هو حسبي ونعم الوكيل

کتابخانه
مجلس شورای ملی
۱۳۰۲

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نثق

الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على محمد وآله اجمعين اللفظ
وضع له حقيقة جعل القسم مطلق اللفظ المتناول للمفرد والمركب
لان كلام منهما ينقسم الى الحقيقة والمجاز ولا يخفى الاقسام ايهما باللفظ
المفرد على ما توهمه بعض الاعلام حيث زعم ان المركبات كالمركب الاسنادي
زعم ان الوضع الذي يبنى عليه القسمة انما يتحقق في المفردات دون المركبات
بان اختلاف معاني المركبات كالمركب الاسنادي الاضافي مثلا انما نشاء
من جهة الوضع كاختلاف معاني المفردات وقد صرح ائمة اللغة والاصول
بان المركبات موضوعة بالوضع النوعي وان الاستعاذه من انواع المجاز
بجريه فيها ومن المعلوم ان المجاز فرع الوضع وتخصيص الوضع بالشخصي مع
ما فيه من التعسف يقتضي خروج بادخال والصفات والمثنى والمجموع
وغيرها من المفردات الدالة على معانيها بالهيئة دون المادة فانها بارها
موضوعة بالنوع دون الشخص وما يقال من ان المجاز موضوع بالوضع اللغوي
النوعي فهو مبني على القسم الوضع بطلق النعيين كما ذكره بعضهم فلا بناني الحكم

باختصاصه

باختصاصه بالحقيقة المبتنى على القسم بالمعرف كما سبق فان قيل الكثير من
علماء البيان عرفوا الحقيقة بانها الكلمة المستعملة فيما وضع له فظاهر
لاختصاص بالمفرد كما توهمه البعض قلنا كلامهم في تعريف الحقيقة وان
ذلك اللهم الا انهم صرحوا في وجه المجاز بانقسامه الى المجاز في المفرد
والمركب وقد اخذوا الكلمة جنسا في تعريف المجاز في المفرد وعرفوا
المجاز في المركب بانه اللفظ المستعمل في غير ما وضع له باعتبار
الهيئات التركيبية او فيما اشتبه بمعناه الاصلي تشبيه تمثيلي
وهذا صريح في ان المركب عندهم ينقسم الى الحقيقة والمجاز كالمفرد
وح فاقتصارهم في وجه الحقيقة على احد القسمين وعدم تعرضهم
بالنفي اصلا وان كان غير مناسب الا انه قد اعتذر من ذلك
بعضهم بان البحث عن الحقيقة لما لم يكن مقصودا في ذلك الفن
لم يتعرضوا فيه الا لما هو الاصل اعني الحقيقة في المفرد على انه
يمكن حمل كلامهم على ما يعم المركب وان كان خلاف الظاهر منها
اعتمادا على ما هو الظاهر وجود القرينة مع وضوح المراد وح
فلا اشكال عم الاكثر وقيدوا الوضع في تعريف الحقيقة والمجاز
باصطلاح التخاطب لئلا ينتقض الحدان طردا وعكسا باللفظ
المستعمل فيما وضع له في اصطلاح اخر غير الاصطلاح الذي
به التخاطب كالصلوة اذا استعملها المخاطب بعرف الشرع في
الدعاء ولما سبقه الشرعي اعني الاركان المخصوصة مجازا
لكونه مستعملا في غير ما وضع له في الشرع لعلاقة بينه وبين
المعنى الشرعي مع انه يصدق عليه تعريف الحقيقة دون
المجاز وقد يدفع ذلك باعتبار قيد الحيثية في الوضع

وان كان مستعملا فيما وضع له لكن لا من حيث انه وضع له بل من حيث العلاقة
بينه وبين الموضوع له ومن هذا يعلم ان الاولى حذف القيد الذى اعتبر الاكثر
اعنى اصطلاح اذ لا حاجة اليه مع امكان التفصى عن الاشكال بدونه
على ان اعتبار الحيثية مما لا غناء عنه وهذا الحق فان قيل الوضع فيه
بما قيد فيه المشهور اذ قل يقصد على المجاز الذى لا حقيقة له لفظ استعمل
فى الجملة فيما وضع له فى اصطلاح به المخاطب لا يندفع ذلك الا باعتبار قيد
الحيثية فى الاستعمال ومتى جاز الاكتفاء به فى دفع هذا النقض جاز
فى النقض الاقل ايضا وظهور المشتق فى الحال على تقدير تسليمه لا يهم
مادة الاشكال لبقاء النقض بما استعمل فى معناه الحقيقى فى ذلك فعم
لو قلنا ان المتصف بالحقيقة والمجاز اشخاص الالفاظ دون انواعها
لا ستغنى بذلك عن اعتبار قيد الحيثية لان التغاير بين الحقيقة
والمجاز على هذا انما يكون بالذات لكنه خلاف التحقيق فاذا النظر
ان المتصف بهما هو الانواع فقيد الحيثية لا بد منه ثم لا يخفى انه ربما
يستعمل اللفظ المشترك فى اصطلاح المخاطب فى احد معانيه لا لكونه
موضوعا بل لاجل العلاقة بينه وبين معنى اخر منها بقصد البلاغة
والتجنب عن استعمال الكلام العامى المبتذل ولا ريب فى مجاز فيه هذا الاستعمال
مع صدق الحقيقة عليه للموضوع مستعملا فيما وضع له فى اصطلاح به المخاطب
فينتقض به الحدان طردا وعكسا ولا يندفع ذلك ايضا بما قيد به
الوضع فى المشهور بل انما يندفع باعتبار قيد الحيثية فى الوضع مع
اعتبارها بلغو اعتبار القيد المذكور لحصول الاستغناء به عنه
بقيد الحيثية فالاصوب الاكتفاء به والغاء ذلك القيد كما فعله المص
فان قيل اعتبار قيد الحيثية انما يصح فى تعريف الحقيقة لان الوضع
فى الحقيقة هو المصحح للاستعمال فيصح التعليل به واما المجاز فلا يمكن
اعتبارها

اعتبارها فيه لان المصحح للاستعمال المجازى ليس هو الوضع للمعنى بل وجود العلاقة
بينه وبين الموضوع له فلنا ذلك انما يقتضى امتناع الحيثية التعليلية
فى المجاز دون التقييدية وامكان التعليق فيه على ما يشعر به العلية
كما فى الحقيقة والجواب انه يمكن فيه اعتبار الحيثية التعليلية نظرا
الى ان عدم الوضع فى الاستعمال الصحيح ملزوم لوجود العلاقة
وصحة التعليل بالملزوم باللازم يقتضى صحة التعليل بالملزوم
فتامل قوله والا فالمجاز اقول الاخصى ان تعريف المجاز على هذا يدل
فيه الالفاظ المستعملة فى غير معانيها غلط كقولك خذ هذا الكتاب
مشيرا الى حجر فورد بل الالفاظ المهملة والموضوعة الغير المستعملة ايضا
بصدق عليها بانتفاء الموضوع وصدق انتفاء القيد بانتفاء
المطلق وقد يتكلف لاخراجها بان الكلام فى الالفاظ المستعملة
على الوجه اذ لا يتعلق بغيرها فرض على تعتبر او يقال المقصود
ههنا بيان الفرق بين الحقيقة والمجاز دون تحريرها بالحد الجامع
المانع والاولى ان يقال انه لما كان الظاهر من السالبة فى العرف سلب
المحمول وكان من النفى المطلق فى الكلام المقيد توجيهه الى القيد كان
المفهوم من العبارة ثبوت الوضع مع الاستعمال فى غير الموضوع له
والظاهر من الاستعمال ما كان صادرا عن قصد وروية والغلط ليس كذلك
لا يقال فى تصدير الغلط من القصد والتروى وذلك اذا اعتقد
المتكلم وضع اللفظ لما استعمله فيه وما يناسبه لانا لا نسلم تحقق مع
توهم الوضع بل الظاهر ان الاستعمال الناشى عن اعتقاد الوضع للمعنى او
ما يناسبه استعمال صحيح داخل فى الحقيقة او المجاز وليس معدودا من
الغلط فى شىء ولان الا يقال فى العرف لمن استعمل لفظا على هذا الوجه
انه غالط فى الاعتقاد دون الاستعمال والفرق بين الامرين ظاهر

هذا الكتاب وقف لله تعالى فمن غلط فيه خطأ فاعتقاده ولمن قبل انه غالط فالرد اذا غالط

وقد ظهر من ذلك ان المعتبر في صحة الاستعمال موافقته لاعتقاد
المستعمل دون الواقع فاذا اعتقد المستعمل وضع لفظ لمعنى واستعمله فيه
لاعتقاده انه موضوع له كان مستعملا صحيحا وان لم يكن كذلك في
نفس الامر ولو اعتقد انتفاء الوضع والمناسبة واستعمله فيه مع
ذلك هذرا وغلطا كان فاسدا وان اتفق احدهما في الواقع فالحقيقة
على هذا هي اللفظ المستعمل فيما وضع له باعتقاد المتكلم والمجاز هو
المستعمل في غير ما وضع له في اعتقاده وقيد الاعتقاد وان لم يكن
من كون احدهما كذلك مفهوما من الحيثية المعتبرة فيه فان اللفظ
المستعمل فيما لا يعتقده المتكلم موضوعا له ليس مستعملا من حيث
انه غير موضوع له وان كان مستعملا في غير ما وضع له في نفس الامر
وقد تبين من ذلك وجه اخر للاحتياج الى الحيثية في التعريف
سواء ما تقدم فلا تغفل واعلم ان علماء البيان زادوا في تعريف
المجاز قيد الاقتران بالقرينة المانعة عن ارادة الموضوع له
واحترزوا بذلك عن الكناية على القول بانها مستعملة في غير
ما وضع له فانه يجوز فيها ارادة الموضوع له مع لازمه كارادة
طول النجاة في زيد طويل النجاة مع ارادة طول القامة فالكناية
في اصطلاحهم قسم اخر من اللفظ قسيم للحقيقة والمجاز واما الاصوليون
فالكناية عندهم من اقسام المجاز فلذا اطلقوا تعريف المجاز وما يقيده
بما يخرج الكناية كما فعله علماء البيان فاصطلاح الاصوليين واربابه
البيان في معنى المجاز مختلف والمجاز الاصولي اعم من المجاز البياني وانشأ
في اختلافهما الاصطلاحين القصد والاغراض في المعاني فان علماء البيان
لما كان باحثا عن الالفاظ من حيث انها طرق مختلفة للتعبير عن
المعنى الواحد وكان التعبير عن المعنى بطريق الكناية طريقا معروفا

متميزا

متميزا عن غيره باقسام واحكام كثيرة كان المناسب جعله اصلا برأسه مستقلا
بنفسه وتعميم المجاز مع ذلك يوجب تداخل ابحاث الفن وهو معيب
فلذا جعلوه قسيما للكناية مباينا لها وزادوا في حد كل منهما قيدا يتميز عنها
واما علم الاصول فانما يبحث فيه عن الالفاظ من الوجه الذي يبتني
عليه حمل الخطاب الشرعي والمناسب لهذا الغرض هو البحث عنها من حيث
تستقل بالافادة والتفهيم لاجل الوضع او لا تستقل لانتفائه بل يحتاج
الى القرينة ورجعه الى البحث عن الحقيقة والمجاز بالمعنى الاعم من الكناية
والمجاز بالمعنى الاخص واما كون اللفظ كناية بخصوصها اي بحيث
يمكن ارادة المعنى منها لا دخل له في ذلك الغرض لانه انما يتحقق بتحقق
الارادة دون احتمالها واما كون اللفظ المتصف بامكان الارادة حكم خصوص
يتعلق به نظر الاصولي كما لا يخفى على المطلع العارف بمباحث الكناية
فبحث الاصولي عن خصوص الكناية ليس لوجه يعتد به نعم لو قيل ان الكناية
ما اريد به ملزوم المعنى معه كما ذهب اليه صاحب المفتاح لا خرجته عنها
تحقق الارادة المقتضي لتعلق نظر على هذا القول لكنه مع شذوذه
خلاف التحقيق فان الكناية بما انتقل عن ارادة المعنى الحقيقي وان
كانت جائزة للقطع بصحة قولنا فلان طويل النجاد وان لم يكن ابرجاد
قط وقولنا جبان الكلب مهزول الفصيل وان لم يكن له كلب ولا فصيل
فان قلت قول الاصوليين بامتناع الجمع بين الحقيقة والمجاز مستدلا لهم
عليه بان المجاز ملزوم للقرينة المانعة عن ارادة الحقيقة يدل على
موافقتهم لاصطلاح علماء البيان في معنى المجاز قلت امتناع الجمع بين الحقيقة
والمجاز ليس مما اتفق عليه علماء الاصول اذ التناقض والخلاف في ذلك
بينهم معروف وقول المجوزين منهم بالجواز واحتجاجهم عليه يعلم المنافاة
بين المعنيين يقتضي المغايرة بين الاصطلاحين كما قلنا وانظر ان النزاع

في المسئلة لفظي يبتني على ما ذكرنا من احتمال الاصطلاحين في المجاز
وان القائل بالجواز انما اراد جواز الجمع بين الحقيقة والمجاز بالمعنى
الاعم والقائل بالمنع ايضا لا يمنعه بل انما يمنع عن الجمع بين الحقيقة
والمجاز بالمعنى الاخص قال داخل في مفهومه الاقتران بالقرينة
المانعة من الحقيقة وامتناع الجمع بينهما مع ذلك معلوم بالضرورة
فكيف يتصور القول بجوازه من العارف بالاصطلاح الجاري عليه
حال الحكم وحمله عن الغفلة عن الاصطلاح ليس باولى من بنائه على
اصطلاح اخر بل الظاهر الثاني خصوصا بعد الالتفات الى ما عرفوا
به المجاز حيث اسقطوا عنه التقييد بالاقتران المذكور في
تعريف علماء البيان فانه يقتضي ان يكون المجاز باصطلاح
الاصوليين هو المعنى الاعم فيكون المحل عليه في كلام من جوز
الجمع منهم جاريا على مستعمل اصطلاحهم كما هو اللائق وما قيل من
ان المعتبر في المجاز هو القرينة المانعة عن ارادة الموضوع له بدلا
فلا يتخيل الجمع بينه وبين الحقيقة كما ادعاه المجوز فليس بشيء
اذ قد عرفت انهم انما قيدوا تعريف المجاز بالقرينة احترازا
عن الكناية ولو كان المراد من القرينة المانعة ما يمنع عن
الارادة بدلا لم يبق الاحتراز عنها لان الكناية ايضا يعتبر فيها
القرينة المانعة عن ارادة الموضوع له بدلا عن ارادة اللازم
والا لم يكن كناية بل حقيقة فالمراد بالقرينة المختصة بالمجاز
ما يمنع عن ارادة الموضوع له لا بدلا وذلك واضح ثم اعلم ان الوضع
المعتبر في الحدين وجودا وعدما هو الوضع بالمعنى المشهور وعرفوه
بانه تعيين اللفظ الدال على معنى بنفسه واراد وا بالتعيين
ما هو اعم من الاستعمال الشائع المتحقق فيما صار حقيقة بالغلبة والا كثر

كاكثر المنقولات والحقايق العرفية فان التعيين فيها ليس بمعنى جعل
اللفظ بازاء المعنى بالقصد والارادة كما هو المتبادر من اللفظ بل بمعنى استعمالها
في تلك المعاني وجعل المجاز اسم الاستعمال الذي يترتب عليه الافادة من
غير قرينة وكانهم نزلوا الاستعمال المذكور منزلة التعيين لاشتراكهما
في فضل الافادة في الجملة فكذا في المسببية لحصول الافادة بالاستعمال
فاطلقوا التعيين على ما يشملها فالمراد على سبيل المجاز واراد وا بالدلالة
معناها الاعم المتحقق في الحقيقة والمجاز وهو كون اللفظ بحيث يفهم
منه المعنى في الجملة واحترزوا بالتقييد بقولهم بنفسه عن المجاز فانه
وان عينته الواضع للدلالة على المعنى المجازي لا ان دلالته عليه ليست
بنفس اللفظ بل بواسطة القرينة وقد استغنى عن هذا القيد اكتفاء
بالدلالة الظاهرة في الاستقلال مع الاطلاق وذكره تنصيص على ما
هو مناط الفرض في هذا المحل وهو الفرق بين الحقيقة والمجاز
فهو اولى سيما مع شيوع الاستعمال الدلالة في المجازات وان المحتاج
كون الدلالة فيها هو اللفظ بشرط القرينة دون المجموع واعترض
بان اعتبار الدلالة بنفسه في التعريف يقتضي انتفاء الوضع في
اللفظ المشترك فانه لا دلالة له على شيء من معانيه الا بالقرينة وكل
انتفاء اثر في الحرف وانه لا دلالة له على معناه الافرادي مشروط بان كل
المتعلق وذلك قال النحاة في تعريف الحرف ما دل على معنى في غيره اي
معنى مفهوم بواسطة غيره وهو المتعلق واجيب عن الاول بان اشتراك
كل معنى الدال على كل معانيه بنفسه وعدم الدلالة على احدها بعينه
لعارض الاشتراك لا ينافي ذلك لان المقتضى للدلالة بنفسه هو اللفظ
الموضوع والاشتراك من موانع الدلالة وعدم المانع ليس من تمام المقتضي
بل وجود المانع الاشتراك وان لم يكن جزءا من المقتضي للدلالة اللفظ بنفسه
للدلالة محققة من الموانع اللازمة الحق لا ينفك عنها اللفظ المشترك اصلا

فكيف يتصور في الواضع والوضع للدلالة تبقى مع عدم ما امتناع
الغاية المذكورة والحاصل ان غاية فعل الوضع يجب ان يكون امرا
ممكنا متوقع الحصول والدلالة المشتركة على احد معانيه تنفك
من دون قرينة ليس كذلك قلنا الامر ان الاشتراك من الموانع
اللازمة ويقف المشترك على القرينة لا يقتضي ذلك اذ القرينة
فيه انما هو لدفع مزاحمة البعد لا لحصول الدلالة بواسطتها كما في
فان المقتضي للدلالة والمشترك نفس اللفظ الموضوع والمزاحم
العارض بالاشتراك انما هي من موانع الدلالة كما عرفت ومع وجود
القرينة تندفع المزاحمة ويظهر الدلالة الثانية في اللفظ بالمعنى
الذي اقتضاها وهذا بخلاف المجاز فان قرينته معتبرة في نفس
الدلالة لا يتحقق اقتضاؤها الا بها ولو سلم استمرار المانع مع
الاشتراك فلا يلزم منه امتناع الغرض المذكور فانه ليس من
الاغراض العائدة الى الاشتراك ووضع اللفظ المتعدد بل يعود
الى وضع المعنى في الجملة مع قطع النظر عن وضعه لغرض ولا ريب
في امكان الغرض المذكور بامكان زوال الاشتراك والمانع منه
وهذا كله مبني على القول بان دلالة اللفظ على المعنى مشروطة بارادة
اللافظ على ان معنى دلالة اللفظ كون بحيث يفهم منه المعنى على انه
مراد للمتكلم ومقصود له وكلاهما خلاف التحقيق فان الدلالة
اللفظية انما تتبع وضع الواضع دون ارادة المستعمل ولذا ترى
اكثر ما يوجد الدلالة مع العلم بالارادة بل مع القطع بانتفائها
فان المجازات انما تدل على معانيها المجازية المقصودة بواسطة
دلالتها على معانيها الحقيقية الغير المقصودة فان احدا في قولنا
رأيت اسدا يرمي لما دل على معناه الموضوع له وهو الحيوان المفترس
وصرفت عن ارادته قرينة الرمي انتقل الذهن من ذلك الى ارادة

ما يشبهه

ما يشبهه ويشاركه في اخص صفاته واظهرها وهو الرجل الشجاع فلفظ
الاسد قد دل على معناه الحقيقي دلالة وضعية صرفه عن الارادة فا
لمجاز ان يأسرها الله على معانيها التي وضعت لها بالدلالة الوضعية
فتفكيكه عن الارادة وكذا الالفاظ الموضوعة للجامد على لسان
مثل الباء والياء والهاء والهاء فانها انما وضعت على معانيها
التي وضعت لها مع صدورها عن الافصح لها وقبل الالفاظ
التي اختلفت فيها الاصطلاح فان كل اهل اصطلاح اخ انما يفهمون
منها المعنى الذي اصطلحوا عليه وان كان المستعمل لها اصل اصطلاح
اخر فان المتشرعة مثلا اذا سمعوا لفظ الصلوة حين يتبادر الى افهامهم
المعنى الشرعي الذي هو المعنى المخصوص ولو كان المستعمل لها من اهل
اللغة فان الخصوصية المستعمل وان كانت صادقة عن المعنى الشرعي
الا انها انما تصرف عن الحمل على المعنى المتبادر لا عن اصل الفهم في
كما لا يخفى على من راجع وجدانه فقد تحقق وبهذه الالفاظ ايضا
انفكاك الدلالة عن الارادة وايضا فان التضمن والالتزام من
الدلالات الوضعية ولا يعقل منها اعتبار الارادة فان التضمن
فهم الجزء في ضمن الكل والالتزام فهم اللازم في ضمن الملزوم فالمعنى
المراد ليس الا المدلول المطابقي اي الكل والملزوم وكل من الجزء
واللازم من لوازم اللفظ غير مراد منه واللازم من ذلك ايضا كذلك
الدلالة الوضعية من الارادة كما قلنا وبالجملة فاعتبار الارادة
في دلالة اللفظ في غاية السقوط لا سيما على القول بتوقف
الدلالة عليها كما صرح به بعضهم فان ذلك يقتضي انسداد باب
الافادة والاستفادة من طريق الالفاظ لان العلم بارادة
اللافظ ان كان لدلالة اللفظ بعينه فذلك دور ظاهر والا نقلنا
الكلام الى ما يدل عليه فانه لكونه لفظا موضوعا يتوقف دلالته

ايضا على الارادة ويلزم من ذلك اما دور او التسلسل في الدلالة
اما الارادة هي ان اريد توقف الدلالة على العلم بالارادة وان
اريد توقفها على الارادة الواقعة ففيه انه لا علاقة بينهما
وبين دلالة اللفظ الراجعة الى فهم المعنى منه كما لا يخفى والحق ان
الدلالة لا توقف لها على الارادة ولا تغيب الافادة في معناها
اظهر وانها اليت الا فهم المعنى من اللفظ مطلقا سواء حكم علم كونه
مرادا منه منفردا او منضما مع غيره او غير مراد منه اصلا او لم يعلم
اريد منه ولا انتفائها والحاصل ان الدلالة شيء والارادة
شيء اخر واما قول يجعل في شيء واحد يكون مدلول اللفظ
مرادا منه ايضا وفي تحقق الدلالة مع عدم ارادته كما عرفت مفصلا
وح فالنقض بالمشترك ظاهر الاندفاع لان المشترك يفهم منه
جميع معانيه باسرها مع العلم بوضعه لها ولا يفتقر في دلالته
على شيء منها الى القرينة وانما يحتاج اليها في تعيين المراد منه والاحتياج
في الارادة لا يستلزم الاحتياج في الدلالة لان الارادة ليست
بمعتبرة في الدلالة كما عرفت واجيب الثاني بانا لا نسلم ان دلالة
الحرف على معناه مشروط بذكر المتعلق وقول النحاة الحرف ما دل
على معنى في غيره لا يقتضي ذلك جواز ان يكون المراد ما ذكره بعض
المحققين منهم في بيان ذلك من ان المعنى ما دل على معنى في غيره
فان اللام في قولنا الرجل مثلا يدل على التعريف الذي هو في
الرجل وهل في قولنا هل قام زيد يدل بنفسه على الاستفهام
الذي في جملة قام زيد الى غير ذلك سلمنا ذلك لكن معنى دلالة
اللفظ بنفسه ان دلالته على المعنى ليست بواسطة قرينة مانعة
عن ارادة المعنى الاصلي والحرف لك وفيه نظر اما اولا فلان
معنى الحرف كالاستفهام مثلا انما يثبت للمتكلم ويقوم به والمعنى

ثابت في لفظ عنه

لبسودة للجملة نفسها ولا لمعناها ايضا وان كانت لم تعلق بر في الجملة
فان مجرد تعلق المعنى بغيره لا يقتضي قيامه به وحمل ثبوت المعنى لفظ
غيره على تعلقه بمعناه بناء على تقديره ومضافا في العبارة وادعاء
ان تعلق معنى الحرف بغير حرف غيره بمنزلة قيامه حقيقة وان كان
ممكنا لفظا الا انه مع ما فيه من التعسف وشدة المخالفة لظم اللفظ
يقتضي ان يكون لفظ الاستفهام وغيره من الالفاظ الدالة
على المعنى المتعلق بمعاني غيرها حروفا وفاسده ظاهر فان قيل
المراد من ثبوت معنى الحرف في لفظ غيره انما يفهم بواسطة لفظ
الغير وليس المراد ان معناه ثابت في لفظ او متعلق به قلنا هذا بعينه هو
المعترض من ان معنى قول النحاة الحرف ما دل على معنى في غيره ان دلالته على
معناه الافرادي مشروط بذكر متعلقه فالحمل عليه لا يدفع السؤال
المذكور بل انما الحقيقة ويؤكده واما ثانيا فلان قول النحاة الحرف
لا يستقل بالمفهومية بناء على ما ذكره الاكثرون في وضع الحرف
ليس الا توقف على ذكر المتعلق ودلالته على معناه الموضوع له فهذا
الكلام مع كونه مبنيا لقولهم الحرف ما دل على معنى في غيره يكفي لورود
السؤال المبتني على عدم الاستقلال وان كان غيره في معرض الاحتمال
واما ثالثا فلان تقييم الدلالة بنفسه بالمعنى المذكور ذكره مع عدم
استفادته من اللفظ يستلزم الدور ان اريد بالمعنى الاصلي الماخوذ
فيه الموضوع له كما هو الظاهر فان في قوة اخذ الموضوع له في تعريف الوضع
والا فلا بد من بيان معنى الاصالة حتى يحصل به معنى الوضع ثم ينظر في
صحته وفساده كذا قيل وقد يقال المراد من المعنى الاصلي ما لا يستعمل
اللفظ باعتباره الا فيه او فيما يناسبه وتصوره بهذا الوجه لا يتوقف
على معرفة الوضع قطعا فلا يلزم الدور والجهالة المعنى الماخوذ في الحد

ولو قيل المراد بغير دلالة اللفظ بنفسه ان لا يكون دلالته على المعنى بواسطة قرينة
مانعة عن غير ذلك الاشكال من اصله ولم يرجع الى ما اشير اليه من عدم
استفادة المعنى المذكور من العبارة فان الظاهر من دلالة اللفظ بنفسه
ان اللفظ مستقل في الدلالة على المعنى وانه لا توقف له على شيء اصلا
لا على القرينة المذكورة ولا غيرها فتخصيصه بالقرينة وحدها من دون
قرينة يقتضي فساد التعريف والتحقيق في الجواب عن الاعتراض المذكور
ما ذكره بعض المحققين وهو ان الحرف انما وجب فيه ذكر المتعلق
لنقض المعنى الجزئي وقصوره في نفسه فان الحرف كمن والى مثلا
انما وضع باعتبار معنى عام هو نوع من النسبة كالابتداء والانتهاء
لكل ابتداء وانتهاء معين بخصوصه والنسبة لا تتعين الا بالمنسوب
اليه فما لم يذكر متعلق الحرف لا يحصل فرد من ذلك النوع وهو مدلول
الحرف لا في العقل ولا في الخارج وانما يحصل بمتعلقه فيعقل بتعقله
وعدم استقلال الحرف بالمفهومية انما هو لاحتياجه الى ذكر المتعلق
في تحقيق المعنى الحرفي في نفسه وتحصيله في الذهن لا ما قيل من ان
الواضع اشترط ذكر المتعلق في دلالة على معناه الافرادي لان معنى
الحرف ان كان هو النسبة الخصوصية فلا معنى لاشتراط الواضع ان
ذكر المتعلق في ضمن ورود اذ لا يعقل معنى الحرف الا به وان كانت النسبة
المطلقة التي يصح التعبير عنها بلفظ الاسم كالابتداء والانتهاء ففيه
انه على هذا الوجه والتقدير يكون كل من ولفظ الابتداء موضوعين
لمعنى واحد يعبر عنه بالاسم تارة وبالحرف اخرى وهو مع فساده في نفسه
لا قتضائه ان يكون معنى الحرف معنى مستقلا لانه يحكم عليه ويخبر والا لصح
معه شرط ذكر المتعلق في دلالة الحرف ايضا لان معنى دلالة اللفظ
ليس الا كونه بحيث يفهم منه عند اطلاقه للعلم بوضعه فاذا علم
السامع وضع لفظ لمعنى فهم المعنى منه عند اطلاقه بالضرورة وان لم يكن
متعلقه

متعلقه فاشتراط الدلالة فيه بذكر متعلقه تكليف بعدم الفهم مع حصول
سببه التام وهو محال ولو فرض امكانه فاي فائدة في هذا الشرط
مع امكان الاستغناء عنه كما في دلالة الاسم وما الفرق بين كلمة من
ولفظ الابتداء مع فرض كونهما موضوعين لمعنى واحد حتى وجب
اعتبار هذا الشرط في الاول منهما دون الثاني وبالجملة فالقول
بان الواضع وضع لفظ الابتداء وكلمة من لمعنى لكنه قيد دلالة الثاني
ذكر المتعلق دون الاول مع عدم ظهور الفرق بينهما وعدم فائدة
لهذا الشرط لا يخفى فيه من التحكم والتعسف وايضا فان الدليل على الاشتراط
ليس الا التزام الواضع ذكر المتعلق في الاستعمال وهو يتحقق في الاسماء
اللازمة الاضافة فكان الواجب اعتبار الشرط فيها ايضا وهو مما لا
لا سميتها وما قيل من ان التزام ذلك المتعلق فيها انما هو لتحصيل الغاية
فهو محصل في كل منهما فالحكم بانه في احدهما بعينه الدال دلالة وفي الاخر
مع امكان العكس من غير مرجح بلا مرجح وحاصل الجواب ان ذكر المتعلق
ليس مما اشترطه الواضع في دلالة الحرف على معناه بل مما حكم العقل
بكونه شرطا في حصول المعنى في نفسه ومعنى قولنا الحاه الحرف لا يستقل
بالمفهومية ان المعنى الحرفي لنقصانه وكونه اربطيا لا يتعقل الا
بالمنسوب اليه ولا يحصل معناه في الذهن الا بذكر متعلقه وكذا معنى
قولهم الحرف ما دل على معنى في غيره انه ما دل على معنى حاصل في غيره اي
باعتبار متعلقه لا باعتباره في نفسه وليس معنى ما ذكروه ان الحرف غير
مستقل في دلالته على معناه وانه لقصوره عن الدلالة بنفسه انما دل
على معناه بواسطة غيره كيف ولو كان المراد ذلك لزم كون المجازات باسرها
حروفا ولقصور المجاز عن الدلالة على معناه بنفسه وتوقفه على القرينة
فيصدق عليه ايضا انه لا يستقل بالمفهومية وانه لا يدل على معنى في غيره
كالحرف ومستقلا له بالدلالة بالقياس الى معناه الموضوع له لا بجعل

نفعا اذ الكلام في المجاز من حيث انه مجاز فانه مع تسميته يصدق عليه تعريف
الحرف بناء على المعنى المذكور فان قلت عدم استقلال المعنى الحرفي في نفسه
يستلزم عدم استقلال الحرف في الدلالة على معناه ضرورة ان استقلال
الحرف في دلالته يستلزم استقلال معناه في نفسه فحمل عدم الاستقلال
في كلامهم على عدم استقلال المعنى في نفسه لا يجدي في دفع الاشكال
قلت استقلال اللفظ في الدلالة على المعنى انما يقتضي تعقل المعنى
المدلول مع امكان التعقل وانتفاء المانع عنه فلو كان تعقله ممتنعا
لقصور في نفسه وتوقفه على ذكر المتعلق كان انتفاء الدلالة فيه
على امتناع المدلول لا لقصور الدال فان كونه مستقلا للفظ
في الدلالة ليس الا كونه مقتضيا تامّا لها وتخلف المقتضى عن المقتضى لا ينافي
كونه تام الاقتضاء مستقلا فيه نعم لو كان مستقلا للفظ
في الدلالة بمعنى كونه علة تامة لها كان مستقلا للدلالة مستلزما لاستقلال
المعنى وليس كذلك وفائدة التعيين مع التوقف على ذكر المتعلق يعرف
مما سبق في جواب النقض بالمشترك هذا وانما بقينا صحة الجواب
المذكور على القول بان الحرف موضوع بالوضع العام لخصوصيات
كما اختاره المتأخرون اذ على القول بانه موضوع بالوضع العام
للنسب المطلقة على ما ذهب اليه القدماء يكون معنى الحرف مستقلا
لا توقف له في وجوده وخصوصه على ذكر المتعلق فلا يتمشى معنى الحمل
على عدم استقلال المعنى الا اذا ادعى ان المستعمل فيه على هذا القول
خصوص النسب الجزئية وان كان الموضوع له هو النسب المطلقة فيما
الحروف على الضمائر واسماء الاشارة فانها على طريقة القدماء موضوعة
للمعاني الكلية ومع ذلك لا تستعمل الا في جزئيات تلك المعاني والحرف
ايضا لو كانت كذلك كانت معانيها التي تستعمل فيها غير مستقلة بانفسها
ويتأتى منه الحمل المذكور على هذا القول ايضا وان كان بالقياس

الى المعنى

بالقياس الى المعنى المستعمل فيه وبذلك يندفع اكثر الايرادات الموردة عليه وغيره
اما اولا فانه لا يظهر من اصحاب هذا القول كون الحروف مستعملة في
النسب المعينة الجزئية دون النسب المطلقة بل ظاهر القول بانها موضوعة
للنسب المطلقة انها مستعملة فيه ايضا لان الوضع لما لم يستعمل فيه اللفظ
خلاف المعهود من وضع اللفظ وطريقه وانما التزموا ذلك في الضمائر
واسماء الاشارة لمنع اللغة عن استعمالها في المعاني الكلية اذ لا يصح
ان يقال انا ويراد متكلم لا بعينه وهذا ويراد به مشار غير معين
وامتناع ارادة المعاني الكلية من الحروف على تقدير وضعها لها غير
بيّن فلا يصح قياسها على ذلك وايضا فانهم كثيرا ما يفرقون بين
المعاني التي يستعمل فيها الحروف ويحكمون بان بعضها حقيقة وبعضها
مجاز وربما قالوا بالاشتراك وكثيرا ما يقع بينهم النزاع في كون
الحرف مشتركا او حقيقة ومجازا وكذا في تعيين المعنى الحقيقي والمجازي
وعلى تقدير ان يكون اللفظ مستعملا في النسب الجزئية وانما كانت
المعاني التي يستعمل فيها الحروف بأسرها مشتركة في المجازية فلا يصح
الحكم بالاشتراك ولا يكون لشيء منها معنى حقيقيا ويسقط الخلاف
في ذلك من اصله ولا يصح ترجيح البعض بكون اللفظ حقيقة فيه
كما تكرر في كلامهم بل ولا الترجيح باعتبار كونه وردا من المعنى الحقيقي
غير لان الجزئية اصدق علاقة فان المجاز وترجيحها على غيرها من انواع العلاقات
غير معلوم ولا يتوهم الترجيح لكون علاقة الوضع للموضوع له بسيطة
لا تركيب فيها بخلاف غيرها فانها مركبة منها ومن غيرها لان انما
يستقيم ذلك لو اعتبرنا العلاقة هناك باعتبار كون المعنى فردا من ذي
العلاقة وليس بلازم للقطع بجواز اعتبارها مناسبا للمعنى الحقيقي
ايضا ثم يمكن ان يقال ان وضع الحروف للنسب المطلقة ليستعمل في جزئياتها

الالفاظ ثم

وكذا استشهادها في تلك الجزئيات بمن له وضعها في وجود الحمل عليها عند الاطلاق
فيكون نسبة غيرها اليها كنسبة المجاز الى الحقيقة فتم واما ثانيا فلانهم صرحوا
بان ذكر المتعلق في الحرف شرط الواضع في دلالته على معناه ولو كان
معنى عدم استقلال الحرف بالمفهومية كون المعنى المراد ناقصا غير مستقل
بنفسه كان ذكر المتعلق حينئذ ضروريا وكان اشتراط الواضع لغوا لامحالة
استعمال الحروف في المعاني الجزئية مجاز على هذا التقدير واشتراط المتعلق
في الحقيقة راجع الى اشتراط القرينة في المجاز والافصح ان يقال
القرينة هنا ملزم لكن اذا زاد على المتعلق الذي يجب ذكره بالضرورة
كان اشتراط القرينة ايضا اشتراطا ضروريا على ان اشتراط القرينة
ان يعلم من قاعدة الوضع وجود الواضع من المجاز مطلقا من دون قرينة
فالتعرض لهذا الشرط في خصوص الحرف ليس له وجه يعتد به وتما يرد
على تعريفي لوضع ان الالفاظ الموضوعة بالوضع العام للمعاني الاسمية
الجزئية كالمضمرات واسماء الاشارة والموصولات لا دلالة لها على
شيء من تلك المعاني الا بالقرينة فلا يتحقق فيها بمعنى تعيين اللفظ
الدالة بنفسه وليس هذا من قبيل المشترك حتى يكون احتياجه
الى القرينة في الارادة دون الدلالة على ما سبق تحقيقه فان المقصد
لفهم المعاني من المشترك هو علم السامع بوضع كل منهما على وجه التفصيل
والتعيين وهو غير حاصل في هذه الالفاظ فان المعاني الجزئية الموضوع
لها العام انحصارها لا يمكن العلم بها الا من حيث انها افراد لعنوان
كلي صادق عليها والعلم بالوضع على هذا الوجه لا يوجب تعين المعاني
عند السامع حتى ينتقل اليها من اللفظ الموضوع لها والتحقيق المذكور
في الحرف الجري في هذه الالفاظ لابتنائه على عدم استقلال المعنى بنفسه
وحال الالفاظ المذكورة معاني اسمية مستقلة بنفسها كما مر انا اليه وعين
الجواب

ويمكن الجواب عن هذا الايراد بوجهين احدهما ان المراد من الدلالة
ما هو اعم من الدلالة التفصيلية والاجمالية والمنفي ههنا انما هو الدلالة
التفصيلية واما الاجمالية فهي متحققة القطع بان السامع
ينتقل من لفظ هذه الالفاظ الى المراد اصل افراد المشار اليها القريب
وان المراد ليس بخارج عن تلك الافراد كما في المشترك بلى على وجه
اجمالي مشترك بين الجميع والفرق بينه وبين المشترك ليس في اصل
الدلالة على كيفية تتصاحبه حيث ان الدلالة في المشترك تفصيلية وههنا
اجمالية بخلاف المجاز فان الفرق بينه وبين هذا القسم في اصل الدلالة
كما في اصل المشترك اذ لا دلالة للمجاز على المعنى المجازي اصلا لا تفصيلا
ولا اجمالا وثانيهما انظر ما سبق في الجواب عن النقض بالمشترك
وهو ان عدم الدلالة في هذه الالفاظ لوجود المانع عن الدلالة اعني
قرائن المعنى لا لعدم المقتضي فان الوضع لكل من المعاني الغير المحصورة
يقتضي دلالة اللفظ لولا وجود المانع اعني وضعه لغيره فعدم دلالة اللفظ
عليه لوضعه لغيره لا لعدم وضعه له والفرق بينهما جلي واعلم ان ما ذكرناه
في تفسير الوضع هو المشهور بين العلماء وعليه جرى متأخروهم التابع المعروف
في مؤلفات العلوم وقد يطلق الوضع في كلامهم على تعيين اللفظ للدلالة
على المعنى مطلقا وهو بهذا المعنى يعم الحقيقة والمجاز فان الواضع لما اذن في استعمال
الالفاظ الموضوعة فيما يناسب معانيها التي وضعت لها بشرط القرينة فقد
عينها للدلالة على تلك المعاني المناسبة بواسطتها غاية الامر ان لم يلتفت
في الوضع والتعيين الى اختصاص اللفظ وجزئيته بل اعطى اصلا كليا يستفاد
منه حكم تلك الاشخاص والجزئيات وهو ان كلما وضعته لمعنى فلكم ان تستعملوه
فيما يناسبه وهذا معنى ما اشتهر من ان المجاز موضوع بوضع نوعي ومن ادعى
انه موضوع بالوضع الشخصي فقد يبتني ذلك على القول بوجوب نقل الاحاد
في المجاز فان استعمال الواضع دخيصه فعليه في خصوص المجاز الذي نقل عنه

ومن انكر الوضع في المجاز مطلقا فقد نظر الى الوضع بالمعنى المشهور وانه
لا وضع بذلك المعنى في المجاز لا شخصيا ولا نوعيا فالمجاز في اللغة
موضوع او ليس بموضوع اتفاقا من الخلاف في مرادفه فجلاف
النزاع وانه موضوع بوضع نوعي او شخصي فان معناه الخلاف
في امر معنوي وهو الخلاف في وجوب النقل الاحاد وعدم
من اوجب النقل حكم بالوضع الشخصي ومن نفاه قال بالنوعي
ومن جعل الخلاف في وضع المجاز معنويا نشأ عن الخلاف
في وجوب النقل فقد [illegible] وامثالنا اذا النقل انما
يستلزم الاستعمال دون اللفظ الوضع والحاصل ان للوضع
معنيين عام وخاص فالعام يعم الحقيقة والمجاز والخاص
يختص بالحقيقة وشهر المعنيين واظهرهما عند الاطلاق
هو الخاص فمن نظر الى تبادر الخاص وشهرته كالمصنف وغيره
اطلق الوضع في محل في الحقيقة والمجاز ولم يقيده بشيء اكتفاء
بالاشتهار والتبادر مع وضوح القرينة الصارفة عن ارادة
المجاز فيهما ومن نظر الى اشتراك الوضع في الجملة بين الحقيقة
والمجاز ولم يحتفل الا بالتصريح في المحل وقيد الوضع باخراج
المجاز كما صنع ابن حاجب حيث عرف الحقيقة بانها اللفظ
المستعمل في وضع اول والمجاز بانه اللفظ المستعمل في غير وضع
اول فانه اراد بالوضع الاول الابتدائي الذي لم يلاحظ
فيه وضع سابق واحترز بقيد عن الوضع المتحقق في المجاز فان
وضع الحقيقة ملحوظ في وضعه وكلا الاعتبارين حسن والكلام
في ذلك هين وحيث انتهى الكلام الى هذا المقام فبالحري ان نشير
الى اقسام الوضع لتجاد به على السن القوم المتكررة في استعمالاتهم
فان ذلك مما يزين به الطالب بصيرة في المطالب فاعلم ان الوضع
باعتبار

باعتبار الواضع والموضوع والموضوع له فالوضع الذي يتصور من الواضع
حال الوضع ينقسم الى اقسام اما باعتبار الواضع ينقسم الى الوضع الشرعي
واللغوي والعرفي العام والخاص ويجيء تحقيق ذلك عند تعرض
المصنف له ان شاء الله تعالى واما باعتبار الموضوع فينقسم الى الوضع الشخصي
والنوعي وذلك لا بد فيه من تصور الموضوع والموضوع له حال
الوضع لان الوضع نسبة بينه وبين الموضوع له والنسبة لا تعقل
الا بتعقل طرفيها فالواضع اما ان يتصور لفظا مشخصا بعينه
كالانسان ويريد به وضع ذلك المعين لمعناه او نوعا من اللفظ مقولا
على افراده الفاظ كهيئة المشتق والمركب فيضع ذلك النوع او كل فرد
من افراده للمعنى فعلى الاول كان الوضع شخصيا لتشخص الموضوع فيه
وتعينه وعلى الثاني كان نوعيا لكون الموضوع فيه نوعا او تصور
بنوعه لا بشخصه فاللفظ المتصور في الوضع الشخصي هو الموضوع عليه
واما النوعي فان كان الموضوع مغايرا فيه هو النوع كان كذلك ايضا
والا كان المتصور عنوانا للموضوع مغايرا لذات الموضوع على هذا جرى هو شأن
النوع وبخاصة لمعتقده ولما امتنع تصور تلك الجزئيات مفصلة لعدم
انضباطها واحصارها جعل تصور النوع واسطة في تصورها على وجه
الاجمال ليتأتى بذلك وضعه لمعانيها فان الوضع ممتنع بدون
الموضوع ومتى تعذر التفصيل تعين الاجمال وهذا هو الظاهر والظاهر
من كلامهم ايضا اذا استعمل في الوضع النوعي لبين الافراد النوع وجزئياته
الشخصية فلو كان الموضوع هو النوع كهيئة الفاعل والمفعول كان المستعمل
افراد الموضوع وجزئياته دون الموضوع نفسه وهذا الاستعمال ليس
بحقيقة ولا مجاز اما الاول فظاهر واما الثاني فلان المجاز هو استعمال
اللفظ الموضوع في غير ما وضع له للمناسبة بين المستعمل فيه والموضوع له
وهذا الاستعمال انما هو استعمال اللفظ يعني بين الموضوع فيما وضع له

لفظا اخر للمناسبة بين المستعمل والموضوع فهو عكس المجاز فان الخروج عن الظ
في المجاز من جهة المعنى وفي هذا الاستعمال من جهة اللفظ والعلاقة المعتبرة
في المجاز بين المعنيين اى المستعمل فيه والموضوع له وفي الاستعمال المذكور
بين اللفظين اى المستعمل والموضوع والواسطة بين الحقيقة والمجاز في
الاستعمال الصحيح ليست معهودة في استعمالات العرب ولا منصوصة في كلام
ائمة الادب كيف وقد صرحوا بان الاستعمال الصحيح منحصر في الحقيقة والمجاز
فان قيل لانسلم ان هذا الاستعمال ليس بمجاز قولكم المجاز هو استعمال
اللفظ الموضوع في غير ما وضع له للعلاقة بينه وبين الموضوع قلنا ممنوع
بل المجاز على ما صرحوا به هو اللفظ المستعمل فيما لم يوضع له لاجل العلاقة
والتقييد في ذلك اللفظ بكونه موضوعا وله للعلاقة بكونها بين
المعنيين فيتناول الحد استعمال اللفظ الغير الموضوع وله للعلاقة
بكونها بين المعنيين بنيه وبين الموضوع فيكون مجازا قلنا تقييد
اللفظ والعلاقة بما ذكرنا لابد منه في كلام القوم فانهم صرحوا
بان دلالة المجاز من اقسام الدلالة الوضعية وعرفوا العلاقة المشروطة
فيه بانها الاتصال بين المستعمل فيه والموضوع له فلا يعرب من
له ادنى دربة في مباحث الالفاظ سيما المباحث المتعلقة بذكر علائق
المجاز والفرق بينه وبين الكنايه من هذا الفن وعلم البيان وان
العلاقة المعتبرة في المجاز هي العلاقة بين المعنيين دون اللفظين
كيف ولو كانت المناسبة اللفظية كافية في صحة التجوز لزم صحة استعمال كل
من اللفظين المتشاكلين بل المتقاربين في معنى الاخر لعلاقة المشابهة
وكذا كل لفظين احدهما جزء الاخر لعلاقة الكل والجزء وبطلانه ضروري
واعتبار الكلية والجزئية مخصوصتها من بين العلائق تحكم على ان الاستعمال
المذكور لو كان صحيحا كان اما مجازا او شيئا يقرب من المجاز ان نحن نا
الواسطة بين الحقيقة والمجاز وايا ما كان فلا ريب في كونه خلاف النظ
والاصل

والاصل والتزام المخالفة في جميع الموضوعات بالوضع النوعي من المشتقات
والمركبات وغيرها مما لا يحصى خروج عن الانصاف بخالف الاتفاق
على ثبوت الحقيقة لتلك الالفاظ باسرها ولقائل ان يقول ان ذلك
كله انما يلزم لو كان المستعمل افراد النوع وجزئياته وهو ممنوع اذ من
الجائز ان يكون المستعمل هو النوع الموضوع بنفسه وذلك لان الاستعمال
ليس الا ايجاد اللفظ الدال اى التلفظ به بقصد الدلالة وهذا
يتحقق في النوع كما يتحقق في الشخص غايته الافراد حصوله في النوع
موقوف على تشخصه في الخارج وذلك لا يقتضي ان يكون المستعمل
هو الشخص للفرق الظاهر بين توقف الاستعمال على التشخص وبين
المستعمل نفسه وح لا يكون الاستعمال على وجه الحقيقة ويندفع
الاشكال في ذلك بجذافيره وجوابه ان المستعمل في الوضع النوعي هو النوع
المتشخص بالمادة كالضارب والقائل لا مطلق النوع اعني هيئة لفاعل
مع قطع النظر عن تقييدها بمادة من المواد وان قلنا بوجود الكلي
الطبيعي في الخارج وذلك لان المفهوم من ضارب مثلا هو الذات
المتصفة بالمبدإ المخصوص اعني الضرب وهو مدلول المطابقي الذي
وضع له اللفظ فان كانت الهيئة الخاصة المقيدة بمبدإ الضرب
موضوعة للدلالة على الذات المتصفة بذلك المبدإ نفسه فلا اشكال
في استفادة المعنى المذكور من اللفظ بطريق الوضع وان لم يتحقق وضع
في الهيئة المخصوصة بل كان الموضوع هو الهيئة الكلية فلا يمكن استفادة
المعنى منه كذلك لان الهيئة الكلية لم توضع للدلالة على الذات المتصفة
بمبدإ الضرب بل وضعت اما للدلالة على ذات ما ثبت له المبدإ في الجملة
وح كان المستفاد من ضارب هذا المعنى ومن الضرب المستفاد من المادة
ومن المعلوم ان معنى ضارب مغاير لمجموع المعنيين المذكورين او للدلالة
على ما ثبت له المبدإ المقترن بها بخصوصه وعلى هذا كان المعنى متحصلا

لكن لامن طريق الوضع بل بتوسط مقدمتين احداهما انه صيغة فاعل تدل
على ذات المبداء الخاص المقترن بها وثانيهما ان ذلك المبداء المخصوص
وهو الضرب فالعلم بان الضارب مثلا ذات يثبت له الضرب موقوف
على العلم بهاتين المقدمتين وبدونهما لا يحصل العلم بذلك فلا
يكون المعنى المذكور مدلولا مطابقيا للفظ بل من لوازم المدلول
اذ الانتقال الى المدلول لا يقتضي الى وسط ولا يحتاج الى مزيد
من العلم بالوضع وحيث كان المعنى مستفادا من اللفظ مفهوما
منه بدون توسط الاستدلال على ما يشهد به الوجدان وجب
القول بان المستعمل هو الهيئة المخصوصة من حيث اقترانها
بالمادة وان استعمالها بطريق الحقيقة لكونها موضوعة لذات
ثبت له تلك المادة بعينها كما هو المطلوب ويؤيد ما ذكرنا قولهم
المجاز موضوع بالوضع النوعي اذ المراد منه وضع المجازات
المتصورة بواسطة النوع اى نوع المجاز وليس المراد وضع
النوع نفسه للقطع بانه لم يوضع لشيء بقي هنا شيء وهو ان
الموضوع بالوضع الشخصي كالانسان وزيد مثلا ليس واحدا
شخصيا جزئيا والحقيقي بل هو متعدد بتعدد المستعملين
متكثر بتكثر الاستعمالات فاذا وضعه الواضع وجب ان يتصوره
بعنوان كلي صادق على جميع تلك الالفاظ المتشخصة في الاستعمال
فلا يكون الوضع فيه شخصيا بل يكون نوعيا غاية الامر ان
التمايز بين افراد النوع في هذا القسم باعتبار الامور الخارجة
عن اللفظ كاختلاف المستعمل والزمان بخلاف الموضوع له بالوضع
النوعي فان التمايز بين افراده راجع الى اصل اللفظ فانه اما
ان يكون لاجل المادة والهيئة كما في اكثر المجازات او في المادة
دون الهيئة كما في المشتق والمركب ولعلهم اراد وا بالوضع
الشخصي

الشخصي هذا المعنى اعني وضع ما لا يختلف اختلافا راجعا الى اصل اللفظ
كالاختلاف في المادة والهيئة وان لم يكن جزئيا حقيقيا وبالوضع
النوعي ما يقابل هذا المعنى اعني ما يختلف بحسب اصل اللفظ اما
من جهة المادة وحدها او باعتبارها مع الهيئة لكن عبارة
القوم قاصرة عن افادة هذا المعنى بل صريحة في خلافه والاولى
في ذلك هذان بعد وضوح المقصود وانت خبير بان الاحتمالين
المذكورين في الوضع النوعي يأتيان في هذا القسم ايضا فان
الواضع اذا تصور زيدا مثلا اى الحروف المخصوصة وما يوضعها
من الهيئة فاما ان يضع اللفظ الكلي الذي تصوره او كل فرد من
افراده المتشخصة بالاستعمال ولا اجر في شيء من الاعتبارين
ههنا وان تعين الثاني منهما فتدبر واما باعتبار
الموضوع له فيقسم الوضع الى الوضع الخاص والعام مع عموم
الموضوع له او خصوصه وذلك لان المعنى المتصور حال
الوضع ويسمى في الاصطلاح وضعا وعنوانا اما ان يكون
معنى خاصا اى جزئيا حقيقيا او عاما اى كليا مقولا على ما تحته
من الجزئيات وعلى التقديرين فاما ان يباين اللفظ باز اء
ذلك المعنى بعينه فيجعل العنوان هو الموضوع له او باز اء معنى
اخر معقول بواسطة اخص منه او اعم فلا يكون العنوان هو الموضوع
له بل آلة لتصور الموضوع له فالاحتمال المتصور اربعة والمحصل
منها ثلثة الاول ان يكون كل من الوضع والموضوع له خاصا
ومحققا معلوما للاخفاء فيه فان الاعلام الشخصية كلها من هذا القبيل
الثاني ان يكون كل منهما عاما كالاول وهذا ظاهر لا غبار عليه ومنه
وضع اسماء الاجناس والاعلام الجنسية والنكرات والمشتقات بل جميع الالفاظ
الموضوعة بالوضع النوعي الثالث ان يكون الوضع عاما والموضوع له
خاصا وقد وقع الخلاف فيه بين اعلم العربية والاصول فالقدماء

منهم يثبتوه اصلا وقال اكثر المتاخرين بثبوته وادعوا ذلك في جميع المهملات والحروف
والافعال الناقصة وكل التام بالقياس الى ما عثر فيها من النسبة الى
الفاعل وضابطه كل ما استعمل في اكثر غير منحصر لامر مشترك ان لم يستعمل فيه
فلفظ هذا عندهم موضوع باعتبار تصور المشار اليه المفرد المذكر لكل
فرد من افراده وكذا من وفي وعلى مثلا موضوع باعتبار الابتداء والانتهاء
والاستعلاء لكل ابتداء وانتهاء واستعلاء معين بخصوصه والافعال التامة
موضوعة باعتبار تصور نسبة الحدث الى الفاعل لكل نسبة تحدث اليه
فالوضع في ذلك عندهم عام لعموم التصور المعتبر فيه والموضوع له خاص
لكونه افراده الجزئية الخاصة والحق ما ذهبوا ان الموضوع له في ذلك
كله ايضا عام وهو المعنى الكلي الذي يتصوره الواضع حال الوضع فهذه
الالفاظ باسرها عندهم من قبيل الثاني اعني ما كان الموضوع له والمستعمل
عامين وما ذهبوا اليه فاسد من وجوه الاول انها لو كانت موضوعة
لتلك المعاني الكلية لصح استعمالها فيها الوجود اقوى السببين لصحة الاستعمال
من الوضع والعلاقة فيجاز ان يقال انا ويراد به شكل لا بعينه وهذا
ويراد به زيد وعمرو ونحو ذلك الذي ويراد به شيء ما متعين بصلته
والتالي باطل فانا نقطع بالضرورة بعدم صحة الاستعمال الذي المذكور
لا يقال هذا مشترك الورود لانها لو كانت موضوعة لتلك المعاني
الجزئيات كما اختاره المتاخرون لصح استعمالها في المفهومات الكلية
بوجود العلاقة المصححة للاستعمال اعني علاقة الكلية والجزئية
وكون الوضع اقوى السببين لا ينفي اصل السببية في الاخر فيتم
القلب لان امتناع استعمالها مجازا على تقدير تسليمه لا محذور فيه
اصلا اذ التخلف عن العلاقة جائز بل واقع لتصريحهم بامتناع تخلف
الطويل غير الانسان مع المشابهة والشبكة للصيد مع المجاورة والابن
للاب والاب للابن مع البنوة والمسببية والتخلف عن الوضع ليس
بجائز ولئن اوجب اطراد الحقيقة ولم يجب فيها نقل الاحاد بالاتفاق

بخلاف

بخلاف المجاز فانه قد لا يطرد مع وجود العلاقة والخلاف في وجود نقل الاحاد
فيه مشهور فان قيل كل من الوضع والعلاقة مصحح فاما ان يكون احدهما
فلا يجوز التخلف عن شيء منهما او مقتضيين فيجوز التخلف عنهما فالوجه
في جواز التخلف عن العلاقة بعد الوضع قلنا الوجه في ذلك ان
العلاقة بنفسها لا تقتضي صحة الاستعمال كيف وصحة الاستعمال من
المطالب الوضعية واللغة لا تثبت بالترجيح بل انما يقتضي الصحة لحصول
الاذن من الواضع معها على ما يقتضيه استقراء اللغة وتتبع الاستعمالات
الواردة ومن المعلوم ان استفادة الاذن من التتبع والاستقراء مع عدم
ظهور المنع لا مطلقا مع ظهور المنع لا يكون للعلاقة اثر في صحة الاستعمال
اصلا فيتخلف الاستعمال عنها وهذا بخلاف الوضع فان وضع اللفظ
للمعنى يتضمن الاذن في الاستعمال والمنع عنه مع ذلك غير معقول فلذلك
امتنع التخلف عنه والحاصل ان المصحح للاستعمال الاذن الواضع وانما كان
الوضع والعلاقة مصححين لذلك لانهما على الاذن الذي هو مناط
الصحة ولما كان الاذن اكثريا مع العلاقة كليا مع الوضع جاز تخلف
الاذن معها ولم يجز التخلف عن الموضوع له لامتناع تخلفه عنه ولا يذهب
عليك ان صحة الاستعمال في الموضوع له لا تستلزم الحقيقة لان المعتبر فيها
كما عرفت تحقق الاستعمال فالحكم بامتناع تخلف الصحة عن الوضع لانبائه
ما اختاره اكثر المحققين من ان المجاز لا يستلزم الحقيقة اذ مقتضى ذلك
جواز تخلف الاستعمال دون الصحة فان قلت قد يوضع اللفظ للمعنى
ولا يصح الاستعمال فيه كما في لفظ الرجن والافعال المنسلخ عن الزمان
قلت الامتناع فيما ذكر لمنع الشرع او العرف والمانع لعارض لا ينافي الصحة
نظرا الى الوضع الاصلي كما هو المطلوب فان قيل هلا اجوز ثم ان يكون
المنع في محل النزاع لاظاهر كما في الامثلة المذكورة قلنا تغيير اللفظ عن وضعه
الاصلي خلاف الاصل وانما ارتكبوه في تلك الامثلة محافظة على قواعد

