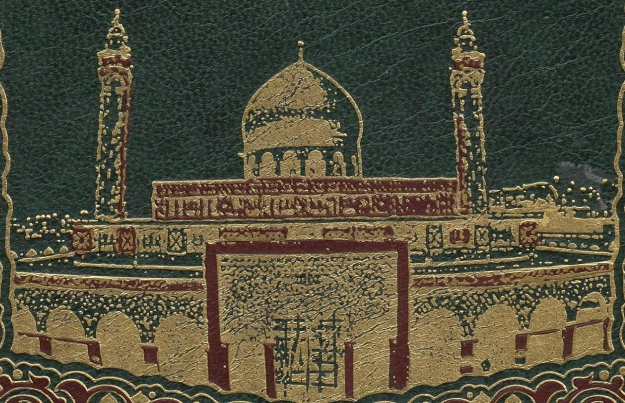
الروض النضير المطهر
في
شرح أصول فقه المظفر

بقلم
السيد طعان خليل العاملي

الجزء الأول



دار الكوكب

الروض الزينبي المطهر
في
شرح أصول فقه المظفر

الجزء الأول

محفوظة
جميع الحقوق

الطبعة الأولى
١٤٣٦ هـ - ٢٠١٥ م

التوزيع في العراق
مكتبة حسن الطريحي
النجف الأشرف ـ سوق الحويش
تلفون: ٠٧٨٠١٢٦٤٣٦٧

Iraq - al Najaf al Ashraf
Tel: 00964 781 2708663
Email: kawkabco@gmail.com
Lebanon Tel: 00961 3 830532

دار الكوكب
للتصميم والطباعة والنشر

الرَّوْضُ الزَّيْنَبِيُّ المُطَهَّرُ
فِي
شَرْحِ أُصُولِ فِقْهِ المُظَفَّرِ

الجُزْءُ الأَوَّلُ

بقلم
السَّيِّدُ طَعَّانُ خَلِيلُ العَامِلِيُّ

دار الكوكب
للتصميم والطباعة والنشر

شبكة الفكر
alfeker.net


بسم الله الرحمن الرحيم

بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِ مُحَمَّدٍ

اللَّهُمَّ كُنْ لِوَلِيِّكَ الْحُجَّةِ بْنِ الْحَسَنِ
صَلَواتُكَ عَلَيْهِ وَعَلَى آبائِهِ فِي هذِهِ السَّاعَةِ
وَفِي كُلِّ ساعَةٍ وَلِيّاً وَحافِظاً وَقائِداً وَناصِراً وَدَلِيلاً
وَعَيْناً حَتَّى تُسْكِنَهُ أَرْضَكَ طَوْعاً وَتُمَتِّعَهُ فِيها
طَوِيلاً بِرَحْمَتِكَ يا أَرْحَمَ الرَّاحِمِينَ،
وَصَلِّ اللَّهُمَّ عَلَى سَيِّدِنا مُحَمَّدٍ خاتَمِ النَّبِيِّينَ
وَعَلَى عِتْرَتِهِ الطَّاهِرِينَ.

الإهداء

إلى عقيلةِ الوحي وبني هاشم وآلِ أبي طالب عليهم السلام...

إلى عابرةِ آلِ عليٍّ عليه السلام العالِمة غير المعلَّمة والفَهِمَة غير المفَهّمة...

إلى الصدّيقة الصّغرى قُرَّةِ عَيْنِ الصدّيقة الكبرى عليها السلام...

إلى ريحانَةِ جدّها المصطفى الرسول صلى الله عليه وآله وسلم عزيزَةِ قَلْبِ زَوْجِ البتول عليها السلام...

إلى الكامِلَة الفاضِلةِ أمينةِ الله وولِيّةِ الله العُظمى...

إلى سيّدتي ومولاتي الحوراء زَيْنَب عليها السلام...

سائِلاً شفاعتَكِ لي في الجنَّة فإنّ لكِ عند الله عزوجل شأناً من الشَّأْنِ...

(في عُيون أخبار الرِّضا عليه السلام : ج١:٧).

عن أبي عبد الله عليه السلام : «مَن قالَ فينا بيتَ شِعْرٍ بنى اللهُ تعالى له بيتاً في الجنّة».

وعنه عليه السلام : «ما قال فينا قائِلٌ بيتاً(*) من الشِّعر حتّى(**) يُؤيَّد بروحِ القُدُس».

وعن الرّضا عليه السلام : «ما قالَ فينا مؤمِنٌ شِعْراً يمدحُنا به إلّا بنى اللهُ تعالى له مدينةً في الجنّة أوسَع من الدّنيا سبع مرّات، يزوره فيها كلُّ مَلَكٍ مقرَّبٍ وكلُّ نبيٍّ مُرسَل».

(*) مطلقاً سواءٌ كان في فضائلهم أو في مصائبهم عليهم السلام .

(**) بمعنى: إلّا ، بَيّنه في المُغني.

قصيدتان في رثاء العقيلة السيّدة زينَب عليها السلام مقتطفتان من رياض ديوان العلّامة الفاضل الشيخ أحمد آل عسيلي العاملي (حفظه الله) وقد أبدَع وأجاد فيما أفاد: معنًى وتعبيراً، سَبْكاً وتصويراً، دقّةً ورقّةً، ظرافةً ولطافةً، فأَجْزَلَ اللهُ له الأجْرَ والثوابَ على جميع ما قالَه...

الأُولى:

لِسَانُ حَالِ زَيْنَب عليها السلام

تِيْهِيْ أُمَيَّةُ بِالشَّنَارِ وَهُوْنِيْ
لا قِيْلَ يَوْماً بِالمَفَاخِرِ كُوْنِي
وَتَسَرْبَلِيْ ثَوْبَ المَخَازِيْ حُلَّةً
تَبْقَىْ عَلَيْكِ إِلَىْ لَظَىْ سِجِّيْنِ
شَوْهَاءَ جِئْتِ بِهَا بِشَهْر مُحَرَّمٍ
لَاْ تَنْمَحِيْ أَبَداً لِيَوْمِ الدِّيْنِ
وَعَلَىْ جَبِيْنِكَ وَصْمَةٌ مِنْ عَارِهَا
وَشَنَارِهَاْ يَأْبَاهُ كُلُّ جَبِيْنِ
وَيَئِنُّ قَلْبُ الدِّيْنِ وَهْوَ مُرَوَّعٌ
مِمَّا جَنَتْهُ يَدَاكِ أَيَّ أَنِيْنِ

وَدَعِيْ المَعَالِي أَنْتِ لَسْتِ بِأَهْلِهَا

مَا كُنْتِ يَوْماً لِلعُلا بِقَرِيْنِ

أَنْتِ الفُجُورُ وَرَأْسُ كُلِّ رَذِيْلَةٍ

مَلْعُوْنَةٌ فِيْ مُحْكَمِ التَّبْيِيْنِ

خَلِّيْ المَعَالِي لِلَّذِيْنَ أَبَدْتِهِمْ

مِنْ آلِ أَحْمَدَ عِلَّةِ التَّكْوِيْنِ

أَرْدَيْتِ فِيْ المِحْرَابِ صِنْوَ مُحَمَّدٍ

وَضَلَلْتِ حَيْثُ عَدَلْتِ عَنْ هَارُوْنِ

وَاغْتَلْتِ بالسُّمِّ النَّقِيْعِ زَكِيَّهُمْ

وَسَلَلْتِ سَيْفَ البَغْيِ فِيْ صِفِّيْنِ

وَهَتَكْتِ سِتْرَ البَيْتِ يَوْمَ رَمَيْتِهِ

بالمَنْجَنِيْقِ وَحِقْدِك المَدْفُوْنِ

وَأَبَحْتِ حُرْمَةَ يَثْرِبٍ لِعَسَاكِرٍ

لَمْ يَتْرُكُوْا شَيْئَاً لِأَيِّ مَشِيْنِ

وَحَشَدْتِ جُنْدَكِ لِلْحُسَيْنِ وَصَحْبِهِ

وَسَلَبْتِ مُهْجَتَهُ بِحَزٍّ وَتِيْنِ

وَتَرَكْتِ جُثْمَانَاً لَهُ فَوْقَ الثَّرَىْ

(مُلْقًى بِلَاْ غُسْلٍ وَلَاْ تَكْفِيْنِ)

وَسَبَيْتِ نِسْوَتَهُ وَهُنَّ حَرَائِرٌ

وَنِسَاؤُكِ الطُّلَقَاْءُ رَهْنَ حُصُوْنِ

أَوَمَاْ اكْتَفَيْتِ بِقَتْلِ آلِ مُحَمَّدٍ

عَنْ سَبْيِ زَيْنَبَ مِنْ بَنِيْ يَاْسِيْنِ

أَوَمِثْلُ زَيْنَبَ بِنْتِ نَاْمُوْسِ الهُدَىْ

تُهْدَىْ بِشَرٍّ سِباً لِشَرٍّ لَعِيْنِ

لَهْفِيْ لَهَا كَمْ بِالطُّفُوْفِ تَجَرَّعَتْ

غُصَصاً تَرِنُّ بِقَلْبِهَا المَحْزُوْنِ

تَهْفُوْ إِلَىْ قَبْرِ الزَّكِيَّةِ أُمِّهَاْ

بِتَحَسُّرٍ وَتَزَفُّرٍ وَأَنِيْنِ

يَاْ قَبْرَ أُمِّيْ لِيْ إِلَيْكَ تَحِيَّةٌ

حَمَّلْتُهَاْ مَاْ أَسْتَطِيْعُ حَنِيْنِي

يَاْ قُدْسَ يَثْرِبَ يَاْ بَقِيَّةَ أَحْمَدٍ

وَثَرَىْ البَتُوْلِ بِسِرِّهِ المَكْنُوْنِ

يَا طِيْبَ طَيْبَةَ وَالشَّذَىْ بِعَبِيْرِهِ

يَاْ نُوْرَ قَلْبِيْ يَاْ ضِيَاْءَ عُيُوْنِي

أَنَاْ زَيْنَبٌ يَا أُمُّ مَاْ ذُقْتُ الكَرَىْ

لَيْلِيْ سَمِيْرِيْ وَالأَسَاْ وَشُجُوْنِي

أَنَاْ زَيْنَبٌ وَحْدِيْ بِعَرْصَةِ كَرْبَلَاْ

وَمَعِيْ اليَتَامَىْ وَالعِدَىْ احْتَوَشُوْنِي

لَمْ يَبْقَ لِيْ مَنْ أَسْتَجِيْرُ بِظِلِّهِ

إِلَّا العَلِيْلُ وَحَالُهُ يُشْجِيْنِي

فَأَحِبَّتِيْ صَرْعَىْ عَلَىْ وَجْهِ الثَّرَىْ

مَاْ بَيْنَ مَنْحُوْرٍ وَبَيْنَ طَعِيْنِ

قَدْ كَاْنَ لِيْ قَبْلَ الطُّفُوْفِ أَحِبَّةٌ

ذَهَبَ الزَّمَاْنُ بِهِمْ وَقَدْ تَرَكُوْنِي

مَاْذَاْ أَبُثُّكِ مِنْ تَفَاصِيْلِ الأَسَا

وَاللَّيْلُ خَيَّمَ وَالعِدَىْ أَسَرُوْنِي

لَمْ يَتْرُكُوْنِيْ أَسْتَجِيْرُ بِأَدْمُعِيْ

فَغَدَوْتُ أُخْفِيْ أَدْمُعِيْ بِجُفُوْنِي

يَوْمِيْ وَأَمْسُكِ فِيْ الدُّمُوْعِ تَشَاْبَهَا

فَكَمَاْ مُنِعْتِ مِنَ البُكَاْ مَنَعُوْنِي

إِنْ قُلْتُ يَاْ جَدَّاْهُ أَلَّمَنِيْ الخَنَا

بِالسَّوْطِ فَاسْوَدَّتْ بِذَاْكَ مُتُوْنِي

مَتْنِيْ وَمَتْنُكِ بِالسِّيَاْطِ تَجَاْرَيَا

فَكَمَاْ ضُرِبْتِ بِهَاْ ضَرَبُوْنِي

إِنْ قُلْتُ يَاْ أَبَتَاْهُ يَشْتِمُنِيْ العِدَىْ

وَلَطَاْلَمَاْ مِنْ أَجْلِهِ شَتَمُوْنِي

لَوْ كَاْنَ بَاْبُ الدَّاْرِ ذَاْكَ بِخَيْمَتِيْ

يَاْ أُمُّ كَاْنُوْا خَلْفَهُ عَصَرُوْنِي

فَكَأَنَّمَاْ الأَرْزَاءُ فِيْمَاْ بَيْنَنَا

إِرْثٌ تَقَاْسَمْنَاْهُ مُنْذُ سِنِيْنِ

نَهَبُوْا الخِيَامَ وَأَحْرَقُوْهَاْ فَوْقَنَا

حَتَّىْ الخِمَارَ وَبُرْقُعِيْ سَلَبُوْنِي

فَغَدَوْتُ لِلْيُسْرَىْ أَقِيْ وَجْهِيْ بِهَا

طَوْراً وَطَوْراً أَتَّقِيْ بِيَمِيْنِي

أُمَّاْهُ ضُمِّيْنِيْ لِقَبْرِكِ سَاْعَةً

وَإِلَىْ حِمَىْ جَدِّيْ الحَبِيْبِ خُذِيْنِي

مُدِّيْ إِلَيَّ يَداً عَهِدْتُ حَنَاْنَهَا

يَاْ مَنْ لَهَاْ مُدَّتْ يَدِيْ بِحَنِيْنِي

عَلِّيْ بِهَذَاْ أَسْتَرِيْحُ مِنَ الأَسَا

أَنَّىْ الْتَفَتُّ رَأَيْتُ مَاْ يُشْجِيْنِي

يَاْ لَيْتَ عَاْجَلَنِيْ الرَّدَىْ قَبْلَ السِّبَا

أَوْ أَنَّهُمْ مَعْ إِخْوَتِي قَتَلُوْنِي

الثانية:

دُمُوْعُ زَيْنَب عليها السلام

مَا بالُ دَمْعِكَ قَدْ جَفَّتْ مَآقِيْهِ
وَدَمْعُ زَيْنَبَ يَحْكِي المُزْنَ جَارِيْهِ
وَمَا لِقَلْبِكَ هذا لَمْ يَذُبْ أَلَماً
وَقَلْبُ زَيْنَبَ نَارُ الحُزْنِ تَكْوِيْهِ
تَبْكِيْ أَخَاهَا حُسَيْناً بَعْدَ مَصْرَعِهِ
بِلَوْعَةٍ وَإِذَا حَنَّتْ تُنَادِيْهِ
يَا سَاكِناً فِي فُؤَادِي كَيْفَ تَجْعَلُهُ
يَنْسَىْ أَسَاهُ وَمَا أَوْدَعْتَهُ فِيْهِ
وَمَنْ يُنَهْنِهُ عَنْ قَلْبِيْ صَبَابَتَهُ
وَمَنْ يُكَفْكِفُ دَمْعِي مِنْ مَآقِيْهِ

وَمَنْ يُجَمِّعُ شَمْلِيْ بَعْدَ فُرْقَتِهِ

وَمَنْ يُعِيدُ لِصَفْوِ العُمْرِ مَاضِيْهِ

بِالأَمْسِ كَانَ زَمَانِيْ فِيْكَ مُبْتَسِماً

وَاليَوْمَ عُمْرِي مَعَ الآهَاتِ أَقْضِيْهِ

فَارَقْتَنِي فَاسْتَبَدَّ الوَجْدُ فِيْ خَلَدِي

إِنْ رُحْتُ أُخْفِيْهِ فَالأَرْزَاءُ تُبْدِيْهِ

أَخِيْ أَتَذْكُرُ أَيَّاماً لَنَا سَلَفَتْ

وَصَفْوَ عَيْشٍ لَنَا طَابَتْ لَيَالِيْهِ

كُنَّا بِهَا نَتَنَاغَى فِي طُفُولَتِنَا

وَاليَوْمَ أَيْنَ حِمَى عِزِّي وَحَامِيْهِ

فَإِنْ تُرِدْنِيَ أَنْ أَنْسَاكَ يَا عَضُدِيْ

وَنُوْرَ عَيْنِيْ وَمَنْ بِالرُّوْحِ أَفْدِيْهِ

فَخُذْ خَيَالَكَ مِنْ عَيْنِي لِتُنْسِيَهَا

وَرُدَّ ذِكْرَاكَ مِنْ قَلْبِيْ لِتُنسِيْهِ

فَلَاْ وَنَحْرِكَ لا أَنْسَى الطُّفُوفَ وَهَلْ

إِذَاْ تَنَاْسَيْتُ تَنْسَانِيْ مَآسِيْهِ

الشّيخ أحمد آل عُسَيْلِي العاملي

موجَزٌ من حياة الشّيخ محمّد رضا المظفَّر رَحِمَهُ اللهُ

مَنقولٌ من قلم الشيخ آغا بزرگ الطّهراني رَحِمَهُ اللهُ

(الشّيخ محمّد رضا المظفّر: ١٣٢٣هـ - ١٣٨٣هـ)

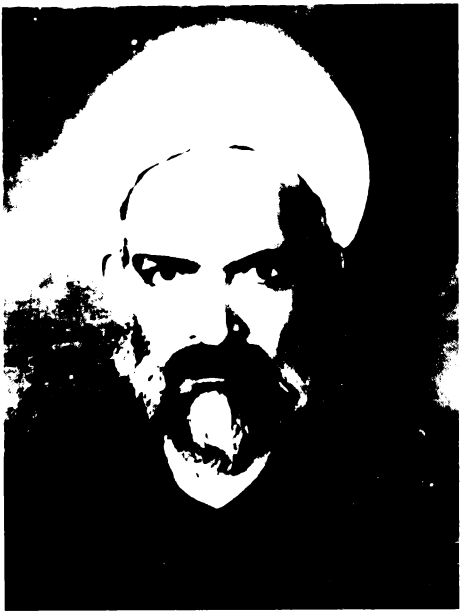
هو الشّيخ محمّد رضا بن الشّيخ محمّد بن الشّيخ عبد الله آل مظفّر النّجفي: عالمٌ جليل وأديبٌ معروف، وُلِد في النّجف في خامس شعبان سنة (١٣٢٣هـ) بعد وفاة والده بستّة أشهر، فكفَله أخواه: الشّيخ عبد النّبيّ والشيخ محمّد حسن، فنشأ عليهما وتعلّم المبادي وقرأ مقدّمات العلوم على بعض الأفاضل، ثمّ حضر في الفقه والأصول على الميرزا محمدحسين النّائيني رَحِمَهُ اللهُ، والشيخ ضياء الدّين العراقي رَحِمَهُ اللهُ، وعمدةُ استفادته من أخيه الشّيخ محمّدحسن المذكور، وحضر أيضاً في الفلسفة على الشيخ محمّدحسين الأصفهاني رَحِمَهُ اللهُ عدّة سنين(*) وأضاف إلى دراسة العلوم الدينيّة: العلومَ

(*) قال تلميذه ميرزا غلام‌رضا عرفانيّان اليزدي الخراساني رَحِمَهُ اللهُ: «سمعتُ منه أثناء حضوري عنده رَحِمَهُ اللهُ لدرس الأصول أنّه حضر لدى شيخه ←

الرّياضيّة العالية ومبادىء العلوم الطبيعيّة على الطّريقة الحديثة، فقد دَرَسَهما ونال منهما قسطاً وافراً، كما بَرَع في الفنون العربيّة كالعروض والقافية وغيرهما، وقرّض الشّعر في شبابه فأجاد فيه، ونُشر قسمٌ منه في مجلّات يوم ذاك، وله ديوانٌ. والمترجَم له من أفاضل أهل العلم وأشراف أهل الفضل والأدب، له سيرةٌ طيّبةٌ من يومه وسلوكٌ محمودٌ حبَّبَهُ إلى عارفي فَضْله، وهو ممّن ساهم في الحركة الفكريّة في النّجف واشتغل في كثيرٍ من المسائل الدّينيّة العامّة، وأسّس (جمعيّة منتدى النّشر) عام ١٣٥٤هـ، وانتُخب لرئاستها من سنة ١٣٥٧هـ، وجُدِّد انتخابه في كلّ دورة حتّى الآن، وله آثارٌ علميّةٌ جيّدة طُبع منها: السّقيفة، ألّفه سنة ١٣٥٢هـ وطُبع مرّتَيْن، و(المنطق) في ثلاثة أجزاء طُبع أيضاً، و(عقائد الشّيعة) طُبع في ١٣٧٣هـ، والمخطوط (أصول الفقه) نُجّز منه مباحث الألفاظ، والأدلة العقليّة، (حاشية

← المعظّم الشيخ محمد حسين الأصفهاني رَحِمَهُ اللهُ لدراسته دورةً من أصول الفقه مدّة عشرين سنة...».

المكاسب) على الخيارات فقط، (أحلام اليقظة) في ترجمة الحكيم صدر الدّين الشّيرازي صاحب الأسفار، نُشر قسمٌ منه في مجلّتي العرفان والدّليل وغيرهما، و(فلسفة ابن سينا) في ترجمته وَنَقْد بعض آرائه، إلى غير ذلك من مؤلّفاته المذكور بعضها فيما طُبع من تصانيفه، حفظه الله ونَفَع به. (طبقات أعلام الشّيعة: نقباء البشر في القرن الرابع عشر: ص٧٧٢ - ٧٧٣، طَبْع النّجف الأشرف ١٣٧٥هـ).





العلّامة الحُجَّة الشيخ محمّد رضا المظفَّر رَحِمَهُ اللهُ

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين محمد وعترته الطيبين الطاهرين، [illegible] . وبعد لما كانت معرفة أكثر مسائل علم التفسير متوقفة على البحث عن مسائل لم تحرر في سائر العلوم، تصدى العلماء الأعلام قدس الله تعالى أسرارهم لتدوين علم الأصول الذي يبحث فيه عن تلك المسائل، فكان هذا العلم يتطور ويتكامل إلى أن انتهت الرئاسة العلمية إلى المحقق العلامة شيخ الأساطين أستاذ الفقهاء والمجتهدين الشيخ مرتضى الأنصاري قدس سره فاجتهد في تنقيحه وتحريره حتى انتج خلواً من المباحث التي كانت تأخذ بالطالب يمنة ويسرة، دون أن تتفرع عليها أية ثمرة فقهية، واستبدل بتلك المباحث مباحث واسعة كانت قليلة على جانب من البعض أو الإهمال. ولذلك أخذت آراؤه محور الأبحاث العالية الأصولية نقضاً وإبراماً.

ومع ذلك فإن الكتب الأصولية التي تبحث كثيراً من مسائلها وافية بحاجة الطالب المبتدئ، والمتوسط حتى اليوم، ولذلك فإن الطالب حين ما يصل إلى الدرس العالي يجد أنه لا علاقة بين ما تعلم، وما يتعلمه الآن.

وكنت منذ زمن بعيد - أرجو أن يؤلف كتاب في هذا العلم تلائم أبحاثه الأبحاث العالية، ويتم تدريسه على طلاب الدرس الخارج حتى تقدم لي الفاضل الخير الشيخ محمد الطهراني ذات نهار فاتحاً لي بعض ما تيسر من المباحث الأصولية في القسم الأول من كتابه (مصباح الأصول) ترغيباً جميلاً، فأفيته - بحمد الله - وافياً بالمقصود، وجيهاً مقبولاً لموجز من القواعد والأصول التي تدور عليها رحى الأبحاث في عصرنا الحاضر.

وجدير بكل طالب العلم أن يدرس هذا الكتاب ليتمكن بذلك للانتفاع بالدراسات العالية. وسأل الله تعالى أن يوفق المؤلف دام ظله لإنجاز القسم الثاني من كتابه [illegible] .

[illegible] حرر في الليلة الخامسة عشر من شهر ربيع الأول [illegible] ١٣٧٧

صورة ما كتبه آية الله العظمى السيّد الخوئي قدّس سرّه
في ثناء الكتاب

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على محمد وأهل بيته الطيبين الطاهرين

وبعد: فقد طلب إليّ العلامة الجليل السيد طعان خليل الموسوي من بلدة الصديق من العمال النجوب ان ألاحظ ما كتبه في شرح مباحث الاستصحاب من اصول الفقه للحبر المقدس الشيخ محمد رضا المظفر. وهو من المباحث التي تفتح الطالب في آفاقه المعرفية والتحصيل. انه شرح وافٍ ينتفع به الاستاذ والتلميذ وفقه الله لكل خير وأمده الله لعباده بالصافيه والعلم الواسع وأرجو منه تعالى انه يحفظه ويكثر من العلماء العاملين الذين يخدمون شريعة سيد المرسلين والحمد لله رب العالمين انه نعم المولى ونعم النصير.

حرره
علي السيد محمد يوسف مكي
في الحادي عشر من ذي القعدة الحرام
الذي يوافق ميلاد الامام الرضا عليه السلام
حرر
١٤٣٢

بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

الحمد لله ربّ العالمين والصّلاة والسّلام على أفضل عباده أجمعين نبيّنا محمّد وآله الطيّبين الطّاهرين ولعنة الله على أعدائهم أجمعين إلى قيام يوم الدّين.

وبعد:

فقد عَرَضَ عليّ سماحة الأخ العزيز الفاضل حجّة الإسلام والمسلمين السيد طعّان خليل العاملي (حفظه الله ورعاه) الجزءَ الأوّل ممّا كَتَبه شرحاً لكتاب أصول الفقه لآية الله الشيخ محمّد رضا المظفّر رَحِمَهُ ٱللَّهُ وطلب منّي أن أقدّم له، وبما أنّ طلبَه أمرٌ: استجبتُ له بهذه الكلمات راجياً منه العذر على التقصير، وهي تقع في نقاط:

النقطة الأولى: كتاب أصول الفقه للمظفّر:

وهو الكتاب الذي فَرَضَ نفسَه في الحوزات العلميّة، فأصبح أحد مناهجها المهمّة المستوعبة، الجامعة لجزالة اللفظ وسهولة العبارة وقوّة الحجّة وعمق المطلب، ويكفيه تقريظ سيّد أساطين الفنّ زعيم الحوزة العلميّة السيّد أبي القاسم الخوئي رَحِمَهُ ٱللَّهُ له، حيث قال فيه: «**فألفَيْته بحمد الله وافياً بالمقصود، وجامعاً بالموجز من القواعد والأصول التي تدور عليها رحى الأبحاث في عصرنا الحاضر. وجديرٌ بطالب العلم أن يدرس هذا الكتاب ليتهيّأ بذلك للإنتفاع بالدراسات العالية، ونسأل الله تعالى أن يوفّق المؤلِّف دام فضله لإنجاز القسم الثاني من كتابه، إنّه وليّ التوفيق**».

النقطة الثانية: هذا الكتاب:

شرحٌ مفصّلٌ لكتاب أصول الفقه، تتبّع فيه مؤلِّفه كلّ شاردةٍ وواردةٍ في كلمات المصنّف فأزاح الستار عن إشاراتها، وبيّن دقائقها ونكاتها، وما فيها وما يُلاحظ عليها، وأضاف ما لعلّه يَرِد أو يُقال من الكتب الأخرى، فأصبح جامعاً للمطالب المهمّة، فيستفيد منه أستاذُ المادّة في تدريسه لها قبل الطالب في فهمه لمعناها، فلا يستغني عنه الفريقان.

وهو من ثمرات تدريسه لهذا الكتاب في مدرسة أمير المؤمنين عليه السلام التابعة لسماحة شيخنا الأستاذ المرجع الدّيني الكبير الشيخ الوحيد الخراساني (دام ظلّه) بجوار عقيلة بني هاشم السيدة زينب عليها السلام.

النقطة الثالثة: المؤلِّف:

سماحة العلّامة الفاضل السيّد طعّان خليل العاملي من الأخوة الأعزّاء الذين عرفتُهم بادىء ذي بدء في مدرسة أمير المؤمنين عليه السلام في حوزة السيدة زينب عليها السلام أيّام إقامتنا فيها، فوجدتُه مثالاً للجدّ والإجتهاد والنشاط والحيويّة وحبّ العلم والفناء فيه، فيُنفق سواد ليله وبياض نهاره في تحصيله، فيُلاحق المطلبَ من كتابٍ إلى كتابٍ ومن حاشيةٍ إلى حاشيةٍ حتى يظفر بضالّته.

كما وجدتُه مخلِصاً في تدريسه محبّاً لتلامذته، فمتى ما رأى مطلباً مهمّاً في كتابٍ أَخَذَ منه نسخةً وأعطاها لهم، ونَصَحهم بالمتابعة والمطالعة، ولا يَغفل عن جانب التربية لهم فيَنصحهم ويُرشدهم ويُنبهّهم، فلذا نراهم يبادلونه الحبّ والإحترام، هذا من الناحية العلميّة.

وأمّا من الناحية العمليّة: فهو ثمرةٌ من تلكم الشجرة المباركة التي أصلها ثابتٌ وفَرعُها في السماء، فينحدر من السلالة العلويّة الفاطميّة، فتراه يُمثِّل آباءه في الأخلاق العالية والكرم والجود والعطف والعفّة والنزاهة.

وإنّي لأرجو أن يحقّق الله به الآمال فهو أهلٌ أن يكون عَلَماً من أعلام الهداية، ومنارةً من منارات العلم، وفّقه الله لمراضيه وجَعَل مستقبلَه خيراً من ماضيه.

وفي الختام أسأله العفو عن الزلّة والغفلة وأرجوه أن لا ينساني من صالح دعائه.

نزار آل سنبل القطيفي

النجف الأشرف/ يوم الثلاثاء: ٢٧/ ٢/ ١٤٣٥هـ

مُقَدِّمَة المُؤَلِّف

بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

الحمدُ لله ربّ العالَمين، والصّلاةُ والسّلامُ على سيّدنا ونبيّنا أبي القاسم محمّد وأَهْلِ بيتهِ الطيّبين الطّاهرين، ولعنَةُ الله على أعدائهم أجمَعين إلى يوم الدِّين.

وبعد...

فإنّ هذا السِّفْرَ الأصوليّ القيِّم (أصول الفقه) كان قد أدّى - وما زال - دَوْراً مهمّاً في مَجَال تَهْيئَة طالبِ العِلم للإنتفاع بالدراسات العالية، واتّخَذَتْهُ الحوزاتُ العلميّة كتاباً مُتَداوَلاً للدراسة، عليه مدارُها ومِحْوَرُها في مرحلة السّطوح.

وهو مع كَوْنِه جامِعاً لمسائل عِلْم الأصول، وحامِلاً في طيّاته أناقةَ التّحرير ولباقةَ التّقرير ورصانةَ المضمون ورَوْعةَ التّبيين: غيرَ أنّه اشتملَ على الكثير من العبارات

المختصَرة والإشارات الدقيقة المحتاجَة إلى إيضاحٍ وتتميمٍ وجَلاءٍ واستيفاء.

وإنّي وإن لم أكُن أهلاً لهذا الشّأن ومحاوَلةِ القيام به - لقلّة الإستعداد ونَقْصِه وقُصُورِ القابليّة وضَعْفِها - إلّا أنّ استمساكي بعُرى العناية الإلهيَّة الوثيقة، واعتمادي على توجُّهِ الحَضْرة المقدَّسةِ الزينبيَّة عليها السلام، وتوسُّلي بأَذْيالِ ألطافِ محمّدٍ وآلِه عليهم السلام الخفيَّةِ والجليَّة، وملازَمَتي بابَ نِعَمِهم البالِغةِ وآلائِهم السَّابغَة، وطَمَعي في الإغترافِ من مَنْهَلِ بركاتِهم العَذْبِ والإرتشافِ من مَعِينِ مَيَامِنهم الفيَّاض: جَعَلني أَنْدَفِعُ إلى تَدْوينِ شَرْحٍ متواضِعٍ ينأى عن لغةِ التّعقيدِ والإبهام، أو العبارةِ المُغْلَقةِ المُلْتَبَسة، أَمَلاً في إحاطَةِ الطّالبِ بمَطْلَبِ المصنِّف رحمه الله، وتسهيلِ فَهْمِه لمُرادِه رحمه الله، وسَعْياً في إيصالِ المعلومَةِ الصحيحةِ إلى ذِهْنِه من دونِ كُلْفَة، مُتَتَبِّعاً في ذلك المصادرَ المعتمدةَ لهذا العِلم الشّريف، ومراجِعَهُ المشهورةَ المعهودَة، مُجْتَنِباً عن ذِكْرِ ما لا ثَمَرةَ فيه، مُتَعَرِّضاً لموارِدَ لها ارتباطٌ ومناسَبَةٌ مع البحثِ بنَحْوٍ يكونُ إثباتُه أَمْراً مُهِمّاً لا يصحُّ تفويتُه.

فكانَ هذا الكتاب الماثِلُ بين يدَيْك الموسُوم بِـ «الرَّوْضُ الزّينَبيُّ المُطَهَّر في شَرْحِ أُصُول فِقْهِ المُظَفَّر».

وكنتُ قد ألحَقْتُ بالجزء الأوّل سائرَ الأصولِ العمليّةِ الثلاثة بنحو الإجمال: تدارُكاً للفائت من المقصود، وتتميماً للنقص الموجودِ في المقصد الرابع من كتاب الأصل، وبذلك تتهيّأُ دورةٌ كاملةٌ لأصول الفقه.

هذا، وفي الختام: رجائي الأكيد من إخواني الأعزّاء والقُرّاء الكرام العَفْوُ عمّا قد يجدونه من التقصير، والتّنبيهُ على ما يمكنُ أن يكون خطأً، فإنّي لا أُبرِّئُ نفسي من الهَفْوَةِ والعَثْرةِ أو الزّلَلِ والإشتباه أو الغَفْلَةِ وعدَمِ الإنتباه، وسأكُونُ من الشّاكرين لكلِّ مَن يُرشِدُني إلى ذلك للأَخْذِ به فتصحيحه بعد مطالَعَتِه بتدبُّرٍ وإمْعَان.

أسألُ اللهَ عزَّ وجَلَّ خلوصَ النيَّةِ عن الشّوائب، والتوفيقَ في العِلم والعمَل، وأن يجعلَ مساعِيَنا ذُخْراً وذخيرَةً ليومٍ لا ينفعُ فيه مالٌ ولا بَنُونَ إلَّا مَن أتى اللهَ بقَلْبٍ سَليم، واللهُ من وراء القَصْد، عليه توكَّلْتُ وإليه أُنيب، وهو حَسْبُنا ونِعْمَ المولى والوكيل والنّصير، والحمدُ لله أوّلاً وآخِراً...

شُكْرٌ وتقدير:

إلى جميع مَن حَضَرْتُ في مَجْلِسِ دَرْسِهم وتَتَلْمَذْتُ عليهم في الفقه والأصول وغيرهما، أَخصُّ بالذِّكر منهم آية الله العظمى الشيخ جواد التبريزي رَحِمَهُ اللهُ، وآية الله الشيخ جعفر السبحاني الخياباني التبريزي دام ظلّه، وآية الله الشيخ حسن آل رميتي المَجَادليّ العاملي دام ظلّه.

(*) **فائدة**: الأحرف الأبجديّة: إسمٌ للألفاظ الهجائيّة التي جُمِعَتْ لحساب الجُمل، وسُمّيت باسم أوّل لفظةٍ فيها وهي «أبجد»، والأبجديّة هي: (أَبْجَدْ هَوَّز حُطِّي كَلَمُنْ سَعْفَصْ قُرِشَتْ ثَخَذٌ ضَظَغٌ) وحسابُ الجُمل هو:

أ = ١، ب = ٢، ج = ٣، د = ٤، هـ = ٥، و = ٦، ز = ٧، ح = ٨، ط = ٩، ي = ١٠.

ك = ٢٠، ل = ٣٠، م = ٤٠، ن = ٥٠، س = ٦٠، ع = ٧٠، ف = ٨٠، ص = ٩٠، ق = ١٠٠.

ر = ٢٠٠، ش = ٣٠٠، ت = ٤٠٠، ث = ٥٠٠، خ = ٦٠٠، ذ = ٧٠٠، ض = ٨٠٠، ظ = ٩٠٠، غ = ١٠٠٠.

إلى كلِّ مَن استَفَدْتُ منهم مباحثةً وَوَعْظاً وإرشاداً وتِذْكاراً.

إلى الّذين كنتُ مورِدَ عنايتِهم ورعايتِهم واهتمامِهم واحترامِهم وودِّهم.

كما لا يفوتني أن أتقدَّم بالشّكرِ الجزيل والثّناءِ الجميل إلى الإخوة الأصفياء الأوفياء:

- العلّامة الفاضل الشيخ علي ياسين عمّار (حفظه الله).
- العلّامة السيّد حسين نجيب محمّد الموسوي (حفظه الله).
- فضيلة الشيخ حيدر عتريس العاملي (حفظه الله).
- فضيلة الشيخ يوسف حسن رضا العاملي (حفظه الله).
- الأستاذ جمال الدِّين عبّاس الدماوندي (حفظه الله).

ولا يفوتني أيضاً أن أُشير إلى دَوْر المركز الفنيّ بإدارة الأستاذ عبد القادر نجيب كرزي، حيث بَذَلَ وُسْعَهُ بصفّ حروفِ الكتاب وتنضيدِها وتنظيمِ فهارِسه وإخراجِه إلى النُّور بحلّتِه النقيَّةِ هذه.

فجزَى اللهُ الجميعَ خيرَ الجزاءِ وأَحْسَنَهُ، وصلّى اللهُ على سيِّدنا ونبيّنا أبي القاسم محمّد وآلِه الطيّبين الطّاهرين.

المدخل

بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

نحمَدُه على آلائه ونصلّي على خاتم النبيّين محمّد وآله الطّاهرين المعصومين.

تعريف علم الأصول:

علم أصول الفقه هو: علمٌ[١] يُبْحَثُ فيه عن قواعدَ[٢]

---

(١) بمعنى: فنّ، وحقيقة هذا الفنّ عبارةٌ عن نفس تلك القواعد الواقعيّة (أي بوجودها الواقعيّ) والمعروضة للعِلم بها تارةً وللجهل بها أخرىٰ، فيُقال: فلانٌ عالِمٌ بها وفلانٌ جاهِلٌ بها.

(٢) كليّة عامّة مشتركة وسيّالة في أبواب مختلفة ومتعدّدة في الفقه، فمثلاً: ظهور صيغة «إفعَل» في الوجُوب: يَثبتُ بها وجوبُ أيِّ فِعْلٍ من أفعال المكلَّفين، والإستصحاب الجاري في كلّ فِعْلٍ من أفعال المكلَّفين: يَثبتُ به الوجوبُ وغيرُه من الأحكام الخمسة، وهكذا...

تقع[١] نتيجتُها[٢] .....

(١) ولو قال رَحِمَهُ اللهُ: «يُمكن أن تقع» لكان أَوْلى، فإنّ عبارة «تقع» ظاهرةٌ في أن المناط في كَوْن القاعدة أصوليّةً هو: فعليّة الوقوع، بحيث لو لم يترتّب الوقوع الفعليّ كان ذلك قادِحاً في أصوليّتها، مع أنّ شأنيّة الوقُوع أو قابليّته كافيةٌ في أصوليّتها، ولِذا يُبحثُ في عِلم الأصُول عن مسائلَ كحجيّة القياس مثلاً (والتي هي من المسائل الأصوليّة بالإتّفاق) ممّا تكون نتيجةُ البحث فيها منفيّةً، ولا تقع في طريق الإستنباط بالوقوع الفعليّ عندنا - نحن الإماميّة - للنهي عنها، بخلاف غيرنا من أهل السنّة - كالحنفيّة والشافعيّة والمالكيّة - ممّن ذهبُوا إلىٰ حجيّة القياس وأنّ نتيجةَ البحث فيها مُثبتةٌ.

(٢) نتيجة القواعد: من تماميّةٍ أو بناءٍ على الحجيّة، وذلك بعد البحث في هذه القواعد، كظهور صيغة «إفعَل» في الوجوب وحجيّة خبر الثقة وحجيّة ظهور القرآن الكريم وغيرها ممّا يرجع إلى إثبات الحكم، فيُقال - مثلاً -: زكاةُ النّقدَيْن ممّا قام على وجوبه خبرُ الثقة (بمعنى: أَخبرَ بوجوبه واقعاً)، وكلّ ما قام على وجوبه خبرُ الثقة يجب،

في طريق استنباط الحكم الشرعي[١].

فيُستنتج من تأليف القياس: وجوبُ زكاة النّقدَيْن (إستنتاج الحكم الشرعي الواقعي)، ويُقال - مثلاً -: شُربُ التُّتُن مشكوك الحرمة، وكلّ مشكوك الحرمة حلالٌ ظاهراً، فشُربُ التُّتُن حلالٌ ظاهراً (إستنتاج الحكم الشرعي الظاهري).

وكما في مسألة اجتماع الأمر والنهي - مثلاً - فإنّه بناءً على الجواز يُقال: الصّلاة في المكان المغصوب - مثلاً - ممّا اجتمع فيه الأمر والنهي، وكلّ ما اجتمع فيه الأمر والنهي لا تجب إعادته (أو يصحّ)، فالصّلاة في المكان المغصوب لا تجب إعادتها (أو تصحّ).

وبناءً على الإمتناع تنعكس النتيجةُ الواقعةُ في طريق الإستنباط، ويكون الحكمُ المُستنتَجُ: وجوبَ الإعادة (أو الفساد) وهكذا...

(١) الكليّ، ومراده رَحِمَهُ اللهُ من الحكم: الأعمّ من الواقعيّ والظاهري - كما سيأتي إن شاء الله تعالى - والثاني (الظاهري) هو الذي يَثبتُ في موارد الأصول العمليّة، التي تكون في طريق إثبات التنجيز أو التّعذير بالقياس إلى

.....

الأحكام الواقعيّة، أي أنّ الأصول العمليّة تُثبتُ الأحكام الشرعيّة الواقعيّة تنجيزاً أو تعذيراً، وسيأتي - إن شاء الله تعالى - توجيهُ ذلك. هذا، وقبل الخوض في المقصود لابأس ببيان بعض الفروق التي ذُكرت بين القاعدة الفقهية والقاعدة الأصولية:

منها: أنَّ استنتاج الحكم الشرعي من القاعدة الأصولية يكون من باب الإستنباط، والحكم الشرعي في القاعدة الأصولية كليّ لا جزئيّ أو شخصيّ، بخلاف استنتاج الحكم الشرعي من القاعدة الفقهية، فإنَّه من باب التطبيق على مواردها ومصاديقها وأفرادها، فنستنتج أحكاماً جزئيّة في موارد خاصّة لا أحكاماً كليّة، وهذه المصاديق والأفراد لا تكون مغايرة لكبراها المنطبقة عليها، كانطباق الكلي الطبيعي على مصاديقه وأفراده، مثل طهارة هذا الماء أو حليّة هذا المأكول المستفادَيْن من قاعدتي الطهارة والحليَّة.

ومثال استنباط الحكم الشرعي الكليّ من القاعدة الأصولية - سواء أكانت القاعدة في صغرى قياس الإستنباط أم في

.....

كبراه - قوله تعالى: ﴿وَإِذَا حُيِّيتُم بِتَحِيَّةٍ فَحَيُّواْ بِأَحْسَنَ مِنْهَآ أَوْ رُدُّوهَآ﴾ [النساء: ٨٦]، فكلمتا: (حيُّوا) و(ردُّوها) صيغتا أمر، وصيغة الأمر ظاهرةٌ في الوجوب، وكلّ ظاهر حجّة، إذن: صيغة الأمر حجّةٌ في الوجوب، فنستنتج من ذلك وجوب متعلّقها - متعلّق صيغة الأمر -، ونعرف أنّ ردَّ السلام واجبٌ، وهو حكمٌ شرعي كليّ، والنتيجة كانت مغايرة للكبرى، وهَهنا قاعدتان أصوليّتان وقعتا في طريق الإستنباط: الصغرى والكبرى.

مثالٌ آخر: قوله تعالى: ﴿أَوْفُواْ بِٱلْعُقُودِ﴾ [المائدة: ١]: فـ(العقود) جمعٌ محلّى بالألف واللام، وهو ظاهر في العموم، وكلّ ظهور حجّة، و(أوفوا) أمرٌ ظاهر في الوجوب، وكلّ ظاهر حجّة.

ومنها: أنَّ القواعد الفقهية ممَّا يشترك فيها الفقيه والعامّي بخلاف القواعد الأصوليّة فإنّها من مختصّات الفقيه.

هذا، والقواعد الفقهية بنفسها أحكامٌ شرعية فلا يُستنبط منها حكمٌ شرعي.

ثمّ إنّ ما ذكره المصنّف رَحِمَهُ اللَّهُ في تعريف علم الأصول **قد**

يُعترض عليه بعدم شموله للأصول العملية بقسمَيْها: الشرعية والعقلية، حيث إنَّها وظائف للشاك يُنتهى إليها في مقام العمل، فلا تقع في طريق استنباط الحكم الشرعي، والشرعية منها كالإستصحاب والبراءة الشرعية في أنفسهما يتضمّنان حكماً ظاهريّاً جَعَلَه الشارع في مقام الشك والحيرة، فإنَّ الإستصحاب مرجعُه إلى حكم الشارع ببقاء اليقين، ومرجعُ البراءة الشرعية أو النقلية إلى حكم الشارع بالإباحة، فإعمالُهما في مواردهما إنّما هو من باب تطبيق مضامينهما على مصاديقهما وأفرادهما، لا من باب إستنباط الأحكام الشرعيّة منهما وتوسيطهما لإثباتها.

وأمّا العقلية منها كالبراءة العقلية - قبح العقاب بلا بيان - وقاعدة التخيير عند دوران الأمر بين المحذورَيْن - وجوب وحرمة - فإنّ مضمونهما مجرّد سقوط العقاب والعذر، ولا ينتهيان إلى حكمٍ شرعيّ أصلاً لا واقعاً ولا ظاهراً، وكذلك الإحتياط بقسمَيْه - العقلي والشرعي - فإنّه ليس إلّا العمل بما يُحقّق امتثال التكليف الواقعي، ومفادُه: التنجيز - وسيأتي إن شاء الله تعالى تفصيل ذلك -.

.....

ومن هنا زاد صاحبُ الكفاية رَحِمَهُ اللَّهُ في التعريف كلمة «أو التي يُنتهى إليها في مقام العمل» كي يشمل هذه المباحث المهمّة الجليلة، فقال في تعريف عِلم الأصول: «صناعة يُعرف بها القواعد التي يُمكن أن تقع في طريق استنباط الأحكام أو التي يُنتهى إليها في مقام العمل». هذا، وللتفصّي عن الإشكال مجال، وذلك بما أثبتَهُ المقدّس السيّد الخوئي رَحِمَهُ اللَّهُ في تفسيره للإستنباط (وهو ظاهرُ المصنّف رَحِمَهُ اللَّهُ بلحاظ عبارته في القسم الثاني من قسمَي الحكم، أعني الحكم الظاهري، حيث قال رَحِمَهُ اللَّهُ: لا بدّ له من وجودِ حكم آخر **ولو كان عقلياً**) فإنّ السيّد الخوئي رَحِمَهُ اللَّهُ جَعَلَ المراد من الإستنباط معنًى جامعاً، وهو الإثبات الجامع بين أن يكون (إثباتُ الحكم الشرعي) وُجدانيّاً (بعلم) أو شرعيّاً (بعلميّ - أمارة) أو تنجيزيّاً أو تعذيريّاً، قال رَحِمَهُ اللَّهُ: «المراد به (بالإستنباط) معنىً جامعاً بينه (بين الإثبات الحقيقي بعلمٍ أو علميّ) وبين غيره، وهو: الإثبات الجامع بين أن يكون وجدانيّاً أو شرعيّاً أو تنجيزيّاً أو تعذيريّاً» ثمّ قال رَحِمَهُ اللَّهُ: «وعليه:

مثاله: إنّ الصلاة واجبةٌ في الشريعة الإسلامية المقدّسة، وقد دلّ على وجوبها من القرآن الكريم قوله تعالى: ﴿وَأَنْ أَقِيمُوا الصَّلَوٰةَ﴾ [الأنعام: ٧٢]، ﴿إِنَّ الصَّلَوٰةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ كِتَٰبًا مَّوْقُوتًا﴾ [النساء: ١٠٣]، ولكن دلالة الآية الأولى متوقّفة على ظهور صيغة الأمر - نحو ﴿أَقِيمُوا﴾ هنا - في الوجوب، ومتوقّفة أيضاً على أنّ ظهور القرآن حجّة يصحّ الإستدلال به[١].

فالمسائل المزبورة تقع في طريق الإستنباط لأنَّها تُثبت التنجيز مرّة والتعذير مرّة أخرى...» (محاضرات في أصول الفقه ١/ ٩) إذن فكما أنّ الأمارات تُنجِّز وتُعذِّر، كذلك الأصول العمليّة فإنّها تُثبتُ التنجيز والتعذير بالقياس إلى الأحكام الشرعية الواقعية، وهذا نوعٌ من الإستنباط، **فتأمّل جيّداً.**

(١) إشارة إلى ما نُسب إلى جماعة من الإخباريّين من القول بعدم حجيّة ظواهر الكتاب العزيز وأكّدوا أنّه لا يجوز العمل بها من دون أن يرد بيان وتفسير لها من طريق آل البيت عليهم السلام، وقد ردّه المصنّف رحمه الله - كما سيأتي إن

وهاتان المسألتان يتكفّل ببيانهما علم الأصول.

فإذا علم الفقيه من هذا العلم أنّ صيغة الأمر ظاهرةٌ في الوجوب[١]، وأنّ ظهور القرآن حجّة استطاع أن

شاء الله في المقصد الثالث من الكتاب - واستعرض تحقيقاً وافياً أثبت من خلاله حجيّة ظواهر الكتاب.

(١) إعلم بأنّ البحث في هذا المقصد إنّما هو عن تشخيص صُغريات الظواهر اللفظية، كصيغة: (إفْعَلْ) في أنّها ظاهرة في الوجوب، وصيغة (لا تفعل) أو (إيّاك أن تفعل) في أنّها ظاهرة في الحرمة ونحوهما، وأمَّا الذي يتكفّل البحث عن حجيّة مطلق الظواهر اللفظية بنحو العموم بما فيه ظواهر الكتاب العزيز فهو المقصد الثالث، أي مباحث الحجّة، فتتألّف الصغرى حينئذٍ من نتيجة المقصد الأوّل، والكبرى من نتيجة المقصد الثالث ليُستنتج من ذلك الحكم الشرعي.

وبما أنّ المصنّف رَحِمَهُ اللهُ في مقام بيان كيفيّة استنباط الحكم الشرعي واستفادته واستنتاجه فلا بدّ له حينئذٍ من استباق ما انتهى إليه من ثبوت حجيّة ظواهر الكتاب أو حجيّة مطلق الظواهر بنحو العموم.

يستنبط من هذه الآية الكريمة المذكورة: أنّ الصلاة

وعليه: فالقياس المنطقي بصورة الشكل الأوّل يكون كالتالي:

- صيغة (إفْعَلْ) في القرآن الكريم ظاهرةٌ في الوجوب (صغرى الظواهر اللفظية في المقصد الأوّل).
- وظهور القرآن الكريم حجّة.
- فينتج: صيغة (إفْعَلْ) في القرآن الكريم حجّةٌ في الوجوب.

وفي المقام ذكرَ المصنّف رَحِمَهُ اللَّهُ قوله تعالى: ﴿وَأَنْ أَقِيمُوا الصَّلَوٰةَ﴾، و﴿أَقِيمُوا﴾ يُستنتج منها أنّ: الصلاة واجبةٌ.

ولمطلق صيغة (إفْعَلْ) بنحو العموم يُقال هكذا:

- صيغة (إفْعَلْ) ظاهرةٌ في الوجوب (صغرى).
- وكلّ ظاهر حجّة (كبرى).
- فينتج: صيغة (إفْعَلْ) حجّة في الوجوب (النتيجة).

فإذا وردت صيغة (إفْعَلْ) في آيةٍ أو روايةٍ استنتجنا من ذلك وجوبَ متعلّقها، وهكذا يُقال في ظهور صيغة النهي في الحرمة:

واجبة، وهكذا في كلّ حكمٍ شرعي[١] مستفادٍ من أيّ دليلٍ شرعي أو عقلي[٢] لا بدّ أن يتوقّف. . . . . .

- صيغة (لا تَفْعَلْ) أو (إيّاك أن تفعل) ظاهرةٌ في الحرمة (صغرى الظواهر اللفظية في المقصد الأوّل).

- وكلّ ظاهر حجّة (كبرى).

- فينتج: صيغة: لا تَفْعَلْ أو إيّاك أن تفعل، حجّةٌ في الحرمة (النتيجة).

وعليه: فإذا وردت صيغة (لا تَفْعَلْ) أو (إيّاك أن تفعل) في آية أو رواية استُنتج من ذلك حرمةُ متعلَّقها، كما لو قال المولى: لا تشرب الخمر، أو إيّاك أن تشرب الخمر.

(١) كوجوب الصوم والحج والزكاة ونحوها ممّا هو مستفاد من دليلٍ شرعي من آية أو رواية مثلاً، وكقبح الظلم شرعاً وحسن العدل شرعاً ووجوب المقدّمة شرعاً لذي المقدّمة الشرعي ونحوها ممّا هو مستفاد من دليلٍ عقلي.

(٢) أمّا الدليل الشرعي فقد تقدّم، وأمَّا العقلي فهو ما أَوْجَبَ القطع بحكم الشارع وذلك بضميمة الكبرى إلى الصغرى، ومنهما يتألّف الدليل العقلي الذي يُستفاد منه

.....

الحكم الشرعي، فببركة هذه الضميمة يُتوصّل بالكبرى إلى الحكم الشرعي، ومن هنا كانت الكبرى مسألةً أو قاعدةً أصولية.

بيانه: إنّ الدليل العقلي أو فقل: ما يَحكم به العقل الذي يَثبت به الحكمُ الشرعي، ينقسم إلى قسمَيْن:

الأول: ما يستقلّ به العقل (المستقلّات العقلية).

الثاني: ما لا يستقل به (غير المستقلّات العقلية).

أمّا الأوّل: (المستقلّات العقلية): فهو ما تكون فيه مقدّمتان عقليّتان بمعنى أنّ كلّاً من الصغرى والكبرى حُكمان عقليّان، والمقدّمة الأولى (الصغرى) هي ما أَدْرَكَه العقل إبتداءً، والمقدّمة الثانية (الكبرى) هي الملازمة العقلية بين ما قَطَعَ به العقلُ في الصغرى من ثبوت الملزوم وبين ثبوت اللازم، وهو - أي اللازم - حكم الشارع، وهذه الكبرى هي القاعدة أو المسألة الأصولية، وقد عرفت أنّ الدليل العقلي الذي يُستفاد منه الحكم الشرعي مؤلَّف من انضمام الكبرى إلى الصغرى. هذا، والمستقلّات العقلية التي يُستكشف منها الحكم

.....

الشرعي منحصرة في مسألة واحدة، وهي: مسألة التحسين والتقبيح العقليّيْن، تقول:

العدل يحسن فعلُه عقلاً (صغرى مبحوث عنها في علم الكلام لا في علم الأصول، وهي الملزوم الذي قَطع العقل بثبوته إبتداءً).

وكلّ ما يحسُن فعلُه عقلاً يحسُن فعلُه شرعاً (كبرى وهي: الملازمة العقلية بين ما حَكَم به العقل بالحُسن وبين حكم الشارع - الذي هو اللازم - على طبق حكم العقل، وهذه الملازمة العقلية حكمٌ عقلي آخر، وهي المسألة أو القاعدة الأصولية في المقام).

يُنتج: فالعدل يحسُن فعلُه شرعاً. (وهذا قَطْعٌ للعقل باللازم - الذي هو حكم الشارع - بعد فرض قَطْعِه بثبوت الملزوم والملازمة اللذَيْن يتألّف منهما الدليل العقلي الذي يُستفاد منه الحكم الشرعي).

وهذه النتيجة: العدل يحسُن فعلُه شرعاً - والذي هو حكمٌ أو مُدْرَك عقلي أيضاً - تقع صغرى لقياس آخر كبراه حجيّة العقل، ويُبحث عن هذه الكبرى في المقصد الثالث - مباحث الحجّة -.

.....

وتقول أيضاً:

الظلم يقبح فعلُه عقلاً (صغرى مبحوث عنها في علم الكلام لا في علم الأصول، وهي الملزوم الذي قَطَع العقل بثبوته).

وكلّ ما يقبح فعلُه عقلاً يقبح فعلُه شرعاً (كبرى وهي الملازمة العقلية بين ما حكم به العقل إبتداءً في الصغرى وبين حكم الشارع - الذي هو اللازم - على طبق حكم العقل، وهذه الملازمة العقلية حكمٌ عقلي آخر، وهي المسألة الأصولية في المقام).

يُنتج: فالظلم يقبح فعلُه شرعاً. (وهذا قَطْعٌ للعقل باللازم - الذي هو حكم الشارع - بعد فرض قَطْعِه بثبوت الملزوم والملازمة اللذَيْن يتألّف منهما الدليل العقلي الذي يُستفاد منه الحكم الشرعي).

وهذه النتيجة: فالظلم يقبح فعلُه شرعاً - والذي هو حكمٌ أو مُدْرَك عقلي آخر - تقع صغرى لقياس آخر كبراه حجيّة العقل، ويُبحث عن هذه الكبرى في المقصد الثالث - مباحث الحجّة -.

.....

أمَّا الثاني (غير المستقلّات العقلية): فهو: أن تكون إحدى المقدّمتَيْن غير عقلية، والأخرى عقلية، وببركة ضميمة العقلية إلى غير العقلية، أي: ضمّ الكبرى إلى الصغرى يتألّف الدليل العقلي الذي يُستفاد منه الحكم الشرعي، كحكم العقل بوجوب المقدّمة شرعاً عند وجوب ذيها الشرعي، فهذه مقدّمة عقلية صِرْفة، وهي الكبرى في صورة القياس، والتي هي المسألة أو القاعدة الأصولية كما سيتبيّن لك في المثال، وينضمّ إلى هذه المقدّمة العقلية حكمُ الشرع بوجوب ذي المقدّمة الشرعي، وهو الصغرى في صورة القياس التي لا ربط لها بعلم الأصول، وإنّما تُبحث في علم الفقه، وأمَّا تسمية الدليل - الذي يتألّف منهما - بالعقلي (وهو الدليل العقلي الذي يُستفاد منه حكمٌ شرعي) فلأجل تغليب جانب المقدّمة العقلية، فإنّها كبرى القياس ورُكْن أصلي في الإستدلال.

وإنّما سُمّي هذا القسم الثاني من الدليل العقلي بغير المستقلّات العقلية فلأجل وضوح أنّ العقل لم يستقلّ

.....

وحده في الوصول إلى النتيجة، بل استعان بحكم الشرع في إحدى مقدّمتي القياس.

مثاله:

- **المقدّمة الأولى**: الحجّ على المستطيع واجبٌ شرعاً (مقدّمة شرعية تُبحث في علم الفقه لا في علم الأصول، وأمّا اللّابديّة العقلية الثابتة إبتداءً للمقدّمة التي لا يتمّ الواجب إلّا بها - وهي لابديّة المقدّمة عقلاً لكلّ واجب - فهي أمرٌ مفروغٌ منه لا يقع في الصغرى الشرعية ممزوجاً معها، وهو واضح).

- **المقدّمة الثانية**: وكلّ واجب شرعاً يلزمُه عقلاً وجوبُ مقدّمته شرعاً (كبرى مقدّمة عقلية، وهي الملازمة العقلية التي هي المسألة أو القاعدة الأصولية، وبضميمة هذه الكبرى العقلية إلى الصغرى الشرعية يتألّف منهما الدليل العقلي الذي يُستفاد منه حكمٌ شرعي).

يُنتج: فالحجّ على المستطيع يلزمُه عقلاً وجوبُ مقدّمته شرعاً.

وهذه النتيجة: وجوب المقدّمة شرعاً لذي المقدّمة الشرعي

.....

كالحجّ على المستطيع في المثال - والتي هي مُدْرَك عقلي أو حكمٌ عقلي - تقع صغرى لقياس آخر كُبراه: حجيّة العقل، ويُبحث عن هذه الكبرى في المقصد الثالث - مباحث الحجّة -.

هذا، ومن أمثلة الدليل العقلي الذي يُستفاد منه حكمٌ شرعي - وذلك في غير المستقلّات العقلية، بمعنى أنّ العقل استعان في الوصول إلى النتيجة بحكم الشرع في إحدى مقدّمتي القياس - قولُ المولى: لا تَصُم العيدَيْن، أو لا تَصُم الحائض والنفساء مثلاً، وهذا مقدّمة شرعية تقع صغرى في القياس، فتقول:

هذه العبادة منهيّ عنها شرعاً.

وكلّ منهيّ عنه شرعاً يلزمُه عقلاً فسادُه شرعاً - حيث إنّ طبيعة النهي تقتضي فساد متعلّقه، أي متعلّق النهي وهو المنهيّ عنه - (كبرى أصولية، وهي مقدّمة عقلية تعني الملازمة العقلية عقلاً وشرعاً بين النهي عن الشيء وفساد متعلّقه، أي متعلّق النهي وهو المنهيّ عنه، وبضميمة هذه الكبرى العقلية إلى الصغرى الشرعية - كما في مثال:

.....

النهي عن عبادة الصوم - يتألّف الدليل العقلي المستفاد منه الحكم الشرعي).

يُنتج: هذه العبادة (الصوم المنهيّ عنه) يلزمُها عقلاً فسادُها شرعاً.

وهذه النتيجة التي هي حكمٌ أو مُدْرَكٌ عقلي: تقع صغرى لقياس آخر كُبراه حجيّة العقل، ويُبحث عن هذه الكبرى في المقصد الثالث - مباحث الحجّة -.

وكقول المولى: هذا الفعل واجب شرعاً (صغرى ترتبط بعلم الفقه) فيستقلّ العقل بالملازمة بين وجوب شيء شرعاً وحرمة ضدّه شرعاً، أي: وكلّ واجب شرعاً يلزمه عقلاً حرمةُ ضدّه شرعاً (كبرى عقليّة) فينتج: هذا الفعل يلزمه عقلاً حرمةُ ضدّه شرعاً.

وهذه النتيجة تقع صغرى لقياس آخر كبراه حجيّة العقل، ويُبحث عن هذه الكبرى في المقصد الثالث - مباحث الحجّة -.

ومثاله أيضاً: هذا المأتيّ به مأمورٌ به في حال الإضطرار (صغرى غير عقلية).

استنباطه[١] من الدليل[٢] على مسألة أو أكثر من مسائل هذا العلم.

الحكم: واقعي وظاهري، والدليل: اجتهادي وفقاهتي

ثمّ لا يخفى أنّ الحكم الشرعي - الذي جاء ذكره في التعريف السابق[٣] - على نحوَيْن:

وكلّ مأمورٍ به في حال الإضطرار يلزمه عقلاً الإجزاءُ عن المأمور به حال الإختيار - لا إعادة ولا قضاء - (كبرى عقلية).

ينتج: فهذا المأتيّ به يلزمه عقلاً الإجزاءُ عن المأمور به حال الإختيار.

وهذه النتيجة تقع صغرى لقياس آخر كبراه حجيّة العقل، ويُبحث عن هذه الكبرى في المقصد الثالث - مباحث الحجّة -...

(١) أي استنباط الحكم الشرعي.

(٢) وهو الدليل الشرعي أو العقلي.

(٣) وهو قوله رَحِمَهُ اللَّهُ: (علم أصول الفقه هو: علمٌ يُبحث فيه عن قواعدَ تقع نتيجتُها في طريق استنباط الحكم الشرعي).

١ - أن يكون ثابتاً للشيء بما هو في نفسه[١] فِعْلٌ من الأفعال، كالمثال المتقدّم، أعني: وجوب الصلاة، فالوجوب ثابت[٢] للصلاة بما هي صلاة في نفسها، وفعلٌ من الأفعال[٣] مع قطع النظر عن أيّ شيءٍ آخر[٤]، ويُسمّى مثل هذا الحكم «الحكم الواقعي»[٥]، والدليل الدال عليه «الدليل الإجتهادي».

---

(١) أي بما هو في نفسه هذا الشيء، وأنّه فعلٌ من الأفعال.

(٢) أي حكمٌ ثابت.

(٣) أي بما هي فعلٌ من الأفعال.

(٤) أي من دون ملاحظة ما يطرأ للشيء من عوارض كالشكّ بالحكم أو الجهل به، وعروض عنوان ثانوي من إضطرار وإكراه وعُسر وحرَج وضرر ونحوها. وهذا بخلاف ما سيأتي من تعريف الحكم الظاهري فإنّه قد أُخذ فيه الجهل بالحكم الواقعي.

(٥) أي الواقعي الأوّلي، ويقابله الواقعي الثانوي وهو ما يُجعل للشيء من الأحكام بلحاظ ما يطرأ عليه من عناوين خاصّة تقتضي تغيير حكمه الأوّلي، فشرب الماء مثلاً مباح بعنوانه

.....

الأوّلي، ولكنّه بعنوان إنقاذ الحياة يكون واجباً، وكأكل الميتة، فإنّه محرّم بعنوانه الأوّلي، ولكنّه بعنوان حفظ النفس من التلف يكون واجباً، وهكذا في موارد الضرر والحرج.

هذا، وما ذكره المصنّف رَحِمَهُ اللَّهُ من الحكم الواقعي: أعمّ من كونه مستفاداً من دليل قطعي أو من دليل إجتهادي ظنّي، والأوّل (أي الدليل القطعي): فكالكتاب العزيز، والحديث المتواتر الذي يُفيد سكون النفس سكوناً يزول معه الشك، ويحصل العلمُ والجزمُ القاطع بإخبار جماعة يمتنع تواطؤهم على الكذب، والثاني (أي الدليل الإجتهادي الظنّي): فكالخبر الواحد(*) الذي هو من

(*) خبر الواحد هو: ما لا يبلغ حدّ التواتر ولم يحتفّ بقرائن تُوجب العلم بصدقه، وكذلك إذا احتفّ بقرائن تُوجب الإطمئنان الذي هو دون مرتبة العلم، فإنّه لا يخرج بذلك عن كونه خبرَ واحد ليس بحجّة، ثمّ إنّ خبر الواحد أعمّ من كون المُخبر واحداً أو أكثر ولكن لم يبلغ المُخبرون حدَّ التواتر.

.....

الأمارات(*) والطرق المجعولة في حق الجاهل بالواقع ممَّا يكون فيها (في الأمارات) كاشفية ذاتيّة عن الواقع إلّا

(*) من جملة الأمارات التي لا تُعطي الإراءة التامّة ولا الكشف التامّ عن الواقع:

أ - الإجماعُ المنقول وهو الذي لم يحصّله الفقيه بنفسه، وإنّما ينقله له مَن حصَّله من الفقهاء سواء أكان النقل له بواسطة أم بوسائط.

ب - الشهرة الفتوائية وهي أن لا يُعلم فيها أنَّ مستندها أيّ شيء هو؟ فتكون شهرة في الفتوى مجرّدةً، سواء كان هناك خبراً على طبق الشهرة، ولكن لم يستند إليه المشهور أو لم يُعلم استنادهم إليه، أو لم يكن خبر أصلاً، ويقابلها الشهرة العملية وهي: أن يُعلم فيها أنّ مستندها خبر خاصّ موجود بين أيدينا، وهي المبحوث عنها في أنّها موجبة لجبر الخبر الضعيف أو لا؟

جـ - الظواهر ونحوها ممّا لا يُعطي الإراءة التامّة عن الواقع، ولا يصح التعويل عليه واستكشاف الحكم بواسطته إلّا مع قيام الدليل القطعي على حجّيته ودليليّته. ←

.....

أنّها كاشفية ناقصة في حدودٍ ما، فتحتاج إلى دليل أو سند قطعي يُسندها في إتمام كشفها عن الواقع، ويجعلها بذلك

← هذا، ومن جملة الأمارات أيضاً التي تكون طريقاً محضاً لتحصيل الواقع:

قاعدة اليد - أمارة على الملكيّة - وسوق المسلمين - أمارة على الطهارة والتذكية - ونحوهما من الأمارات التي تكون في الموضوعات الخارجية المشتبهة أي الشبهات الموضوعية.

ومن الأمثلة على ذلك أيضاً: قيام البيّنة على طهارة ثوبٍ صلّى به أو طهارة ماءٍ توضّأ منه، وإخبار النساء في الأمور المختصة بهنّ من طهر وحيض وعدّة ونحوها أو إخبارهنّ في بعض الموارد المذكورة في الفقه في باب الشهادات وباب الوصية.

ثمّ إنّ المذكور بتمامه من الأمارات التي يكون قيامها في الموضوعات الخارجية المشتبهة دون الشبهات الحكمية، ومن هنا تخرج عن تعريف علم الأصول حيث لا يرجع إليها الفقيه في مقام استنباط الحكم الشرعي الكلي أو في مقام تحديد الوظيفة العملية. ←

.....

عِلماً يصحّح الإحتجاج بها. فخبر الواحد وإن كان لسانُه لسانَ إثبات الواقع والحكاية عنه ومن شأنه إحراز الواقع في الجملة، إلّا أنّه لا يعدو كونه ظنّاً، والظنّ بما هو ظنّ لا يُغني من الحقّ شيئاً، ولا يجوز العمل على مقتضاه ولا الأخذ به لإثبات أحكام الله تعالى مهما كان سبب هذا الظن.

ولكن لو ثبت بدليل قطعي وحجّة يقينيّة أنَّ الشارع مثلاً جعل خبر الواحد طريقاً لأحكامه واعتبره حجّة عليها، وارتضاه أمارة يُرجع إليها، وجوَّزَ لنا الأخذ بخبر الواحد، فإنّ ذلك يُخرج خبر الواحد عن كونه أَخْذاً بالظن بما هو ظنّ وأنّه لا يُغني من الحقّ شيئاً وأنّه غيرُ مأذونٍ به أو أنّه خَرْصٌ باطل وافتراء محرّم، بل يكون أَخْذاً بالقطع واليقين، ذلك القطع أو اليقين الذي قام على اعتبار خبر الواحد حجّة يجوز الإستناد إليه في مقام العمل ويصحّ التعويل عليه. ويُعبّر عن هذا الظنّ - الذي يقوم

← هذا والدليل الذي دل على حجيّة الأمارة في الأحكام هو نفسه دل على حجيّتها في الموضوعات بلسانