بدايع الاصول

تقرير محاضرات

الأستاذ المحقق العلّامة آية الله العظمى

الحاج السيد علي الموسوي البهبهاني

قدس سره الشريف

١٣٠٣ هـ - ١٣٩٥ هـ.

المؤلف

آية الله السيد علي الشفيعي

بسم الله الرحمن الرحيم



مدرس موسوی، علی، ۱۳۰۵ ـ
بدایع الاصول: تقریر محاضرات الاستاد المحقق العلامه آیة الله العظمی الحاج السید علی الموسوی البهبهانی قدس سره الشریف ۱۳۰۲ هـ ـ ۱۳۹۵ هـ
مولف علی الشفیعی. ـ اهواز: انتشارات خوزستان، ۱۴۲۳ ق،
ـ ۱۳۸۱.
۲۵۶ ص.
ISBN 964 - 6511-21-x
فهرستنویسی براساس اطلاعات فیپا.
عربی.
کتابنامه به صورت زیر نویس.
۱. اصول فقه شیعه. الف. شفیعی، علی، ۱۳۱۹ ـ
.ب. عنوان.
۴ ب ۳۷ م/۸/۱۵۹ BP ۲۹۷/۳۱۲
کتابخانه ملی ایران ۱۲۷۱۴ ـ ۸۱م

اسم الكتاب :..... بدايع الاصول
المؤلف : ..... آيةالله السيد علي الشفيعي
الموضوع : ..... أصول الفقه
الناشر :..... انتشارات خوزستان
تنضيدالحروف والاخراج الفني : ..... وحيد ـ أهواز : ٥٥٢٤١٥٨
الطبع : ..... مطبعة الهادي ـ قم المقدسه
عدد النسخ :..... ٢٠٠٠ نسخة
تاريخ الطبع : ..... ١٤٢٣ هـ . ق ـ ١٣٨١ هـ . ش
عدد الصفحات : ..... ٢٥٦ صفحة

كل الحقوق محفوظة للناشر

بدايع الاصول

تقرير محاضرات

الأستاذ المحقق العلّامة آيةالله العظمىٰ

الحاج السيد علي الموسوي البهبهاني

قدس سره الشريف

١٣٠٣ هـ ـ ١٣٩٥ هـ.

المؤلف

آيةالله السيد علي الشفيعي

بسم الله الرحمن الرحيم

المقدمه :

الحمدلله الذي لا إله غيره و لا معبود سواه . والصلوة والسلام علىٰ سيدنا محمد بن عبدالله ﷺ رسوله و مصطفاه . و علىٰ ابن عمه علي عليه السلام خليفته و مرتضاه . و علىٰ آله و عترته التابعين لسنته و هُداه .

أما بعد . فهذا الذي يقدّم (أيها القارئ الكريم) اليك و يعرض في هذه المجموعة عليك هو قسم كبير من دورة علم أصول الفقه تلقّيته من أبحاث سيدنا الأستاذ المحقق العلّامة الفقيه الأصولي الأديب المفسّر المتكلم الحكيم مثال الورع والتقوىٰ والمُعرض عن زخارف الدنيا المرجع الكبير آيةالله العظمىٰ المرحوم المغفور له الحاج السيد علي الموسوي البهبهاني قدّس‌الله أسراره و أبقى الله آثاره . ألقاها في مجلس درسه الشريف في حوزته العلمية ببلدنا (الأهواز) مركز محافظة (خوزستان) الايرانية الاسلامية . كتبتها و جمعتها ثم حرّرتها و دوّنتها و لكن لم تتهيأ الظروف لطبعها و نشرها (والأمور مرهونة بأوقاتها) والآن قد وفقني الله سبحانه لذلك تعميماً لفائدتها و تخليداً لذكرىٰ هذا الأستاذ العظيم و أداءً لبعض ما علىَّ من حقوقه الكثيرة و عنايةً بما له قدس سره من المباني الرقيقة والنظرات الرائعة التي لم تنشر في الأرجاء العلمية والحوزات الدينية كما هو حقها و يليق بأهلها . فارجوا أن تقع هذه الصحائف مِن قِبل أهل العلم والفضيلة موقع البحث والتنقيب والنقد والتحقيق .

هذا و إنّي أرىٰ من المناسب في هذه التقدمة ذكر عدة نكات :

١ ـ إنّني قد استفدت من درس أستاذنا المحقق قدس سره سنين عديدة في العلوم الأدبية والسطوح العالية و قسماً من المعقول و ذلك قبل هجرتي الى النجف الأشرف و كان بدء حضوري عليه في الدرس الخارج و كتابة أفاداته و تقريراته عقيب رجوعي و عودتي

الأولىٰ من العراق الىٰ ايران و لكن حيث كنت بين آونة و أخرىٰ أعود الىٰ تلك الحوزة المقدسة العلوية فكنت أحضر مجلس الأستاذ ﷺ مادمت في حوزة الأهواز العلميّة و منقطعاً عن الحضور عليه في أزمنة عودتي الىٰ جوار أميرالمؤمنين عليه أفضل صلوات المصلّين و لهذا و ذاك يرى المطالع في كتابنا هذا ان العديد من مباحث الأصول غير موجود فيه . منها ما يلي :

الأول . انه بعد مبحث الصحيح والأعم (ص ٩٩) ينتقل الكلام الىٰ مبحث العموم والخصوص و بذلك يفقد بين المبحثين عدة من مباحث الألفاظ .

الثاني. بعد ذكر مسائل من العموم والخصوص تواجه مبحث حجيةالظن (ص ١٩٠) مع ان مابينهما كثير من مباحث الألفاظ الى المطلق والمقيد والمجمل والمبين و كذا مبحث القطع و مسائله .

الثالث . آخر المسائل الأصولية في هذا الكتاب هو مبحث الظن في أصول الدين اذ كان هناك آخر حضوري المستمر علىٰ مائدة الأستاذ ﷺ العلمية حيث انقطعتُ عنها لأجل اشتغاله ﷺ بأمور أخرىٰ من مشاغله العلمية والمرجعية أوجبت اختلال درسه الخارج ثم انتقاله ﷺ الىٰ اصفهان باستدعاء أهالي ذلك المكان كل سنة حوالي ستة أشهر ثم لا أدري الىٰ متىٰ وصل بحثه الشريف في تدريسه و ظنّي انّه ﷺ لم يصل الىٰ آخر الأصول .

٢ ـ كان ابتداء هذه الدورة من الأصول باستدعاء منّي واقتراحي علىٰ سماحة الأستاذ فوقع منه موقع القبول و بعد فراغه من مبحث القطع من رسائل الشيخ الأعظم الأنصاري ﷺ الذي كان يشتغل بتدريسه كالسطح العالي علىٰ تلامذته شرع بالتدريس الاجتهادي من مبحث الظن علىٰ أن يكون محور الدرس و مداره هو كتاب الرسائل نفسه . و بعد مدة دام الأمر كذلك فجع السيد الأستاذ بوفاة ولده الشاب الصالح التقي المرحوم السيد محمد تقي فانقطع الدرس والبحث لمدةٍ أثناء مسائل الظن في أصول الدين . ثم لما عاد الأستاذ المحقق الىٰ مشاغله و شؤنه العلمية صار نظره الشريف الى الشروع من أول مباحث الألفاظ علىٰ ترتيب كتاب قوانين الأصول للمحقق القمي ﷺ فاستفدنا و كتبنا درسه الىٰ

بعض مباحث العموم والخصوص و بعد ذلك حرمنا من مداومة الاشتغال حسبما أشرنا اليه آنفاً . و لكني في مقام تدوين هذه المباحث جعلت المسائل المحررة والمقررة علىٰ ترتيب كتب الأصول فقدمت ذكر مباحث الألفاظ و أخّرت باب الظنون والامارات والأصول كما يشاهده المراجع الىٰ محتويات الكتاب .

٣ ـ إنّني في عهد اشتغالي و دراساتي كنت أكتب إفادات الأساتيذ العظام في حين الدرس والمحاضره ثم أجدّد النظر والمراجعة اليها في كتابتها و تبييضها (و منها هذه المجموعة) و لذلك فإنّي واثق بأنه لم يشذ مني شيئ من أفاضات أساتيذي الكرام ـ والحمدلله ـ إلّا ما لم أكتبه من أصله أو لم أوفق لحضوره .

٤ ـ حينما شرعت بالتلقي والكتابة لدروس الأستاذ المحقق ﷺ كنت أقرء علىٰ سماحته ـ ليلاً ـ ما أكتبه من دروسه نهاراً و كان ﷺ يفرح و يبتهج بها مصرحاً باستيعابها لنكات الدرس و دقايقه لكن لم يطل العهد بذلك لأجل حوادث و سوانح عرضت فحالت بيننا و بين هذا الأمر . و لكن فيما وقع كفاية . والحمدلله على التوفيق والهداية .

٥ ـ بما ان هذه الدروس والمحاضرات قد ألقيت ثم كتبت قبل مدة تَقرُب من أربعين سنة قبل هذا (عام ١٣٨٤ هـ . و مابعده) فكان من اللازم المراجعة اليها من جديد و اضافة بعض النكات والنقاط اليها ، لكني اكتفيت بمراجعة اجمالية اعداداً لنشر الكتاب و طبعه فأضفت بعض التعليقات الطفيفه توضيحاً مع ذكر مواضع الآيات القرآنية والروايات الشريفة و منابع الأقوال والكلمات لا بالنحو الكامل و ذلك لعدم وجود بعض الكتب والمنابع عندي عاجلاً و عدم الحاجة الماسّة الىٰ ذلك في البعض الآخر كما انّي أغمضت عن التطويل و عن ذكر ما عندي من وجهات النظر والمناقشات في مختلف البحوث و مسائل الكتاب .

والحمدلله الذي هدانا لهذا و ما كنّا لنهتدي لو لا أن هدانا الله والسلام علينا و علىٰ عباداالله الصالحين .

المؤلف المقرر : السيد علي الشفيعي

١٢ شعبان المعظم ١٤٢٢ هـ .

الفقه في اللغة والاصطلاح

ينبغي التبرك والتيمن بتقديم تعريف الفقه[1] على الأصول حتىٰ يتزيّن الثاني بالأول فنقول :

قد عرف الفقه بعضهم بأنّه في اللغة الفهم و لايخفى أن هذا لايصح لو أرادوا بذلك انّهما مترادفان حيث أنه قد يستعمل في مورد لم يكن لاستعمال الفهم فيه مجال أصلاً .

أما الفهم فيطلق بالنسبة الىٰ دقايق الأمور فلايكون عبارة عن مطلق الادراك و أما الفقه فهو الحذاقة والبصيرة التامه علىٰ مايظهر مِن موارد استعمالاته و منه قوله عليه السلام في الحديث (لايفقه العبد كل الفقه . الخ) أي لاتحصل له البصيرة التامه إلّا بعد مراحل و هذا هو الوجه في تقسيم المتقدمين له الى الفقه الأكبر والفقه الأصغر يعنون بالأول أصول الدين و بالثاني فروعه اذ المطلوب في المسائل الاعتقادية إنّما هو بصيرة زايدة على البصيرة المطلوبة في ساير الفنون .

و أما الفقه في الاصطلاح فقد عُرّف بأنه العلم بالأحكام الشرعية الفرعية عن أدلتها التفصيلية[2] فهنا مقدمة و مباحث .

المقدمة . ان أرباب الفنون أخذوا العلم في التعاريف إلّا المنطق حيث عرفوه بأنّه آلة قانونية مع أن الفنون عبارة عن نفس القواعد لا العلم بها والمبحوث عنه هي

---

(١) (٢) . راجع للتعرف على ذلك كتب اللغة و مجاميع الأصول كالمعالم والقوانين والفصول و غيرها .

المسائل لا العلم بها والعلم بقواعد التصريف والنحو والفقه والأصول و غيرها ليس نفس هذه الفنون بل نفس القواعد و مما يدلك عليهذا انّه لو صح ماذكروه لكان معنى قولك فلان يعلم النحو أي يعلم العلم فكل ما أخذ العلم في تعريفه غير منطبق على المحدود و قد تنبّه لذلك شارح الشمسيه حيث أفاد أن الفنون ليست إلّا مسائلها و هي حقيقة كل علم والعجب من السيد الشريف حيث ذكر في تعليقته عليه ان لأسامى الفنون اطلاقين أحدهما على المسائل كقولك علمت النحو أي مسائله والثاني على العلم بها .

أقول . ان وضع الأسامي للفنون انما هو باعتبار مسائلها فلابد و ان يكون التعريف ناظراً الى المسائل التي هي المبحوث عنها و لو لا غرض البحث لما كان لجعل أسامي الفنون مجال و هذا هو الوجه في جعل الكلمة والكلام موضوعاً للنحو فانّ النحو هو المسائل لا العلم بها والالزم ان يكون موضوعه العالمين به و لكن لما كان العلم سبباً للبحث عن المسائل كان اطلاق العلم على المسائل تجوزاً فانّه قد يكون عبارة عن مسائل ليس النظر العلمي اليها و لم يؤسَس لأن يدرَك لغاية و هذا بخلاف قواعد النحو حيث تأسست للاطلاع عليها حتىٰ يحصل العلم بحال الفروع فهذا الذي ذكر مجاز من باب اطلاق العدل علىٰ زيد للمبالغه فانه لو قطع النظر عن العلم كانت المسائل كأنها ساقطة عن الفنيه . والمقام كذلك أيضاً . والحاصل ان هذا خلط من متصدى التعاريف بين العلم والمعلوم نعم انه قد تنبه الشارح الرضي فانه لما قال ابن الحاجب (الصرف علم بأصول) قال الشارح في ذيله الحق أن التصريف هي الأصول لا العلم بها .

و أما المباحث فهي ثمان أو تسع :

الأوّل . قد ذكر للعلم معاني عديده . منها اليقين والعرفان والادراك الجامع

بينهما والحال والملكه والحق انّها ليست معاني متعددة للفظ واحد والعجب انهم قد جعلوا هذه خصوصيات مستقله . بل ان للعلم معنىٰ جامعاً والمذكورات مصاديقه أما الادراك فليس معنىٰ له اذ الأصل فيه هو الوصول كما في الحديث من أدرك من الوقت ركعة فقد أدرك الوقت كله و في الدعاء يا مدرك الهاربين والصبي بلغ و أدرك أي وصل الىٰ حد التكليف و أما اطلاقه على العلم فانّما هو باعتبار الوصول المعنوي في قبال الجاهل البعيد عن الحقايق فالادراك منطبق على العلم لا ان العلم هو الادراك . و أما اليقين والعرفان فهما قسمان من العلم اذ الانكشاف قسمان ثبوتي و تميزي فان الشيئ قد يكون مبهماً غير متميز عن غيره فلمّا ارتفع الابهام و حصلت المعرفة به صار متميزاً فالعرفان هنا راجع الى الانكشاف التميزي و أما في القضايا كقولك زيد عادل فما لم يثبت كان مبهماً متردداً بين ثبوتها له و عدمه و اذا انكشف انكشف ثبوتها له والجامع هو الانكشاف و هكذا الحال في الملكه والحال بل هو أعجب فيهما فانّه لو كان العلم راسخاً كان ملكة و إلّا كان حالاً و لا معنىٰ لتوهم انّهما معنيان .

و أما الصورة الحاصلة . فهذا باطل برأسه فانّ العلم لغة هو الانكشاف في مقابل الجهل و لايصح ان يقال علمت بمجرد تصور شيئ و إلّا لكان كل جاهل عالماً بمسائل الفقه لتصوره الحلال والحرام . نعم . قد توهم التفتازاني ان هذا المعنى للعلم اصطلاح المنطقيين و ان العلم هو الصورة الحاصلة من الشيئ فادرج فيه الظن والشك والوهم بل و حتىٰ الجهل ـ و لكن لايخفى أن تبديل المنطقي المعنى من عام الىٰ خاص أو بالعكس انّما هو باعتبار ان المفهوم عنده غير مطابق للمفهوم اللغوي و إلّا فلو كانا مطابقين لم يَجُزِ التبديل و من المعلوم ان موضوع البحث للمنطقي هو المعرّف والحجة و لذا ليس مجرد تصور المنطق هو الصورة الحاصله فان التصور نظري و ضروري و إلّا فلو كان التصور هو الخطور لكان خطور الملك والجنّ بديهياً والحال ان المعرفة هو الحقيقة بمعنىٰ أن حقيقتهما مخفية . و أما الحرارة والبرودة فحقيقتهما واضحه . والحاصل

ان تفسير المعنىٰ اللغوي للعلم بالصورة الحاصلة كما صنعه التفتازاني ليس إلّا باعتبار ذهابه الىٰ ثبوت دلالة الألفاظ على المعاني بلافرق بين ارادة المتكلم و عدمها خلافاً للمحققين حيث جعلوها تابعة للارادة علىٰ ماسيجيئ تفصيله فهو قد زعم ان المراد بالعلم هو مطلق التصور فإذا قيل زيد فقد خطر في الذهن اراده المتكلم أو لم يرده . والنتيجة انّ الخطور ليس معنىٰ لغوياً للعلم و تفسير المنطقي له بذلك لا ربط له بالمفهوم اللغوي فانّ بحثه انّما هو عن المعرف والحجة نعم ان المنشأ في وروده هو اطلاق التصور الذي يطلق علىٰ كل من الخطور والمعرفه و لذا كان موضوعه المعرف والحجة لتعلق غرضه باستكشاف الأمور النظريه من الضروريـة تصوراً كان أو تصديقاً لا استكشاف خطور عن خطور . فقد تبين من ذلك كله ان المعنىٰ الجامع للعلم هو الانكشاف و مادون ذلك فهو مصداق لهذا المعنىٰ و فردٌ له .

الثاني . ذكروا للحكم معاني عديده .

و لكن كل ذلك مصاديق لمعنىٰ واحد و ليست متباينة اذ المحكم في اللغة هو المتقن الغير المتزلزل والإحكام هو الاتقان تقول جدار محكم أي مصون عن الخلل والحكيم من أتقن أفعاله و أقواله والحاكم من يُتقن الحكم و يخرجه عن الترديد والحكمه تطلق على المطالب المتقنة الواقعيه فلا اختصاص لها بالفلسفة و حكَمَتُ أي اتقنت الأمر و هذا هو الوجه في اطلاق الحكم على العلم اذ الجاهل متزلزل في القضايا والمباحث و لايستحكمها إلّا بعد صيرورته عالماً و هكذا الأحكام التكليفية في الفقه فانّ الأفعال بعد خروجها عن التردد بين الوجوب والحرمة و غيرهما واستقراره في أحدها تتصف بصفة الحكم و هكذا باقي المعاني فاللازم هو التأمل التام حتىٰ لايختلط الأمر بين الانطباق على الموارد و بين كونها معاني مختلفه .

و أما الحكم الشرعي فالمراد منه علىٰ مافسروه هو ما من شأنه أن يؤخذ من

الشارع والأخذ هنا البيان أي مأمن شأنه أن يبيّنه الشارع و هذا إما تأسيس منه أو تقرير أو ارشاد والتعريف المذكور أعم من الثلثة والمقصود هو ان الحكم الشرعي ما كان منسوباً بأحد الوجوه الى الشارع من حيث انّه شارع و عليهذا فالأحكام العقلية الصرفه خارجة عن التعريف . و أما تفسير الأمور الثلثة المذكوره فالتقرير عبارة عما للشارع أن يتصرف فيه امضاء ورداً كما في اقراره البيع و رده الربا و أما الارشاد فهو في مورد ليس فيه للتقرير مجال كالتوحيد والرسالة والامامه لاستقلال العقل بلزوم ارسال الرسول لابلاغ الشريعة و يترتب عليه لزوم الوصي بعده .

الثالث . المقصود من الفرعية هو مايتعلق بالعمل بلاواسطه فتخرج بها الأصلية التي هي ما لايتعلق بالعمل بلاواسطه بأن لم يكن هناك تعلق أو كان لكن مع الواسطه . و هنا اشكالان .

الاشكال الأول . ان بعضاً من الفرعيات ما لاتعلق له بالعمل مثلاً انّ الماء مطهر من الخبث (و أما مطهريته من الحدث فترجع الى الغسل والوضوء والتيمم) مع ان ازالة الماء للخبث لايتوقف علىٰ عمل انسان فإنّ الماء طاهر و مطهر و هكذا الحال في نجاسة الاعيان النجسة كالكلب و أخويه و كذلك باب ارث الأولاد مثلاً و كمية استحقاقهم منه .

والاشكال الثاني . ان العمل اما أعم من عمل الجوارح والقلب أو يخص الجوارح و على الثاني يلزم خروج بعض الفرعيات كالتكبر والحسد و نية العبادات . و على الأول . تدخل الأحكام الأصولية لتعلقها بالاعتقاد .

والجواب . أما عن الأول . فالذي يوقع في الاشكال هو تفسير التعلق هنا بالعروض فيستشكل بأن معروض بعض الفرعيات ليس هو العمل فانّ الكلب مثلاً معروض النجاسة لا العمل . و لكنا نقول انه ليس التعلق عبارة عن العروض بل هو

عبارة عن حصول العلقة بين شيئ و آخر فيكون العمل متعلقاً به و توضيح ذلك أن التعلق قد يكون بالعروض و قد يكون بالغاية والمراد به هنا الثاني فيكون المقصود هنا أن المنظور من الحكم هو العمل به فالغاية من كـون الكـلب نجساً ليست هـي الاعتقاد بذلك بل المقصود منه العمل أعنى الاجتناب . و كذا بالنسبة الىٰ ساير الموارد والأمثله .

و **أما الجواب** . عن الاشكال الثاني . فبأنّ المراد بالعمل هو مايطابق الاعتقاد كما هو الشايع فالعمل و ان كان عاماً بـالنسبة الىٰ عـمل القـلب والجـوارح إلّا أن مايطابقه هو خصوص الاعتقاد فيكون المراد بالعمل هنا ماكان غير اعتقاد سواء كان في مورد القلب أو الجوارح غايته انّه ان كان عبارة عن ايجاد شيئ خارجاً فيكون من الفرعية و أما الأحكام الأصلية فالغرض الأصلي منها هو الاعتقاد و لو بنحو التعلق الغايي حتىٰ مع الواسطة الكثيره . والحاصل . ان العمل هنا هو مايقابل الاعتقاد فإن كان الغرض من الحكم الشرعي هو العمل لا الاعتقاد فيتعلق بالعمل بلاواسطة و إن كان تعلقه بالاعتقاد مع الواسطة حيث ان الاعتقاد بها لازم لئلا يؤل الأمر الى الرد على الشارع . و لكن الأحكام الأصلية بعكس ذلك حيث ان التعلق يكون بالاعتقاد ابتداءً و ان تعلق بالعمل ثانياً لتوقف العمل على الاعتقاد فهذا يكون مع الواسطة .

فاتضح ان التعريف المذكور جامع مانع والاعتراضات مردوده .

المبحث الرابع . قالوا ان التقييد بالأدلة إنما هو لاخراج بعض العلوم كالوحي والالهام حيث أنها ليست حاصلة من الدليل . أقول . الفقه بمعناه اللغوي يشمل علم الامام و غيره إلّا أنه لايطلق عليهم الفقيه بالمعنىٰ الاصطلاحي فهم فقهاء بل هم أظهر مصاديق ذلك إلّا أن ذلك حيث كان دون شأنهم الرفيع و مقامهم السامي لم يـطلق عليهم و هم عالمون بجميع الصنايع و لكن اطلاق (الصانع) عليهم تجاسر بمـقامهم

المنيع و لايتوهم أن اطلاق الفقيه على الجامع لشرايط الفقه انّما هو لأجل نيابته عن الامام عليه السلام فلابد و أن يطلق عليه أيضاً فان ذلك و إن كان حقاً صحيحاً إلّا أنه لو كان الوجه فيه ذلك فلِمَ لايطلق على النبي مع نيابته عن الله تعالى ؟

والحاصل ان عدم اطلاق الفقيه عليهم عليهم السلام ليس من جهة أن علمهم الهامي فان اطلاق الفقه على العلم صحيح من غير فرق بين أن يكون الهامياً أو استدلالياً لكن حيث ان مقام الامام أرفع من ذلك كان اطلاق الفقيه عليه دون شأنه .

نعم . قد ورد تلقيب أبي الحسن مولانا الكاظم عليه السلام بالفقيه في سند الروايات[1] إلّا أن ذلك كان في جهة التقية و أرادة المعنىٰ اللغوي منه .

المبحث الخامس . الاتيان بقيد التفصيليه مخرج لعلم المقلد . كما ذكروه . حيث قالوا انّه أيضاً عالم و لكن من دليل اجمالي .

هذا . و لكن لابد من بيان أمر ـ و هو ان المقلد هل له علم بالحكم الشرعي الفرعي حتىٰ يكون قيد التفصيلية مخرجاً له ؟ و قولهم فتوىٰ المفتي دليل اجمالي . نقول . لابد أولاً من بيان معنىٰ الدليل .

فالدليل . علىٰ ماذكر في محله اما انّي أولمى فإن كان العلم من العلة بالمعلول فهو لم و عكسه انّ و عن أحد معلولي علة واحدة بالمعلول الآخر مركب ـ و حينئذٍ نقول هل فتوىٰ المفتي علة للحكم الشرعي أو معلول له أو هو من القسم الثالث ـ ؟ نعم انّ الكتاب كلام الله تعالى و هو دليل علىٰ مراده و كذا السنة والاجماع أيضاً كذلك لرجوعه الى السنة بناء على الظن أو الكشف والعقل أيضاً بناء علىٰ ما هو الحق من الحسن والقبح العقليين كذلك اذ هو علم من العلة بمعلول فيكون لمياً . و من المعلوم أن فتوىٰ المفتي ليس كذلك أصلاً و لايكون دليلاً و لذا لو سئل المقلّد ان فتوىٰ هذا

---

(١) يراجع في ذلك مصادر الحديث والرواية والدراية و تراجم الائمة المعصومين عليهم السلام .

المقلَد حق أو فتوىٰ من قلّدته سابقاً و أيّهما موافق للواقع لم يعلم ذلك بوضوح . و أما قولهم هذا ما أفتىٰ به المفتي و كلما أفتىٰ به فهو حكم الله في حقّي . فليس هذا قياساً بل هو ليس إلّا ترتيب قياس و صورته والمعلوم أن القياس يحتاج الىٰ شرط آخر مفقود في المقام . و بعبارة أخرىٰ اذا قيل هذا بول و كل بول يجب الاجتناب عنه ان البول موضوع و ليس دليلاً للحكم و هكذا في المقام فما أفتىٰ به المفتي ليس إلّا موضوعاً للتقليد و أما دليل الحكم أي جواز التقليد فهو ليس إلّا الأدلة المجوزة للتقليد لا شيئ آخر .

والمتحصل ان فتوىٰ المفتي ليس بدليل ذاتاً إلّا أنه حجة من قبل الشارع فهو موضوع للحكم والمراد من الحكم هو جواز العمل لا الحكم الواقعي فيرجع قوله (حكم الله في حقي) الى الحكم الظاهري الذي هو منشأ للتنجز والعذر فهو مأمور بالعمل و ليس بعالم و فتوىٰ المفتي في حقه لايكون دليلاً لجواز عمله حتىٰ يقال بأنه عالم بل هو موضوع الحكم الظاهري كما تبين ـ والنتيجة الحاصلة من هذا المبحث انه لا احتياج الىٰ قيد التفصيليه لاخراج علم المقلِد اذ لا علم له حتىٰ يتكلف في اخراجه .

المبحث السادس ـ في اشكال اتحاد الدليل والمدلول .

ذكر في القوانين[1] أنه بناء علىٰ أن يكون الحكم الشرعي عبارة عن خطاب الله المتعلق بأفعال المكلفين يلزم اتحاد الدليل والمدلول . حيث قال في تقريره (مع كون الكتاب من أدلة الأحكام و هو أيضاً خطاب الله فيلزم اتحاد الدليل والمدلول) .

أقول . بل و يلزم أيضاً اشكال آخر أفظع من الأول و هو لزوم أن يكون دين الله عبارة عن عدة ألفاظ و عبارات مثل لفظة أقيموا الصلوة و آتوا الزكوة و غير ذلك

---

(١) القوانين المحكمه : ج ١ ص ٥ ، الطبعة الحجرية القديمة .

و لو كان كذلك (بالفرض المحال) لزم أيضاً أن تكون الأحكام كلها ضرورية فان الخطاب اللفظي من المسموعات فيدخل في المحسوسات . و لو كانت ضرورية لما احتاجت حتىٰ الى النظر والاستدلال مع أن موردهما هي الجهات النظرية لا الضروريه . الىٰ غير ذلك من التوالي الفاسدة المترتبة علىٰ ذلك .

ثم انه قدس سره قال : واستراح الأشاعرة بجعل الحكم هو الكلام النفسي والدليل هو اللفظي و رد قدس سره عليه بأنه مع أن الكلام النفسي فاسد في أصله ان الكتاب مثله حينئذٍ كاشف عن المدعىٰ لا أنه مثبت للدعوى فلايكون دليلاً في الاصطلاح[1].

أقول . يلزم أولاً بيان ماسماه الأشاعرة كلاماً نفسياً مع الوجه في القول به ثم البحث في انه هل يمكن أن يستريحوا به عن الاشكال ؟ ثم بيان ما هو الحق في الجواب . فنقول :

ذكروا ان من جملة صفات الباري عزّ اسمه كونه متكلماً[2] والمتكلم في الأصل فاعل و يطلق الفاعل علىٰ من قام به المبدء فالمتكلم هو من قام به التكلم و عليه فيصدق ان يقال أنه سبحانه قام به التكلم مع ان التكلم فعل يحدث و يزول و يصدر و ينقضي و ذلك مستلزم للقول بأن الله محل للحوادث و هو غير معقول فلذا ذهبت الأشاعرة الىٰ أن المراد بالكلام في المقام هو الكلام النفسي و قالوا انه مدلول للكلام اللفظي و هو أمر مغاير للعلم والارادة والكراهة والخبر والانشاء و قد قال شاعرهم : ان الكلام لفي الفؤاد و انّما جعل اللسان على الفؤاد دليلاً .

و بعبارة أخرىٰ أنهم قد تصرفوا في صغرى القياس فذهبوا الىٰ أن الكلام لفظي و نفسي والمناسب للصقع الربوبي هو الثاني و هو قديم فلا يلزم قيام الحادث

---

(١) نفس المصدر .

(٢) يراجع الكتب الكلامية كشروح التجريد و غيرها .

بالقديم اذ ليس كلامه ﷻ من مقولة اللفظ كما ان منهم من منع الكبرىٰ و جوّز قيام الحادث بالقديم و زعم بعضهم ان الكلام اللفظي قديم أيضاً كما ربما يظهر من بعض الحنابلة حتىٰ قالوا بقدم جلد القرآن و قال بعضهم : ان الكلام اللفظي في المقام حق و لكن ليس له قيام بالباري ﷻ بل انّما قيامه بالملك و لكن يستند اليه تعالىٰ مجازاً فينسب اليه الكلام اللفظي لا علىٰ وجه القيام به .

والحاصل انّ الأشاعرة لم يقولوا إلّا بالكلام النفسي .

والجواب ـ أما أولاً . فانّ الكلام النفسي غير معقول فانّ الإخبار في الجمل الخبرية يكون قيامه بالعلم و هو المدلول الذهني له و أما الانشاء في الجمل الانشائية فقيامه بالارادة والكراهة و ليس في البين ما كان خارجاً عن الخبر والانشاء أي عن العلم والارادة والكراهة مع انهم صرحوا بأن الكلام النفسي مغاير لذلك كله . و علىٰ دعويهم هذه فإنّا لانعقل ذلك و لانتصوره .

و ثانياً . فمع الغض عن صحته واستحالته لايكون ذلك دافعاً للاشكال و لا يمكنهم الاستراحة به بل الاشكال باق حتىٰ على الكلام النفسي سواءاً كان الكلام اللفظي كاشفاً عنه أو مثبتاً له . والوجه في عدم اندفاع الاشكال علىٰ رأيهم . هو انه لما أنكروا الكلام اللفظي في حقه تعالىٰ و تعظم و لم يتصوروه فكل ما هنا لك لايكون نفسياً فالمدلول نفسي والدليل أيضاً نفسي اذ ليس مطلق الخطاب خطاباً للّٰه بل ما كان خطاب الله و هو عند الأشاعرة ما أحضر في النفس فرجع اشكال الاتحاد لكن هذا الاتحاد يكون نفسياً علىٰ مقتضىٰ رأي الأشاعرة و لفظياً علىٰ صورة انكار الكلام النفسي .

والتحقيق . أما في أصل الاشكال . فنقول : انه مبنى علىٰ أن يكون الحكم الشرعي عبارة عن خطاب الله و من البديهي انه ليس كذلك و ليس الحكم الشرعي هو قوله ﷻ أقيموا الصلوة و آتوا الزكوة بل الحكم هو مضمون ذلك و تعريف الحكم

بخطاب الله انّما هو في الأصل مأخوذ من أبي حامد الغزالي و هو كان من الأشاعرة و مراده من خطاب الله هو الكلام النفسي و هو خطاء في أصله كما عرفت . نعم قيل : انه استبصر في آخر عمره و رجع الىٰ مذهب الحق . و علىٰ ماذكرنا فلا نرىٰ وجهاً لتعرض المحقق القمي في القوانين لهذا الأمر الخالي عن الصحة والتعقل والتكلف في البحث عنه و ردّه .

و أمّا بالنسبة الى الكلام . فان قولهم الفاعل من قام به المبدء . ليس المقصود ماتخيلوه بل أن قيام الفاعل بالمبدء قد يكون علىٰ وجه الاتصاف و تارة يكون علىٰ وجه الصدور اذ مبادي الأفعال قسمان أوصاف و أفعال . والأول كالعلم والجهل والقدرة والحياة و هذه المبادي و أشباهها قائمة بالذات والثاني كالضرب والجرح والقتل و هذه مباديء صادرة عن الذات فالجرح فعل يصدر عن الذات و يقوم بالمجروح و من هذا القبيل التكلم فهو فعل يصدر عن الذات و لايقوم بها حتىٰ يرد من المباحث ماعرفت . فالقيام في الفاعل لايصح بإطلاقه بل قد يكون صدورياً و كان الأولىٰ ان يقال : انّ الفاعل منشأ الفعل أو مايعطى هذا المعنىٰ ليشمل القسمين .

والاشكال في التكلم قد نشأ من أخذه قايماً بالمبدء و عليه فيلزم تعميمه بالنسبة الى الخلق والرزق والاحياء والامانة فيقال ان الخالق من قام به الخلق الخ و هذا مما لايكون . فالحق ماذكرناه من ان قيام الأفعال صدوري لا اتصافي .

و أما ما أجاب به المحقق القمي قدس سره عن الكلام النفسي في المقام (مضافاً الىٰ عدم معقوليته في أصله) من ان الكلام اللفظي حينئذٍ كاشف عن المدعي لا انه مثبت للدعوى فلايكون دليلاً في الاصطلاح ...

فقد يقال: (الاثبات) و يراد به الايجاد و قد يطلق علىٰ مايوجب العلم كما تقول شهادة الفلاني هل مثبتة لهذا الحق أولا ـ ؟ فلا يراد ان الشهادة توجد الحق بل انّما هي سبب لثبوته و هذا عين الكشف والحاصل انالاثبات ليس معناه ايجاد ما لم يكن.

لايقال ان مورد الكشف هو ماكان مغفولاً عنه و أما الاثبات فمورده غير ذلك. فانه يقال . اما أولاً ـ فان دعوىٰ الملازمة بين القول بالكلام النفسي و بين ان يكون الكلام اللفظي كاشفاً عنه لا مثبتاً له غير مسموعة و ان قلت : ان الكلام النفسي ينكشف باللفظي مع ان الدليل مايُثبت و لازمه وجود النتيجة في الذهن قبلاً ثم كون المقدمات واسطة في الاثبات . قلت : ان كلام الأشعري غير ملازم مع الغفلة حتىٰ يناقش بالكشف دون الاثبات بل يقول ان الحكم المثبت هو الدليل على الكلام النفسي فكلامه غير ملازم مع الغفله . هذا أولاً . و أما ثانياً . فنحن نسلم ان الدليل هو المنشأ لثبوت النتيجة و لكن نقول انه لو عرض دليلٌ غفلة و حصل التوجه اليه لفتةً لم يخرج عن كونه دليلاً فدعوىٰ الملازمة بين الدليل و بين أن لايكون مورده إلّا الاثبات غير مقبولة بل أن اللازم في البين هو وجود استدلال يطلب النتيجة من المقدمات واللازم في الاستدلال ان تكون النتيجة معلومة و أما في دلالة الدليل فلا يجب تذكر النتيجة من قبل .

والذي يسهل الخطب فان التعريف كما قلنا سابقاً ليس تعريفاً أساسياً بل هو مِن الغزالي و علىٰ طبق مسلكه و مذهبه أو انه ذكره علىٰ نحو من التوسعه .

و أما ماذكره صاحب القوانين في حل الاشكال من الاجمال والتفصيل فلم نقف له علىٰ وجه فانّه لو كان الخطاب هو المجمل والمراد هو المفصل لزم ان تكون الأحكام هي الخطابات المجملة والتفصيلات هي الخطابات المفصله والمعلوم ان المجملات لاتستنتج من المفصلات بل انما تحصل منها فلا يكون استدلالاً و لايرفع غائلة اتحاد الدليل والمدلول .

المبحث السابع . اشكال أخذ العلم في تعريف الفقه

ذكروا أن أدلة الفقه بين ظنّي الدلالة أو السند[١] والنتيجه تتبع أخس المقدمات فما ذكر من التعريف للفقه غير منطبق علىٰ زمان الانسداد . فلايكون التعريف المشار إليه جامعاً .

أقول : انه نسب الى السيد المرتضىٰ القول بالانفتاح[٢] و ذلك لاينكره الفقهاء و لكن يقولون انه قدس سره كان قريب العصر الى الائمة من أهل‌البيت سلام‌الله عليهم أجمعين و حينئذٍ فللتعريف وجه و أما في زماننا الذي بُعد عن عصرهم عليهم السلام فلعله قد خفى علينا ما كان واضحاً عند المرتضىٰ من القرائن .

والتحقيق . ان دعوى السيد ليس هو انفتاح باب العلم القطعي فانّه قد صرح في موضعين من الذريعة أن مرادنا بالعلم مايقتضى الاطمينان و سكون النفس . و لايخفى أن هذا لايختص بزمان السيد قدس سره و ذلك بشهادة الأجلّة من العلماء كالشهيدين والشيخ البهائي قدس سرهم حيث ذهبوا الىٰ أن الأخبار الواردة في الكتب الأربعة بل مطلق الروايات الموجودة بأيدينا مما في كتب الصدوق و غيره قد أخذ كل ذلك من الأصول الأربعمائة و هذا كالشمس في رابعة النهار فهي صحيحة الاسناد و ان كان بعض رواتها ضعيفاً فالسند في الأصول الأربعمائة إمّا القطع تحقيقاً أو سكون النفس فالكتب الأربعة مأخوذة من تلك الأصول و لم تقع بعد ذلك صدمة في الاسلام و في ذخائرنا العلميه بل انه قد أجاز العلماء يداً بيداً سلفهم لخلفهم و كانوا يقرؤنها علىٰ المشايخ و قد صرح الجواهر في بعض كلماته ان نصّ الروايات التي كانت فيها خصوصيات بحيث احتمل فيها الطرفان قد قُرأت على المشايخ و صححوها و نقحوها .

---

(١) معالم الأصول : صفحة ٢٣ .

(٢) راجع فرائد الأصول للشيخ الأعظم الأنصاري مبحث حجية الظن و مابعده .

و علىٰهذا فإذا عُلم أن العلم هو العلم العادي و هذا علمٌ عرفاً و ان لم يكن تحقيقاً إلّا أنه ملحق بذلك في الاعتبار بحكم العرف والعقلاء و انّه لا فرق بين زمان السيد و زماننا حيث انحصر المستند في هذه الأخبار و لم يقع فيها تصرف فالقول بالانفتاح بهذا المعنى في محله أي وصلت بمرحلة الاطمينان و سكون النفس فالمقدمات من حيث الطريقية قطعية بهذا المعنىٰ . فلا اشكال في مرحلة السند .

و أما في مرحلة الدلالة . فالحال فيها بعين ماسبق لعدم الفرق في ذلك بين زماني الانفتاح والانسداد بالنسبة الى المداليل كأصالة الاطلاق والعموم والحقيقة و نحو ذلك حيث أنها كانت و هي لاتزال موجودة بأيدينا و مايقال من الابتناء على الظن النوعي فإطلاقه محل نظر فان مرجع أصالة الاطلاق والعموم والحقيقة الى الأخذ بالمقتضى و عدم الاعتناء بالمانع[1] و هكذا غيرها فلا ابتناء على الظن لا في الطريق و لا في الدلالة فاشكال أخذ العلم غير وارد من أصله و أساسه . والتعبير بالظن النوعي ليس إلّا مجرد عبارة حيث قالوا ان معناه انه لو خلى و طبعه كان مفيداً للظن . و فيه انه لو خلى و طبعه يفيد العلم فانّه اذا زال المانع كالتقييد والمجاز والخاص فيبقى العام والاطلاق والحقيقة مفيدة للعلم .

و لو سلمنا ورود الاشكال على التعريف و لكن نقول : ان الفقه علم ليس إلّا و دعوىٰ انسداد باب العلم لاتوجب علىٰ فرض صحتها زوال معنىٰ الفقه فانّه حين

---

(١) هذا على المبنىٰ الذي اختاره سيدنا الأستاذ المحقق ﷺ وفاقاً لأساتيذه العظام و تبعاً للشيخ العلامة المدقق المرحوم الشيخ محمد هادي الطهراني النجفي (من أكابر تلاميذ الشيخ الأعظم الأنصاري الكبير) قدس‌الله أسرارهم حيث جعلا قاعدة المقتضى والمانع أصلاً و مبنى لهما في جلّ أبواب الأصول سواء مباحث الألفاظ والأصول العمليه . راجع كتبهم الأصولية كمحجة العلماء للشيخ الطهراني والقواعد الكلية والمقالات للأستاذ المحقق و غير ذلك و في هذا الابتناء نقود و بحوث ليس هيٰهنا محل ذكرها .

يرجع الأمر الىٰ مانزل منزلة الفقه و هو العمل بالظنون فيطلق الفقيه على العامل بها تنزيلاً . و بعبارة أخرىٰ إنّ التعريف لأصل الفقه و هو محفوظ باق علىٰ حاله و إن كنا نحن غير واصلين اليه في زمان الانسداد علىٰ حسب مايذهب اليه قائله و عدم التوصل اليه حقيقة لايوجب زوال معناه و ذهابه حتىٰ يورد علىٰ تعريفه بما ذكرناه مع الجواب عنه .

و قد أجيب عن أصل الاشكال بوجوه .

أحدها . ان العلم أعم من الاعتقاد الجازم المانع من النقيض والراجح غير المانع منه والمراد منه في التعريف هو الثاني فيكون مجازياً من باب استعمال الخاص في العام .

و فيه . ان العلائق المرسلة علىٰ ماذكرنا في محله لايكون شيئ منها مصححاً للتجوز و قد ابتدع أهل المعاني هذه العلائق و ليس إلّا اشتباهاً منهم مع انهم أنفسهم قد اعترفوا بعدم اطرادها في جميع الموارد و قد تنبهوا الىٰ أنها لو كانت منشأ لصحة الاستعمال للزم ان تكون مطردة فلذا ذكر بعضهم انه ليست هذه العلائق مما يلزم ان تكون دائرتها وسيعة شاملة مطردة بل اللازم هو صنف منها و ان لم نعلمه بعينه و أنت ترىٰ ان هذا العلة أشنع فانّه أحالة الى المجهول والصحيح ما أوضحناه ان في بعض موارد العلائق المرسلة لايكون في البين إلّا الحقيقة و بعضها من باب الاستعارة المقيده و بعضها من التجوز في الاسناد و سيأتي توضيح ذلك في مبحث الحقيقة والمجاز انشاءالله تعالىٰ .

ثانيها . ما عن العلامة قدس سره من أن ظنية الطريق لاتنافي قطعية الحكم[1] . و قد حمل بعضهم كلامه قدس سره على الحكم الظاهري فالظنية هي الحكم الظاهري والقطعية

(١) معالم الأصول : ص ٢٤ .

هي الواقعي و لكن ذلك خلاف ظاهر عبارة العلامة نعم يمكن حمل كلامه على الحكم الواقعي و لكن ببيان لايترتب عليه ايراد و ذلك ببيان مراتب الحكم التي أوضحناها تفصيلاً و بنينا عليها في كثير من المباحث و هي انّ الحكم التكليفي له ثلث مراحل التحقق والتعلق والتنجز .

و بناء علىٰ ذلك فمن الممكن ان يكون الحكم الواقعي معلوماً في مرحلة مجهولاً في أخرىٰ كما اذا ثبت حكم ثم شك في نسخه فالأصل عدم النسخ أو ثبت التكليف و تردد أمره بين طرفين فيعلم اجمالاً بثبوته فيجب الاحتياط ان أمكن الجمع و إلّا فالتخيير و كذا في مورد الاستصحاب و حتىٰ نقول : ان قوله ظنية الطريق لاتنافي قطعية الحكم يقصد به ان الحكم في مرحلة التنجز ثابت معلوم و ليس ذلك حكماً آخر بل التنجز انّما هو وظيفة المكلف بالنسبة الى الحكم الواقعي فهو في مرحلة التنجز معلوم و في مرحلة التحقق مجهول أو بالعكس فالتنجز قسمان واقعي و ظاهري و مورد الأول هو العلم بثبوت الحكم إلّا أنه لو شك في زواله فالوظيفة هو الاستصحاب والعمل بالتنجز فالعذر والتنجز انّما هما صفتان بالنسبة الى الحكم الواقعي والحاصل ان ظنية الطريق انّما هي في مرحلة التحقق أو التعلق و أما في مرحلة التنجز والعذر فالعلم حاصل ثابت .

ثالثها . ان الأحكام قسمان واقعية و ظاهريه فلو لم يحصل العلم القطعي بالحكم الواقعي و لكن لا شك انّه يتعلق بالحكم الظاهري .

و فيه انه لا مجال للتفكيك بين الحكم بالواقعية والظاهريه . بيان ذلك . انّه لا ريب في وجود أحكام واقعية ثانوية كالجلوس في الصلوة بدلاً عن القيام والتيمم بدلاً عن الغسل والوضوء . و أما مجرد الأصول العقليه و كذا الامارات فهل هي أحكام واقعية ثانويه فتكون بدلاً عن الواقعية الأوليه أو أنّها أحكام ظاهريه ؟ أقول : ان من الواضح المعلوم ان قوام البدليه و ملاكها ليس هو الشك و غيره من الظن أو الجهل بل

اعتبارها انّما هو بالعجز مع انّ في هذه الموارد المعبر عنها بالأحكام الظاهرية يكون الشك أو الظن مأخوذاً في الموضوع سواء في ذلك الأصول أو الامارات من البيّنة و خبر الواحد واليد بناء علىٰ كون الأخير امارة فلابد حينئذٍ من النظر في ان الأصول والامارات هل هي من أحكام الشك و نحوه أو أنّها من أحكام العلم اذ الموجود في مواردها علم و شك فمورد الاستصحاب هو العلم بالسابق والشك في اللاحق و مورد البرائة هو العلم بالعدم الأزلي والشك في حدوث التكليف والاحتياط هو العلم الاجمالي بالحكم والشك في ان المأمور به أو المنهى عنه هذا أو ذاك و هكذا في باقي الموارد .

أما الاحتياط والتخيير والاستصحاب فهي آثار العلم دون الشك أما البرائة فهي كما ذكرنا علم سابق و شك لاحق فمرجع الأصول الأربعة انّما هو الى العلم والمعلوم ان أثر العلم ليس تكليفاً جديداً و أما الامارات . فمرجعها الىٰ تنزيل الدليل غير العلمي منزلة العلمي والدليل العلمي أثره اعطاء العلم و أثر العلم هو التنجيز فالامارات التي تقوم مقام الدليل العلمي أثرها أيضاً أثره و لكن تنزيلاً فخبر الواحد مثلاً يكون أثره تنجز مؤداه و ثبوته و هكذا غيرها فالمرجع فيها أيضاً هو التنجيز .

فالمتحصل ان مرجع الأصول والامارات هو العلم والتنجز والعذر فلا حكم في مقابل الحكم الواقعي فلا مجال للتفكيك بين الحكم الواقعي والظاهري و ما أجاب[1] صاحب المعالم عن الجواب الذي تقدم من العلامه . انما يتفرع على التفكيك المذكور و ليس كذلك . نعم . ماذكرنا سابقاً هو الحق في توجيه كلام العلامه من أن الأحكام الواقعية في مرحلة الثبوت والتنجز معلومة و إن كانت في مرحلة أخرىٰ مظنونه .

---

(١) معالم الأصول : ص ٢٤ .

« تتميم »

إنّ تنجز الحكم يتوقف علىٰ أمور أربعه : العلم والقدرة والالتفات و عدم الابتلاء بالأهم . فإذا اختل أحد هذه وانقلب يثبت العذر إلّا أن آثار العذر مختلفة في هذه الموارد فانّ أثر العذر في مورد الحكم التكليفي الحاصل عن جهل أو غفلة لايكون منشاءً لصحة العمل فلو فات عنه جهلاً أو غفلة لم يكن هنا مقتض للحكم بالصحة و هكذا في مورد العجز فإنّه عذر إلّا أنه لايوجب الحكم بصحة العمل المأتي به في حاله إلّا ماخرج و أما في المورد الرابع فلو ابتلىٰ بالأهم صار معذوراً عن اتيان المهم لكن لو عصىٰ الأهم و فعل المهم كان صحيحاً اذ المهم في مرحلة التعلق باق بحاله و لم يتغير والمزاحمة الواقعة بينه و بين الأهم انّما هي في مرحلة التنجز لا التعلق واشتراط التنجز لايكون منشأ لفساد العمل اذ الوجه في تقديم الأهم ليس منشأه إلّا وجود كمال فيه لا لوجود نقص في المهم و عليهذا فلا احتياج الىٰ مسئلة الترتب مثل ما اذا كان مديوناً قادراً على الأداء و طالبه الدائن لكن عصىٰ واشتغل بالصلوة في سعة الوقت و غير ذلك من المصاديق . فلا حاجة الىٰ تجشم تطبيقها على القواعد من أنه لو كان الأمر بشيئ مقتضياً للنهي عن ضده الخاص للزم أن يكون الأهم منهياً و إلّا أوجب سقوط الأمر بالمهم لا أقل فإذا سقط المهم لم يكن مجال للحكم بصحته لو أتىٰ به فتمسكوا بالترتب . اذ إنّا نقول لو كان المستند هو البقاء في مرحلة التعلق فلا مانع و إن لم يكن في هذه المرحلة بل في التنجز فنحن نوافق في النتيجة و هي الحكم بصحة اتيان المهم حين عصيان الأهم لكن لا من حيث أن المنجز هو الأهم و قد ارتفع تنجزه بعصيانه .

و قولهم انّ سقوط الأمر بالمهم انّما هو بسبب الأمر بالأهم فإذا عصى الأهم كان المهم باقياً . يرد عليه أن العصيان لم يوجب سقوط الأمر بالمهم فالأمر به باق حتىٰ في مورد العصيان فتنجز الأهم هو المانع من الأمر بالمهم فالمزاحمة انّما هي في مرحلة التنجز و أما في مرحلة التعلق فلا مزاحمة فهو أي المهم باق في تلك المرحلة فالحكم بصحته حتىٰ عصيان الأهم مستند الىٰ بقاء المهم في مرحلة التعلق و لا احتياج الى التنجز إلّا أن يكون في البين خلل من ناحية أخرىٰ و إلّا فمن ناحية تقديم الأهم على المهم ليس إلّا العذر عن المهم لا لنقص فيه .

و لكن هنا اشكال قد تعرض له بعضهم و هو انّ بقاء التكليف في مرحلة التعلق مع العذر عن اتيانه أمر غير متصوّر فانّه لو كان ثابتاً في هذه المرحلة فقد توجه الحكم اليه كذلك مع أنه لايجوز الاتيان به عند اشتغال الذمة بتنجز الأهم و كيف يجوز انشاء الحكم والأمر به تعلقاً مع عدم القدرة عليه شرعاً فمع المنع والنهي كيف يبقىٰ تعلق ؟

والجواب . انّ هذا يصح فيما لو كان الحكم الشرعي التكليفي من مقولة الانشاء والمنشئات و حينئذٍ فلا مجال للانشاء والخطاب والتعلق و لكن لانقول بذلك والطريق الى التوصل بأنّ الحكم هل هو من مقولة المنشئات أم لا ؟ يحصل من قبل آثار الحكم التكليفي فانّ ماكان من هذه المقولة لا أثر له إلّا اذا كان هنا انشاء كالبيع والنكاح والطلاق والعتق و أما ما كان أثره استحقاق الثواب والعقاب فلا يستند الى الانشاء بل الى الارادة النفسانية الموجودة في نفس الآمر الحاكم و من البديهي انّه لو علم العبد بأنّ ارادة المولىٰ في نفسه حتمية و لكنه لم ينشئ لمصلحة أو لالتفاته الىٰ علم العبد بذلك ثم ترك العبد و لم يأت بمراد مولاه لما قبل ذلك عنه و لم يسمع منه عذر بل انه قد يكون في بعض الأوقات انّ الارادة الشأنية النفسيه كافية و لو لم تكن فعلية كما اذا كمن العدو للمولىٰ والتفت العبد و لم يدافع عن مولاه بل ادعى ان المولىٰ لم يأمره

بالدفاع لما كان هذا العذر منه مقبولاً عند العقلاء . والمتحصل انه قد عُلم بهذا البيان انّ الحكم التكليفي ليس من مقولة المنشئات بل ان الانشاء متأخر عن الحكم و لا مانع من الأمر النفسي الموجود في مرحلة التعلق فالتعلق باق و هو منشأ لصحة العمل و لا خلل في ناحية الامتثال نعم لو كان خلل كذلك لم يكن العمل صحيحاً مثل صوم المريض والمسافر .

و إن شئت تفصيل هذا فنقول : إنّ المفاهيم علىٰ ثلثة أقسام : قسم يتمخض في القضية الخبريه فلايحصل المؤدى فيه إلّا بالإخبار و قسم لايحصل مؤداه إلّا بالانشاء كالعقود والايقاعات و قسم يحصل بكل من الأخبار والانشاء كما يقول الطبيب للمريض الدواء الفلاني نافع والطعام الفلاني ضار و قد يقول له اشرب ذالك الدواء و لاتأكل ذاك الطعام فمؤدى الأمرين واحد و لايخفى أن الانشاء في القسم الأخير طريق و لا موضوعية له .

و أما الأوامر والنواهي فهل هي من قبيل القسم الثاني أو من الثالث ؟ من البديهي ان الموضوعية والطريقية تستكشف من ترتب الآثار فالأوامر الصادرة من الطبيب انّما هو لبيان الضرر والنفع ليس إلّا فهو لا ولاية له على المريض حتىٰ يجعل حكماً عليه اذ الحكم المولوي يتبع الولاية من الحاكم و هذا هو معنىٰ العلو والاستعلاء في الأمر فإنّ الآمر قد يأمر بأمر بما أنّه له الولاية و قد يأمر لا بهذا العنوان كقوله ﷺ لبريره : ارجعي الىٰ زوجك . و هي فهمت ذلك حيث قالت أتأمرني ؟ قال : لا بل أنا شافع فانشاء الطبيب طريق لا موضوع و أما العقود والايقاعات فلا تتحقق إلّا بالانشاء فلابد للمنشى من سلطنة و إلّا فلابد و ان ينتهي الىٰ من له ذلك كالفضولي حيث أنه لابد من انتهاء بيعه الى الأصيل ـ و أما الطلب المولوي فلا يكون فرع البعث أو الزجر الخارجي فيثبت حتىٰ بالخبر بل قد يتحقق بدون الطلب النفسي كما مرّ من المثال .

و لكن حيث تخيلوا أن الحكم التكليفي من مقولة المُنشاء أو الانشاء و قالوا في الانشاء بالموضوعية فقد وقعوا في الاشكال والحيرة بالنسبة الى بعض الفروع الفقهية و من ذلك ، اذا توسط الأرض المغصوبة فهنا خطابان أحدهما بلاتغصب والثاني بالخروج فذهب بعضهم الىٰ أنه لا مجال للخطاب الأول مع أن استحقاق العقاب ثابت بقى فيها أم خرج و لذا قام بعضهم بدفع الاشكال و ذكر أن العقاب انّما هو بسبب النهي الحاصل قبل الدخول مع أنه يرد عليه أن النهي المفروض قد انقطع حين الدخول فإذا دخل لزم أن لايبقى عقاب والحاصل انّه مع عدم تصور الخطاب والانشاء كيف تتحقق حرمة الغصب و ثبوت العقاب فلذا اضطر بعض منهم الى القول بنفي العقاب . والحق في الجواب أن الحكم موجود في كل من مرحلتي التعلق والتنجز من دون لزوم التعبير عنه بخطاب حيث عرفت أن الحكم يتحقق حتىٰ بالطلب النفسي و لايتفرع على البعث والزجر الخارجي . و هكذا بالنسبة الىٰ فرع آخر أعني الصوم في حق المريض والمسافر مثلاً . والمتحصل ان هذه الموارد يسهل حلّها بما ذكرناه في حال الحكم التكليفي .

المبحث الثامن : ذكروا أن حرف التعريف في الأحكام إن كان للاستغراق لزوم خروج جلّ الفقهاء لو لا كلهم عن التعريف فلا يكون منعكساً و إن كان للجنس دخل المتجزى فيه فلا يكون مانعاً .

والجواب . أنّ الأحكام عبارة عن القواعد الكلية واللازم معرفة الفقيه بها و هذا لاينافي التوقف والتأمل في الجزئيات والمسائل فإذا كان عارفاً بها فلا مانع من أن يتوقف احياناً في تطبيق الكبريات علىٰ بعض الفروع الجزئية و هذا لايستلزم عدم كونه فقيهاً بل و لاينافي اطلاق اسم الفقيه عليه و كذا في اختلافهم في مرحلة التطبيق بعد اعمال أصل القاعدة فانّ الحكم الشرعي معذلك محفوظ . فالاشكال مرتفع من أصله .

المبحث التاسع : حول الأصل و أصول الفقه .

الأصول هو جمع الأصل و اذا قلنا أصول‌الفقه فهنا معنيان لغوي واصطلاحي . أما الأصل فقد فسره أكثرهم بما يبتني عليه شيئ غيره إلّا أن‌الجامع له بحسب‌الاطراد في الموارد هو مايقابل الفرع فيقال أصل النبات و أصل الشجر في مقابل الفروع و هي الأغصان والأوراق فهذا المعنىٰ في خصوص النبات حقيقي و أما في غير ذلك فهو تنزيلي كما في القاعدة حيث يعبر عنها بالأصل فإنّها وضعت لاستخراج الحكم الجزئي عنها التي هي بمنزلة الفروع بالنسبة اليها و هكذا في مقابل ساير الموارد التي قد يكون الأصل فيها مطابقاً للقاعده و قد يكون مخالفاً لها كالاستصحاب فيعبر بقاعدة الاستصحاب أو أصل الاستصحاب فهنا أيضاً تكون الجهة المتقدمة ملحوظة و هي استخراج جزئيات منها و غير ذلك من القواعد الشرعيه أو غير الشرعية مستقرئة كانت أو عقلية و هكذا اطلاق الأصل على الدليل و علىٰ أساس الجدار فكل هذه الموارد تنزيلي لوضوح أنه لو ابتنى شيئ و لم توجد فيه الحيثية المذكورة لم يكن أصلاً في الحقيقه فانّه ليس عبارة عن مجرد وضع لبنةٍ علىٰ لبنةٍ أو غير ذلك .

والمراد بأصول الفقه قواعده و وجه اضافتها اليه ارتباطها به و هذا في مقابل قواعد الفقه التي هي عين الفقه و هكذا الحال في أصول الدين فالتعبير عن الأصول بالقاعده والدليل انّما هو للتنزيل منزلة أصل النبات كما ظهر . و من جملة الموارد الاستيصال أي القطع من أصله و أساسه . والغدوّ والآصال والأصيل هو طرف العصر في مقابل البدوّ و قد ذكر بعضهم في وجه التنزيل هو ان قطع الشيئ انّما يكون بقطع أصله والأخذ والشروع في القطع انّما هو من الطرف الأعلى الىٰ أن يصل الىٰ منتهاه و أصله .

موضوع الأصول

إنّ أصول الفقه قد جعله أرباب الفنون مستقلاً بالبحث عنه فهو بهذا الاعتبار و إن كان علماً برأسه في قبال ساير العلوم إلّا ان ذلك ليس من جهة أنّه فن مستقل في حد نفسه في مقابل غيره من الفنون و ذلك لعدم صلاحيته لِأن يكون فناً واحداً ذا استقلال بل هو عبارة عن عدة مسائل متشتته جمعها ارتباطها بالفقه و تحقيق ذلك يتوقف علىٰ بيان الضابطة والميزان في كل فن حتىٰ يتّضح الحال في هذا المجال فنقول و على الله الاتكال في جميع الأقوال والأفعال :

لا كلام في اشتمال كل فن علىٰ عدة مسائل لاتصير تلك المسائل فناً واحداً إلّا بعد رجوعها الىٰ عنوان واحد و إلّا لكان كل مسئلة علماً برأسه فجعل الفنون انّما هو باعتبار تصور الجامع بين المسائل المتفرقه حتىٰ يمتاز كل فن عن غيره و تفترق مسائله عن مسائله . و قد ذكروا أن هذا الجامع عبارة عن رجوع المسائل الىٰ موضوع واحد حيث قالوا ان تمايز العلوم بتمايز الموضوعات و هذا أمر معقول لوضوح انه و إن كان البحث والسؤال عن أحوال زيد مثلاً و انه من أي بلد و من أبوه و أين مسكنه و ما هو حرفته جهات مختلفه إلّا أنّها ترتبط بشخص واحد و ترجع الىٰ موضوع فارد .

ثم انهم قد تفطنوا الىٰ جهة أخرىٰ و هي ان الموضوع أما ابتدايي و أما أعم منه و من الثانوي و غيره فإن كان الملاك في التمايز هو الأول لزم استقلال كل مسئلة و صيرورتها علماً واحداً فانّ الموضوع في رفع الفاعل غير الموضوع في نصب المفعول و إن كان الملاك هو الثاني لزم اختلاط الصرف والنحو والمعاني والبيان لرجوع جميعها

الى الكلمة والكلام فلذا قد ارتكبوا في الموضوع تخصيصاً فراراً عن المحذور فقالوا موضوع كل علم مايبحث فيه عن عوارضه الذاتيه اذ هي قسمان ذاتيه و غريبه و عرفوا الأولىٰ بما يعرض بلاواسطه أو بواسطة أمر مساوٍ والأول كعروض الاسمية والفعلية والحرفيه للكلمه فإنّها تعرضها من دون واسطة والثاني كالتعجب اللاحق للانسان و فسروا الثانية بما يعرض بواسطة أمر أعم أو أخص والأول كعروض الحركة بالارادة للانسان باعتبار كونه حيواناً والثاني كعروض الرفع للكلمة باعتبار وقوعها فاعلاً مثلاً و لم يذكروا العارض بواسطة المباين لعدم وقوعه واسطة نعم ذكره صاحب القسطاس و هذا سهو منه . و لكن لما لم يحصل التمايز بالموضوعات أيضاً لامكان انطباق موضوعات متعدده علىٰ أمر واحد كالكلمة فانّها موضوع في التصريف للصحة والاعلال و في النحو من حيث الاعراب والبناء و في البيان من حيث الفصاحة والبلاغة فلذا فقد جاؤا بتقييد في الموضوعات و قالوا تمايز العلوم بتمايز الموضوعات و تمايز الموضوعات بتمايز الحيثيات .

و قد اعترض علىٰ ذلك بعضهم منهم صاحب الفصول قدس سره غفلة منه عن حقيقة الحال فانّه قال ماحاصله : انّ الحيثية ان أخذت تقييديه لم يكن لها ربط بالمقام لعدم امكان اجتماع حيثيتين في محل واحد كاعتبار الايمان في الرقبة بالنسبة الى العتق فلا مورد للكفر بعد ذلك و إن أخذت تعليلية لم تكن منشاءً حتىٰ للتمايز اذ لا مانع من اجتماع حيثيات متعدده في موضوع واحد كالكلمة فقد عرفت انّها من حيث الصحة والاعلال موضوع للصرف و من حيث الاعراب والبناء للنحو و من حيث الفصاحة للبيان و هكذا فاجتماع عدة حيثيات كذلك في محل واحد لايستلزم تعدد المحل حتىٰ يحصل التمايز .

والجواب عنه . انّه ليس المراد بتمايز الموضوعات بالحيثيات ان لواحق هذه الحيثيات متمايزة بل المراد انّ المتحيّث بحيثية خاصة يكون موضوعاً فموضوع الصرف

هو الصحيح والمعتل و في النحو هو المعرب والمبني و هكذا فهذه هي الموضوعات المتمايزه و كل واحد منها عنوان مستقل و لو كان المعروض أمراً واحداً . و بعبارة أخرىٰ انّ الكلمة و إن كانت معروضة لهذه العوارض و لكن لايلزم ان يكون المعروض أيضاً متمايزاً بل التمايز انّما هو في العنوان الكلي فعنوان المعرب والمبنى موضوع للنحو و عنوان الفصيح والبليغ موضوع للمعاني و إن كانت هذه الموضوعات تعرض معروضاً واحداً . و بهذا المعنى يتم ماذكره القوم لا ان يكون المعروض متعدداً و توضيح ذلك ان قولك زيد يجوز تقليده لأنّه فقيه و يستحق الخمس لأنّه هاشمي . فليس معناه ان زيداً هو الموضوع بل الموضوع هو الفقيه الهاشمي و انّما انطبق العنوانان عليه فهو موضوع تبعى ثانوي والحاصل انّه لا مانع من رجوع الموضوعات المتعدده الىٰ معروض واحد .

هذا محصل كلام القوم . فلابد حينئذٍ من النظر في ان مسائل الأصول هل ترجع الىٰ موضوع ينطبق على المورد أو لا ؟ فقد ذهب بعضهم الىٰ ان موضوعه الأدلة الأربعه بوصف انّها أدلة[1] و بعضهم الىٰ انّه هي بذواتها[2].

أما المذهب الأول . فيرد عليه . ان لازم ذلك خروج بعض الأدلة العقلية والأصول العملية كالاحتياط والتخيير والبرائة والاستصحاب لوضوح ان البحث منها انّما هو عن تحقق الموضوع لا العوارض فقولنا البرائة أصل أي دليل و هكذا يلزم منه خروج عدة من مباحث الألفاظ كالأمر والنهي والعام والخاص فانّها متقدمة على الدليل اذ البحث عن حقيقة صيغة أفعل سابق على الدليل و ليس من عوارضه اذ الدليلية أمر يعرض الحكم الشرعي بعد صدوره في مقام البيان فيستفاد

(١) و هذا هو المشهور بين الأصوليين علىٰ ما ادعي .

(٢) و هو المختار لصاحب الفصول ، ص ٤ .

منه الوجوب أو الندب أو القدر الجامع و هكذا النهي والعام والخاص و غير ذلك .

لايقال . انّ البحث عن مباحث الألفاظ انّما هو من حيث وقوعها في كلام الشارع و هذا هو عنوان الدليليه .

فانّه يقال . كون المقصود بالبحث استفادة الحكم الشرعي شيئ و كون المقصود به وقوعها في كلام الشارع شيئ آخر و كم فرق بينهما لوضوح ان وقوعه في كلامه لايكون قيداً للبحث عنه أبداً فانّ البحث لايكون إلّا عما وضع للفظ الأمر والنهي و صيغتهما لغة فإذا ثبت وضعه كذلك لأحد المعاني حصل المقصود سواء كان في كلام الشارع أو كلام غيره إلّا ان غرض الأصولي هو استفادة الحكم الشرعي من كلام الشارع لا ان وقوعها في كلامه الشريف قيد للبحث . والحاصل ان هذه المباحث لاترجع الىٰ عوارض الأدلة إلّا مبحث واحد و هو التعادل والترجيح اذ مرجعه الىٰ تعارض الدليلين و قد جعلوه خاتمة لمسايل الأصول .

و **أما المذهب الثاني** . فمردودٌ أولاً بأن أدلة الفقه ليست إلّا أربعاً فلا يتم كون موضوع الأصول هي بذواتها و ثانياً بأنه يلزم من ذلك دخول علم التفسير في أصول الفقه لوضوح رجوعه الى الكتاب و لكن قد سبق ان الغرض من البحث ليس هو وقوع المبحوث عنه في الكتاب أو السنة فلا يكون وقوعه فيهما قيداً للبحث عنه قطعاً .

ثم . انه قد ذهب الشيخ الأنصاري قدس سره الىٰ ان البحث عن حجية خبر الواحد بحث عن السنة و انّه هل تثبت به أو لا[1] ـ فهذا بحث عن عوارض الدليل واعترض عليه صاحب الكفايه في تعليقته على الفرائد بأن ثبوت السنة بخبر الواحد ليس من عوارض السنة بل بحث عن وجود السنة الذي هو مفاد كان التامه لا الناقصه فثبوت

---

(١) فرائد الأصول للشيخ الأعظم الأنصاري قدس سره في أوائل بحثه عن حجية خبر الواحد .

السنة بخبر الواحد و عدمه عبارة عن وجودها به و عدمه . و لكنه قدس سره عدل في الكفاية الىٰ جواب آخر و هو ان ثبوت الحجية للخبر هو الثبوت التعبدي لا الواقعي فهو وصف في الخبر لا في السنه[1].

أقول . أما الشيخ فيرد عليه ان ماذكره خلط منه لمحل البحث في المقام فان مورده هنا هو انه هل للخبر وصف الحجية أم لا ـ لا ان السنة تثبت بالخبر أم لا ـ ؟ والفرق بينهما واضح فانّه تارة يقال هل هذا الدواء نافع للمريض و يقول آخر انّه ليس البحث عن الدواء بل عن ان المريض هل يحصل له البرء بهذا الدواء أم لا ؟ والارتباط و إن كان واضحاً بين الأمرين الىٰ حدٍ إلّا انّ ذلك غير ذاك علىٰ أنه لابد من التحفظ علىٰ محل البحث و إلّا فبعد ثبوت الحجية للخبر لم يكن ريب في ثبوت السنة به و لكن البحث راجع الى الخبر لا الى السنه .

و أما كلام المحقق الخراساني في التعليقة ففيه انه ليس المراد في المقام هو الوجود الخارجي بل المراد هو الثبوت الذهني بمعنى الانكشاف والعلم بمعنى انّه هل تنكشف السنة و يحصل العلم بها بالخبر الواحد أم لا ؟ و من المعلوم انّ الانكشاف انّما هو من العوارض .

و أما كلامه في الكفايه ففي غير محله . فانّ الثبوت التعبدي اذا كان من حالات الخبر فلابد و ان يكون الثبوت الواقعي أيضاً كذلك اذ الثبوت التعبدي انّما هو باعتبار تنزيل الدليل الغير العلمي منزلة العلمي و اذا لم يكن الثبوت الواقعي من أحواله بل كان من أحوال السنة فالتعبدي أيضاً هكذا . فلا وجه للتفصيل .

---

(١) كفاية الأصول : ص ٨ و ٩ .

بحث حول
كلام بعض المتأخرين في موضوع العلم

ذهب صاحب الكفاية الىٰ أن تمايز العلوم بتمايز الأغراض و هذا القول ينشأ من القول بأن الموضوع في كل علم هو عين موضوع مسائل ذلك العلم فانّه قال في الكفايه (موضوع كل علم و هو مايبحث فيه عن عوارضه الذاتيه أي بلاواسطة في العروض هو نفس موضوعات مسائله عيناً و مايتحد معها خارجاً و إن كان يغايرها مفهوماً تغاير الكلي و مصاديقه والطبيعي و أفراده ...)[1].

و لايخفى أن هذا الكلام مردود بأمور . منها انّه عدول عما ذهب اليه القوم من تفسير العوارض الذاتيه بما يعرض بلاواسطة أو بواسطة أمر مساوٍ . و منها . عدم حصول التمايز لو أخذ الموضوع هو العنوان الجامع . توضيحه ان اللازم من دعوى الاتحاد بين موضوع العلم و موضوع المسائل هو نفي الواسطة في البين فموضوع النحو الذي هو عبارة عن المعرب والمبنى متحد مع موضوع الفاعل والمفعول و غيرهما من المسائل و هكذا ليس موضوع الأصول هو الأدلة الفقهيه بل كلي جامع بين موضوعات الاستصحاب والبرائة والاشتغال والأمر والنهي والعام والخاص و هكذا فالجامع هو الموضوع و إن لم يكن له اسم خاص و عنوان مخصوص كما و انه قد اعترف بذلك و صرح به في الكفاية[2] فالجامع موجود لامحالة و هو بين الأمر والنهي عبارة عن الصيغة و بينهما و بين العام هو اللفظ المستعمل و هكذا فإذا كان العنوان

---

(١) كفاية الأصول : ص ٧.
(٢) نفس المصدر : ص ٨.

الجامع هو الموضوع فالأمر واضح و لا ترديد في تصور الموضوع و لكن لازم ذلك هو زوال الامتياز بين الفنون و عدم امكان حصول التمايز فإنّ هذا الجامع الكلي يسهل تصوّره في عدة من العلوم كالصرف والنحو والمعاني و غير ذلك و نظيره جنس الأجناس الجامع بين أقسام الأنواع حتىٰ الجوهر فبهذا ينتفي التمايز بسبب الموضوعات .

و كأنّه قدس سره . تفطن بأن الموضوع بهذا المعنى لايكون موجباً للتمييز فلذا ذهب الىٰ أن التمايز انّما هو بالأغراض لا بالموضوعات و لا بغيرها . و لكنه يرد عليه . أولاً ـ بأن الغرض يستلزم تداخل بعض العلوم في بعض المسائل بل في جميعها احياناً كما و قد التفت هو قدس سره الىٰ ذلك واستبعده الىٰ حد المنع العادي و قال انّه علىٰ فرض تسليم وقوعه و لكن لايصح تدوين علمين بل في واحد الفرضين يبحث فيه تارة عن كلا المهمين و أخرىٰ لأحدهما و هذا اقرار منه بوقوع كلامه موقع النقض و مورد الاشكال . و ثانياً ـ ان هذا القول ناشٍ من الخلط بين الغرض و بين الفايده مع انّ بينهما عموماً من وجه فانّ الغرض ماكان مورداً لنظر ذي الغرض ترتب أو لم يترتب و أما الفايده فهي الأثر المترتب سواء كان مورداً لنظر الفاعل أو لم يكن و مواد الاجتماع والافتراق معلومة و من الواضح ان فنيّة الفن ليس باعتبار تدوينه بل هذا أمر سابق على التدوين مع ان الغرض لايتعلق إلّا بعد التدوين والقول بدوران فنية الفن مدار التدوين مخالفة للوجدان لعدم متابعتها له كما عرفت و إلّا لزم التعدد فيما اذا اختلف الغرض من التدوين . و بعبارة أخرىٰ . انه لو كان التدوين مما له دخل في فنية الفن لزم اختلاف الفن الواحد باختلاف كيفية التدوين .

اشكال و دفع

أورد بعضهم بأنّ البحث في كل مسئلة انّما هو بواسطة الأمر الأخص فانّ الفاعلية والمفعولية و غيرهما أمور لاحقه فهذه عوارض بواسطة أمر أخص والعارض بهذه الواسطة غريب فمسائل الفنون خارجة عما ذكر من الميزان و هو كون الموضوع في كل علم مايبحث فيه عن عوارضه الذاتيه .

و قد أجاب عن ذلك بعضهم بأنّ هذه اللواحق وسايط في الثبوت لا في العروض لتكون عوارض غريبه اذ ما به يحصل الاشكال هو كون الواسطة بأمر أخص في العروض .

و هذا الجواب منظور فيه فان فيه خلطاً بين الواسطة في العروض والواسطة في الثبوت . بيانه . انّ المراد بالوساطة في العروض هو وقوع الواسطة ابتداء موضوعاً لمحمول و محمولاً لموضوع آخر و مثاله انّ الموضوع الأوّلي في استحقاق الزكوة هو الفقير و أما زيد الفقير فهو عنوان انطبق عليه ذلك الموضوع فزيد موضوع ثانوي تبعي و انّما انطبق عنوان الاستحقاق عليه باعتبار صدق عنوان الفقر عليه فليس كل واحد من زيد والفقير معروضين لاستحقاق الزكوة بل أحدهما معروض والآخر تابع له و لذا لو زال عنوان الفقر زال الثاني أيضاً و أما الوساطة في الثبوت فمعناه كون شيء واسطة في حدوث شيئ آخر فهذا أعم من الواسطة في العروض باعتبار فانّ الفاعلية مثلاً منشأ لرفع الكلمة فالموضوع هو عنوان الفاعل بخلاف مثل الوضوء فانّه منشأ للطهارة و أما الطهارة فليس عنواناً عارضاً للمتوضّي و إلّا لزم انتفاء التطهر بمجرد الفراغ عن الوضوء بل هو عارض للشخص . و كذا ليست علقة الازدواج معروضة للايجاب والقبول والالزم زوالها بعد الفراغ عن الانشاء والمثال الأول

للواسطة في العروض الآخران للواسطة في الثبوت. والحاصل ان الواسطة في العروض هو ماوقعت موضوعاً لمحمول ثم تقع بعد ذلك موضوعاً لمحمول آخر و ليس في البين عروضان بل باعتبار انّ عارض العارض عارض و أما الواسطة في الثبوت فهي ما كان لها التبعية في الوجود و اذا اتّضح لك ذلك علمت ان القول بكون الفاعل والمفعول والحال و نحوها وسايط في الثبوت في غير محله اذ لازم ذلك انه حينئذٍ لاتبقى واسطة في العروض أصلاً و هو كما ترىٰ . فانّ الرفع عارض لعنوان الفاعل و هو عارض للكلمة و لو تبدل هذا العنوان الىٰ عنوان آخر كالمفعولية تبدل الرفع الى النصب والحالات المختلفة متفرعة علىٰ وجود التراكيب المختلفه .

و أما مانقل عن بعض من انّ الموضوع مايبحث فيه عن العوارض الذاتيه أو عوارض العوارض فهو واضح الفساد و يظهر فساده و ضعفه مما تقدم فراجع .

فالتحقيق في دفع الاشكال ما أفاده بعض المحققين و هو ابتكار منه في المقام[1].

فعليك بمراجعته والتأمل فيه .

---

(١) الظاهر أنّ المراد به هو العلامة المحقق المدقق الشيخ محمد هادي الطهراني النجفي المتوفىٰ ١٣٢١ هـ . صاحب المباني والآراء الخاصة به ﷺ فراجع كتابه الدقيق العميق المسمىٰ محجة العلماء فإنّا قد أغمضنا عن ايراد ما فيه و تفصيله روماً للاختصار و لبعض الجهات الأخرىٰ .

المقرر

نتيجة المقال

فقد ظهر مما تقدم الىٰ حد الآن انه لايلزم التكلف في جعل أصول الفقه فـنا مستقلاً خاصاً واستقلاله في البحث عنه لايلازم كونه فناً برأسه بل انّما هو عبارة عن عدة مسائل مرتبطه بالفقه لم يبحث عنها في مكان آخر أصلاً كالبرائة والاستصحاب والاشتغال والتخيير أو انّها لم يستوف حقها في باقي العلوم كمسايل الأمر والنهي و نحو ذلك حيث انّهم قد تعرضوا لها في الصرف والنحو والمعاني والبيان إلّا أنها قـد أعطى حقها من البحث في أصول الفقه .

الوضع

الوضع هو تخصيص شيئ بشيئ أو تخصصه به بحيث اذا أطلق أو أحس الشيئ الأول فهم منه الثاني والمراد منه في المقام هو كون اللفظ مرأتاً لمعنى جعلاً و وضعاً لا ذاتاً لوضوح ان لفظ زيد ليس له في حد ذاته مرأتيةٌ بالنسبة الى الشخص المسمى بزيد الّا انّه لما جعل في قباله حصل منه نوع تخصص .

و قد انقسم الوضع عند القدماء الىٰ قسمين الوضع العام مع الموضوع له كذلك والوضع الخاص مع الموضوع له كذلك والأول مثل لفظ (انسان . حيوان . ضرب . أكل . و نحو ذلك) حيث أنّ الموضوع له فيها عام ذو مصاديق والثاني مثل زيد و عمرو والأعلام الشخصيه .

و قد نسب الى العضدى احداث قسم ثالث (و لعله أول من قال بذلك) و هو الوضع العام والموضوع له الخاص . و قال في وجهه بما محصله : إنّا نرىٰ ألفاظاً تستعمل في الخاص مع عدم كون ذلك الخاص محدوداً بحدٍ كإسم الاشارة حيث وضع للاشارة الىٰ مفرد مذكر (مثلاً) و للمفرد المذكر مصاديق الىٰ ما لا نهاية فلو قلنا انّ هذا من القسم الثاني لزم ادّعاء تصور الأمر الغير المتناهي و لو قلنا انه من القسم الأول لزم كون الألفاظ مجازات بلاحقايق لعدم استعمالها حتىٰ في الموضوع له العام أبداً بل في فرد معين . و لكن الأفراد غير المتناهية و إن لم يكن تصورها تفصيلاً إلّا انّه يمكن ادراج المفرد المذكر تحت عنوان عام فيقال مثلاً بوضع (هذا) لكل فرد فرد من أفراد المفرد المذكر فحينئذٍ يمكن تصورها باعتبار معنىٰ عام و تقول في الوضع الواحد وضعتُ هذا لهذا فالوضع عام لكونه عاماً بالنسبة الىٰ كل فرد من دون اختصاص بفرد معين و أما الموضوع له فهو خاص فإنّ المعنىٰ العام لايكون هو الموضوع له بل

الموضوع له هو كل فرد فرد .

والعجب من بعض المتأخرين حيث ذكروا انّ عموم الوضع انّما هو باعتبار انّ الوضع آلة لملاحظة العام فالمفرد المذكر هو الملحوظ . و يرد عليه . انّ هذا لايكون منشأ لعموم الوضع فإنّ الوضع هو التخصيص والتخصص و لا ارتباط للعموم والخصوص به بل ان عموم الوضع انّما هو باعتبار انّه لا ارتباط له بفرد معين و لم يقع هذا الاختصاص بفرد معين فالوضع عام والموضوع له عام فلابد و ان يكون في فرده عاماً أيضاً .

والتحقيق . امّا دعوىٰ لزوم مجازات بلاحقيقة أو دعوىٰ الوضع للأفراد الغير المتناهية فيرد عليه ان ذلك انّما هو فيما لو قلنا بالاستعمال في الخاص و لكنا لانقول بذلك بل نقول بأن المستعمل فيه عام أيضاً إلّا انّ الخصوصية من ناحية الاستعمال و فرق بين كون المستعمل فيه خاصاً و بين كونه عاماً مع وجود خصوصية من ناحية الاستعمال . و توضيح ذلك :

ان معنىٰ الاستعمال في العام هو لحاظ العام علىٰ وصف العموم و هذا الوصف مأخوذ في الموضوع له و يكون التعيين من ناحية الاستعمال .

فقولنا ضرب مفهوم عام و لكن اذا دخل عليه حرف العهد و قيل الضرب فيراد منه ضرب زيد لعمرو مثلاً فحرف العهد أوجب تعيين الضرب في ضرب مخصوص . فالضرب قد استعمل في معناه العام إلّا انّه لما اقترن بحرف العهد انطبق على المعهود الذكرى فالتطبيق على الخاص انّما هو من ناحية الاستعمال فلم يستعمل اللفظ إلّا في معناه العام و هكذا الحال في أسماء الاشارة والموصولات والضماير .

فقد علم انّه يمكن أن يكون كل من الموضوع له والمستعمل فيه عاماً و لكن كان هناك خصوصية من ناحية الاستعمال باعتبار انطباقه على الفرد المعين إذ الاستعمال لايكون في فرد معين بل كان بالنسبة الىٰ ذلك المفهوم العام إلّا انّه انطبق

علىٰ فرد معين باعتبار الاقتران بحرف التعريف أو الاشارة أو الموصول والضمير .

و بعبارة أخرىٰ . انّه فرق بين ما اذا أريد المعنىٰ الخاص ابتداءً مع كون الاستعمال في ذلك المعنىٰ و بين ما اذا أخذ مفهوم عام إلّا انّه بسبب الاقتران بأحد المذكورات انطبق ذلك المفهوم العام علىٰ فرد معين . فلا احتياج الىٰ قسم ثالث بل لا محل له و لا مجال و لايتأتى محذور المجازات بلاحقايق فإنّ الاستعمال انّما هو في المفهوم العام و هو الموضوع له و قد حصل الانطباق على الفرد المعين من ناحية الاستعمال .

و أسماء الأجناس قد وضعت للجنس و لكن لا بقيد انّه عام بل لا بشرط و يمكن تقيّده بفرد معين كما انّه يمكن أن يكون بشرط لا بأن لايكون النظر الىٰ فرد معين كإسم الجنس المعرّف بلام الجنس والحاصل انه لا منافاة بين كون كل من الوضع والموضوع له والمستعمل فيه عاماً و بين كون الخصوصية من جهة الاستعمال بتعيينه في فرد معين بواسطة المعنىٰ الحرفي و قد صرّحوا بأنّ أسماء الاشارة والضماير والموصولات أسماء مبهمة تضمنت معاني حرفيه و هذا المعنىٰ الحرفي هو السبب لتعين المستعمل فيه في فرد معين ـ و بالأخرة فانّ اللفظ قد استعمل في معناه العام من دون تنافٍ بين ذلك و بين عموم الموضوع له اذ العموم بقيد انّه عموم ليس جزءاً للموضوع له فانّه معنىٰ اسمي فلا مانع من أن يكون التعين من قبل المعنىٰ الحرفي أو ضميمة أخرىٰ .

اكمال . الأعلام قسمان شخصية و جنسيه و قد خفى الفرق بينهما علىٰ بعضهم حتىٰ إنّ الشارح الرضي قال بأن التعريف للعلم الجنسي لفظي أي ليس معرفة واقعاً كتقسيم المؤنث الىٰ معنوي و لفظي فكما ان حكم التأنيث أُعطى للدار والشمس والأرض مثلاً من دون أن يكون حقيقة تأنيث فكذا التعريف في العلم الجنسي . و لكن بعض النحاة قد تنبه للتحقيق و حاصله ان علم الجنس من قبيل اسم الجنس المعرف بلام الجنس والفرق بين اسم الجنس و بين اسم الجنس المعرف انّ الثاني

يعرّف الجنس في مورده من حيث انّها جنس و أما الأول و هو اسم الجنس فهو ما فيه الصلاحية لكل فرد من الأفراد .

و لذا لايكون المنظور في (الرجل خير المرئة) فرداً معيناً و لايصح ارادة ذلك منه و انّما التفضيل بين الجنس من حيث هو جنس على الجنس الآخر كذلك . و علم الجنس عبارة عن جنس يتعين من حيث انّه جنس و لذا فلا تعدد فيه اذ التعدد انما هو باعتبار الأفراد فإذا لم يكن فيه تعدد كان معرفةً فحاله في التعريف حال العلم الشخصي .

و حاصل الكلام . انّ كون المستعمل فيه عاماً كما في أسماء الأجناس لاينافي تعينه من ناحية الاستعمال في فرد معين و ذلك باعتبار ان اسم الجنس وضع للجنس لا بشرط . و يظهر وجه ذلك من موارد استعماله و لم يتوهم أحد التجوز في هذه الموارد . فإنّ اليوم في ﴿ اليوم أكملت لكم دينكم ﴾[1] قد استعمل في معناه العام و لكن التعين جاء من قبل حرف التعريف و هو معنى حرفي و لايجامع العموم فالتنافي انّما يكون لو كان الوضع في اسم الجنس بشرط العموم . و هذا الكلام جار بعينه في الاشارة والموصول والضمير . فلا مجال لتوهم الخلاف .

---

(١) سورة المائدة : آية ٣ .

المعنى الإسمي والمعنى الحرفيّ

إنّ الوصف المأخوذ في موضوع القضية اللفظية علىٰ ثلثة أقسام . فانّه قد يكون عنواناً يدور الحكم مداره و قد يكون لتعريف الحكم فقط و قد يكون للتنبيه علىٰ عموم الحكم و أقوىٰ هذه الأقسام و أكملها هو الأول اذ في هذا القسم يكون مفهوم الوصف المأخوذ موضوعاً في الحكم موضوعاً للقضية النفس الأمرية بعينه و ليس كذلك القسمان الآخران أما الأول منهما فإنّ الوصف فيه و إن كان معرّفاً للحكم إلّا انّه ساكت عن خصوصيات الموضوع و أما الأخير فانّه و إن كان ينبّه علىٰ عموم الحكم إلاّ أنه لايعيّن الملاك في التعميم فأكمل القضايا هي القضية المنطبقة على النفس الأمرية انطباقاً يشمل جميع الخصوصيات[1].

و بهذا البيان تعرف انّ الحق الصراح في تعريف الاسم ليس إلّا ماورد في الكلام العلوي الشريف علىٰ ما في حديث أبي الأسود الدئلي انّ الاسم ما أنبأ عن المسمىٰ فإنّ المسمىٰ هو العنوان و أما الواسطة في الإنباء فهي علقة التسمية كما سيوافيك تفصيله في ذيل البحث عن الحقيقة والمجاز و هذا التعريف للاسم علىٰ اختصاره أجمع و أكمل من ساير ماذكره النحاة في تعريفه و ذلك لعدم سلامتها عن عدة ايرادات سيّما ما اشتهر بينهم من أنّه مادلّ علىٰ معنىٰ مستقل غير مقترن بأحد الأزمنة . و هكذا في الفعل والحرف حيث قالوا ان الفعل مادلّ علىٰ معنىٰ مستقل

---

(١) راجع للعثور على التفصيل كتاب (كشف الاستار) في شرح حديث أبي الأسود الدئلي . بقلم الأستاذ المحقق البهبهاني ﷺ .

مقترن بأحدها والحرف مادل علىٰ معنىٰ في غيره . و كل هذه التعاريف مخدوشة و نذكر بعض مافيها مع مراعاة الاختصار والتحرز عن الاكثار . فنقول :

الأول . الاسم . و يرد على التعريف المذكور له أمور :

منها . سكوت التعريف عن بيان ملاك الاسمية أعنى به القضية النفس الأمريه فإنّ الدلالة المشار اليها أمر جامع عندهم لكل من الاسم والفعل والحرف مشتركة بين الثلثة و أما الاستقلال فمخصوص بالأولين علىٰ ماسيجيئ تفصيله بعد ذلك .

و منها . جعل فصل الاسم هو عدم الاقتران بالزمان و جعل فصل الفعل اقترانه به و هذا فاسد لورود النقض علىٰ كل منهما فلا الاقتران يكون ملاكاً للفعلية و لا عدمه للاسميه و اليك بعض الموارد :

١ ـ هيئة الفاعل . كالضارب فانّه وضع للذات المتلبس بالمبدء في الحال مع انّه لايخرج بذلك عن الاسميه .

٢ ـ أسماء الزمان والمكان .

٣ ـ الأفعال المنسلخة عن الزمان علىٰ ما اعترفوا بها والاعتذار بأنها موضوعة بالوضع الأولي للمقترن بالزمان و انّما انسلخت عنه بالوضع الثانوي غير مسموع فانّه لو سلم ذلك و لكن هي بعدُ باقيةٌ على الفعليه و انّما الانسلاخ عن الاقتران بالزمان فقط والحال انّ الاقتران عندهم فصل للفعل مثاله (يحيىٰ . يزيد . يعمر) حيث كانت أفعالاً فصارت أسماء بالعلمية فالاقتران بالزمان في الوضع الأول غير نافع حتىٰ يدعى انسلاخه عنها في الوضع الثاني فإنّ الفصل لابد و ان يكون موجوداً بالوضع الثاني و لفظ (شمّر) كان فعلاً ثم صار علماً لفرس و هكذا الجملة الاسميه مثل (زيد منطلق) فإذا صارت هذه أعلاماً كانت أسماءً و إن كان الاعراب السابق باقياً فيها . فالاعتذار المذكور غريب و عكس ذلك في أسماء الأفعال حيث قالوا انّها أسماء مع اقترانها بالزمان إلّا انّهم يدّعون عدم اقترانها به في الوضع الأول بل اقترنت

به في الثاني و أنت ترىٰ أن لازم ذلك ان تصير هذه الأسماء أفعالاً كما قالوا في (شمّر) انّها فعل ثم صارت علماً فانسلخت عن الزمان .

إن قلت . ان ماذكر في (شمر) و أمثاله انّما هو باعتبار خروجها عن المعنىٰ الفعلي حدوثاً و زماناً و صيرورتها اعلاماً .

قلت . لو سلمنا ذلك و لكن نقول فرق بين خروجها عن الجنس والفصل بالكليّة و بين خروجها عن الفصل فقط فهو مستقل إلّا انّه ليس له معنىٰ حدثي . فالانسان مثلاً فصله الناطق و لو صار انسان حجراً لم يبق علىٰ انسانيته أصلاً و كذا لو مسخ قردةً إلّا ان يقال بتغير الصوره مع انّ حقيقة الانسانية باقية .

والحاصل انّه لا فرق بين الانسلاخ عن الزمان ابتداءً و بين اقترانه به ثم انسلاخه عنه والعجب في عدولهم عن هذا التعريف الجامع الكامل (الاسم ما أنباء عن المسمىٰ) و لم يعلم لهذا العدول وجه سوىٰ عدم التأمل في أطراف هذه الرواية المأثورة الشريفة .

و أما الفعل . فقد ورد تعريفه في الروايه بأنّه ما أنبأ عن حركة المسمىٰ) و تحقيق ذلك أنّ الفعل مشتمل علىٰ مادة دالة على المعنىٰ الاسمي الاستقلالي و هو الحدث و علىٰ هيئة دالة علىٰ نسبة .

والنسبة اللفظية و إن كانت قسمين تامة و ناقصه فقولك زيد قايم تام و زيدٌ القايم ناقص إلّا أن هذا التمامية والنقص ليس في القضية النفس الأمرية بأن يكون نسبة القيام الىٰ زيد نوعين تامة و ناقصه . بل ان منشأ التمام والنقص في القضية اللفظية هو لحاظ المتكلم و ليس المنشأ لهما ما في الخارج من النسبة . بل انه لو لم يكن في اعتقاد المخاطب علم بالقضيه قلت زيد قايم علىٰ وجه التمام و أما لو علمت انّه عالم بذلك فلاتكون بعده في مقام الأخبار بل تقيدها علىٰ وجه التوصيف و تجعلها مقدمة لحكم آخر فتقول زيد القائم جائني و زارني . فالدخيل هو لحاظ المتكلم و إلّا فحقيقة

الخبر والوصف واحدة و انّما تختلف باعتبار اعتقاد المتكلم بحال المخاطب و لذلك قال أهل المعاني انّ الأوصاف قبل العلم بها أخبار والأخبار بعد العلم بها أوصاف معناه ان مقام الخبريه قبل مقام الوصفيه . هذا هو الحال في النسبة الخبرية .

و أما النسبة فهي بحسب التتبع والاستقراء علىٰ ثلثة أقسام. حدوثية ـ حملية ـ اضافيه . أما الثالث فهي ماكانت بواسطة احدىٰ الحروف الجارّه و تختلف باختلاف مفاد هذه الحروف فزيد في الدار . الدار ظرف لزيد لا انّها متحدة معه أو حادثة عنه . أو تقول المال لزيد فيفيد اللام اختصاصه به فالاضافيه قد تكون ظرفية أو اختصاصية أو ابتدائيه نحو سر من البصره أو بيانية أو غير ذلك .

و أما النسبة الحملية و يعبر عنها بالاتحاديه فهي ماكان أحد الطرفين فيها قائماً مقام الآخر فتقول زيد قائم . و بعد ذلك تقول رأيت زيداً أو تقول رأيت القائم . كل ذلك صحيح . فالنسبة اتحاديه و أما الحدوثيه . فهي ما كان أحد الطرفين فيها حادثاً عن الطرف الآخر كما في (ضَرَبَ) و يضرب فانّهما يفيدان حدوث الضرب من ضارب و لابد في هذا القسم ان يكون أحد الطرفين قابلاً لحدوثه من الآخر و لذا كان المبدء في الأفعال من الاحداث فلا يكون الحجر مبدءً لفعل و لو ورد مثله كان تنزيلياً لا حقيقيّاً نحو بال و حاضت و نحو ذلك .

اذا تبين ذلك فنقول . ان النسبة في الفعل انّما هي من قسم الحدوثية منها فتقع الحركة بالنسبة الى المسمىٰ باعتبار هذه النسبة الحدوثيه فإذا قلت ضرب زيد فهذا حركة من زيد و لكنّها ليست حسية بل نسبتها اليه باعتبار ظهورها و حدوثها منه و لذا كان مثل سكن و عدم و سكت أفعالاً باعتبار ظهورها و حدوثها عنه و نتيجة ذلك ان هذا التعريف أي (الفعل ما أنبأ عن حركةالمسمىٰ) جامع لجميع موارد الأفعال من دون احتياج الى الزمان لوجود هذه الحركة في كل مورد و لكن لما لم تكن هذه موجودة في مثل (شمّر) صار اسماً و علىٰهذا فلا تعريف أجمع و أكمل من هذا الذي

ورد في الرواية و لم يقتبس أحد من النحاة من هذا النور الباهر سوىٰ شارح الصمديه حيث انّه في مبحث حصر الكلمات في الاسم والفعل والحرف قال ماحاصله (انّه قيل : المعاني ثلثه و لذا كانت الكلمات ثلثة . ذات و حدث عن ذات و واسطة بينهما) .

و هذا كله مضافاً الىٰ انّ الزمان الذي ادعوا اقترانه بالفعل معنىٰ اسمي حسب تصريحهم و ليس من قبيل النِسَب فكيف يجامع الفعل و لذا قد تنبه عصام الدين لذلك فانّه بعد بيان ان نسبة الفعل لها ثلث مداليل الحدث والنسبة الىٰ فاعل ، والزمان . قال بأمر رابع و هو النسبة الى الزمان و لو لا ذلك كان الزمان الخاص في النسبة غلطاً . و يرد عليه . انه لا مانع من النسبة الى الزمان و أما الاقتران بالزمان فهو ممنوع فانّ دلالة الفعل عليه ليس بالتضمن بل بالالتزام .

و قد نقل السيد المحدث الجزايري في حاشيته علىٰ شرح الجامي ان كلمات القدماء من النحاة في هذا المجال مختلفة مضطربه . و انّ بعضها يوافق ما عليه المتأخرون و بعضها يخالفه . فيظهر من ذلك ان من القدماء من تفطن لذلك .

ثم انه . قد عرفت انّ الاستقلال عندهم جامع بين الفعل والاسم فهو كالجنس و أما الفصل في الأول فهو الاقتران بالزمان و في الثاني عدمه . والمراد بالاستقلال هو انّ المعنىٰ لو لوحظ من دون أن يكون مرأتاً لغيره كان مستقلاً و أما لو كان مرأتاً لغيره فهو غير مستقل و قد مثل لذلك بالنظر في المرآة فتارة يكون النظر ملحوظاً بالاصالة من دون توطئة لرؤية الصورة فيها و قد يكون آلة لرؤية الصورة . و هكذا المعنىٰ في محل البحث فقد يلاحظ استقلالاً بحيث يصلح أن يحكم عليه و به و قد يلاحظ مرأتاً . و قد تنبه ابن الحاجب من الماضين و صاحب الكفاية من المتأخرين[1] بأنّه لو كان الاستقلال هنا كذلك لزم دوران الاستقلال مدار لحاظ اللاحظ فيترتب

(١) كفاية الأصول ، ص ١١ ، طبعة مؤسسة آل البيت عليهم السلام .

عليه انّ المعنىٰ المستقل الذي يدل عليه الاسم يلزم ان يكون موجوداً من قبل و لازم ذلك دلالة لفظ الابتداء على الابتداء الملحوظ أصالة بحيث يكون جزء المستعمل فيه و من البديهي انّه لايكون جزءاً كذلك . بل لابد و ان يكون كل من الاستقلاليه والآلية في مرحلة الاستعمال فلذا ذكر صاحب الكفايه ان المعنىٰ الاسمي والحرفي في (من) و في (الابتداء) واحد والفرق ليس من قِبل الموضوع له بل في جهة الاستعمال ثم أورد هو علىٰ ذلك بأن لازمه صحة استعمال كل منهما مكان الآخر . و أجاب عنه . بأنّ الوجه في عدم الصحة هو اشتراط الواضع باستعمال لفظ الابتداء في اللحاظ الاستقلالي و لفظ (مِن) في الآلي منه[1].

و يرد عليه . هل هذا الشرط من قبيل الشروط في ضمن العقد حتىٰ يلزم الوفاء به و هل للواضع حق لأصل هذا الاشتراط . و ما المانع من مخالفة الواضع ؟ فهذا غفلة عن حقيقة الحال و عن ما أفاده مولينا عليه السلام في تعريف الفعل . و قد اضطربوا في مسئلة المعنىٰ الحرفي والسبب فيه هو ما قالوا انّ الحروف ما أوجد معنىٰ في غيره فلفظ مِن لايوجد الربط ابتداءً بل اذا كان داخلاً على البصرة مثلاً في قولك سرت من البصره مع انّه لو كان المبدئية للسير واقعاً و صحيحاً كان ذلك ثابتاً في قولك سِرتُ سواء قلت من البصره أو لم تقل و ان لم يصح فقولك من البصره لايوجب انقلاب الواقع عما هو عليه .

و حيث انجر الكلام الىٰ هذا المقام فلنشرع بالبحث في تحقيق المعنىٰ الحرفي و بيان ما هو الحق عندنا .

الحرف . انّهم قد ذكروا في تعريف الحرف انّه مادلّ علىٰ معنىٰ في غيره . و لكن لما التفتوا الىٰ ان هذه الدلالة لو كانت علىٰ معنىٰ كائن في الغير واقعاً لزم كون جميع

---

(١) كفاية الأصول : ص ١١ و ١٢ .

المقولات التسع معاني حرفية لعدم وجود مستقل لها . فلذا قاموا بالتفصى عن ذلك و قالوا ان المراد بقولنا في غيره هو اللحاظ في غيره بأن يكون مرأتاً للغير . و لايخفى انّ هذه المحاذير والتكلفات ليست إلّا من جهة العدول عن التعريف الوارد في الحديث . نعم . ان شارح الرضي ممن أدرك هذه الحقيقة العاليه لالتفاته الىٰ ما أفاضه أمير المؤمنين عليه السلام في بيان الحرف والعجب من السيد الشريف الجرجاني حيث قام بردّ ماذكره الشارح المذكور . و لابد لنا من بسط كلام في المقام حتىٰ يتّضح بذلك كنه المقصد والمرام فنقول و على الله التوكل و به الاعتصام .

انّ القضية علىٰ ثلثة أقسام . النفس الأمريه . والمعقوله . واللفظيه . و كل منها مشتملة علىٰ ثلثة أجزاء مسند و مسند اليه و اسناد . أما القضية النفس الأمريه فكل من أجزائها الثلثه من قبلِ نفس الأمر أي زيد في الخارج و قيام في الخارج وارتباط الثاني بالأول . فهذا ثابت في الواقع سواء تعقله أحد أو لم يتعقله . و أما القضية المعقوله فالمراد بها تصور هذه الأجزاء الثلثة في الذهن سواء كانت واقعة أو لم تكن حصل التلفظ بها أو لم يحصل . و أما القضية اللفظيه فهي التلفظ بزيد قائم و لابد ان يكون اسنادها أيضاً لفظياً كطرفيها الآخرين فاللازم ان يكون الاسناد والربط والتأليف والتركيب واقعاً في اللفظ و هذا الاسناد أما يكون بالتركيب الحملي مثل زيد قائم . أو بتوسط حروف مثل زيد في الدار أو عمرو كالأسد و نحو ذلك مثل علىٌّ على السطح والمال لزيد . اذا عرفت هذه المقدمه :

فاعلم . ان المراد بقولنا (الحروف أدوات للايجاد) هو ايجادها الربط في القضية اللفظيه فلا تتم هذه القضية إلّا بالحروف التي توجد الربط فيها فهي توجدها فيها بحسب اختلاف الموارد فما به الامتياز بين المعنىٰ الاسمي والمعنىٰ الحرفي هو انّ الأول حاك و منبئ والثاني آلة للايجاد .

ثم ان الاستقلال الذي صرح به في المعنىٰ الاسمي معناه انّه لايكون آلة لوجود

الغير و ذلك بخلاف الحرف فانّه غير مستقل فيحتاج الىٰ محل حتىٰ يوجد الربط فيما هنالك فلابد أولاً مِن لحاظ طرفي الربط حتىٰ يكون الحرف موجوداً للربط بينهما مثل (زيد و دار) فيحصل الربط بينهما بأداة الظرفيّة . و أما الاستقلال في الاسم فهو عبارة عن الحكاية عن المفهوم فلا يحتاح الىٰ محل ابتداءً فالتعريف الصحيح للحرف هو ما في الرواية الشريفه من انّه ما أوجد معنىٰ في غيره .

و مما يرد علىٰ تعريف القوم للحرف بأنّه مادلّ علىٰ معنىٰ في غيره (مضافاً الىٰ ماذكر) هو انّهم ذكروا انالمراد بدلالته علىٰ معنىٰ في غيره هو انّ المعنىٰ الحرفي لم يلحظ أصالة بل توطئة . لكن يرد عليه . أوّلاً ـ انّ المقصود الأصلي في القضية هو الإخبار بثبوت القيام لزيد أو سلبه عنه و هذا واضح فهذا الثبوت مثلاً الذي هو وجه الارتباط يكون محل النظر استقلالاً فصار المعنىٰ الحرفي ملحوظاً بالاصالة إذ المراد في سرت من البصره ليس هو مجرد السير بل النظر الأصلي انّما هو الى المبدء والمنتهىٰ و عليه فلايكون الملحوظ في غيره توطئة . و ثانياً ـ سلمنا ذلك لكن نقول انّه ما المراد بتوطئة حال الغير ؟ و هل انّ الحال في البصرة والكوفه أمر سوىٰ المبدء والمنتهىٰ فما هو المراد بتوطئة حالهما ؟

تفصيل المبحث بعبارة أخرىٰ

إنّ كلاً من القضايا الثلث المذكوره متوقف علىٰ اسناد و مسند و مسند اليه والاسناد في كل منها انّما هو من سنخ تلك القضية و كيفية التركيب ثلثة أقسام الاسناد الاتحادي والحدوثي والاضافي . أما الأول فهو مايحصل بين لفظين عند حصول الهيئة التركيبة والثاني هو حدوث أحد الطرفين عن الآخر فهذا لايحصل بإقتران اللفظين كيف ماكان و بضم كلمة الىٰ أخرىٰ بل يحتاج الى الهيئة الاشتقاقية

الفعليه لا بهيئة الاتحاد و لا بهيئة الاضافه . و أما الثالث و هو الاضافي فهو كل ما كان غير اتحادي و لا حدوثي و هو إمّا بصورة الاختصاص كالمال لزيد أو الاستعلاء كزيد على السطح أو الابتداء مثل سرت مِن البصره أو غير ذلك فهذا القسم يحتاج في تحققه الىٰ حرف أو ما بمنزلته و إلّا لم يتحقق فالحروف هي المتكفلة لهذا القسم الأخير فيقال الحرف ما أوجد معنىٰ في غيره . أما الفعل الذي هو ما أنبأ عن حركة المسمىٰ فهو مشتمل علىٰ جزئين مبدء و هيئة . والأول مايدل على الحدث و هذا المبدء لابد ان يكون مما يقبل الاسناد الحدوثي مثل علم و ضرب و أكل فلايصح ذلك في الاعيان فلايقال (حَجَر) نعم قد يستعمل الفعل في بعض الأعيان و ذلك تنزيلاً مثل (بال) فانّ البول و ان كان عيناً خارجياً إلّا انّه حيث كان له مبدء الاشتقاق لتنزيلة منزلة الحدث بلحاظ تجدده وانصرامه . و كذلك (حاضت المرئه) بناء علىٰ تفسير الحيض بالدم لا بالحدث . أو (استحجر الطين) فهذا الاسناد الحدوثي الحاصل بسبب الفعل له طرفان مبدء و ذات . سواء كانت الذات معينةً نحو (اسكن) أو مبهمة مثل (ضَرَب) غائباً لا انّ الغيبة قيد فيه لكنه يدل علىٰ ذات نسبت اليها الغيبه حيث انّها ليست مخاطبة بخطاب و لا تكلم . لا الغايب في مقابل الحاضر . و قد عبروا عن الذات بالمسمىٰ لقبولها التسمية و عن الطرف الآخر بالحركة فيقال انّ الفعل ما أنبأ عن حركة المسمىٰ اذ الاسناد الحدوثي بعد انضمامه بالمبدء يعنون بالحركة والمسمىٰ هو طرف الحركة فالفعل مشتمل علىٰ حدث و اسناد و هذا هو مقوّم الفعل اقترن بالزمان أو لم يقترن و لذا كانت الأفعال المنسلخة عن الزمان أفعالاً حقيقة والحاصل ان عنوان الحركة هو طرف الحدث و اذا قلت عَلِمَ زيد . فحيث يبيّن اتصافه بالعلم فهذا هو عنوان الحركة و كذا نحو سَكَنَ . و أمّا هيئة الفعل . فالحروف المرتبة بهذا الترتيب الخاص كعلم و ضرب و غيرهما دالة على الحدث سواء كانت بهذه الهيئة المذكوره أو بهيئة المضارع أو الأمر والجامع و هو الضرب والعلم مشترك موجود بين الجميع

فالحدث مستند الى الحروف المترتبه بأي هيئة كانت و انّما الماضي والمضارع والأمر نِسَبٌ مختلفه و هيئة فَعَلَ دالة على الاسناد التحقق و هيئة يفعل على الاتصافي و هكذا فالمتحصل ان المبدء دال على الحدث والهيئة دالة على الاسناد إلّا أنّ هـذا الاسـناد مختلف والاختلاف بين الماضي والمضارع ليس بالزمان و لذا كان (لم يضرب) ماضياً و (إن ضرب) مستقبلاً . توضيح ذلك انّ النسبة تحتاج الىٰ طرفين و قد يقدّم مبدء على الاسناد و تارة تقدم الذات على الاسناد فإن كان المبدء هو المتقدم فقد تحـقق المبدء في الذات لا العكس . و هذا في الماضي حيث أن مبدئه متقدم و علامة الماضويه متأخرة و هذا بخلاف المضارع فإنّ حروف (اَتينَ) التي هي للمضارعه متقدمة على المضارع (و هكذا الحال في اللسان الفارسي مثلاً ميزند أي يضرب) سـواء كـان التحقق ماضياً أو حالاً أو استقبالاً . و هكذا الاتصاف و لذا لم يخلُ المـضارع مِـن الاتصاف لتقوم المضارع به كما انّ التحقق مقوّم للماضي و لذا كانت بـلاغة الكـلام تختلف باختلاف الخصوصيات كما في العقود والايقاعات فإنّ ايجابها لابد و ان يكون بلفظ الماضي مع انّ المضارع الذي يشتمل على الحال والاستقبال أقرب الى الانشاء المعتبر في العقود والايقاعات والسرّ في ذلك انّ العاقد في مقام العقد ناظر الى التحقق لا الاتصاف و ذلك بخلاف مقام الحمد والثناء مثلاً فالمضارع هنا أي (أحمد و أُثني) مقدم على الماضي (حَمِدت) حيث انّ النظر هنا الى الاتصاف بالحمد للّٰه تعالىٰ .

و أما الوجه في و كان الله سميعاً بصيراً فهو ناظر الى الأزل والأبد لا الماضي وحده و لا في مابعد الحال كذلك . و لايخفىٰ انّ الاحاطة بهذه الخصوصيات دقـيقة جداً اذ بهذه وصلت مدارج الفصاحة والبلاغة الى مرحلة عجز عن ادراكها العرب مع ما هم عليه من النبوغ في ذلك و لم يقدروا علىٰ انشاء مثل ما في القرآن إذ الفصاحة والبلاغه تقبلان الادراك الىٰ حدٍّ ما و أما الاحاطة التامه بهما فغير متيسّر والملاحة مما يدرك و لايوصف .

أحكام الدلالة
و أقسامها

و من المباحث التي يتعرض لهـا بعد البحث عن الوضع هو تعريف الدلالة و بيان أقسامها والدلالة هي كون الشيئ بحيث يحصل من العلم به العلم بشيئ آخر و قد قسمت عندهم بالوضعية والطبعية والعقلية و كل واحد الى اللفظية و غير اللفظيه فالدلالة الوضعية اللفظيه كما في الألفاظ الموضوعة الدالة على المفاهين الموضوعة لها والوضعية الغير اللفظية موردها ماكانت دلالته علىٰ شيئ وضعاً و لكن بدون للفظ مثل رفع الاعلام للدلالة علىٰ ثبوت العيد كما انّ في الألفاظ الموضوعه لايفهم مـن اللفظ شيئ مع قطع النظر عن الوضع كلفظة ديز المهملة . و أما الطبعية اللفظية كدلالة (اح اح) علىٰ وجع الصدر فهذا لفظ يدل طبعاً علىٰ هذا المطلب و غير اللفظيه كدلالة سرعة النبض على الحمّىٰ والعقلية اللفظية كدلالة ديز علىٰ وجود لافظ و غير اللفظية كدلالة الدخان على النار و دلالة التغير علىٰ حدوث العالم . هذا .

و قد استشكل بعضهم انّ هذا التقسيم هل هو باعتبار سبب الدلالة أو باعتبار المدرك أو باعتبار غير ذلك ؟ فإن كان بالأول فالتقسيم يصح في قسمين دون الآخر حيث انّ سبب الدلالة اللفظية هو الوضع و سبب الطبعيه هو الطبع و أما العقل فلا يكون سبباً لوضوح ان دلالة التغير على الحدوث غير مستند الى العقل بل انّما العقل يدرك ذلك فالتقسيم اذاً لايشمل العقليه . و اما لو كان بالاعتبار الثاني أي المـدرك فيرد على التقسيم انّ الوضع لايكون مدركاً . فالتقسيم علىٰ كلا الأمرين غير صحيح و لا ثالث فلا مقسم للأقسام فلهذا قد جعل بعض المحققين التقسيم ثنائياً ثم قـسم

أحدهما الىٰ قسمين فهذا في الحقيقه جمع بين تصحيح التقسيم و وجود الأقسام . و بيان ذلك . ان الدلالة أما ذاتية أو مجعولة فإنّ الشيئ أما يدل علىٰ شيئ ذاتاً أو بالجعل والدلالة الوضعية بالجعل و أما الطبعية والعقلية فبالذات فإنّ كل علة سبب بالذات لمعلوله و كذا كل معلول مسبب عن علته فالدلالة فيهما بالذات .

ثم ان الدلالة الذاتيه تنقسم الىٰ ذاتية نظريه و ذاتية ضروريه والأول كدلالة التغير على الحدوث بناء علىٰ كونه نظرياً و كذا سرعة النبض على الحمى فإنّها ليست بديهيه بل انه أمر يعرفها الطبيب . ثم ان النظرية قد عبر عنها بالعقلية لتصرف العقل في النظريات و أما الطبعيه فهي في خصوص البديهيه و لا اشكال في هذا البيان والتقسيم إلّا أن الأمثلة لابد و ان تعكس اذ لفظ ديز علىٰ وجود اللافظ لايدل نظرياً و كذا يلزم ان يكون سرعة النبض عقلية .

و انّما المهم في المقام . هو انّ الدلالة الطبعية والعقلية لاتحتاجان الىٰ قيد زائد فإنّهما ذاتيتان كما عرفت . و أما الدلالة الوضعية فقد أفاد المحققون من عظماء الفن كالشيخ الرئيس والمحقق الطوسي والشيخ عبدالقاهر الجرجاني انّ الدلالة الوضعية تابعة لأرادة المتكلم و لكن التفتازاني و من شايعه أنكروا ذلك فإنّ اللفظ الموضوع يوجب حضور المعنىٰ في الذهن أراده المتكلم أو لم يرده حتىٰ ان اللفظ لو صدر من غير انسان و لافظ كان المعنىٰ معذلك معلوماً كالببغاء .

و لكن الحق . ان هؤلاء لم يفهموا معنىٰ الدلالة و لم يصلوا الىٰ كنه ما أفاده المحققون الأعلام فلابد من تحقيق الدلالة التي عرّفت بكون الشيئ بحيث يلزم من العلم به العلم بشيئ آخر و ان ذلك هل ينطبق على التصور أو لا ؟

أما التفتازاني فكأنّه تخيل انّ العلم في مفروض البحث هو ماعرف في المنطق بأنّه الصورة الحاصلة من الشيئ عند العقل و جعل هذا أعم من الظن والشك والوهم بل و حتىٰ الجهل و لذا قد أخذ الظن والشك والوهم في مبحث التصورات جزءاً

للتصور حيث قال (العلم إن كان اذعاناً للنسبة فتصديق و إلّا فتصور)[١].

أقول : انّ التصور الذي هو بمعنىٰ الخطور هل هو جزء من العلم لغة ؤو اصطلاحاً ؟ فلابد أن ننظر في انّ العلم في اللغة هل يمكن تقسيمه بالتصديق و بالتصور بمعنىٰ الخطور ؟ فنقول :

العلم مقابل الجهل فلو تصورت شيئاً لم يصح ان تقول علمتُ . فإنّ العلم في اللغة إمّا اليقين أو العرفان أما الثاني فعبارة عن معروفية شيئ عند العارف به .

فالتصور في اللغة ليس بمعنىٰ خطور العلم بل هو جهل بل حال آخر يجامع كلاً منهما فلو كان التصور بمعنىٰ الخطور جزءً من العلم فلابد أن يقال بأنّ هذا اصطلاح من المنطقيين اذ نقلوا العلم من معناه اللغوي الىٰ معنىٰ جامع عبروا عنه بالصورة الحاصلة و هذا الاصطلاح يوجب أن يكون موضوع البحث أعم من المعنىٰ اللغوي أو أخص و إلّا فلو كان منطبقاً على المفهوم اللغوي لم يبق مجال للنقل و أما موضوع البحث عندهم فهل هو المعرف والحجة أو صورة الظن والشك والوهم ؟

أما التصور فمنشأه مايرجع الى الجنس والفصل والخاصة و أما التصديق فمنشأه القياس والعلة والمعلول و من جهة أخرىٰ انّهم قد قسموا التصور الى النظري والضروري و مثلوا للأول بالجن والملك و للثاني بالحرارة والبروده . و هذا مما لايمكن قبوله . اذا الخطور لايجامع النظرية فالمراد بتصور الجن والملك حيثما يطلق هو المعرفة بهما التي هي أمر نظري و أما الحرارة والبرودة فهما وجدانيان لابديهيان .

و أما تقسيمهم التصديق الى النظري والضروري . فالدلالة ليست باعتبار التصور بل باعتبار العلة والمعلول و واضح انّ دلالة اح اح علىٰ وجع الصدر في الطبعية اللفظيه و كذا سرعة النبض في غير اللفظيه منها ليست باعتبار الخطور .

---

(١) تهذيب المنطق للتفتازاني .

فتحصل انّ المراد بقولهم الدلالة كون الشيئ بحيث يلزم من العلم به العلم بشيئ آخر هو كونه بحيث يلزم من التصديق به التصديق بشيئ آخر فإنّ الدلالة مقابل العرفان لا عينه و أما كون الشيئ بحيث يلزم من العلم به الخ فهو عبارة عن التصديق حيث ينتقل من أحدهما الى الآخر . فالدلالة المصطلحة عليها عبارة عن التصديق والتصديق فرع وجود العلية والمعلوليه . و هذا غير محتاج اليه في الطبعية والعقليه فانّ العلية فيهما ثابتة . و أما في الوضعيه فلفظ زيد ليس علة لوجود زيد و لا معلولاً عنه و لكن لما حصلت من المتكلم ارادة التكلم فتحصل العلية والمعلولية بين الكلام والارادة بمعنىٰ انّه لما كان المتكلم العارف المريد في مقام الأفادة و قال زيد قائم فهذا اللفظ منبعث عن الارادة لوضوح انّه لو لم يكن مفاهيم الألفاظ مرادة لم يحصل التكلم فهذه الألفاظ منبعثة عن الارادة لوضوح انّه لو لم يكن مفاهيم الألفاظ مرادة لم يحصل التكلم فهذه الألفاظ معاليل والارادة علتها فهذا من الدلالة الإنيّة لدلالة المعلول علىٰ علته ـ ثم لو عرضت ملازمة بين الارادة والتكلم فهو دال على الخارج أيضاً دلالة ثانويه فلو كان المتكلم معصوماً حائزاً لمقام العصمة فالدلالة حينئذٍ على الخارج ثابتة نظرية أو ضروريه بدون فرق بينهما و أما لو كان صادقاً غير معصوم و كان ما في الخارج بديهياً فالدلالة أيضاً على الخارج ثابتة و اما إن لم يكن ما في الخارج بديهياً فلايكون حجة علىٰ غير من حصل له الدلالة و لو كان المتكلم كامل العدالة فهو دال علىٰ نظر المستدل و لا يدل علىٰ ثبوت ما في الخارج . و من هنا ظهر أنّ الردود والنقود بين العلماء و أرباب الفنون الموجودة في المحاورات والكتب العلميه لايراد بها التكذيب والتوهين .

والنتيجة الحاصلة الىٰ حد الآن ان ماذهب اليه المحققون من ان الدلالة الوضعية تابعة للارادة أمر متين لا غبار عليه و لكن التفتازاني فهو قد اشتبه عليه مرادهم و مقصدهم من أول الأمر حيث عرف الدلالة بما ذكرناه و نقلناه عنه من أخذه العلم

بمعنىٰ التصور والخطور و هذا لايصح فإن كان هذا الكلام منه فهو غفلة منه و إن كان من غيره فكذلك . نعم يحتمل أن يكون ذلك من قبيل التعبير اللفظي والأخذ بالأعم .

و بما ذكرناه علم أمور :

منها . ان ماحاول بعضهم من المحاكمة بين الأعلام و بين التفتازاني . حيث قاموا بتقسيم الدلالة الىٰ تصورية و لفظيه و قالوا بأنّ النزاع لفظي حيث عبر التفتازاني بالتصوريه والاعلام بالتصديقيه . فهذا أيضاً مما لا مجال له . إذ الدلالة ليست قسمين فإنّ مجرد التصور والخطور ليس بدلالة لا في اللغة و لا في الاصطلاح فإنّ الدليل لغة مايكشف عن المدلول لا اخطار المدلول والالزم حصول القدم والحدوث في النظر بمجرد تصور التغير و لزم دلالة كل شيئ على الضدين اذ كل ماتصورت ضداً فقد حصل في نظرك الضد الآخر فلا يمكن تصحيح كلام التفتازاني بذلك .

و منها . ان كلاً من أقسام الدلالة (الثلثة) متفاوتة بمعنىٰ انّ الوضع في الدلالة الوضعيه انّما هو من جملة مقدمات الدلالة و أما في الآخرين فالدلالة ذاتية لوجود العلية والمعلولية فيهما التي هما منشأ الدلالة والمعلوم انّ الوضع ليس منشأ لذلك بل هو منشأ التصور بالمعنىٰ الذي مرّ سابقاً بأنّه لو صدر اللفظ الموضوع من متكلم عارف بالوضع قائم في مقام التفهيم فتحصل العلية فالوضع لايكون هو وحده بل هو مع صدور اللفظ من المتكلم العارف حتىٰ انّه لو لم يكن عارفاً و صدر منه كلام فلا يكون لكلامه دلالة والكلام مع شرايطه معلول لما في الضمير فهذه الدلالة تابعة للارادة بمعنىٰ انّه ما لم تكن ارادة لم تحصل علية و معلولية بين الكلام و بين مدلوله . و هذه الدلالة الدالة عما في الضمير مدلول اوليّ للكلام و أما مدلوله الثانوي فهو ماذكرنا من أنّ المتكلم اما يكون معصوماً فكلامه دال علىٰ ما في الخارج نظرياً و ضرورياً و اما ان يكون صادق القول فيدل كلامه علىٰ ما في الخارج البديهي خاصة

فما في الضمير لو كان ملازماً للخارج فيدل عليه و إلّا فلا إلّا في المتكلم المعصوم .

و منها . انّ النزاع بين النظام و غيره في ملاك صدق الكلام و كذبه و انّه هل هو مطابقته للواقع أو الاعتقاد نزاع في غير محله بل الملاك في الصدق والكذب تابع لما هو الأصل في نظر المتكلم . و لا بأس بتوضيح ذلك موجزاً فنقول : ذهب بعضهم الىٰ أن صدق الكلام باعتبار مطابقته للخارج و بعضهم علىٰ مطابقته لما في الضمير و بعضهم علىٰ كليهما معاً و رابع علىٰ أحدهما لا على التعيين . و لكن كل هذه الوجوه والأقوال باطله . بل الحق أن صدقه تابع لما هو الأصيل في نظر المتكلم . فلو كان الأصيل في النظر بالنسبة الىٰ ما في الخارج فملاك صدقه و كذبه راجع الىٰ ما في الخارج و إن كان بالنسبة الى الضمير فهو الملاك فلا هو ما في الخارج مطلقاً و لا ما في الضمير كذلك و لا الوجهان الثالث والرابع . و نظير ذلك الكنايات فزيد كثير الرماد ليس صدقه منوط بوجود الرماد علىٰ بابه بل صدقه متوقف علىٰ كونه سخياً مضيافاً فهذا المعنىٰ الكنائي هنا أيضاً تابع للأصيل في النظر و من أحسن الأمثلة بل أحسن الحديث كتاب الله ﷻ حيث يقول: ﴿ إذا جائك المنافقون قالوا نشهد إنّك لرسول‌الله ﴾ ثم قال الله ﷻ : ﴿ والله يشهد إنّك لرسوله والله يشهد انّ المنافقين لكاذبون ﴾[1]. فتدبره و من هذه البيانات ظهر أن ماذهب اليه بعضهم في مبحث الحقيقة والمجاز من كون الاستعارة حقيقة كالسكاكي حيث قال بالفرد الأدعايى و ما رد عليه التفتازاني بأنّ الفرد الادعايي ليس تحقيقياً ففيه مجاز و كذا قولهم بالتجوز في موارد العلائق المرسلة واختلافهم في الاستعاره . فهذه كلها بمعزل عن الحقيقه علىٰ مايأتي تفاصيلها في مسئلة الحقيقة والمجاز أما في مورد العلائق المرسلة فلعدم الاطراد كما اعترفوا به فلا تكون هي مصححة للاستعمال بل هو في بعضها حقيقي و في بعضها استعارة مقيده و

(١) سورة المنافقون : آية ١ .

في بعضها مجاز في الاسناد . أما مسئلة الاستعارة فاتضح مما ذكرناه ان الاسم دائماً ينبئ عن عنوان المسمىٰ ابتداءً فانّ علقة التسمية واسطه و كل ما كان المبدء واسطة لثبوت الحكم فالموضوع الابتدايي هو العنوان المأخوذ من الوصف فالفقر علة لاستحقاق الزكوة و موضوع الفقير هو عنوان الزكوة فمحل الانطباق تابع لعنوان الموضوع لا أنّه موضوع ثانوي فإذا تبدّل بالغنى زال الحكم . ففي مسئلة إنباء الاسم عن المسمىٰ لو لم تكن علقة التسميه لايكون إنباءٌ فدائماً يكون الإنباء ابتداء عن عنوان المسمىٰ و أما ذات المسمىٰ فاعتبارها من جهة الانطباق عليها و لكن محل الانطباق قسمان تحقيقي و تنزيلي والأول هو ذات المسمىٰ التي يكون التسمية بينها و بين اللفظ حقيقة فمحل الانطباق تحقيقي و أما لو شبّه أحد زيداً بالأسد باعتبار أظهر الخواص و قال زيد أسد فمحل الانطباق تنزيلي حيث نزل زيداً منزلة الأسد فالمجاز في الاسناد أي في الانطباق لعدم تجاوز العنوان عن محل الىٰ محل آخر حتىٰ يكون من المجاز في الكلمة بل كما عرفت إنّ المحل الأصلي هو عنوان المسمىٰ و أما المعنون بعنوان المسمىٰ قد يكون تحقيقاً أو تنزيلاً أما الأول فليس فيه تجوز و أما الثاني فلو كان فيه كان في الاسناد كما في زيد عدل فالملكة الحاصله هو العدل تحقيقاً و زيدٌ هو تنزيلاً . والحاصل انّه لا نرىٰ نحن للمجاز في الكلمة اعتباراً من أساسه .

و منها . عدم مجال و محل للنزاع في أنّ وضع الألفاظ هل هو للموجود في الذهن أو لما في الخارج أو للمفاهيم مع قطع النظر عن الوجود الذهني والخارجي .

وجود الوضع للمركبات و عدمه

إنّ الوضع ثابت في طرفي التركيب و لكن سابقاً عليهما و عليه فلا معنىٰ للحوق وضع آخر للمركبات و لذا قد أرجع بعضهم النزاع في أنّ الهيئة التركيبة هل لها وضع أو لا و إلّا فبعد ثبوت الوضع الافرادي في الطرفين لايبقىٰ مجال لتوهم وضع آخر . و كيف ما كان فقد قيل بوضع في الهيئة التركيبة و قال بعضهم بالدلالة العقلية فيها و آخرون ذهبوا الى المناسبة الذاتيه و قد قلنا مراراً انّ كلما يطلق الحكم الشرعي فليس معناه أن العقل يحكم بشيئ اذ ليس له حكومة و ولاية و انّما الوجه في ذلك هو أن الحكم الثابت الذاتي للشيئ يدركه العقل والمراد بالدلالة العقليه أنّ العقل مستقل في الادراك فيرجع النزاع في أن الهيئة التركيبيه هل دلالتها بالوضع أو بالمناسبة الذاتيه . و قد عبر جماعة من المحققين في علم العربيه عن المناسبة الذاتيه بالدلالة العقليه . فالنزاع ثنائي لا ثلاثي واستدلوا عليه بأنّ العالم بوضع المفردات لو الغيت عنده الهيئة التركيبه فمع ذلك يفهم الاسناد لا محاله . فيفهم الخبر في زيد عالم والوصف من زيد العالم والاضافة من غلام زيد . و هذا ضروري . والظاهر أنّ الأمر كذلك اذ دلالة الهيئات التركيبيه علىٰ مفاهيمها ذاتية لا وضعيه .

و أما . ثمرة النزاع . فهي أن المركبات هل تتصف بالحقيقة والمجاز بحيث يستعمل مركب حقيقة أو مجازاً ؟ أو أنه لايصح ذلك . الحق هو الثاني . اذ المجاز و إن كان هو الاستعمال في غير ماوضع له إلّا أنه لابد من قابلية اللفظ للوضع حتىٰ يتم ذلك والتركيب انّما مورده الاستعمال لا الوضع و معذلك فقد توهم بعض امكان تطرقهما فيها و مثلوا للمركب المجازي بقولهم أراك تقدم رجلاً و تؤخر أخرىٰ حيث استعمل تقدم الرجل و تأخرها مجازاً في الترديد والحيره مع انّ هذا المعنىٰ لايفهم من

المفردات بل من الجمله . و يرد عليه . انّ هذا اشتباه لهذه الجملة بالكنايه . و كم فرق بينها و بين المجاز حيث أن فيها قد استعمل اللفظ في معناه و أريد لازمه . فالوضع في المركبات ليس بجملتها فلا حقيقة فيها و لا مجاز و ما عن الفصول و غيره في تصحيح ذلك ففي غير محله .

استعمال اللفظ
في فرده و نوعه و شخصه

و من جملة ماوقع بينهم موقع البحث هو أنّ بعض القضايا غير منطبق علىٰ موازين الأدلة كقولنا ضرب فعل ماض و من حرف جر و زيد اسم . أما النحاة فقد تعرضوا لهذه المسئله و ذكروا أنّ عنوان المسند اليه انّما يخص الاسم مع انّهم يقولون ضرب ماض و من حرف أو قولهم جسق مهمل و أمثال ذلك . و قد أجابوا عن ذلك اجمالاً بأنّ هذه الكلمات في تلك القضايا اسم ففي قولك مِن حرف . كان لفظة من اسماً لِـ (مِن) الحرفيه و هكذا في ضرب ماض . ضرب اسم لـ (ضَرَبَ) الفعليه و في المثال الأخير جسق اسم لذلك المهمل و يشهد لذلك أنّه لو كان مِن في المثال الأول حرفاً لاحتاج الىٰ متعلق و مدخولٍ . مع انّ في المثال لا احتياج اليهما و كذا (ضرب فعل) ليس لضرب فاعل و لا طرف و هكذا ماذكره السيوطي من ان (ليت يقولها المحزون) ليت مبتدء و مجرد عن الحرفيه واختص بالاسميه و لو كان حرفاً لاحتاج الىٰ اسم و خبر .

و أما الأصوليون . فقالوا انّ الشأن في (زيد اسم) هو تسمية الشخص للنوع و كذا في ضرب ماض بمعنىٰ أنّ نوع ضرب عبارة عن الماضي أي هذه الحروف المترتبة الخاصة المتهيئة بهذه الهيئة من أي صادر صدرت و لها وجودات متكرره . ضرب . ضرب . ضرب . فالمادة المتهيئة بالهيئة المخصوصه نوع و اذا قلت ضرب ماض . فضرب هذا فرد صار اسماً لنوعه و هذه الاسمية ليست بوضعٍ بل لازمه بسبب المناسبة الذاتيه فاختلف الدال والمدلول . فلا اشكال في هذه القضايا . هذا .

أقول . كل من كلامي النحاة والأصوليين لايمكن تصديقه . أما كلام النحاة . فيرد عليه . ان هذه لو صارت أسامي و لكن لاخفاء في أن مسمياتها أفعال و في الحروف حروفٌ . فهذا المحمول هل هو محمول الاسم أو محمول المسمىٰ فإنّ المحمولات في القضايا بعضها محمولات لنفس اللفظ سواء كان هنا مسمىٰ أو لم يكن مثل زيد ثلاثي . جعفر رباعي . و لكن في زيد قائم فليس القائم محمولاً للفظ بل لمسمىٰ زيد . و لا شك أن في ضرب ماض و من حرف . انّ المحمول هو محمول المسمىٰ والمسمىٰ في الأول فعل و في الثاني حرف و هما لايقعان مسنداً اليه فليس هذا إلّا كراً علىٰ مافرّوا منه .

و أما كلام أهل الأصول . فيرد عليه . ان النوع والشخص ليسا أمرين متباينين بل هما أمر واحد مع اضافة خصوصيات في أحدهما فلا يصح أن يكون النوع المشخص اسماً للنوع الغير المشخص .

والتحقيق . هو ما أشار اليه ابن المالك صاحب الألفية انّ الاسناد اللفظي ليس من خصايص الاسم بل انّ مايخصه هو الاسناد المعنوي ففي (من حرف) يكون كلمة (حرف) محمولاً للفظ مِن و قد عرفت انّ المحمول تارة يكون محمول اللفظ و قد يكون محمول المسمىٰ كزيد قائم لوضوح انّ اللفظ ليس بقائم و لا قاعد و أما في (زيد ثلاثي) فالثلاثي محمول لنفس لفظ زيد فهنا انّما ذكر الموضوع بلاواسطة و أما القائم في المثال فهو لارائة الموضوع أي شخص زيد و ذلك بتوسط اللفظ . ففي القضايا التي يحصل الاحتياج فيها الىٰ لفظ يكون مرآتاً لارائة الموضوع يكون الاسناد معنوياً لا لفظياً .

فالمسند اليه ان كان موضوعاً لنفس اللفظ والمحمول أيضاً كذلك فهذا الاسناد لفظي فيجري في الاسم المهمل والمستعمل و في الفعل والحرف و أما اذا كان المحمول محمولاً للفظ بتوسط لفظ المحمول و كان مرأتاً للموضوع فهذا لاسناد معنوي يختص

بالاسم و يكون من علاماته و لايجري في الفعل والحرف و لا في الاسم المهمل .

والعجب من ابن هشام حيث لم يفهم مراد ابن مالك و لذا طعن علىٰ أبي حيان و نسبه الى التقليد لوهم ابن مالك مع انّ كلام ابن مالك و أبي حيان منبعث عن تحقيق في المقام و لكنه لم يصل الىٰ مرادهما فقال (أي ابن هشام) : ان ضرب في (ضرب ماض) ليس فعلاً لعدم وجود فاعل له . مع انّك عرفت ما فيه بأنّ فعلية الفعل ليست بتوسط الاستعمال بل يكفي بالوضع فضرب فعل استعمل فيه أو لم يستعمل . إذ انّ اللفظ له لحاظان فتارة يُلقىٰ في مقام التعداد من غير استعمال فتقول . فرس . زيد . كتاب . أسد . فالألفاظ هنا لم تقع واسطة لمعنىٰ و تارة يُلقىٰ بعد الوضع في مقام الاستعمال فاللفظ أما اسم أو فعل أو حرف استعمل أم لا ؟ و عدم وجود الفاعل والمدخول والمتعلق فرع عدم الاستعمال فقط . فإن قلت . انّ اللفظ الصادر شخص من نوع و قولك (اسمٌ) صفةٌ للنوع . قلت . نعم و لكن المحمول هنا مع قطع النظر عن الشخص فقولك زيد اسم أي اللفظ المتهيئ بهذه الهيئة اسم . فلاحظ .

استعمال
اللفظ في أكثر من معنىٰ

إنّ الحق في هذه المسئلة يتبين من مطاوي كلماتنا السالفه . و هو انّه لايجوز ذلك بل لا مجال له فانّ عنوان المسمىٰ الذي يقع مرآتاً لذات المسمىٰ يكون عمومه بدلياً بالبداهة لا شمولياً مع انّ لازم ارادة معنيين من اللفظ الواحد يستلزم كون عمومه شمولياً و هو لايجامع العموم البدلي المفروض و ذلك لأنّ محل البحث في هذه المسئله علىٰ حسب تصريحهم بذلك هو أن يكون كل من المعنيين أو المعاني مستقلاً في الحكم و مناطاً للنفي والاثبات كذلك بأن يكون كل منهما كذلك في عرض الآخر و

منافاة ذلك للعموم البدلي واضح . و كأنّ ذلك كان مرتكزاً في نظر صاحبي المعالم والقوانين قدّس سرّهما لكنهما لم يحققاه تماماً و لهذا وقعاً موقع الاعتراض والايراد ممن أتىٰ بعدهما أما صاحب المعالم فلذهابه الىٰ أخذ الموضوع له مقيداً بقيد الوحده و لازم استعمال اللفظ في أكثر من معنىٰ اسقاط القيد المذكور و الغائه و هذا ينتج استعمال اللفظ في جزء معناه و لهذا أجاز ذلك بعنوان المجاز دون الحقيقه[1]. و فيه . ان قيد الوحدة ليست جزء ماوضع له والوحده انّما هي في عنوان المسمىٰ الذي ههواسطة و لو زالت هذه الواسطه لم يكن الاستعمال بصحيح أصلاً و هذا العنوان يكون بالنسبة الىٰ كل من المعنيين بدلياً واستعمال اللفظ في أكثر من معنى متوقف علىٰ كون العموم شمولياً . فلذا لايجوز هذا النحو من الاستعمال فهو قدّس‌الله سره قد التفت الىٰ وحدة في البين إلّا أنّه تخيل انّها في طرف الموضوع له و لذا قال انّه بعد حذفها لا مناص من القول بالتجوز لاستعمال الكل في الجزء .

