واقتضاء اللفظ بالذات لذلك في وقت دون وقت أو شخص دون شخص ممّا لا معنى له؛ لأنّ الذات لا يتخلّف.

ولذلك وجّه السكاكي هذا المذهب وأوله بأنّ مراده أنّ الواضع

(١) هو أبو سهل عبّاد بن سليمان الصيمري البصري المعتزلي، من أصحاب هشام الفوطي. متوفى سنة ٢٥٠ هـ.

انظر: سير أعلام النبلاء ١٠: ٥٥١.

(٢) حكى في المحصول ١: ١٨١ و ١٨٣.

لم يهمل المناسبة بين اللفظ والمعنى، كما هو مذهب أهل الاشتقاق، فذكروا أن الفصم بالغاء لكسر الشيء مع عدم الإبانة والقسم بالقاف له مع الإبانة، للفرق بين الغاء والقاف في الشدة والرخاء كالقسمين من الكسر<sup>(١)</sup>. فثبت أن طريق ثبوت الوضع هو النقل؛ لعدم إمكان حصول العلم به من جهة أخرى، والمرجحات العقلية والمناسبات الدوقية مما لم يثبت جواز الاستناد إليها في إثبات الأشياء التوظيفية التوقيفية كالأحكام الشرعية الفرعية، ولذلك لا يجوز إثباته بالقياس أيضاً، كما جوزه قوم من العامة<sup>(٢)</sup> فيما لو دارت التسمية بالاسم مع معنى في المسمى وجوداً وعدمياً كالخمر، فإنها دائرة مع تخمير العقل وجوداً وعدمياً، فقبله عصير وبعده خلّ والدوران يفيد العلية، فكأن الواضع قال: سميت هذا خمرأ؛ لأنه يخمر العقل، فكأنه جوزه تسمية كل ما فيه هذه العلة خمرأ، فيكون ترخيصاً منه بالعموم كترخيصه في سائر الكلّيات كما أشرنا إليه في أوائل الكتاب<sup>(٣)</sup>. وهو باطل؛ لعدم ثبوت حجّية القياس، مع أن جماعة ممن جوزه العمل بالقياس لم يجوزه في اللغة<sup>(٤)</sup>.

وقد يقلب الدوران على المستدل بأن التسمية دارت مع المعنى والمحلّ وهو ماء العنب أيضاً، فإنّ المجموع إذا وجد وجدت التسمية وإذا

(١) مفتاح العلوم : ٣٥٧ .

(٢) حكى في نهاية الوصول ١ : ١٥٩ ، والإحكام للآمدي ١ - ٢ : ٥٠ ، ومنتهى الوصول : ٢٦ .

(٣) تقدّم في ج ١ : ٥٦ .

(٤) منهم : ابن الحاجب في المنتهى : ٢٦ ، والغزالي في المستصفى ٣ : ١٣ ، والجويني في البرهان ١ : ١٣٢ ، المسألة ٨٣ .

انتفى انتفت ، فالعلة مركبة .

ثم لا يذهب عليك أن رفع كل فاعل لم يسمع رفعه من العرب ، ونصب كل مفعول لم يسمع نصبه ونحو ذلك ، وكذلك إطلاق الرجل على من لم يطلقه العرب ، وكذلك أقسام المجازات وأنواع العلائق ليس من باب القياس ، بل هو المستفاد من استقراء كلام العرب وتتبع تراكيبهم بحيث حصل الجزم بتجويزهم ذلك ، وهذا مما لا خلاف في جواز الاعتماد عليه . وأما الاعتماد على التبادر وعدم صحة السلب ورجحان المجاز على الاشتراك ونحو ذلك فليس من باب إثبات الوضع بالعقل ، بل إنما هو للتمييز والتفرقة بين الحقائق والمجازات .

والحاصل : أن الأجنبي باصطلاح قوم الجاهل بأوضاع كلماتهم إذا رأى أنهم يستعملون لفظاً في معانٍ متعددة ولا يعرف أيها حقيقة وأيها مجاز ، فلا ريب أنه يعرف أن في ذلك الاصطلاح ألفاظاً مفردة موضوعة للمعاني الشخصية أو النوعية ، وألفاظاً مركبة موضوعة للمعاني النوعية ، وألفاظاً مستعملة في غير الموضوعات لها بعلاقة مجوز نوعها من الواضع ونحو ذلك ، كما هو الدأب والديدن في جميع اللغات والاصطلاحات .

ويعلم أن ما يتكلمون به قد بلغ إليهم من واضع اصطلاحهم حقيقةً كان أو مجازاً ، ولكنه يريد أن يميز بين الحقيقة والمجاز .

ويعرف أن المعاني المتعددة التي يستعملون فيها لفظاً واحداً على التناوب أيها حقيقة وأيها مجاز ، فيتفحص عن أحوالهم ، فإما يصرحون له بنقل الوضع ، أو يظهر عليه من مزاولة محاوراتهم خواص الحقيقة في البعض وخواص المجاز في الآخر ، فمن خواص الحقيقة التبادر وعدم

صحة السلب ، ومن خواصّ المجاز تبادل الغير وصحة السلب ، ومن العلم بالعرض الخاصّ يحصل العلم بالمعروض ، ومعرفة خاصّة الشيء من خارج لا تحتاج إلى النقل من الواضع ، فالمقصود بالذات من استعمال هذه الخواصّ تحصيل العلم بالوضع بعنوان الحقيقة ، لا تحصيل العلم بمطلق الوضع وإن حصل العلم بالوضع في ضمنه أيضاً ، فإنّ القدر المشترك بين الوضع الحقيقي والمجازي حاصل لذلك الجاهل ، إنّما إشكاله في تعيين الخصوصية ، فطلب تحصيل العلم بالقدر المشترك تحصيل الحاصل .

فإن قلت : نعم ، ولكن ذلك لا ينفي القول بإثبات اللغة بالعقل ، فإنّ اللغة هي اللفظ الذي وضع لمعنى سواء كان بالوضع الشخصي أو النوعي الحقيقي أو المجازي ، فأيتها ثبت بالعقل فيلزم ثبوت اللغة بالعقل ، والمفروض هنا إثبات المعنى الحقيقي مثلاً بالتبادر ، وهو دليل عقلي ، مع أنّ إثبات الوضع للخصوص - على ما ذكره المستدلّ - أيضاً إثبات للحقيقة لا لمطلق اللغة .

قلت : المراد من عدم ثبوت اللغة بالعقل عدم إمكان الاستدلال عليه من طريق اللّمّ من دون الاستناد إلى وضع الواضع من حيث هو وضع الواضع ، وأمّا طريق الإثبات والاستناد إلى وضع الواضع من حيث هو فلا مانع منه ، فإنّ التبادر وعدم صحة السلب والنقل المتواتر والآحاد كلّها معلولات للوضع ، ودالتها إثباتية ، غاية الأمر كون بعضها قطعياً وبعضها ظنياً .

فلا بدّ أن يوجّه ما ذكره - من أنّ طريق إثبات اللغة إمّا تواتر وإمّا آحاد - بأنّ مرادهم أنّ طريقه إمّا قطعي وإمّا ظني ، فخير الواحد والتبادر وعدم صحة السلب والاستقراء - يعني : كون هذه الهيئة الخاصة مثلاً

مستعملة في معنى خاص في أكثر الموارد - وأمثال ذلك كلها من الظنات ، وكلها معلول للوضع .

وأما خامرية العقل وكون الأقل متيقن المراد وأمثالهما ، فهي - على فرض تسليمها - من العلة الموجدة للوضع التي يستدل بوجودها على العلم بوجود الوضع أيضاً ، وهذا هو الممنوع .

ومثل التبادر وأخواته في أدلة الوضع من جملة التوقيفات قبلاً للنقل المتواتر والآحاد ، مثل اتفاق العلماء الكاشف عن رأي المعصوم عليه السلام ، وتقريره الكاشف عنه قبلاً للأخبار المتواترة أو أخبار الآحاد في الشرعيات ، فافهم ذلك واضبطه .

فلنرجع إلى ما كنا فيه ، فنقول :

وقد يعارض الدليل - على فرض التسليم - بأن العمل على العموم أحوط <sup>(١)</sup> ، وهو باطل ؛ لأن ذلك إنما يتم في الواجب فقد يكون التكليف بالإباحة ، هكذا قيل <sup>(٢)</sup> .

وأورد عليه بالمنع في الواجب مطلقاً أيضاً كما في اقتلوا المشركين ، فإن قتل النفس المحترمة أشد من مخالفة الأمر <sup>(٣)</sup> .

الثاني : أنه اشتهر في الألسن - حتى صار مثلاً - أنه : ما من عام إلا وقد خص منه ، وهو وارد على سبيل المبالغة والحاق القليل بالعدم .

(١) معالم الدين : ١٠٤ .

(٢) هذا إشكال صاحب المعالم على نفسه في حاشية معالم الدين (طبع المكتبة الإسلامية) : ١٠٦ .

(٣) حاشية سلطان العلماء على معالم الدين (طبع المكتبة الإسلامية) : ١٠٦ .

والظاهر يقتضي كونه حقيقة في الأغلب مجازاً في الأقلّ تقليلاً للمجاز .  
وأجيب : بأنّ احتياج خروج البعض عنها إلى التخصيص بمخصّص  
ظاهر في أنّها للعموم ، ويوهن التمسك بمثل هذه الشهرة<sup>(١)</sup> .  
أقول : فيه نظر :

أمّا في الأول ؛ فلأنّ احتياج الخروج إلى مخصّص عند المستدلّ ليس  
لظهور العامّ في العموم ، بل لأنّ اللفظ عنده موضوع لبعض ما صدق عليه  
مفهوم الصيغة من غير تعيّن ، ولما كان ذلك البعض محتملاً لكلّ واحد من  
الأبعاض ، فالتخصيص إنّما يحتاج إليه لبيان المراد من لفظ العامّ ، لا أنّ  
العامّ ظاهر في الجميع حتّى يحتاج إرادة البعض إلى المخصّص ، ولعلّ هذا  
التوهم نشأ من لفظ : وقد خصّ منه ، وتعبير المستدلّ بذلك إنّما هو ذهاب  
على ممشى الخصم وتكلمه باصطلاحه ، وإلا فحاصل مراد المستدلّ أنّ  
غالب استعمال الألفاظ - التي يدعى عمومها - في بعض ما يصلح له اللفظ ،  
والغلبة علامة الحقيقة .

**فالتحقيق في الجواب :** منع كون غلبة الاستعمال دليلاً للحقيقة ،  
سَلْمنا ، لكنّه يصير دليلاً إذا لم يثبت الدليل على كونها حقيقة في الأقلّ ،  
وقد بيّنا الأدلّة .

وأما في الثاني ؛ فلأنّ متمسك المستدلّ ليس هو نفس الاشتهار ، بل  
لأنّ ذلك المطلوب له حقيقة ، والمثل مطابق للواقع ، حتّى أنّ ذلك المثل  
أيضاً مخصّص في نفس الأمر بـ : ﴿أَنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾<sup>(٢)</sup> ، وإنّما

(١) معالم الدين : ١٠٤ .

(٢) سورة البقرة ٢ : ٢٣١ .

قال : وارد على سبيل المبالغة ؛ لأنه لو كان المراد ظاهره لكان كاذباً ؛ للزوم التخصيص في نفس المثل .

**واحتجّ القائل بالاشتراك : بالاستعمال فيهما ، وظاهر الاستعمال الحقيقة<sup>(١)</sup> .**

**وفيه : أن الاستعمال أعمّ من الحقيقة كما مرّ مراراً .**  
وبأنه لو كانت حقيقة في العموم لعلم إمّا بالعقل أو بالنقل ، ولا مجال للعقل ، والنقل إمّا تواتر أو آحاد ، والآحاد لا يفيد اليقين ، ولو كان متواتراً لاستوى الكلّ فيه .

**وفيه : أن التمييز بين الحقيقة والمجاز لا ينحصر في نصّ الواضع أو النقل عنه صريحاً ، بل قد يعلم بوجود الخواصّ كما أشرنا ، والخاصّة موجودة فيها ، وهو التبادر كما بيّنا ، مع أنه لا دليل على وجوب تحصيل اليقين ، ولا يلزم استواء الكلّ في المتواتر ؛ لاختلاف الدواعي والموانع .**  
**وحجّة التوقّف : عدم ظهور المأخذ ، وقد عرفته .**

### قانون

صيغ العموم على القول بوضع اللفظ له كثيرة .  
منها : لفظ "كلّ" والأظهر أنه حقيقة في العموم ، وإرادة الهيئة الاجتماعية منه مجاز لتبادر خلافه ، وهو العموم الأفرادي ، وكذلك لفظ "الجميع" وما يتصرّف منه كـ : "أجمع" و"جمعاء" و"أجمعين" وتوابعه المشهورة .

(١) هو السيّد المرتضى في الذريعة : ١٦٧ .

ومنها: لفظ "سائر" على إطلاقه، وإن كان أظهر في إرادة الباقي، فإنه ظاهر في تمام الباقي.

ومنها: "كافة" و"قاطبة" و"من" و"وما" الشرطيتان والاستفهاميتان، وأما الموصولتان: فلا عموم فيهما إلا أن تضمن معنى الشرط، ويفهم ذلك من الخارج وإلا فالأظهر الحمل على الموصولة، ولا عموم إلا أن يجعل من باب الإطلاق الجنسي كما سيجيء في المفرد المحلى باللام.

والأظهر الأقوى: أن "ما" حقيقة في غير أولي العلم، ودعوى أنه حقيقة في الأعم منه - كما ذهب إليه جماعة<sup>(١)</sup> - ممنوعة، وكذلك النكرتان الموصوفتان لا عموم فيهما نحو: مررت بمن أو بما معجب لك.

وعن بعضهم: إلحاق "ما" الزمانية، مثل: ﴿إِلَّا مَا دُمْتَ عَلَيْهِ قَائِمًا﴾<sup>(٢)</sup> والمصدرية إذا وصلت بفعل مستقبل، مثل: يعجبني ما تصنع<sup>(٣)</sup>.

ومنها: "أي" في الشرط والاستفهام، وعن جمهور الأصوليين<sup>(٤)</sup> أنها عامة في أولي العلم وغيرهم، إلا أنها ليست للتكرار بخلاف "كل"، فلو قال لوكيله: أي رجل دخل المسجد فأعطه درهماً، اقتصر على إعطاء واحد

(١) كما حكى في تمهيد القواعد للشهيد الثاني: ١٥٣ القاعدة ٤٩، والتمهيد للإسنوي: ٣٠٣ المسألة ٢، وانظر كتاب سيبويه ٣: ٦٩، شرح الرضي على الكافية ٣: ٥٥، شرح ابن عقيل ١: ١٤٧.

(٢) سورة آل عمران ٣: ٧٥.

(٣) حكى في القواعد والفوائد ١: ٢٠١، القاعدة ٥٩، تمهيد القواعد: ١٤٨، القاعدة ٤٦.

(٤) منهم: عميد الدين في منية اللبيب (المنسوب في المطبوع إلى ضياء الدين) ١: ٤٨٥، والسبكي في الإبهاج في شرح المنهاج ٢: ٩١، والإسنوي في التمهيد: ٣٠٦، ونسب فيه إلى جمهور الأصوليين.

بخلاف ما لو قال: كل رجل، فإنه يعطي الجميع، فعلى هذا يكون عموم "أي" عموماً بدلياً كما في المطلق بخلاف "كل".

ومنها: "مهما" و"إذما" و"أيتان" و"أنتى".

ومنها: "متى" و"حيث" و"أين" و"كيف" وإذا الشرطية إذا اتصلت بواحد منها "ما"، وأما إذا منفردة فقد تحمل على العموم إذا اقتضته الحكمة، مثل: "إن".

وهناك ألفاظ أخر مذكورة في تمهيد القواعد وغيره<sup>(١)</sup>.

والمعيار في الكل التبادر فتثبت الحقيقة، وإلا فإن اقتضته الحكمة أيضاً فكما عرفت وإلا فلا عموم، وسنفرد الكلام في بعضها للإشكال والخلاف فيه بالخصوص.

### قانون

اختلف أصحابنا بعد اتفاقهم ظاهراً في إفادة الجمع المحلى باللام للعموم في دلالة المفرد المحلى عليه.

وتنقيح المطلب يستدعي رسم مقدمات:

الأولى: المراد بالمفرد هنا اسم الجنس، ولا بد من بيان المراد من الجنس واسم الجنس، والفرق بين اسم الجنس وعلم الجنس والنكرة والمعروف بلام الجنس والجمع واسم الجمع.

(١) تمهيد القواعد: ١٤٨ - ١٤٩ القاعدة ٤٦، القواعد والفوائد ١: ٢٠١، القاعدة ٥٩،

فاعلم، أن المراد بالجنس هو الطبيعة الكلّية المقرّرة في نفس الأمر مع قطع النظر عن وضع لفظ له، فمفهوم الرجل بمعنى ذات ثبت له الرجوليّة - الذي هو مقابل مفهوم المرأة - هو الجنس، ولا يعتبر في تحقّق مفهومه وحدة ولا كثرة، بل يتحقّق مع الواحد وما فوقه، والقليل والكثير، ولفظ رجل اسم يدلّ على ذلك الجنس، لكنهم اختلفوا في أن المراد باسم الجنس هو الماهيّة المطلقة لا بشرط شيء، فيكون مطابقاً للمسمّى، أو الماهيّة مع وحدة لا بعينها ويسمّى فرداً منتشرأ.

والأقوى الأوّل وذلك؛ لأنّ الأسماء التي تتعاور عليها المعاني المختلفة بسبب تعاور الألفاظ الغير المستقلّة عليها كاللام والتنوين والألف والنون وغيرها من التغيرات لا بدّ أن يكون لها مع قطع النظر عنها معنى شخصي وضع اللفظ له، كما أنّه يحصل لها بسبب لحوق هذه اللواحق أوضاع نوعيّة مستفادّة من استقراء كلامهم.

والقول بثبوت الوضع الشخصي بالنسبة إلى كلّ واحد من المعاني بملاحظة كلّ واحد من اللواحق في كلّ واحد من الأسماء لعلّه جزاف، فيستفاد من ملاحظة تعاور المعاني المختلفة على اللفظ بسبب تعاور الملحقات بحسب المقامات أنّ هناك مفهوماً مشتركاً بينها مع قطع النظر عن اللواحق يوجد منه شيء في الكلّ، ويتفاوت بحسب المقامات، وليس ذلك في مثل رجل إلا معنى الماهيّة لا بشرط.

لا يقال: الاسم لا يخلو عن شيء من اللواحق، ولا يجوز استعماله بدون شيء منها، فلم لا تقول: بأنّ رجلاً منوناً - مثلاً - موضوع لكذا، ومعرفاً باللام موضوع لكذا، وملحقاً به الألف والنون لكذا، وهكذا،

فلا يجب فرض الرجل خالياً عن تلك اللواحق حتى يلزم له إثبات معنى ويقال: إنّه موضوع للجنس والماهية لا بشرط.

لأننا نقول أولاً: إن مفهوم الرجل\* لا بشرط مع قطع النظر عن التعيين في الذهن مفهوم مستقل يحتاج إلى لفظ في التفهيم.

وثانياً: إنّه أيضاً مستعمل في الأسماء المعدودة\*\*، ولا ريب أنه ليس بمهمل، بل موضوع، وليس له معنى إلا ما ذكرنا.

وثالثاً: إن كل\*\*\* اللواحق ليس مما يفيد معنى جديداً، ولا يجب أن يؤثر في المعنى تأثيراً.

فمنشأ التوهم في هذا الاعتراض لزوم إتمام الاسم بأحد المذكورات. ويدفعه: أن تنوين التمكّن أيضاً ممّا يتمّ به الاسم، ولكنه ليس الغرض منه إلا أمراً متعلقاً بالإعراب كما في: جاءني زيد، فقولك: رجل جاءني لا امرأة، إنّما يراد به بيان الماهية، وكذلك: أسد عليّ وفي الحروب نعامة<sup>(١)</sup>، وكيف كان، فالظاهر أن لفظ رجل إذا خلا عن اللام والتنوين موضوع للماهية لا بشرط.

ويؤيده ما نقلنا سابقاً عن السكاكي: اتّفاقهم على كون المصادر الخالية عن اللام والتنوين حقيقةً في الماهية لا بشرط<sup>(٢)</sup>.

وعلى هذا فأصل مادة الرجل مع قطع النظر عن اللواحق اسم جنس،

(١) زهر الأكم في الأمثال والحكم للحسن اليوسي ٣: ٢٢٦.

(٢) تقدّم في ج ١: ١٦١.

(\*) هذه معارضة، منه ﷺ.

(\*\*) هذا نقض، منه ﷺ.

(\*\*\*) هذا نقض تفصيلي، منه ﷺ.

وموضوع للماهية لا بشرط شيء، وإذا دخله التنوين فيصير ظاهراً في فرد من تلك الطبيعة، فالمراد به الطبيعة الموجودة في ضمن فرد غير معين .

ومن هنا غلط من <sup>(١)</sup> أخذ الوحدة الغير المعيّنة في تعريف اسم الجنس وأدخلها في معناه؛ نظراً إلى أنّ المقصود من الوضع التركيب لا تفهيم المعنى، والاسم لا يستعمل بدون التنوين واللام وغيرهما من المتممات . وأنت خبير بأنّ الخاص لا يدلّ على العام، وكونه كذلك في بعض الأحيان لا يستلزمه مطلقاً؛ فإنّ ذلك لا يتمّ في مثل : الرجل خير من المرأة . فإن قلت : إنّما أخذ هذه في تعريف المنكر منه .

قلت : مع أنه ينافي إطلاق القائل ، لا يتمّ في مثل المثالين المتقدمين ، وفي مثل قولك لمن يسأل عن شبح يتردّد في كونه رجلاً أو امرأة : إنّه رجل ، فإنّ المراد من التنوين هنا ليس الإشارة إلى الفرد الغير المعين ، بل المراد أنه هذه الماهية لا غيرها ، وإلى هذا ينظر من قال : إنّ اسم الجنس موضوع للماهية المطلقة ، فقولنا : رجل - في جاءني رجل - نكرة ، لا اسم جنس ، ولذا جعلوا النكرة قسيماً لاسم الجنس ، وإلا فالنكرة قد تلاحظ بالنسبة إلى الطبيعة أيضاً بحسب ملاحظة حضورها في الذهن وعدمه ، فرجل في المثال المتقدم نكرة باعتبار عدم ملاحظة تعين الطبيعة ، وفي المثال المتأخر باعتبار ملاحظة عدم تعين الفرد .

وبالجملة ، فهنا أربعة أمثلة : "رجل" إذا خلا عن اللام والتنوين ، "وهذا رجل" ، يعني : لا امرأة ، "وجاءني رجل أو جنني برجل" ، "والرجل خير من المرأة" .

(١) الإيضاح في شرح المفصل لابن حاجب ١ : ٦٨ .

أما الأول : فالمراد به الطبيعة لا بشرط بلا ريب ، ولعلّ القائل بدخول الوحدة الغير المعيّنة غفل عن هذا ؛ لأنّ نظره إلى المركّبات لا إلى مثل الأسماء المعدودة ، لندرة استعمالها في المحاورات ، وإلا فلا بدّ أن يقول بدخول الوحدة فيه أيضاً .

وأما الثاني : فهو اسم جنس منكر ، بمعنى : التنكير في أصل الطبيعة مقابل تعيّنهما في الذهن .

وأما الثالث : فهو نكرة ، بمعنى : أنّ المراد منه فرد من ذلك الجنس إمّا غير معيّن أصلاً كما في جنثي برجل ، أو عند السامع كما في جاءني رجل ، وعلى قول من يقول بدخول الوحدة الغير المعيّنة في الجنس فيكون اسم جنس ، فلا يبقى فرق عند هذا القائل بين اسم الجنس والنكرة ، ولا يصحّ له جعل النكرة قسيماً لاسم الجنس إذا كان مراده اسم الجنس الغير المعرّف .

وأما الرابع : فهو تعيين للطبيعة ، وإشارة إلى حضورها في الذهن على المختار ، ومعنى مجازي لاسم الجنس على القول الثاني ؛ لعدم إرادة الوحدة والكثرة جزماً ، فقد استعمل في جزء ما وضع له ، وسيجيء الكلام في باقي أقسام المعرّف باللام .

وحاصل الكلام وتتميم المرام : أنّ رجلاً - مثلاً - مع قطع النظر عن اللام والتنوين له وضع ، والقول بأنّه لا بدّ أن يكون الوضع إمّا مع التنوين أو اللام أو غيرهما يحتاج إلى دليل ، فإنّ لحق تلك الملحقات في أحاد جميع الألفاظ ليس مسموعاً من العرب ، بل المرخص فيه من العرب إنّما هو نوعها ، ولا ريب أنّ هذه اللواحق تتعاور على لفظ واحد على مقتضى المقام . والقول بثبوت تقديم رخصة بعضها على بعض بأن يقال مثلاً : رخص

العرب أولاً في استعمال اللفظ مع التنوين لإفادة الوحدة، ثم مع اللام لسلب ذلك وإرادة الماهية، ثم مع الألف والنون لسلب ذلك وإرادة التثنية، وهكذا، جزاف واعتساف، فالقول بأن الجنس المعرف باللام كان أصله منوناً ثم عرّف باللام أو بالعكس وهكذا قول بلا دليل، وترجيح بلا مرجح، فلا بد من إثبات شيء خالٍ عن جميع تلك العوارض تتساوى نسبتها إلى الجميع، فلا بد من القول بأن اللفظ مع قطع النظر عن اللواحق له معنى، وإنما يتفاوت المعنى بسبب إلحاق الملحقات بمقتضى حاجة المتكلمين بحسب المقامات. ولا ريب أنهم اتفقوا في مثل "رجل" أن هذه الحروف الثلاثة بهذا الترتيب موضوعة للماهية المعهودة، وإنما وقع الخلاف في اعتبار حصولها في ضمن فرد غير معين وعدمه والمانع مستظهر\*، والوضع توقيفي، مع أن السكّاني نقل إجماع أهل العربية على أن المصادر الخالية عن اللام والتنوين موضوعة للماهية لا بشرط<sup>(١)</sup>، ويبعد الفرق بينهما وبين غيرها.

فحينئذ نقول: اسم الجنس عبارة عما دلّ على الماهية الكلية لا بشرط شيء، وهو الاسم الخالي عن الملحقات.

وقد يلحقه تنوين التمكّن كما في مثل: هذا رجل لا امرأة، ومنه قول الشاعر: أسد عليّ وفي الحروب نعامه<sup>(٢)</sup>.  
وقد يلحقه الألف واللام للإشارة إلى نفس الطبيعة وتعيينه في مثل: الرجل خير من المرأة.

(١) انظر: مفتاح العلوم : ٢١٤ .

(٢) تقدّم في ص : ٢١ .

(\*) يعني مطلقاً سواء كان في مثل: رجل جاني لا امرأة ونظائرها، أو مثل: جاني رجل وجني برجل، فإن المقام إنما يقبل المنع لو أريد الأعم، فافهم . منه ﷺ .

وفي هذه الأمثلة لا التفات إلى جانب الفرد لا واحداً ولا أكثر، وأما إذا لحقه التنوين المفيد للوحدة، فحينئذٍ يصير نكرة، ولا يقال له حينئذٍ اسم الجنس، فالمراد به فرد من ذلك الجنس، وإذا لحقه الألف والنون فيصير تثنية، فالمراد به فردان من ذلك الجنس وهكذا الجمع.

وإذا لحقه الألف واللام\*، فإن أريد بها الإشارة إلى فرد خاص باعتبار العهد في الخارج فهو المعهود الخارجي وهو إما باعتبار ذكره سابقاً كقوله تعالى: ﴿فَعَصَى فِرْعَوْنُ الرَّسُولَ﴾<sup>(١)</sup> و﴿الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ﴾<sup>(٢)</sup> فيقال له: العهد الذكري، أو باعتبار حضوره كقوله تعالى: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾<sup>(٣)</sup> ومنه: يا أيها الرجل.

وهذا الرجل، وكما يشار بهذه اللام إلى الفرد المعين المعهود فقد يشار بها إلى الصنف المعين من الجنس، كما يستفاد ذلك من إرجاع المفرد المحلَّى باللام إلى الأفراد المتعارفة وسنشير إليه.

وكما يمكن إرادة الفرد المعين من الطبيعة الداخلة عليها اللام بلام العهد هذه، فيمكن إرادة أحد معنوي المشترك اللفظي أيضاً، كما هو أحد الاحتمالين في الإرجاع إلى الأفراد الغالبة، كما سنبيته إن شاء الله تعالى.

وإن أشير بها إلى تعيين الماهية فهو لتعريف الجنس وتعيينه من غير نظر إلى الفرد، كما في قولك: الرجل خير من المرأة، وهو قسمان: قسم

(١) سورة المَزَّمَل ٧٣ : ١٦ .

(٢) سورة النور ٢٤ : ٣٥ .

(٣) سورة المائدة ٥ : ٣ .

(\*) المراد بالألف واللام هنا هو الأعمّ ممّا كان بخصوص الإشارة إلى نفس الطبيعة كما مر؛ ليصح جعله مقسماً للاقسام الآتية، منه ﷻ .

يصح إرادة الأفراد منه لكنه لم يرد كما في المثال المذكور، وكما في المعرفات، مثل: الإنسان حيوان ناطق، وقسم لا يمكن إرادة الأفراد منه كقولك: الحيوان جنس، والإنسان نوع.

ثم قد يراد بذلك الماهية باعتبار الوجود، يعني: يطلق المعرف بلام الجنس ويراد منه فرداً ما موجود في الخارج من دون تعيين؛ لمعهوديته في الذهن، وكونه جزئياً من جزئياتها مطابقاً لها يصح إطلاقها عليه، كما في قولك: ادخل السوق واشتر اللحم، وذلك إنما يكون إذا قامت القرينة على عدم جواز إرادة الماهية من حيث هي، ولا من حيث وجودها في ضمن جميع الأفراد كالدخول فيما نحن فيه، وهو في معنى النكرة وإن كان تجري عليه أحكام المعارف.

وقد يراد بها الماهية باعتبار وجودها في ضمن جميع الأفراد كقوله تعالى: ﴿إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ الْعَصْرُ \* إِلَّا الَّذِينَ ءَامَنُوا﴾<sup>(١)</sup>. وجعل المعهود الخارجي خارجاً عن المعرف بلام الجنس هو المذكور في كلام القوم<sup>(٢)</sup>، ووجهه: أن معرفة الجنس لا تكفي في تعيين شيء من أفرادها، بل تحتاج إلى معرفة أخرى.

وفيه: أن الاستغراق وإرادة فرد ما أيضاً لا يكفي فيهما معرفة الجنس، بل يحتاجان إلى أمر خارج، وهو ما يدل على عدم إمكان إرادة الماهية من حيث هي فيهما، وعدم إمكان إرادة البعض الغير المعين أيضاً في الاستغراق. فالأولى أن يجعل المقسم اسم الجنس إذا عرّف باللام ويقال:

(١) سورة العصر ١٠٣: ٢ - ٣.

(٢) منهم: التفازاني في مختصر المعاني: ٥٤ - ٥٥.

إمّا يقصد باللام محض تعيين الطبيعة والإشارة إليها، كما هو أصل موضوع الألف واللام ولم يقصد أزيد منه بأصل العدم فيما يحتمل غيره، فهو تعريف الجنس .

وإمّا أن يقصد به الطبيعة باعتبار الوجود، فإمّا أن تثبت قرينة على إرادة فرد خاصّ فهو العهد الخارجي، وإلا فإن ثبتت قرينة على عدم جواز إرادة جميع الأفراد فهو للعهد الذهني، وإلا فللاستغراق .

ويبقى الكلام في أمور:

الأول: أنه هل يكفي مجرد المعهودة في الخارج في حمل اللفظ عليه، أو يحتاج إلى شيء آخر .

والثاني: أن الحمل على العهد الذهني كيف صار بعد عدم إمكان الحمل على الاستغراق .

والثالث: ما وجه الحمل على الاستغراق إذا لم يعهد شيء في الخارج، وهل هو من باب دلالة العقل، أو اللفظ، وسيجيء الكلام فيها .  
ثم إن الفرق بين العهد الذهني والنكرة ليس إلا من جهة أن الدلالة على الفرد في العهد بالقرينة، وفي النكرة بالوضع، والظاهر أنه أيضاً يستعمل في كلا معنيي النكرة، أعني: ما كان من باب: ﴿وَجَاءَ رَجُلٌ مِّنْ أَقْصَا الْمَدِينَةِ﴾<sup>(١)</sup>، ومن باب: جثني برجل .

وأما الفرق بين علم الجنس واسم الجنس فهو أن علم الجنس وقد وضع للماهية المتّحدة مع ملاحظة تعيّناتها وحضورها في الذهن كأسامة، فقد تراهم يتعاملون معها معاملة المعارف بخلاف اسم الجنس، فإنّ التعيّن

والتعريف إنما يحصل فيه بالآلة مثل الألف واللام، فالعلم يدلّ عليه بجوهره، واسم الجنس بالآلة .

وأما الكلّي الطبيعي، فلا مناسبة بينه وبين اسم الجنس، والمناسب له إنما هو نفس الجنس، وليس كلّ جنس يكون كلياً طبيعياً، فالجنس أعمّ، فإنّ الكلّي الطبيعي معروض لمفهوم الكلّي، ونفس الكلّي جنس، فالجنس أعمّ مطلقاً .

وأما الفرق بين اسم الجمع واسم الجنس فهو أنّ اسم الجنس يقع على الواحد والاثنين بالوضع بخلاف اسم الجمع .

**الثانية:** لا اختصاص للجنسية بالمفردات، بل قد يحصل في الجمع أيضاً، لا بمعنى أنّ المراد من الجمع هو الجنس الموجود في ضمن جماعة، كما يقال في النكرة: إنه الجنس والطبيعة مع قيد وحدة غير معيّنة، بل بمعنى أنّ الجماعة أيضاً مفهوم كلي، حتّى أنّ جماعة الرجال أيضاً مفهوم كلي، فلك تصوير جميع الصور المتقدمة فيه، فيقال: لفظ رجال مع قطع النظر عن اللام والتنوين موضوع لما فوق الاثنين، وهو يشمل الثلاثة والأربعة وجميع رجال العالم، فقد ينوّن ويراد به الوحدة، أعني: جماعة واحدة، مثل: النكرة الافراذية في المفرد، وقد ينوّن لمحض التمكن ويراد به الماهية بدون ملاحظة التعيّن كما في قول الشاعر: أقوم آل حصن أم نساء<sup>(١)</sup> .

وقد يعرف ويراد به الجنس والماهية، مثل: والله لا أتزوج الثيبات، بل الأبقار، إذا أراد جنس الجمع، وقد يراد به الجمع المعهود إذا كان هناك عهد خارجي، وقد يراد به العهد الذهني كقوله تعالى: ﴿إِلَّا الْمُسْتَضْعَفِينَ

(١) شعر زهير بن أبي سلمى: ١٣٦ رقم ٣٥، وصدرة هكذا: وما أدري وسوف إخال أدري .

مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوُلْدَانِ لَا يَسْتَطِيعُونَ حِيلَةً وَلَا يَهْتَدُونَ سَبِيلًا<sup>(١)</sup>  
 إن قلنا بكون الجملة صفة للمستضعفين ، بل وقد يثنى ، يقال : رجالان ،  
 وقد يجمع كرجاجيل<sup>(٢)</sup> ، وجماليات ، إلى غير ذلك .

وأما التثنية : فلا يجري جميع ما ذكر فيه ، فإنّ القدر المشترك بين كلّ  
 واحد من الجموع ومجموعها موجود ، وهو مفهوم جماعة الرجال ، بخلاف  
 رجالان ، فإنّ مفهوم : اثنان من الرجال ، مشترك بين كلّ واحد من  
 الإثنينيّات ، بخلاف المجموع ، فإنه ليس من أفراد اثنين من الرجال ، ولكن  
 التثنية أيضاً قد يراد بها النكرة ، وقد يراد بها العهد الخارجي ، بل العهد  
 الذهني أيضاً ، وقد يراد بها الاستغراق ، فالجنسيّة تعرض الجمع كما أنّ  
 الجمعيّة تعرض الجنس .

ثمّ إنّ الجمع المعرّف باللام قد يراد به الجنس ، بمعنى : أنّ الجمع  
 يعرّف بلام الجنس ، فيسقط عنه اعتبار الجمعيّة ويبقى إرادة الجنس ،  
 فحينئذٍ يجوز إرادة الواحد أيضاً منه ، وإلى هذا ينظر قولهم في تعريف  
 الحكم بأنّه خطاب الله المتعلّق بأفعال المكلفين حيث نقض بالخواصّ ،  
 مثل : وجوب صلاة الليل على النبيّ ﷺ ، بأنّ المراد جنس الفعل وجنس  
 المكلف ، ولكنّه مجاز ؛ لأنّ انسلاخ معنى الجمعيّة لا يوجب كون اللفظ  
 حقيقةً في المفرد ، كما صرّحوا بأنّ قولهم : فلان يركب الخيل مجاز ،  
 وبنو فلان قتلوا فلاناً ، وقد قتله واحد منهم ، مع أنّ انسلاخ الجمعيّة  
 لا يوجب انسلاخ العموم ، فعلى القول بأنّه حقيقة في العموم كما هو  
 المشهور المعروف ، فيكون حينئذٍ أيضاً مجازاً .

(١) سورة النساء ٤ : ٩٨ .

(٢) كلمة شعبية والظاهر : كرجاجيل .

نعم ، يمكن أن يقال : بعد التجوُّز وإرادة الجنس ، فلا يكون إرادة الواحد مجازاً بالنسبة إلى هذا المعنى المجازي ، ومثل قوله تعالى : ﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ﴾<sup>(١)</sup> يحتمل انسلاخ الجمعِية و جنس الجمع كليهما ، ولعلّ الثاني أظهر .

**الثالثة :** قد علمت أن الألفاظ الموضوعية للمفاهيم الكليّة لها وضع شخصي مع قطع النظر عن اللواحق ، ووضع نوعي بالنظر إلى لحوقها . فاعلم أن الوضع النوعي الحاصل بسبب اللواحق قد يكون حقيقياً ، وقد يكون مجازياً\* كسائر الحقائق والمجازات ، فيحصل الإشكال هنا في أن المعاني المستفادّة بسبب لحوق اللام أو التنوين أو غيرها ما أيها حقيقة وأيها مجاز ؛ إذ كما\*\* أن وضع المجازات نوعي باعتبار ملاحظة أنواع العلائق فقد يكون وضع الحقائق أيضاً نوعياً باعتبار الضمّ والتركب ، فمعنى تعريف الماهية وتعيينها بسبب لحوق اللام ممّا لا ينبغي الريب في كونه معنّى حقيقياً للمفرد المعرّف باللام .

وأما دلالته على العهد الذهني أو الخارجي أو الاستغراق ففيه إشكال . ويظهر من التفتازاني في المطول<sup>(٢)</sup> أن استعماله في العهد الذهني حقيقة ، فإنّه أطلق وأريد منه الجنس وفهم الفرد من القرينة ، كما في قولك : جاء رجل ، فإنّ المعنى المستعمل فيه اللفظ هو ما كان الغرض الأصلي من

(١) سورة النساء : ٤ : ٣٤ .

(٢) المطول : ٧٩ .

(\* ) توجد هنا حاشية قصيرة للمصنّف غير مقروءة .

(\*\* ) تحليل لانقسام الوضع النوعي إلى الحقيقة والمجاز دفعاً لما يتوهم أن الوضع النوعي مختصّ بالمجاز ، منه ﷻ .

استعمال اللفظ هو الدلالة عليه، والمقصد الأصلي هنا إرادة الجنس، لكن فهم إرادة فرد منه بانضمام قرينة المقام، ويلزم من ذلك كونه في الاستغراق أيضاً حقيقة؛ إذ هو أيضاً من أفراد تعريف الجنس، وبسبب قيام القرينة على عدم إرادة فرد معيّن أو غير معيّن يحمل عليه، بل ويلزم ذلك في العهد الخارجي أيضاً على ما بيّناه من عدم الفرق، وضعف إخراجها عن تعريف الجنس وإدخال صاحبيه فيه.

ويظهر ذلك من غيره من العلماء<sup>(١)</sup> أيضاً، وهذا إنّما يتمّ لو جعلنا اسم الجنس هو الماهية لا بشرط، وإلا فعلى اعتبار الوحدة الغير المعيّنة فيه يصير مجازاً بسبب التعريف، لإسقاط الوحدة عنه.

وإرادة الوحدة الثانية بسبب المقام في العهد الذهني أو الكثرة في الاستغراق إنّما هو بقرينة المقام لا بسبب ما كان في أصل الموضوع له، وإلا لم يتمّ في الاستغراق جزماً.

وأنا أقول: الظاهر أنّ المعرف بلام الجنس لا يصحّ إطلاقه على المذكورات بعنوان الحقيقة؛ لأنّ مدلول المعرف بلام الجنس هو الماهية المعرّاة عن ملاحظة الأفراد مع التعيّن والحضور في الذهن، وذكره وإرادة فرد منه استعمال اللفظ في غير ما وضع له.

لا يقال: التعرية عن ملاحظة الأفراد ليست عبارة عن ملاحظة عدمها فلا منافاة، كما يقال: هذا رجل لا امرأة، وهو حقيقة جزماً.

لأنّ نجيب عنه بنظير ما أشرنا إليه في مبحث استعمال اللفظ المشترك

(١) نضد القواعد: ١٦٤ - ١٦٥، بيان المختصر لشمس الدين الإصفهاني ٢: ١١٤، شرح مختصر المنتهى: ٢١٦.

في المعنيين ، من أن الوضع توقيفي\* ، كالأحكام الشرعية ، وأن اللفظ

(\*) فإن قلت : قد حَقَّت سابقاً أن أصل العدم يجري في ماهية العبادات كالأحكام الشرعية ، وأنه يجوز بالاكْتفاء في معرفتها بالظن ، فهَلَّا اكتفيت هاهنا بأصل العدم والظن ، ولم تقل بأننا علمنا من الواضع أنه وضع اللفظ لأحد معاني المشترك حال الافراد ولم نعلم منه أنه اعتبر في الموضوع له كونه متوحداً ، والأصل عدم اعتباره ، فيكون الموضوع له هو المعنى مطلقاً ، فيجوز استعماله في الواحد والمتعدد .

قلت : أولاً : إن هذا قياس مع الفارق ، فإن المفروض أن في الصلاة مثلاً ، نعلم أنها موضوعة لماهية مخترعة إجمالية ، ونحن مكلفون بتفاصيلها ، ولا يتم معرفة التفاصيل إلا بالظنون الاجتهادية ، بخلاف ما نحن فيه فإننا نعلم أنه وضع العين بازاء الينبوع مثلاً ، فالينبوع مفرداً معلوم أنه معنى حقيقي لها جزءاً ونشك في أن الينبوع إذا أريد معه الشمس مثلاً ، هل هو أيضاً معنى حقيقي لها أم لا ؟ وكذلك الشمس متوحداً ، أو مع غيرها وهكذا .

فعدم معرفة كونهما مجتمعين أيضاً من الموضوع له الحقيقي ، بأن يكون موضوعاً لمعنى مطلق يشمل القسمين ، لا يوجب التزلزل في معرفة كون كل واحد منهما في حال الوحدة معنى حقيقياً .

والحاصل أن المعلوم هو الأمر الدائر بين الأمرين ، أعني : يحتمل أن يكون الواضع حين الوضع اعتبر الوحدة ووضع اللفظ للمعنى بشرط الوحدة ، ويحتمل أن يكون قد وضع للقدر المشترك بينهما ، وهو المعنى بشرط الإطلاق القابل للإفراد والاجتماع ، وأياً ما كان فكون المعنى الواحد معنى حقيقياً للفظ متيقن ، وكونه مع غيره كذلك مشكوك فيه ، واستعماله في المعنى المنفرد حقيقة إما من باب الحمل الذاتي وأنه هو هو بذاته ، أو من باب الحمل المتعارفي الحاصل بحمل الأعم على الأخص . هذا ، مع قطع النظر عن الأمارات الخارجية من التبادر والاستعمال وغيرهما ، وإلا فمقتضى الكل هو أن الوضع للمعنى حال الإفراد .

والحاصل أن الوضع للمطلق لما لم يثبت ، فكون المعنى مع غيره معنى حقيقياً للفظ لم يثبت ، فحصل الفرق بأن فيما نحن فيه معنى حقيقياً يقينياً ثابتاً ، والمشكوك فيه هو وجود معنى حقيقي آخر وإن كان بسبب كونه فرداً لمعنى حقيقي

المشترك موضوع لكل من المعاني في حال الوحدة لا بشرط الوحدة ، وأنه لا رخصة في إرادة غيره معه ، ولا ريب أن حال عدم الملاحظة مغاير لحال اعتبار الملاحظة ، وذكر اللفظ\* الموضوع لمعنى وإرادة معنى آخر منه غير حمل اللفظ الموضوع لمعنى على معنى آخر مغاير له في الجملة ، والثاني قد لا يستلزم المجازية ، كما في قولك : هذا رجل ، فإن المراد هنا صدق رجل على المشار إليه ، وغايته إفادة اتحاد وجودهما ، لا كونهما موجوداً واحداً كما أشرنا في مفهوم الحصر<sup>(١)</sup> ، فقولك : زيد الرجل يغير معنى :

كَلْبِي ومصدّقاً له بخلاف العبادات ، فإن الماهية بدون الجزء المشكوك فيه ليست ماهية يقينية للصلاة ، بل غايته أنه جزء للماهية بعنوان اليقين .

وثانياً : إن أصالة عدم كون التوحد معتبراً في الوضع كما أنها توجب عدم الحكم بكون اعتبار الوحدة داخلياً ، فلا يثبت كون المجتمع من جملة ما وضع له أيضاً ، مع أن الأصل عدم الوضع للأعم أيضاً ، كما بيّناه في حواشي مبحث استعمال المشترك في أكثر من معنى في هذا الكتاب ، وأيضاً مقتضى الوضع بحسب الحكمة أن تعين الموضوع له في نظر الواضع ليعين اللفظ بإزائه ؛ لأن لا يختل أمر التفهيم ، ولا ريب أن الإطلاق قيد ولم يثبت كونه معتبراً في نظر الواضع . ألا ترى أنه إذا وُلِدَ لزيد ولد وسماه عمراً فلا نعلم أنه اعتبر وضعه له بشرط التوحد أو بقيد الإطلاق ، بحيث يجوز إرادة غيره معه أيضاً ، بل لم نعلم من حاله إلا وضع لفظ عمره للمولود الخاص في حال توخّده لا بشرط توخّده . نعم ، نعلم من حال أبيه أنه أراد الإطلاق بالنسبة إلى الأزمنة والأمكنة فلا يقتصر على المكان الذي سماه أو الزمان الذي سماه فيه ؛ لأن الحكمة الباعثة على الوضع هي التفهيم حيث ما يطلق ، بخلاف ما نحن فيه ، فإن الحكمة لا تقتضي اعتبار الإطلاق والأصل عدم الاعتبار ، فإن اعتبار الوحدة والإطلاق كلاهما حادثان والأصل عدمهما ، ولا بدّ في الوضع من التوقيف ولم يحصل إلا للمعنى في حال الوحدة ، منه ﷺ .

(١) تقدّم في ج ١ : ٣٨٣ .

(\*) هذا جواب عن التمثيل بقوله كما يقال : هذا رجل لا امرأة ، منه ﷺ .

زيد رجل ، ولذلك يحمل الأول على المبالغة ؛ لأن معناه أن زيداً نفس الطبيعة المعيّنة ، ومعنى الثاني أنه يصدق عليه أنه رجل \* .

(\*) فلو قيل : الرجل خير من المرأة ؛ وأريد أن زيداً خير من زينب ، فلا ريب أنهما مجازان ، ولو أشير إليهما وقيل : هذا الرجل خير من هذه المرأة ، فلا ريب أنهما حقيقتان ؛ لأن المراد به أن هذا الفرد - الذي هو مصداق هذا المفهوم ، أي : الرجل - خير من هذا الفرد - الذي هو مصداق المفهوم الآخر ، أي : المرأة - فاللفظان كلاهما مستعملان في المعنى الحقيقي وذلك لأن كل نسبة تعيدية مستلزمة لنسبة خبرية . ولا يذهب عليك أن في اللفظين في هذا المثال ليس للإشارة إلى الطبيعة ، بل هو مثله في يا أيها الرجل ، وإذا قيل : جاء رجل ، فهو أيضاً في معنى جاء شخص متّصف بأنه رجل ، فهو أيضاً حقيقة ، وكذلك جنني برجل ، فمثل قولك أدخل السوق مریداً به فرداً ما مجاز ؛ لأن كلمة السوق في معنى الرجل في المثال الأول ، وليس المراد منه الصدق الحملي المراد به المجامعة في الوجود ، لا كونهما موجوداً واحداً ليستلزم الحقيقة ، فذكر اللفظ الذي هو حقيقة في ماهية المعرأة ، وأريد به الفرد ، وهو مجاز .

ومنه يظهر حال الجنس المنون بتنوين التمكن ، فإذا أشير إلى المهية الموجودة في الذهن مع قطع النظر عن كونها متعينة متميزة من بين سائر الماهيات ، وقيل : إنه رجل ، فهو حقيقة جزماً ؛ لأنه هو هو وعين الموضوع له ، وإذا حمل على فرد باعتبار صدقه عليه فهو أيضاً حقيقة جزماً ، مثل أن يقال : جاء رجل ، وجنني برجل ؛ لأن المراد صدق الماهية عليه لا أنه هو هو ، فلفظ الرجل الذي هو المحمول فيهما مستعمل في معناه الحقيقي ، وحمل على مصداقه بإرادة أنه موجود معه بوجود واحد لا أنهما موجود واحد ، فمعنى جاء رجل : جاء شخص متّصف بأنه رجل ، وكذلك جنني برجل ، والنسبة التعيدية فيهما مستلزمة للنسبة الخبرية بعنوان الحمل المتعارفي كما بينا ، وأما إذا أطلق رجل على ماهية المرأة ، أو على فرد من الرجل ، لا من حيث الصدق عليه واتحاده معه في الوجود ، بل باعتبار أنهما موجود واحد ، فلا ريب أنه مجاز ، وهكذا .

ومن جميع ما حقّقنا ظهر لك أنه لا يمكن إرادة العهد الذهني مع إرادة تعريف

إذا عرفت هذا علمت : أنَّ القول بكون الأقسام المذكورة من أقسام المعرّف بلام الجنس ، وأنّه حقيقة في الكلّ غير صحيح ، فلا بدّ إمّا من القول بالاشتراك اللفظي ، أو كونه حقيقة في بعضها ومجازاً في الآخر ، والذي يترجّح في النظر هو كونه حقيقة في تعريف الجنس ، مجازاً في غيره للتبادر في تعريف الجنس ، فمن يدعي الحقيقة في العهد أو الاستغراق لا بدّ له من إثبات وضع جديد للهيئة التركيبية ، أو نقول باشتراك اللام لفظاً في إفادة كلّ واحد منها ، وتعيّنها يحتاج إلى القرينة والتبادر وغيره ممّا سنذكر ، سيّما أصالة عدم إرادة الفرد يرجّح ما ذكرنا .

وعلى ما ذكرنا من التقرير في الجمع مطابقاً للمفرد لا بدّ أن يقال : إنّه أيضاً حقيقة في الجنس إذا عرّف باللام ، لكنّ الغالب في استعماله الاستغراق ، فلعلّه وضع جديد للهيئة التركيبية ، وسنحقّقه إن شاء الله تعالى . بقي الكلام في النكرة ، وأنّه حقيقة في أيّ شيء ، فقولنا : رجل جاءني لا امرأة ، وجاءني رجل ، وجثني برجل ، ونحو ذلك ، أيّها نكرة حقيقة ، وأيّها مجازاً ، أم مشترك بينهما لفظاً أو معنى .

وتظهر الثمرة في الخالي عن القرينة كقولنا : رجل جاءني ، فيحتمل إرادة واحد من الجنس لا اثنين ، كما هو معنى النكرة المصطلحة المجعولة قسيماً لاسم الجنس ، ويحتمل إرادة نفس الماهية بدون اعتبار حضورها في الذهن ، والظاهر أنّه حقيقة في النكرة المصطلحة ، بإطلاقها على اسم

---

الماهية ولا في ضمنه أمّا الأول ؛ فلأنّه من باب استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي والمجازي ، فهو أيضاً غير جائز - كما حقّقناه في محله - ؛ لعين ما بيّناه في المشترك ، وأمّا الثاني ؛ فلعدم صحّة الصدق كما بيّنا ، وأمّا ذكره وإرادته مجازاً فلا غائلة فيه وهو المقصود ، فليتدبّر ، منه ﷻ .

الجنس المنكّر يكون مجازاً، ويحتمل كونها حقيقة في الأعمّ.

تنبيه: اعلم أنّ استعمال الكلّي في الفرد يتصوّر على وجوه، لا بدّ من معرفتها ومعرفة أنّ أيّها حقيقة وأيّها مجاز.

منها: حمل الكلّي على الفرد صريحاً مثل أن يقال: زيد إنسان، فالإنسان قد حمل على زيد، ولكن لم يستعمل في زيد، بل استعمل في مفهومه الكلّي الذي زيد أحد أفرادها، وتنوينه تنوين التمكن لا التنكير.

لا يقال: إنّ الحمل يقتضي الاتّحاد، فإذا كان المراد بالإنسان هو المفهوم الكلّي، فيلزم أن يكون الإنسان منحصراً في زيد.

لأنّا نقول: الاتّحاد الحملي لا يقتضي إلّا اتّحاده مع الموضوع في الوجود، ولا يقتضي كونهما موجوداً واحداً، وإلّا بطل قولهم: الأعمّ ما يصدق على الأخصّ صدقاً كلياً دون العكس.

فالحاصل: أنّ زيداً والإنسان موجودان بوجود واحد، وإن أمكن أن يوجد الإنسان مع عمرو أيضاً بوجود واحد، وهكذا ولو أريد كونهما موجوداً واحداً فلا ريب أنّه لا يصحّ إلّا على سبيل المبالغة، وهذا هو مآل قولهم: إنّ الإنسان حمل على زيد مع الخصوصية، يعني: أنّ زيداً لا غير إنسان، ويلزمه كونهما موجوداً واحداً، وبهذا الوجه يستفاد الحصر في مثل قولهم: زيد الشجاع، على أحد الوجوه\*، وحينئذٍ فلا مجاز في اللفظ أصلاً، بل المجاز إنّما هو في الإسناد، وهو خارج عمّا نحن فيه.

ومن هذا يعلم حال قولنا: زيد الإنسان معرفاً باللام، وأنّ إسناده مجازي، فالأولى أن يخرج هذا من أقسام إطلاق الكلّي على الفرد.

(\*) والوجه الآخر: إرادة الاستفراق من المعرف باللام، منه ﷺ.

ومنها: أن يطلق الكلِّي ويراد به الفرد، وهذا يتصوَّر على أقسام، مثل: جاءني رجل، وجثني برجل، وهذا الرجل فعل كذا، فلو أُريد اتَّحاد المفهوم مع الفرد في كلِّ منها بأن يكون المراد جاءني شخص هو الرجل لا غير، بأن يكون مع الفرد موجوداً واحداً ويكون هو هو، فلا ريب أنه مجاز في الجميع، وهذا معنى قولهم: إذا أُطلق العامَّ على الخاصَّ مع قيد الخصوصية فهو مجاز.

وإن أُريد كونهما موجودين بوجود واحد فهو حقيقة، لكن فهم ذلك يحتاج إلى لطف قريحة، وبيانه:

أنا قد حَقَّقنا لك أن اللفظ الموضوع للكلِّي، وهو الجنس - أعني: الشامل للقليل والكثير، المتشأن بشؤون مختلفة - هو مادة اللفظ المفرد بدون اللام والتنوين، أو إذا دخله تنوين التمكن أيضاً في بعض الصور.

وأما فيما دخله تنوين التنكير، فلا ريب أنه يحصل له معنى آخر بوضع نوعي هو معنى النكرة، كسائر التصرفات الأخر الموجبة لتنوع الأوضاع كالثنائية والجمع وغيرهما\*، ففي قولنا: جاء رجل، أُريد شخص معين في الخارج عند المتكلم غير معين عند المخاطب، ومعناه حينئذٍ في ظرف التحليل: جاء شخص متَّصف بأنه رجل، فيستلزم تلك النسبة التقيديَّة المستفادة من المادة والتنوين نسبة خبريَّة، هي قولنا: هو رجل بالحمل المتعارفي، والكلام فيه هو الكلام في زيد إنسان كما مرَّ، ولا مجاز في أطرافه، ولا في نسبته كما بيَّنا، ولو أُريد جاء شخص هو - لا غير -

(\*) وسنشير إلى حال النكرة بعد ذلك، منه ﷺ.

رجل ، فيستلزم المجاز في اللفظ بظاهر الإطلاق\* ، فإن الحبيب النجار لا غير مثلاً معنى مجازي للفظ المركب من : رج ل .

فإن قلت : إرادة الخصوصية من الفرد لا يستلزم انحصار الكلي في الفرد ، بل معناه : إن هذا الشخص مع الخصوصية رجل ، فاستعمل اللفظ الموضوع للجزء في الكل بطريق الحمل المتعارفي ، وهو لا ينافي تحقق الرجل في غير هذا الشخص أيضاً .

والحاصل : إن اللفظ هنا استعمل في الفرد مع قيد الخصوصية وأطلق عليه ، والمفروض أنه لم يوضع إلا للماهية فاستعماله في الماهية والتشخص استعمال في غير ما وضع له ، وهو مجاز ، وذلك لا يستلزم الحصر ، فما معنى قولك : لا غير في هذا المقام ؟

قلت : هذا كلام ناشئ عن الغفلة عن فهم الحقيقة والمجاز .

وتحقيق المقام : أن الحقيقة هي الكلمة المستعملة فيما وضعت له المستلزمة في ظرف التحليل للحمل الذاتي ، فإنا إذا سمعنا أن العرب

---

(\*) توضيحه : أن حمل الطبيعة لا بشرط على الطبيعة الحاصلة في ضمن الواحد والكثير حقيقة ، والذي لا يجوز حملها على الواحد والكثير إنما هي الطبيعة بشرط لا ، والمراد من قولنا : في ضمن الواحد والكثير ، مع الوحدة والكثرة لا بشرط الوحدة والكثرة ، وأما إذا لاحظنا الشرطية في الوحدة والكثرة ، بمعنى : كونهما شرطاً في الحمل لا شرطاً في الوجود وقيداً للتحقق فلا يصح حمل الطبيعة لا بشرط أيضاً بعنوان الحقيقة ، بل إنما هو بعنوان المجاز . هذا حال الحمل الضمني الذي تضمنه النسبة التقيدية اللازمة للإطلاق ، وأما نفس اللفظ فيتبع هذا الحمل في الأوصاف بالحقيقة والمجاز ، فالحمل الأول حقيقة عقلية مستلزمة لكون اللفظ عند الإطلاق حقيقة لغوية ، والحمل الثاني مجاز عقلي مستلزم لكون اللفظ مجازاً لغوياً عند الإطلاق . وهذا هو المراد من قولنا : بظاهر الإطلاق ، منه ﷺ .

وضعت لفظ الأسد لنوع من الحيوان واشتبه علينا هذا النوع ، فإذا وصف لنا هذا الحيوان وتميَّز من بين الحيوانات ، وقيل لنا : هذا الأسد ، فلا ريب أنَّ هذا حمل ذاتي .

وأنَّ المجاز أيضاً هو استعمال اللفظ الموضوع لمعنى في معنى آخر بأن يفيد أنَّ هذا ذاك بعنوان الحمل الذاتي لا الحمل المتعارفي ، فإنَّ أسداً في قولنا : رأيت أسداً يرمي ، لم يستعمل إلا في الرجل الشجاع ، ولم يستعمل في زيد مثلاً .

نعم ، استعمل الرجل الشجاع الذي أريد من هذا اللفظ في زيد على نهج يتضمَّن الحمل المتعارفي ؛ إذ التشبيه إنَّما وقع بين مفهوم الأسد ومفهوم الرجل الشجاع ، بمعنى أنَّ زيداُ شَبَّه من جهة أنَّه رجل شجاع بالحيوان المفترس ، لا من حيث الخصوصية ، واستعير لفظ الأسد الموضوع له لزيد من حيث إنَّه رجل شجاع ، لا من حيث الخصوصية ، فلفظ أسد في هذا التركيب مجاز من حيث أريد منه الرجل الشجاع ، وحقيقة من حيث إطلاقه على فرد منه ، فإطلاق أسد على زيد له جهتان : من إحداهما مجاز ، وهو إطلاقه عليه من حيث إنَّه رجل شجاع ، ومن الأخرى حقيقة ، وهو إطلاقه عليه من حيث إنَّه فرد من أفراد الرجل الشجاع ، وهذا الأخير بعد جعل الأسد عبارة عن الرجل الشجاع ، ففي هذا المثال لم يوجد الحمل المتعارفي للمعنى الحقيقي بالنسبة إلى زيد من حيث إنَّه رجل شجاع ، بل حملة ذاتي ، فإنَّ الرجل الشجاع ليس من أفراد المعنى الحقيقي إلا على مذهب السكاكي<sup>(١)</sup> من باب الإدعاء حتَّى يمكن أن يقال : حمل الأسد عليه

لا يفيد انحصار أفراده فيه .

**فظهر :** أن إطلاق المعنى الحقيقي على المعنى المجازي ليس إلا من باب الحمل الذاتي ، فإذا كان من باب الحمل الذاتي فهو يفيد كونهما موجوداً واحداً ادعاءً ، وهذا معنى انحصار المحمول في الموضوع ، وانحصار المستعمل في المستعمل فيه .

وإذا عرفت هذا في الاستعارة يظهر لك الحال في غيرها من أنواع المجاز ، فإن قولنا : رعينا الغيث ، أطلق فيه الغيث على النبات بعنوان الحمل الذاتي ادعاءً ، يعني : إن النبات غيث ، لا بمعنى أنه فرد من أفراد الغيث الحقيقي ، بل هو هو .

نعم ، لما أريد منه النبات الخاص الذي رعوه ، فإطلاق الغيث بعد جعله بمعنى النبات على الفرد حقيقة من باب إطلاق الكلّي على الفرد بالحمل المتعارفي ، ولا منافاة بين كون اللفظ مجازاً في معنى وحقيقة في حمله على بعض أفراد ذلك المعنى المجازي من جهة إطلاق الكلّي على الفرد .

إذا تحقّق لك هذا ، فاعلم أن استعمال العامّ في الخاصّ - يعني الكلّي في الفرد - إن كان من باب الحمل المتعارفي ، بأن كان المراد بيان اتّحاد العامّ مع الخاصّ في الوجود لا كونهما موجوداً واحداً ، وبعبارة أخرى : أطلق العامّ على الفرد باعتبار الحصّة الموجودة فيه ، فهو حقيقة كما بيّنا ؛ لأنّ المجاز لا بدّ فيه من الحمل الذاتي .

وأما إذا أريد الخاصّ بشرط الخصوصية ومع اعتبار القيد ، فلا يمكن فيه الحمل المتعارفي ، إذ لا وجود للإنسان بهذا المعنى في فرد آخر ؛

لاستحالة تحقق الخصوصية في موارد متعددة ضرورة، وإمكان صدقه على عمرو بالحمل المتعارفي إنما هو بانسلاخ الخصوصية، ومع الانسلاخ فهو معنى آخر هو الموضوع له، لا هذا المعنى.

والمراد من الحمل المتعارفي حمل المشترك المعنوي على أفرادهِ، لا من قبيل حمل المشترك اللفظي على معانيهِ، أو حمل المعنى الحقيقي والمجازي على معنيه.

ومن التأمل في جميع ما ذكرناه ظهر لك أن قولنا: إن العام إذا أُطلق على الخصوص باعتبار الخصوصية، معناه ادعاء كون العام منحصرًا في الخاص، وغفلة المعارض هنا تدعوه إلى أن يقول: لا نسلم ذلك فإن إرادة الخصوصية هنا لا تمنع استعماله في خصوصية أخرى، فلا يفيد الحصر وقد عرفت بطلانه، فإن ما يستعمل في غير هذه الخصوصية ليس هذا المعنى، بل هو المعنى الحقيقي، والخصوصية عنه منسلخة بالمرّة حتى يصح استعماله في الخصوصيات المتعددة، وكلامنا في هذا المعنى المجازي، فظهر بطلان قوله: وهو لا ينافي تحقق الرجل في غير هذا الشخص.

وعلى هذا، فمدخول اللام الذي يفيد العهد الخارجي حقيقة في المشار إليه، مثل: هذا الرجل خير من هذه المرأة ونحو ذلك، وذلك لأن اللام للإشارة إلى شيء يتصف بمدخولها إما أتصافاً يستلزم الحمل الذاتي كما في تعريف الحقيقة، أو الحمل المتعارفي كالعهد الخارجي، وأياً ما كان فلفظ المدخول مستعمل في معناه الحقيقي، ولا ينافي ذلك كون المعرف باللام حقيقةً في تعريف الجنس، مجازاً في العهد الخارجي، كما

حَقَّقناه<sup>(١)</sup>، مع أن الكلام في كون لفظ الكلبي حقيقة في المفرد أو مجازاً، ولفظ الكلبي هو مدخول اللام فلا مدخلية في تحقق هذا الإطلاق للام وغيرها من العوارض، فإن أشير باللام إلى الفرد، كما في العهد الخارجي فيتضح المقصود، وأما إذا أشير إلى تعيين الجنس فلا بد أن يراد من مدخوله نفس الطبيعة المعرّاة في المفرد، فما اشتهر بينهم من أن المفرد المحلى بلام الجنس إذا استعمل في إرادة فرد ما ويقال له المعهود الذهني فهو حقيقة، غير واضح؛ لأن معيار كلامهم في ذلك هو أنه من باب إطلاق الكلبي على الفرد وهو حقيقة، ولا ريب أن المعرف بلام الجنس معناه الماهية المتحددة المتعينة في الذهن المعرّاة عن ملاحظة الأفراد عموماً وخصوصاً، وإطلاقه وإرادة الماهية باعتبار الوجود خلاف معناه الحقيقي.

فإن قلت: إن الماهية المعرّاة عن ملاحظة الأفراد لا تستلزم ملاحظة عددها.

قلت: نعم، لكنه ينافي اعتبار وجود الأفراد وإن لم يناف تحقّقها في ضمن الأفراد الموجودة، مع أنه لا مدخلية للام في دلالة لفظ الكلبي على فردة فتصير اللام ملغاة، فإن اللفظ الموضوع للكلبي من حيث هو كلبي مدخول اللام لا المعرف باللام، مضافاً إلى أنه لا معنى لوجود الكلبي في ضمن فرد ما؛ لأنه لا وجود له إلا في ضمن فرد معين، مع أن المعرف باللام قد وضع للماهية المعرّاة في حال عدم ملاحظة الأفراد، ولذلك مثلوا له بقولهم: الرجل خير من المرأة، ورخصة استعمالها في حال ملاحظة الأفراد لم تثبت من الواضع كالمشترك في أكثر من معنى.

لا يقال : يرد هذا في أصل المادة بتقريب أنها أيضاً موضوعة للماهية في حال عدم ملاحظة الأفراد .

لأننا نقول : إن استعمالها على هذا الوجه أيضاً مجاز ، وما ذكرناه من كونها حقيقة إنما كان من جهة الحمل لا من جهة الإطلاق ، وهو غير متصور فيما نحن فيه ؛ لعدم صحة حمل الطبيعة على فردٍ ما .

والحاصل : أن وجود الكلي واتحاده مع الفرد إنما يصح في الفرد الموجود الذي هو مصداق فردٍ ما لا مفهوم فردٍ ما ، والمطلوب هنا من المعرف بلام الجنس هو مفهوم فردٍ ما ، ومفهوم فردٍ ما لا وجود له حتى تتحقق الطبيعة في ضمنه .

وبالجملة ، مقتضى ما ذكره أن المراد بالمعرف باللام إذا أطلق وأريد منه العهد الذهني هو الطبيعة بشرط وجودها في ضمن فردٍ ما ، لا حال وجودها في الأعيان الخارجية ، ولا معنى محصل لذلك إلا إرادة مفهوم فردٍ ما من الطبيعة من اللفظ ، ولا شبهة أن مفهوم فردٍ ما مغاير للطبيعة المطلقة ، ولا وجود له .

نعم ، مصداق فردٍ ما يتحد معها في الوجود ، وليس بمراد جزءاً ، فهذا من باب اشتباه العارض بالمعروض .

**فإن قلت :** هذا بعينه يرد على قولك : جنني برجل ، فإنه أريد فيه الماهية بشرط الوجود في ضمن فردٍ ما ، يعني : مصداق فردٍ ما لا مفهوم فردٍ ما ، فلم قلت هنا : إنها حقيقة ، ولم تقل فيما نحن فيه .

قلت : كونه حقيقة من جهة إرادة النكرة الملحوظة في مقابل اسم الجنس ، وله وضع نوعي من جهة التركيب مع التنوين ، ونفس معناه فردٌ ما ،

وهو أيضاً كلي، وطلبه يرجع إلى طلب الكلّي لا طلب الفرد، ولا طلب الكلّي في ضمن الفرد، فالمطلوب منه فردٌ ما من الرجل، لا طبيعة الرجل الحاصلة في ضمن فردٍ ما، إلا أن الإتيان بالكلّي يتوقّف على الإتيان بمصداق فردٍ ما، وهو فرد معيّن في الخارج بتعيين المخاطب، فلو أردت من قولك: جنني برجل، جنني بالطبيعة الموجودة في ضمن الفرد، فهو مجاز أيضاً؛ لعدم الوجود بالفعل اللازم لصحة الإطلاق بالفعل، بخلاف هذا الرجل مشيراً إلى الطبيعة الموجودة بالفعل في ضمن فرد.

وأما مثل: جاء رجل، فإن أريد منه النكرة فهو بعينه مثل: هذا الرجل؛ لأنه أطلق على الطبيعة الموجودة، فإن الرجل الجائي هو مصداق فردٍ ما لا مفهومه، وطبيعة فردٍ ما موجودة في ضمنه، وإن أريد منه اسم الجنس، فيصحّ أيضاً حقيقةً؛ لإطلاقه على الطبيعة الموجودة.

ومع هذا كله، فالعجب من هؤلاء أنهم أخرجوا العهد الخارجي عن حقيقة الجنس، وهو أولى بالدخول.

ولعلهم توهموا أن هاهنا لما أطلق وأريد الفرد بخصوصه، فهو مجاز.

وهو توهم فاسد؛ لأنّ هذا ليس معنى إرادة الخصوصية كما بيّننا، فإن قولنا: هذا الرجل أيضاً من باب العهد الخارجي الحضورى، ولا ريب أن المشار إليه هو الماهية الموجودة في الفرد، لا أن المراد أن المشار إليه هو هذا الكلّي لا غير، حتى يكون مجازاً.

وظنّي: أن توهم القول بكون المعرف بلام الجنس حقيقة في العهد الذهني إنما نشأ من أنهم لما رأوا الأحكام المتعلقة بالطبائع على

أنواع :

منها : ما يفيد حكماً للماهية من حسن أو قبح ، أو حل أو حرمة ونحو ذلك ، مثل : البيع حلال ، والربا حرام ، والصلاة واجبة ، والصوم جنة من النار ، والخمر كذا ، والخنزير كذا ، واللحم كذا ، وأمثال ذلك مما لا يحتاج تصور معناه ولا تحققه إلى ملاحظة فرد .

ومنها : ما يفيد طلب تحصيل الماهية مثل : صم ، وصل ، واشتر اللحم ، وجئ باللحم وغير ذلك .

وفي هذه الأمثلة يدل الأمر على إيجاد الماهية في ضمن الفرد ، والإتيان بفرد منها دلالة تبعية غير مقصودة بالذات من باب المقدمة ، وهذا لا يسمى مدلولاً حقيقياً للفظ ، فالمقصود بالذات من قول القائل : اشتر اللحم ، طلب نقل طبيعة اللحم لا بشرط إلى المشتري من دون التفات إلى فرد ، لكن يلزمه وجوب كون فرد ما مطلوباً بالتبع ، وهو عين المعرف بلام الجنس ، ولم يرد من اللفظ فرداً ما مطلقاً ، فظنوا أن هذا المعنى التبعية هو مدلول اللفظ .

فإن قلت : إن مراد هؤلاء أيضاً هو ما ذكرت لا غير .

قلت : ليس كذلك ، بل صرحوا بأن المعرف باللام مستعمل في فرد ما ؛ لا أن العقل يحكم تبعاً بوجوب إيجاد فرد ، فإن شئت لاحظ كلام التفتازاني في المطول :

وقد يأتي المعرف بلام الحقيقة لواحد من الأفراد باعتبار عهديته في الذهن لمطابقة ذلك الواحد الحقيقة ، يعني : يطلق المعرف بلام الحقيقة الذي هو موضوع للحقيقة المتحدة في الذهن على فرد موجود باعتبار كونه معهوداً في الذهن ، وجزئياً من جزئيات تلك الحقيقة مطابقاً إياها ، كما

يطلق الكلبي الطبيعي على كل من جزئياته<sup>(١)</sup>، إلى آخر ما ذكره .  
 وصرح في موضع آخر: بأنه إنما أطلق على الفرد الموجود منها  
 باعتبار أن الحقيقة موجودة فيه<sup>(٢)</sup>.

وفي موضع آخر: والحاصل أن اسم الجنس المعرف باللام إما أن  
 يطلق على نفس الحقيقة من غير نظر إلى ما صدقت الحقيقة عليه من  
 الأفراد، وهو تعريف الجنس والحقيقة، ونحوه: علم الجنس كأسماء<sup>(٣)</sup>،  
 وإما على حصة غير معينة، وهو العهد الذهني، ومثله: النكرة كرجل، وإما  
 على كل الأفراد، وهو الاستغراق، ومثله: كل مضافاً إلى نكرة<sup>(٤)</sup>. وقد صرح  
 بذلك في مواضع آخر.

ثم قال في آخر: فإن قلت: المعرف بلام الحقيقة، وعلم الجنس إذا  
 أطلقا على واحد، كما في: ادخل السوق، ورأيت أسامة مقبلة، أحقيقة هو  
 أم مجاز؟

قلت: بل حقيقة إذ لم يستعمل إلا فيما وضع له، إلى أن قال:  
 وسيتضح هذا في بحث الاستعارة<sup>(٥)</sup>.

وحاصل ما ذكره هنا: أن لفظ الأسد لم يوضع للرجل الشجاع،  
 ولا لمعنى عام يشمل الرجل الشجاع والحيوان المفترس كالحيوان  
 المجترى، وإلا لكان استعمال الأسد في الرجل الشجاع في قولنا: رأيت  
 أسداً يرمي حقيقة لا مجازاً لغوياً، نقل هذا عن الجمهور، واستشهد بذلك

(١) المطول: ٧٩.

(٢) المطول: ٨٠.

(٣) وفي المصدر زيادة: وإما على حصة معينة منها واحداً أو اثنين أو جماعة وهو العهد الخارجي ونحوه علم الشخص، كزيد.

(٤ و ٥) المطول: ٨١.

على أن استعمال العام في الخاص حقيقة ، كما إذا رأيت زيداً فقلت : رأيت إنساناً أو رجلاً ، فلفظ إنسان ورجل لم يستعمل إلا فيما وضع له ، لكنّه قد وقع في الخارج على زيد ، وكذا إذا قال القائل : أكرمت زيداً أو أطعمته ، فقلت : نعم ما فعلت ، ثمّ قال : وقد سبق في بحث التعريف باللام إشارة إلى تحقيقه<sup>(١)</sup> .

وهذا كلّ كما ترى يشهد بأنّه أراد أن المعرف بلام الجنس إذا أطلق على فردٍ ما يكون حقيقة .

والحاصل ، إنّي أقول : لو أريد من المعرف بلام الجنس فردٌ ما ، بل الطبيعة التي توجد في ضمن فردٍ ما ، فهو مجاز وهم يقولون : إنّه حقيقة ، فتبصّر بعين الاعتبار ، وانظر إلى ما قيل لا إلى من قال .

لا يقال : كيف تجترئ على مخالفة أئمة الفنّ في ذلك وهذا من مباحث الألفاظ .

لأنّنا نقول : هذا الكلام مبنيّ على اجتهادهم في فهم إطلاق الكلّي على الفرد ، وليس ذلك أمراً مقصوراً على النقل ، بل فيه للفكر والاجتهاد مدخلية ، فتفكّر وتدبّر ، مع أنّ الفاضل الجلبلي<sup>(٢)</sup> نقل الاعتراض على دعوى

(١) المطوّل : ٣٦٠ - ٣٦١ .

(٢) هو حسن الجلبلي (شلمبي) ومعناه : سيدي ، ابن ملاشمس الدين محمّد شاه بن المولى شمس الدين محمّد بن حمزة الرومي الحنفي ، يعرف بالفناري وهو لقب لجده أبيه والسبب في ذلك على ما قيل : إنّه لما قدم على ملك الروم أهدى إليه فنباراً ، فكان ملك الروم إذا سأل عنه ، يقول : أين الفنري ، والفنار لفظة تركية ، مصباح قوي الضوء ينصب على سارية عالية أو برج مرتفع لإرشاد السفن في البحار إلى طريق السير .  
كان عالماً فاضلاً زاهداً معاشراً للصوفية يلبس الثياب الخشنة ولا يركب دابة .

الحقيقة<sup>(١)</sup>، فالقول به أيضاً غير عزيز، مضافاً إلى ما يظهر من غيره أيضاً .  
والحاصل : أنهم إن أرادوا أن مثل : ادخل السوق واشتر اللحم ، أو  
نحو : ﴿إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ﴾<sup>(٢)</sup> لتعريف الجنس ، ولكن العقل يحكم  
بسبب المقام أن إتيان فردٍ ما مطلوب بالتبع ، وهو حقيقة من جهة أنه  
مستعمل في نفس الموضوع له ، وهو الجنس ، فنعم الوفاق ، لكنه غير  
موافق للكلمات المتقدمة ، فإنها صريحة في الإطلاق على الفرد .

وما يتوهم من الفرق بين الإطلاق والاستعمال بأن الإطلاق يطلق على  
ما هو غير مقصود بالذات بخلاف الاستعمال ، فهو كلام يرجع حاصله إلى  
ما ذكرناه من الدلالة التبعية ، فلا ريب أن رجل في قوله تعالى : ﴿جَاءَ  
رَجُلٌ مِّنْ أَقْصَا الْمَدْيَنَةِ﴾<sup>(٣)</sup> ليس من هذا القبيل ، وكذلك رأيت أسداً ،  
ورجلاً ، ونحو ذلك ، فكيف يحول تحقيق المقام على ما يذكره في باب

---

اشتغل بالتدريس في المدرسة الحلبية بأدرنة وأدرنة مدينة تركية تقع في القسم  
الأوربي من تركيا . شارك في جملة من العلوم . له عدة مصنفات ، منها : حاشية على  
المطول للفتازاني في المعاني والبديع ، حاشية على حاشية الشريف الجرجاني على  
الكشاف للزمخشري ، حاشية على شرح الشريف الجرجاني لمواقف الإيجي في علم  
الكلام وتعليقات على درر الحاكم للملا خسرو في فروع الفقه الحنفي . ولد ببلاد الروم  
سنة ٨٤٠هـ وتوفي في بروسة سنة ٨٨٦هـ . وبروسة مدينة في المغرب - شبه جزيرة  
آسيا الصغرى - في الجنوب الشرقي للبحر الأسود (مرمرة) .

انظر : نظم العقيان في أعيان الأعيان : ٦٨/١٠٥ ، شذرات الذهب في أخبار من  
ذهب : ٧ : ٣٢٤ ، الضوء اللامع لأهل القرن التاسع ٢ : ٤٩٢/١٢٧ ، معجم المؤلفين ٣ -  
٤ : ٢١٣ .

(١) حاشية الجلبي على المطول : ٢٣٢ - ٢٣٣ .

(٢) سورة العصر ١٠٣ : ٢ .

(٣) سورة القصص ٢٨ : ٢٠ .

### الاستعارة ؟

وإن أرادوا أنه أطلق وأريد منه فرداً ما، أو جميع الأفراد، وهو حقيقة لوجود الكلّي في ضمنها، مثل : رأيت إنساناً، ومثل : جاء رجل، فهو مجاز لا حقيقة ؛ لاستعمال اللفظ في غير ما وضع له كما بيّنا، فغاية الأمر أن وجود الكلّي في ضمن الفرد علاقة للمجاز، وكذا مناسبة الكلّي لفرد ما علاقة له .

بقي الكلام في بيان مطلب من قال : إن صيغة إفعال حقيقة في القدر المشترك بين الوجوب والندب، وهو الطلب الراجح ؛ لأنه قد استعمل فيهما، فلو كان حقيقة في أحدهما، أو كليهما لزم المجاز والاشتراك، فهو للقدر المشترك .

وما أجيب عن ذلك : بأنه يلزم على هذا تعدّد المجاز لو استعمل في كلّ منهما ؛ لأنّ استعمال ما هو موضوع للكلّي في الفرد مجاز<sup>(١)</sup> . وما ردّ به : من أن ذلك إذا أريد الفرد مع قيد الخصوصية لامتلاً<sup>(٢)</sup> . فإنه لا يخلو عن إشكال وإغلاق، وذلك لأنّ صيغة افعال مشتملة على مادة وهيئة، ووضعها بالنسبة إلى المادة عامّ والموضوع له عامّ .

وأما بالنسبة إلى الهيئة، فهي متضمّنة لإسنادين : أحدهما : إسناد الفعل إلى المتكلّم من حيث الطلب، والثاني : إسناده إلى المخاطب من حيث قيام الفعل به وصدوره عنه، ووضعها بالنسبة إليهما وضع حرفي، والمتّصف بالوجوب والندب والرجحان هو النسبة الطلبية الصادرة من المتكلّم .

(١) المعالم : ٥٠ .

(٢) حاشية سلطان العلماء على معالم الأصول (تحقيق الشيخ علي محمّدي) : ٧١ .

فعلى هذا فالموضوع له كل واحد من الجزئيات على التحقيق في وضع الحروف، فإذا استعملت الصيغة في المواد الخاصة فهي مستعملة بنفسها فيما وضع له، لا أنها من قبيل استعمال العام في فرده، بل هو استعمال اللفظ الموضوع باعتبار معنى عام للجزئيات الخاصة في تلك الجزئيات، فكما أن كل طلب خاص من كل متكلم خاص، وانتساب الفعل إلى كل مخاطب خاص نفس الموضوع له للصيغة، واستعمال الصيغة فيها حقيقة، مثل: إن زيدا إذا قال لعمر: اضرب، أو بكراً قال لخالد: اضرب، وهكذا، فكل منها مستعمل فيما وضع له، وكذلك الهيئة الطارئة للنسبة في هذه المواضع من الوجوب والندب، أو الطلب الراجح أيضاً راجع إلى نفس ما وضع له، فلا يصح القول بأن ذلك استعمال للعام في الخاص حتى يتفرع عليه الجواب المذكور أيضاً.

فعلى هذا القول، إن قلنا بأن الصيغة موضوعة لجزئيات الطلب الحتمي الإيجابي بعد تصور ذلك المفهوم الكلي حين الوضع وجعله آلة لملاحظة الموضوع له، فإذا استعمل في مورد خاص لإفادة الإيجاب، مثل: أن يقول زيد لعبده: افعل كذا، فهو مستعمل في نفس ما وضع له، وهكذا الطلب الراجح ولا فرق.

فالمستدل في هذا المقام إن أراد أن الملحوظ حين الوضع هو الطلب الراجح، بمعنى عدم ملاحظة الوجوب والاستحباب، والغفلة عن وجه الرجحان وكيفيته، وتكون أفراده حينئذ أيضاً الطلبات الراجحة الصادرة عن خصوصيات المتكلمين بدون قصد ندب وإيجاب، فإن هذا ممكن بالنظر إلى الطلب، وإن كان المطلوب لا يخلو في نفس الأمر عن أحدهما.

فلا يخفى أن الأفراد حينئذ إنما تتشخص وتميز بتمييز المتكلمين

والمخاطبين ، لا بتفاوت الطلب وملاحظة الوجوب والندب ، فلو استعمل حينئذٍ في الوجوب أو الندب فيكون مجازاً .

وإن أراد القدر المشترك المنتزع من الوجوب والندب ، بمعنى الأمر الدائر بين الأمرين ، فحينئذٍ يصحّ كلام المستدلّ من أنّه حقيقة فيهما على المختار في الموضوع له ، ويظهر بطلان كلام المجيب ، ولعلّ المستدلّ أراد ذلك .

نعم ، لو فرض حينئذٍ استعمال الصيغة في القدر المشترك بين الأمرين بالمعنى الأوّل ، أعني : الطلب الراجح الخالي عن ملاحظة الوجوب والندب وعدم الالتفات إليهما أصلاً ، فيكون مجازاً ، كما يلزم هذا لو قيل بوضعها للوجوب فقط أو للندب فقط أيضاً ، فعليك بالتأمّل في موارد إطلاق الكلّي وتمييز أنواعها وأقسامها حتى لا يختلط عليك الأمر ، هداانا الله وإياك إلى الصراط المستقيم .

**الرابعة :** مقتضى ما ذكرنا من التقرير في الجمع أولاً : أن يكون عموم الجمع بالنسبة إلى الجماعات كالمفرد بالنسبة إلى الأفراد ، فإنّ جنس الجماعة إذا عرّف بلام الجنس وأريد منه الاستغراق ، لا بدّ أن يراد منه استغراقه لجميع ما يصدق عليه مدخوله ، فيكون عمومه يشمل الجماعات ، فيكون معنى جاءني الرجال : جاءني كلّ جماعة من جموع الرجال .

وأورد عليه : بأنّ ذلك يستلزم جواز صحّته إذا لم يجئه رجل أو رجلان . وردّ : بأنّ رجلاً أو رجلين إذا انضمّ إلى غيرهما ممّن جاءوا أو بعضهم ، يصير أيضاً جمعاً آخر ، فلم يصدق مجيء كلّ جمع من الجموع ، والمراد ثبوت الحكم لأحد كلّ جمع ، لا مجموع كلّ جمع حتّى لا ينافي

خروج الواحد أو الاثنين ، فلا يصح\* جاءني جمع من الرجال باعتبار مجيء فرد ، أو فردين<sup>(١)</sup> .

وأورد عليه أيضاً: بأن إرادة ذلك تستلزم تكراراً في مفهوم الجمع المستغرق؛ لأن الثلاثة مثلاً جماعة، فتندرج فيه بنفسها، وجزء من الأربعة والخمسة وما فوقهما، فتندرج فيه أيضاً في ضمنهما، بل نقول: الكل من حيث هو كل جماعة، فيكون معتبراً في الجمع المستغرق، وما عداه من الجماعات مندرجة فيه، فلو اعتبر كل واحد واحد منها أيضاً لكان تكراراً محضاً. ولذلك ترى الأئمة يفسرون الجمع المستغرق إما بكل فرد فرد، وإما بالمجموع من حيث المجموع<sup>(٢)</sup> .

وأورد عليه أولاً: بالنقض بقوله تعالى: ﴿كُلُّ حِزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ﴾<sup>(٣)</sup> و﴿كُلَّمَا دَخَلَتْ أُمَّةٌ لَعَنَتْ أُخْتَهَا﴾<sup>(٤)</sup> ونحو ذلك<sup>(٥)</sup> .

وفيه: أن الحزب والأمة في الآيات قد اعتبرت منفردة منفردة

(١) المطول: ٨٤ ، الهامش .

(٢) المطول: ٨٥ .

(٣) سورة المؤمنون ٢٣ : ٥٣ .

(٤) سورة الأعراف ٧ : ٣٨ .

(٥) حاشية الجلبي على المطول : ٢٣٥ .

(\*) عطف على قولنا: لا ينافي، يعني: إن كان المراد من عموم الجمع هو مجموع كل جمع فلا ينافي خروج الواحد والاثنين، ويصح قولنا: جئني الرجال بإرادة مجموع كل واحد من المجموع، والواحد والاثنان ليسا بمجموع شيء من المجموع ولو فرض مجيئهما أيضاً، فلا يصح أن يقال: جئني جمع من الرجال باعتبار مجيء هذا الفرد أو الفردين، ولا يريد بذلك جمع آخر على سائر الجموع، بخلاف ما لو أريد أحاد الجمع فإن الواحد والاثنين من جملة أحاد الجمع لو فرض تركيبهما مع غيرهما، فتدبر . منه ﷺ .

ولم يعتبر فيه للأحزاب المتداخلة باعتبار مفهوم الجزئية حكم على حدة ، وهكذا في الأمة ، فاليهود أمة ، والنصارى أمة ، والمجوس أمة ، وإن كان يصدق على كل واحد من أصناف اليهود أمة أيضاً ، وهكذا غيرهم .

وثانياً : بالحل ، وهو أنه إن أريد بالتكرار أن من يحكم بإكرام العلماء لا بد أن يلاحظ ثبوت الحكم للثلاثة مراراً متعدّدة ، فهو باطل جزماً .

وإن أريد : أنه لا بد أن يكون الحكم ثابتاً له في نفس الأمر مراراً متعدّدة بحسب مقتضى اللفظ ، مع أنه ليس كذلك ، فهو أيضاً ممنوع .

وإن أريد أن لنا أن نعتبر دخول الثلاثة في الحكم باعتبارات ، فلا يضر ، على أنه يجوز أن يشترط حينئذٍ عدم تداخل الجماعات وأجزائها كيلا يلزم التكرار المذكور<sup>(١)</sup> .

فاعتبار العموم بالنسبة إلى كل فرد فرد إنما يكون مع إبطال الجمعية ، واعتباره بالنسبة إلى كل واحد من الجموع مع بقائه على حالته الأصلية من اعتبار الجمعية ، والظاهر أنه أيضاً يفيد عموم الأفراد ضمناً .

وأما اعتباره بالنسبة إلى المجموع من حيث المجموع ، فلا يفيد ذلك ، فيصح أن يقال : للرجال عندي درهم ، على هذا إذا كان الكل مشتركاً في استحقاق درهم واحد ، ولا يثبت به لكل واحد منهم درهم<sup>(٢)</sup> .

إذا تمهد هذا ، فنقول : أما الجمع المعرف باللام ، فالظاهر أنه لا خلاف بين أصحابنا في إفادته العموم ، ولا يضر في ذلك ما ذكرنا من جواز إرادة الجنس والعهد وغيره ، بل الظاهر أن المتبادر هو العموم الأفرادي لا الجمعي والمجموعي فينسلخ منه معنى الجمعية ، فالظاهر أن

(١) حاشية الجلبي على المطول : ٢٣٥ و ٢٣٦ .

(٢) الهامش للسيد مير شريف على المطول ، انظر : المطول : ٨٤ .

هذا وضع مستقل للهيئة التركيبية على حدة، وصار ذلك سبباً لهجر المعنى الذي كان يقتضيه الأصل المقرّر في المقدمات من إرادة جنس الجمع على طريق المفرد المحلّي باللام.

وكيف كان، فالدليل قائم على كونه حقيقة في العموم، فيكون في غيره مجازاً، والدليل الاتفاق ظاهراً والتبادر وجواز الاستثناء مطرداً. لا يقال: لعلّ جواز الاستثناء لاحتمال إرادة العموم، وذلك لا يفيد إرادة العموم عند المتكلم.

لأننا نقول: المراد من جواز الاستثناء جوازه بالنظر إلى ظاهر اللفظ مطلقاً في كلّ مقام لم تقم قرينة على خلافه، لا الجواز العقلي بسبب إمكان أن يكون مورداً للاستثناء، كما لا يخفى.

وأما دلالة جواز الاستثناء مطرداً على العموم فقد مرّ<sup>(١)</sup>، وكذلك الجمع المضاف عند جمهور الأصوليين.

ومن فروع المسألتين: ما لو أوصى للفقراء أو فقراء البلد، فإن كانوا محصورين، صرف إليهم جميعاً مع الإمكان، وإلا فيصرف إلى ثلاثة فصاعداً؛ لأنّ المقام قرينة عدم إرادة الحقيقة.

وأما المفرد المعرّف باللام فقليل: بإفادته العموم<sup>(٢)</sup>، وقيل: بعدمه<sup>(٣)</sup>. وطريقة تقسيمهم الجنس المعرّف باللام إلى أقسامه تقتضي القول بكونه حقيقة في الجميع، لكن لا على سبيل الاشتراك، بل من باب

(١) تقدّم في ص: ١٠.

(٢) من القائلين: الشيخ الطوسي في العدة ١: ٢٩٣.

(٣) من القائلين: المحقّق في معارج الأصول: ١٢٧، والعلامة في مبادئ الوصول:

١٢٤، والفخر الرازي في المحصول ٢: ٣٦٧.

استعمال الكلبي في الأفراد كما أشرنا إليه ، وقد يستشم من بعضهم القول بالاشتراك اللفظي .

وأما القائل بإفادته العموم : فمذهبه أنه حقيقة في الاستغراق ، ولعله يدعي وضع الهيئة التركيبية للاستغراق .

والأظهر عندي كونه حقيقة في الجنس ؛ للتبادر في الخالي عن قرينة العهد والاستغراق ، ولأن المدخول موضوع للماهية لا بشرط إذا خلا عن التنوين واللام ، واللام موضوع للإشارة والتعيين لا غير ، فمن يدعي الزيادة فعليه بالإثبات .

وحاصل هذا الاستدلال يرجع إلى اعتبار الوضع الإفرادي في كل واحد من اللام والمدخول ، والرخصة النوعية في مجرد التركيب مع قطع النظر عن خصوصيات التراكيب ، فلا يرد أن هذا إثبات للغة بالترجيح ، إلا أنه يمكن أن يقال بعد الرخصة النوعية الحاصلة في أنواع الإشارة : احتمال إرادة المتكلم بالنسبة إلى الكل مساوية ، فلا يجري أصل العدم في واحد منها .

والكلام في أن مدخول اللام حقيقة في الطبيعة لا بشرط ، وأصل الحقيقة لا يثبت الحقيقة في الهيئة التركيبية ، فالأولى التمسك بالتبادر .

نعم ، يمكن الاستدلال هكذا في مقابل من يعترف بكون تعريف الجنس معنى له إما متوحداً ، أو بكونه أحد المعاني المشترك فيها اللفظ إلزاماً بأن يقال : كونه حقيقة فيه اتفاقي ، والأصل عدم غيره ، والمجاز خير من الاشتراك .

ويبقى الكلام مع من يدعي كونه حقيقة في الاستغراق ، وسنبطله إن

ويدلّ عليه أيضاً عدم اطراد الاستثناء، بمعنى أنه لا يصحّ في العرف في كلّ موضع وإن لم توجد هنا قرينة إرادة خلاف العموم أيضاً؛ لقبح: جاءني الرجل إلا البصري، أو أكرم الرجل إلا السفهاء.

وأما الاستدلال بجواز: أكلت الخبز، وشربت الماء، وعدم جواز: جاءني الرجل كلّهم، وضعيف؛ لأنّ عدم إمكان أكل جميع الأخبز، وشرب جميع المياه قرينة على عدم العموم، وعدم جواز التأكيد بما يؤكّد به العامّ لعلّه مراعاة للمناسبة اللفظيّة.

واحتجوا: بما حكاه بعضهم عن الأخفش: أهلك الناس الدرهم البيض والدينار الصفر<sup>(١)</sup>(٢).

وأجيب عنه: بأنّه لا يدلّ على العموم؛ لأنّ مدلول العام كلّ فرد، ومدلول الجمع مجموع الأفراد<sup>(٣)</sup>.

وفيه ما فيه؛ لما عرفت من أنّ عموم الجمع أيضاً أفراديّ. وبقوله تعالى: ﴿إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ\* إِلَّا الَّذِينَ ءَامَنُوا﴾<sup>(٤)</sup>.

وفيه: أنّ ما يدلّ على كون اللفظ للعموم اطراد الاستثناء في جميع ما يحتمل اللفظ للعموم وغيره على السويّة، لا مطلق جواز الاستثناء، والاستثناء هنا قرينة على استعمال اللفظ في الاستغراق مجازاً.

ومن ذلك يظهر التحقيق في الجواب عن الأوّل أيضاً، فإنّ التوصيف بالعامّ قرينة على إرادة الاستغراق، ونحن لا ننكر مطلق الاستعمال.

(١) حجة القراءات: ٧٤١، الجامع لأحكام القرآن ١٩: ١٤٦.

(٢ و٣) حكّي في معالم الدين: ١٠٤-١٠٥.

(٤) سورة العصر ١٠٣: ٢-٣.

وما يقال في الجواب عن الوجهين : أنّ الظاهر أنّه لا مجال لإنكار إفادة المفرد المعرّف باللام العموم في بعض الموارد حقيقةً ، كيف ودلالة أداة التعريف على الاستغراق حقيقةً وكونه أحد معانيها ممّا لا يظهر فيه خلاف بينهم ، فالكلام حينئذٍ إنّما هو في دلالة على العموم مطلقاً ، بحيث لو استعمل في غيره لكان مجازاً على حدّ جميع صيغ العموم التي هذا شأنها ، والدليل لا يثبت إلا إفادته العموم في الجملة ، وهو غير المتنازع<sup>(١)</sup> .  
فإنّما هو مبنيّ على الاشتراك اللفظي ، أو على إطلاق الكلّي على الفرد ، وقد عرفت بطلانها .

ثمّ اعلم : أنّا وإن ذهبنا إلى أنّ اللفظ لا يدلّ على العموم ، لكنّه لازم ما اخترناه من كونه حقيقة في تعريف الجنس ؛ إذ الحكم إذا تعلّق بالطبيعة من حيث هي ، والمفروض أنّها لا تنفكّ عن شيء من أفرادها ، فيثبت الحكم لكلّ أفرادها .

والقول بأنّ الطبايع إنّما تصير متعلّقة للأحكام باعتبار وجودها<sup>(٢)</sup> ، كلام ظاهري ، بل الطبايع بنفسها تصير متعلّقة للأحكام ، ومتّصفة بالحسن والقبح . وغاية ما يمكن أن يقال : إنّ لا وجود لها إلاّ بالأفراد .

وفيه : أنّا نقول بتعلّقها بها لا بشرط شيء ، لا بشرط أن لا يكون معها شيء حتّى لا يمكن التكليف بها ، وإذا تمكّن المكلف من الإتيان بها في ضمن الفرد ، فيصدق عليه أنّه متمكّن منها ، كما أشرنا في مبحثه<sup>(٣)</sup> ، ولا فرق بين تعلّق الأمر به ، أو تعلّق الحلّ والجواز والحرمة ونحوها .

(١ و ٢) معالم الدين : ١٠٥ .

(٣) تقدّم في ج ١ : ٢٣٨ - ٢٤٢ .

نعم ، بعد الامتثال بفرد في الأوامر يسقط التكليف ، وذلك لا يستلزم عدم التخيير في الإتيان بأي فرد يمكن حصول الطبيعة في ضمنها .  
وأما في مثل : ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾<sup>(١)</sup> ، فلا سقوط للحلّ والجواز بمجرد ثبوته لفرد منه أو أفراد .

ومن لا يجوز تعلق الحكم بالطابع ، فقد سلك هنا مسلكاً آخر في استفادة العموم إذا وقع المفرد المحلّي في كلام الحكيم ، فقال بأن الطبيعة لمّا لم يمكن تعلق الحكم بها ، ولا عهد خارجي يكون مراداً بالفرض ، ولا فائدة في إرادة فرد ما للزوم الإغراء بالجهل ، فتعين إرادة الاستغراق<sup>(٢)</sup> .

وهذا الكلام يجري على مذاق من يقول بالاشتراك اللفظي وغيره .  
وأما المفرد المضاف فالظاهر أن المراد به الطبيعة ، فيستفاد منه العموم باعتبار الطبيعة على ما اخترناه ، وباعتبار الحكمة على التقرير الآخر .

ثم إن الشهيد الثاني رحمته الله قال في تمهيد القواعد : إذا احتمل كون أُل للعهد وكونها لغيره كالجنس أو العموم ، حملت على العهد ؛ لأصالة البراءة عن الزائد ، ولأنّ تقدّمه قرينة مرشدة إليه .

ومن فروعها :

ما لو حلف لا يشرب الماء ، فإنه يحمل على المعهود ، حتّى يحث ببعضه\* ، إذ لو حمل على العموم لم يحث .

(١) سورة البقرة ٢ : ٢٧٥ .

(٢) معالم الدين : ١٠٥ - ١٠٦ .

(\*) توجيهه : أن لفظ شرب الماء يمكن أن يراد منه شرب الماء الذي هو متعارف لرفع العطش مرّة أو مرّتين أو مرّات ، ويمكن أن يراد منه شرب جميع المياه ، وكذلك

ومنها: إذا حلف لا يأكل البطيخ، قال بعضهم لا يحنث بالهندي<sup>(١)</sup>، وهو الأخضر. وهذا يتم حيث لا يكون الأخضر معهوداً عند الحالف إطلاقه عليه إلا مقيداً.

ومنها: الحالف لا يأكل الجوز، لا يحنث بالجوز الهندي، والكلام فيه كالسابق إذ لو كان إطلاقه عليه معهوداً في عرفه حنث به إلا أن الغالب خلافه، بخلاف السابق فإنه على العكس<sup>(٢)</sup>.

**أقول:** بعد الإغماض عما بيننا من أنه حقيقة في الجنس، وأصالة الحقيقة تقتضي إرجاعه إلى إرادة الماهية، نقول: إن أصالة البراءة لا تقتضي الحمل على العهد مطلقاً، إذ قد تقتضي الحمل على الجنس أو العموم، فإذا قال الشارع: يجوز السجود على الحجر، فإذا جوزنا السجود على أي حجر كان، فلا يجب علينا تكلف تحصيل المعهود لو فرض حصول غير المعهود، مثل المغناطيس، وأمثله في أحكام الشرع كثيرة، مع أن ما ذكره في حكاية شرب الماء مع المناقشة في عدم كونه مثلاً لما نحن فيه، إذ

---

الحلف على ترك شرب الماء يحتمل الوجهين، فإذا حملناه على المعهود المتعارف فيحصل الحنث بشرب بعض الماء، كما هو المتعارف، بخلاف ما لو حمل على العموم، فإنه لا يحصل الحنث بشرب البعض؛ لأنه يصدق عليه: أنه لم يشرب جميع المياه، فهو باقٍ على مقتضى حلفه، ووجه كون الأول موافقاً لأصالة البراءة والثاني مخالفاً لها أنه على الأول لا يبقى بعد شرب البعض مانع له عن الشرب؛ لانحلال اليمين بالمخالفة بخلاف الثاني، فإن المنع باقٍ بحاله؛ لعدم حصول الحنث، أو مخالفة اليمين، منه ﷻ.

(١) منهم: الرافعي في العزيز شرح الوجيز (الشرح الكبير) ١٢: ٣٠٠، وعنه في التمهيد للإسنوي: ٣١٥.

(٢) تمهيد القواعد: ١٥٨ - ١٥٩، القاعدة ٥١.

العهد فيه إنما هو في الشرب لا الماء\* ، يقتضي خلاف ما ادّعاه .  
وبالجملة ، فأصالة البراءة قد تقتضي الحمل على المعهود ، كما في  
المثاليين الأخيرين ، وقد تقتضي الحمل على العموم ، مع أنّ فيما يقتضي  
الحمل على العهد إنّما يتمّ ما ذكره في الجنس إن أُريد به ما يستلزم  
العموم ، كما حقّقناه ، وإن أُريد ما يشمل المعهود الذهني فلا يوافقهُ أيضاً ؛  
لأنّه قد تكون أصالة البراءة مقتضية للتكبير .

وإن حمل العهد في كلامه على الأعمّ من الذهني ، فمع بعده أيضاً  
لا يتمّ ؛ لأنّ أصالة البراءة قد تقتضي الحمل على العموم ، مع أنّه لا يناسب  
قوله : ولأنّ تقدّمه قرينة مرشدة إليه .

هذا كلّهُ ، مع أنّه لا يقتضي ما ذكره إلّا عدم ثبوت التكليف في غير  
المعهود ؛ لعدم العلم بأريد منه ، لا أنّ المتكلّم استعمل اللفظ في العهد .  
فالأولى أن يقال في موضع أصالة البراءة : أصالة عدم ثبوت الحكم إلّا في  
المعهود ، يعني : إذا دار الأمر بين إرادة الجنس والعهد والعموم ، فالمعهود  
مراد بالضرورة ؛ لدخوله تحتها ، والأصل عدم ثبوت الحكم في غيره .  
وحينئذٍ يرد عليه : أنّه يتمّ لو لم يحتمل الجنس إرادة وجوده في  
ضمن فردٍ ما\*\* ، فإنّ المعهود حينئذٍ غير معلوم المراد جزماً .

---

(\*) وقد ظهر وجه ذلك في الحاشية السابقة . وإن شئت تطبيق ذلك المثال على وفق  
المثاليين الآخرين ، حتّى يلاحظ العهد في الماء لا الشرب ، فلا يصحّ معنى قوله :  
إذ لو حمل على العموم لم يحنث ، أو في صورة العموم يحصل الحنث ، كما إذا  
جعل البطيخ أعمّ من الهندي ، على سبيل المساواة ، مع أنّ لزوم الكفارة في الحنث  
مخالف لأصل البراءة ، منه ﷺ .

(\*\*) كما في مثل : جاء الرجل من أقصى المدينة ، منه ﷺ .

نعم ، لو أريد بالجنس ما يستلزم العموم كما بيّنا سابقاً ، فلذلك وجه ، لكن يبقى عليه الأنظار الأخر .

وأما قوله : ولأنّ تقدّمه قرينة مرشدة إليه .

ففيه : أنّه إن أراد أنّه حصل العلم بسبب تقدّمه أنّه هو المراد ، أو الظنّ ، فيكون ذلك قرينة معيّنة لأحد المعاني المشتركة ، فحينئذٍ لا يبقى احتمال لإرادة المعاني الأخر ، ولا يناسب ذلك التمسك بمقتضى أصالة البراءة .

وإن أراد أنّ التقدّم والمعهوديّة يجوزُ إرادة العهد ويصحّحه ، فهو ليس إلا جعل المقام قابلاً للاحتمال ، وتحقيقاً للإجمال بسبب إرادة كلّ واحد من المعاني المشتركة ، ومجرّد صلاحية إرادة أحد المعاني من المشترك لا يرجّح إرادته ، كما لا يخفى .

ثمّ ما يظهر لي أنّ ما لبس المقام وخلط الكلام في هذا المرام هو ما تعارف بينهم : أنّ المطلق ينصرف إلى الأفراد الشائعة ، فجعل الشهيد الثاني رحمته الله الأفراد الشائعة معهودة ، وجعل الألف واللام إشارة إلى الصنف المعهود المتعارف في المحاورات ، ثمّ عمّم الكلام في مطلق العهد ، ونظر إلى أنّ التقدّم في اللفظ يرشد إلى إرادة المذكور سابقاً في العهد الذكري ، والتقدّم في التعارف والاصطلاح يرشد إلى إرادة الأفراد المتعارفة فيما كان العهد من جهة ذلك ، فعلى هذا يكون التقدّم قرينة معيّنة للإرادة لا مجوّزة . ويرد عليه حينئذٍ مضافاً إلى ما سبق : أنّ التقدّم في الذكر لا يعين إرادة المذكور وإلا فلم يبق الاحتمال المذكور في صدر المقال .

وأما تعيين التعارف ذلك ، فالظاهر أنّه لا مدخلة للألف واللام فيه ،

بل هو لانصراف جوهر اللفظ إليه ، كما هو شأن المطلق وانصرافه إلى الأفراد الشائعة ، فلنقدّم الكلام في معنى انصراف المطلق إلى الأفراد الشائعة حتى يتضح المرام ، فنقول :

إنّ ذلك لعلّه مبنيّ على ثبوت الحقيقة العرفيّة لذلك اللفظ في الأفراد المتعارفة بحيث هجر المعنى الحقيقي .

والمحقّق فيما دار الأمر بين أن يكون المراد في كلام الشارع هو الحقيقة العرفيّة أو اللغويّة هو تقديم العرف ، وإثبات الحقيقة العرفيّة دونه خرط القتاد ، ولذلك لم يعتبر ذلك علم الهدى عليه السلام ، ويراعي أصل الوضع ، ويجري الحكم في جميع الأفراد النادرة<sup>(١)</sup> .

وأما إذا لم يثبت الحقيقة العرفيّة بمعنى هجر اللغوي ، بل حصل حقيقة عرفية للفظ في المعاني المتعارفة مع بقاء المعنى الحقيقي أيضاً ، فيصير اللفظ مشتركاً بين الكلّي وبعض الأفراد ، لكن يكون استعماله في أحد المعنيين أشهر ، كما في العين بالنسبة إلى الباصرة والنابعة من بين سائر المعاني ، أو حصل هناك مجاز مشهور بسبب غلبة الاستعمال ، فيشكل الحمل على الأفراد الشائعة فقط ؛ لعدم مدخليّة مجرّد الشهرة في أحد معاني المشترك في ترجيحه ، ولمعارضة الشهرة في المجاز المشهور بأصالة الحقيقة ، إلّا أنّ إرادة الأفراد الشائعة لما كان متحقّق الحصول على أيّ تقدير فتعيّن إرادته ، ويصير الباقي مشكوكاً فيه ، وذلك ليس لترجيح المجاز

(١) مسائل الناصريات : ١٠٦ ، المسألة ٢٢ .

(\*) صرح بذلك السيّد عليه السلام حيث استدلّ على جواز التطهير عن الخبث بالماء المضاف بعمومات الغسل ، ودفع القول بأنّ المطلق ينصرف إلى الأفراد المتعارفة : بأنّه لو كان كذا ، لما جاز التطهير بماء الكبريت والنفط ، ولا ريب في جوازها . منه عليه السلام .

المشهور أو أحد معنيي المشترك بسبب اشتهاهه ، بل لدخوله في اللفظ على أيّ التقديرين .

إذا تقرّر هذا فنقول ؛ إنّ العهد الذي جعله الله ﷻ معيار الكلام هو هذا المعنى ، وهذا لا مدخلية له في اللام ، اللهم إلا أن تكون اللام إشارة إلى أحد معنيي المشترك اللفظي ، كما أشرنا إلى إمكانه سابقاً<sup>(١)</sup> ، إلا أنه ليس في ذلك كثير فائدة مع إفادة جوهر اللفظ ذلك ، وحينئذٍ يبقى الكلام في تعميم المقام بحيث يشمل العهد الذكري .

### قانون

المشهور: أن الجمع المنكّر لا يفيد العموم خلافاً للشيخ ، فقال : بإفادته العموم ؛ نظراً إلى الحكمة<sup>(٢)</sup> ، والجباية ؛ لحمل المشترك عنده على جميع معانيه<sup>(٣)</sup> .

احتجوا: بأنه قابل لأحاد الجماعات ، ومنها الجميع ، ودلالته على الجميع تحتاج إلى دليل ، والدلالة اللفظية مفقودة ، فإنها منحصرة في الثلاثة ، وانتفاء الأولين معلوم ، وكذا الثالث ؛ لعدم اللزوم ، فإنّ العام لا يدلّ على الخاص . نعم ، أقلّ المراتب معلوم المراد جزءاً ولا دلالة على ما فوقه . احتجّ الشيخ : بأنّ اللفظ يدلّ على القلّة والكثرة ، فإذا صدر عن الحكيم ولم يبيّن القلّة فعلم عدم إرادتها ، فيحمل على إرادة الكلّ حيث لا

(١) تقدّم في ص : ٢٥ - ٢٦ .

(٢) العدة ١ : ٢٩٦ .

(٣) حكي في العدة ١ : ٢٩٥ ، المعارج : ١٢٨ ، تمهيد القواعد : ١٥٩ ، القاعدة ٥٢ ،

المعتمد ١ : ٢٤٦ ، المحصول ٢ : ٣٧٥ .

قرينة على غيره ؛ لئلا يلغو كلام الحكيم<sup>(١)</sup> .

واحتجّ الجبائي : بأنّ لو حملناه على الجميع لحملناه على جميع حقائمه ، فكان أولى<sup>(٢)</sup> .

وأجيب عن الأول : بأنّ الأقلّ معلوم الإرادة جزماً ، فيحمل عليه ، ويتوقّف في الباقي حتى يتبيّن ، وهو لا ينافي الحكمة<sup>(٣)</sup> .

وعن الثاني : بمنع كون اللفظ حقيقة في كلّ واحد من المراتب ، بل هو للقدر المشترك بينها ، مع أنّ ما ذكره من لزوم حمل المشترك على جميع المعاني إذا لم تظهر قرينة على التعيين فهو ممنوع ، بل التحقيق التوقّف والإجمال حتّى يظهر المراد<sup>(٤)</sup> .

أقول : والتحقيق أن يقال : إنّ الجمع المنكّر يتصوّر استعماله على صور .

الأولى : الإخبار عنه بمثل : جاءني رجال ولهم عليّ دراهم .

والثانية : الحكم عليه بشيء ، مثل : أحلّ الله بيوعاً .

والثالثة : الأمر بإيجاده ، مثل : أقم نوافل .

والرابعة : جعله متعلّقاً للمأمور به ، مثل : أعط ثلث مالي رجالاً ، أو

علماء ، أو أضفهم في أيام ، وصم أياماً ، ونحو ذلك .

أما الصورة الأولى : فقد لا يراد من الإخبار معرفة حال المخبر عنه ،

(١) العدة ١ : ٢٩٦ - ٢٩٧ .

