

المعتمد في الأصول



# المعتمد في الأصول

## الجزء الثاني

الدلالة الوضعية- والاستعمالية- والمشارك اللفظي

الشيخ فاضل الصغار







بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

وَصَلَاةِ اللَّهِ وَوَلَدَيْكَ مِنْهُ وَأَنْبِيَائِهِ

وَالْمُؤْمِنِينَ مِنْ عِبَادِكَ عَلِيِّ سَيِّدِ الْخَلْقِ مُحَمَّدٍ

وَالْبِطْخَانِيِّينَ وَاللَّعْنَةَ الْإِبْدِيَّةَ عَلَيَّ

أَعْلَمُ الْهَمِّ إِلَى يَوْمِ الدِّينِ





قال تعالى: ﴿وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُولِي  
الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ وَلَوْ لَا  
فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ لَاتَّبَعْتُمُ الشَّيْطَانَ إِلَّا  
قَلِيلًا﴾<sup>(١)</sup>.

وفي جامع البزنطي عن أبي عبد الله عليه السلام قال: ﴿إنما  
علينا أن نلقي إليكم الأصول وعليكم أن تفرعوا﴾<sup>(٢)</sup>  
وقريب منه عن الرضا عليه السلام<sup>(٣)</sup>.

(١) سورة النساء: الآية ٨٣.

(٢) مستطرفات السرائر: ص ٥٧٥؛ رسائل الكركي: ج ٣، ص ٤٩؛ الوسائل: ج ٢٧،  
الباب ٦ من أبواب صفات القاضي، ص ٦٢، ح ٣٣٢٠١.

(٣) مستطرفات السرائر: ص ٥٧٥؛ وانظر الوسائل: ج ٢٧، الباب ٦ من أبواب  
صفات القاضي، ص ٦٢، ح ٣٣٢٠٢.



## البحث الثاني

### في صغرى الحجة اللفظية

ويتعلق بفهم دلالة الألفاظ وإحراز ظهورها في المعاني لأجل الاحتجاج وترتيب الأثر عليها شرعاً وعقلاً وينتظم في فصول:

الفصل الأول: الدلالة الوضعية وقواعدها العامة

الفصل الثاني: في الدلالة الاستعمالية ومبادئها العامة

الفصل الثالث: في دلالة الألفاظ والمعاني المشتركة واستعمالها

الفصل الرابع: في وضع الألفاظ والحقائق الشرعية

الفصل الخامس: في الأمر الشرعي ودلالاته

الفصل السادس: النهي ودلالاته العرفية والشرعية

الفصل السابع: العام والخاص ودلالاتهما العرفية والشرعية

الفصل الثامن: المطلق والمقيد ودلالاتهما العرفية والشرعية

الفصل التاسع: في المجمل والمبين وطرق معالجة الإجمال

الفصل العاشر: المنطوق والمفهوم ودلالاتهما العرفية

والشرعية





# الدلالة الوضعية وقواعدها

## العامة



وفيه تمهيدان ومباحث:

المبحث الأول: في حقيقة الدلالة الوضعية ومنشئها

المبحث الثاني: في أقسام الوضع وصوره

المبحث الثالث: تقسيمات أخرى للوضع

## التمهيد الأول: في أقسام الدلالة

للألفاظ نوعان من الدلالة: دلالة وضعية ناشئة من وضع اللفظ للدلالة على المعنى بالقصد والإرادة نظير الأسماء الشخصية، ودلالة استعمالية ناشئة من استعمال اللفظ في المعنى المقصود وهي تارة تكون حقيقية وتتقوم باستعمال اللفظ في المعنى الموضوع له، وتارة مجازية وتتقوم باستعمال اللفظ في غير المعنى الموضوع له، وكل واحدة منهما تدل على المعنى بوحدة من الدلالات اللفظية الثلاث أي المطابقية والتضمنية والتلازمية، كما تتميز بخصائص وأصول وآثار تميزها عن الأخرى، ولدى استنباط الأحكام الشرعية من الكتاب والسنة ينبغي ملاحظة دلالة الألفاظ على المعاني لمعرفة المعنى الذي عناه الشرع في الآية والرواية لأجل الوصول إلى الحكم الشرعي المنجز والمعذر والمعبر عنه بالظهور، فإن الألفاظ قد تستعمل في معانيها الحقيقية وقد تستعمل في معانيها المجازية وقد تستعمل في الاثنين معاً، وما لم يميز الفقيه حقيقة الاستعمال والمعنى الظاهر المقصود منه لا يمكنه أن يستنبط الحكم وينسبه إلى الشارع، وعلى هذا الأساس بحث الأصوليون دلالة الألفاظ على المعاني، واستفاضوا في تقسيمها وبيان خصوصيات كل دلالة منها، وقد تابعناهم في أصل البحث وغايته، واختلفنا معهم في موضوعه واعتباره؛ إذ هم في الغالب اعتبروا مباحث الدالتين الوضعية والاستعمالية من المبادئ بينما اعتبرناها من الأصول، وهم جعلوها في مقدمات البحث الأصولي بينما جعلناها في الفصول لأثرها

البالغ في صناعة صغرى الحجة اللفظية، بل ولاندراجها في المقدمات القريبة لتكوين ملكة الاجتهاد أو قوتها، وعلى هذا الأساس عقدنا هذا الفصل للدلالة الوضعية تضمن مباحثها الهامة، والفصل الثاني عقدناه للدلالة الاستعمالية، والفصول الأخرى عقدناها لباقي مباحث الصغرى.

## التمهيد الثاني: في أثر الدلالة اللفظية في الاستنباط

تعرض علماء الأصول قديماً وحديثاً إلى مباحث الدليل اللفظي ومدلولاته؛ لارتباطه الوثيق بجملة من المباحث الأصولية، كمباحث الألفاظ، ولما له من أهمية في استنباط الأحكام الشرعية في الفقه، لأن الاستدلال الفقهي يقوم على أركان أربعة، وأهم أركانه الكتاب والسنة، وهما دليلان لفظيان بعد التوسعة؛ ليشمل اللفظ مثل الفعل والتقدير. هذا فضلاً عن الاستدلالات العقلائية والاحتجاج فيما لهم وعليهم بالأدلة اللفظية والتي يقوم الفقه في جانب كبير منه على ذلك.

وعليه فإن هذه المباحث تعد من أمهات المسائل التي تدخل في غرض الأصولي، وتمهد له تحصيل الحجة في الفقه من ناحيتين:

**الأولى: صناعة الظهور وبيان الإرادة الاستعمالية للمولى.**

**والثانية: في فهم المعنى المراد والكشف عن المراد الجدي للمولى والتي يعبر عنها ببيان الإرادة الجدية للمعنى الظاهر؛ إذ ليس كل معنى ظاهر من لفظ يريد المولى واقعاً، ومعلوم أن هذين الأثرين من أهم ما تركز عليه عملية الاستنباط، ويدخلان في صميم المسائل الأصولية.**

إلا أن كلمات الأعلام اضطرت فيها، فبعضهم جعلها من المبادئ، وبعضهم جعلها من المقدمات، وبعضهم نادى بإخراجها من مباحث الأصول بدعوى عدم وجود فائدة تذكر منها، وحتى الذين بحثوها، فإنه لا يظهر من كلماتهم أنهم بحثوها بأسلوب منهجي يرتبط بالغرض الأصولي كثيراً؛ إذ تعرضوا إليها بشكل متفرق لا يظهر بينها ارتباط وأثر في الأصول بما قد يشعر بأنها قضايا أجنبية عن الغرض ذكرت استطراداً كما قد يستظهر من المعالم إلى الكفاية، بل وما بعدها كنهاية الدراية للمحقق الأصفهاني، والمقالات للمحقق العراقي، ومنتهى الأصول للسيد البجنوردي قدست أسرارهم، والأصول للسيد الشيرازي رحمته الله كمتون، وفوائد الأصول وأجود التقارير والمحاضرات ومنتقى الأصول كتقاريرات، سوى أن السيد الصدر رحمته الله حاول كما في تقريراته أن يوجد بعض الارتباط الوثيق بينها وبين غرض الأصولي، وكانت محاولته جادة إلا أنه أخرجها عن صميم مباحث الحجة اللفظية، وجعلها مدخلاً<sup>(١)</sup>، مع أنه أخذ موضوع علم الأصول الأدلة المشتركة في الاستدلال الفقهي، وستعرف فيما يأتي أن الوضع - حسب البيان الذي بينه - مما يدخل في ذلك، مما يدعو إلى جعله من المسائل الهامة في الاستدلال الفقهي، وكذا صنع بعض المراجع<sup>(٢)</sup>.

وعليه فإن الظاهر إمكان أن نمنهج البحث في ذلك بشكل فني آخر نوجد لهذه المباحث ارتباطاً أكثر بالأصول والفقهاء، كما تظهر بذلك فوائدها وأثرها في الاستنباط.

(١) بحوث في علم الأصول: ج ١، ص ٦٧.

(٢) الرافد في الأصول: ص ١٤٤.



## المبحث الأول

### في حقيقة الدلالة الوضعية ومنشئها

وفيه مطالب:

المطلب الأول: في حقيقة الوضع والواضع

المطلب الثاني: في الوضع الإلهي للألفاظ

المطلب الثالث: في أثر الوضع في عملية الاستنباط



## المطلب الأول: في حقيقة الوضع والواضع

يراد بالوضع وضع اللفظ للدلالة على المعنى، وهو حقيقة عرفية خاصة بالأصوليين، وأصله في اللغة إما وضع الشيء في المكان أي إثباته به وإما من الخلق والاختلاق. يقال وضع الكلام أي اختلقه، ومنه الحديث الموضوع أي المكذوب، وإما من الإلقاء والخط. يقال وضع الشيء من يده أي حطه وألقاه<sup>(١)</sup> ومرجع الكل الثالث، وأما المعنى الثاني والأول فيلازمانه، وواضع الألفاظ للمعاني يلقيها ويحطها لها ويوجد ارتباطاً خاصاً بينها، وبهذا اللحاظ يقال له واضع ويقال للعلاقة التي يجعلها بين الألفاظ والمعاني وضع، ولكن لدى إطلاق الألفاظ تارة يراد بها المعاني الوضعية وتارة يراد بها غيرها، وعلى هذا الأساس قالوا: أن دلالة اللفظ على المعنى تارة تنشأ من الوضع كدلالة الاسم على المسمى في الأعلام الشخصية، وتارة تنشأ من الاستعمال كدلالة أسد على الرجل الشجاع، وكلاهما ينشآن في قسم منها من الاعتبار كما قد ينشآن من جهات أخرى كما ستعرف؛ وذلك لانقسام أهل اللسان إلى متكلم وسماع، وبينهما تتم المخاطبة، ويحصل التفاهم الذي هو أساس الارتباطات والنظام العام والمحقق للغايات المادية والمعنوية التي يطلبها العقلاء.

فالأول يستعمل اللفظ ويوظفه في خدمة غرضه في التفهيم والتفهم.  
والثاني يستقبل دلالة اللفظ على المعنى بحيث ينتقل ذهنه من اللفظ إلى

---

(١) انظر لسان العرب: ج ٨، ص ٣٩٦-٣٩٩، (وضع).

المعنى الظاهر أو المقصود منه بسبب القرينة، فيتم تبادل التفهيم والتفهم سلبياً، وبين الاثنين موقوفية معوية واضحة، وإلاّ بطل الغرض، وهذا ما يشمل حتى الخرسان الذين لا يستطيعون الكلام، فيوظفون الإشارة للدلالة على مقاصدهم، وهذه الإشارات قد تكون دلالتها وضعية كما هو اليوم علم قائم بذاته، ويستخدم حتى في نقل الأخبار والتقارير الطبية والعلمية والبرامج التعليمية ونحو ذلك، وقد تكون دلالة استعمالية ناشئة من التوافقات الخاصة، وهاتان الدالتان يمكن أن تجريا في السامع والمتكلم معاً لا ما يظهر من كلام السيد الصدر عليه السلام من أن دلالة السامع وضعية ودلالة المتكلم استعمالية<sup>(١)</sup>.

نعم، لولا الوضع أولاً لم يكن استعمال؛ لأن الاستعمال المنفرد به شخص المتكلم العاقل لا يخدم غرضه، لأنه يريد التعبير عما في ضميره وإفهام الآخرين بمقاصده، وهذا لا يتم إلاّ إذا كانت هناك طرق مشتركة متفق عليها أو اعتيد عليها في ذلك.

وهذا لا يتم إلاّ عبر التوافق على الوضع في المعاني الحقيقية، أو استعمال لفظ في معنى من المعاني والالتزام بذلك الاستعمال حتى تحدث علاقة وأنس ذهني بينهما، بحيث كلما ذكر اللفظ فهم منه معناه المستعمل فيه لا غيره، وهو ما يسمى بالوضع التعيني على ما ستعرفه، ولذا قالوا بان المجاز أو المعنى الحقيقي المهجور يحتاج إلى قرينة، وإلاّ كان المتكلم الحكيم مخلاً بغرضه.

(١) بحوث في علم الأصول: ج ١، ص ٦٧.

ومن هنا قد يسأل عن منشأ هذه العلاقة بين الألفاظ ومعانيها الحقيقية، والاحتمالات فيها متعددة؛ لأن المنشأ يمكن أن يكون الوضع كما هو المشهور بين الأعلام، وقد يكون الطبع والذات والتكوين، بحيث يتم الانتقال من اللفظ إلى المعنى لكون العلاقة بينهما ذاتية كدلالة الدخان على النار كما ذكر احتمالاً، بل نسبه العلامة رحمته في التهذيب إلى عبّاد بن سليمان<sup>(١)</sup>، وفي القوانين نسبه إليه وإلى أصحاب التفسير<sup>(٢)</sup>، وهم أصحاب علم الحروف، وفي الكشف نسبه البعض إلى بعض المعتزلة<sup>(٣)</sup>، كما نقل في الفصول نسبة لزوم رعاية المناسبة الذاتية في الوضع إليه<sup>(٤)</sup>، وإطلاقه ربما يفيد ما ذكرنا، وقد يكون أمراً مشتركاً بينهما، وهو الذي ذهب إليه المحقق النائيني رحمته كما في تقريراته<sup>(٥)</sup>.

أما الأول فستعرف الكلام فيه فيما يأتي إن شاء الله تعالى، وأما الثاني فيمكن أن يستدل له بوجهين:

أحدهما: وجداني، وحاصله أنه لولا وجود علاقة طبيعية خاصة بين اللفظ والمعنى لأمكن استعمال كل لفظ للدلالة على كل معنى مقصود في مقام التخاطب، أو لأمكن دلالة كل لفظ على كل معنى، والأول: يكذبه

---

(١) تهذيب الأصول: ص ٦١؛ وهو الصيمري من الطبقة السابعة من المعتزلة كان من أصحاب عمر الفوطي، قيل توفي في حدود ٢٥٠هـ. انظر هامش المصدر.

(٢) انظر القوانين: ص ٧١.

(٣) كشف اصطلاحات الفنون والعلوم، ج ٢، ص ١٧٩٨.

(٤) الفصول: ص ٢٣؛ وانظر أيضاً الأصول في علم الأصول: ج ١، ص ٨-٩.

(٥) فوائد الأصول: ج ١، ص ٣١.

الوجدان؛ لبداهة استهجان استعمال كلمة ليل وإرادة النهار، أو فاكهة وإرادة التراب والإنسان والقمر وهكذا، والثاني: واضح البطلان؛ لدلالة ألفاظ مخصوصة على معانيها المخصوصة بالوجدان والبداهة، فيظهر من ذلك أن وجود العلاقة الخاصة والدلالة الذاتية بين الألفاظ والمعاني تمنع من استعمال كل لفظ للدلالة على كل معنى مقصود، كما تمنع من دلالة كل لفظ على كل معنى.

ثانيهما: عقلي، وهو لزوم الترجيح بلا مرجح؛ إذ لولا الخصوصية الذاتية لكان تخصيص لفظ خاص بمعنى مخصوص بعد استواء النسبة بينهما بلا مرجح، وهو محال.

ولعل هذا ما يظهر من استدلال المحقق النائيني عليه السلام كما في تقريراته <sup>(١)</sup>، وقد ذكره المحقق العراقي عليه السلام ولم يذكر قائله <sup>(٢)</sup>، لكن قال العلامة عليه السلام في التهذيب: ذهب عبّاد بن سيلمان إلى أن اللفظ يدل على المعنى لذاته لاستحالة ترجيح بعض الألفاظ بمعناه من غير مرجح <sup>(٣)</sup>.

وربما يمكن أن نؤيده بما ذهب إليه جمع من علماء الكلام من ضرورة تطابق عالم التكوين مع عالم الاعتبار؛ لتطابق العالمين في القوانين والضوابط؛ لوحدة الخالق والغرض، فكما أن التناقض تكويناً محال لا يمكن لمعتبر أن يعتبر ذلك ممكناً أو جائزاً وأن الشيء في الخارج هو هو ولا

(١) فوائد الأصول: ج ١، ص ٣٠.

(٢) مقالات الأصول: ج ١، ص ٦٠.

(٣) تهذيب الأصول: ص ٦١.

ينقلب عما هو عليه لا يصح لمعتبر أن يخالف ذلك، فيعتبر الإنسان حيواناً، أو الشجر حجراً مثلاً، وقد تسالموا على أن علاقة السببية والمسببية في عالم التكوين مما تحتاج إلى مسانحة بينهما، وإلاّ لصدر كل شيء عن كل شيء، فكذلك في دلالة الألفاظ على المعاني؛ لأن ما يربط اللفظ بالمعنى هو العلاقة كعلاقة السببية والمسببية، بحيث لا ينفك المعنى عن لفظه ولا العكس.

وعليه فإنه حتى على مذهب المشهور القائلين بأن منشأ الدلالة هو الوضع والاعتبار فإنهم لا بد وأن يلتزموا بوجود ما ذكرنا، وإلاّ للزمهم إما إلغاء قانون السخية بين العلل والمعاليل وهو مما يتنافى مع مبانيهم، بل ويكذبه العقل، أو إلغاء علاقة السببية والمسببية بين الألفاظ والمعاني، وهذا مما يكذبه الوجدان؛ لما عرفت من انطباق قانون العلية عليها، أو التسليم بوجود علاقة ذاتية خاصة بين الألفاظ والمعاني، فيثبت ما ذكره القائلون بذلك، فتأمل.

هذا وأورد المشهور على ذلك:

أولاً: أن الوجدان المدعى مما يكذبه الوجدان أيضاً؛ لأنه لو كانت الدلالة ذاتية طبيعية لا شترك في فهم المعنى من اللفظ جميع البشر كما يشترك الجميع في دلالة الدخان على النار، والتالي باطل فالمقدم مثله.

ولو كانت هناك علاقة ذاتية بين اللفظ والمعنى لفهم جميع الأقوام جميع اللغات بلا خصوصية للفظ أو لغة، ولا لجهل أو علم؛ لأن الذاتي لا ينفك ولا يتخلف.

وما قيل من دلالة كل لفظ على كل معنى فمردود بإمكان التواضع بين أهل اللسان والاتفاق عليه، فحينئذ لا يستعملون كل لفظ للدلالة على مراداتهم؛ لأنه يخل بغرضهم، ولولا هذا المحذور لأمكن استعمال ألفاظ متعددة ويضعون معها القرائن للدلالة على المطلوب وصولاً إلى أغراضهم. وأما الاستهجان المذكور فيمكن أن يقال: إن هذه الغرابة نشأت من عدم الوضع، وإلا فإنه إذا كان الواضع يقلب التعبير فيسمي الليل نهراً والنهار ليلاً فما هو الضير في ذلك، ويؤيد ذلك أسماء الأضداد مثل ((جون)) الذي يطلق على العبد والسيد، و((القرء)) الذي يطلق على الطهر والحيض، و((كافور)) الذي يطلق على الأسود والأبيض، وهكذا.

وثانياً: أن الدليل العقلي الذي استدل به غير تام؛ لعدم استحالة الترجيح بلا مرجح مادام الاختيار هو الوسيط في ذلك، كما قالوا مثله في رغبة الطالب وطريقي الهارب، والمحال هو الترجيح بلا مرجح؛ لاستلزامه حدوث المعلول بلا علة، ولو كان الترجيح بلا مرجح محالاً حتى للفاعل المختار للزم منه توال فاسدة عديدة بعضها في التكوين.

منها: انعدام الخلق؛ لإمكان أن يقال: إن كل ما يريد الباري عز وجل إيجاده مع فرض التساوي من كل الجهات يلزم منه الترجيح بلا مرجح، وحيث إن هذه قاعدة عقلية لا تقبل التخصيص فيلزم المحذور المذكور.

وبعضها في التشريع، ومنها: عدم القدرة على قراءة السورة في الصلاة؛ لأن أي سورة يريد المكلف أن يختارها بعد الحمد يقال له هذا ترجيح بلا مرجح مع فرض التساوي في الفضل وسائر الجهات الأخرى.

وبعضها في الاستعمالات العرفية، ومنها: صيغ العقود والاتفاقات والمواثيق والمخاطبات ونحو ذلك.

ولكن حيث إن الجامع هو المطلوب واختيار مصاديقه ترجع إلى الاختيار فليس ذلك محالاً<sup>(١)</sup>.

وأما التأييد فلا ينطبق هنا؛ لإمكان إنكار السنخية في الفاعل المختار؛ إذ يكفي في الصدور تعلق الإرادة وما قيل من السنخية فيجري في الفاعل المجبور، وليس الألفاظ منها؛ لأن فاعلها مختار.

وأما الثالث: وهو الذي اختاره المحقق النائيني<sup>(٢)</sup> كما في تقريره.

وحاصله: أن دلالة الألفاظ على المعاني برزخ بين الذاتي الحقيقي والجعلي الاعتباري؛ لأن وضع الألفاظ على المعاني لا يمكن أن يكون بلا مناسبة حتى على مبنى المشهور القائلين بالاعتبار وإن كانت هذه المناسبة خفية علينا.

وتوضيح ذلك: بأن دلالة الألفاظ وإن لم تكن بالطبع المحض كما ذهب إليه أصحاب القول الثاني إلا أنها ليست بالوضع أو بالتعهد من شخص خاص بأن جعل اللفظ قابلاً للمعنى كما هو محصل قول المشهور، وذلك لوجوه:

الوجه الأول: أن من المقطوع به أنه لم يكن هناك تعهد من شخص خاص لذلك، ولم ينعقد مجلس لوضع الألفاظ على المعاني كما قد يحدث

(١) انظر الأصول: ج ١، ص ١٧.

(٢) فوائد الأصول: ج ١، ص ٣٠؛ أجود التقريرات: ج ١، ص ١٩.

اليوم في وضع العلوم واصطلاحاتها ونحو ذلك، فإن ذلك إن صح بالنسبة للعلوم لا يصح بالنسبة للغة؛ لكثرة الألفاظ والمعاني على وجه لا يمكن إحاطة البشر بها، خصوصاً مع بدائية الإنسان في أوائل الخليقة الذي كان محتاجاً أيضاً إلى التفهيم والتفاهم.

ولذا فإنه لو ادعي أن إحاطة البشر العادي بكل الألفاظ والمعاني من المستحيلات لم يكن بعيداً؛ لأن إحاطة البشر محدودة والمعاني والألفاظ غير محدودة، ويستحيل إحاطة المحدود باللامحدود.

الوجه الثاني: سلمنا ما قاله المشهور، إلا أن تبليغ ذلك التعهد والالتزام في الوضع وإيصاله إلى عامة البشر دفعة محال عادة.

إن قلت: إن الإيصال حصل تدريجياً لا دفعة فلا يلزم المحال.

قلت: إن الإيصال التدريجي هنا لا ينفع؛ لأن حاجة البشر إلى التفاهم والتعبير عن المقاصد وإيصالها إلى الآخرين كان من ضمن الحاجات الضرورية التي يحتاجها الإنسان الأول لحفظ معاشه ونظامه منذ أول وجوده، فحينئذ نسأل عن كيفية تأدية تلك المقاصد والتعبير عنها قبل وصول ذلك التعهد إليهم، بل ونسأل عن الخلق الأول كيف كانوا يبرزون مقاصدهم بالألفاظ في وقت لم يكن تعهد ولا وضع من أحد؟

الوجه الثالث: أن إيداع لفظ خاص لتأدية معنى مخصوص لم يكن باقتراح صرف وبلا موجب كما ربما يظهر من حاصل كلام المشهور، بل لا بد من أن تكون هناك جهة اقتضت تأدية المعنى بلفظه المخصوص، ولا يلزم أن تكون تلك الجهة راجعة إلى ذات اللفظ حتى تكون دلالة الألفاظ

على معانيها ذاتية كما عليه القول الأول، بل لا بد وأن تكون جهة ما اقتضت تأدية معنى الإنسان بلفظ الإنسان، ومعنى الحيوان بلفظ الحيوان، وإلا كان ترجيحاً بلا مرجح.

وعليه فإنه لا بد وأن ينتهي الوضع إليه تبارك وتعالى، وهو محيط بكل شيء، وقادر على كل شيء، فيندفع المحذور الأول والثاني، كما أنه حكيم وعالم بالخصوصيات فيضع الألفاظ على معانيها فيندفع المحذور الثالث.

نعم، يختلف مجعوله اللفظي عن مجعولاته التكوينية والاعتبارية الشرعية؛ لأن مجعولاته التكوينية ترجع إلى قدرته وإرادته بالأسباب والمسببات الخارجية، كحدوث العطش عند احتياج الجسد إلى الماء، أو هو خلق لا جعل ولا اعتبار، ومجعولاته الشرعية الاعتبارية وإن كانت اعتباريات إلا أنها اعتبارات ناشئة من المصالح والمفاسد الواقعية في المتعلقات، كما أنها تمت بواسطة الكتب والأنبياء تبليغاً وإيصلاً.

وإنما المراد من كونه تبارك وتعالى واضعاً أنه ألهم عباده على اختلاف ألوانهم وألستهم بالتكلم بلفظ مخصوص عند إرادة معنى خاص، أو أوحى إلى نبي من أنبيائه ﷺ فتكلم بذلك، ودلهم على رابطة الألفاظ بالمعاني، أو أبدع ذلك في طباعهم بحيث كلما صاروا يتكلمون ويبرزون المقاصد بالألفاظ بحسب فطرتهم حسبما أودعه الله سبحانه في طباعهم، والفرق بين الثلاثة في الوساطة، فإن في الأول الوساطة هم الأنبياء والرسل ﷺ وحيّاً.

وفي الثاني الواسطة هو الإلهام المباشر منه تبارك وتعالى إلى عموم الناس، وهذا ما يفسر منشئية اختلاف اللغات والألسنة كما قد يشير إليه قوله سبحانه: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافُ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَانِكُمْ﴾<sup>(١)</sup> ولولا الإلهام الخاص لم يجعله سبحانه آية وعلامة على قدرته وعظمته عز وجل.

وفي الثالث الواسطة هو الفطرة، فتكون الرابطة بين الألفاظ والمعاني من الضرورات الأولية المودعة في نفس الإنسان، كضرورة الحب والمعرفة ونحوهما، والفرق بين الثاني والثالث أن الثاني بلحاظ الفاعل وأما الثالث بلحاظ القابل، إلا أن الجميع مرجعه إلى الباري عز وجل.

وعليه فإن الوضع برزخ بين الذاتي التكويني والجلعي الاعتباري؛ لأن حكمة الله سبحانه تأبى أن يضع لفظاً على معنى بلا وجود علاقة ورابطة ذاتية بينهما وان كانت خفية علينا؛ دفعاً لمحدور الترجيح بلا مرجح. هذا ما قد يقال، وأشكلوا عليه بإشكالات:

الأول: وجود تهافت فيما ورد في أجود التقارير وفوائد الأصول، فإن في الأجود عنون المسألة في الخصوصية الذاتية، حيث قال في العنوان: اختلف العلماء في دلالة الألفاظ هل هي ذاتية محضة أم جعلية صرفة أو بهما معاً؟ والحق هو الثالث<sup>(٢)</sup>، كما صرح الخوئي رحمته الله في تعليقه عليه بأن ثبوت المناسبة الذاتية بين الألفاظ ومعانيها فهو وإن كان ممكناً في الجملة إلا أنه لا

(١) سورة الروم: الآية ٢٢.

(٢) أجود التقارير: ج ١، ص ١٧-١٩.

دليل عليه<sup>(١)</sup>، مما يدل على أنه فهم من إفاداته بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ المناسبة الذاتية. لكن في فوائد الأصول قال: لا يلزم أن تكون تلك الجهة راجعة إلى ذات اللفظ حتى تكون دلالة الألفاظ على معانيها ذاتية كما ينسب ذلك إلى سليمان بن عباد، بل لا بد وأن تكون هنا جهة ما اقتضت تأدية معنى الإنسان بلفظ الإنسان، ومعنى الحيوان بلفظ الحيوان<sup>(٢)</sup>.

ولعل هذا الاضطراب صار سبباً للاختلاف في تعابير المعلقين على إفاداته، فبعضهم أخذها بالمعنى الأول كالسيد الروحاني بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ كما في تقريراته<sup>(٣)</sup>، وبعضهم أخذها بالمعنى الثاني كالسيد الأستاذ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ<sup>(٤)</sup>، ولعل وجه الجمع في حمل قوله في الأجود على الجمع بين الخصوصية والجعل على الخصوصية الأعم من الذاتية وغيرها؛ لتصريحه بأنها خفية علينا، وهو لا يمنع من أن تكون ذاتية كما لا يمنع من أن تكون غيرها، فتأمل.

الثاني: أن فيما ذكره بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ نوع تهافت؛ لأنه أرجع كيفية الوضع إلى ثلاثة هي: الوحي والإلهام والإبداع في الطبائع، وهي تعود إلى القولين الآخرين؛ لإمكان السؤال عن مراده من الوحي إلى الأنبياء عَلَيْهِمُ السَّلَامُ، فإن كان مراده أن الله سبحانه يعلم النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بوضعه ثم النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يقوم بإيصاله وتبليغه إلى الناس فلم يبق فرق بين المجعولات اللفظية والمجعولات الشرعية، فيكون الفرق الذي ذكره بينهما غير فارق، وإن كان مراده أن الله سبحانه يوحى إلى

(١) أجود التقريرات: ج ١، ص ١٧.

(٢) فوائد الأصول: ج ١، ص ٣٠-٣١.

(٣) منتقى الأصول: ج ١، ص ٤٩-٥٠.

(٤) الأصول: ج ١، ص ١٦.

الأنبياء ﷺ بالوضع بعد أن هذبهم وعلمهم بأحكامه ومراداته فكانوا هم الواضعين ثبت قول المشهور بأن اللغة حدثت بوضع واضع، وحينئذ لا يرد إشكال أن البشر محدود والألفاظ والمعاني غير محدودة؛ لإحاطة الأنبياء ﷺ بما علمهم الله سبحانه بكل ذلك.

وحيث لا يبقى دليل على وجود المناسبة التي ذكرها ﷺ؛ لأنه لو كانت مناسبة لبينها الأنبياء ﷺ كما بينوا سائر الأمور الصغيرة والكبيرة التي تهتم حياة الناس، وتبعدهم عن الجهل والحيرة، كما قال ﷺ: ﴿أيها الناس! إني لم أدع شيئاً يقربكم إلى الجنة ويباعدكم من النار إلا وقد نبأتكم به﴾<sup>(١)</sup> وهو من قبيل ما لو كان لبان. هذا أولاً.

وثانياً: أن قوله ﷺ بأن الله سبحانه يلهم الناس أو يودع في طباعهم ذلك يعود إلى القول الثاني؛ لأنه أيضاً نوع تكوين؛ فإن الإلهام إلقاء في القلب، والإيداع في الطباع نوع إيجاد، وحينئذ يعود الوضع الإلهي إلى الأمر الحقيقي التكويني، وهو ﷺ لم يسلمه إلا في الجملة، فيعود إلى القول الثاني.

الثالث: أنه لا يتصور وجود أمر وسطي بين الأمور الحقيقية التكوينية والأمور الاعتبارية الجعلية؛ لأن الأمور إما تكون واقعية صرفة بحيث لا تنالها يد الاعتبار والجعل، ولا تختلف باختلاف الأنظار، أو تكون اعتبارية تدور مدار الجعل وجوداً وعدمًا، وتختلف باختلاف الأنظار فهي اعتبارية،

(١) الكافي: ج ٥، ص ٨٣، ح ١١؛ تحف العقول: ص ٤٠؛ البحار: ج ٧٤، ص ١٤٣، ح ٣٤؛ وفيها: ﴿إنه والله ما من عمل يقربكم من النار إلا وقد نبأتكم به ونهيتكم عنه، وما من عمل يقربكم من الجنة إلا وقد نبأتكم به وأمرتكم به﴾.

والأمور الانتزاعية من قبيل الأول على رأي المتأخرين، ومن قبيل الثاني كما هو رأي القدماء، وعليه فلا تصلح أن تكون وجوداً ثالثاً مغايراً لهما.

وعليه فقوله بُيِّنَ بأن الوضع حقيقة ثالثة مخالف للمنفصلة الحقيقية، ولا دليل عليه، بل قد يقال بأن الدليل على عدم صحته أجلى، وربما يمكن الإجابة عن الإشكاليين الأخيرين.

أما الإشكال الأول فربما يمكن القول بأنه بُيِّنَ لم ينكر التكوين كما لم ينكر الاعتبار؛ لذا قال بُيِّنَ بوجود خصوصية رابطة بين الألفاظ والمعاني، وعليه فإن الوضع عنده أمر يشترك التكوين والاعتبار معاً في حدوثه وتحققه، وعليه فإنه في مقام نفي الحصر الذي ذهب إليه المشهور بالاعتبار، والحصر الذي ذهب إليه القائلون بالتكوين، فتأمل.

وأما الإشكال الثاني فهو ما قاله السيد الروحاني بُيِّنَ كما في منتقى الأصول، وحاصله: بأن المحقق المزبور لم يدع أن حقيقة الوضع حقيقة ثالثة ليست بواقعية ولا جعلية، وأن الوضع وسط بين الواقعي والجعلي في حقيقته؛ إذ التزم بأنه أمر اعتباري بيد الشارع، وإنما الدعوى كونه وسطاً بلحاظ عدم ترتب الآثار العادية المترتبة على الاعتباريات الشرعية عليه، فهو وسط من حيث اللوازم والآثار لا من حيث الحقيقة كما توهم<sup>(١)</sup>، إلا أن هذا ما لا يستظهر من كلامه بُيِّنَ، مضافاً إلى عدم بيان المستشكل المراد، فتوجيهه بهذا البيان بحاجة إلى بيان ودليل. هذا ولكن هناك إشكالات

(١) منتقى الأصول: ج ١، ص ٥٠-٥١.

أخرى ذكر بعضها السيد الخوئي رحمته الله في تعليقاته <sup>(١)</sup> ، والسيد الأستاذ رحمته الله <sup>(٢)</sup> ، وربما وافقهما السيد الروحاني رحمته الله أيضاً كما في تقريراته <sup>(٣)</sup> ، وربما تكون واردة ولو في الجملة:

أولها: أنه لا دليل على وجود المناسبة الخفية؛ إذ لعل المناسبة خارجية؛ لإمكان أن يكون وضع لفظ خاص على معنى خاص لمصلحة خارجية، كوضع أسماء الأعلام على طبق أسماء الأنبياء والأئمة عليهم السلام؛ لمصلحة التبرك أو التأثير على روح الولد وسلوكه في المستقبل، أو بقصد التعريف والمعرفة وتبادل التفاهم التام، أو للاختصار كما هو الشأن في اصطلاحات العلوم وغير ذلك، فحصر الميرزا رحمته الله ذلك بالمناسبة الذاتية الخفية أخص.

ثانيها: النقص بأسماء الأعلام ونحوها، فإنها توضع بلا ضرورة؛ لوجود خصوصية خاصة، وإنما ترجع إلى اختيار الواضعين كالأب لدى وضع أسماء أبنائه، ويكفيها في نقص الموجبة الكلية السلب الجزئي.

وربما يمكن الإجابة عنه بأن وضع أسماء الأعلام لم يكن تأسيسياً حتى يصلح للنقض، بل هو مأخوذ تعليماً ممن تقدمهم في ذلك، وكلامنا في أول الوضع التأسيسي لا التعليمي.

ثالثها: إمكان التزام الوضع بلا وجود مناسبة خاصة، ومحدور الترجيح بلا مرجح غير وارد؛ لأنه ممكن وواقع عقلاً فيما إذا كان الجامع مقصوداً

(١) أجود التقريرات: ج ١، ص ١٧-١٨.

(٢) الأصول: ج ١، ص ١٧.

(٣) منتقى الأصول: ج ١، ص ٥١-٥٢.

وتساوى الأفراد في تحصيله، فيأتي بأحدهما تخييراً حينئذ دفعاً لمحذور فوات الغرض، بل وهو المشهود عليه وجداناً، وإنما المحال الترجيح بلا مرجح كما عرفت؛ لاستلزامه انفكاك المعلول عن العلة، وحتى إذا سلمنا المحذور المذكور فإنه لا يصلح لإثبات قوله بِسْمِ اللَّهِ؛ لأنه أخص؛ إذ إنه أراد دفع المحذور بوجود المناسبة الموجبة للترجيح، وهذا صحيح، إلا أنه حصر المناسبة في المناسبة الذاتية، والحال أنها أعم؛ لإمكان أن تكون مناسبة خارجية كما عرفت.

رابعها: مضافاً إلى أن قوله بِسْمِ اللَّهِ بالإلهام ونحوه يستلزم تساوي جمع كبير من الناس فيه حتى يحقق الغرض منه؛ لأن التفاهم بينهم لا يتحقق بإلهام المتكلم وحده؛ ولا السامع وحده، لأنه ينفي الغرض، فلا بد من إلهامها معاً، وهذا أول الكلام؛ لعدم وجود دليل يدل على أن الإلهام يحدث بمثل هذه السعة والشمولية وجمع كبير من الناس، بل ربما يكون الدليل على خلافه، مضافاً إلى أنه مخالف للوجدان.

وأما القول المشهور المبني على دعوى أن دلالة الألفاظ على المعاني جعلية اعتبارية فقد ورد في كلمات جمع كثير من الأعلام، وإن اختلفوا في بيان كيفية الاعتبار على أقوال قد ذكر السيد الخوئي رَحْمَةُ اللَّهِ عَلَيْهِ في المحاضرات منها أربعة<sup>(١)</sup>، والسيد الروحاني رَحْمَةُ اللَّهِ عَلَيْهِ في المنتقى<sup>(٢)</sup> ذكر أربعة بعضها ربما تختلف عما في المحاضرات، وذكر السيد الشيرازي رَحْمَةُ اللَّهِ عَلَيْهِ في الأصول خمسة، وبعضها

(١) المحاضرات: ج ١، ص ٤٠ فما بعد.

(٢) منتقى الأصول: ج ١، ص ٤٣.

يختلف عما ذكره أيضاً<sup>(١)</sup>، وهناك أقوال أخرى لم يذكروها، كقول صاحب البدائع<sup>(٢)</sup>، وصاحب الفصول<sup>(٣)</sup>.

ولعل المتبع للآراء والأقوال يجد أن هناك قدراً جامعاً بينها يشترك الجل في جوهره وإن اختلفت التعابير واللحظات المنظورة في تعريفه في الجملة، هو الاعتبار، إلا أن التدقيق والتحليل والنقض والإبرام الحاصل في كل تعريف أوجب هذا التعدد والكثرة، وقبل تحليل المسألة نتعرض إلى جملة من أهم الأقوال لنقف على حقيقة الحال، فنقول:

### الأقوال في الدلالة الوضعية

١- عرف صاحب الفصول<sup>(٤)</sup> الوضع بأنه: تعيين اللفظ للدلالة على المعنى بنفسه<sup>(٤)</sup>.

٢- وعرفه صاحب الكفاية<sup>(٥)</sup> بأنه: نحو اختصاص اللفظ بالمعنى، وارتباط خاص بينهما ناشئ من تخصيصه به تارة ومن كثرة استعماله فيه أخرى<sup>(٥)</sup>.

٣- وعرفه صاحب تشريح الأصول الملا علي النهاوندي<sup>(٦)</sup> بأنه: عبارة

---

(١) الأصول: ج ١، ص ١٧.

(٢) بدائع الأفكار: ص ٢٩.

(٣) الفصول: ص ١٤.

(٤) الفصول: ص ١٤.

(٥) كفاية الأصول: ص ٢٤.

(٦) من معاصري المحقق الأصفهاني والنائيني والعراقي قدست أسرارهم كما عبر عنه في نهاية الدراية ببعض أجلة العصر؛ نهاية الدراية: ج ١، ص ٤٧ وذكروا ترجمته هناك، ص ٤٨.

عن تعهدّ الواضع والتزامه بإرادة المعنى من اللفظ في استعمالاته للفظ بلا قرينة<sup>(١)</sup>، وعلى هذا جمع من الأعلام، منهم المحقق الحائري<sup>(٢)</sup> كما في الدرر<sup>(٣)</sup>، والأغا رضا الأصفهاني<sup>(٤)</sup> في وقاية الأذهان<sup>(٥)</sup>، والسيد الخوئي<sup>(٦)</sup> كما في المحاضرات<sup>(٧)</sup> والأجود<sup>(٨)</sup>.

٤- وعرفه المحقق الأصفهاني<sup>(٩)</sup> بأنه: وضع اللفظ ليكون علامة على المعنى<sup>(١٠)</sup>.

٥- وعرفه السيد البجنوردي<sup>(١١)</sup> بأنه: عبارة عن الهوية والاتحاد بين اللفظ والمعنى في عالم الاعتبار<sup>(١٢)</sup>.

٦- وعرفه السيد الأستاذ<sup>(١٣)</sup> بما حاصله: أنه باعتبار الواضع<sup>(١٤)</sup>.

ولو أردنا أن نحلل كل تعريف ربما سنتوصل إلى حقيقة ما ذكرناه، فتعريف الكفاية - كما قال<sup>(١٥)</sup> ناشئ من تخصيصه أو كثرة استعماله - جعله نحو اختصاص وارتباط، ومن الواضح أن الاختصاص والربط لا يحصل إلاّ بجعل جاعل، وحيث إنه أنكر الجعل التكويني والذاتي فيثبت الاعتباري لعدم ثالث بينهما.

---

(١) تشريح الأصول: ص ٢٥-٢٩؛ منتهى الأصول: ج ١، ص ١٤.

(٢) درر الفوائد: ج ١، ص ٣٥.

(٣) وقاية الأذهان: ص ٦٢.

(٤) المحاضرات: ج ١، ص ٣٨، ص ٤٣.

(٥) أجود التقريرات: ج ١، ص ١٢.

(٦) نهاية الدراية: ج ١، ص ٤٧.

(٧) منتهى الأصول: ج ١، ص ٣٢.

(٨) الأصول: ج ١، ص ١٦-١٧.

وتعريف النهاوندي رحمته الله ومن تبعه من الأعلام صريح في أنه تعهد، والتعهد والالتزام اعتبار بوجوده الواضع في نفسه للربط بين الألفاظ والمعاني كما هو المعروف في التعهدات العقلائية، فالتعهد هو من الاعتبار سوى أنه يقال بلحاظ المعبر، والثاني بلحاظ المعبر - بالفتح - .

كما أن تعريف الفصول بأنه: تعيين اللفظ للدلالة على المعنى يتضمن الاعتبار؛ لأن التعيين يرجع إلى اختيار الواضع أو المستعمل لدى إرادة التفهيم، وإذا لم يكن الاختيار ناشئاً من العلاقة الذاتية نشأ من الاعتبار لا محالة؛ لعدم الثالث، وبه يعرف أن تعريف المجدد كما في تقريراته رحمته الله والناظر إلى العلقه الحاصله بين اللفظ والمعنى <sup>(١)</sup> قد أهمل ذكر الواضع، لوضوح امتناع حصول العلقه من نفسها، كما أن تعريف المحقق الأصفهاني رحمته الله بأنه وضع اللفظ ليكون علامة وإن لم يصرح فيه بالاعتبار إلا أن اختيار اللفظ الخاص ليكون علامة على معنى من المعاني لا تتم لولا الاعتبار السابق عليه؛ لفرض عدم وجود علاقة سابقة بينهما، كما مثل له رحمته الله بوضع العلم علامة على رأس الفرسخ، وتفريقه بينهما أن علامة العلم خارجية وليست باعتبار المعبر، بخلاف اللفظ فإنه باعتبار الواضع <sup>(٢)</sup> .

وأما تعريف السيد البجنوردي رحمته الله والسيد الأستاذ رحمته الله فهما صريحان في الاعتبار، وأنت ترى أن المجموع يتفق على القدر الجامع وإن اختلفت اللحاظات، وهو إرجاع الوضع إلى الاعتبار، ولذا صرح السيد الخوئي رحمته الله

(١) التقريرات: ج ١، ص ٣٣.

(٢) نهاية الدراية: ج ١، ص ٤٧.

كما في تقريراته: بأن كثيراً من الأعلام والمحققين عليهم السلام ذهبوا إلى أن حقيقة الوضع حقيقة اعتبارية، ولكنهم اختلفوا في كيفيتها على أقوال<sup>(١)</sup>، وقريب من ذلك ما عبر به السيد الروحاني عليه السلام كما في تقريراته، حيث فرع أقوال القائلين بأنه أمر جعلي إلى أربعة<sup>(٢)</sup>.

وكيف كان، فإنه على الرغم من كثرة المناقشات التي أوردوها على كل تعريف، والمناقشات التي يمكن أن تورد لاستخلاص التعريف الجامع المانع الذي يخلو من الإشكال، والتي قد تكون عند البعض من المهمات التي ينبغي القيام بها لمعرفة حقيقة الحال، إلا أننا قد نرجح النظر أولاً إلى الغرض الذي نتوخاه من ذلك؛ لما عرفته سابقاً من أن الغرض هو الأهم في دراسة العلوم حتى إذا وجدنا أن التعريف يدخل في الغرض نبحت فيه تفصيلاً، ونسعى لجعله جامعاً ومانعاً، وأما إذا لم يكن له دخل كبير في الغرض فنكتفي فيه بالإشارة الإجمالية إلى حدوده، والمعرفة عنه بوجه يميزه عن غيره ولو إجمالاً؛ لأن إطالة الكلام فيما لا يحقق لنا الغاية وإن كان عند البعض هاماً قد يعد من مصاديق الانشغال بالمهم على حساب الأهم.

والظاهر أن تعريف الوضع وحقيقته مما لا فائدة فيه في تحقيق القدرة على استنباط الحكم الشرعي، ولا في تحصيل الحجة في الفقه؛ لأنه سواء كان الوضع عبارة عن اعتبار أو حقيقة واقعية أو برزخ بينها فإن على الأصولي والفقيه أن يبحث في الأدلة اللفظية الخاصة الواردة في الكتاب والسنة، وما يرتبط بالعقلاء من أساليب للمخاطبات والتفاهات؛ لأنها الحجة عليه مع

(١) المحاضرات: ج ١، ص ٤٠، (بتصرف).

(٢) منتقى الأصول: ج ١، ص ٤٣.

قطع النظر عن كيفية الوضع وحقيقته، لأنهم ينظرون في النتيجة لا في المقدمات، والنتيجة المنظورة والتي يؤيدها الوجدان فضلاً عن البرهان الذي ذكره الأعلام على اختلاف وجوهه هي أن دلالة الألفاظ على معانيها لم تنشأ من الفراغ، ولم تأت صدفة، ولم تكن عبثاً، وإنما لا بد من أنها جاءت من جعل جاعل ووضع واضع بالنحو التعييني أو التعيني لغرض إيصال المقاصد بين المتكلمين والسامعين.

والملاحظ في الحياة اليومية للبشر أن الوضع بنحوه واقع بنوع من الاعتبار كما هو دأبهم في الأعلام الشخصية والاصطلاحات ونحوها، وأما في أصل الوضع الأولي عند خلق الخليقة فهذا أمر آخر ستعرفه إن شاء الله تعالى.

وكيف كان، فإنه مع غض النظر عن كيفية الوضع والجعل فإن على الفقيه والأصولي أن ينظرا في دلالات الألفاظ وحدود معانيها؛ لأن هذا هو الذي يدخل في الغرض، وبعد ذلك فإنه إن توصل إلى حقيقة الوضع أو لم يتوصل فإن هذا لا يضره بشيء.

وعليه فإن العلم بحقيقة الوضع قد يكون من مصاديق العلم الذي لا يضر من جهله كما ورد عن النبي الأعظم ﷺ ذلك في مثل العلم بأنساب العرب<sup>(١)</sup>. هذا أولاً.

(١) عن أبي الحسن موسى عليه السلام قال: ﴿دخل رسول الله ﷺ المسجد فإذا جماعة قد أطافوا برجل فقال: ما هذا؟ فقيل: علامة قال: وما العلامة؟ فقالوا له: أعلم الناس بأنساب العرب ووقائعها وأيام الجاهلية والأشعار العربية. قال: فقال النبي ﷺ ذلك علم لا يضر من جهله، ولا ينفع من علمه؛ الكافي: ج ١، ص ٣٢، ح ١؛ الوسائل: ج ١٧، الباب ١٠٥ من أبواب ما يكتسب به، ص ٣٢٧، ح ٢٢٦٨٢.

وثانياً: مادمننا نعتقد بأن الشريعة كاملة وأنها ما غفلت عن أي جانب من جوانب الحياة البشرية وما يرتبط بها من علوم ومعارف - ولو بذلنا وسعنا لاستخلاص تلك العلوم والمعارف من منابعها - فعلينا أن نستشهد الشريعة في معرفة الوضع وحقيقته من خلال ما ورد في الأدلة، فإن وجدنا دليلاً كان هو الحجة، خصوصاً وأن بحث مثل الوضع الذي هو من الحقائق الخفية علينا فينبغي الرجوع فيها إلى من هو عالم ومطلع على أسرار الكون وخفاياه، فإن لم نتوصل إلى حجة أو دليل فحيثئذ نرجع إلى ما نستظهره من القرائن.

هذا وبعد تتبع كلمات الأعلام أدلتهم قد لا نجد أدلة مقنعة نطمئن إليها فيما ذكره على المباني المختلفة؛ ولذا كثر النقض والإبرام فيها، وطال البحث والنقاش، إلا أنك بالرجوع إلى بعض الشواهد في الآيات والروايات ربما ستحصل على ما يقربه القلب، وتطمئن إليه النفس في ذلك.

## المطلب الثاني: في الوضع الإلهي للألفاظ

الظاهر من الآيات والروايات إمكان التوصل -ولو في الجملة- إلى أن الوضع في أصله إلهي، ولكن في تفاصيله و تطوره إنساني، ويشهد لصحة هذه النظرية آثارها، -والأشياء تعرف بآثارها-؛ إذ يترتب عليها عدة آثار هامة:

الأول: مطابقة الرأي الأصولي لما ورد في الكتاب والسنة عن حقيقة خلق الإنسان وتعليمه النطق والبيان.

الثاني: مطابقة المنطق وواقع اللغة لاسيما العربية وما تتميز به من دقة وعمق.

الثالث: مطابقة الرأي الأصولي مع العقيدة الحقة التي تقوم على أساس أن المعارف والعلوم وتعليم البشر أبتدأ من الله سبحانه على يد أنبيائه ﷺ.

الرابع: التوفيق بين آراء الأصوليين المختلفة في علاقة اللفظ بالمعنى. والفرق كبير بين ما يقوله بعض الأصوليين من أن واضع اللغة هم بشر بدائيون ليس لهم من العلم شيء وبين القول بأن الواضع هو الله سبحانه العالم المحيط بكل شيء من حيث فهم العلاقة بين الألفاظ والمعاني ودقتها وعمقها وكيفية الوضع؛ إذ يفترق الوضع الإلهي عن الوضع البشري في أن الوضع البشري في الغالب ينشأ من الاعتبار العقلية، إلا أن الوضع الإلهي فيمكن أن ينشأ من الخصوصيات الذاتية أو التكوينية في الغالب فضلاً عن الاعتبار؛ لحكمته ولعلمه وإحاطته سبحانه بالخفايا والأسرار كما

هو المستفاد من الأدلة في الجملة، إلا أن هذا الإمكان قد يصبح واقعاً إذا لاحظنا القاعدة العقلية الكلية التي تنص على:

أن الباري عز وجل حكيم، والحكيم لا يضع شيئاً لشيء إلا لخصوصية بينهما، وإلا كان ترجيحاً بلا مرجح<sup>(١)</sup>، ويؤيد ذلك اختياره لأسماء الأنبياء والأئمة عليهم السلام، فقد تضافرت الأخبار على أن الله سبحانه هو الذي يضع أسماء أوليائه، كما ذكرت الأخبار علة تسمية كل اسم، كسبب تسمية نبينا صلى الله عليه وآله بمحمد وأحمد<sup>(٢)</sup>، وتسمية مولانا أمير المؤمنين عليه السلام، واسم سيدة النساء عليها السلام، وكذا أسماء موسى وعيسى وإبراهيم وآدم عليهم السلام قبل خلق الخلق، فإن مثل هذه الأخبار تدل على أن الوضع من الله سبحانه، والكيفية تعود إلى خصوصية بين الاسم والمسمى. قال سبحانه: ﴿يَا زَكَرِيَّا إِنَّا نُبَشِّرُكَ بِغُلَامٍ اسْمُهُ يَحْيَىٰ لَمْ نَجْعَلْ لَهُ مِن قَبْلُ سَمِيًّا﴾<sup>(٣)</sup> نعم ربما يناقش في القاعدة العقلية المذكورة فيقال: إن الحكمة تقتضي أن يكون الوضع للحكمة ولو كلي الغرض، لكن لا دليل على أن الخصوصية ذاتية، بل قد تكون الخصوصية خارجية، ويكفي أن يكون الجامع موجوداً لدى اختيار الألفاظ

---

(١) وهو وإن لم يكن محالاً إلا أنه تقديم شيء على شيء بلا خصوصية قبيح على الحكيم، أو مناف للحكمة.

(٢) فإن (محمدًا) علم منقول من اسم مفعول. سمي صلى الله عليه وآله بذلك لكثرة خصاله المحمودة؛ لأنه على خلق عظيم. قال حسان:

وشق له من اسمه ليحمله فذو العرش محمود وهذا محمد

انظر المدرس الأفضل: ج ١، ص ١٥١.

(٣) سورة مريم: الآية ٧.

في نفي مخالفة الحكمة ولو كلي الغرض المطلوب في وضع الأسماء على معانيها، فحينئذ يعود أصل الجعل والوضع إلى إمكان الاعتبار؛ إذ القاعدة المذكورة لا تنفيه.

لكن ينقض هذا بأسمائه سبحانه، فإن أسماءه الذاتية اشتقت من الخصوصيات الذاتية لا المناسبات الخارجية أو الاعتبارية، كما أن جملة من أسمائه الفعلية كذلك، وهذا ما دلت عليه الأخبار أيضاً، ففي أصول الكافي عن ابن سنان قال: سألت أبا الحسن الرضا عليه السلام هل كان الله عز وجل عارفاً بنفسه قبل أن يخلق الخلق؟ قال: ﴿نعم﴾ قلت: يراها ويسمعها؟ قال: ﴿ما كان محتاجاً إلى ذلك؛ لأنه لم يكن يسألها، ولا يطلب منها، هو نفسه ونفسه هو، قدرته نافذة، فليس يحتاج أن يسمي نفسه، ولكنه اختار لنفسه أسماءً لغيره يدعوه بها؛ لأنه إذا لم يدع باسمه لم يُعرف، فأول ما اختار لنفسه: العلي العظيم؛ لأنه أعلى الأشياء كلها، فمعناه الله، واسمه العلي العظيم هو أول أسمائه علا على كل شيء﴾<sup>(١)</sup>.

وكيف كان فهي تدل على وجود قسم من الوضع لم ينشأ من الاعتبار، وإنما من الخصوصية الواقعية، لكن السلب الجزئي لا يكفي لرد الموجبة الكلية المدعاة من قبل المشهور من أن الوضع بالاعتبار.

وربما يستدل لذلك بالآيات والروايات. أما الآيات فطائفة:

(١) الكافي: ج ١، ص ١١٣، ح ٢؛ وانظر المصدر نفسه: ج ١، ص ٢٦٤، ح ١، ح ٢، ح ٣.

منها: قوله سبحانه في سورة الرحمن: ﴿خَلَقَ الْإِنْسَانَ \* عَلَّمَهُ الْبَيَانَ﴾<sup>(١)</sup> والبيان كما في مجمع البحرين: هو المنطق الفصيح المعرب عمّا في الضمير<sup>(٢)</sup>، وفي مفردات الراغب: البيان: الكشف عن الشيء، وسمي الكلام بياناً لكشفه عن المعنى المقصود وإظهاره<sup>(٣)</sup>، وقريب منه في لسان العرب<sup>(٤)</sup>. وفي مجمع البيان: علمه البيان أي أسماء كل شيء، واللغات كلها<sup>(٥)</sup>، وسواء قيل: إن المراد من الإنسان هنا هو آدم عليه السلام أو الرسول الأعظم ﷺ فإنه لا ينفي ما عداه؛ لأن الإنسان اسم جنس فيحمل على كل مصاديقه، كل في رتبته ومقامه، وهذا ما يفسر لنا اختلاف اللغات أيضاً. وعليه فإن ما ورد في الأخبار يكون من باب التفسير بالمصداق أو المصداق الأكمل.

و﴿عَلَّمَهُ الْبَيَانَ﴾ جعله مميزاً حتى انفصل الإنسان بيانه، وتميز عن جميع الحيوان. وقد ذكرت هذه الاحتمالات في مجمع البيان<sup>(٦)</sup> ولسان العرب<sup>(٧)</sup>. وكيف كان، فإنه لولا أن تكون دلالة الألفاظ على المعاني لمناسبة خاصة لم يمكنه استعمال الألفاظ الخاصة للتعبير عن المعاني المقصودة، ولولا أن

(١) سورة الرحمن: الآيتان ٣-٤.

(٢) مجمع البحرين: ج ٦، ص ٢١٧، ((بين)).

(٣) مفردات الراغب: ص ١٥٧، ((بان)).

(٤) لسان العرب: ج ١٣، ص ٦٧، ((بين)).

(٥) مجمع البيان: ج ٢٧، ص ٣٣٠.

(٦) مجمع البيان: ج ٢٧، ص ٣٣٠.

(٧) لسان العرب: ج ١٣، ص ٦٩، ((بين)).

يكون قد علّمه سبحانه ذلك لعجز عنه، فيدل على أن الدلالة للخصوصيات وليس للاعتبارات. نعم التعليم هنا لم يكن في مدرسة أو جامعة وإنما يتم في طرق ثلاثة هي:

١- الوحي.

٢- الإلهام.

٣- الإيداع في القلب والفطرة.

ولعل كل طريق يختص بقسم من الناس على اختلاف مراتبهم ولو في الغالب، ويختص بعض الأنبياء عليهم السلام بطريق رابع هو خلق الأصوات مثلاً كما في تكليم موسى عليه السلام، لكن ربما يناقش الاستدلال من جهة أن التعليم بهذه الطرق لا يثبت لنا كيفية الوضع الإلهي الذي علمه الناس، وهل التعليم كان ناشئاً من الاعتبارات الإلهية الخاصة أم من الخصوصيات الخاصة فعلمها وإن كان الثاني أقرب إلى الذوق، بل والمستفاد من مجموع الأدلة فضلاً عن القرائن العقلية، فتأمل.

ومنها: قوله سبحانه: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافُ أَلْسِنَتِكُمْ وَاللُّوَانِكُمْ﴾<sup>(١)</sup> واللسان في اللغة: يطلق على جارحة الكلام، وعلى ذات الكلام ولغته أيضاً<sup>(٢)</sup>. كما قال سبحانه: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانٍ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ﴾<sup>(٣)</sup> أي بلغة قومه، وهذا ما انفقت عليه كلمة المفسرين.

(١) سورة الروم: الآية ٢٢.

(٢) لسان العرب: ج ١٣، ص ٣٨٥، (لسن).

(٣) سورة إبراهيم: الآية ٤.

قال سبحانه: ﴿لِسَانُ الَّذِي يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِيٌّ وَهَذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُبِينٌ﴾<sup>(١)</sup>

أي لغة الكتاب الذي جاءهم به ﷺ.

وكيف كان، فإن القرائن تدل على أن المراد من اللسان في الآية الأولى ليس هو الجارحة، لبدهة عدم اختلاف الناس - فيه تكويناً - اختلافاً ظاهراً للعيان حتى يعدوه آية وعلامة صريحة على قدرته سبحانه وعظمته، وإنما المراد هو اللغة، وهو الأنسب بالآية والعلامة؛ لتشابه الجوارح اللسانية بين البشر، إلا أن الجارحة المتشابهة تصدر لغاتاً مختلفة، بل وأصواتاً ونبرات مختلفة حتى لا يشبه صوت كل واحد من الناس صوت غيره ولو كانوا إخوة أشقاء يعد آية تدل على كمال القدرة والابداع.

وباختصار، إن القرائن تدل على أن المراد من اختلاف الألسنة هنا اختلاف اللغات، وهذا ما احتمله جمع من المفسرين، وذكره في مجمع البيان قولاً<sup>(٢)</sup>، فتدل على أن وضع اللغات من الله سبحانه وتعالى، وأنه عز وجل قد علم الناس لغاتهم ودلالة الألفاظ على المعاني سواء كان تعليمه لهم بواسطة الإبداع أو الإلهام أو الأنبياء ﷺ، وهذا يدل على وجود خصوصيات بين الألفاظ والمعاني لذلك علمهم، وإلا لتركهم يختارون ما يريدون من الألفاظ، فعدم إرجاع الأمر إليهم وإرجاعه إليه يكشف إننا عن وجود علل وأسباب وهي الخصوصيات لعدم وجود احتمال آخر في المقام.

(١) سورة النحل: الآية ١٠٣.

(٢) مجمع البيان: ج ٨، ص ٥٤.

لكن قد يناقش فيه بأن الاستدلال بهذا أخص؛ لأن الآية تثبت أن الوضع من الله سبحانه، ولا تدل على كيفية الوضع، وأنه من قبيل الاعتبار أم غيره لا أقل من سكوتها، وما قيل من أنه لولا الخصوصيات لأرجعه إليهم فيمكن جوابه بأنه لو أرجعه إليهم لحصل اضطراب شديد واختلال نظام، ولانتقض الغرض؛ لعدم إمكان التفهيم والتفهم؛ لإمكان أن يختار كل واحد لفظاً مخصوصاً للتعبير عن مقاصده.

ولعله لذا قال في مجمع البيان: إن كانت اللغات توقيفاً من قبل الله تعالى فهو الذي فعلها وابتدأها، وإن كانت مواضعة من قبل العباد فهو الذي يسرها<sup>(١)</sup>.

ومنها: قوله سبحانه في قصة آدم عَلَيْهِ السَّلَامُ: ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ﴾<sup>(٢)</sup> فإن الأسماء جمع محلي بأل، و((كل)) من أدوات العموم، فتدل على تعليم جميع الأسماء بنحو العموم الاستغراقي.

قال الراغب في المفردات: ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ﴾ أي الألفاظ والمعاني مفرداتها ومركباتها<sup>(٣)</sup>، ولا يقال: إن الأخبار وردت في أن المقصود من الأسماء هي أسماء الأئمة عَلَيْهِمُ السَّلَامُ، فإن هذا حق لا ريب فيه، ولكن لا ينفي ما عداه؛ لورود روايات أخرى تدل على أن التعليم كان لجميع أسماء الأشياء بلا استثناء، وأما أسماء الأئمة عَلَيْهِمُ السَّلَامُ فهي أظهر المصاديق أو أكملها.

(١) مجمع البيان: ج ٨، ص ٥٤.

(٢) سورة البقرة: الآية ٣١.

(٣) مفردات الراغب: ص ٢٤٤.

وأما تذكير الضمير للعاقل و التعبير عن جميع الأشياء العاقلة وغير العاقلة باسم الإشارة ((هؤلاء)) الذي هو للمذكر والأشياء مؤنث يتنافى مع القواعد اللغوية فلا بد من التخصيص بالمعصومين عليهم السلام يجاب عنه: بورود التعبير في القرآن باسم الإشارة المذكر عن المؤنث في قوله سبحانه في قضية لوط: «هَؤُلَاءِ بَنَاتِي هُنَّ أَطْهَرُ لَكُمْ»<sup>(١)</sup> كما أن الضمير ((هم)) استعمل في القرآن لغير العاقل أيضاً كما في قوله سبحانه من سورة يوسف: «رَأَيْتُهُمْ لِي سَاجِدِينَ»<sup>(٢)</sup> أي الشمس والقمر وغيرهما من الكواكب التي رآها يوسف عليه السلام.

وعليه فالاشكال لا يصلح للنقض، ومقتضى الجمع بين الأدلة هو حمل الروايات الدالة على أن التعليم كان لأسماء المعصومين عليهم السلام على أظهر المصاديق أو أكملها، والروايات الأخرى الدالة على عموم الأشياء على المراتب البعدية.

وإنما عبرت الآية بضمير العاقل عن مطلق الأشياء تشرifaً لرسول الله صلوات الله عليه وآله والأئمة عليهم السلام؛ لأنهم الأشرف رتبة ومقاماً، وينبغي أن يصب الكلام إليهم مراعيًا لمقامهم الشريف، وإلا فإن مخاطبة الوضيع مع وجود الشريف وإهمال الشريف مناف للحكمة، بل وقد يكون ظلماً في بعض موارد. هذا مضافاً لكونهم الغاية من التعليم أيضاً.

كما أن تذكير الضمير جاء مع أن الصديقة الطاهرة عليها السلام فيهم، فلعله للغلبة، ولعل من هنا قال في مجمع البيان بأنه سبحانه علمه جميع الأسماء

(١) سورة هود: الآية ٧٨.

(٢) سورة يوسف: الآية ٤.

والصناعات وعماراة الأرضين والأطعمة والأدوية واستخراج المعادن وغرس الأشجار ومنافعها، وجميع ما يتعلق بعماراة الدين والدنيا<sup>(١)</sup>، بل وهو المروي عن أهل البيت عليهم السلام.

ففي كمال الدين وتمام النعمة بإسناده إلى محمد بن زياد عن أيمن بن محرز عن الصادق جعفر بن محمد عليه السلام أن الله تبارك وتعالى علّم آدم عليه السلام أسماء حجج الله كلها، ثم عرضهم - وهم أرواح - على الملائكة فقال: ﴿أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ بأنكم أحق بالخلافة في الأرض لتسبيحكم وتقديسكم من آدم عليه السلام: ﴿قَالُوا سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا إِنَّكَ أَنْتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ﴾<sup>(٢)</sup> قال الله تبارك وتعالى: ﴿يَا آدَمُ أَنْبِئْهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ﴾ فلما أنبأهم بأسمائهم وقفوا على عظيم منزلتهم عند الله تعالى ذكره، فعلموا أنهم أحق بأن يكونوا خلفاء الله في أرضه وحججه على بريته، ثم غيهم عن أبصارهم، واستعبدهم بولايتهم ومحبتهم، وقال لهم: ﴿أَلَمْ أَقُلْ لَكُمْ إِنِّي أَعْلَمُ غَيْبَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَأَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا كُنْتُمْ تَكْتُمُونَ﴾<sup>(٣)(٤)</sup>.

وفي مجمع البيان وقد روي عن الصادق عليه السلام أنه سئل عن هذه الآية فقال: ﴿الأرضين والجبال والشعاب والأودية﴾ ثم نظر إلى بساط تحته فقال: ﴿وهذا البساط مما علّمه﴾<sup>(٥)</sup>.

(١) مجمع البيان: ج ١، ص ١٥٢، تفسير الآية المباركة.

(٢) سورة البقرة: الآية ٣٢.

(٣) سورة البقرة: الآية ٣٣.

(٤) كمال الدين: ج ١، ص ١٤.

(٥) مجمع البيان: ج ١، ص ١٥٢.

وعن محمد بن مسلم عن أبي عبد الله عليه السلام قال: ﴿أهدي إلى رسول الله صلى الله عليه وآله دالجوح فيه حب مختلط، فجعل رسول الله صلى الله عليه وآله يلقي إلى علي حبة حبة ويسأله أي شيء هذا؟ وجعل عليّ يجبر، فقال رسول الله صلى الله عليه وآله: أما أن جبرئيل أخبرني أن الله علمك اسم كل شيء كما علم آدم الأسماء كلها﴾<sup>(١)</sup>.

في تفسير علي بن إبراهيم قوله: ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾ قال: ﴿أسماء الجبال والبحار والأودية والنبات والحيوان، ثم قال الله عز وجل للملائكة: ﴿أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ فقالوا كما حكى الله: ﴿سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا إِنَّكَ أَنْتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ﴾ فقال الله: ﴿يَا آدَمُ أَنْبِئْهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ﴾ فاقبل آدم عليه السلام يخبرهم، فقال الله: ﴿أَلَمْ أَقُلْ لَكُمْ إِنِّي أَعْلَمُ غَيْبَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَأَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا كُنْتُمْ تَكْتُمُونَ﴾ فجعل آدم عليه السلام حجة عليهم﴾<sup>(٢)</sup>.

ولقائل أن يقول: إن دلالة الآية أخص؛ لأنها تدل على أن الله سبحانه وضع الأسماء وعلمها لآدم عليه السلام، لكن في كون الوضع نشأ من الاعتبار أم من الخصوصيات فإن الآية ساكتة عنه. نعم هي ظاهرة في التعليم، وإطلاقه يشمل التعليم بخلق الصوت كما كلم الله سبحانه موسى عليه السلام تكليماً والتعليم بواسطة الوحي والإلهام، ولا ظهور لها في تعليم الإبداع كما لا

(١) تفسير نور الثقلين: ج ١، ص ٥٥، ح ٩٠، ولعل الدالجوح اسم للحمل الثقيل وأصله دلح ومنه قولهم دلح البعير بحمله إذا مشى بثقل؛ انظر معجم مقاييس اللغة: ص ٣٤٣، (دلح).

(٢) تفسير نور الثقلين: ج ١، ص ٥٤-٥٥، ح ٨٧، ح ٨٨، ح ٩٠، ح ٩٢.

يخفى، إلا أنها لا تدل على كيفية الوضع الإلهي للألفاظ وانه هل كان للخصوصيات التي أودعها الله سبحانه بين الألفاظ والمعاني أم بالاعتبارات؟ نعم، ربما يقال لولا أن تكون الخصوصية لها مدخلية في الوضع لأوكل الأمر إلى آدم عليه السلام لأن يسمي الأشياء، لكن حيث إن الخصوصية موجودة وآدم عليه السلام لم يكن يعرفها لذا علمه الله سبحانه إياها، وعلمه بأسمائها. ومنها: قوله تعالى: ﴿عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ﴾<sup>(١)</sup> وفيه دلالة على أن معرفة الكتابة وكونها بالقلم منه سبحانه وسواء كانت (أل) الإنسان للجنس أو للعهد بدعوى أنه آدم لأنه أول من كتب أو أنه الإنسان الكامل الذي ينطبق على جميع الأنبياء فإنها دالة على المطلوب؛ بدهة أن تعليم الكتابة متفرع عن تعليم الألفاظ والمعاني، وقال (ما لم يعلم) ولم يقل (ما لا يعلم) للإشارة إلى أنه لولا تعليم الله لم يعلمه؛ بدهة أن (لم) تفيد النفي المؤبد بخلاف (لا)، ويشهد له ورود الآية في مقام الامتنان<sup>(٢)</sup> ولذا قال بعضهم: بأن الآية فيها دلالة على واضح اللغة اللفظية بنوعيتها التعبيرية والكتابية هو الله سبحانه وتعالى<sup>(٣)</sup>، وبضميمة القاعدة المتقدمة يثبت وجود الخصوصية بين الألفاظ والمعاني، ويؤيده ما ورد أن الله سبحانه أنزل حروف المعجم على آدم عليه السلام في اثنين وعشرين صحيفة<sup>(٤)</sup>.

(١) سورة العلق: الآية ٥.

(٢) انظر مجمع البيان: ج ١٠، ص ٣٩٩.

(٣) انظر آيات الأصول: ص ٣٢، (بتصرف).

(٤) المصدر السابق: ص ٣٣.

أما الروايات فطائفة أيضاً:

منها: ما دل على وجود الكلام والنطق والتفاهم قبل عالم الدنيا كالروايات التي تدل على أن الأئمة عليهم السلام كانوا نوراً أو أشباه نور حول العرش، فسبحوا وهللوا وكبروا وعلموا الملائكة التسبيح والتهليل والتكبير، كالرواية المروية عن حبيب بن مظاهر الأسدي عن الإمام الحسين عليه السلام<sup>(١)</sup>، ولولا أن يكون الله سبحانه علمهم ذلك وعلمهم المناسبات الخاصة بين الألفاظ والمعاني لما سبحوه، ولا كبروه بألفاظ خاصة، بل ولولا المناسبات لأمكن تسبيحه بما لا يرتضيه.

وكذا مثله قد يقال في مثل قوله سبحانه: ﴿قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ﴾<sup>(٢)</sup> بناء على عدم حمله على القول التكويني واستجابة واقع الحال.

ومنها: ما هو ظاهر الآيات أيضاً، مضافاً إلى الروايات في قصة آدم عليه السلام، حيث إن الله سبحانه خلقه وأمر الملائكة بالسجود له، واعتراض إبليس والحوار الذي حصل بعد ذلك، مضافاً إلى إغرائه لآدم عليه السلام وإخراجه من الجنة، وكذا مخاطبة آدم وحواء لبعضهما ونحو ذلك، فإنه لولا اطلاع الملائكة وآدم وإبليس على لغة التفاهم والخطاب والمناسبات الخاصة بين الألفاظ والمعاني لم يحصل التفاهم بينهم، خصوصاً مع اختلاف حقائق المتكلمين والسامعين واختلاف عوالمهم، فإن الملائكة من النور، والجن من

(١) علل الشرائع: ج ١، ص ٢٣، ح ١؛ البحار: ج ٥٧، ص ٣١١، باب آخر؛ موسوعة

كلمات الإمام الحسين عليه السلام: ص ٦٩٤؛ مجموعة الرسائل: ج ٢، ص ١٥١.

(٢) سورة فصلت: الآية ١١.

النار، وآدم وحواء من الطين، ولكل عالمه الخاص وأسلوبه، ولم يثبت أنهم جلسوا في مجلس واتفقوا على وضع الألفاظ على المعاني حتى يقال بالاعتبار، وإنما حصل التفاهم بينهم جميعاً في وقت الحاجة ولكل منهما التعبير عن مقاصده ومطالبه، فلم يبق إلا احتمالان:

**الأول:** أن يكون الباري عز وجل علم الجميع الألفاظ والمعاني والارتباطات الخاصة فيما بينها، وحينئذ لا يدل على المطلوب؛ لأنه أخص؛ لإمكان أن يكون اعتباراً والتعليم متأخر عنه، فيكون سبحانه علمهم باعتباراته الخاصة للوضع، ولذا لا يدل إلا إذا ضمنا إليه ترجيح لفظ للدلالة على معنى دون غيره بلا مرجح.

**الثاني:** أن يكون قد أودع فيهم القابلية على الكلام، وهم استعملوا الألفاظ الخاصة الدالة على معانيها لما وجدوه من الخصوصيات الخاصة فيما بينها، وحيث إن الاطلاع على الخصوصيات أمر مشترك بين الكل فيتفق الكل طبعياً وبلا تعليم معلم على الألفاظ ودلالاتها، فتتم عملية التفاهم، كما يتفق الجميع على سائر الأمور التكوينية أو الحقيقية، كحلاوة السكر وملوحة الملح وحرارة النار وهكذا، وبعد أن عرفت أنهم لم يتواضعوا على الوضع بين الألفاظ والمعاني ولم يستظهر من الأدلة أن الله سبحانه علمهم وضعه خصوصاً للملائكة ولإبليس وإنما ظاهر الأدلة أن المخاطبات وعملية التفاهم جرت بإرادتهم وبتعاييرهم، وحيث إن هذا الأمر المتفق عليه لم يحصل لولا وجود خصائص مشتركة باينة للجميع ويعرفها الجميع ولو بالفطرة لم يحصل التفاهم يكشف إناً عن كون الوضع ناشئاً من

الخصائص الحقيقية بين الألفاظ والمعاني، كما أن تعليم آدم بالأسماء كلها دليل للمطلوب كما عرفت، فيثبت ما ذكرنا.

ومنها: ما في تحف العقول عن أبي جعفر الباقر عليه السلام في بدء اللغة العربية: ﴿أول من شق لسانه بالعربية إسماعيل بن إبراهيم عليه السلام، وهو ابن ثلاث عشرة سنة، وكان لسانه على لسان أبيه وأخيه، فهو أول من نطق بها، وهو الذبيح﴾<sup>(١)</sup>.

فإنه يدل على أن الوضع يرجع إلى الخالق تبارك وتعالى، وقد تم بالطرق الإلهية، وبضميمة أن حكم الأمثال واحد يمكن تعميمه إلى غير العربية من اللغات.

ومنها: ما ورد في الدعاء الرجبي الذي رواه الشيخ الكفعمي عليه السلام في البلد الأمين الذي أوله: ﴿اللهم يا ذا المنن السابغة والآلاء الوازعة والرحمة الواسعة...﴾ وفيه ﴿يا من خلق فرزق، وألهم فأنطق﴾<sup>(٢)</sup>.

وفي دعاء الإمام الحسين عليه السلام في يوم عرفة: ﴿فتعاليت يا رحيم يا رحمن حتى إذا استهللتُ ناطقاً بالكلام أتممت عليّ سوابغ الأنعام، فريبتني زائداً في كل عام﴾<sup>(٣)</sup>.

(١) تحف العقول: ص ٢٩٧.

(٢) البلد الأمين: ص ١٧٨.

(٣) إقبال الأعمال: ج ٢، ص ٧٥؛ البحار: ج ٥٧، ص ٣٧٢، ح ٨١؛ البحار: ج ٩٥، ص ٢١٧، ح ٣.

وإطلاقه وقرينة الحال ومناسبة الحكم والموضوع تفيد أنه **عائِلٌ** في مقام بيان حال نوع الإنسان في مقام الشكر والامتنان لنعم الخالق **جَلَّ وعلا**، فلا يقال بأنه يختص بالمعصومين **عَلَيْهِمُ السَّلَامُ** لأنهم يستهلون بالكلام.

وكيف كان، فإن الظاهر من الدعاء الرجبي أنه سبحانه هو الذي أَلْهَمَ النطق، والنطق في التعارف: الأصوات المقطعة التي يظهرها اللسان وتعيها الآذان<sup>(١)</sup>، وحقيقة النطق: اللفظ الذي هو كالنطاق للمعنى في ضمّه وحصره، ولعل منه المنطق والمنطقة، وهو ما يشدّ به الوسط كما في مفردات الراغب<sup>(٢)</sup>.

وفي المصباح: نطق الكتاب بيّن وأوضح<sup>(٣)</sup>.

وكيف كان، فإن إلهامه سبحانه الناس بالنطق لا يخلو من احتمالات ثلاثة:

الأول: أن يكون قد أَلْهَمَهُمُ الألفاظ.

الثاني: أن يكون قد أَلْهَمَهُمُ المعاني.

الثالث: أن يكون قد أَلْهَمَهُمُ الألفاظ والمعاني.

ويمكن أن يقال في الأول: إنه سبحانه أَلْهَمَهُمُ الدال وحده، وفي الثاني أَلْهَمَهُمُ المدلول وحده، وفي الثالث أَلْهَمَهُمُ الدال والمدلول، والإلهام في الأول والثاني لا يفني بغرض الكلام؛ لأنه لا يحقق التفاهم بين المتكلم والسامع، وهو مناف لحكمة الباري عز وجل وامتنانه على العباد، إذ لم ينفعا

(١) مفردات الراغب: ص ٨١١.

(٢) مفردات الراغب: ص ٨١٢، (نطق).

(٣) المصباح المنير: ج ٢، ص ٦١١، (نطق).

في تحقيق الأغراض والغايات، مع أن إلهام المعاني والألفاظ من النعم الجسيمة والمواهب العظيمة، فلم يبق إلا الثالث.

وظاهر الدعاء أنه سبحانه ألهمهم وجعلهم يتكلمون وينطقون ويعبرون عن مقاصدهم باختيارهم، وبحسب ما يرتكز في ضمائرهم، كما يؤيده دعاء الإمام الحسين عليه السلام بقوله: ﴿استهللت ناطقاً بالكلام﴾ ولولا أن تكون هناك مناسبات خاصة بين الألفاظ والمعاني بأن كانت الدلالة اعتبارية لم يتفوقوا على ذلك، ولوقع الخلط وتعذر التفاهم وانتقض الغرض من النطق والبيان، والتالي باطل، فالمقدم مثله.

وربما يمكن تأييد ذلك بمؤيدات:

الأول: أن منتهى ما يقوله القائلون بالاعتبار كما هو ظاهر عباراتهم هو رجوع ذلك إلى شخص أو جماعة قد أسسوا اللغات، ووضعوا الألفاظ على معانيها لغرض التفاهم بين الناس، وهذا الواضع البشري هو يعرب بن قحطان كما حكاه المحقق العراقي رحمته الله بالنسبة للعربية، حيث قال رحمته الله: ربما ضبطوا في التأريخ أول واضع في كل لغة، كما حكي أن المخترع للغة العرب يعرب<sup>(١)</sup>.

ونسبه المحقق النائيني رحمته الله إلى القليل أيضاً<sup>(٢)</sup>، وهكذا الأمر لمخترعي سائر اللغات، إلا أن هذا مما يقطع بخلافه، لما ذكره المحقق النائيني رحمته الله من الاستحالة، من جهتين:

(١) مقالات الأصول: ج ١، ص ٦١.

(٢) فوائد الأصول: ج ١، ص ٣٠-٣١.

حاصل الأولى: ما نشاهده من استيعاب اللغة لدقائق فنية ونكات ظريفة ودقيقة تفوق طاقة البشر العادي حتى ولو كانوا جماعة، فكيف بها إذا نسبت إلى شخص واحد أو أشخاص متعددين أضافوا عليها بمرور الزمان واقتضاء الحاجات كما يستدل له البعض؟ كيف يمكن ذلك مع كثرة الألفاظ والمعاني على وجه لا يمكن إحاطة البشر بها؟<sup>(١)</sup>

وحاصل الثانية: لو كان هناك واضع بشري معين - منفرداً أو منضماً - قد أبدع اللغة وابتكر خصائصها ودقائقها لنقل ذلك التاريخ، وخلد اسمه في الحياة مع وجود الداعي الكبير لذلك، والحال أنا لا نجد شيئاً عن ذلك في تأريخ أي لغة من اللغات، مع أنه من مصاديق ما لو كان لبان.

بل إن التاريخ الذي خلد الإنسان البدائي الحجري كيف لا يخلد من أسس اللغة؟ وربط بين البشر في نظام اللغات الذي جعل الحياة البشرية مضيئة ومترابطة ومتكاملة<sup>(٢)</sup>؟ فلم يبق إلا أن يكون الوضع من الله سبحانه، وحكمته سبحانه تقتضي وجود خصوصيات خاصة بين الألفاظ والمعاني حتى رجح لفظاً للدلالة على معنى على غيره وهكذا.

الثاني: أن دقة اللغات خصوصاً مثل اللغة العربية ودقة نظمها وضوابطها واشتقاقاتها تكشف عن وجود منظم عالم ومحيط، حتى اشتقت من هذه اللغات عشرات العلوم والمعارف، ولا زال البشر متحيراً في بعض وقائعها مثل: النحو والبلاغة والصرف والنثر والشعر وهكذا، حتى إنك

(١) فوائد الأصول: ج ١، ص ٣٠.

(٢) أجود التقريرات: ج ١، ص ١٩.

تجد أن المصدر الواحد تشتق منه عشرات الاشتقاقات، وتعود جميعها إلى مادة واحدة، واختلاف الهيئات يوجب اختلاف المعاني، بل إن حركة واحدة تقلب المعنى إلى مضاده<sup>(١)</sup> كما هو معروف في لغة العرب بلا اختلاف ولا تفاوت، وهنا نتساءل عن هذه الدقة والنظم. كيف يعقل لإنسان بدائي في العصور الحجرية في الغابات والجبال والأودية أن يصنعها ويبدعها لولا إلهام الله سبحانه وتعليمه المباشر، أو بواسطة أنبيائه وأوليائه عليهم السلام؛ فهذا النظم الخاص في اللغات والدقة المتناهية وعدم اختلاف الناس عليها مهما طال الزمان كاشف عن وجود خصوصيات خاصة بين الألفاظ والمعاني، وإلا لاضطربت اللغات واختلفت الكلمات في القوم الواحد، وانتقض الغرض من التفاهم، وكل هذا لم يحصل.

الثالث: أن ما ذهب إليه المشهور في تفسير الوضع على اختلاف مسالكه يتطلب درجة بالغة في النضج الفكري والتطور الاجتماعي والحضاري، بحيث تؤهل الواضع لأن يفهم ما ذكره في كيفية الوضع، فإن القول بأنه نحو اختصاص بين اللفظ والمعنى أو القول بأنه تعهد والتزام أو أنه نحو جعل واعتبار مما يستدعي فهم ذلك فهماً يمكنه من تمييز ذلك واستعماله كقانون وضابطة عامة في الألفاظ والمعاني، خصوصاً وأنه يستدعي نوعاً من التبان والاتفاق الاجتماعي العام حتى يصبح ما اعتبره وضابطة وقاعدة تمشي عليها الأجيال بعد الأجيال بلا خطأ ولا نقص ولا

---

(١) مثل فناء بالفتح وبالكسر وعالم بالفتح وبالكسر وهكذا.

تعديل أو تغيير، وهذا أمر لم يصل إليه الإنسان، وما وصل إلى ذلك فعلاً إلاّ في العصور المتأخرة عن زمان الوضع بآلاف السنوات.

نعم ربما يصح ما ذكره إذا التزمنا بتفاوت التطور وقلنا بإمكان أن يكون الإنسان في أقصى غاية التطور لغوياً، ولكن في سائر شؤون الحياة ومجالاتها كان في المراحل البدائية الأولى، وهذا أمر ممتنع عادة، فلم يبق إلاّ التسليم بأن الوضع كان من السماء وإن التعليم كان إلهياً.

ويعضد ذلك أن الشرائع السماوية الصحيحة ما تركت صغيرة ولا كبيرة من حياة الناس إلاّ وبيّنته، وعلمتهم حتى طريقة الطهي والطعام، ولبس اللباس ودفن الأموات كما في قصة ابن آدم والغراب، حيث بعث الله إليه غراباً يعلمه كيف يدفن أخاه ونحوها، فكيف يصح أن تهمل عندهم جوانب الحياة الأهم كالتفاهم والتواصل ونقل الأفكار التي لها مساهمة كبيرة في إيصال الحجج الإلهية إليهم وتهذيبهم وإيصالهم إلى كمالهم الإنسانية فضلاً عن بناء حضارتهم<sup>(١)</sup>؟

الرابع: ما عن السيد الصدر عليه السلام كما في البحوث.

وحاصله: أنه كيف نفسر اتفاق مجموعة من الناس على لغة معينة؟ فهل كان ذلك من باب أنهم جميعاً قد انقذح في أذهانهم صدفة أن لفظة الماء يناسب وضعها بإزاء المعنى المعين؟ ولفظة الهواء بإزاء المعنى الآخر؟ وهكذا؟ أو أن ذلك حصل عند أحدهم ثم اتبعه فيه الآخرون، والتزموا بقراره؟

(١) أن العقلاء العاديين لا يهتمون في مساعدة أولادهم بالطعام والشراب واللباس بقدر اهتمامهم في تعليمهم الكلام والنطق والكتابة والقراءة؛ لأنها الأهم بنظرهم فكيف بخالق السماوات والأرض؟

أما الأول فبعيد جداً بحساب الاحتمالات، وأما الثاني فغير مناسب مع وضع إنسان ما قبل اللغة البدائي، فإن حالة التبعية الجماعية لرئيس أو شيخ عشيرة مثلاً إنما حصلت في تأريخ الإنسان متأخراً عن ظاهرة اللغة بكثير<sup>(١)</sup>.

الخامس: ما في تقريرات بعض المراجع ذات صلة.

وحاصله: أن بيانية اللغة البشرية أعمق وأرسخ من بيانية بقية الأصوات الحيوانية في الدلالة على المقاصد، وعمق البيانية يتقوم برسوخ العلاقة بين اللفظ والمعنى بحيث تعد مرحلة أرقى من مرحلة التلازم والسببية الموجودة حتى في لغة الحيوانات وبقية الملازمات، وهي مرحلة الهوهوية والاتحاد، وإذا تأملنا في الفرق بين إشارات الأخرس ولغة الفصيح مع أن كليهما مندرج تحت عنوان الدلالة وجدنا أن بيانية اللفظ لمعناه أرسخ وأقوى من بيانية الإشارة الصادرة من الأخرس لنفس المعنى مع وجود قانون السببية فيها بناء على نظرية تداعي المعاني، مما يكشف عن كون العلاقة الوضعية أرقى من علاقة السببية، وهي علاقة الهوهوية<sup>(٢)</sup>.

لكن على الرغم مما ذكر من الأدلة النقلية على الوضع الإلهي فإن ما يشاهده الإنسان ويدركه في واقعه الخارجي مما يشهد له بأن قسماً من الوضع ناشئ من الاعتبارات البشرية، وليس بالضرورة من الخصوصيات، وكل إنسان يدرك في نفسه أنه مختار في وضعه للأسماء على مسمياتها، كأسماء

(١) بحوث في علم الأصول: ج ١، ص ٨٥.

(٢) الرافد في علم الأصول: ص ١٥٣.

الأعلام الشخصية والمحال التجارية وأسماء المدن والقرى والشوارع والاصطلاحات العلمية ونحو ذلك، ولا مجال للدليل في مخالفة الوجدان.

وعليه فكما لا مجال لإنكار الوضع الإلهي لا مجال لإنكار الوضع البشري أيضاً، فإن الأول يدل عليه العقل والنقل فضلاً عن البدهة؛ لبدهة أنه سبحانه كان ولم يكن معه شيء، ولا دليل على أنه سبحانه أقرّ غيره في وضع الألفاظ على المعاني، بل الدليل على خلافه.

كما أن الثاني يدل عليه الوجدان، بل والتأريخ البشري عبر الأجيال الطويلة يشهد أيضاً في تطور اللغات وكيفية تشعباتها وانتشارها وبلوغها حداً من التطور الكبير حتى اشتقت من اللغة الواحدة علوم متعددة، وقد اتفقت كلمة المؤرخين بحسب الاستقراء الخارجي والدراسة والتحليل لعلم اللغات أن الإنسان المفكر المبدع له سهم كبير في ابتداع اللغة والمشاركة في تطويرها، لاستدعاء الحياة والحاجات المادية والمعنوية إلى التطوير، كما أن التطور الفكري والعلمي وتطور أسلوب المعيشة هي ضرورات أخرى تدعو إلى تطوير أسلوب التفاهم والارتباط بين الناس، والملاحظ عدم المحدودية في اللغات، حيث نلاحظ تعدد الألسن في عالمنا هذا بصورة قد يصعب إحصاء اللغات المنتشرة بين الشعوب والأمم بصورة دقيقة.

كما يشهد تأريخ البشرية بنشوء لغات جديدة فضلاً عن اللهجات الخاصة وألسن جديدة بصورة تدريجية لم تكن معروفة أو معهودة من قبل.

ويعتقد البعض أن عدد اللغات الموجودة في عالمنا اليوم تصل إلى حوالي ثلاثة آلاف لغة، ويذهب آخرون إلى القول بأكثر من ذلك<sup>(١)</sup>. هذا مع غض النظر عن اللهجات التي تتعدد في اللغة الواحدة، وهذه الشواهد والقرائن الوجدانية والتاريخية تشهد لمساهمة الاعتبار البشري في الوضع، إلا أن القرآن الكريم ينص على أن الباري عز وجل هو الذي علم الإنسان البيان، وألممه النطق، وإن من آياته اختلاف الألسنة، وغير ذلك من أدلة تدل على أن الباري سبحانه هو أساس النطق والبيان.

ومع تمامية الدليل لا مجال لرده في كل طرف فيهما، فلا بد من الجمع بحيث يرتفع الخلاف إذاً، ومقتضى الجمع أن نقول: لا إشكال في أن بعضاً من الوضع كان من قبل الله سبحانه وتعالى، وقامت الأدلة عليه في الأمور التالية:

- ١ - أسماء الله سبحانه الحسنى وصفاته العليا<sup>(٢)</sup>.
- ٢ - أسماء أنبيائه وأوليائه عليهم السلام.
- ٣ - أسماء الأشياء التي علمها الباري عز وجل لأدم عليه السلام كما نصت عليه الأخبار.
- ٤ - أسماء الحقائق الشرعية بناء على ثبوتها كالصلاة والصيام والحج.

---

(١) دائرة المعارف (لمحمد فريد وجدي): ج ٨، ص ٣٦٤، (لغة).  
(٢) وهو ما ارتضاه الخليل وغيره من أعلام اللغة أيضاً، حيث ذهبوا إلى أن لفظ الجلالة بسيط وليس بمشتق، واللام جزء اللفظ، وإن الواضع له هو الله سبحانه، بل جميع أسمائه عرفت بتعليمه عز وجل، فهو المعرف فيها والمعرف بها، ويشهد له قول الصادق عليه السلام: ﴿اعرفوا الله بالله﴾ انظر مواهب الرحمن، ج ١، ص ١٥.

فإن الشارع استعملها في خلاف معانيها اللغوية، وقد جاء في القرآن الكريم كثير منها، كاستعمال ((الصلاة)) في الأفعال المخصوصة بعد وضعها في اللغة للدعاء، واستعمال ((الزكاة)) في القدر المخرج من المال بعد وضعها في اللغة للنمو، واستعمال ((الحج)) في أداء المناسك، المخصوصة بعد وضعه في اللغة لمطلق القصد كما في المعالم<sup>(١)</sup> وغيره<sup>(٢)</sup>.

فإن هذا الاستعمال إما عيّن هذه الألفاظ في معانيها الخاصة شرعاً فهو جعل تعييني بعد إلغاء المعاني اللغوية، أو التصرف فيها فهو نوع جعل واعتبار خاص، أو تعيّن نشأ من الاستعمال مع عدم إلغاء المعاني اللغوية، وكيف كان فإن هذا نوع من الوضع جعله الشارع واعتبره، وهذا الوضع وإن كان يختلف في طريقته - إذ قد يكون بعضه بواسطة الإلهام، وبعضه بواسطة الإيداع في الفطرة، وبعضه بواسطة الوحي، وبعضه بواسطة الخلق وما أشبه ذلك - إلا أنه في الجميع لم يكن خالياً من الخصوصية - ولو في الجملة - لمنافاته مع القاعدة العقلية التي تقبح على الحكيم ترجيح لفظ على آخر بلا مرجح.

وحيث إن آدم عليه السلام الذي علمه الباري الأسماء كلها أبو البشر وأصل الإنسان فابتدأ قسم من الوضع منه، وأخذ ينتشر في أجيال أبنائه شيئاً فشيئاً، وحيث إن الحياة الأولى والمجتمع الأول كان صغيراً وحاجاته أقل

(١) المعالم: ص ٣٥.

(٢) هداية المسترشدين: ج ١، ص ٣٩٧؛ تعليقة على معالم الأصول: ج ٢، ص ٢٤٥؛ حاشية شرائع الإسلام: ص ٢١٧.

فكان الوضع مناسباً لضروراته ومتطلباته كما هو الشأن عند العقلاء لدى استخدامهم للآلات والعلوم الآلية، فإنها تكون على قدر الحاجات، ولكن كلما تطورت الحياة وتوسع المجتمع وتوسعت حاجاته توسعت علومه وتجاربه، وأخذ يسد حاجاته ومتطلباته بمقتضى حكمته وعقله ونبوغه، خصوصاً في مثل الكلام واللغة التي هي من أهم وسائل التفاهم والارتباط بين البشر؛ فلذا توسع الوضع على حسب توسع المجتمع البشري، وهذا التوسع كان بمشاركة مباشرة من الإنسان نفسه كما يشهد به الوجدان في تطوير اللغات والاصطلاحات ونحو ذلك.

ومن الواضح أن الوضع البشري ليس دائماً ناشئاً من الخصوصيات الخاصة، وذلك لقصور الإنسان، ولو أدرك الخصوصيات لجعل ذلك؛ لأن هذا مقتضى الحكمة والعقل، ولكن حيث إنه لا يدرك كل الخصوصيات أو لا تهمه الخصوصيات وإن وجدت فإنه يستخدم الاعتبار في الجعل للتعبير عما يختلج في نفسه وضميره من مقاصد وأفكار.

وبذلك يظهر إمكان القول بأن أصل الوضع كان من الله سبحانه، وناشئاً من الخصوصيات الخاصة، ثم أوصله الله سبحانه إلى عباده عبر أنبيائه ﷺ أولاً، ثم بواسطة الإلهامات بعد أن أودع فيهم القابلية والاستعداد على النطق والكلام والفهم والتفهم، وهذا ما يفسر لنا بعض السبب في اختلاف اللغات والألسنة؛ لأنه سبحانه علم أنبياءه ﷺ لغات مختلفة، وبعثهم لأقوام مختلفين بسببه تعددت اللغات، ولعل لهذه الجهة

جعل الله سبحانه آية له يحتج بها على الناس، حيث يقول سبحانه: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافُ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَانِكُمْ﴾<sup>(١)</sup>.

وبعد ذلك فإما أن الله سبحانه علم أنبياءه ﷺ بقدر الحاجة والضرورة التي تتطلبها المجتمعات البدائية الأولى، أو أنه سبحانه علمهم ما هو أوسع من ذلك، لكنهم لم يبينوا جميع اللغة للناس؛ لأنهم يكلمون الناس على قدر عقولهم، فقصور مدارك البشر سببت تضيق البيان وتقديره على قدر الأفهام والحاجات، فاكتفوا بتعليمهم الأصول والكليات والأوضاع الخاصة، ومنهم تعلم الناس، وأخذوا هم أيضاً يضعون الألفاظ على المعاني بحسب حاجاتهم وتطورهم، وبهذا التفسير نجمع بين القولين كما نجمع بين الأدلة.

وهذا لا يتنافى مع الروايات الدالة على أن الله سبحانه علم آدم ﷺ أسماء البحار والجبال والأودية؛ إذ يمكن حمله على الأسماء الكلية، وأسماء الأنواع، ومنها اشتقت التسميات الأخرى كما يشهد به الوجدان في وضع الاصطلاحات اليوم وأسماء الأعلام، فإنهم من الكلي يشتقون التسميات الجزئية الأخرى، ويضعونها على معانيها.

ولعل هذا ما ورد عن الإمام الصادق ﷺ في كتاب توحيد المفضل بن عمر في الرد على الدهرية:

تأمل يا مفضل ما أنعم الله تقدست أسماؤه على الإنسان من هذا النطق الذي يعبر به عما في ضميره وما يخطر بقلبه وينتجه فكره، وبه يفهم عن غيره

(١) سورة الروم: الآية ٢٢.

ما في نفسه، ولولا ذلك كان بمنزلة البهائم المهملة التي لا تخبر عن نفسها بشيء، ولا تفهم عن خبر شيئاً، وكذلك الكتابة التي بها تقيد أخبار الماضين للباقيين، وأخبار الباقيين للآتين، وبها تحلّد الكتب في العلوم والآداب وغيرها، وبها يحفظ الإنسان ذكر ما يجري بينه وبين غيره من المعاملات والحساب، ولولاه لانقطع أخبار بعض الأزمنة عن بعض، وأخبار الغائبين عن أوطانهم، ودرست العلوم، وضاعت الآداب، وعظم ما يدخل على الناس من الخلل في أمورهم ومعاملاتهم، وما يحتاجون إلى النظر فيه من أمر دينهم، وما روي لهم مما لا يسعهم جهله، ولعلك تظن أنها مما يخلص إليه بالحيلة والفتنة، وليست مما أعطيه الإنسان من خلقه وطباعه، وكذلك الكلام إنما هو شيء يصطوح عليه الناس فيجري بينهم، ولهذا صار يختلف في الأمم المختلفة باللسن مختلفة، وكذلك الكتابة ككتابة العربي والسرياني والعبрани والرومي وغيرها من سائر الكتابة التي هي متفرقة في الأمم. إنّها اصطلحوا عليها كما اصطلحوا على الكلام، فيقال لمن ادعى ذلك: إنّ الإنسان وإن كان له في الأمرين جميعاً فعل أو حيلة فإن الشيء الذي يبلغ به ذلك الفعل والحيلة عطية وهبة من الله عزّ وجلّ له في خلقه، فإنه لو لم يكن له لسان مهياً للكلام وذهن يهتدي به للأمر لم يكن ليتكلّم أبداً، ولو لم تكن له كفّ مهياً وأصابع للكتابة لم يكن ليكتب أبداً، واعتبر ذلك من البهائم التي لا كلام لها ولا كتابة، فأصل ذلك فطرة الباري جلّ وعزّ وما تفضّل به على خلقه، فمن شكر أثيب، ومن كفر فإن الله غنيّ عن العالمين<sup>(١)</sup>.

(١) التوحيد: ص ٣٩-٤٠؛ البحار: ج ٣، ص ٨٢، الخبر المشهور بتوحيد المفضل.

ونلاحظ أن الرواية أرجعت أصل النطق والاستعداد للتعبير عما في الضمير من أفكار وخطرات إلى الله عزّ وجلّ، وأما الكلام فأرجعته إلى اصطلاحات الناس وأوضاعهم.

ولا يخفى أنها وإن أرجعت الكلام إلى اصطلاح الناس إلا أنها لا تنفي وجود خصوصية بين الألفاظ والمعاني وإن كان ربما يقال: إن الاصطلاح ظاهر في الاعتبار.

وواضح أن هذه الرواية لا تنفي أن يكون قسم من الاصطلاح ناشئاً من الله سبحانه، فبضميمتها إلى الآيات والروايات المتقدمة قد يفهم من الجمع بينها ما ذكرناه من أن أصل الوضع في الكلّيات وبقدر الحاجة الأولية كان منه سبحانه، ثم تفرع واتسع وانتشر بسبب وضع البشر أنفسهم، ولعل هذا ما يظهر من كلمات بعض الأعلام.

فمضافاً إلى ما عرفته عن مبنى المحقق النائيني عليه السلام <sup>(١)</sup> قال المحقق الرشتي عليه السلام في البدايع: إن مخاطبة الله سبحانه لأول مخلوقه القابل للخطاب قبل خلق البشر أمر ثابت ضروري لجميع أهل الأديان، فلا بد من ثبوت وضع في الجملة للألفاظ حتى تصح المخاطبة، كما أن خطاب الله لأدم بعيد خلقته، بل ومكالمة بعض الملائكة معه ليس مما ينكر، بل القرآن المجيد صريح في خطاب الله للملائكة كآية الأمر بالسجود، فثبت أن طائفة من الألفاظ كانت موضوعة لمعانيها من دون مدخلية فيه للبشر، وأيضاً القرآن المجيد مما ليس للبشر في وضع ألفاظه مدخلية، وقد ثبت بالقطع وجودها

(١) أجود التقريرات: ج ١، ص ١٩؛ فوائد الأصول: ج ١، ص ٣٠-٣١.

قبل خلق البشر، كما أنا نعلم أن جملة من اللغات من اصطلاحات أربابها، فكيف يقال: إن جميع اللغات واضعها الله تعالى؟<sup>(١)</sup>.

وقريب منه ما قاله السيد الأستاذ عليه السلام في الأصول: الظاهر أن الوضع من الله ومن غيره، أما الأول فلما نقل من أقواله سبحانه، فإنه دال على خلقه اللفظ لإفادة المعنى، ولا دليل على أنه كان متبعاً لوضع غيره، وأما الثاني فلما نشأه خارجاً، فالقول بأنه منه فقط أو من غيره فقط لا يستند إلى دليل<sup>(٢)</sup>.

وفي تقريرات السيد الصدر عليه السلام: نحن لا نملك برهاناً قاطعاً على نفي إلهية الوضع، وأن الوضع ونشوء ظاهرة اللغة في حياة الإنسان كان من صنع نفسه مئة بالمئة، بل من المحتمل أن تكون قد بدأت هذه الظاهرة في حياة الإنسان أول ما بدأت بتدخل وعناية من الله سبحانه وتعالى بأن يكون قد ألهم آدم فعلمه الأسماء والألفاظ وكيفية استخدامها في مجال نقل أفكاره وخواتمه إلى الآخرين، بل فرضية الإلهام بأصل اللغة لعلها هي المناسبة مع ما هو الملاحظ في جملة من النصوص الدينية التي تؤكد على أن الخليفة الأولى من البشر - آدم وزوجته - كانا على معرفة واطلاع بلغة مكنتهما من الحوار والتفاهم فيما بينهما قبل أن يهبطا إلى الدنيا، ويمارسا نشاطهما الطبيعي والاجتماعي فيها، وهذا من المستبعد جداً أن يحصل من دون افتراض إلهام رباني كان بذرة في طريق نشوء هذه الظاهرة بعد ذلك في حياة الإنسان<sup>(٣)</sup>.

(١) بدائع الأفكار: ص ٥١، حجري ((بتصرف قليل)).

(٢) الأصول: ج ١، ص ١٧.

(٣) بحوث في علم الأصول: ج ١، ص ٨٦، (بتصرف).

وقد صرح السيد السبزواري رحمته الله في مواهب الرحمن بعين ما ذكرناه وارتضيناه <sup>(١)</sup>.

وما ذكرناه لم يكن من مختصات المعاصرين، بل هو ما صرح به القدماء أيضاً من الفريقين، ففي مبادئ الوصول إلى علم الأصول قال العلامة الحلبي رحمته الله: ذهب جماعة إلى أن اللغة توقيفية لقوله تعالى: ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾ وقوله تعالى: ﴿وَاخْتَلَفُ الْأَلْسِنَاتِ﴾ <sup>(٢)</sup> والمراد به اللغات.

وقال أبو هاشم: إنها اصطلاحية؛ لقوله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانٍ قَوْمِهِ﴾ <sup>(٣)</sup> وقال ابن فورك والجمهور: اللغات توقيفية علمها الله بالوحي، أو خلق الأصوات أو العلم الضروري في بعض العباد بها، وعزى توقيفيته إلى الأشعري، ومحققو كلامه كالقاضي أبي بكر الباقلاني وإمام الحرمين وغيرهما لم يذكروه.

وقال أكثر المعتزلة: هي اصطلاحية، أي وضعها البشر، وحصل عرفانها لغيره بالإشارة والقرينة كالطفل، وقال أبو إسحاق الاسفراييني: القدر المحتاج إليه منها في التعريف توقيفي، وغيره محتمل له، وقيل عكسه، وتوقف كثير <sup>(٤)</sup> وفي ميزان الأصول ذكر اختلاف الأقوال مع أدلتها بما يقارب

(١) مواهب الرحمن: ج ١، ص ١٨٢-١٨٣.

(٢) سورة الروم: الآية ٢٢.

(٣) سورة إبراهيم: الآية ٤.

(٤) مبادئ الوصول: ص ٥٨-٥٩؛ حاشية البناني على جمع الجوامع: ج ١، ص ٢٦٧؛ وانظر تهذيب الأصول: ص ٦١-٦٢؛ كشف اصطلاحات الفنون والعلوم: ج ٢، ص ١٧٩٩.

ذلك<sup>(١)</sup>، بل وصرح بعض علماء البلاغة أيضاً بأنه سبحانه هو الواضع لأسمائه وأسماء الملائكة وبعض المقربين، ثم علّم غيره وحيّاً أو بنحو آخر<sup>(٢)</sup>.

وأنت ترى أن القائلين بالاصطلاح والاعتبار لا ينفون أن يكون بعض الوضع قد نشأ من الخالق تبارك وتعالى وأنبيائه ﷺ، كما أن القائلين بالتوقيف على الوضع الإلهي ساكتون عن مساهمة البشر في الوضع، ولعل كلا المذهبين سكت عن الطرف الآخر لوضوحه، فإن القائلين بالوضع البشري يسلمون في دلالة الآيات على أن بعض الوضع كان منه سبحانه لما بيناه من الأدلة، بل لولا أن يكون له سبحانه وضع في بادئ الأمر يستحيل أن يكون الوضع من البشر منحصراً للزوم التسلسل؛ لأن الوضع البشري يستلزم التوافق والتعاهد فيما بينهم عليه، وهذا يتطلب لغة للتفاهم حتى يتم التوافق، فحينئذ يعود السؤال ثانية إلى تلك اللغة الأولى، وهكذا حتى يتسلسل أو يلزم الدور<sup>(٣)</sup>، ولا مجال للتخلص من هذين المحذورين إلا بالقول بالوضع الإلهي أولاً.

وأما قول المعتزلة بأن العرفان الأول بين البشر حصل بالإشارة والقرينة كالطفل مخالف للوجدان، مضافاً إلى أنه مخالف للآيات والروايات، فضلاً عن فقدانه الدليل.

(١) للسمرقندي من علماء العامة في القرن السادس الهجري، ميزان الأصول: ج ١، ص ٥٤٩-٥٥١.

(٢) المدرس الأفضل: ج ١، ص ١٢.

(٣) والقول بالاعتتماد على لغة الإشارة أو الكتابة ونحوهما لا يصح لرفع الدور؛ لاحتياجها إلى التوافق على الوضع قبل الاستعمال، وإلا اختلت دلالتها.

فتحصل من ذلك: أن القول بالاعتبار لا ينفي الوضع الإلهي، كما أن الوضع الإلهي لا ينفي الاعتبار العقلائي لقيام الضرورة والوجدان على مساهمة البشر مساهمة كبيرة في تطوير اللغات وتوسيعها.

وبهذا يظهر أن قول المشهور من علمائنا الأصوليين بالاعتبار أيضاً ربما لا ينفي الوضع الإلهي، إلا أن مصب كلامهم على اللغة بما هي كل متكامل، وليس التطور التدريجي، وبهذا يظهر أن الوضع اللغوي ليس له قاعدة واحدة ثابتة وعامة، بل يختلف من جهة لأخرى، فقد حصل في كلياتها وأسسها من الله سبحانه، وكان للخصوصيات الخاصة، ثم توسع وتطور من قبل البشر، وهذا قد يكون للخصوصيات، وقد يكون للاعتبارات كما يشهد له البرهان فضلاً عن الوجدان.

كما أن الوضع الاعتباري لا دليل على حصره في التعهد أو الالتزام أو غير ذلك، بل الكل ممكن وواقع، كما أن بعضه ينشأ من التعيين بسبب الجعل وبعضه ينشأ من التعيين بسبب الاستعمال والأنس، كما يظهر أيضاً أن ما ذهب إليه السيد الصدر عليه السلام من التقارن والاستجابة الشرطية <sup>(١)</sup> ينطبق في بعض الموارد لا في جميعها، مضافاً إلى أنه متأخر عن الوضع؛ لأن التعبير عن الصورة الذهنية مما يحتاج إلى اختيار لفظ فضلاً عن العلم بالوضع، فتدبر.

ويتحصل: أن طريق معرفة الوضع هو النقل لا العقل، وهو إما التواتر أو بأخبار الآحاد، كما أن اللغات قسمان: بعضها مما لا يقبل التشكيك كالأرض والسماء والحرّ والبرد مما علم بوضعها وحدود معانيها، وطريقه

(١) بحوث في علم الأصول: ج ١، ص ٨١-٨٣.

هو الأول سماعاً أو نصاً، أو فهم منه بالترديد بالقرائن، وقسم منها مما يقبل التشكيك وطريقه الآحاد عادة<sup>(١)</sup>، فإذا استفيد المعنى الحقيقي أو المجازي منه فيها، وإلاّ تمسك بعلاقتها كما ستعرف، فتأمل.

---

(١) انظر أيضاً كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم: ج ٢، ص ١٧٩٩-١٨٠٠؛  
والفوائد الحائرية: ص ٤٧٧.

## المطلب الثالث: في أثر الوضع في عملية الاستنباط

لعل سائلاً يقول: سواء قلنا: إن الوضع إلهي أم بشري أم مشترك فما هي الثمرة التي تترتب عليه في مقام العمل؟ وقبل الإجابة عن ذلك نقول: إن الظاهر من تتبع كلمات الأعلام أنهم لم يذكروا وجهاً للحاجة إلى مباحث الوضع ومدى ارتباطها بعلم الأصول وغرضه في الفقه، فضلاً عن بيان الثمرة، ولعلمهم لم يجدوا لذلك ثمرة تذكر؛ لذا أعرضوا عنها مع دأبهم عن عدم الغفلة حتى عن الجزئيات، بل إن بعض المراجع (دام ظلّه) صرح - كما في تقريراته - بعدم توقف البحث الأصولي عليه على الصعيدين العلمي والعملي<sup>(١)</sup>، ولعل لهذه جعلوا مباحثه من مبادي علم الأصول أو من مقدماته، إلا أنه ربما يمكن الإشارة إلى بعض الثمرات العملية التي تترتب على الخلاف المذكور فضلاً عن كلفه.

وعليه فإن ثبتت الثمرة يصبح من أمهات المسائل التي ينبغي جعلها من مسائل العلم، ومن هنا نتعرض للإجابة عن السؤال من جهتين:

الأولى: جهة أصل الوضع.

الثانية: جهة كلفه.

أما الجهة الأولى فالظاهر أن الثمرة تظهر في موارد عدة:

الأول: في حجية الظواهر؛ لأن معرفة الواضع تقود إلى معرفة أسلوب كلامه وبيانه، ومنها يتوصل إلى فهم مقاصده وأغراضه، ويختلف الحال بين

(١) الرافد في علم الأصول: ص ١٦٢.

ما إذا كان الواضع هو الخالق عز وجل أو كان بشراً، فإنه على الأول لا مجال لفهم خطابه إلاّ عبر أنبيائه وأوليائه عليهم السلام؛ لعدم إحاطتنا بالملاكات والمقاصد الحقيقية التي وضع الله سبحانه الألفاظ للدلالة عليها.

وعليه فلا مجال لتفسير كلمات الشارع في الأحكام والآداب والسنن بما نفهمه نحن أو يفهمه العرف من دون الرجوع إلى الحجج التي جعلها الله سبحانه ناطقة باسمه، فإن ظواهر الألفاظ الشرعية لا تكون بنفسها حجة علينا ما لم نستظهرها من المعصومين عليهم السلام، أو نقطع وجداناً بالمراد الجدّي منها<sup>(١)</sup>، وهذا ما ربما ينسجم مع مبنى الأخباريين المنكرين لحجية ظواهر الكتاب على ما ينسب إليهم، بخلاف ما إذا قلنا بالوضع البشري، فإن القانون الحاكم عند الواضع وغيره واحد، فتكون الظواهر حجة مطلقاً حتى ظواهر الكتاب؛ لأن الشارع دل بمثل قوله سبحانه: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانٍ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ﴾<sup>(٢)</sup> وقوله صلى الله عليه وآله: ﴿إنا - معاصر الأنبياء - أمرنا أن نكلم الناس على قدر عقولهم﴾<sup>(٣)</sup> على أنه لا يتكلم إلاّ بالطرق المعروفة لدى العقلاء.

ومن الواضح أن الفرق المذكور بين المبنيين مما تترتب عليه الكثير من الشار الفقهية العملية، كما أنه لا ينحصر بباب دون باب، بل يجري في كل الأبواب، فتخرج ظواهر الآيات عن الحجية؛ لأنها تصبح مجملة، وحينئذ

(١) وإنما قلنا وجداناً لا تعبداً لأن الخطاب التعبدي - على هذا - بحاجة إلى فهم وقطع ذاتي كما لا يخفى. وإلاّ كان دوراً صريحاً.

(٢) سورة إبراهيم: الآية ٤.

(٣) مرآة العقول: ج ١، ص ٧٦.

فإن حصلنا على بيان لها في كلمات المعصومين عليهم السلام أو فعلهم أو تقريرهم أو قطعنا بالمراد منها فيها، وإلا كان المرجع هو العمل بالاحتياط لإحراز الامتثال وفراغ الذمة.

الثاني: في الحقائق الشرعية كالعبادات والمعاملات - بناء على ثبوتها- فإن الشارع أسس العبادات بنحو جديد يغير معانيها اللغوية كما في مثل الصلاة والزكاة والحج، كما أنه غير حقائقها التي كانت قبل الإسلام إلى حقائق جديدة، فإن الصلاة والحج في الجاهلية كانا: ﴿مُكَاءً وَتَصَدِيَةً﴾<sup>(١)</sup> كما أشار إليه القرآن، والصوم كان: (سكوتاً) كما أشار إليه في قصة مريم عليها السلام<sup>(٢)</sup>، إلا أن الشارع جعل حقائق الثلاثة المذكورة مغايرة تماماً لمعناها اللغوية والعبادي.

كما أنه في المعاملات وإن أمضى الأسلوب العقلاني منها إلا أنه زاد وأنقص منها بحسب ما أراده في الإسلام، كالطلاق البائن فإنه كان ظهاراً قبل الإسلام إلا أن الشارع جعله غير بائن بشرط أن يكفر الزوج، كما أشرط شروطاً خاصة في المطلق كالاختيار والمطلقة كالطهر من المواقعة والصيغة، وكذا النكاح فإن نكاح الشغار كان متعارفاً في الجاهلية إلا أن الإسلام ألغاه.

وكيف كان، فإننا في العبادات والمعاملات إذا قطعنا من الأدلة بالحقيقة الشرعية التي يريدها الشارع في الصلاة والحج والزكاة وكذا الطلاق

(١) سورة الأنفال: الآية ٣٥.

(٢) سورة مريم: الآية ٢٦.

والنكاح والبيع وحدودها المحققة لها مصداقاً فيها، وإذا شككنا في ذلك لاحتمال مدخلية شرط أو جزء أو قيد فمقتضى القاعدة هو العمل بالاحتياط، ولا مجال لإجراء البراءة؛ لدخوله في صغريات العنوان والمحصل، ويرجع الشك فيه إلى الشك في الامتثال.

وإذا قلنا بالتفصيل بين العبادات والمعاملات وقلنا بأن الأولى من الحقائق الشرعية والثانية من الحقائق العرفية التي أمضاها الشارع فإنه يجب الاحتياط في الأولى؛ لأنه عنوان ومحصل، بخلاف الثانية؛ إذ يجوز العمل بالبراءة فيها؛ لأن الشك في كل شرط أو جزء أو قيد يمكن إجراء أصالة العدم فيه؛ والمفروض أن الشارع ما جاء بشيء جديد غير ما تعارف عليه الناس.

الثالث: في الصحيح والأعم، فإنه على الوضع الإلهي لا مجال للبحث في أن الألفاظ الشرعية موضوعة للأعم؛ لأن وضع الحكيم كلامه على الفاسد من المعاني مناف للحكمة لعدم الفائدة منه، وقد عرفت أن الشارع لا يضع الألفاظ على المعاني إلا للخصوصية، ولا خصوصية للفاسد حتى يسميها الشارع صلاة أو حجاً أو صياماً.

وعليه فإن الصلاة الفاقدة لجزء أو لشرط تكون فاسدة، وتخرج عن مسمى الصلواتية، وحينئذ يجب فيها الإعادة والقضاء ومراعاة الاحتياط، بخلاف ما إذا قلنا: إن الواضع بشري فإنه يمكن أن يصب الشارع كلامه على الصحيح، ويمكن على الأعم؛ لأن المفروض أنه لم يخرج عن الطريقة المتعاهدة بين البشر.

لعل هذه بعض الثمار التي تترتب على أصل الوضع، ولكن قد يقال بأن ما ذكر وإن كان صحيحاً في بدو النظر ومجرداً عن ملاحظة الأدلة الأخرى إلا أننا إذا ضممنّا إليها القاعدة العقلية التي مفادها قبح محاوره الحكيم الناس بما لا يفهمون تصبح الثمرة المذكورة غير تامة؛ لأن الشارع حكيم، والحكيم لا يخرج عن ضوابط الحكمة في مقام التفهيم والتفهم، ومادام ملتفتاً إلى قصور البشر عن درك ملاكاته ومقاصده فإنه لا مجال في مقتضيات الحكمة إلا أن يخاطبهم بما يفهمون، وإلا كان مخللاً بغرضه.

وعليه فإنه حتى إذا كان للشرع وضع خاص في التعبير عن مقاصده إلا أنه مادام يعلم بعدم توصل عموم الناس إليه تصبح مخاطبتهم به منافية للحكمة، ومبطلّة لحجية أقواله؛ لأن الحججة إنما تكون حجة إذا وصلت إلى العبد وفهم المطلوب منها، وهذا لا يتم إلا إذا غير الشارع أسلوبه، وكلم الناس على قدر ما يفهمون وإن كان وضعه يختلف عن أساليبهم.

ومن الواضح أن العقلاء يعتبرون الظواهر حجة من أي متكلم كان، وقد انفقت الكلمة على أن كلام الشارع منصب إلى فهم العرف والعقلاء، ولولا ذلك لبطلت حججه، وبهذا يتطابق الشرع والعقل والعرف في الخطابات الشرعية.

وبذلك لا يبقى مجال لإلغاء حجية ظواهر الكتاب ولا الاحتياط في الحقائق الشرعية ما دام الشارع لم يبين المراد، فإن العرف يفحص عن المراد بالمقدار الممكن، ثم يعمل بأصالة العدم في صورة عدم الوجدان؛ لأنه أسلوب العقلاء، كما يمكن أن يضع الشارع ألفاظه للأعم من

الصحيح والفاقد، وحينئذ لا يبقى إطلاق لوجوب العمل بالاحتياط في صورة الشك.

نعم قد يقال: حتى إذا ضمنا القاعدة العقلية المذكورة إلا أنها لا تمنع من أن يتكلم الشارع بما يريده لا بما يفهمه الناس، ويمكن إيصال مراده إلى الناس بطريقتين:

**الطريق الأول:** الأنبياء والأولياء عليهم السلام، فإنهم مكلفون بالتبليغ وإيصال مقاصد الشرع إلى البشر، فكما يأخذ الناس من الأنبياء عليهم السلام أحكامهم وآدابهم في كل صغيرة وكبيرة فكذلك في غيرها، وهل الخطاب الإلهي للبشر إلا ما يتعلق بتوجيههم وتعليمهم وتهذيبهم؟ وهذا ما يمكن تبليغه إلى الناس بواسطة الأنبياء وان كانوا لا يفهمونه أولاً وبالذات؛ ولذا أمر تبارك وتعالى بالاعتناء والتأسي بهم، بل قال: ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾<sup>(١)</sup> وقال سبحانه: ﴿مَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا﴾<sup>(٢)</sup> وهذا هو المعمول عليه بين جميع الأمم، حيث يقتدون بأنبيائهم عليهم السلام، وعليه فلا يلزم من مخاطبة الناس مخالفة للحكمة مادام يرسل تبارك وتعالى من يبين المراد.

**الطريق الثاني:** العقل، فإنه مستقل بالحكم فيما إذا قطع بالمراد المولوي بلزوم العمل به، وإذا قطع بعدم المراد لعدم التكليف فيه يعمل بالبراءة؛ لقبح العقاب بلا بيان.

(١) سورة النساء: الآية ٥٩.

(٢) سورة الحشر: الآية ٧.

وفي صورة الإجمال وعلمه بالطلب وجهله بالمطلوب يستقل بالحكم بالاحتياط؛ لدفع الضرر المحتمل والشك في الامتثال، وهذا ليس من منفيات الحكمة؛ لأن ما ينافي الحكمة عدم البيان مع الحاجة إليه أو عدم الوصول إليه، ومع وجود حكم العقل فهو بيان، وربما يناقش في الطريقتين المذكورين معاً.

أما الأول فلأن الاعتماد عليه يستلزم أحد محذورين: إما الدور أو التناقض. أما الدور فلأن القول بأن فهم مراد الشارع مما يتوقف على بيان الأنبياء ﷺ يستلزم حجية ظواهر الألفاظ النبوية، وهي متوقفة على أمر الله سبحانه وتعالى بالأخذ بها، وحجية الأمر الإلهي بذلك يتوقف على حجية ظهوره، فتتوقف حجية الظواهر الإلهية على حجية الظواهر الإلهية بأكثر من واسطة وهو دور مضممر.

وأما التناقض فلأن حجية إخبارات النبي ﷺ إن دل عليها الكتاب العزيز فهي تتوقف على حجية ظواهر الكتاب، وقد أنكرتم حجية ظواهر الكتاب، وإن دل عليها قول النبي ﷺ أو فعله فتثبت حجية الظواهر مطلقاً؛ لأنه لولا ذلك لبطل ظاهر كلام النبي ﷺ أيضاً، وحينئذ فإن أثبتتم حجية ظاهره بظاهره لزم الدور، وإن أثبتتم حجية ظاهره بواسطة الظهورات العقلائية ثبت المطلوب في أن كل ظاهر حجة.

ويتلخص: أن إنكار حجية ظواهر الألفاظ الإلهية يستلزم إنكار حجية الظواهر النبوية أيضاً، وهو باطل بضرورة العقل والدين، فلم يبق إلا القول بأن الوضع عقلائي وخطاب الشارع لم يختلف عن أسلوب العقلاء ومحاوراتهم وضعاً واعتباراً، فيثبت كلام المشهور، وتبطل الشار المذكورة.

وأما الثاني فلأن العقل يعتمد في جملة من أحكامه على المقدمات الشرعية اللفظية، كحكم العقل بثبوت مفهوم الشرط في الجمل الشرطية التي يترتب عليه انتفاء الحكم بانتفاء شرطه، وكذا الكلام في مفهوم الغاية والوصف والعدد والحصر ونحو ذلك.

فإنه لولا المقدمة اللفظية لا يمكن للعقل أن يحكم بثبوت المفهوم أو عدمه، وحينئذ فإن ما ذكرتم من إمكانية أن يكون العقل مبيناً كافياً للتكليف أخص؛ لحاجته في جملة من الموارد إلى بيانات الشارع نفسه، ولولا أن تكون للألفاظ الشرعية ظهورات وأن هذه الظهورات حجة لبطل حكم العقل أيضاً، فيكون من قبيل السالبة بانتفاء الموضوع. هذا أولاً.

وثانياً: لولا تطابق ما يدركه العقل ويفهمه من ظواهر الألفاظ لم يبق مجال لحجية العقل؛ لعدم القول بالفصل في الأحكام العقلية بين ما كانت مقدماته لبية أو لفظية، فحينئذ يلزم إلغاء حجية العقل أو نقض الغرض من حجيته وهو واضح البطلان.

فيتحصل مما تقدم: أن اعتبار الشارع حجية العقل في المستقلات العقلية وغير المستقلات العقلية كاشف عن عدم مغايرته لأفهام العقلاء في بيانه، وإلا كان مخللاً بغرضه، وعلى هذا الأساس بين التطابق بين ألفاظه وأفهام العقلاء، في مثل قوله سبحانه: ﴿هَذَا بَيَانٌ لِّلنَّاسِ﴾<sup>(١)</sup> وقوله سبحانه: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ﴾<sup>(٢)</sup> وقولهم **لِللَّامِئَاتِ**: ﴿نحن - معاشر الأنبياء - أمرنا أن نكلم الناس على

(١) سورة آل عمران: الآية ١٣٨.

(٢) سورة النساء: الآية ٨٢.

قدر عقولهم ﴿<sup>(١)</sup>﴾ وقوله ﷺ: ﴿خاطبوا الناس على قدر عقولهم﴾ ﴿<sup>(٢)</sup>﴾ إلى غير ذلك من الأدلة والشواهد التي تمسك بها الأصوليون لإثبات حجية ظواهر الكتاب رداً على استدلال الأخباريين بالعدم.

ومن الواضح أن إطلاق قوله سبحانه: ﴿بَيِّنَاتٌ لِّلنَّاسِ﴾ ﴿<sup>(٣)</sup>﴾ وإطلاق أمره لعموم الناس بالتدبر بالقرآن دليل على حجية ظواهره عليهم، وإلا لقيد البيان ببعض الناس، ولقيد أمره بالتدبر ببعض الناس أيضاً، كما أن قدر العقول الذي يتكلم الأنبياء به لا يختص بالمعاني، بل يشمل الألفاظ أيضاً؛ لأن اللفظ نطاق المعنى وقالبه كما بيناه، فالإهمال أقل من قدر العقول، والإجمال إن نشأ من المتكلم كان أقل من قدر العقول، وإن نشأ من فهم السامع أمكن أن يكون أكبر.

وبهذا تظهر قوة قول المشهور، وإن الشارع لم يؤسس لنفسه وضعاً خاصاً يخالف وضع العقلاء وأساليبهم في المحاورات، وحيثئذ تبطل الثمار الثلاث المذكورة.

هذا والإنصاف إمكان الإجابة عن هذه المناقشات:

أما المناقشة الأولى فيمكن أن نقول فيها: إن حجية ظواهر الألفاظ النبوية لا تتوقف على الأمر الشرعي بها حتى يلزم ما ذكرتم من المحذورين،

---

(١) الكافي: ج ١، ص ٢٣، ح ١٥؛ الكافي: ج ٨، ص ٢٦٨، ح ٣٩٥؛ أمالي الصدوق:

ص ٥٠٤، ح ٦٩٣؛ روضة المتقين: ج ١، ص ١٩٢.

(٢) الفتوحات المكية: ص ٧٥٥.

(٣) سورة آل عمران: الآية ١٣٨.

وإنما تتوقف على صدق الأنبياء ﷺ ومبعوثيتهم، وهما ثابتتان بواسطة الإعجاز، فإن أقوى حجة ودليل على صدق الأنبياء ﷺ وحقانية دعواتهم هو الإعجاز كما ثبت في علم الكلام، وحينئذ يحكم العقل بحجية أقوالهم وأفعالهم؛ لأنهم يوصلون الحجج الإلهية إلى العباد؛ ولذا انفقت الكلمة على أن الأمر بالطاعة في مثل قوله سبحانه: ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ﴾<sup>(١)</sup> إرشادي، فيرتفع الدور؛ لأن حجية ظواهر ألفاظهم تتوقف على صدقهم، وصدقهم يتوقف على الإعجاز وليس على الأمر الإلهي، ثم بعد ثبوت حجية أقواله وأفعاله ﷺ نخبرنا بحجية ظواهر الكتاب، كما نخبرنا بأن أسلوب الشارع لم يخرج عن أسلوب المحاورات العقلائية، فلا دور.

نعم لعل لقائل أن يقول: إن ارتفاع الدور لا يثبت الثمرة المذكورة؛ لأن ثبوت حجية الظواهر النبوية يثبت حجية الظواهر الإلهية أيضاً؛ لعدم القول بالفصل، وللإجماع على أن الشارع الحكيم لم يخرج عن الأساليب العقلائية في الحوار والكلام.

وأما المناقشة الثانية فيمكن أن نقول فيها بأن العقل وإن كان يعتمد في جملة من أحكامه على المقدمات الشرعية إلا أنه يمكن أن تكون المقدمات الشرعية ثابتة بواسطة الأنبياء ﷺ، وليس بالضرورة أن تكون شرعية مباشرة، وعليه فإن احتياج العقل إلى المقدمات الشرعية لا يصلح دليلاً على بطلان الوضع الإلهي.

(١) سورة النساء: الآية ٥٩.

إلا أن يقال: إن الوجدان الخارجي دَلَّ على ورود المفاهيم في الآيات القرآنية، ولذا التزم الفقهاء بالاستدلال بها بلا توقف على الإتيان من النبي ﷺ فقط، كقوله سبحانه: ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا فَابْعَثُوا حَكَمًا مِّنْ أَهْلِهِ وَحَكَمًا مِّنْ أَهْلِهَا﴾<sup>(١)</sup> وقوله سبحانه: ﴿إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا﴾<sup>(٢)</sup> وقوله سبحانه: ﴿وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا﴾<sup>(٣)</sup> إلى غيرها من آيات الأحكام الشرعية، وكذا الغاية مثل: ﴿ثُمَّ أَمْثُوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ﴾<sup>(٤)</sup> وقوله سبحانه: ﴿وَإِنْ كُنْتُمْ مَّرْضَىٰ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ﴾<sup>(٥)</sup>.

وكيف كان، فإنه على الرغم مما قيل أو ربما يمكن أن يقال في إظهار الفرق بين قول المشهور وغيرهم فإن الظاهر أنه لا يمكن أن يقاوم الاطمئنان الحاصل من مجموع الأدلة اللفظية واللبية وتضافرها على عدم اختلاف أسلوب الشارع الحكيم عن أسلوب المحاورات العرفية والعقلانية، وعدم انفراده بأسلوب خاص يستوجب إلغاء حجية ظواهره وآياته وعدم جواز العمل بها إلا بعد فهمها عبر الأنبياء والأئمة عليهم السلام، كما استدل به الأصوليون في رد مبنى الأخباريين، وعلى فرض التسليم ببعض ما ذكر فإنه لا مجال للتسليم به مطلقاً، بحيث نلغي قول المشهور بالمرّة.

(١) سورة النساء: الآية ٣٥.

(٢) سورة الحجرات: الآية ٦.

(٣) سورة المائدة: الآية ٦.

(٤) سورة البقرة: الآية ١٨٧.

(٥) سورة النساء: الآية ٤٣.

وعليه ففعل الحق الحقيق هو القول بالتفصيل بين بعض الخفايا والأسرار الوضعية التي لا مجال لعموم البشر الاطلاع عليها إلا بواسطة الأولياء والأنبياء عليهم السلام، وهذا مما لا إشكال في وقوعه في الشريعة، وقامت الأدلة عليه، وأمرنا بالرجوع فيه إلى أهل الذكر والأئمة عليهم السلام، وبين غيرها من الظواهر والحجج التي هي ملقاة إلى عموم الناس؛ لتكون حجة لهم وعليهم، وبهذا ربما يجمع بين القولين كما يجمع بين أدلتهم التي قد يستظهر منها التعارض.

كما أن الاستقراء التام أو شبهه في الشريعة وأدلتها وأحكامها أوصلنا إلى أن ما كان ظاهره حجة على عموم الناس قد أحرز، وأحصاه العلماء وأهل الفن بواسطة البحث والتحقيق والرجوع إلى الأئمة عليهم السلام، وما كان غير ذلك قد بينه الأئمة عليهم السلام، وعرفوه لنا، كما هو مذكور مسطور في الكتب الفقهية والروائية، وهو ظاهر بين بأدنى تتبع وتحقيق.

وبذلك يظهر وجه اتفاق الكلمة بين الأعلام على أن الألفاظ الشرعية منصبة إلى المفاهيم العرفي، ولم تختص بألفاظ ولا وضع خاص يستوجب مراعاة الاحتياط في الموارد المشتبهة بعد الفهم العرفي له، وحينئذ لا يبدو للثمرات المذكورة أثر حتى إذا قلنا بالوضع الإلهي. نعم يظهر الفرق بين القولين بالنسبة إلى الأنبياء والأولياء عليهم السلام في بعدين:

**الأول:** العلم والمعرفة، فإنه على القول بالوضع الإلهي الخاص يكون الأنبياء عليهم السلام على معرفة أتم وأشمل من غيرهم بالأسرار الإلهية، كما أنهم يطلعون على ما لا يطلع عليه الناس، ويتوصلون إلى ما لا يتوصل إليه

الناس؛ لأنه يدلهم على بطون الألفاظ والآيات، ولعل هذا يفسر بعض السر في تأويل القرآن وآياته ببطون وبطون.

الثاني: كما قد يكون الوضع الإلهي بالنسبة إلى الأنبياء ﷺ حجة عليهم وإن لم يكن حجة على عموم الناس، وهذا ما ربما يستظهر من الأدلة أيضاً، بخلاف القول بالاعتبار العقلاني، ولعل ما ورد في الأخبار الشريفة يؤيد ذلك، فعن مولانا الإمام الحسين عليه السلام: ﴿كتاب الله عز وجل على أربعة أشياء: على العبارة، والإشارة، واللطائف، والحقائق، فالعبارة للعوام، والإشارة للخواص، واللطائف للأولياء، والحقائق للأنبياء﴾<sup>(١)</sup> الدال على اختلاف مراتب الظهور والمعرفة بحسب اختلاف مراتب الناس.

ومن الواضح أن العلم حجة على أهله؛ ولذا تكون العبارة حجة على العوام، والإشارة حجة على الخواص، واللطائف حجة على الأولياء ﷺ، والحقائق حجة على الأنبياء ﷺ.

ولعل هذا أيضاً يفسر لنا الكثير من الوقائع التي حدثت للأنبياء ﷺ كما حدثت للأئمة ﷺ، وستحدث في عصر مولانا صاحب العصر والزمان ﷺ.

كما أشار القرآن الكريم إلى بعضها في قضية موسى والخضر عليه السلام في خرق السفينة وقتل الغلام وإقامة الجدار، وكذا في قضية موسى عليه السلام والقبطي الذي قتل، وهكذا في الألفاظ المقطعة في القرآن بناء على أنها

(١) البحار: ج ٨٩، ص ٢٠، ح ١٨؛ البحار: ج ٧٥، ص ٢٧٨، ح ١١٣، وفيه: ((قال جعفر بن محمد الصادق عليه السلام)).

كلمات خاصة بين الله سبحانه وأنبيائه ﷺ، فهي حجة عليهم لا على غيرهم، كما أن الإمام الحجة ﷺ سيحكم بالأحكام الواقعية حين ظهوره الميمون كما هو متفق عليه عندنا.

وكيف كان، فإنه يفهم من الحديث المتقدم أن مراتب العلم تكون حجة على أهلها، وأن الله سبحانه يحتاج على كل قوم على حسب ما يعرفون، كما يؤاخذهم على قدر عقولهم ومعارفهم، بل وهذا ما قامت عليه الأدلة والأخبار.

ولعل مما يعضد ذلك ما ورد عن مولانا الباقر عليه السلام: ﴿أن للقرآن بطناً، وللبطن بطن، وله ظهر، وللظهر ظهر، وليس شيء أبعد من عقول الرجال من تفسير القرآن. إن الآية يكون أولها في شيء وآخرها في شيء، وهو كلام متصل متصرف على وجوه<sup>(١)</sup>.

ومقتضى الجمع بين ذلك كله هو القول بحجية الظواهر القرآنية بشكل عام لجميع الناس، ويزداد غيرهم في الحجة بحسب معارفهم ومراتبهم. هذا بالنسبة إلى الثمرة في الوضع.

وأما الجهة الأخرى أي الثمرة بين القولين في كيفية الوضع فتظهر في أمور: أحدها: أنه على الاعتبار تكون دلالة الألفاظ على المعاني متزلزلة؛ لأنها قابلة للتغيير بحسب تغير الاعتبار، أو رفع اليد عنه، كما قد يختلف من مجتمع لآخر، بل وربما إنسان لآخر؛ لاختلاف الاعتبار، فتبطل إمكانية التفاهم والحوار، وتبطل الظهورات النوعية والشخصية، بينما على الوضع

(١) البحار: ج ٨٩، ص ٩١، ح ٣٧.

الإلهي فلا؛ لما بيناه من أن الوضع الإلهي ينشأ من الخصوصيات الحقيقية، ومن الواضح أن الخصوصيات لا تتغير ولا تتبدل.

ثانيها: أنه على الاعتبار لا مجال لجعل الألفاظ على المعاني الحقيقية دائماً؛ لأن العلاقة تنشأ من الاعتبار، والاعتبار يتغير بتغير العلاقة أيضاً، بخلاف الوضع الإلهي، إلا إذا علمنا بالدوام، وفي صورة الشك نستصحب البقاء إن كانت من موارده.

ثالثها: أنه على الاعتبار لا مجال لاستفادة الأحكام من الألفاظ الواردة في الشريعة إلا بواسطة القرائن؛ لاحتمال التغير والتبدل عقلاً، وهذا الاحتمال العقلي يبطل المؤمنية من العقاب، بخلاف الوضع الإلهي.

نعم، لقائل أن يقول: إن هذه الفروق وإن كانت صحيحة ثبوتاً إلا أنها غير صحيحة إثباتاً؛ لقيام الأدلة بعدم تغير الوضع في اللغات والأقوام، أو الانصراف عن المعاني الحقيقية، ولو حدث تغير أو انصراف فإنه يكون مع القرينة، كما أن ما قلناه من مجازة الشارع لطريقة العقلاء في المحاورات والأدلة وعدم خروجه عن طريقتهم لا يبقى معه مجال؛ لعدم تحصيل المؤمنية من العقوبة.

فتحصل مما تقدم: معرفة الوضع والواضع وغاياته. بقي الكلام في أقسام الوضع وصوره.



## المبحث الثاني في أقسام الوضع وصوره

وفيه مطالب:

المطلب الأول: في أركان الوضع ومعانيها

المطلب الثاني: في أقسام الوضع

المطلب الثالث: في وضع الحروف وهيئات الجمل



يقسم الوضع بنحو إجمالي على ثلاثة أنحاء؛ وذلك لاختلاف جهة التقسيم، فمرة يقسم بلحاظ المعنى، وتارة بلحاظ اللفظ، وثالثة بلحاظ منشأ العلاقة الوضعية بين اللفظ والمعنى، فهذه تقسيمات ثلاثة سنبحث الثاني والثالث منها في المبحث القادم، ونبحث الأول هنا في ضمن مطالب:

## المطلب الأول: في أركان الوضع ومعانيها

يقوم الوضع على أركان ثلاثة هي: الواضع والوضع أي المعنى والموضوع أي اللفظ؛ إذ لا بد للواضع أن يلحظ المعنى واللفظ، ويختلف التعبير عنهما من حيثية لأخرى، واللفظ يقال له لفظ لأنه يلفظ ويرمى من الفم، وفي مفردات الراغب أنه على نحو الاستعارة<sup>(١)</sup>.

وفي لسان العرب: لفظ بالشيء يلفظ لفظاً: تكلم، وفي التنزيل العزيز: ﴿مَا يَلْفِظُ مِنْ قَوْلٍ إِلَّا لَدَيْهِ رَقِيبٌ عَتِيدٌ﴾<sup>(٢)</sup> ولفظت بالكلام وتلفظت به أي تكلمت به<sup>(٣)</sup>، وقريب منه في مجمع البحرين أيضاً<sup>(٤)</sup>، وفي القاموس المحيط والمعجم الوسيط: لفظ الكلام: نطق به<sup>(٥)</sup>.

ولعل لهذه الجهة لا يقال للقرآن والحديث القدسي لفظ الله سبحانه، بل كلام الله سبحانه؛ لأنه لا يصدر بإلقائه من فم أو آلة جارحة، بل بالخلق والتكوين، أو بواسطة الملك أو الإلهام أو الإيداع ونحوها.

(١) مفردات الراغب: ص ٤٧٣.

(٢) سورة ق: الآية ١٨.

(٣) لسان العرب: ج ٧، ص ٤٦١، (لفظ).

(٤) مجمع البحرين: ج ٤، ص ٢٩١، (لفظ).

(٥) القاموس المحيط: ص ٩٠٢، (لفظ)؛ المعجم الوسيط: ج ٢، ص ٨٣٢، (لفظ).

وأما المعنى فهو من عنى أي قصد، فالمعنى هو المقصد، وفي لسان العرب: عنيت بالقول كذا: أردت، ومعنى كل كلام ومعناته ومعنيته مقصده<sup>(١)</sup>، والمعنى والتفسير والتأويل واحد، وقريب منه جاء في مفردات الراغب<sup>(٢)</sup>، وفي القاموس المحيط: عناه الأمر: أهّمه، واعتنى به: اهتم<sup>(٣)</sup>، وفي المعجم الوسيط: عنى بالأمر: اهتم وشغل به فهو معني به<sup>(٤)</sup>، وهو عرفاً ما يدل عليه اللفظ ويعنيه المتكلم، وبهذا يجمع بين المعنيين؛ لأن معنى الكلام هو الذي يقصده المتكلم، ولولا اهتمامه وعنايته به أو لولا أهميته لم يقصده.

وعليه فحيث إنه المقصود المطلوب للمتكلم يسمى معنى، سواء كان حقيقة خارجية كزيد في قول المتكلم: ((زيد عالم)) أو مقصوداً ذهنياً أو علمياً كقوله ((النقيضان لا يجتمعان)).

وحيث إنه يدل عليه اللفظ يسمى مدلولاً، وحيث حصوله في الذهن وانفهامه من اللفظ يسمى مفهوماً، فهو باعتبار اللافظ معنى، وباعتبار اللفظ مدلول، وباعتبار الذهن مفهوم.

وفي الجميع يحصل إلقاء ورمي، ولكن مرة في الخارج فيكون معنى، ومرة في الذهن فيكون مدلولاً إذا كان بلحاظ سبب الإلقاء، ومفهوماً إذا كان بلحاظ المحل، وهو الذهن.

(١) لسان العرب: ج ١٥، ص ١٠٦، (عنا).

(٢) مفردات الراغب: ص ٥٩١.

(٣) القاموس المحيط: ج ٤، ص ٣٦٧، (عنا).

(٤) المعجم الوسيط: ج ٢، ص ٦٣٣، (عني).

وبهذا يظهر أن المعنى قد يطلق عليه المقصود والمراد أيضاً باعتبار قصد المتكلم إياه أو إرادته له، فقول المحقق النائيني عليه السلام كما في تقريراته بأن المعنى يطلق على نفس المعاني المجردة في العقل التي جرد عنها جميع ما يلازمها من المادة ولوازمها فزيد الخارجي الذي يجرد عنه جميع ما يلازمه يعبر عنه بالمعنى سواء وضع له لفظ أم لا. استعمال فيه اللفظ أم لا مما لم نستظهر له وجهاً بعد عدم صدق المعنى لغة وعرفاً على المجردات التي لم تقصد ولا تعنى بالكلام.

نعم. قد يقال لها صور أو مفاهيم أو أفكار؛ ولذا أشكل عليه مقرره عليه السلام في الأجود<sup>(١)</sup> والسيد الأستاذ عليه السلام في الأصول بما حاصله: أن إطلاق لفظ المعنى على شيء إنما هو باعتبار كونه مقصوداً، وإلاّ فالمدركات المجردة في العقل مع قطع النظر عن استعمال الألفاظ فيها لا تتصف بكونها معاني<sup>(٢)</sup>.

وبهذه يتضح أن الوضع عبارة عن ربط بين الألفاظ والمعاني كما عرفته، ولما كان الواضع عاقلاً مختاراً فإنه يلاحظ المعنى واللفظ معاً، ثم ينشئ الربط والعلاقة بينهما، فإن لاحظ المعنى خاصاً ووضع لذلك المعنى الخاص لفظاً كالأعلام الشخصية صار القسم الأول من أقسام الوضع، وإن لاحظ المعنى عاماً ووضع له لفظاً كأسماء الأجناس والضمائر وأسماء الإشارة صار القسم الثاني من أقسامه، وإن لاحظ المعنى عاماً ووضع له اللفظ بلحاظ مصاديقه وأفراده لا بلحاظ معناه العام كالوضع في القضايا الحقيقية على

(١) أجود التقريرات: ج ١، ص ١٣ هامش ١.

(٢) أجود التقريرات: ج ١، ص ١٣، الهامش ١؛ الأصول: ج ١، ص ١٨.

قول فهو القسم الثالث من أقسام الوضع، وإن لاحظ المعنى خاصاً ووضع له اللفظ بلحاظ المعنى الكلي كما مثل له البعض بما إذا رأى الواضع شبحاً قادماً من بعيد فمع أنه معنى خاص إلا أنه يضع اللفظ بإزاء الجامع الذي ينطبق عليه وعلى غيره، وهو القسم الرابع من أقسام الوضع.

والظاهر أن القسمة عقلية حاصره هنا؛ لأن الملحوظ إما عام أو خاص، وعلى كل فاللفظ إما يوضع على عام أو خاص.

ولا يخفى أن المعنى المتصور قبل الوضع يسمى وضعاً مجازاً، فإذا وضع اللفظ بإزاء ذلك المتصور سمي المعنى المتصور ((موضوعاً له)) وسمي اللفظ الموضوع ((موضوعاً)) وهذا على مبنى المشهور القائلين بالجعل والاعتبار في الوضع، فهو أمر واضح.

وأما على القول بالوضع الإلهي فإن الوضع لا يتوقف على التصور؛ لأنه من قبيل السالبة بانتفاء الموضوع؛ لاستحالة صدق المتصور عليه سبحانه؛ لاحتياج التصور إلى ذهن وصورة وتصور، وكل ذلك لا يجري على الذات المقدسة جل وعلا، ولذا فإن الوضع حينئذ بالنسبة إليه يقال للفاعل الخاص جعلاً أو اعتباراً.

## المطلب الثاني: في أقسام الوضع

لقد ظهر مما تقدم أن الأقسام المتصورة للوضع بلحاظ المعنى المتصور أربعة هي:

- ١- الوضع الخاص والموضوع له الخاص.
- ٢- الوضع العام والموضوع له العام.
- ٣- الوضع العام والموضوع له الخاص.
- ٤- الوضع الخاص والموضوع له العام.

كما ظهر أن ((الخاص)) و((العام)) في الأقسام الأربعة هي أوصاف للموضوع له وليس للموضوع.

وقد وقع الكلام بين الأعلام في هذه الأقسام نقضاً وإبراماً من جهتين:  
الأولى: جهة الثبوت والإمكان الذاتي لهذه الأقسام.

الثانية: جهة الإثبات والوقوع الخارجي.

أما في عالم الثبوت فقد اتفقت الكلمة على إمكان قسمين منها هما الأول والثاني لوجود المقتضي وانعدام المانع، واختلفت في الثالث والرابع على أقوال ثلاثة:

## أولاً: الأقوال ثبوتاً

القول الأول: إمكانها ذهب إليه جمع من المحققين منهم المحقق الرشتي رحمته الله في البدائع <sup>(١)</sup>، والشيخ عبد الكريم الحائري رحمته الله في الدرر <sup>(٢)</sup> ومثّل له صاحب الفصول رحمته الله بمن يشاهد حيواناً خاصاً فيوضع اللفظ بإزاء نوعه <sup>(٣)</sup>، وهو ما يظهر من المروج أيضاً في منتهى الدراية <sup>(٤)</sup>، والسيد الفيروزآبادي رحمته الله في العناية <sup>(٥)</sup>.

القول الثاني: ذهب إلى استحالتها، وهو الذي يظهر من كلمات المحقق العراقي رحمته الله في المقالات <sup>(٦)</sup>، وصرح به المحقق الإيرواني رحمته الله <sup>(٧)</sup> والسيد الأستاذ رحمته الله في الأصول <sup>(٨)</sup>.

القول الثالث: التفصيل بين الثالث والرابع، فذهب إلى إمكان الثالث واستحالة الرابع، وهو الذي عليه الأكثر، ولعله المشهور كما يظهر من المعالم <sup>(٩)</sup>، وتبعه المحقق الخراساني في الكفاية <sup>(١٠)</sup>، والمحقق الأصفهاني في نهاية

(١) بدائع الأفكار: ص ٤٠-٤١.

(٢) درر الفوائد: ص ٣٦؛ نهاية الدراية: ج ١، ص ٤٩.

(٣) انظر عناية الأصول: ج ١، ص ٢٠.

(٤) منتهى الدراية: ج ١، ص ٢٦-٢٧.

(٥) عناية الأصول: ج ١، ص ١٨.

(٦) مقالات الأصول: ج ٢، ص ٧٨-٧٩.

(٧) الأصول في علم الأصول: ج ١، ص ١٦-١٧.

(٨) الأصول: ج ١، ص ١٩.

(٩) المعالم: ص ١٠٢؛ وانظر عناية الأصول: ج ١، ص ١٨-١٩.

(١٠) كفاية الأصول: ص ١٠؛ وانظر منتهى الدراية: ج ١، ص ٢٧.

الدراية<sup>(١)</sup>، والمحقق النائيني<sup>(٢)</sup> والسيد البروجردي كما في تقريراتها<sup>(٣)</sup>،  
والسيد البجنوردي في المنتهى<sup>(٤)</sup>، والسادة الخوئي<sup>(٥)</sup> والروحاني<sup>(٦)</sup> والصدر<sup>(٧)</sup>  
كما في تقريراتهم أيضاً قدست أسرارهم، ونسبه المحقق الرشتي<sup>(٨)</sup> إلى العضدي  
وجماعة من العامة<sup>(٩)</sup>، واستدل القائلون بتربيع الأقسام بوجوده أربعة:  
أحدها: ما نسبه المحقق الأصفهاني<sup>(٩)</sup> إلى البدائع .

وحاصله: أن الوضع الخاص والموضوع له العام كالمخصوص العلة، أي  
كحرمة الخمر للإسكار، فإن الموضوع للحكم فيه شخصي هو الخمر، ومع  
ذلك يسري إلى كل ما فيه العلة، وهو كل مسكر، وكذلك إذا وضع لفظ  
لمعنى باعتبار ما فيه من فائدة كري الماء من العطش والأدوية للشفاء، فإن  
الوضع يسري إلى كل ما فيه تلك الفائدة، فيشمل كل ما يروي وكل ما  
يشفي المرض، فيكون الموضوع له عاماً مع كون آلة الملاحظة خاصة  
بضميمة أن وقوع الشيء في الخارج دليل على إمكانه ومعقوليته.

(١) نهاية الدراية: ج ١، ص ٤٩.

(٢) أجود التقريرات: ج ١، ص ٢٠؛ فوائد الأصول: ج ١، ص ٣١.

(٣) نهاية الأصول: ج ١، ص ٢٠.

(٤) منتهى الأصول: ج ١، ص ٣٤.

(٥) المحاضرات: ج ١، ص ٥٠.

(٦) منتقى الأصول: ج ١، ص ٧٤-٨٠.

(٧) بحوث في علم الأصول: ج ١، ص ٩٣.

(٨) بدائع الأفكار: ص ٣٦.

(٩) نهاية الدراية: ج ١، ص ٤٩-٥٠؛ بدائع الأفكار: ص ٤٠.

ثانيها: ما استدل به الشيخ الحائري رحمته الله كما في الدرر.

وحاصله -بتوضيح-: إمكان تصور القسم المذكور وجداناً، والوجدان أدل دليل على الإمكان، وذلك فيما إذا تصور الواضع شخصاً وجزئياً خارجياً من دون أن يعلم تفصيلاً بالقدر المشترك بينه وبين سائر الأفراد، كما إذا رأى جسماً من بعيد ولم يعلم بأنه حيوان أو جماد، فلم يعلم أنه داخل في أي نوع من الأنواع، فوضع لفظاً بإزاء ما هو متحد مع هذا الشخص في الواقع، فالموضوع له لوحظ إجمالاً وبالوجه، وليس الوجه عند هذا الشخص إلاّ الجزئي المتصور؛ لأن المفروض أن الجامع ليس متعلقاً عنده إلاّ بعنوان ما هو متحد مع هذا الشخص<sup>(١)</sup>، وعليه فإن تصور الجامع بعد مشاهدة الخاص تكفي في وضع اللفظ لذلك الجامع المتحد مع الشخص.

ثالثها: ما في منتهى الدراية

وحاصله -بتوضيح-: أن التصور الإجمالي يكفي في صحة الوضع... والواضع وإن تصور الخاص أولاً إلاّ أنه يحلله إلى ما به الاشتراك وما به الامتياز، فيكون تصوره التحليلي للخاص هو تصور إجمالي للعام المنطبق فيه، كما لو تصور زيداً فيتصور الإنسان المنطبق فيه، فيكون تصور الخاص علة لتصور العام، وعليه فمجرد عليّة تصور الخاص لتصور العام تكفي في صحة الوضع للمعنى العام<sup>(٢)</sup>.

(١) درر الفوائد: ج ١، ص ٣٦.

(٢) منتهى الدراية: ج ١، ص ٢٧.

#### رابعها: ما في عناية الأصول

وحاصله: المقارنة بين الثالث والرابع من الأقسام؛ لأن لحاظ الموضوع له على الدقة والتفصيل عند الوضع لازم عقلاً، ولا يكفي اللحاظ الإجمالي المرآتي، وإلا فكما أنه يصح الوضع العام والموضوع له الخاص. فكذلك يصح الوضع الخاص والموضوع له العام؛ إذ لم يعلم أن مرآية الفرد الطبيعي هي أقل من مرآية الطبيعي للأفراد التي قال بها المشهور، وصححوا القسم الثالث من الأقسام.

وعليه فكما أنه إذا لاحظ الطبيعي جاز وضع اللفظ لأفراده نظراً إلى كونه وجهاً من وجوهها فكذلك إذا لاحظ الفرد الخاص جاز وضع اللفظ لكليته المنطبق عليه وعلى أقرانه لكونه وجهاً من وجوهه<sup>(١)</sup>.

هذا وأشكلوا على الوجوه المذكورة بإشكالات، وهي من جهتين:

الجهة الأولى: في أصل المبنى، وهي كالتالي:

الإشكال الأول: لصاحب الكفاية<sup>(٢)</sup>، وتبعه في ذلك جمع ممن أنكر القسم الرابع<sup>(٣)</sup>.

وحاصله: أن المعنى الملحوظ حين الوضع إن كان جزئياً حقيقياً فالجزء الحقيقي لا كاسب ولا مكتسب كما عن الميرزا النائيني<sup>(٤)</sup>، فتصور

(١) عناية الأصول: ج ١، ص ١٨.

(٢) كفاية الأصول: ص ١٠.

(٣) منتهى الدراية: ج ١، ص ٢٥-٢٦.

(٤) فوائد الأصول: ج ١، ص ٣١.

المفهوم الخاص تصور نفسه وإراءة شخصه، فيستحيل أن يكون تصوراً لغيره بوجه، بل لحاظ نفسه هو لا هو وغيره كما عن السيد الخوئي رحمته الله <sup>(١)</sup>.

وعليه فكيف يعقل أن يضع الواضع اللفظ بإزاء المعنى العام الشامل له وللأفراد المتماثلة له؟ فإن لازم ذلك أن الواضع وضع لمعنى لم يتصوره حال الوضع أصلاً، وهذا أمر غير معقول لتقوم الوضع بالتصور.

الإشكال الثاني: وهو ما قد يظهر من كلمات المحقق الإصفهاني رحمته الله <sup>(٢)</sup>، وظاهر الميرزا النائيني رحمته الله <sup>(٣)</sup> والسيد البروجردي رحمته الله والصدر رحمته الله في تقريرهما <sup>(٤)</sup>.

وحاصله: أن الخاص بما هو خاص لا يصلح أن يكون مرآة للعام، لأن الخاص بما هو جزئي، والجزئي لا يصير وجهاً ومرآة للعام دون العكس؛ لأن العام بما أنه منطبق على مصاديقه انطباق الكلي على الأفراد فإنه يصلح أن يكون حاكياً ومرآة لها ولو على سبيل الإجمال؛ لاتحاده معها وانطباقه عليها، بخلاف الأفراد فإن قوامها الخصوصيات الفردية والمشخصات الخارجية، لذلك فإن كل فرد في الخارج يباين غيره من الأفراد، فكل فرد هو هو لا هو أو غيره؛ لذا لا تصلح الأفراد أن تكون حاكية ومرآة للعام.

(١) المحاضرات: ج ١، ص ٥١.

(٢) نهاية الدراية: ج ١، ص ٥٠.

(٣) فوائد الأصول: ج ١، ص ٣١.

(٤) نهاية الأصول: ج ١، ص ٢٠؛ بحوث في علم الأصول: ج ١، ص ٩٣.

### الإشكال الثالث: للسيد البجنوردي رحمته الله (١).

وحاصله- بتوضيح:- أن الطبيعة اللا بشرط - العام- لسعتها من جهة عدم مرهونيتها بقيد تجتمع مع كل قيد؛ ولذا يصح القسم الثالث، وأما المقيد المضيّق -الخاص- فلا يمكن أن ينطبق على تلك الطبيعة الوسيعة المطلقة المجردة عن كل قيد -حتى قيد الإطلاق- ولذلك هي تحمل على أفرادها، ويقال: ((زيد إنسان)) والأفراد لا تحمل عليها، فلا يصح أن يقال: ((الإنسان زيد)).

وأما الجهة الثانية في الاستدلالات التي أوردتها القائلون بالتربيع. أما استدلال صاحب البدائع رحمته الله بمنصوص العلة فأورد عليه السيد الروحاني رحمته الله (٢)، وتبعه السيد الأستاذ رحمته الله (٣) بما حاصله: أن سرية الحكم في جميع موارد وجود العلة إنما هو لأجل فهم العرف من التعليل بالإسكار. مثلاً: إن الحكم في الحقيقة معلق على كلي الإسكار وكلي المسكر لا خصوص الخمر، وإنما بين هذا الحكم في لسان الدليل بالنحو الخاص، وإنما رتب حكمه على الخمر من باب أن الخمر أحد مصاديق المسكر.

وعليه فإن الواضع لاحظ كلي المسكر ووضع له، فهو من قبيل الوضع العام والموضوع له العام، وليس من قبيل الوضع الخاص والموضوع له العام؛ لأنه لو لم يلحظ العلة العامة لم يقصد الحكم، ولم يجعله عاماً، وفي

(١) منتهى الأصول: ج ١، ص ٣٦.

(٢) منتقى الأصول: ج ١، ص ٨٥.

(٣) الأصول: ج ١، ص ٢٠.

الألفاظ كذلك، فإنه وإن كان رأى الخاص أولاً إلا أنه لولا أن يلحظ العام ثانياً لا يضع.

وأما استدلال الحائري رحمته الله فيمكن الإجابة عنه بما أورده السيد الخوئي كما في تقريراته رحمته الله <sup>(١)</sup> من أن الواضع إن تصور الشيخ بعنوان أنه جزئي ومعنى خاص فوضع اللفظ بإزاء واقع الشبح فهو من قبيل الوضع الخاص والموضوع له الخاص، وإن تصوره بعنوان الكلي المنطبق عليه وعلى غيره فوضع اللفظ بإزاء ذلك الكلي فهو من قبيل الوضع العام والموضوع له العام إذا لم نلاحظ مرآيته لأفراده، أو الخاص إن لوحظت مرآيته لأفراده، ولا ثالث في المقام حتى يمكن أن يصحح ما ذكرتم؛ لأن الوضع يتقوم بالتصور، والتصور لا يخلو من الحالتين المذكورتين.

وبذلك يظهر وجه الإشكال على وجهي السيدين المروج في المنتهى والفيروز آبادي في العناية لإثبات الرابع؛ لأن ما ذكرناه يتضمن الاعتراف بتوقف الوضع على اللحاظ والتصور، ومادام لم يتصور الواضع العام لا يضع له اللفظ، فيكون من قبيل الوضع العام والموضوع له العام، فتدبر جيداً.

هذا فضلاً عن أن قوله بأن التصور الإجمالي يكفي في صحة الوضع مما يحتاج إلى دليل، خصوصاً في مثل الوضع الذي غايته التفهيم والتفهم في مقام الحوار والمخاطبة.

---

(١) المحاضرات: ج ١، ص ٥٢.

## الممكن من أقسام الوضع

وأما القائلون بثنية الأقسام لمعقولية الأول والثاني وإمكانها واستحالة الثالث والرابع فيمكن الاستدلال لهم بوجوه:

**الأول:** ما ذكره السيد الأستاذ رحمته الله من عدم تمكن الواضع من الوضع ما لم يتصور الموضوع له، وحينئذ فإنه إذا تصور المعنى العام لم يتمكن أن يضع اللفظ الخاص إلا إذا تصوره، وبتصوره يخرج عن كون الوضع عاماً، ويدخل في الخاصين، وكذلك لو تصور المعنى الخاص لم يتمكن أن يضع اللفظ على العام إلا إذا تصوره، وبه يدخل في العامين<sup>(١)</sup>، ولا يخفى أن قوله رحمته الله: عدم تمكن الواضع من الوضع يَحْتَمِلُ أمرين هما:

١- أن يكون المراد هو عدم قدرة الواضع لتصور مفهومين في آن واحد، أحدهما عام والآخر خاص، فيستحيل أن يتصور أحدهما ويضع اللفظ للآخر، فالأمر في الاستحالة يرجع إلى الوجدان.

وحينئذ ربما يمكن للمشهور وغيرهم أن يدّ عوا الوجدان على إمكانه، وتصبح المناقشة ادعائية، ولا مجال للنقض والإبرام أو الميل إلى أحد القولين.

٢- أن يكون المراد عدم القدرة على تصورهما لعدم إمكان اجتماعهما معاً؛ لأن أحدهما عام مجرد من الخصوصيات الفردية والآخر خاص مقيد بالخصوصيات، ويستحيل اجتماع المطلق بما هو مطلق أي بنحو ((اللا بشرط)) والمقيد أي بنحو ((البشرط شيء)) لأنه ينتهي إلى التناقض،

فحينئذ يمكن أن يصلح هذا ضابطة كلية إذا ثبت التناقض فيها عقلاً يلزم بها المنكرون، والفرق بين الاحتمالين أن الأول بلحاظ الفاعل والثاني بلحاظ القابل وإن كان ظاهر كلماته بشئ أقرب إلى الاحتمال الأول، ويمكن أن يكون كل واحد من الوجدان والعقل دليلاً على الآخر فيتعاضان على الاستحالة؛ لأن عجز الواضع من تصور العام والخاص معاً يكشف عن استحالة اجتماعهما، فإن اجتماع الضدين محال في الخارج والذهن.

الثاني: بقياس اقتراضي شرطي حاصله: أنه لو كان الوضع العام والموضوع له الخاص وبالعكس ممكنين لأمكن تصورهما معاً في آن واحد، كما هو مقتضى الوضع المتقوم بتصور المعنى، ولو أمكن ذلك فيهما لأمكن في كل ضدين يشتركان في جامع واحد، كالليل والنهار، والأسود والأبيض، فإن جامع الأولين هو الزمان، والثانين اللون، وحيث إن التالي باطل اتفاقاً فالمقدم مثله.

فلا يمكن للواضع أن يتصور الأبيض ثم يضع اللفظ إلى اللون من دون تصوره، وكذا لا يمكن أن يتصور الليل ويضع اللفظ للزمان من دون تصوره، كذلك لا يمكن أن يتصور الزمان أو اللون ثم يضع اللفظ إلى الليل أو الأسود من دون تصورهما، فكذلك فيما نحن فيه؛ لأن القاعدة العقلية لا تقبل التخصيص.

وعليه فإن بين العام والخاص مباينة؛ لأن أحدهما أخذ بنحو ((اللابشرط)) وهو قسيم إلى ((البشرط شيء)) مباينة للابشرط القسيمي

مع البشر شيء والبشر لا، فكيف يعقل للواضع أن يتصور أحدهما ثم يضع اللفظ لغير ما تصوره؟ لا يقال المعنى المأخوذ في الوضع هو اللابشر المقسمي وليس القسمي فلا يقع التباين بينهما؛ لأنه يقال: لا مجال للقول به؛ لأنهم صرحوا بأن العام لوحظ آلة ومرآة لأفراده، وهذا معناه أن ماهية المعنى لوحظت بالقياس إلى خارجها، وهو ملاك اللابشر المقسمي؛ لأن مقتضى الآلية والمرآتية ذلك، بخلاف المقسمية فإن اللحاظ فيه منحصر في الماهية بما هي هي مجردة عن كل شيء آخر غير ذاتها وذاتياتها.

نعم، إلا إذا كان كلامهم فيما نحن فيه على خلاف الاصطلاح، وهذا ما لا يمكن القبول به.

ويؤيد ذلك أن البحث في الوضع لأجل استفادة العلاقة بين الألفاظ والمعاني للدلالة عليها واستعمالها في مقام الحوار والتخاطب، وهذا مما لا ينسجم مع اللابشر المقسمي؛ لأن ذلك مما لم تلحظ فيه الدلالات، كما أن تقررها ليس إلا في عالم الذهن، وربما المفهوم، بخلاف الوضع الذي يراد فيه الدلالة على المعاني الخارجية بواسطة الألفاظ.

وربما يمكن بيان الاستدلال بتقريب آخر، وتقريبه:

أنه بعد تسليم أخذ العام مجرداً وبنحو اللابشر والخاص مقيداً وبنحو البشر شيء ينبغي تسليم التضاد بينهما، وحينئذ إن قيل بأن الواضع لدى الوضع تصورهما معاً لزم منه اجتماع الضدين تصوراً، وإن تصور أحدهما فقط ووضع اللفظ للآخر كان خلفاً؛ لأن المفروض أن الوضع يتقوم بالتصور كما بيناه، ولولا التصور لم يكن وضع، وعليه فإنه يلزم أن يكون

الواضع قد وضع اللفظ لمعنى لم يتصوره والمعنى الذي تصوره لم يضع له، وهو واضح البطلان.

الثالث: أن الإشكال الذي أورده المشهور على القائلين بإمكان القسم الرابع يرد عليهم في القسم الثالث أيضاً؛ لعدم تصور وجه فارق بين القسمين، كما أورده السيد الفيروز آبادي رحمته الله في العناية، وتقدم ذكره <sup>(١)</sup>، فكما قالوا باستحالة أن يتصور الواضع الخاص ثم يضع للعام؛ لأن الخاص جزئي حقيقي ولا يمكن أن يكون مرآة للعام بما هو عام، فكذلك يمكن القول في صورة عكسه؛ لأن العام بما هو عام مجرد عن الخصوصيات الفردية، فلا يعقل أن يكون مرآة كاشفة عن الأفراد كما قالوه في تصحيح القسم الثالث؛ لإمكان السؤال في صورة المرآتية واللحاظ الآلي .. هل عند ملاحظة العام آلة لتصور الخاص لوحظ الخاص المنكشف بالعام حين الوضع أم لا؟ فإن قيل: نعم ثبت المطلوب، وأي أن الواضع لا بد وأن يكون قد تصور الخاص ثم وضع له، وحينئذ يكون الوضع من قبيل الوضع الخاص والموضوع له الخاص، ولو لوحظ الخاص آلة للعام كان من قبيل الوضع العام والموضوع له العام، وإن قيل لا لزم القول بانفكاك الوضع عن التصور، وهو غير مقبول عندهم أيضاً؛ لما صرحوا به من توقف الوضع على التصور، ولما بيناه من استلزام ذلك أن ما تصوره الواضع لم يضع له وما لم يتصوره وضع له، ولعل هذا ما يظهر من كلمات السيد الأستاذ رحمته الله أيضاً إشكالاً على الآخوند والنائيني رحمتهما الله حيث ثلثا

الأقسام بقوله: إنها سلماً ملاحظة الخاص ثانياً حيث جعلنا العام آلة للحاظه<sup>(١)</sup>، بل قد يقال باستحالته أيضاً؛ لأن الوضع نوع من الحمل؛ إذ الواضع يحكم على المعنى بوضع لفظ له كما في أصول المظفر<sup>(٢)</sup>، ويستحيل الحمل ما لم يتصور المحمول والموضوع، فكذلك يستحيل الوضع قبل تصور المعنى واللفظ، وعليه فإن القول بتصور الخاص والوضع للعام وبالعكس يستلزم انفكاك الحمل عن التصور وهو واضح البطلان.

وربما يقال: أن بعض الخلط حصل عند القوم بين انطباق الكلي على أفراده في الخارج وبين الوضع، فأوا صحة الانطباق دليلاً على صحة الوضع أيضاً في القسم الثالث، كما جعل الكفاية المرآتية والانطباق دليلاً على صحة الوضع، بينما الانطباق والمصادقية في الوجود الخارجي يتقرران بانطباق المفهوم الكلي على مصاديقه بالحمل الشائع الصناعي، ولم تؤخذ بينهما المقابلة والتضاد، بخلاف الوضع فإن تقررره في عالم الذهن، وقد لوحظ فيه الخصوصيات الخاصة للمفهوم الكلي - العام - والمفهوم الجزئي - الخاص - كما صرحوا هم بذلك أيضاً، كما لا يخفى على من راجع المقالات<sup>(٣)</sup> والمنتهى<sup>(٤)</sup> والمنتقى<sup>(٥)</sup> وغيرها<sup>(٦)</sup>.

(١) الأصول: ج ١، ص ٢٠.

(٢) أصول المظفر: ج ١، ص ١٨٣.

(٣) راجع مقالات الأصول: ج ١، ص ٧٢.

(٤) منتهى الأصول: ج ١، ص ٣٦.

(٥) منتقى الأصول: ج ١، ص ٧٥.

(٦) أجود التقريرات: ج ١، ص ٢٠؛ المحاضرات: ج ١، ص ٥٠-٥١.

ومن الواضح أن كل شيء مع خصوصياته هو هو لا هو وغيره؛ ولذا صور المحقق العراقي عليه السلام الإشكال في الوضع العام والموضوع له الخاص كما في بدائع الأفكار، وحكاه عنه في المنتقى أيضاً بما يثبت ما ذكرناه.

وحاصله: أن العام باعتبار انتزاعه عما به الاشتراك بين الأفراد لا يصلح لأن يكون وجهاً لأفراده بخصوصياتها، ولا يكون تصورته تصوراً للخاص بوجه؛ لتقوم الأفراد بالخصوصيات المفروض إغفالها وتجريد الأفراد عنها في انتزاع المفهوم العام، فهو لا يحكي إلا عن القدر المشترك والجامع بينها لا أكثر<sup>(١)</sup>، وقريب منه ورد عن السيد الخوئي عليه السلام في المحاضرات<sup>(٢)</sup>.

نعم، إلا أن يقولوا بأن العام لم يلحظ مع خصوصياته، وإنما أخذ بنحو الماهية المبهمة أو المهملة، ثم وضع اللفظ للأفراد، ولكن هذا أمر وإن كان ربما ينفع في المباحث الفلسفية ونحوها إلا أنه لا ينفع في بحث الوضع؛ لأن المهم في الوضع هو معرفة كيفية وضع الألفاظ على المعاني لأجل التعامل بها والقيام بالتخاطب ونقل المقاصد والتفهم والتفاهم، وما لم يكن هناك معرفة للمعاني ومطابقة بينها وبين الألفاظ الدالة عليها لم يتحقق هذا الغرض كما لا يخفى.

هذا مضافاً إلى أن الوجه الذي ذكره المشهور لتصحيح الوضع العام والموضوع له الخاص في كفاية المعرفة الإجمالية للعام الكاشفة عن معرفة

(١) بدائع الأفكار: ج ١، ص ٣٩؛ منتقى الأصول: ج ١، ص ٧٦.

(٢) المحاضرات: ج ١، ص ٥٠-٥١.

الأفراد مما لا ينطبق على ما نحن فيه من مباحث الوضع؛ لما عرفته غير مرة من أنهم يقولون بأن الواضع بشر، وقد تم الوضع في أيام الحياة البشرية الأولى التي كان الإنسان فيها في مرحلة البدائية تعقلاً وتفكيراً، بينما القسم الثالث من الوضع مما يتطلب مستوىً عالياً من التفكير والتصور في إيجاد العلائق والارتباطات بين الألفاظ والمعاني، وهذا أمر لا يقبله الوجدان والتأريخ الحضاري للبشر.

فيتحصل مما تقدم: استحالة القسم الثالث والرابع، فعلياً أن ننظر فيما ذكره المشهور على إمكان القسم الثالث في الوضع حتى نستخلص النتيجة من الأقوال الثلاثة، وعمدة الأدلة الذي تنتهي إليه أكثر الأدلة الأخرى هو ما ذكره صاحب الحاشية هـ، ونسبه إلى أكثر المتأخرين <sup>(١)</sup>، وتبعه في ذلك الآخوند هـ في الكفاية <sup>(٢)</sup>، والمحقق الأصفهاني في النهاية هـ <sup>(٣)</sup>، والمحقق النائيني هـ <sup>(٤)</sup> وغيرهم.

وتقريره: أن العلاقة الوضعية نسبة بين طرفيها، فلا بد من ملاحظة طرفيها إما بالكنه والحقيقة كالوضع الخاص والموضوع له الخاص، أو بالوجه والعنوان، فإن الواضع يلاحظ فيه معنى عاماً كالإنسان فيوضع اللفظ له تارة، فيكون الوضع العام والموضوع له العام، ولأفراده ومصاديقه كزيد وعمر تارة أخرى فيكون الوضع العام والموضوع له الخاص، والذي

(١) هداية المسترشدين: ص ١٧٨.

(٢) كفاية الأصول: ص ١٠؛ وانظر منتهى الدراية: ج ١، ص ٢٥-٢٦.

(٣) نهاية الدراية: ج ١، ص ٤٩.

(٤) فوائد الأصول: ج ١، ص ٣١.

صحح هذا الوضع كون العام الجامع لأفراده ومصاديقه مفهوماً، فيؤخذ آلة للحاظ أفراده، وحينئذ يكون العام وجهاً من وجوه الأفراد، ومعرفة وجه الشيء معرفته بوجه ولو إجمالاً، بخلاف العكس أي الوضع الخاص والموضوع له العام، فحيث إن الخاص مأخوذ فيه خصوصياته الفردية فهو جزئي حقيقي لا يصلح أن يكون آلة للعام المنذك فيه، ولذا قالوا بإمكان الأول واستحالة الثاني.

ولا يخفى أن كلامهم هذا ينحل إلى أمور ينبغي تثبيتها حتى يصح دليلاً لهم:

الأول: أن العام ملحوظ حين الوضع بنحو اللابشرط المقسمي لا القسمي.

الثاني: أن المعرفة الإجمالية كافية في صحة الوضع.

الثالث: امتناع القسم الرابع.

الرابع: أن يكون ما ذكر دليلاً في الاحتجاج على الطرف المنكر، مع أنه مستند إلى الوجدان؛ لأن مرجعه إلى إمكان التصور وهو أمر قد يختلف عليه.

الخامس: أنه يتوقف على مستوى من التفكير والتصوير الدقيق لدى الواضع حتى يقدر على التفكيك في الوضع بين ما يتصوره وما يضع له اللفظ، ويجعل أحدهما آلة ومرآة للآخر.

السادس: أن يكون الانفكاك بين المرآة والمرئي أمراً ممكناً، وبعد التأمل والتدقيق نجد أن ذلك غير ممكن.

أما الأول فلما اتفقت عليه كلمتهم من أن المعنى الكلي الذي يصلح لأن يجتمع مع أفراده ومصاديقه هو الماهية المأخوذة بنحو اللابشرط المقسمي،

ومرادهم منها أن تكون الماهية ملحوظة بما هي هي مجردة عن كل ما هو خارج عنها، ولذلك تنقسم إلى الأقسام الثلاثة المعروفة ((اللابشرط القسمي، والبشرط شيء، والبشرط لا)) وتكون جامعة لهذه الأقسام، وحينئذ يتحد معها ألف شرط وقيد.

وأما إذا لوحظت بالقياس إلى الخارج عنها فإنها تصبح قسمية، وتكون قسماً للبشرط شيء والبشرط لا؛ لأن اللحاظ إلى الخارج قيدها وجعلها تمتاز عن غيرها، وتتصف بصفات وخصوصيات التي لا تشترك فيها مع غيرها؛ ولذلك تكون مباينة لقسيماتها.

والقسم الثالث من الوضع حتى يصح ينبغي أن يكون العام ملحوظاً فيه بما هو مجرداً عن كل ما هو خارج عن ذاته وماهيته، وما ذكره القوم يتنافى مع ذلك؛ لأنهم صرحوا بأن العام لم يلحظ بما هو هو، بل بما هو آلة ومرآة لأفراده ومصاديقه.

وعليه فإن لحاظ الآلية والمرآتية مأخوذ فيه، وهذا اللحاظ يقيد ماهية العام ويميزها عن غيرها من ماهيات الأفراد والمصاديق، بل ويجعلها مباينة لها مباينة اللابشرط القسمي للبشرط شيء كما صرح به بعضهم<sup>(١)</sup>.

فالقول بأن العام يؤخذ مرآة للخاص في الوضع يستلزم أن يكون المباين مرآة للمباين، والضد مرآة لضده، وهو غير معقول.

وأما الثاني فإن المعرفة الإجمالية للشيء تنفع في موردين هما:

(١) منتقى الأصول: ج ١، ص ٧٥، ٨٢، ٨٣.

١- العقليات. لدى قصور العقل عن الوصول إلى إدراك الواقع كمعرفة كنه الغيبات، أو معرفة كنه الفصول ونحو ذلك، فإنه يكتفى في المعرفة الإجمالية للفصل للإشارة إلى أبرز الخصوصيات لتمييز المعقول عن غيره كما قالوه أهل المعقول في تعيين فصول الماهيات النوعية، فعرفوا الإنسان بأنه حيوان ناطق، وأرادوا بذلك الإشارة إلى أبرز خصوصيات الفصل لاكنهه؛ لعجزهم عن الوصول إلى الكنه والجوهر.

٢- في التكاليف الشرعية، فإنه تكفي المعرفة الإجمالية بوجود التكليف لتنجزه بحكم العقل؛ لحكمه بلزوم تحصيل الفراغ اليقيني بعد القطع بالاشتغال، وإنما يكتفون في هذين الموردين اضطراراً لعجز المكلف عن المعرفة التفصيلية.

وأما في مقام وضع الدلالات والعناوين والأسماء على مسمياتها في مقام الحوار والتخاطب والتعبير عن المقاصد فغير مجد، بل ربما غير ممكن أيضاً، وذلك لوجوه:

أحدها: أن المعرفة التفصيلية ممكنة بالرجوع إلى الواضع، ومادام يمكن للواضع أن يضع الألفاظ دالة على المعاني بالنحو الأول أو الثاني فإن وضعها بالنحو الثالث مع عدم الاضطرار إلى ذلك مناف للحكمة ولأسلوب العقلاء.

ثانيها: أن المشهور يسلّمون بأن الوضع عبارة عن اعتبار من الواضع، والأمور الاعتبارية ترجع إلى الإنشاء، وهو يتقوم بمعرفة المنشأ وقصد المنشئ، فمع الجهل به كيف يعقل اعتباره وإنشاؤه؟

ثالثها: على فرض صحة ذلك أو إمكانه فإنه لا يحقق الغرض؛ لما عرفته من أن الوضع يراد به إيصال المقاصد بين المتكلمين والسامعين مع الحوار والتفاهم، وهذا لا يتحقق ما لم يكن وضوح ومعرفة كافية بالألفاظ ودلالاتها على المعاني<sup>(١)</sup>.

هذا فضلاً عما أورده السيد الروحاني عليه السلام عليهم، وحاصله: أنه لو سلم أن العام وجه إجمالي لأفراده فهو وجه لمصاديقه الخارجية والذهنية؛ لأنه يتحد معها نحو اتحاد، ولذا يصح حمله عليها بملاك الاتحاد في الوجود، وليس هو وجهاً لأفراده في مرحلة مفهوميته ومعرّاة عن وجودها؛ لأن المفاهيم في مرحلة مفهوميته متباينة؛ ولذلك لا يصح حمل المفهوم الكلي على المفهوم الجزئي لا بالحمل الأولي لتغيرهما ذاتاً - وملاك الحمل الأولي الاتحاد في المفهوم - ولا بالحمل الشائع؛ لكون الملاك فيه الاتحاد في الوجود، والمفروض كون المفهوم ملحوظاً معرّياً عن الوجود.

وإذا تبين عدم ثبوت الاتحاد بين مفهوم العام ومفهوم الفرد وتحقيق المباينة بينهما امتنع أن يكون تصور العام تصوراً لأفراده بوجه كي يصح الوضع للأفراد بتوسيط تصور العام؛ إذ المباين لا يصلح لأن يكون وجهاً للمباين كي يكون تصوره تصوراً له بوجه<sup>(٢)</sup>.

وأما الثالث فلأنه لولا امتناع القسم الرابع يمكن إلزامهم بما قاله غير المشهور من إمكان القسم الرابع مع إمكان ادعائهم بأن المعرفة التفصيلية

(١) بحوث في علم الأصول: ج ١، ص ٨٨، (بتصرف).

(٢) متقى الأصول: ج ١، ص ٧٥.

للفرد هي معرفة إجمالية للعام المنطوي فيه، فالتفصيل الذي ذكره بين القسم الثالث والرابع بلا وجه.

وأما الرابع فلأن الأمر إذا انتهى إلى الوجدان فإنه لا يصلح دليلاً إلزامياً في مقام الاحتجاج والتحاور؛ لأنه أمر لا يعرف إلا من قبل مدعيه وإن كان حجة عليه.

وعليه فإنه يمكن لغيرهم أن ينكر ما ذكره وجداناً، كما يمكن أن يدعي إمكان ما أنكروه هم من القسم الرابع.

وباختصار: فإن ما ذكره لا يصلح أن يكون دليلاً مقنعاً للاكتفاء به في القول بإمكان الثالث وبطلان الرابع.

وأما الخامس فلما عرفته غير مرة من أنهم يجمعون على أن الوضع تم من قبل البشر، وقد تم في أوائل بدء الحياة على الأرض، كما يجمعون على بدائية الإنسان في أوان الوضع وبساطة تفكيره وتعقله، فكيف يعقل إذاً أن يكون هذا البدائي قد خاض عملية التصور الدقيقة التي يدعونها في إمكان القسم الثالث، حيث جعل ملاحظة العام آلة ومرآة للأفراد فوضع الألفاظ للمعاني الخاصة بلا أن يتصورها؛ لاكتفائه بالمعرفة الإجمالية بواسطة العام؟ هذا من المحالات العادية.

وأما السادس فلأن القول بالآلية والمرآتية بين المرآة العام والمرئي الخاص كما عرفت من كلماتهم يستلزم الملازمة وعدم الانفكاك بينهما؛ لأنها من اللازم والملزوم أو المتلازمين اللذين لا يمكن أن يتعقل أحدهما ما لم يتعقل الآخر، كما لا يمكن أن يتقرر أحدهما ما لم يتقرر الآخر.

وعليه فإنه مع ملاحظة كون العام مرآة للخاص يسأل هل تصور معه الخاص أيضاً؟

إن قيل: نعم. ثبت المطلوب، وهو أن الوضع توقف على تصور الخاص أيضاً، فلزم أن يكون الوضع خاصاً والموضوع له الخاص.

وإن قيل: لا. لزم الانفكاك بين اللازم والملزوم، أو المتلازمين، وهو خلف. ويتحصل مما تقدم: أن القدر المسلم المتفق عليه بين الجميع هو إمكان القسم الأول والثاني، وأما القسم الثالث والرابع فبعد ما عرفت من الإشكالات والمناقشات فهما أمران يفتقدان إلى الدليل؛ لأن ما أقيم لهما من الأدلة والشواهد كان مرجعها إلى الوجدان، وهو لا يصلح دليلاً كافياً في مقام الاحتجاج.

وحينئذ لا يصح إلا القول الثاني؛ لأن قول المشهور لا يستند إلى دليل مقنع فضلاً عن حصول بعض التهافت في كلمات بعضهم نقضاً وإبراماً في تصحيح القضية وتصوير إمكانها. الأمر الذي ربما يكشف عن عدم استقرارها عندهم عقلاً، وبذلك نكتفي برد القول الأول بما أشكل عليه المشهور. هذا فضلاً عن أن القول بإمكان القسم الثالث والرابع مما لا جدوى فيه في الأغراض الأصولية والفقهية؛ لما ستعرفه من أن ما ينفذ هو النظر في الوضع الذي وقع فعلاً في اللغات، وبه يتحقق التفاهم والتخاطب، وستعرف أن جملة من القائلين بالقسم الثالث أنكروا وقوعه في الخارج، وعليه فإن البحث فيه أكثر مما قدمنا يكون بلا طائل.

## ثانياً: الاقوال إثباتاً

وأما في عالم الإثبات فالظاهر أنهم اتفقوا على وقوع الوضع الخاص والموضوع له الخاص، ومثلوا له بالأعلام الشخصية، والوضع العام والموضوع له العام ومثلوا له بأسماء الأجناس ونحوها، واختلفوا في وقوع الثالث والرابع منها، فالذي يظهر من صاحب البدائع رحمته <sup>(١)</sup> وقوعه في القسم الرابع أيضاً ومثل له بمنصوص العلة ونحوه، وعليه فهو واقع لغة وشرعاً وعرفاً.

وأما المفصلون بين الثالث والرابع فقد قال بعضهم بوقوع القسم الثالث، ومثل له بالمعنى الحرفي وأسماء الضمائر وأسماء الإشارة ونحوها من المبهمات، وبعضهم فصل في الثالث أيضاً فقال في قسم منها بنحو الوضع العام والموضوع له العام، وفي قسم منها بنحو الوضع العام والموضوع له الخاص، وبعضهم قال بعدم وجود ضابطة خاصة لذلك، وبعضهم أنكر ذلك وقوعاً كصاحب الكفاية رحمته <sup>(٢)</sup>، وتبعه جمع من الشراح والمعلقين <sup>(٣)</sup>، وعلل عدم الوقوع باستلزام أن تكون الحروف والضمائر جزئية؛ لأن المقصود منها إيجاد الربط والإشارة إلى الأفراد والأسماء، فحينئذ يمكن السؤال بأن الجزئية من أين جاءت؟

(١) بدائع الأفكار: ص ٤٠.

(٢) كفاية الأصول: ص ١٠.

(٣) منتهى الدراية: ج ١، ص ٢٧-٢٨؛ ص ٣٧-٣٨؛ عناية الأصول: ج ١، ص ٢١-٢٢.

فإن كانت من الخارج والاستعمال فهو أمر منقوض؛ لأن في كثير من الأحيان تكون معاني الحروف كلية مثل الظرفية والفوقية، فيكون دليلهم أخص، وإن كانت من الذهن استحال انطباقه في الخارج؛ لأن المقيد باللحاظ الذهني لا ينطبق في الخارج، فيتحصل أن المانع العقلي والوجداني يمتنعان من القول بالقسم الثالث في وضع الحروف.

والمحقق النائيني عليه السلام علل عدم وقوعه بما ذهب إليه من كون الواضع هو الله سبحانه، بينما وقوع القسم الثالث فيتوقف على الجعل واللحاظ، وهذا يتوقف على الواضع البشري، وحيث إنه لا واضح بشري فالقضية تكون سالبة بانتفاء الموضوع.

قال عليه السلام: لا يخفى عليك أن هذا- أي القسم الثالث- صرف إمكان لا واقع له؛ بدهاه أن الوضع العام والموضوع له الخاص يتوقف تحققه على أن يكون هناك وضع وجعل من شخص خاص حتى يمكنه جعل اللفظ بإزاء الأفراد، وقد عرفت المنع عن تحقق الوضع بهذا الوجه، وإنه لم يكن هناك واضح مخصوص وتعهد من قبل أحد، بل الواضع هو الله تعالى، وحيثئذ فالوضع العام والموضوع له الخاص بالنسبة إلى الألفاظ المتداولة التي وقع النزاع فيها مما لا واقع له. نعم يمكن ذلك بالنسبة للمعاني المستحدثة والأوضاع الجديدة<sup>(١)</sup>.

ولا يخفى أن الاضطراب الواقع في كلمات الأعلام في تصوير القسم الثالث ثم الاضطراب في وقوعه ومصادقه قد يسوقنا إلى عدم الاطمئنان

(١) فوائد الأصول: ج ١، ص ٣١-٣٢.

بما ذكروه، فضلاً عن فقدان الدليل المقنع عليه؛ لما استعرفه فيما يأتي في بيان المعنى الحرفي. هذا فضلاً عن أن إثبات عدم الإمكان في الرابع والثالث يكفينا في عدم قبول ما ذكروه من الوقوع؛ لأنه سابق على الوقوع كما لا يخفى.

فلم يبق إلا القبول بالقول الثاني إمكاناً ووقوعاً على ما بيناه، وأما غيره من الأقوال فتفتقر إلى الدليل على الإمكان أولاً، فضلاً عن الوقوع، ولعل مما يقوي الاطمئنان في ذلك أن القائلين بوقوع القسم الثالث لم يثبتوا لنا بطلان أن يكون وضع الحروف على نحو الوضع العام والموضوع له العام.

ومن الواضح أن دلالة الدليل لا تكفي في إثبات المدعى ما لم يقيم دليل آخر يبطل المدعى الآخر؛ ومن دون ذلك يكون كلا الدليلين محتماً، فلا يكون كل منهما حجة على الآخر سوى الأخذ بالقدر المتيقن، وهو الذي اتفقا عليه معاً.

وعليه فيمكن القول بأن وضع الحروف من قبيل القسم الثاني، وهو الذي يدخل في غرض الأصولي أيضاً؛ لأنه يبحث عن الحجة العامة في الفقه وليست الخاصة إن كان للمعنى الحرفي مدخلية في ذلك.

ويتحصل مما تقدم: أن إمكان القسم الأول والثاني ثابت، كما أن وقوعها ثابت، وأما الثالث والرابع فإما لم يقيم دليل على صحتها أو قام الدليل على استحالتها عقلاً، فالبحث عن وقوعها في غير محله.

### ثالثاً: الثمرة العملية للأقسام

تظهر الثمرة العملية للخلاف في أقسام الوضع في جملة من القضايا الهامة في الفقه. نذكر منها ما يلي:

- ١- المطلق والمقيد.
- ٢- العام والخاص.
- ٣- الجمل الخبرية والإنشائية.
- ٤- القضايا الحقيقية والخارجية.
- ٥- الحقيقة والمجاز.
- ٦- المشترك اللفظي.

وهذه الأمور المذكورة مما تقوم عليها خيمة الفقه من جهات عدة؛ لأن جملة الأدلة الواردة على الأحكام لا تخلو من الإطلاق والعموم وبنحو الجمل الخبرية والإنشائية، كما أن في المجموع إما تقع بنحو القضايا الحقيقية أو الخارجية.

وكيف كان، فإنه إن قيل بأن الوضع قسمان فقط فلا يخلو الحال من الوضع العام والموضوع له العام؛ لانحصار الوضع الخاص والموضوع له الخاص بالأعلام الشخصية والعناوين ونحوها، وبهذا يمكن تطبيق الأدلة على مصاديقها بلا محذور، فيكون الوضع عاماً والموضوع له عاماً أيضاً، والخصوصيات تنشأ من الاستعمال كتطبيق الكليات على مصاديقها.

وأما على القول بوقوع القسم الثالث فيمكن أن تقع جملة منها على نحو القضايا الخارجية كما في قوله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: ﴿لَا يَفْلَحُ قَوْمٌ وَلَيْتَهُمْ امْرَأَةٌ﴾<sup>(١)</sup> فمع أنها قضية عامة لكن الملحوظ فيها خاص وهي صاحبة الجمل خروجاً على أمير المؤمنين عَلَيْهِ السَّلَامُ، كما أن العام والمطلق يصبح خاصاً ومقيداً؛ لأن الموضوع له خاص لا عام، وبهذا يمكن أن ينتفي العموم والإطلاق والقضايا الحقيقية، ولو أريد إثباتها فيحتاج إلى القرينة، وحينئذ يكون استعمال الألفاظ في المطلقات والعمومات مجازاً، كما أن الأمر على القول بالقسم الرابع معكوس، فيكون الوضع للعام والمطلق، إلا أن الاستعمال في الخاص والمقيد مجاز، كما تنتفي القضايا الخارجية وتصبح جميعها حقيقية، وأما الخارجية فتحتاج إلى قرينة أو دليل.

(١) الخلاف: ج ٦، ص ٢١٣؛ رياض المسائل: ج ١٥، ص ١٠؛ جواهر الكلام: ج ٤٠،

## المطلب الثالث: في وضع الحروف وهيئات الجمل

هناك نوعان من المعاني تلازم الجمل اللفظية هما المعنى الحرفي الذي يربط بين المعاني الأخرى نظير معنى (من) و(إلى) و(في) وهيئات التي تفيد النسب الصدورية في مثل الضرب والحلولية في مثل القيام، وقد اختلفوا في أن الوضع فيها يكون من أي قسم من أقسام الوضع، والتحقيق فيهما يقع في أمور:

### الأمر الأول: في المعنى الحرفي وأثره

أن الوجودات في عالم التعقل والتصوير على ما قسمها علماء المعقول على ثلاثة أقسام:

١- وجود في نفسه لنفسه، فوجوده وجود مستقل في المفهوم، ولا يتوقف تصوره على تصور أمر آخر، كوجود الجواهر مثل الإنسان وزيد وعمر.

٢- وجود في نفسه لغيره، ووجوده مستقل في مفهومه، لكن لا يتصور إلاّ منسوباً إلى غيره، أو قائماً بالغير قياماً صدورياً، كالضرب والحركة، أو حلولياً كالفرح والسرور والقيام، أو انتزاعياً كالعدالة.

٣- وجود في غيره لغيره، فلا استقلال له في عالم المفهوم، وهو الوجود الذي لا يمكن للإنسان تصوره أو تعقله إلاّ متقوماً بغيره، كالوجودات الرابطة الانتزاعية والنسبية كالفوقية والتحتية والزوجية؛ ولذا تسمى متضايفة، لأنها تتقوم بتصور الطرفين.

ولا يختلف الحال في هذه الأقسام الثلاثة بين عالم الذهن والخارج، فإن الأول مستقل في الذهن وفي الخارج وهو الجوهر، والثاني مستقل في الذهن مفهوماً لكن يمتنع وجوده خارجاً إلاّ قائماً بالغير وهو العرض، والثالث غير مستقل ذهنياً وخارجاً وهو الوجود الرابط على ما يصطلح عليه.

وحيث إن هذه الأنحاء الثلاثة من المعقولات والموجودات الذهنية يحتاج إلى التعبير عنها والدلالة عليها في مقام الحوار والتخاطب، فلا بد لها من الوضع اللفظي، وهذا على القول بأن الواضع هو الله سبحانه وواضح؛ لأنه سبحانه في عالم التكوين يخلق بعض الأشياء مستقلة كالإنسان وأخرى تابعة كالألوان، وأخرى رابطة كالحقائق الوصفية من الحلول والقيام والانتزاعية ونحوها، فكذلك في وضع الألفاظ على معانيها، بل ضرورة الحكمة تقتضي التطابق بين المعاني ودلالاتها والدوال عليها؛ لأن في الزيادة والنقيصة نقصاً وإسرافاً يتنافيان مع الحكمة.

وأما على القول بأن الواضع بشر فإن الواضع قد يتصور المعنى مستقلاً، وقد يتصوره تابعاً، وقد يتصوره رابطاً.

فإذا لاحظ القسم الأول من الوجود يضع له الأسماء سواء كانت أسماء ذوات كزيد وعمر، أو أسماء زمان أو مكان أو معان ونحو ذلك، وإذا لاحظ القسم الثاني من الوجود يضع له الأفعال، حيث إنها تدل على معنى قائم بغيره بالأنحاء الثلاثة التي ذكرنا، وإذا لاحظ القسم الثالث من الوجود يضع لها الحروف.

وعليه فإن المعنى الحرفي وهو ما يتصوره الواضع من المعنى لدى  
الوضع غير مستقل في المفهوم وغير مستقل في الخارج أيضاً؛ لأنه أريد منه  
الربط وإيجاد العلاقة بين الأشياء المستقلة<sup>(١)</sup>، ويدل على ذلك وجوه:

أولها: الوجدان، فإنه يشهد بعدم وجود الرابطة بين زيد والدار، وهما  
وجودان مستقلان في الذهن والخارج، فإذا وقعت بينها كلمة ((في)) فقليل:  
((زيد في الدار)) صار الربط بينهما وثيقاً والدلالة مفهومة، وكذلك في مثل:  
((ضَرَبَ)) و((قَتَلَ)) فإن النسبة الوجودية الخاصة بين الفعل وما صدر  
عنه في قولك: ((ضرب زيد)) معنىً حرفي، سواء كانت صدورية منتزعة  
من تصور الضرب وما صدر منه، أو حلولية، أو غير ذلك.

ولولا النسبة لم يوجد ربط بين الفعل والفاعل، كما يشهد الوجدان  
بعدم إمكان تعقل شيء من الربط بلا تصور المرتبطين في الذهن فضلاً عن  
وجوده قبل وجودهما.

ثانيها: الرواية المروية عن أبي الأسود الدؤلي عن مولانا أمير  
المؤمنين عليه السلام في تعريف كل من الاسم والفعل والحرف، وقد رويت بصيغ  
مختلفة أبرزها ثلاث:

الأولى: الكلمة اسم وفعل وحرف، والاسم ما أنبأ عن المسمى،  
والفعل ما أنبأ عن حركة المسمى، والحرف ما أوجد معنى في غيره.

الثانية: والحرف ما دل على معنى في غيره.

---

(١) وقد ذكر الشيخ الطوسي رحمته الله بعض فوائد الحروف ودورها في ربط الكلام في  
الجملة؛ انظر العدة في أصول الفقه: ج ١، ص ٣١-٣٦.

الثالثة: الحرف ما أنبأ عن معنى ليس باسم ولا فعل.

وقد اتفقت الصيغة الأولى والثانية في أنه غير مستقل في المعنى، بل معناه في غيره، واختلفا في أن مفاد الأولى إيجاد المعنى ومفاد الثانية الدلالة على المعنى.

وأما الصيغة الثالثة فهي لا تدل على عدم استقلال معناه إلا بضميمة الحصر العقلي في أنحاء المعقولات الذهنية كما بيناه، أو الاستقرائي بتقريب: أن المعاني لا تخلو من الثلاث في لغة العرب كما استظهره ابن مالك في البهجة<sup>(١)</sup>؛ لأنها إما مستقلة فهي مسميات وألفاظها أسماء، أو مستقلات مفهوماً وقائماً بالغير فهي أفعال، أو غير مستقلات مفهوماً وقياماً وهي الحروف، كما أن مفادها الإنباء لا الإيجاد ولا الدلالة، والإنباء من النبأ وهو خبر ذو فائدة عظيمة كما في اللغة<sup>(٢)</sup>.

ولعل مفاد الجميع واحد بعد ملاحظة أن الأول لإيجاد الربط بين الأشياء في الوجود كما بيناه، والثاني للربط في المعاني، والثالث في الإخبار عنها، وحينئذ لا تتنافى الدلالات، بل تكون كل صيغة مشيرة إلى جهة من جهات الربط، فالأولى للوجود الخارجي، والثانية للمعنى والوجود الذهني، والثالثة للإخبار عن ذلك.

وكيف كان، فإن الاستناد إلى هذه الرواية الشريفة يتوقف على بحثها من جهتين. هما: السند والدلالة. أما السند فالظاهر أنها مشهورة بين

(١) البهجة المرضية: ج ١، ص ١٥؛ وانظر كنز العمال: ج ١٠، ص ٢٨٣؛ ح ٢٩٤٥٦.

(٢) مفردات الراغب: ص ٧٨٨.

المعاصرين من الأصوليين والأدباء، وقد صنف العالم الجليل السيد علي البهبهاني عليه السلام كتاباً مستقلاً في تحقيق معنى الرواية وسماه بـ((الاشتقاق)) وقال عنها: إن اشتهارها بين أهل العربية اشتهار الشمس في رائعة النهار يغني عن تحقيق إسنادها، وعضد سندها بشاهدين:

**الأول:** علو متنها حيث قال: إن علو متنها دليل على صحة سندها.

**الثاني:** سطوع نورها ووقود نارها واشتمالها على نفاس أسرار قد خفي جلها على الجل، بل على الكل كما يستفاد من الفوائد والعلوم المستنبطة منها بأنها تنادي بعدم صدورها إلاّ من عين صافية، وعليه فينبغي تصحيح إسنادها بمتنها لا متنها بإسنادها<sup>(١)</sup>.

هذا وقد جمع العلامة السيد حسن الصدر عليه السلام في كتابه تأسيس الشيعة لعلوم الإسلام طرق هذه الرواية، حيث نقلها عن عدة من الأكابر مع تفاصيل نافعة في بابها<sup>(٢)</sup>، وفي الوقاية نسبتها إلى الشهرة<sup>(٣)</sup>، كما استدل بها المحقق النائيني عليه السلام كما في تقريراته على مبناه، وقد نقل الصيغة الأولى والثالثة منها، ورجح الصيغة الأولى قائلاً:

إنها هي المناسبة لأن تكون عن إفاداته عليه السلام التي يفتح منها ألف باب، وقد جمع عليه السلام في هذا الحديث تمام علم النحو، ومن هنا اعترف المخالف بأنه عليه السلام هو المبتكر لعلم النحو<sup>(٤)</sup>، ثم أخذ بشرح الحديث دليلاً على المبني،

(١) كتاب الاشتقاق: ص ٢-٣؛ أنوار الأصول: ج ١، ص ٤٩.

(٢) تأسيس الشيعة لعلوم الإسلام: ص ٥٥ فما بعدها.

(٣) وقاية الأذهان: ص ٧١.

(٤) فوائد الأصول: ج ١، ص ٥٠-٥١.

وهذا ما يظهر من ابن مالك أيضاً في البهجة حيث صرح بأن الإمام عليّاً عليه السلام مبتكر هذا الفن<sup>(١)</sup>.

ويظهر من المحقق النائيني رحمته الله أنه عامل الحديث معاملة الاعتبار، كما يظهر من كلامه ووصفه له بالمبارك ونحوه فضلاً عن استدلاله به، كما يظهر منه أيضاً أن إحدى جهات قوة اعتبار الحديث عنده ارتفاع المضمون<sup>(٢)</sup>، وفي الأصول نسبها المحقق الإيرواني رحمته الله إلى قوله عليّاً، وهو يشهد باعتبارها عنده دون إشكال<sup>(٣)</sup>.

كما نقل الرواية جمع آخر من الأدباء والأصوليين وإن اختلف النص بعض الشيء، ومع ذلك لم يظهر من أحد منهم الإشكال عليها سنداً، بل اكتفوا ببيان معناها، مع أن البحث السندي مقدم على البحث الدلالي عندهم. الأمر الذي قد يكشف عن اعتبارها، وهذا ما يظهر من جمع منهم ابن مالك في البهجة المرضية<sup>(٤)</sup>، والأمير السيد شريف الجرجاني في شرح الإرشاد في النحو للفتازاني من الأدباء<sup>(٥)</sup>، والأصفهاني في الوقاية<sup>(٦)</sup>،

(١) البهجة المرضية: ج ١، ص ١٥؛ وانظر الأشباه والنظائر (للسيوطي): ج ١، ص ١٠-١١؛ معجم الأدباء: ج ١٤، ص ٤٩.

(٢) فوائد الأصول: ج ١، ص ٥٠-٥١.

(٣) الأصول في علم الأصول: ج ١، ص ١١.

(٤) البهجة المرضية: ج ١، ص ١٤.

(٥) تأسيس الشيعة لعلم الإسلام: ص ٥٩، وقد نقل النص هكذا (والحرف أداة بينها) وهو لا يضر بما ذكرناه كما لا يخفى.

(٦) وقاية الأذهان: ص ٧١.

والسيد الأستاذ عليه السلام <sup>(١)</sup> من الأصوليين والفقهاء، لكن يبقى الإشكال في وجه اختلاف المتن.

ولعل الذي استظهره السيد البهبهاني عليه السلام والميرزا النائيني عليه السلام من قوة مضمون الصيغة الأولى قد يقال فيه أيضاً إنه معضود بالسياق؛ لأن الصيغة الأولى منها أكثر توافقاً مع تعريف الاسم والفعل، كما قد لا يخفى على من عرف بعض وجوه كلامهم عليه السلام وإن أمكن المناقشة فيه لمطابقة الصيغة الثالثة للرووي الموجود مع الاسم والفعل، لكن الظاهر أن المعنى واحد في الجميع، ولا يبعد أن تكون الرواية منقولة بالمضمون لا بالنص.

وكيف كان، فإن النقل مادام لم يخل بالمعنى لتوافق الصيغ المختلفة على معنى مشترك فإنه قد يكفينا في الاستدلال على حقيقة المعنى الحرفي، ومعه لا داعي إلى تطويل البحث فيه. هذا من ناحية السند، وأما الدلالة فقد عرفت أن الرواية لو صحت سنداً فهي في مقام تقسيم الكلمة، وقد حددت لكل واحد من الأقسام معناه ودلالته، كما يغنينا عن مزيد البحث والتطويل في المعنى الحرفي، ويكفينا فيه أنه معنى غير مستقل، وقد أريد في وضعه الربط بين المعاني المستقلة، كما يراد ذلك من الوجود الرابط أو الرابطي بين الوجودات وإن كانت تختلف نسبة الربط من حال لحال، فإن في بعضها رابطية قيامية، وفي بعضها حلولية، وفي بعضها صدورية، وفي بعضها انتزاعية، وهكذا.

---

(١) الأصول: ج ١، ص ٢٧.

فإنه مادام يقوم بغيره ويتقوم به فإن وجوده أيضاً يكون تابعاً لذلك الغير، فاختلاف حالاته ووجوداته لا يضر بحقيقته شيئاً.

ثالثها: الاستقراء اللغوي من جهة التعريف والوقوع الخارجي. أما التعريف فقد عرّف جمع من أهل اللغة الحرف بتعاريف قد لا تتعد كثيراً عما ورد في الرواية الشريفة، ففي شرح ابن عقيل: الكلمة إن لم تدل على معنى في نفسها بل في غيرها فهي الحرف<sup>(١)</sup>، ويقابل ذلك الاسم الذي هو الكلمة إذا دلت على معنى في نفسها غير مقترنة بزمان، والفعل إن اقترنت بزمان.

ومن الواضح أن هذا التعريف لا يبتعد عن الإنشاء عن المسمى في معنى الاسم، كما أن تعريف الفعل لا يبتعد عن الإنشاء عن حركة المسمى وإن لم يصرح بالزمان فيه، إلا أنه أمر بديهي للملازمة الدائمة والضرورية بين الحركة والزمان.

وقريب من هذا ما جاء في المنجد حيث عرف الحرف بأنه ما دلّ على معنى في غيره<sup>(٢)</sup>، وكذا في كشف اصطلاحات العلوم والفنون<sup>(٣)</sup>، وهو التعريف المنسوب لابن الحاجب أيضاً<sup>(٤)</sup>، وفي شرح الكافية لنجم الأئمة<sup>(٥)</sup>، وتبعه غير واحد من المتأخرين، كما في الوقاية أن الحروف لا معاني لها

(١) شرح ابن عقيل: ج ١، ص ١٥.

(٢) المنجد في اللغة: ص ١٢٨.

(٣) كشف اصطلاحات الفنون والعلوم: ج ١، ص ٦٥١، ص ١٨٦ أيضاً.

(٤) نهاية الأصول: ج ١، ص ١٩.

(٥) شرح الكافية: ج ١، ص ٣٦.

أصلاً، بل كالعلم المنسوب بجنب الأسماء لتعين مواقعها من الكلام، وترتبط بعضها ببعض<sup>(١)</sup>.

كما أن جمعاً من الفقهاء والأصوليين عرفوه بما لا يبعد كثيراً عن التعريف اللغوي، ففي المحاضرات: الحرف ما دل على معنى قائم بالغير، ووصفه بأنه أجود التعريفات وأحسنها، وموافق لما هو الواقع ونفس الأمر، ومطابق لما ارتكز في الأذهان من أن المعنى الحرفي خصوصية قائمة بالغير، وحالة له<sup>(٢)</sup>.

ومن الواضح أن في مثل ذلك يكون قول أهل اللغة حجة، وينبغي الأخذ به كما هو الشأن في غيرهم من أهل الخبرة والاختصاص في مورد اختصاصهم.

والتعاريف التي مرّت تشير إلى تابعة المعنى الحرفي ورباطيته وعدم استقلالته في المعنى والمفهوم فضلاً عن الوجود والتقرر.

وأما من جهة الوقوع فإن الوجدان يشهد بأن المعنى الحرفي قد يؤدّى بالاسم فيقال: ((الدار ملك زيد)) وكلمة ملك هنا معنى حرفي ربط بين الدار وزيد مع أنه اسم لفظاً<sup>(٣)</sup>، وقد يؤدّى بالفعل فيقال: ((الدار يملكها زيد)) وقد يؤدّى بالحرف فيقال: ((الدار لزيد)) وأنت ترى أن معنى الدار

(١) وقاية الأذهان: ص ٧٠.

(٢) المحاضرات: ج ١، ص ٨٦.

(٣) ولعل منه أيضاً قوله سبحانه: ﴿وَلَمَّا تَوَجَّهَ تَلْقَاءَ مَدْيَنَ﴾ سورة القصص: الآية ٢٢، حيث استعمل الاسم (تلقاء) مكان الحرف (إلى).

وزيد ووجودهما مستقلاً، والذي ربط بينهما مفاد ((ملك، يملك، واللام)) والأصل في الجميع هو اللام على ما حقق في محله من أن اللام للملك وأن اختلاف الهيئات لا يضر بالمعنى الأصلي بشيء.

وعليه فإن المعنى الحرفي شيء واحد، لكن التعبير عنه قد يكون بالاسم، وقد يكون بالفعل، وقد يكون بالحرف، وبه يظهر عدم المنافاة بين الاسم والفعل والحرف لفظاً وبين الدلالة الربطية غير المستقلة مفهوماً ووجوداً، وبذلك يتضح الجواب عن جملة من الإشكالات والتصويرات التي ذكرت لتصوير المعنى الحرفي والنقض عليه.

كما أنه قد يكون له اسم وحرف فقط مثل ((فوق)) و((على)) في قولك: ((زيد فوق الدار)) أو ((على الدار)) وقد يكون له اسم فقط فلا حرف له ولا فعل مثل: ((زيد تحت الدار))، وقد يكون له حرف فقط فلا اسم ولا فعل له مثل: ((مررت بزيد)).

كما أنه يختلف من حيث ربطه بين الأشياء، فمنه ما يشترك في الدخول على الأسماء والأفعال مثل ((هل))، ومنه ما يختص بالدخول على الأفعال فقط، مثل: ((لم)) و((لن)) ومنه ما يختص بالدخول على الأسماء فقط،

مثل: حروف الجر<sup>(١)</sup>.

(١) بل وبعض الأدباء يذهبون إلى وقوع الحروف الزائدة في الكلام كما في بعض الآيات الشريفة على ما قاله بعض. مثل: ﴿فَلَمَّا أَنْ جَاءَ الْبَشِيرُ﴾ سورة يوسف: الآية ٩٦، حيث ذهبوا إلى أنّ ((أن)) زائدة، وكذا في مثل: ﴿فَبِمَا رَحْمَةٍ مِّنَ اللَّهِ لِنْتَ هُمْ﴾ سورة آل عمران: الآية ٥٩، حيث قالوا بأن ((ما)) زائدة.