و أما صاحب القوانين. فهو قدّس سرّه قد التفت الىٰ أنالوحدة ليست قيداً للموضوع له و لذا ذهب الىٰ أنّ الموضوع له وضع له اللفظ في حال الوحده فالواضع وضع اللفظ للمعنىٰ في حال وحدة المعنىٰ وانفراده و هذا الحال ينافي استعمال اللفظ في أكثر من معنىٰ أي في غير حال الانفراد إلّا برخصة من الواضع فيجوز حينئذٍ و لكن الرخصة مفقوده فالمرجع هو عدم الجواز[2] و قد أورد عليه صاحبالفصول[3] بأن حال الانفراد مما لايفيد فايدة في حد نفسه نعم لو كان قيداً في جانب المعنىٰ فالاستعمال غير جايز و ليس ممنوعاً عند عدم اشتراط الوحدة ضرورة ان الأسماء تصدق عند تفسير الحال

(١) معالم الأصول : ص ٣٣ ، طبعة عبدالرحيم الحجرية .

(٢) القوانين المحكمه : ج ١ ، ص ٦٧ ، طبعة عبدالرحيم الحجرية .

(٣) الفصول الغرويه : ص ٥٥ ، الطبعة الحجرية .

في مسمياتها حيث لم يعتبر بقائها في التسميه فزيد زيد في صغره و في كبره و أما لو كان الانفراد قيداً في الوضع فهو معنىٰ بشرط الوحده و قد أنكره .

والحاصل ان عنوان المسمىٰ ينطبق علىٰ كل واحد من المعاني لا مجموعها و هذا العنوان لازم حتىٰ يكون محل الانطباق معلوماً من قِبَله لا ان اللفظ قد استعمل في محل الانطباق بل هو وجود المسمىٰ و هو لاينفك عن الوحده اذ معنونه دائماً واحد بعنوان التعيين بدلاً لا شمولاً .

و من هنا يتبين انّ ما في الرواية الشريفه (انّ الاسم ما أنبأ عن المسمىٰ) من جملة أسراره و نكاته هو استحالة هذا النحو من الاستعمال .

و مما نسب الى السكاكي في المقام من انّه لو أريد أحد المعنيين أو المعاني لا على التعيين كان الاستعمال حقيقة فإذا قلت جئني بعين . أي عين واحدة لا معيناً . و أورد عليه التفتازاني بأن هذا ناشٍ من وضع هذا اللفظ لكل واحد من المعاني فيتعلق بأحدها بتبع هذا الوضع فردّ على السكاكي بأنّ الوضع تعلق بكل منها علىٰ سبيل البدل و هذا ينافي الاستعمال في أكثر من معنىٰ .

و لكن قد ظهر بما بيّناه أن السكاكي كان ملتفتاً للأمر اذ عنوان المسمىٰ لما كان علىٰ سبيل الحقيقة منطبقاً على المحل فقد أريد المعنىٰ المنطبق عليه فهو حقيقة فيه فهو منظور كذلك بعمومه البدلي .

تعارضُ الأحوال

اذا دار أمر اللفظ بين أمرين فلا حجية لأحدهما على الآخر و لا دليل علىٰ ترجيح بعض من دون الرجوع الى الموارد بل الحال كذلك غالباً حتىٰ بعد الرجوع اليها . مثال ذلك . اذا دار الأمر بين الاشتراك اللفظي والمعنوي فالترجيح للثاني في

الأغلب حتىٰ قال بعضهم بعدم وجود الاشتراك بتاتاً و هذا كما ترىٰ ليس سوىٰ ادعاءٍ فمن جملة موارده كلمة الادراك فتوهم بعض باشتراكه لفظياً بين الاتيان بالفعل (كما في من أدرك ركعة من الوقت الخ) و بين الكون تقول أدركت عصر فلان أي كنت في عصره و بين العلم مثل أدركت المطلب أي علمته و بين البلوغ والوصول و غير ذلك . و لكن هذا من الاشتراك المعنوي لوجود الجامع بين موارده و هو عبارة عن الوصول واللحوق كما مر سابقاً و هذا يعبّر عنه في المطالب المعقولة بالعلم و أما في المحسوسات فالحسي لو كان مأتياً به كان الادراك بمعنىٰ الاتيان و إلّا فبمعنىٰ الكون و بمعنىٰ الأخذ في مثل يا مدرك الهاربين اذ المراد بدرك الهارب أي الوصول اليه و أخذه . والحاصل انّ الموارد هي التي تعطى الخصوصيات و إلّا فأصل المعنىٰ هو الجامع و لو كان الاشتراك لفظياً لزم استعمال العلم في مورد الفعل مثلاً فتقول من أدرك ركعة أي من علم ركعة اذ إستعمال اللفظ في أحد المعاني المشتركة (اذا صلح المورد) أمر اختياري لا ممنوع .

و مِن الأمثله . صيغة أفعل لاستعماله في الوجوب والندب والاباحة والتعجيز والسخريه والتهكم و غير ذلك علىٰ مايأتي تفصيله موضوعاً و حكماً .

و منها . العلم (علىٰ ماسبق سابقاً) فقد ذكر له صاحب الفصول خمسة معان .التصديق والعرفان والادراك الجامع بين التصور والتصديق والحال والملكة والمسائل .

و يرد عليه ما أوردناه فيما مضىٰ أنّ هذه ليست معاني عديده حتىٰ يتوهم اشتراكه بينها بل انّ المعنىٰ الجامع للعلم هو الانكشاف و هو امّا ثبوتي أو تميزي فانكشاف زيد تميزه عن عمر و بكر و خالد و اذا علمت انّه قاعد أو قائم كان الانكشاف ثبوتياً لانكشاف ثبوت القيام له فالجهل امّا من حيث ثبوت النسبة و امّا بالموضوع من حيث عدم التميز و أما الادراك فلو أريد به الخطور الذهني تبعاً لتوهم

التفتازاني لذلك فالمعلوم ان العلم لغة لم يوضع له و أما العرفان فهو مرحلة من العلم و أما الحال والملكة فهما وصفان لمفهوم واحد من حيث رسوخ العلم و عدمه و أما المسائل فهي ليست علماً مطلقاً و اطلاقه عليها حقيقة غلط إلّا باعتبار انّها عبارة عن انكشاف الجزئيات فلذا كانت معدة للعلم فإطلاق العلم عليها مبالغة كاطلاق عدل علىٰ زيد .

و منها العين . و هذا أيضاً من المشترك المعنوي والجامع هو التعين فعين البلد هو شريفه و شاخصه تقول الأعيان والأشراف فكأنّ تعين البلد بهم . و أعضاء البدن تعينها بالباصره فيقال لها عين الىٰ آخر معانيها .

والمتحصل . إنّا لاننفي الاشتراك اللفظي لكنّه اشتبه الأمر في كثير من الموارد لكونها من الاشتراك المعنوي و لكن اشتبه باللفظي[1].

---

(١) لايخفى انّ هذا المبحث و ان انعقد بعنوان تعارض الأحوال لكن المقدار المحرر منه في المقام أنسب بأن يندرج في بحث المشترك لعدم تعرض فيه لمسئلة أحوال اللفظ الخمسة (الاشتراك والمجاز والتخصيص والنقل والاضمار) و حكم تعارضها و ترجيح بعضها على البعض الآخر حسب ما اصطلح عليه في كتب الأصول و من المظنون ان الأستاذ المحقق ﷺ قد بحث هذا المقدار قاصداً الورود في باقي أحوال اللفظ و تعارضها لكنه لم نوفق نحن للحضور في باقي جلسات درس هذا المبحث و لايحضرني الآن (مع بعد الزمان) ما هو السبب في بقاء هذه المسئلة ناقصة والكمال للّٰه تعالىٰ وحده . المقرر

الحقيقة والمجاز

اللفظ ان استعمل فيما وضع له فحقيقة و إلّا فمجاز والمصحح للاستعمال المجازي وجود العلاقة بين المعنيين الحقيقي والمجازي و قد قسموا ما به يصح هذا الاستعمال الى الاستعارة والمجاز المرسل فإن وجدت الشباهة التامه في أظهر الخواص فهو الأول و إن لم يكن كذلك بل كانت العلاقة بالجزء والكل أو عكسه أو السبب والمسبب أو الحال والمحل أو العموم والخصوص أو عكسه أو غير ذلك فهو الثاني و تسمىٰ هذه بالعلائق المرسله . ثم انهم قد اعترفوا بثبوت الاطراد في الاستعاره سواء في ذلك الأحكام والموارد و ليست كذلك العلائق المرسله فإنّها لا اطراد فيها فيصح أن يقال عتق رقبه و فك رقبه و ملك رقبه و تحرير رقبه دون مجيئ رقبه و إطعام رقبه و ذهاب رقبه مع انّها الجزء الأعظم فلذا توجه عليهم الاشكال بأن لازم كون هذه العلائق مصححة للاستعمال ثبوت الاطراد بالنسبة اليها أيضاً كما في الاستعاره .

و قد تفضىٰ عنه بعضهم بأن الشباهة علة تامة للتجوز بخلاف العلائق فانّها مقتضيات له و امكان اقتران المقتضى بالمانع و عدم ترتب الأثر على المقتضى حينئذٍ أمر معلوم و إن لم يُعلم المانع بعينه و ذهب صاحب القوانين قدّس‌الله سرّه الىٰ أنّ الاقتضاء انّما هو في صنف من الأصناف أو نوع من الأنواع و ان لم يكن معلوماً بعينه و بعض المتأخرين الىٰ أنّها مصححة للاستعمال فيما اذا استحسنه أهل اللسان دون ما كان مستهجناً عندهم[1] .

و هذه الأجوبة كلها مردودة . أما الأول فلأنّه تخرص بالغيب لامكان ان

---

(١) القوانين المحكمة : ج ١ و ساير الكتب الأصولية مبحث مقدمة مباحث الألفاظ .

يكون الوجه في صحة الاستعمال مع عدم الاطراد أمراً آخر غير ماذكر فلا موجب لاستنادها الىٰ علاقة الجزء والكل أو غيرها حتىٰ يتطرق امكان المانع و يوجب الاحالة الىٰ أمر مجهول و سيوافيك تحقيق الحق فيها عن قريب و هكذا الحال بعينه بالنسبة الى الجواب الثاني علىٰ أنّ فيه ترجيحاً بلامرجح و أما الثالث فأوضح فساداً اذ توقف صحة الاستعمال علىٰ عدم الاستهجان يفضي الى الدور كما هو ظاهر بأدنىٰ تأمل . على انّه لايفيد ضابطة في المقام تكون مرجعاً يتمسك بها . و مع الرجوع الىٰ أهل اللسان و تحصيل موارد استهجانهم واستحسانهم لا احتياج الىٰ وضع العلائق والبحث عنها و تضييع العمر بذلك . هذا

والذي يتحصل بعد اعطاء النظر حقه انّ العلائق المرسلة لاتكون منشاءً لصحة الاستعمال بل المنشأ أمر آخر و تحقيق ذلك يتوقف علىٰ بيان مقدمة . فنقول :

إنّ الاتحاد بين المعنيين الحقيقي والمجازي له ثلث مراتب مختلفة في الشدة والضعف . احديها التشبيه نحو زيد كالأسد والثانية الحمل تقول زيد أسد أو الأسد زيد والثالثة الاستعمال نحو جائني أسد فكل هذه المراتب تكشف عن وجود اتحاد بين المعنيين إلّا أن الاستعمال أقوىٰ من الحمل و هو أقوىٰ من التشبيه اذ المغايرة غير ملحوظة في مورد الاستعمال بوجه بل يعامل معها معاملة المعدوم و لكنها في الحمل موجودة و أما التشبيه فلحاظ المغايرة فيها أوكد منها في الحمل . و من هذا التقسيم تعرف انّه لو كانت العلائق المرسلة مصححة للاستعمال والاتحاد لزم ان تكون منشاءً للاتحاد في الحمل الذي هو أضعف من الاستعمال بطريق أولىٰ اذ من الواضح لزوم كون منشأ الصحة في الاستعمال الذي هو أقوىٰ مراتب الاتحاد موجوداً في المرتبة التي دونها في القوة أعني الحمل مع انّه لايصح قولك زيد رقبة و هذا أدلّ دليل علىٰ أنّها ليس لها أي أثر في الحمل فكيف في الاستعمال .

فإن قلت . هذا هدم لما بناه القوم و معذلك فإنّا نرىٰ بقاء صحة الاستعمال فما

هو المستند له ؟

قلت . ان الاستعمال في هذه الموارد لايخلوا عن أحد وجوه ثلثه . فإنّ بعضها حقايق من دون أي تجوز و بعضها من الاستعارة المقيده والبعض الآخر تجوز في الاسناد . أما الأول فكقوله ﷻ : ﴿ يجعلون أصابعهم في آذانهم ﴾[1] فبما انّه لايمكن جعل جميع الاصبع في الأذن سوىٰ الأنملة ذهبوا الىٰ ان ذلك مجاز بعلاقة استعمال الكل في الجزء و لكنك خبير بأنّ في تعلق شيئ بشيئ علىٰ وجه الحقيقة لايلزم سوىٰ أدنىٰ تلبس و الا لزم ان يكون قولك رفست فلاناً برجلي و ضربته بيدي و لطمت وجهه مجازاً مع ان هذه حقايق و لم يجعلوها من باب استعمال الكل في الجزء و أما الثاني فكقول الشاعر : أسد علىّ و في الحروب نعامة فإنّ الشباهة بالأسد في الشجاعة حيث اختصت هنا بمورد خاص فلابد من ذكره مع قيده و هكذا الحال في عين القوم و لسان القوم و سيف الله و يد الله و أسد الله فانّ الملاك فيها و في أمثالها واحد و هو اختصاص الشباهة بمورد خاص والاستعارة المقيده لاتخص علاقة الجزء والكل والدليل عليه صحة قولك عين الله و سيف الله و نحو ذلك مما مرّ و كذا لاتكون صحة الاستعمال دائراً مدار الجزء و إلّا لم يصح قوله ﷺ : عليّ منّي بمنزلة هارون من موسىٰ[2] أو علي هارون محمد ﷺ بل يدور مدار أمر قد ينطبق على الجزء والكل احياناً و قد ينطبق علىٰ غير ذلك و أما الثالث فمنه عتق الرقبه و فك رقبه و ملك رقبه و تحرير رقبه والاستعمال في هذا القسم لايكون مطرداً و ان كان الجزء رئيسياً ينتفي بانتفائه الكل فإنّ هذه الصفة غير مختصة بالجزء بل تترتب علىٰ فرى الأوداج و أخذ الدم و نحوهما أيضاً مع ان الاستعمال فيها غير صحيح . و اذا بلغ الكلام الىٰ هنا

---

(١) سورة البقرة : آية ١٩ .

(٢) حديث المنزلة . المتواترة في كتب الفريقين فراجعها .

فينبغي تحقيق معنى الاستعمال لتتضح حقيقة الحال . فنقول :

ان مفروض الكلام من قبيل تشبيه المعقول بالمحسوس فيكون أطرافه بمنزلة أطرافه فانّ التصرف الحسي علىٰ أفراد من الملك يتحقق بالقاء حبل علىٰ غارب المملوك والأخذ بطرف الحبل و هذا بالنسبة الى المالك يسمىٰ ملك اليمين و بالنسبة الى المملوك يسمىٰ ملك الرقبه فانّ للمالك سلطنة على المملوك و أحاطة فقد شبّه التصرف والملك المعنوي بالحسي و هذا مخصوص بمسئلة الملك و مايرتبط به من الفك والتحرير والعتق دون مثل الذهاب والاياب والتعلم والتعليم و غير ذلك فلا يطرد فيها .

فإن قلت . فالرقبة بناء علىٰ ماذكر لم تستعمل إلّا في معناه الحقيقي و انّما الملك الذي يسند الى الشخص قد أسند هنا الى الرقبة فما الوجه في اسناد الايمان اليها في قوله ﷻ : ﴿ رقبة مؤمنه ﴾ لوضوح انه صفة لا ارتباط لها بالملكية ؟

قلت . لما كان اسناد العتق الى الرقبة نازلاً منزلة الشخص فلنزول الايمان أيضاً منزلته مجال فهذا تجوز في الاسناد يعني اسناد الشيئ الىٰ غير من هو له بعد تنزيله منزلته .

فإن قلت . لو كان المقام من قبيل تشبيه المعقول بالمحسوس لزم صحة استعمال مايرادف الرقبة من جيد و عنق و نحوهما مكانها مع ان ذلك لايصح .

قلت . إنّا لانسلم وقوع الترادف في اللغة بل كل مايُعدّ من المترادفات انّما هي ألفاظ متقاربة المعنىٰ يفترق كل منها عن غيرها في خصوصية[1] فاختصاص الرقبة بالملك انّما هو بملاحظة خصوصيات في الرقبه لاتوجد في مايقاربها من الألفاظ منها امتيازها عن غيرها بمصاحبتها معنىٰ الاحاطة والسلطة والتفوق علىٰ صاحبها و هذا

(١) راجع للتعرف علىٰ ذلك مبحث الترادف في هذا الكتاب ، ص ٩١ .

أمر يطرد في الشرعيات أيضاً كما تقول لي حق علىٰ رقبة فلان و كذا عتق الرقبه و تحريرها و فكها . و أما الجيد فهو مأخوذ من الجيّد في مقابل الردئ حيث أنه محل للتزيين و تقليد القلادة عليه و أما قوله ﷻ : ﴿ في جيدها حبلٌ من مسد ﴾[1] فتعريض كما لايخفى . و أما العنق فيمتاز بارتباطه بمورد المسد والضرب فيستعمل فيها .

والحاصل ان كل مورد توهم فيه التجوز باعتبار علاقة الجزء والكل أو غيرها من العلائق المرسله فخطاء و ذهول فلنذكر جملة منها و بيان ما هو الحق ليتّضح الأمر.

فمنها . علاقة الحال والمحل كما في أسئل القرية أي أهلها . فذهب بعضهم الىٰ انّه مجاز في الحذف و بعضهم الىٰ انّه مجاز في الكلمه . و لايكون شيئ منهما في محله . أما الأول فلأنّ حذف الأهل و اسناد السؤال الى القرية لابد له من مصحح و إلّا لم يصح الحذف والاسناد ثم لا دليل علىٰ تعيين المصحح في مجاز الحذف فإنّ معنىٰ هذا المجاز هو صحة النسبة باعتبار المحذوف و لو كان الأمر كذلك لم يكن محل للاسناد الى القرية بل لابد من الاضافة الى القرية و تقدير المضاف فاللازم تحقيق ان المصحح هل هو التجوز في الكلمة أو شيئ آخر ؟ سيّما و انّه لو كان أصل الحال والمحل علاقة لزم ان يكون مطرداً و من البديهي عدم صحة قولك أسئل البساط أو أسئل الحصير .

فنقول : انه اذا اشتهر أمر في بلد بحيث ذاع و شاع فيه و صار من الواضحات هناك صح اسناده الىٰ نفس البلد باعتبار انّه من متعلقاته بحيث يرتفع معه تعين الأشخاص و معلوميته لدى فرد أو جماعة معينين فلا احتياج الى السؤال عنه واستطلاعه من العالمين به والمطلعين عليه بل يقال : ﴿ واسئل القرية التي كنّا فيها ﴾[2]. و مما يرشد الىٰ ما أوضحناه انّه لو كان الحال والمحل علاقة للزم ان يكون الركوب أيضاً من جملة العلايق و يزاد عليها علاقة الركوب لقوله ﷻ بعد ذلك ﴿ والعير التي

(١) سورة أبي لهب : آية ٥ .
(٢) سورة يوسف : آية ٨٢ .

أقبلنا ﴾ مع انه واضح البطلان بل لم يتفوه بهذه العلاقة أحد .

و منها . علاقة السبب والمسبب . و قد مثلوا لها بأمثلة . منها البيع حيث اختلف في انّه هل هو حقيقة في السبب و مجاز في المسبب أو بالعكس فقد يطلق تارة علىٰ السبب كتعريف الشهيد له بأنّه الايجاب والقبول الدالان علىٰ نقل الملك[1] و أخرىٰ على المسبب كالتعريف الآخر له بأنّه مبادله مال بمال[2] و عليهذا فالفسخ ليس راجعاً الىٰ أصل الانشاء بل يكون ناقضاً للأثر المترتب عليه اذ لو كان نقضاً للانشاء لرجع الىٰ بطلان البيع من أول الأمر مع انه نقض للآثار من حين الفسخ. و من الأمثلة الطهارة فإنّها تطلق تارة علىٰ نفس الوضوء والغسل والتيمم كما عرفها الشهيد قدس سره [3] بأنّها استعمال طهور مشروط بالنية و أخرىٰ على الأثر الحاصل من الأفعال الثلثة فالحدث لاينقض الأفعال من أول الأمر بل يزيل الأثر المترتب عليها .

والتحقيق . ان السبب والمسبب قد يكونان متباينين و قد يتحدان وجوداً و يختلفان بالاعتبار والأول كالخالق والمخلوق والنجار والسرير والبناء والبناء . فهنا لايمكن اطلاق أحدهما على الآخر بداهة ان قول القائل فرضاً رأيت السرير قاصداً به النجار أو العكس غلط فاضح و أما الثاني فكالتأديب بالنسبة الى الضرب والاتحاد هنا أمر منتزع و من المعلوم ان وجود المنتزع خارجاً عين وجود منشائه و لكن نقول من باب المقدمة انّ الانتزاع قسمان انتزاع من حدوث وانتزاع من وجود . توضيحه ان الأمر المنتزع قد يدور مدار منشأ الانتزاع حدوثاً و بقاءً كالفوقية والتحتية المنتزعتين من تقابل الجهتين فيدور المنتزع مدار التقابل فلو زال التقابل زالت الجهتان و قد لايدور

---

(١) اللمعة الدمشقية : ص ١٠٩ .

(٢) راجع المتاجر للشيخ الأعظم الأنصاري قدس سره .

(٣) اللمعة الدمشقية ، ص ٢ .

بقاء الأمر المنتزع مدار منشائه كحدوث علقة الازدواج الذي يستند الىٰ صدور (انكحت و قبلت) فلايستند بقاء الأثر الىٰ بقاء الانشاء لزوال الانشاء و هكذا حال ساير العقود والايقاعات و كانتزاع الطهارة عن الأفعال الثلثه وانتزاع الحدث عن سببه . و بناء علىٰ ماذكرنا من عينيّة الأمر المنتزع لمنشأ الانتزاع صح اطلاق الطهارة على الأفعال المذكورة لعدم وجود مغايرة في الخارج بين الأمرين و كذا البيع والنكاح و غيرهما فجميع الموارد التي ينتزع فيها المسبب عن السبب لايكون من الاستعمال في غير ماوضع له حتىٰ يستند الىٰ علاقة السببية والمسببية فالطهارة أطلقت علىٰ معناها الحقيقي سبباً كان أم مسبباً فإنّها عين الوضوء والغسل والتيمم لاتحاد الأمرين في الخارج كما في زيد قايم و عليه فلا مجال لتوهم المجاز أصلاً كما انه لم يكن اطلاق أحدهما على الآخر في الصورة الأولىٰ أصلاً حتىٰ يكون علىٰ وجه الحقيقة أو المجاز .

ثم انّه . قد تبين مما حققنا ان ما اشتهر بينهم و تسالموا عليه قديماً و حديثاً من ادراج مفعول في جملة المفاعيل يسمىٰ مفعولاً لأجله باطل لا أساس له . بيان ذلك . ان في قولك ضربت زيداً تأديباً لايلحظ التركيب من حيث العليّة بين التأديب والضرب بل النظر انّما هو الىٰ جهة الاتحاد بينهما اذ الشروط الثلثة التي هي المنشأ بعد اجتماعها لنصب الكلمة في المقام أعني كونها مصدراً واتحاد فاعل المصدر مع فاعل الفعل والاتحاد بينهما في الوقت انّما تنظر الى الاتحاد بين السبب والمسبب لا الى الاختلاف بالعلية والمعلوليه و إلّا لكان لازم ذلك صحة التركيب في كل مورد صحّ فيه ورود لام التعليل . و بعبارة أخرىٰ . انّهم قد قسموا التميز الىٰ مايرفع الابهام عن النسبة و مايرفعه عن الذات فإنّ المميّز (بالفتح) قد يكون مبهماً في حد نفسه و مع قطع النظر عن النسبة كالعدد فإذا أتىٰ بالتميز و قيل : منوان عسلاً و تمراً فقد ارتفع الابهام و قد يطرء الابهام من جهة النسبة كما في طاب زيد فزيد مع قطع النظر عن الطبيب معلوم لا جهل به و انّما عرضه الابهام من جهة الطبيب و هل انّه من جهة

العلم أو الأب أو النفس فإذا قلت طاب زيد نفساً زال الابهام العارض من قِبل المسند اليه . هذا .

و لكن لايخفى عدم اختصاص الابهام في النسبة بالمسند اليه بل هنا قسم آخر و هو عروضه من طرف المسند كما في ضربته تأديباً فالضرب مبهم لا مكان انّه صدر امّا عن ظلم أو تأديب أو قصاص أو غير ذلك فإذا جئت بالمصدر أي التأديب تعين فيه وارتفع الابهام. فظهر ان اقسام الابهام ثلثه و ان محل البحث عن الابهام في المسند هو مبحث التميز لا المفاعيل فلا وجه لزيادة مفعول عليها .

نعم . قد تفطن الزجاج من بينهم الىٰ ذلك حيث ذكر انّ النظر في المفعول لأجله انّما هو الىٰ جهة الاتحاد بين الفعل والمصدر و لكنه لم يكمل التحقيق في المقام فإنّ معنىٰ (المفعول لأجله) هو انّ النظر في التركيب الىٰ كون الضرب معلولاً عن التأديب و بذلك يرجع الاشكال المتقدم و هو استلزام ماذكروه ان تكون الهيئة التركيبية مفاد لام التعليل و هذا واضح البطلان سيّما و انّه لو كان كذلك لما كان الأمر منوطاً باجتماع الشرايط الثلثة المتقدمه اذ اجتماعها انّما هو باعتبار تحقق اجتماع المصدر مع الفعل .

تنبيه . ان الحقّ في أكثر موارد الاختلاف في أمثال هذه المسائل إنّما هو مع الكوفيين و مذاهبهم أصوب غالباً من البصريين فانّ الأولين يؤل أمرهم الىٰ أبي الأسود الدئلي و هو الذي أخذ النحو و تعلّمه من مولينا عليّ أميرالمؤمنين عليه و آله الصلوة والسلام ثم زاد عليه و نشره بأمره المطاع و أما البصريون فيستندون كثيراً الىٰ انظارهم واستنباطاتهم فلذا وقع في أغلبها الخطاء والخُلف .

و منها علاقة العموم والخصوص و هي قسمان استعمال العام في الخاص و عكسه أما الأول فقد مثلوا لها بأمثلة منها الاستثناء حيث انّ العلماء في قولك اكرم العلماء إلّا البصريين عام و اذا جاء الاستثناء فلو بقي العام علىٰ عمومه لزم التناقض بين صدر الكلام و ذيله و بناء علىٰ ذلك فقد استعمل العلماء من أول الأمر في غير

البصريين فالمستعمل عام والمراد به هو الخاص والقرينة قيام الاستثناء .

والصحيح . أنّ هذه الأمثلة والموارد ليست من باب استعمال العام في الخاص ليكون مجازاً و يحتاج الىٰ علاقة فانّ ما ألزمهم الى القول بالتجوز فيها هو توهم التناقض المذكور و لكن من المعلوم عدم تطرقه في المقام بوجه اذ التناقض انّما يتصور فيما اذا استقرّ الأمر في العموم واستعمل العام فيه و هذا غير متحقق من أول الأمر فإنّ للمتكلم مادام متكلماً أن يلحق بكلامه ماشاء من اللواحق و هذا كلام أشهر من أن يخفى و أظهر من أن ينسىٰ فلو قال أحد لفلان علىّ ألف درهم . لم يحكم عليه بالاقرار فوراً و بمجرد صدور هذا الكلام منه إلّا اذا تم كلامه و سكت و لم يقيد فيحكم عليه بذلك و اما لو قال عقيب كلامه من غير فصل (إلّا ثلثمائة) فلايحكم عليه إلّا بسبعمائة فقط و هذا واضح اذ لو كان كلامه مستقراً في الاقرار ابتداءً لزم منه الانكار بعد الاقرار فيما اذا أعقبه بقوله إلّا ثلثمائة و لزم أيضاً أن يكون القائل بكلمة لا إله إلّا الله كافراً ثم يصير مؤمناً ـ والحاصل انّه لايستقر الكلام في أيّ معنىٰ إلّا بعد فراغ المتكلم عنه و سكوته عليه و إلّا فبمجرد اطلاق العام واستعماله في العموم لايحكم بذلك مع قابليته لأن يخصص واحتمال وروده عليه فإذا سكت و لم يخصص فهو محكوم بالعموم و ان أتىٰ بالخاص فلا . فظهر انّه لا مجال لتوهم تناقض أو تجوز و إن شئت تفصيل البحث فنقول :

اذا قيل اكرم العلماء إلّا زيداً لايكون الاستثناء تخصيصاً في عموم الموضوع لعدم خروج زيد بذلك من أفراد العلماء بل انّما التخصيص في عموم الحكم و انّه لايجب اكرام زيد العالم . و عموم الحكم يستفاد من هيئة التركيب و لفظ العلماء قبل ضم لزوم الاكرام لا نظر له الىٰ حكم فوضعه الافرادي راجع الىٰ عموم الموضوع و هذا العموم يتبعه عموم الحكم بمعنىٰ انّه اذا صدر الأمر بالاكرام و كان لفظ العلماء مفيداً للعموم فلزوم الاكرام يشمل الجميع فلايستند عموم الحكم كما عرفت الى اللفظ

بل الى الهيئة التركيبية و هي التي تفيد العموم لكن لا على الاطلاق حتىٰ يتوهم التناقض بل عموماً اقتضائياً أي يفيده لو لا عروض قيد له والتقييد ليس تناقضاً كما لايخفى و هذا معنىٰ قولهم للمتكلم مادام متكلما ان يلحق بكلامه ماشاء و يرشد الىٰ ماذكرنا من كون مفاد الهيئة هو العموم الاقتضايي انّه لا فرق بين قوله اكرم زيداً و قوله اكرم العلماء فإنّ مفادهما واحد لوحدة النسبة إلّا انه في الأول خاص لخصوصية مورده و في الثاني عام لعموميته و عليهذا فعمومية العموم انّما تكون باعتبار المورد فلاينافيه مجيئ الخصوص عقبيه بل هو مستلزم لتخصيص المورد بهذا المقدار فالنتيجة الىٰ حد الآن انّ العام لايستعمل في العموم ابتداءً حتىٰ يكون الخاص مستلزماً للتجوز فيه لنحتاج الىٰ قرينة بل التخصيص انّما هو في عموم الحكم و هو غير مستند الىٰ وضع الهيئة خصوصاً بناءً علىٰ ماذهب اليه (ابن مالك) و غيره من انّ دلالة الهيئة التركيبية عقلية لا وضعيه مستدلين عليه بأنّ الألفاظ المعهودة معانيها من قِبل أهل اللغة اذا ركّبت بعضها مع بعض كزيد قايم أفاد الحمل بمجرد التركيب والعرف يفهم ذلك و يعرفه . هذا أولاً .

و أما ثانياً ـ فإنّه لو صح ماذكره القوم لزم أن يكون مطرداً مع ان عدم الاطراد أمر واضح و هم معترفون به اذ لو أطرد استعمال العام في الخاص أوجب ذلك امكان استفادة الخاص من كل عام مثل ان تقول جائني هذا الحيوان و تقصد به زيداً. مع انّه كما ترىٰ .

و أما القسم الثاني . و هو استعمال الخاص في العام . مثل لفظ زيد حيث انّه قد يستعمل في معناه الأصلي و أخرىٰ في المسمىٰ بزيد علىٰ وجه العموم و بهذا الاعتبار يقبل التثنية والجمع اذ مع فرض استعماله في الخصوص لم يقبل التعدد و ان اكتفىٰ بعضهم بالاتفاق في اللفظ لكنه بعيد فإنّ أداة التثنية والجمع وضعت لتعدد مدخولها إن كان المدخول مما يقبل التعدد و هذا الشرط يتحقق فيما اذا كان المعنىٰ خاصاً نحو قول

الشاعر : (علىٰ زيدنا يوم النقى رأس زيدكم) حيث أريد في كل من الموردين زيد خاص والحاصل ان لفظ زيد يستعمل تارة في ذات المسمىٰ و هو الشخص المعين و أخرىٰ في عنوان المسمىٰ والاستعمال الأول حقيقي مستند الىٰ وضع اللفظ والثاني مجازي غير مستند كذلك .

أقول : هذا القسم أيضاً مما لا أصل له و لا أساس والوجه في ذلك :

أولاً . اعترافهم مع قضاء البداهة بعدم اطراد استعمال الخاص في العام و هذا دليل علىٰ عدم صحة الاستعمال والألزم ان تصح ارادة الجسم النامي أو الجسم المطلق من استعمال لفظ الانسان ثم يحمل الانسان على الحجر فيقال هذا الحجر انسان و يلزم صحة ان تقول هذا الحمار انسان أو تقول ركبت علىٰ انسان أي علىٰ حمار فالمصحح للاستعمال لابد و ان يكون أمراً آخر .

ثانياً . الإستعمال في المقام نوعان علىٰ ما هو المدعى أحدهما في المسمىٰ والثاني في ذات وضع لها اللفظ مع حفظ علقة التسميه بين لفظ زيد و معناه . فلابد هنا من تحقيق في المقام حتىٰ يتضح الحق . فنقول :

الوصف الذي يؤخذ في موضوع القضية اللفظيه علىٰ ثلثة أقسام اذ قد يكون تارة معرفاً للموضوع فقط من دون ان يكون له مدخلية في الحكم أصلاً كما في قولك قلّد هذا الجالس فالتقليد لايرتبط بالجلوس كما هو واضح و قد يكون للتنبيه علىٰ عموم الحكم بمعنىٰ ترتيب الحكم علىٰ هذا الوصف لدفع توهم سقوط الحكم كما تقول تجب الصلوة على المريض فإنّه مثلاً لما كان الصوم ساقطاً عنه فلتوهم سقوط الصلوة عنه أيضاً مجال فيؤتى بالوصف و يقال تجب الصلوة على المريض أي كما تجب على الصحيح و قد يكون الوصف عنواناً يدور مداره الحكم كقولك قلد المجتهد العادل الأعلم فيكون الحكم تابعاً لهذه الأوصاف الثلثه فبإجتماعها يثبت الحكم ففي هذا القسم يكون موضوع الحكم ابتداءً هذا العنوان الكلي و معروض الوصف موضوع

ثانوي للحكم كما قوله ﷻ : ﴿ إنّما الصدقات للفقراء ﴾[1] الخ فـزيد الفـقير يسـتحق الزكوة لا من باب انّه زيد بل من باب انطباق عنوان الفقر عليه فلو زال الفـقر زال استحقاق الزكوة فكلما وجد الوصف وجد الحكم و كلما ارتفع ارتفع . و محـل هـذا العنوان هو كل مورد يكون فيه مبدء الوصف علة لثبوت الحكم بحيث يدور مداره حدوثاً و بقاءً فالوصف هنا موضوع للحكم كما في الآية الشريفه .

اذا تبين ذلك فلابد من تحقيق انّ الاستعمال هل هو نوعان أحدهما في الذات والآخر في المسمىٰ أو ليس في البين استعمال واحد و على الثاني فهل هو حقيقي أو مجازيٌ ؟ فنقول :

قد عرفت انّه اذا كان مبدء الوصف علة للحكم فالوصف عنوان للحكم و من المعلوم كما مرّ اعتبار بقاء علقة التسميه بين اللفظ و معناه و أما تطبيق ذلك على المقام فيظهر مما قال مولينا علي أميرالمؤمنين عليه السلام في حديث أبي الأسود الدئلي في تعريف الاسم (الإسم ما أنبأ عن المسمىٰ) و من البديهي انّ عـلقة التسـميه بـين اللـفظ والمفهوم هي العلة للإنباء اذ لفظ زيد قبل وضعه لرجل معين ما كان له ارتباط بـه كلفظ زيد بالنسبة الى الرجل و انّما حصل الارتباط بسبب علقة التسمية فإذا كانت علة فيكون الموضوع الابتدايي هو الوصف أي عنوان المسمىٰ و إلّا لم يكن اللفظ منبأً عن مفهوم فمسمىٰ زيد ينبئ و يحكي عن المسمىٰ به أي عن عنوان المسمىٰ المنطبق علىٰ هذا الشخص فالاستعمال يكون دائماً في عنوان المسمىٰ إلّا ان هذا العنوان يلاحظ تارة آلياً و أخرىٰ استقلالياً كما في المرأة فإنّها تارة تكون ملحوظة بالأصالة من دون توطئة لارائة الصوره و أخرىٰ يكون النظر فيها آلة لرؤية الصـوره . فـلايحصل في المقام إنباء ما لم ينتزع الوصف عن المبدء فالمسمىٰ بزيد قد يكـون واسـطة لارائـة

---

(١) سورة التوبة : آية ٦٠ .

شخص معين فالاستعمال آلى و هذا هو الغالب في الاستعمالات و قد يكون بعمومه من دون لحاظ آلى لارائة مصداق خاص كما في أرادة التثنية والجمع في اللفظ فهذا استقلالي لكنه قليل بالنسبة الى الصورة الأولىٰ . و هذا كله قد مرّ في أوائل الكتاب . كما و انه قد سبق أن نظير ذلك الدلالة التصديقية فإن تكلم العارف بكلام كاشف بدواً عما في ضميره فهو معلول لما في النفس و يدل عليه الكلام دلالة المعلول علىٰ علته ثم دلالة هذا الكلام علىٰ ما في الخارج يحتاج الىٰ ثبوت ملازمه بين ما في الضمير و ما في الخارج فإن كان معصوماً ثبت ما في الخارج في كل من النظري والضروري لعدم تطرق السهو والنسيان و إلّا فلا و إن كان كلامه نظرياً ناشئاً من الحدس لامكان عروض الخطاء في النظريات والعداله مانعة عن صدور الكذب لا عن صدور الخطاء و اما في غير النظريات فالتصديق انّما هو باعتبار التقوىٰ والعدالة . والحاصل انّ الكلام قد ينظر الىٰ ما في الخارج حقيقة فما في النفس واسطة له كما هو الغالب في المحاورات و قد يكون الأصيل اظهار ما في الضمير لا اثبات الخارج به كدلالة الشهادة والفتوىٰ علىٰ ابراز ما في نفس الشاهد والمفتى ـ و من هنا ذكرنا سابقاً ان صدق الكلام و كذبه ينوط مناط الأصيل في النظر فإن كانت الاصالة الىٰ ما في الخارج كان الصدق والكذب تابعين لمطابقة الكلام مع ما في الخارج و عدمها و إن كانت ناظرة الىٰ ما في الضمير فكذلك و هكذا في الكنايات كزيد كثير الرماد فهو مستعمل في مفهومه لكن قد يكون المقصود الأصيل اطعامه الضيوف المستلزم لكثرة الرماد و قد يكون المقصود بيان و ساخة مسكنه و قذارته مثلاً فلا تعدد بل أحد المعنين تابع للآخر ملازم له فهذا خارج عن مسئلة المجاز و كذا آية المنافقين . فقد تحصل أمور :

١ ـ عدم كون العلائق المرسلة مصححة للتجوز بدليل عدم الاطراد و غيره من النقوض السابقة .

٢ ـ عدم أساس للقول بالتجوز في الكلمة و مايوهم ذلك اما حقيقة أو مجاز في الاسناد أو استعارة مقيده .

٣ ـ الإنباء عن المسمىٰ إنّما هو في عنوان المسمىٰ ابتداء و أما ذات المسمىٰ فالانباء عنه إنّما هو باعتبار انطباق العنوان المذكور عليها لكن محل الانطباق إمّا تحقيقي أو تنزيلي والأول هو ذات المسمىٰ التي وقعت التسمية بينها و بين اللفظ حقيقة والتجوز في الانطباق الحقيقي إنّما هو في الاسناد لا في الكلمة لعدم تجاوز الكلمة عن محلها الأصلي والمراد بالتجوز في الاسناد هو حلول الكلمة محلها الأصلي و إنّما التطبيق باعتبار التنزيل فالمقصود من المحل التنزيلي هو استعمال اللفظ في عنوان المسمىٰ أوّلاً ثم انطباق العنوان على المحل الحقيقي مع القرينة أو بدونها . نعم . لو استعمل الأسد في زيد أسد تارة في ذات المسمىٰ بالأسد و أخرىٰ في الرجل الشجاع كان ذلك مجازاً في الكلمة لوقوعها مرّة في محلها الحقيقي و أخرىٰ في غيره و لكن قد عرفت من مطاوي أبحاثنا ان الأمر ليس كذلك بل ليس المعقول إلّا ماحققناه .

٤ ـ إنّ انطباق عنوان المسمىٰ علىٰ ذات المسمىٰ بدلي لا شمولي كما عرفت في ماسبق .

تكملة

ذكر أهل البيان أن (انبت الربيع البقل) حقيقة علىٰ حد قول الطبيعي القائل بأن الربيع هو المنبت و مجاز عند الموحد و هذا مجاز في الاسناد كما في نهاره صائم و ليله قائم و فيهما يكون باعتبار التعلّق بمحلٍ . أقول : هذا لايتم فإنّ النسبة إما اتصافي أو سببي والأول ليست لها مراتب اذ نسبة علم زيد الىٰ غير زيد ليس صحيحاً فإنّ اتصاف شخص بالعلم و تلبسه به انّما هو باعتبار الاتصاف والقيام و ذلك لايكون

بأكثر من محل واحد فلايصح أن يقال بدل (عِلمُ زيد يوم الجمعه) علم يوم الجمعه . أو تقول بدل علم زيد : علم ابنه و أما النسبة السببيه فلها مراتب باعتبار السبب فإذا قتلت أحداً في الجهاد صح ان تقول قطعت رأسه و ان تقول قطع سيفي رأسه و كذا في قوله ﷻ : ﴿ يا هامان ابنِ لي صرحاً ﴾[1] .

فِي المثال (انبت الربيع البقل) إنّ الله جعل الربيع سبب الاِنبات لا مطلقاً إلّا أنّ هذه السببية مما يصحح إسناد السببية الى الربيع فلايكون مجـازاً بل حقيقة حتىٰ علىٰ مبنىٰ الموحد لكنها ليست سببية ذاتيه .

علائم الحقيقة والمجاز

قد عرفت من بياناتنا انّ الحق هو الاعتراف بالتجوز في الاسـناد و انكـار التجوز في الكلمه . و لكن الاسناد قد يكون الىٰ ما هو له و أخرىٰ الىٰ غير ما هو له . فلابد من وجود علامات في البين و قد انحصرت هذه العلائم في أغلب كلماتهم بأربع . التنصيص . التبادر . الاطراد . عدم صحة السلب و ان مايقابل هذه فهي علائم المجاز .

١ ـ التنصيص

و ينبغي تمهيد مقدمة . و هي انّ الأصوليين عنونوا هذا المبحث بتنصيص أهل اللسان دون تنصيص الواضع و ذلك لوجود الاختلاف بينهم في انّه هل للألفاظ وضع أو لا ؟ فبعضهم ذهب في دلالة الألفاظ الى المناسبة الذاتية بينها و بين المعاني . و أما القائلون بالوضع فأوردوا على المناسبة الذاتيه انّها لو كانت صحيحة لزم الانتقال في

(١) سورة غافر : آية ٤٠ .

اللفظ الىٰ معناه بمجرد سماعه حتىٰ و لو لم يطلع علىٰ ذلك أهل اللسان مع انّ من الواضح عدم حصول هذا الانتقال لغير العارف باللغة . فلا مناص من ان تكون دلالة الألفاظ بوضع من الواضع فكما في وضع الاعلام كذلك بحيث لو لم يصرح الوالد بأن اسم ولده زيد لما أمكن فهم هذا والعلم باسمه فكذلك في اللغات الأصلية فبما انّها ليست بينها و بين معانيها مناسبة ذاتيه لما ذكر فلابد و ان يكون ذلك مستنداً الى الوضع لعدم وجود أمر ثالث في البين . ثم هؤلاء بعد ذهابهم الىٰ لزوم الوضع قد اختلفوا انّه مَن الواضع هل هو الله ﷻ أو غير ذلك . فحيث انّه لم يتعين الواضع و لم يعلم به حتىٰ يعلم بتنصيصه و تصريحه و علىٰ فرض العلم به فليس في البين من تنصيصه خبر و أثر فلهذا كله لم يمكننا إلّا أن نقول تنصيص أهل اللسان دون الواضع و حينئذٍ فلو نص أهل اللسان باستعمال (إفعل) مثلاً في الوجوب أو في الندب أو في الاباحة أو القدر الجامع و نصوا أيضاً بأنها حقيقة في الأول فقط أو في الجامع أو في غير ذلك و ان في سوىٰ هذا مجاز فهل تنصيص أهل اللسان حجة أو ليست كذلك ؟

الظاهر هو الثاني اذ لو كان حجة لما كان وجه للاختلاف بين أهل اللسان أنفسهم فضلاً عن غيرهم حيث قال بعض بالوجوب و آخرون بالندب و ثالث بالاباحة و ما الىٰ ذلك و انّ في أي منها حقيقة و في غيرها مجاز ؟ واستدلال كل منهم علىٰ ماذهب اليه يعطى بالبداهة انّ هذه الجهات نظرية والنظريات لاتكون علىٰ غير ناظرها حجة و هذا هو الوجه في عدم حجية التنصيص . إن قلت : إنّه ليس المراد بتنصيص واحد أو اثنين بل انّ المبحوث عنه هو تنصيصهم بالاتفاق و بعبارة أخرىٰ. انّ التنصيص المتفق عليه هو الحجة دون المختلف فيه و هذا هو جهة المقام . قلت : هذا احالة الى المجهول اذ انّى لنا باثبات موارد اجماعهم في المقام و لو فرض فما هو الوجه في حجية هذا النحو من الاجماع ؟ لوضوح انّ حجيته انّما هي باعتبار قول المعصوم علىٰ اختلاف المباني و في الأحكام الفرعية دون الموضوعات العرفية واللغوية التي

ليست هي من وظيفته عليه السلام والمتحصل ان العلامة الأولىٰ لم يعلم له وجه الحجية .

٢ ـ التبادر

والمراد به سبق المعنىٰ الى الذهن فكل معنىً سبق الى الذهن من اللفظ عند سماعه كان هو الحقيقي الموضوع له اللفظ و ما لم يسبق كان مجازاً غير موضوع له . فالسبق والتبادر علامة الحقيقه و عدمه علامة المجاز .

أقول . إنّ التبادر علىٰ ثلثة أقسام . حاقي و اطلاقي وانصرافي . أما الأول فهو سبق المعنىٰ من حاق اللفظ و وضعه من دون دخل أمر آخر فيه . والثاني . هو سبق المعنىٰ الى الذهن عند اطلاق اللفظ من دون قيد و قرينه فالتبادر مستند هنا الى الاطلاق لا الىٰ حاق اللفظ كإطلاق لفظ الماء الذي يسبق منه الى الذهن جسم مايع سيال بارد بالطبع و لكنه قد ينجمد عرضاً و يصير ثلجاً إلّا انه معذلك ماء و لم يقع فيه استحالة . والثالث . هو انصراف الذهن الىٰ معنىٰ مخصوص عند سماع اللفظ بواسطة القرائن كاللحم فإنّه وضع في مقابل العظم و لكن اذا قلت لعبدك اشتر اللحم فينصرف ذهنه بحسب القرائن الىٰ لحم الغنم فيشتريه و إن كان فيه بعض العظم .

أما القسم الأول فهو علامة الحقيقة . دون القسم الثاني فإنّ استناد السبق انّما هو الى الاطلاق و إلّا فالثلج ماء أيضاً و كذا الذهب فإنّه جسم جامد و ذائبه ذهب أيضاً و لكن الذهن ينصرف عند اطلاقه الىٰ خصوص الجامد . و أما الثالث فحاله أسوء من الثاني لانصراف الذهن الى المعنىٰ بواسطة القرائن والضمائم .

فحينئذٍ لابد من النظر في أن أي قسم من هذه الأقسام يكون عندهم علامة الحقيقة . فإن أرادوا القدر الجامع من بين الأقسام و انّ تبادر الجامع هو علامة الحقيقه فهذا أعم والأعم لايدل على الأخص لوضوح عدم دلالة في الحيوانية على الانسانيه.

و إن أرادوا المعنى الأول و هو المستند الىٰ حاق اللفظ ففيه انّه مفض الى الدور لتوقفه على المعرفة بالحقايق المستندة الى الوضع و الىٰ حاق اللفظ فكون معنىٰ منوطاً بحاق اللفظ هو عين المعرفة بوضع اللفظ فلو كان معرفة المعنى الحقيقي متوقفاً على التبادر الحاقي كان ذلك دوراً .

والتخلص عن الدور بأن المعتبر في معرفة الحقيقه هو التبادر عند أهل اللسان في حق الجاهل بالوضع لا التبادر عند العالِم به غير مفيد اذ نقول هذا التبادر عند أهل اللسان هل هو التبادر العام ؟ فيعود الاشكال المتقدم أو الحاقّي فيرجع معناه الى العلم بأن أهل اللسان يتبادر الحقيقة الىٰ أذهانهم و هذا فرع التنصيص فرجع الىالتنصيص الذي عرفت حاله سابقاً للزوم تصريحه حينئذٍ بحصول هذا التبادر عنده .

و ما أجيب به أيضاً بالاجمال والتفصيل فيرد عليه أيضاً بأنّ المجمل لايحصّل العلم بالمفصل و لو قلت : انّ المراد هو ان بعد الرجوع الى الاجمال ينتقل الى التفصيل قلنا هذا أيضاً يرجع الى الدور . والحاصل ان التبادر أيضاً لايمكن الركون اليه في تشخيص الحقيقة .

و لا بأس ببيان فايدة في المقام تكميلاً لمحل الكلام . و هي . ان تشخيص كل من التبادر الحاقي والاطلاقي أصعب من تشخيص الانصرافي فإنّه يحصل العلم به من موارد الاستعمالات دونهما فإنّهما لايستندان الىٰ أمر زائد و لذا فينبغي الدقة والتأمل بين الأقسام . مثلاً . انّ البيع له آثار اطلاقاً و له آثار ذاتاً فاللزوم فيه من آثاره عند الاطلاق فإذا أطلقه من غير قيد لزم و لكنه يرجع بالشرط الى الجواز و هذا لاينافي ذات العقد بل ينافي اطلاقه و أما حصول الملكية فهو من آثار ذات العقد فإنّه مقتضاها . و الحاقّ في محل الكلام كذلك فمخالفة الاطلاق ليست مجازاً بخلاف مخالفة الحاقّ فإنّه موجب للتجوز . مثلاً . انّ العموم الحكمي و كذا الاطلاق لايستندان الىٰ عموم اللفظ المفرد . اذ البديهي ان الجمع المحلّىٰ باللام مفيد للعموم بالنسبة الىٰ أفراده

و كذا الرقبه فإنّها مطلق مع قطع النظر عن القيد فيشمل المؤمنة والكافرة علىٰ سبيل البدل . و لا فرق بين وجود حكم في الكلام و عدمه و لكن بعد تعلق الحكم يتحلّىٰ العموم الموضوعي بالعموم الحكمي و كذا في الرقبة و لكن قد يلتبس الأمر في أنّ العموم الحكمي هل يستند الىٰ وضع اللفظ أو الى الهيئة التركيبيه ؟ فلذا ذهب جمع الى التجوز في مورد العام المخصص . و لكن يرد عليه ان عموم الحكم غير مستند الىٰ عموم اللفظ المفرد فالتخصيص لايوجب تجوزاً . نعم يصح استناده الى الهيئة التركيبيه و هذه الهيئة التي سببها إمّا الاسناد الوقوعي و إمّا النسبة الحمليه فهل يكون وضعها علىٰ نحو تكون تلك النسبة فيها علىٰ وجه العموم أو انّ عموم الحكم انّما هو باعتبار المورد ؟ والحق ان سريانها علىٰ وجه الاقتضاء .

و لكن الالتباس يزول بالتأمل اذ كما تجري أصالة الحقيقه عند الشك في مراد المتكلم من حيث نصب القرينة واختفائها فكذلك في المقام يجري اصالة العموم والاطلاق بالنسبة الىٰ عموم الحكم و اطلاقه . فكل من التبادر الحاقي والاطلاقي يوجب حمل اللفظ علىٰ معناه المتبادر والاختلاف بينهما في الثمرة من حيث التجوز فإنّ في مورد الحاقي يلزم قيام القرينة علىٰ عدم العلاقه و لكن الاطلاقي لايحتاج الىٰ قرينة لعدم ارادة خلاف المعنىٰ الموضوع له بل انّما أريد خلاف اللفظ فلذا لا فرق بين التخصيص الكثير أو القليل و انّما قلنا هذا لدفع توهم بعض و مصيرهم الىٰ أن تخصيص أغلب الأفراد موجب للمجاز .

و أما الانصرافي و هو فيما اذا شك في انّه هل أريد المعنىٰ المتبادر أو غيره فينصرف الى المتبادر ما لم تقم قرينة على الخلاف فعدم التبادر و إن كان غير دال على التجوز كما انّ التبادر ليس علامة الحقيقه إلّا أنّ الأثر الذي هو بمعنىٰ الأخذ بالمتبادر موجود ثابت فالأمر في الانصرافي واضح و أما في الاطلاقي فترتفع الشبهة بالرجوع الىٰ موارد الاستعمالات والعجب من صاحب المعالم حيث قال بوجود اللفظ الموضوع

للعام و مثل له بالنكرة في سياق النفي .

٣ـ صحة السلب و عدمها

فالأول جعل علامة للمجاز والثاني للحقيقه . والتحقيق . انّ السلب علىٰ ثلثة أقسام . فتارة يصح السلب باعتبار عدم كون المعنىٰ حقيقة هو الموضوع له اللفظ فتقول في الرجل الشجاع انّه ليس بأسد و هذا حقيقة الجهة التي ذكرت و أخرىٰ يكون صحة السلب باعتبار ضعف في المصداق بالنسبة الىٰ جهة خاصه كما تقول للبليد انّه ليس بانسان اذ الانسان لابد و ان يكون له ادراك و لو عادياً و هذا سلب ادعائي باعتبار ضعف ادراك البليد و ثالثة تكون صحة السلب باعتبار كمال في المعنىٰ فوق طبيعته النوعيه كما في الآية الشريفه حكاية عن نساء مصر ﴿ ما هذا بشراً إنّ هذا إلّا ملك كريم ﴾[1].

اذا عرفت ذلك فنقول . هل انّ صحة السلب علامة للمجاز مطلقاً و أعم مِن الأقسام الثلثة ؟ أو هو سلب مخصوص فإن كان الأول ففيه انّ العام لايدل على الخاص كما سبق في التبادر و اما إن كان المراد به هو السلب الحقيقي باعتبار الوضع فيرد عليه ان قولك : (الرجل الشجاع ليس بأسد) متوقف علىٰ معرفة المعنىٰ الموضوع له من غيره حتىٰ يصح لك السلب والاثبات و هذا يستلزم الدور كما هو واضح فإنّ المدعىٰ هو توقف المعنى المجازي علىٰ صحة السلب والحال ان صحة السلب كما عرفت متوقف علىٰ معرفة المعنى المجازي حتىٰ يصح سلبه عنه . فإن قلت : انّ المراد هو السلب عند أهل اللسان . قلت . فرجع الاشكال المتقدم في التبادر . لتوقف ذلك على الاستظهار مِن أهل اللسان و انّه سلب ادعايي أو تحقيقي فعاد الأمر

---

(١) سورة يوسف : آية ٣١ .

الى التنصيص الذي عرفت عدم اعتباره . و ان أرجعته الى الاجمال والتفصيل بأن نعلم اجمالاً أنّ الصحة السلب موجودة و لكن لاندري من أي قسم من الأقسام الثلثه فهذا أيضاً كما ترىٰ اذ المفصل لايحصل من المجمل . فالمتحصل انّ صحة السلب ليس علامة التجوز ان كان مطلقاً و امّا إن كان مع القيد فهو مستلزم للدور .

و أما عدم صحة السلب . فهو أيضاً يتوقف علىٰ معرفة المعنىٰ الموضوع له من غيره حتىٰ يصح اثبات الاسناد و عدم صحة السلب و هذا أيضاً مرجعه الىٰ ماسبق من الاشكال و لايفيد هذه العلامه مادمت متردداً في انّ الاثبات مستند الى الوضع أو الى العلاقه .

٤ ـ الاطراد

و قد جعلوه علامة الحقيقه و عدمه علامة المجاز .

و يرد عليه . أولاً . إنّا قد ذكرنا سابقاً ان عدم الاطراد هو دليل البطلان لا التجوز فانّ المجاز لو كان انّما هو فرع العلاقة و وجود العلاقة دليل علىٰ اطراد الاستعمال كالشباهة التامه في أظهر الخواص حيث انّها كلما وجدت كان الاطراد حاصلاً .

و دعوى انّ الشباهة التامه هي علة تامة للاطراد دون العلائق المرسلة التي ليست إلّا مقتضيات فقد ظهر الجواب عن هذه الدعوىٰ مما تقدم سابقاً من انّه كما يكون الوضع علة تامة للصحة فكذلك لابد و ان تكون العلائق أيضاً كذلك فلابد و ان تكون هي أيضاً مطردة و معذلك لايبقىٰ مجال للمقتضي والاقتران بالمانع و توضيح ذلك . انّ الاستعمال المجازي مرجعه الىٰ وجود اتحاد بين المعنيين حتىٰ يصح الاتيان بغير ماوضع له باعتبار الموضوع له . فلو ثبت الاتحاد المذكور فلابد و ان يثبت

الاطلاق والحمل بطريق أولىٰ بالبيان الذي تقدم في أول مبحث الحقيقة والمجاز .

و أما الاطراد . فليس دليل الحقيقة و لا دليل المجاز . بل الدليل هو كون الشيئ جامعاً لأمر ما واستناد هذا الأمر الىٰ ذلك الجامع سواء كان حقيقة أم مجازاً فكما انّ استعمال الأسد مطرد في الحيوان المفترس فكذلك يصح و يطرد فيما وجدت فيه الشباهة في أظهر الخواص سواءً كان هو الرجل الشجاع أو الحيوان كذلك فالاطراد أيضاً ثابت في طرف المجاز كما يثبت في طرف الحقيقه . فالاطراد دليل الجامعيّة واستناد الشيئ الىٰ ذلك المعنىٰ الجامع فيشمل مصاديقه سواء كان بالنسبة الىٰ ذلك الجامع علىٰ وجه الحقيقة أو المجاز . والحاصل . انّ الاطراد ليس مشخّصاً للحقيقة عن المجاز بل هو يفيد الجامع أي اللفظ و باعتبار الجامع يشمل الحيوان المفترس و غيره ـ و أما كون الجامع هو ماوضع له أولاً ـ فلابد و ان يحصل العلم به من جهة غير هذه الجهه .

تقسيم اللفظ

اذا كان كل من لفظين معناهما واحداً فهما مترادفان و إلّا فمتبانيان سواء اتصلا أم انفصلا والأول كالصفة والموصوف و اما إن اتحد اللفظ و تكثر المعنىٰ فهو مشترك ثم ان كل واحد من الألفاظ امّا ان يبقىٰ استعماله فيما وضع له و إمّا ان يكون مهجوراً عنه بل يستعمل في غيره استعمالاً غالباً فهو منقول .

والتحقيق ان هجر الاستعمال لايوجب نقل اللفظ عن ماوضع له الىٰ غيره لوضوح ان الهجر ليس سبباً لبطلان الوضع كما ان غلبة الاستعمال ليست سبباً للوضع (المعبر عنه بالوضع التعيني في كلماتهم) فإنّ التعيّن غير الوضع اذ معنىٰ التعين هو ان الاستعمال الثاني يكون معهوداً في الذهن بواسطة الشيوع و إلّا فلا معنىٰ للقول بأنّ

التعين وضعٌ نعم له أثر الوضع و تبدل الواقع منوط برفعه والوضع لايرتفع بسبب الهجر و لذا كان الثاني خلاف المتبادر و إن كان الأول محتاجاً الى القرينه .

ثم ان المنقول منقسم الى الشرعي والحقيقي والعرف العام والعرف الخاص . و لكن لايخفى انّ الوضع الجديد لايوجب بطلان الوضع الأول نعم يكون مهجوراً و كثرة الاستعمال في الثاني لايوجب وضعاً و لو فرض وضع جديد فإنّما يكون من المشترك و من باب وحدة اللفظ و تعدد المعنىٰ .

الترادف

أما البحث عنه في مرحلة الامكان فهو أمر لايُنكر و أما الوقوع الخارجي فغير معلوم و ذلك بحسب التتبع في موارد الاستعمالات فان ما ادعى كونه مترادفاً هي ألفاظ متقاربة المعاني يفترق كل منها عن الآخر بخصوصيةٍ في مورده فهنا ألفاظ مختلفه باعتبارات متعدد كالرقبة والجيد والعنق . فإنّ اللفظ الأول مورده العتق والثاني مورده الزينة والثالث مورده المد والضرب و هكذا البشر والانسان فالأول باعتبار البشره والظاهر الذي هو من قوام معاشهم والثاني باعتبار انسه و تعلقه بأفراد نوعه و كذلك الادراك والعلم والفقه والفهم . الىٰ غير ذلك .

فإن قلت . إنّ هذه الدقايق الواقعة في بعض الألفاظ مما لم يلتفت اليها أهل اللسان و لو كانت من وضع الواضع لزم التوجه اليها والاتيان بها في المحاورات والمكالمات مع ان العرف يرىٰ الترادف في أمثال ذلك و لو اختلفت هذه الألفاظ لزم النظر اليها حين الاستعمال مع عدم تفطنهم الىٰ هذه الخصوصيات . و هذا دليل وقوع الترادف .

قلت . لايلزم الالتفات الىٰ هذه الخصوصيات في مورد الاستعمال بالتفصيل والاحاطة بتمام جهات المستعمل فيه بل العلم الاجمالي كافٍ في المقام كما ان أهل الفصاحة كانوا متوجهين الىٰ بلاغة القرآن و فصاحته مع انّه لم يكن ذلك توجهاً تفصيلياً فلم يقدروا على الاتيان بمثله و لو كان بعضهم لبعض ظهيراً والحاصل انّ اللغات الأصلية التي هذه الخصوصيات محفوظة فيها مما لايمكن القول بعدم تفطن الواضع لها . و ذلك لعدم ثبوت الوضع أوّلاً و ان دلالة الألفاظ علىٰ معانيها هل هي بالمناسبة الذاتيه أو بالوضع و قد عرفت فيما سبق انّ منكري المناسبة الذاتيه تمسكوا

بالضرورة والالزم حصول المعنىٰ من اللفظ بمجرد استعماله من غير احتياج الىٰ أمر آخر . و لكنك لايذهب عليك انّ القائل بالمناسبة الذاتيه لايريد ذلك بل معناها عنده انّ هذه المعاني والخصوصيات من خواص اللفظ و لوازمه الذاتيه و إن لم يحصل العلم بها إلّا بالتجربة والممارسه . كما في الأدوية مثلاً حيث لها خواص و منافع و لكن الالتفات اليها متوقفة على التجربة والتدريب فالخاصية لم توجد بسبب التجربة والذي يحصل بها هي التفطن والالتفات الىٰ ذلك فالقائل بالمناسبة الذاتيه لايقول بأنّه يلزم بمجرد سماع الألفاظ الانتقال الىٰ معانيها بل يدعي انّها لها ارتباط بالمعاني و لكنها تحتاج الىٰ أفادة علم بها من قبل العارف المطلع عليها . فلايدعى الضرورة حتىٰ يناقش بالضروره .

و علىٰ كل حال . فإن قلنا بالوضع فلم يعلم انّ الواضع هو الله ﷻ أو من الهم منه أو غير ذلك والحاصل ان الخصوصيات المشار اليها لم يلزم أن يكون واضعها واضعاً متعارفاً ساذجاً حتىٰ يقال بأنّه قد جعل ألفاظاً و أسماءً من دون ارتباط له بالخصوصيات والدقايق . فنحن حتىٰ فيما اذا قلنا بالوضع فنقول بأنّه لا منافاة في ان يكون الواضع من له التوجه التام بالخصوصيات و ان لم يلتفت اليها أهل اللسان و أرباب المحاورات سيّما مع اختلاف مراتب أهل اللسان فانّ بعض الكلمات قد يلحق بكلام الله ﷻ بسبب كمال حذاقة المتكلم كما في مورد الأنبياء والائمة سيما سيد الفصحاء و امام البلغاء أميرالمؤمنين سلام‌الله عليه و آله الطاهرين . و تارة يكون المتكلم في أدنىٰ مدارج السفاهة والحماقة فيصدر منه كلام مثله كما في مورد أبي مسيلمة الكذاب التي حفظ التاريخ والأثر كلماته القبيحة المضحكه . و بين المرحلتين متوسطات .

الاشتراك

ان عمدة ما استدل به علىٰ ثبوت الاشتراك اللفظي هو وجود أضداد مع انه لا جامع بينها فلابد امّا أن يكون أحد الضدين حقيقياً والآخر مجازياً اذ فرض اللفظين سيان يوجب القول بالاشتراك مع انّ فرض الجامع غير متصوّر بين الضدين .

أقول . يلزم ان يكون بين كل متقابلين ضدين كانا أو نقيضين قدر جامع و إلّا لم يبق معنىٰ للتقابل فإنّ العلم والجهل متقابلان و هما حالتان بالنسبة الى الذهن والجود والبخل حالتان تعرضان النفس والحيض والطهر و غير ذلك فالتقابل فرع اجتماع المتقابلين في جهة واحده و إنّما التمايز بينهما في خصوصيات فما لم يجتمعا لم يتقابلا . غاية الأمر انّه قد يكون لجامع المتقابلين اسم كاللون و قد لا يكون له اسم كما في النحو حيث يقال انه علم بأحوال أواخر الكلم اعراباً و بناءً . مثلاً ان الجامع بين الخبر والانشاء هو الكلام اذ هو ان كان اذعاناً للنسبة فتصديق و إلّا فتصور . أو تقول الكلام إما يحتمل الصدق أو الكذب .

فلابد في الاضداد من جامع فإذا استعمل كان تعين أحدهما بسبب القرينة و من هنا ظهر انّه لا مجال لانكار الاشتراك و أما اثباته فهو أيضاً في غاية الاشكال فإنّه قد لايمكن تصور جامع مثل (ما الموصوله. و ما النافيه. و ما الاستفهامية و ما المصدريه).

و أما المولىٰ فقد عدّه الفخر الرازي من المشترك و هو خطاء محض و جهل صرف أو تجاهل منه فإنّ المولىٰ (مَفعَل) فهو اسم مكان أي محل الولاء فهذا كما يشمل السّيد الذي هو محل للولاء فكذا يشمل العبد فانّه أيضاً محل لولاء المولىٰ فالولاية له طرفان الوالي والمولىٰ عليه و هما يكونان محلاً لولاء الغير فلذا يستعمل في الدعاء (عبدك و مولاك) في حق كل من السيد والعبد فلايكون مشتركاً لفظياً و كذا في حق ساير معانيه فلذا يطلق على المعتق بالكسر والمعتق بالفتح و على الناصر والمنصور و علىٰ كل من الحليفين .

الحقيقة الشرعيّه

اللفظان ان اتحدا معنىً فمترادفان و ان اختلفا فمتباينان انفصل أحدهما عن الآخر أو اتّصلا و كل من المترادفات والمتباينات ان اتحدت معنىً فهي متحدات و إلّا فمشتركات فالاشتراك يجمع مع الترادف والتباين . ثم ان انتقل اللفظ الىٰ معنىً آخر فاللفظ منقول والأول منقول منه والثاني منقول اليه و قد يكون من باب العرف العام أو الخاص .

و قد سبق منا انّ النقل لا أصل له فإن هجر الاستعمال في المعنى الأول لايكون سبباً لبطلان الوضع واشتهاره في المعنىٰ الثاني ليس وضعاً جديداً فالتعين بحسب كثرة الاستعمال و إلّا فهو ليس وضعاً إلّا مسامحة ثم ان هنا مبحثاً و هو ثبوت الحقيقة الشرعية و عدمه . بمعنىٰ انه هل اشتهار الاستعمال في المعاني الشرعية قد بلغ الى التعين في زمان الشارع أو لم يبلغ ؟

أما صاحب المعالم فقد قرر النزاع فقال لا شبهة في ان الشارع استعمل ألفاظاً في غير المعاني اللغوية و هذا الاستعمال مردّد بين المجازي و بين الوضع الجديد فإن كان الثاني فهو الحقيقة الشرعية و إلّا فلا والثمرة بينهما واضحه . و قال غيره غير ذلك.

والحق تبعاً لبعض المحققين . ان استعمال الشارع الألفاظ المخصوصة في غير المفاهيم اللغوية محل تأمل بل منع فإنّ الشارع لم يوجد تغييراً في مفهوم المعنىٰ اللغوي بل إنّما أوجد مصاديق لذلك المفهوم فالمفهوم اللغوي باقٍ و لكن الشارع قد جعل مصاديق لها لم يعرفها العرب قبل ذلك و هذا كالتعظيم الذي له أفراد و مصاديق ثم يقول رئيس الجيش انّ التعظيم عندنا هو الضرب بالرجل على الأرض أو رفع البندقية أو رفع الكف بحذاء الأذن و هكذا و كذلك الحال في المقام فالشارع قد اخترع في عرفه مصاديق لذلك المفهوم اللغوي المعروف عند أهل اللسان مع ابقائه المفهوم

بحاله كما في الصلوة والزكوة والحج والصيام و غير ذلك .

و لايخفى انّ هذا الكلام غير ما هو منسوب الى الباقلاني فانّه يقول ببقاء المفهوم اللغوي و إنّما الشارع وضع شرايط و حدود لتلك المفهوم فلم يتصرف في مفهوم اللغة لا وضعاً و لا مصداقاً و لكنا نقول انه جعل مصاديق لمفهوم اللغة والحاصل ان جعل المصداق أمر و تغيير وضع اللفظ الىٰ معنىٰ آخر أمر آخر .