(٢) حكي في العدة ١ : ٢٩٥ ، المعارج : ١٢٨ ، المعتمد ١ : ٢٤٦ ، المحصول ٢ : ٣٧٦ .

(٣) العدة ١ : ٢٩٥ ، المعالم : ١٠٧ ، المعتمد ١ : ٢٤٧ .

(٤) معالم الدين : ١٠٧ .

ولا يقصد إلا إسناد الفعل إليه ، والمقصود بيان تحقق ذلك الفعل من فاعل معين عند المتكلم ، غير متعين عند المخاطب كما في قوله تعالى : ﴿ وَجَاءَ رَجُلٌ مِّنْ أَقْصَا الْمَدِينَةِ ﴾<sup>(١)</sup> ففي مثل ذلك لا تقتضي الحكمة حمل اللفظ على العموم أصلاً ، ويبقى في الجمع إفادة الكثرة ، ولما لم يتعين من اللفظ ، فيعلم أن الأقل مراد جزماً ، فالذي نستفيد منه من المثالين الأولين بعنوان الجزم هو مجيء ثلاثة رجال وثبوت ثلاثة دراهم .

وأما الصورة الثانية : فإذا كان المراد بيان الحكم للبيوع فلا بد من معرفة أشخاصها بصيغة خاصة بها ، أو بما يعمها ، فلا يتأتى الجواب المذكور فيها ، وحملها على الأقل ينافي الحكمة ؛ لعدم التعيين ، إلا أن يرجع ذلك المثال أيضاً إلى الصورة الأولى ، فيكون الإشكال في تعيين البيع لا في تعيين البيوع ، بأن يقال : لا إجمال في بيان العدد بحيث ينافي الحكمة ، وهو المقصود بالذات في هذا المثال ، كما في : ﴿ وَجَاءَ رَجُلٌ مِّنْ أَقْصَا الْمَدِينَةِ ﴾<sup>(٢)</sup> وإنما يحتاج إلى البيان في غيره ، وهو تعيين أشخاص البيع كتعيين الرجل ، فيحتاج في المثال المذكور إلى الذكر والتفصيل ، وهو خلاف المفروض ، فإن المفروض أن المقصود في مثله بيان حكم شخص البيع ومعلومية حاله ، كما هو شأن الحكيم في بيان الحكم .

ومما ذكرنا ظهر أن ما أورد<sup>(٣)</sup> على الجواب المذكور بالنقض : بأنه إذا حصل عدم المناقاة للحكمة بحمل اللفظ على القدر المتيقن من مدلوله ، فيجري ذلك في المفرد المعرف أيضاً\* ، فما وجه حمله على العموم نظراً

(١ و ٢) سورة القصص ٢٨ : ٢٠ .

(٣) حاشية سلطان العلماء على معالم الأصول (تحقيق الشيخ علي محمدي) : ١٥٠ .

(\*) يعني في مثل : ﴿ وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ ﴾ . منه ﷻ .

إلى الحكمة .

لا يتمّ إلا أن ينزل كلام المستدلّ والمجيب على بعض هذه الصور لا مطلقاً؛ لأنّ إرادة حليّة بيع غير معيّن في قوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾<sup>(١)</sup> لا يعقل له فائدة وحكمة أصلاً، بخلاف الكلام في مطلق الجمع المنكر.

وأما صورتان الأخيرتان: فإن أريد منهما مثل ما أريد في قوله تعالى: ﴿وَجَاءَ رَجُلٌ مِّنْ أَقْصَا الْمَدِينَةِ﴾<sup>(٢)</sup>، فالحكمة تقتضي الحمل على العموم، وإن كنّا نتيقّن بإرادة الأقلّ بحسب العدد أيضاً.

وإن أريد الإتيان به مع عدم قصد التعيين عند المتكلم، فلا يحتاج إلى الحمل على العموم أصلاً، بل يحصل الامتثال بأقلّ الأفراد، إذ يحصل الإمتثال بإيجاد الطبيعة في ضمن فرد، فهو من باب التخيير المستفاد من الأمر بالكلي، فكما أنّ قولك: جنني برجل، يقتضي الامتثال بإتيان أيّ رجل يكون، فكذلك فيما نحن فيه؛ إذ كما أنّ كلّ رجل يصدق عليه أنّه رجل، فكذلك كلّ رجال يصدق عليه أنّه رجال، ولما كان ذلك في معنى التخيير، والتخيير بين الأقلّ والأكثر لا يقتضي إلاّ كون الأكثر أفضل، فالأقلّ متيقّن المراد.

فالعقدة في تحقيق المسألة إرجاع الأمر إلى أنّ المراد بالجمع المنكر في الكلام هو المعيّن عند المتكلم المبهم عند المخاطب، أو مجرد الطبيعة المبهمة. فعلى الأوّل لا بدّ أن يحمل على العموم؛ لئلاّ ينافي الحكمة،

(١) سورة البقرة ٢ : ٢٧٥ .

(٢) سورة القصص ٢٨ : ٢٠ .

وعلي الثاني يكتفى بالأقل؛ لأصالة البراءة عن الزائد، وحصول الامتثال بالأقل، وأما حصول العلم بإرادة الأقل والشك في الباقي، فهو مشترك بين المعنيين. ثم لا بد أن يُعرف أن اللفظ أظهر في أي المعنيين، والظاهر في الصورة الأولى\*، بل المتعين هو الأول\*\*، وكذا في الصورة الثانية، وأما في باقي الصور، فالأظهر هو المعنى الثاني، فيحمل عليه، ويكتفى بالأقل إلى أن يظهر من الخارج إرادة التعيين، فإما يحمل على العموم، أو ينتظر البيان إن كان له مجال.

ثم إن ما ذكرنا: أن الحكمة تقتضي الحمل على العموم فيما يحتاج إليه، إنما هو إذا لم يكن الإجمال مقتضى الحكمة، وإلا فقد يكون مقتضاها الإبهام إذا لم يكن وقت الحاجة إلى بيانه، ولكن لما كان الأصل عدم تلك الحكمة والظاهر في أكثر الخطابات أنها وقت الحاجة فيحمل على العموم. ثم إن كلام المجيب ظاهر في أن الأقل متيقن الإرادة، والباقي مشكوك فيه\*\*\*، وهذا لا يتم مطلقاً، فإن الأمر الدال على التخيير في إيجاد

---

(\*) لا يقال: إنه لم يقصد المعين في قوله: لهم عليّ دراهم؛ لأن المراد المتعين في العدد لا غير. منه ﷺ.

(\*\*) أي الشك في إرادة الباقي على سبيل الإطلاق لا على خصوص سبيل إرادة الأقل، فإنه قد لا يكون المراد إلا الإتيان بأقل المسمى فيكون الزائد بدعة، وأما خصوص سبيل إرادة الأقل فمحكوم بعدمه في الزائد على أقل المسمى في الصورة الثانية، كما هو مقتضى التخيير، بل مقتضى الاكتفاء بأقل المسمى أيضاً. منه ﷺ.

(\*\*\*) يعني: أن ظاهر كلامه؛ حيث قال: ويتوقف في الباقي الشك في حكم الباقي، مضافاً إلى الشك في إرادته، فهو شك في الباقي مطلقاً، يعني: إرادة وحكماً، ونحن وإن كنا شاكرين في الإرادة، كما أشرنا سابقاً، ولكن لا نشك في

الطبيعة لا يبقى معه شك في عدم وجوب الأزيد من أقل الأفراد، فقول القائل: أعط زيدا دراهم - على ما هو ظاهره من تعليق الحكم بالطبيعة المبهمة مطلقاً لا يجعله من باب ﴿وَجَاءَ رَجُلٌ مِّنْ أَقْصَا الْمَدِينَةِ﴾<sup>(١)</sup> - نص في إجزاء ثلاثة دراهم، ولا يبقى معه شك في عدم وجوب الأزيد. ثم إن الظاهر أن مراد الجبائي الحمل على الجميع من حيث إنه مجموع معانيه المشترك فيها لفظاً، لا من حيث إنه هو أحد معانيها، فعلى هذا يصح معنى عمومه الأفرادي والجمعي كليهما، فيتجه الجواب بمنع الاشتراك أولاً، وبمنع الظهور في الجميع ثانياً، وبمنع أولوية إرادة الجميع ثالثاً. والقول بأن الحمل على الجميع أحوط، معارض بأنه قد يكون خلافه أحوط.

وعلى ما ذكرنا فلا يرد ما يقال: إن منع الاشتراك اللفظي لا يضّر المستدل، إذ يكفي كون هذه المراتب من أفراد الحقيقة، وكون هذا الفرد يشمل جميع الأفراد<sup>(٢)</sup>.

وقد ظهر من جميع ما ذكرنا: أن القول بدلالة الجمع المنكر على العموم ليس من جهة دلالة اللفظ حقيقة، بل على مذهب الجبائي أيضاً، فإن حمله على الجميع ليس من جهة أنه أحد معانيه، بل لأنه يشمل جميع

---

﴿حكمه وأن حكمه عدم الوجوب، والحاصل: أن كلام المجيب يشعر بأنه متوقف في وجوب الزائد وعدمه، وتوقفنا نحن في إرادة الزائد لا في وجوبه، والفرق أن مطلق الإرادة لا يفيد إلا الوجوب التخيري، وإرادة الواجب تستلزم الوجوب العيني، فتدبر. منه ﷺ.

(١) سورة القصص ٢٨ : ٢٠ .

(٢) حاشية سلطان العلماء على معالم الأصول (تحقيق الشيخ علي محمدي) : ١٥٠ .

المعاني ، فانقدح من ذلك أنّه لا نزاع في عدم دلالة الجمع المنكر على العموم بجوهره بحيث يكون لو استعمل في غيره كان مجازاً ، فتأمل \* .

تذنيب : الحقّ أنّ أقلّ ما يطلق عليه صيغ الجمع حقيقةً ثلاثة ، وقال بعض العامة : إنّهُ اثنان<sup>(١)</sup> ، والقول بعدم جواز إطلاقها على الاثنين مطلقاً شاذّ ضعيف . ولا فرق في ذلك بين المكسر والسالم ، وضمائرها ، والظاهر أنّه لا نزاع في نحو : نحن وإننا وجئنا ؛ لأنّه موضوع للمتكلم مع الغير ، ولم يوضع لتثنية المتكلم لفظ .

لنا : تبادر الزائد على الاثنين عند الإطلاق ، وعدم تبادر الاثنين ، ويؤيد ذلك : وضعهم للتمييز بين التثنية والجمع علامات وأمارات ، مثل : الألف والنون ، والواو والنون وغير ذلك .

احتجوا بقوله تعالى : ﴿فَإِنْ كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ فَلِأُمَّهِ أَلْسُدُسٌ﴾<sup>(٢)</sup> للإجماع على حجب الأخوين عمّا زاد عن السدس ، فأطلق الإخوة على

(١) من قال به : الغزالي في المستصفى ٣ : ٣١٢ ، والقاضي أبو بكر الباقلاني في التقريب والإرشاد ٣ : ٣٢٤ وحكاة عن جماعة من العامة أيضاً .

(٢) سورة النساء : ٤ : ١١ .

(\*) التأمل إشارة إلى أنّ ما ذكرنا : - أنّ حملهُ على الجميع ؛ لأنّه يشمل جميع المعاني لا من جهة أنّه أحد المعاني - لا ينافي القول بكونه حقيقة ؛ إذ الاستعمال فيه لأنّه يشمل جميع المعاني ، معناه : أنّ علة إختيار الاستعمال في هذا المعنى هو ذلك لأنّ الاستعمال فيه إنّما هو مع اعتبار هذه الجهة ، بأن تكون الجهة تقييدية ، وهذا يخرج عن كونه أحد المعاني الحقيقية .

وبالجملة : قد استعمل في الجميع ؛ لأنّه مشتمل على جميع المعاني لأ أنّه استعمل في الجميع المقيد بكونه مشتملاً على جميع المعاني حتّى يقال : إنّهُ ليس من جملة معانيه الحقيقية مثلاً فتدبّر . منه ﷻ .

الأخوين فما زاد ، والأصل في الاستعمال الحقيقة .

وفيه : أن الإجماع إنما هو الدال على المطلوب لا الآية ، سلمنا ، لكنه بضم القرينة لا منفرداً ، ومطلق الاستعمال أعم من الحقيقة .  
وبقوله تعالى : ﴿ إِنَّا مَعَكُمْ مُسْتَمِعُونَ ﴾<sup>(١)</sup> ، والمراد موسى وهارون عليهما السلام .

وفيه : منع الاختصاص ، بل هي لهما مع فرعون تغليباً ، مع أن الاستعمال أعم من الحقيقة كما في ﴿ مُسْتَمِعُونَ ﴾ .  
وبقوله ﷺ : «الاثنان فما فوقهما جماعة»<sup>(٢)</sup> .

وفيه : أن المراد حصول فضيلة الجماعة ، مع أنه ورد في الخبر : أن المؤمن وحده أيضاً جماعة ، إذا لم يكن معه من يصلي معه<sup>(٣)</sup> ، مع أن بيان اللغات ليس من شأنه ﷺ ، فالمقصود بيان الحكم .

وقد يجاب أيضاً : بأن النزاع إنما هو في صيغ الجمع لا في لفظ الجمع ، فإنه بمعنى مطلق ضم شيء إلى شيء<sup>(٤)</sup> .

وفيه : أن المتبادر من لفظ الجماعة أيضاً الثلاثة وما فوقها ، وكذلك لفظ الجمع إذا لم يقصد به المعنى المصدرى ، أعني : الانضمام ، والظاهر أنهما أيضاً محل نزاع ، والذي هو خارج عن محل النزاع هو مادة "ج م ع"

(١) سورة الشعراء ٢٦ : ١٥ .

(٢) عيون أخبار الرضا ٢ : ٢٤٨/٦١ ، معاني الأخبار : ٨٥ ، الوسائل ٨ : ٢٩٧ ، أبواب صلاة الجماعة ، ب ٤ ، ح ٦ .

(٣) الكافي ٣ : ٢/٣٧١ ، التهذيب ٣ : ٧٤٩/٢٦٥ ، الوسائل ٨ : ٢٩٦ ، أبواب صلاة الجماعة ، ب ٤ ، ح ٦ .

(٤) معالم الدين : ١٠٨ .

بمعنى مطلق الضمّ والإلحاق ، فإنّه يصدق في الاثنين أيضاً حقيقة .

### قانون

لا خلاف ظاهراً في أنّ النكرة في سياق النفي تفيد العموم في الجملة ، ففي بعضها بالنصويّة ، وفي بعضها بالظهور .

أمّا الأول : ففيما إذا وقعت بعد لا الكائنة لنفي الجنس ، وكذلك فيما كانت صادقة على القليل والكثير كـ: "شيء" ، وفيما كانت ملازمة للنفي كـ: "أحد" ، و"بَدَّ" ، أو مدخولة لـ: من ، ولا فرق بين كون النافي هو: "لا" ، أو "لم" ، أو "لن" ، أو غيرها .

وأمّا الثاني : فهو ما إذا وقعت بعد "ليس" ، و"ما" ، ولا المشبّهتين بـ: "ليس" ، وقد خالف فيه بعضهم<sup>(١)</sup> .

والحقّ : أنّها ظاهرة في العموم .

ففي الأول : لا يجوز أن يقال : لا رجل في الدار بل رجلان ، وما من رجل في الدار بل رجلان .

وجواز الاستثناء بأن يقال : لا رجل في الدار إلا زيداً ، لا ينافي النصويّة كما توهم<sup>(٢)</sup> ، كما لا ينافيها في الأعداد ، بخلاف الثاني ، فيجوز أن يقال : ليس في الدار رجل بل رجلان ، وما في الدار رجل بل رجلان ، بأن يراد بالتنوين الإشارة إلى الوحدة العددية المعيّنة ، ويكون النفي راجعاً إلى الوحدة ، ولكنّ الظاهر منه الوحدة الغير المعيّنة ، فهو ظاهر في العموم ،

(١) تمهيد القواعد : ١٦٠ ، القاعدة ٥٣ ، التمهيد للإسنوي : ٣١٩ ، المسألة ٧ .

(٢) البرهان ١ : ٢٣٢ ، المسألة ٢٤٣ .

فالمثال المذكور إخراج عن الظاهر، كما لو قيل: ما في الدار رجل إلا زيد .  
وأما سلب الحكم عن العموم كقولنا: ما كل عدد زوجاً، فليس حكماً  
بالسلب عن كل فرد، وهو مخرج عن هذه القاعدة، كما لا يخفى .  
والظاهر أنه لا فرق بين المفرد والجمع والتثنية في ذلك، وأن الحكم  
في الظهور والنصوصية أيضاً لا يختلف فيها، فقولك: لا رجال في الدار،  
أيضاً نص في العموم، لكنه نص في أفراد الجموع، وإن قلنا بكونه ظاهراً  
في عموم الأفراد أيضاً، كالجمع المحلى بسلب معنى الجمعية، ولذلك  
يجوز أن يقال: لا رجال في الدار بل رجل، أو رجلان، بخلاف المفرد كما  
مر .

والنهي كالنفي فيما ذكرنا، والظاهر أن النكرة في سياق الاستفهام  
أيضاً مثلها في سياق النفي في إفادة العموم .  
وذهب جماعة من الأصوليين إلى عموم النكرة في سياق الشرط  
أيضاً<sup>(١)</sup>، وفرعوا عليه ما لو قال الموصي: إن ولدت ذكراً، فله الألف، وإن  
ولدت أنثى، فلها المائة، فولدت ذكراً أو أنثيين، فيشرك بين الذكرين في  
الألف وبين الأنثيين في المائة؛ لأنه ليس أحدهما أولى من الآخر، فيكون  
عاماً<sup>(٢)</sup>.

والأظهر: أن مرجع ذلك إلى تعليق الحكم بالطبيعة، فعمومه من هذه

(١) منهم: الجويني في البرهان ١: ٢٣٢، المسألة ٢٤٣، ابن الحاجب في منتهى  
الوصول: ١١١، الأمدي في الإحكام ١- ٢: ٤٦١، الإسنوي في التمهيد: ٣٢٤  
المسألة ٨، كما نسب إلى جماعة من الأصوليين الشهيد الثاني في تمهيد القواعد:  
١٦٤، القاعدة ٥٤ .

(٢) تمهيد القواعد: ١٦٤ القاعدة ٥٤ .

الجهة كما اخترناه في المفرد المحلّي، وإلا فلا يستفاد العموم من اللفظ .  
وأما النكرة في سياق الإثبات فلا تدلّ على العموم إلا بالنظر إلى  
الحكمة في بعض الموارد، أو بكونه في معرض الامتنان عند بعضهم<sup>(١)</sup> .  
وأما لو كانت مدخولة للأمر، نحو: أعتق رقبة، فتفيد العموم على  
البدل لا الشمول، وهذا العموم مستفاد من انضمام أصالة البراءة عن اعتبار  
قيد زائد من الإيمان وغيره، فالإطلاق مع أصل البراءة يقتضيان كفاية ما  
صدق عليه الرقبة، أي فرد يكون منه؛ ولذلك يصحّ الاستثناء منه مطرداً .  
فالفرق بين العَامّ والمطلق: أن المطلق من حيث اللفظ لا يدلّ على  
العموم بخلاف العَامّ .

فالعموم المستفاد من المطلق كالعموم المستفاد من تعليق الحكم على  
الطبيعة من حيث هي كما مرّ .

وهذان والوقوع في معرض الامتنان والوقوع في كلام الحكيم  
- وأمثال ذلك - ممّا يستفاد منها العموم، وليس من جهة دلالة اللفظ بعنوان  
الوضع، بل هو مستنبط من الخارج؛ ولذلك نحملها على الأفراد الشائعة؛  
لأنّها هي مورد الاستعمال في الإطلاقات، ولخروج كلام الحكيم عن  
اللغويّة بمجرد ذلك، بخلاف ما دلّ عليه اللفظ بعنوان الوضع، فإنّها تشمل  
الأفراد النادرة، وإطلاق كلامهم يدلّ على ذلك أيضاً، إلا أنّ بعضهم صرح  
بعدم دخول الفرد النادر، كما نقله في تمهيد القواعد<sup>(٢)</sup>، وليس يبعد .

والأولى التفرقة بين الفروض النادرة، فيقتصر في المطلقات ونحوها

(١) التمهيد للإسنوي: ٣٢٥، المسألة ٩ .

(٢) تمهيد القواعد: ١٧٩، القاعدة ٥٩ .

على الأفراد الشائعة، ويتعدى في العمومات إلى الأفراد الغير الشائعة أيضاً إن لم تكن في غاية الندرة، وأمّا ما هو في غاية الندرة، فيتوقّف فيه .  
ويحصل الإشكال فيما يستفاد من تعليق الحكم على الطبيعة؛ فإنّ الطبيعة لا تنفك عن واحد من أفرادها، إلا أن يقال: لما كان الحكم على الطبيعة باعتبار وجودها فينصرف إلى الوجود الغالب، فتأمل كيلا توهم أن هذا رجوع عن القول بكون الطبائع متعلّقات للأحكام، كما أشرنا سابقاً.

ثمّ إنهم ذكروا\* في مقام الفرق بين المطلق والعام: أن المطلق هو الماهية لا بشرط شيء، والعام هو الماهية بشرط الكثرة المستغرقة .  
وهذا لا يخلو عن خفاء، فإنّ المطلق على ما عرّفوه في بابهِ هو الحصّة الشائعة في جنسها، وبعبارة أخرى هو الفرد المنتشر .  
وقد صرح بعضهم\*\* بالفرق بين المطلق والنكرة أيضاً: بأنّ المطلق هو الماهية لا بشرط شيء، والنكرة هو الماهية بشرط الوحدة الغير المعيّنة، وجعل الشخص المنتشر عبارة أخرى عنها، وغلط من قال: بأنّ المطلق هو الدالّ على واحد لا بعينه .

وأنت خبير بأنّ ذلك ينافي ما ذكره في تعريف المطلق، وأنّفاقهم على التمثيل بمثل: أعتق رقبة .

ويمكن توجيه ما ذكره في الفرق بين العام والمطلق من أنّ المراد

(\*) ذكره الشهيد الثاني في تمهيد القواعد [تمهيد القواعد: ٢٢٢] وغيره [نهاية الوصول ٢: ١١٨، المحصول ٢: ٣١٤]. منه ﷺ .

(\*\*) هو الشارح العميدي [انظر منية اللبيب في شرح التهذيب (المنسوب في المطبوع إلى سيد ضياء الدين) ١: ٤٨١] كما أفاده، منه ﷺ .

من المطلق هو الماهية لا بشرط، والعامّ هو الماهية بشرط شيء، بأن يقال: إن المراد برقبة في قوله: أعتق رقبة، هو مثل ما أريد بأسد في قول الشاعر: أسد عليّ وفي الحروب نعامه، أو رجل في مثل: رجل جاءني لا امرأة، كما أشرنا سابقاً، ومقتضاه حينئذٍ جواز عتق أكثر من واحد في كفارة واحدة، ولكن لما كان الامتثال يحصل بفرد من الكلّي سيمّا إذا كان تدريجيّ الحصول، فلا يعدّ ما بعد الواحد امتثالاً؛ لأنّه مقتضى الأمر، ولا يبقى أمر بعد الامتثال كما حقّقناه في الواجب التخييري ومسألة اقتضاء الأمر للإجزاء فليس الوحدة مراداً من اللفظ، بل استفيد من خارج\*.

أو يقال: إن الطبيعة لا بشرط إذا تصوّر لها قيود وشرائط متعدّدة فتقيدها ببعض القيود إنّما يجعلها مقيدة بالنسبة إلى هذا القيد بخصوصه، ولا يخرجها عن الإطلاق بالنسبة إلى سائر القيود، فالرقبة في قوله: أعتق رقبة، مع قطع النظر عن التنوين موضوعة للطبيعة لا بشرط شيء من الوحدة والكثرة، والإيمان والكفر، والصحة والمرض، والصغر والكبر، والبياض والسواد، كما مرّت الإشارة إليه، وبعد لحوق التنوين وصورته مدخول الأمر في هذا الكلام يتقيّد بإرادة فردٍ ما منه.

وهذا يخرجها عن الإطلاق بالنسبة إلى إرادة الوحدة، ولكن يبقى بعد مطلقاً وماهية لا بشرط بالنسبة إلى سائر القيود، فلو قيل: أعتق رقبة مؤمنة، فيحصل هناك قيدان للطبيعة، وتبقى الطبيعة بعد مطلقاً بالنسبة إلى سائر

(\*) إلى هنا توجيه وتصحيح للتعريف الأول، وإعراض عمّا ذكره المتأخرون في باب المطلق والمقيّد، وتزييف له وجمع بين التعريف الأول وبين اتّفاقهم على التمسك المذكور، وأمّا قولنا: أو يقال: إن الطبيعة إلى آخره، فهو جمع بين التعريفين وتصحيح لهما، وتطبيق للمثال معهما، فتدبّر، منه ﷺ.

القيود، وهكذا.

ومرادهم في باب المطلق والمقيّد هو الإطلاق بالنسبة إلى غير الوحدة، فحينئذٍ يمكن توجيه كلام بعضهم في الفرق بين المطلق والنكرة أيضاً باعتبار الحيثية، ف: "رقبة" مطلق بالنسبة إلى عدم اعتبار غير الوحدة الغير المعيّنة، ونكرة باعتبار ملاحظة الوحدة الغير المعيّنة، فافهم ذلك واغتنم.

تنبه: قالوا: إنّ عموم المفرد أشمل من عموم المثني والمجموع، وهو في المثني واضح، فإنّ عموم المفرد يشمل كلّ فرد فرد، وعموم المثني يشمل كلّ اثنين اثنين، وخروج فرد منه غير مضرّ إلا أن يعتبر منضماً إلى واحد من فردي الاثنيّات المعدودة - كما أشرنا في عموم الجمع - إلا أنه لا يتمّ في الثنية المنفية، فيصدق لا رجلين في الدار إذا وجد فيها رجل واحد، بخلاف لا رجل في الدار.

وأما عموم الجمع، فيتمّ فيه ما ذكره إذا أردنا منه العموم الجمعي على إشكال فيه أيضاً، كما أشرنا.

وأما العموم الأفرادي كما بيّنا أنه هو الظاهر في الجمع المحلي، فلا يتفاوت. نعم، قد يتفاوت باعتبار النصوصية والظهور، فالنكرة المنفية في المفرد نصّ في عموم الأفراد في مثل: لا رجل في الدار.

وأما الجمع المنكّر المنفيّ فإمّا لا يشمل بعض الأحاد كما يقال: لا رجال في الدار، بل رجل، أو رجلان، أو يكون ظاهراً فيه لو سلخنا عنه الجمعية، والمفرد نصّ.

وأما في مثل: ليس رجل في الدار، وليس رجال في الدار، فالمفرد

أيضاً أظهر في الشمول؛ لأنَّ فيه احتمالين: إرادة الوحدة المعيّنة، والغير المعيّنة، وفي الجمع احتمالات ثلاثة: العموم كالمفرد بانسلاخ الجمعية، ونفي الجمع الواحد وإثبات الجماعات، ونفي الجمع وإثبات الواحد أو الاثنين.

وأما المفرد المعرّف والجمع المعرّف، فالأمر فيه واضح ممّا مرّ، لقلة الاحتمال في المفرد وكثرته في الجمع باحتمال إرادة العموم الجمعي والمجموعي أيضاً.

### قانون

ترك الاستفصال في حكاية الحال مع قيام الاحتمال يُنزّل منزلة العموم في المقال، نقله في التمهيد عن جماعة من المحقّقين<sup>(١)</sup>، وقال: إنّ أصل القاعدة من الشافعي<sup>(٢)</sup>، ونقل عنه كلاماً آخر يعارضه ظاهراً، وهو: أنّ حكايات الأحوال إذا تطرّق إليها الاحتمال كساها ثوب الإجمال، وسقط بها الاستدلال<sup>(٣)</sup>.

والأظهر: أنّه لا تعارض بينهما، وأنّهما قاعدتان مختلفتا المورد، فالأولى هي ما كان جواباً عن سؤال بخلاف الثانية.

وتفصيل القول فيهما:

أما الأولى فهو: أنّ السؤال إمّا عن قضيّة وقعت، وهي محتملة أن تقع على وجوه مختلفة، وإمّا عنها على تقدير وقوعها كذلك.

(١) منهم: العلامة في نهاية الوصول ٢: ١٩٢.

(٢) الأمّ ٦: ١٣١.

(٣) تمهيد القواعد: ١٧٠، القاعدة ٥٧.

وعلى الأول: فإما أن يعلم أن المسؤول يعلم بالحال على النهج الذي وقع في نفس الأمر، أو لا يعلم سواء علم أنه لا يعلم، أو جهل الحال .  
 أما الأول: فلا عموم في الجواب، بل إنما ينصرف إلى الواقعة حسب ما وقع في نفس الأمر .

وأما الثاني: فإن كان للواقعة وجه ظاهر ينصرف إليه إطلاق السؤال، فالظاهر أن الجواب ينزل عليه، وإلا فيحمل على العموم؛ لأنه هو المناسب للإرشاد وترك الاستفصال مع تفاوت الحال، والظاهر انصراف الجواب إلى إطلاق السؤال يستلزم الإبهام والإضلال. وهذا فيما علم عدم العلم واضح، وأما فيما لم يعلم، فهو أيضاً كذلك؛ لأصالة عدم العلم، فإن علوم المعصومين عليهم السلام أيضاً حادثة، وكلّ حادث مسبوق بالعدم الأزلي يقيناً، ولا يجوز نقض اليقين إلا بيقين مثله؛ للاستصحاب ودلالة الأخبار الصحيحة. وما يقال: إن ثبوت علمهم عليهم السلام بنفس الأمر في الجملة ممّا لا شكّ فيه، وهو يناقض قولنا: لا شيء من العلم بحاصل لهم، فثبوت بعض العلوم لهم يقيناً ينقض عدم ثبوت العلم لهم بشيء يقيناً، فلا يمكن الاستدلال بالقضية الكلية في المقام .

فهو كلام ظاهري؛ إذ ملاحظة اليقين والشكّ بالنسبة إلى كلّ واحد واحد من العلوم لا بالنسبة إلى القضايا المنتزعة عنها، فلا يجوز نقض اليقين بعدم كلّ علم إلا بحصول اليقين بحصوله .

وما يقال: إن القضية الجزئية متيقّنة الحصول، وإنّ هذا الشكّ إنّما حصل من جهة هذا اليقين، ونقض اليقين السابق إنّما هو بالشكّ الحاصل من يقين آخر، ولا يظهر اندراج هذا الشكّ في النهي الوارد في

قولهم عليه السلام: «لا تنقض اليقين بالشك»<sup>(١)</sup>.

فهو أيضاً في غاية الوهن .

أما أولاً: فلأنّنا نمنع كون الشكّ حاصلًا من جهة هذه القضية، بل قد يحصل الشكّ مع عدم العلم بهذه القضية أيضاً.

وأما ثانياً: فلأنّ لفظ الشكّ واليقين عامّ في الحديث، ويشمل جميع الأفراد.

وأما ثالثاً: فلأنّ كلّ معلول يستحيل وجوده في الخارج بدون وجود علته، وإن كانت العلة نفس الشكّ والوهم.

فالشكّ قد يحصل بسبب حصول الوهم، وقد يحصل بسبب أمر يقيني، وعلى أيّ التقديرين إنّما تسبّب عن شيء يقيني، فإن بني على ذلك لا يوجد مورد للرواية كما لا يخفى.

نعم، يمكن توجيه كلام القائل: بأنّ من الأشياء ما هو معلوم لهم جزماً ومنها ما هو غير معلوم وقد اختلطا، فعدم العلم بكون ذلك من المعلوم لا يوجب جواز الحكم بكونه من غير المعلوم من أجل استصحاب عدم العلم.

وفيه: أنّ ذلك إنّما يتمّ إذا علمنا بأنّ فيما لا نعلم حاله من الأشياء من جهة المعلوميّة لهم وعدمها ما هو معلوم لهم، وهو فيما نحن فيه ممنوع؛ إذ لا نعلم نحن أنّ في زمرة ما لا نعلم حاله من المسؤولات ما يعلمه المعصوم عليه السلام.

(١) الكافي ٣: ٣٥١ - ٣٣٥٢، التهذيب ٢: ٧٤٠/١٨٦، الوسائل ٨: ٢١٦ - ٢١٧،

أبواب الخلل في الصلاة، ب ١٠، ح ٣.

وأما الثاني : وهو السؤال عما لم يقع بعد ، فهو أيضاً يحمل على العموم إن لم يكن له فرد ظاهر منصرف إليه .

واحتمال أن يكون المقام مقتضياً للإبهام ، فلعلّ المسؤول أراد الحكم بالنسبة إلى بعض الأحوال ، وترك بيانه إلى وقت الحاجة ، مع أنه خلاف الأصل لا يلتفت إليه ، مع ثبوت الظهور في العموم ، فعدم العلم بكون المقام مقتضياً للإبهام يكفي في الحمل على العموم .

وأما الثانية : فهو أنه إما نقل فعل المعصوم عليه السلام سواء علم جهة الفعل ، كما لو أخذ مالاً من يد مسلم بشاهد ويمين ، أو لم يعلم ، كما لو أخذ المال من يد أحد ولم يعلم وجهه ، فلا يجوز التعدي إلا أن يثبت بدليل من خارج ، أو نقل حكمه في مادة مخصوصة مع احتمال وقوعها على كيفيات مختلفة يختلف باختلافها الحكم من دون سبق سؤال ، وهذه مما يقولون لها قضايا الأحوال وأنه لا عموم فيها ، فإنها محتملة لاقتصاره في المادة المخصوصة فتصير في غيرها مجمل الحكم ، فلا يصح الاستدلال .  
وأما التعدي في مثل قوله عليه السلام في جواب الأعرابي : «كفر» حيث سأله عن مواقة أهله في نهار رمضان<sup>(١)</sup> ، فهو من جهة فهم العلة ، كما أشرنا في باب المفهوم<sup>(٢)</sup> ، وسيجيء في باب القياس .

ولنذكر للقاعدتين مثالين :

الأولى : أن امرأة سألت منه عليه السلام عن الحجّ عن أمها بعد موتها ، فقال :

(١) الفقيه ٢ : ١٨٨٥/١١٥ ، الوسائل ١٠ : ٤٦ ، أبواب ما يمكس عنه الصائم ووقت الإمساك ، ب ٨ ، ح ٥ ، ورد معناه .

(٢) تقدّم في ج ١ : ٣٥٢ .

«نعم»<sup>(١)</sup>، ولم يستفصل هل أوصت أم لا .

والثانية : حديث أبي بكره لما ركع ومشى إلى الصف حتى دخل فيه ، فقال له النبي ﷺ : «زادك الله حرصاً ، ولا تعد»<sup>(٢)</sup> ، فلا يجوز الاستدلال بها على جواز المشي وإن كان كثيراً ؛ إذ يحتمل أن يكون مشي أبي بكره قليلاً ، فالقدر المتيقن هو ما لم يحصل الكثرة عادة .

### قانون

المعروف من مذهب الأصحاب أن ما وضع لخطاب المشافهة من قبيل : «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا» و«يَا أَيُّهَا النَّاسُ» ، ونحو ذلك لا يعم من تأخر عن زمن الخطاب<sup>(٣)</sup> ، بل يظهر من بعضهم : أنه إجماع أصحابنا<sup>(٤)</sup> ، وهو مذهب أكثر أهل الخلاف<sup>(٥)</sup> ، وذهب الآخرون إلى العموم والشمول<sup>(٦)</sup> .  
والحق هو الأول .

---

(١) الجامع الكبير للترمذي ٢ : ٦٦٧/٤٧ ، السنن الكبرى للبيهقي ٤ : ٣٣٥ ، باب الحج عن الميت ح ١ و ٢ ، كنز العمال ٥ : ١٢٨٤٨/٢٦٩ .

(٢) صحيح البخاري ١ : ١٩٨ ، باب إذا ركع دون الصف ، سنن أبي داود ١ : ٦٨٣/١٨٢ ، سنن النسائي ٢ : ١١٨ ، باب الركوع دون الصف ، السنن الكبرى للبيهقي ٢ : ٩٠ ، باب من ركع دون الصف ، ح ١ .

(٣) حكي في : نهاية الوصول ٢ : ١٩٣ - ١٩٤ ، تمهيد القواعد : ١٨٥ ، القاعدة ٦٣ ، معالم الدين : ١٠٨ ، الوافية : ١١٩ - ١٢٠ .

(٤) حاشية السيد صدر الدين على الوافية (مخطوطة) .

(٥) المحصول ٢ : ٣٨٨ ، الإحكام للآمدي ١ - ٢ : ٤٨١ ، منتهى الوصول : ١١٧ .

(٦) هم الحنابلة وجماعة من الفقهاء كما حكي في : نهاية الوصول ٢ : ١٩٤ ، تمهيد القواعد : ١٨٥ ، القاعدة ٦٣ ، الإحكام للآمدي ١ - ٢ : ٤٨١ ، منتهى الوصول : ١١٧ ، العدة لأبي يعلى ٢ : ٣٨٦ .

لنا : أن خطاب المعدوم قبيح عقلاً وشرعاً .  
وقول الأشاعرة بجوازه مكابرة ناشئة عن قولهم بقدام الكلام النفسي ،  
وجعلهم التكليف من جملته .

وفيه : مع أن الكلام النفسي غير معقول أن التكليف طلب والطلب  
أمر إضافي نسبي لا يتحقق إلا بتحقق المنتسبين ، والمفروض انعدام  
المطلوب منه ، فينتفي تعلق الطلب بانتفاء المطلوب منه ، فينتفي الطلب  
بانتفاء جزئه .

والقول بحدوث التعلق وقدم الطلب مع أنه لا معنى له ، لا يدفع التزام  
حدوث التكليف ، لانتفاء الكل في الأزل بانتفاء جزئه ، فيكون الكل حادثاً .  
وأيضاً : جواز التكليف مشروط بالفهم ، فإذا لم يجر تكليف الغافل  
والنائم والساهي ، بل الصبي والمجنون ، فالمعدوم أولى بالعدم ، وكل ذلك  
عند القائلين بتحسين العقل وتقييحه واضح .

وأيضاً : المفروض كون تلك الألفاظ موضوعة للحاضر بحكم نص  
الواضع والتبادر وصحة سلب الخطاب عن مخاطبة المعدوم والملق من  
الموجود والمعدوم ، فالأصل إرادة الحقيقة ، ولا يجوز العدول عنه إلا مع  
ثبوت المجاز ، وهو موقوف على جوازه أولاً ، وعلى ثبوت القرينة ثانياً .  
أما الأول : فممنوع ؛ لما ذكرنا من استحالة الطلب عن المعدوم .

فإن قلت : إن الطلب من المعدوم قبيح إذا كان على سبيل الخطاب  
الحقيقي المنجز ، لِمَ لا يجوز الطلب عنه على سبيل التعليق .

قلت : أولاً : إن الطلب التعليقي أيضاً لا محصل له في المعدوم ،  
لاقتضاء الطلب مطلوباً منه موجوداً ، وإن حقيقة ذلك يرجع إلى إعلام  
الموجودين بأن المعدومين يصيرون مكلفين بذلك حين وجودهم

وبلوغهم ، لا الطلب عنهم بالفعل بإتيان المطلوب إذا وجدوا ، وأن ذلك ليس من قبيل : أنت وزيد تفعلان كذا .

وثانياً : على تسليم جواز ذلك ، أو أن المراد من التجوُّز هو إعلام الموجودين بأن المعدومين يصيرون مكلفين ، وأمرهم بتبليغهم ذلك إليهم ، نقول : إن ذلك يستلزم كون جميع الخطابات الشفاهية مجازات إن أريد التغليب ، وهو كما ترى ، وإن أريد استعمال اللفظ في الحقيقي والمجازي على البديل ، فهو غير جائز أيضاً على ما حققناه سابقاً .

وما يقال في دفع ذلك : من أن جميع الخطابات معلقة على شرائط التكليف ، وهي مختلفة بالنسبة إلى آحاد المكلفين ، فمن حصلت له يدخل تحته ، وهذا أمر واحد لا تعدد فيه ، فلا يلزم استعمال اللفظ في المعنيين الحقيقي والمجازي<sup>(١)</sup> .

ففيه : أن التحقيق أن الخطابات المشروطة لا تتعلق بفائدي الشرائط قطعاً ، كما حققناه سابقاً<sup>(٢)</sup> ، والتعليق لا يصح من العالم بالعواقب ، وقد بينا في مباحث الأوامر معنى الواجب المشروط<sup>(٣)</sup> فلا نعيد ، فالخطابات المطلقة لا تتعلق إلا بالواجدين .

والغرض من التعليق بالشرط هو إعلام الحال ، وأن الفاعل للشرط إذا صار واجداً فيتعلق به الحكم حينئذٍ ، وقد بينا سابقاً أن الأصل في الواجبات هو الإطلاق حتى يثبت التقييد بدليل ، فلم تتعلق المطلقات إلا بمن وجد الشرائط الثابتة ، سواء قارن ذكر الشرط لأصل الخطاب ، أو ثبت من دليل

(١) أنيس المجتهدين ٢ : ٧٣٧ .

(٢) تقدّم في ج ١ : ٢٤٣ - ٢٥٣ .

(٣) تقدّم في ج ١ : ٢٤٤ .

خارج، فثبت لزوم إرادة المعنيين الحقيقي والمجازي في الخطابات المتنازع فيها على ما ذكرت، بخلاف الخطابات المشروطة، وبطل التنظير والمقايسة. وأما الثاني: فمعدوم؛ لأن المفروض انتفاء الدليل عليه، والاشتراك في أصل التكليف، مع كون الرسول ﷺ مبعوثاً إلى الكافة لا يثبت الخطاب، كما لا يخفى.

ومما ذكرنا يظهر أن القول بأن تلك الخطابات بالنسبة إلى المعدومين من باب المكاتب والمراسلة إلى الثاني<sup>(١)</sup>، فكما أنه يجوز الخطاب في الكتاب إلى من لا يصل إليه إلا بعد سنة أو أزيد، فكذا يجوز للعالم بالعواقب مخاطبة من سيوجد ولو بعد مدة بهذا الكتاب، لا وجه له؛ لأن الكلام في المكاتب والمراسلة بعينه هو ما ذكرنا، لأنها لا تصح إلا إلى الموجود الفاهم إذا أريد منه الطلب الحقيقي، وإلا فيكون المراد من المكاتب أيضاً هو العمل على ما يشمله من الأحكام من باب الوصية لا التكلم والتخاطب، مع أن احتمال ذلك لا يكفي، ولا بد للمدعي أن يثبت ذلك. فإن قلت: فإذا امتنع الخطاب ولو على سبيل المجاز، فما الذي يثبت التكاليف للمعدومين حين وجودهم وبلوغهم؟

قلت: أخبر الله تعالى رسوله ﷺ بأنهم إذا وجدوا يصيرون مخاطبين مكلفين بهذه الأحكام، وأخبر رسوله ﷺ خلفاءه ﷺ، وهكذا.

ولا يلزم من ذلك إخبار المعدوم حتى يلزم محذور القبح السابق الوارد في خطاب المعدوم؛ لأن ذلك إخبار الموجود بحال المعدوم، وذلك معنى ادعائهم الإجماع على الاشتراك.

فالحاصل : أننا لا نقول بمخاطبة المعدومين بهذه الخطابات ، لا حقيقة ولا مجازاً ، بل نقول باشتراكهم معهم في الحكم بدليل آخر من الإجماع والضرورة والأخبار الواردة في ذلك ، المدعى فيها التواتر من غير واحد .

**فإن قلت :** لو قلنا بجواز شموله للمعدومين مجازاً ، بمعنى إخبار الموجودين بأن المعدومين مكلفون بذلك بقرينة اشتراكهم في التكليف الثابت بالإجماع والضرورة ، أو قلنا بعدم شموله أصلاً ، وقلنا بالاشتراك من دليل آخر مثل الإجماع ، والأخبار الواردة في ذلك ، فأبي ثمره للنزاع بين القول بكونه حقيقة في الأعم ، أو مجازاً في خطاب الملقق من الموجود والمعدوم ، أو عدم الشمول أصلاً وثبوت الاشتراك من الخارج ؟

**قلت :** تظهر الثمرة في فهم الخطاب ، فإن خطاب الحكيم بما له ظاهر ، وإرادة غيره بدون قرينة قبيح .

فإن قلنا بتوجه الخطاب إلى المعدومين ، فلا بد لهم أن يبنوا فهم الخطاب على اصطلاحهم ، وليس عليهم التفحص عن اصطلاح زمن الخطاب ، بل ولا يجوز لهم ذلك ، بخلاف ما لو اختص الخطاب بالحاضرين ، فيجب على المتأخرين التحري والاجتهاد في تحصيل فهم المخاطبين وطريقة إدراكهم ولو بضميمة الظنون الاجتهادية ، ومنها أصل عدم النقل ، وأصل عدم السقط والتحريف ، وعدم القرينة الحالية الدالة على خلاف الظاهر ، وأمثال ذلك .

وربما تذكر هنا ثمرة أخرى ، وهي أن شرط اشتراك الغائبين للحاضرين في الشرائع والأحكام مع قطع النظر عن الورد بخطاب الجمع ، هو أن يكونا من صنف واحد ، فوجوب صلاة الجمعة مثلاً على الحاضرين

مع كونهم يصلون خلف النبي ﷺ أو نائبه الخاص ، لا يوجب وجوبه على الغائبين الفاقدين لذلك ، لاختلافهم في الصنف من حيث إنهم مدركون للسلطان العادل أو نائبه بخلاف الغائبين ، فعلى القول بشمول الخطاب للغائبين يمكن الاستدلال بإطلاق الآية على نفي اشتراط حضور الإمام عليه السلام أو نائبه ، بخلاف ما لو اختص بالحاضرين ؛ لأنهم واجدون للسلطان العادل أو نائبه ، فلا يمكن التعدي عنهم إلى الغائبين الفاقدين ؛ لاختلافهم في الصنف<sup>(١)</sup> .

وأنت خبير بما فيه ، إذ اعتبار الأتحاد في الصنف لا يحده قلم ولا يحيط ببيانه رقم ، واحتمال مدخلية كونهم في عصر النبي ﷺ ، أو أنهم كانت صلاتهم خلفه وأمثال ذلك في الأحكام الشرعية ، وحصول التفاوت بذلك وعدم الحكم باشتراك الغائبين معهم من جهة هذه المخالفة والتفاوت مما يهدم أساس الشريعة والأحكام رأساً ، كما لا يخفى .

ومدخلية حضور السلطان أو نائبه فيما نحن فيه على القول به إنما هو من دليل خارج من إجماع أو غيره ، فحينئذ نقول لو أورد\* على القول باشتراط السلطان أو نائبه بإطلاق الآية ، واستدل به على إبطال الاشتراط : أن وجه عدم التقييد في الآية بهذا الشرط كون الخطاب مختصاً بالحاضرين ، وورود الآية مورد الغالب ، وهو حصول الشرط يومئذ ، فالواجب بالنسبة إليهم مطلق بالنظر إلى هذا الشرط .

نعم ، لو كان الخطاب شاملاً للغائبين لتم الاستدلال بإطلاق الآية في

(١) اختاره المحقق العلامة الوحيد البهبهاني في الفوائد الحائرية : ١٥٣ - ١٥٤ .

(\*) المورد : الحاج محمد حسن الشيرازي تلميذ البهبهاني ، منه عليه السلام .

دفع الاشتراط ؛ للزوم القبيح بإيراد المطلق وإرادة المشروط .

والحاصل : أن القول بأن الإجماع ثبت على الاشتراك إلا فيما وقع فيه النزاع ، لا معنى له إلا لزوم ادعاء الإجماع في كل واحد واحد من المسائل المعلوم اشتراك الفريقين فيها .

والقول بأن شرط الاشتراك اتحاد الصنفين المستلزم لبيان أمر وجودي ، هو ما به الاشتراك بينهما ، لا يمكن تفسيره بأن المراد أن الفريقين مشتركان إلا ما وقع النزاع فيه ، فيكون كل ما لم يقع فيه النزاع صنفهما متحداً ، وما وقع فيه النزاع مختلفاً .

فتحقيق المقام : أن المستفاد من الأدلة هو ثبوت الاشتراك مطلقاً ، ولزوم ادعاء الإجماع بالخصوص في كل واقعة واقعة مجازفة ، والواجب المشروط مطلق بالنسبة إلى واجد الشرط ومنتفٍ بالنسبة إلى الفاقد ، ولا مدخلة في ذلك لزمان الحضور والغيبة من حيث هو ، فلو وجد الغائب الشرط يصير الواجب بالنسبة إليه مطلقاً ، كما لو فقد الواجد في زمان الحضور ، وقد يتحصّل الشرط بنفس زمان الحضور ، فيظن أن التفاوت إنما كان من جهة زمان الحضور ، وأن ذلك صار سبباً لاختلاف الصنف ، فلو فرض في زمان النبي ﷺ أسر جماعة من المسلمين بغتة في أيدي الكفار ، وإذهابهم إلى بلاد الكفر من دون رخصته ﷺ إياهم في صلاة الجمعة ، فلا ريب أنه لا يجب عليهم صلاة الجمعة حينئذٍ على القول بالاشتراط .

ولو فرض ظهور صاحب الزمان عليه السلام اليوم أو نائبه الخاص ، فلا ريب أنه يجب على من أدركه إقامة الصلاة ، فال الكلام إلى أن الفارق والموجب لعدم الاشتراك هو وجدان الشرط وفقدانه ، لا الغيبة والحضور ، فبعد ثبوت

الاشتراط لا فرق بين القول بشمول الخطاب للمعدومين وعدمه، فالكلام إنما هو في إثبات الاشتراط وعدمه، وكون مجرد احتمال مدخلة كونهم مدركين خدمة النبي ﷺ ومصليين خلفه، مثبتاً للشرط كما ترى، إذ أمثال ذلك مما لا يحصى، ولم يقل أحد بذلك في غير ما نحن فيه، وبعد تسليم الشرط فلا فرق بين الفريقين .

نعم، على القول بالاشتراك<sup>(١)</sup> مطلقاً، بمعنى أن الواجب مطلق مع وجود الشرط مطلقاً، ومشروط مع فقدته مطلقاً، ولكن وقع النزاع في ثبوت الشرط، فإذا استدل النافي للشرط على المثبت بإطلاق الآية، فيمكنه حينئذ الرد بأن الخطاب مخصوص بالحاضرين مجلس الخطاب، والإطلاق بالنسبة إليهم لعلهم لكونهم واجدين للشرط حين الخطاب، ونحن فاقدون له، فلا يجب علينا، ولو كان الخطاب مع الغائبين أيضاً لكان واجباً مطلقاً؛ لقبح الخطاب عن الحكيم بما له ظاهر وإرادة خلافه، فالمستدل بإطلاق الآية يريد نفي الاشتراط مطلقاً، والمجيب بأن الخطاب مخصوص بالحاضرين يريد دفع دلالة ذلك على ما ادعاه، لا إثبات الاشتراط من كون ذلك خطاباً للحاضرين، وهم صنف مخالف للغائبين، فلا بد للمستدل للإشتراط التمسك بدليل آخر، فإذا عورض ذلك الدليل بهذا الإطلاق، فيجيب بأن الإطلاق ليس متوجهاً إلى الغائبين، فرجع الثمرة إلى فرع من فروع الثمرة الأولى، وهو: أن الخطاب إذا كان مع الغائبين، فيجب أن يعملوا على مقتضى ظاهر الخطاب، وهو الإطلاق، كالحاضرين، بخلاف ما لو لم يكن كذلك .

(١) في «ب»: «بالاشتراط» بدل «بالاشتراك» .

وبالجملة: حاصل مراد من ذكر هذه الثمرة<sup>(١)</sup> بعد تفسير اشتراط اتحاد الصنف بعدم كونه ممّا وقع النزاع فيه، أو وقع الإجماع على عدم الاتحاد أنّه لا نزاع أنّ صلاة الجمعة مثلاً واجبة على المشافهين؛ لأنّهم كانوا يصلّون مع الرسول ﷺ، وعلى كلّ من هو مثلهم في وجود المنصوب من المعدومين، فهم مشاركون لهم إلى يوم القيامة، فالقدر المسلّم من الإجماع هو ذلك.

وأما المعدومون الفاقدون لذلك، فلا إجماع على مشاركتهم، فحينئذٍ يثمر القول بشمول الخطاب للمعدومين، فعلى القول به يثبت الوجوب عليهم أيضاً من غير تقييد بوجود المنصوب؛ لإطلاق الآية.

ويرد عليه: أنّ المعيار في المشاركة إذا كان هو الإجماع، فلا ريب أنّ القدر المسلّم الثابت للمشافهين من وجوب الصلاة هو ماداموا واجدين للصلاة خلف النبي ﷺ، أو من ينصبه، فإذا فقد هؤلاء المشافهون ذلك المنصب بمسافرتهم أو ممنوعيتهم عن ذلك بمثل فوت النبي ﷺ وغير ذلك، فلا ريب أنّه لا إجماع على مشاركتهم حينئذٍ مع المدركين، فهم مشاركون للفاقدين من المعدومين، فإذا أثمر القول بشمول الخطاب للمعدومين وجوب الصلاة على الفاقدين منهم أيضاً لأجل العموم، فلا بدّ أن يثمر القول باختصاص الخطاب للموجودين وجوبها على الفاقدين منهم أيضاً لأجل العموم، فيصير هذا من ثمرات الإطلاق والتقييد والتعميم والتخصيص في الخطاب، لا من ثمرات التعلّق بالفائين أو الحاضرين.

ومع حصول الشكّ في عموم الخطاب للفاقدين على القول

باختصاصه للموجودين ، فليَمَ لا يحصل الشك في عمومه للفاقدين على القول بشموله للمعدومين أيضاً .

ولو فرض لك في ذلك توهم \* تفرقة لفهم الخطاب للحاضرين والغائبين في العموم والخصوص ، فقد عرفت أن ذلك على تقدير صحته رجوع إلى الثمرة الأولى ، فثمرة نفي اشتراط إذن المعصوم عليه السلام إنما ترتب على ما ذكر على دعوى العموم لا على كون الخطاب متعلقاً بالمعدومين ، يعني : أن العموم لما كان غير مقيد بوجودان الإذن ، وهو شامل للفاقد والواجد ، فينتفي اشتراط الإذن ، لا أن الخطاب لما كان للمعدومين قاطبة فانتهي اشتراط الإذن .

ودعوى كونهما مساوقين ، بمعنى أن كل معدوم فهو فاقد ، وكل موجود فهو واجد ، مع بطلانه في نفسه ومغايرتهما في المفهوم ، واختلاف الأحكام بالعنوانات وإن تصادقت مصاديقها ، قد عرفت فيه التخلف وعدم الاستلزام .

**فإن قلت :** على القول باختصاص الخطاب بالموجودين خرج الفاقدون منهم بالدليل .

**قلت :** على القول بشموله للمعدومين خرج الفاقدون منهم أيضاً

---

(\*) وفرض هذا التوهم هو أن يقال : الموجودون لما كانوا واجدين للصلاة خلف النبي صلى الله عليه وآله فلم يفهم من إطلاق الخطاب بالنسبة إليهم إلا هذا الحال ، بخلاف المعدومين على فرض تعلق الخطاب بهم وضعف هذا التوهم - مع قطع النظر عن أنه موجب لرجوعه إلى الثمرة الأولى - بحيث لا يحتاج إلى البيان ، إذ الخطاب المتعلق بالمشافهين وإن كان في حال الوجدان ولكنه ليس بشرط الوجدان بل هو مطلق ، وإنكار الإطلاق مكابرة ، منه صلى الله عليه وآله .

العامّ والنّاصّ / ما وضع لخطاب المشافهة ..... ٩١

بالدليل ؛ فإنّ الدليل إن كان هو فقدان الشرط ، فهما مشتركان فيه ، وإن كان شيئاً آخر ، فلا بدّ من بيانه .

لا يقال : إنّ التخصيص الأوّل مرضيّ دون الثاني ؛ لكون الباقي أقلّ ؛ لأنّ المفروض عدم اختصاص الخطاب بالمعدومين ، ومع ملاحظة الموجودين والمعدومين معاً وضعف المعدوم في جنب الموجود تندفع هذه الحرازة .

**احتجاج المخالف :** بأنّ رسول المعدومين هو رسول الحاضرين بالضرورة ، ولا معنى للرسالة إلّا تبليغ الخطاب ، وباحتجاج العلماء في جميع الأعصار بهذه الخطابات من بعد زمن الصحابة إلى الآن من دون نكير ، وذلك إجماع منهم .

**والجواب عن الأوّل :** منع المقدّمة الثانية إن أريد تبليغه على سبيل المخاطبة ، وعدم لزوم الخطاب لو أريد ما يعمّ إيضاء الموجودين بإخبار المعدومين بثبوت التكليف عليهم بالمقصود من هذه الخطابات على الوجه الذي قصد من الحاضرين ، ومشاركة الرسول بينهم لا تقتضي أزيد من ذلك .

**والجواب عن الثاني :** منع أنّ احتجاجهم عليهم من جهة أنّ الخطاب متوجّه إليهم ، بل لإثبات أصل الحكم فيما جهل أصل الحكم ، أو اختلف فيه ، وبعد ثبوت أصل الحكم في الجملة ، فيعترفون بثبوتها لما ثبت عندهم من اشتراكهم مع الحاضرين في الأحكام بالإجماع والضرورة .

ونظير ذلك في الفقه كثير غاية الكثرة ، ألا ترى أنّ المتخاصمين في انفعال الماء القليل بملاقاة النجاسة وعدمه إذا أورد أحدهما على الآخر

برواية تدلّ على مذهبه في بعض الأفراد، كالرواية الدالّة على أنّ الطير إذا وطأ العذرة ودخل في الماء القليل لا يجوز التوضؤ به<sup>(١)</sup> للقائل بالنجاسة، والرواية الدالّة على عدم تنجّس القرية بموت الجرذ فيها<sup>(٢)</sup> لخصمه، لا يردّ أحدهما على الآخر بأنّ ذلك في مورد خاصّ ولا تشمل العذرة الدم والبول، ولا عدم جواز التوضؤ عدم الشرب، وكذلك لا يشمل الجرذ غيرها من النجاسات، ولا القرية غيرها من المياه القليلة، بل دفع أحدهما دليل الآخر إنّما يكون من جهة القدح في السند أو الدلالة، أو الاعتضاد أو غير ذلك؛ وذلك لأنّهما يسلمان أنّ عدم الفرق بين أفراد النجاسة وأفراد المياه إجماعيّ، فالغرض من الاستدلال إثبات نفس الحكم لا عمومه وشموله.

وبالتأمّل في هذه النظائر يندفع استبعاد بعض المتأخّرين\* من عدم ذكر مستند الاشتراك حين الاستدلال بتلك الخطابات مع أنّه هو العمدة، وادّعاء أنّ ظهور المستند بحيث يعلمه كلّ أحد من الخصوم ممّا تحكّم البديهة بفساده.

مع أنّ جماعة منهم ادّعى أنّ الشراكة في الحكم بديهيّ، معلوم بالضرورة من الدين، وهو الحقّ الذي لا محيص عنه.

وبالجملة، قد ثبت من الضرورة والإجماع، بل الأخبار المتواترة،

(١) التهذيب ١ : ١٣٢٦/٤١٩، الوسائل ١ : ١٥٩، أبواب الماء المطلق، ب ٩،

ح ٤.

(٢) التهذيب ١ : ١٢٩٨/٤١٢، الوسائل ١ : ١٣٩، أبواب الماء المطلق، ب ٣،

ح ٨.

(\*) هو الفاضل التونسي [الوافيّة : ١٢٠] منه رحمته.

العَامَ وَالْخَاصَّ / ما وضع لخطاب المشافهة ..... ٩٣

على ما ادّعى تواترها البيضاوي<sup>(١)</sup> أيضاً في تفسير قوله تعالى: ﴿يَأْتِيهَا النَّاسُ آعْبُدُوا﴾<sup>(٢)</sup>، أن المعدومين مشاركون مع الحاضرين في الأحكام إلا ما أخرجه الدليل، بل الظاهر أن الدليل المخرج إنما هو من جهة عدم حصول الشرط في المعدومين في الواجبات المشروطة كالجهاد، وصلاة الجمعة على القول باشتراط حضور السلطان أو نائبه، لا من جهة تفاوت الحاضرين والغائبين، بل لو فرض فقد الموجودين للشرط لكانوا كالغائبين، ولو فرض وجدان الغائبين له لكانوا مثل الموجودين، كما أشرنا سابقاً، وقد نصّ بذلك مولانا الصادق عليه السلام في رواية أبي عمرو الزبيري في الجهاد: «لأنّ حكم الله عزّوجلّ في الأولين والآخرين وفرائضه عليهم سواء، إلا من علة أو حادث يكون، والأولون والآخرون أيضاً في منع الحوادث شركاء، والفرائض عليهم واحدة، يسأل الآخرون عن أداء الفرائض كما يسأل عنه الأولون»<sup>(٣)</sup> الحديث.

ومما يوضح ما ذكرنا أن العلماء يستدلّون في جميع الأعصار بالخطابات المفردة أيضاً مثل: إفعل وإفعلي، ونحو ذلك، ولا ريب في عدم شمولها، فالمقصود إنّما هو إثبات نفس الحكم.

واحتجاج بعضهم<sup>(٤)</sup> بالروايات الواردة في أنّ كثيراً من تلك الخطابات

(١) أنوار التنزيل للبيضاوي ١ : ٥٩ .

(٢) سورة البقرة ٢ : ٢١ .

(٣) الكافي ٥ : ١٣ - ١/١٨ ، التهذيب ٦ : ١٢٧ - ٢٢٤/١٣٣ ، الوسائل ١٥ : ٣٤ - ٣٩ ،

أبواب جهاد العدو وما يناسبه ، ب ٩ ، ح ١ .

(٤) المحتجّ : الفاضل التوني في الوافية : ١٢٠ .

نزلت في جماعة نشأوا بعد النبي ﷺ، وما ورد في أن كثيراً منها وردت في الأئمة عليهم السلام مثل قوله تعالى: ﴿كُتِّمَ خَيْرٌ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ﴾ (١).

مندفع: بأن ذلك من البطون، والكلام إنما هو في الظاهر، مع أنه تعالى قال لليهود: ﴿فَلِمَ تَقْتُلُونَ أَنْبِيَاءَ اللَّهِ مِنْ قَبْلُ﴾ (٢)، ولا ريب أن ذلك كله مجاز أريد به مطلق التبليغ، ولا ينحصر التبليغ في الخطاب، كما أشرنا.

ومن ذلك يندفع أيضاً ما احتج (٣) به من ورود الأمر بقول: "ليتك" بعد قول: ﴿يَأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا﴾ (٤) و"لا بشيء من آلئك يا رب أكذب" بعد قراءة: ﴿فَبِأَيِّ ءَالَآءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ﴾ (٥)، مع أن "ليتك" لا يدل على كون الخطاب معهم، بل الظاهر أن المراد منه إظهار الإيمان سيما مع ملاحظة عدم استحبابه بعد قوله: ﴿يَأَيُّهَا النَّاسُ﴾ واستحبابه بعد قوله: ﴿يَأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَرْفَعُوا أَصْوَاتَكُمْ فَوْقَ صَوْتِ النَّبِيِّ﴾ (٦)، وكذلك في الآية الثانية، مع أن غير المكذبين مأمورون بذلك البتة، والمكذبون لا يقولون ذلك.

وكذلك احتجاجة (٧) بمثل قوله تعالى: ﴿لَا تُذِرْكُم بِهِ وَمَنْ بَلَغَ﴾ (٨)،

(١) سورة آل عمران ٣ : ١١٠ .

(٢) سورة البقرة ٢ : ٩١ .

(٣) المحتج: الفاضل التونسي في الوافية : ١٢١ .

(٤) سورة البقرة ٢ : ١٠٤ .

(٥) سورة الرحمن ٥٥ : ١٦ .

(٦) سورة الحجرات ٤٩ : ٢ .

(٧) الوافية : ١٢١ .

(٨) سورة الأنعام ٦ : ١٩ .

لعدم انحصار الإنذار في الخطاب كما مرّ.

وكذلك بقوله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ : «فليبلغ الشاهد الغائب»<sup>(١)</sup>، بل هو على خلاف

مراده أدلّ.

وهاهنا كلمات واهية، واستدلالات سخيقة آخر لا تليق بالذكر، منها:

الاستدلال بمثل قول المصنّفين في كتبهم: اعلم وتأمل وتدبر<sup>(٢)</sup>.

ولا ريب أنه مجاز أريد به الإيحاء، بل هو نصب علامة للإغلاق

والإشكال، كنصب الأميال للفراسخ.

وقد يقال: إنّ تلك الخطابات مختصة بالحاضرين، ولكن قام الكتاب

والمبلغون واحداً بعد واحد مقام المتكلم بها، فلم يخاطب بها إلا الموجود

الحاضر، فكانت الكتابة نداءً مستمرّاً من ابتداء صدور الخطاب إلى انتهاء

التكليف.

والسرّ فيه أنّ المكتوب إليه ينتقل من الوجود الكتبيّ إلى الوجود

اللفظي، ومنه إلى المعنى، فمن حيث هو قارئ متكلم، ومن حيث إنّه من

المقصودين بالخطاب مستمع ومخاطب<sup>(٣)</sup>.

وفيه: أنّ ذلك مجرّد دعوى لا دليل عليها، ولا يستلزم ما ذكره كون

الخطاب من الله تعالى في كلّ زمان بالنسبة إلى أهله، وكما أنّ في زمان

الحضور لا تجوز المخاطبة بتلك الألفاظ مع المعدومين؛ لانتفاء أحد

المتتبيين، فكذلك في الأزمنة المتأخّرة لا تتحقّق المخاطبة عن الله تعالى

---

(١) الكافي ٤ : ٤٣٥، الوسائل ١٦ : ٣٢٠، أبواب فعل المعروف، ب ١٢،

ح ٤.

(٢) الوافية : ١٢٣.

(٣) السيّد صدر الدين محمّد القميّ في شرح الوافية (مخطوطة).

لانقطاعه ، وامتداده بحسب الأزمان أول الدعوى ، فلم يبق إلا تبليغ نفس الحكم ، وهو مسلم .

قوله : فمن حيث هو قارئ متكلم . نعم ، متكلم ، لكنّه حاكٍ للخطاب المتقدّم ، لا إنّه مخاطب - بكسر الطاء - .

### تنبيهان

الأول : قيل : بشمول الخطابات المذكورة للمكلفين الموجودين ، وإن كانوا غائبين عن مجلس الوحي ؛ لأنّ الخطاب عن الله تعالى ، ولا يتفاوت بتفاوت الأمكنة .

ويظهر من بعضهم عدم الشمول ، ولعلّه ناظر إلى تفاوت أحوال الحاضرين والغائبين ، وكيفية فهم الخطاب ، فإنّ قوله تعالى : ﴿وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا﴾<sup>(١)</sup> مثلاً قد فسّر في الأخبار الصحيحة بالقراءة خلف الإمام<sup>(٢)</sup> ، فلعلّ في مجلس الوحي كانت قرينة لإرادة ذلك كانت خافية عن الغائبين ، فمخاطبتهم بذلك مع إرادة الخاصّ قبيحة ، فلا بدّ من القول بتشريكتهم معهم بدليل آخر مثل الإجماع وغيره ، وليس ببعيد .  
وعلى أيّ تقدير فيختصّ بالمكلفين ، فلا يشمل من بلغ حدّ التكليف بعد زمن الخطاب ، وإن كان موجوداً حينئذٍ ، ويظهر الوجه ممّا تقدّم .

الثاني : الصيغ المفردة مثل : افعل وافعلي ، وأمثال ذلك لا تشمل بصيغتها غير المخاطب بها ، وإنّما المشاركة بالدليل الخارج ، وهو الإجماع

(١) سورة الأعراف ٧ : ٢٠٤ .

(٢) الفقيه ١ : ٣٩٢ / ١١٦١ .

على الاشتراك، وكذلك خطاب الرجل لا يشمل المرأة، ولا بالعكس، ولكن الإجماع على الاشتراك أثبت الاشتراك في غير ما يختص بأحدهما يقيناً، كأحكام الحيض والنفاس ونحوهما بالمرأة، وأحكام غيبوبة الحشفة وما يتعلّق بالخصيان ونحوهما بالرجال .

وأما الأحكام المختلف فيها، فقليل بأن الأصل فيها الاشتراك إلا ما أخرجته الدليل<sup>(١)</sup>، وقيل بالعكس<sup>(٢)</sup>، والأوّل أظهر، وإثبات الجهر في الصلاة الجهرية إنّما ثبت اختصاصه بالرجل بسبب الدليل، وكذلك استحباب وضع اليدين على الفخذين فوق الركبتين حال الركوع في المرأة . وما ذكرنا إنّما هو المستفاد من الأخبار والأدلة، وإثبات دعوى أنّ الأصل عدم الاشتراك إلا ما أثبتته الإجماع دونه خرط القتاد .

لا يقال : إنّ الإجماع لا يقبل التخصيص ؛ لكونه من الأدلة القطعية .  
لأننا نقول : إنّهم نقلوه بالعموم، وعموم دعوى الإجماع مثل عموم الحديث معتبر ؛ لاشتراك الدليل، وهو المستفاد من تتبع كلام الفقهاء وصرح به بعضهم، ومنهم المحقّق الخوانساري<sup>رحمته الله</sup> في شرح الدروس، وببالي أنّه في مبحث نجاسة الخمر<sup>(٣)</sup>، والمحقّق الأردبيلي<sup>رحمته الله</sup> في أوائل كتاب الحدود من شرح الإرشاد<sup>(٤)</sup> .

واعلم أنّ الألفاظ المختصة بأحد الفريقين من الرجال والنساء - مثل ذينك اللفظين - مختصة بهما، ومثل لفظ : "الناس" و"ذرية آدم" يشملهما،

(١) الإحكام لابن حزم : ١ : ٣٣٦ .

(٢) تمهيد القواعد : ١٨٣ - ١٨٤ ، القاعدة ٦٢ .

(٣) مشارق الشموس : ٣٢٩ - ٣٣١ .

(٤) مجمع الفائدة والبرهان ١٣ : ٢٠٩ - ٢١١ .

ومثل "المؤمنات" و"المسلمات" يختصّ بها؛ وأما مثل: "المؤمنين" و"المسلمين" ففيه خلاف، والأظهر الاختصاص؛ لنصّ اللغة، وفهم العرف. واحتجّ الخصم بالاستعمال فيهما ك: ﴿وَالْقَتِينِ﴾<sup>(١)</sup>، و﴿أَهْبَطُوا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ﴾<sup>(٢)</sup>، ونحو ذلك.

وفيه: أن الاستعمال أعمّ من الحقيقة، والتغليب مجاز، ويؤيده آية الحجاب<sup>(٣)</sup>، وغيرها.

ومما ذكرنا يظهر أن خطاب النبي ﷺ بقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ﴾<sup>(٤)</sup>، و﴿يَا أَيُّهَا الْمُرْسَلُ﴾<sup>(٥)</sup>، وغيرهما لا يعمّ غيره.

---

(١) سورة آل عمران ٣ : ١٧ .  
 (٢) سورة البقرة ٢ : ٣٦ .  
 (٣) سورة النور ٢٤ : ٣١ .  
 (٤) سورة التحريم ٦٦ : ١ .  
 (٥) سورة المرسل ٧٣ : ١ .

## المقصد الثاني في بيان بعض مباحث التخصيص

وهو قصر العام على بعض ما يتناوله، وقد يطلق على قصر ما ليس بعام حقيقة كذلك كالجمع المعهود، ومن ذلك تخصيص مثل عشرة والرغيف بالنسبة إلى أجزائهما .

والتخصيص قد يكون بالمتصل، وهو ما لا يستقل بنفسه، بل يحتاج إلى انضمامه إلى غيره، كالاستثناء المتصل والشرط والغاية والصفة وبدل البعض . وبالمنفصل، وهو ما يستقل بنفسه .

وهو إما عقلي . كقوله : ﴿خَلِقُ كُلَّ شَيْءٍ﴾<sup>(١)</sup> والمراد غير ذاته تعالى، وأفعال العباد . وإما لفظي، كقوله : ﴿خَلَقَ لَكُمْ مَّا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا﴾<sup>(٢)</sup> و﴿وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ﴾<sup>(٣)</sup> .

واختلفوا في منتهى التخصيص إلى كم هو ؟

الأشهر : أنه لا بد من بقاء جمع يقرب من مدلول العام، ويجوز الاستعمال في الواحد على سبيل التعظيم<sup>(٤)</sup> .

وقد يفسر الجمع القريب من مدلول العام : بكونه أكثر من النصف<sup>(٥)</sup> سواء علم العدد بالتفصيل، أو ظهر بالقرينة كون الباقي أكثر، كقولك : أكرم

(١) سورة الأنعام ٦ : ١٠٢ .

(٢) سور البقرة ٢ : ٢٩ .

(٣) سورة الأنعام ٦ : ١٢١ .

(٤) راجع معالم الدين : ١١٠ .

(٥) التمهيد للإسنوي : ٣٧٧ ، المسألة ٥ .

أهل المصر إلا زيداً وعمراً.

وقيل : لا بدّ في ذلك من بقاء جمع غير محصور<sup>(١)</sup>.

وذهب جماعة إلى جوازه حتّى يبقى واحد<sup>(٢)</sup>، وقيل : حتّى يبقى

ثلاثة<sup>(٣)</sup>، وقيل : اثنان<sup>(٤)</sup>.

وقيل : لا بدّ في صيغة الجمع من بقاء ثلاثة، وفي غيرها يجوز إلى

الواحد<sup>(٥)</sup>.

وقيل : إنّ التخصيص إن كان بالاستثناء أو بدل البعض، جاز إلى

الواحد، نحو: له عليّ عشرة إلا تسعة، واشترت العشرة أحدها.

وإن كان بمتّصل غيرهما، كالشرط والصفة والغاية، أو كان بمنفصل

في محصور قليل، فيجوز التخصيص إلى الاثنین، مثل : أكرم بني تميم

الطوال، أو إن كانوا طوالاً، أو إلى أن يفسقوا، وقتلت كلّ زنديق، وهم

ثلاثة، ولعلّه ناظر إلى صدق تلك العمومات مع الثلاثة، وأكثرها اثنان. وهذا

من الشواهد على أنّ العامّ يطلق عندهم على الجماعة المعهودة، كما أشرنا.

وإن كان التخصيص بمنفصل في عدد غير محصور، أو في عدد

محصور كثير، فكقول الأكثر<sup>(٦)</sup>.

والأقرب عندي قول الأكثر؛ لما تقدّم: أنّ وضع الحقائق والمجازات

(١) قال به البيضاوي في المنهاج (الإبهاج في شرح المنهاج) ٢ : ١٢٧.

(٢) منهم : الشريف المرتضى في الذريعة : ٢٢٦، الشيخ الطوسي في العدة ١ : ٣٧٩،

ابن زهرة في الغنية ١ : ٣٢١، المحقّق في المعارج : ١٣٢، الفاضل التونسي في

الوافية : ١٢٥.

(٣ و ٤) المستصفي للفرالي ٣ : ٣١١-٣١٦.

(٥) نسبه البصري إلى أبي بكر القفال حكايةً، راجع المعتمد ١ : ٢٥٣-٢٥٤.

(٦) زبدة الأصول مع حواشي المصنّف : ٣٢١، منتهى الوصول : ١١٩ - ١٢٠.

- شخصية كانت أو نوعية - يتوقف على التوقيف، ولم يثبت جواز الاستعمال إلى الواحد من أهل اللغة، وعدم الثبوت دليل عدم الجواز، والقدر المتيقن الثبوت هو ما ذكرنا، غاية الأمر التشكيك في مراتب القرب، وهو سهل، إذ ذلك في الأحكام الفقهية والأصولية ليس بعام النظير، كما في الأفراد الخفية الفردية في العام واللوازم الغير البيئة للزوم، فما ترجح جوازه في ظن المجتهد فيجوز، وما ترجح عدمه فلا، وما تردّد فيه فيرجع إلى الأصل من عدم الجواز.

والقول: بأن الرخصة في نوع العلاقة في المجاز يوجب العموم في الجواز، غفلة عما حقّقناه في أوائل الكتاب<sup>(١)</sup> وفي أوائل الباب؛ إذ قد عرفت أن نوع العلاقة أطراة غير معلوم بالنسبة إلى جميع الأصناف في جميع أنواع العلائق، وسنبطل ما استدللّ به المجوزون.

واحتجّ الأكثرون<sup>(٢)</sup> على ذلك: بقبح قول القائل: أكلت كلّ رمانة في البستان، وفيه آلاف، وقد أكل واحدة أو ثلاثة.

ولعلّ مرادهم استقباح أهل اللسان واستنكارهم ذلك من جهة ما ذكرنا من عدم ثبوت مثله عن العرب، لا محض الغرابة والمنافرة الموجبتين لنفي الفصاحة، إذ عدم الفصاحة لا يستلزم عدم الجواز إلا أن يراد استقباحه في كلام الحكيم، سيّما الحكيم على الإطلاق الذي هو موضوع علم الأصول، ولكن ذلك لا يثبت نفي الجواز لغةً، والقطع بعدمه في كلام الحكيم أيضاً مطلقاً غير واضح، والمقام يقتضي ذلك.

(١) تقدّم في ج ١: ٤٧-٥٠.

(٢) منهم: المحقّق الحلّي في معارج الأصول: ١٣٣، العلامة في نهاية الوصول: ٢.

٢١٣، حسن بن زين الدين في المعالم: ١١٠، الرازي في المحصول: ٣: ١٣.

احتجّ مجوّزه إلى الواحد بأمر:

الأول: إنّ استعمال العامّ في غير الاستغراق مجاز على التحقيق، وليس بعض الأفراد أولى من البعض، فيجوز إلى أن ينتهي إلى الواحد<sup>(١)</sup>.  
وردّ: بمنع عدم أولوية البعض؛ لأنّ الأكثر أقرب إلى الجميع<sup>(٢)</sup>.

وعرض: بأنّ الأقلّ متيقّن الإرادة مع الكلّ ومع الأكثر بخلاف الأكثر، فإنّه متيقّن المراد من الكلّ خاصّة، على أنّ أقربيّة الأكثر تقتضي أرجحية إرادته على إرادة الأقلّ، لا امتناع إرادة الأقلّ<sup>(٣)</sup>.

وفي أصل الاستدلال وجميع الاعتراضات نظر.

أمّا في الاعتراضات: فإنّ مبناها على ترجيح المراد من العامّ المخصوص كما لا يخفى، لا بيان جواز أيّ فرد من أفراد التخصيص وعدمه كما هو المدعى، فإنّما تتمشّى هذه إذا علم التخصيص في الجملة، فلو دار الأمر بين التخصيصات المختلفة، أمكن التمسك بأمثال ما ذكر، ولا يمكن ذلك في إثبات أصل الجواز وعدمه، بل لا يجري بعض المذكورات فيه أيضاً، مثلاً: إذا قيل: اقتلوا المشركين، والمفروض أنّ المشركين مائة، واحد منهم مجوسي والباقون أهل الكتاب، وورد بعد ذلك نهى عن قتل المجوس، وورد نهى آخر عن قتل أهل الكتاب، وفرضنا تساوي الخاصين من حيث القوّة، فمن يلاحظ الأقربيّة إلى الجميع، فلا بدّ أن يبني على النهي الأوّل، ومن يلاحظ تيقّن الإرادة فلا بدّ أن يبني على الثاني، ولكنك خبير بأنّه لا معنى حينئذٍ لدخول الأقلّ في الأكثر، فإنّ المجوس ليس من

(١) العدة للطوسي ١ : ٣٨٠ .

(٢) نهاية الوصول ٢ : ٢١٥ .

(٣) معالم الدين : ١١١ .

جملة أهل الكتاب ، كما لا يخفى .

نعم ، يمكن إجراء ذلك في المخصّص بالمجمل ، مثل اقتلوا المشركين إلا بعضهم ، ولكنه لا ثمره فيه ؛ لسقوط العام عن الحجية بقدر الإجمال .

نعم ، قد يجري ذلك فيما لو أريد من بعضهم النكرة المطلقة الموكول تعيينها إلى اختيار المخاطب ، ولكن ذلك لا يفيد قاعدة كلية تنفع للأصولي في جميع الموارد ، وكيف كان فلا دخل لما ذكر فيما نحن بصدده .

**فالتحقيق في الجواب : أن الأولوية إنما تثبت فيما حصل من الاستقراء جوازه كما بيّنا .**

والمراد بلفظ الأولوية في كلام المستدل وفي جوابنا هو المستحق الممكن الحصول مقابل الممتنع ، مثل : قوله تعالى : ﴿وَأُولُوا الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ﴾<sup>(١)</sup> ، لا الأرجح ، كما هو غالب الاستعمال ، والغفلة عن ذلك إنما هو الذي أوجب مقابله بهذه الأجوبة والاعتراضات .

فحاصل مراده : أن العلاقة المجوزة لاستعمال العام في الخصوص هو العموم والخصوص ، وهو في الكل موجود ، فما الوجه لتخصيص بعض الأفراد بالجواز دون بعض ، وليس مراده بيان نفي المرجح بعد قبول الجواز حتى يقابل بما ذكر .

وحاصل جوابنا : أن الذي ثبت عن استقراء كلام العرب من الرخصة في جواز استعمال العام في الخاص إنما هو الاستعمال في الجمع القريب بالمدلول ، لا مطلق علاقة العموم والخصوص حتى يتساوى الكل فيه .

وما يظهر من بعضهم<sup>(٢)</sup> : أن العلاقة هي علاقة الكل والجزء ،

(١) سورة الأنفال ٨ : ٧٥ .

(٢) حكي في معالم الدين : ١١١ - ١١٢ .

واستعمال اللفظ الموضوع للكُلّ [في الجزء]<sup>(١)</sup> غير مشروط بشيء، كما اشترط في عكسه كون الجزء ممّا يستفي بانتفائه الكلّ وهو مساوٍ في الجميع .

ففيه : أنّ أفراد العامّ ليست أجزاءً له ، فإنّ مدلول العامّ كلّ فرد لا مجموع الأفراد ، مع أنّ استعمال اللفظ الموضوع للكُلّ في الجزء إنّما يثبت الرخصة فيه فيما لو كان الجزء غير مستقلّ بنفسه ، ويكون للكُلّ تركيب حقيقي ، وهو مفقود فيما نحن فيه .

ومن ذلك يظهر أنّ الكلام لا يجري في مثل العشرة أيضاً رأساً ، فضلاً عن صورة إبقاء الواحد ، واتّفاق الفقهاء على أنّ من قال : له عليّ عشرة إلاّ تسعة ، يلزمه واحد ، لا يدلّ على صحّة هذا الإطلاق ، كما سيبيح .

وجواز إبقاء الجمع القريب بالمدلول فيه أيضاً لا يلزم أن يكون بسبب علاقة الجزئية ، فإنّ الحثيّات معتبرة ، والمعتبر هو علاقة العموم والخصوص وإن لم يكن من باب العموم المصطلح المشهور ، وإن كان يرجع إليه بوجه ؛ لأنّ المراد بالعشرة في الحقيقة هو مميّزه ، مثل الدراهم والدنانير ، فيصير من باب الجمع المعهود ، فكان المعنى : له عليّ دراهم عددها عشرة ، وكذلك الكلام في الأعداد التي مميّزها في صورة المفرد ، فإنّ معناها جمع .

وممّا ذكرنا ظهر أيضاً أنّ العلاقة ليست من باب استعمال الكلّي في الجزئيّ أيضاً ، وإنّما هو في العامّ والخاصّ المنطقيّين .

ثم إن صاحب المعالم رحمته الله أجاب عن أصل الدليل : بأن العلاقة في ذلك المجاز إنما هي المشابهة ؛ لعدم تحقق الجزئية في أفراد العام ، وهي إنما تتحقق في كثرة تقرب من مدلول العام ، فهذا وجه الاختصاص <sup>(١)</sup> .

وفيه : منع حصر العلاقة فيهما ، بل العلاقة إنما هي العموم والخصوص ، وكون ذلك من جملة العلائق من الواضحات التي لا تحتاج إلى البيان ، مصرح به في كلام أهل الأصول والبيان والظاهر أن كونه علاقة اتفاقية .

وما يترأى من الخلاف من كلام بعضهم كالمحقق الكاظمي في شرح الزبدة ، حيث نسب كون العلائق خمسة وعشرين ، ومن جمعتها العموم والخصوص إلى المشهور <sup>(٢)</sup> ، والمحقق البهائي رحمته الله في حاشية الزبدة ، حيث نسبه إلى القدماء <sup>(٣)</sup> ، فهو ناظر إلى تغيير العبارات من حيث الإيجاز والإطناب ، فبعضهم ردها إلى اثنين ، وبعضهم إلى خمسة ، وبعضهم إلى اثني عشر\* ، وكل ذلك اختلاف في اللفظ ، وإلا فلا خلاف .

(١) معالم الدين : ١١١ - ١١٢ .

(٢) غاية المأمول للفاضل الجواد (مخطوطة) .

(٣) زبدة الأصول مع حواشي المصنف عليها : ٧٦ .

(\*) الحاجبي والأمدي أذاها إلى خمسة : الإشتراك في الشكل والإشتراك في الصفة والكون والأوّل والمجاورة [منتهى الوصول لابن الحاجب : ٢ ، الإحكام للأمدي ١ - ٢ : ٢٨] . والإمام الرازي إلى اثني عشر : المسبب للسبب وعكسه وتسمية الشيء باسم مشابهه وباسم ضده والجزء باسم الكلّ وعكسه والأوّل والكون والمجاورة والمجاز العرفي ، كالدابة للحمار ، والمجاز بسبب الزيادة ، وتسمية المتعلق بإسم المتعلق [المحصول ١ : ٣٢٣ - ٣٢٧] . وبعضهم ردها إلى اثنين : المشابهة وعدمها [حكاها في زبدة الأصول مع حواشي المصنف عليها : ٧٦] منه رحمته الله .

ولأصحاب هذا القول أيضاً حجج واهية أخرى :  
 منها : قوله تعالى : ﴿وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾<sup>(١)</sup> .

وفيه : أنه من باب التشبيه لقصد التعظيم ، لا من باب ذكر العام وإرادة الخاص ، فكأنه لاجتماعه جميع صفات الكمالات الحاصلة في كل واحد سيما وصف الحافظيّة صار بمنزلة العام ، أو لأنّ العظماء لما جرت عادتهم بأنهم يتكلمون عنهم وعن أتباعهم ، فيغلبون المتكلم ، فصار ذلك كناية عن العظمة .

ومنها : قوله تعالى : ﴿الَّذِينَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ إِنَّ النَّاسَ قَدْ جَمَعُوا لَكُمْ﴾<sup>(٢)</sup> والمراد : نعيم بن مسعود باتفاق المفسرين .

وأجيب : بمنع اتفاق المفسرين أولاً ، وأنّ الناس ليس بعام ، بل للمعهود ثانياً ، والظاهر أنّ مراده عهد الجمع<sup>(٣)</sup> .

وفيه إشكال : لأنّ الناس اسم جمع ، وإطلاقه على الواحد على سبيل العهد غير واضح ، وهذا التفسير رواه أصحابنا عن أئمتهم<sup>(٤)</sup> ، فلا وجه لردّه .

والصواب في الجواب أن يقال : إنّ ذلك أيضاً ليس من باب التخصيص ، بل من باب التشبيه ، فإنّ أبا سفيان لما خرج إلى ميعاد رسول الله ﷺ للحرب بعد عام أحد ألقى الله الرعب عليه ، فأراد الرجوع ، وكره أن يكون ذلك على وجه الصغار والإحجام عن الحرب ، ويكون ذلك سبباً

(١) سورة الحجر : ١٥ : ٩ .

(٢) سورة آل عمران : ٣ : ١٧٣ .

(٣) معالم الدين : ١١٢ .

(٤) تفسير القمي : ١ : ١٢٦ ، التبيان : ٣ : ٥٢ مجمع البيان : ٢ : ٥٣٧ .

لجراً أهل الإسلام، فأراد تثبيط رسول الله ﷺ عن الحرب على سبيل الخداع، بأن يخوفهم حتى يتقاعدوا، فلقي نعيم بن مسعود واشترط له عشرة من الإبل على أن يثبّطهم عن الحرب، فجاء نعيم وقال لهم: إن الناس قد جمعوا لكم فاخشوهم.

ووجه التشبيه: أنه لما أخبر عن لسان الناس يعني أبا سفيان وجيشه، وتكلم عن مقتضى مقصدهم، وكان ذلك رسالة عنهم، فكأنهم قالوا ذلك بأنفسهم، وهذا مجاز شائع في المحاورات، وفي تكرير المعرف باللام إيهام إلى المبالغة في الإتحاد.

ومنها: أنه علم بالضرورة من اللغة صحّة قولنا: أكلت الخبز وشربت الماء ويراد به أقلّ القليل ممّا يتناوله الماء والخبز.

وفيه: أنا قد حقّقنا في أوّل الباب أنّ المفرد المحلّي باللام حقيقة في الجنس ومجاز في غيره<sup>(١)</sup>، والقرينة قائمة هنا على إرادة الفرد المعين عند المتكلم المطابق للمعهود الذهني، وهو نظير قولنا: جاء رجل بالأمس عندي، لا من قبيل جثني برجل، فكما أنّ للنكرة إطلاقين قد مرّ بيانهما، فكذلك للعهد الذهني المساوق لها في المعنى.

والحاصل: أنّ المراد به المعهود الذهني، سواء قلنا باشتراك المعرف باللام بين المعاني الأربعة ويعين ذلك بالقرينة، أو قلنا بكونه حقيقة في الجنس واستعمل هنا في الفرد حقيقةً من باب إطلاق الكلّي على الفرد مع قطع النظر عن الخصوصية، فإنّ استعمال الكلّي في الفرد وإن كان على سبيل المجاز أيضاً، فهو من باب استعمال العام المنطقيّ في الخاصّ،

لا العامّ الأصوليّ، وكيف كان فهو خارج عن المبحث .  
احتجّ مجوّزه إلى الثلاثة والاثنتين : بما قيل في الجمع ، وإنّ أقلّه ثلاثة  
أو اثنان<sup>(١)</sup> .

وفيه : منع واضح ؛ إذ لا ملازمة بين الجمع والعامّ في الحكم .  
وقد يوجّه : بأنّ العامّ إذا كان جمعاً كالجمع المعرّف باللام ، فيصدق  
على الثلاثة والاثنتين ، ولا قائل بالفصل .  
وفيه : أنّ من ينكر التخصيص إلى الواحد والاثنتين والثلاثة لا يسلم  
ذلك في الجمع المعرّف أيضاً .  
وحجّة التفصيل مع جوابه يظهر بالتأمّل فيما ذكر وما سيجيء .

### قانون

إذا خصّ العامّ ، ففي كونه حقيقةً في الباقي أو مجازاً أقوال ، وقبل  
الخوض في المبحث لا بدّ من تمهيد مقدّمات :  
الأولى : أنّ الغرض من وضع الألفاظ المفردة ليس إفادة معانيها ؛  
لاستحالة استفادتها لغير العالم بالوضع ، واستفادة العالم بالوضع أيضاً غير  
ممكّنة لاستلزامها الدور لأنّ العلم بالوضع مستلزم للعلم بالمعنى واللفظ ،  
ووضع اللفظ للمعنى ، فالعلم بالمعنى متقدّم على العلم بالمعنى ، بل إنّما  
المقصود من وضعها تفهيم ما يتركّب من معانيها بواسطة تركيب ألفاظها  
الدالة عليها للعالم بالوضع .

فإن قلت : فما معنى الدلالة عليها ، وما معنى قولهم : الوضع تعيين

(١) حكى في معالم الدين : ١١٣ ، زبدة الأصول مع حواشي المصنّف عليه : ٣٢٥ ،  
منتهى الوصول : ١٢٠ ، شرح مختصر المنتهى للعضدي : ٢٥٠ .

العامّ والخاصّ / العامّ المخصّص حقيقة أم مجاز ..... ١٠٩  
اللفظ للدلالة على معنًى بنفسه ، وجعل الدلالة غرضاً للوضع ينافي ما  
ذكرت من نفي ذلك .

قلت : لا منافاة ، فإنّ مرادهم من الدلالة على معنًى هناك صيرورته  
موجباً لتصوّر الموضوع له ، ومرادهم ثمّةً في نفي كون استفادة المعاني  
غرضاً في الوضع التصديق بأنّ تلك المعاني قد وضعت لها تلك الألفاظ ،  
فمجمع القاعدتين أنّ الألفاظ قد وضعت بإزاء المعاني لأجل أن يحصل  
تصوّر المعاني بمجرد تصوّر الألفاظ ليتمكن من تركيبها حتّى يحصل  
المعنى المركّب ، ويحصل به تفهيم المعنى المركّب ، ولما كان المقصود من  
وضع الألفاظ تفهيم المعاني المركّبة الموقوفة غالباً على استعمال الألفاظ  
وتركيب بعضها مع بعض ، ولا بدّ أن يكون الاستعمال أيضاً على قانون  
الوضع ، ولا تنفكّ الدلالة غالباً عن الإرادة ، بمعنى أنّ المدلول غالباً لا بدّ أن  
يكون هو المراد ، ولا بدّ أن يكون المراد ما هو مدلول اللفظ ، ويحمل اللفظ  
عليه وإن لم يكن مراد اللفظ في نفس الأمر ، ولا بدّ أن يكون المراد موافقاً  
لقانون الوضع من حيث الكميّة والكيفيّة ، فلا استبعاد أن يقال : مرادهم من  
الدلالة في تعريف الوضع هو الدلالة على مراد اللفظ ، ويتّضح حينئذٍ عدم  
المنافاة غاية الوضوح ، وحينئذٍ فالمشترك لا يدلّ إلا على معنًى واحد ، لأنّ  
الوضع لما يثبت إلا لمعنًى واحد ، وقد مرّ تحقيق ذلك في محله .

وإن أبيت إلا عن أنّ مرادهم من قولهم : الوضع هو تعيين اللفظ  
للدلالة على معنًى هو تعيينه لأجل تصوّر المعنى مطلقاً\* ، وقلت : إنّه  
حاصل في المشترك إذا تصوّر معانيه بمجرد تصوّر الأكثر من معنًى عند

---

(\*) أي مع قطع النظر عن أن يكون ذلك لأجل تصوّر المعنى المراد لللفظ . منه ﷺ .

تصوّره ، بل تصوّر المعنى يحصل عند تصوّر اللفظ وإن لم يستعمل اللفظ ، أو استعمله من لا إرادة له أصلاً ، كالنائم والساهي .

فنقول : إنّ تصوّر معنَيّ المشترك ليس عين تصوّر ما عيّن له اللفظ ليحصل من تصوّره تصوّره ؛ إذ الواضع قد عيّن اللفظ بإزاء كلّ منهما مستقلاً ، فلم يثبت من الواضع إلّا كون كلّ من المعنيين موضوعاً له اللفظ في حال الانفرد ، والتعدّي عنه خروج عن قانون الوضع ، فمدلول اللفظ يعني ما عيّن الواضع اللفظ لأجل الدلالة عليه ليس إلّا معنى واحد\* ، فراجع

(\*) فإن قلت : لا ريب أنّ حضور معاني المشترك في الذهن عند التلّفظ به إنّما هو لأجل الوضع ، فصَحّ أن يقال : إنّ الجميع مدلوله الوضعي .

قلت : اجتماع المعاني المتكثّرة في الذهن وحصول كلّ منها مقارناً للباقي فيه إنّما هو معلول لتحقّق الأوضاع المتعدّدة وتلاحقها في الخارج لا لنفس كلّ واحد من الأوضاع ، بل المعلول لكلّ واحد منها إنّما هو كلّ واحد منها منفرداً وفي غير حال المقارنة مع الباقي ، فمدلول اللفظ المستعمل على قانون الوضع بسبب الوضع إنّما هو معنى واحد ، غاية الأمر اشتباه ذلك الأمر في المشترك بين أمور متعدّدة ، فالمدلول هو الشيء الواحد المحتمل لأشياء كثيرة لا نفس الأشياء الكثيرة ، فلا ينافي تصوّر جميع معاني المشترك وحضورها في الذهن عند التلّفظ به عدم كون الجميع مدلولاً له ، والمراد من قولنا : معلول الوضع ، المعلول للوضع الشخصي لا لمهية الوضع والوضع في الجملة حتّى يقال : إنّهُ يصدق على مجموع المعاني أنّه معلول الوضع في الجملة ومدلول اللفظ بسبب الوضع في الجملة ، فإنّ المدلول الوضعي هو ما اقتضاه الوضع على الوجه الذي اعتبره الواضع ؛ ولذلك لا نقول بأنّ الدلالة الضمنيّة والالتزاميّة وضعيّة وإن عدّهما المنطقيون منها ، بل إنّما هما دلاتان عقليتان ، كما صرّح به علماء البيان ، فالتحقيق أنّ الدلالة فيهما تبعيّة إلّا في بعض اللوازم البيّنة المنسافة من الموضوع له ، وهو أيضاً في الحقيقة باعتبار كونه لازماً لمهية المدلول بيّناً لا لازماً للفظ والوضع ، فإن شئت فقل : إنّ حضور

العامة والخاصة / العام المخصص حقيقة أم مجاز ..... ١١١  
ما حققنا لك في أوائل الكتاب<sup>(١)</sup> وتبصر.

والى ما ذكرنا ينظر كلام المحقق الطوسي رحمته الله في بيان عدم احتياج حدود الدلالات إلى قيد الحيثية، ولا بأس أن نشير إليه وإن كان خروجاً عن مقتضى المبحث.

فاعلم: أن العلامة الحلبي رحمته الله في شرح منطق التجريد بعد ما أورد الإشكال المشهور على حدود الدلالات بقوله:

واعلم أن اللفظ قد يكون مشتركاً بين المعنى وجزئه، أو بينه وبين لازمه، وحينئذ يكون لذلك اللفظ دلالة على ذلك الجزء من جهتين، فباعتبار دلالاته من حيث الوضع يكون مطابقةً، وباعتبار دلالاته عليه من حيث دخوله في المسمى يكون تضمناً، وكذا في الالتزام، فكان الواجب عليه - يعني على المصنف - أن يقيد في الدلالات الثلاث بقوله: من حيث هو كذلك، وإلا اختلطت الرسوم.

قال: ولقد أوردت عليه رحمته الله هذا الإشكال، فأجاب: بأن اللفظ لا يدل بذاته على معناه، بل باعتبار الإرادة والقصد، واللفظ حين يراد منه معناه المطابق لا يراد منه معناه التضمني، فهو إنما يدل على معنى واحد لا غير، وفيه نظر<sup>(٢)</sup>، انتهى.

---

جميع معاني المشترك في الذهن عند استماعه دلالة عقلية لفضلية، مثل: دلالة لفظ ديز المسموع من وراء الجدار على وجود الالفاظ، فإن دلالة الوضع هنا لم تبقى على مقتضاها الأصلي، حتى يقال: إنها بسبب الوضع، وذلك لا ينافي مدخلة الوضع في الجملة، منه رحمته الله.

(١) تقدم في ج ١: ١٠٠.

(٢) الجوهر النضيد: ٨.

وحاصل ما ذكره ذلك المحقق كما نقل عنه بالمعنى في موضع آخر: أن دلالة اللفظ لما كانت وضعيَّة كانت متعلِّقة بإرادة اللفظ، بإرادة جارية على قانون الوضع، فاللفظ إن أُطلق وأريد به معنى وفهم منه ذلك المعنى، فهو دالٌّ عليه، وإلا فلا، فالمشترك إذا أُطلق وأريد به أحد المعنيين لا يراد به المعنى الآخر، ولو أُريد أيضاً لم تكن تلك الإرادة على قانون الوضع؛ لأنَّ قانون الوضع أن لا يراد بالمشترك إلا أحد المعنيين، فاللفظ أبداً لا يدلُّ إلا على معنى واحد، فذلك المعنى إن كان تمام الموضوع له فمطابقة، وإن كان جزءاً فتضمَّن، وإلا فالترام<sup>(١)</sup>.\*

وتوضيحه: إنَّ التكلُّم بالألفاظ الموضوعية لما كان مقتضاه أن تكون صادرة على طبق قانون الوضع، فلا بدُّ أن يراد منها ما أراده الواضع على حسب ما أراده، ومن المحقق أنَّ وضع المشترك لكلِّ واحد من معانيه مستقلٌّ غير ملتفت فيه إلى معناه الآخر، فلم تحصل الرخصة من الواضع إلا في استعماله في حال الإنفراد، فلم توجد مادة يتوهم استعمال المشترك في معنيه حتَّى يقال: إنَّه اتَّحد مصداق الدلالة المطابقيَّة والتضمينيَّة مثلاً حينئذٍ، فإمَّا يستعمل اللفظ في الكلِّ، أو في الجزء على سبيل منع الجمع، وفي صورة استعماله في الكلِّ لم يرد منه إلا الكلِّ، وكون الجزء أيضاً معنى آخر له لا يستلزم جواز إرادته منه حتَّى يدلُّ عليه أيضاً، فلا دلالة للفظ حين إرادة الكلِّ على المعنى الآخر الذي هو الجزء، وأمَّا مجرد تصوُّره حينئذٍ فلا يستلزم كونه مدلولاً له بالفعل على ما قدَّمنا؛ لكون ذلك خلاف مقتضى

(١) المطوَّل : ٣٠٣ - ٣٠٤ .

(\*) لعلَّ مراده أنَّ ذلك المعنى الواحد إن لوحظ ثبوته فمطابقة، وإن لوحظ حضور تجرُّده في الذهن فضمنيٌّ . منه ﷺ .

العَامَّ والخاصَّ / العَامَّ المخصَّص حقيقة أم مجاز ..... ١١٣

الوضع ، وحينئذٍ\* فلم يرد من اللفظ إلا معنى واحد ، فإن اعتبرت دلالاته على ذلك المعنى بتمامه ، فمطابقة ، وإن اعتبرت دلالاته على جزئه من جهة كون الجزء في ضمن الكلِّ ، فتضمَّن ، وإن اعتبرت دلالاته على لازم له إن كان له لازم بمعنى الانتقال من أصل المعنى إلى ذلك اللازم ، فهو التزام .

ولا يخفى أن الدلالة على الجزء بهذا المعنى ، يعني : في ضمن الكلِّ هو معنى التضمَّن ، لا إذا استعمل اللفظ في الجزء مجازاً كما يتوهم ، وكذلك في الالتزام .

وأما استعماله في الجزء منفرداً إذا وضع له بوضع على حدة ، فهو مطابقة جزماً .

فعلى ما مرَّ من التحقيق ، فاللفظ إما مستعمل في الكلِّ سواء اعتبرت فيه الدلالة الضمَّنيَّة أو الالتزاميَّة ، أم لا ، وإما مستعمل في الجزء ، فلا يمكن تصادق الدلالة التضمَّنيَّة الحاصلة في الصورة الأولى مع المطابقيَّة التي هي الدلالة على هذا الجزء بعينه من جهة وضعه له على حدة ، واستعماله فيه ؛ إذ تلك الدلالة التضمَّنيَّة لا تنفك من المطابقيَّة التي هي في ضمنه ، وهو أحد معنيي المشترك ، ولا يجوز مع إرادته إرادة المعنى الآخر الذي هو ذلك الجزء بعينه بوضع مستقلِّ ، وظهر أيضاً أنه لا ينتقض كلِّ واحدٍ من التضمَّن والالتزام بالآخر ، بأن يكون جزء أحد المعنيين لازماً للآخر أو بالعكس ، فإن صدق كلُّ منهما على الآخر يستلزم جواز إرادة كلِّ واحدٍ من المطابقين .

فلنفضِّل الكلام ليتَّضح المرام : فنقول : إنَّ المعترض يقول : إنَّ اللفظ

(\*) أي : حين إذا كان اللفظ مشتركاً بين الكلِّ والجزء . منه ﷺ .

المشترك بين الكلّ والجزء إذا أُطلق على الكلّ كان دلالة على الجزء تضمناً، مع أنّه يصدق عليها أنّها دلالة اللفظ على تمام ما وضع له، فينتقص بها حدّ المطابقة، وإذا أُطلق على الجزء كانت دلالة عليه مطابقةً، ويصدق عليها أنّها دلالة اللفظ على جزء ما وضع له اللفظ، وكذا الحال في الملزوم واللازم.

وأقول: إنا لا نسلّم أنّ دلالة اللفظ على الجزء في ضمن الكلّ وبتبعيته كما هو معنى دلالة التضمّن، يصدق عليها أنّها دلالة اللفظ على تمام ما وضع له، وإن كان ذلك تمام الموضوع له بوضع آخر؛ لأنّ الدلالة على تمام الموضوع له إنّما هي تبع جواز الإرادة الجارية على قانون الوضع، وقد ذكرنا أنّ المشترك إذا أُريد منه أحد معانيه فلا يجوز إرادة الآخر معه، مثلاً: في حوالينا رستاق مسمّى بالكزّاز مشتمل على قرى كثيرة إحداها مسمّاة بالكزّاز، فإذا أُطلق الكزّاز وأريد منه ذلك الرستاق، فانفهام تلك القرية إنّما هو بالتبع وفي ضمن انفهام الكلّ، ولا ريب أنّه حينئذٍ لا يدلّ على تلك القرية الخاصّة بخصوصها، ولا يجوز إرادتها أيضاً، فهو غير مدلول اللفظ بالاستقلال حينئذٍ.

نعم إن جاز إرادة المعنيين ولم تخالف قانون الوضع لاحتاج حينئذٍ إلى قيد الحيثية، والقول بأنّ تلك القرية من حيث أنّه جزء أحد المعنيين المطابقين مدلول تضمّني، ومن حيث [أنّه]<sup>(١)</sup> أحدهما الآخر، فهو مطابق. قوله: وإذا أُطلق على الجزء كانت دلالة عليه مطابقة إلى آخره. قلنا: لا نسلّم حينئذٍ صدق أنّه دلالة اللفظ على جزء ما وضع له،

(١) أضفناه لاستقامة العبارة، وفي الحجري ١: ٢٤٩: «إنّه نفس».

الذي هو الدلالة التضمينية؛ إذ المراد بها دلالاته عليه في ضمن الكلّ وتبعيته، وهو موقوف على جواز إرادة الكلّ الذي ذلك المعنى جزؤه، وهو ممنوع؛ لما ذكرنا. ومما ذكرنا يظهر الكلام في الملزوم واللازم.

وبالجملة، فلزوم كون الدلالة المطابقيّة مطابقة لإرادة اللفظ الجارية على قانون الوضع كافٍ في دفع انتقاض حدّ كلّ واحدٍ من الدلالات بالآخر. ومما ذكرنا ظهر أنّ مراد المحقّق الطوسي رحمته الله من قوله: "لا يراد منه معناه التضميني" - فيما نقله العلامة عنه - لا يراد منه معناه التضميني الحاصل بسبب ذلك المطابقي بإرادة مستقلة مطابقيّة أخرى بالنظر إلى وضعه الآخر. ومن قوله: "فهو إنّما يدلّ على معنى واحد لا غير" أنّه لا يدلّ إلا على معنى مطابقي واحد، كما لا يخفى، فإذا دلّ على أحد المطابقين الذي هو الكلّ ويتبعه فهم الجزء ضمناً، فلا يدلّ على المطابقي الآخر الذي هو الجزء بالاستقلال، ومن ذلك تقدر على توجيه آخر ما نقله عنه الناقل بالمعنى في توضيحه.

وبالتأمل فيما ذكرنا يظهر لك أنّ كثيراً من الناظرين غفلوا عن مراده، واعترضوا عليه بأمر<sup>(١)</sup> لا ترد عليه:

مثل إزماءه بامتناع الاجتماع بين الدلالات الثلاث؛ لما ذكره من امتناع أن يراد بلفظ واحد أكثر من معنى واحد.

ويندفع: بأنّ مراده اجتماع الدلالات التي تتوقّف على الإرادة، وهي الدلالات المطابقيّات، والتضمّن والالتزام ليس من هذا القبيل.

ومثل أنّه يلزمه أن تكون الدلالة التضمينية والالتزامية موقوفتين على

الإرادة من اللفظ .

ويندفع : بما مرّ أيضاً ، إذ مطلق الدلالة لا تتوقف عنده على الإرادة .  
ومثل ما قيل : إنّه بعد تسليم عدم ورود ما ذكر أنّه لا يفيد في هذا  
المقام ؛ لأنّ اللفظ المشترك بين الجزء والكُل إذا أُطلق وأريد به الجزء  
لا تظهر أنّها مطابقة أو تضمّن ، وكذا المشترك بين اللازم والملزوم .  
ويندفع بأنّه لا ريب أنّه حينئذٍ مطابقة ، كما يظهر ممّا تقدّم .  
هذا ما وصل إليه فهمي القاصر في تحقيق المرام ، وبعد هذا كلّه ،  
فالمتمّم إنّما هو فكري ، والله يهدي من يشاء إلى صراط مستقيم .  
إذا تقرّر ذلك ، فلنعد إلى ما كنّا فيه ، فنقول :

إنّهم قيّدوا الألفاظ بالمفردة ، ومقتضاه أنّ الغرض من وضع الألفاظ  
المركّبة هو إفادة معانيها ، ولا يلزم فيها الدور ؛ لمنع توقّف إفادة الألفاظ  
المركّبة لمعانيها على العلم بكونها موضوعة لها ، وقد يستند ذلك المنع بأنّ  
متى علمنا كون كلّ واحدٍ من تلك الألفاظ المفردة موضوعاً لمعناه ، وعلمنا  
أيضاً كون حركات تلك الألفاظ المفردة دالّة على النّسب المخصوصة لتلك  
المعاني ، فإذا توالى الألفاظ بحركاتها المخصوصة على السمع ارتسمت تلك  
المعاني المفردة مع نسب بعضها إلى بعض في ذهن السامع ، ومتى حصلت  
المفردة مع نسب بعضها إلى بعض ، حصل العلم بالمعاني المركّبة لا محالة .  
أقول : وتحقيق المقام : أنّ المركّبات لا وضع لها بالنظر إلى  
أشخاصها ، بل وضع المركّبات من حيث إنّها مركّبات نوعي ، وفائدة الوضع  
النوعي إفادة معاني أشخاصها ، فمن تحقّق نوع التركيب في ضمن فرد  
خاصّ يعرف التركيب الخاصّ ، فالمركّب من حيث اشتماله على الألفاظ

المفردة حكمه ما تقدّم ، ومن حيث اشتماله على النوع المعين من التركيب حكمه إفادة تحقّق هذا النوع في ضمن هذا الشخص منه ، فههيئة تركيب الفعل مع الفاعل والمفعول أيضاً - مثلاً - على النهج المقرّر في الإعراب ، والتقديم والتأخير موضوعة لإفادة صدور الفعل عن الفاعل ووقوعه على المفعول ، فإذا تشخّصت في مادة ضرب زيد عمراً ، أفادت صدور الضرب عن زيد ، ووقوعه على عمرو ، ضرورة حصول الكلّي في ضمن الفرد ، وأما فهم معنى الضرب وزيد وعمرو فقد تقدّم الكلام فيه \* .

(\*) وتوضيح هذا المطلب : أنّ المركّبات لا وضع لها من حيث المجموع ، ولم يقل أحد : إنّ قولنا : زيد قائم ، موضوع لنسبة القيام إلى زيد ، فهي من حيث المجموع لم توضع لشيء ، ومن حيث اشتمالها على الألفاظ المفردة من المحكوم عليه والمحكوم به ، مثل : لفظ القيام ولفظ زيد قد عرفت حالها ، وأنّ الغرض من وضعها ليس إفادة معانيها ، بمعنى : حصول التصديق بكونها معانيها منها ، ومن حيث اشتمالها على الهيئة التركيبية الحاصلة ممّا ذلّ على النسب من الحركات والسكنات والهيئات ، مثل : كونها على صيغة الفعل ، ومثل : الكسرة الدالة على النسبة في بعض اللغات ، ولفظ است واستين [بالفارسية هست وفي اليونانية استين ، راجع كتاب الحروف للقرابي : ١١١] وأمثال ذلك ، فنقول : إنّ وضعها من هذه الجهة وضع عرفي ، ووضعها وإن كان عامّاً والموضوع له خاصّاً ، ولكن وضعها للخصوصيات إنّما هو على الوجه الكلّي لا بالخصوص ، كما هو كذلك في المشترك ، فإذا تحقّقت الهيئة التركيبية في مادة خاصّة فدلالته على المفردات وعلى المعنى الذي هو معنى الهيئة التركيبية ، أعني : النسبة الجزئية على الوجه الكلّي تتوقّف على العلم بالوضع ، وليس الغرض من وضع المركّبات أيضاً هذا المعنى وإلاّ لزم الدور ، ولكن يحصل من العلم بهذا الوضع المعلوم على الوجه الكلّي ، مع انضمام العلم بمعنى المفردات ، أعني : من تصوّرهما ، العلم بالموضوع له الخاصّ للهيئة المركّبة من حيث إنّها مركّبة على الوجه الجزئيّ بعلم تصديقي ، فيحصل بعد

وقد يحصل من جهة الهيئة التركيبية تفاوت في أوضاع المفردات ، كما في صورة التوصيف ، والتقييد ، والاستثناء ، ونحو ذلك ، فالمعتبر في وضع المركب هو ما اقتضته الهيئة التركيبية ، لا خصوص وضع المفردات .  
**الثانية :** الاستثناء من النفي إثبات ، وبالعكس ، خلافاً للحنفية<sup>(١)</sup> في الموضوعين .