وكذا في غير الآيات من كلام العرب وإن كان لنا كلام آخر في ذلك، خصوصاً في مثل كلام الباري عز وجل وكلام المعصومين عليهم السلام؛ لوجود نكات أدبية خاصة لا مجال للتعرض لها هنا؛ لأن الزيادة في كلامهم منافية للحكمة، لكن هذا المبنى قد يزيد الأمر وضوحاً، لأنهم قالوا بالزيادة في الحروف ولم يقولوها في الأسماء والأفعال، وهذا أيضاً يشير إلى الإكتفاء بالربط بغيرها، فإن في الآية الأولى الربط يتم بـ ((لما)) وهي من الحروف، وفي الآية الثانية ((بالباء)) وما يقال من وقوع الزيادة بمعناها الاصطلاحي، أي ما إذا حذفت من الجمل لا يخل بالمعنى شيئاً، وهذا غير ما ذكرتم من منافاة الحكمة، فينقض بمثل ((لام التأكيد)) ونحوها، فمع أنها للتأكيد لم يقولوا بأنها زائدة، بل ينقض بجملته من الحروف التي لو حذفت أخلت بجمال الكلام وبلاغته مع عدم زيادة المعنى، فإن التزین ونحوه من أغراض البلاغة وحسن الكلام ينفي لغوية الزائد. انظر مثلاً إلى موقع الهاء من قوله سبحانه: ﴿مَا أَغْنَىٰ عَنِّي مَالِيهِ \* هَلَكَ عَنِّي سُلْطَانِيهِ﴾ سورة الحاقة: الآية ٢٨-٢٩. فإن الحرف الزائد هو الذي زاد الكلام حسناً، وأكسبه دلالة أقوى، وأعطى السامع الصورة الحقيقية للشعور الذي ينتاب الخاسرين حين يرون العذاب، ويجسون بالندم، ولو حذفناه منه -لجهة الزيادة المزعومة - لانحط الكلام عن مراتبه السامية، وذهب رونق الوحي الإلهي وجمال الأسلوب القرآني منه، مضافاً إلى عدم حل معضلة منافاة الحكمة بالقول بالزيادة؛ لأن الحكيم لا يختلف الحال في تنزيهه بين الزيادة المعنوية أو اللفظية، فتأمل.

ومن الواضح أن هذه الطبيعة المرنة في الحروف كاشفة عن تبعيتها وعدم استقلاليتها في المفهومية، ولولاها لجمدت على حالات خاصة كما تجمد الأسماء والأفعال ولو في الجملة. كما أن لها المراتب الأربع التي للأسماء والأفعال من ناحية الوجود والخصوصيات، فكما أن الإنسان وهو مفهوم اسمي له شخص خارجي مثل: ((زيد)) وله كلي ذهني مثل: ((الإنسان)) وله شخص ذهني مثل: ((صورة زيد في الذهن)) وكلي خارجي كطبيعة الإنسان الموجودة في ضمن زيد وبكر إذا لوحظت قابلية انطباقها على الكثيرين كما يقولون، والمقصود هنا ليس كلي الإنسان، بل الحصة الخاصة من الإنسانية، فإنها تقال على غير زيد أيضاً بالتساوي؛ لأن المائز هو الشخصيات الخارجية لا الطبيعة كما صوره بعض أهل المعقول.

وعليه فإن الاسم له مرتبتان من الوجود، هما: الوجود الخارجي والوجود الذهني، ومرتبتان من الخصوصيات هما: الخصوصيات الذهنية وهي الكلية، والخصوصيات الخارجية وهي الجزئية.

فكذلك الفعل والحرف أيضاً، فإنه قد يكون مثل ((في)) خارجياً جزئياً كقولك: ((زيد في الدار)) في الجملة الخبرية الصادقة، وقد يكون جزئياً ذهنياً كما لو تصورت ذلك في الذهن، وقد يكون كلياً في الذهن كما لو لاحظت كلي الظرفية، وقد يكون كلياً خارجياً كما لو لاحظت الحصة الخاصة من الظرفية الموجودة في ضمن ((زيد في الدار)) وقابليتها للانطباق على الكثيرين.

وبذلك يتضح هنا أن المعنى الحرفي يمتاز عن غيره من الأسماء والأفعال بأنه معنى غير مستقل وقائم بالغير، ومهمته الربط بين الأسماء والأفعال، لكن يشترك معها في أنه:

١- معنى حقيقي.

٢- خارجي وذهني.

٣- كلي وجزئي<sup>(١)</sup>.

وكيف كان، فإن هذا الاشتراك ينشأ من جهة تبعيته وعدم استقلالته في المفهوم وفي الوجود، كما أن هذا ما يشهد بصحته الوجدان فضلاً عن الوقوع الخارجي في اللغة.

رابعها: الفهم العرفي، فإن العرف يجد فرقاً كبيراً بين الأسماء والأفعال والحروف، كما أن ظهور الأسماء والأفعال يغير ظهور الحروف في معانيها؛ إذ لا شك في أن العرف يشهد بأن في مثل قولك: ((من)) و: ((الابتداء)) في جملة: ((سرت من النجف إلى كربلاء)) وجملة: ((سرت ابتداء النجف إلى كربلاء)) المفاد واحد، وهو المبدأ، سوى أن التعبير الأول حرفي أما الثاني اسمي.

كما أنه يشهد بأن التعبير عن ذلك بالفعل كما في قولك: ((ابتدأت النجف إلى كربلاء)) لا يغير في الظهور شيئاً، فإن في الثلاثة المعنى واحد وهو الربط بين الفاعل والفعل والمبتدأ والمنتهى، كما أن الظاهر العرفي من

---

(١) انظر الأصول: ج ١، ص ٢٢.

كلمة: ((من)) و: ((ابتداء)) و: ((ابتداء)) واحد؛ ولذا لا يشكلون على التعبير عن المفاد بأي صيغة كانت، ولولا أن يكون المعنى الحرفي واحداً والاختلاف الناشئ من الألفاظ كما بيناه لاستهجن العرف ذلك ولو في بعض الاستعمالات، ولاستظهر في كل جملة ما يغير الأخرى، وبهذا يظهر أن إشكال بعض على تبعية المعنى الحرفي وعدم استقلالته بأن بعض المعاني الحرفية مستقلة في المفهومية والوجود بما يتداخل مع المعنى الاسمي (كالابتداء والانتهاء) محل تأمل.

نعم قد يوضع للابتداء حرف، وقد يوضع أسم أو فعل أو اثنان أو واحد؛ لأن أمر اللفظ يرجع إلى الواضع، إلا أن المعنى في الجميع غير مستقل ومهمته الربط. نعم قد يختلف الحال دقة في المعنى الربطي بينها ببعض الخصوصيات؛ لذا أحياناً يعبر ((بمن)) وأحياناً ((بالابتداء)) ولكن هذه المغايرة المائزة لا تقلب المعنى من الحرفي إلى الاسمي كما يقال ذلك في مثل الإنسان والبشر، فإن معناهما واحد والاختلاف لفظي وإن اختلفا في بعض الخصوصيات.

إن قلت: إن أهل اللسان قد يفهمون من كلمة ((في)) الظرفية و((من)) الابتداء بلا تقوّم بالاسم أو الفعل، وهذا كاشف عن المعنى الاسمي.  
قلت: لو سلّمنا ذلك فهم يفهمون المعنى ناقصاً لا تاماً، وهذه النقيصة معنى حرفي لا اسمي.

وبذلك يظهر أن وضع الحروف من قبيل الوضع العام والموضوع له العام؛ لأن الواضع يلحظ المعنى الكلي للربط في كل معنى من معاني

الحروف، أو كل نسبة ربطية، ثم يضع اللفظ له، ولعل هذا ما يساعد عليه الفهم العرفي فضلاً عن أهل اللغة الذي ينبغي الرجوع إليهم في مثل ذلك؛ لأنهم أهل خبرة في الوضع وفي الاستعمال على ما هو المنصور.

والذي ربما يظهر للمتتبع رجوع جملة من أقوال الأعلام الذين فسروا المعنى الحرفي بالنسبة إلى ما ذكرناه ظهوراً أو مآلاً، فقد صرح المحقق الأصفهاني رحمته الله بأن الذي ينساق إليه النظر الدقيق بعد الفحص والتدقيق أن المعنى الحرفي والاسمي متباينان بالذات <sup>(١)</sup>، وأشكل على الكفاية بتنظيرهما بالجواهر والعرض، وحمل التنظير على الوجود المحمولي والوجود الرابط؛ لأن العرض وجود نفسي، لكن وجوده في نفسه عين وجوده لغيره، بخلاف النسبة فإن حقيقتها لا توجد في الخارج إلا بتبع وجود المنتسبين من دون نفسية واستقلال أصلاً، فهي متقومة في ذاتها بالمنتسبين لا في وجودها فقط بخلاف العرض، فإن ذاته غير متقومة بموضوعه، بل لزوم القيام بموضوعه ذاتي وجوده، فإن وجوده في نفسه وجوده لموضوعه، وإذا كانت النسبة بذاتها وحقيقتها متقومة بالطرفين فلا محالة يستحيل اختلافها باختلاف الوجودين من الذهن والعين <sup>(٢)</sup>.

وفي الأصول على النهج الحديث ذهب إلى أن المعنى الحرفي قسم من الوجود الرابط، وهو الوجود الرابط في الذهن القائم بمفهومين الذي يعبر

(١) نهاية الدراية: ج ١، ص ٢٦.

(٢) نهاية الدراية: ج ١، ص ٥١-٥٣.

عنه في طي كلماته بالنسبة والربط بين المفاهيم<sup>(١)</sup>، وهو يوضح ما ذكره في نهاية الدراية، كما يظهر توافقه مع ما ذكرنا.

وقوله بَيِّنَةٌ بالفرق بين الوجود في نفسه والوجود لا في نفسه<sup>(٢)</sup> في وجه بيان الفرق بين المعنى الاسمي والحرفي لا يخلو من إشارة إلى التقسيم الرباعي للوجود في الحكمة، حيث قسموا الوجود إلى:

١- الوجود في نفسه لنفسه بنفسه، وهو وجود الواجب تعالى، فإنه وجود قائم بنفسه وليس معلولاً لغيره.

٢- الوجود في نفسه ولكن بغيره، وهو وجود الجوهر؛ لأنه قائم بنفسه ولكنه معلول لغيره.

٣- الوجود في نفسه ولكن لغيره، وهو وجود العرض؛ لأنه غير قائم بنفسه وجوداً، بل متقوم بموضوعه؛ إذ لا يعقل وجود عرض بلا موضوع إما مشخص أو مقوم له على الخلاف بينهم في ذلك، وهو ما يعبر عنه بالوجود الرابطي وإن كان من حيث المفهوم أمراً مستقلاً ومعنى اسمياً فتقومه بالموضوع ليس ذاتياً بل وجودياً.

٤- الوجود لا في نفسه، أي الوجود الذي بغيره في غيره لغيره وهو المعبر عنه بالوجود الرابط في قبال الوجود الرابطي، وهو وجود النسبة؛ لأنها متقومه مفهوماً ووجوداً بمفهوم ووجود المنتسبين، وهو الذي حكم بصحته السيد الأستاذ بَيِّنَةٌ أيضاً مع بعض النقاش الذي قد لا

(١) الأصول على النهج الحديث: ص ٢٢-٢٤.

(٢) نهاية الدراية: ج ١، ص ٥١.

يضر بالأصل<sup>(١)</sup>، وأنت ترى أن هذا يعود إلى ما ذكرناه من البيان، كما أن ما اختاره المحقق العراقي رحمته، وكذا الميرزا النائيني رحمته من المغايرة الذاتية بين المعنى الاسمي والحرفي رداً على كلام الرضي وصاحب الكفاية رحمتهما، حيث ارتضيا الاتحاد الحقيقي والمغايرة إنها تنشأ من شرط الواضع أو الاستعمال من جهة اللحاظ الآلي أو الاستقلالي يشير إلى ما ذكرناه.

فإن المحقق الأول رحمته أفاد: إن الحروف موضوعة للأعراض النسبية، وهي الأعراض المتقومة في وجودها بطرفين كالأبوة والبنوة، فلفظ ((في)) مثلاً موضوعة للطرفية المتقومة بالطرف والمظروف، و((من)) موضوعة للابتداء المتقوم بالابتداء والابتداء منه، وأفاد بأن الموضوع إلى نفس الربط والنسبة هو الهيئة التركيبية دون الحروف؛ فإنها موضوعة إلى المعنى النسبي المعبر عنه في الاصطلاح بالوجود الرابطي، وقد قرّب ذلك كما في تقريرات بحثه بما يعود أيضاً إلى العرف واللغة والوجدان بما نصه:

أن السيرة العقلائية حسب الاستقراء تدل على أن العقلاء لم يهملوا معنى من المعاني التي تدور عليها الإفادة والاستفادة من حيث جعل الطريق لها، والكاشف عنها وهو الكلام.

ولا يخفى أن المعاني الحرفية من أهم المعاني التي يحتاج الإنسان إلى الدلالة عليها في مقام الإفادة والاستفادة، وأيضاً حسب الاستقراء والفحص عما يدل من الألفاظ الموضوعية على المعاني المذكورة قد وجدنا

الأسماء تدل على الجواهر وجملة من الأعراض، ووجدنا الحروف تدل على جملة الأعراض الإضافية النسبية، ووجدنا الهيئات سواء كانت من هيئات المركبات أم من هيئات المشتقات تدل على ربط العرض بموضوعه، مثلاً لفظ ((في)) يدل على العرض الأيني العارض على زيد في مثل قولنا: ((زيد في الدار)) وهيئة مثل ((عالم)) و((أبيض)) و((مضروب)) تدل على ربط العرض بموضوع ما، وكذلك بقية الحروف تدل على إضافة خاصة وربط مخصوص بين المفاهيم الاسمية<sup>(١)</sup>.

وأنت ترى أن حاصل كلامه هو أن الهيئات موضوعة للربط والنسبة بين العرض ومحله، وأن الحروف موضوعة للأعراض الإضافية النسبية وهو ما ذكرناه، وبذلك يتفق مع ما عرفته من المحقق الأصفهاني<sup>(٢)</sup> في الأصل وإن اختلفا في بعض التفاصيل.

وكذا الكلام في تفسير الميرزا النائيني<sup>(٣)</sup>، فإنه ذهب إلى أن الحروف لها معان في قبال المعاني الاسمية<sup>(٢)</sup> فيختلفان في أمور أهمها اثنان:

**الأول:** أن الأولى غير مستقلة بينما الثانية مستقلة في عالم التجرد والعقلانية.

**الثاني:** أن المعاني الاسمية إخطارية عند التكلم، حيث تخطر معانيها في الذهن حتى ولو لم تكن في تركيب كلامي، بينما المعاني الحرفية غير إخطارية، حيث لا تخطر معانيها ما لم تقع ضمن كلام تركيبية؛ ولذا فهو لا واقع له إلا في ضمن التراكيب الكلامية.

(١) بدائع الأفكار: ج ١، ص ٤٩؛ وانظر منتقى الأصول: ج ١، ص ١٠٩-١١٠.

(٢) أجود التقريرات: ج ١، ص ١٤.

وهذا التفسير أيضاً يتفق مع غيره في أصل المعنى، وأنه موضوع للربط والنسبة بين المفهومين وإن اختلفا من بعض الجهات، وهو الذي التزمه السيد الروحاني عليه السلام أيضاً، وصرح بأنه يلتزم بما التزم به النائيني والأصفهاني عليه السلام، مستدلاً له بأمور هي:

- ١- أنه معقول في نفسه.
- ٢- أنه خال من الإشكال.
- ٣- أنه أمر ارتكازي وجداني لا يحتاج إلى إقامة برهان.
- ٤- أنه المعنى المتبادر إلى الذهن عند إلقاء الجملة.
- ٥- أن الدال عليه منحصر بالحرف؛ لعدم وجود ما يصلح للدلالة عليه من أجزاء الجملة غيره؛ إذ الاسم يدل على نفس المفهوم المرتبط بالآخر لا على الارتباط<sup>(١)</sup>، وهذا ما يمكن أن تنتهي إليه أقوال الأعلام الآخرين -بتوجيه آخر- كما قد يظهر من كلمات السيد الخوئي عليه السلام في تقريراته، حيث إن كلامه يعود إلى ذلك كما وجهه السيد الروحاني عليه السلام<sup>(٢)</sup>، والسيد الحكيم عليه السلام والشيخ الحائري عليه السلام، كما يظهر من كلماتهم في الأصول<sup>(٣)</sup>، وكذا ما يظهر من تقارير السيد البروجردي عليه السلام<sup>(٤)</sup> وتقارير السيد

---

(١) منتقى الأصول: ج ١، ص ١٢٠.

(٢) منتقى الأصول: ج ١، ص ١١٣-١١٤.

(٣) الأصول: ج ١، ص ٢٤-٢٦.

(٤) نهاية الأصول: ج ١، ص ٢٤-٢٥.

الصدر عليه السلام <sup>(١)</sup>، وإلا فأمكن المناقشة معهم بما ناقش بعضهم بعضاً، فضلاً عما عرفته من مخالفة الوجدان.

وبذلك يظهر أن ما قام عليه الوجدان ويشهد به الظهور والارتكاز العقلاني مما لا ينهض في مقابله برهان مهما قيل أو يقال في تصويره، وبهذا نتمسك في الإجابة عن الاختلافات التي نشأت بين أقوال القائلين بالنسبية وبين الأقوال الأخرى التي صورت المعنى الحرفي على غير ذلك، وأبرزها ثلاثة: الأول: وهو المحكي عن الرضي عليه السلام نجم الأئمة كما في الكفاية وتبعه عليه من عدم الفرق بين المفهوم الاسمي والحرفي في عالم المفهومية، وإن الاستقلالية وعدمها خارجتان عن حريم المعنى؛ إذ هما ناشئتان من اشتراط الواضع باستعمال الاسم لدى الاستقلال والحرف لدى غيره <sup>(٢)</sup>.

الثاني: منسوب إلى التفتازاني، وهو أن الحروف لا معنى لها إطلاقاً، لا استقلالاً ولا تبعاً؛ لأنها مجرد علامات، فحالتها حال الحركات الإعرابية في آخر الكلمة التي تدل على الفاعل والمفعول؛ إذ ليس للحرف معنى استقلالي ولا آلي <sup>(٣)</sup>.

الثالث: أن الحروف معان آلية تشبيهاً للحروف في الكلام بالآلات في الخارج، فكما أن الإنسان بسبب الآلة يقطع ويضرب ويرمي ويمسك

(١) بحوث في علم الأصول: ج ١، ص ٢٥٧-٢٥٨.

(٢) كفاية الأصول: ص ١٠-١١؛ الأصول: ج ١، ص ٣١؛ شرح الكافية: ج ١، ص ١٠؛ وانظر أجود التقريرات: ج ١، ص ١٤؛ الوصول إلى كفاية الأصول: ج ١، ص ٤٢؛ وقاية الأذهان: ج ٧٠.

(٣) انظر الأصول: ج ١، ص ٣٢.

كذلك في الكلام، فإنه بسبب الحرف يربط ويقطع وينفي، فمثلاً بواسطة ((في)) يربط بين الدار وزيد، وبواسطة ((الباء)) يربط بين الضرب والعصا في قوله ((ضربت بالعصا)) وبواسطة ((لن)) أو ((لم)) ينفي أو يقطع، وهكذا.

فلا معنى للحرف في عالم الذهن لا مستقل ولا تابع، سوى أنه آلة في الكلام يربط بين الكلمات كما تربط الوجود بين الوجودين.

إذ يكفي في الإجابة عنها بأنها مخالفة للوجدان واللغة والفهم العرفي في التخاطب والتفهم والتفهم؛ لوجود الفرق بين الاسم والحرف مفهوماً ووجوداً، وللفرق الواضح بين الحرف والحركات الإعرابية، فإن الثانية لا توجد ربطاً بين الكلمات، وإنما تميز موقع الكلمة في الكلام فقط، وتدل على الفاعل أو المفعول، وشتان بين المميز وبين الرابط، كما أن الوجدان يشهد بالمفهوم الذهني للحرف، وأنه رابط ذهنياً وخارجاً، فلا مجال لإنكار الذهني، بل في مثل الكلام يستحيل أن يكون للشيء وجود خارجي قبل أن يسبقه وجوده في الذهن.

ولذا ذهب نجم الأئمة في شرح الكافية<sup>(١)</sup> على ما حكى عنه وتبعه غير واحد من المتأخرين إلى أن الحروف لا معاني لها أصلاً سوى أنها رابطة، وما هي إلا كرفع الفاعل ونصب المفعول، فكما أن رفع ((زيد)) ونصب ((عمرو)) في قولك: ((ضرب زيد عمراً)) لا يزيدان في الجملة معنى أصلاً، ولا وظيفة لهما إلا تعيين أن موقع ((زيد)) فيها موقع الفاعل

(١) شرح الكافية: ج ١، ص ١٠.

و((عمرو)) موقع المفعول، فكذلك موقع ((الباء)) و((في)) في قولك ضربت فلاناً بالسوط في الدار، فإنه لا حاجة إليهما إلا لربط الاسمين أعني السوط والدار بالضرب، وبيان أن موقع الأول كونه آلة للضرب، والثاني محلاً له من غير أن يزيدا معنىً فيها، أو يشيّدا مبنىً لها، فليست الحروف إلا روابط للأسماء الواقعة في الكلام تعيّن مواقعها، وتضعها في مواضعها، وهو الذي ارتضاه الأصفهاني رحمته الله في الوقاية، وقال: إنه على قربه للوجدان قريب إلى الخبر المأثور المشهور عن واضع علم النحو وتعريف أئمة الإعراب للحرف<sup>(١)</sup>.

### الأمر الثاني: وضع الهيئات والجمل وأثره

لا يخفى أن النسبية في المعنى الحرفي لا تختص بالمفردات من الحروف مثل: ((في)) و: ((من)) بل الكلام ذاته يجري في حال الهيئات؛ لأن الهيئات ليست إلا نسباً مهمتها الربط بين موادها على اختلاف أنحاء النسب، كالنسبة الصدورية في مثل الضرب، والوقوعية في مثل الإنشاء، والحالية في مثل العلم، والحلولية في مثل القيام، والإيجادية في مثل الاعتبار، والطلبية في مثل الأوامر وغيرها.

وكذا الكلام في هيئات الجمل التي توجد ربطاً بين المواد والهيئات، أو المقدمات والتوالي، كالجملة الشرطية التي توجد ربطاً بين الفعل والجزاء، أو الوصفية التي توجد ربطاً بين الوصف والحكم، وهكذا.

(١) انظر وقاية الأذهان: ص ٧٠-٧١.

وبهذا يتضح وضع المركبات أيضاً، فإن الوضع تارة يكون للمفردات كما عرفت، وأخرى للهيئات التركيبية بين المبتدأ والخبر؛ لإفادة حمل شيء على شيء، وكهيئة تقديم ما حقه التأخير، كقوله: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ﴾ لإفادة الاختصاص، و((إِلَّا)) لإفادة الحصر، وهكذا.

ولا دليل على وجود وضع آخر غير المفردات والهيئات يكون للمفردات والهيئات معاً، بل لا حاجة إليه؛ لأنه لغو ومخالف للوجدان، فحينما يقال بأن المعنى الحرفي هو معنى نسبي مهمته الربط وغير مستقل في المفهومية والوجود يشمل كل أنحاء النسب والروابط غير المستقلة، سواء كان في مفردات أو في جمل.

وبذلك يتضح أيضاً أن الأحكام الشرعية بقسميها التكليفي والوضعي لا تحمل على موضوعاتها إلا بوجود معنى حرفي يربط بين الموضوع والحكم، كما أن القيود التي تؤخذ في موضوعات الأحكام كالعدالة في مثل: ((صدق العادل)) أو: ((إمام الجماعة)) أو: ((الشاهد)) أو التي تؤخذ في الأحكام ذاتها: ((كالوجوب الكفائي)) أو: ((التخييري)) أو: ((المشروط)) هي من قبيل المعاني الحرفية، سوى أن الفرق بينها أن الأول نحو ربطه واقعي حقيقي كالعدالة، والثاني اعتباري إنشائي.

وبذلك تظهر عمومية المعنى الحرفي وأنه معنى ربطتي، سواء كان في وعاء الواقع أو في وعاء الاعتبار، ولولاه لبطلت القضايا الحقيقية في الجمل، وحينئذ تبطل الأحكام الكلية التي تتعلق بالطبائع، وتنطبق على عموم المكلفين في كل زمان ومكان، كما أنه لولا القول بعمومية الوضع

العام والموضوع له العام فيها أصبحت الأحكام الشرعية بأنحائها قضايا خارجية شخصية يتعين على الشارع أن يصدر أحكامه في كل آن وزمان لتكليف المكلفين، وهو واضح الفساد.

### الأمر الثالث: ثمرة المعنى الحرفي والهيئات

تظهر الثمرة في اختلاف الأقوال في المعنى الحرفي والهيئات في مسائل عدة من الفقه، ومن أبرزها ثلاث:

**الأولى:** قضايا الأحكام الشرعية، فإنه على القول بأنها بنحو الوضع العام والموضوع له العام تجعل بنحو القضايا الحقيقية؛ لعمومية الرابطة بين الأحكام وموضوعاتها، فيكفي في الدلالة على طهارة الماء ونجاسة الدم قول الشارع: ((الماء طاهر)) و: ((الدم نجس)) لعمومية النسبة الحملية بين الموضوع والمحمول الجارية في كل زمان ومكان، ومع كل المكلفين؛ لأن الربط تم بين طبيعة الموضوع وطبيعي الحكم، كما اتفقت كلمتهم على أن الأحكام مجعولة للطبائع لا للأفراد كما صرح به صاحب الكفاية رحمته وغيره <sup>(١)</sup>.

وأما على القول بأنها بنحو الوضع العام والموضوع له الخاص فإن الربط الذي ينشئه المعنى الحرفي إنما يكون للمصداق والفرد لا الطبيعة، وحينئذ لا يبقى مجال لبيان الأحكام بنحو القضايا الطبيعية، بل بنحو القضايا الشخصية الخارجية، وهذا فرق جوهرى كبير تترتب عليه الكثير من الآثار والثمار في مقام الفتوى والعمل.

(١) كفاية الأصول: ص ١٣٨؛ وانظر الحاشية على كفاية الأصول: ج ٢، ص ٤٠٨، الحاشية؛ عناية الأصول: ج ١، ص ٤٥٦.

الثانية: في الواجب المشروط، كقول المولى: ((إن استطعت فحج)) أو: ((إن ربحت فخمّس)) فإن القيد الشرطي هنا معنى حرفي ربط بين الاستطاعة والحج والربح والخمس، والأولان موضوعان للشرط، والثانيان حكمان، الأول تكليفي والثاني وضعي، ففي عالم الثبوت يمكن أن يكون هذا القيد للحكم، أي تكون الاستطاعة قيداً للوجوب، ومفهومه أن لا وجوب قبل الاستطاعة، وكذا الكلام في الخمس، ويمكن أن يكون قيداً للموضوع وهو الواجب، فيكون المعنى أن الحكم ثابت في ذمة المكلف لكن زمن امتثاله وأدائه يتوقف على حصول القيد الشرطي وهو الاستطاعة والربح، فيكون الواجب معلقاً، وتظهر الثمرة في لزوم العمل بالمقدمات الاستعدادية وعدمه، فإنه على الثاني يجب على المكلف أن يهيئ مقدمات الامتثال من تهيئة الزاد والراحلة وجواز السفر والرفقة ونحو ذلك حتى يحين وقت العمل.

وكذا في الخمس يجب أن يقوم بمجرد أرباحه وحساب النفقات والمؤونة استعداداً ليوم الأداء، وذلك لتعلق التكليف في ذمته، وحينئذ يجب عليه أن لا يفوت الامتثال، بخلاف الأول فإنه حيث لا تكليف في ذمته فإنه لا يجب عليه تهيئة المقدمات، إلا أنه في عالم الإثبات ينبغي العود إلى ظهور الدليل.

وحينئذ تظهر ثمرة الخلاف في المعنى الحرفي، فإنه على الوضع العام والموضوع له العام يمكن القول بان القيد يعود إلى الهيئة، فيكون القيد للوجوب، بينما على الموضوع له الخاص فإنه لا مجال لرجوعه إلى الهيئة؛ لأن الهيئة غير ملحوظة إلا آلة إلى الفرد والمصداق، فيعود القيد قهراً إلى المادة والواجب، وذلك لسببين:

**الأول:** أن مدلول الحرف جزئي، والجزئي غير كاسب ولا مكتسب فلا يقبل التقييد؛ لأن التقييد إنما يتعلق بالمعاني الواسعة والعامّة التي تقبل الانطباق على المقيّد وغيره، وهذه من شؤون الكليات لا الجزئيات فلا محالة يرجع القيد إلى المادة؛ لأنها الجزئية، أما الهيئة فلا.

**الثاني:** أن المعنى الحرفي متقوم بالآلية في عالم اللحاظ والاستعمال، فلا يتوجه إليه الجاعل مستقلاً، والتقييد يستدعي اللحاظ الاستقلالي حتى يصح تقييده، وعليه فإن التقييد يتنافى مع طبيعة المعنى الحرفي للتنافي بين الآلية والاستقلالية، وحيث إن الهيئة معنى حرفي إذاً لا مجال لتقييدها ذاتاً، فلا بد من رجوع القيد إلى المادة.

ولعل لهذه الجهة ونحوها أنكر المحقق الخراساني رحمته الله أن يكون وضع الحروف بنحو الوضع العام والموضوع له الخاص<sup>(١)</sup>، مع أنه ارتضى الآلية في المعنى الحرفي لتصحيح إمكان إرجاع القيود إلى الهيئات لا المواد في الواجبات المشروطة.

كما ذهب المحقق العراقي رحمته الله إلى الإطلاق الأحوالي<sup>(٢)</sup>؛ إذ مع ملاحظة أن المعنى الحرفي جزئي والجزئي لا يقبل الإطلاق فلا يقبل التقييد من حيث ذاته قسم الإطلاق والتقييد إلى نحوين:

أحدهما: الإطلاق والتقييد الأفرادي.

ثانيهما: الإطلاق والتقييد الأحوالي.

(١) كفاية الأصول: ص ١٠.

(٢) انظر مقالات الأصول: ج ١، ص ١٠١.

وقال بما حاصله: إنا نسلّم بأن المعنى الحرّفي لا يقبل التقييد من حيث الأفراد لأنه جزئي فتقييده محال، إلاّ أن تقييده بلحاظ أحواله أمر معقول وممكن، ولذا فإن قيد الاستطاعة يمكن أن يعود إلى الحج لا بلحاظ أفرادها، بل بلحاظ أحواله المختلفة، ولم يستظهر من كلامه عليه السلام معنى محصلاً لثمرة الإطلاق الأحوالي، فإنه إن كان الإطلاق والتقييد بلحاظ أحوال الفرد والمصداق فهو لا يفيدنا شيئاً جديداً غير عود القيد إلى المادة، وإن أراد أن الإطلاق والتقييد الأحوالي يعود إلى تقييد الهيئة فيتقيد الوجوب بواسطة تقييد الحج فلا يساعد عليه، ولذا أشكل عليه السيد الصدر عليه السلام كما في تقريراته بأنه إن أريد بالتقييد الأحوالي تضيق وجوده بحال خاص بحيث لا يكون لوجوده الجزئي سعة لغير ذلك الحال فهو غير معقول؛ لأن الجزئي لا بد أن يكون متحدداً في وجوده بحدود وأحوال خاصة لا يقبل الإطلاق من جهتها ليقبل التقييد، وإن أريد أخذ مرتبة من ذلك الوجود الجزئي مقيدة بحال من أحواله فهو أمر ممكن، إلاّ أنه إنما يصح فيما إذا أريد ترتيب حكم على الفرد في حالة مخصوصة لا فيما إذا أريد تضيق نفس الفرد وتحديد وجوده <sup>(١)</sup>.

وربما يمكن المناقشة فيه بأن التقييد الأحوالي وعدمه يعني عدم لحاظ حالة خاصة في الفرد، فيؤخذ الحكم بالنسبة إلى حالات الفرد لا بشرط كما يقال في كل مطلق ومقيد.

(١) بحوث في علم الأصول: ج ١، ص ٣٥٠-٣٥١.

فالحالات الخاصة تكون غير ملحوظة اعتباراً وإن كان الفرد لا ينفك عنها واقعاً، والذي يهم في الإطلاق والتقييد هو الأول لا الثاني، وإلاً أمكن النقاش في كل مطلق ومقيد.

نعم، يمكن المناقشة فيما ذكره المحقق العراقي رحمته الله بأن الإطلاق الأحوالي لا ينفك في تصحيح عود القيد إلى الهيئة؛ لأنه إن أراد من الإطلاق الأحوالي بالنسبة إلى الواجب وهو الحج وبواسطته يقيد الوجوب فإن النتيجة واحدة سوى أنه لاحظ المادة أولاً ثم لاحظ الهيئة، وحينئذ يعود الكلام؛ لأنه إن كان قيد المادة أولاً فالحكم يتبعها لا محالة؛ لأن المادة موضوع والحكم يتبع الموضوع سعة وضيقاً.

وإن لم يقيد المادة بل لاحظ المادة آلة للحاظ الهيئة فحينئذ يقال إن لاحظ الهيئة معنى عاماً ثم قيدها لزم القسم الرابع من الوضع، وقد سلم بطلانه؛ لأنه سيكون من قبيل الوضع الخاص والموضوع له العام، وإن لاحظها معنى خاصاً وقيداً لزم الوضع الخاص والموضوع له الخاص، وهو ما لا يرتضيه.

وبهذا أيضاً يمكن أن يجاب عما أجاب به الآخوند رحمته الله في تصحيح ذلك من أن الواضع يلحظ المعنى في نفسه مقيداً بقيد، ثم يلحظ المقيد لحاظاً آلياً في مقام الاستعمال<sup>(١)</sup>، فإنه على هذا ينبغي القول بأن وضع الحروف بنحو الوضع الخاص والموضوع له الخاص، فتأمل.

(١) بحوث في علم الأصول: ج ١، ص ٣٥٢.

وكيف كان سواء قيل بأن المعنى الحرفي استقلالي ويختلف عن الاسمي بشرط الواضع كما قاله الآخوند رحمته، أو هو معنى نسبي ربطتي كما اختاره، فإنه يصح أن تقييد الهيئات، وحينئذ يمكن أن يكون الواجب مشروطاً، ويمكن أن يكون معلقاً، والمرجع في تحديد ذلك هو الظهور العرفي.

وفي صورة الشك قال السيد الأستاذ رحمته بالتمسك بأصالة عدم تقييد الهيئة، وحينئذ توجب إطلاق الوجوب فيكون الواجب معلقاً<sup>(١)</sup>، وربما يناقش فيه من جهة أنه مثبت؛ لأن نتيجة أصالة عدم تقييد الهيئة ((الوجوب)) هي تقييد المادة ((الواجب)) فيكون الواجب معلقاً، وهذا على مبنى المشهور - والسيد رحمته منهم - لا ينسجم إلا إذا قلنا بصحة الأصل المثبت في اللوازم العقلية التي لا ثالث لها كما فيما نحن فيه؛ لأن أمر القيد لا يخلو من أحد مرجعين هما المادة والهيئة ولا ثالث لهما، فإذا انتفى أحدهما بالأصل لا محالة يثبت الثاني.

وربما يمكن المناقشة فيه أيضاً بالتعارض والتساقط؛ لأن أصالة عدم تقييد الهيئة تعارضه أصالة عدم تقييد المادة، وعليه يتساقطان، فيكون الكلام مجملاً، وحينئذ إما أن نتمسك بالاحتياط للعلم بالاشتغال والشك في الامتثال أو نلتمس البيان من دليل آخر.

نعم قد يقال بأننا بأصالة عدم التقييد نثبت إطلاق الهيئة فقط. أما تقييد المادة فهو يثبت من نفسه؛ لعدم خلو القيد من مرجعية أحدهما، وهذا ليس من قبيل الأصل المثبت الذي أشكلوا في حجيته؛ لأنه لا يتحقق إلا

بالاستناد في إثبات الحكم على الموضوع الآخر بواسطة اللازم أو الملازم.  
أما هنا فلا واسطية ولا ملازمة ولا استناد.

أو يقال بأن الأصل في القيود أنها تعود إلى المادة عرفاً، إلا ما كان قيداً عقلياً لأصل التكليف كالعقل والقدرة والاختيار؛ لحكومة العقل باستحالة تكليف غير العاقل أو العاجز أو المجبر والمكره ونحوهما، فإن العقل يحكم بأن القيد هنا للهيئة لا للمادة؛ لتقدمها الرتبي وللغوية تقييد المادة قبل تقييد الهيئة، وأما في غيرها فإن الأصل هو تقييد المادة بعد توفر الشرائط العامة للتكليف عرفاً كما قد يشهد به الوجدان، وتقييد الهيئة نادر أو يحتاج إلى دليل، ولذا فإن العرف يفهم من مثل قولهم:

((إن جاءك زيد فأكرمه)) أن وجوب الإكرام متعلق بذمة العبد منذ صدوره، وزمان الامتثال استقبالي، وكذا الكلام في مثل قوله سبحانه: ﴿فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾<sup>(١)</sup> وكذا: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾<sup>(٢)</sup> و: ﴿إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا﴾ إلى قوله سبحانه: ﴿فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا﴾<sup>(٣)</sup> وهكذا، وربما يؤيده القول بأن الأحكام مجعولة بنحو القضايا الحقيقية الدالة على تعلق نوع التكليف في ذمة نوع المكلفين، فتكون منجزة في حق من توفرت فيه شرائط الامتثال، وأما غيره فيكون معذوراً، فتأمل<sup>(٤)</sup>.

(١) سورة البقرة: الآية ١٨٥ .

(٢) سورة آل عمران: الآية ٩٧ .

(٣) سورة المائدة: الآية ٦ .

(٤) في مصباح الفقاهة: ج ١، ص ٦١٦ ما ربما يؤيد هذا.

### الثالثة: في المفاهيم، كالشرط والوصف والغاية ونحوها.

فإن مما لا إشكال فيه أن البحث في كون المعلق والمنفي في الجمل الشرطية عند تحقق أو عدم تحقق الشرط هو سنخ الحكم لا شخصه؛ للتسالم على ارتفاع شخص الحكم بانتفاء شخص الشرط، وبلزوم العمل به إذا تحقق الشرط كما هو واضح، وكذا الكلام في الغاية والوصف، وهذا البحث لا ينسجم إلا على القول بعمومية الوضع العام والموضوع له العام في النسب والمعاني الحرفية، وأما بناء على عمومية الوضع وخصوصية الموضوع له فإنه ينبغي الوقوف عند انتفاء شخص الحكم، ولا مجال للنزاع في ثبوت سنخه أو ارتفاعه.

وحينئذ يصبح البحث في المفاهيم بلا جدوى؛ للاتفاق على ارتفاع الشخص، بل تصبح المفاهيم طراً من قبيل مفهوم اللقب المجمع على بطلانه، فمثلاً في قولهم: ((الماء إذا بلغ قدر كرا لا ينجسه شيء)) جملة شرطية، فبالنسبة إلى الماء الشخصي مسلم أنه يتنجس بالملاقاة إذا لم يبلغ قدر كرا؛ لتعلق شخص الحكم على شخص الشرط، ولكن الكلام في أن هذه تصلح قضية كلية تفيدها ارتفاع سنخ الحكم عند انتفاء سنخ الشرط أم لا؟

وكذا الكلام في قوله سبحانه: ﴿ثُمَّ أَتَمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ﴾<sup>(١)</sup> جملة غائية، فبالنسبة إلى اليوم الشخصي تدل على لزوم الصيام حتى يدخل الليل، وما دام لم يدخل لا يجوز الإفطار، ولكن هل تصلح هذه قضية كلية تفيدها ارتفاع سنخ وجوب الصيام عند دخول سنخ الليل؟ فإنه على القول

(١) سورة البقرة: الآية ١٨٧.

بالوضع العام والموضوع له العام تفيدنا ذلك، ويمكن استفادة قاعدة كلية تدل على انتفاء المشروط عند انتفاء شرطه، وانتفاء المغيا عند انتفاء الغاية؛ لكنه على الوضع العام والموضوع له الخاص، فحيث إن النسبة ملحوظ فيها الخارجية والجزئية فإنها لا تدل إلا على انتفاء الحكم الخاص في جملة الشرط والغاية، ولا يتعداها إلى غيرها إلا ببيان جديد.

فحيث لا يمكن تأسيس قاعدة كلية في المفاهيم فنقول بثبوتها أو عدمها صغرياً، أو بحجيتها وعدمها كبروياً؛ لأن القضايا الشخصية تختلف، إما لأن المعنى الحرفي على هذا المبني جزئي خارجي فلا يكون كاسباً ولا مكتسباً فلا مجال لتعليق سنخ الحكم الذي هو كلي عليه، وإما لأن التعليق عليه يستدعي اللحاظ الاستقلالي، وهذا ما يتنافى مع طبيعة المعنى الحرفي، حيث التزموا بأنه معنى آلي غير مستقل.

ولعل هذا ما يظهر من كلمات السيد الروحاني عليه السلام<sup>(١)</sup> والسيد الصدر عليه السلام<sup>(٢)</sup> كما هو صريح السيد الأستاذ عليه السلام<sup>(٣)</sup>، حيث صرحوا بظهور الثمرة في الخلاف في الجمل الشرطية، وكلامهم وإن كان ظاهراً في الجمل الشرطية إلا أن الظاهر إمكان تعميم الحكم لكل جمل المفاهيم إلا جمل اللقب؛ لأن التعليق فيه شخصي بلا إشكال، بل ربما يمكن تعميم الثمرة لكل الجمل في الخطابات الشرعية والعرفية، فإنها تصبح قضايا خارجية لا حقيقية،

(١) منتقى الأصول: ج ١، ص ١٢١، ح ١٢٢.

(٢) بحوث في علم الأصول: ج ١، ص ٣٥٣، ح ٣٥٥.

(٣) الأصول: ج ١، ص ٣٢.

فحتاج في استفادة الأحكام العامة إلى القرائن والبيانات الإضافية، ويكون استعمالها في القضايا الحقيقية نحواً من المجاز.

نعم تخرج من ذلك الأحكام العقلية وضوابطها؛ لأنها قضايا لا تتوقف على الوضع والمعنى الحرفي، بل على الاستنتاجات والارتباطات الذاتية بين الأشياء بنحو العلية والمعلولية، أو اللازمة والملزومية. هذا ما يرتبط بتقسيم الوضع من حيث المعنى.





## المبحث الثالث

### تقسيمات أخرى للوضع

وفيه مطلبان:

المطلب الأول: تقسيم الوضع من حيث اللفظ

المطلب الثاني: في الوضع التعيني والتعيني



## المطلب الأول: تقسيم الوضع من حيث اللفظ

قد عرفت مما تقدم أن الواضع لا بد وأن يلحظ المعنى واللفظ لإيجاد العلاقة الوضعية بين الألفاظ والمعاني، وقد كان البحث فيما تقدم في ملاحظة المعنى والموضوع له، أما هذا التقسيم فبلحاظ اللفظ الموضوع، والبحث المتقدم في تقسيمات الوضع الرباعية والأقسام الممكنة والمستحيلة عقلاً منها جار هنا، والحق أن تقسيم الوضع بلحاظ اللفظ لا يخلو من نحوين:

أحدهما: الوضع الشخصي، وهو ما إذا لاحظ اللفظ بنفسه وخصصه مادة وهيئة بالدلالة على معنى معين كالجوامد من أسماء الأعلام كزيد وأسماء الأجناس كرجل، أو خصصه مادة مثل ((ض، ر، ب)) حيث وضعها للدلالة على معنى مخصوص وهو الضرب، وكذا غيرها من المواد.

ثانيهما: الوضع النوعي، وهو ما إذا لاحظ الهيئة اللفظية مجردة عن المواد المتلبسة بها، وخصصها للدلالة على المعنى العام الشامل لكل المعاني المماثلة كالمشتقات، مثل هيئة (فاعل) أو (مفعول) ونحوها، فإن الهيئة وإن كانت لا تنفك عن المادة في الدلالة للاتحاد الوجودي بينهما كاتحاد المادة والصورة إلا أن التحليل العقلي وقدرة الواضع على تصور كل واحدة منها مجردة عن الأخرى بنحو من التجريد كما قد يراه بعض، أو قطع اللحاظ كما قد يراه آخر، أو بملاحظة انتزاع جامع عنواني من أفرادها كما يراه آخرون<sup>(١)</sup> يعطي الواضع قدرة أيضاً على وضع اللفظ للدلالة على الهيئة المجردة عن المادة الخاصة للدلالة على كل مماثل لها في أي مادة اتحد، فالأول من قبيل

---

(١) المحاضرات: ج ١، ص ٥٣.

الوضع الخاص والموضوع له الخاص، والثاني من قبيل الوضع العام والموضوع له العام، والملاك في الأول أن الواضع حين الوضع لم يلحظ إلا شخص اللفظ بوحدته وشخصيته الممتازة، وهذا وضع خاص للفظ، سواء كان معنى اللفظ عاماً كأسماء الأجناس أو خاصاً كأسماء الأعلام، بخلاف الثاني فإنه لاحظ الهيئة القابلة للانطباق على كثيرين وإن كان معناها خاص مثل: ((ضارب)) أو: ((مضروب)) فإن معناها خاص لكن هيئتها عامة.

هذا من ناحية الوضع والتصوير، وأما من ناحية الاستعمال فالأمر أوسع من ذلك؛ لأن المتكلم قد يطلق اللفظ ويريد به شخصه كما يقول: ((ضرب زيد)) ويقصد به المادة ((ز،ي،د)) الصادر منه فعلاً، وكذا ((ض،ر،ب)) وقد يطلقه ويريد به نوعه، مثل: ((ضرب فعل ماض)) بلحاظ الهيئة المتلبس بها الضرب ونوع اللفظ، وقد يطلقه ويريد به جنسه، مثل: ((ضرب فعل ماض)) بلحاظ الهيئة العامة التي تنطبق في هيئة ((ضرب)) أو ((طلب)) أو غيرهما، وقد يطلقه ويريد به صنفه، مثل: ((ضرب زيد فعل ماض)) قاصداً كل ضرب يأتي في مثل هذا المثال، وأما في هذا المثال فهو شخصي وغير ذلك كالمثل ونحوه، فإن هذه من الممكنات ثبوتاً، وأما إثباتاً فينبغي أن يتبع الظهور. بقي الكلام في أمرين:

الأول: في أن صحة استعمال اللفظ فيما يناسب المعنى الموضوع له هل تنشأ من الطبع والذوق السليمين سواء ارتضاه الواضع وشرطه أم لا؟ أم من شرط الواضع فإن رخص الواضع فيه صح وإلا فلا وإن خالف الذوق واستهجنه الطبع؟

اختار صاحب الكفاية رحمته الله الأول<sup>(١)</sup> مستدلاً عليه بالوجدان، حيث يرى صحة استعمال الألفاظ في الكثير من الموارد وعدم صحته مع غض النظر عن اعتبار الواضع وشروطه، بل حتى في صورة منع الواضع منه. مثل: لفظ ((حاتم)) وضعه واضعه للشخص الخاص، ولكنه أصبح علماً للكرم، ويعبر به عن كل كريم، ولنفرض أن الواضع الأول لم يرد ذلك أو لم يجوز ذلك فإن الذوق يستحسنه، ويصحح الإطلاق عليه، مما يكشف عن أن شرط الواضع وإجازته ومنعه لا مدخلية لها في الإطلاق، وربما تؤيده السيرة والعرف، فإنهم في استعمالهم للألفاظ لا يلحظون شروط الواضعين وكيفية وضعهم؛ فلذا قد يسمون الأشياء بأسماء أضدادها. مثل: ((جون)) للأسود والأبيض، و((القرء)) للطهر والحيض وهكذا، واختار جمع الثاني. ولعل القول بالاثنين معاً مما لا يمنعه مانع؛ لشهادة الوجدان بمدخلية استهجان الذوق في بعض الإطلاقات واستحسانه في بعض الإطلاقات كالمجازات والاستعارات والكنيات مع غض النظر عن الوضع والواضع، وشهادته أيضاً بأن بعض الاستحسانات الذوقية نشأت من تأثير الواضع. والظاهر أن البحث بهذا القدر يكفي في الغرض فلا نطيله في التفصيلات الأخرى كما صنع جمع من الأعلام<sup>(٢)</sup>.

(١) كفاية الأصول: ص ١٣.

(٢) فقد عرض عنها المحقق النائيني رحمته الله كما في تقريراته، وصرح بإعراض أستاذه عنها أيضاً. فوائد الأصول: ج ١، ص ٥٩؛ كما صرح في تقريرات السيد الروحاني رحمته الله بأنها لا جدوى منها فاكتفى برأي صاحب الكفاية رحمته الله فيها. منتقى الأصول: ج ١، ص ١٦٠، ١٦٣.

**الثاني:** في فائدة التقسيم المذكور وثمرته، وتظهر في موارد عدة أبرزها ثلاثة:  
**الأول:** في التعاريف، فإن الألفاظ قد تلحظ بما هي أشخاص أو أنواع أو أصناف، وقد تلحظ معانيها، فمثلاً في النحو يقولون: ((ضرب)) فعل ماض، ولو أداة شرط، فإن ((ضَرَبَ)) بلحاظ معناه فعل و((لو)) حرف امتناع لامتناع كما يقولون، لكن إذا أريد تعريفها كلفظ يقال مبتدأ في كليهما؛ لأنها وقعا في أول الكلام، وليس المراد منه المعنى بل اللفظ، وكل لفظ وقع في ابتداء الكلام هو مبتدأ بأي معنى كان، فيكون ((ضرب)) الواقع في الجملة الأولى شخصي، لكن المعرف نوعه أو صنفه أو مثله ونحو ذلك.

**الثاني:** في الظهورات العرفية في مقام التخاطب والتفهم، فإن الظهورات الحاصلة لدى السامعين قد تكون شخصية وقد تكون نوعية، والمدار على الحجية والاعتبار العقلائي في مقام التخاطب هو الظهور النوعي لا الشخصي، وعليه فإن استعمال اللفظ وقصد الشخص أو الصنف أو النوع لدى المتكلم لا يجدي في مقام الاحتجاج ما لم يكن له ظهور نوعي في دلالة يفهمه السامع؛ ولذا فإن استعمال اللفظ في مثله أو صنفه أو نوعه لا تكفي فيه إرادة المتكلم وقصده، بل لابد وأن يفهمه نوع السامع أيضاً.

**الثالث:** في القراءات الشرعية والعبادية، كقراءة القرآن الكريم في الصلاة والتلبية في الحج وغيرها، وكذا قراءة الأدعية والمناجاة، والزيارات ونحوها.

فإن القارئ قد يقرأ السورة في الصلاة ويراد به شخص اللفظ النازل على النبي ﷺ، وقد يقصد مثله، وقد يقصد نوعه أو صنفه مجرداً من المعنى، وقد يقصد إنشاء المعنى من نفسه بهذه الألفاظ أيضاً، أو يقصد خلاف

المعنى كما لو قرأ ((إياك نعبد)) وقصد عدم العبادة، أو عبادة غيره والعياذ بالله، وحينئذ يرد الكلام في أنه في هذه القراءات يصدق عليه أنه قرأ السورة أم لا؟ وهل تتحقق معه الصلاة أم لا؟ وكذا في تحقق الدعاء والزيارة كما لو قال: ((السلام عليك)) وقصد اللفظ فقط، أي المبتدأ وشبه الجملة من الجار والمجرور مع الضمير المتصل خبر بلا قصد المعنى، أو قصد خلاف المعنى، فإنه قد يقال بأن القراءة بنوع الكلام وصنفه ومثله، ونحوها لا تحقق لنا مصداق القراءة المشروعة فتقع فيها العبادة باطلة، والدعاء والزيارة لا ثواب فيهما ولا أثر؛ إذ لا بد من قصد الشخص.

وقد يقال بالصحة لأنها عرفاً قراءة، والعرف حجة في مثلها، وهو ما استظهره السيد الأستاذ عليه السلام مستدلاً له بما لو قرأ ((قال محمد هو ابن مالك)) قالوا: إنه قرأ شعر الألفية، وكذا إذا قال: (إياك نعبد) وقصد بـ(إياك) زيداً، فإنه تصدق عليه القراءة. نعم الصيغة الثانية تحرم لا لجهة عدم صدق القراءة، بل لأن القصد كفر<sup>(١)</sup> عقيدي أو عملي أو تجرّ وخروج عن آداب العبودية ورسومها؛ لأن الخروج من الإسلام يحتاج إلى مظهر والقصد لا يكفي فيه.

وربما يؤيد ذلك ما نقل من أن مولانا أمير المؤمنين عليه السلام قرأ في رد المنافق الذي كان يؤذيه وهو في الصلاة: ﴿فَاصْبِرْ إِنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ وَلَا يَسْتَخِفَّنكَ الَّذِينَ لَا يُوقِنُونَ﴾<sup>(٢)</sup> ثم أكمل قراءته عليه السلام.

(١) الأصول: ج ١، ص ٤٣.

(٢) سورة الروم: الآية ٦٠، وانظر الاحتجاج: ج ١، ص ٣٣٧-٣٣٨.

بتقريب: أن شخص الخطاب للرسول ﷺ في قبال أذى الكفار وإصرارهم على الكفر، إلا أن الإمام علياً استعمله لإنشائه في قبال أذى المنافق، والاستخفاف هو الاستفزاز، والذين لا يوقنون الشاكون بالبعث والحساب كما في مجمع البيان<sup>(١)</sup>.

وإنما قلنا بالتأييد لا بالدلالة لأن مورد الرواية عمل وهو مجمل؛ إذ لم تعلم جهة الرد، وإنه كان من قبيل قصد الشخص أو النوع ونحوه. نعم قد يقال بما قاله السيد الأستاذ<sup>(٢)</sup> من الرجوع إلى العرفية.

والظاهر أن العرف يستظهر الشخصية أولاً وغيرها مما يتطلب دليلاً عنده، وثانياً أن الظهور العرفي على صدق القراءة، وهي كذلك، وحيث إنه ذكر وقرآن لا تبطل معه الصلاة كما هو واضح، وسيأتيك مزيد بيان لذلك إن شاء الله تعالى.

---

(١) مجمع البيان: ج ٨، ص ٧٣.

(٢) الأصول: ج ١، ص ٥٣.

## المطلب الثاني: في الوضع التعيني والتعيني

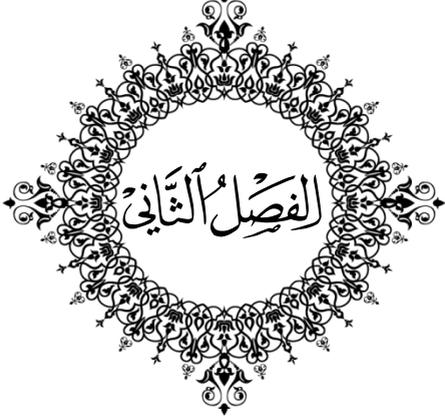
قد ظهر مما تقدم أن الأصل في دلالة الألفاظ على معانيها تنشأ من الجعل والتخصيص الإلهي أو العقلاني على اختلاف الآراء، وهذا ما يطلق عليه بالوضع التعيني اصطلاحاً، بلحاظ أن الواضع عين اللفظ الخاص للدلالة على المعنى الخاص، ولكن قد تنشأ الدلالة من اختصاص اللفظ بالمعنى من الاستعمال، فإن كان بقصد التعيين صار كالأول، أو كان لا بقصده ولكن كثرة الاستعمال أوجدت أنساً خاصاً في الأذهان والألسنة بحيث اختص اللفظ المستعمل في المعنى المقصود على وجه إذا سمع اللفظ ينتقل ذهن السامع إلى المعنى، وهذا ما يسمى بالوضع التعيني.

والظاهر أن كليهما واقع في الاستعمالات العرفية والعقلانية، كما أنها واقعان في ألفاظ الشريعة واصطلاحات علومها بما لا يخفى على المتبع، ولكل منهما آثار هامة ستوضح في مطاوي البحث.



في الدلالة الاستعملية

ومبادئها العامة



وفيه تمهيد ومباحث:

المبحث الأول: في حقيقة الاستعمال والدلالة الاستعملية

المبحث الثاني: في دواعي الاستعمال (الإخبار والإنشاء)

المبحث الثالث: في أقسام الاستعمال وأثره الدلالي

## تمهيد: في معنى الإستعمال وأثره

قلنا إن الدلالة الظهورية للكتاب والسنة تارة تنشأ من الوضع وتارة من الاستعمال، وقد تقدم الكلام في الأولى، وفي هذا الفصل يقع الكلام في الثانية، وقبل ذلك لابد من بيان المراد بالاستعمال فنقول: الاستعمال صيغة استفعال يراد بها طلب العمل، وهو إيجاد الأثر في الشيء والعمل به<sup>(١)</sup> بنحو الأثر التركيبي كعمل الطين خزفاً، وهو أخص من الفعل؛ لشموله الأثر البسيط أيضاً، فالفعل وبهذا الاعتبار يساوق الوضع<sup>(٢)</sup>؛ لذا قسموه إلى وضع تعيني ناشئ من الخلق والجعل البسيط، وتعيني ناشئ من كثرة الاستعمال حتى أوجد علاقة وثيقة بين اللفظ والمعنى بحيث يتبادر المعنى منه، وأما الاستعمال فهو إعمال المتكلم، اللفظ في المعنى سواء كان عن علاقة وضعية أو استعمالية، وعبروا عنها بالدلالة الاستعمالية وتتقوم بأركان أربعة هي: المستعمل بكسر الميم والمستعمل بفتح الميم وهو اللفظ، والمستعمل فيه وهو المعنى، ودواعي الاستعمال وهذا الرابع يعد ركناً في استعمالات الحكيم لعدم جواز خلو استعماله من الغرض والداعي العقلاني، ولوضوح الأركان الثلاثة الأول خصصوا البحث في حقيقة الاستعمال ودواعيه وأغراضه وأقسامه لما لها من أثر في فهم مداليل الألفاظ وصناعة الظهور وتفصيل ذلك يقع في مباحث:

---

(١) ويصح إطلاق الفعل على فعل الله سبحانه، ولا يصح العمل لأن فعله سبحانه يشمل البسيط والمركب.

(٢) انظر معجم الفروق اللغوية: ص ٣٧٧، (١٥١٨)؛ لسان العرب: ج ١١، ص ٤٧٥، (عمل).



# المبحث الأول

## في حقيقة الاستعمال والدلالة

### الاستعمالية

وفيه مطلبان:

المطلب الأول: في حقيقة الاستعمال

المطلب الثاني: في الدلالة الاستعمالية (تبعية الدلالة للإرادة)



## المطلب الأول: في حقيقة الاستعمال

اختلفت كلمات الأعلام في حقيقة الاستعمال إلى مذاهب، وأبرزها ثلاثة:  
الأول: وهو المشهور أنه إفناء اللفظ في المعنى، فكأنه لم يلق المخاطب إلا المعنى، ولا ينظر إلا إليه، والمقصود من المعنى هو المدلول الذي عناه المتكلم وقصده، سواء كان ما تحت الألفاظ من المعاني أو نفس الألفاظ مجردة عن المعاني بجهة أن المتكلم لا يلتفت إلى الألفاظ إلا تبعاً للمعاني المنصوية تحتها، وقد مثل له المحقق النائيني رحمته الله - كما في أجود التقريرات - بالوجوب المقدمي<sup>(١)</sup>، فكما أن عناية المولى ومقصده الحقيقي هو ذو المقدمة وإنما يطلب المقدمة ويقصدها لجهة طريقتها إلى ذمها فكذلك في الاستعمالات اللفظية، فإن المطلوب أولاً هو المعنى ولا تقصد الألفاظ إلا لجهة المعاني.

الثاني: وهو ما يظهر من السيد الخوئي رحمته الله كما في المحاضرات، حيث عرف الاستعمال بأنه عبارة عن جعل اللفظ علامة للمعنى ومبرزاً له<sup>(٢)</sup>؛ إذ لا علاقة حقيقية بينهما حتى يقال بالإفناء، وليس الإفناء اختيارياً حتى يفعله المستعمل، وإنما تنشأ العلاقة من الواضع أو التعهد كما يراه، حيث إنهم يبرزون مقاصدهم عبر الألفاظ، فالعناية في الاستعمالات ليست للألفاظ، بل للمقاصد، وإنما جعلت الألفاظ علامات لإبراز تلك المقاصد وإظهارها للسامعين.

(١) أجود التقريرات: ج ١، ص ٤٤.

(٢) المحاضرات: ج ١، ص ٩٨.

الثالث: وهو ما صرح به السيد البروجردي رحمته الله؛ إذ عرفه بأنه طلب عمل اللفظ في المعنى<sup>(١)</sup>، وبه طابق المعنى اللغوي ووسع دلالته السيد الأستاذ رحمته الله، حيث عرفه بأنه طلب العمل، فتارة يكون بالدلالة اللفظية، سواء كان بإلقاء اللفظ بدون شيء تحته مثل: ((استعمال اللفظ وإرادة شخصه)) أو بإلقاء اللفظ وإرادة شيء تحت اللفظ، مثل: ((ضرب زيد)) وتارة يكون بدلالة غير لفظية كما إذا أخذ كتاباً وقال: كتاب، أو صفر وقال: ((صوت)) أو الذوق والشم واللمس كما إذا ذرّ الفلفل على لسانه أو قرّبه من فمه، وقال: ((فلفل)) أو ألمسه الحرير وقال: ((حرير))<sup>(٢)</sup>.

وبذلك يظهر أن الاستعمال قد يكون بالألفاظ، وقد يكون بالذوات الخارجية، كما إذا أخذ قلماً وعوداً وأشار إلى تساويهما أو تفارقهما كما وكيفاً، فحينئذ تكون دلالتهما في عالم غير اللفظ - أي الذاتية الخارجية - كدلالة قول المتكلم: القلم يساوي العود في عالم اللفظ.

ولعل منه ما قاله المحقق الأصفهاني رحمته الله من عدم البرهان على امتناع حكاية الشيء عن نفسه، ومثّل له بدلالة الذات الإلهية على ذاتها كما ورد في بعض الأدعية كدعاء الصباح: ﴿يا من دل على ذاته بذاته﴾<sup>(٣)</sup> ودعاء أبي حمزة: ﴿بك عرفتك، وأنت دللتني عليك ودعوتني إليك، ولولا أنت لم أدر

(١) نهاية الأصول: ص ٢٨، ص ٥٣.

(٢) الأصول: ج ١، ص ٤٠-٤١.

(٣) البحار: ج ٩١، ص ٢٤٣، ح ١١.

ما أنت ﴿<sup>(١)</sup>﴾ فإن الدلالة هنا حقيقية واقعية لا تعتمد على ألفاظ ولا إشارات ولا غيرها <sup>(٢)</sup>.

وقد يكون بالتلفيق منهما، بأن يكون أحدهما لفظاً والآخر ذاتاً، وهو كثير الوقوع في الاستعمالات العرفية، كمن يرى سيارة في الطريق وأراد تنبيه الماشي من خطرهما فيقول: سيارة مشيراً إليها، وكذا إذا رأى شخصاً يعرفه في الطريق وقال: فلان.. وأشار إليه تنبيهاً للغافل عنه، أو قال: الله أكبر في الصلاة وأشار بيده إلى المال الضائع ونحو ذلك.

وبذلك يظهر لك أن الاستعمالات العرفية أعم من الألفاظ؛ إذ قد يكون بها وقد يكون بالذوات، وقد يكون بالإشارات والكتابات ونحو ذلك.

فتعريف المشهور والسيد الخوئي قدست أسرارهم أخص إلا إذا كان تعبيرهم باللفظ من باب الغلبة أو المثال لا الحصر التام، فحينئذ يمكن أن تنطبق على الموارد التي ذكرناها في الجملة، وإن كان يظهر من كلمات السيد الخوئي عليه السلام في توجيه الحاجة إلى الألفاظ الحصر لإشكاله باستلزام التسلسل من استعمال الآلات الأخرى <sup>(٣)</sup>.

لكنه على تعريفه يكون أجلى وأقوى انطباقاً، بينما تصعب على تعريف المشهور؛ لعدم تحقق الفناء في دلالات الذوات والإشارات وشهادة الوجدان بعدم قصد المستعمل سوى إبراز المقصود وإيصاله إلى السامع.

(١) مصباح التهجد: ص ٥٢٥.

(٢) نهاية الدراية: ج ١، ص ٦٥ متناً وهامشاً.

(٣) المحاضرات: ج ١، ص ٩٨.

نعم قد يرجح المستعملون بعض الاستعمالات على غيرها لجهة إقوائيتها في الإيصال وسرعة التفهيم وسهولته كما هو المتعارف في الألفاظ، إلا أن هذا لا ينفي ما عداه، ولذا استعانوا في تفهيم الخرسان بالإشارات والطرشان بالكتابات، مما يكشف إناً عن أن المقصود لديهم هو التفهيم والتفهم بأي طريق حصل، وحقيقة الاستعمال ليست إلا طلب إعمال ما يدل على المقصود وإفهامه للمخاطب، سواء كان بقصد جعل العلامة أو الكاشفية<sup>(١)</sup> لكشف اللفظ عن المعنى أو المراد، وهي من شؤون المخاطب أولاً وبالذات لا المخاطب وإن كانت العناية للاستعمال.

وعليه فتقسيم السيد الخوئي رحمته دلالة الاستعمال إلى ما كان بالقياس إلى السامع وإلى المتكلم بجهة أن كل سامع عند سماع اللفظ ينتقل إلى اللفظ أولاً وإلى المعنى ثانياً بلحاظ أن حضور اللفظ علة لحضور المعنى<sup>(٢)</sup> غير ظاهر عقلاً و عرفاً ولغة؛ لأن السامع منفعل لا فاعل، والاستعمال فعل، فهما عقلاً

(١) لأن الكلام كاشف عن كوامن النفس، وفاضح لأسرار الخواطر، ومظهر للمعاني في الخارج، ولعل ما ورد عن أمير المؤمنين عليه السلام: «المرء مخبوء تحت لسانه»، عيون أخبار الرضا عليه السلام: ج ٢، ص ٥٨-٥٩، يشير إليه.

(٢) بحجة أن الألفاظ ليست كالمعاني؛ لأنها بنفسها تحضر إلى الذهن؛ إذ لو احتجج في إحضارها فيه إلى آلة أخرى فتلك الآلة إما أن تكون لفظاً أو غير لفظ. أما غير اللفظ فقد عرفت أنه غير واف في إبراز المقصود في جميع موارد الحاجة، وأما اللفظ فلأننا ننقل الكلام إلى ذلك اللفظ، ونقول: إنه إما أن يحضر بنفسه في الذهن أو لا يحضر إلا بالآلة، فعلى الأول يثبت المطلوب؛ إذ لا فرق بين لفظ ولفظ بالضرورة، وعلى الثاني يلزم التسلسل؛ راجع المحاضرات، ج ١، ص ٩٦.

الفصل الثاني: في الدلالة الاستعمالية ومبادئها العامة ..... ١٧١

أمران متغيران لا يصدق أحدهما على الآخر، كما أن الاستعمال عرفاً يطلق بلحاظ جهة الفاعل كما يقولون: فلان استعمل القلم أو آلة ونحو ذلك. هذا فضلاً عن دلالة باب الاستفعال على الطلب المتقوم بفاعل.

## المطلب الثاني: في الدلالة الاستعمالية (تبعية الدلالة للإرادة)

إن الحاجة إلى الوضع اللفظي تنشأ من الحاجة إلى إبراز المقاصد والمعاني النفسية لإفهام الآخرين، وهذا شأن من الشؤون العقلائية التي لا يختلف باختلاف الأجيال في مختلف الأزمنة والأمكنة، وهو ما يؤكده الوجدان والفطرة فضلاً عن الواقع الخارجي للمجتمع البشري، كما ظهر لك أن مداليل الألفاظ مأخوذ في مضمونها القصد والاعتناء على ما بيناه؛ ولذا تسمى بالمقاصد والمعاني، ومن هنا قالوا بأن دلالة الألفاظ على معانيها على نحوين:

أحدهما: الدلالة الوضعية.

ثانيهما: الدلالة الاستعمالية.

ولا إشكال في أن الدلالة الوضعية لا تحتاج إلا إلى إرادة الواضع وقصده في تخصيص اللفظ بالمعنى وعلم السامع ونحوه بالوضع، ولكن في مقام التفاهم والتخاطب وإبراز المفاهيم في الاستعمالات بالألفاظ فإن الإرادة والقصد المبرزين بالكلمات لهما مدخلية في حصول التفاهم بين العقلاء، فالدلالة في الاستعمال تابعة للإرادة، وقد مثل لذلك بعضهم باللافتات التي توضع على الطرقات لتعيين قدر المسافة، والمناطق التي تمر عليها السيارة مثلاً، أو لتعيين انغلاق الطريق أو اتجاهه يميناً أو شمالاً، فإنها إن كانت موضوعة في موضعها المناسب وعلى وجه منظم يكشف عن إرادة

واضعها وغرضه في هداية المستطرقين أو المسافرين فهم العرف والعقلاء منها الدلالة التامة على المقصود، بخلاف ما إذا كانت مطروحة على الأرض أو كانت عند الخطاط يكتبها، فإن القارئ لها يفهم من ألفاظها المعاني الخاصة، ولكن لا يفهم منها الدلالة. نعم يفهم أنها ستوضع في مكان ما فتكون دالة حينئذ، ويؤيد ذلك صحة الاحتجاج بها، فإنه في الصورة الأولى لو خالفها الماشي ووقع في المحذور أمكن الاحتجاج عليه ولا يمكنه الاعتذار، بخلاف الصورة الثانية، ولولا أن تكون الدلالة تابعة للإرادة لم يصح كل ذلك، وربما تؤيده وجوه:

أولها: أن المراد هو الأصل وهو المطلوب في الكلام، والألفاظ آلة تكشف عنه؛ فإذا علمنا المراد ولو بألفاظ لها معان وضعية أخرى، فإن الحاجة هو المراد، بل ويصح للمولى الاحتجاج على عبده إذ علم بغرضه ومراده ولو لم يعبر عنه بألفاظ كما في مفهوم المخالفة والأولية، وكذا إذا علم بالغرض فلو علم العبد بعطش مولاه أو جوعه أو مرضه وحاجته إلى الشراب والطعام والدواء ولم يحققه كان العبد مقصراً، واستحق الذم والعقوبة.

وحيث إن المراد هو المطلوب أولاً وبالذات والألفاظ إنما طلبت لدلالاتها على المراد وكاشفيتها عنه فلا يعقل انفكاك الدلالة عن الإرادة، وإلا لزم انفكاك الغاية عن غائيتها والكاشف عن كاشفيتها.

ثانيها: الوجدان، فإننا إذا تكلمنا نجد أن إرادتنا للمعاني ممزوجة بالألفاظ، ولا نتكلم إلا إذا أردنا المعنى، فنجعل الألفاظ كاشفة عن إرادتنا ومطلوبنا.

ثالثها: احتجاجات العقلاء مع بعضهم في مقام التخاطب وتفريقهم بين المعاني المقصودة أولاً والأخرى غير المقصودة، فإن المتكلم الجاد المرید لمقصوده يعتني بما يقوله، ويؤخذ بما يقوله له أو عليه، بخلاف الهازل أو النائم أو الساهي.

فإن العقلاء يفرقون بين من اعترف بالقتل أو الزنا أو أقر بالدين ونحو ذلك جاداً غير هازل وقاصداً غير شارد أو ساه أو نائم، وبين من يقولها هزلاً أو مزاحاً أو لبيان المسألة، فيرتبون الأثر على إقرار الأول دون الثاني، وما ذلك إلا لأنهم يرون أن للإرادة مدخلية في الدلالة؛ ولذا قال في مجمع البيان: الأمر في اللغة فهو قول القائل لمن دونه: افعل، إذا كان الأمر مریداً للمأمور به<sup>(١)</sup>.

رابعها: الوجدان العلمي في وضع المصطلحات والألفاظ المتداولة، حيث يتبع فيها دلالة الاستعمال؛ لأنها المرادة وإن كانت على خلاف دلالة الوضع، فمثلاً: الحرف في النحو له معنى، وفي الفلسفة له معنى، وفي الأصول له معنى، وفي القرآن والسنة في مثل قوله تعالى: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَن يَعْبُدُ اللَّهَ عَلَى حَرْفٍ فَإِنْ أَصَابَهُ خَيْرٌ اطْمَأَنَّ بِهِ﴾<sup>(٢)</sup> وكذا في قول نصير الحسين عليه السلام في رد بعض أهل الأهواء والمصالح في كربلاء: والله إني لأراك تعبد الله على سبعين حرفاً<sup>(٣)</sup> له معنى، مع أن الحرف في اللغة هو الطرف<sup>(٤)</sup>.

(١) مجمع البيان؛ ج ١، ص ٤٦٨، تفسير الآية ١٦٩ من سورة البقرة.

(٢) سورة الحج: الآية ١١.

(٣) الإرشاد: ج ٢، ص ٩٨؛ البحار: ج ٤٥، ص ٧.

(٤) مفردات الراغب: ص ٢٢٨.

وقد استعمل في الآية والقول على معناه اللغوي الوضعي، لكن في النحو والحكمة والأصول أريد به غير ذلك، فلا يصح أن يحمل على معناه اللغوي فيها، بل على معناه المراد، ولولا مدخلية تبعية الدلالة للإرادة لحمل في الجميع على معنى واحد، وبهذا يظهر الفرق بين الدلالة الوضعية للألفاظ والدلالة الاستعمالية، فإن الدلالة الأولى يكتفى فيها بالعلم بالوضع بينما الثانية العلم بالإرادة ولو إحرزاً.

ولعل بهذا يمكن التوفيق بين مشهور الأصوليين والأدباء الذين قسموا الدلالة إلى تصورية وتصديقية وبين ما ذكرناه، فإن المراد من الدلالة التصورية أن ينتقل ذهن السامع إلى معنى اللفظ بمجرد صدوره ولو بواسطة آلة غير اللسان كالعجل الذي له حوار، والجبال التي كانت تؤوب مع داود عليه السلام وإن علم بأن اللفظ لا يقصده، والعلة في هذا الانتقال هو الوضع، كما ينتقل الذهن من سماع لفظة ((أسد)) إلى معناه الحقيقي، ولكن علم بأن المتكلم أراد منه المعنى العَلَمِي لشخص أو النعتي كالبطل أو الشجاع، إلا أن الذي يرتب عليه الأثر هو الدلالة الاستعمالية لا التصورية. وأما الدلالة التصديقية فهي دلالة اللفظ على أن المعنى أراد المتكلم في اللفظ وقصده في استعماله، ونحز ذلك بواسطة بعض القرائن العقلية والعقلانية إذا التفت إليها السامع ولو أننا ما يتوصل إلى المراد، وهي:

- ١- إحرز أن المتكلم في مقام الإفادة والبيان.
- ٢- إحرز أنه جاد غير هازل أو نائم أو ساه.
- ٣- وأنه قاصد للمعنى المستفاد من اللفظ لا غيره.

٤- عدم نصب قرينة على خلاف المعنى المستفاد من اللفظ، وإلا كانت الدلالة تابعة للقرينة؛ لأنها تكشف عن الإرادة حينئذ كما هو متعارف في الاستعمالات المجازية.

وإنك بعد أن عرفت أن هذا ما يشهد له العقل والوجدان والسيرة العرفية والعقلانية فلا يبقى مجال لإنكاره، وبه يمكن أن نحل الخلاف العريض بين الأصوليين في تبعية الدلالة للإرادة وعدمها، حيث أنكرها بعض وأيدها آخرون، وفصل آخرون؛ إذ لعل من أنكر التبعية قصد ذلك في الدلالة الوضعية، ومن أيدها قصد ذلك في الاستعمالية كما قد لا يخفى على من تتبع الكلمات والأقوال، وبه نختصر أيضاً الكثير من المباحث في ذكر الأقوال والمناقشة فيها نقضاً وحلاً.

وبهذا يظهر أيضاً وجه القول بحجية الظهور وأنه حجة الحجج في الأدلة اللفظية، فإن المتكلم إذا أطلق كلامه وكان في مقام البيان ولم ينصب قرينة على مراده المخالف للمعنى الوضعي المفهوم من اللفظ أخذ بظاهر كلامه؛ لأن هذا هو الأسلوب العقلائي في التحاور والتخاطب، كما أن الأصل في استعمالاتهم أنهم يستخدمون الدلالات الوضعية في الاستعمال، فلا يغيرون الألفاظ الموضوعية للمعاني في الاستعمال إلا إذا دعت الحاجة لذلك كالمجازات، وحينئذ ينصبون قرائن تدل على التغيير، وإلا حمل كلامهم على المعنى الأصلي، واحتج به عليهم ولهم، وإلا كانوا خارجين عن الرسوم العقلانية فيستحقون الذم واللوم، فلا منافاة بين حجية الظهور وبين القول بتبعية الدلالة للإرادة.



المبحث الثاني  
في دواعي الاستعمال  
(الإخبار والإنشاء)

لا شك أن الذي يتتبع الأدلة الشرعية من الآيات والروايات الدالة على الأحكام يجد أنها وردت في جملتها بدواع عديدة هي:

داعي الإخبار وداعي الإنشاء والاشتراك بهما، والفرق بينهما أن الإخبار حكاية سواء كان عن الواقع الخارجي أو النفسي أو النفس الأمري بينما الإنشاء إيجاد وجعل سواء في الخارج أو في النفس، وأمثلة الإخبار في الأول قولهم: ﴿نصب رسول الله ﷺ علياً أمير المسلمين في يوم الغدير﴾ وفي الثاني قوله سبحانه عن لسان سليمان عليه السلام: ﴿فَقَالَ إِنِّي أَحْبَبْتُ حُبَّ الْخَيْرِ عَنْ ذِكْرِ رَبِّي حَتَّى تَوَارَتْ بِالْحِجَابِ﴾<sup>(١)</sup> وفي الثالث قولهم النقيضان لا يجتمعان، والكل أكبر من الجزء.

وأمثلة الإنشاء في الأول كالعقود والإيقاعات والاعتبارات العقلانية في القوانين والأنظمة والأموال النقدية ونحوها، وفي الثاني مثل: التعهدات والالتزامات كالإقرار والنذر واليمين ونحوها، ويشهد لهذا التعريف أمور: أحدها: الوجدان.

ثانيها: سيرة العقلاء ومرتكزاتهم الذين لا يخرج الشارع عن أساليبهم في مقام الحوار والتخاطب.

ثالثها: الفروق العلمية في التعاريف والاصطلاحات الكاشفة عن واقعها المتباين في نفوس أهل الخبرة وارتكازاتهم.

فإن الوجدان يشهد بأن الجملة الخبرية تختلف عن الجملة الإنشائية، فإن مثل قول المتكلم: ((أمرت زيداً بالصلاة والصيام)) حكاية وإخبار عن

---

(١) سورة ص: الآية ٣٢.

واقع ووجود، بينما مثل قوله: ((أمرك أن تصلي وتصوم)) إذا كان ممن له أهلية الأمر يفيد الإيجاد والجعل، وعلى هذا تقوم أنظمة العقلاء وبناءاتهم في المسائل المختلفة من شؤونهم الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والنظامية. كما أن الأدب واللغة والمنطق تتفق على أن الخبر ما يحتمل الصدق والكذب، فيكشف عن أنه لوحظ فيه الواقع، فإن طابقه يقال له صادق، وإن خالفه يقال له كاذب، بخلاف الإنشاء فإنه لا يقال له ذلك، لأنه ليس إلا إيجاد، والإيجاد يدور أمره بين الوجود والعدم وليس الصدق والكذب. نعم، إذا التزم الجاعل بما أنشأه يقال صادقاً لحكاية التزامه عن واقعه النفسي، وإن خالفه يقال له كاذباً، ولعل هذا ما يظهر من بعض المحققين حيث فرق بينهما بأمرين:

أحدهما: بالمفاد؛ لأن مفاد الإنشاء مفاد كان التامة بخلاف مفاد الخبر فإنه مفاد كان الناقصة.

ثانيهما: أن مفاد الإنشاء يوجد ويحدث بعد أن لم يكن، ومفاد الخبر يحكى به بعد أن كان أو يكون<sup>(١)</sup>.

ويشهد له الوجدان وسيرة العقلاء وواقع العلم، فالخلاف بين الخبر والإنشاء خلاف ذاتي جوهرية، فالإخبار وضع للحكاية، والإنشاء وضع للإيجاد، وهذا ما ينسجم مع حكمة الوضع وغرض الواضع، وبه تظهر قوة ما ذكره السيد الأستاذ<sup>(٢)</sup> حيث عرفها بالحكاية والإيجاد.

(١) انظر فوائد الأصول: ص ٢٨٩؛ كفاية الأصول: ص ١٢.

(٢) الأصول: ج ١، ص ٢٨.

كما استدل له السيد الروحاني عليه السلام كما في المنتقى بأنه أولاً الأمر الارتكازي لمعناها، وثانياً أنه المتبادر من الجملة، وثالثاً بأنه ما يشهد له ملاحظة الاستعمالات العرفية بلا كلام، وهو شامل لجميع موارد الاستعمال بلا استثناء<sup>(١)</sup>.

كما يظهر أيضاً وجه النظر في جملة من الكلمات التي قيلت أو تقال في التفريق بينهما التي قد تتفق في الحكاية والإيجاد وفي إرجاع المسألة إلى الوجدان والفهم العرفي، كما يفهم من مطاوي كلام الأعلام في الكفاية<sup>(٢)</sup> ونهاية الدراية<sup>(٣)</sup> والمحاضرات<sup>(٤)</sup>، بل وربما يظهر من كلمات السيد الروحاني عليه السلام كما في تقريراته نسبتته إلى المشهور مع بعض التوجيه<sup>(٥)</sup>، لكنها اختلفت في تحليل هذا الفهم، فأدخلت بعض التدقيقات الفلسفية والعقلية التي قد يتشوش من ورائها الذهن والبال، ولا تنسجم مع غرض الواضع ولا مع مستواه الذهني والعقلي حين الوضع على ما بيناه في المعنى الحرفي. هذا من حيث الوضع.

وأما من حيث الاستعمال فإن الاستقراء - ولو شبه الناقص - لما ورد في الشريعة من الآيات والروايات والتي تهم الأصولي والفقهي يوصلنا إلى أنها وردتا بالداعيين معاً، بنحو الاستقلال، أو التضمن، وعليه تنقسم الجمل

(١) منتقى الأصول: ج ١، ص ١٥٠.

(٢) كفاية الأصول: ص ١٢.

(٣) نهاية الدراية: ج ١، ص ١١٣.

(٤) المحاضرات: ج ١، ص ٩٣.

(٥) منتقى الأصول: ج ١، ص ١٣٠-١٣٣.

الواردة في ذلك سواء كانت في استعمالات العقلاء أو استعمالات الشريعة إلى أربعة أقسام هي:

- ١- الجمل الخبرية المحضه.
- ٢- الجمل الإنشائية المحضه.
- ٣- الجمل الخبرية بداعي الإنشاء.
- ٤- الجمل الإنشائية بداعي الإخبار.

فالأولى من قبيل قوله سبحانه: ﴿إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ﴾<sup>(١)</sup> وقولهم ﷺ: ﴿الصلاة خير موضوع فمن شاء استقل، ومن شاء استكثر﴾<sup>(٢)</sup> وقولهم ﷺ: ﴿الصلاة معراج المؤمن﴾<sup>(٣)</sup>.

فهذه النصوص إخبارات عن واقع موجود وحقيقة ثابتة.

والثانية من قبيل قوله سبحانه: ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾<sup>(٤)</sup> وقوله سبحانه: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالِدَمُّ وَلَحْمُ الْخِنزِيرِ وَمَا أُهْلَ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ﴾<sup>(٥)</sup> وقوله سبحانه: ﴿أَقِمِ الصَّلَاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَىٰ غَسَقِ اللَّيْلِ وَقُرْآنَ الْفَجْرِ﴾<sup>(٦)</sup> وقوله

---

(١) سورة العنكبوت: الآية ٤٥.

(٢) مستدرک الوسائل: ج ٣، الباب ١٠ من أبواب اعداد الفرائض ونوافلها وما يناسبها، ص ٤٣، ح ٢٩٧٢؛ جواهر الكلام: ج ١٣، ص ٢٦١.

(٣) روضة المتقين: ج ٢، ص ٢٢٠.

(٤) سورة المائدة: الآية ١.

(٥) سورة المائدة: الآية ٣.

(٦) سورة الإسراء: الآية ٧٨.

سبحانه: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ﴾<sup>(١)</sup> وهي ظاهرة في الجعل وإشغال ذمة العباد بالتكليف، فالأولى ظاهرة في وجوب الوفاء، والثانية نص في التحريم، والثالثة والرابعة ظاهرتان في وجوب الصلاة والحج.

والثالثة من قبيل قوله ﷺ: ﴿لَا ضَرَرَ وَلَا ضِرَارَ فِي الْإِسْلَامِ﴾<sup>(٢)</sup> وقوله سبحانه: ﴿مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾<sup>(٣)</sup> وقوله سبحانه: ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ﴾<sup>(٤)</sup> فإن المستفاد منها ليس مجرد الإخبار عن واقع نفي الضرر والحرج في الإسلام، ولا عن واقع حياة المسلمين من العمل بالشورى، بل هي إخبار عن الواقع وإيجاد تكليف في ذمم العباد للعمل بمفادها أيضاً، ولذا استفاد الفقهاء من الأولى والثانية رفع الأحكام الضرورية والحرجية وحرمة الإضرار والإحراج، ومن الثالثة وجوب الشورى أو استحبابها على الخلاف الواقع في مفادها.

والرابعة من قبيل قوله سبحانه: ﴿إِنَّ الصَّلَاةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ كِتَابًا مَوْقُوتًا﴾<sup>(٥)</sup> وقوله سبحانه: ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ﴾<sup>(٦)</sup> وقوله سبحانه: ﴿لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ﴾<sup>(٧)</sup> فإنها ظاهرة في الإخبار عن واقع الغرض

(١) سورة آل عمران: الآية ٩٧.

(٢) معاني الاخبار: ص ٢٨١؛ الوسائل: ج ٢٦، الباب ١ من أبواب موانع الإرث، ص ١٤، ح ٣٢٣٨٢؛ الخلاف: ج ٣، ص ٤٤٠.

(٣) سورة الحج: الآية ٧٨.

(٤) سورة الشورى: الآية ٣٨.

(٥) سورة النساء: الآية ١٠٣.

(٦) سورة البقرة: الآية ١٧٩.

(٧) سورة الأحزاب: الآية ٢١.

في الأول، وعن المصالح الكثيرة التي يحققها القصاص للناس، وعن كمالات رسول الله ﷺ، وفي نفس الوقت تتضمن الإلزام بها، فتجب الصلاة، ويجب العمل بالقصاص، والاقتران به ﷺ.

ولا يخفى عليك أن الثالثة والرابعة يصدقان في الوجهين معاً، فكل جملة إنشائية بداعي الإخبار تصلح أن تكون إخبارية بداعي الإنشاء أيضاً، والمعين في ذلك هو الظهور، وبذلك يظهر أيضاً أن النسبة المنطقية بين الخبر والإنشاء هي العموم من وجه.

#### وهنا تنبيهات:

التنبيه الأول: أن الوقوع الخارجي للقسم الثالث والرابع أدل دليل على إمكانه العقلي؛ فلذا لا داعي لتطويل البحث فيه.

التنبيه الثاني: أن كل جملة إنشائية في الشريعة هي في واقعها مخبرة عن واقعين.

أحدهما: واقع المشرع وجعله واعتباره.

ثانيهما: المصالح والمفاسد الواقعية للضرورة العقلية المجمع عليها بينهم القاضية بتبعية الأحكام للمصالح والمفاسد. نعم الفرق في أن المكلف قد يتوصل إلى معرفتها تفصيلاً أو إجمالاً أو إشارة لتسليمه بالكبرى الكلية المذكورة. هذا من ناحية التحليل العقلي.

يبقى التفريق بين الأقسام الأربعة في داعي المتكلم وإرادته الاستعمالية، والمعين للأقسام هو الظهور، وبهذا يتضح لك وجه آخر من الوجوه التي ذكرناها في تبعية الدلالة للإرادة عند الاستعمال.

وعليه فإنه إذا كانت الجملة ظاهرة في الإخبار دون الإنشاء لا تكون حجة لها على الحكم، بينما الظاهرة في الإنشاء والاعتبار فإنها تكون حجة، ويجب على المجتهد اتخاذها دليلاً، وعلى المكلف العمل بها.

نعم، تختلف الجمل شدة وضعفاً في الدلالة، والظاهر أن أقواها دلالة هي الجمل الخبرية بداعي الإنشاء؛ لأنها تجمع بين الجعل ومفروغية الوقوع كما حقق في محله.

**التنبه الثالث:** أن النزاع الواقع بين الأعلام على فرض صحته فإنه لا ينبغي أن يكون في الجمل المتمحضة في الخبرية ولا المتمحضة في الإنشائية؛ لوضوح المراد والدلالة فيها، وإنما في مورد التصادق واستعمال الجملة في الإنشاء تارة وفي الإخبار أخرى كقوله: ((بعت كذا)) و: ((أنكحت فلانة)) ونحو ذلك.

لكنك عرفت الفرق الجوهرى وضعافاً، وعرفت أن المرجع هو الظهور في التمييز بينهما في مورد الاستعمال فلا حاجة إلى الإطالة.

**إن قلت:** على ما ذكرتم من كون الإنشاء إيجاباً فإن الإيجاد يدور أمره وجوداً وعدمياً بإيجاد المنشئ وعدمه، كما يدور المعلول مدار العلة، وهذا يتصور في الإيقاعات، وأما العقود فالإيجاد فيها يتوقف على جهة القبول أيضاً، وعلى هذا يلزم أحد محذورات ثلاثة:

**الأول:** انفكاك المعلول عن العلة، وهذا غير معقول.

**الثاني:** أن تخرج العقود موضوعاً عن الإنشاءات فتكون إخبارات أو شيئاً ثالثاً بينهما، والأول خلاف الوجدان والإجماع؛ للتسالم على أنها

إنشاءات وليست بإخبارات، والثاني خلاف الوجدان وخلاف الإجماع المركب للاتفاق على عدم وجود شيء ثالث غير الخبر والإنشاء في مثلها.

الثالث: أن يكون تعريفكم غير تام لأنه أخص.

وحيث إن الأول والثاني باطلان فلم يبق إلا الثالث، فيدل على بطلان ما ذكرتم.

ويمكن أن يجاب عنه بجوابين:

أولهما: أنه يمكن الالتزام بما ذكرنا، ولا ترد المحذورات المذكورة؛ لأن الإنشاء في الاثنين إيجاد سوى أن ماهية العقد تختلف عن ماهية الإيقاع، فإن الإيقاع حيث إنه ماهية بسيطة يكتفى فيه بإيجادها من جهة واحدة هي جهة المنشئ الجاعل، وأما العقد فلأن ماهيته مركبة لكونه نوع تعهد والالتزام بين طرفين لا يتحقق إلا بإيجاد كلا طرفي الإيجاب والقبول معاً، فالعقد حقيقته مركبة، وإنشاء كل طرف من طرفيه له جزء العلة في الإيجاد التام، وتقوم العلة بجزأين لا يمنع أصل العلية ولا ينافيها كما يقال ذلك في الأمور التكوينية.

ويؤيد ذلك قوله سبحانه: ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾<sup>(١)</sup> وقد فسرت العقود بالعهود، والفرق بين العقد والعهد أن العقد فيه معنى الاستيثاق والشدة؛ ولذا لا يكون إلا بين متعاقدين، بينما العهد قد ينفرد به الواحد، وعليه فكل عقد عهد وليس كل عهد عقداً<sup>(٢)</sup>، فالنسبة هي العموم المطلق، وهو هكذا

(١) سورة المائدة: الآية ١.

(٢) انظر مجمع البيان: ج ٣، ص ٢٥٨؛ تنزيل الآيات: ص ٣٣٢.

في اللغة أيضاً؛ لأن العقد لغة الجمع بين أطراف الشيء تكويناً<sup>(١)</sup> كعقد الحبل وعقد البناء إذا مللم أطرافه وجمعها إلى بعضها، وتشريعاً كذلك أيضاً على نحو تطابق عالمي التشريع والتكوين، أو على نحو الاستعارة كما صرح به الراغب الأصفهاني فيقال: عقد البيع والعهد وغيرهما<sup>(٢)</sup>، كما قال سبحانه: ﴿وَلَا تَعْزِمُوا عُقْدَةَ النَّكَاحِ﴾<sup>(٣)</sup>.

ويؤيده أن الوفاء بالعقد يقتضي وجود الموفي والموفى له، فهو متقوم بطرفين، بل هو هكذا عرفاً واصطلاحاً، فإن الإيقاع من الوقع والوقوع، بينما العقد من الربط والشد، فيكشف عن أن ماهية الإيقاع يكفي في إيجادها الوقوع من طرف واحد، بينما ماهية العقد مركبة فتتقوم بالربط بين كلا الطرفين؛ ولذا لو أوقع الأول ولم يسمعه أحد فإنه يقع منه شرعاً كالعتق والهبة ونحو ذلك، بينما الثاني لا يقع. هذا من حيث الحقيقة، وأما الشروط الشرعية والعقلانية ونحوها فهذا أمر آخر جاء من الدليل وليس من الوضع والاستعمال.

فتحصل مما تقدم: أن تقوم العقد بالإيجاب والقبول لا يחדش في كون الإنشاء إيجاداً، بل هو إيجاد من الطرفين، ولكن حيث إن ماهيته مركبة ومتقومة بالطرفين فإنه لا يتحقق إلا باعتبارهما وإيجادهما معاً كما هو الشأن في اجتماع أجزاء العلة التامة لصدور المعلول كالنار والمحاذاة وانعدام

(١) مفردات الراغب: ص ٣٥٣.

(٢) مفردات الراغب: ص ٣٥٣.

(٣) سورة البقرة: الآية ٢٣٥.

الرطوبة حيث تجتمع جميعاً ثم يصدر الإحراق، فتوفر بعض أجزاء العلة لا يكفي لصدور المعلول؛ لعدم تمامية العلة وليس للانفكاك كما توهم، وكذا في العقد.

وبذلك يتضح أن العقود من قبيل الإنشاءات وليست الإخبارات ولا شيئاً ثالثاً، بل هو إنشاء يتقوم بالطرفين لا بطرف واحد، كل واحد منهما يوجد ما يرتبط به وله سلطة عليه، وعليه فهو على مطلوبنا أدل، وهذا ما يظهر من جواب السيد الأستاذ عليه السلام أيضاً، حيث قال بأن العقد اصطلاحاً: باعتبار لزوم إيجاد آخر من الطرف الثاني مرتبط بالإيجاد الأول، وإلا ففي العقد طرفان كل واحد منهما يوجد إيجاداً<sup>(١)</sup>، سواء كان إيجاد الكسر والانكسار كالنقل والانتقال في البيع والإجارة ونحوهما، أو إيجاد التلاصق والاقتران كالزوجية.

ثانيهما: أن يقال بأن حقيقة الإنشاء إيجاد أمر اعتباري بأسبابها المعتبرة عند العقلاء، فمثل الزوجية والطلاق والملكية والحرية والهبة والبيع كلها إنشاءات إيجادية إلا أن الاعتبار العقلائي وترتيب الأثر عليها خارجاً يختلف بينهما، فإن العقلاء يرتبون الأثر على الإيقاع بصدوره من طرف واحد ممن له الأهلية في ذلك، بينما في العقود لا يرتبون الأثر إلا بصدوره من الطرفين.

ولعل منشأ الاختلاف أنهم يرون في الإيقاع أن الإلزام والالتزام يعود على الشخص نفسه، وحيث إنه مسلط على نفسه فيجوز له أن يوجد ما

يعود إليه وعليه؛ لأنه تصرف فيما هو واقع تحت سلطته وإرادته، بخلاف العقود فإنها تصرف في سلطته وسلطنة غيره؛ ولذا يحتاج هذا التصرف إلى القبول حتى يرتبوا عليه الأثر.

وهذا يدل على أن الإنشاء في الاثنين واحد؛ لأنه إيجاد في صورتين، والاختلاف إنما نشأ من ترتيب الآثار بحسب الاعتبار العقلية، ولذا فإن الإيجاب والقبول كل على انفراد لا يكفي في ذلك ما لم يتعاقدا ويرتبطا. ولعل هذا ما يظهر من كلام السيد الأستاذ عليه السلام لدى تعريف الإنشاء بأنه قد يكون إيجاد طلب مثل: الأمر والاستفهام والدعاء، وقد يكون إيجاد شيء له اعتبار مثل: العتق والطلاق والبيع<sup>(١)</sup>، بل ومفاد كلام السيد البروجردي عليه السلام كما في تقريراته حيث جاء فيه:

أن المنشأ في باب العقود لا يتحقق في وعاء الاعتبار إلا بعد القبول، ولا يعتبر أحد من العقلاء حتى الموجب تحققه قبله، والسر في ذلك أن تحقق المنشأ في باب العقود يستلزم نحو تصرف في حدود سلطنة الطرفين، وليس لأحد أعمال السلطنة إلا فيما له سلطان عليه، فما لم ينضم إظهار سلطنة القابل (فيما هو مسلط عليه) إلى إظهار سلطنة الموجب لا يتحقق المنشأ<sup>(٢)</sup>.

وبعد ذلك لا يرد الإشكال بأن التعريف أخص، وفي مثل الطلاق والإبراء لا ينقض ما ذكر باعتبار أنها تصرف في سلطنة الغير مع أنها إيقاعان، فيكون الفرق غير فارق أو غير طارد للأغيار؛ لأنه يمكن الإجابة

(١) الأصول: ج ١، ص ٢٨.

(٢) نهاية الأصول: ص ٢٣.

عن الأول بالتزام المرأة حين قبولها بالنكاح مع علمها بأن الطلاق بيد من أخذ بالساق، ومع العلم والإقدام يكون التزام بالرضا بهذا التصرف.  
وفي الثاني بأنه نشأ من الشرائط الشرعية، وكلامنا في الوضع والاستعمال، أو أن المبري لم يتصرف في سلطنة الغير، وإنما مجرد أسقط ما له من حق في ذمة الغير، وهذا ليس بتصرف في سلطنة الغير.





## المبحث الثالث في أقسام الاستعمال وأثره الدلالي

وفيه تمهيد ومطلبان:

المطلب الأول: في استعمال اللفظ في المعنى (الحقيقة والمجاز)

المطلب الثاني: في استعمال الألفاظ في ألفاظها



## تمهيد: في أنحاء الاستعمال

استعمال اللفظ يقع على نحوين:

أحدهما: استعمال اللفظ في المعنى وهو قسمان؛ لأنه تارة يكون استعمال اللفظ في معناه الموضوع له ويعبر عنه بالاستعمال الحقيقي، وتارة يكون الاستعمال في المعنى غير الموضوع له ويعبر عنه بالمجازي، وأمرهما ظاهر ولا خلاف في إمكانهما ووقوعهما في الاستعمالات العرفية والشرعية، وإنما الكلام في طرق معرفة المعنى الحقيقي من المجازي لما لذلك من أثر بالغ في استنباط الاحكام، وقد عهد التعبير عنه بالحقيقة والمجاز<sup>(١)</sup>.

---

(١) اسم الحقيقة مشتق من حق الشيء أي ثبت، والحاقة من أسماء يوم القيامة كما في قوله سبحانه: ﴿الْحَاقَّةُ \* مَا الْحَاقَّةُ﴾ سورة الحاقة: الآية ١-٢.

لأنها ثابتة وكائنة لا محالة، وفيها محاققة الكفار، وهي الصادقة الواجبة الصدق؛ لأن جميع أحكام القيامة واجبة الوقوع صادقة الوجود كما في مجمع البيان: ج ١٠، ص ١٠٣ تفسير الآية.

والمجاز مشتق من جاز يجوز أي تعدى وتجاوز، ففي لسان العرب: ج ٥، ص ٣٢٨. من جازه يجوزه إذا تعداه وعبر عليه، ويراد من المجاز هنا اللفظ المتعدي عن معناه الحقيقي إلى غيره بسبب وجود علاقة بينهما، فاللفظ متعدي المكان متعد عليه والعلاقة متعدي به.

وعليه فإنه: أطلق اسم الحقيقة على الاسم الموضوع على الشيء الثابت المستقر في محله، بينما أطلق لفظ المجاز على الاسم الذي تعدى عن محله الموضوع إلى غيره؛ لوجود طريق المجاز فيه، وفيه ورد من أسماء الباري عز وجل: ﴿الحق﴾ كما في مثل قوله سبحانه: ﴿بِأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ﴾ سورة الحج: الآية ٦، الآية ٦٢؛ وسورة لقمان: الآية ٣٠. أي الثابت المستقر، ويقال أيضاً: حبُّ فلان حقيقة أي ثابت ←

→

في محله الموضوع له وهو القلب. كما يقال: حبُّ فلان مجاز أي متجاوز عن محله وهو القلب إلى غيره وهو اللسان، وفي الحديث الوارد عنه عليه السلام: ﴿لكل حق حقيقة، فما حقيقة إيمانك؟﴾ مخاطباً حارثة لما قال: أصبحت مؤمناً حقاً، أي ما الذي ينبىء عن كون ما تدعيه حقاً كما في المفردات، ص ١٢٦.

ومنه يقال في الاعتقاد حق كقوله: اعتقاد فلان في البعث والثواب والعقاب والجنة والنار والنبوة والإمامة حق، كما قال سبحانه: ﴿فَهَدَىٰ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا لِمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ مِنَ الْحَقِّ﴾ سورة البقرة: الآية ٢١٣. هذا من حيث اللغة، وأما في اصطلاح الفقهاء والمتكلمين فالحقيقة هي اللفظ المستعمل فيما وضع له في أصل اللغة كما في المفردات ص ١٢٦ وبخلافه المجاز.

والحقيقة أقسام ثلاثة: لغوية وعرفية وشرعية، وأضافت بعض المذاهب ((المعتزلة)) الحقيقة الدينية وأرادوا بها الصفات المتعلقة بالأصول كالإيمان والكفر والمؤمن والكافر بها في مقابل الصفات المتعلقة بالفروع كالصلاة والصيام والحج وسموها شرعية.

وحيث إن الحقيقة تقابل المجاز فانقسم المجاز أيضاً إلى هذه الثلاثة. أما الحقيقة اللغوية فمعناها واضح كما عرفت، وأما العرفية فهي اللفظ الذي انتقل من معناه الأصلي إلى غيره لغلبة الاستعمال عرفاً، بحيث هجر المعنى الأصلي وصار كلما استعمل تبادل منه معناه الجديد، وسببه يرجع إلى تبدل الأعراف، أو تبدل الاستعمالات، فمثلاً أن قوماً من أهل اللغة إذا أطلقوا لفظة على معنى مثل الدواة أي المحبرة، وكذا في اللغة أيضاً، ثم يأتي قوم آخرون ونقلوا الاسم الموضوع للمعنى إلى غيره كالدواة المستخدمة في معالجة الأمراض طبيياً، ثم يشيع ويستفيض ذلك في القبائل والأعراف على طول الزمان، فتأتي القرون التي بعدها فلا يعرفون لذلك الاسم إلا المسمى الجديد؛ لصيرورة المنتقل عنه مهجوراً، وهذا أمر ممكن، بل واقع؛ لأن وضع الأسماء الوضعية تابع للأغراض والمقاصد، وليس إلى عين الذوات، فإنهم إذا وضعوا مثلاً لفظة الماء للنار لبيان ابتداءً وبالعكس كان صحيحاً، فإذا تبدل الغرض بمرور الزمان جاز نقل الاسم من ذلك المسمى إلى غيره تحقيقاً للغرض، وأما الحقيقة الشرعية فستعرفها إن شاء الله تعالى.

وثانيهما: استعمال اللفظ في اللفظ، ويراد به استعمال اللفظ في الالفاظ الشرعية بدواع شخصية كقراءة القرآن بداعي الدعاء أو البلاغة ونحوها؛ إذ وقع الكلام في إمكان ذلك وصحته فضلاً عن أثره في الاستنباط، وعلى هذا الأساس انتظم المبحث في مطلبين:

## المطلب الأول: في استعمال اللفظ في المعنى (الحقيقة والمجاز)

والبحث فيه يقع في أمور:

### الأمر الأول: الحقيقة والمجاز في الاستعمالات الشرعية

لا خلاف في وجود الحقيقة والمجاز في اللغة والاستعمالات العرفية والشرعية. اتفقت على ذلك كلمة الفقهاء والاصوليين فضلاً عن أهل اللغة والبلاغة إلا ما شذ، وأرادوا بالحقيقة اللفظ المستعمل في المعنى الذي وضع له في أصل اللغة سمي بذلك لأن اللفظ ثابت مستقر في المعنى مأخوذ من حق الشيء إذ ثبت، أو من حاقه أي جوهره وكنهه بلا زيادة<sup>(١)</sup>.

والمجاز خلافه وهو اللفظ المستعمل في غير المعنى الموضوع له<sup>(٢)</sup>، مشتق من جاز يجوز إذا تعدى عنه وتجاوزه، وقد سمي المجاز به لأن المستعمل يتجاوز المعنى الحقيقي إلى غيره.

ومن خصوصيات المعنى الحقيقي أنه يفهم من حاق اللفظ بالتبادر والانصراف، فلا يحتاج فهمه إلى قرينة أو شاهد؛ لأن الأصل في الاستعمال هو المعنى الحقيقي، بخلاف المجاز فإنه لا يفهم إلا بالقرينة الدالة عليه، ولو أطلق اللفظ ولم تنصب القرينة على المجاز فإنه يحمل على معناه الحقيقي، ومن هنا قالوا: أن الحقيقة ناشئة من الوضع؛ لأنه به يتم تعيين اللفظ

(١) انظر مجمع البحرين: ج ٥، ص ١٤٨-١٤٩، (حقوق).

(٢) المعجم الوسيط: ج ١، ص ١٤٧، (جاز).

للدلالة على المعنى بنفسه، بينما المجاز ينشأ من الاستعمال، وفيه تعيين اللفظ للدلالة على المعنى بالقرينة<sup>(١)</sup>.

وتنقسم الحقيقة إلى لغوية وعرفية خاصة وشرعية بحسب اعتبارات الواضع، فإن كان اللفظ موضوعاً للمعنى في أصل اللغة يقال لها حقيقة لغوية، أو عرفية عامة باعتبار أن العرف العام هو أصل اللغة؛ لأنها ليست إلا استقصاء للمعاني العرفية وألفاظها.