و علىٰ ماذكرنا فثمرة النزاع موجودة أيضاً و هي انّه لو ورد هذا المصداق في كلام الشارع و لم نعلم انّه هل أراد عين ذلك المفهوم اللغوي أو أراد هذا المصداق الجديد الذي جعله لذلك المفهوم فإن كانت قرينة علىٰ أحد الطرفين فهو المراد و إلّا فلو شك كان الشك في المأمور به و تقريره ان هذا اللفظ بمفهومه اللغوي ثابت عموماً و لاندري هل هو منطبق على المصداق المعهود من الشارع أو لا ؟ ففي بعض الموارد كانت القرينة موجودة كقوله تعالىٰ ﴿ و صل عليهم ان صلوتك سكن لهم ﴾[1] و اما في مثل صلوة الميت فإن جعلناها دعاء كانت باقية علىٰ مفهومها اللغوي وإلّا فعلى المصداق الشرعي المعنون بعنوان الصلوة فاللازم حينئذ الرجوع الى الموارد و إلّا فالتوقف .

الصحيح والأعم

هل هذا النزاع متوقف على الحقيقة الشرعية أو ليس كذلك ؟ امّا على القول بعدم الحقيقة الشرعية و عدم وضع جديد فلا مجال للقول بالصحيح أو الأعم الشرعيين لعدم وجود وضع من قبل الشارع فلذا اذا كنا غير قائلين بالحقيقة الشرعية فلابد من الأخذ بالصحيح والأعم العرفيين فالنزاع يتطرق في كل من

---

(١) سورة التوبه : آية ١٠٣ .

المبنيين أعني الحقيقة الشرعية والعرفيه .

ثم انه على القول بالصحة الشرعية فهل الصحة تشمل الصحيح الجامع للاجزاء والشرايط أيضاً أو الجامع للاجزاء فقط أي الصحة هل هي بالنسبة الى الأجزاء أو الى الشرايط والأجزاء . فإنّ الصحيح قد يؤخذ في قبال الفاسد فإذا جمع الأجزاء كان صحيحاً و إلّا فاسداً و قد يؤخذ في مقابل الباطل فإذا استكمل الشرايط فصحيح و إلّا فباطل . أما على القول بأنّ الصحة ما كان بالنسبة الى الأجزاء والشرايط فلابد من النظر في ان مدخلية الشرايط بالنسبة الى أي مرحلة ؟ حيث ان من الشرايط ما هي وجوديه كنصب السلم و بعضها شرايط للامتثال كشرايط العبادات لتوقف الصحة والإجزاء عليها و إنّما الأمر بعد وجود الموضوع فما لم يكن موضوع لم يكن أمر اذ لايعقل دخل جهات معتبرة في مرحلة الامتثال في موضوع الأمر فلايمكن أخذ الشرايط في مرحلة الامتثال قيداً و لو في موضوع الأمر للزوم تحقق موضوع الأمر قبل الأمر فإذا لحق الأمر كان للبحث عن الصحة والامتثال مجال فيستحيل تقيد الموضوع بصحة الشرايط و أما في مورد الصحةِ في الاجزاء فهل الصحة تتوقف على تحقق الاجزاء كاملاً أو هو أعم من الناقص والكامل ؟

فنقول . إنّ الصحة والفساد أمران متقابلان والمتقابلان فرع وجود الجامع بينهما فلو كانت الصلوة متقيدة بالصحة فغير المقيدة منها ليست بصلوة أصلاً لا ان يكون فاسداً والمعلوم ان الأثر أثر الصحيح لا الفاسد واللازم وجود جامع بين الصحيح والفاسد حتىٰ يقبل وصف الصحة والفساد و لو فرضنا ان المقوِّم هو الصحة بالنسبة الى الاجزاء فالناقص لايتصف بذلك .

والحاصل انّه لو فرض الجامع فهو المطلوب و إلّا فوضع الاسم للمركب المخصوص غير مفيد فإنّه لو انتفى التركيب لزم ان لايكون فاسدٌ في البين .

والمتحصل انالصحة والبطلان والصحة والفساد فرع وجودالجامع و إلّا لم يكن

تقابل و ورود أحد المتقابلين فرع قبول المحل لمتقابل آخر فالعلم يثبت لمن من حقه الجهل . فالصلوة ان فرض لها جامع و فرض وضع الجامع للصحيح مع قيد استكمال الاجزاء فلا مجال معذلك لفرض الفاسد .

و دعوى التبادر بالنسبة الى الصحيح . غير مسموعة . اذ التبادر انّما هو حجة حيث لم يكن دليل قاطع علىٰ خلافه . علىٰ انّه سبق منا ان مجرد التبادر ليس دليلاً . و ثانياً فلو أغمضنا النظر و جعلناه منشاءً و حجة لكن الدليل هنا موجود علىٰ خلافه فلم يبق مجال لهذا المستمسك بل و كذا لساير ماتمسكوا به التي منها صحة السلب عن الفاسدة . و ذلك لا مكان كون النفي لنفي الكمال و مجرد صحة السلب مطلقاً ليس دليل المجاز كما ان التبادر ليس علامة الحقيقة مطلقاً . و ظهر بهذا انّه لامجال لهذا النزاع و عليه فلا محل للتعدي الى المعاملات بالبيان السابق اذ الأمر دائر بين الوجود والعدم فانّه لم يقع معاملة (فيما كان مقومها الصيغه) لا انّه وقعت فاسدة اذ محل هذا الكلام إنّما هو فيما اذا كان جامع بين الصحة والفساد . كما عرفت .

مبحث الأوامر

تعريف الأمر

إنّ البحث في مادة الأمر ليس من جهة ان الأمر وضع لأي شيئ ـ كما تخيله بعضهم ـ بل من جهة التعريف له في علم الأصول . لئلا يخلوا هذا العلم من تعريف للأمر الذي هو من مهمات مباحثه .

فاعلم انّه قد يكون الأمر في مقابل الخلق كقوله تعالىٰ : ﴿ الا له الخلق والأمر ﴾[1] و حينئذ يكون المقصود هو مطلق تشريع الشرع الأعم من الايجاب والتحريم أو الندب أو الكراهة أو الاباحة فلا اختصاص له بالأمر المقابل للنهي و منه أمير الجيش و أمير البلد و أمير المؤمنين عليه السلام حيث ان لهؤلاء أوامر متنوعة مختلفة من الأحكام التكليفية الخمسة بحسب حالهم و امارتهم .

فالأمر قد يشمل الخلق و مطلق الشرع و قد يكون سؤالاً من قِبل العالى فيكون أمراً و قد يصدر من المساوى فيكون التماساً و من الداني فيكون دعاءً و سؤالا فليس المقصود من هذه مايقابل النهي فإنّ السؤال أعم من طلب الفعل و طلب الترك كما انّ الأمر المقابل للسؤال أيضاً أعم .

و قد يكون الأمر مقابلاً للنهي . و هذا هو المبحوث عنه في المقام أعني طلب الفعل من العالي علىٰ سبيل الاستعلاء و هذا الأمر المبحوث عنه في علم الأصول

---

(١) سورة الأعراف : آية ٥٤ .

عبارة عن الحكم التكليفي الأعم من الوجوب والندب فباعتبارٍ منقسم الىٰ قسمين و باعتبارٍ آخر علىٰ ثلاثة أقسام و باعتبار ثالث علىٰ خمسة أقسام ـ كما تقدم ـ

فالبحث الأصولي إنّما هو في مورد الأمر والنهي التكليفيين المولويّين الواقعين مقدمة للفقه .

فتعريف الأمر بطلب الفعل هو المبحوث عنه في علم الأصول .

و بتعبير آخر ـ ظاهر طلب الفعل والترك انهما من سنخ واحد والتقابل بينهما إنّما هو باعتبار تقابل متعلقيهما و انّه فعل أو ترك مع انّ الأمر والنهي بالضرورة متعلقان بالطلب . فالأمر والنهي في حد أنفسهما متقابلان و ذلك للتقابل الواقع بين البعث والأمر و بين الردع والزجر ـ و انّما الاختلاف في الاقتضاء فامتثال الأمر انبعاث والنهي انزجار ـ فهما متقابلان ذاتاً و متحدان متعلقاً و مختلفان اقتضاءً .

فالتعريف الموجود لكلٍ من الأمر والنهي فاسد . و تصحيحه :

ان نجعل هذا التعريف تعريفاً للازم الأمر والنهي لا لأصلهما حيث انّ المطلوبية للفعل لازم البعث كما ان لازم الزجر والنهي مطلوبية ترك الفعل و حينئذٍ فالتعريفان صحيحان بهذا اللحاظ و باعتبار اللازم .

و لمزيد التوضيح نقول :

إنّ تعريف الأمر بطلب الفعل . والنهي بطلب الترك إنّما هو تعريف باللازم و لو كان تعريفاً حقيقياً للزم منه اختلاف متعلق الأمر والنهي و لزوم التقابل بين المتعلقَين دون أصل الأمر والنهي بل يكونان حينئذٍ من سنخ واحد مع ان من البديهي كون الأمر بعثاً والنهي زجراً و هما متقابلان بل لا مجال لِأَن نعتبر الأمر والنهي متقابلين باعتبار المعنى والتركيب فانّ البعث والزجر يمكن تعلق كل منهما بالفعل أو بالترك ، فالتقابل بين نفس الأمر والنهي انّما هو مع قطع النظر عن المتعلق ، بل من البديهي انّ المتعلق في (اضرب) و (لاتضرب) متحدٌ مع ان المقتضى في البعث والزجر في

مرحلة الامتثال مختلف إذ مقتضى البعث هو الانبعاث و مقتضى الزجر هو الانزجار والأول فعل والثاني ترك فإذا جعلنا تعريف الأمر بطلب الفعل والنهي بطلب الترك تعريفاً باللازم لم يكن في البين اشكال إذ لازم الأمر طلب الفعل مع انّ النهي متعلق بمفهوم يكون هذا المفهوم متعلقاً للأمر أيضاً و إذا كان التعريف تعريفاً باللازم فإنّه من ناحية الزجر عبارة عن ترك الامتثال و من ناحية البعث هو الانبعاث والامتثال أي الفعل فإذا كان الطلب في الفعل والترك لم يكن متعلقاً بأمر مولوي بل المولوية في مرحلة الامتثال إذ الأمر يتعلق بالاطاعة أو انّه ارشادي يحكم العقل بوجوب الطاعة فإذا قلنا بالمولوية فالفعل في الطاعة و في الأمر بها تعريف باللازم .

هذا و لكن مع ان طلب الفعل في مرحلة الاطاعة والامتثال معذلك قد يوجد الأمر و لايتحقق الامتثال و هكذا النهي فقد يوجد و لايوجد الانزجار فطلب الفعل ليس علىٰ سبيل الاطلاق بمعنىٰ انّ الغرض من الأمر هو طلب الفعل إلّا انّه لايلزم منه امتثال هذا الأمر في الخارج بل يجوز أن يقترن بالمانع فلا يتحقق الامتثال مع انّ الأمر باق بحاله .

و توهم ان في حال المرض والسفر يكون الأمر بالصوم ساقطاً رأساً ـ لا وجه له ـ إذ لو كان كذلك لما كان قضاء الصوم واجباً فإنّ القضاء فرع الفوت والفوت فرع التعلق فالبحث عن ان القضاء بأمر جديد أو بالأمر الأول ليس معناه بتكليف جديد بل معناه هل انّ الفوت في الحال الأول كاف في الحكم بالقضاء أو يلزم بأمرٍ جديد به و ذلك لامكان فوت شيئ مع عدم وجوب قضاء له . كما انّه قد يكون النهي باقياً مع انّه يكون تركه جايزاً و لايطالب به ـ كما في حال الضروره ـ فان أكل الميتة حرام والنهي عنه باقٍ بحاله لكن وجوب حفظ النفس أهمّ من حرمة أكل الميتة .

ثم انّ بعد هذا المبحث أبحاثاً أخرىٰ نتعرض لبعضها اجمالاً :

١ ـ هل للأمر صيغة تخصّه بحيث متىٰ ترد في غيره كان مجازاً . ؟

هذا التعبير كان موجوداً في عبارة متقدمي الأصوليين و قد ارتكب بعض المتأخرين فيه تغييراً بدعوى ان هذا العنوان لا معنىٰ له إذ لفظة (كل) و (اجمع) موجودتان فلا مجال لهذا البحث .

و لكن هذا اشتباه منهم فان القدماء لم يقولوا (هل للأمر لفظ يدل علىٰ كونه أمراً بحيث متىٰ يرد لغيره كان مجازاً) بل قالوا : هل للأمر صيغة تخصه ...) والفرق واضح اذ الصيغة هيئة . فالمقصود انّه هل هنا صيغة مخصوصة للأمر وضعاً ؟

والأكثر على العدم .

و قد تمسك بعضهم بأن الاسم هو (صيغة الأمر) فهذا وضع للأمر .

و أجيب بأن هذا مجرد اصطلاح لعلماء الصرف والنحو و كون هذا إسماً ليس المقصود خصوص الطلب المستعمل من العالي .

علىٰ أنه لو قلنا بأن الصيغة هذه إسم للأمر وضعاً فحينئذٍ لنا أن نسئل انّه حقيقة في الوجوب أو الندب أو الجامع ؟

بل الحقيقة فرع الوضع . و وضع الصيغة للوجوب والندب لا معنىٰ له إذا الأحكام التكليفية ليست من مقولة المنشئات بل انّها من الصفات النفسانية والحال ان صيغة افعل وضعت لانشاء الطلب .

توضيح ذلك . ان المفاهيم قسمان . قسم هو من قبيل المفاهيم المنشئة بحيث ما لم يكن انشاءٌ لم يتحقق المنشاء في الخارج و ذلك كالعقود والايقاعات .

والقسم الآخر هي المفاهيم الغير المنشئة و في هذا القسم تترتب الآثار سواء

كان هناك انشاء أم لم يكن و ذلك كالارادة النفسية التي تثبت آثارها من العلم والظن والشك سواء يقبل الانشاء أم لا . و غير خفي ان صيغة الأمر من مقولة الانشاء يقيناً بمعنى انّها توجد النسبة والغرض من الطلب أيضاً هو الطلب الانشائي بل هو سابق عليه فهو سابق على الارادة الفعلية أيضاً فقد يكون الارادة الانشائية قائمة مقام الارادة الفعلية ـ كما لو اطلع العبد علىٰ وجود عدوٍ في كمين المولىٰ فيجب عليه دفعه و حفظ المولىٰ و إلّا استحق العقاب و لايقبل عذره بعدم صدور أمر من المولىٰ .

و لو كان الانشاء لازماً في الحكم التكليفي لم يكن الحكم مترتباً ما لم يترتب الانشاء مع ان الأثر يترتب كما في مثال العبد و مولاه . فالانشاء ليس إلّا لِاعلام الارادة النفسيه .

فلو قلنا ان الصيغة حقيقة في الوجوب فالوجوب الذي هو من أقسام الحكم التكليفي ليس تحققه دائراً مدار الانشاء حتىٰ يكون الوجوب من مقولة الانشاء .

لكن لا مجال للقول بأنها حقيقة في الوجوب والتعبير الذي استعمله المتقدمون من انّه هل للأمر صيغة تخصه كان أصح و أصلح فان الصيغة الخاصة بالأمر يمكن أن يكون بالوضع كما يمكن أن يكون وضعه للـلازم و هـذا اللازم ليس منفكاً عن الوجوب و أما ان الأمر حقيقة في الوجوب فلا صلاحية فيه لافادة هذا المعنىٰ . و هذا ماقلناه ان عبارة القدماء أحسن من عبارة المتأخرين .

ثم إنّ الأمر يستعمل في عدة معانٍ و لو أننا قلنا بوضعه لأحد هذه المعاني كان من اللازم أن يكون بينه و بين المعنى المجازي علاقة بإحدى العلائق المرسله . و حينئذٍ فأي مناسبة بين هذه المفاهيم و بين الوجوب والندب ؟ و لهذا اعترف بعضهم بأن العلاقة بين معنى الأمر و بين هذه المعاني مما لم يحم حوله أحد . فالصيغة للبعث . والبعث له أغراض و دواع فقد يكون في مقام التكليف كالوجوب والندب . أو في مقام السؤال كما سبق توضيحه .

٢ ـ افادة الأمر للوجوب أو الندب أو غيرهما

لايخفى ان ماورد في المعالم[١] من ان صيغة افعل و ما في معناها حقيقة في الوجوب فقط ... و ان قوماً قالوا بكونها حقيقة في الندب و قيل في الطلب و هو القدر المشترك بين الوجوب والندب إلىٰ آخر ذكره قدس سره مأخوذ من المتقدمين .

و عبارة الغُنية في المقام واضحة لائحة . حيث قال : إنّ الأمر الذي هو طلب الفعل و جامع بين الوجوب والندب يحمل اطلاقاً على الوجوب و على الندب ما لم تكن قرينة على الوجوب أو التوقف .

و قد ذكر في الدلالة على الوجوب وجوه . أحدها انّه أحوط .

و لايخفى انّه لو كان الاحتياط مقتضياً للحمل على الوجوب لم يكن احتياج إلىٰ لفظ فانّ الاحتياط أمر عقلي خارج عن نطاق اللفظ .

و أما السيد في الغنية فلا يقول بعدم ارتباط هذا بالمبحث بل يقول : ان جعل الكلفة من أصله خلاف الاحتياط .

و أما الندب . فقيل في وجهه انّه بعدما ثبت الرجحان في الأمر نشك في ان هذا الرجحان مشدد و مؤكد ؟ والأصل العدم و مرجعه إلى الندب .

و أما الوقف . فوجهه . انّ الوجوب والندب أمران متقابلان و لا رجحان لأحدهما على الآخر فيتوقف . فالقائل بالوقف ليس مقصوده انّه لايدري .

بل يدري لكن يرىٰ انّه في التقابل لايوجد مرجح فلذا سكتوا عن اختيار أحد القولين الأولين .

والجواب عن التوقف . ان طلب الفعل جنس والمنع عن الترك فصل مميّز و

---

(١) معالم الأصول : ص ٣٩ .

لايعقل ان يكون الفصل عرضاً لموضوع ثم يجعل عرضاً لموضوع آخر .

والحاصل ان الطلب يقع على الفعل والمنع عن الترك و كذا الاذن في الترك لا ربط لها بطلب الفعل فلا يقال : ان طلب الفعل هو المنع عن الترك بل طلب الفعل مع المنع عن الترك و لازم ذلك هو الطلب الشديد أعني الوجوب .

فالقائل بالوقف لايقول بطلبين متقابلين شديد و ضعيف بل إذا قيل : الطلب يحمل على المنع عن الترك كان المطلب تماماً و كاملاً إلّا ان يكون المتبادر هو الاطلاق فيحمل على الوجوب و إن لم يثبت فالتوقف .

والحاصل . انّ القول بالوقف لا وجه له لرجوعه إلىٰ أمر باطل أو محال فإنّه اذا قيل الوجوب هو طلب الفعل مع المنع من الترك . كان المنع من الترك فصلاً . و إذا قيل الندب هو طلب الفعل مع الاذن في الترك . كان الاذن في الترك فصلاً والحال ان الواجب أو المندوب كفعل الصلوة مثلاً فإذا كان المنع من الترك فصلاً فلا يمكن أن يكون الفصل عرضاً قائماً بالضد والجنس عرضاً قائماً بالضد اذ الفعل والترك ضدّان .

فالمنع من الترك والاذن في الترك من لوازم المرتبة الشديدة و عند الشك تحتاج إلى الدليل و إلّا فالمرتبة الضعيفة متحققة و لذا لو لم تكن هناك قرينة على الوجوب (على القول بالوضع للوجوب) فلابد ان يحمل الأمر على الندب . فأين التوقف ؟

٣ ـ مبحث الطلب والاراده

هل ان الطلب عين الارادة أو هو لازمها أو منفك عنها ؟

قد نسب إلى الأصحاب أن الطلب عين الارادة فالطلب التشريعي المراد للمولىٰ لاينفك عن ارادته .

والمنسوب إلى الأشاعرة ان الطلب يغاير الارادة و ان الطلب التشريعي منفك

عن ارادة المولىٰ فيجوز وجود الطلب مع عدم حصول مراده في الخارج ـ كما قد تحصل الارادة و لايحصل طلب خارجاً ـ فتأمل .

واستدلوا انّه لو كان طلب الفعل عين ارادة الباري تعالىٰ شأنه لزم عدم تخلف الارادة عن مراده مع انّا نرىٰ عصيان العاصين لارادات المولىٰ و تخلفهم عنها .

و هذا سهو منهم و غلط و خلط :

إذ فرق بين الارادة التكوينية والتشريعية ففي الأول لا قائل بتخلف المراد عن الارادة فليس هذا من محل النزاع . و أما الارادة التشريعية فليس كذلك إذ يكون البناء فيها علىٰ امهال العباد وامتحانهم .

مثال الأول . قوله تعالىٰ : ﴿ يا نار كوني برداً و سلاماً علىٰ إبراهيم ﴾[1].

و أما الثاني فانّ الله ﷻ قد شرع الشرع و جعل تحقق ارادته بارادة المكلفين و قد أبلغهم و أعلمهم و أتم الحجة عليهم و أمهلهم .

فلايقاس الارادة التشريعية بالتكوينية .

و من هنا يظهر الجواب عن مقالة أهل الجبر من ان العباد ليسوا مختارين و انهم ـ و إن أرادوا فعلاً ـ لكن لا أثر يترتب علىٰ ارادتهم لأنها لو كانت موافقة لارادته فالمؤثر هو ارادة الباري لا العبد . و لو أراد شيئاً و كانت ارادة الله علىٰ خلاف ارادة العبد فلا يعقل وقوع ارادته علىٰ خلاف ارادته لأنالله تعالىٰ قوي والعبد ضعيف. فكيف تقع ارادة العبد الضعيف المخالفة لارادة المولى القوي العزيز .

أقول : هذا أيضاً خلط بين الارادة التكوينية والتشريعية . و ذلك لأن الله تعالىٰ ـ في مورد الارادة التشريعية ـ اراد صدور العمل من العبد اختياراً ـ و لو قلت ـ بأن العبد مُلجاء ـ لزم منه تخلف المراد عن الارادة و معنى هذا ان الله تعالىٰ قد أوجد

---

(١) سورة الأنبياء : آية ٦٩ .

وسائل الطاعة والمعصية و قد أقدر العبد على الاتيان والترك ـ و نظيره في افعال العباد ان أحداً يعطى ولده مبلغاً مع علمه بأنه غير قابل له لكن لو لم يعطه لعيّره الناس و تكلموا عليه انّه بخيل و انه لايصل رحمه و ولده . فهو يعطيه مع قدرته على المنع لكن يدفع إليه المال حتىٰ يكون الولد باختيارٍ و ارادة فلو أطاع الولد كان مأجوراً و إلّا عوقب عليه . فذكر هذا الكلام لا وجه له .

٤ ـ المرة والتكرار

الحق انه لا دليل على المرة و لا على التكرار بمعنى انه ليس في الأمر تقييد بأي واحد منهما .

هذا و لصاحب المعالم هنا كلام وقع موقع التعقيب من جانب المحشين . و حاصله : انه ليس الأمر إلّا لطلب المهية و هي تحصل بالمرة فيحصل الامتثال بالمرّه . لكنه فرق بين مانقول و بين القول بالمرة إذ هذا القائل لايجوز عنده التكرار . و لكن طلب المهية لاينافي المرة و لا المرّات[1] .

و أما المحشّون على المعالم فقالوا بأن امتثال المرة مسقط للأمر والمرة الأخرىٰ ليس عنواناً للأمر فسقوط الأمر إنّما هو بسبب الاتيان بالمرة و لو كان من باب طلب الماهية فقد حصلت المهية و لم يبق معه مجال للامتثال بمرة أخرىٰ .

هذا و لم نر من أيّد كلام المعالم . لكن يتصور طريق إلىٰ تصحيحه و هو يتفرع علىٰ بيان مراحل الحكم و انّ الحكم التكليفي هل له مرحلة واحدة أو له مراحل ؟ فإنّ بعض الوجودات ليس لوجودها الخارجي مراتب و بعضها لها مراتب كالحصرم والعنب والتمر .

---

(١) معالم الأصول : ص ٤٩ إلىٰ ٥١ .

والحكم التكليفي المتعلق بأفعال المكلفين من القسم الثاني و لها مراتب هي عبارة عن مرتبة التحقق و مرتبة التعلق و مرتبة التنجّز .

فالمكلف الذي هو في مرحلة التعلق إذا أتىٰ بالمكلف به بدون وجود التعبد به في كلام الشارع سواء بالمرة أو التكرار لايكون هذا الاتيان منه سبباً لرفع اشتغال ذمته .

نعم تكرار المأمور بواسطة أمر المولىٰ في مرحلة التحقق فلا مانع منه .

مثاله : الصبي المميز . ليس له حكم في مرحلة التعلق لكن الاتيان به منه صحيح فانّه يأتي بالمأمور به التحقيقي فلا مانع منه بل إنّما هو ارفاق به فعمل الصبي صحيح شرعاً و إن كانت ذمته غير مشغولة به بل انّه لا ذمّة له .

فكلام صاحب المعالم في الامتثال بالمرة إنّما يوجب سقوط الأمر التعلقي لا التحقيقي .

فهذا مايمكن ان يكون وجهاً لتصحيح كلامه قدس سره و توجيهه و تأييده .

العموم والخصوص*

اذا جمعت في القضايا الخبرية أو الانشائية ثلثة أجزاء : الموضوع والمحمول والنسبة التامة بينهما فالموضوع فيها إمّا عام أو خاص فإن كان عاماً فالمحمول يكون بتبعه عاماً أيضاً و ان خاصاً فخاص و أما العموم الحكمي فهو يتولد من العموم الموضوعي و يثبت تبعاً له و حينئذٍ فإذا جاء التخصيص فهل هو في العموم المتولد أو في عموم الموضوع ؟ من البديهي ان في قولك اكرم العلماء الا زيداً . ان زيداً غير خارج عن ذات الموضوع فالتخصيص ليس في عموم الموضوع بل هو بالنسبة الى المتولد .

إن قلت . انّ الموضوع بوصف انّه موضوع يكون خارجاً عنه الخاص فيخصص لا ذات الموضوع فالتخصيص راجع الى الموضوع إلّا أنّ الرجوع قسمان خروج عن الذات و خروج عن الموضوع بوصف انّه موضوع ـ قلت ـ نعم و لكن مرجع ذلك إنّما هو الى الخروج عن الحكم .

(*) قبل الورود في هذا المبحث راجع مقدمة الكتاب (ص ٥) .

فالخروج والتخصيص متعلق بعموم الحكم و لا شبهة و عليهذا فالبحث في باب العموم والخصوص إنّما هو في عموم الحكم و هذا يظهر بوضوح من العناوين والأبواب مثل كمّية التخصيص و تخصيص الأكثر و إنّ العام المخصص مجاز أو حقيقة و حجة في الباقي أم لا ؟ و مما يرشد الىٰ ذلك قول صاحب المعالم حيث انّه قد احتفظ علىٰ عبارة المتقدمين و قال : (الحقّ ان للعموم في لغة العرب صيغة تخصه)[1] و لم يقل هل للعموم لفظ يخصه . و هذا علامة ان مرجع البحث هو العموم الحكمي اذ المراد بالصيغة هي الهيئة التركيبية فإنّ في اكرم العلماء . معلومٌ انّ وضعه للعموم فإنّ العلماء جمع محلّىٰ باللام فالعموم الحكمي متولد من التركيب و إلّا فلا عموم . و علىٰ ذلك فمحل النزاع هو ان صيغة اكرم العلماء التركيبية هل وضعها للعام بحيث متىٰ ترد لغيره كان مجازاً ؟ و قد نبّه أكثر القدماء بأنّه ليس للعموم صيغة تخصه و هذا بديهي فإنّه لا احتياج الىٰ وضع الهيئة التركيبية للعموم بعد تولد العموم من عموم الموضوع فانّ هيئة (اكرم العلماء) و (اكرم زيداً) واحدة إلّا ان زيداً خاص فالحكم أيضاً وقع على الخاص و هكذا الحال في اكرم العلماء إلّا أن له أفراداً فالحكم أيضاً يسري تبعاً الىٰ افراد الموضوع فالعموم الحكمي متولد من الوضع والحمل و هنا نكتة يجب ذكرها و هي ان هذا التوليد هل هو علىٰ وجه العلّية التامة للعموم؟ ـ بحيث لايقبل الخلاف؟ ـ أو أنه مقتض لذلك فيؤثر أثره ما لم يمنع عنه مانع . الصحيح هو الثاني فهو مقتض للسريان فالكلام الشايع المعروف عند أهل اللسان الواقع في محاوراتهم من انه للمتكلم أن يلحق من اللواحق مادام متكلماً صحيح متين . كما في مورد الاقرار مثلاً فإذا قال له علىّ ألف لابد من أن ينتظر الىٰ أن يختم كلامه لصحة ان يقول في عقبيه إلّا مائة مثلاً . فعموم الحكم ليس إلّا علىٰ وجه الاقتضاء . و من هنا تبيّن انه لا مجال بل

(١) معالم الأصول : ص ١٠٤ .

و لا وقع لبعض الابحاث الواردة في المقام مثل الاشكال الذي أورده بعض علماء العربية والأصول من وجود المناقضة بين ان يقول اكرم العلماء و أن يقول بعده إلّا زيداً . ثم تصدوا في رفعه و دفعه . فقال بعضهم ان في قوله له عندي عشرة إلّا خمسة من ان خمسة لها اسمان أحدهما خمسة والآخر عشرة إلّا خمسة و هذا من عجيب الاضحوكة و بعضهم علىٰ أن العام قد استعمل في أول الأمر في ماعدى الخاص والمستثنىٰ والقرينة عليه هو وجودالاستثناء والخاص بعد ذلك.و بعضهم (عصام‌الدين من محققي العربيه) قال : انّه قد خرج الخاص أولاً ثم حمل الحكم على المستثنىٰ .

أقول . دعوىٰ استعمال الموضوع في ما عدى الخاص أو اخراج الخاص قبل الحكم بعموم المستثنى . ليس معناها إلّا الاخراج عن ذات الموضوع و سلب الموضوع عن العموم صحيح . و هذا لا معنىٰ له والتخصيص لايتوقف علىٰ استعمال الموضوع ابتداء في غير المعنى الحقيقي فالخروج عن موضوعيّة الموضوع عين الخروج عن الحكم و هو كما ترىٰ . والتخصيص غير مناقض لصدر الكلام و هذه الوساوس ليس إلّا من جهة التصرف في الموضوع و لكن الجواب الصحيح هو انّ الحكم مراعي الىٰ تمام الكلام . فعليهذا فقد استعمل اللفظ في معناه الحقيقي و له الصلاحية للتخصيص و لاستقراره علىٰ ظاهره .

و ظهر أيضاً انه لا مجال لترديد القوم في انّه هل يوجد اللفظ الموضوع للعام أو لا ؟ اذ اللفظ موجود و لكن العموم المقصود ليس هو الموضوع والقول بالاشتراك و غيره لا معنىٰ له بل ان عموم الحكم لايحتاج الىٰ وضع لفظ .

ثم ان هنا بحثاً آخر و هو انّ عموم الحكم كما عرفت متولد من عموم الموضوع و لكن ذلك قد لايكون كذلك كالنكرة الواقعة في سياق النفي فإنّه مفيد للعموم مع ان مفاد النكرة واحد اثباتاً و نفياً إلّا أن عموم الحكم باعتبار السلب عن فرد بعينه لايصدق إلّا بسلب جميع الافراد و هذا واضح في (مارأيت رجلاً ـ و رأيت رجلاً)

فان في الثاني يحصل الصدق برؤية رجل واحد فسواء في الخبرية والانشائية و لهذا كان هذا الفرق ثابتاً في الأمر والنهي ففي الأول يحصل بفرد واحد أو مرة كذلك و أما في الثاني فلايصدق إلّا بترك جميع الأفراد والمرّات .

و هكذا في مثل بعت الدار إلّا نصفها فإنّ الدار فرد ذو أجزاء و لكن فرق بين ذي الاجزاء و ذي الافراد فإنّ زيداً له أجزاء أيضاً و كذلك الدار إلّا أنّه ليس في البين إلّا فرد واحد و معذلك فعموم الحكم متولد من سراية الحكم في الافراد فتعلق الحكم بكلِ ذي أجزاء إلّا أنّه قد يسري الى الأجزاء و قد لايسري . والثاني كما في زيد فلا يقال بعته إلّا يده أو اشتريته إلّا رأسه والأول كالدار فتقول بعتها إلّا نصفها فيسري الحكم في الاجزاء فهذه الاجزاء ذو افراد بالنسبة الى الحكم فاجزاء في جانب الموضوع و افراد في جانب الحكم فقد انفكّ العموم الحكمي عن الموضوعي في بعض الموارد فقد تكون ذات الموضوع عاماً دون الحكم و هذا أيضاً من جملة الشواهد الشاهدة علىٰ ان محل البحث هو تخصيص الحكم لا الموضوع .

ثم . ان عموم الحكم قد يفترق عن عموم الموضوع فالثاني ليس عاماً بخلاف الأول كالنكرة في سياق النفي و كتعلق الحكم بكلِ ذي اجزاء مع السراية الى الاجزاء كالبيع بالنسبة الى الدار والعتق بالنسبة الى الرقبة و قد اتضح بهذا ان ماذهبوا اليه بأنّ عموم الحكم يثبت بمقدمات الحكمة فيما اذا لم يكن اللفظ مفيداً للعموم وضعاً كالمفرد المعرف باللام مثل أحل‌الله البيع . لاحاجة اليه . فإنّ العرض قد يكون عرض الوجود فما لم يكن وجود في الخارج لم يتصور ارتباط العرض به كالقيام والقعود . و قد يكون عرض الماهية مثل الأربعة زوج فالزوجية مرتبطة بالأربعة سواء كانت هنا أربعة أو لم تكن و معنىٰ ارتباط العروض بالماهية لاينافي القضية الفرعية و هي (ثبوت شيئ لشيئ فرع ثبوت المثبت له) فإنّ الثبوت الأصلي فرع ثبوت المثبت له و أما الثبوت الربطي فليس كذلك والنسبة بين مفهومين أو موجودين أما اتصال أو انفصال

والاتصال فرع وجود الموجودين و كذا الانفصال إلّا أن يقال بأنّ الانفصال أمر عدمي و إلّا فلو كان وجودياً فلم يكن فرضه إلّا بعد فرض موجودين كما و انه لابد و ان يكون نوع ربط بين الانسان والحجر حتىٰ يصح أن تقول ان النسبة بينهما التباين و هذا التحقق في النسبة بين كليين إنّما هو قبل وجودهما في الخارج لوضوح عدم امكان التماثل بين جزئين موجودين و لايتصور صدق أحدهما على الآخر . والحاصل ان الموجود الخارجي لايتصور التباين والتساوي بينه و بين الموجود الآخر .

و بالتالي فلو كان العرض عرض الماهية فهو يسري في جميع الافراد فإنّ المهية من حيث هي لاتعدد فيه بل التعدد من حيث سريانها في الافراد و ما كان عارضاً لها فكذلك يسري الافراد تبعاً لها و سريان المهية في الافراد ليس علىٰ سبيل العموم فإنّ العام ناظر الى الافراد و أما اسم الجنس فلا نظر له في نفسه لذلك مع ان له السراية في الفرد فإذا عرض الحكم لاسم الجنس و للطبيعة و فرض أيضاً كونه عارضاً للمهية فلا مجال بعد ذلك لعموم الافراد إلّا باعتبار المهية و سريانها في الافراد فمحمول الطبيعة أيضاً يسري في الافراد و حلية البيع في (أحل الله البيع) من هذا القبيل بمعنىٰ أن البيع قبل ايجاده خارجاً إمّا حلال أو حرام و لايلزم البحث عن ان هذا المفرد المعرف الذي لا عموم له هل الحكم فيه متعلق بعينه أو لا بعينه أو بجميع الافراد كل ذلك لايكون . اما اللابعينه فلأنّه ترجيح بلامرجح و لا ثمرة له أيضاً و لا فايدة بل الفايدة تتحقق فيما اذا حملناه على الكلي و إلّا كان منافياً صريحاً للكلام فلابد من حمله علىٰ جميع الافراد (إلّا ماخرج بالدليل الخاص) . فإن قلت : انّ المعرف باللام قائم مقام الجمع المحلىٰ باللام قلت : نعم هذا صحيح فيما لو كان الحكم متعلقاً بالموضوع و أما لو تعلق بالطبيعة قبل وجودها في الخارج فلا احتياج الىٰ هذه المقدمات فالطبيعة سارية و عليه فالسريان موجود هنا فإن قولنا الأربعة زوج (لا بمعنىٰ كل أربعة بل هذه الأربعه) ان الزوجية عرض لماهيةالأربعة فوجودها الخارجي لايوجب الزوجية

بل هي ذاتاً زوج كما ان الثلثة فرد ذاتاً . و قد سبق ان هذا لاينافي القضية الفرعيه .

و من هنا يظهر ان ما زعمه التفتازاني في ان عروض العرض قبل الوجود الخارجي غير معقول . هذا زعم فاسد ناشٍ عن عدم التوجه . ثم انه قال بأن مرجع عرض المهية ليس إلّا الىٰ عرض الوجود كالاحراق بالنسبة الى النار في الخارج . أو الىٰ عرض الوجود الذهني كالكلية بالنسبة الى الانسان أو الىٰ كليهما كالأربعة فانها عرض للأربعة لوجودها الخارجي والذهني .

أقول . كأنّ صدور هذه الكلام منه كان لأجل عدم حصول منافاة بين القضية الفرعية و بين تقسيم العرض . و لكنه لايخفى عليك ان هذا مما لا حاجة اليه و لا معنىٰ للوجود الذهني مضافاً الى الخلط بين الثبوت الربطي والثبوت الأصيل (في قولهم ثبوت شيئ لشيئ الخ) .

فلنرجع الىٰ ما كنّا فيه . و هو ان عموم الحكم قد يكون موجوداً دون عموم الموضوع كالنكرة في سياق النفي و فيما كان الحكم تعلق بكل ذي اجزاء و في تعلقه بالطبيعة . و قد يكون عموم الحكم متولداً من عموم الموضوع كما في اكرم العلماء . كما انه قد يكون كل منهما مفترقاً عن الآخر و هذا مما قد غفلوا عنه و مثاله تزوج الابكار و جالس العلماء فهنا جمع محلّي باللام و مفاده في المثال باقٍ علىٰ حاله إلّا أنّه لايكون له عموم شمولي كما في اكرم العلماء بل بدليّ فالموضوع له عموم شمولي وارتباط الحكم بهذا الموضوع منصرف اطلاقاً الى الشمولي اذ عموم الموضوع شمولي إلّا أنّ القرينة الخارجية يردّ هذا العموم الشمولي الى البدلي فهذا العموم البدلي ليس تصرفاً في اللفظ بأن ينسلخ الجمع عن كونه جمعاً فمادام خالياً عن القرينة ينصرف الى الشمولي و لكن الحكم المتعلق به بدلي فيصرفه الىٰ نفسه و لذا قالوا في قوله ﷻ : ﴿ إنّما الصدقات للفقراء والمساكين الخ ﴾[1] انه لايجب البسط فانّ عموم الحكم بدلي مع ان

(١) سورة التوبه : آية ٦٠ .

الصدقات جمع مستعمل في الجمعية . والمتحصل الىٰ هنا ان العمومين قد يجتمعان كما في اكرم العلماء و قد ينفك الحكم عن الموضوع في العموم و قد يكون بالعكس .

و اذا عرفت ذلك فاعلم انّه لابد عليٰهذا أن يكون المقصود بالعموم والخصوص في كلمات الأعلام والسنة الأصوليين هو في الحكم دون الموضوع .

هل للعموم صيغة تخصه ؟

ليس للعموم صيغة تخصه اذ عرفت ان العموم مقتضى التركيب والتركيب له معنىٰ جامع و هو امّا بالنسبة الوقوعية أو القياميّة و هذه النسبة موجودة في كل تركيب و لا فرق بين الهيئات التركيبية في مفادها بسبب اختلاف مواردها إلّا أن هذه النسبة في بعضها عامة و في بعضها خاصه فالهيئة التركيبية في اكرم زيداً و في اكرم العلماء واحدة و لا اشتراك بينهما .

و هنا بحثٌ آخر و هو ان الجمع المحلّىٰ باللام هل يفيد العموم وضعاً حيث لا عهد ؟ أقول من المعلوم ان حرف التعريف الداخل على الاسم ليس يوجب وضعاً آخر و لايحصل بسبب دخول الحرف وضع ثانوي حتىٰ يكون من قبيل (زيد منطلق) مثلاً علماً . بل العلماء باق علىٰ مفاده الأصلي ذهناً أو ذكراً و حرف التعريف ليس له إلّا اشارة الىٰ مدخوله فإن كان المشار اليه معنىٰ معهوداً فيرجع اليه و إلّا فلا يحمل علىٰ بعض دون بعض لاستلزامه الترجيح بلامرجح و حينئذ لابد و ان يشار به الىٰ كل أفراد الجمع فلذا كان له الانصراف عرفاً من دون وضع جديد والحاصل ان الجمع المنكر والمعرف لايتفاوت الوضع فيهما إلّا باعتبار مفاد اللام و من هنا يعلم أن المفرد الذي يفيد العموم إنّما هو لأجل القرينه .

والحاصل ان أكثرهم قالوا بأنّ الجمع المحلىٰ باللام يفيد عموم الموضوع و يتولد

منه عموم الحكم و ذلك كله حيث لا عهد . و لكن الخلاف ليس في ذلك فحسب بل يجري بينهم في الجمع المضاف كما في قوله ﷻ : ﴿ خذ من أموالهم صدقه ﴾[1]. و هذا أيضاً في حكم الجمع المحلّىٰ في أفادته العموم بل قد يجري هذا العموم في بعض المفردات أيضاً إلّا أنه في المفرد المعرف باللام موضوع البحث و محل الكلام بأنه هل يفيد العموم موضوعاً حتىٰ يثبت بتبعه عموم الحكم أو ليس كذلك ؟ و قد تمسك بعضهم في أفادته العموم بقوله ﷻ : ﴿ أحلّ الله البيع ﴾ و باستعمالات أهل اللسان حيث وصفوا المفرد المعرف باللام بالجمع المحلىٰ باللام كما في الحديث (أهلك الناس الدرهم البيض والدينار الصفر) فلو لم يفد العموم لم يتصف بما اتصف . و قد أورد علىٰ ذلك صاحب المعالم بما حاصله[2] أنّا لاننكر استعمال المفرد المعرف باللام احياناً في العموم إلّا أنه ليس ظاهراً فيه نعم يأتي كذلك مع القرينة فالاستشهاد بقوله عليه السلام : أهلك الناس الخ لايصح .

أقول . إنّ مقالة صاحب المعالم أيضاً غير تامة لظهورها في أنه قد يستعمل للعموم و قد لايستعمل . مع ان المستعمل فيه في كل من المفرد المعرف والجمع المحلىٰ واحد سواء استفيد العموم من الجمع المحلىٰ أو لا ـ ففي أحل الله البيع لم يستعمل البيع في البيوع إلّا أن العموم قد يستفاد من قبل الحكم باعتبار عروضه على الطبيعة السارية في الافراد و أما أهلك الناس الخ . فيدل علىٰ أن الجمع فيه قد سقط عن افادة العموم اذ ليس المقصود ان كل فرد فرد من الدراهم والدنانير مهلكٌ بل المراد ان هذا الجنس مهلك للناس و عليهذا فاللفظان (البيض والصفر) من قبيل تزوج الابكار باعتبار عروض الحكم على الطبيعة فهذان الجمعان في حكم المفرد الراجع الى البدلي .

---

(١) سورة التوبه : آية ١٠٣ .

(٢) معالم الأصول : ص ١٠٩ .

مقدار التخصيص

اختلفوا في مقدار التخصيص . فهل يجوز الىٰ أن يبقىٰ من العموم واحد . أو الىٰ أن يبقىٰ مدلول الجمع أو بحيث يبقىٰ كثرة قريبة من العموم كما ذهب اليه أكثر الأصوليين . وجوه .

واستدل الأكثر باستهجان قول القائل أكلت جميع ما في البستان من الرمان والحال انّه لم يأكل إلّا واحدة أو اثنتين فإذا كانت فيها خمسمائة . يقول أكلت جميع الرمان في البستان إلّا أربعمائة و تسعين (مثلاً) فهذا مستهجن و هو دليل عدم الجواز.

أقول . الاستهجان في المقام صحيح لاننكره إلّا أنه ليس من أجل التخصيص الىٰ ذلك الحد بل لوجود نقض غرض الكلام فإنّ لفظة (كل . و جميع) مثلاً و غيرهما ألفاظ تدل على العموم و واردة مورد رفع توهم التخصيص فقولك اكرم العلماء كلهم. كلمة الكل تأكيد لرفع توهم التخصيص في الجملة والتأكيد في عرف النحاة و إن كان تابعاً لوجود شيئ حتىٰ يكون هذا مؤكداً له إلّا أن بحسب المعنىٰ لم يكن فرق بين اكرم جميع العلماء و اكرم العلماء جميعهم و لاتفاوت بينهما في المفاد إلّا في بعض الخصوصيات فقول القائل أكلت جميع ما في البستان إنّما هو في مقام رفع توهم التخصيص و عليه فلا مجال لكون التخصيص الىٰ تلك الدرجة المذكوره .

إن قلت . إنّ لفظ العلماء كما يفيد عموم الموضوع فكذا عموم الحكم . قلت : ليس الأمر كذلك بالبداهة فإنّ هذا اللفظ قبل التركيب ليس له مجال لافادته عموم الحكم و بعد التركيب ليس له وضع آخر والوضع في الهيئة التركيبية ليس إلّا مفيداً للنسبة سواء كان محل النسبة عاماً أو خاصاً فلا ربط لهما بمفاد النسبة فإن كان أحد طرفي النسبة عاماً كان المحمول كذلك أيضاً و إلّا فلا و هذا إنّما هو بمقتضىٰ وضع

الحمل لا الوضع فلا مجال للتجوز . و عليهذا فإن زعمت أن تولد عموم الحكم من عموم الموضوع علة بنحو العلّية التامه بأن يكون كلما عم الموضوع عم الحكم و بعده لايجوز التخصيص . فهذا بديهي البطلان فإنّ للمتكلم أن يلحق بكلامه ماشاء من اللواحق مادام متكلماً و هذا الكلام المعروف ليس أمراً تعبدياً بل حصل العلم به من موارد الاستعمالات و لو كان في البدء متجهاً الىٰ نحو خاص إلّا أن استقراره في تلك الجهة موقوف علىٰ ذيله و نهايته . فعموم الحكم ليس معلولاً لعموم الموضوع بالعلّية التامه بل هو مقتض له بمعنىٰ انّه ما لم تكن قرينة كان العموم بحاله و إن كانت فلا منافاة فالتخصيص غير مناف للعموم الاقتضايي فإنّ الموضوع العام يقتضي عموم الحكم لو خلّى و طبعه و ما لم تنصب قرينة على الخلاف فإذا قامت القرينة كما في تزوج الابكار فيخرج الحكم عن عمومه لوضوح عدم امكان تزوج كل باكرة في العالم فالقرينة موجودة من أول الأمر علىٰ كون العموم بدلياً لا شمولياً .

والذي تحصل من هذا المبحث انه لما لم يكن جواز التخصيص مقتضىٰ الوضع و لا الهيئة التركيبية فلا مجال لتحديد التخصيص و بيان مقداره و لا منع في ذلك إلّا أن يكون في الكلام نقص من جهة أخرىٰ كالاستهجان المذكور مثلاً بسبب نقض الغرض من الكلام و غيره .

التمسّك بالعام
في الشبهة المصداقيه

اذا ورد عام و خاص واشتبه ان الفرد الفلاني هل هو مصداق للعام فيدخل في حكمه أو للخاص حتىٰ يشمله حكمه ؟ فالأكثرون علىٰ عدم الحكم بانداجه تحت العام و ذهب بعض الى التوقف و لا قائل صريحاً باندراجه تحت الخاص . كما اذا قيل اكرم البصريين إلّا الجلساء منهم ثم شك في فرد انه من مصاديق العام والمستثنىٰ منه أو الخاص المستثنىٰ .

والحق في المقام التفصيل . بيان ذلك . إنّ هذا الكلام امّا يجري في القضية اللفظية أو في النفس الأمريه . توضيحه . إنّه لا شبهة في وجود الحكم الواقعي والحكم الظاهري والثاني في طول الأول اذ الأول ينظر الىٰ ثبوت المحمول لافراده الواقعية و أما الثاني فينظر الى الترديد في الحكم الواقعي مع الجهل به فيكون الحكم الظاهري وظيفة فهو متأخر موضوعاً عن الحكم الواقعي والقضية الواحده يستحيل ان تكون ناظرة الىٰ بيان الحكمين فإذا قلت اكرم العلماء . فلا يمكن أن يكون نظر هذه القضية الىٰ كل من المصداق الواقعي والمصداق المشتبه فإن (العلماء) وضع لمعنىٰ ينطبق واقعاً علىٰ زيد و عمرو و بكر و كل متصف بالعلم واقعاً فالاكرام يتعلق حكمه بالافراد الواقعية فهذه القضية لايمكن والحال هذه أن تنظر الى الحكم الظاهري و إلّا لزم تقدم مدلول القضية الواحده و تأخره و يكون من قبيل استعمال المشترك في أكثر من معنىٰ بل الأمر في مانحن فيه اشنع من هناك فان في استعمال المشترك يكون المعنيان أو المعاني كل منها في عرض الآخر و اما هنا فأحدهما في طول الآخر .

والمتحصل ان عموم الحكم لايعقل كونه ناظراً الى الأفراد المشتبه فلا مناص من هذه الجهة سوى التوقف اذ لايعلم ان هذا المصداق المشتبه هل هو من الافـراد الواقعية أو من الافراد التي هي في طول الافراد الواقعيه . و من هنا يظهر ان التفصيل الذي ذهب اليه صاحب الكفاية[1] بين المخصص المتصل والمنفصل والحكم بالدخول تحت العام في الأول دون الثاني أو التفصيل بين المخصّص اللفظي أو اللبي . كل ذلك لا وجه له . و قد استشهد قدس سره به من أنه لو قال المولىٰ اكرم جيراني مع وجود المخصص اللبي بأن لايكون الجار عدواً له فإذا اشتبه جار بين كونه عدواً أو صديقاً و تـرك العبد اكرامه ان للمولىٰ مؤاخذة العبد علىٰ عدم اكرامه مع عدم علمه بأنه عـدوّ له. أقول . هذا أمر صحيح و لكن ليس الوجه فيه كون المخصص لبياً فإنّ ذلك يجـري بعينه في المخصص اللفظي كما اذا قال اكرم جيراني و لاتكرم أعدائي منهم بل الوجه فيه ان هذا من باب الاقتضاء والمنع فإنّه اذا ورد وصف في المـوضوع فهو اما مناط و ملاك للحكم أو معرف صرف من غير دخل في الملاك أو منبّه علىٰ عموم الحكم فيما اذا توهم كون صفة مزيلاً للحكم كما تقول تجب الصلوة على المريض في مورد توهم عدم وجوبها عليه .

فإذا قال المولىٰ اكرم جيراني فمن المعلوم ان الحكم بالاكرام إنّما هـو بـاعتبار الجوار فالمقتضى للحكم هو المجاورة والعداوة مانع عنه والمولىٰ لم يقل اكرم جيراني اذا كانوا أصدقائي فلو استثنى و قال اكرم جيراني إلّا أن يكونوا أعدائي فهذا مما يدعوا الى الحكم بأن الجوار مقتض والعداوة منشأ للمنع .

و بعبارة أخرىٰ . انه اذا قال اكرم جيراني و لاتكرم أعدائي فالفرد الفلاني إمّا معلوم الصداقة أو معلوم العداوة أو مشكوكهما فإذا صرح بعدم اكرام العدو و منع عنه فيعلم انّه قد جعل الصداقة مقتضياً مطلقاً للاكرام فقد تحصل مـن ذلك كـله ان في

---

(١) كفاية الأصول ـ ص ٢٢٢ ـ طبعة مؤسسة آل البيت عليهم السلام .

القضية اللفظية قد أحرز المقتضي و هو الصداقة فإذا شك في المانع و هو العداوة يكون المرجع الحكم بعموم المقتضى و ادخال المصداق تحت حكم العام فصح مؤاخذة المولىٰ عبده علىٰ عدم اكرام المصداق المشتبه .

فهذا الذي استشهد به صاحب الكفاية مرجعه الىٰ قاعدة المقتضى والمانع التي جعلناها مبنىٰ أبحاثنا في الأصول . فإن قلت : ان العداوة مانع . قلت هذا لايوجب عدم عموم الاقتضاء بل المقتضي موجود في الجيران أجمع و إنّما العداوة مانع عن فعلية المقتضي بالنسبة الىٰ وجوده .

و بالاخره فكلما كان وصف مناطاً للحكم ظاهراً (مثل صل خلف العادل) فهو مايتناسب معالحكم و اما لو كان معرفاً للحكم فلا تناسب له معه كما في (اكرم الجالس) اذ البديهي أن الجلوس عرفاً لا دخل له في الحكم و لا ربط له به و لانعلم ان سبب اكرامه هل هو الرَحِميّة أو الفقر أو الدين أو العلم فلابد من التوقف هنا .

و تلخص مما ذكرنا أنّ الحق في المسئلة هو عدم الاندراج تحت العام و لا تحت الخاص . و لكن قد يصح ذلك كما فيها اذا أحرز المقتضى و شك في المانع أو فيما اذا علم القدر المتيقن كالتحيض اذ هو موجود عموماً الى الخمسين و أما الى الستين في خصوص القرشية والنبطية فإذا اشتبه مصداق بين أن تكون منهما أو مِن غيرهما فذهبوا الىٰ أصالة عدم القرشية والنبطية و قد استشكل بعضهم في هذا الأصل فإنّ النسبة الىٰ قريش و غيره علىٰ حد سواء والترجيح بلامرجح فلا يمكن المصير الىٰ أصالة عدم القرشيه . أقول : إن كان الحكم في القرشية والنبطية و في غيرهما عَرضياً بأن يكون لهاتين حكم و لهذه حكم . فالاشكال واضح و لكن كل منها مشتركة تحت الحكم الى الخمسين والزايد عليه مشكوك و عدم القرشية لا مدخل له فإذا شك في وجود الزايد على الخمسين و عدمه فالأصل عدمه . فلا ضير في جريانه و هذا و إن كان أصلاً موضوعياً إلّا أنّه حيث كان باعتبار الحكم الشرعي بمعنىٰ أن القرشية لها حكم زايد فلا مانع في الجريان والمتحصل ان عدم الدخول هنا تحت حكم القرشية

إنّما هو من باب القدر المتيقن والزايد محكوم بالعدم .

اذا تبين ماذكرنا من أول المبحث الىٰ هنا ظهر لك التفصيل الذي أشرنا اليه في صدر المبحث و هو انه اذا كان الشك لضيق الدائره و لم ندر ان المصداق من أفراد العام أو الخاص فلا وجه للقول باندراجه في تحت أي واحد منهما . و اذا أحرزنا المقتضى للحكم من الخارج واستكشفنا بأن الخاص قد استثنى في العام لوجود المانع لا لفقد المقتضى و ذلك في القضية النفس الأمرية و فهمنا من القرائن أن العام مقتض للعموم حتىٰ فيما وجد فيه المانع فإذا كان مصداق مشتبه و قد أحرز المقتضى و شك في المانع فنختار اندراج هذا المصداق تحت العام مثلاً اذا قال اكرم العلماء و لاتكرم الفساق فالعلم مقتض والفسق مانع (لا أن يكون العدالة شرطاً فلابد من احراز الشرط) فإذا اشتبه أحد في المصاديق فنحكم ببركة احراز المقتضى فيه بدخوله تحت حكم العام فيؤخذ بالمقتضى و لايعتنىٰ بالمانع . فكما ان الاستثناء جايز في القضية اللفظية و في الخروج الموضوعي فكذا يجوز ذلك في المقرون بالمانع فإذا كانت الشبهة المصداقية من هذا القبيل فلا وجه لدخوله تحت العام إلّا باعتبار رجوعه الىٰ قاعدة الاقتضاء والمنع . فإن قلت : إنّ هذا ينافي ماذكرتم سابقاً من أن العام مقتض لجميع أفراده فالمقتضى في كل منها محرز و انّ العموم في اكرم العلماء يقتضى شمول زيد و قوله (إلّا زيداً) إنّما هو لوجود المانع . قلت : فرق بين الاقتضاء في القضية اللفظية و في القضية النفس الأمرية ففي الأول يرجع ذلك الىٰ أنّك لو شككت في وجود مانع أو استثناء فتحكم بثبوت المقتضى حقيقة من دون تجوز و اما في القضية النفس الأمرية فالتخصيص ثابت و لا شك فيه إلّا أنه لانعلم بأنّه يرجع الى المانع أو الى الخروج الموضوعي و عليهذا فلابد من التوقف لكن اذا أحرز ان العام له اقتضاء في نفس الأمر والاستثناء إنما هو لوجود المانع فيحكم بعموم الاقتضاء[1].

---

(١) قبل الورود في المقصد الثاني من هذا الكتاب راجع مقدمة المؤلف . الصفحة ٥

المقصد الثاني

في الظن

المقصد الثاني

في الظن

قد عرفت أن الشيخ قدس‌الله أسراره قسم المكلف الىٰ قاطع و ظان و شاك[1] و قد مرّ هناك أن الأولىٰ أن يعبّر بالعلم دون القطع والكلام هنا إنّما هو في الظن فنقول من باب المقدمة أن الحجية ذاتية للقطع كما سبق في محله فلا تناله يد الجعل لا اثباتاً و لا نفياً و الا لزم الدور والتسلسل والتناقض .

و أما الشك فجعل الحجية له غير معقول ضرورة تساوي نسبته الىٰ طرفيه و جعل الحجية بالنسبة الىٰ طرفيه تناقض و الىٰ طرف واحد ترجيح بلامرجح .

و أما الظن فهو باعتبار أنّه رجحان أحد الطرفين فليس حاله حال القطع من كون الحجية ذاتية له و لا مثل الشك في امتناع جعلها له و معذلك فقد قسم الشيخ أمر الظن الىٰ قسمين أحدهما امكان التعبد به و عدمه و قد نسب الىٰ بعض امتناعه[2] و سيجيئ الكلام فيه و ثانيهما انّه بعد فرض الامكان فهل هو واقع شرعاً أم لا ؟ و لابدّ أولاً من بيان معنىٰ الحجة و شرح حقيقتها ثم النظر في المقصود . فنقول :

إنّ الحجة عبارة عن الواسطة في الاثبات والمراد هو الثبوت الذهني لا الخارجي الذي بمعنىٰ الايجاد اذ لو كان المقصود هو الايجاد الخارجي للزم اختصاصه باللمى و لما صح التعميم بينه و بين الانّى فإنّ العلة هي الواسطة في الايجاد لا المعلول

---

(١) فرائد الأصول : مبحث القطع ، ج ١ ص ١ .

(٢) فرائد الأصول : مبحث الظن ، ج ١ ، ص ١٠٦ .

فالمراد بالواسطة في الاثبات الواسطة في أفادة العلم بثبوت النتيجة من المعلول بالعلة أو العكس فكل منهما واسطة فيه و قد نبّه الشيخ علىٰ ذلك بقوله[١] ان اطلاق الحجة على القطع مسامحة أو توسع في التعبير و ليس بحسب الميزان بداهة عدم وقوع القطع واسطة في الاثبات بالنسبة الىٰ مقطوعه و الا لزم التكرر في القطع فالواسطة في الاثبات أي في ثبوت النتيجة عند الذهن مع ان القطع عين الثبوت و لاتعقل وساطته في اثبات مقطوعه فلذا قد أفاد بأن ليس اطلاق الحجة على القطع الطريقي كإطلاقها علىٰ ساير الموارد أي الامارات المعتبرة شرعاً فإنّ الحجة عبارة عن الوسط الذي به يحتج علىٰ ثبوت الأكبر للأصغر و يصير واسطة للقطع بثبوته له . الخ . و لايخفى ان التعليل الواقع في كلامه الشريف أعني قوله (لأنه بنفسه طريق الى الواقع[٢]) أيضاً مسامحة و كان بالجدير أن يقول لأن القطع هو الوصول بنفسه لوضوح ان الطريق موصل والوصول هنا هو العلم بالنتيجة فالقطع وصول لا موصل ـ لكن هذا يتم فيما لو كان القطع واسطة في الاثبات بالنسبة الىٰ مقطوعه اذ من المعلوم انه لا واسطة بين القطع و مقطوعه و اما لو كان واسطة في اثبات تنجز حكم آخر فلا مانع من اطلاق الحجة عليه حينئذٍ فالقطع علة لتنجز الحكم لا لنفس الحكم فإنّ الحكم سابق عليه فلا علّية في القطع بالنسبة الى الحكم فيكون المعنىٰ أنه قبل القطع لم يكن تنجز و إنّما القطع أوجده فالقطع بالنسبة الى التنجز دليل لمى و هذا بخلاف الأدلة حيث أن فيها يصل العلم بالعلة من المعلول فإنّ العلة في ايجاد قوله سبحانه أقيموا الصلوة أو قوله حرم الربوا هي وجوبها و حرمته فالأدلة الشرعية معاليل عن ارادة المولىٰ فالاستدلال بالأدلة إنّما هو من المعلول بالعلّة و لكن القطع بالعكس حيث انه علم

---

(١) فرائد الأصول : مبحث القطع ، ج ١ ، ص ٣٠.

(٢) فرائد الأصول : ج ١ ص ٢٩ .

بالمعلول من العلة فيحصل العلم بالتنجز بسبب القطع فالعلم بالتنجز هو العلة لا المعلول فما لم تكن علة فلا تنجز كما انه يثبت التنجز بسبب ساير أسبابه كالالتفات والقدرة و غيرهما من الأسباب والشرايط و ينتفي بانتفاء أحدها .

فقد تحصل مما ذكر أن نفي الحجية عن القطع لايتم علىٰ اطلاقه لما عرفت من اختصاص نفيها عنه بما اذا فرض كونه واسطة في اثبات مقطوعه والعجب من الشيخ قدس‌الله أسراره انّه نفى الحجية عن القطع بالمعنى المذكور و لكن أثبتها للظن حيث قال في مبحث القطع ان اطلاق الحجة عليه ليس كإطلاق الحجة على الامارات المعتبرة شرعاً الخ[1] يعني من حيث أن هذه الامارات كالبينة والفتوىٰ وسايط للاثبات ـ فإنّه يتوجه عليه حينئذٍ أنه هل الظن في طول العلم أم لا ـ ؟ والمقطوع به هو الأول و عليهذا فلو كانت له حجية لما كانت إلّا التنجز فإنّه بالنسبة الىٰ مظنونه لايقع واسطة في الاثبات كما كان الحال كذلك في القطع فمعنىٰ اعتبار الظن هو ايجابه لتنجز الواقع إلّا أنّ التنجز في العلم واقعي و في الظن ظاهري والحاصل أن نفي الحجية عن القطع بالاطلاق توسع في التعبير و إلّا فلا مضايقة له في ذلك بالنسبة الىٰ تنجز حكم آخر و لا وجه للتفكيك بين الظن والقطع بأن يكون اطلاق الحجة على الظن أمراً متعارفاً فيقع واسطة في اثبات الظن بالنسبة الى التنجز فيوجبه عقلاً كالقطع حيث كان يوجبه ذاتاً بخلاف ما لو كان واسطة في اثبات مظنونه فهذا غير صحيح كما عرفت فإنّه لابد من أن يكون بين الشيئين ملازمة فيكون أحدهما علة والآخر معلولاً و أما الظن بالنسبة الىٰ ذات المظنون فليس علة و لا معلولاً و هكذا العلم و أما بالنسبة الى التنجز فتوجد العليّة والمعلولية ذاتاً أو جعلاً كما تلى عليك .

و اذ قد اتضح علّية العلم للتنجز و صحة وقوعه واسطة لاثباته فاعلم أنّ

---

(١) فرائد الأصول : ج ١ ص ٢٩ .

التنجز متفرع علىٰ مرحلة التعلق فما لم يكن تعلق لم يكن تنجز و هذه المرحلة هي التي فيها للعذر أو التنجز مجال فيمكن أن يكون التعلق موجوداً و لكن يكون المكلف معذوراً و أثر ذلك يظهر فيما اذا كان الحكم بالقضاء فيثبت بعد ارتفاع العذر كما في قوله ﷻ : ﴿ و من كان منكم مريضاً أو علىٰ سفر فعدّة من أيام أخر ﴾[1] و منه قوله تعالىٰ : ﴿ و إن كان ذو عسرة فنظرة الىٰ ميسرة ﴾[2] فقد تعلق الحكم في أمثال هذه الموارد لكن لا بنحو يدور الأمر بين الاطاعة والعصيان والمانع عن تحقق العصيان هو العذر الموجود و لكن لما كان الحكم منجزاً فالأمر دائر بين الحالتين ـ والتعلق أيضاً فرع التحقق أعنى مرحلة تقنين القانون و تشريع الشرع فهذا قبل التعلق و لذا ورد أن شريعة محمد ﷺ مستمرة الىٰ يوم القيامة حيث أنّها تشمل الغايب والحاضر والموجود والمعدوم الىٰ قيام القيامة فإنّه و إن كان تشريع الشرع بلحاظ المكلف و إلّا كان لغواً إلّا أن وجوده غير لازم عند مرحلة التحقق نعم لابد من وجوده في عالم التعلق كما هو واضح ـ فقد تبين مما ذكرنا أن للحكم مراتب ثلث . تحقق و تعلق و تنجز .

و لكن صاحب الكفاية قدس‌الله روحه قسم مراتب الحكم الىٰ أربعة و جعل كل واحدة منها مقدمة لرفع اشكال اجتماع الضدين الوارد في مبحث امكان التعبد بالظن و محصل كلامه[3]: ان لكل من حكمي الواقعي والظاهري مراتب أربع الشأنية والانشاء والفعلية والتنجز و ذهب الىٰ انه لو اجتمعت المراتب الأربع في الحكم الواقعي و صار منجزاً كان الحكم الظاهري باقياً في مرحلتيه الأوليين الشأنية والانشاء و اذا كان الحكم الظاهري واجداً لمراتبه كلها كان الحكم الواقعي باقياً في

---

(١) سورة البقرة : آية ١٨٤ . (٢) سورة البقرة : آية ٢٨٠ .

(٣) كفاية الأصول : ص ٢٧٧ الىٰ ٢٧٩ .

مرحلتيه المذكورتين فالحكمان الواقعي والظاهري يجتمعان في المرتبتين الشأنية والانشاء و يفترقان في الفعلية والتنجز . هذا .

أقول . هذا الكلام ليس تاماً في حد نفسه و علىٰ فرض تمامية التقسيم فلا تحصل النتيجة المطلوبة به توضيح ذلك ان الشأنية إنّما هي مقدمة للحكم لا أنها من مراتب وجوده فهي قبل وجوده كصلاحية الرجل القاعد للقيام فلا يلزم أن يكون القيام موجوداً خارجاً . و أما الانشاء فهو مؤخر عن الحكم لا انه مرتبة من مراتبه حتىٰ تكون الفعلية بعده .

تفصيل المبحث : ان المفاهيم قسمان منشئة و غير منشئة . أما الأولىٰ فلايترتب عليها أثر إلّا بعد الانشاء خارجاً كالعقود والايقاعات من البيع أو النكاح أو الطلاق فما لم يكن انشاء فلا بيع و لا نكاح و لا عتق و لا طلاق و لو مع وجود الارادة الجدّيه و هذا بخلاف الحكم التكليفي حيث انّه تكفي فيه ارادة المولىٰ بداهة أنّه لو اطلع العبد علىٰ ارادة سيده لكنه لم ينشئه لداع من الدواعي لوجب على العبد الامتثال و يستحق الثواب علىٰ فعله والعقاب علىٰ تركه فإذا تمت للمولىٰ ارادته النفسية و علم بها العبد وجب عليه الخروج عن عهدتها و لو لم يبرزها المولىٰ في الخارج و لايسمع دعويٰه عدم صدور حكم من موليٰه خارجاً فلا يترتب استحقاق الثواب والعقاب على الانشاء فإنّ الأوامر الواردة في الكتاب والسنة تتفرع على الحكم بمعنىٰ أنه نستدل علىٰ وجوب الصلوة بقوله أقيموا الصلوة مثلاً فلو لا الوجوب لم يصدر هذا الحكم من المولىٰ و هذا يجري أيضاً في الموارد العرفية فإذا تكلم شخص فتستدل بكلامه وجود مضمونه في ضميره و هذا من باب الاستدلال من المعلول على العلة فالحكم علة والكلام معلول ـ فالنتيجة ان مرحلة الانشاء متأخرة عن وجود الحكم لا أنّها مقدمة من مقدماته .

و أما الفعليّة ـ التي فسرها ﷺ بالبعث والزجر ـ فنقول ـ هل ان الفعلية

تجامع التنجز أو تفارقه ـ ؟ و حيث أنه قدس سره يقدّمها على التنجز فيتوجه عليه ان البعث والزجر لايصح إلّا مع التنجز فهما متأخران عنه والحاصل انه لم نجد معنىٰ معقولاً للانفكاك بين الفعلية والتنجّز . فهذه المراحل الأربع للحكم غير تامة و إنّما ذهب الىٰ هذا التقسيم والترتيب دفعاً لإشكال اجتماع الضدين أو المثلين بين الحكمين و قد أفاد في وجه الدفع مانقلناه عنه من اجتماعهما في مرحلتين وافتراقهما في مرحلتين أُخريين و لكن البناء فاسد كالمبنىٰ فإنّه اذا فرض ان الحكم الظاهري كان ثابتاً فليس الواقعي حينئذ بفعلي و هكذا العكس لزم منه التصويب الباطل والدور أما الأول فلأنّه اذا لم يحصل العلم بالحكم الواقعي فالمفروض انّه لابد من أن تجري احدىٰ الأصول الأربعة من البرائة أو الاشتغال أو التخيير أو الاستصحاب و يبقى الحكم الواقعي عند الشك فيه أو الجهل به في مرحلة الشأنية كما هو مفروض كلامه فلو كان كذلك يلزم منه عدم اشتراك المكلفين في الأحكام الواقعية مع انه يشترك فيها العالم والجاهل و أما الثاني فلان من المعلوم توقف العلم بالحكم علىٰ وجوده و ثبوته فلو توقف وجوده و ثبوته على العلم به (كما هو لازم كلامه) كان دوراً .