وقيل : إن خلافهم إنما هو في الأول ، وأما في الثاني ، مثل : له علي عشرة إلا ثلاثة ، فهم أيضاً يقولون : بإفادة النفي<sup>(٢)</sup> .  
 وربما اعتذر لذلك : بأن قولهم بذلك إنما هو لأجل مطابقته لأصل البراءة ، لا لأجل إفادة اللفظ<sup>(٣)</sup> وقد أشرنا إلى مثل ذلك في مبحث المفاهيم .  
 وكيف كان ، فالمختار الإفادة في المقامين ، للنقل عن أهل اللغة<sup>(٤)</sup> والتبادر .

---

﴿ حضور صورة زيد والقيام في الذهن وحضور صورة نسبة الحدث إلى من قام به على الوجه الكلّي التصديق بأن المراد بيان نسبة القيام إلى زيد وحصوله له ، فمعنى قولنا : زيد قائم من حيث إنه مركب هو بيان النسبة الجزئية الخاصة ، وهو ليس تابعاً للعلم بوضع هذا المركب له ؛ لانتهاء الوضع له ، فالسالبة بانتفاء الموضوع ، ودلالة الهيئة المركبة من حيث إنها مركبة وتشتمل على ما يدل على النسبة التي هي معنى حرفي ليست دلالة وضعية بملاحظة شخص الموضوع وخصوصيته ، بل هو انتقال من الكلّي إلى الجزئي بمعونة انضمام المفردات المجتمعة فيها ، فتأمل المقام ، فإنه من دقائق المطالب . منه ﷻ .

(١) حكي في نهاية الوصول ٢ : ٢٥٦ ، منية اللبيب (المنسوب في المطبوع إلى سيد ضياء الدين) ١ : ٥٤١ ، منتهى الوصول : ١٢٧ .

(٢) حكي في المحصول ٣ : ٣٩ ، أصول الفقه للمقدسي الحنبلي ٣ : ٩٣١ .

(٣) غاية المأمول للفاضل الجواد (مخطوطة) .

(٤) مجمع البحرين ١ : ٣٣ (الإ) .

وَلَأَنَّ كَلِمَةَ التَّوْحِيدِ تَفِيدُهُ بِلَفْظِهِ اتِّفَاقًا .

وَالْقَوْلُ بِأَنَّ دَلَالَتَهَا شَرْعِيَّةً ظَاهِرَ الْفَسَادِ ؛ لِأَنَّ النَّبِيَّ ﷺ كَانَ يَقْبَلُ ذَلِكَ مِنْ أَهْلِ الْبَادِيَةِ غَيْرِ الْمُطَّلَعِينَ بِحَالِ الشَّرْعِ ، وَلَوْ لَا أَنَّهُمْ يَرِيدُونَ بِهِ ذَلِكَ لَمَا قَبِلَهُ مِنْهُمْ .

وَاسْتَدَلَّ الْحَنْفِيَّةُ <sup>(١)</sup> بِقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ : « لَا صَلَاةَ إِلَّا بِطَهُورٍ » <sup>(٢)</sup> ، وَ« لَا نِكَاحَ إِلَّا بِوَلِيِّ » <sup>(٣)</sup> .

وَالْوَجْهُ فِي تَقْرِيرِهِ : أَنَّهُ لَوْ كَانَ كَمَا قَلَّمْتُ لَزِمَ ثُبُوتُ الصَّلَاةِ بِمَجْرَدِ الطَّهُورِ ، وَحَصُولِ النِّكَاحِ بِمَجْرَدِ حَصُولِ الْوَلِيِّ ، مَعَ أَنَّ حَصُولَ الصَّلَاةِ وَالنِّكَاحِ يَتَوَقَّفُ عَلَى أُمُورٍ شَتَّى .

وَجَوَابُهُ : أَنَّهُ لَمَّا لَمْ يَجْزِ اسْتِثْنَاءُ الطَّهُورِ عَنِ الصَّلَاةِ لِلْمُخَالَفَةِ ، فَلَا بَدَّ مِنْ تَقْدِيرِ إِمَّا فِي جَانِبِ الْمُسْتَثْنَى يَعْنِي : لَا صَلَاةَ صَحِيحَةً إِلَّا صَلَاةً مُتَلَبَّسَةً بِطَهُورٍ ، أَوِ الْمُسْتَثْنَى مِنْهُ يَعْنِي : لَا صَلَاةَ صَحِيحَةً بِوَجْهِهِ مِنَ الْوُجُوهِ إِلَّا بِاقْتِرَانِهَا بِالطَّهُورِ ، وَالْمَطْلُوبُ نَفْيُ إِمْكَانِ الصَّحَّةِ بَدُونِ الطَّهُورِ ، وَالِاسْتِثْنَاءُ يَقْتَضِي إِمْكَانَ الصَّحَّةِ مَعَهُ ، كَمَا هُوَ مُقْتَضَى الشَّرْطِيَّةِ ، وَحِينَئِذٍ فَالْحَصْرُ بِالنِّسْبَةِ إِلَى أَحْوَالِ عَدَمِ الطَّهُورِ ، وَإِنْ جَامَعَ جَمِيعَ الْكَمَالَاتِ الْمَتَّصِرَةِ لِلصَّلَاةِ ، لَا إِلَى سَائِرِ شُرُوطِ الصَّحَّةِ حَتَّى يَلْزِمَ انْحِصَارُ جِهَةِ الصَّحَّةِ فِي

---

(١) حَكِي الْاسْتِدْلَالُ فِي نِهَايَةِ الْوَصُولِ ٢ : ٢٥٧ ، وَانْتِسَابُهُ إِلَى أَبِي حَنِيفَةَ فِي الْمَحْصُولِ ٣ : ٣٩ - ٤٠ .

(٢) التَّمْهِيدُ لِابْنِ عَبْدِ الْبَرِّ ٨ : ٢١٥ .

(٣) مَسْنَدُ أَحْمَدَ ١ : ٤١٥ / ٢٢٦٠ ، سَنَنِ الدَّارِمِيِّ ٢ : ٢١٨٢ / ١١٤ - ٢١٨٣ ، سَنَنِ ابْنِ مَاجَةَ ٢ : ٤٣٤ / ١٨٨٠ - ١٨٨١ ، سَنَنِ ابْنِ أَبِي دَاوُدَ ٢ : ٣٩٢ / ٢٠٨٥ ، الْجَامِعُ الْكَبِيرُ ٢ : ٤٠١ / ١١٠٧ .

الظهور، فيصير سبباً للصحة، ويلزم المحذور.

وقد يوجه بإزادة المبالغة في المدخلية والحصر الإدعائي<sup>(١)</sup>، وما ذكرناه أوجه.

وبالجملة، فهذا النوع من التركيب ظاهر فيما ذكرناه، وهو عين ما جعلناه حقيقةً في الاستثناء.

سلمنا عدم الظهور، لكن الاستعمال أعم من الحقيقة، والمجاز خير من الاشتراك، وقد أثبتنا الحقيقة فيما ادعيناها بالتبادر، فلا يضّر الاستعمال في غيره.

ومن ذلك يظهر الجواب عما استدلّ بعضهم<sup>(٢)</sup> بقوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَنْ يَقتُلَ مُؤْمِنًا إِلَّا خَطَأً﴾<sup>(٣)</sup>، فإنه استثناء منقطع، أو المراد إخبار عن حال المؤمن من أنه لا يفعل ذلك إلا خطأً، أو المراد الرخصة فيما حصل له الظنّ بالجواز، كما إذا حسب المؤمن صيداً وقتله، أو حريباً بسبب اختلاطه معهم، ولا ينحصر الخطأ فيما لو لم يكن فيه قصد حتى لا يصح الاستثناء من عدم الرخصة.

**الثالثة:** اختلفوا في تقرير الدلالة في الاستثناء من جهة كونه تناقضاً بحسب الظاهر.

فقيل: إن المراد بالعشرة - مثلاً - في قولنا: له عليّ عشرة إلا ثلاثة هو معناها الحقيقي، ثم أخرج الثلاثة بحرف الاستثناء، ثم أسند الحكم إلى

(١) منتهى الوصول والأمل لابن الحاجب: ١٢٧.

(٢) حكي في المحصول ٣: ٣٢، والإحكام للآمدي ١-٢: ٤٩٨.

(٣) سورة النساء ٤: ٩٢.

العَامِّ والخاصِّ / العامِّ المخصَّص حقيقة أم مجاز ..... ١٢١  
الباقي ، أعني : السبعة ، فليس في الكلام إلا إسناد واحد ، فلا تناقض ،  
اختاره العلامة وأكثر المتأخرين<sup>(١)</sup> .

والأكثر من منهم : السكّافي في المفتاح على أن المراد بالعشرة هو  
السبعة ، وحرف الاستثناء قرينة المجاز<sup>(٢)</sup> .  
والقاضي أبو بكر على أن مجموع عشرة إلا ثلاثة اسم لسبعة ، كلفظ  
سبعة<sup>(٣)</sup> .

وأوسط الأقوال أوسطها ، لبطلان القولين الآخرين ، ولا رابع .  
أما بطلان الأول : فلاّنه يستلزم أن لا يكون الاستثناء من النفي إثباتاً ،  
كما هو مذهب الحنفيّة ، وهو خلاف التحقيق ، كما مرّ<sup>(٤)</sup> ، فيلزم حينئذٍ أن  
لا يثبت في ذمّة من قال : ليس له عليّ شيء إلا خمسة ، شيء ؛ لأنّ الخمسة  
مخرجة عن شيء قبل إسناد النفي إلى شيء ، فهي في حكم المسكوت  
عنه ، بل يلزم أن لا يكون الاستثناء من الإثبات أيضاً نفيّاً .

وأيضاً فلو أُشير إلى عشرة مجتمعة شخصيّة ، وقيل : خذ هذه العشرة  
إلا ثلاثة منها ، فلا يتصوّر هناك إخراج إلا من الحكم ، فإنّ المفروض أنّه  
لا يخرج أشخاص الثلاثة من جملة العشرة ، بل المراد إخراجها عنها  
بحسب الحكم ، فلا بدّ من القول بإخراجها عن الحكم المتعلّق بالمجموع ،

---

(١) نهاية الوصول ٢ : ٢٥٤ ، زبدة الأصول : ١٣٨ ، تمهيد القواعد : ١٩٤ ، القاعدة  
٦٤ ، منتهى الوصول : ١٢٢ ، شرح مختصر المنتهى للعسدي : ٢٥٥ .  
(٢) مفتاح العلوم : ٥٠٧ - ٥٠٨ ، ونسب إلى الأكثر في نهاية الوصول ٢ : ٢٥٤ ، وفي  
تمهيد القواعد : ١٩٤ ، القاعدة ٦٤ .

(٣) حُكي في : نهاية الوصول ٢ : ٢٥٤ ، تمهيد القواعد : ١٩٤ ، القاعدة ٦٤ .

(٤) تقدّم في ص : ١١٨ - ١٢٠ .

والمفروض أنه لا حكم إلا الإسناد الموجود في الكلام .

**فإن قلت :** هذا كَرَّ على ما فررت منه من لزوم التناقض ، وكيف المناص عن ذلك على ما اخترت ؟

**قلت :** وإني أظنك غافلاً عن حقيقة التخصيص ، وملتبساً عليك أمره بالبداء ، فإنك إن أردت من الإخراج في قولهم : الاستثناء هو إخراج ما لولاه لدخل ، هو الإخراج الحقيقي عن الحكم الصادر عن المتكلم بعنوان الجزم ، فهو لا يتحقق إلا في صورة البداء والاستدراك ، كما لو سها المتكلم وغفل عن حال المخرج ، ثم تذكر بعد إيقاع الحكم على المخرج منه ، أو جهل بكونه داخلاً وحكم بالمجموع ، ثم علم فأخرج ، وأنت خبير بأن أمثال ذلك لا يتصور في كلمات الله وأمانته في الأحكام الشرعية ، والتخصيص المذكور في السنة الأصوليين والفقهاء ليس ذلك جزءاً .

**فإن قلت :** فعلى هذا فتكون الهيئة الاستثنائية استعارة تمثيلية في التخصيص المصطلح ، فيكون مجازاً ، وهو بعيد .

**قلت :** كون معنى الاستثناء ذلك لا يوجب التجوز في الهيئة الاستثنائية ، كما لا يخفى ، وإن أردت من الإخراج أعم من الإخراج الواقعي بأن يكون المراد الإخراج عمّا هو في صورة الثابت وإن لم يكن ثابتاً في نفس الأمر ، فلا تناقض أيضاً\* ، وهو المراد في التخصيص .

**وبيانه :** أن القائل يسند الحكم أولاً بالباقي ، ولكن يؤذيه بلفظ الإسناد إلى الكل لنكته ، ثم يجيء بلفظ دال على الإخراج للقرينة على إرادة الباقي ، ويظهر بذلك أنه أراد به الإخراج عمّا هو ظاهر المراد ، لا عن نفس المراد ،

(\*) يعني : كما أنه لا إخراج عن العشرة في الواقع ، فلا تناقض ، منه ﷺ .

العَامَ وَالخَاصَّ / العَامَ المَخْصَص حَقِيقَةً أم مجاز ..... ١٢٣

وذلك بعينه مثل قولك: رأيت أسداً يرمي، فلا يريب أحد في أن المراد بالأسد حقيقةً فيه هو الرجل الشجاع، ويرمي للعدول عمًا هو ظاهر المراد من لفظ الأسد، ولا يمكن فيه إرادة الحيوان المفترس إلا على جعل الاستعارة من باب المجاز العقلي، كما هو مذهب السكاكي<sup>(١)</sup> بجعل الأسد شاملاً للأسد الادعائي، مع أنه أيضاً مجاز أيضاً، كما لا يخفى، والمراد به غير ما هو مدلوله اللغوي جزماً، كما لا يخفى.

وأما النكتة التي أشرنا إليها، فهي أن المتكلم إذا أراد النسبة إلى الباقي فذكره بعنوان الحقيقة يستلزم تعداد أسامي الباقي، وهو متعذر غالباً، أو متعسر، فلا بد أن يجعل مقامه شيئاً يتمكن به عن ذلك، فيطلق عليه نفس العَامَ مجازاً مع نصب قرينة عليه، وهو الاستثناء وما يجري مجراه من المَخْصَصَات المَتَّصِلَة، أو يأتي باسم آخر للباقي إن كان له اسم، كما هو موجود في الأعداد، والعدول في الأعداد من الاسم إلى ذكر العَامَ، وقرينة الإخراج أيضاً لا بد أن يكون لنكتة، كما في قوله تعالى: ﴿فَلَبِثَ فِيهِمْ أَلْفَ سَنَةٍ إِلَّا خَمْسِينَ عَامًا﴾<sup>(٢)</sup> مع التمكن من قوله: تسعمائة وخمسين عاماً، وهو أن عدد الألف ممّا يضرب به المثل للكثرة، والمقام مقام بيان طول المكث.

والحاصل: أن مقتضى إرادة التخصيص اللائق بكلام الله تعالى وأوليائه الذي هو محط نظر الأصولي هو إسناد الحكم إلى الباقي في نفس الأمر، مع تأديته بلفظ قابل للإخراج، ثم الإخراج بملاحظة ظاهر الإرادة،

(١) مفتاح العلوم : ٣٦٩ .

(٢) سورة العنكبوت : ٢٩ : ١٤ .

وإن لم يكن إخراج في نفس الأمر أصلاً.

وما ذكره بعض المدققين<sup>(١)</sup> في رفع التناقض حيث قال: ولك أن تريد أنه مخرج عن النسبة إلى المتعدّد بأن تريد جميع المتعدّد وتنسب الشيء إليه، فتأتي بالاستثناء لإخراجه عن النسبة، ولا تناقض؛ لأنّ الكذب صفة النسبة المتعلقة للاعتقاد، ولم ترد بالنسبة إفادة الاعتقاد، بل قصدت النسبة لتخرج عنه شيئاً ثمّ تفيد الاعتقاد.

فإن أراد به ما ذكرنا فهو، وإلا فلا تركّب في النسبة المستفاد من الكلام ليفكّك ويجعل بعضها متعلقاً للإخراج وبعضها متعلقاً للاعتقاد، مع أنّه لا يتأتى حينئذٍ على ما هو التحقيق من كون الاستثناء من النفي إثباتاً وبالعكس، كما لا يخفى على المتأمل.

ومما حقّقنا ظهر: أنّه لا وجه للإيرادات التي أوردوها على المذهب المختار من لزوم الاستثناء المستغرق في قولك: اشترت الجارية إلّا نصفها، لو أردت بالجارية نصف كلّها\*، والتسلسل لو أريد ما بقي من النصف بعد الإخراج، وهو الربع\*\*، وإذا كان المراد بالنصف الربع، فيكون المراد بالربع المستثنى منه الثمن، وهلمّ جرّاً، ومن أنّ ضمير نصفها عائد إلى الجارية بكمالها قطعاً، وأنّ المراد إلّا نصف كلّها، فيكون المراد من الجارية كلّها لا نصفها؛ وذلك لأنّ المراد بالجارية مع انضمام الاستثناء إليه

(١) هو الفاضل عصام الدين في حاشيته على شرح الكافية، راجع حاشية عصام الدين على شرح الجامعي (الفوائد الضيائية، الطبعة الحجرية): ١٢٠.

(\*) أي: بسبب إرجاع الضمير المجرور إلى كلّ الجارية في نفس الأمر، منه ﷺ.

(\*\*) أي: بسبب إرجاع الضمير إلى ما هو المراد من لفظ جارية بعد ملاحظة الإخراج،

العامّ والخاصّ / العامّ المخصّص حقيقة أم مجاز ..... ١٢٥  
- وهو القرينة - نصفها لا المراد بالجارية وحدها، ويعد ملاحظة الانضمام،  
فلا يبقى استثناء آخر ليلزم المحذور.

وأما إرجاع الضمير إلى كلّ الجارية، فجوابه: أنّ الإخراج إذا كان من  
ظاهر المراد لا نفس الأمر على ما حقّقنا، فالضمير أيضاً يعود إلى ظاهر  
المراد من اللفظ على سبيل الاستخدام\*.

ويظهر ممّا ذكر الجواب عن سائر الإيرادات التي لم نذكرها أيضاً.  
ثمّ إنّ هذا القول الذي أبطلناه كما ترى مخصوص في كتبهم بالاستثناء  
والمخصّص المتّصل، وزاد بعضهم\*\* تجويز هذا القول في المخصّص  
المنفصل أيضاً، وقال: إنّ لا يمتنع أن يراد بلفظ العامّ الاستغراق، ويسند  
الحكم إلى بعضه بمعونة الخارج من سمع أو عقل<sup>(١)</sup>.

ودعوى قبّحه دون التجوّز باللفظ عن معنّى لا يعلم إلا بعد الإطّلاع  
على سمع أو عقل خارج، تحكّم، فإنّ الكلام إنّما هو في تصرّف المتكلّم  
في أنّه هل تصرّف في معنى اللفظ وأحال العلم به إلى الخارج، أو تصرّف  
في الحكم وأحال الأمر إليه، ولزوم الإغراء بالجهل مشترك.

وأقول: - مضافاً إلى ما مرّ من بطلان هذا القول في المخصّص  
المتّصل المستلزم لبطلان ذلك بطريق أولى- إنّ من مفسد هذا القول لزوم  
اللعو في إرادة الحكيم، فإنّ إرادة الاستغراق من اللفظ حينئذٍ لا فائدة فيه،  
بل هو غلط؛ فإنّا قد بيّنا لك في المقدّمة الأولى: أنّ الغرض من وضع

(١) حاشية الشيرواني على معالم الدين (طبع المكتبة الإسلامية): ١١٧.

(\*) بأن يريد من اللفظ معناه المجازي، ومن ضميره معناه الحقيقي، منه ﷺ.

(\*\*) هو الفاضل المدقّق الشيرواني، ويظهر من الفاضل التونسي [الوافية: ١٢٧]،

الألفاظ هو تركيب معانيها، وتفهم التراكيب والأحكام المتعلقة بمفاهيم تلك الألفاظ، فإذا لم يرد في الكلام إسناد إلى نفس مفهوم العام ولا إسناده إلى شيء سواء كان إسناداً تاماً أو ناقصاً، فما الفائدة في إرادتها؟ .

فإن قلت: ذكر العام وإرادة مفهومه أولاً لأجل إحضاره في ذهن السامع، ثم إسناد الحكم إلى بعضه وإخراج بعض آخر عنه .

قلت: إنما يتم هذا لو جعل العام في الكلام موضوعاً لأن يحمل عليه هذان الحكمان، مثل أن يقال: كل إنسان إما كاتب أو غير كاتب، وأين هذامنا نحن فيه؟ وليس معنى قولنا: أكرم العلماء إلا زيداً أن العلماء يجب إخراج زيد من جملتهم وإكرام الباقي، فإنه لا خلاف في صحته وكونه حقيقةً حينئذٍ. ودعوى كون معنى هذا التركيب هو ما ذكرنا يحتاج إلى الإثبات، والذي هو محط نظر أرباب البلاغة في أداء المعاني وإيهاماتهم إنما هو بعد تصحيح اللفظ، بل جعله فصيحاً أيضاً .

نعم، ملاحظة اعتباراتهم في البلاغة يتم فيما اخترناه، كما أشرنا من جعل الإسناد أولاً متوجهاً إلى العام، ثم نصب القرينة على خلافه للنكتة التي ذكرنا، وغيرها .

وحاصل الكلام وفذلكة المرام: أن علينا متابعة وضع الواضع، أو رخصته في نوع المجاز، والذي نفهمه من اللفظ كون لفظ العام مورداً للإسناد، ومقتضاه كون مفهومه مورداً للإسناد، وليس في الكلام إسناد آخر يتعلق بالباقي، فلا بد من التصرف في لفظ العام بمعونة قرينة المخصص . والعضدي أسس هنا أساساً جديداً في تحقيق المقام، وبه أخرج كلام القوم عن ظاهره، ورد الأقوال الثلاثة إلى اثنين .

وحاصله: أن هنا مفهومين: أحدهما عشرة موصوفة بأنها أخرجت

العام والخاص / العام المخصص حقيقة أم مجاز ..... ١٢٧

عنها الثلاثة ، وثانيهما الباقي من العشرة بعد إخراج الثلاثة ، فإن قلنا : إن قولنا : عشرة إلا ثلاثة معناه الحقيقي المفهوم الأول ، فيكون مجازاً في السبعة كما هو مذهب الجمهور ، وإن قلنا : إن معناه الحقيقي هو الثاني ، فيكون حقيقة في السبعة ، لا بمعنى أنه وضع له وضعاً واحداً ، بل على أنه يعبر عنه بلازم مركب ، ثم ردّ القول الثالث الذي هو مختار ابن الحاجب والعلامة والمتأخرين إلى أحد هذين القولين<sup>(١)</sup> ، وطريق الردّ - على ما فهمه التفتازاني-<sup>(٢)</sup> : أن القول الثالث بيان لمعاني مفردات الهيئة التركيبية قال : وعلى أي حال ، فالمفردات مستعملة في معانيها الحقيقية ، إنما الخلاف في المركب ، فعند الجمهور مجاز في السبعة ، وعند القاضي حقيقة فيه .

هذا ، وقد ظهر لك بما حررنا : أن الجمهور لا يقولون بذلك ، بل يقولون بمجازية لفظ العشرة التي هو أحد المفردات في السبعة ، مع أن تفسير قولهم : بأنهم يريدون بالمركب العشرة الموصوفة بالإخراج المذكور ، منافٍ لوضع الاستثناء والمتبادر من الإخراج وغير ذلك أيضاً .

وأما قول القاضي : يعنى كون مجموع المركب اسماً للسبعة ، لا بمعنى كونه موضوعاً له بوضع على حدة حتى يرد عليه أنه خارج عن قانون اللغة ؛ إذ ليس في لغتهم اسم مركب من ثلاثة ألفاظ يعرب الجزء الأول منه ، وهو غير مضاف ، وأنه يلزم إعادة الضمير على جزء الاسم في اشترت الجارية إلا نصفها ، مع عدم دلالة فيه ، بل بمعنى التعبير عنه بلازم مركب ، كالمطائر الولود للخفّاش ، ومثل : ذلك أربعة مضمومة إلى الثلاثة

(١) شرح مختصر المنتهى للعضدي : ٢٥٧ .

(٢) حاشية التفتازاني على شرح القاضي العضدي ٢ : ١٣٦ .

لها، ومثل: بنت سبع وأربع وثلاث لأربعة عشر، وهكذا، فيرد عليه أيضاً: أنه مستلزم لخلاف التحقيق من كون الاستثناء من النفي إثباتاً وبالعكس، وأن ذلك يتم لو كان معنى عشرة إلا ثلاثة الباقي من العشرة بعد إخراج الثلاثة وتبادر منه، كما حرّره العضدي<sup>(١)</sup>، وهو ممنوع، ومستلزم لأن لا يكون الاستثناء تخصيصاً أيضاً، كما لا يخفى.

وتنزيل مذهب الجمهور الذي اخترناه على إرادة العشرة الموصوفة بإخراج الثلاثة عنها كما فهمه العضدي أيضاً يستلزم وحدة الحكم، فليس هناك نفي وإثبات، وأنت خيرير بأن جميع ذلك خروج عن الظاهر، ومخالف لقواعد العرف والعادة، واستقصاء الكلام في النقض والإبرام على ما ذكره القوم في هذا المقام تضييع للأيام.

**الرابعة:** الاستثناء المستغرق لغو اتفاقاً سواء ساوى المستثنى منه أو زاد عليه، فيعمل على الحكم الوارد على جميع المستثنى منه، واستثناء الأقل من النصف صحيح اتفاقاً أيضاً.

واختلفوا في جواز استثناء الأكثر والمساوي، فقيل: بوجوب كونه أقل<sup>(٢)</sup>، وقيل: بجواز المساوي<sup>(٣)</sup>، والأكثر على جواز الأكثر<sup>(٤)</sup>، ويلزمهم

(١) شرح مختصر المنتهى للعضدي: ٢٥٥ - ٢٥٧.

(٢) منهم: أبو بكر الباقلاني في التقريب والإرشاد ٣: ١٤١، والقاضي أبو يعلى في العدة ٢: ٦٦٦، وابن قدامة في روضة الناظر ٢: ٧٥١.

(٣) نسب إلى ابن درستويه النحوي العلامة في نهاية الوصول ٢: ٢٤٩، والقاضي أبو يعلى في العدة ٢: ٦٦٦، والأودي في الأحكام ١-٢: ٥٠٢.

(٤) منهم: العلامة في نهاية الوصول ٢: ٢٤٩-٢٥٢، والسيد المرتضى في الذريعة:

جواز المساوي بطريق الأولى، وقيل: لا يجوز إلا الأقل في العدد دون غيره<sup>(١)</sup>، فيجوز: أكرم بني تميم إلا الجهال، وإن كان العالم فيهم واحداً. واعتبر المحقق في الجواز أن لا ينتهي الكثرة إلى حدّ يقبح استثناءها عادة، مثل أن يقال له: عليّ مائة إلا تسعة وتسعين ونصفاً<sup>(٢)</sup>.

احتجّ الأكثرون بأمر:

الأول: قوله تعالى: ﴿إِنَّ عِبَادِي لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَنٌ إِلَّا مَنْ آتَبَعَكَ مِنَ الْغَاوِينَ﴾<sup>(٣)</sup> مع قوله: ﴿فَبِعِزَّتِكَ لأَعُوْبَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ \* إِلَّا عِبَادَكَ مِنْهُمُ الْمُخْلِصِينَ﴾<sup>(٤)</sup>.

فإن قلنا باشتراط كون المستثنى أقل من المستثنى منه، يلزم أن يكون كلّ من المخلصين والغاوين أقل من الآخر، وهو محال؛ فإن الآية الثانية تدلّ على أنّ غير المخلصين كلّهم غاؤون ولا واسطة، فيكون الباقي من العباد بعد إخراج الغاوين في الآية الأولى هم المخلصين لعدم الوسطة. ومما قرّناه وحرّرناه في وجه الاستدلال يظهر لك فساد كلّ ما أورد عليه، فلا نظيل ببيانه.

نعم، يرد عليه: أنّه لا يدلّ على جواز استثناء الأكثر لجواز التساوي. وقد يقرّر الاستدلال على وجه آخر، وهو أن يضمّ إلى الآية الأولى

---

١٩٦، والشيخ الطوسي في العدة ١: ٣١٥-٣١٦، والشيخ البهائي في زبدة الأصول: ١٣٦-١٣٧.

(١) الإحكام للآمدي ١-٢: ٥٠٣.

(٢) معارج الأصول: ١٣٨.

(٣) سورة الحجر ١٥: ٤٢.

(٤) سورة ص ٣٨: ٨٢-٨٣.

قوله: ﴿وَمَا أَكْثَرُ النَّاسِ وَلَوْ حَرَصْتَ بِمُؤْمِنِينَ﴾<sup>(١)</sup> بتقريب أن كلمة "من" بيانية، والغاوون: المتبعون للشيطان، وإذا كان أكثر الناس غير مؤمن بحكم الآية الثانية، فيكون متبعوا الشيطان الغاوون أكثر الناس.

ورد: بأن المراد من قوله تعالى: ﴿عبادي﴾ هم المؤمنون؛ لكون الإضافة للتشريف، فيكون المستثنى منقطعاً، فلا إخراج. سلّمنا، لكن لا نسلم أكثرية الغاوين؛ لأن من العباد الملائكة والجن، وكلّ الغاوين أقل من الملائكة.

وأجيب: بأن المنقطع مجاز، ومتى أمكن الحمل على الحقيقة، فلا يصار إلى المجاز، ولذلك يحمل قول القائل: له عليّ ألف درهم إلا ثوباً على قيمة الثوب، وكون الإضافة للتشريف ممنوع. وصرّح المفسرون: بأن المراد من العباد بنو آدم.

الثاني: إجماع العلماء على أن من قال: له عليّ عشرة إلا تسعة، يلزم بواحد، فلولا صحته لحكموا بإلغاء الاستثناء وألزموه بعشرة، كما في المستغرق.

الثالث: قوله تعالى في الحديث القدسي: «كلّكم جائع إلا من أطعمته»<sup>(٢)</sup>.

ووجه الاستدلال واضح.

ثم إن لي إشكالاً في هذا المقام لم يسبقني إليه - فيما أعلم - أحد من

(١) سورة يوسف ١٢ : ١٠٣ .

(٢) صحيح مسلم ٤ : ١٩٩٤ ، سنن البيهقي ٦ : ٩٣ ، مستدرک الحاکم ٤ : ٢٤١ ،

الجامع الصغير ٢ : ٢٣٨ ، الجامع لأحكام القرآن ٤ : ٢٨٥ .

الأعلام، وتحقيقاً في المخلص عنه من مواهب الكريم المنعم، ولكنه لا ينفع لما يريد من جهته على الأقسام، وهو أنهم ذكروا الاختلاف في منتهى التخصيص، وذهب المحققون من الجمهور إلى أنه لا بد من بقاء جمع يقرب من مدلول العام، ثم ذكروا الاختلاف في هذه المسألة، وأسندوا القول بوجوب بقاء الأكثر إلى شاذ من العامة، وجواز استثناء الأكثر إلى أكثر المحققين، فإن كان وجه التفرقة الفرق بين المتصل والمنفصل، وأن الكلام في المبحث السابق كان فيما كان المخصّص فيه منفصلاً، وفي هذا المبحث في المستثنى، فهذا ينافي نقل القول بالفرق بين المتصل والمنفصل ثمة بين الأقوال.

وإن قلت: إننا نمنع كون الاستثناء تخصيصاً، والكلام في المبحث السابق إنما كان في التخصيص.

قلت - مع أنه ينافي نقل القول بالتفصيل المذكور ثمة فيه -: إن جمهور الأصوليين قائلون بكون الاستثناء تخصيصاً؛ لما عرفت من أنهم قائلون بكون المراد من العام هو الباقي، والاستثناء قرينة له، وهذا معنى التخصيص، فعلى هذا يلزم أن يكون مختار الأكثرين في الاستثناء لزوم بقاء الأكثر، وكون المخرج أقل، وكيف يجتمع هذا مع اختيارهم جواز استثناء الأكثر؟ وكيف يجمع بين أدلتهم في المقامين؟ وما تحقيق الحال؟

والذي يختلج بالبال، أنهم قد غفلوا عما بنوا عليه الأمر لظاهر هذه الأدلة، والتحقيق ما حققوه في المبحث السابق، كما اخترناه وشيدناه.

وأما الجواب عن تلك الأدلة، فيتوقف على تمهيد مقدّمة وهي:

أنا قد بينّا لك في أوائل الكتاب<sup>(١)</sup>: أن وضع الحقائق شخصيّة، ووضع المجازات نوعيّة، ونزידك هاهنا أن الحقيقة والمجاز يعرضان للمركّبات، كما يعرضان للمفردات، ووضع المركّبات قاطبةً نوعيّة، حقيقةً كانت أو مجازيّةً، والأوضاع النوعيّة إنّما هو للقدر المستفاد من تتبّع كلماتهم من الرخصة، فالاستثناء - مثلاً - تركيب وضع بالوضع النوعي للإخراج، بمعنى أنه لا يتوقّف على سماع كلّ واحد من أفرادها، كما يتوقّف في الحقائق المفردة، والقدر الذي يستفاد من الرخصة في ذلك النوع إنّما هو المتبّع، نظير ما بينّاه في العلائق المجازيّة، ألا ترى أنّهم يحكمون بأن الاستثناء المنقطع مجاز، فعلم أنه في المتصل حقيقة، وكذلك يحكمون بأن الاستثناء من النفي إثبات بعنوان الحقيقة لأجل التبادر وبالعكس، وهكذا.

والقدر الذي تيقّن ثبوته من أهل اللغة هنا هو لزوم الإخراج عن متعدّد في الجملة، وأما أنه يكفي في ذلك أي إخراج يكون، أم لا بدّ أن يكون على وجه خاصّ من كون المخرج أقلّ من الباقي، فلا بدّ من إقامة الدليل عليه، وإثبات الرخصة فيه من جهة أهل اللغة.

وكما أنّ للحقيقة والمجاز في المفردات يرجع إلى النقل والتبادر وعدم صحّة السلب وأمثالها، فكذلك في المركّبات، كما عرفت في نظرائه. ومجرّد الاستعمال لا يثبت الحقيقة، كما حقّقناه في محلّه<sup>(٢)</sup>، وبينّا أن الاستعمال أعمّ من الحقيقة، فمجرّد الاستعمال في إخراج الأكثر لا يدلّ على كونه حقيقةً فيه، والمقصود الأصلي للأصولي هو ذلك، لا مطلق

(١) تقدّم في ج ١ : ٤٥ .

(٢) تقدّم في ج ١ : ٥٠ - ٥٩ .

العالم والخاص / العالم المخصّص حقيقة أم مجاز ..... ١٣٣  
الاستعمال .

فحينئذٍ نقول : القدر الثابت المتيقّن هو ما لو كان المخرج أقلّ ، وكون ما لو كان المخرج أكثر من الباقي ممّا رخص فيه من العرب بعنوان الوضع الحقيقي ممنوع ، وعدم الثبوت دليل العدم ؛ لكون الوضع توقيفياً ، وحينئذٍ فالصور المشكوكة مثل : ما لو كان المخرج أكثر ، فيمكن كونها من أفراد الحقيقة ، وكونها من أفراد المجاز بأن يستعمل الاستثناء فيه بعلاقة مشابهة ، أو ادعاء القلّة فيه للمبالغة في التحقير وإن كان كثيراً ، ونحو ذلك ، فلا يثبت كونها حقيقةً ، مع أنّه لا يبعد أن يدعى التبادر فيما لو كان المخرج أقلّ ، وهو علامة الحقيقة ، ولا ريب أنّ أهل العرف يعدّون مثل قول القائل : له عليّ مائة إلا تسعة وتسعين مستهجنأً ركيكاً ، لا لأنّه إطالة مملّة ، بل لمخالفته لِمَا بلغهم من الاستعمال .

نعم ، قد يقال ذلك في موضع السخرية والتلميح ، بل وكذلك : له عليّ عشرة إلا تسعة ، فضلاً عن قوله : إلا تسعة ونصفاً وثلاثاً .

وممّا يؤيد ما ذكرنا أنّ المستثنى في معرض النسيان غالباً لقلّته ، وأنّ الغالب الوقوع في الاستثناء البدائي كما هو غالب في السنة العوامّ ، هو إخراج القليل ، وليس ذلك إلا لمطابقتها لأصل وضع الاستثناء .

وحينئذٍ فقط ظهر لك - بحمد الله تعالى - أنّ التحقيق هو ما حقّقناه سابقاً من لزوم بقاء جمع قريب من المدلول ، وغفلة الأكثرين إنّما حصلت من جهة الأمثلة المذكورة ، وقد عرفت أنّ مجرد الاستعمال لا يدلّ على الحقيقة ، كما هو محطّ نظر الأصولي .

والحاصل : أنّه لم يثبت كون الاستثناء حقيقةً في غير إخراج الأقلّ ،

ولم يثبت جواز التجوّز في المستثنى منه في غير استعماله في الأكثر، كما بيّناه آنفاً، فلا بأس علينا أن نجيب عن الأمثلة المزبورة التي استدلّ بها الأكترون .

ونقول : يمكن دفع الأول : بمنع الدلالة من جهة أن ظاهر العامّ قابل لأصناف كثيرة، فأخراج صنف منه تكون أفراده أكثر من سائر الأصناف لا يستلزم كون نفس الأصناف الباقية أقلّ، والمقصود هنا إخراج الصنف، يعني : أفراد صنف خاصّ من حيث إنها أفراد ذلك الصنف الخاصّ، فظاهر الآية استثناء صنف من الأصناف، لا أفراد من جميع الأفراد، وأكثرية الصنف لا تستلزم أكثرية الأفراد .

وبالجملة : إذا لوحظ الصنف الواحد بالنسبة إلى العامّ القابل للأصناف، فهو أقلّ من الباقي، وإن فرض كونه بالنسبة إلى الأفراد أكثر من الباقي، وذلك يختلف باختلاف الحثيات والاعتبارات .

والذي يؤيد ما ذكرنا أن المقصد الأصليّ لله تعالى لما كان هو الهداية والرشاد، فجعل الغاوين مخرجاً جعلاً لما ليس موافقاً للغرض الأصليّ كالقليل الذي لا يعتنى به، وفي إبليس بالعكس، بل ذلك المعنى إنّما يلاحظ بالنسبة إلى قابلية العامّ، لا فعلية تحقّق الأصناف فيه، ففي كلّ واحدة من الآيتين استثناء الأقلّ من الأكثر .

ويوضّح ما بيّنا أن لو فرض أنك أضفت جماعة من العلماء والشعراء والظرفاء، وكان عدد كلّ من العلماء والشعراء ثلاثة، وعدد الظرفاء مائة، فإذا قيل : جاء الأضياف إلا الظرفاء، فيمكن تصحيحه بما ذكرنا ؛ لأنّ الباقي حينئذٍ أكثر، وأما لو قيل : جاء الأضياف إلا زيداً وعمراً وبكراً وخالداً إلى

آخر المائة من الظرفاء ، لعدّ قبيحاً .

ودفع الثاني : بأنّ اتّفاقهم على إلزام الواحد لا يدلّ على اتّفاقهم على صحّة الاستثناء ، أو كونه حقيقةً ، فإنّ فتوى الأكثرين لعلّه مبنيّ على تجويزهم ذلك ، وبناء الباقيين على أنّ الإقرار عبارة عمّا يفهم منه اشتغال الذمّة بعنوان النصوصيّة ، ولو كان بلفظٍ غلط أو لفظٍ مجازيٍّ ، ولمّا كان الأصل براءة الذمّة حتّى يحصل اليقين بالاشتغال ، فمع قابليّة اللفظ للدلالة على المراد ، وانفهام المعنى منه بمعونة المقام ، أو بسبب التشبيه بالاستثناء مع قرينة واضحة ، لا يحكم باشتغال الذمّة بالعمارة ؛ لكون اللفظ غلطاً ، كما أنّ في قولهم : له عليّ عشرة إلاّ تسعة بالرفع ، لا يحكم باشتغال الذمّة بالعمارة ؛ لكون الاستثناء غلطاً بخلاف الاستثناء المستغرق ، فإنّه لغو بحت ، فيؤخذ بأوّل الكلام ، ويترك آخره .

ودفع الثالث : بأنّ المراد - والله يعلم - لعلّه أنّه لا يقدر على الإطعام إلاّ أنا ، فكلّكم يبقى على صفة الجوع لو أراد الإطعام من غيري ، وهذا معنى واضح على من كان له ذوق سليم وسليقة مستقيمة ، فلا دلالة فيه على مطلبهم . إذا تمهّد هذا ، فنقول : لما كان موضوع المسألة في الأقوال المذكورة في المسألة مختلفة فلا بدّ من تحرير محلّ النزاع ، بحيث يصحّ ورود الأقوال عليه ؛ وذلك لأنّ بعض القائلين بالحقيقة يريدون كون العامّ مع المخصّص حقيقةً في الباقي ، وبعضهم يريدون كون نفس العامّ حقيقةً ، وهؤلاء أيضاً مختلفون في التقرير ، فلا بدّ أن يقال في تقرير محلّ النزاع : إنّ لفظ العامّ في هذا التركيب هل استعمل في معنى مجازيٍّ أم ، لا ؟

فذهب الأكثرون إلى كون العامّ مجازاً في الباقي<sup>(١)</sup>.

وقيل \* : حقيقة مطلقاً .

وقيل \*\* : حقيقة إن كان الباقي غير منحصر ، أي له كثرة يعسر العلم

بقدرها ، وإلا فمجاز .

وقيل \*\*\* : حقيقة إن خصّص بغير مستقلّ كالشرط والصفة والغاية

والاستثناء ، ومجاز إن خصّص بالمستقلّ من عقل أو سمع .

وظاهر هؤلاء أنهم يريدون أن مجموع التركيب حقيقة في إرادة

الباقي ، وهكذا ما في معناه من التفصيلين اللذين بعده ، فلا يكون العامّ

بنفسه حقيقةً ولا مجازاً .

وقيل \*\*\*\* : حقيقة إن خصّص بشرط أو استثناء ، لا صفة وغيرها .

وقيل : حقيقة إن خصّص بلفظي ، اتصل أو انفصل<sup>(٢)</sup>.

(١) العدة للطوسي ١ : ٣٠٦-٣٠٧ ، معارج الأصول : ١٤٣ ، نهاية الوصول ٢ : ٢١٧ ،

معالم الدين : ١١٣ ، منتهى الوصول : ١٠٦ ، شرح مختصر المنتهى للعضدي : ٢٢١ .

(٢) حكاة ابن الحاجب في منتهى الوصول : ١٠٦ .

(\*) هذا قول الحنابلة [من القائلين : القاضي أبو يعلى في العدة ٢ : ٥٣٣ ، والشيرازي في

التبصرة : ١٢٢ ، وابن قدامة في روضة الناظر وجنة المناظر ٢ : ٧٠٧ ، ونجم الدين

الطوفي في شرح مختصر الروضة ٢ : ٥٢٤ و ٥٣١-٥٣٢] منه ﷺ .

(\*\*) هو قول أبي بكر الرازي [نسبه إلى أبي بكر الرازي ابن الحاجب في منتهى

الوصول : ١٠٦ ، وانظر : الفصول لأبي بكر الرازي ١ : ٢٥٠] منه ﷺ .

(\*\*\*) هو : أبو الحسين البصري [المعتمد ١ : ٢٨٣] منه ﷺ .

(\*\*\*\*) القاضي أبو بكر [نسبه إليه ابن الحاجب في منتهى الوصول : ١٠٦ ، وراجع

التقريب والإرشاد ٣ : ٦٧] منه ﷺ .

وقيل\* : حَقِيقَةً فِي تَنَاوُلِهِ ، مَجَازٌ فِي الاِقْتِصَارِ عَلَيْهِ .

وَالأَوَّلُ أَقْرَبُ .

لَنَا : أَنَّهُ لَوْ كَانَ حَقِيقَةً فِي البَاقِي كَمَا كَانَ فِي الكُلِّ ، لَزِمَ الاِشْتِرَاكُ ،  
والمَفْرُوضُ خِلَافَهُ .

وَقَدْ يُقَالُ : إِنْ إِرَادَةَ الاِسْتِغْرَاقِ بَاقِيَةً ، فَلَا يَرَادُ بِهِ البَاقِي حَتَّى يَلْزِمَ  
الِاشْتِرَاكُ عَلَيَّ تَقْدِيرِ كَوْنِهِ حَقِيقَةً ، فَإِنَّ المَرَادَ بِقَوْلِ القَائِلِ : أَكْرَمُ بَنِي تَمِيمِ  
الطَوَالِ ، عِنْدَ الخِصْمِ : أَكْرَمُ مِنْ بَنِي تَمِيمِ مِنْ قَدْ عَلِمْتَ مِنْ صِفَتِهِمْ أَنَّهُمْ  
الطَوَالِ ، سِوَاءِ عَمَّهِمُ الطَوَالِ أَوْ خَصَّ بَعْضُهُمْ ، وَلِذَلِكَ نَقُولُ : وَأَمَّا القِصَارُ  
مِنْهُمْ فَلَا تَكْرَمُهُمْ ، وَيَرْجِعُ الضَّمِيرُ إِلَى بَنِي تَمِيمِ لَا إِلَى الطَوَالِ مِنْهُمْ ،  
وَكَذَلِكَ مَعْنَى : أَكْرَمُ بَنِي تَمِيمِ إِلَى اللَّيْلِ وَإِنْ دَخَلُوا الدَّارَ الحَكْمَ عَلَيَّ  
جَمِيعَهُمْ ، غَايَتُهُ أَنَّهُ لَيْسَ فِي جَمِيعِ الأَزْمَنَةِ فِي الأَوَّلِ وَعَلَى جَمِيعِ الأَحْوَالِ  
فِي الثَّانِي ، وَكَذَا : أَكْرَمُ بَنِي تَمِيمِ إِلَّا الجِهَالَ مِنْهُمْ ، الحَكْمَ عَلَيَّ كَلِّ وَاحِدٍ  
بِشَرطِ اتِّصَافِهِ بِالْعِلْمِ<sup>(١)</sup> .

وَأَنْتَ خَبِيرٌ بِأَنَّ ذَلِكَ كَلَّهُ تَكَلُّفَاتٌ بَارِدَةٌ ، وَتَجَشَّمُ حَمَلُ الهَيْئَةِ  
التَّرَكِيبِيَّةِ عَلَيَّ خِلَافَ وَضْعِهَا ، مَعَ اسْتِزْمَانِهِ التَّجَوُّزَ فِي بَعْضِ المَفْرَدَاتِ أَيْضاً  
لَيْسَ بِأَوَّلِيٍّ مِنْ حَمَلِ العَامِّ فَقط عَلَيَّ المَعْنَى المَجَازِي ، وَلَا رَبِّبَ أَنَّ الهَيْئَةَ

(١) حِكَاةُ العُضْدِي فِي شَرْحِ مَخْتَصِرِ المَنْتَهَى : ٢٢١ .

(\*) هُوَ فخرُ الدِّينِ الرَّازِي [نَسَبَهُ إِلَى إِمَامِ الحَرَمَيْنِ الجَوِينِي العَلَامَةِ فِي نِهَايَةِ الوُصُولِ ٢ :  
٢١٧ ، كَمَا نَسَبَهُ إِلَى الإِمَامِ ابْنِ الحَاجِبِ فِي مَنْتَهَى الوُصُولِ : ١٠٦ ، وَرَاجَعَ البَرَهَانَ  
لِلجَوِينِي : ٢٧٦ ، فِقرَةٌ ٣١٣ ، وَانظُرْ : المَحْصُولُ ٣ : ١٤ ، وَمَخْتَارُهُ قَوْلُ أَبِي الحُسَيْنِ  
البَصْرِيِّ] مِنْهُ ﷺ .

المفسرة مغايرة للهيئة المفسرة، وكلّ منهما موضوع لمعنى، وأوّل معنى قولنا: رأيت أسداً يرمي مع قولنا: رأيت شجاعاً - مثلاً - إلى أمر واحد لا يقتضي اتّحادهما، وكذلك تأدية التراكيب الحقيقية لمعنى واحد لا يوجب اتّحادهما في الدلالة .

وأما إرجاع الضمير إلى بني تميم، فجوابه يظهر ممّا مرّ في قولك: اشترت الجارية إلّا نصفها .

وأما قوله: أكرم بني تميم إلى الليل إلى آخره، فهو من غرائب الكلام؛ إذ التخصيص هنا ليس متوجّهاً إلى بني تميم، بل إلى زمان الإكرام المستفاد من الإطلاق، وكذلك إن دخلوا إن لم يرد به الداخلين منهم .  
والمثال المناسب لتخصيص الغاية: أكرم الناس إلى أن يفسقوا، أو أن يجهلوا .

وغرابة تفسير الاستثناء بما ذكره لا يحتاج إلى البيان .

وما يقال أيضاً: إنّ هذا إنّما يتمّ لو كان اللفظ مستعملاً في الباقي، أما إذا كان مستعملاً في العموم وإرادة الباقي طراً بعد التخصيص، بمعنى أنّ الإسناد وقع إلى الباقي بعد إخراج البعض من العامّ، فلا يلزم الاشتراك ولا المجاز، فلا يتمّ الدليل<sup>(١)</sup> .

فيظهر ضعفه ممّا قدّمناه في المقدّمة الثالثة، سيّما في المخصّصات المنفصلة، كما نقلنا جريان القول فيه عن بعضهم .

وممّا حقّقناه ثمّة يظهر لك: أنّه لا يمكن أن يقال أيضاً: إنّ هذا إنّما يتمّ لو بطل القول بكون المجموع حقيقةً في الباقي؛ إذ مقتضاه كون كلّ من

(١) حاشية السلطان على معالم الدين (طبع المكتبة الإسلامية): ٢٩٦-٢٩٧ .

المفردات حقيقةً في معناه، أو عدم كون واحد منها حقيقة ولا مجازاً، فلا يتمّ القول بكون العامّ مجازاً في الباقي .

حجّة القول بكونه حقيقةً في الباقي مطلقاً: إنّ اللفظ كان متناولاً له حقيقةً بالاتفاق، والتناول باقٍ على ما كان عليه لم يتغيّر، إنّما طرأ عدم تناول الغير، وأنّ الباقي يسبق إلى الفهم حينئذٍ، وذلك دليل الحقيقة .

**والجواب عن الأوّل:** أنّه إن أراد من تناوله حقيقةً ثبوت التناول في نفس الأمر، فهو لا يثبت الحقيقة المصطلحة المبحوث عنها، وإن أراد تناولها بعنوان الحقيقة المصطلحة، فنمنع ذلك أولاً قبل التخصيص؛ إذ المتّصف بالحقيقة هو اللفظ باعتبار تناوله للجميع لا للباقي، وكون الباقي داخلاً في المعنى الحقيقي لا يستلزم كون اللفظ حقيقةً فيه، لا من جهة أنّ الباقي جزء المجموع، وأنّ الدلالة التضمينية ليست بنفس المعنى الحقيقي، بل هو تابع له، كما صرّح به علماء البيان، وجعلوه من الدلالة العقلية لا الوضعية، حتّى يقال: إنّ الخاصّ ليس بجزءٍ للعامّ، بل لأنّ دلالة العامّ على كلّ واحد من الأفراد منفرداً غير الموضوع له الحقيقي، بل الموضوع له هو كلّ فرد بدون قيد الانفراد ولا قيد الاجتماع، لا بمعنى إرادة كلّ فرد لا بشرط الانضمام ولا عدمه حتّى يقال: إنّ لا ينافي كونه حقيقةً في المنفرد، بل بمعنى أنّ الوضع إنّما ثبت في حال إرادة جميع الأفراد بعنوان الكلّي التفصيلي الأفرادي، كما حقّقناه في مبحث استعمال المشترك في معنييه<sup>(١)</sup>، فافهم ذلك، فإنّه لا ينافي ما حقّقناه سابقاً من أنّ دلالة العامّ على أفراد

(١) تقدّم في ج ١: ١٠١-١٠٤.

دلالة تامة<sup>(١)</sup>.

ومما ذكرنا يظهر: أنه لا معنى للتمسك بالاستصحاب؛ إذ لم يكن تناول العام للباقي في حال تناوله للجميع بعنوان الحقيقة حتى يستصحب، بل لأنه كان تابعا للمدلول الحقيقي، وهو الجميع.

ثم لو سلمنا كونه حقيقة، فإنما يثبت ذلك في حال كونه في ضمن الجميع، وقد تغير الموضوع.

والجواب عن الثاني: بالمنع من السبق بلا قرينة، وبدونها يسبق العموم، وسبق الغير علامة المجاز.

وما يقال: إن إرادة الباقي معلومة بدون القرينة، وإنما المحتاج إليها هو خروج غيره<sup>(٢)</sup>.

ففيه: أن العلم بإرادة الباقي إنما هو لأجل دخوله تحت المراد، وذلك لا يوجب كونه حقيقة فيه، إنما الذي يقتضي كون اللفظ حقيقة هو سبق المعنى والعلم بإرادته على أنه نفس المراد، ولا يحصل ذلك فيما نحن فيه إلا بالقرينة، وهو معنى المجاز.

واحتج من قال بأنه حقيقة إن بقي غير منحصر: أن معنى العموم حقيقة هو كون اللفظ دالا على أمر غير منحصر في عدد<sup>(٣)</sup>.

وأجيب: بمنع كون معناه ذلك، بل معناه تناوله للجميع، وقد صار

(١) تقدم في ص: ٥.

(٢) حكى في معالم الدين: ١١٥، وفي شرح مختصر المنتهى للعضدي: ٢٢٢.

(٣) منتهى الوصول: ١٠٧، شرح مختصر المنتهى للعضدي: ٢٢٢، معالم الدين:

العام والخاص / العام المخصّص حقيقة أم مجاز ..... ١٤١

الآن لغيره ، فصار مجازاً<sup>(١)</sup> ، مع أن الكلام في صيغ العموم لا في نفس العام ، فكما أن كون افعل حقيقة في الوجوب لا يقتضي كون مفهوم الأمر كذلك ، وكذلك لا يقتضي كون مفهوم الأمر معتبراً فيه الإيجاب كون صيغة افعل حقيقة في الوجوب ، فهكذا ما نحن فيه .

ونظير ذلك أيضاً : أن كون الهيئة الاستثنائية حقيقة في المنقطع لا يقتضي كون الاستثناء حقيقة فيه ليرد أنه ليس بإخراج ما لولاه لدخل .

احتج القائل بأنه حقيقة إن خصّ بغير مستقل : بأن لفظ العام حال انضمام المخصّص المتصل ليس مفيداً للبعض ، أعني : ما عدا المخرج بالمخصّص ؛ لأنه لو كان كذلك لما بقي شيء يفيد المخصّص ، فلا يكون مجازاً في البعض ، بل المجموع منه ومن المتصل يفيد البعض حقيقة<sup>(٢)</sup> .

وفيه : أنه إن أراد عدم إفادته البعض بخصوصه بحسب الوضع ، فلا كلام لنا فيه ، وإن أراد أنه لا يفيد البعض بحسب إرادة اللفظ ، فهو ممنوع ، غاية الأمر عدم الإفادة من حيث هو ، وأما مع انضمام المخصّص ، فلا ريب في إفادته ذلك ، كما هو المدار في المجازات ، وأما المخصّص ، فهو يدلّ على إخراج البعض الآخر أيضاً .

وأيضاً : يرجع هذا الكلام إلى اختيار مذهب القاضي في رفع التناقض عن الهيئة الاستثنائية ، ولفظ العام حينئذٍ إما حقيقة في معناه ، والنسبة إلى الباقي وقعت بعد الإخراج ، وإما أنه ليس بحقيقة ولا مجاز ، إن قلنا بالوضع

(١) منتهى الوصول : ١٠٧ ، شرح مختصر المنتهى للعصدي : ٢٢٢ ، معالم الدين :

الجديد ، وقد عرفت بطلانهما سابقاً .

واستدل أيضاً: بأنه لو كان التقييد بما لا يستقلّ موجباً للتجوّز في نحو: الرجال المسلمون وأكرم بني تميم إن دخلوا وأكرم الناس إلا الجهال لكان نحو: المسلمون للجماعة ، والمسلم للجنس أو العهد ، وألف سنة إلا خمسين عاماً مجازات ، واللوازم باطلة ، أما الأولان ، فإجماعاً ، وأما الأخير ، فبالتزام الخصم .

بيان الملازمة : أن كلّ واحد من المذكورات يقيد بقيد هو كالجزم له ، وقد صار به لمعنى غير ما وضع له أولاً ، وهي بدونها للمنقول عنه ومعه للمنقول إليه ولا يحتمل غيره وقد جعلتم ذلك موجباً للتجوّز ، فالفرق تحكّم<sup>(١)</sup> .

**والتحقيق في الجواب :** أنك إن أردت أن لفظة مسلم في "المسلمون والمسلم" حقيقة مع تغيّر معناه بسبب القيد ، فهو ممنوع ، فكيف يدعى الاتفاق عليه ، وإن أردت أن "المسلمون" حقيقة في الجماعة والمسلم في الجنس أو العهد ، فهو إنمّا يثبت حقيقة المركّب من حيث التركيب لا من حيث إنه حقيقة في معنى مفرد ، وهو خارج عن المبحث .  
**وبيان ذلك :** أن المفردات مختلفة الأوضاع ، كما أشرنا سابقاً ، فوضع الأعلام وأسماء الأجناس ونحوها وضع شخصي ، ووضع الأفعال والمشتقات والتثنية والجمع ونحوها وضع نوعي ، كما أن وضع المركبات كلّها نوعيّة ، ومنقسمة إلى الحقيقة والمجاز كما أشرنا ، وكما أن كون وضع

(١) حكي في معالم الدين : ١١٥ ، وفي شرح مختصر المنتهى للعصدي : ٢٢٢ -

المركّبات حقيقةً لا ينافي كون بعض مفرداتها مجازاً؛ لما ذكرنا في المقدّمة الأولى، كذلك كون وضع المفردات النوعية حقيقةً لا ينافي كون بعض أجزائها مجازاً، فكما أنّه لا ينافي كون العام مستعملاً في المعنى المجازي على ما اخترناه كون الهيئة الاستثنائية حقيقةً في الإخراج، فلا ينافي كون المراد من مثل مسلمون جماعةً من أفراد هذا الجنس، يعني: المسلم . وبعبارة أخرى: المسلم المتحقّق في ضمن أفراد حقيقة كون لفظ المسلم في هذه الكلمة مجازاً، كما لا يخفى، هذا إن اعتبرنا دلالة الكلمة على الجنس ودلالة علامة الجمع والعهد وتعيين الماهية على مدلولها .

وإن جعلناها كلمة واحدة موضوعة بالاستقلال لمجموع هذا المعنى، فوجه الدفع: أنّ الاستدلال قياس مع الفارق لكون المقيس عليه كلمة مستقلة موضوعة بوضع واحد، ولم يلاحظ فيها دلالة القيد والمقيّد، بل وضع مجموع اللفظ بإزاء مجموع المعنى بخلاف المقيس، فإنّه أريد من كلّ كلمةٍ منه معنى على حدة .

والقول بأنّ المجموع عبارة عن الباقي بعنوان الحقيقة، فهو مع بطلانه، كما بيّنا سابقاً، لا يلائم ظاهر الاستدلال من ملاحظة العلة المستنبطة في قياسه .

والحاصل: أنّ المستدلّ إن أراد مقياسه التركيبات المذكورة التي هي موضوعة بوضع حقيقي نوعي لمعانٍ مركّبة معهودة في كونها حقيقةً في معانيها التركيبية الحقيقية على المفردات المشتقة الموضوعية بالوضع النوعي للمعاني المنحلة بأجزاء متعدّدة مع قطع النظر عن ملاحظة مفرداتها وأجزائها، فلا ريب أنّه ليس من محلّ النزاع في شيء، وكون كلّ منهما

حقيقةً في معانيها متَّفَق عليه .

وإن أراد مقايسة بعض أجزائها - وهي المقيدّات - بباقي الأجزاء في كونها حقيقةً على أجزاء المفردات المقيدة، فثبوت الحقيقة في المقيس عليه أوّل الدعوى .

وإن ادعى في المفردات وضعاً مستقلاً، فلا مناسبة حينئذٍ بين المقيس والمقيس عليه، ولا جامع بينهما على ما هو ظاهر الاستدلال .

ومن هذا يظهر جواب من أراد الاستدلال بهذا الدليل على كون العام مع المخصّص حقيقةً في الباقي؛ إذ الفرق واضح بين المقيس والمقيس عليه حينئذٍ، وذلك الوضع لم يثبت في المقيس، ولا معنى للقياس هنا في إثبات الوضع، كما لا يخفى؛ فإنّ الوضع لم يثبت حينئذٍ في المقيس عليه من جهة اختلاف المعنى بسبب القيد حتّى يقال: إنّه موجود في المقيس، بل بسبب جعل الواضع، وهو فيما نحن فيه أوّل الكلام .

بقي الكلام في المثال الأخير وجعله مقيساً عليه، ووجهه: أنّ الخصم يفرق بين أسماء العدد وغيرها .

والتحقيق في جوابه: منع الفرق بينهما، ووجهه ما تقدّم في المقدمات . وقد يجاب: بأنّ الخصم لعلّه يقول في المثال المذكور بأنّ المراد بالألف تمام المدلول، وأنّ الإخراج وقع قبل الإسناد والحكم .

وفيه: - مع ما عرفت من فساد هذه الطريقة - أنّه مبنيّ على الفرق بين أسماء العدد وغيرها في ذلك، وهو غير ظاهر الوجه والقائل\* .

(\*) ووجهها بيان عدم الفرق بتصريح علماء العربية: أنّ العامّ في قوّة تكرير

وحجّة التفصيل الثالث هو الحجّة السابقة، واستثناء الصفة وغيرها لكونها عند القائل من قبيل المستقلّ .

وكذلك حجّة التفصيل الرابع هو الحجّة السابقة، وضعفها غني عن البيان .

وأما حجّة القول الأخير، وهو قول فخر الدين، فقال في البرهان: والذي أراه اجتماع جهتي الحقيقة والمجاز في اللفظ؛ لأنّ تناوله لبقية المسميات لا تجوّز فيه، فهو من هذا الوجه حقيقة في المتناول، واختصاصه بها وقصوره عمّا عداها جهة في التجوّز<sup>(١)</sup>. وضعفه ظاهر ممّا مرّ.

### قانون

العَامُ الْمَخْصُصُ بِمَجْمَلٍ لَيْسَ بِحِجَّةٍ اتِّفَاقًا، فَإِنْ كَانَ مَجْمَلًا مِنْ جَمِيعِ الْوُجُوهِ، فَفِي الْجَمِيعِ، مِثْلُ قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿أُحِلَّتْ لَكُمْ بَهِيمَةُ الْأَنْعَامِ إِلَّا مَا يُتْلَى عَلَيْكُمْ﴾<sup>(٢)</sup>، ومثل: اقتلوا المشركين إلّا بعضهم، وإن كان إجماله في الجملة، ففي قدر الإجمال مثل: إلّا بعض اليهود، فلا إجمال في غير اليهود.

---

المفردات، وكما أنّ مع حذف أحد المفردات لا يخرج الباقي عن الحقيقة، فكذا ما هو في قوّته. وأنت خبير بأنّ مرادهم بيان الحكمة في وضعه لا أنّه مثله في جميع الأحكام، وذلك مثل قولهم: إنّ العطف في قوّة تكرير العامل بل العامّ ظاهر، والمفردات نصّ، وبنيهما بؤنّ بعيد. منه ﷺ.

(١) البرهان للجويني ١ : ٢٧٦، المسألة ٣١٣.

(٢) سورة المائدة ٥ : ١.

وأما المخصّص بمتين، فالمعروف من مذهب أصحابنا: الحجّية في الباقي مطلقاً<sup>(١)</sup>، ونقل بعض الأصحاب اتّفاقهم على ذلك<sup>(٢)</sup>.  
 واختلف العامة، فمنهم من قال: بعدم الحجّية مطلقاً<sup>(٣)</sup>.  
 ومنهم: من خصّ الحجّية بما لو كان المخصّص متصلاً<sup>(٤)</sup>.  
 ومنهم: من قال بحجّيته في أقلّ الجمع<sup>(٥)</sup>.  
 ومنهم: من قال بالحجّية فيما لو كان العامّ منبثاً عن الباقي قبل التخصيص، كالمشركين بالنسبة إلى الحربيّ بخلاف مثل السارق، فإنّه لا ينصرف الذهن منه إلى من يسرق ربع دينار فما فوقها من الحرز<sup>(٦)</sup>.  
 ومنهم: من خصّ الحجّية بما لو كان العامّ قبل التخصيص غير محتاج إلى البيان، كالمشركين قبل إخراج الذمّي بخلاف أقيموا الصلاة قبل إخراج الحائض<sup>(٧)</sup>.

---

(١) منهم: الشيخ حسن في معالم الدين: ١١٦، الفاضل التوني في الوافية: ١١٦، الشيخ البهائي في زبدة الأصول: ١٢٨.

(٢) حكى في معالم الدين: ١١٦، وفي زبدة الأصول مع حواشي المصنّف عليه: ٣٢٧.

(٣) حكاه ابن الحاجب في منتهى الوصول: ١٠٧-١٠٨، والعضدي في شرح مختصر المنتهى: ٢٢٤.

(٤) نسبة ابن الحاجب إلى البلخي في منتهى الوصول: ١٠٧، والعضدي في شرح مختصر المنتهى: ٢٢٤.

(٥) حكاه ابن الحاجب في منتهى الوصول: ١٠٧-١٠٨، والعضدي في شرح مختصر المنتهى: ٢٢٤.

(٦ و٧) حكاه ابن الحاجب في منتهى الوصول: ١٠٧-١٠٨، والعضدي في شرح مختصر المنتهى: ٢٢٤.

لنا : ظهوره في إرادة الباقي بحيث لا يتوقّف أهل العرف في فهم ذلك حتّى ينصب قرينة أخرى عليه غير المخصّص ، ولذلك ترى العقلاء يذمّون عبداً قال له المولى : أكرم من دخل داري ، ثمّ قال : لا تكرم زيدا إذا ترك إكرام غير زيد أيضاً .

وأيضاً العامّ كان حجّة في الباقي في ضمن الجميع قبل التخصيص ، بمعنى أنّه كان بحيث يجب العمل على مقتضاه في كلّ واحد من الأفراد خرج المخرج بالدليل وبقي الباقي ، فيستصحب حجّيته في الباقي .

وأما ما ذكره بعضهم : بأنّه كان متناولاً للباقي قبل التخصيص ، وهو مستصحب<sup>(١)</sup> ، فإن أراد التناول الواقعي ، فهو غلط ؛ لعدم العلم به ، ولزوم البدء في المخصّص ، وإن أراد التناول الظاهري ، فلا معنى لاستصحاب الظهور ، وإن أراد استصحاب حكم التناول الظاهري ، فهو ما قلنا .

ولنا أيضاً : احتجاج السلف من العلماء وأهل العصمة عليهم السلام بالعمومات المخصّصة بحيث لا يقبل الإنكار .

وربما يستدلّ أيضاً : بأنّه لو لم يكن حجّة في الباقي لكانت إفادة العامّ لدخول الباقي موقوفة على إفادته للمخرج ، فلو كانت إفادته للمخرج أيضاً متوقّفة على ذلك لزم الدور ، وإلّا لزم الترجيح بلا مرجّح<sup>(٢)</sup> .

وهو ضعيف ؛ لأنّه دور معيّة ، كالمتضائفين ، واللبنتين المتساندتين . احتجّ المنكر مطلقاً بوجهين : الأوّل : أنّ حقيقة العموم غير مراد ، والباقي أحد من المجازات ، فلا يتعيّن الحمل عليه لاحتمال إرادة سائر

(١) منهم : العضدي في شرح مختصر المنتهى : ٢٢٤ .

(٢) حكاه العضدي في شرح مختصر المنتهى : ٢٢٤ - ٢٢٥ .

مراتب الخصوص ، ولا مرجح ، فيصير مجملاً .

والثاني : أنه خرج بالتخصيص عن كونه ظاهراً ، وما لا يكون ظاهراً لا يكون حجة<sup>(١)</sup> .

والجواب عن الأول : منع الإجمال وعدم المرجح ، إذ الأقربية إلى العام مرجح ، ومدار مباحث الألفاظ على الظنون ، فكما أن التبادر علامة الحقيقة ، فظهور العلاقة علامة تعيين المجاز ، ولذلك لو قيل : رأيت أسداً يرمي لتبادر إلى الذهن معنى الشجاع ، لا البخر ، ولا ريب أن العام المخصص سيما مع ملاحظة عدم ذكر مخصص آخر معه ينصرف منه [إلى]<sup>(٢)</sup> الباقي ؛ لكونه أقرب إلى أصل المدلول .

وكفكاف في المرجح ما ذكرنا من الأدلة ، مع أن الوقوع في كلام الحكيم أيضاً يصرفه عن الإجمال ، لا بمعنى أنه لا يقع المجمل في كلام الحكيم أبداً ؛ لوقوعه في الجملة ، كما لا يخفى ، بل بمعنى أن الأصل والقاعدة الناشئة عن الحكمة والاعتبار يقتضي عدمه حتى يثبت بالدليل وقوعه ، كحمل كلامه على خلاف الظاهر إذا دلّ الدليل عليه ، والحمل على أقل الجمع كما ذكره القائل به وإن كان يدفع الإجمال ، لكنّ الحمل على تمام الباقي أولى منه ؛ لضعف دليله ؛ لظهور الفرق بين الجمع والعام كما مرّ ، ولا قائل بإرادة غيرهما بالخصوص ، مضافاً إلى ما سنذكره في بطلان ذلك القول أيضاً .

ومما ذكرنا يظهر الجواب عن الثاني .

(١) حكي في معالم الدين : ١١٧ ، والواقية : ١١٨ .

(٢) أضافه لاستقامة العبارة كما في الحجري ١ : ٢٦٦ .

هذا، ولكن الإشكال في أن مقتضى محل النزاع أن القول بعدم الحجية مطلق، وهذا الدليل يقتضي اختصاصه بالقول بكون العام المخصوص مجازاً في الباقي، ولا ينهض على من قال بأنه حقيقة في الباقي، وكيف ذلك، وكيف يجتمع هذا مع الكلام في القانون السابق؟ فإن الكلام ثمّة يقتضي حجّيته في الباقي سواء كان حقيقةً أو مجازاً؛ لأن كلاً من الحقيقة والمجاز ظاهر في معناه، والكلام هاهنا يقتضي الخلاف في الحجية.

وقد يوجّه هنا الاستدلال بحيث ينهض على القول بالحقيقة: بأن مراد من قال: إن العام المخصّص حقيقة في الباقي، أنه حقيقة فيه من حيث إنه أحد أبعاد العام، لا أنه حقيقة في الباقي من حيث إنه تمام الباقي، فحينئذٍ يقال في الاستدلال: إن تمام الباقي أحد الحقائق، فلا يحمل عليه بخصوصه<sup>(١)</sup>.

وردّ: بأنه لا يجري على القول بكون المجموع اسماً للباقي، فكما لا يقول أحد: إن السبعة مثلاً اسم لهذا العدد فما دونها، كذلك لا ينبغي أن يجوز ذلك في عشرة إلا ثلاثة، ولا على القول بأن الإسناد وقع بعد الإخراج؛ فإن المراد بلفظ العام هو معناه الحقيقي الأصلي لا الباقي فقط، فهو عين الحقيقة لا أحد الحقائق، ولا على القول بأنه حقيقة في الباقي؛ لاستصحاب تناول السابق، وعدم منافاة عدم تناول الغير لتناول الباقي؛ فإن ظاهره أنه لم يطرأ عليه شيء إلا خروج ما أخرجه المخصّص فلا يبقى إلا تمام الباقي، وكذا لا يجري على الدليل الآخر الذي هو سبق الباقي إلى

(١) القائل: سلطان العلماء في حاشيته على الأصول (تحقيق الشيخ علي محمدي):

الذهن؛ فإنه لا معنى لسبق أحد الأبعاض من دون تعيين، ولا على القول بكونه حقيقةً فيما لو بقي غير منحصر؛ لأن هذا القول منهم ليس لأنه أحد أبعاض العام، كما هو مناط التوجيه في الاستدلال، بل لأنه هو عام، فالظاهر أن النزاع هنا إنما هو على القول بمجازية لفظ العام في الباقي، كما هو المختار في القانون السابق، وقول المفصل بالمتصل والمنفصل أيضاً مبني على ذلك، فإنه مبني على أن المخصص بالمنفصل مجاز دون المتصل<sup>(١)</sup>.

**أقول:** ولعل التفصيلات الأخر في المسألة أيضاً على هذا نظرة إلى ملاحظة مناسبة بعض المجازات للعام دون بعض بحسب المقامات، فإن ما أنبأ عن الباقي قبل التخصيص أقوى من غير المنبئ، وكذلك ما لا يحتاج إلى البيان أقوى مما يحتاج إليه.

ونظر من قال بالحجية في أقل الجمع: أن أقل الجمع هو المتيقن من بين المجازات - يعني جميع أفراد الباقي - والزائد مشكوك فيه، فصار حاصل الرد أننا إن قلنا بأن العام لم يستعمل في معنى مجازي وبنينا على القول بالحقيقة في القانون السابق، فلا مناص عن الحجية، وإن قلنا بالمجازية فيجيء فيه هذا الخلاف المذكور في هذا القانون، وبما ذكر تندفع المنافة المتوهمة بين الأصلين أيضاً.

**وأقول:** الإنصاف أن ما ذكر في الترديد لا يدفع التوجيه المذكور؛ لأن مراد من يقول بأنه حقيقة في الباقي، أنه حقيقة فيما لم يخرج عن حكم

(١) هو المدقق الشيرازي (ملا ميرزا) في حاشيته على معالم الدين (طبع المكتبة

العامة، فلو فرض تخصيص تمام الباقي مرة أخرى وكرة بعد أولي، بل وكرات متعددة ولم نطلع على التخصيص الأول، فاحتمال التخصيصات حاصل عند السامع، ولا ريب أن القائل بكونه حقيقة في الباقي يقول بالحقيقة في المرة الأخيرة أيضاً، كما هو مقتضى دليله، فالمراد بالباقي ما لم يثبت خروجه بهذا التخصيص وإن احتمل خروجه عنه بتخصيص آخر، وحينئذ فالعام محتمل لحقائق متعددة، فإذا قامت القرينة على عدم إرادة الجميع، فيتساوى احتمال سائر الحقائق ويتمّ الدليل؛ إذ الكلام في هذا المقام بعد تسليم تصحيح هذا القسم من الحقيقة، فيصير ذلك نظير إطلاق العام المنطقي على أفراده من حيث وجوده في ضمن كل واحد لا من حيث الخصوص، وبعد تسليم ذلك فمنع جريان الاستدلال مكابرة، ويتمّ الكلام فيه مثل القول بالمجازية حرفاً بحرف.

ومما ذكرنا تقدر بعد التأمل على إجراء الدليل على جميع الأقوال في الحقيقة، فإن مراد من قال: إن عشرة إلا ثلاثة اسم للسبعة لعله كون المستثنى والمستثنى منه اسماً للباقي، وذكر السبعة بعنوان المثال.

ويجوز الكلام السابق في الباقي، من أنه يحتمل مراتب متعددة كلها معنى حقيقي لمجموع التركيب على قول هذا القائل، وكذلك الكلام على القول بكونه حقيقة في غير المحصور؛ لأن لغير المحصور أيضاً مراتب متعددة كلها معنى حقيقي للعام على قول هذا القائل.

نعم، يחדش في ذلك أن ذلك إنما يتمّ فيما كانت أفراد العام غير محصورة، واحتمل التخصيص مراتب متعددة منه.

وأما على القول بكون الإسناد إلى الباقي بعد الإخراج، فأنت بعد التأمل فيما ذكرنا في بطلان هذا القول تعلم أن الكلام في الحجية وعدم

الحجّية إنّما يرجع إلى الحكم والإسناد المتعلّق باللفظ، وقد فرض أنّه ليس إلا بالنسبة إلى الباقي، والتخصيص لم يتحقّق فيه بالنسبة إلى لفظ العام، بل إنّما تحقّق بالنسبة إلى الإسناد والحكم، فإذا خصّ الإسناد بغير القدر المخرج، فهو يحتمل المراتب المتعدّدة، ويجري فيه الكلام السابق.

ومما ذكرنا يظهر اندفاع المنافاة بين الأصلين أيضاً؛ إذ الحقيقة والمجاز لا يستلزمان الظهور والحجّية في جميع الأحوال، بل إنّما هو إذا لم يطرأهما إجمال، فقد تحتاج الحقيقة إلى القرينة كما في المشترك، وكذلك المجاز إذا تعدّدت المجازات، بل وكذلك المشترك المعنوي إذا أريد منه فرد معيّن؛ فإنّ معرفة أنّ المراد بـ: رجلٌ في قوله تعالى: ﴿وَجَاءَ رَجُلٌ مِّنْ أَقْصَا الْمَدِينَةِ﴾<sup>(١)</sup> هو الحبيب النجّار يحتاج إلى القرينة، مع أنّه حقيقة على الظاهر، كما بيّناه في مباحث الأوامر.

وقد يقال: إنّ الكلام في القانون السابق إنّما هو بعد تسليم الحجّية، فلا منفاة<sup>(٢)</sup>، وهو أيضاً باطل.

ومما ينادي ببطلانه: بناء استدلالهم على عدم الحجّية في هذا الأصل بتعدّد المجازات وإجمالها، وهو موقوف على كون المجازيّة مفروغاً عنها في هذا القانون، فكيف يختلفون بعد ذلك في الحقيقة والمجاز، مع أنّه كان ينبغي حينئذٍ تقديم هذا القانون على السابق، وكتب الأصول التي حضرتنا الآن كلّها متّفقة في تقديم القانون السابق على هذا.

(١) سورة القصص ٢٨ : ٢٠ .

(٢) حكاة المدقّق الشيرازي في حاشيته على معالم الدين (طبع المكتبة الإسلامية):

قيل \* : والحقّ أنّ الخلاف فيما سبق مبنيّ على فرض إرادة الباقي ، وأما ظهوره فغير لازم ، والقائل بكونه حقيقةً يلزمه ظهوره ، والقائل بكونه مجازاً على خلافه ؛ إذ المجاز قد يكون ظاهراً ، وقد يكون غيره ، وقس عليه التفصيل ، فتأمل<sup>(١)</sup> .

أقول : ويظهر ما فيه بالتأمّل فيما قدّمناه ؛ إذ لو بنينا على التحقيق واقتضاء الدليل ، فالحقّ أنّ الحقيقة والمجاز كليهما ظاهران في معناهما إذا اتّحدا ، وتعيّن القرينة على كلّ منهما فيما احتاج إليه على فرض الاشتراك أو تعدّد المجاز ، وقد بيّنا لك سابقاً بطلان الحقيقة ، وتعيّن المجاز في تمام الباقي ، واحتمال إرادة ما دون تمام الباقي خلاف الظاهر ، ولا يصار إليه .

ولو أعرضنا عن التحقيق ، وتماشينا مع الخصم في تصحيح الحمل على الحقيقة ، فلا يتفاوت الكلام في هذا القانون\*\* على القولين ، فتأمّل . ويؤيد ما ذكرنا استدلالهم الثاني ، فإنّه لو لم يكن ناظراً إلى احتمال الحقيقة لرجع إلى الدليل الأوّل\*\*\* ، ولكان تكراره لغوياً ، إذ الإجمال من جهة تعدّد المجاز أخصّ من عدم الظهور ؛ فإنّه أعمّ من أن يكون من تلك الجهة أو من جهة احتمال الحقائق ، فحينئذٍ يصير العامّ في محتملات الباقي على القول بالحقيقة ، مثل النكرة التي أريد بها فرد معيّن عند المتكلم غير معيّن عند المخاطب ، مثل قوله تعالى : ﴿ وَجَاءَ رَجُلٌ مِّنْ أَقْصَا

(١) حاشية الشيرازي على معالم الدين (طبع المكتبة الإسلامية) : ١٢١ .

(\*) القائل هو المدقّق الشيرازي في حاشيته على المعالم ، منه ﷺ .

(\*\*) أي الحجية وحمله منها ، منه ﷺ .

(\*\*\*) أي كونه حقيقة في الباقي أو مجازياً . منه ﷺ .

أَلْمَدِينَةَ ﴿١﴾ ، وكذلك كل أدلة القائلين بالحجية قابل للقولين من دعوى الظهور ولزوم الذم واستصحاب التناول وغيرها ، كما بيّناها ، بل بعضها في الدلالة على القول بالحقيقة أظهر .

ثم إن هاهنا أمراً لا بد أن ينبه عليه وهو : أن ظاهر كلام المستدل في أقل الجمع أن محل النزاع فيما وكل المتكلم تعيين أفراد المخرج والباقي إلى المخاطب ، كما لو قال : كل البيضات إلا ثلاثة منها ، ونحو ذلك . وعلى هذا يلزم على القول بجواز التخصيص إلى الواحد أن يكون العام حجة في الواحد ؛ لأنه المتيقن أيضاً ، ولم يستثنه المستدل ، وعمم في الإجمال .

ولعلّ نظر المستدل في ذلك إنما هو الصحيح ، لا نظر القائل بالحجة في أقل الجمع ، فإنّ الغالب الوقوع في كلام الحكيم في التخصيصات ملاحظة التعينات في الأحكام ، ولا بد أن يكون مراد من يجوز التخصيص إلى الواحد في القانون المتقدم أيضاً التخصيص إلى واحد معين عند المتكلم ، لا أي واحد يكون ، وكذلك أقل الجمع عند القائل به ثمة ، مثلاً قوله تعالى : ﴿ قُلْ لَا أجدُ فِي مَا أَوْحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنزِيرٍ ﴾ (٢) قد تعلق الإخراج عن نفي التحريم بهذه الثلاثة بخصوصها ، وكذلك : ﴿ إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ أَلْمَيْتَةَ وَالذَّمَّ وَلَحْمَ الْخِنزِيرِ ﴾ (٣) ، فإذا ورد النص بحرمة لحم الأسد ولحم

(١) سورة القصص ٢٨ : ٢٠ .

(٢) سورة الأنعام ٦ : ١٤٥ .

(٣) سورة البقرة ٢ : ١٧٣ .

الكلب ، فيجب الإخراج أيضاً ، وهكذا .

وكما أنّ الحرمة تتعلّق بالمُخرج بخصوصه ، فكذلك نفي الحرمة لا بدّ أن يتعلّق بالباقي بتعيّنه ، فلا بدّ أن يكون الباقي متعيّناً ، سواء كان واحداً خاصّاً ، أو أقلّ جمع خاصّ .

والى ما ذكرنا ينظر الكلام السابق على الاستدلال ، وإجرائه على القول بالحقيقة أيضاً ، كما نّبهنّا عليه ، وسيجيء في القانون الآتي أيضاً إشارة إلى ذلك .

وممّا ذكرنا يظهر لك ضعف ما قد يعارض أقرّبيّة المجاز المرّجحة للحجّية في تمام الباقي على ما ذكرنا بتيقّن إرادة الواحد أو أقلّ الجمع ، وكذلك ضعف هذه المعارضة في بيان عدم جواز التخصيص إلا بإرادة جمع يقرب من المدلول ، كما أشرنا إليه في محلّه .

هذا ، ولكنّي لم أقف في كلماتهم تنبيهاً على ما ذكرنا ، فإنّهم ذكروا حجّة المفصّل بالحجّية في أقلّ الجمع دون غيره ، كما ذكرنا ، ولم يتعرّضوا لما فيه ، فلا بدّ لهم أن يجيبوا عنه بأنّ تيقّن الأقلّ إنّما يفيد الحجّية إذا تعيّن ، فلا ثمره لهذا الكلام ، وإن اعتمد المفصّل في التعيين على قرينة أخرى ، فهذا ليس من حجّية العامّ في الباقي في شيء ، كما لا يخفى ، بل الحجّية حينئذٍ إنّما ثبت في العامّ مع القرينة المذكورة .

تنبيه : قد عرفت أنّ المخصّص المتّصل هو الاستثناء المتّصل والغاية والشرط والصفة وبدل البعض ، ولا يخفى أنّ المُخرج في الاستثناء والغاية هو المذكور بعد أداتهما ، وفي الباقيات هو الغير المذكور ، فالباقي في قولنا :

أكرم الناس إلا الجهال هو الناس العلماء ، وفي أكرم العلماء إلى أن يفسقوا ، هو غير من فسق من العلماء ، والمخرج في أكرم العلماء إن كانوا صلحاء ، هو غير الصالحين منهم ، وفي أكرم الرجال المسلمين هو غير المسلمين من الرجال ، وفي أكرم العلماء شعراء هم هو غير الشعراء منهم .  
وأنت بعد ذلك خبير بطريق إجراء الكلام في المباحث السابقة فيها ، من بيان مورد الحقيقة والمجاز والحجية وعدم الحجية وغيرها وتمييز المختار والمزيف .

### قانون

الحق موافقاً للأكثرين - حتى ادعى عليه جمع منهم الإجماع<sup>(١)</sup> - عدم جواز العمل بالعام قبل الفحص عن المخصص ، وقيل : يجوز<sup>(٢)</sup> ، وعلني المختار فالحق الاكتفاء بالظن ، وقيل : يجب تحصيل القطع<sup>(٣)</sup> .  
ولا بد في تحرير محل النزاع وتحقيق المقام من تمهيد مقدّمة ينكشف بملاحظتها غواشي الأوهام ، وهي :

أن الفرق الواضح حاصل بين حالنا ، وحال أصحاب النبي ﷺ ، والأئمة عليهم السلام في طريق فهم الأحكام ومعرفتها ، وأخذها منهم عليهم السلام ، ومن أحاديثهم ؛ لأنهم كانوا مشافهين لهم ومخاطبين بخطابهم ، عارفين

(١) منهم : الغزالي في المستصفى ٣ : ٣٧٠ ، وابن الحاجب في منتهى الوصول :

١٤٤ ، ونُسب إلى الجمع في معالم الدين : ١١٩ .

(٢) منهم : العلامة في تهذيب الوصول : ١٣٨ ، ونسب إلى الصيرفي العلامة في نهاية

الوصول ٢ : ٢٣٠ .

(٣) من القائلين : الباقلاني في التقريب والإرشاد : ٤٢٥ - ٤٢٦ .

بمصطلحهم ، واجدين للقرائن الحالية والمقالية ، عالمين لبعض الأحكام من الضرورة والبدهة ، آخذين ما لا يعلمونه من كلماتهم ، وكانوا قد يعلمون العموم ، وتشبه عليهم الخصوصية في بعض الموارد ويسألون عنها ، وقد يعلمون الخصوص من الخارج وأنه مخالف لباقي الأفراد ، ويعرفون أن المراد من العام هو الباقي بقريته ما سمعوه أو بقريته المقام ، وأكثرهم كانوا محتاجين حين السؤال ، فمكالمة المعصوم عليه السلام لا بد أن تكون معهم بحيث يفهمون ، ولا يؤخر بيانه عن وقت حاجتهم ، فيجب عليهم العمل على العام والمطلق إذا سمعوه بدون التخصيص ، فربما كان الوقت يقتضي التعميم له والتخصيص لآخر ، وربما كان يتفاوت الحال من أجل التقيّة وغيرها .

وان شئت توضيح الحال ، فقايسهم بالمقلد السائل عن مجتهده في هذا الزمان .

وأما نقلهم الأخبار إلى آخرين في زمانهم وعملهم عليه ، فهو أيضاً لا يشبه الأخبار الموجودة عندنا ، فإنه كان أسباب الاختلال والاشتباه حينئذ قليلاً ، ألا ترى أنهم كانوا يستشكلون فيما لو وردت عليهم أخبار مختلفة من أصحابهم ، وكانوا يسألون عن أئمتهم عليهم السلام في ذلك ، ويجيبون بالعلاج بالرجوع إلى موافقة الكتاب أو السنّة أو مخالفة العامّة أو الشهرة أو غير ذلك ، ثمّ التخيير أو الاحتياط وهو بعينه مثل الخبر المنقول في زماننا عن مجتهد بعيد عنّا ، أو أخبار منقولة متخالفة عنه .

وبالجملة : انحصر أمرنا في هذا الزمان في الرجوع إلى كتب الأحاديث الموجودة بيننا ، ولا ريب أن المتعارضات فيها في غاية الكثرة ، بل لا يوجد فيها خبر بلا معارض إلا في غاية الندرة ، فكيف يقاس هذا بخبر ينقله الثقة عن إمامه عليه السلام بلا واسطة إلى أهله أو إلى بلد آخر مع عدم

علم المستمع بمعارض له ، ولا ظنّ بذلك مع اتّحاد الاصطلاح وقلة أسباب الاختلال ، وإنّما عرض الاختلالات بسبب طول الزمان وكثرة تداولها بالأيدي ، سيّما أيدي الكذّابة وأهل الريبة والمعاندين للأئمّة عليهم السلام ، فأدرجوا فيها ما ليس منهم ، فنحن في الأخبار التي وصلت إلينا في وجوه من الاختلال ، من جهة العلم بالصدور عنهم وعدمه ، ومن جهة جواز العمل بخبر الواحد الظنّي وعدمه ، وكذلك في اشتراط العدالة وتحقيق معنى العدالة ومعرفة حصولها في الراوي ، وكيفية الحصول من تزكية عدل أو عدلين ، ومن جهة الاختلال في المتن من جهة النقل بالمعنى مرّة أو مراراً مختلفة واحتمال السقط والتحريف والتبديل وحصول التقطيع فيها الموجبة لتفاوت الحال من جهة السند والدلالة ، ومن جهة الاختلال في الدلالة بسبب تفاوت العرف والاصلاح وخفاء القرائن وحصول المعارضات اليقينيّة ، والإشكال في جهة العلاج من جهة اختلاف النصوص الواردة في التعارض ، وأنّ التكليف اليقينيّ الثابت بالضرورة من الدين لا بدّ من تحصيل معرفته من وجه يرضى به صاحب الشرع ، وسبيل العلم به منسّد غالباً ، وليس لنا وجه وسبيل في ذلك إلا الرجوع إلى الأدلّة المتعارفة ، والكتاب العزيز لا يستفاد منه إلا أقلّ قليل من الأحكام ، مع اختلال وإشكال في كيفية الدلالة في أكثرها ، والإجماع اليقينيّ نادر الحصول ، وكذلك الخبر المتواتر ، والاستصحاب لا يفيد إلا الظنّ ، والأخبار مع أنّها لا تفيد إلا الظنّ متخالفة ومتعارضة في غاية الاختلاف والتعارض ، بل الاختلاف حاصل بينها وبين سائر الأدلّة أيضاً ، بل الاختلاف موجود بين جميع الأدلّة ، ولا بدّ في الاعتماد على شيء منها على بيان مرجّح ؛ لئلا يلزم ترجيح المرجوح أو المساوي ، والقول بالتخيير مطلقاً أو الأخذ بأحد الطرفين من باب التسليم

إنّما يتمّ مع العجز عن الترجيح ، كما هو منصوص عليه في الأخبار ، مدلول عليه بالاعتبار ، فالأخذ بكلّ ما رأيناه أولاً من حديث أو ظاهر آية أو استصحاب مع وجود الظنّ الغالب بوجود المعارض مجازفة من القول ؛ إذ يلزم على هذا التخيير في العمل مطلقاً ورأساً وهو باطل جزماً .

وبالجملة : الذي نجزم به ويمكن أن نعتقده بعد ثبوت العجز عن تحصيل العلم وسدّ بابه ، هو استخراج الحكم عن هذه الأدلّة في الجملة ، بمعنى أنّه يمكن الاعتماد على ما حصل الظنّ بحقيّته من جملتها ، لا الاعتماد على كلّ واحد منها ، والأصل حرمة العمل بالظنّ إلّا ما قام عليه الدليل ولم يقدّم إلّا على هذا القدر .

مع أنّنا لو قلنا : إنّهُ يجوز لكلّ من رأى حديثاً أو فهم استصحاباً أن يعمل عليه وكذلك سائر الأدلّة ، فيصير الفقه حينئذٍ من باب الهرج والمرج ولا يكاد ينتظم له نسق .

فإن قلت : إنّك قائل بأنّ الخبر الصحيح من باب خير الواحد حجّة ، مثلاً فإذا رأينا حديثاً صحيحاً نعمل عليه ؛ لأنّ الأصل عدم المعارض ، ولا علم لنا بوجوده فيه بخصوصه وهكذا في غيره .

قلت : إجراء الأصل مع وجود العلم بوجود المتعارضات غالباً لا معنى له .

فإن قلت : العلم بوجود المتعارضات إنّما هو في الجملة ، وليس في خصوص هذا الحديث .

قلت : إنّ هذا يصير من باب الشبهة المحصورة التي حكموا بوجوب الاجتناب عنها ، مع أنّنا لو قلنا بجواز الارتكاب في الشبهة المحصورة أيضاً إلى أن يلزم منه العمل بالحرام ، لا يتمّ الكلام هنا ؛ لأنّ فتح باب الرخصة

في ذلك لآحاد المكلفين يقتضي تجويز الارتكاب في الجميع ، فأين اعتبار ملاحظة المعارض ، مع أن الغالب في ذلك هو المتعارض ، وخبر لم يوجد له معارض لمن آنس بطريقة الاستنباط في غاية الندرة ، وإن كان في أول أمره .

والحاصل : أن المجتهد إذا علم أن دليل الحكم إنما هو في جملة هذه الأدلة المتعارضة المختلفة لا نفس كل واحد منها ، فلا بد من البحث عن المعارض حتى يعرف أن العمل بأيهما هو الراجح في ظنه ؛ لئلا يكون مؤثراً للمرجوح ، ولئلا يكون تاركاً للأخبار المستفيضة الواردة بالعلاج والترجيح فيما لو كان الخبران متخالفين ؛ إذ العلم بوجود الخبرين المتعارضين في جملة تلك الأخبار حاصل لنا ، ويجب علينا علاجه .

وعدم العلم بالفعل بأن هذا الخبر الذي رآه أولاً هل هو من هذا الباب أم لا ، لا يوجب العلم بعدم ذلك ؛ لأن ورود الخبرين المتعارضين صادق على ما ورد علينا في جملة الأدلة ، مع إمكان معرفتهما بعينهما .

ومما ذكرنا يظهر : أنه لا يمكن التمسك بأصالة عدم المعارض في كل رواية ؛ إذ المفروض أن أحاديثنا مشتملة على الحديث الذي له معارض والحديث الذي لا معارض له ، وكون الأصل عدم كون الحديث الذي نراه أولاً هو ما لا معارض له ليس بأولى من كونه هو الذي له معارض ، فيجب إجراء حكم كل من الصنفين فيه وهو لا يتم إلا بعد البحث والفحص .

وحاصل المقام : أن حجة الله على العباد منحصر في النبي ﷺ والوصي عليه السلام ، وبعد العجز عن الوصول إليهما بقاء التكليف ، فلا دليل على جواز الاعتماد إلا على ظن من استفرغ وسعه في تحصيل الظن من جهة الأدلة المنسوبة إليهم ، ولا يمكن ذلك إلا بعد الفحص عن المعارضات

والاعتماد على الترجيحات، وسيأتي الكلام في كفاية الظنّ وعدم وجوب تحصيل العلم عليه.

إذا تمهّد هذا، فنقول: إنّ العامّ المتنازع فيه واحد من الأدلّة، واحتمال وجود المعارض أعمّ من المناقض الراجع لجميع حكمه أو المخصّص الراجع لبعضه، ولما كان الغالب في العمومات التخصيص حتّى قيل: ما من عامّ إلاّ وقد خصّ، فقوي احتمال وجود المعارض هنا، فصار مظنوناً، فصار ذلك أولى بوجود الفحص عن المعارض عن سائر الأدلّة. وشبهة من لا يقول بوجود الفحص عن المخصّص في العامّ هي أنّه لو وجب طلب المخصّص في التمسك بالعامّ لوجب طلب المجاز في التمسك بالحقيقة؛ إذ احتمال إرادة خلاف الظاهر ولزوم الوقوع في الخطأ بالعمل على الظاهر قائم فيهما، ولا يجب ذلك في الحقيقة اتّفاقاً، وبدلالة قضاء العرف بذلك، فكذلك العامّ.

وفيه أوّلاً: أنّه إن أراد أنّه لا يجب التفحص عن الحقيقة أصلاً، بمعنى أنّه إذا ورد حديث يدلّ على فعل شيء بعنوان الوجوب، ولكن احتمل احتمالاً راجحاً وجود حديث آخر يدلّ على أنّ المراد بالأمر في الحديث الأوّل الاستحباب، فهو في الحقيقة احتمال المعارض، فلا معنى لعدم وجوب البحث عنه، فكيف يدعى عليه الاتّفاق.

وإن أراد أنّه لا يجب في الحقيقة طلب المجاز إذا لم يكن هنا ظنّ بوجود المعارض من الأدلّة، بل ولا احتمال له، بمعنى أن يتفحص لاحتمال قيام قرينة حاليّة أو مقاليّة دلّت على إرادة المعنى المجازي من الكلمة، فهو صحيح ومسلّم في العامّ أيضاً من هذه الجهة، فإنّنا لا نتفحص في العامّ عن المخصّص لاحتمال أن يكون المراد معناه المجازي؛ بل لأنّ

وجود دليلٍ خاصٍّ يرفع أحكام بعض أفراد العامِّ محتمل أو مظنون وإن آل ذلك إلى حصول التجوُّز في العامِّ بعد ظهوره، فتداخلُ البحثين لا يوجب كون كلِّ منهما مقصوداً بالذات، ولما كان العامُّ من جملة الأدلَّة أكثر احتمالاً لوجود المعارض، خصَّوه بالبحث دون سائر الأدلَّة.

وثانياً: على فرض تسليم كون البحث عن العامِّ من جهة دلالة اللفظ وحقيقته والاحتراز عن التجوُّز، ولكن نقول: إنَّ الاتِّفاق الذي ذكره المستدلُّ هو الفارق بين أنواع الحقائق؛ لعدم تحقُّقه فيما نحن فيه، بل تحقُّق خلافه، فقد ادَّعى جمع من المحقِّقين الإجماع على وجوب الفحص<sup>(١)</sup>، فحصل الفارق وبطل القياس، مع أنَّ الفارق موجود بوجه آخر، وهو تفاوت الحقائق في الظهور، ألا ترى أنَّهم اختلفوا في ترجيح المجاز المشهور على الحقيقة.

فنقول هنا: إنَّ استعمال العامِّ في معناه المجازي بلغ حدَّ الاشتهار إلى أن قيل: ما من عامٍ إلا وقد خصَّ، بخلاف سائر الحقائق، فإن لم نقل بترجيح المجاز المشهور، فلا أقلَّ من التوقُّف، فالغلبة مرَّجحة للتجوُّز، وأصالة الحقيقة وعدم التخصيص للحقيقة، فيصير مجملاً، فيحتاج إلى الفحص بخلاف سائر الحقائق، فإنَّ الغلبة ليس فيها إلى هذا الحدِّ، بل أكثر الألفاظ محمول على الحقائق.

وما يقال: إنَّ أكثر كلام العرب مجازات<sup>(٢)</sup>، فهو إغراق ليس على حقيقته.

ومما يوضح ما ذكرنا أنَّه لا يجب الفحص عن احتمال سائر

(١) تقدّم في ص: ١٥٧.

(٢) حكى عن ابن جنبي الرازي في المحصول ١: ٣٣٧.

المجازات في العام أيضاً، كما إذا احتل إطلاق العام على شخص باعتبار جامعته جميع أوصاف أفراد العام، فإذا قيل: جاء العلماء، فيحتمل أن يراد منه زيد باعتبار أن علمه مساوٍ لعلم كلهم بعلاقة المشابهة، ويحتمل أن يراد منه أمرهم أو حكمهم أو نوابهم بعلاقة المجاورة أو التعلّق أو نحو ذلك، بل نحمله على حقيقته من هذه الجهة بخلاف احتمال جهة التخصيص بإرادة بعضهم دون البعض، وكأنه غفل من غفل في هذا الأصل من جهة الغفلة عن تفاوت المجازات، أو عن أن الكلام في الفحص عن المعارض من حيث إنه معارض، لا في طلب المجاز من حيث إنه طلب المجاز، وقد عرفت إمكان اجتماع الحثيئات وافتراقها، فتأمل فيما ذكرنا بعين الإنصاف تجده حقيقاً بالقبول.

وأما الدليل على كفاية الظنّ بعدم وجود المخصّص بعد الفحص، فهو الدليل على كفاية الظنّ في مطلق معارضات الأدّة، وهو أن ضرورة بقاء التكليف وعدم السبيل إلى تحصيل الأحكام الواقعية بعنوان اليقين يفيد جواز العمل به وإن فرض إمكان الوصول إليه في بعضها؛ لأنّ الحكم الذي يمكن أن يحصل فيه العلم إن كان مركّباً أو كان جزءاً للعبادات المركّبة، فتحصيل العلم بالجزء ليس تحصيلاً للعلم بالكلّ، وما بعضه ظنّي فكأنه ليس بعلميّ جزماً، كما هو واضح، وتحصيل العلم بالكلّ في غاية البعد وإن كان بسيطاً أو كان هو نفس المركّب أيضاً، فاستفراغ الوسع في تحصيله إنّما يمكن بعد تتبّع جميع الأدّة، وهو مستغرق للأوقات غالباً، مفوّت للمقصود، مع أنّه عسر عظيم وحرص شديد، وهما منفيّان في الدين بالإجماع والآيات والأخبار، فثبت كفاية العمل بالظنّ مطلقاً.

فتقول فيما نحن فيه: إنّ العلم بعدم المخصّص في العام غير ممكن

غالباً، وتحصيل ما يمكن فيه العلم مستلزم لتفويت العمل بأكثر العمومات، وبهذا التقرير يندفع ما قد يتوهم أن ذلك يقتضي جواز العلم بالظنّ في البعض دون البعض، وأنّ العمل بالظنّ إنّما هو فيما إذا لم يمكن تحصيل القطع، وهو مخالف لما هو المعهود من طريقتهم في الفقه من جواز العمل بالظنّ، وإن أمكن تحصيل العلم في بعض الأحكام أيضاً، فإنّ المراد في هذا الاستدلال أنّ العمل بالظنّ في الكلّ إنّما هو لأجل أنّ تحصيل العلم فيما يمكن فيه من الصور النادرة يوجب تفويت العمل بالأكثر والعسر والحرّج، لا أنّه لا يجوز العمل بالظنّ إلاّ فيما لا يمكن القطع.

وأما ما يمكن أن يوجّه للقول بلزوم تحصيل القطع بعدم المخصّص في العمل، فهو أنّ العمل بالظنّ مشروط بعدم إمكان تحصيل اليقين، وهو ممكن؛ لأنّ ما يعمّ البحث فيه وكان ممّا يبتلئ به عموماً، فالعادة تقتضي باطّلاع الباحثين عليه، وتنصيبهم على وجوده وعدمه، وأما الذي ليس بهذه المثابة، فالمجتهد بعد البحث يحصل له القطع بذلك، إذ لو كان مخصّصاً لذكروه.

وفيه :- مع ما فيه من منع حصول القطع في المقامين؛ إذ غاية الأمر عدم الوجدان، وهو لا يدلّ على عدم الوجود - أنّ اشتراط العمل بالظنّ بعدم إمكان تحصيل اليقين لا دليل عليه؛ إذ اليقين بحكم الله الواقعي لا يحصل بالقطع بعدم المخصّص؛ إذ عدم المخصّص لو سلّم القطع به في نفس الأمر أيضاً، فكيف يحصل القطع بأنّ المراد من العامّ هو جميع الأفراد، بل لعلّه كان في مقام الخطاب قرينة حالية أفهمت إرادة البعض مجازاً، مع ما في سند العامّ ودلالته من غير جهة العموم والخصوص أيضاً وجوه من الاحتمال تمنع عن القطع بحكم الله تعالى الواقعي، وهكذا الكلام

في سائر الأدلة بالنسبة إلى المعارض .

وبالجملة : وجود المعارض وعدمه أحد أسباب الخلل ، كما أشرنا سابقاً ، فدعوى أنه بعد حصول القطع بعدم المعارض أو المخصّص يحصل القطع بحكم الله تعالى جزاف من القول ، وإمكان سدّ جميع الخلل في المتن والسند وسائر كميّات الدلالة لم نر إلى الآن سبيلاً إلى التمكن عنه .  
ودعوى اشتراط قطعية بعض مقدّمات الدليل إذا أمكن مع عدم إفادة الدليل إلا الظنّ ترجيح بلا مرجح .

فإن قلت : إنّ ما ذكرت يوجب الاكتفاء بمطلق الظواهر في حكم الله الظاهري ، فلا يجب البحث عن المعارض أصلاً ، فضلاً عن تحصيل القطع . قلت : إنّ المراد من الظاهر هو الراجح الدلالة المرجوح خلافه ، وبعد ملاحظة احتمال المعارض احتمالاً راجحاً لا يبقى ظهور في دلالاته .

نعم ، الظواهر في نفسها مع قطع النظر عن احتمال المعارض لها ظهور في مدلولاتها ، وهو لا يكفي لنا .  
نعم ، إنّما هو يكفي لأصحاب الأئمة عليهم السلام والحاضرين مجلس الخطاب ومن قاربهم وشابهم .

فدليلنا على المطلوب هو ما يظهر من ملاحظة مجموع الأدلة بعد البحث والفحص ، لا كلّ واحد ممّا يمكن أن يصير دليلاً ، ولكن لا يجب في الحكم بذلك الظهور القطع بعدم المعارض ، بل يكفي الظنّ .  
ثمّ إنّ بعض أفاضل المتأخّرين \* خبط خبطاً عظيماً ، وتبعه بعض

(\*) هو الفاضل المدقّق الشيرازي في حاشية المعالم [معالم الدين (طبع المكتبة الإسلامية) : ١٢٤ - ١٢٥] ، منه عليه السلام .

أفاضل\* من تأخر عنه ، وهو أنه منع عن لزوم تحصيل القطع والظن كليهما في طلب المعارض في جميع الأدلة ، سواء العام أو غيره .  
واستدل على ذلك بوجوه :

**الأول :** أن أحداً من المنازعين والمباحثين في المسائل من أصحاب الأئمة عليهم السلام والتابعين لم يطلب في المسألة التوقف من صاحبه حتى يبحث وينقب عن المعارض والمخصص ، بل سكت أو تلقى بالقبول ، وإلا لنقل إلينا ، فصار إجماعاً على عدم البحث عن المخصص والمعارض .

وزاد بعضهم\*\* على ذلك أيضاً ، وقال : الأصول الأربعمانية لم تكن موجودة عند أكثر أصحاب الأئمة عليهم السلام ، بل كان عند بعضهم واحد وعند الآخر اثنان أو الثلاثة وهكذا ، والأئمة عليهم السلام كانوا يعلمون بأن كلاً منهم يعمل في الأغلب بما عنده ولا يتم البحث عن المخصص إلا بتحصيل جميعها ، فلو كان واجباً لأمرهم الأئمة بتحصيل الكل ونهوهم عن العمل ببعضها .

**والجواب عن الأول :** بعد تسليم هذه الدعوى يظهر مما مر من التفاوت الظاهر بين زماننا وزمان الأئمة ، وهذا الكلام يجري في خطاب الأئمة عليهم السلام مع أصحابهم أيضاً ، حيث لم يسأل الأصحاب عنهم عليهم السلام عن المخصص وقرروهم على معتقدهم من العموم ، ونزيد توضيحاً ونقول :

إن الاستدلال بالعموم غالباً ليس في جميع الأفراد ، وكذلك خطاب الأئمة عليهم السلام بالنسبة إلى أصحابهم ، فإنه قد يكون الحاضر في ذهن الأصحاب هو طائفة من أفراد العام المطابق لخطاب الإمام عليه السلام ، وكان ذلك

(\*) هو السيد صدرالدين في شرح الوافية ، منه عليه السلام .

موضع حاجته وبين الخصوص في موضع آخر، وكذلك المنازعين والمباحثين كان نزاعهم في طائفة من أفراد العام، وكانوا غافلين عن العام، فباستدلال صاحبه بذلك كان يسكت وذلك لا ينافي تخصيص العام بالنسبة إلى غير تلك الأفراد؛ إذ العام المخصّص حجة في الباقي، كما مرّ تحقيقه<sup>(١)</sup>، فمرادنا من قولنا: إنه يجب في العمل بالعام البحث عن المخصّص، العمل به في جميع الأفراد.

ويندفع الإشكال الطارئ من جهة شيوع التخصيص وغلبته بالتفحص عن المخصّص في الجملة، فإذا ظهر وجود مخصّص ما، فلا دليل على وجوب التفحص أزيد من ذلك لا ظناً ولا قطعاً؛ لأصالة الحقيقة إلا مع احتمال وجود مخصّص آخر راجح على عدمه بالخصوص، وليس ذلك من باب أصل التخصيص الراجح بسبب الغلبة، بل من جهة مطلق وجود المعارض للدليل، فافهم ذلك وتأمل حتى يتحقّق لك أنّ دعوى مثل ذلك الإجماع لا أصل لها ولا حقيقة، مع أنّه ورد في الأخبار ما يدلّ على ذلك، مثل: رواية سليم بن قيس الهلالي في الكافي: عن أمير المؤمنين عليه السلام حيث أجاب عن اختلاف أصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله وفي آخرها: «فإن أمر النبي صلى الله عليه وآله مثل القرآن، منه ناسخٌ ومنسوخٌ، وخاصٌ وعمامٌ، ومحكمٌ ومتشابهٌ، وقد كان يكون من رسول الله صلى الله عليه وآله الكلام له وجهان كلام عمّ وخاصٌ مثل القرآن» إلى أن قال: «فما نزلت على رسول الله صلى الله عليه وآله آية من القرآن إلا أقرأنيها وأملأها عليّ فكتبتها بخطي وعلمني تأويلها وتفسيرها

(١) تقدّم في ص: ١٠٨-١٤٥.

(\*) وهو الفاضل التونسي في الوافية [الوافية: ١٣٠]، منه صلى الله عليه وآله.

وناسخها ومنسوخها ومُحكّمها ومتشابهها وخاصّها وعمّاها»<sup>(١)</sup> الحديث .

وفى معناها غيرها<sup>(٢)</sup> ، وظاهرها لزوم معرفة الجميع .

فبعد ملاحظة أنّ في الآيات والأخبار عامّاً وخاصّاً، ولا يندفع الاختلاف والحيرة إلّا بملاحظتها، وأنا مأمورون بمعرفة العامّ والخاصّ، فكيف يقال: إنّنا لم نؤمر بالبحث عن الخاصّ، وأحاديث الأئمة عليهم السلام مثل أحاديث الرسول صلى الله عليه وآله، وقد قال الصادق عليه السلام في رواية داود بن فرقد المروية في معاني الأخبار: «أنتم أفقه الناس إذا عرفتم معاني كلامنا، إنّ الكلمة تُصرف على وجوه، فلو شاء إنسان لصرف كلامه كيف يشاء ولا يكذب»<sup>(٣)</sup>. وتدلّ على المطلوب أيضاً الأخبار المستفيضة الدالة على عرض الأخبار المتخالفة على الكتاب<sup>(٤)</sup>.

ولا ريب أنّ موافقة الكتاب وعدمها لا تعلم إلّا بعد معرفة عامّ الكتاب وخاصّه، ومعرفة ذلك في فهم الكتاب لازم، كما يستفاد من الأخبار، فيستلزم ذلك لزوم معرفة عامّ الخبر عن خاصّه أيضاً، وهو معنى البحث عن المخصّص .

وأما الجواب عمّا زاده بعضهم: فنقول: مضافاً إلى ما ظهر ممّا تقدّم، إنّ الأحاديث المجتمعة عندنا من الكتب الأربعة وغيرها أكثر ممّا كان عند كلّ واحد من أصحاب الأئمة عليهم السلام من تلك الأصول بلا شكّ ولا ريب،

(١) الكافي ١ : ٥٠ - ١/٥٢ .

(٢) كرواية محمّد بن مسلم ومنصور بن حازم عن الصادق عليه السلام في : الكافي ١ : ٢/٥٢

٣ ، والوسائل ٢٧ : ٢٠٨ ، أبواب صفات القاضي ، ب ١٤ ، ح ٢ و٣ .

(٣) معاني الأخبار : ١/١ .

(٤) الوسائل ٢٧ : ١٠٦ ، أبواب صفات القاضي ، ب ٩ .

ومع ذلك فالفروع المتكرّرة في كتب الفقهاء الخالية عن النصوص أكثر ممّا وجد فيه النصّ بمراتب شتّى، وما لم يذكره في كتب الفروع وما يتجدّد يوماً فيوماً أضعاف مضاعف ما ذكره، بل لا يتناهى ولا يعدّ، فلو كان يلزم عليهم تبليغ أحكام الجميع بالخصوص، فيلزم أنّهم عليه السلام العياذ بالله قصّروا في ذلك، لعدم تبليغ ذلك بالخصوص في الجميع جزماً، فظهر أنّهم اكتفوا في جميع ذلك بالأصول الملقاة إلينا بقولهم عليه السلام: «علينا أن نلقي إليكم الأصول وعليكم أن تفرّعوا»<sup>(١)</sup>.