الصرف والاشتقاق والاداء الى الخروج عن الاصل في محل النزاع فالقول به
فيه مع بعده عن محل البحث يقصد بترجيح المذهب على انا نقطع بان الواضع
لم يضع لفظ انا وهذا ليستعمل في مطلق المتكلم والمشار اليه وكذا البواقي
وهذا مستغن عن معرفة اللغة وقد اعترف به القائلون بعموم الموضوع له
فانهم صرحوا بان الواضع وضع تلك الالفاظ للمفهومات الكلية
لانه لا يستعمل فيها بل يستعمل في افرادها لا يقال لعل هذه الالفاظ
وضعت للمعاني الكلية واستعملت فيها مع فهم الخصوصيات من القرائن
لان القطع بان قصد المستعمل في مثل انا وانت وهذا ليس الا الاشارة
الخزئية وان ليس المقصود من تلك الالفاظ بيان المعاني الكلية اصلا
وان كانت مفهومة ضمنا وبتعاكيف ولو جاز ارادة المعاني الكلية
منها في ضمن الجزئيات لجاز ارادتها منها مطلقا اذ الخصوصية على ذلك
التقدير انما كانت مفهومة من القرائن الخارجية فيمكن فرض
انتفائها قطعا واحتمال شرائط الواضع في محل الاستعمال وجود
القرائن المشخصة لتلك المعاني بعيد جدا بل مقطوع بفساده البتة
انه لو صح ما ذكروه لكانت الضمائر واسماء الاشارة والموصولات
وغيرها مما علم انه لم يستعمل في المفهوم الكلي اصلا مجازات لا حقايق
لها ولا يخفى ما فيه فان القول بان تلك الالفاظ على كثرتها مصروفة
عن ظاهرها غير مستعملة في معانيها الاصلية قط بعيد جدا ولو كان
كذلك لما اختلفت ائمة اهل اللغة في عدم استلزام المجاز الحقيقة ولما
احتاج من نفى الاستلزام الى ان يتمسك في ذلك بالمركبات الغير
المستعملة كقولهم قامت الحرب على ساق وثابت قدمه الليل او بامثاله
نادرة الاعجلة فيها من المفردات كلفظ الرحمن والافعال المنسلخة
فان في العدول عن التمسك بتلك الالفاظ مع كثرتها ووضوح
الاستناد اليها على القول المذكور اعتراف بفساد ذلك القول
كما لا يخفى

كما لا يخفى على الناظر ان تلك الالفاظ لو كانت موضوعة للمعاني الكلية
لكان المفهوم منها اولا وبالذات تلك المعاني لان العلم بالوضع
سبب لفهم المعنى من اللفظ وان كانت المعاني الجزئية مفهومة بواسطة
الانتقال الى تلك المعاني الاصلية مع وجود القرينة الصارفة عن ارادتها
كما هو شان المجاز والثاني باطل بالضرورة وان كثيرا ما يفهم الشخص
المشار اليه بعينه من لفظ هذا مثلا مع عدم تصوره بوجه من الوجوه المشار اليه بالبال
اصلا وقد ظهر من هذا اصلا البرابع ان ما ذكروه لو صح لزم اتحاد الحرف
والاسماء فان من والى وعلى هل الى غير ذلك موضوعة لمعنى الابتداء
في الاولى والانتهاء في الثانية والاستعلاء في الثالثة وكذا يلزم اتحاد معاني الافعال
باعتبار استعمال الصالح على الشيء بما يعتبر فيه من الاسماء وفساد ذلك
ظاهر ان معنى الابتداء مثلا مستقل بالمفهومية يصح الحكم عليه وبه ولا
معنى الحرفية الا المعنى المعتبر في مفهوم المعنى قال العلامة التفتازاني
في حاشية المطول ان معنى الابتداء والانتهاء والغرض معان من حيث انها
معان ان الابتداء والانتهاء والغرض اسماء كانت ايضا اسماء لان
الكلمة انما سميت اسما لمعناها المستقل لها واذا هي مستعملة في معانيها اذا
افاد ان هذه الحروف معان من حيث انها موضوعة لمعنى يستلزم الخاص
انهم صرحوا بان الضمائر والموصولات واسماء الاشارة وغيرها من الالفاظ
التي وقع فيها النزاع لها معان حرفية ومعان اسمية وكثيرا ما
يصرحون بوجوب الحمل الحمل على بعض المعاني لكون اللفظ حقيقة فيه
دون غيره وهذا انما يستقيم لو كانت الالفاظ موضوعة للمعاني الجزئية
اذ على تقدير كونها موضوعة للمعاني الكلية يلزم مجاز كل ما يستعمل فيها
تلك الالفاظ فلا يتم التفضيل ولا الترجيح كما سبقت الاشارة اليه
ثم ان فساد القول بعموم الموضوع له في تلك الالفاظ يقتضي تعيين كونها

موضوعة للمعاني الجزئية المخصوصة لان الواضع اذا تصور المعنى
حال الوضع فلا يخ اما ان يضع اللفظ بازاء افراد ذلك المفهوم العام
فيكون الموضوع له ايضا عاما او بازاء افراد الجزئيات الخاصة فيكون
خاصا والاول مطرح بينهما بين الامرين بالضرورة فاذا بطل الاول
منها تعين الثاني وهو المطلوب حجة القائلين بعموم الموضوع له امور
الاول نص اهل اللغة فانهم صرحوا بان هذا للاشارة القريبة وانا
للمتكلم وانت للمخاطب ومن للابتداء والى للانتهاء وفي للظرفية
وكي للغرض الى غير ذلك مما لا يحصى ولا ريب ان تلك المعاني
مفهومات كلية وعامة الثاني لو كانت الالفاظ المذكورة موضوعة
للمعاني الجزئية لكان مشتركة اللفظ قطعا والثاني باطل لانهم
حصروا المشترك في المشترك والحقيقة والمجاز والمنقول والمرتجل
وهذا خارج عن الاقسام الاربعة اما عن غير المشترك فظاهر
واما عن وجه عنه فلان المشترك انما وضع لمتعدده والوضع
في هذا واحد الثالث لو كانت الجزئيات الغير المحصورة
موضوعا لها وجب استحضارها لا يتناهى دفعا لان الوضع
للمعنى موقوف على تصوره والتالي باطل بالضرورة فكذا المقدم
والجواب اما عن الاول فبالحمل على ارادة المصداق دون
المفهوم كما اشار اليه صاحب المفتاح فيما حكينا عنه انفا والمقصود
اني هذا مثلا للشخص المعين المشار اليه بالفعل لا انه لمفهوم
المشار اليه وكذا البواقي ومثل ذلك في كلام اهل اللغة غير غريب
ويؤيده ان الغرض الاصلي من بيان معاني الالفاظ تصحيح الاستعمال او تعيين المهمل ممنوع الفاسد وهذا انما
يحصل لو ارادوا المصداق لان اللفظ انما استعمل فيه واما المفهوم
فلا يصح

فلا يصح الاستعمال فيه بالاتفاق واما عن الثاني فبمنع انحصار المشترك في الاقسام
الاربعة والتقسيمات المشهورة مبنية على طريقة القدماء وقد عرفت انهم
لم يثبتوا هذا القسم فاذا حصروا مشترك اللفظ في تلك الاقسام واما المتاخرون
منهم وان اثبتوا ذلك الا انهم لم يغيروا ما ذكره القدماء من تقسيم الالفاظ
محافظة على ما استقر عليه كلام القوم في مبادي العلم وانما اشاروا
الى ما هو المختار عندهم في تقرير المطالب واما عن الثالث فبمنع الملازمة
قوله وضع اللفظ للمعنى موقوف على تصوره قلنا ان اردتم تصورا
على وجه التفصيل فممنوع والا فلا يجدي نفعا لحصول التصور الاجمالي
بواسطة نفس العنوان حال الوضع واما القسم الرابع اعني عكس هذا القسم
وهو ان يكون الوضع خاصا والموضوع له عاما فهو ممتنع لامتناع
جعل الجزئي عنوانا للتصور الكلي الا اذا اعتبر فيه الى ذلك الجزئي
ومضافا اليه كان يوضع لفظ الانسان مثلا لما هو نوع لزيد
وعمرو بحيث يكون كل من الوضع والموضوع له عاما ويندرج في القسم الثاني
من الاقسام المذكورة فلا يكون قسما مباينا لتلك الاقسام فتدبر قوله
والاول ان كان استفاده المعنى منه بوضع الشارع فحقيقة شرعية
كما ان الاول الى الحقيقة تنقسم باعتبار المواضع الى الاربعة اقسام فكذا
الثاني اعني المجاز فان الاصطلاح الذي وقع به التخاطب وكان اللفظ
مستعملا فيما وضع له فيه ان كان هو اصطلاح الشرع فالمجاز
شرعي وان كان اصطلاح اللغة فلغوي والا فعرفي عام او خاص
وانما اقتصر على ذكر اقسام الحقيقة ولم يتعرض للمجاز اكتفاء بالاصل
مع ظهور حكم غيره منه فان المجاز فرع الحقيقة وتابع لها وكل مجاز
متفرع على معنى حقيقي مناسب له لو استعمل فيه اللفظ كان حقيقة فان كان
مناسبا للمعنى الشرعي فمجاز شرعي وان كان مناسبا للغوي فلغوي وهكذا

باقي الاقسام والمراد من كون المعنى مستفادا من وضع الشارع ان السبب في فهم المعنى
من اللفظ وضع اللفظ في نفس الامر وان لم يعلمه الشارع بل وان الكون
كالنائي في الحقيقة الشرعية فان مقتضى القول ببثوتها ان فهم المعنى
منها مستند الى وضع الشارع اياها من غير فرق بين العالم والجاهل
والمثبت والنافي وتوقف لفهم على العلم بالوضع لا ينافي ذلك لان العلم
بالوضع حاصل لكل احد غاية الامر عدم العلم بالواضع ومعلومية جهالة
الواضع لا تستلزم جهالة الوضع والمراد من سببيته وضع الشارع
لفهم المعنى كون الفهم مستندا اليه في الجملة اعم من ان يكون سببا قريبا
في الاستعمال الذي لم يتخلل بينه وبين الوضع اشتهار اقتضى تبادر
المعنى فان المعنى انما يستفاد من الشارع ابتداء من دون واسطة
وهذا انما يكون في اوائل الاستعمال على تقدير ان يكون الوضع بالتعيين
دون الغلبة والاشتهار وبعيد كما ان توسط بين الوضع والاستعمال
والاشتهار يقتضي التبادر فان السبب القريب في فهم المعنى من اللفظ
ح هو الغلبة والاشتهار ولكن لما كان الاشتهار سببا عن وضع
الشارع وكان وضع الشارع له سببا بعيدا في الاستفادة والفهم
فان وضع الشارع هو الباعث على استعمال اللفظ في المعنى الشرعي
المقتضي لتبادره على تقدير شيوعه فيصح لاجل ذلك ان يجعل استفادة
المعنى من اللفظ مستندا الى وضع الشارع وليس المراد من ذلك استناد
الفهم والاستنادة الى الوضع الشرعي ابتداء اذ مع حصول الاستعمال
التابع المقتضي للتبادر يستحيل استفادة الفهم واستناده الى الوضع
كذلك مع انه لو كان السبب ابتدائي فيها وضع الشارع لزم اختصاصها
بالعالم بالحلال بالحال فلا يكون الاستفادة لغيره مستندة عن وضع
الشارع وهو خلاف ما يقتضيه القول بالحقيقة الشرعية كما اشرنا اليه

فالواجب

فالواجب حمل السببية على السببية في الجملة التي هي اعم من السببية القريبة والبعيدة
كما ذكرنا وتما ذكرنا يعلم الوجه في جواز تخلف العلم بخصوص الواضع
عن استفادة المعنى من اللفظ الموضوع فلا تغفل ثم ان الظاهر من كلام
القوم وغيرهم ان الشارع هو النبي ص وقد صرح بعض المتاخرين من
مصنفي اللغة واطلاق الشارع عليه اما لكونه حقيقة عرفية جرى
عليها اصطلاح العلماء او مجازا باعتبار كونه صادعا بالشرع اما
بدا من قبل الله تم فكان شارع والا فالشارع بمعناه المتبادر وهو
جاعل الشرع وواضعه هو الله سبحانه قال الله تم ولكل جعلنا منكم شرعة
ومنهاجا وقال عز وجل شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا وقد صرح اهل
اللغة بان شرع بمعنى سن وان الشريعة ما شرع الله لعباده من الدين
فان قلت قال الجوهري وقد شرع لهم يشرع شرعا اي سن ومعنى سن
الامر بينه كما نص عليه في القاموس فالشارع بمعنى مبين الشرع لا
وضعه قلت المتبادر من قولهم سن الامر انه وضعه وقرره وما في
القاموس خلاف ما يفهم من اللفظ عرفا بل خلاف ما يستفاد من كلام
اهل اللغة ايضا كما اشرنا اليه على ان الشارع لو كان بمعنى مبين الشرع
لصح اطلاقه على الائمة ع بل على علماء الشريعة ايضا لكونهم مبينين للشرع
والدين عليه والتالي باطل بالضرورة ويتوجه على القول بان الشارع
هو النبي ص ان ذلك انما يقتضي وجوب حمل الخطابات النبوية على المعاني
الحادثة بناء على القول ببثوت الحقيقة الشرعية واما الالفاظ
الواردة في الكتاب العزيز فيشكل القول فيها لان المتكلم بها هو الله تع
لم يضعها لتلك المعاني على ما هو المفروض ووضع النبي ص لها انما يقتضي
وجوب الحمل في خطاباته وخطابات من تابعه من المشرعة لا مطلقا وصريح
كلامهم يقتضي الاتفاق على عدم الفرق بين القرينة والاحاديث النبوية
في وجوب الحمل على المعاني الشرعية واللغوية فان القائلين بالحقيقة

الشرعيه اتفقوا على الاول والنافين لها اجمعوا على الثاني وهذا الخلاف
ما لو قيل بان الوضع هو الله تعالى فان الحمل على المعاني الحادثة متعين
في الجميع اما في خطاب الله تعالى فظاهر واما في كلام النبي صلعم فلانهم تابع
على هذا التقدير كالمشرع وقد يجاب عن ذلك بان وضع النبي صلعم على
لما اقتضى هجر المعنى اللغوى لم يجز حمل الخطاب مع القرائن عليه لامتناع الحمل
المعنى المهجور فتعين الحمل على المعنى الشرعي لانتفاء الواسطة وفيه
ان وضع النبي صلعم لو اقتضى الهجر فانما يقتضيه بالقياس الى استعماله
واستعمال المشرع لا مطلقا ودعوى تحقق الهجر الكلي في المعنى اللغوى خصوصا
في الوضع الشرعي بمجرد حصوله مجازا فمريبة كيف والحقيقة الشرعية عندهم
من اقسام العرفية الخاصة حقيقة خصت بهذا الاسم لاختصاصها
بالاحكام وجب تميزها من غيرها فالقول ببقائها لا ينافي بقاء المعنى
اللغوى معا اصلا فالصواب ان يقال ان تلك الالفاظ وان لم تكن
من هو ضوعاتها على القول بان الشارع هو النبي صلعم الا ان الخطاب المتضمن
لها لما كان متوجها الى النبي صلعم والمشرع وجب حمله على المعنى الشرعي
الذي هو مصطلحهم فان مدلول خطاب الله تعالى انما يتعين بتعين المخاطب
بذلك فان كان من اهل اللغة فالمراد منه المعنى اللغوى وان كان اهل
العرف فالمراد منه وان كان من اهل الشرع فالشرعي ولو كان مناط الحمل
خطاب الله تعالى وضعه اللفظ بازاء المعنى لم يتعين لما مدلولها اصلا في
الموضوعات على القول بان الواضع هو الله تعالى وفساده غير خفي
فخطاب الله تعالى مع كل قوم جار على مقتضى اصطلاحهم حتى كان واحدا
منهم والاستعمال الجاري على مقتضى وضع مخصوص استعمال حقيقي بصحة
ذلك الوضع الخاص فكما انه لو كان الوضع وضع اللغة كان اللفظ
حقيقة لغوية وان لم يتكلم يكن المتكلم من اهل اللغة فكذا لو كان ذلك
الوضع وضع الشرع وكان حقيقة شرعية وان لم يكن المتكلم من المشرعة

لا يقال

لا يقال ورود تلك الالفاظ في القرآن سابق على الوضع الشرعي وحملها
على المعنى الشرعي موقوف على سبوقيته لان الوضع في الحقيقة الشرعية
ليس مقصورا على ما ورد في القرآن فضلا عن ان يكون مشروطا بورودها
فيه فان كثيرا من الحقايق الشرعية كلفظ الوضوء والغسل وغيرها
لم يرد في الكتاب اصلا ولو سلم ورودها فيه باسرها فلا يجب ان يكون
وضع النبي صلعم سبوقا بورودها وكون المعاني المقصودة منها توقيفية
لا تعرف الا بتوقيف الله لا يقتضي ذلك لجواز توقيف النبي صلعم بغير هذه
الالفاظ بل من غير طريق اللفظ فان قيل الاعم وجوب موافقة المتكلم
في خطاباته لاصطلاح المخاطب لان الغرض من الخطاب تفهيم المقصود
وحصول الافادة والاستفادة من اللفظ فمتى حصل ذلك صح الحمل
سواء بني على اصطلاح المخاطب او غيره ولو سلم فانما تجب الموافقة مع
الاختلاف في اصل اللغة كما في مخاطبة العربي مع العجمي اما مع التوافق
كما في مخاطبات اهل الاصطلاحات المختلفة من لغة واحدة فلا يجب
الموافقة لاصطلاح المخاطبين ولا يتعين الحمل عليه بالاتفاق
بل ربما رجح بعضهم الحمل على خلافه نظرا الى ان الاصل في الكلام ان
تكون جاريا على مقتضى اصطلاح المتكلم قلنا نعم لكن بالفرق بين خطاب الله
تعالى وخطاب من خص بعرف معلوم متميز عن غيره فان ما ذكر من عدم
تعيين الحمل على اصطلاح المخاطب انما يتجه في الثاني واما خطاب الله تعالى
فلا يتم فيه ذلك لانتفاء الاختصاص الموجب للحمل فيه وتساوي نسبته
الى جميع اللغات والاصطلاحات وان قلنا بان واضع اللغة هو الله تعالى
وان شئت فاستوضح ذلك بشخص عارف باللغات مطلع على الاصطلاحات
غير معروف بلغة مخصوصة منها ولا متميز باصطلاح خاص فانك لا تشك
في ان مثل هذا انما يخاطب كل قوم بلسانهم ويتكلم مع كل طائفة بما يوافق اصطلاحهم
وايضا فخطابه صلعم مع المشرعة بما تضمن تلك الالفاظ من الكتاب

بعد تحقق الوضع منه وعلم المخاطبين به مع انتفاء الصارف عن الحمل عليها
يقتضي الجزم بارادتها وان احتمل الحمل على غيرها مع قطع النظر عن ذلك
فان قلت تعيين المعنى بما ذكر تعويل على القرينة والمقصود ههنا تعيينه
بوضع الشارع على القول بوضع الحقيقة الشرعية قلت التعويل على القرينة
انما يقدح في المقصود لو كانت القرينة قرينة المجاز بان يكون اللفظ
مستعملا لاجلها في المعنى الشرعي باعتبار مناسبه للمعنى اللغوي حتى يكون
مجازا اما اذا كان الاستعمال فيه بوضع الشارع لا لاجل مناسبه
لمناسبه وكانت القرينة قرينة لتعيين الوضع الذي بني عليه الاستعمال
فيه بوضع الشارع فذلك لا يقدح في المقصود اصلا اذ ليست القرينة
على هذا التقدير قرينة المجاز حتى ينافي ذلك كون اللفظ حقيقة شرعية
وتوضيح ذلك انه اذا اختلف العرف والاصطلاح في معنى لفظ واحد
حتى صار له معنيان او اكثر فللمتكلم ان يستعمل في كل من تلك المعاني
باعتبار الوضع المخصص بحيث يكون المصحح لاستعماله فيه هو ذلك الوضع
بعينه له وان يستعمل فيه نظرا الى العلاقة بينه وبين معنى اخر من
تلك المعاني حتى يكون المصحح لاستعماله هو المناسبة والعلاقة بين
والموضوع له والا لزم في صحة الاعتبارين وكون اللفظ على الاول
حقيقة مطلقا سواء كان وضع للمعنى باصطلاح المتكلم او غيره لكون
المصحح لاستعماله هو وضع المعنى وهو حاصل على جميع التقادير غاية
الامر انه غير وضع المتكلم في البعض وهو لا يضر فلا يحصل شيء من تلك المعاني
من جهة الوضع لتحققه في الجميع بل لا بد في التعيين من دليل يقتضي
ذلك والتعويل عليه ليس تعويلا على قرينة المجاز بل على ما يتعين
به الوضع الذي بني عليه الاستعمال نعم لو استعمل اللفظ في المعنى الاعتباري
الثاني لوجود المناسبة والعلاقة كان اللفظ حينئذ مجازا
فكانت القرينة قرينة المجاز لا لما ذكر في ذلك لان المدار في التمييز بين الحقيقة
والمجاز

والمجاز على الحيثية والاعتبار وما كان المصحح في الاعتبار الاول وضع اللفظ
للمعنى وفي الثاني مناسبة المعنى الموضوع كان اللفظ حقيقة على الاول ومجازا
على الثاني لتحقق المغايرة الاعتبارية وان اتحد المعنى بالذات وتحقيق
المقام على القول بثبوت الحقيقة الشرعية يحتمل ان يكون الوضع فيها
بتعيين اللفظ بازاء المعنى وتخصيصه به حقيقة على ما هو الظاهر من لفظ
الوضع او بالغلبة والاشتهار المنزلين بمنزلة التعيين والتخصيص او
يكون الوضع في بعضها بالتعيين وفي بعض اخر بالغلبة والاشتهار
في الوضع احتمالات ثلثة احدها انه نعم هو الذي وضع تلك الالفاظ
للمعاني الحادثة وعنها بازائها فيما بين ذلك لنبيه ص بطريق الوحي
والالهام فاستعملها النبي ص فيها وكذا المشرعة بتبعا لوضعه نعم وهذا
اوفق بالاعتبار وبنسبة الوضع الى الشارع لما عرفت ان الشارع
حقيقة حقيقة بمعنى ومصحح واضع الشرع وجاعله وواضع الشرع وجاعله
هو الله نعم الثاني ان الواضع لها هو النبي ص وهل هو الظاهر من
الاصوليين على ما يشهد به تتبع كلامهم وفيه مخالفة للظاهر من وجهين
احدهما ما اشرنا اليه من ان المتبادر من الشارع جاعل الشرع
الا ان يدعى ان الشارع اعم لنبينا ص او حقيقة عرفية في مطلق
النبي ص المخصوص ببشريعته ولم يثبت ذلك والثاني انه يجب على هذا
ان يلتزم بعدم وضع النبي ص لما ورد من تلك الالفاظ في الكتاب
على ورودها فيه حتى يتعين حمله على المعاني الشرعية ايضا وهو
وان امكن لما عرفت من جواز التوقيف بغير الورود في الكتاب الا ان
الظاهر حصر الورود فيما ورد فيه وما لم يرد نفتا وهو اما مذكور بعنوان
اخر يتبين بالحقيقة ويرتبط بمذكور يلزم من التوقيف عليه التوقيف
على ما يتعلق به كالجزء والشرط فالتوقيف فيه من جهة الكتاب ممكن

ايتم على انا لو سلمنا عدم ظهور تاخير الوضع عن الورود في الكتاب فغايته
الامر تساوي احتمال التقدم والتاخر اذ لا اقل من عدم ظهور التقدم
ومقتضى ذلك التوقف في الحمل على المعنى الشرعي دون القطع به كما يقتضيه
كلام القوم الثالث ان الواضع فيما ورد من تلك الالفاظ في الكتاب
هو الله تعالى وفي غير ذلك النبي ص بناء على ان الشارع جاعل الشرع
واضعه في الحقيقة فانه بهذا المعنى يصدق على النبي ص لتفويض
اليه في بعض الاحكام كالزيادة في اعداد الصلوة المكتوبة وجعل النافلة
في الصوم والصلوة ضعف الفريضة واطعام الحلل السكر وحرام المسكر
عن الخمر وغير ذلك من الاحكام المفوضة اليه وهذا التفويض غير
التفويض الذي يقول به المفوضة الذين هم فرق من اهل المقالات
الباطلة والمذاهب الفاسدة فانهم ذهبوا الى ان الله تعالى خلق
محمدا ص وفوض اليه امر العالم وهو الخالق للدنيا وما فيها وانه
فوض اليه امر الرزق دون الخلق او انه فوض للعباد في العقل على
وجه الاستقلال وبطلان التفويض بهذا المعنى من ضروريات
الدين او المذهب وما ورد في ابطال التفويض وذم المفوضة والعنهم
والبراءة منهم فهو ناظر الى ذلك واما التفويض بالمعنى المراد ههنا
اعني تفويض الاحكام فالاخبار الدالة عليه تبلغ من طريق اهل البيت ع
اكثر من ان تحصى وقد عقد الشيخان الجليلان ابو جعفر محمد بن الحسن
الصفار القمي وابو جعفر محمد بن يعقوب الكليني الرازي لذلك بابا
في جامعيهما المعروفين بالبصائر والكافي واورد فيهما كثيرا من
الروايات المعتبرة التي هي نص فيه كصحيحة زرارة عن ابي جعفر عليه السلام
وابي عبد الله عليه السلام انهما سمعاهما يقولان ان الله تبارك وتعالى
فوض الى نبيه امر خلقه لينظر كيف طاعتهم ثم تلى هذه الآية ما آتاكم
الرسول

الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا وحسنه الفضيل بن يسار قال سمعت
ابا عبد الله ع يقول لبعض اصحاب قيل لما صار ان الله عز وجل ادب
نبيه ص فاحسن ادبه فلما اكمل له الادب قال له انك لعلى خلق عظيم
ففوض اليه امر الدين والامة ليسوس عباده فقال عز وجل ما آتاكم
الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا وان رسول الله ص كان
كان مسددا موفقا مؤيدا بروح القدس لا يزل ولا يخطئ في شئ
مما يسوس به الخلق فتادب باداب الله تعالى ثم ان الله تعالى فرض الصلوة
ركعتين عشر ركعات فاضاف رسول الله ص الى الركعتين ركعتين
والى المغرب ركعة فصارت عدل الفريضة لا يجوز تركهن الا في سفر
وافرد الركعة في المغرب فتركها قائمة في السفر والحضر فاجاز الله
تعالى له ذلك فصارت الفريضة سبع عشر ركعة ثم سن رسول الله ص النوافل
اربعا وثلثين ركعة مثل الفريضة فاجاز الله عز وجل له ذلك فصار
الفريضة والنافلة احدى وخمسون ركعة منها ركعتان بعد العتمة
جالسا تعدل بركعة مكان الوتر وفرض الله في السنة صوم شهر رمضان
وسن رسول الله ص صوم ثلثة ايام في كل شهر مثل
الفريضة فاجاز الله عز وجل له ذلك وحرم الله الخمر بعينها وحرم رسول الله ص المسكر من كل شراب فاجاز الله تعالى له ذلك وعفا رسول الله ص عن
اشياء وكرهها لم ينه عنها نهي حرام انما نهى عنها نهي اعافه وكراهة
ثم رخص فيها فصار الفعل به رخصة واجبا على العباد كوجوب
ما ياخذون به غيره وعزائمه ولم يرخص لهم رسول الله ص فيما نهاهم عنه
نهي حرام ولا فيما امر به امر فرض لازم فكثير المسكر من الاشربة نهاهم
عنها نهي حرام ولم يرخص فيه لاحد ولم يرخص رسول الله ص لاحد
بقصر الركعتين اللتين ضمهما الى ما فرض الله عز وجل بل الزمهم ذلك
الزاما واجبا ولم يرخص لاحد في شئ من ذلك الا للمسافر وليس لاحد

ان يخص ملكا بخصه رسول الله فوافق امر رسول الله امر الله عز وجل
ونهيه نهي الله عز وجل فوجب على العباد التسليم له كالتسليم لله تبارك وتعالى
وموثقة اسحق بن عمار عن ابي عبد الله ع قال لله تبارك وتعالى
ع فلما انتهى بي الى ما اراد قال له انك لعلى خلق عظيم ففوض اليه دينه
فقال وما اتيكم الرسول فخذوه وما نهيكم عنه فانتهوا وان الله عز وجل
فرض الفرائض ولم يقسم الجمل شيئا وان رسول الله ص اطعم المدس
فاجاز الله جل ذكره ذلك وذلك قول الله عز وجل هذا عطاؤنا
فامنن او امسك بغير حساب ورواية زرارة عن ابي جعفر ع قال في وضع
رسول الله ص هذه تيه العين وديته النفس وحرم البيد وكل مسكر فقال
له رجل وضع من قبل ان يكون جاء فيه شيء فقال نعم ليعلم من يطيع الرسول
ممن يعصيه والمستفاد من هذه الاخبار وغيرها ان الله تبارك وتعالى
انما فوض احكام الشريعة الى نبيه ص بعد ان حبباه بالهداية الى جميع
فيه صلاح العباد في امور المعاش والمعاد واكرمه واصطفاه بالعصمة
المانعة من الخطاء والزلل في القول والعمل العاصمة بحانه بان كلا يصنعه ويحكمه
فهو حكمه عز وجل ولذلك كان يجيزه ويمضيه في احكامه التي فوضها
اليه فتلك الاحكام من حيث انها لم يسبق فيها من الله تعالى وحي ولا
خطاب بتحريم او ايجاب ومع ذلك فقد حكم بها النبي ص ووضعها
في احكام النبي ص وموضوعاته ومن حيث انها صدرت
عن سبب مفضيه اليها هي من قبل الله تعالى مع تعقب الاجازة
منه والامضاء في احكام الله عز وجل ظهرت على لسان نبيه ص وهذا
معنى قوله تعالى من يطع الرسول فقد اطاع الله وكذا قوله عز وجل ما اتاكم
الرسول فخذوه وما نهيكم عنه فانتهوا كما نطقت به الاخبار الواردة
في هذا الباب في التفويض بهذا المعنى وان اخرجه ورد به النقل وحكم
بامتناعه العقل الا ان القول به مشكل من وجوه احدها انه يخالف
ظاهر قوله تعالى ان هو الا وحي يوحى وقوله عز وجل قل ما يكون ان ابدله

من تلقاء

من تلقاء نفسي ان اتبع الا ما يوحى الى الثاني ان التفويض انما يكون فيما لم يرد
فيه من الله وحي ولا كتاب والاحكام الشرعية باسرها ورد فيها ذلك
قال الله تعالى ما فرطنا في الكتاب من شيء وقال عز وجل ونزلنا عليك الكتاب
تبيانا لكل شيء وفي الكافي عن ابي جعفر ع قال سمعته يقول ان الله تبارك
وتعالى لم يدع شيئا تحتاج اليه الامة الا انزله في كتابه وبينه لرسوله ص
الحديث وعن ابي عبد الله ع انه قال ما من امر يختلف فيه اثنان الا وله
اصل في كتاب الله ولكن لا تبلغه عقول الرجال وعنه ع قال ان الله
تبارك وتعالى انزل في القرآن تبيان كل شيء حتى والله ما ترك الله شيئا
يحتاج اليه العباد حتى لا يستطيع عبد يقول لو كان هذا انزل في
القرآن الا وقد انزله الله فيه وعنه ع اني لا اعلم ما في السموات والارض واعلم
ما في الجنة واعلم ما في النار واعلم ما كان وما يكون ثم مكث هنيئة
فرأى ان ذلك كبر على من سمعه منه فقال علمت ذلك من كتاب الله
عز وجل ان الله تبارك وتعالى يقول فيه تبيان كل شيء وعنه ع قال
ولدني رسول الله ص وانا اعلم كتاب الله وفيه بدء الخلق وما هو كائن
الى يوم القيامة وفيه خبر السماء وخبر الارض وخبر الجنة وخبر النار وخبر
ما حضر وما كان وخبر ما هو كائن اعلم ذلك كما انظر الى كفي ان الله يقول
فيه تبيان كل شيء وفي تفسير العياشي عن ابي عبد الله ع قال نحن والله
نعلم ما في السموات وما في الارض وما في الجنة والنار وما بين ذلك ثم قال
ان ذلك في كتاب الله ثم تلى قوله تعالى ونزلنا عليك الكتاب الآية وفي العيون عن ابي
الحسن الرضا ع قال جهل القوم وخدعوا عن آدابهم ان الله لم يقبض
نبيه ص حتى اكمل له الدين وانزل عليه القرآن فيه تفصيل كل شيء
بين فيه الحلال والحرام والحدود والاحكام وجميع ما يحتاج اليه
كملا فقال عز وجل ما فرطنا في الكتاب من شيء وفي النهج البلاغة عن
امير المؤمنين ع في حديث اختلاف العامة في الفتيا قال في كلام له

ام انزل الله دينا ناقصا استعان بهم على اكماله او كانوا شركاء له فعليهم ان يقولوا وعليه ان يرضى ام انزل الله دينا ناقصا فقصر الرسول صلى الله عليه وآله عن تبليغه واداته والله سبحانه يقول ما فرطنا في الكتاب من شيء وفيه تبيان كل شيء الثالث ان اكثر الروايات الدالة على تفويض الاحكام الى النبي صلى الله عليه وآله تضمنت التفويض الى الائمة عليهم السلام ففي الكافي عن ابي عبد الله عليه السلام قال ان الله عز وجل ادب رسوله صلى الله عليه وآله حتى قومه على ما اراد ثم فوض اليه فقال عز اسمه ما آتيكم الرسول فخذوه وما نهيكم عنه فانتهوا فما فوض الله الى رسوله صلى الله عليه وآله فوضه الينا وعن عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله عليه السلام قال لا والله ما فوض الله الى احد من خلقه الا الى رسوله صلى الله عليه وآله والى الائمة عليهم السلام قال عز وجل انا انزلنا اليك الكتاب بالحق لتحكم بين الناس بما اراك الله وهي جارية في الاوصياء عليهم السلام وعن موسى اشيم قال له يا ابن اشيم ان الله فوض الى سليمان بن داود عليه السلام فقال هذا عطاؤنا فامنن او امسك بغير حساب وفوض الى نبيه صلى الله عليه وآله فقال ما آتيكم الرسول فخذوه وما نهيكم عنه فانتهوا فما فوضه الى رسول الله صلى الله عليه وآله فقد فوضه الينا وفي البصائر عن ابي حمزة الثمالي قال سمعت ابا جعفر عليه السلام من احللنا له شيئا من اعمال الظالمين فهو له حلال لان الائمة عليهم السلام منا مفوض اليهم فما احلوا فهو حلال وما حرموا فهو حرام وعن زيد مولى ابن هبيرة قال قال ابو عبد الله عليه السلام اذا رايت القائم عليه السلام اعطى رجلا مائة الف واعطاك درهما فلا يكبر في صدرك فان الامر مفوض والقول بتفويض الاحكام الى الائمة عليهم السلام لا يلائم ما ثبت من اثبات استكمال الشرع في زمان النبي صلى الله عليه وآله كما قال الله تعالى اليوم اكملت لكم دينكم واتممت عليكم نعمتي وكذا ما علم من امتناع تطرق النسخ والزيادة والنقصان في شريعة نبينا صلى الله عليه وآله وما ورد ان حلال محمد حلال الى يوم القيمة وحرامه حرام الى يوم القيمة وحمل التفويض الى الائمة عليهم السلام على التفويض في الاحكام

الظاهرة

الظاهرة كما في النقية بعيد جدا فان ظاهر الاخبار ان التفويض الى النبي صلى الله عليه وآله والائمة عليهم السلام بواحد وبالجملة فالقول بالتفويض محل اشكال وللنظر فيه مجال فان ثبت التفويض فلا اشكال في صحة القول بالتفصيل لصحة اطلاق الشارع على الله ورسوله حقيقة على هذا التقدير والا امكن القول بصحته ايضا بناء على ان المراد من الشارع ما هو اعم من جاعل الشرع والآتي به ولو من باب عموم المجاز لكنه بعيد كله على الاحتمال الاول وهو ان الوضع فيها بالغلبة والاشتهار فاما ان يعتبر في صدق النسبة الى الشارع تحقق الغلبة والاشتهار باستعماله او لا وعلى الثاني فاما ان يعتبر فيه كون اول من استعمال اللفظ في المعنى الشرعي فلا يعتبر ذلك ايضا بل يكتفي بتحقق الاستعمال منه في الجملة مع حصول الغلبة في زمانه او زمان ورود خطابه فعلى الاول يبعد القول بان الواضع هو الله تعالى في الجميع لان كثيرا من تلك الالفاظ لم يرد في الكتاب اصلا فضلا عن الغلبة والاشتهار وما ورد فيه لم يبلغ من الكثرة حدا يحصل به ذلك في الاغلب بل الظاهر على هذا التقدير تعين القول بان الواضع هو النبي صلى الله عليه وآله في الجميع نظرا الى تحقيق الغلبة باستعماله منفردا وان لم ينضم اليه الا استعمالات اكثر وقعت في الكتاب العزيز او ان الواضع في بعض ما ورد في الكتاب كالصلوة والزكوة مما تكرر ذكره فيه هو الله سبحانه وفيما عدا ذلك هو النبي صلى الله عليه وآله ويحتمل ثالثا وهو ان الواضع فيما لم يرد في الكتاب هو النبي صلى الله عليه وآله وفيما ورد فيه هو الله سبحانه والنبي صلى الله عليه وآله بمعنى ان الواضع تحقق باستعمالهما معا فان ورود اللفظ في القرآن مما له دخل في حصول الغلبة قطعا ما لم يكن مسبوقا بحصولها ويكون الاستعمال الواقع بعد ذلك من النبي صلى الله عليه وآله استعمالا بعد الغلبة فلم يكن له دخل في تحققها وعلى الثاني فالظاهر الثالث فالواضع هو النبي صلى الله عليه وآله فيما لم يرد في كلام الله تعالى قطعا وما ورد فيه جاز نسبة وضعه

في الحقيقة الشرعية بالتعيين والتخصيص
وعلى الثاني وهو ان الوضع صح

وعلى الثاني فالظاهر تعيين القول بالتفصيل المنقل صح وهو ان الواضع فيما ورد في الكتاب هو الله تعالى وفيما عدا ذلك هو النبي صلى الله عليه وآله وعلى الثالث صح

الى الله تعالى والى النبي ﷺ لتحقق الاستعمال الذي هو مناط الوضع على هذا التقدير
منهما فلا اختص الوضع باحدهما ولا يذهب عليك ان النظر بناء على ان
الوضع في الحقيقة الشرعية بالاشتهار والغلبة هو الاحتمال الثاني
اعني اعتبار المستعمل الاول في تعيين النسبة وانه لا يكفي لصرفها
مجرد الاستعمال ولو على وجه التبعية وهو ظاهر ولا يعتبر فيه تحقق
الغلبة باستعمال الشارع منفردا فان النظر حصول الغلبة والاشتهار
في الحقيقة الشرعية باستعمال الشارع والمتشرعة جميعا لا باستعمال
الشارع وحده وانما نسب الوضع فيها الى الشارع مع ان للمتشرعة مدخلية
في حصوله لانه الاصل في الاستعمال والسبب الداعي الى حصوله الغلبة والاشتهار
واستعمال المتشرعة فرع استعمال الشارع ومرتب عليه فكانه استعماله
فلذا خص الوضع به فالمحقق على القول بالاشتهار هو التفصيل في
الواضع على ما ذكرناه في الاحتمال الثاني وقد ظهر مما ذكرنا حال
الواضع على الاحتمال الثالث وهو ان الوضع في بعض الالفاظ
بالتعيين وفي البعض بالاشتهار فان ما بالتعيين يتأتى فيه
ما في الاقوال في الاحتمالات وما بالاشتهار يتأتى فيه ما في الثاني
كما لا يخفى واعلم ان الحقيقة الشرعية على ما صرح به القوم وخرج من
تقسيم المفهمي اللفظ الذي يستفاد منه المعنى بالوضع الشارع
وهذا التحديد باطلاقه يقتضي ان يكون كل ما وضعه الشارع حقيقة
شرعية وان لم يتعلق به الشرعية كالاعلام وغيرها من الذوات
والصفات وليس كذلك ان النظر ان الحقيقة الشرعية يعتبر فيها كونها
بحيث يرتبط بالشرع ويتعلق به الحكم الشرعي وكانهم اكتفوا عن
التقييد بما يستفاد من نسبة الوضع الى الشارع فان النظر منه
اخذ الصفة واعتبارها والامر في ذلك هين ثم اعلم ان الحقيقة الشرعية
لا تعين

لا يعتبر فيها كون اللفظ منقولا عن المعنى اللغوي على ما يوهمه كلام القوم
بل النظر ان كل لفظ وضعه الشارع لمعنى وكان له تعلق بالشرع فهو
حقيقة شرعية سواء عرف ان اللفظ معنى في اللغة ام لا وسواء كان وضعه
للمعنى بطريق النقل او الارتجال وقد صرح بالتقسيم الثاني جماعة
منهم ووجود المناسبة بين المعاني الشرعية واللغوية في الجميع على
تقدير تسليمه لا يقتضي كونها منقولة اذ المعتبر في النقل اعتبار
المناسبة لا مجرد تحققها لكن النظر ان الحقيقة الشرعية من
قبيل المنقول لان فانا لم نجد فيما وضعه الشارع لفظا اخترعا
لا يعرف له معنى في اللغة بل جميع الحقايق الشرعية مما ثبت لها
معان اصلية معروفة كما يظهر من التتبع وحيث ان المعاني الشرعية
لتلك الالفاظ باسرها اثناسب المعاني الاصلية فالظاهر اعتبار
المناسبة والا كان كاللفظ المخترع وهذا متعين على تقدير
ان يكون الوضع بالاشتهار والغلبة كما لا يخفى بقي هنا شيء
وهو انه قد تحقق في كلام الاصوليين ذكر الحقيقة الدينية
وقد حكى ابن الحاجب وغيره عن المعتزلة انهم قالوا انها ايضا
اي مع قولهم بالحقيقة الشرعية قالوا ان الحقيقة الدينية اخص
من الحقيقة الشرعية فانها اسم لنوع خاص وهو ما لا يعلم اهل
اللغة لفظا ومعناه او كليهما وان القسم الاخر منها وهو الذي قد علم
في اللغة لفظه ومعناه لا يطلق عليه اسم الحقيقة الدينية والظاهر
من كلام المحقق العضدي في شرح المختصر والعلامة التفتازاني في شرح
ان الحقيقة الدينية باقسامها الثلثة من الموضوعات المبتدأة
دون المنقولة وقيل بل هي كذلك على الاقل والثالث واما على الثاني
فهي محتملة للامرين صرح بذلك المحقق الشريف والفاضل الباغنوي وغيرهما
وكيف كان فالظاهر ان المحقق من الاقسام هو الثاني خاصة دون الاخرين

كما صرح به غير واحد منهم وكلامهم في هذا المقام صريح فيما ذكرنا انفا من انه
لا عبرة في الحقيقة الشرعية كونها منقولة عن المعنى اللغوي حيث عدوا
الحقيقة الدينية من اقسام الحقيقة الشرعية كونها منقولة عن
المعنى اللغوي حيث عدوا الحقيقة الدينية من اقسام الحقيقة الشرعية
وما لا يعرفه اهل اللغة لفظ من اقسام الحقيقة الدينية فيكون قسما
من الحقيقة الشرعية لان القسم قسم ومن المعلوم ان النقل عن المعنى
اللغوي لا يتصور في ذلك فلا يكون معتبرا في الحقيقة الشرعية وهذا
لا ينافي تصريحهم بالانحصار في القسم الثاني اذ الالتفات في الحصر
الى الواقع فالحكم بالعموم بالنظر الى اصل المفهوم فلا تناقض ثم انهم
حكوا عن المعتزلة انهم زعموا ان اسماء الذوات كالمؤمن والكافر
والايمان والكفر من قبيل الحقيقة الدينية بخلاف اسماء
الافعال كالصلوة والزكوة والمصلي والمزكي قالوا والمراد
من اسماء الذوات ما هو من اصول الدين او ما يتعلق بالقلب
ومن اسماء الافعال ما هو لهم من الفروع او ما يتعلق بالجوارح
وانت خبير بفساد هذه الدعوى وبطلانها للقطع بان الصلوة
والزكوة وغيرهما من اسماء الافعال مجهولة المعاني عند اهل
اللغة كالايمان والكفر وغيرهما من اسماء الذوات فالحكم بان
جميع اسماء الذوات من قبيل الحقيقة الدينية دون اسماء الافعال
تحكم محض لا يلتفت اليه ثم ان نسبة القول بالحقيقة الدينية
الى المعتزلة خاصة مع تصريحهم بانها قسم من الحقيقة الشرعية انما يستقيم
لو كان دعوى المتبين للحقيقة الشرعية راجعة الى موضوعية شرعية
هي ان الحقيقة الشرعية ثابتة في الجملة وهو خلاف التحقيق فان نظم
كما ستعرف ان النزاع في الحقيقة الشرعية يرجع الى الايجاد والسلب
الكليين وح فالقائل بالحقيقة الشرعية قائل بالحقيقة الدينية
والنزاع

والنافي للحقيقة الدينية نافي للحقيقة الشرعية فلا يكون النزاع في الحقيقة
الدينية نزاعا اخر غير النزاع في الحقيقة الشرعية على ان نظم ان المعاني
الشرعية باسرها مفهومات حادثة لم يكن اهل اللغة يعرفونها قبل مجيء
الشرع وانهم انما عرفوها ببيان الشرع وح فاحد قسمي الحقيقة الشرعية
وهو ما يعرف اهل اللغة لفظه ومعناه قسم لم يقم عليه برهان عند العقلاء
العقل والتحقق له في الخارج واللازم من ذلك انحصار قسمها
الاخر اعني الحقيقة الدينية بحسب التحقق في القسم الثاني من اقسامها
كما اعترفوا بانحصار بحسب التحقق والوجود ايضا فالحقيقة الشرعية حقيقة
دينية كما ان الحقيقة الدينية حقيقة شرعية واثبات احد الحقيقتين
ونفيهما اثبات الحقيقة الاخرى ونفي لها الاتحاد المصداقي المحقق في الحقيقتين
وان اختلفا في المفهوم والاوزار الممكنة المقدرة فان ذلك لا يقدح
في الملازمة بينهما باعتبار الوجود كما هو الظاهر وح فلا يتصور في
الحقيقة الدينية خلاف غير الخلاف في الحقيقة الشرعية وان فرض
ان مرجع الخلاف هناك الى الايجاد الجزئي وان النزاع ليس الا في ثبوت
الحقيقة الشرعية ونفيها وكان شارح المختصر قد اشار الى ذلك
حيث قال بعد تحرير محل النزاع على ما يوافق المتن ثم لم يذكر في الاحكام
والمحصول سوى مذهبين كونها حقيقة شرعية ونسبا الى المعتزلة
نفيه ونسبا الى القاضي والحق انه لا ثالث لهما فتم قوله وان كان
بوضع اهل اللغة فلغوية ظاهر العبارة ان واضع اللغة هو البشر وهو احد
الاقوال في المسئلة ذهب اليه ابو هاشم الجبائي واصحابه وجماعة من
المتكلمين قالوا واضع اللغة البشر اما ان واحد او جماعة تواطئوا على وضع
الالفاظ لمعانيها ثم حصل التعريف بالاشارة والقرائن مع التكرار كما في
الاطفال يتعلمون اللغات بترديد اللغات تارة بعد اخرى مع قرينة الاشارة

وغيرها وقيل ان واضع اللغات هو الله تعالى ووضعه مستفاد من الوحي
اما بالوحي او بخلق اصوات او حروف في سمعه او احد من الشر او
جماعة او بخلق علم ضروري لوضعه اياها واليه ذهب الاشعري
ومتابعوه والظاهرية وجماعة من الفقهاء وقيل بالتفصيل وهو
ان الواضع لبعضها هو الله تعالى وللبعض الاخر هو البشر وهو ان
كل لغة فهي قسمان توقيفية واصطلاحية واختلف المفصلون
فقال الاستاذ ابو اسحق الاسفرايني القدر المضروري المحتاج
اليه في التعريف توقيفي والباقي اصطلاحي وقال الاخرون
بالعكس ولذا ابتداء اللغات بالاصطلاح والباقي بالتوقيف
وقيل بالتوقف في ذلك لامكان الجميع عقلا وانتفاء ما يوجب
العلم ببعضها معينا ذهب اليه القاضي ابو بكر والغزالي وغيرهما
في المحصول الى المحققين وفي النهاية الى جمهورهم وقال ابن الحاجب
الصحيح هو التوقف ان كان النزاع في القطع والا فالظاهر قول الاشعري
واليه مال العلامة في غير واكثر المتاخرين منا ومن العامة وهذا
التفصيل هو المتجه فهنا دعويان ظهور التوقف وانه ليس
بقطعي انما على الاولى مضاف الى بعد انتهاء العقول الى مثل هذا
الاختراع المشتمل على دقائق الحكم ولطائف البدع من غير توقيف
من الله ظواهر الايات من ظواهر الايات منها قوله سبحانه وعلم ادم
الاسماء كلها فانه المراد من الاسماء اما خصوص الالفاظ اقتصارا
على ظاهر اللفظ فان الاسم في العرف العام هو اللفظ الموضوع لمعنى
او ما يتم الالفاظ وغيرها من انواع المدركات من المعقولات والمحسوسات
نظرا الى ان اللغة وحدها لا يتم بها يصلح به تفضيل ادم عليه السلام على الملائكة
كما يقتضيه سوق الاية وعلى التقديرين فتعليم اللغة مراد منها والشهد

لذلك المشهور من ان الله تعالى انزل على ادم حروف المعجم في احد وعشرين صحيفة
وهو اول كتاب انزل الى الدنيا وفيه الف لغة وانه تعالى علم جميع تلك
اللغات وقد روي عن ابي ذر الغفاري عن رسول الله ص قال قلت له
لما يا رسول الله كم نبي ارسل قال بكتاب منزل قلت يا رسول الله
اي كتاب انزل على ادم ع قال كتاب المعجم قلت اي كتاب المعجم قال ابدث
وعدها الى اخرها وفي تفسير الامام العسكري ع عن علي بن الحسين ع
في معنى الاية علمه اسماء كل شيء وفيه اسماء انبياء الله واوليائه ولعل
وفي حديث الشفاعة فيأتون ادم فيقولون انت ابو الناس
خلقك الله بيده واسجد لك ملائكته وعلمك اسماء كل شيء
وعن ابن عباس ومجاهد وقتادة انه علمه اسم كل شيء حتى
القصعة والقصيعة وما اشتهر من ان اللغة العربية انما حدثت
في زمان اسماعيل ع وان العرب من ولده فهو من المشهور الذي
لا اصل له اذ الحيريون والعماليق وجرهم وقوم عوض وعاد كلهم من
العرب وقد كانوا قبل اسماعيل ع بمدة منطاولة وقد ورد في
في الاخبار ان اول من تكلم بالعربية ادم على نبينا وآله وعليه السلام
نعم العدنانية وهم طائفة من العرب من ولد اسماعيل ع فان قيل
لو كان ادم عالما باللغات كلها كما قلتم فما السبب في اختلاف ذريته
فيها قلنا لعل الوجه في ذلك انه علم ولده لغة واحدة ثم بقيت تلك
اللغة في اعقابه او انه علم ولده اللغات المختلفة فكانوا يتكلمون بها مدة
حيوته ع فلما قبض وتفرقوا في نواحي الارض وتكلم كل منهم بلغة اختارها
من بين اللغات ان كان المتكلم بلغة واحدة اسهل من المتكلم بلغات مختلفة
فغلبت على اولاده تلك اللغة حتى اذا انقرض القرن الاول منهم نسوا
سائر اللغات وصار كل فريق يتكلم باللسان الغالب على ابيه فعلى هذا السبب

كل واحد من

في اختلاف اللغات على القول بالتوقيف ومنها قوله ومن آياته خلق
السموات والارض واختلاف السنتكم والوانكم فان المراد من الالسنة
اللغات الصادرة عنها مجازا باطلاق اسم السبب في ارادة المسبب اذ الاختلاف
في تصوير جرم اللسان الذي هو عبارة عن الجارحة المخصوصة في
افراد الانسان ولئن كان فالاختلاف في غيره من الاعضاء اشد
وابلغ وبدائع الصنع فيه اكمل واكثر فكان ذكره في الايات اولى واحق
ومنها قوله تعالى علم الانسان ما لم يعلم فان المراد كما يعلمه الانسان من
الهجاء والبيان فهو بتعليم الله عز وجل الا ما علم اضافته اليه كما في ايراد
العلوم الحاصلة بتلاحق الافكار وانه علم اصول العلوم والصناعات
وما يحتاج اليه النوع في اصلاح المعاش والمعاد ان رتب عليها من قبل
نفسه شيئا كثيرا وكيف كان فاللغة داخلة في التعليم لوجود المقتضي
وهو العموم مع فقد المانع ويستدل ايضا بقوله سبحانه ان هي الا اسماء
سميتموها انتم وآباؤكم ما انزل الله بها من سلطان وقوله تعالى ما فرطنا
في الكتاب من شيء وقوله تعالى تبيانا لكل شيء وان اللغات لو اصطلاحية
لزم الدور او التسلسل اذ الاصطلاح لا يتم الا بعرفة كل من المصطلحين
قصد الباقي ولا يكون الا باللفظ والكتابة الموقوفين على الاصطلاح
فان اهمل فالدور والا فالتسلسل وان انتفاء التوقيف لا يستلزم امكان
امكان التعرف التغير على الشرايع بتغير اللغات مع عدم الاشتهار والتالي
التالي ضروري والكل كما ترى ولنا على الثانية اعني انتفاء القطع فبالمنع
الاحتمالي فيما ذكر من الاستدلال اما الاية الاولى فلا امكان
ان يراد من التعليم فيها اعلام الوضع السابق من خلق اخرا والا فقد
على الوضع او الالهام بان يضع ومن الاسماء بعضها او المسميات او
الصفات والعلامات مثل ان الخيل للركوب والجمل للحمل والبقر للحرث

الى غير ذلك

الى غير ذلك واما الثانية فلا امكان ارادة الاقدار والالهام او خلقا في
صوت الطير واشكاله فانك لا تكاد تسمع منطقين متساويين في الكيفية
وهو من الايات واما الثالثة فلجواز ان يكون المراد تعليم العلم
ما علم بالقلم او ما علم العبد ومن التعليم اعطاء القوة العاقلة وخلق
سائر القوى والمشاعر وانزال الايات ونصب الدلائل ومع قيام
الاحتمال في الادلة كلها فالقطع ممتنع بالضروري واما الظهور
فلانها بأسرها على خلاف الظاهر من اللفظ والقرينة كما لا يخفى
احتج ابو هاشم بقوله تعالى وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه
دل على سبق وضع اللغة على الارسال ولو كان بالتوقيف ولا
يتصور الا بالارسال لزم سبق الارسال على اللغة فيلزم الدور
والجواب منع توقف التوقيف على الارسال لجواز حصوله بغير الوحي
كخلق الاصوات والعلم الضروري كما تقدم او بالوحي الى نبي غير
رسول فان النبي اعم من الرسول او الى رسول قبل ارساله الى قومه
اما لفقدهم كما في آدم عليه السلام في اوائل الهبوط الى الارض او عدم تحقق
الارسال اليهم مع وجودهم كما ينصوره فيه وفي غيره بان يتعلموا
منه اللغات او لانه يرسل اليهم احتج ابو اسحق بانه لو لم يكن الدور
المحتاج اليه في الاصطلاح توقيفيا لزم الدور لتوقف الاصطلاح
على سبق معرفة ذلك القدر والمفروض انه يعرف بالاصطلاح
فيلزم توقفه على سبق الاصطلاح المتوقف على معرفته وهو الدور
والجواب منع توقف على الاصطلاح لجواز التعريف بالترديد كما في الفرائن
كما في الاطفال احتج من قال ان القدر الضروري اصطلاحي دون
الباقي بانه لو كان توقيفيا لما يكون الا بالوحي لزم توقفه على
نفسه او على وحي اخر وننقل الكلام اليه فاما ان يدور او يتسلسل
والجواب منع التوقف على الوحي لامكان التوقيف ابتداء وفي بعض الرسائل

بخلق علم ضروري او بالاستفادة من القرائن والاصل في هذين القولين
قول ابي هاشم والاشعري ودليلهما فيما عدا المستثنى اي القدر الضروري
دليل البهشمية والاشعرية بعينه ولذا لم يتعرضوا للاستدلال على ذلك
بل اقتصروا على ذكر المحل فاختصروا بذكر الاستثناء فحجة القولين في
الحقيقة مجموع احد المحلين اعني حجة ابي هاشم والاشعري مع ما ذكر
من الاحتجاج لهما فلا يرد ان ما ذكروه في الاحتجاج قاصر عن افادة تمام
المراد فان المقصود هو التفصيل وما ذكر من الدليل انما يدل على احد
القسمين اعني القدر الضروري وربما يظهر من بعضهم ان مذهب الاشعري
هو القطع بحكم القدر الضروري مع التوقف في الباقي وهو خلاف ما في
النهاية وعلى هذا فحجة مجموع حجة المتوقف مع ما ذكر من دليله بحد
امكان الجميع مع ضعف حجج الاقوال كلها وهو مسلم ان اريد القطع فان ادلة
الاقوال باسرها قاصرة عن افادته واما ان اريد الظهور فالمعارضة
من قوة ادلة التوقيف وينبغي ان يعلم ان محل النزاع هو الحقيقة اللغوية
الاصلية لا مطلق الحقيقة فان الواضع في المواضع في الاعلام والحقائق
العامة والخاصة منقولة كانت او من تجاه هو البشر بالضرورة فلا يمكن الخلاف
فيه واللازم من ذلك تخصيص العموم في قوله تعالى وعلم آدم الاسماء كلها
بالحقائق اللغوية او بالحقائق المبتداة فان تعليم الاسماء لا يستلزم تعليم جميع
معانيها بل يصدق بتعليم البعض ايضا واعلم ان هذه المسائل من المسائل العلمية التي
لا يترتب عليها شيء من الفروع والمطالب العلمية للاجماع على وجوب حمل
الالفاظ على معانيها اللغوية مع فقد الشرعية في خطابات الله تعالى وغيرها
سواء قلنا ان الواضع هو الله او البشر ومع تعيين المراد من اللفظ فلا يثبت
للعلم بتعيين واضعه كما لا يخفى ثم اعلم ان ما ذكرنا من الاختلاف في واضع
اللغة مبني على ما ذهب اليه المحققون من ان دلالة اللفظ على المعنى بواسطة
الوضع لا وفيه قول آخر شاذ يسقط معه الخلاف المذكور من اصله وهو ان دلالة

اللفظ

اللفظ على المعنى طبيعية اي لذات اللفظ من دون توسط الوضع وهو منقول
عن عباد بن سليمان الصيمري وجمع من اوائل المعتزلة واهل التكسير وفساد
هذا القول وبطلانه معلوم بالضرورة مما يرى من اختلاف اللغات باختلاف
الامم ولو كانت الدلالة ذاتية لامتنع اختلافها باختلاف الامم في الاصقاع
والازمان والاهتدى كل واحد الى كل وضع وهو معلوم البطلان فانه
لو كانت دلالة الالفاظ طبيعية كدلالتها على وجود اللافظ لوجب ان يفهم
كل احد معنى كل لفظ لامتناع انفكاك المدلول عن الدليل كما ان كل احد
يفهم من كل لفظ لا لفظا وابيض فانا نعلم قطعا ان المنقولات والاعلام
وغيرها من الالفاظ التي حدثت فيها الوضع لم تكن دالة قبل حدوثه
على ما يفهم منها بعده ثم صارت بحيث تدل عليه وان غير المجرد من تلك
الالفاظ كان دالا قبل حدوث وضعه الثاني على ما لا دالة له عليه بعد
حدوثه ولم يزل ذلك الحدوث الوضع اللاحق وزوال الدال السابق بالهجر اذ
لو كانت الدلالة ذاتية لاستمرت في جميع الاحوال واستدل ايضا
بانها لو كانت ذاتية لامتنع جعل اللفظ بواسطة القرينة بحيث يدل على
المعنى المجازي دون الحقيقة ان ما بالذات لا يزول بالغير ولامتنع وضعه
مشتركا بين المتنافيين كالضدين والنقيضين اذ الشيء الواحد لا يناسب
بالذات المتنافيين ولا يدل لو وضع لهما اما ان يدل عليهما او على احدهما
فيلزم الاختلاف او التخلف ولان الوضع لهما على هذا التقدير يستلزم الاتصاف
بالمتنافيين او خلاف الفرض والتالي باطل للقطع بجواز الوضع للمتنافيين
بل وقوعه كما في القرء للحيض والطهر والجون للاسود والابيض والناهل
للعطشان والريان الى غير ذلك مما يعلم من تتبع اللغة وفي الجميع نظر اما حجة القائلون
بالمناسبة بانه لو تساوت الالفاظ بالنسبة الى المعاني امتنع الاختصاص بها
والا لزم الترجيح او الترجيح من غير مرجح وهو خ واجيب بمنع الملازمة فان المرجح
لا ينحصر في المناسبة وارادة الواضع تصلح للترجيح من غير انضمام شيء اليها فان