وإن كان موضوعاً لمعنى عند عرف خاص كالفقهاء والاصوليين والأطباء يعبر عنها بالعرفية الخاصة، والمصطلحات الواقعة في العلوم والفنون منها. وأما إذا كان موضوعاً لمعنى قرره الشرع مثل الصلاة فيقال لها حقيقة شرعية، لأن لفظ الصلاة بمعناها الشرعي الخاص أي العبادة المخصوصة وضعه الشرع وليس أهل اللغة ولا الفقهاء.

ومعنى الحقيقة والمجاز والفرق بينهما ظاهر لدى أهل الفضل ولا يهم الأصولي لعدم دخوله في غرضه، والذي يدخل في غرضه هو أمارات التمييز بين المعنى الحقيقي والمجازي لأجل فهم كلام الشارع والوصول إلى مراده.

وبيان ذلك: أن الواقع الخارجي لسيرة العقلاء شاهد على أنهم يستعملون الألفاظ في معانيها الحقيقية التي وضعت لها تارة، ويستعملونها في معانيها المجازية تارة أخرى، كقولهم: ((زيد كثير الرماد)) و((جبان الكلب)) ونحوه، وكلامهم لا يخلو من الأمرين، وحيث إن الشارع الحكيم

---

(١) انظر كشف اصطلاحات الفنون والعلوم: ج ١، ص ٦٩١.

لا يخالف طريقة العقلاء في ذلك إذ لم يؤسس طريقة مختصة به في المحاورات أمكن أن يستعمل الألفاظ الشرعية الواردة في الكتاب والسنة في المعاني المجازية، ولعل هذا ما اتفقت عليه كلمة أصحابنا<sup>(١)</sup> خلافاً لجمع من العامة<sup>(٢)</sup>، وهذا ما يتطلب من المكلفين إحراز كيفية استعمال الشارح

(١) قال الشيخ عليه السلام في العدة: من حق الحقيقة أن يعلم المراد بها بظاهرها، ومن حق المجاز أن يعلم المراد به بدليل غير الظاهر، والله تعالى قد خاطب بالمجاز كما خاطب بالحقيقة، وكذلك الرسول صلى الله عليه وآله، ومن دفع ذلك لا يلتفت إلى قوله، وليس ذلك بمؤدي إلى الحاجة؛ لأن الله تعالى استعمل ذلك على عادة العرب في خطابها في استعمال الحقيقة والمجاز، كما استعمل الإطالة تارة والإيجاز أخرى كما استعملت هي، فإذا جاز أحدهما جاز الآخر. انظر العدة في أصول الفقه: ج ١، ص ٣٨.

(٢) فقد ذهب قوم منهم إلى منع المجاز في القرآن والسنة منهم أبو إسحاق الاسفراييني وأبو بكر محمد بن داود الإصبهاني وغيرهم بحجة أن كلام الله عز وجل وكلام الرسول صلى الله عليه وآله حمله على الحقيقة أولى بذى الفضل والدين؛ لأنه يقص الحق كما أخبر الله تعالى في كتابه، واحتجوا المذهب بأنه لو خاطب تعالى بالمجاز لزم وصفه بأنه متجاوز أيضاً، فإن العدول عن الحقيقة إلى المجاز يقتضي العجز عن الحقيقة، وهو على الله محال، وخالف في ذلك جمع آخر منهم، وقالوا بوجوده، ولعله مذهب الجمهور منهم؛ ولذا فسروا مثل قوله سبحانه: ﴿يُرِيدُ أَنْ يَنْقَضَ فَأَقَامَهُ﴾ سورة الكهف: الآية ٧٧. على قرب أن يسقط على المجاز والتوسع.

وقال القرطبي في تفسيره: جميع الأفعال التي حقها أن تكون للحی الناطق متى أسندت إلى جماد أو بهيمة فإنها هي استعارة، أي لو كان مكانها إنسان لكان ممثلاً لذلك الفعل، وهذا في كلام العرب كثير، ومنه قول الشاعر:

يريد الرمحُ صدر أبي بُراءٍ      ويرغبُ عن دماء بني عقيل

راجع تفسير القرطبي: ج ١١، ص ٢٥-٢٦، تفسير سورة الكهف الآية ٧٧.

لأجل تحقيق أغراض المولى وإفراغ الذمة من التكليف وتحصيل المؤمن من العقوبة، نظير قوله سبحانه: ﴿أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِّنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ﴾<sup>(١)</sup> فإن الغائط لغة: أصله المطمئن من الأرض، لكنه أريد منه الحدث وقضاء الحاجة للمجاورة اللازمة بينهما، فإن الحدث لا يكون إلا في مثل هذا المكان غالباً؛ إذ كانوا يبرزون هناك ليغيبوا عن عيون الناس، ثم كثر ذلك حتى قالوا للحدث غائط<sup>(٢)</sup>.

وكذا في إطلاق الاستنجاء والاستجمار على تطهير الفرج من الحدث بالحجر، فإن الاستنجاء: طلب النجوة وهو ما ارتفع من الأرض فلم يعله السيل، والاستجمار: طلب الجُمرة وهو الحجر للملازمة بينهما وبين الطهارة في العادة.

والنجو: ما يخرج من البطن من ريح وغائط، والاستنجاء: الاغتسال بالماء من النجو، والتمسح بالحجارة منه<sup>(٣)</sup>، وعليه فإن ((السين)) في ((الاستنجاء)) إن أخذت بمعنى الطلب فالتعبير عن التطهير بذلك؛ لأن المحدث يقصد التخلص من النجو بالذهاب إلى الجبل أو ما ارتفع من

---

(١) سورة المائدة: الآية ٦؛ وسورة النساء: الآية ٤٣.

(٢) مجمع البيان: ج ٣، ص ٩١، تفسير الآية ٤٣ من سورة النساء.

(٣) لسان العرب: ج ١٥، ص ٣٠٦ وكذا الكلام في مثل قوله سبحانه: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ﴾ سورة البقرة: الآية ١٨٨، فإن الأكل قد يراد به التصرف الحرام، وقد يراد به ما يترتب من نقل الأموال وانتقالها على التصرف الحرام من الأكل والشرب ونحوهما.

الأرض تستراً، وإن أخذت بمعنى الإزالة فلأنه يقصد الإزالة بعد الخروج فيكون الاستعمال مجازياً؛ لأنه أطلق الاستنجاء على الطهارة والإزالة، والداعي للتعبير عنهما بالكناية والمجاز هو قبح ذكر النجاسة والعورة.

وأما في ((الاستجمار)) فإن الدلالة أوضح؛ لأن المستجمر إنما يطلب الجمار لغرض التطهير، وكذا الكلام في التخلي، فأطلق لفظ السبب بلحاظ المسبب وهو نوع من أنواع المجاز.

وكذا الكلام في تسمية الشرع ((جمرة العقبة)) لما يرميه الحاج رمزاً للشيطان، فإنه بناء على أن الإطلاق بلحاظ الحجر فهو حقيقي، وأما إن كان بلحاظ المرمي فهو مجاز بلحاظ السبب والمسبب أيضاً.

وكيف كان، فإن هذا يدلنا على أن ما ورد في أدلة الشريعة من الآيات والروايات قد يحمل على الحقيقة، وقد يحمل على المجاز، وإنه لم يخرج في استعمالاته عن أسلوب العقلاء في التحاور والخطاب، ولذا علينا أن نحرز كيفية استعمالاته حتى نحمل كلامه على معناه المراد.

### الأمر الثاني: الأصل في الاستعمالات الشرعية

قد عرفت أن الأصل في الاستعمال هو المعنى الحقيقي، وهو الظاهر من اللفظ ما لم تكن قرينة مانعة، كما عرفت أن الظهور حجة ففي أي مورد أحرزناه وجب اتباعه بلا ريب ولا شبهة، إلا أنه مع وجود الاحتمال العقلاني في أن الشارع قد يستعمل ألفاظه في معانيها المجازية وأنه لا يريد

المعنى الظاهر فإنه قد يختل الظهور عرفاً، وربما يصبح الكلام مجملاً أو تختل حجيته عقلاً<sup>(١)</sup>.

ولذا علينا أن نسلك طرقاً واضحة لإحراز الأصل في الاستعمالات الشرعية، الذي يجب أن يحمل عليه اللفظ كلما تجرد الكلام عن القرينة؛ لكونه المعنى الظاهر والذي يقطع العقل بفراغ الذمة باتباعه، ولا كلام في أن الأصل في الاستعمال هو المعنى الحقيقي وأن الألفاظ تحمل على المعاني الحقيقية لدى الإطلاق؛ لأن المعنى المجازي يفتر إلى قرينة إلا أن بلوغ هذا الأصل يتوقف على نفي احتمال الخلاف؛ لأن العقل لا ينفي إمكان استعمال اللفظ في غير معناه الحقيقي، وأن الشارع يريد هذا المعنى لا المعنى الأصلي ولا يمكن التخلص من هذا الاحتمال إلا بإحراز المراد الجدي، والسؤال هل هناك طرق وعلامات نحرز بها ذلك؟ والجواب عن ذلك يستدعي الكلام في جهتين:

الأولى: ما إذا علمنا بالمعنى الحقيقي والمجازي معاً لكننا لا نعلم أن المستعمل أراد الحقيقي منها أم المجازي.

الثانية: ما إذا لم نعلم بهما، بمعنى أن الكلام ظاهر في معنى ولكننا لا نعلم أن المعنى الظاهر هو المراد أم لا؟ وتختلف طرق الإحراز من جهة

---

(١) وإذا لم يختل كما إذا علم المعنى الحقيقي والمجازي معاً ولكن نجهل كيفية الاستعمال ككون الصعيد حقيقة في مطلق وجه الأرض ويستعمل مجازاً في التراب الخالص فإنه قد لا يحكم العقل بكفاية الامتثال بالأخذ بالمعنى الظاهر، وهو مطلق وجه الأرض، مع احتمال أن المولى أراد معاني أخرى لعدم يقينه بفراغ الذمة إذا لم يجرز المراد.

لأخرى، والفرق بين الجهتين أن في الأولى نرجع إلى العلامات لإحراز صحة الظهور وأنه المراد لا أصله، بخلاف الثانية فإننا نرجع إليها لإحراز أن الظهور في المعنى الحقيقي لا في غيره.

أما الأولى فهناك وجوه ثلاثة يمكن إحراز صحة الظهور منها:

الأول: أصالة الحقيقة في الاستعمالات العقلائية، ويمكن أن نعبر عنها بأصالة تطابق الاستعمال والوضع عند العقلاء؛ فإن الأصل العقلائي هو المعاني الحقيقية، والمجازية تحتاج إلى بيان.

الثاني: أصالة عدم القرينة، باعتبار أن السامع بعد شكه بالمراد ينبغي أن يحمّله على المعنى الحقيقي؛ لأن المجازي يتطلب قرينة، فإذا شك بها يجري أصالة عدمها ولا يجري معه أصالة عدم الحقيقة حتى يعارضه؛ لأنه في رتبة المقتضي<sup>(١)</sup>.

الثالث: حكم العقل بقبح إرادة المعنى المجازي بدون نصب قرينة دالة على ذلك؛ لتنافيه مع حكمة الشارع في التفاهم والحوار.

ولا يخفى أن الوجهين الأولين عقلائين بينما الثالث عقلي، ويمكن أن يكون مجموعها محرزاً للصحة، وإن المعنى الظاهر هو المراد، ويكفي أحدها، فإن الترتب بينها طولي فيمكن أن يتمسك بأصالة الحقيقة لذلك، كما يمكن أن ينفي احتمال القرينة بأصالة العدم ليحكم بإرادة المعنى الظاهر، وكذا بقباحة عدم البيان إن أراد غير الظاهر.

---

(١) فان ما كان في رتبة المقتضي لا تجري فيه أصالة العدم؛ لأنه ذاتي، والشئ لا يسلب عن نفسه، بخلاف المانع فإنه أمر خارج فيمكن نفيه بالأصل.

وعليه فإن المكلف بعد رجوعه إلى هذه الوجوه يتمكن أن يحرز صحة الظهور الناشئ من كلام المولى، وإنه أراد ظاهر ما تكلم به؛ لأنه يتطابق مع طرق العقلاء في استعماله، وعندهم يتطابق الاستعمال مع الوضع، ولو أراد غير ذلك لنصب القرينة، وإلا كان ناقضاً لغرضه، ومنافياً للحكمة، وبذلك يظهر أن هذه الثلاثة هي التي تحرز لنا الظهور، وليس الظهور طريقاً رابعاً، وإلا كان دوراً صريحاً، كما أن غلبة استعمال الألفاظ في المعاني الحقيقية لا تصلح دليلاً مستقلاً؛ لأنها ليست من الأدلة المحرزة.

نعم، إلا أن ترجع الغلبة إلى أصالة تطابق الاستعمال والوضع عند العقلاء، أو يقال بأن الغلبة توجب الاطمئنان لدى السامع بأن المتكلم أيضاً لم يخرج عن الطرق المألوفة الرائجة فتحرز له الحقيقة؛ لأن الاطمئنان حجة عليه. وهنا تنبيهات هامة ينبغي التعرّف عليها:

**التنبيه الأول:** لا إشكال في أن الظهور العرفي الذي تدور عليه رحي الفقه غالباً هو عرف زمانهم عليهم السلام لا زماننا؛ وهو مقتضى قوله سبحانه: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ﴾<sup>(١)</sup> وقوله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: ﴿أمرنا أن نكلم الناس على قدر عقولهم﴾<sup>(٢)</sup> ولسان القوم هو قدر عقولهم، وقد عرف عقولهم هو ما يفهمونه من الكلام ويستظهر لديهم من معان.

فالمرجع في تحديد مفاهيم الألفاظ الشرعية هو عصر التشريع، وأما في أزمنتنا فإن علمنا بتغاير ظهور العرفين فلا إشكال في لزوم الرجوع إلى

(١) سورة إبراهيم: الآية ٤.

(٢) أمالي الصدوق: ص ٥٠٤؛ روضة المتقين: ج ١٠، ص ١٩٢.

عرفهم عليهم السلام كما هو المعمول به في الفقه، وهو صريح الفتاوى.

وأما إذا لم نعلم بالتغاير وعرف في زماننا ولم يعرف في زمانهم عليهم السلام فإن أصالة عدم النقل المستفادة من بناء العقلاء وأرباب المحاورات محكمة، وهي تكفي لحجية الظهور عندنا أيضاً. كما صرح به الوحيد عليه السلام<sup>(١)</sup> والسيد الأستاذ عليه السلام<sup>(٢)</sup> وغيرهما<sup>(٣)</sup>، ومعها لا تبقى حاجة لإجراء الاستصحاب القهقري - بناء على صحته وحجيته - لإثبات كون المعاني الظاهرة عندنا كانت ظاهرة في الأزمنة السابقة ما لم تثبت قرينة على الخلاف؛ لأن أصالة عدم النقل ترفع الشك الذي يقوم موضوع الاستصحاب<sup>(٤)</sup>.

وبذلك تعرف حجيته فيما إذا علمنا بتطابق ظهور العرفين معاً.

التنبيه الثاني: قولهم الاستعمال أعم من الحقيقة، يصح فيما إذا لم نحرز الأسلوب العقلاني في تطابق الاستعمال مع الوضع، أو غلب الاستعمال المجازي بما غلب على الحقيقي بحيث صار هو الأصل أو الظاهر، وأما في غير ذلك فالظاهر أن الأصل العقلاني هو المطابقة، فيدل على الحقيقة، ولعل هذا مراد السيد المرتضى عليه السلام من جعله الاستعمال دليلاً على الحقيقة<sup>(٥)</sup>، بل هو ظاهر كلام الشيخ عليه السلام في العدة والعلامة عليه السلام في التهذيب، حيث

(١) الفوائد الحائرية: ص ١٠٦.

(٢) الأصول: ج ١، ص ٦٣-٦٤.

(٣) المحاضرات: ج ١، ص ١١٤-١١٥.

(٤) والفرق بين أصالة عدم النقل والاستصحاب القهقري هو أن الأول يجري في السابق ليثبت صحة اللاحق، والثاني بالعكس، كما أن أحدهما شرعي والثاني عقلائي.

(٥) انظر الأصول: ج ١، ص ٥٢.

أوجبا حمل الحقيقة على ظاهرها؛ لعدم توقع دليل يدل عليها، بخلاف المجاز فإنه لا يجوز الحمل عليه إلا أن يدل دليل على كونه مجازاً<sup>(١)</sup>، كما نسبه الشهيد<sup>(٢)</sup> في المسالك إلى المفيد والقاضي وابن إدريس قدست أسرارهم، وهو صريح الفخر<sup>(٣)</sup> في الإيضاح أيضاً.

وعليه فكل كلام لا يحتف بدليل المجاز يحمل على الحقيقة، وهذا ما صرح به في المستند أيضاً حيث قال: إن الأصل في الاستعمال إذا لم يعلم الاستعمال في غيره الحقيقة<sup>(٤)</sup>، كما أنه الظاهر من كلمات السيد المراغي<sup>(٥)</sup> في العناوين<sup>(٥)</sup>، والمحقق الرشتي<sup>(٦)</sup> في البدائع<sup>(٦)</sup>، والمجدد الشيرازي<sup>(٧)</sup> كما في تقريراته<sup>(٧)</sup>، والأصفهاني<sup>(٨)</sup> في الوقاية<sup>(٨)</sup>، والإيرواني<sup>(٩)</sup> في الأصول<sup>(٩)</sup>، والسادة البجنوردي<sup>(١٠)</sup> والصدر<sup>(١١)</sup> والأستاذ قدست أسرارهم<sup>(١٢)</sup>.

(١) العدة في أصول الفقه: ج ١، ص ٢٩؛ تهذيب الأصول: ص ٧٧.

(٢) مسالك الإفهام: ج ٥، ص ٣٩٣.

(٣) إيضاح الفوائد: ج ٣، ص ٦٤، ص ٧٣.

(٤) المستند: ج ٢، ص ٥٢٦؛ وانظر مصباح الفقاهة: ج ١، ص ٤١٤.

(٥) العناوين: ج ١، ص ١٩٥.

(٦) انظر بدائع الأفكار: ص ٤٧، الثالث.

(٧) تقارير المجدد: ج ١، ص ٣٢٧.

(٨) وقاية الأذهان: ص ١١٨.

(٩) الأصول في علم الأصول: ج ١، ص ٢٣.

(١٠) منتهى الأصول: ج ١، ص ٤٣.

(١١) بحوث في علم الأصول: ج ١، ص ١٢٦.

(١٢) الأصول: ج ١، ص ٦٣.

ففي الوقاية علل الأصل المتقدم بأن الألفاظ إنما وضعت لبيان المقاصد العقلائية الواقعية بلفظ مطابق لمعناه، وإنما يعدل عنها لدواعٍ أخر لا يصار إليها إلاً بقريئة معاندة معها؛ لأن في عدم نصبها إخلالاً بالعرض من الوضع، فلا بد لمن لم تكن له إرادة جدية كالمأزح والهازل أو كانت ولم تكن مطابقة للاستعمال كالمكني أو المستعير والمبالغ من نصب القرينة، وإلاً كان ناقضاً لغرضه<sup>(١)</sup>.

وفي الأصول قال عليه السلام: إن أصالة الحقيقة لا تختص بالشك في المجاز، بل تجري مع العلم بإرادة الحقيقة، لكن شك في أن المراد الجدي هل هو الذي استعمل اللفظ فيه أو هو غيره؟ فيحكم بحكم هذه الأصالة أنه هو هو<sup>(٢)</sup>.

وفي المنتهى قال: إن العقلاء لو شكوا في أن مراد المتكلم هو المعنى الحقيقي أو المعنى المجازي حكموا بإرادة المعنى الحقيقي ما لم تنصب قرينة على الخلاف، فيرون أن اللفظ ظاهر فيه، وهذا الظهور لا يسلب عنه إلاً بمجيء القرينة على الخلاف، ومنشأ هذا الظهور بهذه الكيفية هو بناء العقلاء وأهل العرف على ذلك في محاوراتهم<sup>(٣)</sup>.

وفي الأصول: بعد أن صرح بعدم وصول النوبة إلى الاطراد في الكشف عن الحقيقة بالرغم من أنه علامة علل ذلك بقوله: إذ لا يكون اطراد إلاً بعد الاستعمال بدون عناية، ومعه لا حاجة إلى الاطراد<sup>(٤)</sup>. وكأنه يفهم من

(١) وقاية الأذهان: ص ١١٨.

(٢) الأصول في علم الأصول: ج ١، ص ٢٣.

(٣) منتهى الأصول: ج ١، ص ٤٣.

(٤) الأصول: ج ١، ص ٥٧.

كلامه ﷺ تطابق الوضع والاستعمال؛ إذ لم يفهم عدم العناية في الاستعمال إلا من جهة عدم نصب القرينة، وعدم العناية والحقيقة تعبيران لحقيقة واحدة؛ ولذا اكتفى ﷺ بالاستعمال المجرد عن القرينة للكشف عن الحقيقة، فأنكر الحاجة إلى الاطراد بعد وجود الاستعمال المجرد، بل صرح في الحقيقة الشرعية بأن الأصل في الاستعمال هو المعنى الحقيقي على ما هو طريقة العقلاء<sup>(١)</sup>.

هذا وعلى الرغم من اختلاف الكلمات في تعليل الحمل إذ بعضهم كالشيخ ﷺ علله باقتضاء اللفظ، وآخر ببناء العقلاء، وآخر بالعرف، ورابع بحكم العقل، إلا أن الظاهر أن ما ذكرناه من منافاة الحكمة التي جرت على مقتضياتها سيرة أهل اللسان في الوضع والاستعمال هو الجامع المشترك الذي يضم الوجوه المذكورة، ولعل به يمكن الجمع أيضاً بين ما ذهب إليه المشهور<sup>(٢)</sup> وبين الأصل<sup>(٣)</sup> المستفاد مما تقدم، فتأمل.

**التنبه الثالث:** إذا عرفنا المعنى الحقيقي للفاسق مثلاً، وقلنا إنه المرتكب للكبيرة، وعرفنا أفراده كالزاني واللائط والقاتل ثم شككنا في فرد كمرتكب الصغيرة إنه من مصاديقه أم لا؟ فلا مجال للتمسك بإطلاق المعنى الحقيقي للحكم بشموله للفرد المشكوك شرعاً؛ لأنه يكون من قبيل التمسك بالعام في الشبهة المصدقية، ولذا علينا أن نرجع في مثله إلى الأصول العملية، وفي مثل هذا المثال تدخل المسألة في صغريات الدوران

(١) الأصول: ج ١، ص ٦٢.

(٢) أي قولهم بان الاستعمال أعم من الحقيقة.

(٣) أي أصالة التطابق بين الوضع والاستعمال.

بين الأقل والأكثر فنأخذ بالقدر المتيقن، والفرد المشكوك تجري فيه البراءة. هذا من حيث الجهة الأولى.

### الأمر الثالث: في علائم الحقيقية والمجاز

وأما الجهة الثانية أي فيما إذا كان للكلام معنى ظاهر ولا نعلم أن هذا هو المعنى الحقيقي أم المعنى المجازي؟ كما ورد في معنى قوله سبحانه: ﴿وَأَجْتَنِبُوا قَوْلَ الزُّورِ﴾<sup>(١)</sup> بأنه الغناء، وهو المروي أيضاً كما في مجمع البيان<sup>(٢)</sup>. وكذا في قوله: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُحِبُّونَ أَنْ تَشِيعَ الْفَاحِشَةُ فِي الَّذِينَ آمَنُوا لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾<sup>(٣)</sup> ورد أن الفاحشة هي الزنا<sup>(٤)</sup>، وفي قوله سبحانه: ﴿وَلَا تَقْرُبُوا الزِّنَىٰ إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَسَاءَ سَبِيلًا﴾<sup>(٥)</sup> دليل على ذلك.

فإنه لا يعلم هل استعمال لفظ الزور في الغناء والفاحشة في الزنا من قبيل المعنى الحقيقي سواء كان من باب المعنى الحاصر أو الكلي في المصداق، أم هو من قبيل المعنى المجازي بلحاظ ما بينهما من التشابه؛ لأن الزور في اللغة - مثلاً - : الميل كما في مفردات الراغب<sup>(٦)</sup>، وما في مجمع البيان: تمويه الباطل بما يوهم أنه حق<sup>(٧)</sup> يرجع إليه، فيقال للغناء إنه زور

(١) سورة الحج: الآية ٣٠.

(٢) مجمع البيان: ج ٧، ص ١٤٨.

(٣) سورة النور: الآية ١٩.

(٤) مجمع البيان: ج ٦، ص ١٩١.

(٥) سورة الإسراء: الآية ٣٢.

(٦) مفردات الراغب: ص ٢٢٢.

(٧) مجمع البيان: ج ٧، ص ٣١٥ تفسير الآية ٧٢ من الفرقان.

لأنه يميل بالإنسان عن جهته العقلانية الحقة إلى الخيالية الباطلة، وعلى هذا فهو من قبيل المعنى الحقيقي؛ لانطباق المعنى الكلي عليه، لكن إذا فسرناه بالكذب حصراً كما فسره بعض كما في مجمع البيان عن الزجاج<sup>(١)</sup> فإن إطلاقه على الغناء يكون من باب المعنى المجازي؛ لأنه استعمال للفظ في غير ما وضع له المعنى.

وكذا الكلام في الفاحشة ونحوها فيشتبه المعنى عندنا، وإن الزور حقيقة في الغناء أم مجاز؟ ولذا ينبغي البحث هنا في الأمارات التي يمكن الرجوع إليها لتعيين الظهور في المعنى الحقيقي حتى نحمل الكلام عليه؛ لأصالة التطابق بين الاستعمال والوضع دون المجازي؛ لأنه لو كان مجازياً احتملنا أن لا يكون هو المراد، فحينئذ لا مجال للأخذ به إلا بعد إحراز إرادة المتكلم له فعلاً.

وكيف كان، فقد ذكروا عدة علامات لكشف كون المعنى المستعمل بنحو الحقيقة أو المجاز، وأبرزها ما يلي:

### الأولى: التبادر

وهو في الأصل من المبادرة، ومعناه السبق إلى الشيء، ولعل ما عرفوه في الاصطلاح أخذ منه، وهو من باب التفاعل الحاصل بين اثنين أو أكثر، وتفاعله فيما نحن فيه بين ثلاثة اللفظ والمعنى والذهن، ومن الواضح أن اللفظ ثابت فيقع السبق في المتحرك، وهو إما المعنى أو الذهن، ووجه التبادر في الأول هو سبق حضور المعنى الموضوع له دون غيره من المعاني في

(١) مجمع البيان: ج٧، ص٣١٥.

ذهن السامع، ووجهه في الثاني هو سبق الذهن إلى المعنى الموضوع له دون غيره من المعاني الأخرى المحتملة أو القريبة.

وعليه فإن من عرفه بسبق المعنى من اللفظ لاحظ حركة الأول، ومن عرفه بسبق الذهن لاحظ حركة الثاني، والظاهر أن الأنسب هو الثاني لكونه المتحرك ذاتاً، ولانطباق صفات الحركة عليه من الانتقال والتبدل فإنه ينتقل من حال الغفلة إلى الالتفات بالمعنى، أو من العلم الإجمالي به إلى التفصيلي عند استماعه اللفظ.

ولعل من هنا عرف التبادر جمع من متأخري الأصوليين بالأنس الذهني، كما عرف الفكر جمع من المناطق بأنه حركة الذهن من المعلوم إلى المجهول، وكأن الاثنين يشيران إلى حركة الذهن وحسه.

وكيف كان، فإنه علامة على كون المعنى المتبادر من اللفظ والمنسب إلى الذهن حقيقة لا مجازاً؛ إذ لولا وضع اللفظ للمعنى المتبادر لما تبادر، ولو وضع اللفظ للمعنى المجازي لتبادر منه، فالتبادر في الأول وعدم التبادر في الثاني يكشف إنَّ عن أن الأول حقيقة والثاني مجاز.

فمثلاً في قوله سبحانه: ﴿وَأَجْتَنِبُوا قَوْلَ الزُّورِ﴾<sup>(١)</sup> يفهم العرف منه أولاً وبالذات الكذب، وهو المتبادر، بينما تطبيقه على الغناء يحتاج إلى عناية لعدم تبادره منه، فتبادر الكذب دون الغناء كاشف عن كونه حقيقة في الأول ومجازاً في الثاني، ولذا يحتج العقلاء بعضهم على بعض في مقام التفاهم والاحتجاج بالمعاني المتبادرة الظاهرة، ولو اعتذر المتكلم بأنه أراد غير ذلك

عدّوه خارجاً عن أسلوبهم الحوارى مما يكشف عن أن المعانى المتبادرة هي المعانى الحقيقية عندهم، وغيرها مجازات ينبغي نصب القرائن عليها.

إن قلت: من أين تعرفون أنه المعنى الحقيقى دون المجازى؟

قلت: هذا الاحتمال يبطله ما ذكرناه سابقاً من أصالة التطابق بين الاستعمال والوضع عند العقلاء، فإن المعنى المتبادر يفهم منه العقلاء أنه الموضوع له اللفظ؛ لأنهم يستعملون ما وضع فى اللغة، والاستعمالات الأخرى تحتاج إلى بيان.

ولا يخفى أن المراد من الوضع اللغوى هنا الأعم من الوضع التعينى أو التعينى؛ لأن التبادر يكشف عن العلاقة الحقيقية بين اللفظ والمعنى الناشئة عن الوضع بغض النظر عن كيفية الوضع وإنه بنحو التعينى أو التعينى.

وبذلك يظهر وجه النظر فى قول من أشكل على علامية التبادر بأنها أخص بحجة أنها تختص بالوضع التعينى دون التعينى، وأورد على ذلك إيرادين: أحدهما نقضى وثانيهما عقلى.

أما النقضى فبالمجاز المشهور والحقيقة النادرة الاستعمال، فإن استعمال اللفظ فى المجاز إذا اشتهر وشاع وغلب الاستعمال فيه يتبادر من اللفظ عند الاستعمال، فتختلط الحقيقة بالمجاز، ويعود الإشكال من جديد، والعكس صحيح بالنسبة إلى المعنى الحقيقى، فإنه قد يندر الاستعمال فيه بحيث يصبح مغموراً، ويتبادر المعنى المجازى من الاستعمال؛ لكثرة الاستعمال فى الأول وندرته فى الثانى، كاستعمال ((الصلاة)) فى ((الأركان المخصوصة)) و((الحج)) فى ((المناسك)) مع أن المعنى الحقيقى للصلاة هو الدعاء،

وللحج هو القصد، ولكن ندرة استعمالها في معانيها وكثرة استعمالها في المعاني الجديدة أوجب التبادر في الثاني دون الأول<sup>(١)</sup>.  
وأما العقلي فهو الدور.

وتقريره: أن جعل التبادر علامة على الوضع يستلزم توقف الشيء على نفسه؛ لأن التبادر موقوف على العلم بالوضع؛ إذ لولا العلم السابق بالوضع لم يتبادر المعنى، فلو أريد إثبات الوضع بواسطة التبادر، توقف العلم بالوضع على العلم بالوضع وهو دور صريح.

وربما يمكن التفصي عن الإشكاليين بالقول: بأن النقض على مطلوبنا أدل؛ لأنه لولا بلوغ الاشتهار وكثرة الاستعمال إلى حد صار وضعاً تعينياً فيه لم يتبادر منه، ولذا لم يتبادر البطل أو الشجاع من لفظة الأسد مع كثرة استعماله وشيوعه في مختلف أدبيات العرب قديماً وحديثاً، ومن هذا القبيل ألفاظ الصلاة والحج ونحوها.

كما أنه لولا انغمار المعنى الحقيقي بسبب ندرة الاستعمال ثم هجرانه وصيرورته من المعاني المهجورة الدالة على سقوط العلاقة وضعاً لظل المعنى الحقيقي متبادراً، كإطلاق لفظ السيارة على القافلة في قوله سبحانه: ﴿وَجَاءَتْ سَيَّارَةٌ فَأَرْسَلُوا وَارِدَهُمْ فَأَدْلَى دَلْوَهُ﴾<sup>(٢)</sup> فإن السيارة حقيقة في الجماعة

(١) فإن الحقيقة لا يمتنع أن يقل استعمالها فتصير كالمجاز، كالصلاة في الدعاء، وكذلك لا يمتنع في المجاز أن يكثر استعماله فيصير حقيقة في العرف نحو قولنا: ((الغائط)) في الحدث المخصوص، وقولنا: ((دابة)) في الحيوان المخصوص، وما هذا حكمه حكم له بحكم الحقيقة.

(٢) سورة يوسف: الآية ١٩.

المسافرة؛ لأنهم يسرون في البلاد كما في المفردات<sup>(١)</sup> والمجمع<sup>(٢)</sup>، إلا أن هجران هذا المعنى أسقط العلاقة الوضعية، وحدث العلاقة الوضعية الجديدة بينها وبين السيارة المعهودة اليوم هو الذي سبب التبادر في الثاني دون الأول، وهذا يكشف عن أن التبادر علامة الوضع بغض النظر عن التعييني أو التعييني، والجديد أو القديم<sup>(٣)</sup>.

وأما إشكال الدور فيمكن الإجابة عنه بما أجاب به في التقريرات<sup>(٤)</sup> والكفاية<sup>(٥)</sup>، واختاره جمع من الأصوليين، وهو ما يظهر من المحقق العراقي<sup>(٦)</sup> في المقالات<sup>(٦)</sup>، والسيد البروجودي<sup>(٧)</sup> كما في تقريراته<sup>(٧)</sup>، والسيد الخوئي<sup>(٨)</sup>، والسيد الروحاني<sup>(٨)</sup> كما في تقريراتها<sup>(٨)</sup>، وكذا السيد الأستاذ<sup>(٩)</sup> وغيرهم.

وخلاصته: أن التبادر موقوف على العلم الإجمالي الارتكازي بالوضع، والعلم التفصيلي بالوضع موقوف على التبادر، فإن الذي يعلم إجمالاً بالمعنى ويشك في أن هذا المعنى الحاصل عنده هو المعنى الحقيقي أم لا،

(١) مفردات الراغب: ص ٢٥٨.

(٢) مجمع البيان: ج ٥، ص ٣٦٢، تفسير آية ١٠ من سورة يوسف عليه السلام.

(٣) انظر الأصول: ج ١، ص ٥٣.

(٤) التقريرات: ج ١، ص ٧٤-٧٥.

(٥) كفاية الأصول: ص ١٨.

(٦) مقالات الأصول: ج ١، ص ١١٣.

(٧) نهاية الأصول: ج ١، ص ٤٨.

(٨) المحاضرات: ج ١، ص ١١٤؛ منتقى الأصول: ج ١، ص ١٧٤.

(٩) الأصول: ج ١، ص ٥٣.

يدفع شكه بواسطة التبادر، وهذا من المعمول به لدى العقلاء في مختلف المحاورات عند الشك في المعاني أو في الاستعمالات كما يقولون في تعريف الإنسان بأنه بشر، أو سعدانة بأنها نبت، فإن بهذا القدر من الحمل يرفعون بعض الإبهام والإجمال إلى بعض من التفصيل، وكذا هنا.

وعليه فإن الدور يرتفع؛ لأن الموقوف عليه في الأول هو العلم الإجمالي بالوضع، أما الموقوف في الثاني فهو العلم التفصيلي بالوضع، والإجمال غير التفصيل، وكذا يمكن الإجابة عنه بالتفريق في حصول العلم بين العالم والمستعلم، فإن من يجهل المعنى الحقيقي يرجع إلى أهل اللغة أو إلى أهل الخبرة بها، فيسأل عن التبادر عندهم، فيتوصل من تبادرهم إلى العلم بالوضع.

والنتيجة أن التبادر عند العالم يكون دليلاً على الحقيقة عند المستعلم كما هو ملحوظ ومعمول به في مختلف الأعراف لدى الجهل بمعاني الألفاظ فيرتفع الدور، لأن ما يقف عليه التبادر هو علم أهل اللغة واللسان، وما يقف على التبادر هو علم المستعلم وتغايرهما مما لا يحتاج إلى بيان.

### تنبيهات التبادر

التنبيه الأول: أن الكلمات اختلفت في تعريف التبادر، فبعضهم قال: إنه انسباق المعنى من اللفظ حال إطلاقه بلا قرينة<sup>(١)</sup>، وبعضهم عبر بانسباقه إلى الذهن من حاق اللفظ<sup>(٢)</sup>، وأراد بحاق اللفظ ما يقابل الانسباق الحاصل

(١) منتهى الدراية: ج ١، ص ٧٧؛ منتقى الأصول: ج ١، ص ١٧٣.

(٢) منتهى الأصول: ج ١، ص ٦٨؛ عناية الأصول: ج ١، ص ٤٤.

من وجود القرينة، كانسباق معنى فاقد الحياة من لفظ ((ميت)) وكذا الثري وصاحب الأموال من لفظ ((غني)) بخلاف انسباقه مع وجود القرينة، فإنه قد ينسب من ((الميت)) ميت القلب والضمير، كما قد يستفاد ذلك من مثل قوله سبحانه: ﴿وَمَا يَسْتَوِي الْأَحْيَاءُ وَلَا الْأَمْوَاتُ إِنَّ اللَّهَ يُسْمِعُ مَن يَشَاءُ وَمَا أَنْتَ بِمُسْمِعٍ مَّن فِي الْقُبُورِ﴾<sup>(١)</sup> فإن المراد هنا أنهم لشدة كفرهم ولجأجتهم كأنه دفنت أرواحهم وقلوبهم في أجسامهم فصاروا لا يسمعون نصيحة أو وعظاً أو تذكيراً، وكذا يستفاد من الغني في مثل شعر أبي فراس الحمداني:

إن الغني هو الغني بنفسه      ولو أنه عاري المناكب حاف  
ما كل ما فوق البسيطة كافياً      فإذا قنعت فكلُّ شيء كاف<sup>(٢)</sup>

بأنه القنوع وعفيف النفس وأبيها لا غني المال والذهب.

وبعضهم قال: إنه خطور المعنى في الذهن بمجرد سماع اللفظ وإطلاقه<sup>(٣)</sup>. وقال آخر: إنه انفهام المعنى من اللفظ<sup>(٤)</sup>، إلا أن الظاهر أنها من قبيل عباراتنا شتى وان كانت هناك بعض الفروق الدقيقة بين الانسباق والخطور والانفهام، إلا أن التفريق بينها لا يدخل في غرضنا كثيراً؛ لأن المهم هو الأئس الحاصل في الذهن من سماع اللفظ وخطور معناه عند تجرده عن القرينة، والمعنى والنتيجة واحدة.

(١) سورة فاطر: الآية ٢٢.

(٢) أعيان الشيعة: ج ٤، ص ٣١٤؛ أخلاق أهل البيت عليهم السلام: ص ٦٦؛ وانظر يتيمة الدهر: ج ١، ص ٧٠؛ فيض القدير: ج ٦، ص ٧٦.

(٣) المحاضرات: ج ١، ص ١١٣.

(٤) مباحث الأصول: ص ٨٢.

التنبه الثاني: أن دلالة التبادر على الوضع تنشأ من أحد أسباب:

أولها: الشيوخ والاطراد.

ثانيها: الوجدان.

ثالثها: العقل.

أما الأول فلبداهة رجوع كل مستعلم صغيراً كان أو كبيراً سواء كان من أهل اللسان واللغة أو غيرهم إلى فهمه الخاص وتبادر المعاني من ألفاظها في مقام التخاطب و الحوار الذي حصل عليها من شيوخ الاستعمال، بل حتى الصبي عند تعلمه الكلمات ودلالاتها من أمه وأبيه فإنه إذا رأى انسباق السائل البارد من لفظ الماء لدى أمه وأبيه حين التحوار يعلم أن معنى الماء هو هذا، فيأخذ هو بالتعبير به إفهاماً وتفهماً، وهو ما قد يعبر عنه بالاطراد وشيوخ الاستعمال في مختلف الموارد والحالات مجرداً عن القرائن كما ستعرفه في العلامة الثالثة إن شاء الله تعالى.

وهكذا يتعلم الناس اللغات المختلفة من المعاشرات مع الأقوام المختلفة وأهل اللغات المتنوعة كما هو مشاهد في السواح والمسافرين والباعة والتجار ونحوهم، بل قيل: أن أكثر مؤلفي القواميس اللغوية والمعاجم القديمة من هذا القبيل، حيث كانوا ينتقلون في الصحاري والبادي بين الأعراب، ويلتقطون منهم معاني الكلمات، وكذا قيل بالنسبة إلى جمع من النحويين الذين ما كانوا من العرب كسيبويه، وسيمر عليك - إن شاء الله - أن الاطراد من أسباب التبادر، ويؤيد ذلك السيرة العقلائية في ترتيب الآثار على ما يحظر عندهم من معاني الألفاظ عند المحاوراة وشيوخ استعمالها.

وأما الثاني فهو الحاصل والمعمول به بين العقلاء في المحاورات؛ ولذا لو خاطب شخص شخصاً وتبادر له من لفظه معنى نراه يرتب عليه الأثر حتى بالنسبة لمن لا يعد متمرساً باللغة وعالمماً بتفاصيلها، فمن خاطبك باللغة الإنكليزية - مثلاً- وتبادر إلى ذهنك من ألفاظه وجود خطر أو مجيء صديق أو طلب شيء وكان ممن تجب طاعته تجد أنك تقدم على ترتيب الأثر، ولو خالفت ما تبادر عندك من معنى محتجاً عليه بوجود احتمال أنه ليس المعنى الحقيقي كنت ملوماً لدى العقلاء، وبعبكسه تكون معذوراً. الأمر الذي قد يكشف عن أن التبادر طريق عقلائي ووجداني يعمل به الجميع على اختلاف مستوياتهم وعلومهم ومعارفهم باللغات.

والأمر الوجداني لا يسأل عن منشئه وسببه؛ لأنه ذاتي، والذاتي لا يعمل، وعلى فرض الخدشة فيه فإنه يمكن الالتزام بالمنشأ البرهاني العقلي لإثبات العلاقة الوضعية، وهو الأمر الثاني، وحاصله: أن الكلام لا يخلو إما أن يكون مطلقاً ومجرداً عن القرائن أو يكون محفوفاً بها ومقيداً بمفادها، والحصص هنا عقلي، سواء كان تقابل الإطلاق والتقييد من قبيل تقابل التضاد أو العدم والملكة.

وعليه فإن ظهور المعنى من اللفظ لا يخلو إما أن يرجع إلى الوضع اللغوي بحسب ما قرره الواضع فيستند الظهور حينئذ إلى حاق اللفظ، وإما إلى القرينة المحتفة به سواء كانت قولية أو مقامية أو حالية، فيستند الظهور إلى القرينة.

فإذا أطلق المتكلم كلامه ولم ينصب قرينة أو نصب ولم تصل علم وجداناً أو إحرازاً أن المعنى الظاهر نشأ من الوضع؛ إذ لا ثالث لهما في البين يمنع من هذا الحمل.

وكذا الكلام في صورة العكس؛ ولذا فإن أهل اللغة واللسان لا يترددون في حمل المعنى على المجاز مع وجود القرينة واحتمال إرادة الحقيقة، وحمله على الحقيقة في صورة العدم مع احتمال إرادة المجاز، وما ذلك إلا للقضية الحاصرة بين الاثنين.

ويكفي في إحراز الظهور في المعنى الحقيقي الشك في وجود القرينة، إذ معه يجري أصل عدم القرينة، ويبقى الظهور في الحقيقي بلا معارض.

لا يقال: إن هذا من قبيل الأصل المثبت؛ لأنكم تثبتون المعنى الحقيقي بأصالة عدم القرينة على المجاز. فإنه يقال: قد تقدم في بحث الوضع أن هذا خارج موضوعاً عن الأصل المثبت؛ وأنه من قبيل المقتضي والمانع؛ لما عرفت من أن الأصل الأولي في الاستعمالات اللغوية عند العقلاء هو تطابق الاستعمال والوضع.

والنتيجة أن الأصل هو الحقيقة والمجاز استثناء، والمقتضى الأولي للكلام هو ظهوره في معناه الذي وضع له، وهو الحقيقي، والقرينة مانعة منه، ومع الشك في وجود المانع نفيه بأصالة العدم، فيبقى المقتضي وهو الإطلاق الحقيقي بلا مانع.

التنبية الثالث: يظهر مما تقدم وجه النظر فيما ذكره صاحب الكفاية، والمحكي عن المحقق القمي وصاحب الفصول قدست أسرارهم<sup>(١)</sup> من التفصيل بين ما إذا شك ولم يعلم أن تبادر المعنى مستند إلى حاق اللفظ حتى يكون اللفظ حقيقة فيه أو إلى القرينة فيكون مجازاً، فلا تجدي أصالة عدم القرينة في إحراز كون الإستناد إلى حاق اللفظ لا إلى القرينة، وبين ما إذا عرفنا المعنى الحقيقي واستعمال اللفظ وشككنا في إرادته منه؛ لاحتمال وجود القرينة الصارفة عنه، فحينئذ تجري أصالة عدم القرينة، ويجرز بها إرادة المعنى الحقيقي، ولعل وجه الإشكال هو ما ذكرناه في الأصل المثبت كما يظهر من منتهى الدراية<sup>(٢)</sup>، ولكنك عرفت ما فيه، فضلاً عن أن هذا لو صح لكان في المباحث العقلية الدقية لا الاستعمالات العرفية العقلائية.

فإن المحاورات التي يجريها العقلاء يستندون فيها إلى الأصول العقلائية لا العقلية، ويشهد الوجدان بأنهم يكتفون في إجراء أصالة عدم القرينة لدى الشك بوجودها، أو احتمال وجودها، وبه يجرزون الظهور في المعنى الحقيقي لما يرونه من حكمة المتكلم، وإنه لو أراد خلاف المعنى الظاهر لنصب القرينة وبينها للسامعين، وإلا كان مخالفاً لأسلوبهم، ويسقطون حقه في المعاتبه أو المعاقبة مع تقصيره في البيان؛ ولذا أشكل السيد الأستاذ<sup>(٣)</sup> عليه بأن عدم العلم بالقرينة يكفي في جريان الأصل العقلائي، فإذا تحقق الظهور بدون قرينة كان حقيقة<sup>(٣)</sup>.

(١) انظر عناية الأصول: ج ١، ص ٤٥.

(٢) منتهى الدراية: ج ١، ص ٨٠-٨١.

(٣) الأصول: ج ١، ص ٥٤.

ومعنى ذلك أن المسألة لا تدخل في المحاسبات العقلية والضوابط الدقية؛ لأن الاحتمال العقلي يلازم كل استعمال حتى وإن علمنا باستناد المعنى إلى الوضع؛ لأن الاحتمالات العقلية لا تنفيها إلا المحالات، وإنما هي من الاستعمالات العرفية العقلائية التي تحكم فيها ضوابطهم، وهم يكتفون في مثلها بعدم الاهتمام بالشك والاحتمال بوجود القرينة لدى الحكم بالظهور الحقيقي؛ إذ لا يحملون الكلام على غير معناه الحقيقي إلا مع العلم بالقرينة.

### الثانية: صحة الحمل

وقد عبر عنها بنحوين إيجابي وهو صحة الحمل، وسلبى وهو عدم صحة السلب، وقالوا هي علامة الحقيقة، ويقابلها المجاز بنحويه المقابلين من عدم صحة الحمل في السلبى وصحة السلب في الإيجابي، وقالوا إنهما علامة المجاز.

واختلاف التعبير ناشئ من اختلاف اللحاظ، وهو لا يضر في الحقيقة شيئاً، وحيث إن الوجود أشرف من العدم وهو الأصيل فالتعبير به أولى فنياً، بل وأقرب إلى الأذهان.

وكيف كان - فعلى الرغم من وجود بعض الإبهام الناشئ من الاختصار أو الاقتصار على المهم في البيان - فربما يمكن أن نصور المسألة كما يلي:

قالوا: إذا شككنا أو جهلنا في وضع لفظ لمعنى وكان لهذا اللفظ معنى آخر موضوع له معلوم لنا - ولو إجمالاً - فيمكن أن نتوصل إلى معرفة الوضع المشكوك أو المجهول بحمل أحدهما على الآخر، فإن صح الحمل

بلا عناية ولا قرينة كان كاشفاً إنياً عن العلاقة الوضعية بينهما، وإن لم يصح أو صح السلب منه كشف عن عدم العلاقة الوضعية، فيدل على المجاز.

وبهذا تتركب عندنا قضية حملية لها موضوع هو اللفظ المجهول أو المشكوك وضعه للمعنى، ومحمول هو اللفظ المعلوم علماً إجمالياً ارتكازياً وضعه للمعنى، وبعد ذلك ننظر إن صح الحمل وجداناً نتوصل إلى الوضع تعييناً أو تعييناً فيدل على أنه حقيقة في معناه، وإلا كشف عن عدم الوضع فيدل على المجاز.

مثلاً: إذا شككنا في لفظ ((الإنسان)) وأنه موضوع لمعنى ((الحيوان الناطق)) أو ((البشر)) أم لا؟ فنحمل الحيوان الناطق الذي هو معلوم عندنا - ولو إجمالاً - على لفظ الإنسان فنقول: الإنسان حيوان ناطق، فإن صح الحمل بلا قرينة ولا عناية كشف وجداناً عن الوضع، ويدل على أنه حقيقة فيه، وإن أبى دل على أنه غير موضوع له فيكون مجازاً لا محالة؛ لعدم وجود ضد ثالث بينهما.

وهذه الضابطة قد يجريها العالم إجمالاً بالوضع ويجهل التفصيل، وقد يجريها الشاك وكذا الجاهل من أهل اللغة إن كان من أهل الذوق السليم، كما يمكن أن يجريها الجاهل باللغة أصلاً إذا طبقها عند العالم بها، وبهذا يمكن أن تندفع جملة من الإشكالات التي قد تقال هنا.

كما يمكن أن نستعمل اللحاظ السليبي في الحمل للتوصل إلى الوضع، فنسلب الحيوان الناطق عنه، ونقول: الإنسان ليس بحيوان ناطق، فإن صح السلب كشف عن عدم العلاقة الوضعية، ودل على أنه مجاز، وإن امتنع كشف عن الوضع والحقيقة.

ولا يخفى أن المعيار الذي أخذ علامة على الحقيقة والمجاز هو صحة الحمل وعدمه سواء كان اللفظ المشكوك المعنى موضوعاً في القضية الحملية كما مثلنا أو محمولاً؛ لعدم الفرق بين الصورتين؛ لذا يصح أن نقول: الحيوان الناطق إنسان في الحمل، وليس بإنسان في السلب.

وهذا ما يستعمله العرف كثيراً إذا أراد التوصل إلى معرفة الألفاظ مجهولة المعاني أو المشكوكة وإن لم يعبر عنها بطريقة فنية علمية، فإنهم قد يستدوقون بعض الاستعمالات وقد يستهجنونها، فإذا أطلق المتكلم لفظ ((غيث على المطر)) لأنه يجهل أو يشك بأن لفظ غيث وضع للمطر أم لا، فإن صح الحمل بلا قرينة يستدوقون ذلك، ويعدون استعماله صحيحاً بحسب أطباعهم السليمة، بخلاف ما إذا أطلقه على الطين أو النظافة فيقول الغيث طين أو نظافة فإنهم يستهجنون ذلك.

وإذا سأل سائل من أين نشأ هذا القبول في الأول والاستهجان في الثاني؟ فربما يكون الجواب ما ذكرناه من صحة الحمل في الأول الناشئة من حمل ذي المعنى المجهول أو المشكوك على المعلوم، فيتوصل منه إلى العلاقة التابعة للوضع، بخلاف الثاني فإنهم يستهجنون ذلك إلا إذا كانت قرينة تدل على الاستعمال، كقرينة الأول والمشاركة بلحاظ أن نزول المطر يسبب حدوث الطين في الأرض والنظافة للهواء والأشجار ونحو ذلك، وعليه فإن الاستهجان كاشف عن عدم الوضع، والاستدواق والقبول كاشف عنه.

فيتحصل مما تقدم: أن صحة الحمل علامة الحقيقة؛ لأن الحمل كاشف عن العلاقة التابعة للوضع تعيناً أو تعييناً، وصحة السلب علامة المجاز.

ولعل هذا ما قد يظهر من كلمات المحقق الأصفهاني رحمته الله، حيث ذكر: أن التحقيق يقضي بجعل الحمل والسلب علامة للحقيقة والمجاز فيما إذا كان صحة الحمل وعدمها عند العرف؛ لأن العلم بأن اللفظ لما له من المعنى - بحيث يصح أن يحمل - لا بد له من سبب آخر من تنصيب أهل اللسان أو التبادر أو الحمل المقيد<sup>(١)</sup>، وعليه فإن صحة الحمل في نظر العرف في صورة عدم التنصيب والتبادر أو الحمل المقيد ترجع إلى الاستهجان وعدمه.

### تنبيهات صحة الحمل

وهنا تنبيهات:

التنبيه الأول: ما ذكرناه سابقاً من حكم العقل بكاشفية التبادر عن الوضع يمكن أن يجري هنا أيضاً، فضلاً عن أن حكم العرف الذي ذكرناه فإن صحة الحمل بين الألفاظ والمعاني لا تخلو من سبب، وهو إما الوضع وإنشاء الواضع للعلاقة بينهما أو القرينة، وحيث إن مفروض الكلام في صورة عدم وجود القرينة واقعاً أو إحرزاً فلم يبق عندنا إلا العلاقة الوضعية فيدل على الحقيقة، وهذا ما ربما يظهر من كلمات الأصفهاني رحمته الله في النهاية<sup>(٢)</sup>، والخوئي رحمته الله كما في تقريراته<sup>(٣)</sup>، والسيد الأستاذ رحمته الله في الأصول<sup>(٤)</sup>، وغيرهم.

(١) نهاية الدراية: ج ١، ص ٨٠.

(٢) نهاية الدراية: ج ١، ص ٧٩.

(٣) المحاضرات: ج ١، ص ١١٧.

(٤) الأصول: ج ١، ص ٥٤.

لأن الاستعمال العرفي والعقلاني لا يخلو من هاتين الحالتين؛ إذ الكلام عرفاً لا يخلو من الحقيقة والمجاز، فإذا أحرزنا عدم المجازية تثبت الحقيقة لا محالة، ويتوصل من ذلك إلى أصل عقلائي أصيل في مقام التحاور والتخاطب، وهو أن عدم أحد الاثنين يثبت الآخر؛ لاستحالة رفعهما كما يستحيل جمعهما، فحكمهما حكم الضدين اللذين لا ثالث لهما، وبذلك يظهر أيضاً أنه لا يرد على ما ذكرناه إشكال الأصل المثبت ونحوه كما عرفت مما تقدم.

**التنبيه الثاني:** أن إشكال الدور الذي ربما يقال هنا بلحاظ أن صحة الحمل تتوقف على العلم بالموضوع له في موضوع القضية ومحمولها؛ لأن الحمل يتوقف على تصور الموضوع والمحمول، والتصور فرع العلم بهما، وعليه يتوقف العلم بالوضع على العلم بالوضع، وصحة الحمل على صحة الحمل؛ لأن صحة الحمل متوقفة على العلم بالوضع لتوقفه على العلم بالموضوع والمحمول، والعلم بالوضع متوقف على صحة الحمل، ويمكن الإجابة عنه بما أجيب عنه في التبادر؛ لأن العلم الارتكازي الإجمالي في الموضوع يكفي في تحصيل العلم التفصيلي بالمحمول وبالعكس، ومغايرة الإجمال والتفصيل تجعل من الموقوف عليه غير الموقوف عليه، أو يجاب عنه بالعالم والمستعلم، إذ يقال: إن صحة الحمل عند العالم تكشف عن الوضع لدى المستعلم.

**التنبيه الثالث:** أن المقصود بالحمل هنا هو حمل المفاهيم لا حمل الماهيات، والمفهوم أعم من الماهية، فإن مثل استحالة جمع النقيضين أو الضدين وكذا شريك الباري وسائر الممتنعات لها مفاهيم في عالم الذهن وليس لها ماهيات، وهذه من دقائق المسائل التي ربما وقع العديد في الاشتباه فيها والخلط بينها، فإن قوام الماهية هو الجنس والفصل كما هو المعروف عند أهل المعقول، وهما أمران وجوديان لهما حدودهما الوجودية وصفاتهما وآثارهما الذهنية في الذهن والخارجية في الخارج إذا تقررا مادة وصورة في الخارج كما لا يخفى، أو هي حد الوجود على ما قرره أهل الحكمة المسماة بالمتعالية من المتأخرين.

وبالمحصلة فهي ترجع إلى أمر وجودي لكون الحد قيماً للوجود، وكذا نفوا الماهية عن الواجب لمنافاتها مع اللامحدودية المطلقة<sup>(١)</sup>، وكونها اعتبارية عندهم لا تنافي الوجود؛ لان الاعتبار من صغرياته أيضاً، إلا أن مثل شريك الباري واجتماع النقيضين فهما أمران عديان ممتنع الوجود، ولا ماهية لهما ذهنياً وخارجاً، فإن إثبات الماهية لهما تناقض، وإنما نحكم عليهما بالامتناع ونحو ذلك بلحاظ المفهوم الحاصل في الذهن عنهما.

نعم إلا إذا تجوزنا في اصطلاح الماهية ووسّعنا في معناها لتشمل حتى مفاهيم الممتنعات كما قال به بعض ممن قال بأصالة الوجود، إلا أن هذا في

---

(١) ولذا قال السيزواري في منظومته:

والحق ماهيته إنيته إذ مقتضى العروض معلوليته

شرح المنظومة: ص ٤٥؛ وانظر شرح أصول الكافي: ج ٣، ص ٧٤؛ ج ٤، ص ١٩٤.

عالم المعقول وعلم الحكمة والتدقيقات العقلية قد يتصور، وأما في عالم الوضع والمفاهيم العرفية والارتكازات العقلائية فلا مورد له أبداً.

فالحمل في قولهم بأن صحة الحمل ((الحيوان الناطق على الإنسان)) و((الغيث على المطر)) ليس من قبيل الحمل الذاتي الأولي بمعناه الفلسفي الدقي وإنما بمعناه العرفي، والفرق أن الحمل الذاتي في الحكمة هو حمل الماهيات على الماهيات، وملاكه الاتحاد الماهوي، بخلاف ما نحن فيه فإن ملاكه اتحاد المفهوم.

نعم قد يكون الشيء له ماهية ومفهوم فينطبق حمل المفهوم على حمل الماهية وبالعكس، كحمل الأشياء الوجودية على بعضها، كقولنا: ((الإنسان حيوان ناطق)) إلا أنه لا كلية له بحيث ينطبق حتى على الممتنعات، فإن الموضوع والمحمول في القضية الحملية قد يكونان متحدين مفهوماً وماهية كما في المترادفين، كقولنا: الإنسان بشر، وقد يتحدان ماهية لا مفهوماً كما في قولنا: الإنسان حيوان ناطق، فإن مفهوم الإنسان يغير المفهوم من الحيوان الناطق مع أنها ماهية شيء واحد، ولا حالة ثالثة في البين حتى يقال بالاتحاد المفهومي والاختلاف الماهوي.

وعليه فإن قولنا: ((شريك الباري ممتنع)) حمل مفهومي لا ماهوي، ويؤيد ذلك أن الحمل الماهوي خاضع للموازين العقلية فتحكمه قوانين المحالات العقلية من استحالة جمع النقيضين والضدين بخلاف الحمل المفهومي؛ ولذا يصح أن يطلق المتكلم لفظ الأسود على الورق الأبيض

بلحاظ الأول والمشاركة إذا قصد أنه بعد احتراقه سيكون أسود<sup>(١)</sup>، بينما لا يصح ذلك إذا أراد الحمل الماهوي، لأنه جمع للنقيضين أو الضدين.

وكذا يصح أن يطلق المتكلم على إنسان أنه ((ميت)) بلحاظ الأول والمشاركة، كما قال سبحانه: ﴿إِنَّكَ مَيِّتٌ وَإِنَّهُمْ مَيِّتُونَ﴾<sup>(٢)</sup> بينما لا يصح ذلك بلحاظ الحمل الماهوي للتنافي بين ماهية الحي والميت. نعم قد ينطبق المفهوم والماهية في الشيء الواحد وقد يفترقان، فالنسبة بينهما هي العموم المطلق؛ إذ كل ماهية مفهوم وليس كل مفهوم ماهية.

هذا ويقابل ما ذكرنا من العلامية قولان آخران:

أولهما: التفصيل، وهو لصاحب الكفاية<sup>عليه السلام</sup> حيث فصل بين الحمل الذاتي الأولي والحمل الشائع الصناعي، وقال بعلامية الأول دون الثاني. وحاصل كلامه<sup>(٣)</sup>: أن الحمل على قسمين: حمل أولي ذاتي وحمل شائع صناعي، والملاك في صحة الحمل هو الاتحاد بين الموضوع والمحمول، سوى أن ملاكه في الذاتي الأولي هو الاتحاد المفهومي والوجودي والتغاير في

---

(١) في الكافي: ج ٥، ص ٧٥، ح ٩ عن أبي عبد الله<sup>عليه السلام</sup> قال: ﴿إِنَّ أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ<sup>عليه السلام</sup> كَانَ يَخْرُجُ وَمَعَهُ أَحْمَالُ النَّوَى فَيَقَالُ لَهُ يَا أَبَا الْحَسَنِ: مَا هَذَا مَعَكَ؟ فَيَقُولُ: نَخْلٌ إِنْ شَاءَ اللَّهُ، فَيَغْرَسُهُ فَلَمْ يَغَادِرْ مِنْهُ وَاحِدَةً﴾؛ وانظر دعائم الاسلام: ج ٢، ص ٣٠٢؛ حلية الأبرار: ج ٢، ص ٢٥٢؛ مدينة المعاجز: ج ٣، ص ١٤٦، ح ٨٠٢؛ البحار: ج ٤١، ص ٣٢، ح ٣؛ وإطلاق النخل على النوى باعتبار المأل والنتيجة.

(٢) سورة الزمر: الآية ٣٠.

(٣) منتهى الدراية: ج ١، ص ٨٢-٨٤؛ الوصول إلى كفاية الأصول: ج ١، ص ٨٨؛ وانظر كفاية الأصول: ص ١٩.

الاعتبار، كقولنا: زيد إنسان، وكقولنا الإنسان: حيوان ناطق، كما هو الشأن في سائر الحدود التامة، فالاتحاد ذاتي. بينما ملاكته في الشائع الصناعي هو الاتحاد الوجودي والمصدقي والتغاير في المفهوم، كقولنا: زيد كاتب بحمل الكاتب الذي هو من العوارض على زيد بلحاظ أن العرض يتحد في الخارج مع معروضه؛ لأن الكتابة مبدأ يقوم بذات زيد صدوراً، وكذا غيره حلولاً كالقيام، أو انتزاعاً كالزوجية، وهكذا.

وكقولنا الكاتب متحرك الأصابع، والمتعجب ضاحك بحمل العنوان العرضي على مثله، والجميع يتحد في مصداق واحد في الخارج هو زيد وبكر وخالد.

ولا يخفى أن قاعدة كل ما بالعرض لا بد وأن ينتهي إلى ما بالذات ترجع هذين القسمين إلى القسم الأول، فيكون مرجع الجميع إلى الاتحاد المصدقي، والتغاير مفهومي وماهوي بين الموضوع والمحمول، وهو الشائع في الاستعمالات العرفية، بل والعلوم والصناعات، ومنه نشأت تسميته، وقد عبر عنه البعض بالعرفي لكون مناطه الاتحاد في الوجود فقط، وحيث إن الوجود يعرض الماهية تصوراً، وكلامنا في عالم الوضع والتصوير فأطلق عليه ذلك، بخلاف الأولي فحيث إنه أولي الصدق والكذب بين الأشياء أو أول مراتب الحمل سمي بالأولي، وحيث إنه حمل للذاتيات على بعضها سمي بالذاتي.

وبذلك يظهر أن صحة الحمل الذاتي تدل على الوضع لما بين المحمول والموضوع من الاتحاد المفهومي، وعليه فإنه إذا شككنا في لفظ ((إنسان))

وأنه موضوع لمعنى ((الحيوان ناطق)) أو لا وحملنا الإنسان بما له من المعنى على الحيوان الناطق أو بالعكس فقبل ((الإنسان حيوان ناطق)) أو ((الحيوان الناطق إنسان)) بالحمل الذاتي الأولي وصح الحمل كان مقتضاه اتحاد المعنيين، فيستكشف بذلك وضع لفظ الإنسان للحيوان الناطق؛ للاتحاد بين المعنى المعلوم والمعنى المجمل أو المشكوك ونحوه؛ لأن صحة الحمل تدل على اتحاد المعنيين، وحيث إن أحدهما معلوماً أو وجد لنا العلم بالثاني.

بخلاف الحمل الشائع الصناعي، فحيث إن المغايرة بين الموضوع والمحمول في أصل المفهوم والاتحاد بينهما في الوجود فقط فلا مجال للتوصل إلى الوضع عبر الاتحاد الوجودي؛ لأن الاتحاد الوجودي والحمل فيه يدل على الاستعمال، وهو أعم من الوضع، ولذا قد يكون حقيقياً كاستعمال الكلي في الفرد، مثل: الإنسان زيد، أو زيد إنسان، فإن هذا يرجع مآلاً إلى الحمل الذاتي الأولي، فيكشف عن الحقيقة، إلا أن في مثل زيد كاتب أو ضاحك لا يدل على وحدة المعنيين حتى يتوصل من العلم بوضع أحدهما إلى العلم بوضع الآخر، وإنما يدل على الاستعمال فقط أما كاشفيته عن الوضع فلا.

ثانيهما: النفي مطلقاً، وهو حاصل ما يظهر من تقريرات السيد الخوئي رحمته الله<sup>(١)</sup>، حيث أنكر علامية صحة الحمل على الحقيقة؛ وعلله بأمرين: الأول: أن ملاك صحة الحمل هو نحو من أنحاء الاتحاد ذاتاً أو خارجاً، وملاك الحقيقة استعمال اللفظ في المعنى الموضوع له، فأحد الملاكين أجنبي

عن الملاك الآخر؛ لإمكان أن يتحد الموضوع والمحمول في الخارج مع كون استعمال اللفظ في المحمول مجازاً.

الثاني: أن الحقيقة والمجاز أمران يرجعان إلى عالم الألفاظ، وصحة الحمل ترجع إلى عالم المدلول والمعنى، فإثبات أحدهما لا يكون دليلاً على إثبات الآخر. فيظهر من ذلك أن صحة الحمل الذاتي الأولي لا يدل على الحقيقة، كما أن عدمها لا تكون علامة على المجاز؛ لأنها تفيد الاتحاد ذاتاً والمغايرة اعتباراً لا غير، فنحتاج في إثبات الحقيقة إلى التمسك بالتبادر من الإطلاق أو نحوه.

كما أن صحة الحمل الشائع الصناعي ليست إلا أمانة على الاتحاد بين المحمول والموضوع خارجاً، وأما استعمال اللفظ في المحمول على نحو الحقيقة فهي لا تدل عليه؛ إذ ليس هنا إلا مجرد التعبير عنه بذلك اللفظ، فلا يزيد على الاستعمال، وهو أعم من الحقيقة، لكن الظاهر أن للمناقشة فيما ذكره سَيَرَاهُمَا مجالاً.

أما تفصيل الكفاية.. فلأنه بَيِّنُهُ إذا سلّم دلالة صحة الحمل الذاتي على الحقيقة فلا مجال لإنكارها في الحمل الشائع بعد ذلك؛ لأن موضوع الكلام في دلالة صحة الحمل وعدمها على الحقيقة مع عدم وجود القرينة، وقد عرفت أن العقلاء في مقام الاستعمالات اللفظية والمدليل لا يخرج كلامهم عن التجرد من القرائن أو الاحتفاف بها، فإذا تجرد عنها يحملون الألفاظ على معانيها الحقيقية، وإلا عدّ المتكلم عندهم مقصراً في البيان، ومخلاً بالأساليب العقلائية في التحاور والخطاب، فعليه يحتجون عند المخالفه، وله يعتذرون عند المطابقة.

ولا يختلف الحال في مثل هذا بين أن يكون المحمول من ذاتيات الموضوع أو أفراده ومصاديقه أو عوارضه، والعرف خير شاهد وبرهان على ذلك، حيث لا يفرق في الحمل بين الذاتي الأولي والشائع الصناعي لدى حمل مفاهيم الكلمات على الحقائق أو المجازات؛ ولذا سلم عليه السلام بأن حمل الكلي على فرده ومصادقه من باب الحقيقة<sup>(١)</sup>، فالكلمة مثلاً حقيقة في الكلام اللفظي كما هي حقيقة في المخلوقات الإلهية كما قال سبحانه: ﴿وَكَلِمَتُهُ أَلْقَاهَا إِلَى مَرْيَمَ﴾<sup>(٢)</sup>.

وعليه فإن الإنسان كلمة من الكلمات الإلهية، والكلمة الإلهية تنطبق على الإنسان انطباق الكلي على مصداقه، إلا أن في قولهم: الإنسان كلمة يحملونها على المجاز، مع أن الحمل ذاتي أولي، وعليه فإن صحة الحمل العرفي الدالة على الحقيقة أعم من الحمل الذاتي الأولي الشائع الصناعي. هذا أولاً.

وثانياً: ما عرفت من أصالة التطابق بين الاستعمال والوضع، فالمجاز استثناء؛ ولذا يحتاج إلى بيان ودليل في الاستعمالات العرفية، وما دام يتجرد الحمل عن قرينة المجاز فإنه يحمل عقلاً على الحقيقة، وما يشتهر في الألسنة من أن أغلب لغة العرب من المجازات إن كان مرادهم مع القرائن فهو على المطلوب أدل، وإن كان خالياً عنها فهو أول الكلام، بل لا مجال للقول به بعد حكم العقل والعقلاء بقبحه.

(١) منتهى الدراية: ج ١، ص ٨٤.

(٢) سورة النساء: الآية ١٧١.

وعليه فإن الموضوع إن كان فرداً للمحمول كزيد إنسان، أو كان كلياً  
أخص كالإنسان حيوان، أو مساوياً كالإنسان ناطق أو النبي معصوم فإن  
الاتحاد في الجميع يكفي للحكم بالحقيقة إذا تجرد الحمل عن القرينة<sup>(١)</sup>.

وبذلك يظهر أن إنكار المحقق الخراساني<sup>رحمته</sup> لدلالة صحة الحمل  
الشائع الصناعي على الحقيقة ربما يكون من باب إقحام التدقيق العقلي  
بالاستعمالات العرفية، فتأمل<sup>(٢)</sup>.

وأما ما في تقريرات السيد الخوئي<sup>رحمته</sup> فالظاهر أن مجال النقاش فيه  
أوسع من وجوه:

الأول: ما عرفته من مناقشة الكفاية.

الثاني: أنه<sup>رحمته</sup> سلم الاتحاد بين المعنيين في الحمل الذاتي الأولي، إلا أنه لا  
يدل على أن الاستعمال حقيقي لا مجازي، وهو ما لم نستظهر له معنى؛ لأن  
الكلام في الوضع والاستعمال، وبعد تسليم اتحاد المعنيين ذاتاً وصحة حمل  
اللفظ مجهول المعنى أو المعلوم إجمالاً على ما يتحد به من ناحية المعنى يمكن  
أن ينقل الكلام إلى ذلك المعنى المعلوم، فإن كان حقيقة حمل ما يتحد به على  
الحقيقة، وإن كان مجازاً حمل على المجازية؛ لأن حكم الأمثال فيما يجوز وما  
لا يجوز واحد.

(١) عناية الأصول: ج ١، ص ٤٧.

(٢) لبداهة اختلاف الكلي مفهوماً عن الفرد عقلاً؛ لأن الكلي مأخوذ فيه التجرد عن  
خصوصيات الأفراد، وموطنه الذهن، بينما الفرد خلاف ذلك، إلا أنها عرفاً  
واحد؛ لاتحادهما التام، فتأمل.

الثالث: أن فرض الكلام فيما إذا صح الحمل وكان الاستعمال مجرداً عن القرينة فحينئذ لا مجال إلا بحمله على الحقيقة؛ لما عرفت من تطابق الاستعمال والوضع، ولذا سلم عليه السلام بأن المعنى في القضية الحملية إن استفيد من نفس اللفظ من دون قرينة كان ذلك علامة الحقيقة كما في التقريرات <sup>(١)</sup>، وهو ما عرفته من المحقق الأصفهاني عليه السلام والسيد الأستاذ عليه السلام أيضاً فيما تقدم <sup>(٢)</sup>.

كما أورد عليه السيد الروحاني عليه السلام في تقريراته بأن المفروض أن المحمول هو اللفظ بما له من معنى ارتكازي وبلا قرينة، ولا يخفى أن ذلك معناه فرض حمل اللفظ بمعناه الموضوع له المرتكز في النفس لا الأعم من الحقيقي والمجازي <sup>(٣)</sup>.

فصحة الحمل تتوقف على مقدمة معلومة - ولو ارتكازاً - وأخرى مشكوكة أو مجهولة، فنحمل إحداها على الأخرى، فإن صح الحمل بلا قرينة دل على الوضع الحقيقي في الثاني أيضاً، وبهذا تختلف صحة الحمل عن التبادر؛ لأنه لا يتوقف على حمل ولا مقدمتين، بل العلم بالمعنى إجمالاً - ولو ارتكازاً - يكفي في الحكم بالوضع حقيقة إذا انسق إلى الذهن دون غيره.

نعم ربما تتوقف صحة الحمل على التبادر في القضية المعلومة إجمالاً، ولكن الكلام ليس فيها، بل في الأخرى المشكوكة أو المجهولة، ولعل هذه الجهة هي التي سببت بعض الخلط بين عود صحة الحمل على التبادر؛ فلذا

(١) المحاضرات، ج ١، ص ١١٧.

(٢) نهاية الدراية: ج ١، ص ٧٩؛ الأصول: ج ١، ص ٥٤.

(٣) منتقى الأصول: ج ١، ص ١٧٩.

أنكره بعض وأرجعه إلى التبادر، إلا أن الظاهر أن مرجعه إلى التبادر في مقدمة واحدة لا في كليهما، فإن إحداهما تتوقف عليه، والثانية على صحة الحمل، وبهذا اللحاظ تصبح صحة الحمل علامة أخرى من علامات الحقيقة، وإن كان متأخراً رتبة عن التبادر. هذا فضلاً عن إمكان القول بأن إرجاعه بنيته الأمر حينئذ إلى التبادر أخص؛ لما عرفت من أن هذا يصح للعالم بالمعنى إجمالاً. أما الشاك أو الجاهل فلا يبقى أمامه طريق لمعرفة المعنى إلا صحة الحمل.

فتحصل مما تقدم: أن صحة الحمل تصلح علامة على الحقيقة في موارد:

١- إذا علمنا معنى اللفظ المجعول موضوعاً أو محمولاً في القضية الحملية وإنه على نحو الحقيقة.. ويكفي فيه العلم الارتكازي الحاصل من التبادر أو تنصيب اللغة أو فهم العرف ونحوه.

٢- العلم الإجمالي بمعنى اللفظ المجعول محمولاً في القضية أو الشك فيه أو جهله.

٣- صحة حمل أحدهما على الآخر إذا تجرد عن القرينة كشف عرفاً عن اتحاد المعنيين بينهما، فإن كان المراد معرفة الحقيقة فيه معلوماً إجمالاً أو مشكوكاً أو مجهولاً يصبح يقيناً أو اطمئناناً بحسب مراتب الاحتمال واليقين.

ولا يرد بأن المعنى المشكوك والمجهول كيف نحكم عليه بصحة الحمل؟ لأن المرجع في صحة الحمل هو الوجدان والعرف، فما قبله العرف والوجدان وكان مجرداً عن القرينة كشف عن الوضع، وإن استهجنه كشف عن عدمه، وحيث إن كلامهم لا يخلو من الحقيقة والمجاز فإن القضية تصبح عقلائية استقرائية فتكشف عن الحقيقة؛ لأصالة

التطابق بين الاستعمال والوضع، فلا يرد عليها النقض العقلي الفلسفي؛ لأنهما من واديين مختلفين.

نعم، لعل لقائل أن يقول: إن مرجع ذلك إلى التبادر؛ لأنكم أرجعتم الحكم بصحة الحمل إلى الذوق واستحسان العرف والوجدان، وحينئذ لنا أن نسأل من أين نشأ هذا الذوق والاستحسان؟ ولا مجال للقول بتنصيب اللغة ونحوها؛ لأنه خروج عن البحث، فضلاً عن عدم الاتفاق بينهم على أن اللغة تكشف عن الوضع؛ لقول جمع - ولعله المشهور - بأنها تدل على الاستعمال، وحيث إن الاستعمال أعم من الوضع فلم ينفعنا بشيء. نعم من يرضي أصالة التطابق فله التمسك بذلك.

وعليه فلم يبق إلا القول بمرجعية الذوق والاستحسان إلى التبادر، وحينئذ لم تبق صحة الحمل علامة مستقلة على الحقيقة، بل هي تابعة، ولذا أنكرها جمع، وخصص العلامة بالتبادر كما يظهر من كلمات البعض<sup>(١)</sup>، إلا أن الظاهر أن هذا يصح حين وجود التبادر، وأما في صورة عدمه فإنها تصلح للعلامة.

فلا مجال لإنكارها مطلقاً أو قبولها مطلقاً حتى في صورة التبادر؛ لأن التبادر أصل العلامات، فإن كان كفى عن غيره، وفي صورة عدمه تصل النوبة إلى غيره إما لأن التبادر أمر وجداني ذاتي وصحة الحمل أمر خارجي علمي، أو لتوقف صحة الحمل على التبادر ولو في الجملة، فحينئذ تبدل صحة الحمل الشك إلى يقين، والإجمال إلى تفصيل.

(١) تهذيب الأصول: ج ١، ص ٤١.

ولذا قال السيد الأستاذ رحمته الله: إن مع التبادر لا تصل النوبة إلى صحة الحمل؛ إذ لولا التبادر لا يصح الحمل<sup>(١)</sup>.

### الثالثة: الاطراد

وهو التابع والتسلسل كناية عن كثرة الاستعمال يقال: اطرد الشيء اطراداً إذا تابع بعضه بعضاً، ومنه قولهم: اطرد الكلام أو الحديث أي جرى مجرى واحداً متسقاً<sup>(٢)</sup> فلو اطراد استعمال اللفظ في معنى دل على استقامة المعنى وصحة الاستعمال، وهل يدل على أن الاستعمال، ناشئ من الوضع فهو حقيقي؟ فيه أقوال ثلاثة:

الأول: ما ذهب إليه المشهور من أنه علامة مستقلة على الوضع والحقيقة، كما أن عدمه علامة المجاز، وشرطه أن يتكرر استعمال لفظ في معنى بدون عناية، فيتوصل منه إلى وجود علاقة بين اللفظ والمعنى ناشئة من الوضع التعيني أو التعيني<sup>(٣)</sup>، سواء كان الاستعمال من قبيل استعمال لفظ الكلي في الفرد مثل الإنسان زيد أو العكس، أو لفظ الكلي في الكلي مثل

(١) الأصول: ج ١، ص ٥٧.

(٢) معجم مقاييس اللغة: ص ٦١٢-٦١٣، (طرد)؛ مفردات الفاظ القرآن الكريم: ص ٥١٧، (طرد)؛ المعجم الوسيط: ج ٢، ص ٥٥٣، (طرد).

(٣) وربما يمثل له بإطلاق لفظ الرقبة على الذات، وشيوعه في ذلك شرعاً وعرفاً كقوله تعالى: ﴿فَلْ رَقَبَةً﴾ سورة البلد: الآية ١٣، وقول المولى: ((اعتق رقبة)) بينما لا يصح إطلاق رقبة على حالات أخرى، كقوله: ((نامت الرقبة)) أو: ((قالت رقبة)) وهكذا، فيكشف الشيوع في الأول بلا قرينة على الحقيقة، بخلاف الثاني فإن صحة الاستعمال فيه تتوقف على القرينة.

الإنسان حيوان ناطق أو كان في الهيئات كهيئة الفاعل مثلاً فأنها حقيقة لذات ثبت لها المبدأ، فالعالم يصدق على كل ذات ثبت لها العلم استعملت في الفرد كزيد عالم أو في الكلي كالعالم قدوة.

فالأقسام ثمانية؛ لأن اللفظ إما كلي كالإنسان أو جزئي كزيد، وكل منهما يستعمل إما في المعنى الكلي كالحیوان الناطق، أو الجزئي كشخص زيد، وفي كل الأحوال إما يستعمل اللفظ في المعنى الموضوع له فهو حقيقة كالأمثلة المتقدمة، أو لا فهو مجاز كاستعمال كلي لفظ الأسد في الرجل الشجاع كلياً أو جزئياً شخصياً، وكذا كلي جهاز الحاسوب على العالم كلياً أو جزئياً على الجهاز الخاص.

وعليه فإن حصر المحققين الأصفهاني والنائيني عليهما السلام وجمع من الأصوليين المسألة في صورة ما إذا أطلق لفظ باعتبار معنى كلي على فرد يشك أن ذلك الكلي حقيقة فيه أم لا؟ فإذا وجد صحة الإطلاق مطرداً كشف عن كونه حقيقة، وإلا فلا أخص من المطلوب؛ لما عرفت من أن الأمر آتٍ في الجزئي أيضاً<sup>(١)</sup>.

وكيف كان، فإنه إذا طرد استعمال لفظ في معنى بدون قرينة وشاع كشف عن أنه حقيقة فيه. إما لأصالة التطابق بين الاستعمال والوضع، وإما لأن الأمر يدور بين أن تكون جميع تلك الاستعمالات الكثيرة مجازاً من دون قرينة كالمجاز المشهور أو حقيقة، وحيث إن المجاز بلا قرينة غير مطرد ولا شائع فيكشف عن أنه حقيقة.

(١) نهاية الدراية: ج ١، ص ٨٤-٨٥؛ المحاضرات: ج ١، ص ١٢١.

وهذا ما أرسله الشيخ عليه السلام في العدة إرسال المسلمات <sup>(١)</sup> ، المومي إلى عدم الخلاف فيه، كما يظهر أيضاً من كلمات الفخر عليه السلام في الإيضاح <sup>(٢)</sup> ، وربما يستظهر من كلمات المحققين الأصفهاني عليه السلام في النهاية <sup>(٣)</sup> والعراقي عليه السلام في المقالات <sup>(٤)</sup> ، وتقرير السيد الخوئي <sup>(٥)</sup> والصدر عليه السلام <sup>(٦)</sup> وغيرهم من الأعلام <sup>(٧)</sup> ، حيث علل الأصفهاني عليه السلام صحة إطلاق الكلي مطرداً على الفرد المشكوك، ودلالته على الحقيقة بأن صحة الاستعمال فيه لا بد من أن تكون معلولة لأحد أمرين:

إما الوضع وإما العلاقة، وحيث لا اطراد لأنواع العلائق المصححة للتجوز ثبت الاستناد إلى الوضع، فنفس الاطراد دليل على الحقيقة وإن لم يعلم وجه الاستعمال على الحقيقة <sup>(٨)</sup> .

ويعضد ذلك شاهدان:

أحدهما: السيرة العرفية العامة في تعلم اللغات في مقام التعليم أو التربية، فإن الناس يتعلمون اللغات الأجنبية بملاحظة الشيوخ في استعمال الألفاظ

(١) العدة في أصول الفقه: ج ١، ص ٣٨-٣٩؛ وانظر أيضاً وقاية الأذهان: ص ١١٨.

(٢) إيضاح الفوائد: ج ٣، ص ٧٤.

(٣) نهاية الدراية: ج ١، ص ٨٤-٨٥.

(٤) مقالات الأصول: ج ١، ص ١١٣.

(٥) المحاضرات: ج ١، ص ١٢٤.

(٦) بحوث في الأصول: ج ١، ص ١٧١.

(٧) الأصول: ج ١، ص ٦٧.

(٨) نهاية الدراية: ج ١، ص ٨٤-٨٥.

ودلالاتها على المعاني، فإذا استعمل اللفظ في معنى مخصوص في موارد مختلفة مجرداً عن القرائن يستكشفون منه العلة الوضعية الدالة على الحقيقة.

فمثلاً: إذا دخل الإنسان بلداً لا يعرف لغة أهله وتصدى لتعلم تلك اللغة فإنه يتبع استعمالهم للألفاظ ودلالاتها على المعاني، وربما في بادئ أمره لا يعرف أن استعمالهم لفظ ماء في الدلالة على السائل المخصوص حقيقي أم مجازي، إلا أنه إذا رأى أن هذا الاستعمال شاع واطرد في هذا المعنى في مختلف الموارد والحالات المختلفة - فحين العطش يطلبون الماء وحين الغسل والوضوء وهكذا - فإنه يحصل له العلم بأن لفظة ماء حقيقة في السائل المخصوص، لأن جواز الاستعمال لا يخلو من إحدى حالتين هما: الوضع أو القرينة، فإذا أحرز عدم القرينة في الاستعمالات المختلفة - ولو بواسطة عدم اطراد المجاز أو أصالة التطابق - فإنه يحكم باستناده إلى الوضع لا محالة، وهذه الطريقة هي الغالبة في تعلم الأطفال لغة الآباء والأمهات أيضاً كما يشهد به الوجدان.

ثانيهما: السيرة العرفية الخاصة، فإن أهل الخبرة في اللغة والفقهاء والتفسير ونحوها من العلوم المتوقفة على فهم الكلام يرجعون في فهم معاني الألفاظ الحقيقية والمجازية إلى تتبع موارد الاستعمال وشيوعه مجرداً عن القرينة أو معها، فإذا لاحظوا اطراد الاستعمال في معنى من المعاني حملوه عليه على نحو الحقيقة، واحتجوا به في مقام الحوار والمحاورة، وعلى هذا المعيار تأسست قواميس اللغات، وعينت المعاني الحقيقية من المجازية، كما قام عليه تفسير الآيات المباركة والروايات الشريفة، واستنبطت الأحكام في الفقه كما لا يخفى على من راجع مصادر هذه العلوم.

ومن هنا كان علماء اللغة يعاشرون أهل البوادي ويعايشونهم لفهم معاني اللغة الأصيلة، فإذا وجدوا أن لفظاً اطرده استعماله في معنى من المعاني حكموا بأنه موضوع له، كما أن هذا ديدن العلماء في مقام الاحتجاج وإثبات المطالب عند الخلاف، فإنهم يتمسكون في إثبات معنى اللفظ بيت من أشعار العرب، أو مثل ونحوه، ولا يقال: إن اللغة تعين موارد الاستعمال لا الوضع، فإنه يقال: لا نسلم ذلك وإن ذهب إليه جمع كما يكشف عنه الاستقراء والتتبع في كتبها، فإن اللغويين ينصون في كثير من الموارد على أن اللفظ وضع للمعنى الكذائي، ويستعمل مجازاً في غيره مثلاً، ولذا قامت السيرة والعمل على الاعتماد عليها من دون تفحص عن الحقيقة والمجاز فيها، وعلى فرض التسليم فإن أصالة التطابق التي ذكرناها سابقاً تكفيها مؤونة في إحراز الحقيقة.

فمثلاً إذا شك في معنى الغنيمة في قوله سبحانه: ﴿أَنْتُمْ غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ﴾<sup>(١)</sup> وأنه المراد منها ما يؤخذ في الحرب أم يشمل كل فائدة ولو في غير الحرب؟ يرجعون إلى موارد استعمالها في عرف العرب وأشعارهم، وكذا الآيات والروايات، فإن وجدوا اطراد الاستعمال في أحد المعنيين يتوصلون منه إلى العلة الوضعية الدالة على أنه حقيقة في الأول أو في الثاني، ثم يرتبون عليه أحكامه سعة وضيقاً.

(١) سورة الأنفال: الآية ٤١.

وكذا إذا شك في معنى الكنز الذي يجب فيه الزكاة في أنه كل مال مجتمع يخرج من تحت الأرض كما قد يشير إليه قوله سبحانه في سورة الكهف: ﴿وَكَانَ تَحْتَهُ كَنْزٌ لَهُمَا﴾<sup>(١)</sup> أو يعم كل مال له قيمة مذخور مستور عن العين كما قد يشير إليه قوله سبحانه: ﴿وَالَّذِينَ يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ﴾<sup>(٢)</sup> وهكذا الكلام في الصعيد واليد فإنهم يرجعون إلى ما ذكرنا فيتوصلون منه إلى المعنى الحقيقي.

ولعل من هنا صرح بعضهم بأن الاطراد هو السبب الوحيد لمعرفة الحقيقة غالباً، ورجحه حتى على تصريح الواضع والتبادر، بجهة أن تصريح الواضع وإن كان تعلم به الحقيقة إلا أنه نادر جداً، كما أن التبادر وإن كان يثبت به الوضع إلا أنه لا بد أن يستند إلى العلم بالوضع، والعلم لا يحصل إلا من تصريح الواضع أو الاطراد، وحيث إن الأول نادر فلم يبق إلا الثاني فتثبت حاجة التبادر إلى الاطراد دون العكس<sup>(٣)</sup>. على خلاف السيد الأستاذ رحمته الله حيث ذهب إلى أن الاطراد متأخر رتبة عن غيره؛ لأنه لا يكون اطراد إلا بعد الاستعمال بدون عناية، ومعه لا حاجة إلى الاطراد، كما أن مع التبادر لا تصل التوبة إلى صحة الحمل؛ إذ لولا التبادر لا يصح الحمل<sup>(٤)</sup>، إلا أن الظاهر أن الاستعمال من دون عناية لا يكشف عن الحقيقة؛ لإمكان اشتراكه مع المجاز المشهور، وحينئذ لا بد من التمسك

(١) سورة الكهف: الآية ٨٢.

(٢) سورة التوبة: الآية ٣٤.

(٣) راجع المحاضرات: ج ١، ص ١٢٤.

(٤) الأصول: ج ١، ص ٥٧.

بأصالة التطابق العقلانية التي أسسناها للوصول إلى الحقيقة، ولكنه ببشره لا يرتضيها، أو القول باطراد الاستعمال بدون عناية فيرجع الأمر إليه حينئذ.

وربما يقال: إن الاطراد وعدمه في الاستعمالات العرفية والعقلانية من أجل علائم الحقيقة والمجاز، وهو الذي عليه السيرة في كشف معاني الألفاظ، فإعراض جمع من الأعلام عنه لا يضر بعد التزامهم به عملاً في فهم معاني الآيات والروايات واستنباط الأحكام الشرعية.

كما أن إشكال الدور الذي ذكر في العلامتين الأولى والثانية لا يجري هنا؛ لأن المستعلم يتوصل إلى الوضع من شيوع الاستعمال عند أهل اللسان، فليس المستعلم والعالم واحداً حتى تكتمل حلقة الدور، فتأمل جيداً.

وبذلك يظهر وجه انكشاف الحقيقة من الاطراد دون المجاز المشهور، فإنه وان كان مطرداً كاطراد استعمال الأسد في الرجل الشجاع مثلاً إلا أنه اطراد بعناية، وقد قيدنا الاطراد الكاشف بعدم العناية، وبذلك يجاب أيضاً عن القول المشهور بان أكثر لغة العرب مجازات، فإنه مضافاً إلى الإشكال في الكبرى لا نسلم اطراد المجاز، وعلى فرض الاطراد فهو مع العناية لا بدونها كما هو مشهود في القواميس والاستعمالات العرفية.

الثاني: هو التفصيل الذي ذكره جمع من الأعاظم كصاحب القوانين<sup>(١)</sup> والكفاية<sup>(٢)</sup> قائلاً، إذ فصلاً في الاطراد بين ما كان ناشئاً من نوع العلاقة

(١) القوانين: ص ٢٢، وانظر نهاية الأصول: ج ١، ص ٥٠-٥١.

(٢) كفاية الأصول: ص ٢٠؛ انظر منتهى الدراية: ج ١، ص ٨٧-٨٩؛ والوصول إلى كفاية الأصول: ج ١، ص ٩٥-٩٧.

فيكشف عن الحقيقة كاستعمال لفظ الأسد في الحيوان المفترس فإنه حقيقة ومطرّد، بينما استعماله في النوع المشابه له غير مطرّد؛ لأنه قد يستعمل في الرجل الشجاع، وقد لا يستعمل كما في الرجل الأبخر، مع أن البخر أيضاً صفة أخرى من صفات الأسد، والشجاع والأبخر مشابهان للأسد في صفتيه، وبين ما إذا كان بملاحظة الصنف الخاص من العلاقة الذي صح معه الاستعمال فلا يكشف عنها، كالشجاعة فقط بين الصفات الأخرى، فإن استعمال اللفظ في المعنى المجازي يكون مطرّداً حينئذ كالحقيقة؛ لأن استعمال الأسد مطرّد في الحيوان المفترس وفي الرجل الشجاع، بل في كل شجاع.

وعليه فإن الاطراد لا يختص بالحقيقة حتى يكون كاشفاً عنها، بل يشترك بينها وبين المجاز، وقد تبعهما في النتيجة المذكورة جمع من الأصوليين وإن اختلفوا في جهة البيان، كما ربما يظهر ذلك من المحقق الأصفهاني رحمته الله (١) والسادة البروجردي رحمته الله (٢) والجنوردي رحمته الله (٣) والروحاني رحمته الله (٤) وغيرهم، وما تقدم يكفينا مؤونة الإجابة عنه، كما يكفينا عن القول بزيادة قيد ((من غير تأويل أو على وجه الحقيقة)) على تعريف الاطراد التي أضافها صاحب الفصول رحمته الله على ما حكى (٥)؛ لعدم المقتضي، بل ولوجود المانع؛ لأن إضافة

(١) وسيلة الوصول: ص ٦٢، ص ١٢٧.

(٢) نهاية الأصول: ج ١، ص ٥١-٥٢.

(٣) منتهى الأصول: ج ١، ص ٧١-٧٢.

(٤) منتقى الأصول: ج ١، ص ١٧٩-١٨١.

(٥) كفاية الأصول: ص ٢١؛ وانظر عناية الأصول: ج ١، ص ٤٩؛ الوصول إلى

الأصول: ج ١، ص ٩٦.

القيد المذكور وإن كانت توجب اختصاص الاطراد مع القيد المذكور بالحقيقة إلا أنها مبتلاة بانعية محذور الدور، فإن تعريف الاطراد بإضافة قيد من غير تأويل أو على وجه الحقيقة مما يتوقف على العلم بالمعنى الحقيقي، فلو توقف العلم بالمعنى الحقيقي على الاطراد دار، كما هو الشأن في كل مقام يؤخذ الشيء بهادته أو بمعناه في المعرف، كما ذكره الخراساني رحمته الله في الكفاية <sup>(١)</sup>، والسيد الأستاذ رحمته الله في الأصول <sup>(٢)</sup>، ولا مجال للتفصي عن الدور بما تقدم من رفعه في التبادر؛ إذ من المعلوم أن الاطراد من غير تأويل أو على وجه الحقيقة مما يتوقف على العلم التفصيلي بالمعنى الحقيقي، ومعه لا تبقى حاجة للاطراد أو غيره من العلامات؛ لأنها من تحصيل الحاصل، وهو من أردأ وجوه المحال.

وبعبارة أخرى: أنه مع العلم بكون الاستعمال على نحو الحقيقة يكون المعنى الحقيقي معلوماً، فلا يبقى المعنى الحقيقي أو المجازي مجهولاً حتى يراد تحصيله بالاطراد أو غيره من العلامات كما ذكره صاحب الكفاية رحمته الله <sup>(٣)</sup>، بينما لا يرد الإشكال المذكور على ما ذكرناه؛ لأنه مقتضى القاعدة العقلانية الحاكمة بالتطابق بين الاستعمال والوضع عند أهل اللسان في مختلف الأحوال.

(١) منتهى الدراية: ج ١، ص ٨٨-٨٩.

(٢) الأصول: ج ١، ص ٦٨.

(٣) كفاية الأصول: ص ٢٠؛ وانظر منتهى الدراية: ج ١، ص ٨٩-٩٠.

الثالث: وهو المحكي عن المحقق العراقي رحمته الله في البدائع<sup>(١)</sup>، وصرح به الشيخ المظفر رحمته الله في الأصول<sup>(٢)</sup>.

وحاصله: أنه إما أن يكون المراد من الاطراد هو الاطراد في التبادر أو الاطراد في الاستعمال، ولا يخلو الأمر عنهما، فإن كان المراد منه هو الاطراد في التبادر فحينئذ يكون معناه تبادر معنى خاص من لفظ خاص في موارد كثيرة، كتبادر الذات والشخص من لفظة ((رقبة)) فيتوصل إلى أنه حقيقة فيه، ولكن مرجع الحقيقة حينئذ إلى التبادر لا إلى الاطراد، وإنما يكون الاطراد شرطاً من شرائط كون التبادر علامة على الحقيقة، وليس إنه علامة مستقلة في عرض التبادر.

وإن كان المراد منه هو الثاني فهو ليس منحصراً بالمعنى الحقيقي؛ لوجوده في المجازات أيضاً، وعليه لا يصلح أن يكون الاطراد علامة مستقلة.

وربما يناقش فيه بإمكان اختيار الأول، ولا يرد عليه المحذور المذكور؛ لما عرفته من إمكان رجوع التبادر إلى الاطراد؛ لأن التبادر يرجع إما إلى تنصيب الواضع واللغة أو الاطراد، إذ لا يمكن حصوله بلا سبب، وحيث إن التنصيب نادر أو يختص بالعالمين بالوضع كما عرفت فلم يبق إلا الاطراد، وهو الذي يشهد به الوجدان في الأساليب الحوارية عند العقلاء.

وعليه فإن إرجاع الاطراد إليه دوري، كما يمكن القول باختيار الثاني من الاحتمالين أيضاً، والمحذور الذي ذكره لا يرد؛ لما عرفته سابقاً من عدم

(١) بدائع الأفكار: ج ١، ٩٨-٩٧؛ أنوار الأصول، ج ١، ص ٨٠.

(٢) أصول المظفر: ج ١، ص ٢٧.

الاطراد في المجازات بلا قرائن، بل المطرد هو الحقيقة، وعلى فرض اطراده أيضاً فإنه لا يبلغ درجة اطراد الحقيقة.

وحينئذ تكفينا أصالة التطابق للكشف عن الحقيقة في المحاورات العرفية والعقلانية في الموارد المشكوكة، ولعل المتبع للاستعمالات العرفية يطمئن بغلبة الاستعمالات الحقيقية على المجازية وإن اطرد الاثنان معاً.

ولعل مراجعة الوجدان خير شاهد وبرهان على ما ذكرنا، فإن ما نستعمله يومياً من كلمات وألفاظ في مختلف الشؤون والمجالات الغالب فيها الحقيقة لو لم يكن الجلل أو الكل، والمجازات حالات استثنائية، وغالباً ما تكون مع القرائن، وحكم الأمثال واحد، مما يدل على اطراد الحقيقة لا المجاز. هذا فضلاً عما عرفت من أن جواز استعمال اللفظ في المعنى إما ناشئ من الوضع أو القرينة، وقد انتفت القرينة فلم يبق إلا الوضع الكاشف عن الحقيقة.

كما أن قول المظفر<sup>(١)</sup>: إن صحة استعمال اللفظ في معنى بما له من الخصوصيات مرة واحدة تستلزم صحته دائماً سواء كان حقيقة أو مجازاً، فلا يختص الاطراد بالحقيقة حتى يكون علامة لها<sup>(١)</sup>، مما يمكن مناقشته من جهة عدم المساعدة على انطباق ذلك على المجاز دائماً؛ لأن صحة الاستعمال في المعنى المجازي مع القرينة مرة لا يصحح استعماله فيه ثانية مجرداً عن القرينة، وعلى فرض صحته فإنه ما لم يصل إلى حد المجاز المشهور لا يجوز، كما تشهد به الاستعمالات العرفية والعقلانية في مختلف الموارد، كما أن

(١) أصول المظفر: ج ١، ص ٢٧.

أطراده على فرض حصوله فإنه لا يصل إلى درجة اطراد الحقيقة حتى يغلب عليها، وعلى فرض اطراد تجرده عن القرينة ولم يعلم السامع بالمجازية فإنه يحمله على الحقيقة؛ لأصالة التطابق بين الاستعمال والوضع.

#### الرابعة: نص أهل اللغة

والبحث فيه من جهتين:

الأولى: صغروية، تتعلق بمدى كاشفية نقل أهل اللغة أو تصریحهم عن الوضع أو الاستعمال.

الثانية: كبروية، وتتعلق بحجية نقلهم وتصریحهم.

أما الجهة الثانية فتبحث في الحجج، لدى البحث عن حجية الظواهر وحجية قول اللغوي، وأما جهة الصغرى فإن الذي جرت عليه سيرة العقلاء وأهل الخبرة في الموارد المختلفة من رجوعهم إلى القواميس والكتب اللغوية شاهد على وثوقهم بما ينقله اللغويون من معان للألفاظ، وأنه كاشف عن الوضع، ودعوى أنها كاشفة عن الاستعمال وهو أعم من الحقيقة تبطله أصالة التطابق؛ لعدم اطراد المجاز، ولاحتياجه إلى القرينة كما عرفت.

ولعل التبع في الكتب اللغوية يكفينا في إثبات أنهم يذكرون المعاني الحقيقية المستحصلة من التبادر أو الاطراد ونحوهما، ولو كان اللفظ مستعملاً مجازاً في معنى فإنهم يذكرون ما يدل عليه، وهذا أمر وجداني مشهود يتمكن الشاك فيه من الرجوع إلى نفسه ليجد حقيقة ما ذكرناه، وتقوم لذلك شواهد عديدة:

منها: استقرار سيرة العلماء والفقهاء والمفسرين على التمسك بقول اللغوي في مقام البحث أو الاستنباط، ولو سئلوا عن وجه الرأي أو دأبيه أجابوا تصريح أهل اللغة، ولا يحتاج عليهم بأن المعاني التي يذكرها اللغويون أعم من الحقائق والمجازات، كما هو الملحوظ في تفسير معنى صعيد وغنيمة وكنز وفيء وذوي القربى والغناء والجلباب والخمر وغيرها من المعاني التي تترتب عليها الثمار الشرعية والفقهية الكثيرة، وفي ذلك دلالات أخرى أيضاً.

إحداها: أنهم يحملون كلام الشارع على الحقيقة لا المجاز، وهذا يؤكد أصالة التطابق بين الاستعمال والوضع التي ذكرناها.

وثانيها: أنهم يحملون المعاني اللغوية على الحقائق لا المجازات؛ لحاجة المجاز إلى البيان، واحتمال نصب أهل اللسان للقرائن وإهمال اللغوي لذكرها خلاف ما فرض من كونه ثقة في النقل، كما تنفيه أصالة العدم، كما يندفع احتمال وجود قرينة خفية على اللغوي بالأصل أيضاً، ولو كان غير ذلك لما رجعوا إلى كتب اللغة واكتفوا بما يحصل عندهم من تبادر أو يروونه في العرف من استعمالات.

ومنها: الظهور، فإنه حتى على فرض تسليم خبروية اللغوي في موارد الاستعمال لا كيفية الأوضاع إلا أن قوله موجب لظهور اللفظ في المعنى الذي استعمله فيه، وهذا المقدار كاف في إثبات الظهور الذي هو موضوع الحجة العقلائية، فإذا ضمنا إلى هذا بعض القرائن والمعاضدات نتوصل

إلى المعاني الحقيقية من قول اللغوي، إذ بعد البناء على وثاقة اللغوي في نقل موارد الاستعمال وخبرويته فيها فإنه إذا وقف على استعمال لفظ في معنى بلا قرينة عند أهل اللسان ونقله إلينا فإنه لا محالة يكشف عن أن المعنى حقيقي فيه؛ إذ لو كان مجازياً لنصبت عليه قرينة، ولنقلها إلينا، واحتمال نصبها وخفائها عليه أو ظهورها وإهمالها من جهته مندفع بالأصل، ومن هذه القرائن والمعاضدات يتوصل إلى أن نقل اللغوي لموارد الاستعمال يدل على وضع اللفظ فيما استعمل فيه لا غير، وإلا لنصب القرينة، وهذا ما صرح به غير واحد من الأعلام.

ففي منتهى الأصول قال السيد البجنوردي رحمته الله: وأنت خير بأن نفس كون اللفظ حقيقة في معنى موجب لحصول الظهور في ذلك المعنى عند الشك في المراد وعدم نصب قرينة على خلاف المعنى الحقيقي<sup>(١)</sup>، وحمل أصالة الحقيقة على ذلك أيضاً بجهة أن العقلاء لو شكوا في أن مراد المتكلم هو المعنى الحقيقي أو المجازي حكموا بإرادة المعنى الحقيقي ما لم تنصب قرينة على الخلاف، فيرون أن اللفظ ظاهر فيه<sup>(٢)</sup>، ولا فرق في هذا بين قول اللغوي أو غيره من العقلاء وأهل المحاوراة بالنسبة للسامع في حمل الكلام؛ لو حدة حكم الأمثال فيما يجوز وما لا يجوز.

(١) منتهى الأصول: ج ١، ص ٧٢-٧٣.

(٢) منتهى الأصول: ج ١، ص ٧٢-٧٣.

## الفرق بين العلامات

ثم إن الفرق بين العلامات الأربع يظهر في أمرين:

أحدهما: في استعمال اللغة أو الظهور، حيث إن الثالثة والرابعة طريق لاستعلام الجاهلين عادة كما هو المعروف من سيرة العقلاء وبناءاتهم لدى معرفة اللغات، بينما الأولى والثانية تختصان بالعالمين إجمالاً أو ارتكازاً، والجاهلين تفصيلاً، فيتوصل بهما إلى التفصيل، فهما في الحقيقة معلولان للعلم الارتكازي باللغة أو الظهور، وعلتان للعلم التفصيلي بهما.

ثانيهما: في التسلسل الرتبي بينها، فإن الأولى والثانية منها ذاتية وجدانية، بينما الثالثة والرابعة خارجية استقرائية، وبهذا يظهر التقدم الرتبي بينها ثبوتاً وإثباتاً، فالأول هو التبادر، والثاني هو الاطراد، والثالث هو تنصيب اللغة. هذا من حيث الإثبات، وأما من جهة الثبوت فالأول هو الاطراد بعد ندرة تنصيب الواضع أو عدمه، ثم التبادر؛ لأن الاطراد علة للتبادر، ثم تنصيب اللغة.

وأما صحة الحمل ففي بعض مقدماتها ترجع إلى التبادر أو الاطراد، فهي متأخرة عنها تأخر المعلول عن علته، أو المركب على أجزائه.

وعليه فإن إطلاق ما ذكره السيد الأستاذ عليه السلام من عدم وصول النوبة إلى الاطراد في الكشف عن الحقيقة معللاً ذلك بأن الاطراد لا يكون إلا بعد الاستعمال بدون عناية ومعه لا حاجة إلى الاطراد<sup>(١)</sup>. للمناقشة فيه مجال - كما ربما يبدو - فإنه ما لم نسلم بأصالة التطابق العقلائية أو أصالة

(١) الأصول: ج ١، ص ٥٧.

الحقيقة لحاجة المجاز إلى القرينة وإن كان مشهوراً فإنه لا يكشف الاستعمال المجرد عن الحقيقة؛ لأنه أعم، وحينئذ يرجع إلى الاطراد.