وهذا من أقوى الأدلّة على جواز العمل بالظنّ في الأحكام الشرعيّة؛ إذ غاية ما في الباب جعل الفرع من جزئيات أصل وقاعدة، ولا ريب أنّ دلالة العام والقاعدة على جزئياتهما ظنيّة، فنقول: إنّ الواجد للأصل والأصلين من أصحاب الأئمة عليهم السلام كان عالماً بالأصول الأصليّة التي هي أمّهات المسائل، مثل: أصل البراءة، وعدم جواز نقض اليقين بالشكّ، وعدم العسر والخرج، وعدم التكليف بما لا يطاق، وأصالة الإباحة فيما لا ضرر فيه، وقبح الظلم والعدوان والإضرار ونحو ذلك، وبيّنوا لهم في جواب مسائلهم كثيراً من الخصوصيات وكثيراً من العمومات الواردة في الكلّيات ولم يظهر من حالهم أنّ تلك العمومات الثابتة في الأصل والأصلين كانت أبكاراً لم تصلها أيدي التخصيص، فلعلّ الرواة كانوا يعلمون أنّ مرادهم عليهم السلام من تلك العمومات الاستدلال على الباقي بعد التخصيص، كما أشرنا<sup>(٢)</sup>، وأنّ الخاصّ بيّن لهم من الخارج، والتخصيص على جميع

(١) السرائر (المستطرفات) ٣ : ٥٧٥ .

(٢) تقدّم في ص : ١٦٦ - ١٦٧ .

الجزئيات ليس بواجب على ما بيننا، واحتمال وجود مخصص آخر غير ما فهموه لا يضر كما بيننا؛ لأن الظن بالعدم كافٍ، بل تكفي أصالة العدم حينئذٍ، ولم يظهر من حال صاحب الأصل أو الأصلين أنه يظن بوجود خاص أو معارض في سائر الأصول، وعلى فرض الثبوت إنه كان متمكناً من الرجوع إليه ولم يفعل، وعلى فرض ذلك إن الإمام عليه السلام أطلع عليه وقزره، وكل ذلك دعاوي لا بينة عليها بخلاف زماننا، فإن وجود المعارض في جملة الأخبار مما لا يدانيه رب ولا يعتره شك، فكيف يقاس بزمان أصحاب الأئمة عليهم السلام، ولعمري إن أمثال هذه الكلمات ممن تتبّع الأخبار وعرف طريقة الفقه والفقهاء مما يقضى منه العجب.

ومما ذكرنا ظهر أن عدم أمر الإمام عليه السلام بتحصيل سائر الكتب لم يكن لأجل أن الفحص عن المخصص أو المعارض لا حاجة إليه مع قيام الاحتمال الراجح؛ إذ لعله يعتمد على ذلك بأنه إذا أشكل عليه الأمر في العام يرجع إلى الإمام عليه السلام.

والثاني: قوله تعالى: ﴿إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَبِئْسَ مَا تَكْتُمُونَ﴾<sup>(١)</sup> إلى آخرها.

وجه الاستدلال: أنه نفى بالمفهوم التثبت عند مجيء العدل، والبحث عن المخصص تثبت وأي تثبت.

وفيه: أن الظاهر من الآية لزوم التثبت في خبر الفاسق الذي يفهم منه مراده بعنوان القطع أو الظن في أنه هل هو صادق أو كاذب، والتفحص والبحث عن المراد من خبر العدل إذا كان محتملاً لغير ظاهره احتمالاً

مساوياً له ليس تثبتاً في أنه هل هو صادق فيه أو كاذب .

**والحاصل :** أن خبر العدل لا يتأمل في قبوله من حيث احتمال الكذب ، بل التأمل والتثبت إنما هو في فهم المراد ، ولم يظهر من الآية نفيه ، كما لا يخفى .

**لا يقال :** إن هذا تقييد في خبر العدل والأصل عدمه ، وإطلاق الآية يقتضي عدم التثبت في خبر العدل مطلقاً ، لا في نفي الكذب فقط .  
**لأننا نقول :** إننا نمنع الإطلاق بالنسبة إلى هذا المعنى حتى نطالب بدليل التقييد ، بل نقول : المتبادر من الآية المقيّد ، وإنكاره مكابرة ، مع أنه يرد على المستدلّ النقض بمجملي خبر العدل .

**فإن قيل :** إن المجمل خرج بالاتفاق وبحكم العقل ؛ للزوم التحكم من حمل الكلام على بعض الاحتمالات ، ولا اتفاق هنا ، ولا يحكم العقل بعدم جواز ترجيح العموم لوجود المرجح من تبادر العموم ، ولأصالة الحقيقة .

**وأيضاً :** القول بكون العامة مثل المجمل ، رجوع عن القول بكون ألفاظ العامة حقيقة في العموم .

**قلنا :** حصول الإجمال من جهة تساوي احتمال إرادة الخصوص لأصالة الحقيقة لا ينافي القول بكونها حقيقة في العموم ، كما في المجاز المشهور عند من يتساوى عنده احتمال مع الحقيقة والتبادر الحاصل في المجاز المشهور للمعنى الحقيقي ، كما أنه بعد قطع النظر عن الشهرة ، وكذلك المسلم من التبادر هنا هو بعد قطع النظر عن شيوع غلبة التخصيص ، مع أن هنا فرقاً آخر وهو أن العامة بعد ثبوت التخصيص في

الجملة يكون ظاهراً في الباقي، كما مرّ بخلاف المجمل والمشارك، ولئن سلّمنا إطلاق الآية حتّى بالنسبة إلى الدلالة، فنقول: إنّ ما ذكرناه من الأدلّة على المختار يقيدها، وإلا فلا ريب أنّه يصدق على كلّ من خبري العدلين المتعارضين ولا ريب أنّه لا يمكن العمل حينئذٍ مطلقاً، فظهر أنّ المراد من الآية أنّ خبر العدل من حيث إنّهُ خبر العدل لا يجب فيه التفحص عن الصدق والكذب، وإن وجب فيه من حيث إنّهُ يعارضه خبر عدل آخر فضلاً عما كان الثبوت من جهة فهم المراد.

الثالث: آية النفر<sup>(١)</sup>، ووجه الاستدلال: أنّه تعالى أوجب الحذر عند إنذار الواحد، ولم يقيده بالبحث عن المخصّص. ويظهر الجواب عنه أيضاً ممّا مرّ.

ثمّ إنّ مناط القول المختار أنّه لا يحصل الظنّ بإرادة المعنى الحقيقي للعالم إلاّ بعد الفحص، لا أنّه يحصل الظنّ بسبب أصالة الحقيقة ولكن لا يكتفى بهذا الظنّ، بل يوجب الظنّ الزائد، بل نقول: إنّ أصالة الحقيقة إنّ أفادت الظنّ فإنّما تقيده بعد قطع النظر عن شيوع التخصيص، والمفروض أنّه غير منفكّ، فلا معنى لمقابلة مختارنا بأنّا نكتفي بالظنّ الحاصل من أصالة الحقيقة، بل لا بدّ أن يقال: إنّ الظنّ حاصل مع شيوع التخصيص أيضاً.

وجوابه: المنع، ثمّ إنّ مطلق الظنّ كافٍ، وإلا فيشكل الأمر لتفاوت مراتب الظنون، بل تفاوت مراتب الظنّ المتأخّم للعالم أيضاً، فلو قلنا باشرطه لزم الحرج الشديد، مع أنّه غير متيسّر غالباً وما أمكن تحصيله

(١) سورة التوبة ٩: ١٢٢.

فيه ، فيجري فيه الكلام الذي ذكرناه في تحصيل العلم .  
ثم إن الظاهر أنه يكفي في تحصيل الظن تتبع كل باب بؤبوه في كتب  
الأخبار لكل مطلب ، وكل ما يظن وجود ما له مدخلية في المسألة فيه من  
سائر الأبواب وإن كان في كتاب آخر ، مثل أن ملاحظة أبواب لباس المصلي  
في كتاب الصلاة له مدخلية في أحكام الطهارة وغسل الثياب ، وملاحظة  
كتاب الصوم له مدخلية في أحكام الاستحاضة والحيض ونحو ذلك  
وهكذا .

وقد صار الآن تتبع ذلك سهلاً عندنا من جهة تأليف الكتب المبوبة ،  
مثل الكافي والتهديب والإستبصار وزاد في ذلك إعانة كتاب الوافي للفاضل  
الكاشاني ، وكتاب وسائل الشيعة لمحمد بن الحسن الحر العاملي عظم الله  
أجورهم .

ولابد في الفحص عن المخصص من ملاحظة الكتب الفقهية ، سيما  
الاستدلالية منها ليطلع على موارد الإجماع أيضاً وذلك مما يعين على  
الإطلاع بحال الأخبار وخصوصها وعمومها أيضاً ، سيما ملاحظة كتب  
المتأخرين من أصحابنا مثل المعبر والمنتهى والمختلف والمسالك  
والمدارك وغيرها ، ولا يجب تتبع جميع كتب الأخبار من أولها إلى آخرها  
في كل مسألة ، وكذلك الكتب الفقهية ، مع أنه مما يوجب العسر الشديد  
والحرج الوكيد .

## المقصد الثالث فيما يتعلق بالمخصّص

### قانون

إذا تعقّب المخصّص عمومات متعدّدة، جملاً كانت أو غيرها، متعاطفةً بالواو أو غيرها، وصحّ عوده إلى كلّ واحد، فلا خلاف في أنّ الأخيرة مخصّصة به جزماً، إنّما الخلاف في غيرها، وفرضوا الكلام في الاستثناء ثمّ قاسوا عليه غيره، فذهب الشيخ<sup>(١)</sup> والشافعية<sup>(٢)</sup> إلى أنّ الاستثناء المتعقّب للجمل المتعاطفة ظاهر في رجوعه إلى الجميع - وفسره العضدي بكّل واحد<sup>(٣)</sup> - وأبو حنيفة وأتباعه إلى أنّه ظاهر في العود إلى الأخيرة<sup>(٤)</sup>، والسيد رضي الله عنه إلى أنّه مشترك بينهما، فيتوقّف إلى ظهور القرينة<sup>(٥)</sup>، والغزالي إلى الوقف<sup>(٦)</sup>، فلا يدرى أنّه حقيقة في أيّهما .

وهذان القولان موافقان لقول أبي حنيفة في الحكم وإن تخالفا في المأخذ؛ لأنّ الاستثناء يرجع على القولين إلى الأخيرة، فيثبت حكمه فيها ولا يثبت في غيرها، كقول أبي حنيفة، لكن هؤلاء؛ لعدم ظهور تناولها،

(١) العدة ١ : ٣٢٠ - ٣٢١ .

(٢) منهم : الشيرازي في التبصرة : ١٧٢ ، وحكاه عنهم الشيخ في العدة ١ : ٣٢٠ - ٣٢١ .

(٣) شرح مختصر المنتهين للعضدي : ٢٦١ .

(٤) منهم : السمرقندي في ميزان الأصول ١ : ٤٦٠ - ٤٦١ ، كما حكاه فيه عن أصحابهم .

(٥) الذريعة : ١٩٧ - ١٩٨ .

(٦) المستصفي ٣ : ٣٩١ .

وأبو حنيفة ؛ لظهور عدم تناولها .

هكذا قرره العضدي وجماعة من الأصوليين ، وليس مرادهم محض الموافقة في تخصيص الأخيرة ، فإن قول الشافعية أيضاً موافق له في ذلك ، ولا أن غير الأخيرة باقٍ على العموم على القولين ، محمول على ظاهرها ليتحدوا في تمام الحكم مع قول الحنفية لينافي التوقف والاشتراك ، بل مرادهم بيان موافقة القولين لقول أبي حنيفة من جهة لزوم تخصيص الأخيرة وعدم تخصيص غيرها ، وعدم التخصيص أعم من القول بالعموم ، فعدم تخصيص الغير عند أبي حنيفة لحمله على العموم والعمل على ظاهر اللفظ ، ومأخذه الحمل على أصل الحقيقة ، وعندهما بالتوقف في التخصيص وعدمه بسبب عدم معرفة الحال ، ومأخذه إما تصادم الأدلة أو الإجمال الناشئ عن الاشتراك .

فظهر ثمرة الخلاف بين الحنفية وبينهما في أمرين :

أحدهما : أن غير الأخيرة غير معلوم الحال عندهما ، ومعلوم العموم عند الحنفية .

وثانيهما : أنه لو استعمل في الإخراج عن غير الأخيرة أيضاً كان مجازاً عند الحنفية وحقيقةً عند السيد عليه السلام ، محتملاً لها عند الغزالي .

والعجب من الفاضل المدقق الشيرازي عليه السلام حيث نفى الإشكال في موافقة القولين الأخيرين للقول الثاني في تمام الحكم ، وقال : يجب أن لا يعمل في غير الأخيرة أصحابهما إلا على العموم ؛ لأن له صيغة خاصة به دالة عليه دلالة معتبرة ، ولم تتحقق في الكلام دلالة أخرى تعارضها ، ومجرد احتمال المعارض لا يكفي في الصرف عنها ، وإلا كان ذلك قائماً على

تقدير عدم الاستثناء أيضاً، والمفروض أن أصحاب المذهبين بحثوا ونقّبوا في المسألة<sup>(١)</sup>، إلى آخر ما ذكره .

وفيه : أنه لم يظهر من كلام الأصوليين نسبة ذلك إلى صاحب القولين ، ولا يظهر من كلامهم في بيان الموافقة إرادة ما ذكره ، بل كلامهم على ما ذكرنا أدلّ وأوفق ، ومرادهم مجرد نسبة المخصّص إلى الجمل من حيث ثبوت التخصيص وعدمه ، لا من حيث إرادة العموم من غير الأخيرة وعدمه ، مع أن مقتضى تلك الأقوال أن الخلاف إنما هو في الهيئة التركيبية من الاستثناء المتعقّب للجمل ، كما يظهر من ملاحظة أدلتهم أيضاً ، كما سيجيء .

فالقول باشتراك تلك الهيئة بين الرجوع إلى الأخيرة فقط والرجوع إلى الجميع معناه أن تلك الهيئة حقيقة في كلّ واحد منهما ، ومقتضى كونه حقيقة في الرجوع إلى الجميع أن العموم لم يبق على حاله في واحد منها ، ومقتضى كونه حقيقة في الرجوع إلى الأخيرة بقاء العموم على حاله في غيرها ، والمفروض أن الأمر مردّد حينئذٍ بين أن المراد من اللفظ هل هو العمومات المخصّصة باحتمال إرادة المعنى الأول من معنيي المشترك أو العمومات غير المخصّصة باحتمال إرادة المعنى الثاني .

والشكّ في أن المراد من ذلك اللفظ هل هو العامّ المخصّص أو العامّ غير المخصّص ؟ غير الشكّ في أن العامّ هل خصّ أم لا ؟ فيجري فيه أصالة عدم التخصيص ، وليس ذلك من قبيل العامّ الذي لم يظهر له مخصّص بعد الفحص والبحث حتّى يقال : إن له صيغة خاصّة دالة على معنى ، ولم يوجد

(١) حاشية الشيرازي على معالم الدين (طبع المكتبة الإسلامية) : ١٢٦ .

له معارض، فكون العامَّ مَخَصَّصاً أو غير مَخَصَّص جزء مدلول اللفظ فيما نحن فيه .

والشكُّ في أنَّ المراد أيَّ المدلولين لا أنَّه أمر خارج عنهما يمكن نفيه بأصالة الحقيقة وأصل عدم التخصيص ونحوهما، وظنِّي أنَّ ذلك واضح لا يحتاج إلى مزيد الإطناب، وياليتَه ﷺ اختار موضع مقياسه ما نحن فيه بمبحث البحث عن المَخَصَّص مقياسه بجواز العمل بالعامَّ المَخَصَّص بالمجمل .

والحاصل: إنَّ القائل بالاشتراك يتوقَّف عن الحمل على العموم؛ لأنَّه لا يظهر عليه أنَّه أريد من الهيئة المعنى الذي لازمه تخصيص الكل، أو أريد منها المعنى الذي لازمه تعميم ما سوى الأخيرة، والمتوقَّف يتوقَّف لَمَّا لم يتعيَّن عنده المعنى الحقيقي للهيئة التركيبية حتَّى يبني على أصل الحقيقة أو الاشتراك، مع أنَّه يعلم أنَّ للفظ حقيقة معينة لا بدَّ من الحمل عليها، ولم تبق العمومات على سجيَّتها الأصلية حتَّى يعرض عن حال المعارضات الخارجية رأساً بأصالة العدم .

وها هنا قول خامس اختاره صاحب المعالم ﷺ، وهو القول بالاشتراك المعنوي<sup>(١)</sup>.

وحاصله: أنَّ الاستثناء موضوع لمطلق الإخراج، واستعماله في أيِّ فردٍ من أفراد الإخراج حقيقة، غاية الأمر الاحتياج إلى القرينة في فهم المراد؛ لكون أفراد الكلِّي غير متناهية، وظاهر هذا القول، بل صريحه: أنَّه لم يعتبر للهيئة التركيبية حقيقة جديدة، وزعم أنَّ ذكر الاستثناء وإرادة

الإخراج عن كل واحد حقيقة، كما أن إرادة الإخراج عن الأخيرة فقط أيضاً حقيقة، فلا يتفاوت الحال بتعقُّبه لعام واحد أو لعمومات متعدّدة، وتعيين كل فرد من أفراد الإخراج يحتاج إلى القرينة، لكن لا من قبيل قرينة المشترك اللفظي، فإنّه للتعيين لا للتفهم.

ثم إنه ﷺ مهّد لتحقيق ما اختاره مقدّمة لا بأس بإيرادها مع توضيح مني وتحرير وإصلاح، وهي:

أن الواضع لا بد له من تصوّر المعنى في الوضع، فإن تصوّر معنى جزئياً وعيّن بإزائه لفظاً مخصوصاً ك: "زيد" لولد عمرو، أو ألفاظاً مخصوصة متصورة تفصيلاً ك: "زيد" و"ضياء الدين" و"أبي الفضل" له، أو إجمالاً كوضع ما اشتقّ من الحمد له مثل: "محمّد" و"أحمد" و"حامد" و"محمود"، فيكون الوضع خاصاً لخصوص التصوّر المعبر فيه، أعني تصوّر المعنى والموضوع له أيضاً خاصاً، وهو ظاهر، وإن تصوّر معنى عاماً تحته جزئيات إضافية أو حقيقية، فله أن يعيّن لفظاً معلوماً أو ألفاظاً معلومة عاماً تحته جزئيات إضافية أو حقيقية، فله أن يعيّن لفظاً معلوماً أو ألفاظاً معلومة بالتفصيل أو الإجمال بإزاء ذلك المعنى العام، فيكون الوضع عاماً؛ لعموم التصوّر المعبر فيه والموضوع له أيضاً عاماً.

مثال الأول: الحيوان، ومثال الثاني: الإنسان والبشر، ومثال الثالث:

وضع المشتقات لمعانيها، مثل: فاعل لذات قام به الفعل.

والمراد بالوضع الإجمالي هو الوضع النوعي، وقد يحصل اجتماع

الألفاظ التفصيلية في الأوضاع النوعية كوضع فعال وفعول للمبالغة، فيحصل الترادف في الوضع النوعي أيضاً، وله أن يعيّن لفظاً معلوماً أو ألفاظاً معلومة

بالتفصيل أو الإجمال بإزاء خصوصيات الجزئيات المندرجة تحته ؛ لأنّها معلومة إجمالاً إذا توجّه العقل بذلك المفهوم العامّ نحوها ، والعلم الإجمالي كافٍ في الوضع ، فيكون الوضع عامّاً والموضوع له خاصّاً .

مثال الأوّل : الحروف قاطبةً ، فإنّ مِنْ وإلى وعلّى - مثلاً - لوحظ في وضعها معنّى عامّ نسبيّ ، هو الابتداء والانتهاؤ والاستعلاء ، ووضع تلك الحروف لجزئيات تلك المعاني ، ومثل لفظ هذا وهو لكلّ مفرد مذكّر .

ومثال الثاني : ذي وتي وتيهي لكلّ مفرد مؤنث .

ومثال الثالث : الوضع الهيئتي للأفعال التامة ، فإنّها باعتبار النسبة وضعها حرفي نوعي إجماليّ ، وإن كان باعتبار المادّة من القسم الأوّل من هذين القسمين وضعها عامّ والموضوع له عامّ .

وربّما قيل : إنّ وضع المشتقات من باب وضع الحروف وأسماء الإشارة ، وهو غلط واضح ، ولا بأس بتفصيل الكلام فيه ، فنقول : إنّ وضع المشتقات كإسم الفاعل والمفعول يتصوّر على وجوه :

أحدها : أن يقال : إنّ وضع صيغة فاعل - مثلاً - أي : كلّ ما كان على زنة فاعل من أيّ مادّة بنيت ، إنّما هو لكلّ من قامت به تلك المادّة .

وبعبارة أخرى : كلّ واحد من الصيغ المبنية على زنة فاعل موضوع لمن قام به مبدأ ذلك الواحد ، يعني ضارب موضوع لمن قام به الضرب ، وقاتل لمن قام به القتل ، وعالم لمن قام به العلم ، وهكذا .

وعلى هذا فالوضع عامّ والموضوع له عامّ ؛ لأنّ الواضع تصوّر حين الوضع معنّى عامّاً ، وهو كلّ واحد من الذوات القائمة بها أحداث ، ووضع بإزاء كلّ واحدٍ منها ما بني من ذلك الحدث على هيئة فاعل .

وهذا من باب الوضع النوعي؛ فإنه قد لوحظ الألفاظ الموضوعية إجمالاً في ضمن الهيئة الخاصة، فقولنا: "هيئة فاعل موضوع لمن قام به مبدأ ما بُني منه" في قوّة قولنا: كل ما كان على زنة فاعل إلى آخره، فقد تصوّر الواضع الألفاظ إجمالاً عند وضع الهيئة.

**والثاني:** أن يقال: صيغة فاعل وضعت لمن قام به المبدأ، يعني: هذا الجنس من اللفظ وهو ما بُني على فاعل موضوع لهذا المفهوم الكلّي، وهذا أيضاً كسابقه، لكنّ المراد بالعام في الأوّل هو العامّ الأصولي وفي الثاني العامّ المنطقي.

**لا يقال:** إنّ هذا يستلزم كون ضارب وقاتل وعالم - مثلاً - موضوعاً لهذا المفهوم الكلّي، والمفروض خلافه؛ لأنّ معنى هذه المذكورات ليس هو نفس ذلك الكلّي، يعني: من قام به المبدأ، بل معناها من قام به الضرب والقتل والعلم.

**لأنّ نقول:** الذي تدلّ عليه الهيئة هو نفس الكلّي، وأمّا خصوصيّة قيام الضرب والقتل ونحوهما فهو من مقتضيات المادّة، والكلام في وضع الهيئة أو اللفظ بواسطة الهيئة، فالهيئة من حيث هي لا تدلّ إلاّ على هذا المعنى الكلّي، والثاني مدلول المادّة.

**والثالث:** أن يقال: لفظ ضارب موضوع لمن قام به الضرب، وعالم لمن قام به العلم وهكذا، وهذا أيضاً كسابقه في كون الوضع عامّاً والموضوع له عامّاً، لكنّ الوضع فيه شخصي من جهة ملاحظة الخصوصية في اللفظ بخلاف السابق؛ فإنه لم تعتبر فيه الخصوصية، بل اعتبر فيه العموم، فوضعه نوعي، وحقيقة الوضع النوعي ترجع إلى بيان القاعدة، وجعل وضع المشتقات من قبيل الوضع الشخصي بعيد.

إذا عرفت هذا، فاعلم: أن جمعاً من الأصوليين قالوا: إن وضع المشتقات مثل وضع الحروف والمبهمات من حيث إن الواضع للفظ فيها تصوّر المعنى الكلّي، ووضع الألفاظ بإزاء خصوصيات الأفراد إلا أن الموضوع له في الحروف والمبهمات هو الجزئيات الحقيقيّة، وفي المشتقات هو الجزئيات الإضافيّة.

وحاصله: أن الواضع حين الوضع تصوّر معنى كلياً، وهو من قام به مبدأ ما، ووضع بإزاء جزئياته الإضافيّة - يعني: من قام به الضرب أو القتل مثلاً - ألفاظاً متصوّرة بالإجمال، وهو ضارب وقاتل ونحوهما.

وفيه: ما لا يخفى؛ إذ الواضع إن كان غرضه تعلق بوضع الهيئة، أي: ما كان على زنة فاعل لمن قام به المبدأ، فحينئذٍ إنّما وضع لفظاً كلياً منطقيّاً لمعنى كليّ منطقيّ، وكما يتشخّص كليّ اللفظ في ضمن مثل ضارب، فكذلك يتشخّص كليّ المعنى في ضمن من قام به الضرب، ولا يستلزم ذلك وضعاً جزئياً لمعنى جزئيّ، بل لفظة ضارب من حيث إنّه تحقّق فيها الهيئة الكليّة موضوعة لمن قام به الضرب، من حيث إنّه تحقّق فيه المعنى الكلّي، أعني: من قام به المبدأ، ولا يلزم من ذلك تجوّز في لفظ ضارب إذا أريد من قام به الضرب، كما أنّه لا يلزم التجوّز في إطلاق الكلّي على الفرد، مثل: زيد إنسان.

وبالجملة، وضع اللفظ الكلّي للمعنى الكلّي مستلزم لوضع اللفظ الجزئي للمعنى الجزئي، لا إن اللفظ الجزئي موضوع للمعنى الجزئي بالاستقلال بملاحظة المعنى الكلّي، وإن كان غرضه تعلق بوضع كلّ واحد ممّا كان على هذه الهيئة من الألفاظ، فحينئذٍ إنّما وضع كلّ واحد من أفراد اللفظ الكلّي بعنوان العموم الأصولي لكلّ واحد ممّن قام به موزعاً تلك

الألفاظ على تلك المعاني .

فهناها أيضاً قد وضع الألفاظ بعنوان العموم الأصولي بإزاء المعاني بدون أن يلاحظ معنى كلياً ثم يضع لجزئياته الإضافية .

وأيضاً: فلا حاجة إلى ملاحظة المعنى الكلي في الوضع للجزئيات حينئذٍ ، وما ذكره من ملاحظة المعنى الكلي في وضع الألفاظ المتعددة بإزاء الجزئيات إنما ينفع لو أريد بتصوّر الكلي جمع شتات الجزئيات ليتمكن أن يوضع لجميعها لفظ واحد ك: هذا ، أو ألفاظ متعددة مترادفة مثل : تي وذي وذهي ليكون اللفظ والمعنى الكلي كلاهما جامعين لشتات الجزئيات ، وفيما نحن فيه ليس كذلك ؛ لأن لفظه ضارب تفيد معنى وقائل تفيد معنى آخر وهكذا ، فلا فائدة في تصوّر المعنى الكلي لذلك ، فالألفاظ هنا موزعة على الجزئيات الإضافية بخلاف أسماء الإشارة .

ثم إنه ﷺ<sup>(١)</sup> بعد تمهيد المقدمة المتقدمة بنى قوله على أن وضع أداة الاستثناء من قبيل وضع الحروف عام ، والموضوع له هو خصوصيات الإخراجات ، والمفروض أن المستثنى أيضاً صالح للعود إلى الأخيرة وإلى الجميع ، وفرض الصلاحية بأن يكون وضع المستثنى أيضاً عاماً سواء كان الموضوع له أيضاً عاماً كالمشتقات والنكرات أو كان الموضوع له خاصاً ، كما لو كان من قبيل المبهمات ، ولا بد أن يكون مراده مثل الموصولات\* ،

(١) معالم الدين : ١٢٣ - ١٢٤ .

(\*) وتصوره إما بصيغة الجمع ، مثل : الذين ، أو بإرادة الجنس من المفرد ، مثل قوله تعالى : ﴿وَأَلَدِي جَاءَ بِالصَّدَقِ وَصَدَّقَ بِهِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ﴾ [سورة الزمر ٣٩ : ٣٣] فإن إرادة الجمع الخاص أو الجنس الخاص لا ينافي كون الموضوع له خاصاً مع الله

أو بأن يكون مشتركاً بين معنيين يصلح من جهة أحدهما للرجوع إلى الجميع، ومن جهة الآخر للأخيرة فقط، مثل: أكرم بني تميم، واخلع بني أسد إلا فارساً، إذا فرض كون شخص من بني أسد مسمّى بفارس، وفرض وجود الفارس بمعنى الراكب في جميعهم، فلفظ فارس مشترك بينه وبين الراكب، وأنت خبير بأن وجه الصلاحية لا ينحصر فيما ذكره، بل يختلف باختلاف الأوضاع والأحوال، فقد تجري الصلاحية للجميع في الأعلام المختصة أيضاً، وفي أسماء الإشارة أيضاً إذا فرض اتحاد المستثنى منه مع اختلاف الجمل، كما تقول: أضف بني تميم واخلعهم إلا زيداً وإلا هذا\* .  
نعم، لا يتم ذلك إذا اختلف المستثنى منه وإن اتحد الحكم .

وأيضاً: فرض كون المستثنى مشتركاً على النهج الذي ذكره يخرج الكلام عن محلّ النزاع؛ إذ محلّ النزاع ما لو كان المخصّص صالحاً لأن يخصّص به كلّ واحدٍ من العمومات السابقة، ولا خلاف بين أرباب الأقوال في تخصيص الأخيرة بالنسبة إلى هذا المخصّص الذي يصلح للرجوع إلى الجميع .

ولا ريب أنّ في الصورة المفروضة لا يمكن الحكم بالصلاحية أولاً؛ لاحتمال إرادة المعنى المختصّ بالأخيرة، وهو المعنى العلمي، وهو لا يصلح للرجوع إلى غيرها، سيّما إذا لم يكن هذا الشخص راكباً، وبعد تعيين إرادة الراكب بالقرينة والرجوع إلى البحث فيه، فيغني عن اعتبار

﴿ عموم الوضع ولا ينحصر الموصول في المعهود حتّى يقال: إنّه يلزم في صورة إرجاعه إلى كلّ أحدٍ من العمومات استعمال اللفظ في أكثر من معنى . منه ﷻ .

(\*) ومن هذا القبيل قوله تعالى: ﴿ حَتَّى يَنْبَيِّنَ لَكُمْ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ ﴾ [سورة البقرة ٢ : ١٨٧] منه ﷻ .

الاشتراك في الصلاحية ، كما لا يخفى ، فإنما يدخل في المبحث بعد نفي احتمال إرادة المعنى العلمي ؛ إذ يصير حينئذٍ من باب الموضوع له بالوضع العام .

وإن فرضت المثال : أكرم بني تميم وأصف بني خالد واخلع بني أسد إلا الزيدين ، مع فرض وجود مسمى يزيدٍ واحدٍ في كلٍّ من القبائل ، ومسمى يزيدين في بني أسد ، فهو وإن كان أقرب من المثال السابق ، لكنه أيضاً خارج عن المبحث ؛ للزوم إرادة كلٍّ واحدٍ من العمومات على الاجتماع لا على البدل ؛ ولأن الظاهر أنهم أرادوا صلاحية المخصّص بالفعل لكلٍّ واحدٍ لا صلاحية لفظه لإرادة معنيين يناسب أحدهما للأخير ، بحيث لا يجوز استعماله في الغير ، والأخر للجميع بحيث لا يجوز استعماله في الأخير\* .

فاللحاق في المبحث حينئذٍ أن يقال : لفظ المخصّص صالح لأن يراد منه ما يختص بالأخيرة ولا يمكن إرادته في غيرها ، وصالح لأن يراد منه ما

---

(\*) يعني إن أردت بيان مدخلة الاشتراك في الصلاحية للرجوع إلى الجميع وإلى الأخيرة بملاحظة المعنيين وفرضت المثال بمثل : أكرم بني تميم إلى آخر ، فهو وإن كان أقرب من المثال السابق ، أعني : إلا فارساً ، ولكن يرد عليه أنه خارج عن المبحث إلى آخر ما ذكرناه . ووجه الأقربية أن لفظ الزيدين على إرادة صيغة الجمع يصلح للرجوع إلى الجميع ، أعني : المجموع الذي منه الأخيرة ولا يصلح الرجوع إلى الأخيرة فقط ، فإن المفروض عدم وجوب جماعة ولا الزيدين فيها ، بل المفروض وجود زيد واحد وشخص مسمى يزيدين ، فحينئذٍ يصح أن يقال : إن الصلاحية للأمرين إنما حصل من جهة الاشتراك بخلاف مثل : فارس فإن التفرد والاجتماع كلاهما يمكن حصولهما بالنظر إلى الوضع الاشتقائي ولا حاجة إلى اعتبار الوضع العلمي . منه ﷺ .

يختصّ بالجميع ولا يمكن إرادة الأخيرة فقط منه ، لا ما هو المذكور في أسنة القوم في تحرير محلّ النزاع من صلاحية مفهوم المخصّص لكلّ واحد من العمومات ، كما هو الظاهر من كلماتهم .

والعجب أنه ﷺ فرض حصول الاشتراك في هذه الصورة فقط ، وعرض على من قال بالاشتراك ، وقال : وقد أتضح بهذا بطلان القول بالاشتراك مطلقاً ، فإنه لا تعدّد في وضع المفردات غالباً كما عرفت ، ولا دليل على كون الهيئة التركيبية موضوعة وضعاً متعدّداً لكلّ من الأمرين <sup>(١)</sup> .

وفيه : أنّ القائل بالاشتراك يقول : بأنّ الاستثناء المتعقّب للجمل مشترك بين الأمرين بمعنى : أنه لا يعلم أنه أريد بذلك الاستثناء الذي يصلح لكلّ من الأمرين الإخراج عن الأخيرة أو الإخراج عن الكلّ ، لا بمعنى : أنا لا نعلم أنه هل أريد بالمستثنى ما يصلح أن يخرج عن الكلّ أو ما لا يصلح إلاّ للأخيرة ، وبينهما بون بعيد\* .

وبالجمله : هو ﷺ وإن أتعب باله في التفتيح والتدقيق ، وأسّس أساس التحقيق ، لكنّه قد اختلط عليه الشأن بعض الاختلاط ، ولم ينته أمره إلى الإيقان في الارتباط ، أو المتهم هو فكري القاصر ، والله وليّ السرائر .  
والتحقيق عندي : أنه لا إشكال ولا خلاف في أنه لم توضع أدوات

(١) معالم الدين : ١٢٥ .

(\*) والظاهر أنّ مراده ﷺ من الهيئة التركيبية هي الحاصلة من وقوع المخصّص الموصوف عقيب العمومات الموصوفة لا الحاصلة من الأداة والمستثنى ، فإنّ تلك الهيئة لا تزيد على وضع الأداة شيئاً ، إذ لا تفيد الهيئة إلاّ المعنى النسبي الإخراجي ، وإخراج المستثنى الخاص من مدلولات المواد لا الهيئة ، فتأمل منه ﷺ .

الاستثناء لإخراج شيء خاص من متعدّدٍ خاصّ، بل الظاهر أنّها وضعت بوضع عامّ لكلّ واحد من الأفراد، فوضع كلّها حرفيٌّ وإن كان بعضها اسماً ك: غير وسويّ.

وأما الأفعال: فوضعها أيضاً حرفيٌّ؛ لأنّ الإخراج إنّما هو باعتبار النسبة، وهو معنى حرفيٌّ، والأسماء أيضاً وإن كان لها وضع مستقلّ، لكنّه لا بدّ أن يراد منها في باب الاستثناء المعنى الحرفيِّ، والمستعمل فيه ليس إلا خصوصيات الإخراج، وكون خصوصيّة الإخراج جزئياً حقيقياً لا ينافي كون المخرج أمراً كلياً، كما لا يخفى.

والحاصل: أنّ المعيار في الكلام هو عموم الوضع، فلم يتصوّر الواضع حين وضع تلك الأدوات خصوصيّة إخراج خاصّ، بل تصوّر عموم معنى الإخراج، ووضع تلك الألفاظ لكلّ واحد من جزئيات الإخراج.

ثمّ إنّّه لم يثبت طريان وضع جديد للهيئة التركيبية الحاصلة من اجتماع الجمل مع الاستثناء، والأصل عدمه، وعوده إلى الأخيرة حقيقة، لا بمعنى أنّه حقيقة في الرجوع إلى الأخيرة فقط، بل بمعنى أنّ رجوعه إلى الأخيرة معنى حقيقي له، ولم يثبت استعماله ولا جوازه معه في غيره.

وبيان ما ذكرنا يتوقّف على بيان أمور:

**الأول:** أنّ وضع الحقائق والمجازات وحدانيّ كما حقّقناه وبينناه في مسألة استعمال اللفظ المشترك في معنيه<sup>(١)</sup>، ومن التأمّل فيه يظهر أنّ وضع الأدوات، وكذلك وضع المستثنى لا بدّ أن يكون وحدانياً، فلا يجوز إرادة إخراجين من الأدوات، ولا إرادة فردين من المستثنى.

(١) تقدّم في ج ١: ١٠٠-١٠٦.

**والثاني:** أن محلّ النزاع هو جواز كون كلّ من الجمل مورداً للإخراج على البدل، لا كون المجموع مورداً له، كما يفهم من تفسير العضدي لقول الشافعي من إرادة كلّ واحد لا إرادة الجميع<sup>(١)</sup>.

ويؤيِّده المثال الذي ذكره السيد<sup>(٢)</sup> بقوله: اضرب غلmani والقي أصدقائي إلا واحداً، فإنّ إخراج الواحد من كليهما محال، إذ لفظة واحد موضوعة لمفردٍ ما، وتخيير المخاطب في اختيار أيّ فردٍ يريد إذا قيل له: جنني بواحد لا يخرجني عن المفردية، فلا يصحّ جريان الكلام والبحث في هذا المثال إلا بإرادة واحد من الأصدقاء وواحد من الغلمان، فيتبادل إرادة الإخراج بالنسبة إلى كلّ منهما في الواحد، فمن يقول: إنّه يرجع إلى الجميع يقول: إنّ المراد اضرب غلmani إلا واحداً منهم، والقي أصدقائي إلا واحداً منهم، وإن فسّر الجميع بالمجموع لا كلّ واحد، لكفّي إخراج واحد من المجموع.

**الثالث:** إنّ جعل قول القائل: لا أكلت ولا شربت ولا نمت إلا بالليل، بمعنى لم أفعل هذه الأفعال إلا بالليل، مجاز وخروج عن الأصل، لا يصار إليه إلا بدليل.

وأيضاً: جعل قول القائل: إلا العلماء بعد قوله: اضرب بني تميم، وأهن بني أسد، واشتم بني خالد، راجعاً إلى الجميع إنّما هو لأجل أنّ الجمع المحلّي باللام حقيقة في العموم، وإرادة علماء بني خالد فقط منه توجب التخصيص، وهو خلاف الأصل، ولكن يعارضه لزوم تخصيص بني تميم وبني أسد، أو إرادة هذه الجماعات من مجموع الجمل، فالأمر يدور

(١) شرح مختصر المتهن للعضدي: ٢٦٢.

(٢) الذريعة: ١٩٨.

فيه بين مجازات ثلاثة .

إذا تحقّق هذا، فنقول: كلّ استثناء يستدعي مستثنى منه واحداً، فلا بدّ أن يكون كلّ من المستثنى منه والاستثناء والمستثنى وحدائياً، فكما لا يجوز استعمال اللفظ المشترك في أكثر من معنًى، كما حقّقناه في محلّه<sup>(١)</sup>، ولا اللفظ في معنّيه الحقيقي والمجازي كما بيّناه<sup>(٢)</sup>، فكذلك لا يمكن إرادة فردين من الماهية بالنكرة المفردة ولو على سبيل البدل. ولو فرض إرادة الإرجاع إلى أكثر من جملة، فلا بدّ من إرادة معنًى مفرد متّزع من الجمل السابقة، مثل هذه الأفعال أو هذه الجماعات، ونحو ذلك، وهو مجاز لا يصار إليه إلاّ بدليل. ولما كان القرب مرجحاً للأخيرة، فنرجعه إليها من جهة أنّه فرد من أفراد الاستثناء، لا من حيث أنّه خصوصية الأخيرة، ولا نحكم بالخروج في غيرها لكونه خلاف الوضع وخلاف الأصل.

**والحاصل:** إنّهُ إذا ثبت من الخارج كون المتعدّدة السابقة في حكم الواحد، فلا إشكال في الرجوع إلى الجميع وأنها حقيقة أيضاً وإن حصل التجوّز في بعض أجزاء الهيئة التركيبية، كما أشرنا إليه في المباحث السابقة، ولكنّه ليس من محلّ النزاع في شيء؛، لأنّ النزاع إنّما هو في إرادة كلّ واحد منها على البدل، وإلاّ فلا وجه لإرجاعه إليها، لا حقيقةً ولا مجازاً. وحاصل الفرق بين ما اخترناه وما اختاره صاحب المعالم رحمته الله هو أنّه يقول: إنّ الواضع تصوّر معنى الإخراج عن المتعدّد بعنوان العموم، ووضع أدوات الاستثناء لكلّ واحد من خصوصيات أفرادها، فيشمل المعنى العامّ

(١) تقدّم في ج ١ : ١٠٠-١١٧.

(٢) تقدّم في ج ١ : ١١٧-١٢٣.

العامّ والخاصّ / تعقّب المخصّص عمومات متعدّدة ..... ١٨٩

المتصوّر ما صدق على الإخراج عن المتعدّد الواحد، والإخراج عن المتعدّد المتعدّد على البدل، وعن المتعدّد الأوّل بالواحد، وعن متعدّد واحد من المتعدّدات مثل الأخيرة فقط، وكذلك الخصوصيّات الموضوعية بإزائها تحتمل خصوصيّات جميع هذه المفاهيم، فإذا استعمل الاستثناء في أيّ من المذكورات كان حقيقة وإن احتاج في التعمين إلى القرينة.

ونحن نقول: إنّ الواضع تصوّر معنى الإخراج عن المتعدّد ووضع اللفظ بإزاء جزئياته، وليس المعنى العامّ المتصوّر إلا مفهوم الإخراج عن متعدّد واحد، سواء كان واحداً بالنوع أو متعدّدات تأوّلت بالواحد مجازاً كهذه الأفعال وهذه الجماعات، وكذلك الخصوصيّات الموضوعية بإزائها هو خصوصيّات هذا الكلّي.

ويدلّ على ما اخترناه تبادل الوحدة وعدم تبادل الإخراجات المتبادلة، فيكون في المتبادلة مجازاً إن صحّ.

وكما أنّه لا يتبادر من قولنا: جاء رجل، إلا رجل واحد وإن كان قابلاً للاستعمال في كلّ واحد من أفراد الرجال، ولا يجوز إرادة آحاد كثيرة على التبادل من لفظ رجل، لكون وضعه وحدانياً على ما حقّقناه، فكذلك لا يتبادر من قولنا: اضرب غلmani والقي أصدقائي إلا واحداً، إلا إخراج واحد إمّا من الغلمان أو من الأصدقاء، وإمّا خصّصنا الأخيرة واخترناه من جهة خارجيّة مثل القرب أو الإجماع\*، وإلا لكان رجوعه إلى الأوّل فقط

---

(\*) والمراد بالإجماع هنا الاتفاق من الخصم، فإنّ كلّ من تكلم في المسألة يقول بتخصيص الأخيرة، لكن وجه التخصيص مختلف، فبعضهم خصّصه من جهة ادعاء لله

أيضاً جائزاً بعنوان الحقيقة ، لأنه أيضاً فرد من أفراد الإخراج .  
وأما ما اختاره في المعالم ، فلا يدلّ عليه دليل لمنع كون العموم  
المتصوّر حين الوضع شاملاً للصور المذكورة المتقدّمة .

ودعوى الوضع لأفراد ذلك العموم الكذائي أوّل الكلام .  
لا يقال : إنّ الوضع إنّما هو لأفراد الإخراج عن المتعدّد ، وهو مطلق  
ولا تقييد فيه ، وما ذكرته من اعتبار الوحدة خلاف الأصل ، ولا دليل عليه ،  
والوضع للماهية يستلزم جواز استعماله في كلّ الأفراد حقيقة .

لأنّنا نقول : إنّنا لا نقول بأنّ الواضع اعتبر الوحدة حتّى يقال : إنّهُ  
خلاف الأصل ، ولا دليل عليه ، بل نقول : إنّهُ لم يثبت من الواضع إلّا  
الوضع في حال الوحدة لا بشرط الوحدة ، نظير ما ذكرنا في مبحث  
المشترك ، فالإطلاق أيضاً قيد يحتاج إلى الدليل ، فما ذكرناه معنّى  
دقيق ، لا مطلق ولا مقيد بشرط الوحدة ولا بشرط عدمها ، فالتكلان على  
التوظيف والتوقيف ، مع أنّنا ندعي التبادر أيضاً وهو دليل الحقيقة فيما  
ذكرنا .

وقد ظهر بما ذكرنا بطلان ما ذكره صاحب المعالم ، وأما بطلان سائر  
الأقوال ، فمع ما ظهر ممّا ذكرنا يظهر ممّا سيأتي في نقل أدلّتهم .

احتجّ السيّد عليه السلام بوجوه ضعيفة ، أقواها وجهان :

الأوّل : حسن الاستفهام ، بأنّ المتكلّم هل أراد تخصيص الأخيرة أو

---

لا كون الهيئة التركيبية حقيقة في ذلك ، وبعضهم من أجل دخوله في الكلّ ، وبعضهم  
لغير ذلك ، فلم يلزم من دعوى الإجماع صيرورة الهيئة التركيبية حقيقة في الدلالة  
على ذلك لينافي ما قدّمناه من نفيها ، فليتدبر . منه عليه السلام .

الجميع<sup>(١)</sup> ؟

وهو مدفوع : بأنه يحسن على القول بالوقف وعلى القول بالاشتراك المعنوي أيضاً؛ فإنه إذا قيل لك : جاء رجل بالأمس عندي ، فيحسن أن تقول : مَنْ الرجل ؟

وثانيهما : إن الأصل في الاستعمال الحقيقة<sup>(٢)</sup> .

ولا ريب في استعمال الصورة المفروضة في الإخراج عن الكل مرة ، كما في قوله تعالى : ﴿أُولَئِكَ جَزَاؤُهُمْ أَنَّ عَلَيْهِمْ لَعْنَةَ اللَّهِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ﴾ ﴿خَالِدِينَ فِيهَا لَا يُخَفَّفُ عَنْهُمْ الْعَذَابُ وَلَا هُمْ يُنظَرُونَ﴾ ﴿إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا﴾<sup>(٣)</sup> والإخراج عن الأخيرة أخرى \* ، كما في قوله تعالى : ﴿إِنَّ اللَّهَ مُبْتَلِيكُمْ بِنَهَرٍ فَمَنْ شَرِبَ مِنْهُ فَلَيْسَ مِنِّي وَمَنْ لَمْ يَطْعَمْهُ فَإِنَّهُ مِنِّي إِلَّا مَنْ اغْتَرَفَ غُرْفَةً بِيَدِهِ فَشَرِبُوا مِنْهُ﴾<sup>(٤)</sup> من غير قرينة على التجوز .

(١) الذريعة : ١٩٨ .

(٢) تقدّم تخريجه آنفاً .

(٣) سورة آل عمران ٣ : ٨٧ - ٨٩ .

(٤) سورة البقرة ٢ : ٢٤٩ .

(\*) الظاهر أن مراد السيد ﷺ من الأخيرة هو ما تضمنته الجملة الأخيرة بحسب المفهوم يعني ﴿وَمَنْ لَمْ يَطْعَمْهُ فَإِنَّهُ مِنِّي إِلَّا مَنْ اغْتَرَفَ غُرْفَةً بِيَدِهِ﴾ [سورة البقرة ٢ : ٢٤٩] ؛ إذ المراد من الطعم الذوق والحسو لا الشرب بعنوان الرّي ، كما هو ظاهر المراد من قوله تعالى : ﴿فَمَنْ شَرِبَ مِنْهُ﴾ وإلا فيشكل التمثيل ، فإن الاستثناء بالجملة الأولى أُلصق واليق ، كما فسره بعض المفسرين ، إلا أن يكون المراد من الأخيرة التمثيل يعني واحد من الجمل لا كل واحد منها . منه ﷺ .

وفيه : أن الاستعمال لا يدل على الحقيقة ، كما مرّ في محلّه (١) .  
 واحتجّ الشافعية بوجوه ضعيفة (٢) أقواها وجوه ثلاثة :  
 الأوّل : أن حرف العطف يصير الجمل المتعدّدة في حكم المفرد ،  
 وقرّره على وجهين :

الأوّل : أن الجمل في قولنا : زيد أكرم أباه ، وضرب أخاه ، وقتل عبده  
 في قوّة قولنا : زيد فعل هذه الأفعال ، فكما أن ما يلي الجملة الواحدة من  
 المخصّصات يرجع إليها ، فكذا في حكمها .

وفيه : منع واضح ؛ لأنّ العطف لا يقتضي إلا مناسبة ما ومغايرة ما ،  
 ووجوب إعطاء كلّ ما هو في قوّة شيء حكم ذلك الشيء ممنوع ، والقياس  
 باطل في اللغة .

والثاني : أن حكم الجمل المتعاطفة حكم الألفاظ المفردة ، فإنّ قولنا :  
 اضرب الذين قتلوا وسرقوا وزنوا إلا من تاب في قوّة قولنا : اضرب الذين  
 هم قتلة وسراق وزناة .

وفيه : مع ما تقدّم من المنع ، أن ذلك مبني على كون ذلك متفقاً عليه  
 في المفردات ، والنزاع موجود فيه أيضاً .

الثاني : أن الاستثناء بمشيئة الله إذا تعقّب جملاً يعود إلى الجميع  
 بلا خلاف ، فكذا الاستثناء بجامع كون كلّ منها استثناء وغير مستقل .

وفيه : أن كونه استثناءً ممنوع ، ولو سلّم ، فالإجماع فارق .

(١) تقدّم في ج ١ : ٥٢ .

(٢) حكى في : الذريعة ٢٠٣ - ٢٠٤ ، المحصول ٣ : ٤٦ ، منتهى الوصول : ١٢٦ ،

شرح مختصر المنتهى للعضدي : ٢٦٢ ، الإحكام للأمدى ٣ - ٤ : ٥٠٦ .

وقد يجاب<sup>(١)</sup> بأنّ ذلك من باب الشرط لا الاستثناء ، وذلك يجوز في

الشرط .

وشرطيّته والجواز في الشرط كلاهما ممنوعان .

وبيان كونه ليس بشرط : أنّ الظاهر من الشرط هو التعليق كما مرّ ، ولا ريب أنّ هذا الكلام لا يراد به تعليق الفعل على المشيئة بلا ريب ، وكثيراً ما يذكر في المنجزات المقطوع بفعلها ، وإنّما يذكر ذلك من باب التسليم والتوكّل وبيان الاعتقاد بأنّه لا مناص عن مشيئة الله وإرادته وقدرته ، أو من جهة امتثال الأمر لتلايفوت المقصود .

وبالجمله : المراد منه غالباً إيقاف الكلام عن النفوذ والمضيّ ، فإذا قال : افعل كذا غداً ، فهو جازم في نفسه بأنّه يفعله ، لكن يظهر من نفسه أنّ صدور الفعل عنه لا يكون إلاّ بمشيئة الله تعالى ، فهو جازم في الإيقاع ، شاكّ في الوقوع ؛ لعدم الاعتماد على نفسه .

ويؤيد ذلك : أنّه يستعمل في الماضي أيضاً ، مثل قولك : حججت وزرت إن شاء الله ، مع أنّ كلمة إن تصير الماضي مضارعاً ، ومراد القائل الحجّ والزيارة في الماضي ، ولا يذهب عليك أنّ المراد ليس أنّهما مقبولتان إن شاء الله تعالى ؛ إذ هو خارج عن فرض المثال ، بل المراد نفس الحجّ والزيارة ، ومراده من التعليق بالمشيئة أنّ حصولهما إنّما كان بمشيئة الله وتوفيقه .

وأما بيان كونه ليس باستثناء : فهو عدم اشتماله على شيء من أدواته ، ولو تكلف بتأويل الشرط بالاستثناء بأن يقال معناه إلاّ إن لم يشأ الله فيه :

الكلام السابق في الشرط، من أن المراد إنما هو الإيقاف عن النفوذ والمضي، لا التعليق.

نعم، قد تستعمل هذه الكلمة في الشرط الحقيقي لو أُريد به التعليق، كما في صورة الشكّ وعدم حصول الأسباب الظاهرة الغالبة للزوم لحصول المسببات، مثل: أن يسأل عمّن جامع امرأته مرّة، هل انعقد ولد منك في الرحم؟ فيقول: إن شاء الله انعقد وإن لم يشأ لم ينعد، وهذا ليس من باب المتداول في استعمال تلك الكلمة، كما لا يخفى.

ثمّ إنّه لا محصل للإجماع المدّعى في عود هذه الكلمة إلى الجميع، إذ ذلك مسألة لغويّة، وانعقاد الإجماع على أن مراد كلّ من تكلم بهذه الكلمة في الصورة المفروضة هو الرجوع إلى الجميع شطط من الكلام، إلّا أن يقال: المراد الإجماع في كلّ ما ورد في كلام الشارع، أو يقال: إن المراد لزوم حمل كلام المسلم على ذلك، لأنّه من توابع الإيمان والتوكّل والإذعان بهذا الأمر.

**الثالث:** أن الاستثناء صالح للرجوع إلى الجميع، والحكم بأولويّة البعض تحكّم، فيجب عوده إلى الجميع، كما أن ألفاظ العموم لما لم يكن تناولها لبعض أولى من الآخر تناولت الجميع.

وفيه: أن الصلاحيّة للجميع لا توجب ظهوره فيه، بل إنّما توجب التجويز والشكّ، والتعيين موقوف على الدليل، وإخراج كلام الحكيم عن اللغويّة وعن الإجمال يحصل بتخصيص الأخيرة وإن لم يكن من باب التعيين، فلا وجه لإخراج الباقي عن العموم الذي هو مقتضى الصيغة، سيّما إذا كان موافقاً للأصل أيضاً.

والقياس بألفاظ العموم في غاية الغرابة ، فإنّ دلالتها إنّما هي بالوضع لا لرفع التحكّم .

نعم ، يتمّ هذا القياس في مثل النكرة المثبتة والجمع المنكر ونحوهما ممّا يرجع إلى العموم في بعض المقامات ، كما بيّناه في محلّه ، صوناً لكلام الحكيم عن اللغويّة ، مع أنّه أيضاً تابع لحصول الفائدة ، فإذا حصلت الفائدة بالأفراد الشائعة أو أقلّ مراتب الجمع ، فلا ضرورة إلى الحمل على الجميع . وقد يتوهّم على القول بالاشتراك أنّ الظاهر هو العود إلى الجميع ، فلا يتوقّف على القرينة نظراً إلى غلبة الوقوع ، وهو مع ما فيه من منع الغلبة غير واضح المأخذ . وقد أشرنا في تحقيق معنى التبادر أنّ الظهور الحاصل من الغلبة لا يكفي في الترجيح في أمثال ذلك<sup>(١)</sup> .

نعم ، ربّما حصل التوقّف في ترجيح المجاز الراجح المشهور على الحقيقة النادرة ، ولكن أغلبية استعمال بعض معاني المشترك لا يوجب ترجيح إرادته وإن بادر الذهن إلى انفهامه عند الإطلاق ، ولم نقف على قائل به .

والسرّ في ملاحظة الغلبة في جانب المجاز وترجيحه على الحقيقة ، أو التوقّف في ترجيحه ، هو احتمال حصول النقل وهجر الحقيقة ، وهو منتفٍ فيما نحن فيه ؛ إذ كثرة استعمال لفظ العين - مثلاً - في النابعة والباصرة لا يوجب ضعفاً في دلالتها على الذهب وكونه من معانيها الحقيقيّة ، والاستعمال في المعنيين الأولين لم يحصل من جهة مناسبة في المعنى الثالث لهما وعلاقة ، كما كان ذلك في المجاز المشهور ، فافهم

ذلك .

احتجّ الحنفية بوجوه<sup>(١)</sup> :

منها : أن الاستثناء خلاف الأصل لاشتماله على مخالفة الحكم الأول ، فالدليل يقتضي عدمه ، تركنا العمل به في الجملة الواحدة لدفع محذور الهذرية ، فيبقى الدليل في باقي الجمل سالماً عن المعارض ، وإنما خصصنا الأخيرة لكونها أقرب ، ولأنه لا قائل بالعود إلى غير الأخيرة خاصة .

واعترض<sup>(٢)</sup> عليه : بأنه إن كان المراد بمخالفة الاستثناء للأصل أنه موجب للتجاوز في لفظ العام ، فهو مسلم ، سيما على مذهب الجمهور ، ولكن تعليقه بمخالفة الحكم الأول فاسد ؛ إذ لا مخالفة فيه للحكم الأول على قول من الأقوال في وجوه تقرير الجملة الاستثنائية ، كما مرّ سابقاً .

وأيضاً : تعليل ترك العمل في الجملة الواحدة بدفع محذور الهذرية غلط ، لدلالة نصّ الواضع ورخصته النوعية على جواز الخروج عن أصالة الحقيقة إلى المجاز عند قيام القرينة ، مع أن تخصيص الجملة الأخيرة مقطوع به ، ولا حاجة فيه إلى التمسك برفع الهذرية ؛ لأنه لو صلح بمجرد سبباً للخروج عن الأصل ، لجاز في المنفصل في النطق عرفاً أيضاً .

وإن كان المراد أن ظاهر المتكلم بالعام إرادة العموم ، وإرادة العموم

(١) حكي في الذريعة : ١٩٩ - ٢٠٠ ، معالم الدين : ١٣٠ ، المحصول ٣ : ٤٨ ، الإحكام للأمدى ٣ - ٤ : ٥٠٨ ، شرح مختصر المنتهى للعضدي : ٢٦٣ .

(٢) معالم الدين : ١٣١ - ١٣٣ .

إقرار، والاستثناء مستلزم لإنكار بعضه، ولا يسمع الإنكار بعد الإقرار، فالاستثناء مخالف للأصل، يعني: هذه القاعدة، أو أنّ إرادة العموم بعد ما بيّنا من الظهور مستصحب، والاستثناء مزيل له، فهو مخالف للاستصحاب، ففيه: أنّ للمتكلّم ما دام متشاغلاً بالكلام أن يلحق به ما شاء من اللواحق، فلا يجوز للسامع أن يحكم بإرادة العموم حتّى يتمّ الكلام، ولو كان مجرد صدور اللفظ مقتضياً للحمل على الحقيقة، لكان التصريح بخلافه قبل فوات وقته منافياً له ووجب ردّه ويتمشّى ذلك إلى الأخيرة، ولا ينفع في ذلك دفع محذور الهذرية لما مرّ، فما لم يقع الفراغ لم يتّجه للسامع الحكم بإرادة الحقيقة لبقاء مجال الاحتمال، لكن لما كان تعلّقه بالأخيرة متحقّقاً؛ للزومه على كلا التقديرين، فنجزم به ونتمسك في انتفاء التعلّق بالباقي بالأصل، فليس هذا من القول بالاختصاص بالأخيرة في شيء.

**أقول:** ويمكن تصحيح الاستدلال على كلا التقريرين في الجملة\*.  
 أمّا الأوّل فنقول في تقريره: إنّ المراد أنّ الجملة الاستثنائية لما كان ظاهرها التناقض، فأوجب إخراج الكلام عن ظاهره بأحد التقريرات المتقدّمة في محلّها، فالغرض من التعليل أنّ الداعي على التجوّز هو مخالفة الاستثناء للحكم الأوّل ظاهراً، كما صرّحوا به في محلّه، لا المخالفة النفس الأمرية، فمنع المخالفة النفس الأمرية بعد القول بالتجوّز الناشئ عن توهم المخالفة وحصول المخالفة الظاهرية غريب، وإبطال العلة بمثل هذا الاعتراض عجيب، فعلى هذا فيمكن تعميم العنوان أيضاً بأن يقال: إنّ

(\*) إنّما قلنا في الجملة؛ لبطان احتمال التمسك في بيان مخالفة الاستثناء للأصل

بيان مخالفة الاستصحاب كما احتمله وسنشير إليه، فتدبّر. منه ﷺ.

الاستثناء خلاف الأصل، يعني: موجب لخلاف الظاهر؛ لأنه بظاهره مخالف للحكم الأول، فيلزم فيه ارتكاب خلاف الظاهر سواء كان ذلك هو التجوّز في لفظ العامّ أو أحد الأمرين الأخيرين، ولا ريب أنّ كلّها خلاف الظاهر.

ثمّ إنّ المستدلّ لا ينكر ثبوت الرخصة من الواضع، وأنّ الاستثناء وضع للإخراج عن المتعدّد، وأنه يصير قرينة للمجاز، لكنّ القدر المسلّم الثابت هو ما تعلقّ بمتعدّد خاصّ.

وأما لو ورد استثناء محتمل للمتعدّدات ولم يعلم متعلّقه، فلم يظهر من الواضع الرخصة في تعليقه بأيّها، لكن وقوعه في كلام الحكيم لا بدّ أن لا يكون لغوّاً، فيصير من باب المجمل، والعقل الحاكم بنفي اللغو عن كلام الحكيم يحكم برجوعه إلى واحد من المتعدّدات لا أزيد منها؛ لأنّ مقتضى الأصل عدم التعلّق بالكلّ، ودفع الهذريّة يحصل بالإرجاع إلى الواحد، ثمّ تعيين ذلك البعض أيضاً يحتاج إلى دليل، فيتمسك فيه بالأقربيّة وبالقطعيّة وبالإجماع ونحو ذلك، فالتمسك برفع الهذريّة ليس لأجل تصحيح أصل التعليق في الاستثناء، فإنّه لا ريب أنّه من جهة الواضع، وكذلك تخصيص الأخيرة أيضاً ليس من جهة رفع الهذريّة؛ لرفعه بغيره أيضاً، بل إنّما هو من جهة الأقربيّة ونحوها، فهاهنا مقامات ثلاثة\* اعتبرها المستدلّ، وغفل عنها المعترض.

(\*) أحدها: أنّ كون الاستثناء الإخراج وصورته قرينة المجاز من جهة رخصة الواضع، ولكن الثابت هو في الجملة لا مطلقاً. والثاني: الحكم بالتعلّق بأحدها في صورة الإجماع. والثالث: تعيين الأخيرة، منه ﷺ.

وأما العلّوة التي ذكرها المعترض أخيراً، ففيه: أن عدم سماع الاستثناء المنفصل عن النطق إنّما هو لعدم ثبوت الرخصة من الواضع في أصل تعليق الاستثناء في مثله، فأصل ترتيب الكلام فيه غلط مخالف لضوابط الوضع بخلاف ما نحن فيه، فإنّ استعماله بعد العمومات المتعدّدة صحيح وارد في كلام الفصحاء، لكنّه لحقه الإجمال فصار مثل المجملات، فلا بدّ حينئذٍ لرفع القبح عن كلام الحكيم ودفع لزوم تأخير البيان عن وقت الحاجة من الإرجاع إلى أحد العمومات، والتمسك في نفيه عن أكثر منه بالأصل والاكتفاء بالأخيرة إعمالاً للدليلين .

وأما التقرير الثاني: فمقتضاه أن توهم التناقض وظهور المخالفة للحكم الأول في الاستثناء صار سبباً للعدول عن القاعدة وهو أنّه لا يُسمع الإنكار بعد الإقرار، فلمّا كان ظاهر الجملة الاستثنائية سماع الإنكار بعد الإقرار مثلاً، فصار مخالفاً للأصل، فعدلنا عنه في جملة واحدة لدفع الهذريّة، إلى آخر ما ذكرنا في التقرير الأول، وتحريره.

والفرق بين التقريرين مع أنّ مقتضاهما واحد؛ لأنّ فهم العموم أيضاً من أجل كون اللفظ حقيقة فيه: أنّ هذه القاعدة غير مختصة بالحقيقة، وإن اتّفق هنا اتّحاد موردهما فقد يحصل الإقرار والاعتراف بلفظ مجازي، فمخالفة الاعتراف ومناقضته مخالفة للقاعدة، سواء دلّ على الاعتراف بأصالة الحقيقة أو غيره، كما أنّ المخالفة بحسب الحقيقة والمجاز أيضاً قد تكون بالتخصيص وقد تكون بغيره، فاختلف التقريران مفهوماً وإن اتّحد مصداقهما فيما نحن فيه في العام الذي له لفظ حقيقي .

وأما بيانه في مخالفته للاستصحاب، فهو غلط فاحش ولا يمكن

تطبيقه إلا على الاستثناء البدائي، وهو خارج عن المتنازع، كما لا يخفى، ولا معنى لاستصحاب ظهور الإرادة أيضاً كما لا يخفى.

وأما ما ذكره المعترض في رفع هذا التقرير فمآله\* منع ظهور الإرادة، وأنت خبير بما فيه، إذ احتمال ذكر المنافي لا يخرج الحقيقة عن الظهور في معناها الحقيقي، ينادي بذلك أصلهم المشهور في الاستثناء، وعلاج ظهور التناقض فيه. ولا ريب أن انتفاء احتمال التجوز لا يحصل بعد انتهاء الكلام أيضاً لاحتمال المخصص المنفصل، فوجود الاحتمال ما دام الكلام لم ينته، غير مضرّ بظهور الدلالة على الحقيقة، مع أنه لا يجتمع إنكار ظهور الإرادة في هذا التقرير مع قبول أن التجوز خلاف أصل الحقيقة في التقرير الأول؛ لأن معنى قولهم: الأصل في اللفظ الحقيقة، أن اللفظ الذي له موضوع له معيّن واستعمل في شيء لم يظهر للسامع، لا بد أن يحمل على معناه الحقيقي ما لم تجئ قرينة على خلافه.

ومقتضى ما ذكرنا في مقدّمات المباحث السابقة من أن المقصود في الوضع هو غرض التركيب، لا ينافي ما نقول هنا؛ لأن التركيب يتم بقول القائل: أكرم العلماء، ولا ينتظر في فهم معناه التركيبي لمجيء جمل متعدّدة بعده، ومجيء استثناء عقيب الكل، فقد تمّ الكلام النحوي وإن لم يتمّ الكلام الاصطلاحي بعد. والمعيار في صحّة الفهم هو الأول وإن كان للمتكلّم رخصة في جعل اللواحق مربوطة بالسوابق، وذلك لا يوجب عدم

(\*) ومما ينادي بخروجه عن المبحث قول الجمهور بالتجوز في العام من أجل رفع مخالفة الاستثناء، فإنه لا معنى للتجوز في الاستثناء البدائي، بل إنما أريد فيه حقيقة العام أولاً، ثم علم أو تذكّر فأخرج بعض الأفراد عن الإرادة، وهذا ليس بمجاز جزماً. منه ﷺ.

ظهور الحقيقة في معناها، ولا نقول: إنّ مجرد صدور اللفظ يوجب الجزم بإرادة الحقيقة حتّى ينافيه التصريح بخلافه، بل نقول: إنّ ظاهره إرادة الحقيقة ونحكم به حكماً ظنيّاً لا قطعياً، وإذا جاء المنافي في تتمّة الكلام فيكشف عن بطلان الظنّ ويتجدّد للنفس تصديق جديد بإرادة المعنى المجازي، ولا غائلة فيه أصلاً.

وأما قوله: فما لم يقع الفراغ لم يتّجه إلى آخره.

ففيه: تناقض، وهو منافٍ لما تقدّم من المعترض، فإنّه قال سابقاً أيضاً: إنّ لا يحكم بالحقيقة حتّى يتحقّق الفراغ ويستتفي احتمال غيره، ولا ريب أنّه بعد الفراغ عن ذكر الجمل والشروع في ذكر الاستثناء لا ينتفي احتمال التخصيص كما هو المفروض، فما معنى إبقاء غير الأخيرة على عمومته تمسكاً بالأصل، وما معنى الأصل هنا، فقد عرفت بطلان إرادة الاستصحاب منه، وكذلك القاعدة على مذاق المعترض، فلم يبق إلّا الظاهر، أعني: أصل الحقيقة؛ إذ ليس كلّ عموم موافقاً لأصل البراءة حتّى يقال: إنّهُ هو المراد.

والتحقيق في الجواب: أنّ هذا الدليل لا يدلّ على مدّعاهم، بل هو موافق لما اخترناه من الاشتراك المعنوي، وأنّ ما ذكره المستدلّ قرائن لتعيين أحد أفرادهِ، وأين هذا من إثبات كونه حقيقة مخصوصة في الإخراج عن الأخيرة، فهذا دليل ما اخترناه في المسألة بلا قصور ولا غائلة.

ومنها: أنّه لو رجع إلى الجميع لرجع في قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يَزْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَنِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾ \* إِلَّا الَّذِينَ

**تَأْبُوْهُ** <sup>(١)</sup> مع أنه لا يسقط الجلد بالتوبة اتفاقاً، وخلاف الشعبي <sup>(٢)</sup> لا يعبأ به .  
 وفيه : أن مطلق الاستعمال لا يدلّ على الحقيقة ، فلا ينافي ذلك كونه  
 حقيقةً في الرجوع إلى الجمع ، والخروج عن مقتضاه في الجدل لدليل  
 خارجي ، وهو الإجماع ، وأنه حقّ الناس ، فلا يسقط بالتوبة ، مع أنه لا يدلّ  
 على الاختصاص بالأخيرة ؛ لقبول الشهادة بعد التوبة ، إلا أن يمنعه المستدلّ .  
**ومنها** : أن الجملة الثانية بمنزلة السكوت ، فكما لا يرجع المخصّص  
 بعد السكوت والانفصال عن النطق إلى ما تقدّمه ، فكذلك ما في حكمه .  
**وجوابه** : المنع ، ودعوى أنه لم ينتقل من الجملة الأولى إلا بعد  
 استيفاء الغرض منها ، أوّل الكلام .

**ومنها** : أنه لو رجع إلى الجميع ، فإن أضمر مع كلّ منها استثناء ، لزم  
 خلاف الأصل ، وإلا فيكون العامل في المستثنى أكثر من واحد ، ولا يجوز  
 تعدّد العامل على معمول واحد في إعراب واحد ، لنصّ سيبويه <sup>(٣)</sup> عليه  
 ولثلاً يجتمع المؤثران المستقلان على أثر واحد .

**وأجيب** <sup>(٤)</sup> : باختيار الشقّ الثاني ومنع كون العامل في المستثنى هو  
 العامل في المستثنى منه ، بل هو أداة الاستثناء ، كما هو مذهب جماعة من  
 النحاة <sup>(٥)</sup> لقيام معنى الاستثناء بها ، والعامل هو ما يتقوم به المعنى المقضي  
 للإعراب ، ولكونها نائبةً عن أستثنى ، كحرف النداء عن أدعو .

(١) سورة النور ٢٤ : ٤ - ٥ .

(٢) حكي في معاني القرآن للنحاس ٤ : ٥٠٢ ، الجامع لأحكام القرآن للقرطبي ١٥ : ١٣٤ .

(٣) الكتاب ١ : ١٢٣ .

(٤) معالم الدين : ١٣٥ .

(٥) حكي في الإنصاف : ٢٦١ ، شرح ابن عقيل ١ : ٥٩٨ .

العَامِّ والنَّاصِ / تَعَقَّبَ الْمُخَصَّصَ عُمُومَاتٍ مُتَعَدِّدَةً ..... ٢٠٣

سَلَّمْنَا، لَكِنْ نَمْنَعُ امْتِنَاعَ اجْتِمَاعِ الْعَامِلِينَ عَلَيْنِ مَعْمُولٍ وَاحِدٍ،  
 وَلَا حِجَّةَ فِي نَصِّ سَبِيوِيهِ، لِاحْتِمَالِ أَنْ يَكُونَ ذَلِكَ مِنْ اجْتِهَادِهِ، لَا مِنْ  
 نَقْلِهِ، كَمَا أَنَّ رِوَايَةَ الثَّقَةِ حِجَّةٌ عَلَيْنِ غَيْرِهِ، لَا اجْتِهَادُهُ وَرَأْيُهُ، مَعَ أَنَّهُ مُعَارِضٌ  
 بِمَا نَقَلَ عَنْهُ<sup>(١)</sup> مِنْ تَجْوِيزِهِ نَحْوَ: قَامَ زَيْدٌ وَذَهَبَ عَمْرُو الظَّرِيفَانِ، مَعَ أَنَّهُ  
 قَائِلٌ بِأَنَّ الْعَامِلَ فِي الصِّفَةِ هُوَ الْعَامِلُ فِي الْمَوْصُوفِ، وَبِنَصِّ الْكَسَائِنِيِّ عَلَيْنِ  
 الْجَوَازِ<sup>(٢)</sup>، وَكَذَلِكَ بِتَجْوِيزِ الْفَرَّاءِ تَشْرِيكَ الْعَامِلِينَ فِي الْعَمَلِ إِذَا كَانَ  
 مُقْتَضَاهُمَا وَاحِدًا<sup>(٣)</sup>.

وَرَبَّمَا يُؤَيِّدُ الْجَوَازَ بِمِثْلِ: هَذَا حَلُّو حَامِضٌ؛ لِعَدَمِ جَوَازِ إِخْلَاطِهِمَا  
 عَنِ الضَّمِيرِ، وَلَا تَخْصِيصِ أَحَدِهِمَا بِهِ، فَتَعَيَّنَ أَنْ يَكُونَ فِيهِمَا ضَمِيرٌ  
 وَاحِدٌ.

وَفِيهِ: إِشْكَالٌ؛ لِاحْتِمَالِ أَنْ يُقَالَ: هُمَا كَالْكَلِمَةِ الْوَاحِدَةِ وَهُوَ مَرٌّ<sup>(٤)</sup> مَعَ  
 احْتِمَالِ أَنْ يَكُونَ حَامِضٌ صِفَةً لِحَلُّو، لَا خَبْرًا بَعْدَ خَبْرٍ.  
 وَأَمَّا حِكَايَةُ عَدَمِ اجْتِمَاعِ الْمُؤَثِّرِينَ الْمُسْتَقْلِينَ، فَفِيهِ مَا لَا يَخْفَى؛ إِذِ  
 الْعِلَلُ الْإِعْرَابِيَّةُ كَالْعِلَلِ الشَّرْعِيَّةِ مَعْرَفَاتٌ وَعِلَامَاتٌ، لَا عِلَلٌ حَقِيقِيَّةٌ، وَلَا  
 رَيْبٌ فِي جَوَازِ اجْتِمَاعِ الْمَعْرَفَاتِ.

أَقُولُ: وَيَسْرُدُ عَلَيْهِ مُضَافًا إِلَى مَا ذَكَرَ النَّقْضَ بِصُورَةِ التَّجْوِزِ،  
 فَلَوْ اسْتَعْمَلَ الْهَيْئَةُ الْمَذْكُورَةُ فِي الْإِخْرَاجِ عَنِ الْجَمِيعِ، فَيَكُونُ مَجَازًا عَلَيْنِ

(١) حَكِي عَنْهُ فِي شَرْحِ الرِّضِيِّ عَلَيْنِ الْكَافِيَةِ ٢: ٣١٩.

(٢) حَكِي عَنْهُ فِي مَعَالِمِ الدِّينِ: ١٣٥.

(٣) حَكِي عَنْهُ فِي مَعَالِمِ الدِّينِ: ١٣٥-١٣٦.

(٤) الْمَرُّ مَا كَانَ طَعْمُهُ بَيْنَ الْحَلْوِ وَالْحَامِضِ، أَوْ خَلِيطًا مِنْهُمَا، رَاجِعِ الْمَعْجَمَ الْوَسِيطَ

رأي المستدلّ، ولم ينقل عنه القول ببطلان الاستعمال، فيعود المحذور عليهم.

ولا يمكنهم دفع ذلك بالتزام الإضمار مع كلّ منها من جهة أنّه نفس التجوّز الذي ذهبوا إليه، فإنّ المراد بالتجوّز المبحوث عنه هو استعمال لفظ وضع لإخراج شيءٍ عن عامّ واحد في الإخراج عن عمومات متعدّدة على التبادل، وهو لا يستلزم الإضمار مع كلّ واحدٍ، فالإضمار خلاف أصل آخر يجب التحرّز عنه على القول بالمجازيّة أيضاً.

ثمّ إنّ تصحيح التجوّز وبيان العلاقة في هذا المجاز دونه خرط القتاد، ولا يصحّ جعله من باب استعمال اللفظ الموضوع للجزء في الكلّ؛ إذ الإخراج عن الأخيرة ليس جزءاً للإخراج عن كلّ واحد، كما لا يخفى.

وأما التجوّز بإرادة الجميع من حيث المجموع، فهو خارج عن المتنازع، مع أنّ لهذه العلاقة شرطاً وهو مفقود ولا العكس، بتقريب أن يقال: إنّ موضوع للإخراج المخصوص، وهو الإخراج عن الأخيرة، فاستعمل في الإخراج المطلق الشامل للإخراج عن الأخيرة والإخراج عن غيرها، فإنّ جزء الموضوع له هو مطلق الإخراج، أي: الماهيّة الجنسيّة، ولا ريب أنّه لم يستعمل فيه حينئذٍ، بل استعمل في فرد خاصّ آخر منه، وهو الإخراج عن كلّ واحد، وهذا ليس من باب إطلاق المشفّر على شفة الإنسان، إذ الشفة ماهيّة مشتركة بينهما وبين غيرها أيضاً من شيفاه الحيوانات، ومع ملاحظة هذا النوع من العلاقة يصحّ استعماله في كلّ شفة، بخلاف ما نحن فيه؛ لعدم جواز استعماله في كلّ إخراج.

نعم، لو فرض الكلّي الذي هو جزء الإخراج عن الأخيرة هو القدر

العامة والناسخ / تعقب المخصص عمومات متعدّدة ..... ٢٠٥

المشترك بينه وبين الإخراج عن الجميع، لثمّ ما ذكر، وليس فليس، وما ذكرنا أيضاً ممّا يوهن هذا القول ويضعفه .

هذا كلّه، مع أنّه لو تمّ هذا الاستدلال، لا يضرّ ما اخترناه في المسألة أصلاً، فإنّنا لا نقول بجواز رجوعه إلى كلّ واحد، لا حقيقةً ولا مجازاً .

ومنها: أنّ الاستثناء من الاستثناء يرجع إلى ما يليه دون ما تقدّمه اتفاقاً، فإذا قال القائل: ضربت غلماني إلا ثلاثة إلا واحداً، كان الواحد المستثنى راجعاً إلى الجملة التي تليه دون ما تقدّمها، فكذا في غيره دفعاً للاشتراك .

وفيه أولاً: أنّ الكلام في الجمل المتعاطفة لا غير .

سَلَمْنَا، لكنّ الاتفاق فارق، سَلَمْنَا لكنّ المانع في المقيس عليه موجود من جهة لزوم اللغوية لو عاد إلى غير الأخيرة أيضاً، لأنّه لو رجع مع الرجوع إلى الاستثناء الأول إلى المستثنى منه أيضاً لزم أن يخرج من المستثنى منه مثل ما أدخل فيه، فيبقى الاستثناء الأخير لغواً، كما لو قيل: له عليّ عشرة إلا ثلاثة إلا واحداً، فالكلام بعد استثناء الثلاثة اعتراف بالسبعة، وإذا أخرج من الثلاثة واحد بالاستثناء الثاني يرجع الاعتراف إلى الثمانية، ثمّ إذا رجعناه إلى العشرة ثانياً، فيخرج من العشرة أيضاً واحد، ويصير اعترافاً بالسبعة، وهو المستفاد من الاستثناء الأول، فيبقى الاستثناء الثاني لغواً .

وحجّة القول بالتوقف هو تصادم الأدلّة وعدم ظهور شيءٍ مرجّح لأحد الأقوال عنده .

ثمّ إنك إذا أحطت بحُبراً بما ذكرنا تقدّر على استخراج الأدلّة على حكم سائر المخصّصات وإنّ الكلام فيها واحد فلا حاجة إلى الإعادة .

## قانون

إذا تعقّب العامّ ضمير يرجع إلى بعض ما يتناوله ، ف قيل : إنّه يخصّص<sup>(١)</sup> ، وقيل : لا<sup>(٢)</sup> ، وقيل : بالتوقّف<sup>(٣)</sup> .

وذلك مثل قوله تعالى : ﴿وَأَلْمَطَلَقْتُ يَتَرَبِّصَنَّ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ﴾<sup>(٤)</sup> إلى أن قال تعالى : ﴿وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ﴾ فإنّ الضمير في قوله تعالى : ﴿بِرَدِّهِنَّ﴾ ، بل في : ﴿وَبُعُولَتُهُنَّ﴾ للرجعيّات ، فعلى الأول يختصّ التربصّ بهنّ ، وعلى الثاني يعمّ البائنات ، وعلى الثالث يتوقّف .

احتجّ المثبتون<sup>(٥)</sup> : بأنّ تخصيص الضمير مع بقاء عموم ما هو له يقتضي مخالفة الضمير للمرجوع إليه ، فلا بدّ من تخصيص العامّ لثلاً يلزم الاستخدام ، فإنّه وإن كان واقعاً في الكلام ، لكنّه مجاز .

واحتجّ النافون<sup>(٦)</sup> : بأنّ اللفظ عامّ فيجب إجراؤه على عمومه ما

(١) منهم : العلامة في نهاية الوصول ٢ : ٣٦٤ .

(٢) منهم : الشيخ الطوسي في العدة ١ : ٣٨٤ - ٣٨٥ ، والأمدّي في الإحكام ١ - ٢ : ٥٣٦ ، والعضدي في شرح مختصر المنتهى : ٢٧٩ .

(٣) منهم : السيّد المرتضى في الذريعة ٢٢٨ ، والمحقّق في معارج الأصول : ١٤٧ ، والعلامة في تهذيب الوصول : ١٥٤ ، والشيخ البهائي في زبدة الأصول : ١٤٢ ، ونجل الشهيد الثاني في معالم الدين : ١٣٨ ، وأبو الحسين البصري في المعتمد ١ : ٣٠٦ .

(٤) سورة البقرة ٢ : ٢٢٨ .

(٥) منهم : العلامة في نهاية الوصول ٢ : ٣٦٥ ، وحكي في معالم الدين : ١٣٩ ، وشرح مختصر المنتهى : ٢٧٩ .

(٦) منهم : الطوسي في العدة ١ : ٣٨٤ - ٣٨٥ ، والأمدّي في الإحكام ١ - ٢ : ٥٣٦ ،

العام والخاص / رجوع الضمير إلى بعض العام ..... ٢٠٧

لم يدلّ دليل على تخصيصه ، ومجرّد اختصاص الضمير العائد في الظاهر إليه لا يصلح لذلك ؛ لأنّ كلاً منهما لفظ مستقلّ ، فلا يلزم من خروج أحدهما عن ظاهره خروج الآخر .

واحتجّ المتوقّفون<sup>(١)</sup> : بتعارض المجازين وتساقطهما ، وعدم المرجّح . وقد يقال<sup>(٢)</sup> في ترجيح الأول : بأنّ عدم التخصيص مستلزم للإضمار ؛ لأنّ المراد من قوله تعالى : ﴿ وَبُعُولَتُهُنَّ ﴾ بعولة بعضهن ، والتخصيص أولى من الإضمار .

وقد يجاب<sup>(٣)</sup> عنه : بأنّ الضمير كناية عن البعض ، فلا إضمار ، فالأمر مردّد بين التخصيص والمجاز ، لا التخصيص والإضمار ، ولا ترجيح للتخصيص على المجاز .

وقد يقال<sup>(٤)</sup> : إنّ ذلك تردّد بين التخصيصين ، ولا وجه لترجيح أحدهما على الآخر .

وفيه : ما فيه ؛ إذ المراد التجوّز الحاصل من صرف الضمير عن ظاهر وضعه ، وهو المطابقة للمرجع ، وهو لا يستلزم كونه من باب التخصيص وإن اتّفق تحقّقه في ضمنه في بعض الأحيان ، مع أنّ العموم غير مسلّم في

---

﴿ والعصدي في شرح مختصر المنتهى : ٢٧٩ ، وحكي في نهاية الوصول ٢ : ٣٦٤ ، معالم الدين : ١٣٩ ، والمعتمد ١ : ٢٠٧ .

(١) منهم : السيّد المرتضى في الذريعة : ٢٢٩ ، والمحقّق في معارج الأصول : ١٤٧ ، والعلامة في تهذيب الوصول : ١٥٤ ، والشيخ البهائي في زبدة الأصول : ١٤٢ ، ونجل الشهيد الثاني في معالم الدين ١٣٨ .

(٢) حكي في معالم الدين : ١٣٩ .

(٣) معالم الدين : ١٣٩ .

(٤) حاشية سلطان العلماء على المعالم (تحقيق الشيخ علي محمّدي) : ١٩٢ .

الضمير، فإن وضعه للجميع لا غير، فالأولى التمسك بترجيح التخصيص على مطلق المجاز.

وقد يرجح الثاني: بأنه يستلزم مجازاً واحداً في الضمير بخلاف الأول، فإن مجازية العام تستلزم مجازية الضمير أيضاً، فيتعدّد المجاز<sup>(١)</sup>. وقد يجاب<sup>(٢)</sup> عن ذلك: بأنه مبني على كون وضع الضمير لما كان المرجع ظاهراً فيه حقيقةً له، لكن الحق أنه حقيقة فيما هو مراد من المرجع ولو كان معني مجازياً.

وفيه: أن الضمير وإن كان حقيقةً في المراد، لكن ظاهر اللفظ كاشف عن المراد، فهو المعيار، فالمعتبر فيه هو ظاهر اللفظ.

إذا عرفت هذا فالأظهر عندي هو القول الأوسط، وبيانه يتوقف على

ذكر فائدتين:

**الأولى:** أن في معنى كون الأصل في الضمير المطابقة للمرجع وكون وضع الضمير في الأصل لما هو ظاهر فيه حقيقة له أو المراد منه غموضاً، وذلك لأن وضع الضمائر قد عرفت أنه من قبيل الوضع العام، وأن الموضوع له فيها كل واحد من خصوصيات الأفراد، لكن بوضع واحد إجمالي، وبذلك يمتاز عن المشترك، كما أشرنا إليه في أول الكتاب<sup>(٣)</sup>.

وعلى هذا، فضمير المفرد المذكر الغائب مثلاً إذا استعمل في كل واحد من أفراد المفرد المذكر الغائب يكون حقيقة وكذلك اسم الإشارة، مثل: هذا، لكنها تحتاج في إفادة المعاني إلى القرينة نظير استعمال النكرة

(١) حكى في معالم الدين: ١٣٨.

(٢) معالم الدين: ١٣٨.

(٣) تقدّم في ج ١: ٢٣-٢٤.

في الفرد المعين عند المتكلم غير المعين عند المخاطب فلا دخل لحقيقة المرجع ومجازه في وضع الضمير بهذا المعنى . نعم ، لما كان المعنى في وضع ضمير الغائب مثلاً معهودية المرجع بين المتكلم والمخاطب ولو بمقتضى الحال والمقام ، فلا بدّ أن يستعمل ضمير الغائب في المفرد المذكّر الغائب المعهود والعهد إن كان باللفظ الذي أريد به المعنى الحقيقي أو كان بغير اللفظ كمقتضى المقام أو بلفظ مجازيّ مقرون بالقرينة ، فلا إشكال في تحقّق الوضع الأصلي ووروده على مقتضاه حينئذ .

وأما إذا كان المرجع لفظاً له حقيقة وأريد به المعنى المجازي ، فلما كان مقتضى أصل الحقيقة حمل اللفظ على معناه الحقيقي ، فيقتضي ذلك الأصل أنّ المراد من ذلك اللفظ هو ما كان ظاهراً فيه ، ويحصل العهد بينهما بدلالة الظاهر ، فإذا دلّت القرينة على إرادة خلاف الظاهر منه بعد ذكر الضمير ، فيكشف عن عدم معهودية المرجع ، وذلك يستلزم استعمال الضمير في غير ما وضع له ، وهذا هو معنى مجازية الضمير اللازمة على تقدير تخصيص العامّ .

وبما ذكرنا تقدر على فهم المجازية في سائر أنواع الاستخدام الذي يحصل بغير إرادة بعض أفراد الموضوع له من سائر العلائق .

والحاصل : أنّ مقتضى وضع الضمير الغائب رجوعه إلى متقدّم معهود مفهوم بينهما بالدلالة الحقيقية أو الحاصلة بالقرينة ، وإذا ظهر بعد ذكر الضمير خلاف مقتضى العهد والدلالة ، ظهر كونه مجازاً .

**الثانية :** أنّك قد عرفت سابقاً أنّ التشاغل بالكلام مع احتمال عروض ما يُخرجه عن الظاهر من اللواحق وبقاء مجال إلحاق اللواحق لا يُخرج اللفظ الظاهر في معنى مثل العموم عن الظاهر حتّى يثبت تعلق اللواحق به

وإخراجه عن الظاهر، فالعام المذكور أولاً ظاهر في معناه الحقيقي حتى يأتي ما تحقق كونه مخصصاً له .

وما يتوهم : أن ذلك ينافي عدم جواز العمل بالعام قبل الفحص عن المخصص ، ومقتضى ذلك التوقف عن الحكم بإرادة الحقيقة من العام حتى يتم الكلام ، فلا يحكم بالظهور في معناه الحقيقي إلا مع انتفاء احتمال إرادة المجاز .

ففيه : أن البحث عن وجود المخصص وعدمه غير البحث عن كون ذلك الشيء مخصصاً أم لا ، والذي تقتضيه تلك القاعدة هو الأول لا الثاني .  
وأيضاً : فأصالة الحقيقة تقتضي الحكم بظهورها في المعنى الحقيقي ، وغلبة التخصيص تقتضي الحكم بعدمه ، فهو مراعى حتى يتفحص ، وبعد التفحص والتأمل في أن ذلك الذي وقع في الكلام من اللواحق هل يقتضي التخصيص أم لا؟ فإذا لم يحصل الظن بالتخصيص ، فيحكم بأصل الحقيقة .  
وبالجملة الذي يضرب بأصل الحقيقة هو ظن التخصيص ، ولا يجب في إعمال أصل الحقيقة الظن بعدم المخصص ، بل عدم الظن به كافٍ .

هذا ، مع أننا لو فرضنا التفحص من الخارج وثبت تخصيص ما له من وجه آخر ، فلا وجه للتوقف بعد ذلك ، كما أشرنا في القانون السابق ، وكذلك لو حصل الظن بالعدم من الخارج ، وبقي الإشكال في كون اللاحق في الكلام مخصصاً .

وبالجملة ، فرق بين توقيف العام عن العمل حتى يحصل الظن بعدم المخصص الواقعي ، وبين توقيفه عن العمل حتى يحصل الظن بعدم كون ما يحتمل كونه مخصصاً من اللواحق في الكلام ، أو غيرها مخصصاً له ، والكلام إنما هو في الثاني .

إذا تمهد هذا، فنقول في توضيح جميع المقامات المذكورة فيما نحن

فيه :

إنه إذا ابتدأ في الكلام بذكر العام مثل لفظ المطلقات، فنقول: إن

ظاهرها العموم .

وإذا قيل: ﴿يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ﴾<sup>(١)</sup> فنقول: إن المراد منها

غير المدخولات، وغير اليائسات على الأقوى، فبقي العام ظاهراً في الباقي

إذ مرادنا من أصل العموم أعم من الحقيقة الأولية أو الظهور الحاصل في

الباقي وإن قلنا بمجازيته في الباقي أيضاً، فحينئذ المطلقات أيضاً ظاهرة في

ذوات الأقران مطلقاً .

وإذا قيل: ﴿وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ﴾<sup>(٢)</sup> علمنا أن الحكم بالرد

مختص بالرجعيات، لكن لم يظهر من ذلك أن المرجع أولاً هل كان هو

الرجعيات أو الأعم، فأصل العموم بحاله .

وإن كان المراد به تمام الباقي لانفس المدلول، فلا دليل على تخصيص

العدّة بالرجعيات، وعدم ثبوت الإرجاع كافٍ، ولا يجب ثبوت العدم .

**فظهر:** أن احتمال كون مخالفة الضمير مخصصاً للمرجع لا يضر

لظهور المرجع في العموم، مع أنه يمكن القلب بأن قاعدة لزوم مطابقة

الضمير للمرجع أيضاً عامة، ويمكن أن تكون مخصصة بما سبقه ظاهر

ينافي حمله على مقتضى قاعدة المطابقة .

هذا، مع أن الظاهر أصل، والضمير تابع، والدلالة الأصلية أقوى من

الدلالة التبعية، والتصرف في الأضعف أسهل .

## قانون

لا خلاف في أن اللفظ الوارد بعد سؤال أو عند وقوع حادثة يتبع السؤال وتلك الحادثة في العموم والخصوص، إذا كان اللفظ غير مستقل بنفسه، بمعنى أنه يحتاج إلى انضمام السؤال إليه في الدلالة على معناه، إنا لذاته وباعتبار الوضع كقوله عَلَيْهِ السَّلَامُ وقد سئل عن بيع الرطب بالتمر، «أينقص إذا جف؟» ف قيل: نعم، فقال: «فلا إذن»<sup>(١)</sup>.

أو بحسب العرف مثل قولك: لا آكل في جواب من قال: كل عندي، فإن أهل العرف يفهم تقييد الجواب، يعني لا آكل عندك.

وكذا لو كان مستقلاً مساوياً للسؤال في العموم والخصوص، مثل ما لو قيل: ما على المجامع في نهار رمضان؟ فيقول: على المجامع في نهار رمضان الكفارة.

أو أخص من السؤال مع دلالته على حكم الباقي على سبيل التنبيه مع كون السامع من أهل الاجتهاد ووسعه الوقت لذلك لثلاً يفوت الغرض، كأن يقال في جواب السؤال عن الزكاة في الخيل: في ذكور الخيل زكاة، أو: ليس في إناثه زكاة، فإن الإناث لما كانت هي محل النمو، ففي إثباتها في الذكور يثبت في الإناث بطريق أولي، ومن نفيها في الإناث ينفي عن الذكور كذلك.

ولو كان أعم منه في غير محل السؤال مثل قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ وقد سئل عن

(١) عوالي اللآلي ٢: ٢٨/٢٥٤.

العامة والخاص / تبعية الجواب السؤال في العموم والخصوص ..... ٢١٣  
ماء البحر: «هو الطهور ماؤه، الحلّ ميتته»<sup>(١)</sup> فإنّ السؤال عن الماء،  
والجواب عن الماء وعن الميتة، فيتبع عموم الجواب في المقامين أيضاً؛  
لعدم مانع من ذلك.

وأما لو كان اللفظ أعمّ منه في محلّ السؤال، مثل قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ وقد سئل  
عن بثر بضاعة<sup>(٢)</sup>: «خلق الله الماء طهوراً، لا ينجسه شيء إلا ما غير لونه أو  
طعمه أو رائحته»<sup>(٣)</sup> وقوله عَلَيْهِ السَّلَامُ لما مرّ بشاة ميمونة على ما روته العامة: «أَيُّمَا  
إهاب دبغ فقد طهر»<sup>(٤)</sup>.

فاختلفوا فيه، والحقّ كما هو مختار المحقّقين<sup>(٥)</sup>، أنّ العبرة بعموم  
اللفظ لا بخصوص المحلّ، وبعبارة أخرى السبب لا يخصّص الجواب،  
وقيل: إنّ السبب مخصّص للجواب<sup>(٦)</sup>.

لنا: أنّ المقتضي وهو اللفظ الموضوع للعموم، موجود والمانع  
مفقود، وما يتصوّر مانعاً سنبطله، ولعمل العلماء والصحابة والتابعين على  
العمومات الواردة على أسباب خاصّة، بحيث يظهر منهم الإجماع على  
ذلك، لا يخفى ذلك على من تتبّع الآثار وكلام الأخبار.  
احتجّوا<sup>(٧)</sup>: بأنّه لو كان عامّاً في السبب وغيره لفاتت المطابقة بين

---

(١) دعائم الإسلام ١: ١١١.

(٢) بثر بضاعة، بالضمّ، وقد تكسر، وهي بثر معروفة بالمدينة، راجع تاج العروس  
٢٢: ١١.

(٣) عوالي اللآلي ٢: ٢٩/١٥.

(٤) صحيح مسلم ١: ٣٦٦/٢٧٧، سنن الترمذي ٤: ١٧٢٨/٢٢١.

(٥) العدة للطوسي ١: ٣٦٩، معارج الأصول: ١٤٦، نهاية الوصول ٢: ٣٣٥.

(٦) من القائلين: الجويني في البرهان ١: ٢٥٣.

(٧) حكّي في العدة للطوسي ١: ٣٧٢، معارج الأصول: ١٤٧، نهاية الوصول ٢: ٣٣٩.

الجواب والسؤال .

وفيه : أن المطابقة إنما تحصل بإفادة مقتضى السؤال ، والزيادة لا تنفي ذلك مع ما فيه من كثرة الإفادة .

وبأنه : لو كان يعمّ غير السبب لجاز تخصيص السبب وإخراجه بالاجتهاد ، كما يجوز في غيره ، والتالي باطل ، فالمقدّم مثله .

وفيه : أن عدم جواز إخراج السبب إنما هو لأجل أنه بمنزلة المنصوص عليه المقطوع .

وبأنه : لو لم يخصّ بالسبب لما كان لنقل السبب فائدة ، مع أنهم بالغوا في ضبطه وتدوينه ، وليس ذلك إلا لأجل الاختصاص به .

وفيه : أن الفوائد كثيرة :

منها : معرفة شأن ورود الحكم .

ومنها : معرفة كون هذا الفرد بمنزلة المقطوع به لثلاً يخرج بالاجتهاد .

ومنها : معرفة السير والقصص ، وغير ذلك من الفوائد .

وبأنّ من حلف : والله لا تغذيت ، بعد قول القائل له تغذيت عندي ،

لا يحنث بكلّ تغذيت ، بل إنما يحنث بالتغذيت عنده فقط ، فلو لم يكن السبب مخصصاً لحصل الحنث بكلّ تغذيت وهو باطل بالاتفاق .

وفيه : أن العرف دلّ على هذا التخصيص ، كما أشرنا إليه سابقاً .

## قانون

اختلفوا في جواز تخصيص العام بمفهوم المخالفة بعد اتفاقهم على

جوازه في مفهوم الموافقة ، والأكثر على الجواز<sup>(١)</sup> .

حجّة الأكثرين : أنه دليل شرعي عارض بمثله وفي العمل به جمع بين الدليلين ، فيجب<sup>(٢)</sup> .

واحتج الخصم : بأن الخاص إنما يقدم على العام لكون دلالة على ما تحته أقوى من دلالة العام على ذلك ، والمفهوم أضعف دلالة من المنطوق ، فلا يجوز حمله عليه<sup>(٣)</sup> .

وقد أجب عنه مرّة : بأن الجمع بين الدليلين أولى من إبطال أحدهما وإن كان أضعف<sup>(٤)</sup> .

وأخرى : بمنع كون العام أقوى ، بل لا يقصر المفهوم الخاص غالباً عن العام المنطوق ، سيّما مع شيوع تخصيص العمومات<sup>(٥)</sup> .

أقول : وفي أوضاع الحجّتين والجوابين مع ملاحظة ما قرّره في باب التعادل والتراجيح تشويش واضطراب ، وذلك لأنهم ذكروا في باب التعادل أنّ تعادل الأمرتين وتساويهما من جميع الوجوه يوجب التخيير أو التساقت والرجوع إلى الأصل أو التوقف على اختلاف الآراء ، وأن ذلك إنّما

(١) منهم : العلامة في نهاية الوصول ٢ : ٣٣١ - ٣٣٢ ، ابن الشهيد الثاني في معالم الدين : ١٣٩ - ١٤٠ ، وابن الحاجب في منتهى الوصول : ١٣٢ ، والعضدي في شرح مختصر المنتهى للعضدي : ٢٧٥ .

(٢) من المستدلّين : العلامة في نهاية الوصول ٢ : ٣٣٢ ، وابن الشهيد الثاني في معالم الدين : ١٤٠ ، وابن الحاجب في منتهى الوصول : ١٣٢ .

(٣) القائل : الرازي في المحصول ٣ : ١٠٣ .

(٤) المجيب : العلامة في نهاية الوصول ١ : ٣٣٢ ، وابن الشهيد الثاني في معالم الدين : ١٤٠ .

(٥) المجيب : ابن الشهيد الثاني في معالم الدين : ١٤٠ .

هو بعد فقد المرجّحات وعدم إمكان الجمع بين الدليلين ، وكأنّه لا خلاف بين العلماء في وجوب الجمع بين الدليلين مع الإمكان ، وأنّ التخيير وغيره من الأقوال إنّما هو بعد فرض عدم الإمكان ، وممّن صرّح بكون ذلك إجماع العلماء الفاضل ابن أبي الجمهور في عوالي اللآلي ؛ حيث قال - بعد ذكر مقبولة عمر بن حنظلة الواردة في ذكر المرجّحات :-

إنّ كلّ حديثين ظاهرهما التعارض يجب عليك أولاً البحث عن معناهما وكيفيّات دلالات ألفاظهما ، فإن أمكنك التوفيق بينهما بالحمل على جهات التأويل والدلالات ، فاحرص عليه واجتهد في تحصيله ، فإنّ العمل بالدليلين مهما أمكن خير من ترك أحدهما وتعطيله بإجماع العلماء ، فإذا لم تتمكّن من ذلك أو لم يظهر لك وجهه ، فارجع إلى العمل بهذا الحديث<sup>(١)</sup>. انتهى.

فعلى هذا ، إذا تعارض دليلان من الأدلّة مثل خبرين جامعين لشرائط القبول أو ظاهر آيتين أو نحو ذلك ، فلا بدّ أولاً من ملاحظة الجمع والعمل بهما إمّا بالتخصيص أو بالتقييد ، إذا كان بينهما عموم وخصوص ، أو إطلاق وتقييد ، أو بحمل أحدهما على بعض الأفراد ، وحمل الآخر على بعض آخر إذا كان بينهما تناقض أو نحو ذلك ، ومع العجز عن ذلك لمانع خارجي ، مثل التناقض في قضية شخصية أو إجماع على عدمه ، فيرجع إلى المرجّحات ، ومع التساوي فالأقوال المذكورة ، فقولهم : بالجمع مع عدم ملاحظة المرجّحات تمسكاً بكونه جمعاً بين الدليلين ، ينافي تعليل تقديم الخاصّ على العامّ بكونه أقوى ، كما في حجة الخصم ، وكذلك قول

المجيب الأول وغيره : بالجمع بين الدليلين وإن كان أحدهما أضعف ، ينافي رجوعهم إلى المرجحات ، واعتبار القوة والضعف في المقامات ، مثل تخصيص القرآن بخبر الواحد وغيره من مقامات الجمع ، فإنهم يعتبرون الترجيحات أيضاً .

فالمناص عن هذا الإشكال وتحقيق المقام ومحصل ما ذكره في قاعدة التعادل والتراجيح مع تحرير مني وتصحيح على ما اقتضاه الحال والمقام : أن مرادهم في مقام لزوم الجمع مع الإمكان من عدم الرجوع إلى المرجحات الخارجية إنما هو بالنسبة إلى الهجر والترك والإسقاط ، لا بالنسبة إلى إرجاع أحدهما إلى الآخر ، فإن إرجاع أحد الدليلين إلى الآخر أو إرجاعهما إلى ثالث يقتضي إخراج اللفظ عن الحقيقة إلى المجاز ، إذ العمل بالمتخالفين مع بقائهما على حقيقتهما مما لا يمكن بالضرورة ، فكما يمكن إخراج العام عن حقيقة العموم يمكن إخراج الخاص عن حقيقة الخصوص أيضاً ، فلا بد في توجيه التأويل إلى أحدهما دون الآخر من مرجح ، فلا ينافي عدم الرجوع إلى المرجحات فيما أمكن فيه الجمع من جهة القبول مطلقاً والإسقاط مطلقاً وجوب الرجوع إليها في إرجاع التأويل إلى أحدهما دون الآخر .

ومرادهم من العمل بالدليلين العمل بهما على ما هو مقتضى مدلولهما إما بالحقيقة أو بالمجاز الذي يصح في محاورات أهل اللسان ، وهو ما وجدت فيه العلاقة المصححة المقبولة عند أهل البيان ، والقرينة الصارفة عن الحقيقة والمعينة لذلك المعنى المجازي كذلك بأن تكون موجودة في اللفظ ، أو مقارنة معها ، أو كاشفة عن كون اللفظ مقترناً حين التكلم بقرينة تدل على هذا المعنى ، ولا يكفي في ذلك مجرد احتمال اللفظ لذلك .

وكذلك معنى إرجاع أحدهما إلى الآخر إبقاء أحدهما على حقيقته ، وإرجاع الآخر إليه كذلك .

ومعنى إرجاعهما إلى ثالث إثبات القرينة للتجوز في كليهما بحيث يحصل من التجوز فيهما معنى ثالث .

مثال الأول : العام والخاص المطلقان ، فإن العمل بالخاص يوجب العمل بالدليلين في الجملة ، أما في الخاص فبحقيقته ، وأما في العام فبمجازة المتعارف ، وهو التخصيص .

ومجرد وقوع العام والخاص المتنافي الظاهر في كلام متكلم واحد أو متكلمين كانا في حكم واحد قرينة على إرادة التخصيص ، سيما وفيه إشارات من كلام الشارع أيضاً بأن في كلامه عاماً وخاصاً ولا بد من معرفتهما .

ومثال الثاني : إرجاع عامين متنافيين إلى خاصين ، وذلك يحصل بين المتناقضين ، مثل : أنه ورد في الأخبار : أن الأم أحق بحضانة الولد إلى سبع سنين ، وورد أيضاً : أن الأب أحق بحضانته إلى سبع سنين ، فالجمع بينهما بأن المراد بالولد في الأول الأنثى وفي الثاني الذكر عمل بالدليلين ، وإخراج لكليهما عن حقيقتهما بالتخصيص ، لكن الخاص هنا في الأخبار غير ظاهر ، فيشكل الاعتماد بهذا الجمع لإخراج اللفظ عن الحقيقة ، وعدم تنزيله على مجاز متعارف عند أهل اللسان لعدم القرينة عليه ، إلا أن يجعل الشهرة بين الأصحاب قرينة على أنهما لعلهما كانا مقترنين بقرينة مفهومة لذلك .

وأما الذي وجد فيه القرينة من الأخبار ، فأمره واضح ، مثل الأخبار الواردة في أن العاري يصلّي قائماً ويومئ ، والأخبار الواردة في أنه يصلّي

العام والخاص /التخصيص بالمفهوم المخالف ..... ٢١٩  
قاعداً<sup>(١)</sup>.

فالمشهور أنّ الأخبار الأولى محمولة على الأمن من المطلع، والثانية على العدم، وبهذا التفصيل رواية صحيحة<sup>(٢)</sup> هي كالمخصّص لكليهما، وهي قرينة لذلك الحمل.

وأما مطلق الحمل كيفما اتفق كما يذهب إليه بعض من أفرط في التأويل، فلا دليل عليه، مثل: أنّ بعضهم إذا رأى خبراً ورد بلفظ الأمر وآخر بلفظ النهي في ذلك بعينه، فيجعل الأمر بمعنى الإذن والنهي بمعنى مطلق المرجوحية، ويثبت بذلك الكراهة، وهو خارج عن مدلول كليهما، فإذا لم تكن قرينة على ذلك حالية أو مقالية، فلا يجوز ذلك لمجرد أنّه جمع بين الدليلين، ولا يكون عملاً بكلام الشارع لا بحقيقته ولا مجازه، أما الحقيقة، فظاهر، وأما المجاز، فلأنّ المجاز هو المعنى الذي أفهمه القرينة، وهو مسبوق بوجود القرينة والعلم بها، ومجرد احتمال وجود قرينة توجب فهم المخاطبين المشافهين كذلك لا يجوز الحكم بإرادة ذلك، ولا يورث الظنّ بإرادة ذلك، فهذا ممّا لا يمكن فيه الجمع والعمل بالدليلين، ولا بدّ من التخيير بعد اليأس عن الترجيح، مع أنّ هذا ليس عملاً بالدليل، بل هو ذكر احتمال في معنى الدليل.

فالتحقيق في جواب حجة الخصم: منع كون المفهوم أضعف من العام المنطوق مطلقاً، سيّما مع غلبة تخصيص العمومات وشيوعه، ومع التساوي فيحمل العام على الخاص لا لمحض الجمع بين الدليلين حتّى يرد

(١) الوسائل ٤: ٤٤٨، أبواب لباس المصلي، ب ٥٠.

(٢) التهذيب ٢: ١٥١٦/٣٦٥، والوسائل ٤: ٤٤٩، أبواب لباس المصلي، ب ٥٠

أنه لا دليل عليه، كما بينّا، بل لأن اجتماعهما مع تساويهما قرينة لإرادة ذلك في العرف، سيّما مع غلبة التخصيص وشيوعه.

وأما ما يقال: من الرجوع إلى مراتب الظنّ باعتبار الموارد فحيثما حصل في المفهوم ظنّ أقوى من العامّ فيخصّص به وما لا فلا<sup>(١)</sup>، فهو خروج عن طريقة أرباب الفنّ ورجوع إلى القرائن، ومحطّ نظر الأصولي هو ملاحظة المقام خالياً عن القرائن، والآ فمع الالتفات إلى المرجّحات الخارجة، فيعتبر ذلك في إرجاع التأويل إلى أحد الدليلين دون الآخر مع ثبوتها، أو إليهما معاً مع التساوي والإمكان، أو التخيير بينهما أيضاً.

فنقول: مع كون الخاصّ أقوى، فلا إشكال في ترجيح الخاصّ وإرجاع العامّ إليه وإخراجه عن حقيقته.

وأما مع كون العامّ أقوى، فلا يجوز إذا كان العامّ أقوى من جهة الاعتضاد، أو كان المفهوم أضعف من جهة خصوص المقام.

وأما مع التساوي، فالمرجّح للتخصيص هو شيوع التخصيص، وكونه خيراً من سائر المجازات، لأجل ما ذكره في تعارض الأحوال من أنّ الغفلة عنه لا توجب ترك المراد رأساً بخلاف سائر المجازات، فليس الاعتماد في التخصيص بمحض أنه جمع بين الدليلين، كما ظنّه بعض المحقّقين<sup>(٢)</sup>، لإمكان ذلك بإبقاء العامّ على حقيقته وتأويل الخاصّ بمجاز آخر، فالاعتماد هنا أيضاً على المرجّح، فمع وجود المرجّح في أحد الطرفين وموافقته لمحاورة أهل اللسان من مراعاة شرائط المجاز لا يجوز التجوّز في الطرف الآخر، فرجع مآل الكلام جملةً إلى ما يترجّح في النظر،

(١ و ٢) حاشية سلطان العلماء على المعالم (تحقيق الشيخ علي محمّدي): ١٩٤.

(\*) وهو سلطان العلماء، منه ﷺ.

ويحصل به الظن من الأمرتين بعد ملاحظ قواعد اللفظ وفهم المعاني .  
 فهذا أيضاً يرجع إلى ملاحظة التراجيح ، وبعد العجز عنه يرجع إلى  
 التخيير أو التوقف ، فالتخصيص والتقييد وأمثالهما أيضاً في الحقيقة يرجع  
 إلى الإثبات والإسقاط ، إلا أن في ذلك إثبات البعض وإسقاط البعض ، وفيما  
 لا يمكن الجمع إسقاط الكل وإثبات الكل ، مع أن القول بأن التخصيص  
 فيما نحن فيه عمل بالدليلين مشكل ، بل هو إلقاء أحدهما وإعمال الآخر ،  
 فإن التخالف إنما هو في بعض مدلول العام ونفس الخاص ، ولا ريب أن مع  
 العمل بالخاص يلغى ذلك البعض ، وإن لوحظ مجموع مدلول اللفظ في  
 الجانبين ، فلا يخفى أن المفهوم أيضاً ليس تمام مدلول اللفظ ، بل بعضه ،  
 كما أشار إليه بعض الأعلام ، فلا مناص عن ملاحظة المرجحات في الكل ،  
 أعني في العمل بالدليلين معاً في الجملة وفي طرح أحدهما ، ويشهد به  
 إطلاق الأخبار الواردة في علاج الأخبار المختلفة . وسيجيء تمام الكلام في  
 آخر الكتاب إن شاء الله تعالى .

**وفذلكة المقام في ضابطة الجمع والترجيح :** أن التخالف الحاصل  
 بين الدليلين سبب لأن يكون العمل بأحدهما تركاً لظاهر الآخر وحقيقته ، أو  
 تركاً لظاهرها معاً ، ومع ترك الظاهر إما تحصل قرينة على إرادة خلاف  
 الظاهر من نفس المتعارضين أو الخارج ، فبذلك يندرج في الدلالة المجازية  
 المتعارفة ، ويكون هذا أيضاً مع القرينة من جملة الظواهر ، أو لا تحصل ،  
 ومع ذلك فإما يمكن تأويل هناك بمعنى احتمال ينزل عليه المخالف ولو  
 لم يكن ظاهراً أو لا يمكن .

فحينئذ نقول : إن أراد القوم من قولهم : الجمع مهما أمكن أولى من  
 الطرح ، أنه لا يجوز ردّ كلام الشارع ولو بحمله على محتمل صحيح يناسب

سائر كلماته وإن كان بعيداً، ولم نجعله حكماً شرعياً دفعاً للزوم التناقض، كما فعله الشيخ رحمته الله في التهذيب لغرض دعاه إلى ذلك، كما ذكره في أول كتابه<sup>(١)</sup>، فلا غائلة فيه، إلا أنه لا يدل دليل على وجوبه، مع أن الظاهر أن لفظ الأولى في كلامهم بمعنى الواجب، كما في قوله تعالى: ﴿وَأُولُوا الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ﴾<sup>(٢)</sup>.