من الله فكتخصيص الحدوث بوقته وان كان من الناس فكتخصيص الاعلام بالاشخاص
فان التخصيص خطور ذلك اللفظ بالبال حال الوضع وفيه ان على القول
بان الواضع هو الله فالارادة وان صلح الترجيح بها لرجوعها الى العلم
بالاصلح وحقه تعم كما حقق في محله الا ان الاصلحية التي هي مناط تعلق الارادة
انما تكون مع الاختلاف اما مع التساوي كما هو المفروض فالاصلحية غير معقولة
اصلا وبدون الرجوع الى الاصلح لا تصلح الارادة للترجيح الا على القول بجواز
الترجيح من غير مرجح كما ذهب اليه الاشاعرة وح كان الجواب منع بطلان التالي
لا منع الملازمة كما توهمه المجيب واما على اصول الامامية والمعتزلة
من امتناع الترجيح بلا مرجح فلا يستقيم الجواب اصلا فان المراد من المرجح
ما على الارادة او المرجح لها واما الارادة فهي بنفسها لا تستقل بالترجيح
عندهم وعلى القول بان الواضع هو البشر لا يصح القول بان المرجح
هو الخطور بالبال فكم اذ كثيرا ما يخطر الالفاظ الكثيرة ببال الانسان
ومع ذلك فلا يعين الالفاظ لخصوصها منها فلا بد من مرجح
سوى الخطور والصواب ان يقال ان سبب الترجيح والمرجح انما يقتضي
استدعاء الوضع ترجيحا يصح التعليل به مطلقا ولا يلزم من ذلك تحقق
المناسبة الذاتية بين اللفظ والمعنى فيجوز ان يكون المرجح امرا غير
كالمناسبة المرعية في وضع الاعلام والمناسبة الحاصلة في صفات
الحروف وهيئات الحسية على ما ذكره ائمة الاشتقاق والتصريف ولو سلم
وجود المناسبة الذاتية بين اللفظ والمعنى لا يقتضي دلالة اللفظ على
المعنى كما هو المطلوب لما ليس كل امر ثابت في الشيء ظاهرا فيه ولا كل مناسب
لزما لا عليه واعلم ان الكلام ههنا يقع في مواضع الاول ان الحروف
والكلمات خواصا وطبائع كسائر الموجودات العينية وهذا مما اتفق
عليه علماء الاعداد فانهم اثبتوا للحروف طبايع كطبايع العناصر وبنوا
على ذلك باعتبار افرادها وتركيبها على الوجوه المختلفة عجائب

الاسرار

الاسرار وغرائب الآثار في العوالم العلوية والسفلية بوجوداتها المنطقية
والكتبية وانتهوا فيما ادعوا الى الوحي الى الانبياء وما ظهر لهم من اسرار
الاسماء فالحق ان تاثير الحروف واختصاص بالامور العجيبة امر ثابت
لا ينكر فان للحروف المقطعة والعوذ والطلسمات والاشكال المشتملة
على الاعداد من المربعات وغيرها آثارا ثبوتا بينة معروفة يشهد بها
النقل المستفيض والتجارب المكررة والامتحانات الصحيحة ولكن قد طوى
العلم باسرار الحروف عن الناس بمقتضى الحكمة الالهية كما في غيرها من
العلوم السرية الخفية فلم يخط بها الا واحد بعد واحد من فائز بلطف
ربانى او فهم ثاقب فردانى وما يلقاها الا الذين صبروا وما يلقاها الا ذو حظ
عظيم الثاني منشأ الالفاظ والمعاني في الاذهان والطبيعة وهذا مما
انكره الاكثرون واما لانهم لم يثبتوا المطابع للالفاظ والحروف اصلا
او لانهم زعموا ان طبائع الالفاظ مما لا يناسب طبائع المعاني والحق
بناء على ثبوت الطبائع امكان ثبوت المناسبة الذاتية بين الالفاظ
والمعاني فان العقل يجوز على هذا التقدير ان يكون بعض الالفاظ
موافقا بحسب الطبع لبعض المعاني ولا مانع من ذلك اصلا سواء ما ذكروه
من لزوم المناسبة للمتنافيين على تقدير الوضع لها او كذا لزوم التخالف
او الاختلاف على ما سبق بيانه والجواب عن ذلك ظاهر فان الممتنع كون
الشيء الواحد مناسبا للمتنافيين من حيث انهما متنافيان واما كونه
مناسبا لهما من غير جهة التنافي بل باعتبار امر مشترك او هيئتين مختلفتين
فلا امتناع فيه قطعا ومنه يعلم جواز الاختلاف في المدلول فان
فرع امتناع المناسبة للمتنافيين وقد عرفت ما فيه واما العلم بتحقق المناسبة
فالطريق اليه ان احدهما الموقوف على طبائع الحروف واثارها وهذا
تماما لا يتيسر لاكثر الناس كما اشرنا اليه وثانيهما انحصار المرجح للوضع

في المناسبة الذاتية كما زعمه المستدل وقد عرفت جوابه ولو قيل ان كانت
الدعوى بثبوت المناسبة ولو في الجملة وفي بعض الالفاظ فالمعتمد الثبوت والا
فالنفي لكان قويا الثالث ان دلالة الالفاظ على معانيها للمناسبة الذاتية
دون الوضع وهذا هو محل النزاع في المسئلة وقد عرفت ان الحق ما ذهب
اليه الجمهور من انتفاء الدلالة الذاتية للالفاظ وان فهم المعاني من
الالفاظ مستند الى الوضع دون المناسبة فان نفيه طبايع الالفاظ
او قلنا انها لا تناسب طبايع المعاني لكانت الدلالة الذاتية ممتنعة قطعا
والا لكانت ممكنة غير متحققة اما الامكان فلتجويز العقل بعد اثبات طبايع
الالفاظ وانها مناسبة لطبايع المعاني بلوغ الشناب الذاتي بين الالفاظ
والمعاني الى حيث تفهم المعاني عند اطلاقها بدون التوقف على الوضع
وهو ظاهر واما انتفاء الوقوع فلانا نعلم بالضرورة استناد الفهم والاستفادة
من الالفاظ الى الوضع دون المناسبة لو كان الفهم والاستفادة مختصين
بالعالم بالوضع والاختصاص العلم بوضع كل لغة مطابقة فقد اختلفت اللغات
باختلاف الناس في العلم والجهل ولو كانت الدلالة ذاتية لامتنع اختلافها
باختلاف الامم في الاصقاع والازمان والاهتدي كل احد الى كل لغة ووضع
وهو معلوم البطلان فان قيل وجود المناسبة الذاتية يقتضي جواز
العلم بها والعلم بها يقتضي تحقق الدلالة الذاتية فلا يجوز نفيها قلنا
بعد تسليم المقدمتين نختار الوسط في القياس فغايته ما لزم اجتماع
الدلالتين وحق العالم بالمناسبة والمطلوب ثبوت الدلالة الذاتية
بدلا عن الوضعية في الجميع ولم يلزم من ذلك قطعا ولما كان ظاهر القول
بالذاتية ظاهر الفساد اقلب جماعة جماعة فقيل ان المراد من ذلك
دعوى التناسب الذاتي بين اللفظ والمعنى وان ذلك التناسب هو علة
الوضع الذي هو السبب في دلالة اللفظ على المعنى وحيث كانت الدلالة
موقوفة

موقوفة على الوضع والوضع موقوف على المناسبة الذاتية التي هي علة له
كانت الدلالة موقوفة على المناسبة الذاتية وبهذا الاعتبار
جاز وصف الدلالة بكونها ذاتية مع ان المنقول عنهم وكتب الاصول
ليس الا القول بالمناسبة الذاتية بين اللفظ والمعنى واما ان الدلالة
ذاتية وليست بوضعية فليس فيما حكي عنهم ما يدل على ذلك ولا
في مستدلاتهم المنقولة ما يشير بها اصلا وقال صاحب المفتاح ان ما ذكره
تنبيه على ما عليه ائمة علم الاشتقاق والتصريف من ان الحروف
في انفسها خواص بها تختلف كالجهر والهمس والشدة والرخاوة والتوسط
بينهما وغير ذلك وتلك الخواص تقتضي ان يكون العالم بها اذا
اخذ في تعيين شيء مركب منها المعنى لا يهمل التناسب بينهما اقتضاء لحق
الحكمة كالفهم بالفاء الذي هو خروج الشيء من غيره بين والعظم
بالقاف الذي هو الشديد الكسر الشيء حتى يبين وان لهيئات تركيب
الحروف ايضا خواص كالفعلان والفعلى بالتحريك كالنزوان والجدث
لما في مسماها من الحركة وكذا باب فعل بضم العين مثل شرف وكرم
للافعال الطبيعية اللازمة وقس على هذا ولا يخفى ان مرجع هذا وبين
الذي شيء واحد وهو ان المقصود بيان علة الوضع وحكمة تخصيص بعض
الالفاظ ببعض المعاني وان اختلف في التعليل فان العلة على الاول
امر معنوي راجع الى ذات اللفظ وحقيقته وعلى الثاني صفة حسية
ثابتة اللفظ ظاهرة في النطق والاول اجنب بكلام القوم والثاني اقرب
الى القبول وفي كل منهما نظر اما الاول فظاهر مما سبق واما الثاني فلاختصاصه
بالعالم بخواص الالفاظ وعدم الحداده في جميع الاوضاع كما لا يخفى قوله
وان كان بوضع طارئ غير الشرع لحقيقة عرفية عامة او خاصة الخ المستفاد
من كلامهم في هذا المقام حيث جعلوا الحقيقة العرفية فيما للغوية واعتبروا

فيه استفادة المعنى بوضع طارئ لها مباينة لها وهو كذلك فان الظاهر ان الحقايق
الاصليه كالارض والهواء والنار والماء وغير ذلك مما لم يتغير عن معناه
الاصلى لا يطلق عليها فى العرف اسم الحقيقة العرفيه وربما ظهر من بعضهم
ان العرفيه ما يستفاد منه المعنى فى العرف مطلقا وان كان المعنى اصليا
وهو خلاف المعروف من معناها والظاهر انه اصطلاح جديد لبعض
المتاخرين وما قيل من ان الاصل اتحاد الحقيقة اللغويه والعرفيه
فكانه مبنى على هذا الاصطلاح اذ لا يعقل الاتحاد مع تباين الحقيقتين
كما يقتضيه البناء على المعروف والحقيقة العرفيه بهذا المعنى اعم
مطلقا من اللغويه لتصادقهما فى الامثلة المذكوره وصدق العرفيه
بدون اللغويه فى الاوضاع الطارئه وقد يقال ان العرفيه لو تمت
فانما تعم الاصليه الباقيه واما المهجوره فلا يطلق عليها اسم العرفيه
قطعا وعلى هذا فالنسبة بين اللغويه والعرفيه عموم وخصوص من وجه وفيه
كان فلا يعتبر فى صدقها بقاء المعنى الاصلى مطلقا اذ الظاهر اطلاقها على الطارئه
المهجوره بل امكان ان يعتبر فيها البقاء ان كانت اصليه او لا يعتبر البقاء
فيها اصلا وربما لاح من بعض كلمات القوم ان الحقيقة العرفيه ما استفاد
منه المعنى بحسب العرف بالفعل ومقتضى ذلك خروج المهجوره عن العرفيه
وان كانت طارئه وهو بعيد وعلى تقديره فهل يدخل فى اللغويه
او يبقى واسطه بينها وبين العرفيه احتمالات والحاصل ان الظاهر
من كلام الاصوليين وعلماء البيان ان المعتبر فى الحقيقه اللغويه
كونها اصليه غير مسبوقه بوضع اصلا باقيه كانت او مهجوره وربما
ظهر من بعضهم ان المعتبر فيها ان لا تكون مسبوقه بجميع اوضاع اللفظ
وان تقدم عليها بعضها وهو بعيد جدا اذ الحقيقه المجرده لا يطلق
عليها اسم اللغويه فى عرفهم واما العرفيه فهل المعتبر ان تكون طارئه
غير اصليه

غير اصليه باقيه كانت او مهجوره او باقيه اصليه كانت او طارئه او طارئه
باقيه احتمالات اظهرها الاول والنسبة بين اللغويه بمعناها المعروف
والعرفيه بمعنى الاول والثالث مباينه كليه وبالمعنى الثانى عموم
وخصوص من وجه وكذا بين اللغويه بمعناها الاعم والعرفيه بالمعنيين
الاولين وبينها وبين العرفيه بالمعنى الثالث تباين كلى والاصليه
المهجوره لغويه فقط كما ان الطارئه الباقيه عرفيه كذلك والباقيه
محتمله للاختصاص والاشتراك بحسب اختلاف اللغويه والعرفيه
فى المفهوم والوضع الطارئ هو الوضع الجديد الذى ليس باصلى
دون الطارئ على وضع سابق الاختصاصه بالنقل فلا يتناول
وضع الالفاظ المخترعه التى لم توضع لمعنى فى اللغه مع انها من اقسام
الحقيقه العرفيه بخلاف الاول فانه يعم فيتعين ارادته وعموم
العرفيه وخصوصيتها باعتبار تعين الواضع فيها وعدمه فالعرفيه
العامه ما لم يتعين واضعه كالدابه فانها فى اللغه لكل ما يدب على الارض
ثم غلب استعمالها فى العرف العام فى ذى الاربع حتى تعينت لذلك وليت
الغلبه فيها من فريق دون فريق وطائفه دون اخرى بل من الجميع
فان كانت عامه والخاصه ما تعين واضعه كما فى اصطلاحات ارباب
العلوم والصناعات فانها مختصه بهم بحصول الغلبه والاشتهار
فى معانيها عندهم والظاهر خروج الاعلام الشخصيه عن الحقيقه العرفيه اما
عن العامه فظاهر واما عن الخاصه فلتصريحهم بان الوضع فيها من
قوم دون قوم او فريق دون فريق والاعلام ليست كذلك لاختصاصها غالبا وايضا فان الاعلام المستعمله فى مسمياتها حقيقه من اى مستعمل
كان كالعرفيه العامه والخاصه انما تكون حقيقه لو كان المستعمل لها
من اهل الاصطلاح فان الفعل مثلا اذا استعمل غير النحاة فيما يقابل الاسم
والحرف كان مجازا لكونه مستعملا فى غير ما وضع له فى اصطلاح المخاطب

ومن هذا يعلم ان الفرق بين العرفية العامة والخاصة من وجهين تعين
الواضع وعدمه وعموم الاستعمال على وجه الحقيقة وخصوصه وان
الاعلام يفارق المعرفة العامة من الوجه الاول والخاصة من الثاني
فهي خارجة عن العرفية بقسميها فاما ان يكون قسما ثالثا للحقيقة
وقد قسمها الى الاقسام الثلثة غير حاصر وتكون خارجة عن المقسم
اعني مطلق الحقيقة وقد حكى عن الرازي في المحصول والآمدي في الاحكام
ان الحقيقة والمجاز شرطان في امتناع اتصاف اسماء الاعلام بها
كزيد وعمرو واعترض بان خروجها الحقيقة والمجاز مع صدق الحد
والاشتراك في العلامات واللوازم لا وجه له واجيب بان المراد
خروجها عن الحقيقة والمجاز اللغويين لا مطلق الحقيقة والمجاز
واورد عليه بلزوم بطلان الانحصار واشتهار التقسيم الى الاقسام
الثلثة المشهور ورد ذلك ان المراد من اللغوي المعنى الشامل للثلثة
دون المقابل الشرعي والعرفي وفيه تكلف والاولى ان يقال المراد
خروج الاعلام عن اللغوي بمعنى ما يضاف الى اللغة وينسب اليها الاختصاص
بها فان الاعلام ليست كذلك لاشتراكها بين اللغات وعدم
اختصاصها بشيء منها وان اختص الواضع ببريء يمكن حمل الجواب
على هذا المعنى فيندفع عنه الايراد كما لا يخفى وههنا فوائد تنبه
ينبغي التنبيه عليها الاولى طال التشاجر والنزاع بين العلماء
في ان الالفاظ الموضوعة هل هي بازاء المعاني الذهنية او الامور الخارجية
فذهب الى كل فريق اجلة الاولون بوجوه الاول دوران الالفاظ
الموضوعة مع المعاني الذهنية وجودا وعدما فان من ظن الشيخ حجرا
سماه بذلك واذا تغير ذلك الظن انسانا مثلا تغيرت معه التسمية فسماه
باسم الانسان فلو كانت بازاء الامور الخارجية لما تغيرت التسمية
بتغير الشيخ لعدم تغير الامر الخارجي واعترض عليه بوجوه الاول ان تغير

التسمية

التسمية لتغير الامر الخارجي في اعتقاد المتكلم فان الانسان والحجر موضوعان
للامرين الخارجيين الا ان المتكلم لما ظن الشيخ حجرا اطلق عليه لفظ
الحجر ثم لما ظنه انسانا اطلق عليه لفظ الانسان فتغير التسمية ليس الا
لان الموضوع له هو الشيخ الخارجي الثاني قلب الدليل فانها لو كانت
الصور الذهنية لما تغيرت التسمية مع بقاء الصورة في المثال المفروض
وان تغير الشيخ والتالي باطل قطعا لامتناع اطلاق الحجر على الانسان
حقيقة لا يقال المراد من الصورة صورة الشيخ المطابقة له في الواقع
اذ على هذا يلزم صحة احد الاطلاقين وفساد الاخر لانتفاء المطابقة
فيهما معا وهم لا يقولون بهذا فان قيل من الجائز ان يكون اللفظ موضوعا
للصورة الواقعية ويصح معه كلا الاطلاقين نظرا الى اعتقاد
الواقعية قلنا ذلك هدم لما اعتمد عليه من دلالة تغير التسمية
اذ من الجائز ان يكون اللفظ موضوعا للامر الخارجي ويصح معه الاطلاقان
باعتبار الاعتقاد ويجوز احد الامرين دون الاخر تحكم الثالث ان
اقصى ما يدل عليه انتفاء الوضع للامور الخارجية ولا يلزم من ذلك
الوضع للصور الذهنية لامكان الواسطة وهو الوضع للماهية من حيث
هي من غير نظر الى كونها موجودة في الخارج او راسمة في الذهن الثاني
انها لو كانت موضوعة للامور الخارجية لزم امتناع الكذب في الاخبار
فان قولنا زيد قائم لو كان موضوعا لقيام زيد الموجود في الخارج
لكان دالا عليه فيكون صدقا البتة واعترض عليه بوجوه احدها
ان دلالة الكلام على تحقق النسبة الخارجية ليست دلالة عقلية يمتنع فيها
تخلف المدلول عن الدال حتى يلزم تحققها فيكون صادقا بل هي دلالة
وضعية على تحقق النسبة الخارجية والتخلف عن الدلالة الوضعية جائز
اتفاقا وثانيها انه لو كان الكلام موضوعا للنسبة الذهنية فهو انما يدل

على تحققها فيصير قولنا زيد قائم بمنزلة ان يقال زيد قائم في اعتقادي
فينبغي ح ان يكون صدقا وكذبا باعتبار تحقق تلك النسبة وعدمها
لا للتحقق النسبة الخارجية وعدمها فمتى تحققت النسبة الذهنية يلزم ان يكون
صادقا وان لم يكن مطابقا للخارج ومتى لم تتحقق يكون كاذبا
وان كان مطابقا فيكون الصدق والكذب باعتبار المطابقة
للاعتقاد وعدمها كما هو مذهب النظام لا باعتبار المطابقة
للواقع كما هو المشهور كذا قيل وفيه انها ان غايته ما يلزم من فساد
الدليل انما هو عدم الوضع للامور الخارجية والمطلوب انما هو وضعه
للصور الذهنية ولم يلزم من ذلك وذا بعدها ان الدليل اخص من
المدعى فانه لو صح فانما يتم في المركبات الخبرية التي يجري فيها
الصدق والكذب فلا يتم التقريب الثالث انا نعلم بالضرورة
وضع الالفاظ للمعدومات الممكنة والممتنعة ومع ذلك كيف يدعى
ان الالفاظ باسرها موضوعة للموجودات الخارجية واعترض
عليه ايضا بامكان الواسطة واحتمال التفصيل كما تقدم انفا اجيب
القائلون بوضع الالفاظ للامور الخارجية بان من قال جئت
الدار واكلت الخبز وشربت الماء وبعت العبد واخذت الدراهم
واشتريت الدابة الى ما لا يحصى مما يدل من ذلك كلها الامور
الخارجية دون الصور الذهنية فعلم ان الالفاظ موضوعة
لها دون الصور والقول بان تلك الالفاظ استعملت في الامور
الخارجية مجازا من باب اطلاق الكل لوجود القرينة الصارفة بعيد
جدا بل مقطوع بفساده فان ذلك يفضي الى ان لا يدل شيء من الالفاظ
بالكلية وارتكاب التجوز في جميع الالفاظ وهو باطل بالاتفاق
واعترض بالمعارضة بالقضايا الكثيرة التي موضوعاتها المعدومات
الممكنة

او الممتنعة فان ارادة الامور الخارجية فيها غير متصور ولذا
قيل ان القول بالالفاظ باسرها موضوعة للحقائق الخارجية
على ما صرح به بعض المحققين مما لا اصغاء في بطلانه وبما ذكرنا
ظهر ضعف حجة القولين وان المعترض مستظهر من الجانبين
وقد بنى بعض الافاضل الخلاف في هذه المسئلة على الخلاف
في مسئلة المعلوم بالذات مدعيا ان من قال بان المعلوم بالذات
هو الصورة الذهنية كالمتكلمين واتباعهما بناء على ان الحاصل
في الذهن حقيقة انما هو الصورة الذهنية وذا الصورة لجعل فيه
بناء على ان الصورة المطابقة او الغير المطابقة حاصلة فيه
واما كثير ممن تقدم ايشاء لا وجود لها قال بان الالفاظ موضوعة
للصور الذهنية ومن قال بان المعلوم بالذات هو ذي الصورة
كالعلامة الزاري والمحقق الطوسي والسيد الشريف وغيرهم بناء
على ان ذي الصورة هو الملتفت اليه بالذات وان الصورة انما هي مرآة
للملاحظة ولذا قد يحصل الالتفات الى الامر الخارجي من دون تصور
بالصورة بل مع انكارها كما للمتكلمين النافين للوجود الذهني
وارتسام الصورة انا اذا ابصرنا زيدا كان المبصر هو زيد الخارجي
لا صورته المنطبعة في الجليد فانها ليست من المحسوسات فضلا عن ان تكون
من المبصرات قال بان الالفاظ موضوعة للامور الخارجية وهذا بناء
على ان الالفاظ موضوعة لما هو معلوم بالذات وقد ادعى الفاضل
المشار اليه القطع بذلك وان ذلك مما لا شك فيه واعترض عليه بالمنع
فان تلك المقدمة ليست بينة ولا مبينة ولا مسلمة للجميع فتفرع الخلاف
عليها مجرد دعوى لا شاهد لها تم لو صح البناء المذكور فالواجب ان يزاد
في المسئلة قول ثالث هو ان اللفظ في الموجود الخارجي موضوع لما هو موجود
في الخارج وفيما عدا ذلك للامر الذهني فان الظاهر من كلام صاحب المحاكمات

انه قال بذلك في مسئلة المعلوم بالذات وقد توجد ايضا بعض المحققين
متعيارجوع الاطلاقين الى هذا التفصيل وان النزاع في المسئلة لفظي
وكيف يتوهم في شان المحقق الطوسي والامام الرازي وامثالهما من
القائلين بان المبصر هو الزيد الخارجي انهم ذهبوا الى ان المعلوم في غير
الموجودات الخارجية هو الموجود الخارجي والظن ان مرادهم ان المعلوم
بالذات هو الوجود الخارجي في الموجودات الخارجية لا مطلقا فينطبق
على التفصيل المذكور وكذا يبعد من الشيخ والفارابي واضرابهما في
القول بان الالفاظ موضوعة للصور الذهنية مطلقا فلوضح ان الخلاف
في الوضع متفرع على الخلاف في المعلوم بالذات فالظن ان المراد كون
الصورة معلومة بالذات فيما لم يكن هو والصورة موجودا في الخارج
فينطبق على التفصيل ايضا ويصير النزاع بين الفريقين لفظيا في.

واذا كان المعلوم بالذات في الضميمة هو الصورة وجب القول بانها في المعلوم بالذات مطلقا

كلتا المسئلتين ولنعرض على التفصيل بان الوجدان يحكم بعد التامل
بما اذا كان المعلوم موجودا خارجيا وبين ما اذا لم يكن والمعلوم
بالذات في القسم الثاني هو الصورة فنحن القول بمطلوبه ورد ذلك بانا
لانسلم حكم الوجدان بعدم الفرق فانا نجد من انفسنا في القسم الاول
انا اذا ادركنا شيئا خارجا منها والتفتنا اليه وفي الثاني نجد
انا قد التفتنا الى ما في انفسنا وراجعنا اليه وهذا مما يستقيم لو قيل
بان المحتاج الى ارتسام الصورة وانطباعها ادراك الامر الذي لا وجود
له في الخارج واما الامر الخارجي فلا يفتقر ادراكه الى تمثل الصورة في الذهن
بل يكفي في ادراك الذهن له ارتباط به وانتسابه اليه على وجه مخصوص من
غير انطباع صورته فيه كما ذهب اليه مثلة القائلون بان الابصار خروج
الشعاع فانه على هذا التقدير يتجه القول بان المعلوم في ادراك الامور
الخارجية هو نفس تلك الاشياء وفي غيرها الصورة الحاصلة في الذهن
اذ الموجود في الاول هو الامر الخارجي وفي الثاني الصورة الذهنية وليس المعلوم
الا الموجود

الا الموجود في الذهن او الخارج والظن ان ذلك مما لم يقل به احد من المتكلمين
المنافين للوجود الذهني قالوا بانتفيه مطلقا في الامور الخارجية وغيرها
واللازم من ذلك نفي الوضع للصور الذهنية مطلقا والحكماء المثبتون
للوجود الذهني قالوا بثبوته لذلك من غير فرق بين الامر المحقق
الموجود في الخارج وغيره والمتجه على ذلك بعد تسليمه وان المعلوم
بالذات فيما لا وجود له في الخارج وغيره هو الصورة الذهنية ان المعلوم
هو الصورة الذهنية مطلقا وان كان ذو الصورة موجودا في الخارج
ضرورة انه بعد حصول الصورة في الذهن وارتسامها فيه لا يتفاوت
الحال باعتبار وجود الصورة في الخارج وانتفائه لقيام الصورة
في الذهن وحضورها عند النفس في الصورتين ودعوى الاتفاق
في احدهما الى ما في النفس وفي الاخرى الى ما هو خارج عنها خارجة
عن الانصاف ومنع التسوية بين الامرين مع ذلك كما فعله المجيب
خلاف ما حكم به الضرورة الموجدانية وما قيل من ان الصورة
اذا لم يكن لها مطابق في الخارج فانما يلتفت الذهن اليها بخلاف
ما اذا كان لها مطابق خارجي فان الذهن انما يلتفت حينئذ الى ذلك
المطابق وينتقل عن الصورة بالكلية فكلام شعري لا يلتفت اليه
في المطالب العلمية على انه لو صح ذلك فلا يمكن القول به في مسئلة
المعلوم بالذات فان الخلاف في المعلوم بالذات لا يعقل الا بعد
تحقق امرين معلومين وقع الاشتباه في تعيين ما هو معلوم بالذات
منهما وما ذكر على تقدير تسليمه انما يقتضي ان المتحقق في الصورتين
شيء واحد هو المعلوم فتبقى احد المسئلتين المبنيتين على امرين
متناقضين على الاخرى بناء على الشيء على نقيضه ومن هذا يعلم ان
الواجب تخصيص الخلاف في مسئلة المعلوم بالذات بصورة تحقق الصورة

الذهنيه مع مطابقتها الخارجي اذ مع انتفاء احدهما لا يتصور النزاع
فيما هو معلوم بالذات كما لا يخفى واعلم ان المتاخرين في المسئلة قولين
احدهما ان اللفظ موضوع للماهيه من حيث هي من غير نظر
الى كونها موجودة في الخارج او مرتسمة في الذهن فانه لم يكن القول
بوضع الالفاظ للموجودات الخارجيه ولا للصور الذهنيه
تعين القول بوضعها للماهيه وربما ادعى بعضهم ان من قال بان
الالفاظ موضوعة للامور الذهنيه انما اراد هذا المعنى بناء على
ان الخلاف في ان اللفظ موضوع للموجود الخارجي او للموجود الذهني
الذي هو اعم من المعلومات والصور الذهنيه وان المراد بالصور
الذهنيه الماهيه من حيث هي فانه قد يطلق عليها اسم الصوره فانه
لو كان النزاع في الصور الذهنيه بمعنى المعلوم لم تنهض الدلائل
التي ذكروها على افاده المدعى اذ لا يلزم من عدم كونها موضوعه
للامر الخارجي كونها موضوعه للصور الذهنيه من حيث انها صور
صوره ذهنيه بل لم يصح هذا المذهب قطعا الان من سمع لفظ زيد
لا ينتقل الى زيد المعلوم المرتسمة صورته في الذهن من غير
التفات له الى ذلك الصوره بل مع انكارها كما للمتكلمين النافين
للموجود الذهني وارتسام الصور فينبغي تنزيل الخلاف في الامر
الذهني على المعلوم دون الصوره بمعنى العلم قيل وقد جعل بعض
المحققين هذا النزاع اي النزاع في مسئلة الوضع لفظيا وجعل
ما للقولين الى تحقيق هذا الاحتمال فمن قال انها موضوعه
للامر الخارجي اراد بالامر الخارجي مقابل الصوره الذهنيه من
حيث انها قائمه بالذهن اي من جهة كونها علما ومن قال
انها موضوعه للامور الذهنيه او الصور الذهنيه اراد بها
الماهيه

الماهيه المعلومه وكثيرا ما يطلق عليها الصور واعترض عليه بان
الوضع للماهيه انما يستقيم في الامور الكليه كالانسان مثلا
فان الظاهر انه موضوع للماهيه من حيث هي مع قطع النظر عن الوجود
الذهني والخارجي واما الامور الشخصيه فلا يصح فيها القول
بالماهيه اذ ظاهر ان زيدا مثلا ليس موضوعا للماهيه الانسان
من حيث هي ولا يعقل له مع قطع النظر عن الوجودين ماهيه
غير ماهيه الانسان اصلا اذ لا يمكن ان يكون شخص واحد
موجودا في الذهن والخارج معا بل يقول الظاهر انه ليس في هويه
الشخص ادراسوى الماهيه الكليه الا العوارض الخارجيه ولا ادر بسبب
الفصل المنضم على ما قيل بل الماهيه الكليه اذا وجدت صارت
شخصيه بدون انضمام شيء اليها ففي اذا وجدت في الخارج كانت
شخصا واذا وجدت في الذهن كانت شخصا اخر ولا يمكن ان يكون
الشخص الخارجي في الذهن قطعا فعلم انه ليس الاشخاص ماهيه
سوى الماهيه الكليه وظاهر ان الالفاظ الدالة على الاشخاص
كزيد وعمرو ليست موضوعه لماهيتها الكليه فالحق ان يقال ان
اللفظ في الجزئيات الخارجيه موضوع للشخص الخارجي وفي الذهنيه
للشخص الذهني وانه في الكليات موضوع للماهيه من حيث هي وهذا
التفصيل هو القول الثاني من القولين المشار اليهما وهو الحق الذي
لا محيص عنه ان اريد بوضع الالفاظ للجزئيات الموجوده في الذهن
او الخارج وضعها للذوات المعينه التي لو كانت موجوده كانت
موجوده في الذهن او الخارج على ان يكون الوجود الخارجي او الذهني
وضعا قيديا بمعنى ان الموضوع له انما هو الوجود جزء من الموضوع له
او جعله وضعا تحقيقا له كما يوهمه ظاهر القول بانها موضوعه للموجودات
الذهنيه او الخارجيه كان فاسدا فانا نقطع بان المفهوم من زيد مثلا

نخصها بالذكر

ليس الا الذات المتخصصة من دون التفات الى كونها موجودة في الخارج او معدومة
فيه ولذا يصح الحكم عليه بالوجود والعدم في الخارج بنحو من التردد في كونه
موجودا في الخارج اولا ولو كان الموجود الخارجي جزء من الموضوع لزم
ان يكون قولنا زيد موجود بمنزلة الموجود في الخارج وقولنا زيد
ليس بموجود في الخارج وكان التردد في وجود زيد في حكم التردد
في وجود زيد الموجود وهو محال ولو كان وضعا تحقيقيا لكان
الحكم بالوجود والعدم والتردد بينهما بمنزلة اثبات اللازم ونفيه
والتردد في ثبوته ونفيه والتالي باطل بالضرورة والظن ان مراد
القائل هو ذلك المعنى وان كانت عبارته موهمة لخلافه ولا يذهب
عليك انه عكن رجوع القول بالماهية الى هذا التفصيل على ان يكون
المراد من الماهية ذات الشيء وحقيقته مطلقا كلية كانت او جزئية
فانها قد تطلق على هذا المعنى وقد عرفت جواز رجوع القولين
الاولين الى القول بالماهية كما حكي عن بعض المحققين فيكون مرجع
الاربعة الى شيء واحد ويكون النزاع بين القوم لفظيا ناشئا من
عدم فهم المعنى من اللفظ على ما ينبغي ومثله غير عزيز فقد في هذا المقام
فاندرج من زال الاقدام ومطارح الافهام الثانية كثير من لا يحق له
دخول العلم في مدلولات الالفاظ حتى زعموا ان معنى لا تتوضأ بالماء
النجس ولا تأكل الميتة ولا تشرب الخمر ولا تعمل بخبر الفاسق النهي عن
استعمال الماء المعلوم نجاسته وتناول الشيء المعلوم حرمته والعمل بروايته
من علم فسقه وان ما جهل ثبوت الوصف له خارج عن النهي ومقتضى
ما ذكروه ان مجهول النجاسة واسطة بين الطاهر والنجس ومجهول الحل
واسطة بين الحلال والحرام ومجهول الفسق واسطة بين العادل والفاسق
وذلك توهم فاسد فان الالفاظ موضوعة للامور الواقعية والعلم
والجهل

والجهل خارجان عن ذلك قطعا وهذا امر معلوم لاخفاء فيه بحسب العرف
واللغة ان المفهوم عرفا من الالفاظ جامد ومشتقه مفردة ومركبه
ليس الا ماهيته المعلومات من حيث ذواتها من غير التفات الى
كونها معلومة فان المفهوم من الماء هو الجسم السيال المعروف فكل
ما هو كذلك في نفس الامر فهو ماء سواء علم بهذا العنوان او لم يعلم
وكذا المفهوم من الطاهر ما اتصف بصفة الطهارة في الواقع وكل
ما كان كذلك فهو طاهر سواء علم اتصافه بالطهارة او لا فالمجهول النجاسة
واسطة بين المعلوم الطهارة والمعلوم النجاسة وليس واسطة
بين الطاهر والنجس وكذا مجهول الحرمة واسطة بين المعلوم الحلية
والمعلوم الحرمة لا بين الحلال والحرام ومجهول الفسق واسطة
في ذلك فانهم انما ذكروها في الالفاظ التي ذكروها في العنوانات
اتفاقا لمسمياتها المعلومة من الامور الواقعية وليس كذلك
احد من اهل العلم في مدلولات الالفاظ ومقتضى قواعد الصرف والاشتقاق
ان المشتق هو الذات المتصفة بالمبدإ فاذا كان العلم خارجا عن
مدلولات المبادي وكان خارجا عن المشتقات وايضا العلم والجهل
يتعلقان بمدلولات الالفاظ قطعا ولو كانت موضوعة للامور
المعلومة من حيث هي معلومة لم يصح تعلقها بها فلا يصح ان يقال
هذا الشيء معلوم او معلوم النجاسة وكذا الشيء معلوم الحلية او معلوم
الحرمة او مجهولها وبطلان التالي ضروري وكان الشبهة في هذا التوهم
هو ان الحرام لما لم يصح له الاخبار الا مع العلم بالموضوع والمجهول كان
قول القائل هذا الماء طاهر في قوة الذي علم انه ماء وهو معلوم
وكذا الطالب لما لم يجز له طلب غير المقدور وكان العلم من شرائط القدرة
كان قوله لا تستعمل النجس بمنزلة ان يقال لا تستعمل ما علمت نجاسته

نجاسته والجواب ان اعتبار العلم في الخبر الكوني من لوازم صدق المخبر عنه
لا الدخول في المدلول اللفاظ كما هو المدعى وذلك واضح واما المطلب
ففيه مضافا الى ان اعتبار العلم لامتناع خطاب المطلق لا يوجب دخوله
في المدلول كما هو المطلوب ان امتناع التكليف بغير المقدور لا يقتضي
اعتبار العلم قوله العلم من شرائط القدرة قلنا ان اردت ان العلم
بالتكليف او تصوره المكلف به من شرائط القدرة ثم والا فهدى نفعا
لحصوله فيما هو مفروض قطعا وان اردت ان العلم بتعيين المكلف به
شرط فلا ريب في بطلانه لامكان تحقق الامتثال مع الشبهة بفعل
ما وقع فيه الاشتباه باسره في الاطراف وترك الجميع في المتواخي وذلك
قد يكون مقدورا بالضرورة فيجب لان ما يتم الواجب الا به فهو
واجب ومن ثم ذهب الفقهاء الى وجوب الاجتناب عن المشتبه
المحصور مطلقا واما غير المحصور فانما لم يجب التجنب فيه لاستحالة
او لزوم الحرج والضيق الشديد بالتزامه مضافا الى النص والاجماع
على انتفاء الوجوب في مثله لا يقال قد صرح الفقهاء في مسئلة المشتبه
بالمضاف بوجود الطهارة بكل من المشتبهين بل حكوا بانه مع انقلاب
احدهما يجب الوضوء بالاخر مع التيمم مقدما للاقل على الثاني وهذا
من افراد المشتبه المحصور فلو كان الواجب فيه اجتناب الجميع كما
ذكرتم لوجب ههنا ايضا اذ لا فرق بينه وبين المشتبه بالنجس قولنا
لانا نقول الفرق بين المشتبه بالمضاف وغيره كالمشتبه بالنجس
والمغصوب ان الامر بالمامور به في المشتبه بالمضاف يمكن
بواسطة الجمع بين الطهارتين ولا مانع منه بخلاف المشتبه بالنجس
والمغصوب فان الجمع هناك يستلزم المحرم اعني التطهير بالنجس المغصوب
واستعمال المغصوب فان قلت اطلاق الماء شرعا والاتيان بالمشروط

بدون الشرط

بدون الشرط تشريع محرم فالجمع بين الطهارتين في المشتبه والمضاف
يستلزم المحرم ايضا قلت التشريع انما يلزم مع عدم العلم
بالحال واما مع الاشتباه فالجمع من باب الاحتياط الذي هو امر
كما لا يخفى نعم يتوجه على حكم الفقهاء بوجوب التجنب عن المشتبه
بالنجس مطلقا ان المشتبه مشتمل على النجس والطاهر وكما ان الشارع
نهى عن الوضوء بالماء النجس فقد امر بالطاهر فيتحقق التعارض
بين الواجب والمحرم مع الانحصار اذ الجمع بين الطهارتين يستلزم
فعل المحرم وتركها يستلزم ترك الواجب فلا ترجيح وايضا فان
اكثر الفقهاء في مسئلة الثوبين المشتبهين قالوا بوجوب الصلوة
فيهما معا والفرق بينهما وبين الاناءين المشتبهين مشكل جدا
ويمكن ان يقال ان اطلاق وجوب التجنب عن المشتبه بالنجس
مبني على ترجيح جانب التحريم على الوجوب في صورة تعارض الواجب
والمحرم كما يستفاد من تتبع النصوص والحكم بوجوب الصلوة في
الثوبين المشتبهين لاجل النص على خلاف الاصل او ان طهارة
الثوب من الشرائط الاختيارية لا من شرائط الماهية واعلم ان من
فروع المسئلة اشتراط عدالة الراوي وعدم حجية خبر مجهول الحال
لما عرفت من ان العادل اسم لما ثبت له وصف العدالة في نفس الامر
والفاسق لمن ثبت له الفسق كذلك والمجهول الحال في نفس الامر اما عادل
او فاسق وليس واسطة بين العادل والفاسق الواقعيين وانما
هو واسطة بين معلوم العدالة ومعلوم الفسق فالحكم بالتثبت في آية
النبأ عند خبر الفاسق يقتضي وجوب التوقف عند اخبار من لم تعلم تلك
الصفة في الواقع ونفس الامر فيتوقف القبول على العلم بانتفاء
التوقف مع العلم ببوتها او الجهل بالحال ولا يتوهم ان هذا من قبيل

الغير المحصور حتى لا يجب الاجتناب فيه كما هو الشان في ذلك اذ المدار
في الحصر وعدمه على الضبط والانتشار حتى يدخل هذا وغيره
المحصور بل المناط فيها التمكن من الاجتناب بلا عسر وحرج وعدم
التمكن كذلك ولا ريب ان التثبت عند خبر مجهول الحال مما لا عسر فيه
ولا حرج لمعلوم الفسق وذلك ظاهر ومما يتفرع على ذلك وجوب
الفحص والاجتهاد مع الجهل بالحال كما قال الواصل الى جهة القبلة
واعمل برواية العدل فانه يجب الاجتهاد في تعيين سمت القبلة
والتفتيش عن عدالة الراوي مع الجهالة للاطلاق التكليف وتحقق
الامتثال ولو كان العلم بالوصف معتبرا في صدق اللفظ
لم يجب التفحص والاجتهاد قطعا اذ التكليف مشروط بتقدم
العلم ووجوب البحث معه تحصيل الحاصل ثم ان البحث انما
يجب لو عارض الامر بالشيء النهي عن اثبته كما في المثالين
المذكورين حيث ان العمل بالرواية العدل واجب وبرواية
الفاسق حرام والصلوة الى القبلة واجبة والى غيرها محرمة
فان المشتبه في ذلك يدور بين ان يكون مورد الامر او منهيا
عنه فيجب البحث عن حاله مع التمكن واما اذا لم يكن له معارض
كالامر بانا باعطاء كل مستحق درهما ولم يتبين عن غير المستحق
فلا يتعين البحث على المكلف ح بل الواجب عليه احد الامرين
اما البحث الكاشف عن حقيقة الحال او الاتيان بالمعلوم والمشتبه
معا حتى يحصل اليقين والامتثال قال في المعالم في معرض عدالة
الراوي بعد ان نفى الواسطة بين العدالة والفسق في نفس الامر
ووجوب التثبت في الرواية متعلق بنفس الوصف لا ما تقدم
العلم منه ومقتضى ذلك ارادة البحث والتفحص عن حصوله وعدمه

الا ترى

الا ترى ان قول القائل اعط كل بالغ رشيد من هذه الجماعة مثلا
درهما يقتضي ارادة السؤال والفحص عن جميع هذين الوصفين
لا الاقتصار على ما سبق العلم باجتماعهما فيه وفيه بحث لان
وجوب البحث عن العدالة وعدمها ليس لوجوب التثبت عند خبر
الفاسق وحده بل لوجوب التثبت في خبر الفاسق مع وجوب العمل
برواية العدل كما يستفاد من مفهوم الآية اذ لو لم يجب بخبر العدل
لامكن التثبت في خبر الفاسق مع وجوب العمل بترك العمل برواية
غير معلوم العدالة من غير بحث وتفتيش لانتفاء المعارض على هذا
التقدير والحكم بارادة الفحص والسؤال في المثال المفروض غير مسلم
لما عرفت من امكان الامتثال في مثله بالجمع بين المعلوم والمشتبه
ولا يبعد ان يكون المراد انه لما كان الحكم في الآية والمثال متعلقا بنفس
الوصف الموافق لما تقدم العلم به من غير خصوصية لم يجب الاقتصار
على المعلوم بل كان الواجب تحصيل العلم بتحقق الامر الموافق بطريق
البحث والتفتيش او غيره كالجمع بين المعلوم والمشتبه في الفعل او
الترك وانما ذكر البحث بطريق المثال لكونه احد الطرق لحصول
العلم لا لاختصاص الامر به وقد ظهر مما ذكرنا ان الشارع اذا امر
بشيء مجهول صفته فاما ان يتمكن مع ذلك مما يشبهه او لا وعلى الاول
فاما ان يكون للمكلف طريق الى العلم بالحال او لا فان كان وجب
البحث والتفتيش والا بنى على جانب التحريم او ثبت التخيير وعلى الثاني
كان المكلف مخيرا بين البحث والجمع بين المعلوم والمشتبه فتامل ولا تغفل
الثالثة قد يتسامح اهل العرف في استعمال الالفاظ الموضوعة للمتفاوتين
والازمنة والاعداد فيما يزيد عليها بقليل او ينقص عنها العدم الاعتداد
بالتفاوت اليسير وتنزيلا للموجود منزلة المعدوم او المعدوم منزلة
الموجود كما يقال لمن اقام في بلدة تسعة ايام وبعض العاشر او عشرة ايام

وبعض الحادى عشر انه اقام فيها عشرة ايام ولمن قطع فرسخا الا ذراعا
او ذراعين او فرسخا وذراعين انه قطع فرسخا ولمن اشترى رطلا
الا درهما او درهمين انه اشترى رطلا وربما تسامحوا باطلاق
تلك الالفاظ مع الشك فى الزيادة والنقصان كما يقال لزيد على
الف او هذا الصندوق بيع عشرة الا واحدة او واحدة او نحو هذا بيسير
ومثل هذا التحديد يسمى تقريبا ومقابله التحديد الحقيقى وهو
الذى يراد نفس المسمى من دون زيادة ونقصان وكثيرا ما يسامحون
ايضا بتسمية الشئ باسم اغلب اجزائه كما فى اطلاق الحنطة على المخلوط
بالشعير او التراب واللبن على المشوب بالماء اذا كان الخلط او الشوب
يسيرا ولكثرته وقوع هذا التسامح فى اطلاقات العرف توهم كثير من
الناس تغير الالفاظ من معانيها الاصلية وصيرورتها حقائق
عرفية فيما يتوهمون بدء حتى ان من الفقهاء من سوى لديهم هذا
الوهم فحكم بارادة التقريب من كثير من التحديدات الواردة فى الشرع
كتحديد الكر بالوزن والمساحة وتحديد البلوغ بالسن وتحديد
سن اليأس وهذه الاقامة القاطعة للسفر وغيرها من التحديدات
لزعمه صدق الاسم بحسب العرف وجميع ذلك مع التقريب الفاحش وان
العرف مقدم على اللغة فى الخطابات الشرعية ومن القاصرين من
زعم صحة السجود على القرطاس المكتوب والحجر الذى يعلوه الوسخ
وان كانت الجبهة ملاقية للكتابة والوسخ لانه يقال فى العرف
انه يسجد على القرطاس والحجر وكذا صحة الصلوة اذا رفع جبهته عن
موضع السجود قليلا ثم عاد ولو مع العمد والاختيار اذ لا يقال فى
العرف انه زاد فى صلوته سجودا وذلك كله توهم باطل وخيال
فاسد لان العرف فى ذلك كله مطابق للغة غير مخالف لها وتلك
الالفاظ باقية على معانيها الاصلية غير مصروفة عنها وانما استعملها
اهل العرف

اهل العرف فى غير معانيها التسامح فى الاطلاقات وتوسعهم فى الاستعمالات
بمعونة القرينة الصارفة عن الموضوع له كما فى سائر المجازات ولذا
فى مواضع التدقيق والتحقيق يدعون التسامح جانبا ويضربون عن
التساهل صفحا بل يتحاسبون على الذرة والمثقال ويراعون الشعير
والدقائق ويلاحظون النقير والفتيل وكذا الفقهاء لا تأمل لهم
فى ارادة التحقيق من الالفاظ فى ابواب المعاملات والوصايا
والاقارير والمواريث وفى تحديد الاعواض وضبط الاجال
فى المعاوضات والمداينات وانما ذهب بعضهم الى ارادة التقريب
فى بعض المسائل غفلة عن حقيقة الحال وعما استقر عليه امرهم من
جمع الفقد او تعويلا على القرائن الدالة على التقريب فى ذلك البعض
وايضا فانا نقطع ان العشر مثلا اسم لهذا العدد المخصوص المتألف
من الوحدات المعلومة فان اضيف الى الايام مثلا كان معناه عشرة
ايام كاملة لا يزيد عليها شئ ولا ينقص منها شئ فلو اطلقنا العشر
على ما ينقص عنها بيسير كساعة مثلا فكأنا ادعينا ان العشر الاساعة
عشر حقيقة وانه لا فرق بين العشر الكاملة والعشر الا ساعة القليلة
النقص وعدم الاعتداد والتفاوت اليسير وليس المراد ان العشر الا
ساعة فرد من العشر يصح اطلاق اللفظ عليه لكونه فردا حقيقيا
من المسمى والا لما صح التعليل بقلة النقص وعدم الفرق لان نسبة
المسمى الى اجزئياته المتساوية واحدة لا اختلاف فيها وليس نسبة البعض
اليه اولى من البعض الآخر فيجب ان يكون الاطلاق فى الجميع للفرد له
لا للفرد غير فى البعض والقرب منه فى الآخر وايضا لو كان الزائد والناقص
من افراد العشر لصح الاستثناء والعطف فى قولنا عشرة الا ساعة وعشرة
والتالى باطل بالضرورة وكذا المقدم وايضا لو صح كون العشر الا ساعة

وزاد العشر القريب منها وعلة النقص عنها الزم ان يكون العشر الا
ساعتين وزاد العشر ايضا لان نسبة العشر الا ساعتين الى العشر
الا ساعة كنسبة العشر الا ساعة الى العشر الكاملة وكذا نقول
في العشر الاثنية والعشر الاربعة وهكذا الى ما ينتهي في طرف القلة
ومثل ذلك الكلام في جانب الزيادة ايضا بلا تفاوت فيلزم ان
يكون جميع اجزاء العشر واضعافها عشرة حقيقة وهو ضروري
البطلان فعلم ان اطلاق العشر على جزئها القريب منها كالعشر
الا ساعة منها ليس باعتبار الوقوع بل المسامحة العرفية في الاستعمالات
وعدم الاعتداد بهم بالنقص اليسير غالبا وكون هذا القدر من
التفاوت مما يتساهل فيه ولا ينظر اليه بل ينزل عدمه منزلة
الوجود حتى كاد ان لا يوثق عدمه في صدق اللفظ وهذا امر
بين ظاهر في العرف والتشكيك فيه من قبيل الشك في الضروريات
وبنيه على ما ذكرنا من ان اهل العرف يراعون التفاوت
اليسير ببيا لغون في الاستقصاء والتدقيق اذا توجب على ذلك
امرهم يعني بعد ذلك كما لو اجل الغريم قضاء الدين بعشرة ايام
ولم يبق من المدة الا ساعة فانه لا يحل له المطالبة فلا يقدر
عليها ولو كان طالبا للمدين ان يعتذر ببقاء شيء من المدة
ولم ينكر احد من العقلاء في هذا الاعتذار ولو قال السلطان لجلبك
في هذا البلد الى عشرة ايام فان لقيت بعدها فقتلتك فانه لا يجوز له
قتله في العشر وان لم يبق منها الا ساعة او اقل ولو قتله لنسب
الى الغدر ونقض الامان وكذا الشان في كل من له خطر وشان فان
اهل العرف في ذلك يحمون على ترك المتساهل والمتسامح وانما يناقش على
فيما ليس لهم فيه زيادة عناية واهتمام كما لا يخفى على من له خطر عادة لتلك
وطريقتهم

وطريقتهم في المحاورات والمعاملات وبالجملة فلاهل العرف في اطلاقاتهم مقامات
مقام تسامح وتساهل في اطلاق اللفظ ومقام استقصاء وتدقيق
والمعتبر في اطلاق الحقيقة العرفية صحة الاطلاق في المقام الثاني
المبتني على ترك التسامح والتساهل اذ لو كان صحة الاستعمال مطلقا وعلى
وجه التسامح والادعاء دليلا على كون اللفظ حقيقة لزم ان يكون
المجازات حقايق لان جلها بل كلها اريد ادعاء انه للمسمى فان قائل
وانكر هذا يوهم يتجلى ان الرجل الشجاع يراد من الاسد حقيقة
وان للاسد فردين احدهما الحيوان المذكور في تلك الصفة فيلزم
الاشتراك في الكلام المذكور حقيقة وذلك معلوم البطلان ولما كان
صحة الاطلاق التي اشرنا اليها مبنية على المسامحة الذي لا ينبغي الحقيقة
لم يجز التعويل عليها في حمل الالفاظ لان الاصل في الاستعمال الحقيقة
والحمل على المجاز موقوف على القرينة والذي يدعي التوسعة في العرف
اما ان يدعي صحتها في غير مقام التسامح والتساهل او صحة الاطلاق
ولو في ذلك المقام بمقتضى الوضع والنقل او ان الحمل عليه لا يتوقف
على ذلك بل يجب القول به وان كان مجازا وذلك كله باطل لما عرفت
من ان الاطلاقات انما تصح في مقام التسامح دون التحقيق وان صحة
الاطلاق في مقام المسامحة والادعاء لا تقتضي الحقيقة ولا يثبت الوضع
وانه اذا لم يثبت الوضع المعتبر لم يجز الحمل عليه لا مع القرينة لان الاصل
في الاستعمال الحقيقة وبذلك علم انه لا اشكال في ارادة التوسعة اذا كان
اللفظ موضوعا لما يقتضيها او كانت هناك قرينة تدل على ارادتها
فان ذلك خارج عن محل النزاع قطعا ولا كلام في دلالة القرينة ولا في
دلالة اللفظ مع القطع بوضعه للمعنى كما لا يخفى وانت اذا تفتشت هذا المبحث
وامعنت النظر فيه انكشف لك الوجه في ما ذهب اليه الفقهاء من ارادة التحقيق
في مسائل الفروع وكذا اندفاع ما اورده المتأخرون عليهم من ان التضييق

في معاني الالفاظ خلاف طريقة العرب فعليك بالتامل في هذا المقام فكم زلت للاعلام الاقدام وتما يتعلق على هذا البحث قول الفقهاء باشتراط الصيغة في المعاملات اللازمة كالبيع والاجارة والصلح فانهم ادعوا ان اسم البيع وغيره انما يطلق على ما اشتمل القصد اي الايجاب والقبول اللفظيين وان ما لا يشتمل على ذلك فليس بيعا ولا اجارة ولا صلحا وانما هو شيء يشبه تلك الامور لشاركتها اياها في الغاية المقصودة منها فيطلق عليها تلك الاسامي مجازا واعترض المتاخرون بان العرف قاض بصحة الاطلاق مع انتفاء الصيغة وان طريقة الناس في جميع الاعصار والامصار الاكتفاء في معاملاتهم بالمعاطات الخالية عن الصيغة وانهم يسمون ذلك بيعا واجارة وصلحا من غير توقف فيتناوله الادلة الدالة على صحة المعاملات المذكورة وفيه ان اكتفاء الناس بالمعاطات وتسميتهم اياه بيعا ليس الا من الامور المتحرزة التي لا يعتنى بشانها كبيع قليل اللبن واللحم والبقل وما شابه ذلك واما المعاملات الخطرة كبيع الدور والخانات والبساتين والحمامات وبيع الجواري والعبيد والخيل الجياد والسلع النفيسة المثمنة فانهم لا يكتفون فيها بالمعاطات قطعا ولا يعدون المعاطات بيعا ولا معاملة فعلم ان اطلاق البيع مثلا على المعاطات يسامح العرف وتساهلهم في الاطلاقات وقد عرفت ان صحة الاطلاق في مقام التسامح والادعاء لا يثمر الحقيقة ولا يثمر الوضع فلا يدخل المعاطاة في عموم البيع فانها انما تناولت الافراد الحقيقية دون غيرها واعلم انه قد يتوهم انه كلما يصح اطلاق عند اهل العرف حقيقة فهو حقيقة عرفية وما لا يصح لذلك فليس بحقيقة عرفية وليس كذلك فان اهل العرف قد يجوزون الاستعمال على وجه الحقيقة لظنهم تحقق المستعمل فيه مع انتفائه وقد يجوزون الاستعمال على وجه الحقيقة

لظنهم

لظنهم انتفائه مع تحققه فلا عبرة اذن في ثبوت الحقيقة العرفية وانتفائها بحكم العرف بالتحقق وعدمه مطلقا بل المعتبر في ذلك حكم العرف مع العلم بحقيقة الحال وبدونه يجب تقديم علم اهل العرف واطلاعهم فان صح الاطلاق عندهم مع ذلك فهو حقيقة عرفية والا صح او مجاز عرفي وان كان الامر على العكس من ذلك عندهم نظرا الى عدم اطلاعهم على حقيقة الامر والوجه في ذلك ظاهر فان العرف محكم في المفاهيم والمدلولات دون المصاديق والافراد ومن هذا يعلم انه لا يشترط في صدق المتوطن عرفا بقاء المتوطن في المكان ستة اشهر وكذا لا يشترط في صدق المكاري والجمال مثلا تكرار العمل ثلاث مرات او اكثر كما قيل فان اهل العرف اذا اطلقوا على صدق المتوطن واراديته فانهم يطلقون عليه اسم المتوطن بمجرد انتقاله الى المكان مصاحبا للنية وان لم تمض عليه المدة المشهورة بل وان فارق المكان من وقته الا اذا نوى الاعراض فانه لا يطلق عليه الاسم منها في العرف فهو لم يفارق بعد باخاذها وكذا الكلام في الفاظ الصنائع والحرف فانه يطلق عليها في العرف صنعه مع التشاغل في الجملة وان لم يتكرر العمل الا مع نية الاعراض فيزول عنه الاسم وان كان متشاغلا ولهذا الحق ايضا فروع كثيرة من مسائل الفقيه يقف عليها المتتبع الماهر ويعفل عنها المتكلف القاصر والله ولي التوفيق قوله والاريب في وجود الاخيرين اي اللغوية والعرفية اما اللغوية فلوجود مثل السماء والارض والنار والماء والحر والبرد من المتواترات التي لا تقبل التشكيك ويستدل عليه بان ههنا الفاظ مستعملة في معان فان كانت هي الموضوع لها كانت حقايق لغوية فهو المطلوب والا كانت مجازات لان الاستعمال الصحيح منحصر في الحقيقة والمجاز وكونها مجازات يستلزم وجود الحقايق المناسبة لان المجاز مشروط بالعلاقة المصححة والقرينة المانعة فالحقيقة اللغوية موجودة قطعا واعترض

بان المجاز يستلزم الوضع ومجرد الوضع لا يقتضي الحقيقة بل مع الاستعمال
وقد يستدل بانها لو كانت مجازات لزم الاحتياج الى القرينة في استفادة
المعاني منها والتالي باطل بالضرورة اذ لا ريب في حصول الفهم فيها من نفس
اللفظ فكذا المقدم وفيه ان ذلك انما يثبت بركونها حقايق فاما
انها كونها حقايق لغوية فلا وقد يستدل ايضا بان الانسان التجدي
بالطبع يحتاج الى الدلالة على ما في نفس الامر بسهولة والدال على ما في نفس
الامر بسهولة هو اللفظ الموضوع وفيه انه انما يدل على وجه الوضع
وهو لا يستلزم العلم واما العرفية فلوجود مثل الدابة والقارورة
والحابية والملك والجن والغائط مما وضع في اللغة لمعنى ثم غلب استعماله
في العرف العام من غير حد افاد بغير قرينة ولذا وجود مثل الفاعل والمفعول
والصحيح والمعلول والجوهر والعرض والصغرى والكبرى مما غلب استعماله
في العرف العام الخاص في غير معانيها الاصلية والباعث على تغيير اللغة
امران احدهما ان اللغة لا تفي بجميع المعاني للقطع بخلو كثير من الاسماء
عن الاسماء كانواع الروائح ولان المعاني غير متناهية والالفاظ
متناهية لتركبها من الحروف المتناهية والمتناهي لا يفي بغير المتناهي
فربما اضطروا الى التعبير عما لم يوضع له لفظ في اللغة وحصل ذلك باختراع
الالفاظ واستعمالها في غير معانيها اللغوية وحيث كان اختراع اللفظ
حرجا جعل قانون اللغة النقل الاول اعني تعيين اللغة الى ما اضطروا
اليه وذلك اما بالوضع له كما في المرتجل او للعلاقة بينه وبين المعنى اللغوي
كما في المنقول اوبدون الحد كما في المجاز اللغوي والثاني يستدعي الحاجة
الى التعبير عن بعض افراد المسمى مع قلة الاحتياج في البعض الاخر فيغلب استعماله
في ذلك البعض ويقل في هذا حتى يتحقق الحد ويحصل النقل ويلوح
من كلام المصنف وغيره من الاصوليين في هذا المقام حيث نفوا الريب
في ثبوت الحقيقة اللغوية والعرفية وذكروا ان الخلاف في الحقيقة الشرعية
انما الخلاف فيما عدا الشرعية وهو في اللغوية والعرفية الخاصة كذلك واما
العامة

من المسميات

فيه بحث لانهم ان قالوا بوجود
تلك المعاني مطلقا فممنوع
وان قالوا بانتفائها مطلقا
فكذا الفعول حكم
الالفاظ كالاعلام
١٢

واما العامة فقد ذكر العلامة وغيره تحقق الخلاف فيها من جهة الوقوع وانظر
انه ممن قال بنفي المجاز كما حكي عن الاسفرايني بناء على وفور حاصلها ومع انتفاء
الاصل وكلا الامرين فاسد والمخالف في الحكم على تقدير وجوده شاذ
وربما توهم بعض الاضداد بين امتناع العرفية العامة لوجه ان اتفاق
الخلق الكثير على نقل اللفظ ممتنع عادة وانه لو امكن فالعلم به ممتنع
وهذا من سبب امتناع تحقق الاجماع والعلم به وهي مصادمة للضرورة
والجواب عنها في المقامين قضاء العادة بالامكان والوقوع مع وجود
الداعي وبالعلم مع التتبع والتفحص وهو ظاهر واعلم ان التحقيق للغوية
طرفا يمكن اثباتها بها الاقل التواتر كما في لفظ الارض والسماء والنار
والماء وغيرها وقد شكك فيه بعض الناس بان الالفاظ الظاهرة
المدلولة كالحلال وصيغة الامر والنهي وصيغ العموم قد وقع الخلاف
والتشاجر فيها مع عظم شهرتها وشدة الاحتياج اليها فما ظنك بغيرها
وايضا الرواة معلومون كالخليل والاصمعي وابي عمرو وابن العلاء
وابن عمرو والكسائي ولم ينقلوا احد التواتر فلا يحصل القطع بقولهم وايضا
فانهم اخذوا ممن تتبع كلام البلغاء فالغلط عليهم جائز والجواب عن
هذه الوجوه اجمالا انها تشكيك في مقابلة الضرورة فانا نعلم قطعا
ان من اللغة ما هو متواتر لا يقبل التشكيك والقدح فيه بما ذكر
جرى مجرى شبه السوفسطائية في انكار الضروريات فلا يكون مسموعا
وتفصيلا ان الضروري قد يخفى على الانسان لسبق الشبهة الى ذهنه
وحصول العلم في متواترات اللغة بطريق التسامع وتظافر النقل في الغالب
كما في العلم بوجود البلدان الكثيرة والحوادث العظيمة وهذا لا يتوقف
على الورود عن اهل اللغة بزيد على العدد المعتبر في التواتر فان عددهم
لا ينحصر في الاربعة والخمسة كما ظن وبجواز الغلط على الاحاد لا يستلزم جوازه
على الجملة فان حكم الجملة قد يفارق حكم اجزائها وقد ظهر مما اشرنا اليه من
ان من متواترات اللغة قسمان الاقل ما حصل فيه العلم بتسامع الاحياء

لا ريب في حصول العلم في المتواترات بطريق التسامع فانه قد
يحصل بالتسامع وبالتظافر وبهما وقد
يحصل بالتظافر فقط وقد يحصل بالتسامع فقط
وكون الاخير هو الحاصل من اخبار
اهل اللغة

وتظافر النقل من دون ان يتميز فيه طريق عن طريق والثاني ما حصل فيه
العلم بتتبع كلام اهل اللغة والرجوع الى الكتب المدونة واكثر اللغات
المتواترة من القسم الاول والعلم فيها واضح والثاني طريق الاحاد كرواية
الخليل والاصمعي وغيرهما وهذا الطريق انما يفيد الظن اذا عرى عن القرائن
لان خبر الواحد بنفسه لا يفيد العلم لاحتمال السهو والاشتباه
او التقصير في التتبع او البناء على اصل فاسد كالقياس في اللغة وتجويز
الزيادة عليها فقد نقل عن ابن فارس ان ما قيس على كلام العرب فهو من كلامهم
وعن رفيعه وابنه انها ارتجلا الفاظا لم يسبقا اليها ونسب الاصمعي
الى الخليل نحو وزيادة الفاظ في اللغة وقد روي عن ابن جني ان اشعر علم
قومه لم يكن لهم علم اصح منه فتناقلت العرب عنه بالجهاد بعد ظهور الاسلام
فلما اشتهر ورجعت العرب الى اوطانها راجعوا الشعر وقد هلك اكثر
العرب والاكتاب هنالك وعن يونس والي عمرو انه ما انتهى الينا
مما قالت العرب الا اقله وايضا فقد كثر قدح الاكابر الادباء بعضهم في بعض
وقدح البصريين في الكوفيين كعكسه معروف وقد قيل ان اجل ما صنف
في اللغة كتاب العين مع ان جمهور اهل اللغة قد اكثروا من القدح فيه
وايضا فان الغالب على اهل اللغة فساد المذهب في انتفاء العدالة ومع
ذلك فلا يؤمن عليهم من تعمد الكذب والوضع اذا كما تعلق بذلك بعض
الاغراض الفاسدة فان تحاسد الادباء وتنافسهم في القرب من السلاطين
والامراء امر معلوم ظاهر جلي وقصة سيبويه والكسائي مشهورة وقد قيل
ان العرب ارتشوا في مواقفة الكسائي وانهم علموا بحاله من الرشيد فوفق
ومع ذلك فلا ريب في ان نقل الاحاد لا يفيد القطع فضلا يفيد الظن وهو
كاف في المسائل الوضعية وقد توهم بعض القاصرين انما ذكر من
الخلل في نقل الاحاد يقدح في الجميع والاعتبار يزعمانه فاسد مع ذلك
يحصل الظن بصدق الخبر وانه على تقدير حصوله لا عبرة به لان الحجة
هو القطع دون الظن وفساده اظهر من ان يخفى لانا نعلم بالضرورة
حصول

حصول الظن في المسائل اللغوية من قول اللغوي واخباره خصوصا
اذا كان من الجماعة المشهورين بالضبط وكثرة التتبع كالخليل
والاصمعي وابن الكيت والجوهري وابن الاثير واضرابهم ووجود
الخلل في الروايات لا يقدح في تحقق الظن بصدق الراوي
مع ان الخلل الواقع في الاحكام اضعاف اضعاف ما وقع فان وضع
الحديث امر محقق لا مرية فيه وقد صح عن النبي صلعم انه لما اكثر
وامن الكذب عليه قام خطيبا فقال ايها الناس كثرت علي
القالة الا من كذب علي متعمدا فليتبوء مقعده من النار وعن
الائمة عليهم السلام انهم قالوا لا تقبل منا من يكذب علينا وان الزنادقة
والغلاة كانوا يضعون الاحاديث ويدسونها في كتب الثقات
والمشاهير من اصحاب الحديث يريدون بذلك فساد الملة
وتناقض الاخبار الموجب لسقوطها عن الاعتبار واما
وضع اللغة فليس كذلك اذ هو مقطوع به فانه لم يثبت الا بطريق
الاحاد الذي يلزم من تعمد تكذيبه وايضا فان النقل
بالمعنى الذي هو مظنة التغيير والتبديل كثير شايع في روايات
الاحكام بخلاف اللغة فانه فيها نادر قليل بل معدوم كما لا يخفى
على المتتبع ومن اسباب الاختلاف في روايات الاحكام بل العمدة
فيه هو التنقيد من اهل الخلاف على ما نطقت به الاخبار ودل
عليه نص الآثار وهذا الفرع من الخلل معلوم الانتفاء في نقل
اللغة واذا لم يكن الخلل الكثير الواقع في روايات الاحكام قادحا
في حصول الظن فعدم قدح القليل الواقع في اللغة اولى واحرى
ومتى جاز التعويل على الظن الحاصل من خبر الواحد في الاحكام جاز
التعويل عليه من اللغة ايضا لان الاحكام اصل بالقياس الى اللغة

التي من هي الموضوعات والاكتفاء بالظن في الاصل يستلزم الاكتفاء
في الفرع والا لزم زيادة الفرع على الاصل وقد عرفت من كثرة وجود
الخلل في روايات الاحكام وقلتها في نقل الخلاف ومن المعلوم انه
كلما كان وجود الخلل في النقل اكثر كان الظن الحاصل منه اضعف
وكلما كان الخلل اقل كان الظن اقرب وجواز التعويل على الاضعف
يقتضي جواز التعويل على الاقوى وايضا فان امر الاحكام اشكل
واعظم من امر اللغة ولذا ترى ان من ينفي حجية خبر الواحد في الاحكام
كالسيد المرتضى وابن زهرة وابن ادريس وغيرهم قد وافق على الحجية
في اللغة وليس ذلك الا لان الاهتمام باللغة ليس كالاهتمام
بالاحكام وان الامر فيها اهون منه وغيرها وجواز العمل بالظن
فيما المزيد خطر واهتمام يقتضي جواز العمل به فيما ليس بذلك المثابة
والحاصل ان جواز التعويل عليه على خبر الواحد في الاحكام التي
هي الاصل المقتضي بها مع كثرة مظان الخلل الموجب لضعف الظن
فيه يقتضي جواز التعويل عليه مع انتفاء ما يوجب الضعف
في اللغة التي يتفرع وجوب معرفتها على وجوب معرفة الاحكام
ويتسامح فيها ما لا يتسامح في الاحكام وذلك ظاهر ويدل على حجية
الظن في اللغة ايضا اجماع العلماء على اعتبار الظن في موضوعات
الاحكام الشرعية فان الاصوليين منهم ذهبوا الى ان المجتهد هو ظن
المجتهد الجامع لشرائط الفتوى في الاحكام وموضوعاتها والاخباريين
انما منعوا من العمل بالظن في نفس الاحكام دون الموضوعات
فالعمل بالظن في الموضوعات مجمع عليه وقد حكى جماعة من الاصحاب
منهم المرتضى اجماع العلماء على ان الظن يقوم مقام العلم ويسد مسده
في كل موضع يتعذر فيه العلم وهذا منه وايضا فان الحاجة ماسة
لقبول

لقبول خبر الواحد في اللغة لتوقف الاحكام عليها وانسداد باب العلم بكثير
منها ومع ذلك فلو كان العلم باللغة مكلفا به لزم تكليف ما لا يطاق
او سقوط التكاليف المبتنية على ما ينعذر فيه العلم على كثير منها وحيث
ان التكليف باق مع انتفاء العلم فالحجة هو الظن قطعا ويدل على
حصول الظن وحجيته ما اطبق عليه علماء الامصار في جميع الاعصار
على الحجية والاعتبار من دون توقف ولا انكار فان المفسرين
والمحدثين وعلماء الاصوليين والفقهاء والادباء على كثرتهم
واختلاف علومهم وفنونهم لم يزالوا في وضع اللغات وتعيين
معاني الالفاظ يستندون اليها باقوال اللغويين ويعتمدون
عليها ويراجعون الكتب المدونة في اللغة فجرت بذلك عاداتهم
واستمرت بذلك طريقتهم حتى انهم في مقام التخاصم والنزاع في اللغة
اذا استند احدهم الى نص لغوي موافق لمقاله التزم به خصمه
او عارضه بنص اخر يقابله ولم يقل هذا خبر واحد وهو لا يفيد
الظن وعلى تقدير افادته الظن فلا عبرة به اذ الحجة هو القطع دون
غيره ولولا ان حصول الظن والحجية معا من الامور المقررة المعلومة
لديهم بل الضرورة عندهم لما امكنوا عن نكير والظهر واما عندهم من الخلاف
او التوقف فان العادة قاضية بذلك في مقام التناجر والتنازع والقيل
طال ما وقع التخاصم بينهم فلم يخرجوا عما ذكرنا من القبول والاذعان
او الاتيان بالمعارض كما لا يخفى على من له ادنى تتبع وبالجملة فاعتماد
العلماء على اللغة واستنادهم اليها بين في العيان برهن مؤيد لبيان
واغنت حلبة اللسان فيه عن اقامة الحجة والبرهان وناهيك في ذلك
اعتناء الاكابر والاماثل بجمع اللغة وضبطها وتدوينها وحفظها
حتى صنفوا فيها كتب المشهورة والمؤلفات المعروفة وما فعلوا ذلك
الا لتكون الكتب المؤلفة في هذا الفن مرجعا لمن بعدهم من العلماء ومنهلا

لمن يأتي من الفضلاء والادباء لياخذ وامنها ويصدر واعنها والمفضل الافضى
والغرض الاسنى من التصدي لهذا الجمع والتاليف هو شرح القران والحديث
وحل ما فيهما من الالفاظ المشكلة واللغات الغريبة على ما صرحوا به في
خطبهم ومفتتح كتبهم ودل عليه اقوالهم في وصف علم اللغة وفضيلته
وذكر فرياه وحضا نضر فاتقا باسرها راجعة الى امر واحد
هو تيسر فهم الكتاب والسنة بهذا الفن ولذا اقتصر كثير من
اهل اللغة كابي عبيدة والمازني وقطرب وابي عبيد وابن قتيبة والبستي
والهروي وابن الاثير وغيرهم على ايراد غريب القران والحديث او غريب الحديث
وحده ولم يتعرضوا لما سوى ذلك لحصول الغرض الاصلي من اللغة بهذا
المقدار وانتفاء الماهية في غيره ومن المعلوم ان الغرض المذكور انما
يتاتى على تقدير حجية خبر الواحد وجواز التعويل عليه في اللغة
فيجب القول بحجيته والا لزم ان يكون علم اللغة مع شرفه وتوقف الكتاب
والسنة عليه باطلا واجتهاد العلماء في تاليفه وتدوينه ضائعا
مع ان تدوين اللغة قد حصل في المائة الثانية من الهجرة في زمان
الصادق والكاظم والرضا عليهم السلام وقد شاع غايته الشيوع في المائة الثالثة
ولم ينقل عن الائمة ع ولا عن غيرهم من التابعين انكار ذلك صلا
بل ورد عنهم ما يقتضي الحث على تعلم اللغة والمعرفة بوجوه الالفاظ
كما يظهر من التتبع في الاخبار واعلم انه اذا تعارض النقل عن اهل اللغة
فالواجب طلب المرجح والعمل بالراجح ويحصل الترجيح بالعدالة وكثرة التتبع
لكلام العرب والممارسة لعنوان الادب وغلبة الضبط وقلة الخلط
بين الحقيقة والمجاز كما اتفق لكثير من المتاخرين ووجب العهد من
العرب العرباء وكون الناقل عربيا وان غلب عليه اللحن والتعيين
فان حفظ الاصل معين على التمليك وغير ذلك مما يوجب قوة الظن
فان تساويا فالاقرب وجوب تقديم المثبت على النافي والبناء على عدم

او من وجه

او من وجه كما في لفظ الصعيد والغناء فان اهل اللغة اختلفوا في ان
الصعيد هل هو وجه الارض مطلقا او خصوص التراب مطلقا والغناء
الصوت المطرب او مرجع الصوت فنقول الصعيد وجه الارض
مطلقا والغناء الصوت الذي فيه ترجيع او طرب وذلك لان ما
يدعيه النافي شهادة على النفي ومرجعها الى عدم الوجدان
بعد الفحص وعدم الوجدان لا يقتضي عدم الوجود وقد يجاب
المثبت فيصدق وربما يقال ان الواجب في صورة التعارض
الاخذ بما اتفق عليه فيه القولان وترك ما اختلفا فيه لان
اللغة توقيفية والتعارض يوجب التساقط فلا يحصل التوقيف
وفيه ان قد حصل بقول المثبت وقول النافي لا يصلح للمعارضة
كما عرفت وانما لم يشترط الايمان والعدالة في نقل اللغة
كما في نقل الاحكام لما مر من ان الغالب على اهل اللغة فساد المذهب
وفقد صفة العدالة ولو شرطنا فيها وجود الوصفين
لزم عدم جواز التعويل على النقل الا في النزر القليل وهو في
قوة القول بالعدم لتبادر النقل في اللغة وايضا فان الاجماع
يدل على اعتبار خبر اللغوي ونقله وان كان فاسد المذهب
او فاسقا بجوارحه ما لم يعرف بتعمد الكذب لم يعهد من العلماء
في العصر السابق واللاحق رد قول اللغوي لاجل ذلك وكذا
قضاء الضرورة وانسداد باب العلم فان فساد المذهب لا يمنع
ظن الصدق وكل الفسق بغير الكذب فتم الثالث الترديد
بالقرائن من غير ان يصرح بوضع اللفظ للمعنى كما في الاطفال يتعلمون
اللغات واهل اللغة يتعلمون لغة اخرى كالعجمي يتعلم العربية فان تعليم
هؤلاء انما يكون بالترديد لامتناع التصريح بالنسبة الى من لا يعلم شيئا
ثم ان الترديد اما ان يكون من اهل اللسان اي من الذين يستشهد

بكلامهم ويعتد باستعمالهم كالعربي الفصيح او من غيرهم ممن له اطلاع على اللغة
ولم يعرف بها وان لم يكن من اهلها فكل واحد من القسمين ينقسم الى قطعي
وظني اما الاول فمناط القطع والظن كثرة الاستعمال والتردد
وقلتهما سواء حصلا من متعدد او واحد فانه قد يحصل القطع فيه
من تردد الواحد اذا بلغ التردد منه مرتبة الخبر الناشئ عن اعتقاد
فان المفروض كونه من اهل اللسان ولا ريب انه اذا اخبر احدهم
بان هذا اللفظ موضوع لكذا وعلمنا بانه انما اخبر عما يعتقده
فانه يحصل لنا العلم بوضع اللفظ من خبره ذلك فكذا ما هو بمنزلته
وربما لا يحصل القطع من المتعدد وذلك اذا كانت الاستعمالات
الصادرة من المجموع اقل من الاستعمالات التي حصلت من الواحد
وهذا القسم من التردد هو مستند اوائل اهل اللغة فانهم انما حصلوا
وضع الالفاظ من مخالطة اهل اللغة وتتبع استعمالاتهم ولم يكونوا
يسئلونهم عن الوضع فيخبرونهم بذلك ولئن كان ففي غاية القلة وندرة
وحيث ان مخالطة العرب وتتبع استعمالاتهم قد يوجب العلم بالوضع
لكثرة الاستعمال والتردد بالقرائن وهو الاغلب وقد لا يؤدي
الى العلم وانما يحصل منه الظن لقلة وقوع الامرين من بعضهم يحكمون بوضع
بعض الالفاظ ولا يتوقفون فيه ويدعون الظهور في البعض الاخر
ولا يحكمون بالقطع بل ربما اظهروا التردد والاشكال والاول
حجة على اشكال في الثاني دون الثالث كما لا يخفى واما الثاني فحصول
القطع فيه موقوف على الامرين الاول كثرة الاستعمال والتردد كما في
القسم الاول والثاني كثرة المستعملين والمترددين بحيث يتحقق منهم
التواتر لو اخبروا وذلك لان اقصى ما هنالك ان تردد الواحد في قوة
اخبار الناشئ عن اعتقاده فكما ان اخباره بالوضع لا يفيد القطع فكذا
ما هو بمنزلته

ما هو بمنزلته ان بين الخبر والتردد بونا فاحشا وقد بينا فان الظن من الاخبار
انما هو بناء على العلم واليقين بخلاف التردد بالقرائن فانه ربما يكون
لثبوت الوضع عند المستعمل بالنقل وغيره مما يفيد الظن فيستفيد فيه
دائره الاحتمال وبذلك يحصل الظن الحاصل فيه وادعوى ان التردد
ظاهر في القطع كالاخبار في حين المنع ولو سلم فالظهور قد لا يكون ظهورا
من الخرقطعا فان قيل قد ذكر جمع من محققي الاصول ان طريق التردد
بالقرائن قطعي وهذا ينافي ما ذكرتم من التقسيم لانا يقال لعل المراد
ان التردد من جملة الطرق قطعا كالتواتر والاحاد لا انه مما يفيد
القطع لانهم قد ذكروا ذلك في الجواب عن حجة النافين للحقيقة الشرعية
وقد احتج فيها المستدل ان طريق الاحاد لا ينفع لعدم افادته
القطع فلو كان التردد ظنيا كالاحاد فلا يتم الجواب المذكور
قلنا المراد ان التردد بالقرائن مما قد يفيد القطع ويحصل بسببه العلم
بوضع اللفظ وهذا القدر كاف في صحة النسبة الى القطع في قولهم
طريق قطعي والفرض انه ليس من قبيل الاحاد الذي لا يفيد الا الظن
على ما مر في محله المستدل وليس المراد ان طريق التردد لا يكون الا
قطعيا كالتواتر كيف وقد علمت ان التردد لا يفيد الا الظن
بالوضع ذلك فلا يمكن ان يدعى فيه القطع مطلقا واعتبار الانتهاء
الى القطع فيه اصطلاح جامع بعد ما يقتضي خروج الظن من طرق
الوضع لخروج التردد بهذا القيد وعدم دخوله في التواتر
والاحاد قطعا مع ان الظن كونه من جملة الطرق فان الظن الحاصل
من خبر الواحد بل قد عرفت انه ربما كان بمنزلة الخبر وفي قوله
واعتبار الخروج عن ذلك دون حكم محض على ان اعتبار القطع في مفهوم
التردد بالقرائن يقتضي ان يكون قولهم وهذا طريق قطعي بمنزلة
ان يقال ان هذا الطريق القطعي قطعي والفائدة في هذا الحمل اصلا

الرابع الاستقراء وهو العمدة في تحصيل اللغة ومطالب الادبية وهو قد يكون
قطعيا كما في رفع الفاعل ونصب المفعول وغيرهما من المسائل المعلومة
وقد يكون ظنيا كما في اكثر المسائل التي اختلف فيها علماء العربية ولا تشترط
في القطع كونه تاما كما ظن لانا نقطع برفع الفاعل ونصب المفعول فيما ليس
الاستقراء فيها بتمام كيف ولو اشترط التمام لزم امتناع حصول القطع او
الاستقراء اذ الاحصر في استعمالات العرب مع ان علماء العربية كثيرا ما
يدعون القطع في المسائل الادبية ولا مستند لهم سوى الاستقراء
وايضا فانا نفرق بالضرورة بين رفع الفاعل والعطف على الضمير
المجرور بدون اعادة الجار وليس الا القطع بالاول دون الثاني
والفرق بين هذا الطريق وما قبلها ان الاول لمن لا يعلم شيئا
من اللغة وهذا للعالم في اللغة الطالب للزيادة فيها وربما ظهر من
بعضهم ان التردد اعم من الاستقراء وما تقدم في التردد من
الاقسام والاحكام مبني على هذا الاصطلاح والا فهو قسم
اذ لا مشاحة فيه الخامس طريق اللزوم وهو الاستدلال على الحقيقة
اللغوية بانتفاء لازم المجاز كوجود العلاقة المصححة او القرينة الصارفة
كما اذا استعمل اللفظ في اللغة فيما ليس بينه وبين المعنى الذي
وضع له شيء من علائق المجاز فان ذلك يقتضي ان الاستعمال
على وجه الحقيقة اذ العلاقة من لوازم المجاز فيلزم من انتفائها
انتفاء المجاز لان انتفاء اللازم يستلزم الملزوم وانتفاء المجاز
يستلزم ثبوت الحقيقة لانحصار الاستعمال الصحيح في الحقيقة والمجاز
فاذا انتفى الثاني منهما ثبت الاول قطعا ومثل هذا ما اذا فهم
اهل اللغة من اللفظ المستعمل معنى من غير ان يكون هناك قرينة
تدل عليه كما لو قال الرجل لغلامه ائتني بكذا وسمى له شيئا فانه يفيد
فانه يدل على ان حقيقة اللفظ هي ذلك اذ لو كان مجازا لتوقف الفهم

على نصب

على نصب القرينة الصارفة كما هو شان المجاز وحيث لم يتوقف عليها كما هو
المفروض فهو حقيقة في المعنى لانتفاء الواسطة كما عرفت السادس
وجود علامات الحقيقة كالتبادر وصحة الاثبات وعدم صحة
السلب في استعمالات اهل العلم ويحصل العلم بوجودها في اطلاقاتهم
من استقراء ما يحكى عنهم من الخطابات نظما ونثرا وادبا يحصل من
النقل والاخبار ايضا وهو قليل التابع استنباط العقل من
النقل كما يقال ان المجموع لجمع المحلى باللام حقيقة في العموم للدخول
الاستثناء فيه لاي فرد يراد والاستثناء هو اخراج ما لولاه
لوجب الدخول ولازم ذلك كل فرد من افراد الجمع المحلى باللام فيجب
دخوله فيه لولا الاستثناء ولا يجب دخوله فيه اذ اللفظ متناول
له بالوضع وهو معنى العموم وكما يقال الخمر في اللغة مقصور على العنب
لانه قد جاء في اللغة موصوفا بهذا الوصف والاصل في الوصف
التخصيص والاخراج او انه قال استثنى منه التمر والاصل في الاتصال
فعلم ان الخمر نوعا آخر غير المتخذ من العنب ايضا ومن هذا القبيل مثل ما
الفقهاء بصحة الحمل في القضايا الكلية الواردة في كلام الفصحاء على
ان المحمول موضوع لما يعم الموضوع او يساويه فانه قال يقال انه قد ورد
في اللغة حمل احد المفهومين على الآخر كليا والحمل كليا لا يصح عقلا
الا اذا ساوى المحمول الموضوع وكان اعم منه فعلم انه لم يوضع في
اللغة لما هو اخص منه لا يقال هذا كله تمسك بالادلة العقلية
في المطالب الوضعية التي لا مدرك لها سوى النقل على ما مر حوابه
لان الحجة في ذلك كله هي المقدمات النقلية وما يلزمها من اللوازم
اليقينية البينة اللزوم لها ولوازم النقليات حجة في المطالب الوضعية
لا حجة الملزوم يستلزم حجية اللازم قطعا والا لزم بطلان اللزوم
او انفكاك اللازم عن الملزوم مع ان الممتنع في الوضعيات هو الدليل العقلي

المحض كما صرح بواحد وهذا لا يقتضي انحصار الدليل في النقل المحض كيف والنقل
لا يستقل في الدلالة في شيء من المطالب بل لا بد وفي ذلك من حكم العقل
وتصرفه وما قيل من ان معرفة اللغة اما بالنقل البحت او بمعونة من
العقل فالمراد منها انها اما بصريح النقل كما يقال هذا موضوع لذلك
او بانضمام مقدمة عقلية اليه كما في غيره وان كان العقل
دخل في كلا القسمين كما لا يخفى الثامن الاستصحاب وهو ان يثبت
الوضع للمعنى عرفا فيحكم بثبوته لغة ايضا لان الاصل عدم النقل وهذه
طريقة معروفة في الاصول وقد بنوا عليها كثيرا من المطالب الوضعية
كوجود الفاظ العموم وكون الامر للوجوب والنهي للتحريم مما سيأتي
في محله انشاء الله تعالى وطريقة معرفة الحقيقة العرفية وجود علامات
الحقيقة واما دلالتها وهي ثلث الاولى التبادر وهو فهم المعنى من اللفظ
مع التجرد عن القرينة او قطع النظر عنها وانما كان ذلك علامة الحقيقة
لان استفادة المعنى من اللفظ اما ان يكون لمناسبة ذاتية بين اللفظ
والمعنى تقتضي الانتقال من اللفظ اليه كما ذهب اليه بعض الناس
او لا وعلى الثاني فلا بد من الوضع لان الفهم بدون الوضع والمناسبة
محال قطعا لعدم الربط بين اللفظ والمعنى على هذا التقدير وح
فاما ان يستقل الوضع بافادة المعنى المراد ولا يتوقف على القرينة
الصارفة عن غيره وذلك لان الموضوع له وهو الحقيقة اولا يستقل
بل يكون موقوفا عليها لان الوضع ليس لربط الماهيات كلها وبنائه
وهو المجاز ولما كان القول بالدلالة الذاتية باطلا كما مضى مشروحا
وكان المفروض ههنا حصول الاستفادة من مجرد اللفظ بدون توسط
القرينة كان السبب في فهم المعنى وضع اللفظ له فيكون حقيقة والاعتراض
عليه من وجوه الاول ان فهم المعنى من اللفظ في الدلالة الوضعية موقوف
على العلم بالوضع لان الدلالة الوضعية على ما صرح بواحد فهم المعنى من اللفظ
عند اطلاقه

عند اطلاقه بالنسبة الى من هو عالم بالوضع فلو كان العلم بالوضع موقوفا
على فهم المعنى كما ذكر لزم الدور وجوابه انا لا نسلم توقف الفهم في
الدلالة الوضعية على العلم بالوضع فان الاشتهار يقتضي تبادر المعنى
وفهمه من اللفظ المجرد لحصول الموانسة الموجبة للتفاهم والتفاهم الاشتهار
لا يقتضي العلم بالاشتهار فضلا عن العلم بالوضع وتحقيقه ان وضع اللفظ
اما ان يكون لتعيينه بازاء المعنى او لتحقق الغلبة والاشتهار فيه وعلى الثاني
والسبب في الفهم هو نفس الغلبة والاشتهار وكذا على الاول ان كان فهم المعنى بعد
حصول القرين واما اذا كان قبلهما كما في اوائل الاستعمال ففهم المعنى
موقوف على العلم بالوضع اذ لا سبب للفهم سوى ذلك فعلم ان فهم المعنى لا يتوقف
على العلم بالوضع مطلقا بل انما يتوقف عليه في صورة نادرة هو كون الوضع
تعيينيا والاستعمال قبل حصول الغلبة والاشتهار مع حصول الفهم مطلقا
موقوف على نفس الوضع اما فيما اذا كان على العلم بالوضع كما في هذه الصورة
فظاهر واما اذا كان بالغلبة والاشتهار فلان الوضع اما ان يحصل
بهما او بالتعيين السابق عليهما وعلى الاول فالسبب في الفهم هو الوضع الحاصل
بالاشتهار وعلى الثاني فالسبب القريب في الفهم وان كان هو الاشتهار
لكن لما كان الاشتهار فرع التعيين كان التعيين سببا بعيدا في الفهم
فيتوقف عليه الفهم فالوضع في جميع الصور من شرائط الدلالة وهذا
الاعتبار كانت الدلالة منسوبة اليه لا باعتبار العلم كما ظن وكيف كان القول
باعتبار العلم مع ان القول بان التبادر علامة الحقيقة دون صريح الامر
لم يكون التبادر علامة مما اتفق عليه الجمهور بل الظاهر انه لا خلاف فيه
اصلا فلم يبق الا القدح في توقف الدلالة على العلم وعدم اعتبار العلم
بالوضع من دلالة اللفظ لا يستلزم كون الوضع بمجرده كافيا في حصول
الفهم اذ لا بد من تعلق السبب بالسامع فان وضع اللغات محقق ولا يعلمها
كل احد وكان الذي اعتبر العلم بالوضع انما اراد هذا التعلق الذي هو بمنزلة

نظر الى ان مجرد الوضع لا يكفي في حصول الفهم وهذا انما الاعتبار عليه
الثاني النقض بالمشترك فانه حقيقة في معانيه ولا يتبادر شيء
منها الى الذهن وجوابه ان التبادر انما جعل علامة للحقيقة والعلامة
انما يلزم فيها الاطراد دون الانعكاس فلا يلزم من عدم التبادر
انتفاء الحقيقة والتحقيق ان التبادر معتبر في المشترك فانه انما
يتوقف على القرينة في تعيين المراد منه لا في فهم المعنى وقد عرفت
ان الارادة خارجة عن الدلالة وبهذا يحصل الجواب الوارد
في النقض على دليل المجاز عن عدم التبادر كما يظهر من بعض
الاصوليين لكن الحق ان علامة المجاز تبادر الغير لا عدم التبادر
لتحققه في اللفظ الموضوع قبل اشتهاره فيما وضع له فانه لا يفهم
منه المعنى في اول الحاجة الى العلاقة مع انه حقيقة بنص اهل اللغة
ومنهم من جعل علامة الحقيقة عدم تبادر الغير ليدخل المشترك فانه
يصدق على كل واحد من معانيه ان لا يتبادر غيره وان لم يتبادر
هو وفيه ان دخول المشترك لا يتوقف على ذلك لتحقق التبادر
فيه كما عرفت وايضا فان اللفظ الموضوع لمعنى اذا استعمل في غيره
قبل اشتهاره فيه فانه يصدق عليه انه لا يتبادر منه غيره مع انه
مجاز قطعا وقد ظهر من ذلك ان علامة الحقيقة والمجاز ليس تبادر
المعنى وعدم تبادره ولا تبادر الغير وعدمه بل تبادر المعنى وتبادر
غيره وان النقض بالمشترك مندفع مطلقا سواء ورد على الحقيقة
او على المجاز فقه الثالث النقض بجزء المعنى واللازم فانه يتبادر
من اللفظ المجرد عن القرينة وليس بحقيقة فيه بل في الكلام الملزوم
وجوابه ان التبادر هو فهم المعنى من الموضوع بلا واسطة غيره وفهم
الجزء واللازم انما يحصل بتوسط الكل والملزوم ولو قلنا باعتبار
الارادة في الدلالة انتفت الدلالة في الجزء واللازم رأسا لانها
على هذا

على هذا انما يفهمان غير مرادين ويراد ان غير مفهوم من الرابع النقض
بالمجاز المشهور فان المتبادر منه هو المعنى المجازي واذا كان
الحمل على الحقيقة فيه محتاجا الى القرينة وجوابه ان الشهرة في المجاز
المشهور قرينة المجاز على ما صرح جوابره فانهم قالوا لا فرق بين مجاز
المشهور وغيره من المجازات في الاحتياج الى القرينة وانما الفرق
ان القرينة في المجاز هي الشهرة بخلاف غيره قيل ومعنى كون الشهرة
قرينة ان فهم المعنى يتوقف على اعتبارها والالتفات اليها وليس
المعنى ان الفهم يحصل منها مطلقا اذ لو بلغ اللفظ في الاشتهار الى
حد لا يحتاج معه الى ملاحظة الشهرة كان حقيقة ولم يكن من المجاز
في شيء ثم ان هذه القرينة لما كانت لا دخل اللفظ غير منفكة كان
الحمل على خلافها يقتضيه محتاجا الى قرينة يدل بها حكمة اوارده
المعنى الحقيقي من المجاز المشهور انما يفتقر الى هذه القرينة لا الى
قرينة الفهم والدلالة كما في المجاز والنافي الحقيقة هو الاحتياج
الى القرينة في الفهم والدلالة ففي المجاز المشهور كل من الحقيقة والمجاز
يفتقر الى القرينة الا ان بين القرينتين فرقا فان قرينة المجاز
ما يدرء تمام الاثر المقتضي للدلالة وقرينة الحقيقة ما يدرء والمانع
عنها هذا والحق ان المجاز المشهور ليس بثابت وان كان مشهورا
فان الاشتهار ان بلغ حد ان يتبادر منه المعنى كان حقيقة كما عرفوا
به والا لم يؤثر في فهم المعنى وان التفت السامع اليه على ما يحكم به
الوجدان ووجود شهرة يفهم بها المعنى مع الالتفات والملاحظة
لابد وبها اجرى فرض المحقق الثاني من علامات الحقيقة عدم صحة
السلب وذلك كما في الانسان يطلق على البليد والابيض سلبه عنه والحمار
يطلق عليه ويصح سلبه عنه فالاول حقيقة والثاني مجاز والوجه
في ذلك ان وضع السالبة الحملية لسلب المحمول عن الموضوع في نفس الامر

فلا يصح استعمالها حقيقة الا اذا تحقق السلب الكلي فلو طلقت وجب الحمل عليه
لان الاصل في الاستعمال الحقيقة واعترض بان عدم صحة السلب
انما يعلم اذا علم ان اللفظ حقيقة في المعنى فان المعنى المجازي يصح سلبه
قطعا فلو كان العلم بالحقيقة موقوفا على العلم بعدم صحة السلب
لزم الدور ومثله الكلام في صحة السلب فانه انما يعلم اذا علم انه ليس
شيئا من المعاني الحقيقية فلو كان العلم بذلك موقوفا على صحة
السلب لزم الدور وتقرير آخر ان اريد بالمعنى الذي يصح سلبه
ولا يصح جميع المعاني حقيقية كانت او مجازية فلا ريب في فساد الحكم
بالصحة او عدمها وان اريد به المعنى الحقيقي خاصة فهو دور ظاهر
وايضا فان اللفظ المستعمل في الجزء واللازم المحمول كالانسان
في الناطق والكاتب لا يصح فيه السلب وهو مجاز والجواب عن
الاول من وجهين احدهما ان المراد صحة السلب وعدمه في العرف
على الاطلاق اي في الكلام المجرد عن القرينة وح فلا دور والامكان
وذلك لانه اذا صح في العرف ان يقال للبليد ليس بحمار مع تجرد
الكلام عن القرينة المعينة للمراد علم ان الحمار لم يوضع لما يتناوله
البليد والا لم يصح سلبه الا بقرينة واذا لم يصح في العرف ان يقال له
بانسان مع التجرد علم ان الانسان موضوع لما يتناوله والا لصح سلبه
عنه من غير قرينة وذلك واضح وثانيهما ان المراد من صحة السلب صحة
سلب المعنى الملحوظ في الاثبات في نفس الامر المطلق المعنى حتى يلزم
فساد الحكم بالنفي والاختصاص للمعنى الحقيقي ليلزم الدور في العلامة
ويتضح ذلك انا نعلم ان في اطلاق الحمار على البليد قد لوحظ
معنى الحيوان الناهق فان اطلاقه عليه انما هو بهذا الاعتبار
مع انه يصح سلب هذا المعنى بعينه عنه في نفس الامر فيقال للبليد
ليس بحمار اي ليس بحيوان ناهق في نفس الامر فيكون مجازا فيه
اذ لو كان

اذ لو كان حقيقة لكان البليد حمارا اي حيوانا ناهقا في نفس الامر
والمفروض خلافه واذا عرفت معنى صحة السلب الذي هو علامة
المجاز يتبين لك المراد من عدم صحة السلب الذي هو علامة الحقيقة
وقد اجيب في المشهور عن هذا الاعتراض بوجهين احدهما ان
سلب بعض المعاني الحقيقية كاف في الدلالة على المجاز اذ لو كان
حقيقة لزم الاشتراك المرجوح بالغلبة اليه والثاني ان الدور
انما يلزم لو اطلق اللفظ على معنى ولم يعلم انه حقيقة فيه او مجاز
اما اذا علم معناه الحقيقي والمجازي ثم استعمل اللفظ في احدهما ولم يعلم
اي المعنيين هو المراد امكن ان يعلم بصحة نفي المعنى الحقيقي عن المورد
ان المراد هو المجاز فيعلم ان هذا اللفظ في هذا المحل مجاز وفيه
نظر اما الاول فلانه تمسك باصل الاستعمال والمقصود اثبات
الحقيقة والمجاز بالامارات والعلامات على ان ذلك انما يندفع
بدور الدور في علامة المجاز اعني صحة السلب بناء على انه قد يعرف بها
كون اللفظ مجازا فيما استعمل فيه بعد العلم بانه في الملحوظ حقيقة
بنص اهل اللغة او بعلامة اخرى واما الدور في علامة الحقيقة
فلا يندفع اذ لا يتحقق العلم بعدم صحة السلب سلب بعض المعاني الحقيقية
عن المعنى ما لم يعلم كونه منها والمفروض حصول العلم بعدم الصحة
فان الدور باق لم يندفع واما في الثاني فلان العلامة انما تطلب
في مقام الشك في الوضع والتردد في ان لفظ المستعمل في المعنى حقيقة
فيه او مجاز واما مع العلم بان اللفظ حقيقة في هذا المعاني مجاز
في الاخر فالحاجة الى العلامة منتفية قطعا اذ مع امكان ارادة الحقيقة
يتعين الحمل عليها لكونها الاصل وبدونه يكون امتناع الحقيقة قرينة
الحمل على المجاز وليس هذا من العلاقة في شيء والا لزم ان يكون كل قرينة
علامة مع ان ذلك لو صح لاقتضى ان يكون كل من صحة السلب وعدمها

علامة لكل من الحقيقة والمجاز فان صحة سلب المعنى المعاني الحقيقي علامة المجاز
وصحة سلب المعنى المجازي علامة الحقيقة وعدم صحة السلب بالعكس
وهم لا يقولون بذلك فانهم خصوا صحة السلب بالمجاز وعدمها
بالحقيقة وعن الثاني بان ذلك انما يتجه لو كان المراد صحة السلب
باعتبار حمل الشيء على ما هو مغاير له كما في قولك زيد ليس بحمار اذا
اردت بسلب مفهوم الحمار عن ذات زيد اما لو اريد صحته باعتبار
حمل الشيء بمعنى هو هو كما يقول البليد ليس بحمار اي مفهوم البليد
ليس هو مفهوم الحمار وباحد الاعتبارين من الحمل على النفي والمغايرة
فان ذلك لا يتجه اصلا لان علامة الحقيقة على هذا التقدير
عدم صحة السلب بكلا الاعتبارين او باعتبار الحمل على النفي فقط
وانتفاء الموجب في صورة استعمال اللفظ في جزء المعنى او لازمه لامتناع
حمل الكل او الملزوم عليها بهذا الاعتبار وان صح بالاعتبار الاخر وعكس
ان يقال ان العلاقة عدم صحة السلب بمعنى الحمل على المغايرة لكن لا مطلقا
بل باعتبار الاتحاد مع المستعمل فيه بحسب المفهوم وح فلا اشكال في صحة العلامة
بذلك الاعتبار ايضا ولا يذهب عليك ان هذا النقض لو صح
فلا يقتضي سقوط اثر هذه العلامة بالكلية بل فيما اذا تحقق
بل فيما اذا تحقق التضاد بين المعنى الملحوظ والمستعمل فيه اذ
لا ريب في صحة العلامة مع تباين المعنيين وح فيمكن الجواب
بتخصيص العلامة ايضا لكن خلاف المعروف من القوم فلا تغفل الثالثة
الاطراد وهو ان يكون المعنى الذي لاجله جاز الاستعمال في موارده
يجوز الاستعمال في كل ما يشاركه في ذلك المعنى كالعالم لما صدق
على زيد لعلم صدق على كل ذي علم لذلك كما قيل وفيه نظر لان المجاز
قد يطرد اما على القول بان المصحح للتجوز هو العلاقة فظاهر واما على القول
بوجوب نقل الاحاد فلان المراد منه نقل نوع العلاقة كالاسد في نوع
المعنى

المعنى كالشجاع وليس المراد شخص اللفظ والمعنى واللازم افساد باب المجاز بالكلية
نعم عدم الاطراد وهو ان يستعمل اللفظ لوجود معنى في محل ولا يجوز
استعماله في آخر مع وجود ذلك المعنى فيه علامة المجاز لدلالته على
ان المصحح في الاستعمال هو العلاقة دون الوضع لان التخلف عن الوضع
ممنوع لعدم انفكاكه عن الاذن في الاستعمال بخلاف العلامة فان
التخلف عنها جائز عقلا بل واقع لغة لا يقال لعل القائل بان الاطراد
علامة الحقيقة جعل العلاقة وجوب الاطراد لاصل الاطراد ولا ريب
في كونه من خواص الحقيقة وح فلا يرد الاعتراض بان المجاز قد يطرد
لانا نقول ان طرد فلا يجب اطراد حلا نا نقول العلم بوجوب الاطراد موقوف
على العلم بوجوب الاطراد بالوضع الذي هو سببه اذ بدونه يجوز العقل
كونه اتفاقيا غير واجب فلو كان العلم موقوفا على العلم بوجوب الاطراد
على ما يقتضيه الحكم بكونه علامة لزم الدور واعترض على الحكم بان
عدم الاطراد علامة المجاز بان السني يطلق على غير الله نعم للوجود والله
جواد ولا يقال له سخي وكذا الفاضل يطلق عليه العلم والله نعم عالم ولا يقال
له فاضل والقارورة تطلق على الزجاجة لاستقرار الشيء فيها والدن والكوز
تما يستقل فيه الشيء ولا يسمى قارورة والجواب ان الامتناع في الاول لمنع الشرع لكون اسماء الله توقيفية او اللغة بناء على ان السخي اسم للجود
الذي من شانه البخل والفاضل للعالم الذي من شانه الجهل وفسر الاخير
لنقله من العرف العام الى المعنى الخاص المتخذ من الزجاج قيل وقد يعرف المجاز
بجمعه على صيغة مخالفة لصيغة جمعه لمسمى آخر هو فيه حقيقة ووجد الاثنين
انه لا يكون متواطئا فيهما فاما مشترك او حقيقة ومجاز والاشتراك
مرجوح بالنسبة الى المجاز فيتعين المجاز مثال المامور جمعا للامر بمعنى الفعل
ويجمع فيه على اوامر الذي هو جمع الامر بمعنى القول الذي هو حقيقة فيه باتفاق
وهذا لا ينعكس اذ المجاز لا يجمع بخلاف جمع الحقيقة كالحمر والاسد وبالتزام

کتابخانه
مجلس شورای ملی

تقييده فلا يستعمل في ذلك المعنى عند الاطلاق نحو نار الحرب وجناح الذل
ويكون اطلاقه للاحد سميتيه موقوفا على تعلقه بالاخر نحو ومكروا ومكر الله
ولا يقال ومكر الله ابتداء وفي الجميع نظر اما الاول فلانه تمسك باصل
الاستعمال وليس من العلامة في شيء وكان فلا اثر للاختلاف في الجميع
او دعوى المجاز ويقتضي الحمل عليه كما دار اللفظ بينه وبين الاشتراك
سواء الجمع وغيره واما في الثاني فلان التقييد غير ملتزم فيما ذكروا ولا
في غيره من المجازات فانه يصح ان يقال اوقد الله نارا واطفاها الله ثم
تلك النار قال الله تعالى كلما اوقدوا نارا للحرب اطفاها الله وقال واخفض
جناحك عن الذل واخفض جناحك لمن اتبعك من المؤمنين نعم لا بد
في المجاز من القرينة والقرينة لا تسمى قيدا ولو اريد ذلك لوجب
ان يقال التزام القرينة مكان التزام التقييد واما في الثالث فلمنع
التوقف وعدم تسليم الالتزام وكفى شاهدا على ذلك قوله تعالى فامنوا
مكر الله فلا يامن مكر الله ولعل المراد من الالتزام والتوقف غلبة
الاستعمال على هذا الوجه وندرة خلافه فلا مما ذكر لكن في دلالة
الغلبة على المجاز نظر واعلم ان المجاز كالحقيقة قد يعرف بالضرورة
من اللغة كالاسد في الشجاع واليد في النعمة والغيث في النبات والاصابع
في الانامل وبنص اللغة على انه مجاز كان يصرحوا باسمه او حده او
خاصيته وقد يشكل التمييز بين الحقيقة والمجاز من كتب اللغة حيث
ان الاكثرين خلطوا بين المعاني الحقيقية والمجازية بحيث يصعب
التفرق بينهما غالبا اذ لم يصرحوا بالاسم ولا بالحد والخاصة الا نادرا
لكن الظاهر انهم متى قالوا اسم لكذا وكذا فانما يعنون به الحقيقة واذا
قالوا قد يقال للكذا وقد يطلق على كذا وجلها يجيء للكذا فانما
يعنون المجاز وقد ذكر بعض المحققين ان اقل ما يذكرونه في المعنوان
مقدما على غيره فهو المعنى الحقيقي لبعد تقديم المجاز على الحقيقة في الذكر
وكذا

وكذا كون الجميع مجازات وهو قريب ثم اعلم ان بعض الناس نزه الحاق
اللغة ثبت بالقياس اذا كان بين الاصل والفرع جامع يصلح للعلية
كتسمية النبيذ خمرا الحاقا له بالعنب لمعنى مشترك هو التخمير للعقل
وكذا تسمية اللائط زانيا والنباش سارقا لجامع الايلاج المحرم
والاخذ بالخفية واستدلوا عليه بدوران التسمية مع المعنى
وجودا وعدما وبقياس اللغة على الاحكام واجاب الجمهور عن
ذلك بان الدوران منقلب وحكم الاصل في القياس باطل
ولو سلم فهو قياس مع الفارق لان المستند هناك هي الادلة
الشرعية وهي هنا مفقوده ويحتمل هذا زيادة تحقيق في
مسئلة الدوران انشاء الله تعالى قوله واما الشرعية ففي وجودها
خلاف والحق وجودها اعلم ان الخطاب الشرعي بل كل كلام
يلقى الى مخاطب يجب حمله على ما يفهم منه المخاطب حال صدور
الخطاب وتوجيه الكلام لان الغرض من القاء الكلام الى
المخاطب تفهيمه المعنى بالمعنى والدلالة على ما هو المقصود والمراد
ومن المعلوم ان ذلك انما يحصل بواسطة الاصطلاحات
المعروفة عندهم والا وضاع المعلومة لديهم فيجب الحمل عليه
تحصيلا للغرض وصونا الكلام الحكيم عن اللغو والعبث لان
الحمل على ما لا يفهمه المخاطب يستلزم الاغراء بالجهل وتكليف ما لا يطاق
وانتفاء الفائدة في ارسال الرسل وانزال الكتب هذا وقد قال الله تعالى
وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه ليبين لهم وفي الحديث
ان الله اجل من ان يخاطب قوما بخطاب ويريد منه خلاف
ما هو بلسانهم وما يفهمونه واذا ثبت ان الواجب حمل الخطابات
الشرعية على ما يفهم منها حال الخطاب فتكليف الغائب والمعدوم
انما يعلم بتحصيل فهم الحاضر المخاطب مع ضم مقدمة اخرى هي ان

تكليف الاصطلاحي الغائبين والمعدومين هو تكليف الموجودين
والحاضرين وذلك انه ان لم يكن الغائب تابعا للحاضر في التكليف
فاما ان لا يكون الحاضر تابعا للغائب في ذلك او يكون كل منهما
مستقلا في استفادة التكليف من الخطابات بان يحمل كل منهما تلك
الخطابات على مقتضى اصطلاحه وعرفه وكلا الامرين باطل اما الاول
فلان تكليف الحاضر بتحصيل فهم الغائب والمعدوم تكليف بالمحال
لعدم التمكن من المعرفة ولزوم التكليف بالامور المتناقضة واما
الثاني فلاشتراك التكليف واتحاده في جميع الازمنة باجماع
المسلمين بل الضروري من الدين ولما ورد من ان حلال محمد ص
حلال الى يوم القيمة وحرامه حرام الى يوم القيمة وان حكمي على الحاضر
حكمي على الجماعة ومن الامر بتبليغ الشاهد الغائب في النصوص
المتواترة ولما يلزم من الهرج والفساد الظاهر بتغيير العرف واختلاف
الاصطلاحات وعن الضرورة ان حكم الله في الاولين والآخرين
وفرائضه عليهم سواء الا من علم انه يحادث يكون والآخرون
ايضا في منع الحوادث شركاء والفرائض عليهم واحدة يسئل الآخرون
عن اداء الفرائض كما يسئل عنه الاولون ويحاسبون كما يحاسبون
وحيث كان التكليف مشتركا بين الحاضرين والغائبين متحدا بالنسبة
الى الجميع ولم يكن الحاضر مكلفا بتتبع فهم الغائب وتحصيله كان الغائب
مكلفا بتحصيل فهم الحاضر لا محالة وكان تكليفه ابدا متوقفا من غير
مقدمة بين احدهما ان هذا الحكم المعين هو حكم في حق الحاضر والثانية
ان حكم الله في حق الحاضر هو حكم الله في حقه لينتج ان هذا الحكم المعين
هو حكم الله في حقه والمقدمة الثانية مما لا ريب فيه لما عرفت من
من اشتراك التكليف واتحاده بالنسبة الى الجميع فالعمدة اذن تحصيل فهم الحاضرين
وبيان الطريق الى ذلك ليصح الحكم في المقدمة الاولى ايضا ويصح الاستدلال
بالقياس

بالقياس المذكور وذلك قد يكون معلوما كما في الالفاظ الباقية على
معانيها الاصلية التي لم يعرض لها التغيير والنقل في الشرع والعرف
كلفظ الماء مثلا والارض والتراب وغيرها وقد يكون مشتبها كالفاظ
العهد واحتمال النقل والتغيير وتفصيل الكلام في هذا المقام ان الالفاظ
المستعملة في الخطابات الشرعية اربعة اقسام الاول ان يكون المعنى
المتفاهم منه حال الخطاب هو المعنى المفهوم عند نا لم يحصل فيه نقل
ولا تغيير وهذا هو اكثر الالفاظ المتكررة الثاني ما يكون المعنى المفهوم
منه حال الصدور مغايرا لما يفهم منه عندنا كالوطء والاوقية
والدرهم ونحوها فانا نعلم ان هذه الالفاظ في زمن الصدور كانت
لمعان غير المفهوم منها في هذا الزمان الثالث ما ثبت لدينا معنى
ولم نعلم ان معناه في زمان الصدور هو هذا المعنى او غيره كصيغة الامر
والنهي والفاظ العموم وغيرها مما ثبت كونها حقايق في معانيها الخصوصة
بحسب العرف وقد حصل الشك في كونها حقايق فيها في اللغة او غيرها الرابع
ما علم فيه النقل والتغيير لكن حصل الشك في ابتداء حصولها بحيث يتردد
في تقدمه على صدور تلك الالفاظ وتاخره عنه ومحل النزاع من
هذا القبيل ظاهر فانا نقطع بان الصلوة والزكوة والحج مثلا موضوعة
في اللغة لمعنى الدعاء والنماء والقصد وكذا القطع بنقلها الى الاركان
الخصوصة والقدر المخرج من المال والمناسك المعروفة وانما حصل
الشك في ان نقل تلك الالفاظ هل كان محققا زمان صدور الخطابات الشرعية
المشتملة عليها لتكون حقايق شرعية ام لا بل كانت تلك الالفاظ باقية
على معانيها اللغوية زمان الصدور ثم حدث النقل والتغيير في زمان المتشرعة
لتكون حقايق عرفية والحال في الاول ظاهر واما الثاني فان كان المعنى المفهوم
حال الصدور معلوما عندنا بالتتبع والنقل تعين حمل اللفظ عليه
لحقه حكم المجمل ولا يجوز حمله على المتفاهم في هذا العرف على كل حال واما

الثالث فالواجب فيه حمل اللفظ على ما يفهم منه في العرف العام بناء على ان
ذلك هو المفهوم منه بحسب اللغة وفي زمان الصدور اللفظ ايضا وذلك
لان اللفظ المفروض من الالفاظ الموضوعة في زمان الصدور المكونين
مستعملا فيه بالفرض استعمالا صحيحا والاستعمال الصحيح منحصر في الحقيقة والمجاز
وكلاهما يستلزم الوضع فهو موضوع اما لهذا المعنى او لغيره والثاني يستلزم
النقل وتعدد الوضع وهو خلاف الاصل والظاهر فتعين الاول وهو المطلوب
واما الرابع فمقتضى الاصل فيه حمل اللفظ على المعنى الاول الا ان المفروض
كونه حقيقة فيه مجازا في الثاني بحسب اللغة وصير ورته حال الصدور
حقيقة فيه في الثاني مجازا في الاول بتصرف الشارع او غيره على
العكس مما كان عليه او غير معلوم لحصول الشك في مبدء النقل
والتغير كما هو المفروض فيجب الحكم ببقاء الاول وانتفاء الثاني اذ
الاصل تأخر الحادث وبقاء الثابت الى ان يعلم الرافع ومن هذا
القبيل نعلم ان بنى الحقيقة الشرعية هو مقتضى الاصل والقاعدة
لكن هنا ادلة وامارات تظهر منها حصول النقل والتغير في زمان
الشارع كما ادعيه المثبتون للحقيقة الشرعية ولولاها لكان القول
بالنفي هو المتجه احدها وهو المعتمد الاستقراء فانا نجد هذه الالفاظ
في الكتاب العزيز والسنة النبوية واستعمالات الصحابة والتابعين قد
استعملت في المعاني الشرعية الحادثة غالبا ونرى ان استعمالها في
المعاني اللغوية الثابتة في غاية الندرة والقلة حتى كاد ان لا يوجد
منها في الكتاب والسنة عين ولا اثر وهذا دليل على ان الشارع
بنى الامر على هجر المعاني اللغوية ونقل تلك الالفاظ الى المعاني الحادثة
في اول الامر وليس هذا بادون من الاستقراء الحاصل من استعمالات
ارباب العلوم والصنائع والحرف فان اصطلاحاتهم انما تعرف غالبا
من تتبع

من تتبع استعمالاتهم وتصفح اطلاقاتهم وان وقع التصريح من ارباب
العلوم ببعض الالفاظ فانا نعلم ان الجميع بل الاكثر لم يحصل
بواسطة التصريح بل انما حصل الاكثر بالتتبع والاستقراء بل الظاهر
ان الاستقراء ههنا اقوى في الصنائع والعلوم اذ المعاني اللغوية
باقية فيها غير مهجورة فاذا فعل فعلا وان كان غير الحاكم
اسم المتكلم المعروف الا ان استعماله في الحدث شايع معروف مع ان
النحويين كثيرا ما يستعملون الفعل ويريدون الحدث بخلاف مثل
الصلوة والزكوة فان استعمالها في معانيها الاصلية كاد ان يمحى
بالكلية سيما في كلام الشارع فاضحى الثاني ان هذه المعاني
الحادثة التي انشاها الشارع مما يتوفر الدواعي الى التعبير عنها
لمسيس الحاجة اليها وكثرة مالها من الاحكام والاوامر وعظم
الخطب بها حيث لا يقبل فيها عذر الجاهل فكان الواجب على من يتكلم
بمقتضى الحكمة ان يضع بازائها ما يتعبد بها عن حكم معتبر القرائن
في الاستعمالات المتكررة التي لا تتناهى فان الاحتياج الى الوضع
في هذه المعاني لا يقصر عن الاحتياج في الامور الضرورية الى الاسم
بد وفيها التكلم والمخاطبة فكما ان الوضع يجب هناك فكذا يجب ههنا
مع ان العادة قاضية بالوضع في مثل ذلك الثالث انا نقطع
بتحقق الغلبة والاشتهار في مثل الوضوء والغسل والصلوة والزكوة
والالفاظ المتكررة الكثيرة الدوران في كلام الشارع واصحابه ومع الغلبة
والاشتهار فلا ريب في تحقق التبادر الذي هو علامة الحقيقة فان
التبادر ان يحصل بها او ينسب عنها على ما سبق تحقيقه ووجود العلة
يستلزم وجود المعلول الرابع ان كثيرا من العبادات كالصلوة والصوم
والحج والوضوء والغسل كان ثابتا في الشرائع السابقة معروفا عند الامم

الثالث قبل وبما ظهر من بعض الاخبار بثبوت بعضها في الجاهلية
عند شركي العرب ومع ذلك فلا يبعد دعوى كونها حقيقة
قبل بعثة النبي ص تكيف بها بعد البعثة وانت خبير بالثاني وقد
يقال ان في ثبوت المسمى في الامم السالفة ما يدل على ثبوت اسمه
عندهم اذ من الجائز ان يكون لغيرهم عنها بغير هذه الالفاظ
بل الظن بذلك لان لغتهم غير العربية ويمكن دفعه بان الظن
انهم كانوا اذا اراد وا التعبير عن تلك المعاني باللغة العربية
يعبرون لها بهذه الالفاظ وهذا كاف في ثبوت المسمى قبل البعثة
الخامس ان المسئلة من الموضوعات وهي مما يكتفى فيه
بالظن وهو حاصل في جانب الاثبات لشهرة وسند وذ
القول بالنفي قال الامدي والرازي وغيرهما انما نسبوا
القول به الى القاضي ابوبكر ولم يسندوا الخلاف في ذلك
الى غيره فظاهرهم ان القول بنفي الحقيقة الشرعية مخصوص به
وقد حكى جماعة من علمائنا كالسيد المرتضى والشيخ الطوسي
وابن ادريس وغيرهم اجماع العلماء على ثبوت الحقيقة الشرعية
او الحمل على المعنى الشرعي في بعض الالفاظ وليس الا لعلمهم عدم
المخالف على ان القولين لو تكافيا في الشهرة لكان الواجب ترجيح
قول المثبت لتقدمه على المخالف الاثبات على النفي
كما ذكر في تعارض النص عن اهل اللغة ولا يعارض الوجوه المذكورة
اصالة تاخر الحادث وبقاء الثابت لان الاصل انما يكون حجة
في مقام الشك وهو حيث تقع بما ذكرناه وما اجتهد الناقي من انه
لو نقلها الشارع الى غير معانيها لفهمها المخاطب بها لكونهم مكلفين
بما تضمنه والفهم شرط التكليف ولو فهموها لنقل الينا لتوفر الدواعي

في التكليف

ولو نقل الينا فاما بالتواتر او بالاحاد والاول ممنوع
والا لما وقع الخلاف والثاني لا يفيد العلم مع ان العادة قاضية
في مثله بالتواتر وانه لو كانت حقايق شرعية لكانت غير عربية
لان اختصاص الالفاظ باللغات بحسب الاصل انما هو بالوضع
فيها والرد لم يضعوها لانه المفروض وكونها غير عربية يستلزم
ان لا يكون القرآن المشتمل عليها عربيا وقد قال الله تعالى انا انزلناه
قرانا عربيا فهو ضعيف جدا وقد اجيب عن الاول بوجوه الاول
ان اشتراط التكليف بالفهم انما يقتضي تفهيم تلك المعاني المرادة
وكما ان ذلك يحصل بتفهيم النقل والوضع فكذا يحصل بالبيان
النبوي فلا يلزم من نقلها الى تلك المعاني بهم ان تلك
المعاني موضوعة لها منقولة اليها واعترض بان الخلاف
في الالفاظ المجردة عن القرائن كما ذكره غير واحد من الاصوليين
فخروج محل النزاع وفيه لا يمكن ان يقال انه حصل بتفهيم المعاني
بالبيان النبوي ص انه في كل موضع وقع البيان تحقق القرينة
والكلام فيما لا قرينة فيه ولو قيل انه تحقق البيان في جميع الالفاظ
فبعد تسليم كلام اخر غايته انه لا فائدة لهذا النزاع لان هذا
الاستدلال غير مجد ورد بان وقوع البيان النبوي في جميع الالفاظ
انما يقتضي وجود القرينة عند المخاطبين بها وذلك لا يقتضي وجودها
عندنا ايضا فان عادة الرواة انما جرت بنقل الخطابات الشرعية
دون القرائن الحالية والمقالية فلا يلزم من تحقق البيان النبوي
في جميع الالفاظ انتفاء الفائدة في هذا النزاع اذ يكفي فيه وجدان
الخبر مجردا عن القرينة عندنا فانه يحمل على المعنى الشرعي على القول
بالثبوت واللغوي على النفي وايضا فان النزاع كما عرفت انما هو في هذه
الالفاظ المتداولة على السنة المتشرعة انها موضوعات شرعية او مجازات

لتوبيخ وهذا لا يتوقف على كون بعض تلك الالفاظ مجردا عن القرينة
اذ لو فرض تحققها في جميعها كان النزاع بحاله غاية الامر ان يكون
عدم الفائدة حينئذ لا ينفع اصل النزاع وغرض النافي
لعين الا نفي كون تلك الالفاظ حقايق شرعية فلو بنى الحلاف
على وجود اللفظ المجرد عن القرينة لاتجه ان يقال ان ذلك
انما دل على انتفاء النقل على هذا النقل وهو غير مسلم وان سلم منه
انتفاء الفائدة في النزاع كما لا يخفى الثاني انا لا نسلم ان الشارع
لو نقل تلك الالفاظ الى غير معانيها فهمها المخاطبين بها النقل
ذلك لما قد علمت ان كلفنا لهم في التكليف فلنا ذلك انما يقتضي
وجوب الاجتهاد والاستفراغ الوسع في تحصيل العلم بما كلفوا به
فان حصل العلم والا سقط التكليف بها ووجب الرجوع الى الاصول
المقررة والقواعد الممهدة كما في سائر الاحكام ولا يقتضي ذلك
نقل التفهيم اليها والالزم الجميع ولكانت الاحكام الشرعية باسرها
معلومة عند جميع المكلفين مقتضى ذلك بديهي وانتفاء ذلك دليل
واضح على فساد تلك الدعوى على ان غاية ما يمكن ان يقال
انه يجب عليهم التبليغ والاعلام والتكليف بالشيء لا يقتضي حصول
الامتثال به الثالث ان تحقق التواتر لا يوجب انتفاء الخلاف
لان حصول العلم بالتواتر مشروط بما ذكر في محله من الشرائط
فربما كان الشرط حاصلا لطائفة غير حاصل لطائفة اخرى فوقع
الخلاف وح وان لم يتحقق التفهيم لاحدى الطائفتين الا انه قد
حصل النقل بالنسبة اليهم وهو اللازم من الدليل المذكور
الرابع انا نختار انه تواتر بالاحاد قولكم الاحاد لا يفيد العلم قلنا سلم
لكن لا نسلم ان هذه المسئلة وهي ان هذه الالفاظ موضوعة لتلك
المعاني من مسائل الاصول حتى يجب فيها القطع بل هي من المبادي
الا يكفي

التي يكفي فيها الظن ولو عدمنا ذلك من الاصول فلا نسلم وجوب
القطع في كل مسئلة اصولية بل الظن من مسائل المسائل التي يتعلق
بوضع الالفاظ يجوز الاكتفاء بالظن كيف وهم لا ينكرون الاكتفاء
بالظن في بيان المراد من اللفظ والفرق بينه وبين ظن الوضع فكم
فانا لا نجد فرقا بينا ان حصل الظن بان المراد من اللفظ هو المعنى
وبين الظن بانه موضوع له فاذا جاز العمل بالظن في الاول جاز
في الثاني بلا ريب وايضا لا فرق بين ان يقول اللغوي اللفظ الفلاني
موضوع لكذا لغة وان يورد خبر من الشارع بان اللفظ موضوع لكذا شرعا
فكيف يعمل بالاول دون الثاني الخامس ان فهمها لهم ولنا بالبديهة
بالقرائن كالاطفال يتعلمون اللغات من غير ان يصرح لهم بوضع
الالفاظ لا متناعه بالنسبة الى من لا يعلم شيئا منها وهذا طريق
قطعي لا ينكر فان عنيتم بالتفهيم وبالنقل ما بيناه اولا هذا منعنا
الحصر في التواتر والاحاد وان عنيتم بها التصريح بالوضع منعنا
الملازمة لجواز الاكتفاء بطريق التردد ثم لو سلمنا هذا لم نسلم
لفهمها المخاطبين والاغراء عن الفائدة ولو فهم لتواتر النافي
الداعي ولا تواتر بالضرورة فلا نقل لكان حضروا وثوق لعدم وروده
الايرادات المذكورة على هذا التقدير نعم يرد انه ان اريد بالتفهيم ما لا يتناول
التردد بل يخصص بالتصريح منعنا الملازمة الاولى لعدم
جواز الوضع عن الفائدة مع حصول التفهيم بالتردد وان اريد بما يتناوله
منعنا الثانية لان التفهيم بواسطة تردد القرائن ليس مظنة التواتر كما في
التصريح مع ان توفر الدواعي في مثل هذا غير ممنوع وكيف ولم ينقل بالتواتر
ما هو اعظم منها من هذا كما لا يخفى وعن الثاني اما اولا فبمنع الملازمة
قوله اختصاص الالفاظ باللغات انما هو بحسب دلالتها بالوضع فيها

والعرب لم يضعوها قلنا ذلك فاسد من وجهين احدهما وهو اقوى
من الجواب هو ان هذه الالفاظ التي هي حقايق شرعيه مجازات
والمجازات الحادثة عربيته وان لم يصرح العرب باحادها اذ يكفي في صحة
المجوزة وجود العلاقة الثابت نوعها في استعمالات العرب والاصل
فيه نقل الاحاد عنهم على الاصح والعلاقة المصححة موجوده في هذه
الالفاظ قطعا فلا يلزم خروجها عن العربيته واعترض عليه بان
ذلك انما يصح عربيتها لو كان استعمال الشارع اياها في تلك المعاني
مستندا الى الوضع اللغوي وتحقق العلاقة بينها وبين المعاني
اللغويه وليس كذلك اذ استعمال الشارع اياها في تلك المعاني
يثبوت الحقيقة الشرعيه ليس الا الوضع الشرعي اذ لو كان
للوضع مع العلاقة لزم كون اللفظ بالنسبة الى المعنى الواحد حقيقة
ومجازا وهو باطل والقول بجواز الجمع بين الحقيقة والمجاز على ما ذهب
اليه بعض الاصوليين لا يقتضي ذلك اذ الجمع بين الحقيقة والمجاز
هو استعمال اللفظ في معناه الحقيقي والمجازي معا واللازم هنا كون
الاستعمال في المعنى حقيقة ومجازا واحدهما غير الاخر فلا يلزم
من صحة الاول صحة الثاني وقد يمنع فساد مثل هذا الاستعمال
بناء على ان المصحح علاقة يجوز تواردهما او ارادهما على شيء
واحد وليس هذا موضعه حتى يمنع فيه ذلك وكون اللفظ حقيقة
ومجازا باعتبارين يمكن بعد اخذ الحيثية في تعريفي الحقيقة والمجاز
بل واقع ان قلنا بجواز الجمع بين الحقيقة والمجاز في الاستعمال
الواحد لكن ذلك على تقدير صحته لا يجدي نفعا في دفع الاشكال
لان غايته الاذن بجواز الاستعمال والجواز لا يستلزم الوقوع
ولو سلم فلا يقتضي كون الالفاظ الواردة في القرآن باسرها كذلك

وفيه

وفيه ان الجواز كاف في المقام لان المجيب مانع والمانع يكفيه الاحتمال
وقد يجاب بانه لا يكفي لتصحيح عربيتها كونها مجازات لو استعملها اللغوي
في تلك المعاني كانت مجازات وقول المجيب هذه الالفاظ التي
هي حقايق شرعيه مجازات لغويه معناه انها مجازات بالقوة
لا بالفعل وهو كاف في التصحيح وهو كما ترى الثاني ان هذه
الالفاظ لما كانت من موضوعات العرب بالاصل وقد نقلها
الشارع الى معانيها الحادثة لمناسبتها المعاني الاصليه اللغويه
فهي حاله استعمالها في تلك المعاني عربيته ايضا لان الوضع العربي
مدخلا في ان خصائص اللفظ باللغة ليس لها الا لتبوته بوضع تلك
اللغة كما زعمه المستدل بل لعدم وضعه او واضع الحقيقة الشرعيه
اعني الشارع من العرب فالحقيقة الشرعية اعني الشارع من العرب
فالحقيقة الشرعيه التي وضعها الشارع كيف ولو كان المعتبر
في الانتساب الى اللغة وضع الجميع لزم ان يكون المنقولات والحقايق
الاصطلاحيه من كل لغة خارجة عنها غير منسوبة اليها فان واضعها
البعض لا الجميع وهذا ظاهر جدا لو كان منشاء التوهم عدم الفرق
بين كون اللفظ عربيا وكونه حقيقة لغويه وبينهما بون بعيد
فلا تغفل هذا كله على القول بان الواضع هو البشر واما على القول
بان الواضع هو الله تعالى فليس المعتبر في كون اللفظ عربيا وضع العرب
اياه كلا ولا بعضا بل المعتبر فيه استعمال العرب اياه في محاوراتهم
وتداولهم له في اطلاقاتهم وهذا المعنى متحقق في الحقيقة الشرعيه
اذ بعد وضع الشارع لها قد تلقاها العرب وتخاطبوا بها فتكون
عربيته فتدبر واما ثانيا فبمنع بطلان التالي قوله كونها عربيته يستلزم
ان لا يكون القرآن المشتمل عليها عربيا قلنا الملازمة ممنوعة في ذلك فانا لا نسلم
ان القرآن كله عربي حقيقة عربي والضمير في انا انزلناه للسورة لا للقرآن فان القرآن

لم يكن الواضع جميع اهل تلك اللغة مع
انضمام قيد الاكثرية الى البعض
وهذا الجواب مبني على ان الحقيقة الشرعية
ثبت بالوضع
وهو التحقيق ان
تلك الالفاظ
وضعها اهل
اللغة مع
انضمام قيد
الاكثرية الى
البعض

يطلق على السورة وعلى الآية كما يطلق على الجملة قلت لو حلف ان لا يقرأ
القرآن بقراءة ابيّ منه وصل في القرآن على السورة والآية لا يناقي
صحة القول بانها بعض القرآن الذي هو الجملة واذا شارك الجزء الكل
في معناه صح ان يحكم عليه بالفرديّة والبعضية بالاعتبارين كالماء
والغسل بخلاف غير الشارك كالماء والرغيف كذا قيل وفيه نظر اذ لا نظر
عدم الخلاف في عربيّة القرآن كله والضمير في انا انزلناه راجع الى
المجموع دون الابعاض لان المجموع هو المحدث عنه في الآية ويدل
عليه ايضا قوله نعم كتاب فصلت آياته قرآنا عربيا وقوله سبحانه ولو
جعلناه قرآنا اعجميا لقالوا لولا فصلت آياته اعجمي وعربي نعم يمكن ان
يقال معنى عربيّة القرآن كونه عربي النظم والاسلوب ولا يناقي ذلك
اشتماله على ما ليس بعربي اذ ربما كانت الالفاظ غير عربيّة والكلام عربي
وربما كانت الالفاظ عربيّة والكلام غير عربيّ ويدل على ذلك ان
الاصح وقوع المعرب في القرآن كالقسطاس والاستبرق والسجيل وقد
روي ذلك عن ابن عباس وغيره ولولا ان عربيّة القرآن بمعنى عربيّة
النظم كما قلنا لما جاز وقوعه فيه وكون الالفاظ المذكورة مما اتفق
فيه اللغتان كالصابون والتنور بعيد جدا واعلم ان المذكور
في الكتب المشهورة المصنفة في هذا الفن من الاقوال في المسئلة ليس الا
القول بثبوت الحقيقة الشرعيّة مطلقا والقول بنفيه كذلك وظاهر الاصوليين
الاتفاق على القولين المذكورين بل صرح بعضهم بانه لا ثالث لهما وقد
زاد المتاخرون من اصحابنا في المسئلة تفاصيل منها ان الحقيقة الشرعيّة
ثابتة في الالفاظ المتكررة الكثيرة الدوران في استعمال الشارع والمتشرعة
كالوضوء والغسل والصلوة والزكوة والصوم والحج والايمان والكفر ونحو
غيرها من الالفاظ التي لم يتحقق عندنا كثرة استعمالها في كلام الشارع مثل
الخلع والمباراة والقسم واللعان والعدل والفسق وذلك لان الموجب
لصيرورة

لصيرورة اللفظ حقيقة وهو كثرة الاستعمال وتحقق الغلبة وهو قد حصل في
القسم الاول فوجب القول بما يقتضيه دون الثاني فان المفروض
فيه عدم حصول الكثرة والغلبة او الشك في حصولهما وعلى التقديرين
يتعين النفي اما على الاول فظاهر لان انتفاء العلة يستلزم انتفاء المعلول
واما على الثاني فلان النقل على خلاف الاصل فيجب الاقتصار فيما كان فيه
على موضع القطع واليقين ويؤيده عليه اولا ان القائل بثبوت
الحقيقة الشرعيّة مطلقا يدعي تحقق الموجب للقطع في جميع تلك الالفاظ
فلو كان منحصرا فيما ذكره المفصل من الغلبة والاشتهار كان المدعى
تحققهما في جميع الالفاظ بلا اختلاف لاح ومع ذلك فلا يتصور
التفصيل في الالفاظ وكان قول المفصل فان المفروض عدم حصول
الكثرة والغلبة او الشك في حصولهما في حيز المنع اذ المفروض عند
القائل بالثبوت مطلقا تحققهما في جميع الالفاظ بلا اختلاف في اصل
الحصول وان تثبت بالزيادة وعدمها فان ذلك مما لا تاثير له
في تحقق الوضع والحاصل ان القائل بثبوت الحقيقة الشرعيّة مطلقا
ان اعترف كما ذكر في الغلبة والاشتهار فكيف يسلم اختصاصها
ببعض الالفاظ فان الاعتراف باختصاص الموجب ينافض دعوى
عموم الوضع وان لم يعترف باختصاره في ذلك فيما كان الموجب
الآخر مما يعم الجميع ويخص البعض الآخر فلا ياتي التفصيل نظرا
الى اختصاص هذا الموجب الخاص والتحقيق ان الموجب ليس منحصرا
في ذلك بل المدعى في ثبوت الوضع هو الاستقراء كما سبق التنبيه
عليه وهذا مما اشترك فيه جميع الالفاظ لا بقال طريق الاستقراء
موقوف على تحقق الغلبة والاشتهار وان العلم بوضع اللفظ
للمعنى لا يحصل بتتبع استعمالات الغير وهذا اللفظ فيها مستعملا في
ذلك المعنى اذ احتمال المجاز قائم مع القلة بخلاف الشيوع والغلبة

كيف ولو كان الاستعمال بدون الغلبة دليلا على الحقيقة لزم انتفاء المجاز
بالكلية لتحقق الاستعمال في كل مجاز وذلك لان الاستقراء انما يتوقف
على الغلبة والاشتهار لو لم يتحقق سوى استعمال اللفظ مع القرينة
الدالة على المعنى المراد ما الوضع الى ذلك ما هو من محامل الوضع تما ينبغي
عليه فقد حصل بالوضع من الاستعمالات الكثيرة ولذا لم يشترط
في الترديد بالقرائن حصول الكثرة والغلبة بل مع انتفاء الامور المذكورة
ومنى لا ندعي ان الاستقراء في جميع تلك الالفاظ قد حصلت بهذه
بل ان الاستقراء في جميع الالفاظ التي وقع فيها النزاع قد حصل باحد
الطريقين على سبيل منع الخلو والفرض ان عدم تحقق الكثرة والغلبة
في بعض الالفاظ على تقدير تسليمه لا يقدح في المدعى ولا في التمسك بالاستقراء
فلا فالاستقراء في الاكثر قد حصل بطريق الغلبة والاشتهار
كما لا يخفى على المتتبع واما منع حصول الامرين فانما نشاء من قصور
التتبع او عدم دعاية القرائن المراد بها حق الرعاية فعليك
بالتتبع الوافي مع التدبر الكافي عسى ان يظهر لك الامر الخافي
وليعلم ان للاستقراء ههنا طريقا اخر هو استقراء هذا النوع من
اللفظ وهو الذي وقع فيه النزاع فانا اذا تتبعنا الالفاظ
الذي استعملها الشارع في المعاني الشرعية الحادثة وجدنا استعمالها
في الاكثر الغالب منها قد صدر عن الوضع بالبيان المتقدم فيكون
الجميع كذلك واذا لم يحصل السبب وهو الغلبة والاشتهار في كل لفظ
وهذا الطريق يتوقف على بلوغ الاستقراء حدا يحفظ معه خصوصيات
اعتبار خصوصية الالفاظ ويعلم ان العبرة بالجامع الذي هو النوع
كما في وضع الهيئات الموضوعة بالوضع النوعي والظن حصوله فتدبر
وثانيا ان العلماء في مسئلة الحقيقة الشرعية بين قائل بثبوتها مطلقا
وقائل بنفيها كذلك والتفصيل في الالفاظ قول حدث في هذه الاعصار
ولم لم

ولذا لم يذكره الاصوليون في كتبهم الاصولية ولم ينقل القول به
عن احد من الفقهاء والمتكلمين فالقول باحد اثنين قول ثالث
في المسئلة فيكون باطلا لما في الفقه الاجماع على نفي التفصيل فلا يتوهم
ان القائل بثبوت الحقيقة الشرعية انما يقول بثبوتها في الجملة
في مقابل القول بنفيها مطلقا ليصرح الاصوليين وغيرهم ممن تكلم
في المسئلة بان محل النزاع فيها هو هذه المنقولات المتداولة
على لسان اهل الشرع كالصلوة والزكوة والصوم وغيرها وان
الخلاف في ان صيرورتها حقايق هل هو بوضع الشارع اياها
لتكون حقايق شرعية او بوضع المتشرعة حتى تكون حقايق
عرفية وهذا صريح في ان القائلين بالحقيقة الشرعية ادعوا
ثبوتها في جميع الالفاظ كما هو المدعى وايضا لو كان الخلاف
في ثبوت الحقيقة الشرعية في الجملة لوجب على المثبتين تعيين
الالفاظ التي ثبت الوضع الشرعي عندهم والا لانتفى فائدة النزاع
في هذا الاصل الجليل فان القائلين بالثبوت لا يمكنهم في حمل الالفاظ
الواردة في الشرع على المعاني الشرعية مجرد قولهم بثبوت الحقيقة
الشرعية في الجملة ما لم يعلم كون ذلك اللفظ بعينه ما تحقق فيه الوضع
وتعيين الالفاظ مما لم يتعرض له احد من الاصوليين والاغلب من
المتكلمين والفقهاء بل المعروف من الجميع بناء المسائل على الخلاف في الحقيقة
الشرعية من دون تعرض لخصوصيات الالفاظ وبيان تحقق الوضع
الشرعي فيها فعلم ان الدعوى في المسئلة على الوجه الكلي نفيا واثباتا
وان المثبت يدعي الايجاب الكلي كما ان النافي يدعي السلب الكلي ولذا
صح البناء على المعنى الشرعي في تلك الالفاظ مجرد القول بثبوت الحقيقة
الشرعية ولم يحتج الى التعرض لخصوصيات الالفاظ الواردة فان قلت
دعوى الكلية والعموم لا يصح من المثبت لامكان ادعى ذلك فلما ان يدعيه

المنقولات

في جميع المعقولات المتداولة على لسان اهل الشرع فيلزم ان يكون مصطلحات
الفقهاء والمتكلمين والاصوليين مما تجدد في زمان الائمة ع او بعده
حقايق شرعية لكونها في حد المنقولات المتداولة على لسان اهل الشرع
وهو ايضا قطعا او فيما لا يعلم تجدده في زمان الشارع فيلزم الحكم في
الحقيقة الشرعية في كل ما يحتمل كونه من موضوعات الشارع وان كان
مشكوكا فيه او مظنونا الخلاف وهذا باطل ايضا لكونه حكما مجردا الاحتمال
ومثله ما اورد العموم فيما علم وضعه في زمان الائمة ع فان العلم بكون
اللفظ موضوعا في زمانهم لا يقتضي العلم بالوضع الشرعي ولا الظن به
فيرجع الى الحكم بالاحتمال او في جميع ما علم تحقق وضعه او تحقق سبب
وضعه في زمان الشارع فيكون معنى كلامه ان الحقيقة الشرعية
ثابتة في كل ما ثبت فيه الحقيقة الشرعية وهو مع ما فيه لا يصلح
ان يكون محلا للخلاف لاستحالة القول بالنفي فيما علم ثبوته او ترجح
كل ثبت وضعه في زمان المتشرعة المتقدم بزمان الشارع وهذا
ايضا فاسد لان حكم الزمان المتصل حكم زمان الشارع من دون
تفاوت في وضوح الحكم بثبوت الوضع وخفائه فلا يمكن القطع فيه
مع الشك في زمان الشارع بل كلما ثبت وضعه في المتصل ولو تحقق
وزيد علم وضعه في الزمان المتصل بزمان الشارع دون زمانه فهو نادر
جدا فلا ينبغي جعله محلا لمثل هذا النزاع وحيث امتنع من المثبت
دعوى الكلية علم ان مقصوده هو الايجاب الجزئي اي ثبوت الحقيقة
الشرعية في الجملة في مقابلة النافي مطلقا قلت لعل المراد دعوى الكلية
والعموم في المنقولات المتداولة التي علم استعمال الشارع اياها في المعاني
الشرعية وح فلا يرد النقض بالاصطلاح المتجدد لعدم ثبوت استعمال
الشارع فيها ولا غير ذلك من المحذورات المتقدمة وهو ظاهر او المراد
دعوى الكلية والعموم فيما كان موضوعا في ابتداء ظهور الخلاف في المسئلة
فتدبر

في زمان الشارع وما لم يثبت وضعه في زمان الشارع وكلما ثبت وضعه في زمان الشارع لم يثبت وضعه في المتصل ع

وانتشار القول بثبوت الحقيقة الشرعية قد ظهر وقد قيل ان القول
بثبوت الحقيقة الشرعية في المسئلة قد ظهر في زمان الباقر والصادق ع
فكلما علم وضعه في ذلك الزمان فهو من محل النزاع والقائل بالحقيقة
الشرعية يدعي ثبوتها فيه وكلما علم انتفاء الوضع فيه فهو خارج عن
محل النزاع والقائل بالثبوت لا يدعي الثبوت فيه وما لم يعلم فيه
شيء من النفي والاثبات فهو من الافراد المشتبهة التي لا يعلم دخولها
في محل النزاع والخروج عنه والاشتباه في موضوعات المسائل
غير عزيز غايته ان يقتضي اشتباه الحكم فيرجع فيه الى مقتضى الاصل
وهذا لا ينافي كون النزاع على الوجه الكلي كما لا يخفى فان قلت
كيف يمكن الحكم بالحقيقة الشرعية في كل ما علم وضعه في زمان الباقر ع
والصادق ع ولعل الوضع تجدد في زمانهما والادلة لا تحقق الوضع في زمان
على سبق وجوده قطعا وكيف يمكن الحكم في كل ما استعمله الشارع من
الالفاظ المنقولة مع احتمال كون الوضع متاخرا عن استعماله فان الاحتمال
اعم من الحقيقة والمجاز قلت ليس المراد ان اللفظ المتصف باحد الوضعين
المذكورين يجب ان يكون حقيقة في زمان الشارع لاتصافه باحدهما
حتى يرد ذلك بل المراد ان ما كان كذلك فقد اتفق فيه الوضع الشرعي
فانا اذا تتبعنا وجدنا ان الالفاظ الموصوفة باحد الوضعين حقايق
شرعية بالاستقراء او بدليل اخر والحاصل ان كل واحد من الامرين
وصف جامع لمحل النزاع لا علة مقتضية للعلم بالوضع الشرعي ومنها
ان تلك الالفاظ انما صارت حقايق في زمان الباقر والصادق ع دون
ما تقدمه من الازمنة اذ الاصل بقاء المعنى اللغوي حتى يعلم خلافه
وقد حصل العلم في زمانهما بالاستقراء والجزم بالغلبة والاشتهار فيه
وان لم يعم وقوع النزاع في ذلك الزمان وما قارب بل يجب الحكم بمقتضى العلم فيه
دون غيره لانتفاء المقتضي وفيه ان ذلك ليس تفصيلا في المسئلة بل هو

الشارع

في الحقيقة عين القول بنفي الحقيقة الشرعيه اذ الحقيقة الشرعيه ما وضعه لمعناه والشارع كما عرفت هو الله سبحانه والنبي ص واما الامام ع فليس شارعا بل هو مبين للشرع وكاشف عنه فصيرورة الالفاظ حقايق في زمان الائمه ع لا يقتضي كونها حقايق شرعيه كيف وقد اتفق النافون للحقيقة الشرعيه على صيرورتها حقايق بعد زمان النبي ص غاية الامر انهم لم يتواطئوا على تلك النقل في زمان المشرعه وهذا القائل انما زاد عليهم التحديد المذكور وهذا لا يقتضي كونه تفصيلا في المسئله ولا قولا اخر غير القول بالنفي مطلقا وح فما دل على ثبوت الحقيقه الشرعيه يقتضي بطلان هذا القول وفساده مضافا الى ان القول بثبوت الوضع لتلك الالفاظ مطلقا في زمان الباقر والصادق ع لكل عمل الوجوب والسنه والكراهه بما لم يعلم تحقق الوضع فيها في ذلك الزمان مع دخولها في العموم على هذا هذا التفصيل قطعا ومنها ان ما كان من تلك الالفاظ مما يكثر استعماله ويكثر دورانه لكثرة مسيس الحاجه كالصلوه والزكوه فهو حقيقه في زمان النبي ص وما ليس كذلك فهو حقيقه في زمان الباقر ع لحصول الغلبه والاشتهار في القسم الاول في زمان النبي ص وفي الثاني في زمان الامامين ع وهذا التفصيل ماخوذ من التفصيلين الاولين فانه قد جمع فيه بين التفصيل في الالفاظ والازمان والجواب عنه ظاهر مما تقدم ومنها ان المنقولات المتداوله على لسان المشرعه مختلفه في القطع بكل من استعمالها ونقلها بحسب اختلاف الازمنه اختلافا فاحشا فاتضح ان منها ما يقطع بحصول الامرين فيه في زمان النبي ص ومنها ما يقطع باستعمال النبي ص اياه في المعنى الشرعي لكن لا يعلم صيرورته حقيقه الا في زمان انتشار الشرع وظهور الفقهاء والمتكلمين الباحثين عن الاحكام المتعلقه

بتلك

بتلك الالفاظ ومنها ما لا يقطع فيه باستعمال الشارع فضلا عن نقله وصيرورته في زمانه ومنها ما يقطع فيه بعدم النقل والاستعمال في زمان الفقهاء واذا كانت الالفاظ مختلفه هذا الاختلاف فكيف يحكم بتحقق النقل فيها في زمان النبي ص بل الواجب هو التفصيل فيها بحسب العلم الموجب للوضع وانتفائه وطريقه التتبع الكاشف عن حصول الغلبه والاشتهار والحق مانع الجميع تلك الاقسام او صحة التقسيم اليها في محل النزاع وهو ظاهر مما سبق ومنها ان الحقيقه الشرعيه ثابته في العبادات دون المعاملات وذلك لان الالفاظ المعاملات كالبيع والهبه والصلح والدين والرهن والاجاره والعاريه والوديعه والغصب والميراث والقصاص والديه وغيرها باقيه على معانيها الاصليه لم تنقل في الشرع الى معنى اخر وان كانت صحتها شرعا موقوفه على شرائطها الشرعيه فان ذلك لا يقتضي ان يكون المفهوم منها شرعا مغايرا لمعانيها اللغويه الاصليه بل ظاهر هذا الاشتراط خروج الشرط عن ماهيه المشروط المقتضي لصدق اسم الشرط بدونه ولذا قال ان العبادات توقيفيه دون المعاملات فان تخصيص العبادات بذلك ليس من جهه احكامها لان الاحكام الشرعيه من حيث هي كذلك توقيفيه مطلقا سواء في ذلك احكام العبادات وغيرها بل لاعتبار موضوعاتها فان موضوع العباده كالحكم الشرعي ماخوذ من الشارع بخلاف المعاملات فان المرجع فيها الى اللغه والعرف ويتوجه عليه ان المناط في ثبوت الحقيقه الشرعيه وجود الامر المقتضي للوضع اعني النقل والغلبه والاشتهار في زمان الشارع فان حصل كان اللفظ حقيقه شرعيه والا كان من المعاملات والامر كذلك وان كان من العبادات وليس لكون اللفظ من العبادات تاثير في تحقق الوضع الشرعي ولا لكونه من غيرها تاثير في انتفائه كيف والعباده انما تفارق غيرها باشتراط النيه وقصد القربه ليس الا وهذا مما لا دخل له في صحة الوضع الشرعي اذ كلما جاز الوضع للمشروط بالنيه فلذا لغير من دون فرق فان كان المقصود

ان الوضع الشرعي انما يصح في العباده دون غيرها فباطل ظاهرا وان كان المقصود
ان ذلك لم يقع في غير العبادات وان كان جائزا ففيه ان النظر في وقوعه فان الجامع
والمباداة واللعان والايلاء لم يكن في اللغه لهذه المعاني المخصوصه المعروضه
في الشرع وقد نقلت اليها قطعا وكذا النكاح فانه في اللغه بمعنى الوطي بنص
اهل اللغه قال في الصحاح النكاح الوطي وقد يقال للعقد وقال في المغرب
اصل النكاح الوطي ثم قيل للتزويج نكاح مجازا لانه سبب لوطي المباح
وظاهر العلامه في المختلف اتفاق اللغويين على ذلك وقد نقل في العرف
الشرعي لا وعن العقل لغلبة استعماله فيه شرعا حتى قيل انه لم يرد لفظ النكاح
في الكتاب العزيز بمعنى الوطي الا في قوله تعالى حتى تنكح زوجا غيره بل قيل فيه
انه بمعنى العقل ايضا واشتراط الوطي في المحلل انما علم من دليل اخر وقد نقل
جماعة من الاصحاب منهم الشيخ وابن ادريس الاجماع على ذلك وايضا فان
الايمان والكفر والعدل والفسق والطهاره والنجاسه والحدث من
الحقايق الشرعيه المنقوله عن معانيها الاصليه وليست من العبادات
المشروطه بالنيه قطعا والظن انه كما يثبت للمفصل عموم الفضل في المعاملات
فكذا لم يثبت دعوى عموم الايجاب في العبادات اذ الظن ان مثل السجود
والطواف والاحرام باق على ما ثبت قبل الشروع ولم ينقل فيه الى معنى اخر
والشرائط الشرعيه لا تخرجها عن مفهوماتها اللغويه كما صرح به في لفاظ
المعاملات وهذا بخلاف مثل الصلوة والزكوه والصوم والحج فانها
وان كانت ثابته في الملل السالفه ومعروفه عند العرب في الجاهليه على ما
التنبيه عليه الا انا نقطع بحصول الاختلاف بين تلك المعاني التي
اثبتها الشارع في اصل الماهيه وان كانت متشابهه اذ ليس جميع الزيادات
فيها شروط للصحه هي منها ما هو شرط للصحه ومنها ما هو ماخوذ في
اصل الماهيه وايضا فالعباده قسمان عباده بالذات كالصوم والصلوة
وعباده بالعرض هي المعاملات المباحه التي تصير عباده بواسطه النيه
والحقيقه

والحقيقه الشرعيه متفقه في هذا القسم فلا يصح الحكم بثبوتها في جميع العبادات
ويمكن دفعه بان المراد منها خصوص القسم الاول اعني العباده بالذات
لانه المتبادر من لفظ العباده عند الاطلاق ولو قيل بدخول الاخلاص
في حقيقه العباده كما ذهب اليه بعض الفقهاء اندفع النقض الاول
ايضا لان العباده على هذا التقدير مجموع الفعل مع النيه وهو غير الفعل
فقط لكنه خلاف التحقيق فان الاصح انها شرط للعباده قطعا للتسلسل
ولان العباده هو العمل والعمل هو المنوي لا النيه والمركب منها ومن
غيرها وبالجمله فالعبره في ثبوت الحقيقه الشرعيه بوجود المقتضي للوضع
وتحقق الصفه الجامعه لمحل النزاع وفي نفيها بانتفائها ولما كون الشيء
عباده او معاملة فذلك مما لا دخل له في شيء من النفي والاثبات وانما
اريد منها الوجوب والامتناع او مجرد الوقوع واللاوقوع وح
فتمامية كل اطلاق الحكم بان العبادات توقيفيه دون المعاملات
كما اشتهر بين الفقهاء والظن انه محمول على الغالب فانه لما كان اكثر
العبادات من الحقايق الشرعيه التي لا يعرف معناها الا ببيان الشارع
بخلاف المعاملات فان اكثرها من الحقايق اللغويه او العرفيه التي لا
توقف لها على الشرع اطلقوا القول بان العبادات توقيفيه دون
المعاملات نظرا الى الغالب في الموضعين ويحتمل ان يكون المراد على
تقدير تسليم الكليه في طرف الاثبات واندفاع النقضين المذكورين
بما اشرنا اليه ان العبادات الاصليه يتعين فيها الرجوع الى الشرع
اذ لا طريق لها سوى ذلك بخلاف الحكم الشرعي بخلاف المعاملات
فان بيان معانيها ليس من وظائف الشرعيه المتوقفه على نص الشارع
ومقتضى ذلك جواز الرجوع فيها الى غير الشرع كاللغه والعرف لا امتناع
الرجوع فيها اليه وهذا التوجيه الصحيح بحال القوم وان كان الاول هو
القبول اقرب قوله تبادر الاركان المخصوصه من لفظ الصلوة والمقدر المحرج

من المال من لفظ الزكوة والفصل المخصوص من لفظ الحج ونحو ذلك لا ريب في ان التبادر
من هذه الالفاظ عند اطلاقها مجردة عن القرائن في زمان المشرعة هو تلك
المعاني الشرعية الحادثة والاوفان هذا التبادر علامة لكون الالفاظ
حقايق في المعاني المذكورة وذلك الزمان والاوفان الشارع قد استعملها
في هذه المعاني انما الاشكال في ان تلك المعاني هل كانت متبادرة من هذه
الالفاظ في زمان الشارع كتبادرها منها في هذا الزمان اعني زمان
المشرعة او لا بل كان المتبادر منها في زمان الشارع معانيها اللغوية
الاصلية ثم حدث السبق والتبادر في زمان المشرعة لاستكمال سببها
اعني الغلبة والاشتهار فيه فان ثبت سبق التبادر والسبق منها
في زمان الشارع كانت الالفاظ حقايق شرعية فان التبادر في
زمان الشارع كاشف عن تحقق الوضع فيه والا فمقتضى التبادر
كونها حقايق في زمان المشرعة في الجملة واما ان ذلك قد حصل
بتصرف الشارع ونقله او بحصول الغلبة والاشتهار في زمان المشرعة
فهو محتمل ولا دلالة للتبادر على تعيين احدهما قطعا فلا يمكن الحكم بالحقيقة
الشرعية بمجرده ومن المعلوم ان التبادر الثابت في هذه الالفاظ بحكم
الوجدان ليس الا التبادر في زمان المتشرعة واما ان هذا التبادر كان
ثابتا للفظ في الصدر الاول في زمان الشارع فمما لا سبيل للوجدان
اليه واني يتاتى لنا في هذا الزمان ادراك السبق والتبادر في الزمان
السابق بالوجدان نعم فان اراد المستدل من تبادر المعاني المذكورة
تبادرها الى الفهم في زمان الشارع فهو ممنوع والسند ظاهر مما قلنا
وان اراد بتبادرها في زمان المتشرعة هم والاجدى نفعا المعروف من
ان التبادر في زمان المتشرعة انما يقتضي كون اللفظ حقيقة في ذلك
الزمان دون زمان الشارع وغاية توجيه الاستدلال ان يقال ان
المراد تبادر المعاني المذكورة في زمن الشارع لوجود سببه وهو الغلبة
والاشتهار

اى اذا حصل التبادر في زمان الشارع دل على سبق الوضع لهذه المعاني والكلام فيه

والاشتهار الحكم الوجدان وهذا مع مخالفته لظاهر كلام القوم بل صريح الاكثر
يتوجه عليه منع حصول السبب المقتضي للتبادر في جميع الالفاظ وفي
قلنا بوجود المقتضي للوضع وفي الجميع لعدم انحصار الموجب له في الغلبة
والاشتهار على ما سبق تحقيقه واعترض في المشهور على هذا الاستدلال
بوجهين احدهما منع استعمال الشارع في تلك المعاني الحادثة لاحتمال كونها
باقية في المعاني اللغوية والزيادات شروط لوقوعها عبادات معتبرة
مقبولة شرعا والشرط خارج عن المشروط والثاني انه لا يلزم من استعمالها
في غير معانيها ان تكون حقايق شرعية لجواز كونها مجازات واجيب عن الاول
بان منع استعمال الشارع لتلك الالفاظ في المعاني الحادثة ربط قطعا
فانا نعلم علما ضروريا بان الشارع استعمل الصلوة في الاركان المخصوصة
وكذا الزكوة والصوم والحج في معانيها المعروفة والمنكر مكابر وايضا لو كانت
باقية في معانيها اللغوية لزم ان لا يكون الاخرس والمنفرد مصليا والتالي
باطل بالاجماع وبيان الملازمة ان الصلوة في اللغة قد جاءت لمعنيين
الدعاء منه قوله تعالى وصل عليهم اى ادع لهم وقوله ع من دعي الى طعام
فليجب فان كان صائما فليصل اى فليدع لصاحب الطعام والاتباع ومنه
المصلي في الحلبة للسابق الثاني فان اريد من قوله اقيموا الصلوة
المعنى الاول لزم الاول وان اريد الثاني لزم الثاني وعن الثاني بان
المستدل قد رجح بتبادر المعاني من الالفاظ باستعمالها في تلك المعاني
ومنع لزوم الحقيقة الشرعية من استعمال الشارع انما يتجه لو دار المستدل
اثبات الحقيقة الشرعية مجرد الاستعمال في المعاني الحادثة وليس كذلك فهو
واضح وقد اجيب ايضا بانه ان اريد بمجازيتها ان الشارع استعملها في معانيها
لمناسبتها للمعنى اللغوي ولم يكن ذلك معهودا من اهل اللغة ثم استعمال
بغير قرينة فذلك معنى الحقيقة الشرعية وقد ثبت المدعى وان اريد
بالمجازية ان اهل اللغة استعملوها في هذه المعاني وان الشارع

لان الاستعمال اعم من الحقيقة

تبعهم فيه فهو خلاف لظاهر الاتفاق على ان معان حادثة ولم يكن اهل اللغة يعرفونها
واستعمال اللفظ في المعنى فرع معرفته وفيه نظر اما اولا فلان معنى الايراد
بزعم المورد على الاستدلال التزام من جرد استعمالها في غير معانيها ان تكون
حقايق شرعيه ولوضح ذلك لم الايراد قطعا لظهور انتفاء الملازمة
بين استعمالها في معانيها وكونها حقايق فضلا عن انها حقايق شرعيه
وما ذكره المجيب على تقدير صحته لا يندفع به الايراد اذ الواجب عليه اثبات
المقدمة الممنوعة وبيان توهم المورد في فهم الاستدلال كما ذكرنا ولا
يتعلق بما ذكره بشيء من الامرين كما لا يخفى واما ثانيا فلان ان اريد
بالاشتهار والافاده بغير قرينة اشتهار الالفاظ وافادتها بنفسها
في الجمله ولو بعد زمان الشارع فقوله ذلك فرع الحقيقة الشرعيه
ثم ان الاشتهار والافاده في زمان المشرعة انما يقتضي الحقيقة العرفيه
دون الشرعيه وان اريد بها حصول الامرين في زمان الشارع وكون
هذا هو معنى الحقيقة الشرعيه لكن يبقى احتمال ثالث هو ان يكون
المراد من جواز ان يتفاهم انه استعملها في تلك المعاني ولم تشتهر في
زمانه بحيث تفيد بغير قرينة اشتهرت بعد ذلك او لم تشتهر واما ثالثا
فلان الاستفاده منوطه بعلم الشارع والاستعمال اعم بناء على كون
اللفظ حقيقة شرعيه وليس كذلك لان الثاني في الحقيقة الشرعيه بتعيين
الشارع فيما وضعه غيره واما بتعيينه فيما استعمله الغير فلا يأتي في الحقيقة
الشرعيه قطعا لجواز التعيين بتعيينه في الاستعمال مع الاستقلال بالوضع
بتعيين اللفظ للمعنى اذا استعمل فيه اما ان يفيد بلا قرينه ولا ريب
ان ذلك لو تحقق لكان حقيقة شرعيه لان الاضافة الى الشارع
للاختصاص به بالوضع دون الاستعمال فقوله لو ثبت التبادر في كلام
الشارع او المتشرعة في الفقهاء والاقل منهم والثاني منهم ولا يثبت به
الا الحقيقة العرفيه يعني ان التبادر الذي ينفع في الاستدلال ويثبت به
الحقيقة

الحقيقة الشرعيه هو التبادر في كلام الشارع وهو منهم والمسلم وهو التبادر
في كلام المتشرعه لا ينفع المستدل ولا يثبت به الحقيقة الشرعيه
وفيه ان مناط الحقيقة الشرعيه هو التبادر في زمان الشارع
لا في كلامه اذ لا شك في كون الالفاظ التي وقع فيها النزاع
حقايق في المعاني الحادثة في زمانه وان المتبادر منها في زمانهم مع
الاطلاق والتجرد عن القرائن تلك المعاني بحصول الغلبة والاشتهار
الموجب للفهم ومقتضى ذلك تبادر المعاني المذكوره عندهم في كلام
الشارع ايضا لتحقق الموجب فيه غاية الامر ان صدورها عن الشارع
على القول بنفي الحقيقة الشرعيه صارف عن الحمل على المعاني الشرعيه
وذلك لا ينافي تبادرها من اللفظ اذ التبادر هو فهم المعنى من
مجرد اللفظ مع قطع النظر عما سواه حتى خصوصيه المستعمل فيه وهل
المعنى متى ما وجد في اللفظ استمر معه وكان موجودا بوجوده مع علم
السامع بالوضع وكونه من اهل الاصطلاح مطلقا سواء كان المتكلم
منهم او من غيرهم فان الحال في فهم المعنى لا يختلف باختلاف المتكلمين
وانما يختلف باختلاف السامعين نعم صدور اللفظ عن ليس من اهل
الاصطلاح صارف عن الحمل على المعنى المصطلح اذ الواجب حمل اللفظ على
اصطلاح المتكلم والصرف عن الحمل على البعض صارف عن الدلالة والفهم لان الاداة
خادمة عن مفهوم الدال على ما بينوا تحقيقه والحاصل ان الاعتبار
في ارادة المتكلم وتعيين مراده من اللفظ باصطلاحه وفي دلالة اللفظ
على المعنى بحسب ما فهم من نفس اللفظ باصطلاح السامع فاللغوي مثلا اذا استعمل
لفظ الدابة في كلامه كان المتبادر منه في العرف العام ذات القوائم الاربع
ولكن يجب حمله على مطلق ما يدب على الارض بقرينة صدوره من اهل
اللغة فان المفهوم منها عند المتشرعة معانيها الحادثة الشرعيه وان كان
صدورها عن اهل اللغة صارفا عنها ومعينا لارادة المعاني اللغويه منها

وحكم هذه الالفاظ في كلام الشارع عند من نفى الحقيقة الشرعية حكمها اذا وجدت
في استعمالات اهل اللغة بتبادر منها المعاني الحادثة ومع ذلك نتعين حملها
على المعاني الاصلية وقد ظهر من ذلك ان تبادر المعاني الحادثة
من الالفاظ الواردة في الخطابات الشرعية اذا ثبت تحقق ليس للنافي
منعه ولا للمثبت التمسك به وان المناط في النفي والاثبات ليس الا التبادر
في زمان الشارع او المتشرعة فينبغي التدقيق فيه كما فعلنا ولا يبعد ان يقال
ان منع التبادر في كلام الشارع راجع الى منع التبادر في زمانه وذلك
بان يكون المراد من التبادر في كلام الشارع تبادره في كلامه مطلقا اي في كل
زمان وبتبادره في كلامه من حيث انه كلامه وح فالاعتراض وارد على الدليل
المذكور ولا مدفع له كما لا يخفى قوله انكار التبادر في كلام الشارع مكابرة
باللسان لما يحكم به الوجدان لا يخفى ان المعترض ان اراد بمنع التبادر في
كلام الشارع منع تبادره عند المتشرعة كما هو الظاهر من العبارة كان الجواب
ما ذكره من ان انكار التبادر في كلام الشارع منع تبادره عند المتشرعة
مكابرة باللسان لما يحكم به الوجدان وكان ما عداه ذلك اعني حديث النواه
وجوابه لغوا لا طائل تحته بل كان قوله غايته انك تقول ان هذا التبادر
لاجل الموانه فاسد لان المعترض على هذا التقدير قد منع التبادر
من اصله فكيف يقول ان التبادر لاجل الموانه وهل هذا الا تناقض
وان اراد بمنع التبادر منعه في كلامه مطلقا او من حيث هو كلامه على ما
وجهنا به الايراد كان ما ذكره بقوله فنقول هذا غير معلوم على تقدير
صحته هو الجواب عن الاعتراض واما قوله منع التبادر في كلام الشارع
مكابرة فان اراد به منع التبادر المطلق فهو كذلك لكن المعترض لم يمنعه
على هذا التقدير فلا يتوجه عليه ذلك وان اراد به منع التبادر الخاص
فمع بطلانه قطعا مناقض لما اعترض به من الاحتمال وايضا فاحتمال ان
التبادر لاجل الموانه هو اصل الاعتراض فكيف يكون غايته ما يقول

المعترض

ولما كان القول بثبوت الحقيقة ومن قال ان الاصل عدم النقل
المعترض وغاية توجيه الكلام ان يقال انه لما كان ظاهر كلام المعترض هو المنع
الاول بنى عليه الجواب اولا ثم لما تفطن بامكان توجيهه باحد الوجهين
المذكورين فان غايته انك تقول وحاصله ان انكار التبادر
المطلق كما هو ظاهر العباره مكابرة ظاهرة فلا يمكن الحمل عليه وغاية
ما للمعترض ان يقول بان التبادر لاجل الموانه ورجعه الى انكار
التبادر الخاص فينبغي ان يكون هذا هو المراد وجوابه ان ذلك غير معلوم
الخ فتدبر قوله هذا غير معلوم لا يقال هذا خارج عن قانون المناظرة
لان المجيب مستدل فلا يكفيه التشبث بعدم العلم والاحتمال فانه وظيفة
المانع دون المستدل اذ المقصود ان عدم العلم كاف في ثبوت هذه
الدعوى والاحتمال ليس بقادح فيها بناء على ما ذكره من ان الحقيقة
لو لم تثبت مع ذلك لزم ان لا تثبت اكثر الحقايق اللغوية والعرفية
فما ذكره ليس منعا بل استدلالا على كفاية الاحتمال فلا تغفل قوله بل الظاهر
ان الكثرة استعمال الشارع هذه الالفاظ في هذه المعاني ان اراد
الظن استناد التبادر من زمان المتشرعة الى كثرة استعمال
الشارع بلا واسطة بحيث يكون السبب القريب في التبادر والفهم كثرة
استعمال الشارع وحصول الغلبة والاشتهار في زمانه فذلك مقطوع
بفساده اذ لا يتصور استناد التبادر في زمان الى الاشتهار الحاصل
فيما بينهم فالحكم بالاول بمجرد التبادر بحكم ظاهر وان اراد ان الظن استناده
الى الكثرة الاستعمال في زمان الشارع على ان يكون سببا بعيدا للفهم
والتبادر في زمان المتشرعة حيث ان الشارع لما استعمل هذه الالفاظ
في هذه المعاني وشاع ذلك في زمانه حتى افاد بغير قرينة تدل وله المتشرعة
في استعمالاتهم تبعا للشارع واستمر الشياع الى هذا الزمان فيكون التبادر
في هذا الزمان مستندا الى كثرة استعمال الشارع ولو بالواسطة ففيه

من الاستناد الى الاشتهار
على ان يكون سببا قريبا فيه غير معلوم ولئن سلم فلا نسلم ان العلم الحاصل
من التبادر حجة ما لم يعلم ان التبادر ليس لاجل الوضع

ان اريد ان التبادر في هذا الزمان كاشف عن كثرة استعمال الشارع
دال عليه دلالة المعلول على العلة ففيه ان التبادر في زمان المشرع
انما يدل على الاشتهار في زمانهم واما ان الاشتهار في زمانهم سبب
عن الاشتهار في زمان الشارع فذلك غير معلوم اذ كما جاز ان يكون
المتبادر في هذا الزمان سببان قريب وهو الاشتهار فيه بعينه
وهو الاشتهار في زمان الشارع جاز ان يكون له سبب واحد من
الاشتهار في هذا الزمان لاحتمال حدوث الاشتهار في زمان المشرع ان
فان حصول الغلبة والاشتهار في زمان لا يدل على حصولها في زمان
سابق عليه وهذا ظاهر جدا وان اريد العلم بسببية الاشتهار في
زمان الشارع للتبادر عند المشرع قد حصل بدليل اخر غير
التبادر ففيه ان ذلك على تقدير تسليمه كلام اخر لا تعلق له
بهذا الاستدلال كما لا يخفى قوله والحاصل انا نقول ان التبادر
معلوم وكونه لاجل امر اخر غير الوضع غير معلوم فيحكم بالحقيقة
انت خبير بان مبنى الاعتراض على ان التبادر لوضع لوضع غير وضع
الشرع الشارع اعني وضع المشرع لا على انه لاجل امر اخر غير الوضع
كما ذكره اذ لا ريب في ثبوت الحقيقة في الجملة والكلام انما هو في العبارة
وتصويرا بالخلف في المحل والمقصود ان كون التبادر لاجل امر غير
الوضع الشرعي غير معلوم فيحكم بالحقيقة الشرعية فان قلت هذا
الدليل مقلوب عليه لانا نقول التبادر معلوم وكونه لاجل امر
غير الوضع العرفي غير معلوم فنحكم بالحقيقة العرفية قلت صحة الاستدلال
مبنية على كفاية الاحتمال هذا لو قلنا في الاصل بما ذكره في لزوم
عدم ثبوت اكثر الحقايق والا يمكن اجراءه في المقلوب فتدبر قوله والا
لم تثبت اكثر الحقايق اللغوية والعرفية اذ احتمال كون التبادر
بواسطة امر اخر جار في الاكثر فيه بحث لان اكثر الحقايق اللغوية

فد ثبت

فد ثبت وضعها بنص اهل اللغة وما ثبت بغير كالتبادر وعدم صحة السلب
ولعله الاقل انما يثبت بواسطة الاصل اعني اصل عدم النقل كما عرفت
فلا يقدح فيها كون التبادر للوضع اللاحق واما العرفية فانه احتمال مم
يكفي في اثباتها النص كما في اللغوية ان اريد ما يعم منها
المهجور وفصد اثبات م هذا القسم منها والا فاثباتها
بنفس التبادر من دون حاجة الى توسط الاصل فان المقصود
ح ان اللفظ في عرفنا موضوع لهذا المعنى والاريب في دلالة التبادر
في هذا العرف على كونه حقيقة فيه وهذا بخلاف التبادر في هذه
الالفاظ فانه لا يدل على الوضع الشرعي بنفسه لاحتمال حدوث
الوضع والاصل عدمه الاصل لا ينفع انما يثبت به الحكم في موضع الشك اما
مع العلم بالوضع السابق في هذه الالفاظ فلا يعقل النفي بالاصل
كيف والاصل في هذه الصورة تاخر الحادث وبقاء الثابت كما تقدمت
الاشارة اليه ومقتضى ذلك نفي الحقيقة الشرعية الذي هو نقيض
المطلوب فقل بان الفرق واندفع الاشكال وظهر ان الاحتمال
في الحقايق اللغوية والعرفية لا يقدح في الاستدلال بخلاف
هذا الاحتمال هذا كله اذا كان المراد من الاحتمال الذي ذكره
احتمال كون التبادر لاجل وضع حادث اما لو اريد به احتمال
كونه لامر غير الوضع مطلقا كما هو الظاهر من كلامه سابقا ولاحقا فينبغي
عليه ان التبادر هو فهم المعنى من اللفظ المجرد عن القرينة على ما صرحوا
به ولا يتصور كونه لغير الوضع قطعا واما فهم المراد بواسطة القرينة
فلا يسمى تبادرا في الاصطلاح فلا يكون اللفظ محمولا عليه لان اللفظ
انما يحمل على حقيقته دون مجازه على ان التبادر هو فهم المعنى لو كان اعم
من الفهم لاجل الوضع او القرينة لكان المتعين ارادة القسم الاول منه

هنا القطع بكون الالفاظ حقايق فى المعانى الشرعيه فى زمان المتشرعة فلا
يتصور فيها التبادر لغير الوضع كما لا يخفى ثم لو جاز ان يكون التبادر فيها الا
غير الوضع لزم بطلان التمسك بالتبادر من اثبات الحقيقة الشرعيه
لان التبادر الذى هو علامة الحقيقة هو تبادر المعنى من نفس
اللفظ اذا كان مقطوعا به اما لو كان محتملا او لم يكن
من اللفظ بل القرينه فلا حجة فيه قطعا قوله والا لم يثبت اكثر
الحقايق اللغويه والعرفيه قلنا نعم فان هذا الاحتمال لا يجرى
فى اكثر تلك الحقايق بالضروره وان احتمل فى عالم يثبت منها
بالنص كون التبادر فيها للوضع اللاحق فتم قوله واعلم ان
هذه المسئله قليلة الفائده قد يقال فى بيان قلة الفائده
فى المسئله وجهان احدهما ان هب صيرورة تلك المعانى الالفاظ حقايق
شرعيه بالتعيين او الغلبه لا يتدعى حمل ما تجرد منها عن القرينه
على المعانى الشرعيه الا اذا علم صدورها من الشارع بعد تحقق
احد الامرين الموجبين للحمل عليها وذلك على تقدير وجوده لا يكون
الا نادرا اذ لم تجر عادة المفرين والرواة بنقل تاريخ نزول
الايات وصدور الروايات ولو اتفق منهم نقل التاريخ على
سبيل الندرة فلا يحصل العلم بموافقه زمان النقل والاشتهار
الا بعد العلم بتاريخ حصولهما فى كل لفظ ودون العلم بذلك
كل خرط القتاد فالمسئلة قليلة الفائده جدا بل بعد تسليمها
رأسا والجواب عن ذلك من وجوه الاول ان هذا الاشكال
انما يتوجه لو قلنا بصيرورة الالفاظ المذكوره حقايق
شرعيه بالغلبه والاشتهار فى زمان الشارع او مجرد الوضع
منه بعد استعمال الرد وكلاهما خلاف التحقيق فى المسئله فان مقتضى الاول

من وجوه

من وجوه الحقيقة الشرعيه وهو الاستقراء الذى هو العمدة فى هذا الباب
وكذا الثانى اعنى الوجه المبنى على حكمة الواضع ان الشارع نقل
هذه الالفاظ الى هذه المعانى وعينها بازائها من اول الامر او تدرج
فيها على وجه الحقيقة وعلى هذا فلا اشكال فى الثمره اصلا لتاخر
الاستعمال الا ترى عن الوضع فان قلت لا نسلم ان تفهيمها المخاطبين
بها يستلزم النقل الينا حتى نحتاج فى الرجوع الى ذلك قلنا لو كانت
الالفاظ المذكوره حقايق شرعيه بنقل الشارع وتعيينه لوجب
تفهيمه المخاطبين بها والا لزم الوضع ولو فهمها بالنقل ذلك
الينا التوقف الراجع الى مثله ولا نقل فيجب القول بصيرورتها
حقايق بالغلبه والاشتهار فان ذلك وضع اضطرارى
لا يجب فيه التفهيم والبيان قلت لو كان التفهيم بتصريح الشارع
كان يقول لاصحابه اعلموا انى وضعت هذا اللفظ لهذا المعنى
فمتى ما وجدتموها فى كلامى فاحملوها على ذلك المعانى فان هذا
مما تفرد بدعوى توقف الرجوع الى ما لو كان التفهيم بتصريح الشارع
بواسطة التردد بالقرائن كما هو الشان فى تعليم اللغات فلا يلزم
فيه ذلك قطعا وبالجمله فمن نقول ان الشارع لما راى ان هذه
المعانى الحادثه التى اشتهر بها ما يتوقف الرجوع الى التعبير عنها والدلاله
عليها الى مئونة زائده جبرا لها وكثرة احكامها ولواحقها وان الناس يحتاجون
فى مثل ذلك الى الفاظ موضوعه عريه ودن بها عن المعانى ويتبعون
بها عن مؤنة القرائن وارتكاب التطويل فى الكلام بذكر الاوصاف
والقيود المعينه للمراد فى جميع الاستعمالات والاطلاقات وكانت تلك
المعانى مناسبة لمعانى هذه الالفاظ فى اصل اللغه نقل هذه الالفاظ من
معانيها الاصليه الى تلك المعانى الحادثه وغيرها بازائها من اول الامر
للاختصار فى التعبيرات مع وضوح الدلاله على المعنى المراد وحذرا من وقوع

المقصود في بعض المقامات بتعذر الاطناب وتعسر الموجب لفوات الغرض
بتركه او الاخلال بتقله وحيث ان النقل بدون تعريف المخاطبين
وتفهيمهم لم يكن مقصودا للشارع ولا مرادا للفائدة بل كان وجوده كعدمه
وكان لتعريف الوضع طريقان احدهما التصريح به والاخر التوديد
بالقرائن وكان العالم يعرف بطريق التوديد على ما شاهد من
الناس في كيفية تعليم اللغات وتعلمها وكان التصريح على تقدير
تحققه فيما يتوافق يتوفر الدواعي بنقله مع انتفائه وعلمنا ان الشارع
عرف الوضع للمخاطبين بتلك الالفاظ بطريق التوديد بالقرائن دون
التصريح وقد ظهر لنا جميع ذلك بالاستقراء الذي هو الطريق المألوف
والمنهج المعروف من تحصيل المطالب الوضعية واثبات القواعد
الادبية كما مر مرارا وح فلا اشكال في المسئلة والا في ثمرتها اذ الاشكال
انما يتوجه على تقدير التصريح بالوضع والنص عليه من الشارع
او القول بان تلك الالفاظ مجازات اشتهرت في زماننا فافاد
بغير قرينة ونحن لا نقول بشيء من ذلك الثاني ان الالفاظ
المجهولة التاريخ محكوم عليها بالتاخر عن زمان الوضع لانها حادثة
والاصل في الحادث التاخر لما يقال كما ان اللفظ حادث فكذلك الوضع
فاصل تاخر اللفظ عن الوضع معارض باصل تاخر الوضع عن صدور
اللفظ ولا مرجح فيجب التوقف فان اصالة تاخر الحادث اغا يجري
في الحادث المجهول التاريخ ووجود الوضع وان كان مشتبها من حيث
المبدأ لكن بثبوت الوضع في اواخر زمن الشارع بحيث يتسع لصدور
كثير من الروايات الواردة عنه ثم مقطوع به على القول بثبوت
الحقيقة الشرعية فيمكن القول بان الاصل تاخر الصدور الى ذلك
الزمان بخلاف المعلوم الثالث اجماع العلماء على ان هذه الالفاظ
مع تجردها عن القرائن امّا محمولة باسرها على المعاني الشرعية او اللغوية
فان القائلين

فان القائلين بثبوت الحقيقة الشرعية اتفقوا على الاولى والنافين
لها اتفقوا على الثاني فالقول بان بعضها محمول على الشرعي وبعضها
خلاف الاجماع كما يقتضيه توسط الوضع لا يقال الواجب مع الجهل
بتاريخ الصدور والوضع كما هو المفروض هو الحمل على المعنى اللغوي
لكونه الاصل فلا يلزم التفصيل المخالف للاجماع لان الاجماع منعقد
على ان الواجب حملها على احد المعنيين لاجل الوضع لا والحمل بمقتضى
الاصل يغايره قطعا وان لم يكن منافيا للاجماع على اصل الحمل
ويمكن تقرير الاجماع بوجه اخر وهو ان العلماء اتفقوا على ان
المراد من هذه الالفاظ باسرها في نفس الامر امّا المعاني الشرعية
او اللغوية والقول بتوسط الوضع بين الاستعمالات يقتضي
التفصيل فيها بحسب نفس الامر وبوجه اخر وهو ان القائلين بثبوت
الحقيقة الشرعية اتفقوا على حمل الالفاظ باسرها على المعاني الشرعية
والنافين لها اتفقوا على حملها باسرها على المعاني اللغوية فالقول
بالحقيقة الشرعية مع الحمل على اللغوية في الجميع او البعض خلاف الاجماع
فان قيل ان اردتم ان مثبتي الحقيقة الشرعية يحملون الالفاظ باسرها
على المعاني الحادثة وان كان صدور بعضها عن الشارع سابقا
على الوضع فذلك باطل اذ المفروض ان السبيل للحمل عليها هو الوضع
وهو متوقف على هذا التقدير فكيف يستدل عليه بالاجماع وان اردتم
انهم يحملونها عليها لسبق الوضع في جميع الاستعمالات ففيه ان ذلك
لو تم فهو الحجة فاي فائدة في الاجماع قلنا فائدته اختيار الثاني وفائدة
الاجماع في صورة الشك في سبق الوضع فان التمسك بالاجماع ممكن
معه لانه انما يتوقف على امكان السبق بخلاف الاحتجاج بالسبق فانه
لا يتم الا مع العلم به كما لا يخفى قوله اذ صير ورة هذه الالفاظ حقائق
في معانيها الشرعية في كلام الائمة الاطهار صلوات الله عليهم اجمعين

مما يبعد النزاع فيه غاية البعد وفيه بحث اما اولا فلان ان اراد
ان صيرورة هذه الالفاظ حقايق في اوائل زمان الائمة ع اعني
الزمان المتصل بزمان الشارع مما يبعد النزاع فيه غاية البعد
ففيه ان ذلك مما لا بعد فيه اصلا بل الظاهر ان النزاع فيه قريب
جدا فان حكم الزمان المتصل بزمان الشارع في العلم بتحقق الوضع
الحادث وانتفاء حكم زمان الشارع من دون فرق فانك في
زمان الشارع يستلزم الشك فيه والقطع فيه يستلزم القطع في
زمان الشارع وكيف يمكن القول بان هذه الالفاظ كلها كانت
حقايق في معانيها الاصليه واستمرت على ذلك الى اخر زمان النبي ص
ثم انها باسرها صارت حقايق في المعاني الحادثة بعد وفاته ص بلا
فصل مع انحصار الوجه في صيرورتها حقائق في معانيها الاصليه
في الغلبة والاشتهار فان احدها لم يدع الوضع التعيني في هذه
الالفاظ في زمان المشرعه ومعلوم ان الغلبه مما تختلف الحال
فيها بالقياس الى الالفاظ فان تحققها في الالفاظ المتكرره
الكثيره الدوران على الالسنه المقدم على حصولها فيما ليس كذلك
بالضروره فلا يمكن الحكم بحصولها في الجميع في اقل زمان المشرعه
دفعه نعم لو قيل بصيرورتها حقايق بعد زمان الشارع بواسطه
النقل والتعيين امكن القول بثبوت الوضع في جميعها في زمان
واحد لامكان حصول النقل فيه لكن قد عرفت ان ذلك مما لم
يقل به احد في وضع هذه الالفاظ ولو قيل به فغايته الامكان
وهو لا يستلزم الوقوع ولو اتفق الوقوع فمن اين انه في اقل
زمان الائمة ع لا في غيره فالحكم بصيرورتها حقايق فيه كما
هو المدعى لا وجه له اصلا وان اراد ان صيرورة هذه الالفاظ
حقايق في زمان الائمة ع في الجمله بمعنى عدم بقائها على معانيها الاصليه

في مجموع زمانهم ع مما يبعد النزاع فيه فذلك مسلم اذ لا ريب في استعاد الحكم
ببقاء الوضع اللغوي في تلك المتطاولة مع انتشار المسلمين في اقطار
الاحكام فيما بينهم غاية الاشتهار لكن ذلك لا يستدعي قلة الفائده
في هذا الخلاف لعدم العلم بتعيين زمان الوضع على هذا التقدير
فلا يعلم ان الحديث الوارد عنهم هل ورد قبل الوضع او بعده وبتقدير
حصول العلم بالمتاخر في بعض الاخبار نحو ما ورد عن الجواد والهادي
والعسكري ع فذلك لا يجدي نفعا فيما هو بصدده لان هذا البعض
لا يفي بجميع الاحكام قطعا فلا يحصل الاستغناء به عن الايات و
الاخبار النبويه حتى يلزم قلة الفائده في هذا النزاع وان اراد
ان صيرورتها حقايق في زمان انتشار احاديث اهل البيت ع اعني زمان
الباقر والصادق ع ومن بعدهما من الائمة الاطهار ع مما يبعد النزاع
فيه غاية البعد ففيه بعد تسليم ان النزاع في هذا بعيد غايه
البعد انا لا نسلم الاستغناء بما ورد عنهم بعد الوضع عن الايات
القرانيه والاخبار النبويه وما ورد عنهم قبل الوضع كالاحاديث
المرويه عن امير المؤمنين والحسنين وعلي بن الحسين ع فصيرورة
الالفاظ حقايق في ذلك الزمان لا يقتضي قلة الفائده في الخلاف
المذكور كما ادعاه واية لو اريد هذا المعنى لوجب ان يقال ان صيرورة
هذه الالفاظ حقايق في زمان الباقر والصادق ع ومن بعدهما من
الائمة ع مما يبعد النزاع فيه غاية البعد واستقلال القرآن والاحاديث
النبويه ص والاخبار المرويه عن امير المؤمنين ع والحسنين ع وعلي بن
الحسين ع بحكم مما لا يتحقق بدون نص عن الباقر والصادق ع ومن
بعدهما من الائمة ع على ذلك الحكم واما ما ذكره المستشكل فلا يكاد يستفاد
منه هذا المعنى بوجه فيحمل عليه غير مستقيم واما ثانيا فلان ما ذكره من عدم
استقلال الكتاب والسنه النبويه بشيء من الاحكام الشرعيه مجرد دعوى

لا شاهد لها ولا برهان عليها بل الذي يقتضيه الخوض في الكتب الاستدلالية
والتفاسير تمامها يخيض منها بشرح ايات الاحكام بطلان تلك الدعوى
فان منها استنبط المفرون والفقهاء من الايات القرانيه والاحاديث
النبويه احكاما خمسه يستقل باقادتها الاصلان المذكوران كما لا يخفى
على من اجاد النظر في ذلك المضمار وخاض في معابر لجج البحار بل دائب
ان كثيرا من اصول الشريعه وقواعدها المحكمه وضوابطها المتقنه
ماخوذ من هذين الاصلين مستنبط من تينك الدليلين ولولا
مخافة الاطناب والخروج عن وضع الكتاب لاوردنا في المقام ما يشد
اعضاد هذا الكلام ولكن في الاشارة كفايه والله ولي التوفيق
والهدايه سلمنا ذلك ولكن لا يلزم من عدم استقلال الكتاب والسنه
بدون نص من الائمه جواز الاستغناء عنهما في استنباط الاحكام
اذ الاجتهاد هو استفراغ الوسع في تحصيل الظن بحكم شرعي وانما بناء
ذلك بتتبع الادله كلها بقدر الوسع والطاقه مع بذل الجهد في تحصيل
المراد منها كما ياتي انشاء الله تعالى والكتاب والسنه هما عمدتا الادله
في اصول الادله الشرعيه فلا يسوغ الاستغناء عنهما قطعا كيف وقد ورد
الامر بالتمسك بهما وعرض الاحاديث المرويه عن الائمه في الاخبار
المستفيضه بل المتواتره نحو ما رواه الفريقان بعده طرق عن النبي ص
انه قال اني تارك فيكم الثقلين ما ان تمسكتم بهما لن تضلوا ابدا
كتاب الله وعترتي اهل بيتي وما روي عن الائمه ع في عده روايات
ان كل شي لا يرد الى الكتاب والسنه وان ما خالف الكتاب والسنه
فهو رد وان الذي جاء به فهو الباطل وما روي من ان على
كل حق حقيقه وعلى كل صواب نورا فما وافق كتاب الله فخذوه
وما خالف كتاب الله فدعوه وان ما خالف كتاب الله فهو زخرف
او فاضرب به عرض الحائط الى غير ذلك من المضامين الواردة في الروايات
التي لا تحصى

التي لا تحصى والتمسك بالكتاب والسنه وكذا العرض عليهما لا يعقل بدونه
العلم بمدلولات الالفاظ التي اشتملا عليها من الخلاف والاشتباه كما في
هذه الالفاظ لا بد من تحقيق الحال لما ياتي معه الغرض والاستدلال
فالاحتياج الى المسئله ثابت قطعا ولا غناء للفقيه عنها اصلا
هذا كله على القول بحجيه خبر الواحد وجواز تخصيص الكتاب والسنه
القطعيه بروايته واما على القول بانتفاء حجيته مطلقا ومع معارضه الدليل
القطعي كما ذهب اليه جمع كثير من الاصوليين فهذا البحث ساقط من
اصله اذ الحاجه الى المسئله ضروريه على هذا التقدير كما لا يخفى واما
ثالثا فلانا لو سلمنا ان عدم استقلال الكتاب والسنه يستدعي
عدم الحاجه اليهما في استنباط الاحكام على ما ذكره فلا ريب في ان
هذا الاستدلال ليس امرا ضروريا بحيث لا يمكن خفاؤه على الاصولي
الباحث عن المسئله والرجوع فيه الى من يبتغي ذلك تقليدا في مبادي
الاصول الاجتهاديه وليس بجائز كالتقليد في اصل المطالب وتحصيل
العلم بها بطريق التتبع مع مخالفته وضع التحصيل في ترتيب المطالب
على المبادي اصوب بكثير من تحمل كلفه تحقيق هذه المسئله وخصوصا
مع الاقتصار فيها على ما هو مذكور في دبر القوم في مبحث الاصول
عنها مستحسن قطعا بل واجب مع تعذر العلم بعدم الاستقلال
ان فرض انتفاء الفائده فيها في الواقع فتدبر واعلم ان عباره المصنف
هذه يتوجه عليها مناقشات الاولى قوله اذ صيرورة هذه الالفاظ
حقائق في كلام الائمه ع مما يبعد النزاع فيه فان صيرورتها حقائق
في كلامهم انما يتصور على القول بنفي الحقيقه الشرعيه فلا يبعد في هذا
النزاع بل لا استغناء لهذا الكلام خصوصا ممن قال بثبوت الحقيقه
الشرعيه فينبغي لمن يتدبر الصيرورة في العباره بالكون او الثبوت بان
يقول او كون هذه الالفاظ حقائق او ثبوت الوضع فيها في كلام

الائمة ع فيما بعد النزاع فيه الخ الثانية قوله واستقلال القرآن والاخبار النبوية
الخ مقتضى مفاد هذه العبارة ان عدم استقلال القرآن والاخبار
النبوية بالاحكام الشرعية يوجب الاستغناء بها باحاديث الائمة ع
وليس كذلك اذ الاستغناء عنها انما يحصل باستقلال احاديث
الائمة ع لا بعدم استقلال دنيك الدليلين كما هو واضح فالاولى
ان يقال الاحاديث الواردة عن ائمتنا ع تستقل بافادة الاحكام الشرعية
فلا حاجة معها الى العلم بحد لولا ان الكتاب والسنة النبوية وفى
يقال ان ذلك انما يتجه ان لو كان المراد بالاستقلال الكتاب السنة
المنفى فى كلام المصنف استغناءها عن انضمام ما يفهم من الاستدلال وليس
كذلك بل المراد من استقلالها الحكم فيه انحصار دليل الحكم فيها بمعنى انتفاء
دليل اخر على الحكم سواها وح فلا ورود لهذه المناقشة الثالث قوله
بد ون نص عن الائمة ع فان المفهوم من نفى استقلال الكتاب والسنة بالحكم
الشرعى بد ون نص الائمة ع ثبوت الاستقلال مع النص ولا معنى له
مطلقا سواء اريد بالاستقلال معنى الاستغناء عن انضمام او الانحصار
فان الاستقلال المنفى بد ون النصوص باحد المعنيين لا يعقل ثبوته
معه قطعا فالاولى اسقاط هذا القيد والاكتفاء بما تقدم فانه
تام فى معناه والامر فى ذلك هين قوله والاخبار النبوية المنقولة
من غير جهة الائمة ع لعله انما قيد الاخبار النبوية بذلك لان الاخبار
النبوية المنقولة من جهة الائمة ع عين تلك الاخبار المروية عنهم ع فى
وجوب الحمل على المعانى الشرعية بناء على ان الائمة ع انما يقصدون
فى نقلهم احاديث النبى ص بيان الاحكام الشرعية لمجرد النقل والرواية
على ما هو شان الرواة وهو فى حيز المنع فان من الجائز ان يكون المقصود
نقل كلام النبى ص ورواية لفظ المخصوص الذى نطق به ولو سلم فبيان
الحكم بكلامه ص يتبع اصطلاحه دون اصطلاح غيره الا اذا كان الحديث
منقولا

منقولا بالمعنى او مشتملا على قرينة تدل على ارادة العرف الحادث فانه يجب حمله
ع على عرفه وزمانه ع لكن مع ذلك لا يبقى فرق بين المنقول من جهتهم
او المنقول من غير جهتهم فان المنقول من غير جهة الائمة ع يتعين
حمله على العرف الحادث ايضا مع وجود القرينة او ارادة النقل بالمعنى
والتفرقة بين المنقول من جهتهم وغيره على ما يشعر به كلام المصنف
لا وجه لها يعتد به ولنختم الكلام فى هذا المرام بايراد ابحاث مهمة
تنبنى عن مطالب جمة الاول اختلفوا فى الفاظ العبادات كالصوم
والصلوة والحج والزكوة وغيرها فقيل انها اسماء للصحيحة اى الماهيات
المجمعة لشرائط الصحة وان اطلاقها على الفاسدة كاطلاقة الصحيح فى
الصورة وهو مختار اكثر المحققين وقيل للاعم من الصحيح والفاسد
والاول هو الاصح لنا تبادر الصحة منها عند الاطلاق وكذا صحة سلب
الاسم عن الفاسد وان العبادات باسرها متعلقات طلب الشارع
وامره ولا شئ من الفاسد بذلك وانا نعلم قطعا ان للعبادات اجزاء
معتبرة فيها بيانا لف منها ماهياتها ولو كانت اسامى للاعم لصح اطلاقها
مع فقدها فيلزم انتفاء الجزئية وتحقق الكل بد ون اجزائه وكلاهما
باطل بالضرورة وان الظاهر من قولهم للصلوة الا بطهور ولا صلوة الا
بفاتحة الكتاب ولا صيام لمن لم يبيت الصيام انتفاء الماهية بانتفاء
الامور المذكورة فلا يتحقق مع الفساد والحمل على نفى الصحة تاويل
لا يرتكب الا لدليل وقد وجد فى مثل الانكاح الا بولى والاطلاق الا
بشهود والاعتاق الا فى ملك فوجب ان يكون الامر فيه كذلك خلافا لمن منع
وايضا فان العبادات امور توقيفية لا تعرف الا من قبل الشارع ولو
كانت اسامى للاعم لما كانت كذلك لان المرجع فيها حينئذ الى العرف دون الشرع
وليس المراد من قولهم العبادات اسماء للصحيحة ان الصحة ماخوذة فى مفهوم ما لها
داخلة فى معناها بل المراد انها اسماء للماهيات المخصوصة التى اذا وجدها المكلف
كانت صحيحة فلا يرد ان الصحة والبطلان من عوارض الوجود الخارجى لا من صفات

الماهيات وكذا لا يرد انا نقطع ان المفهوم من لفظ الصلوة مثلا ليس الا الاركان
المخصوصة واما الصحة فلا يستفاد منه اصلا حجة القول بانها اسم للاعم
كثرة استعمالها في الفاسدة وانضمامها بالصحة والفساد وانقسامها
اليهما وفيه ان الاستعمال اعم من الحقيقة والمجاز ولا دلالة للعام على الخاص
واعلم ان المقصود من هذا البحث تعيين المعنى المراد من الفاظ العبادات
المستعملة في خطاب الشرع مع قطع النظر عن كونه حقيقيا او مجازيا
وهذا تمام الكلام في النزاع من كل من المثبتين للحقيقة الشرعية والنافين
لها فان النافي لا ينكر اصل المعاني الشرعية الحادثة بعد ذي الالفاظ
بل انما يدعي ان الشارع استعملها فيها على سبيل المجاز دون الحقيقة
فيبقى منه النزاع في ان تلك المعاني التي استعمل الشارع فيها هذه
الالفاظ هي الماهيات المعتبرة المستجمعة لشرائط الصحة او الاعم منها
ومن الفاسدة فايد الامران نزاع المثبتين في تعيين المعنى الحقيقي
ونزاع النافين في تعيين المعنى المجازي واما اصل التعيين فمما
يفتقر الى تحقيق الحال فيه كل من الفريقين ويتفاوت من قولهم
في تحرير الخلاف في المسئلة ان الفاظ العبادات اسماء للصحيحة او
الاعم ان النزاع في تعيين المعنى الحقيقي لها لان المتبادر من الاسم
هو اللفظ الموضوع ويمكن توجيهه بالحمل على عرف الشرع فان تعيين
المعنى العرفي يستلزم تعيين الشرعي والاظهر ان محرر النزاع بهذا الوجه
انما هو من المثبتين بناء على اصلهم من القول بالحقيقة الشرعية
ثم اشتهر ذلك بين الاصوليين فصار منشأ للاشتباه فمنه القائل
قد سمعت قول الفقهاء بتحديد الفاظ العبادات والمعاملات
انها في اللغة والعرف لكذا او في الشرع لكذا وعليه كالاكثر الاقل ان
هذا انما يصح على القول بثبوت الحقيقة الشرعية فان النافي لها
لا يثبت لتلك الالفاظ معنى سوى معانيها اللغوية والعرفية الثاني ان
الفاظ المعاملات كلها او اكثرها باقية على معانيها الاصلية غير منقولة
في الشرع الى معاني اخر حادثة كالعبادات ولذا تراهم يقولون ان العبادات

توقيفية

توقيفية دون المعاملات ويرجعون في تحقيق معنى مثل البيع والاجارة
والصلح والمدبر والمودعة والعارية الى اهل اللغة والعرف ومع
ذلك فكيف يتجه منهم القول المذكور في هذه الالفاظ والامر في
الاشكال الاقل هين اذ النظم انما الخلاف بين فقهائنا في ثبوت
الحقيقة الشرعية وان المخالف في ذلك شذ وذ الاصوليين
وفقهاء العامة فكلامهم هذا جار على مقتضى مذهبهم فلا اشكال
فيه وفي اجيب ايضا باحتمال ان يكون المراد ببيان المعاني الشرعية
لتلك الالفاظ حقيقة كانت او مجازية وفيه انهم كثيرا ما يصرحون
بانها حقيقة في كذا شرعا فلا يستقيم الحمل المذكور واما الثاني
فقد يجاب عنه بان المراد تحديد المعاملات بحسب ما في الشرع
دون الشارع او تحديد المعاملات الشرعية اي المعاملات
الصحيحة شرعا وهي التي يترتب عليها الاثار والاحكام الثابتة
في الشرع او المراد الكشف عن المعاني الاصلية للمعاملات بحسب اصولها
الشرعية فالبيع اللغوي الشرعي مثلا واحد بالذات تختلف بحسب الاعتبار
فهو من حيث انه متصور بالوجه المعروف من اللغة لغوي ومن حيث
انه متصور بالوجه الشرعي شرعي ويتوجه على الاول مضافا الى ما فيه
من التعسف الشديد فان قولهم هو لكذا شرعا كالنص في ارادة المعنى
الشرعي انهم كثيرا ما يقع بينهم التشاجر في هذه الحدود ولو كانت امورا
اصطلاحية لحضر الواقع وعاد ذلك الى المشاحة في الاصطلاح فان نقل
هذه الالفاظ من معانيها الاصلية الى ما ذكروه في تلك التعاريف
والحدود مما لا يترتب عليه اثر شرعا وكان ذلك اصطلاحا منهم لا من
الشارع ولا فائدة تعود اليهم في تحرير المسائل وتقرير المطالب كما في سائر
اصطلاحاتهم واصطلاحات غيرهم من ارباب العلوم والصنائع فان تحرير
المطالب للفقيه لا توقف له على هذه الاصطلاحات كما لا يخفى وعلى الثاني

انه لو كان المقصود تحديد المعاملات العقلية لوجب بمقتضاه شرائط الصحة
في تعريفاتها مع انهم لم يتعرضوا فيها الى القليل منها مثلا قالوا البيع نقل
الملك من مالك الى آخر بعوض معلوم فاقتصروا في تعريف البيع على معلومية
العوض التي هي من شرائطه ولم يتعرضوا لباقي الشرائط كمعلومية العوض وكمال
المتعاقدين وتراضي الطرفين وطهارة العوضين واشتمالها على نفع محلل
منفعة للعقلاء وان يكونا مقبوضين في الصرف غير متفاضلين مع
التجانس الى غير ذلك من شرائط البيع وكذا ما ذكروه في تعريف الاجارة
والجعالة والضمان والحوالة والعارية والوديعة وغيرها من العقود
والايقاعات فانهم قد اقتصروا في جميع على البعض ولم يتعرضوا في شيء
منها للجميع ولو كان المقصود تعريف المعاملة المستجمعة لجميع شرائط
الصحة لم يجز ذلك قطعا وعلى الثالث انى الغالب تفارق المعنيين
اللغوي والشرعي محل الصدق اما من الجانبين او من جانب واحد
ولو كان المقصود من التحديدات المذكورة الكشف عن المعاني
الاصلية بخواصها الشرعية لتضاد في المفهومات دائما ويمكن ان يقال
انه لما كان الغالب في المعاملات مشاركة بعضها البعض في بعض الصفات
كاشتراك البيع مثلا مع الهبة في نقل ملك العين ومع الاجارة
في النقل بعوض وكاشتراك الاجارة مع الجعالة في استحقاق العوض
بالوفاء ومع النكاح من التسلط على المنفعة على وجه اللزوم وكاشتراك
الصلح مع البيع والاجارة والابراء في احداث ملك او محله وكان الواجب عند
بعضها عن بعض لتوقف العلم بثبوت احكامها المختلفة عليه تصدى الفقهاء
لتعريف المعاملات على وجه يحصل به التميز في الجملة ومن المعلوم ان التميز
بوجه لا يوجب ان يكون الاجمال المفصول الموقف لماهيتها المعلومة
في العرف او اللغة بل من الجائز حصوله باعتبار شرائطها ولا يفتقر بعد
الى التعرض لجميع تلك الشرائط بل يكتفي في ذلك بما يحصل به التميز ولو شرطا
واحدا

واحدا ولذا نرى في انهم في بعض المعاملات لا يتعرضون لشيء من الشرائط
الشرعية وانهم يقتصرون في بعضها على شرط واحد وربما ذكروا شروطا
متعددة بحسب الحاجة اليها في التميز وبالجملة قصر الفقهاء بما ذكروه في تعريف
المعاملات ليس الا لتعريف بعضها عن بعض بوجه ما من الوجوه وهذا
امر يختلف من حيث الاستغناء عن الشروط والاحتياج اليها وكذا
باعتبار الوحدة والتعدد وح فلا يرد انه ان كان المقصود من تعريف
المعاملات شرح مفهوماتها الاصلية فلا وجه للتعرض للشرائط
اذ لا دخل لها في تحقيق تلك المفهومات وان كان المقصود منها
تحديل المعاملات المستجمعة لشرائط الصحة فلا وجه للتعرض
للشرائط في تعريف بعض المعاملات والاقتصار على بعضها في
بعض آخر بل الواجب على هذا التقدير ذكر الجميع في جميعها وان كان
المقصود ذكر الاصطلاحات الشرعية فهو مبني على ثبوت الحقيقة
الشرعية اذ لا ريب في ان المفهوم من لفظ البيع مثلا في عرف المتشرعة
ليس الا معناه المعروف ووجه الاندفاع ان المقصود من التعريفات
المذكورة ليس شيئا مما ذكر بل المراد منها تمييز المعاملات بعضها عن
بعض على الوجه الذي قررناه فلا اشكال فان قلت هب ان المقصود من تلك
الحدود تمييز المعاملات بعضها عن بعض على ما ذكر تم فما الوجه في الحكم
بانها معان شرعية مع عدم اشتمال بعض منها على شيء من
شروط الصحة كما اعترفتم به واشتمال ما وجد فيه ذلك على غيره من
مقدمات المعنى الاصلي وليس فيها ما يكون شرعيا بجميع اجزائها في
المعنية فيها اجناسا وفصولا ولو كان فلا ريب في ندرته وليس
الغرض من هذا الكلام تصحيح مثل هذا قطعا قلت المراد بالشرعي هنا ما قابل
المعنى الموقوف على الشرع في الجملة ويقابله اللغوي والعرفي اعني ما لا توقف
على الشرع اصلا فلا يقدح في الحكم بالشرعية اشتمال على شيء من المفهومات

اللغوية والعرفية نعم يقدح فيه عدم اشتماله على غيرها من المعاني الشرعية
ولم يوجد في كلام القوم اطلاق الشرعي على مثل ذلك حتى يتوجه
النقض كيف ولا يستقيم فيه القول بانه لغة للكل او شرعا للكل فانه
انما يتم مع تغاير المعنيين وهما متحدان في هذا الفرض فان قلت
قصد التميز في تلك الحدود يقتضي ذكر شرائط الصحة باسرها وبدونه
لا يتميز صحيح المعاملة عن فاسدها ولا عن فاسد غيرها وهذا ينقض
الى ذكر جميع شرائط الصحة كما لا يخفى فان قلت الحد وفي هذه
التعريفات ان اعتبر فيه قيد الصحة انتقض الحد وعكسه باسرها
طرد ابدخول المعاملة الفاسدة التي لم يخرج بما ذكر فيها من شرائط
الصحة والا انتقضت الحدود عكسا بما يخرج به قلت ضمن الاول
ونلتزم ان هذه الحدود كلها تعريفات بالاعم والاخذ في
ذلك فان التعريف بالاعم اذا كان مقصودا غير الاخص عما عدا
ذلك الاعم غير عزيز فان قلت المعاني المفهومة من الالفاظ المعاملات
لغة وعرفا مفهومات متباينة لاتصادق متباينين بينهما فهي متمايزة بانفسها
وذواتها فاي حاجة في التميز الى ايراد الشرائط الشرعية قلت بيان
المعاملات باسرها ليس امرا بينا ولا مبينا فهو في حيز المنع ولئن سلم
فيما كان العدول الى شرائط الصحة لصعوبة التميز بنفس الماهية
وان كانت معلومة بالاجمال فان الشرع قد يكشف عن اللغة والعرف
في مقام الاشتباه وعروض الشك والالتباس ولو سلم فهذا طريق
وذلك طريق اخر وتعيين الطريق ليس من وظائف المحصلين هذا ما تيسر
من الكلام في هذا المقام وهو بعد محل نظر وتأمل الثالث قد عرفت
ان الواجب حمل الخطابات الشرعية على المعاني المفهومة منها حال
الصدور وان المناط في تحصيل مراد الشارع فهم المخاطبين لا غير
واللازم من ذلك وجوب تحصيل فهم المخاطب على من لم يخط الخطاب

والطريق اليه

والطريق اليه علم اذا كان اللفظ الوارد في الخطاب مما ثبت فيه الوضع الشرعي
فان الواجب فيه الحمل فيه على الحقيقة الشرعية قطعا واما اذا لم يثبت له
الوضع الشرعي اما لعدم ثبوته من اصله على القول به او لانتفائه
في المورد المعين بخصوصه فان ثبت له في زمان الصدور معنى
عرفي تعين الحمل عليه ان كان عاما او خاصا مع كون المتكلم و
المخاطب كلهما من اهل اصطلاح واحد والا ففي توجيه عرف السائل
او المسئول عند مع انتفاء القرينة المعينة للمراد خلاف فقيل بالثاني
وهو الاظهر لان الحمل على عرف السائل يقتضي التجوز في اللفظ
كما توهم فان ذلك من باب التبعيد في الاستعمال كما في العربي يتكلم
بالعجمية وبالعكس وليس من المجاز في شيء بل لان عادة الناس قد
استمرت على تكلمهم بمقتضى عرفهم وعدم متابعتهم اصطلاح الغير
في محاوراتهم الا لفضل التعلم ولضرورة التفهيم والبيان وقيل
بالاول لان الغرض الاصلي في خطابات الشارع بيان احكام
الشريعة وهو انما يحصل اذا جرى الكلام على اصطلاح المخاطب اذ لا بيان
بما لا يعرفه ولما ورد ان النبي صلى الله عليه وآله والائمة عليهم السلام كانوا يكلمون الناس بما
يعقلونه والمخاطبة بغير اصطلاح المخاطب ليس خطابا بما يعقله المخاطب
وفيه ان ذلك لو تسلم فانما تقتضي الحمل على اصطلاح المخاطب
مع جهله بالحال وتوهم وجود الاصطلاح واما العلم فالبيان في
حقه ممتنع الا مع القرينة او علمه بعادة النوع او الشخص والمفروض
انتفاؤها ههنا وقد يقال ان العبرة في تعيين عرف في بلد السؤال
امامط او مع موافقته عرف السائل والمسئول فان عرف من عرف المخاطب
خصوصا مع موافقته عرف احد المتخاطبين ويتوجه عليه منع هذه
الدعوى ان اريد بها اقتضاء العادة بالمراعاة ودلالتها على المدعى
ان اريد بها مجرد الاتفاق وتحقيق المقام انه اذا اختلف في معنى لفظ
حتى وجد له معان متعددة فللمتكلم ان يستعمله في تلك المعاني سواء

المسئلة في بيان خلاف العرفين

اذا علم المخاطب اصطلاح المتكلم واحد واما اصطلاح المخاطب فقد علم اصطلاح المتكلم فانه لا يفهم المراد الا من القرائن

وافق عرف المخاطب وخالفهما معا بان يكون موافقا لعرف ثالث
والاشكال في صحة هذه الاستعمالات والاولى كونها على وجه الحقيقة اذا كان
المعنى وضع اللفظ للمعنى دون العلاقة بينه وبين الموضوع له وكذا الاشكال
في توقف الاستعمال المخالف لعرف المخاطبين وعرف بلد الخطاب على وجود
القرينة المعينة المراد منها والمرتبة وبها يتعين الحمل على احد الثلثة
انما الكلام اذا دار الامر بينها ولم تكن هناك قرينة تقتضي التعيين
فنقول المتخاطبان اما ان يكونا عالمين بتعدد الاصطلاح او
جاهلين به او المتكلم عالما والمخاطب جاهلا او بالعكس وعلى تقادير
العلم فاما ان يكون العالم بالتعدد عالما بحال الآخر او جاهلا به
وينبغي القطع بتعيين عرف المتكلم مع جهله بالتعدد مطلقا وكذا تعيين
عرف المخاطب مع جهله وعلم المتكلم بحقيقة الحال اذا كان المقام مقام
البيان وكان المتكلم حكيما وينبغي ما عدا ذلك لعدم الوجوه الاول
تقديم عرف المتكلم الثاني تقديم عرف المخاطب الثالث تقديم عرف
المخاطب الرابع تقديم عرف المتكلم اذا وافق عرف بلد الخطاب
والا فعرف المخاطب الخامس تقديم عرف المخاطب اذا وافق عرف
البلد والا فعرف المتكلم السادس تقديم العرف الموافق للاصطلاح
البلد مطلقا سواء كان عرف المتكلم او المخاطب السابع تقديم عرف البلد
الا اذا خالف عرف المتكلم والمخاطب جميعا الثامن تقديم عرف البلد
الا اذا خالف عرف المتكلم التاسع تقديم عرف الخطاب
العاشر التوقف في جميع ذلك الى ان يدل على التعيين دليل والاظهر
تقديم عرف المتكلم مطلقا سيما اذا وافق عرف بلد الخطاب الوجه
فيه ظاهر مما قلناه اذا ثبت للفظ عرف في زمان الصدور واما
اذا لم يثبت لذلك فان توافق العرف واللغة فلا اشكال في الحمل
وكذا لو حصل الشك في الوجه والمتعدد فان الاصل اتحاد الوضع
ما لم يدل دليل على خلافه وكذا لو علم التعدد وشك في تعيين العرف واللغة
ومعلوميته

٥٢١ ٧٣١

ومعلوميته تاريخ الصدور فانه يحمل على اللغة مع السبق وعلى العرف
مع اللحوق بل لا يبعد الاكتفاء في تعيين المعنى باحد الامرين
من تعيين مبدأ النقل ومعلومية التاريخ فان الاصل
تاخر المشكوك عن المعلوم واما اذا نقل المعنى ولم يعلم مبدأ
النقل ولا تاريخ الصدور فقد اختلفوا في المرجح على قولين
اختلافهم في الحقيقة الشرعية فمنهم من قدم اللغة تمسكا بالاصل
في محل الشك ومنهم من قدم العرف بدليل الاستقراء فان
تتبع الخطابات كاشف عن ان طريقة الشارع هي طريقة العرف
في المخاطبات والمحاورات دون اللغة والمراد من اللغة هنا
هي هنا ما ثبت قبل الشرع ولم يعلم انها هي في زمان الشارع اصلية
كانت او طارية ومن العرف الطارئ الذي لا يعلم تاخره
عن زمان الشارع بانها كان او مجهولا فتخرج عن محل النزاع
ما علم انها هي قبل زمان الشارع وكذا ما علم تجدده بعد زمانه
فان حمل الخطابات الشرعية على احدهما من المعنيين قطعا
وربما يتوهم من اطلاق كلامهم في هذا المقام ان النزاع واقع
في كل ما يخالف العرف وما نابه في المعاني المستعملة في اللغة وبعض
ذلك تقديم اللغة المهجورة قبل الشرع على القول بتقديم اللغة
والعرف المجمل بعده على القول بتقديم العرف وفيه ما
عنى عن البيان وينبغي ان يعلم ان المحال في المعاني المستعملة في
كتب اللغة مختلف من حيث كونها معاني اصلية بالغة او مجهولة
او مشكوكا فيها وبحسب الاعتبار يختلف الحكم فيها من حيث التعارض
مع العرف والمباينة له من حيث النقل عليه مع قرب المباينة او التناسب
عنه ومن حيث القطع بحكم او الظن به فان علم حقيقة الحال بالرجوع
الى كتب اللغة اعتبرها فان زال الاشكال عن صفة المعنى وحكمه والا فالظاهر
تقديم اللغة مع المغايرة لوجوه الاول ان المتبادر من قول اللغوي هذا

قبل زمان الصدور او بعده او طارئ قبله او بعده او مجهول مع

اللفظ الموضوع لكذا كونه حقيقة فيه بحسب عرف المتاخر عن زمان الشارع
فيجب ان يكون حقيقة فيه قبل ذلك ايضا والا لزم النقل المخالف للاصل
الثاني لو كان الوضع المثبت في كلامهم وضعا سبق وابوضع اخر لوجب
لوجب التنبيه على الوضع السابق وهجر ووحد وت الوضع المثبت
وبطلانه وفي عدم المعارض لذلك دلالة على اتحاد الوضع كما لا يخفى
على العارف بطريق القوم الثالث اكثر المعاني المذكورة في كتب
اللغة لغات باقيه مستعمل واما المهجورة فهي قليلة بالنسبة اليها
ولا ريب ان المظنة مع الكثرة والغلبة الى ابعد ان العرف الاصلي
من نقل وبين اللغة وجمعها وتاليفها هو ان يكون الكتب المؤلفة فيها
مرجعا للعلماء في فهم الكتاب والسنة وحل ما فيها من الالفاظ
الغريبة واللغات المشكلة كما يعلم من نظر حالات القوم وتتبع احوالهم
ومقتضى ذلك كون المعاني المثبتة فيها هي المعاني المفهومة منها
حال صدور الخطابات الشرعية فان الفرض المذكور انما
ينافي بذلك الخامس لو كان هذا المعنى سبق وابوضع اخر مجهور
لوجب نقل عليه ايضا لكونه معنى غريبا بالنظر الى اللغة الاول
وقد سبق ان طريقة الشارع في خطاباته ومحاوراته هي طريقة
العرف دون اللغة وكيف كان فينبغي القطع بتقدم المعنى اللغوي
اذا كان المثبت لها احد اللغويين الذي جرت عادتهم بالاقتصار
على ايراد لغة القرآن والحديث كابي عبيدة والهروي وابن الاثير
او مع تصريحه بنفي العرف كما نفى في حديث الانكاء انه قال
في تفسير بعد ايراد قوله ع لا اكل متكأ المتكئ في العربية كل من استوى
قاعدا على وطاء متمكنا والعامة لا تعرف المتكئ الا من مال من
قعوده معتمدا على احد شقيه والتاء فيه بدل من الواو واصله من الوكاء
وهو ما يشد به من الكيس وغيره كانه اوكاء مقعده وشدها
بالقعود على الوطاء الذي يختص ومعنى الحديث اني اذا اكلت لم اقعد
متمكنا

متمكنا فعل من يرى الاستكثار منه ولكن اكل بلغة فيكون قعودي له
مستوفزا وقال في ق في قوله ص اما انا فلا اكل متكأ اي جالسا جلوس
المتمكن المربع ونحوه من الهيئات المستدعية للكثرة الاكل بل
كان جلوسه للاكل مستوفزا مقعيا غير متربع ولا متمكن وليس
المراد الميل على شق كما يفهمه عوام الطلبة انتهى ويظهر من بعض
الفقهاء التوقف في مثل ذلك بل الميل الى ترجيح العرف على اللغة
وضعفه ظاهر ع اذا تعذر الحمل على الحقيقة تعين المجاز وهو
نوعان الاقل ما يتعين لتعذر الحقيقة ويكفي فيه مجرد الصارف
الصارف عنها من دون حاجة الى خصوص ما يتعين به المعنى
المجازي بين المجازات والثاني ما يفتقر المعنى المجازي فيه الى قرينة
تعين ولا يكتفي فيه مجرد الصارف عن الحقيقة وهذا القسم ليس
من مباحث الاصول ولا من شان الاصولي الخوض فيه ولا يتعرض له
لعدم انضباطه وتوقفه على خصوصيات القرائن المنشئة المعينة
للمراد بخلاف الاول فان له اقساما منضبطة وانواعا منتظمة
يرجع اليها في جزئيات الاحكام ولنذكر منها هنا ما يكثر في
الخطابات الشرعية دوره ويقبح بالمتفقه جهله من جملة ذلك
الالفاظ المستعملة في الشرع وغيره معانيها الاصلية على القول بنفي
الحقيقة الشرعية فانه اذا تعذر حملها على تلك المعاني لوجود
القرينة الصارفة تعين حملها على المعاني الشرعية وان كانت مجازية
مثلا اذا ورد لفظ الصلوة والزكوة والحج في خطابات الشارع وكان
هناك صارف عن معانيها اللغوية التي هي الدعاء والنماء والقصد
فالواجب حملها على المعاني الشرعية التي هي الاركان المخصوصة والقدر
المخرج من المال والمناسك المعروفة ولا يبقى الالفاظ مجملة محتملة لهذه
المعاني وغيرها من المجازات اللغوية وان اشتركت في المجاز بناء على القول
بنفي الحقيقة الشرعية والوجه ظاهر لان استعمال الشارع هذه الالفاظ

في هذه المعاني بلغ في الكثرة حدا ذهب معه الاكثرون الى صيرورتها
حقايق فيها وان المتعين حملها عليها مع التجرد عن القرينة
مطلقا ومن المعلوم ان غيرها من المجازات ليس بتلك المثابة
ولا توهم فيه احد ذلك التوهم بل لم يثبت ورود في خطابات
الشرع فضلا عن مقامه مثل المجاز الشايع المعروف وهل يتعين
الحمل على المعنى اللغوي مع تعذر الشرعي على القول بالحقيقة الشرعية
النظر لا يتعين لعدم الحصر وانتفاء ما يقتضي الترجيح فانا اذا قلنا
بتقديم اللغة وتعذر الحمل عليها فان المعنى العرفي وان كان مجازا
على هذا القول الا انه لاشتهاره وكثرة استعماله يتقدم على غيره
كالمعنى الشرعي على مذهب لنا في الحقيقة الشرعية وهل يترجح الحمل
على اللغوي ان قلنا بتقدم العرف مع تعذر الحمل عليه نظر العدم
هنا ايضا لتذرع استعمال الحقايق المهجورة في الكلام وقد يقال بتعين
المرجوح في الحقيقتين مطلقا مع تعذر الراجح منهما فان رجحنا اللغوي
وتعذر الحمل عليها تعين الحمل على الشرعي ثم العرفي والا تعين
الحمل على اللغوي لان الخلاف في ترجيح احد المعنيين يقتضي تقابل
المعنيين وتكافؤهما في الجملة مع تعذر احدهما يتعين الحمل على غيرهما
الاخر لاتفاق الفريقين على ان اللفظ المجرد عن القرينة يحمل
على احد المعنيين فيمتنع الحمل على غيرهما ويفرق بين نقل بر الحقيقة
الشرعية والعرفية العامة في اقتضاء الحمل على اللغوي بان الحمل اللغة
في اول الكلام من المتكلم بالقصد والشعور فاستعماله في اللفظ في
معنى اللغوي نقض لغرضه بخلاف الثانية ومنها العام المخصص فان
تعذر حمله على حقيقته التي هي الاستغراق تعين ارادة الباقي على الخلاف
بين الاصوليين وقيل بل يبقى مجملا وقيل بل هو الباقي حقيقة ليس
بمجاز وتحقيق ياتي في مباحث العموم والخصوص انشاء الله تعالى ومنها
الامر والنهي اذا تعذر حملها على الوجوب والتحريم فانه يجب حملها على الندب

والكراهة

والكراهة لتبادرهما من اللفظ المصروف عن حقيقته وكونهما اقرب
المجازات الى الحقيقة المتعذرة ولان استعمال الامر والنهي في الندب
والكراهة شائع كثير حتى قيل ان صيغتي الامر والنهي حقيقة فيهما او مشتركة
بينهما وبين الوجوب والتحريم فيتعين الحمل عليهما مع الصارف عن
الحقيقة لتذرعهما من المعاني المجازية بالقياس اليهما ومنها في
الحقيقة في مثل قولهم لا نكاح الا بولي ولا طلاق الا بشهود ولا عتق
الا في ملك فان تعذر الحقيقة فيها يقتضي الحمل على اقرب المجازات
اليها وهو نفي الصحة فانه المتبادر منها بعد الصرف عن الظاهر
الذي هو نفي الحقيقة واعلم ان المقتضي لتعيين المجاز مع تعذر
الحقيقة امور ثلثة احدها تبادر المعنى المجازي من اللفظ المصروف
عن حقيقته كما في قولك رايت اسدا في الحمام فان المفهوم
من لفظ الاسد المقترن بقرينة الكون في الحمام انما يقتضي
الصرف عن ارادة المعنى الحقيقي الذي هو الحيوان المفترس
ولا دلالة فيه على تعيين الرجل الشجاع اصلا فلو اراد المتكلم
بلفظ الاسد المصروف عن حقيقته لم يعط فهمه من الكلام لانتفاء
الحصر في المجاز وتبادر المعنى المجازي من اللفظ المقترن بالقرينة
لا ينافي مجازيته ولا يقتضي كونه حقيقة في المعنى المتبادر لان التبادر
الذي هو علامة الحقيقة على ما عرفت هو فهم المعنى من نفس اللفظ
مجردا عن القرينة وتبادر المجاز هو فهم المعنى بواسطة القرينة والفرق
بين الامرين ظاهر ثم ان التبادر في المجاز قد يحصل مجردا القرينة
الصارفة عن الحقيقة كما في المثال المذكور وقد لا يحصل بذلك وحده
بل يتوقف على وجود الصارف عن بعض المجازات ايضا وذلك اذا
كان مساويا للمجاز المقصود من اللفظ كما في لفظ اليد الذي هو حقيقة
في العضو المخصوص ومجاز في النعمة والقدرة فاذا اريد استعماله

في النعم وجب ان يضم اليها قرينة تصرف عن ارادة القدر كان يقال
لزيد عندي اولبنا نه مثلا ولم يجز الاكتفاء بهذه القرينة الحالية
المصادفة عن الحقيقة والمجاز المساوي لان العرف في الامرين
يقتضي تعيين المراد لانتفاء الحصر بل لان التبادر من اللفظ
المعروف هو ذلك وانت اذا تتبعت القرائن اللفظية وجدتها
في الاكثر كذلك اذ كما يتفق في الكلام قرينة معينة للمراد صادفة
عن الحقيقة وتنائي المجازات المحتملة من اللفظ عدا المعنى المقصود
بل الغالب ان قرينة المجاز اما صادفة عن خصوص الحقيقة او عنها
وعن شيء من المجازات وان التعيين انما يستند الى اللفظ المعروف
عن بعض معانيه كذلك ولو لان المعنى المراد هو المتبادر من اللفظ
بعد الصرف لامتنعت الدلالة اللفظية في اكثر المجازات المعروفة
من عدم الحصر فقد ما يقتضي التعيين من جهة القرينة الثاني
شهرة المجاز المعين وكثرته وقوعه في الكلام وانما كان الاشتهار
سببا للتعيين لعدم انفكاكه عن التبادر الموجب لغالبا
ولان ملاحظة الشهرة ترجيح ارادة المعنى المشهور اذ الملفوظ
الموقوف المشتبه بالاعم الاغلب فان بنى على ان الاشتهار بنفسه
سبب للتعيين كما يقتضيه الوجه الثاني جاز الاعتماد عليه
في تعيين المجاز مطلقا وان علم انتفاء التبادر من المعنى المعروف
عن حقيقته وان بنى على كونه سببا للتعيين بواسطة التبادر
حيث ان علامة له على ما يقتضيه الوجه الاول اختص عنيا
بصورة الاشتباه والشك لاستحالة التمسك بالعلامة مع القطع
بانتفاء ذي العلامة وعدم الجدوى في التمسك بها مع القطع
بوجوده الثالث كونه اقرب المجازات الى الحقيقة المتعذرة وهذا
انما جعل سببا للتعيين لكونه مظنة للاشتهار المقتضي للتعيين
بنفسه

بنفسه او بواسطة التبادر فان قوة العلاقة في المجاز وشدة المناسبة
فيه من اعظم دواعي الرغبة في استعماله المفضية الى الغلبة والاشتهار
ولذا نرى ان اشد المجازات مناسبة للمعنى الحقيقي واقربها
علاقة معروفة اشهرها استعمالا في الكلام واكثرها وقوعا ودورانا
وحيث كان القرب من الحقيقة سببا في التعيين توقف الحكم به
على عدم العلم بانتفاء الواسطة اذ لا تاثير للامارات البعيدة
مع العلم بانتفاء القرينة كما اشرنا اليه وح فان كانت الواسطة
التي هي الاشتهار سببا اصليا للتعيين توقف الحكم على انتفاء العلم
بعدمها خاصة والا كان موقوفا على عدم العلم بانتفاء واسطة ايضا
واختص اعتبار الحكم القرب من الحقيقة بصورة الحصر الحمل بحال
الاشتهار والتبادر معا وقد يقال ان القرب من الحقيقة سبب اصلي
للتعيين المجاز غير متوقف على اعتبار الشهرة وتوسطها وذلك لان
قرب المعنى المجازي الى الحقيقة بحيث لا اقرب منه يقتضي الانتقال
من اللفظ الموضوع لما يقارب المعنى فيتعين ارادته منه على تقدير
تعذر الحقيقة ويتوجه عليه منع الملازمة فان تقارب المفهومين
بحسب الحقيقة لا يقتضي امتناع انفكاكهما في التصور كما ان امتناع
انفكاكهما بحسب التصور يقتضي تقاربهما في الحقيقة ولو تم فلا
يلزم منه الحكم بالارادة اذ قد يتحقق التلازم بين الشيئين
في التصور ولا يجب حمل الموضوع لاحدهما على الاخر كما في الاضافيين
والاضداد فان تصور العلة لا ينفك عن تصور المعلول وكذا
تصور السواد لا ينفك عن تصور البياض وعلى ذلك فلا يجب حمل
العلة والسواد على المعلول والبياض عن تعذر الحقيقة ولذا
العدم والملكة والعمى والبصر فان تصور العمى لا ينفك عن تصور
البصر ولا يجب حمله عند تعذر الحقيقة عليه قطعا ولقائل ان يقول

ان قرب المجاز من الحقيقة تقتضي ترجيح ارادته بنفسه اى باعتبار كونه
قريبا لا الكونه مظنة للاشتهار او مقتضيا للتبادر والا لانتقال اذ
لا ريب في ان القرب من الحقيقة وكمال المناسبة لها مما يقع التساوي
بين المعاني المحتملة من اللفظ وارتفاع المساواة لا يكون الا بالترجيح
لكن هذا انما يصح ان قلنا بجواز الترجيح بالمناسبات العقلية التي
لا توجب ظن الارادة من حيث اللفظ وفيه كلام وسيأتي تحقيق
القول فيه في مسائل الدور ان شاء الله ثم اعلم ان العلامة
في بيان ذكر ان الحقيقة العرفية اذا تعددت حمل كل طائفة الخطاب
على المتعارف عندها وعليه الشارحون بان اللفظ عند كل طائفة
ظاهر في معنى فيجب الحمل عليه والا لزم الخطاب بما له ظاهر مع ارادة
خلاف ظاهره منه من دون قرينة وهو قبيح وقد يعلل ايضا بانه
لولا ذلك لوجب حمله على اصطلاح مضى من تلك الاصطلاحات
او جميعها او على معنى آخر خارج عنها والكل باطل لاستحالة ترجيح
المرجوح والترجيح بلا مرجح والقطع باتحاد المعنى المراد من كل طائفة
فتعين ان يكون المراد منه بالقياس الى كل طائفة ما يفهمونه من
اللفظ وهو المطلوب ويتوجه على الاول ان مجرد ظهور المعنى من اللفظ
وتبادره عند المخاطب نظرا الى اصطلاحه لما يوجب الحمل عليه ولا
يقتضي تعيينه منه كيف ولو وجب الحمل بمجرد ذلك لوجب على الشارع
حمل كلام اهل اللغة على المعنى الشرعي وعلى اهل اللغة حمل الخطابات
الشرعية على اللغوي ولوجب على كل اصطلاح حمل جميع ما سمعوه
على ما يقتضيه عرفهم واصطلاحهم سواء اتحد او تعدد وسواء
وافق عرف المتكلم او خالفه وسواء كان الخطاب معهم او مع غيرهم
وذلك مما لم يقل به احد وتفصيل القول فيه ان المخاطب بالخطاب
الشرعي اما الحاضر في مجلس خطاب الشارع اما ان يكون واحدا او

في حكم

في حكم الواحد كالجماعة من اهل الاصطلاح واحدا او جماعة مختلفين في
العرف والاصطلاح وعلى التقديرين فاصطلاح المتكلم في اللفظ
اما ان يكون معلوما او مغايرا لاصطلاح المخاطب او غير مغاير
او مشتبها فان علم اصطلاح المتكلم في اللفظ وكان موافقا لاصطلاح
المخاطبين كلا او بعضا او قلنا بتقديم عرف المتكلم مطلقا وان لم
يوافق عرف احد من المخاطبين وجب الحمل عليه وكان المعنى المراد
من اللفظ امرا واحدا لا اختلاف فيه بالقياس الى المخاطبين
وغيرهم من الغائبين والمعدومين والا فان كان المخاطب واحدا
او جماعة متوافقين في الاصطلاح كان اللفظ محمولا على عرف
المخاطب وكان المعنى المراد من اللفظ متحدا ايضا اذ المفروض عدم
الاختلاف في اصطلاح المخاطب وهذا بناء على ان خطابات
الشارع مختصة بالحاضرين وان حكم الغائبين والمعدومين
مستفاد من النص والاجماع على ثبوت الاشتراك في التكليف
كما هو راى المعظم وعلى القول بعموم الخطاب يتناول الغائبين
والمعدومين بالاصالة يمتنع فرض اتحاد عرف المخاطب في المسئلة المفروضة
كما لا يخفى وان كان المخاطب جماعة مختلفين في العرف والاصطلاح
فقد يتوهم ان الواجب على كل اهل اصطلاح حمل الخطاب على المعنى
المتعارف عندهم حيث ان الجميع مخاطبون بالخطاب المفروض
تقديم اصطلاح المخاطب وهو فاسد من وجوه الاول ان الغائبين
بتقديم عرف المخاطب لما يقولون به مع اتحاد المتكلم كونه بمنزلة الواحد
كالجماعة المتفقين في الاصطلاح امع التعدد والاختلاف والظاهر
انه لا نزاع في تقديم عرف المتكلم الثاني انما يلزم على هذا كون اللفظ
الواحد مستعملا في معان مختلفة في استعمال واحد وهو على تقدير
جوازه امر مستبعد مخالف للمعهود من الاستعمالات فلا يحمل اللفظ

عليه الثالث لزوم اختلاف التكليف فانه اذا حمل كل طائفة الخطاب على عرفها
واصطلاحها لزم تكليفها بعين ذلك العرف والاصطلاح فيلزم اختلاف
التكليف باختلاف الاصطلاح وهو باطل قطعا لاتحاد حكم المكلفين
واشتراك التكليف بينهم بالنص والاجماع لايقال اختلاف التكليف
جائز بل واقع فان تكليف المختار غير تكليف المضطر وتكليف الحاضر
غير تكليف المسافر وتكليف العالم غير تكليف الجاهل لان الاختلاف
الممتنع هو اختلاف التكليف بما لا يقتضي اختلاف المصلحة فيه كاختلاف
الاجسام والالوان والالوان واما الاختلاف بما يوجب اختلاف
المصلحة كالاختيار والاضطرار والحضور والسفر والعلم والجهل فذلك
مما لاريب فيه ومن المعلوم ان اختلاف الاصطلاح من قبيل القسم الاول
فانه لا يقتضي اختلافا في مصلحة التكليف بوجه فلا يكون سببا لاختلاف
فان قلت لا نسلم حكم الشئ الواحد باختلاف التسمية واختلاف
العرف والعادة فان المكيل والموزون والمعدود لا يصح بيع الاعيان
بر العادة بر كيلا ووزنا وعدا واذا تغيرت العادة بتقديرها في بعض
الاماكن دون بعض فانه يجب التقدير في محل العادة دون غيره
وايضا فان المأكول والملبوس بما جرت العادة بأكله ولبسه لا يصح البيع
عليه ولو فرض تغير العادة في ذلك جاز فكذا لو جرت العادة بأكله ولبسه
في بعض المواضع دون بعض مع انتفاء الغلبة وان الحكم الشرعي قد
تتبع العادة فنقيض قلت اختلاف الحكم باختلاف التسمية مسلم اذا حدث
من الشئ تغير يمكن استناد الاختلاف اليه ولو في الصفات الاعتبارية
كما في المسئلة المذكورة واما اذا اختلفت تسمية الشئ لا لامر يوجب
الاختلاف بل لمجرد الوضع والاصطلاح فان ذلك لا يقتضي اختلاف
الحكم قطعا ولذا لو فرضنا تغير العرف في الالفاظ بأسرها لم يلزم
سقوط الاحكام فان حكم الماء الطهورية وان سمي بغير الماء وحكم الصلوة
الوجوب

الوجوب وان سميت بغيرها وقول الفقهاء في كتبهم الاستدلال بان الاحكام
الشرعية لا تختلف باختلاف التسمية ناظر الى هذا القسم من الاختلاف
وقولهم الاحكام الشرعية تتبع الاسماء ناظر الى القسم الاول فاعرف
ذلك وهذا كله اذا كان اصطلاح المتكلم في اللفظ معلوما واما اذا كان
مشتبها فان امكن تحصيله بالتتبع والاجتهاد وجب ذلك الا فان
احتمل عرف المخاطب وقلنا بتقدمه فيرجع الى صورة العلم والا
فهل يجب فيه الرجوع الى اصطلاح المخاطب فان قلنا بتقديم عرف
المتكلم مع العلم او التوقف وفي ذلك مع العلم بالمغايرة لحصول الاجمال
في المراد احتمالان اصحهما الثاني لان ما يقتضي تعيين عرف المتكلم
يقتضي الحمل عليه مطلقا ولو مع الجهل وح فلا اشكال في اتحاد المعنى
المراد من اللفظ وان قلنا بتقديم عرف المخاطب فان والا وجب
الحمل على البعض لما يلزم الحمل على الجميع من المفاسد المتقدمة
فيتحقق الاجمال ايضا وقد علم مما ذكرنا ان الواجب حمل الخطاب
الخطاب الشرعي على عرف المتكلم او المخاطب مع اتحاده او قيام القرينة
على تعيينه مع التعدد وان ريد ون ذلك يبقى الكلام مجملا فلحقه
حكم الاجمال ولا يصح حمله على الاصطلاحات المختلفة على كل حال
ثم لو قلنا بان ذلك فهو انما يصح فيما اذا توجه الخطاب الى ارباب
الاصطلاحات المختلفة بان يكونوا موجودين في زمان الشارع حاضرين
حال صدور الخطاب فلو كان الحاضر في زمان الصدور بعضهم وكان
الباقون معدومين او غائبين عن مجلس الخطاب لم يصح الحكم بارادة
الجميع قطعا لاختصاص الخطاب بالموجود الحاضر وعدم تناوله
المعدوم والغائب كما اشرنا اليه وح فاما ان يحكم الحاكم الحكم المذكور هنا حدا
واحدا لا يظهر له فائدة بالنسبة الينا اصلا واما هو تحقيق لحكم الحاضرين
خاصة وهو ليس مهما لنا لامكان العلم بتكليف الحاضر طريق الى العلم

بتكليف الغائب فتحقيق الحال فيه منهم من هذه الجهة لانا نقول العلم بتكليف
الحاضر انما كان طريقا الى العلم بتكليف الغائب لان الاصل شتراك في التكليف
والبناء عليه هنا هدم لاصل الحكم في حق الحاضر فلا يصح البناء عليه
لاستحالة بناء الفرع على ما يبطل بر الاصل وايضا فان العلم بتكليف
الحاضرين في هذه الصورة موقوف على العلم بتحقق الاصطلاح
المختلفة زمان الصدور والعلم بحضورهم بانها في مجلس الخطاب
وهي مما لا يكاد يتحقق في هذا الزمان فان اختلاف الاصطلاح
وتعدده في زماننا لا يقتضي الاختلاف والتعدد زمان الصدور
والتمسك في ثبوته باصل عدم النقل معارض هنا باصل اتحاد
الوضع ولو قيل بالاقتضاء فيه او حضور الحكم بما اذا علم ذلك
ولو بالنقل فاختلاف الاصطلاح في زمان الصدور لا يقتضي
حضورهم باول الاصطلاحات المختلفة في مجلس الخطاب فان الاصل
عدم الحضور والاجماع والحكم بتعدد المعنى من الخطاب موقوف
عليهما على انه لو ثبت الحضور والاجماع فتكليف الحاضرين بمقتضى
اصطلاحهم لا يوجب تكليف الغائبين كذلك الا اذا ثبت ان وحدة الاصطلاح
تقتضي وحدة التكليف ولم يثبت ذلك فان الادلة انما دلت على اشتراك
التكليف بين المكلفين واشتراك التكليف بينهم لا يقتضي كونه
بهذا الوجه كما هو واضح وعلى الثاني فالاختيار سقوط ما عدا هو
الحمل على عرف المتكلم واصطلاحه وح فلا يلزم تعدد المعنى في الخطاب
ولا شيء من المفاسد المذكورة في الدليل هذا ان اريد من المعنى
الخارج الذي ابطله المستدل ما على العرف المتكلم والا فالحق ان باختيار
الشق الثالث وثانيا انك قد عرفت بطلان ارادة المعاني المختلفة
في الخطاب الشرعي بما يلزم من المفاسد واذا ثبت ذلك هذا الوجه
غير مفيد في افادة تعيين الاجمال في اللفظ ووجب التوقف في تعيين

المراد

المراد الى ورود القرينة كما في المشترك وثالثا انا لا نسلم اتحاد المعنى
في كل طائفة فانه متى وجب على طائفة حمل الخطابات على ما يفهمونه
وجب على الجميع الحمل على الجميع لاشتراك التكليف وعمومه وادعاء
القطع بذلك ان كان لاجل لزوم تعدد المعنى المراد من الخطاب
فهو لازم على تقدير اختصاص كل طائفة بعرفها فان المعنى المراد
من اللفظ متعدد ح وان كان المراد من كل طائفة واحدا فيجوز
احدهما دون الاخر فحكم وان كان لاجل تعدد التكليف ففيه
ان ذلك جائز ولا فساد فيه قطعا ورابعا ان ذلك لو تم لزم
بمثله رفع الاجمال عن المشترك الخالي عن القرينة التعيين اذ ليس
المراد منه احد معانيه على التعيين لانه ترجيح بلا مرجح ولا معنى
خارج عنها لكونه ترجيحا للمرجوح وللجميع معانيه باسرها
للقطع باتحاد المعنى المراد من كل مكلف فيتعين ان يكون المراد
احد معانيه مطلقا بحيث يحقق الامتثال بكل واحد منها وانتم
لا تقولون بذلك وخامسا ان ذلك لو صح فانما يصح بالقياس
الى المخاطبين اي الموجودين وقت الصدور الحاضرين في مجلس
الخطاب واما من عداهم فلا من المعدومين والغائبين فلا
يتم التقريب المذكور في حقهم فان الخطاب الشرعي ليس متوجها اليهم
حتى يرد في المعنى المراد منهم انه الجميع او البعض او الخارج عنهما عن الكل
حتى يثبت المطلوب ولا يمكن اثبات الحكم بمتابعة الحاضرين لانه لا
اقتضاء هاهنا لفرض تعدد العرف والاصطلاح في زمان الصدور
مع حضور اهل الاصطلاحات المختلفة من مجلس المخاطب وهو الجدي
نفعا في اثبات الحكم لما عرفت من ان الموافقة في الاصطلاح لا تقتضي
المشاركة في التكليف ويتوجه على الوجهين جميعا ان حمل الخطابات

على الاصطلاحات المختلفة يقتضي اختلاف تكليف الحاضرين وهو ظاهر
ومتى اختلف تكليف الحاضر امتنع تكليف الغائب لما مر بناء على ان
الموافقة في الاصطلاح لا يقتضي المشاركة في التكليف وفي صورة
المخالفة كما اذا وجد للغائبين عرف عام او خاص معان لجميع الاصطلاحات
الحاضرين فانه يمتنع حمل الخطاب على ذلك العرف لانه متوجه
الى غيرهم فلا يمكن حمله على اصطلاحهم ولا يمكن اثبات الحكم لهم
بتبعية الحاضرين كلا او بعضا للقطع بامتناع الجميع واستحالة
الترجيح من غير مرجح فيلزم سقوط التكليف في حقهم باعتبار
ذلك الخطاب وهو باطل بالاتفاق نعم لو قيل بعموم الخطاب
وتناوله جميع المكلفين بالاصالة كما ذهب اليه بعض العامة
لامكن توجيه اثبات الحكم للغائبين بنفس الخطاب على ما يقتضيه
اصطلاحهم لكون الخطاب على هذا متوجها اليهم كتوجهه الى
الحاضرين فلا يكون احد العرفين اولى بالاعتبار من الاخر
لكون القول بالعموم مع فساده في نفسه خلاف ما ذهب اليه
العلامة ره فلا يستقيم توجيه كلامه بذلك مع انك قد عرفت
بطلان الحمل على الاصطلاحات المختلفة بما يلزم من اختلاف
التكليف وغيره من المفاسد فالقول بعموم الخطاب على تقدير
صحته لا يجدي بطائل في تصحيح هذا الكلام وهو يوجب رد ذلك
بناء على تقديم عرف المخاطب بان المراد وجوب حمل اللفظ الوارد
في الخطاب المتوجه الى كل طائفة اي المذكور في الخطاب المختص بكل
طائفة على عرفها المختص بها ومرجعه الى تعدد الخطاب واتحاد
عرف المخاطب في كل خطاب فلا يلزم اختلاف معنى اللفظ الواحد ولا
تقديم عرف المخاطب مع الاختلاف وذلك ظاهر ولا اختلاف في التكليف
باختلاف

باختلاف العرف والاصطلاح اذ المفروض اتحاد اللفظ الوارد في الخطاب
لاتحاد الخطاب نعم قد يتم قول الاصل في اللفظ ان يكون مستعملا
فيما وضع له حتى يثبت الحرج الآتي في ان اللفظ اذا كان حقيقة
في معنى مجازا في معنى اخر فالواجب حمله على معناه الحقيقي اذا تجرد
عن القرائن لان فائدة الوضع تفهيم الموضوع له بنفس
اللفظ فلو لم يجب الحمل عليه لعرى الوضع عن الفائدة ولان
المعنى الحقيقي هو الظاهر من اللفظ عند الاطلاق فيتعين ارادته
في كلام الحكيم لان ارادة غير الظاهر دون نصب قرينة يستلزم على عرف الخاص
الاغراء بالجهل وتكليف ما لا يطاق وانتفاء الفائدة في ارسال
الرسل وانزال الكتب فان الفائدة العظمى فيها حصول التفاهم
بتبع الاحكام الموقوف على المخاطبة والافهام ولقوله تعالى وما
ارسلنا من رسول الا بلسان قومه ليبين لهم وما ورد من انه
سبحانه اجل من ان يخاطب قوما بخطاب ويريد منهم خلاف ما هو المتفاهم
بلسانهم وما يفهمونه ولان لو لم يجب الحمل على الحقيقة لوجب
التوقف او الحمل على المجاز وكلاهما باطل اما الاول فلان
وجوب التوقف لا يكون الا لاجمال اللفظ وتردد الذهن
في تعيين المراد منه والحكم يكون الالفاظ باسرها مجملة متردد
بين حقائقها ومجازاتها اذ لما يكذب بر الوجدان وكذا
الاتفاق على وجود اللفظ المحكم الدال وعدم الانحصار
في المجمل واما الثاني فلان يقتضي كون المجاز اصلا وفساده
ظاهر اذ من الممتنع ان يعين الواضع لفظ المعنى ثم يكون استعماله
فيما لم يوضع له اصلا في ذلك اللغة ولان اللفظ اذا تجرد عن القرينة
فاما ان يحمل على حقيقته او على مجازه او عليهما معا او لا على واحد
منهما والثلثة الاخيرة باطلة لان من شرط المجاز وجود القرينة

(هذا الفرض يتصور فيما اذا استعمل المتكلم اللفظ في معنى مجازي ولم يقصد به معناه الحقيقي ولا المجازي بل استعمله لمناسبة بينهما كما ينبه عليه بعض المحققين وحينئذ فلا يكون اللفظ مستعملا في معناه الحقيقي ولا المجازي فلا يكون من الاقسام الثلثة المذكورة في المتن)

(وهذا من اعاظم الاعلام ره)

الصارف عن المعنى الحقيقة والمفروض انتفاؤها فيتحمل الحمل عليه والحمل
عليها يقتضي كون اللفظ حقيقة في مجموع الحقيقة والمجاز او مشتركا
بينهما وهو باطل بالضرورة والاخلاء عنهما يستلزم تعطيل اللفظ
والحاقه بالالفاظ المهملة والمفروض خلافه فثبت بين الاقوال
اي الحمل على الحقيقة كما هو المطلوب فثبت ان الاصل في اللفظ ان
يكون محمولا على معناه الحقيقة حتى يدل دليل على ارادة المجاز
وهذا احد معنى قولهم الاصل في الاطلاق الحقيقة وقولهم المجاز
على خلاف الاصل وحاصله ان اللفظ اذا كان حقيقة في معنى
مجازا في اخر ثم اطلق في الكلام من دون قرينة تدل على ان
مراد المتكلم معناه الحقيقي او المجازي فان الواجب حمله على الحقيقة
دون المجاز واصل الحقيقة بهذا المعنى مما لا نزاع فيه بل هو
محل وفاق بين الجميع والقول بتقديم المجاز المشهور على الحقيقة
او التوقف في تعيين المراد من اللفظ اذا دار بينهما على ما ذهب
اليه بعض الاصوليين لا ينافي ذلك بل هو مما يؤكده ويحققه
فان ترجيح هذا المجاز والتردد بينه وبين الحقيقة ليس الا لاجل
كونه مجازا بل لخصوصيته وعبرة عن غيره بالاشتهار المقتضي
للترجيح او التعادل وذلك لا ينافي اصالة الحقيقة ورجحانها
بالنظر الى ذات اللفظ كما هو المقصود كيف ولولا ان المجاز
على خلاف الاصل لكان القول بترجيحه هنا متعينا لانه اذا كان
راجحا او مساويا يدون هذا الرجحان كان راجحا معه قطعا
فلا يصح النزاع في ذلك واما اذا استعمل اللفظ في معنى فلم يعلم كونه
حقيقة فيه او مجازا فقد ذهب الاكثر الى الحقيقة والمجاز وحصول الاشتباه
في تحقق الوضع وانتفائه فهل يجب الحكم بالحقيقة بمجرد الاستعمال
فيكون الاصل في الاطلاق الحقيقة بهذا المعنى ايضا اختلف العلماء
في ذلك

في ذلك والمشهور بين الفقهاء والاصوليين سيما المتاخرين الحكم
بالحقيقة مع اتحاد المعنى المستعمل فيه وبالحقيقة والمجاز مع تعدده
وذهب السيد المرتضى رض وجماعة من القدماء الى القول بالحقيقة مطلقا
وان تعدد المعنى ومقتضى ذلك ان الاصل في اللفظ المتعدد
المعنى ان يكون مشتركا بين معانيه كلها الى ان يتحقق الناقل
وان المجاز لا يصار اليه في شيء من الاحوال الا لدليل قال السيد
في مفتتح كتابه الذريعة واقوى ما يعرف به كون اللفظ حقيقة
هو نص اهل اللغة على ذلك او يكون معلوما من حالهم
ضرورة وبيلوح في القوة ان يستعملوا اللفظة في بعض الوجوه
ولا يدل لنا على انهم يجوزون بها مستعيرون لها فيعلم انها حقيقة
وقال في فصل الامر بعد اختياره القول بالاشتراك بين الوجوب
والندب انا لا نشبهه في استعمال صيغة الامر في الايجاب والندب
معا في اللغة والتعارف والقرآن والسنة وظاهر الاستعمال يقتضي
الحقيقة وما يعدل عنها بدليل قال ومما استعمال اللفظة الواحدة
في الشيئين او الاشياء الا كاستعمالها في الشيء الواحد وان الدلالة
على الحقيقة ومثل ذلك ذكره في مبحث المرة والتكرار والفور والتراخي
وفي مسئلة الفاظ العموم والاستثناء المعقب للجمل وغيرها من المسائل
المتعلقة بهذا الباب وبالجملة فهذه الدعوى قد تكررت من السيد
في تضاعيف الكتاب المذكور وغيره وقد تصدى لاثباتها وبيانها
في مسئلة الفاظ العموم ببسط من الكلام كما هو دأبه وعادته ونحن ننقل
من كلامه اكثره في مقام الاحتجاج مذ بلا بما يتوجه عليه من النقض
والايراد انشاء الله تعالى واعلم ان البحث في هذه المسئلة يقع في مقامين
الاول اللفظ المحمل المعنى والاصل فيه الحقيقة بالاتفاق وربما يتوهم
من قول الفقهاء والاصوليين في مطاوي مباحث الفقه والاصول

انّ الاستعمال اعمّ من الحقيقة والمجاز وان العام لا دلالة له على الخاص
تحقق الخلاف في هذا المقام وان في المسئلة قولا ثالثا هو ان الاستعمال
لا يدلّ على شيء من الحقيقة والمجاز مطلقا سواء كان المعنى متحدا او متعددا
وقد يتخيّل مع ذلك ان هذا هو القول المشهور حيث يرى ذلك
الكلام متكررا في كتب الاصول والخلاف مقطوعا به عند الاكثر
وهذا فاسد قطعا فان الفقهاء والاصوليين انما قالوا ذلك
ردا على من زعم دلالة الاستعمال على الحقيقة مطلقا كما ذهب اليه السيد
المرتضى ومن وافقه ولذا تراهم كثيرا ما يقولون ان الاصل في الاطلاق
الحقيقة مع الشك في الوضع وربما قالوا المجاز خير من الاشتراك الذي هو
اذا تحقق وضع اللفظ للمعنى وشك في غيره ولولا ان الاصل عندهم هو
الحقيقة في صورة الاتحاد واحد حقيقة والمجاز مع التعدد
لما صحّ قولهم والمراد من قولهم الاستعمال اعمّ من الحقيقة ان الاستعمال
بنفسه لا يدلّ على الحقيقة لانه جنس الحقيقة والمجاز فيما
لا يدلّ على بعض انواعه بعينه فلا يمكن اثبات الحقيقة بمجرد الاستعمال
كما ذهب اليه القائلون بالاشتراك بل لا بدّ في الدلالة عليها من امر
اخر غير الاستعمال المشترك بينها وبين المجاز وان محل المعنى المستعمل فيه
وثبوت الاصل فيه عندهم لا يقتضي كونه لاجل الاستعمال من حيث
هو استعمال بل يمكن ان يكون لدليل اخر والاظهر ان المراد انّ مجرد
الاستعمال مع قطع النظر عن وحدة المستعمل فيه وتعدده او الاستعمال
مع تعدد المعنى لا يدلّ على الحقيقة بل يحتملها والمجاز وان كان الاستعمال
في المعنى الواحد دالا عليها ويشهد لذلك قول السيد وما استعمال
اللفظ الواحد في الشيئين او الاشياء الا كاستعمالها في الشيء الواحد
في الدلالة على الحقيقة اذ لولا ان قضاء الحقيقة بنفس الاستعمال
في المعنى الواحد من المسلمات عند الجميع لم يكن في التسوية القوية
بين الاستعمال

بين الاستعمال في المعنى الواحد والمتعدد دلالة على ما ادعاه من دلالة
الاستعمال على الحقيقة مع التعدد وظهوره فيها لا يقال الوجود
في كلام القوم ليس الا قولهم الاصل في الاطلاق الحقيقة وقولهم
المجاز على خلاف الاصل وهذا الكلام يحتمل معنيين احدهما
ان الاصل في اللفظ هو حقيقة في معنى مجاز في غيره اي اراد
معناه الحقيقي اذا استعمل في الكلام مجردا عن القرينة وثانيهما
ان الاصل في اللفظ المستعمل في معنى كونه حقيقة فيه موضوعا له
ان لم يوجد هناك شيء من ادلة المجاز والاتفاق على ان الاصل
هو الحقيقة وان المجاز خلاف الاصل لا يقتضي الاتفاق على
كلا المعنيين وانما يقتضي الاتفاق على احدهما وهو مسلم فان
المعنى الاول محل وفاق عند الجميع قطعا فمن اين ثبت الاتفاق
على الثاني كما هو المطلوب لانا لا ندعي الاتفاق على المعنى الثاني بعينه
من الاتفاق اصل الحقيقة في الجملة بل ندعي ثبوت الاتفاق فيه
بما ثبت به الاتفاق في المعنى الاول فان الوجه الذي به يعلم الاتفاق
في المعنيين واحد وهو تردد الحكم في كلامهم على وجه القطع من
دون نكير اذ كما انهم يستعملون اصل الحقيقة في كلامهم بالمعنى
الاول قاطعين عليه من دون تردد ولا اشعار بالخلاف
فكذا المعنى الثاني على ما يشهد به التتبع والتفحص فان الاصوليين
صرحوا بان مسئلة تعارض الاحوال بان الامور المعارضة
للالفاظ الخارجة المخرجة لها عن حدّ الاستدلال الموجبة لحصول
الاخلال منها والاختلال هي هذه الخمس اعني الاشتراك والنقل
والمجاز والاضمار والتخصيص وان حصول كمال المقصود من اللفظ
موقوف على انتفاء هذه الاحوال فانه اذا انتفى عنه احتمال الاشتراك
والنقل كان له حقيقة واحدة فاذا انتفى احتمال المجاز والاضمار

كان المراد تلك الحقيقة واذا انتفى عنه احتمال التخصيص كان المراد
تلك الحقيقة بكمالها وبذلك يحصل الفائدة المقصودة من اللفظ
وهو فهم معناه منه بتمامه ومقتضى ذلك ان الاصل في اللفظ
هو الحقيقة الواحدة التامة وان ما عدا ذلك فهو خارج عن الاصل
فلا يحمل عليه اللفظ الا بدليل ولذا نرى ان اكثر الاصوليين
اقتصروا في تعارض الاحوال على الصور العشر الحاصلة من ملاحظة
هذه الخمس بعينها مع بعض ولم يتعرضوا للصور الخمس الحاصلة من
دون الحقيقة على كل من هذه الخمس لوضوح حكمها والاتفاق
على تقدم الحقيقة فيها ومن ادخل الخمس في مسائل الدوران كما
قطع بتقدم الحقيقة في الجميع من دون نقل خلاف في المسئلة
والاتردد في الحكم وادعى المستفاد من كلامهم في بيان ان المجاز
على خلاف الاصل ارادة كلا المعنيين من الاصل المذكور فان
بعض ما علل به ابن الحكم انما ينطبق على المعنى الثاني دون الاول
قال في ذيب المبحث التاسع في انه على خلاف الاصل والاما حصل
التفاهم حال الخطاب لانه مع تجرده لو حمل على مجازه لكان حقيقة
فيه ولو حمل عليهما لكان حقيقة في المجموع فيتعين حمله على الحقيقة
والا لزم اهماله ولتوقفه على وضع سابق ونقل وعلاقة والتالي
على الاقل لولى وقال في المنهاج المجاز خلاف الاصل لاحتياجه
الى الوضع الاول والمناسبة والنقل والاخلال بالفهم ومن
المعلوم ان اصل الحقيقة مما اتفق عليه جميع الاصوليين فاذا كان
المراد منه كلا المعنيين جميعا كان كلاهما اجماعيا فيثبت الاتفاق
في المعنى كما هو المطلوب ويدل على ذلك صريحا ان العلامة قدس سره
على ان المجاز خلاف الاصل بالاتفاق على ان الاصل الحقيقة
واستشهد على ذلك بما حكي عن ابن عباس انه قال ما كنت لاعرف

حتى اختصم

حتى اختصم الى شيخان فقال احدهما فطرها اي ابتدأ خلقها وعن الاصمعي انه
قال ما كنت اعرف الرها حتى سمعت جارية تقول انا فطرتها
اي ابتدأت خلقها فاستدلوا بالاستعمال على الحقيقة ولولا علمهم
بان الاصل الحقيقة لما ساغ ذلك واطلاق كلامه منزل على صورة
اتحاد المعنى لاشتهار الخلاف مع التعدد واختيار الاكثر وكلام
العلامة يحمل المجاز على الاشتراك مع ان الظن من الحقيقة في
هذه المواضع الحقيقة المتحدة ولذا كان دوران اللفظ بين
المجاز والاشتراك غير الدوران بينه وبين الحقيقة والدليل
على ان الاصل الحقيقة مع اتحاد المستعمل فيه مضافا الى ما سبق
وجوه الاول ان ظاهر استعمال اللفظ في المعنى الواحد انه حقيقة
فيه فان المشاهد من احوال الناس والمعروف من عاداتهم
انهم متى وجدوا اللفظ يطلق في اللغة على معنى واحد لا يستعمل
في غيره اعتقدوا انه موضوع له معين بازائه لا يكون في ذلك
ولا يرتابون فيه بل الظن انهم يعتقدون في وضع اللفظ للمعنى
لو جدانه في اللغة مستعملا فيه وان عرض لهم التردد في ذلك بعد
ظهور التعدد فان تعريف اللغات بطريق النص غير معهود بين
اهل اللغة وانما تعرف اللغات غالبا باستعمال العرب بها وبواسطة
التردد بالقرائن كما في الاطفال ولذا نرى ان من لم يعرف اللغة
منهم اي ان اهل اللغة يستعملون اللفظ ويريدون به معنى ثم
كونه حقيقة له موضوعا بازائه وكل من حصل له ظن بمعنى ثم لم يزد على ان
يصحفها او تتبع استعمالات اهلها وادعى توقفهم في الحكم بالوضع
الى ظهور النص او شيء من الامارات المقرر ليس بمسموع وايضا
فالظن انما الانزاع في دلالة الاستعمال على الوضع في الجملة وانما الخلاف
في دلالته عليه فقط والكلام المتكرر من السيد قدس سره في مقام التصوير بين

المعنى الواحد والمتعدد في الدلالة على الحقيقة تما يؤذن بالوفاق في
المعنى الواحد كما اشرنا اليه وقول الفقهاء والاصوليين الاستعمال الدال
على الحقيقة محمول على نفي الدلالة مطردا على من قال بثبوتها كذلك ولذا
نرى انهم لا يطلقون هذا القول الا النفي تعرف الوضع وربما قرنوا
برما يتعين به المقصود كقولهم المجاز خير من الاشتراك الثاني
لو لم يكن اللفظ حقيقة فيما استعمل فيه لكان مجازا لا حقيقة له
اما انه مجاز فلان المفروض انه قد استعمل فيه استعمالا صحيحا
والاستعمال الصحيح لا يخرج عن الحقيقة والمجاز وليس حقيقة بالفرض
فيكون مجازا واما انه لا حقيقة له فلانه لم يستعمل فيما وضع له او
قبل الاستعمال ليس بحقيقة ولا مجاز بالاتفاق والمجاز الذي
لا حقيقة له اما ممتنع او ممكن غير متحقق الوقوع او موجود
نادر واوذلك فلان الاصوليين اختلفوا في استلزام المجاز
للحقيقة فالاكثر ومنهم المتأخر المرتضى على الاستلزام نظرا الى
ان المعتبر في الحقيقة شيئان الوضع والاستعمال وكلاهما
متحقق بتحقق المجاز اما الوضع فلان المجاز هو استعمال اللفظ
في غير ما وضع له لعلاقة بينه وبين الموضوع له فلا يتصور وجوده
بدونه واما الاستعمال فلان الوضع يستلزمه والا لخرى عن
الفائدة فان الغرض من وضع اللفظ للمعنى ليس الا استعماله فيه
فاذا انتفى الاستعمال انتفى فائدة الوضع وقبل المجاز لا يستلزم
الحقيقة اذ لا يمتنع ان يوضع اللفظ لمعنى ولا يستعمل فيه بل فيما
يناسبه ولا يلزم من خلو الوضع عن الفائدة فان المتوخى من
فوائد الوضع وهو حاصل على ان الوضع لفائدة لا يستلزم حصولها
اذ ليس كل ما يصدق عليه الشيء يترتب عليه ثم اختلف هؤلاء
فمنهم من ادعى الوقوع مستدلا بامثلة نادرة كلفظ الوهن والافعال

المنسلخ

القول في ان المجاز
هل يستلزم الحقيقة
ام لا

والانفعال المسلوب عن الزمان بناء على انها وضعت لمعان لم يستعمل فيها
اصلا ومنهم من لم يثبت ذلك لعدم القطع بانتفاء الاستعمال
في الامثلة المذكورة ولا بكونها في معانيها التي يستعمل فيها
مجازا ان لاحتمال النقل على ما هو الظاهر فلا يلزم من ذلك
استعمالها في تلك المعاني مجازا اذ النقل كما يتحقق بكثرة
استعمال اللفظ في المعنى الثاني الى ان يصير الاول قليلا يترك
الاستعمال في الاول مع التعيين الثاني وقد علم من
ذلك ان مراد المجاز الذي لا حقيقة له ما يتوسط بين الامور
الثلثة المذكورة كما قلنا والامر هنا على ذلك بل الامتناع
ظاهر واما على النقل بين الاخيرين فلان المشتبه الاجمال
على ما لا يتحقق له اصلا الا نادرا بل المشتبه بتتبع الاعم الاغلب
ويلحق منه ومقتضى ذلك كون اللفظ حقيقة فيما استعمل فيه
فيتعين القول به فان قلت قد عد بعض من نفى الاستلزام
مثل قولهم قامت الحرب على ساق وشابت لمة الليل من لم يكن
وهو يقتضي وجود المجاز الذي لا حقيقة له وكثرة وقوعه
في اللغة فان بعض المركبات لا يحصى كثرة قلت البحث في هذه
المسئلة على المفردات التي يتطرق وقوع الاشتباه في حقائقها واما تها
المركبات فان الوضع فيها نوعي مطرد فلا يقع الاشتباه في مدلولها
على ان الدليل المذكور فاسد لانه مبني على الخلط بين تحقق المعنى
الحقيقي بحسب الوضع وتحققه في الواقع والفرق بينهما جلي فان المعنى
في نحو الاستعمال في اللغة تحقق المعنى بالاعتبار الاول دون الثاني
والاستحالة الكذب الثالث لما ثبت ان الاصل في الاطلاق الحقيقة
بمعنى وجوب حمل اللفظ على معناه الحقيقي مع انتفاء الصارف وعن الاراده
ثبت الاصل بالمعنى الذي يدعيه هنا اذ المفروض ان اللفظ لم يستعمل

تكميل

٨٢٦٩

الآتي معنى واحد فاذا كان الاصل ان المستعمل فيه هو المعنى الحقيقي لم يكن
اللفظ حقيقة فيه قطعا لانه يقال اتصاف المعنى بكونه حقيقة فرع الاستعمال
فيه فما لم يعلم ذلك لم يمكن الحكم بارادته منه لانا نقول الكلام المقتضي
لحمل اللفظ على المعنى ليس الا وضعه له وتعيينه بازائه واما الاستعمال
فذلك لا مدخل له في اقتضاء الحمل اصلا وان توقف عليه عليه طلاق
الاسم الحقيقة عرفا ووصف المعنى بالحقيقة في الاستعمال المحمول على
الحقيقة بالقوة قلا اشكال فان قيل مرجع الاصل بالمعنى الاول
تحقيقه بحسب الوضع ان الواجب ارادة الحقيقة مع العلم بالوضع والشك
في تعيين المعنى المراد بالمعنى الثاني لان الواجب اعتقاد الحقيقة مع العلم
بالمراد والشك في ثبوت الوضع فالاصلان المذكوران
متنافيان قطعا فكيف يلزم من ثبوت احدهما ثبوت الآخر
قلنا الاتنافي بين الاصلين المذكورين لان العلم بالوضع
المعتبر في الاصل بالمعنى الاول هو العلم بثبوت الوضع في نفس
الامر سواء كان الموضوع له معتبرا عند السامع او فيهما فانا نعلم
قطعا ان المقتضي لارادة الموضوع له من اللفظ ليس الا وضع
اللفظ له واما علم السامع بالتعيين فذلك لا مدخل له في تحقق
ارادة الموضوع له ووجوب حمل اللفظ عليه وان كان له مدخل
في تعيين المراد وتشخيص المعنى فاذن متى علم ان اللفظ حقيقة في
هذا المعنى المعين علم ان مراد المتكلم منه ذلك المعنى بعينه من دون
تردد واما اذا علم انه حقيقة في معنى كلي لم يعلم ان ذلك المعنى ما هو
فاذن وان علم المراد من اللفظ معناه الحقيقي الا انه لما كان المعنى
الحقيقي بحيث اعتقد السامع لم يحصل له القطع بتعيين المراد من اللفظ
وح فلا فرق بين صورتي العلم بالتعيين والجهل به من حيث العلم
بارادة الموضوع له في نفس الامر وانما الفرق بينهما من حيث الاجمال
والبيان

والبيان في المعنى المراد وهذا لا يقدح في اصل الارادة كما هو واضح
ثم ان الجهل بالوضع المعتبر في الاصل بالمعنى الثاني يتصور على
وجهين احدهما الجهل بالوضع نفسه كما اذا تعارضت معاني
اللفظ وكان اللفظ حقيقة في احدها او اشتبه حال الباقي
فان الشك هنا في اصل الوضع وثانيهما الجهل بتعيين الموضوع له
كان يعلم ان اللفظ موضوع لمعنى ويحصل الشك في تعيين ذلك
فان الوضع في الجملة وان كان معلوما في مثل ذلك الا ان الجهالة
فيه متحققة ايضا بالقياس الى خصوص المعنى فهذا المعنى هو محل
غير كلا الشرطين شرط الاصل بالمعنى الاول وهو العلم بالوضع
في الجملة والاصل بالمعنى الثاني وهو حصول العلم بثبوت الوضع
اللفظ لمعنى بعينه فمقتضى الاصل بالمعنى الاول يجب ان يكون
المراد من اللفظ معناه الحقيقي الذي وضع اللفظ بازائه لوجود
شرطه وهو العلم بثبوت الوضع في الواقع فمتى فرض ان المستعمل
فيه واحد لا يتعين ان يكون المستعمل فيه هو الموضوع له
قطعا والعلم بالمعنى المراد بمقتضى القرينة لا ينافي الشك بالاصل
الاول فان كلا من الوضع والقرينة امارة موجبة للعلم بالمراد
فلا يمتنع اجتماعهما في شيء واحد فان الممتنع تواردهما على المحل الواحد وان
اجتماع الامارات وانما يعتبر الجهل بالمراد لان ثمرة الاصل المذكور
انما تظهر اذا كان المراد مشتبها اذ مع العلم به لا حاجة الى التشبث
بالاصل لثبوته فاعتبار الجهل بالمراد لتحقيق فائدة الاصل وليس
شرطا في حجيته واعتباره ولا يبعد ان يكون المراد من الجهل بارادة
المعنى هو فرض كونه مجهول الارادة بان يقطع النظر عما يدل على
ارادته ولا يلتفت الى ذلك حتى يصح الاستناد فيه الى الاصل وهذا
كلام في المطالب المستدل عليها بالوضع المتعددة فاذن في كل دليل منها

جميع

بعرض المطلب مجهولا او يقطع النظر عما عداه من الادلة الاخر ليحصل بذلك
الدليل والجهل بهذا المعنى لا ينافي العلم كما لا يخفى الرابع ان المعهود
من اهل اللغة في بيان الوضع وتعريفه هو الاستعمال بطريق
التوديل بالقرائن واما التصريح بالوضع كان يقال وضعت
هذا اللفظ لهذا المعنى او هذا اللفظ موضوع لهذا المعنى فذلك
غير معهود بينهم بل لا يكاد يتحقق ذلك في وضع الاعلام والعرفيات
الخاصة اما الوضعيات الاصلية فطريق تعريفها بحكم العادة
هو التوديل بالقرائن والعلم بالوضع لا ينفك عن العلم بالاستعمال
ومع ثبوت الامرين الوضع والاستعمال فلا ريب في ثبوت الحقيقة
الخامس الحقيقة اولى من المجاز فيجب ترجيحها مع الشك بيان
الاولوية ان المجاز يتوقف على نقل لفظ عن معنى موضوع له الى
غيره وعلاقة بين المعنيين وقرينة صارفة عن الاول والحقيقة
انما تتوقف على الاول خاصة وقرينة صارفة عن الاول اذا
اللفظ متى لم يستعمل الا في معنى واحد كان المتبادر منه ذلك
المعنى عند الاطلاق اذ ليس هناك معنى اخر بالفرض حتى يصير
في الفهم وتبادر المعنى دليل الحقيقة فان قلت اتحاد المعنى المستعمل فيه
مجرد فرض لا تحقق له فان ما يجده من الالفاظ المستعملة نرى انه يستعمل
في اللغة في اكثر من معنى ووجود لفظ لا يستعمل الا في معنى واحد
وان كان ممكنا عقلا الا انه ليس من الالفاظ ما علم لنا القطع
بذلك قلت ليس المراد من اتحاد المعنى المستعمل فيه ان يستعمل
اللفظ في معنى واحد ولا يستعمل في غيره اصلا لا حقيقة ولا مجازا
حتى يرد ان وجود مثل ذلك في اللغة غير معلوم بل المراد منه
ان يكون المعنى الذي يحمل ان يكون اللفظ مستعملا فيه على فرض
الحقيقة واحدا سواء استعمل في غيره على وجه المجاز او لم يستعمل

في غيره

في غيره اصلا وهذا في اللغة كثير جدا فلا تغفل المقام الثاني في حكم ما اذا
علم المعنى الواحد قد عرفت وقوع الخلاف في ذلك وان الاكثر ابن
على انه مجاز خلافا للسيد ومن وافقه حيث قالوا بانه حقيقة
ايضا عجة المشهور امور الاول ان الحقيقة موقوفة على الوضع
الحادث والاصل عدمه واما المجاز فانه وان توقف
توقف على الوضع ايضا الا ان الوضع الاقل ايضا يكفي لصحته
بخلاف الحقيقة الثاني لا يقال هذا معارض بتوقف المجاز على
العلاقة والاصل عدمها لان العلاقة لا بد منها في كل انواع
والا لوجب القطع بالحقيقة لفقد شرط المجاز فان قيل لا يكفي
في المجاز وجود العلاقة بل لا بد من اعتبارها في الاستعمال و
الالتفات اليها والاصل عدم ذلك قلنا الكلام هنا في اصل
المصحح من وضع وعلاقة والاديب في تحقق الاقل دون الثاني
فيصح نفيه بالاصل واما الالتفات الى المصحح فذلك امر لازم
على كل حال اذ كما يحتاج الالتفات الى العلاقة في المجاز يحتاج الالتفات
الى الوضع في الحقيقة فاصل عدم الالتفات الى العلاقة معارض
باصل عدم الالتفات الى الوضع فيحصل التساقط بينهما ويبقى
اصل عدم الوضع سليما عن المعارض الثاني غلبة المجاز في
اللغة فان اكثر اللغة المستعملة في معان متعددة مجاز فيما عدا
واحدا منها وما هو حقيقة في اكثر من معنى واحد منها قليل
بالنسبة الى ذلك بل نسبة اليه كما صرح به المحققون ويشهد له
تتبع اللغة والاستقراء الذي اوردناه ومتى كان المجاز غالبا تعين
الحمل عليه لان المشتبه تتبع الامر الاغلب ويلحق به كما مر او رجع
الغلبة بالمعنى الذي ذكرنا الى غلبة المجاز على الاشتراك وهي هذا
المعنى مما لا ريب فيه وان توهم خلاف بعض من درج الاشتراك
ويجيء التنبيه عليه مع جواب ويلوح من كلام القوم اطلاق غلبة

المجاز على وفق ما ذكرنا الاقل ان الاستعمال الا المجاز هو في اللغة
اكثر من الحقيقة الثاني ان استعمال كل لفظ في مجازه اكثر من استعماله
في حقيقته وغلبة المجاز بهذين المعنيين ممنوعة باطلا قطعا
بل مقطوع بفسادها والاريب ان اكثر الاستعمال الا اقل الناس
كالخطباء والشعراء لك على ما ادعاه بعضهم وذلك ايضا فيما
يختص بهم من الخطب والاشعار لا مطلقا فان قيل المقصود
الاصلي هو البحث عن الالفاظ القرآن والحديث والغالب فيها
هو المجاز لانها في اعلى طبقات البلاغة وارفعها وبلاغة
الكلام وارتفاعه لاشتماله على اللطائف والنكات الرائقة
التي لا تحصل الا بوجود الاستعارات والكنايات اذ بدون
ذلك يكون الكلام مفيد الاصل المقصود من دون اعتبار
امر زائد عليه فلا يكون بليغا ومن ثم كان المجاز هو الغالب
في كلام الخطباء والشعراء فان هؤلاء انما اريد ان يكون كلامهم
مرتفعا عن كلام غيرهم وانما يحصل ذلك الا بتوخي الالفاظ
المستغربة والحقائق المقبولة عند والى المجازات الرائقة
والاستعارات الفائقة فاكثر وامنها في استعمالا تهم حتى صارت
هي الغالب على كلامهم قلنا الذي هو من شروط بلاغة الكلام خلوه عن
الحقيقة والاوروده على سبيل المجاز والاستعارة فان مناط
البلاغة في الكلام مطابقته لمقتضى الحال مع حسن النظام
والتاليف وسلامته عما يخل بالفصاحة والاريب ان هذا
كما يحصل بالمجاز فقد يكون بالحقيقة بل قد لا يحصل الا بها كما اذا
كان المقام مقام البيان والتوضيح فان المطابقة لمقتضى الحال
لا يكاد يتحقق فيه الا بالحقيقة والتصريح كيف ولو كان استعمال
الحقيقة منافيا للبلاغة لزم ان لا يكون القرآن الكريم مشتملا
عليها اصلا او لا يكون الكتاب بليغا وكلاهما باطل بالضرورة

فان القرآن

٥٧١

فان القرآن في اعلى طبقات البلاغة الذي هو حد الاعجاز ومع ذلك
فليس مقصورا على المجاز ما يرى من استعماله على الحقيقة بل فيه
اكثر من ان يحصى وح ان اريد ان المجاز شرط في البلاغة فهو
منافاة لدعوى الغلبة فاحد عما عرفت من بطلان الشرطية
وان اريد ان البلاغة في الكلام انما تحصل غالبا بالمجاز فذلك
ممنوع خصوصا في كلام الشارع فان الغرض الاصلي منه هو بيان
الاحكام دون الاجمال والالغاز والمناسب لهذا الغرض استعمال
الحقيقة دون المجاز والذي نراه ان الغالب في الفاظ القرآن الحقيقة
هو الحقيقة وان المجاز منها قليل جدا بالقياس اليها خصوصا
فيما يتعلق منها بالاحكام وغلبة المجاز في كلام بعض البلغاء
كالخطباء والشعراء على تقدير تسليمه لا تقتضي غلبته في كلامه
كل كلام بليغ فان مقاصد البلغاء مختلفة وربما كان المجاز
اوفق بمقاصد البعض منهم فيغلب استعماله في كلامه ذلك البعض دون
غيره ثم انا لو سلمنا غلبة المجاز باحد هذين المعنيين فمن اين
لكم ان البلغاء اذا لا يقتضي ترجيح المجاز على الحقيقة فان غلبة
المجاز على الحقيقة لو كانت موجبة لتقدمه عليها لكان الخاص
المجاز بالتقديم على الحقيقة واولاها بالتي يرجح عليها التخصيص
العموم فانه قد بلغ في الشيوع والغلبة حدا لم يبلغه شيء من انواع
المجاز وقيل في المشهور ما من عام الا وقد خص ومع ذلك فقد
اطبق الجميع على وجوب حمل صيغ العموم على حقيقتها التي هي الاستغراق
ما لم يظهر المخصص ولم يلتفت الى احتمال التخصيص وكثرته والجعلية
مانعا عن الحمل على الحقيقة فضلا عن ان يرجح بها المجاز وايضا لو كانت
الغلبة مقتضية للترجيح لزم ان لا تستقر الدلالة على الحقيقة في شيء
من الالفاظ وان لا يكون الحقيقة هي الاصل الراجح عند تجرد اللفظ عن

القرائن والتالي باطل بالضرورة فكذلك المقدم فان قيل ما بال الغلبة
ههنا لا توجب تقديم الغالب في ترجيح وفي نوى انهم يستدلون
اليها في غير هذا المقام وما الفرق بين هذه الغلبة وغيرها حتى
اختلفتا في اقتضاء التقديم وعدمه قلنا لعل الفرق ان الغلبة
المقتضية للترجيح هي الغلبة الشخصية وغلبة المجاز ليست كذلك فانها
غلبة جنسية لا شخصية ضرورة ان الغالب على الحقيقة هو جنس
المجاز لا الكل مجاز ثم لا يخفى ان غلبة استعمال المجاز باحد المعاني
المعنيين لو اقتضت الترجيح فانما تقتضي رجحان ارادة المجاز
لا رجحان كون اللفظ المشكوك فيه مجازا كما هو المطلوب الا ان يدعى
ان الاول ملزوم للثاني وفيه تامل الثالث ان المعاني المجازية
في اللغة اكثر من المعاني الحقيقية وتنبغي القطع بغلبة المجاز
بهذا المعنى ان اريد بالمعنى المجازي ما يصح استعمال اللفظ فيه مجازا
وان لم يستعمل فيه بالفعل على خلاف في الاصطلاح واما اذا اريد
منه معناه المصطلح الماخوذ فيه تحقق الاستعمال بالفعل فالظن
بثبوت الغلبة ايضا اذ الغالب في الالفاظ اتحاد الحقيقة وتعدد
المجاز وبلوغ ان المجاز اكثر من الحقيقة الرابع المعنى المجازي
فكل لفظ اكثر من معناه الحقيقي وغلبة المجاز بهذا المعنى ثابت
ايضا ان اريد بالمجاز المجاز بالقوة او حمل الحكم في القضية المذكورة
على الغالب والا ففي تحقق الغلبة اشكال اذ من الجائز ان يستعمل
اللفظ في معناه الحقيقي ولا يستعمل في غيره اصلا ويستعمل فيما
يساوي الحقيقة او ينقص فلا يحقق اكثرية المجاز في مثل تلك
الخامس ان اكثر المعاني المشتبه في كون اللغة مجازا ان وهذا يترتب
من المعنى الثالث والظن بثبوت الغلبة بهذا المعنى ايضا واعلم انه قد حكي
عن جماعة من اهل اللغة انهم قالوا ان اكثر اللغة مجاز ات والفقهاء
والاصوليين

١٧٦
والاصوليين كثيرا ما يذكرون ذلك في مقام ترجيح المجاز او بيان عدم اولويته
الحقيقة حكاية عن محققي اهل اللغة ونقل الاصوليين في كتبهم قولان
بان المجاز هو الغالب في ضعفوه وربما نسبوه الى الشذوذ قال في الفصل
الثامن في ان المجاز ليس غالبا قال ابن جني جمهة اكثر اللغة مجاز وذلك
اذا قلت قام زيد اقتضى الفعل افادة الجنس وهو يتناول جميع الافراد
فيلزم وجود كل فرد من افراد القيام من زيد وهو معلوم البطلان
واذا قلت ضربت زيدا كان مجازا من حيث انك ضربت بعضه
لا جميعه بل لو قلت ضربت رأسه لم تكن قد ضربته من جميع جوانبه
وههنا مجاز من وجه اخر فانك اذا قلت رأيت زيدا وضربته
فزيدا ليس اشارة الى هذه الجملة المشاهدة لتطرق الزيادة
والنقصان والتبدل عليها وانما هو اجزاء اصلية لا يعتورها
شيء من ذلك فلعل تلك الاجزاء الزيادة والنقصان لم يقع عليها
الرؤية ولا الضرب وقد استند اليها فكان مجازا مع ان الرؤية
انما تناول سطح الظاهر وليس ذلك حقيقة زيد بل انما هو
خارج عنه او جزء منه واجاب عن الاول بان المصدر دال
على الماهية من حيث هي هي وهي لا تستلزم وحدة ولا كثرة وعن
الثاني بان التجوز في مثل ذلك واقع في النسبة دون الاطراف
والظن ان المراد بالغلبة في هذا القول غلبة باحد المعنيين
الاولين كما يشعر به الحجج المنقولة وفيما حكي عن محققي اهل اللغة
هي الغلبة باحد المعاني الثلثة المتاخرة وبهذا يندفع التناقض
الذي يتوهم في كلام بعض الاصوليين حيث انهم اطلقوا القول
بغلبة المجاز وتلقوه بالقبول في حكايتهم اياه عن محققي اهل اللغة
في مقام الاستشهاد ووجه الاندفاع ظاهر مما قلنا وكذا يندفع
التناقض المتوهم في كلام الاصوليين والفقهاء حيث انهم تارة

رفع تناقض المجاز غالب عن الحقيقة والاصل في الاطلاق الحقيقة وكثرة المجازات

يقولون الاصل في الاطلاق الحقيقة والاخرى ان اكثر اللغة مجازات
ووجه الاندفاع ان مرادهم الفرق من القول بترجيح الحقيقة مع
الشك في تعيينه بتعيين المراد من الثاني ترجيح المجاز من حيث
لترجيحه وقد مضى انها لا توجب ذلك لان الفقهاء والاصوليين
انما يرجعون الى غلبة المجاز على الحقيقة في مقام ترجيح المجاز
او عدم اولوية الحقيقة كما اومأنا اليه قلنا لا ان مرادهم ما
ذكرناه لزم التناقض قطعا وكان ما ذكر من عدم ايجاب
الغلبة الترجيح ايرادا اخر عليهم مع التناقض لانا افعالا كما
فان قيل لو كان غلبة المجاز بالمعنى الذي ذكرتم مقتضيا لترجيحه
مع الشك في الوضع وجب القول بمجازية ان اكثر اللغة قلنا
نعم يلزم ذلك لو اسمرت الغلبة مع الاتحاد وليس كذلك فان المجاز
الحقيقة لم يثبت بعد فضلا عن ان يغلب عليها الثالث ان
الغرض الاصلي والمقصود الاهم من الوضع ليس الا دلالة اللفظ
بنفسه على المعنى المراد فان الدلالة بواسطة القرينة متحققة في
المجاز والدلالة على وجه الارادة لا يترتب عليها فائدة يعتد
بها وهذا الفرض لا ينافي مع تعدد الوضع فان الاشتراك يخل
بالفهم ويحوج الى نصب القرينة ولذا ترى ان الاصل من كل لغة
والاساس الذي يبتني عليه الفهم والتفهيم فيها هو الوضع للمعنى
الواحد ولا يجوز الخ وجوابه عن ذلك الاندليل لجميع القائلون
بالحقيقة بوجوه الاول ما ذكره السيد المرتضى طاب ثراه من
استعمال لفظ في الشيئين او الاشياء ليس الا كاستعماله في الواحد
في الدلالة على الحقيقة فكما ان الاستعمال في الواحد يدل على ان اللفظ
حقيقة فيه فكذا المتعدد قال قدس سره في مبحث الفاظ العموم
بعد نفيه اللفظ المختص بمرجب اللغة وادعائه ما يدل عليه بينه

ما يدعى

ما يدعى لم يبينه وبين المخصوص الذي يدل على ذلك ان كل لفظ
يدعون انه للاستغراق قد يستعمل تارة في الخصوص واخرى
في العموم الا ترى ان القائل اذا قال من دخل داري
اهنته او اكرمته لا يريد الا الخصوص وقلما يريد به
العموم ويقول العلماء وقصدت الشركاء وهو يريد به
يريد العموم تارة والخصوص اخرى وهذا معلوم ضرورة
مما لا يقع في مثله خلاف والظاهر من استعمال اللفظ في شيئين
انها مشتركة بينهما وموضوعة لهما الا ان يوقفونا ويدلونا
بدليل قاطع على انهم باستعمالها في احدهما مجوزون
وهذه الجملة تقتضي اشتراط هذه الالفاظ واحتمالها
العموم والخصوص وهو الذي اعتمدناه فان قيل دلوا
على ان بنفس الاستعمال تعلم الحقيقة وهذا ينتقض بالمجاز
لانهم قد استعملوه وليس بحقيقة ثم دلوا على انهم استعملوا
هذه الالفاظ في الخصوص على حد ما استعملوها في العموم فانا
نختار في ذلك ونذهب الى ان كيفية الاستعمال تختلف قلنا
اما الذي يدل على الاقل فهو ان لغتهم انما تعلم بالاستعمال
باستعمالهم وكما انهم اذا استعملوا اللفظة في المعنى الواحد ولم يدلونا
على انهم مجوزون وقطعنا على انها حقيقة فيه فكذلك اذا استعملت في
المعنيين المختلفين وتوضيح ذلك ان الحقيقة هي الاصل في اللغة
والمجاز طارئ عليها بدلالة ان قد يكون لها حقيقة في اللغة
ولا مجاز لها ولا يمكن ان يكون مجاز الا حقيقة لغوية
ثبت ذلك وجب ان يكون الحقيقة هي التي يقتضيها ظاهر الاستعمال
وانما ينتقل من اللفظ المستعمل الى غيره مجاز بالدلالة واما المجاز فلا
يلزم على ما ذكرنا لان استعمال المجاز لو خرج عن توقيف او دلالة

على ان المراد بالمجاز والاستعارة لقطعنا بذلك على الحقيقة لكنا عدلنا
بالدلالة على ما يوجبه ظاهر الاستعمال الا ترى انه لا احد خالط
اهل اللغة الا وهو يعلم من حالهم ضرورة انهم انما سموا البليد
حمارا او الشديد اسدا على سبيل التشبيه والمجاز فكان
يجب ان يثبت مثل ذلك في اجراء لفظ العموم على الخصوص
فاما المطالبة لنا بان ندل على ان كيفية الاستعمال وجدها
فانا لم ندع ذلك في جميع ما استدللنا فيلزمنا الدلالة عليه وانما ادعينا
الاستعمال والاشبهة فيه ومن ادعى ان كيفية الاستعمال
تختلف فعليه الدلالة على انا نقول لمن ادعى اختلاف كيفية
الاستعمال اتريد بذلك ان الصيغة التي يراد بها العموم لا تستعمل
على صورتها في الخصوص ام تريد ان اللفظ يستعمل مجردا في العموم
وفي الخصوص يفتقر الى قرينة ودلالة والاول يفسد بانا نعلم ان تلك
الصيغة متفقة عند استعمالها في الامرين ولو اختلفا لادركناهما
مختلفين وقد بينا في هذا الكتاب ان نفس الصيغة التي يراد
بها العموم كان يجوز ان يراد بها الخصوص حيث تكلمنا في ان ما يوجد
اذا كان يجوز ان يوجد نفسه ولا يكون اذا على ان اكثر ما خالفنا
في العموم يذهبون الى ان لفظ العموم اذا اريد به الخصوص كان
مجازا وعندهم ان اللفظ لا يكون الا مجازا الا اذا استعمل على صورته
وصيغته فيما لم يوضع له واما القسم الثاني فهو بحسب الدعوى وبناء
على المذهب الذي نخالف فيه فكانهم قالوا ان اللفظ موضوع
في العموم على الحقيقة وانما يتجوز به في الخصوص وفي ذلك هو الخلاف
وعليه يطالبون بالدلالة ولا فرق بينهم وبين من عكس هذا
عليهم وقال لهم بل هذه اللفظة موضوعة على الحقيقة للخصوص اذا استعملت
في العموم

في العموم فبالقرينة والدلالة فقد ذهب قوم الى ذلك وهم اصحاب
الخصوص وقد مثل اصحابنا حالنا وحال مخالفينا في هذه
النكتة بمن ادعى ان زيدا في الدار وادعى خصمه ان زيدا
وعمرا فيها فقالوا لمن ادعى ان عمرا مع زيد قد وافق ان
زيدا فيها وان ادعى امرا زائدا على ما اتفق مع حقيقته
عليه فالدلالة لازمة له دوننا فاذا قال خصومنا
الصيغة لا تستعمل في الخصوص الا مع قرينة فقد سلموا لنا
الاستعمال وادعوا امرا زائدا عليه فالدلالة تلزمهم دوننا
وقد يمكن الطعن على هذا بان يقولوا انتم تدعون استعمالا
خاليا عن قرينة لانكم لو ادعيتم بعض الاستعمال للزمكم ان
يكون المجاز كله حقيقة لانه مستعمل وان ادعيتم نفي القرينة
لزمكم ان تدلوا فانا لا نسلم ذلك كما يلزمنا ان ندل على
اثبات القرينة اذا ادعيناها ويجري في هذا الحكم مجرى
من ادعى ان زيدا وحده في الدار واخر يدعي ان معه عمرا
في ان كل واحد يلزمه الدلالة واتفاقهما على ان زيدا
في الدار ليس باتفاق على موضع الخلاف من التوجه
والاقتران وهذا اجود شيء يمكن ان يعتلوا به عنه والجواب
ان الاصل في الاستعمال الذي من القرائن والدلائل الا ترى
الاصل هو الحقيقة التي لا تحتاج الى قرينة وانما يحتاج المجاز
للعدول عن الاصل الى مصاحبة القرينة ونحن فانما ادعينا
ما هو الاصل فلا دلالة علينا وادعى خصومنا امرا زائدا على
الاصل فعليهم الدلالة وايضا فانا نتمكن من الدلالة على صحة
ما ادعيناه من غير بناء على موضع الخلاف لانا نقول ان كانت
القرينة هو العلم الضروري بوقف اللسان على ذلك كما علمنا

في حمار واسد فكان يجب ان لا يقع الخلاف في ذلك مع العلم الضروري
كما لم يقع خلاف في اسد وحمار وان كانت القرينة مستخرجة بدليل
وتامل فقد نظرنا فيما عثرنا على ذلك ومن ادعى طريقا الى اثبات
هذه القرينة فواجب عليه ان يشير اليه ليكون الكلام فيه وخصمنا
لا يمكنه ان يدل على ان استعمال هذه اللفظة في الخصوص لا بد
فيه من قرينة الا بان يعتقد مذهبه في ان ذلك مجاز وعدول الى
غيره وهذا هو نفس المذهب فما يقال لهم كيف وجب في كل شيء
تجوز اهل اللغة من الالفاظ واستعاروه في غير ما وضع له كالتشبيه
الذي ذكرناه في حمار وبليد وكالحذف في قوله نعم وجاء وذلك
واسئل القرية والزيادة في قوله نعم ليس كمثله شيء ونظائر ذلك
وامثاله ومما تفرع عليه وتشعب انهم متجوزون بذلك وقارنون
الى اللفظ ما يدل على المراد ضرورة لغنى الاشكال والاحاجة الى نظر
واستدلال ولم يجب مثل ذلك في استعمال صيغة العموم والخصوص
وهو ضرب من ضروب عندكم والالحق بهذا الباب كله في حصول
العلم عنده ويمكن ان يترتب استدلالنا على هذه العبارة فنقول
قد ثبت بلا شك استعمال هذه اللفظة في العموم والخصوص وما
وافقنا على اهل اللغة ولا علمنا ضرورة من حالهم مع المداخلة
لهم انهم متجوزون بها في الخصوص كما علمنا منهم ذلك في ضروب
المجازات على اختلافها فوجب ان تكون مشتركة فاذا قيل لنا
فلعل كونهم متجوزين بها في الخصوص علم بالاستدلال دون
الضرورة فلم قصرتم هذا العلم على الضرورة قلنا كيف وقف هذا
الباب عندكم المجاز على الاستدلال ولم يقف غيره من ضروب المجاز في
كلامهم لولا بطلان الدعوى وفي خروج هذا الموضع عن بابه
دلالة على خلاف مذهبكم هذا كلامه قد تم شرح نقلناه بالفاظه
حفظا

حفظا لما رامه من زيادة التقريب لثبات الاشتراك في الفاظ
العموم فان ذلك لا يختص بها بل يجري في جميع الالفاظ
التي وقع فيها الخلاف والشك من هذه الجهة ومواضع الامتياز
على ما ذكرناها لا يخفى على الفطن طريق تغيرها الثاني ان الاشتراك
اكثر في اللغة فيكون الحمل عليه اولى من الاشتباه اما
الاول فلان الكلمة اسم وفعل وحرف والحرف كلها مشتركة
كما يشهد به كتب النحو وكذلك الافعال فان الماضي والمستقبل
مشتركان بين الخبر والدعاء والمضارع مشترك بين الحال
والاستقبال والامر مشترك بين الوجوب والندب واما
الاسماء فان الاشتراك فيها اكثر على ما يشهد به تتبع اللغة
فاذا ضم الافعال والحروف غلب الاشتراك على الاخرى واما
الثاني فلان المظنون لحوق الشبه بالاكثر الاغلب الثالث
للاشتراك فوائد لا توجد في المجاز وللمجاز مفاسد لا توجد
في الاشتراك اما فوائد الاشتراك فمنها ان المشترك مطرد لكونه
حقيقة فلا يضطرب بخلاف المجاز فانه قد لا يطرد ومنها انه
يصح منه الاشتقاق بالمعنيين والمجاز قد لا يشتق منه ومنها
انه يصح معه التجوز في المعنيين فيقع الكلام ويحصل الفائدة المطلوبة
في المجاز بخلاف المجاز فانه لا يصح منه التجوز ومنها ان المشترك
يتعين احد معنييه مع تعذر الاخر بخلاف المجاز فانه قد لا يتعين
بتعذر الحقيقة ومنها ان الفهم مع الاشتراك يحصل بادنى قرائن
وفي المجاز لا بد من قرينة قوية تعادل اصالة الحقيقة وتزيد عليها
واما مفاسد المجاز فمنها ان المجاز يتوقف على القرينة والوضعين
والعلاقة والاشتراك لا يتوقف على جميع ذلك ومنها ان المجاز

الهامج

يفضي الى الخطاء مع ارادته وانتفاء القرينة الدالة عليه واخفائها على
السامع مع القرينة يحمل على ما يعينه ويبينه وبهذا يوقف في الحمل
فلا يقع في الخطاء وان فاته المطلوب ومنها ان المجاز يخالف الظاهر
بخلاف المشترك فانه لا مخالفة فيه وان شاركه في الاحتياج
الى القرينة في الجملة فان الاحتياج فيه لاجل التعيين وفي
المجاز للدلالة لا يقال هذا معارض بمثله فان للمجاز فوائد لا توجد
في الاشتراك وللاشتراك مفاسد لا توجد في المجاز اما فوائد
المجاز فانه قد يكون ابلغ فان استعمال الراعي املغ من شيء
ومنها انه قد يكون اوفق اما للطبع لنقل في الحقيقة كما
للذاهية او عند وبعد في المجاز كالروضة في المحترم واما للمقام
لزيادة بيان كالاسد للشجاع لكونه عنوانا لدعوى الشيء ببينه
وبرهان او تعظيم كالشمس للشريف او تحقير كالكلب للخسيس ومنها
انه يتوصل به الى انواع البديع كالسجع في نحو حمار ثوبا نخلاف
البليد ثوبا والمطابقة في نحو قوله ضحك المشيب برأسه فبكى
ولو قلت ظهر فاتت المطابقة والمقابلة في مثل قوله كلما لج قلبي
من هواها الحق في معنى ولو قلت ازداد هواى فاتت الجناس
مثل سبع سباع ولو قلت سبع جعان لم يكن جناسا والروى
في نحو قوله عارضنا اصلا فقلت الربوة حتى ينبدي الاوان
الاشتب ولو قال سنهان الابيض لم يصح ذلك واما مفاسد الاشتراك
فمنها انه يخل بالتفاهم عند خفاء القرينة بخلاف المجاز فانه مع
القرينة يحمل عليه وبدونها على الحقيقة ومنها انه يؤدي
الى المستبعد من ضد او نقيض وذلك اذا كان اللفظ موضوعا
للضدين او النقيضين كالجون للابيض والاسود والقرء للطهر

والحيض

في ان يحمل على الحقيقة كما هو الاصل
فيقع في الخطاء بخلاف المشترك فان السامع

والحيض والامر للاباحة والتهديد على القول بانه اذا اطلق اللفظ
واريد به احد المعنيين وفهم الآخر بتحيل قرينة فقد فهم ما هو في
غاية الفهم البعد من المراد اذ افهم من قوله تعالى ثلثة قروء الحيض
والمراد الاطهار ومن قوله سبحانه واذا حللتم فاصطادوا والتهديد
والمراد الاباحة بخلاف المجاز فانه على تقديرين فهم ضد المراد منه
لا يؤدي الى مستبعد لان العلاقة شرط فيه وان كانت بتشابل
التضاد منزلة التناسب لكلية او تهكم او غلبة ومنها انه يحتاج
الى قرينتين بحسب معينة بخلاف المجاز فانه يكفي فيه قرينة واحدة
لانا نقول ما ذكرتموه في معرض المعارضة لا يصلح للمعارضة فان
ما ذكر من الفوائد للمجاز لا يختص بالمجاز بل هي مشتركة بينه
وبين المشترك فان المشترك ايضا قد يكون ابلغ اذا اقتضى
المقام الاجمال كقولك عندي العين دون ان يقول الذهب
او الفضة واوفق للطبع كاللث للغضنفر مع اشتراكهما بينه
وبين طرب من العناكب وكذا التوصل به الى انواع البديع
اذ قد يحصل بالمشترك ايضا كالمطابقة في قوله وما انس
لا انسه ان لحبه حل بيننا على ان في يما وقوله فقلت
دعوني والعلاتيكة معا فمثلي كثير في الرجال قليل والمجانسة
من قوله رحيبة رحيبة والروى مثل غيث وليث وكذا غيرها
من المحسنات فان كل ما يتحقق منها بالمجاز يتحقق بالاشتراك
واذا اشتركت فوائد المجاز بينه وبين الاشتراك فلا اقل
ترجيح المجاز بها واما مفاسد الاشتراك فهي على تقدير تسليمها معارضة
بمفاسد المجاز على ما بيناه فينبغي فوائد الاشتراك سالمة عن المعارض
فيترجح بها الاشتراك والجواب اما عن الاول فبمنع دلالة الاستعمال
على الحقيقة على ما مر بين الفقهاء والاصوليين فانهم قالوا الاستعمال

الاعم من الحقيقة والمجاز ولا دلالة للعام على الخاص وهذا الكلام
يحتمل وجوها الاول ان الحكم بالحقيقة على احد الامرين
من النقل وجود شيء من الامارات المقررة انها دلت فيها
لا يصح الحكم بكون اللفظ المستعمل حقيقة والمجاز بالمحتاج الى الوقوف
فيه سواء كان المعنى المستعمل فيه واحدا او متعددا ومقتضى
ذلك نفي اصالة الحقيقة بالمعنى الثاني في كلا المقامين وهو
باطل من اتفاقي صورة اتحاد المعنى محل وفاق وقد سبق
تحقيق هذا المرام الثاني ان الاستعمال بنفسه لا يدل لكونه جنسا
للحقيقة والمجاز لا يدل على احد الامرين بعينه لان العام
لا يدل على الخاص بل لا بد في الدلالة عليها من امر زائد
غير الاستعمال المشترك بينهما وان الحكم بالمعنى المستعمل فيه وهذا
لا ينافي في ثبوت الاصل عندهم في صورة الاتحاد لان اصالة
الحقيقة في تلك الصورة لا تقتضي كون المناط هو نفس
الاستعمال من حيث استعمال بل يجوز ان يكون بسبب امر آخر
كلزوم تحقق المجاز من غير حقيقة كالتلازم بين الاصل
بهذا المعنى والاصل بالمعنى الاول وترجيح الحقيقة على المجاز
بقلة المقدمات وغير ذلك مما قصلناه في الاحتجاج على الاصل
المذكور لكن عرفت ان نفس الاستعمال من حيث هو استعمال
يقتضي رجحان الحقيقة مع الاتحاد او مع عدم العلم بالتعدد
وان الحكم اتفاقهم على دلالة الاستعمال على الحقيقة في صورة
الاتحاد فهذا الاحتمال يقبل من هذا الوجه وان لم يكن منافيا
لاتفاقهم على ثبوت الاصل المذكور في تلك الصورة بناء على ما ذكر
من الاتفاق على الحكم المعين لا يوجب الاتفاق على حسب المعين
بل يجوز ان يكون سببا خر فان السبب المعين متى كان مجمعا عليه كفى
ذلك

كون ذلك في بطلان ما يترتب على نفس بنيته لا يقال قال الشيخ في العدة
من جملة كلام له في مبحث الامر فان قيل ظاهر استعمال هيئة افعل انه
حقيقة في الموضعين قيل له لا نسلم ان نفس الاستعمال يدل على ان
الحقيقة لان المجاز ايضا يستعمل وانما يعلم كون اللفظ حقيقة
بان ينص الناطق على انه حقيقة او يجد اللفظ يطرد في كل موضع
او غير ذلك من الاقسام التي قد بيناها ذكرها فيما مضى للفرق بين
الحقيقة والمجاز وليس مجرد الاستعمال من ذلك وهذا الكلام صريح
في ان مجرد الاستعمال عند الشيخ لا يدل على الحقيقة ومع ذلك
كيف تدعون انه متفق عليه لانا نقول فمن اين ادعينا الاتفاق
في دلالة الاستعمال في صورة الاتحاد والمستفاد من كلام الشيخ لا
القول بعدم دلالة مجرد الاستعمال وهذا لا ينافي ذلك فان
عدم دلالة مجرد الاستعمال لا يمنع عن دلالة الاستعمال مع الاتحاد
وايضا فان الشيخ انما ذكر ذلك في مقابلة من ادعى دلالة الاستعمال
مع تعدد المعنى فلا يبعد حمل كلامه على هذه الصورة بقرينة
السؤال الثالث ان اللفظ المتعدد المعنى يحتمل كلا من الحقيقة
والمجاز فيما زاد على المعنى الواحد والاثنين فيه احد الامرين
الا بنص الواضع او وجود شيء من العلامات الحقيقة او المجاز
واما المتحد المعنى فانه يتعين الحكم بالحقيقة اما بنفس الاستعمال
او بغيره من الوجوه المذكورة في اثبات الاصل في المقام الاول
وان لم يوجد هنا لا نص من جهة الوضع ولا شيء من امارات
الحقيقة والقرينة على هذا التخصيص ان الفقهاء والاصوليين
لا يطلقون هذا القول الا في صورة التعدد ردا على من قال
باصالة الحقيقة فيه وانهم مع اتحاد المعنى يحكمون بان الاصل هو
الحقيقة فوجب حمل كلامهم على هذا المعنى صونا له عن التناقض

مع وضوح القرينة الدالة عليه وفيه ان ذلك يقتضي التوقف في
الحكم بالحقيقة والمجاز مع التعذر الى ان يعلم النص من الواضع
او يوجد شيء من الامارات والعلامات الدالة على احدهما
والمستفاد من كلام القوم خلافه فان الظاهر اتفاقهم على
ترجيح احد الامرين وان كان الخلاف بينهم انما هو في تعيين
الراجح من ذلك فمنهم من رجح المجاز ومنهم من رجح الاشتراك
ولم ينقل احد من الاصوليين في المسئلة قولا بانتفاء الرجحان
نعم يظهر من المصنف الميل الى التوقف في هذا وشبهه وذلك لا يجدي
نفعا في تنزيل كلام القوم كما لا يخفى الرابع التخصيص بالمتعدد
ايضا يعني ان استعمال اللفظ في المعاني المتعددة لا يدل على الحقيقة
كما ادعاه بعض القائلين بالاشتراك بخلاف ما اذا اتحد المعنى
فان الاستعمال فيه دليل الحقيقة وعدم ثبوت الحقيقة بنفي
الاستعمال في المعاني المتعددة يصح مع ثبوتها لا بالاستعمال فيه
بل بدليل اخر كما يظهر من كلام كثير ممن قال بالاشتراك ومع ثبوت
المجاز كما ذهب اليه وهم القائلون برجحان المجاز على الاشتراك
وكذا مع ثبوت احد الامرين بعينه ايضا كما يجيء نزع العقل وان
لم يكن هو الاصل من الاصوليين فيما اعلم وجه فالمقصود من
قولهم الاستعمال اعم من الحقيقة والمجاز ليس الا ان مجرد دلالة الاستعمال
على الحقيقة مع تعدد المعنى على ما ادعاه اكثر القائلين برجحان
الاشتراك وليس في هذا الا ان اطلاق القول المذكور ربما يوهم
نفي دلالة الاستعمال على الحقيقة مع اتحاد المستعمل فيه ايضا فيجب تقييده
بما اذا تعدد المعنى كما هو المفروض في اصل المسئلة والامر في ذلك
هين بعد ما علم مذهب القوم ودلالة الاستعمال على الحقيقة في
الاتحاد الخامس ان مجرد الاستعمال من حيث هو استعمال مع قطع النظر

عما عداه

عما عداه من الامور حتى وحدة المستعمل فيه وعدم ظهور تعدده
لا يدل على الحقيقة وهذا من جملة الافتراء عليه وهو الذي ينبغي
ان يراد من كلام القوم فانهم وان قالوا بدلالة الاستعمال على الحقيقة
في الجملة لكنهم يجعلون اتحاد المعنى شرطا في الدلالة او ظهور التعدد
مانعا عنها ولا يقولون ان الاستعمال بنفسه يستقل في الدلالة
من دون فرق بين اتحاد المعنى المستعمل فيه وتعدده وانما قال
بذلك بعض من قال برجحان الاشتراك كالسيد ومن وافقه
من الاصوليين حيث انهم ذهبوا الى التوقف بين استعمال اللفظ
في المعاني المتعددة والاستعمال في المعنى الواحد في الدلالة على الحقيقة
واكثر الاصوليين وهم القائلون برجحان المجاز نفوا التسمية
المذكورة وانكروها بل الانكار وقع وافقهم على ذلك كثير من
قال برجحان الاشتراك ايضا حيث انهم لم يرجحوا الاشتراك بنفي
الاستعمال بل بدليل اخر قد مضى التنبيه عليه والحاصل ان المستفاد
من كلام القوم ليس الا نفي دلالة الاستعمال بنفسه على الحقيقة
فانهم انما قالوا الاستعمال لا يدل على الحقيقة وان الاستعمال اعم
من الحقيقة والمجاز والمفهوم من ذلك ليس الا ان الاستعمال
بمجرده لا يدل عليها بحيث يكون مستقلا في الدلالة على ما يقول
به السيد ومن وافقه وقد صرح كثير منهم ومنهم الشيخ نفسه في كلامه
المنقول سابقا بنفي دلالة نفس الاستعمال او مجرده وهذا كما يصرح
في ان مرادهم نفي استقلال الدلالة لا نفي دلالته في الجملة ومن المعلوم
ان ذلك لا ينافي دلالة الاستعمال على الحقيقة في صورة الاتحاد
خاصة كما يفهم من كلامهم فان الاتحاد مدخل في الدلالة على هذا
القول والا لثبت الدلالة صورتي الاتحاد والتعدد فيلزم القول
برجحان الاشتراك على المجاز وهو خلاف ما ذهبوا اليه ثم ان هذا

الجواب الذي اجاب به الجمهور عن الاحتجاج بظاهر الاستعمال هو اوّل
ما طالب به السيّد نوّر فيما نقلناه عنه في القول في اشتراك
اللفظ الفاظ العموم حيث قال دلّوا على ان بنفس الاستعمال يعلم
الحقيقة وهذا ينتقض بالمجاز فانهم قد استعملوه وليس بحقيقة
ثمّ اجاب عن ذلك بما مضى نقله عنه بعبارته والمحصّل مما ذكر
قدس سرّه هناك ثلثة وجوه الاوّل ان لغة العرب انما تعرف باستعلم
وكانّهم اذا استعملوا اللفظ في هذا المعنى الواحد ولم يدلّوا على
انهم مجوّزون قطعنا على انها حقيقة فيه فلك اذا استعمل في
المعنيين المختلفين وجوابه انا انما قطعنا بالحقيقة اذا استعمل
اللفظ في المعنى الواحد لكونه مستعملا في المعنى الواحد فلا يصحّ فيما
المتعدّد عليه لعدم اطراد العلّة في المتعدّد وصحّ فيما على الوحد
لكن ذلك ممنوع فانا لا نقول بدلالة الاستعمال بنفسه على الحقيقة
على وجه الاستقلال بحيث لا يكون لاتحاد المعنى دخل في الدلالة
وانما المسلّم دلالته بشرط الوحدة وعدم ظهور المتعدّد وهذا
لا يقتضي الدلالة مع العلم بالتعدّد كما هو واضح وبالجملة فانّ
اردنا ان نقطع بالحقيقة في المستعمل في المعنى الواحد بنفس الاستعمال
لا الوحدة منعنا ذلك اذ ربّما كان للاتحاد تاثير في الدلالة
وان اردنا ان نقطع بها بواسطة الاستعمال مع الوحدة لم يصحّ فيما
المتعدّد على المتحد لفوات جزء العلّة في المقيس فينتفي المعلول
فيه فان قيل مهما سلّمتم من دلالة الاستعمال على الحقيقة لزمكم
القول باستقلاله في الدلالة فان الحكم بدلالة الاستعمال الذي
لما سبق من ان اللغات انما تعرف باستعمال اهلها وان لم يعرف
اللغة مفاده عند اهل اللغة يستعملون اللفظ في معنى يصحّ عندهم انه حقيقة
له موضوع بازائه وهذا ان صحّ اقتضى ثبوت الدلالة في المتحد و

والا فيقف

والا اقتضى انتفائها فيهما ولما كانت الدلالة في صورة الاتحاد ثابتة
باعتراف الخصم لزم ثبوتها في المتعدّد لاطراد العلّة المقتضية للحكم
قلنا لانسلم ان دلالة الاستعمال على الحقيقة يقتضي استقلاله في
الدلالة قوله الحكم بدلالة الاستعمال ليس الا لما سبق قلنا ممنوع
لمّا قد وجدنا الناس انما يتعرفون الحقيقة بالاستعمال مع
اتحاد المعنى لا مطلقا فان المشاهد من احوالهم والمعلوم من عاداتهم
انهم متى وجدوا اللفظ يطلق في اللغة على معنى واحد لا يستعمل
في غيره فانهم يعتقدون في الوضع ويقطعون بالحقيقة من دون
شك ولا ارتياب واما اذا ثبت عندهم اللفظ حقيقة في وضع
معلوم ثمّ وجدوه مستعملا في غيره فانا نجدهم هنا يتوقفون عن
الحكم بالوضع ولا يقطعون به الا بدليل منفصل ولذا نرى
ان اهل اللغة يشتركون لاكثر الالفاظ في كتبهم معاني متعدّدة
ولا يقطعون بالوضع الا في بعضها ولو كان مجرّد الاستعمال
عندهم دليلا على الوضع من غير فرق بين المتحدّ والمتعدّد لوجب
ان يقطعوا بالاشتراك في اكثر الالفاظ والمعلوم من بصيرتهم
خلاف ذلك والقول بانهم عرفوا ان تلك المعاني الكثيرة مجازات
بنقل او امارات اوجب لهم العدول عما هو الاصل بعيد جدا
ربّما اذا اشترطنا في التجويز العلم الضروري بالمجاز ولم نعتبر في دلالة
الاستعمال على الحقيقة في المعاني المتعدّدة تقارب الاستعمالين
على ما صرّح به السيّد قدس سرّه فانا نقطع بانتفاء العلم الضروري
في تلك المعاني باسرها غاية الامر ان يكون كيفيّة الاستعمال مختلفة
وذلك لا يوجب القطع بالمجاز ولا يؤثّر في دلالة الاستعمال على الحقيقة بخلاف
استعماله في المتعدّد فانهم كما نرى يختلفون في ذلك والاكثرون منهم
على نفي الدلالة فلو كان مجرّد الاستعمال في العرف والعادة دليلا على

الوضع في المتعدد كما ان دليل في الواحد لاتفقوا على الدلالة في المتعدد
كما اتفقوا على الدلالة في الواحد ولارتفع الخلاف عن المسئلة فان
مثل هذا الامر الذي يرجع الى دلالة العرف والعادة لايكاد يشتبه
على هؤلاء الفحول خصوصا مع وضوح الدلالة ظهورها كما ايد عنه
الخصم وبالغ فيه فان الامر الذي هو بهذه المثابة من الوضوح
والظهور لايكاد يخفى على الاكثر هذا الخفاء فان قيل اي فرق بين
استعمال اللفظ في المعنى الواحد واستعماله في المتعدد حتى صارت
الدلالة في الاول محققة ثابتة مسلمة عند الجميع بخلاف الثاني
وما تاثير الاتحاد في ذلك قلنا الفرق بين الامرين ان اللفظ
اذا كان بحيث لايستعمل الا في معنى واحد كان بحيث متى اطلق فهم
ذلك المعنى لتحقق الارتباط الموجب للفهم بواسطة الاختصاص ويكون
حقيقة فيه ان لانعني بالحقيقة الا ما يتبادر من اللفظ عن التجرد
عن القرائن ولا شك ان اللفظ المستعمل في معان متعددة لانتفاء الخص
المقتضي للارتباط بينها وبين اللفظ وايضا لما كان من الامور الراسخة
في الاذهان ان كل لفظ من الالفاظ المستعملة معنى وضع له ذلك
اللفظ وان ذلك المعنى هو المعنى الذي يراد من اللفظ عند الاطلاق
والتجرد عن الصوارف فمتى استعمل لفظ في معنى ولم يستعمل في غيره
كان ظاهرا في ذلك الاستعمال ان ذلك المعنى هو المعنى الذي وضع
اللفظ بازائه واما اذا كان اللفظ مستعملا في معان متعددة فانا
نعلم باستعماله كونه حقيقة فيها في الجملة واما انه حقيقة في الجميع
فلا يعلم من ذلك قطعا فان الاشتراك ليس من لوازم الاستعمال
بخلاف الوضع الواحد كما هو واضح فان قيل هذا انما يستقيم على تقدير
العلم بالاتحاد في معنى اللفظ واما بدونه كما اذا استعمل لفظ في معنى
ولم يعلم الاختصاص به فلا يصح فيه ذلك لاحتمال التعدد المانع من القطع
بالوضع

بالوضع على ما ذكرتم مع ان الظاهر ان الاستعمال في مثله دليل الحقيقة ايضا
كما اعترفتم به فيما سبق كيف لعلم باختصاص المعنى في واحد بعد الفحص
جدا في الالفاظ التي يحسن فيها البحث والنظر وفحص الحكم عليه يقتضي
التخصيص بالامر النادر بل سقوط الفائدة فيما تقرر في الاصل قلنا
المعلوم من طريقة الناس انهم متى وجدوا اللفظ يستعمل في معنى فانهم
يبنون الامر فيه على الاتحاد ويجرون عليه حكم المحل المعلوم اتحاده
في الاستعمال والمحقق الحمل في عدم التفاتهم نصب القرينة وعدم توقفهم
في فهم المقصود على ورودها وذلك اما لاجل ما سنح في اذهانهم
من البناء على عدم الحادث وبقاء الثابت الا ان يعلم خلافه
على ما يقتضيه تعلق الاصوليين بطريقة العرف والعادة
في حجية الاستصحاب والمعروف من ابتناء اكثر اللغة وسائرها
على اتحاد معاني الالفاظ دون تعددها او لحصول الظن بهم بالاتحاد
المعنى هو نظرا الى غلبة الانفراد في اللغة على الاشتراك واذا
كان طريقة الناس في الالفاظ على ما وصفناها من البناء على الاتحاد
فيها الى ان يتبين الخلاف صح الحكم بدلالة الاستعمال على الحقيقة
ما لم يظهر التعدد وعلم ان الاحتمال لم يقدح في الدلالة لعدم
الاعتداد به وبثبوت الاتحاد معه الا بحصول الدلالة مع التعدد
كما ظن الثاني ان الحقيقة هي الاصل في اللغة والمجاز طارئ عليها
بدلالة ان اللفظ قد يكون لها حقيقة ولا مجاز لها ولا يمكن
ان يكون مجاز الا حقيقة له في اللغة واذا ثبت ذلك وجب ان
يكون الحقيقة التي يقتضيها ظاهر الاستعمال وانما ينتقل من اللفظ
المستعمل الى انه مجاز بالدلالة ويتوجه عليه ان ما ذكره من
ان الاصل هي الحقيقة كلام مجمل وهو على ابهامه غير مسلم وانت قد عرفت
بما فصلناه ان الاصل الحقيقة معنيين احدهما ان الاصل فيما وضع له

اللفظ ولم يعلم انه مراد في الاستعمال ان يكون مرادا منه الى ان يصرف عنه
صارف وثانيهما ان الاصل فيما اريد من اللفظ ولم يعلم انه حقيقة
او مجاز ان يكون حقيقة فيه الى ان يدل دليل على خلاف ذلك
وان الاصل بالمعنى الثاني في مقامين الاول ان يكون المعنى
الذي يحتمل كون اللفظ حقيقة فيه معنى واحدا والثاني ان يكون
ذلك المعنى متعددا وقد عرفت ان الاصل الحقيقة بالمعنى الاول ثابت
ولا شيء فيه وكذا الاصل بالمعنى الثاني في المقام الاول وانه في
المقام الثاني محل خلاف معروف وموضع نزاع مشهور فان اراد
بالاصل في كلامه المعنى الاول والثاني مع اتحاد المعنى فلا ذلك
ولا يجدي نفعا في اثبات الاشتراك كما هو المقصود والا منعنا
صحة الاصل المذكور لوقوع الخلاف فيه وعدم الدليل عليه قوله
بدليل انه ان اللفظ قد يكون لها حقيقة ولا مجاز لها ولا يمكن
ان يكون مجازا الا حقيقة له في اللغة قلنا ذلك غير مسلم لجواز ان
يوضع لمعنى ولا يستعمل فيه بل يستعمل فيما يناسبه مجازا فانا لم نجد
مانعا من عقل او نقل عن ذلك ومن ثم ذهب اكثر المتاخرين
الى ان المجاز الذي لا حقيقة له جائز لا امتناع فيه قال الشيخ
في المعالم وليس لهم اي لمن ادعى ان ظاهر الاستعمال هو الحقيقة
ان يقولوا ان المجاز طارئ والحقيقة هي الاصل بل لهم ان يجوز
ان يكون حقيقة لا مجاز لها او يكون ولا يجوز ان يكون مجازا
لا حقيقة له فعلم بذلك ان اصل الاستعمال الحقيقة وذلك ان الذي
ذكروه غير مسلم لانه لا يمتنع ان يكون الواضعون للغة وضعوا
اللفظ وفضوا الى انهم اذا استعملوه في شيء بعينه كانت حقيقة وحيث
استعملوه في غيره كانت مجازا وان لم يقع استعمال اللفظ في شيء من
المعنيين ثم يطرء على الوضع الاستعمال فربما استعملوها اولا في الحقيقة

وربما

وربما استعملوها اولا في المجاز وايما كان يتم الكلام ذلك لو جعلوا الاستعمال
نفسه طريقا الى معرفة الحقيقة فيجعل ما ابتدى باستعماله حقيقة
وقد بينا انا لا نقول ذلك واما ما قيل من ان وضع اللفظ
لمعنى من دون استعماله فيه يستلزم خلو الوضع عن الفائدة
لان فائدة وضع اللفظ لمعنى انما هو استعماله فيه ففيه ما عرفت
من ان الجدوى فيما يناسب الموضوع له فوائد الوضع وهو حاصل
وان الوضع للاستعمال لا يقتضي حصول الاستعمال اذ ليس كلما
يقصد من الشيء يترتب عليه نفع لو اكتفى في صدق الحقيقة
بتحقق الوضع ولم يعتبر فيها الاستعمال على ما توهمه بعضهم
بعضهم لها بانها اللفظ الموضوع لمعنى اتجه القول باستلزام
المجاز الحقيقة لان المجاز يستلزم الوضع لكن ذلك خلاف
المعروف بينهم كيف وقد صرحوا بان اللفظ قبل الاستعمال ليس
بحقيقة ولا مجاز بالاتفاق ثم لو سلمنا ان المجاز يستلزم
الحقيقة فهو انما يستلزم الحقيقة الواحدة وبذلك انما يقتضي
ثبوت اصل الحقيقة في المقام الاول والكلام في الثاني فان صل
لعل المقصود ترجيح الحقيقة على المجاز بنفس الاصالة والفرعية وهذا
لا يختلف فيه الحال من حيث الاتحاد والتعدد فان الحقيقة مستقلة
بنفسها غير موقوفة على ثبوت وضع اخر للفظ سواها اتحدت او تعددت
بخلاف المجاز فانه ليس بمستقل بل هو موقوف على تحقق معنى سابق
للفظ والمستقل اولى من التابع قلنا استقلال الحقيقة باطل لما قدمنا
فذلك لا تاثير له في ترجيح الحقيقة على المجاز في مقام الشك في تحقق
الوضع كما هو المفروض فان استقلال الحقيقة لا يورث الظن بكون اللفظ
حقيقة في المعنى المجاز كما لا يخفى على من راجع وجدانه ولو سلم حصول
الظن بالوضع بواسطة الاستقلال فاعتبار هذا الظن في المسائل

اللغوية فنقول فان طريق اثبات اللغة هو النقل عن اهل اللغة وسنبين ذلك كله
فغاية الامر ثبوت الحقيقة والوضع بهذا الوجه والمقصود ههنا
اثبات ان ظاهر الاستعمال هو الحقيقة ومن المعلوم ان ثبوت
الحقيقة لا يقتضي كونها هي المظنونة في الاستعمال فلا يتم التقريب
الثالث انه قد ثبت بلا شك استعمال هذه اللفظة في المعنيين
كما هو المفروض فاما ان يكون حقيقة فيهما مشتركا بينهما او حقيقة
في احدهما مجازا في الآخر والتالي باطل لان اهل اللغة ما اوقفونا
على ان اللفظ في احد المعنيين مجاز ولا علمنا ذلك ضرورة من حالهم
مع المداخلة لهم والا لارتفع النزاع فتعين الاول فان قيل
لعل كونهم مجوزين في احدهما يعلم بالاستدلال دون النص
والضرورة قلنا كيف وجب في كل شيء يجوزه اهل اللغة بريد في الالفاظ
واستعملوه في غيرها وضع له كالتشبيه في حمار واسد والحذف
والزيادة في نحو قوله وجاء ربك وليس كمثله شيء ونظائر
ذلك حصول العلم الضروري بالمجاز بغير اشكال ولا حاجة
الى نظر واستدلال ولم يجب مثل ذلك ههنا وكيف وقف التجوز
في هذا الوضع على الاستدلال ولم يعهد مثله في باب المجاز وفي
خروج هذا الموضع دليل على بطلان الدعوى وينوجه عليه
ان دعوى انحصار طريق المجاز في النص والضرورة مما لا اشاهد له
ولا برهان عليه وستدل الفقهاء على المجاز بالامارات والعلامات
ومقتضى الاصول والضوابط شائع معروف بحيث لا يمكن انكاره
وقد هذا هدم لباب عظيم من ابواب اصول الفقه ولا ارى لمن ذهب
يلتزم ذلك كيف ومصنفات الفرق في الادب مشحونة باثبات
التجوز بالاستدلال فالقول بان التجوز فيما اورده هناك معلوم
عندنا بالضرورة وانما ذكرناه فيها على سبيل التنبيه خروجا عن
الانصاف وايضا فاي فرق بين التجوز وغيره من المطالب حتى جاز

الاستدلال

من الوجوه التي استدل بها السيد

الاستدلال فيها باسرها ولم يجز الاستدلال في خصوص التجوز فان قال عكن
الاستدلال في الجميع ولكنه معهود فيما عدا التجوز وليس بمعهود والاصل في
نفي الاحتياج عليه لعدم المعهودية وايضا لو صح ما ذكره لكان للقائل
بالمجاز ان يحتج بمثله على نفي الحقيقة وذلك انه لو كان اللفظ حقيقة
في المعنى لوجب ان يكون منصوصا عليه في اللغة او معلوما بالضرورة
والتالي بطل لان الوضع الثاني لو كان ضروريا او منصوصا لارتفع
الخلاف فالمقدم مثله فوجب القول بانه مجاز في ذلك فان قيل لعل
الوضع الثاني علم بطريق النظر والاستدلال دون النص والضرورة
قلنا كيف وجب في كل شيء استعمله اهل اللغة واراد به ابدا معناه الذي
وضع له مثل حمار واسد في الحيوانين المعروفين وقوله تعالى امره
واذا جاء نصر الله ونظائر ذلك حصول العلم الضروري بالحقيقة بغير
اشكال ولا حاجة الى نظر واستدلال ولا يجب مثل ذلك ههنا وكيف
الوضع في مثل هذا الوضع على الاستدلال ولم يعهد مثله في باب
الحقيقة فان قيل اثبات الوضع بطريق الاستدلال معروف في قرن
الفقهاء والاصوليون ولم ينكره احد منهم وكيف يمكن انكار ذلك
في خصوص الوضع جار فيه الى آخر ما ذكرناه هناك قلنا ذلك يجري
في المجاز حرفا بحرف وبالجملة فمن لا يجد فرقا بين اثبات المجاز بالدليل
واثبات الحقيقة به فان جاز احدهما جاز الآخر وان امتنع امتنع
والفصل بينهما فصل بين امرين لا فصل بينهما ولقائل ان
ان يقول ان الحقيقة في جميع الالفاظ يعرف بالنص او الضرورة ايضا
كالمجاز من دون حاجة الى نظر والاستدلال اذ لو كان كذلك لزم ان
يكون المسائل التي ادعى المستدل فيها الاشتراك على خلاف المشهور
كمسئلة الفاظ العموم ومسائل الامر والنهي وغيرها ضرورية معلومة
لنا بالضرورة او منصوصا عليها وذلك باطل بالضرورة وايضا لو كانت

ذلك الى آخر ما ذكره لوضح فانما يدل على ان اللفظ مشترك بين الجميع واما
ان ظاهر الاستعمال هو الاشتراك والوضع للجميع فليس فيما ذكره دلالة
قطعا كما لا يخفى واما ما طالب السيد به نفسه من الدلالة على اتحاد
كيفية الاستعمال فذلك بقرب من التحقيق فان ظاهر
الاستعمال لو اقتضى الحقيقة في المتعدد فانما يقتضيه مع اتحاد
كيفية الاستعمال واما مع الاختلاف فلا قوله فاما المطالبة
لنا بان ندل على ان كيفية الاستعمال واحد فانا نقطع بذلك
ذلك فوق عند الا لنا فيلزمنا الدلالة عليه وان ادعينا الاستعمال
ولا اشعر فيه ومن ادعى ان كيفية الاستعمال مختلفة فعليه الدلالة
قلنا متى كان اتحاد الكيفية شرطا في دلالة الاستعمال وجب عليكم
البيان وان لم تدعوه في الاستدلال فكان ليس يجعل الدليل على
الحقيقة نفس الاستعمال واختلاف الكيفية مانعا من الدلالة
ولنا طالب من حوزة الاختلاف بالدلالة نظرا الى ان الاصل
عدم وجود المانع فيعمل المقتضى وهو الاستعمال عمله ولخصمه ان يمنع
ذلك فيجعل اتحاد الكيفية شرطا في الدلالة فلا يتم التمسك بالاستعمال
الا مع العلم بحصوله فان الشك في الشرط يستلزم الشك في المشروط
قوله على انا نقول لمن ادعى اختلاف كيفية الاستعمال اتريد
ان الصيغة التي يراد بها العموم استعمل على صورتها في الخصوص
ام تريد ان اللفظ يستعمل مجردا في العموم والخصوص يفتقر الى
قرينة ودلالة الخ قلنا اولا نريد الثاني قوله فهو محض الدعوى
وبناء على المذهب الذي يخالف فيه الخ قلنا القرينة في محل النزاع
لازمة على كل حال ولا يمكن دفعها بوجه فان اللفظ متى تردد بين
ان يكون مشتركا بين المعنيين او حقيقة في احدهما مجازا في الآخر

فلا ريب

فلا ريب ان استعماله في المعنى المتردد بين الحقيقة يحتاج الى نصب قرينة
اما اذا كان مجازا فظاهر واما اذا كان حقيقة فلان المفروض ان اللفظ
مشترك بينه وبين غيره والمشترك لا يتعين ارادة احد معنيه
الا بالقرينة ولان كان حقيقيا ومع ذلك فكيف يصح التمسك بالاصل
في نفي القرينة فان قيل المنفي بالاصل هي قرينة الدلالة التي هي من خواص
المجاز دون مطلق القرينة قلنا بعد القطع بالاحتياج الى القرينة المخالفة
للاصل ينفي القرينة متردد بين انها قرينة الدلالة او قرينة التعيين
ولا يتعين احدهما الدلالة بالدليل الابدليل ولا ترجيح باعتبار
الاصل لتحقق المخالفة بينهما معا لا بغيره كما هو المفروض على انا نقول
الاصل عدم حصول العلاقة بمجرد اللفظ وان الثابت ليس الا الدلالة
مع القرينة فيترجح كون القرينة قرينة الدلالة دون التعيين واما قوله
فانا نتمكن من الدلالة على صحة ما ادعاه من غير بناء على وضع الخلاف
الخ فقد مضى الكلام فيه وانا قد بينا ان الطريق الى المجاز ليس مقصورا
على النص والضرورة وان هذا المدعى من السيد خلاف المعروف
منه ومن غيره في هذا الباب فلا يفيده ونقول ثانيا نريد من قولنا
ان كيفية الاستعمال تختلفه ان استعمال اللفظ في المعنيين ليس على حد
واحد في الاشتهار والندرة والا لك ان لكثرة الاستعمال اثرا بينا
في الدلالة ولا يمكن دعوى ان المعنى المشهور في الاستعمال والمعنى النادر
الذي لا يتفق ارادته من اللفظ متساويان في الفهم من اللفظ وح
فلا بد من بيان اتحاد الكيفية في استعمال اللفظ في المعنيين حتى يتم
دلالة ظاهر الاستعمال على الحقيقة فهو افتح والقا عن الثاني فيما ذكره
في تبر من ان الاصل في الكلام الاسماء والاشتراك فيها نادر وفي اشتراك
الافعال والحروف لا يجدي نفعا مع ذلك وعلى الجواب انا نمنع
اشتراك الافعال والحروف قوله والحروف كلها مشتركة كما يشهد به

اشتراك

كتب النحو قلنا كتب النحو انما تشهد بتعدد معاني الحروف وهو الدال على الاشتراك
الا اذا قلنا بين جهة على المجاز وفي البناء عليه هنا نظر ظاهر والظاهر ان
الحرف باسرها حقائق في معانيها المعروفة التي تغلب استعمالها فيها
فالباء للالصاق ومن للابتداء والى للانتهاء وفي للظرفية والواو
للجمع والفاء للترتيب وهكذا سائر الحروف فانها وان استعملت في
معان متعددة الا ان المعنى الحقيقي منها واحد وهو معناها
المعروف الذي وضع له اللفظ بالاتفاق والباقي مجازات لشبه
غيرها من اللفظ وندرة استعماله فيها ووقوع الخلاف بين ائمة
اللغة في ثبوت اكثرها كما يشهد به تتبع كتب النحو وغيرها قولهم وكذا
الافعال فان الماضي والمستقبل مشتركان بين الخبر والدعاء
والمضارع مشترك بين الحال والاستقبال والامر مشترك بين
الوجوب والندب قلنا لا نسلم شيئا من ذلك فان الماضي
والمستقبل وان استعملا في الخبر والدعاء الا انهما حقيقتان في
الخبر مجازان في الدعاء باطباق ائمة اللغة ولان المتبادر
منهما عند الاطلاق هو الخبر وفهم الدعاء منهما موقوف على القرينة
قطعا ودعوى الاشتراك في مثل ذلك مكابرة بينة واما المضارع
فقد وقع الخلاف في انه مشترك بين الحال والاستقبال او حقيقة
في احدهما مجاز في الآخر والاشتراك هو مذهب البعض وهو جملة
فيه وقد ذهب جماعة من محققي النحاة منهم الشيخ الرضي طاب ثراه
الى انه حقيقة في الحال مجاز في الاستقبال قال لانه اذا خلي من القرائن
لم يحمل الا على الحال ولا يصرف الى الاستقبال الا القرينة وهذا شان
الحقيقة والمجاز وانسب من المناسب ان الحال صيغة خاصة كما لا يخفى
وقيل هو حقيقة في الاستقبال مجاز في الحال لخفاء الحال حتى اختلف
العقلاء فيه وقال الحكماء ان الحال ليس بزمان موجود بل هو فصل

بين

بين الزمانين ولو كان زمانا لكان لسيف تليثا واجاب عن ذلك
بان الحال عند النحاة غير ان المختلف في كونه زمانا بل هو على جنبتي
الآن من الزمان مع الآن سواء كان الآن نفسه زمانا او الحد
المشترك بين الزمانين ومن هنا قول ابن مالك في قولك زيد يصلي
حال مع ان بعض صلوته ماض وبعضها باق فجعلوا الصلوة لوقوعها
في الآنات الكثيرة المتتالية الواقعة في الحال وبالجملة فالامر بالحال
في المضارع ملتبس في الحال فيه مشتبه وليس الاشتراك فيه
متفقا عليه دلالة دليل واضح مستند اليه ولا محصلة الا مجمع عليه
او ثابت بالدليل والظاهر ان القائل باشتراك المضارع بين
الحال والاستقبال فمن بنى حمل الاشتراك على المجاز وقد بنى الامر في
هذا الفرع على ما تقرر عنده من حكم الاصل فلو بنى الحكم في الاصل على ثبوت
الاشتراك في الفرع المذكور كان فيه دور واضح واما الامر فالحال
فيه اظهر من ان يخفى فان الخلاف فيه لا يكاد يتحقق والجلاء
والقول بالوجوب هو المشهور بين الاصوليين والفقهاء
والقول بالاشتراك فيه نادر جدا ومستنده ليس الا رجحان
الاشتراك على المجاز فالبناء عليه هنا يستلزم المحال اذ انا
لو سلمنا اشتراك الافعال والحروف فذلك لا يقتضي غلبة الاشتراك
على المجاز ليثبت رجحانه عليه وانما يقتضي على الانفراد والملازمة
منه رجحانه بالقياس اليه دون المجاز كما هو واضح واما عن الثالث
فبانه ان كان المقصود رجحان الاشتراك على المجاز بوجه ان الفوائد
وفقدان المفاسد من حيث ان الامر الذي يكثر فائدته ويقل مفسدته
يعلم وجوده ويكثر وقوعه فيغلب على ما ليس كذلك مما ليس يكثر مفسدته
ويقل فائدته ويقل فائدته فيتوجه عليه بعد تسليم ان كثرة الفائدة

وقلة المفسد مظنة الغلبة في كلام الجميع او اكثر ان ذلك انما ينفع مع انتفاء
الغلبة امّا مع العلم بانتفائها كما في المشترك فلا يجدي المظنة كما ان مع
حصولها كما في المجاز لا يقدح انتفاء المظنة اذ لا اثر للمظنة مع انتفاء
المئنة ولا انتفاء المظنة مع تحقق المئنة وان كان المقصود رجحان
الاشتراك بنفي جدا ان الفوائد وفقد ان المفاسد مع قطع النظر
عن اقتضائها الغلبة يتوجّه عليه بعد تسليم جواز التعويل على مثل
هذا الترجيح ان ذلك انما يتم لو لم يعارضه غلبة المجاز فان الظن الحاصل
من الاولوية ليس من مرتبة الظن الحاصل من الغلبة وكثرة الوقوع
الا ترى انه من رأى شخصا في موضع يكثر فيه الجاهل ويقل فيه
العالم فانه يظن انه جاهل لكثرته وغلبته ولا يظن انه عالم لرجحان
اولويته كذا قيل واعترض عليه بان الامر ههنا بالعكس اذ كثرة
الفائدة توجب العلم بالاعتبار لكون الواضع حكيما يمتنع منه
العدول عن الراجح الى المرجوح واما كثرة الوقوع فلا يفيد الا
الظن والفرق بين ما نحن فيه وبين مثال العالم والجاهل ظاهر
فان الاولوية في العالم اولوية ذاتية والاولوية المقصودة ههنا
اولوية للجعل والصدور ثم قيل فالاصوب ان يقال انه بعد تحقق
كثرة الوقوع يعلم ان الاشتراك ليس باكثر فائدة من المجاز والا
لكان ذلك هو الاكثر وقوعا وفيه ما لا يخفى بما ذكر من الوجوه
بل انما العلم بما يقتضيه كثرة الوقوع وقد يستدل على رجحان
الاشتراك بان الالفاظ اسماؤها وافعالها وحروفها باسرها مشتركة
فانه ما من لفظ الا وهو مشترك بين معناه الذي وضع له وبين نفس
اللفظ وهو بهذا الاعتبار اسم وكان فعلا او حرفا على ما قال النحاة
في قولهم من حرف جر وضرب فعل ماض ان من وضرب اسمان لهذين

اللفظين

اللفظين الذين هما فعل وحرف والجواب عن ذلك يعلم مما سبق فان
هذا انما يقتضي عموم الاشتراك وشموله لجميع الالفاظ والمقصود
بيان علة غلبة الاشتراك على المجاز وليس فيما ذكر دلالة على
ذلك اذ لا يعلم من اشتراك الالفاظ كلها بين معنيين رجحان
وان المعاني التي صارت الالفاظ بالقياس اليها مشتركة اكثر
من المعاني التي هي بالقياس اليها مجازات فانه لو فرض ان المعاني
المجازية اكثر لم يكن في ذلك منافاة لعموم الاشتراك والمحاطة
بجميع الالفاظ كلها بين معنيين ويمكن الجواب ايضا بمنع كون
الالفاظ حقائق في انفسها فان الثابت هو الاستعمال وهو اعم
من الحقيقة والمجاز الا ان يبنى على رجحان الاشتراك على المجاز
مع الدور ان فيلزم الدور فان قيل المجاز يلزم العلاقة ولا
علاقة بين اللفظ والمعنى قلنا العلاقة بينهما متحققة فان
اللفظ دال على المعنى فلو استعمل واريد منه اللفظ كان استعمال
اللفظ المدلول في الدال فان قيل علاقة المجاز محصورة وليس هذا
منها قلنا اولا لانسلم الحصر فان الضابط تحقق الارتباط
وحصول مفهوم العلاقة سلمنا الحصر لكن نقول المحاورة في
الخيال يشمل مثل هذا اذ لا ريب في مقارنة اللفظ للمعنى حسب التصور
فكذا السببية والمسببية فان اللفظ بسبب حصول المعنى في الذهن
والمعنى مسبب عنه فلو استعمل كان استعمالا للفظ المسبب في السبب او استعمالا
للموضوع لاحد المتحاورين في الخيال في الآخر وهذا يدل على ان اللفظ لحاظ
في نفسه لا حقيقة تبادر المعنى من اللفظ عند الاطلاق دون اللفظ
اذ لا ريب في ان المفهوم من لفظ زيد عند الاطلاق هو ان المعنى
وانما يفهم منه اللفظ اعني زيدا بواسطة القرائن وتبادر المعنى وقف
الفهم على القرينة من دلائل المجاز سلمنا ان اللفظ موضوع لنفسه ايضا

اللفظ حقيقة اذا استعمل
في معناه وفي لفظه مجاز
كمن حرف وضرب فعل

لكن ذلك لا يقتضي الاشتراك حتى يستلزم رجحانه على المجاز فان الاشتراك
من صفات اللفظ بالقياس الى المعنى على ما يقتضيه تقسيم اللفظ
بالنظر الى المعنى الى متحد المعنى ومتعدد المعنى الى مشترك والحقيقة والمجاز
وغيرهما وجعل المعنى في كلامهم على ما بيناه اول اللفظ بعيد وقد يقال
انه لا ريب في ان نحو الكل والكلام والجملة والاسم والفعل والحرف
والقول واللفظ وغيرها مما لا يحصى موضوعة للالفاظ دون
المعاني فحمل المعنى في كلامهم على ما يعم اللفظ لا بد منه والمفر عنه
ايضا فالمعنى ما يقصد من اللفظ والشك في انه يعم اللفظ فالاولى
ان يقال اذ النظر من المعنى ما يغاير اللفظ بالذات ولو كان لفظا
فيدخل اللفظ الموضوع للفظ اخر كالالفاظ المذكورة ويخرج
اللفظ الموضوع لنفسه لانتفاء التغاير بالذات وان حصل
بالاعتبار لما بيّن الاشتراك في اللفظ بواسطة وضعه للمعنى
ولنفسه لكن مقتضى ذلك ترجيح الاشتراك المغاير لوضع اللفظ
لما يغايره فما الدليل على هذا ليصح ترجيح الاشتراك
بالمعنى الاعم غير المدعى وما هو المدعى وهو رجحان الاشتراك بالمعنى
الاخص اي الحاصل من الوضع للمعنى المغاير لان يدل عليه الدليل
المذكور والحاصل ان غلبة الاشتراك ان اقتضت الرجحان
فانما يقتضيه على الوجه الذي تحققت الغلبة ان عاما فعام
وان خاصا فخاص والوجه الذي به تحققت الغلبة ههنا يعم
اللفظ والمعنى فينبغي ان ان يكون اللازم منه ذلك ولا ريب
في كونه خلاف المقصود وههنا ابحاث ينبغي التنبيه عليها
الاول ان محل النزاع في هذه المسئلة على ما صرح به الاصوليون
هو اللفظ الخالي عن النص والعلامة اذ لا ريب في ان وجود
احد الامرين يتعين الحكم بالحقيقة والمجاز ولا يبقى الشك

في تحقق

في تحقق الوضع وعدمه وقد ذكروا ان من علامات المجاز تبادر المعنى
وعدمه او عدم تبادر غير المعنى وتبادره وصحة السلب وعدمها
وهذه العلامات لا يخرج عنها شيء من الالفاظ لان الحصر فيها
دائر بين النفي والاثبات وذلك اما ان يتبادر المعنى او لا يتبادر
واما ان لا يتبادر غير المعنى او يتبادر واما ان لا يتحقق سلب المعنى
او يتحقق فان كان الاول وجب الحكم بالحقيقة لوجود علامتها
والا فبالمجاز وح فلا يبقى لهذا البحث موضوع يتنازع فيه لانتفاء
الواسطة بين النفي والاثبات والجواب عن ذلك من وجوه الاول
ان هذه العلامات انما يتمسك بها في الالفاظ المأنوسة الدائرة
على السنة العرف المستعملة في محاوراتهم واما غريب اللغة وهي الالفاظ
المهجورة في استعمالات العرف فلا يمكن اثبات كونها حقائق او مجازات
فان عدم تبادر المعنى في مثل هذه الالفاظ لعدم حصول سبب التبادر
وهو الغلبة والاشتهار لا لانتفاء الوضع حتى يدل على المجاز
وكذا عدم صحة السلب لمعنى فيها عند الجاهل العرف عما في تلك الالفاظ
لا لكونها حقائق فيها عنده حتى يدل على الحقيقة وهو ظاهر الثاني
ان الاستدلال بالتبادر وعدم صحة السلب على الحقيقة فرع العلم بها
وكذا الاستدلال بعدم التبادر وصحة السلب على المجاز وح فعلامة
الحقيقة هو العلم بتبادر المعنى وعلامة المجاز هو العلم بصحة السلب
وعلامة العلم بعدم صحة السلب الجهل بصحة السلب وعدمه واسطة بينهما
لا يقال التبادر امر وجداني والشك فيه غير معقول فان من بين حمل
نفسه بحيث لا يدري هل فهم المعنى من اللفظ او لم يفهم فكيف يتصور الجهل
بذلك لانا نقول قد يفهم المعنى عند سماع اللفظ مع الشك في انه بنفس
اللفظ او لامر منفصل به قارن خارج عنه وهذا كثير ولذا ترى ان كثيرا
ما يقع النزاع بين العلماء في تعيين مدلولات الالفاظ كما في مسائل

علامة الحقيقة العلم بتبادر المعنى

علامة المجاز العلم بصحة السلب

الامر والنهي والعموم والخصوص وغيرها فان القائل بان الامر للوجوب
يدعي انه المتبادر من صيغة الامر عند الاطلاق وانفهم المطلب
لكونه داخلا في مفهوم الايجاب والقائل بانه للمطلب يقول ان المفهوم
من صيغة الامر ليس الا المطلب الوجوب في العرف انما يفهم بواسطة
القرائن والعادات العامة والخاصة ومن لم يرجح احد الامرين يلزمه
التوقف في مثل ذلك وهو الشك بعينه الثالث ان الاستدلال
بهذه العلامات انما يصح مع انتفاء المعارض من نص او علامة
اخرى فاما مع وجود المعارض فانه يحصل الشك وقطعا ولا يمكن الجزم
بمقتضى تلك العلامة فحكم فيه بمقتضى الاصل من رجحان المجاز او
الاشتراك ولا يذهب عليك ان انتفاء الواسطة في علامة التبادر
مبني على ما ذكره بعض الاصوليين من ان علامة الحقيقة تبادر
المعنى من اللفظ وعلامة المجاز عدم تبادر المعنى او ان علامة
الحقيقة عدم تبادر غير المعنى وعلامة المجاز عدم تبادر غيره منه
والواسطة بينهما ظاهرة فيلحقها حكم الاصل وح فينبغي الكلام في محله
المطلب خاصة وقد عرفت الجواب لثاني من الاحتمالات اذا استعمل
في معنيين لا يعلم كونه حقيقة فيهما فاما ان يعلم انه حقيقة في احدهما
او لا يعلم ذلك وعلى الاول فاما ان يعلم المعنى الحقيقي المقطوع به
بعينه او لا فهذه ثلث صور الاولى ان يعلم انه حقيقة في معنى بعينه
وشك في الاخر انه حقيقة ايضا ليكون مشتركا او مجازا ليكون حقيقة
ومجازا ولا ريب ان التحقيق في هذه الصورة يشبع النزاع المعلوم
الثانية ان يعلم انه حقيقة في احد المعنيين لا بعينه مع الشك
في الاخر والنظر في هذه الصورة في محل النزاع ايضا فان تعيين
الاول لكل من الجانبين ليس متوقفا على تعيين المعنى الحقيقي وغيره
المشكوك فيه وقد يقال ان عدم التميز بين المعنيين يقتضي تردد
الذهن

المعنيين
الذهن بينهما وذلك دليل الاشتراك وفيه ان تردد الذهن بين
يقتضي الاشتراك ولو كان التردد بينهما سببا عن غلبة استعمال
اللفظ في المعنيين واشتهاره فيهما وهذا انما يقتضي استعماله في
الالفاظ المانوسة بالنسبة الى معانيها المشهورة واما الالفاظ
الغريبة والمعاني المهجورة فلا يحصل للذهن فيها تردد بهذا المعنى
نعم يحصل فيها التردد لاجل الشك في تحقق الوضع لغة لهما معا او
لاحدهما خاصة وهذا التردد لا يدل على الاشتراك بالضرورة
فان اريد ان عدم التميز يقتضي تردد الذهن بالمعنى الاول منعنا
الاول فان عدم التميز بين المعنيين بمعنى عدم الفرق بين ما هو
موضوع له يقينا وما هو مشكوك فيه من حيث الجزم بالوضع و
فيه لا يقتضي تردد الذهن بينهما بمعنى تسابقهما الى الفهم وانتفاء
التبادر من احدهما اذ قل لا يسبق الى الفهم شيء من المعنيين
عند سماع اللفظ لغرابة اللفظ او هجر المعنى مع الشك في الوضع
وان اريد ان عدم التميز يقتضي التردد بالمعنى الثاني منعنا الثانية
فان تردد الذهن بمعنى الشك في الوضع لهما او لاحدهما لا يقتضي الجزم
بالوضع لهما ضرورة الثالثة ان لا يعلم انه حقيقة في احدهما لا معينا
ولا مبهما وهذه الصورة ايضا تدخل في محل النزاع لرجوعها الى
الثانية بعد سقوط احتمال كون اللفظ مجازا في المعنيين لاقتضائه
كونه مجازا لا حقيقة له وهو اما ممتنع او ممكن غير واقع او قليل نادر
لا يحمل عليه الشبهة فانه متى بطل هذا الاحتمال فيدار الامر بين ان
يكون حقيقة في احدهما مجازا في الاخر فيرجع الى الصورة الثانية
لان بطلان كونه مجازا فيهما انما يقتضي حقيقة في احدهما من
غير تعيين الثالث ذكر بعض المحققين ان الاقوال فيما اذا دار اللفظ
بين الحقيقة والمجاز اربعة الحقيقة مطلقا والمجاز كذلك والتفصيل بين المتحد

بالفرقة

والمتعدد وفي الدلالة في الاستعمال والحق ان اقوال المسئلة لاتزيد على قولين
الحقيقة مطلقا والتفصيل فاما القول بالمجاز فلم يقل احد من الاصوليين
قال بر ولا ذكره ذاكر من جملة اقوال المسئلة وقد تمادت الى الفاضل المحقق
جمال الملة والدين في حواشيه على شرح المختصر في كلامه فيها الميل نفسا
في ذلك فانه ذكر في مسئلة المشترك عند تتميم الفاضل الباغنوي احتجاج
من قال بالحقيقة بالاصل ما هذه عبارته واعلم ان ما ذكره المحشي في
تتميم الاستدلال جيد يندفع به جواب الشارح لكن كون الاصل
في الاطلاق وان كان مشهورا في كتبهم مذكورا الا انه ظني لا يصلح
الاصل ليبنى الاعتماد عليه ولا يحصل منه ظن يكون الاستناد
اليه كيف وانهم صرحوا بان المجاز اكثر اللغة واطبقوا على انه ابلغ
من الحقيقة فكيف يحصل مجرد استعمال اللفظ في معنى الظن بانه
معنى حقيقي لهذا كلامه والادلة فيه على ان مذهبه ترجيح المجاز
فضلا عن رجحانه على الحقيقة على الاطلاق بل ظاهر التوقف مطلقا
في صورة تعارض المعنى الا مطر كما يقتضيه المقام وظاهر قوله فكيف
يحصل مجرد استعمال اللفظ في معنى الظن بانه معنى حقيقي له فان ثبوت
الحقيقة في صورة الاتحاد ليس بمجرد الاستعمال بل بالاستعمال
مع الاتحاد كما ذكره مفصلا واما القول بعدم دلالة الاستعمال فقد
عرفت ان ذلك مما يوهمه قول الفقهاء والاصوليين الاستعمال
اعم من الحقيقة وقد حققنا الكلام في ذلك على وجه يندفع معه
الوهم المذكور وقوله فاذا دار اللفظ بين الحقيقة والمجاز رجح الحقيقة
وكذا اذا دار بينها وبين النقل او التخصيص والاضمار كما ان الاعم
الاصلي من احداث اللغات ووضعها التوصل بها الى تحصيل الاغراض
والمطالب المتوقف على التفهيم والتفهم والدلالة على ما في الضمير سهولة
من دون تجشم نصب قرينة والاستعانة بكتابة او اشارة او غيرها
كان من حق

كان من حق الالفاظ وضعها للمعاني على وجه يحصل معه تلك
الاغراض والمطالب باصلاقها منفردة تحقيقا لمقتضى الغاية المقصودة
في الوضع بمقتضى حكمة الواضع ومتى كانت الالفاظ في ابتداء
وضعها هكذا كان الاصل بقائها على ذلك استصحابا للامر
الثابت الى ان يعلم زواله مع بقاء العلة فلو ان الالفاظ
باسرها كانت جارية على ما هو الاصل فيها ابتداء وعند ما
انتظم الادوار ارتفع الاختلال من البين ولم يكن لاهل
الاصول حاجة الى البحث عن دوران اللفظ بين الاحتمالات
المفروضة ولا الى تعيين الراجح منها والمرجوح لكن الناس
توسعوا في استعمالاتهم واخرجوا الالفاظ عن مواضعها
وعرفوها عن حقائقها بالتجوز والتخصيص والاسقاط والزيادة
اعتمادا على القرائن الحالية والمقالية وخصصه من الواضع
لمكان الضرورة وهيهات الحاجة حتى ادى ذلك الى احداث
معاني جديدة للالفاظ مع بقاء معانيها الاصلية وهجرها
فاصبح الى الاستعانة بالقرائن في افادة تلك المعاني المتغيرة
اذ الدلالة والقرائن ربما كانت خفية لا يكاد يستفاد معها المقصود
وربما كانت قرائن الاحوال التي هي في معرض الزوال والانتقال
وربما سقطت القرينة في النقل بواسطة تقطيع الاخبار وقد يكون
للشيء قرينة في زمان دون زمان ومكان دون مكان اخر
فاضطر الاصوليون الى تاسيس اصول وضوابط بها يتميز الراجح
من الاحتمالات المتعارضة من المرجوح ليصرف اللفظ عن المرجوح
ويحمل على الراجح والاحتمالات في الالفاظ على ما ذكروه ستة

مكتبة مجلس شورى ملى ١٣٦

الحقيقة والمجاز والتخصيص والاضمار والاشتراك والنقل والمراد
بالحقيقة هنا الحقيقة الاصلية المتجردة بقرينة جعلها مقابلة
للنقل والاشتراك والمجاز ما كان بغير التخصيص والاضمار
بقرينة جعله مقابلا لهما ويدخل في الحقيقة والمجاز اللغوي
والعقلي والمفرد والمركب والصدق في الاسم وعموم الوصف والتشبيه
داخل في الحقيقة عدا التشبيه البليغ منه نحو زيد اسد فانه
ليس بحقيقة لكونه جاريا على خلاف مقتضى الظاهر فان ظاهر
الحمل كون الموضوع فردا من المحمول وهو هنا ليس كذلك
وليس ذلك من المجاز ايضا اما اللغوي فظاهر واما العقلي
فلانه على ما نص عليه علماء البيان اسناد الفعل او معناه
الى ملابس له غير ما هو له وهو غير مطرد في التشبيه البليغ
وان كان بعض امثلته كذلك فاذا هو واسطة بين الحقيقة
والمجاز خارج عنهما نعم لو قلنا بان التشبيه البليغ استعارة
وان منعنا قولنا زيد اسد رجل شجاع كالاسد احترز
منه المشتبه واستعمل المشتبه به لان الاستعارة من قسم
المجاز لكنه خلاف التحقيق وتمايل ل على فساده انا نعلم بالضرورة
ان قصد القائل بزيد اسد ادعاء ان زيدا فرد من افراد الاسد
مبالغة في دعوى الشجاعة كما في قوله رايت اسدا وانما الفرق بينهما

هذا ما وجدناه من هذا الشرح اللطيف والمصنف المنيف اغنى
التحرير في يوم الجمعة سابع شهر جمادي الاولى سنة ١٢٤٦ على يد
الاحقر الاذل تراب اقدام الطلاب علي بن محمد
الطباطبائي الكربلائي

وهو شرح لوالد فيه
للعالم العلامة
والسيد الفهامة
السيد الاجل
السيد محمد مهدي
الطباطبائي النجفي
اعلى الله مقامهم