فالتحقيق ـ انّ الأحكام الظاهرية ليست إلّا التنجز أو العذر لا جعل الحكم في مقابل الحكم الواقعي فإنّ الحكم الواقعي موضوعه أفعال المكلفين التي لها في نظر الشارع حكم من الأحكام الخمسة فإذا علم المكلف به كانت النتيجة هي التنجز و اذا جهل فيثبت العذر فتختلف وظيفته باختلاف الموارد من الاحتياط أو التخيير أو البرائة أو الاستصحاب فالأولان مؤداهما التنجز والثالث العذر والرابع إمّا تنجز المستصحب أوالعذر من الحكماللاحق الذي جرى الاستصحاب علىٰ خلافه و علىٰهذا فلا احتياج الىٰ ترتيب مراتب أخرىٰ للأحكام و إنّما نشاء هذا التقسيم والداعي الىٰ ذلك الترتيب من الاغترار بالتعبير عن الأحكام الظاهرية بالوجوب أو الحرمة مثلاً ـ لكن هذه التعابير و إن كانت جارية دائرة إلّا أن المقصود منها ليس هو الوجوب أو

الحرمة بالنسبة الى الحكم التكليفي بل المقصود تنجز الحكم الواقعي أو العذر عنه فإذا ثبت التنجز فالاشتغال اليقيني يستدعى البرائة اليقينية فالتعبير متحد بين الحكمين إلّا أن المفاد يختلف فمؤدي الوجوب والحرمة في الحكم‌الظاهري هو التنجز والعذر و لكن الحكم بالنسبة الى‌الأفعال مولوي ففي‌الحقيقة هنا قضيتان مختلفتان موضوعاً و محمولاً و قد اختلط الأمر بينهما ـ احديهما الحكم الواقعي و موضوعه أفعال‌المكلفين و محموله الأحكام التكليفية والثانية الحكم الظاهري و موضوعه الحكم التكليفي و محموله التنجز أو العذر فالأحكام الظاهرية موضوعها عين محمول الأحكام الواقعية و أما الموضوع في الأحكام الواقعية فهو أفعال المكلفين كما عرفت و لكنهما قد اشتركا في التعبير و مجرد هذا الاشتراك لايكون منشاءً لاجتماع الضدين أو المثلين ـ و أيضاً ـ ان الصبي بما أنه ليس بمكلف فلو علم بالحكم الواقعي أو جهله فليس لهذا التنجز والعذر أثر في حقه و هذا أيضاً مما يُبين عدم تمامية ماذهب اليه صاحب الكفاية قدس سره من عدم التفكيك بين الفعلية والتنجز ـ هذا ملخص الكلام في مرحلة الامكان و حاصله انّ الظن برزخ بين القطع والشك فحكمه أيضاً برزخ بين حكميهما فهو قابل للحجية و لكن ليست بذاتية له كالأول و لا ممتنعة كالثاني و هذه المسئله و إن كانت واضحة إلّا أنه معذلك قد نسب الىٰ ابن قبه و بعض من امتناع الحجية بالنسبة الى الخبر الواحد[1] و لكن لا اختصاص لذلك بخبر الواحد و إن كانت مبحوثاً عنها فيه بل تشمل مطلق الامارات غير العلمية و ملخص مانسب اليه أمران .

الأول ـ لزوم جواز التعبد بخبر الواحد في الإخبار عن الله علىٰ تقدير حجيته والتالي باطل فالمقدم مثله ـ و لايخفى أن هذا الدليل علىٰ فرض تماميته لايدل على الامتناع الذاتي بل يدل علىٰ عدم الجواز مع ان محل النزاع في المرحلة الأولىٰ هو أن

---

(١) فرائد الأصول : ج ١ ، ص ١٠٥ .

الظن باعتبار أن له رجحاناً هل يجوز بحسب نظر العقل و مرحلة الذات (مع قطع النظر عن المحاذير) ان تقبل الحجية أم لا ـ ؟ هذا أولاً ـ و أما ثانياً ـ فإن هذا إنّما يتطرق فيما لو كانت الاعتقاديات كالفروع و لكن بما انّها من الأصول فيختلف حكمها عن حكم الفروع فهي خارجة عن محل البحث اذ لا مجال لتطرق الظن في الاعتقاديات .

الثاني ـ استلزام ثبوت الحجية لخبر الواحد تحليل الحرام و تحريم الحلال و من البديهي عدم جواز أي واحد من الأمرين و كل مايستلزم غير الجايز غير جايز ـ و فيه أولاً أن مرجع هذه الملازمة أيضاً الىٰ عدم الجواز و عدم الوقوع و لاتدل على الامتناع الذاتي الذي هو محل الكلام من امكان التعبد به أو امتناعه ـ و ثانياً ـ انّه ما هو المقصود من تحليل الحرام و تحريم الحلال ـ ؟ ـ فإن كان المقصود لزوم اجتماع حكمين متضادين و مرجعه الىٰ اجتماع الضدين فيرد عليه ان حجية الظن ليس مرجعها الىٰ جعل حكم بل انه بعد فرض كون الظن حجة من قِبل الشارع يرجع الأمر الىٰ تنجز الحكم الواقعي عند المصادفة أو العذر عنه عند المخالفة فتنجيز الحرام الواقعي أو المعذورية عنه المعبر في المقام عن الأول باجتماع المثلين و عن الثاني باجتماع الضدين لايرجع الىٰ محذور فإنّهما ليسا إلّا مجرد تعبير و لا حقيقة لهما حيث انه لم يُجعل حكم (في فرض حجية الظن) علىٰ خلاف الحكم الواقعي أو في قباله بل ان مرجع حجية الظن هو الأخذ بمؤدى خبر الواحد مثلاً فإن طابق الحكم الواقعي فهو عبارة عن تنجز ذلك الحكم و إن لم يصادفه فهو العذر عنه و ليس في البين اجتماع ضدين أو مثلين ـ مع ان ذلك يلزمه النقض بمورد الأصول العملية حيث ان هذا الأمر يجري فيها أيضاً فما هو الجواب هناك يأتي هٰيهنا فإنّه لابد من أن يجري في الشبهة الحكمية الاشتغال أو البرائة (على الخلاف بين الاخباري والأصولي) فيلزم أيضاً محذور الاجتماع علىٰ كل من القولين فيمكن لزوم تحليل الحرام على البرائة و عكسه

على الاشتغال فهذا الكلام ليس بتام والاعراض عنه أولىٰ فإنّ مسئلة امكان التعبد بالظن كاد أن يلحق بالبديهيات فلابد من الرجوع الى البحث عن المرحلة الثانية أعني الوقوع و عدمه .

و قد أفاد الشيخ قدس سره أنّه لابد قبل الورود في البحث من تأسيس أصل يكون مرجعاً في المقام[1] و انه هل هو الوقوع إلّا ماخرج أو عدم الوقوع إلّا ماخرج فإنّ بعض الظنون منهي عنها كالقياس والاستحسان والمصالح المرسلة و بعضها معتبرة كالبينة و فتوى المفتي و نحوهما (بناء علىٰ أفادتها الظن النوعي فتكون حجة) فمركز البحث الظنون المشكوك اعتبارها .

و قد ذكر قدس سره أن الأصل الأولي هو الحرمة[2] واستدل عليه بالأدلة الأربعة ـ أما الكتاب فلقوله تعالىٰ ﴿ الله أذن لكم أم على الله تفترون ﴾[3] حيث دلّ علىٰ أن ماليس بإذن من الله من اسناد الحكم الى الشارع فهو افتراء عليه سبحانه .

و فيه . انّ ماتدل عليه الآية الشريفه إنّما هو عدم جواز الافتاء بغير علم و لاتدل علىٰ أن الأصل هو اعتبار الظن أو عدمه فإن قيل باعتباره من دون علم فهو افتراء و إن قيل بعدم اعتباره من دون علم فهو أيضاً افتراء فتدل الآية علىٰ أن الأمر المجهول لايجوز الاقتحام فيه والحكم به مادام مجهولاً فلا دلالة لها علىٰ عدم اعتبار الظن و هذا كالظن في أفعال الصلوة مثلاً اذا ظن بأنه سجد سجدتين مع بقاء المحل فهذا الظن الفعلي مردد بين اعتباره و عدمه فعلىٰ فرض الاعتبار يلزم أن يكون أتىٰ بسجدتين فعليه المضيّ و لكن المحل لم يتجاوز بعدُ و على الثاني فلابد من الاتيان بسجدة أخرىٰ و ربما أتىٰ بسجدتين فتكون هذه سجدة ثالثة فلذا احتاط بعضهم بأنّه

---

(١) فرائد الأصول : ج ١ ، ص ١٢٣ . (٢) نفس المصدر : ج ١ ص ١٢٣ .

(٣) سورة يونس : آية ٥٩ .

اما يعمل بظنه و يتم الصلوة و يعيدها أو يأتي بسجدة أخرىٰ و يتمها ثم يعيدها أيضاً والحاصل ان الآية الكريمة لاترتبط بالمقام .

و أما السنه ـ فقوله عليه السلام و رجل قضىٰ بالحق و هو لايعلم[1] ـ والجواب عنها هو الجواب عن الآية بعينه من أنه لايجوز الحكومة لمن لا علم له بها و اما دلالته علىٰ عدم اعتبار الظن فخارجة عن محل الكلام .

و أما الاجماع ـ فما ادعاه الفريد البهبهاني من أن الركون الىٰ شيئ لم يقم عليه دليل شرعي قبحه من البديهيات[2] . و هذا حسن لرجوعه الى البداهة التي هي أقوىٰ من الاجماع .

و أما العقل ـ فلأن العقلاء يقبحون الالتزام بما لا علم به ـ أقول ـ اما ما أفاده من قبح الالتزام بغير العلم من دون أذن و انّه قبيح عقلاً و شرعاً فمسلّم و كذا صحة المنع عنه و لكنه ليس في الأدلة مايتمسك به للحكم بعدم اعتبار الظن حيث ان هذا الحكم من دون علم أيضاً ينافي الآية الكريمة والرواية الشريفه و هكذا الحكم بالاعتبار أيضاً فلابد من أن لايترتب أثر الاعتبار و لا أثر عدم الاعتبار فلايجوز كل حكم مع عدم العلم بل لا مناص عن الرجوع الى الاحتياط كما في مسئلة الظن في الاتيان بسجدتين المتقدمة و ليس في تقبيح العقلاء أزيد من ذلك أي الالتزام بشيئ من دون ثبوت و هذا أمر لاننكره إلّا أن هذا الظن الحاصل هل هو من القسم المعتبر أو غيره فأمر آخر و لايصح التكلف في الحكم باعتباره أو عدمه .

---

(١) وسائل الشيعه : ج ١٨ ـ ب ٤ ـ ح ٦ .

(٢) فرائد الأصول : ج ١ ص ١٢٦ نقلاً عن الرسائل الأصولية ، ص ١٢ .

بحث

(عن ساير الأصول المؤسّسة في المقام)

و قد ذكر للأصل في المقام وجوه أُخر ـ منها ـ ان الأصل عدم حجية الظن و عدم وقوع التعبد به و عدم ايجاب العمل به[١].

و هذا الأصل مرجعه الىٰ أن الظن لما لم يكن تاماً في حد نفسه و ليست الحجية ذاتية له كالقطع و لا ممتنعة عنه كالشك بل له صلاحية لها فلابد و ان تكون حجيته بجعل جاعل فإذا شك في ذلك فالأصل عدم الحجية و عدم وجوب العمل و عدم جواز التعبد به ـ و قد ناقش الشيخ فيه بأن الأصل و إن كان ذلك إلّا أنه لا احتياج الىٰ اجرائه لعدم ترتب شيئ عليه فإنّه يكفي في حرمة العمل به عدم العلم بوقوع التعبد به كما مر فمجرد عدم العلم كاف في الحكم بعدم اعتبار الظن و هذا ببركة الأدلة الأربعة المتقدمة فلا حاجة الىٰ تأسيس الأصل في المقام بتقرير انّا نشك في أن الظن هل طرئته الحجية والأصل عدمه فإنّ هذا الأصل و هو عدم طروّ الحجية و حدوثها إنّما يحتاج اليه اذا ترددنا في ثبوت الحادث فننفيه بأصالة عدمه و أما اذا ترتب الأثر المقصود علىٰ عدم العلم بالحادث فلا داعي الىٰ اجراء هذا الأصل و هذا نظير قاعدة الاشتغال الحاكمة علىٰ جريان أصالة عدم الفراغ اذ يكفي عدم العلم بالفراغ فتحكم قاعدة الاشتغال بوجوب اليقين بالفراغ .

هذا و لكن المناقشة في غير محلها بل الاحتياج الىٰ اجراء أصالة عدم الحجية باق علىٰ حاله فإنّ عدم العلم غير كاف في اتخاذ أي واحد من الطرفين كما هو واضح

---

(١) فرائد الأصول : ج ١ ص ١٢٧ .

و أما الآية والرواية فقد سبق الجواب عنهما بأنهما انّما تدلان علىٰ عدم جواز الحكم بشيئ من دون العلم به والأخذ بكل واحد من الطرفين أمر غير معلوم كما في مسئلة الظن بالسجدتين فلا حجية لأي واحد منهما فلا مناص عن الرجوع الىٰ أصالة عدم الحادث فمع قطع النظر عن الأصل لايكفى عدم العلم فالبناء علىٰ عدم الاعتبار ليس إلّا ببركة جريان الأصل فإنّ الظن فاقد للحجية ذاتاً فيشك في طرو الاعتبار عليه فيرجع الىٰ أصالة العدم و أما تنظيره قدس سره بقاعدة الاشتغال فهي أيضاً غير تامٍ فإنّه اذا اشتغلت الذمة بالتكليف فما لم يحصل الفراغ اليقيني لم تبرء الذمة فعدم برائتها إنما هو باعتبار أن في مورد الشك بالبرائة حيث انّها كانت مشغولة فلابد من الأخذ بالاشتغال الىٰ أن يحصل العلم بالفراغ و إلّا فالشك في أصل الاشتغال و عدمه مرجعه الىٰ أصل البرائة عن التكليف و لكن بعد ثبوت الاشتغال تجري أدلة الاستصحاب من قوله عليه السلام لاتنقض اليقين بالشك و من كان علىٰ يقين فليمض علىٰ يقينه و ليس لك ان تنقض اليقين بالشك و نحوها فيستصحب الأشتغال و هذا معنىٰ جريان الأصل و يحتمل أن يكون أمره بالتأمل اشارة الىٰ ذلك[1].

و منها ـ ان الأصل أباحة العمل بالظن لأنها الأصل في الأشياء . حكاه بعض عن السيد المحقق الكاظمي[2] قدس سره أقول ـ انّ الشك في المقام إنّما هو في الحكم الوضعي أعني الحجية و عدمها فلا مجال و لا ربط له بالاباحة هنا لوضوح ان الشك ليس في الحكم التكليفي من الحرمة والاباحة حتىٰ يكون لما ذكر وجه و لو كان شك فيه فإنّما هو مسبب عن الحجية و عدمها و لايجرى الأصل في المسبب مادام يجري في السبب .

و قد أورد عليه الشيخ قدس‌الله سره بوجهين :

الأول ـ انه علىٰ تقدير صحة النسبة لايعقل اباحة التعبد بالظن فإنّه عليهذا

---

(١) فرائد الأصول : ج ١ ص ١٢٨ . (٢) نفس المصدر : ج ١ ص ١٢٨ .

يكون التعبد واجباً لا جايزاً مباحاً اذ لا معنىٰ لجواز التعبد و تركه لا الىٰ بدل حيث ان الاباحة مورده الترخيص فإن كان التعبد ثابتاً فيجب و إلّا فيحرم فلا معنىٰ للاباحة إلّا أن يكون المورد من قبيل الواجب التخييري حتىٰ يترك هذا و يؤخذ ببدله غاية الأمر يكون مخيراً بين التعبد بالظن والتعبد بالأصل أعني أصالة عدم الاعتبار فلا وجه للاباحة ـ هذا .

و لكنه مخدوش بأن لازم التخيير هو ان يكون الأمران عرضيين و في نسبة واحدة مع أن الظن له جهة رجحان و ليس ذلك للأصل فلهذا تقدم الامارات على الأصول عند التعارض فإنّ الامارات لها حظ من الكشف دون الأصول إلّا في بعضها ناقصاً كالاستصحاب و هذا لايصح عرضيته للامارات اما أصالة البرائة والعدم فليس فيهما كشف بأي وجه والحاصل انه لوجوزنا التعبد بالظن من باب الاباحة مع التعبد بالأصل الذي ليس فيه كشف فلا يبقىٰ مجال للتخيير .

الوجه الثاني ـ انّ أصالة الاباحة إنّما هي فيما لايستقل العقل بقبحه و قد عرفت استقلاله بقبح التعبد بالظن من دون علم بوروده من الشارع .

و منها ـ ان الأمر دائر بين وجوب التعبد بالظن و حرمته فهنا تكليف إما الوجوب و إما الحرمة فهو مخيّر بين الأمرين[1] .

و فيه ان لفظي الوجوب والحرمة و ان شاع استعمالهما في مورد الأحكام التكليفية إلّا انهما قد استعملا في الوضعيات أيضاً والمراد بهما هنا هو الأحكام الوضعية أي حجية الظن و عدمها لا أن هيهنا حكماً تكليفياً و هو الوجوب أو الحرمة حيث انه لا تكليف في البين حتىٰ يتردد أمره بين الوجوب والحرمة بل ليس إلّا جهة وضعية و هي كون الظن طريقاً و عدمه والشك إنّما هو في ذلك و من البديهي

---

(١) فرائد الأصول : ج ١ ص ١٢٩ .

كما مر مراراً أن الطريقية ليست ذاتية للظن بل الشك إنّما هو في أن الطريقية هل جعلت للظن و عرضته أم لا والأصل العدم .

و منها ـ انالأمر في المقام يدور بين وجوب تحصيل مطلق الاعتقاد بالأحكام الشرعية المعلومة اجمالاً و بين وجوب خصوص الاعتقاد القطعي فيرجع الى الشك في المكلف به و يتردد بين التعيين والتخيير فالحكم هو تعيين خصوص الاعتقاد القطعي تحصيلاً لليقين بالبرائة خلافاً لمن لم يوجب ذلك في مثل المقام .

و يردّ هذا ـ أولاً أن مرحلة الامتثال يرجع حكمها الى العقل لا الشرع بمعنىٰ ان الأحكام المولوية التي هي الأحكام الأولية من الوجوب الفعلي والحرمة الفعلية كلها راجعة الى المولىٰ فإذا ثبتت من ناحيته فالحاكم بتحصيل البرائة والخروج عن عهدتها هو العقل و لو كان للشارع أمر فهو ارشاد الىٰ حكم العقل ضرورة انه لو كان الامتثال أيضاً راجعاً الى المولىٰ لزم التسلسل في الأمر و في الاطاعة فالحكم عقلي و لا مجال للترديد والتأمل فيه بل ليس إلّا قطعياً فإما أن يحكم بتحصيل الاعتقاد القطعي رأساً و إما ان لايحكم كذلك قطعاً فما لم يحرز الموضوع عند العقل لم يكن له حكم فالترديد في المقام لو كان حكماً شرعياً فلا مجال لأن يأمر الشارع بالاعتقاد القطعي أو الظني لكن تحصيل الاعتقاد لايرجع إلّا الى العقل والعقل ليس في موضوع حكمه تردد ـ و ثانياً ـ انّك قد عرفت مما قدمنا ان هذا الكلام خارج عن محل البحث فإن الشك في تحصيل الاعتقاد و عدمه مسبب عن حجية الظن و عدمها فليس الترديد ابتدائياً بل هو مسبب عن الحكم الوضعي فإن كان حجة فيكفى تحصيل البرائة الظنية و إلّا فلا فهذا هو السبب في ذلك فإن جرى الأصل في السبب لم تصل النوبة الىٰ جريانه في المسبب و قد ذكرنا أن الأصل عدم حجية الظن فلا وجه للترديد بين تحصيل الاعتقاد القطعي أو الظني في دوران الأمر بين التعيين والتخيير حتىٰ يقدم التعيين أو لا .

والمتحصل ان الصحيح التام من هذه الوجوه هو ماذكرنا من أن الأصل في المقام هو عدم حجية الظن و لا مجال للخدشة فيه و هذا مما يكتفي به و معه لا حاجة في الرجوع الى الوجوه الأخر فإنّ مرجعها بأجمعها الىٰ كون مصبّ الترديد هو الحكم التكليفي من أباحة العمل بالظن أو الترديد بين الوجوب والحرمة أو الدوران بين التعيين والتخيير و قد عرفت ان مرجع البحث إنّما هو الى الترديد في الحكم الوضعي أعني الترديد في جعل الحجية والطريقية للظن و عدمه .

اذا عرفت ذلك و ان الأصل عدم الحجية فلنشرع في بيان الظنون الخارجة عن هذا الأصل ـ منها :

أصالة الحقيقة

و لاشبهة في اعتبارها في الجملة و إن كانت علىٰ اطلاقها محلاً للكلام و انّها هل تعتبر في حق المخاطب المقصود به الافهام أو مطلقاً حتى الغائبين عن زمان صدور الخطاب فالأصحاب إنّما يجرون أصالة الحقيقة بالنسبة الى الألفاظ الصادرة اليهم بلاشبهة و أما الغائبون فإن تم الاطلاق فهم أيضاً كالمخاطبين في ذلك و إلّا فلابد من أن يكونوا تابعين لفهم الأصحاب . هذا

و لكن ـ قد أنكر بعض المحققين أن تكون أصالة الحقيقة من جملة الظنون الخارجة عن الأصل حتىٰ يكون اعتبارها من جهة أفادتها الظن بل انّها أصل مستقل برأسه والأصل لايستند الىٰ ظنٍ و لا الىٰ شك بل يستند الى العلم خاصة فتحقيق المقام يتوقف علىٰ بيان أمرين .

الأمر الأول . هل انّ الأصل مستند الى الجهل والشك كما عليه شيخنا الأنصاري حيث جعل مجرى الأصول الأربعة هو الشك أو انه يستند في مورد الشك

الى العلم ـ ؟ ـ فنقول ـ انه لاريب ان في مورد جريان الأصول يوجد علم و شك ـ أما في مورد الاحتياط فعلم بالتكليف و شك في المكلف به مع امكان الجمع و هو إما أصل شرعي أو عقلي أما على الأول فلابد من الرجوع الى الأدلة الشرعيه حتىٰ يتّضح أن الشارع هل اعتبره من جهة العلم أو الشك و أما على الثاني فالمرجع فيه هو العقل و من الواضح ان الاحتياط و هكذا التخيير أصلان عقليان و لا شبهة في أن العلم بالتكليف هو الذي يجعل الذمة مشغولة حتىٰ يجب الاحتياط أو يحسن (بناء علىٰ كلا شقّيه) فإن مورده التردد مع امكان الجمع و معنىٰ أصالة الاحتياط هو لزومه واللزوم في مورد العلم بالتكليف والشك في المكلف به لايستند الى الشك بالبديهة و إلّا فلو كان الشك في التكليف والمكلف به معاً كما اذا شك في انّه هل فاتت منه صلوة أم لا و علىٰ فرض الفوت هل كانت صبحاً أو ظهراً فالاحتياط حسن و ليس بواجب لعدم العلم باشتغال الذمة حتىٰ يستلزم البرائة اليقينية فالاحتياط برائة يقينية و أما التخيير فبرائة احتمالية لعدم امكان اليقينية منها كما في الظهر والجمعة بناء علىٰ عدم امكان الجمع فلا مناص حينئذٍ عن الرجوع الى التخيير و فيما لايمكن الجمع بين الطرفين عقلاً أو شرعاً تكفي الموافقة الاحتمالية فلزوم كل من البرائتين القطعية أو الاحتمالية مستند الى العلم و إلاّ فالشك في حد نفسه ليس مما يجعل الذمة مشغولة ـ هذا حال الاحتياط والتخيير .

و أما الاستصحاب فالتعبد به إما ان يكون بحسب العقل أو الشرع فإن كان الأول فقد جعله الشيخ أمارة و حجيته من باب أفادة الظن فيكون مثبته حجة دون ما اذا كان أصلاً شرعياً فلا يكون امارة بل أصل و لا حجية لمثبته .

و هذا الكلام ليس بتمام فإنّه على القول بكون الاستصحاب من باب العقل و بناء العقلاء فلابد و ان يكون اعتباره من باب الكشف و كونه امارة مع ان الاعتبار العقلي لايستلزم ان يكون المعتبر (بالفتح) امارة فإنّ البرائة مثلاً قد تكون عقلية من

باب قبح العقاب بلابيان و قد تكون شرعية من باب أخبار الرفع والحجب والسعة والاطلاق مع أنها أصل في كلتا الصورتين فقبح العقاب بلابيان عند العقلاء ليس من باب الكشف عن الاباحة الواقعية بل من باب أنه ليس في المقام حكم و علىٰ فرض وجوده فبما أنه ليس بمبين فالمكلف معذور عنه و مرجع الأمرين الى العذر و هكذا الاحتياط الذي هو أصل عقلي فالتنجيز ثابت بسبب العلم و ليس امارة والاتيان بالأطراف لابد منه في مرحلة الامتثال لا أنه حكم غير الحكم الأول والحاصل انّه لا ملازمة بين الاعتبار العقلي و بين كون المعتبر العقلي امارة و عليه فلابد و ان ينظر في أن العقلاء من أي وجه يحكمون بالاستصحاب ؟

فاعلم أن حكمهم به في المقام مستند الى اليقين السابق و لايرفعون اليد عنه ما لم يظهر لهم خلافه و لايقاومه الشك و إلّا فليس من جهة أن له حظاً من الكشف و إن كان فيه كشف ناقص إلّا أنه ليس تاماً حتىٰ يكون النظر ابتداءً اليه و هكذا الحال فيما اذا كان التعبد به بحسب الشرع فالمستند أيضاً هو اليقين السابق في قولهم عليهم السلام لاتنقض اليقين بالشك و نحوه والمحصّل أن اليقين السابق قد أثبت التنجز و لايعارضه الشك بمقتضىٰ حكم العقل والشرع فما ذهب اليه الشيخ من جعله امارة بناء علىٰ كونه من باب العقل واصلاً علىٰ فرض حجيته من باب الشرع لم يظهر لنا من ذلك وجه .

فإن قلت انّه لا حكم للعقل إلّا في مورد الكشف ـ قلت ـ ليس الأمر كذلك علىٰ اطلاقه فإنّ البرائة العقلية لايكون كذلك كما بيّنا و كذا الاحتياط فإنّه من ناحية العلم بالتكليف و عدم امكان الجمع مع أنه أصل عقلي و ليس له كشف من جميع الجهات .

و أما البرائة ـ فالمعروف انّها تستند الىٰ عدم العلم ـ و لكن يتوجه عليهم انّه ما السبب في ترجيح العدم على الوجود عند الشك في المسئلة مع ان نسبته متساوية

الىٰ طرفيه فلابد من وجود خصوصية في المقام توجب ترجيح العدم فنقول : اذا حصل العلم بوجود شيئ و شك في زواله و بقائه فيقال انّ الأصل وجوده و بقائه و اذا عُلم بالعدم و شك في الحدوث فيقال الأصل عدم الحدوث فأصالة العلم ليست لها خصوصية يكون هو الأصل مع قطع النظر عن العلم بل هذان الأصلان انّما يستندان الى الحالة السابقة المحرزة قبل عروض الشك و هو العلم السابق فالأول هو الاستصحاب والثاني أصالة العدم و اطلاق الروايات يشمل كلا الأصلين أعني العلم بالوجود والشك في الزوال و عكسه كقوله عليه السلام : من كان علىٰ يقين فليمض علىٰ يقينه . و قوله لأنك كنت علىٰ يقين من طهارتك فشككت و قوله اياك أن تنقض الخ و ليس لأخبار الاستصحاب اختصاص به و علىٰ فرض التسليم فليس مورديا و إلّا فلا يصح التعدي عنها الىٰ سایر موارد الاستصحاب بل اللازم الاقتصار علىٰ مورد شخص الحكم المفروض فيها ـ و أما البرائة الشرعية فالأخبار مبينة للبرائة العقليه .

فالذي قد تحصل الىٰ حد الآن أن مرجع جميع الأصول إنّما هو الى العلم فإنّ الشك في حد ذاته متساوي الطرفين و لا ترجيح في البين فترجيح أحدهما في موارد الأصول إنما يكون باعتبار مجامعة الشك مع العلم دائماً إما العلم بالعدم و إما بالوجود و إمّا بالتكليف أو بالمكلف به فالأصول الأربعة تجامع كلاً من العلم والشك إلّا أن الكلام هو في استنادها الى العلم أو الى الشك أما الاحتياط والتخيير فواضح و كذا الاستصحاب فالشك لايقاوم العلم و أما البرائة فهو استصحاب العدم فإنّه لايمكن ترجيح أحد الجانبين في مورد الشك سواء كانا وجوديين أو أحدهما وجودياً والآخر عدمياً فالمستند ليس إلّا العلم و لكن العلم بالمعنى الأعم من الموجود فعلاً أو الموجود اقتضاءً والأول هو العلم بالوجود والشك في الزوال والثاني العلم بالعدم مع الشك في الوجود والحدوث .

الأمر الثاني ـ إنّ الاستصحاب و إن كان فيه خلاف من حيث جهته إلّا أن

الحق انّه من جهة احراز المقتضي والألزم أن يكون من باب إسراء الحكم من موضوع الىٰ موضوع آخر و هو أقبح من القياس كما اذا علم بوقوع عقد اجارة و شك في أنّ مدتها هل كانت سنة أو سنتين فبعد انقضاء السنة الأولى المقطوع بها و إن كانت الحالة السابقة ثابتة بالنسبة الى اليوم الأول من السنة الثانية لكنه لا اعتبار بذلك لعدم وجود المقتضى للسنة الثانية فلو أردنا اجرائه بالنسبة الى السنة الثانية كان ذلك اسراء الحكم من موضوع الىٰ موضوع آخر فإن المحقق المعلوم هو السنة الأولىٰ و أما بالنسبة الى الثانية فأصل وقوع الاجارة مشكوك فيه فلا مجال للاستصحاب بل ان مقتضى الاستصحاب هو عكس ذلك فإن العلم بوقوع الاجارة قبل انقضاء السنة الأولى لم يكن بالنسبة الى الثانية و بعد انقضاء الأولى نشك في أن الثانية داخلة أم لا فالشك في أصل الحدوث فيرجع الىٰ استصحاب العدم و لا أثر لاستحاب الحالة السابقه ـ و بعبارة أخرىٰ ـ ان مورد الاستصحاب هو الشك في الزوال والبقاء بعد العلم بالوجود فتستصحب الحالة السابقة أو عكس ذلك و هذا مفقود في المقام بل الشك هنا إنّما هو في الحدوث و عدم الحدوث بالنسبة الى السنة الثانيه .

والحاصل . انه لاينبغي اجراء الاستصحاب مع عدم احراز المقتضى و إن نسب الىٰ بعض عدم اعتباره و لكن ذلك في الحقيقة هو الإسراء والشك في الحدوث فيرجع الىٰ عكس مقتضى الاستصحاب ـ إلّا أن الكلام في جهة أخرىٰ و هي انّه هل احراز المقتضى كافٍ في المقام أو انّه لابد من مجامعته للحالة السابقة ؟ لا شبهة في اعتبار الاستصحاب عند مجامعتها و أما لو ثبت المقتضي مفارقاً عن الحالة السابقة فهل يكفي ذلك في ترتيب آثار المقتضىٰ (بالفتح) و يسمىٰ ذلك بالاستصحاب أم لايكفي كما انّه لا اعتبار عندنا بوجود الحالة السابقة مفارقاً عن احراز المقتضي ـ فقد

عبروا عن المبحث بقاعدة المقتضى والمانع و قد بنىٰ عليه بعض المحققين[1] و انه يكفي مجرد احراز المقتضى سواء اجتمعت معه الحالة السابقة أم لم تجتمع اذ لا أثر فيه بل العمدة في ترتب الأثر هو احراز المقتضي و اليك بعض الأمثلة في المقام ـ.

منها ـ مسئلة أصالة اللزوم في العقود فإذا فرض وقوع عقد البيع و شك في انّه هل كان فيه غبن أم لا أو هل اشترط فيه خيار أم لا أو هل كان فيه عيب أم لا فلا وجود لحالة سابقة إلّا أن المقتضى للزوم البيع موجود حيث انّه من العقود اللازمة واللزوم حد ذاتي له (كما انه قد ينعكس الأمر و يكون الجواز ذاتياً واللزوم بالعارض كالهبة غير المعوضة فما دامت العين باقية فهي جايزة فإذا تصرف فيها أو تلفت لزمت أو أن يشترط عوض في ضمن عقد الهبه) و من الأمثلة أصالة الحقيقة و أصالة العموم و أصالة الاطلاق التي ينتهي البحث اليها ـ فهي أمثال هذه الموارد هل يكفي احراز المقتضى أو لايكفي إلّا مع الاقتران بالحالة السابقة فاللازم تحقيق حقيقة المقتضى و انّه هل هنا دليل علىٰ اعتباره عند افتراقه عن الحالة السابقة أم لا ـ ؟

و قد أورد ـ العلامةالنائيني قدّس‌الله سرّه علىٰ قاعدةالمتقضى والمانع بوجوه.

الأول ـ انّه لم يعلم المراد من المقتضى والمانع و انّه ما المقصود من انّه اذا أحرز المقتضى فيترتب الآثار ما لم يعلم بوجود المانع ـ الثاني ـ انّه علىٰ فرض وضوح حقيقته و فهم المراد منه لكن لا سبيل الىٰ احرازه ـ والثالث ـ انه ما الدليل علىٰ اعتبار هذه القاعدة ـ ؟

ثم ـ انه قد جعل الأمر في ايراده الأول مردداً بين ثلث معان و انّه لابد و ان يكون المراد أحد هذه الأمور ـ الأول ـ المقتضى والمانع التكوينيان كالنار المقتضية للحرارة والرطوبة المانعة عنها ـ فإن كان المراد هو هذا فيرد عليه انّه خارج عن محل

---

(١) المراد به هو العلامة المحقق الطهراني ﷺ و تلامذة مكتبه الأصولي .

البحث لأنّا لانبحث عن الأمور التكوينية ـ الثاني ـ المصالح والمفاسد المقتضية لجعل الأحكام كالعلم المقتضى للاكرام والفسق المانع عنه . فإن كان المراد ذلك فهذا ممنوع لأنه لا سبيل لنا الىٰ تشخيص ملاكات الأحكام الشرعية و ادراك المصالح والمفاسد حتىٰ نشك فيها أو لانشك إلّا لمن نزل عليه الوحي ـ والثالث ـ أن يراد بالمقتضى السببية المطلقة و بالمانع مايعرض و يرفع المسبب كالوضوء حيث ان له السببية المطلقة للطهارة والحدثالذي سبب مطلق في نقضالطهارة و يرفعها أو كتطهير الشيئ الذي له السببية المطلقة لحصول الطهارة مع ملاقاته لنجاسة أخرىٰ توجب رفع الطهارة و كأسبابالحدث التي لها السببية في ظهوره و عروضه إلّا أن يعرضه الوضوء مثلاً ـ و كالبيع الذي هو السبب على الاطلاق لحصول الملكية إلّا أن تعرضه الاقالة و مثل النكاح الذي هو سبب مطلق للمحرمية و لحلية الوطي ما لم يعرضه طلاق ـ فإن أريد هذا المعنىٰ ففيه انّه أيضاً مما لايمكن تشخيصه و احرازه فإن الأمر دائر بين أن يقال ان الوضوء سبب للطهارة اطلاقاً والحدث رافع لها و بين أن يقال ان الوضوء الذي لم يتعقبه الحدث موجب و سبب للطهارة والعقد الذي لم يتعقبه طلاق موجب لحلية الوطي فلا يُعلم ان السبب للطهارة هو الوضوء الذي لم يتعقبه حدث أو أن الوضوء سبب للطهارة والحدث مانع فإن الشق الأول قد تضيقت دائرته من أولالأمر والذي يُعيّن أحد الاحتمالين غير معلوم إلّا لمن نزل عليه الوحي . هذا ماذكره ﷺ في المقام ايراداً علىٰ قاعدة الاقتضاء .

والجواب عنه ـ ان من البديهي انّ العدم لايؤثر و لايتأثر و مايوهم خلاف ذلك كقولهم عدم المعلول يستند الىٰ عدم علته فالمقصود انّ بينهما الملازمة فما دامت العلة معدومة فالمعلول كذلك و إلّا فلا يُوجَد عدم المعلول بعدم العلة بأن يكون عدم وجود العلة علة لعدم وجود المعلول و هكذا الحال في قولك الوضوء الذي لم يتعقبه الحدث سبب للطهارة فإن عدم الحدث ليس مؤثراً في الطهارة بل المؤثر هو الوضوء

و تعقب الحدث رافع له لا ان يكون عدم التعقب جزءً من المقتضى و كم فرق بينهما و اما دعوى عدم احراز السببية المطلقة فلازمها عدم كون مجرد الوضوء منشاءً للطهارة بل الوضوء المقيد بعدم تعقب الحدث له و معنى ذلك دخل عدم التعقب في الطهارة و هذا غلط واضح لعدم امكان مدخلية العدم في الوجود .

لايقال ان العدم المضاف له حظ من الوجود .

لأنّا نقول ـ انّ العدم نقيض الوجود مضافاً كان أو مطلقاً فلا نصيب له من الوجود أصلاً كما ان الوجود ليس له حظ من العدم و لم نتصور وجهاً لكون الاعدام الاضافية محظوظة بحظٍ من الوجود فلذا قد أرجع بعضهم هذا الكلام الىٰ أن المقصود منه ان العدم المضاف يرجع الىٰ أمر وجودي و لكن هذه مسئلة أخرىٰ غير مرتبطة بالمقام . هذا أولاً .

و أما ثانياً ـ فإن كان المقصود من سببية الوضوء الذي لم يتعقبه حدث للطهارة انّه ان تعقبه حدث فيكفّ عن بطلان الوضوء من رأسه أو من حين الحدث ـ أما الأول فباطل بالضرورة فتعين ان الطهارة ثابتة باقية الىٰ أن يرفعها الحدث فتبين ان تعيين أحد الاحتمالين و ترجيحه لايحتاج الىٰ نزول وحي .

فإن قلت ـ ان المقصود هو الكشف عن انتهاء أمد الطهارة بمجيئ الحدث فإذا عرض فيستكشف به عن أن الطهارة لم يكن لها حد أزيَد من ذلك لا أنّها ارتفعت من حين حدوث الحدث .

قلت ـ من المعلوم ان الطهارة عن الحدث ليست محدودة بحد و لا ممدودة بمدة كما ان الحدث أيضاً كذلك علىٰ أن بعض الأشياء لايقبل حداً أصلاً كعقد البيع فلا يكون محدوداً بأن يبيع العين من المشتري علىٰ أن يكون ملكاً له لمدة خمسة سنين مثلاً ثم تنقضي مالكيته بالنسبة اليه بل هلي مطلقة دائمة و أما البيع الخياري فهو شيئ آخر فإنّه بيع مشروط بالخيار علىٰ نحو خاص كما هو واضح ـ كما و ان بعض الأشياء

يلزمه الحد كعقد الاجارة فلو لم تكن محدودة بمدة لما كانت اجارة و بعضها صالح لقبول الحد و عدم قبوله كالنكاح فإنه اذا عرض الطلاق للنكاح الدائم فلا يمكن أن يقال كان النكاح محدوداً الىٰ هذا الحد والطلاق كشف عنه حيث ان ذلك مناقض و منافٍ لفرض دوام النكاح و لو صح ذلك انقلب انقطاعاً .

والحاصل ـ ان احراز المقتضي أمر يمكن تصوره و لا مجال للترديد فيه و اما ماذكره في طي كلماته من أن السببية مما لاتناله يد الجعل ففيه ان الوضوء سبب مطلق للطهارة شرعاً و كذا الغسل والتيمم و هكذا أسباب الحدث ـ فلا مورد للتأمل فيها من حيث انّها أسباب مطلقة شرعية ـ نعم يمكن ذلك في أسباب الخبث ـ هذا مضافاً الىٰ أن السببية المطلقة موجودة في العرفيات قابلة للاحراز و قد تصرف الشارع فيها امضاءً أو نفياً كالبيع والربا و غيرهما من المعاملات التي لها السببية المطلقة فلا حاجة الىٰ جعل سببية بل يمكن أن تكون موجودة في نظر العرف فيقرره الشارع فلا محلّ لدعوىٰ عدم امكان احرازها .

فالتحقيق ـ ان المراد بالقاعدة هو معنىٰ غير ماتصوره المستشكل رحمه الله ـ نعم أحدها يكون من مصاديق المقتضى بالمعنى الذي عندنا فالمقصود من المقتضى هو كون المشكوك ثابتاً في حد نفسه مع قطع النظر عن المانع والمزيل سواء كان المشكوك عدماً أو وجوداً يعني أن الوجوديات (التي لها السببية المطلقة) ثابتة ما لم يثبت المزيل والأثر باق ما لم يمنع عنه مانع و هكذا العدميات فإنّها و إن كان ليس لها اقتضاءالوجود و لكن لما كانالعدم ثابتاً و مستمراً مالم توجد علةالوجود فتستصحب الاعدام الأزلية في الأشياء الىٰ أن يرفع العدم بعروض علة الوجود فالمراد بالمقتضى هو الأعم من معناه المصطلح و من مقتضى الوجود والمقصود من المعنى الذي يكون في كلام المستشكل و قلنا انّه من مصاديق المقتضى بالمعنى الذي عندنا هو السببية المطلقة ـ والنتيجة ـ ان احراز المقتضى كتصويره أمر ممكن و لا اشكال فيه و لا حاجة الىٰ

نزول وحي في ذلك والترديد في غير محله .

و قد ـ يتوهم امكان احراز الحالة السابقة بالنسبة الى العدم الأزلي كما اذا شك في أن البيع الواقع هل انعقد لازماً أو جايزاً ـ فحيث انّه لم يكن قبل العقد لزوم فيستصحب عدم اللزوم الىٰ أن يثبت اللزوم أو الجواز ـ و لكنه توهم فاسد جداً فإنّ العدم السابق على العقد إنّما هو مستند الىٰ انتفاء الموضوع فكان من السالبة بانتفاء موضوعه و ليس في المقام كذلك فالشك بالنسبة الىٰ مابعد العقد كالشك في نسبة المحمول الىٰ موضوعه فلا ارتباط له بمجعول ذلك الموضوع المنتفي و هذا واضح فاستصحاب العدم الأزلي في هذه الموارد التي أجراها بعضهم يستند في الحقيقة الىٰ قاعدة الاقتضاء والمنع يعني ان عدم الشيئ في حد ذاته و لو خلىّ و طبعه ثابت ما لم يثبت نقيضه الدال على الحدوث فلا مجال لاستصحاب العدم السابق على العقد .

والعجب من المستشكل المذكور قدس‌الله روحه انّه مع وضوح هذا المعنى من المقتضي و مع امكان احرازه تشبث في كلام الشيخ الأنصاري بالتأويل فذكر ان مراد الشيخ من الحكم باعتبار الحالة السابقة مع احراز المقتضى هو مقتضى الاستصحاب لا مقتضى المستصحب .

فإنه يرد عليه ـ ان مقتضى الاستصحاب عبارة عن شرايطه و لا خلاف في اعتبار الشرايط حتىٰ يكون مراد الشيخ مقتضى الاستصحاب و لاينكر أحد اعتبار الشرايط و لزومها حتىٰ من لايقول باعتبار احراز مقتضى المستصحب فلا وقع لهذا التأويل فعليهذا يمثلون في المقام بالسببية المطلقة فيحكم بالبقاء في مرحلة الظاهر عند الشك مع احراز المقتضى .

و أما الجواب عن ايراده الثالث و هو المطالبة بدليل اعتبار القاعدة ـ فنقول ـ ان الاعتبار ثابت من حكم العقل و بناء العقلاء في عدة موارد فلا مانع عن الحكم بأنّه أصل عقلايي والشارع قد قرّره ـ منها أصالة الحقيقة و أصالة العموم و أصالة

الاطلاق ـ فهذه الأصول الثلثة قد جرىٰ بناء العقلاء في محاوراتهم و أقاريرهم علىٰ اتباعها فهي متبعة شرعاً و عرفاً ـ والتأمل في حال المخاطب و غير المخاطب في المقام والفرق بينهما و عدمه لاينافي أصل المقصود ـ و لكن هل يقتضى ثبوت الاعتبار بحكم العقل و بناء العقلاء اعتبار القاعدة المبحوث عنها في كل مورد أم لا ـ ؟ ـ فلابد أولاً من بيان تطبيق القاعدة علىٰ أصالة الحقيقة والعموم والاطلاق ثم سرايتها الىٰ ساير الموارد .

فنقول ـ لاخفاء في وضع الألفاظ لمعانيها الحقيقية إلّا أن لها الصلاحية لأن يراد منها المعاني المجازية و لكن بما أن وجهتها الأولية هي المعاني الحقيقية فلايصار الى المجازية إلّا بقرينة صارفة عن الحقيقية و هذا هو معنى المقتضي والمانع فإنّ اللفظ الملقىٰ في مقام الافادة والاستفادة ينصرف في حد نفسه الى المعنى الحقيقي فالقرينة الصارفة مانعة عن هذا المعنىٰ و ليست في المقام حالة سابقة عند الشك في المعنى الحقيقي والمجازي و لكن المقتضى محرز و هو أن الوجهة الأولية للفظ عبارة عن انصرافه الى المعنى الحقيقي فما دام الشك باقياً في القرينة الصارفة فحيث انه أطلق اللفظ في حال الشعور والارادة فقد أطلقه الىٰ تلك الوجهة الأولية و هي المعنى الحقيقي.

و هكذا الحال في أصالة العموم و أصالة الاطلاق ـ أما الأول فهو قسمان موضوعي و حكمي ـ أما الأول فهو ما استفيد بحسب وضع اللفظ كالجمع المحلّىٰ باللام والثاني فكقولك اكرم العلماء فكلما وجد هذا المحمول و ذلك الموضوع فهو الحكمي و هو الذي يقبل التخصيص فإذا قلت اكرم العلماء إلّا زيداً فمن الواضح انه لايُخرج الاستثناء زيداً من أفراد العلماء بل يخرجه من المعروضين للاكرام فالعموم الحكمي هو القابل للتخصيص و هو الذي لم يوضع لها لفظ بخلاف العموم الوضعي فالحكمي تابع للوضعي والمفيد له إنّما هو الهيئة التركيبية فكل من الموضوع والمحمول عام و إلّا فلا استناد الى اللفظ و مايقال بعدم وضع مايفيد العموم من الألفاظ فإنّما هو

في العموم الحكمي لا الوضعي ـ والمقصود ان الوجهة الأولية في اكرم العلماء هو اقتضائه لأفادة العموم الىٰ أن يقوم التخصيص .

و أما أصالة الاطلاق فهو أيضاً كذلك فإن قولك (اعتق رقبة) وجهته الأولية هي الاطلاق ما لم يكن قيد فهذه أصول ثلثة ثبت اعتبارها بحكم العقل والعرف و عند التأمل يظهر ان اتكائهما في هذه الأصول الىٰ قاعدة الاقتضاء والمنع .

إن قلت ـ ان هذه موارد خاصة و لاتدل على السريان الىٰ باقي الموارد

ـ قلت ـ هذا مسلم لو كان الحكم ثبت التعبد به بحسب الشرع و أما العقلاء و أهل العرف فلا جعل لهما اذ لا ولاية لهما علىٰ أحد حتىٰ يلزم اطاعتهما على الآخرين بل ان العرفيات جهات ذاتية معروفة عند العرف يتوجهون اليها بحسب فطرتهم (و نعني بالعرفيات هنا هذا المعنىٰ) و أما الجعل فهو خاص بمن له الولاية اما غيره فليس له حق تغيير و تبديل و من المعلوم ان الذاتيات والفطريات لاتقبل التخصيص نعم إنما تقبله بجعل من الشارع بأن يتصرف الشارع في المقتضيات اثباتاً و نفياً كما في البيع والربوا فالخصوصيات المجعولة من قِبَل الشارع إنّما هي باعتبار عدم كون المقتضيات عللاً تامة و إلّا فلا تقبل التصرف أصلاً و من أي أحد كقبح الظلم و حسن العدل .

فالنتيجة الحاصلة لنا من هذه الأصول إنّما هي ببركة قاعدة الاقتضاء والمنع المعتبرة عند العقلاء و لاتخص الموارد الخاصة المذكورة بل إنّما هي مصاديق لها بل ان الفقهاء قدس‌الله أسرارهم قد تمسكوا بالقاعدة في موارد كثيرة و يظهر ذلك للمتتبع في الفقه ـ منها ـ أصالة اللزوم فقد أفاد الشيخ الأنصاري قدس‌سره في أول باب الخيارات بأن عند الشك في اللزوم والجواز في عقد البيع يرجع الى اللزوم[1] و هو قدس‌سره لما لم ير القاعدة معتبرة فلذا قد أرجع الأمر الى الحالة السابقة بتقريب انّه اذ أوقع البيع (لازماً

---

(١) كتاب المكاسب : ج ٥ ص ١٣ .

أو جايزاً) فقد حصل التمليك والتملك فإذا عرض الشك في ادعاء أحد للفسخ فهذا يحتاج الىٰ أن يكون العقد جايزاً فنشك في أن قسمة الفاسخ مؤثر أم لا فتستصحب الحالة السابقة و هي حصول تملك المشتري للمبيع و تملك البايع للثمن .

و هذا مخدوش بأن الأمر لو كان كما ذكره من استصحاب الحالة السابقة فلابد و ان يجري ذلك في مطلق العقود لازمة كانت أو جايزه ـ مثلاً اذا وقعت هبة و شككنا في كونها من ذي رحم و أنكر الواهب أن تكون كذلك فبعد حصول التمليك هل ترجع الموهوبة برجوع الواهب أم لا ؟ فأين هنا من حالة سابقة حتىٰ تستصحب مع ان اصالة الجواز في هذه المسئلة تكون عندهم بالتبع فما لم يُثبت المتهب كونه ذا رحم للواهب يجوز للواهب الرجوع مع انه لو بنينا علىٰ استصحاب الحالة السابقة فاللازم بقاء التمسك بحاله كما في البيع مع انّه يجوز للواهب الرجوع ما لم يثبت المتهب كونه ذا رحم ـ فقد عُلم أن أصالة اللزوم لاتستند الى الحالة السابقة بل و لا ربط لها بها و لكنها ترجع الىٰ قاعدة الاقتضاء والمنع فإنّ البيع لو خلى و طبعه لازم في حد ذاته والهبة بالعكس فبعد احراز المقتضى اذا شك في وجود المانع و انه هل اقترن مع البيع أحدالموانع كغبنٍ أو عيب أو دعوى اشتراط خيار فتجري أصالةاللزوم فالقاعدة عبارة عن أنه بعد احراز المقتضى يتمسك به الىٰ أن يثبت المانع سواء كان الشك في الدفع أو الرفع أو القطع فكلها موانع إلّا أنه اذا عرض بعد ثبوت المقتضى فهو الرفع و اذا اقترن به فهو الدفع و اذا حصل في حال الاستمرار فهو القطع فالقاعدة أي احراز المقتضى سواء انفك عن الحالة السابقة أو قارنها معتبرة بلحاظ أنه نرىٰ في مواردها ان العقلاء و أهل العرف يرتبون الآثار مع احراز المقتضى و لو لم تكن معتبرة عند الانفكاك عن الحالة السابقه (كما انه لا اعتبار بوجود الحالة السابقة منفكاً عن احراز المقتضى) للزم التوقف في هذه الموارد كما في الاشتراك حيث أنّه يتوقف عند استعمال اللفظ المشترك مع عدم القرينة لتساوي نسبة اللفظ الىٰ جميع المعاني ـ مع انّه نرىٰ أن في المقام ليس توقف فالاعتبار ثابت والترديد والتأمل غير مسموع .

تتميم نفعُه عميم

إنّ بين قاعدة المقتضى والمانع و بين الاستصحاب المعروف عموماً من وجه فيجتمعان في مورد و يفترق كل منهما عن الآخر في مورد ـ أما مورد الاجتماع فهو مثل ما لو علم بوضوء و شك في حدوث الحدث فالمقتضى محرز و هو سببية الوضوء للطهارة على الاطلاق و عدم محدوديتها بحد و مدة والحالة السابقة أيضاً موجودة بلاكلام .

و أما صورة وجود الحالة السابقة مع عدم احراز المقتضى أو عدم وجوده كما في عقد الاجارة الذي مثلنا به فيما تقدم و انّه مشكوك في امتداده سنةً أو سنتين فالحالة السابقة و هي السنة الأولىٰ موجودة لكن الشك إنّما هو بالنسبة الى الثانية فلا احراز للمقتضى فإنّ العقد لو كان ممتداً سنةً واحدة فلا اقتضاء لبقائه بأزيد منها نعم إنّما يعتبر لو امتد من أول الأمر بسنتين و شك في الاقاله .

و أمّا صورة وجود المقتضى المحرز مع عدم حالة سابقه ـ فمنها ـ أصالة اللزوم في البيع ـ فإذا وقع عقد البيع واختلف المتبايعان فيدعى أحدهما غبناً أو اشتراط خيار فهذا الشك إنّما هو في أن العقد حين وقوعه هل كان فيه غبن أو عيب أو اشتراط خيار حتىٰ تكون هذه موجبة لجواز العقد أم لا ـ فلا حالة سابقة هنا فالحالة السابقه قد انفكت عن المقتضى و لكن المقتضى محرز من أن البيع لو خلى و طبعه مفيد للزوم واللزوم ينتزع عن ذات عقد البيع بخلاف الجواز بالعيب أو الغبن مثلاً فإنّه منتزع عن سببه ـ فلا حاجة الىٰ اثبات لزوم البيع بالآيات الشريفه فإنّها محل مناقشة و كذا المؤمنون عند شروطهم بل اللزوم إنّما يستند الىٰ نفس العقد فإنّ العقد يشتمل

علىٰ بدليّتين بدلية الثمن للمثمن و عكسه فإنّه مبادلة مال بمال (و ذلك في قبال ما لو كان للبدليّة طرف واحد كبدل الحيلوله) فإذا أتلف مال الغير فلابد له من رد مثله أو قيمته فقد صرحوا بأنه لو أخذ البدل أو القيمة ثم وجد التألف فللمالك حق مطالبة العين و له حق استرجاع البدل أو القيمة و ردّ العين التالفة الموجودة بعداً فالبدلية من طرف واحد و لو كانت من طرفين للزم أن تصير العين ملكاً له فلا مورد لارجاعها .

فللبيع بدليتان و من المعلوم أن احديهما في اختيار المشتري والأخرىٰ في يد البايع فلايمكن للبايع ايجاد كلتا البدليتين ففي الحقيقة يكون كل منهما ايجاباً فلذا يقولون (البيعان بالخيار) و إنّما التعبير بالقبول باعتبار أن القصد الذاتي قد تعلق ببدلية المبيع و أما بالنسبة الى الثمن فهو تبعي .

فهاتان البدليتان و إن كانتا أمرين تحليلاً و في الذهن كما في الجنس والفصل إلّا انّهما خارجاً أمر واحد و هكذا الحال في عقد البيع مع أفادته اللزوم في حدّ ذاته فهما خارجاً أمر واحد و عقد فارد و ليس من قبيل الهبة المعوضة من أنّها هبة في قبال هبة و لذا قالوا بأن فيها لو لم يف المشروط عليه بالشرط فللآخر الخيار لا أن تكون الهبة باطلة فإنّها ذاتاً تمليك بالمتهب و ليس العوض جزءً لحقيقتها بل إنما هي اشتراط هبة في قبال هبةٍ بخلاف البيع فإنّه عقد واحد مركب من عمل البايع و عمل المشتري و لما لم يكن لكل واحد منهما اختيار في عمل الآخر فلذا كان البيع متوقفاً علىٰ اجتماعهما و ايجادهما له و هكذا الأمر في مورد حل هذا العقد فلا مانع من اجتماعهما و ايقاع الاقالة و لكن استقلال أحدهما في حلّه مرجعه الىٰ سلطنته علىٰ عمل الآخر و هذا لايكون فلذا يعتبر في الفسخ أما بجعل الشارع له بسلطنة شرعية و أما بتواطيهما أو اشتراطهما .

والحاصل ان اللزوم يستند الىٰ ذات العقد والجواز الىٰ أمر خارج فالمقتضى له ثابت والمانع هو الغبن أو العيب أو اشتراطه لخيار فما دام الشك فيها مع احراز

المقتضي يرجع الىٰ ترتيب آثار المقتضى حتىٰ يقوم دليل على الخلاف .

و منها النكاح ـ فإذا شك في أن تكون المرئة المعروضة للنكاح محرماً لزوجه بسبب أحد وجوه المحرميّة فقد ذهبوا الىٰ أصالة عدمها فلا مانع من الازدواج ما لم يقم دليل على المحرميّة فليس في المقام وجود حالة سابقة فالأصل عدم المحرمية لا عدم الأجنبيه .

و منها ـ في الحيض ـ فإذا شك أن امرئة قرشية ينقطع عنها الدم في الستين أو غير قرشية فالأصل عدم القرشية اذ ليس في انتسابها الىٰ قريش حالة سابقة اذ لايعلم انتسابها من أول الأمر الىٰ هذه الطايفة أو طايفة أخرىٰ و لكن الأمر فيه و في سابقه خالٍ عن الاشكال علىٰ حسب قاعدة الاقتضاء والمنع أما في مورد النكاح فلأنّ الأجنبية أمر عدمي لرجوعها الىٰ عدم الانتساب والعدمي لايحتاج الى الاثبات و نشك في أمر وجودي و هو الانتساب و هو أمر زايد دخيل في الحرمة والحلية فيكفي عدم الانتساب فبما أن العدم لا ربط لها بالحالة السابقة فلا يدري أنّها حين وجودها هل انتسبت أم لم تنتسب و على الأول فالمانع عن الازدواج موجود دون الثاني و أما الأجنبية ـ فليست شرطاً لرجوعها الى العدم و هو لايؤثر و لايتأثر ـ و أما في الحيض فبما أن تأثر الطبيعة في أكثر من خمسين سنة أمر زايد مسبب عن الانتساب الى القريش فبالنسبة الى الخمسين لا كلام و ما لم يعلم بالأمر الزايد يرجع الى العدم .

والمتحصل ـ انّه تكون في الفقه موارد كثيرة لايتمّ حكمها إلّا بقاعدة الاقتضاء والمنع و لاتتم بالتمسك بأصل آخر .

فلايبقى ريب في اعتبار القاعدة ببناء العقلاء و حكم العقل فلذا كان المقتضى منفكاً عن الحالة السابقة في أصالة الحقيقة و أصالة الاطلاق و أصالة العموم التي لاترديد في اعتبارها اجمالاً ـ والوجه في السريان الىٰ ساير الموارد هو ان حكم العقل

ليس ايجاده شيئاً بل ادراكه و مورد حكمه الذاتيات غير المجعولة فيدركها و يحكم فالعقل و هكذا العرف (لا بمعنىٰ اجتماع أهل العرف بل بمعنىٰ كون الأمر معروفاً بحسب الفطرة و معمولاً به بحكم الطبيعة) يحكمان بالعمل بالقاعدة و من مواردهما الأصول الثلثة المذكورة فعند التحقيق والتأمل في ساير الموارد نرىٰ أنّه ليس في البين إلّا تلك القاعدة و لا تخصيص في حكم العقل فإنّه في الحكم التعبدي لا الذاتي ـ و هذا المقدار كاف في المطلوب .

و أما الشرع ـ فهو أيضاً مقرّر للقاعدة والألزم أن لايكتفىٰ في الخطابات إلّا بالقرينة علىٰ أنّه يمكن تقرير القاعدة ببركة روايات الاستصحاب فإن عدم نقض اليقين بالشك إنّما يحتاج الىٰ اجتماع الأمرين معاً قطعاً فموردهما واحد فلابد من اعتبار اجتماعهما و من البديهي أن بمجرد صرف وجود الحالة السابقة والحالة اللاحقه لايحصل اجتماع اليقين والشك إلّا مع وجود المقتضي و احرازه ـ كما في المثال المتقدم بالنسبة الىٰ حال الاجارة فهي بالنسبة الى السنة الأولىٰ معلومة و الى الثانية مشكوكة فلم يجتمع اليقين والشك نعم اذا تيقن بالعدم و شك في الحدوث فقد اجتمع الأمران ـ لكن اذا أحرز المقتضى فاجتماعهما بمكان من التصوّر حيث أن المقتضي قد أُحرز و قد اتحد المقتضى (بالفتح) أيضاً معه كما في مورد اليقين بالوضوء والشك في حدوث الحدث فالشك في بقاء الطهاره .

و بناء علىٰ ماذكرناه فمنشاء اجتماع اليقين والشك في محل واحد هو اتحاد المقتضى والمقتضىٰ و حينئذٍ فاخبار الاستصحاب تشمل المقام وجدت الحالة السابقة أم لا و ورودها في الوضوء إنّما هو من باب المورد و لا اختصاص لها به و إلّا لزم الاقتصار علىٰ موردها و لم يصح التعدي عنها مع أنها عام و سارٍ في كل مورد اجتمع اليقين والشك الذي يسمىٰ بالاستصحاب .

فبناء علىٰ ماشرحناه و حققناه لحد الآن أن المعتبر هو احراز المقتضي واتحاده

مع المقتضىٰ سواء قارن الحالة السابقة أو فارقها و دليل الاعتبار هو العرف والعقل و بناء العقلاء و تقرير الشرع و موارد كثيره في الفقه بل لا أصل في المقام سوىٰ هذه القاعدة المعبر عنها بالمقتضى والمانع والأصول الأربعة مندرجة بأجمعها تحتها و ساير الأصول المختصة بموارد خاصة ترجع بالآخرة الىٰ هذه القاعده .

أما الاحتياط والتخيير ـ المسببان عن العلم باشتغال الذمة و هو يقتضى لاستفراغ الذمة الىٰ أن يثبت المزيل والتخيير مرتبة ضعيفة من الاحتياط أعني الموافقة الاحتماليه .

و أما الاستصحاب ـ فقد عرفت حاله بالتفصيل و انّه باعتبار احراز المقتضي .

و أما البرائه ـ فرجعها الىٰ استصحاب العدم الأزلي و عرفت أن نسبة الشك الىٰ طرفيه متساوية فلا مجال لترجيح أحد الطرفين على الآخر اذ لايعقل ترجيح العدم على الوجود أو العكس من ناحية الشك فالموجب للرجحان هو العلم فإن كان علم بالعدم و شك في الوجود فالأصل العدم و إن كان بالعكس فمع احراز المقتضى يكون الأصل هو الوجود أي الاستصحاب .

و ببيان أوضح ـ إنّ أخبار الاستصحاب تشمل البرائة أيضاً فإنّ لاجتماع اليقين والشك صورتين العلم بالوجود والشك في الزوال والعلم بالعدم مع الشك في الحدوث ـ فقد رجعت الأصول الأربعة الى القاعدة و كذا أصالة اللزوم في البيع و أصالة عدم المحرمية و أصالة عدم القرشيه .

و ببيان آخر ـ إنّ الترددان كان بين أمرين وجوديين فكلّ واحد منهما لايوافق الأصل و أما إن كان بين العدم والوجود فالعدم لايحتاج الى الاثبات بل المحتاج له هو الوجود و إلّا فالعدم سابق فمادام الحكم مردداً بين مانعية أمر وجودي و عدمها أو كان ثابتاً في حال العدم كمسئلة المحرمية و عدمها فإما إن يكون هنا نسب

أو لا فالعدم لايؤثر في حلية الوطي حتىٰ نحتاج الىٰ اثباته و أما المحرمية فهي التي تمنع عن حلية الوطي فإذا تردد الأمر بين وجود نسب و عدمه فالمقتضى ثابت والشك إنّما هو في المانع ـ و هكذا الحال في أصالة الطهارة فترجع الىٰ هذه القاعده .

و بالأخرة فقاعدة الاقتضاء والمنع و إن كان التعبير عنها مختلفاً باختلاف الموارد كأصالة الصحة والطهارة والاشتغال والبرائة والتخيير والاستصحاب واللزوم و نحو ذلك إلّا ان حقيقتها أمر واحد .

بقىٰ شيئ

و هو أن هذه الأصول كما عرفت ترجع الى العلم لا الى الشك حتىٰ تكون خارجة عن أصالة عدم التعبد بالظن فليست بامارات بل أصول برأسها و قاعدة الاقتضاء والمنع التي عرفت تحقيقه هي من الأصول و تنطبق علىٰ تلك الأصول الثلثة و غيرها فالقاعدة ليست أصلاً لفظياً بل أصل عملي فلازم ذلك ان تكون أصالة الحقيقة والاطلاق والعموم أصولاً عملية مع انّهم قد جعلوها من الأصول اللفظية الاجتهاديه كما انّ بعض مصاديق القاعدة أصول عملية بل و بعضها أصول عملية ساذجة ليست فيها جهة كشف أصلاً كالبرائة و بعضها توجد فيها جهة كشف كالاستصحاب المعروف ـ فكيف يكون ذلك ؟

الوجه في ذلك ان أصالة الحقيقة و كذا العموم والاطلاق أصول واقعة في مورد الدليل فهي متممة للدليل لا نفسه فإنّ الكلام الملقىٰ لغرض الافادة والاستفادة كاشف عما في ضمير المتكلم و موجب للعلم بالعلة من المعلول و عكسه لكن هذه الدلالة ناقصة لتردد المدلول بين المعنى الحقيقي والمجازي فلو تساوى الطرفان فهذا اجمال في الدليل كالاشتراك و لكن قد سبق انّ الوجهة الأولية للفظ هو انصرافه الى المعنى

الحقيقي و ليس المعنى المجازي في عرضه بل هو محتاج الى القرينة فلذا يرجح الحقيقة فالاقتضاء في أحد الطرفين موجود و ليس كذلك في المشترك ـ فلذا هـذا الأصـل عبارة عن الأخذ بالمقتضى و عدم الاعتناء باحتمال المانع إلّا انّه أصل متمم للدليل لا نفس الدليل فلذلك يكون أثر الدليلية موجوداً فيه و هذا باعتبار مورده أي الدليل و إلّا فهو أصل كساير الأصول و هكذا العموم والاطلاق و أصالة البرائة كذلك أيضاً فإنّها بما أنّ متعلقها العدم فلا رجحان فيها لأنّه لايؤثر و لايـتأثر و أمـا في مـورد السببية المطلقة كالعلم بالوضوء والشك في حدوث الحدث فالبقاء له الرجحان فإذا ثبت و لم يحصل العلم بوجود المزيل فالعمل علىٰ ترتيب آثار البقاء .

مورد اعتبار أصالة الحقيقه

هل اعتبار أصالة الحقيقة يختص بالمخاطب المقصود افهامه بالكلام أو هو مطلق فيشمل غير المقصود بالخطاب و كذا المعدومين والغائبين ؟

فنقول ـ إنّه قد لايكون المقصود بالكلام افهام الحاضر المخاطب بخصوصه كما في الخطابات التصنيفية مثل ماذكر الشيخ الأنصاري في أول مبحث القطع بقوله (اعلم ان المكلف اذا التفت الىٰ حكم ـ الخ) فمن الواضح انه لم يقصد بقوله (اعلم) خصوص من حضر بحثه الشريف أو المراجع الىٰ كتابه فقط لعدم لحاظ هذه الأمور والحيثيات حين تصنيفه فلاينبغي الريب في اعتبار هذه الخطابات و إلّا لسقطت عن الاعتبار بالكلية بل المقصود هو جميع الافراد بلافرق بينهم و أوضح من ذلك ؛ القرآن العظيم فإنّه من قسم الخطاب التصنيفي حيث انّه قد جاء به أمين الوحي من اللوح المحفوظ و لم يكن هناك أحد حتىٰ يقصد بالخطاب و ماتلاه النبي صلى الله عليه وآله و قرئه عليهم فانّه قرائة كلام الله سبحانه لا ان يكون خطاب شفاهي و توهم انّ القرآن خطاب شفاهي فلا يستوي فيه الحاضر والغايب فاسد .

و أما الخطابات الشفاهيه ـ فبما ان الملاك هو احراز المقتضي والشك في المانع فيترتب آثار المقتضىٰ و لايعتنى باحتمال المانع فهذه الخطابات لا فرق فيها بالنسبة الى المقصود بالخطاب و غيره و ليس في البين شيئ إلّا احتمال وجود قرينة توجب الفرق بين الموجودين والمعدومين ـ و لكن هذا هو احتمال المانع و لا اعتناء به مع وجود العلم بالمقتضى و علىٰ ذلك قد جرت سيرة العقلاء فإذا أقرّ أحدٌ في مجلس واستمع آخرون فلهم أن يشهدوا بما سمعوه .

ظواهر الكتاب

و هي من جملة الموارد التي تُوهم عدم اعتبارها فقد اختلف في حجيتها و عدمها فذهب بعض الىٰ انّ الكتاب لا ظاهر له و هذا يرجع الى الصغرى و بعض اعترف بالظواهر و مع ذلك ذهب الىٰ عدم اعتبارها أو تأمل فيها بسبب وجود أخبار في المقام : فلا بأس أولاً بتصوير لفظ الكتاب ثم الاشارة الىٰ خصوصيات البحث فنقول .