وإن أرادوا أنه يجب تنزيل المتخالفين على احتمالين بحيث لا يوجب طرحهما، ويكون ذلك مستنداً شرعياً ودليلاً في جميع الموارد حتى في معنى مجازي لم تظهر له قرينة في نفس المتعارضين ولا في الخارج، بل لمحض احتمال عقلي لرفع التناقض، فلا دليل على جواز ذلك فضلاً عن وجوبه وجعله مستنداً شرعياً فإنه يؤول إلى الخروج عن كلام الشارع رأساً، وفي العمل بأحدهما عمل بكلامه في الجملة.

فلا بد أن يكون مراد القوم من الأولوية إما مطلق الرجحان أو الوجوب فيما يمكن جمع يوافق طريقة متفاهم أهل اللسان، كالتخصيص وغيره، ويكون غيره داخلاً في غير الممكن، فالمراد من الإمكان ما يعم الإمكان بملاحظة العرف.

ثم إن مجرد ظهور القرينة من نفس المتعارضين أو غيرهما على مجازية أحدهما أو كليهما لا يوجب الذهاب إلى الاعتماد عليها وإعمالها، إلا إذا لم يوجب ترجيح المرجوح، فإن حمل اللفظ على المجاز في الحقيقة خروج عن مقتضى الدليل للدليل آخر، وهو لا يصح إلا إذا تساويا، أو

(١) التهذيب ١ : ٣ - ٤ .

(٢) سورة الأنفال ٨ : ٧٥ .

ترجّح القرينة على مقتضى حقيقة اللفظ ، فلا بدّ من ملاحظة الترجيحات في مقام الإرجاع أيضاً ، كما تراهم يعتبرون ذلك في القانون الآتي وغيره أيضاً .  
ويظهر بذلك ضعف ما ذكره العضدي<sup>(١)</sup> وغيره<sup>(٢)</sup> من لزوم الجمع بين الدليلين ، وإن كان بإرجاع الأقوى إلى الأضعف .

وأما ظاهر كلام ابن أبي جمهور<sup>(٣)</sup> ، فنمنع ما ادّعاه من الإجماع بظاهره ، إذ عندنا ما هو أقوى في العمل من ذلك الإجماع المنقول ، من دلالة العقل على قبح ترجيح المرجوح ، مع أنّ الرواية صريحة في إرادة المتناقضين للذين لا يمكن الجمع بينهما ، وسؤال الراوي فيها إنّما هو عنهما ، والسبب ليس مخصّصاً للجواب\* ، ولا يمنع الرجوع في غير المتناقضين أيضاً إلى الترجيحات .

### قانون

لا ريب في جواز تخصيص الكتاب بالكتاب ، ولا بالإجماع ، ولا بالخبر المتواتر ، ووجهه ظاهر .  
واختلفوا في جوازه بخبر الواحد على أقوال :

(١) شرح مختصر المنتهى للعضدي : ٢٧٥ .

(٢) منهم : الأمدي في الإحكام ١ - ٢ : ٥٣٠ .

(٣) عوالي اللآلي ٤ : ١٣٦ .

(\*) يعني أنّ قول الإمام عليه السلام في الرواية وأمره بالرجوع إلى المرجّحات إنّما هو في جواب السؤال عمّا لا يمكن الجمع فيه ، ولكن لا مع اعتبار عدم إمكان الجمع وبشرطه بل بمحض الاتفاق ، والسؤال لا يخصّص الجواب كما مرّ في القانون السابق ، فيعمّ الجواب غير المتناقضين أيضاً مثل العامّ والخاصّ ، كما يعمّ المتناقضين للذين يمكن الجمع فيه ، فتأمل . منه عليه السلام .

ثالثها: التفصيل، فيجوز إن خصّ قبله بدليل قطعي<sup>(١)</sup>.

ورابعها: التفصيل أيضاً بتخصيصه بما خصّ قبل بمنفصل قطعياً كان أو ظنياً<sup>(٢)</sup>.

وخامسها: التوقف، وقد ينسب إلى المحقق<sup>(٣)</sup> عليه السلام نظراً إلى أنه قال: الدليل على العمل بخبر الواحد هو الإجماع على استعماله فيما لا توجد عليه دلالة، ومع وجود الدلالة القرآنية يسقط وجوب العمل به<sup>(٤)</sup>.

وهذا ليس معنى التوقف، بل هو نفي للتخصيص، كما لا يخفى.

والأظهر: الجواز، كما هو مذهب كثير من المحققين<sup>(٥)</sup>.

واحتجوا عليه: بأنهما دليلان تعارضا، فإعمالهما ولو من وجه أولى، ولا ريب أن ذلك لا يحصل إلا مع العمل بالخاص؛ إذ لو عمل بالعام بطل الخاص ولغا بالمرّة.

وبعد ما حققنا لك سابقاً يظهر ما فيه؛ لأنّ العام كما أنه يخرج عن حقيقته بالتخصيص بسبب كونه مجازاً حينئذٍ، ومع ذلك فنقول: إنّه قد عمل به، فكذلك الخاص إن أريد به معنى مجازي أيضاً بحيث لا يوجب ترك ظاهر العام وحقيقته، فمحض كونه جمعاً بين الدليلين لا يوجب القول

(١) وهو قول عيسى بن أبان كما في: نهاية الوصول ٢: ٢٩٨، وشرح مختصر المنتهى للعضدي: ٢٧٣.

(٢) وهو قول الكرخي كما في: نهاية الوصول ٢: ٢٩٨، وشرح مختصر المنتهى للعضدي: ٢٧٣.

(٣) ينسب إليه في معالم الدين: ١٤١، والوافية: ١٣٥.

(٤) معارج الأصول: ١٤٢.

(٥) منهم: العلامة في نهاية الوصول ٢: ٢٩٨، وابن الشهيد الثاني في معالم الدين: ١٤٠، والعضدي في شرح مختصر المنتهى: ٢٧٣.

بالتخصيص ، مع ما عرفت من أنه ليس جمعاً بين الدليلين ، بل هو إلغاء لأحدهما ، إذ المعارضة إنما هي بين ما دلّ عليه العام من أفراد الخاص ، ونفس الخاص وهو ملغى بأجمعه حينئذٍ ، فلا بدّ من بيان وجه التخصيص واختياره .

فالأولى أن يقال : دليلان تعارضا وتساويا ، وأحدهما عام والآخر خاص ، وفهم العرف وشيوع التخصيص وكونه أقلّ استلزماً لمخالفة المراد في نفس الأمر ، كلّها مرجحة لاختيار تخصيص العام بالخاص . وأما وجه التساوي فستعرف .

احتجّ المانع<sup>(١)</sup> : بأنّ الكتاب قطعي ، وخبر الواحد ظني ، والظن لا يعارض القطع ؛ لعدم مقاومته ، فيلغى .

وبأنّ التخصيص به لو جاز لجاز النسخ ، وهو باطل .  
أما الملازمة : فلأنه تخصيص في الأزمان فهو من أفراد التخصيص ، أو أنّ العلة في التخصيص هي أولوية تخصيص العام من إلغاء الخاص ، وهو موجود في النسخ .

وأما بطلان التالي فبالإتفاق .

والجواب عن الأول : أنّ الكتاب وإن كان قطعيّ الصدور ، ولكنّه ظنيّ الدلالة ، وخاصّ الخبر وإن كان ظنيّ الصدور ، لكنّه قطعيّ الدلالة ، فصار لكلّ قوّة من وجه ، فتساويا وتعارضا ، فوجب الجمع بينهما ، هكذا ذكره .  
وأنت خبير : بأنّ الخاص أيضاً ليس بقطعيّ الدلالة ، سيّما إذا كان عاماً بالنسبة إلى ما تحته لاحتمال مجاز آخر غير التخصيص من أنواع المجاز ،

(١) حكى في العدة للطوسي ١ : ٣٤٤ ، ومعارج الأصول : ١٤١ ، ومعالم الدين : ١٤١ .

مضافاً إلى احتمال التخصيص فيما كان عاماً أيضاً .

نعم ، هو نصّ بالإضافة إلى العامّ ، وقطعيّ بهذا المعنى ، وهو لا يستلزم قطعيتّه مطلقاً ، وقد مرّ توضيح ذلك في مبحث المفهوم والمنطوق .

فالتحقيق في الجواب هو : أنهما ظنّان تعارضا وتساويا ، ولأجل أنّ

التخصيص أرجح أنواع المجاز والفهم العرفي رجّحنا التخصيص .

وأما التساوي ، فلأنّ المعيار في الاستدلال هو اللفظ من حيث الدلالة

لا من حيث هو ، والذي نقطع بصدوره هو لفظ العامّ .

وأما أنّ المراد منه هل هو معناه الحقيقي أم لا ، فهو غير مقطوع به ،

فالذي هو قطعيّ الصدور هو لفظ العامّ لا الحكم عليه بعنوان العموم ، فكون

الحكم على العموم مراد الشارع مظنون ، وكذلك الحكم في الخاصّ على

الخصوص مظنون .

والقول : بأنّ الخطاب بما له ظاهر وإرادة غيره قبيح ، فثبت وجوب

العمل بظاهر القرآن مع قطعية المخاطبة به ، إنّما يتمّ بالنسبة إلى من يوجّه

[إليه]<sup>(١)</sup> الخطاب ، والخطابات الشفاهية وما في منزلتها مخصوصة

بالحاضرين ، كما تقدّم ، وربما كانت مقترنة بقرائن تخرجها عن الظاهر قد

اختفى علينا كما ظهر في مواضع كثيرة ، ووجوده في غير ما ظهر أيضاً

محتمل ، فلم يبق القطع بالمراد فيما لم يظهر ، وخبر الواحد المخالف

لظاهره يمكن أن يكون من جملة تلك القرائن ، وعدم اقتران القرينة باللفظ

لا يوجب تأخير البيان عن وقت الحاجة ، إذ ربما كانت مقترنةً بها من جهة

الحال لا من جهة المقال ، أو كانت مقترنة بالقول منفصلةً عن ظاهر القرآن ،

(١) أضفناه لاقتضاء السياق .

أو لم تكن مقترنة ولم يكن حينئذٍ وقت الحاجة ونحو ذلك، وشراكتنا للحاضرين في التكليف إنّما هو فيما علم المراد منها أو ظنّ، فإذا لم يمكن العلم بالمراد وأنّ تكليف الحاضرين أيّ شيء كان، فلا ريب في الاكتفاء بما ظنّ أنّه مراد، فأين العلم.

وممّا ذكرنا يظهر النقص بحصول العلم بمدلول خبر الواحد أيضاً؛ لكونه خطاباً بما له ظاهر لمخاطبه، فتحصل من ذلك قوّة أخرى في الخبر أيضاً، مع أنّ جواز العمل بظاهر الكتاب من المسائل الاجتهادية قد خالف فيه الأخباريون، والتمسك في حجّيته وإثبات جواز العمل به بالأخبار يحتاج إلى دفع الأخبار المعارضة، وبالإجماع مدفوع بمنعه في موضع النزاع.

فظهر بطلان كلام المحقّق<sup>(١)</sup> أيضاً بالمعارضة بالقلب، فكما أنّ الإجماع لم يعلم انعقاده على جواز العمل بخبر الواحد فيما كان هناك عامّ من الكتاب، فلم يعلم انعقاد الإجماع على حجّية ظاهر الكتاب وعامّه فيما ثبت من الأخبار الخاصة ما يعارضه، سيّما والقائلون بجواز تخصيص جماعة كثيرين، وعدم الاعتناء بمخالفتهم مشكل، مع أنّ في كون العامّ حقيقة في العموم كلاماً، وهو أيضاً من المسائل الاجتهادية وقد مرّ، وكذلك العامّ المنخصّ، بل سدّ باب تخصيص الكتاب بخبر الواحد يوجب المنع عن العمل بخبر الواحد، إذ قلّمَا وجد خبر لم يكن مخالفاً لظاهر من عمومات الكتاب، فلا أقلّ من مخالفته لأصل البراءة الثابت بنصّ الكتاب مثل: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا﴾<sup>(٢)</sup>، ونحو ذلك، مضافاً إلى ما يظهر ذلك

(١) معارج الأصول: ١٤٢.

(٢) سورة الطلاق ٦٥: ٧.

من تتبّع أحوال السلف من العلماء والصحابة والتابعين ، كما أشار إليه بعض الأفاضل<sup>(١)</sup> .

وبالجملة ، مع ملاحظة ما ذكر وأضعاف ما ذكر ممّا لم يذكر من المضعفات لظاهر الكتاب لا يبقى إلا مجرد دعوى حصول ظنّ من ظاهر الكتاب بمراد الله تعالى ، ولا ريب أنّ خبر الواحد الجامع لشرائط العمل أيضاً يورث ذلك الظنّ .

فإن قلت : إنّ الأخبار الكثيرة وردت بأنّ الخبر المخالف لكتاب الله يجب طرحه وضره على الجدار ونحو ذلك ، فكيف يصحّ الخروج عن ظاهر الكتاب بخبر الواحد .

قلت : تلك الأخبار مختلفة متعارضة معارضة بمثلها أو بأقوى منها ، من تقديم العرض على مذاهب العامة والأخذ بما خالفهم ونحو ذلك ، فهي على إطلاقها غير معمول بها ، مع أنّ الظاهر من المخالفة هو رفع حكم الكتاب كلياً وإن كان يتحقّق بسلب البعض أيضاً .

سلمنا ، لكنّها مخصّصة بذلك ، لمعارضتها بما هو أقوى منها من الأدلّة الدالة على حجّية خبر الواحد مطلقاً ، وما دلّ على جواز تخصيص الكتاب به من الأدلّة أيضاً ؛ إذ قد عرفت أنّ الخاصّ إنّما يقدم على العامّ مع المقاومة ، مع أنّ من جملة أدلّة حجّية خبر الواحد هو قوله تعالى : ﴿إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا﴾<sup>(٢)</sup> وآية النفر<sup>(٣)</sup> ، ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ

(١) انظر : الوافية : ١٣٦ .

(٢) سورة الحجرات ٤٩ : ٦ .

(٣) سورة التوبة ٩ : ١٢٢ .

فَخَذُوهُ<sup>(١)</sup> والعمل بهذه الأخبار يوجب تخصيصها، وهو كَرَّ عَلَى مَا فررت عنه .

ومما ذكرنا يظهر بطلان ما قيل في هذا المقام أيضاً: من أن تخصيص الكتاب بخير الواحد يستلزم تخصيص أدلة خبر الواحد بهذه الأخبار، فيلزم عدم جواز تخصيص الكتاب بخير الواحد؛ لأن ما يستلزم ثبوته انتفاءه، فهو باطل، وذلك لما عرفت من ضعف الاستدلال بهذه الأخبار، فالقول بتخصيص الكتاب بخير الواحد مخصوص بغير هذه الأخبار\* في المخالفة الخاصة\*\*، فإنها إما مهجورة أو مخصوصة بصورة المناقضة والمنافاة رأساً .  
وأما الجواب عن الثاني: فعن الشق الأول من التردد بأن المسلم من التخصيص والذي ندعيه هو الفرد الخاص، يعني التخصيص في الأفراد لا جميع أفرادها أو ما يشملها .

وعن الشق الثاني: فيإبداء الفارق بالإجماع المدعى في النسخ أولاً،

(١) سورة الحشر ٥٩ : ٧ .

(\*) يعني: أن تخصيص الكتاب بخير الواحد يجري في غير هذه الأخبار ويجري فيها أيضاً بالنسبة إلى المخالفة الخاصة وهو التناقض، فيخصص عموم آية البناء مثلاً بهذه الأخبار إذا كانت الأخبار المخالفة للكتاب مناقضة للكتاب لا خاصة بالنسبة إليه، فإن آية البناء لا تخصص حينئذٍ بهذه الروايات، بل يعمل عليها أيضاً . منه عنه .

(\*\*) يعني في بيان حكم المخالفة بعنوان التخصيص لا المخالفة بعنوان العموم ورفع حكم الكتاب كلياً ورأساً . والحاصل أن هذه الأخبار تدل على شيئين: أحدهما: وجوب طرح ما خالف الكتاب بعنوان الخصوص . والثاني: وجوب طرح ما خالفه بعنوان التناقض والرفع الكلي، فخص القول بجواز تخصيص الكتاب بخير الواحد بغير مدلول الرواية بالنسبة إلى لزوم طرح المخالف الخاص ونعمل بالروايات في لزوم طرح ما خالفه كلياً، وكذلك القول بتخصيص الكتاب بخير الواحد فيما لم يكن من موارد الروايات . منه عنه .

وبأنّ التخصيص أغلب وأشيع وأرجح من النسخ، لكمال وضوح ندرته وغلبة التخصيص .

وقد يتمسك في إبداء الفرق بأنّ التخصيص أهون من النسخ؛ لأنه دفع لبعض المدلول قبل العمل به، والنسخ رفع للمدلول المعمول عليه .  
وقد يوجه ذلك: بأنّ حدوث الحادث محتاج إلى العلة، ويكفي في بقائه علة الوجود، فدفع حصوله بسبب عدم ثبوت علة أسهل من رفع ما ثبت؛ لعدم احتياجه في الثبوت إلى علة أخرى .

وهو مع أنّه لا معنى له في أحكام الله تعالى وأفعاله، ولا يصعب عليه شيء أبداً، وأنّه موقوف على إثبات عدم احتياج البقاء إلى المؤثر الجديد، وهو ممنوع، وأنّ حصول ما لم يكن في الواقع والخارج ليس بأقلّ من بقاء ما ثبت، فهو مردود بأنّه لا يرجع إلى محصل؛ إذ الإشكال في أنّ خاصّ الخبر إذا ورد مع عامّ الكتاب فهل يقتضي معاملة أهل اللسان في فهم الألفاظ حمله على النسخ أو التخصيص، وأيهما أرجح وكون أحدهما أصعب في نفس الأمر عن الآخر مع عدم أقلّيته بالنسبة إلى الآخر لا يوجب فهمه من اللفظ وحمله عليه . نعم، خصوص شيوع التخصيص وأرجحيته يوجب ترجيحه، فبطل القوم بعدم الفرق بذلك .

وربّما يقال في بيان الفرق بين النسخ والتخصيص: إنّ في النسخ يراد دلالة اللفظ على جميع الأزمنة وإن لم يكن وقوع المدلول مراداً بخلاف التخصيص، فإنّه لا يراد منه إلا البعض أولاً، فظهر بذلك أنّه لا رفع في التخصيص أصلاً بخلاف النسخ، فإنّ فيه رفعاً في الجملة<sup>(١)</sup> .

(١) حاشية سلطان العلماء على المعالم (تحقيق الشيخ علي محمّدي): ٢٠٠ - ٢٠١ .

وفيه : أنّ ذلك تحكّم من قائله ، فإنّ إمكان إرادة الدلالة في العامّ ووجود المصلحة في ذلك أيضاً قائم إن أريد مجرد الإمكان ، وإن أريد الفعلية في النسخ دون التخصيص ، فهو أيضاً ممنوع ، لإمكان أن يكون المراد في النسخ أيضاً الحكم في بعض الأزمان مجازاً ولكن تأخر بيانه ، فالفرق بذلك مشكل<sup>(١)</sup> .

احتجّ المفصلون : بما يرجع حاصله بعد التحرير إلى أنّ الخاصّ ظنيّ والعامّ قطعيّ ، فلا يقاومه إلاّ مع ظهور ضعف فيه ، وذلك عند الفرقة الأولى بأن يخصّص مرّةً بدليل قطعيّ ، وعند الفرقة الثانية بأن يخصّص بمخصّص منفصل ؛ وذلك لأنّ العامّ عند الفرقة الأولى يصير بذلك مجازاً في الباقي ، وعند الفرقة الثانية بهذا ، والدلالة المجازية أضعف من الدلالة الحقيقية كما سيبيء في باب التراجيح .

وجوابه يظهر ممّا مرّ ، فإنّ القطعية إنّما كانت في المتن لا في الدلالة ، والتخصيص إنّما يقع في الدلالة ، فلا ينافي قطعية المتن .  
وحجّة المتوقّف : تصادم أدلّة الطرفين وعدم المرجّح .  
وجوابه : أنّا قد بيّنا إثبات المرجّح .

### قانون

إذا ورد عامّ وخاصّ متنافيا الظاهر فيما أن يعلم تأريخهما بالافتران ، أو تقدّم الخاصّ ، أو تقدّم العامّ ، أو يجهل تأريخهما وإن كان بجهالة تأريخ أحدهما ، فهذه أقسام أربعة .

(١) حكى في معالم الدين : ١٤٢ ، شرح مختصر المنتهى للعضدي : ٢٧٤ .

واعلم أن مراد الأصوليين بالعام والخاص في هذا المبحث هو العام والخاص المطلقان، فإنّ العامّين من وجه لا يمكن أن يكون موضوعاً لهذا المبحث؛ لأنّه لا يقال لهما العامّ والخاصّ على الإطلاق، بل هما عامان من وجه وخاصان من وجه، ولأنّ الأدلّة المذكورة في هذا المبحث لا تنطبق إلّا على الأوّل، كما لا يخفى على من تأملها، فقد تراهم يجعلون في طيّ هذه الأدلّة الخاصّ بياناً للعامّ، ويفرّعون الكلام فيه على جواز تأخير البيان، وهو لا يتمّ في الثاني؛ إذ كلّ منهما متّصف بما اتّصف به الآخر من استعداد البيانيّة والمبينيّة، وضرورة أحدهما بياناً للآخر في بعض الأوقات وتخصيصه للآخر ليس بذاته، بل إنّما هو بضميمة المرجّحات الخارجيّة التي قدّمته على الآخر.

وأيضاً قولهم في الصورة الآتية: بني العامّ على الخاصّ اتفاقاً أو على الأقوى أو نحو ذلك، لا يجري في الثاني؛ إذ لو أريد من بناء العامّ على الخاصّ في الثاني بناء كلّ منهما على الآخر، فيلزم تساقطهما جميعاً وبطلانها رأساً، كما لا يخفى، وإن أريد بناء أحدهما على الآخر، فيلزم الترجيح بلا مرجّح، ولا مرجّح في أنفسهما كما هو المفروض، أي: من حيث محض العموم والخصوص والاعتماد على المرجّحات الخارجيّة ليس من جهة بناء العامّ على الخاصّ، بل من جهة ترجيح أحدهما على الآخر في مادّة التعارض.

وبالجملة، المعارضة بين العامّين بالمعنى الثاني مثل المعارضة بين المتناقضين لا بدّ فيه من ملاحظة المرجّحات الخارجيّة في التخصيص، يعني بعد ملاحظة المقاومة ونفي رجحان أحدهما على الآخر أولاً لاشتراك

العالم والخاص / العلم أو الجهل بزمان صدور العام والخاص ..... ٢٣٣  
هذا المعنى بين المعنيين .

وقد غفل بعض\* الأعظم هنا وعمم البحث ، واستشهد ببعض الشواهد الذي لا يشهد له بشيء ، ومنشأ اختلاط الأمر عليه اختلاط مباحث التخصيص ، ومبحث كيفية بناء العام على الخاص في بعض الكتب الأصولية ، وأنت خبير بأنهما مقامان متفاوتان فصل بينهما في كثير من كتب الأصول .

فمن الشواهد التي ذكرها : أن محققي الأصوليين استدلوا في هذه المسألة على جواز تخصيص الكتاب بالكتاب بأيدي عدة الحامل<sup>(١)</sup> ، والمتوفى عنها زوجها<sup>(٢)</sup> ، مع أن بينهما عموماً من وجه .

وفيه : ما لا يخفى ؛ إذ ذكر ذلك ابن الحاجب ومن تبعه في مقام بيان جواز تخصيص الكتاب بالكتاب<sup>(٣)</sup> .

وكلامهم هذا في مقام الرد على الظاهرية ، حيث منعوا ذلك محتجين بقوله تعالى : ﴿لَتُبَيِّنَنَّ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾<sup>(٤)</sup> ، والتخصيص بيان ، فيجب أن يكون بالسنة .

وأجابوا عن ذلك : بالمعارضة بقوله تعالى في صفة القرآن : ﴿تَبَيَّنَّا لِكُلِّ شَيْءٍ﴾<sup>(٥)</sup> ، وبأن معنى البيان منه ﷺ تلاوته للآية المخصصة ، وبأن

(١) سورة الطلاق ٦٥ : ٤ .

(٢) سورة البقرة ٢ : ٢٣٤ .

(٣) منتهى الوصول لابن الحاجب : ١٢٩ - ١٣٠ ، شرح مختصر المنتهى للعصدي : ٢٧١ .

(٤) سورة النحل ١٦ : ٤٤ .

(٥) سورة النحل ١٦ : ٨٩ .

(\*) وهو الفاضل الشيرازي [حاشية الشيرازي على معالم الدين ، طبع المكتبة

بيانه مختصّ بالمشتبه، ومع وجود المخصّص من الكتاب لا اشتباه .  
ويندفع كلام الظاهرية بمحض إثبات مطلق التخصيص وإن كان  
بمعاونة المرجح الخارجي، وإطلاق التخصيص على قصر أحد العامين من  
وجه على بعض أفراده بسبب العام الآخر لا يوجب كون مطلق البحث في  
بناء العام على الخاص بقول مطلق أعم من المقامين، كما لا يخفى، هذا  
على مذهب العامة .

وأما الإمامية: فلما كان مذهبهم اعتبار أبعد الأجلين، فيجمعون بين  
الآيتين على غير صورة التخصيص المصطلح، بأن المراد أن المتوفى عنها  
زوجها تترتب أربعة أشهر وعشراً، إلا إذا كانت حاملاً ولم يضع حملها  
بعد، فتصبر حتى تضع، وأن الحامل تصبر حتى تضع الحمل إلا إذا كانت  
متوفى عنها زوجها ولم يبلغ مدة وضعه له أربعة أشهر وعشراً، فتصبر بعد  
الوضع حتى تتمّ الشهور .

وهذا ليس معنى التخصيص المصطلح، كما لا يخفى على المتدبر  
البصير\* . والذي دعاهم إلى ذلك إجماعهم وأخبارهم المستفيضة، مع أن  
الظاهر من آية أولات الأحمال المطلقات، فلا تعارض .

وأما العامة، فبنوا أمرهم في ذلك أولاً على ترجيح عموم آية أولات  
الأحمال بسبب دلالة اللفظ واقترانها بالحكمة وغير ذلك، ثم خصصوا بها  
الآية الأخرى، وتام الكلام فيها في الفروع، مع أن تمثيل ابن الحاجب

(\*) إذ التخصيص المصطلح كان يقتضي أن يقال: إن عدة المتوفى عنها زوجها الشهور  
إلا إذا كانت حاملاً فعدها الوضع لا غير، بلمحة كانت أو ثمانية أشهر، وعدة  
الحامل مطلقاً وضع الحمل إلا إذا كانت متوفى عنها زوجها فعدها الشهور وضعت  
قبل انقضائها أم لم تضع . منه ع .

العالم والخاص / العلم أو الجهل بزمان صدور العالم والخاص ..... ٢٣٥  
ونظرائه لا يصير حجة على أحد .

وأما المحققون منّا مثل العلامة في التهذيب<sup>(١)</sup> وغيره ، فقد مثلوا  
لجواز تخصيص الكتاب بالكتاب بآية القروء<sup>(٢)</sup> ، وآية أولات الأحمال<sup>(٣)</sup> .  
وكلامهم هذا ظاهر في العالم والخاص المطلقين ، فإنّ الظاهر من آية أولات  
الأحمال المطلقات ، وهي أحصّ من آية ذوات القروء مطلقاً .

ومنها : أنّه استشهد بكلام صاحب المعالم<sup>رحمته الله</sup> في حواشيه على كتابه ،  
وستجيب الإشارة إليه ، وإلى أنّه لا دلالة فيها على المطلوب بوجه .

وبالجملة ، لا مسرح لجعل موضوع هذا القانون القدر المشترك بينهما  
بوجه ، فلنرجع إلى تفصيل الكلام في الأقسام الأربعة ، ونقول :

القسم الأول : وهو ما علم اقترانهما ، وهو قد يتصوّر في القول  
والفعل أو الفعلين مع احتمال إرادة القولين المتّصلين من دون تراخٍ أيضاً ،  
إن جعلنا المقارنة أعمّ من الحقيقيّة .

والحقّ فيه بناء العالم على الخاصّ من دون نقل خلاف إلا عن بعض  
الحنفيّة ، فقالوا : إنّ حكم المقارنة والجهل بالتأريخ واحد ، وهو ثبوت حكم  
التعارض في قدر ما يتناولانه ، فيرجع إلى المرجّحات الخارجيّة ، وهذا  
قولهم في المقارنة الحقيقيّة دون القولين المتّصلين عرفاً ، فالخاصّ المتأخّر  
يخصّص عندهم فيهما ، والعالم المتأخّر ناسخ<sup>(٤)</sup> .

(١) تهذيب الوصول : ١٤٦ .

(٢) سورة البقرة ٢ : ٢٢٨ .

(٣) سورة الطلاق ٦٥ : ٤ .

(٤) حكى في نهاية الوصول ٢ : ٣٠٦ ، ٣١١ - ٣١٢ ، ميزان الأصول ١ : ٤٧٥ -

٤٧٧ ، البحر المحيط ٣ : ٤١٠ - ٤١١ .

لنا: ما مرّ مراراً من الفهم العرفي والرجحان النفس الأمري والشيوخ والغلبة، واحتمال التجوّز في الخاصّ مرجوح بالنسبة إليه .

وقد يستشكل: بأنّ الأخبار وردت في تقديم ما هو مخالف العامّة أو ما هو موافق الكتاب ونحو ذلك، وهو يقتضي تقديم العامّ لو كان هو الموافق للكتاب أو المخالف للعامّة، أو نحو ذلك<sup>(١)</sup>.

وفيه: أنّ المبحث منعقد لملاحظة العامّ والخاصّ من حيث العموم والخصوص لا بالنظر إلى المرحّجات الخارجيّة؛ إذ قد يصير التجوّز في الخاصّ أولى من التخصيص في العامّ من جهة مرجح خارجي، وهو خارج عن المتنازع.

وممّا ظهر لك من اتّفاق العلماء إلّا من شدّد منهم<sup>(٢)</sup> على بناء العامّ على الخاصّ في صورة الاقتران من جهة محض العموم والخصوص، يتّضح لك بطلان تعميم المبحث بحيث يشمل العامّ والخاصّ من وجه؛ لما ذكرنا سابقاً.

القسم الثاني: وهو ما علم تقدّم العامّ وتراخي زمان صدور الكلام المشتمل على الخاصّ، فإمّا أن يكون ورود الخاصّ بعد حضور وقت العمل بالعامّ، فيكون ناسخاً لا تخصيصاً، للزوم تأخير البيان عن وقت الحاجة .

وقد يستشكل ذلك في أخبارنا المرويّة عن أنمّتنا عليه السلام، فإنّه إذا كان الخاصّ في كلامهم فيلزم وقوع النسخ بعد النبي صلى الله عليه وآله، وهو باطل، لانقطاع الوحي بعده<sup>(٣)</sup>.

(١) حاشية سلطان العلماء على المعالم (تحقيق الشيخ علي محمّدي): ١٩٨ .

(٢) حكي في نهاية الوصول ٢: ٣٠٤، المحصول ٣: ١٠٤ .

(٣) حاشية سلطان العلماء على المعالم (تحقيق الشيخ علي محمّدي): ١٩٨ .

وبهذا يظهر إشكال آخر أورده بعضهم<sup>(١)</sup> أيضاً، وهو أنه يلزم عدم جواز العمل بأخبار الأحاد المخصصة للكتاب أو الأخبار النبوية رأساً، للزوم تأخير البيان عن وقت الحاجة .

والأول مدفوع: بأن لزوم النسخ إنما هو إذا علم أن هذا البيان والتخصيص كان من الرسول ﷺ بعد حضور وقت العمل، لا مجرد تراخي رواية الإمام عليه السلام من حيث هي عن زمان العام، فإن الأئمة عليهم السلام حاكون عن النبي ﷺ لا مؤسسون للشريعة، فلا بد في لزوم الحكم بالنسخ من إثبات أن الخبر الخاص من حيث إنّه ناسخ، متأخر عن زمان العمل بالعام، وهو غير معلوم، بل خلافه معلوم، لاتفاقهم ظاهراً على أن الأحكام الكلية بعد الرسول ﷺ باقية إلى يوم القيامة وإن لم يمتنع عقلاً أن النبي ﷺ أخبر خلفاءه عليهم السلام بأن الحكم الفلاني باقٍ بعدي إلى الزمان الفلاني، ثم ينسخ، فعليكم بإجرائه إلى ذلك الحين وإخفاء غايته، ثم بيان الغاية عند انتهاء المدّة .

وبذلك ظهر الجواب عن إشكال لزوم تأخير البيان أيضاً .

والحاصل: أن الأئمة عليهم السلام يظهرون ما وصل إليهم عن النبي ﷺ، وينشرون ما وقع في زمانه، ويبينون ما أراه الله في كتابه وما رآه النبي ﷺ من سنته، فحالهم مع الأمة كحال الفقيه مع مقلّديه .

وقد أشار إلى بعض ما ذكرنا الفاضل المدقّق الشيرازي في حاشيته الفارسية على المعالم<sup>(٢)</sup> .

(١) المدقّق الشيرازي في حاشيته على معالم الدين، (طبع المكتبة الإسلامية): ١٥٠ .

(٢) المصدر غير متوفّر لدينا، وأورده الشيرازي في حاشيته بالعربية على معالم

فعلنى هذا، فلو فرض أن أحد الرواة سمع العام من إمامه عليه السلام وتأخر سماع الخاص عنه عن زمان حضور وقت العمل به من دون مانع ومن دون عذر ظاهر، فلا بد أن يكون ظهور كونه مكلفاً بالعام إلى ذلك الحين من جهة أخرى غير النسخ مثل تقيّة أو ضرورة أو نحو ذلك، علمها الإمام عليه السلام ولم يعلمها الراوي، ولا يلزم بمجرد ذلك القول بالنسخ حتى يلزم المحذور، فتأخير بيان الزمان ونهايته أيضاً قد يكون من غير جهة النسخ، فليفهم ذلك.

وإن كان ورود الخاص قبل حضور وقت العمل بالعام، فالأقوى كونه مخصّصاً، لجواز تأخير البيان عن وقت الخطاب، كما سنحقّقه.

وأما من لا يقول بجوازه، فإما يجعله ناسخاً إن قال بجواز النسخ قبل حضور وقت العمل، أو يجعله كالمعارضين، ويرجع إلى المرجّحات الخارجية إن لم يقل بجوازه.

القسم الثالث: وهو ما علم تقدّم الخاص، فالأقوى وفاقاً لأكثر المحقّقين: أن العام يبنى على الخاص<sup>(١)</sup>، وذهب جماعة منهم السيّد والشيخ إلى كونه ناسخاً للخاص<sup>(٢)</sup>.

لنا: رجحان التخصيص بما مرّ، وترجيح الراجع واجب. واستدل أيضاً: بأن فيه الجمع بين الدليلين في الجملة، فلو عمل بالعام لزم إلغاء الخاص إن ورد العام قبل حضور وقت العمل به، ونسخه إن

(١) منهم: المحقّق في معارج الأصول: ١٤٥، والعلامة في تهذيب الوصول: ١٥٠، والعميدي في منية اللبيب (المنسوب في المطبوع إلى ضياء الدين) ١: ٥٨٨، وابن الشهيد الثاني في معالم الدين: ١٤٣.

(٢) الذريعة: ٢٤١، العدة: ١: ٣٩٣.

العام والخاص / العلم أو الجهل بزمان صدور العام والخاص ..... ٢٣٩  
كان بعده ، والتخصيص أولى منهما<sup>(١)</sup> .

وفيه : أن مجرد الجمع لا يصير دليلاً على اختيار التخصيص ،  
لإمكانه بغيره بأن يرتكب تجوّز في جانب الخاص ، فلا بدّ من ذكر مرجح  
التخصيص ووجه اختياره على غيره ، وقد عرفت أن التخصيص الذي ثبت  
رجحانه هو التخصيص في أفراد العام لا في أزمانه ، فلا ينافي ما ذكرنا كون  
النسخ نوعاً من التخصيص أيضاً .

واستدلّ أيضاً : بأننا لو لم نخصص العام وألغينا الخاصّ لزم إبطال  
القطعيّ بالظنيّ ، وهو باطل بالضرورة .

بيان الملازمة : أن دلالة الخاصّ على مدلوله قطعيّ ، ودلالة العامّ  
محتمل لجواز أن يراد به الخاصّ . ومرجع هذا الاستدلال الترجيح من جهة  
قوة الدلالة بسبب النصوصيّة ، وإن لم يكن قطعياً في معناه ، كما أشرنا إليه  
مراراً ، ولا بأس به .

وترك صاحب المعالم رحمته الله الاستدلال به ، وقال في الحاشية : إنّما عدلنا  
عنه في الأصل ، لأنه لا يتمّ إلّا في بعض صور المعارضة ، وهو ما يكون فيه  
الخاصّ خالياً من جهة عموم ليكون قطعياً الدلالة ، إذ لو كان له عموم من  
جهة أخرى لم يكن قطعياً ، فليتأمل<sup>(٢)</sup> . انتهى .

والظاهر أنه أراد ممّا يكون فيه الخاصّ خالياً من جهة عموم ما كان  
جزئياً حقيقياً مثل المثال الذي سنذكره ، فإنّ الخاصّ الكلّي أيضاً عامّ وظاهر

(١) معالم الدين : ١٤٣ .

(٢) نقل عنه الشيرازي في حاشيته على المعالم (طبع المكتبة الإسلامية) : ١٥٠ .

في معناه لا قطعي، وحسب الفاضل المدقق<sup>(١)</sup> أنه أراد بذلك ما كان الخاص أعم من وجه من العام، وجعل ذلك شاهداً على دعواه من عموم محل النزاع، بل جعله صريحاً في ذلك، وأنت خبير بما فيه.

أما أولاً: فلاّنه لا وجه لجعل المعارضة بين العام والخاص المطلقين من أن بعض صور المعارضة مشعراً بقلته، بل هو الأغلب.

وأما ثانياً: فلاّنه مقتضى ذلك أن يكون الدليل الذي ذكره في الأصل من أن العمل بالعام يقتضي إلغاء الخاص دون العكس جارياً في المعنيين، وهو ممّا لا مساغ له في العام والخاص من وجه؛ لعدم الفرق بينهما.

فلنرجع إلى الجواب عمّا أورده صاحب المعالم<sup>رحمته الله</sup> على الدليل، ونقول: إن عمومية الخاص لا تنفي نصوصيته وقطعيته بالنسبة إلى فرد ما من الخاص بخلاف العام، فإنّه لا قطع فيه إلا على دلالة على فرد ما من العام، مع أن احتمال التجوّز في الجزئي الحقيقي أيضاً قائم، وكذا في الخاص والعام بالنسبة إلى غير التخصيص من سائر المجازات، فالمراد بالقطعية هنا قطعية إرادة فرد ما منه بعد فرض أن المراد هو المدلول الحقيقي في الجملة، فلا وجه لترك هذا الدليل في مقام الاستدلال.

### احتج القائل بالنسخ بوجوه:

الأول: أن قول القائل: اقتل زيداً ثم لا تقتل المشركين بمثابة أن يقول: لا تقتل زيداً ولا عمرواً ولا بكرأ إلى آخر الأفراد، ولا شك أن هذا ناسخ، فكذا ما بمثابته<sup>(٢)</sup>.

(١) الشيرازي في حاشيته على المعالم (طبع المكتبة الإسلامية): ١٥٠.

(٢) حكي في معالم الدين: ١٤٤.

العامّ والخاصّ / العلم أو الجهل بزمان صدور العامّ والخاصّ ..... ٢٤١

وجوابه : المنع عن التساوي ، فإنّ التنصيص يمنع التخصيص ، بخلاف ما إذا كان بلفظ العامّ ، واحتمال غير التخصيص من النسخ وغيره حينئذٍ مرجوح ؛ لما مرّ مراراً ، فتعيّن التخصيص .

والثاني : أنّ المخصّص للعامّ بيان ، فكيف يتقدّم عليه <sup>(١)</sup> .

وجوابه : أنّ المتقدّم ذات البيان ، وأمّا وصف البيانيّة فهو متأخّر .

وما قيل : إنّ وصف البيانيّة حينئذٍ مقارن للعامّ ، فهو وهمّ ؛ لأنّ وصف البيانيّة من حيث هي موقوف على تقدّم ما يحتاج إلى البيان .

وكيف كان ، فالبيان بوصف البيانيّة متأخّر عمّا يحتاج إلى البيان طبعاً وإن تقدّم عليه وضعاً من حيث الذات .

القسم الرابع : وهو ما جهل التأريخ ، والمعروف من مذهب الأصحاب العمل بالخاصّ <sup>(٢)</sup> ، وهو الأقوى ؛ لأنه لا يخرج عن أحد الأقسام السابقة ، وقد عرفت في الكلّ رجحان تقديم الخاصّ ، إمّا من جهة كونه ناسخاً لوروده بعد حضور وقت العمل بالعامّ ، أو لكونه مخصّصاً ، كما مرّ مفصّلاً .

ثمّ إنّ الكلام في هذه المقامات إذا كان الخاصّ ممّا يجوز نسخ العامّ به واضح ، وكذلك فيما لا يجوز مع العلم بالتأريخ .

(١) حكى في معالم الدين : ١٤٤ .

(٢) منهم : الشيخ الطوسي في العدة ١ : ٢٩٣ ، والمحقّق في معارج الأصول : ١٤٥ ، والعلامة في تهذيب الوصول : ١٥٠ ، والشيخ البهائي في زبدة الأصول : ١٣٤ ، والشيخ حسن في معالم الدين : ١٤٥ .

ويظهر الحال في الترجيح ممّا مرّ في المباحث السابقة، وما سيجيء في مبحث النسخ، بإطلاق الكلام في هذه المقامات إنّما هو بالنظر إلى ملاحظة تقديم كلّ من العامّ والخاصّ على الآخر من حيث العموم والخصوص، وإلا فيشكل الأمر فيما يتفاوت الحال فيه من جهة النسخ والتخصيص في صورة جهل التأريخ، فقد يجوز التخصيص دون النسخ، كما لو كان العامّ من الكتاب أو السنّة المتواترة، والخاصّ من أخبار الأحاد وجهل التأريخ، فالقول بتقديم العمل بالخاصّ مطلقاً يستلزم تجويزه في صورة ورود الخاصّ بعد حضور وقت العمل بالعامّ في نفس الأمر أيضاً، فيشكل الحكم بتقديم الخاصّ في صورة جهل التأريخ بقول مطلق.

وربما يجاب<sup>(١)</sup> عن هذا الإشكال في الصورة المفروضة: بأنّ الأصل عدم تحقّق شرط النسخ، وهو حضور وقت العمل، فينتفي المشروط، فيبقى التخصيص.

وهو معارض بأنّ الأصل عدم تحقّق شرط التخصيص أيضاً، فإنّ تحقّقه في نفس الأمر أيضاً مشروط بورود الخاصّ قبل حضور وقت العمل.

وما قيل: إنّ الأصل تأخّر الحادث، وهو يقتضي ورود الخاصّ بعد حضور وقت العمل بالعامّ، فهو معارض بأنّ حضور وقت العمل أيضاً حادث، والأصل تأخّره<sup>(٢)</sup>.

فالتحقيق في الجواب - إن أريد تعميم القول بتقديم العمل بالخاصّ

(١) معالم الدين: ١٤٥.

(٢) حاشية سلطان العلماء على المعالم (تحقيق الشيخ علي محمّدي): ٢٠٢.

العام والخاص / العلم أو الجهل بزمان صدور العام والخاص ..... ٢٤٣

في صورة جهل التاريخ ، مع كون الخاص مما لا يجوز نسخ العام القطعي به - أن يقال : إن شيوع التخصيص وغلبته ومرجحاته المتقدمة يقتضي ترجيح التخصيص ، بمعنى أن الراجع في النظر حصول ما يستلزم التخصيص في نفس الأمر لا النسخ ، بمعنى أن الظاهر أن الخاص ورد قبل حضور وقت العمل ليثبت التخصيص ؛ إلحاقاً للشيء بالأعم الأغلب ، واتباعاً لمرجحات التخصيص .

وأما من يقول بترجيح النسخ على التخصيص فيما لو فرض تقدم الخاص على العام ، كما نقلنا عن الشيخ والسيد رحمهما الله تعالى<sup>(١)</sup> ، فهو أيضاً يتوقف في مجهول التأريخ ؛ لدوران الخاص بين كونه مخصصاً أو منسوخاً ، ويظهر جوابه مما مرّ .

ثم إن ثمرة هذا الإشكال ، وأثر ذلك في أخبار أئمتنا عليهم السلام غير ظاهرة ؛ لعدم ورود المنسوخ في كلامهم عليهم السلام ، كما أشرنا سابقاً ، ولا الناسخ من حيث إنه ناسخ ، بل ما يؤثر عنهم عليهم السلام إنما هو حكاية ما علم من سنة النبي صلى الله عليه وآله ومعاملاته وبياناته في الكتاب وسنته .

نعم ، هم عليهم السلام ربما يقولون : إن هذه الآية نسخت بهذه الآية ، وأمثال ذلك ، فلو ثبت بأخبارهم شيء فإنما يثبت بها حال ما وقع في زمان الرسول صلى الله عليه وآله ، وأما الأخبار النبوية ، فعندنا قليلة جداً ، وأما الكتاب ، فقد ادعى السيد عليه السلام أن تأريخ نزول آياته مضبوط لا خلاف فيه<sup>(٢)</sup> .

وذلك في الجميع محل نظر .

(١) تقدم في ص : ٢٣٨ .

(٢) الذريعة : ٢٣٩ .

## الباب الرابع في المطلق والمقيّد

### قانون

المطلق على ما عرّفه أكثر الأصوليين هو: ما دلّ على شائع في جنسه، أي: على حصّة محتملة الصدق على حصص كثيرة مندرجة تحت جنس تلك الحصّة، وهو المفهوم الكلّي الذي يصدق على هذه الحصّة وعلى غيرها من الحصص، فيدخل فيه المعهود الذهني، ويخرج منه العامّ والجزئي الحقيقي والمعهود الخارجي، وهذا التعريف يصدق على النكرة. ويظهر من جماعة منهم أنه: ما يراد به الماهيّة، منهم: الشهيد الثاني رحمته الله في تمهيد القواعد؛ حيث قال في مقام الفرق بين المطلق والعامّ: إنّ المطلق هو الماهيّة لا بشرط شيء، والعامّ هو الماهيّة بشرط الكثرة المستغرقة<sup>(١)</sup>.

وصرح بعضهم<sup>(٢)</sup> بالفرق بين المطلق والنكرة، وقد بيّنا ما عندنا في ذلك في مبحث العامّ والخاصّ، وأنّ التحقيق إمكان الاعتبارين وصحة الجمع بين التعريفين بملاحظة الحيثيات، فراجع ذلك المقام<sup>(٣)</sup>. وأما ما ذكره بعضهم في وجه جعل المطلق حصّةً من الجنس لا نفس

(١) تمهيد القواعد : ٢٢٢ .

(٢) منهم : العميدي في مئنة اللبيب (المنسوب في المطبوع إلى ضياء الدين) ١ : ٤٨١ .

(٣) تقدّم في ص : ٧٤ - ٧٦ .

الحقيقة: من أن الأحكام إنما تتعلّق بالأفراد لا بالمفهومات<sup>(١)</sup>، فيظهر لك ما فيه ممّا حقّقناه في مبحث جواز تعلّق التكاليف والأحكام بالطابع<sup>(٢)</sup>.

فحينئذٍ نقول: إن البيع مثلاً في قوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾<sup>(٣)</sup> مطلق، وبيع الغرر مقيّد، وكذلك الماء في مثل: «خلق الله الماء طهوراً لا ينجسه شيء»<sup>(٤)</sup>، والماء القليل المفهوم من قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ «إذا كان الماء قدر كز لم ينجسه شيء»<sup>(٥)</sup>، وكذلك: «صُمّ ولا تصم في السفر»<sup>(٦)</sup>، ونحو ذلك\*.

(١) صاحب المعالم في حاشيته على المعالم، حكاه عنه سلطان العلماء في حاشيته على المعالم (تحقيق الشيخ علي محمّدي): ٢٠٧.

(٢) تقدّم في ج ١: ١٦٠ وما بعدها.

(٣) سورة البقرة ٢: ٢٧٥.

(٤) المعتبر ١: ٤٤.

(٥) الكافي ٣: ٢/٢، التهذيب ١: ٦٥١/٢٢٦، الوسائل ١: ١٥٨، أبواب الماء المطلق، ب ٩، ح ١.

(٦) الكافي ٤: ١/١٤١، التهذيب ٤: ٦٨٣/٢٣٣، الوسائل ١٠: ١٩٩، أبواب من يصحّ منه الصوم، ب ١٠، ح ٩.

(\*) هذا من باب التنظير والتمثيل وإلا فمثل ﴿أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾ ولا تبع بيع الغرر من باب العامّ والخاصّ لا المطلق والمقيّد، فإنّ الحّلّ المتعلّق بالمهية معناه أنه لا حرج في فعلها كما هو أحد معاني الحّلّ ويتبعه حصول الإباحة التي هي أحد أفراد الحكم الشرعي، وفعل الطبيعة ممكن؛ لتمكّن الإتيان بفردها المستلزم لإتيانها، كما حقّقناه في محلّه، وكذا الماء القليل وكذلك صم ولا تصم، فإنّ المراد منه، مثل: «صومكم خير لكم» و«الصوم جنة من النار».

وأما مثل: ﴿أَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾ [سورة الأنعام ٦: ٧٢]، فالمراد من الصلاة الواجبات المعهودة وإن اعتبرت فيها حالات الأداء، مثل: حال الطهارة والجنابة والحيض

وعرّفوا المقيد: بما يدلّ لا على شائع في جنسه<sup>(١)</sup>، فيدخل فيه المعارف والعمومات.

ولهم<sup>(٢)</sup> تعريف آخر، وهو: ما أخرج من شياخ، مثل: ربة مؤمنة، والاصطلاح الشائع بينهم هو ذلك.

وعلى هذا فالمطلق: ما لم يخرج عن هذا الشياخ، والنسبة بينهما عموم من وجه لصدقهما على هذا الرجل، وصدق الأول على زيد دون الثاني، والثاني على ربة مؤمنة دون الأول، وكذا بين المطلق والمعنى الثاني لصدقهما على ربة مؤمنة، والأول على ربة دون الثاني، والثاني على هذا الرجل دون الأول.

إذا عرفت هذا فاعلم: أنّ الإطلاق والتقييد يؤول من وجه إلى التعميم والتخصيص كما سنشير إليه، فجميع ما مرّ في أحكام معارضة العام والخاص، وتخصيص العام بالخاص، والفرق بين الظني والقطعي وعدمه، وأقسام معلومية التأريخ وجهاته، وغير ذلك يجري هاهنا أيضاً.

ويزيد هذا المبحث بما سنورده، وهو أنّه إذا ورد مطلق ومقيد، فإمّا

---

﴿ وغيرها، فهي أيضاً عامة وإنما قلنا: إنّ المراد الواجبات؛ لثلاث تخرج كلمة الأمر عن حقيقتها؛ ترجيحاً للتخصيص على المجاز، كما نقول في قوله ﷺ «الصلوة خير موضوع» [بحار الأنوار ٧٩: ٣٠٨]؛ إنّ المراد المندوبة؛ لعدم جواز استقلال الواجبات واستكثارها، وإنما اعتبر الحصة الشائعة في تعريف المطلق؛ لتمييزه عن العام الحقيقي والعام الاستثنائي، الذي يتحصّل من تعلق الأحكام العامة بالطبائع المطلقة الصرفة حتّى عن قيد الوحدة غير المعيّنة، فافهم. منه ﷺ.

(١) منهم: الشيخ حسن ابن الشهيد الثاني في معالم الدين: ١٥٠، الشيخ البهائي في زبدة الأصول: ١٤٣، العلامة الحلّي في غاية الوصول وإيضاح السبل ٢: ١٨٥.

(٢) منهم: ابن الحاجب في منتهى الوصول: ١٣٥.

أن يختلف حكمهما بمعنى كون المحكوم به فيهما مختلفين وإن لم يختلف نفس الحكم الشرعي، مثل: أطعم يتيماً وأكس يتيماً هاشمياً، أو يتحد حكمهما، مثل: أطعم يتيماً، أطعم يتيماً هاشمياً. أمّا على الأول فلا يحمل المطلق على المقيّد إجماعاً إلا عن أكثر الشافعية على ما نقل عنهم<sup>(١)</sup>، فحملوا اليد في آية التيمّم على اليد في آية الوضوء، فقيّدوها بالانتهاء إلى المرفق لاتحاد الموجب، وهو الحدث.

وهو باطل، لأنه يرجع إلى إثبات العلة والعمل بالقياس.

وفيه: منع القياس أولاً، ومنع العلية ثانياً.

والمختار هو مختار الأكثرين سواء كانا أمرين أو نهيين أو مختلفين، وسواء كان موجبهما أي: علة الحكم متحداً أو مختلفاً؛ لعدم المقتضي للجمع وإمكان العمل بكلّ منهما رأساً، إلا فيما كان أحدهما مستلزماً لعدم الآخر، مثل أن يقال: إن ظهرت فأعتق رقبة، ولا تملك رقبة كافرة، فإنّ العتق والملك وإن كانا مختلفين لكنّ العتق موقوف على الملك، فالعتق يستلزم الملك، بل عدم الملك أيضاً يستلزم عدم العتق، فحينئذٍ يقيد المطلق بعدم الكفر، فلا يجوز عتق الكافرة، بل ولا يصحّ أيضاً.

وأما على الثاني: فإمّا أن يتحد موجبهما أو يختلف، أمّا الأول فإمّا أن يكون الحكمان مثبتين أو منفيين أو مختلفين، فهذه أقسام ثلاثة:

الأول: مثل أن يقول إن ظهرت فأعتق رقبة، وإن ظهرت فأعتق رقبة مؤمنة، ولا خلاف بينهم في وجوب العمل بالمقيّد إمّا من باب البيان أو من باب النسخ. والمختار أنه من باب البيان سواء تقدّم على المطلق أو

(١) حكاة الإسني في التمهيد: ٤١٩.

تأخر عنه ، ولكن بشرط عدم حضور وقت العمل إذا علم تقدّم المطلق ، فيكون ناسخاً حينئذٍ .

فهاهنا مسألتان : الأولى : وجوب حمل المطلق على المقيّد ، والثانية : كونه بياناً لا نسخاً .

لنا على المقام الأول : نظير ما مرّ في حمل العامّ على الخاصّ لشيوع التقييد وشهرته ورجحانه وانفهامه في العرف ؛ فإنّه في الحقيقة أيضاً نوع من التخصيص ، كما سنشير إليه .

واحتجّ الأكترون<sup>(١)</sup> : بأنّه جمع بين الدليلين ؛ لأنّ العمل بالمقيّد يستلزم العمل بالمطلق دون العكس .

وهذا بنفسه لا يتمّ لإمكان الاعتراض بأنّ الجمع لا ينحصر في ذلك ، فلا بدّ من بيان المرجّح ، ولا يتمّ إلا بما ذكرنا .  
وأما سند هذا المنع فقد يقرّر بوجوه :

الأول : أنّه يمكن الجمع بينهما بحمل المقيّد على الاستحباب بمعنى حمل الأمر في قوله : أعتق رقبة مؤمنة مثلاً على الاستحباب ، فتكون المؤمنة أفضل أفراد الواجب التخييري .

والثاني : أن يحمل الأمر فيه على الواجب التخييري بمعنى التخييري المصطلح ، لا التخيير المستفاد من العقل فيما لو كان الأمور به كلياً قابلاً لكثيرين ، فإنّه كان مستفاداً من الأمر بالمطلق بانضمام حكم العقل أيضاً .  
وفيهما : أنّهما مرجوحان بالنسبة إلى ما ذكرنا لما ذكرنا ، سيّما

(١) منهم : العلامة في تهذيب الوصول : ١٥٤ ، والشهيد الثاني في تمهيد القواعد :

٢٢٣ ، القاعدة ٨٣ ، والشيخ حسن نجل الشهيد الثاني في معالم الدين : ١٥١ .

وقد يذّب عنهما أيضاً: بأنّ حمل الأمر على الاستحباب مجاز جزماً، وكذا حمله على التخيير، بخلاف استعمال المطلق في المقيّد، فإنّه ليس مجازاً مطلقاً، بل له جهة حقيقة، كما صرّحوا<sup>(١)</sup>.

وفيه: أنّه إن أريد بذلك مجرد هذه الملازمة لا كونه مستعملاً فيه بعنوان الحقيقة فيما نحن فيه، فله وجه .

وإن أريد أنّه مستعمل في المقيّد فيما نحن فيه بعنوان الحقيقة في بعض الأحيان، ففيه: أنّ هذا الاستعمال ليس إلا الاستعمال المجازي لإرادة الخصوصية منه حينئذٍ وإن لم يتعيّن عند المخاطب .

نعم، قد يمكن دعوى الحقيقة مع عدم التعيّن عند المخاطب إذا أشعر المقام بتعيينه عند المتكلّم في مثل: «وَجَاءَ رَجُلٌ مِّنْ أَقْصَا الْمَدِينَةِ»<sup>(٢)</sup>، وما نحن فيه ليس من هذا القبيل؛ لاستحالة تعليق الحكم على المبهم من الحكيم .

ولو فرض مثل ذلك وحصل العلم بعد ذلك بسبب القرينة بإرادة ذلك، فيكون حينئذٍ بياناً للمجمل، يعني يظهر بعد القرينة أنّه كان مجملاً، فيكون هذا من باب المجمل لا المطلق، فيكون مجازاً في معناه، فكيف كان فلا يخرج عن المجازيّة .

والى هذا ينظر قولهم: بكون المقيّد والخاصّ بياناً للمطلق والعامّ، وتقسيمهم المجمل بما له ظاهر وما ليس له ظاهر، فعلم أنّ ذلك خروج

(١) منهم: العلامة في نهاية الوصول ٢: ٣٨٢ .

(٢) سورة القصص ٢٨: ٢٠ .

عن الظاهر، والظاهر هو الحقيقة، فهذا الكلام في ترجيح ما اخترناه من المجاز على ما ذكره المانع.

ولئن سلّمنا تساوي الاحتمالين، فنقول: إن البراءة اليقينية لا تحصل إلا بالعمل بالمقيّد، كما ذكره العلامة رحمته الله في النهاية<sup>(١)</sup>.

وقد يعترض عليه: بأنه لم يحصل العلم بشغل الذمة مع احتمال إرادة المجاز من المقيّد حتّى يجب تحصيل اليقين بالبراءة عنه، فلا وجه لوجوب العمل به<sup>(٢)</sup>.

وفيه: أن المكلف به حينئذٍ هو القدر المشترك بين كونه نفس المقيّد أو المطلق، ونعلم أننا مكلفون بأحدهما، فاشتغال الذمة إنّما هو بالمجمل، ولا تحصل البراءة منه إلا بالإتيان بالمقيّد.

وإنّما يتمّ كلام المعترض لو سلّمنا أننا مكلفون بعقوبة رتبة ما، ولكن لا نعلم هل يشترط الإيمان أم لا، فحينئذٍ يمكن نفيه بأصل البراءة، وليس كذلك، بل نقول: بعد تعارض المجازين وتصادم الاحتمالين يبقى الشك في أن المكلف به هل هو المطلق أو المقيّد؟ وليس هاهنا قدر مشترك يقينيّ يحكم بنفي الزائد عنه بالأصل؛ لأنّ الجنس الموجود في ضمن المقيّد لا ينفك عن الأصل ولا تفارق بينهما، فليتمل.

والثالث\*: أنه يمكن العمل بهما من دون إخراج أحدهما عن حقيقته بأن يعمل بالمقيّد ويبقى المطلق على إطلاقه، فلا يجب ارتكاب تجوّز حتّى يجعل ذلك وظيفة المطلق؛ وذلك لأنّ مدلول المطلق ليس صحّة

(١) نهاية الوصول ٢: ٣٨٢.

(٢) حاشية سلطان العلماء على المعالم (تحقيق الشيخ علي محمددي): ٢١٠.

(\*) ذكره سلطان العلماء. منه رحمته الله.

العمل بأيّ فرد كان حتّى ينافي مدلول المقيّد، بل هو أعمّ منه وممّا يصلح للتقييد، بل المقيّد في الواقع، ألا ترى أنّه معروض للتقييد كقولنا: رغبة مؤمنة، إذ لا شك أنّ مدلول رغبة في قولنا: رغبة مؤمنة هو المطلق، وإلا لزم حصول المقيّد بدون المطلق، مع أنّه لا يصلح لأيّ رغبة كانت، فظهر أنّ مقتضى المطلق ليس كذلك، وإلا لم يتخلّف عنه<sup>(١)</sup>.

وفيه: أنّ مدلول المطلق وإن لم يكن ما ذكره، ولكن مقتضاه هو ذلك بالوجهين اللذين سنذكرهما، فمقتضاه ينافي مقتضى المقيّد، ولا يمكن الجمع بين مقتضاه ومقتضى المقيّد بدون تصرّف وإخراج عن الظاهر.

وقوله: بل هو أعمّ إلى آخره، إن أراد أنّ مدلول المطلق هو الأمر الدائر بين الأمرين، أعني: أيّ فرد كان على البديل والمقيّد، فهو باطل جزماً؛ لأنّ مدلوله الحصّة الشائعة أو الماهية لا بشرط، كما مرّ.

وإن أراد أنّه معنّى عامّ قابل لصدقه على المعنيين فهو صحيح، ولكن مقتضاه صحّة العمل بأيّ فرد كان منه وإن كان بضميمة حكم العقل؛ لأنّ الطبيعة توجد في ضمن أيّ فرد يكون والامتثال بها يحصل بالإتيان بأيّ فرد كان منه، وأيضاً: الأصل براءة الذمّة عن التعيين، فهو يقتضي التخيير في الأفراد، ولا ريب أنّ هذا ينافي مقتضى المقيّد.

والظاهر أنّ مراد القائل هو الشقّ الأوّل من التريد؛ لأنّه ذكر في موضع آخر أنّ المراد من المطلق كرقبة ليس أيّ فرد كان من أفراد الماهية على البديل، بل ربما كان مدلوله معيّناً في الواقع وإن لم يكن اللفظ مستعملاً

(١) حاشية سلطان العلماء على معالم الدين (طبع المكتبة الإسلامية): ١٥٥.

في التعيين ، بل هذا أظهر وأكثر في الأخبار . نعم ، في الأوامر يحتمل الاحتمالين ، فلا يكون التقييد تخصيصاً وقرينةً على المجاز<sup>(١)</sup> ، انتهى ملخصاً .

وأنت خبير : بأن كل ما يتعلّق به الحكم الشرعي على سبيل التعيين في الواقع فلا بد أن يكون معرفة المخاطب للتعين مقصوداً فيه من الشارع ، سواء قارنه ذكر التعيين أو فارقه ، وسواء كان في صورة الإخبار كقوله تعالى : ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾<sup>(٢)</sup> أو في صورة الإنشاء ، أمراً كان ك : أعتق ، أو نهياً ؛ لتمكّن الامتثال ، فذكر لفظه المطلق وإرادة المعين الواقعي مجازاً جزماً .

نعم ، ربّما يصحّ ذلك في القصص والحكايات مثل قوله تعالى : ﴿وَجَاءَ رَجُلٌ مِّنْ أَقْصَا الْمَدِينَةِ﴾<sup>(٣)</sup> ومحلّ النزاع وموضوع المبحث ليس من هذا القبيل ، فكلمة فرض استعمال مطلق وإرادة الفرد المعين الواقعي منه ولم يقترن بقرينة ، فهو حقيقة في بادئ النظر ، ويحصل العلم بكونه مجازاً بعد ظهور القرينة .

والحاصل : أن استعمال المطلق في المقيّد حقيقة على وجهين ومجاز على وجه ، ومآل الوجهين يرجع إلى كون المقصود بالذات الحكم على الكلّي ، وتكون إرادة الفرد مقصودةً بالعرض ، وذلك يحصل في مثل : ﴿وَجَاءَ رَجُلٌ مِّنْ أَقْصَا الْمَدِينَةِ﴾ وفي مثل : اثنني برجل ، إذا أراد فرداً منه ، أي فرد يكون .

(١) حاشية سلطان العلماء على معالم الدين (طبع المكتبة الإسلامية) : ١٥٥ .

(٢) سورة البقرة : ٢ : ٢٧٥ .

(٣) سورة القصص : ٢٨ : ٢٠ .

ومآل الوجه الآخر إلى ذكر المطلق وإرادة فرد خاصّ منه ، إمّا باقترانه بما يدلّ على ذلك ، أو بانكشاف ذلك بعد ظهور القرينة ، وكلامنا إنّما هو في الأخير ، وهو المتداول في مسائل المطلق والمقيّد .

فلو قيل بعد قوله تعالى : ﴿ وَجَاءَ رَجُلٌ مِّنْ أَقْصَا الْمَدِينَةِ يَسْعَى ﴾ جاء حبيب النّجار يسعى ، أو جاء حزقيل مؤمن آل فرعون يسعى ، يكون بياناً للمجمل لا تقييداً للمطلق ، فقد خبط القائل خبطاً عظيماً ، واختلط عليه الأمر ، فلا تغفل .

وقوله : ألا ترى أنّه معروض للقيّد .

فيه : ما لا يخفى ، إذ لا شك أنّ مدلول رقة في قولنا : رقة مؤمنة هو المقيّد لا المطلق ، والمؤمنة قيد للمقيّد .

قوله : وإلّا لزم حصول المقيّد بدون المطلق .

فيه : أنّه لا يستلزم ذلك محالاً وقبيحاً ، بل هو عين الحقّ ، والذي لا يمكن تخلف المقيّد عنه إنّما هو المفهوم الكلّي القدر المشترك بينه وبين غيره من الأفراد ، وهو ليس معنى الرقة في قولنا : رقة مؤمنة .

وبالجملة ، لفظ رقة وإن كان دالاً على المعنى القدر المشترك بين الأفراد في الجملة ، لكنّه يقال له : المطلق إذا استعمل وحده ، ويقال له : المقيّد إذا استعمل مع القيد ، فلا يلزم من وجود المقيّد في الخارج وجود المطلق ، بل إنّما يلزم منه وجود ما وجد في المطلق من المعنى الكلّي .

ثمّ إنّ هاهنا كلاماً من المحقّق البهائي عليه السلام في حواشي زبدته في مباحث المفاهيم ، وهو أنّه قال :

قد يقال : إنّ القائلين بعدم حجّية مفهوم الصّفة قد قيّدوا المطلق بمفهومها في نحو : أعتق في الظهار رقة ، أعتق في الظهار رقة مؤمنة ، فإذا لم

يكن مفهوم الصفة حجّة عندهم، كيف يقيدون به المطلق، فما هذا إلا تناقض.  
والجواب: أنّ مفهوم الصفة إما أن يكون في مقابله مطلق، كما في  
المثال المذكور أو لا، نحو: جاء العالم، ففي الثاني ليس مفهوم الصفة حجّة  
عندهم، فلا يلزم من الحكم بمجيء العالم نفي مجيء الجاهل، إلا إذا  
قامت قرينة على إرادة ذلك أمّا الأول: فقد أجمع أصحابنا على أنّ مفهوم  
الصفة فيه حجّة، كما نقله العلامة طاب ثراه في نهاية الأصول، فالقائلون  
بعدم حجّية مفهوم الصفة يخصّون كلامهم بما إذا لم يكن في مقابلها مطلق،  
لموافقتهم في حجّية ما إذا كان في المقابل مطلق ترجيحاً للتأسيس على  
التأكيد، وقريب من هذا، الاعتراض على القائلين بأنّ الأمر حقيقة في  
الوجوب، كيف قالوا بأنّ الأمر الوارد عقيب الحظر حقيقة في الإباحة<sup>(١)</sup>،  
انتهى.

**أقول:** ولا خفاء في بطلان الاعتراض، ولا وقع لهذا الجواب.  
أمّا الاعتراض: فلأنّ مفهوم قوله: أعتق في الظهار رقة مؤمنة، عدم  
وجوب عتق غير المؤمنة، لا حرمة عتق غير المؤمنة، فلا ينافي جواز عتق  
الكافرة، وحمل المطلق على المقيد إنّما هو من جهة ملاحظة المنطوق لا  
المفهوم، فإنّ المطلوب إن كان عتق فرد واحد، فلا ريب أنّ مع وجوب  
عتق المؤمنة لا يمكن الامتثال بغيرها، وإن كان مطلق الطبيعة، فبعد وجود  
عتق المؤمنة وحصول الامتثال بإيجاد الطبيعة في ضمنه، فلا يبقى طلب  
حتّى يحصل الامتثال بغيرها، فيكون الإتيان ثانياً حراماً، فلا منافاة بين  
القول بعدم حجّية المفهوم ووجوب حمل المطلق على المقيد.

(١) لم نتحقّق في كتاب زبدة الأصول مع حواشي المصنّف عليه.

وإن أوّل قوله: أعتق رقبة مؤمنة: بأن المراد منه أنّ كفارة الظهار عتق رقبة مؤمنة لا مجرد إيجاب عتق رقبة مؤمنة، فهو وإن كان يصحّح الاعتراض في الجملة، ولكنّه لا يتمّ أيضاً؛ إذ تكفي في نفي جواز الغير وحدة المطلوب مع ملاحظة المنطوق، ولا حاجة إلى استفادته من المفهوم. نعم، يمكن جريان هذا التوهّم في العامّ والخاصّ المتوافقين في الحكم، والنفي والإثبات مثل قولك: أكرم بني تميم، أكرم بني تميم الطوال، فإنّ نفي وجوب الإكرام في البعض ينافي وجوبه في الكلّ، ولا يجري في المطلق والمقيّد؛ لعدم العموم الأفرادي في المطلق، ولذلك تراهم متفقين في عدم وجوب حمل العامّ على الخاصّ ثمةً، وإنّما خصّوا الحمل بالعامّ والخاصّ المتنافي الظاهر.

وأما الجواب: ففيه أنّه يفهم منه قبول التناقض في الجملة، وقد ظهر لك بطلانه، وأنّه لا حاجة إلى التمسك بالإجماع، والإجماع لا يثبت حجّة المفهوم في الموضع الخاصّ، بل إنّما يثبت وجوب العمل بالمقيّد. والظاهر أنّ العلامة رحمته الله أيضاً لم يدع الإجماع إلّا على ذلك<sup>(١)</sup>، ولم يحضرنى الآن كتاب النهاية لألاحظ.

وأيضاً: التمسك بترجيح التأسيس على التأكيد أيضاً ممّا لا يناسب المقام؛ إذ هو ممّا يصلح مرجحاً لجميع موارد المفهوم، ولا اختصاص له بما نحن فيه.

وإن قيل: إنّهُ فيما انحصرت فائدة القيد في اعتبار المفهوم، فنمنع الانحصار فيما نحن فيه، إذ التأسيس يحصل بحمله على إرادة الأفضليّة

أيضاً .

ومما ذكرنا يظهر أنّ ما نحن فيه ليس من قبيل الأمر الواقع عقيب الحظر، وقد مرّ التحقيق فيه<sup>(١)</sup>.

ولنا على المقام الثاني: أنّه نوع من التخصيص، فإنّ المستفاد من المطلق ومقتضاه ولو بانضمام العقل إليه حصول الامتثال بأيّ فرد كان من أفرادها، فهو عامّ لكنّه على البدل، وقد عرفت في العامّ والخاصّ أنّ الخاصّ مبيّن لا ناسخ إلا في صورة تقدّم العامّ وحضور وقت العمل به، فكذلك المطلق والمقيّد.

واحتجّ من قال بكون المقيّد ناسخاً إذا تأخّر عن المطلق والظاهر أنّه لا يشترط حضور وقت العمل للنسخ: بأنّ الدلالة لا بدّ أن تكون مقارنة باللفظ، فلو كان المقيّد بياناً للمطلق لكان المطلق مجازاً فيه، وهو فرع الدلالة، وهي منفيّة<sup>(٢)</sup>.

والجواب: منع لزوم المقارنة، ولا يلزم منه شيء إلا تأخير البيان عن وقت الخطاب، ولا دليل على امتناعه.

وأجيب أيضاً: بالنقض بصورة تقدّم المقيّد، فالمطلق الوارد بعده لا بدّ أن يراد منه المقيّد من دون دلالة، وبتقييد الرقبة بالسلامة عندهم أيضاً<sup>(٣)</sup>.

واعترض على الأوّل: بأنّ تقدّم المقيّد يصلح قرينةً لانتقال الذهن من

(١) تقدّم في ج ١: ١٥٧ - ١٦٠.

(٢) حكاة العلامة في نهاية الوصول ٢: ٣٨٣، والشيخ حسن نجل الشهيد الثاني في معالم الدين: ١٥٢.

(٣) نهاية الوصول ٢: ٣٨٣، شرح مختصر المنتهى للعضدي: ٢٨٦.

المطلق إلى المقيّد بخلاف العكس<sup>(١)</sup>.

وعلى الثاني: بمنع تناول الرقبة للناقصة حتّى يكون مجازاً في السليمة، ولو سلّم فالمطلق ينصرف إلى الفرد الكامل والشائع<sup>(٢)</sup>.

الثاني: وهو ما كانا منفيين مع اتّحاد الموجب، حكمه وجوب العمل بهما اتّفاقاً، ومثّل له الأكترون بقوله في كفارة الظهار: لا تعتق مكاتباً، لا تعتق مكاتباً كافراً<sup>(٣)</sup>.

وأورد عليه: بأنّه من تخصيص العامّ لا تقييد المطلق، فإنّ النكرة المنفيّة تفيد العموم<sup>(٤)</sup>.

وبدّله بعضهم بقوله: لا تعتق المكاتب، لا تعتق المكاتب الكافر، مع تقييده ذلك بعدم قصد الاستغراق، بل جعله من العهد الذهني<sup>(٥)</sup>.

وأورد عليه: بأنّ معناه حينئذٍ: لا تعتق مكاتباً ما من المكاتب على سبيل البدل والاحتمال من غير قصد إلى الاستغراق، ويكفي لامثاله بعدم عتق فرد واحد من المكاتب فقط، ويحتمل حينئذٍ أنّ قوله: لا تعتق مكاتباً كافراً، بيان لهذا الفرد المنفي، فمن أين يحصل الحكم بعدم إجزاء إعتاق المكاتب أصلاً، كما قالوا في حكم هذه المسألة، سيّما مع اعتبار مفهوم الصفة<sup>(٦)</sup>.

(١ و ٢) المعترض هو التفتازاني في حاشيته على شرح العضدي للمختصر ٢: ١٠٧.

(٣) منهم: العلامة في نهاية الوصول ٢: ٣٨٤، والعضدي في شرح المختصر: ٢٨٦.

(٤) شرح مختصر المنتهى للعضدي: ٢٨٦، وانظر: حاشية سلطان العلماء على المعالم (تحقيق الشيخ علي محمّدي): ٢١٢.

(٥) معالم الدين: ١٥٢.

(٦) حاشية السلطان على معالم الدين (طبع مكتبة الداوري): ١٨٨ - ١٨٩.

أقول : ويمكن دفع الإيراد عن مثال الأكثرين بإرادة الجنس ، فيكون التنوين تنوين التمكن ، ويصحّ المثال الثاني أيضاً بإرادة الماهية أيضاً ، كما بيّنا سابقاً<sup>(١)</sup> ، فلا حاجة إلى جعله من باب العهد الذهني ، مع أنه أيضاً في معنى النكرة ولا يدفع الإشكال ، مع أن التقييد بعدم قصد الاستغراق لا فائدة فيه ، إلا أن يراد دفع توهم أن يجعل من قبيل ﴿وَأَلَّهُ لَا يُحِبُّ كُلَّ مُخْتَالٍ فَخُورٍ﴾<sup>(٢)</sup> ، وإلا فاللام داخل على المنفي ، والنفي إنّما يفيد نفي العموم لا عموم النفي ، فهو أوفق بالمطلق من العام .

وأما ما ذكره المورد من أن معناه حينئذٍ إلى آخره .

ففيه : أنه إن أراد أن مكاتباً ما من المكاتب على سبيل البدل والاحتمال مورد للنهي ومتعلق له مع وصف كونه محتملاً ، فهو عين النكرة المنفيّة المفيدة للعموم ، وإن أراد بعد اختيار المكلف تعيينه في ضمن فرد معين ، فهو ليس معنى هذا اللفظ ، بل يحتاج إلى تقدير وإضمار ، ومع ذلك فكيف يكون المقيّد بياناً كما ذكره ، إذ البيان إنّما حصل باختيار المكلف ذلك الفرد .

وإن أراد جعله من باب ﴿وَجَاءَ رَجُلٌ مِّنْ أَقْصَا أَلْمَدِينَةِ﴾<sup>(٣)</sup> : فهو مع ما فيه ممّا مرّ أنّه ليس من موضوع المسألة في شيء ، فيه أن هذا الصق بالمثال المشهور من هذا المثال ، فلا وجه للعدول عنه ، فبالضرورة لا بدّ أن يكون مراد من بدّل المثال بذلك غير هذا .

(١) تقدّم في ص : ٢٥٤ وما بعدها .

(٢) سورة الحديد ٥٧ : ٢٣ .

(٣) سورة القصص ٢٨ : ٢٠ .

نعم ، يصحّ ما ذكره لو أخرج النهي عن معناه إلى معنَى إثباتي ، مثل أن يراد منه أتبّي على الرق مكاتباً ما ، وحينئذٍ يتمّ معنى المطلق ويكتفي في الامتثال بعدم عتق فرد واحد ، إلى آخر ما ذكره .

لكنّك خبير : بأنّه خارج عن مقاصد الفروع وأغلب موارد الاستعمالات في الشرع والعرف ، إذ المقصود من أمثال ذلك بيان مورد العتق لا بيان مورد إبقاء الرقّ ، فالمقصود بالذات عتق غير المكاتب لا إبقاء الرقّ للمكاتب ، مع أنّ إرادة فردٍ ما بعد النهي بدون العموم ممّا يبعد فرضه غالباً ؛ إذ يصير المعنى حينئذٍ كون غير ذلك المنفِي من الأفراد محكوماً عليها بذلك الحكم ، فيكون معنى لا تعتق مكاتباً ما ، أعتق من عداهم من العبيد ، وهو وإن كان يتمّ في مثل هذا المثال لو كان مالكاً لمكاتب ولغير مكاتب ، ولكن كيف يتمّ في مثل : لا تقتلوا الصيد مثلاً ؛ إذ حينئذٍ يكون معناه : لا تقتلوا صيداً ما ، إلا أن يخرج أيضاً إلى المعنى الإثباتي ، مثل أن يقال : إذا أصبتم صيداً فأبقوا منها واحداً ، ويجوز لكم قتل الباقي وهذا كلّه خارج عن العرف والعادة .

ثمّ إنّ الحكم بوجود العمل بالمطلق والمقيّد هنا لا يتمّ إلا بفرضهما عامّاً وخاصّاً ، والظاهر أنّ اتفاقهم على ذلك مبنيّ على مثالهم المشهور ، وإلّا فعلى الفرض الذي ذكرنا من إرادة الماهية لا بشرط ، فيمكن الجمع بينهما بحمل المطلق على المقيّد .

اللهم إلا أن يعتمد على الإجماع في ذلك ، بمعنى أن يكون ذلك كاشفاً عن اصطلاح عند أهل العرف متفقاً عليه ، وهو كما ترى ، وإن أريد الإجماع الفقهي ، فلا يخفى بعده .

الثالث : وهو ما كانا مختلفين ، مثل : إن ظهرت فأعتق رقبة ، وإن ظهرت فلا تعتق رقبة كافرة ، فحكمه حمل المطلق على المقيد ، ووجهه ظاهر مما مر .

وأما الثاني : كإطلاق الرقبة في كفارة الظهار وتقييدها في كفارة القتل ، فمذهب الأصحاب فيه عدم الحمل ، ولا فرق بين الأقسام المتصورة فيه من كونها مثبتين أو منفيين أو مختلفين .

واختلف مخالفونا ، فعن الحنفية المنع عنه مطلقاً<sup>(١)</sup> ، وعن أكثر الشافعية أنه يحمل عليه إن اقتضاه القياس ووجد شرائطه<sup>(٢)</sup> ، وعن بعضهم الحمل مطلقاً<sup>(٣)</sup> .

وحججهم واهية لا تليق بالذكر .

والحق ما اختاره الأصحاب لعدم المقتضي .

(١) حكي في التبصرة : ٢١٦ ، الإحكام للآمدي ٣ - ٤ - ٧ ، التمهيد : ٤٢١ ، منتهى الوصول : ١٣٦ ، المحصول ٣ : ١٤٤ ، المستصفى ٣ : ٣٩٩ .

(٢) منهم : الشيرازي في التبصرة : ٢١٦ ، الإسنوي في التمهيد ٤٢١ ، الرازي في المحصول ٣ : ١٤٥ .

(٣) حكي في التبصرة : ٢١٢ ، الإحكام للآمدي ٣ - ٤ - ٧ ، المحصول ٣ : ١٤٤ .

(\*) من جملة أدلتهم على وجوب الحمل : أن كلام الله واحد وبعضه يفسر بعضاً . ولا يخفى ما فيه ؛ إذ لو أريد أنه يلزم من عدم التقييد التناقض فبطلانه واضح لاختلاف الموضوع ، وإن أريد أنه لا اختلاف في القرآن أصلاً فأوضح بطلاناً ، فإن منه عاماً وخاصاً ومجماً ومبيناً وأمرأً ونهياً وغير ذلك .

ومن جملتها : أن الشهادة في الطلاق قد قيدت بالعدالة وأطلقت في الثاني ، فيحمل المطلق على المقيد ، فكذا في غيرها .

والجواب : أن ذلك إنما هو بالإجماع وغيره من الأدلة لا بالتقييد ، مع أن القياس

## الباب الخامس

### في المجمل والمبين والظاهر والمؤول

#### قانون

المجمل ما كان دلالة غير واضحة بأن يتردد بين معنيين فصاعداً من معانيه ، وهو قد يكون فعلاً وقد يكون قولاً .

أما الفعل ، فحيث لم يقترن بما يدل على جهة وقوعه من الوجوب والندب وغيرهما ، كما إذا صلّى النبي ﷺ ولم يظهر وجهها .  
وأما القول ، فهو إما مفرد أو مركّب .

أما المفرد ، فإما إجماله بسبب تردده بين المعاني بسبب الاشتراك اللفظي في أول الأمر كالقراء ، أو بسبب الإعلال كالمختار ، أو بسبب الاشتراك المعنوي وهو فيما لو أراد منه فرداً معيناً عنده ، غير معين عند المخاطب ، وذلك إما في الأخبار مثل : ﴿ وَجَاءَ رَجُلٌ مِّنْ أَقْصَا الْمَدِينَةِ ﴾<sup>(١)</sup> وإما في الأوامر والأحكام مثل : ﴿ أَنْ تَذْبَحُوا بَقْرَةً ﴾<sup>(٢)</sup> وأعتق رقبة ، إذا أريد بها المؤمنة .

والى هذا ينظر قولهم : إنَّ الخاصَّ والمقيّد بيان لا ناسخ ، وقولهم فيما سيأتي : إنّه لا يجوز تأخير البيان عن وقت الخطاب فيما له ظاهر ، ومرادهم ممّا له ظاهر هو الظاهر على الظاهر وفي النظر الأول ، ومرادهم بكونه مبيناً بالخاصّ المستلزم لإطلاق المجمل عليه هو المجمل في النظر الثاني ، فلا يتوهم التناقض بين وصف العامّ بالمجمل والظاهر .

(١) سورة القصص ٢٨ : ٢٠ .

(٢) سورة البقرة ٢ : ٦٧ .

**والحاصل :** إن مرادهم بكون العام والمطلق حينئذٍ مجملاً وكون الخاص والمقيّد بياناً ، هو أنّ الخاص والمقيّد يكشفان عن أنّ مراد المتكلم بالعام والمطلق كان فرداً معيّناً عنده مبهماً عند المخاطب ، وهذا هو الأكثرى في الأحكام ، وإلا فقد يقترن العام والمطلق بقريئة تدلّ على إرادة مرتبة خاصّة من العام وفرد خاص من المطلق ، ولكن لم يقترن ببيان تلك المرتبة ، فذلك مجمل في أول النظر أيضاً ، ولكنّه مجاز حينئذٍ ، ولا يقال له : إنّه ممّا له ظاهر ، فإنّ القريئة أخرجته من الظهور في أول النظر أيضاً .

وقد يجعل من الإجمال باعتبار الاشتراك المعنوي قوله تعالى : ﴿وَأَتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ﴾<sup>(١)</sup> باعتبار إمكان صدق الحقّ على كلّ واحد من الأبعاض ، مع أنّ المراد هو العُشر لا غير .

**والتحقيق :** أنّه يرجع إلى الإشارة إلى القدر المخرج من المال الذي قدره الشارع ، مثل : الزكاة مثلاً ، فالإجمال بسبب الاشتراك المعنوي إنّما هو فيما لو قال : أخرج قدراً من مالك ، وأراد قدراً معيّناً ولم يبيّن ، وأمّا إذا سمّي ذلك القدر بالحقّ ، فهانئ الحقّ معيّن ، أنّ المراد منه هو القدر المذكور ، فالإجمال في الحقّ إنّما هو باعتبار الإجمال في مسماه .

ومن الإجمال تردّد اللفظ بين مجازاته إذا قامت قريئة على نفي الحقيقة وتساوت مجازاته .

وأما المركّب\* ، فإمّا أن يكون الإجمال فيه بجملته ، مثل قوله تعالى :

(١) سورة الأنعام ٦ : ١٤١ .

(\*) المراد بالمركّب ما كان الإجمال حاصلًا فيه من جهة التركيب ، والحاصل : أنّ

الإجمال إما يحصل من جهة المادة، التي يبحث عنها علم اللغة، وذلك من قبيل المشتركات اللفظية، وإما من جهة الهيئة، التي يبحث عنها علم الصرف والاشتقاق، وذلك من قبيل الاشتراكات الحاصلة من جهة الإعلال، وإما من جهة التركيب، الذي يبحث عنها علم النحو، فالمتَّصف بالإجمال في الأولين هو المفرد؛ لأن اللفظ مع قطع النظر عن التركيب مجمل لا يحصل للسامع تصوّر المعنى المعين بسماع اللفظ، وفي الأخير هو المركَّب؛ لأن المفروض أن الإجمال حصل فيه من جهة التركيب، وذلك ينقسم بأقسام كثيرة منها: ما يحصل الإجمال في المركَّب يعني في الكلام الذي حصل فيه التركيب بجملته، يعني: بكلّيته وجميع ألفاظه، مثل: قوله تعالى: ﴿أَوْ يَمْقُؤْ الَّذِي يَبِيدُهُ عُقْدَةُ النِّكَاحِ﴾ [سورة البقرة ٢: ٢٣٧]، فالعفو مردّد بين عفو وليّ المرأة يعني إبراء الزوج عنه، أو ردّه إليه، وبين عفو الزوج يعني إعطاؤه النصف الآخر أيضاً للزوجة. وكذلك الذي بيده عقدة النكاح مردّد بين الزوج والوليّ. وبعبارة أخرى: لا إجمال في لفظ العفو ولا في كلمة الذي ولا في كلمة عقدة النكاح، ولكن التركيب صار سبباً للإجمال في المركَّب في كلّ أطرافه وأجزائه. ومنها: ما لا يحصل الإجمال في المركَّب بجملته، بل إنّما يحصل الإجمال المتولّد من جهة التركيب في بعض ألفاظ المركَّب، ومع ذلك فالمتَّصف بالإجمال هو المركَّب؛ لأن الإجمال إنّما حصل من جهة التركيب كالإجمال الحاصل في المشتركين بسبب مركّبه مع المخصّص المجمل، فإنّ الإجمال الحاصل في كلمة البعض مثلاً ليس من جهة التركيب بل من جهة استعمال المشترك المعنوي في فرد معين مبهم عند المخاطب، وإن شئت اقتصر على مثال بهيمة الأنعام، فإنّه أوضح، وحينئذٍ فالكلام في سائر الأمثلة واضح لا يحتاج إلى التفصيل. بقي الكلام في أنّ الإجمال الحاصل بسبب الاشتراك المعنوي والحاصل بسبب تعدّد المجازات هل هو من باب الإجمال في المفرد أو المركَّب، والأظهر جعلهما من الثاني لا سيّما الثاني، كما عدّها العضدي أيضاً من جملته [شرح مختصر المنتهى للعضدي: ٢٨٧ - ٢٨٨] ووجهه أنّ المشترك المعنوي إذا استعمل مفرداً كما في الاسماء المعدودة فيكون بمعنى الهيئة لا بشرط؛ لخلّوه حينئذٍ عن اللام والتنوين ونحوهما، فإرادة

﴿أَوْ يَغْفُوا الَّذِي بِيَدِهِ عَقْدَةُ النِّكَاحِ﴾<sup>(١)</sup> المتردد بين الزوج وولي المرأة، أو باعتبار تخصيصه بمخصّص مجهول، مثل: اقتلوا المشركين إلا بعضهم مع إرادة البعض المعين و: ﴿أَحَلَّتْ لَكُمْ بِهِمَةَ الْأَنْعَمِ إِلَّا مَا يُنْتَلَى عَلَيْكُمْ﴾<sup>(٢)</sup> و: ﴿وَأَحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ أَنْ تَبْتَغُوا بِأَمْوَالِكُمْ مُحْصِنِينَ﴾<sup>(٣)</sup> لجهالة معنى الإحصان، فإنه قد يجيء بمعنى الحفظ، كما في: ﴿أَحْصَنْتُمْ فَرْجَهَا﴾<sup>(٤)</sup> وقد يجيء بمعنى التزوج، وقد يكون الإجمال بسبب تردد مرجع الضمير بأن يتقدّمه شيان يحتمل رجوعه إلى كل منهما، مثل: ضرب زيد عمراً وأكرمته، ومرجع الصفة، مثل: زيد طبيب ماهر لاحتمال كون المهارة في الطب، أو لزيد مطلقاً.

إذا عرفت هذا، فاعلم أنّ التكليف بالمجمل جائز عقلاً، واقع شرعاً، وتوهم لزوم التقيح لعدم الإفهام فاسد، لأنّ ذلك إنّما يتمّ إذا كان وقت الحاجة، والفائدة فيه قبل الحاجة الاستعداد والتهيؤ للامتثال وتوطين

---

الفرد منه المستلزمة للإجمال إذا أريد فرد معين منها إنّما يحصل بتركيبه مع العامل، فما ذكرناه في تعداد أقسام المفرد إنّما هو على تبع القوم، ثمّ لا يذهب عليك أنّه لا يرد على المثال الثاني والثالث أنّهما أيضاً من باب الإجمال في المركّب بجملته من جهة أنّ الإجمال في المخصّص يستلزم الإجمال في القدر الثاني من العامّ أيضاً؛ لأنّ القتل والحلّ وما أتصل بهما من المتعلقات من الأجزاء المعترية في المركّب لم يطرق لهما الإجمال أصلاً، بل إنّما طرأ الإجمال في العامّ بسبب إجمال المخصّص، فليتدبّر، منه ﷻ.

(١) سورة البقرة ٢ : ٢٣٧ .

(٢) سورة المائدة ٥ : ١ .

(٣) سورة النساء ٤ : ٢٤ .

(٤) سورة الأنبياء ٢١ : ٩١ .

النفس ، ووقوعه في الآيات والأخبار أكثر من أن يحتاج إلى الذكر ، وقد سمعت بعضها وستسمع .

ثم إن هاهنا فروعاً مهمّة :

الأول : ذهب أكثر الأصوليين إلى أنه لا إجمال في آية السرقة<sup>(١)</sup> ،

لا من جهة اليد ، ولا من جهة القطع<sup>(٢)</sup> .

وذهب السيّد المرتضى رحمته الله<sup>(٣)</sup> وجماعة من العامة إلى إجمالها بسبب

اشترك اليد بين جملتها ، وبين كلّ واحد من أعضائها<sup>(٤)</sup> .

وقيل : بإجمالها باعتبار القطع أيضاً<sup>(٥)</sup> لاشتراكه بين الإبانة والجرح .

حجّة السيّد مع تحرير مَنِي لها: أنّ اليد تطلق على الجملة وعلى كلّ

بعض منها، كما يقال: غوّصت يدي في الماء إذا غوّصها إلى الأشجاع أو إلى

الزند أو إلى المرفق ، وأعطيته بيدي وكتبت بيدي مع أنّهما إنّما حصلا

بالأنامل ، والاستعمال دليل الحقيقة ، فثبت الاشتراك . قال : وليس قولنا : يد ،

يجري مجرى قولنا: إنسان، كما ظنّه قوم؛ لأنّ الإنسان يقع على جملة يختصّ

كلّ بعض منها باسم، من غير أن يقع إنسان على أعضائها بخلاف اليد<sup>(٦)</sup> .

ويظهر من ذلك استدلال من يعتبر القطع أيضاً في الإجمال .

(١) سورة المائدة ٥ : ٣٨ .

(٢) منهم : العلامة في تهذيب الوصول : ١٦٢ ، ونهاية الوصول ٢ : ٤١٦ - ٤١٧ ،  
والشيخ حسن ابن الشهيد الثاني في معالم الدين : ١٥٣ ، والعضدي في شرح مختصر  
المنتهى : ٢٩٠ .

(٣) و٤ : الذريعة : ٢٦٢ - ٢٦٣ .

(٤) و٥ (٦) حكى في الفصول للجصاص ١ : ٦٨ ، والإحكام للآمدي ٣ - ٤ : ١٩ ،  
والمحصول ٣ : ١٧١ .

**والجواب :** أن الاستعمال أعم من الحقيقة ، كما مرّ مراراً ، والتبادر علامة الحقيقة .

والتبادر من اليد : إنّما هو المجموع إلى المنكب .  
والشاهد على ما ذكرنا : أنّه إذا قيل : فلان بيده وجع ، يقال له : أيّ موضع من يده به وجع ، لا أيّ يد منه به وجع .

نعم ، يصحّ الاستفهام بالنسبة إلى اليمنى واليسرى ، فعلم أنّه موضوع للمفهوم الكلّي الذي مصداقه هو مجموع ذلك العضو ، ولا ريب أنّه لو كان اليد موضوعاً لكلّ واحد من الأجزاء لصحّ الاستفهام بأنّه أيّ الأيدي .  
ومن القطع : الإبانة .

والمقايسة بالإنسان وتمثيله في مقابل اليد دون زيد ؛ لأنّ الإنسان لم يوضع إلّا للمفهوم الكلّي وإطلاقه على الشخص من باب إطلاق الكلّي على الفرد ، فهو المناسب للمقايسة والتمثيل .

ولا يخفى عليك أنّ كليهما مثل اليد ، فيقال : قبّلت زيداً أو إنساناً ، وإنّما قبّلت وجهه ، أو ضربت زيداً أو إنساناً ، وإنّما ضربت رجله ، وهكذا ، بل الظاهر أنّ مرادهم في النزاع في ذلك إنّما هو بعنوان المثال .

وهذا الكلام يجري في الرّجل والوجه والرأس والجسد ، واليوم والليل ، وغير ذلك ممّا يكون ذا أجزاء ، وكلّ جزء منه مسمّى باسم على حدة ، ويطلق اسم المجموع على كلّ منها .

والتحقيق في الكلّ ، أنّ الأسماء في الكلّ موضوعة للمجموع ، وإطلاقها على الأبعاض مجاز .

نعم ، ها هنا معنى دقيق خالجنى في حلّ الإشكال في بعض موارد

هذه المسألة، وهو أنهم اختلفوا في حقيقة الليل والنهار، وطال التشاجر بينهم، فقيل: بأنه ما بين طلوع الفجر الثاني إلى غروب الشمس، وقيل: ما بين طلوع الشمس إلى الغروب، وقيل: بالاشتراك، وقيل: بكون ما بين الطلوعين واسطة<sup>(١)</sup>.

**والتحقيق عندي: القول الأول، ولكني أقول: إن من اشتغل من أول طلوع الشمس إلى الغروب بعمل فيصدق عليه أنه عمل يوماً حقيقةً، فلو صار أجير يوم برأ ذمته، وكذا لو وقع مورد نذر، وكذا لو دخل في بلد في أول طلوع الشمس يحسب ذلك اليوم من أيام إقامته.**

وبيان ذلك، أن هذا من خواص الإضافة، لا أن المضاف إليه حقيقة في هذا القدر، فهذا عمل يوم حقيقة وإقامة يوم حقيقة، لا أنه عمل في اليوم الحقيقي وإقامة في اليوم الحقيقي، فهذا حقيقة عرفية للتركيب الإضافي، ولذلك يقال: نمت ليلة في هذه الدار، ويراد منه القدر المتعارف بعد التعشي والجلوس بعده، وهو معنى حقيقي، وعليه يتفرع مقدار المضاجعة في قسم الزوجة وهكذا في النظائر، فلو قيل: فلان ضرب زيداً، فلا ريب أنه حقيقة، وإن كان الضرب وقع على بعض أعضائه، وكذلك لو قال: جرح زيداً، وكذلك جرح يده ورجله، ونحو ذلك. ولكن إذا قيل: أين يده عن جسده، لا يتأمل في أن المراد هو مجموع العضو إلى المنكب، ولا يسأل: هل أبين كفه أو ساعده أو عضده؟ وكذلك إذا قيل: إغسل جسدك، يفهم منه تمام الجسد. وأما إذا قيل: جرح يد زيد أو جسد زيد أو ضرب على جسد زيد، لا يفهم تمامه، بل يكفي حصوله في الجملة،

(١) حكى الشيخ الأقوال في الخلاف ١: ٢٦٦، المسألة ٩.

ولذلك يحسن الاستفهام بأنه في أيّ موضع منه؟ لا أيّ يد؟ ولا أيّ جسد؟  
وعلى هذا، فإذا قيل: اغسلوا وجوهكم، فيجب غسل تمام الوجه،  
وكذلك: اغسلوا أيديكم، لو لم يكن قوله تعالى: ﴿إِلَى الْمَرَافِقِ﴾<sup>(١)</sup>،  
وكذلك لو قيل: امسحوا رؤوسكم، ولذلك اختلفوا في قوله تعالى:  
﴿وَأَمْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ﴾<sup>(٢)</sup> مع ذكر الباء في كونه مجملاً، وعدمه.

ونحن قد تخلصنا عن الإجمال ببيان أنتمنا ﷺ من كون الباء  
للتبعض بالنص الصحيح<sup>(٣)</sup>.

واختلف الناس فيه على أقوال: فذهب الحنفية إلى أنهما مجملة  
وبينها النبي ﷺ بمسح ناصيته<sup>(٤)</sup>.

ودليله: أن الباء إذا دخلت في محلّ المسح تعدّى الفعل إلى الآلة،  
فيستوعبها دون المحلّ كما في الآية، وإذا دخلت في آلة المسح تعدّى  
الفعل إلى محلّه، فيستوعبه دون الآلة، مثل: مسحت رأس اليتيم بيدي،  
وموجب ذلك في الآية مسح بعض الرأس، والبعض يحتمل السدس والربع  
وغيرهما.

وفيه: أن المراد هو مطلق البعض ومسمّاه، وهو يحصل في ضمن  
أيّ الأبعاد اختاره، فلا إجمال.

وذهب جماعة منهم إلى وجوب مسح الكلّ، لمنعهم مجيء الباء

(٢٠١) سورة المائدة ٥ : ٦ .

(٣) الكافي ٣ : ٤٣٠ ، الفقيه ١ : ١٠٣ - ٢١٢/١٠٣ ، التهذيب ١ : ٦١ - ١٦٨/٦٢ ،

الوسائل ١ : ٤١٢ - ٤١٣ أبواب الوضوء ، ب ٢٣ ، ح ١ .

(٤) حكي في الإحكام للآمدي ٣ - ٤ : ١٤ .

للتبعيض ، ويقولون : إنه للإصاق ، والعضو حقيقة في المجموع<sup>(١)</sup> .

وذهب بعضهم إلى القدر المشترك لمجبتها لكلا المعنيين ، والمجاز والاشتراك خلاف الأصل ، فتعين القدر المشترك<sup>(٢)</sup> ووافقنا جماعة منهم بأنها للتبعيض<sup>(٣)</sup> مدعين أنها إذا دخلت على اللازم كانت للتعدية ، وإذا دخلت على المتعدّي كانت للتبعيض ، ولأنّ العرف إنّما يفهم في مثل : مسحت يدي بالمنديل البعض .

وأجيب : بالمنع ، وبأنّ الباء في المنديل للاستعانة والآلية ، وهو يقتضي ذلك ، بخلاف ما نحن فيه<sup>(٤)</sup> .

والحقّ مجيؤه للتبعيض ، كما هو مذهب الكوفيّين<sup>(٥)</sup> ، ونصّ الأصمعي على مجبتها له في نظمهم ونثرهم<sup>(٦)</sup> ، وهو المنقول عن أبي علي الفارسي ، وابن كيسان<sup>(٧)</sup> ، وعدّه صاحب القاموس من معانيه<sup>(٨)</sup> ، وكذلك ابن هشام في المغني<sup>(٩)</sup> ، فلا عبرة بإنكار سيويوه<sup>(١٠)</sup> ، وابن جنّي<sup>(١١)</sup> ذلك ، مع

(١) حكى في الإحكام للآمدي ٣-٤ : ١٤ ، شرح مختصر المنتهى للعضدي : ٢٨٨ ، المحصول ٣ : ١٦٤ .

(٢) الإحكام للآمدي ٣-٤ : ١٥ ، وانظر : المعتمد ١ : ٣٣٤ .

(٣) حكاه ابن الحاجب في منتهى الوصول : ٣٧ .

(٤) شرح مختصر المنتهى للعضدي : ٢٨٩ .

(٥) و٦٥) حكى في مغني اللبيب ١ : ١٤٢ .

(٧) حكى في مغني اللبيب ١ : ١٤٢ ، القواعد والفوائد الأصولية لابن اللخام : ١١٩ .

(٨) القاموس ٤ : ٤٧٤ .

(٩) مغني اللبيب ١ : ١٤٢ .

(١٠) الكتاب ٤ : ٣٣٩ ، كما حكى في القواعد والفوائد الأصولية لابن اللخام : ١١٩ .

(١١) سرّ صناعة الإعراب ١ : ١٢٣ .

أَنَّ الشهادة على الإثبات مقدّمة ، ومع جميع ذلك فصحيحة زرارة عن أبي جعفر عليه السلام <sup>(١)</sup> ناطقة بذلك .

**الثاني :** اختلفوا في نحو قوله عليه السلام : « لا صلاة إلا بطهور » <sup>(٢)</sup> و « لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب » <sup>(٣)</sup> ، و « لا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل » <sup>(٤)</sup> و « لا نكاح إلا بولي » <sup>(٥)</sup> ممّا نفى فيه الفعل ظاهراً ، والمراد نفي صفة من صفاته ، هل هو مجمل أم لا ؟ على أقوال :

ثالثها : إن كان الفعل المنفي شرعياً كالصلاة والصيام ، أو لغوياً ذا حكم واحد ، فلا إجمال ، وإن كان لغوياً له أكثر من معنى ، فهو مجمل <sup>(٦)</sup> .  
والحقّ عدم الإجمال ، كما اختاره الأكثر <sup>(٧)</sup> .

واحتجّوا عليه بما تحريره وتوضيحه : أَنَّ الفعل المنفي في هذه التراكيب إن كان من قبيل العبادات وقلنا بأنها حقيقة شرعية في الصحة منها ، فحينئذٍ يصحّ نفي الذات ، ويمكن حمل التركيب على حقيقته اللغوية ؛ لعدم منافاة وجود عامّة أركان الصلاة التي يطلق عليها الصلاة حقيقةً على القول بكونها أسامي للأعمّ لنفي اسم الصلاة حقيقةً عنها على

(١) تقدّم في ص : ٢٦٨ ، الهامش (٣) .

(٢) دعائم الإسلام : ١ : ١٠٠ .

(٣) عوالي اللآلي : ٢ : ١٣/٢١٨ .

(٤) عوالي اللآلي : ٣ : ٥/١٣٢ .

(٥) دعائم الإسلام : ٢ : ٨٠٧/٢١٨ .

(٦) حكى في معالم الدين : ١٥٥ .

(٧) منهم : السيد المرتضى في الذريعة : ٢٦٤ - ٢٦٥ ، العلامة في تهذيب الوصول : ١٦٧ ، الشيخ حسن ابن الشهيد الثاني في معالم الدين : ١٥٥ ، كما نسبه فيه إلى الأكثر .

هذا القول، وحيثنذ إذا صحَّ الحمل على المعنى الحقيقي، فنحملها عليه؛ إذ المانع عنه لم يكن إلا عدم الإمكان باعتبار وجود الأركان في الجملة، وقد انتفي اعتبار ذلك على هذا القول، فإذا صحَّ الحمل على نفي الذات، فيعلم أن ذلك بسبب كون ما فقد مع تلك الأركان من مثل الطهور والفاضة شرطاً أو جزءاً، وإلا لما صحَّ نفي الذات، فعلم بذلك نفي كونهما شرطاً أو جزءاً أيضاً، فينتفي الإجمال، فلا إجمال.

وإن لم يكن من قبيل العبادات، أو كان ولم نقل بكونها حقائق في الصحيحة، بل تكون حقيقة في الأعم، فإن قلنا بثبوت معنى عرفي لهذه التراكيب بأن يقال: المراد من أمثالها نفي الفائدة، كما في قولهم: لا علم إلا ما نفع، ولا كلام إلا ما أفاد، فيحمل عليه، ويعبر عن الفائدة بالصحة إذا كان في مثل العبادات؛ إذ الصحة هو ترتب الأثر، وهو مساوق الفائدة.

وإن لم نقل بثبوت ذلك، فالأمر متردد فيها بين أن يكون المراد نفي الفائدة أو نفي الكمال، وإذا تردد الأمر بين هذين المجازين فنقول: إن نفي الفائدة والصحة أقرب إلى الحقيقة من نفي الكمال، فيحمل عليه، فلا إجمال أيضاً.

أقول: وبما حققنا في أوائل الكتاب<sup>(١)</sup> تعرف أنه لا حاجة إلى إقحام كونها حقيقة شرعية في الصحيحة، بل يكفي إرادة الشارع من الأركان المخترعة الصحيحة منها.

ثم إن التمسك بأقربية المجاز ليس من باب إثبات اللغة بالترجيح، بل من باب تعيين أحد المجازات بكثرة التعارف، ولذلك يقال: هو العدم إذا

(١) تقدّم في ج ١ : ٦٥ وما بعدها.

كان بلا منفعة .

والمراد بكثرة التعارف كثرة إرادة هذا المجاز وظهوره في العرف لا صيرورتها حقيقةً فيه ليناقض ما تقدّم .

احتجّ القائل بالإجمال: باختلاف العرف في نفي الصّحة والكمال وتردّده ، فيلزم الإجمال<sup>(١)</sup> .

والجواب : إن أريد أنّ أهل العرف مختلفون في الفهم ، فبعضهم يدّعي ظهور هذا وبعضهم ظهور ذلك ، فلا إجمال عند أحد منهم ، وكلّ يحمل على ما يفهمه ، وإن أريد أنّ أهل العرف متردّدون بمعنى عدم استقرار رأي أحدهم على شيء ؛ لتساوي الاحتمالين في كلّ مورد ، قلنا : لا نسلم التردّد ، وإن سلّم فهو في البادئ ، وأمّا بعد التأمل ، فنفي الصّحة أرجح ؛ لكونه أقرب إلى الحقيقة ، فيقدّم على غيره .

وإن أريد أنّ الألفاظ مختلفة في الفهم ، فيفهم من قوله : «لا صلاة لجار المسجد إلا في المسجد»<sup>(٢)</sup> نفي الكمال ، ومن قوله عليه السلام : «لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب»<sup>(٣)</sup> نفي الصّحة وهكذا ، قلنا : ممنوع ، بل الظاهر في الكلّ نفي الصّحة ، والإجماع وسائر الأدلّة هو المخرج عن مقتضى الظاهر في الأول . ويظهر حجة المفصل وجوابها ممّا تقدّم بالتأمل .

والظاهر أنّ المفصل ممّن يدّعي كون الألفاظ الشرعية كلّها حقيقة في

(١) حكى في المعتمد لأبي الحسين البصري ١ : ٣٣٥ - ٣٣٦ ، والإحكام للآمدي ٣ - ٤ : ١٦ - ١٧ ، ومعالم الدين لإبن الشهيد الثاني : ١٥٥ ، وانظر : التقريب والإرشاد ١ : ٣٨١ - ٣٨٤ ، و٣ : ٨٨ - ٩٠ .

(٢) دعائم الإسلام ١ : ١٤٨ .

(٣) عوالي اللآلي ١ : ٢٠١/١٩٦ .

الصحيحة .

الثالث : اختلفوا في التحليل والتحریم المضافين إلى الأعيان مثل : حرمت عليكم أمهاتكم والخمر والخنزير والميتة ، وأحلت لكم بهيمة الأنعام وما وراء ذلكم والطيبات ، وغير ذلك ، وكذلك غير لفظ الحَلِّ والحرمة من الأحكام ، والأكثر<sup>(١)</sup> على عدم الإجمال .

واحتجوا عليه : بأن استقراء كلام العرب يفيد أن في مثل ذلك ، المراد هو الفعل المقصود من ذلك ، كالأكل من المأكول ، والشرب من المشروب ، واللبس من الملبوس ، والوطأ من الموطوء<sup>(٢)</sup> .

وأنت خيرير : بأن المقامات في أمثال ذلك مختلفة ؛ إذ الشيء قد يتصف بكونه مأكولاً وبكونه مبيعاً وبكونه مشترىً ، وهكذا المشروب فقد يقصد بالخمير الشرب وقد يقصد البيع وقد يقصد الشرى ، وغير ذلك .

وكذلك قد يكون الشيء الواحد مشتملاً على أشياء ، كالميتة المشتملة على اللحم والشحم والإهاب والعظم والصوف . والمقصود من الإهاب قد يكون هو اللبس ، وقد يكون هو الاستقاء به وغير ذلك ، فلا بد من ملاحظة ذلك ، فإرادة المنكوح والموطوء من الأمهات والبنات ونحوها والقول بأن المقصود منها ذلك لا معنى له إلا بإرادة بعض النسوان منها .

نعم ، مقابلة المرأة بالرجل وخلقة النسوان يصحح أن يقال : المقصود المتعارف منها الوطء ، وأما مع عنوان الأمّ والبنت بدون قرينة على أن ذكرها

(١ و ٢) منهم : السيد المرتضى في الدرعية : ٢٦٣ - ٢٦٤ ، والشيخ الطوسي في العدة

٢ : ٤٣٦ - ٤٣٨ ، والمحقق الحلي في معارج الأصول : ١٥٧ ، وعميد الدين في

منية اللبيب (المنسوب في المطبوع إلى ضياء الدين) ٢ : ١٩ - ٢١ ، والشيخ حسن

في معالم الدين : ١٥٦ .

في مقام بيان المحرّمات والمحلّلات من حيث النكاح، فيشكل دعوى ذلك، وكذلك الميتة في مقام لم يظهر قرينة على أن المراد بيان المأكولات، فلا استصباح والأكل وأخذ الصابون بالنسبة إلى الشحم متساوية، فلو قيل: حرّم عليكم شحوم الميتة، فلا يخفى أن الإجمال ثابت، ولا كلام فيما ظهر من القرائن إرادة فرد من الأفعال.

والظاهر أن مراد المنكر هو عدم دلالة اللفظ بالذات على شيء مع تعدّد الأفعال، لا في مثل آية التحريم المنادية بأن المراد بيان من يجوز نكاحها من النساء ومن لا يجوز، ولا ريب أن الإجمال فيما لا قرينة فيه ثابت. ويمكن دفع الإجمال في أمثال ذلك بحملها على الجميع لئلا يلزم القبيح في كلام الحكيم وعراه عن الفائدة.

واحتجّ القائل بالإجمال: بأنّ تحريم العين غير معقول، فلا بدّ من إضمار فعل يصلح متعلقاً له، لأنّ الأحكام إنّما تتعلّق بأفعال المكلفين، ولا يمكن إضمار كلّ الأفعال المتعلّقة بها، لأنّ الإضمار خلاف الأصل، ولا يرتكب إلا بقدر الضرورة، وهي ترتفع بإضمار البعض، ولا دليل على خصوصيّة شيء منها، فيقع الإجمال<sup>(١)</sup>.

وأجابوا عنه: بمنع عدم الدليل على الخصوصية لأنّ ظهور ما هو المقصود منه في العرف يبرّح ذلك<sup>(٢)</sup>.  
أقول: وقد عرفت ما في ذلك.

(١) حكي في نهاية الوصول ٢: ٤٠٤، وتهذيب الوصول: ١٦٠، ومعالم الدين: ١٥٦، والمحصل ٣: ١٦٣.

(٢) منهم: العلامة في نهاية الوصول ٢: ٤٠٥، وتهذيب الوصول: ١٦٠، والشيخ حسن في معالم الدين: ١٥٦.

فالتحقيق في الجواب : أن ما لم يثبت من الخارج مرجح لأحد المعاني فنحملها على الجميع ؛ إذ قد لا يرتفع الضرورة إلا بذلك .  
فقوله : وهو يرتفع بإضمار البعض مطلقاً ، ممنوع .