### الأمر الرابع: أثر الحقيقة والمجاز في الاستنباط

اختلفوا في وجود الثمرة العملية للحقيقة والمجاز في استنباط الأحكام على قولين:

القول الأول: الوجود، وتظهر في جانبين:

أحدهما: الأحكام الشرعية - بنوعيتها - وحدودها.

ثانيهما: حدود موضوعاتها، فبعد الفراغ من أن الشارع الحكيم لا يغير في أساليبه الحوارية أساليب العقلاء، وأن الأصل في أساليبهم هو المعاني الحقيقية؛ لأن المجاز على خلاف الأصل، فإننا نحمل أحكامه على المعاني الحقيقية، وكذا موضوعاتها.

وفي موارد الشك في المعنى الحقيقي أو في ظهوره لاحتمال اختلاطه بالمجاز المشهور مع عدم نصب القرائن أو احتمال وجودها وخفائها أو قرينية الوجود منها فإننا نتوصل إلى المعنى الحقيقي وصحة ظهوره عبر العلائم المذكورة، كما إذا تردد الأمر الوارد في مثل قوله سبحانه: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾<sup>(١)</sup> و: ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾<sup>(٢)</sup> بين الوجوب والندب.

وكذا الكلام في تبادل الوجوب العيني لا الكفائي، والنفسي لا الغيري، والتعيني لا التخيري وهكذا، بناء على أن مخالف الأصل مجاز لا احتياجه إلى

(١) سورة البقرة: الآية ٤٣.

(٢) سورة المائدة: الآية ١.

القرائن في التكليفيات، وقولهم عليه السلام: ﴿الماء طاهر﴾ و: ﴿البول نجس﴾ وتردده في الوضعيات بين الطهارة والنجاسة الشرعية والنظافة أو القذارة العرفية فإن التبادر وصحة الحمل والاطراد وتنصيب أهل اللغة تكشف عن الحقيقة عند الجهل بها، وتثبت لنا صحة الظهور عند التردد واحتمال الخلاف<sup>(١)</sup>.

وكذا في الموضوعات كما في قولهم: ((ماء الكر لا ينجس بالملاقاة))<sup>(٢)</sup> وعلمنا أن الكر حقيقة (٢٧) شبراً، فإذا أخذنا منه قدرأ وشككنا أنه صار إطلاق الكرية عليه مجازاً أم لا نتمسك بالتبادر<sup>(٣)</sup>، وغيره من العلامات لإثبات الحقيقة فيه، ومعها لا تصل النوبة إلى استصحاب الكرية؛ لأنها أمارات تثبت الموضوع، ومعها لا تصل النوبة إلى الأصل.

وأية ثمرة أعظم منها كما صرح به السيد الأستاذ عليه السلام<sup>(٤)</sup>، وهو الذي ربما يستفاد من كلمات السادة البجنوردي<sup>(٥)</sup>، والصدرين الأول<sup>(٦)</sup>، والثاني قدست أسرارهم<sup>(٧)</sup> أيضاً؛ رداً منهم على إشكال المحقق العراقي عليه السلام المنكر للحاجة إلى العلائم.

(١) فإنه إذا شككنا في كون الأمر حقيقة في الوجوب فإن تبادر الوجوب وصحة الحمل فيه والاطراد أو التنصيب تكفي لإيصالنا إلى المعنى الحقيقي، وبعبسه في الاستحباب.

(٢) العناوين: ج ١، ص ١٧٩، وفيه: ((الماء إذا كان كراً لا ينجس بالملاقاة)).

(٣) فإذا تبادر من إطلاق الكر عليه أو صح الحمل عليه أو اطراد وشاع استعماله في العرف يكفيننا في الحكم ببقاء الكرية.

(٤) الأصول: ج ١، ص ٥٤.

(٥) منتهى الأصول: ج ١، ص ٧٢-٧٣.

(٦) بحوث في علم الأصول: ج ١، ص ١٧١-١٧٢.

(٧) منهج الأصول: ج ١، ص ٨٥-٨٧.

القول الثاني: العدم، وهو صريح المحقق العراقي رحمته الله في المقالات <sup>(١)</sup>،  
والمروج رحمته الله في منتهى الدراية <sup>(٢)</sup>، وربما يستظهر ذلك من جمع أيضاً ببيانين.

حاصل الأول: أن هذا البحث إنما ينتج بناءً على كون مدار حجية اللفظ  
على أصالة الحقيقة تبعداً الجارية حتى مع انعقاد الظهور الفعلي، ولو  
لاتصال الكلام بما يصلح للقرينية المانع من انعقاد الظهور والدلالة  
الفعلية، وإلا فلو كان مدار حجية اللفظ على الظهور الفعلي ولو من جهة  
القرينة الحافة به - كما هو التحقيق - لا يبقى مجال ونتيجة لهذا البحث.

وقد عرفت أن علامات الحقيقة إنما تكشف عن الوضع، والحال أن الوضع  
ليس هو موضوع الحجية وإنما الظهور كما هو مقتضى بناء العقلاء وسيرتهم.

وعليه فإنه في أي مورد أحرزنا الظهور لا تبقى معه حاجة إلى إثبات  
الوضع وكشفه عبر علاماته ولو بالتبادر؛ لأن الظهور أمر وجداني، وهو  
يكفي في الحجية سواء كان هناك وضع أم لا، وفي كل مورد لم نحرز الظهور  
ولو بسبب احتفاف الكلام بالقرينة المانعة منه فإن إثبات الوضع لا يجدي؛  
لعدم كفاية الوضع في إثبات الحجية ما لم يصل إلى رتبة الظهور، وعليه فإنه  
لا يرى لمثل هذا البحث نتيجة عملية <sup>(٣)</sup>.

ولعل لهذه الجهة أعرض عن ذكر أصل البحث بعض كالمحقق  
النائني رحمته الله، ونسبه إلى أستاذه أيضاً <sup>(٤)</sup>، وآخرون أعرضوا عن ذكر الثمرة فيه

(١) مقالات الأصول: ج ١، ص ١١٤-١١٥.

(٢) منتهى الدراية: ج ١، ص ٨٩-٩٠.

(٣) مقالات الأصول: ج ١، ص ١١٤.

(٤) راجع فوائد الأصول: ج ١، ص ٥٩.

كصاحب الكفاية <sup>(١)</sup>، والأصفهاني <sup>(٢)</sup>، والسادة البروجردي <sup>(٣)</sup>،  
والخوئي <sup>(٤)</sup>، والروحاني <sup>(٥)</sup> كما في تقريراتهم.

وأما الثاني: فقد أورده المروج <sup>(٦)</sup> إشكالاً على من يرى ظهور الثمرة في  
الألفاظ الواقعة في الكتاب والسنة <sup>(٦)</sup>، حيث صرح قائلاً بأنه توهم فاسد؛  
لعدم الحاجة إلى معرفة المعنى الحقيقي حتى في هذه الألفاظ أيضاً؛ ضرورة  
أنها بين ما لها قدر متيقن <sup>(٧)</sup> وبين ما يظهر المراد منها بمعونة الروايات <sup>(٨)</sup>،  
وعلى التقديرين لا حاجة إلى العلم بالوضع؛ لوضوح الأمر الثاني ولزوم  
الأخذ بالمتيقن في الأول، وإجراء الأصل في المشكوك فيه <sup>(٩)</sup>.

(١) كفاية الأصول: ص ٢٠؛ وانظر منتهى الدراية: ج ١، ص ٨٩-٩٠.

(٢) نهاية الدراية: ج ١، ص ٨٥.

(٣) نهاية الأصول: ج ١، ص ٥٣.

(٤) المحاضرات: ج ١، ص ١٢٤.

(٥) منتقى الأصول: ج ١، ص ١٨١.

(٦) كلفظ الظاهر والباطن والصعيد وغيرها مما أخذ موضوعاً في معانيها مع العلم  
بالأوضاع، فتحمل الألفاظ عليها، وإجمالها مع الجهل بها، فينسب باب الاستنباط  
حينئذ انظر منتهى الدراية: ج ١، ص ٩٠.

(٧) كالأخذ بالعبد القن في امثال قوله: ﴿اعتق رقبة﴾ بدلاً عن العبد المدبر أو المكاتب؛  
لتشبهها بالحرية، فإن الأول متيقن من الرقبة بخلاف الثاني والثالث فإنه مشكوك،  
وكذا في قوله سبحانه: ﴿إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ فَلَا يَقْرَبُوا الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ﴾ سورة التوبة:  
الآية ٢٨، فإنه يدور بين القذارة المعنوية والمادية فيؤخذ بالمعنوية لأنه المتيقن.

(٨) كقوله ﷺ: ﴿صلوا كما رأيتموني أصلي﴾ عوالي اللآلئ: ج ٣، ص ٨٥، ح ٧٦؛ بعد  
الأمر: ﴿أَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾ سورة البقرة: الآية ٨٣، فإن كلامه فسر المراد من الأمر  
والصلاة في الآية بلا حاجة إلى العلامات.

(٩) منتهى الدراية: ج ١، ص ٩٠.

ولا يخفى أن كلا القولين يرجع إلى الظهور إلا أن الأول فيها ساكت عن جهة حصوله ومنشأيته واكتفائه بالوجدان، بينما الثاني يشير إلى منشأيته، وهي إما عقلية ترجع إلى القدر المتيقن الذي يحرز فيه المكلف امتثال التكليف، أو خارجية ترجع إلى بيان الروايات، ومع هذه الثلاثة لا تبقى حاجة للعلامات المذكورة.

هذا ويمكن الإجابة عن الإشكال الأول بالقول بعدم الإشكال فيما ذكره من حيث الكبرى، وقد عرفته في أوائل هذا البحث، ولكن الكلام في الصغرى؛ لأن المكلف قد يشك في المعنى الظاهر من جهات:

الأولى: صحة الظهور المنعقد عنده نوعاً؛ لأن الظهور النوعي هو ملاك الحجية لا الشخصي.

الثانية: أن الظهور هو الحقيقي أم المجازي لاختلاطه بالمجاز المشهور.

الثالثة: أن الظهور الحقيقي هو المراد أم المجازي.

فإن في هذه الجهات الثلاث لا بد له من الرجوع إلى إحدى العلام المذكورة التي ترفع الشكوك للاطمئنان بصحة ظهوره ومراديته وحجيته، فيتمسك في الأولى بالتبادر الشخصي الكاشف عن النوعي، أو الاطراد لإثبات صحة الظهور النوعي، كما يتمسك في الثانية والثالثة بواحدة منها مع عدم نصب القرينة على المجاز لإثبات الظهور الحقيقي وأنه المراد.

وعليه فإن ما ذكره المحقق العراقي رحمته الله من الإشكال أخص من الحاجة؛ لأنه ينطبق في موارد العلم أو الاطمئنان بالظهور النوعي، ولا ينطبق في صورة الشك والاحتمال.

فإنه إذا علمنا بالمراد وشككنا أنه على وجه الحقيقة أو المجاز؛ فبالتبادر ونحوه نعيّن أنه استعمال حقيقي؛ لأن العلامم المذكورة علل للظهور، ولولا العلل لم يكن ظهور لا محالة؛ لاستحالة انفكاك المعلول عن علته<sup>(١)</sup>.

هذا وقد أجيب عن الإشكال بوجهين آخرين يرجعان إلى ما ذكرناه.

أحدهما للسيد البجنوردي رحمته الله قال:

إن نفس كون اللفظ حقيقة في معنى موجب لحصول الظهور في ذلك المعنى عند الشك في المراد وعدم نصب قرينة على خلاف المعنى الحقيقي، فإن العقلاء لو شكّوا في أن مراد المتكلم هو المعنى الحقيقي أو المعنى المجازي حكموا بإرادة المعنى الحقيقي ما لم تنصب قرينة على الخلاف، فيرون أن اللفظ ظاهر فيه، وهذا الظهور لا يسلب عنه إلاّ بمجيء القرينة على الخلاف، ومنشأ هذا الظهور بهذه الكيفية هو بناء العقلاء وأهل العرف على ذلك في محاوراتهم<sup>(٢)</sup>، وكأن مرجع كلامه رحمته الله إلى أن الظهور الحاصل لدى المكلف لا يخلو من سبب، وهو إما الوضع أو القرائن المحتفة، فإن معرفة الموضوع له اللفظ أحد أسباب الظهور.

وعليه فإن الفقيه إذا علم بالموضوع له يحصل له العلم بما هو الظاهر عند العرف، فيكون الوضع سبباً للظهور، وأنت ترى أن هذا إنما يصح فيما إذا شك في الظهور فيرجع إلى العلامم المذكورة للتيقن منه وتثبيته في النفس، لكنه لا ينطبق على ما إذا كان محرزاً له بما يدفع عنه الشك والتردد كما هو المفهوم من كلام المحقق العراقي رحمته الله.

(١) منهج الأصول: ج ١، ص ٨٥-٨٧.

(٢) منتهى الأصول: ج ١، ص ٧٢-٧٣.

وعليه فإن الحاجة إلى العلامات حينئذ تصبح متفتية. نعم يحتاج إليها فيما إذا كان ظهوره في المعنى الحقيقي بمقتضى العلامات المذكورة وشك في أنه مراد المولى الجدي أم غيره، فإنه حينئذ يتوصل إلى ذلك من عدم نصب القرائن على الخلاف، فيحمله على المعنى الحقيقي، وبذلك يظهر أن المكلف لا يستغني عن العلامات لإحراز الظهور في المعنى الحقيقي، كما يظهر أن كلام المحقق العراقي رحمته الله يأتي في الرتبة البعدية من الحاجة إلى العلامات.

ولذا قال بعض الاعلام كما في تقريراته بأن إشكاله ناشئ من عدم التمييز بين الظهور الشخصي والظهور النوعي، فإننا إذا التفتنا إلى التمييز بينهما وإلى أن موضوع الحجية ابتداءً هو الظهور النوعي وأن الظهور الشخصي المساوق لوجدان الفرد إنما يكون كاشفاً عقلائياً عن الظهور النوعي، وأن العلاقة الوضعية عبارة عن الاقتران الموجب لانسباق المعنى من اللفظ في ذهن العرف الناشئ من ذلك الوضع تبين الأثر العملي لعلامة الحقيقة، فإن المستعلم يستدل بالتبادر مثلاً - أي بالظهور الشخصي - على العلاقة الوضعية المساوقة للظهور النوعي حيث لا يوجد ما يوجب الإجمال، وبذلك ينقح موضوع الحجية <sup>(١)</sup>.

وهو ظاهر في تسليمه الكبرى، ولكنها لا تنفي الحاجة إلى العلامات؛ إذ الحاجة إليها في تنقيح الصغرى وهي موضوع الحجية، فإن الظهور الشخصي لا يفني بالعرض في الحجية ما لم يصل إلى الظهور النوعي؛ لأن

---

(١) بحوث في علم الأصول: ج ١، ص ١٧١-١٧٢، (بتصرف).

ملاك حجية الظهور هو النوع، وذلك لا يتحقق إلا بالعلامات المذكورة؛ لأنها تكشف عن عدم اختصاصها بفرد دون آخر.

فإن تبادر الشخص أو صحة حملة أو ملاحظته للاطراد توصله إلى أن العلاقة بين المتبادر عنده وبين اللفظ ليست خاصة به، بل بما هو نوع، فيتوصل إلى حجية الظهور المذكور.

هذا وإن الثمار الفقهية التي تترتب على هذه الجهات كثيرة، ولا يمكن إحصاؤها إلا بالعلامات، فمثلاً: النجس في مثل قوله سبحانه: ﴿إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ فَلَا يَقْرَبُوا الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ بَعْدَ عَامِهِمْ هَذَا﴾<sup>(١)</sup> هو القذارة، وهي حقيقة في المادية، وإطلاقها على المعنوية مجازي، فإذا اشتهر الثاني وشاع كالأول وشككنا في المراد منهما في الآية وكذا إذا جهلنا المعنى الحقيقي من المجازي منهما ولم نحرز الإطلاق أو العموم فإن العلامات المذكورة تصنع الظهور في المراد في الأول كالتبادر، كما تميز المعنى الحقيقي من الآخر المجازي في الثاني.

وتظهر الثمرة حينئذ في أنه على الحقيقة يجوز للكفار دخول المسجد الحرام وسائر الأماكن المقدسة التي تضاهيه في الشرف كمرقد المعصومين عليهم السلام، وكذا يجوز مصافحتهم وأكل طعامهم التي مستها رطوبتهم لو تظهر وأزال القذارة المادية من جسده، بخلاف ما إذا تمسكنا بالمجاز أو كان الظهور في المجاز كما يقول المحقق العراقي رحمته الله ولم نحرز المراد فإنه لا يجوز كل ذلك.

(١) سورة التوبة: الآية ٢٨.

وأما الإشكال الثاني فيمكن النظر فيه من وجوه:

**الأول:** أنه أخص من الحاجة المذكورة أيضاً؛ لأنه يتوقف على ثبوت قدر متيقن، أو ورود الروايات المفسرة للمعنى؛ ولقائل أن يقول: ماذا لو لم يكن الاثنان معاً؟ أو كانت روايات لكنها متعارضة أو مجملة ولم يكن قدر متيقن؟

**الثاني:** أن إرجاع معرفة الحقيقة إلى الروايات ممتنع، لإمكان المناقشة في الكلمات الواردة فيها، وأنها على أي نحو وردت، وحينئذ فإن أرجعناها إلى العلامت ثبتت الحاجة إليها وهو خلف، وإن أرجعناها إلى الروايات كان دوراً أو تسلسلاً.

**الثالث:** ما ذكره من الرجوع إلى القدر المتيقن يمكن مناقشته من جهتين:

**الأولى:** أنه متأخر رتبة عن العلامت؛ لأنه إنما نتمسك به في موارد الإجمال في المعنى وعدم معرفة المراد من قوله: ((اعتق رقبة)) إنها الرقبة القن بالقياس إلى المكاتبه أو المدبرة لتشبهها بالحرية، فيتمسك بالأولى لأنها المتيقنة لفرض إجمال الخطاب أو المراد، ومع وجود العلامت وتشخيص المعنى والمراد الحقيقيين لا تصل النوبة إلى القدر المتيقن، وتظهر الثمرة بينهما في سعة الحكم وضيقه كما ستعرفه.

**الثانية:** أنه مجمل؛ إذ لنا أن نسأل ما هو المقصود من القدر المتيقن؟ فإنه

لا يخلو من احتمالات ثلاثة:

١ - المعنى المتيقن من اللفظ.

٢- المتيقن امتثالاً تحصيلاً للفراغ.

٣- المتيقن في مقام التخاطب المانع من انعقاد الظهور في الإطلاق كما ذكره المحقق النائيني عليه السلام وتبعه جمع.

فإن كان الأول فقد عرفت أنه متأخر عن العلائم، وإن كان الثاني فهو خارج موضوعاً عما نحن فيه؛ لأن الحاكم فيه هو العقل لدى العلم بالتكليف، والشك في امتثاله، فإن العقل يحكم بلزوم تحصيل الفراغ اليقيني، وهو لا يتحقق إلا بالأخذ بالقدر المتيقن، وهذا غير البحث في ثمرة علائم الحقيقة والمجاز.

وعلى فرض التسليم فإن الحاجة إلى العلائم تظهر في سعة الامتثال وعدمه، فإن الأخذ بالقدر المتيقن يمنع المكلف من التوسعة في الامتثال فيما إذا اعتق عبداً مكاتباً لعدم القطع ببراءة الذمة مثلاً، بينما على العلائم المذكورة إذا انطبقت عليه وإن الرقبة حقيقة فيه فانه يكفيه عتقه ولو كان مكاتباً، وعليه فإن إنكاره للحاجة إلى العلائم اعتماداً على القدر المتيقن محل تأمل.

وإن كان الثالث فهو أيضاً خارج عما نحن فيه؛ لأنه لا يثبت أن الاستعمال أو المراد حقيقياً، وإنما مراد المتكلم، فإذا شككنا في كون المراد حقيقياً أو مجازياً لا بد لنا من العلائم، وتظهر الثمرة في ذلك في الآثار والخصوصيات، فمثلاً إذا أراد من العبد المعنى الحقيقي فإن العتق يكون بالتحريم، وأما إذا أراد منه ((عبد الشهوة)) الذي هو أذل من عبد الرق كما

في الروايات فإن العتق يكون في الهداية، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وكذا إذا حملنا الطهارة على الحقيقة شرعاً فإنها تتحقق بالغسلات والمسحات، بينما إذا حملناها على المجاز فإنه يكتفى فيها بإزالة القذارة وهكذا، وهي من أعظم الثمار المترتبة على فهم المراد الحقيقي من المجازي، فتدبر جيداً.

الرابع: أن قوله: إجراء الأصل في المشكوك فيه مجمل؛ إذ لسائل أن يسأل ما هو المراد منه؛ إذ يحتمل وجوهاً عديدة.

منها: إجراء الأصل في المشكوك الزائد على المتيقن - كما قد يستظهر من تفريعه عليه - كأصالة عدم الزائد لدى وجود القدر المتيقن.

ومنها: أصالة عدم القرينة عند الشك بوجودها.

ومنها: أصالة الحقيقة عند الشك في الحقيقة والمجاز.

فإن كان الأول فهو خارج عن موضوع البحث، وإن كان الثاني فإن أصالة عدم القرينة لا تثبت لنا الحقيقة إلا على القول بالأصل المثبت، وهو لا يرتضيه، أو القول بأصالة التطابق وهو لا يسلمها؛ لذهابه إلى أعمية الاستعمال من الحقيقة، وبه يظهر الجواب عن أصالة الحقيقة؛ لأنها لا تثبت ما لم نرجع إلى أصالة التطابق، مضافاً إلى أن هذه الأصالة لا تنفي الحاجة إلى العلامات؛ لإمكان الشك في المراد، وأنه هو الحقيقي أم المجازي، فنحزره حينئذ بواسطة العلامات، فتدبر.

## الأمر الخامس: في فروع الحقيقة والمجاز

يتفرع على بحث الحقيقة والمجاز جملة من الفروع الهامة في فهم الدلالة أو كيفيتها نستعرضها على التوالي:

### الفرع الأول: صور الاستعمال المجازي

إن استعمال اللفظ في معناه المجازي يتصور على وجوه أهمها ثلاثة:  
أحدها: الفرد الادعائي، بادعاء أن المجاز فرد من أفراد الحقيقة ادعاءً، كما قال به السكاكي<sup>(١)</sup>، فيتوسع في معنى أسد بحيث يشمل حتى الرجل الشجاع بادعاء المستعمل لا الواضع، فالتصرف عقلي لا في الكلمة، والمراد من التصرف العقلي هو الجعل والاعتبار.

ثانيها: قول المشهور، وهو المشابهة بين المعنى المجازي والحقيقي؛ لأن المجاز استعمال اللفظ في غير ما وضع له المعنى، ووجه الاستعمال هو المشابهة بينهما.

ثالثها: الإرادة الجدوية، بمعنى أن المتكلم يستعمل اللفظ في معناه الحقيقي لكنه لا يريده جدياً، وإنما يريد معناه غير الحقيقي. بلحاظ أن حسن الاستعمال غير صحته.

والأول مستند إلى الطبع، بينما الثاني مستند إلى الوضع، والاستعمالات المجازية مستندة إلى الطبع.

وعليه فإن اللفظ يستعمل دائماً في نفس ما وضع له. غاية الأمر أن المراد الجدي إما نفس الموضوع له حقيقة وإما من أفراد ادعاءً وتنزيلاً، أو حكم

---

(١) مفتاح العلوم: ص ١٥٦.

فيها بكونه عينه، ويقويه أن الحقيقة مأخوذة من حقٍّ بمعنى ثبت، والمجاز اسم مكان بمعنى المعبر الذي يجتاز السالك به من موضع لآخر حركةً أو شيئاً أو لفظاً، والمقصود من استعمال اللفظ في المعنى الموضوع له هو ثبوت نفس المعنى في ذهن المخاطب، وفي الثاني صيرورة المعنى الموضوع له معبراً يعبر به ذهن السامع إلى المعنى الثاني كما قد تؤيده الكنايات العرفية والأوامر الامتحانية ونحوها.

ففي مثل قولهم ((زيد كثير الرماد)) فإن لفظ زيد وكثرة الرماد استعمالاً في معنهما الحقيقي، غير أن الإرادة الجدوية تعلقت ببيان ما يلزم كثرة الرماد وهو الكرم والسخاء، فانفكت الإرادة الاستعمالية عن الإرادة الجدوية، ولا يختلف الحال عرفاً في مثل هذا بين الكنايات<sup>(١)</sup> والمجاز المرسل<sup>(٢)</sup>، فلا وجه للتفصيل بينهما بحمل الأول عليه، والثاني على الثاني كما نسب إلى السكاكي<sup>(٣)</sup>، وهذا ما يظهر من السيد البروجردي<sup>(٤)</sup> كما في تقريراته<sup>(٥)</sup>، والشيخ محمد رضا الأصفهاني<sup>(٦)</sup>، وتبعهما في ذلك السيد الأستاذ<sup>(٧)</sup> بعد أن صحح الثلاثة، لكنه قوى الثالث منها بالعرف، بلحاظ أن الاستعمالات المجازية عرفاً هكذا<sup>(٨)</sup>.

---

(١) الكناية: عبارة عن ذكر اللازم وإرادة المزوم أو بالعكس.

(٢) غير الكناية من المجازات.

(٣) أنوار الأصول: ج ١، ص ٦٢.

(٤) نهاية الأصول: ج ١، ص ٣٤-٣٧.

(٥) وقاية الأذهان: ص ٤٦، من رسالته الملحقه؛ أنوار الأصول: ج ١، ص ٦٣ (هامش).

(٦) الأصول: ج ١، ص ٣٧-٣٨.

وعليه فالمجازية ناشئة من الإرادة. نعم المستعمل ينزل ما أراده جداً تنزيلاً أدعائياً، وبذلك يظهر وجه الفرق بين الأقوال الثلاثة، فمنشؤها في الأول من العقل<sup>(١)</sup> والاعتبار<sup>(٢)</sup>، وفي الثاني من المشابهة الواقعية، والثالث من الإرادة والادعاء، كما أن القرينة على المجاز في الأول والثالث عقلية في الغالب، بخلافها على الثاني فإنها لفظية.

والذي يظهر للممتبع في طريقة العرف واستعمالات أهل اللغة قديماً وحديثاً يجد أن الأنحاء الثلاثة واقعة عندهم، فإن مثل قولهم: ((أنت الربيع البقل)) و: ((بنى الأمير البلد)) في الاستعمالات العرفية يدلان على وقوع الأول، مع أن الأول ينبت بواسطة المطر، والثاني بواسطة الأعوان والمساعدين، ولعله ورد في الاستعمالات الشرعية أيضاً كقوله سبحانه عن لسان عيسى عليه السلام: «تَعَلَّمْ مَا فِي نَفْسِي وَلَا أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ»<sup>(٣)</sup> مع أنه سبحانه لا نفس له، ولا مجال بحمله على مجاز المشابهة لعدم المشابهة بين الخالق والمخلوق، وإنما هو من مجاز المشاكلة كما يقول الأدباء<sup>(٤)</sup>.

(١) مثل دلالات الاقتضاء ونحوها.

(٢) فالحقائق الادعائية منشؤها الاعتبار غالباً.

(٣) سورة المائدة: الآية ١١٦.

(٤) وهو أن يستعير المتكلم لشيء لفظاً لا يصح إطلاقه على المستعار له إلا مجازاً؛ لوقوعه في سياق لا يصح له كما في الدعاء الشريف: ﴿غَيَّرْ سَوْءَ حَالِنَا بِحَسَنِ حَالِكَ﴾. مستدرك الوسائل: ج ٧، ص ٤٤٨، باب ١٤ من أبواب أحكام شهر رمضان، ح ٨٦٢٣، مع أنه سبحانه لا حال له، وإنما استعير له الحال بمناسبة سياق (حالنا) فالتعبير هنا ليس للمشابهة المعنوية، بل للمشاكلة اللفظية.

وقوله: لمن برز إلى مولانا أمير المؤمنين عليه السلام في الحرب أنه مات تنزيلاً له منزلة الميت، لحتمية وقوع الموت عليه.

وهكذا في عموم مجازات الأول والمشاركة كما في قول الشاعر:

أسد عليّ وفي الحروب نعامة فتخاء تنفر من صفير الصافر<sup>(١)</sup>

وكذا في الشعر المنسوب لمولانا أمير المؤمنين عليه السلام:

أنا الذي سمّني أمي حيدرة ضرغام آجام وليث قسورة<sup>(٢)</sup>

وما ورد عن الصديقة الطاهرة عليها السلام، في وصفه عليه السلام: ﴿متنمر في ذات الله<sup>(٣)</sup> يدل على وقوع الثاني ورواجه، كما أن مجازيته ظاهرة عرفاً في المشابهة لا بالادعاء ولا بالإرادة.

كما أن صحة استعمال التجارة في الجهاد والعمل الصالح في مثل قوله سبحانه: ﴿هَلْ أَدُلُّكُمْ عَلَىٰ تِجَارَةٍ تُنْجِيكُمْ مِّنْ عَذَابٍ أَلِيمٍ﴾<sup>(٤)</sup> ناشئ من وجه المشابهة بين التجارة المعنوية والمادية عرفاً، كما أن الاستعمالات المجازية المقرونة بكاف المشابهة أو المثلية ونحوها ظاهرة فيه، كما أن مثل قوله سبحانه: ﴿وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ﴾<sup>(٥)</sup> وقول الفرزدق في مدح مولانا سيد الساجدين عليه السلام:

(١) مستدرک سفینه البحار: ج ٧، ص ٥٧١.

(٢) المناقب: ج ٢، ص ٣١٩.

(٣) معاني الأخبار: ص ٣٥٥.

(٤) سورة الصف: الآية ١٠.

(٥) سورة يوسف: الآية ٨٢.

هذا الذي تعرف البطحاء وطأته والبيت يعرفه والحل والحرم<sup>(١)</sup>

يدل على وقوع الثالث ورواجه، ومجازيته ناشئة من الادعاء والإرادة عرفاً وعقلاً؛ إذ لا إشكال في أن القرية والبيت غير عاقلين ولا شاعرين بالمعنى المتعارف<sup>(٢)</sup>، فلا يصح سؤال القرية عقلاً، كما أن البيت لا يعرف الإمام عليه السلام، لكن المتكلم نزلهما منزلة العاقل الشاعر فاستعمل لفظي السؤال والمعرفة في معنهما الحقيقي، ولكنه أراد منهما غير ذلك، وهو أهل القرية وأهل البيت أو رب البيت سبحانه، وبهذا نستغني عن النقص والإبرام في تصحيح أحد الوجوه المذكورة وإبطال غيره.

ولا يخفى أن الثالث من الأقوال هو الأقوى من حيث البلاغة وجمال التعبير وشدة التجانس بين المعنى الحقيقي والمجازي، ولعل التأويل وحمل الآيات والروايات الشريفة على المعاني الباطنة في بعض وجوهه من هذا القبيل أيضاً.

ثم الأول ثم الثاني، كما أن المائز في تعيين الكلام على أي نحو من الأنحاء الثلاثة هو الظهور العرفي والقرائن المحتفة؛ لأن النسبة بينهما هي

(١) البحار: ج ٤٦، ص ١٢١، ح ١٣.

(٢) قلنا بالمعنى المتعارف أي بحسب الظاهر لا الواقع لما ثبت في الحكمة، بل وهو ظاهر النصوص أيضاً من أن كل موجود - حتى الجماد - له نسبة من العقل والشعور، والتفاوت بين الأشياء في ذلك نسبي، كما قد يشير إليه قوله سبحانه: ﴿قَالَتْ نَمْلَةٌ﴾ سورة النمل: الآية ١٨، و: ﴿بِأَنَّ رَبَّكَ أَوْحَىٰ لَهَا﴾ سورة الزلزلة: الآية ٥، و: ﴿وَأَوْحَىٰ رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ﴾ سورة النحل: الآية ٦٨، و: ﴿يَا جِبَالُ أَوِّبِي مَعَهُ وَالطَّيْرُ﴾ سورة سبأ: الآية ١٠.

العموم من وجه، ومقتضى الجمع بين الأقوال بعد وقوع الجميع في الاستعمالات العرفية هو رجوع كل نحو من أنحاء المجاز إلى دواعي المتكلمين ومستوياتهم رفعة وضعة، وقوة وضعفاً؛ إذ يختلف الكلام في الاستعمالات من حيث قوة البلاغة وحسن استعمالها أو ضعفها، وبها يمتاز كلام عن كلام، ونظم عن نظم، وتعبير عن آخر، فيرجح بعضه على الآخر، ويأخذ بعضه بمجامع قلوب المستمعين، ويملك مشاعرهم وعقولهم، ويُعجز أرباب البلاغة والأدب كآيات القرآن الكريم حتى وصفوه بالسحر عناداً، ونهج البلاغة حتى قال فيه بعضهم: إنه دون كلام الخالق وفوق كلام المخلوقين. وكذا كلمات المعصومين عليهم السلام، وهذا ما يكون في الغالب من النحو الثالث.

وبعضه يشنف الأسماع، ويستولي على السامع كما ورد في الحديث الشريف: ﴿إِنَّ مِنَ الْبَيَانِ لَسِحْرًا﴾<sup>(١)</sup> هو ما يكون في الغالب من النحو الأول، وبعضه يستحسنه السامع وهو الغالب عند الاستعمالات العرفية العامة، وبعضه قد يمجّه. كل ذلك على حسب اختلاف مستويات أهل الكلام ودواعي المتكلمين وأغراضهم كما هو واضح؛ إذ كلما ارتفع مستوى المتكلم ارتفع مستوى كلامه كما زادت بلاغته وقويت تشبيهاته، ولذا قالوا: الكلام صفة المتكلم.

وعليه فحصر وجوه المجاز بواحد منها مما لا تساعد عليه استعمالات العرف وأهل اللسان، ثم إن تطبيق ما ذكر من الأقوال يظهر فيما يستفاد من

(١) عوالي اللآلئ: ج ١، ص ٧١، ح ١٣٠؛ البحار: ج ٦٠، ص ٣.

أدلة الشريعة، فإنه لو قال: ((اغتسل للجمعة والجنابة)) أو: ((اجتنب الكذب وخلف الوعد)) فإن الأول مستحب والثاني واجب في الأول، والأول حرام والثاني مكروه في الثاني.

وتصحیح استعمال ((اغتسل)) و((اجتنب)) في الاثنين-الاستحباب والكرهية- بعد ظهورهما في الوجوب والحرمة يتصور على نحوين:

أحدهما: إمكان استعمال اللفظ في أكثر من معنى ووقوعه كما ذهب إليه جمع من الأصوليين خلافاً لصاحب الكفاية رحمته ومن تبعه حيث منعوا ذلك، وقالوا باستحالته، إلا أن يكون اللاحظ أحول العينين على حد تعبيره رحمته <sup>(١)</sup>، فيرى الواحد اثنين على تعبير بعض المحشين، فإنه على هذا لا يضر في الاستعمال أن يكون المجاز على أي نحو من الأنحاء كما ستعرف بيانه فيما يأتي إن شاء الله تعالى.

ثانيهما: عدم الإمكان، وحينئذ يمكن أن يكون استعمالهما في غير الوجوب والحرمة على وجوه:

الأول: عموم المجاز، أي استعمالهما في الجامع بين فردية <sup>(٢)</sup> الوجوب والاستحباب في الأول، والحرمة والكرهية في الثاني.

وعليه فإن تمييز كل واحد منهما يرجع فيه إلى القرائن.

الثاني: على نحو الادعاء، بمعنى أنه وسع في معنى الوجوب ليكون الاستحباب من أفراده ادعاءً وتنزيلاً، فنميزه بالقرائن العقلية حينئذ.

(١) كفاية الأصول: ص ٣٦؛ وانظر منتهى الدراية: ج ١، ص ١٨٢.

(٢) كاستعمال الزمان في الليل والنهار، والإنسان في الذكر والأنثى.

الثالث: على نحو الحقيقة والمجاز في الإرادة الجدية، بمعنى أنه استعمل ((اغتسل)) في الوجوب في الاثنين حقيقة، لكنه يريد في الجناية كذلك، وفي الجمعة يريد الاستحباب.

الرابع: على نحو المجاز، ولكنه يفهم الوجوب في الجناية بواسطة القرائن الخارجية، وهذا ما عليه المشهور.

وقد عرفت مما تقدم أن المجاز على كل تقدير بحاجة إلى القرينة، سوى أنها قد تكون عقلية أو خارجية أو لفظية، وأما من دونها فيحمل كلام الحكيم على الحقيقة؛ لأصالة التطابق، وبعده لسنا بحاجة إلى مزيد البحث من هذه الجهة.

### الفرع الثاني: في تعيين الحاكم في الاستعمال المجازي

وقد عبر عنه في الكفاية بصحة استعمال اللفظ فيما يناسب ما وضع له<sup>(١)</sup>، وتبعه جمع ممن علّق على هذا التعبير أو شرحه، وفي الأصول عبّر عنه بالمصحح للاستعمال<sup>(٢)</sup>، إلا أن الظاهر أن الأقوى ما ذكرناه بلحاظ أن الاستعمال أمر اختياري قصدي يرجع إلى مراد المستعمل وقصده أولاً، لكن حيث إن الوجدان يشهد بقبح بعض الاستعمالات وحسن بعضها الآخر عند العرف وأهل المحاورة - وإن هذا الاستهجان والاستحسان لم ينشأ من الصدفة أو بلا سبب حاكم، وإلا لصح إطلاق كل لفظ وإرادة كل معنى - اقتضى الأمر بيان الحاكم في ذلك ومرجع الحسن والقبح.

(١) كفاية الأصول: ص ١٣؛ وانظر منتهى الدراية: ج ١، ص ٥٢، الأمر الثالث.

(٢) الأصول: ج ١، ص ٣٨.

هذا وقد اختلفت الأقوال في تعيين الحاكم في صحة الاستعمالات المجازية إلى ثلاثة ذكر اثنين منها الآخوند رَبِّهِ في الكفاية<sup>(١)</sup>، وأضاف السيد الأستاذ رَبِّهِ في الأصول ثالثاً<sup>(٢)</sup>، وربما نضيف له رابعاً، لكنه يرجع بالنتيجة إلى أحد الاثنين؛ لأن القضية استقرائية بل وعقلية حاصرة بين الطبع والوضع.

### الأقوال بالطبع

فقد ذهب الآخوند رَبِّهِ<sup>(٣)</sup> وتبعه الشيخ الحائري<sup>(٤)</sup> والسيد الفيروزآبادي<sup>(٥)</sup> والسيد الأستاذ قدست أسرارهم<sup>(٦)</sup> وجمع آخر من الأصوليين إلى أنه الطبع، واستدلوا له بوجوه:

أحدها: ما في الكفاية<sup>(٧)</sup> من شهادة الوجدان بأن أهل اللغة واللسان يستعملون الألفاظ في معانيها المجازية بلا رجوع إلى إذن الواضع أو استحسانه، بل بحسب جبلتهم وارتكازاتهم الفطرية قد يستحسنون بعض الاستعمالات ولو مع منع الواضع عنه، كما قد يستهجنون بعض الاستعمالات

(١) كفاية الأصول: ص ١٣؛ وانظر منتهى الدراية: ج ١، ص ٥٢.

(٢) الأصول: ج ١، ص ٣٨.

(٣) كفاية الأصول: ص ١٣؛ وانظر منتهى الدراية: ج ١، ص ٥٢.

(٤) درر الفوائد: ج ١، ص ٤٠.

(٥) عناية الأصول: ج ١، ص ٣١.

(٦) الأصول: ج ١، ص ٣٨.

(٧) كفاية الأصول: ص ١٣.

ولو مع ترخيصه، مما يكشف إنَّاً عن أن الحاكم بصحة الاستعمالات هو الطبع والذوق العرفي لا الوضع اللغوي، ولا معنى لحسن الاستعمال إلاَّ صحته.

ثانيها: ما أضافه الحائري رحمته كما في الأصول بصحة استعمال ديز في نوعه لتدل على الإهمال في كل زمان ومكان ومن أي متكلم صدرت وإن لم يكن وضع كاشف عن عدم رجوع الصحة إليه <sup>(١)</sup>.

ثالثها: ما أيدهم به السيد الأستاذ رحمته من صحة استعمال أسماء الأصوات بالمناسبة، مثل: استعمال ((هرهر)) الذي هو صوت الماء في صوت المعمل تشبيهاً له بالماء <sup>(٢)</sup> مع عدم وجود علاقة وضعية بينهما، ولا علاقة نص عليها أهل اللغة في صحة الاستعمالات المجازية، كعلاقة الحال والمحل <sup>(٣)</sup>، أو الجزء والكل <sup>(٤)</sup>، أو السبب والمسبب <sup>(٥)</sup> ونحوها، مما تكشف عن أن وجود الشبابة بينهما عرفاً كافية في صحة الاستعمال.

رابعها: ما في منتهى الأصول ومنتهى الدراية من أن وظيفة الواضع منحصرة في جعل اللفظ حاكياً عن المعنى وقالباً له، بحيث يكون إلقاء اللفظ إلقاءً للمعنى، فتوسيع هذه الوظيفة تشمل المجازات وأنه كان أمراً ممكناً، إلا أن وقوعه يحتاج إلى دليل؛ لأعمية الإمكان منه، بل الأصل عدمه.

(١) الأصول: ج ١، ص ٣٨.

(٢) الأصول: ج ١، ص ٣٨.

(٣) كنسبة الحركة للراكب في الطائرة أو السفينة مع أن المتحرك حقيقة هي الطائرة والسفينة.

(٤) كإطلاق لفظ الرقبة على العبد المملوك.

(٥) كإطلاق لفظ النار على الدخان.

وعليه فإن كل ما يستحسنه الطبع من الاستعمال يصح وإن لم يكن شيء من العلاقات المجازية المذكورة في كتب القوم موجوداً، والعكس صحيح وإن كان مع وجود بعض تلك العلاقات، كاستعمال الحمار - في زيد - إذا فرض ركوبه على الحمار دائماً أو غالباً، فإن عدم حسنه بديهي مع وجود علاقة الحال والمحل<sup>(١)</sup>.

خامسها: تسانخ المجازات وتشابهها في جميع الألسنة واللغات، مع أنه لو كان الاستعمال المجازي متوقفاً على إذن الواضع كانت وحدة المجازات في الألسنة المختلفة بعيدة جداً؛ لعدم إمكان التواطؤ من ناحية الواضعين عادة، خصوصاً في الأوضاع التعيينية أو التعيينية إذا لم يكن الواضع شخصاً خاصاً كما هو الغالب.

سادسها: ما عرفته من أن الاستعمال أمر إرادي سواء كان بنحو الادعاء أو المشابهة، أو مخالفة الإرادة الجدية للاستعمالية، وعليه فهو يرجع إلى اختيار المستعمل وقصوده ودواعيه، سواء كان هنالك وضع أو لم يكن، أو كان إذن من الواضع أو لم يكن، ولم يقدّم دليل على أن العقلاء في استعمالاتهم يرجعون إلى كتب اللغة، أو تشخيص العلاقة الوضعية، أو كيفية وضع الواضع، بل الوجدان على خلافه؛ لأنهم يستعملون ما يرونه حسناً، ويحكمون على قوة الكلام وضعفه وحسنه وقبحه بما يرونه في مرتكزاتهم وجبلتهم الغريزية.

(١) منتهى الأصول: ج ١، ص ٥٥-٥٦؛ منتهى الدراية: ج ١، ص ٥٤-٥٥.

## الاقوال بالوضع

وأما القائلون بالوضع فاختلّفوا إلى أقوال:

**الأول:** للمشهور، وهو أن صحة الاستعمال ترجع إلى الوضع النوعي<sup>(١)</sup> وترخيص الوضع<sup>(٢)</sup>، والمراد من الوضع النوعي هو إذن الوضع باستعمال اللفظ فيما يناسب المعنى الحقيقي، ولأن الوضع بلحاظ نوع العلائق المعهودة في المجازات أذن في الاستعمال سمي بالوضع النوعي، ويظهر الفرق بين هذا القول والقول السابق أنه على السابق تدور صحة الاستعمال وعدمها مدار حسنه طبعاً وعرفاً وعدمه، سواء كان هناك إذن نوعي من الوضع أم لم يكن، وعلى هذا القول فإنها تدور مدار إذن الوضع وترخيصه، سواء كان حسناً عند الطبع والعرف أم لم يكن.

**الثاني:** ما نسب إلى المحقق القمي<sup>سنة</sup> في بحث الاطراد، وتبعه الفيروزآبادي<sup>سنة</sup> في العناية من التفصيل بين ما إذا استعمل اللفظ في غير ما وضع له بإحدى العلائق المجازية المعهودة فهو مجاز قطعاً، وبين ما إذا استعمل فيه بمجرد المناسبة مع الموضوع له وباستحسان الطبع له بلا رعاية لإحدى العلائق المعهودة فهو ليس بحقيقة ولا مجاز، وهو ما ربما يرتضيه صاحب الكفاية قدس سره في الحقيقة الشرعية أيضاً<sup>(٣)</sup>.

(١) منتهى الدراية: ج ١، ص ٥٣.

(٢) المحاضرات: ج ١، ص ٩٢.

(٣) عناية الأصول: ج ١، ص ٣١-٣٢.

وعليه فإنه حتى إذا قيل بمعيارية الاستحسان والطبع إلا أنه لا يرجع إلى استعمال اللفظ في غير ما وضع له، وليس من الاستعمال المجازي؛ لأعمية الاستعمال في الحقيقة والمجاز، بل الحالة الثالثة بينهما، فتدبر.

الثالث: التفكيك بين صحة الاستعمال وحسنه وهو ما يظهر من كلمات السيد البروجردي رحمته الله كما في تقريراته <sup>(١)</sup>؛ لأن صحة الاستعمال راجعة إلى الوضع؛ لما عرفته من أن وجه المجازية هو مغايرة الإرادة الجدية للاستعمالية، وعليه فإن كان وضع صح الاستعمال، وإلا فلا، لكن حسن الاستعمال يستند إلى الطبع؛ ولذا تختلف ملاحظة الكلام ولطافته باختلاف مراتب الإدعاء، ومن الواضح أنه لا يحسن استعمال اللفظ في غير ما وضع له إذا لا يتوسطه أدعاء في البين.

وعليه فإن عنوان المسألة كما ذكرها في الكفاية هو صحة استعمال اللفظ فيما يناسب ما وضع له مرجعها إلى الوضع وليست إلى الطبع، والحال أن الصحة غير الحسن، والذي يستند إلى الطبع هو حسن الاستعمال، والذي يستند إلى الوضع هو صحة الاستعمال، وعليه فلا عينية بين الصحة والحسن كما يراه الآخوند رحمته الله، وكل يرجع إلى معيار منفرد به.

هذا وقد عرفت من مجموع ما ذكرناه وقوع الاثنین معاً في الاستعمالات المجازية؛ لرجوع الاستعمال إلى الأنحاء الثلاثة التي تقدمت من المجاز، وبما أنها جميعاً صحيحة وواقعة فلا وجه لحصر مصحح الاستعمال بأحدهما، فإن الوجدان الخارجي في الاستعمالات العرفية يشهد بوقوع استعمالات

(١) نهاية الأصول: ج ١، ص ٣٤-٣٧.

مجازية تتوقف صحتها على العلقه، كإطلاق لفظ الرقبة على العبد المملوك، فإنه لولا العلقه لما صح ذلك؛ لعدم استحسان الطبع لها مجرداً عن الوضع، كما يشهد باستحسان بعض الاستعمالات وقبح بعضها الآخر مع أنها من حيث العلقه سواء، كإطلاق لفظ الأسد على الرجل من حيث الشجاعة فإنه صحيح وضعاً وطبعاً، إلا أنه مستهجن من حيث البخر مع أن علقه المجاز الوضعي من بعض جهاته تنطبق عليها معاً؛ لوجود الشبه بينهما من حيث الشجاعة والبخر.

وكذا مثل إطلاق لفظ الحمار على الرجل البليد فإنه مستحسن طبعاً وواقع عرفاً، بينما يستهجن إطلاقه على الراكب بعلاقة الحال والمحل مع أنها أيضاً علاقة وضعية.

فيتحصل مما تقدم: أن النسبة بين الاستحسان الطبيعي والوضعي هي العموم من وجه؛ إذ قد يجتمعان وقد يفترقان، ولا حصر لصحة الاستعمال بأحدهما. نعم الغالب هو مرجعية الصحة إلى الاستحسان الطبيعي خصوصاً عند العالمين بالوضع والاستعمالات اللغوية، مع إمكان القول بأن علقه الوضع في الغالب ترجع إلى الطبع إلا ما كان الوضع ناشئاً من مطلق الاختيار دون اعتضاده بالاستحسان، وهو نادر.

أما الحاجة إلى العلقه الوضعية فهي إنما تكون بالنسبة إلى الجاهلين باللغة أو الاستعمالات؛ لما عرفت من أن الاستعمال أمر قصدي اختياري فيرجع إلى اعتبارات المتكلمين وادعاءاتهم.

نعم لا ينبغي أن يتجرد الطبع عن مناسبة ما في الاستعمالات، وإلا صح إطلاق كل شيء على كل شيء وهو ما لا مجال للالتزام به، لكن حصر المناسبة بالعلائق الوضعية لا دليل عليه؛ لأن العلائق المذكورة استقرائية من استعمالات العرب لا عقلية حصرية.

### القول الفصل

وعليه فيمكن إضافة مناسبات أخرى غير المذكورة وضعاً، وليكن الاستحسان الطبيعي منها، كما أن صحة الاستعمال الناشئة من العلة إنما تصح فيما إذا لم يستقبلها العرف، وإلا لما صححت، وبناء على هذا فإنه يمكن القول بأن تصحيح الاستعمال بسبب العلة لا يتوقف على استحسان العرف، بل يكفي فيه عدم استهجانها.

وبهذا تثبت مرجعية الصحة والحسن إلى الطبع أولاً وبالذات، كما يثبت عدم المساواة بين الصحة والحسن التي ذهب إليها أصحاب القول الأول؛ لكفاية عدم الاستهجان في الصحة، لكنه لا ينفي مرجعية العلة الوضعية. هذا والملاحظ فيما ورد في الشريعة أنه وارد على النحوين معاً، فالوضع مثل قوله سبحانه: ﴿عَتَقَ رَقَبَةً﴾ حيث أطلق الأول بلحاظ علاقة الجزء والكل، والطبع مثل قوله سبحانه: ﴿وَمِنْهُمْ الَّذِينَ يُؤْذُونَ النَّبِيَّ وَيَقُولُونَ هُوَ أُذُنٌ قُلْ أُذُنٌ خَيْرٌ لَّكُمْ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَيُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِينَ﴾<sup>(١)</sup>.

فإن الإذن جزء الإنسان، ولكن إطلاقها عليه في الاستعمالات العرفية غير مستحسن ولا مستساغ وإن كانت العلة المجازية بينها موجودة، لكن

(١) سورة التوبة: الآية ٦١.

يستساغ إطلاقها عليه بلحاظ المناسبة والخصوصية وإن لم تكن من العلائق الوضعية، وقد استحسّن هذا الاستعمال بجهة أن الأذن تسمع كل ما يصلها من كلام، ورسول الله ﷺ كان كذلك<sup>(١)</sup> - ولو بزعمهم - لجهة استماعه لكلامهم ولم يرد كلام أحد في ظاهر الحال.

وعليه فإن حسن الإطلاق مع المناسبة وإن لم تكن علقه وعدمه حتى في صورة وجود العلقه كاشف عن حكومة الاستحسان والطبع في الاستعمالات المجازية، ولعل نظير ذلك استعمال ((لا)) النافية للجنس في موضع نفي الكمال، كما في مثل قولهم **لَا صَلَاةَ إِلَّا فِي الْمَسْجِدِ**<sup>(٢)</sup> حيث استعملت ((لا)) في معناها الحقيقي، أي في نفي الحقيقة، لكن المراد الجدي منها ليس إلا نفي الصحة أو الكمال؛ لأن المتكلم نزل الصلاة في البيت مثلاً منزلة العدم مع أنها حقيقة وعرفاً صلاة، لكن حيث أراد المبالغة أو التأكيد على أهمية المسجد أو كثرة الثواب وزيادة الفضل في الصلاة فيه استعمل النفي الحقيقي في موضع نفي الكمال؛ ولذا ذكر صاحب الكفاية **تُؤْتَى** أنها استعملت في نفي الحقيقة لكنه على نحو الادعاء والمبالغة لا في نفي الصفة أو الكمال، وإلا فلا دلالة في الجملة على المبالغة<sup>(٣)</sup>.

(١) لأنه ﷺ كان يسمع إليهم جميعاً ولا يرد أحداً تطيباً لخواتمهم وجذبهم إلى الإسلام، ولم يكن يرتب الأثر على كل كلام إلا الكلام الحق وحسبها يراه من المصلحة، ولذا وصفته الآية الشريفة بأنه: **﴿أَذُنُ خَيْرٍ لَكُمْ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَيُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِينَ﴾** ولا يخلو حرف ((ال)) الداخل على المؤمنين من إشارة إلى ما ذكرناه، وهناك معان أخرى للآية ذكرتها كتب التفسير.

(٢) البحار: ج ٨٠، ص ٣٧٩، ح ٤٧.

(٣) كفاية الأصول: ص ٣٨١؛ وانظر المحاضرات: ج ١، ص ٩٣.

وواضح أنه لا علاقة وضعية في هذا الاستعمال سوى اعتبار المستعمل وتنزيله الوجود منزلة العدم مبالغة لوجود المناسبة، وهو استعمال مستحسن طبعاً و عرفاً.

نعم، قد يجتمعان معاً كما في مثل وصف رسول الله ﷺ الوارد في قوله سبحانه: ﴿وَسِرَاجًا مُنِيرًا﴾<sup>(١)</sup> حيث اجتمع فيه الاستحسان الطبيعي والعلاقة الوضعية للمشابهة الحقيقية الموجودة بين السراج المادي والمعنوي، حيث إن نور الأول يكشف الحقائق للعيون لترى الأشياء الظاهرية، ونور النبي الأعظم ﷺ يكشف حقائق الأشياء الغيبية والواقعية، للبصائر لترى الأشياء المعنوية.

وبهذا يظهر أنه لا ملازمة بين الوضع والطبع، بل قد يجتمعان وقد يفترقان، لكن الحاكم المطلق في صحة الاستعمالات المجازية هو الاستحسان الطبيعي؛ لما عرفته أولاً؛ ولأن غرضنا من البحث هو فهم مرادات الشارع واستعمالاته.

وعليه فإن الحاجة إلى العلاقة الوضعية بل واللغة إنما تكون فيما إذا لم يكن فهم عرفي، وإلا كان الفهم العرفي والاستحسان الطبيعي هو المعيار وإن خالف الوضع اللغوي؛ لما عرفته غير مرة من أن الملاك في فهم خطابات الشارع هو العرف لا اللغة؛ لأن اللغة في أصلها راجعة إلى العرف وكاشفة عن أوضاعه واستعمالاته.

(١) سورة الأحزاب: الآية ٤٦.

فإذا استحسن العرف استعمالاً بمقتضى طبعه وذوقه يكون هو الحجة، وهو المعبر، ولا مجال بعده لترخيص الواضع أو منعه ما دام هو أيضاً محكوماً بالعرف. نعم نحتاج إلى مراجعة ترخيص الواضع في مورد الجهل بالاستحسان العرفي أو صحة الاستعمالات، كما نحتاج إلى اللغة فيما إذا لم يكن فهم عرفي للكلام.

ولعلنا بهذا نجمع بين القولين؛ إذ لم ينص أحد من القائلين بالطبع على نفي الوضع، كما لم ينص القائلون بالوضع على نفي الطبع، مما قد يفهم منه إذعانهم بعدم كفاية كل واحد منهما في الحكم بصحة الاستعمال وهو الحق؛ إلا أنه لكل واحد منهما مجال خاص، وقد يجتمعان كما عرفته، وأما إذا حمل كلام القائلين بالطبع على الحصر فهو أخص من الوقوع<sup>(١)</sup>، كما أن حصر القائلين بالوضع أخص<sup>(٢)</sup> أيضاً، ويمكن مناقشة كلام القمي<sup>رحمته</sup> بعدم تصور حالة ثالثة في الاستعمالات العرفية عند أهل اللسان تكون مجردة عن الحقيقة والمجاز.

فإنهم اتفقوا - والظاهر أنه<sup>رحمته</sup> منهم أيضاً - على أن الحقيقة هو استعمال اللفظ فيما وضع له المعنى، والمجاز عكسه، فيستفاد منه أن كل ما هو ليس بحقيقة فهو مجاز، والاستعمال المجرد عن العلة منه أيضاً، ولا داعي لحصر المجاز بلزوم وجود العلة حتى نقع في هذا المحذور. هذا أولاً.

---

(١) لما عرفت من تصحيح بعض الاستعمالات بحسب العلة الوضعية قبل أن يستحسنها الطبع. نعم ينبغي أن لا يستبجها أيضاً كإطلاق الرقبة على العبد.

(٢) لما عرفت من وجود العلة أحياناً والعرف يستهجن الاستعمال، كإطلاق أذن على الإنسان.

وثانياً: لو سلمنا ما ذكره عليه السلام لكن ربما يرد عليه أنه مجمل، ولعل تفصيله يثبت أنه لا يرجع إلى محصل جديد غير الحقيقة والمجاز؛ لإمكان إرجاع الحصر بينهما إلى العقل؛ لدورانه بين الوجود والعدم<sup>(١)</sup>؛ إذ إن الاستعمال إما حقيقي أو لا، وبغير الحقيقي ينتهي التقسيم؛ لأنه ليس إلاّ المجاز، وإلاّ كان تناقضاً بيناً لعدم إمكان تقسيم غير الحقيقي إلى حقيقي وغير حقيقي<sup>(٢)</sup>.

إن قلت: يمكن تقسيم غير الحقيقي إلى المجاز وغيره، والثالث هو ما كان خالياً عن العلقه، فثبت صحة التقسيم المذكور.

قلت: هذا لا وجه له؛ لأنه مصادرة؛ إذ لا يمكن إثبات صحة التقسيم بصحة التقسيم<sup>(٣)</sup>، مضافاً إلى إمكان تصور وجود مقسم منطقي يجمع بين الثلاثة حتى يصحح التقسيم المذكور، فتأمل.

وأما ما ذكره السيد البروجردي عليه السلام فالظاهر أنه يرجع إلى ما ذكرناه من نسبة العموم من وجه بين الوضع والطبع، وأن كل ما استحسنته الطبع أو صححه الوضع فهو مجاز وإن اختلفت درجات الحسن المجازي شدة وضعفاً بحسب مستويات المتكلمين وعلو كلامهم.

(١) وأما رجوعه إلى الحصر الاستقرائي للاستعمال بين الحقيقة والمجاز للإشكال في القسم الثالث فواضح، وهو ما عرفته في الإشكال الأول.

(٢) لأن تقسيم غير الحقيقي إلى حقيقي تناقض، وتقسيمه إلى غير الحقيقي تحصيل للحاصل.

(٣) لأننا أثبتنا صحة تقسيم الاستعمال إلى الحقيقة والمجاز والخالي منهما بالتقسيم المذكور، والشيء غير الثابت لا يثبت نفسه كما هو واضح.

### الفرع الثالث: في تعارض الاستعمال ومرجحاته

قد يكون للفظ معنى حقيقي واحد نشأ من الوضع وهو الأصل الأولي، وقد يكون له معنيان حقيقيان كالمشركات اللفظية أو المعاني المنقولة، فإن الأول ينشأ بالوضع التعيني والثاني بالتعيني إذ بعد هجران المعنى الأول وشيوعه في الثاني يصبح حقيقة له، وهو أصل ثان له، وإنما قلنا بالأولي والثاني بلحاظ الأسبقية، فإنه حتى في المشترك لا بد من سبق اللحاظ لأحدهما أولاً ولو اعتباراً أو أناً ما.

وثمره هذا التقسيم تظهر في الدوران بين المعنى الحقيقي الأول أو الثاني كالنقل والاشتراك على ما ستعرفه.

ويقابل هذا ما ذكره الأدباء وتبعهم الأصوليون من أن للفظ أحوالاً خمسة، وسموها بتعارض الأحوال لدى دوران اللفظ بين المعاني المتعددة، وهي:

١- التجوز.

٢- الاشتراك<sup>(١)</sup>.

٣- النقل<sup>(٢)</sup>.

٤- الإضمار<sup>(٣)</sup>.

---

(١) مثل عين الموضوعة للجارية والباكية مثلاً.

(٢) كالصلاة المنقولة من الدعاء إلى الأركان المخصوصة.

(٣) كقوله: ((طاب زيد)) بإضمار أخلاقه أو نفسه، أي طابت أخلاقه أو طابت نفسه مقابل المعنى الحقيقي وهو البرء من المرض.

٥- التخصيص والتقييد، كما ذكرها صاحب الكفاية <sup>(١)</sup>، وتبعه جمع من الأعلام <sup>(٢)</sup>، وزيد في الهداية <sup>(٣)</sup> والوصول النسخ والاستخدام <sup>(٤)(٥)</sup>، وأضاف في الأصول الكناية <sup>(٦)</sup> والتضمين <sup>(٧)(٨)</sup>.

ولا يخفى أن اللفظ له حال هو الأصل، وهو الحقيقة بنحوها، وحالات هي خلاف الأصل وهي ما ذكر، فإذا دار الأمر بين الأصل الأول والثاني أو الأصل وأحد هذه الحالات كالدوران بين الحقيقة أولاً وثانياً، وبين المجاز والمشارك مثلاً كالنكاح فإنه حقيقة في العقد، وهو الأصل الأولي، ويحتمل أنه حقيقة في الوطي كأصل ثان لأنه مشترك بينهما، ففي مثل قوله

(١) كفاية الأصول: ص ٢٠؛ وانظر الوصول إلى كفاية الأصول: ج ١، ص ٩٨؛ منتهى الدراية: ج ١، ص ٩٠.

(٢) انظر منتهى الدراية: ج ١، ص ٩٠، الثامن؛ عناية الأصول: ج ١، ص ٤٩.

(٣) هداية المسترشدين: ج ١، ص ٣٠٧؛ الوصول إلى كفاية الأصول: ج ١، ص ٩٩.

(٤) كما في قوله سبحانه: ﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ وَلَا يَحِلُّ لَهُنَّ أَنْ يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ اللَّهُ فِي أَرْحَامِهِنَّ إِنْ كُنَّ يُؤْمِنَنَّ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَبَعُولَتْهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ﴾ سورة البقرة: الآية ٢٢٨، فإن الضمير في: ﴿بَعُولَتْهُنَّ﴾ لا يعود على تمام المرجع وهو ﴿الْمُطَلَّقَاتُ﴾ بل على بعضه وهو ((المطلقات الرجعيات)) وسموه استخداماً لأنه استخدم الكل في البعض.

(٥) انظر قواعد الأصول: ص ٣٠.

(٦) كزيد كثير الرماد حيث أطلق الملزوم وأراد اللازم وربما يكون بالعكس.

(٧) كقول القائل: ((اطبخوا لي جبة وقميصاً)) حيث يتضمن ((اطبخوا)) الخياطة بالتضمن لا بالمطابقة.

(٨) الأصول: ج ١، ص ٥٩.

سبحانه: ﴿وَلَا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ﴾<sup>(١)</sup> تظهر الثمرة، فإنه إن حمل على العقد دل على حرمة معقودة الأب على الابن ولو بالعقد الفاسد، وهو خلاف الإجماع<sup>(٢)</sup>.

وعليه فإنه لا محيص من الالتزام إما بالاشتراك مع الوطي فنحمله عليه حينئذ، وإما أن نحمل النهي فيها على عموم المجاز بأن يكون قد استعمل في الجامع بين الحرمة والكراهة فيتعارض حينئذ الأصل الأول والثاني كما يتعارض المشترك والمجاز، فما هو الحل؟

والجواب عن السؤال يعرف من قواعد ثلاث:

**الأولى:** أصالة التطابق، فقد عرفت مما تقدم أن اللفظ قد يستعمل في معنى ولا نعلم أنه استعمل في المعنى الموضوع له أم لا؟

فإنه ما دام لم ينصب قرينة على المجاز يحمل على الحقيقة؛ لما عرفته من أصالة التطابق<sup>(٣)</sup> خلافاً للمشهور، حيث قالوا بأعمية الاستعمال من الحقيقة.

**الثانية:** أصالة الحقيقة، وتجري فيما إذا علمنا المعنى الحقيقي والمجازي معاً واستعمل اللفظ ولا نعلم أنه أريد منه الحقيقة أو المجاز فإنه مادام لم

---

(١) سورة النساء: الآية ٢٢.

(٢) فإن مقتضى الدليل حينئذ الحرمة إذا حملنا النكاح على العقد، لكن الإجماع منع منها، ولذا أفتى الفقهاء بعدم الحرمة فيه.

(٣) كما عرفت ذلك عن السيد المرتضى رحمته الله وجمع خلافاً لبعض المتأخرين، كما في العناية حيث حمله على المجاز بحجة أن أغلب لغة العرب مجازات، والظن يلحق الشيء بالأعم الأغلب، وخلافاً للتوقف والتفصيل الذي ذهب إلى كل منهما جمع. راجع العناية: ج ١، ص ٥٠.

ينصب قرينة على المجاز نحمله على الحقيقة؛ لأصالة الحقيقة والتطابق المعمول بها لدى العقلاء عند الشك والتردد، ولكن إذا دار الأمر بين إرادة المعنى الحقيقي المعلوم وبين الاشتراك اللفظي المحتمل - بمعنى أننا احتملنا أن يكون اللفظ مشتركاً لفظياً في معناه، وهكذا الكلام في احتمال النقل أو التخصيص أو التقييد أو الإضمار والاستخدام - فإن هنا أصولاً عقلائية تجري وتثبت لنا المعنى الحقيقي لا غير، وهي الأصول اللفظية التي تجمعها أصالة العدم في كل ما هو غير حقيقي؛ لأنهم لا يعتنون بالشكوك مادام الأصل معلوماً عندهم، فيجرون أصالة عدم الاشتراك في الأول، وأصالة عدم النقل في الثاني، وأصالة عدم التخصيص والتقييد في الثالث والرابع، وهكذا.

ولا يخفى أن مجموع هذه الأصول اللفظية إيجابية كانت كأصالة الحقيقة، أو سلبية كأصالة العدم ليست علة مستقلة في الحجية عند العقلاء، بل هي أسباب متعددة لمسبب واحد هو أصالة الظهور، فإننا قد نحرز الظهور مباشرة وحيث لا إشكال في حجيته، ومرة نشك فيه فتوصل إلى اليقين به عبر هذه الأسباب والوسائط، وعليه فإن الأصل الأصيل الذي يعتمد عليه العرف والعقلاء في فهم كلام المتكلم والاحتجاج به هو أصالة الظهور، وأما الأصول اللفظية المذكورة فهي تصنع لنا هذا الظهور عند الشك والتردد.

وعليه إذا دار الأمر بين الأصل وأحد المعاني المذكورة قَدِّم الأول؛ لأنه المتبادر إلى الذهن والذي هو من معايير الظهور عند العقلاء، وإذا شككنا فيه نحرزه بالرجوع إلى الأصول اللفظية.

**الثالثة:** أصالة الظهور، فإنه إذا دار الأمر بين الأحوال المذكورة المخالفة للأصل، كما إذا دار الأمر بين الاشتراك والمجاز كما في مثال الآية الشريفة، أو بين الاشتراك والنقل كتردد العين بين الاشتراك اللفظي في الذهب أو المجاز، وهكذا.

فقد ذكر بعض الأصوليين وجوهاً للترجيح بينها - كما في القوانين<sup>(١)</sup> والمعالم<sup>(٢)</sup> وغيرهما - وهي متضاربة؛ إذ بعضهم رجح المجاز على الاشتراك لكثرتة وأوسعيته في العبارة، ولاحتياجه إلى قرينة واحدة، وبعضهم رجح المشترك بدعوى أنه أبعد عن الخطأ ومطابقة مراد المتكلم؛ إذ مع عدم القرينة يتوقف في المشترك، بينما في المجاز يحمل على الحقيقة، ولعلها غير مرادة في نفس الأمر، وغير ذلك من وجوه لا ترجع في محصلها إلى دليل معتبر سوى الاعتبارات والاستحسانات التي غايتها إفادة الظن الذي لا دليل على اعتباره.

وعليه فإن المرجع في مثل هذه الحالة هو الظهور، فإن كان أحدهما ظاهراً والآخر لا قَدِّم الظاهر، وإلاّ قدم الأظهر، وإن لم يكن ظهور في

---

(١) القوانين: ص ٦٣.

(٢) المعالم: ص ٤٣.

أحدهما يصبح مجملاً، فحينئذ يرجع إلى الأصول العملية<sup>(١)</sup>، وهو المستفاد من كلمات الأعلام في الكفاية<sup>(٢)</sup>، والمحاضرات<sup>(٣)</sup>، والمنتقى<sup>(٤)</sup>، والبحوث<sup>(٥)</sup> والأصول<sup>(٦)</sup> وغيرهم، وإن أشار بعضهم إلى الضابط الكلي وفصل بعضهم في الوظيفة.

---

(١) إذ لا دليل على التقديم وترجيح أحدها بلا مرجح، فيتعين العمل بالوظيفة بعد إجمال الخطاب حينئذ.

(٢) كفاية الأصول: ص ٢٠؛ وانظر منتهى الدراية: ج ١، ص ٩٠-٩١؛ الوصول إلى كفاية الأصول: ج ١، ص ٩٨، ١٠١.

(٣) المحاضرات: ج ١، ص ١٢٥.

(٤) منتقى الأصول: ج ١، ص ١٨١-١٨٢.

(٥) بحوث في علم الأصول: ج ١، ص ١٧٣-١٧٤.

(٦) الأصول: ج ١، ص ٥٩.

## المطلب الثاني: في استعمال الألفاظ في ألفاظها

والبحث فيه يقع في أمور:

### الأمر الأول: في بيان موضوع البحث

قد عرفت أن الاستعمال أمر قصدي، فالمستعمل قد يستعمل اللفظ بما له من المعنى وهو الأصل في الاستعمالات العقلانية، وهو الذي جرت عليه السيرة عند المتدينين في العبادات المتقومة بالألفاظ كالقراءة والتلاوة والدعاء، وقد يكون بقصد المعنى دون اللفظ، بمعنى أن المعنى أولاً هو المعنى واللفظ ليس إلا مصداقاً من مصاديق المبرز؛ ولذا لا تختلف الحال فيه بين العبارة أو الإشارة أو الكتابة ونحوها من المبرزات ومن أي طريق صدرت، كما لو أخذ كتاباً بيده وقال: كتاب، أو رأى حية تسعى فقال: حية، أو شم عطراً وقال: ورد.

وقد يكون المقصود هو اللفظ مجرداً عن معناه الوارد في مضمونه الشرعي، فيستعمل اللفظ في اللفظ كما لو يستعمل الألفاظ الشرعية للتعبير عن مقصوده الشخصي وإنشاءاته القلبية بألفاظ قرآنية أو روائية، فيخاطب المتكلم ولده للتعبير عن مناولة الكتاب بمثل: ﴿يَا يَحْيَى خُذِ الْكِتَابَ بِقُوَّةٍ﴾<sup>(١)</sup> أو ينهى أولاده عن السفر فيقول: لا تذهبوا للسفر إني أخاف عليكم، أو يطمئن مخاطبه بقوله: ﴿لَا تَخَافُ دَرْكًا وَلَا نَخْسًا﴾<sup>(٢)</sup> وهو ما قد يطلق عليه في اصطلاح الأدباء والقراء بنحو من أنحاء التضمين.

(١) سورة مريم: الآية ١٢.

(٢) سورة طه: الآية ٧٧.

فإن الشاعر يضمن المعاني التي يريد بها بالتعابير القرآنية أو النبوية<sup>(١)</sup>، أو غيره من الشعراء فيستعمل اللفظ في اللفظ<sup>(٢)</sup>، وهو ما ذكره الأعلام تحت عنوان إطلاق اللفظ وإرادة نوعه أو صنفه أو مثله أو شخصه، بل ويمكن إضافة الجنس أيضاً، واختلاف بعض تعابيرهم في ذلك لا يضر بعد اتفاقهم على المؤدى<sup>(٣)</sup>.

(١) ولعل مما يؤيد ذلك ما ورد عنه عليه السلام: ﴿نضر الله عبداً سمع مقالتي فوعاها وحفظها وبلغها من لم يسمعها، فرب حامل فقه غير فقيه، ورب حامل فقه إلى من هو أفقه منه﴾ الكافي: ج ١، ص ٤٠٣، ح ١؛ بضميمة أن أداءه يكون كما سمعه، وهو إنما يتحقق بنقل نفس الألفاظ، ومنه ترجمة حسان بن ثابت لقول رسول الله صلى الله عليه وآله في واقعة الغدير في ولاية مولانا أمير المؤمنين عليه السلام: من وليكم وأولى بكم من أنفسكم، الكافي: ج ١، ص ٢٩٥، ح ٣. فهو قد يكون تضميناً للفظ والمعنى، وقد يكون لفظياً إذا كان يقصد إنشاء المعنى بنفسه، ومنه ما نظمه الشاعر من ألفاظ رسول الله صلى الله عليه وآله في بيت الموعظة:

ألا إنما الإنسان ضيف لأهله      يقيم قليلاً فيهم ثم يرحل

الخصال: ص ١١٥، إلى غير ذلك من الشواهد.

(٢) كاستعمال لفظة يحبي في لفظة ((يحبي)) القرآنية وهكذا، والتضمين قسماً: معنوي ولفظي، والمقصود هنا هو الثاني، وفي المنجد: ص ٤٥٥، عرّفه: أن يأخذ الشاعر شطراً من شعر غيره بلفظه ومعناه.

(٣) كفاية الأصول: ص ١٤؛ وانظر منتهى الدراية: ج ١، ص ٥٥. وقد عنوانه البروجردي عليه السلام كما في نهاية الأصول: ص ٣٨ في ذكر اللفظ وإرادة نوعه أو مثله أو شخصه، وفي الأصول عنوانه ((باستعمال اللفظ في اللفظ))؛ الأصول: ج ١، ص ٤٠.

**فالأول:** مثل قولهم: ضرب فعل، فإن الضرب في المثال ليس مأخوذاً بمعناه الحدتي؛ لأن المعنى غير ملحوظ، بل استعمل لفظه في لفظه فيكون مبتدأ، وأريد به هذا الاسم في أي مصداق تحقق.

**والثاني:** مثل قولهم: زيد في ضرب زيد فاعل إذا لم يقصد به شخص القول.

**والثالث:** مثل ضرب في المثال إذا قصد شبهه.

ويمكن استعماله في الجنس كقولهم: ضرب لفظ، والكلام فيها يتم من جهتين:

**الأولى:** ثبوتية.

**والثانية:** إثباتية.

أما الجهة الثبوتية فلا إشكال في إمكانها ذاتاً، بل وحسنها وقوعاً؛ لرجوعها إلى قصد المستعمل الطبيعي بلا مانع عقلي، وإنما الكلام في استعمال اللفظ وإرادة شخصه كقولهم: زيد لفظ إذا أريد به شخص نفسه، فقد ذهب جمع من الأصوليين إلى استحالة وجمع إلى إمكانه، وعلل صاحب الفصول عليه السلام الاستحالة بلزوم تالين فاسدين:

**أحدهما:** اتحاد الدال والمدلول.

**ثانيهما:** تركب القضية المعقولة المحكية بالاستعمال من جزأين لا ثلاثة، وهو يتنافى مع قانون التضايف<sup>(١)</sup>، وتبعه في ذلك الميرزا النائيني عليه السلام

(١) الفصول: ص ٢٢؛ وانظر منتهى الدراية: ج ١، ص ٥٨.

كما في تقريراته<sup>(١)</sup>، والجنوردي<sup>(٢)</sup> في منتهى الأصول<sup>(٢)</sup>، ويمكن توضيحه من وجوه متعددة:

منها: أن لفظ زيد في المثال إن دل على نفسه فإنه يلزم تقدم الشيء على نفسه كما يلزم اتحاد اللحاظين الآلي والاستقلالي وهو غير معقول؛ لأن اللفظ الحاكي فإن في المحكي، فيكون النظر إليه آلياً، ومن حيث إنه مدلول يقتضي النظر إليه استقلالياً، ولازم اتحادهما اجتماع اللحاظين المتضادين وهو محال.

كما أن القضية الذهنية تتطلب ثلاثة أجزاء، هي: الموضوع والمحمول والنسبة، كالقضية الخارجية واللفظية، وفي قانون التضافيف استحيل تصور النسبة بلا وجود المتسبين.

وعليه فإنه إذا استعمل اللفظ في شخصيه مجرداً عن الدلالة والحكاية كما في المثال: زيد لفظ لزم تركيبها من جزأين هما المحمول وهو اللفظ والنسبة؛ لعدم الحكاية عن الموضوع كي ينتقل إلى الذهن، وهو غير معقول؛ لتقوم النسبة بطرفين لا بطرف واحد.

وأيد النائيني<sup>(١)</sup> الاستحالة مستدلاً بأن الاستعمال يتوقف على الإثنية بين اللفظ الملقى والمعني فيه خارجاً؛ لعدم الالتفات إلى اللفظ، وإنما ليس يرى المستعمل إلا نفس الطبيعة كالاستعمال في المعاني عيناً؛ لأن حقيقة

(١) أجود التقريرات: ج ١، ص ٤٥.

(٢) منتهى الأصول: ج ١، ص ٦٠.

الاستعمال في الجميع واحدة ولا إثنية في استعمال الشخص في نفسه حتى يقال فناء شيء في شيء<sup>(١)</sup>.

وذهب صاحب الكفاية رحمته وتبعه جمع ممن تأخر عنه إلى إمكانه<sup>(٢)</sup>، وأجاب عن الإشكاليين المذكورين بما يرفع المحذورين. أما المحذور الأول فرفعه بالمغايرة الاعتبارية بين الحاكي والمحكي القول بعدم ضرورة المغايرة الذاتية بينهما، ضرورة أن للفظ ((زيد)) في المثال حيثيتين:

الأولى: حيثية الصدور من المتكلم، وهو بهذا اللحاظ حاكٍ ودال.

الثانية: حيثية خطوره في ذهن السامع، وهو بهذا اللحاظ محكي ومدلول.

وعليه فإن اللفظ وإن استعمل في شخصه إلا أن التعدد الاعتباري بين

الدال والمدلول يرفع محذور اجتماع الضدين؛ لاشتراط وحدة الجهة فيه.

وبه يظهر وجه رفع المحذور الثاني، فإن اللفظ من حيث دلالاته محمول

ومن حيث مدلوليته موضوع، وبهذا التغير يمكن تثبيت الأجزاء كما يمكن

فرض الإثنية بينهما، ولا دليل على أن الاستعمال هو الفناء، بل هو العلامة

أو الاستعمال كما ستعرف.

هذا وقد طال الكلام في هذا المجال توضيحاً ونقضاً وإبراماً، ويكفي

مؤونته بيان وقوعه في الاستعمالات الشرعية إثباتاً، فإنه إذا ثبت يكون

أقوى دليل على إمكانه ثبوتاً.

(١) أجود التقريرات: ج ١، ص ٤٥.

(٢) كفاية الأصول: ص ١٤؛ وانظر منتهى الدراية: ج ١، ص ٥٨-٦٤.

## الأمر الثاني: في ثمرة البحث

على الرغم من أن جمعاً من الأعلام بل الكل لولا الجل - ممن استقرأنا كلماتهم من المتأخرين والمعاصرين - لم يذكروا لهذا البحث ثمرة عملية كما قد يظهر من سكوت جمع منهم عن بيان الثمرة مع تعرضهم لأصل البحث كما في الكفاية<sup>(١)</sup> ونهاية الدراية<sup>(٢)</sup> وأجود التقريرات<sup>(٣)</sup> ونهاية الأصول<sup>(٤)</sup> والمحاضرات<sup>(٥)</sup> ومنتهى الأصول<sup>(٦)</sup> والبحوث<sup>(٧)</sup> ومنهج الأصول<sup>(٨)</sup>، أو تصريح بعضهم بذلك كما في المنتقى<sup>(٩)</sup>، أو عدم تعرضه له كالنائيني<sup>(١٠)</sup> في الفوائد<sup>(١٠)</sup>.

نعم للسيد الأستاذ<sup>(١١)</sup> في الأصول كلام يظهر منه أنه بيان للثمرة<sup>(١١)</sup>، وحاصل ما يمكن أن يقال هنا هو أن الأصل في استعمال الألفاظ هو المعاني كما بيناه، فإن استعملت في المعاني الموضوعية لها كانت حقائق وإلا كانت

(١) كفاية الأصول: ص ١٤-١٦؛ وانظر منتهى الدراية: ج ١، ص ٥٥-٦٤.

(٢) نهاية الدراية: ج ١، ص ٦٤-٦٨.

(٣) أجود التقريرات: ج ١، ص ٤٤-٤٦.

(٤) نهاية الأصول: ج ١، ص ٣٨-٤٢.

(٥) المحاضرات: ج ١، ص ٩٧-١٠٢.

(٦) منتهى الأصول: ج ١، ص ٥٩-٦٠.

(٧) بحوث في علم الأصول: ج ١، ص ١٤٥-١٤٨.

(٨) منهج الأصول: ج ١، ص ٢٢-٢٤.

(٩) منتقى الأصول: ج ١، ص ١٦١.

(١٠) فوائد الأصول: ج ١، ص ٩٣.

(١١) الأصول: ج ١، ص ٤٢-٤٣.

مجازات بأنحاءها المتعددة، ولكن قد يستعمل اللفظ في اللفظ دون المعنى، بمعنى أن لا يكون المعنى ملحوظاً حين الاستعمال، ولا هو المراد، وإنما المراد هو اللفظ، وهو ما يقع محلاً للابتلاء في موارد، منها موردان:

**الأول:** ألفاظ العبادات، كالقراءة في الصلاة والتلبية في الحج وتلاوة القرآن الكريم وقراءة الأدعية والزيارات ونحو ذلك، فإنه قد يقرأ المصلي السورة في الصلاة وغيرها بقصد ذات ما نزل به الوحي، وقد يقصد استعمال الألفاظ القرآنية خاصة ويقصد شيئاً آخر ولو المعنى المخالف، كقراءة: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ﴾ ويريد به الحاكم أو زيد ونحوهما<sup>(١)</sup>، وقد يقصد إلقاء شبه القرآن، وقد يقصد إلقاء المعنى باللفظ القرآني، بمعنى أنه قصد الألفاظ والمعاني القرآنية معاً، أو يقصد المعاني التي تجول في خاطره ويبرزها إلى الخارج بهذه الألفاظ لقوتها أو بلاغتها، أو غير ذلك من الدواعي والقصود، وتظهر الثمرة تكليفاً من حيث صحة العمل وبطلانه أو وجوبه وعدمه كما سترى، ووضعاً من حيث الكفر أو الفسق أو الطهارة والنجاسة وهكذا.

**الثاني:** ألفاظ التعاريف الحاكية عن لفظ المعرف إخباراً<sup>(٢)</sup>، كقولهم: كل خبري كاذب، فإنه خبر أيضاً من ناحية المعنى، وحينئذ فإن شمله الإخبار

---

(١) كما يروى في التأريخ أن جمعاً من الغلاة قرؤوا ذلك لمولانا أمير المؤمنين عليه السلام، ومن الطرائف أن بعض عشاق المال رأوه يخرج الدرهم من جيبه يقبله ويدخره ويقول: أحبك لذاتك!!

(٢) لا حداً تاماً أو ناقصاً؛ لأنها من المعاني لا الألفاظ.

كان كاذباً هو أيضاً، وهو دور، أو كان متناقضاً؛ لأنه لو كان في ذلك كاذباً أثبت صدق سائر إخباراته، ولا يصححه حينئذ إلا القول بالانصراف عنه فيثبت صدقه هنا وكذب سائر إخباراته الأخرى. لكنه من ناحية الألفاظ فهو ليس بخبر، بل أطلق لفظ الخبر وأراد به نوع إخباراته أو صنفها، ولذا يستحسن العقلاء مثل هذا التعبير ولا يستهجنونه.

وهكذا في قولهم: ضرب فعل ماض فإنه من جهة المعنى الحدتي فعل ولكنه من جهة اللفظ الواقع في أول الكلام مبتدأ، وكذا الكلام في تعريف الحروف والأدوات<sup>(١)</sup>.

ومنها: القراءة لأجزاء السور غير البسملة، فقد ذهب قوم إلى أن القراءة الشرعية ينبغي أن تكون على نحو استعمال اللفظ في اللفظ الوارد في الشريعة، فلو قرئت مع قصد الإنشاء كما في: ﴿وإِيَّاكَ نَعْبُدُ﴾ تبطل الصلاة، وهو ما ذكره صاحب العروة<sup>بشيرة</sup> من جملة المسائل المبطلات للصلاة، ففي المسألة (١١)، قال: يعتبر في القرآن قصد القرآنية، فلو قرأ ما هو مشترك بين القرآن وغيره لا بقصد القرآنية ولم يكن دعاء أيضاً أبطل، بل الآية المختصة بالقرآن أيضاً إذا قصد بها غير القرآن أبطلت، وكذا لو لم يعلم أنها قرآن<sup>(٢)</sup>.

(١) مثل قولهم (لو) حرف امتناع لامتناع، و(في) حرف جر. كما قال الخليل في أسامي الحروف: لفظ الجيم موضوع لأول الحروف من لفظ جعفر، والعين لثانيها. انظر وقاية الأذهان: ص ٧٦.

(٢) العروة الوثقى: ج ١، ص ٥٠٨، مسألة ١١. وراجع مسألة (١٢) و(١٣) من المصدر نفسه.

وعدم قصد القرآن يشمل قصد الإنشاء ونحوه من الدواعي، ويجعل الألفاظ الكريمة مبرزات لذلك القصد، ولم أر من علق على هذه الفتوى من الأعلام - كما عرفت - مما تقدم سوى الحائري والفيروز آبادي قدهما، والسيد الأستاذ قده، حيث حكم بالبطلان في صورة عدم صدق القرآن عليها.

وأما في صورة الصدق قال: ففي الإبطال إشكال<sup>(١)</sup>. نعم في الآيات المشتركة مثل: ((ص)) و: ((ق)) و: «يَا يَحْيَى خُذِ الْكِتَابَ بِقُوَّةٍ»<sup>(٢)</sup> ينبغي قصد القرآنية لعدم صدق القراءة فيها بلا قصد، بخلاف الآيات المختصة مثل: «طه \* مَا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لِتَشْقَى»<sup>(٣)</sup> أو التي تتضمن الدعاء مثل: «اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ»<sup>(٤)</sup> وقوله: «رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ وَاعْفُ عَنَّا وَاعْفِرْ لَنَا وَارْحَمْنَا أَنْتَ مَوْلَانَا فَانصُرْنَا عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ»<sup>(٥)</sup>.

فإن قراءة هذه يصدق عليها أنها قرآن، سواء قصد كونه قرآناً أم لا، بل وإن لم يعلم أنه قرآن؛ لأن القصد لا مدخلية له في كونه قرآناً<sup>(٦)</sup>.

وأنت ترى أن البحث بينهم صغروي، وأما من جهة الكبرى فالظاهر أن القدر المتيقن الذي اتفقت عليه الكلمة هو صحة القراءة إذا قصد بها شخص الآية أو السورة، وإنما النزاع في قراءتها بقصد المثل أو الصنف أو

(١) العروة الوثقى: ج ١، ص ٥٠٨، مسألة ١١. هامش (١).

(٢) سورة مريم: الآية ١٢.

(٣) سورة طه: الآية ١-٢.

(٤) سورة الفاتحة: الآية ٥.

(٥) سورة البقرة: الآية ٢٨٦.

(٦) الفقه (كتاب الصلاة): ج ٢٢، ص ٣٠١.

النوع، كما تؤكد فتوى جمع منهم بجواز قصد إنشاء الخطاب بقول المصلي: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ إذا قصد القرآنية أيضاً، بمعنى أن يكون قاصداً للخطاب بالقرآن، وكذا الكلام في إنشاء الحمد بقوله: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ والمدح بقوله: ﴿الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ﴾ وطلب الهداية بقوله: ﴿اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ﴾ وصرّحوا بأن هذا لا ينافي قصد القرآنية<sup>(١)</sup>؛ إذ لم أعر على من خالف ذلك - حسبما توفر لي من المصادر - سوى السيدين أبي الحسن الأصفهاني وعبد الله الشيرازي عليهما السلام كما في تعليقتهما<sup>(٢)</sup>، وحكي المنع عن الشيخ عليه السلام لجهة لزوم استعمال المشترك في أكثر من معنى<sup>(٣)</sup>، أو لأنه جمع بين الإنشاء والإخبار في آن واحد<sup>(٤)</sup>.

وكيف كان، فإن قولهم بجواز استعماله بقصد إنشاء الخطاب بالقرآن في مقابل المنع الذي هو الأصل عندهم يدلنا على صحة استعمال اللفظ في نوعه وصنفه فضلاً عن الشخص؛ لأن لازم ذلك استعماله في القدر المشترك كما عرفت، وهو لا ينطبق إلا على ما ذكرنا.

ومنها: قراءة آية السجدة في التلاوة. قال في العروة: الظاهر أنه يعتبر في وجوب السجدة كون القراءة بقصد القرآنية، فلو تكلم شخص بالآية لا بقصد القرآنية لا يجب السجود بسماعه، وكذا لو سمعها ممن قرأها حال

(١) العروة الوثقى: ج ١، ص ٤٧١، مسألة (٨)؛ ج ٢، ص ٥٣٤.

(٢) العروة الوثقى: ج ١، ص ٤٧١، مسألة (٨).

(٣) مستمسك العروة: ج ٦، ص ٢٨٨.

(٤) ستعرف المناقشة فيه فيما يأتي إن شاء الله تعالى.

النوم، أو سمعها من صبي غير مميز، بل وكذا لو سمعها من الاجهزة الصوتية، واحتاط استحباباً في السجود في الجميع، ولم ير وجوب الاحتياط من المراجع سوى السيد الأستاذ عليه السلام<sup>(١)</sup>، وتقييد كلامه بقصد القرآنية ينفي قصد الإنشاء النفسي، فيشملة الإطلاق حينئذ، مما يكشف عن أن قصد الألفاظ القرآنية شرط في لزوم الواجب وفي صحته .

ومنها: التلفظ بالشهادتين والإتيان بألفاظ التلبية أو ألفاظ السجود والركوع ونحوها.

ومنها: غير ذلك مما يتوقف إمكان التعبد به أو صحته على الألفاظ، وتظهر الثمرة الفقهية بين القولين في موارد أهمها اثنان:

أحدها: جواز قراءة الحائض والنفساء والجنب سور العزائم وآياتها بدون قصد القرآنية على مبنى المشهور، بخلافه على مبنى غيرهم، وهو ما صرح به السيد الحكيم عليه السلام في المستمسك تأييداً لهم، حيث قال: فلو حرم على الجنب قراءة آيات العزيمة لم يجرم عليه آيات قراءة الجامع بين بسملات سورها، وكذا الحال في كتابة القرآن، فلو كتب الجامع بين الآيات المشتركة لم يجرم مسّه على المحدث، ويكون الحال كما لو كتبها لإنشاء معانيها لا غير، بل الظاهر عدم صدق القرآن عدا الجامع بين الآيات المشتركة؛ إذ القرآن هو نفس الحصص الخاصة، والجامع اعتبار ينتزعه العقل<sup>(٢)</sup>.

(١) العروة الوثقى: ج ١، ص ٤٨٩، مسألة (١٣).

(٢) مستمسك العروة: ج ٦، ص ١٨٣.

ثانيها: في عدم لزوم قصد القربة في قراءة الجامع لعدم صحة التعبد به ما لم يقصد القرآنية خاصة، بخلافه على غير المشهور، وعلى هذا يترتب صدق العبادة واستحقاق الثواب والوفاء بالندب والاستتجار في القراءة ونحوها.

### الأمر الثالث: في موارد استعمال اللفظ في اللفظ

مع أن هذا البحث صغروي فرعي إلا أننا نتعرض له بعض الشيء لما يترتب على جهة الإثبات من أهمية في تصحيح جهة الثبوت والتي تغنينا عن الإطالة وتكثير الكلام في النقض والإبرام من حيث إمكانه واستحالته.

وعليه فإنه إذا ثبت وقوع الشيء أو صحته فإنه يكشف إننا عن إمكانه ثبوتاً؛ لتفرّع عالم الإثبات عن الثبوت. هذا فضلاً عن عموم فائدته في توضيح الثمرة العملية.

فنعول: لقد اختلفت كلمات الأعلام في الفقه في استعمال الألفاظ القرآنية ونحوها في العبادات<sup>(١)</sup> إلى قولين:

أحدهما: وهو المشهور حيث ذهب إلى لزوم استعماله في شخصه وبقصد القرآنية، وإلا كانت العبادة باطلة، كما ربما يظهر ذلك من صاحب العروة وجمع ممن علّق على فتاواه من الأعظم قدست أسرارهم<sup>(٢)</sup>.

ثانيهما: الذي صرح به السيد الأستاذ<sup>(٣)</sup> من جواز كفاية استعماله في الأعم منه ومن النوع أو الصنف كما في الفقه<sup>(٣)</sup> والأصول<sup>(٤)</sup>، ولعله الظاهر

(١) وإن أمكن توسيع البحث إلى المعاملات بمعناها الأعم بناء على توقيفية الألفاظ فيها.

(٢) العروة الوثقى: ج ٢، ص ٥٨١، مسألة (١٣).

(٣) الفقه (كتاب الصلاة): ج ٢٠، ص ٣٩٣.

(٤) الأصول: ج ١، ص ٤٣.

من كلمات السيد السبزواري رحمته الله أيضاً في المهذب<sup>(١)</sup>، وفي نهاية الدراية حمل القراءة على ذكر ما يماثل كلام الغير من حيث إنه يماثله في قبال ذكره من تلقاء نفسه، ومثل له بمن مدح محبوبه بقصيدة بعض الشعراء، فقد قرأ قصيدته ومدح محبوبه بها<sup>(٢)</sup>، فإنه استعمل اللفظ لإبراز المعنى الذي يريد إنشائه، وتفصيل الكلام يتطلب ذكر بعض الأمثلة، وهي عديدة:

منها: وجوب تعيين السورة قبل قراءة البسملة، ففي العروة قال: الأقوى عدم وجوب تعيين السورة قبل الشروع فيها وإن كان هو الأحوط. نعم لو عيّن البسملة لسورة لم تكف لغيرها، فلو عدل عنها وجب إعادة البسملة<sup>(٣)</sup>، وقد علّق جمع من الأساطين على قوله رحمته الله بالأقوى والأحوط ممن ذهبوا إلى وجوب التعيين في الجملة، منهم: السادة البروجردي والحكيم والأصفهاني وعبد الهادي الشيرازي والخوئي والكلبايكاني قدست أسرارهم، وكذا الشيخان الحائري والنائيني رحمتهما الله، وأضاف العراقي رحمته الله بأن الأقوى تعيينه كي به يحقق قصد الحكاية عن شخص ما هو جزء لسورة خاصة<sup>(٤)</sup>. هذا وقد عرفت المخالف في ذلك مما تقدم.

وتوضيحه: أن قراءة البسملة التي هي جزء السورة قبل تعيينها قد يكون استعمالاً في نوعها إذا أراد البسملة لنوع السور القرآنية، أو صنفها إذا أراد السور القصيرة، أو المثل كبسملة السورة الخاصة، فإنه على هذا الاستعمال

(١) مهذب الأحكام: ج ٦، ص ٢٧٩-٢٨١.

(٢) نهاية الدراية: ج ١، ص ١١١.

(٣) العروة الوثقى: ج ٢، ص ٥٠٢، مسألة (١١).

(٤) العروة الوثقى: ج ١، ص ٥٠٢-٥٠٣، مسألة (١١).

يشك في صحة الامتثال بهذه القراءة لاحتمال عدم قراءة السورة كاملة، بل لعدم الصدق؛ لأنه سيكون قارئاً لما عدا البسملة من السورة فلا تجزي.

وأما استعمالها في الشخص فالظاهر عدم الإشكال في صحته واعتباره لتامة القراءة، ولم نعثر على مخالف في ذلك سوى ما يظهر من عبارة السيد الحكيم عليه السلام في المستمسك، حيث عبر بالمثل، ولكن بمراجعة ما ذكره في الجملة قد يفهم منه إرادة الشخص أيضاً، وعليه فالخلاف يصبح لفظياً <sup>(١)</sup>(٢) وأما القائلون بعدم وجوب الإعادة فقد استدلوا بوجوه:

(١) مستمسك العروة: ج٦، ص ١٨٠-١٨١.

(٢) هذا وقد استدل القائلون بوجوب التعيين بأن قراءة القرآن عبارة عن التكلم بالألفاظ حاكية عن الألفاظ المنزلة على النبي صلى الله عليه وآله حاكية تصويرية فقط، فتكون الألفاظ المنزلة كالمعنى للألفاظ المقروءة، وعليه فإن قراءة سورة القدر مثلاً عبارة عن التكلم بألفاظها النوعية الحاكية عن الألفاظ الشخصية المنزلة على النبي صلى الله عليه وآله والتي أولها البسملة، ففي صدق قراءة السورة يجب أن يقرأ السورة من أولها إلى آخرها، أما إذا قرأها من دون تعيين بسملتها الخاصة لم يقرأها كاملة؛ لفرض تقومها بقصد الحاكية عن البسملة الخاصة؛ إذ لا نزول للبسملة المطلقة والطبيعي منها إلا في ضمن الحصص والأفراد، وقصد المطلق والطبيعي لا يكفي في قصد الفرد في المحاوره، كما لا يفي قصد الحاكية عن مجيء زيد عند متعارف أهل الحوار واللسان بقوله جاء إنسان؛ لعدم دلالة العام على الخاص عرفاً. وعليه فإنه يعتبر وراء قصد أصل الاستعمال قصد كونه حاكياً عن سورة خاصة وآية مخصوصة؛ لكونه جزءاً لها، ومن الواضح أن الجزئية متقومة بالتشخص قصداً وخارجاً، فما لم يعين السورة قبل القراءة وجبت الإعادة ثانية، وعلى فرض الشك فأصالة عدم توجب الإعادة، ويمكن أن تكون الأصالة على أنحاء ثلاثة: ١- أصالة عدم تمامية القراءة. ٢- أصالة عدم التشخص في البسملة السابقة. ٣- أصالة عدم الامتثال. فتأمل.

أحدها: إطلاق الأدلة، ومنها قول الرضا عليه السلام في صحيح ابن شاذان: ﴿أمر الناس بالقراءة في الصلاة لثلاثين مرة﴾ (١) فقد استفاد السيد السبزواري رحمته الله منه كفاية قصد القرآن من حيث هو، بحجة أن المناط كله قراءة القرآن بلا فرق بين أن يقال: اقرأ سورة التوحيد أو اقرأ هذه الآيات الخمس (٢)، فكما يكفي قصد قراءة ذات القرآن في التعبير الثاني (٣) يكفي في الأول (٤)، كما ويعضده موثق ابن أذينة الوارد في صلاة المعراج: ﴿فلما بلغ ﴿وَلَا الضَّالِّينَ﴾ قال النبي صلى الله عليه وآله: الحمد لله رب العالمين شكراً، فأوحى الله إليه: قطعت ذكرى فسم باسمي، فمن أجل ذلك جعل بسم الله الرحمن الرحيم﴾ (٥) إذ استفاد منه أن قصد ذات البسملة من حيث هي يكفي ولو لم يعين السورة بعدها (٦).

ثانيها: ما صرح به السيد الأستاذ رحمته الله في الأصول وغير موضع من الفقه في الصدق العرفي في القراءة؛ لأن القراءة ليست إلا مطابقة الكلام لكلام الغير، فسواء قرأ البسملة قبل تعيين السورة أو معها أو بعدها فإنه لا يضر في صدق القراءة لتام السورة عرفاً.

---

(١) الفقيه: ج ١، ص ٣١٠، ح ٩٢٦؛ الوسائل: ج ٦، الباب ١ من أبواب القراءة في الصلاة، ص ٣٨، ح ٧٢٨٢.

(٢) وإن كانت البسملة سابقة على تعيين السورة.

(٣) وهي قراءة نوعية أو صنفية أو مثلية.

(٤) وهي قراءة شخصية كما لا يخفى.

(٥) الوافي: ج ٢، ص ١٥.

(٦) مهذب الأحكام: ج ٦، ص ٢٨٠.

فإن قصد الحكاية ليس مقوماً للصدق؛ ولذلك تصدق القراءة حتى على قراءة الجامع بين الآيات المشتركة مثل: ﴿فَبِأَيِّ آلاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ﴾<sup>(١)</sup> و: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾<sup>(٢)</sup> إلى غير ذلك؛ لأن قراءة القرآن المأخوذة موضوعاً للأحكام لا يراد بها حكاية تلك الحصاص الخاصة من الكلام المنزل، بل يكفي صدق القراءة بأي نحو كان.

وعضده برؤية العرف أن من قرأ ((قال محمد هو ابن مالك)) إنه قرأ شعر الألفية وإن قصد من محمد بن مالك غير صاحب الألفية<sup>(٣)</sup>.

ويؤيده ما ورد من أن مولانا أمير المؤمنين عليه السلام قرأ: ﴿فَاصْبِرْ إِنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ﴾<sup>(٤)</sup> في أثناء الصلاة رداً لابن الكوا الذي وقف يؤذيه الكاشف عن صحة الإنشاء بالألفاظ القرآنية، كما يكشف عن عدم بطلان الصلاة بها؛ إذ لا دليل إلا على القراءة الصادقة عرفاً على مثل ذلك<sup>(٥)</sup>.

(١) سورة الرحمن: الآيات ١٣، ١٦، ١٨، ٢١، ٢٣، ٢٨.

(٢) سورة الفاتحة: الآية ٢.

(٣) الأصول: ج ١، ص ٤٣.

(٤) سورة الروم: الآية ٦٠.

(٥) الأصول: ج ١، ص ٤٣؛ ففي المناقب والبحار أن عبد الله ابن الكواء - وكان من الخوارج - قرأ خلف أمير المؤمنين عليه السلام جهراً: ﴿وَلَقَدْ أُوحِيَ إِلَيْكَ وَإِلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكَ لَئِنْ أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ وَلَتَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾ سورة الزمر: الآية ٦٥. وكان علي عليه السلام يؤم الناس وهو يجهر بالقراءة، فسكت عليه السلام حتى سكت ابن الكواء ثم عاد في قراءته، فعاد حتى فعل ذلك ثلاثاً، فلما كان في الثالثة قرأ أمير المؤمنين عليه السلام: ﴿فَاصْبِرْ إِنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ وَلَا يَسْتَخِفَّنكَ الَّذِينَ لَا يُوقِنُونَ﴾؛ الاحتجاج: ص ٣٣٧، هامش ١. وقد أوردها في البحار مفصلاً عن المناقب. المناقب: ج ٢، ص ١١٣ فصل في حلمه وشفقته؛ البحار: ج ٤١، ص ٤٨، ح ١.

ثالثها: في ترتب الأحكام الوضعية وعدمها، فإنه لو قصد المصلي بقوله: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ غير الخالق عز وجل تصدق عليه القراءة على غير المشهور، ولا حرمة فيه في نفسه<sup>(١)</sup> وإنما الحرمة من جهة أخرى، وهي أنه كما صرح به السيد الأستاذ عليه السلام في الأصول<sup>(٢)</sup>، لجهة الحصر في العبارة المستفادة من تقديم ما حقه التأخير، ولولا ذلك لصدق الشرك، كما لو قرأ ((أعبدك)) وإطلاق كلامه عليه السلام وإن كان يشمل أنواعه الأربعة أو الخمسة إلا أن مناسبة الحكم والموضوع وسياق الكلام يقتضي حمله على الكفر العبادي<sup>(٣)</sup>، بخلافه على المشهور.

وكذا الكلام في الإتيان بالألفاظ الشهادتين في الحكم بالإسلام وعدمه، وكذا في ترتيب آثار النكاح والبيع والإجارة بناء على التوقيفية إذا جاء بها لا بقصد الشرعية.

فتحصل مما تقدم: اتفاق الكلمة في الفقه على صحة استعمال الألفاظ في الألفاظ إذا أريد به الشخص وإن اختلفوا عليها في الأصول، والخلاف إنما إذا أريد بها النوع أو الصنف أو المثل.

فإنكار صاحب الفصول عليه السلام ومن تبعه لذلك في الشخص وقبولهم في غيره مستدلين له بالإمتناع الثبوتي بلا حاصل بعد صحته إثباتاً الذي هو

---

(١) كما أنه غير مبطل للصلاة لصدق القراءة، وإنما البطلان ينشأ من النهي عنها حيثند لجهة الكفر.

(٢) الأصول: ج ١، ص ٤٣.

(٣) في مقابل الذاتي، والصفوي، والأفعالي.

المهم في غرض الأصولي والفقهاء؛ لأنه إما يكشف إنَّ عن إمكانه الثبوتي لما عرفته من التفريع بينهما أو يكون من قبيل التفكيك بينهما بالتعبد الشرعي، وهو أمر واقع كثيراً في الأحكام الشرعية، كما مضى الإقرار فيما كان عليه لا له مع أنه واقعاً إذا حجة ففي الاثنين وإلا فلا.

وكذا في تقسيم درهمي الوعي مع أن المفقود من أحدهما واقعاً، وكذا في نفوذ شهادة المرأة في الوصية بمقدار الربع وهكذا، فلا يقال إذا ثبت امتناعه الثبوتي لا مجال لقبوله إثباتاً.

هذا مضافاً إلى ما يمكن الإيراد عليه - لو صح الإشكال - بالنقض في النوع والصنف والمثل إذا أريد بزيد مثلاً نفسه أو صنفه أو نوعه.

وبذلك يظهر أن صحة استعمال اللفظ في اللفظ بأنواعه المتعددة ترجع إلى الاستحسان والطبع لا الوضع، فلا يحتاج إلى ترخيص من الواضع كاستعمال الألفاظ في المعاني المجازية كما صرح به في الكفاية<sup>(١)</sup>، وتبعه جمع تصريحاً<sup>(٢)</sup> أو تلميحاً<sup>(٣)</sup>.

بل ذهب السيد الخوئي رحمته الله إلى عدم إمكان القول بالوضع فيها للخروج الموضوعي عنه، بتوضيح: أن الوضع مقدمة للاستعمال وإبراز المقاصد، ولولاه لاختلفت أنظمة الحياة (المادية والمعنوية)، فتتظيمها وتنسيقها بشتى ألوانها وأشكالها متوقف على الوضع، فإن المعاني النفسانية التي تتعلق بها

(١) كفاية الأصول: ص ١٣.

(٢) أجود التقريرات: ج ١، ص ٤٤-٤٥.

(٣) منتقى الأصول: ج ١، ص ١٦٣.

الفصل الثاني: في الدلالة الاستعمالية ومبادئها العامة ..... ٣٠٥

الأغراض المادية أو المعنوية لا يمكن إبرازها وإحضارها في الأذهان إلاّ بالجعل والمواضعة والتعهد بذكر الألفاظ عند إرادة تفهيم تلك المعاني؛ ولذلك السبب فالوضع يصبح ضرورياً.

وأما ما لا يحتاج إبرازه وإحضاره في الأذهان إلى واسطة لإمكان إحضاره فيها بنفسه عند تعلق الغرض به فلا حاجة إلى الوضع فيه أصلاً، بل هو لغو وعبث.

وعليه فحيث إن اللفظ بنفسه قابل لأن يحضر في ذهن المخاطب بلا واسطة أي شيء فالوضع فيه لغو محض لا محالة<sup>(١)</sup>، وحيث إن الأمر لا يخلو من أحدهما فيثبت الطبع. هذا وقد عرفت ما تقدم في باب الحقيقة والمجاز ما يكفي عن البيان في إثبات المطلوب.

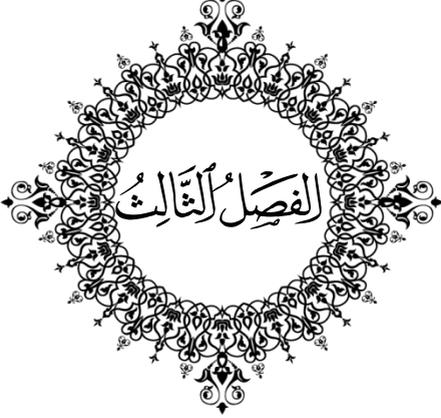
---

(١) المحاضرات: ج ١، ص ٩٦.



في دلالة الألفاظ

والمعاني المشتركة واستعمالها



وفيه تمهيد ومبحثان:

المبحث الأول: في المشترك اللفظي

المبحث الثاني: في استعمال اللفظ في أكثر من معنى

## تمهيد: أقسام المشترك

قد يقع الاشتراك في الألفاظ بأن يوضع اللفظ الواحد لأكثر من معنى ويعبر عنه بالمشترك اللفظي، وقد توضع ألفاظ متعددة لمعنى واحد ويعبر عنها بالترادف أو المشترك المعنوي على بعض التقادير ستعرفها، وقد يستعمل اللفظ في أكثر من معنى موضوع له أو مستعمل فيه، وقد وقع الكلام بين الأصوليين في كيفية إحراز المعنى المراد في كل ذلك، وذهبوا فيه إلى اتجاهات وآراء نتناولها في هذا الفصل ونعيّن القول المختار في ضمن مبحثين:



# المبحث الأول في المشترك اللفظي

والكلام فيه يقع في مطالب:

المطلب الأول: حقيقة المشترك وأقسامه وإمكانه

المطلب الثاني: الاشتراك اللفظي في الكتاب والسنة

المطلب الثالث: في معالجة الاشتراك في الفتوى والعمل



## المطلب الأول: حقيقة المشترك وأقسامه وإمكانه

والبحث فيه يقع في أمور:

### الأمر الأول: في حقيقة المشترك

المشترك أخذ من الاشتراك، فالاسم المتساوي بين المسميات في تناولها على البديل سمي مشتركاً؛ لإطلاقه على كل واحد منها بحسب الأحوال المختلفة.

وفي العرف يقال للمساهمين في الحق كالورثة أو في الانتفاع كالشركاء في الربح أو إنجاز العمل كالعمال أو المصيبة كالسجناء أو الإيجاد كالوالدين ونحو ذلك بالشركاء وإن اختلفت النسبة كما أو كيفاً كما قال سبحانه: ﴿فَهُمْ شُرَكَاءٌ فِي الثُّلُثِ﴾<sup>(١)</sup> وقال عز وجل: ﴿فَإِنَّهُمْ يَوْمَئِذٍ فِي الْعَذَابِ مُشْتَرِكُونَ﴾<sup>(٢)</sup> ويقال للمشرك العقيدي مشركاً لأنه يجعل لله شريكاً في الخلق أو الألوهية أو الربوبية أو العبودية، وقد تضافرت الآيات الشريفة في ذلك. قال سبحانه: ﴿قُلْ إِنَّمَا هُوَ إِلَهٌ وَاحِدٌ وَإِنِّي بَرِيءٌ مِّمَّا تُشْرِكُونَ﴾<sup>(٣)</sup> وقال سبحانه: ﴿وَلَا تَجْعَلُوا مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ﴾<sup>(٤)</sup> وغيرها من الآيات.

كما أنه أحد أنواع المجمال؛ لأنه معلوم عند المتكلم مجهول عند السامع ما لم تكن قرينة مقالية أو حالية ونحوها تعين المراد منه، سواء كانت

(١) سورة النساء: الآية ١٢ .

(٢) سورة الصافات: الآية ٣٣ .

(٣) سورة الأنعام: الآية ١٩ .

(٤) سورة الذاريات: الآية ٥١ .

مجهوليته وصفية كما في قوله سبحانه: ﴿وَأَتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ﴾<sup>(١)</sup> وقوله سبحانه: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ﴾<sup>(٢)</sup> أو أصلية كما في قوله سبحانه: ﴿فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾<sup>(٣)</sup> وقوله عز وجل: ﴿يَتَرَبَّصْنَ بَأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ﴾<sup>(٤)</sup> ففي الأولين يعلم بوجود حق في المزروع كما يعلم أصل وجوب الزكاة ولا يعلم قدرها وأنواعها، وفي الثانية لا يعلم المراد من أهل الذكر مصداقاً والقروء. هذا من حيث الأصل اللغوي والعرفي، وأما في الاصطلاح فهو - في الجملة - دلالة لفظ واحد على أكثر من معنى واحد مستقل ناشئة من الوضع بلا جامع ماهوي أو عنواني انتزاعي بينها.

وبقولنا في الجملة نستغني عن مزيد النقص بعدم الاطراد والانعكاس؛ لأننا لسنا في مقام بيان الحد التام بل الإشارة إلى الحد، وبقولنا: ((دلالة لفظ واحد)) نريد الدلالة الأولية الناشئة من الوضع، وبه أخرجنا دلالة اللفظ في المعنى المجازي؛ لأنها ناشئة من القرينة، وبقولنا: ((لفظ واحد وبلا جامع ماهوي أو عنواني انتزاعي)) أخرجنا المشترك المعنوي والمترادف؛ لأنها يشتركان في أحد الجامعين مع تعدد اللفظ أو وحدته، فالأول كالإنسان والبشر والأسد والليث والضرغام، والثاني كالزوج يطلق على الزوج والزوجة بلحاظ الجامع الانتزاعي بينهما وإن كان اللفظ واحداً، وبقولنا: ((ناشئة من الوضع)) لإخراج الدلالة الناشئة من الاستعمال

(١) سورة الأنعام: الآية ١٤١.

(٢) سورة البقرة: الآية ٤٣.

(٣) سورة النحل: الآية ٤٣.

(٤) سورة البقرة: الآية ٢٢٨.

كالمجازات، كما أننا أطلقنا التعبير بالوضع ليشمل التعييني والتعيني، وبذلك يظهر أن المشترك - بالجملة - على أنحاء هي:

١- المشترك المعنوي.

٢- المترادف.

٣- المشترك اللفظي<sup>(١)</sup>.

والتبادر من لفظ المشترك هو الثالث، وهو الذي وقع فيه الكلام بين الأعلام نقضاً وإبراماً؛ لعدم الإشكال في وقوعهما في اللغة والعرف، بل وشيوعهما في مختلف الاستعمالات، كما لا إشكال في أنها من أمارات البلاغة والفصاحة كما هو الملحوظ في السجع، وتغيير الألفاظ للدلالة على المعنى الواحد يعد من فنون الأدب، ويدل على بلاغة المتكلم، وهو ما ورد في القرآن والسنة كثيراً دفعاً للسام والمثل عند السامع<sup>(٢)</sup>، حتى اشتهر بينهم:

---

(١) لا يخفى أن اللفظ والمعنى لهما أحوال:

الأول: أن يتفقا في اللفظ والمعنى فيسمى ((اللفظ المتواطئ)) نحو ((الإنسان)) إذا استعمل في ((زيد)) و((عمرو)).

الثاني: أن يختلفا فيها ويسمى ((المتباين)) نحو: ((رجل)) و: ((الفرس)).

الثالث: أن يتفقا في المعنى دون اللفظ، ويسمى ((المترادف)) نحو: ((الحسام)) و: ((السيف)).

الرابع: أن يتفقا في اللفظ دون المعنى، ويسمى ((المشترك)) نحو: ((الكلب)) فإنه يطلق على الحيوان النباح والمسهار في قائم السيف كما يطلق على نجم في السماء مشبه بالكلب لكونه تابعاً لنجم يقال له: الراعي، وكذا الورود بمعنى: الصدور والإحضر والوصول.

(٢) وهذا ما قد يفسر اختلاف التعبير القرآني عن المضمون الواحد كما ورد في قصص الأنبياء ونحوه، وإن كان لنا كلام فيه نوكله إلى محله.

عبارتنا شتى وحسنك واحد وكلٌ إلى ذاك الجمل يشير<sup>(١)</sup>  
وبذلك لا يبقى مجال للمناقشة في إمكانها وعدمه.

والظاهر أن المشترك المعنوي والمترادف من قبيل الفقير والمسكين، فإذا  
اجتمعا كل يشير إلى جهة، فالمشترك المعنوي يقال للحقائق المشككة،  
والمترادف للمتواطية، أو الترادف يقال للحقيقة الواحدة بلحاظ حالاتها  
المختلفة الظاهرة بخلاف المشترك المعنوي.

فالأول مثل الأمر موضوع للطلب، فإن كان مع المنع من النقيض كان  
لازمًا، وإلا كان راجحًا، فيقال له مشترك معنوي لا مترادف، والعلم يقال  
على الطرف الراجح، فمع المنع من النقيض قطع ويقين، ومع عدمه ظن<sup>(٢)</sup>.

بخلاف الإنسان والبشر والليث والأسد والضرغام يقال لها مترادفة؛  
لأن كل لفظ أطلق بلحاظ حالة من حالات الإنسان، فالأول بلحاظ تعقله  
وحالاته النفسية الباطنية، والثاني بلحاظ بشرته الظاهرية، ولعل قول  
النسوة حينما خرج عليهن يوسف عليه السلام: ﴿مَا هَذَا بَشَرًا إِنْ هَذَا إِلَّا مَلَكٌ  
كَرِيمٌ﴾<sup>(٣)</sup> يؤيد ذلك؛ لأنهن رأين ملكاته الظاهرة وجماله المحسوس.

والليث بلحاظ حالة الهجوم والافتراس، والأسد بلحاظ حالته  
العادية، والضرغام حين يكون في الأجمة، وكذا يقال في مثل النور

(١) كشف الرموز: ج ١، ص ٨؛ شرح الأسماء الحسنی: ج ١، ص ١٧؛ مكيال المكارم:  
ج ١، ص ٢٩٥.

(٢) الوصول إلى كفاية الأصول: ج ٥، ص ١٨٠.

(٣) سورة يوسف: الآية ٣١.

والضياء<sup>(١)</sup>، والحصان<sup>(٢)</sup> والجواد، مع أن المعنى في الجميع واحد<sup>(٣)</sup>.

(١) النور: الضوء المنتشر الذي يعين على الإبصار، ويقال النور للمادي والمعنوي، والضياء: أخص من النور؛ لأنه أبلغ في كشف الظلمات من النور، ويقال الضوء للمادي فقط، وقد عرفه في المنجد: النور ما تدرك به حاسة البصر الأشياء (المنجد: ص ٤٥٦) كما قال سبحانه: ﴿هُوَ الَّذِي جَعَلَ الشَّمْسَ ضِيَاءً وَالْقَمَرَ نُورًا﴾ سورة يونس: الآية ٥، لأن الأولى في النهار والثانية في الليل، وقد ورد التعبير بالنور في القرآن الكريم بغير المادي في مجمل الآيات، كقوله سبحانه: ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ سورة النور: الآية ٣٥. وقوله سبحانه: ﴿وَأَشْرَقَتِ الْأَرْضُ بِنُورِ رَبِّهَا﴾ سورة الزمر: الآية ٦٩. وقوله سبحانه: ﴿يَسْعَى نُورُهُمْ بَيْنَ أَيْدِيهِمْ﴾ سورة الحديد: الآية ١٢.

(٢) فالحصان بلحاظ حالته العادية، والجواد بلحاظ سرعة جريه، ففي المنجد: الجواد: سريع الجري (المنجد: ص ١٠٩) وكذا الكلام في العطية، فإنها شيء واحد، ويقال لها هبة وهدية وصدقة، ولكن كل بلحاظ وجهة؛ ولذا قالوا: إن خليت عن العوض سميت هبة، فإن انظم إليها حمل الموهوب من مكان إلى مكان الموهوب له إعظاماً له وتوقيراً سميت هدية، فإن انظم إليها التقرب إلى الله سبحانه وطلب ثوابه فهي صدقة. راجع الفقه: ج ٨١، ص ٥٥.

(٣) فإن المعنى الواحد قد يعبر عنه بعبارات مختلفة لأغراض متفاوتة، فتارة يعبر عن زيد مثلاً باسمه، وتارة بجوهره نحو ((إنسان)) وتارة بنسبه نحو ((آدمي)) أو ((ولد حواء))، ومرة بإحدى خصائصه اللازمة له نحو: ((المنتصب القامة)) أو: ((أبيض الوجه)) أو: ((أشقر الشعر)) وتارة بفصله اللازم ((كالناطق)) وهذه تعابير وصفية مختلفة عن شيء واحد، وقد يعبر عن الشيء بأسماء متفاوتة تتضمن أوصافه كقولهم في الجرم العلوي: ((السماء)) لما اعتبروا ارتفاعها بالقياس إلى الأرض، و: ((الجرباء)) لما اعتبروا نجومها وإنما كجرب في الجلد، و: ((الملساء)) لما اعتبروا حالها عند فقدان نجومها بالنهار، و: ((الخضراء)) أو: ((الزرقاء)) لما اعتبروا لونها، وهكذا.

وبذلك يظهر عدم وجود ترادف تام في لغة العرب، بمعنى دلالة كل لفظ على تمام المعنى بالمطابقة لاختلاف المواضع والاطلاقات بحسب حالات المعنى وخصوصياته كما ذهب إليه جمع تبعاً لنجم الأئمة الرضويين<sup>(١)</sup> فإن الترادف التام مناف للحكمة لأنه لغو، والبلاغة لأنه تكرار بلا فائدة، ولأنه تحصيل للحاصل، فإنه بعد دلالة اللفظ الأول على المعنى لا حاجة إلى لفظ آخر للدلالة عليه وهو مما يتنزه عنه المتكلم الحكيم وصاحب البلاغة، وإلاّ قبح، مثل الشعر المنسوب إلى مولانا أمير المؤمنين<sup>(٢)</sup>:

أنا الذي سمّني أمي حيدرة      ضرغام آجام وليث قسورة<sup>(٢)</sup>

لأن جميع ألفاظ العجز- بناء على الترادف التام- مرادفات لحيدرة الذي هو من أسماء الاسد، فيكون تكراراً قبيحاً، بخلاف ما ذكرناه، فإنه يدل على غاية البلاغة والأدب؛ لأن كل لفظ من هذه المترادفات يشير إلى حالة من حالات الأسد.

فالأول: حيدرة، يقال للأسد بلحاظ مظهره الخارجي حينما ينحدر من المرتفع كالجبل ونحوه<sup>(٣)</sup>.

والثاني: ضرغام، حينما يكون في وسط الأجمة يعض الفريسة.

والثالث: ليث، حينما يفترس<sup>(٤)</sup>.

(١) الفقه (السنة المطهرة): ج ١١١، ٣٤؛ جامع التفاسير: ج ١، ص ٢٨-٤١.

(٢) المناقب: ج ٢، ص ٣١٩؛ الاحتجاج: ج ١، ص ٢٠٤.

(٣) المنجد: ص ١٢٢، الحيدر والحيدرة: الأسد.

(٤) هو الشجاع شديد القوة، المنجد: ص ٧٤١، (بتصرف).

والرابع: قسورة، حينما يعقب الفريسة.

وكذا في مثل قوله سبحانه: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا آمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ﴾<sup>(١)</sup> وقوله سبحانه: ﴿اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ \* صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ﴾<sup>(٢)</sup> فإن صاحب الصراط المستقيم غير ضال، فكلاهما يشيران إلى معنى مشترك واحد، كما أن المنعم عليه غير مغضوب عليه؛ لأن المغضوب عليه يستحق النعمة، ولولا اختلاف الحالات واللمحظات كان الأول من تكرار اللفظ الواحد بلا فائدة، وهو من أقبح مصاديق تحصيل الحاصل، والثاني من تكرار المعنى الواحد بلفظين يتنزه كلام الباري الحكيم عن مثله، كما يباه ذوق الأديب البليغ.

### الأمر الثاني: في إمكان المشترك اللفظي ووقوعه

اختلفوا في إمكان المشترك اللفظي ووقوعه في العرف واللغة والاستعمالات الشرعية على أقوال:  
القول الأول: إمكانه ووقوعه

وهو المشهور بين الأعلام قديماً وحديثاً كما يظهر من كلماتهم، ففي العدة رد الشيخ عليه السلام من أنكر المشترك وقال: هذا خلاف حادث لا يلتفت إليه مستدلاً بمخالفته لمذهب أهل اللغة<sup>(٣)</sup>، وفي مبادئ الوصول خطأ العلامة عليه السلام

(١) سورة النساء: الآية ١٣٦.

(٢) سورة الفاتحة: الآية ٦، ٧.

(٣) العدة في أصول الفقه: ج ١، ص ٣١.

من قال بامتناعه بحجة إمكانه في الحكمة ووجوده في اللغة<sup>(١)</sup>، وقريب منه في التهذيب<sup>(٢)</sup>، وفي المعالم كذلك<sup>(٣)</sup>، وصرح به المصباح في اللغة<sup>(٤)</sup>.

وفي الفصول قال عليه السلام: الحق كما عليه المحققون إمكان الاشتراك ووقوعه في اللغة<sup>(٥)</sup>، واستدل له بعدم ما يقتضي وجوبه وامتناعه وبوقوعه في اللغة كما نص عليه اللغويون في ألفاظ كثيرة، كالقرء في الطهر والحيض، والعين في الجارية والجارحة، وعسعس في أقبل وأدبر، ثم قال: والظاهر أن نقلهم إذا سلم من المعارض كان حجة اتفاقاً<sup>(٦)</sup>، وتبعهم في ذلك مشهور المتأخرين والمعاصرين كصاحب الكفاية<sup>(٧)</sup> والوقاية<sup>(٨)</sup>، والمحققين الأصفهاني<sup>(٩)</sup> والعراقي<sup>(١٠)</sup> والنائيني قدست أسرارهم<sup>(١١)</sup>،

---

(١) مبادئ الوصول: ص ٦٨.

(٢) تهذيب الأصول: ص ٧٠-٧١.

(٣) المعالم: ص ٣٢.

(٤) المصباح المنير: ج ١، ص ٣٤٦، (صلى)، وفيه: (الصلاة في اللغة مشتركة بين الدعاء والتعظيم والرحمة والبركة)؛ وانظر المدرس الأفضل: ج ١، ص ١٤٨.

(٥) الفصول: ص ٣١.

(٦) المصدر نفسه.

(٧) الكفاية: ص ٣٥؛ وانظر منتهى الدراية: ج ١، ص ١٦٩، الحادي عشر.

(٨) وقاية الأذهان: ص ٨٢-٨٣.

(٩) نهاية الدراية: ج ١، ص ١٤٥.

(١٠) مقالات الأصول: ج ١، ص ١٥٩.

(١١) أجود التقريرات: ج ١، ص ٧٦.

الفصل الثالث: في دلالة الألفاظ والمعاني المشتركة ..... ٣١٩

والسادة: البجنوردي<sup>(١)</sup> والروحاني<sup>(٢)</sup> والصدر قدست أسرارهم<sup>(٣)</sup> والسيد الأستاذ قدست أسرارهم<sup>(٤)</sup> وغيرهم<sup>(٥)</sup>.

واستدلوا لذلك بالوقوع في اللغة، وهو ما اتفقت عليه كلماتهم، وحيث إن أدل دليل على إمكان الشيء وقوعه فلا حاجة بعده إلى البرهان على الإمكان العقلي، ويدل على وقوعه في اللغة وجوه:

الأول: الوجدان، وهو أمر بديهي يشهد به كل من عرف لغة العرب خصوصاً وموارد استعمالها، بل عمم العراقي<sup>(٦)</sup> وقوعه في كل لغة<sup>(٦)</sup>، وعد النائيني<sup>(٧)</sup> المناقشة فيه من التسويلات والمغالطات التي تكفيها مؤونة البيان<sup>(٧)</sup>، ولو ضوحه وعدم قابلية الأقوال الأخرى للتعرض لم يتعرض له البروجردي<sup>(٨)</sup> كما يظهر من تقريره<sup>(٨)</sup>، والحائري<sup>(٩)</sup> على ما حكاه عنه في الأصول<sup>(٩)</sup>.

الثاني: نقل أهل اللغة، فإنهم نقلوا الاشتراك في جملة من الألفاظ كالقرء للطهر والحيض، والمولى للسيد والعبد، والعين للباكية والجارية، إلى غير

(١) منتهى الأصول: ج ١، ص ١١١.

(٢) منتقى الأصول: ج ١، ص ٣٠٣.

(٣) بحوث في علم الأصول: ج ١، ص ١١٦.

(٤) الأصول: ج ١، ص ٩٥.

(٥) عناية الأصول: ج ١، ص ١٠٤.

(٦) مقالات الأصول: ج ١، ص ١٥٨.

(٧) أجود التقريرات: ج ١، ص ٧٦.

(٨) نهاية الأصول: ج ١، ص ٧٢.

(٩) الأصول: ج ١، ص ٩٦.

ذلك من الألفاظ المذكورة في كتب اللغة الواقعة في تناول الجميع، بل واتفقوا عليها، وكما يكون نقل أهل اللغة حجة في نقل المعاني للألفاظ المتحدة وكذا في تعيين المعاني الحقيقية من المجازية فهي كذلك في الألفاظ المشتركة لنفس الملاكات، ولعدم القول بالفصل<sup>(١)</sup>، كما أن إطلاق كلامهم فيه ينفي احتمال تقييد حجية أقوالهم بما أفاد الوثوق والاطمئنان، وهو ما صرح به في الفصول، ونسبه للإجماع، وسكوت التابعين عنه يؤيده، إلا إذا قيل بأن إطلاقه منصرف إلى النقل المقيد بضميمة الوجدان لنقلهم بما يفيد العلم فضلاً عن الوثوق به، لاسيما في لغة العرب التي يعد الاشتراك فيها من الواضحات التي لا ينبغي النزاع فيها وإن كان لنا تأمل في ذلك مبنى؛ لبناء العقلاء على الاعتماد على قول أهل الخبرة وإن لم يفد الوثوق كما ستعرفه في محله.

الثالث: التبادر، فإن انسباق المعنيين أو المعاني إلى الذهن من اللفظ الواحد المشترك من دون قرينة يدل على وضع اللفظ لهما، أولها وإن لم يتعين المراد الجدي للمتكلم إلا بالقرينة، فإن السامع وإن علم إجمالاً أن الشارع أراد من القرء في الآية الشريفة إما الحيض أو الطهر لا كليهما إلا أن تبادرهما معاً كاشف عن كونه حقيقة فيهما. نعم تعيين مراده الجدي يحتاج إلى بيان دفعاً لاحتمال المانع في كل من المعنيين.

(١) وهذا ما صرح به في الفصول وتبعه صاحب الكفاية رحمتهما إلا أنه بشرك لم يذكر في علائم الحقيقة والمجاز تنصيب أهل اللغة، وهو أمر يستدعي التأمل؛ لعدم الفرق بين البابين.

الرابع: عدم صحة السلب، إذ لا يصح سلب أحد المعنيين أو كليهما أو المعاني عن اللفظ، وقد عرفت أن عدم صحة السلب كالتبادر من علامات الحقيقة، وعليه فإنه من عدم صحة سلب الذهب والفضة عن لفظ العين، والحيض والطهر عن لفظ القراء<sup>(١)</sup>، نتوصل إلى أنه موضوع لهما، بل وحقيقة فيهما، ووقوعه يغني عن إثبات إمكانه.

### القول الثاني: امتناعه الذاتي

وهو اختيار صاحب التشریح<sup>(٢)</sup>، وظاهر كلام السيد الخوئي<sup>(٣)</sup> على بعض المحامل، كما تعرض له في الفصول ولم يسم قائله<sup>(٤)</sup>، واستدلوا له بأدلة:

أحدها: ما عن صاحب التشریح<sup>(٥)</sup> من أن اللفظ وجه للمعنى ومنذك فيه، وانذاك اللفظ الواحد في معنيين تناقض<sup>(٥)</sup>.

ثانيها: أن اللفظ أداة انتقال الذهن إلى المعنى، ولا يعقل حصول انتقالين من لفظ واحد في دفعة واحدة؛ للزوم صدور الكثير من الواحد<sup>(٦)</sup>، أو

---

(١) فلا يصح أن نقول في الأول: الذهب ليس بعين، وكذا الفضة، كما لا يصح أن نقول: الحيض ليس بقراء، وكذا الطهر، ولو لم يكن كل لفظ منها موضوع لهما يصح سلبه كما يصح سلب الحجر عن الماء والنار عن الهواء.

(٢) تشریح الأصول (للملاّ علي النهاوندي<sup>(٦)</sup>): ص ٤٧؛ وانظر نهاية الدراية: ج ١، ص ١٤٧؛ الأصول: ج ١، ص ٩٤؛ ولاحظ مفاتيح الأصول: ص ٢٣.

(٣) المحاضرات: ج ١، ص ٢٠٣.

(٤) الفصول: ص ٣١؛ وانظر عناية الأصول: ج ١، ص ١٠٥.

(٥) تشریح الأصول: ص ٤٧؛ وانظر نهاية الدراية: ج ١، ص ١٤٧.

(٦) إذا قلنا يحصل انتقالان للمعنيين كالطهر والحيض من اللفظ الواحد كالقراء.

صدور أحد المعلولين بلا علة<sup>(١)</sup>، والقول بحصولهما بالتدرج الطولي مناف للحكمة؛ لأنه ترجيح بلا مرجح بعد دلالة اللفظ على معانيه بالتساوي.

ثالثها: ما ربما يظهر من كلمات السيد الخوئي رحمته الله كما في تقريراته، فإنه ذهب إلى أن حقيقة الوضع هي التعهد والالتزام النفساني من قبل الواضع أنه متى ما تكلم بلفظ مخصوص لا يريد منه إلاّ تفهيم معنى خاص، والاشترك على هذا غير معقول، ويمكن تقريره ببيانين:

الأول: ما ذكره السيد رحمته الله من أنه بعد تعهد الواضع بأنه لا يتكلم بلفظ مخصوص إلاّ إذا أراد منه تفهيم معنى خاص فإنه لا يجتمع هذا مع تعهده. ثانياً بأنه متى ما تكلم بذلك اللفظ الخاص لا يقصد إلاّ تفهيم معنى آخر يبين الأول؛ ضرورة أن معنى ذلك ليس إلاّ النقص لما تعهده أولاً<sup>(٢)</sup>، وهو خلف. نعم يصح ذلك إذا كان الوضع بنحو الوضع العام والموضوع له الخاص لا الاشتراك؛ لإمكان أن يلتزم الواضع بأنه متى ما تكلم بذلك اللفظ فهو يريد منه تفهيم أحد المعنيين على النحو المذكور، فحين الاستعمال لا بد له من نصب قرينة على إرادة تفهيم أحدهما، فإن هذا من حيث النتيجة كالاشتراك إلاّ أنّهما يختلفان من ناحية الوضع، فإنه على مسلك السيد رحمته الله واحد وعلى مسلك المشهور متعدد، ومحدور الامتناع إنما يلزم على تعدد الوضع لا وحدته كما قال رحمته الله<sup>(٣)</sup>.

(١) إذا قلنا بصدور أحد معنييه من اللفظ والثاني صدر من نفسه أو من غير هذا اللفظ أو من اللفظ نفسه في استعمال جديد، والأول يستلزم انفكاك المعلول عن علته، والثاني ترجيح بلا مرجح وخلف كما ستعرفه في الطولية.

(٢) المحاضرات: ج ١، ص ٢٠٢.

(٣) المحاضرات: ج ١، ص ٢٠٢-٢٠٣.

والثاني: أنه بعد التعهد والالتزام الذي أخذه الواضع على نفسه فإن تعهد في وضع اللفظ المشترك والتزم بدلالته على معنى ثان يغير الأول، فإن كان تعهده الجديد مع إبقاء التعهد السابق لزم جمع الضدين في مثل دلالة عين على الباكية والجارية والذهب، وقرء على الحيض والطهر ونحوهما - ولو في نفسه - لعدم إمكان أن يجمع الواضع بين تعهدين وأزيد في لفظ واحد بعد اختصاص التعهد باللفظ والمعنى الخاصين، أو يلتزم بأنه متى ما أتى بالمشترك يقصد كل معانيه، أو يفهم السامع كلها؛ لأن قصد بعضها أو فهمها ترجيح بلا مرجح؛ لتساوي الجميع إلى اللفظ، والكل واضح البطلان، وإن كان تعهده الجديد بعد التراجع عن تعهده السابق فهذا نقض للغرض وخلف، بل وإثبات للمطلوب؛ لدلالة اللفظ الواحد بعد نقض التعهد الأول على معنى واحد لا أكثر.

ثم إنه ربما يظهر لمن راجع كلمات السيد عليه السلام في تقريراته بعض الاضطراب وتردها بين الإشارة إلى الامتناع الذاتي والوقوعي؛ إذ لم يصرح عليه السلام هو بالمراد، لكن تصريحه عليه السلام بالنقض وأنه غير معقول<sup>(١)</sup>، وما عرفت من التوالي العقلية الفاسدة في تقريب كلامه ربما يقوي ما ذكرناه، بل لعله ظاهر عبارته في جواز استعمال المشترك في أكثر من معنى وعدمه وإن كانت هي الأخرى لا تخلو من اضطراب<sup>(٢)</sup>، فتأمل.

وربما يناقش فيها من وجوه:

(١) المحاضرات: ج ١، ص ٢٠٢.

(٢) المحاضرات: ج ١، ص ٢٠٩.

**الأول:** أن ما ذكر من أدلة أشبه بالاستدلال في مقابل البديهة، فإنه بعد شهادة الوجدان بوقوع الاشتراك اللفظي في لغة العرب الدال على إمكانه الذاتي فإن إنكار ذلك يعد من قبيل إنكار الضرورة الواضحة. نعم إلا إذا فسروا ما وقع بالاشتراك المعنوي كما قد ينتهي إليه كلام السيد الخوئي رحمته الله، حيث صحح الاشتراك إذا كان بنحو الوضع العام والموضوع له الخاص، لكن الظاهر أنه لم يلتزم بذلك لتصريجه بإرادة الاشتراك اللفظي منه <sup>(١)</sup>. هذا فضلاً عن استحالة الوضع المذكور في نفسه كما عرفته مما تقدم من مباحث الوضع.

**الثاني:** أن الوضع هو الاعتبار وليس الاندكاك ولا التعهد، ولا مانع من اعتبار الواضع لفظاً واحداً يدل على معنيين أو أكثر مع اختلاف الزمان أو الحيثية أو الجهة في الواضع الواحد، أو تعدد الواضع كما ستعرف، والإشكالات المذكورة إن صحت فهي ترد في صورة وحدته من كل الجهات، أو الإلتزام بأن الواضع المطلق هو الله سبحانه، والظاهر أنهم لا يلتزمون به.

**الثالث:** لا مانع من انتقال الذهن إلى كلا المعنيين أو بالعكس دفعة واحدة، وهو أمر وجداني يعرفه كل سامع عرف بالوضع أو مواطن الاستعمال. نعم ربما تحضر المعاني في الذهن بنحو مجمل حتى يعين المراد تفصيلاً بالقرينة، وهذا لا يضر بالإمكان، كما أنها ليسا من قبيل العلة والمعلول الحقيقيين حتى يلزم منه صدور الكثير عن الواحد أو انفكاك

المعلول عن علته، فضلاً عن المناقشة المبنائية في أصل صحة القاعدة المذكورة، كما لا مانع من انسباق بعض معاني المشترك إلى الذهن قبل غيرها؛ لأنها أقرب إليه، أو مأنوسة لديه، وهو يكفي في الترجيح، فلا يلزم الترجيح بلا مرجح.

### القول الثالث: امتناعه الوقوعي

وهو اختيار غير واحد من العامة قديماً وحديثاً، وعليه بعض الخاصة كما ربما يظهر من بعض الكلمات.

ففي ميزان الأصول: أنكر وقوعه بعض أهل الأدب وبعض الفقهاء، وحملوا المشترك على الاسم العام الشامل للمختلفات والمتضادات مع كونها مختلفة في أنفسها، وبعضهم جعلوه اسماً مشتقاً، ولهذا صنف بعضهم كتاب الاشتقاق<sup>(١)</sup>.

وفي شرح جمع الجوامع: نفاه ثعلب والأنهري والبلخي<sup>(٢)</sup>، ونفى الرازي وقوعه بين النقيضين لعدم إفادة سماعه غير التريديد بينهما. وذكره من الخاصة صاحباً الفصول<sup>(٣)</sup> والهداية<sup>(٤)</sup>، وتبعهما في ذلك صاحب الكفاية<sup>(٥)</sup>، ولم يسموا قائله إلا أنه قد يظهر من كلمات صاحب

(١) ميزان الأصول: ج ١، ص ٤٩١.

(٢) شرح جمع الجوامع: ج ١، ص ٢٩٢.

(٣) عناية الأصول: ج ١، ص ١٠٥.

(٤) هداية المسترشدين: ج ١، ص ٤٩٧.

(٥) كفاية الأصول: ص ٣٥؛ وانظر منتهى الدراية: ج ١، ص ١٧٠-١٧١.

المحجة عليه السلام الذي صرح بلزوم وجود جامع رابط بين معنيي المشترك هو قوله به على ما حكاه عنه المحقق الأصفهاني <sup>(١)</sup>، والسيد الأستاذ عليه السلام <sup>(٢)</sup>.

وكيف كان، فقد استدلوا لذلك بمنافاة الحكمة، وذلك بتوجيهات ثلاثة:

أحدها: أن الاشتراك ينافي حكمة الوضع؛ لأنه وضع لأجل التفهيم والتفهم وإبراز المقاصد، وهذا ما لا يتم إلا بواسطة الألفاظ؛ لعدم كفاية الإشارات ونحوها، بل وعدم إيفائها بالغرض في الكثير من المقاصد المحسوسة فضلاً عن العقلية والمعنوية، وحيث إن الاشتراك يوجب إجمال المعنى المقصود للمتكلم لتساوي دلالة اللفظ على معانيه، فكل معنى لا ينفي ما عداه حين الاستعمال، فيستحيل صدوره من الواضع الحكيم؛ لأنه خلف.

ثانيها: أن غاية الوضع هو التفاهم من دون تطويل وزيادة، والمشارك لإجماله يتنافى مع الغايتين؛ لأن المتكلم إن أتى بالقرينة رفعاً للإجمال كان تطويلاً لغواً <sup>(٣)</sup>، وإن لم يأت بها لم يحصل التفاهم، وكلاهما منافع للحكمة.

ثالثها: أن الغرض من وضع الأسماء هو التمييز بين الموجودات بالتسميات، خصوصاً الغائبات حساً أو حضوراً.

فلو وضعوا لفظاً واحداً للشيء وللخلافه وضده لم تظهر فائدة وضع الأسماء - وهو الإعلام والتمييز - مع قدرة الواضع على وضع اسم على

(١) نهاية الدراية: ج ١، ص ١٤٥، ولعل صاحب المحجة هو الشيخ هادي الطهراني عليه السلام على ما ذكر بعض الأجلة.

(٢) الأصول: ج ١، ص ٩٥-٩٦.

(٣) لقدرته على الوضع التفصيلي بلا تطويل.

حده لكل معنى؛ لاتساع بابي الوضع والألفاظ، وعليه فإن القول بوضع الاسم المشترك نقض لغرض المواضعة وهو فاسد.

والفرق بين التقريبات هو أن الأول ناظر إلى الخلف، والثاني إلى اللغوية، والثالث إلى نقض الغرض<sup>(١)</sup>، وكلها مستحيلة على الحكيم، ويمكن مناقشة ذلك من وجوه:

**الأول:** ما عرفته من أن الوقوع في اللغة والاستعمالات العرفية ينفي المحاذير المذكورة، وعلى فرض ورودها فهي على مبنى من يحصر الوضع بالباري عز وجل؛ لتنزهه عن صدور ما ينافي الحكمة منه عز وجل، وأما غيره من الواضعين فلا دليل على استحالته عليه.

**الثاني:** سلّمنا، إلا أن الحكيم لا يتصرف إلا لغرض، ولا دليل على استحالة نقضه للغرض الأول لأجل غرض آخر أهم، وفي التفاهم العرفي قد يتعلق غرضه بالتطويل كما في محادثات المقربين حباً أو تقرباً أو إظهار الفضل أو إبراز المشاعر أو الإلفات ونحوها من دواع وأغراض عقلائية، ولعل منه قوله سبحانه: ﴿وَمَا تِلْكَ بِيَمِينِكَ يَا مُوسَى﴾ \* قَالَ هِيَ عَصَايَ أَتَوَكَّأُ عَلَيْهَا وَأَهُشُّ بِهَا عَلَى غَنَمِي وَلِيَ فِيهَا مَآرِبُ أُخْرَى﴾<sup>(٢)</sup> فإنه على ما ذكروا يكون السؤال من العالم والجواب التفصيلي للسائل العالم لغو.

(١) ويمكن إرجاعه إلى التناقض أيضاً؛ لأن الواضع القادر بوضعه لأسماء الأضداد يعد متناقضاً في أساليبه وأغراضه، فتأمل.

(٢) سورة طه: الآية ١٧-١٨.

كما قد يتعلق الغرض بالإجمال كما هو مطرد الاستعمال في المغالطات، كقول عقيل عليه السلام رداً على معاوية: من بنته في بيته <sup>(١)</sup>، وأمرني معاوية أن ألعن علياً ألا فالعنوه <sup>(٢)</sup>، وكذا في حال التقية أو الاختيار أو الحث على التحقيق والتعلم كما هو واقع في مجملات القرآن ومتشابهاته، وقد يأتي بالقرينة لتسريع التفاهم أو تزيين الكلام أو بلاغته، أو لإفادة معنى إضافي جديد، وكل هذه أغراض، ولا تعد تطويلاً في الكلام، ولو عدت هنا لعدت في باب المجازات وهي كثيرة.

هذا فضلاً عن إمكان الاعتماد على القرائن الحالية أو المقامية أو العقلية بما لا يترتب عليه تطويل في الكلام؛ لعدم انحصار القرائن باللفظية كما هو واضح.

الثالث: أن ما ذكروه من وجوه الاستحالة يتصور في الواضع الواحد لا الواضعين المتعددين، وحصول الاشتراك ناشئ من جمع اللغة وتدوينها أو اختلاف الأعراف وأهل اللسان، فالدليل أخص.

#### القول الرابع: وجوب الوقوع

وقد ذكره الأخوند بني في الكفاية بعنوان توهم في قبال القائلين بالامتناع <sup>(٣)</sup>، لكن صريح الفصول والهداية أن له قائلاً وإن لم يسمياه. قال في الفصول في صدر البحث: ومنهم من أوجب وقوعه <sup>(٤)</sup>، وقال في الهداية:

(١) منتهى الدراية: ج ٣، ص ٧٧١، الشرح؛ أصول المظفر: ج ١، ص ٢٤٩؛ مصباح الفقهة: ج ٢، ص ٥٧٥.

(٢) مصباح الفقهة: ج ٢، ص ٥٧٥.

(٣) كفاية الأصول: ص ٣٥؛ وانظر منتهى الدراية: ج ١، ص ١٧٣-١٧٤.

(٤) الفصول: ص ٣١؛ وانظر عناية الأصول: ج ١، ص ١٠٧.

وفي القائلين بوقوعه من يذهب إلى وجوبه<sup>(١)</sup>، وقريب منه ذكره السيد الخوئي رحمته في المحاضرات<sup>(٢)</sup> والسيد الأستاذ رحمته في الأصول<sup>(٣)</sup>، والظاهر أن من جملة القائلين به الراغب الأصفهاني في تفسيره<sup>(٤)</sup>، وقد استدل القائلون بالوجوب بوجوه ثلاثة تنتهي إلى الضرورة العقلية أو ضرورة الحكمة.

(١) هداية المسترشدين: ج ١، ص ٤٩٧.

(٢) المحاضرات: ج ١، ص ١٩٨.

(٣) الأصول: ج ١، ص ٩٥.

(٤) انظر جامع التفاسير: ج ١، ص ٢٨ - ٤١؛ وهو من مهمات ما كتب في هذا المجال، والذي استمد منه كثيراً القاضي البيضاوي المتوفى (٦٨٥) في تفسيره الموسوم بـ ((أنوار التنزيل)) والراغب هو الإمام أبو القاسم الحسين بن محمد بن فضل بن محمد الشهير بالراغب الأصفهاني، ذكر في ((الرياض)) أولاً وقوع الخلاف في تشيعه، ثم قال: لكن الشيخ حسن بن علي الطبرسي صاحب ((كامل البهائي)) صرح في آخر كتابه ((أسرار الإمامة)) أنه كان من حكماء الشيعة الإمامية، أدرك أوائل المائة السادسة، وإنه توفي (٥٠٢) وله كتابه ((الذريعة)) الذي كان يستصحبه الغزالي المتوفى (٥٠٥) دائماً، كما ذكره في ((كشف الظنون)) والمطبوع من هذا التفسير هو الجزء الأول المبدوء بمقدمات نافعة في التفسير؛ ولذا يعبر عنه بمقدمة التفسير. أوله (الحمد لله على آلائه) طبع بمصر في (١٣٢٩) يذكر أولاً جملاً من الآيات الشريفة ثم يفسرها، وكتب في مقابل هذا التفسير الذي هو الجمل والمركبات القرآنية كتاب المفردات المعروف بـ ((مفردات الراغب)) في مواد لغة العرب المتعلقة بالقرآن الشريف مفردة مفردة، وله تفسير ثالث سماه ((تحقيق البيان في تأويل القرآن)) كما أشار إليه في خطبة كتابه ((الذريعة إلى مكارم الشريعة)) المطبوع (١٣٢٤) كما له كتاب آخر اسمه ((أفانين البلاغة)) كما حكاها السيوطي. انظر الذريعة: ج ٥، ص ٤٥ - ٤٦.

### الأول: مركب من مقدمتين:

حاصل الأولى: أن الألفاظ والتراكيب الموجودة في اللغة متناهية بحسب وضعها الأول؛ لتركبها من الحروف الهجائية، وهي متناهية، والمركب من المتناهي متناه.

وحاصل الثانية: أن المعاني والمقاصد الإلهية والعقلانية غير متناهية؛ لأن الأولى من شؤون الباري عز وجل وهو غير متناه، والثانية أيضاً لا متناهية؛ لأنها من شؤون الروح المجردة، وهي لا متناهية، فكذا شؤونها، والمتناهي يستحيل أن يفني باللامتناهي؛ للزوم إحاطة المحدود باللامحدود أو تساوي المتناهي مع اللامتناهي، وهو خلف، فلا بد من الاشتراك لتفني الألفاظ بالمعاني.

إن قلت: على مبنى من حصر الواضع بالباري عز وجل وهو جلت عظمته غير متناه، فإن القول بتناهي الألفاظ يستلزم القول بعجزه سبحانه عن الوفاء بالمعاني اللامتناهية.

قلت: حتى لو سلّمنا المبنى في الجملة فإن القول بعدم وفاء الألفاظ بالمعاني لا يستلزم المحذور المذكور؛ لأن العجز في طرف القابل لا الفاعل، كما لا يجمع الله سبحانه العالم في كرة أو بيضة لا لعجز في قدرته عز وجل، بل لعجز في المقدور كما حقق في المعقول.

الثاني: أن المعاني غير متناهية والألفاظ متناهية، فإذا وزعت الألفاظ على المعاني بقي ما زاد على عدد الألفاظ مجرداً عن لفظ يكون بإزائها، ودالاً عليها، وحينئذ فإما أن تبقى المعاني بلا ألفاظ موضوعة لها بالوضع الأول أو الثاني، وهو قصور عن غاية الوضع؛ لعدم كفاية الألفاظ الموضوعة

بالتفهم والتفهم وهو مناف للحكمة، أو توضع بوضع آخر للدلالة على المعاني المتبقية فيثبت وجوب الاشتراك.

قال الراغب: الأصل في الألفاظ أن تكون بحسب اختلاف المعاني، لكن ذلك لم يكن في الإمكان؛ إذا كانت المعاني بلا نهاية والألفاظ مع اختلاف تراكيبيها ذات نهاية، وغير المتناهي لا يحويه المتناهي، فلم يكن بد من وقوع اشتراك في الألفاظ<sup>(١)</sup>.

الثالث: أن مقتضى الحكمة يستدعي وجود المشتركات؛ لقضائها بوجود الجملات في اللغة نظراً لمسيس الحاجة إليها في الأغراض العقلائية<sup>(٢)</sup>، ولما فيه من فوائد لفظية ومعنوية في مقام الحوار والمحاورة وغيرهما<sup>(٣)</sup>، والفرق بين الوجوه هو أن الأول يستدل للوجوب من جهة المانع العقلي، والثاني من جهة منافاة الحكمة، والثالث من جهة مقتضياتها، ويختلف الثالث عن الثاني من جهة السلب والإيجاب<sup>(٤)</sup>.

---

(١) جامع التفاسير: ج ١، ص ٢٨-٤١؛ وانظر الفصول: ص ٣١؛ المحصول: ج ١، ص ٢٦٢.

(٢) كداعي الحث على التعليم والتعلم والاختبار وضيق الوقت أو الحاجة ونحوها عن البيان، وكفاية الإجمال بالغرض لإيكاله إلى المفصل العالم كالكليات والفروع بالنسبة للمجتهدين.

(٣) راجع هداية المسترشدين: ج ١، ص ٤٩٧.

(٤) فالثاني سلبي والثالث إيجابي، وكذا في جعل متشابهات القرآن وکلياته لإلزام الناس بالرجوع إلى أهل البيت عليهم السلام؛ لأنهم القرآن الناطق لمعرفة المقاصد الإلهية؛ ليكون ذلك طريقاً للاقتداء والتأسي.

ويمكن المناقشة في الوجوه المذكورة من حيث الكبرى والصغرى. أما الكبرى فيما ذكره السيد الأستاذ عليه السلام من إنكار عدم تناهي المعاني، بل استحالة ذلك على الإنسان المحدود<sup>(١)</sup>، بضميمة أن ما يحتاجه المحدود أو يعنيه محدود مهما بلغ من السعة الروحية والعقلية، سواء كانت المعاني مقاصد إيجابية أو عوارض أو مرتكزات أو غيرها، فإن ما يصدر من المحدود أو يطلبه محدود بأي نحو صدر أو طلب، والقول بأنها من شؤون الروح وهي لا محدودة لأنها مجردة فلا دليل عليها كبرى، بل قام الدليل على بطلان تجرد الروح؛ إذ لا مجرد في الوجود سوى الله سبحانه على ما حقق في محله، والقول بأن الواضع هو الله سبحانه لا يصلح ناقضاً لما ذكرناه؛ لأننا وإن سلمنا عدم تناهي الوضع - على المبنى المذكور - إلا أنه لا مجال للقول به هنا؛ لمخالفته للحكمة؛ لأن الباري الحكيم لا يضع الألفاظ إلا بقدر الحاجة والأغراض العقلائية عند الاستعمال، وهي متناهية ومحدودة بالضرورة وبالوجدان؛ لتناهي حاجات البشر وأغراضهم، فوضع الألفاظ بأكثر من المقدار المحتاج إليه لغو يتنزه الحكيم عنه، فلا محالة يقع الوضع متناهيًا<sup>(٢)</sup>.

وأما من حيث الصغرى فقد أجاب صاحب الفصول عليه السلام بأربعة وجوه تبعه فيها المحقق الخراساني عليه السلام وأكثر من تأخر عنه كما يظهر من كلماتهم<sup>(٣)</sup>، وحاصل الوجوه المذكورة كما يلي:

(١) الأصول: ج ١، ص ٩٦

(٢) أي حتى إذا قلنا بأن الوضع والواضع لا متناه.

(٣) عناية الأصول: ج ١، ص ١٠٨-١٠٩؛ منتهى الدراية: ج ١، ص ١٧٤-١٧٦؛

المحاضرات: ج ١، ص ١٩٨.

أولاً: أن القول بعدم تناهي المعاني يستلزم القول بعدم تناهي الوضع؛ بداهة احتياج كل معنى من المعاني إلى وضع مختص به، وهي ميزة المشترك اللفظي، لكن الأوضاع متناهية؛ لوقوعها في زمان متناه أو واضح متناه والواقع في زمان متناه<sup>(١)</sup> أو من واضح متناه أيضاً، ومعه لا وجوب للاشتراك، بل ويمكن توضيح الاستحالة العقلية ببيان آخر، من جهة أن تسليم عدم تناهي المعاني يستلزم تسليم عدم تناهي الوضع وهو غير معقول؛ لاستلزامه صدور اللامتناهي من المتناهي وهو محال عند من يحرص الوضع بالبشر، وأما بناء على الوضع الإلهي فإنه وإن لم يكن محالاً من جهة العقل لكنه يستحيل من جهة الحكمة.

ثانياً: سلّمنا إمكان الوضع اللامتناهي على مبنى الوضع الإلهي، إلا أن القول به يتنافى مع مقتضى الحكمة؛ لأن الباري الحكيم لا يضع الألفاظ على المعاني إلا بمقدار الحاجة للتفهم والتفهم والإيفاء بأغراض المستعملين؛ لأن كل شيء عنده بقدر<sup>(٢)</sup> ومقدار<sup>(٣)</sup>، والاستعمالات متناهية؛ لصدورها عن الناطق المتناهي كالشجر والجن والملك وغيرهم، فلا بد وأن تكون المعاني الموضوع لها الألفاظ متناهية أيضاً، وإلا كان الوضع في المعاني الزائدة عن الحاجة لغواً، وحيث إن قلنا بالوضع الإلهي استحاله صدوره منه؛ لتنزهه

---

(١) أي حتى إذا قلنا بأن الواضع هو الله سبحانه وهو لا متناه إلا أن الوضع وقع في زمان متناه فيكون متناهياً كسائر الأفعال الإلهية فإنها متناهية من حيث الفعلية بلحاظ تناهي الخلق.

(٢) إشارة إلى قوله سبحانه: ﴿إِنَّا كُلُّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ﴾ سورة القمر: الآية ٤٩.

(٣) إشارة إلى قوله سبحانه: ﴿وَكُلُّ شَيْءٍ عِنْدَهُ بِمِقْدَارٍ﴾ سورة الرعد: الآية ٨.

سبحانه عن اللغوية، وإن كان الواضع بشراً كان قبيحاً، فيبطل القول بالوجوب لاستلزامه المحال أو القباحة.

ثالثاً: سلّمنا عدم تناهي المعاني وتناهي الألفاظ إلاّ أنّه لا يستدعي القول بوجوب الاشتراك اللفظي؛ لإمكان الاستغناء عنه بوضع الألفاظ للمعاني الكلية ولو بنحو المشترك المعنوي، فتنطبق على مصاديقها وجزئياتها بلا حاجة إلى وضع أو لفظ جديدين كما هو الرائج المعروف في وضع الألفاظ على المعاني، كأسماء الأجناس والأنواع والأصناف ونحوها مما هو مشهور في اللغة<sup>(١)</sup>.

وعليه فإن ما ذكره من عدم تناهي المعاني يصدق في المعاني الجزئية لا الكلية؛ لأنها مهما بلغت من الكثرة فهي متناهية، ويكفي الواضع أن يضع اللفظ للمعنى الكلي وهو متناه فيبطل القول بالوجوب.

رابعاً: سلّمنا، إلاّ أنّه لا ضرورة للوضع بنحو الاشتراك اللفظي؛ لإمكان الاستغناء عنه في مقام التفهيم والتفهم بالحقيقة والمجاز، فيضع الواضع اللفظ لمعنى واحد منها ثم يستعمل في غيره بنحو المجاز، وهو باب واسع في اللغة والاستعمالات العرفية.

(١) فمثلاً الماء وضع لطبيعي السائل البارد بالطبع، ويستعمل في أفراده المتعددة، كما البحر المالح وماء النهر الحلو وماء البئر المج على نحو سواء وبلا حاجة إلى وضع جديد، وكذا الإنسان وضع لطبيعي الإنسان، وينطبق على ابن المدينة وابن القرية والبادية على السواء، كما ينطبق على الرومي والهندي والإفريقي والعربي كذلك، فالوضع واحد ولكن الاستعمال متعدد، وتعدد الاستعمال لا يستوجب الاشتراك اللفظي، بل يكفي الاشتراك المعنوي أو الوضع للكلي، وهو وضع واحد. أما الاستعمالات الأخرى فهي من باب التطبيق.

وعليه فلا ملزم لوجوب الاشتراك، والوجوه الأربعة بعضها - كالأول والثاني - ناظر إلى وجود المانع، وبعضها - كالثالث والرابع - إلى عدم المقتضي. فإن الأول ينفي الوجوب لجهة الاستحالة العقلية، والثاني لجهة الاستحالة الوقوعية، والثالث ينفي الحاجة إليه بالاستغناء عنه بالمشترك المعنوي ونحوه، والرابع بالاستغناء عنه بالحقيقة والمجاز، ويشترك الجميع في إبطال القول بالوجوب لكن كل من جهة، وبذلك يظهر لك الفرق بين الوجوه المذكورة أيضاً، كما يظهر أن الحق هو القول بإمكان المشترك اللفظي، بل ووقوعه في اللغة والاستعمالات العرفية غني عن البيان.

نعم، هو الأقل بالقياس إلى وقوع الاشتراك المعنوي. هذا وقد أنكر السيدان الخوئي والصدر<sup>قدهما</sup> كما في تقريراتهما تناهي الألفاظ بسبب إمكان تصوير هيئات وتراكيب متعددة منها لكونها مؤلفة من الحروف الهجائية بعضها مع بعض إلى عدد غير متناه؛ واختلاف اللفظ الواحد من جهة حركاته في أول الكلمة ووسطها وآخرها، واختلافها من حيث عدد الحروف مما يوجب عدم تناهيها كأعداد تماماً<sup>(١)</sup>، ولعله مراد صاحب الكفاية<sup>بئر</sup> بقوله: ((فافهم))<sup>(٢)</sup> في خاتمة الردود على القول بالوجوب، كما رجحه السيد الأستاذ<sup>بئر</sup><sup>(٣)</sup> وللمناقشة فيه مجال لعدم وجود وجه للمقارنة بين الكلمات اللفظية والأعداد، فإن الأولى محدودة بالاستعمالات العقلائية

---

(١) انظر المحاضرات: ج ١، ص ١٩٩-٢٠٠؛ بحوث في علم الأصول: ج ١، ص ١١٣-١١٤.

(٢) كفاية الأصول: ص ٣٥.

(٣) الوصول إلى كفاية الأصول: ج ١، ص ١٨٧.

كما سلمنا عليه السلام به، والاستعمال لا يكون إلا فيما كان هناك داع وغرض للتفهم والتفهم بخلاف الأعداد. هذا أولاً.

وثانياً: لو سلمنا فإنه حتى الأعداد في مقام الاستعمالات العقلانية متناهية. نعم هي من المقولات اللامتناهية الالاقفية بحسب الفرض العقلي لا الاستعمال الخارجي كما حقق في المعقول.

وعليه فإنه عليه السلام إن أراد بعدم تناهي الألفاظ من حيث الفرض العقلي ففضلاً عن خروجه عن موضوع البحث لأن الكلام في الاستعمالات العرفية لا الفروض العقلية والاستعمالات العرفية متناهية حتى وإن كانت الألفاظ غير متناهية فهي متناهية أيضاً؛ لانحصار الحركات والحروف والتراكيب التي ذكرها في تلك المعروفة والمعهودة في اللغة مهما بلغت من الكثرة والمكون من المتناهي متناه، وإن أراد منه عدم التناهي في الاستعمالات فهو أول الكلام، بل الضرورة والوجدان يشهدان بخلافه، كما لم يعترف السيد الخوئي عليه السلام به أيضاً؛ إذ ارتضى الوجه الأول والثاني من الوجوه المذكورة في رد الوجوب، وهي تركز على تناهي الوضع والاستعمال.

### الأمر الثالث: في مناشئ الاشتراك اللفظي

الظاهر من التتبع والاستقراء لسيرة العقلاء ومشاهدة الوجدان وواقع اللغة إمكان القول بأن الاشتراك نشأ من الوضعين التعييني والتعيني، كما نشأ من جمع اللغة وتدوينها، والأول ملحوظ في وضع أسماء الأعلام والعناوين والعلامات ونحوها، بل وجاءت به الأخبار عن أهل بيت العصمة عليهم السلام بناء على وقوع التسمية بزینب لأكثر من صديقة لأمير

المؤمنين عليه السلام، وكان التمييز بينهن بالكبرى والصغرى، كما يقال ذلك في السيدة العقيلة وأختها أم كلثوم عليهما السلام كما احتمله بعض.

وكذا ما ورد من تسمية المولى سيد الشهداء عليه السلام لثلاثة من أولاده باسم ((علي)) وكان التمييز بينهم في مقام التفهيم و التخاطب بالأكبر والأوسط والأصغر<sup>(١)</sup>؛ لاستحسان اللفظ، أو لوجود غرض أو فائدة من تعدد الوضع فيه، أو تعدد الواضع، فيختار الثاني ما اختاره الأول للدواعي والأسباب المذكورة ونحوها<sup>(٢)</sup>.

والثاني كما لو وضع اللفظ أولاً لمعنى واحد ثم استعمل على نحو المجاز في غيره، ثم راج وكثر الاستعمال حتى صار حقيقة تعينية في الثاني أيضاً، كما قد يقال ذلك في مثل لفظ العين، فإنه وضع أولاً للباكية، ثم استعمل في الجارية بعلاقة الجريان ومشابهة الدمع والماء فيه، وبعد كثرة الاستعمال صار حقيقة فيها.

وأما الثالث وهو الذي حصل بعد استقراء استعمالات اللغة وجمعها كما يظهر من كلمات الوقاية<sup>(٣)</sup>، ورجحة الميرزا النائيني رحمته الله، ونسبه إلى بعض المؤرخين<sup>(٤)</sup>، وتبعه في ذلك السيد البجنوردي رحمته الله<sup>(٥)</sup> والمظفر رحمته الله<sup>(٦)</sup> والسيد

(١) كما قد تضع الحكومة اسماً واحداً لشارعين أو مؤسستين أو مدرستين وما أشبه ذلك.  
(٢) ومنها ما ورد في الأخبار من استحباب تسمية المولود بمحمد فيضع الوالد اسم محمد لكل أولاده مثلاً.

(٣) وقاية الأذهان: ص ٨٣؛ وانظر تهذيب الأصول: ص ٧٠.

(٤) أجود التقريرات: ج ١، ص ٢٠٤.

(٥) منتهى الأصول: ج ١، ص ١١٢.

(٦) أصول المظفر: ج ١، ص ٣٢.

الأستاذ عليه السلام في شرحه للكفاية<sup>(١)</sup>، ويقربه تصنيف اللغة إلى الأقوام والقبائل ونحوها؛ فإن العرب كانوا على طوائف، ولكل طائفة لغة وأوضاع تختص وتمتاز بها عن غيرها، فيقال للوضع أو الاستعمال هذا على لغة أهل اليمن، وذلك على لغة أهل الحجاز، وذلك على لغة أهل البصرة، وهكذا، وهذا ما نجده صريحاً في كتب اللغة كالسيوطي وابن عقيل والمغني وغيرها<sup>(٢)</sup>.

بل وذكر بعض المفسرين نزول بعض الآيات على حسب بعض اللغات، وعليه فإن كل طائفة كانت قد وضعت ألفاظاً خاصة للمعاني، ولما جمعت اللغات من جميع الطوائف ودونت حدث الاشتراك، كالصقر الذي يقال للبن إذا بلغ غاية الحموضة في لغة أكثر العرب، ويقال للدبس في لغة أهل المدينة<sup>(٣)</sup>، وكذا يقال في الترادف.

وعليه فإن الاشتراك - بناء على هذا - نشأ من جمع اللغات وتدوينها، وإلا فإنه حتى إذا قيل بعدم الاشتراك من حيث أصل الوضع إلا أنه وقع بعد الجمع والتدوين.

(١) الوصول إلى كفاية الأصول: ج ١، ص ١٨٧.

(٢) والملاحظ في هذه الأزمنة اختلاف اللهجات الشديد بين أهل اللغة الواحدة في الدول المختلفة، وأبناء البلد الواحد في المدن المختلفة، كما تختلف التسميات عندهم مما قد يؤكد ما ذكر.

(٣) ففي لسان العرب: ج ٤، ص ٤٦٦، (صقر). والصقر: اللبن الشديد الحموضة. قال الأصمعي: إذا بلغ اللبن من الحمض ما ليس فوقه شيء فهو ((الصَّقر)). والصقر بتسكين القاف وفتحها: ما تحلب من العنب والزبيب والتمر من غير أن يعصر، والصَّقر: الدبس عند أهل المدينة.

والظاهر أن كل واحد من هذه الأسباب لا ينفي ما عداه، والقول بها جميعاً غير بعيد، وتفصيل الكلام فيه لا يهمنا كثيراً، سوى أنه يجدي في تقوية القول الأول، ويرد جملة من الأدلة التي قيلت في امتناعه أو وجوبه؛ لأنها إن صحت فتصح على القول بوحدة الواضع، وأما بناء على تعدده فلا يبقى مجال للإشكال عليه امتناعاً، أو القول به وجوباً.

### الأمر الرابع: حقيقتان

بقيت هنا حقيقتان هامتان:

### الحقيقة الأولى: في فرق المشترك عن المجاز

يفترق المشترك عن المجاز بفارقين:

أحدهما: الدلالة، فإن دلالة الأول حقيقية ودلالة الثاني مجازية استعملية.

وثانيهما: في نوع القرينة.

وبيان ذلك: أن اللفظ المشترك والمجاز كلاهما يفتقران إلى القرينة، إلا أن افتقار الأول لأجل بيان المراد والثاني لأجل بيان المعنى، فإن السامع بمجرد سماع اللفظ المشترك يتبادر إلى ذهنه جميع معانيه أو جلها ولو بصورة إجمالية وعلى سبيل التردد في المعنى المراد منها، والقرينة إنما تنفع في رفع التردد والإجمال الناشئ من تعدد الوضع وتعيين المعنى المراد، بخلاف قرينة المجاز فإنها تبين للسامع دلالة اللفظ في المعنى المجازي، وتحضر المعنى غير الموضوع له بباله، ولكن لا يتوصل منها إلى أنه مراد للمتكلم إلا بضميمة تطابق الإرادة الجدية والاستعملية، وربما يمكن أن يقال:

إن حاجة المشترك إلى القرينة ليس من جهة قصور لفظه عن الدلالة، أو لعدم المقتضي فيه، بل لوجود المانع وهو الإجمال الناشئ من تعدد الوضع؛ إذ لولاه لكان المقتضي - وهو الوضع الأول - كافياً في الدلالة، لكن تعدده سبب تبادل المعاني الأخرى فيتردد المعنى المراد منها، فإذا نصبت القرينة يرتفع ذلك المانع عن أحدها فيؤثر مقتضيه أثره، بخلاف المجاز فإن القرينة فيه جزء من المقتضي؛ إذ لولاها لحمل اللفظ على المعنى الحقيقي بلا تردد ولا إجمال؛ إذ تدل القرينة على استعمال اللفظ في غير المعنى الموضوع له، وهذه وحدها لا تعين لنا أنه المعنى المراد ما لم نضم إليه قاعدة تطابق الإرادتين الجدية والاستعمالية.

وبهذا يظهر أن الذي يدل على المعنى المجازي ليست هي القرينة وحدها، بل اللفظ المقترن بها كما قرر في محله.

### الحقيقة الثانية: رجوع المشترك اللفظي إلى المعنوي والحقيقة والمجاز

الظاهر من اللغة والاستعمالات العرفية والشرعية أن المشتركات اللفظية الواردة فيها قليلة بالقياس إلى الاشتراك المعنوي أو الحقيقة والمجاز، بل لعل الذي يتتبع مفردات اللغة ومعانيها التي يتصور أنها من قبيل المشتركات اللفظية قد يجد أن أكثرها إما تعود إلى المشترك المعنوي لوجود جامع هو أصل المعنى وإليه يعود الوضع، أو إلى الحقيقة والمجاز بلحاظ وضعه لمعنى واستعماله في معنى آخر؛ لوجود مناسبات خاصة، خصوصاً في الهيئات التي تعود إلى أصل واحد أو مادة واحدة مثل: نهر وأنهار وأنهر الدم، فإن النهر في الأصل السعة والانتشار تشبيهاً بنهر الماء،

ومنه أنهرت الدم أي أسلته إسالة، وأنهر الماء جرى، والنهار الوقت الذي ينتشر فيه الضوء<sup>(١)</sup>.

وكذا الكلام في العين ومعانيها السبعين، والأمر ومعانيه الأربعة عشر<sup>(٢)</sup>، فإن الأصل في معناه هو الطلب واستعماله في الشأن والفعل العجيب والشيء والحادثة والغرض وغيرها من باب استعمال المعنى في أفراد ومصاديقه، بل حتى مثل أسماء الأضداد قال فيها بعض أهل اللغة: إن بعضها يعود إلى جامع واحد، فمثلاً: المعروف بينهم أن ((القرء)) مشترك لفظي موضوع للطهر والحيض، إلا أن الظاهر أنه مشترك معنوي يعود إلى أصل واحد، وهو إما الاجتماع فيقال للحيض لاجتماع الدم في الرحم، ويقال للطهر أيضاً لاجتماع الدم في جملة البدن، أو جمع الرحم بعد قذف الدم ورجوعه إلى حالته الأولى، وكذا في مجمع البيان<sup>(٣)</sup> ومفردات الراغب<sup>(٤)</sup>.

ومنه القراءة لضم الحروف والكلمات بعضها إلى بعض في الترتيل، ويقال قرأت القرآن لاجتماع حروفه، أو الوقت الجاري في الفعل على عادة. يقال: هذا قارئ الرياح أي وقت هبوبها، وهو بأحد هذين المعنيين يصلح للحيض والطهر أيضاً، كذا في مجمع البيان<sup>(٥)</sup> ومفردات الراغب<sup>(٦)</sup>.

(١) مفردات الراغب: ص ٥٢٨-٥٢٩.

(٢) أنهاها صاحب البدائع بشيرة إلى ذلك. راجع بدائع الأفكار: ص ١٩٨-١٩٩.

(٣) مجمع البيان: ج ٢، ص ٩٧، تفسير الآية ٢٢٨ من سورة البقرة.

(٤) مفردات الراغب: ص ٤١٣-٤١٤.

(٥) مجمع البيان: ج ٢، ص ٩٧.

(٦) مفردات الراغب: ص ٤١٣-٤١٤.

ومثله يقال في لفظة جون فإنها وضعت للون فقط، لكن تطلق مرة للأسود ومرة للأبيض؛ ولذا قال السيد الأستاذ رحمته الله: الظاهر أن أكثر ما يرى مشتركاً في لغة العرب له جامع حتى فيما ذكروا أنه من ألفاظ الأضداد، واستدل له بتبادر الجامع غالباً<sup>(١)</sup>، وهو ما يظهر من كلمات جمع أيضاً في بيان معنى الأمر ولو في الجملة.

ففي هداية المسترشدين نسب إلى الأمدي وابن الحاجب والعضدي الاتفاق على كونه حقيقة في القول المخصوص، واختار هو تعميمه إلى كل المعاني الأخرى، ولم يستبعد أن يكون الشأن هو المعنى الشامل لها، فيكون كل من تلك الخصوصيات مفهومة من الخارج<sup>(٢)</sup>، وهو ما قد تتضمنه كلمات صاحب الكفاية رحمته الله، حيث عد المذكورات من معاني الأمر من قبيل اشتباه المصداق بالمفهوم<sup>(٣)</sup>، فإنه لولا جامعية المفهوم لا معنى لإرجاع المعاني إليه. صرح بذلك المحققان الرشتي رحمته الله في البدائع<sup>(٤)</sup>، والأصفهاني رحمته الله في الوقاية<sup>(٥)</sup>، والنائيني رحمته الله كما في تقريراته<sup>(٦)</sup>، بل وهو الظاهر من بيان الراغب الأصفهاني لمعاني الكلمات - في الجملة - حيث يعطي للفظ معنى واحداً ويرجع سائر الاستعمالات إليه حتى جعل الأصل في معنى لفظة

(١) الأصول: ج ٢، ص ٥، فصل في الأوامر.

(٢) هداية المسترشدين: ج ١، ص ٥٦٥-٥٦٧.

(٣) كفاية الأصول: ص ٦١.

(٤) بدائع الأفكار: ص ١٩٤.

(٥) وقاية الأذهان: ص ٨٣.

(٦) أجود التقريرات: ج ١، ص ١٣١.

عين هي الجارحة، ثم قال: ويستعار العين لمعان هي موجودة في الجارحة بنظرات مختلفة<sup>(١)</sup>، وفصل وجوه المناسبات العديدة بما تعم فائدته، ولا يسعنا المجال لذكره، وقريب منه قاله في المحجة على ما حكى عنه في معنى القرء والجون، إذ إنه وضع للجامع الرابط بينهما أي حالة المرأة وحالة اللون، لكن خفاء الجامع أوهم الاشتراك<sup>(٢)</sup>.

وكيف كان، فإن الظاهر أن أكثر ما اشتهر على ألسنة الأدباء والأصوليين وغيرهم من المشتركات اللفظية هي في حقيقتها مشتركات معنوية؛ لرجوعها عادة إلى جامع واحد في أصل اللغة كما لا يخفى على من تتبع مواردنا، وهي أمانة أخرى تضاف إلى الأدلة المختلفة التي تثبت دقة لغة العرب وعمقها وتناسقها، كما تثبت أن الواضع - ولو في الجملة - هو الباري الحكيم عز وجل كما فصلناه في محله.

---

(١) مفردات الراغب: ص ٣٦٧.

(٢) انظر الأصول: ج ١، ص ٩٥-٩٦، ومواهب الرحمن: ج ١، ص ١٢.

## المطلب الثاني: الاشتراك اللفظي في الكتاب والسنة

ذهب المشهور إلى وقوع الاشتراك اللفظي في الكتاب والسنة كما صرح به في التهذيب<sup>(١)</sup> والفصول<sup>(٢)</sup> والكفاية<sup>(٣)</sup> والبدايع<sup>(٤)</sup> والأصول<sup>(٥)</sup>، ولعله المستفاد أيضاً من سكوت جمع عنه بعد ذهابهم إلى إمكانه ووقوعه في اللغة والعرف كما عرفته من كلماتهم بضميمة تطابق الاستعمالات الشرعية والعقلانية، بل في البدائع أكد وقوعه فيهما، حيث قال: لا إشكال ولا خلاف معتد به في وقوع الاشتراك وضعاً واستعمالاً في لسان العرب، وخصوصاً الكتاب والسنة<sup>(٦)</sup>، وقد أحاله قوم من القائلين بوقوعه في اللغة كما في الفصول، حيث قال: ثم من القائلين بوقوعه في اللغة من منع وقوعه في القرآن<sup>(٧)</sup>، ومنه يعرف أن الامتناع فيه عندهم ليس ذاتياً، بل وقوعياً؛ لمنافاته لمقتضى الحكمة.

(١) تهذيب الأصول: ص ٧٤.

(٢) الفصول: ص ٣١؛ عناية الأصول: ج ١، ص ١٠٥-١٠٧.

(٣) كفاية الأصول: ص ٣٥؛ وانظر منتهى الدراية: ج ١، ص ١٧٢.

(٤) بدائع الأفكار: ص ١٦١.

(٥) الأصول: ج ١، ص ٩٦.

(٦) بدائع الأفكار: ص ١٦١ هذا وقد عدوا الأسماء المشتركة في اللفظ من المتشابهة وبعضها من المتواطئ ويسميها أهل التفسير: الوجوه والنظائر، وصنفوا كتب الوجوه والنظائر، فالوجوه الأسماء المشتركة والنظائر في الأسماء المتواطئة؛ انظر جامع التفاسير: ج ١، ص ٢٨-٤١.

(٧) الفصول: ص ٣١؛ عناية الأصول: ج ١، ص ١٠٥.

كما أن ظاهر الكلمات هو استثناء القرآن فقط، إلا أن الظاهر إمكان تعميمه للسنة لو حدة الملاك، بل وهو ما صرح به في البدائع أيضاً<sup>(١)</sup>. هذا وقد استدلوا له بقياس استثنائي شرطي فقالوا: لو وقع الاشتراك في ألفاظ الكتاب للزم التطويل بلا طائل، أو الإجمال، وحيث إن التالي باطل فالمقدم مثله.

وبيانه: أن المشترك مجمل الدلالة على معانيه، فإذا احتجنا في تمييزها إلى القرينة ونصبها لزم التطويل بلا طائل، وهو لغو؛ لإمكان الواضع أن يستعمل الألفاظ المستغنية عن القرينة في الدلالة على المطلوب لعموم قدرته، وإن لم ينصبها لزم الإجمال في الخطاب، وهو مناف للغرض، وحيث أن الحكيم جل اسمه يتنزه عنهما فلا وجه للقول بوقوعه في ألفاظ الكتاب والسنة.

ويمكن مناقشته من وجوه:

أحدها: أن الدليل أخص من المدعى؛ لأنه يتم لو قلنا بوجود لفظ آخر غير المشترك حتى يلزم المحذور؛ إذ مادام اللفظ غير المشترك موجوداً وفيه بغرض التفاهم فإن استعمال المشترك بلا وجه وحكمة يستلزم التطويل بلا طائل؛ لاحتياجه إلى القرينة، وأما في صورة العدم خصوصاً - على مبنى الوضع البشري - وعدم خروج الشارع عن لسان أهل المحاوراة فإنه لا يلزم ما ذكروا.

ثانيها: يكفينا في رد الامتناع الوقوع الخارجي، وحيث إنه من الباري الحكيم جلت عظمته يكشف إنَّ عن إمكانه وإن الامتناع متوهم، وقد وقع

---

(١) بدائع الأفكار: ص ١٦١.

الاشترك في جملة من الآيات الشريفة على المشهور كما في قوله سبحانه: ﴿وَالْمُطَلَّاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ﴾<sup>(١)</sup> وقوله سبحانه: ﴿وَلَا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ﴾<sup>(٢)</sup> فإن القرء من أسماء الأضداد، والنكاح وضع للعقد والوطي، كما أن القرآن مجعول بحسب الاشتراك؛ لأنه موضوع تارة اسم جنس للكلام المنزل على النبي الأعظم ﷺ على سبيل الإعجاز فيطلق على المجموع كما يطلق على السورة وعلى الآية، بل وربما على حرف واحد منه كما قد يشير إليه قوله سبحانه: ﴿إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا﴾<sup>(٣)</sup> وقوله عز وجل: ﴿وَلَا تَعْجَلْ بِالْقُرْآنِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يُقْضَىٰ إِلَيْكَ وَحْيُهُ﴾<sup>(٤)</sup> إن كان المراد من الكلام معناه اللغوي، وتارة أخرى موضوع علماً لما بين الدفتين، وهو المجموع الشخصي المعين الذي أوله الفاتحة وآخره المعوذتان<sup>(٥)</sup>، وعليه يحمل مثل قوله سبحانه: ﴿فَاقرءوا مَا تيسر من القرآن﴾<sup>(٦)</sup> إذ قال في المجمع: هو اسم لكتاب الله خاصة لا يسمى به غيره<sup>(٧)</sup>، وفي الحديث: ﴿القرآن جملة الكتاب﴾<sup>(٨)</sup>.

(١) سورة البقرة: الآية ٢٢٨.

(٢) سورة النساء: الآية ٢٢.

(٣) سورة الزخرف: الآية ٣.

(٤) سورة طه: الآية ١١٤.

(٥) انظر المدرس الأفضل: ج ١، ص ٢٣٩-٢٤٠. ومنه لفظ المدينة فإنها علم لمدينة رسول الله ﷺ واسم جنس لسائر المدن، كما ذهب جمع من الفلاسفة إلى ذلك في أسمائه سبحانه غير المختصة بالذات، فإن إطلاقها عليه بنحو العسمية وعلى الممكن بنحو اسم الجنس كقوله ((رحيم، رزاق، مريد)) فتأمل.

(٦) سورة المزمل: الآية ٢٠.

(٧) مجمع البحرين: ج ١، ص ٣٣٧، (قرأ).

(٨) الكافي: ج ٢، ص ٦٣٠، ح ١١؛ معاني الاخبار: ص ١٩٠، ح ١.

ثالثها: أنه لا دليل - من حيث الكبرى - على منافاة التطويل والإجمال للحكمة ما دام هناك غرض منهما، بل قد يكون التطويل أو الإجمال من مقتضيات البلاغة والحكمة. أما الأول فلأن التطويل مع المخاطب مطلوب للتعليم أو التربية أو الامتحان أو إظهار الفضل أو المحبوبة أو التعظيم أو التحقير أو التوبيخ أو المدح أو الذم ونحوها من دواع عقلائية في غاية الحسن، وقد وقع في القرآن الكريم كما عرفته من خطاب موسى عليه السلام<sup>(١)</sup>، وقد سمي بعض أهل الأدب هذا الباب بتجاهل العارف<sup>(٢)</sup>، وقد حكى شيخنا البهائي عليه السلام في كشكوله في جواب بعض الأعراب لبعض الحكام حينما سأله عما في يده شرحاً لفوائد العصا ما يقضي به العجب<sup>(٣)</sup>.

---

(١) إذ قال سبحانه: ﴿هِيَ عَصَايَ أَتَوَكَّأُ عَلَيْهَا وَأَهُشُّ بِهَا عَلَى غَنَمِي وَلِيَ فِيهَا مَآرِبُ أُخْرَى﴾ سورة طه: الآية ١٨.

(٢) هو ابن المعتز العباسي كان من أئمة الأدب عند العباسيين؛ ولد عام ٢٤٧هـ، وتوفي ٢٩٦هـ، وتولى السلطة ليوم وليلة فقط، له دواوين وكتب. انظر الأعلام: ج ٤، ص ١١٨؛ الأغاني: ج ١٠، ص ٣٧٤؛ وفيات الأعيان: ج ١، ص ٢٥٨؛ كشف اصطلاحات الفنون والعلوم: ج ١، ص ٩٩٤.

(٣) فقد حكى عليه السلام أنه: خرج الحجاج يتصيد فرأى أعرابياً فقال: ما بيدك يا أعرابي؟ فقال: عصاي أركزها لصلاتي، وأعدّها لعداتي؛ وأسوق بها دابتي، وأقوى بها على سفري، وأعتمد عليها في مشيبي ليتسع خطوي، وأثب بها النهري، وتؤمّني العثر، وألقي عليها كسائي فتقيني الحر وتجنّبي القر، وتدني إليّ ما بعد مني، وهي مع ذلك محمل سفرتي وعلاقة أدواتي، أمتنع بها عن الضراب، وأفرع بها الأبواب، وأتقي بها عقور الكلاب، وتنوب عن الرمح في الطعان، وعن السيف عند منازلة الأقران، ورثتها من أبي، وسأورثها ابني من بعدي، وأهش بها على غنمي، ولي فيها مآرب أخرى؛ انظر: الكشكول: ج ٣، ص ٣٨٦-٣٨٧؛ والمصدر نفسه: ج ١، ص ١١٤.

وأما الثاني فلا دليل على أن الإجمال في كلامه سبحانه مناف للحكمة، بل قد يتعلق به الغرض والداعي كالدواعي المذكورة ونحوها، كما وقع ذلك في القرآن في عدة آيات عرفت بعضها، ويؤيدها ما ورد في آية التطهير وسؤال أهل الذكر والتصديق بالخاتم ونحوها، فإنها لم تعين المصدق وإنما اكتفت بالأصل؛ ولذا احتجنا إلى السنة في فهم المراد منها<sup>(١)</sup>، بل نص القرآن الكريم على وقوع الإجمال في خطابه في مثل قوله سبحانه: ﴿مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ﴾<sup>(٢)</sup> والمتشابه ما اشتبه على جاهله لإجماله كما في الرواية الشريفة<sup>(٣)</sup>، فالقول بامتناعه اجتهاد في مقابل النص.

ودواعي الإجمال فيها عديدة، منها تحريض الناس للرجوع إلى العلماء الربانيين، وخصوصاً أهل البيت عليهم السلام لمعرفة معانيها؛ ليكون العلم مأخوذاً عن طريقه الصحيح، ويكون مقدمة للاقتداء والاتباع أيضاً.

ومنها حفظ القرآن من التحريف؛ إذ ربما لو نص تبارك وتعالى على أهل البيت عليهم السلام بما يرفع الإجمال لكان بعض المتعصبين أو ناصبي العداة لهم عليهم السلام يحرفون الكتاب سعياً لإطفاء نور الله سبحانه، كما حرّفوا السنة الشريفة كما هو معروف مشهور في التاريخ.

(١) ولذا توهم بعض العامة بإدخال نساء النبي صلى الله عليه وآله فيها بحجة أنها جاءت في سياق الحديث عنهن.

(٢) سورة آل عمران: الآية ٧.

(٣) راجع تفسير الصافي: ج ١، ص ٣١٨-٣١٩، تفسير الآية الشريفة، سورة آل عمران: الآية ٧.

وهذا الإجمال في الآيات كان أحد طرق حفظ القرآن من التحريف، فلا يتنافى مع قوله سبحانه: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾<sup>(١)</sup> لأن الحفظ لا يتم إلا بأسبابه، ولعل من أسبابه هو الإجمال، وهذا أمر يقع كثيراً في الإخبارات العقلائية أيضاً، بل هو ملحوظ متضافر في كتب الروايات، فإن المخبر قد يقول:

أخبرني فلان بن فلان كذا إذا أراد إظهاره، وقد يقول: أخبرني رجل أو من أثق به لإظهار أنه يعلم به ولكنه لا يريد الإعلان عنه لدواع وأغراض كثيرة، وقد وقع ذلك متضافراً في كتب الأخبار، بل وفي الكتاب العزيز في مثل آيات الإفك والنبأ والثلاثة الخوالم في سورة براءة وغيرها، وللمسألة كلام مفصل لسنا بصده.

رابعها: سلّمنا، ولكن - من ناحية الصغرى - يمكن القول بعدم الكلية في الاعتماد على القرينة اللفظية الخاصة في رفع إجمال المشترك حتى يلزم التطويل بلا طائل؛ لإمكان الاعتماد على القرائن العقلية أو الحالية أو السياقية العامة، أو القرائن الأخرى التي ذكرت في الجملة لا لرفع الإجمال، بل لأنها مقصودة في الخطاب لنفسها ونحوها كما في قوله سبحانه: ﴿عَيْنًا يَشْرَبُ بِهَا عِبَادُ اللَّهِ﴾<sup>(٢)</sup> وقوله سبحانه: ﴿فَانفَجَرَتْ مِنْهُ اثْنَتَا عَشْرَةَ عَيْنًا﴾<sup>(٣)</sup> فمع أن العين لفظ مشترك إلا أن المراد منها في الآيتين

(١) سورة الحجر: الآية ٩.

(٢) سورة الإنسان: الآية ٦.

(٣) سورة البقرة: الآية ٦٠.

واضح لقرينة يشرب وانفجرت الدالتين على الجارية، مع أنها فعلا ن وردا  
لبيان الحدث أو وصف الحال، وهما مقصودان لأنفسهما، ورفعا لإجمال  
عن العين في نفس الوقت.

وعليه فإن رفع إجمال المشترك لا ينحصر بالقرينة الخاصة حتى يلزم  
المحذور المذكور، بل قد يرتفع بلا تطويل في الكلام، أو كان تطويلاً  
ولكنه مع الفائدة، ولا ينافي الحكمة؛ لأن ما ينافيها هو التطويل بلا  
غرض، فتدبر جيداً.

## المطلب الثالث: في معالجة الاشتراك في الفتوى والعمل

قد عرفت أن الاشتراك كما وقع في اللغة وقع في الشرع، فلا بد من رفع إجماله في مقام الفتوى والعمل، ويتم الرفع بملاحظة أمرين:

**الأول:** القول بثبوت الحقائق الشرعية، فإن الشارع قد يضع الألفاظ المشتركة على معان جديدة لم يضعها واضح اللغة، فيدور الأمر بين حمل اللفظ المشترك على المعنى اللغوي أو الشرعي، أو يدور بين حمله على أحد معانيه الشرعية، وربما يمثل لذلك بأمثله، منها: قولهم **طَوَّافٌ** : ﴿طَوَّافٌ بِالْبَيْتِ صَلَاةٌ﴾<sup>(١)</sup> على ما ربما يستفاد من كلمات المحقق الرشتي **طَوَّافٌ** تمثيلاً له<sup>(٢)</sup>، فإنه يحتمل المكلف أن الصلاة موضوعة لغة أو شرعاً بنحو الاشتراك اللفظي على الطواف و الأركان المخصوصة<sup>(٣)</sup>، فإن لفظة طواف تمنع من حمل الصلاة على ذات الأركان لظهوره في الدوران حول الكعبة المشرفة، والفرق يظهر في أنها إذا كانت مشتركاً شرعياً فترتب على الطواف أبرز شرائط الصلاة، وهي الطهارة؛ لأنها أظهر جهات المشابهة بين المشبه والمشبه به.

(١) عوالي اللآلي: ج ١، ص ٢١٤، ح ٧٠؛ ج ٢، ص ١٦٧، ح ٣؛ مستدرک الوسائل:

ج ٩٠، الباب ٣٨ من أبواب الطواف، ص ٤١٠، ح ١١٢٠٣.

(٢) بدائع الأفكار: ص ٩٧.

(٣) فإنه بناء على ثبوت الحقيقة الشرعية يكون الشارع قد وضع لفظة صلاة على الأركان والطواف، وأما بناء على عدمها فإن الواضع اللغوي قد وضعها للثنين، أو أنه وضعها لمعنى واحد هو الصلاة مثلاً، والشارع وضعها بوضع جديد للطواف.

وأما بناء على الاشتراك اللغوي وضعاً أو لعدم ثبوت الحقيقة الشرعية فإنه لا يحكم بلزوم الطهارة إلاّ بدليل، كما لم يحكم باشتراط الصلاة بها إلاّ بدليل.

الثاني: القول بعدم ثبوتها وإدعاء ورود الاستعمالات الشرعية على طبق الوضع اللغوي، وربما يمثل له بالقرء في عدة الطلاق الموضوع لغة للحيض والطهر - بناء على اشتراكه - والنكاح الموضوع للعقد والوطي الواردين في قوله سبحانه: ﴿وَالْمُطَلَّقاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ﴾<sup>(١)</sup> وقوله سبحانه: ﴿وَلَا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ﴾<sup>(٢)</sup>.

وكيف كان، فإنه إن كان للألفاظ المشتركة الواردة في أدلة الأحكام ظهور أو أظهرية في أحد معانيها فلا إشكال في لزوم الأخذ به، وتترتب عليه أحكامه، كما لو تبادر أحد معني القرء مثلاً إلى الذهن دون الآخر، أو كان أحدهما أسبق كما قد يقال: إن الحيض هو المتبادر منه، فتحمل الآية عليه ويحكم بلزوم أخذ العدة بثلاث حيضات<sup>(٣)</sup>.

(١) سورة البقرة: الآية ٢٢٨.

(٢) سورة النساء: الآية ٢٢.

(٣) وحتى لو أنكرنا الاشتراك اللفظي فيه وحملناه على الجامع فإنه يحمل على ذلك؛ لأن اجتماع الدم في الرحم لأجل قذفه إلى الخارج هو الحالة الاستثنائية التي ينصب عليها الحكم، وأما اجتماع الدم في البدن أو اجتماعه بعد القذف فهو أمر لا يحتاج إلى بيان؛ لأنه أصل، فتأمل.

وربما يقال مثله فيما ورد عنهم عليهم السلام: ﴿في خمس من الإبل شاة﴾<sup>(١)</sup> فإنه إذا دار أمر ((في)) بين الظرفية والسببية كما في المغني<sup>(٢)</sup>، ونسبه المحقق الرشتي رحمته الله إلى الكوفيين<sup>(٣)</sup> فإن الرواية تصبح جملة من حيث اختلاف الحكم بحسب اختلاف الحمل فإنه على الأول يكفي إعطاء مقدار الشاة ولو كانت قيمة. أما على الثاني فإنه لا يكفي إلا بدفع الشاة، لا أن الرواية بنفسها تكون دليلاً على وجوب إعطاء الشاة كما حكاها المحقق الرشتي رحمته الله عن بعض المحققين<sup>(٤)</sup>، لكن ظهور ((في)) في الظرفية أو أظهريته تمنع من حمله على السببية، فيحكم حيثئذ بلزوم إعطاء الشاة أو قيمتها.

وكذا في مثل قوله سبحانه: ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَدَىٰ فَأَعْتَزَلُوا النَّسَاءِ فِي الْمَحِيضِ﴾<sup>(٥)</sup> فإن محيض اسم مشترك بين اسم للحال والمكان كما في مفردات الراغب<sup>(٦)</sup>، فإنه على الأول يحمل على عدم جواز وطئ المرأة دبراً في حالة الحيض؛ لإطلاق النهي عن تلك الحالة، وأما على الثاني فيجوز؛ لتعلق النهي بالمكان الخاص.

(١) الفصول المختارة: ص ١٩٦؛ عوالي اللآلئ: ج ١، ص ٨٥، ح ١٤؛ عوالي اللآلئ: ج ٢، ص ٢٢٩، ح ٥؛ مستدرک الوسائل: ج ٧، الباب ٢ من أبواب زكاة الغنم، ص ٦٠، ح ٧٦٤٦.

(٢) مغني اللبيب: ج ١، ص ١٦٨، وقد وردت ((في)) بمعنى التعليل في قوله سبحانه: ﴿فَذَلِكُنَّ الَّذِي لُمْتُنِّي فِيهِ﴾ وفي الحديث الوارد عنه عليه السلام: ﴿أن امرأة دخلت النار في هرة حبستها﴾.

(٣) بدائع الأفكار: ص ١٠٠.

(٤) بدائع الأفكار: ص ١٠٠.

(٥) سورة البقرة: الآية ٢٢٢.

(٦) مفردات الراغب: ص ٢٦٥، وفيه: (المحيض: الحيض ووقت الحيض وموضعه).

وكذا في مثل قوله سبحانه: ﴿نَسَأُوكُمْ حَرْثٌ لَّكُمْ فَأَتُوا حَرْثَكُمْ أَنَّى شِئْتُمْ﴾<sup>(١)</sup> فإن أنى مشتركة بين المكانية بمعنى أين أو حيث والزمانية بمعنى متى<sup>(٢)</sup>، وعلى الأول يدل على جواز وطى المرأة دبراً بحمل أنى على المكان، أي من أين شئتم، وبه قال الكثير من أصحابنا كما في مجمع البيان<sup>(٣)</sup>، وهو المروي عن الطاهرين عليه السلام<sup>(٤)</sup>، وعلى الثاني فإنه لا يدل على جوازه؛ لانصراف الإتيان إلى الموضع الخاص فتدل عليه على جواز الوطى في كل وقت خرج منه وقت الحيض بالدليل.

(١) سورة البقرة: الآية ٢٢٣.

(٢) ففي مجمع البحرين أنى بتشديد النون والألف، فيكون شرطاً في الأمكنة، بمعنى أين، ويكون استفهاماً بمعنى ثلاث كلمات، وهي متى وأين وكيف، وقد فسرت في قوله تعالى: ﴿فَأَتُوا حَرْثَكُمْ أَنَّى شِئْتُمْ﴾ سورة البقرة: الآية ٢٢٣. بثلاثة معان: كيف شئتم، وحيث شئتم، ومتى شئتم؛ مجمع البحرين، ج ١، ص ١٢٥، مادة (أن ن ي).

(٣) مجمع البيان: ج ٢، ص ٨٩ تفسير الآية الشريفة.

(٤) ففي التهذيب: ج ٧، ص ٤٦٠، ح ١٨٤١. عن الرضا عليه السلام أن اليهود كانت تقول: إذا أتى الرجل المرأة من خلفها خرج ولده أحول، فأنزل الله عز وجل: ﴿نَسَأُوكُمْ حَرْثٌ لَّكُمْ فَأَتُوا حَرْثَكُمْ أَنَّى شِئْتُمْ﴾ قال: من قبل ومن دبر خلافاً لقول اليهود، ولم يعن في أدبارهن.

وعن الصادق عليه السلام عن الرجل يأتي المرأة في دبرها قال: ﴿لا بأس إذا رضيت﴾ قيل فإين قول الله عز وجل: ﴿فَأَتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ﴾ قال: ﴿هذا في طلب الولد، فاطلبوا الولد من حيث أمركم الله. إن الله تعالى يقول: ﴿نَسَأُوكُمْ حَرْثٌ لَّكُمْ فَأَتُوا حَرْثَكُمْ أَنَّى شِئْتُمْ﴾﴾ الوسائل: ج ٢٠، الباب ٧٣ من أبواب مقدمات النكاح وآدابه، ص ١٤٦، ح ٢٥٢٦٠.

وكيف كان، فإن كان ظهور أو أظهيرية لأحد المعنيين يحمل المشترك عليه، وربما لم يكن ظهور أو تبادر لكن كان هناك دليل لفظي أو لبي يرفع الإجمال ويبيّن المراد فينبغي الأخذ به أيضاً، كما قد يقال في حمل النكاح في آية تحريم منكوحه الأب على الابن على الوطي لا العقد؛ لمانعية الإجماع المنعقد على صحة نكاح معقودة الأب المطلقة قبل الوطي، فتحمل على المعنى الثاني بلا منازع<sup>(١)</sup>، أو كان دليل لفظي كما ربما يقال بأن قوله سبحانه: ﴿وَاللَّائِي يَيْسَنَ مِنَ الْمُحِيضِ مِنَ نَسَائِكُمْ﴾<sup>(٢)</sup> في سورة الطلاق يصلح مبيناً للمراد من المحيض في سورة البقرة؛ لأنه نص أو ظاهر في الحال فكذا ذلك.

وأما إذا لم يكن ظهور لأحد المعاني ولا بيان أو دليل رافع للإجمال فإن الأصول العملية تعيّن الوظيفة، وفيما نحن فيه يرجع إلى الاحتياط؛ لأنه من مصاديق الشبهة المقرونة بالعلم الإجمالي؛ لدوران أمر تعلق التكليف بين عدة معان محتملة بعد الاشتغال اليقيني، ولا خلاص منه إلا بالاحتياط تحصيلاً للفراغ، فتحتاط المرأة بالاعتداد بالاثنين، والابن باجتناح معقودة الأب ولو بالعقد الفاسد لولا الإجماع، ودفع ذات الشاة في الزكاة، والإتيان بالطواف عن طهارة في الموارد التي يمكن فيها

---

(١) وقد يكون المخرج دليل العقل كما في قوله سبحانه: ﴿سَنَفْرُغُ لَكُمْ أَيُّهَا الثَّقَلَانِ﴾ سورة الرحمن: الآية ٣١. فإن الفراغ له معنيان في اللغة: أحدهما: القصد للشيء. يقال سافرغ لفلان أي سأجعله قصدي، والآخر الفراغ من شغل، وحيث إن الثاني يستحيل إطلاقه على الباري عز وجل للمانع العقلي يتعين الأول. انظر مجمع البيان: ج ٩، ص ٣٤١ تفسير الآية ٣١ من سورة الرحمن.

(٢) سورة الطلاق: الآية ٤.

الاحتياط، ولا تجري البراءة إلا إذا كانت بعض معانيه خارجة عن محل  
الابتداء، أو تنحل معها الشبهة إلى مقطوع التكليف ومشكوكه، أو كان  
الاحتياط غير ممكن لخروج بعض المعاني عن موضوع التكليف<sup>(١)</sup> فيؤخذ  
بالمقطوع، ويعمل بالبراءة في مشكوكه.

---

(١) كخروج العين الجارية عن قوله: أكرم عيوناً، وخروج الجاسوس عن قوله تصدق  
بعين، وهكذا.



## المبحث الثاني

### في استعمال اللفظ في أكثر من معنى

والمبحث فيه يقع في مطالب:

المطلب الأول: في تعيين عنوان البحث ومحل النزاع

المطلب الثاني: في أقوال الأعلام في المسألة وأدلتهم

المطلب الثالث: في ثمرة الأقوال ومعالجة الاشتراك



## المطلب الأول: في تعيين عنوان البحث ومحل النزاع

وفيه أمران:

### الأمر الأول: في تعيين عنوان البحث

اختلفت كلمات القوم في التعبير عن الاستعمال المذكور، فقد ورد في كلمات الأوائل كالشيخ الطوسي<sup>(١)</sup> والعلامة<sup>(٢)</sup> ومن تأخر عنهم كصاحبي المعالم<sup>(٣)</sup> والهداية<sup>(٤)</sup> ولعله المشهور بينهم<sup>(٥)</sup> التعبير باستعمال المشترك في أكثر من معنى، وكذا في البدائع<sup>(٦)</sup> وغيره من المتأخرين، لكن في الكفاية عبر عنه باستعمال اللفظ<sup>(٧)</sup>، وتبعه في ذلك جملة من المتأخرين عنه<sup>(٨)</sup>، بل والمعاصرين كما يظهر لمن راجع الوقاية<sup>(٩)</sup> والمنتهى<sup>(١٠)</sup> والمباحث<sup>(١١)</sup> والمنتقى<sup>(١٢)</sup> والأصول<sup>(١٣)</sup>.

---

(١) العدة في أصول الفقه: ج ١، ص ٥٠-٥١.

(٢) مبادي الوصول: ص ٧٠.

(٣) انظر المتن الملحق بهداية المسترشدين: ص ٤٩٣.

(٤) هداية المسترشدين: ص ٥٠٠.

(٥) منتهى الدراية: ج ١، ص ١٧٦.

(٦) بدائع الأفكار: ص ١٦١.

(٧) انظر كفاية الأصول: ص ٣٦؛ منتهى الدراية: ج ١، ص ١٧٦، الثاني عشر.

(٨) انظر نهاية الدراية: ج ١، ص ١٦١؛ المقالات: ج ١، ص ١٥٩، المقالة الحادية عشرة؛

أجود التقريرات: ج ١، ص ٧٦، الأمر السابع.

(٩) وقاية الأذهان: ص ٨٣.

(١٠) منتهى الأصول: ج ١، ص ١١٣، ١١٥.

(١١) مباحث الدليل اللفظي: ج ١، ص ١٤٨.

(١٢) منتقى الأصول: ج ١، ص ٣٠٥.

(١٣) الأصول: ج ١، ص ٩٧.

نعم في تقريرات السيد البروجردى رحمته الله ورد التعبير بالمشترك<sup>(١)</sup>، واضطربت كلمات السيد الخوئي رحمته الله كما في المحاضرات، فمرة عبر عنه بالمشترك وأخرى باللفظ، ولعله ناجم من عدم الفرق في الغرض والنتيجة عنده<sup>(٢)</sup>، ووجه الفرق هو أنه على الأول يشمل المعاني الحقيقية فقط؛ لأن المشترك موضوع لمعانيه، بخلافه على الثاني فإنه يشمل المجاز أيضاً.

وربما تظهر الثمرة بينهما في أنه على الأول لا يحكم بوجود تلازم بالضرورة بين القول بجواز استعمال المشترك في معانيه وبين القول بجوازه في غيرها؛ إذ يمكن التفكيك بينهما، فيقال بالجواز في المشترك دون الثاني، بخلافه على الثاني فإنه إذا قيل بجوازه في المشترك يقال به في غيره أيضاً وبالعكس؛ لعدم الفرق.

هذا ولكن الذي يظهر للمتبع أن الأوائل وإن عبروا عن المسألة بالاشتراك إلا أن بعضهم أراد العموم، وبه يظهر أن تعبير المتأخرين أولى وأوفى بمقصود البحث من غيره.

قال في العدة: إن كان اللفظ حقيقة في أحدهما ومجازاً في الآخر قطع على أنه أراد الحقيقة، إلا أن يدل دليل على أنه أراد المجاز أو أراد الحقيقة والمجاز فيحكم بذلك، فإن دل الدليل على أنه أراد المجاز لم يمنع ذلك من أن يكون أراد الحقيقة أيضاً، فينبغي أن يحمل عليها إلا أن يدل الدليل على أنه ... أراد المجاز لا غير<sup>(٣)</sup>.

(١) نهاية الأصول: ج ١، ص ٧٢، الأمر العاشر.

(٢) المحاضرات: ج ١، ص ٢٠٥، ص ٢٠٩.

(٣) العدة في أصول الفقه: ج ١، ص ٥٨.

وقال الراغب: العبارة الموضوعة لمعنيين على سبيل الاشتراك حقيقة فيهما أو مجازاً في أحدهما متى تنافيا معناها في المراد لم يصح أن يراداً معاً بعبارة واحدة، نحو أن يقال: صل صلاة واحدة على سبيل الوجوب والندب، وإذا لم يتنافيا صح ذلك<sup>(١)</sup>، ونسب ذلك إلى الشافعي ومقتضى مذهب سيبويه<sup>(٢)</sup>، وكذا في المعالم<sup>(٣)</sup> وحاشيته<sup>(٤)</sup>، وجعل له الرشتي رحمته الله بديعة مستقلة في بدائعه<sup>(٥)</sup>.

ففي المعالم: بعد أن نص على وقوع الاشتراك في لغة العرب ذهب إلى أن استعماله في أكثر من معنى يقع في المفردات على سبيل المجاز، بخلافه على التثنية والجمع فإنه على نحو الحقيقة، وعلّله: بان اللفظ موضوع للمعنى بقيد الوحدة، فاستعماله في أكثر من معنى فيه إلغاء للقيد المذكور، فيكون استعمالاً في غير ما وضع له؛ لأنه استعمل بلحاظ علاقة الجزء والكل؛ إذ اللفظ الموضوع للكل استعمل في الجزء، ولا يجيء هذا البيان في غير المفرد؛ لأن التثنية والجمع في قوة تكرار اللفظ، فيكون لهما حكم التكرار، فكما يصح إرادة معنى معين من لفظ ((عين)) وإرادة غيره من لفظ ((عين))، آخر يصح إرادة المعنيين معاً من لفظ ((عينين)) بلا تجوز؛ لأنها في قوة قولك ((عين وعين))<sup>(٦)</sup>.

(١) جامع التفاسير: ج ١، ص ٩٨-١٠١؛ وعلوم التفسير: ج ٣، ص ٣٩.

(٢) المصدر نفسه.

(٣) انظر متنه مع هداية المسترشدين: ص ٤٩٣.

(٤) هداية المسترشدين: ص ٥٠٣.

(٥) بدائع الأفكار: ص ١٦٨.

(٦) المعالم: ص ٣٢.

ومع أننا قد نتفق معه عليه السلام على أصل الجواز مطلقاً كما ستعرف إلا أن للمناقشة فيما ذهب إليه من المجازية في المفردات وغيرها في غيرها مجازاً، وذلك لوجوه قد تبدو للنظر القاصر.

أما في المفرد فلأن اللفظ لم يوضع إلا لنفس المعنى بلا أخذ الوحدة فيه قيماً كما هو المستفاد من وضع اللغات، ويشهد به الوجدان في الأوضاع الخاصة؛ لأن الوحدة المتصورة هنا قد تكون قيماً للمعنى وقد لاحظها الواضع حين الوضع، كما لعله المستفاد من كلامه عليه السلام، وقد تكون قيماً للاستعمال، بمعنى أن المتكلم لا يستعمل اللفظ للدلالة على المعنى إلا إذا لاحظ واحدًا، وقد تكون قيماً للمفهوم بمعنى أن السامع لا يفهم من اللفظ إلا معنى واحدًا، وقد تكون قيماً للدلالة اللفظ على المعنى لقصور اللفظ عن دلالة على أكثر من معنى واحد في الاستعمال، وقد تكون قيماً للمعنى، أي أن المعنى لا يحضر في ذهن السامع إلا واحدًا، ودلالة الألفاظ على المعاني منحصرة في الأطراف المذكورة، ولا دليل يساعد على أخذ الوحدة قيماً للوضع أو الاستعمال أو الدلالة أو المفهوم، بل المتبادر من اللفظ هو معناه الموضوع له لا أكثر.

نعم، قد يغلب أن يراد من اللفظ معنى واحدًا لا متعددًا في الاستعمالات العرفية، إلا أنه لا يمنع من إرادة الأكثر منه، كما لا يجعل الوحدة قيماً للموضوع له، ولو صح ما ذكر لا تمتنع الاستعمال المذكور حتى على المجازية؛ لأنه يستلزم أن تؤخذ معاني اللفظ بشرط لا عن الوحدة،

وهذا يباين المعنى بقيد الوحدة، فكيف يجتمع المباين مع المباين<sup>(١)</sup>؟ فإن الموضوع له اللفظ هو المعنى بشرط أن لا يكون معه غيره، والمستعمل فيه هو الشيء مأخوذاً معه غيره، ولا علاقة بينهما تصحح الاستعمال في الجامع كما هو مفروض المسألة، وحينئذ لا يصح الاستعمال المذكور مطلقاً بلا فرق فيه بين المجازية وغيرها.

وأما في التثنية والجمع فالظاهر أن ما ذكره بشأنه يخرج المسألة عن موضوع البحث لأسباب:

أحدها: أن التثنية والجمع عبارة عن ضم مفرد إلى آخر مثله أو أمثاله، فما يقال في الاستعمال في المفرد يقال في الناشيء منه، وعليه فإن الاستعمال إن كان مجازاً فيه كان كذلك فيهما؛ لعدم وجود وضع جديد للمثنى والجمع غير المفرد حتى تفترق أحكامهما؛ والمركب الانضمامي ليس إلا مجموع أفرادها؛ ولذا سلم بشأنه بتكرار اللفظ فيهما، واستحصل من السيد البروجردي بشأنه كما في تقريراته انحلالها إلى المفرد، حيث إن المفرد يدل على نفس المعنى والعلامة تدل على تعدد ما أريد من المفرد تعدداً بحسب الوجود لا تعدداً بحسب الاستعمال.

قال بشأنه لو فرض أخذ قيد الوحدة في الموضوع له لكانت باقية في التثنية والجمع أيضاً؛ إذ المراد بالوحدة المأخوذة في الموضوع له على فرض القول به هو الوحدة بحسب الاستعمال، ولا ينافيها التعدد بحسب الوجود الذي هو مفاد التثنية والجمع<sup>(٢)</sup>.