إنّ للفظة (كتب) معاني عديده ـ أحدها الكتابة بالمعنى المعروف ـ و ثانيها الجمع ـ ثالثها التقدير كقوله سبحانه: ﴿ كتبالله لأغلبنّ أنا و رسلي ﴾[1] رابعها الوجوب كقوله : ﴿ كتب عليكم الصيام ﴾[2] و نحو ذلك و لكن يمكن أن يفرض في المقام معنىٰ جامع مطرد في جميع الموارد فتكون المعاني العديدة غير مختلقة حقيقة بل من مصاديق ذلك الجامع و هذا المفهوم الجامع المطرد هو (الإتقان والإحكام) فهذا في مورد الوجوب عبارة عن اتقان فعلٍ و في مورد الجمع هو المنع عن التفرق و في مورد الكتابة والخط اتقان المكتوب بسبب نقشه على القرطاس فيصون عن الضياع والتلف و يقال كتيبة القوم لكونها في غاية الانتظام والترتيب .

و أما لفظ (الكتاب) فلابد و ان يُنظر في انّه من أي مصداق والواضح البديهي ان المقصود منه ليس مابين الدفتين أعني النقش فإنّ الكتاب سابق على النقش و إنّما النقش حاكٍ فقوله سبحانه : ﴿ ذلك الكتاب لا ريب فيه ﴾[3] ليس اشارة الى المكتوب

---

(١) سورة المجادلة : آية ٢١ . (٢) سورة البقرة : آية ١٨٣ .

(٣) سورة البقرة : آية ٢ .

فيما بين الدفتين لوضوح انّه عند نزول القرآن لم تكن في البين دفة أو دفّتان . فالكتاب هو الكلام المؤلف السابق على النقش والتعبير مما بين الدفتين بالكتاب إنّما هو مصداق و من المعلوم ان كتاب الله كتابٌ حتىٰ قبل وجود العالم انتقش أو لا قُرء أم لا .

و بالجملة فلا كلام في ان الكتاب من جملة المصادر إلّا ان أكثر أهل العربية ذهبوا الىٰ انّها بمعنى المفعول فهذا كتابنا أي مكتوبنا كما انّه قد ورد اللفظ والخلق بمعنى الملفوظ والمخلوق والنطق بمعنى المنطوق والصنع بمعنى المصنوع .

و لايخفى انّ هذا لايتم علىٰ اطلاقه بل فيما لم يكن وجود المفعول خارجاً مع وجود الحدث أمرين اذ من المعلوم انّه قبل اللفظ لا ملفوظَ حتىٰ يقع اللفظ عليه و كذا الخلق والصنع مثلاً فوجود المفعول في الخارج متحد مع وجود المصدر فهذا خلق الله أي ايجاد الله فلم يكن قبله شيئ حتىٰ يقع الايجاد عليه .

و أما اذا كان للمفعول خارجاً وجود مستقل والفعل وقع عليه فلا علاقة حتىٰ يستعمل الحدث فيه كالضرب والمضروب والحب والمحبوب والطلب والمطلوب فالمفعول في أمثال هذه الموارد مقدم وجوده علىٰ وجود الفعل فلا اتحاد اللهم إلّا ان تكون هناك جهة خاصة خارجية كزيد عدل .

و كيف ماكان ـ فلنرجع الى المقصود . فنقول ـ ان للكتاب محكماً و مجملاً و متشابهاً ـ والمجمل هو ما لاسبيل الى الكشف عنه إلّا بالسؤال عن المعصومين سلام‌الله عليهم أجمعين . كفواتح السور التي هي رموز و حروف مقطعة و من المعلوم عدم امكان الرجوع الىٰ لغةٍ بالنسبة اليها و أما المتشابه فهو ماكان ذات احتمالات كالألفاظ المشتركة التي لايمكن تعيين المراد بها بسبب الظن والحدس والسرّ في اشتمال الكتاب على المجمل والمتشابه مع ان الغرض منه هو الارشاد والهداية و لا هداية في المجمل والمتشابه بل قد تكون منشاءً للاضلال و هذا ينافي حكمة الباري سبحانه ـ هو ماورد عن مولينا أميرالمؤمنين سلام‌الله عليه و آله من ان الله تعالىٰ قسّم كتابه على

المحكم والمجمل والمتشابه لتميز الحق عن الباطل و تشخيص القشر من اللباب فان كل عاقل اذا راجع القرآن و رأىٰ هذه الأقسام فيه يعلم انّ الله لايصدر اللغو عنه فلابد من أن يكون هنا مترجم رباني مقرون بالكتاب لئلا ينافي حكمته و من المعلوم ان أوّل مترجم للقرآن والمبين له هو خاتم أنبيائه صلى‌الله عليه و علىٰ أوصيائه ثم من يحذو حذوه و يكون خليفته بعده ثم من اقتبست علومهم من علومهم فإذا احتاج الناس الىٰ شيئ من القرآن و راجعوا الخلفاء و رأوا ان هناك من لايفهم حتىٰ معنى الأبّ (بالتشديد) و شاهدوا مَن أحاط بكل سرّ في القرآن الكريم فلابد من أن يعرف المحق عن المبطل والصادق عن الكاذب كما ورد في قضايا عديده من مراجعة علماء اليهود والنصارىٰ الى الشيخين واضطرارهما الىٰ ارجاعهم الىٰ أمير المؤمنين و وصيّ رسول رب العالمين و من جملة الموارد ماسئل بعضهم أبابكر من انّه أي شيئ لايعلمه الله فجهله أبوبكر و عمر فالتجاؤا الىٰ مولى الكونين فأجاب بأنّ الله لايعلم لنفسه شريكاً و منه قوله سبحانه : ﴿ بما لايعلم في السموات والأرض ﴾ .

والحاصل فوجود المجمل والمتشابه عين الكمال و هذا هو أحد وجوه الهداية والحفظ عن الضلال والاضلال .

ثم انه ـ قد نسب الشيخ قدس سره الىٰ جماعة من الاخباريين المنع عن العمل بظواهر الكتاب من دون مايرد التفسير و كشف المراد عن الحجج المعصومين و ان أقوىٰ مايتمسك لهم وجهان .

أحدهما ـ الأخبار المتواترة المدعى ظهورها في المنع عن ذلك[1] كالنبويات الثلث في أحدها من قال في القرآن بغير علم و في أخريها من فسر القرآن برأيه الخ

---

(١) تجد عمدة هذه الروايات في موسوعة وسائل الشيعه (الطبعة الاسلاميه) المجلد ١٨ ـ ب ١٣ و ب ٦ من أبواب صفات القاضي .

والرواية المروية عن أبيعبدالله عليه السلام والنبوي العامي والرواية المروية عن مولينا الرضا عليه السلام عن أبيه عن آبائه عن أميرالمؤمنين عن النبي صلى الله عليه وآله عن الله سبحانه في الحديث القدسي والرواية المروية في تفسير العياشي[1] عن أبيعبدالله و مقالة صاحب مجمع البيان[2] و كمرسلة شعيب (شبيب) بن أنس و رواية زيد الشحام الىٰ غير ذلك مما ادعى في الوسايل في كتاب القضاء تجاوزها عن حد التواتر[3] و حاصل هذا الوجه يرجع الىٰ ان منع الشارع عن ذلك يكشف عن ان مقصود المتكلم ليس تفهيم مطالبه بنفس هذا الكلام فليس من قبيل المحاورات العرفيه .

و أجاب[4] . عن هذه الأخبار انّها لاتدل على المنع عن العمل بالظواهر الواضحة المعنىٰ بعد الفحص عن نسخها و تخصيصها و ارادة خلاف ظاهرها في الاخبار و من المعلوم ان هذا لايسمى تفسيراً بالرأي أو القول والحكم بغير علم بل هو إعمال النظر من تلقاء نفسه .

و تنقيح هذا الجواب هو ان الرجوع الى الظواهر ليس تفسيراً فإنّ التفسير هو كشف القناع أو كشف المغطى و قد قال بعضهم ان (فسر) مقلوب (سفر) و منه أسفر الصبح والرجوع الى الظواهر ليس من كشف القناع أو المغطىٰ و علىٰهذا فلابد و ان لايصدق التفسير إلّا في مورد التأويل و يختص به و علىٰ فرض تسليم ان يكون ذلك تفسيراً لكن ليس تفسيراً بالرأي فإنّ الرجوع الى الظواهر ليس من الرجوع الى الرأي بل المراد بالتفسير بالرأي هو متابعة ظنونهم و شهوات أنفسهم و عدم المراجعة الىٰ أهل البيت سلام‌الله عليهم أجمعين حيث ان بنائهم كان على العمل بالظن والقياس

---

(١) تفسير العياشي : ج ١ ص ١٨ ح ٦ . (٢) مجمع البيان ١ / ١٣ .

(٣) وسايل الشيعه : ج ١٨ ـ ب ١٣ من أبواب صفات القاضي ، ذيل الحديث ٨٠ .

(٤) فرائد الأصول : ج ١ ص ١٤٢ .

والاستحسانات .

و **لايخفىٰ** ان كلاً من الايرادين في معرض المناقشة ـ أما الأول ـ فلأنه و إن كانت أصالة الحقيقة والعموم والاطلاق من الظواهر في حد أنفسها إلّا انّه قد يكون بعض التراكيب موجباً للغموض والخفاء كما في تركيب المتون والمختصرات فإنّها و إن كانت للافادة والاستفادة إلّا ان من أراد بيان شيئ بصورة الاجمال والاختصار فلا يكون بيانه حينئذ كالمفصل المشروح واضحاً مبيناً بل يعرضه بسبب الاختصار قناع و غطاء فلذا ترىٰ انّه قد تتحير الافهام احياناً في فهم المراد منها بحيث تجول يميناً و شمالاً فكشف القناع والمغطى لاينحصر بالتأويل فيشمل قوله عليه السلام من فسر القرآن برأيه الخ للمقام فإنّ التفسير هو الكشف ـ و أما الثاني ـ فلأن القياس والاستحسان إنّما هو في مورد جعل الحكم و أما في مورد التفسير فلايعملون بهذه القواعد المقبولة لديهم بل إنّما يرجعون الىٰ ظواهر الألفاظ والقواعد العربية بل و لا محل للقياس في مورد التفسير ـ أما توجيه هذه الأخبار المذكورة اليهم والطعن والاعتراض عليهم فإنّه من جهة ان العامة لم يراجعوا مصادر الوحي و أوصياء النبي صلى‌الله عليهم أجمعين في مورد تفسير كتاب الله المجيد والفرقان الحميد بل اقتنعوا بزعمهم بالقواعد الأدبية والاشتقاقات والتركيبات مع ان القرآن بمكان عظيم من الغموض والخفاء و قد عيّن الله له تراجمة عليهم من الله السلام والثناء فالعامّة من تلك الجهة في الخطاء والضلال فإن أصابوا لم يؤجروا و ان أخطؤا سقطوا أبعد مابين السماء والأرض (كما في الحديث الشريف)[1] ـ فقد أطبق عليهم الخطاء و علىٰ سمعهم و بصرهم الغشاء لكن العمل بالقياس ليس تفسيراً بل هو جعل الحكم كما عرفت و يؤيد ماذكرنا كله مكالمة الامام مع أبي حنيفة و قتاده فراجع .

---

(١) تفسير العياشي ـ المجلد الأوّل ـ المقدمة .

ثم انه قال الشيخ الأعظم قدس سره : **هذا كله مع معارضة الاخبارالمذكورة بأكثر منها مما يدلّ علىٰ جواز التمسك بظاهرالقرآن مثل خبرالثقلين المشهور بين الفريقين و غيرها مما دلّ على الأمر بالتمسك بالقرآن والعمل بما فيه...**[1].

و لكن ماذكره غير تام .

أما خبر الثقلين فقد استنصر به قدس سره علىٰ مقالته من حيث انّه جعل مورد التمسك كلاً من العترة والكتاب فلابد و ان يكون كل منهما معرضاً للتمسك استقلالاً اذ لو كان المقصود ضم الكتاب الى العترة لم يكن كل منهما في معرض تمسك الأمّة بل كان المستَمسك به حينئذٍ في الحقيقة هو العترة . و هذا مما لايمكن الذهاب اليه بل الخبر الشريف صريح في خلاف ما أراده قدس سره حيث انه صلى الله عليه وآله قال فيه : إنّهما لن يفترقا حتىٰ يردا عليَّ الحوض . أما وجه عدم افتراق العترة الطاهره من الكتاب فواضح حيث انهم عليهم السلام عالمون بالكتاب و عاملون به و لايعرضهم سهو و لا نسيان و لا خلاف . فهم عاملون بالكتاب كله والالزم افتراقهم عنه في مورد عدم العمل (والعياذ بالله) كما انّهم عالمون به كله والالزم مفارقتهم عنه في مورد عدم العلم (حاشاهم عن ذلك) .

و أما وجه عدمِ افتراق الكتاب عن العترة الطاهرة فهو انّ العلم بالكتاب منحصر فيهم و مخصوص بهم فلايفرض مفارقة أحدهما عن الآخر و لهذا قال الرسول الأعظم صلى الله عليه وآله : لن يفترقا ... فافهم واغتنم . والحاصل ان هذه الرواية الشريفه لاتعارض الروايات السابقه .

---

(١) فرائد الأصول ـ المجلد الأول ـ ص ١٤٥ .

تنبيه استطرادي

إنّ هذه الرواية الساطعة تستفاد منها فوائد جمه و عوائد ثمينه أوردنا شطراً منها في كتابنا مصباح الهداية في اثبات الولايه[١].

منها . انّها دالة علىٰ امامة الامام و عصمته و ذلك من جهة قوله ﷺ : ما إن تمسكتم بهما لن تضلوا أبداً . و لو لا ذلك لم يكن لقوله ﷺ : (لن تضلوا) معنى .

و منها انّ جميع الأمّة يلزمهم التمسك بالعترة ـ كما في الروايه ـ فالعترة هم المتمسكَ بهم و لو كانت الامامة لها سبيل بالنسبة الىٰ غير العترة لزم ان يكون هذا الغير أيضاً متمَسك به والحال ان جميع الأمة متمسِكون و ليس فيهم من يتمسك به سوى العترة الطاهره .

و منها ـ انه يستفاد من تلك الفقرة أيضاً استغناء العترة عن الأمّة كلهم واحتياجهم بأجمعهم الى العترة فإنّ مورد التمسك هو العترة والكتاب و لاتمسك للعترة في شيئ الىٰ أحد والالزم ان يكونوا متمسِكين لا متمسَك بهم .

و منها . ماذكرناه أعني عدم الافتراق بين العترة والكتاب بالتقرير المذكور آنفاً بأنهم عاملون به و عالمون به و إلّا لصدق الافتراق فيما لو فرض عدم العلم أو عدم العمل فهم عليهم السلام دائماً مع الكتاب و هو معهم كذلك و إلّا لم يصح التعبير بالافتراق بل لزم ان يقول : لن يفارقوه أو لن يفارقهم . الىٰ غير ذلك من الفوائد القيمة الراقيه .

---

(١) و قد طبع هذا الكتاب القيّم عدة مرّات و ترجم الى الفارسية مرتين احداهما بقلم والد هذا الحقير المؤلف المقرر ، العلامة المرحوم السيد محمدرضا الشفيعي قدس سره سماها (شاهراه هدايت) والثانية بقلم العالم الجليل والكاتب القدير الشيخ علي الدواني حفظه‌الله سماها (فروغ هدايت) و قد طبع كلاهما .

فلنرجع الى المقصود و نقول :

أما حديث المسح علىٰ بعض الرأس . فهو أيضاً لايعارض الأخبار السابقة الواردة في كلام الشيخ قدس سره فان في قوله تعالىٰ : ﴿ وامسحوا برؤسكم ﴾[1] قد أتىٰ بحرف الجر مع انّ الفعل متعدٍ و قد وقع الخلاف بين أهل العربية في ورود حرف الباء للتبعيض فانكره سيبويه و جماعة فهل ان قوله عليه السلام : لمكان الباء . يفيد انّ الباء ورد لعدة معان لكن أريد منه معنى التبعيض في المقام ؟ لو كان كذلك كان اللازم نصب القرينه .

و قد أفاد بعض المحققين ان وضع الباء ليس للتبعيض و لهذا قال عليه السلام : لمكان الباء و لم يقل : للباء فيكون المعنى انّه قد أتىٰ بحرف الجر ـ في الآية الشريفه ـ في مكان ليس بلازم و هذا يدل علىٰ انّ في المقام نوع ارتباط فإنّ الباء للالصاق و اذا تعلق الفعل بما بعده ظهر منه الاستيعاب ، كأن يقال : امسحوا رؤسكم فيكون المسح علىٰ تمام الرأس لكن اذا ورد الباء الذي هو للالصاق والربط فيكفي فيه أدنىٰ ملابسة و ربط و هو المسح ببعض الرأس و لهذا قال سبحانه : ﴿ امسحوا برؤسكم ﴾ و حينئذٍ يتم المعنىٰ في الآية الشريفه حتىٰ لو لم نقل بأن الباء للتبعيض . والحال كذلك في اللغة الفارسية أيضاً فإذا قال القائل (سرت را مسح كن) يظهر منه لزوم مسح تمام الرأس و اذا قال (بر سرت مسح كن) يظهر منه كفاية المسح علىٰ بعض الرأس .

فهذا هو الذي يتحصل من الآية الشريفه و لايدل ذلك علىٰ حجية الظواهر كما يزعمه الشيخ الأعظم قدس سره و تمسك بأن الامام عليه السلام أرجع زرارة الىٰ ظاهر الآيه .

بل يمكن ان يقال بأنّ الرواية تدل على العكس من ذلك فإنّ هذا المطلب المنطوى في الآية الشريفه كان عليه غطاء و قناع و قد كشفه الامام عليه السلام لزراره و به تتم الحجة على العامة فإنّه مع انّ الميزان في كشف المراد من الآية هو قواعد العربية إلّا

---

(١) سورة المائدة : آية ٦ .

انّه لم يفهم ذلك منها من دون مراجعة الامام عليه السلام فدلالة هذا الحديث الشريف علىٰ كفايةالرجوع الىٰ ظواهرالقرآن من دونالمسئلة عنالامام غيرمعلوم فان تعريفه عليه السلام لهذا المطلب كاشف عن برهان لم يكن زرارة يعلمه قبل بيان الامام عليه السلام .

و قول الشيخ قدس سره (فعرّفه عليه السلام مورد استفادة الحكم من ظاهر الكتاب) مخدوش بأن مورد استفادة الحكم انما ظهر بعد بيان الامام عليه السلام و لم يكن معلوماً لزرارة قبل ذلك .

تنبيه

ورد في الرواية انه قال زراره للامام عليه السلام : من أين علمتَ ان المسح ببعض الرأس[1] و هذا النحو من الخطاب لعلّه بعيد عن أدب زراره مع الامام مع ماكان هو عليه من كمال المعرفة و علوّ المقام و رفيع المنزله . و لهذا فقد حمله بعضهم علىٰ ان زرارة حيث كان يناظر أهل السنة والجماعة في ذلك و أمثاله فأراد فهم هذا المطلب من الامام عليه السلام فقد شبّه نفسه بهم و نزل نفسه منزلتهم كأنّه أحدهم فلذا عبّر بتعبير من لم يبعد صدور هذا النحو من الخطاب عنه .

تتميم نفعه عميم

لا بأس بالتعرض لجهة أخرىٰ من آية الوضوء تكميلاً للفايدة و لوجود المناسبة بينها و بين مابحثنا عنه فنقول و بالله التوفيق :

إنّ العامّة كما هو المعلوم منهم و لديهم انهم يغسلون أيديهم في الوضوء من الأسفل الى الأعلىٰ بعكس مايفعله الشيعة و يتمسكون في ذلك بقوله تعالىٰ: ﴿ إغسلوا

---

(١) فرائد الأصول : ج ١ ص ١٤٥ سطر ٧.

وجوهكم و أيديكم الى المرافق ﴾[1] و انّ الىٰ وضع لانتهاء الغايه .

والجواب منّا إنّا في غنىً من هذا الوجه بعد ورود النص في المقام من أئمتنا الأطهار عليهم السلام .

لكن الجواب الالزامي هو ان يقال لهم: إنّ الآية الشريفة لاتدل علىٰ مطلوبكم. و بيان ذلك يحتاج الىٰ مقدمة و هي :

انّهم قد تمسكوا باتفاق أهل العربية في معنى (الىٰ) و مفاده فلابد أولاً من النظر في أن اتفاق أهل اللسان في موردٍ هل هو حجة أو لا ؟ و ثانياً . هل ان هذا الاتفاق موافق للقاعدة أم لا ؟ فنقول :

إنّ اتفاق أهل اللسان قد يكون مستنداً الى الإخبار عن حس . فهذا حجة لا محاله بعد بلوغه الىٰ حد التواتر ليصح الوثوق به . و اما ما لايستند الى الحسّ فليس كذلك والاتفاق فيه لايفيد شيئاً .

مثال ذلك . قولهم : الفاعل مرفوع . فلو كان هذا نظرياً و لم يكن محسوساً بديهياً كيف يكون قولهم فيه حجة سواء اختلفوا فيه أم اتفقوا عليه فإنّ الاستنباط اذا كان نظرياً احتاج الى الدليل ـ نعم لو قال به المعصوم و أخبر به كان حجة قطعاً و لكن ذلك خارج عن محل الكلام و أما بالنسبة الىٰ غير المعصوم فلو كانت القواعد الاستنباطية حجة يلزم ان لايكون فيها اختلاف مع ان أهل اللسان كم اختلفوا في كثير من الموارد كما في مفاد صيغة افعل و انّه هو الوجوب أو الندب أو الاباحة أو القدر المشترك والاشتراك اللفظي أو المعنوي و هكذا فهذه المستنبطات ليست حجة للغير بل كل واحد يرى النفسه ما استنبطه و فهمه سواء وافق الآخرين أو خالفهم .

فمن ذلك قولهم : ان مِن للابتداء و الى للانتهاء . حيث ان بحسب موارد

---

(١) سورة المائدة : آية ٦ .

الاستعمال نرىٰ ان المستعمِل لها فيه حالات ثلاث . احداها مايكون النظر والقصد فيه الى التحديد و قد لايكون التحديد مراداً و قد يكون المراد بالعكس .

أما الصورة الأولىٰ كما في تعريف الدار لاشترائها أو بيعها فإذا قلت ان حدها من ذلك الىٰ ذلك الموضع كنت في مقام تحديد الدار من حيث تعريف أطرافها و جهاتها و حدودها .

و أما الصورة الثانيه فكما تقول للخادم : اكنس الدار من أولها الىٰ آخرها فلا نظر حينئذٍ الى التحديد و لايسئل الخادم عن ذلك و لا فرق عندك في كنس الدار من أولها الىٰ آخرها أو بالعكس .

والصورة الثالثة كما اذا تقول : اغسل الحائط من أدناه الىٰ أعلاه ـ حيث انّ المراد غالباً غسله من فوق الىٰ تحت و إن كان المستعمل فيه بالعكس .

ثم ان بين هذه الصور جامعاً و قدراً مشتركاً ـ دون الاشتراك اللفظي ـ فيجتمع التحديد مع الابتداء والانتهاء من دون لزوم تجوّز و هذا شايع في الاستعمالات و هذا القدر الجامع هو ان (مِن) لعدم المسبوقيه و (الىٰ) لعدم التجاوز .

والحاصل ان المراد قد يتعلق بالتحديد الصرف و قد يتعلق بالتحديد مع قبول البدو والختم و قد يتعلق به مع عكس الصورة الثانيه كل ذلك بشهادة المورد والمقام و هذا هو المعنى الجامع و إن كان منصرف اطلاقه قد يكون الابتداء أو الانتهاء أو لا هذا و لا ذاك .

و حينئذٍ ننظر لنرىٰ هل ان قوله تعالىٰ : الى المرافق هو التحديد الابتدائي والانتهائي أو غير ذلك ؟

المثال الواضح . اذا قال الطبيب اغسلوا رجلَي المريض الى الركبة فالقرائن تشهد بأن المراد هو التحديد الصرف و طبع العمل أيضاً يقتضى ذلك فلا فرق في غسلهما بين الشروع من الركبة الى القدم أو بالعكس . ففي المقام لو لم تكن سنة من

النبي صلى الله عليه وآله كنّا قلنا بجواز غسل اليدين من الأعلىٰ أو من الأسفل و لكن لما ثبت منه صلى الله عليه وآله ابتدائه بالأعلىٰ الى الأسفل سنةً منه فنحن نقتفي أثره و نتبع سنته صلى الله عليه وآله والمورد مما تنطبق عليه الآية الشريفة بتمامها و ليس خارجاً منها[1].

فلنرجع الى المبحوث عنه و هو النظر في ماتمسك به الشيخ الأعظم قدس سره :

أما قول الصادق عليه السلام في مقام نهي الدوانقي عن قبول خبر النّمام بأنّه فاسق و قال الله تعالىٰ : ﴿ إن جائكم فاسق فتبيّنوا ﴾[2]. فالانصاف ان تمسك الشيخ قدس سره حق متين فإنّه أمر ظاهر جداً و من المعلوم لزوم التبين في مورد إخبار الفاسق[3].

و أما قوله عليه السلام لابنه اسماعيل : إنّ الله يقول : يؤمن بالله و يؤمن للمؤمنين . فإذا شهد عندك المؤمنون فصدّقهم[4].

و قوله عليه السلام لمن أطال الجلوس في بيت الخلاء لاستماع الغناء الخ[5] و قوله عليه السلام في تحليل العبد للمطلقة ثلاثاً انه زوج الخ[6] و في عدم تحليلها بالعقد المنقطع انه تعالىٰ

---

(١) أقول : و هنا وجوه أخرىٰ صالحة لتأييد ما عليه الامامية أعلى الله كلمتهم .

منها . ان الكفين والزندين أقرب الى الأوساخ والقذارات لكثرة تداولهما في موارد حاجات الانسان فالابتداء يغسلهما ثم الى المرفقين يوجب انتقال الماء المغسول به الأوساخ الىٰ أعلى اليدين دون العكس الذي تلتزم به الاماميه .

و منها . ان طبيعة الماء (و لاسيما في الوسايل الحديثه) هو جريانه من الأعلىٰ الى الأسفل كما في غير الانسان أيضاً من الجدران والأشجار و ما الىٰ ذلك ففي الأمور العادية الطبيعيه نرىٰ ذلك بوضوح بين العقلاء من ابتداء الغسل و اجراء الماء من الأعلىٰ حتىٰ أن بعض المعاصرين مال واحتاط بلزوم اجراء الماء في الاغسال أيضاً من طرف الأعلىٰ .

و منها غير ذلك مما يجده المتتبع . المقرر

(٢) الحجرات : آية ٦ .

(٣) وسائل الشيعة ٨/٦١٩ ب ١٦٤ ح ١ .

(٤) وسايل الشيعه ١٣/٢٣٠ ب ٦ ح ١ .

(٥) نفس المصدر ٢/٩٥٧ ب ١٨ ح ١ .

(٦) وسايل الشيعه ١٥/٣٧٠ ب ١٢ ح ١ .

قال : ﴿ فإن طلّقها فلا جناح عليهما ﴾[١].

فيمكن ان يقال بالنسبة الىٰ هذه الموارد : ان الامام عليه السلام قد قرّر هذه الظهورات في هذه الآيات فلا تدل هذه الاخبار علىٰ ردّ الاخباريين القائلين بأن ليس للقرآن ظهور أو ليس ظهوره حجة من دون مراجعة المعصوم اذ الامام عليه السلام أرجع الأمر الىٰ هذه الظواهر و هذا الارجاع منه تقرير منه لظاهر الكتاب فهذا أدلّ علىٰ معتقد الاخباري الذي يرىٰ لزوم مراجعة المعصوم في ظواهر الكتاب و انّها ليست كظواهر ساير المحاورات فإنّه قد يكون المراد مايخالف ظواهر الآيات فيوضحه الامام أو يقرّر ظواهره فيقول مثلاً : انّه أريد من الفاسق في الآية الكريمه مطلق الفاسق و لو انّها نزلت في شأن فاسق خاص و هو الوليد فأوضح الامام عليه السلام ان المورد ليس مخصِصاً فصار بيانه عليه السلام بالاخرة محلاً للحاجة فلايكون هذا رداً علىٰ مذهب الاخباري فان هذا الايضاح والبيان نوع من كشف القناع والمغطّىٰ .

والحاصل . انّه لا يتم معارضة هذه الاخبار مع الروايات السابقة فان الاخباريين يرون لزوم الرجوع الى المعصوم و لو في الظواهر و هنا قد تمسك الامام بظاهر الكتاب و وجه تمسكه به ان هذا من جملة الظواهر و ليس فيه تأويل . و أما استظهار السائل هذا الأمر مع قطع النظر عن مراجعة المعصوم فلا تعطيه هذه الروايات .

و أما قوله تعالىٰ : ﴿ والمحصنات من الذين أوتوا الكتاب ﴾[٢] و انه نسخ بقوله تعالىٰ : ﴿ و لاتنكحوا المشركات ﴾[٣] فقد استدل الشيخ الأعظم بهذا علىٰ انّ الامام قد قرّر التمسك بالظاهر بقوله تعالىٰ والمحصنات الخ و هذا قد علم جوابه ممّا تقدم فانه اذا

---

(١) نفس المصدر ١٥/٣٦٩ب ٩ ح ٤ . (٢) سورة المائده : آية ٥ .

(٣) سورة البقره : آية ٢٢١ .

قرّر الامام عموماً أو اطلاقاً أو حقيقةً أو عكس هذه بسبب وجود قرينة صارفة فلا مناص عن اتباعه بعد مراجعة المعصوم سواء كان تقريراً للظاهر أو الصرف عنه والمقام هنا من القسم الأول حيث انه عليه السلام قرّر التمسك بظاهر الآية و لكن قال عليه السلام انّه نسخ بآية أخرىٰ لا انّه أرجع الى الظاهر و أوكله اليه .

و أمّا مسئلة المسح على المراره . و هي قوله عليه السلام في رواية عبدالأعلىٰ في حكم من عثر فوقع ظفره فجعل علىٰ اصبعه مرارةً : ان هذا و شبهه يعرف من كتاب الله : ماجعل عليكم في الدين من حرج ثم قال عليه السلام : امسح عليه[1].

قال الشيخ قدس سره فأحال معرفة حكم المسح علىٰ اصبعه المغطّىٰ بالمراره الى الكتاب موميأً الىٰ ان هذا لايحتاج الى السؤال لوجوده في ظاهر القرآن[2].

و لايخفى انه قدس سره قد تفطن بدواً الىٰ عدم دلالة هذه الرواية على المسح علىٰ ظاهر المراره بل إنّما تدل علىٰ نفي الحرج و هو سقوط المسح على البشره و لايدل حديث لاحرج علىٰ لزوم المسح علىٰ ظاهر المراره و ذلك لدوران الأمر بين سقوط المسح رأساً و بين بقائه مع سقوط قيد المباشرة للماسح على الممسوح ثم أجاب قدس سره ان سقوط المباشرة أخف من سقوط أصل المسح فيسقط القيد دون أصل المسح .

أقول : إن كان المقصود انّ سقوط قيد المباشرة و بقاء أصل المسح يستفاد من كتاب الله تعالىٰ فلايخفى ان الآية تدل علىٰ حفظ أصل المسح و أما محل بقائه بعد سقوط المباشرة و انّه أين يقع المسح بعد تعذرها فهذا لايستفاد من الآية بل يحتاج الىٰ دليل آخر والرواية لا نظر لها الىٰ استفادة هذا من الكتاب العزيز فالمسح على المراره غير مستفادة من الآية بل من حكم جديد و هو قوله عليه السلام (امسح على المراره)

---

(١) وسائل الشيعه ج ١ ص ٣٢٧ ب ٣٩ ح ٥ .

(٢) فرائد الأصول طبعة منشورات الشيخ الأعظم ج ١ ص ١٤٧ .

و يشعر بل يدل علىٰ انّ هذا حكم مستقل نفس لفظ الرواية فإنّ فيها (ثم قال عليه السلام امسح عليه) فلاحظ .

و أما مسئلة القصر والتمام

فقال الشيخ قدس سره : و من ذلك ماورد من ان المصلي أربعاً في السفر ان قرئت عليه آية القصر وجب عليه الاعادة و إلّا فلا[1] و في بعض الروايات : ان قرئت عليه و فسرت له[2] والظاهر و لو بحكم أصالة الاطلاق في باقي الروايات انّ المراد من تفسيرها له بيان ان المراد من قوله تعالىٰ ﴿ فليس عليكم جناح أن تقصروا من الصلوة ﴾[3] بيان للترخيص في أصل تشريع القصر و كونه مبنياً على التخفيف فلا ينافى تعيين القصر على المسافر و عدم صحة الاتمام منه و مثل هذه المخالفة للظاهر يحتاج الى التفسير بلاشبهة .

و قد ذكر زراره و محمد بن مسلم للامام انّ الله تعالىٰ يقول : فليس عليكم جناح و لم يقل افعلوا فأجاب عليه السلام بأنه من قبيل قوله تعالىٰ : ﴿ فمن حج البيت أو اعتمر فلا جناح عليه أن يطوف بهما ﴾[4].

و هذا أيضاً يدل علىٰ تقرير الامام لهما في التعرض لاستفادة الأحكام من الكتاب والدخل والتصرف في ظواهره[5].

و محصل ما أفاده الشيخ قدس سره انّ هذا أيضاً مما ورد علىٰ خلاف الروايات السابقة فإذا كانت قرائة آية عليه كافية في وجوب الاعادة قصراً كان معناه هو الأخذ بالظاهر اذ لو لم يكن هذا الظاهر معتبراً لما أوجب الزامه بأعادة الصلوة قصراً

---

(١) مستدرك الوسائل ٦/٥٣٩ ب ١٢ من أبواب صلوة المسافر ـ ح ١ .

(٢) وسائل الشيعه ٥/٥٦١ ب ١٧ من أبواب صلوة المسافر ـ ح ٤ .

(٣) سورة النساء : آية ١٠١ . (٤) سورة البقرة : آية ١٥٨ .

(٥) نقلنا العبارة من فرائد الأصول ج ١ ص ١٤٧ و ١٤٨ .

فإنّ الحكم حينئذٍ يكون مجملاً .

و قوله قدس سره : والظاهر و لو بحكم أصالةالاطلاق الخ. يعني أنالمراد من تفسيرها له و قرائتها عليه بيان انّ المراد بقوله لا جناح عليكم (حيث ان ظاهره يفيد الرخصة و هو ينافي العزيمه) المقصود بيان عدم المنافاة بين الآية و بين العزيمه و ان الآية في مقام أصل التشريع كما في آية الحج والعمره ﴿ لا جناح عليه أن يطوف بهما ﴾ فتدل علىٰ أن الامام عليه السلام قد قرّر لزراره و محمد بن مسلم انّه قال الله تعالىٰ لا جناح عليه أن يطوف بهما و لم يقل طوفوا بهما ـ كما انّه عليه السلام لم يقل لهما اسكتوا و لاتبحثوا بل أجاب انّ قوله تعالىٰ لا جناح ... لو كان مقيداً للرخصة فما هو جوابكم عن آية الحج والعمره مع انّها للوجوب . فحاصل كلام الشيخ الأعظم قدس سره ان طريقة الائمة عليهم السلام كان مع السايرين أيضاً كذلك بحيث انّه اذا تمسك أحدهم بالظاهر لم ينكروا عليهم السلام عليهم بل يجيب ـ في المقام ـ ان هناك قرينة على الوجوب .

أقول : لابد من الرجوع الى الآية الكريمه والاستفادة منها . فنقول :

انّه سبحانه وتعالى قال : لا جناح عليكم ... و هذه الكلمة للتخفيف . و أما في آية الحج فيكون الطواف واجباً . من استعمال نفس هذه الكلمة فيها . والوجه في ذلك : انّ السعي كان في الجاهلية حول الأصنام المنصوبة بعضها على الصفا و بعضها على المروه فإذا جاء الاسلام و حارب و خالف الشرك و أهله و بارز و أنكر عقايدهم و أعمالهم لذا كان المسلمون يحسبون انّ الطواف والسعي أيضاً ممنوع من قِبل الاسلام بزعم أن هذين النسكين مناف للتوحيد والاسلام فقال الله سبحانه : لا جناح عليكم الطواف ثم السعي بين الصفاء والمروه لأنهما من شعائر الله فالعملان معدودان من العبادة للّه

فلا جناح و لا بأس بهما دفعاً لتوهم المنافاة و هذا لاينافي الوجوب والالزام[١].

و هكذا الحال في مسئلة السفر و انّ البناء على التخفيف و لقد كان يتوهم بعضهم انّ القصر منافٍ لفرض التكليف فقال الله تعالىٰ : لا جناح عليكم ان تقصروا من الصلوة ليعلموا ان القصر والتخفيف غير منافيين لغرض التكليف . فهذا أيضاً وارد في مورد توهم الخلاف .

إنّما الكلام ـ في انّه اذا كان التكليف هو قصر الصلوة فقد انقلب أصل التكليف بالتمام الى التكليف بالقصر فلِمَ يصح الصلوة منه تماماً اذا كان جاهلاً بالقصر مع انّ زيادة الركن مبطل مطلقاً و معذلك فقال عليه السلام : تمت صلوته[٢] و فسّره بعضهم بالجاهل القاصر .

و قد قيل في الاجابة علىٰ هذا السؤال وجوه أحسنها ان يقال :

انّ الاتمام الذي هو الوضع الأوّلي للصلوة في محل الكلام مازال موضوعه بل هو باق بحاله و انّ القصر ليس وضعاً آخر بل القصر والتمام هما موضوع واحد و أمر فارد فهما كيفيتان لصلوة واحده لا في الموضوع فليسا موضوعين حتىٰ يكون قد أتىٰ

---

(١) و لعل هنا وجهاً آخر في آية الحج و هو ان تشريع السعي بين الصفا والمروه إنّما هو في ضمن عمل الحج والعمره و بعد وقوع الطواف و حينئذٍ يرتفع المانع من اتيان السعي و أما قبل الطواف بالبيت فلا شرعية للسعي فإذا وقع قبله وجب أعادته و هكذا ليس السعي عبادة مستقله كما يزعمه اليوم أيضاً بعض العوام فيسعون بالصفا والمروه رأساً لا في ضمن عمل الحج أو العمره و عليهذا فلا جناح لاينافى أصل وجوبه بل إنّما تشير الآية الىٰ أن السعي بنفسه أو قبل الطواف فيه بأس و جناح .

(٢) وسائل الشيعه ب ٣٣ من المجلد الخامس ص ٥٤١ الحديث الأول .

و فيه قال عليه السلام : تمت صلوته و لايعيد . هذا و لايخفى انّه لو كان المراد هذه الرواية التي أشرنا إليها فهي لاتدل علىٰ مطلب الأستاذ المحقق دام ظله و ذلك لورودها في مقام آخر و إن كان أصل ماذكره دام ظله مسلّماً فراجع أصل الرواية في مصدره المذكور . المقرر

بأحدهما مكان الآخر .

والحاصل انّالوضع في القصر والاتمام هو صلوة واحده لكن بكيفيتين احداهما للحضر والأُخرىٰ للسفر نعم الكيفية الأولىٰ (التمام) هي الأصل والثانية مبنيةٌ على التخفيف . و بناء عليهذا فيطرح السؤال عن انه ما هو المنشاء لصحة التمام في المقام ؟

فنقول : انّه قد ورد في الروايات انّ الله تبارك و تعالىٰ تصدق على المسافر بإسقاط ركعتين من صلوته والتصدّق من الكبير العظيم هدية منه الى الصغير الضعيف و بالطبع ان قبول الهدية أحسن من ردها لكن في المقام يجب و يلزم قبول هذه الهديه فإنّ ذلك من جانب الله العليّ الكبير و لأجل ذلك قد وردت في الأحاديث الشريفة انّ الهدايا والجوايز التي كان الائمة عليهم السلام يعطونها للفقراء فكان بعضهم احياناً يردّونها لم يقبل الائمة الهداة ردّها منهم بل يجيبون بما حاصله : انّ ما أعطيناه لايُرد علينا . و هذا منهم لأجل انّهم أولياء النعم و عمل الوليّ ممضىٰ و غير مردود عليه . نعم اذا كان هذا الرد عن جهل من المُهدى اليه أو خطاء منه فلا يُعد هذا رداً منهم و إلّا لزم كفر الرّاد .

والحاصل ان تحقق الرد يحتاج الى العلم به فيكون الرد موجباً للاثم و أما في مقام البحث فلايتحقق ردّ الهدية فيكون التمام علىٰ وفق القاعدة الأولية فيكون مبرء للذمه .

و ملخص المقال ان الجهة المقصودة في الآيه و إن كانت بظاهرها تدلّ على التخيير (كما انّ العامة المعرضين عن أحاديث أهل البيت عليهم السلام يقولون بالتخيير الى الآن) و قد فهم زراره و محمد بن مسلم أيضاً هكذا فأجابهما الامام عليه السلام انّ الحكم في المورد كالحكم في آية الحج و انّ هذه الجمله (لا جناح ... لايستلزم التخيير بل يجتمع مع الوجوب أيضاً اذا كان المقام مقام توهم الجواز والاباحه . لكن هل الآية في المقام تدل علىٰ وجوب القصر أم لا ؟ الآية ساكتة عن ذلك إلّا مع مراجعة المعصوم عليه السلام و ارشاده و هدايته الى الوجوب و ذلك مما يدل علىٰ ماذكرناه من عدم مخالفة هذه الرواية مع الروايات السالفة في كلام الشيخ الأعظم قدس سره .

تتمة مهمّة

قد ذكرنا انّ الجاهل القاصر اذا أتم في موضع القصر تمت صلوته و صحت كما هو المذكور في الروايات والمفتىٰ به عند الفقهاء رضوان‌الله عليهم أجمعين . فكيف الأمر في ذلك مع انّه لم يأت المأمور به علىٰ وجهه و لا أقل من زيادة الأركان . المبطلة للصلوة سهواً و عمداً ؟

و قد أوردنا ما أفاده بعض المحققين من أن القصر والتمام ليسا موضوعين و نوعين بل هما موضوع واحد بكيفيتين والأول كفريضة الصبح والظهر المقصوره . والثاني كالظهر التامة والمقصوره و لايخفى ان لفظي القصر والتمام شاهدان علىٰ أنّه ليس في البين حقيقتان و نوعان من الصلوة و لذلك قد أفتى الأصحاب بأنّه اذا نوى التمام في موضع القصر أو بالعكس أو ينوي أحدهما لكن يتم الصلوة سهواً على النحو الآخر فلو تذكر في الاثناء كانت صلوته صحيحة بلاحاجة الى العدول مع انّ في مسئلة الصبح والظهر . أو الظهر والعصر لابد من نية العدول اذا تذكر في الاثناء عدم الاتيان بالسابقة فعدم الاحتياج الى العدول كاشف عن أن المقدار الزائد ليس من حقيقة أصل الصلوة و عليه فالاتمام المأتي به في موضع القصر صحيح اذ انّه قد أتىٰ بحقيقة المأمور به إلّا انّه لم يأت بها بالحيثية المقصودة فلايلزم من ذلك نقص الصلوة كالنقص الوارد على الصلوة غير المستقبل بها القبلة أو الصلوة مع الحدث .

فحال القصر في مقابل التمام ليس كحال الصلوة المستدبر بها عن القبلة في قبال المستقبل بها اليها أو حال الصلوة لا عن طهارة في مقابل الصلوة مع الطهاره . فليس في المقام ردّ لصدقة المولىٰ ـ نعم الاتيان بالتمام مع العلم والعمد مبغوض فيبطل هذه الصلوة دون صورة الجهل .

و لا منافاة بين هذا و بين أن يأمر بالاعادة مع بقاء الوقت و عدم القضاء خارج الوقت اذ مع بقاء الوقت هو قادر على الاعادة و قبول ماتصدق الله به عليه . والمتحصل ان هذا أحسن الوجوه في دفع الاشكالات والأجوبة على السؤالات .

هذا مايرجع الىٰ مسئلة القصر والتمام والحمدلله في البدء والختام و في كل مقام و مع كل كلام .

الثاني (من وجهى المنع) عند الاخباريين حول المنع عن العمل بظواهر الكتاب من دون مايرد التفسير و كشف المراد عن الحجج المعصومين . الذي جعله الشيخ قدس سره مع ماقبله أقوىٰ مايتمسك لهم هو : إنّا نعلم بطروّ التقييد والتخصص والتجوز في أكثر ظواهر الكتاب و ذلك مما يسقطها عن الظهور[1] .

و فيه . ما أفاده الشيخ الأعظم قدس سره من النقض بظواهر السنة التي حالها حال ظواهر الكتاب هذا أولاً . و ثانياً ان وجود هذه الأمور لايوجب سقوط الظواهر بل يوجب الفحص عما يوجب مخالفة الظواهر .

نتيجة المبحث

إنّ هذا الوجه الثاني ليس بوجيه و لايعباء به والعمدة هو الوجه الأوّل و قد عرفت مايرد علىٰ مانوقش فيه . مع ان الأخبار التي ادعى الشيخ قدس سره معارضتها للروايات السابقة لم تنهض علىٰ ما ادعاه فليس فيها قوة المعارضة مع الاخبار التي استدل الاخباري علىٰ مسلكه .

فالحق الحقيق بالتصديق هو موافقة أصحابنا الاخباريين في هذا المقام من ان ظواهر الكتاب موجودة ثابتة لكنها ليست بحجة من دون مراجعة المعصوم والمسائلة عنه عليه السلام . اللهم إلّا أن يتجاوز عن الظاهر و يصل الى النص .

---

(١) فرائد الأصول ج ١ ص ١٤٩ .

تحقيق مقالة السيد الصدر قدس سره

قال الشيخ الأعظم قدس سره :

ثم انّك قد عرفت انّ العمدة في منع الاخباريين من العمل بظواهر الكتاب هي الأخبار المانعة عن تفسير القرآن إلّا انّه يظهر من كلام السيد الصدر ـ شارح الوافيه ـ في آخر كلامه : انّ المنع عن العمل بظواهر الكتاب هو مقتضى الأصل والعمل بظواهر الاخبار خرج بالدليل حيث قال ـ بعد اثبات انّ في القرآن محكمات و ظواهر و انّه مما لايصح انكاره و ينبغي النزاع في جواز العمل بالظواهر و انّ الحق مع الاخباريين ـ ما خلاصته : انّ التوضيح يظهر بعد مقدمتين :

الأولىٰ ان بقاء التكليف مما لا شك فيه و لزوم العمل بمقتضاه موقوف على الإفهام و هو يكون في الأكثر بالقول و دلالته في الأكثر تكون ظنية اذ مدار الإفهام علىٰ القاء الحقايق مجردة عن القرينة و علىٰ مايفهمون و ان كان احتمال التجوز و خفاء القرينة باقياً .

الثانيه . انّ المتشابه كما يكون في أصل اللغة كذلك يكون بحسب الاصطلاح مثل ان يقول أحد : أنا أستعمل العمومات و كثيراً ما أريد الخصوص من غير قرينة و ربّما أخاطب أحداً و أريدُ غيره . و نحو ذلك فحينئذٍ لايجوز لنا القطع بمراده و لايحصل لنا الظن به والقرآن من هذا القبيل لأنّه نزل علىٰ اصطلاح خاص . لا أقول علىٰ وضع جديد بل أعم من ان يكون ذلك أو يكون فيه مجازات لايعرفها العرب و مع ذلك قد وجدت فيه كلمات لايعلم المراد منها كالمقطعات . الىٰ أن قال: اذا تمهدت المقدمتان فنقول : مقتضى الأولى العمل بالظواهر و مقتضى الثانية عدم العمل لأن ماصار متشابهاً لايحصل الظن بالمراد منه و مابقى ظهوره مندرج في الأصل المذكور

فتطالب بدليل جواز العمل لأنّ الأصل الثابت عند الخاصة هو عدم جواز العمل بالظن إلّا ما أخرجه الدليل .

لايقال : انّ الظاهر من المحكم و وجوب العمل بالمحكم اجماعي .

لأنّا نمنع الصغرى اذ المعلوم عندنا مساواة المحكم للنص و أما شموله للظاهر فلا[1].

أقول :

قد ذكرنا سابقاً في البحث عن ان أصالة الحقيقة هل هو أمر خارج عن الظن أو انّه أصل برأسه ان مرجع هذه الأصول إنّما هو الى العلم لا الى الجهل و لا الى الشك بل انّ تمام الأصول سوى الاستصحاب من باب العمل بالعلم لكن اقتضاءً أي ما لم يثبت العلم بالخلاف فكلها معمول بها كذلك فالأصول مطلقاً بابها غير باب الظن فليست داخلة فيه حتىٰ تخرج عنه بمخرج فأصالة الحقيقة مرجعها الىٰ قاعدة المقتضى والمانع بل و هكذا الاستصحاب حتىٰ بناء علىٰ قول الشيخ قدس سره فيه . نعم انّه قد ضم ملاحظة الحالة السابقة الى المقتضى والمانع . والخلاصة انّ القول بأصالة عدم حجية الظن أمر صحيح لكن جعل أصالة الحقيقة من باب الظن فهو غير مقبول و بناء العقلاء علىٰ اعتبار الرجوع الىٰ أصالة الحقيقة و لا مجال لتوهم انّ العقلاء ـ و منهم المولىٰ ـ قد وضعوا قانوناً في ذلك مثل حمل اللفظ الصادر على المعنى الحقيقي بل بنائهم علىٰ اعتبار الحقيقة و قد سمّوه أصلاً فهم قد نظروا الىٰ ذات الحقيقة لا انّهم وضعوا و جعلوا من عندهم أمراً اذ المعلوم انّ العقلاء ليس لهم الولاية في أمثال هذه الأمور .

والمتحصل ان هذا ـ أي جعل أصالة الحقيقة من الظنون ـ في مقام الرد على السيد الصدر قدس سره لا مجال له .

---

(١) فرائد الأصول ج ١ ص ١٥٠ ـ الىٰ ـ ١٥٢ .

الاجماع

و من جملة الظنون الخارجة عن الأصل في الجملة الاجماع المنقول بخبر الواحد عند كثير ممن يقول باعتبار الخبر بالخصوص نظراً الىٰ انّه من أفراده فيشمله أدلته و إلّا فالقائل بحجية الخبر من جهة الانسداد يرىٰ كل ظن حجة من دون نظر الىٰ كون الاجماع من أفراد الخبر .

و قد استقوى الشيخ عدم الملازمة بين حجية الخبر و حجية الاجماع المنقول به و أوضح ما استقواه بأمرين :

أحدهما ـ انّ المراد بحجية خبر الواحد هل تصويب المخبِر (بالكسر) و لو كان اخباره عن نظر أو المراد نفي احتمال تعمد كذبه ؟ فإن كان الأول فله النفع في المقام و إن كان الثاني فيختص اعتبار الخبر بما كان عن حس اذ في مورد عدم كون الخبر عن حسٍ ينتفي تعمد الكذب لكن لاينفع في تصويب خبر المخبر لكونه من باب النظر والاستنباط فمع عدم تعمد كذبه يكون الخطاء محتملاً و مقتضى آية النباء هو اختصاصه بما كان عن حس و إلّا فلو كان كل خبر عادل منشاءً لتصويب المخبر لكان جميع الفتاوى حجة سيّما فتاوى العلامة والمحقق و غيرهما ممن كان في أعلىٰ درجة العدالة و من البديهي ان الاخبار لا عن حس لا اعتبار به فلا فرق بين ان يكون المخبر عادلاً أم لا و لو كان هناك اعتبار فإنّما هو في أقامة الدليل .

و ثانيهما ـ انّه لا حجية للاجماع في حد نفسه عند الخاصة بل الأصل له العامة كما انّه الأصل لهم حيث قالوا هو اتفاق جميع الأمة و لو في عصر واحد ثم انّه لما لم يتيسر لهم ذلك حدوّه في اتفاق أهل المدينة ليتوصلوا به الىٰ ما لهم من الأغراض فلما لم يحصل لهم الاتفاق المذكور ضيقوه باتفاق أهل الحل والعقد . و أما الامامية فقد

وافقهم في مجرد اصطلاح فقالوا انّه حجة باعتبار اشتماله علىٰ قول المعصوم عليه السلام فلو اتفق جماعة قليلة من الفقهاء علىٰ رأي و وافق رأيهم قول الامام فهذا حجة و من الواضح ان هذا صرف فرض لا واقع له في الاجماعات المنقولة في كلمات الأصحاب فانّى يحصل في زمان الغيبة اجماع يقطع بكون الامام معهم فلذا اعتبروا وجود مجهول النسب فيه ليحتمل انّه الامام و لكن هذا أيضاً كما ترىٰ .

و أما الشيخ قدس سره فقد تشبث في المسئلة بقاعدة اللطف[1] ليكون مرجعه الىٰ تضمن الاجماع لقول الامام و فسروا اللطف بالتقريب الى الطاعة والتبعيد عن المعصية بل بنوا عليها أيضاً وجوب بعث النبي و نصب الوصي لكن لايخفى انّها لا ارتباط لها بوجوب بعث الأنبياء و نصب الأوصياء أولاً اذ تشريع الشرع أمر أوضح من ان يتمسك فيه بقاعدة اللطف حيث انه تعالىٰ بعد خلقه الخلق و اعطائهم قبول التكاليف و ان له سبحانه محبوبات و مبغوضات فلابد من تشريع شرع لهم بمقتضى حكمته لتمييز ما أراده مما كرهه و إلّا كان ايجادهم بمكان من اللغو تعالىٰ الله عن ذلك فلا مناص عن بعث نبيٍ لهم و اذا دنى أجله و شرعه باقٍ الى الأبد فاللازم نصب خليفة يقوم مقامه و يتصدىٰ أمر الدين و أهله و إلّا كان لغواً آخر والحاصل انّ مرجع هذه الأمور ليس الىٰ قاعدة اللطف .

و أما في المقام ـ فنقول انّه لابد من ميزان للقاعدة و بيان حدها في مفروض البحث مع انّه لايحصل ذلك فإنّه اذا أخطاء جماعة في الرأي و لم يصل نظرهم الى الحق افترى انّه لايقتضى اللطف أن يبعدهم الامام عن الخطاء و يقرّبهم الى الحق ؟ والحال ان ملاك ذلك موجود حاصل ؟ مع انّ الشيخ لايقول ذلك بل يخصّها بما اذا اتفقوا على الخطاء .

---

(١) راجع للتعرّف علىٰ هذا المسلك كتاب عدة الأصول للشيخ الطوسي قدس سره .

فالقاعدة لاتختص بما ذكره الشيخ ﷺ من المورد بل يلزم أن يكون عاماً في جميع الموارد كما ذكرنا فان قيل ان الخطاء الحاصل للبعض كما ذكرت معذر بمقتضى حديث التخطئة قلنا فهو معذر حتىٰ فيما اذا أخطأ الجميع ـ فالمتحصل انّه لا اعتماد على القاعدة في المقام لما ذكرنا من الايراد و لساير الايرادات الواردة عليها و لعله لهذا و هذه قد هدم السيد المرتضىٰ قدّس‌الله سره أساس التمسك بها في مسئلة الاجماع و نفاه هنا صريحاً و إن كان مانسب اليه نفسه و هو القول بالاجماع التضمني أو الدخولي أيضاً في غير محله لما آنفنا من ان هذا بالنسبة الىٰ زمان حضور الامام عليه السلام بمكان من الامكان دون حين غيبته .

و لما رأىٰ بعضهم فساد هذه المذاهب التجائوا في المسئلة بالكشف[1] بتقريب ان الرعية اذا أجمعت علىٰ أمر يكشف عن موافقة سلطانهم و قائدهم لهم في ذلك و انّ التلاميذ اذا خرجوا عن مجلس درسهم واتفقوا علىٰ ماجرىٰ في مجلسهم يكشف ذلك عن انّ استاذهم أيضاً وافقهم فيه .

و هذا أيضاً لايتم علىٰ اطلاقه لاختصاص ذلك بما اذا لم يكن اتفاقهم عن نظر و حدس واستنباط بل كان عن حس و إلّا فلا فايدة فيه كما عرفت .

فلخص المقال في هذا المجال انّ أدلة حجية الخبر لاتشمل مورد الحدس والنظر و لما لم يكن الاجماع حجة بنفسه فلا عبرة بنقل الاجماع و منه يظهر انّ الاجماع المنقول بالمتواتر أيضاً لا اعتبار به فإنّ التواتر إنّما يثبت الاجماع و لما لم يكن في نفسه حجة فما الفايدة فيه ـ و لايحتاج المقام الىٰ كثير بسط في الكلام .

---

(١) راجع الرسائل للشيخ الأعظم ﷺ و كشف القناع في وجوه حجية الاجماع للمحقق الفقيه الشيخ أسدالله الكاظمي الدزفولي ﷺ .

الشهرة

فقد توهم اعتبارها في الفتوىٰ بالخصوص سواء حصلت من فتوىٰ جلّ الفقهاء المعروفين و لم يعلم مخالف أو عُلم .

و منشاء توهم الاعتبار أمران أحدهما مفهوم الموافقة والثاني دلالة المقبولة والمرفوعه و قد أسقط الشيخ قدس سره كلاً من الدليلين عن الاعتبار والتحقيق ان ما أفاده في المقام حق متين أما الأول فالبديهي ان مسئلة النظر والاستنباط غير مسئلة الاخبار عن الحس كما عرفت فيما قبل واعتبار خبر العادل بناء علىٰ اعتباره واستفادته من آية النباء يخص الخبر الحسي دون غيره والعدالة إنّما تمنع عن الكذب لا عن الخطاء والسهو كما هو واضح .

لايقال ان خبر العادل يدل علىٰ أنّ خبر عدلين حجة بطريق أولىٰ و هكذا في العادل والاعدل .

لأنّا نقول نعم و لكنهما اذا كانا من سنخ واحد و أما الاخبار عن الحس غير مسانخ لمسئلة النظر والحدس فلايجرى مفهوم الموافقه . و أما الثاني . فمورد البحث هو السؤال عن الخبرين المتعارضين كما لايخفى .

فلا اعتبار بالشهرة فهي باقية تحت العموم المتقدم و لا مخرج لها عنه بل ان الظنون التي ادعىٰ الشيخ اعتبارها و خروجها عن الأصل مثل أصالة الحقيقة والاطلاق والعموم و نحوها قد عرفت منا ان مرجعها و ركونها انّما هو الى المقتضي و عدم الاعتداد باحتمال المانع و هكذا الأدلة الأربعة فإنّ مرجعها الى العلم الاقتضايي أو الفعلي بالبيانات السابقة فإنّ اللفظ الملقىٰ يقتضى الحمل على المعنى الحقيقي و إنّما الشك في القرينة الصارفة و ان هذا الشك هل يقوى على المنع عن المقتضى أم لا ؟

و إن كان ذلك أصلاً لفظياً و دليلاً اجتهادياً لا عمليّاً إلّا إنّا قد ذكرنا انّ هذا الأصل لما كان في مورد الدليل فهو متمم للدليل لا نفسه فإنّ الكلام الملقىٰ معلول عما في الضمير و كونه معلولاً سبب لحصول دلالة المعلول على العلة و لكن اذا كان ما في الضمير مردداً بين المعنى الحقيقي والمجازي فإن كان المعنيان في عرض واحد كالمشترك فهذا يرجع الى السقوط و لا أصل بل يكون مجملاً و اذا كانت الوجهة الاولية للفظ الى المعنى الحقيقي و صلحت وجهته الثانويه للمجازيه بمعونة القرينة الصارفه فالمقتضي محرز و يشك في وجود المانع فيلغى احتمال وجوده فالدليل اللفظي يتم بأصالة الحقيقة مثلاً فهذه الأصالة شأنها شأن الاستصحاب إلّا انّها في مورد الدليل و متممة له و هكذا الحال في العموم والاطلاق .

و أما الأصول الأربعة فمرجعها الى العلم الاقتضايي أو الفعلي بالبيانات السابقة و علىٰهذا لم يبق مورد خارج عن الأصل سوى خصوص مورد الشك في الأخيرتين من الرباعية لورود النص فيه فلذا لو انقلب الظن الى الشك فينقلب حكمه أيضاً فهو معتبر مادام ظناً .

والحاصل انّه لا مورد لاعتبار الظن و من البديهي انّ الشهرة الفتوائية هي الشهرة في الاستنباط واشتهار الاستنباط مع ماكان عليه من عدم الحجية في نفسه غير كافٍ نعم يحصل الظن ان هذه الشهرة و هذا الاستنباط لابد و ان يكون عن مدرك فيمكن ان تكون تأييداً لدليل لا ان يركن اليها سيّما اذا علمنا بمستندها و رأينا أن مدركه غير تام في نظرنا فأيّ وقع للشهرة حينئذٍ بل و هكذا الحال في بعض الاجماعات أيضاً حيث نرىٰ بعد التأمل في أطرافها انّها لا أصل لها و لنذكر شاهداً واحداً من كتاب الارث و هو مسئلة ابن العم الأبويني مع العم الأبي .

بيان ذلك : ان ابن العم مؤخر درجة و مرتبة عن العم كما ان ابن الأخ مؤخر عن الأخ بلانزاع بين ان يكون ابن الأخ من أبويه أو من أبيه أو من أمه كل ذلك

مؤخر عن الأخ . و أما في ابن العم الأبويني فقد ذهبوا الىٰ تقدمه على العم الأبى بل انعقد الاجماع عليه و لعله باقٍ علىٰ انعقاده الى اليوم بل فرعوا على المسئلة فـروعاً و صوراً كابن العمة من أبوين و غيره .

و قد تمسكوا للتقدم المذكور بالنص و هو رواية حسن بن عماره حيث قال له أحدهما عليه السلام ان ابن عم لأب و أمٍ و عمٌ لأب أيّهما أقرب فقال ابن عماره : قد بلغنا عن أبي الحسن ان الأعيان من بني أمٍ أولىٰ من بني العلّات فاستوى عـليه السـلام جالساً و قال جئت بها من عين صافيه ان أباطالب أخو عبدالله لأبيه و أمه. انتهى[1] ـ و لابد و ان يعطف عم على ابن عم حتىٰ يكون بالضم فيكون معطوفاً على المضاف لا على العم الأول و هو المضاف اليه حتىٰ يقرء بالكسر .

أقول ـ والحقّ خلاف ماذكروا وفاقاً لبعض المحققين حيث لم ير أصلاً لأساس الاجماع المذكور في المسئله ـ أما أولاً ـ فلأنه لا شاهد علىٰ عطف العم الثاني علىٰ ابن عم حتىٰ يقرء بالضم بل يحتمل عطفه على المضاف اليه و هو العم الأول فيقرء بالكسر و يؤيده قوله سبحانه : ﴿ و أولوا الأرحام بعضهم أولىٰ ببعض ﴾[2] و كذا الأقرب يمنع الأبعد و هذا أصل مسلّم لايخرج عنه إلّا بدليل غير عليل ـ فإذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال .

و ثانياً ـ سلمنا ذلك ـ لكنه قال عليه السلام له أيّهما أقرب و لم يقل أيهما يرث حتىٰ يتم مدعّاهم مع انهم تسالموا علىٰ أن العم أقرب من ابن العم لكنهم خرجوا عن ذلك هنا لوجود النص و قد عرفت ما في مسلكهم فلم يخرج ذلك بهذا النـص و إلّا لمـا

---

(١) وسائل الشيعه ج ١٧ ص ٥٠٨ ب ٥ من كتاب الفرائض والمواريث و تهذيب الشيخ ج ٩ ص ٣٢٦ ح ١١ ـ و فيه : انّ عبدالله أبا رسول‌الله صلى الله عليه وآله أخو أبي طالب لأبيه و أمه .

(٢) سورة الأحزاب : آية ٦ .

طابق سؤاله عليه السلام جواب الحسن : قد بلغنا عن أبي الحسن ان أعيان بني أم أولىٰ من بني العلات . فانّ الاخوة من أب و أم متحد في الدرجة مع الاخوة من الأب فلا ربط للرواية بابن العم الأبويني مع العم الأبي .

سيّما و قد قال له الامام جئت بها من عين صافيه فمعلوم ان جوابه كان مطابقاً لسؤاله عليه السلام عنه .

و أما قوله ان أباطالب الخ فقد زعموا ان مراده عليه السلام ان كون أبي طالب أخاً لعبدالله لأبيه و أمه كناية عن ان علياً عليه السلام ابن عم لرسول‌الله صلى الله عليه وآله من أب و أم و أما العباس فهو عم النبي لأب والحق في الخلافة مع علي لا العباس ـ و أنت خبير بأن هذا و إن كان صحيحاً . لكن كان في زمن الصادقين عليهما السلام نزاع في أمر الخلافة فقال بعض بأن العباس خليفة و وصي دون علي بن أبيطالب عليه السلام و بعضهم على العكس في ذلك والكلام الواقع بين علي والعباس إنّما كان لافهام أبي بكر ـ و كان بنوالعباس أرادوا جعل أنفسهم في عرض الأئمة عليهم السلام بدعوىٰ أننا أولاد العباس و أنتم أولاد أبي طالب فنحن و أنتم بنو الأعمام و لا فضل لكم علينا فالائمة عليهم السلام أرادوا الزام المخالفين استناداً الىٰ عدة وجوه ـ أحدها ـ ماذكرناه من أنّا بنوالعم الأبويني (باعتبار أبي طالب) و أنتم بنو العم الأبي (باعتبار العباس) والأول مقدم على الثاني ـ والحاصل ان الرواية غير منطبق على ابن العم والعم أصلاً ـ عند التأمل .

خبر الواحد

و هو أيضاً من جملة الظنون التي توهموا خروجها عن حرمة أصالة العمل بالظن فقد اعتبره المشهور بل أفاد الشيخ الأعظم قدس سره قربها الىٰ حد الاجماع[1].

---

(١) فرائد الأصول : ج ١ ص ٢٣٧ .

ثم قال : ان اثبات الحكم الشرعي بالاخبار يتوقف علىٰ ثلاث مقدمات . صدور الكلام عن المعصوم عليه السلام . و كون الصدور لأجل بيان حكم الله لا علىٰ وجه آخر من تقيّة و غيرها . و ثبوت دلالته على الحكم المدعىٰ . انتهىٰ بمعناه[١].

ثم قال بعد كلام له : أما المقدمة الأولىٰ فهي التي عُقد لها مسئلة حجية أخبار الآحاد فمرجع هذه المسئلة الىٰ ان السنّة أعنى قول الحجة أو فعله أو تقريره هل تثبت بخبر الواحد أم لايثبت إلّا بما يفيد القطع من التواتر والقرينه . انتهىٰ بألفاظه[٢].

و لكن هذا الكلام ليس بتام . لا لما أورد عليها بعضهم من ان ثبوت السنة بخبر الواحد إنّما هو مفاد كان التامة الذي هو أفادة الوجود لا مفاد كان الناقصة الذي هو أفادة الحال . مع ان الموضوع مايبحث فيه عن عوارضه الذاتية و هذا ليس بحثاً عن العوارض بل بحث عن وجود شيئ ...[٣].

فإنّ هذا الايراد في غير محله و هو غير وارد على الشيخ قدس سره فإنّ المراد بثبوت السنة لو كان هو الوجود الخارجي لكان الايراد على الشيخ في محله فإنّ هذا مفاد كان التامة لا الناقصه . و لكن الصواب انّ المراد بالثبوت هو العلم يعني هل تُعلم السنة بخبر الواحد و تنكشف به أم لا ؟ والعلم من الحالات فهو مفاد كان الناقصة فلو كانت السنة ثابتة فالخبر حاكٍ لها و لو لم تكن كذلك فالحكاية غير تامة و هذا الثبوت غير الثبوت الذي هو في مقابل العلم .

فالوجه . في عدم تمامية ماذكره الشيخ قدس سره هو انّ محل البحث في المقام إنّما هو حجية الخبر بأنه هل للخبر هذه الحجية والحكاية أم لا ؟ لا ماذكره قدس سره من انّه هل تثبت السنة بالخبر أم لا ؟ والفرق واضح ـ فإنّه تارة يقال : هل هذا الدواء نافع

---

(١) فرائد الأصول : ج ١ / ٢٣٧ .
(٢) نفس المصدر ج ١ / ٢٣٨ .
(٣) كفاية الأصول ص ٨ .

للمريض أم لا . فيقول آخر انّه ليس البحث عن الدواء بل عن ان هذا المريض هل يشفي و يبرء بهذا الدواء أم لا ؟ و كم فرق بينهما و إن كان بينهما التلازم لكن لابد و ان يتحفظ علىٰ محل البحث و هو حجية خبر الواحد (عقلاً أو شرعاً) أو عدمها و هذا يلازم ثبوت السنة به بعد ثبوت حجيته لكن البحث ابتداءً ليس عن السنة بل عن الخبر .

هذا . و قد أفاد الشيخ الأعظم قدس سره ان أصل وجوب العمل بالاخبار المدوّنة في الكتب المعروفة مما أجمع عليه في هذه الأعصار بل لا يبعد كونه ضروري المذهب . و إنّما الخلاف في مقامين . أحدهما كونها مقطوعة الصدور أو غير مقطوعه . الىٰ أن قال: الثاني انّها مع عدم قطعية صدورها معتبرة بالخصوص أم لا ؟

و قال: ان المحكي عن السيّد والقاضي وابن زهره والطبرسي وابن ادريس قدس سرهم . المنع (عن اعتبار الروايات بالخصوص) و ربّما نسب الى المفيد رحمه الله حيث حكى عنه في المعارج انه قال : ان خبر الواحد القاطع للعذر هو الذي يقترن اليه دليل يفضي بالنظر الى العلم و ربّما يكون ذلك اجماعاً أو شاهداً من عقل[1] . و رُبَّما ينسب الى الشيخ كما سيجيئ عند نقل كلامه و كذا الى المحقق بل الىٰ ابن بابويه بل في الوافيه : انه لم يجد القول بالحجية صريحاً ممن تقدم على العلّامه ، و هو عجيب[2] .

أقول : لو كان مقصود المحقق و صاحب الوافيه هو ان أخبار الأصول

---

(١) قال الشيخ الأجل المفيد قدس سره في كتابه التذكرة بأصول الفقه (ص ٤٤ ـ طبعة المؤتمر العالمي لألفية الشيخ المفيد ـ سنة ١٤١٣ ق) ما هذا لفظه : فأما الخبر الواحد القاطع للعذر فهو الذي يقترن اليه دليل يفضى بالناظر فيه الى العلم بصحة مخبره و ربما كان الدليل حجة من عقل و ربما كان شاهداً من عرف و ربما كان اجماعاً بغير خلف فمتىٰ خلا خبر الواحد من دلالة يقطع بها علىٰ صحة مخبره فانّه كما قدمناه ليس بحجة و لا موجبٍ علماً و لا عملاً علىٰ كل وجه . انتهىٰ .

(٢) فرائد الأصول : ج ١ ص ٢٣٩ و ٢٤٠ .

الأربعمائة المدوّنة في الكتب الأربعة لا اعتبار في حجيتها ـ كان للتعجب مجال . لكن المسلّم انّه ليس مرادهما ذلك بل انكم صرّحتم أنفسكم ان أخبار الكتب الأربعة معمول بها و لكن مقصودهما هو عدم اعتبار خبر الواحد العاري عن القرائن . و في الأزمنة المتقدمة علىٰ زمان العلّامة أيضاً ماكانوا يعملون بهذا القسم من الأخبار العارية عن قرائن الصحة بل كانوا يعملون بأخبار الكتب الأربعة فقط .

قال ﷺ : و أما القائلون بالاعتبار فهم مختلفون من جهة ان المعتبر فيها هل كل ما في الكتب الأربعة كما يحكىٰ عن بعض الاخباريين أيضاً و تبعهم بعض المعاصرين من الأصوليين بعد استثناء ماكان مخالفاً للمشهور أو ان المعتبر بعضها ؟ ...

أدلة حجية خبر الواحد

١ ـ آية النباء

قال الشيخ ﷺ : و أما المجوّزون فقد استدلوا علىٰ حجيته بالأدلة الأربعه . أما الكتاب فقد ذكروا منه آيات ادعوا دلالتها .

منها . قوله تعالىٰ في سورة الحجرات : ﴿ يا أيُّها الذين آمنوا ان جائكم فاسق بنباءٍ فتبيَّنوا ان تصيبوا قوماً بجهالة فتصبحوا علىٰ مافعلتم نادمين ﴾[1]. والمحكـى في وجه الاستدلال بها وجهان[2].

أقول : إنّ التمسك بمفهوم الشرط لايفيد و لايعطى حجية الخبر فان مرجـع الشرط الىٰ بيان الموضوع و انّ الموضوع للتبين هو مجيئ الفاسق بالخبر ففي صورة عدمه يكون وجوب التبين سالبة بانتفاء الموضوع .

و أما التمسك بمفهوم الوصف فهو يتفرع علىٰ أمرين . أحدهما أن يكون الفاسق مقابلاً للعادل حتىٰ تكون النتيجه : ان جائكم عادل بخبر فلا يجب التبين . والثاني . اعتبار مفهوم الوصف في نفسه . و كلا الأمرين ممنوعان .

أما الأول . فلأنّ الفسق في الآية الشريفه عبارة أخرىٰ عـن الكـفر فـالمراد بالفاسق هو الكافر و لو كان الفاسق أعمّ من الكافر و من دونه لزم ان يكون خبر العادل و خبر مطلق المسلم كلاهما حجة . و أما في صورة كون الفسق عبارة عـن الكفر يلزم شمول الحجية لخبر المسلم فإذا كان الكافر مقابلاً للمسلم والفاسق مقابلاً

---

(١) سورة الحجرات : آية ٦ .

(٢) فرائد الأصول : ج ١ ص ٢٥٤ .

للعادل فخبر المسلم الذي لايكون فاسقاً و خبر العادل كلاهما معتبر والحال ان خبر المسلم لايعتنىٰ به بمجرد اسلام مخبِره . و يلزم أيضاً ان يكون خبر من لم يكن عادلاً و لا فاسقاً معتبراً أيضاً مع وضوح ان الأمر ليس كذلك و لاتقولون به .

إن قلت : ان عموم الآية يشمل هذا كله إلّا ماخرج .

قلت . ان الكلام فيما يوجب عندكم الخروج . فإنّه غير ثابت .

والحاصل . انّ مفهوم الوصف الشامل للفاسق لو أخذ بمعنى الكافر فيلزم منه ما لاتقولون أنتم به و لو أخذ بمعنى الأعم من الكفر والفسق لزم ان تشمل كلا الموردين .

و أما . اعتبار مفهوم الوصف في نفسه . فالاعتبار فرع ذكر الوصف في المورد الذي يكون الحكم فيه معلقاً على الوصف باعتبار مدخلية الوصف في الحكم لكن مجرد ذكر الوصف لاينحصر وجهه في ذلك .

إذ قد يكون الوصف معرفاً للموضوع فقط كما يقال : (قلّد هذا الجالس) أو (إقبل شهادة هذا الجالس) .

و قد يكون الوصف منبهاً علىٰ عموم الحكم و ذلك فيما اذا كان وصف موهماً للخلاف كما تقول (تجب الصلوة على المريض) فليس معناه نفي الصلوة عن الصحيح بل معناه ان الصلوة واجبة حتىٰ على المريض فضلاً عن الصحيح . و ذلك في مقابل الصوم الثابت وجوبه على الصحيح فقط .

و قد يكون الوصف سؤالاً عن مطلب فيه هذا الوصف فيؤتى بالجواب مطابقاً للسؤال .

والحاصل ان مجرد ذكر الوصف ليس منشاء لاعطاء المفهوم إلّا فيما كان عنواناً للحكم فيكون الحكم دايراً مدار الوصف ليكون الوصف دخيلاً في الحكم فالعلّية واعتبار الوصف هنا ثابت .

و نقول (مضافاً الىٰ ذلك كله) : انّ آية النباء دالة علىٰ انّ ما لايفيد العلم لا اعتبار به والتبين ليس المراد به هو السؤال فقط فإنّ مادة التبين (بانَ يبين) بمعنى الفاصلة والبينونة لكنه يطلق على الأمر الواضح (البيّن) و ذلك بجهة انفكاكه عن احتمال الخلاف .

و يطلق (بانَ) في مورد قطع اليد أيضاً . و يقال : طلاق باين أي ما لارجعة فيه . والحاصل انّ ذلك يختلف باختلاف الخصوصيات .

فالمراد بقوله تعالىٰ : فتبيّنوا أيّ حققوا المطلب و بيّنوه حتىٰ لايكون فيه احتمال الخلاف و بما ان أخبار الفاسق لاتبيّن فيه و ليس مفيداً للعلم و مجرد الفسق كاف في عدم الاعتناء به فالآية الشريفه دلالته علىٰ خلاف ما استدل به أقوىٰ مما استدل به اذ حاصله ان كل ما لايفيد و لايثبت العلم يجب فيه التحقيق والتبين فاسقاً كان المخبر أم عادلاً . نعم ان مورد الآية الكريمه هو الوليد الفاسق و إلّا فوجوب التبين ثابت في كل ما لا علم فيه لئلا تصيبوا قوماً بجهاله .

فالآية ناظرة الىٰ مورد خاص و هو الوليد الفاسق و ليس فيه عموم العلة والالزم أن يكون كلاماً مطرداً في جميع الموارد .

والحاصل ان آية النباء لا دلالة فيها علىٰ اعتبار خبر الواحد حتىٰ يكون خبر العادل العاري عن القرينة حجة بل تدل علىٰ خلاف ذلك .

فإنّ التبين معناه الكشف و ثبوت المطلب فتدل الآية الشريفه علىٰ لزوم التبين في خبر الفاسق حتىٰ يصل الىٰ مرحلة التحقيق والثبوت و خبر العدل أيضاً كذلك فكل ما احتاج الى التبين يجب ذلك فيه و إن كان المورد هو خبر الوليد الفاسق .

٢ ـ آية النفر

قال قدس سره : و من جملة الآيات قوله تعالىٰ : ﴿ فلو لا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقّهوا في الدين و لينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلّهم يحذرون ﴾[١] دلّت علىٰ وجوب الحذر عند انذار المنذرين من دون افادة خبرهم العلم لتواتر أو قرينة فيثبت وجوب العمل بخبر الواحد ...[٢].

و محصل الاستدلال هو انّ كل من هاجر و تفقه في الدين ثم أنذر و حذّر وجب تصديقه و هذا معنىٰ اعتباره و حجيته و إلّا كان هذا منافياً لوجوب الهجرة والتفقه .

أقول : هذا المقدار من دلالة الآية الشريفه واضح و مقبول إلّا أنّ مسئلة الرواية و قبولها غير مسئلة التفقه في الدين والقبول عنه و تصديقه فلا تدل الآية الشريفه علىٰ وجوب قبول الرواية المجردة عن القرائن .

كما انّه قد قال رسول الله صلى الله عليه وآله : رحم الله امرءً سمع مقالتي فوعاها ثم بلغها من لم يسمعها فرب حامل فقه و ليس بفقيه و رب حامل فقه الىٰ من هو أفقه منه[٣].

و هذه الرواية شأنها الاتعاظ بها كما انّ الآية ناطقة بأن عليه ان يتفقه في الدين و اما انّه لو كان هناك كلام و لم نعلم هل انّه حجة أم لا ؟ يجب علينا قبوله فالآية غير ناظرة الىٰ هذا .

بل ان أخبار من بلغ[٤] في دلالتها أحسن من دلالة هذه الآية حيث ان مرجعها

---

(١) سورة البرائة : آية ١٢٢ . (٢) فرائد الأصول : ج ١ ص ٢٧٧ .

(٣) الخصال أبواب الثلاثيات .

(٤) وسائل الشيعه ج ١ ص ٥٩ (أبواب مقدمة العبادات) الباب ١٨ ـ استحباب الاتيان بكل عمل مشروع رُوى له ثواب منهم عليهم السلام . الحديث ١ و ٣ و ٤ و ٦ و ٧ و ٨ و ٩ .

الى الأجر والثواب على العمل بما بلغه عن النبي ﷺ و أما الاعتبار الشرعي فلا .

والحاصل : انّ آية النفر دالة علىٰ وجوب تحصيل العلم على العالم و هداية قومه و انذارهم . لا أكثر من ذلك .

و لايخفى انّ الهداية والانذار ليس بمجرد القول والكلام بل مع انضمام الحجة والبرهان و لهذا فإن كان هناك إخبار و رواية يلزم ان تكون محفوفة بالقرائن العلميه .

٣ ـ آية الذكر

قال الشيخ قدّس‌الله سره : و من جملة الآيات التي استدل بها بعض المعاصرين قوله تعالىٰ : ﴿ فاسئلوا أهل الذّكر إن كنتم لاتعلمون ﴾[1] بناء علىٰ انّ وجوب السؤال يستلزم وجوب قبول الجواب و الا لغى وجوب السؤال و اذا وجب قبول الجواب وجب قبول كل مايصح ان يُسئل عنه و يقع جواباً له لأن خصوصية المسبوقية بالسؤال لا دخل فيه قطعاً ...[2].

أقول : لايخفى انّ الاستدلال بهذه الآية علىٰ حجية خبر الواحد بمكان من البعد يوجب التعجب . و ذلك لأنه :

أولاً ـ انّ المراد بأهل الذكر هم أهل البيت عليهم الصلوة والسلام علىٰ ماورد في الأحاديث والروايات الواردة .

و ثانياً ـ لو فسرنا الآية بالأعم من أهل البيت لكن نقول : ان قوله تعالىٰ :

---

(١) سورة النحل : آية ٤٣ ـ سورة الأنبياء : آية ٧.

(٢) فرائد الأصول : ج ١ ص ٢٨٨ . و في تعليقات هذه الطبعة من الرسائل انّ المراد من بعض المعاصرين المستدل بهذه الآية الكريمه هو صاحب الفصول ﷺ في الصفحة ٢٧٦ من ذلك الكتاب .

بالبيّنات والزبر امّا يكون متعلقاً بقوله : لاتعلمون . أو بقوله : فاسئلوا أهل الذكر . و علىٰ كلا التقديرين فتدل الآية علىٰ ان مورد الأمر بالسؤال هو مايكون جوابه موجباً للعلم فكأنّه قال : اذا لم تعلم و لم تعرف فاسئل حتىٰ يحصل لك العلم والمعرفه . و إلّا فلو كان جواب المجيب خالياً عن البينة والبرهان فالسؤال عنه لا موقع له و لا مجال .

فالمقصود من الأمر بالسؤال ليس هو وجوب تصديق المسؤل عنه بمجرد جوابه و كلامه و لأجل ذلك ان أهل السنة والجماعه فسّروا أهل الذكر بأهل الكتاب و قد اعترض عليهم الامامية (أيدهمالله بنصره) بأن الذي يأمرنا الله بالسؤال عنه يجب ان يكون ممن يلزم تصديقه و يحصل الحجة من قوله و من المعلوم ان أهل الكتاب ليسوا كذلك و لا في كلامهم و جوابهم هذه المزيّة .

والحاصل ان عبدة الأوثان كانوا يتكلمون بكلمات فنزلت الآية الشريفه فإن قلنا ان أهل الذكر هم أهل الكتاب فهذا مناسب للآية الكريمه حيث ان أهل الكتاب ليسوا مسلمين و لا مشركين . و اما ان فسرنا أهل الذكر بأهل البيت عليهم السلام فربما يستشكل بأن الوثنيين لم يصدقوا النبي صلى الله عليه وآله فبالطريق الأولىٰ لايصدّقون أهل بيته .

و لكن أقول : لو كان المقصود في السؤال عن المسؤل عنه لزم ان يكون المسؤل عنه معتمداً عند السائل . و لو كان المقصود هو السؤال مقروناً بالدليل والبرهان مثل ان يسأل السائل فيجيبه المسؤل عنه بالرجوع الىٰ من هو محل للاعتماد عند السائل والمسؤل عنه كليهما . لكن قد يكون السائل عامياً جاهلاً لكنه يورد و يعترض فالمسؤل عنه حينئذٍ يرجع السائل الىٰ عالم بالأمر من دون تصديق و توثيق فيكون المعنى ان الجواب ليس عندي و لكن عند ذلك العالِم .

والسؤال المأمور به في الآية من هذا القبيل بمعنىٰ انّه اذا لم يكن عندكم بينة و برهان فاسئلوا أهل الذكر والعلم حتىٰ يرشدوكم الى الدليل والبرهان والمعلوم ان

أهل الذكر والعلم الذين قولهم مقرون بالدليل و رأيهم مصحوب بالبرهان واقعاً و حقيقة هم أهل البيت عليهم السلام فالاشكال المشار اليه مندفع .

هذا بعض المهم مما استدلوا به علىٰ حجية خبر الواحد و قد عرفت ان شيئاً منها لايدل على المدّعىٰ .

و لو فرضنا دلالة بعض هذه الوجوه علىٰ اعتبار خبر الواحد فهو يتم فيما اذا كنّا قائلين بانسداد باب العلم و أما اذا فرضناه مفتوحاً فلا .

و أما ماذهب اليه الشيخ في رسالة الظن ان مع وجود الانفتاح قد اعتبر الشارع الامارات الشرعية لأجل مصالح فيها[1] ـ فهذا بعيد منه قدس سره فإنّ هذا الكلام فرع السببية والحال انّ الامارات متصفة بالطريقية فمع فتح باب العلم لا مجال للقول بالرجوع الىٰ خبر الواحد و ساير موجبات الظن .

و قد تحصّل مما ذكرناه انه لا مجال لاثبات حجية أخبار الآحاد بدليل الانسداد و انّ الاجماع المدّعا في المقام خاص بأخبار الكتب الأربعة و سيرة الأعلام والأصحاب أيضاً على العمل بأخبار هذه الكتب و هكذا تصريحاتهم بهذا الأمر و انّ ما في هذه المجموعات هي الأصول الأربعمائة المتلقاة عن الأئمة الأطهار عليهم الصلوة والسلام مع تهذيبها و تنقيحها في طول هذه المدة المديدة فدعوىٰ وجود قرائن قد خفيت علينا غير مسموعه اذ لم يحدث حادث يمنع و يخدش حجيتها فهي باقية الىٰ زماننا هذا .

حتىٰ انّ القائلين بالانفتاح (الذين أورد الشيخ قدس سره أسماء عدة منهم) أيضاً يرون الأخبار قطعي الصدور فإنّ أوّل مدعٍ للانفتاح هو السيد المرتضىٰ علم الهدىٰ قدس سره الذي كان زمانه قريباً من الصدر الأوّل و ان باقي الفقهاء لم ينكروا الانفتاح في ذلك

---

(١) فرائد الأصول : ج ١ ص ١١٤ مبحث المصلحة السلوكية .

الزمان فلم يحرز حصول الانفتاح بعد هذا العصر و قد صرح السيد المرتضىٰ في عدة مواضع من كتابه (الذريعه) انّ المراد بالعلم هو سكون النفس والاطمينان الذي هو العلم العادي لا التحقيقي .

و عليهذا فمع هذا الاهتمام الذي كان للأئمة عليهم السلام في تهذيب الأحاديث حتىٰ انّه قد تمهّدت و حصلت ٤٠٠ أصلاً في زمن الصادقين عليهما السلام و قد طرحت و طردت الأخبار الضعاف منها و كان العمل على الأصول الأربعمائة و قد تداولوها يداً بيد و أصدروا الاجازة لقرائتها و روايتها و وجادتها كل ذلك يدل دلالة قاطعة علىٰ حفظ هذه الروايات و لم يحصل فيها دسّ أو غشّ أو غير ذلك . و لو كان عبر التاريخ شيئ يوجب محو الأخبار و دسّها لوصل الينا و نقل لنا .

فإذا كان العلم بها مفتوحاً و لم يعرضها صدمة أو خلل فيما بعد . فإلى الحال أيضاً كذلك .

أنظر الىٰ كلام القدماء من الأصحاب في ذلك العصر كالسيد المرتضىٰ قدس سره مثلاً أو غيره فإذا قرئته و تلوته في عصرك و زمانك هذا فلا تشك انّه هو ذلك الكلام بعينه مع انّه لم يهتم بكلامه في حفظه و ضبطه كالاهتمام الذي بذلوه في حفظ الروايات و ضبطها و في ألفاظها و حالاتها فالروايات و كلماتها و عباراتها في عصرنا هذا هي بعينها تلك الألفاظ والعبارات الثابتة في ذلك الزمان بعينها و لو كان هناك ترديد في شيئ من ارتباط الكلمات بعضها ببعض فلا ينافى ماذكرناه .

و لهذا كله فلا مجال للتخلف عن الروايات من دون عذر بوجه من الوجوه فانفتاح باب العلم بالروايات ـ بالمعنى الذي أفاده السيد المرتضىٰ قدس سره باق و موجود بحاله و لم يحصل بسبب طول المدة مايوجب انسداد باب العلم . فلا وقع لتوهم انّ في زمان العلامة حصل حادثة أو كارثة سلبت اعتبار الأحاديث و كلمات المعصومين سلام‌الله عليهم أجمعين .

والوجه في قبولهم للتقسيمات الأربعة المعروفة في الروايات (الصحيح والموثق والحسن والضعيف) المنسوبة الى العلّامه عليه الرحمه هو ماذكره بنفسه في محكى كتابه خلاصة الأقوال من عدم الحاجة الىٰ هذا التقسيم و ان رواياتنا في غنى عن ذلك لكن بما ان أهل السنة والجماعة كان لهم هذا التقسيم الرباعي و كانوا يطعنون علينا بالغفلة عنه فنحن أيضاً أوردنا هذا التقسيم لأجل التبري عن هذه الغفلة المفترىٰ علينا و لكنا لانعمل بذلك و ذلك لأجل القرائن الموجودة الدالة علىٰ صدق الأحاديث المروية عن أئمة أهل البيت عليهم السلام .

فالانصاف انّه لا ترديد في صحة الروايات . والحمدلله رب العالمين .

الظن في أصول الدين

العلم قد يحصل من النظر والاستدلال و قد يحصل من التقليد والقسم الثاني هو علم يحصل لا من جهة المدرك والدليل فلهذا يقبل الشك والزوال اذا أفاد جمعٌ خلاف ذلك و أما القسم الأول فلا يزول إلّا أن يخدش في دليله .

ثم انّ الأقوال المستفادة من تتبع كلمات العلماء في مسئلة اعتبار الظن في أصول الدين و عدمه (حسب ماذكره الشيخ الأعظم قدس سره ـ في رسالة الظن[1] ـ ستة :

١ ـ اعتبار العلم في أصول الدين عن النظر والاستدلال و هو المعروف عن الأكثر وادعىٰ عليه العلّامة في الباب الحاديعشر اجماع العلماء كافة و ربَّما يحكى دعوى الاجماع عن العضدي أيضاً لكن مدعاه انّما هو في مورد المعرفة . علىٰ ان المعرفة أعم .

٢ ـ اعتبار العلم و لو من التقليد و هو المصرح به في كلام بعض والمحكى عن آخرين .

٣ ـ كفاية الظن مطلقاً و هو المحكى عن جماعة منهم المحقق الطوسي ، و كذا عن المحقق الأردبيلي و صاحب المدارك والوحيد والمجلسي والكاشاني .

٤ ـ كفاية الظن المستفاد من النظر دون التقليد . حكى عن الشيخ البهائي في بعض تعليقاته نسبته الىٰ بعض .

٥ ـ كفاية الظن المستفاد من أخبار الآحاد و هو الظاهر مما حكاه العلّامه في

---

(١) فرائد الأصول : ج ١ ص ٥٥٣ .

النهاية عن الاخباريين .

٦ ـ كفاية الجزم بل الظن من التقليد مع كون النظر واجباً مستقلاً لكنه معفو عنه كما يظهر من عدة الأصول للشيخ في مبحث أخبار الآحاد .

ثم قال الشيخ الأعظم قدس سره ان محل الكلام في كلمات هؤلاء الأعلام غير منقح فالأولىٰ ذكر الجهات التي يمكن التكلم فيها ثم ذكر مايقتضيه النظر[1].

أقول : قال صاحب القوانين قدس سره : العلم الذي يتعلق بالعمل بلاواسطة فهو الفروع و ما لايتعلق كذلك فهو الأصول[2] و ان اشتبه الأمر علىٰ كثير منهم (كصاحب الفصول) فيما يتعلق بالعمل أي مايعرض و يحمل على العمل بلاواسطة .

و لذلك قد استشكلوا بأنّ المراد من العمل هل هو عمل الجوارح أو الأعم من عمل القلب فإن كان مطلقاً فالتعريف ليس مانعاً من الأغيار فإنّ أصول هذه عمل قلبي و أما إن كان المراد من العمل عمل الجوارح فبعض الأعمال القلبية لايكون خارجاً بل يبقى في التعريف كالحسد والكبر والعجب والرياء فالتعريف لايكون جامعاً .

أقول : ان المقصود بالعمل هنا مايطابق الاعتقاد فإن مايتعلق بالعمل أي بالاعتقاد والمراد من المتعلق ليس هو المعروض بل ما كان من قبيل المغيّىٰ بالغايه فالغرض من ايجاب المعرفة بأصول الدين هو حصول الاعتقاد بالنبوة والامامة والعدل و ساير الجهات الأصولية والمراد من الاعتقاد ليس هو نفس العلم فإنّ القرآن الكريم يقول : ﴿ و جحدوا بها واستيقنتها أنفسهم ظلماً... ﴾[3] فإنّهم كانوا على اليقين و معذلك كانوا منكرين فالمراد من الاعتقاد هو عقد القلب علىٰ عمل والتدين بذلك العمل .

---

(١) فرائد الأصول : ج ١ ص ٥٥٥ .

(٢) قوانين الأصول : ج ١ ص ٥ الطبعة القديمة مع تغيير موجز في اللفظ المنقول غير مخلّ بالمعنى .

(٣) سورة النمل : آية ١٤ .

فنقول مستعيناً بالله تعالىٰ :

البحث يقع في مقامين :

أحدهما . مايجب الاعتقاد به والتدين غير مشروط بحصول العلم كالمعارف فيكون تحصيل العلم من مقدمات الواجب المطلق .

والثاني . مايجب الاعتقاد والتدين اذا اتفق حصول العلم و ذلك كما في بعض المعارف سواءً كان واجباً مطلقاً أو مشروطاً كتفصيلات البرزخ .

و توضيح ذلك و تفصيله :

إنّ الاعتقاد المطلوب في الأصول والفروع ليس المقصود منه التصديق أي الاعتقاد الجازم المطابق للواقع فإنّ مع الاعتقاد التصديقي والتفصيلي يمكن الجحود أيضاً ـ كما في الآية السابقه ـ فهذا النحو من الاعتقاد ليس كافياً بل الاعتقاد المطلوب هو الالتزام والأخذ بترتيب آثاره لكن هذا الالتزام لو كان مع التصديق كان هو الاسلام اذ هدا الالتزام المتحقق به الاسلام يجب أن يكون التصديق القلبي ورائه حتىٰ يترتب عليه آثار الايمان لكن آثار الاسلام هو الالتزام الأول و هذه الآثار في الدنيا عبارة عن طهارة البدن . والارث . و حقن الدم والنكاح والانكاح و ما الىٰ ذلك .

فلو التزم بأمرٍ و طابق الواقع لكن ظهر منه نفاق و لم يتمكن من المعرفة والتصديق عن دليل ، يلزم ان يكون ناجياً في الآخره اذ لم يقصّر في التصديق لعدم حصول المعرفة أو لضعفها ففي صورة تطابق الالتزام مع الواقع و عدم التقصير فهو من المستضعفين بل حتىٰ و لو كان في حالة الكفر . فهذا بطريق أولىٰ .

والمحصل . انّ المقصود من الاعتقاد اللازم هو الالتزام أولاً والتصديق عن دليل و برهان ثانياً حتىٰ و لو كان ذلك عن تقليد فهو كافٍ كمن ليس له قوة الاستدلال بل أن تكليفه بالاستدلال حينئذٍ غير صحيح . و أما بالنسبة الىٰ من له قوة الاستدلال ففي صورة عدم التصديق عن دليل يكون مقصّراً نعم يكفي الدليل سواء كان اجمالياً

أو تفصيلياً .

و خلاصة الكلام . انّ الاعتقاد اللازم في باب أصول الدين هو الالتزام و لايكفى مجرد التصديق فإنّ التصديق يجتمع مع الجحود و انّ الالتزام يجتمع مع الشك والترديد لكنه محقِق للاسلام و أما المحقّق للايمان فهو الالتزام المجامع مع التصديق .

و أما المنافقون الذين ليس لهم التزام فهم خارجون عن الاسلام و إن كان آثار الاسلام يترتب في الظاهر عليهم و ذلك من جهة انّ الله تعالىٰ قدّم الظاهر فما داموا يراعون الظاهر و يعملون بالظواهر يترتب عليهم أحكام الاسلام في الدنيا .

تتمة مهمّة

ثم انّه ينبغي الكلام فيما لم يتعرض له الشيخ قدس سره في الرسائل و لا ربط له بالمقام لكنه تعرض الحاجة اليه في أمثال الارث و هو انّه هل الكفر والاسلام نقيضان أو ضدان (هل لهما ثالث أم لا ؟)

فنقول : من البديهي انّهما ضدان و ذلك لثبوت الواسطة في مثل الصبي قبل البلوغ حيث انّ فيه الاسلام أو الكفر تبعاً لكن ليس له ذلك حقيقة و ان ترتب عليه آثار الكفر أو الاسلام باعتبار تبعيته للأبوين أو أحدهما فلو كان الكفر والاسلام نقيضين يلزم ثبوت احداهما في هذا الصبي .

مضافاً الىٰ انّ الكفر هو الادبار عن الله والاسلام هو التسليم و كلاهما أمران وجوديان و متفرعان على التوجه والتنبه فلو لم يلتفت الىٰ انّ العالم له الـهٌ أو ليس له فليس له تصديق و لا تكذيب فهو لا مسلم و لا كافر و عليهذا فلو كان له أبٌ مسلم فهل يرث منه أم لا ؟ (فإنّ الاسلام التبعي كان منه قبل البلوغ) .

إنّ الأصحاب جعلوا الكفر أحد موانع الارث (لا ان الاسلام شرط في الارث) اذ بناء على الاشتراط لايرثه حتىٰ يحرز الشرط . مع انّه يرثه .

لكن الفقهاء قدّس‌الله أسرارهم قد استنبطوا من الروايات ان من موجبات الارث هو النسب والسبب و معناه ان النسبة بين الكفر والاسلام هو نسبة التضاد الذي فيه الوجود الثالث فعليهذا فهو يرثه ـ في محل البحث ـ والأخبار أيضاً تدل علىٰ أن الكفر مانع .

والأمر كذلك عقلاً بحسب التأييد فإنّه اذا ثبت النسب أو السبب فهو و إن كان غافلاً و غير ملتفت إلّا ان مايخرجه عن استحقاق الارث هوالكفر و هذا ليس كافراً.

والروايات واضحة بهذا الأمر و لذا يمكن أن يكون بعض الأخبار التي تخالف الأصل راجعة (بالبيان المذكور) الىٰ موافقة الأصل .

و بعد وضوح تحقق الضدين بين الاسلام والكفر فلابد من مراجعة الفروع الفقهية المرتبطة بالمقام كمسائل ارث الأولاد و نحو ذلك ليكمل المبحث و تتضح المسئلة و يتم المطلب والمطلوب .

هذا آخر ما استفدنا و حرّرنا من افادات سيدنا الأستاذ العلامة المحقق البهبهاني دام‌ظله و أبحاثه الراقية في أصول الفقه في حوزته العلمية الدينية ببلدة (أهواز).

و قد وقع الفراغ من أعادة النظر فيها و تدوينها و تنقيحها والاشارة بمصادرها و منابعها في الساعة الحادية عشرة من ليلة السبت ، ثالث شهر شعبان المعظم سنة ١٤٢٢ هجرية قمرية (يوم ميلاد الامام السبط الشهيد أبي عبدالله الحسين صلوات‌الله عليه و علىٰ أولاده و أصحابه) و صلى‌الله علىٰ سيدنا محمد و آله‌الطاهرين المعصومين والحمدلله رب العالمين .

أقل طلبة العلم : السيد علي الشفيعي

١٣٨٠/٧/٢٨ هـ . ش

الملاحق

تشتمل علىٰ عدّة مباحث فقهية و كلامية و فلسفية و منطقية

من تقريرات سماحة الأستاذ المحقق العلّامة

الحاج السيد علي الموسوي البهبهاني

تغمّده‌الله برحمته الواسعه

المقرر ـ السيد علي الشفيعي



(١)
كتاب الصوم*

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمدلله رب العالمين . والصلوة والسلام علىٰ خير خلقه محمد و آله الطاهرين. واللعنة الدائمة علىٰ أعدائهم أجمعين .

مقدمة في فضيلة الصوم

قد ورد في الحديث القدسي: الصوم لي و أنا أُجازي به (أو أُجازي عليه. خ د)[1] و هيهنا سؤالان :

الأول . إنّه ما الوجه في اختصاص الصوم بالله ﷻ مع ان جميع العبادات له تعالىٰ شأنه من حيث التقرب بها إليه و حصول التقوىٰ بها و لو لا تلك الجهة فلاتعود إليه عبادة أصلاً فإنّه سبحانه لاينفعه طاعة من أطاعه و لا تضرّه معصية من عصاه[2].

(*) هذا المبحث بدء به سيدنا الأستاذ المحقق البهبهاني ﷺ في شهر رمضان سنة ١٣٨٤ هـ. ق و ألقاه علينا في مجلس الدرس إلىٰ أوائل البحث عن مفطرات الصوم فقررناه و كتبناه في حينه و لكنه ﷺ لم يتمه و ذلك لكارثة وفاة ولده (و قد أشرنا إلىٰ ذلك في خاتمة المبحث) .

(١) وسائل الشيعه ـ ج ١٠ ص ٣٩٧ ـ كتاب الصوم . الحديث ٧ من الباب الأول من أبواب الصوم المندوب (عن أبيعبدالله عليه السلام قال : انّ الله تعالىٰ يقول : الصّوم لي و أنا أجزي عليه .

(٢) نهج البلاغة . خطبة المتقين

الثاني . إنّه ما المراد من قوله سبحانه (و أنا أُجازي به أو عليه) إذ لو كان المقصود إنّه هو الذي يجازي على الأعمال فكل عبادة كذلك و لو كان في الصوم اختصاص فما هو ؟

أما السؤال الأول . فقد أجاب عنه الطريحي في مجمع البحرين فقال : و أحسن ماقيل فيه هو ان جميع العبادات التي يتقرّب بها إلى الله تعالىٰ من صلوة و غيرها قد عبد المشركون بها ما كانوا يتخذون من دون الله أنداداً و لم يسمع ان طائفة من طوائف المشركين و أرباب النحل في الأزمنة المتقدمة عبدت إلهاً بالصوم و لاتقربت إليه به و لا عرف الصوم في العبادات إلّا من الشرايع فلذلك قال تعالى : « الصوم لي و من مخصوصاتي و أنا أجزي عليه بنفسي لا إكله إلىٰ أحد غيري من ملك مقرّب و لا غيره ... »[1] .

هذا و قد ذكر المحدث البحراني في الحدائق وجوهاً ثلثة واعترض علىٰ كل واحد منها :

الأوّل . إنّ الصوم لما كان فيه من ترك الشهوات واللذات الراجعة إلى البطن والفرج (و هذه هي عمدة اللذات الجسمانيه) و ليس كذلك في ساير العبادات و لو كان في بعضها فلا يصل إلىٰ مرتبة الصوم . كالاحرام مثلاً . فإنّه فيه ترك لذة المجامعة و مايتعلق بها و لكن لا منع فيه عن الطعام والأكل . فالصوم أدق العبادات و أرقاها فلذا خصّه الله تعالىٰ لنفسه .

الثاني . إنّ الصوم أمر خفي لا صورة له و لا مظهر فلذا هو بعيد عن الرياء و أمثال ذلك .

الثالث . إنه لاشتماله على الجوع واجتناب الأكل والمأكولات موجب للصفاء

---

(١) مجمع البحرين : مادة (جزى) ص ١٨ من الطبعة القديمة .

في العقل والجلاء في القوى العاقله ...[١].

أقول : يلزم أولاً تحقيق الصوم و انّه هل ينطبق معناه الاصطلاحي الشرعي علىٰ مفهومه اللغوي أم لا ؟ و هل له حقيقة شرعية أو انّه مجاز بالنسبة إلى الموضوع اللغوي و انّ الشارع قد استعمله في المعنى الشرعي مجازاً أو غير ذلك فاللازم أولاً تنقيح هذا المبحث .

قال صاحب المعالم : لا شبهة في انّ الشارع قد استعمل ألفاظاً في غير معانيها اللغوية كالصوم والصلوة والزكوة والحج فاستعملها في غير معنى مطلق الإمساك والدعاء والنماء والقصد و إنما الكلام في انّ هذه المفاهيم المخالفة للمعنى اللغوي منها هل وضعها الشارع أو انّه استعملها مجازاً باعتبار العلاقة بين المعنيين و بناء على القول بعدم الوضع الابتدايي فهل وصلت إلىٰ حد الحقيقة في زمان الشارع بسبب غلبة الاستعمال أم لا بل بقيت علىٰ حالة المجاز فيلزم حملها علىٰ معانيها اللغويه[٢].

أقول : التصرف يتصور علىٰ ضربين .

أحدهما : سلب لفظ عن مفهومه الاولى واستعماله في مفهوم آخر . و للبحث عن الحقيقة والمجاز في هذا الفرض مجال . فيقال ان استعمال اللفظ في هذا المفهوم الثاني مجاز أم لا و على الأول فهل وصل إلىٰ حد الحقيقة أم لم يصل ؟

و ثانيهما : ان لايكون تصرف و تغيير في المفهوم اللغوي و انما يُجعل مصاديق له غير معروفة و لا متعارفة بمعنى انّه لم يكن يعرفها أهل اللغة قبل ذلك . و هذا كما

---

(١) الحدائق الناضرة : ج ١٣ ص ٩ و ١٠ .

(٢) معالم الأصول : مبحث الحقيقة الشرعيه (ص ٢٦) من الطبعة القديمة الحجرية و قد نقلها الأستاذ المحقق ﷺ بالمعنى و نحن قررناها كما نقلها . فراجع

هو الحال في مورد اظهار التعظيم الذي عرف في اللغة والعرف بالقيام للمعظّم له والسلام عليه و عدم التقدم عليه في المشي و نحو ذلك . لكن رئيس الجند و قائد القوّات يفرض على الجند أن يكون تعظيمهم له برفع قلانسهم عن رؤسهم . أو الضرب بأرجلهم على الأرض و أمثال ذلك و رفع أسلحتهم و غيره فهذا التعظيم المجعول والمفروض من قبل أمير الجيش إنّما هو مصداق مجعول لمفهوم التعظيم في اللغة لم يكن معروفاً قبل هذا الجعل . و هكذا حال الشارع الأقدس بعينه فإنّ العبادات الشرعيّة قسمان . قسم تكون عباديته ذاتية بالنسبة اليه سبحانه كالركوع والسجود والطواف و هذا خارج عن البحث و قسم ليس له عنوان العبادة بالذات و إنّما الشارع جعلها عبادات كالسعي بين الصفا والمروة والوقوف بعرفات و أمثال ذلك .

والحاصل انّ الموضوعات الشرعية كالصلوة والصوم والحج والزكوة ليست من باب استعمال الشارع لها في غير معانيها اللغوية بل انّما هي مصاديق مجعولة من قبل الشارع للمفهوم اللغوي فإنّ الصلوة مثلاً عبارة عن العطف والتوجه لكنها من الله تعالىٰ الرحمة والعناية و من العبد بالنسبة إلى الله سبحانه هي التذلل والمسكنة و بالنسبة إلى النبي صلى الله عليه وآله هي طلب الرحمة من الله له و معهذا فانّ المفهوم في الجميع واحد و هو الاقبال والعطف .

فإذا كانت العبادات مصاديق مجعولة للمفهوم اللغوي فلا ارتكاب للتجوّز بل هو من باب استعمال الرجل في معناه المعهود ثم تطبيقه علىٰ زيد نعم لو كان التطبيق في غير محله كما في زيد عدل لكان التجوز في النسبة و أما في مورد جعل المصداق فلا مجاز في البين بوجه .

و إن شئت زيادة توضيح فانظر إلى الطهارة عن الخبث والحدث فانّ الخبث الذي يعرفه العرف هو المفهوم اللغوي له والذي يعرفه الشارع هو المصداق المجعول من قبله كبدن الكافر ـ فإنّ العرف يرى الكافر نظيفاً و لكن الشارع يرىٰ ذلك قذراً

و نجساً و هكذا في الاحداث .

إذا عرفت ذلك فاعلم : أنّ الصوم في اللغة ليس هو مطلق الإمساك و لهذا قال الخليل في كتاب العين[1]: انّه ترك الطعام والكلام الجامع بين سدّ الفم عما يدخل فيه و يخرج منه .

و أما قولهم : صامت الشمس فهو باعتبار انّه لما كانت الشمس متحركة على الدوام فهذا الركود الطفيف منها كف عن الحركة المعتاده فيعبر عنها بصوم الشمس و هكذا بالنسبة إلىٰ كل شيئ سكنت حركته . فمجرد الإمساك ليس هو الصوم بمعناه اللغوي بل انّ الصوم يصدق فيما إذا حصل الاعتياد فيه بشيئٍ ثم يكف عنه .

فالصوم هو ماعرّفه الخليل في كتابه العين لكن الشارع رأىٰ بعض الأمور موجباً لبطلان الصوم كالجماع والاستمناء و تعمد الإصباح جنباً و غيرها فهذه المفطرات أما جزء في حقيقة الصوم أو أنّ اعتبارها بنحو الشرطية . و تظهر الثمرة فيما إذا صام المكلف و هو لم يفهم من الصوم إلّا ترك الطعام والشراب و لم يأت بأيّ مفطر من المفطرات فعلى القول بأن الصوم هو ترك الطعام والكلام و إنّما المفطرات موانع له أو ان تركها معتبر فيه فقد حصلت منه نية الصوم و ترك الطعام (إذ لم يعتبر الشارع ترك الكلام) و لم يأت بمانع من الموانع فالصوم وقع صحيحاً. و هذا الوجه هو الظاهر. و أما على القول بأنّ الصوم هو مطلق الإمساك و قد جعله الشارع موضوعاً في الشرع فالصوم هنا غير صحيح حيث انّه لم ينو ترك المفطرات و إن لم يرتكبها فهو غير ناوٍ للصوم و إنّما الأعمال بالنيات و لا عمل إلّا بنيةٍ[2].

---

(١) العين : ج ٢ ص ١٠٢٠ ـ قال : الصوم ترك الأكل و ترك الكلام . و علىٰهذا فالجملة التاليه (الجامع بين سدّ الفم ...) ليس من الخليل بل هو توضيح من الأستاذ الجليل .

(٢) وسائل الشيعه : ج ١ ص ٤٦ و ٤٧ ـ الىٰ ص ٥٣ ـ الباب ٥ ح ١ و ٢ و ٣ و ٤ و ٦ و ٩ و ١٠ والباب ٦ ح ١٥ .

فالمتحصل انّ الصوم كماً أفاد الصاحب بن عباد في المحيط والخليل في العين عبارة عن ترك الطعام والكلام و باقي الأقسام إنّما هي أفراد للمعنى المذكور تنزيلاً والمفطرات المقررة في الشريعة بعضها موانع و بعضها شروط و لا دخل لها في النيه .

و أما السؤال الثاني : فيظهر الجواب عنه مما ذكرناه بأن يقال : انّ الأعمال علىٰ قسمين قسم يجازي الله عليها من دون واسطة بل بذاته المقدّسة و قسم يجازي عليها لا كذلك . والصوم لكونه عبادة شريفة عظيمة فهو من القسم الأوّل كما عرفت من كلام صاحب المجمع . و فيه . أيضاً انّ هذا بيان لكثرة الصواب فراجع و قد ورد في مطاوي الروايات الواردة في مواضيع متفرقة مايؤيد هذا المعنى .

الأمر الثاني

ذهب بعضهم إلىٰ أن الصوم أمر عدمي يعتبر فيه قصد التقرب و لا منافات بين كونه عدمياً و كونه عبادة فيمكن الجمع بين الأمرين .

و لكنه ذهب بعض المحققين الىٰ انّه لو كان الصوم أمراً عدمياً لكان عبارة عن النهي عن الأكل والشرب و غيرهما لا أن يكون أمراً بالصوم فحيث انّه تعلق الأمر الشرعي به والعدم ليس بشيئ و لايقبل شيئاً في حد ذاته فهو أمر وجودي . والمفسدة والمصلحة في الوجود لا في العدم ـ هذا أولاً .

و ثانياً ـ انه لو كان عدمياً لزم انقلاب العدمي إلى الوجودي إذا أكل في أثنائه سهواً ـ لايقال : ان ذلك معفو عنه ـ فإنّ في الروايات مايؤيد خلاف ذلك كما في قوله عليه السلام : رزق رزقه الله . أو رزق ساقه الله إليه . فالصوم باق بحاله و هذا يدل علىٰ انّه ليس عدميّاً . بل هو أمر وجودي عبارة عن الحمية والاتقاء و ذلك لاينافيه وجود خلاف فيه في الخارج كما هو الحال في العدالة فإنّها ملكة نفسانية و لاتزول

لصدور عمل من صاحبها سهواً[1] و كذا الصائم الذي له الحمية والاتقاء من الأكل والشرب لايبطل صومه بارتكاب مفطر سهواً .

الأمر الثالث

هل ان النية في العبادات (سواء الصوم أو غيره) جزء من حقيقة العمل أو شرط له قال المحقق قدس سره : إنّه بالشرط أشبه[2].

والوجه في الأشبهية واضح إذ لو كان جزءً لزم كونه عدمياً (لو فرض الجزء في الاعدام) ليستمر إلىٰ آخر العمل . و لكن الأجزاء وجودية فلو كانت النية جزءً يلزم التعاقب فيه بمعنى ذهاب جزء و مجيئ جزء آخر مكانه كما هو الحال في تكبيرة الاحرام والحمد والسورة والركوع والسجود و هكذا ـ لا ان يبقى الجزء الواحد مستمراً فإذا لزم كون الاجزاء وجودية و لازم الجزء زواله و حدوث آخر مكانه و نرىٰ أنّ النية يشترط استمرارها إلىٰ آخر العمل فهذه المقدمات يثبت انّها أشبه بالشرط و هكذا الحال في غير العبادات .

و مما يدل علىٰ نفي الجزئية انّها لو كانت جزءً لزم ان تكون هذه النية منوية بأن تتعلق بها نية أخرىٰ والمفروض انّ هذه النية أيضاً كذلك فيحتاج إلىٰ نية ثالثة فيتسلسل و من البديهي ان النية ليست منوية فليست جزء للعمل بل خارجة عنه فكانت أشبه بالشرط .

---

(١) و أما بناء علىٰ كون العدالة عبارة عن الاستقامة العملية في جادة الشرع و عدم الانحراف عنها يميناً و شمالاً ـ كما هو الظاهر ـ فتزول العدالة بمجرد ارتكاب مايوجب الانحراف و لكنها تعود بمجرد التوبة . والتفصيل في محله .

(٢) شرايع الاسلام ـ المجلد الأول ـ ص ١٨٧ مبحث نية الصوم .

و ذهب بعض المحققين إلىٰ انّها ليست بشرط و لا جزء بل منزلتها أعظم من منزلتهما فإنّها روح العمل و قوامه فنسبتها إلى العمل نسبة الروح إلى الجسد و لو كانت شرطاً للزم أن تكون خارجة عن العمل مع ان صلوتية الصلوة و عنوانها منوطة بها و كذا في باقي العبادات إذ من المعلوم ان لباس المصلي لو كان نجساً فالصلوة قد حصلت صورتها خارجاً و إنّما فقدان الصحة باعتبار فقدان الشرط و لكن في المقام لايتحقق عنوان الصلوة أو غيرها إلّا بها . هذا مضافاً إلىٰ أن الشرط تابع للمشروط و إلّا فلا يتعلق به الوجوب أولاً بل باعتبار توقف صحة العمل عليه و إنّما النظر إلى المشروط نفسه والحال أن التعبد والنية أمر أصيل في العبادات لا فرع .

و معذلك يمكن تصحيح قول المحقق من أنها أشبه بالشرط بلحاظ الشباهة في الأثر فإنّها أمر مستمر في العمل من البدو إلى الختم كما هو الحال في الشرط .

و إذ قد تبيّن ذلك عرفت انّ الاختلاف في كون النية ركناً أم لا ساقط من رأسه لابتنائه على انّها جزء أو شرط فإذا بطل المبنىٰ سقط البناء .

الأمر الرابع

الحقّ ان النية عبارة عن الداعي إلى العمل لا الأخطار بالبال والألزم استمرارها في جميع آنات العمل من أوله إلىٰ آخره ، و هذا مما لايمكن تحققه و لا معنىٰ للاستمرار الحكمي . و أما على المختار فاستمرارها تحقيقي . توضيح ذلك :

إنّ النية لغة هي القصد و هو من الأمور النفسائية فيكفي فيه الداعي من دون احتياج إلىٰ أمر آخر فإنّه عند الخروج من البيت إلىٰ مقصد آخر لايخطر في قلبك بأنّي أخرج من بيتي و أقصد بيت فلان من الشارع الفلاني بحيث لو لم تخطر هذا كنت مخلاً بالنية . بل يتعلق القصد إلىٰ إيجاد عمل بمجرد حصول الداعي في النفس و لم يعتبر في

الشرع مفهوم آخر زايداً علىٰ ذلك بل الملحوظ هو الجهة الذاتية اللغوية فلا داعي إلىٰ لزوم الاخطار بالبال بمعنى انّه لو تجرد عنه لم تكن فيه فايدة .

والاعتذار بأن المراد عدم قصد الخلاف ـ لايجدي ـ لوضوح انّه لو أخطر بالبال ثم ذهل عنه يلزم أن لايكتفي به فالعبرة إنّما هو بالقصد والاخطار لو كان مجامعاً لبقاء القصد فلا بأس و لكن العبرة بالقصد . و عليه فلا معنى للاستمرار الحكمي فإنه لو اعتبرنا الاخطار فلا مجال لاستمراره إذ حاله كحال ساير الأجزاء مثل تكبيرة الاحرام أو الركوع والسجود .

و أما لو كانت النية هي الداعي والاخطار استحضاراً لها فيلزم استمراره التحقيقي و بعبارة أخرىٰ ـ لو كانت النية هي الاخطار كان هذا فعلاً من أفعال النفس فهو غير قابلٍ للاستمرار سواء الحكمي أو غيره لوضوح انّه إذا لم يكن مجال للاستمرار تحقيقاً فالحكمي منه كذلك و لو كان الحكمي ممكناً لزم أن يكون التحقيقي كذلك أيضاً.

و أما بناء علىٰ كونها الداعي فمع انّه موافق لتعريف أهل اللغة له . لايلزم و لايرد اشكال أصلاً .

الأمر الخامس

هل يعتبر قصد الوجه و كذا التمييز وصفاً أو غاية ؟ ـ أو أنّه لا دليل على الاعتبار ـ

لايخفىٰ انّ القدر المتيقن الذي اعتبره العقل والشرع هو اخراج المنوى عن الإبهام أما إذا قصد الجامع فلا إبهام كالإتيان بركعتين حيث صلحتا للوجوب والندب والقضاء والاداء فإذا تشخصت الصلوة فلابد و ان تكون إمّا واجبة أو مندوبة . و إمّا

أداءً أو قضاءً فانّ المبهم لايقع علىٰ إبهامه خارجاً لعدم التشخص ما لم يكن وجود و عدم الوجود ما لم يكن تشخص و هكذا الحال في غير العبادات كما في نكاح إحدى البنتين أو طلاق إحدى الزوجتين . والمناقشة فيه بأن النكاح علىٰ احداهما لا على التعيين فالمبهم يقع خارجاً علىٰ ابهامه ـ غير مسموعة ـ للزوم الترجيح بلامرجح في صورة لا على التعيين فلذا كان طلاق إحداهما أو النكاح كذلك باطلاً بحكم العقل .

والحكم بصحة النكاح أو الطلاق ثم الاستخراج بالقرعة كما عن بعض ـ أو التعيين باختياره كما عن بعض آخر . لا وجه له . أما القرعة فلأنّ موردها ما كان المقصود متعيناً ثم اشتبه و في المقام ليس تعين أصلاً[1] و هكذا التخيير فإنّه لا وقوع حتىٰ يختار احديهما فرجع الأمر إلى الترجيح من غير مرجّح .

والمتحصل . ان الخصوصيات المرتبطة بالوضوء والغسل أو الصلوة أو غيرها إنّما تعتبر فيما يتوقف تعيين العمل عليها ـ كما نبّه الشهيد الثاني علىٰ ذلك ـ و إلّا فلا تعتبر . ففي الوضوء لايعتبر ان يقصد الإباحة و لا غيرها بل تكفي نية الوضوء و هذا كافٍ . لأن السببية للطهارة ليست بجعل سوى الشارع و هكذا الحال في الصوم فإنّ صوم يوم واحد يصلح في حد نفسه للأداء والقضاء والواجب والندب و عن نفسه أو عن غيره بل لعل هذه الخصوصيات تتنافى مع كمال العبودية كما أفاد ذلك بعض الأعاظم من أرباب البصيره .

و من ثمرات هذه المقدمة انّ في يوم الشك و انّه من شعبان أو من رمضان تكفي

---

(١) مورد القرعة لاينحصر فيما لو كان في الواقع تعين واشتبه ذلك المتعين بل لعل هذا لايتطرق ـ كما قيل ـ إلّا في مورد الغنم الموطوء في قطيعة غنم ـ علىٰ ماورد به النص ـ بل ان القرعة في جلّ مواردها لو لا الكل يكون فيما لاتعين إلّا بسبب القرعة ـ و ذلك لرفع التحيّر والترديد ـ و لعل من هذه الجهة صار بناء العقلاء علىٰ اجرائها في كافة موارد الترديد والحيره . والتفصيل في محله من مبحث القواعد الفقهية فراجع . المقرر .

نية الصوم من دون أيّة خصوصية كما و انّه لو نوى صوم شعبان عملاً بالاستصحاب أجزئه و لو بان خلافه و انّه كان رمضان فيقع منه و عليه النصّ والاتفاق . إلّا انّ الكلام في انّ إجزائه وانحسابه من رمضان هل هو تعبد محض أو ذلك أمر منطبق على القواعد الأدليه ؟

يمكن المصير إلى الثاني بتقرير انّه كان ناوياً لصوم هذا اليوم لكن لما لم يثبت انّه من رمضان استصحب شعبان فالاستصحاب أمر زايد علىٰ أصل نية الصوم و لما انكشف انّه كان من رمضان كان استصحابه لغواً إذ كان حكماً ظاهرياً و زايداً فلم يتغير الواقع عما هو عليه لثبوت أصل نية الصوم و لايجعله من شعبان حقيقة و قصده غير مؤثر فهو معذور في قصد الخلاف كما و انّه لو نواه من دون أي قيد ثم بان أنّه من رمضان صحّ و أجزئه و هكذا الحال فيما لو نوى قضاء صوم فات منه سابقاً غافلاً عن انّ هذا اليوم من رمضان لوقع من رمضان و لغى قصده قضاء فائتةٍ .

والحاصل انّه لما كان أصل النية والقربة حاصلاً و ثابتاً فلا اشكال فإن صوم رمضان متعيّن وضعاً فيقع منه سواء قصده أم لا نعم لو أخلّ بأن قصد الخلاف أو قصد صوماً آخر عالماً فلا يقع من رمضان و لا مما قصده . كما لايخفى .

تتمّةٌ

لايضر انضمام الخوف من النار أو الطمع في الجنة أو غير ذلك مع النيّة فلايعتبر تجريدها عنهما أما المعصومون سلام‌الله عليهم أجمعين فمن المعلوم صدور العبادة عنهم علىٰ أكمل وجه و أتم صورة لابداعي خوف من النار و لا طمع في الجنة كما نسب إلىٰ أبي الأئمة عليهم السلام [1].

---

(١) نهج البلاغة .

إلّا انّه يظهر من بعض ماورد عنهم من الأدعية ما لايلائم ذلك و انّ الخوف والطمع المذكورين كانا من أعظم ما في نصب أعينهم .

و يمكن التوفيق بأن الخوف من النار له عنوانان أحدهما من حيث الاحراق واللظى والأذى والآخر من جهة أنّ النار مظهر غضب الله و سخطه و هكذا الحال بالنسبة إلى الجنّة فما ورد عنهم من حيث الخوف والأمل فيحمل على الوجه الثاني فصدور العبادة عنهم بداعي الخوف من النار أو الطمع في الجنة هو من جهة الحذر عن غضب الله ﷻ أو جهة الشوق إلىٰ قربه و رضاه و ذكر الجنة والنار بلحاظ وقوعهما طريقاً إلىٰ رضاه و سخطه و معذلك فلاينافى أيضاً ما في بعض الألفاظ المأثورة عنهم عليهم السلام كقوله في دعاء كميل (و رقّة جلدي و دقّة عظمي) و أمثال ذلك بل يظهر رجوعها إلىٰ ماذكرناه من الجمع بأدنىٰ تأمل في أطراف البحث .

البحث عن مفطرات الصوم

١ ـ الأكل

مسئلة . لا فرق في مفطرية الأكل بين المعتاد و غيره و مانسب إلى المرتضى قدس سره من أن أكل غير المعتاد لايفطر . لعله لايكون خلافاً في المسئلة فإنّ تحقق الأكل لايفرق فيه بين المعتاد و غيره و إنّما الفرق بين المأكول و غيره . والمنسوب إلى السيد يظهر منه الفرق من الجهة الثانية لا الأولىٰ . حيث انّه مثل بأكل الحصىٰ فإنّ الأكل فيه غير متحقق إذ عنوان الأكل إنّما يصدق فيما اذا كان متعلقه مأكولاً والمأكول ماتصرف فيه المعدة و من الواضح انّ الحصىٰ ليس كذلك فتمثيله بالحصىٰ لابداء الفرق بين المأكول و غير المأكول و انّ الأول يضر والثاني لايضرّ لعدم صدق عنوان الأكل عليه لا لإبداء الفرق بين المعتاد و غيره .

إلىٰ هنا وصل بحث الأستاذ العلّامة المحقق البهبهاني قدّس سرّه من كتاب الصوم في شهر رمضان المبارك من سنة ١٣٨٤ الهجرية . و لم يستمر بل انقطع و حرمنا من استدامته و ذلك لأجل وقوع فاجعة مولمة للأستاذ و لنا أجمع و هو حادثة وفاة نجله الثالث أعنى الفقيد السعيد الفاضل التقي المرحوم السيد محمدتقي أثر حادثة اصطدام السيارة الراكب هو علىٰ متنها التي أودت بحياته و حياة مصاحبين آخرين له في تلك السيارة فانشغل الأستاذ بمراسم العزاء والتعزية و وفود الوافدين عليه من أقطار محافظة خوزستان فبقي المبحث مبتوراً . قدّس الله تعالىٰ روح الولد والوالد . و إنّا للّٰه و إنّا إليه راجعون .

(٢)
بطلان الوجود الذهني*

إنّ القول بالوجود الذهني ناشٍ عن صدق القضايا الحقيقية و صدق هذه القضايا مستلزم للقول بالوجود الذهني ـ تقرير ذلك :

إنّ القضية الفرعية أعنى (ثبوت شيئ لشيئ فرع ثبوت المثبت له) من القضايا الضرورية و هي جارية في جميع القضايا الموجبة و تخصيصها ببعض القضايا دون البعض لاتصور له فصدق القضايا الحقيقية قبل وجود الموضوعات .

مثلاً . الحيوان ناطق . شريك الباري ممتنع . اجتماع الضدين محال . اجتماع الضدين مغاير لاجتماع النقيضين. الأربعة زوج و غير ذلك كل ذلك متوقف على القول بوجود لهذه الموضوعات في هذه القضايا غير الوجود الخارجي فإنّه إن لم نقل بهذا الوجود وراء الوجود الخارجي يلزم منه انخرام القاعدة الفرعية المذكوره مع انّها من جملة القضايا الضرورية التي يحكم بها العقل صريحاً فلا مناص لتصحيح هذه القضايا من الاعتقاد بوجود للأشياء وراء الوجود الخارجي و ليس هذا إلّا الوجود الذهني .

والجواب . ان هناك محاذير قد التفت القوم اليها و هي لايمكن الالتزام بها .

أحدها : انّه يلزم مما ذكر أن تكون الجواهر والاعراض كلها في الذهن من مقولة العرض و من خصوص مقولة الكيف . توضيحه : إنّ الوجود متحد هويةً مع

(*) من أفادات الأستاذ المحقق البهبهاني ﷺ أفادني بها حين البحث عن تقسيمات الوجود عند قرائتي عليه كتاب (كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد) في بلدتنا الأهواز و قبل هجرتي إلى النجف الأشرف .

المهية و ينفكان في مرحلة التصور (ان الوجود عارض المهيه ـ تصوراً واتحدا هويه)[١] و وجود كل منهما معروض للآخر و عليهذا فلو قلنا انّ العلم وجود ظلي ضعيف للمعلوم (و بهذا الاعتبار تثبت المحمولات للموضوعات قبل وجود الموضوعات في الخارج) يلزم أن يكون حقيقة الانسان والحجر والشجر و هكذا متحدة مع العلم الذي هو الوجود الذهني لهذه المهيات والعلم (القائم بالذهن) حيث انّه من مقولة الكيف (علىٰ ما هو المعروف بين الحكماء و إن قال بعضهم بأنّه من مقولة الاضافه) فعليهذا لو كان الانسان متحداً مع العلم القائم بالذهن يلزم أن يكون المعلوم أيضاً قائماً بالذهن فيكون جمع المعلومات من قبيل اعراض الكيف . و لهذا قال الحكيم السبزواري في شرح المنظومة بعد تقرير هذا الاشكال : و هذا هو الذي صيّر العقول حيارى والافهام صرعىٰ[٢] و من البديهي عدم معقولية انقلاب الجوهر بالعرض حيث انّ الجوهر والعرض متضادان والأول قائم بنفسه والعرض ليس كذلك .

الثاني : يلزم أن يكون ظرف الموضوع والمحمول (في مثل شريك الباري ممتنع و اجتماع الضدين محال و نحو ذلك) مختلفاً بمعنى أن يكون الموضوع موجوداً في الذهن والمحمول ثابتاً في الخارج فإنّ من البديهي ان وصف الامتناع لشريك الباري و استحالة اجتماع الضدين ليس موطنه الذهن بل هما ثابتان في الخارج و هذا محال و كذا عكسه (وجود الموضوع في الخارج والمحمول في الذهن) أفهل يعقل و يتصور أن يكون العنقاء غير موجودٍ في الخارج و طيرانه موجوداً فيه (في الخارج) ؟

الثالث : يلزم في مثل (الأربعة زوج) أن يكون صدق القضية متوقفاً علىٰ

---

(١) المنظومة للحكيم السبزواري ﷺ ص ١٦ من النسخة المطبوعة في حياة صاحب المنظومه .

(٢) شرح المنظومة : ص ٢٧ من الطبعة المشار إليها . و فيها هكذا : فهذا الاشكال جعل العقول حيارىٰ والافهام صرعىٰ فاختار كل مهرباً ... هذا و عليك بالتأمل فيما نقله الأستاذ المحقق عن شرح المنظومة و فيما ذكره الحكيم السبزواري في الشرح .

وجود الموضوع في الذهن و مادام لم يتصور الأربعة فيالذهن لايثبت له صفة الزوجية و لا الفردية مع ان من البديهي ثبوت الزوجية لها في حد نفسها سواء تُصوِّرت في الذهن أم لم تتصور فيه . هذا مضافاً إلىٰ أن العلم عبارة عن ادراك الواقع علىٰ ما هي عليه لا الخلق والايجاد و صدق الادراك فرع ثبوت المُدركَ في الخارج (إن كان) و إلّا ففي كل موضوع يكون الادراك تابعاً له مع ان من البديهي انّ العقل إنّما هو يُـدرك الزوجية للأربعة لا انّه يوجد الزوجية لها و لو فرضنا انّ الزوجـية لم تكـن ثـابتة للأربعة في حدّ نفسها بل كانت تابعة لايجاد الأربعة لزم من ذلك صدق (الأربعة فرد) أيضاً فإنّ الذهن كما يدرك و يتصور الزوجية للأربعة كذلك يتصور الفردية لها أيضاً فيلزم أن لايكون الزوجية أمراً واقعياً ثابتاً للأربعة دون الأربعة فرد .

والحاصل . انّ الوجود الذهني بمعنىٰ كون العلم من الكيفيات النفسانية القائمة بالذهن أمر مسلّم لكنما الاشكال في انه هل يكون المعلوم موجوداً في الذهن باعتبار انّ العلم وجود للمعلوم . أو لايكون ؟

فالقائلون بالوجود الذهني يقولون بأن المعلومات كما يكـون لهـا وجـود في الخارج لها أيضاً وجود في الذهن (و هذا القول منهم لأجل تصحيح القضايا الحقيقية) لكنهم يقولون انّ الوجود الذهني وجود ظلي ضعيف لايترتب عليه أثر . و هذا المقال منهم باطل من عدة وجود أشرنا إلىٰ ثلثة منها .

الرابع : يلزم أن يكون زيد بمجرد تصور علم الفقه عالماً به و كذا بـتصور الجهل يلزم أن يكون زيد جاهلاً ـ و بتصور الغني يصير غنياً و بتصور الفقر فقيراً ـ بيان ذلك :

إنّ المعلوم اذا اتصف بالوجود الذهني كان متحداً مع العلم هوية فكما ان العلم قائم بالذهن فالمعلوم المتحد معه أيضاً قائم بـالذهن فـالفقر بـتصوره يكـون قـائماً بالشخص فصار زيد فقيراً ـ مع ان من البديهي ان ذلك غير جايز ليقال ان بتصور

الفقر يكون زيد فقيراً و بتصور الغني يصير غنياً .

إن قلت :

فكيف تكون القضايا الحقيقية صادقة مع انّ القضية الفرعية من جملة القضايا الضروريه ؟

قلنا :

إنّ القضايا الحقيقية علىٰ ثلاثة أقسام :

١ ـ قضايا سالبة لكن في صورة الموجبه ـ مثل شريك الباري ممتنع ـ اجتماع الضدين محال فإنّ مرجع الامتناع والاستحالة إلىٰ عدم قبول هذه للوجود .

٢ ـ قضايا صورية أي انّها ليست قضية في الحقيقة و إن كانت في صورتها إذ ليس موضوع و محمول في البين مثل الانسان حيوان ناطق فإنّ الحيوان الناطق هو الانسان في الحقيقة لا انّه محمول ثابت للانسان .

٣ ـ قضايا ثبوتها ربطي و ليس بأصيل و من البديهي انّ الثبوت الربطي لايتفرع علىٰ وجود شيئ فإذا قلنا الانسان ليس بحجر فالنسبة هي احدى النسب الأربع (التباين أو التساوي أو العموم المطلق أو من وجه) و كذا الحال بالنسبة إلىٰ زوجية الأربعة فإنّ النسبة لزوم ثابت لذات الأربعة لا الثبوت في الخارج والقضية الفرعية إنّما هي في خصوص الثبوت الخارجي .

فقد ظهر بهذا البيان ان صدق القضايا الحقيقية غير متوقف على الوجود الذهني و أساس الوجود الذهني غير ثابت إلّا علىٰ صدق القضايا الحقيقية قبل وجود موضوعاتها في الخارج .

كما انّه قد تبيّن انّ الوجود الذهني مضافاً إلىٰ بطلانه من أصله مستلزم لمحاذير لايمكن الالتزام بها ـ والحمدلله رب العالمين .

(٣)
تحقيق حول قاعدة بسيط الحقيقة*

إذا كان المراد من قاعدة بسيط الحقيقة كل الأشياء هو انّ بسيط الحقيقة سارٍ في جميع الأشياء و متحد مع جميع الأشياء فيرد عليه انّ هذا مستلزم لضعف بسيط الحقيقة و عدم وجوده إلّا بتبع الأنواع والأفراد . بيان ذلك : انّ بسيط الحقيقة إن كان متعيناً و متخصصاً و متميزاً لزم من ذلك عدم سريانه في جميع الأشياء لأنّ المتعين والمتخصص لايقبل السريان و إنّما يقبله إذا لم يكن له التعين والتخصص كالجوهر الذي هو الجنس العالي و له السريان في جميع الأجناس والأنواع و ذلك لأجل انّ الجوهر لايكون متعيناً في فرد أو نوع معين و هذا هو وجه ما قلناه من انّ السريان في جميع الأشياء كاشف عن الضعف أعنى مادام باقياً علىٰ إبهامه والفرض انّ ابهامه فوق إبهام ساير الأجناس و معذلك يكون سارياً في جميع الأجناس والأنواع فكان لازمة ماذكرنا و لذا فلو خرج عن مرتبة من مراتب الإبهام إمّا بقيد التجرّد أو بقيد الماديّة كان سريانه بالنسبة إلىٰ سريان الجوهر أقلّ مما قبل ذلك فإنّ الجوهر المجرد سارٍ في العقول والجوهر المادي سارٍ في الأجسام فإذا أضيف إلى الجوهر المادّي قيد (النامي) مثلاً كان سريانه أقل فإذا أضيف (الحسّاس) و (المتحرك بالاراده) كان كذلك فيقل و يضعف إلىٰ أن يصل إلىٰ مرحلة الفرديه ـ والحاصل ـ انّ السريان هذا من ضعف الوجود لا من قوته واشتداده فلو كان بسيط الحقيقة مأخوذاً بهذا المعنىٰ كان معناه إن

(*) من أفادات الأستاذ المحقق ﷾ أفاضها علىّ في بعض مجالسه الخاصة بي في بلدة أهواز عند دراستي عليه مباحث المعقول و قبل هجرتي إلى العراق (حوزة النجف الأشرف العلمية) .

شيئاً لم يلبس بعدُ كسوة الوجود و إبهامه أشد من ساير الأشياء يكـون هـذا كـل الأشياء . و هذا الكلام بالنسبة إلى الجنس العالي لا يأس به و أما بالنسبة إلىٰ واجب الوجود فغير مناسب له بل محال لاستلزام ذلك عدم وجوب الوجود لأنـه حـينئذٍ محتاج إلى الأشياء و مفتقر إليها تعالى الواجب عن هذه الصفة علواً كبيراً .

و أما إن كان المراد من بسيط الحقيقة كل الأشياء عدم سريانه فحينئذٍ لا معنى لاتحاده مع كل الأشياء كما هو المفروض في القاعدة بـل تكـون نسـبته حـينئذٍ إلىٰ الأشياء نسبة المباينة بل فوق المباينة إذ انّه تعالىٰ منزّه عن السـنخيّة مـع الأشـياء والاتحاد معها .

(٤)
بطلان المسانخة بين العلة و معلولها*

العلّة قسمان . اضطرارية كالنار بالنسبة إلى الحرارة والاحراق والسنخية بين العلة و معلولها و بين الأثر والمؤثر بهذا المعنى لازم بالضروره .

و اختياريه (بمعنى فاعل الفعل) ففي هذا المقام (بالنسبة إلى الباري سبحانه) فضافاً إلىٰ عدم وجود الدليل على السنخية انّ الدليل قائم علىٰ عدمها و ذلك لعدم معقولية المسانخة بين الواجب والممكن و لذا نحن ننفى عن الواجب الجوهر والعرض والتركيب و ساير الخصوصيات الامكانية و معذلك نرىٰ انّ الممكن حادث من الواجب و انّ جميع الممكنات مخلوقة للخالق تعالىٰ . و كل من يتوهم السنخية بين الواجب والممكن يلزمه إمّا القول بامكان تبدل الواجب بالممكن أو تبدّل الممكن بالواجب والتالي باطل بالضرورة فالمقدم مثله .

(*) بحث موجز جداً ألقاه علىّ الأستاذ المحقق ﷺ في بعض محاضراته الخاصة بي في الأهواز عند المذاكرة لبعض المباحث العقلية .

(٥)
بحث في تقسيمات الكلي*

إنّ تقسيم الكلي إلىٰ طبيعي و منطقي و عقلي (كما هو المعروف) لا وجه له و ذلك لأنهم جعلوا الكلي المنطقي عبارة عما يعرض الكلي الطبيعي الذي هو عبارة عن الاتصاف بعدم امتناع صدقه علىٰ كثيرين و جعلوا الكلي العقلي عبارة عن المركب من العارض والمعروض واعتبروا الكلي الطبيعي نفس المعروض .

ثم انّهم قسموا الكلي المنطقي إلى الذاتي والعرضي والأول منهما إلىٰ جنس و فصل و نوع والثاني إلى الخاصة والعرض العام و هذا التقسيم لايلائم بأي وجه مع جعل الكلي المنطقي عبارة عن العارض إذ أن العارض على الحيوان الذي هو عبارة عن عدم امتناع صدقه علىٰ كثيرين إنّما هو عرض محض و لايقبل التقسيم إلى الذاتي والعارض حتىٰ يقسّم الذاتي إلىٰ ثلثة أقسام والعارض إلىٰ قسمين ليحصل منها الكليات الخمس .

و إنّما الذي يقبل التقسيم إلى الذاتي والعرض هو نفس المعروض فهو قد يكون ذاتياً كالحيوان والانسان والناطق و قد يكون عارضاً كالماشي والضاحك فالكلي المنطقي المنقسم إلىٰ ذاتي و عارض هو نفس المعروض لا الصفة العارضة عليه .

و بهذا البيان ظهر أن الكلي المنطقي عين الكلي الطبيعي .

(*) كلمة منطقية وجيزة ألقاها و أفادني بها سيدنا الأستاذ المحقق ﷺ في زمن تلمذي عليه بعض مباحث المنطق .

و أما الكلي العقلي الذي هو عبارة عن المركب عن العارض والمعروض فهو أيضاً لا وجه له حيث ان العارض في هذا المقام عبارة عن نفس الكلية فالحيوان مثلاً مع صفة عدم امتناع صدقه علىٰ كثيرين عبارة عن كليته و لايعقل أن يتصف ثانياً بالكلية حتىٰ يصدق عليه الكلي والالزم اتصاف نفس الكلية بكلية أخرىٰ و يـلزم التسلسل و هو باطل .

مصادر الكتاب و مراجعه
متناً و هامشاً
(بعد القرآن الكريم)

١ ـ منظومة الألفيه	ابن مالك الطائي الأندلسي النحوي
٢ ـ الباب الحاديعشر	العلامة الحلّي
٣ ـ التذكرة بأصول الفقه	الشيخ المفيد
٤ ـ التعليقة علىٰ شرح الشمسيه	المحقق الشريف الجرجاني
٥ ـ التعليقة علىٰ فرايد الأصول	المحقق الكبير المولىٰ محمد كاظم الخراساني
٦ ـ تفسير العياشي	أبوالحسن العياشي السمرقندي
٧ ـ تهذيب المنطق	سعدالدين التفتازاني
٨ ـ جواهر الكلام	الشيخ محمدحسن النجفي
٩ ـ الحاشية علىٰ شرح الجامي	السيد نعمةالله الجزائري
١٠ ـ الحدائق الناضرة	الشيخ يوسف البحراني
١١ ـ الخصال	الشيخ الصدوق
١٢ ـ خلاصة الأقوال	العلامة الحلي
١٣ ـ الذريعه	السيد المرتضىٰ علم الهدىٰ
١٤ ـ الرسائل الأصوليه	الوحيد البهبهاني
١٥ ـ شاهراه هدايت	السيد محمدرضا الشفيعي
١٦ ـ شرايع الاسلام	المحقق الحلّي
١٧ ـ شرح الرضي	نجم الائمه
١٨ ـ شرح الشمسيه	الشيخ قطب‌الدين الرازي
١٩ ـ شرح الصمديه (الحدائق النّديه)	العلامة السيد علي خان المدني
٢٠ ـ شرح الوافيه	السيد الصدر
٢١ ـ عدة الأصول	الشيخ أبو جعفر الطوسي
٢٢ ـ العين	الخليل بن أحمد الفراهيدي
٢٣ ـ غنية النزوع	للسيد أبي المكارم ابن زهره الحسيني

٢٤ ـ فرائد الأصول (الرسائل)	الشيخ الأعظم المرتضى الأنصاري
٢٥ ـ فروغ هدايت	الشيخ علي الدواني
٢٦ ـ الفصول الغرويه	الشيخ محمد حسين الاصفهاني
٢٧ ـ القسطاس المستقيم	السيد صدرالدين العاملي الاصفهاني
٢٨ ـ القواعد الكلية	السيد علي البهبهاني
٢٩ ـ قوانين الأصول (القوانين المحكمه)	الميرزا أبوالقاسم القمي
٣٠ ـ كشف الأستار	السيد علي البهبهاني
٣١ ـ كشف الآيات	محمدعلي و محمد حسن (العلمي)
٣٢ ـ كشف القناع	الشيخ أسدالله الكاظمي
٣٣ ـ كشف المراد	العلامة الحلي
٣٤ ـ كفاية الأصول	المولىٰ محمد كاظم الخراساني
٣٥ ـ اللمعة الدمشقية	الشهيد الأول محمد بن مكي العاملي
٣٦ ـ مجمع البحرين	الشيخ فخرالدين الطريحي
٣٧ ـ مجمع البيان	الشيخ أمين الاسلام الطبرسي
٣٨ ـ محجة العلماء	الشيخ محمد هادي الطهراني
٣٩ ـ المحيط	الصاحب بن عباد
٤٠ ـ مدارك الاحكام	السيد محمد العاملي
٤١ ـ مستدرك الوسائل	الميرزا حسين النوري الطبرسي
٤٢ ـ مصباح الهدايه	السيد علي البهبهاني
٤٣ ـ معالم الدين	الشيخ حسن بن زين‌الدين
٤٤ ـ معجم آيات القرآن	الدكتور حسين نصّار
٤٥ ـ مقالات حول مباحث الألفاظ	السيد علي البهبهاني
٤٦ ـ المكاسب	الشيخ الأعظم الأنصاري
٤٧ ـ المنظومة و شرحها	الحكيم المولىٰ هادي السبزواري
٤٨ ـ نهاية الأصول	العلامة الحلي
٤٩ ـ نهج البلاغه	السيد الرضي
٥٠ ـ الوافية	الفاضل التوني
٥١ ـ وسائل الشيعه	محمد بن الحسن الحر العاملي

قبس من ترجمة

آية‌الله العظمى البهبهاني

الرامهرمزي قدس سره

هو المرجع الكبير . والعلامة المحقق النحرير ، جامع منقبتى العلم والعمل ، الفقيه الأصولي المتكلم المفسر الأديب الباهر الماهر ، أستاذ الأساتيذ ، آية‌الله في الورىٰ ، الحاج السيد علي الموسوي البهبهاني (والمشتهر عند الأعلام بالرامهرمزي) قدس‌الله روحه و نوّر ضريحه .

١ ـ ولد في بلدة بهبهان (من بلاد الشمال الشرقي لمحافظة خوزستان الواقعة في الجنوب الغربي لجمهورية ايران الاسلامية) والتي قام منها كبار من أفذاذ العلماء و أكابر الفقهاء ، و كانت ولادة سيدنا الأستاذ المترحم له حوالي سنة ١٣٠٣ هـ . ق .

كان أبوه المرحوم السيد محمد البهبهاني من الصلحاء الأتقياء مشتغلاً بالكسب والفلاحة في بلدته و كان المترجم له يشتغل عنده في محل كسبه لكنه لشدة علاقته بالعلم والدراسة حصل علىٰ نسخةٍ من كتاب جامع المقدمات يطالع فيه بدقة و عمق مخفياً ذلك عن أبيه ثم لما ظهر أمره اشتغل رسمياً عند أعلام بلدته منهم الفقيه المتبحر السيد محمد (ناظم الشريعة) من كبار تلامذة المحقق الخراساني صاحب الكفايه قدس سره . فجاهد في العلم والعمل حتىٰ عزم على الهجرة الى النجف الأشرف لمواصلة دروسه و بحوثه فورد تلك الحوزة المقدّسة متجزياً في الاجتهاد و ذلك في سنة ١٣٢٢ هـ . (أي بعد سنةٍ من وفاة المرحوم العلامة الكبير الشيخ محمد هادي الطهراني النجفي المتوفى في ١٣٢١ هـ . والآتي ذكره) . والسيد الأستاذ له من العمر حينئذٍ تسعة عشر سنة أو عشرون فهو لم ير ذلك الشيخ المحقق كما صرح لي هو بنفسه .

٢ ـ بقي الأستاذ المحقق في النجف الأشرف ست سنين يحضر خلالها درس أستاذه المحقق الخراساني و أستاذه الآخر الفقيه الأعظم السيد الطباطبايي اليزدي صاحب العروةالوثقىٰ و أستاذه الثالث الفقيه الأصولي البارع السيد محسن الكوه كمري الذي هو أجلّ أو من أجلّ تلاميذ الشيخ العلامة الطهراني قدس سره الآنف ذكره صاحب التدقيقات العلمية والمباني الأصولية الخاصة به والمشتهر هو بها كما ان سيدنا المترجم له كان عمدة تتلمذه على الأستاذالأخير و قد تأثر كثيراً بمباني العلامة الطهراني بواسطة ذلك السيد العلامه حتىٰ انّه ورثه في تلك التحقيقات و تلكم المباني (التي اشتهر أصحابها بأصحاب المقتضى والمانع) واشتهر سيدنا في الأوساط العلمية بها .

٣ ـ ان العلمين الكبيرين المرحومين العلامة النايني والسيد حسين الطباطبائي القمي قدس سرهما

قد صادقا علىٰ اجتهاد السيد العلامة البهبهاني واستقلاله العلمي والاجتهادي . و قد رأىٰ اجازتهما و تأييدهما له والدي المرحوم العلامة السيد محمدرضا الشفيعي المتوفى ١٣٨٤ هـ . عند السيد المترجم له علىٰ ماحكاه لي .

٤ ـ رجع الاستاذ إلىٰ بلاده في سنة ١٣٢٨ هـ و تزوج هناك مشتغلاً بالتدريس والافادة والتبليغ ثم عاد ثانياً الى النجف الأشرف واشتغل بنشر علومه و تدريس بحوثه و دام ذلك سنة لكنه ﷺ مرض و لم يساعده الظروف و لذا اختار العودة إلىٰ وطنه بهبهان و بقىٰ هناك علماً من الأعلام و مرجعاً للخواص والعوام الىٰ سنة ١٣٣٨ هـ حيث سافر للمرة الثالثة الى النجف الأشرف و ذلك بدعوة من أفاضل زملائه و تلامذه أستاذه السيد الكوهكمري فعاد الىٰ بهبهان ليحمل عائلته معه فلما تهياء للسفر الى العراق مرضت زوجته الكريمة في الطريق في بلدة رامهرمز (مدينة واقعة بين بهبهان والأهواز) فمكث فيها عدة أشهر ثم ترجح عنده أن يستوطن هذه البلدة و لاسيّما مع ما أصرّ عليه أهلها المؤمنون العارفون بمقام السيد العلمي والديني فأجاب دعوتهم و حط رحل الاقامة و بنىٰ فيها مدرسة علمية و مسجداً و أخذ بنشر علوم أجداده الطاهرين إلىٰ مايقارب ربع قرن (أي الىٰ سنة ١٣٦٢ هـ) ، و في هذه السنة سافر الى العتبات المقدسة للمرة الرابعة و لكن لزيارة الائمة الطاهرين عليهم صلوات الله فدعاه المرجع الديني الكبير هناك آيةالله السيد حسين الطباطبائي القمي (المتوفى ١٣٦٦ هـ) للتدريس والافادة في حوزة كربلاء المقدسة فأجاب دعوته و مكث فيها سنتين يدرس الفقه والأصول خارجاً و ذلك بمصاحبة جماعة من أعلام الدين و فقهاء الشرع المبين كالمرحوم آيةالله العظمى السيد ميرزا مهدي الحسيني الشيرازي و آيةالله العظمى السيد محمد هادي الميلاني و آيةالله العظمى أستاذنا العلامة السيد أبوالقاسم الموسوي الخويي ﷺ و غيرهم من الأكابر. و في هذه البلدة المقدسة أخذ السيد المترجم له بتصنيف بعض كتبه و نشرها ككتاب مصباح الهدايه. فلاح نجمه واشتهر أمره و عرفه الأوساط العلمية بالدقة والتحقيق والعمق والنبوغ والزهد الكثير والورع الشديد . واشتهر هناك بالسيد الرامهرمزي و بقيت هذه النسبة الىٰ آخر عمره الشريف .

٥ ـ ثم انه ﷺ هاجر في سنة ١٣٦٥ هـ من كربلاء الى النجف الأشرف و بقى فيها أكثر من سنة و أخذ بالتدريس في تلك الحوزة المقدسة الىٰ أن دعاه أهالي رامهرمز و طلب منه آيةالله العظمى الاصفهاني اجابة تلكم الدعوات فأجاب وامتثل ذلك الطلب فرجع الىٰ ايران و عاد الىٰ رامهرمز و قد أرجع المرحوم السيد الاصفهاني احتياطاته في آرائه الفقهية الىٰ سيدنا الاستاذ و أجاز أهالي تلك المنطقة بذلك فأخذ السيد يدرس العلم و يروج الدين في رامهرمز الىٰ سنة ١٣٧٠ هـ .

٦ ـ و قد سافر ﷺ الىٰ قم المقدسة و قطن فيها لمدة ثمانية أشهر يدرّس القوانين و غيره

الدزفولي والسيد محمد كاظم آل طيب الجزايري الشوشتري والشيخ علي محمد ابن العلم الدزفولي و ولده السيد عبدالله (مجتهدزاده) البهبهاني و لكني لم أتحقق تاريخ هذه الهجرة الموقته .

٧ ـ هاجر استاذنا المحقق في سنة ١٣٧٠ هالىٰ (الأهواز) و تشرفت في مصاحبة والدي ﷺ (و كنت آنذاك طفلاً مدرسياً) الىٰ محضره الشريف فحصل التعارف بينه و بين والدي و دام ذلك و قوى واشتد بينهما يوماً فيوماً الىٰ أن توفى والدي (سنة ١٣٨٤ ها) و قد اشتغل الاستاذ بعد وروده الأهواز بتدريس الفقه و أصوله والحديث والأخلاق و ساير العلوم الدينية ثم أخذ بنشر كتبه و تصانيفه المنيفه و دُعى الىٰ اقامة الجماعة فأقامها في الحسينية الشماسية (الواقعة قريبة من داره) صبحاً و ظهراً و ليلاً الىٰ أن بنىٰ له أحد التجار مسجداً يسمىٰ باسمه الشريف فانتقلت جماعته إليه .

٨ ـ و في الأهواز اشتهر صيته و علىٰ كعبه و رجع الناس اليه في التقليد أكثر من ذي قبل وانحدر إليه الناس من كافة بلاد خوزستان و غيرها و طبع رسائله العملية فارسية و عربية لعمل المقلدين .

و كان ﷺ يدرّس لطلبة العلوم كل ماطلب منه من درس و بحث كالمنطق من الحاشية والأصول من المعالم والقوانين والفقه من الشرايع و شرح اللمعة و غيرها من غيرها (و ذلك سوىٰ دروسه العالية) من دون تكبر و ترفع و قد أخذت منه في تلك الآونة و قبل تشرفي الى النجف الأشرف منطق الحاشية و بعض أصول المعالم و قسماً من المباحث العامة من شرح التجريد و مقدمة كفاية الاصول الىٰ أوائل مباحث الأوامر و كان لايطالع الدروس و لايراجع الكتب الدراسية قبل الشروع في التدريس و ذلك لقوة حافظته و اشرافه على الكتب و تسلطه على العبارات و تبحره في آراء المحققين و مبانيهم . و معذلك كانت دروسه (و إن كان باسم الأدبيات والسطوح والمتوسطات) دروساً خارجاً استدلالياً في الأغلب و ذلك لأنه كل ما مرّ علىٰ نظر و تحقيق لايرتضيه يقف و يفسره و يشرحه ثم يردّ عليه و يوضح ما عنده من آراء و أفكار و هذان أمران لعلهما خارقان للعادة و ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء .

و كان تدريسه لأصحابه و حاضري بحثه العام من الرسائل والمكاسب للشيخ الأعظم الأنصاري ﷺ .

٩ ـ ان سماحة الاستاذ قد بنىٰ في مدينة الأهواز مدرسة ضخمة و كبيرة باقية الى اليوم و عامرة بالدرس والبحث و اقامة الشعائر تدعى (دار العلم لآية الله البهبهاني) و كنتُ فيمن حضر يوم وضع حجر الأساس لهذه المدرسة و قد ألقىٰ والدي المرحوم كلمة رايعة في محضر الاستاذ والعلماء والمؤمنين الحاضرين في تلك المناسبة . كما و انّ أيام دراستي على الاستاذ كنت ألقي في دار العلم خمس دروس يومياً فيها ـ ثم ضم الاستاذ اليها مكتبة كبيرة (و ذلك باشتراء مكتبة

الاستاذ والعلماء والمؤمنين الحاضرين في تلك المناسبة . كما و انّ أيام دراستي على الاستاذ كنت ألقي في دار العلم خمس دروس يومياً فيها ـ ثم ضم الاستاذ اليها مكتبة كبيرة (و ذلك باشتراء مكتبة المرحوم الشيخ جواد تارا و هو أحد قدماء زملائه و تلامذة السيد الكوه كمري و قد فوّض الىّ أمر ملاحظة هذه الكتب و تسعيرها و تعيين أثمانها) ثم اتّسعت هذه المكتبة شيئاً فشيئاً و الىٰ زمان الحال نفع الله بها العلماء . أما اليوم فقد حال بيني و بين التدريس في هذه المدرسة العامرة حوادث و سوانح فالمقتضى موجود و لكن الموانع غير مفقود وفق الله المشتغلين فيها لادامة العلم والعمل الصالح . انشاء الله .

و يشرف اليوم علىٰ أمورالمدرسة و شؤنها العامة حفيد الاستاذ والمتولي‌الشرعي للمدرسة الرجل الصالح الفالح سلالة السادة الكرام السيد نورالدين (مجتهدزاده) أيده‌الله تعالىٰ بنصره .

كما و انه ـ قدس‌الله روحه ـ قد شارك و ساهم أو دعى و أمر بتأسيس عدة مشاريع خيرية و حيوية في كافة بلاد خوزستان و غيرها من المحافظات من المساجد والمدارس والمستوصفات والمكتبات والمعاهد العلمية والدينية فضاعف الله قدره و أعظم أجره .

١٠ ـ ثم انّ أهالي بلدة اصفهان المؤمنين الصالحين من العلماء الأعلام و غيرهم قد طلبوا من الاستاذ أن يرحل الىٰ اصفهان و يتزعم الحوزة العلمية هناك و قد قوبل هذا الاقتراح بامتناع أهالي الأهواز واستنكارهم شوقاً الىٰ بقاء العلامة البهبهاني بينهم فانتهى الأمر الىٰ تقسيم السنة فستة أشهر في اصفهان والستة الأخرىٰ في الأهواز و كان ذلك في سنة ١٣٨٦ هـ و قد استمر علىٰ رحلة الشتاء والصيف بين البلدين مرجعاً و اماماً و استاذاً و ملاذاً الىٰ أن وافاه الأجل في سنة ١٣٩٥ هـ كما سيأتي وصفه .

خصاله و صفاته

كان الاستاذ المحقق ـ رضوان‌الله تعالىٰ عليه ـ ساكتاً وقوراً مهابا متفكراً لايتكلم إلّا عند الضرورة و بمقدار الحاجة و أما في المسائل العلمية والمباحث الدينية والمعنوية فيأخذ بالتكلم والتحقيق الىٰ ما لا مزيد عليه و يعطى المبحث حقه .

و كان يحضر مجالس الرثاء والعزاء علىٰ أهل البيت عليهم السلام كل ما أمكنه و يجلس و يصغي بكل هدوء و وقار و عند رثاء سيد المظلومين أبي عبدالله الحسين عليه السلام يبكي كثيراً و عالياً حتىٰ تبتلّ لحيته و منديله في يده .

و بالتالي . كان هذا الفقيه المحقق آية في الآداب والأخلاق متأدباً بأدب الله تعالىٰ انساناً كاملاً و من أحاسن الدهر و أكابر العصر . صبوراً محتسباً حتىٰ انّه توفى عدة من أولاده و ذويه في

حياته كالسيد مهدي والسيد محمدتقي والعالم الفاضل السيد جعفر و كذا صهره و هكـذا زوجـته الأولىٰ (والدة أولاده) و زوجته الثانية فصبر واكتفى بالبكاء واستماع الرثاء علىٰ علي بن الحسين الأكبر عليه السلام واكتفى بذكر هذه الكلمة عندما حضر قبر ولده : (سيد جعفر تو هم رفتى) .

زهده و ورعه

كان استاذنا المحقق رحمه الله ورعاً تقياً زاهداً فيالدنيا معرضاً عن زخرفها و زبرجها غير معتنٍ بالتعينات الصورية والتكلفات الظاهرية مكتفياً من المأكل والملبس بأقلّ مايمكن الاقـتناع بـه . لايزيله من هذه الوتيرة شيئ و لايمنعه مانع .

لايأذن في أن يغتاب بمحضره أحد . يوقر الكبير و يعطف على الصغير . متواضعاً الىٰ أبعد حدٍ . يؤت كل ذي فضل فضله و يعطى كل ذي حق حقه . و قد حضر مجلسه يومٌ ولدٌ مع والده ـ و كنت حاضراً و شاهداً. فجلس الولد أعلىٰ من أبيه فأقام السيد الأستاذ الولد عن محلّه و أجلسه دون مجلس أبيه .

يستفيد من محضره و نمير علمه كل أحد بحسب حاله واستعداده . و كان دأبه في الأعياد والجُمع التي ينهال الناس الىٰ زيارته يأخذ كتاباً فيالأخلاق كمجموعة ورام و آداب النفس و يقرء على الحاضرين الروايات والمطالب المهذبة للنفوس و يترجمها لهم و بذلك كان يسدّ الفراغ و يمنع عن البطالة و ضياع الأوقات و يفيد الجمع بعلمه و عمله .

خطه و كتابته

ان استاذنا المحقق رحمه الله كان يكتب بالخطين العربي والفارسي و يجيدهما و يحسنهما كما هـو ظاهر من مكتوباته سواء الاجازات والرسائل والمؤلفات و غيرها .

اجلال العلماء له

ان السيد العلامة البهبهاني كان مع ما له من الميزات والخصايص موضع عناية واهتمام من قبل الأكابر والأعلام يذكرونه بذكر الخير و يثنون عليه بكل ثناء في المجالس والانوية . نشير الىٰ طرفٍ من ذلك :

١ ـ الفقيه العظيم مرجع عصره السيد أبوالحسن الاصفهاني (م ١٣٦٥ هـ) و قد مضى ذكر اعتماده عليه و ارجاع احتياطاته اليه .

٢ ـ المرجع الورع التقي السيد حسين الطباطبائي القمي (م ١٣٦٦ هـ) و قد سـبق ذكـر دعـوته للتدريس في حوزة كربلاء و في معيّة أكابر المراجع و أعاظم الأعلام .

٣ ـ آيةالله العظمى الاستاذ العلامة الخويي رحمه الله (م ١٤١٣ هـ) و قد نقل لي بعض حاضري محضره

الشريف انه جرىٰ ذكر السيدالبهبهاني ﷺ فقال الامامالخويي: ان السيد البهبهاني نعم الانسان.

٤ ـ العلامة المحقق الشهير السيد محمد هادي الحسيني الميلاني نزيل المشهد الرضوي (م ١٣٩٥ هـ) فانه كان يثنى على البهبهاني كثيراً كلما ذكره أو ذكر عنده و قد شاهدت بعيني انّه كلما يسافر الاستاذ الىٰ زيارة مولينا الرضا عليه السلام يدعوه السيد الميلاني الىٰ ضيافة الغذاء في حشد من المدعوين والحاضرين و في بعض الأسفار كنت أنا أيضاً ممن يُدعىٰ الىٰ طعام السيد الميلاني في خدمة السيد البهبهاني ـ رضوانالله عليهما ـ و أشاهد تكريمه له قولاً و عملاً.

٥ ـ في عهد النهضةالعامة ضد الشاه و حكومة الجايرة سافر السيد الاستاذ الىٰ قم فرحب به الامام الخميني ﷺ و كان يجلّه و يقوم له و قد نقل لي بعض الأصدقاء انه جرىٰ ذكر السيد البهبهاني في محضر الامامالراحل ﷺ فقال الامام الخميني : انّ السيد البهبهاني من المحققين[1]. و قد طبع و نشر في بعض الصحف والمجلات مكتوب الامام الراحل الىٰ هذا المرجع الكبير و فيه من الاجلال والاكبار له ما لا يخفى علىٰ أهله.

هذا و قد نقل لي شخصياً سماحة آيةالله المرجع المعاصر الشيخ محمد الفاضل اللنكراني ـ دام اجلاله ـ فقال : اني لم أعاشر السيد البهبهاني و لكن رأيت أستاذي الامام الخميني يثنى على البهبهاني و يذكره بكل تجليل و تبجيل و يحترمه و يعظّمه.

و لمثل هذا فليعمل العاملون.

الاجازات

لعل كثيراً من أرباب العلم والفضل استجازوا الاستاذ ﷺ فأجازهم نشير الىٰ بعضها مما يحضرنا أسمائهم.

١ ـ المرحوم الوالد العلامة الحجة السيد محمدرضا الشفيعي ـ المتوفى ١٣٨٤ هـ ـ الذي كان يعتبر من أوثق اخوانه و أصدقائه و من أقدم تلاميذه في الأهواز و قد صدرت منه اجازتان له. احديهما بالفارسية و أخرىٰ بالعربية. كلتاهما موجودتان عندي.

٢ ـ الحقير مصنف هذا الكتاب والمقرر لأبحاثه ـ عفى عنه ـ و قد صدرت الاجازة له منه بالعربية في سنة ١٣٧٦ هـ (أي في السابعة عشر من عمر هذا الحقير) موجودة عندي.

٣ ـ العلامةالحجةالاستاذ. السيد اسماعيلالحسينيالمرعشي أحد أعلامالأهواز سابقاً وطهران حالياً.

---

(١) و لهذه الجهة فقد عبّرنا و نعبّر غالباً عن هذا الاستاذ العظيم بالمحقق في كتبنا و مباحثنا العلمية أصولية و فقهية.

٤ ـ الفقيه الأصولي الحجة. المرحوم الشيخ أحمد سبط الشيخ الأنصاري ﷺ صاحب المصنفات العَديده.
٥ ـ الشيخ العالم العامل الحجة. المرحوم الشيخ أبوالحسن الأنصاري ﷺ من أعلام الأهواز و مراجعها.
٦ ـ العالم الجامع المتبحر . السيد محمد علي الروضاتي الاصفهاني (من آل صاحب الروضات) .
٧ ـ العالم الجليل المؤلف المكثر المورّخ المعاصر ـ الشيخ علي الدواني ـ حفظه‌الله تعالىٰ .
٨ ـ حجة الاسلام السيد عباس الحسيني الكاشاني .

الاستاذ والقضايا الاسلاميه

كان سيدنا الاستاذ المحقق ﷺ يصبح و يهتم بأمور الاسلام والمسلمين و يتدخل في شؤن السياسة الاسلامية بحسب ظروفه و مقدوراته و له في هذا المجال مواقف مشهودة و مشهورة ـ نشير عاجلاً الىٰ بعضها :

١ ـ انّه ﷺ قد أنكر على الصوفية عقائدهم و أعمالهم المضادة للشريعة المقدسة و صرّح بذلك في تأليفاته و كتبه مثل كتاب (فوائد هشتگانه) و (سى پرسش) و غيرهما و كان رضي‌الله تعالىٰ عنه يفنّد أعمالهم و مزاعمهم بكل قوة و صلابة و بكل متانة و رزانة .

٢ ـ قد بارز الفرقة الضالة البهائية و أعلن لهم العداء في عامة المجالات والمواقف و بشتى الاشكال والوسائل حتىٰ انّه أصدر ـ في اصفهان ـ منشوراً في الردّ عليهم و علىٰ مكائدهم الغاشمه . قد اغتاظ و غضب جلاوزة الشاه المشتهرة بالساواك من هذه الخطوة الجبّاره بحيث تجاسروا على السيد الاستاذ و أساؤا الأدب معه و حبسوه عندهم بضع ساعات مع ما كان عليه من الكبر والشيخوخة والمقام والعظمه .

٣ ـ و أما قيامه ﷺ ضد السلطة الحاكمة البهلوية . فمواقفه في هذا المجال معروفة و كانت نشاطاته في هذا المضمار موضع اهتمام و عناية السيد الامام الخميني الراحل ﷺ و قد حضرنا و شاهدنا شطراً من هذه الخطوات و أوردها الكتاب والمؤرخون في آثارهم و نشرها أرباب الصحف والمطبوعات في جرائدهم . و قد كان ﷺ في الأهواز بل كافة خوزستان ركناً ركيناً للمبارزين والمناضلين ضد السلطة البهلوية و سنداً قوياً لدعم الثورة الاسلامية المظفرة و إن لم يدركها في حياته .

و قد لحق ﷺ بالمراجع العظام و كبار العلماء واجتمع معهم في العاصمة (طهران) رداً علىٰ دولة الظلم واستنكاراً للقبض على الامام الخميني ﷺ آنذاك و طلباً للافراج عنه .

و ان موقفه الجبّار في العزم على الحضور في المسجد الجامع ـ بأهواز ـ للنطق ضد حكومة الشاه لموقف مشهور و مشكور حيث احتشد مأت من الناس حول داره الى المسجد الجامع

والمسافة الواقعة بينهما انتظاراً لمقدمه الميمون واستماعاً لتوجيهاته و ارشاداته . لكنه منع الظالمون عن ذلك واقفلوا باب المسجد واستفادوا من جندهم و وزّعوهم في الأرجاء والمرافق و قد منعوا الاستاذ المحقق من الخروج عن داره و ذلك بكل تزوير و مكيدة فتفرق الناس بعد صبر شديد و يأس من الأمر .

راجع للوقوف علىٰ مواقف الاستاذ و مواضعه ﷺ المصادر والمنباع المؤلفة في شؤن الثورة الاسلامية . المطبوعة بالعربية والفارسيه .

الأساتذة والتلامذة

انّ الأساتذة الذين درس عليهم سماحة العلامة البهبهاني و أخذ عنهم قد عرفت في صدر الترجمة اشارة الىٰ أكابرهم و في هذا المجل نسردهم عليك سرداً .

أما في بلدة بهبهان و قبل هجرته الى النجف الأشرف :

١ ـ العالم المفضال الشيخ الميرزا حسن البهبهاني (ابن الشيخ المولىٰ حسين) المتوفى بعد ١٣٢٠ هـ راجع أعلام الشيعه (نقباء البشر) ص ٣٤٩ للعلامة الطهراني .

٢ ـ العالم الجليل الشيخ عبدالرسول البهبهاني ﷺ .

٣ ـ المحقق الفقيه الأصولي السيد محمد ناظم الشريعة (البهبهاني) المتوفى ١٣٧٠ هـ و هو من تلاميذ المحقق الخراساني صاحب الكفاية والفقيه الطباطبايي اليزدي المتوفى ١٣٣٧ هـ صاحب العروة الوثقىٰ والعلامة الشيخ محمد هادي الطهراني (م ١٣٢١ هـ) صاحب محجة العلماء و لهذا السيد الجليل اجازة عالية صادرة من صاحب الكفايه و أخرىٰ من صاحب العروه تدلان علىٰ مقام السيد المجاز . العلمي .

و أما أساتذته في النجف الأشرف :

١ ـ المحقق الأعظم الشيخ المولىٰ محمد كاظم الخراساني المتوفى ١٣٢٩ هـ صاحب كفاية الاصول و قد تلمذ عليه الاستاذ لمدة ست سنوات أي طيلة اقامته الأولىٰ في النجف الأشرف .

٢ ـ الفقيه الأعظم الطباطبائي اليزدي صاحب العروة الوثقىٰ و تعليقة المكاسب المشهوره .

٣ ـ العلامة المحقق المدقق السيد محسن الكوهكمري الگرگري (لم يذكر سنة وفاته) .

و أما التلامذة :

فانّ المستفيدين من محضره الشريف جمع كثير و جم غفير من أرباب العلم والفضيلة و أصحاب الفقاهة والمكانة في ايران والعراق لعل عددهم من حيث الكم تربو الى المآت و لكنّا نكتفي بذكر جملة منهم :

١ ـ آيةالله العظمى المرحوم السيد علي العلامة الفاني الاصفهاني كان أحد المراجع في العصر الأخير صاحب منصّة التأليف والتدريس والتحقيق في النجف الأشرف ثم في اصفهان ﷺ .

٢ ـ آيةالله العظمى الفقيه المتبحر الشيخ محمدرضا الاصفهاني الجرقوئي صاحب كتاب ازالة الريبة عن حكم صلوة الجمعة في زمن الغيبة و غيره كان يسكن كربلاء و يقيم الجماعة بها ثم نزل النجف الأشرف و توفي هناك سنة ١٣٩٣ هـ .

٣ ـ العلامة المحقق والمؤلف المكثر المتقن الشيخ محمد جواد تارا صاحب الآثار الممتّعة دائرة المعارف العلويه علم كلام جديد . و غيرهما .

٤ ـ العالم الجليل آيةالله السيد فرج الله المصطفوي البهبهاني صهر الاستاذ المحقق وابن أخيه أحد أعلام بهبهان والقاطن فيها والمتوفى بها ﷺ .

٥ ـ المرحوم آيةالله الشيخ علي اللاري .

٦ ـ العالم البارع والخطيب الجامع الورع التقي صاحب التأليفات العديدة المطبوعة والمخطوطه السيد محمدرضا الشفيعي ـ المتوفى ١٣٨٤ هـ ـ أحد مشاهير خوزستان و علماء الأهواز ـ له اتمام الحجة في الرد على الصوفيه . تنزيه العلماء . شاهراه هدايت (ترجمة مصباح الهداية للاستاذ المحقق) و غيرها ـ و قد عمر رحمهالله تعالىٰ (٥٧) سنة و خلّف (٥٧) أثراً في مختلف العلوم ـ حضر أبحاث السيد البهبهاني مايقارب (١٢) سنة في الأهواز و هو والد هذا الحقير مؤلف هذا التقرير .

٧ ـ سماحة أستاذنا الحجة المفضال السيد اسماعيل الحسيني المرعشي نزيل الأهواز سابقاً و طهران حالياً له عنوان الطاعة في حكم صلوة الجمعة والجماعة ـ و اجماعيات فقه الشيعه (١ و ٢) و غيرهما .

٨ ـ سماحة الحجة العالم البرّ التقي الشيخ يدالله پورهادي أحد علماء الأهواز سابقاً والرّي حالياً و أحد مدرسي العلوم الاسلامية الحوزوية .

٩ ـ العالم البارع الحجة المتخلق بمكارم الأخلاق و معالي الصفات المرحوم الشيخ ناصر الحمّادي الأهوازي مؤلف صفايا العقول و مرأت الواقع و غيرهما .

١٠ ـ العالم المبجّل والفاضل النحرير المرحوم السيد عبدالمطلب آل مهدي الجزايري الأهوازي .

١١ ـ الشيخ العالم الخطيب المؤلف الشاعر الورع التقي الشيخ علي محمد (ابن العلم) الدزفولي نزيل الأهواز مؤلف (الكشكول) و غيره رحمةالله عليه .

١٢ ـ العالم المحقق الحجة والمؤلف المتقن السيد محمد الموسوي الجزايري الشوشتري النجفي ثم الأهوازي و قد انتقل الىٰ طهران و هو مؤلف (الشجرة المباركه) و (نابغة علم و حديث) .

١٤ ـ الشيخ الفقيه المفضال آيةالله الشيخ محمدتقي المجلسي الساكن في النجف ثم في ايران (خرم آباد).
١٥ ـ آيةالله المرحوم السيد اسماعيل الهاشمي أحد أعلام اصفهان و عضو مجلس خبراء القيادة رحمه‌الله تعالىٰ .
١٦ ـ آيةالله الشيخ باقر (الصديقين) الاصفهاني .
١٧ ـ العالم الورع الحجة الخطيب السيد رضا الامامي السدهي الاصفهاني .
١٨ ـ العالم الحجة المتخلق المتأدب الورع الشيخ محمدباقر الناصري الدولت آبادي الاصفهاني .
١٩ ـ العالم الفاضل الخطيب التقي النقي الورع المرحوم الشيخ أبوالقاسم (المروج) اليزدي .
٢٠ ـ العالم الفاضل السيد عبدالله الموسوي (مجتهدزاده) أكبر أولاد الاستاذ المحقق و كبير مساعديه و معاضديه طيلة حياته .
٢١ ـ العالم الفاضل السيد جعفر الموسوي (مجتهدزاده) ثاني أولاد الاستاذ و وكيله في (رامهرمز) .
٢٢ ـ العالم المعاصر والمؤلف المحدث المؤرّخ الجليل الشيخ علي الدواني ـ سلمه‌الله ـ صاحب الآثار الخالدة والتأليفات النافعة الكثيرة متع‌الله المسلمين والعلماء بعلمه و فضله .
٢٣ ـ المرحوم العالم الحجة السيد محمد حسين الموسوي (الفقيه) الدزفولي أحد ائمة الجماعة في الأهواز .
٢٤ ـ العالم البارع الجامع الحجة المرحوم السيد أبوالقاسم الهاشمي البهبهاني . أحد علماء الأهواز والمدرّسين بها .
٢٥ ـ العالم البارع الحجة الشيخ محمد حسين الأحمدي الفقيه اليزدي دام عمره نزيل قم المشرفه والمدرّس بها . حكىٰ هو لي انّه حضر دروس الاستاذ المحقق البهبهاني ﷺ في اصفهان .
٢٦ ـ مؤلف هذا التقرير ـ العبد الحقير ـ السيد علي (ابن السيد محمدرضا) الموسوي المشتهر بالشفيعي ـ عفي‌الله عنه ـ حضرتُ على الاستاذ المحقق في الأدبيات والسطوح مايقرب من سنتين قبل تشرفي الى النجف الأشرف و حدود خمس سنوات في خارج الفقه والاصول بعد العودة الىٰ ايران .

هذا غيض من فيض و قبس من تلامذة الاستاذ العلامة المحقق البهبهاني اكتفينا بهم انموذجاً لحاضري محضره والمستمدّين من نمير علمه . و لكل من هؤلاء و غيرهم ترجمة ضافية لعل الله أن يوفقنا لذكرها أو بعضها في مجال آخر .

الآثار العلميّة

١ ـ مصباح الهداية في اثبات الولايه . طبع مرّات عديدة في العراق و ايران و لبنان و ترجم إلى الفارسية مرّتين و قد طبعتا في الأقطار الاسلاميه .

٢ ـ مقالات حول مباحث الألفاظ . المجلد الأول . طبع في ايران (طهران) .

٣ ـ القواعد الكليه (مما يبتنى عليه كثير من معضلات مسائل الفقه والأصول) طبع مرّة في طهران في مجلدين و أخرىٰ في قم المقدسه بعنوان الفوائد العليّة في القواعد الكليه .

٤ ـ أساس النحو . كتاب تحقيقي و مبتكر في بابه. يعرب اسمه عن موضوعه. طبع في طهران مرتين .

٥ ـ كشف الأستار . في شرح حديث أبي الأسود الدئلي عن أميرالمؤمنين عليه السلام في تأسيس علم النحو . طبع في طهران .

٦ ـ التوحيد الفائق في معرفة الخالق . كتاب موجز علمي و كلامي في اثبات وجود الله و توحيده علىٰ مبنى خاص و مشرب دقيق . طبع مرّتين .

٧ ـ التعليقة علىٰ (رسالة الكلمة الطيبه) . للمرحوم آيةالله الشيخ علي البهبهاني نزيل (خرمشهر) رسالة فتوائية لعمل المقلدين . طبعت منضمة الى الرسالة المذكوره .

٨ ـ التعليقة على العروة الوثقىٰ. للفقيه الأعظم آيةالله العظمى الطباطبائي اليزدي قدس سره طبعت في (قم).

٩ ـ التعليقة علىٰ وسيلة النجاة . لسيد فقهاء عصره آيةالله العظمى السيد أبي الحسن الموسوي الاصبهاني قدس سره طبعت في طهران في هامش الوسيله .

و قد خرج من الطباعة والنشر عدّة كتب علمية و رسائل فتوائية لعمل المقلدين باللغة الفارسية من قلم أستاذنا المحقق المعظم له قدّس‌الله أسراره و نفعنا بعلومه .

الارتحال الى الملاء الأعلىٰ

إنّ السيد الاستاذ المحقق ابتلىٰ بضعف في بدنه الشريف قبل رحلته الأخيرة الىٰ اصفهان ثم بعد عودته من سفره اشتد به الضعف شيئاً فشيئاً حتىٰ أصبح مريضاً و نقل الى المستشفىٰ و بقى فيه هناك مدّة . قد زرته عائداً و مستودعاً له لأجل التشرف الىٰ زيارة بيت‌الله الحرام و ذلك قبل سفري بيوم و قد استولى عليه الضعف والتشنّج أثر تزريق الدم به لكنه مع وخامة حاله ابتدئنا بالسلام فسمعنا صوته و لم نتعقل مقصده إلّا بعد ذلك .

ثم انه ارتحل إلىٰ عالم البقاء في غده أي يوم (١٨ ـ ذيقعدة الحرام ـ ١٣٩٥ هـ) فما انتشر نباء وفاته الا و بلدة الأهواز غاص بالواردين والوافدين ينثالون اليها من كل جانب من البلاد والمحافظات الأخرى الايرانية رافعين أعلام العزاء والرثاء هاتفين بالشعارات المحزنة معطلين

الأسواق و محلات التكسب والتجارة ، فكان يوماً مشهوداً مجموعاً له الناس لم ير مثله[١] و اقيم علىٰ روحه الطاهرة الفواتح والتأبينات في كل الأماكن والبلاد و رثاء الرائون بأشعارهم و قصايدهم باللغتين العربية والفارسيه .

و بعد تجهيزه و اقامة الصلوة عليه من قبل ولده الأكبر العالم الحجة السيد عبدالله (مجتهدزاده) دفنوا جثمانه الطاهر في المقبرة الخاصة به التي أسّسها و أعدّها هو ﷺ لنفسه في حياته و هي واقعة بجنب دار العلم في الأهواز و سرعان ماصارت البقعة مزاراً لكل وارد و شارد و ملجاءً لقضاء الحاجات و كشف الكربات و اجابة الدعوات . و بجنبه ولداه العالمان الفاضلان السيد جعفر الذي توفى قبل والده العلامة بسنة . والسيد عبدالله . المشار إليه آنفاً الذي لحق بأبيه و أخيه بعد سنين .

فرحمةالله عليه و عليهم رحمة واسعة و حشرهمالله مع أجدادهم الطاهرين و رزقنا الله شفاعة الاستاذ المحقق البهبهاني كما متّعنا بعلمه . إنّه قريبٌ مجيب . والحمدلله رب العالمين[٢] .

المؤلف

السيد علي الشفيعي

---

(١) شاهدت بلدة أهواز ثلاث مشاهد في ثلاث حوادث لم يكن لها الى الآن نظير و مثيل :

١ ـ يوم وفاة المرحوم الآية الحجة والمرجع العظيم في عصره و مؤسس الحوزة العلمية بأهواز ـ المرحوم الشيخ ميرزا جعفر الأنصاري الدزفولي ـ المتوفى في ٢٨ ذيقعدة الحرام ١٣٧٠ هـ (من أسباط الشيخ الأعظم الأنصاري الكبير) ﷺ .

٢ ـ يوم وفاة السيد العالم الجليل والعلامة الحجة والد مؤلف هذا الكتاب . المرحوم السيد محمدرضا الشفيعي المتوفى ١٣٨٤ هـ والمدفون في جوار المرقد المنسوب إلىٰ علي بن مهزيار الأهوازي ﷺ .

٣ ـ يوم وفاة استاذنا المحقق آيةالله البهبهاني ﷺ كما اشير الىٰ ذلك في متن الترجمة و كان هذا أعظم الثلثه .

(٢) و قد صنفت و كتبت عدة من المؤلفات في ترجمة الاستاذ ﷺ و نشرت في عديد من الصحف والمنشورات و في مقدمة بعض تأليفات هذا العلّامة الكبير . و لكاتب هذه السطور رسالة في هذا المجال (باللغة الفارسية) اقتصرت فيها علىٰ نكات بديعة و حقايق ناصعة عما شاهدته بعيني من سماحته أو مانقله لي واسطة واحدة من الثقات (لا أكثر) نرجوا من الله التوفيق لنشرها .

تأليفات مصنف الكتاب الحاضر

باللغة العربيه

منتشرة و غير منتشره

١ ـ **الاحتكار** . و مايترتب عليه من الأحكام والآثار . طبع في (١٢٦) صفحة سنة ١٤١٩ هـ . ق .

٢ ـ **مشروعية ولاية الفقيه** . نشر في مجلة التوحيد العربيه .

٣ ـ **الأعلميّة في الحاكم الاسلامي و في مرجع التقليد** . ألفّت بدعوة من مجلس خبراء القياده (الدورة الثانية) و طبعت في ١٩٢ صفحة سنة ١٣٧٩ هـ . ش .

٤ ـ **دروس و بحوث في الفقه الجعفري** . المجلد الأول . و يشتمل علىٰ أربع مسائل فقهية هامّة مشفوعة بالاستدلال واستيفاء جوانب البحث. طبع في سنة ١٤٢٢ هـ في (١٧٦) صفحة .

٥ ـ **تعليقات** . علىٰ قسم من الكتب الدراسية الحوزوية . منها شرح اللمعة و كفاية الأصول و شرح المنظومة للسبزواري . كلها مخطوط .

٦ ـ **أساس الاجتهاد** . (ج ١ و ٢) تقريرات دروس الأستاذ العلّامة آيةالله العظمى الخوئي قدس سره في مباحث الألفاظ و بعض مسائل البرائة والاشتغال . مخطوط .

٧ ـ **أساس الفقاهه** . تقريرات درس فقه الأستاذ العلامة الخوئي قدس سره من كتاب الصلوة إلىٰ آخر مسائل السجود . مخطوط .

٨ ـ **المكاسب والبيع** . تقرير دروس الأستاذ البارع الفقيه آيةالله السيد محمد جعفر الموسوي الجزائري (المروج) قدس سره من مقدمة أبواب ألفاظ العقود إلىٰ مبحث المثلي والقيمي . مخطوط .

٩ ـ **الاجتهاد والتقليد** . تقرير دروس الأستاذ الفقيه (المروج) الجزائري شرحاً علىٰ قسم كبير من فروع العروة الوثقىٰ . مخطوط .

١٠ ـ **بدايع الاصول** . تقرير دروس الاستاذ المحقق البهبهاني قدّس سرّه في حوزة الأهواز (العلمية) ـ و هو الكتاب الحاضر .

١١ ـ **أفادات الأعلام** . تقرير عدة من مسائل الفقه والأصول والكلام والفلسفة والتفسير من أفادات الأساتذة العظام قدّس‌الله أسرارهم . مخطوط .

١٢ ـ **الشرح الاستدلالى علىٰ تحرير الوسيله** . خرج منه مباحث الاجتهاد والتقليد . صلوة المسافر . الخمس . الأمر بالمعروف . الجهاد . ولاية الفقيه. البيع والمكاسب. الحدود والتعزيرات . القصاص والديات (١١ مجلداً) كلها مخطوط .

١٣ ـ **التعليقة الفتوائيه** . علىٰ تحرير الوسيلة . مخطوطة و غير تامه .

١٤ ـ **التعليقة الفتوائيه** . على العروة الوثقىٰ . مخطوطة و غير تامه .

كما و قد صدرت من قلم هذا المؤلف تأليفات كثيرةٌ باللغة الفارسية في مختلف المواضيع العلمية والاسلامية و قد طبع و نشر منها أكثر من (١٥) تأليفاً إلىٰ حد الآن .

و نشرت منه ثمانية عشر مقاله تحقيقية (باللغتين) في المجلات والصحف الدينية والعلمية .

هذا والمسئول من الله القبول و حسن العاقبة .

الفهرس التفصيلي لمواضيع الكتاب

العناوين — الصفحة

المقدمة ٤
الفقه في اللغة والاصطلاح ٧
مباحث ٨
١ ـ معاني العلم العديدة و تحقيق الحق منها ٨
٢ ـ معاني الحكم العديدة و تحقيق الحال فيها ١٠
٣ ـ المقصود بالفرعية في تعريف السابقين لعلم الأصول ١١
ورود اشكالين علىٰ تفسير (الفرعيه) ١١
الاشكال الأول ١١
الاشكال الثاني ١١
الجواب عن الاشكال الأول ١١
الجواب عن الاشكال التالي ١٢
٤ ـ تقييد العلم بحصوله من الأدله ١٢
٥ ـ تقييد الأدلة بالتفصيليه ١٣
تعريف الدليل و تفسيره ١٣
٦ ـ اشكال اتحاد الدليل والمدلول ١٤
اشارة اجمالية إلى الكلام النفسي ١٥
بطلان الكلام النفسي ١٦
التحقيق في دفع أصل الاشكال في المقام ١٦
تعريف الحكم بخطاب الله مأخوذ من الغزالي الأشعري ١٧
تعريض بالمحقق القمي في جوابه عن الاشكال الوارد في المقام بالاجمال والتفصيل ١٧
٧ ـ اشكال أخذ العلم في تعريف الفقه ١٩
اشارة الىٰ مسئلة انفتاح باب العلم ١٩
اجابة بعضهم عن أصل الاشكال بوجوه ٢١
الجواب الأول والايراد عليه ٢١
الجواب الثاني و هو للعلامه ﷺ و توجيهه ٢١
بيان مراحل الحكم التكليفي (التحقق والتعلق والتنجز) ٢٢
الجواب الثالث (تقسيم الحكم الى الواقعي والظاهري والمناقشة فيه) ٢٢
تتميم . تنجز الحكم يتوقف علىٰ أمور أربعه ٢٤
اشارة اجمالية الىٰ عدم الحاجة الىٰ مسئلة الترتب ٢٤

العناوين **الصفحة**

اشكال و جواب ٢٥
المفاهيم والمرادات ثلثة أقسام ٢٦
٨ـ حرف التعريف في (الأحكام) هل هو للاستغراق أو للجنس؟ ٢٧
الجواب عن السؤال ٢٧
٩ـ الأصل و أصول الفقه ٢٨
تحقيق في معنى الأصل و لفظه ٢٨
موضوع الأصول ٢٩
بيان الضابطة في تمايز كل علم عن باقي العلوم ٢٩
اعتراض صاحب الفصول ﷺ والمناقشة في اعتراضه ٣٠
تحقيق في موضوع علم الأصول ٣١
كلام بعض المتأخرين في موضوع العلم ٣٤
ملاحظات على الكلام المذكور ٣٤
اشكال و دفع ٣٦
فساد مانقل عن بعض من ان الموضوع مايبحث فيه عن العوارض الذاتية
أو عوارض العوارض ٣٧
نتيجة المقال ٣٨
الوضع ٣٩
أقسام الوضع ٣٩
العجب من بعض المتأخرين ٤٠
تحقيق الحق في المقام ٤٠
اكمال . الاعلام قسمان شخصية و جنسيه ٤١
المعنى الاسمي والمعنى الحرفي ٤٣
تعريف الاسم والفعل والحرف و مايرد علىٰ هذه التعريفات ٤٤
الرد علىٰ صاحب الكفاية في قوله بوحدة المعنىٰ في (مِن) و (الىٰ) ٤٨
ان القضية علىٰ ثلاثة أقسام النفس الأمرية والمعقولة واللفظيه ٤٩
تفصيل المبحث بعبارة أخرىٰ ٥٠
بحث في فوارق الاسم والفعل والحرف ٥١
الاختلاف بين الماضي والمضارع ليس بالزمان ٥٢
ايجاب العقود والايقاعات لابد و إن يكون بلفظ الماضي ٥٢
وجه عدم القدرة علىٰ انشاء مثل ما في القرآن الكريم ٥٢

العناوين الصفحة

أحكام الدلالة و أقسامها ٥٣
هل التقسيم في الدلالة ثلاثي أم ثنائي ٥٣
تبعية الدلالة للارادة و نقد مقالة التفتازاني ٥٤
الردود والنقود بين الأعلام لايراد بها التكذيب والتوهين ٥٦
التفتازاني قد اشتبه عليه مراد المحققين ٥٦
مما ذكرناه علم أمور ٥٧
١ ـ الجمع بين التفتازاني والمحققين بالنزاع اللفظي لا مجال له ٥٧
٢ ـ كل من الأقسام الثلثة للدلالة متفاوت مع القسم الآخر ٥٧
٣ ـ إنّ النزاع بين النظام و غيره في ملاك الصدق والكذب نزاع في غير محله ٥٨
المجاز في الكلمة لا اعتبار له من أساسه ٥٩
٤ ـ لا مجال للنزاع في ان وضع الألفاظ هل هو للموجود في الذهن
أو لما في الخارج أو غير ذلك ٥٩
وجود الوضع للمركبات و عدمه ٦٠
ثمرة النزاع ٦٠
استعمال اللفظ في فرده و نوعه و شخصه ٦٢
عدم امكان تصديق كلام النحاة والأصوليين ٦٣
التحقيق ما أشار إليه ابن مالك في الألفيه ٦٣
استعمال اللفظ في أكثر من معنىٰ ٦٤
تعارض الأحوال ٦٦
الحقيقة والمجاز ٦٩
انّ العلائق المرسلة لاتكون منشاءً لصحة الاستعمال ٧٠
الاتحاد بين المعنيين الحقيقي والمجازي له ثلاث مراتب ٧٠
تحقيق معنى الاستعمال ٧٢
البحث عن علاقة الحال والمحل ٧٣
البحث عن علاقة السبب والمسبب ٧٤
الانتزاع قسمان انتزاع من حدوث وانتزاع من وجود ٧٤
وجود المفعول لأجله في ضمن المفاعيل باطل لا أساس له ٧٥
محل البحث عن الابهام في المسند هو مبحث التميز لا المفاعيل ٧٦
الحق في أكثر موارد الاختلاف ؛ مع الكوفيين لا البصريين ٧٦
علاقة العموم والخصوص ٧٦

العناوين **الصفحة**

عدم المجاز في المخصص المتصل بالعام ٧٧
التخصيص إنّما هو في عموم الموضوع لا في عموم الحكم ٧٧
استعمال الخاص في العام ٧٨
الرد علىٰ استعمال الخاص في العام ٧٩
الوصف المأخوذ في موضوع القضية اللفظية علىٰ ثلاثة أقسام ٧٩
عدم كون العلائق المرسلة مصححة للتجوز ٨١
عدم أساس للقول بالتجوز في الكلمه ٨٢
الإنباء عن المسمىٰ إنّما هو في عنوان المسىٰ ابتداء ٨٢
انطباق عنوان المسمىٰ علىٰ ذات المسمىٰ بدلي لا شمولي ٨٢
تكملة ـ مسئلة بيانيه ٨٢
علائم الحقيقة والمجاز ٨٣
١ ـ التنصيص ٨٣
تنصيص أهل اللسان لا تنصيص الواضع ٨٣
حجية تنصيص أهل اللسان و عدمها . والظاهر هو الثاني ٨٤
٢ ـ التبادر ٨٥
التبادر علىٰ ثلاثة أقسام حاقي و اطلاقي وانصرافي ٨٥
اشكال الدور و وجوه دفعه والمناقشة فيها ٨٦
التبادر أيضاً لايركن اليه في تشخيص الحقيقة ٨٦
فايدة ـ تشخيص التبادر الحاقي والاطلاقي أصعب من الانصرافي ٨٦
٣ ـ صحة السلب و عدمها ٨٨
السلب علىٰ ثلاثة أقسام ٨٨
هل انّ صحة السلب علامة للمجاز مطلقاً أو هو سلب مخصوص ٨٨
صحة السلب ليس علامة المجازية و عدمها ليس علامة الحقيقه ٨٩
٤ ـ الاطراد ٨٩
عدم الاطراد دليل البطلان لا المجازيه ٨٩
الاطراد ليس دليل الحقيقة و لا المجاز بل إنّما يفيد الجامع ٩٠
هجر استعمال لايوجب نقل اللفظ عما وضع له الىٰ غيره ٩٠
الوضع الجديد لايوجب بطلان الوضع الأول ٩١
الترادف ٩٢
امكانه معلوم و وقوعه في الخارج غير معلوم ٩٢

العناوين الصفحة

تقسيم اللفظ ٩٠
توجيه لكلام القائلين بالمناسبة الذاتيه ٩٣
بعض الكلمات قد يلحق بكلام الله تعالىٰ و بعضها قد يسقط الىٰ أدنىٰ
مدارج السفاهة والحماقه ٩٣
الاشتراك ٩٤
لابد في الاضداد من قدر جامع ٩٤
لا مجال لانكار الاشتراك و أما اثباته مطلقاً ففي غاية الاشكال ٩٤
إنّ لفظ (المولىٰ) لايكون مشتركاً لفظياً ٩٤
الحقيقة الشرعيه ٩٥
اتباع رأي بعض المحققين انّ الشارع أوجد مصاديق للمفهوم اللغوي ٩٥
الفرق بين الرأي المختار و بين رأي الباقلاني ٩٦
الصحيح والأعم ٩٦
هل الصحة تشمل الصحيح الجامع للاجزاء والشرايط أوالجامع للاجزاء فقط ٩٧
ان الصحة والفساد أمران متقابلان والتقابل فرع وجود الجامع ٩٧
دعوى التبادر و سايرماتمسكوا به بالنسبة الى الصحيح غير مسموعه ٩٨
لامجال لهذا النزاع و لا محل للتعدي الى المعاملات ٩٨
مبحث الأوامر ٩٩
تعريف الأمر ٩٩
١ ـ هل للأمر صيغة تخصّه بحيث متىٰ تردّ في غيره كان مجازاً ١٠٢
٢ ـ افادة الأمر للوجوب أو الندب أو غيرهما ١٠٤
٣ ـ مبحث الطلب والاراده ـ هل ان الطلب عين الارادة أو هو لازمها أو منفك عنها... ١٠٥
٤ ـ المرة والتكرار ١٠٧
العموم والخصوص ١٠٩
اجزاء القضايا الخبرية أو الانشائية ثلاثة . الموضوع والمحمول والنسبه ١٠٩
الخروج والتخصيص متعلّق بعموم الحكم ١١٠
تولد العموم الحكمي من العموم الموضوعي هل علىٰ وجه العلية التامة
للعموم أو انّه مقتض له ؟..... ١١٠
ان عموم الحكم قد يفترق عن عموم الموضوع ١١٢
سريان المهية في الافراد ليس علىٰ سبيل العموم ١١٣
ابطال مازعمه التفتازاني من عدم معقولية عروض العرض قبل الوجود الخارجي ١١٤

العناوين الصفحة

هل للعموم صيغة تخصه ؟ **١١٥**
الجمع المحلىٰ باللام هل يفيد العموم وضعاً حيث لا عهد ؟ ١١٥
الجمع المعرف والمنكّر لايتفاوت الوضع فيهما إلّا باعتبار مفاد اللام ١١٥
الجمع المضاف ١١٦
مقدار التخصيص **١١٧**
لا مجال لتحديد التخصيص و بيان مقداره إلّا ١١٨
التمسك بالعام في الشبهة المصداقية **١١٩**
الحق في المقام التفصيل ١١٩
قد يؤل الأمر الى التوقف ١٢١
الحكم بالتحيّض و عدمه في خصوص القرشية والنبطية ١٢١
المقصد الثاني في الظن **١٢٣**
نفي الحجية عن القطع لايتم علىٰ اطلاقه ١٢٧
التنجز متفرّع علىٰ مرحلة التعلق و هي فرع التحقق ١٢٨
الايراد علىٰ صاحب الكفاية في تقسيمه مراتب الحكم الىٰ أربعة ١٢٩
المفاهيم قسمان منشئة و غير منشئه ١٢٩
الأحكام الظاهرية ليست إلّا التنجز والعذر ١٣٠
تشريح مذهب ابن قبّه ١٣١
البحث عن وقوع التعبد بالظن و عدمه ١٣٣
الاستدلال بالكتاب علىٰ عدم جواز التعبد بالظن والجواب عنه ١٣٣
الاستدلال بالسنة علىٰ عدم جواز التعبد بالظن والجواب عنه ١٣٤
الاستدلال بالاجماع و تأييده ١٣٤
الاستدلال بالعقل والنظر فيه ١٣٤
بحث عن سائر الأصول المؤسسة في المقام **١٣٥**
مناقشة الشيخ الأعظم في اجراء الأصل والايراد علىٰ مناقشته ١٣٥
ماحكى عن المحقق الكاظمي و ايراد الشيخ عليه بوجهين ١٣٦
استعمال لفظي الوجوب والحرمة في الوضعيات كالتكليفيات ١٣٧
الصحيح التام من وجوه الأصل هو عدم حجية الظن ١٣٩
الظنون الخارجة عن الأصل **١٣٩**
أصالة الحقيقة **١٣٩**
أصالة الحقيقة ليست من جملة الظنون الخارجة عن الأصل ١٣٩

العناوين **الصفحة**

بحث في تشريح قاعدة المقتضي والمانع ١٤٠
جعل الاستصحاب امارة اذا أخذ من العقل واصلاً اذا أخذ
من الشرع غير ظاهر الوجه ١٤١
مرجع جميع الأصول الى العلم ١٤٢
الحق انّ الاستصحاب حجة من باب احراز المقتضى ١٤٣
هل احراز المقتضى كافٍ أو لابد من مجامعته للحالة السابقه ؟ ١٤٣
بعض الأمثلة في المقام . منها مسئلة أصالة اللزوم في العقود ١٤٤
و منها أصالة الحقيقة و أصالة العموم و أصالة الاطلاق ١٤٤
ايراد العلامة النائيني علىٰ قاعدة المقتضى والمانع بوجوه ثلثه ١٤٤
الجواب عن الوجوه المشار اليها ١٤٥
قولهم انّ العدم المضاف له حظ من الوجود غير صحيح ١٤٦
المناقشة في توجيه النائيني ﷺ لكلام الشيخ الأعظم ١٤٨
اعتبار قاعدة المقتضى والمانع ثابت بدليل العقل و بناء العقلاء ١٤٨
موارد بناء العقلاء ١٤٨
الألفاظ موضوعة لمعانيها الحقيقيه ١٤٩
أصالة الاطلاق والعموم تعتمد ان علىٰ قاعدة المقتضى والمانع ١٥٠
أصالة اللزوم لاتستند الى الحالة السابقة بل الىٰ قاعدة الاقتضاء والمنع ١٥١
القاعدة معتبرة سواء انفكت عن الحالة السابقة أو قارنها ١٥١
تتميم نفعه عميم ـ النسبة بين قاعدة المقتضى والمانع و بين الاستصحاب
عموم من وجه **١٥٢**
الأصول الأربعة ترجع الى القاعدة و هكذا أصول أُخر ١٥٧
بقىٰ شيئ ١٥٧
مورد اعتبار أصالة الحقيقة ١٥٩
ظواهر الكتاب ١٦٠
تحقيق في الكتاب ١٦١
انّ للكتاب محكماً و مجملاً و متشابهاً ١٦١
أول مترجم للكتاب هو خاتم الرسل و أوصيائه عليهم السلام ١٦٢
مانسب الى الاخباريين من المنع عن العمل بظواهر الكتاب ١٦٢
جواب الشيخ عن الروايات التي استدل بها الاخباريون ١٦٣
المناقشة في بعض أجوبة الشيخ الأعظم ﷺ ١٦٥

العناوين **الصفحة**

تنبيه استطرادي . فوائد جمة مستفادة من حديث الثقلين **١٦٦**
حديث المسح علىٰ بعض الرأس في رواية زرارة والمناقشة في جواب الشيخ الأعظم ١٦٧
تنبيه . هل كيفية سؤال زرارة ينافي أدبه مع الامام عليه السلام ؟ **١٦٨**
تتميم نفعه عميم ـ التعرض لجهة أخرىٰ من آية الوضوء **١٦٨**
هل اتفاق أهل اللسان علىٰ أمر حجة أو لا ؟ ١٦٩
البحث عن الآيات الشريفة المستدل بها علىٰ حجية الظواهر ١٧٢
مسئلة المسح على المراره ١٧٣
مسئلة القصر والاتمام ١٧٤
تتمة مهمه **١٧٨**
الثاني من وجهي المنع عن الاخباريين عن العمل بظواهر الكتاب **١٧٩**
نتيجة المبحث. ظواهر الكتاب ثابتة لكن ليست بحجة من دون مراجعة المعصوم **١٧٩**
تحقيق مقالة السيد الصدر **١٨٠**
الاجماع **١٨٢**
عدم الملازمة بين حجية الخبر و حجية الاجماع المنقول به في نظر الشيخ الأعظم ١٨٢
تمسك الشيخ الطوسي بقاعدة اللطف ١٨٣
المناقشة في التمسك المذكور ١٨٣
رأي السيد المرتضىٰ والمناقشة فيه ١٨٤
القول بالكشف والايراد عليه ١٨٤
الشهرة **١٨٥**
منشاء توهم حجية الشهرة الفتوائيه ١٨٥
عدم الاعتبار بالشهرة ١٨٥
لايبقى مورد خارج عن الأصل سوى الشك في الأخيرتين من الرباعية ١٨٦
مسئلة ابن العم الأبويني مع العم الأبي في الميراث ١٨٦
خبر الواحد **١٨٨**
اثبات الحكم الشرعي بالاخبار يتوقف علىٰ ثلاث مقدمات ١٨٩
عدم تمامية ما أفاده الشيخ الأعظم قدس سره ١٨٩
وجوب العمل بالاخبار المدونة في الكتب المعروفه ١٩٠
أدلة حجية خبر الواحد ـ ١ ـ آية النباء **١٩٢**
المناقشة في التمسك بالآية الشريفه ١٩٢
مجرد ذكر الوصف لايعطى المفهوم إلّا فيما كان عنواناً للحكم ١٩٣

العناوين الصفحة

٢ ـ آية النفر . نقل كلام الشيخ الأعظم والاشكال فيه **١٩٥**
آية النفر تدل علىٰ وجوب قبول الروايه ١٩٥
٣ ـ آية الذكر ـ الخدشة في الاستدلال بها **١٩٦**
المراد بالعلم هو السكون والاطمينان ١٩٩
بقاء اعتبار الروايات و صحتها الىٰ زماننا الحاضر ١٩٩
الظن في أصول الدين **٢٠١**
الأقول في اعتبار الظن في أصول الدين ستة ٢٠١
كلام صاحب القوانين ﷺ ٢٠٢
الاعتقاد اللازم في أصول الدين هو الالتزام و لايكفى مجرد التصديق ٢٠٤
تتمة مهمّة هل الاسلام والكفر نقيضان أو ضدّان ؟ **٢٠٤**
خاتمة الكتاب ٢٠٥
الملاحق **٢٠٧**
(١) كتاب الصوم **٢٠٩**
الأمر الأول ـ في فضيلة الصوم ٢٠٩
كلام صاحب المعالم والبحث فيه ٢١١
تحقيق في معنى الصوم ٢١١
الأمر الثاني ـ هل ان الصوم أمر عدمي ؟ ٢١٤
الأمر الثالث ـ هل النية في العبادات جزء أو شرط ؟ ٢١٥
الأمر الرابع ـ النيّة اخطار بالبال أو داع الى العمل ؟ ٢١٦
الأمر الخامس ـ هل يعتبر قصد الوجه والتمييز أم لا ؟ ٢١٧
البحث عن مفطرات الصوم ـ ﷺ ـ الأكل ٢٢٠
(٢) بطلان الوجود الذهني **٢٢٢**
(٣) تحقيق حول قاعدة بسيط الحقيقة **٢٢٦**
(٤) بطلان المسانخة بين العلة و معلولها **٢٢٨**
(٥) بحث في تقسيمات الكلي **٢٢٩**
مصادر الكتاب و مراجعه ٢٣١
قبس من ترجمة آيةالله البهبهاني ﷺ ٢٣٣
بعض تأليفات المصنف (المقرر) ٢٤٥
الفهرس التفصيلي لمواضيع الكتاب ٢٤٧
شكر و تقدير ٢٥٦

(شكر و تقدير)

في الختام أُقدّم جزيل شكري و فائق تقديري إلى الأعزّاء المكرّمين المساهمين في طبع الكتاب و نشره و أَخصُ منهم بالذكر :

١ ـ نتيجة الأعلام و سليل السادة الكرام (السيد نورالدين مجتهدزاده) حفيد أستاذنا العلامة المحقق قدس سره والمتولي الشرعي لمدرسة جدّه العلمية الدينية المشتهرة بـ (دارالعلم آيةالله البهبهاني في مدينة الأهواز) و ذلك لمساعدته و بذله مصارف طبع هذا الكتاب الشريف .

٢ ـ الأخ العزيز الحفي (علي طرفيان) مسئول مؤسسة الوحيد . علىٰ تنضيده لحروف الكتاب و إخراجه الفنّي .

٣ ـ الأخ الناشر المؤيد المسدد (حسين حسين‌نژاديان) مدير (انتشارات خوزستان) في قيامه بطبع الكتاب و تحمل مشاكله و متاعبه .

٤ ـ أصحاب مطبعة (الهادي) في قم المقدسة المحترمين علىٰ تأدية مسؤليّتهم في طبع هذا الأثر القيّم .

٥ ـ ولدي البرّ الوفي العالم الفاضل (السيد محسن شفيعي) حيث كان و لايزال يساعدني في تنظيم تأليفاتي بل في عامّة أموري و شؤني جزاه الله خير مايجزي ولداً عن والده .

فلهؤلاء (و غيرهم) منّي الشكر المتواصل علىٰ مابذلوه من مساعدات و تحملوه من مشاق في رفع النواقص وجودة الطبع و حسن الاخراج والسلام عليهم و علىٰ اخواني من أهل العلم و أرباب الفضيلة و رحمةالله و بركاته .

المؤلف