## قانون

المبين نقيض المجمل ، فهو ما دلالته على المراد واضحة ، وهو قد يكون بيناً بنفسه ، مثل : قوله تعالى : ﴿وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾<sup>(١)</sup> ، فإن إفادته لشمول علمه تعالى لجميع الأشياء بنفس اللغة لا بشيء خارج . وفي هذا المثال تأمل ، إذ العام ظاهر في الشمول وليس بنص . نعم ، مع انضمام الخارج إليه يصير نصاً ، لكنه ليس مقتضى اللغة ، وقد مر في الفرق بين النص والظاهر في محله ما ينفعك هنا .  
وقد يكون مع تقدم إجمال ، كقوله تعالى : ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾<sup>(٢)</sup> بعد حصول البيان بفعله ، والعام المخصص وغيرهما .  
وتسمية القسم الأول بالمبين إما مسامحة ، وإما لأنه من باب ضيق فم الركبة ، فإن أهل اللغة وضعوه مبيئاً .

والبيان مأخوذ من بان بمعنى : ظهر ، أو من البين وهو الفرقة بين الشيتين ، وهو إما المراد به فعل المبين ، وهو التبيين كالكلام بمعنى التكليم والسلام بمعنى التسليم ، وإما الدليل على ذلك أي ما به التبيين ، وإما متعلق التبيين ، وهو المدلول ، ومعناه حينئذ العلم من الدليل .  
وقد يسمّى ما به البيان مبيئاً على لفظ الفاعل ، وهو يحصل بالقول

(١) سورة البقرة ٢ : ٢٨٢ .

(٢) سورة البقرة ٢ : ٤٣ .

إجماعاً، وبالفعل على الأقوى .

أما القول: فمن الله تعالى، كقوله عز وجل: ﴿صَفْرَاءُ فَاقِعٌ لَوْنُهَا تَسُرُّ النَّاظِرِينَ﴾<sup>(١)</sup> فإنه بيان للبقرة في قوله تعالى: ﴿أَنْ تَذْبَحُوا بَقْرَةً﴾<sup>(٢)</sup> على الأصح، ومن الرسول كقوله عليه السلام: «فيما سقت السماء العشر»<sup>(٣)</sup> بياناً لمقدار الزكاة المأمور بإيثارها .

وأما الفعل: فهو قد يكون دلالة على البيان بمواضعه، كالكتابة وعقد الأصابع والإشارة بالأصابع في تعيين عدد أيام الشهر وغيره أو غيرها، كما يبين صلى الله عليه وسلم الصلاة والحج بفعله وإتيانه بالأركان على ما هي عليه .  
وقد يكون تركاً، كما لو ركع صلى الله عليه وسلم في الثانية بغير قنوت، فإنه يدل على عدم وجوبه .

ثم العلم بكون الفعل بياناً إما يعلم بالضرورة من قصده، أو بقوله: إن ما فعله بيان للمجمل، أو أمره بأن يفعل مشابهاً لما فعله، مثل قوله صلى الله عليه وسلم «صلوا كما رأيتموني أصلي»<sup>(٤)</sup> فإنه ليس فيه بيان قولِي لأفعال الصلاة، بل إحالة على ما فعله في الخارج، فبطل ما توهم أن هذا بيان قولِي لافعلي .  
أو بالدليل العقلي، كما لو أمر بفعل مضيق مجمل وفعل فعلاً يصلح لكونه بياناً، فالعقل يحكم بأنه بيان له، وإلا يلزم تأخير البيان عن وقت الحاجة .

(١) سورة البقرة ٢ : ٦٩ .

(٢) سورة البقرة ٢ : ٦٧ .

(٣) عوالي اللآلي ٢ : ١٦/٢٣١ .

(٤) عوالي اللآلي ١ : ١٩٧ - ٨/١٩٨ .

وخالف بعض العامة<sup>(١)</sup> في جواز كون الفعل بياناً، محتجاً بأنّ البيان بالفعل يوجب الطول فيتأخّر البيان مع إمكان تعجيله .  
**وفيه أولاً:** أنّه قد يكون القول أطول من الفعل .  
**وثانياً:** أنّه يلزم تأخير البيان لو لم يشرع بالفعل بعد إمكان الشروع وبعد ما شرع ، فإذا احتاج إتمامه إلى زمان طويل لا يسمّى ذلك تأخير البيان عرفاً ، كما لا يسمّى بذلك في القول في الزمان المحتاج إليه .  
**وثالثاً:** أنّه لا قبح في هذا التأخير سيّما إذا كان أصلح .  
**ورابعاً:** أنّ امتناع تأخير البيان مع إمكان التعجيل إنّما يسلم قبحه إذا كان عن وقت الحاجة ، وهو خارج الفرض .

## قانون

ذهب أصحابنا وجميع أهل العدل إلى امتناع تأخير بيان المجمل عن وقت الحاجة ؛ لاستلزامه تكليف ما لا يطاق .  
 وأمّا تأخيره عن وقت الخطاب ، ففيه أقوال ثلاثة :  
 المشهور الجواز .

وفصل بعضهم ، فجوّز في غير ما له ظاهر<sup>(٢)</sup> وأمّا ما له ظاهر كالعامّ والمطلق والأمر الظاهر في الوجوب ، فلا يجوز فيه تأخير البيان رأساً ، وأمّا مع البيان الإجمالي فلا بأس ، وريّما زاد بعض العامة عدم جواز تأخير البيان

(١) حكى في المعتمد لأبي الحسين البصري ١ : ٣٣٨ ، الإحكام للأمدي ٣ - ٤ : ٢٥ -

(٢) منهم : السيّد المرتضى في الذريعة : ٢٧١ ، وحكاه الشيخ حسن في معالم الدين :

في المنسوخ أيضاً، فذهب إلى لزوم اقترانه بالبيان الإجمالي بأن يقال وقت الخطاب: إن هذا الحكم سينسخ<sup>(١)</sup>.

وهو في غاية الضعف؛ للإجماع من العامة والخاصة على عدمه، بل جعلوا تأخير بيان الناسخ من شرائط النسخ.

لنا على الجواز مطلقاً: عدم المانع عقلاً، ووقوعه في العرف والشرع.

أما الأول؛ فلما سنبين من ضعف ما تمسك به المانع، وإمكان المصلحة في التأخير، مثل توطين المكلف نفسه على الفعل والعزم عليه إلى وقت الحاجة، وتهيته للفعل حتى يكون عليه أسهل، بل قد يكون التأخير أصح؛ لأن مع اقتران البيان ربما يعلم سهولة التكليف، والتوطين عليه إلى وقت الحاجة سهل.

وأما مع عدم الاقتران فربما يحتمل كون المكلف به أشق مما هو مراد في نفس الأمر، ويوطن نفسه على الأشق والأسهل، مع أن المطلوب منه هو الأسهل، وفي صورة اقتران البيان بإرادة الأسهل لا يوطن إلا على الأسهل، ولا فرق في ذلك بين الأوامر والتكاليف والحكايات والقصص.

فما توهم بعض القائلين بجواز تأخير البيان عن وقت الخطاب مطلقاً من عدم جوازه في الأخبار والحكايات؛ نظراً إلى أنها ليس لها وقت حاجة بل المراد منها التفهيم، ولا بد أن يكون مقترناً بالخطاب لا وجه له؛ إذ من الجائز أن يكون المراد من الخير لازم فائدته، مثل أن يعتقد على ما هو

(١) منهم: أبو الحسين البصري في المعتمد ١: ٣٤٣، وحكاه العلامة في نهاية

ظاهر ليحصل به ما يحصل من حقيقة المراد، فيمكن تأخر زمان الاحتياج إلى بيان نفس المراد والعلم بأصل الخبر وحصول فائدته بذاته، مثل أن يقال: قتل فلان مع أنه ضرب ضرباً شديداً؛ لأجل تعذيب أوليائه وتشويشهم، أو لأجل تفريح أعدائه وتحريشهم، ثم يبين أن المراد الضرب الشديد.

وأما الثاني، فكثير لا حاجة إلى البيان.

أما في العرف: فلاّته يصحّ عرفاً أن يقول الملك لأحد من غلمانه: قد وليتك البلد الفلاني فاذهب إليه إلى وقت كذا، وسأكتب لك كتاباً فيه بيان ما عمله هناك وأرسله إليك بعد استقرارك في عملك.

وأما في الشرع: فمنها قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَذْبُحُوا بَقَرَةً﴾<sup>(١)</sup> وهي كانت معيّنة في الواقع، وإلا لما سألوا عن التعيين بقولهم: ﴿أَدْعُ لَنَا رَبِّكَ يُبَيِّنْ لَنَا مَا هِيَ﴾<sup>(٢)</sup> و﴿مَا لَوْنُهَا﴾<sup>(٣)</sup> ولم يبينه تعالى بقوله: ﴿بَقَرَةً لَا فَارِضَ وَلَا بَكْرٌ﴾<sup>(٤)</sup> إلى قوله تعالى: ﴿فَأَقِمْ وَنُهَا تَسْرُ النَّظِيرِينَ﴾<sup>(٥)</sup>.

وقيل: إنه ليس من هذا الباب لظاهر قوله: ﴿أَنْ تَذْبُحُوا بَقَرَةً﴾<sup>(٦)</sup> فإنه يفيد التخيير، وقوله: ﴿وَمَا كَادُوا يَفْعَلُونَ﴾<sup>(٧)</sup>، فإنه ظاهر في قدرتهم على الفعل، وإنما وقع السؤال تعنتاً فشدّد الله عليهم.

ونقل عن ابن عباس أنه قال: لو ذبحوا أي بقرة لأجزأتهم ولكنهم

(١-٣) سورة البقرة ٢: ٦٨.

(٤ و ٥) سورة البقرة ٢: ٦٩.

(٦) سورة البقرة ٢: ٦٧.

(٧) سورة البقرة ٢: ٧١.

شَدَّدُوا عَلَى أَنْفُسِهِمْ فَشَدَّدَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ<sup>(١)</sup> .

وفي عيون أخبار الرضا: عنه عليه السلام: «لو عمدوا إلى أي بقرة أجزأتهم ولكن شَدَّدُوا فَشَدَّدَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ»<sup>(٢)</sup> .

أقول: ظاهر تنكير ﴿بَقَرَةٌ﴾ يندفع بالقرائن المتأخرة .

وقوله: ﴿وَمَا كَادُوا يَفْعَلُونَ﴾<sup>(٣)</sup> يعني من جهة التواني في الامتثال، ومن جهة عظم ثمن البقرة، فقد روي: أنه بلغ إلى ملء مسكها ذهباً<sup>(٤)</sup> فأرادوا أن لا يفعلوا ولكن اللجاج حملهم على ذلك، واتفقهم موسى عليه السلام حذاهم عليه<sup>(٥)</sup> .

وأما قول ابن عباس، فعلى فرض تسليمه لا حجة فيه .

وأما حديث العيون، فمعارض بما في تفسير الإمام عليه السلام، وبما في تفسير علي بن إبراهيم عن الصادق عليه السلام<sup>(٦)</sup> وغيرها .

ومنها: قوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ﴾<sup>(٧)</sup> و﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾<sup>(٨)</sup> و﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا﴾<sup>(٩)</sup> مع تأخر بيان تفاصيلها من الأركان والمقدار واشتراط الحرز والنصاب، وتخصيص الزاني بالمحصن .

(١) نقله الشيخ الطوسي في التبيان ١ : ٢٩٩ .

(٢) عيون أخبار الرضا ٢ : ٣٣٤/٢٦ .

(٤) تفسير العياشي ١ : ١٦١/١٣٧ ، عيون أخبار الرضا عليه السلام ٢ : ٣٣٤/٢٦ .

(٥) تفسير الإمام العسكري : ٢٨١ .

(٦) تفسير القمي ١ : ٤٩ .

(٧) سورة البقرة ٢ : ٤٣ .

(٨) سورة المائدة ٥ : ٣٨ .

(٩) سورة النور ٢٤ : ٢ .

وأما بيان الفائدة في تأخير بيان ما له ظاهر، فسيجيء .

وأما وقوعه في العرف والشرع أيضاً فأكثر من أن يحصى .

ومنها: الآيات المتقدمة في حكم السارق والزاني وغيرهما، وكفالك ملاحظة عموم التكاليف للظانين لبقائهم إلى آخر الامتثال جامعاً للشرائط، مع أن الصائم قد يمرض، والصائمة قد تحيض، والمصلّي قد يموت بين الصلاة، إلى غير ذلك .

واحتجّ المانع مطلقاً، أما على عدم التأخير في المجمل، فبأنه لو جاز لجاز خطاب العربي بالزنجية من غير بيان في الحال، وهو قبيح لعدم فهم المراد<sup>(١)</sup> .

وجوابه : منع الملازمة للفرق بينهما، فإنّ خطاب العربي بالزنجية لا يحصل منه العلم بشيء من أصناف الكلام وضروب القول، حتّى أنّه لا يميّز بين كونه خبيراً أو إنشأء، مدحاً أو ذمّاً، ثناءً أو شتماً، بخلاف المجمل، فإنّ المخاطب يفهم أنّه يريد به أحد معانيه المحتملة ويوطن نفسه على الامتثال بأيّهما تبين له أنّه مراد، ولو فرض في خطاب العربي بالزنجية حصول فهم في الجملة للسامع بقرائن المقام وكان له رجاء تفسير له، فلانسلم بطلان اللازم حينئذٍ .

وأما على عدم الجواز فيما له ظاهر، فبما احتجّ به المفصل، وسنذكره ونجيب عنه .

واحتجّ المفصل، أما في المجمل فبما بيّناه فيما اخترناه .

وأما على عدم جواز تأخير بيان ما له ظاهر، فبقبح خطاب الحكيم

(١) حكي في معارج الأصول : ١٦٥ ، وفي معالم الدين : ١٥٩ .

بلفظ له حقيقة وهو لا يريد بها من دون نصب قرينة على المراد، بل ذلك دلالة له على غير المراد؛ لأن الأصل في اللفظ حمله على معناه الحقيقي، وأما المجلد، فلما لم يكن فيه مرجح لإرادة أحد معانيه، فيقتصر على ما اقتضاه الوضع الحقيقي، ويتوقف بسبب الإجمال الحاصل في الوضع، فليس فيه دلالة على غير المراد، بل فيه دلالة على المراد في الجملة أيضاً، بخلاف الحقيقة التي أريد منها المعنى المجازي بدون نصب القرينة.

وبأن الخطاب وضع للإفادة، ومن سمع العام مثلاً مع تجويزه أن يكون مخصصاً وبيّن في المستقبل، فلا يستفيد في هذه الحالة به شيئاً<sup>(١)</sup>.  
والتحقيق في الجواب عن الدليل الأول: أن مناطه لزوم القبح من جهة أنه إغراء بالجهل، وهو قبيح.

وفيه: منع كلية الكبرى؛ لغاية وفور التكاليفات الابتدائية كتكليف إبراهيم عليه السلام بذبح ولده.

وما قيل: إن التكاليف إنما كان بالمقدمات، وجزعه إنما كان من جهة خوفه من أن يؤمر بنفس الذبح بعده<sup>(٢)</sup>، لا يليق مدح إبراهيم عليه السلام ذلك المدح، وقد مرّ الإشارة إلى ذلك، والتكاليفات الامتحانية في العرف والعادة أكثر من أن تحصى، وقد حقّقناه في مبحث تكليف الأمر مع العلم بانتفاء الشرط، فإذا كان مصلحة في توطين المكلف نفسه على ظاهر العموم إلى وقت الحاجة أو على الوجوب في الأمر إلى وقت الحاجة، ويحصل له هذا الثواب، ثمّ يبيّن له أن المراد هو الخصوص أو الندب، فأبى مانع منه.

(١) الذريعة: ٢٧٧ - ٢٧٨.

(٢) معالم الدين: ٨٦.

وقد يجاب : بمنع لزوم الإغراء ؛ لأنه يلزم حيث ينتفي احتمال التجوّز، وانتفاؤه فيما قبل وقت الحاجة موقوف على ثبوت منع التأخير مطلقاً، وقد فرضنا عدمه .

وما يقال : إن الأصل في الكلام الحقيقة، معناه أنه مع فوات وقت القرينة وهو الحاجة في هذا المقام وتجرّده عنها يحتمل على الحقيقة لا مطلقاً، ألا ترى أنه لا يحمل اللفظ على حقيقته حتى يتمّ الكلام، وأنه يجوز تأخير القرينة عن وقت التلقّف، كما في الجمل المتعاطفة المتعقّبة بمخصّص .

وأيضاً قد حكموا بجواز إسماع العامّ المخصوص بأدلة العقل وإن لم يعلم السامع أنّ العقل يدلّ على تخصيصه، فيثبت جواز تأخير القرينة عن اللفظ وعدم لزوم الإغراء .

وكذلك قد جوّزوا إسماع العامّ المخصوص بالدليل السمعي من دون إسماع المخصّص، فكما أنّ احتمال وجود المخصّص يوجب عدم الحمل على الحقيقة حتّى يحصل الفحص، فكذلك احتمال ذكر القرينة في زمان الحاجة يوجب ذلك<sup>(١)</sup> .

وفيه : أنّ الحمل على الحقيقة هو مقتضى الظاهر والظنّ، والمدار على الظنون في مباحث الألفاظ، ولا ريب أنّ احتمال التجوّز ضعيف في جنب إرادة الحقيقة، ولا ريب في حصول الظنّ بعد الفراغ من الكلام بعدم القرينة، وأنّ المراد هو الحقيقة وقد صرّحوا<sup>(٢)</sup> : بأنّ معنى الأصل في

(١) معالم الدين : ١٦٤ - ١٦٥ .

(٢) منهم : السيّد المرتضى في الناصريات : ٤١٣ ، الشهيد الأوّل في غاية المراد : ٣ .

قولهم : الأصل هو الحقيقة ، هو الظاهر .

وما ذكره المجيب في معنى أصالة الحقيقة ، فهو مختص به .

وما استشهد به من جواز تأخير القرينة عن اللفظ إلى آخر الكلام ، فهو قياس مع الفارق ، لأن وقت تشاغل المتكلم بالكلام محتمل لما لا يحتمله حال السكوت عنه ، كما يقتضيه العرف والعادة ، وذلك ليس لتفاوت زمان التأخير في الطول والقصر كما توهم ، بل لمدخلة التشاغل وعدم التشاغل في ذلك .

وأما الاستشهاد بالعام المخصوص بدليل العقل من دون إعلام السامع ذلك .

ففيه : أنه غير مضر ، لأن إعطاء العقل للمكلف رافع للإغراء ، ودلالته قرينة على إرادة التخصيص ، فإن العقل والشرع متطابقان ، يفسر كل منهما الآخر ، ومع عدم تعقل المخاطب فلا ريب في قبحه إلا أن لا يتعقل العموم ، بحيث يشمل الفرد المخرج بالعقل ، وهو أيضاً كافٍ في عدم الإغراء .

ولو فرض تعقله للعموم وعدم تعقله للتخصيص إلا بعد زمان ، فهذا يكون من باب تأخير البيان عن وقت الخطاب ، وملتزم فيه الإغراء ، ومنع قبحه ، كما مر .

وأما تجويز إسماع العام المخصص بالدليل السمعي ، فلا دخل له بما نحن فيه ؛ إذ العام إن كان ممّا خوطب به المخاطب من لسان الشارع مواجهاً له ، مريداً إفهامه والعمل على مقتضاه فعلاً أو تعليماً للغير ، فيجري فيه ما سبق من عدم جواز تأخير بيان المخصص عن وقت الحاجة ، وأما عن وقت الخطاب ، فإذا أخره فيلزم الإغراء جزماً لأنه يحمله على ظاهره .

**فالتحقيق في الجواب :** منع قبح ذلك الإغراء حتى يتبين له المخصّص ، إمّا بذكره له وقت الحاجة أو إحالته على راوٍ أو أصل أو كتاب .  
 وأمّا إذا لم يكن السامع ممّن يراد فهمه للخطاب كالعجمي القحّ والعامّي البحت ، فهو ليس بمخاطب بذلك حتى يترتّب عليه أحكام الخطاب ، بل هو مخاطب بالأخذ من العالم ، وكذلك من يفهم الخطاب ، لكن لا يحتاج إلى العمل به .

وأما إذا كان العامّ من باب الأدلّة الواردة من الشرع لا من باب الخطاب ، كما هو كذلك بالنسبة إلى زماننا على ما هو الحقّ من اختصاص الخطابات بالمشافهين ، فيخرج عن محلّ النزاع ، فإنّ الكلام في لزوم الإغراء وقبح الخطاب ، فخطابنا حينئذٍ هو العمل بمقتضى هذا العامّ الذي رأيناه أو سمعناه مع ما يقتضيه سائر الأدلّة التي لم نعثر عليها ، وهي في الأصول يقيناً أو ظناً لا خصوص العامّ ، وهذا المقام هو الذي يقولون يجب الفحص عن المخصّص في الأصول ، فخطابنا حينئذٍ هو العمل بما نفهمه من مجموع الأدلّة ، ولا إجمال في هذا الخطاب ، وليس من باب الخطاب بما له ظاهر وإرادة غيره أيضاً .

وهذا الفرض الحاصل في زماننا الآن هو أيضاً قد يحصل في زمن الشارع أيضاً؛ إذ ليس كلّ أحد في زمن الشارع يسمع الخطابات شفاهاً ، عموماً كان أو خصوصاً ، بعنوان أن يراد منه فهمه والعمل به ، بل الأئمة عليهم السلام كانوا يقرّرون أصحابهم على العمل بما يفهمون من الجمع بين أخبارهم وفهمهم واجتهادهم في تطبيق الروايات بالكتاب وبمذاهب العامّة وبسنة النبي صلى الله عليه وآله وغيرها .

فالكلام في الإذعان بكون العامّ باقياً على عمومه أم لا ، في غير محلّ

الخطاب الشفاهي، وما في معناه غير الخطاب بالعام المخصوص شفاهاً مريداً به الإفهام مع عدم إسماع مخصّصه، وما نحن فيه من قبيل الأوّل، وما ذكره المجيب من قبيل الثاني، وبينهما بوّء بعيد.

هذا مع أنّ الشبوع والغلبة في التخصيص زاحم أصالة الحقيقة في العام، وذلك لا يوجب تأسيس القاعدة التي بني عليها الأمر، وهو أنّ مجرّد احتمال التجوّز يوجب التوقّف عن الحمل على أصل الحقيقة، مع أنّا قد أشرنا في مبحث البحث عن المخصّص<sup>(١)</sup> أنّ البحث عن المجاز معنّى، والبحث عن المعارض معنّى آخر، ولزوم التوقّف عن العمل بظاهر الدليل حتّى يتفحص عن معارضة عامّاً كان الدليل أو غيره من الظواهر مثل الأمر والنهي غير التوقّف عن حمله على أصالة الحقيقة حتّى يعلم عدم القرينة على المجاز، وهذا التوقّف الذي أورده المجيب من باب الأوّل لا الثاني.

وقد يجاب<sup>(٢)</sup>: بالنقض بالنسخ، وتوجيهه: أنّ المنسوخ لا بدّ أن يكون ظاهراً في الدوام وإن كان من القرائن الخارجة لا من دلالة اللفظ والحقيقة، فبعد مجيء الناسخ يعلم أنّه غير مراد، ومن هنا التجأ بعضهم إلى القول بلزوم اقتران المنسوخ بالبيان الإجمالي، وهو باطل.

وأما الجواب عن قوله: إنّ الخطاب وضع للإفادة إلى آخره، فهو أولاً: منقوض بتأخير بيان المجمل، وثانياً: بأنّ الفائدة حاصلّة من العزم والتوطين على الظاهر.

تنبية: قد عرفت وجوب البيان في الجملة، فاعلم: أنّ البيان إنّما

(١) تقدّم في ص: ١٦١ - ١٦٢.

(٢) معالم الدين: ١٦٢.

يجب لمن أراد الله إفهامه الخطاب دون من لا يريد إفهامه ؛ للزوم التكليف بالمحال لولاه في الأول دون الثاني .

ثم الأول قد يراد منه فعل ما تضمنه الخطاب إن تضمن فعلاً، كالعالم في الصلاة، وقد لا يراد منه إلا معرفة المضمون لإرشاد الغير، كمسائل الحيض له .

والثاني قد لا يراد منه العمل بمضمون الخطاب أيضاً، كالعوام بالنسبة إلى مسائل الحيض، وقد يراد منه فعله كالعبادات بالنسبة إلى العوام ومسائل الحيض بالنسبة إلى النساء، فإن وظيفتهم الأخذ عن العالم .

### قانون

قد عرفت معنى الظاهر في أقسام المحكم، وتنبهت على معنى المؤول أيضاً<sup>(١)</sup>، ونقول هاهنا أيضاً: الظاهر ما دل على معنى دلالة ظنية راجحة مع احتمال غيره، كالألفاظ التي لها معانٍ حقيقية إذا استعملت بلا قرينة تجوز، سواء كانت لغوية أو شرعية أو غيرها، ومنه المجاز المقترن بالقرينة الواضحة على ما أشرنا إليه سابقاً .

وأما المؤول فهو في الاصطلاح: اللفظ المحمول على معناه المرجوح .

وإن أردت تعريف الصحيح منه فزد عليه: بقرينة مقتضية له .

والقرينة: إما عقلية، مثل قوله تعالى: ﴿يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾<sup>(٢)</sup>

ومثل ﴿يُضِلُّ اللَّهُ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ﴾<sup>(٣)</sup> .

(١) تقدّم في ج ١ : ٣٤٥ وما بعدها .

(٢) سورة الفتح ٤٨ : ١٠ .

(٣) سورة المذثر ٧٤ : ٣١ .

وإما لفظية، كحمل آية الصدقة على بيان المصرف لا الاستحقاق والملك، بقرينة ملاحظة ما قبلها وهو قوله تعالى: ﴿وَمِنْهُمْ مَّن يَلْمِزُكَ فِي الصَّدَقَاتِ فَإِنْ أُعْطُوا مِنْهَا رَضُوا وَإِنْ لَمْ يُعْطُوا مِنْهَا إِذَا هُمْ يَسْخَطُونَ﴾<sup>(١)</sup> فالآية ردّ عليهم وردع عما اعتقدوا أنه سخط يجور في ذلك، بل إنه يصرفه في مصرفه، وثمرة ذلك عدم وجوب التوزيع على الأصناف وإحاطتهم.

وربما تكون القرينة مفصلة، مثل الأخبار المخصوصة بالسنة والإجماع وغيرهما.

وإن شئت جعلت المجازات كلها من باب المؤول بالنسبة إلى اللفظ مع قطع النظر عن القرينة سواء قارنها القرينة أو فارقتها، فمع ملاحظة الهيئة المركبة من اللفظ والقرينة ظاهر ومع قطع النظر عن القرينة مؤول، وهو بعيد. والتحقيق أن يقال: إن المجاز: ما اقترن بالقرينة الدالة على خلاف ما وضع له اللفظ، والمؤول: ما لم يقترن به، وعلى هذا فاليد في الآية ليست بمجاز، بل هي ظاهرة في معناها الحقيقي عند عامة العرب، محمولة على خلاف ظاهرها عند أهل المعرفة، والقرينة على هذا الحمل هو العقل. وعلى هذا يظهر الفرق بين قولنا: رأيت أسداً يرمي وبين ﴿يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾<sup>(٢)</sup>. وعلى هذا، فكلّ المجملات التي لها ظاهر وتأخر بياناتها عن وقت الخطاب مؤولات، وكذلك العمومات المخصصة بما هو مفصول عنها، وأطلق عليها المجاز توسعاً من أجل احتمال أن يكون القائل أراد منها حين

(١) سورة التوبة ٩ : ٥٨ .

(٢) سورة الفتح ٤٨ : ١٠ .

التكلم ما ظهر إرادته أخيراً، ونصب قرينةً عليها حين التكلم بها قد اختفت علينا، ولا يجوز ارتكاب التأويل إلا مع تعذر الحمل على الظاهر بأن يتحقق عليه دليل يترجح على ظهور اللفظ .

وكما أن الراجح متفاوت في مقدار الرجحان، فالمرجوح أيضاً متفاوت، فمنها قريب ومنها بعيد ومنها أبعد .

وأما ما لا يحتمله اللفظ فلا يجوز تنزيهه عليه، وتفاوت القرب والبعد إنما يكون بسبب تفاوت أفهام الناظرين وانتقالاتهم وتفاوت القرائن، فربما يكون اللفظ عند أحدهم ظاهراً وعند الآخر مؤولاً وبالعكس .

وقد ذكر الأصوليون لأقسام التأويل وقربها وبعيدها في كتبهم الأصولية أمثلة لا فائدة في التعرض لها والكلام عليها .

## الباب السادس

### في الأدلة الشرعية

وفيه مقاصد :

#### المقصد الأول

#### في الإجماع

#### قانون

الإجماع لغةً : العزم والاتفاق ، وفي الاصطلاح : اتفاق خاص يدل على حقيّة مورده .

واختلف العلماء في حدّه ، ولا فائدة في ذكر ما ذكروه ، وجرحها وتعديلها ، فلنقتصر على تعريف واحد يناسب مذهب العامّة ، ثمّ نذكر ما يناسب مذهب الخاصّة .

أما الأول : فهو أنّه اتفاق المجتهدين من هذه الأمة على أمر ديني في عصر من الأعصار ، فقيّد الاجتهاد لعدم اعتبار وفاق العوامّ وخلافهم ، والتخصيص بهذه الأمة ؛ لأنّهم لا يقولون بحجّية إجماع سائر الأمم ، وإن اقتضى بعض أدلّتهم ذلك ، وأما الشيعة فيلزمهم القول بالحجّية ؛ لأنّ حجّية الإجماع عندهم باعتبار دخول المعصوم عليه السلام ، وهو لا يختصّ عندهم بزمان دون زمان .

وأما ما ذكره العلامة في أوّل نكاح القواعد وغيره : من أنّ عصمة الأمة

من خواص نبيِّنا ﷺ<sup>(١)</sup>، فقد نقل المحقق البهائي عليه السلام عن والده عن مشايخه رحمهم الله تعالى: أن مراده العصمة من المسخ والخسف ونحو ذلك<sup>(٢)</sup>، فلا اعتراض عليه .

والتقييد بالأمر الديني لإخراج ما ليس منه، مثل العقليات المحضة، والديني أعم من الاعتقادي والفروعي .

وقيد عصر من الأعصار، لعدم اشتراط اجتماع ما مضى وما يأتي، وإلا فلم يتحقق بعد إجماع .

وأما الثاني: فهو اتفاق جماعة يكشف اتفاقهم عن رأي المعصوم عليه السلام، فقد يوافق ذلك مع ما حدّه العامة به، وقد يتخلف عنه، فإنهم يعتبرون اتفاق جميع علماء الأمة، ومع اتفاق الجميع يظهر موافقة المعصوم عليه السلام أيضاً؛ لعدم خلق العصر عن معصوم عليه السلام عندهم، أو لأن مع اتفاق جميعهم يحصل العلم بأنه مأخوذ من رئيسهم .

ثم إن أصحابنا متفقون على حجّية الإجماع ووقوعه، موافقاً لأكثر المخالفين، ولكن منهم من أنكر إمكان حصوله<sup>(٣)</sup>، ومنهم من أنكر إمكان العلم به<sup>(٤)</sup>، ومنهم من أنكر حجّيته<sup>(٥)</sup>، والكُل ضعيف، وأدلتهم سخيفة، وسنشير إليها بعد ذلك .

فلنقدّم الكلام في مدرك حجّية الإجماع وكونه مناطاً للاحتجاج، ثم نتبعه بذكر الشكوك والشبهات في المقامات الثلاثة .

(١) قواعد الأحكام ٣ : ٨ .

(٢) زبدة الأصول مع حواشي المصنّف عليه : ٢١٨ .

(٣) حكى في معالم الدين : ١٧٢ ، والبحر المحيط للزركشي ٤ : ٤٣٧ .

(٤ و ٥) حكى في معالم الدين : ١٧٢ ، والإحكام للآمدي ١ - ٢ : ١٦٨ - ١٦٩ .

ولمّا كان مدرك حجّيته مختلفاً بالنسبة إلى مذاهب العامّة والخاصّة ، فلنذكر أولاً ما اعتمد عليه الخاصّة ، ثمّ نذكر ما اعتمد عليه العامّة .

أمّا الخاصّة : فاعتمدوا في ذلك على كشفه عن رأي المعصوم عليه السلام ، فلا حجّية عندهم في الإجماع من حيث إنّه إجماع ، بل لأنّه كاشف عن رأي رئيسهم المعصوم عليه السلام .

ولهم في بيان ذلك وجوه ثلاثة :

**أولها :** ما اشتهر بين قدمائهم ، وهو أنّهم يقولون إذا اجتمع علماء أمة النبي صلى الله عليه وآله على قول فهو قول الإمام المعصوم عليه السلام القائم بعده ؛ لأنّه عليه السلام من جملة الأمة وسيدها ، فإذا ثبت اجتماع الأمة على حكم ثبت موافقته لهم .

فإن قيل : إن علم أنّه قال بمثل ما قال سائر الأمة ، فلا معنى للاعتماد على اتفاق سائرهم ، فالمعتمد هو قوله عليه السلام ، وإلا فكيف يقال : إنّه موافق لهم .

قلنا : فرق بين العلم الإجمالي والتفصيلي ، وكلامنا إنّما هو في العلم الإجمالي ، وما علم قوله فيه بالتفصيل فالكلام فيه هو ما ذكرت ، وذلك من باب كلّية الكبرى في الشكل الأوّل ، فإنّ العلم بجسميّة الإنسان في ضمن قولنا : كلّ حيوان جسم ، إنّما هو بالإجمال لا بالتفصيل حتّى يستلزم الدور ، كما أورده بعض المتصوّفة على أهل الاستدلال<sup>(١)</sup> .

وبهذا يندفع الشبهة التي أوردها من عدم إمكان العلم بمذاهب

(١) قال في الدرر : المراد بذلك البعض هو الشيخ أبو سعيد أبو الخير ، فإنّه أورد الشبهة المذكورة على الشيخ أبي عليّ سينا من أهل الاستدلال . هذا ما حكاه تلميذه عنه في توضيح القوانين : ٢٦٧ .

العلماء المنتشرين في شرق العالم وغربه مع عدم معرفتهم وعدم إمكان لقائهم ، فإن العلم الإجمالي ممّا يمكن حصوله بلا شك ولا ريب ، كما في ضروريّات المذهب\* ، وسيجيء تمام الكلام .

(\*) والمراد من التشبيه بضروري الدين والمذهب إنّما هو التشبيه في مجرّد حصول العلم الإجمالي لا في الكيفية ومن كلّ جهة ، فلا يرد الاعتراض بأنّ العلم الإجمالي في الضروريّات باتّفاق الكلّ إنّما هو لاستلزام كونه ضروري الدين اتّفاق العلماء لأجل كون القول به من لوازم الدين أو المذهب ، فلا يتفكّون عن لازمه ، وليس هذا الاستلزام موجوداً في الاجماعيّات ، ولو سلّم القول بأنّ اتّفاق جُلّ العلماء يكشف عن كون ذلك من جهة اقتضاء المذهب له فيحصل العلم بأنّ الباقيين منهم أيضاً متفقون على ذلك ؛ لكونه لازماً للمذهب والدين ، ثمّ يقال : قد علمنا بذلك اتّفاق الجميع ، ثمّ علمنا الإجماع فلا تبقى حينئذٍ فائدة للإجماع ؛ لحصول العلم بقول النبي ﷺ من جهة معرفة مذهب جُلّ العلماء وأنّ ذلك من مقتضى الدين أو المذهب لكونه من لوازمه .

ووجه عدم ورود هذا الاعتراض : أن اتّفاق جُلّ العلماء إنّما يكشف بالحدس عن موافقة الباقيين لهم في الفتوى ، وهو لا يستلزم القطع بقول الإمام عليه السلام حتّى لا يحتاج إلى ضمّ قول الباقيين ليكشف ذلك عن موافقة الإمام عليه السلام ؛ لما قلنا من أنّ فتوى العلماء أعمّ من أن تكون مبنية على الظنّ أو اليقين ، ولكن إذا علمنا اتّفاق الجميع على الفتوى فيحصل العلم بدخول الإمام عليه السلام ، ولما كان قوله عليه السلام ليس إلّا عن علم فلا يضرّ كون مبنى فتوى بعض العلماء أو أكثرهم على الظنّ في ذلك فلم يحصل العلم بحقيقة الدين والمذهب في المسألة قبل حصول العلم باتّفاق الكلّ حتّى يكون اتّفاق الكلّ بلا فائدة . نعم ، غاية الأمر حصول الظنّ بذلك وهو لا يغني عن تحصيل الإجماع الذي يفيد القطع ، فالذي يحصل القطع به من الاستقراء هو موافقة الكلّ في الفتوى وصورة المسألة وإن كان مبناها عند بعضهم الظنّ وعند الآخر اليقين ، ولكن حصول القطع بتوافقهم في صورة الفتوى يفيد القطع بكون مقتضاها يقينياً واقعياً ؛ لحصول العلم بصدورها عن الإمام عليه السلام حينئذٍ ، وهو لا يقول إلّا عن

وبالجملة، مناط هذا التقرير في حجّية الإجماع: أتّي علمت بالعلم الإجمالي أنّ جميع أمة محمّد ﷺ متفقون على كذا، وكلّ ما كان كذلك فهو حجّة؛ لأنّ الإمام عليّاً في جملتهم، فهو حجّة.

وهذا هو السرّ في اعتبار هؤلاء وجود شخص مجهول النسب في جملة المجمعين ليجامع العلم الإجمالي، ولو بدّلوا اعتبار وجود مجهول النسب بعدم العلم بأجمعهم تفصيلاً لكان أولى، ولعلّهم أيضاً يريدون بمجهول النسب ذلك.

وحاصله: فرض إمكان صورة يمكن القول بكون الإمام فيهم إجمالاً لا تفصيلاً، وعلى هذه الطريقة فإن حصل العلم باتّفاق الجميع إجمالاً، فيتمّ المطلوب، وكذا إن خرج منهم بعض من يعرف بشخصه ونسبه مع العلم الإجمالي باتّفاق الباقيين.

ثمّ نفس الأمر، وهذا هو معنى الإجماع. والمراد بالواقع ونفس الأمر في هذا المقام هو ما صدر عن المعصوم قطعاً، ولو كان على سبيل التقيّة لا الحقّ الواقعي فقط، فليتأمل وليفهم.

ثمّ لا يذهب عليك أنّ هذا التحقيق مبنيّ على أنّ الاستقراء الناقص قد يفيد القطع، وأنّ تقسيم أرباب المعقول إيّاه بما يفيد العلم، وهو التأمّ الذي يسمّونه بالقياس المقيّم [أي الذي يتألف من منفصلة وحمليات بعدد أجزائها متشاركة الأجزاء، ويكون في قوّة الحمليات لانتاجه حملية، مثل كلّ زوج إما زوج أو فرد، وكلّ زوج مؤلف من أحاد، وكلّ فرد مؤلف من أحاد، فينتج: كلّ عدد مؤلف من أحاده. راجع الجوهر النضيد: ١٧٤]، وما لا يفيد وهو الناقص إنّما هو بالنظر إلى اليقين المصطلح عندهم أي الاعتقاد الجازم، الثابت، المطابق للواقع فهو لا ينافي القول بإفادة الاستقراء الناقص القطع والجزم وإن كان قابلاً لتشكيك المشكّك، والمناط في الشرعيات وفي دعوى الإجماع إنّما هو مجرد القطع والجزم لا اليقين النفس الأمري فافهم ذلك، فاحفظه، منه ﷺ.

ولكنّ الإنصاف أنّ على هذه الطريقة لا يمكن الإطلاع على الإجماع في أمثال زماننا إلا على سبيل النقل وإن قال بعضهم<sup>(١)</sup>: إنّ المراد من موافقة الإمام عليه السلام موافقة قوله لقولهم لا دخول شخصه في أشخاصهم حتّى يستبعد ذلك في الإمام المنتظر عليه السلام.

**وثانيها:** ما اختاره الشيخ في عدّته<sup>(٢)</sup> بعد ما وافق القوم في الطريقة السابقة<sup>(٣)</sup>، والظاهر أنّ له موافقاً من أصحابنا أيضاً ممّن<sup>(٤)</sup> تقدّم عليه وممّن<sup>(٥)</sup> تأخّر في هذه الطريقة، وهي أنّه اعتمد في ذلك على ما رواه أصحابنا من الأخبار المتواترة<sup>(٦)</sup> من أنّ الزمان لا يخلو من حجة؛ كي إن زاد المؤمنون شيئاً ردّهم وإن نقصوا أتمه لهم، ولولا ذلك لاختلط على الناس أمورهم.

ويظهر ثمرة هذه الطريقة حيث لم يحصل العلم بالطريقة الأولى، كما لو وجد في الإمامية قول ولم يعرف له دليل ولم يعرف له مخالف أيضاً، ولكن لم يعرف مع ذلك أيضاً كونه قول الإمام ومختاره، فقال حينئذٍ: إنّنا نعلم أنّه قول الإمام عليه السلام ومختاره؛ لأنّه لو لم يكن كذا لوجب عليه أن يظهر القول بخلاف ما أجمعوا عليه لو كان باطلاً، فلمّا لم يُظهر ظهر أنّه حقّ. ويظهر ذلك منه في مواضع، وبعض عباراته في العدة هو هذا: إذا

(١) أنيس المجتهدين ١: ٣٥٧ - ٣٥٨، وشرح الوافية للسيد صدر الدين (مخطوطة)، والرسائل الأصولية للوحيد البهبهاني: ٣٠٤.

(٢) العدة ٢: ٦٠٢.

(٣) العدة ٢: ٦٢٨ - ٦٣٠.

(٤) الحلبي في الكافي في الفقه: ٤٥٩ - ٤٦٣.

(٥) ابن زهرة في غنية النزوع (قسم الأصول): ٣٧٠ - ٣٧١.

(٦) الكافي ١: ١٣٦، باب (أنّ الأرض لا تخلو من حجة).

ظهر قول بين الطائفة ولم يعرف له مخالف ولم نجد ما يدل على صحّة ذلك القول ولا على فساده، وجب القطع على صحّة ذلك القول وأنه موافق لقول المعصوم عليه السلام؛ لأنه لو كان قول المعصوم مخالفاً له لوجب أن يظهره، وإلا كان يقبح التكليف الذي\* ذلك القول لطف فيه، وقد علمنا\* خلاف ذلك<sup>(١)</sup>.

وقال قبل ذلك في مقام آخر، وهو فيما لو اختلف الإمامية على قولين لا يجري فيهما التخيير كالوجوب والحرمة مثلاً، وكان أحدهما قول الإمام عليه السلام ولم يشاركه أحد من العلماء فيه، وكان الجميع متفقين على الباطل، فقال: ومتى اتفق ذلك وكان على القول الذي انفرد به الإمام عليه السلام دليل من كتاب أو سنة مقطوع بها، لم يجب عليه الظهور والدلالة على ذلك؛ لأن ما هو موجود من الكتاب والسنة كافٍ في باب إزاحة التكليف، ومتى لم يكن على القول الذي انفرد به دليل على ما قلناه يعني على النحو الذي فرضه من الكتاب أو السنة المقطوع بها وجب عليه الظهور وإظهار الحق وإعلام بعض ثقائه حتى يؤدي الحق إلى الأمة، بشرط أن يكون معه معجزة تدل على صدقه، وإلا لم يحسن التكليف<sup>(٢)</sup>.

وقد أورد عليه بعض المحققين<sup>(٣)</sup>: بأنه يكفي في إلقاء الخلاف

(١) العدة ٢: ٦٤١ - ٦٤٢ .

(٢) العدة ٢: ٦٣٠ - ٦٣١ .

(٣) هو المحقق آقا حسين الخوانساري على ما قاله تلميذ المصنّف في توضيح القوانين: ٢٦٨ .

(\*) صفة توضيحية لا تقييدية، منه عليه السلام .

(\*) يعني علمنا أننا مكلفون وليس بيقين، منه عليه السلام .

بينهم ، بأن يظهر القول وإن لم يعرفه العلماء أنه إمام ، بل يكفي قول الفقيه المعلوم النسب في ذلك أيضاً ، بل يكفي وجود رواية بين روايات أصحابنا دالة على خلاف ما أجمعوا .

وفيه : نظر ظاهر ، إذ مناط كلام الشيخ ليس أن الاجتماع على الخطأ لما كان باطلاً وجب على الإمام عليه السلام دفع ذلك ، وهذا يتم بنقض الإجماع ولو كان بوجود مخالف ، بل مناط كلامه أن لطفه تعالى الداعي إلى نصب الإمام عليه السلام أوجب ردع الأمة عن الباطل ، وذلك لا يتم إلا بما يوجب ردعهم ، فلما لم يحصل ذلك علم أنه راضٍ على ما اجتمعوا عليه .

والتحقيق في جوابه : منع ذلك ، وإنما الواجب على الله تعالى نصبه ، والواجب عليه عليه السلام الإبلاغ والردع عن الباطل إن لم يمنعه مانع ولم يثبت حكمة في غيبته واستتاره ، لا مطلقاً .

وبهذا ردّ هذا القول السيد المرتضى رحمته الله ، قال : ولا يجب عليه الظهور ؛ لأنه إذا كنا نحن السبب في استتاره ، فكُل ما يفوتنا من الانتفاع به وبتصرفه وبما معه من الأحكام ، يكون قد أتينا من قبل نفوسنا فيه ، ولو أزلنا سبب الاستتار لظهر وانتفعنا به وأدّى إلينا الحق الذي عنده <sup>(١)</sup> .

وحاصل هذا الكلام هو الذي ذكره المحقق الطوسي رحمته الله في التجريد حيث قال : وجوده لطف وتصرفه لطف آخر وعدمه منّا <sup>(٢)</sup> .

هذا مع أننا نرى خلاف مقتضى اللطف والتبليغ موجوداً إلى غير النهاية ، والأقوال المختلفة في غاية الكثرة ، مع تعطل الأمر بالمعروف

(١) حكاه عنه الشيخ الطوسي في العدة ٢ : ٦٣١ .

(٢) تجريد الاعتقاد : ٢٢١ .

والنهي عن المنكر وإجراء الأحكام والحدود .

وقد يجاب عن وجود الاختلاف في الأقوال : بأنهم أوقعوا الاختلاف وبيّنوا لنا علاجه . وهو وإن كان كذلك في الغالب ، لكن بعض الخلافات الذي لا يمكن ذلك فيه لا يتم فيه ما ذكر ، بل لا يتم في الغالب أيضاً ، كما سيجي .

وقد ينتصر لطريقة الشيخ ردّاً على الجواب الذي ذكرنا من أن عدم إظهار الإمام عليه السلام المخالفة لعلّه كان لأجل تقيّة أو مصلحة : بأن هذا هو الذي يذكره العامة في الردّ على الشيعة من أن الحكمة لعلّها اقتضت خلوّ الزمان عن الحجّة أيضاً ، وبأن ذلك ينافي كون تقرير المعصوم عليه السلام حجّة ، خصوصاً تقرير كلّ الشيعة على أمر ، مع أن الحكمة إذا اقتضت إبقاءهم على ذلك فيكون راضياً بما اتفقوا عليه حتّى تتغيّر المصلحة فيثبت المطلوب ، مع أنّه يمكنه ردّهم بأن يظهر بعنوان المجهول النسب ويلقن الخلاف بينهم وبيّن لهم .

ولا يكفي في ذلك وجود رواية أو مجتهد معروف مخالف ، كما توهم ؛ لأنّه لا يوجب ردّهم ، كما هو المعهود من طريقتهم من طرحهم الرواية الشاذّة والقول النادر .

وأما عدم ردّهم في المسائل الخلاقية وعدم رفع الخلاف من بينهم ، فلاّنه رضي باجتهاد المجتهدين وتقليد المقلّدين ، مع أنّهم أوقعوا الخلاف بينهم ، فيظهر منه في الخلافات أنّه راضٍ بأحد طرفي النقيض لمجتهد وبآخر لمجتهد آخر ، وأما فيما اجتمعوا عليه فليس إلا رضاه بشيء واحد ، فلا يجوز مخالفته .

أقول : فرق بين الحكمة الباعثة على نصب الإمام وعلى إنفاذه

جميع الأحكام ، سيما إذا تسبّب لعدمه المكلفون ، فلا يرد نقض العامة ، وليس هنا مقام بسط الكلام ، وهذا واضح سيما في مسائل الفروع .

وأما كون تقرير المعصوم حجّةً ، فهو إنّما يسلم إذا علم اطلاعه عليه وتمكّنه من المنع لو كان باطلاً ولم يمنع ، وهو فيما نحن فيه ممنوع .

وأما رضاه على بقائهم على معتقدهم فهو لا ينافي جواز مخالفتهم بدليل دلّ المتأخّر عنهم على المخالفة ، إذ ذلك أيضاً من باب الرضا باجتهادهم في حال الاضطرار ، كما في الخلافات ، إذ ليس في كلّ قول من الأقوال المتخالفة حديث أو آية ، بل ربّما اعتمد بعضهم على دليل ضعيف من قياس ونحوه خطأً وغفلةً ، ومع ذلك نقول بأنّ الإمام عليه السلام راضٍ باجتهاده وبتقليد مقلّده له ، فلعلّ اجتماع هؤلاء أيضاً يكون من هذا القبيل ، ولا مانع من مخالفتهم إذا دلّ دليل عليه لمن بعدهم إلا مخالفتهم للشهرة ، فهذا الكلام يفيد عدم جواز مخالفة الشهرة ، وأنّه لا يمكن أن يثبت دليل يترجّح على الشهرة ، وهو ممنوع لم يقم عليه دليل ، ولا يفيد إثبات الإجماع كما هو مرادك ، والعلم برضا الإمام عليه السلام بذلك بالخصوص من حيث هو ، لا من حيث إنّهُ أيضاً من الاجتهادات المعفوّة .

وأما ردّهم بعنوان المجهول النسب ، فمع تجويز رضا الإمام عليه السلام باجتهاد المجتهد وعمل المقلّد به كما ذكرت ، فلا دليل على وجوب الردع عن هذا الاجتهاد الخاصّ الذي اجتمع عليه جماعة . ورضاه على هذا الاجتماع لا يُسَلّم إلا من جهة كونه اجتهادهم المعفوّ عنهم ، وذلك لا يوجب عدم رضاه بمخالفتهم إذا أدّى دليل إلى مخالفتهم ، مع أنّ جريان ما ذكره في مثل زماننا في غاية البعد ، بل لا وجه له .

نعم ، يمكن تتميم هذه الطريقة فيما لو اجتمع الطائفة على فتوى ولم يعلم موافقة الإمام عليه السلام لهم ، وكذا على قولين أو ثلاثة بالأخبار مثل قوله عليه السلام : « لا تجتمع أمتي على الخطأ »<sup>(١)</sup> ونحوه<sup>(٢)</sup> ، بأن يقول : يمتنع اجتماعهم على الخطأ ، فلو كان ما اجتمعوا عليه خطأ لوجب على الإمام عليه السلام ردعهم عن الاجتماع ، ويلزمه الاكتفاء بمجرد إلقاء الخلاف ، ولكن الكلام في إثبات دلالة تلك الأخبار وحجيتها ؛ وسيجيء الكلام فيها ، مع أن مدلولها المطابقي يقتضي اجتماع كل الأمة ، ومع عدم العلم بقول الإمام عليه السلام يخرج عن مدلولها .

**وثالثها :** ما اختاره جماعة من محققي المتأخرين<sup>(٣)</sup> ، وهو أنه يمكن حصول العلم برأي الإمام عليه السلام من اجتماع جماعة من خواصه على فتوى مع عدم ظهور مخالف لهم ، وكذلك يمكن العلم برأي كل رئيس بملاحظة أقوال تبعته ، فكما لو فرض أن فقيهاً له تلامذة ثقات عدول لا يروون إلا عن رأي فقيهم ولا يصدرن إلا عن معتقده ، فاجتمعوا على فتوى من دون أن يسندوه إلى فقيهم ولم يعلم مخالفة لأحدهم فيه ، يمكن حصول العلم بذلك بأنه رأي فقيهم ، وكذلك يمكن العلم بفتوى جمع كثير من أصحاب الصادق عليه السلام من قبيل زرارة بن أعين ومحمد بن مسلم وليث المرادي وبريد بن معاوية العجلي والفضيل بن يسار من الفضلاء الثقات العدول وأمثالهم من دون ظهور مخالف منهم أن ذلك فتوى إمامهم عليه السلام

(٢١) العدة للطوسي ٢ : ٦٢٥ ، المعجم الكبير للطبراني ١٧ : ٦٦٧/٢٤٠ ، سنن ابن ماجه ٤ : ٣٩٥٠/٣٦٧ .

(٣) الوافية : ١٥٣ ، الرسائل الأصولية للوحيد البهبهاني : ٣٠٣ ، أنيس المجتهدين ١ : ٣٦٠ .

ومعتقده . وطريقة ذلك هو الحدس والوجدان ، وهذه طريقة معروفة لا يجوز إنكارها ، فإذا حصل العلم بذلك بمعتقد الإمام عليه السلام ، فلا ريب في حجّيته ، بل يمكن أن يدعى ثبوته في أمثال زماننا أيضاً بملاحظة تتبع أقوال علمائنا ، فإنّه لا شك في أنّه إذا أفتى فقيه عادل ماهر بحكم ، فهو بنفسه يورث ظناً بحقّيته ، وأنّه مأخوذ من إمامه ، وإذا صمّ إليه فتوى فقيه آخر مثله يزيد ذلك الظنّ ، فإذا انضمّ إليه آخر وآخر حتّى استوعب فتاويهم بحيث لم يعرف لهم مخالف ، فيمكن حصول العلم بأنّه رأي إمامهم ، وإذا انضمّ إلى ذلك بعض المؤيّدات الأخرى ، مثل أنّ جمعاً منهم نسبوه في كتبهم إلى مذهب علمائنا ، وجمعاً منهم نفى الخلاف فيه ، وبعضهم ذكر المذهب مع سكوته عن ذكر مخالف ، بل وإذا رأى بعضهم أو جماعةً منهم ذكر في كتابه أنّه إجماعيّ ، فيزيد ذلك الدعوى وضوحاً ، وإذا انضمّ إلى ذلك كون الطرف المخالف مدلولاً عليه بأخبار كثيرة صحيح السند ، فيزيد وضوحاً أكثر ممّا مرّ ، وإذا انضمّ إلى ذلك عدم ورود خبر في أصل الحكم ، أو ورود خبر ضعيف غير ظاهر الدلالة فيتّضح غاية الوضوح ، وإذا انضمّ إلى ذلك ملاحظة اختلاف مشاربيهم ووقوع الخلاف بينهم في أكثر المسائل ، وقلّما يوجد خبر ضعيف إلّا وبه قائل ، وملاحظة غاية اهتمامهم في نقل الخلافات ولو كان قولاً شاذّاً نادراً ، بل القول النادر من العامة فضلاً عن الخاصّة ، وملاحظة أنّهم لا يجوزون التقليد للمجتهدين سيّما تقليد الموتى ، وأنّ كثيراً منهم يوجبون تجديد النظر .

فلو قيل : لا يمكن حصول العلم من جميع ذلك بأنّ الباعث على هذا الاجتماع هو كونه رأياً لإمامهم ورئيسهم الواجب الإطاعة على معتقدهم ،

سيّما ولا يجوزون العمل بالقياس والاستحسان والخروج عن مدلولات النصوص ، وخصوصاً مع كون القياس وأمثاله من الأدلة العقلية ممّا يختلف فيه المشرب غاية الاختلاف ، من جهة تخريج المناط بالمناسبات الذوقية واستنباط العلة بالترديد والدوران ونفي الفارق ، ونحو ذلك ، لكان ذلك مكابرةً صرفة لا يستحقّ منكره الجواب ، بل الظاهر أنّ مدار كلّ من يدّعي الإجماع من علمائنا المتأخّرين على هذه الطريقة ، ولا يتفاوت فيه زمان الغيبة والحضور ، مع أنّه إذا كان يمكن حصول العلم بمذهب الرئيس إلى حدّ الضرورة ، كما وصل في ضروريات الدين والمذهب كوجوب الصلوات الخمس ، ومسح الرجلين ، وحلّية المتعتين ، فجواز حصول العلم إلى حدّ اليقين بالنظر أولى .

وكما أنّه يجوز أن يصير بعض أحكام النبي ﷺ والإمام عليّ عليه السلام بديهيّاً للنساء والصبيان بحيث يحصل لهم العلم بالبديهة أنّه من دين نبيّهم ومذهب إمامهم بسبب كثرة التضايف والتسامع ، فكذا يجوز أن يصير بعض أحكامه يقينيّاً نظريّاً للعلماء بسبب ملاحظة أقوال العلماء وفتاوى أهل هذا الدين والمذهب ، إذ الغالب في الضروريات أنّه مسبوق باليقين النظري ، فكيف يمكن حصول المسبوق بدون حصول السابق .

وبالجملة ، فعلى هذه الطريقة الإجماع عبارة عن اجتماع طائفة دلّ بنفسه أو مع انضمام بعض القرائن الأخر على رضا المعصوم عليه السلام بالحكم ، ويكون كاشفاً عن رأيه ، فلا يضرّه مخالفة بعضهم ، ولا يشترط فيه وجود مجهول النسب ، ولا العلم بدخول شخص الإمام عليه السلام فيهم ، ولا قوله فيهم ، ولا يتفاوت الأمر بين زمان الحضور والغيبة ، ويعلم من ذلك أنّه لا يشترط

وحدة العصر في تعريف الإجماع أيضاً، بل يجوز انضمام أهل عصر آخر في إفادة المطلوب .

فإن قلت : أمثال ذلك لا تكون إلا من ضروريات الدين أو المذهب .

قلت : إن كنت من أهل الفقه والتبّع ، فلا يليق لك القول بذلك ، وإن

لم تكن من أهله فاستمع لبعض الأمثلة ، تهتدي إلى الحق :

فنقول لك : قل أي ضرورة دلت على نجاسة ألف كَرّ من الجلاب

بملاقة مقدار رأس إبرة من البول ، فهل يعرف ذلك العوام والنسوان

والصبيان ، وهل يعلم ذلك العلماء الفحول من جهة الأخبار المتواترة ، مع

أنه لم يرد به خبر واحد فضلاً عن المتواتر .

فإن قلت : إنهم قالوا في ذلك هذا القول من غير دليل ، فقد جفوت

عليهم جداً .

وإن قلت : دليلهم غير الإجماع من آية أو عقل أو غيره ، فأت به إن

كنت من الصادقين ، وإلا فاعتقد بأنّ الدليل هو الإجماع ، بل مدار العلماء

في جميع الأعصار والأمصار على ذلك ، ووافقنا المنكرون على ذلك من

حيث لا يشعرون ، بل لا يتم مسألة من المسائل الفقهيّة من الكتاب والسنة

إلا بانضمام الإجماع إليه بسيطاً أو مركباً ، فانظر إليهم يستدلّون على نجاسة

أبوال وأرواث ما لا يؤكل لحمه مطلقاً : بقوله عليه السلام : «اغسل ثوبك من أبوال

ما لا يؤكل لحمه»<sup>(١)</sup> مطلقاً ، مع أنّ ذلك ليس مدلولاً مطابقاً للفظ ولا

تضميناً ولا التزامياً ؛ إذ وجوب الغسل أعمّ من النجاسة ، والثوب غير البدن ،

وغيره من الملاقيات المأكولة والمشروبة وغيرها ، وكذلك البول غير

(١) الكافي ٣ : ١٢/٤٠٦ ، الوسائل ٣ : ٤٠٥ ، أبواب النجاسات ، ب ٨ ، ح ٣ .

الروث، إلى غير ذلك من المخالفات، فليس فهم النجاسة الشرعية منه إلا من جهة إجماعهم على أن العلة في هذا الحكم هو النجاسة، وليس من باب التعبد، وأنه لا فرق بين الثوب والجسد، ولا البول والروث، وكذلك غيرهما من المخالفات.

وكذلك في مسألة نجاسة الماء القليل، كل من يستدل على التنجيس فيستدل ببعض الأخبار الخاصة ببعض النجاسات وبعض المياه الخاصة كالكلب والماء الذي ولغ فيه في الإنباء، وكل من يستدل على الطهارة يستدل ببعض آخر مختص ببعض النجاسات وبعض المياه، كالجرذ الميتة والقربة من الماء، مع أن في الخبر الأول فهم النجاسة من الأمر بالصّب أو النهي عن الوضوء، ومن الثاني من جهة الأمر بالتوضّي، ولا ريب أن الصّب لا يدلّ على النجاسة، وكذا النهي عن التوضّي، ومع ذلك لم يفضّلوا بالعمل بالروايتين ولم يبقوهما على حالهما مع عدم التعارض بينهما، وليس ذلك إلا للإجماع المركّب، وعدم القول بالفرق بين المسألتين.

وليت شعري من ينكر حجّية الإجماع أو إمكان وقوعه أو العلم به، بأيّ شيء يعتمد في هذه المسائل، فإن كان يقول: أفهم كذا من اللفظ، فمع أنه مكابرة واقتراح وخروج عن اللغة والعرف، فلم لا يفهم فيما لو أمر الشارع بالجهر في الصلاة للرجل وجوبه على المرأة، ويفهم من قوله: اغسل ثوبك دون قوله: اغسلي، وجوبه عليهما.

وبالجملة، لو أردنا شرح هذه المقامات وإيراد ما ليس فيها مناص عن الاحتجاج بالإجماع بسيطاً أو مركّباً، لكننا ارتكبنا بيان المعسور أو المحال.

وفيما ذكرنا كفاية لمن كان له دراية، ومن لا دراية له لا يفيد ألف

حكاية .

ثم لا بأس أن نجدد المقال في توضيح الحال لرفع الإشكال، ونقول :  
كل طريقة أحدثها نبي فبعضها مما تعم به البلوى، ويحتاج إليه الناس في كل يوم أو في أغلب الأوان، كنجاسة البول والغائط ووجوب الصلوات الخمس وأمثال ذلك، فذلك بسبب تكرره وكثرة التسامع والتضافر بين أهل هذا الدين والملة يصير ضرورياً يحصل العلم به لكل منهم، ولكل من كان خارج هذه الملة إذا دخل فيهم وعاشرهم يوماً أو يومين أو أزيد، فيحصل له العلم بأن هذه الطريقة من رئيسهم، والعمدة فيه ملاحظتهم متلقين ذلك بالقبول من دون منكر في ذلك ومخالف لهم، أو منكر لا يعتد به لندرته، أو ظهور نفاقه وعناده، فهذا يسمى بديهي الدين، ودون ذلك بعض المسائل الغير العامة البلوى التي لا يحتاج إليها جميعهم، ولكن علماء هذه الأمة وأرباب أفهامهم المترددين عند ذلك النبي ﷺ والرئيس الذين هم الواسطة بينهم وبينه غالباً يتداولون هذه المسألة بينهم لأجل ضبط المسائل، أو لرجوع من يحتاج في هذه المسائل إلى الرجوع بهم، فيحصل من الاطلاع على اتفاقهم في هذه المسألة وتسامعهم بينهم من دون إنكار من أحدهم على الآخر العلم بأنه طريقة رئيسهم، فكما في البديهي ليس وجه حصول اليقين إلا التسامع والتضافر بدون إنكار منكر مع ملاحظة اقتضاء العادة ذكر المخالفة لو كان هناك مخالف، فكذلك في الإجماعي الوجه هو ملاحظة تسامع العلماء وتضافرهم واتفاقهم في الفتوى، مع كون العادة قاضيةً بذكر الخلاف لو كان، فوجود المخالف لو فرض في عصر التتبع

وحصول الحدس ، فهو من باب النادر الذي ذكرنا في الضرورة بأن يكون بحيث ثبت عندهم غفلته وخطؤه من أجل شبهة ، أو لم يقفوا عليه وأدنى اجتهادهم وسعيهم إلى الاعتماد على حدسهم الذي استقرَّ عليه رأيهم ؛ إذ لا ننكر احتمال الخطأ في مدَّعي الإجماع ، كما سنحقِّقه فيما بعد .

وبالجملة ، فكما يمكن حصول العلم بضروريَّات الدين من جهة تسمع وتضافر العلماء والعوام والنسوان ، فيمكن حصول العلم بالنظريَّات من تسمع العلماء وتضافرهم ، وهذا نسَمِّيه إجماعاً . ونظير ذلك في المتواترات موجود ، فإنَّ التواتر قد يحصل من دون طلب وتتبع ، كما لو جاء آلاف رجل من مكَّة وأخبروا بوجود مكَّة ، فيحصل العلم اليقيني بذلك للعلماء والنسوان والصبيان ، وقد يحتاج ذلك إلى تتبُّع وإعمال رويَّة ، كقوله عليه السلام : «إنَّما الأعمال بالنيَّات»<sup>(١)</sup> على ما ذكره ، فإنَّ اليقين يكون ذلك قول النبي صلى الله عليه وآله مختصَّ بالعلماء ، بل ببعضهم لاحتياجه إلى معرفة الوسائط وتعدُّدها بالعدد المعترى في كلِّ طبقة ، فهناك النظر إلى كثرة الرواة والنقلة ، وثمَّة<sup>(٢)</sup> إلى كثرة المفتين والقائلين والعاملين .

ولنرجع إلى بيان مدرك الإجماع على طريقة العامَّة ، وهو من وجوه .  
وليُعلم أولاً أنه لا جدوى لنا في التعرُّض إلى القدح في أدلَّتْهم التي أقاموها على حجِّية الإجماع ، لأنَّ الإجماع على مصطلحهم إذا ثبت فلا ريب أنه حجَّة عندنا أيضاً ، ولكن نتعرُّض لذكر أدلَّتْهم ، والكلام فيها لوجهين :

(١) التهذيب ٤ : ٥١٩/١٨٦ ، الوسائل ١٠ : ١٣ ، أبواب وجوب الصوم ونيَّته ،

ب ٢ ، ح ١٢ .

(٢) أي في الإجماع ، راجع توضيح القوانين : ٢٧٠ .

أحدهما : بيان نفس الأمر .

والثاني : إظهار أنّ ما تشبّثوا به في وجه حجّية الإجماع لا يمكن أن يعتمد عليه ، فيبطل كلّ ما يعتمدون في إثباته عليه إلزاماً عليهم بعد إبطال المستند ، ومن ذلك أصل مذهبهم ودينهم ، فنحن نلزمهم إمّا ببطالان طريقتهم من جهة عدم حجّية الإجماع إن كان مستنده ما ذكره على معتقدهم إلزاماً ، أو بمنع تحقّق الإجماع المصطلح فيما يضرّنا تسليمه في مذهبنا ، سواء سلّمنا مستندهم فيه أم لا ، مع أنّ حجّية الإجماع عندهم ليس بواقفي ، بل أنكره النّظام<sup>(١)</sup> وجعفر بن حرب<sup>(٢)</sup> ، وغيرهما ، على ما نقل عنهم<sup>(٣)</sup> .

وبعضهم أنكر إمكان وقوعه<sup>(٤)</sup> ، وبعضهم العلم به<sup>(٥)</sup> ، ولكن جمهورهم على حجّيته وإن اختلفوا أيضاً في انحصارها في إجماع الصحابة أو أهل المدينة ، وعدم الانحصار .

واستدلّ القائلون<sup>(٦)</sup> بحجّيته بوجوه من العقل ، والنقل من الآيات والأخبار ، ونحن نقصر بما هو أظهر دلالةً منها .

(١) أبو إسحاق إبراهيم بن سيّار البصري : من رؤوس المعتزلة ، متّهم بالزندقة ، وكان شاعراً أدبياً بليغاً ، وله كتب كثيرة في الاعتزال ، قال ابن قتيبة : جوّز أن يجتمع المسلمون على الخطأ . راجع لسان الميزان ١ : ٩٦ - ٩٧ .

(٢) جعفر بن الحرب الهمداني : من كبار معتزلة بغداد ، له تصانيف ، وقال الخطيب البغدادي : أخذ العلم عن أبي الهذيل العلاف . راجع لسان الميزان ٢ : ١٩٩ .

(٣) حكّي في العدة للطوسي ٢ : ٦٠١ - ٦٠٢ ، والمحصل ٤ : ٣٥ .

(٤) حكّي في الإحكام للأمدّي ١ - ٢ : ١٦٨ - ١٦٩ .

(٥) حكّي في الإحكام للأمدّي ١ - ٢ : ١٦٩ .

(٦) منهم : الأمدّي في الإحكام ٣ - ٤ : ١٧٠ ، الرازي في المحصول ٤ : ٣٥ ، العضدي في شرح مختصر المنتهى : ١٢٦ .

فَأَمَّا الْآيَاتُ :

فمنها : قوله تعالى : ﴿وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّىٰ وَنُضَلِّهِ، جَهَنَّمَ﴾<sup>(١)</sup> الآية ، فإنه تعالى جمع في الوعيد بين مخالفة سبيل المؤمنين ، ومشاققة الرسول ﷺ ، ولا ريب في حرمة الثاني ، فكذا الأول .

وفيه : أن الوعيد على المجموع من حيث المجموع ، لا على كل واحد\* .

وما قيل : إن مشاققة الرسول ﷺ كافية فيه مستقلاً ، فلا حاجة إلى ضم غيره<sup>(٢)</sup> .

ففيه : أنه كذلك ، لكن متابعة غير سبيل المؤمنين غير مستقل بذلك

(١) سورة النساء ٤ : ١١٥ .

(\*) توضيح هذا وتسميه أن يقال : إن إثبات حجبة الإجماع بهذه الآية موقوف على حجبة الكتاب ، ودليل حجبة الكتاب إن كان هو الإجماع فيلزم الدور ، وإن كان هو الروايات ، مثل : خبر الثقلين وغيره ، فإن كانت أخبار أحاد فلا تفيد إلا الظن ، وكفاية الظن في مثل هذا الأصل ، الذي هو مبني دينهم أول الكلام . وإن كانت متواترة فالقدر المسلم إنما هو لفظ الرواية وهو لا يفيد إلا القطع بحجته في الجملة ، والقدر المسلم منها ما كان نصاً في المطلوب لا مطلق الظواهر ، وهذه الآية ليست بنص في المطلوب ؛ لاحتمال إرادة الوعيد على المجموع من حيث المجموع لا على كل واحد من المشاققة وعدم الاتباع وإن قلنا : إن الواو لمطلق الجمع لا للمعية ولا للترتيب ، بل نقول : الظاهر هو إرادة المجموع من حيث المجموع بفهم العرف ذلك ، كما في قولك : من دخل الدار وجلس ، فله درهم ، بل الظاهر أن ذكر عدم متابعة المؤمنين إنما هو بالتبع والمقصود بالذات هو الوعيد على المشاققة ، فتأمل ، منه ﷺ .

(٢) نهاية الوصول ٣ : ١٤٥ .

حتى تنضمّ إلى مشاقّة الرسول ﷺ ، فلا يتمّ الاستدلال والتمسك بأصالة الاستقلال في كلّ منهما وأنّ الأصل عدم انضمام كلّ منهما إلى الآخر باطل ؛ لفهم العرف الانضمام في مثل قولك : من دخل الدار وجلس ، فله درهم ، مع أنّ القيد المعبر في المعطوف عليه ، وهو تبين الهدئ معتبر في المعطوف ، والهدئ في المعطوف هو دليل \* الإجماع ، فلم يثبت حجّيته .  
 وأيضاً : سبيل المؤمنين ليس على حقيقته ، ومن أقرب مجازاته دليلهم ، وهو مستند الإجماع لا نفسه .

هذا جملة ممّا ذكره في هذا المقام ، وقد أطنب الأصحاب في هذا المقام بما لا حاجة إلى إيرادها ، والأوجه أن يقال : المراد بسبيل المؤمنين

---

(\*) المراد من دليل الإجماع هو مستنده ، وهذا مبنيّ على عدم انعقاد الإجماع إلا عن دليل أو أمانة ، كما ذهب إليه الأكثر من العامة ، وقيل : يجوز تحقّق الإجماع بمحض البخت والاتفاق . حجّة الأكثر أنّ القول من غير دليل خطأ ؛ للذمّ على القول على الله بما لا يعلم ، فلو اتفقوا عليه لكانوا مجمعين على الخطأ وهو ينافي حجّية الإجماع ، وحجّة الآخرين أنّه لو لزم المستند في انعقاد الإجماع فلا يبقى للإجماع فائدة ، فالمستند هو الحجّة لا الإجماع .

ورد : بأنّ الفائدة هو العلم بوجود الدليل في الجملة ، وتحريم مخالفته وتقديمه على معارضه من الأدلّة ، وقطع النظر والبحث عن كيفية دلالته ، وأيضاً لا يلزم من انتفاء الفائدة انتفاؤه ، فإنّه قد يقع اتفاقاً وإن كان عن دليل ؛ إذ لا يجب في الإجماع قصد المجمعين إليه ، هكذا ذكره . وحيث عرفت معنى الإجماع ومدركه على مذهبا عرفت أنّ إجماعنا إنّما يكون حجّة لكشفه عن رأي المعصوم ، فلا يجب تحقّق المستند للمجمعين على الطريقتين الأوّليين ، ولكن على الطريقة الثالثة لا يمكن حصول العلم بالإجماع الكاشف عن رأي المعصوم إذا علم أنّهم قالوا من غير مستند ، فعدم العلم بأنهم قالوا من غير مستند كافٍ ؛ نظراً إلى ظاهر حالهم وعدلهم وتقتهم ، فتأمل منه ﷺ .

الإيمان، وهو ما صاروا به مؤمنين .

ويرد عليها أيضاً: أن مفهوم اتباع غير سبيل المؤمنين عدم اتباع الغير لا اتباع سبيل المؤمنين، فلا يلزم تهديد ووعيد على تارك المتابعة رأساً .  
لا يقال: إن ترك المتابعة رأساً هو متابعة غير سبيل المؤمنين .  
لأننا نقول: المتابعة أمر وجودي يحصل بحصول المتبوع،  
والمفروض انتفاؤه .

ومنها: قوله تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ﴾<sup>(١)</sup> فإن وسط كل شيء عدله وخياره في اللغة<sup>(٢)</sup>، فمن عدله الله تعالى يكون معصوماً عن الخطأ، فقولهم حجة .  
ففيه: أن ذلك يستلزم عدم صدور الخطأ عنهم مطلقاً، وهو باطل .  
وما يقال: إن ذلك إذا اجتمعوا، لا مطلقاً .

ففيه: أنه تقييد بلا دليل وتخصيص قبيح، مع أن التعليل بقوله تعالى: ﴿لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ﴾ ظاهر في كون كل منهم شاهداً، لا المجموع من حيث المجموع، فكذلك الأمة، مع أن المراد إما الشهادة في الآخرة، كما ورد في الأخبار<sup>(٣)</sup>، فهو إنما يستلزم العدالة عند الأداء لا التحمل، فلا يجب عصمتهم في الدنيا، وإما في الدنيا، فهو إنما يدل على قبول شهادتهم، وهو لا يستلزم حجية فتوَاهم، فالآية متشابهة الدلالة، فالأولى أن يقال: المراد بهم أئمتنا عليهم السلام، كما روي في تفسيرها<sup>(٤)</sup> .

(١) سورة البقرة ٢: ١٤٣ .

(٢) تهذيب اللغة ١٣: ٢٦، (وسط) .

(٣) الكافي ١: ١٤٦ - ١٤٧، ح ٢ و٤ .

(٤) تقدم أنفاً .

ومنها: قوله تعالى: ﴿فَإِنْ تَنَزَّعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ﴾<sup>(١)</sup>، فإن مفهومه عدم وجوب الرد مع الاتفاق.

وفيه: أن عدم وجوب الرد حينئذٍ أعم من أن يكون جواز العمل لكون إجماعهم حجة، بل إنما كان من أجل أن عند كل منهم ما يكفيه من الدليل على مطلبه من عقل أو نقل، مع أن عموم الجمع في قوله: ﴿تَنَزَّعْتُمْ﴾ و﴿رُدُّوا﴾ أفرادي لا مجموعي، كما لا يخفى.

وسيجيء أن بعض العامة استدلَّ بهذه الآية على عدم حجية الإجماع<sup>(٢)</sup>.

وأما الأخبار:

فمنها: ما ادَّعوا تواتر مضمونها معنى وأظهرها دلالة، هو قوله ﷺ: «لا تجتمع أمّتي على الخطأ»<sup>(٣)</sup> وفي لفظ آخر: «لم يكن الله ليجمع أمّتي على خطأ»<sup>(٤)</sup>.

ومنها: قوله: «كونوا مع الجماعة»<sup>(٥)</sup>، و«يد الله على الجماعة»<sup>(٦)</sup>،

ونحو ذلك.

وفيه أولاً: منع صحتها وتواترها، بل هي أخبار آحاد لا يمكن التمسك

(١) سورة النساء ٤ : ٥٩ .

(٢) حكي في التبصرة للشيرازي : ٣٥٦ ، وشرح مختصر المنتهى للعضدي : ١٢٨ .

(٣) العدة للطوسي ٢ : ٦٢٥ ، اللمع للشيرازي : ١٨٠ ، المستدرک للنيشابوري ١ : ٤٠١/٢٧٠ ، بتفاوت فيه .

(٤) العدة للطوسي ٢ : ٦٢٥ ، المعجم الكبير للطبراني ١٧ : ٦٦٧/٢٤٠ ، بتفاوت فيه .

(٥) العدة للطوسي ٢ : ٦٢٥ ، كنز العمال ١ : ١٠٢٨/٢٠٦ ، بتفاوت فيه .

(٦) المعجم الأوسط للطبراني ٥ : ٤٨٥٢/٢٢٦ ، كنز العمال ١ : ٩١٩/١٨١ ،

بها في إثبات مثل هذا الأصل الذي بنوا دينهم عليه، فضلاً عن فقهم، ولم يثبت دلالتها على القدر المشترك على سبيل القطع بحيث يفيد المطلوب .

وثانياً : منع دلالتها .

أما أولاً : فلأن الظاهر من الاجتماع هو التجامع الإرادي لا محض حصول الموافقة اتفاقاً، فلا يثبت حجية جميع الإجماعات ؛ إذ لا يتوقف تحقق الإجماع على اجتماع آرائهم على سبيل اطلاع كل منهم على رأي الآخر واختياره موافقة الآخر، وتسميمه بالإجماع المركب أو بعدم القول بالفصل دور، وهذا واضح .

إلا أن يقال : مرادهم إثبات الحجية في الجملة لا مطلقاً، وبه يبطل السلب الكلّي الذي يدعيه الخصم .

وثانياً : أن لام «الخطأ» جنسية، لما حققناه سابقاً في محله<sup>(١)</sup> من أنها حقيقة فيه، ومقتضاه عدم جواز اجتماعهم على جنس الخطأ، وهو قد يحصل بأن يختار كل واحد من الأمة خطأً غير خطأ الآخر، وذلك يوجب عصمتهم ولا يقولون به، فهذا من أدلة الشيعة على القول بوجوب الإمام المعصوم عليه السلام، والعجب من المخالفين حيث قالوا بمقتضاه من حيث لا يشعرون، نقله المحقق البهائي رحمته الله عن صاحب المحصول<sup>(٢)</sup>، وهو نسبة فيه إلى أكثرهم، وسيجيء في مسألة تعاكس شطري الإجماع، الكلام في ذلك .

نعم، يمكن توجيه الدلالة على القول بجنسية اللام بأن يقال : يفهم

(١) تقدّم في ص : ٣٠ - ٥١ .

(٢) زبدة الأصول مع حواشي المصنّف عليه : ٢٢٧ ، وانظر : المحصول ٤ : ٢٠٦ .

اتحاد الفرد من لفظ الاجتماع لا من لفظ الخطأ، فيكون المراد: لا يجتمع أمّتي على جنس الخطأ، بأن يختاروا فرداً منها كالزنا مثلاً، فما اجتمعوا عليه فهو صواب، وهو تقييد بلا دليل.

نعم، يتمّ ذلك لو جعل اللام للعهد الذهني، فيصير من باب النكرة المنفية مفيداً للعموم، لكنّه أيضاً معنًى مجازي للفظ.

وأيضاً: الظاهر من اللفظ سيّما على القول بكون الاجتماع بمعنًى التجامع الإرادي أنّ اجتماع الأمة لا يحصل على ما هو خطأ، لا أنّ ما اجتمعوا عليه يعلم أنّه ليس بخطأ.

وظاهر الأول أنّ المعتبر في الخطأ كون خطيئته ثابتة قبل الاجتماع، فالغرض نفي اجتماع الأمة على ما هو خطأ عندهم، لا أنّ ما اجتمعوا عليه يكشف عن أنّه صواب، وليس بخطأ، وإن قلنا بكون الألفاظ أسامي للماهيات النفس الأمريّة.

والحاصل: أنّ هذه الرواية وما في معناها ظاهرة في مذهب الإماميّة من لزوم معصوم في كلّ زمان.

ويؤيده\* أيضاً ما رووه من قوله صلى الله عليه وآله: «لا تُزال طائفة من أمّتي على

---

(\*) إنّما قلنا: يؤيده ويشعر؛ لأنّ الحديث له احتمالات لا يجري ما ذكر إلا في بعضها: الأول: أن يراد من «الطائفة» الأشخاص المتعيّنة المتشخّصة بالذات، يعني: هذه الأشخاص المتعيّنة ثابتة على الحقّ في جميع أمورهم وأوقاتهم حتّى تقوم الساعة، وهذا يستلزم طول عمرهم وبقائهم أبد الدهر إلى يوم القيامة، ولا يتحقّق هذا المعنى إلا على قول الإمامية بطائفة من أهل العصمة وإن كان بقاء جميعهم أبد الدهر ببقاء بعضهم، وعلى هذا فكلّمة «طائفة» اسم لكلّمة «لا تُزال».

الحق حتى تقوم الساعة»<sup>(١)</sup>.

وهو أيضاً يشعر بأن نفيه ﷺ اجتماعهم على الخطأ إنما هو لأجل أنه لا بد أن تكون طائفة من أمته ﷺ على الحق، كما نبه عليه بعض

الثاني: أن يقال اسم «لا تزال» ضمير الشأن والمراد بالطائفة أعم من الواحد، كما هو مقتضى استعماله، كما في قوله تعالى: «فَقُلْ لَّا نَفَرٌ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ» [سورة التوبة: ١٢٢]، فإن الفرقة تطلق على الثلاثة، فالمعنى: أن الشأن والقصة دائماً هو أن طائفة من أمتي على الحق في جميع أمورهم ولو بتبادلهم، وهذا أيضاً يصح على قول الإمامية بالنسبة إلى الأئمة واحداً بعد واحد.

الثالث: أن يقال اسم كلمة «لا تزال» أيضاً ضمير الشأن، لكن يراد من الطوائف الجماعات المتبادلة بحسب الأوقات، فيصدق إذا كانت طائفة على الحق في وقت، ثم صدر عنهم الخطأ، ويعوض عنهم طائفة أخرى، والحاصل أنه لا بد أن يكون في كل زمان من الأزمان طائفة من الأمة على الحق في مجموع ذلك الزمان في جميع الأقوال والأفعال حتى لا يصدق اجتماعهم على الخطأ، وهذا هو مقصود المخالفين من ذكر هذه الرواية، ويشكل صدق ذلك في حديث: «لا تجتمع أمتي على الخطأ» مع جنسية اللام؛ لصدق الاجتماع على الجنس حينئذ، مع أنه خلاف المشاهد من أحوال الناس، وجعل اسم لا تزال ضمير الشأن أيضاً بعيد.

الرابع: أن يراد من الطائفة الجماعة المتديّنة بطريقة خاصة لا الأشخاص المتعيّنة، ولا المتبادلة، يعني: أن الإمامية مثلاً على الحق أبداً لا غيرهم، وعلى هذا أيضاً كلمة «طائفة» اسم لكلمة «لا تزال»، فهذا إشارة إلى أن الناجي من فِرَق الإسلام واحد، وعلى هذا يراد من الحق هو الدين الحق لا مطلق الحق وجميعها حتى يستلزم عصمة جميع الطائفة عن مطلق الخطأ، فيكون المراد أن هذه الطريقة الخاصة حق من جملة الطرائق أبداً.

الخامس: أن يراد ذلك أيضاً مع جعل اسم كلمة «لا تزال» ضمير الشأن ويعتبر التبادل في الطوائف، فيكون المعنى أن الشأن أن طائفة من الأمة متديّنة بدين الحق أبداً وإن تبادلوا في اختيار الدين الحق، منه ﷺ.

المحققين، قال: وهو ما يقوله أصحابنا من وجوب دخول المعصوم في الإجماع حتى يكون حجة، فيلزم المخالفين أن يقولوا بأن حجية الإجماع إنما هو من أجل ذلك، كما يقوله أصحابنا، لا لأنه إجماع من حيث إنه إجماع<sup>(١)</sup>.  
وأما قوله ﷺ: «لم يكن الله ليجمع أمتي على خطأ»، فمع ما فيه من أكثر ما مر من القدرح في السند والدلالة، أن ظاهرها مقبول عندنا، ولا يصدر مثل هذا القبيح عن الله تعالى، ولكن لا ينفي صدوره عن الخلق، ويظهر الكلام في الباقي مما مر.

وأما الأدلة العقلية التي أقاموها على ذلك، فأقواها: أن العلماء أجمعوا على القطع بتخطئة المخالف للإجماع، فدل على أنه حجة، فإن العادة تحكم بأن هذا العدد الكثير من العلماء المحققين لا يجتمعون على القطع في شرعي\* بمجرد تواطؤ وظن، بل لا يكون قطعهم إلا عن قاطع، فوجب الحكم بوجود نص قاطع بلغهم في ذلك\*\*، فيكون مقتضاه وهو خطأ المخالف للإجماع حقاً، وهو يقتضي حجية ما عليه الإجماع، وهو المطلوب<sup>(٢)</sup>.

وأجيب أولاً: بالنقض بإجماع الفلاسفة على قدم العالم، وإجماع اليهود على أن لا نبي بعد موسى ﷺ، وأمثال ذلك<sup>(٣)</sup>.

ورد: بأن إجماع الفلاسفة عن نظر عقلي، وتعارض الشبه واشتباها الصحيح والفاقد فيه كثير.

وأما في الشرعيات، فالفرق بين القاطع والظني بين لا يشتهبه على

(١) زبدة الأصول مع حواشي المصنف عليه: ٢٢٧.

(٢ و٣) شرح مختصر المنتهى للعضدي: ١٢٥.

(\*) وهو القطع بتخطئة مخالف الإجماع. منه ﷺ.

(\*\*) أي: في تخطئة مخالف الإجماع. منه ﷺ.

أهل المعرفة والتمييز، وإجماع اليهود والنصارى عن الاتباع لأحاد الأوانل لعدم تحقيقهم، والعادة لا تحيله بخلاف ما ذكرنا. وبالجملة، فإنما يرد نقضاً إذا وجد فيه ما ذكرنا من القيود، وانتفاؤه ظاهر<sup>(١)</sup>.

وقد يعترض: بأنه لا حاجة في هذا الاستدلال إلى توسيط الإجماع على تخطئة المخالف؛ لأنه لو صح لاستلزم وجود قاطع في كل حكم وقع الإجماع عليه<sup>(٢)</sup>.

ويجاب: بأن كل المجمعين ليسوا بقاطعين على خطأ مخالفهم، بل ربما يكون حكم كل منهم ظنياً مستنداً إلى أمانة، لكن يحصل لنا القطع بالحكم من اتفاق الكل، ولذلك قال في الاستدلال: أجمعوا على القطع بتخطئة المخالف، ولم يقل على تخطئة المخالف<sup>(٣)</sup>.

واعترض عليه أيضاً: بأنه مستلزم للدور؛ لأنه إثبات للإجماع بالإجماع. ورد: بأن وجود هذا الإجماع الخاص دليل على حجية الإجماع، لاستلزامه ثبوت أمر قطعي يدل عليها، كما مر، فحجية الإجماع موقوفة على وجود هذا الإجماع الخاص، ووجود هذا الإجماع الخاص لا يتوقف على حجية مطلق الإجماع، وكذا دلالة على وجود قاطع يدل عليها لا تتوقف على حجية مطلق الإجماع<sup>(٤)</sup>، هكذا قرروا الدليل والاعتراضات. وأقول: إن كان مراد المخالفين من حجية الإجماع هو حجيته من حيث هو إجماع، كما هو لازم طريقتهم، بل هو صريح أكثرهم، فلا يتم

(١) شرح مختصر المنتهى للعصدي: ١٢٦.

(٢ و٣) حاشية التفازاني على شرح مختصر المنتهى للعصدي ٢: ٣١.

(٤) شرح مختصر المنتهى للعصدي: ١٢٦.

الاستدلال؛ لأن مرادهم إن كان من العلماء المجمعين على القطع بتخطئة مخالف الإجماع علماء الإمامية أيضاً، ومن الإجماع الذي يخطأ مخالفه ما اشتمل على الإمام المعصوم عليه السلام، فلا ريب في حجية ما ذكره، ولكن ذلك لا يثبت حجية الإجماع من حيث هو، فلا ينفعهم، والآ فإن لم يعلم دخول المعصوم عليه السلام أو علم خروجه عن الإجماع الذي يخطأ مخالفه، فلا نسلم إجماع جميع العلماء حتى الإمامية على القطع بتخطئة مخالفه، وبدونه نمنع حكم العادة على ما ذكره.

ولو فرض موافقة الإمامية على القطع بتخطئة المخالف وإن لم يعلم دخول المعصوم عليه السلام فيهم، فحينئذ نقول: إن كان موافقة الإمامية في القطع في التخطئة بحيث يحصل القطع معه بكونه قول المعصوم عليه السلام، فيكون حجية الإجماع الذي يحكم بخطأ مخالفه للإجماع المصطلح عندنا، لا لأجل قضاء العادة بذلك، وبدونه فمنع أيضاً حكم العادة على ما ذكره. وتظهر ثمرة هذا الكلام\* في أمثال زماننا حيث لا يمكن تحقق الإجماع على مصطلح العامة بحيث يحكم بكون الإمام المنتظر فيهم، وكذلك في عصر النبي صلى الله عليه وآله مع فرض عدم معصوم آخر حال انعقاد الإجماع؛ لأنه لا يستحيل ذلك عندنا أيضاً، مع أن القدر المسلم في قضاء العادة على ما ذكره هو ما لو كان عدد المجمعين\*\* عدد التواتر حتى يمكن القطع بتخطئة مخالفه.

---

(\*) أي: الحكم بأن المخالف مخطئ للإجماع المصطلح عندنا لا لأجل قضاء العادة، وذلك لأن في زمان إمكان تحقق الإجماع على مصطلح العامة يمكن الاستناد بكل واحد من الأمرين، فلا تظهر ثمرة لهذا الكلام، منه عليه السلام.

(\*\*) أي: المجمعين في المسألة الفقهية، منه عليه السلام.

والجواب بأن الدليل ناهض في إجماع المسلمين من غير تقييد واشتراط، فإنهم خطأوا المخالف مطلقاً، لا يخفى ما فيه؛ فإن دعوى كونهم قاطعين بتخطئة المخالف لا بد أن تكون قطعية، ومجرد ظهور اللفظ في إرادة العموم لا يكفي في ذلك، مع أن المجمعين على القطع بالتخطئة لو ادّعوا ذلك في خصوص مثل هذا الإجماع الذي لم يبلغ عدده حد التواتر لم يسمع منهم، ودعوى حكم العادة حينئذٍ على ما ذكر غير مسموعة.

نعم، يمكن أن يقال: يتم الاستدلال بناءً على كون المطلوب إثبات الحجية في الجملة لا مطلقاً.

وكيف كان، فما ذكره من الأدلة من العقل والنقل لو تمت فلا يضرنا، بل ينفعنا، ولو لم يتم أيضاً لا يخلو من تأييد لإثبات حجية الإجماع، وأكثر أدلتهم مطابقة لمقتضى مذهب الشيعة في حجية الإجماع، يظهر لمن تأمل فيها بعين التدقيق والإنصاف.

ولنذكر هنا شيئاً من الشكوك والشبهات التي أوردوها في المقامات الثلاثة المتقدمة، ولنجب عنها:

فمنها: ما ذكره في نفي إمكانه، وهو أن الاتفاق إما عن قطعي أو ظني، وكلاهما باطل.

أما القطعي فلأن العادة تقضي نقله إلينا، فلو كان لنقل وليس فليس، ولو نقل لأغنى عن الإجماع\*.

---

(\*) هذا قياس استثنائي آخر لإثبات نقيض التالي في القياس الأول فهو كلمة ليس الأولى، لكن استثناء التالي في الأخير مبني على الجدل والإلزام للخصم. منه ﷺ.

وأما الظني فلقضاء العادة بامتناع الاتفاق عليه لاختلاف القرائح وتباينهم ، وذلك كاتفاقهم على أكل الزبيب الأسود في زمان واحد ، فإنه معلوم الانتفاء ، وما ذلك إلا لاختلاف الدواعي .

ورد : بمنع حكم العادة بنقل القطعي إذا أغنى عنه ما هو أقوى منه ، وهو الإجماع ، ونقله أيضاً لا يغني عن الإجماع ؛ لظهور كمال الفائدة في تعدد الأدلة سيما مع كون القطعيات متفاوتة في مراتب القطع .

وبمنع استحالة الاتفاق على الظني ، سيما إذا كان جلياً واضح الدلالة معلوم الحجية .

مع أنا سنثبت إمكان العلم به ، فكيف يمكن التشكيك في إمكانه .  
ومنها : ما ذكره في نفي إمكان العلم به ، وهو أنه لا يمكن العلم بفتوى جميع علماء الإسلام ؛ لانتشارهم في مشارق الأرض ومغاربها ، بل لا يمكن معرفة أعيانهم فضلاً عن أقوالهم مع احتمال خفاء بعضهم ، لثلا يلزمه الموافقة أو المخالفة أو انقطاعه لطول غيبته ، فلا يعلم له خبر أو أسره في المطمورة أو كذبه في قوله : رأيي كذا ، مع أن العبرة بالرأي دون اللفظ ، مع احتمال رجوع بعضهم عما قال بعد الاستماع عن الآخر .

وفيه : أن هذه شبهة في مقابل البديهة لحصول العلم بمذهب جميع علماء الإسلام بأن رأيهم وجوب الصلوات الخمس وصوم رمضان ونحوهما ، ومذهب علماء الشيعة بأن رأيهم حلية المتعة ومسح الرجلين ، فإذا أمكن حصول العلم بمذاهبهم على سبيل البدهة فكيف لا يمكن حصول اليقين بالنظر ؟ مع أن مرتبة البدهة متأخرة عن النظر ، ولا ريب أن أعيان العلماء غير معروفة بأجمعهم في ذلك فضلاً عن حصول الاستماع

منهم، وليس الداعي إلى ذلك أمراً عقلياً حتى يقال: إن العلم باجتماعهم إنما هو بحكم العقل بأن العقلاء يجتمعون على ذلك لأجل عقلهم، مع أن العقلات أيضاً مما وقع فيه الاختلاف كثيراً، كما لا يخفى على المطلع بها. ومنها: ما ذكره في نفي حجّيته .

فمنها: ما ذكره العامة، مثل قوله تعالى: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ﴾<sup>(١)</sup>، ﴿فَإِنْ تَنَزَّعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ﴾<sup>(٢)</sup>، فظهر منها أن المرجع والمعول إنما هو الكتاب والسنة<sup>(٣)</sup>. وفيه: أن كون الكتاب تبياناً لا ينافي تبيانية غيره، وأن المجمع عليه لا تنازع فيه .

ومثل قوله تعالى: ﴿وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾<sup>(٤)</sup><sup>(٥)</sup>. وفيه: منع واضح .

وأما ما ذكره بعض القاصرين من الخاصّة فهو أمور:  
الأول: أنه يجوز الخطأ\* على كل واحد من المجمعين، فكذا المجموع، وهو بعينه الشبهة التي أوردوها على نفي التواتر.

(١) سورة النحل ١٦ : ٨٩ .

(٢) سورة النساء ٤ : ٥٩ .

(٣) حكي في منتهى الوصول لابن الحاجب : ٥٤ ، والإحكام للآمدي ١ - ٢ : ١٧٢ .

(٤) سورة الأعراف ٧ : ٣٣ .

(٥) حكي في منتهى الوصول : ٥٤ ، والإحكام للآمدي ١ - ٢ : ١٧٢ .

(\*) إنما يرد هذا الشك على الطريقة الثالثة من طرائق مذهبنا وعلى مختار العامة في الإجماع إن اعتمدوا على الدليل العقلي، ولكنه لا يتم إلا مع دعوى القطع من الإجماعات الفقهية بدون توسط الإجماع على القطع بتخطئة مخالفة الإجماع، أو يكون الإيراد على الإجماع المتوسط في إثبات الإجماع، فتأمل، منه ﷺ .

وجوابه : الفرق بين المجموع وبين كلّ واحد ، كما لا يخفى ، فإنّ للإجماع تأثيراً واضحاً في حصول الاعتماد ، بل هو في الإجماع أظهر منه في الخبر .

الثاني : أنّ المعصوم عليه السلام لو كان معلوماً بشخصه ، فلا حاجة إلى الإجماع ، وإلا فلا يمكن الإطّلاع على رأيه وقوله .

وجوابه : أنّه قد لا يمكن الوصول إلى خدمته ، ولكن يمكن العلم الإجمالي بقوله ورأيه ، وقد بيّنا إمكان العلم الإجمالي كما يحصل في الضروريات ، وأنّه يمكن العلم برأيه في زمان حضوره بسبب أقوال تبعته ، كما يمكن صيرورة الحكم بديهياً في زمانه مع عدم الاستماع من لفظه ، ومن ذلك يظهر عدم الفرق بين زمان الظهور وزمان الغيبة .

الثالث : وقوع الخلاف في حجّية الإجماع وفي أدلّة حجّيته ، كما مرّ . وفيه : مع أنّ علماء الشيعة المعتنين بأقوالهم لم يختلفوا في حجّيته ، وكذلك المحقّقون من العامّة ، ونسبة بعض العامّة <sup>(١)</sup> القول بعدم الحجّية إلى الشيعة افتراء ، أو اشتباه لفهم مقصد الشيعة ، فإنّهم يمنعون حجّية الإجماع من حيث إنّه إجماع لا مطلقاً ، أنّ وجود الخلاف لا ينفي الحجّية ، وكذلك اختلاف مدرك الحجّية ، كما يلاحظ في حجّية خبر الواحد وغيره ، بل الخلاف موجود في أصول الدين وأصول المذهب ، بل في جميع العقليّات إلا ما شدّد وندر .

الرابع : وجود المخالف في أكثر الإجماعات .  
وفيه : أنّه إن أراد أنّ وجود المخالف يمنع عن تحقّق الإجماع ، فهو

(١) منهم : الرازي في المحصول ٤ : ٣٥ ، الأمدّي في الإحكام ١-٢ : ١٧٠ .

إنما يصح على طريقة العامة، مع أن بعضهم أيضاً لا يعتبر خلاف النادر<sup>(١)</sup>.  
وأما على طريقتنا فلا يضر وجود المخالف، أما على المختار من  
الطرق الثلاثة، فلما عرفت أن المناط هو حصول الجزم بموافقة  
المعصوم عليه السلام ولو باتفاق جماعة من الأصحاب.

وأما على المشهور بين القدماء، فلائته لا يضر خروج معلوم النسب،  
بل ولا المجهول النسب أيضاً إذا علم أنه ليس بمعصوم، بل يكفي فيه العلم  
الإجمالي بأن غير الخارجين الذين علم أنهم ليسوا بإمام كلهم متفقون على  
كذا، بحيث حصل العلم بأن الإمام فيهم، مع أنه يحتمل تقدم المخالف  
على تحقق الإجماع أو تأخره مع عدم اطلاعه على الإجماع؛ إذ لم نقل بأن  
كل إجماع تحقق لا بد أن يحصل العلم به لكل أحد، سواء كان في حال  
الحضور أو الغيبة، بل الأحكام الثابتة من الشارع على أقسام: منها بديهية،  
ومنها يقينية نظرية للخواص، ومنها ظني للخواص مجهول للعوام،  
والنظري اليقيني ربما يكون يقينياً لبعض الخواص ظنياً لبعض آخر،  
ومرجوحاً عند بعض آخر، إذ أسباب الحدس والتبّع مختلفة، فبتفاوت  
الحال بالنسبة إلى الناظر والمتبّعين.

ألا ترى أن الشيعة مجمعون على حرمة العمل بالقياس، مع أن ابن  
الجنيد قال بجوازه<sup>(٢)</sup>، ولا ريب أن الحرمة حينئذٍ إجماعية، وكذا عدم

(١) حكي في التبصرة: ٣٦١، واللمع: ١٨٧، والإحكام للأمدى ١-٢: ١٩٩.  
(٢) نسبه إليه النجاشي في رجال النجاشي: ١٠٤٧/٣٨٨، والشيخ الطوسي في  
الفهرست: ٦٠٢/٣٩٢.

وجوب قراءة دعاء الهلال، مع أنّ ابن أبي عقيل قال بوجوبه<sup>(١)</sup>، وأنّ شهر رمضان يعتبر فيه الرؤية لا العدد، مع أنّ الصدوق خالف فيه<sup>(٢)</sup>، وهكذا.

ولا يتفاوت الحال بين زمان الحضور والغيبة، فتحقّق الإجماع في كلّ واحد من الأزمنة بالنسبة إلى الأشخاص إمّا يقيني وإمّا ظني، واليقينيات مختلفة في مراتب القطع، والظنّيات في مراتب الرجحان، فلا يلزم أطراد الحكم، والقول بأنّ الإجماع المتحقّق في نفس الأمر لا بدّ أن يحصل به العلم لكلّ أحد، ولا بدّ أن لا يوجد له مخالف.

نعم، لا نضايق من القول باحتمال السهو والغفلة والاشتباه في الحدس، وذلك لا يوجب بطلان أصل الإجماع، كما لا ينافي الغفلة والاشتباه والخطأ بطلان أصول الدين والعقليّات مع حصول الخطأ فيها من كثير.

وإن أراد أنّ وجود المخالف يمنع عن الاحتجاج بالإجماعات المنقولة ويورث العلم بخطأ المدّعين، فإنّ أراد أنّنا نجزم مع وجود المخالف بخطئهم في الدعوى، فهو في غاية الظهور من البطلان؛ لما عرفت من إمكان حصول العلم مع وجود المخالف. وإن أراد أنّ ذلك يورث ضعف الاعتماد عليه، ففيه: - مع أنّه ممنوع؛ لما ذكرنا - أنّ ذلك لا يوجب بطلان مطلق الإجماع، ولا مطلق الإجماع المنقول.

ألا ترى أنّ خروج بعض أخبار الأحاد عن الحجّية لا يوجب عدم حجّية مطلق الأخبار، وكذلك تخصيص العام وكثرة تخصيصه لا يوجب

(١) نسبه إليه العلامة في مختلف الشيعة ٣: ٣٦٦، المسألة ٩٤.

(٢) الفقيه ٢: ١٦٩ - ٢٠٤٠/١٧١ - ٢٠٤٤.

خروج العامّ عن أصالة العموم، وكذلك المخالفات الواقعة في سائر المسائل وسائر العلوم لا يوجب عدم الاعتماد بأصل العلم .

### تنبيهات

**الأوّل :** إذا قال بعض المجتهدين بقول وشاع بين الباقيين من غير إنكار له، وهو المسمّى بالإجماع السكوتي، فهو ليس بحجّة، خلافاً لبعض أهل الخلاف<sup>(١)</sup>؛ لأنّ الإجماع هو الاتفاق ولم يعلم؛ لاحتمال التصويب على مذهب المخالفين، واحتمال التوقّف والتمهّل للنظر، أو لتجديد النظر ليكون ذا بصيرة في الردّ على مذهبنا في غير المعصوم، ولاحتمال خوف الفتنة بالإنكار، أو غير ذلك من الاحتمالات، فلا يكشف السكوت عن الرضا .

نعم، إذا تكرّر ذلك في وقائع متعدّدة كثيرة في الأمور العامّة البلوى بلا نكير بحيث يحكم العادة بالرضا، فهو حجّة .

**الثاني :** قال في المعالم\* : الحقّ امتناع العلم بكون المسألة إجماعيّة في زماننا هذا وما ضاهاه، إلّا من جهة النقل عن الأزمنة السابقة على ذلك؛ إذ لا سبيل إلى العلم بقول الإمام عليه السلام، كيف وهو موقوف على وجود المجتهدين المجهولين ليدخل في جملتهم، ويكون قوله عليه السلام مستوراً بين

(١) منهم : الباجي في أحكام الفصول : ٤٠٧ .

(\*) إنّما غيرنا عبارة المعالم حيث قال : الحقّ امتناع الأطلاع عادةً على حصول الإجماع في زماننا هذا، إلى آخر ما ذكرنا؛ لأجل دفع ما اعترضه به سلطان العلماء عليه السلام [حاشية سلطان العلماء على المعالم (تحقيق الشيخ علي محمّدي) : ٢٤٣] واختلط عليه الأمر لذلك، فلاحظ وتأمل، منه عليه السلام .

أقوالهم ، وهذا ممّا يقطع بانتفائه ، فكلّ إجماع يدعى في كلام الأصحاب ممّا يقرب من عصر الشيخ عليه السلام إلى زماننا هذا ، وليس مستنداً إلى نقل متواتر أو آحاد حيث يعتبر ، أو مع القرائن المفيدة للعلم ، فلا بدّ أن يراد به ما ذكره الشهيد من الشهرة <sup>(١)</sup> : إلى أن قال : وإلى مثل هذا نظر بعض علماء أهل الخلاف حيث قال : الإنصاف أنّه لا طريق إلى معرفة حصول الإجماع إلا في زمن الصحابة ، حيث كان المؤمنون قليلين يمكن معرفتهم بأسرهم على التفصيل <sup>(٢)</sup> (٣) .

أقول : لا ريب في إمكان حصول العلم في هذا الزمان أيضاً كما أشرنا على الطريقة التي اخترناها ، فإنّه يمكن حصول العلم من تتبّع كلمات العلماء ومؤلفاتهم بإجماع جميع الشيعة من زمان حضور الإمام عليه السلام إلى زماننا هذا بسبب اجتماعهم وعدم ظهور مخالف ، مع قضاء العادة بأنّ المتصدّين لنقل الأقوال حتّى الأقوال الشاذة والنادرة حتّى من الواقفية وسائر المخالفين لو كان قول في المسألة من علمائنا لنقلوه ، وإذا انضاف إلى ذلك دعوى جماعة منهم الإجماع أيضاً ، وكذا سائر القرائن ممّا أشرنا سابقاً ، فيمكن حصول العلم بكونه إجماعياً بمعنى كون اجتماعهم كاشفاً عن موافقتهم لرئيسهم .

وما قيل : إنهم لعلمهم اعتمدوا على دليل عقلي لو وصلنا لظهر عدم دلالة على المطلوب ، ولم يعتمدوا على ما صدر من المعصوم عليه السلام من قول أو فعل أو تقرير .

(١) ذكرى الشيعة ١ : ٥١ .

(٢) المحصول ٤ : ٣٤ - ٣٥ .

(٣) معالم الدين : ١٧٥ .

ففيه : ما لا يخفى؛ إذ هذا الكلام لا يجري في الأمور التي لا مجال للعقل فيها، وجلّ الفقه بل كلّها من هذا الباب .

وما يمكن استفادته من العقل، فإن كان من جهة إدراك حسن ذاتي أو قبح ذاتي، فلا إشكال في كونه متبعاً سواء انعقد عليه الإجماع أو لا، وإن كان من باب استنباط أو تخريج أو تفريع، فالعقل يحكم والعادة تقضي بعدم اتفاق آراء هذا الجَمّ الغفير المتخالفة المذاق المتباينة المشرب على دليل غير واضح المأخذ، كما أشرنا سابقاً، سيّما وأصحابنا لا يعملون بأمثال ذلك، وإن كان مأخوذاً من النصّ، فهو المطلوب .

نعم، يظهر الإشكال فيما لو استدّلوا بعلّة غير معلومة المأخذ، كما استدّلوا في لزوم تقديم الشاهد والتزكية على اليمين إذا كان المثبت للحقّ هو الشاهد مع اليمين، وأنه لو قدّم اليمين وقعت ملغاةً بأنّ وظيفة المدّعي هو البيّنة، واليمين متمم .

ويمكن أن يقال بأنّ هذا أيضاً في الحقيقة اتّفاق آخر على أمر شرعي، وهو كون اليمين متلبّسة بوصف المتمّمية، ولازمه التأخير، فاتّفاقهم على هذا التعليل أيضاً اتّفاق على أمر شرعيّ، فإذا حصل من التتبّع اجتماع السلف والخلف على أصل الحكم، فلا يضّرّ هذا التعليل .

ولا يقدر في إمكان دعوى الإجماع أنّ هذه العلّة غير واضحة المأخذ، ولا دليل على حجّيتها؛ لإمكان دعوى الإجماع على أصل العلّة أيضاً .

نعم، على ما اختاره من الطريقة لا يتمّ دعوى حصول العلم بالإجماع في أمثال هذا الزمان، بل يشكل ثبوته في زمان الحضور أيضاً، إلّا بأن يأول كلامهم بما ذكرنا سابقاً من أن يراد من حصول العلم بأقوال العلماء حتّى

الإمام عليه السلام العلم الإجمالي لا العلم بهم تفصيلاً حتى ينتفي فائدة الإجماع ،  
ويكفي في ذلك عدم معرفة آرائهم تفصيلاً وإن فرض معرفتهم بأشخاصهم  
مفضلاً لو شاهدتهم ولقيهم .

وبالجملة ، إنكار إمكان العلم بالإجماع في هذا الزمان مكابرة وإن كان  
انعقاده في الأزمنة السابقة .

وكيف يمكن قبول إمكان حصول العلم بالبديهي بسبب التسامع  
والتضافر للعوام والخواص ، ولا يمكن دعوى العلم النظري للعلماء  
المتفحصين المدققين .

وبالجملة ، فيمكن حصول العلم الضروري بكون الشيء مجمعاً عليه  
والعلم النظري ، ودونهما الظن المتأخم للعلم ؛ إذ كثيراً ما يحصل لنا الظن  
المتأخم للعلم بكون المسألة إجماعية بسبب القرائن والتتبع التام ، ويختلف  
الحال في اليقين ومراتبه والظن ومراتبه بحسب المتتبعين ، ولعل الإجماع  
الظني أيضاً يكون حجة - كما سنشير إليه فيما بعد - لو لم يكن هناك دليل  
أقوى منه .

والى ما بيّنا يرجع كلام العلامة في جواب ما نقله في المعالم عن  
بعض علماء أهل الخلاف : حيث قال : إننا نجزم بالمسائل المجمع عليها  
جزماً قطعياً ، ونعلم اتفاق الأمة عليها علماً وجدائياً حصل بالتسامع وتضافر  
الأخبار عليه<sup>(١)(٢)</sup> .

وحاصله : أنه لا ينحصر العلم بحصول الإجماع في زمن الصحابة ،

(١) نهاية الوصول ٣ : ١٣١ .

(٢) معالم الدين : ١٧٥ .

بل يحصل في أمثال زماننا أيضاً بالتسامع والتضافر أن المسألة إجماعية من دون أن ينقل يبدأ أصل الإجماع من الزمان السابق إلى الزمان اللاحق .

وغفل صاحب المعالم عن مراده، واعترض عليه : بأن ذلك لا ينافي ما ذكره بعض العامة، حيث أراد حصول العلم الابتدائي، وما ذكره العلامة ادعاء حصول العلم بالنقل<sup>(١)</sup>، وإنما دعاه إلى هذا الاعتراض أفراد الضمير المجرور في كلمة عليه، وقرينة المقام ومقابلة الجواب للسؤال شاهد على أن مرجع الضمير كل واحد من فتاوى العلماء المجمعين، كما لا يخفى .

ومما ذكرنا ظهر ما في قوله : فكل إجماع يدعى في كلام الأصحاب<sup>(٢)</sup> إلى آخره؛ لأنهم عدول ثقاة، وادعوا العلم بحصول الإجماع، فلا يجوز تكذيبهم، ويكون بمنزلة خبر صحيح أخبر به العدل عن إمامه عليه السلام بلا واسطة، مع أن ما ذكره موافقاً للشهيد من إرادة الشهرة<sup>(٣)</sup>، لا يليق بمن هو دونهم بمراتب، فكيف وهم أمناء الأمة ونواب الأنمة عليهم السلام، ومتكفلوا أيتامهم، الورعون المتقون، الحجج على الخلق بعد أئمتهم عليهم السلام، وهذا منهم تدليس وخداع حيث يصطلحون في كتبهم الأصولية أن الإجماع هو الاجتماع الكاشف عن رأي إمامهم، ويطلقونه في كتبهم الفقهية على محض الشهرة، حاشاهم عن ذلك .

نعم، تطرّق الغفلة والاشتباه عليهم لا نمنعه، واحتمال الخطأ لا يوجب الحكم ببطلانه في نفس الأمر، أو عدم جواز الاعتماد على الظنّ الحاصل به لو لم يزاخمه ظنّ أقوى، أو لم يظهر من الخارج قرائن تدلّ على غفلته في دعوى الإجماع واشتباهه في حدسه .

وكذلك لا وجه لسائر التوجيهات التي ذكره الشهيد في الذكرى<sup>(١)</sup> أيضاً: من أنهم أرادوا بالإجماع عدم ظهور المخالف عندهم حين دعوى الإجماع، إلا أن يرجع إلى الإجماع على مصطلح الشيخ .

وقد عرفت ضعفه، وأنه خلاف مصطلح جمهورهم، بل الشيخ أيضاً يريد من الإجماع الذي يدعيه مطلق مصطلح المشهور، كما سنشير إليه . أو أرادوا الإجماع على روايته، بمعنى تدوينه في كتبهم منسوباً إلى الأئمة عليهم السلام، أو بتأويل الخلاف على وجه يمكن مجامعته لدعوى الإجماع وإن بعد، كجعل الحكم من باب التخيير .