(١) أي في صورة استعمال اللفظ في أكثر من معنى.

(٢) نهاية الأصول: ج ١، ص ٧٧.

ثانيها: ولو سلّمنا الوضع الخاص فنقول: إن علامتي التثنية والجمع موضوعتان لإرادة المتعدد من أفراد المعنى الواحد والطبيعة المشتركة كما هو المتبادر منهما، ولو أطلق وأريد المتعدد من معان متعددة كإرادة معنيين متباينين للعين مثلاً كالذهب والجارية فلا يصح إلا إذا استعمل في الجامع، وأما لو أريد المتعدد من معنى واحد فأمره أوضح، فإن المتبادر عند العرف من قول المتكلم: مررت بعينين أو بعيون هو فردان أو أفراد من طبيعة واحدة، وحينئذ فإن استعمال اللفظ فيها من قبيل استعمال اللفظ في المعنى الواحد لا المتعدد، وربما يعضده ما عن ابن الحاجب من أن: المثنى ما ألحق آخره ألف أو ياء مفتوح ما قبلها ونون مكسورة ليدل على أن معه مثله من جنسه، وفسّر ذلك الرضي بقوله: الجنس بمعنى جامع صالح لأن ينطبق على أكثر من فرد واحد<sup>(١)</sup>.

وبالجملة: فعلامة التثنية ليست بمنزلة تكرار اللفظ في إرادة معنيين من لفظين، بل وضعت لإرادة المتعدد من مصاديق المعنى الواحد الذي أريد من المفرد، وتبادر الجامع العنواني في أسماء الأعلام يكفي في تصحيح استعمال المتكلم بقوله: جاءني الزيدان أو الزيود وإن لم يكن فيها جامع ماهوي كما استظهره في الكفاية<sup>(٢)</sup> وبعض من تأخر عنه<sup>(٣)</sup> وإن لم يستدلوا له، ولذا عرّفه في المنجد: بالاسم الذي ناب عن اثنين<sup>(٤)</sup>.

(١) انظر منتهى الدراية: ج ١، ص ١٩٢.

(٢) كفاية الأصول: ص ٣٧؛ انظر منتهى الدراية: ج ١، ص ١٨٨.

(٣) الوصول إلى كفاية الأصول: ج ١، ص ١٩٨-١٩٩؛ منتقى الأصول: ج ١، ص ٣١٦.

(٤) المنجد في اللغة: المقدمات، صفحة الياء، المثنى.

ومن الواضح أن الاستعمال في الجامع يخرج المسألة عن موضوع البحث سواء كان الاستعمال فيه حقيقياً أم مجازياً.

ثالثها: أن مراده عليه السلام من كون المثنى والجمع في قوة تكرار المفرد غير واضح؛ لأنه إن أراد من ذلك أنها في قوة تكرار المفرد حقيقة بمعنى أن لفظة عين تكررت مرتين وفي كل مرة لها معنى مستقل فهو خروج عن البحث؛ لأنه من قبيل استعمال اللفظ في الواحد لا المتعدد، فيكون الاستعمال المذكور حقيقة في معناه لا مجازاً؛ ولذا أجاب الآخوند عليه السلام بأن الظاهر من اللفظ فيها كأنه كرر وأريد من كل لفظ فرد من أفراد معناه لا أنه أريد منه معنى من معانيه<sup>(١)</sup>، وإن أريد منه التحليل العقلي التقديري فهو أيضاً خارج عن البحث؛ لأن الكلام في الاستعمالات العرفية وما يستفاد منها عند المحاورة لا الاعتبارات العقلية الدقيقة، وإن أريد أن الاستعمال في المثنى هو الاستعمال في مجموع الأفراد فهو كسابقة فضلاً عن استلزامه المجازية للزوم إلغاء قيد الوحدة عن كل واحد من معانيه، فقوله بالحقيقة فيها محل تأمل.

وبذلك يظهر أن ما ذكره صاحب المعالم عليه السلام غير سالم عن الإشكال؛ لعدم الدليل عليه في المفرد، بل الدليل على بطلانه، ولأنه مأوّل بالمسمى فلا يكون حقيقة في المثنى والجمع، وعلى تقدير كونه حقيقة فهو من قبيل استعمال اللفظ في المعنى لا الأكثر، فتدبر.

(١) كفاية الأصول: ص ٣٧؛ وانظر منتهى الدراية، ج ١، ص ١٨٧-١٨٨.

والحاصل: أن ما يدخل في مقصود البحث وغرض الفقيه هو استعمال اللفظ في أكثر من معنى الأعم من الحقيقة والمجاز، ويكفي في إثبات ذلك ما ستعرفه من أدلة الوقوع في استعمالات العرف واللغة والشرع فضلاً عن الإمكان.

هذا وقد ذهب جمع إلى استحالته، بل نسبة الشهيد<sup>(١)</sup> والفاضل المقداد<sup>(٢)</sup> إلى الكثير<sup>(٢)</sup>، لوجهين:

أحدهما: لزوم التناقض في مراد المتكلم، وهو اختيار الراغب والفاضلين<sup>(٣)</sup>؛ لأن المتكلم به يكون مريداً استعمال اللفظ فيما وضع له، والعدول به عن الموضوع له في حالة واحدة، وذاتك أمران متنافيان في المراد<sup>(٣)</sup>؛ إذ يستحيل للمتكلم أن يريد معنى ولا يريد في وقت واحد.

وفي نضد القواعد: لا يحمل اللفظ الواحد على حقيقته ومجازه معاً عند كثير من الأصوليين؛ لأن حمله على حقيقته يستلزم كونه موضوعاً لها، وحمله على مجازه يستلزم كونه غير موضوع لها، وهو تناقض<sup>(٤)</sup>.

ثانيهما: لزوم اجتماع المتقابلين، وهو ما حكاه المحقق الأصفهاني<sup>(٥)</sup> عن صاحب المحجة. قال<sup>(٥)</sup>: وعن بعض المدققين من المعاصرين دعوى الاستحالة هنا وإن قلنا بالإمكان هناك، نظراً إلى أن الحقيقية والمجازية وصفان متقابلان، والاستعمال الواحد، واللفظ الواحد لا يتصف بوصفين

(١) انظر مسالك الأفهام: ج ٧، ص ٦٤.

(٢) نضد القواعد الفقهية: ص ٩٧.

(٣) جامع التفاسير: ج ١، ص ٩٨-١٠١.

(٤) نضد القواعد الفقهية: ص ٩٧.

متقابلين؛ لاستحالة الجمع بين المتقابلين<sup>(١)</sup>، وتظهر الثمرة العملية بين المجوزين والمانعين في الوصية والوقف والأيمان والنكاح والإرث وغيرها من الأبواب المختلفة.

فمثلاً: لو أوصى أو أوقف لأولاده لم يشمل الحفدة من أولاد الذكور والإناث، أو الإناث بناء على عدم الجواز؛ لأن إطلاق الأولاد على الحفدة مجازي، بينما يشملهم لو قيل بالحقيقة أو صحة الاستعمال فيهما، وفي مثل قوله سبحانه: ﴿لَا مَسْئَمَ لِّلنِّسَاءِ﴾<sup>(٢)</sup> في الحمل على الجماع أو اللمس باليد، وكذا في مثل قوله سبحانه: ﴿فَقَدْ جَعَلْنَا لِيُوَيْهِ سُلْطَانًا﴾<sup>(٣)</sup> بناء على تبادره في القصاص دون الدية، وعدم حمله على المعنى الجامع المشترك بينهما، وهو المطالبة بحقه.

فإنه يحمل اللمس في الآية الأولى على أحد معنييه الحقيقي والمجازي على الامتناع بخلافه على الجواز، وكذا في الثانية.

هذا والظاهر أن الوقوع الخارجي والبرهان لا يساعدان على الامتناع؛ لإمكان المناقشة في دليبيه.

أما الأول فلأن الامتناع مبني على الإعراض عن الوضع في وقت الاستعمال في المجاز، وليس كذلك، بل المتكلم يستعمل اللفظ في معناه الموضوع له وفي غيره بلا أن يعدل عن الوضع فلا تناقض، بل إن المتكلم قد

(١) نهاية الدراية: ج ١، ص ١٠٩.

(٢) سورة النساء: الآية ٤٣.

(٣) سورة الإسراء: الآية ٣٣.

لا يخطر في ذهنه كون اللفظ موضوعاً للمعنى المراد أولاً، بل يستعمل اللفظ لإبراز ما يريده من المعاني.

هذا فضلاً عن الشواهد العديدة التي وردت في استعمالات الشارع من قبيل استعمال اللفظ في معنائه الحقيقي والمجازي الكاشفة عن صحته كما ستعرفه.

ومنها أيضاً استعمال الضمير الموضوع للرجال حقيقة في النساء والرجال معاً، كقوله سبحانه: ﴿سَابِقُوا إِلَىٰ مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ﴾<sup>(١)</sup> وقوله سبحانه: ﴿وَأَفْعَلُوا الْخَيْرَ﴾<sup>(٢)</sup> فإنه خاطب الرجال والنساء مع أن إرادة النساء منه مجاز<sup>(٣)</sup>.

قال الراغب: وقولهم: ((الرجال والنساء فعلوا)) وهذه العبارة للمذكر حقيقة وللمؤنث مجاز. قالوا: القمران: للشمس والقمر، وذلك في الشمس مجاز لا محالة<sup>(٤)</sup>.

وأما الثاني ففضلاً عما تقدم فإنه يمكن أن يقال فيه إنه من قبيل إقحام موضوع في آخر؛ لأن ما ذكره من قانون التقابل يجري في الأوصاف الحقيقية والأعراض المتأصلة كالسواد والبياض، بخلاف استعمال اللفظ في الحقيقة والمجاز فإنهما وصفان اعتباريان يرجعان إلى لحاظ الواضع

(١) سورة الحديد: الآية ٢١.

(٢) سورة الحج: الآية ٧٧.

(٣) فإن واو الجماعة موضوع للرجال، واستعماله فيهم مع النساء إطلاقاً للفظ الموضوع للجزء في الكل.

(٤) جامع التفاسير: ج ١، ص ٩٨-١٠١.

والمستعمل، ولا مانع من تقابل وصفين اعتباريين في الشيء الواحد إذا اختلفت الحيشية، ولذا يقال للجسم الواحد فوق وتحت وأسود وأبيض وللإنسان أب وابن بحسب اختلاف اللحاظ. هذا أولاً.

وثانياً: لو تم المحذور المذكور لأمكن إيراده على الاستعمال في المعنيين الحقيقيين أو المجازيين أيضاً؛ لاستلزامه اجتماع المثليين<sup>(١)</sup>، فكيف قال به؟

### الأمر الثاني: في صور الاستعمال وبيان محل النزاع

إن دلالة الألفاظ على المعاني تقع على أنحاء ثلاثة، هي:

١- الدلالة المطابقية.

٢- الدلالة التضمنية.

٣- الدلالة التلازمية<sup>(٢)</sup>.

واستعمال اللفظ المشترك أو غيره في معانيه الحقيقية والمجازية قد يكون بالدلالة التضمنية، وله صور:

أحدها: استعماله في المعنى الجامع بين معنيين أو معان، بحيث يكون كل منهما أو منها فرداً لذلك الجامع، كالعموم الأصولي والاشتراك المعنوي، نظير استعمال صيغة الأمر في الطلب الذي يكون كل من الوجوب

---

(١) لأن الحقيقة صفة للفظ ولا يمكن اجتماع وصفين حقيقيين للفظ واحد، وكذا في المجازين.

(٢) نسبة الدلالة التلازمية إلى اللفظية ناشئة من جهة توقعها على الألفاظ، وإلا فإنها في الحقيقة مفهوم يحكم به العقل، ويستفيدة من حكمه بالملازمة بين المعنى الظاهر وما يلازمه من معان؛ ولذا يصح نسبتها إلى الدلالة العقلية أيضاً، لكن حيث إن علتها اللفظ لتوقعها عليه صح نسبتها إليه للاكتفاء في الإضافة بأدنى نسبة، فتأمل.

والندب من أفرادهِ، واستعمال البيع في قوله سبحانه: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾<sup>(١)</sup> في مصاديقه، والنكاح في قوله: ﴿فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ﴾<sup>(٢)</sup> في فريده الدائم والمؤقت، ونحو ذلك، فإن الأول مشترك معنوي، والثاني والثالث عموم أصولي، والفرق بينهما أن العموم الأصولي لفظ واحد ومعنى واحد إلا أن مصاديقه متعددة، كالعلماء بالقياس لمصاديقه، بينما الاشتراك المعنوي لفظان مختلفان إلا أن المعنى واحد، كالآدمي والبشر بالقياس إلى الإنسان.

ثانيها: استعماله في مجموع المعنيين أو المعاني بحيث يكون المراد من اللفظ المركب منها أو منهما، ويكون كل واحد منهما أو منها جزءاً من المستعمل فيه، نظير العموم المجموعي المصطلح عند القوم، كقول المتكلم: ((علي يقضي بالناس)) وأراد منه أن العليين الأمير والرضاء عليهما السلام يقضيان، وكقول رسول الله صلى الله عليه وآله في متصافر الأخبار المروية من الفريقين: ﴿الأئمة بعدي اثنا عشر كلهم من قريش﴾<sup>(٣)</sup> فإن الأئمة استعمل في مجموع الاثني عشر عليهم السلام، وكل واحد منهم جزء مدلول لفظ الأئمة ومقصود بالخطاب.

والفرق بين استعمال اللفظ في العموم الأصولي والمجموعي هو أن في الاستعمال الأول يلحظ المعنى العام مرآة للأفراد؛ لأنها المرآة حقيقة، بينما في الثاني يكون المجموع بما هو مجموع معنى اللفظ، وهو المراد أيضاً.

ثالثها: استعماله في واحد منهما أو منها لا بعينه، بحيث يكون المعنى هو الفرد المردد بين المعنيين أو المعاني كما في استعمال النكرة في معانيها، وربما

(١) سورة البقرة: الآية ٢٧٥.

(٢) سورة النساء: الآية ٣.

(٣) كفاية الأثر: ص ٢٧؛ البحار: ج ٣٦، ص ٣٢١-٣٢٢، ح ١٧٥.

يمثل له بالقرء من أدلة الأحكام كما في قوله سبحانه: ﴿وَالْمُطَلَّاتُ يَتَرَبَّصْنَ  
بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ﴾<sup>(١)</sup> حيث يتردد المدلول في واحد غير معيّن من الحيض  
والطهر كما نسبه في الهداية إلى السكاكي<sup>(٢)</sup>، كقول المتكلم: ((ومؤمن خير  
من فاسق)) وتردد بين الإمامي والمسلم، وكما ورد عنه عَلَيْهِ السَّلَامُ: ﴿من يزرع  
خيراً يوشك أن يحصد خيراً﴾<sup>(٣)</sup> وتردد بين الزرع والعمل الصالح.

ولا إشكال في صحة ذلك ووقوعه في الاستعمالات اللغوية والعرفية،  
ولم ينازع الأعلام فيها، بل نفى الشيخ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ في العدة خلاف أهل العلم في  
الأول<sup>(٤)</sup>، كما صرح صاحب المعالم ومن تأخر عنه من المحققين قدست  
أسرارهم بعدم الخلاف في الثاني أيضاً<sup>(٥)</sup>. نعم خالف بعض في الثالث منها كما  
في الفصول<sup>(٦)</sup> والوصول<sup>(٧)</sup>، لكن الظاهر صحته كما عرفت؛ لأنه ليس من  
قبيل استعمال اللفظ في أكثر من معنى، بل هو استعمال في معنى واحد، وإنما  
التعدد مصداقي؛ فيخرج عن محل البحث.

(١) سورة البقرة: الآية ٢٢٨.

(٢) هداية المسترشدين: ج ١، ص ٥٠٠.

(٣) البحار: ج ٧٧، ص ٧٦، ح ٢.

(٤) العدة في أصول الفقه: ج ١، ص ٥٢.

(٥) المعالم: ص ١٦٨؛ وانظر متن المعالم في هداية المسترشدين: ج ١، ص ٥٠١-٥٠٢؛

ونسب صاحب البدائع رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ الخلاف في الثاني منها إلى بعض السادة المحققين ولم  
يسمه، بدائع الأفكار: ص ١٦١.

(٦) الفصول: ص ٣١؛ وانظر منتهى الدرية: ج ١، ص ١٧٧.

(٧) الوصول إلى كفاية الأصول: ج ١، ص ١٨٨.

كما لا إشكال في صحة استعمال اللفظ وإرادة لازمه وملزومه أو ملازمه، بل ووقوعه في الاستعمالات العرفية يغني عن البيان، بل ومن أقوى دلالات البلاغة كالكناية والاستعارة وغيرها من المجازات كما في قولهم: ((زيد كثير الرماد)) أو: ((جبان الكلب)) وقوله سبحانه: ﴿أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِّنْكُمْ مِّنَ الْغَائِطِ﴾<sup>(١)</sup> حيث أطلق لفظ المحل على الحال؛ لاستفادة المعنى الأولي من اللفظ بالتطابق، والثاني من العقل بالتلازم، فهو نظير استفادة حرمة ضرب الوالدين من قوله سبحانه: ﴿فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أَفٌّ وَلَا تَنْهَرُهُمَا﴾<sup>(٢)</sup> وجواز الاعتماد على خبر غير الفاسق من مفهوم آية النبأ<sup>(٣)</sup>.

فإن اللفظ استعمل في معناه المطابقي لكننا نستفيد حرمة الضرب وجواز الاعتماد من حكم العقل؛ ولذا لا كلام في صحة استعمال اللفظ في أكثر من معنى إذا اتحد اللفظ وتعدد المدلول؛ لأن المدلول الأول مستفاد من اللفظ والثاني من العقل كما في الكناية ودلالة الاقتضاء ونحوها، وهذا لا كلام فيه، وإنما الكلام في استعمال اللفظ في أكثر من معنى بنحو الدلالة المطابقية، بأن يكون كل من المعنيين أو المعاني بشخصه مراداً بحسب الاستعمال واللفظ قابلاً لكل من المعنيين أو المعاني بنحو الاستقلال، وكأنه لم يستعمل اللفظ إلا في معنى واحد مستقل. كما لو أراد من الصلاة الوسطى في قوله سبحانه: ﴿حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَى﴾<sup>(٤)</sup> صلاتي العصر الرباعية الخاصة والفجر الثنائية الخاصة كل بنحو الاستقلال.

(١) سورة النساء: الآية ٤٣؛ وسورة المائدة: الآية ٦.

(٢) سورة الإسراء: الآية ٢٣.

(٣) ﴿إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا﴾ سورة الحجرات: الآية ٦.

(٤) سورة البقرة: الآية ٢٣٨.

وكذا لو أراد من الصلاة في قوله سبحانه: ﴿إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ﴾<sup>(١)</sup> كلا المعنيين المتغايرين - بناء على عدم وجود الجامع بينهما - لوضوح أن صلاة الملائكة هي الدعاء والاستغفار وصلاته سبحانه هي التزكية والصلة بمزيد التبجيل والتوفيق كما في المفردات<sup>(٢)</sup> ومجمع البيان<sup>(٣)</sup>، وهو المروي عن أبي بصير عن الصادق عليه السلام<sup>(٤)</sup>، وهذا ما وقع النزاع فيه بين الأعلام، وقد اختلفوا فيه إلى أقوال عدة أهمها ثلاثة:

#### الأول: الامتناع العقلي.

والثاني: التفصيل بين الإمكان العقلي والامتناع اللغوي أو العرفي مطلقاً، وهو المنسوب للقوانين<sup>(٥)</sup>، بل ظاهر الشيخ عليه السلام<sup>(٦)</sup> نسبة إلى جمع من القدامى<sup>(٦)</sup>.  
والثالث: الجواز مطلقاً وهو الذي نسبه المحقق الرشتي عليه السلام<sup>(٧)</sup> إلى الأكثر<sup>(٧)</sup>، والسيد الأستاذ عليه السلام<sup>(٨)</sup> إلى المشهور<sup>(٨)</sup>، وتفصيل ذلك يأتي في المطلب القادم.

(١) سورة الأحزاب: الآية ٥٦.

(٢) مفردات الراغب: ص ٢٩٣.

(٣) مجمع البيان: ج ٨، ص ١٨٠ تفسير الآية الشريفة.

(٤) المصدر نفسه.

(٥) عناية الأصول: ج ١، ص ١١١.

(٦) العدة في أصول الفقه: ج ١، ص ٥٣-٥٤.

(٧) بدائع الأفكار: ص ١٦١.

(٨) الأصول: ج ١، ص ٩٧.

## المطلب الثاني: في أقوال الأعلام في المسألة وأدلتهم

اختلف الاصوليون في جواز استعمال اللفظ في أكثر من معنى على أقوال عديدة أهمها ثلاثة:

القول الأول: الامتناع، وهو اختيار جمع من المتأخرين والمعاصرين، بل نسبه في الوقاية إلى الأكثر<sup>(١)</sup> كصاحبي الكفاية والمحجة<sup>(٢)</sup>، والمحققين الأصفهاني والنائيني والعراقي، والسيد بن الجنوردي والروحاني وغيرهم قدست أسرارهم واستدلوا بوجوه:

أحدها: أن استعمال اللفظ في المعنى عبارة عن جعل اللفظ فانياً في المعنى ووجهاً وعنواناً له، بحيث يعد اللفظ وجوداً لفظياً للمعنى في مقابل وجوده العيني أو الذهني أو الكتابي، واستعمال اللفظ الواحد في معنيين مستقلين محال<sup>(٣)</sup> من جهة الفاعل والقابل والمستعمل.

أما من جهة الفاعل فللزوم الخلف، ضرورة أن استعمال اللفظ في المعنى الواحد هو فناء له فيه فينافي فناءه في معنى آخر بنفس الاستعمال؛ لأن اللفظ قالب للمعنى ومحيط بحده كالقلسوة الواحدة التي تحيط بتمام الرأس، فكما يستحيل جعل قلسوة واحدة على رأسين في آن واحد يستحيل أن يكون قالباً واحداً لمعنيين؛ لأنه يستلزم الخلف<sup>(٣)</sup>.

(١) وقاية الأذهان: ص ٨٣-٨٤.

(٢) منتهى الدراية: ج ١، ص ١٧٩-١٨٠.

(٣) إذ ما فرضته واحداً تعدد.

وأما من جهة القابل فللزوم صدور الكثير عن الواحد؛ لأن اللفظ الواحد إن قلنا بأنه وجه وعنوان للمعنى وكأنه هو الملقى في الخارج لما بينهما من الاندماج كما تؤيده سراية حسن المعنى وقبحه إلى اللفظ كالعسل والحنظل فإنه يمتنع إفاؤه بمعنى آخر إلا على نحو حدوث معينين عن إفناء واحد، وأما إذا قلنا بأن الاستعمال عبارة عن إيجاد المعنى باللفظ فالاستحالة فيه أوضح.

وأما من جهة المستعمل فللزوم جمع الضدين<sup>(١)</sup>، لأن لحاظ اللفظ وجهاً للمعنى وفانياً فيه ينافي لحاظه وجهاً لمعنى آخر؛ لأن اللحاظ هو فناء الوجه بذوي الوجه والعنوان بالمعنون، وبملاحظة المستعمل الإفناء في أحدهما كيف يعقل ملاحظة الإفناء في الثاني في آن واحد بعد تسليم أن اللفظ قالب لكل واحد منهما بنحو مستقل.

وعليه فإن استعمال اللفظ في المعنيين يستلزم جمع اللحاظين المتضادين في آن واحد. ونلاحظ أن الأول منها ناظر إلى الفاعل وعدم قابلية اللفظ للفناءين، والثاني إلى القابل واستحالة صدور الفناءين عن الإفناء الواحد، والثالث بلحاظ المستعمل واستحالة جمعه لحاظين في آن واحد، فتأمل.

وفيه: أنه أخص، لأنه مبتن على كون الاستعمال إفناء اللفظ في المعنى وجعله مرآة ووجهاً له، بحيث يكون كأنه هو الملقى رأساً، وأما إذا قلنا بأنه جعل اللفظ علامة للمعنى وكاشفاً عن المراد فلا يلزم المحال؛ لعدم استحالة أن يكون الشيء الواحد علامة لشيئين، وكاشفاً عن معينين، وقد

---

(١) كما يستلزم جمع المثليين أيضاً.

مثل له بعض الأعلام بنصب العلم لغرض بيان جهتين كرأس الفرسخ وأرض بني فلان<sup>(١)</sup>.

وبذلك يظهر أن الاستحالة على مبنى الآخوند بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ مبتنية على تفسير حقيقة الاستعمال وليست مطلقة؛ لأنه إن كانت حقيقته هو إيجاد المعنى باللفظ وإفناؤه فيه فيلزم منه المحاذير العقلية المذكورة، وأما إذا كانت حقيقته العلامية فلا إشكال فيه، وهو ما أيده العراقي بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ<sup>(٢)</sup>.

ثانيها: ما حكاه المحقق الأصفهاني بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ عن صاحب المحجة بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ، حيث ذهب إلى الاستحالة حتى على القول بعلامية الألفاظ للمعاني، وحاصله بتوضيح: أن اللفظ حيث جعل علامة للمعنى لغرض تفهيمه للمخاطب فلا مجال لاستعماله في أكثر من معنى، لأن استعمال اللفظ في الإعلام من قبيل الوجود والإيجاد كالكسر والانكسار وجود واحد يتضمن النسبة إلى الفاعل فيكون إعلاماً، وإلى القابل فيكون تفهيماً أو انفهاماً، فهو وجود واحد والمغايرة اعتبارية.

وعليه فإن استعماله في أكثر من معنى يستلزم المحال من جهتين ذاتية وعرضية. أما الذاتية فلاستلزامه أن يكون للوجود الواحد إيجادان، وهو خلف، بل وصدور الكثير عن الواحد، وأما العرضية فلجهة امتناع تحقق تفهيمين وإعلامين بوجود لفظ واحد. كل ذلك لوحدة الوجود والإيجاد ذاتاً وإن اختلفا اعتباراً.

(١) منتقى الأصول: ج ١، ص ٣٠٧.

(٢) مقالات الأصول: ج ١، ص ١٦١-١٦٣.

**ثالثها:** ما يظهر من كلمات المحققين العراقي في المقالات والنائيني عليه السلام كما في تقريراته، حيث صرحا بأن الاستحالة ناشئة من استلزام الاستعمال في الأكثر بجمع اللحاظين. أما في لفظ واحد أو عند المستعمل، وحيث إن التالي فيهما باطل فالمقدم مثله، ويمكن توضيحه ببيانين:

**البيان الأول:** ما نص عليه العراقي عليه السلام من أن الاستعمال عبارة عن كون اللفظ مرآة لمعناه، بمعنى كون لحاظ المعنى بعين لحاظ اللفظ بنحو يعبر اللحاظ من اللفظ إلى المعنى، وإن النظر إلى اللفظ عبوري على وجه لا يلتفت الإنسان إليه - كما لا يلتفت الناظر لوجهه في المرآة إلى ذات المرآة، بل تمام التفاته الوجه - بل تمام التفاته إلى المعنى، بحيث كأنه يوجد المعنى بلسانه، فلا شبهة في أن لازم هذا المسلك عند إرادة المعنيين بنحو الاستقلال في شخص لحاظه بتوسيط لفظ واحد توجه اللحاظين إلى لفظ واحد، وهو محال لأوله إلى اجتماع المثليين<sup>(١)</sup>.

**البيان الثاني:** ما عن النائيني عليه السلام من أن الاستعمال ليس إلا إيجاد المعنى في الخارج وإلقاءه في العين، والملحوظ أولاً وبالذات هو المعنى، واللفظ ملحوظ بتبعه، فلازم الاستعمال في المعنيين تعلق اللحاظ الاستعمالي في آن واحد بمعنيين، ولازمه الجمع بين اللحاظين في آن واحد، وهو ممتنع عقلاً<sup>(٢)</sup>. والفرق بينهما في النظر ومتعلق اللحاظ ومحل الاجتماع، فإن الأول ناظر إلى الاستحالة من جهة مرآتية اللفظ للمعنى ومتعلق اللحاظ، ومحل اجتماع

(١) مقالات الأصول: ج ١، ص ١٦٢.

(٢) أجود التقريرات: ج ١، ص ٧٦.

اللاحاظين هو اللفظ؛ إذ يستحيل أن يكون الشيء الواحد مرآة فانية في شيئين في آن واحد، لأن الشيء الواحد لا يقبل الفناء إلا مرة واحدة، فإفناؤه مرتين جمع للمثلين، بينما يستفاد من كلمات الثاني أنه ناظر إلى السببية أو الواسطية، ومتعلق اللحاظ هو المعنى، ومحل الاجتماع هو نفس المستعمل وليس آلة الاستعمال؛ إذ يستحيل أن تجمع النفس بين لحاظين لمعنيين مستقلين في آن واحد.

وكيف كان، فحيث إن استعمال اللفظ في أكثر من معنى يستلزم ذلك كان محالاً أيضاً؛ لأن ما يستلزم المحال محال.

رابعها: ما يظهر من كلمات المحقق الأصفهاني رحمته الله والسيد الجنوردي رحمته الله، وحاصله بيان الأصفهاني رحمته الله:

أن حقيقة الاستعمال إيجاد المعنى في الخارج باللفظ، حيث إن وجود اللفظ في الخارج وجود لطبيعي اللفظ بالذات، ووجود لطبيعي المعنى بالجعل والمواضعة والتنزيل لا بالذات؛ إذ لا يعقل أن يكون وجود واحد وجوداً لماهيتين بالذات، وبما أن الموجود الخارجي بالذات واحد فلا مجال لأن يقال بأن وجود اللفظ وجود لهذا المعنى خارجاً ووجود لمعنى آخر، حيث لا وجود آخر كي ينسب إلى الآخر بالتنزيل، وليس الاستعمال إلا إيجاد المعنى بنحو وجوده اللفظي خارجاً، وقد عرفت أن الإيجاد والوجود متحدان بالذات، وحيث إن الوجود واحد فكذا الإيجاد <sup>(١)</sup>.

وعليه فإن استعمال اللفظ في أكثر من معنى يتضمن وجهين للاستحالة:

(١) نهاية الدراية: ج ١، ص ١٥٢-١٥٣؛ منتهى الأصول: ج ١، ص ١١٣-١١٤.

**الأول:** أن يكون استعماله في المعنى الثاني من قبيل السالبة بانتفاء الموضوع؛ لعدم وجود آخر للفظ حتى ينسب إلى المعنى الآخر وينزله منزلة الموجود، وهذا ما صرح به السيد البجنوردي رحمته الله أيضاً رداً للإشكال المذكور، حيث قال: إن معنى اعتبار الاتحاد بين اللفظ وهذا المعنى هو أن يكون الاثنان واحداً، وحيث إن وجود اللفظ وجود شخصي فليس هناك وجود آخر حتى يتحد مع ذلك المعنى الآخر<sup>(١)</sup>، بل وجعله السيد الفيروزآبادي رحمته الله وجهاً آخر للقول بالاستحالة أيضاً.

قال: إن اللفظ بعد ما جعل بتمامه قالباً لتمام معنى كما إذا لم يستعمل إلا فيه فلا يبقى اللفظ فارغاً كي يجعل قالباً بتمامه لتمام معنى آخر<sup>(٢)</sup>، ووجه استحالته هو استلزامه الخلف، أو انفكاك المعلول عن العلة؛ لأن اللفظ الفاني في أحد المعنيين إذا قيل بفنائه ثانياً في المعنى الآخر استلزم عدم فنائه أولاً، أو يقال بتعددده، وكلاهما خلف، أو يقال بوجوده بعد فنائه وهذا إن استند إلى المستعمل فهو خلف أيضاً؛ لأنه استعمال للفظ مرتين في المعنيين لا مرة واحدة، وإن استند إلى نفسه استلزم انقلاب الممكن واجباً، أو وجود المعلول بلا علة.

**الثاني:** استلزامه تنزيل الواحد اثنين والإيجاد الواحد إيجابين، وهذا محال من جهة الخلف وجمع اللحاظين وصدور الكثير عن الواحد.

ولا يقال: إن ما ذكر يصح في الوجود الحقيقي؛ إذ يمتنع أن يكون الوجود الشخصي وجوداً لماهيتين سواء قلنا بأصالة الوجود أو الماهية؛ لأنه

(١) منتهى الأصول: ج ١، ص ١١٤.

(٢) عناية الأصول: ج ١، ص ١١١.

على الأول فالماهية ليست إلاّ حد الوجود، فتتبع الوجود في وحدتها وتعددتها، وعلى الثاني فالأمر معكوس، إذ الوجود الواحد كاشف عن وحدة الماهية.

وعليه فلا يمكن أن يكون الوجود الواحد وجوداً لماهيتين، كما لا يمكن أن تكون الماهية الواحدة ماهية لوجودين. هذا في الوجود الحقيقي، وأما في الوجود التنزيلي الاعتباري فلا محذور فيه؛ لأنه راجع إلى الاعتبار وهو خفيف المؤونة، فيمكن أن يعتبر وجود واحد وجوداً لشيئين أو أكثر، كالعلم الذي يوضع على الطريق ويعتبر وجوده وجوداً لحد الفرسخ وحد الأرض المملوكة لفلان مثلاً؛ لأنه يمكن أن يجاب عنه من وجهين:

**الوجه الأول:** عدم تسليم إمكان جعل الوجود الاعتباري الواحد وجودين مستقلين، إذ فضلاً عن الخلف وجمع اللحاظين فإن استعمال اللفظ في المعنى هو تنزيل لهما منزلة الواحد اعتباراً، وعليه فإن الاستعمال يفني اللفظ في معناه ويوحده به، وهذا يتم في الاستعمال في المعنى الواحد لا المعنيين؛ لأنه باتحاد اللفظ في أحد المعنيين لا يبقى لفظ ثانية حتى يفنى في المعنى الثاني ويتحد به، والنتيجة أن استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد يكون من قبيل السالبة بانتفاء الموضوع.

**الوجه الثاني:** أن إفناء اللفظ في المعنى - ولو اعتباراً - لا يتعقل إلاّ مرة واحدة، فاستعماله في معنيين يستلزم إفناء اللفظ الواحد مرتين، وهو مستحيل؛ لأنه لا يصح إلاّ إذا قلنا بتعدد الواحد الفاني أو وحدة المعنيين

المفني فيهما؛ للزوم التطابق بين الفاني والمفني فيه، وكلاهما غير معقول<sup>(١)</sup>. فتحصل مما تقدم أن وجوه الاستحالة في استعمال اللفظ في أكثر من معنى خمسة، هي: استلزامه الخلف وصدور الكثير عن الواحد وجمع الضدين أو المثلين والسالبة بانتفاء الموضوع، وكل واحد منها يكفي للحكم بالامتناع.

### مناقشة القول بالامتناع

والظاهر إمكان المناقشة في ذلك مبنى وبناءً.

أما من جهة المبنى فلأسباب:

الأول: أن ما ذكر مبن على أن حقيقة الاستعمال هي الفناء والإفناء أو الإيجاد التنزيلي، وهو غير مسلم، بل الاستعمال كما عرفت هو طلب إعمال ما يدل على المقصود سواء بقصد جعل العلامة أو الكاشف عن الضمير<sup>(٢)</sup>، وهو أمر يرجع إلى الاعتبار العقلائي المقصود كما حققناه، ولا مانع في استعمال لفظ واحد للدلالة على معنيين، كما لا مانع من وضع علم علامة على رأس الفرسخ ومملوكية الأرض، كما لا مانع من انكشاف أمرين أو

---

(١) يمكن بيان الاستحالة من جهات أخرى:

منها الخلف، ومنها صدور الكثير عن الواحد، ومنها انفكاك المعلول عن العلة؛ لأن بالإفناء الأول أصبح اللفظ بمنزلة المدوم، فاستعماله في المعنى الثاني يستلزم وجوده، وهذا لا يكون إلا بالعلة، فإن كانت العلة الاستعمال الجديد خرج عن محل البحث؛ لأنه استعمال جديد في المعنى الثاني، وإن كان الاعتبار الجديد فكذلك، أو يقال بأنه وجد بلا علة وهذا محال أيضاً.

(٢) بلحاظ أن اللفظ كاشف ومبرز للمرتكزات النفسانية والمعاني المختلجة في النفس، كما يكشف عن المراد في المخاطب.

أكثر بكاشف واحد، كمثل الصراخ الكاشف عن الألم والغضب والمرض،  
والقهقهة الكاشفة عن الفرح والسخرية؛ ولذا سلّم بعض القائلين  
بالامتناع كالمحقق الخراساني<sup>(١)</sup> والعراقي<sup>(٢)</sup> والسيد الروحاني قدست  
أسرارهم<sup>(٣)</sup> بعدم الاستحالة بناء على العلامة كما يظهر من كلمات النائي<sup>(٤)</sup>  
والأصفهاني<sup>(٥)</sup> والجنوردي قدست أسرارهم<sup>(٦)</sup> أن الاستحالة ناشئة من المبنى  
لا غير، بل وهو ما صرح به جمع من القائلين بالجواز أيضاً كالسيد  
الخوئي<sup>(٧)</sup> كما في تقريراته<sup>(٧)</sup> والسيد الأستاذ<sup>(٨)</sup>.

وعليه فإنه لا يلزم من القول باستعمال اللفظ في أكثر من معنى خلف،  
ولا صدور للكثير عن الواحد، ولا غيرها من المحالات.

الثاني: أن العلاقة بين اللفظ والمعنى تنشأ إما من التواضع أو كثرة  
الاستعمال والأنس الذهني، فينتقل الذهن من سماع اللفظ إلى معناه أو  
معانيه للملازمة الحاصلة بينهما، وهذا أمر ممكن، بل واقع في التكوينيات  
كالنار التي تلازمها الحرارة والنور، فكيف بالاعتبار الأخف مؤونة منها.

(١) كفاية الأصول: ص ٣٥-٣٦؛ وانظر منتهى الدراية: ج ١، ص ١٧٧.

(٢) مقالات الأصول: ج ١، ص ١٦١.

(٣) منتقى الأصول: ج ١، ص ٣١٢.

(٤) أجود التقريرات: ج ١، ص ٧٦.

(٥) نهاية الدراية: ج ١، ص ١٥٢-١٥٣.

(٦) منتهى الأصول: ج ١، ص ١١٣-١١٤.

(٧) المحاضرات: ج ١، ص ٢٠٧-٢٠٨.

(٨) الأصول: ج ١، ص ٩٧-٩٨.

فكما لا تمتنع ملازمة شيئين لشيء واحد لا تمتنع ملازمة معينين للفظ واحد؛ لأن حكم الأمثال فيما يجوز وما لا يجوز واحد، بل لأولية ذلك في الألفاظ والمعاني بعد وقوعه في الحقائق الخارجية؛ لرجوع الثاني إلى الأسباب التكوينية والأول إلى الاعتبارية، ولا مانع في أن يعتبر المعبر لفظاً واحداً دالاً على معينين، فكلما سمع المخاطب اللفظ انتقل ذهنه إليهما دفعة واحدة كما قلنا ذلك في أصل وقوع الاشتراك في اللغة والاستعمال.

كما أن سراية الحسن والقبح من المعاني إلى الألفاظ لا تنشأ من الفناء وجعل اللفظ وجهاً للمعنى كما ذكره الآخوند سنة<sup>(١)</sup> حتى يصلح دليلاً تاماً على المبني، بل تنشأ من المواضعة أو الاستعمال والأنس أو المنافرة؛ ولذا لا يحس متعلم اللغة الجديدة قبحاً ولا حسناً في الألفاظ؛ لعدم حصول ذلك.

الثالث: ابتناء بعض الوجوه على قاعدة الواحد واستحالة صدور الكثير عنه، أو استحالة جمع النفس للحاظين، وقد عرفت فيما تقدم عدم تمامية القاعدة وإن صحت فهي في الواحد البسيط لا المركب، وفي المجرور لا المختار، وبذلك يظهر عدم الاستحالة في قيام اللحاظين بملاحظ واحد في آن واحد؛ لأن النفس جوهر بسيط ولها سعة وجودية وفاعلية بحيث تقدر أن تجمع بين لحاظين مستقلين وأكثر في آن واحد، وهذا ما يشهد به الوجدان قبل البرهان، كما صرح به المحققان العراقي<sup>(٢)</sup> والأصفهاني قدس سرهما<sup>(٣)</sup>

(١) كفاية الأصول: ص ٣٦؛ منتهى الدراية: ج ١، ص ١٧٩.

(٢) مقالات الأصول: ج ١، ص ١٦٣؛ منهاج الأصول: ج ١، ص ١١٨-١١٩.

(٣) نهاية الدراية: ج ١، ص ١٥٣.

وغيرهما من الأعلام<sup>(١)</sup>، كالحكم على الأشياء في القضايا الحملية ونحوها، فإنه ما لم يتصور الإنسان المحمول والموضوع والنسبة بينهما لا يمكن الحكم<sup>(٢)</sup>، مع أن كل واحد منها له لحاظ مستقل.

كما يمكن للنفس أن تتصور أموراً متضادة أو متماثلة بتصورات مستقلة في آن واحد، ويمكن أن تصدر فعلين مستقلين عن إرادة واحدة ولحاظ كذلك، كالتفكير والكتابة، أو الكلام بما يفكر به، مع أن الكتابة والكلام يتوقفان على اللحاظ أيضاً، وكذا في الحالات النفسانية كالحب والبغض والإرادة وعدمها، مع أن كل ذلك لا يصدر إلا عن إرادة وتصور، فكذا الكلام في جمع اللحاظين المستقلين في الاستعمال.

الرابع: يكفينا في الجواب وقوع الاستعمال في الأكثر في العرف واللغة والاستعمالات الشرعية كما ستعرفه، وهو أدل دليل على إمكانه العقلي الكاشف عن عدم تمامية الوجوه المانعة، خصوصاً وأن الكلام في الطرق العقلائية في وضع اللغات والاستعمالات، وهذا راجع إلى اعتباراتهم الخاصة في تدبير أمور المعاش والمعاد، ولا يرجع إلى التدقيقات الفلسفية الشديدة التي تحتاج إلى مستوى من التفكير والتعقل الرفيع حين الوضع وابتداء الاستعمال، وهذا لا ينسجم مع مبناهم في حقيقة الواضع وكيفية الوضع.

(١) انظر المحاضرات: ج ١، ص ٢٠٦-٢٠٧.

(٢) ضرورة أن الحكم على الأشياء أو حمل شيء على شيء متوقف على الاستيعاب والتصور، وإلا بطل الحكم وامتنع الحمل.

وعليه فما ذكره في تعريف الاستعمال أقرب إلى الادعاء المحض، بل هو دقة عقلية في مسألة لغوية أدبية محضة من غير مناسبة، مضافاً إلى أنه أخص؛ لإمكان الكشف عن المراد بغير طريق الألفاظ كالنصب والعلامات والإشارات ونحوها، ولا مانع من جعل علامة واحدة على شيئين أو أكثر.

وأما من جهة البناء فلسبيين:

الأول: لأننا إذا سلمنا المبنى وقلنا أن حقيقة الاستعمال هي الإفناء وجعل اللفظ وجهاً للمعنى أو تنزيلاً له فإنه لا يصلح مانعاً من الاستعمال في أكثر من معنى؛ لأن الإفناء المقصود به هنا ليس الفلسفي الحقيقي - أي الإعدام - أو التنزيل الاعتباري لا الذاتي، بل العرفي بمعنى التداخل والاتحاد التام بين اللفظ والمعنى وعدم الالتفات إلى اللفظ كما صرح القائلون بالامتناع.

ومن الواضح أن عدم الالتفات إلى اللفظ، أو اتحاده بالمعنى أو اعتبار المعنى بوجود اللفظ لا يمنع من اتحاده بمعنيين متلازمين أو لازمين له ما دامت المعاني من المقولات النفسانية المجردة، والألفاظ مبرزة لها وكاشفة عنها، كما يقولون ذلك في استعمال المشترك في معنى واحد بلا نصب قرينة، حيث صرحوا بتبادر جميع المعاني إلى ذهن السامع، والقرينة لا تعين المعنى، بل المراد.

وعليه فإنه لو صح استعمال المشترك ودلالته على معانيه بالتساوي وإن قصد المتكلم واحداً منها لصح هنا أيضاً؛ لأن الجميع من واد واحد، ولو بطل هنا بطل هناك أيضاً؛ إذ لم يظهر وجه للفرق بينهما سوى إرادة المتكلم

للاثنين هنا والواحد هناك، ومن الواضح أن إرادة المتكلم لا تمنع من صحة الاستعمال، فتأمل<sup>(١)</sup>.

الثاني: سلّمنا كون اللفظ فانياً في المعنى وامتناع اجتماع اللحاظين لكن المحال إنما يلزم منهما فيما إذا تحقق اللحاظان والاستعمال في آن واحد، وأما ملاحظة المعنيين بلحاظين مستقلين في آئين قبل الاستعمال ثم استعمال اللفظ فيهما ثانياً فلا يلزم منه المحذور المذكور، كما يقال ذلك في وضع المشترك، فإن الواضع يجعل الملازمة بين اللفظ والمعاني، ثم يلقي اللفظ بقصد تفهيمها، فكذلك ما نحن فيه، فإن المستعمل يلحظ اللفظ بمعنييه في آئين متفاوتين ثم يلقيه بقصد تفهيم السامع بهما<sup>(٢)</sup>.

القول الثاني: التفصيل، أي التفصيل بين الإمكان العقلي والامتناع اللغوي أو العرفي اختاره جمع من الأعلام قديماً وحديثاً، ففي ظاهر العدة نسبته إلى طائفة من العامة كأبي هاشم الجبائي والحسين البصري ومن تبعهما<sup>(٣)</sup>، وقد صرح به الشيخ محمد تقي<sup>(٤)</sup> في الهداية<sup>(٤)</sup>، وأخوه<sup>(٥)</sup> في الفصول<sup>(٥)</sup>، والميرزا القمي<sup>(٦)</sup> في القوانين<sup>(٦)</sup>، والمحقق الرشتي<sup>(٦)</sup> في

(١) ولا يخفى أن هذا الجواب يتضمن جوابين: أحدهما: حلي، وثانيهما: نقضي.

(٢) وبهذا يتضح وجه الإشكال في كلام المحجة.

(٣) ولعله مذهب مالك وأبي حنيفة وأبي الحسن الكرخي وأبي حامد الغزالي وفخر الدين الرازي والجويني وجماعة آخرين. انظر العدة في أصول الفقه: ج ١، ص ٥٣.

(٤) هداية المسترشدين: ص ٥٢٣-٥٢٥.

(٥) الفصول: ص ٥٤-٥٥.

(٦) عناية الأصول: ج ١، ص ١١١-١١٤.

البدائع<sup>(١)</sup>، ونسبه الشهيد رحمته الله في المسالك<sup>(٢)</sup>، والطباطبائي رحمته الله في الرياض<sup>(٣)</sup> إلى الأشهر، واختاره الثاني منهما صريحاً<sup>(٤)</sup> وفي كلمات الشهيد رحمته الله ما يظهر منها اختياره أيضاً<sup>(٥)</sup>، كما هو اختيار جمع من المعاصرين منهم السيد الخوئي رحمته الله كما في المحاضرات<sup>(٦)</sup>، والسيد الصدر رحمته الله<sup>(٧)</sup> مع بعض التفاوت، ويظهر من مراجعة كلماتهم اتفاقهم على عدم وجود مانع عقلي يحول دون استعمال اللفظ المشترك في أكثر من معنى، واتفاقهم أيضاً على عدم جوازه في المحاورات العرفية، وذلك لوجود موانع ثلاثة تمنع منه، وهي: الوجدان واللغة والعرف، واختار كل جماعة منهم واحداً منها، فالطائفة الأولى على الأول، والثانية على الثاني، والثالثة على الثالث.

واستدل الأولون بأن المعبر لا يصح أن يقصد باللفظ الواحد استعماله في معنيين مختلفين وإن دل الدليل على أنه أرادهما جميعاً فلا بد من أن نفرض أنه تكلم باللفظ مرتين أراد كل مرة منهما معنى واحداً، والكلام في الحقيقة والمجاز والكناية والصريح مثل ذلك؛ إذ لا يجوز أن يريد بقوله: ﴿لَا مَسْئِمُ النَّسَاءِ﴾<sup>(٨)</sup>

(١) بدائع الأفكار: ص ١٦٣-١٦٥.

(٢) مسالك الأفهام: ج ٥، ص ٣٨٩.

(٣) رياض المسائل: ج ١، ص ١٦٦.

(٤) رياض المسائل: ج ١، ص ١٦٧.

(٥) مسالك الأفهام، ج ٧، ص ٦٢.

(٦) المحاضرات: ج ١، ص ٢٠٩-٢١١.

(٧) بحوث في علم الأصول: ج ١، ص ١٥٥.

(٨) سورة النساء: الآية ٤٣.

الجُماع واللمس باليد، وبقوله: ﴿وَلَا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ﴾<sup>(١)</sup> العقد والوطء، فإن الوجدان يشهد بعدم صحة أن يستعمل المتكلم اللفظ فيما وضع له والعدول به عن ذلك، كما يشهد بعدم صحة أن يريد باللفظ الواحد الحقيقة والمجاز<sup>(٢)</sup>، ومع أنهم لم يذكروا وجه عدم الصحة إلا أنه قد يراد منه منفاة الطبع أو الاستهجان العرفي، وهما أمران يحكم بهما الوجدان، فتصبح القضية حينئذ غنية عن البرهان.

وأما الثانية فقد استدلوها بوجوه:

منها: ما عن الهداية من أن دلالة الألفاظ على معانيها حاصلة من جعل الواضع، وهي مقصورة على القدر الثابت من توقيفه، ولا يتعدى عن ذلك المقدار إلا بإذنه<sup>(٣)</sup>، فكذا الكلام في الاستعمال فإنه موقوف على تجويز صاحب اللغة؛ إذ لا بد في صحة الاستعمال من كونه على النحو المأذون فيه من واضع اللغة.

والقدر الثابت من تتبع الاستعمالات هو تجويز الواضع إرادة معنى واحد من اللفظ، أي تعلق إرادة واحدة بها وإن كانت متعلقة بأمرين أو أزيد؛ لكون المعنى حينئذ واحداً مع عدم الخروج في ذلك أيضاً عن مقدار ما ثبت فيه الإذن.

(١) سورة النساء: الآية ٢٢.

(٢) العدة في أصول الفقه: ج ١، ص ٥٣-٥٤. ولا يخفى أن الجُماع والعقد معنيان لم يوضع لهما اللفظ، فهما مجازيان.

(٣) هداية المسترشدين: ج ١، ص ٥٢٤، (بتصرف).

وأما تجويزه لتعلق إرادتين متعدديتين باللفظ الواحد ويكون للمتكلم قصدان يفهام معنيين فغير ثابت في اللغة، بل الظاهر ثبوت خلافه كما يظهر من تتبع الاستعمالات المنقولة عن العرب وملاحظة الاستعمالات الجارية بين أهل العرف من غير فرق بين كون المعنيين حقيقيين أو مجازيين أو مختلفين، فلم يجوز الواضع أن يكون اللفظ الواحد إلاّ علماً لمراد واحد ومتضمناً لإرادة واحدة بمقتضى الاستقراء، ولا أقل من عدم ثبوت تجويزه لذلك، وهو كاف في إثبات المنع<sup>(١)</sup>.

ومنها: ما في القوانين وحاصله -بتوضيح- أن الوضع حصل في حال وحدة المعنى وانفراده والاشتراك متأخر عنه، سواء قلنا بوحدة الواضع أو تعدده؛ لأنه على الأول لا يكون إلاّ تبعاً للحاجة والغرض، وهما متفاوتان حصولاً فيتبعهما الوضع أيضاً، وعلى الثاني فلان كل واضع جعل لفظاً واحداً لمعنى واحد والاشتراك نشأ من جمع اللغة وتدوينها فيما بعد الوضع<sup>(٢)</sup>.

وعليه فإنه يجب مراعاة وحدة المعنى حين الاستعمال في المعنى الحقيقي؛ لأنه مقتضى الوضع، والمجازي لتوقفه على إذن الواضع، ولم يثبت إلاّ في الواحد، وعلى كل تقدير فاستعمال اللفظ في أكثر من معنى مناف لكيفية الوضع وقانون اللغة<sup>(٣)</sup>.

ومنها: ما في البدائع والفصول - بتوضيح وإضافة - من شهادة الوجدان بعدم ثبوت ذلك في طرق الوضع، فضلاً عن شهادة أهل الخبرة

(١) هداية المسترشدين: ج ١، ص ٥٢٤-٥٢٥.

(٢) القوانين: ص ٢٤٧.

(٣) انظر عناية الأصول: ج ١، ص ١١١؛ منتهى الدراية: ج ١، ص ١٨٤.

بحسب التتبع والاستقراء بعدم وجوده في لسان العرب نظماً ونثراً، بل وتجا في الوجدان والاعتبار السليم عن التعبير عن معان مختلفة بلفظ واحد في سائر المقامات المطلوب فيها الإيجاز في الخطاب فضلاً عن غيرها. ويزيد عليه أن القول به لا تترتب عليه ثمرة عملية تذكر مما يجعل الاستعمال لغوياً<sup>(١)</sup>.

هذا ويظهر من الفصول استدلاله بالحجج العقلية أيضاً، حيث تمسك بالأخذ بالقدر المتيقن؛ لأنه قال:

الذي ثبت (من الوضع) جواز استعمال اللفظ في معنى واحد، وأما استعماله فيما زاد عليه فلم يتبين لنا بعد الفحص ما يوجب جوازه، ومجرد إطلاق الوضع على تقدير تسليمه مدفوع بعدم مساعدة الطبع عليه، فقضية كون الأوضاع توقيفية الاقتصار على القدر المعلوم<sup>(٢)</sup>.

وعليه فهو ممتنع لغة في الوضع والاستعمال، بل وحكمة؛ لاستلزامه اللغوية، والفرق بين الوجوه المذكورة أن الأول يستند في إثبات المدعى على عدم ترخيص الواضع أخذاً بالقدر المتيقن منه، وهو الاستعمال في الواحد، وأما الأزيد فهو إما مقطوع الممنوعة أو لم يثبت جوازه، فيتوقف على معلوم الثبوت منه.

وأما الثاني فهو ينفي الخلاف؛ لأنه يستند على وحدة المعنى حين الوضع، وهو ينفي المعنى الحقيقي الثاني كما ينفي المعنى المجازي؛ لتوقفه على الإذن ولا إذن، وربما يمكن الجمع بينهما بحمل الوحدة على أنها القدر المتيقن.

(١) بدائع الأفكار: ص ١٦٣ و ١٦٥؛ الفصول: ص ٥٤-٥٥.

(٢) الفصول: ص ٥٥.

وأما الثالث فيستند إلى الاستقراء الشخصي والنوعي ومنافاة الحكمة وإن لم يصرح بالثاني منهما.

وأما القدر المتيقن الذي تمسك به الفصول فالظاهر أنه من قبيل إقحام الأحكام العقلية في الأوضاع اللغوية والاستعمالات العرفية، ويكفي في إثبات جوازه تنصيب الواضع، أو أهل اللغة، أو إرادة المستعمل، خصوصاً مع وجود المقتضي وانعدام المانع.

وأما الثالثة فاستدلوا بمنافاة الاستعمال المذكور للظهور العرفي؛ بدعوى عدم فهم المراد من استعمال اللفظ المشترك في معانيه، وتخيّر السامع في حمله على إرادة جميع المعاني أو بعضها، أو التوقف لاحتياج إرادة كل واحد منها إلى نصب قرينة تدل على المراد، ولا إشكال في أن إرادة الجميع خلاف القانون العرفي للمحاورة، بمعنى أنه خلاف الظهور فيتنافى مع غرض التخاطب، وربما غرض الواضع أيضاً<sup>(١)</sup>.

وعليه فإن استعمال اللفظ في معنيين أو أكثر ولم يؤت معه بقرينة تدل على إرادة جميع المعاني أو خصوص معنى، يصبح المعنى مجملاً ويسقط عن الدلالة. قال في الرياض: المتبادر من اللفظ المشترك - كيفما يطلق بصيغة الجمع أو المفرد - إرادة المعنى الواحد، ويحتاج المعنى الزائد إلى القرينة، فإن كانت وإلا انصرف إلى الواحد، فإن تعيّن بالقرينة وإلا كانت اللفظة مجملة<sup>(٢)</sup>.

---

(١) بجهة أن الواضع إنما وضع الألفاظ للدلالة على المعاني لغرض إيجاد التفاهم، وهذا يتطلب وضوح البيان لا الإجمال.

(٢) رياض المسائل: ج ٩، ص ٣٤٢.

وقال في المسالك: المشترك لا يحمل على أحد معنيه بدون قرينة<sup>(١)</sup>، وهو ما اختاره في الجواهر أيضاً<sup>(٢)</sup>، بل وصرح به جمع من المعاصرين<sup>(٣)</sup>.

### في مناقشة التفصيل

والظاهر أن إثبات الوقوع الخارجي للاستعمال المذكور في العرف واللغة بل والشرع يكفينا مؤونة مناقشة الطائفتين الأولى والثانية؛ لأنها أنكرنا ذلك بالوجدان واللغة.

وأما الثالثة فستعرف المناقشة فيها بعد التعرض إلى القول الثالث أيضاً فانتظر. نعم يتفق الأولان على لزوم حمل المشترك على أحد معانيه وإن كانت قرينة لحاجة الاستعمال إلى الترخيص، بخلاف الثالث فإنه يجوز أن يحمل على أكثر من معنى إذا توفر البيان.

وبذلك يظهر اتفاق هذا القول مع القول بالاستحالة من جهة عدم صحة استعمال المشترك في الأكثر؛ لذا ينبغي حمله على أحد معانيه، سوى أن أحدهما يستند في هذا اللزوم إلى العقل والثاني إلى اللغة، ولذا قال في الفصول:

بعدم تحقق مثل هذا الاستعمال في لغة العرب قديماً وحديثاً مع ميسس الحاجة إليه، وعدم الوجدان بعد الاستقراء يدل على عدم الوجود، وهو

(١) مسالك الإفهام: ج٧، ص٦٢.

(٢) جواهر الكلام: ج٢٨، ص١٠٣.

(٣) انظر المحاضرات: ج١، ص٢٠٩؛ بحوث في علم الأصول: ج١، ص١٥٥؛ منهاج الأصول: ج١، ص٢٧٦.

يورث ظناً قوياً بعدم الجواز إن لم يوجب العلم به، والظن حجة في مباحث الألفاظ<sup>(١)</sup>.

القول الثالث: الجواز، وهو اختيار جمع من القدماء ومن المتأخرين والمعاصرين. منهم الشيخ والعلامة قدهما في العدة والمبادئ<sup>(٢)</sup>، واختاره في المعالم، ونسبه إلى جمع<sup>(٣)</sup>، والشيخ الحائري بيته في الدرر على المحكي عنه<sup>(٤)</sup>، والأصفهاني بيته في الوقاية<sup>(٥)</sup>، والسيدان البروجردي والأستاذ قدهما على ما يظهر منهما في التقريرات<sup>(٦)</sup> والأصول<sup>(٧)</sup>، كما نسبه الشيخ بيته إلى بعض أعلام المعتزلة<sup>(٨)</sup>.

قال في الوقاية: الحق جوازه مطلقاً، بل وقوعه كثيراً، بل حسنه وابتناء كثير من نكات الصناعة عليه<sup>(٩)</sup>.

---

(١) الفصول: ص ٥٤-٥٥.

(٢) العدة في أصول الفقه: ج ١، ص ٥٥-٥٦؛ مبادئ الوصول: ص ٧٠.

(٣) انظر متن المعالم في هداية المسترشدين: ج ١، ص ٤٩٣؛ التقريرات: ج ١، ص ٧٣-٧٤.

(٤) درر الفوائد: ج ١، ص ٥١؛ نهاية الدراية: ج ١، ص ١٥٣.

(٥) وقاية الأذهان: ص ٨٤.

(٦) انظر نهاية الأصول: ج ١، ص ٧٤-٧٥.

(٧) الأصول: ج ١، ص ١٠٠-١٠١.

(٨) هو القاضي عبد الجبار المعتزلي الشافعي الذي يعد آخر علماء المعتزلة؛ العدة: ج ١، ص ٥٤.

(٩) وقاية الأذهان: ص ٨٤.

وقد استدلوا له بوجوه:

أحدها: وجود المقتضي وانعدام المانع، وهو ما يظهر من المعالم<sup>(١)</sup> والبدائع<sup>(٢)</sup> والوقاية<sup>(٣)</sup> أما المقتضي فلأن الاستعمال ناشئ من العلقه الوضعية أو العلاقة، وقد ثبت أن الاشتراك أمر ممكن، بل واقع، فالمنع من استعماله في معانيه يحتاج إلى دليل، ولا دليل لعدم صحة المانع العقلي كما عرفت، وعدم البرهان على المانع اللغوي أو العرفي، بل البرهان على خلافه كما ستري، وفي صورة الشك يرفع المنع بأصالة العدم أو بأصالة الجواز.

ثانيها: الوجدان، بل والأولية، وهو ما ارتضاه الشيخ عليه السلام على ما يظهر من عبارته، ونظر له - تبعاً للقاضي المذكور - بصحة إرادة معنيين، أحدهما يكون مجازياً من مثل قوله سبحانه: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ﴾<sup>(٤)</sup> إذا أراد منه القتل والإحسان إلى الناس، ولا يتنافى ذلك، مع أن القتل لم يوضع للإحسان، فكذلك يصح فيما إذا استعمل اللفظ الموضوع لمعنيين مختلفين نحو القراء الموضوع للطهر والحيض، ثم قال عليه السلام: ومتى كان اللفظ يفيد في اللغة شيئاً وفي العرف شيئاً آخر وفي الشرع شيئاً آخر لا يمتنع أن يريد هما معاً، وكذلك القول في الحقيقة والمجاز والكناية والصريح<sup>(٥)</sup>.

(١) انظر متن المعالم في هداية المسترشدين: ج ١، ص ٤٩٣.

(٢) بدائع الأفكار: ص ١٦٣.

(٣) وقاية الأذهان: ص ٨٤.

(٤) سورة الإسراء: الآية ٣٣.

(٥) العدة في أصول الفقه: ج ١، ص ٥٥-٥٧.

**ثالثها:** التنظير بين ما نحن فيه وبين العموم الاستغراقي والوضع العام والموضوع له الخاص، وهو ما يظهر من كلمات الشيخ الحائري رحمته، نظراً إلى أن أفراد العام ملحوظة كل على انفراد بلحاظ واحد، وكل منها يقع متعلقاً للحكم، فكذا يصح استعمال اللفظ الواحد في كل معنى من معاني المشترك على انفراده واستقلاله عند لحاظ المعاني كل على حدة؛ إذ لا فرق بين العموم الاستغراقي وما نحن فيه، إلا أن التعدد في مرحلة تعلق الحكم، وفي الثاني في الاستعمال.

وكذا الكلام في عموم الوضع وخصوص الموضوع له، فكما أن ملاحظة عنوان واحد عام تصحح الوضع لخصوصيات الأفراد المدرجة تحته فكذا يصح ملاحظة عنوان عام والاستعمال في كل واحد من الخصوصيات المدرجة تحته، فكل معنى هنا مستعمل فيه كما أن هناك موضوعاً له<sup>(١)</sup>.

**رابعها:** انحلال الاستعمال في الحقيقة إلى استعمالين، فلا يلزم منه محذور، وهو ما يظهر من السيد البروجردي رحمته كما في تقريراته.

وحاصله: أن الواجب متابعة الواضع في تعيين الموضوع له وفي نحو الاستعمال وكيفيته، والمفروض أن المستعمل - فيما نحن فيه - لم يستعمل اللفظ في معانيه بنحو العموم المجموعي، أي المجموع بما هو مجموع حتى يلزم استعماله في غير ما وضعه الواضع، بل استعمل اللفظ في هذا المعنى

---

(١) انظر نهاية الدراية: ج ١، ص ١٥٣-١٥٥؛ منتقى الأصول: ج ١، ص ٣٠٨-٣٠٩؛  
الأصول: ج ١، ص ٩٩-١٠٠؛ درر الفوائد: ج ١، ص ٥٥-٥٦.

مستقلاً، وفي ذلك المعنى كذلك، فهو استعمال لما وضع له، ومعه لسنا بحاجة إلى ترخيص الواضع بعد كون الموضوع له والمستعمل فيه طبيعة المعنى لا بشرط الوحدة.

وعليه يكون اللفظ مستعملاً في نفس ما وضع له وإن تعدد حقيقة فيهما لا مجازاً؛ لأن الاستعمال في الحقيقة ينحل إلى استعمالين فلا يمنع منه مانع عقلي أو لغوي<sup>(١)</sup>، وهذا ما يظهر من السيد الأستاذ عليه السلام أيضاً، حيث اكتفى بإثبات الجواز بإبطال الامتناعين العقلي واللغوي، وصرح بأن الأمر بعد عدم دليل على استحالة سهل بالنسبة إلى ما ذكره المعالم والقوانين في بعض وجوه المنع اللغوي<sup>(٢)</sup>.

ولا يخفى إمكان المناقشة في بعض الوجوه المذكورة؛ لعدم كفاية بعضها في مقام الاحتجاج على القائلين بالامتناع بنحويه وإن كانت بنفسها حجة على مدعيها كالوجدان الذي استند إليه الشيخ عليه السلام، وخروج بعضها الآخر عن محل البحث؛ لرجوعها إلى الاشتراك المعنوي كالعموم الاستغراقي والوضع العام الذي نظر به الشيخ الحائري عليه السلام؛ لرجوعها إلى وجود الجامع، مضافاً إلى استحالة الثاني منها كما عرفته في أقسام الوضع، ولا جامع فيما نحن فيه كما هو مفروض البحث.

والكلام ذاته يجري في انحلال الاستعمال؛ لأنه إن أراد منه الانحلال الحقيقي خرج عن البحث؛ لأنه في اللفظ والاستعمال الواحد لا المتعدد، وإن أراد العقلي فالثاني ليس باستعمال وإن كان يثبت المطلوب.

(١) نهاية الأصول: ج ١، ص ٧٥-٧٦.

(٢) الأصول: ج ١، ص ١٠٠.

وعليه فإن الإبقاء على تعليله الأول بعدم الخروج عن طريقة الواضع في الاستعمال أقرب إلى الصواب.

كما أن ظاهر السيد الأستاذ عليه السلام أنه لم يقم دليلاً مستقلاً على الجواز، واكتفى بما ذكرناه من كلامه، وكأنه يفهم منه عليه السلام أنه أوكل القضية إلى وجود المقتضي؛ لأنه الأصل؛ لرجوعه إلى الوضع والواضع وانعدام المانع.

وكيف كان، فإن هذا وحده لا يكفي في إثبات المطلوب ما لم يثبت الوقوع؛ لأعمية الإمكان منه؛ إذ لو لم يثبت ذلك أمكن الإيراد عليه بعدم الثمرة العملية، وهو ينأى عن غرض الأصولي والفقهاء، فيكون البحث فيه بعد ذهاب جمع إلى استحالته العقلية واللغوية من قبيل إقحام موضوع في موضوع؛ لأنه لم يثبت سوى الجواز<sup>(١)</sup>، وهذا ما لا يرتضيه عليه السلام كما يظهر من تعرضه للثمرة لبعض الشيء<sup>(٢)</sup> كما ستعرف.

كما أن هذا الإشكال مشترك الورود على الوجوه الأخرى، عدا ما عرفته من الشيخ عليه السلام؛ ولذا كان الأنسب الاستدلال على المطلوب بالوقوع في اللغة والعرف والاستعمالات الشرعية.

---

(١) دفع دخل على من يمكن أن يقول بتعرضه لأصل الجواز في مقابل القول بالامتناع، لأن إثبات أصل الجواز دون الوقوع في الاستعمالات الشرعية والعرفية يوافق غرض الأديب لا الأصولي والفقهاء؛ لأنها إذا أثبتا الجواز لأجل حمل الألفاظ الشرعية وفهم المراد منها، وأما أصل الجواز فهو أمر بعيد عن غرضهما.

(٢) الأصول: ج ١، ص ١٠١؛ الوصول إلى كفاية الأصول: ج ١، ص ٢٠٣-٢٠٦.

## الوقوع دليل الإمكان

لا إشكال في أن إثبات الوقوع يكفي عن إثبات الإمكان، بل وإظهار الثمرة العملية للبحث، والذي يظهر من التتبع والاستقراء إمكان القول بوقوع استعمال اللفظ في أكثر من معنى ولو في الجملة، بل هو ما عرفته من كلمات الشيخ رحمته في العدة <sup>(١)</sup>، والظاهر من الطبرسي رحمته في غير موضع من مجمع البيان <sup>(٢)</sup>، والراغب في المفردات <sup>(٣)</sup>، والشيخ الأعظم رحمته في المكاسب <sup>(٤)</sup>، والشيخ الأصفهاني رحمته في الوقاية <sup>(٥)</sup>، كما نسبه في المدرس الأفضل إلى بعض الأصوليين <sup>(٦)</sup>، وهو ظاهر السيد الأستاذ رحمته في الوصول أيضاً <sup>(٧)</sup>، وربما يمكن الاستدلال عليه بجملة من الشواهد الواردة في اللغة والعرف والشرع بما يكفي عن البرهان أو مزيد البيان.

### شواهد اللغة

أما في اللغة فيظهر من تتبع كلمات الفصحاء وأهل البلاغة وقوعه عندهم في جملة من الاستعمالات التي لولا حملها على ما نحن فيه يخرج كلامهم عن البلاغة، ويستهجنه الطبع.

(١) العدة في أصول الفقه: ج ١، ص ٥٦-٥٧.

(٢) مجمع البيان: ج ٥، ص ٦٨؛ ج ١٠، ص ٤٥٩.

(٣) مفردات الراغب: ص ١٦.

(٤) انظر الأنظار التفسيرية (للشيخ الأنصاري): ص ٢٠٩-٢١٠.

(٥) وقاية الأذهان: ص ٨٧، ص ١١٧؛ وانظر آراء الأصول (للسيد علي الفاني رحمته):

ج ١، ص ٢٣٧.

(٦) المدرس الأفضل: ج ١، ص ١٤٨-١٤٩.

(٧) الوصول إلى كفاية الأصول: ج ١، ص ١٩٢، ص ٢٠٦.

منها: قول من رأى كثرة الرماد في دار صاحبه: ((أنت يا كثير الرماد)) وأراد به المعنيين الحقيقي والمجازي، فإنه لو أراد الحقيقي منه فقط لم يفد فائدة تذكر، بل قد يستهجنه السامع لوضوحه؛ إذ ليس بعد الوجدان الخارجي ما يحتاج إلى البيان أو الإظهار أو الإخبار، وحمله على المعنى الكنائي لا يمنع من إرادة الاثنين، بل مقتضى البلاغة ولطافة الكلام هو دمج المعنيين في تعبير واحد لكاشفيته عن ذكاء المتكلم وانتقاله من موضوع إلى موضوع آخر لشدة الملازمة بينهما<sup>(١)</sup>.

(١) وقاية الأذهان: ص ٨٧.

ومثله قول الآخر في مليحة قامرت مليحاً - من مجزو الرجز -:

قالت أنا قمرته قلت اسكتي فهو قمر

وقاية الأذهان: ص ٩١؛ كشكول البهائي: ج ١، ص ٥٩.

حيث استعمل الشاعر لفظة قمر في معنيين أحدهما: الكوكب النير، وثانيهما: القمر، ولا جامع بينهما.

قال في الوقاية: وحمل لفظ القمر على النير فقط موجب لعدم ارتباط الشطرين، وعلى خصوص معناه الفعلي مخل بفصاحته ومخلق لديباجته ومنزله من الدرجة العالية التي لها من الحسن إلى درك كلام سوقي سافل، وبحمله على ما وصفناه يلتئم الشطران ويظهر حسن البيان. انظر وقاية الأذهان: ص ٩١.

ومما يؤكد الوقوع التورية في فن البديع، وقد اشتهر قديماً وحديثاً في ألسنة الشعراء والأدباء، ويعد من محاسن الكلام وبديع صورته. لعل منها ((الاكتفاء)) وهو أن يأتي الشاعر بكلمة تحتمل معنيين، وجمالها في الاثنين معاً. كقول ابن مكناس:

أفدي الذي قد جاءني زائراً مستوفراً مرتكباً للخطر

فلم يقم إلا بمقدار ما قلت له أهلاً وسهلاً ومر

→

كشكول البهائي: ج ١، ص ٥٣؛ وقاية الأذهان: ص ٩٣.  
والشاهد في الكلمة الاخيرة من البيت الثاني، فإنها قد تكون للاكتفاء ببعض  
الكلمة لضرورة القافية، والمراد ((مرحباً)) ويحتمل المراد منها ((المرور)) وجمال  
البيت في دلالة الكلمة على المعنيين.

ومنها قول القائل في جواب السائل - من بحر الكامل -:  
أيّ المكان تروم ثم من الذي تمضي له فأجبتة المعشوقا

وأراد بكلمة ((المعشوق)) الحبيب وقصراً للمتوكل العباسي بسامراء، ولا جامع  
بينهما. انظر وقاية الأذهان: ص ٨٧.

ومنه قول القائل - في بحر المجثث -:

يا بدر أهلك جاروا وعلموك التجري

وحرّموا لك وصلي وحلّلوا لك هجري

فليفعلوا ما يشاؤوا فإنهم أهل بدر

وقد استعار البدر لمحجوبه أولاً، وجعل أهله أهل بدر، ثم نزل عليهم المنقول من  
قوله ﷺ: ﴿يا أهل بدر افعلوا ما شئتم فقد غفر لكم﴾ وقاية الأذهان: ص ١١٧.  
كما لا يخفى إمكان أن يريد من التجري معناه الاصطلاحي واللغوي.

ونظيره قول سلطان المحققين الخاجة الطوسي رحمته:

ما للقياس الذي ما زال مشتهراً للمنطقيين في الشرطي تنديد

أما رأوا وجه من أهوى وطرته فالشمس طالعة والليل موجود

حيث اعترض على المنطقيين لقولهم: كلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود؛  
إذ لو كان المراد بالشمس الوجه وبالليل الطرة فهل يكون ذلك اعتراضاً عليهم؟  
وكيف وهم لم يقصدوا في قولهم: إلا الشمس الواقعية والنهار كذلك؟ انظر وقاية  
الأذهان متناً وهامشاً: ص ١١٧.

الفصل الثالث: في دلالة الألفاظ والمعاني المشتركة ..... ٤٠١

ومنها: قول المتكلم للأمر ((سَلِّمَ اللهُ عَيْنَكَ)) وأراد عينه الجارحة والجانسوس الذي بعثه لرصد حركات العدو، فإن الطبع يستحسن مثل هذا الاستعمال، ولا يجد العرف مانعاً عقلياً أو لغوياً منه.  
ومنها: قول ابن الهرمة<sup>(١)</sup>:

الحوت يسبح في السما      ء كسبحه في الماء<sup>(٢)</sup>

مع أن الحوت السابح في السماء نجم والسابح في الماء حيوان، وكلاهما إما عَلم أو الأول منهما مجاز بلحاظ المشابهة مع الحيوان البحري، كما أن إطلاق السبح على حركتيهما كذلك.

ومنها: قول الشاعر في مدح رسول الله ﷺ في بعض أبياته:

المرتمي في دجى والمبتلي بعمى      والمشتكى ظمأً والمبتغي دِيناً  
يأتون سدته من كل ناحية      ويستفيدون من نعمائه عِيناً<sup>(٣)</sup>

فاستعمل لفظة عين في معان أربعة هي: الشمس والجارحة والجارية والذهب، كما جمع الشاعر بهذين البيتين البركات المادية والمعنوية لرسول الله ﷺ لانطباق كل واحدة منها على الجهتين.

---

(١) شاعر من سكان المدينة بين عام ٩٠-١٧٦ هـ من مخضرمي الدولتين الأموية والعباسية، وفي الأعلام: هو آخر الشعراء الذين يحتج بشعرهم. قال الأصمعي: ختم الشعر بابن هرمة: انظر الأعلام (للزركلي): ج ١، ص ٥٠.

(٢) انظر جامع التفاسير: ج ١، ص ٩٨-١٠١.

(٣) وقاية الأذهان: ص ٨٧؛ فإن المرتمي في الدجى كما يصدق على الواقع في ظلام الليل يصدق على ظلام الجاهلية، والمبتلي بعمى يصدق على المكفوف كما يصدق على عمى القلب والعقل، وهكذا في الباقيتين، فتأمل.

نعم، قد يقال بأن القرائن المحتفة بالبيتين صححت الاستعمال، وليس هذا من قبيل الاستعمال المجرد عن القرينة؛ لظهور المناسبة بين الدجى والعمى والظماً والدين الدالة على المراد من العين. لكن قد يجاب عنه بأن الاستعمال حتى وإن كان مع القرينة فهو يكفي في رد الامتناع، وعلى فرض بطلانه فإنه لا يخل بأصل المطلب؛ لكفاية باقي الشواهد على ما ذكرنا.

إن قلت: لعل هذا الاستعمال من باب الاشتراك المعنوي؛ لإمكان تصور الجامع بينها.

قلت: الظاهر أنه لا جامع يشترك بينها، وعلى مدعيه إثباته. هذا أولاً. وثانياً: لو سلمنا وجوده فعليه إثبات حصر الاستعمال فيه.

وثالثاً: لو سلمنا لكان استعماله خارجاً عن الذوق الأدبي ولطافة التعبير ومحاسن البلاغة؛ لعدم دلالة الجامع المشترك على الخصوصيات الفردية للمعاني، مع أن جمال التعبير وعلوه يتوقف عليها، ويعضد كل ذلك الوجدان والطبع السليم.

إن قلت: لكنكم سلمتم فيما تقدم رجوع جملة من الاستعمالات التي يتصور كونها من المشتركات اللفظية إلى الاشتراك المعنوي فليكن هذا منها أيضاً.

قلت: وإن كنا نسلم ذلك إلا أنه يجري في الهيئات المختلفة التي تشترك في مادة واحدة مثل: ((اطلب، طلب، طالب، مطلوب، طلبة، مطالب، مطالبات)) ونحوها، لا ما كان من قبيل الهيئة والمادة الواحدة الموضوعية في اللغة لمعان متعددة<sup>(١)</sup>.

(١) ولا مجال للنقض بالقرء الموضوع للجامع بين الحيض والطمهر وغيره من أسماء الأضداد؛ لإمكان تصور الجامع الذي لا يضر بالاستعمال على أي حملناه، فتأمل.

هذا فضلاً عن الفرق بين البابين؛ لأن الكلام هناك كان في الوضع، وقلنا: إن وضع المشترك قليل، وكثير مما يتصور أنه وضع بنحو الاشتراك اللفظي يعود إما إلى المعنوي أو الحقيقة والمجاز. أما هنا فالكلام في استعمال المشترك أو اللفظ بعد الفراغ عن وضعه أو استعماله في معنيين وإن كانا مجازيين، أو حقيقي ومجازي، فتدبر تعرف.

### شواهد الشرع

وأما في الشرع فربما يمكن القول بوقوعه في جملة من ألفاظ الآيات والروايات الشريفة الواردة في الحقائق التكوينية والأحكام الشرعية، بل قال الراغب: أمثاله في القرآن أكثر من أن يحصى<sup>(١)</sup>. نستعرض بعضها على التوالي:

### أولاً: شواهد القرآن العامة

لعل منها قوله سبحانه في سورة الكهف: ﴿فَأَرَدْنَا أَنْ يُبْدِلَهُمَا رَبُّهُمَا خَيْرًا مِّنْهُ زَكَاةً وَأَقْرَبَ رُحْمًا﴾<sup>(٢)</sup> والزكاة في اللغة: بمعنى النمو والطهارة والصلاح<sup>(٣)</sup>، كما استعملت في الشرع في معناها الخاص أيضاً.

فعن الفائق: أنها من الألفاظ المشتركة بين العين وهو القدر المخصوص من المال الذي يخرج بشروطه كما في قوله: ﴿وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ﴾<sup>(٤)</sup> والمعنى كما في

(١) انظر جامع التفاسير: ج ١، ص ٩٨-١٠١.

(٢) سورة الكهف: الآية ٨١.

(٣) المعجم الوسيط: ج ١، ص ٣٩٦، (زكا)؛ وانظر مفردات الراغب: ص ٢١٨؛

كتاب الطهارة: ج ٢، ص ٤٥٧؛ المنجد: ص ٣٠٣، (زكا).

(٤) سورة النمل: الآية ٣.

قوله تعالى: ﴿وَأَوْصَانِي بِالصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ﴾<sup>(١)</sup> حيث أريد التزكية إن لم يحمل على العين أو العمل الصالح، وقد نظر له الشيخ الأعظم رحمته بلفظ الصدقة، فإنها تطلق على العين والمعنى<sup>(٢)</sup>.

وكيف كان، فإن الظاهر أنه لا جامع بين المعاني المذكورة، كما لا مانع من إرادتها جميعاً في الآية الشريفة إلا الشرعي منها، والمروي عن الصادق عليه السلام: ﴿أَنَّ اللَّهَ سَبَحَانَهُ أَبْدَلَهُمَا بِنْتِ طَاهِرَةٍ صَالِحَةٍ وَلِدَتْ سَبْعِينَ نَبِيًّا﴾<sup>(٣)</sup>.

كما أن المعنى الشرعي مناسب للمعاني اللغوية الثلاثة؛ لأن الزكاة تنمي المال وينمو ثوابه، وتطهره عن الخبث الحاصل من وجود الشبهة فيه، ومن الرذالة الحاصلة فيه عند المنع، وصاحبه عن إثم المنع ورذيلة الشح، ويصلح المال والعمل والنفس. كل ذلك مستفاد من الأخبار<sup>(٤)</sup>.

ولعل منها قوله سبحانه في سورة يونس في هلاك فرعون: ﴿فَالْيَوْمَ نُنجِيكَ بِبَدَنِكَ﴾<sup>(٥)</sup> والبدن في اللغة له أكثر من معنى:  
أحدها: جسد الإنسان ما سوى الرأس والأطراف<sup>(٦)</sup>.

(١) سورة مريم: الآية ٣١.

(٢) الفائق في غريب الحديث: ج ٢، ص ١١٩؛ الأنظار التفسيرية: ص ٢٠٩-٢١٠.

(٣) انظر مجمع البيان: ج ٦، ص ٣٧٦.

(٤) الأنظار التفسيرية: ص ٢٠٩-٢١٠.

(٥) سورة يونس: الآية ٩٢.

(٦) مجمع البحرين: ج ٦، ص ٢١٢، (بدن).

وثانيها: الدرع القصيرة<sup>(١)</sup>.

وقد ورد على الأول في الحديث عن أمير المؤمنين عليه السلام: ﴿إنما كنت جاراً لكم جاوركم بدني أياماً﴾ قيل إنما قال ذلك لأن مجاورته إياهم إنما كان بجسده لا بنفسه المجاورة للملائكة المقبلة على العالم العلوي بكليتها المعرضة عن العالم السفلي<sup>(٢)</sup>.

وعلى الثاني ورد عنه عليه السلام لما خطب الصديقة فاطمة عليها السلام قيل: ما عندك؟ قال: ﴿فرسي وبدني﴾<sup>(٣)</sup> وكذا في مجمع البيان أيضاً، والمروي عن ابن عباس في معنى الآية هو الثاني. قال: كانت عليه درع من ذهب يعرف بها<sup>(٤)</sup>.

فالمعنى على الأول نلتقيك على نجوة من الأرض وهي المكان المرتفع، بيدنك أي بجسدك من غير روح، وذلك أنه طفا عرياناً، وعليه أكثر المفسرين، وعلى الثاني: نرفعك على الماء بدرعك المشهورة ليعرفوك بها؛ لتكون لمن خلفك آية، وعليه جمع.

ولا مانع من الجمع بينهما سواء كانت الباء للآلية أو السببية؛ لإمكان إرادة الاثنين معاً، سوى أن أحدهما يكون تابعاً للآخر مع انعدام الجامع وعدم المحذور، بل لعل ما ورد في الأخبار يؤكد إرادتهما معاً.

---

(١) انظر تفسير غريب القرآن (للطريحي): ص ٥٣١؛ النوع الثاني، ما أوله الباء؛ مجمع البحرين: ج ٦، ص ٢١٢، (بدن)؛ لسان العرب: ج ١٣، ص ٤٧-٤٩، (بدن)؛ النهاية في غريب الحديث: ج ١، ص ١٠٨.

(٢) مجمع البحرين: ج ٦، ص ٢١٢، (بدن).

(٣) لسان العرب: ج ١٣، ص ٤٩، (بدن).

(٤) مجمع البيان: ج ٥، ص ٢٢٤.

ففي نور الثقلين: وقد كان فرعون من قرنه إلى قدمه في الحديد قد لبسه على بدنه، فلما غرق ألقاه الله تعالى على نجوة<sup>(١)</sup> من الأرض ببدنه؛ ليكون لمن بعده علامة، فيرويه مع ثقله بالحديد على مرتفع من الأرض، وسبيل الثقل أن يرسب ولا يرتفع، فكان ذلك آية وعلامة<sup>(٢)</sup>.

ولعل منها قوله سبحانه في سورة الكوثر: ﴿إِنَّا أَعْطَيْنَاكَ الْكُوثَرَ﴾<sup>(٣)</sup> فإن الكوثر في اللغة: فوعل من الكثرة وهو الخير الكثير كما صرح به أهل اللغة والتفسير<sup>(٤)</sup>، إلا أنه أريد به في الآية الشريفة أكثر من معنى مختلف لا يشترك إلا في اللفظ.

منها: أنه نهر في الجنة، وهو المروي عن الصادق عليه السلام كما رواه العامة أيضاً عن عائشة وابن عمر<sup>(٥)</sup>.

ومنها: أنه حوض النبي ﷺ الذي يكثر الناس عليه يوم القيامة.

ومنها: أنه النبوة.

ومنها: القرآن.

(١) النجوة: ما ارتفع من الأرض.

(٢) تفسير نور الثقلين: ج ٢، ص ٣١٦-٣١٧، تفسير سورة يونس، ولعلة أخرى أغرقه الله تعالى، وهي أنه استغاث بموسى لما أدركه الغرق ولم يستغث بالله، فأوحى الله عز وجل إليه يا موسى لم تغث فرعون لأنك لم تخلقه، ولو استغاث بي لأغثته.

(٣) سورة الكوثر: الآية ١.

(٤) لسان العرب: ج ٥، ص ١٣٣، (كثر)؛ مجمع البيان: ج ١٠، ص ٤٥٨.

(٥) البحار: ج ١٦، ص ٣١١؛ سنن الترمذي: ج ٥، ص ١١٩-١٢٠، ح ٣٤١٩.

ومنها: الشفاعة وهو مروى أيضاً عن الصادق عليه السلام .

ومنها: كثرة النسل والذرية بواسطة سيدة النساء عليها السلام .<sup>(١)(٢)</sup>

(١) مجمع البيان: ج ١٠، ص ٤٥٩-٤٦٠؛ تفسير جوامع الجامع: ص ٨٥٥؛ تفسير الميزان: ج ٢٠، ص ٣١٩؛ الأمثل: ج ٢٠، ص ٤٩٩؛ لسان العرب: ج ٥، ص ١٣٣، (كث).

(٢) قال بعض المفسرين: إن الكوثر له معنى واسع يشمل كل خير وهبه الله لنبيه ﷺ، ومصاديقه كثيرة، لكن كثيراً من علماء الشيعة ذهبوا إلى أن فاطمة الزهراء عليها السلام واحد من أوضح مصاديق الكوثر؛ لأن رواية سبب النزول تقول: إن المشركين وصموا النبي بالأبتر، أي بلا عقب، وجاءت الآية لتقول: ﴿إِنَّا أَعْطَيْنَاكَ الْكَوْثَرَ﴾، سورة الكوثر: الآية ١.

ومن هنا نستنتج أن الخير الكثير أو الكوثر هو فاطمة الزهراء عليها السلام؛ لأن نسل الرسول ﷺ انتشر في العالم بواسطة هذه البنت الكريمة، وذرية الرسول من فاطمة لم يكونوا امتداداً جسمى للرسول ﷺ فحسب، بل كانوا امتداداً رسالياً صانوا الإسلام، وضحوا من أجل المحافظة عليه، وكان منهم أئمة الدين الخلفاء بعد النبي ﷺ كما أخبر عنهم رسول الله ﷺ في الأحاديث المتواترة بين السنة والشيعة، وكان منهم أيضاً الآلاف المؤلفة من كبار العلماء والفقهاء والمحدثين والمفسرين وقادة الأمة.

والفخر الرازي في استعراضه لتفاسير معنى الكوثر يقول: الكوثر أولاده. قالوا لأن هذه السورة إنما نزلت رداً على من عابه ﷺ بعدم الأولاد، فالمعنى أنه يعطيه نسلاً يبقون على مر الزمان، فانظر كم قتل من أهل البيت ثم العالم ممتلئ منهم، ولم يبق من بني أمية في الدنيا أحد يعبأ به؟ ثم انظر كم كان فيهم من الأكابر من العلماء كالباقر والصادق والكاظم والرضا عليهم السلام والنفس الزكية وأمثالهم؟ انظر تفسير الفخر الرازي، ج ٣٢، ص ١٢٤، تفسير السورة المباركة؛ الأمثل: ج ٢٠، ص ٥٠٢-٥٠٣.

ومنها: أنه اسم عَلَمٌ للصديقة الطاهرة عليها السلام وهو المروي أيضاً عن أئمتنا عليهم السلام، وهو سبب نزولها كما عليه علماءنا<sup>(١)</sup>.

ولا يخفى أن من جملة المعاني المذكورة أعلاماً وأسماء الأعلام لا يجمعها الجامع المعنوي؛ لأنها موضوعة بالوضع الخاص والموضوع له الخاص، وتستعمل كذلك، فلم يبق إلا الاشتراك اللفظي، ولا مانع من استعماله وإرادة الجميع؛ ولذا قال الطبرسي رحمته الله بعد ذكر جملة من المحتملات المذكورة: واللفظ يحتمل الكل، فيجب أن يحمل على جميع ما ذكر من الأقوال<sup>(٢)</sup>.

وواضح أن الاستعمال يعود إلى قصد المستعمل وإرادته، ويصح له أن يقصد عدة معان حقيقية أو مجازية أو ملفقة تعود إلى لفظ واحد ويريدها في آن واحد.

(١) الأمثل: ج ٢٠، ص ٥٠٢-٥٠٣؛ اللمعة البيضاء: ص ٢٠٦؛ وانظر الخصائص الفاطمية: ج ٢، ص ٥٢٠؛ الاسرار الفاطمية: ص ١٥.

(٢) مجمع البيان: ج ١٠، ص ٤٥٩-٤٦٠، كما أن الآية تتضمن الإخبارات عن أمور ثلاثة هامة، وكلها مقصودة. من أبناء الغيب، فهي أولاً تتحدث عن إعطاء الخير الكثير للنبي: ﴿إِنَّا أَعْطَيْنَاكَ الْكَوْثَرَ﴾ سورة الكوثر: الآية ١. وهذا الفعل وإن جاء بصيغة الماضي قد يعني المستقبل الحتمي الوقوع. وهذا الخير الكثير يشمل كل الانتصارات والنجاحات التي أحرزتها الدعوة الإسلامية فيما بعد، وهي ما كانت متوقعة عند نزول السورة في مكة.

من جهة أخرى تخبر النبي صلى الله عليه وآله بأنه سوف لا يبقى بدون عقب، بل إن ذريته ستنتشر في الآفاق، ومن جهة ثالثة تخبر بأن عدوه هو الأبر، وهذه النبوءة تحققت أيضاً، فلا أثر لعدوه اليوم كبنو أمية وبنو العباس، ولم يبق اليوم منهم شيء يذكر وأبناؤه كانوا إذا نسل لا يحصى عدده.

والكلام ذاته يجري في مثل آية العصر<sup>(١)</sup> والطور والاعتصام بحبل الله

(١) فإن كلمة العصر في الأصل الضغط، وإنما أطلق على وقت معين من النهار لأن الأعمال فيه مضغوطة، ثم أطلقت الكلمة على مطلق الزمان ومراحل تأريخ البشرية، أو مقطع زمني معين، كأن نقول عصر صدر الإسلام؛ ولذلك ذكر المفسرون في معنى العصر احتمالات كثيرة:

منها: إنه وقت العصر من النهار بقريظة وجود مواضع أخرى أقسم الله فيها بأول النهار، كقوله تعالى: ﴿وَالضُّحَى﴾ سورة الضحى: الآية ١، أو ﴿وَالصُّبْحِ إِذَا أَسْفَرَ﴾ سورة المدثر: الآية ٣٤، وإنما أقسم بالعصر لأهميته؛ إذ هو في وقت من النهار يحدث فيه تغيير في نظام المعيشة وحياة البشر. الأعمال اليومية تنتهي، والطيور تعود إلى أوكارها، وقرص الشمس يميل إلى الغروب، ويتجه الجو إلى أن يكون مظلماً بالتدريج.

هذا التغيير يلفت نظر الإنسان إلى قدرة الله المطلقة في نظام الكون، وهو في الواقع أحد علامات التوحيد، وآية من آيات الله تستحق أن يقسم بها. ومنها: إنه كل الزمان وتأريخ البشرية المملوءة بدروس العبرة والأحداث الجسيمة، وهو لذلك عظيم يستحق القسم الإلهي.

ومنها: إنه مقطع خاص من الزمان مثل عصر البعثة النبوية المباركة، أو عصر قيام المهدي المنتظر<sup>عليه السلام</sup>، وهي مقاطع زمنية ذات خصائص متميزة وعظيمة فائقة في تاريخ البشر، والقسم في الآية إنما هو بتلك الأزمنة الخاصة.

ومنها: ما يعود إلى الأصل اللغوي للكلمة، فإن القسم في الآية بأنواع الضغوط والمشاكل التي تواجه الإنسان في حياته، وتبعث فيه الصحو، وتوقظه من رقاده، وتذكره بالله سبحانه، وتربي في روح الاستقامة.

ومنها: إنها إشارة إلى الإنسان الكامل الذي هو في الواقع عصارة عالم الوجود والخلقة.

سبحانه وغيرها من الآيات التكوينية، واحتمال أنها استعملت في المعنى اللغوي؛ لأنه اسم جنس فيشمل كل الموارد المذكورة وأكثر يتنافى مع الإعطاء في الآية الأولى والقسم في الثانية والثالثة والاعتصام في الرابعة؛ لأنها تدل على إعطاء شيء خاص لا يمتثل الانطباق على غيره، والقسم بما هو عظيم الشأن والمنزلة، لا كل عصر أو طور، والتمسك بحبل المعصوم عليه السلام لا كل حبل، وهذا ينطبق على المعاني الخاصة التي قصدتها الشارع، والمعنى اللغوي ليس له قابلية الإعطاء ولا قدسية المقسم به ولا الاعتصام. هذا فضلاً عن كون وجود المسمى الجامع لا يحصر الاستعمال فيه؛ لرجوع الاستعمال إلى القصد، ولعل المستعمل أراد المستعمل فيه بشخصه لا بما أنه منضوٍ تحت المسمى.

→

ومنها: إن الكلمة يراد بها صلاة العصر لأهميتها الخاصة بين بقية الصلوات؛ لأنها الصلاة الوسطى التي أمر الله سبحانه أن يحافظ عليها خاصة، مع أن التفاسير أعلاه غير متضادة، ويمكن أن تجتمع كلها في معنى الآية، ويكون القسم بكل هذه الأمور الهامة، ولكن الأنسب فيها هو القسم بالزمان وتأريخ البشرية؛ لأن القسم القرآني - كما ذكرنا مراراً - يتناسب مع الموضوع الذي أقسم الله من أجله، ومن المؤكد أن خسران الإنسان في الحياة ناتج عن تصرّم عمرهم، أو أنه عصر بعثة الرسول صلى الله عليه وآله؛ لأن المنهج ذا المواد الأربع في ذيل هذه السورة نزل في هذا العصر.

ويتضح مما سبق عظمة آيات القرآن وسعة مفاهيمها، فكلمة واحدة تحمل من المعاني العميقة مما يجعلها صالحة لكل هذه التفاسير المتنوعة؛ انظر تفسير الأمل:

## ثانياً: شواهد القرآن في آيات الأحكام

وما يمكن أن يجعل شاهداً منها كثير.

منها: قوله سبحانه: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِّنْكُمْ﴾<sup>(١)</sup> فإن الأكل لغة: تناول الطعام وبلعه بعد مضغه<sup>(٢)</sup>، ومجازاً أطلق في كل تصرف مالي أو كسبي كما في قوله سبحانه: ﴿أَيُّبُّ أَحَدُكُمْ أَنْ يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتًا﴾<sup>(٣)</sup>.

وفي مجمع البيان المراد منه في الآية سائر التصرفات، وإنما خص الأكل لأنه معظم المنافع<sup>(٤)</sup>، أو لأن الأكل أعظم ما يحتاج فيه إلى المال كما في المفردات<sup>(٥)</sup>.

ونلاحظ أن الأكل هنا يصدق على المعنى الحقيقي كما في الأموال المأكولة حقيقة كالأطعمة، والمجازي الذي يراد به سائر أنحاء التصرفات المحرمة كالربا والقمار والنجس والظلم، ولا مانع من إرادة كلا المعنيين مع عدم الجامع بينهما، ومطلق التصرف لا يصلح جامعاً بعد وضع الأكل لغة للتصرف الخاص، وهو تناول الطعام، إلا إذا قلنا باستعماله في الجامع بنحو من المجاز؛ لعلاقة الجزء والكل إن صح هنا، وهذا ما ربما ينافيه ظاهر الآية الشريفة، بل صريحها في النهي عن التصرف المحرّم لا كل تصرف.

(١) سورة النساء: الآية ٢٩.

(٢) مجمع البحرين: ج ٥، ص ٣٠٨، (أكل).

(٣) سورة الحجرات: الآية ١٢.

(٤) مجمع البيان: ج ٣، ص ٦٨.

(٥) مفردات الراغب: ص ٢٠.

وحيث لا يوجد مانع يمنع من حمل الأكل على كل المعاني المناسبة له هنا ولا قرينة تصرفه إلى بعض المعاني دون غيرها فحملها على بعض المعاني دون غيرها بلا مرجح، وحمل على ما ينافيه الظهور، ولذا قال في مجمع البيان في تفسير آية البقرة المشابهة<sup>(١)</sup>: والأولى حمله على الجميع؛ لأن الآية تحتل الكل<sup>(٢)</sup>.

ومنها: قوله سبحانه في تحريم نساء النبي ﷺ على المؤمنين: ﴿النَّبِيُّ أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ وَأَزْوَاجُهُ أُمَّهَاتُهُمْ﴾<sup>(٣)</sup> الظاهرة في كونها جامعة للإخبار والإنشاء في آن واحد، وهما أمران مستقلان، كما أنها ظاهرة في تنزيلين أريدا جميعاً مع عدم الجامع هما:

- ١- تنزيل الأزواج منزلة الأمهات مجازاً؛ لغرض جعل المحرمية في النكاح.
- ٢- تنزيل النبي ﷺ منزلة الأب، وهذا مستفاد من الكناية؛ إذ لا معنى لتنزيل الزوجة منزلة الأم دون تنزيل الزوج منزلة الأب كما هو المروي<sup>(٤)</sup>، وهذه جميعاً مستفادة من قوله سبحانه: ﴿أُمَّهَاتُهُمْ﴾ نعم قد يقال بأن التنزيل الثاني مستفاد من دلالة الملازمة لا المطابقة، وهو خارج عن البحث.

(١) وهي قوله سبحانه: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ وَتُدْلُوا بِهَا إِلَى الْحُكَّامِ﴾ سورة البقرة: الآية ١٨٨.

(٢) مجمع البيان: ج ٢، ص ٢٥.

(٣) سورة الأحزاب: الآية ٦؛ دون غيره من الأحكام؛ لذا لا يحل للمؤمنين رؤيتهن، أو التوارث بينهن وبينهم، ولا الاختلاء ونحوه. انظر مسالك الأفهام: ج ٧، ص ٨١.

(٤) مجمع البيان: ج ٨، ص ١٢٢.

وكيف كان، فربما يقال بكفاية اجتماع الإخبار والإنشاء في مفادها للدلالة على ما نحن فيه، فتأمل.

ومنها: قوله سبحانه: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا﴾<sup>(١)</sup> فقد حمل الموصول في الآية على المال، وهو الظاهر من سياقها، وعلى التكليف، وهو المستفاد من الفعل ((يكلف)) وإطلاقها، ولا جامع بينهما، كما أن الإيتاء حمل على الإعطاء والإعلام معاً لمناسبتها للمعنيين الأولين، وعلى الأول يعرب الموصول مفعولاً به، وعلى الثاني مفعولاً مطلقاً، ولا جامع بينهما<sup>(٢)</sup>.  
وأما احتمال المحقق العراقي رحمته الله كون الجامع هو المفعول له<sup>(٣)</sup> فلا ينطبق على ما نحن فيه؛ لأنه قسيم لهما لا مقسماً، كما ولا تساعده الضابطة في المفعول المذكور لغة<sup>(٤)</sup>.

(١) سورة الطلاق: الآية ٧.

(٢) انظر منهاج الأصول: ج ١، ص ١٢٣.

(٣) انظر مقالات الأصول: ج ١، ص ١٦٨-١٦٩.

(٤) المفعول له: هو ما فعل لأجله فعل مذكور كما عن ابن الحاجب، سواء كان لقصد تحصيله بأن يكون سبباً غائياً كما في قوله: ضربته تأديباً، أو بسبب وجوده بأن يكون سبباً باعثاً، كما في قولهم: وقعدت عن الحرب جنباً. شرح الرضي: ج ١، ص ٥٠٧.  
وفي شرح ابن عقيل: عرفه بقوله: المصدر المفهم علة المشارك لعامله في الوقت والفاعل، نحو: جد شكراً، فشكراً مصدر وهو مفهم للتعليل؛ لأن المعنى جد لأجل الشكر، ومشارك لعاملة وهو ((جد)) في الوقت؛ لأن زمن الشكر هو زمن الجود، وفي الفاعل لان فاعل الجود هو المخاطب وهو فاعل الشكر، وكذلك ((ضربت ابني تأديباً)) فتأديباً مصدر، وهو مفهم للتعليل؛ إذ يصح أن يقع في جواب ((لم فعلت الضرب؟)) وهو مشارك لضربت: في الوقت وللفاعل؛ انظر شرح ابن عقيل: ج ١، ص ٥٧٤.

هذا فضلاً عن استلزامه جعل المعلول بمنزلة العلة وهو خلف، زائداً على تكلف التأويل، وهو خلاف الظاهر؛ لأن مفاد المفعول له على ما ذكره بنيته هو جعل التكليف بمعنى الكلفة والمشقة الحاصلة لأجل الإعلام بالحكم تارة، وإعطاء المال أخرى <sup>(١)</sup>.

ومنها: قوله سبحانه: ﴿وَأَنْكِحُوا الْأَيَامَىٰ مِنْكُمْ وَالصَّالِحِينَ مِنْ عِبَادِكُمْ وَإِمَائِكُمْ﴾ <sup>(٢)</sup> والصلاح: لغة ضد الفساد <sup>(٣)</sup>، فالصالح ضد الفاسد، واستعمله الشارع في أكثر من معنى محتمل هنا لتردده بين الصلاح الجسدي فيحمل على البلوغ، أو الاعتقادي فيحمل على الدين والأهلية والكفاءة، أو العملي فيحمل على العمل الصالح لضمان المعروف في المعاملة والنفقة، ولعله الغالب في استعماله <sup>(٤)</sup>، أو الستر كما احتمله في مجمع البيان <sup>(٥)</sup>.

والظاهر انعدام الجامع بين المحتملات، ولا مانع من الحمل على الجميع عرفاً وعقلاً. نعم قد يقال بأن الاستعمال هنا فيما كان له جامع؛ لأنه بنحو العموم الاستغراقي، كما أن قوله سبحانه في الآية التي بعدها: ﴿وَلَيْسَتَعَفِيفِ الَّذِينَ لَا يَجِدُونَ نِكَاحًا حَتَّىٰ يُغْنِيَهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ﴾ <sup>(٦)</sup> يمكن أن يكون من قبيل ما نحن فيه أيضاً؛ لأن المراد من عدم وجدان النكاح قد

(١) مقالات الأصول: ج ١، ص ١٦٩.

(٢) سورة النور: الآية ٣٢.

(٣) مفردات الراغب: ص ٢٩٢.

(٤) انظر تقريب القرآن: ج ٦، ص ١٠١؛ مفردات الراغب: ص ٢٩٢.

(٥) مجمع البيان: ج ٧، ص ٢٤٥.

(٦) سورة النور: الآية ٣٣.

يكون الزوجة، فهو من قبيل المصدر بمعنى اسم المفعول، وقد يراد به المال الذي ينكح به، والظاهر عدم وجود الجامع بينهما، ولا مانع من إرادة الاثنين معاً، والإطلاق يتحمل المعاني المذكورة طراً، والانصراف إلى أحدهما بدوي.

ومنها: قوله تعالى: ﴿وَلَا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ﴾<sup>(١)</sup> والنكاح اسم يقع على العقد ويقع على الوطاء، ومن الأول قوله سبحانه: ﴿وَأَنْكِحُوا الْأَيَامَى﴾<sup>(٢)</sup> ومن الثاني قوله سبحانه: ﴿الرَّزَانِي لَا يَنْكِحُ إِلَّا زَانِيَةً﴾<sup>(٣)</sup> والظاهر أن عموم الآية يقتضي الحرمة في الاثنين مع عدم الجامع.

وفي المجمع: النكاح قد يعبر به عن الوطاء وهو الأصل فيه، كما يعبر به عن العقد، فينبغي أن يحمل اللفظ على الأمرين<sup>(٤)</sup>، ومن هنا اختلفوا في حرمة من زنى بها الأب، فتأمل.

### ثالثاً: شواهد الروايات

ومن الروايات طوائف لعل منها ما ورد في بيان أن للقرآن بطناً<sup>(٥)</sup> أو سبعة بطون أو سبعين بطناً<sup>(٦)</sup> وهي معان متعددة أريدت من اللفظ زائداً عن المعنى الظاهر.

(١) سورة النساء: الآية ٢٢.

(٢) سورة النور: الآية ٣٢.

(٣) سورة النور: الآية ٣.

(٤) مجمع البيان: ج ٣، ص ٥٢.

(٥) البحار: ج ٨٩، ص ٩١، ح ٣٧؛ ص ٩٥، ح ٤٨.

(٦) نور البراهين: ج ١، ص ٢٣٨.

وقد جمع جملة منها العلامة المجلسي رحمته الله في كتاب القرآن من البحار، وأورد فيها أكثر من ثمانين رواية بما يصل حد التواتر المانع من الإشكال السندي فيها، ولعل المستفاد من جملة منها الدلالة على المطلوب <sup>(١)</sup>.

منها: ما عن الصادق عليه السلام: ﴿في القرآن ما مضى وما يحدث وما هو كائن كانت فيه أسماء الرجال فألقيت وإنما الاسم الواحد منه في وجوه لا تحصى يعرف ذلك الوصاة﴾ <sup>(٢)</sup> والوصاة هم الأئمة عليهم السلام، وظهورها فيما نحن فيه جلي، وحمل الوجوه على المحتملات دون إرادتها يتنافى مع عظمة القرآن، بل يستلزم القول بإجماله، وهو مخالف للنص <sup>(٣)</sup> والإجماع والعقل <sup>(٤)</sup>.

ومنها: ما رواه في الكافي عن جابر عن أبي جعفر عليه السلام أنه قال: ﴿ما يستطيع أحد أن يدعي أنّ عنده جميع القرآن كله ظاهره وباطنه غير الأوصياء﴾ <sup>(٥)</sup> ويستظهر من عطف الباطن على الظاهر المغايرة بينهما كما هو الأصل في العطف بالواو، والمراد من البطن أو الباطن ما خفي من الأمور كما في قوله سبحانه: ﴿مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَّنَ﴾ <sup>(٦)</sup> ومنه بطانة الثوب وباطن الأرض، ومنه ما ورد ﴿بطن الأرض خير من ظهرها﴾ <sup>(٧)</sup>.

(١) انظر بحار الأنوار: ج ٩١، الباب ٨، ص ٧٨.

(٢) تفسير العياشي: ج ١، ص ١٢، ح ١٠؛ البحار: ج ٨٩، ص ٥٥، ح ٢٣.

(٣) لقوله سبحانه: ﴿يَبَيِّنُ لِلنَّاسِ﴾ سورة آل عمران: الآية ١٣٨.

(٤) لاستلزامه اللغوية وسقوط الحجية.

(٥) أصول الكافي: ج ١، ص ٢٢٨، ح ٢.

(٦) سورة الأنعام: الآية ١٥١.

(٧) الدرر: ص ١٤٢؛ وانظر شرح نهج البلاغة: ج ٤، ص ٩١؛ مواقف الشيعة: ج ١، ص ٥٨، وفيها ﴿بطن الأرض خير لي من ظهرها﴾.

والمراد بظاهرة ألفاظه، وبباطنه معانيه، أو بالظاهر المعاني الظاهرة، وبالباطن المعاني الكامنة التي لا يعلمها إلا الأئمة عليهم السلام، والمتبادر منه بحسب الفهم العرفي هو الثاني خلافاً للعلامة المجلسي رحمته الله الذي استظهر الأول<sup>(١)</sup>؛ لعدم جواز انفكاك اللفظ عن المعنى في كلام الحكيم؛ للزوم اللغوية، كما لا يمكن أن يراد بمعرفة اللفظ مجرداً عن المعنى؛ لأنه ليس من شأن الشرع، ولا ميزة لأهله، ولا يدخل في غرضهم، وما يعرف منه فلائنه طريق إلى المعنى وكاشف عنه.

وعليه فإن معرفة الظاهر اللفظي حتى على محتمل المجلسي رحمته الله لا توافق غرض الحكيم إلا من حيث معناه ومدلوله الظاهر الذي يشترك فيه العموم، ويقابله معرفة المدلول الباطن الذي هو من مختصات حجج الله سبحانه وأوليائه عليهم السلام، وبهذا التوجيه ينطبق المحتمل على ظاهر الرواية.

ويتلخص: أن ظاهره وباطنه يفيد أن المراد هو العلم بجميع القرآن من حيث معانيه الظاهرة للعموم ومعانيه المستبطنة عليه، ولا يعرفها إلا أهلها، وعلى كلا الاحتمالين فإن الرواية تدل على استبطان اللفظ القرآني الواحد لمعان عديدة ظاهرة وباطنه قصدها مُنزله وأرادها، واستعمله فيها.

قال الراغب: وعلى ذلك روي في الخبر ((لكل [حرف] ظهر وبطن ولكل حرف حد ومطلع)) تنبيهاً على كثرة معانيه المجتمعة تحت اللفظة بعد اللفظة<sup>(٢)</sup>.

(١) مرآة العقول: ج ٣، ص ٣٢.

(٢) جامع التفاسير: ج ١، ص ٩٨-١٠١؛ علوم التفسير: ج ٣، ص ٤٢.

ومنها: ما عن أبي جعفر عليه السلام قال: ﴿ظهر القرآن الذين نزل فيهم وبطنه الذين عملوا بمثل أعمالهم﴾<sup>(١)</sup> وهي ظاهرة في تعدد المعنى الظاهر والباطن، وكلاهما مراد كما قد تشير إليه كلمة ((مثل))<sup>(٢)</sup>.

ومنها: ما رواه العياشي عن الفضيل بن يسار قال: سألت أبا جعفر عليه السلام عن هذه الرواية: ﴿ما في القرآن آية إلا ولها ظهر وبطن وما فيه حرف إلا وله حد، ولكل حد مطلع﴾ ما يعني بقوله: لها ظهر وبطن؟ قال: ﴿ظهره وبطنه تأويله، منه ما مضى، ومنه ما لم يكن بعد يجري كما تجري الشمس والقمر﴾<sup>(٣)</sup>.

ومنها: ما رواه المحاسن عن جابر بن يزيد الجعفي قال: سألت أبا جعفر عليه السلام عن شيء من التفسير فأجابني، ثم سألته عنه ثانية فأجابني بجواب آخر، فقلت: جعلت فداك كنت أجبتي في هذه المسألة بجواب غير هذا قبل اليوم؟ فقال: ﴿يا جابر! إن للقرآن بطناً، وللبدن بطناً وله ظهر، وللظهر ظهر﴾<sup>(٤)</sup>.

هذا وقد رويت في الوسائل عن الفضيل بن يسار بعبارة أظهر مما نحن فيه: قال: سألت أبا جعفر عليه السلام عن هذه الرواية: ﴿ما من القرآن آية إلا ولها ظهر وبطن﴾ قال: ﴿ظهره تنزيله، وبطنه تأويله، ومنه ما قد مضى، ومنه ما

(١) البحار: ج ٨٩، ص ٩٤، ح ٤٦٦؛ ونظر معاني الأخبار: ص ٢٥٩، ح ١.

(٢) كما أنها دالة على حجية الكلام حتى لمن لم يقصد إلهامه في آن صدوره.

(٣) تفسير العياشي: ج ١، ص ١١، ح ٥؛ البحار: ج ٨٩، ص ٩٤، ح ٤٧.

(٤) المحاسن: ج ٢، ص ٣٠٠، ح ٥؛ البحار: ج ٨٩، ص ٩١، ح ٣٧.

لم يكن يجري كما تجري الشمس والقمر ﴿ إلى أن قال: ﴿وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم﴾<sup>(١)</sup>.

ولعل تشبيهه بالشمس والقمر إما من جهة جريانها نهاراً وليلاً على حسب الأيام والليالي إشارة إلى تجدد معانيه وسعة مضامينه فيدل على وجه آخر من وجوه الإعجاز كما هو المستفاد من جملة من الروايات، وإما من جهة أنها يظهران لأهل العقل والاعتبار في كل يوم بإفادة، وكذلك القرآن فإنه يظهر للمتأملين في كل قراءة معاني جديدة لذا ورد في وصفه أنه بحر لا يدرك قعره ولا تنفى عجائبه<sup>(٢)</sup>.

وإما من جهة آثارهما النورية التي ترى الحقائق وتكشف الأسرار، أو من جهة فضلها وعلوها على جميع الكواكب التي تقع عليها أنظار البشر، فيدل على جهات أخرى لعظمة القرآن وتميزه عن سائر الكلام، وبذلك يمكن حمله على ما نحن فيه من جهة احتوائه على المعاني المتعددة التي يكشف عنها لفظه في آن واحد على حسب تفاوت مستويات القراء والسامعين روحاً وعلماً ودقة، فتأمل.

ومنها: ما ورد في البحار عن الصادق عليه السلام قال: ﴿إن القرآن نزل على سبعة أحرف﴾<sup>(٣)</sup> وفي تفسير الصافي: اختلف في معنى سبعة أحرف على ما

(١) الوسائل ج ٢٧، الباب ١٣ من أبواب صفات القاضي وما يجوز أن يقضي به، ص ١٩٦-١٩٧، ح ٣٣٥٨٠؛ انظر البحار ج ٩٨، ص ٩٧، ح ٦٤.

(٢) نهج البلاغة: ج ٢، ص ١٧٧؛ الخطبة (١٩٨)؛ تفسير البرهان: ج ١، ص ٢٣، ح ٢١؛ مصباح البلاغة: ج ٢، ص ١٠٤.

(٣) البحار: ج ٨٩، ص ٤٩، ح ١٠؛ وانظر تفسير الصافي: ج ١، ص ١.

يقرب من أربعين قولاً<sup>(١)</sup>، لكن الظاهر أن الحرف ظاهر عرفاً في المعنى، وهو المستفاد من بعض الأخبار أيضاً<sup>(٢)</sup>، ولعل السبعة كناية عن التعدد والكثرة لا الحصر كما هو المستفاد من مثلها في تعابير القرآن والسنة.

كما أن النزول ظاهر في إرادة المعنى الذي نزل فيه، سواء بنحو التأسيسي الوضعي كما في بعض ألفاظ العبادات، أو المجازي على حسب لغة القوم كما هو المتعارف، كما أن ((على)) يتضمن الإشارة إلى إرادة ما نزل فيه، ولعل مما يؤيده الخبر المتصل سنداً بحمد بن عثمان الذي رواه الصدوق<sup>(٣)</sup> في الخصال. قال: قلت لأبي عبد الله<sup>(عليه السلام)</sup>: إن الأحاديث تختلف عنكم؟ قال: فقال: ﴿أن القرآن نزل على سبعة أحرف، وأدنى ما للإمام أن يفتي على سبعة وجوه﴾، ثم قال: ﴿هَذَا عَطَاؤُنَا فَامْنُنْ أَوْ أَمْسِكْ بِغَيْرِ حِسَابٍ﴾<sup>(٤)</sup> فإنه يشير إلى أن اختلاف التفسير الوارد عنهم<sup>(عليهم السلام)</sup> ناشئ من تعدد المعنى وتفاوت مراتب المضامين، وعلى هذا ربما تحمل التفسيرات التي تحمل كلامهم<sup>(عليهم السلام)</sup> على التقية، فهي قد تكون من المعاني والوجوه الخفية للفظ التي يفتي على طبقها الإمام<sup>(عليه السلام)</sup> في ظروفها، فتأمل.

وكيف كان، فإن الروایتين ظاهرتان في دلالة آيات القرآن على أكثر من معنى، ولا مانع من القول بإرادتهما جميعاً.

(١) انظر تفسير الصافي: ج ١، ص ٥٩، المقدمة الثامنة.

(٢) البحار: ج ٣١، ص ٢١٠.

(٣) سورة ص: الآية ٣٩.

(٤) الخصال: ج ٢، ص ١٠؛ البحار: ج ٨٩، ص ٤٩، ح ١٠.

نعم قد يقال بأن النزول على ما ورد في الرواية لا يعين إرادة معانيها على سبيل الاستقلال والعرضية، أو أن السبعة كلها مستفادة من لفظ واحد لظهورها في الطولية، أو في تصنيف آيات القرآن على أنحاء سبعة، وهو ما ورد في روايات عدة تدل على ذلك.

منها: ما ورد عن رسول الله ﷺ: ﴿أنزل القرآن على سبعة أحرف: أمر، وزاجر، وترغيب، وترهيب، وجدل، وقصص، ومثل﴾<sup>(١)</sup> وقريب منها ما ورد عن أمير المؤمنين عليه السلام<sup>(٢)</sup>، فتخرج الدلالة عن موضوع البحث. وما يستفاد من الروايات الأخرى ربما يكفي في إثبات المطلوب.

ومنها: ما ورد في بيان أصناف آيات القرآن كالواردة عن مولانا أمير المؤمنين عليه السلام: ﴿إن الله تبارك وتعالى أنزل القرآن على سبعة أقسام، كل منها شافٍ كافٍ... منه ما لفظه خاص، ومنه ما لفظه عام محتمل العموم، ومنه ما لفظه واحد ومعناه جمع، ومنه ما لفظه جمع ومعناه واحد... ومنه آيات مختلفة اللفظ متفقة المعنى، ومنه آيات متفقة اللفظ مختلفة المعنى﴾<sup>(٣)</sup> إلى آخرها، فإنه قد يستظهر من النص وقوع الاشتراكين المعنوي واللفظي، بل وقوع الاستعمال فيهما؛ لانطباق التعبير على ضوابطهما.

ومما يعضدها ما ورد عن الإمام الصادق عليه السلام: ﴿كتاب الله عز وجل على أربعة أشياء: على العبارة، والإشارة، واللطائف، والحقائق، فالعبارة

(١) كنز العمال: ج ٢، ص ٥٥، ح ٣٠٩٦.

(٢) البحار: ج ٩٠، ص ٩٧، أقوال.

(٣) البحار: ج ٩٠، الباب ١٢٨، ص ٤-٥.

للعوام، والإشارة للخواص، واللطائف للأولياء، والحقائق للأنبياء<sup>(١)</sup>.  
والأشياء عبارة عن معان ومضامين مقصودة ومرادة في الكلام،  
والمعنى بكل معنى أهله في عرض واحد لا في الطول كما هو المتعارف في  
العرف وأهل المحاورة، حيث يلقي المتكلم خطابه ويقصد إفهام الجميع  
كلاً على قدر سعته وقابليته، والرواية ظاهرة في أن كل آية من آيات القرآن  
كذلك، وليس مجموع الآيات صنفت في بياناتها على مستويات المخاطبين.  
وهذا ما يفسر البطلون بعض الشيء أيضاً، فإن ما يفهمه عموم الناس  
من العبارة قد يفهم منها الخواص شيئاً آخر كما يفهم الأولياء والأنبياء  
معنى ثالثاً ورابعاً<sup>(٢)</sup>.

(١) البحار: ج ٧٥، ص ٢٧٨، ح ١١٣؛ ج ٨٩، ص ١٠٣، ح ٨١.

(٢) ولعلنا نقرب المفهوم بالمستفاد من مثل قوله سبحانه: ﴿وَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً طَهُورًا﴾ سورة الفرقان: الآية ٤٨. فإنه يختلف فيه الناس كل بحسب شأنه ومستواه، فالنحوي مثلاً ينظر إلى الآية الشريفة من حيث ظواهر الألفاظ ومواقع الكلمات والحركات الإعرابية، بينما الأديب ينظر إلى الجهة البلاغية وأسلوب البيان، واللغوي والمفسر ينظران إلى مضامين الألفاظ بحسب اللغة وشأن النزول ونحوها، والفقيه إلى المعنى الظاهر بحسب العرف فيفتي بطهارة ماء المطر مثلاً، والفيزيائي إلى المطر وخصوصياته الطبيعية، والفلاح والراعي ينظران إلى جهة النعمة والبركة الموجبة للشكر، وهكذا.

وأنت ترى أن جملة واحدة تضمنت أكثر من معنى ودلالة للناس، لكن كل يستفيد منها بقدر سعته وبحسب شؤونه ومقاصده، وجميع المعاني مرادة، وأهلها مقصودون بالخطاب؛ لعموم حجيته وشمولية إعجازه، فتأمل.

ولعل مما يؤيده ما روي عن أمير المؤمنين عليه السلام في الاحتجاج والبحار: ﴿إن الله جل ذكره بسعة رحمته ورأفته بخلقه وعلمه بما يحدثه المبدلون من تغيير كلامه قسّم كلامه ثلاثة أقسام: فجعل قسماً منه يعرفه العالم والجاهل، وقسماً لا يعرفه إلا من صفا ذهنه، ولطف حسه، وصحّ تمييزه ممن شرح الله صدره للإسلام، وقسماً لا يعرفه إلا الله وأمناءه والراسخون في العلم﴾<sup>(١)</sup>.

وعليه فإن القرآن وإن كان في الحقيقة بياناً للناس وهداية للخلق إلا أنهم لا يتساوون في معرفته، وإنما كل يحيط به بحسب درجاته واختلاف أحواله، كما يتأثر ويهتدي به على حسب تلك الدرجات والأحوال، فالبلغاء تتعلم من فصاحته، والفقهاء من أحكامه، والمتكلمون من براهينه وحججه، وأهل الآثار من قصصه، وهكذا، وقد علم أن الإنسان بقدر ما يكتسب في العلم تتزايد معرفته بغوامض معانيه، وعلى هذا أيضاً يحمل كلام المعصومين عليهم السلام أيضاً<sup>(٢)</sup>.

ولذا وجه السيد البروجردي رحمته كما يظهر من تقريراته المعنى المراد من البطون - في مقام رده لإنكار الآخوند رحمته لدلالاتها على ما نحن فيه - بقوله:

(١) البحار: ج ٨٩، ص ٤٥، ح ٣؛ وانظر الاحتجاج: ج ١، ص ٣٧٦.

(٢) ولعل مما يؤيده ما ورد عنه عليه السلام: ﴿نضر الله عبداً سمع مقالتي فوعاها، ثم بلغها من لم يسمعها، قرب حامل فقه غير فقيه، ورب حامل فقه إلى من هو أفقه منه﴾ أمالي الصدوق: ص ٤٣٢، ح ٥٦٩؛ وفي سنن أبي داود: ج ٢، ص ١٧٩، رقم (٣٦٦٠): ﴿نضر الله امرأ سمع منا حديثاً فحفظه حتى يبلغه، فرب حامل فقه إلى من هو أفقه منه، ورب حامل فقه ليس بفقيه﴾ كما لعل منه أيضاً ما ورد عنه عليه السلام: ﴿لو علم أبو ذر ما في قلب سلمان لقتله﴾ الكافي: ج ١، ص ٤٠١، ح ٢.

إن المراد بها عبارة عن المعاني المختلفة والمراتب المتفاوتة التي تستفاد من الآيات بحسب اختلاف مراتب الناس ودرجاتهم، فإن أرباب النفوس الكاملة يستفيدون من الآيات الشريفة ما لا يخطر ببال المتوسطين فضلاً عن العوام وأرباب النفوس الناقصة.

فالبطون السبعة أو السبعون إشارة إلى أصول المراتب الكمالية لنفوس البشر التي باختلافها تختلف مراتب الاستفادة من الآيات القرآنية<sup>(١)</sup>.

ففي بصائر الدرجات بسنده عن الأصبع بن نباته قال: لما قدم علي عليه السلام الكوفة صلى بهم أربعين صباحاً، فقرأ بهم سبّح اسم ربك الأعلى، فقال المنافقون: والله ما يحسن أن يقرأ ابن أبي طالب القرآن، ولو أحسن أن يقرأ لقرأ بنا غير هذه السورة. قال: فبلغه ذلك، فقال: ﴿ويلهم إني لأعرف ناسخه ومنسوخه، ومحكمه ومتشابهه، وفصله من وصله، وحروفه من معانيه، والله ما حرف نزل على محمد صلى الله عليه وآله إلا وأنا أعرف فيمن أنزل، وفي أي يوم نزل، وفي أي موضع نزل، ويلهم أما يقرؤون: ﴿إِنَّ هَذَا لَفِي الصُّحُفِ الْأُولَى \* صُحُفِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى﴾<sup>(٢)</sup> وإنما عندي ورثتها من رسول الله صلى الله عليه وآله، وورثتها رسول الله صلى الله عليه وآله من إبراهيم وموسى، ويلهم والله إني أنا الذي أنزل الله في: ﴿وَوَعِيَهَا أَذُنٌ وَعَاعِبَةٌ﴾<sup>(٣)</sup> فإننا كنا عند رسول الله صلى الله عليه وآله فيخبرنا بالوحي فأعياه ويفوتهم، فإذا خرجنا قالوا: ماذا قال أنفأ؟<sup>(٤)</sup>.

(١) نهاية الأصول: ج ١، ص ٧٨.

(٢) سورة الأعلى: الآية: ١٨-١٩.

(٣) سورة الحاقة: الآية ١٢.

(٤) بصائر الدرجات: ص ١٥٥، ح ٣؛ ونظر البحار: ج ٨٩، ص ٨٧، ح ٢٣.

وفي البصائر: عن جابر، عن أبي جعفر عليه السلام إنه قال: ﴿ما يستطيع أحد أن يدّعي أنه جمع القرآن كله ظاهره وباطنه غير الأوصياء﴾<sup>(١)</sup>.

وفي المحاسن بسنده عن أبي لبيد البحراني المرء الهجري قال: جاء رجل إلى أبي جعفر عليه السلام بمكة فسأله عن مسائل فأجابه فيها، ثم قال له الرجل: أنت الذي تزعم أنه ليس شيء من كتاب الله إلا معروف؟ قال: ﴿ليس هكذا قلت، ولكن ليس شيء من كتاب الله إلا عليه دليل ناطق عن الله في كتابه مما لا يعلمه الناس﴾ قال: فأنت الذي تزعم أنه ليس من كتاب الله إلا والناس يحتاجون إليه؟ قال: ﴿نعم، ولا حرف واحد﴾ فقال له: فما (المص) قال أبو لبيد: فأجابه بجواب نسيته، فخرج الرجل فقال لي أبو جعفر عليه السلام: ﴿هذا تفسيرها في ظهر القرآن، أفلا أخبرك بتفسيرها في بطن القرآن؟﴾ قلت: وللقرآن بطن وظهر؟ فقال: ﴿نعم، إن لكتاب الله ظاهراً وباطناً، ومعاني وناسخاً ومنسوخاً، ومحكماً ومتشابهاً، وسنناً وأمثلاً، وفصلاً ووصلاً، وأحرفاً وتصريفاً، فمن زعم أن كتاب الله مبهم فقد هلك وأهلك﴾ ثم قال: ﴿أمسك: الألف واحد، واللام ثلاثون، والميم أربعون، والصاد تسعون﴾ فقلت، فهذه مائة وإحدى وستون، فقال: ﴿يا لبيد إذا دخلت سنة إحدى وستون ومائة سلب الله قوماً سلطانهم﴾<sup>(٢)</sup>.

وقد أشكلوا على الاستدلال بالروايات المتقدمة بالخروج الموضوعي عما نحن فيه؛ بدعوى أنها لا تدل على أن البطون مقصودة بنحو استعمال

(١) بصائر الدرجات: ص ٢١٣، ح ١؛ وانظر البحار: ج ٨٩، ص ٨٨، ح ٢٦.

(٢) المحاسن: ج ١، ص ٢٧٠، ح ٣٦٠؛ وانظر البحار: ج ٨٩، ص ٩٠، ح ٣٤.

اللفظ في المعنى أو استعماله في الأكثر بنحو الاستقلال والعرضية؛ لوجود احتمالات أخرى في المراد تمنع من الظهور المدعى.

وقد ذكر الآخوند رحمته احتمالين منها ارتضى الأول منهما السيد الروحاني رحمته كما في المنتقى، والثاني منها ارتضاه المحقق الأصفهاني رحمته في النهاية والسيد الخوئي رحمته كما في المحاضرات.

حاصل الأول: احتمال أن تكون البطون مرادة بنحو الاستقلال لكن من دون دلالة الألفاظ عليها، بل يريد المتكلم مقارنة لاستعمال الألفاظ في معانيها الظاهرة؛ إذ يحتمل أن يكون للمتكلم مرادان أحدهما يكشفه اللفظ والثاني يريده مقارناً للاستعمال، كما إذا قال: أينعت الثمار وأراد مقارناً له حلول زمان الحصاد أو وجوب الزكاة<sup>(١)</sup>.

وحاصل الثاني: أنه يمكن أن تكون البطون من لوازم أو ملزومات المعنى المستعمل فيه اللفظ، فلا يكون اللفظ مستعملاً فيها، بل يدل عليها بنحو الدلالة التلازمية، وهي أجنبية عما نحن فيه<sup>(٢)</sup>.

كما إذا ذكر الله سبحانه بأسمائه الحسنی وصفاته العليا فإن اللفظ استعمال في معناه، لكن حيث يلزمه نزول البركات، ونيل التوفيقات وقضاء الحاجات يقصدها المتكلم أيضاً بالدلالة، كما ربما يحتمل أن يكون اللفظ القرآني استعمال في المجموع على سبيل الانضمام والاجتماع، نظير استعمال

(١) منتهى الدراية: ج ١ ص ١٩٣؛ منتقى الأصول: ج ١، ص ٣١٩.

(٢) منتهى الدراية: ج ١، ص ١٩٣؛ نهاية الدراية: ج ١، ص ١٦١-١٦٢؛ المحاضرات: ج ١، ص ٢١٣-٢١٤.

المركب في مجموع الأجزاء، فيكون كل بطن جزءاً للمعنى لا معنى مستقلاً برأسه، أو استعمل في القدر الجامع بين المعاني العديدة فيكون من قبيل المشتركات المعنوية، فيكون كل بطن فرداً للمعنى ولا يعرف الجامع إلا الله والراسخون في العلم كما احتمله الأصفهاني والفيروزآبادي رحمهما، ولا نزاع في خروج الاستدلال عن محل البحث حيثئذ<sup>(١)</sup>. هذا وقد أضاف المشكيني رحمته في حاشيته على الكفاية احتمالات أخرى تمنع الاستدلال المذكور:

منها: أن يكون المستعمل فيه من قبيل المشكك له سبع مراتب أو سبعون، فلا يكون من الاستعمال في المعنيين<sup>(٢)</sup>.

ومنها: أن ألفاظ القرآن نزلت سبع مرات أو سبعين في كل مرة أريد معنى.

ومنها: أن يراد من كل لفظ معنى قابل الانطباق على سبع أو سبعين في نفسه، وأريد على سبيل الاستغراق<sup>(٣)</sup>.

---

(١) نهاية الدراية: ج ١، ص ١٦٢؛ عناية الأصول: ج ١، ص ١١٥.

(٢) وربما يمثل له بلفظ الميزان فإنه عبارة عما يوزن ويقدر به الشيء ويتميز به عن غيره، سواء كان بالآلة المتداولة في النشأة الأولى، أو ولاية علي عليه السلام، أو نفسه المولوية كما ورد في بعض فقرات زيارته: ﴿السلام على ميزان الأعمال﴾؛ انظر الوصول إلى كفاية الأصول: ج ١، ص ٢٠٥.

(٣) ولعل هذا ما أراده المحقق الأصفهاني رحمته بقوله: وربما يمكن إصلاح تعدد البطون بتعدد المحققات والمصاديق لمعنى واحد. مثلاً: الطريق والميزان لهما معنى معروف، وهما ما يسلك فيه ويوزن به، ومحققاتها كثيرة، منها الطريق الخارجي، وما له كفتان، ومنها الإمام علي عليه السلام حيث إنه السبيل الأعظم والصراط الأقوم الذي لا يضل سالكه، وبه عليه السلام يُعرف صحة الأعمال وسقمها وخفتها وثقلها إلى غير ذلك من المصاديق المناسبة، وإرادة المصاديق المتعددة- في كل مورد بحسبه- لا تنافي الاستعمال في معنى واحد يجمع شتاتها، ويجوي متفرقاتها؛ انظر نهاية الدراية: ج ١، ص ١٦٢.

ومنها: أن يراد أحد المعاني مفهوماً لا مصداقاً، ولكن يراد استغراقه، وعليه فإن أخبار البطن لو لم يدع ظهورها في غير ما ذكر، كما لا يبعد دعوى كون لفظ البطن ظاهراً في كون البطون لوازم خفية للمعنى المراد، فلا أقل من مساواة الاحتمالات السبعة فيبطل الاستدلال، فضلاً عن أنه لو سلم الظهور فلا بد من التأويل؛ إذ الظهور لا يقاوم البرهان<sup>(١)</sup>.

ولعل لهذه الجهات ونحوها اختار المحقق الرشتي والسيد الأستاذ عليه السلام كون الأحاديث من متشابهات الكلام الذي ينبغي أن يرد علمه إلى أهله، كما أعرض عن بحثها جمع كالعراقي عليه السلام في المقالات<sup>(٢)</sup>، والنائيني عليه السلام كما في الأجود<sup>(٣)</sup>، والبجنوردي عليه السلام في المنتهى<sup>(٤)</sup>، والسيد الأستاذ عليه السلام في الأصول<sup>(٥)</sup>.

قال في البدائع: والحق أن مداليل أخبار البطون مجملة، مثل ما ورد أن جميع معاني القرآن معنية من باء باسم الله، فإنه من المتشابهات التي لا يصل إلى حقيقتها عقولنا، ويجب ردها إلى خزان العلوم صلوات الله عليهم أجمعين<sup>(٦)</sup>.

(١) انظر حاشية الكفاية (للمشكيني عليه السلام): ج ١، ص ٥٧.

(٢) مقالات الأصول: ج ١، ص ١٥٩-١٦٩.

(٣) أجود التقريرات: ج ١، ص ٧٦-٧٧.

(٤) منتهى الأصول: ج ١، ص ١١٣-١١٦.

(٥) الأصول: ج ١، ص ٩٧-١٠١.

(٦) بدائع الأفكار: ص ١٧١.

وقال في الوصول: ولعل أن يكون في إبقاء هذا الكلام متشابهاً وجهه،  
فإن لكلامهم ﷺ محكماً ومتشابهاً لمصالح<sup>(١)</sup>.

### مناقشة أقوال الأعلام في المنع

وربما يمكن المناقشة فيما تقدم من جهة منافاتها للوجدان وضوابط  
الاستعمال والظهور العرفي، بل واستلزامه التفكيك بين الدال والمدلول  
والعلة والمعلول.

وتقريره: أن ما ذكره الآخوند<sup>رئيس</sup> في أول احتماليه يستلزم أكثر من  
محدور.

أحدها: انفكاك المعلول عن العلة؛ لأن المعنى الإلهي المقصود إفهامه لا  
يحصل في ذهن المخاطب إلاّ بواسطة اللفظ كما هو مفروض الكلام،  
فحصول المعنى الباطن بمجرد إرادة التقارن مع الاستعمال بلا لفظ يدل  
عليه إما يستلزم التفكيك المذكور أو يستلزم القول بكون مجرد الإرادة علة  
للدلالة والتفهم وهو خلف.

ثانيها: الخروج الموضوعي؛ لأن ظاهر الروايات بل صريحها كون  
المعاني الباطنة هي بطون للقرآن لا لشيء آخر، وأنها في مقام بيان عظمة  
القرآن وإعجازه اللفظي والمعنوي، والاحتمال المذكور يجعلها أجنبية عنه  
كما صرح به السيدان البروجردي والحوئي<sup>عليهما السلام</sup> كما في تقريريهما<sup>(٢)</sup>.

(١) الوصول إلى كفاية الأصول: ج ١، ص ٢٠٥.

(٢) نهاية الأصول: ج ١، ص ٧٨؛ المحاضرات: ج ١، ص ٢١٣.

ثالثها: الغاء خصوصية اللفظ القرآني، ويبطل عظمته؛ لإمكان أن يراد بها في غيره من الألفاظ، بل يمكن أن يراد بها في الألفاظ المهملة فضلاً عن الموضوعه؛ إذ ما دامت إرادة المعنى المقارنة للاستعمال في معناه الظاهر كافية في إفادة المعاني الباطنة لا تبقى خصوصية للفظ من أي أحد صدر وفي أي مادة كان. هذا فضلاً عن أن اختيار بعض المعاني الباطنة مقارنة للاستعمال ترجيح بلا مرجح.

وعليه فإن مثل قولهم ﷺ: ﴿أَنَّهُ مَا مِنْ آيَةٍ إِلَّا وَلَهَا ظَاهِرٌ وَبَاطِنٌ﴾<sup>(١)</sup> وقولهم ﷺ: ﴿إِذَا التَّبَسُّتَ عَلَيْكَ الْفِتْنُ كَقَطْعِ اللَّيْلِ الْمُظْلَمِ فَعَلَيْكُمْ بِالْقُرْآنِ﴾<sup>(٢)</sup> حتى قال ﷺ: ﴿وَلَهُ ظَهْرٌ وَبَطْنٌ، فَظَاهِرُهُ حَكْمٌ، وَبَاطِنُهُ عِلْمٌ، ظَاهِرُهُ أُنِيقٌ، وَبَاطِنُهُ عَمِيقٌ، وَلَهُ نَجُومٌ، وَعَلَى نَجُومِهِ نَجُومٌ لَا تُحْصَى عَجَائِبُهُ، وَلَا تَبْلَى غَرَائِبُهُ﴾<sup>(٣)</sup> ظاهر بل صريح في نفي الاحتمال المذكور.

وأما احتمال الثاني فربما يمكن أن يقال بإجماله؛ إذ لم يظهر المقصود من كلماته ﷺ جلياً؛ ولسائل أن يسأل: ما المقصود من كون البطون لوازم للمعنى الظاهر؟

فإن أراد منه أنها لوازم عقلية ذاتية أو وجودية كلوازم الماهية والوجود فهو مما لم يستظهر من مفاد الروايات الشريفة، بل القول به قد يستلزم الإخلال بالبيان من جهة الشارع؛ لإمكان الإشارة إليه بما هو أجلي وأصرح

(١) الفتوحات المكية: ج ١، ص ١٨٧.

(٢) الوسائل: ج ٦، الباب ٣ من أبواب قراءة القرآن، ص ١٧١، ح ٧٦٥٧.

(٣) المصدر نفسه.

من البطون مع عدم المانع، بل يستلزم الخلف والتناقض؛ لجعله التكوين تابعاً للتشريع أحياناً، والأقوى تابعاً للأضعف، والأشرف للأخس؛ لتبعية اللازم للملزوم وجوداً أو رتبة<sup>(١)</sup>.

وإن أراد أنها لوازم جعلية اعتبارية بمعنى أن الشارع التزم حين الكلام بأنه يريد المعاني الباطنة حين استعمال اللفظ في معناه الظاهر، فإن كان يريد المعنى الباطن مستعملاً فيه اللفظ كان على المطلوب أدل، وإلا رجع إلى الاحتمال الأول، فيرد عليه حينئذ ما أورد عليه، وإن أراد أنها لوازم عرفية أو عادية بمعنى أن العرف يفهم تلك المعاني حين استعمال اللفظ في معناه الظاهر لما تعارف عنده من استعمالات الشارع - على فرض صحته وإمكان تصويره شيئاً ثالثاً - فهذا ما لا يرتضيه<sup>(٢)</sup>؛ لتصريحه بعجز عقولنا القاصرة عن درك تلك المعاني<sup>(٢)</sup>.

(١) لبدها أن بعض المعاني الباطنة حقائق تكوينية وهي متقدمة على التشريع كآيات التي فسرت، التقاء البحرين واللؤلؤ والمرجان بعلي وفاطمة والحسين<sup>عليه السلام</sup>، والتكوين هو الأصل في عالم الوجود، فالقول بكون المعنى الباطن لازم للمعنى الظاهر يستلزم ما ذكر؛ لوضوح أحسية وجود البحر واللؤلؤ والمرجان من وجودهم<sup>عليه السلام</sup>، بل هم<sup>عليه السلام</sup> مجاري الفيض الإلهي؛ إذ بسببهم ولأجلهم<sup>عليه السلام</sup> خلق الله سبحانه الكون، فكيف يكون اللازم أقوى وأشرف وجوداً من الملزوم؟ كما أن مثل قوله سبحانه: ﴿فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ﴾ سورة النحل: الآية ٤٣. الذي معناه الظاهر أنهم علماء أهل الكتاب والباطن في أهل البيت<sup>عليه السلام</sup> يستلزم المحاذير المتقدمة، كما يستلزم منفاة الحكمة؛ لأن قصد العلي تبعاً للداني في الخطاب خلاف مقتضى الحكمة والبلاغة، فتأمل.

والظاهر أن اللوازم بمعناها العام لا تخلو من الاحتمالات الثلاثة، كما أن الروايات التي أوردها بعض الأعلام قدست أسرارهم كما في تقريراته<sup>(١)</sup> لتقوية الاحتمال المذكور مما لا يستظهر لها قوة في التأييد؛ لأنها أقرب إلى المصادر وتكرار المدعى، كما أن عجز عقولنا عن دركها إلاّ بمعونة أئمة أهل البيت والحجج المعصومة عليهم السلام لا يجعل من المعنى الباطن لازماً للمعنى الظاهر؛ لظهورها في أن المعنى الباطن هو مدلول آخر للفظ لكنه دقيق يخفى على الأذهان العادية، فيرجع فيه إلى حجج الله سبحانه؛ لأنهم عليهم السلام معادن العلم ومنابع الحكمة عليهم صلوات المصلين.

وأما إشكال السيد الروحاني عليه السلام عليه - كما في المنتقى - بجهة منافاته لعظمة القرآن وعلو منزلته فالظاهر أنه قابل للمناقشة أيضاً؛ لأنه عليه السلام بعد أن رجح الاحتمال الأول للأخوند عليه السلام أشكل على احتماله الثاني بقوله: نرى أن الكفة الراجحة في جانب الاحتمال الأول لا الثاني؛ إذ لا عظمة للقرآن بوجود لوازم لعناه المقصود خفية عن أذهان الناس لا تصل إليها عقولهم وإدراكاتهم، فإنه لا يتصف بذلك بالعظمة وشرف المنزلة<sup>(٢)</sup>، وهذا ما لا يمكن المساعدة عليه؛ لعدم مدخلية وصول عقول البشر وعدمه في شرف الحقائق التكوينية وعلو منزلتها؛ لأنها وصفان ذاتيان واقعيان، والعلم والجهل لا يخل بهما، وإلاّ لأمكن نقضه بجهل الناس برسول الله صلى الله عليه وآله والأئمة الطاهرين عليهم السلام، بل وقصور الأفهام عن درك عظمة الباري

(١) انظر المحاضرات: ج ١، ص ٢١٤.

(٢) منتقى الأصول: ج ١، ص ٣١٩.

سبحانه<sup>(١)</sup>، بل عدم الوصول إليه لفظاً ومعنى ولو في الجملة هو آية أخرى من آيات العظمة وعلو المنزلة، ولذا تحداهم في أن يأتوا بمثله، ووصفه المعصوم بالعظمة، وعد بعضاً من جوانبها فيه هو قصور عقول الرجال عن دركه كما في الكافي والبحار<sup>(٢)</sup>، خصوصاً إذا تضمن علو المضمون حكمة إرجاع الناس إلى آل محمد ﷺ لمعرفة المعاني والوصول إلى المقاصد العالية، فيكون طريقاً للمحبة والاقتداء، وينعمون بخير الدنيا والآخرة كما هو مستفاد من الأخبار الشريفة<sup>(٣)</sup>.

(١) وقد ورد في الحديث الشريف: ﴿يا علي! ما عرف الله إلا أنا وأنت، ولا عرفني إلا الله وأنت، ولا عرفك إلا الله وأنا﴾ مدينة المعاجز: ج ٢، ص ٤٣٩؛ وانظر مختصر بصائر الدرجات: ص ١٢٥.

(٢) منها ما ورد عن معلى بن خنيس قال: قال أبو عبد الله ﷺ: ﴿ما من أمر يختلف فيه اثنان إلا وله أصل في كتاب الله عز وجل ولكن لا تبلغه عقول الرجال﴾ الكافي: ج ١، ص ٦٠، ح ٦؛ البحار: ج ٨٩، ص ١٠٠، ح ٧١.

(٣) فقد روى الصدوق رحمه الله عن أبي عبد الله ﷺ في رسالة: ﴿وأما ما سألت من القرآن فذلك أيضاً من خطراتك المتفاوتة المختلفة؛ لأن القرآن ليس على ما ذكرت، وكل ما سمعت فمعناه غير ما ذهبت إليه، وإنما القرآن أمثال لقوم يعلمون دون غيرهم، ولقوم يتلونه حق تلاوته، وهم الذين يؤمنون به ويعرفونه، فأما غيرهم فما أشد إشكاله عليهم، وأبعده من مذاهب قلوبهم، ولذلك قال رسول الله ﷺ: إنه ليس شيء أبعد من قلوب الرجال من تفسير القرآن، وفي ذلك تحير الخلائق أجمعون إلا ما شاء الله، وإنما أراد الله بتعميته في ذلك أن ينتهوا إلى بابه وصراطه، وأن يعبدوه وينتهوا في قوله إلى طاعة القوام بكتابه، والناطقين عن أمره، وأن يستنبطوا ما احتجوا إليه من ذلك عنهم، لا عن أنفسهم، ثم قال: ﴿وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ﴾ ← سورة النساء:

وبذلك يظهر أن ما ذكره في هداية المسترشدين من أن إرادة البطون مبنية على مراتب أخر عدا الأوضاع اللغوية شخصية كانت أو نوعية بمعناها الأخص أو الأعم وإنما هي مبنية على إشارات لا يعرفها إلا الراسخون في العلم<sup>(١)</sup> مما لا يرجع إلى محصل يغاير ما ذكرناه؛ لأن المعاني الباطنة على أي معنى حملت لا بد وأن يكون اللفظ المستعمل فيها علامة عليها يفهمها الراسخون في العلم كما قال، أو دالاً عليها بنحو الحقيقة والمجاز، وإلا لورد عليه ما أورد على أول احتمالي الآخوند رحمته الله المتقدم، فتأمل.

وأما احتمالات المشكيني وغيره من الأعلام قدست أسرارهم فالظاهر أن بعضها يرجع إلى الاشتراك المعنوي كما احتمله الأصفهاني رحمته الله، وبعضها إلى تعدد الاستعمال، كما أن احتمال أن يكون كل بطن جزء المعنى يرجع إلى الدلالة التضمنية، والكل يتنافى مع الظهور، بل ويخالف الوجدان؛ لظهور الروايات في أن كل بطن من السبع والسبعين معنى مستقل لا جزء المعنى، كما تدل عليه الروايات الواردة في تفسير المعاني الباطنة، كالتي فسرت ((الماء

→

الآية ٨٣. فأما غيرهم فليس يعلم ذلك أبداً، ولا يوجد، وقد علمت أنه لا يستقيم أن يكون الخلق كلهم ولاة الأمر، إذ لا يجدون من يأتمرون عليه، ولا من يبلغونه أمر الله ونهيه، فجعل الله الولاية خواص ليقنّدي بهم من لم يخصهم بذلك، فافهم ذلك إن شاء الله، وإياك وتلاوة القرآن برأيك، فإن الناس غير مشتركين في علمه كاشتراكهم فيما سواه من الأمور، ولا قادرين عليه ولا على تأويله إلا من حدّه وبابه الذي جعله الله له، فافهم إن شاء الله، واطلب الأمر من مكانه تجده إن شاء الله ﴿البحار: ج ٨٩، ص ١٠٠، ح ٧٢.

(١) هداية المسترشدين: ص ٥٣٦.

المعين)) بمولانا صاحب العصر عليه السلام الظاهرة بل الصريحة المعضودة بحكم العقل باستقلالية هذا المعنى عن غيره، كما أن الاستعمال في المجموع لم يفهم له وجه مغاير للاشتراك المعنوي؛ لأن استعمال اللفظ وقع في الجامع المركب.

وبهذا اللحاظ يمكن أن يناقش من وجوه:

**الأول:** الظاهر أنه لا جامع بين الظاهر والباطن ولو في بعضها كما صرح به المحقق الرشتي عليه السلام <sup>(١)</sup>، والمستفاد من كلمات السيد الاسترآبادي عليه السلام في تفسيره <sup>(٢)</sup> وغيرها؛ إذ ما هو الجامع المشترك بين الماء المعين والولي الأعظم عجل الله تعالى فرجه الشريف، واللؤلؤ والمرجان والحسين عليه السلام، وقص الأظفار وأخذ الشارب ولقاء الإمام عليه السلام الذي وردت فيها الأخبار <sup>(٣)</sup>، ولو

(١) بدائع الأفكار: ص ١٧١.

(٢) تأويل الآيات الطاهرة: ص ٧٦٧.

(٣) منها ما رواه والد الصدوق عليه السلام قال: حدثنا محمد بن يحيى العطار عن سهل بن زياد الأدمي، عن علي بن سليمان، عن زياد القندي، عن عبد الله بن سنان، عن ذريح المحاربي قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: إن الله أمرني في كتابه بأمر فأحب أن أعلمه. قال: ﴿وما ذلك؟﴾ قلت: قول الله عز وجل: ﴿ثُمَّ لِيَقْضُوا تَفَثَهُمْ وَلِيُوفُوا نُذُورَهُمْ﴾ سورة الحج: الآية ٢٩، قال: ﴿لِيَقْضُوا تَفَثَهُمْ﴾ لقاء الإمام: ﴿وَلِيُوفُوا نُذُورَهُمْ﴾ تلك المناسك قال عبد الله بن سنان: فأتيت أبا عبد الله عليه السلام فقلت: جعلني الله فداك قول الله عز وجل: ﴿لِيَقْضُوا تَفَثَهُمْ وَلِيُوفُوا نُذُورَهُمْ﴾ قال: ﴿أخذ الشارب وقص الأظفار وما أشبه ذلك﴾ قال: قلت: جعلت فداك فإن ذريح المحاربي حدثني عنك أنك قلت له: ﴿ثُمَّ لِيَقْضُوا تَفَثَهُمْ﴾ لقاء الإمام ﴿وَلِيُوفُوا نُذُورَهُمْ﴾ تلك المناسك؟ فقال: ﴿صدق ذريح وصدقت أنت إن للقرآن ظاهراً وباطناً ومن يحتمل ما يحتمل ذريح؟﴾ معاني الأخبار: ص ٣٤٠،

سَلَّمنا وجوده فهل لمدعيه إثباته وأن الشارع أرادَه حصراً، ولو كان لكان ذكر العدد المكني عن الكثرة مخالفاً لمقتضى البلاغة، فإن المتبع لأسلوب الآيات والروايات بل وطريقة أهل اللسان أنهم لا يذكرون عدد المصاديق الراجعة إلى جامع واحد؛ لأنه نخل بالحكمة والبلاغة، بل يكتفون بذكر الجامع، ويوكلون الأمر في تعيين المصاديق إلى العرف كما هو الشأن في ألفاظ القرآن كالصراط والعقد والصعيد ونحوها، ولو سَلَّمنا فإن القول بوجوده يستلزم أن تكون ألفاظ القرآن كلاً أو جلاً محمولة على المجاز؛ لكون جميعها أو أكثرها لها بطون.

وواضح أن استعمال اللفظ في المعنى الجامع للظاهر والباطن هو استعمال في غير ما وضع له؛ لبداهة عدم وضع لفظ الماء أو اللؤلؤ والمرجان لحجة الله على الأرض، بل ويستلزم مساواة السامي بالداني والشريف بالوضيع، كما إذا حمل لفظ ((تفتهم)) على قص الأظافر ولقاء الإمام عليه السلام، وهو خلاف الحكمة.

الثاني: أن احتمال وجود الجامع أمر عقلي لم يثبت بالدليل، والاحتمال لا يناهض الظهور أو يمنع من حجتيه في مقام التخاطب بعد تبادر تعدد المعاني من البطون والظهر والبطن.

→

وتوجيه البعض جهة الاشتراك بين التفسير والتأويل بالطهارة وتوجيه البعض باعتبار أن ظاهر الآية يقتضي تطهير البدن عن الأوساخ الظاهرة وباطنها يقتضي تطهير القلب والسر عن الأوساخ الباطنة التي هي الجهل والضلال والعمى فيه تكلف ظاهر كما قال الفيض رحمته الله. انظر التفسير الصافي: ج ٣، ص ٣٧٩، ح ٢٩.

وتعدد الاحتمال لا يبطل الاستدلال؛ لأنه ينطبق في الاستدلالات العقلية لا الظواهر اللفظية، وإلا فإن كل ظاهر يقابله احتمال الخلاف عقلاً، بل ووجداناً، إلا أن العقلاء لا يعتنون به في مقام التنجيز والإعذار. نعم يصح ما ذكر إذا أخل الاحتمال بالظهور، ولكن من الصعب إثباته، وبذلك يظهر أيضاً أن الاحتمالات التي ذكرها عليه السلام كلها مجرد احتمالات لا تقاوم الظهور.

وقوله عليه السلام بأن الظهور لا يقاوم البرهان ينطبق على البدييات العقلية<sup>(١)</sup> لا كل برهان، وإلا فإن الظهور إذا رجع إلى الوجدان فإنه لا مجال للبرهان في مناهضته؛ لاستلزامه تقدم المعلول على العلة<sup>(٢)</sup>، بل يصبح البرهان في مقابله كالشبهة في مقابلة البديية. ولم يثبت أن ما ذكر من احتمالات تصلح للمنع من الظهور<sup>(٣)</sup>.

الثالث: هذا فضلاً عن أن بعض الاحتمالات كالثاني<sup>(٤)</sup> المذكورة باطلة في نفسها؛ لعدم الدليل عليها، بل قام الدليل على عدم صحتها لمخالفتها

---

(١) كما يؤول الظاهر في نسبة الجوارح إلى الباري جل وعلا من ألفاظ القرآن كقوله سبحانه: ﴿يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾ سورة الفتح: الآية ١٠ لمنافاته مع بديية العقل القاضية باستحالة نسبة الجسم والجسمية إليه سبحانه.

(٢) لأن البرهان إنما يكتسب صفة البرهانية المفيدة للعلم إذا رجع إلى الوجدان، فالوجدان علة لبرهانية البرهان، فإذا تقدم البرهان على الوجدان لزم المحذور.

(٣) أي رجوع الاحتمالات إلى المحالات العقلية.

(٤) وهو أن يراد من البطون السبعة والسبعين أنها نزلت سبع مرات أو سبعين في كل مرة أريد معنى.

للنص والإجماع والعقل، وبعضها كالأخير<sup>(١)</sup> إن لم يكن مجملاً فهو يرجع إلى سابقه، فلم يبق إلا الاحتمال الأول، وهو يرجع إلى المشترك المعنوي.

وتقريره: أن قوله ﷺ باحتمال أن يكون السبعة والسبعين كناية عن نزول ألفاظ القرآن سبعة أو سبعين مرة مما لم يستظهر من آيات النزول ورواياتها<sup>(٢)</sup> التي هي ظاهرة بل صريحة في النزول مرة واحدة، وهو المتفق عليه بين الأعلام، وحتى من فرق بين نزوله على قلب الرسول ﷺ قبل نزوله الظاهر منهم لم يذهب في تعدده إلى السبعة والسبعين.

خصوصاً وأنه من قبيل ما لو كان لبان ولو بخبر ضعيف، أو برواية في التاريخ، مع تضافر دواعي النقل فيه، وكان له رواد وحملة من المسلمين.

بل الاحتمال المذكور مما يحكم بامتناعه العقل؛ لأن النزول المتعدد للفظ بحسب تعدد معانيه ناشئ من القول بامتناع نزوله مرة للدلالة على كل معانيه، ولنا أن نسأل حينئذ عن وجه امتناع ذلك، وهو لا يخلو من احتمالات:

أولها: أن يكون اللفظ قاصراً عن الدلالة على أكثر من معنى.

(١) أن يراد أحد المعاني مفهوماً لا مصداقاً، ولكن يراد استغراقه، فإنه يرجع إلى الاحتمال الثالث.

(٢) فإن قوله سبحانه: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ﴾ سورة القدر: الآية ١، تفيد نزول القرآن مرة واحدة في ليلة القدر، وكذا: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ مُبَارَكَةٍ﴾ سورة الدخان: الآية ٣، وقوله سبحانه: ﴿نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ \* عَلَى قَلْبِكَ﴾ سورة الشعراء: الآيتان ١٩٣-١٩٤.

ثانيها: أن يكون المعنى الثاني والثالث قاصراً عن الانضواء تحت اللفظ.  
ثالثها: أن يكون السامع قاصراً عن فهم المعاني المتعددة من اللفظ الواحد.  
رابعها: أن يكون المتكلم قاصراً ذاتاً أو حكمة عن استعمال اللفظ في أكثر من معنى، والظاهر أن المنفصلة هنا حاصرة في الأربعة.

والذي يستظهر من كلمات القائلين بالامتناع اختلافهم في تحديد المانع، فبعضهم أرجعه إلى اللفظ لاستحالة فنائه مرتين، وبعضهم أرجعه إلى المعنى لاستحالة صدور الكثير عن الواحد، وبعضهم أرجعه إلى السامع لاستحالة حصول انفهامين من لفظ واحد، وبعضهم أرجعه إلى المستعمل لاستحالة جمع اللحاظين عنده.

وقد عرفت أن الموانع المذكورة مبنائية وترجع إلى تفسيرهم للاستعمال المستلزم للمحاذير المذكورة أو صحة القاعدة، وأما إذا فسر على ما ذكرناه فلا يرد عليه ما ذكر كما سلّموا به، وعلى فرض صحة المبنى فإن الإشكال يلزم في ألفاظ العرف والعقلاء لا في ألفاظ الشارع الذي لا يتوقف استعماله على تصور أو لحاظ، كما أنه لا ينافي الحكمة إذا تعلق الغرض بإرادة التعدد أو فهمه السامع، وهذا التساؤل مشترك الورود على غيره من المحتملات المذكورة.

## المطلب الثالث: في ثمرة الأقوال ومعالجة الاشتراك

والبحث فيه يقع في أمور:

### الأمر الأول: في ثمرة الأقوال

تظهر الثمرة بين الأقوال في مجالات عدة:

منها: في الفقه، فإنه على القول بالامتناع يجب أن يحمل اللفظ على أحد المعاني، أو يؤول المعنى، أو يتصرف فيه وإن كان له ظهور فيهما بنحو الاستقلال كحمله على الاستعمال في الجامع مثلاً بنحو العموم المجموعي أو الاستغراقي؛ لعدم حجية الظهور بعد حكومة العقل بامتناع الدلالة على غير الواحد، وعليه فإن كانت قرينة لفظية أو حالية ونحوها تعين المعنى المراد فيها، وإلا كانت حكومة العقل بالامتناع قرينة على ضرورة الحمل على ما ذكرنا.

وكذا الكلام على القول بالجواز عقلاً، فإنه وإن كان يقطع بإرادة أحد المعاني منه للمانع اللغوي والعرفي من إرادة الأكثر إلا أنه مع عدم القرينة أو الظهور في أحدهما المعين يبقى الكلام مجملاً، فيرجع فيه إلى العمل بالأصول العملية، بخلافه على القول بالجواز مطلقاً، والفرق بين القولين الأولين في طريقة تعيين الوظيفة، فإنه على الأول ينتفي الإجمال؛ للزوم التصرف والتأويل، فلا تصل النوبة إلى الأصول العملية فيه، بخلاف الثاني فإنه لا يحتاج إلى التأويل والتصرف بعد عدم حكومة العقل بامتناع الاستعمال في الأكثر؛ إذ يحتمل أن يكون المتكلم أراد الإجمال لدواعي

الحكمة المختلفة فيعين وظيفته بالأصل العملي، وقد مثل لذلك بما إذا جاء أمر واحد بالأذان والإقامة معاً<sup>(١)</sup>، فإن الأمر ظاهر في الوجوب، ولكن إذا جاء دليل منفصل يدل على عدم وجوب الأذان وأنه مستحب فمقتضى الجمع العرفي هو تقديم الدليل المنفصل، فيحمل الأمر المتعلق بالأذان على الاستحباب بالتصرف في ظاهره.

وتظهر الثمرة حينئذ بين القولين في الأمر بالإقامة، فإنه على القول بالامتناع عقلاً نحمل الأمر بالإقامة على الاستحباب أيضاً، أو نحمل الأمر على الطلب الجامع للوجوب والاستحباب؛ لأن إبقائه على الوجوب في الإقامة بعد التصرف في ظاهره في الأذان يستلزم استعمال اللفظ في أكثر من معنى.

بينما على القول الثاني يمكن التمسك بوجوب الإقامة بواسطة الاستصحاب أو الاشتغال بلا حاجة إلى تصرف أو تأويل. نعم لو لم يمكن ذلك فالمرجع حينئذ هو الأصل، وأما على القول الثالث لسنا بحاجة إلى ذلك بعد الفراغ من وقوع الاستعمال المذكور في ألفاظ الشريعة، ولا مانع من استعمال المولى الأمر في الوجوب والاستحباب معاً.

ومنها: في فهم المراد في المحاورات العرفية والشرعية، خصوصاً في موارد الجمع بين الإخبار والإنشاء، مثل قول العرف في القرارات الإدارية أو الحكومية ونحوها ((الموظفون يداومون العمل)) أو ((الجنود يحضرون المعسكرات)) المحتملة للإخبار والإنشاء.

---

(١) منتقى الأصول: ج ١، ص ٣٠٥-٣٠٦، وكذا إذا قال: اغتسل للجمعة والجنابة وأراد من الأمر كلا الحكمين.

وكذا ورود الأدلة الشرعية في مثل قولهم **طَبَاخٌ**: ﴿مجاري الأمور والأحكام على أيدي العلماء بالله الأمانة على حلاله وحرامه﴾<sup>(١)</sup> الذي يحتمل الإخبار عن الخارج كما يحتمل جعل الحكومة وشؤونها بيد العلماء الإلهيين، وقوله سبحانه: ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ﴾<sup>(٢)</sup> فإنها تحتمل الوجهين، فعلى القول الثالث لا مانع من إرادة الاثنين معاً، وأما على الثاني والأول فإنه إذا لا يقال بوجود جامع بين الخبر والإنشاء أو ظهور أو قرينة في أحدهما، فإنها تكون مجملة فتأمل.

وثمرة الفرق بين الاحتمالين أنها على الإنشاء تفيد وجوب الشورى، وأما على الإخبار عن واقع المؤمنين كما روي أن الأنصار كانوا يتشاورون في أمورهم قبل الإسلام<sup>(٣)</sup>.

ومنها: في الأخبار على ما حكاها المحقق الرشتي **رَبِّي** عن بعض السادات الأعلام<sup>(٤)</sup>، فإنه على القول بالجواز مطلقاً يلزم الأخذ بكل ما ورد متضمناً لأكثر من معنى، بخلافه على الامتناع عقلاً فإنه إن لم يمكن التصرف والتأويل يلزم طرح الخبر لمنافاته لحكم العقل الكاشف إنَّ عن عدم الصدور. نعم يخرج من الأول ما منع منه العقل كاستعمال القرء في معنييه المتضادين بناء على الاشتراك فيه، أو منع منه الشرع كاستعمال الأمر في الظهر والجمعة، فإن العقل يمنع الأول من الحمل على كلا المعنيين؛

(١) البحار: ج ٩٧، ص ٨٠، ح ٣٧؛ تحف العقول: ص ٢٣٨؛ جامع أحاديث الشيعة:

ج ١٤، ص ٣٨٨، ح ٢٨٨٥.

(٢) سورة الشورى: الآية ٣٨.

(٣) انظر مجمع البيان: ج ٩، ص ٥٧، تفسير الآية الشريفة.

(٤) بدائع الأفكار: ص ١٦٣.

لاستلزامه جمع الضدين، والشرع يمنع من حمل الأمر على الوجوب فيهما؛ لحكمه بوجوب صلاة واحدة في الوقت، أو كان له ظهور أو قرينة يعينان أحدها أو بعضهما، كظهور الملامسة في قوله سبحانه: ﴿أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ﴾<sup>(١)</sup> في الجُماع دون مطلق المماساة ولو بالمصافحة.

ومنها: في التفسير فإنه على الجواز مطلقاً لا مانع من حمل دلالة الآيات الشريفة على مختلف المعاني الظاهرة والباطنة، بينما على الامتناع فإنه لو لم يكن ظهور أو قرينة معينة ولا يمكن التصرف أو التأويل فإنه يصبح مجملاً، وحينئذ ينبغي أن نرجع إلى الروايات في تعيين المعنى، ومع التعارض نرجح بقواعد الترجيح السندي أو الدلالي.

### الأمر الثاني: في موارد ظهور الثمرة الفقهية

هناك جملة من الفروع الفقهية في العبادات والمعاملات تقع أو تصلح أن تقع ثمرة عملية لما نحن فيه، كما أنها لو صحت تكفينا دليلاً على وقوع الاستعمال عرفاً وشرعاً فضلاً عن الإمكان عقلاً نستعرض بعضها على التوالي:

#### أولاً: العبادات

منها: في رفع المصلي صوته بالذكر أو القراءة للإعلام.  
قال في العروة: إذا رفع صوته بالذكر أو القراءة لإعلام الغير لم يبطل<sup>(٢)</sup>، ولو قال: الله أكبر مثلاً بقصد الذكر المطلق لإعلام الغير لم يبطل مثل سائر الأذكار التي يؤتى بها لا بقصد الجزئية<sup>(٣)</sup>.

(١) سورة النساء: الآية ٤٣.

(٢) العروة الوثقى: ج ١، ص ٤٤٠، مسألة (١٣).

(٣) المصدر نفسه.

قد يقال بأن المسألة من مصاديق ما نحن فيه؛ لاستعمال اللفظ في معنيين، أو للدلالة عن مقصدين في عرض بعضهما، سواء كان رفع الصوت بعنوان الداعي أو القصد أو الاستعمال في المعنى، كاستعمال لفظ ((الله أكبر)) في معنى النداء، أو المنادى لمن أريد إفهامه<sup>(١)</sup>، ونحوه<sup>(٢)</sup> تجوزاً، فإنه يصدق في الجميع أنه استعمل اللفظ الموضوع لغة أو شرعاً للذكر أو القراءة، وقصد به أيضاً الدلالة على ما في ضميره من المعنى الثاني المراد، وقد عرفت مما تقدم أن الاستعمال عبارة عن طلب إعمال ما يدل على المقصود وإفهامه للمخاطب، وهذا ينطبق عليه، ولم نعثر على من صرح ببطلان الصلاة فيها من محشي المتن حسبما بأيدينا من المصادر، وبعضهم من القائلين بالامتناع بنحوه<sup>(٣)</sup> كالمرزا النائيني والعراقي والحائري والحوي والسيد الأستاذ أعلى الله مقامهم، فضلاً عن جمع آخر منهم كالسادة أبي الحسن الأصفهاني والحكيم وعبد الهادي الشيرازي والبروجردي والحونساري والكلبايكاني وغيرهم قدست أسرارهم<sup>(٤)</sup>، وهو ما نطقت به النصوص أيضاً، كصحيحة علي بن جعفر عن أخيه عليه السلام قال: سألته عن

(١) فكان المصلي إذا رفع صوته بالصلاة وقال: ((الله أكبر)) استعمل لفظ ((الله أكبر)) تجوزاً في معنى النداء، أي (يا)، أو المنادى أي ((يا فلان)) كما قد يستعمله في الرفض أو القبول.

(٢) كما إذا سئل وهو في الصلاة عن أمر يرفضه فرفع صوته بلفظ ((الله أكبر)) ليشير إلى الرفض أو القبول ونحو ذلك.

(٣) أي العقلي والعرفي.

(٤) انظر العروة ج ٢، ص ٤٤٨، مسألة (١٣).

الرجل يكون في صلاته وإلى جنبه رجل راقد فيريد أن يوقظه فيسبح ويرفع صوته لا يريد إلاّ ليستيقظ الرجل هل يقطع ذلك صلاته؟ وما عليه؟ قال: ﴿لا يقطع ذلك صلاته ولا شيء عليه﴾<sup>(١)</sup>.

ولو تمت دلالة الرواية على ما نحن فيه كفتنا دليلاً على صحة الاستعمال المذكور، بل وقوعه. نعم قد يقال بأنها من قبيل استعمال اللفظ في معناه، وأما المعنى الآخر فدل عليه الصوت، فإن رفع الصوت في غير ما تعارف يكشف عن مراد آخر للمتكلم المحضور من الكلام الزائد في الصلاة، فتكون من قبيل تعدد الدال والمدلول لا وحدته<sup>(٢)</sup>.

ومنها: في الإتيان ببعض أجزاء الصلاة بقصدين.

قال في العروة: إذا أتى ببعض أجزاء الصلاة بقصد الصلاة وغيرها، كأن قصد بركوعه تعظيم الغير والركوع الصلّاتي، أو سلامه سلام التحية وسلام الصلاة بطل إن كان من الأجزاء الواجبة<sup>(٣)</sup>، وقد أقر الفتوى جمع كبير من المحشين<sup>(٤)</sup>، ووجه الحكم بالبطلان ليس لامتناع الاستعمال المذكور- خصوصاً في السلام- بل لحدوث الزيادة العمدية في الصلاة

(١) الوسائل: ج٧، ص٢٥٧، الباب ٩ من أبواب قواطع الصلاة، ص٢٥٧،

ح٩٢٦٧؛ قرب الإسناد: ص٢٠٠، ح٧٦٦، وفيه: فيصبح بدل ((يسبح)).

(٢) ولعل مما يؤكد ذلك فتوى صاحب العروة<sup>رحمته</sup> بصحة الصلاة إذا أتى بالذكر بقصد تنبيه الغير، وقصد باللفظ الذكر، ورفع الصوت التنبيه، واتفاق جمع من المحشين

عليها، انظر العروة الوثقى: ج١، ص٥٠٨، مسألة (١٢).

(٣) العروة الوثقى: ج١، ص٤٤٠ مسألة (١٢).

(٤) انظر العروة الوثقى: ج٢، ص٤٤٧ مسألة (١٢).

المحكومة بإبطال الصلاة؛ للأدلة الخاصة التي لولاها لحكم بالصحة، كما استظهره في الجواهر<sup>(١)</sup> والمستمسك<sup>(٢)</sup> وكتاب الصلاة<sup>(٣)</sup> والمهذب<sup>(٤)</sup> والفقه<sup>(٥)</sup>.

قال في المستند: ما ذكره من الحكم ببطلان العمل فيما إذا كان المأتي به من الأجزاء الواجبة فهو على إطلاقه ممنوع؛ وذلك لأن العنوانين المقصودين قد يكونان متنافيين وغير قابلين للاجتماع في شيء واحد بوجه كالمثالين المذكورين في المتن، فإن الانحناء الركوعي في الصلاة لا بعنوان الصلاة يكون بمجرد مبطلاً من جهة الزيادة العمدية، كما في السجود، وما يكون مبطلاً كيف يمكن أن يقع جزءاً من الصلاة، فهما لا يجتمعان، وكذا الحال في التسليم بعنواني الصلاة والتحية، وقد لا يكونان متنافيين وإن كانا متغايرين كالإتيان بالقراءة بعنوان الصلاة وبعنوان التعليم، فإن هذا العنوان لا يكون من المبطلات<sup>(٦)</sup>.

وأنت ترى أن الحكم بالبطلان نشأ من وجود المانع الشرعي لا الامتناع الذاتي أو العرفي، ولولاه لحكم بالصحة الكاشفة عن جواز الاستعمال المذكور، ولا يرد عليه ما قيل في المسألة الأولى من تعدد الدال؛ لابتنائها على قصد الراكع والمسلم لا رفع صوته.

(١) جواهر الكلام: ج ١٤، ص ٦٢.

(٢) مستمسك العروة: ج ٦، ص ٣٢.

(٣) كتاب الصلاة: ج ٣، ص ٥١.

(٤) مهذب الأحكام: ج ٦، ص ١٤٧.

(٥) الفقه (كتاب الصلاة): ج ٢٢، ص ١١٦، وقبلها.

(٦) المستند: ج ١٤، ص ٤٤-٤٥؛ وانظر كتاب الصلاة: ج ٣، ص ٥٣.

ومنها: في قصد التسليم والتحية في التشهد.

قال في العروة: الأحوط أن لا يقصد بالتسليم التحية حقيقة، بأن يقصد السلام على الإمام أو المأمومين أو الملكين. نعم لا بأس بإخطار ذلك بالبال<sup>(١)</sup>.

لكن خالفه في ذلك جمع من المحشين كالشيخ الحائري وكاشف الغطاء والسيد الحكيم<sup>(٢)</sup>، والشراح كالسادة الخوئي<sup>(٣)</sup> والسبزواري<sup>(٤)</sup> والأستاذ قدست أسرارهم<sup>(٥)</sup>، حيث أجازوا القصدين معاً<sup>(٦)</sup>.

والظاهر أن سبب القول بالبطلان عند القائلين به هو الدليل الخاص كالنهي عن الابتداء بالتحية في الصلاة، أو دخول كلام الأدميين فيها لا عدم جواز الاستعمال كما يظهر من الجواهر<sup>(٧)</sup> وغيره<sup>(٨)</sup>.

لكن في المستند: يستفاد من النصوص بعد ضم بعضها ببعض، وضح عدم قبح قصد التحية في صحة التسليم، وبها يقيّد النهي عن ابتداء التحية في الصلاة وعن كلام الأدميين<sup>(٩)</sup>.

(١) العروة الوثقى: ج ١، ص ٤٩٦، مسألة (٥).

(٢) انظر العروة الوثقى: ج ٢، ص ٥٩٨.

(٣) المستند: ج ١٥، ص ٣٤٤-٣٤٥.

(٤) مهذب الأحكام، ج ٧، ص ٧٨-٧٩.

(٥) انظر العروة الوثقى: ج ١، ص ٤٩٦؛ والفقه (كتاب الصلاة): ج ٢٢، ص ١١٦.

(٦) أي قصد التحية وقصد تسليم الصلاة.

(٧) مستمسك العروة: ج ٦، ص ٤٧٣.

(٨) جواهر الكلام: ج ١٠، ص ٣٤٣.

(٩) المستند: ج ١٥، ص ٣٤٥.

وفي المهذب أن ذلك مقتضى الصناعة<sup>(١)</sup>.

ومنها: قراءة آيات القرآن المشتملة على الدعاء في القنوت.

قال في العروة: يجوز قراءة القرآن في القنوت خصوصاً الآيات المشتملة على الدعاء، كقوله تعالى: ﴿رَبَّنَا لَا تُزِغْ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا وَهَبْ لَنَا مِنْ لَدُنْكَ رَحْمَةً إِنَّكَ أَنْتَ الْوَهَّابُ﴾<sup>(٢)</sup> ونحو ذلك<sup>(٣)</sup>، مع انطباق العنوانين فيها.

قال في المستند: فإنها قرآن ودعاء، وقد تضمنتها جملة من القنوتات المروية عنهم عليهم السلام<sup>(٤)</sup>، وكذا في المستمسك<sup>(٥)</sup> والمهذب<sup>(٦)</sup> والفقه<sup>(٧)</sup>، ولم اعثر على من خالف صحة ذلك أو جوازه من المحشين والمعلقين مع أن بعضهم من القائلين بالامتناع.

نعم في الوقاية حكى عن الشيخ الأعظم عليه السلام إشكاله في قصد الدعاء من الآيات الدعائية، كقوله تعالى: ﴿إِهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ﴾<sup>(٨)</sup> في قراءة الصلاة بحجة أن قراءة القرآن التي جعلت جزءاً للصلاة معناها الحكاية، وهي منافية لقصد المعنى.

(١) مهذب الأحكام: ج٧، ص٧٩.

(٢) سورة آل عمران: الآية ٨.

(٣) العروة الوثقى: ج١، ص٤٩٩، مسألة (١).

(٤) المستند: ج١٥، ص٣٨٤.

(٥) مستمسك العروة: ج٦، ص٤٨٩.

(٦) مهذب الأحكام: ج٧، ص٩٥.

(٧) الفقه (كتاب الصلاة): ج٢٢، ص١٦٥.

(٨) سورة الفاتحة: الآية ٦.

لكن أجاب عن ذلك بمنع التنافي بينها؛ لجواز اجتماع اللحاظين معاً على حذو استعمال المشترك في معنيين، مضافاً إلى صدق القراءة عرفاً كما عرفته فيما تقدم في استعمال اللفظ في اللفظ<sup>(١)</sup>.

ومنها: إتيان المصلي الذكر بقصد التنبيه.

قال في العروة: إذا أتى بالذكر بقصد تنبيه الغير والدلالة على أمر من الأمور فإن قصد به الذكر وقصد التنبيه برفع الصوت مثلاً فلا إشكال في الصحة، وإن قصد به التنبيه من دون قصد الذكر أصلاً بأن استعمله في التنبيه والدلالة فلا إشكال في كونه مبطلاً.

وكذا إن قصد الأمرين معاً على أن يكون له مدلولان واستعمله فيهما، وأما إذا قصد الذكر وكان داعيه على الإتيان بالذكر تنبيه الغير فالأقوى الصحة<sup>(٢)</sup>، وقد جمع بين<sup>(٣)</sup> في المسألة بعض صور القصد الصحيحة والمبطلّة، ومحل الشاهد في الصورة الثالثة، وهي التي ربما تقع صغرى لما نحن فيه؛ لأنه أتى بالذكر وقصد الأمرين معاً في عرض واحد على نحو استعمال اللفظ في معنييه، وقد حكم بالبطلان، وتبعه أكثر المحشين والمعلقين بحسب ما رأينا من حواش إلا السادة الحكيم والأستاذ<sup>(٤)</sup> والسبزواري قدست أسرارهم<sup>(٥)</sup> حيث قربوا الصحة، واحتاط الجواهرى بالبطلان<sup>(٥)</sup>.

(١) انظر وقاية الأذهان: ص ١٣٩.

(٢) العروة الوثقى: ج ١، ص ٥٠٨، مسألة (١٢).

(٣) العروة الوثقى: ج ٣، ص ١٤.

(٤) مهذب الأحكام: ج ٧، ص ١٨٥.

(٥) العروة الوثقى: ج ٣، ص ١٤.

والحكم بالبطلان لم يعلل بعدم جواز الاستعمال، بل من جهة الزيادة العمدية، أو دخول كلام الآدميين فيها<sup>(١)</sup>، أي هو راجع إلى وجود المانع وليس انعدام المقتضي، وإلا فإن إرجاع المعلول لعدم المقتضي لو كان أولى من إرجاعه لوجود المانع، بل هو الأصح؛ إذ مع عدمه تكون القضية من قبيل السالبة بانتفاء الموضوع، وهو خلاف الحكمة.

ومنها: في الدعاء مع مخاطبة الغير

بأن يقول: غفر الله لك، حيث أجازته صاحب العروة<sup>بَيِّنَاتُ</sup> وجمع من الفقهاء<sup>(٢)</sup>؛ لأنه مثل قوله: اللهم اغفر لي أو لفلان، والمستشكلون منعوا ذلك من جهة الأدلة الخاصة المانعة من الدعاء بغير مناجاته أو الذكر، لا من جهة المنع من الاستعمال المذكور، مع أنه من مصاديقه، ومنشأ الاختلاف صغروي، فمن أجاز جعله من صغرى الدعاء والمستشكل أخرجه<sup>(٣)</sup>، فيكشف إنَّما عن ارتضائهم لأصل المبنى، والفراغ من اعتبارها عندهم في الفقه وإن التزم بعضهم بامتناعه في الأصول، وإلا لأرجعوا الإشكال والمناقشة إلى الكبرى دون الصغرى.

ولذا قال في المستند: المستثنى في لسان الأخبار أحد أمرين، إما الذكر أو المناجاة مع الله تعالى وشيء منها ... ومفروض البحث مجمع للعنوانين

(١) انظر مهذب الأحكام: ج٧، ص١٨٥؛ المستند: ج١٥، ص٤٤٩؛ مستمسك العروة: ج٦، ص٥٥٢.

(٢) العروة الوثقى: ج١، ص٥٠٨، مسألة (١٣).

(٣) انظر مهذب الأحكام: ج٧، ص١٨٥؛ المستند: ج١٥، ص٤٥٠.

أعني الدعاء والتكلم مع الغير، والعنوان الأول وإن لم يقتض البطلان لكن العنوان الثاني يقتضيه، وإن ما لا اقتضاء فيه لا يزاحم ما فيه الاقتضاء<sup>(١)</sup>.

ومنها: مسألة جواز الابتداء بالسلام للمصلي وعدمه، حيث اختلفوا في وجوه الجواز وعدمه كما تقدم في المسائل السابقة<sup>(٢)</sup>.

ومنها: وجوب رد السلام في أثناء الصلاة بمثل ما سلم، ولكن لو قصد القرآنية في الجواب قال صاحب العروة<sup>(٣)</sup>: لا بأس بعدم المماثلة<sup>(٤)</sup>، وأقر ذلك جمع من الأعلام القائلين بامتناع الاستعمال عقلاً كالمحققين العراقي والنائيني<sup>(٥)</sup>، أو عرفاً كالخوئي والأستاذ<sup>(٦)</sup> كما يظهر من سكوتهم عن الفتوى<sup>(٧)</sup> فضلاً عن المجوزين؛ ولذا قال السيد السبزواري<sup>(٨)</sup>:

لا بد من صدق قصد رد التحية في الجملة، بأن قصد القرآنية مطابقة وقصد رد التحية أيضاً بنحو الكناية مع الالتفات إلى عدم مخاطبة الغير والتكلم معه، وإلا فلو قصد القرآنية محضاً فلا يتحقق رد التحية، ولو قصد العكس كذلك لا تتحقق القرآنية كما تقدم من اعتبار قصدهما في الجملة<sup>(٩)</sup>، على تأمل في تعبيره<sup>(١٠)</sup> عن قصد رد التحية بالقصدين؛ لصحة الاستعمال فيه على نحو المطابقة بالكناية.

(١) المستند: ج ١٥، ص ٤٥٠، (بتصرف).

(٢) انظر العروة الوثقى: ج ١، ص ٥٠٨، مسألة (١٥)؛ المستند: ج ١٥، ص ٤٥١ - ٤٥٣؛ مستمسك العروة: ج ٦، ص ٥٥٤؛ مهذب الأحكام: ج ٧، ص ١٨٦.

(٣) العروة: ج ١، ص ٥٠٩، مسألة (١٧).

(٤) انظر العروة الوثقى: ج ٢، ص ١٧-١٨؛ ج ١، ص ٥٠٩.

(٥) مهذب الأحكام: ج ٧، ص ١٨٨-١٨٩، (بتصرف).

ومنها: غير ذلك من موارد العبادات<sup>(١)</sup>.

## ثانياً: المعاملات

وأما في المعاملات فيمكن أن يقال بصحة إيقاعها عقداً أو إيقاعاً بلفظ واحد وإرادة أكثر من معنى، كما إذا قال الواقف: أوقفت الدار وقصد دارين معينين، أو العاقد على زوجتين بالمنقطع: وهبت المدة وقصد مدتها معاً، أو المطلق: طلقت هنذاً وقصد زوجتيه، وكذا يقال مثله في البيع والإجارة والرهن ونحوها؛ إذ لا يجد العقلاء في ذلك ضيراً، ولم يدل دليل من الشرع على بطلانه فضلاً عن امتناعه، فتشمله الإطلاقات والعمومات<sup>(٢)</sup>، وهذا ما يظهر من كلمات الفقهاء قديماً وحديثاً في أبواب الفقه المختلفة.

ففي الوقف ذهب الشيخ عليه السلام في المبسوط والخلاف إلى أنه إذا وقف على مولاه وله موليان: مولى من فوق<sup>(٣)</sup> ومولى من أسفل<sup>(٤)</sup> ولم يبين انصرف إليهما، وعلله بأن الاسم يتناولهما، فيجب صرفه إليهما<sup>(٥)</sup>، وتبعه في ذلك ابن إدريس عليه السلام في السرائر<sup>(٦)</sup>، ونسبه في الدروس إلى المشهور<sup>(٧)</sup>، وفي المختلف

(١) انظر العروة الوثقى: ج ١، ص ٥٠٩، مسألة (٢٠).

(٢) وبذلك يظهر أن الاستدلال العقلي على المنع يكون كالشبهة في مناقشة الدليل والوجدان.

(٣) هو مولى نعمته.

(٤) هو مولى العتق.

(٥) المبسوط: ج ٣، ص ٢٩٥؛ الخلاف: ج ٣، ص ٥٤٦.

(٦) السرائر: ج ٣، ص ١٦٧.

(٧) الدروس: ج ٢، ص ٢٧٤.

نفى العلامة رحمته الشك عن كون لفظة ((مولى)) من الألفاظ المشتركة بين المعاني المتضادة، وهي المَعْتِق والمُعْتَق<sup>(١)</sup>، وصرح به الشهيد رحمته في المسالك<sup>(٢)</sup>، وفي الرياض نسبة إلى الأكثر، وحكى التصريح به عن أهل اللغة<sup>(٣)</sup>، وبنوا الصحة على جواز إرادة معنيي المشترك من لفظ الجمع<sup>(٤)</sup>، وهو اختيار المحقق رحمته في الشرائع أيضاً<sup>(٥)</sup>، وعلله الشهيد رحمته في المسالك<sup>(٦)</sup>، والطباطبائي رحمته في الرياض<sup>(٧)</sup>، والنجفي رحمته في الجواهر بابتناؤه على جواز الاستعمال المذكور<sup>(٨)</sup>، كما أن القائلين بالبطلان بنوا ذلك على عدم الجواز.

قال في الجواهر: وهو مبني على جواز استعمال المشترك في أكثر من معنى مطلقاً، أو إذا كان للفظ الجمع وأنه يحمل على إرادة جميع المعاني مع التجرد عن القرائن مطلقاً... خلافاً لجماعة فأبطلوه بناء على عدم جواز استعمال المشترك في أكثر من معنى وإن كان بلفظ الجمع، أو على عدم حمله على الجميع مع التجرد<sup>(٩)</sup>.

- 
- (١) المختلف: ج ٦، ص ٣٢٦.  
(٢) مسالك الأفهام: ج ٥، ص ٣٨٨؛ رياض المسائل: ج ١٠، ص ١٦٥-١٦٧؛ جواهر الكلام: ج ٢٨، ص ١٠٢.  
(٣) رياض المسائل: ج ٩، ص ٣٤٢.  
(٤) المختلف: ج ٦، ص ٣٢٦.  
(٥) الشرائع: ج ١-٢، ص ٤٦٥، الخامسة.  
(٦) مسالك الأفهام: ج ٥، ص ٣٨٨-٣٨٩.  
(٧) رياض المسائل: ج ٩، ص ٣٤٢.  
(٨) جواهر الكلام: ج ٢٨، ص ١٠٢.  
(٩) جواهر الكلام: ج ٢٨، ص ١٠٢.

وفي الفقه: لو وقف على موضوع كان مشتركاً بين معنيين ولم يعلم المراد، كما إذا وقف ربح الدار لإصلاح العيون الغايرة ولم يعلم المراد عيون الرأس المحتاجة إلى العملية والإصلاح، أو عيون الماء المحتاجة إلى الكري والإصلاح ففي المسألة احتمالات:  
منها: التقسيم بين الأمرين.

وذلك إذا علمنا بأنه استعمل اللفظ المشترك في معنيه<sup>(١)</sup>.

وفي العتق والطلاق إذا أطلق المعتق أو المطلق اللفظ وأراد معنيين، كما لو قال لأمتي: يا حرّة وأراد العَلَمِيَّة والتحرير، أو قال لزوجتي: يا طالق وأرادهما معاً<sup>(٢)</sup> جمعاً بين الإخبار والإنشاء أو النداء والإنشاء يجري الكلام المتقدم.

وفي البيع قال المحقق عليه السلام في الشرائع: لو جمع بين شيئين مختلفين في عقد واحد بثمن واحد كبيع وسلف أو إجارة وبيع أو نكاح وإجارة صح<sup>(٣)</sup>.  
وفي المسالك نفى عنه الخلاف، وعلله بأن الجميع بمنزلة عقد واحد<sup>(٤)</sup>،  
وصحّحه في الرياض بالأصل والعمومات السليمة عن المعارض<sup>(٥)</sup>.

(١) الفقه (كتاب الوقوف والصدقات...): ج ٦٠، ص ١٣٣، (بتصرف).

(٢) انظر الشرائع: ج ٣-٤، ص ٩٢؛ مسالك الأفهام: ج ١٠، ص ٢٧٥؛ جواهر الكلام: ج ٣٤، ص ٩٨.

(٣) الشرائع: ج ١-٢، ص ٣٠١.

(٤) مسالك الأفهام: ج ٣، ص ٢٨٠.

(٥) رياض المسائل: ج ٨، ص ٣٧٨.

وقريب منه في الجواهر<sup>(١)</sup>، وانحلال العقد معنى إلى عقدين أو عقود كما في الرياض والجواهر<sup>(٢)</sup> لا يدفع صغروية المسألة للاستعمال المذكور بعد إطلاق لفظ واحد وإرادة معنيين لا جامع بينهما، كالإجارة والنكاح في الإيجاب والقبول أو أحدهما. نعم إلا إذا تضمن العقد الواحد أكثر من إيجاب وقبول على نحو العطف، كما لو قال: آجرتك الدار وبعثتك الأرض، أو قالت: أنكحتك نفسي وآجرتك داري بكذا، فإنه يفيد تعدد الاستعمال لا وحدته.

وفي تحريم الجمع بين الأختين أو المرأة وعمتها أو خالتها أو بنتها في النكاح قال في المبسوط: وإن عقد عليهما في حالة واحدة انفسخا، وإن ملكهما في حالة واحدة صح ملكهما بلا خلاف، وفي بعض رواياتنا أنه إذا عقد عليهما جميعاً اختار أيهما شاء<sup>(٣)</sup>. منها صحيحة جميل عن أبي عبد الله عليه السلام في رجل تزوج أختين في عقدة واحدة قال: ﴿يمسك أيتها شاء، ويخلي سبيل الأخرى﴾<sup>(٤)</sup>.

(١) جواهر الكلام: ج ٢٣، ص ٢٣٣-٢٣٤.

(٢) رياض المسائل: ج ٨، ص ٣٧٨؛ جواهر الكلام: ج ٢٣، ص ٢٣٤؛ انظر مستمسك العروة: ج ١٤، ص ٩٣-٩٤؛ الفقه (كتاب النكاح): ج ٦٧، ص ١٥٦.

(٣) المبسوط: ج ٤، ص ٢٠٧؛ وفي الخلاف اختار امسك إحدى المرأتين فيما إذا جمع بين العقد على الأم والبنت في حال الشرك بلفظ واحد ثم أسلم، وعمله بالمانع الشرعي.

(٤) الكافي: ج ٥، ص ٤٣١، ح ٣؛ الفقيه: ج ٣، ص ٤١٩، ح ٤٤٦٠؛ التهذيب: ج ٧، ص ٢٨٥، ح ١٢٠٣.

وقال في رجل تزوج خمساً في عقدة واحدة: ﴿يُخْلِ سَبِيلَ أَيَّتِهِنَّ شَاءَ﴾<sup>(١)</sup> وهو اختيار جمع من المعاصرين أيضاً، كالسادة الخوئي والكلبايكاني والأستاذ قدست أسرارهم على ما يظهر من حواشيهما على العروة<sup>(٢)</sup>، وفي الشرائع حكم ببطلانها<sup>(٣)</sup>، وهو اختيار جمع<sup>(٤)</sup>، وعَلَّله الشهيد<sup>(٥)</sup> في المسالك بمحذور الجمع المنهي عنه نهيًا ناشئاً من عدم صلاحية المعقود عليها على الوجه المخصوص للنكاح وإن كانت صالحة بغير هذه الجهة<sup>(٥)</sup>، وقريب منه في السرائر<sup>(٦)</sup> والرياض<sup>(٧)</sup> والمهذب<sup>(٨)</sup>.

وكيف كان، فإن الحكم بالفسخ أو البطلان أو الاختيار ناشئ من المحذور الشرعي المانع من الجمع بين الأختين، وليس لعدم المقتضي القاضي بصحة إنشاء العقد الواحد بقصدين.

وكذا في مسألة الجمع في عقد واحد بين حرة وأمة، أو تزوج أربعاً أو خالغ أربعاً يخلع واحد وعوض واحد حكم الشيخ<sup>(٩)</sup> في المبسوط والخلاف

(١) الفقيه: ج ٣، ص ٤١٩، ح ٤٤٦٠؛ الكافي: ج ٥، ص ٤٣٠، ح ٥؛ الوسائل: ج ٢٠،

باب ٢٥ من أبواب ما يحرم بالمصاهرة ونحوها، ص ٤٧٨، ح ٢٦١٣٩.

(٢) العروة الوثقى: ج ٢، ص ٦٣٢-٦٣٣، مسألة (٤٤).

(٣) الشرائع: ج ١-٢، ص ٥٣١.

(٤) انظر مستمسك العروة: ج ١٤، ص ٢٥١-٢٥٢.

(٥) مسالك الأفهام، ج ٧، ص ٣١٣.

(٦) السرائر: ج ٢، ص ٥٣٩.

(٧) رياض المسائل: ج ١١، ص ٢٥٠؛ وانظر النهاية: ص ٤٥٤؛ المهذب: ج ٢،

ص ١٨٤.

(٨) مهذب الأحكام: ج ٢٤، ص ١٦٠.

بصحة النكاح والخلع. قال في المبسوط: إذا تزوج أربع نسوة بعقد واحد بألف درهم صح العقد والمهر... وهكذا لو خالعهن دفعة واحدة بألف صح الخلع بلا خلاف، وإن كان له أربعة أعبد فكاتبهم صفقة واحدة بألف إلى نجمين صح<sup>(١)</sup>، وعلّله في الخلاف بأن الأصل جوازه وصحته، والمنع منه يحتاج إلى دليل، وبإطلاق قوله سبحانه: ﴿وَأَنْكِحُوا الْأَيَامَى مِنْكُمْ وَالصَّالِحِينَ مِنْ عِبَادِكُمْ﴾<sup>(٢)</sup> إذ لم يفصل بين أن يعقد عليهن في عقد واحد أو عقدين؛ ولذا فإن من قال بفساده أو فساد المهر فعليه الدلالة<sup>(٣)</sup>.

وفي الشرائع: يجوز أن يتزوج امرأتين أو أكثر بمهر واحد<sup>(٤)</sup>.

وفي الجواهر: حمله على الزواج وقال: بعقد واحد، بل صريح بعض وظاهر آخرين عدم الفرق في ذلك بين اتحاد الزوج وتعدده، كما لو قال مثلاً: ((زوجت فاطمة زيدا وهنداً بكراً)) فقال وكيلهما: ((قبلت)) والمراد باتحاد العقد اتحاد إيجابه وقبوله أو أحدهما... وعلى ذلك يمكن اجتماع البيع والنكاح وغيرهما من العقود بعقد واحد فضلاً عن اجتماع المنقطع والدائم، وعلّله بإطلاقات الأدلة وعموماتها<sup>(٥)</sup>، وهو ما صرح به في الشرائع أيضاً<sup>(٦)</sup>.

(١) المبسوط: ج ٤، ص ٢٩١.

(٢) سورة النور: الآية ٣٢.

(٣) الخلاف: ج ٤، ص ٣٧٢-٣٧٣، (بتصرف).

(٤) الشرائع: ج ١-٢، ص ٥٦٢؛ وانظر رياض المسائل: ج ١١، ص ٢٢٤؛ المختلف: ج ٧، ص ١٧٦.

(٥) جواهر الكلام: ج ٣١، ص ٢٢.

(٦) الشرائع: ج ١-٢، ص ٥٧٠، المسألة السابعة عشرة.

في العقد، وفي القسم بين الأزواج قال رَبِّهِ أيضاً: ولو تزوج أربعاً دفعة رتبهن بالقرعة<sup>(١)</sup>.

وكلامهم قدست أسرارهم في القسم متفرع عن القول بصحة العقد على أكثر من واحدة في لفظ واحد، مع أنه من صغريات ما نحن فيه، والقول باستعماله في الجامع يتنافى مع صحة العقد؛ للزوم تعيين المهر وطرفي العقد الرافع للجهالة حين القصد والإنشاء، فتأمل.

### الأمر الثالث: في معالجة الاشتراك لدى الافتاء

لقد ظهر مما تقدم أنه إذا ورد مشترك أو لفظ استعمل في أكثر من معنى<sup>(٢)</sup> فإن كان له ظهور في الجميع وعلمنا أنها أريدت جميعاً أو لم نعلم بعدم إرادة بعضها فإنه بناء على الجواز مطلقاً يحمل على الجميع كما اختاره الشيخ الطوسي رَبِّهِ<sup>(٣)</sup> والمجدد الشيرازي رَبِّهِ<sup>(٤)</sup> والسيد البروجردي رَبِّهِ كما في تقريراته<sup>(٥)</sup>، ونسبه في المعالم إلى قوم من المجوزين للاستعمال<sup>(٦)</sup>، وفي

(١) الشرائع: ج ١-٢، ص ٥٧٣؛ وانظر جواهر الكلام: ج ٣١، ص ١٥٨-١٦١؛ مسالك الأفهام: ج ٨، ص ٣١٦-٣١٨.

(٢) كما في قوله: «وَلَا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ» سورة النساء: الآية ٢٢. المستعمل في العقد والوطني على الحقيقة فيهما أو المجاز في أحدهما.

(٣) العدة في أصول الفقه: ج ١، ص ٥٧-٥٩.

(٤) المعالم: ص ٣٨؛ وانظر متن المعالم في هداية المسترشدين: ج ١، ص ٤٩٣.

(٥) نهاية الأصول: ج ١، ص ٧٨.

(٦) التقريرات: ج ١، ص ٧٤.

المسالك نسبته إلى السيد المرتضى عليه السلام والشافعي<sup>(١)</sup>؛ وعلل بوجود المقتضي وانعدم المانع عقلاً أو شرعاً<sup>(٢)</sup>؛ بل للظهور في إرادة الجميع فيحرم على الابن معقودة الأب فضلاً عن الموطوءة.

قال في العدة: إذا وجدنا عبارة قد وضعت لمعنيين مختلفين نحو القرء في انه موضوع للطهر والحيض لا يتنافى من المخاطب أن يريدتهما جميعاً، فلا وجه لإحالة القول في ذلك، وقد وضع قولنا: ((النكاح)) للوطء حقيقة، وللعقد مجازاً، وإرادة أحدهما لا تمنع من إرادة الآخر، فلا مانع من أن يراد جميعاً بالنكاح<sup>(٣)</sup>.

وفي المعالم: اختلف المجوزون فقال قوم منهم: إنه بطريق الحقيقة، وزاد بعض هؤلاء: أنه ظاهر في الجميع عند التجرد عن القرائن فيجب حمله عليه حيثئذ<sup>(٤)</sup>، وقريب منه في التقريرات<sup>(٥)</sup>، وفي نهاية الأصول: اعلم أنه على

---

(١) مسالك الأفهام: ج٧، ص٦٥؛ الذريعة: ج١، ص١٧؛ والتمهيد (للأسنوي): ص١٧٦-١٧٧.

(٢) فإنه مع وجود المانع لا يؤثر المقتضي أثره، فيحمل اللفظ على معانيه، ولذا لم يفتوا بلزوم الاعتداد بالطهر والحيض معاً المستفادين من قوله سبحانه: ﴿وَالْمُطَلَّقاتُ يَتَرَبَّصْنَ﴾ سورة البقرة: الآية ٢٢٨. للمانع العقلي، كما لا يجوز النظر وغيره من محلات الأبناء والأمهات إلى أزواج النبي عليه السلام بعد تنزيل الشارع لهن بمنزلة الأمهات في قوله سبحانه: ﴿وَأَزْوَاجُهُ أُمَّهَاتُهُمْ﴾ سورة الأحزاب: الآية ٦. للمانع الشرعي لكونه تنزيلاً اعتبارياً لا حقيقياً؛ إذ الأم الحقيقية هي الوالدة كما قال سبحانه: ﴿إِنَّ أُمَّهَاتُهُمْ إِلَّا اللَّائِي وَلَدَتْهُمُ﴾ سورة المجادلة: الآية ٢.

(٣) العدة في أصول الفقه: ج١، ص٥٥-٥٦، (بتصرف قليل).

(٤) المعالم: ص٣٩؛ وانظر متن المعالم في هداية المسترشدين: ج١، ص٤٩٣.

(٥) التقريرات: ج١، ص٧٤.

فرض القول بجواز استعمال اللفظ في الأكثر من معنى واحد عقلاً ووضوحاً  
 ووجب حمل المشترك عند الإطلاق على جميع معانيه إذا لم يكن في البين ما  
 يعين بعضها<sup>(١)</sup>، وأما إن كان له ظهور في بعض المعاني كظهور الغائط في  
 الحدث الخاص والقتل في الإماتة و التهلكة في القتل لا الموضع المطمئن من  
 الأرض وترك الإحسان والإسراف في الإنفاق - على قول - في مثل قوله  
 سبحانه: ﴿جَاءَ أَحَدٌ مِّنْكُمْ مِّنَ الْغَائِطِ﴾<sup>(٢)</sup> و: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ  
 اللَّهُ﴾<sup>(٣)</sup> و: ﴿وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ﴾<sup>(٤)</sup> فحينئذ يحمل على الظاهر أيضاً.

أو كان ظهور في الأكثر إلا أنه قام دليل منفصل على كون المراد هو  
 بعض المعاني كالإجماع المنعقد على كون المراد من الملامسة في مثل قوله  
 سبحانه: ﴿أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ﴾<sup>(٥)</sup> هو الوطي لا مطلق المماساة ولو باليد  
 ونحوها، بل وهو المروي عن مولانا أمير المؤمنين عليه السلام<sup>(٦)</sup>، أو متصل، أو  
 كلاهما، فحينئذ يحمل على طبق الدليل كما في مثل قوله سبحانه: ﴿فَكَابِتُوا لَهُمْ  
 إِنَّ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْرًا﴾<sup>(٧)</sup> فإن الخير في الاستعمال هو المال كما في قوله سبحانه:  
 ﴿إِنْ تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةُ﴾<sup>(٨)</sup> أو الحرفة والعمل، وهو المروي عن النبي

(١) نهاية الأصول: ج ١، ص ٧٧-٧٨.

(٢) سورة النساء: الآية ٤٣؛ سورة المائدة: الآية ٦.

(٣) سورة الإسراء: الآية ٣٣.

(٤) سورة البقرة: الآية ١٩٥.

(٥) سورة النساء: الآية ٤٣.

(٦) مجمع البيان: ج ٣، ص ٩٣.

(٧) سورة النور: الآية ٣٣.

(٨) سورة البقرة: الآية ١٨٠.

الأعظم ﷺ، حيث قال في معنى الآية: ﴿إِنْ عَلِمْتُمْ لَهُمْ حُرْفَةً فَلَا تَدْعُوهُمْ كَلًّا عَلَى النَّاسِ﴾<sup>(١)</sup> وعن ابن عباس: إن علمتم فيهم قدرة على الاكتساب لأداء مال الكتابة<sup>(٢)</sup>، ولكن الظرف والمظروف (فيهم) قرينة متصلة<sup>(٣)</sup>، فضلاً عن الأدلة الخارجية الدالة على نفي مملوكية العبد للمال شرعاً، منعاً من الحمل على المعنى الأول، فيحمل الخير في الآية على الكسب والعمل لا محالة، وأما إن لم يكن ظهور في الكل أو في البعض ولم يمكن الحمل على الكل لوجود المانع يصبح الكلام مجملاً، وتعيّن الوظيفة بالرجوع إلى الأصل العملي، والغالب في مثل ما نحن فيه هو الاحتياط للاشتغال اليقيني المستدعي للفراغ؛ لأن الاستصحاب في بعض الأطراف المتيقنة لا ينفي غيره بعد اليقين بالاشتغال، كما أن التخيير لا يجري إلا في صورة الدوران بين المحذورين في نحو المعاني المتنافية، والبراءة لا موضوع لها، فلم يبق إلا إحرازها بواسطة الاشتغال. نعم إذا استلزم العمل بالاحتياط عسراً أو حرجاً أو كانت أطرافه من الشبهات غير المحصورة ونحوها من موانع التمسك به فحينئذ يعمل بالقدر الممكن منه الرافع للمحاذير المذكورة وإن كان الغرض المذكور نادر الوقوع، فتأمل<sup>(٤)</sup>.

(١) مجمع البيان: ج٧، ص٢٤٦؛ أحكام القرآن: ج٣، ص٤١٥؛ تفسير الرازي: ج٢٣، ص٢١٧.

(٢) مجمع البيان: ج٧، ص٢٤٦.

(٣) فإن الملكة هي التي تتصف بها النفس وتحل فيها لا المال.

(٤) بحمد الله وفضله تم هذا الجزء في يوم الثلاثاء المصادف ١٣ من ذي الحجة الحرام عام ١٤٢٢هـ بجوار العقيلة الهاشمية عليها وعلى آبائها آلاف التحيات والصلوات، ويأتي بعده البحث في الأوضاع الشرعية.



## الفهرست

- ١١..... البحث الثاني: في صغرى الحجة اللفظية
- ١٣..... الفصل الأول: الدلالة الوضعية وقواعدها العامة
- ١٤..... التمهيد الأول: في أقسام الدلالة
- ١٥..... التمهيد الثاني: في أثر الدلالة اللفظية في الاستنباط
- ١٧..... المبحث الأول: في حقيقة الدلالة الوضعية ومنشئها
- ١٩..... المطلب الأول: في حقيقة الوضع والواضع
- ٣٤..... الأقوال في الدلالة الوضعية
- ٤٠..... المطلب الثاني: في الوضع الإلهي للألفاظ
- ٧٢..... المطلب الثالث: في أثر الوضع في عملية الاستنباط
- ٨٧..... المبحث الثاني: في أقسام الوضع وصوره
- ٨٩..... المطلب الأول: في أركان الوضع ومعانيها
- ٩٣..... المطلب الثاني: في أقسام الوضع
- ٩٤..... أولاً: الأقوال ثبوتاً
- ١٠١..... الممكن من أقسام الوضع
- ١١٤..... ثانياً: الاقوال إثباتاً
- ١١٧..... ثالثاً: الثمرة العملية للأقسام
- ١١٩..... المطلب الثالث: في وضع الحروف وهيئات الجمل

- ١١٩ ..... الأمر الأول: في المعنى الحرفي وأثره
- ١٤٠ ..... الأمر الثاني: وضع الهيئات والجمل وأثره
- ١٤٢ ..... الأمر الثالث: ثمرة المعنى الحرفي والهيئات
- ١٥٣ ..... المبحث الثالث: تقسيمات أخرى للوضع
- ١٥٥ ..... المطلب الأول: تقسيم الوضع من حيث اللفظ
- ١٦١ ..... المطلب الثاني: في الوضع التعييني والتعيني
- ١٦٣ ..... الفصل الثاني: في الدلالة الاستعمالية ومبادئها العامة
- ١٦٤ ..... تمهيد: في معنى الإستعمال وأثره
- ١٦٥ ..... المبحث الأول: في حقيقة الاستعمال والدلالة الاستعمالية
- ١٦٧ ..... المطلب الأول: في حقيقة الاستعمال
- ١٧٢ ..... المطلب الثاني: في الدلالة الاستعمالية (تبعية الدلالة للإرادة)
- ١٧٩ ..... المبحث الثاني: في دواعي الاستعمال (الإخبار والإنشاء)
- ١٩٣ ..... المبحث الثالث في أقسام الاستعمال وأثره الدلالي
- ١٩٥ ..... تمهيد: في أنحاء الاستعمال
- ١٩٨ ..... المطلب الأول: في استعمال اللفظ في المعنى (الحقيقة والمجاز)
- ١٩٨ ..... الأمر الأول: الحقيقة والمجاز في الاستعمالات الشرعية
- ٢٠٢ ..... الأمر الثاني: الأصل في الاستعمالات الشرعية
- ٢١٠ ..... الأمر الثالث: في علائم الحقيقية والمجاز
- ٢١١ ..... الأولى: التبادر

- ٢١٧..... تنيهات التبادر
- ٢٢٢..... الثانية: صحة الحمل
- ٢٢٦..... تنيهات صحة الحمل
- ٢٣٨..... الثالثة: الاطراد
- ٢٤٩..... الرابعة: نص أهل اللغة
- ٢٥٢..... الفرق بين العلامات
- ٢٥٣..... الأمر الرابع: أثر الحقيقة والمجاز في الاستنباط
- ٢٦٤..... الأمر الخامس: في فروع الحقيقة والمجاز
- ٢٦٥..... الفرع الأول: صور الاستعمال المجازي
- ٢٧٢..... الفرع الثاني: في تعيين الحاكم في الاستعمال المجازي
- ٢٧٣..... الأقوال بالطبع
- ٢٧٦..... الاقوال بالوضع
- ٢٧٩..... القول الفصل
- ٢٨٤..... الفرع الثالث: في تعارض الاستعمال ومرجحاته
- ٢٩٠..... المطلب الثاني: في استعمال الألفاظ في ألفاظها
- ٢٩٠..... الأمر الأول: في بيان موضوع البحث
- ٢٩٥..... الأمر الثاني: في ثمرة البحث
- ٣٠١..... الأمر الثالث: في موارد استعمال اللفظ في اللفظ
- ٣٠٩..... الفصل الثالث: في دلالة الألفاظ والمعاني المشتركة واستعمالها

- تمهيد: أقسام المشترك ..... ٣١٠
- المبحث الأول: في المشترك اللفظي ..... ٣١١
- المطلب الأول: حقيقة المشترك وأقسامه وإمكانه ..... ٣١٣
- الأمر الأول: في حقيقة المشترك ..... ٣١٣
- الأمر الثاني: في إمكان المشترك اللفظي ووقوعه ..... ٣١٩
- الأمر الثالث: في مناشئ الاشتراك اللفظي ..... ٣٣٩
- الأمر الرابع: حقيقتان ..... ٣٤٢
- الحقيقة الأولى: في فرق المشترك عن المجاز ..... ٣٤٢
- الحقيقة الثانية: رجوع المشترك اللفظي إلى المعنوي والحقيقة  
والمجاز ..... ٣٤٣
- المطلب الثاني: الاشتراك اللفظي في الكتاب والسنة ..... ٣٤٧
- المطلب الثالث: في معالجة الاشتراك في الفتوى والعمل ..... ٣٥٤
- المبحث الثاني: في استعمال اللفظ في أكثر من معنى ..... ٣٦١
- المطلب الأول: في تعيين عنوان البحث ومحل النزاع ..... ٣٦٣
- الأمر الأول: في تعيين عنوان البحث ..... ٣٦٣
- الأمر الثاني: في صور الاستعمال وبيان محل النزاع ..... ٣٧٣
- المطلب الثاني: في أقوال الأعلام في المسألة وأدلتهم ..... ٣٧٩
- مناقشة القول بالامتناع ..... ٣٨٦
- في مناقشة التفصيل ..... ٣٩٧

|     |   |
|-----|---|
| ٤٦٧ | الفهرست   |
| ٤٠٣ | الوقوع دليل الإمكان                             |
| ٤٠٣ | شواهد اللغة                                     |
| ٤٠٨ | شواهد الشرع                                     |
| ٤٠٨ | أولاً: شواهد القرآن العامة                      |
| ٤١٦ | ثانياً: شواهد القرآن في آيات الأحكام            |
| ٤٢١ | ثالثاً: شواهد الروايات                          |
| ٤٣٤ | مناقشة أقوال الأعلام في المنع                   |
| ٤٤٦ | المطلب الثالث: في ثمرة الأقوال ومعالجة الاشتراك |
| ٤٤٦ | الأمر الأول: في ثمرة الأقوال                    |
| ٤٤٩ | الأمر الثاني: في موارد ظهور الثمرة الفقهية      |
| ٤٤٩ | أولاً: العبادات                                 |
| ٤٥٨ | ثانياً: المعاملات                               |
| ٤٦٤ | الأمر الثالث: في معالجة الاشتراك لدى الافتاء    |
| ٤٦٩ | الفهرست   |