وكل ذلك بعيد لا حاجة إليه، فنقول: تلك الإجماعات إجماعات نقلها العلماء، ومن يقول بحجة الإجماع المنقول بخبر الواحد يقول بحجتها، إلا أن يعارضها أقوى منها من الأدلة، وظهور الخلل في بعضها لا يوجب خروج أصل الإجماع المنقول عن الحجية، أو كون جميع تلك الإجماعات باطلة في نفسها .

**الثالث:** قد عرفت أن الإجماع هو اتفاق الكل، أو اتفاق جماعة يكشف عن رأي الإمام عليه السلام، فأما لو أفتى جماعة من الأصحاب ولم يعلم لهم مخالف ولم يحصل القطع بقول الإمام عليه السلام فهو ليس بإجماع جزمياً .

قال الشهيد في الذكرى: وهل هو حجة مع عدم متمسك ظاهر من حجة عقلية أو نقلية؟ الظاهر ذلك؛ لأن عدالتهم تمنع من الاقتحام على الإفتاء بغير علم، ولا يلزم من عدم الظفر بالدليل عدم الدليل خصوصاً وقد تطرق الدروس إلى كثير من الأحاديث؛ لمعارضة الدول المخالفة ومباينة

الفرق المنافية ، وعدم تطرّق الباقيين إلى الردّ له مع أنّ الظاهر وقوفهم عليه وأنهم لا يقرّون ما يعلمون خلافه .

**فإن قلت :** لعلّ سكوتهم لعدم الظفر بمستند من الجانبين .

**قلت :** فيبقى قول أولئك سليماً من المعارض ، ولا فرق بين كثرة القائل بذلك أو قلته مع عدم معارض ، وقد كان الأصحاب يتمسكون بما يجدونه في شرائع الشيخ أبي الحسن بن بابويه عليه السلام عند إعواز النصوص ؛ لحسن ظنّهم به وأنّ فتواه كروايته ، وبالجمله تنزل فتاويهم بمنزلة روايتهم ، هذا مع ندور هذا الفرض ؛ إذ الغالب وجود دليل دالّ على ذلك القول عند التأمل <sup>(١)</sup> .

وقال في المعالم - بعد ما نقل كلامه إلى قوله عدم الدليل - : وهذا الكلام عندي ضعيف ؛ لأنّ العدالة إنّما يؤمن معها تعمّد الإفتاء بغير ما يظنّ بالاجتهاد دليلاً ، وليس الخطأ بمأمون على الظنون <sup>(٢)</sup> .

**أقول :** وسيجيء منه عليه السلام في مباحث الأخبار استدلاله بما يدلّ على كفاية الظنّ مطلقاً إذا انسدّ باب العلم <sup>(٣)</sup> .

ولا ريب أنّ ما ذكر من الظنون القويّة ، فلو لم يعارضه ما هو أقوى منه فلا يبعد الاعتماد عليه ، سيّما إذا كان القائل به في غاية الكثرة ، إلّا أنّ الفرض بعيد ، كما ذكره في الذكرى .

**الرابع :** قال في الذكرى : ألحق بعضهم المشهور بالمجمع عليه ، فإن

(١) ذكرى الشيعة ١ : ٥١ .

(٢) معالم الدين : ١٧٦ .

(٣) معالم الدين : ١٩٢ .

أراد في الإجماع فهو ممنوع ، وإن أراد في الحجية فهو قريب ؛ لمثل ما قلناه - يعني قوله : لأن عدالتهم تمنع من الاقتحام على الإفتاء بغير علم إلى آخر ما ذكره - ولقوة الظن في جانب الشهرة سواء كان اشتهاً في الرواية بأن يكثرت دواينها ، أو الفتوى<sup>(١)</sup> .

أقول : وقوله لقوة الظن ، يحتمل أن يكون المراد به بيان كون الظن الحاصل من جانب المشهور أقوى من الظن الحاصل من مخالفهم ، ولما كان المفروض في المسألة السابقة عدم العلم بالمخالف فلم يتعرض لذلك ، وما ذكره عليه السلام قوياً ، ويؤيده قوله عليه السلام : «خذ بما اشتهر بين أصحابك وارتك الشاذ النادر ، فإن المجمع عليه لا ريب فيه»<sup>(٢)</sup> ؛ فإن ملاحظة الحكم والتعليل في الرواية يقتضي إرادة الشهرة من المجمع عليه ، أو الأعم منه ، والعلة المنصوصة حجة ، والتخصيص بالرواية خروج عن القول بحجية العلة المنصوصة ، كما لا يخفى .

وعلى القول بكون الأصل العمل بالظن بعد انسداد باب العلم إلا ما أخرجه الدليل يتقوى حجية الشهرة ، وإذا كان معها دليل ضعيف ، فأولى بالقبول ، سيما إذا كان الدليل الذي في طرف المخالف أقوى ، بل كلما كان الأدلة والأخبار في جانب المخالف أكثر وأصح يتقوى جانب الشهرة ويضعف الطرف الآخر .

ثم إن صاحب المعالم اعترض على الشهيد بمثل ما سبق ، وبأن

(١) ذكرى الشيعة ١ : ٥١ - ٥٢ .

(٢) الكافي ١ : ١٠٥٤ ، الوسائل ٢٧ : ١٠٦ ، أبواب صفات القاضي ، ب ٩ ، ح ١ .

الشهرة التي تحصل معها قوة الظن هي الحاصلة قبل زمن الشيخ لا الواقعة بعده، قال: وأكثر ما يوجد مشتهراً في كلام الأصحاب حدث بعد زمن الشيخ عليه السلام، كما نبه عليه والذي في كتاب الرعاية<sup>(١)</sup> الذي ألفه في دراية الحديث مبيّناً لوجهه، وهو أن أكثر الفقهاء الذين نشأوا بعد زمن الشيخ كانوا يتبعونه في الفتوى تقليداً له؛ لكثرة اعتقادهم فيه وحسن ظنهم به، فلما جاء المتأخرون وجدوا أحكاماً مشهورة قد عمل بها الشيخ ومتابعوه فحسبوا شهرةً بين العلماء، وما دروا أن مرجعها إلى الشيخ عليه السلام وأن الشهرة إنما حصلت بمتابعته، ثم نقل عن والده عليه السلام تأييداً لما ذكره من كلام بعض أصحابنا<sup>(٢)</sup>.

وأنت خير: بأن هذا الكلام في غاية البعد؛ فإن توجيه كلام والده لا يمكن بمثل ما نقلناه عن الشهيد عليه السلام فيما لو يعرف خلاف للجماعة ولم يظهر مستندهم في الحكم، فإن ذلك في المقام الذي لم يظهر مستند الحكم، ولا بأس حينئذٍ بمتابعتهم؛ لحصول الظن بأن قولهم كان عن دليل شرعي.

وأما القول بأن كل مشهور بعد زمان الشيخ هو من هذا القبيل فلا ريب أنه اعتساف، وإن أبقينا كلامه على ظاهره من تجويز تقليد الجماعة للشيخ مع تصريحهم بحرمة التقليد على المجتهد، فهو جرأة عظيمة، ولا ريب أن ذلك في معنى تفسيقهم، مع أننا نرى مخالفتهم له كثيراً، بل أكثر من مخالفة القدماء بعضهم لبعض، واعتراضهم عليه في غاية

(١) الرعاية : ٩٢ .

(٢) معالم الدين : ١٧٦ - ١٧٧ .

الكثرة، على أنا نقول: إنّ كتب الشيخ كثيرة وفتاويه في كتبه متخالفة، بل له في كتاب واحد فتاوى متخالفة، فهذه الشهرة حصلت في أيّ موضع وبتبعية أيّ فتوى من فتاويه وتقليد أيّ كتاب من كتبه؟ إذ قلّمًا يوجد قول بين الأصحاب إلا وللشيخ موافقة فيه، وربما وافق الشهرة فتواه في النهاية وخالفت فتواه في المبسوط، وربما كان بالعكس، وربما كانت موافقة للخلاف، وهكذا.

وبالجملة: هذا الكلام من الغرابة بحيث لا يحتاج إلى البيان، فإن كان اعتمادهم على كتاب النهاية فسائر كتبه متأخرة عنه، فهي أولى بالإذعان، مع أنّ المشهور ربما كان موافقاً للخلاف والمبسوط، وإن كان بالعكس، وربما كانت موافقةً للنهية وهكذا.

نعم، يمكن ترجيح الشهرة الحاصلة بين القدماء؛ من جهة قريهم بزمان المعصوم عليه السلام وإن كان لترجيح الشهرة بين المتأخرين أيضاً وجه؛ لكونهم أدقّ نظراً وأكثر تأملاً، «فربّ حامل فقه إلى من هو أفقه منه»<sup>(١)</sup>، فعلى المجتهد التحري والتأمل وملاحظة رجحان الظنّ بحسب المقامات، وقد وجدنا المقامات مختلفة في غاية الاختلاف، وترجّح عندنا شهرة القدماء تارةً وشهرة المتأخرين أخرى، وتارةً وجدنا مشهوراً لا أصل له، وأخرى وجدناها مستقلةً في الحكم ومحلاً للاعتماد.

ثمّ إنّ هاهنا كلاماً، وهو أنّ المشهور عدم حجّية الشهرة، فالقول بحجّية الشهرة مستلزم للقول بعدم حجّيتها، وما يستلزم وجوده عدمه فهو

(١) الكافي ١: ١٣٣٢، الوسائل الشيعية ٢٧: ٨٩، أبواب صفات القاضي، وما يجوز أن يقضي به، ب ٨، ح ٤٣.

باطل .

ويمكن دفعه بأن الذي يقوله القائل هو حجّية الشهرة في مسائل الفروع، والذي يلزم عدم حجّيتها هو الشهرة في المسألة الأصولية وهي عدم حجّية الشهرة، ولا منافاة .

ووجه الفرق ابتناء المسألة الأصولية على دليل عقليّ يمكن القدح فيه، وهو عدم الائتمان على الخطأ في الظنون، وهو لا يقاوم ما دلّ على حجّية الشهرة، وهو ما دلّ على حجّية الظنّ بعد انسداد باب العلم إلا ما أخرج الدليل كما سيجيء، والعلة المنصوصة وغيرهما، فما يحصل من الظنّ بصدق الجماعة في الحكم الفرعي أقوى من الظنّ الحاصل من قول الجماعة بعدم جواز العمل بالمشهور .

**الخامس :** قد يطلقون الإجماع على غير المصطلح الأصولي كإجماع أهل العربية والأصوليين واللغويين، زمثل قولهم: أجمعت العصابة على تصحيح ما يصحّ عنه، وأجمع الشيعة على روايات فلان، وهذا ليس كاشفاً عن قول الحجّة، ولكنّه ممّا يعتمد عليه في مقام الترجيحات ومراتب الظنون .

### قانون

لا يجوز خرق الإجماع المركّب عندنا، سواء كان مركّباً عن قولين أو أكثر، فلا يجوز القول الزائد على ما أجمعوا عليه .

وذلك قد يحصل بملاحظة توارد حكمين أو أحكام متعدّدة من الأحكام الشرعية على موضوع واحد بحسب أقوال الأمة ثمّ حكم آخر من

آخر .

وقد يحصل بملاحظة توارد حكمين من فريقين منها على موضوع كلّي ثمّ حكم موافق لأحدهما في بعض أفراد ذلك الموضوع وحكم آخر موافق للآخر في البعض الآخر من تلك الأفراد من فريق آخر .

مثال الأول : أن القول من الشيعة منحصر في استحباب الجهر بالقراءة في ظهر الجمعة مثلاً والقول بحرمنه ، فالقول بوجوبه خرق للإجماع المركب ، ومثل : أن المشتري إذا وطئ الجارية الباكرا ثمّ وجد بها عيباً فقيل : لا يجوز الرّد ، وقيل : يجوز الرّد مع الأرش ، وهو تفاوت ما بين الثيبوبة والباكرا ، فالقول برّدّها مجاناً خرق للإجماع المركب .

ومثال الثاني : أن الشيعة مختلفة في وجوب الغسل بوطنى الدبر ، فمن قال بوجوبه في المرأة قال به في الغلام ، ومن لم يقل به لم يقل في شيء منهما ، فالقول بوجوبه في بعض أفراد الدبر - وهو دبر المرأة دون الرجل - خرق للإجماع المركب ، وكذلك مسألة الفسخ بالعيوب ، فإنّ الأمة مختلفة فيه ، فقيل : يفسخ بها كلّها ، وقيل : لا يفسخ بها كلّها ، فالقول بالفسخ في بعض العيوب دون بعض خرق للإجماع المركب ، وقد يسمّى هذا قولاً بالفصل ويقال : لا يجوز القول بالفصل ، ويتمسكون بعدم القول بالفصل في تعميم الحكم في كلّ واحد من القولين بالنسبة إلى أفراد الموضوع .

وقد يقولون : إذا لم يفصل الأمة بين مسألتين في حكم ، فلا يجوز القول بالفصل بينهما ، وذلك إذا لم يكن هناك كلّي جامع لموضوع المسألتين مثل : الدبر والعيوب ، ومن أمثلته : أن بعضهم قال : بأنّ المسلم لا يقتل بالذمّي ولا يصحّ بيع الغائب ، وبعضهم : يقتل المسلم بالذمّي ويصحّ

بيع الغائب ، فالقول بالقتل وعدم الصحة قول بالفصل بين المسألتين .  
 فقد يجتمع خرق الإجماع المركب مع القول بالفصل ، وقد يتفارقان  
 من الجانبين ، فمادة الاجتماع هو مسألة وطئ الدبر والفسخ بالعيوب  
 وأمثالهما ، ومادة الافتراق من جانب خرق الإجماع المركب هو مسألة الجهر  
 في ظهر الجمعة ، وردّ الجارية الموطوءة وأمثالهما ، وأما من جانب القول  
 بالفصل فأمثلته كثيرة يتّضح في ضمن ما يتلى عليك ، فاستمع لتحقيق هذا  
 المقام على ما يستفاد من كلماتهم وهو : أنه إذا لم يفصل الأمة بين مسألتين  
 أو أكثر ، فإن نصّوا على عدم الفصل بينهما بأن يعلم من حالهم الاتفاق على  
 ذلك وإن لم نجد التصريح به من كلّ منهم ، فلا يجوز الفصل ، سواء  
 حكموا بعدمه في كلّ الأحكام أو بعض الأحكام ، وله صور ثلاث :

**الأولى :** أن يحكم الأمة بحكم واحد فيهما ، مثل : أنهم يستدلّون  
 لوجوب الاجتناب عن البول بقوله عليه السلام : «اغسل ثوبك من أبوال ما لا يؤكل  
 لحمه»<sup>(١)</sup> فالحكم من الأمة للبول واحد وهو النجاسة ، وهم متفقون على  
 عدم الفصل بين وجوب غسل الثوب عنه والبدن وتنزيه المأكول  
 والمشروب والمساجد والمصاحف وغير ذلك ، وكذلك سائر أحكام  
 النجاسات ، فاتفقوا على عدم الفصل بين أحكام المذكورات بالنسبة إلى  
 ملاقة البول مع كون الحكم واحداً أيضاً ، فهذا في الحقيقة إجماعان بسيطان  
 وليس لنا هنا إجماع مركب ، وموارد هذه الصورة في الأحكام الشرعية فوق  
 حدّ الإحصاء .

**الثانية :** أن يحكم بعض الأمة في المسألتين بحكم وبعض آخر بحكم

(١) الكافي ٣ : ١٢/٤٠٦ ، الوسائل ٣ : ٤٠٥ ، أبواب النجاسات ، ب ٨ ، ح ٢ .

آخر، مثل: أن بعضهم يقول بنجاسة الماء القليل الذي في الإناء بولوج الكلب، وكذلك بنجاسة القليل الذي دخل فيه الدجاجة التي وطأت العذرة، وكذلك غيرهما من أفراد الماء القليل وأقسام النجاسة، والآخر يقول بعدم تنجسه بشيء منها في شيء من أفرادها، وهذا أيضاً مما اجتمع فيه الإجماع المركب مع الاتفاق على عدم الفصل، فهناك إجماع بسيط ومركب، وذلك أيضاً في الأحكام الشرعية في غاية الكثرة.

**الثالثة:** أن لا يعلم حكم منهم فيهما بخصوصه وإن اتفقوا على الحكم بعدم الفرق بينهما، وذلك في الأحكام الاجتهادية التي لم يتعين فيها حكم بحيث ينعقد عليه إجماع بسيط أو مركب، سواء كان في أول الإطلاع على المسألة وابتداء البحث في خصوص حكمها، أو بعد الإطلاع والفحص وقبل استقرار الأمر على حكم أو حكمين، مثل: أنا إذا لم نعلم حكم تذكية المسوخ فإذا ثبت جواز تذكية الذئب من جملتها؛ من أجل ما دلّ على جواز تذكية السباع فنحكم بجواز التذكية في الباقي إن ثبت الاتفاق على عدم القول بالفصل، وهكذا في الحشرات بعد إثبات حكم المسوخ بما ذكرنا نقول: يجوز التذكية في الفأرة؛ لكونها من المسوخ وقد أثبتنا جوازها فيها، وهكذا، وأمثال ذلك أيضاً كثيرة.

وإن لم ينصوا على عدم الفصل، ولم يعلم اتفاقهم على ذلك، ولكن لم يكن فيهم من فرق بينهما أيضاً، فإن علم اتحاد طريق الحكم فيهما فهو في معنى اتفاقهم على عدم الفرق، مثاله: من ورث العمّة، ورث الخالة، ومن منع إحداهما، منع الأخرى؛ لاتحادهما في الطريقة وهي قوله تعالى:

﴿وَأُولُوا الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ﴾<sup>(١)</sup> ومثله: زوج وأبوان وامرأة وأبوان، فمن قال: للأُم ثلث أصل الشركة كابن عباس قال به في الموضوعين، ومن قال: لها ثلث الباقي بعد فرضهما قال في الموضوعين إلا ابن سيرين، فقال في الزوج بمثل قول ابن عباس دون الزوجة، وعكس آخر<sup>(٢)</sup>، وإن لم يعلم اتّحاد الطريقة فقال العلامة رحمته الله: الحقّ جواز الفرق لمن بعدهم؛ عملاً بالأصل السالم عن معارضة مخالفة حكم مجمع عليه أو مثله\*، ولأنّ منع المخالفة يستلزم أنّ من قلّد مجتهداً في حكم أن يوافقه في كلّ حكم ذهب إليه وهو ظاهر البطلان<sup>(٣)</sup>.

وقال في المعالم: والذي يأتي على مذهبنا عدم الجواز؛ لأنّ الإمام عليه السلام مع إحدى الطائفتين قطعاً<sup>(٤)</sup>.

أقول: وهذا لا يتمّ إلا مع العلم بعدم خروج قول الإمام عليه السلام عن القولين والمفروض عدم ثبوت الإجماع، ويمكن التكلف في إرجاع كلامه إلى صورة الإجماع ولكنه بعيد.

فلنرجع إلى ما كنّا فيه ونقول: لا يجوز خرق الإجماع المركّب يعني ما علم أنّ قول الإمام عليه السلام ليس بخارج عن أحد الأقوال؛ فإنّ الخروج عن الكلّ واختيار غيره يوجب ترك قول الإمام عليه السلام يقيناً، فهذا هو الوجه فيما

(١) سورة الأنفال ٨: ٧٥.

(٢) نهاية الوصول للعلامة ٣: ١٩٨ - ٢٠٠، معالم الدين: ١٧٨، شرح مختصر المنتهى للعسدي: ١٣٩، الإحكام للآمدي ١- ٢: ٢٣٠.

(٣) نهاية الوصول ٣: ١٩٩.

(٤) معالم الدين: ١٧٨.

(\*) وهو اتّحاد طريق الحكم فيهما. منه رحمته الله.

اخترناه من المنع مطلقاً .

وأما العامة فأكثرهم قد وافقنا على ذلك<sup>(١)</sup> ، وذهب الأقلون منهم إلى الجواز<sup>(٢)</sup> ، وفصل ابن الحاجب ومن تبعه بأن الثالث إن كان يرفع شيئاً متفقاً عليه كمسألة ردِّ البكر مجاناً فلا يجوز ، وإلا فيجوز ، كمسألة فسخ النكاح ببعض العيوب<sup>(٣)</sup> ؛ لأنه وافق في كلِّ مسألة مذهباً فلم يخالف إجماعاً ، ويوضحه مثل قتل الذمّي وبيع الغائب المتقدّم ، فهما مسألتان خالف في إحداهما بعضاً وفي الأخرى بعضاً ، وإنما الممنوع مخالفة الكلِّ فيما اتفوا عليه .

واستدلّ المانعون منهم مطلقاً بأنهم اتفقوا على عدم التفصيل في مسألة العيوب ومسألتي الأمّ ، فالمفصل خالف الإجماع<sup>(٤)</sup> .

وردّ: بمنع اتفاقهم على عدم التفصيل ؛ فإنّ عدم القول بالفصل ليس قولاً بعدم الفصل ، وإنما الممتنع مخالفة ما قالوا بنفيه ، لا ما لم يقولوا بشوته ، ويوضحه مسألة قتل الذمّي وبيع الغائب<sup>(٥)</sup> .

واعترض : بأنّ من قال بالإيجاب الكلّي في مثل مسألة العيوب يستلزم قوله بطلان السلب الجزئي الذي هو نقيضه قطعاً ، بل بطلان التفرقة ، ومن قال بالسلب الكلّي يستلزم قوله بطلان الإيجاب الجزئي<sup>(٦)</sup>

(١ و ٢) حكي في التبصرة : ٣٨٧ ، المحصول ٤ : ١٢٧ ، الإحكام للآمدي ١ - ٢ : ٢٢٧ .

(٣) ابن الحاجب في منتهى الوصول : ٦١ ، ومن التابعين : العضدي في شرح مختصر

المنتهى : ١٣٨ - ١٣٩ ، والآمدي في الإحكام ١ - ٢ : ٢٢٨ - ٢٢٩ .

(٤) منهم : الشيرازي في التبصرة : ٣٨٧ ، أبي يعلى في العدة ٤ : ١١١٣ .

(٥) منتهى الوصول : ٦١ ، شرح مختصر المنتهى : ١٣٨ .

(٦) أثبتناه من نسخة «ب» .

الذي هو نقيضه قطعاً، بل بطلان التفرقة، والقول بالتفصيل مركّب من الجزئيتين، فالمركّب منهما باطل على القولين باعتبار أحد جزأيه قطعاً<sup>(١)</sup>. ولا يخفى ما فيه؛ فإن دلالة القول بالقضية الكلية وإن سلّمت من باب الالتزام البيّن بالمعنى الأعمّ كما في دلالة الأمر بالشيء على النهي عن الترك، كما مرّ، لكن بطلان أحد جزأي المركّب إنّما يستلزم بطلان المركّب من حيث إنّه مركّب، لا من حيث سائر الأجزاء أيضاً، مع أنّه لا تركيب هنا حقيقياً، بل الجزئيتان كلّ منهما مسألة برأسها اتّفق للقائل القول بهما مطلقاً، لا بشرط اجتماع كلّ منهما مع الآخر، ولا بشرط التركيب، فلا دلالة في أحد من القولين إلّا على بطلان أحد من الجزئيتين، فلم يثبت اجتماع الفريقين على بطلان كلّ واحد منهما.

وأما ما قيل من أنّ اتّحاد الحكم في كلّ الأفراد لازم لقول كلّ الأمة وإن لم يقولوا به صريحاً، والتفصيل ينافيه<sup>(٢)</sup>.

ففيه: أنّ اللازم لقولهم إنّما هو اتّحاد الحكم في كلّ الأفراد بلزوم تبعي\*، لا القول باتّحاد الحكم في كلّ الأفراد، وما يفيد في تحقّق الإجماع

(١) نقله سلطان العلماء في الحاشية على معالم الدين (طبع مكتبة الداوري): ٣١٧ - ٣١٨.

(٢) القائل: سلطان العلماء في الحاشية على معالم الدين: (طبع مكتبة الداوري): ٣١٨.

(\*): يعني: إنّ القدر المسلّم هو لزوم حصول نفس اتّحاد حكم كلّ الأفراد في الخارج لا حصول القول والاعتقاد باتّحاد حكمها الذي هو المفيد في الإجماع وتحقّقه، ومع ذلك فالقدر المسلّم من اللزوم هو اللزوم التبعي لا اللزوم الحاصل بالدلالة المقصودة من كلماتهم وفتاويهم، سلّمنا لزوم الثاني يعني حصول القول والاعتقاد بالاتّحاد،  
لل

هو الثاني لا الأول .

سَلَمْنَا لزوم الثاني أيضاً، لكن لا يلزم من القول باتّحاد الكلّ في الحكم القول ببطلان القول بالحكم الموافق في البعض؛ إذ ليس في القول باتّحاد الكلّ في الحكم لزوم انضمام كلّ منهما بالآخر؛ لأنّ الحكم إنّما يتعلّق بكلّ واحد من الأفراد، لا بالأفراد بشرط تركيبها واجتماعها .

سَلَمْنَا جميع ذلك، لكن المسلم من العقاب على مخالفة الإجماع، والقدر الثابت الحجية من الإجماع هو ما علم اتّفاقهم على شيء بدلالاتهم المقصودة، لا التبعيات، وأدلتهم التي أقيمت على ذلك إنّما تنصرف إلى ذلك .

واستدلّ المانعون أيضاً: بأنّ فيه تخطئة كلّ فريق في مسألة، وفيه

---

﴿ لكنّا لا نسلمّ منه إلا إرادة أنّهم معتقدون وقائلون بأنّ حكم الجميع واحد . وهذا القول والاعتقاد يحتمل معنيين :

الأول : اعتقادهم واجتماعهم على الاتّحاد مع قطع النظر عن اعتبار انضمام بعض الأفراد مع بعض في الحكم .

والثاني : هو اعتقادهم وقولهم واجتماعهم على الاتّحاد مع اعتبار الانضمام، والقدر المسلم هو المعنى الأول لا الثاني، وهو لا ينافي مع القول بالفرق، وليس في الفرق مخالفة لإجماعهم؛ إذ لم يكن في قول الكلّ اعتبار الانضمام حتّى ينافيه التفرقة . فالمسألة الموافقة لأحد الفريقين في قول القائل بالفرق صحيحة على قول الفريق الموافق له والموافقة للآخر صحيحة على قول الآخر . سَلَمْنَا أنّه هو المعنى الثاني، لكن لا نسلمّ حصول العقاب على مخالفة الإجماع المستفاد من أقوال الأمة تبعاً ومن غير جهة دلالات أقوالهم وفتاويهم المقصودة؛ لأنّ أدلتهم التي أقاموها على حجّية الإجماع وحرمة مخالفتها لا يدلّ إلا على ذلك، فإنّ المتبادر من سبيل المؤمنين مثلاً هو السبيل الذي اختاروها بالإرادة والقصد لا ما لزمهم تبعاً وكذلك عدم اجتماعهم على الخطأ وغير ذلك . منه ﷺ .

تخطئة كل الأمة والأدلة السمعية تنفيها<sup>(١)</sup>.

ورد: بأن المنفي تخطئة كل الأمة فيما اتفقوا عليه، وأما فيما لم يتفقوا عليه بأن يخطئ كل بعض في مسألة غير ما خطأ فيه الآخر فلا ينفي<sup>(٢)</sup>.

أقول: وقد مرّ منّا ما يخدش في هذا الكلام، وما يصلحه في خصوص الاستدلال بقوله ﷺ: «لا تجتمع أمتي على الخطأ»<sup>(٣)</sup> بجعل اللام للجنس أو للعهد، ولكن الأظهر على مذهبهم في هذا المقام هو قول المانع، كما بيّنا.

احتجّ المجوزون: بأن اختلافهم دليل على أن المسألة اجتهادية يعمل فيها بما اقتضاه الاجتهاد وأدى إليه، فيجوز إحداث الثالث<sup>(٤)</sup>.

وأجيب<sup>(٥)</sup>: بأن الاختلاف إنّما يدلّ على جواز الاجتهاد إذا لم يكن هناك إجماع مانع، فإذا اختلفوا على قولين ولم يستقرّ خلافهم كانت المسألة اجتهادية، وهنا استقرّ خلافهم على قولين، فلا يجوز الثالث. واحتجّوا أيضاً بمسألة الأمّ ومخالفة ابن سيرين وتابعي آخر وعدم إنكارهم عليهما<sup>(٦)</sup>.

وأجيب: بأنه كان قسماً من الجائز ممّا لم يكن فيه مخالفة الإجماع،

(١ و ٢) حكى الاستدلال وأجيب في الإحكام للأمدى ١ : ٢٢٩ ، المحصول ٤ : ١٢٩ - ١٣٠ ، شرح مختصر المنتهى للعضدي : ١٣٩ .

(٣) تقدّم في ص : ٣١٢ - ٣١٣ .

(٤ و ٥) حكى الاحتجاج وأجيب في التبصرة : ٣٨٨ ، شرح مختصر المنتهى للعضدي : ١٣٩ .

(٦) حكى الاحتجاج في التبصرة : ٣٨٨ ، شرح مختصر المنتهى للعضدي : ١٣٩ - ١٤٠ .

الإجماع / اختلاف الأمة على قولين ..... ٣٤٣  
كالفسخ بالعيوب<sup>(١)</sup>.

ويشكل هذا الجواب بأن الظاهر أنه مما اتحد فيه طريق المسألتين إلا أن يمنع عن ذلك، وأما عندنا فلا إشكال؛ لعدم الثبوت.  
ثم إن الكلام في تحقق الإجماع المركب وحجته وأقسامه من القطعي والظني وغير ذلك نظير ما مر في الإجماع البسيط فلا حاجة إلى الإعادة.

### قانون

إذا اختلفت الأمة على قولين ولم يدل على أحدهما دليل قطعي أو ظني يرجحه على الآخر، فمقتضى طريقة العامة الرجوع إلى مقتضى الأصل إن لم يكن موجبا لخرق المتفق عليه، وإلا فالتخيير.  
وأما على مذهب الإمامية ففيه قولان نقلهما الشيخ في العدة:  
أحدهما: إسقاط القولين والتمسك بمقتضى العقل من حظر أو إباحة على اختلاف مذاهبهم.  
وثانيهما: التخيير وأنه يجري مجرى خبرين تعارضا ولم يكن مرجح لأحدهما.

ورد الشيخ القول الأول: بأنه يوجب طرح قول الإمام عليه السلام، واختار الثاني<sup>(٢)</sup>.

واعترضه المحقق رحمته الله: بأن في التخيير أيضاً إبطالا لقول الإمام عليه السلام؛ لأن كلاً من الطائفتين يوجب العمل بقوله ويمنع من العمل بالقول الآخر،

(١) شرح مختصر المنتهى للعضدي: ١٤٠.

(٢) العدة ٢: ٦٣٦-٦٣٧.

فلو خيرنا لاستبحنا ما حظره المعصوم عليه السلام <sup>(١)</sup>.

ولا يخفى ضعف هذا الاعتراض؛ فإنّ التخيير طريق في العمل للجاهل بالحكم، لا قول في المسألة يوجب طرح كلّ واحد من القولين، كالتخيير في العمل بالخبرين المتعارضين، وحكم كلّ واحد منهما بطلان القول الآخر وعدم صحّته في نفس الأمر لا ينافي تجويزه العمل به للجاهل، كما أنّه لا يجوز للمجتهد منع مقلّد مجتهد آخر عن تقليده وإن علم خطأه في المسألة، بل له أن يجوز تقليده إذا كان أهلاً للاجتهاد ويرخصه فيه؛ فإنّ الترخيص في التقليد غير إمضاء نفس الحكم وإظهار الرضا به بالخصوص. ثمّ إنّ فرض اتّفاق الفرقتين بعد الاختلاف على أحد القولين، فقال الشيخ بجواز ذلك على القول بالرجوع بمقتضى العقل وإسقاط القولين؛ لانعقاد الإجماع حينئذٍ على ما أجمعوا عليه، وأمّا على مختاره من التخيير فمنعه؛ لأنّه يوجب بطلان القول الآخر والمفروض كان التخيير بينهما وهو ينافي البطلان <sup>(٢)</sup>.

وهو ضعيف؛ لأنّ التخيير إنّما كان في العمل لجهالة قول الإمام عليه السلام بخصوصه، وبعد انعقاد الإجماع يتعيّن قول الإمام عليه السلام ويظهر بطلان القول الآخر، ولا منافاة بين عدم ظهور البطلان وجواز العمل به في وقت وظهور البطلان وعدم جواز العمل به في وقت آخر.

ولا يجوز تعاكس الفريقين عند أصحابنا <sup>(٣)</sup>؛ للزوم رجوع

(١) معارج الأصول : ١٩٢ .

(٢) المدّة ٢ : ٦٣٧ .

(٣) منهم : العلامة في تهذيب الوصول : ٢٠٧ - ٢٠٨ والشيخ البهائي في زبدة

الأصول : ٩٩ .

المعصوم عليه السلام عن قوله ، اللهم إلا إذا كان القولان منه ، وكان أحدهما من باب التقية ، وهو خلاف الأصل لا يصار إليه إلا مع الثبوت .

وربما يستدلّ على عدم جواز التعاكس بقوله عليه السلام : « لا تجتمع أمّتي على الخطأ »<sup>(١)</sup> بناءً على كون اللام للجنس ؛ للزوم الاجتماع على جنس الخطأ حينئذٍ ، فإن من عدل عن الخطأ فيلزمه الخطأ أولاً ، ويلزم الفرقة الأخرى بعدولها عن الصواب إلى ذلك الخطأ ، فصدر عن كلّ منهما جنس الخطأ وإن كان في وقتين .

وربما يستدلّ بذلك على هذا على لزوم عدم خلوّ الزمان عن المعصوم عليه السلام ؛ لأنّ إتيان كلّ واحد من الأمة خطأ وإن كان خطأ كلّ منهم غير خطأ الآخر يوجب اجتماعهم على جنس الخطأ ، فلا بدّ من معصوم حتّى يصدق عدم الاجتماع على الخطأ ، ويؤيده قوله عليه السلام : « لا تزال طائفة من أمّتي على الحق »<sup>(٣)</sup> بناءً على كون اسم كلمة لا تزال كلمة طائفة ، لا ضمير الشأن .

### قانون

الأقرب حجّية الإجماع المنقول بخبر الواحد ؛ لأنّه خبر ، وخبر الواحد حجّة .

أما الأول ؛ فلائذ قول العدل : أجمع العلماء على كذا ، يدلّ بالالتزام

(١) تقدّم في : ٣١١ .

(٢) من المستدلين : الشيخ البهائي في زبدة الأصول : ٩٩ .

(٣) عوالي اللآلي ٤ : ١٣/٦٢ .

(٤) من المستدلين : الشيخ البهائي في زبدة الأصول : ٩٩ .

على نقل قول المعصوم عليه السلام أو فعله أو تقريره الكاشفات عن اعتقاده عليه السلام على طريقة المشهور، أو على رأيه واعتقاده على الطريقة التي اخترنا، فكأنه أخبر عن اعتقاد المعصوم عليه السلام إخباراً ناشئاً عن علم، فهو نبأ وخبر.

وأما الثاني، فلما يجيء في مبحث الأخبار. والفرق بين الطريقتين أن الأول يفيد كونه حديثاً مصطلحاً، والثاني أنه خبر لغةً وعرفاً.

ومما ذكرنا ظهر وجه الاستدلال بآية النبأ<sup>(١)</sup>. وأما آية النفر<sup>(٢)</sup> فهي أيضاً دالة عليه كالخير؛ لأنّ تحصيل المعرفة به تقفّه، والإخبار به إنذار.

وأما الإجماع الذي نقلوه في حجّة خبر الواحد فلما كان بالنسبة إلينا منقولاً فالتمسك به دوري، ومن ظهر له القطع بذلك الإجماع بحيث يشمل هذا النبأ الذي هو مدلول التزامي للإجماع المنقول الذي نحن نتكلم فيه فهو، وإلا فلا وجه للاستدلال به.

وأما انسداد باب العلم وانحصار الطريق في الظنّ فدلالته عليه واضحة؛ لأنّ مقتضاه حجّة الظنّ من حيث إنه ظنّ، لا ظنّ خاص. واستدلوا أيضاً على حجّيته بالألويّة بالنسبة إلى خبر الواحد؛ فإنّ الظنّي المنقول بخبر الواحد إذا كان حجةً فالقطعي المنقول به أولى، وسيجيء الكلام في توضيح هذا الاستدلال.

(١) سورة الحجرات ٤٩ : ٦ .

(٢) سورة التوبة ٩ : ١٢٢ .

وبقوله ﷺ : «نحن نحكم بالظاهر»<sup>(١)(٢)</sup>.

وأجيب عن الأول: بأن الأطلاع على الإجماع أمر بعيد، فالظن بوقوعه أضعف من الظن بوقوع الخبر<sup>(٣)</sup>، وربما يمنع من جهة ذلك التساوي أيضاً.

وعن الأول والثاني: بأنهما لا يفيدان إلا الظن، وهو غير معتبر في الأصول<sup>(٤)</sup>.

أقول: واحتمال الخطأ في مدعي الإجماع معارض بكثرة الحوادث اللاحقة بالأخبار من حيث المتن والسند والدلالة والتعارض والاختلاف والاضطراب والسهو والغفلة والنقل بالمعنى مع الاشتباه في فهم المقصود، والإجماع المنقول خال عن أكثر ما ذكر، فيبقى مزية العلم مرجحاً.

ودعوى لزوم القطع في الأصول خالية عن شاهد ودليل، وقد مر الإشارة إليه، وسيجيء.

والحق أن المقامات تختلف في الترجيح، فربّ خبر يقدم على إجماع منقول، بل وإجماعين منقولين، وربّ إجماع منقول يقدم على خبر صحيح، بل وأخبار صحيحة، فلا بدّ من ملاحظة الخصوصيات والمرجحات الخارجيّة.

(١) إحياء علوم الدين ٨ : ٨٤ .

(٢) من المستدلّين : ابن الحاجب في منتهى الوصول : ٦٤ .

(٣) المجيب : الشيخ البهائي في زبدة الأصول مع حواشي المصنّف : ٢٣١ .

(٤) حكى في زبدة الأصول مع حواشي المصنّف : ٢٣٢ ، معالم الدين : ١٦٠ ، شرح

مختصر المنتهى : ١٤٤ .

واحتج المنكر للحجّة<sup>(١)</sup>: بأن مقتضى الآيات والأخبار حرمة العمل بالظنّ في الفتوى والعمل، خرج خبر الواحد بالإجماع والآيتين، وبقي الإجماع المنقول تحت الأصل، يعني أنا لا نعلم أنّ الإجماع انعقد على حجّة هذا الخبر الذي هو المدلول الالتزامي لنقل الإجماع، أو لا نعلم الإجماع عليه؛ لأنّه ليس بحديث.

أقول: أما الآيتان فقد ذكرنا أنّهما تشملانه أيضاً، وأما الإجماع على ما ادّعه الشيخ وغيره كما سيجيء، فهو لا يدلّ على حجّة الخبر مطلقاً أيضاً، بل غاية ما ثبت هو أخبار الأحاد مع وصف تداولها بين أصحاب الأئمة عليهم السلام، ولا ريب أنّ حال زمانهم وزماننا متفاوت غاية التفاوت؛ بسبب قلّة الوسائط وإمكان حصول القرائن على صدره عن الإمام عليه السلام، وقلّة الاختلال من جهة النقل والتقطيع وسائر التصرفات، وكذلك بسبب تباين الاصطلاحات، وتفاوت القرائن في فهم اللفظ، وبسبب علاج التعارض المتفاوت حاله بالنسبة إلى الزمانين.

فالاعتماد على الإجماع المدّعى الذي لم يعلم دعواه ولا وقوعه إلا على العمل بأخبار الأحاد في زمان الأئمة عليهم السلام لا يثبت الإجماع على جواز العمل به في زماننا أيضاً، فما تقول في غالب الأخبار الأحاد في زماننا نقوله في الإجماع المنقول.

فإن أردت إثبات جواز العمل على الظنون التي يحتاج إليها في العمل بأخبار الأحاد في زماننا من جهة المتن والسند والدلالة وغيرها من الوجوه

(١) من المنكرين: الفزالي في المستصفى ٢: ٤٠٢ - ٤٠٣، وانظر: الإحكام للآمدي

كلّها بالدليل من إجماع أو غيره فلا ريب أنه تمحلّ فاسد .  
بل العمل بظواهر الآيات أيضاً كذلك ؛ إذ لا ريب أن القدر الثابت من  
كون الآية حجّة هو متفاهم المشافهين ، وتحصيل متفاهمهم يحتاج إلى  
استعمال ظنون شتى لا يمكن دعوى الإجماع على حجّية كل واحد واحد  
منها .

وبالجملة : من تتبّع الفقه وبلغ إلى حقيقته ، يعلم أن دعوى أنه  
لا يجوز العمل فيه إلا بظنّ ثبت حجّيته من الإجماع ، أو دليل قاطع آخر  
مجازفة .

فإذا لم يبق فرق بين الظنون فلا ريب أن الإجماع المنقول ممّا يفيد  
الظنّ ، بل ربما يفيد ظناً أقوى من ظاهر الخبر ، بل الآية أيضاً .  
فالآيات والأخبار الدالة على عدم جواز العمل بالظنّ مخصوصة  
بصورة إمكان تحصيل العلم ، أو بأصول الدين فقط ، كما هو مورد أكثر  
الآيات .

نعم ، مثل القياس الذي أجمع الشيعة على بطلانه وصار حرّمته من  
ضروريّات المذهب فهو إنّما خرج بالدليل .

فاقتضى الدليل جواز العمل بالظنّ إلا ما أخرجه الدليل ، ولذلك ذهبنا  
سابقاً إلى تقوية حجّية الشهرة والإجماعات الظنّية ، ومن ذلك قاعدة الغلبة  
والحاق الظنّ بالأعمّ الأغلب وإن كان ذلك ممّا يستفاد من الأخبار أيضاً ،  
كما أشرنا في أوائل الكتاب .

ثمّ إنّ الإشكال في الإجماعات المنقولة بسبب وجود المخالف  
وتعارضها حتّى من مدّعياها كما مرّ الإشارة إليه قد ظهر لك الجواب عنه ،

ونقول هنا أيضاً: إن وجود المخالف غير مضرٍ في تحقّق الإجماع كما عرفت، ووقوع الخطأ من المدّعي أيضاً في استنباطه أيضاً لا ننكره، وكم من هذا القبيل في أخبار الآحاد مع أننا نقول بحجّيتها، فكذلك التعارض والاختلاف، فكما يمكن حصول الاختلاف في الأخبار من جهة الغفلة والنسيان وسوء الفهم والنقل بالمعنى وغير ذلك وهو لا يقدر في حجّية ماهية خبر الواحد، فكذلك ما نحن فيه؛ فإنّ مبنى الأطلاق على الإجماع غالباً على الحدس، وهو ممّا يجري فيه الخطأ، والخطأ في القطعيّات في غاية الكثرة.

ألا ترى أنّ بعض أرباب المعقول يدّعي أنّ الجسم بعد الانفصال هو بالبديهة، والآخر يدّعي أنّه غيره بالبديهة، فتعارض الإجماعات ومخالفتها مبنيّ على ذلك، ألا ترى أنّ السيّد<sup>(١)</sup> ادّعى الإجماع على عدم حجّية خبر الواحد<sup>(٢)</sup>، وادّعى الشيخ الإجماع على خلافه<sup>(٣)</sup>، ووجهه أنّ السيّد كان ناظراً إلى طريقة المتكلّمين والناظرين في أصول العقائد، وانضمّ إلى ذلك في نظره قرائن أخرى، وغفل عن طريقة أهل الحديث، وحكم بكون عدم جواز العمل به مطلقاً إجماعياً، والشيخ إلى طريقة الفقهاء وأهل الحديث، وغفل عن طريقة المتكلّمين، وحكم بكون جواز العمل به إجماعياً، وكما أنّ سبب حصول الاختلاف من جانب الشارع ممكن في الأخبار كما صرّحوا<sup>(٤)</sup> به، فكذلك فيما نحن فيه، فربما انعقد إجماع على مستند صدر قطعاً من الإمام<sup>(٥)</sup>، وانعقد إجماع آخر على مستند آخر

(١) رسائل الشريف المرتضى ١ : ٢٤ و ٢٠٣، ٣ : ٣٠٩.

(٢) العدة ١ : ١٢٦.

بعينه صدر عنه عليه السلام قطعاً، وهذا ليس بمستبعد ولا مستنكر، ووجه صدور المتخالفة من الأحكام عنهم عليهم السلام ظاهر من جهة التقية وغيرها، فلا مانع من رجوع المدعي عن دعواه أيضاً من جهة هذه الأمور.

نعم، هاهنا كلام آخر، وهو أنا بيننا أن الطريقة التي اختارها الشيخ وغيره من الأصحاب الذين يعتمدون في إثبات موافقة قول الإمام عليه السلام للمجمعين بأنه لو كان اجتماعهم على الباطل لوجب على الإمام عليه السلام ردعهم عن الضلالة بنفسه أو بغيره ضعيفة، ولا يمكن الاعتماد عليها، فكيف يجوز الاعتماد على إجماعاتهم المنقولة، مع أنكم لا تفرقون بينها، فإذا كان الإجماع المنقول من مثلهم أو محتملاً لكون مدعيه قائلاً بكونه إجماعاً من هذه الجهة، فكيف يمكن الاعتماد عليه؟ ١.

وهو نظير الإشكال الذي ذكره المنكرون لعلم الرجال، النافون للاحتياج إليه بأنه كيف يعرف عدالة الراوي مع وجود الاختلاف في معنى العدالة وعدم المعرفة بحال المزكي واعتقاده في العدالة؟ وسنجيب عنه في محله إن شاء الله تعالى.

وأقول في دفع الإشكال هنا: إن هذا الإشكال لا يرد على ما ادّعاه غير الشيخ ممن لم يقل بهذه المقالة، وهم الأكثرون، بل لم نقف على مصرح بهذه الطريقة من بعد الشيخ، وقد ردّ هذه الطريقة وزيفها سيدنا المرتضى عليه السلام (١).

وأما الشيخ ومن يوافقه في هذه المقالة فهم لا يقولون بانحصار العلم بثبوت الإجماع في هذه الطريقة المدخولة، بل يصرحون بأن الاتفاق

كاشف عن قول الإمام عليه السلام وبأن العلم يحصل من جهة الاتفاق كغيرهم من الأصحاب، والإجماع الواقعي عنده أيضاً هو ما ذكره القوم فلاحظ كتاب العدة مصرحاً فيها بذلك في مواضع<sup>(١)</sup>.

نعم، ذكر ذلك أيضاً في طريق معرفة قول الإمام عليه السلام حيث لم يوجد للإمامية مخالف في الحكم، ولم يعلم اتفاقهم، ولم يعرف بموافقة إمامهم لهم أيضاً، فقال: من عدم ظهور المخالفة يعلم أنه عليه السلام راضٍ بما اتفقوا عليه، وإلا لوجب عليه الظهور بنفسه أو غيره وردعهم من ذلك، وكذلك لو كان بينهم قولان لم يظهر لهم مخالف، ولم يعلم موافقته عليه السلام لهم، فقال: إن هذا يدل على أن الإمام عليه السلام خيّرهم بين القولين وإلا لظهر وأقامهم على الحق.

فمتى ذكر الشيخ أن الأصحاب أجمعوا على كذا واتفقوا على كذا - وهو أغلب ما يذكرونه في هذا المقام - فهو دال على الإجماع المصطلح عند جمهورهم، ولا غبار عليه؛ فإن اتفاق الكل واجتماعهم كاشف عن رأي رئيسهم بلا إشكال، مع أن الشيخ إذا اختلف اصطلاحه في الإجماع فالظاهر من حاله أنه إذا أراد حكاية الإجماع على غير الطريقة المستمرة بين العلماء أن يبين ذلك؛ فإن نقلهم للإجماع في كتبهم لأجل أن يعتمد عليه من بعدهم، فإخفاء ذلك مع تعدد اصطلاحه تدليس منه، فالظاهر منه حيث يطلق الإجماع إرادة المعنى المعهود، كما ذكروا نظير ذلك في الجواب عن الشبهة في التعديل، فإن ظاهر حال المزكي أنه يذكره في كتابه ليكون معتمداً لكل من سيحيى بعده، فإنه إذا قال: فلان عدل لا بد أن يريد منه

العدالة التي تكون كافيةً عند الكلّ، مع أنّ الغالب الشائع في الإجماعات هو ما كان على طبق مصطلح المشهور، فالمطلق في كلامهم ينصرف إلى الأفراد الغالبة، مع أنّ حصول مقام لم يعرف في الإمامية مخالف في الحكم ولم يبق احتمال ظاهر لوجود المخالف قلّما ينفك عن حصول العلم بموافقة الإمام عليه السلام من جهة اتّفاقهم، ولا يحتاج إلى إثبات الموافقة من جهة الدليل الذي ذكره الشيخ .

ومع هذا كلّه فلا يخفى أنّ ما ذكره الشيخ أيضاً لو لم يصير إجماعاً فلا ريب أنّه يفيد ظناً قوياً قد يمكن الاعتماد عليه، فليجعل الإجماعات المنقولة على قسمين، وذلك لا يوجب نفي حجّية الإجماع المنقول رأساً. وهاهنا إشكال آخر أيضاً وهو أنّ بعضهم يعتمد على الإجماع الظني بمعنى أنّه يدعي الإجماع بمظنّة حصوله، وآخرون لا يعتمدون إلا على القطع، فكيف يجوز الاعتماد على مطلق الإجماعات المنقولة مع عدم العلم بأنّها من قبيل الأوّل أو الثاني .

وفيه أيضاً: أنا لو سلّمنا أنّهم يعتبرون ذلك فلا يخفى أنّهم يتكلّمون على ما هو مصطلحهم، ومصطلحهم في كتبهم الأصولية والفقهية هو القسم الثاني، فيحمل إطلاقها عليه، وكلّ ما كان من قبيل الأوّل فيصريحون بما يدلّ على ظنيته، مثل: أنّهم يقولون الظاهر أنّه إجماعي، أو لعله إجماعي، وأمثال ذلك .

وأما قولهم: أجمع العلماء على كذا واتّفقوا أو إنّ ذلك عند علمائنا ونحو ذلك، فلا ريب أنّها صريحة في دعوى العلم، والتكلّم بمثل هذه الألفاظ وإرادة الظنّ بالإجماع تدليس ينافي عدالتهم، حاشاهم عن ذلك .

مع أنه لا يبعد القول بحجية الإجماع المظنون كالإجماع المنقول ، نظير الشهرة بالنسبة إلى الإجماع على ما وجهه الشهيد عليه السلام كما مر<sup>(١)</sup> ، ولكن لا بد من البيان ؛ لتفاوت المذاهب في الاحتجاج ، وتفاوت المذكورات في القوة والضعف .

ثم إن الإجماع المنقول مثل الخبر المنقول يجري فيه أقسامه وأحكامه من الرد والقبول ، والتعادل والترجيح ، فينقسم بالمنقول بخبر الواحد والمتواتر والصحيح والضعيف والمسند والمرسل وغيرها ، وكذلك اعتبار المرجحات من علو الإسناد وكثرة الوسطة والأفقيّة والأعدليّة وغير ذلك من المرجحات ، والصحة والضعف يحصل بسبب عدالة الناقل وعدمها ، والإسناد والإرسال يحصل باتصال السند إلى الناقل وعدمه وحذف بعض السلسلة وعدمه ، مثل : أن الشيخ سمع عن شيخه المفيد أن المسألة إجماعية فقال هو : أجمع الأصحاب من دون روايته عن شيخه ، فهذا موقوف ، أو روى ابن إدريس عن المفيد بواسطة الشيخ بحذف الوسطة .

وأما كونه بخبر الواحد أو متواتراً فقد أورد المحقق البهائي عليه السلام سؤالاً فيه على القوم بأنهم مطبقون على اشتراط الحس في التواتر وأنه لا يثبت التواتر إلا ما كان محسوساً ، والإجماع هو تطابق آراء رؤساء الدين على حكم ، والذي ينقل بالتواتر هو قولهم ، وقولهم بشيء لا يستلزم إذعانهم به في نفس الأمر وإن قال كل منهم : أنا مدّعن بذلك ؛ لاحتمال التقيّة أو الكذب من بعضهم ، نعم يفيد الظن بذلك ؛ لأصالة عدمهما سيّما الثاني ؛ لمصادمته العدالة ، فظهر بذلك أن تقسيم الأصوليين الإجماع إلى قطعي

ثابت بالتواتر وظني ثابت بغيره بعيد عن السداد، وكذا قول بعض المتكلمين: إن القطع بحدوث العالم حاصل من الإجماع المتواتر على حدوثه<sup>(١)</sup>.

**أقول:** وفرض تواتر الإجماع وإن كان قلماً ينفك عن الضروري وفرضه بدون نادر، سيما مع كثرة الوسائط، ولكن يمكن أن يقال في جواب الإشكال: أما أولاً فبمنع انحصار التواتر في المحسوسات، بل يمكن به إثبات غيره أيضاً، فيمكن حصول العلم بمسألة علمية باجتماع كثير من العقلاء الأذكياء، سيما مع عدم قيام دليل على بطلان قولهم، كما استدل بعضهم على إثبات الصانع ووحدته باتفاق الأنبياء والأوصياء عليهم السلام والعلماء قاطبة على ذلك؛ فإن العقل يستحيل اجتماع أمثال ذلك على الخطأ<sup>(٢)</sup>، فكذلك فيما نحن فيه إذا نقل جماعة كثيرة يؤمن تواطؤهم على الخطأ أقوال المجمعين، مع دعواهم بمعرفتهم من حالهم إذعانهم بما قالوا وأنهم صادقون في ذلك، فيمكن حصول العلم بصدقهم في نقل القول وإصابتهم في إدراك مطابقة قولهم لرأيهم، سيما مع ملاحظة تطابقهم في ذلك واعتراف كل منهم بأنني مدعن بما قلت، فثبت مما ذكرنا أنه يمكن حصول القطع بالإجماع بنقل هذه الجماعة الكثيرة.

**والحاصل:** أن ذلك نظير ما يعلم به اتفاق كل العلماء إجمالاً في أصل انعقاد الإجماع، فإنه كما يمكن حصول العلم باتفاق الكل بسبب العلم برأي أكثرهم وعامتهم وإن كان ذلك بسبب انضمام القرائن، فيمكن

(١) زبدة الأصول مع حواشي المصنف: ٢٤٠ - ٢٤١.

(٢) حكاة المجلسي في مرآة العقول ١: ٢٧٨.

حصول العلم بتحقق الإجماع بدعوى جماعة كثيرة تحقّق الإجماع وإن كان بسبب انضمام بعض القرائن ، فمراد القوم بالإجماع الثابت بالتواتر هو ذلك ، مع أنه يكفي ثبوت أقوالهم بالتواتر ، فنفهم نحن تحقّق الإجماع بسبب اجتماع أقوالهم ، فالتواتر إنّما هو في ملزوم الإجماع ، لا في نفسه ، كما سنذكره في المتواتر بالمعنى .

وقال بعض \* الأفاضل في مقام الجواب : إنه يمكن تحقّق التواتر على طريقة العامة الذين يقولون بحجية الإجماع من حيث إنه إجماع واتّفاق ، بأن يقال : إنّ الرؤساء إذا اتّفقوا على قولٍ مثل : أنّ الماء الكثير لا ينجس بالملاقاة ، لا بدّ من أن يكون كذلك في الواقع ، وليس علينا أن نبحث عن مطابقته لأرائهم ؛ لأنّ قوله ﷺ : « لا تجتمع أمتي على الخطأ »<sup>(١)</sup> كما يدلّ على عدم اجتماعهم على الرأي الخطأ يدلّ على عدم اجتماعهم على القول الخطأ أيضاً ، فلو اجتمعت على هذا القول الكاذب لزم كذبه ﷺ وهو محال ، فهذا\*\* القول المتّفق عليه إن ثبت بالتواتر قطعي وإلا فظني لظنية

(١) تقدّم تخريجه في ص : ٣١١ .

(\* ) هو الفاضل المحقق السيّد صدر الدين ﷺ في حواشيه على شرحه على الوافية ، منه ﷺ .

(\*\* ) ويمكن توجيه كلامه : بأن مراده من القول المتّفق عليه ، الذي إذا ثبت الاتّفاق عليه يكون حقاً ، فهو إن ثبت بالتواتر قطعي ، يعني : يحصل القطع بحصول ما إذا حصل كان حقاً ، وإن لم يثبت التواتر ، فحصول ما إذا ثبت الاتّفاق عليه يكون حقاً ظني ؛ لظنية طريقه وسنده لا لظنية نفسه ، يعني : لا لأنه لو حصل الاتّفاق على ذلك القول أيضاً لا يكون حقاً وواقعياً ويكون ظنياً قوله ، فهو كالمتمن القطعي الثابت بالسند الظني مراده محض التشبيه في مدخلية القطع وإن كان بمجرد الفرض ، لله

طريقه ، لا لظنية نفسه ، فهو كالمتمن القطعي الثابت بالسند الظني .

قال الحاجبي في مقام الاستدلال : دلالة الإجماع قطعية ، ودلالة الخبر ظنية ، وإذا وجب العمل مع نقل الخبر الظني فوجوبه مع نقل القطعي أولى<sup>(١)</sup> ، وليس غرضه أن الإجماع المنقول بخبر الواحد يفيد القطع حتى يمنع هذا ، وهذا مثل أن يقول أحد : إن العمل بالظاهر المحكي عن المعصوم ~~عليه السلام~~ مثلاً إذا كان واجباً فالنص المحكي أولى<sup>(٢)</sup> ، انتهى .

أقول : ولا يخفى ما فيه ؛ فإنه لا معنى محصل للإجماع على القول الخطأ والاتفاق على القول الصواب إذا أريد منه محض اللفظ إلا اتفاقهم في كيفية قراءة اللفظ وإعرابه ، وإلا فالظاهر من الاجتماع على القول هو الاجتماع على مؤداه ومفهومه ، ومع ذلك فأبي فائدة له في المسائل الفقهيّة إلا أن يقال : فائدته هو صيرورة المتن قطعياً وإن كان الدلالة ظنية كالخبر المتواتر .

قوله : إن ثبت بالتواتر فقطعي ، يعني أن هذا اللفظ حينئذٍ موافق للواقع ونفس الأمر على ما حقق المقام لا أنه قطعي الدلالة على مراد المجمعين ، وحينئذٍ فلا معنى لقوله : وإلا فظني ؛ لظنية طريقه لا لظنية

---

كما يعني : كما يصح نقل ما هو قطعي الدلالة بسند ظني ، فكذا يجوز نقل ما هو بحيث لو حصل الاتفاق عليه لكان حقاً واقعياً بسند ظني ، فغرضه من هذا التشبيه تفهيم معنى كون الطريق ظنياً دون نفسه .

وبهذا التوجيه يندفع كثير من الأبحاث الآتية ، ولكنه بعيد ، ومع ذلك يبقى عليه الاعتراض الأول ، وإن ذلك لا يفيد تواتر الإجماع على الفتوى ، ولا اليقين على مراد المجمعين ، كما لا يخفى ، منه عليه السلام .

(١) منتهى الوصول : ٦٤ .

(٢) شرح الوافية للسيد صدرالدين (مخطوطة) .

نفسه ؛ فإن مراده عن ذلك بقريئة المقابلة لا بد أن يكون أنه بدون التواتر لا يعلم كون اللفظ موافقاً للواقع ونفس الأمر ، لكن ذلك بسبب ظنيّة طريقه ، لا بسبب ظنيّة نفسه ؛ لأنّ نفسه قطعيّ موافق لنفس الأمر ، وهو كما ترى ، وإن أراد من نفي ظنيّة نفسه كونه قطعيّ الدلالة ففيه : أن المفروض قطع النظر عن الدلالة وعن مراد القائل ، والمفروض عدم القطع بمرادهم أيضاً ، فهل هذا إلا تناقض .

فإن قلت : لعل مراده نظير أن ينقل أحد آية ويذكر أنه من القرآن لمن يعلم قطعاً بأن القرآن قطعيّ وموافق لنفس الأمر ومحدود متعين ، ولكن لا يعلم أن هذه الآية هل هي من القرآن أم لا ، فهذا نقل قطعيّ بالظنيّ .

قلت : ليس ما نحن فيه من هذا القبيل ، بل من قبيل ما روي في الشواذّ زيادة بعض الكلمات أو الآيات ، فالكلام في ذلك أننا لا نعلم أن هذه الآية قرآن أم لا ؟ لا أنها من القرآن أم لا ؟ فالاجماعات ليست متعينة في الخارج بشخصها لا يتجاوزها حتى يشكّ في أن ذلك هل هو منها أم لا ؟ بل الشكّ في أن هذا إجماعيّ أم لا ؟ فتأمل حتى تفهم الفرق ، ولا يختلط عليك الأمر .

قوله : فهو كالمتمن القطعيّ الثابت ، لم أفهم معنى هذا التشبيه ، فإن أراد من المتمن القطعيّ القطعيّ الوقوع ، فلا معنى له مع كون السند ظنيّاً ، وإن أراد القطعيّ الدلالة ، فالمفروض عدمه .

قوله : قال الحاجبي إلى آخره ، لا يخفى أن الخبر الذي يسمعه الراوي عن المعصوم عليه السلام بلا واسطة ليس بخبر واحد ولا ظنيّ ، بل هو قطعيّ الصدور .

نعم ، هذا الخبر لمن يرويه عنه عليه السلام إذا لم يحتف بقريئة توجب القطع ظني ، ودلالته أيضاً ظنية ، ومراد ابن الحاجب وغيره في هذا المقام جواز نقل هذا الخبر عن الراوي بطريق الأحاد ، فإذا جاز نقل ما هو ظني أنه من الشارع دلالةً وسنداً ، فنقل ما هو قطعي أولي بالجواز ، ومراده من نقل القطعي هو نقل مدعي الإجماع ؛ فإن من يدعي الإجماع فهو يحكي لغيره ما هو يقيني له أنه من الشارع ، بخلاف من يروي عن الراوي عن الشارع ، فإنه يحكي ما هو ظني له أنه من الشارع ، وإن اقتصر على ظنية الدلالة فيجوز لك المقايسة بالنسبة إلى أول صدور الخبر أيضاً .

قوله : وليس غرضه إلى آخره ، لا يتوهم هذا المعنى أحد من كلامه .  
 قوله : فالنص المحكي أولي ، قد عرفت أن هذا التشبيه لا يصح على ما بني عليه المقام وإن كان موافقاً لغرض الحاجبي ، كيف ؟ ! وليس موافقاً لغرضه كما عرفت .

## المقصد الثاني في الكتاب

### قانون

الحقّ جواز العمل بمحكمات الكتاب نصّاً كان أو ظاهراً، خلافاً للأخباريين؛ حيث قالوا بمنع الاستدلال بكلمة على ما نسب إليهم بعضهم، وقال: إن مذهبهم أن كلّ القرآن متشابه بالنسبة إلينا، ولا يجوز أخذ حكم منه إلا من دلالة الأخبار على بيانه<sup>(١)</sup>، وهو الأظهر من مذهبهم، أو بالظواهر فقط على ما يظهر من آخر<sup>(٢)</sup>.

وفصل بعض الأفاضل فقال:

إن أرادوا أنه لا يجوز العمل بالظواهر التي ادّعت إفادتها للظنّ المحتملة لمثل التخصيص والتقييد والنسخ وغيرها؛ لصيرورة أكثرها متشابهاً بالنسبة إلينا؛ فلا يفيد الظنّ، وما أفاد الظنّ منه قد منعنا عن العمل به، مع قبول أن في القرآن محكماً بالنسبة إلينا أيضاً فلا كلام معهم. وإن أرادوا أنه لا محكم فيه أصلاً، فهو باطل<sup>(٣)</sup>.

أقول: وهذا التفصيل غفلة عن محلّ النزاع، فإنّ هذا التشابه على الوجه الذي ذكره لا اختصاص له بالكتاب، بل هو يجري في الأخبار أيضاً،

(١) منبع الحياة للجزائري: ٤٨.

(٢) كما نسبه إليهم الاسترآبادي في الفوائد المدنية: ٢٦٩، والحرّ العاملي في الفوائد الطوسية: ١٦٨.

(٣) شرح الوافية للسيد صدر الدين العمي (مخطوطة).

وقد مرّ بيانه في باب وجوب البحث عن المخصّص في العام<sup>(١)</sup>، بل النزاع في المقام إنّما هو بالنسبة إلى خصوص الكتاب، وإنّما نشأ هذا النزاع من جهة بعض الأخبار الذي دلّ على أنّ علم القرآن مختصّ بالمعصومين عليهم السلام، وأنّه لا يجوز تفسيره لغيرهم<sup>(٢)</sup>، وذلك لا يختصّ بوقت دون وقت وبزمان دون زمان، وأمّا ما ذكره المفضّل فهو إنّما يصحّ في زمان عروض الاختلالات، لا في أول زمان النزول.

**فقول:** الحقّ القول بجواز العمل، فأما في الصدر الأوّل الذي خوطب به المشافهون؛ فلأنّ الضرورة قاضية بأنّ الله تعالى بعث رسوله صلى الله عليه وآله، وأنزل إليه الكتاب بلسان قومه مشتملاً على أوامر ونواهي، ودلائل لمعرفة، وقصصاً عمّن غير، ووعداً ووعيداً، وإخباراً بما سيحيى. وما كان ذلك إلا لأنّ يفهم قومه، ويعتبروا به، وقد فهموا وقطعوا بمراده تعالى من دون بيانه صلى الله عليه وآله، وما جعل القرآن من باب اللغز والمعتمى بالنسبة إليهم، مع أنّ اللغز والمعتمى أيضاً ممّا يظهر للذكي المتأمل من أهل اللسان والاصطلاح.

بل أصل الدين وإثباته إنّما هو مبنيّ على ذلك؛ إذ النبوّة إنّما تثبت بالمعجزة، ولا ريب أنّ من أظهر معجزات نبيّنا صلى الله عليه وآله وأجلّها وأبقاها هو القرآن، والحقّ أنّ إعجاز القرآن هو من وجوه: أجلّها وأقواها بلاغته، لا مجرد مخالفة أسلوبه لسائر الكلمات، ولا يخفى أنّ البلاغة هو موافقة الكلام الفصيح لمقتضى المقام، وهو لا يعلم إلاّ بمعرفة المعاني. والقول

(١) تقدّم في ص: ١٥٦، وما بعدها.

(٢) الوسائل ١: ١٧٦ - ٢٠٦، أبواب صفات القاضي، ب ١٣.

بأنَّ العرب كانت تتوقَّف في فهم المعاني على بيان النبي ﷺ من دون أن يفهموه بأنفسهم ثمَّ تعلم البلاغة، شطط من الكلام.

مع أنَّ الأخبار الدالَّة على جواز الاستدلال به، ولزوم التمسك به قريب من التواتر، أو متواتر.

**منها:** ما ذكره أمير المؤمنين عليه السلام في خطبته المذكورة في نهج البلاغة، قال فيها: «والصلاة على نبيِّه الذي أرسله بالفرقان؛ ليكون للعالمين نذيراً، وأنزل عليه القرآن؛ ليكون إلى الحقِّ هادياً وبرحمته بشيراً، فالقرآن أمر زاجر، وصامت ناطق، حجَّة الله على خلقه، أخذ عليهم ميثاقه»<sup>(١)</sup> إلى آخر ما ذكره عليه السلام من هذا النمط.

**ومنها:** خبر الثقلين<sup>(٢)</sup> الذي ادَّعوا تواتره بالخصوص؛ فإنَّ الأمر بالتمسك بالكتاب سيِّما مع عطف أهل البيت عليهم السلام عليه صريح في كون كلِّ منهما مستقلاً بالإفادة، وعدم افتراقهما - كما في بعض رواياته - لا يدلُّ على توقُّف فهم جميع القرآن ببيان أهل البيت عليهم السلام، فإنَّ ذلك لأجل إفهام المتشابهات وما لا يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم، فإنَّا مدعون بما قاله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ﴾<sup>(٣)</sup> الآية، فإنَّ المراد بالمتشابه هو مشتبه الدلالة، والمحكم في مقابله.

(١) نهج البلاغة: ٢٦٥، الخطبة ١٨٣، وفيها: «فالقرآن... ميثاقه»، ولم أعر ما قبله في نهج البلاغة.

(٢) الكافي ١: ٢٣٢-٢٣٣، الوسائل ٢٧: ٣٣-٣٤، أبواب صفات القاضي، ب ٥،

ح ٩.

(٣) سورة آل عمران ٣: ٧.

وما قيل : إن المراد من المتشابه مشتبه ، فيحتمل أن يكون الظاهر منه ؛ لجهالة معناه بالنسبة إلى الواقع ، وكذلك المراد بالمحكم ؛ لما استفاد من بعض الأخبار أن المحكم هو ما يرادف النص ، أو المراد به الناسخ<sup>(١)</sup> .  
 ففيه : ما لا يخفى ؛ إذ من المعايين الغني عن البيان أن مجرى عادة الله تعالى في بيان الأحكام على النطق والكلام ، أن الكلام كله لا يفيد اليقين ، بل أكثره مبتني على الظن من العمل بأصل الحقيقة في الحقائق ، وبالقرائن في المجازات ، مع احتمال إرادة المجاز واختفاء القرينة على السامع ، واحتمال اشتباه القرينة بقرينة أخرى ، ولم يعهد من نبي ولا وصي ولا متكلم إنسي من حكيم وعقل أو سفيه وجاهل التوقف في حال التكلم مع مخاطبه في أنه هل حصل له اليقين بمرامه أم اكتفى بالظن ، بل لو توقف وكرر عليه القول واستفسر ، وبين له ثانياً أيضاً فلا ينفك ذلك أيضاً غالباً عن لفظ آخر محتمل لتلك الوجوه ، وهكذا ، وسيجيء زيادة توضيح لذلك . فالمراد من المتشابه هو ما لم يتضح دلالاته بأن يصير السامع متردداً ؛ لأجل تعدد الحقائق ، أو لأجل خفاء القرينة المعينة للمجاز لتعدد المجازات ، وهكذا ، والحاصل ما لم يكن له ظاهر أريد منه ، سواء لم يكن له ظاهر ، أو كان ولم يرد واشتبه دلالاته في غيره .

فما وضح دلالاته إما للقطع بالمراد أو للظهور المعهود الذي يكتفي العقلاء وأرباب اللسان به فهو المحكم ، ومقابله المتشابه .  
 فخذ هذا ودع عنك ما استشكله بعضهم في هذا المجال ؛ لإطلاق المحكم في كلام بعض العلماء على ما يرادف النص ، أو يدعى استفادة

(١) انظر : شرح الوافية للسيد صدر الدين القمي (مخطوطة) .

ذلك من بعض الأخبار أيضاً، وأن في بعض الأخبار ما يدل على أن المحكم هو الثابت، لا المنسوخ، وأن المنسوخ من المتشابهات؛ فإن الظاهر أن المراد من كون المنسوخ من المتشابهات أنه مثلها في عدم جواز العمل، ومن أن الناسخ محكم أنه يجب العمل به.

فهذه الآية محكمة لا تشابه فيها، ولا يحتاج في بيان المتشابه إلى كلام الأئمة عليهم السلام.

ومما ذكرنا يندفع ما يورد على الاستدلال برواية الثقلين أيضاً من أن الأمر بالتمسك بكتاب الله لا يدل على أنه يمكنه الفهم بنفسه، بل الذي لا بد منه هو الاستعداد للفهم بعد الإفهام؛ فإن لفظ ما إن تمسكتم به لن تضلوا لفظ النبي صلى الله عليه وآله وسلم، لا لفظ الكتاب حتى يكون معركة للنزاع، ولا ريب أن التبادر منه التمسك بلا واسطة، والاحتياج إلى الترجمة للعجمي مثلاً ليس من باب الاحتياج إلى بيان الإمام عليه السلام، فإنه يشمل العربي القح أيضاً، فنحن لا نلتزم وجوب أن يمكنه الفهم بنفسه، بل يجوز احتياجه إلى المترجم لو كان عجمياً مثلاً، لا البيان ولو كان عربياً أيضاً، وهذا لا ينافي دلالة الحديث على عدم الاحتياج إلى بيان الإمام عليه السلام بالمعنى الذي يحتاج إليه العربي أيضاً.

ومنها: الأخبار الكثيرة التي ادّعوا تواترها في عرض الحديث المشكوك فيه على كتاب الله، والمراد بكتاب الله هو ما يفهمه أهل اللسان منه، وما يتوهم أن العرض على بيان الأئمة عليهم السلام للكتاب أيضاً تمسك بالكتاب وعرض على الكتاب غلط؛ لأن الاعتماد حينئذ على البيان لا على الكتاب، كما لا يخفى.

ومنها : الأخبار الكثيرة التي استدلّ بها الأئمة عليهم السلام بالكتاب لأصحابهم مرشدين إياهم لذلك ، واستدلال بعض الأصحاب به على بعضهم ، وهي كثيرة جداً ، متفرقة في مواضع شتى لا نطيل بذكرها ، والحاصل أن هذا المقصد من الواضحات التي لا تحتاج إلى البيان .

وأما أدلة الأخباريين فهي الأخبار التي دلّ بعضها على حصر علم القرآن في النبي صلى الله عليه وآله والأئمة عليهم السلام مثل :

ما رواه الكليني عن الصادق عليه السلام قال : «إنما يعلم القرآن من خوطب به»<sup>(١)</sup> .

ويدفعه أن جميع الحاضرين مجلس الوحي ، أو الموجودين في زمانه كانوا ممن خوطب به ، فلا يختص به صلى الله عليه وآله .

وما رواه أيضاً في الروضة عنه عليه السلام «واعلموا أنه ليس من علم الله ، ولا من أمره أن يأخذ أحد من خلق الله في دينه بهوى ولا رأي ، ولا مقياس ، قد أنزل الله القرآن ، وجعل فيه تبيان كل شيء ، وجعل للقرآن ولعلم القرآن أهلاً» إلى أن قال عليه السلام «وهم أهل الذكر الذين أمر الله هذه الأمة بسؤالهم»<sup>(٢)</sup> الحديث .

وفيه : أنه ظاهر ، بل صريح في أن المراد علم جميعه ، وهو مسلم .

وفي معناهما أخبار آخر<sup>(٣)</sup> ، والجواب عن الكل واحد .

ولو فرض ورود حديث صحيح صريح ، بل أخبار صحاح أيضاً في

(١) الكافي ٨ : ٣١١ - ٤٨٥/٣١٢ ، الوسائل ٢٧ : ٢٧ ، أبواب صفات القاضي ، ب ١٣ ، ح ٢٥ .

(٢) الكافي ٨ : ٢ - ١/٦ ، الوسائل ٢٧ : ٣٧ ، أبواب صفات القاضي ، ب ٦ ، ح ٢ .

(٣) الوسائل ٢٧ : ١٧٦ - ٢٠٦ ، أبواب صفات القاضي ، ب ١٣ .

أن العلم منحصر فيهم رأساً وقطعاً، ولا يفهمه أحد سواهم، ولا يجوز العمل إلا ببيانهم ﷺ لنؤوله، أو نذره في سنبله، كيف ولا خبر يدل على ذلك صريحاً، ولا ظاهراً.

ومنها: الأخبار التي دلت على عدم جواز التفسير بالرأي، وأفتى بمضمونه المحقق الطبرسي رحمه الله حيث قال في مجمع البيان: واعلم أن الخبر قد صح عن النبي ﷺ والأئمة القانمين مقامه ﷺ أن تفسير القرآن لا يجوز إلا بالأثر الصحيح والنص الصريح، قال: وروى العامة عن النبي ﷺ أنه قال: «من فسر القرآن برأيه فأصاب الحق فقد أخطأ»<sup>(١)(٢)</sup>.

وفيه: أن الظاهر أن المراد بالتفسير - كما ذكره المحقق الطبرسي رحمه الله<sup>(٣)</sup> أيضاً - كشف المراد عن اللفظ المشكل، وقيل: التفسير كشف المغطى<sup>(٤)</sup>، ولا ريب أنه لا يجوز الحكم بالمراد من الألفاظ المشتركة والمجملة في القرآن بالرأي ومجرد الاستحسان العقلي من دون نص صريح من الأئمة ﷺ أو دليل معتبر، فلا منافاة بين المنع من التفسير بالرأي وجواز العمل بالظواهر، ويمكن أن يراد أن من ترك متابعة مقتضى وضع اللغة والتعارف في بيان المعنى، وأبدع معنى للفظ بمجرد الاشتباه فهو ممنوع، مع أننا نرى أن المحقق الطبرسي رحمه الله كثيراً ما يفسر الألفاظ ويبين المعاني من دون نص وأثر.

وأما ما ذكره المفصل من أنه يجوز العمل في القطعيات منه، دون الظواهر المحتملة للنسخ والتخصيص وغيره.

(١) سنن أبي داود ٤ : ٣٦٥٢/٤٣، السنن الكبرى للنسائي ٥ : ٨٠٨٦/٣١، بتفاوت .

(٢ و٣) مجمع البيان ١ : ١٣ .

(٤) تاج العروس ٧ : ٣٤٩ (فسر) .

ففيه : ما مرّ من أنّ محلّ النزاع إن كان ظاهر الكتاب من حيث هو ظاهر الكتاب فلا يضرّه هذه الاحتمالات قبل طرورها، مثل : أوائل نزول الكتاب ، فإذا نزل آية كان يجوز العمل بها حتى يثبت لها ناسخ أو مخصّص أو مقيد .

وأما بعد سنوح هذه العوارض فيعمل على مقتضاها إذا علم بها على وجهها ، وإلا فالحال فيه هو الحال في جميع ما يرد علينا في أمثال زماننا من متعارضات الأدلة .

والمجتهدون أيضاً يقولون بأنّه لا يجوز العمل بها حينئذ إلا بعد ملاحظة المعارض ، ينادي بذلك اتّفاقهم على لزوم الفحص عن المخصّص في العامّ ووجوب تحصيل القطع بالعدم أو الظنّ .

وما يدعى أنّ الحاصل من تتبّع الأخبار أنّ أصحاب الأئمة عليهم السلام كانوا يعملون بالأخبار العامّة بمحض الورد من دون فحص عن المخصّص ، وأنهم ما كانوا يعملون بالآيات كذلك ، وإجماعهم المستفاد من طريقتهم هو الداعي لإخراج الأخبار عن هذا الحكم بخلاف الكتاب ، فهو من أغرب الدعاوي ، فنحن نقول في الكتاب نظير ما قلناه في الأخبار أنّه يجب الفحص عن الناسخ والمنسوخ والعامّ والخاصّ ، ثم يعمل على ما يبقى ظاهراً بعد ذلك ، وهذا لا ينافي جواز العمل بالظواهر على ما هو محلّ النزاع .

وأما الاستدلال بما دلّ على حرمة العمل بالظنّ في مثل هذه الظواهر فإن كان بالآيات .

ففيه - وإن كان لا يتمّ إلا إلزاماً وإلا عند هذا المفصل إن ادعى أنّها من المحكمات القطعية الدلالة لا من الظواهر :- أنّ دلالتها ممنوعة ؛ لظهورها

في أصول الدين، ثم قطعيتها؛ لأنها عمومات وإطلاقات مخصصة بالظواهر؛ لما بيننا من الأدلة على حجية الظنّ الحاصل من التخاطب، ثم الظنّ الحاصل بعد انقطاع سبيل العلم إلى الأحكام في أمثال زماننا، كما سنبينه .

ومن جميع ذلك ظهر أنّ حجّية ظواهر القرآن على وجوه، وبالنسبة إلى بعض الأحوال معلوم الحجّية، مثل: حال المخاطبين بها، وبالنسبة إلى غير المشافهين مظنون الحجّية، وكونها مظنون الحجّية إمّا بظنّ آخر علم حجّيته، كأن نستفيد من دلالة الأخبار وجوب التمسك بها لكلّ من يفهم منها شيئاً، وإمّا بظنّ لم يعلم حجّيته بالخصوص، كأن نعتمد على مجرد الظنّ الحاصل من تلك الظواهر ولو بضميمة أصالة عدم النقل وعدم التخصيص والتقييد وغير ذلك، فإنّ ذلك إنّما يثبت حجّيته وقت انسداد باب العلم بالأحكام الشرعية، وانحصار الأمر في الرجوع إلى الظنّ، ولما كان الأخبار أيضاً من باب الخطابات الشفاهية فكون دلالتها على حجّية الكتاب معلوم الحجّية إنّما هو للمشافهين بتلك الأخبار، وطرد حكمها بالنسبة إلينا أيضاً لم يعلم دليل عليه بالخصوص، فيدخل حينئذ أيضاً في القسم الآخر، فليكن على ذكر منك وانتظر لتتمّة الكلام .

### قانون

قالوا: القرآن متواتر، فما نقل أحاداً ليس بقرآن؛ لأنه ممّا يتوفّر الدواعي على نقله، وما هو كذلك فالعادة نقضي بتواتر تفاصيله، أمّا الصغرى؛ فلما تضمّنت من التحدي والإعجاز، ولكونه أصل سائر الأحكام، وأمّا الثانية فظاهرة .

أقول : أما تواتر القرآن في الجملة ، ووجوب العمل بما في أيدينا اليوم فمما لا شك فيه ولا شبهة تعتريه ، لكن تواتر جميع ما نزل على محمد ﷺ غير معلوم ، وكذا وجوب تواتره .

أما الثاني ؛ فلاته إنما يتم لو انحصر طريق المعجز وإثبات النبوة لمن سلف وغير فيه ، ألا ترى أن بعض المعجزات مما لم يثبت تواتره ، وأيضاً يتم لو لم يمنع المكلفون على أنفسهم اللطف كما منعه في شهود الإمام عليّ .

وأما الأول : أعني تواتر جميع ما نزل فيظهر توضيحه برسم مباحث :  
الأول : أنهم اختلفوا في وقوع التحريف والنقصان في القرآن وعدمه .  
فمن أكثر الأخباريين أنه وقع فيه التحريف والزيادة والنقصان ، وهو الظاهر من الكليني<sup>(١)</sup> وشيخه علي بن إبراهيم القمي<sup>(٢)</sup> والشيخ أحمد ابن أبي طالب الطبرسي صاحب الإحتجاج<sup>(٣)</sup> .

وعن السيد والصدوق والمحقق الطبرسي<sup>(٤)</sup> وجمهور المجتهدين عدمه ، وكلام الصدوق في إعتقاداته يعرب عن أن المراد بما ورد في الأخبار الدالة على أن في القرآن الذي جمعه أمير المؤمنين عليّ كان زيادة لم تكن في غيرها أنها كانت من باب الأحاديث القدسيّة لا القرآن<sup>(٥)</sup> ، وهو

(١) راجع الكافي ١ : ٤٧٣٤٩ ، ٨ : ١١/٥٠ ، و ٥٧ - ١٨/٥٨ ، و ٢٠٨/١٨٣ .

(٢) تفسير القمي ١ : ٣٠ ، و ٩٦٦ - ٢/٩٦٧ .

(٣) الإحتجاج ١ : ٣٦٠ - ٣٦١ .

(٤) الاعتقادات : ٢٤٣ - ٢٥١ ، مجمع البيان ١ : ١٨ ، كما نسبه فيه إلى المسائل الطرابلسيات للمرتضى ولم نعر فيه . وعنهم في شرح الوافية للسيد صدر الدين (مخطوطة) .

(٥) الاعتقادات : ٢٥٢ - ٢٦٢ .

بعيد .

والأدلة على الأول - على ما ذكره الفاضل السيد نعمة الله رحمته في رسالة منبع الحياة<sup>(١)</sup> - وجوه :

منها : الأخبار المستفيضة ، بل المتواترة مثل :

ما روي عن أمير المؤمنين عليه السلام لما سئل عن المناسبة بين قوله تعالى : «وإن خفيتم ألاً تفسطوا في أليسمى فانكحوا»<sup>(٢)</sup> فقال عليه السلام : «لقد سقط بينهما أكثر من ثلث القرآن»<sup>(٣)</sup> .

وما روي عن الصادق عليه السلام في قوله تعالى «كُتِبَ خَيْرَ أُمَّةٍ» قال عليه السلام : كيف يكون هذه الأمة خير أمة وقد قتلوا ابن رسول الله صلى الله عليه وآله ، ليس هكذا نزلت ، وإنما نزولها كتتم خير أئمة<sup>(٤)</sup> ، أي الأئمة من أهل البيت عليهم السلام .

ومنها : الأخبار المستفيضة في أن آية الغدير هكذا نزلت ، يا أيها الرسول بلغ ما أنزل إليك في علي فإن لم تفعل فما بلغت رسالته<sup>(٥)</sup> ، إلى غير ذلك مما لو جمع لصار كتاباً كثير الحجم .

ومنها : أن القرآن كان ينزل منجماً على حسب المصالح والوقائع ، وكتاب الوحي كانوا أربعة عشر رجلاً من الصحابة ، وكان رئيسهم أمير المؤمنين عليه السلام ، وكانوا في الأغلب ما يكتبون إلا ما يتعلق بالأحكام ،

(١) منبع الحياة : ٦٦ - ٦٩ ، نقل عنه بمعناه وبزيادة ، وفيه أيضاً إسناد طبع المصاحف إلى غير عثمان .

(٢) سورة النساء ٤ : ٣ .

(٣) الاحتجاج ١ : ٥٦١ - ١٣٧/٥٩٨ .

(٤) بحار الأنوار ٩٢ : ٤٧/٦٠ .

(٥) تفسير القمي ١ : ٣٠ .

والأ ما يوحى إليه ﷺ في المحافل والمجامع ، وأما الذي كان يكتب ما ينزل عليه في خلواته ومنازله فليس هو إلا أمير المؤمنين عليه السلام ؛ لأنه كان يدور معه ﷺ كيفما دار ، فكان مصحفه عليه السلام أجمع من غيره من المصاحف ، فلما مضى رسول الله ﷺ إلى لقاء حبيبه ، وتفرقت الأهواء بعده جمع أمير المؤمنين عليه السلام القرآن كما أنزل ، وشده بردائه ، وأتى به إلى المسجد ، فقال لهم : هذا كتاب ربكم كما أنزل ، فقال عمر : ليس لنا فيه حاجة ، هذا عندنا مصحف عثمان فقال عليه السلام : «لن تروه ، ولن يراه أحد حتى يظهر القائم عليه السلام» إلى أن قال : وهذا القرآن كان عند الأئمة عليهم السلام يتلونه في خلواتهم ، وربما أطلعوا عليه بعض خواصهم ، كما رواه ثقة الإسلام الكليني عطر الله مرقده بإسناده إلى سالم بن سلمة قال : قرأ رجل على أبي عبدالله عليه السلام - وأنا أستمع - حروفاً من القرآن ليس على ما يقرؤها الناس ، فقال أبو عبدالله عليه السلام : «مه ، كف عن هذه القراءة ، وقرأ كما يقرأ الناس حتى يقوم القائم صلوات الله عليه ، فإذا قام قرأ كتاب الله على حده ، وأخرج المصحف الذي كتبه علي عليه السلام»<sup>(١)</sup>.

وقد يوجه هذا الحديث وأمثاله مما يدل على ثبوت شيء آخر نقص من هذا القرآن الذي في أيدينا بأن المراد إما نقص المعنى وتغييره إلى ما ليس مراده تعالى ، أو نقص ما فسروه به ، يعني أنهم عليهم السلام كتبوا في مصاحفهم تفسير الآيات وأصحابهم كانوا يتلفظون بها فمنعواهم عن ذلك ، أو أن أصحابهم كانوا يفسرون الآيات بشيء لم يكن إظهاره صلاحاً لوقتهم فأمرهم بالكف عن ذلك حتى يظهر القائم عليه السلام فيظهره ، لا أنه كان شيء

(١) الكافي ٢ : ٢٣/٤٦٢ ، الوسائل ٦ : ١٦٢ - ١٦٣ ، أبواب القراءة في الصلاة ، ب

في القرآن داخلاً فأخرجوه ، وهو بعيد ، بل لا يمكن جريانه في كثير من تلك الأخبار بوجه من الوجوه .

ثم قال السيد بعد نقل الحديث : وهذا الحديث وما بمعناه قد أظهر العذر في تلاوتنا من هذا المصحف ، والعمل بأحكامه .

ثم ذكر حكاية طبع عثمان ما عدا مصحفه من مصاحف كتاب الوحي ، فلو لا حصول المخالفة بينهما لما ارتكب هذا الأمر الشنيع الذي صار من أعظم المطاعن عليه .

ثم نقل عن كتاب سعد السعود<sup>(١)</sup> للسيد بن طاوس رحمته الله أنه نقل عن محمد بن بحر الرهني من أعظم علماء العامة في بيان التفاوت في المصاحف التي بعث بها عثمان إلى أهل الأمصار قال : أتخذ عثمان سبع نسخ ، فحبس منها بالمدينة مصحفاً وأرسل إلى أهل مكة مصحفاً<sup>(٢)</sup> ، وإلى أهل البصرة مصحفاً ، وإلى أهل اليمن مصحفاً ، وإلى أهل البحرين مصحفاً ، ثم عدّد ما وقع فيها من الاختلاف بالكلمات والحروف ، مع أنها كلّها بخط عثمان ، فكيف حال ما ليس بخطه .

ثم ذكر السيد رحمته الله الاختلاف الواقع في أزمان القرّاء ، وذلك أن المصحف الذي دفع إليهم خالٍ من الإعراب والنقط ، كما هو الآن موجود في المصاحف التي هي بخط مولانا أمير المؤمنين عليه السلام وأولاده المعصومين عليهم السلام ، وقد شاهدنا عدّة منها في خزنة الرضا عليه السلام ، نعم ذكر جلال الدين السيوطي في كتابه الموسوم بالمطالع السعيدة<sup>(٣)</sup> أن أبا الأسود

(١) سعد السعود للنفوس : ٥٤٤ - ٥٥٣ .

(٢) في المصدر زيادة : «وإلى أهل الشام مصحفاً ، وإلى أهل الكوفة مصحفاً» .

(٣) المطالع السعيدة في شرح الفريدة ١ : ٦٧ - ٦٨ .

الدولي أعرب مصحفاً واحداً في خلافة معاوية، وبالجملة لما دفعت إليهم المصاحف على ذلك الحال تصرّفوا في إعرابها ونقطها وإدغامها وإمالتها ونحو ذلك من القوانين المختلفة بينهم على ما يوافق مذاهبهم في اللغة والعربية، كما تصرّفوا في النحو وصاروا إلى ما دونه من القواعد المختلفة. قال محمد بن بحر الرهني: إن كل واحد من القراء قبل أن يتجدد القارئ الذي بعده كانوا لا يجيزون إلا قراءته، ثم لما جاء القارئ الثاني انتقلوا عن ذلك المنع إلى جواز قراءة الثاني، وكذلك في القراءات السبعة، فاشتمل كل واحد على إنكار قراءته، ثم عادوا إلى خلاف ما أنكروه، ثم اقتصروا على هؤلاء السبعة، مع أنه قد حصل في علماء المسلمين والعالمين بالقرآن أرجح منهم، مع أن زمان الصحابة ما كان هؤلاء السبعة ولا عدداً معلوماً من الصحابة للناس يأخذون القراءات عنهم، ثم ذكر قول الصحابة لنبئهم ﷺ على الحوض إذا سألهم كيف خلفتموني في الثقلين من بعدي، فيقولون: أما الأكبر فحرفناه وبدلناه، وأما الأصغر فقتلناه، ثم يذادون عن الحوض. وأما الدليل على الثاني فقوله تعالى: ﴿لَا يَأْتِيهِ الْبَطْلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ﴾<sup>(١)</sup>.

ولا دلالة فيه أصلاً، كما لا يخفى.

وقوله تعالى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾<sup>(٢)</sup>.

وفيه: أنه لا يدل على عدم التغيير في القرآن الذي بأيدينا، فيكفي كونه محفوظاً عند الأنمة ﷺ في حفظ أصل القرآن في مصداق الآية، ولا ريب أن ما في أيدينا أيضاً محفوظ من أن يتطرق إليه نقص آخر أو

(١) سورة فصلت ٤١ : ٤٢ .

(٢) سورة الحجر ١٥ : ٩ .

زيادة، مع احتمال أن يراد من قوله تعالى: ﴿لَحَفِظُونَ﴾ لعالمون .  
وأن القول بجواز التبديل فتح لباب الكلام على إعجاز القرآن، وعلى استنباط الأحكام منه .

وفيه : أنه لم يخرج بذلك من كونه معجزاً؛ لبقاء الأسلوب والبلاغة اللذين هما مناط الإعجاز بحالهما، بل سائر وجوه الإعجاز أيضاً، مع أنه لم يدلّ الأخبار على حصول الزيادة، وادّعى على عدمها أيضاً الإجماع الشيخ والطبرسي رحمهما الله في التبيان<sup>(١)</sup> ومجمع البيان<sup>(٢)</sup>، والذي له مدخلة في الإخراج عن حدّ الإعجاز هو الزيادة غالباً، وكذلك لم يظهر وقوع التحريف في آيات الأحكام، مع أنه لو وقع فليس بأعظم من غيبة الإمام عليه السلام .

وما ورد من الأخبار الدالة على وجوب التمسك بالكتاب والأمر باتباعه<sup>(٣)</sup>، وعرض الأخبار على كتاب الله<sup>(٤)</sup>، ونحو ذلك .

وفيه : أن ما ورد من هذه الأخبار عن النبي صلى الله عليه وآله لا ينافي ما ذكرنا؛ فإنه أمر أيضاً بالتمسك بالأوصياء عليهم السلام، مع أنهم صاروا ممنوعين عن التبليغ كما هو حقّه، وأما ما ورد عن الأئمة عليهم السلام فلا ينافي تجويزهم العمل بها من باب التقيّة وحكم الله الظاهري، كما سنقول في القراءات السبعة المتواترة ما يقرب من ذلك، أو نقول: إننا لا نلتزم تغيير الأحكام فيما ذكر في الكتاب الذي بأيدينا اليوم، بل هي صحيحة وإن كان لا ينافي ذلك

(١) التبيان ١ : ٣ .

(٢) مجمع البيان ١ : ١٨ .

(٣) مسند أبي يعلى ٢ : ٢٩٧ - ١٠٢١/٢٩٨ ، المعجم الكبير ٥ : ١٥٣ - ٤٩٢١/١٥٤ - ٤٩٢٣ ، كنز العمال ١ : ١٩٠ - ٩٦٤/١٩٢ - ٩٧٠ .

(٤) المعجم الكبير ٢ : ١٤٢٩/٩٧ ، كنز العمال ١ : ١٩٦ - ٩٩٢/١٩٧ - ٩٩٤ .

حذف بعض الكلمات عنه ، كذكر أسماء أهل البيت عليهم السلام والمنافقين ، وعدم ذكر بعض الأحكام أيضاً ، بل الظاهر من بعض <sup>(١)</sup> الأصحاب دعوى الإجماع على عدم وقوع تحريف وتغيير في الكتاب يوجب تغيير الحكم .

**الثاني :** المشهور كون القراءات السبع متواترة ، وهي المروية عن مشايخها السبعة ، وهم نافع وأبو عمرو والكسائي وحمزة وابن عامر وابن كثير وعاصم ، وادعى على تواترها الإجماع جماعة <sup>(٢)</sup> من أصحابنا ، وبعضهم ألحق بها القراءات الثلاثة الباقية أيضاً ، ومشايخها أبو جعفر ويعقوب وخلف ، وهو المشهور بين المتأخرين ، وممن صرح بكونها متواترة الشهيد في الذكرى <sup>(٣)</sup> ، والشهيد الثاني في روض الجنان بعد نقل الشهرة عن المتأخرين وشهادة الشهيد على ذلك قال : ولا يقصر ذلك عن ثبوت الإجماع بخبر الواحد ، فيجوز القراءة بها ، مع أن بعض محققي القراء من المتأخرين أفرد كتاباً في أسماء الرجال الذين نقلوها في كل طبقة ، وهم يزيدون عما يعتبر في التواتر ، فيجوز القراءة بها إن شاء الله تعالى <sup>(٤)</sup> ، انتهى كلامه ، وبعضهم زاد على ذلك ، وهو مهجور .

وأنكر الزمخشري تواتر السبعة ، ووافقه على ذلك جماعة من أصحابنا ، قال السيد الفاضل المتقدم ذكره بعد اختياره عدم التواتر : فقد وافقنا عليه السيد الأجلّ عليّ بن طائوس رحمته الله في مواضع من كتاب

(١) منهم : الطوسي في التبيان ١ : ٣ ، والطبرسي في مجمع البيان ١ : ١٨ .

(٢) منهم : الشهيد الثاني في روض الجنان ٢ : ٧٠٠ ، الكركي في جامع المقاصد ٢ :

٢٤٥ ، الأردبيلي في مجمع الفائدة والبرهان ٢ : ٢١٧ .

(٣) ذكرى الشيعة ٣ : ٣٠٥ .

(٤) روض الجنان ٢ : ٧٠٠ .

سعد السعود<sup>(١)</sup> وغيره، وصاحب الكشف عند تفسير قوله تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ زَيْنٌ لِكَثِيرٍ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ قَتَلَ أَوْلَادِهِمْ شُرَكَاءُؤُهُمْ﴾<sup>(٢)</sup>، ونجم الأئمة الرضي في موضعين من شرح الرسالة<sup>(٤)</sup>، أحدهما عند قول ابن الحاجب: وإن عطف على الضمير المجرور أعيد الخافض<sup>(٥)</sup>.

ثم إن ظاهر الأكثر أنها متواترة إن كانت جوهرية، أي من قبيل جوهر اللفظ، كملك ومالك مما يختلف خطوط المصحف والمعنى باختلافه؛ لأنه قرآن، وقد ثبت اشتراط التواتر فيه، وأما إن كانت أدائية، أي من قبيل الهيئة، كالإمالة والمد واللين فلا؛ لأن القرآن هو الكلام، وصفات الألفاظ ليست كلاماً، ولأنه لا يوجب ذلك اختلافاً في المعنى، فلا يتعلق فائدة مهمة بتواتره.

أقول: والظاهر أن مراد الأصحاب ممن يدعي تواتر السبعة أو العشرة هو تواترها عن النبي ﷺ عن الله تعالى، كما يشير إليه ما سنقله عن شرح الألفية، ويشكل ذلك بعد ما عرفت ما نقلنا في القانون السابق.

نعم، إن كان مرادهم تواترها عن الأئمة عليهم السلام بمعنى تجويزهم عليهم السلام قراءتها، والعمل على مقتضاها فهذا هو الذي يمكن أن يدعى معلوميتها من الشارع؛ لأمرهم بقراءة القرآن كما يقرأ الناس، وتقريرهم لأصحابهم على ذلك، وهذا لا ينافي عدم علمية صدورها عن النبي ﷺ، ووقوع الزيادة

(١) سعد السعود للنفوس: ٤٤٣، ٥٤٤.

(٢) سورة الأنعام ٦: ١٣٧.

(٣) الكشف ٢: ٤٠٠ - ٤٠١.

(٤) شرح الرضي على الكافية ٢: ٢٦١ و ٣٣٦.

(٥) منبع الحياة: ٧١ - ٧٢.

والنقصان فيه .

والإذعان بذلك ، والسكوت عما سواه أوفق بطريقة الاحتياط .

وأما الاستدلال على كون السبع من الله تعالى بما ورد في الأخبار أن القرآن نزل على سبعة أحرف<sup>(١)</sup> فهو لا يدل على المطلوب ، وقد ادعى بعض<sup>(٢)</sup> العامة تواترها ، واختلفوا في معناه على ما يقرب من أربعين قولاً .

وقال ابن الأثير في نهايته : في الحديث ، «نزل القرآن على سبعة أحرف كلها كافٍ شافٍ» أراد بالحرف اللغة ، يعني على سبع لغات من لغات العرب ، أي إنها مفرقة في القرآن ، فبعضه بلغة قريش ، وبعضه بلغة هذيل ، وبعضه بلغة هوازن ، وبعضه بلغة يمن ، وليس معناه أن يكون في الحرف الواحد سبعة أوجه ، على أنه قد جاء في القرآن ما قرئ بسبعة وعشرة ، كقوله تعالى : ﴿مَسِّكِ يَوْمِ الدِّينِ﴾ ، ﴿وَعَبْدَ الطَّغُوتِ﴾ ، ومما يبين ذلك قول ابن مسعود : إنني قد سمعت القراء فوجدتهم متقاربين ، فاقراءوا كما علمتم ، إنما هو كقول أحدكم : هلم ، وتعال ، وأقبل ، وفيه أقوال غير ذلك هذا أحسنها<sup>(٣)</sup> ، انتهى كلامه\* ، وعن القاموس مثل ذلك<sup>(٤)</sup> .

(١) السنن الكبرى للنسائي ١ : ١٠٠٨/٣٢٤ ، مسند أبي يعلى ٩ : ٤٣٧/٢٧٨ ، المعجم الكبير ٣ : ٣٠١٨/١٨٥ .

(٢) فضائل القرآن لقاسم بن سلام : ٢٠٣ .

(٣) النهاية لابن الأثير ١ : ٣٥٥ ، (حرف) .

(٤) القاموس ٣ : ١٧٠ ، (حرف) .

(\*) لعل مراده إن ورود القرآن على اللغات المتفرقة شاهد على صحة كل اللغات ، فتعدّد قراءة القراء إنما هو من باب وضع المرادفات بحسب اللغات ، كل واحد منها

مع أن الكليني روى في الحسن كالصحيح عن الفضيل بن يسار، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: إن الناس يقولون: إن القرآن نزل على سبعة أحرف فقال: «كذبوا أعداء الله، ولكنه نزل على حرف واحد، من عند الواحد»<sup>(١)</sup>، والظاهر أنه عليه السلام كذبهم؛ لأجل فهمهم من النزول على سبعة أحرف النزول على القراءات السبع، كما هو الظاهر من قوله عليه السلام: «نزل على حرف واحد، من عند الواحد» فلا ينافي صحة الخبر إذا أريد منه اللغات السبع، أو البطون السبعة، أو نحو ذلك مثل: ما روى أصحابنا عن أمير المؤمنين عليه السلام أنه قال: «إن الله تبارك وتعالى أنزل القرآن على سبعة أقسام، كل قسم منها كافٍ شافٍ، وهي أمر وزجر، وترغيب وترهيب، وجدل ومثل وقصص»<sup>(٢)</sup> ومثلها<sup>(٣)</sup> روى العامة عن النبي صلى الله عليه وسلم، وكذلك\* ما رواه أيضاً عن زرارة عن الباقر عليه السلام قال: «إن القرآن واحد، نزل من عند واحد، ولكن الاختلاف يجيء من قبل الرواة»<sup>(٤)</sup>.

ويؤيد ما ذكرنا: أن المراد بالسبعة ليس القراءات السبع، ما\*\* رواه

---

﴿ مقام الآخر، فاستنبطوا من ورود اللغات المختلفة فيه جواز استعمال كل منها مقام الآخر، لا أن القرآن نزل في كل موضع من المواضع المختلفة بحسب اللغات على اللغات المختلفة، منه صلى الله عليه وسلم. »

(١) الكافي ٢: ١٣/٤٦١.

(٢) بحار الأنوار ٩٣: ٤ و ٩٧.

(٣) المستدرک للحاکم النیشابوری ٤: ٣١٨١/١٣٢، کنز العمال ٢: ٣٠٩٦/٥٥.

(٤) الكافي ٢: ١٢/٤٦١.

(\*) أي كذلك لا ينافي صحة الخبر ما رواه عن زرارة. منه صلى الله عليه وسلم.

(\*\*) وما قد يتوهم في هذا الخبر من الإشكال بأنه يستلزم كون الأحكام زائداً  
 لله

في الخصال عن الصادق عليه السلام حين قال له حماد: إن الأحاديث تختلف عنكم، قال: فقال: «إن القرآن نزل على سبعة أحرف، وأدنى ما للإمام عليه السلام أن يفتي على سبعة وجوه، ثم قال: ﴿هَذَا عَطَاؤُنَا فَامْتُنْ أَوْ أَمْسِكْ بِغَيْرِ حِسَابٍ﴾<sup>(١)</sup>»<sup>(٢)</sup>، وما رواه العامة عنه عليه السلام «أَنَّ الْقُرْآنَ نَزَلَ عَلَى سَبْعَةِ أَحْرَفٍ، لِكُلِّ آيَةٍ مِنْهَا ظَهْرٌ وَبَطْنٌ، وَلِكُلِّ حَرْفٍ حَدٌّ وَمَطْلَعٌ»<sup>(٣)</sup>.

وفي رواية أخرى: «إِنَّ لِلْقُرْآنِ ظَهْرًا وَبَطْنَ، وَبَطْنُهُ بَطْنًا إِلَى سَبْعَةِ أَبْطُنٍ»<sup>(٤)</sup> \*.

نعم، روي في الخصال عن عيسى بن عبدالله الهاشمي عن أبيه عن آبائه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «أَتَانِي آتٍ مِنْ اللَّهِ فَقَالَ: إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكَ أَنْ تَقْرَأَ الْقُرْآنَ عَلَى حَرْفٍ وَاحِدٍ، فَقُلْتَ: يَا رَبِّ وَسَّعَ عَلَى أُمَّتِي، فَقَالَ: إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكَ أَنْ تَقْرَأَ الْقُرْآنَ عَلَى سَبْعَةِ أَحْرَفٍ»<sup>(٥)</sup>، وهذه الرواية مع ضعف سندها

---

على الخمسة وهو باطل، فكيف يحكم الإمام بسبعة وأكثر، وبأن القرآن إذا نزل على سبعة أحرف، فكيف يفتي الإمام بأزيد منه؟ مع أنه ليس رطب ولا يابس إلا في كتاب مبين، فمدفوع: بأن الأحكام تختلف بحسب الأشخاص والأزمان فيتعدد بتعدد الوقت والشخص وإن حصل التكرار، وبأن المراد من السبعة في القرآن هي البطون الأولية فلا ينافي جواز الإفتاء للإمام بأزيد من البطون الأولية إلى سبعين بطناً. منه عليه السلام.

(١) سورة ص ٣٨ : ٩٣ .

(٢) الخصال : ٤٣/٣٥٨ .

(٣) مسند أبي يعلى ٩ : ٨٠ - ٥١٤٩/٨٢ ، التمهيد ٨ : ٢٨٢ ، كنز العمال ٢ : ٣٠٨٦/٥٣ .

(٤) عوالي اللآلي ٤ : ١٥٩/١٠٧ .

(٥) الخصال : ٤٤/٣٥٨ .

(\*) روى العياشي بإسناده عن الفضيل بن يسار قال : سألت أبا جعفر عليه السلام عن هذه

أيضاً غير واضحة الدلالة على المطلوب .

وكيف كان فدعوى تواتر السبعة عن النبي ﷺ محلّ كلام .

وقد ذكر السيّد المتقدّم ذكره في بيان منع تواترها أيضاً: أنّهم نصّوا على أنّه كان لكلّ قارئ راويان يرويان قراءته . نعم ، اتّفق التواتر في الطبقات اللاحقة ، وأيضاً: تواترها عنهم كيف يفيد وهم من أحاد المخالفين استبدّوا بأرائهم ، كما تقدّم ، وإسنادهم إلى النبي ﷺ إن ثبت فلا حاجة فيه ، مع أنّ كتب القراءة والتفاسير مشحونة من قولهم: قرأ حفص

الرواية: «ما في القرآن من آية إلا ولها ظهر وبطن وما فيه حرف إلا وله حدّ ولكلّ حدّ مطلع» ما يعني بقوله ﷺ: «لها ظهر وبطن»؟ قال ﷺ: «ظهره تنزيله ، وبطنه تأويله ، منه ما مضى ، ومنه ما لم يكن بعد ، يجري كما يجري الشمس والقمر ، كلّما جاء شيء منه وقع : قال الله تعالى : ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرُّسُلُونَ فِي الْغَيْمِ﴾ [سورة آل عمران ٣ : ٧] نحن نعلمه» (العياشي ١ : ٨٦ - ٣٦/٨٧) المطّلع بتشديد الطاء وفتح اللام بمعنى مكان الاطلاع من موضوع عالٍ .

قيل : ويجوز أن يكون على وزن مَنَبَرٍ ومعناه بمعنى المصعد [النهاية لابن الأثير ٣ : ١٢٠ (طلع)] ، يعني محلّ يصعد إليه من يريد معرفة علمه ، وهو قريب من معنى البطن والتأويل ، كما أنّ معنى الحدّ قريب من معنى الظّهر والتنزيل .

أقول : وعلى هذا يكون عطف الحدّ والمطلع على الظهر والبطن تفسير ما هو الظاهر عن سؤال الراوي وجواب الإمام ﷺ ، وحينئذٍ فيقع الإشكال في معنى نزوله على سبعة أحرف ، ويمكن دفع الإشكال بإرادة أنّ السبعة تحصل من البطن ، يعني إذا افتتح باب الظنّ فيمكن إرادة السبعة ، فلكلّ بطن بطن إلى سبعة أبطن ، وهاهنا رواية أخرى عن أمير المؤمنين ﷺ قال : «ما من آية إلا ولها أربعة معانٍ ظاهر وباطن وحدّ ومطلّع ، فالظاهر التلاوة ، والباطن الفهم ، والحدّ هو أحكام الحلال والحرام والمطلّع هو مراد الله من العبد بها» (تفسير الصافي ١ : ٢٨ - ٢٩) وهذه لا تنافي ما قدّمناه كما لا يخفى . منه ﷺ .

كذا، وعاصم كذا، وفي قراءة علي بن أبي طالب وأهل البيت عليهم السلام كذا، بل ربما قالوا في قراءة رسول الله صلى الله عليه وآله كذا، كما يظهر من الاختلافات المذكورة في قراءة ﴿غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ﴾، والحاصل، أنهم يجعلون قراءة القراء قسيمة لقراءة المعصومين عليهم السلام، فكيف تكون القراءات السبع متواترة من الشارع<sup>(١)</sup>، انتهى ما ذكره.

أقول: ويمكن أن يقال إن الراويين كانا يرويان القراءة عن شيخهم، بمعنى أن شيخهم كان يقرأ كذا، يعني أن الشيخ كان يختار هذه القراءة من جملة القراءات المتواترة، فتخصيص الراويين بالنقل إنما هو لأجل إسناد الاختيار والترجيح، لا رواية أصل القراءة حتى يستند في منع حصول التواتر بذلك، وذلك لا ينافي مخالفتهم للمعصومين عليهم السلام أيضاً؛ لأنهم كانوا يختارون ما نقل عنهم.

وقد يؤيد عدم تواتر السبع أيضاً باختلاف القراءة في ترك البسمة، فقد نقل متواتراً عن قراءة كثير منهم ترك البسمة<sup>(٢)</sup>، مع أن الأصحاب مجمعون على بطلان الصلاة بتركها، فكيف يحكمون ببطلان المتواتر عن النبي صلى الله عليه وآله، وفيه تأمل، وأما علي ما بنينا عليه من كون ذلك تجويزاً عن الأئمة عليهم السلام فيصح الجواب باستثناء ذلك، كما ورد في الأخبار المستفيضة<sup>(٣)</sup> من كون البسمة جزءاً، وانعقد إجماعهم عليه.

(١) منبع الحياة: ٦٩ - ٧٠.

(٢) الحبل المتين ٢: ٣٥٦.

(٣) الوسائل ٦: ٥٧ - ٦٤، أبواب القراءة في الصلاة، ب ١١.

ثم إن الشهيد الثاني رحمته الله قال في شرح الألفية : واعلم أنه ليس المراد أن كل ما ورد من هذه القراءات متواتر، بل المراد انحصار المتواتر الآن فيما نقل من هذه القراءات؛ فإن بعض ما نقل عن السبعة شاذّ فضلاً عن غيرهم، كما حققه جماعة من أهل هذا الشأن، والمعتبر القراءة بما تواتر من هذه القراءات.

وإن ركّب بعضها في بعض ما لم يترتب بعضه على بعض آخر بحسب العربية فيجب مراعاته، ك: ﴿فَتَلَقَىٰ آدَمَ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ فَتَابَ﴾<sup>(١)</sup> فإنه لا يجوز الرفع فيهما، ولا النصب وإن كان كل منهما متواتراً، بأن يؤخذ رفع آدم من غير قراءة ابن كثير، ورفع كلمات من قراءته<sup>(٢)</sup>، فإن ذلك لا يصح؛ لفساد المعنى، ونحوه ﴿وَكَفَّلَهَا زَكَرِيَّا﴾<sup>(٣)</sup> بالتشديد مع الرفع، أو بالعكس\*، وقد نقل ابن الجزري في النشر عن أكثر القراء جواز ذلك أيضاً، واختار ما ذكرناه<sup>(٤)</sup>، وأما أتباع قراءة الواحد من العشرة في جميع السورة فغير واجب قطعاً، بل ولا مستحب؛ فإن الكل من عند الله، نزل به الروح الأمين على قلب سيد المرسلين تخفيفاً عن الأمة وتهويناً على أهل هذه الملة، وانحصار القراءات فيما ذكر أمر حادث غير معروف في الزمن السابق، بل كثير من الفضلاء أنكروا ذلك خوفاً من التباس الأمر،

(١) سورة البقرة ٢ : ٣٧ .

(٢) تقريب النشر في القراءات العشر لابن الجزري : ٩١ .

(٣) سورة آل عمران ٣ : ٣٧ .

(٤) النشر في القراءات العشر ١ : ١٩ .

(\*) أي : التخفيف مع النصب . منه رحمته الله .

وتوهم أن المراد بالسبعة هي الأحرف التي ورد في النقل أن القرآن أنزل عليها، والأمر ليس كذلك، فالواجب القراءة بما تواتر<sup>(١)</sup> انتهى قوله ﷺ: وانحصار القراءات إلى آخره، متشابه المقصود، والأظهر أنه ابتداء تحقيق، يعني أنها في الصدر الأول لم تكن منحصرة في السبع والعشر، بل كانت أزيد من ذلك، وأنكر كثير منهم ذلك حتى لا يتوهم أن المرخص فيه في الصدر الأول إنما هو هذا القدر، كما يشير إليه ما نقلناه عن النهاية<sup>(٢)</sup>.

ثم إن ما توافقت فيه القراءات فلا إشكال، والمشهور في المختلفات التخيير؛ لعدم المرجح، ويشكل الأمر فيما يختلف به الحكم في ظاهر اللفظ، مثل: يطهرون ويظهرون، فإن ثبت مرجح كما ثبت للتخفيف هنا فيعمل عليه، ومما يؤيد ما ذكرنا وقوع الخلاف في هذه الآية، وإلا لتعين التخيير في العمل.

وقال العلامة في المنتهى: وأحب القراءات إلي ما قرأه عاصم من طريق أبي بكر بن عياش، وطريق أبي عمرو بن العلاء، فإنها أولى من قراءة حمزة والكسائي؛ لما فيها من الإدغام، والإمالة، وزيادة المد، وذلك كله تكلف، ولو قرأ به صححت صلته بلا خلاف<sup>(٣)</sup>.

الثالث: لا عمل بالشواذ؛ لعدم ثبوت كونها قرآناً، وذهب بعض العامة إلى أنها كأخبار الأحاد يجوز العمل بها، وهو مشكل؛ لأن إنبات

(١) المقاصد العلية: ٢٤٥ - ٢٤٦.

(٢) تقدم في ص: ٣٧٧.

(٣) منتهى المطلب ٥: ٦٤ - ٦٥.

السنة بخبر الواحد قام الدليل عليه بخلاف الكتاب، وذلك كقراءة ابن مسعود في كفارة اليمين: فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ مُتَتَابِعَاتٍ<sup>(١)</sup>، فهل ينزل منزلة الخبر؛ لأنها رواية، أم لا؛ لأنها لم تنقل خيراً، والقرآن لا يثبت بالأحاديث؟ ويتفرع عليه وجوب التابع في كفارة اليمين وعدمه، ولكن ثبت الحكم عندنا من غير القراءة.

---

(١) والآية هكذا: «فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ ذَلِكَ كَفْرَةٌ أَيْمَانِكُمْ» سورة

### المقصد الثالث

#### في السنة

وهو قول المعصوم أو فعله أو تقريره الغير العاديات

وفيه مطلبان :

#### المطلب الأول

##### في القول

##### قانون

الحديث : هو ما يحكي قول المعصوم عليه السلام أو فعله أو تقريره .  
والظاهر أن حكاية الحديث القدسي داخل في السنة ، وحكاية هذه  
الحكاية عنه صلى الله عليه وآله داخل في الحديث ، وأما نفس الحديث القدسي فهو  
خارج عن السنة والحديث والقرآن ، والفرق بينه وبين القرآن أن القرآن هو  
المنزل للتحدي والإعجاز بخلاف الحديث القدسي .

وقد يعرف الحديث بأنه قول المعصوم عليه السلام أو حكاية قوله أو فعله أو  
تقريره <sup>(١)</sup> ؛ ليدخل فيه أصل الكلام المسموع عن المعصوم عليه السلام .

والأنسب بقاعدة النقل هو عدم الدخول ؛ لكون كلامه عليه السلام في الأغلب  
أمراً أو نهياً بخلاف حكايته فإنه دائماً إخبار ، ونفس الكلام المسموع هو

(١) مشرق الشمسين واكسير السعادتين : ٢٢ .

الذي يسمونه بالمتن ، ومتن الحديث مغاير لنفسه .

ومذهب أصحابنا أن ما لا ينتهي إلى المعصوم عليه السلام ليس حديثاً .  
وأما العامة ، فافتقروا فيه بالانتهاء إلى أحد الصحابة أو التابعين أيضاً .  
والكلام فيما يرد على التعريفات وإصلاح طردها وعكسها يشغلنا عنه  
ما هو أهم ، فلنتصر على ذلك .

ثم إن الخبر قد يطلق على ما يرادف الحديث ، كما هو مصطلح  
أصحاب الدراية ، وقد يطلق على ما يقابل الإنشاء ، وقد عرفت تعريفه على  
الأول ، وأما على الثاني : فهو كلام لنسبته خارج \* يطابقه أو لا يطابقه ،

(\*) توضيحه : إنه يرد على قولهم : إن الخبر ما كان لنسبته خارج ، يعني ما كان له  
نسبة خارجية يطابقه أو لا يطابقه " أمران : الأول : إن النسبة قد يكون مما لا تحقق  
لها إلا في الذهن ، كما في علمت وفهمت ، فلا يصدق أن لها نسبة خارجية .  
والثاني : إن النسبة الخارجية معناها أنها موجودة في الخارج مستقلة بوجودها ،  
وذلك باطل ؛ لأن النسبة من الأمور الاعتبارية الاضافية التي لا تحصل لها إلا  
بحصول المنتسبين .

والجواب عن الأول : هو أن المراد من الخارج خارج المدلول وإن كان في  
الذهن .

والجواب عن الثاني : إننا لم نرد بقولنا : له نسبة خارجية ، أن النسبة من  
الموجودات الخارجية ، بل مرادنا : أن له نسبة متحصلة في الخارج ، لا نسبة حصل  
وجودها في الخارج ؛ لأن النسبة في معنى الحصول والوجود ولا وجود للوجود  
والحصول ، ولأن لزوم التسلسل ، فقولنا : وليس المراد ثبوته في جملة الاعيان  
الخارجية ، معناه أن تلك النسبة الخارجية ليست موجوداً خارجياً بوجهين :  
أحدهما : أنه منافٍ لاعتبارية النسبة والمفروض أنها أمر اعتباري .

والثاني : أنه منافٍ لمفهوم الوجود الخارجي ؛ إذ هو ما كان الخارج ظرفاً لوجوده  
لا لنفسه ، والنسبة ليست كذلك ؛ إذ الخارج ظرف لنفسها لا لوجودها ، فمرادنا من  
لل

والمراد بالخارج هو الخارج عن مدلول اللفظ وإن كان في الذهن؛ ليدخل مثل علمت، وليس المراد ثبوته في جملة الأعيان الخارجية لينا في كونها أمراً اعتبارياً لا أمراً مستقلاً موجوداً، وأيضاً الموجود الخارجي - على ما ذكره بعض<sup>(١)</sup> المحققين - هو ما كان الخارج ظرفاً لوجوده لا لنفسه، ولا ريب أن الخارج ظرف لنفس النسبة لا لوجودها، فيقال: زيد موجود في الخارج، بمعنى أن وجود زيد في الخارج لا نفسه، وأما حصول القيام لزيد مثلاً، فليس وجوده في الخارج حتى يكون موجوداً خارجياً، بل هو نفسه في الخارج.

فالحاصل: إن الموجود الخارجي هو زيد لا وجوده، والقيام لا حصوله؛ لأنه لو فرض للحصول والوجود وجود حتى يكونان موجودين خارجيين لزم التسلسل، فيقال لحصول القيام: إنه أمر خارجي، لا موجود خارجي، وكذلك لوجود زيد.

وبالجملة: النسبة في الخبر ثابتة في الواقع سواء التفت الذهن إليها أم لا، وأما الإنشاء فإنما يثبت بنسبته بالتفات الذهن إليها وإيقاعها، ويوجد الحكم بنفس الكلام الإنشائي، فقولنا: بعث، إذا استعمل على وضعه الحقيقي فلا بد أن يكون البيع واقعاً في نفس الأمر قبل هذا الكلام حتى

---

قولنا: إنه له نسبة خارجية، أن له أمراً خارجياً هو النسبة، لا نسبة موجودة في الخارج، سواء كان ذلك الأمر الخارجي حاصلًا في الذهن أو في الخارج، فحاصل المراد من النسبة الخارجية ما كان الخارج ظرفاً لها لا لوجودها، فليتدبر. منه عفي عنه.

(١) منهم: القاضي عضد الدين الإيجي في المواقف ١: ٣٣٤، والتفتازاني في حاشية مختصر المنتهى (الحواشي على شرح مختصر المنتهى الأصولي) ٢: ٤٩.

يطابقه ، بخلاف "بعث" الإنشائي ، فإن البيع يوجد بهذا اللفظ ، ولا ينافي ذلك جواز التعليق على شيء كما في الظهار ، مثل أن يقول رجل لزوجته : إن كلمت فلاناً فأنت عليّ كظهر أمي ؛ فإن الظهار وإن كان لا يحصل بمجرد النطق<sup>(١)</sup> بل يبقى معلقاً بحصول الشرط ، ولكن الحكم الحاصل من هذا اللفظ إنما يحصل به ، ولا خارج له أصلاً ، وحيلولة حائل عن أثره وتأخيرها عن المؤثر لا ينافي حصوله به ، ومن هذا القبيل صيغة الإجارة مع تأخر زمان الإجارة عن الصيغة ، وصيغة الأمر المعلق على شرط .

وقيل في تعريف الخبر : إنه كلام يحتمل الصدق والكذب<sup>(٢)</sup> .

وقيل \* : التصديق والتكذيب ، وقد يفرع على ذلك ما لو قال لإحدى زوجاته : من أخبرني بقدم زيد فهي عليّ كظهر أمي ، فأخبرته إحداهن بذلك كاذبةً فيقع الظهار<sup>(٣)</sup> ؛ لصدق الخبر ، وهو يشكل بأن المتعارف في ذلك إرادة الخبر الصادق ، بل الصدق إنما هو مدلول الخبر والكذب إنما هو احتمال عقليّ ، فإن علم أن المراد مطلق الخبر فكذلك .

وقد يتوهم أن تعريف الخبر بذلك - مع أنهم عرفوا الصدق بأنه الخبر عن الشيء على ما هو به - يستلزم الدور<sup>(٤)</sup> .

(١) أثبتناه من "ب" ، وفي "أ" : التنطق .

(٢) المطول : ٣٨ .

(٣) القائل : الإنشوي في التمهيد في تخريج الفروع على الأصول : ٤٤٣ ، الشهيد الثاني في تمهيد القواعد : ٢٤٥ ، القاعدة ٩٠ .

(٤) كما في المحصول ٤ : ٢١٧-٢١٨ ، والإحكام للأمدى ١-٢ : ٢٥٠ .

(\*) إنما عدل هذا القائل عما هو المشهور إلى التصديق والتكذيب ؛ ليدخل مثل خبر الله تعالى ، وقول القائل : مسيئة رسول الله ، فإن الأزل لا يحتمل الكذب ، والثاني بالعكس ، ونظر المشهور إلى ملاحظة الخبر من حيث هو خبر ، وإثبات شيء لشيء لله

وقد يجاب عنه: بأن المراد بالخبر في تعريف الصدق هو مطلق الإعلام، فلا دور، أو أن المراد تعريف صدق المتكلم لا الكلام، والصدق في تعريف الخبر هو صدق الكلام، وإن شئت تعريف صدق الخبر فيقال: صدق الخبر هو مطابقته للواقع، ولا إشكال<sup>(١)</sup>.

وقد اختلفوا في تعريف صدق الخبر وكذبه على أقوال:

المشهور الأقوى: أن الصدق مطابقة الواقع، والكذب عدم مطابقته\*؛ للتبادر، والإجماع على أن اليهودي إذا قال: الإسلام حق، يحكم بصدقه، وإذا قال خلافه يحكم بكذبه.

وذهب النظم ومن تبعه إلى أن الصدق مطابقته لاعتقاد المخبر وإن لم يطابق الواقع، والكذب عدمها وإن طابق الواقع، فقول القائل: السماء تحتنا معتقداً ذلك صدق، والسماء فوقنا غير معتقداً ذلك كذب<sup>(٢)</sup>.

والمراد بالاعتقاد ما يعم الظن وهو: الاعتقاد الراجح مع احتمال النقيض عند المخبر، والعلم وهو: الحكم الذهني الجازم الثابت المطابق للواقع الذي لا يزول بتشكيك المشكك، والجهل المركب وهو: الحكم الجازم الغير المطابق سواء زال بتشكيك المشكك أم لا، والاعتقاد المشهور

---

أو نفيه عنه مع قطع النظر عن المخبر والمخبر عنه، ولا ضرورة إلى العدول عن المشهور. منه عفي عنه.

(١) المطول: ٣٨.

(٢) كما في المطول: ٣٩، وزبدة الأصول: ٨٨، والبحر المحيط ٤: ٢٢١.

(\*) وما يتوهم: أن الصدق لو كان مطابقة الواقع والكذب مخالفته فيلزم أن يكون من يعتقد الموافقة ويخبر عنه مع كونه مخالفاً للواقع أن يكون مذموماً، وليس فليس. ففيه: أن الكذب الذي يسلم استحقاقه قابلية الذم هو الكذب من عميد، لا مطلقاً. منه عفي عنه.

أي: الحكم الذهني الجازم الذي يقبل التشكيك .

ثم إن أرادوا من قبول التشكيك في الاعتقاد المشهور القبول في بعض أفراده ، فيشمل العلم ، وإلا فيخرج عنه العلم وما لا يقبل التشكيك من أفراد الجهل المركب ، ويدخل فيه الاعتقاد الجازم المطابق للواقع الذي يقبل التشكيك .

وربما قيل : إن العلم هو الحكم الجازم الذي لا يقبل التشكيك ، والاعتقاد المشهور هو ما يقبله ، وقسم الاعتقاد إلى هذين والظن<sup>(١)</sup> . وهو مفوت للجهل المركب .

وما قيل في دفعه : إن الجهل المركب يقبل التشكيك مطلقاً ، بمعنى أنه يمكن زواله بإقامة البرهان<sup>(٢)</sup> .

فيرد عليه : أن العلم أيضاً ربما يقبل التشكيك بإلقاء الشبهة . فإن قلت : المراد من قبول التشكيك احتمال نفس الأمر للخلاف لا مجرد حصول الشك للمخبر .

فيرد عليه : أن الاعتقاد الجازم المشهوري الذي يقبل التشكيك ربما يكون مطابقاً للواقع \* أيضاً .

وكيف كان فالخبر المعلوم والمظنون والمجزوم به بالاعتقاد

(١) المطول : ٣٩ .

(٢) لم نثر عليه .

(\*) يعني : أن عدم احتمال نفس الأمر للخلاف تابع لكون الخبر موافقاً للواقع ، فالاعتقاد الجازم المشهوري قد يكون مطابقاً للواقع وهو لا يحتمل الخلاف في الواقع ، فإذا جعل معنى عدم قبول التشكيك عدم احتمال الخلاف في الواقع ، فلا بد أن يكون معنى قبول التشكيك هو احتمال الخلاف في الواقع ، والمفروض أن ما هو مطابق للواقع لا يحتمل الخلاف في الواقع ، فافهم . منه عفي عنه .

المشهورى صادق عند النظام، بخلاف الموهوم، يعنى إذا دلّ الخبر على الطرف الذى هو مرجوح عند المخبر، فهو كاذب، وكذا ما كان مشكوكاً عنده؛ لعدم كونه مطابقاً لاعتقاده وإن كان بسبب انتفاء الاعتقاد رأساً، والمراد أن مدلول الخبر متّصف بالكذب، وإلا فلا حكم للشاك حتى يقال: إن خبره صادق أو كاذب.

واحتج النظام بقوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَكَاذِبُونَ﴾<sup>(١)</sup> فإنه تعالى حكم بكونهم كاذبين فى قولهم: ﴿إِنَّكَ لَرَسُولُ اللَّهِ﴾<sup>(٢)</sup> مع أنه مطابق للواقع، فأنصافه بالكذب إنما يكون من جهة مخالفة اعتقادهم<sup>(٣)</sup>.

وأجيب عنه بوجوه:

أحدها: أنهم كاذبون فيما تضمّنه شهادتهم من ادّعائهم أنه من صميم القلب كما يدلّ عليه تأكيد الكلام بأنواع التأكيدات من ذكر كلمة إن واللام والجملة الاسمية<sup>(٤)</sup>.

لا يقال: إن هذا لا يبطل قوله؛ لأنّ دعوى المؤاطاة وكون الشهادة من صميم القلب مخالف لمعتقدهم أيضاً.

فإننا نقول: إنه غير مطابق للواقع أيضاً، فلم يثبت أن وصفه بالكذب لما ذكره دون ما ذكرنا.

وثانيها: أنه راجع إلى دعوى الاستمرار كما يشهد به الجملة

(١) سورة المنافقون ٦٣ : ١ .

(٢) كما فى المطوّل : ٣٩ .

(٤) كما فى المطوّل : ٣٩ - ٤٠ .

المضارعية<sup>(١)</sup>.

وثالثها: أنه راجع إلى لازم فائدة الخبر وهو كونهم عالمين بذلك معتقدين له<sup>(٢)</sup>.

ورابعها: أن المنافقين قوم متسمون بالكذب وهو عاداتهم وشيئتهم، فلا تغترّ بشهادتهم ولا تعتمد عليهم، فإن الكذب قد يصدق<sup>(٣)</sup>.

وخامسها: أنهم كاذبون في تسميته شهادة؛ لاشتراط مؤاطاة القلب واللسان في مفهوم الشهادة<sup>(٤)</sup>، وتوجيهه أن تسميتهم كأنه إخبار بأن ذلك شهادة، فيؤول التسمية إلى الخبر، وإلا فالتسمية ليست بخبر، وربما يمنع اشتراط المؤاطاة في مفهوم الشهادة.

وسادسها: أنه على فرض تسليم رجوع التكذيب إلى قولهم: ﴿إِنَّكَ لَرَسُولُ اللَّهِ﴾ فالمراد: أنهم كاذبون في اعتقادهم الفاسد؛ لأنهم يعتقدون أن هذا غير مطابق للواقع<sup>(٥)</sup>.

وسابعها: أنه راجع إلى حلفهم على أنهم لم يقولوا: ﴿لَا تُنْفِقُوا عَلَيَّ مِنْ عِنْدَ رَسُولِ اللَّهِ﴾<sup>(٦)</sup> ولم يقولوا: ﴿لَسِنٍ رَجَعْنَا إِلَى الْمَدِينَةِ لِيُخْرِجَنَا الْأَعْرَابُ مِنْهَا الْأَذَلَّ﴾<sup>(٧)(٨)</sup>.

(١) حاشية التفتازاني (الحواشي على شرح مختصر المنتهى) ٢ : ٥١ .

(٢) حاشية التفتازاني (الحواشي على شرح مختصر المنتهى) ٢ : ٥١ ، حاشية السبلكوتي على المطول : ٨٤ .

(٣) كما في حاشية الجلي على المطول : ١٦٤ .

(٤) و٥ و٨ و٥٠ : كما في المطول : ٤٠ .

(٦) سورة المنافقون ٦٣ : ٧ .

(٧) سورة المنافقون ٦٣ : ٨ .

وذهب الجاحظ إلى أن الصدق مطابقة الواقع والاعتقاد، والكذب مخالفتها معاً، وأن هناك واسطة<sup>(٩)</sup>.

وحاصله: إن الخبر إما مطابق للواقع أو لا، وكل منهما إما مع اعتقاد المطابقة أو اعتقاد عدمها أو الشك أو عدم الشعور، والصدق هو المطابقة مع اعتقاد المطابقة، والكذب هو المخالفة مع اعتقاد المخالفة، والسبب البواقى وسائط بينهما.

واستدل على ثبوت الواسطة بقوله تعالى: ﴿أَفْتَرَىٰ عَلَىٰ اللَّهِ كَذِبًا أَمْ بِهِ جِنَّةٌ﴾<sup>(١٠)</sup> فإن الكفار حصروا إخبار النبي ﷺ عن الحشر والنشر أو عن نبوته في الافتراء وهو الكذب والإخبار حال الجنة على سبيل منع الخلو\*، كما هو ظاهر مفاد كلمة أم والهمزة، ولا بد أن يكون المراد من الثاني غير الكذب؛ لاقتضاء التردد مغايته معه، وغير الصدق؛ لاقتقادهم عدمه، ولعدم دلالة قولهم: ﴿أَمْ بِهِ جِنَّةٌ﴾ على إرادة ذلك\*\* فلا بد أن يكون هناك

(٩) كما في المطول: ٤٠، وزبدة الأصول: ٨٨-٨٩.

(١٠) سورة سبأ ٣٤: ٨.

(\*) قد توهم أن المناسب هنا هو منع الجمع؛ لأن أحد القسمين في التردد إذا أريد عدم دخوله في الآخر فلا بد أن يكون ممتنع الجمع مع الآخر.

وفيه: إن إمكان اجتماع مصداق مفهومين متغايرين في مورد واحد لا يوجب اتحادهما في المصداق مطلقاً، ومجرد المغايرة المستفادة من التردد يكفي في إثبات المطلوب، فإنه لا يصح قولك: لا بد أن يكون عندك إما حيوان أو أبيض إلا لأجل إمكان تفرق مفهومهما في المصداق في الجملة، وإذا صح ذلك، فيثبت المغايرة، ومجرد ثبوت المغايرة وإمكان فرد لا يكون كذباً مع عدم كونه صدقاً أيضاً يكفي في ثبوت الواسطة، فليتدبر. منه عفي عنه.

(\*\*) قد يتوهم أنه لا يضر عدم الدلالة في قولهم: "أم به جنة" على معنى "أم صدق"؛

واسطة يحمل عليها قولهم ؛ لأنهم عقلاء من أهل اللسان عارفون باللغة ،  
وكون الخبر صادقاً في نفس الأمر لا ينافي كونه واسطاً بينهما على زعمهم .  
والحاصل : إنهم اعتقدوا أن هذا الخبر خبر وليس من قسم الصدق  
ولا من قسم الكذب بل هو شيء ثالث ، وخطؤهم في أنه شيء ثالث  
لا ينفي صحة إطلاقهم الخبر على شيء ثالث ، وإطلاقهم دليل على صحة  
الإطلاق عليه .

وأجيب بأن التردد بين الافتراء وعدم الافتراء ، والافتراء هو الكذب  
عن عمد ولا عمد للمجنون ، فهذا تردد بين نوعي الكذب<sup>(١)</sup> . وتوضيحه :  
إن القصد إما داخل في مفهوم الافتراء أو هو المتبادر من الأفعال المنسوبة  
إلى ذوي الإرادات ، ولذلك ذكروا في خيار المجلس المستفاد من  
قوله ﷺ : « البيعان بالخيار ما لم يفترقا »<sup>(٢)</sup> أن التفارق على غير الاختيار  
لا يوجب انقطاع الخيار<sup>(٣)</sup> ، بل لا يبعد إجراء ذلك في نفي الأفعال ، فيعتبر

---

فإن مخالفة مفهومَي لفظين لا يستلزم مخالفة المصادقين ، كما يلاحظ في الكاتب  
والضاحك .

وفيه : أن التردد على سبيل منع الخلو كما هو مقتضى كلمة أم والهمزة ، وهو  
لا يثبت منع الجمع ، والترديد بين الكذب وما هو منحصر مصداقه في الصدق لا بد  
أن يكون من باب منع الجمع ، وإذا فرض كون مصداق الإخبار حال الجنة أعم من  
الصدق ، فمقابلته للكذب يقتضى إرادة الوسطة ، وهو المطلوب ، فليتأمل . منه  
عفي عنه .

- (١) المجيب : العضدي في شرح مختصر المنتهى : ١٤٩ ، والتفتازاني في المطول : ٤١ .  
(٢) الكافي ٥ : ٤/١٧٠ و ٥ ، الوسائل ١٨ : ٥ ، أبواب الخيار ، ب ١ ، ح ١ و ٢ ، بتفاوت .  
(٣) منهم : العلامة في قواعد الأحكام ٢ : ٦٤ - ٦٥ ، وابن العلامة في إيضاح الفوائد  
١ : ٤٨١ - ٤٨٢ ، والمحقق الثاني في جامع المقاصد ٤ : ٢٨٣ ، والشهيد الثاني في  
فوائد القواعد : ٦٠٩ .

في عدم الافتراق أيضاً القصد والاختيار، ولو سلم عدم المدخلية للقصد في الموضوع له ولا من جهة الاستعمال فنقول: إنَّ الدليل لَمَّا دَلَّ على ما اخترناه من مذهب المشهور فنحمله هنا على إرادة القصد ولو كان مجازاً؛ جمعاً بين الأدلة .

وربما يجاب بأنه ترديد بين الكذب وما ليس بخبر؛ فإنَّ الكلام الذي لا قصد معه ليس بخبر<sup>(١)</sup>. وفيه: أنَّ مدخلية القصد في كون الكلام خبراً ممنوع، إلا أن يمنع كونه كلاماً حينئذٍ، وهو كما ترى .

واعلم أنَّ هذه الآية على فرض تسليم دلالتها فإنَّما تدلُّ على ثبوت الوساطة لا على تحقيق معنى الصدق والكذب؛ فإنَّ غاية ما ثبت من الآية إطلاق الكذب فيها على ما خالف الواقع والاعتقاد بزعمهم، وأما انحصاره فيه فلا، وإذا لم يثبت حقيقة الكذب منها فالصدق بطريق الأولى، ثمَّ على فرض تسليم إثبات الوساطة فإنَّما تثبت واسطة واحدة من الوسائط وهو الخبر لا عن شعورٍ الغير المطابق للواقع، كما هو معتقدهم على ما فهمه العضدي<sup>(٢)</sup>.

وذكر شيخنا البهائي رحمته الله أنَّ الثابت بها ثلاث وسائط: الخبر لا عن قصد وشعور، ومع الشك في مطابقة الواقع، ومع اعتقادها، بأن يكون في زعمهم الفاسد أنَّ الشك في الصدق لا يكون إلا من مجنون فكيف اعتقاد الصدق<sup>(٣)</sup>.

أقول: وتوضيحه: إنَّ الكفار يقولون: إنَّ خبره صلى الله عليه وآله مخالف للواقع

(١) كما في شرح مختصر المنتهى للعضدي: ١٤٩، والمطول: ٤٢ .

(٢) شرح مختصر المنتهى: ١٤٩ .

(٣) زبدة الأصول مع حواشي المصنّف: ١٨٨ .

جزماً ، فإن كان مع إخباره بثبوته يعتقد عدم المطابقة للواقع ، فهو كذب ، ولا ينافي طريقة العقل ، وإن كان يعتقد المطابقة للواقع أو يشك في المطابقة وعدمها ، فهو مجنون ، يعني شبيه بالمجنون ؛ حيث إن الشك في المطابقة وعدم المطابقة لا يصدر عن عاقل ، ولا ينبغي أن يصدر مثله إلا عن المجنون فضلاً عن اعتقاد المطابقة .

ويرد على ما ذكره عليه السلام : أنه لا يثبت إلا واسطتين ؛ لأنه لا يبقى حينئذ مجال لإدخال مالا قصد فيه ولا شعور في الكلام ؛ لأن التشبيه بالمجنون إما من جهة خيالاته وأفكاره ، أو من جهة مطلق تكلماته وأطواره ، ولا يمكن الجمع بينهما في التشبيه ؛ فإن خبره عليه السلام أمر واحد وجزئي حقيقي موجود في الخارج لا يقبل إلا أحد المحتملات : إما كونه لا عن شعور - العياذ بالله - أو عن اعتقاد المطابقة ، أو مع الشك ، ولا يجتمع أحد الاحتمالات مع الآخر في الوجود ، فإما يقال : إنه يقول لا عن شعور كالمجنون ، أو يقال : إنه يشك كالمجنون ، أو يعتقد المطابقة كالمجنون ، بل لا يمكن الجمع في الأخيرين أيضاً إلا من باب الاستلزام الفرضي .

والحاصل : إنه لا يمكن الجمع في تشبيه الخبر بين ذي الاعتقاد ولا عن شعور .

فالتحقيق : أن الآية لا تثبت إلا المخبر لا عند قصد وشعور لو أريد التشبيه في طور كلام المجنون وحاله ، أو المخبر عن اعتقاد مع عدم المطابقة للواقع لو أريد التشبيه بأفكار المجنون وخيالاته ، ولا يبعد ترجيح الأول ؛ لكونه أكد في سقوط الاعتبار صورة ومعنى ، ولمقابلته بالافتراء الذي هو الكذب عن عمد ، فما ذكره العضدي أظهر ، ووافقه الجماعة أيضاً ، فلاحظ الشهيد الثاني عليه السلام في تمهيد القواعد حيث جعل مذهب

الجاحظ ثلاثيةً، ثالثها الإخبار بدون اعتقاد<sup>(١)</sup>.

والظاهر أن المراد بالاعتقاد هو قابليته؛ ليدخل الشك أيضاً، ولذلك لم يلتفت إليه الجماعة.

ثم إن لي هنا كلاماً طارفاً لم يلتفت إليه من قبلي، هداني إليه التأمل فيما ذكره شيخنا البهائي من فروع هذه المسألة في حواشي زيدته، فقال: ومما يتفرع على كون صدق الخبر وكذبه مطابقتة للواقع وعدمها أم لا، أن المدعي لو قال بعد إقامة البيّنة: كذب شهودي، فعلى المذهب المختار تسقط دعواه، وكذا على مذهب الجاحظ، وأما على مذهب النظام لا تسقط دعواه، ولو قال: لم يصدق شهودي، فإن دعوته على المختار تسقط دون المذهبيين الأخيرين، ولو قال له المنكر: صدق شهودك، فهو إقرار على المذهبيين دون مذهب النظام، ولو قال: لم يكذبوا، فهو إقرار على المختار دون المذهبيين الأخيرين، ومما يتفرع على هذا الخلاف أيضاً ما لو قال المنكر: إن شهد فلان فهو صادق، فعلى المذهب المختار ومذهب الجاحظ هو إقرار، كما هو مذكور في كتب الفروع؛ لأنه لو لم يكن الحق ثابتاً لم يكن صادقاً إن شهد، وأما على مذهب النظام فليس إقراراً<sup>(٢)</sup>، انتهى كلامه ﷺ.

أقول: الذي يظهر لي أن مناط الأقوال الثلاثة في جواز وصف الخبر بالصدق والكذب والحكم عليه بأنه صدق أو كذب عند التحقيق هو اعتقاد مطابقة الواقع وعدمه، فإن النظام أيضاً مراده من كون الصدق هو مطابقة

(١) تمهيد القواعد: ٢٤٧، القاعدة ٩١.

(٢) زبدة الأصول مع حواشي المصنّف: ١٨٥.

الاعتقاد هو كون اعتقاده أن هذا الحكم ثابت في الواقع ، فالذي يصفه بالصدق هو ما يعتقد مطابقته للواقع ، وكذلك الجاحظ لا يصف به إلا ما يعتقد كذلك ، وأما المشهور فلما لم يكن ظهور الواقع إلا باعتقاد أنه واقع فوصفهم بالصدق إنما يكون بعد اعتقادهم المطابقة ، فالاعتقاد مما لا بد من ملاحظته في وصف الخبر بالصدق والكذب .

فإن قلت : إن الكذب والصدق أمران نفس الأمرين ، والخبر إنما يتصف بالصدق والكذب النفس الأمرين لا ما يعتقد صدقه أو كذبه ، فلو كان شيء مطابقاً للواقع واعتقد أحد عدمه وحكم بكذبه ثم ظهر له فساد اعتقاده ، فيحكم بأنه كان صادقاً ، فلو نذر أحد أن يعطي لمن أخبر بصدق شيئاً ، فأعطاه لشخص لم يعتقد في حقه الصدق لكنه كان في نفس الأمر صادقاً ، فببر نذره إذا ظهر له بعد ذلك أنه كان صادقاً ، وبالعكس .

قلت : أتصافه بما هو كذلك في نفس الأمر إنما هو في نفس الأمر لا عندنا ، والذي يثمر في الفروع هو ما عرفنا أتصافه به في نفس الأمر واعتقدناه\* ، وبرّ النذر في الصورة المفروضة وعدمه في عكسها ممنوع ، مع

---

(\*) لما كان غرض المعترض في اعتراضه المصدر بقوله : فإن قلت ، إبداء الفرق بين الأقوال الثلاثة ، بأنه لا حاجة في قول المشهور على اعتبار اعتقاد مطابقة الواقع بخلاف القولين ، بتقريب أن المشهور مبيت على مطابقة الواقع ، وهو لا يختلف بالاعتقاد وعدمه ، دفعناه بأن كلامنا في وصف الخبر بالصدق ، وهو من فعلنا ، لا في الأتصاف الذي هو أمر واقعي ، ولا ريب إن وصفنا إياه بالصدق متوقّف على علمنا بالمطابقة واعتقادنا إياها ، ثم دفعناه ثانياً بأن ما ذكره المعترض في مذهب المشهور يجري في القولين الأخيرين أيضاً ، فكما أن اعتقاد عدم المطابقة أولاً لا يوجب عدم أتصاف الخبر بالصدق في الواقع حين اعتقاد عدم المطابقة ، ويصدق

أنه يجري ذلك على المذهبيين الآخرين أيضاً؛ فإنه إذا تغير الاعتقاد فيحكم النظام أيضاً بخلاف المعتقد في ذلك الخبر، وكذلك الجاحظ، فالخبر الموافق للاعتقاد عند النظام صدق ما دام كذلك، وإذا تبدل فيتصف بالكذب، بمعنى أن ذلك الخبر كذب رأساً لا أنه صار كذباً الآن، ولا معنى لكون الخبر صدقاً في وقت كذباً في آخر في نفس الأمر، بل إنما ذلك من جهة الاعتقاد.

ثم اعلم أن معنى قولنا: كتب فلان، أنه فعل ما هو كتابة في نفس الأمر لا ما هو كتابة عنده، فلا بد في الإسناد من ملاحظة المسند والمسند إليه ثم الإسناد، فالكتابة أمر مستقل ملحوظ في ذاته قبل الإسناد، غاية الأمر أنه يتقيد بإدراك المدرك ضرورة، بمعنى أن من يلاحظ نسبتها إلى فلان يعرفها ويعلم أنها كتابة، ثم يسندها إلى فلان.

إذا عرفت هذا وتأملت فيما ذكرنا، تعلم أنه لا محصل للتفريعات التي ذكرها عليه السلام؛ لأن قول المدعي: كذب شهودي، معناه كذب شهودي في الواقع لا في اعتقاد الشهود، يعني قالوا قولاً كاذباً في الواقع على أي قول كان من الأقوال الثلاثة، وهو يستلزم بطلان حقه على الأقوال الثلاثة؛ فإن كل واحد منها يعتبر فيه اعتقاد مطابقة الواقع وعدمه كما بينا.

والحاصل: إن معنى قول المدعي: "كذب شهودي" هو أنني أعتقد عدم مطابقته للواقع على ما بينا لك سابقاً، وهو إقرار ببطلان حقه؛ فإن الإقرار أيضاً تابع لاعتقاد الواقع، فكل ما دل عليه فهو يثبت وإن لم يقصده، وليس معنى "كذبوا" أنهم أخبروا من غير علم واعتقاد؛ فإن هذا معنى قولنا:

---

كما عليه بعد ظهور بطلان الاعتقاد أنه كان صادقاً حين اعتقاد عدمه أيضاً على المشهور، وكذلك في القولين الأخيرين، فإنه إذا تغير الاعتقاد فيحكم النظام أيضاً بخلاف المعتقد، إلى آخر ما ذكرنا في المتن، فليتدبر. منه عفي عنه.

كذبوا في اعتقادهم ، بمعنى قالوا قولاً مخالفاً لمعتقدهم ، وإذا صرّح بهذا المضمون فهو - كما ذكره - لا يستلزم سقوط الحق ، ولكن ليس هذا تقييماً على لفظ الكذب المطلق .

وبالجملة : كما أنّ نفس المخبر إذا قال : خبري كذب ، معناه على مذهب النظم أنّ خبري غير موافق لاعتقادي ، فكذلك غيره ممّن وصف ذلك الخبر بالكذب على هذا المذهب لا بدّ أن يريد أنّه غير موافق لاعتقاده ، وحينئذٍ فهو إقرار بعدم ثبوته في الواقع ، كما مرّ .

وتوضيح هذا المطلب : إنّ الخبر - كما ذكره - هو كلام كان له خارج يطابقه أو لا يطابقه ، والمراد بالخارج هو خارج المدلول وإن كان في الذهن ، كما أشرنا ، ولا ريب أنّ النسبة التي هو خارج المدلول إمّا هو الذي مكتوب في اللوح المحفوظ ، أو ما يدركه المدرك ويزعمه أنّه هو ذلك المكتوب ، وهذا هو الاعتقاد وإن لم يكن مطابقاً للمكتوب في الواقع .

فحقيقة مذهب المشهور في الصدق هو مطابقة مدلول الكلام والنسبة الذهنية الحاصلة منه لما هو مكتوب في اللوح المحفوظ من حيث هو مكتوب هناك وإن أخطأ الواصف به في فهم المطابقة واعتقاده في نفس الأمر .

وحقيقة مذهب النظم هو مطابقته لما يعتقده المدرك أنّه كذلك في اللوح المحفوظ من حيث إنّ اعتقاده ذلك .

فوصف الخبر بالصدق والكذب على كلّ المذاهب يلاحظ بالنسبة إلى الخبر من حيث هو خبر لا من حيث صدوره عن المخبر ، فإذا قال أحد : زيد قائم ، والمفروض في اللوح المحفوظ قيام زيد وكان اعتقاد المخبر عدم قيامه ، فالخارج عند المخبر عدم القيام ، يعني يعتقد أنّ ما في

اللوح هو عدم القيام، فقوله: زيد قائم، عند المخبر كذب؛ لأنه مخالف لمعتقده من حيث إنه مخالف لمعتقده، وأما غير المخبر ممن يسمع هذا الكلام ويعتقد قيام زيد، فهو صدق عنده على مذهب النظام أيضاً؛ لكونه موافقاً لاعتقاده، وهكذا، فالخبر عند النظام أيضاً لا بد أن يتصف بالصدق والكذب مطلقاً؛ فإن الخبر هو نفس الكلام الموصوف، لا الكلام مع اتصافه بكونه صادراً عن المخبر.

فما يتوهم أن مذهب النظام أن الصدق هو مطابقة اعتقاد المخبر فقط والكذب هو مخالفة اعتقاد المخبر فقط، فذلك يستلزم أن يكون مذهبه عدم اتصاف الخبر بالنسبة إلى معتقد غير المخبر بصدق ولا كذب، وهو وإياه جداً؛ لأن الخبر هو نفس الكلام لا هو من حيث إنه صادر عن المخبر، ولا بد له من خارج اعتقادي على مذهبه وهو يختلف بحسب الاعتقادات، فلا بد أن يكون مراد النظام من المخبر في قوله: "صدق الخبر هو مطابقتها لا اعتقاد المخبر" هو مطلق من يلاحظ الخبر، لا نفس من تكلم به وأخبر به فقط.

والذي أوجب التعبير بهذه العبارة في مذهب النظام وأوقع المتوهم في الوهم هو الاستدلال بقوله تعالى: ﴿إِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَكَاذِبُونَ﴾<sup>(١)</sup>؛ حيث إن الواصف بالكذب هو الله تعالى مع أن علمه تعالى مخالف لما اعتقدوه، فوصف الله تعالى هذا الخبر بالكذب لأجل محض كونه مخالفاً لاعتقاد المخبرين.

(١) سورة المنافقون ٦٣ : ١ ، وفي النسخة : ﴿إِنَّهُمْ لَكَاذِبُونَ﴾ وهذه الآية في سورة الصافات : ١٥٢/٣٧ ، والاستدلال كان بالآية التي في سورة المنافقون لا هذه الآية .

ويدفعه أن ذلك الاستدلال لا بد أن يكون بالنظر إلى اعتقاد المخبرين ، يعني أنهم لكاذبون بالنظر إلى اعتقادهم : أنهم موصوفون بالكذب عند أنفسهم وفي اعتقادهم ، وبالنظر إلى ملاحظة مخالفته لمعتقدهم ، لأنه كذب عند غيرهم أيضاً ممن لم يعتقد ذلك ، وإلا فيلزم أن ينحصر أوصاف الخبر بكونه صدقاً أو كذباً بالنظر إلى ملاحظة حال المخبر فقط ، ولم يكن بالذات متصفاً بصدق ولا كذب ، فتأمل حتى لا توهم أن ما ذكرناه هو ما ذكره في الجواب عن الاستدلال بالآية بعد تسليم رجوع الكذب إلى قولهم : ﴿إِنَّكَ لَرَسُولُ اللَّهِ﴾<sup>(١)</sup> ، بأن المراد إتهم لكاذبون في زعمهم ؛ فإنه معنى آخر . وحاصله : إنهم يزعمون ويعتقدون أن هذا كذب لمخالفته للواقع ، لا أنهم كاذبون لأجل مخالفته لمعتقدهم .

والحاصل : إن مذهب النظام لا بد أن يكون : أن الصدق والكذب هما مطابقة الخبر لاعتقاد من يطلع على الخبر ويلاحظه سواء كان نفس المخبر أو غيره .

والاستدلال بالآية ، بتقريب أن الله تعالى أطلق الكذب على مثل ذلك ، فإن ما شهدوا به كذب ؛ لكونه مخالفاً لاعتقادهم .

والجواب عنه : منع رجوع قوله تعالى : ﴿لَكَاذِبُونَ﴾ إلى هذا الخبر أولاً ، ومنع كونه لأجل مخالفته لمعتقدهم من حيث أنه مخالف لمعتقدهم ، بل لأجل أنه مخالف للواقع بحسب معتقدهم من حيث إنه مخالف للواقع في معتقدهم ثانياً .

ومن جميع ما ذكرنا يظهر جواب آخر عن استدلال النظام غير ما

السنة / تعريف صدق الخبر وكذبه ..... ٤٠٣

ذكرنا سابقاً، وهو أن ذلك حينئذٍ تقييد لإطلاق الآية وخلاف ظاهرها، فلا بد من حملها على أحد الوجوه المتقدمه لئلا يلزم ذلك، وإن كان ولا بد من التقييد فنقيده بما ذكره في جوابه على النهج الذي قررناه هاهنا .  
ثم بالتأمل فيما ذكرنا تقدر على معرفة بطلان سائر الفروع التي ذكرها ﷺ .

ووافقه الشهيد الثاني ﷺ في تمهيد القواعد في ذكر الفرع الأخير، لكنه ﷺ لم ينقل فيه مذهب النظام بل اكتفى بنقل مذهب المشهور ومذهب الجاحظ، كالعلامة في التهذيب<sup>(١)</sup>، ثم قال: إذا عرفت ذلك فمن فروع القاعدة ما لو قال: إن شهد شاهدان بأن علي كذا فهما صادقان، فإنه يلزمه الآن على القولين معاً؛ لأننا قررنا أن الصدق هو المطابق للواقع، وإذا كان مطابقاً على تقدير الشهادة لزم أن يكون ذلك عليه لأنه يصدق \* "كلما لم يكن ذلك عليه على تقدير الشهادة لم يكونا صادقين، لكنه قد حكم بصدقهما على تقديرها، فيكون ذلك عليه الآن"، ومثله ما لو قال: إن شهد علي شاهد<sup>(٢)</sup>، إلى آخره .

أقول: إن أراد أنه يثبت الحق على المذهبين دون مذهب النظام، ففيه ما مر، بل هاهنا أوضح؛ لظهور أن مراد القائل ليس مجرد أن ما يخبره الشاهد هو مطابق لاعتقاده فقط، وأن هذا الاحتمال في غاية البعد من هذا الإطلاق في هذا المثال وإن كان القائل على مذهب النظام أيضاً .  
وإن أراد نفس تفرع المسألة على معنى الصدق على المذهبين، ففيه

(١) تهذيب الوصول: ٢٢٠ - ٢٢١ .

(٢) تمهيد القواعد: ٢٤٧ - ٢٤٨ ، القاعدة ٩١ .

(\*) لأن ذلك هو عكس نقيضه ، منه عفي عنه .

نظر آخر لا دخل له بما نحن فيه ، وهو منع استلزام ذلك ثبوت الحق ، بل الحق خلافه وفاقاً للمتأخرين ، وتفصيله في كتب الفروع .

ثم إن العسدي قال في آخر كلامه : وهذه المسألة لفظية لا يجدي الإطناب فيها كثير نفع<sup>(١)</sup> .

والظاهر أنه أراد من كون المسألة لفظية هو كون الخلاف في تفسير اللفظ ، لا المعنى المشهور للنزاع اللفظي ، كما يظهر من التفتازاني أيضاً ، ولكن يمكن أن يكون مراده من عدم النفع هو ما ذكرناه لا ما ذكره التفتازاني ، فإنه قال في شرح هذا الكلام "المسألة لفظية" : أي لغوية لا يتعلّق بعلم الأصول كثير تعلق ؛ إذ المقصود تحقيق المعنى الذي وضع لفظ الصدق والكذب بإزائه ، وليس المراد به أنه نزاع لفظي يتعلّق بالاصطلاح على ما يشعر به كلام الأمدى<sup>(٢)</sup> ؛ لأنه لا قائل بنقل اللفظين عن معناهما اللغوي<sup>(٣)</sup> ، انتهى .

وفيما ذكره تأمل ؛ إذ كون المسألة لغوية لا يوجب عدم تعلقها بعلم الأصول ، ولا يوجب عدم النفع بسبب كونه غير متعلّق بمسائل الأصول ، ولا ريب أن كثيراً من المسائل الأصولية من المسائل اللغوية ، كالنزاع في أن صيغة افعل للوجوب أو لا ، وكذا صيغة لا تفعل للحرمة أم لا ، وأن الجمع المحلّي تفيد العموم أم لا ، وكذا المفرد المحلّي ، وهكذا .

فإن قيل : نعم ، ولكن هناك فرق ، وهو أن ما يبحث عنه في علم الأصول من هذه المسائل هو ما كان بمنزلة القاعدة لاستخراج المسائل

(١) شرح مختصر المنتهى : ١٤٩ .

(٢) الإحكام للأمدى ١-٢ : ٢٥٥ .

(٣) حاشية التفتازاني (الحواشي على شرح مختصر المنتهى) ٢ : ٥١ .

الفرعية، كالنزاع في الأوضاع الهيئوية، كصيغة افعل والمشتق والجمع المحلى وأمثال ذلك مركباً كان أو مفرداً، ومثل أن الضمير المتعقب للعام هل يخصه أم لا في مثل ﴿وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ﴾<sup>(١)</sup> ومثل أن الضمير الذي سبقه مضاف ومضاف إليه مثل: له علي ألف درهم إلا نصفه، هل يرجع إلى الأقرب أو الأبعد مع إمكانهما، فيتفرع عليه استثناء نصف الدرهم أو الخمسمائة، بل وبعض الأوضاع المادوية أيضاً من جهة العموم والخصوص وغيرهما، كالنزاع في كلمة "كل" أنه للعموم أم لا، وكذلك "من" و"ما" وأتھما لذوي العقول أو لغيرهم، بل في أصل منسبك اللفظ فيما حصل فيه تغير الاصطلاح، كالنزاع في أن الصلاة والصوم معناهما الأركان المخصوصة أم لا مما ادعى فيها ثبوت الحقيقة الشرعية وغيرها، بل وكثير من القواعد المذكورة في علم العربية مثل: معاني الحروف كالباء ومن وإلى وغير ذلك.

وبالجملة: ما يتعلّق بمعرفة حال استخراج الأحكام الشرعية، بأن ينازع في أن اللفظ هل يفيد هذا الحكم أم هذا الحكم، كصيغة الأمر والنهي، أو هل يفيد عموم الحكم أو خصوصه، وهل يفيد إخرجه عن الحكم أم لا، كألفاظ العام والخاص، وكذلك ما يتعلّق بالموضوعات التي اخترعها الشارع، فهل تصرف الشارع في أوضاع الألفاظ ليحمل على معانيها التي اصطليحها أم لا، وهكذا، ولا يبحث في علم الأصول عن سائر الأوضاع المادوية مثل: أن الصعيد هو التراب أو وجه الأرض، وهل الإنفحة هو الكرش أو الشيء الأصفر الذي ينجمد فيه من اللبأ، وهكذا،

ولا ريب أن الصدق والكذب من قبيل الصعيد والإنفحة، لا من قبيل صيغة أفعل وأمثالها، ولا من باب الصلاة والصوم وأمثالهما؛ لعدم تجدد اصطلاح فيهما كما أشار إليه التفتازاني.

قلت: نعم، ولكن نرى أن الأصوليين يبحثون عن معنى الخبر والإنشاء والأمر والنهي وأمثالهما؛ لما يترتب عليها من الثمرات، وذلك لأجل احتمال تجدد الاصطلاح، أو دعوى ثبوته وتغاير العرف واللغة فيها، ولما كان معرفة أمثال المذكورات مما يتوقف عليه معرفة الأحكام الشرعية وطريق استنباطها، ولذلك يبحث عنها في علم الأصول، فكذلك ما يتوقف معرفة المذكورات عليها، فإذا كان لفظ مستعملاً في تعريف المذكورات وكان مختلفاً فيه في اللغة فلا يتم معرفة المذكورات إلا بتحقيق معنى ذلك اللفظ، فلفظ الصدق والكذب مما يتوقف عليه معرفة الخبر، ولا يتم البحث عن حال الخبر ولا يتميز حقيقته إلا بمعرفتهما، فليس حالهما مثل حال الصعيد والإنفحة.

فالتحقيق: أن البحث في هذين اللفظين من هذه الجهة، لا من حيث دعوى تغير الاصطلاح كما نقل عن الأمدى<sup>(١)</sup>، ولا أنه محض الكلام في المعنى اللغوي حتى لا يكون له تعلق بمباحث الأصول.

فبقي الكلام في أن البحث في تفسير اللفظين والخلاف في معناهما هل هو نزاع لفظي بالمعنى المشهور أو نزاع حقيقي؟ وقد عرفت الوجه وأن الظاهر أنه ليس بلفظي، لكن لا ثمرة فيه يعتد بها.

ثم إن كلام العضدي لما كان في آخر المبحث وقابلاً لما ذكرنا؛ لأنه

(١) تقدم تخريجه آنفاً.

ذكر المذاهب الثلاثة ثم قال : والذي يحسم النزاع الإجماع على أن اليهودي إذا قال : الإسلام حق ، حكمنا بصدقه ، وإذا قال خلافه حكمنا بكذبه ، وهذه المسألة لفظية لا يجدي الإطناب فيها كثير نفع<sup>(١)</sup> ، فيمكن تنزيل ما ذكره من كون المسألة لفظية إلى ما ذكرنا .

وأما كلام غيره فلا يمكن تنزيهه على ذلك ، بل مرادهم أن النزاع في ثبوت الوساطة لفظي ، منهم السيد عميد الدين رحمته الله في شرح التهذيب<sup>(٢)</sup> ، بل هو الظاهر من ابن الحاجب ؛ حيث عقد المسألة لبيان حصر الخبر في القسمين ونقل القول بالوساطة عن الجاحظ وقال في آخر كلامه : وهي لفظية<sup>(٣)</sup> . ومرجع الضمير المسألة المعقودة .

ونقله الفاضل الجواد في شرح الزبدة أيضاً وتنظر فيه ، قال بعد نقل قول الجاحظ بإثبات الوساطة وردّه : واعلم أن النزاع في هذه المسألة كاللفظي ؛ فإننا نقطع أن كل خبر فإما مطابق للمخبر عنه أو لا ، فإن اكتفي في الصدق بالمطابقة كيف كان والكذب بعدم المطابقة كيف كان ، وجب القطع بأنه لا واسطة ، وإن اعتبر العلم بالمطابقة أيضاً في الصدق والعلم بعدم في الكذب ، يثبت الوساطة بالضرورة ، وهو الخبر الذي لا يعلم فيه المطابقة ، كذا قيل ، وفيه نظر يعلم بأدنى ملاحظة<sup>(٤)</sup> ، انتهى .

(١) شرح مختصر المنتهى : ١٤٩

(٢) منية اللبيب في شرح التهذيب (المنسوب في المطبوع إلى سيد ضياء الدين) : ٢ .  
٢٤٠ - ٢٤٢ .

(٣) مختصر ابن الحاجب (ضمن شرح العضدي لمختصر ابن الحاجب) : ١٤٨ - ١٤٩ ،  
وانظر : منتهى الوصول : ٦٦ - ٦٧ .

(٤) غاية المأمول (مخطوط) .

أقول : وجه النظر أن النزاع في إثبات الوساطة بعينه هو النزاع في معنى الصدق والكذب ، وليس شيئاً على حدة حتى يتفرَّع عليه ويصير النزاع لفظياً ، فلذلك عدل العضدي عما هو ظاهر عبارة ابن الحاجب ، وفَسَّر اللفظي بما هو خلاف المشهور ، وقال : إنه ليس فيها كثير نفع<sup>(١)</sup> ؛ إذ النزاع اللفظي المصطلح لا نفع فيه أصلاً لا أنه قليل النفع ، فأخذ بمجامع المسألة وتوابعها ولوازمها ونظر إلى مآل المنازعات وجعله نفس الخلاف في معنى الصدق والكذب ، وقال : إنه خلاف لغوي قليل الفائدة .

ف قوله : " لا يجدي الإطناب فيها كثير نفع "<sup>(٢)</sup> صفة تقييدية لا توضيحية ، ولو كان الفروع التي ذكرها شيخنا البهائي رحمته الله كما ذكره لكان فيه نفع كثير .

فتأمل في أطراف هذا الكلام ومعانيه ، وتعمق النظر في غمار مقاصده ومبانيه ، ولا تنظر إلى تفردي به كأكثر مقاصد الكتاب ، ولا تلحظ إليه بعين الحقارة والي بعين العتاب ، ثم بعد ذلك فإما قبولاً وإما إصلاحاً وإما عفواً . والله الموفق للصواب .

### تنبيهان :

الأول : المعتبر في الأتصاف بالصدق والكذب هو ما يفهم من الكلام ظاهراً لا ما هو المراد منه ، فلو قال : رأيت حماراً ، وأراد منه البليد من دون نصب قرينة فهو يتَّصف بالكذب وإن لم يكن المراد مخالفاً للواقع ، وكذلك إذا رأى زيداً واعتقد أنه عمرو وقال : رأيت رجلاً ، فهو صادق ؛ لأنَّ المفهوم من اللفظ مطابق للواقع ، بل والاعتقاد أيضاً وإن لم يكن معتقده في

شخص الرجل موافقاً للواقع ، فهو على مذهب الجاحظ أيضاً صدق .  
 والمعتبر في مطابقة الواقع هو مطابقته واقعاً ، ولكن يكفي في  
 الكشف عن ذلك اعتقاد المطابقة وإن كان مخالفاً لنفس الأمر ، ونظيره ما  
 أشرنا إليه في العدالة ، فإن اعتقاد كونه عدلاً في نفس الأمر يكفي في اتصافه  
 بالعدالة ، نعم ذلك الاتصاف دائر مدار عدم ظهور الفساد ، ثم يتبدل .

**الثاني :** المشهور أن الصدق والكذب من خواص النسبة الخبرية دون  
 التقييدية مثل : يا زيد الفاضل و غلام زيد ، وقيل بعدم الفرق بينهما في  
 ذلك ؛ لأن النسبة التقييدية أيضاً إما مطابق للواقع أو غير مطابق ، فيا زيد  
 الإنسان صادق ، ويا زيد الفرس كاذب ، ويا زيد الفاضل محتمل<sup>(١)</sup> .

**والتحقيق - على ما ذكره بعض المحققين - أن النسبة الذهنية في**  
 المركبات الخبرية تشعر من حيث هي هي بوقوع نسبة أخرى خارجة عنها ،  
 ولذلك احتملت عند العقل مطابقتها أو لا مطابقتها ، وأما النسبة الذهنية في  
 المركبات التقييدية فلا إشعار لها من حيث هي هي بوقوع نسبة أخرى  
 تطابقها أو لا تطابقها ، بل إنما أشعرت بذلك من حيث إن فيها إشارة إلى  
 نسبة أخرى خبرية . بيان ذلك : إنك إذا قلت : زيد فاضل ، فقد اعتبرت  
 بينهما نسبة ذهنية على وجه يشعر بذاتها بوقوع نسبة أخرى خارجة عنها  
 وهي أن الفضل ثابت له في نفس الأمر ، لكن تلك النسبة الذهنية لا تستلزم  
 تلك النسبة الخارجية استلزماً عقلياً ، فإن كانت النسبة الخارجية المشعر بها  
 واقعة كانت الأولى صادقة ، وإلا فكاذبة ، وإذا لاحظ العقل تلك النسبة  
 الذهنية من حيث هي هي جاوز معها كلا الأمرين على السواء وهو معنى

(١) كما في المطول : ٤٢ .

الاحتمال، وأما إذا قلت: يا زيد الفاضل، فقد اعتبرت بينهما نسبة ذهنية على وجه لا يشعر من حيث هي هي بأنَّ الفضل ثابت له في الواقع، بل من حيث إنَّ فيها إشارة إلى معنى قولك: زيد فاضل؛ إذ المتبادر إلى الأفهام أن لا يوصف شيء إلا بما هو ثابت له في الواقع، فالنسبة الخبرية يشعر من حيث هي هي بما يوصف باعتباره بالمطابقة واللامطابقة أي الصدق والكذب، فهي من حيث هي محتملة لهما، وأما التقييدية فإنها تشير إلى نسبة خبرية، والإنشائية تستلزم نسباً خبرية، فهما بذلك الاعتبار يحتملان الصدق والكذب، وأما بحسب مفهومهما فلا، فصحَّ أنَّ الحقَّ هو المشهور من كون الاحتمال من خواصَّ الخبر<sup>(١)</sup>، انتهى.

ويمكن أن يكون مرادهم بالاختصاص هو الإطلاق العرفي حقيقة، يعني أنهم لا يصفون بالصدق والكذب حقيقةً إلا النسب الخبرية المقصودة بالذات، فإطالتهما على غيرهما مجاز، ويتفرَّع على ذلك الأحكام المتعلقة بالصدق والكذب، فمن نذر لمن قال صدقاً درهماً وقال أحد: يا زيد الفاضل، لا يبرِّز النذر بإعطائه وإن وافق فضله للواقع كما يقتضيه أصل الحقيقة.

(١) ذهب إليه الجرجاني في المطوَّل المحشَّى بحاشيته: ٤٣ - ٤٤.

## قانون

الخبر ينقسم إلى ما هو معلوم الصدق ضرورةً أو نظراً، ومعلوم الكذب، وما لا يعلم كذبه وصدقه، وهو إما يظن صدقه أو كذبه، أو يتساويان، فهذه أقسام ستة .

فالأول: إما ضروريّ بنفسه كبعض المتواترات، أو بغيره كقولنا: الواحد نصف الاثنين؛ فإن ضرورته ليست من مقتضى الخبر من حيث إنه هذا الخبر، بل لمطابقة الخبر لما هو كذلك في نفس الأمر ضرورةً .

والثاني: مثل خبر الله تعالى والمعصومين عليهم السلام، والخبر الموافق للنظر الصحيح .

والثالث: هو الخبر الذي علم مخالفته للواقع .

والرابع: مثل خبر العدل الواحد .

والخامس: مثل خبر الكذوب .

والسادس: مثل خبر مجهول الحال .

ثم ينقسم الخبر باعتبار آخر إلى متواتر وأحاد .

أما المتواتر: فعرفه الأكثرون بأنه خبر جماعة يفيد بنفسه القطع

بصدقه<sup>(١)</sup> .

وذكروا: أن التقييد بنفسه ليخرج خبر جماعة علم صدقهم لا بنفس

(١) منهم: الشيخ البهائي في زبدة الأصول: ٩٠، ابن الحاجب في منتهى الوصول:

٦٨، والأمدى في الإحكام ١-٢: ٢٥٨، والعضدي في شرح مختصر المنتهى:

الخبر<sup>(١)</sup>، بل إمّا بالقرائن الزائدة على ما لا ينفك الخبر عنه عادةً من الأمور الخارجية، كما سيحييء في الخبر المحفوف بالقرائن، وإمّا بغير القرائن كالعلم بمخبره ضرورةً أو نظراً.

ومرادهم بالقرائن التي لا ينفك عنها الخبر عادةً هو ما يتعلّق بحال المخبر ككونه موسوماً بالصدق وعدمه، والسامع ككونه خالي الذهن وعدمه، والمخبر عنه ككونه قريب الوقوع وعدمه، ونفس الخبر كالهياثات المقارنة له الدالة على الوقوع وعدمه، فقد يختلف الحال باختلاف الأمور المذكورة.

أقول: ويشكل ما ذكره بأنهم اشترطوا في التواتر تعدّد المخبرين وكثرتهم إلى حدّ يؤمن تواطؤهم على الكذب عادةً، ولا ريب أنّ مقتضى ذلك أن يكون للكثرة مدخلية في حصول العلم بحيث لو لم تكن لم يحصل العلم.

وقولهم: إنّ التقييد بنفسه إحتراز عمّا لو حصل العلم من القرائن الخارجة عن لوازم الخبر من الأمور المتقدّمة، يقتضي أنّه إذا حصل العلم بسبب خبر جماعة خاصّة من حيث خصوصيات الخبر يكون متواتراً مطلقاً، سيّما مع ملاحظة ما يذكرونه في نفي تعيّن العدد، وأنّ المدار بما يحصل منه العلم وهو يختلف باختلاف المواقع، فلا يقتضي ما ذكر اعتبار الكثرة فيه.

فعلى هذا لو أخبر ثلاثة بواقعة، وحصل العلم بها من جهة خصوص

(١) منهم: ابن الحاجب في منتهى الوصول: ٦٨، والأمدى في الإحكام: ١: ٢٥٨، والعضدي في شرح مختصر المنتهى: ١٥١.

الواقعة وملاحظة صدق المخبرين وخلو ذهن السامع من الشبهة يلزم أن يكون هذا متواتراً، مع أن الظاهر أنهم لا يقولون به .

**والحاصل :** إن اشتراط الكثرة أمر زائد على اعتبار كون المخبرين جماعةً، فالمعتبر هو الجماعة الكثيرة لا مطلق الجماعة، فالتعريف على ما ذكره غير مطرد، فلو لم نمنع من مدخلية حال المخبرين والسامعين ونفس الخبر في حصول العلم فلا بد أن نعتبرها في حصول العلم بالكثرة . فالأولى أن يقال : إنه خبر جماعة يؤمن تواطؤهم على الكذب عادةً وإن كان للوازم الخبر مدخلية في إفادة ذلك الكثرة العلم .

ثم إن الحق إمكان تحقق الخبر المتواتر، وحصول العلم به .

وقد خالف في ذلك السمنية والبراهمة<sup>(١)(٢)</sup>، وهما طائفتان من أهل الهند، أولاهما : عبدة الأوثان، قائلة بالتناسخ، والثانية : من الحكماء على زعمهم، وكلتاها نافيتان للأديان والنبوات .

وبعضهم خصص المنع بما لو كان الخبر عمّا مضى ، لا الموجود<sup>(٣)</sup> .

(١) كما في نهاية الوصول ٣ : ٣٠٠ ، ومنتهى الوصول : ٦٨ ، والإحكام للأمدي ١ : ٢٥٩ ، وشرح مختصر المنتهى للعسدي : ١٥٢ .

(٢) السمنية : هم أصحاب سمن ، والسمن عنوان مذهبهم أو صنمهم ، وهم عبدة أوثان ، يقولون بقدم الدهر وبتناسخ الأرواح ، والسمنيون هم عبدة الأوثان . راجع : مفاتيح العلوم للخوارزمي : ٢٥ ، والفرق بين الفرق للبغدادي : ٢٧٠ ، والفهرست لابن النديم : ٤٢٢ .

البراهمة : هؤلاء هم المخصوصون بنفي النبوات أصلاً ورأساً ، وإنما انتسبوا إلى رجل منهم يقال له : براهم ، وقد مهد لهم نفي النبوات أصلاً .

راجع : الملل والنحل للشهرستاني : ٢٥٨ .

(٣) كما في نهاية الوصول ٣ : ٣٠٠ .

لنا : الجزم بوجود البلدان النائية كالهند والصين والأمم الخالية كقوم  
 فرعون وقوم موسى عليه السلام ضرورةً من دون تشكيك كالجزم بالمشاهدات .  
 وللسمينة شبه واهية<sup>(١)</sup> مثل أنهم قالوا :  
 أولاً : إنه كاجتماع الخلق الكثير على أكل طعام واحد وهو محال  
 عادةً .

وفيه أنه - مع أنه مدفوع بوقوعه كما ذكرنا - قياس مع الفارق ؛ لوجود  
 الداعي فيما نحن فيه دون ما ذكر .  
 وثانياً : إنه لو حصل العلم به لزم اجتماع النقيضين لو تواتر نقيضه  
 أيضاً .

وفيه : إن هذا الفرض محال .  
 وثالثاً : لو حصل العلم به لحصل ممّا نقله اليهود والنصارى عن نبيهم  
 بأنه لا نبي بعده ، فيبطل دين محمد صلى الله عليه وسلم .

وفيه : منع تحقّق التواتر فيما ذكره ؛ لاشتراط تساوي الوسائط في  
 إفادة العلم بالكثرة ، وبخت نصر قد استأصل اليهود فلم يبق منهم عدد  
 التواتر ، وكذلك النصارى في أوّل الأمر لم يكونوا عدد التواتر ، مع أن عدم  
 العلم بتساوي الطبقات يكفي في المنع ولا يهتّمنا إثبات العدم .

واعلم أن هاهنا دقيقة لا بدّ أن ينبّه عليها ، وهو أنه قد يشته ما  
 يحصل العلم فيه بسبب التسامع والتضافر وعدم وجود المخالف بالتواتر ،  
 فمثل علمنا بالهند والصين ورستم وحاتم ليس من جهة التواتر ؛ لأننا

(١) كما في نهاية الوصول ٣ : ٣٠٠ ، ومنتهى الوصول : ٦٨ ، والإحكام للأمدى ١ -

لم نسمع إلا من أهل عصرنا، وهم لم يرووا لنا عن سلفهم ذلك أصلاً، فضلاً عن عدد يحصل به التواتر، وهكذا، وذلك وإن لم يستلزم عدم حصول التواتر في نفس الأمر إلا أن علمنا لم يحصل من جهته، بل الظاهر أنه من جهة أن أهل العصر قاطبةً مجتمعون على ذلك، إما بالتصريح، أو بظهور أن سكوتهم مبني على عدم بطلان هذا النقل، فكثرة تداول ما ذكر على الألسنة وعدم وجود مخالف في ذلك في العصر ولا نقل عن سلف في غيره تفيد القطع بصحته، وذلك نظير الإجماع على المسألة، وليس ذلك من باب التواتر، فالظاهر أن وجود البلاد النائية والأمم الخالية لنا من هذا الباب، لا من باب التواتر، بل الذي يحصل لنا من باب التواتر في هذا العصر ليس من باب تلك الأمثلة، والمثال المناسب لهذا العصر هو نقل زلزلة وقعت في بلد فتكاثر الواردون المشاهدون لذلك وتضافروا في الإخبار حتى حصل القطع .

فعلى هذا فاجتماع اليهود والنصارى على الخبر أو على ملتهم ليس من أحد القبيلين، أما التواتر: فلعدم العلم بتساوي الطبقات بل العلم بالعدم، كما ذكرنا، وأما الإجماع: فلوجود المخالفة من المسلمين وغيرهم . فلا تغفل، فإن أكثر الأمثلة التي يذكرون في هذا الباب من باب الثاني لا الأول، وكم من فرق بينهما .

ورابعاً: إن الكذب يجوز على كل واحد من الأحاد فيجوز في الجميع؛ لأنه عبارة عن الأحاد .

وفيه: منع اتحاد حكم المجموع مع الأحاد؛ فإن العسكر يفتح البلاد ويظفر ولا يتمشى ذلك من كل واحد، والعشرة من حكمها أن الواحد

جزؤها بخلاف الواحد، فلا يلزم من حصول العلم من إخبار الجميع بسبب التعاضد والتقوي حصوله من كل واحد.

وذكروا غير ذلك أيضاً من الشبه الواهية الظاهرة الدفع، مع أنها تشكيكات في مقابلة الضرورة، فلا يستحقّ الجواب كالشبه السوفسطائية المنكرين للحسيات؛ فإن غاية مراتب الجواب الضرورة وهم ينكرونها. ولهم شبهتان أخريان إنما تردان على من قال بأن العلم الحاصل من التواتر ضروري كما هو المشهور وهو: أنه لو حصل العلم به بالضرورة لما فرّقنا بينه وبين سائر الضروريات، واللازم باطل؛ لأننا نفرق بين وجود إسكندر وكون الواحد نصف الاثنين. وأنه لو كان ضرورياً لما اختلف فيه، ونحن لكم مخالفون.

وفيها - مع أنهما لا يردان إلا على القول بكون العلم به ضرورياً لا مطلقاً - أنه يرد على الأول: أن الفرق إنما هو من جهة تفاوت الضروريات في حصول العلم من جهة كثرة المؤانسة ببعضها دون بعض. وعلى الثاني: أن الضرورة لا تستلزم عدم المخالف، كما نشاهد في السوفسطائية، وإنما هو من جهة بهت وعناد.

### تنبيهات:

الأول: إنهم اختلفوا في كيفية العلم الحاصل بالتواتر، فالمشهور: أنه ضروري<sup>(١)</sup>.

وقال الكعبي وأبو الحسين والجويني إمام الحرمين<sup>(٢)</sup>: إنه

(١) كما في الإحكام للأمدى ١-٢: ٢٦٢، وشرح مختصر المنتهى للعضدي: ١٥٢.

(٢) في النسخ: «وإمام الحرمين» والظاهر زيادة الواو.

نظري<sup>(١)</sup> .

وعن الغزالي ، الميل إلى الوسطة<sup>(٢)</sup> .

وذهب السيد إلى التوقف في موضع ، وإلى التفصيل في موضع

آخر<sup>(٣)</sup> ، وارتضاه الشيخ في العدة<sup>(٤)</sup> .

والأقرب عندي القول بالتفصيل .

احتج المشهور<sup>(٥)</sup> : بأنه لو كان نظرياً لتوقف على توسط المقدمتين ،

واللازم منتفٍ ؛ لأننا نعلم علماً قطعياً بالمتواترات مثل : وجود مكة وهند  
وغيرهما مع انتفاء ذلك .

وأيضاً : لو كان نظرياً لما حصل لمن لا قدرة له على النظر كالعوام

والصبيان .

وأيضاً : يلزم أن لا يعلمه من ترك النظر قصداً ، إذ<sup>(٦)</sup> كل علم نظري

فإن العالم به يجد نفسه أولاً شاكاً ثم طالباً ، ونحن لا نجد أنفسنا طالبين  
لوجود مكة .

ويمكن دفع الأول بأننا نمنع عدم الاحتياج إلى توسط المقدمتين في

(١) المعتمد ٢ : ٥٥٢ ، البرهان ١ : ٣٧٥ - ٣٧٦ ، المسألة ٥٠٩ ، وعن الكعبي فيه  
وفي الإحكام للآمدني ١ - ٢ : ٢٦٢ ، وشرح مختصر المنتهى للعضدي : ١٥٢ .

(٢) المستصفى ٢ : ١٣٥ ، وعنه في الإحكام للآمدني ١ - ٢ : ٢٦٢ .

(٣) الذريعة : ٣٤٦ - ٣٤٨ ، الذخيرة : ٣٤٥ .

(٤) العدة ١ : ٧١ .

(٥) كما في المستصفى ٢ : ١٣٣ - ١٣٤ ، والإحكام للآمدني ١ - ٢ : ٢٦٢ ، وشرح  
مختصر المنتهى للعضدي : ١٥٢ - ١٥٣ .

(٦) كذا في النسخ ، وأيضاً بدل «إذ» هو الصحيح لأنه دليل آخر لا دليل للأدلة  
السابقة كما في المستصفى ٢ : ١٣٣ - ١٣٤ .

المتواترات مطلقاً، نعم، يتمّ فيما حصل القطع من جهة التواتر اضطراراً، فإنّ المتواترات على قسمين :

قسم منها: ما يحصل بعد حصول مبادئها اضطراراً وبدون الكسب كالمشاهدات، وضروريات الدين، ووجود مكّة وهند، وأمثال ذلك .

ومنها: ما هو مسبوق بالكسب كالمسائل العلميّة التي لا بدّ أن يحصل التتبّع فيها من جهة ملاحظة الكتب وملاقاء أهل العلم والاستماع منهم، أصوليّة كانت أو فروعيّة، ولا ريب أنّ التتبّع أو استماع الخبر يتدرّج في حصول الرجحان في النظر إلى حيث يشرف المتتبّع على حصول العلم، فيلاحظ حينئذ المقدمات من كون هذه الأخبار مسموعةً ومنوطةً بالحسّ، وأنّ هؤلاء الجماعة الكثيرين لا يتواطنون على الكذب، ثم يحصل له القطع بمضمونها، فهذا متواتر نظريّ .

ومن علامات النظريّ أنّ بعد حصول العلم أيضاً إذا ذهل عن المقدمين قد يتزلزل القطع ويحتاج إلى مراجعة المقدمات، وهو ممّا يحصل في كثير من المتواترات بخلاف الضروري، فالضروري وإن كان أيضاً لا ينفك عن المقدمات لكنّها لا تحتاج إلى المراجعة إليها والاعتماد عليها ما دام ضروريّاً، فإن كان مراد المشهور هو ذلك فمرحباً بالوفاق، وإن كان مرادهم أنّ كلّ متواتر لا يحتاج إلى النظر مطلقاً فهو مكابرة .

والى ما ذكرنا ينظر كلام سيّدنا المرتضى رحمته الله حيث قال: إنّ أخبار البلدان والوقائع والملوك وهجرة النبي صلى الله عليه وآله ومغازيه وما يجري هذا المجرى يجوز أن يكون العلم بها ضرورةً من فعل الله تعالى، ويجوز أن تكون مكتسبةً من أفعال العباد، وأمّا ما عدا ذلك مثل: العلم بمعجزات

النبي ﷺ ، وكثير من أحكام الشريعة ، والنص الحاصل على الأئمة عليهم السلام ، فنقطع على أنه مستدل عليه<sup>(١)</sup> .

وهذا هو التفصيل الذي أشرنا إليه ، وارتضاه الشيخ في العدة<sup>(٢)</sup> .  
والظاهر أن القول بالتوقف المنسوب إليه أيضاً إنما هو في القسم الأول من الضروريات ، ومنشأ التوقف الشك والتأمل في أن العلم \* هل

(١) الذريعة : ٣٤٦-٣٤٨ ، الذخيرة : ٣٤٥ .

(٢) العدة : ١ : ٧١ .

(\*) لا يذهب عليك : أن هذا لا ينافي القول بكون العلم الحاصل بالنظريات أيضاً من باب الاضطرار ؛ لكون ذلك من مجرى عادة الله تعالى ، كما هو مذهب الأشاعرة في إفادة النظر للعلم ، خلافاً لما ذهب إليه المعتزلة من كون النتائج من الأفعال التوليدية للناظر ، ولما ذهب إليه الحكماء من كونها من باب إفاضة المبادئ الفيضانية على أصولهم وقواعدهم من بعد الاستعداد ، ويكون النظر من المعدّات ؛ وذلك لأن الفرق واضح بين ما كان خلقه تعالى للعلم أولاً وبلا واسطة وسبب ، وما كان ذلك بعد حصول شيء هو سبب في نظر الظاهر ، فالخلاف في المتواترات إنما يؤوّل على مذهب الأشعري ومن يسلك مسلكه على أن ذلك هل هو علم حاصل عقيب الاستدلال أو علم حاصل بخلق الله تعالى من دون ذلك . ووجه توقف السيد أن المقدمات التي ترتّب عليها المتواترات ربما كانت حاضرة في الذهن ومكتسبة قبل ذلك ، وحصل هذا العلم حينئذٍ من جهتها وإن لم يتفطن المدرك لها ، فيصدق عليه أنه مكتسب ، كما ذكرنا في المتن ، ويحتمل أن يكون العلم بها حينئذٍ من باب خلق الله تعالى بلا ترتّب على مقدّمة ، ومن دون جهة جريان العادة بعقيب الحصول بعد المقدمات ، فلا يكون مكتسباً ، وهذا إنما يناسب النزاع في أمثال أخبار البلدان وما شابهها لظهور كسبية ما عداها ، مثل النصوص الواردة في معجزات النبي وخلافة الوصي ، فإنها مكتسبة بهذا المعنى جزماً لا ينبغي الخلاف فيهما ، ووجه كونها اختيارية حينئذٍ لا اضطرارية هو كون مقدماتها اختيارية ، فإن حصول الاضطراري عقيب الاختياري من أجل العادة لا يخرجها عن كونه اختيارياً ، فهذا معنى الكسبية في مقابل الضرورية ، فليتدبّر ، منه عفي عنه .

حصل بجعل الله تعالى اضطراراً من دون اختيار العبد بعد حصول المقدمات ، أو حصل من جهة كسب العبد والتأمل في المقدمات من كون المخبرين عدداً يمتنع كذبهم ، وأنهم أخبروا عن حَسِّ وإن لم يكن متفظناً بها حين حصول العلم ؛ إذ يصدق حينئذٍ أنَّ العلم ناشئ عن الكسب ، وإن لم يتفظن بالمكتسب عنه حين العلم ، إذ لا فرق بين المعلومات الموصلة إلى المطلوب التي كانت حاصلةً بالعلم الإجمالي أو التفصيلي ، فإنَّ من أسس أساساً وأصل أصلاً وقاعدةً يتفرع عليه فروع كثيرة ، فقد اكتسب في ذلك ، فكلما ترتب عنده نتيجة على ما أصله بسبب علمه به إجمالاً يصدق أنه من كسبياته ، وإن احتمل أيضاً أن يكون مع ذلك إلقاء العلم في روعه بفعل الله تعالى ومجرى عادته عقيب إخبار هذا القدر من المخبرين .

وممَّا ذكرنا ظهر أنَّ المتواترات بعد العلم بالتواتر أيضاً يمكن أن يكون نظرياً ، فضلاً عن ابتداء الأمر .

وأما الدليل الثاني ففيه : أنَّ العوامَّ والصبيان أيضاً لهم معلومات نظريّة بالضرورة ، وأنهم يستفيدون ذلك من المقدمات ، ويترتب في نظرهم مقدمات الدليل ويحصل لهم النتيجة ، لكنهم لا يتفظنون بها من حيث هي كذلك ، والمقدمات العادية لا إشكال فيها ولا دقة بحيث لم تحصل للعوام والصبيان ، بل مدار العالم وأساس عيش بني آدم غالباً على المقدمات العادية التي يفهمها أكثر العقلاء ، وإلا فلا تجد أحداً من غير العلماء والأذكياء يعلم ضره من نفعه وخيره من شره ، مع أنَّ ذلك مبتنٍ على قاعدة إدراك الحسن والقبح العقلي ، ولزوم الاجتناب عن المضار ، وحسن ارتكاب المنافع ، والنظري هو ما كان العلم به موقوفاً على المقدمتين ،

لا بالعلم بهما .

ويظهر ممّا ذكرنا الجواب عن الدليل الثالث فلا نعيد .

**واحتجاج القائلون** بكونه نظرياً: بأنّه لو كان ضرورياً لما احتاج إلى توسط المقدمات ، والتالي باطل ؛ لأنه يتوقف على العلم بأنّ المنبر عنه محسوس ، وأنّ هذه الجماعة لا يتواطئون على الكذب<sup>(١)</sup> .

وأجيب : بمنع التوقف على ذلك ؛ إذ العلم بالصدق ضروريّ حاصل بالعادة ، ووجود صورة الترتيب للمقدمات لا يستلزم الاحتياج إليه ، على أنّ مثل ذلك موجود في كل ضروريّ<sup>(٢)</sup> ، فإنّ في قولنا : الكلّ أعظم من الجزء ، يمكن أن يقال : لأنّ الكلّ مشتمل على جزء آخر غيره ، وما هو كذلك فهو أعظم .

وممّا ذكرنا من بيان التفصيل يعرف حقيقة الحال وأنّ الحقّ هو التفصيل .

وأما مذهب الغزالي فالذي نقل عنه في كتابه المستصفى أنّه قال : العلم الحاصل بالتواتر ضروريّ بمعنى أنّه لا يحتاج إلى الشعور بتوسط واسطة مفضية إليه مع أنّ الواسطة حاضرة في الذهن ، وليس ضرورياً بمعنى أنّه حاصل من غير واسطة كقولنا : الموجود لا يكون معدوماً ؛ فإنّه لا بدّ فيه من حصول مقدماتين إحداهما : أنّ هؤلاء مع كثرتهم واختلاف أحوالهم لا يجمعهم على الكذب جامع ، الثانية : أنّهم قد اتفقوا على الإخبار عن الواقعة ، لكنّه لا يفتقر إلى ترتيب المقدمات بلفظ منظوم ، ولا إلى الشعور

(١) كما في الأحكام للأمدى ١-٢ : ٢٦٢ ، وشرح مختصر المنتهى للعضدي : ١٥٢ .

(٢) غاية المأمول للفاضل الجواد (مخطوط) ، وشرح مختصر المنتهى للعضدي :

بتوسطهما وإفضائهما إليه<sup>(١)</sup>.

وقال التفتازاني: إنَّ حاصل كلامه أنَّه ليس أولياً ولا كسبياً، بل من قبيل القضايا التي قياساتها معها مثل قولنا: العشرة نصف العشرين<sup>(٢)</sup>. وأنت بعد التأمل فيما ذكرنا تعرف أنَّه ليس من هذا القبيل، وأنَّ الحقَّ ما ذكرنا من التفصيل، والظاهر أنَّ ما ذكره الغزالي نوع من النظري، لا واسطة، ولذلك نسب العلامة في التهذيب القول بالنظرية إليه<sup>(٣)</sup>، ولعلَّ مراد الغزالي أنَّه من باب نظريات العوامِّ، فإنَّهم وإن استفادوها من المقدَّمتين، لكنَّهم لم يتفطنوا بهما بكيفيتهما المترتبة في نفس الأمر، فكأنَّ الغزالي قسم النظري إلى قسمين بالنسبة إلى الناظرين، وهو في الحقيقة تقسيم للناظرين، لا للنظري، فكأنَّه قال: العالم والعامي كلاهما مساويان في النظر فيما نحن فيه، دون سائر النظريات.

الثاني: إنَّهم بعد ما عرفوا المتواتر بما نقلنا عنهم قالوا: إنَّ هذا المعنى يتحقَّق بأمر<sup>(٤)</sup>، فيشترط في تحقُّق هذا الخبر الذي يفيد العلم بنفسه أمور: منها: ما يتعلَّق بالمخبرين.

ومنها: ما يتعلَّق بالسامع.

فأمَّا الأول: فهو كون المخبرين بالغين في الكثرة حدًّا يمتنع معه في

(١) المستصفى ٢: ١٣٤ - ١٣٥، وعنه في حاشية التفتازاني (الحواشي على شرح مختصر المنتهى للعصدي) ٢: ٥٣.

(٢) حاشية التفتازاني (الحواشي على شرح مختصر المنتهى للعصدي) ٢: ٥٣.

(٣) تهذيب الوصول: ٢٢٢.

(٤) معالم الدين: ١٨٦، المستصفى ٢: ١٣٨ - ١٥٥، منتهى الوصول: ٧٠، الإحكام للأمدى ١ - ٢: ٢٦٧ - ٢٦٨، شرح مختصر المنتهى للعصدي: ١٥٤.

العادة تواطؤهم على الكذب، وكون علمهم مستنداً إلى الحس، فإنه في مثل حدوث العالم لا يفيد قطعاً. واستواء الطرفين والواسطة، بمعنى أن يبلغ كل واحد من الطبقات حدّ الكثرة المذكورة، وذلك فيما لو حصل هناك أكثر من طبقة، وإلا فلا واسطة ولا تعدّد في الطبقات.

وربما زاد بعضهم اشتراط كون إخبارهم عن علم، ولا دليل عليه<sup>(١)</sup>، بل يكفي حصول العلم من اجتماعهم وإن كان بعضهم ظانين مع كون الباقيين عالمين.

**وأقول:** الكثرة المذكورة التي اشترطوا هنا إن كانت مأخوذة في مهية المتواتر فالتعريف مختل؛ لعدم دلالة على ذلك، إذ مع ملاحظة مدخلية لوازم الخبر في حصول العلم وعدم ضرره في الحدّ فلا حاجة إلى الكثرة، فإذا حصل العلم بخبر ثلاثة بسبب صدقهم وصلاحتهم وثقتهم سيّما مع انضمام حال نفس الخبر، فيحصل العلم ويصدق الحدّ على ذلك، فيكفي ذلك في تحقّق التواتر.

وإن لم تكن مأخوذة في ماهيته، فما معنى قولهم: ويشترط في حصول التواتر وتحقّقه كون المخبرين في الكثرة إلى هذا الحدّ؟ إذ ذلك من مقومات المهية عندهم، وإلا فلا معنى لكون ذلك شرطاً لحصول العلم بالمتواتر بعد ما أخذوا إفادة العلم بنفسه في تعريفه؛ فإنّ ما يفيد العلم بنفسه لا يتوقّف حصول العلم بسببه على شرط آخر، كما لا يخفى.

وأيضاً قولهم: ويشترط في حصول التواتر كون المخبرين في الكثرة إلى هذا الحدّ، إمّا أن يراد به اعتبار الكثرة المطلقة باعتبار الجعل

والاصطلاح في التواتر فما معنى تقييده بكونهم حداً يمنع تواطؤهم على الكذب، وما وجه تخلية التعريف عن لفظ الكثرة، إذ المراد كثرة الجماعة، لا الكثرة مطلقاً حتى تشمل الثلاثة، مع أنه مما يناقش في صدقه في الثلاثة أيضاً، فلا يحسن أن يقال: إن الثلاثة أيضاً كثير.

وإما أن يراد به الكثرة المقيدة بما ذكر، وحينئذ فنقول: إن أريد من<sup>(١)</sup> امتناع توأمتهم على الكذب عادةً من جهة نفس الكثرة مع قطع النظر عن لوازم الخبر وعن كل شيء، فمع أنهم لا يقولون به، لا يلائم تخصيصهم الاحتراز بما كان العلم من جهة القرائن الخارجة عن لوازم الخبر، بل لا بد أن يحترزوا من القرائن اللازمة للخبر أيضاً، فالمتواتر حينئذ هو ما كان إفادته العلم من جهة الكثرة لا غير، مع أنه ليس لذلك معيار معين، بل يختلف باختلاف لوازم الخبر جزماً، ولذلك لم يعين الجمهور للمتواتر عدداً خاصاً.

وإن أريد امتناع توأمتهم على الكذب بملاحظة خصوصيات المواضع وتفاوت لوازم الخبر، فيرجع هذا إلى أن هذا الشرط لمحض إدراج قيد الكثرة؛ إذ امتناع توأمتهم على الكذب بحسب لوازم الخبر كان مستفاداً من قولهم يفيد بنفسه العلم، فيرجع الكلام فيه إلى البحث الأول وهو أن التعريف مختل للزوم إدراج قيد الكثرة فيه، وأن قولهم بنفسه لا يغني عنه. وبالجملة كلماتهم هنا في غاية الاختلال، فالأولى في التعريف ما ذكرناه سابقاً.

والذي يحضرني من كلام القوم ما يوافق ما اخترته: التعريف الذي

(١) كذا في النسختين .

اختاره السيد عميد الدين عليه السلام في شرح التهذيب حيث قال : هو في الاصطلاح عبارة عن خبر أقوام بلغوا في الكثرة إلى حيث حصل العلم بقولهم <sup>(١)</sup>.

وأما الثاني : فهو كون السامع غير عالم بما أخبر به ؛ لاستحالة تحصيل الحاصل ، وأن لا يكون قد سبق بشبهة أو تقليد إلى اعتقاد نفي موجب الخبر ، وهذا الشرط مما اختص به سيدنا المرتضى عليه السلام <sup>(٢)</sup> ، ووافقه المحققون <sup>(٣)</sup> ممن تأخر عنه ، وهو شرط وجيه ، وبذلك يجاب عن كل من خالف الإسلام ومذهب الإمامية في إنكارهم حصول العلم بما تواتر من معجزات النبي عليه السلام ، والنص على الوصي عليه السلام ، وكذلك كل من أشرب قلبه حبّ خلاف ما اقتضاه المتواتر لا يمكن حصول العلم له إلا مع تخليته عما شغله عن ذلك إلا نادراً .

الثالث : اختلفوا في أقل عدد التواتر ، والحق أنه لا يشترط فيه عدد ، وهو مختار الأكثرين ، فالمعيار هو ما حصل العلم بسبب كثرتهم ، وهو يختلف باختلاف الموارد ، فربّ عدد يوجب القطع في موضع دون الآخر ، وقيل : أقله الخمسة <sup>(٤)</sup> ، وقيل : اثنا عشر <sup>(٥)</sup> ، وقيل : عشرون <sup>(٦)</sup> ، وقيل :

(١) منية اللبيب (المنسوب في المطبوع إلى سيد ضياء الدين) ٢ : ٢٤٧ .

(٢) الذريعة : ٣٥٠ .

(٣) منهم : العلامة الحلي في تهذيب الوصول : ٢٢٣ ، والسيد عميد الدين في منية اللبيب (المنسوب في المطبوع إلى سيد ضياء الدين) ٢ : ٢٥٢ ، والشيخ البهائي في زبدة الأصول ٩٠ ، وابن الشهيد الثاني في معالم الدين : ١٨٦ ، والفاضل الجواد في غاية المأمول (مخطوط) .

(٤-٦) كما في تهذيب الوصول : ٢٢٤ ، والمحصل ٤ : ٢٦٥-٢٦٧ ، والإحكام

للآمدي ١-٢ : ٢٦٨ ، وشرح مختصر المنتهى للعضدي : ١٥٤ .

أربعون<sup>(١)</sup>، وقيل: سبعون<sup>(٢)</sup>، وقيل غير ذلك<sup>(٣)</sup>، وحججهم ركيكة واهية لا يليق بالذكر، فلا نطيل بذكرها وذكر ما فيها.

وقد اشترط بعض الناس هنا شروطاً آخر لا دليل عليها، وفسادها أوضح من أن يحتاج إلى الذكر، فمنهم من شرط الإسلام والعدالة<sup>(٤)</sup>، ومنهم من اشترط أن لا يحويهم بلد؛ ليمتنع تواطؤهم<sup>(٥)</sup>، ومنهم من اشترط اختلاف النسب<sup>(٦)</sup>، ومنهم من اشترط غير ذلك<sup>(٧)</sup>، والكُل باطل، ونسب بعضهم إلى الشيعة اشترط دخول المعصوم فيهم<sup>(٨)</sup>، وهو افتراء أو اشتباه بالإجماع.

تعميم: إذا تكثرت الأخبار في الوقائع واختلفت، لكن اشتمل كلٌ منها على معنى مشترك بينها بالتضمن أو الالتزام، وحصل العلم بذلك القدر المشترك بسبب كثرة الأخبار، فيسمى ذلك متواتراً بالمعنى، وقد مثلوا لذلك بشجاعة علي<sup>عليه السلام</sup>، وجود حاتم، فقد روي عنه عليه السلام أنه فعل في غزاة بدر كذا، وفي أحد كذا، وفي خيبر كذا، وهكذا، وكذلك عن حاتم أنه أعطى فلاناً كذا، وفلاناً كذا، وهكذا، فإن كل واحد من الحكايات الأولى يستلزم شجاعته عليه السلام، وكل واحد من الحكايات الأخر يتضمن جود حاتم؛ لأن الجود المطلق جزء الجود الخاص، وفيه مسامحة؛ لأن الجود صفة للنفس وليس من جملة الأفعال حتى تتضمنه، بل هو مبدؤها وعلتها، فذلك أيضاً من باب الاستلزام.

(١-٣) كما في تهذيب الوصول: ٢٢٤، والمحصول ٤: ٢٦٥-٢٦٧، والإحكام

للأمدي ١-٢: ٢٦٨، وشرح مختصر المنتهى للعضدي: ١٥٤.

(٤-٨) كما في المستصفى للفرزالي ٢: ١٥٦-١٦٠، والإحكام للأمدي ١-٢: ٢٦٩-

٢٧١، ومنتهى الوصول: ٧٠-٧١، وشرح مختصر المنتهى للعضدي: ١٥٥.

وتحقيق المقام : إن التواتر يتصوّر على وجوه :

**الأوّل :** أن يتواتر الأخبار باللفظ الواحد ، سواء كان ذلك اللفظ تمام الحديث مثل : «إنما الأعمال بالنيّات»<sup>(١)</sup> على تقدير تواتره كما ادّعوه<sup>(٢)</sup> ، أو بعضه كلفظ : «من كنت مولاه فعليّ مولاه»<sup>(٣)</sup> ولفظ : «إنّي تارك فيكم الثقلين»<sup>(٤)</sup> ؛ لوجود تفاوت في سائر الألفاظ الواردة في تلك الأخبار .

**والثاني :** أن يتواتر بلفظين مترادفين ، أو ألفاظ مترادفة مثل : الهَرّ طاهر والسُّنور طاهر ، أو الهَرّ طاهر والهَرّ نظيف ، وهكذا ، فيكون اختلاف الأخبار باختلاف الألفاظ المترادفة .

**والثالث :** أن يتواتر الأخبار بدلالاتها على معنى مستقلّ وإن كان دلالة بعضها بالمفهوم والأخرى بالمنطوق ، وإن اختلف ألفاظها أيضاً مثل : نجاسة الماء القليل بملاقاة النجاسة الحاصلة من مثل أن يرد في بعض الأخبار : أنّ الماء القليل ينجس بالملاقاة ، وفي آخر : الماء الأنقص من الكرّ ينجس بالملاقاة ، وفي آخر : «إذا كان الماء قدر كرّ لم ينجسه شيء»<sup>(٥)</sup> ، بل ويتمّ ذلك على وجه فيما كان النجاسة في تلك الأخبار مختلفة ، كما في

(١) الوسائل ١ : ٤٨ - ٤٩ ، أبواب مقدّمات العبادات ، ب ٥ ، ح ١٠ ، و ٦ : ٥ ، أبواب النية ، ب ١ ، ح ١ و ٢ .

(٢) كما في مقدّمة ابن الصلاح : ٣٩٣ وعنه في الرعاية في علم الدراية : ٦٩ - ٧٠ .

(٣) الوسائل ٥ : ٢٨٦ ، أبواب أحكام المساجد ، ب ٦١ ، ح ١ ، و ٩ : ٤٧٩ ، أبواب الصدقة ، ب ٥١ ، ح ٥ ، و ١٠ : ٤٤٠ ، أبواب الصوم المندوب ، ب ١٤ ، ح ١ .

(٤) بصائر الدرجات ٢ : ٧٤٧ - ٧٤٨/١٤٣٥ و ١٤٣٧ و ١٤٣٨ (الباب ١٧ من الجزء الثامن ح ٣ و ٥ و ٦) ، الأمالي للصدوق : ٦٨٦/٥٠٠ (المجلس ٦٤ ح ١٥) ، دعائم الإسلام ١ : ٢٧ - ٢٨ .

(٥) التهذيب ١ : ٣٩ - ١٠٧/٤٠ و ١٠٩ ، الوسائل ١ : ١٥٨ - ١٥٩ ، أبواب الماء المطلق ، ب ٩ ، ح ٢ و ٥ .

قوله عليه السلام: «ولا تشرب سؤر الكلب إلا أن يكون حوضاً كبيراً يستسقى منه الماء»<sup>(١)</sup> وقوله عليه السلام حين سئل عن التوضي في ماء دخلته الدجاجة التي وطئت العذرة: «لا، إلا أن يكون الماء كثيراً قدر كره»<sup>(٢)</sup>، وهكذا.

فإن المطلوب بالنسبة إلى الماء القليل وهو انفعاله أمر مستقل مقصود بالذات، لأنه قدر مشترك منتزع من أمور، فإن الحكم لمفهوم الماء القليل، لا لخصوصيات أفراده التي يشترك فيها هذا المفهوم، وذلك أيضاً أعم من أن يكون الأخبار منحصرة في بيان هذا المطلب المستقل، أو مشتملة على بيان مطلب آخر أيضاً.

**والرابع:** أن يتواتر الأخبار بدلالة تضمينية على شيء مع اختلافها، بأن يكون ذلك المدلول التضميني قدراً مشتركاً بين تلك الأحاد مثل أن يخبر أحد: إن زيدا اليوم ضرب عمرأ، وآخر: إنه ضرب بكرأ، وآخر: إنه ضرب خالدأ، وهكذا إلى أن يحصل حد التواتر، مع فرض الواقعة واحداً، فإنه يحصل العلم بوقوع الضرب من زيد وإن لم يحصل العلم بالمضروب، وكذلك لو اختلفوا في كميات الضرب، ومن ذلك ورود الأخبار فيما تحرم عنه الزوجة من الميراث، بأن يقال: إن حرمانها في الجملة يقيني، لكن الخلاف فيما تحرم عنه، فالقدر المشترك هو مطلق الحرمان الموجود في ضمن كل واحد من الحرمانات.

**والخامس:** أن يتواتر الأخبار بدلالة التزامية بكون ذلك المدلول الالتزامي قدراً مشتركاً بينها، مثل أن ينهانا الشارع عن التوضي عن مطلق

(١) التهذيب ١: ٦٥٠/٢٢٦، الوسائل ١: ١٥٨، أبواب الماء المطلق، ب ٩، ح ٣.  
(٢) التهذيب ١: ١٣٢٦/٤١٩، الوسائل ١: ١٥٥، أبواب الماء المطلق، ب ٨،

الماء القليل إذا لاقاه العذرة، وعن الشرب عنه إذا ولغ فيه الكلب، وعن الاغتسال عنه إذا لاقاه الميتة، وهكذا، فإن النهي عن الوضوء في عرف الشارع يدل بالالتزام على النجاسة، وهكذا الشرب والاعتسال، فإنه يحصل العلم بنجاسة الماء القليل بذلك.

**والسادس:** أن يتكاثر الأخبار بذكر أشياء تكون ملزومات للعلم بالعلم، وما ورد في عطايا حاتم، وذلك يتصور على وجهين:

**الأول:** أن يذكر تلك الوقائع بحيث تدل بالالتزام على الشجاعة والسخاوة، مثل أن يذكر غزوة خيبر بالتفصيل الذي وقع؛ فإنه لا يمكن صدورها بهذا التفصيل والتطويل والمقام الطويل والكرارية من دون الفرار إلا عن شجاع بطل قوي بالغ أعلى درجة الشجاعة، وهكذا غزوته عليه في أحد وفي الأحزاب وغيرها، فباجتماع هذه الدلالات يحصل العلم بثبوت أصل الشجاعة التي هي منشؤ لهذه الآثار، وهكذا عطايا حاتم، والفرق بين هذا وسابقه أن الدلالة في الأول مقصودة جزماً والأخبار مسوقة لبيان ذلك الحكم الالتزامي، بخلاف ما نحن فيه، فإنه قد لا يكون بيان الشجاعة مقصوداً أصلاً وإن دل عليها تبعاً، فحصول العلم فيما نحن فيه من ملاحظة كل واحد من الاخبار ثم تلاحق كل منها بالآخر.

**والثاني:** أن يذكر تلك الوقائع لا بحيث تدل على الشجاعة، مثل أن يقال: إن فلاناً قتل في حرب كذا رجلاً، وقال آخر: إنه قتل في حرب آخر رجلاً، وهكذا، فبعد ملاحظة المجموع يحصل العلم بأن مثل ذلك الاجتماع ناشئ عن ملكة نفسانية هي الشجاعة، وليس ذلك بمحض الاتفاق، أو مع الجبن، أو لأجل القصاص ونحو ذلك، وكذلك في قصة

الجود، والقدر المشترك الحاصل من تلك الوقائع على النهج السابق هو كلّي القتل والإعطاء، وهو لا يفيد الشجاعة لا الجود، ولكن الحاصل من ملاحظة المجموع من حيث المجموع هو الملكتان، ولعلّ من جعل الجود من باب الدلالة التضمينية غفل عن هذا واختلط عليه الفرق بين الجود والعطاء، ولعلّ كلام العسدي ناظر إلى هذا الوجه حيث قال:

واعلم أنّ الواقعة الواحدة لا تتضمّن السخاوة ولا الشجاعة، بل القدر المشترك الحاصل من الجزئيات ذلك، وهو المتواتر، لا لأنّ أحادها صدق قطعاً، بل بالعادة<sup>(١)</sup>، انتهى.

والظاهر أنّه فرض المقام خالياً عن وجه يدلّ على الشجاعة بالالتزام، ومع هذا الفرض فالأمر كما ذكره من عدم دلالة كلّ واحد من الوقائع على الشجاعة والسخاوة، ولذلك قال: "بل القدر المشترك الحاصل من الجزئيات" يعني الحاصل من ملاحظة مجموع الجزئيات لا كلّ واحد منها هو الشجاعة والسخاوة؛ لإفادتها بكثرتها الملكة النفسانية، وأمّا قوله: "لا لأنّ أحادها صدق" يعني أنّ المتواتر في سائر الأقسام لا ينفكّ عن صدق الأحاد بناءً على المشهور في معنى الصدق بلا شبهة وإن كان من جهة الدلالة الالتزامية الحاصلة مع كلّ منها أو التضمينية الحاصلة مع كلّ منها كما في صورتين السابقتين، وأمّا في ذلك فلا يستلزم صدق واحد من الوقائع، فضلاً عن جميعها، ولكن بالعادة يحصل العلم بالقدر المشترك - يعني ما هو قدر مشترك في كونه لازماً لها وهو الشجاعة أو السخاوة - من سماع تلك الوقائع وإن لم يحكم العقل بصدق واحد من الوقائع بعنوان

(١) شرح مختصر المنتهى: ١٥٦.

القطع ؛ إذ لا مشترك بينها في الدلالة حينئذٍ ، والقدر المشترك إنما يحصل من جميعها ، هذا .

ويظهر من العضدي في هذا المقام أنه حصر المتواتر المعنوي في الوجه الثاني من الوجهين ، ومقتضاه أنه يحصل بمجموع الأحاد الدلالة على القدر المشترك بعنوان القطع ، لأن الدلالة كانت حاصلة في كل واحد من الأحاد ولكن القطع حصل بمجموعها ، وإلا فكان اللازم عليه أن ينبه على أن ذلك مناقشة في المثال ، مع أن المثال الذي ذكره قابل لكلا الوجهين ، كما عرفت ، وإدخال الوجه الأول تحت المتواتر اللفظي وكذا بعض ما تقدمه من الأقسام مشكل .

وعلى هذا فجميع أقسام المتواتر يجمعها قسمان :

أحدهما : أن يدل أحاد الأخبار على شيء يوجب كثرتها - مع دلالتها على ذلك الشيء - القطع بحصول ذلك الشيء ، وذلك هو ما عدا الوجه الثاني من القسم السادس من الأقسام .

والثاني : أن يحصل من مجموع أحاد متكثرة الدلالة على شيء وكانت مقطوعاً بها ، ويمكن أن يمثل للوجه الثاني بالأخبار التي وردت في نجاسة الماء القليل بالخصوصيات المعينة من جهة النجاسة ومن جهة الماء معاً ، فإن بملاحظة مجموعها يمكن دعوى القطع بأنها تدل على نجاسة مطلق الماء القليل ، بل الظاهر أن الحكم كذلك ولو كان الحكم بالنجاسات المخصوصة كان وارداً في مطلق الماء القليل كما هو مضمون بعض الأخبار ؛ فإن عموم الموضوع لا ينفع مع خصوص الحكم .

إذا عرفت هذا ، فاعلم أن ما ذكره في تعريف التواتر من اشتراط

كونه منوطاً بالحس<sup>(١)</sup>، فإن أرادوا<sup>(٢)</sup> إدراج المشترك المعنوي في التعريف، فلا بد أن يقال: إن المتواتر هو ما يكون نقل المخبرين منوطاً بالحس وموجباً بنفسه العلم بذلك المحسوس، أو القدر المشترك بين الأحاد الموجود في ضمنها الذي هو غير محسوس في نفسه وإن عرض له المحسوسية بسبب وجوده في ضمن الفرد أو بلازمه، سواء كان فهم اللزوم من جهة كل واحد من الأحاد أو من مجموعها.

فعلى هذا يندفع الإشكال الذي أورده المحقق البهائي عليه السلام على الإجماع المنقول بالخبر المتواتر<sup>(٣)</sup>، كما أشرنا سابقاً<sup>(٤)</sup>، فيكون هذا القسم من الخبر المتواتر والإجماع المتواتر من قبيل أصل الإجماع وفهم اتفاق آراء الكل ومطابقة آرائهم لأقوالهم، فكما إن هناك الأقوال محسوسة ومطابقة الآراء مدركة بالعقل، فكذلك في الإجماع المتواتر والخبر المتواتر معنى بالمعنى الأخير.

ويمكن أن يقال في الوجه الأول من الوجهين: أن العلم بحصول فرد محسوس من الأفراد مع العلم بمقارنتها مع لازمها الذي دل عليه كل واحد من الأحاد يحصل للسامع، وكذلك فيما قبله.

(١) كما في تهذيب الأصول: ٢٢٣، ومعالم الدين: ١٨٦، والإحكام للأمدى ١ - ٢:

٢٦٨، وشرح مختصر المنتهى: ١٥٤.

(٢) في النسختين: «أردت»، وما أثبتناه يقتضيه السياق.

(٣) زبدة الأصول مع حواشي المصنّف: ٢٤٠ - ٢٤١.

(٤) تقدّم في ص: ٣٥٤.

## فهرس المطالب

### الباب الثالث

#### في العموم والخصوص

- ٥ ..... المقصد الأول : في تعريف العام.
- ٧ ..... قانون : في وضع صيغ العموم.
- ٧ ..... صيغ العموم حقيقة في العموم أو الخصوص أو مشتركة بينهما.
- ٧ ..... حجة القائلين بأنها حقيقة في العموم.
- ٩ ..... حجة القائلين بأنها حقيقة في الخصوص.
- ١٧ ..... حجة القائلين بالاشتراك.
- ١٧ ..... قانون : في ألفاظ صيغ العموم.
- ١٩ ..... قانون : في إفادة الجمع المحلّي باللام والمفرد المحلّي باللام للعموم.
- ١٩ ..... مقدمات :
- ١٩ ..... الأولى : المراد بالمفرد المحلّي باللام.
- ٢٨ ..... الثانية : عدم اختصاص الجنسية بالمفرد بل يحصل في الجمع.
- ٣٠ ..... الثالثة : للألفاظ الموضوعية للمفاهيم الكلية وضع شخصي ونوعي.

- ٣٦ ..... وجوه استعمال الكلّي في الفرد
- ٥١ ..... الرابعة : عموم الجمع بالنسبة إلى الجماعات كالمفرد بالنسبة إلى الأفراد . . . . .
- ٦٣ ..... قانون : الجمع المنكّر لا يفيد العموم . . . . .
- ٦٤ ..... صور استعمال الجمع المنكّر . . . . .
- ٦٩ ..... أقلّ ما يطلق عليه الجمع المنكّر . . . . .
- ٧١ ..... قانون : النكرة في سياق النفي تفيد العموم . . . . .
- ٧١ ..... عدم اختصاص الجنسية بالمفرد ويحصل في الجمع . . . . .
- ٧٢ ..... إفادة النكرة في سياق النهي أو الاستفهام العموم . . . . .
- ٧٤ ..... الفرق بين المطلق والعامّ . . . . .
- ٧٧ ..... قانون : ترك استفعال حكاية الحال ينزّل منزلة مقام العموم في المقال . . . . .
- ٨١ ..... قانون : ما وضع لخطاب المشافهة هل يعمّ المتأخّر أو لا ؟ . . . . .
- ٧٨ ..... استفادة ثبوت اشتراك التكليف من الأدلّة للموجود والمعدوم . . . . .
- ٩٦ ..... تنبيهان : . . . . .
- ٩٦ ..... الأوّل : شمول الخطاب للمكلّف الموجود الغائب عن مجلس الوحي أم لا ؟ . . . . .
- ٩٦ ..... الثاني : عدم شمول الصيغ المفردة غير المخاطب بها . . . . .
- ٩٩ ..... المقصد الثاني : في بيان بعض مباحث التخصيص . . . . .
- ٩٩ ..... قصر العامّ على بعض ما يتناوله . . . . .
- ٩٩ ..... مدى منتهى التخصيص . . . . .
- ١٠٨ ..... قانون : العامّ بعد التخصيص حقيقة أو مجاز . . . . .
- ١٠٨ ..... مقدّمات : . . . . .
- ١٠٨ ..... الأوّل : الغرض من وضع الألفاظ المفردة . . . . .

٤٣٥	فهرس المطالب .....
١١٨	الثانية :الاستثناء من النفي إثبات وبالعكس .....
١٢٠	الثالثة :دلالة العامّ المستثنى على مدلوله بالحقيقة أو المجاز .....
١٢٨	الرابعة :مدى منتهى الاستثناء .....
١٤٥	قانون :في حجّية العامّ المخصّص بمجمل أو بمبيّن .....
١٥٦	قانون :العمل بالعامّ قبل الفحص عن المخصّص .....
١٧٤	المقصد الثالث :فيما يتعلّق بالمخصّص .....
١٧٤	قانون :إذا تعقّب المخصّص عمومات متعدّدة .....
١٧٩	وجوه وضع المشتقّات .....
١٨٥	رأي المؤلّف في المسألة المذكورة .....
١٩٠	احتجاج السيّد المرتضى على مرامه .....
١٩٢	احتجاج الشافعي على مسلكه .....
١٩٦	احتجاج الحنفيّة على رأيه .....
٢٠٦	قانون :إذا تعقّب العامّ ضمير يرجع إلى بعض ما يتناوله .....
٢١٢	قانون :تعبية اللفظ الوارد بعد السؤال السؤال من حيث العموم أو الخصوص ..
٢١٤	قانون : تخصيص العامّ بمفهوم المخالفة .....
٢٢٣	قانون :في تخصيص الكتاب بخبر الواحد .....
٢٣١	قانون :في الأقسام الأربعة المتصوّرة في العامّ والخاصّ .....
٢٣٥	القسم الأوّل : ما علم اقتران العامّ والخاصّ .....
٢٣٦	القسم الثاني : ما علم تقدّم العامّ وتراخي زمان صدور الخاصّ .....
٢٣٨	القسم الثالث : ما علم تقدّم الخاصّ .....
٢٤١	القسم الرابع : ما جهل تأريخ العامّ والخاصّ .....

### الباب الرابع

#### في المطلق والمقيّد

- قانون : تعريف المطلق والمقيّد ..... ٢٤٤
- أقسام الإطلاق والتقييد ..... ٢٤٧

### الباب الخامس

#### في المجمل والمبيّن والظاهر والمؤوّل

- قانون : تعريف المجمل ..... ٢٦١
- موارد الإجمال ..... ٢٦٧
- قانون : تعريف المبيّن ..... ٢٧٥
- قانون : في تأخير بيان المجمل عن وقت الحاجة أو وقت الخطاب ..... ٢٧٧
- قانون : في تعريف الظاهر والمؤوّل ..... ٢٨٧

### الباب السادس

#### في الأدلّة الشرعية

- المقصّد الأوّل : في الإجماع ..... ٢٩٠
- قانون : الإجماع لغةً واصطلاحاً ..... ٢٩٠
- مدرك حجّية الإجماع عند الخاصّة ..... ٢٩١
- كشف قول المعصوم بطريقة القدماء ..... ٢٩٢
- كشف قول المعصوم بطريقة الشيخ في العدّة ..... ٢٩٥
- كشف قول المعصوم بطريقة قدماء المحقّقين من المتأخّرين ..... ٣٠٠

٤٣٧	فهرس المطالب .....
٣٠٦	مدرك حجّية الإجماع عند العامة .....
٣٢٠	شبهات القاصرين من الخاصة في حجّية الإجماع .....
٣٢٤	تنبيهات .....
٣٢٤	الأول: في الإجماع السكوتي .....
٣٢٤	الثاني: في العلم بكون المسألة إجماعية في زماننا .....
٣٢٩	الثالث: في فتوى جماعة لم يعلم لهم مخالف .....
٣٣٠	الرابع: في إلحاق المشهور بالمجمع عليه .....
٣٣٤	الخامس: في إطلاق الإجماع على غير المصطلح الأصولي .....
٣٣٤	قانون: خرق الإجماع المركّب .....
٣٤٣	قانون: اختلاف الأمة على قولين .....
٣٤٥	قانون: في الإجماع المنقول بخبر الواحد .....
٣٦٠	المقصد الثاني: في الكتاب .....
٣٦٠	قانون: في العمل بمحكّمات القرآن .....
٣٦٨	قانون: في تواتر القرآن .....
٣٨٥	المقصد الثالث: في السنة .....
٣٨٥	مطلبان: .....
٣٨٥	المطلب الأول: في القول .....
٣٨٥	قانون: في تعريف الحديث .....
٣٨٦	تعريف الخبر والإنشاء .....
٣٨٩	تعريف صدق الخبر وكذبه .....
٤٠٨	تنبهان: .....

القوانين المحكمة / ج ٢	٤٣٨
الأول : ملاك الصدق والكذب	٤٠٨
الثاني : الصدق والكذب من خواص النسبة الخبرية لا التقييدية	٤٠٩
قانون : في انقسام الخبر إلى معلوم الصدق والكذب أو مجهول الصدق	
والكذب	٤١١
خبر المتواتر	٤١١
تنبيهات :	٤١٦
الأول : في كيفية العلم الحاصل بالتواتر	٤١٦
الثاني : في شرائط تحقق الخبر المتواتر	٤٢٢
الثالث : في أدنى ما يتحقق به التواتر	٤٢٥
الأقسام المتصورة في التواتر	٤٢٧
فهرس المطالب	٤٣٣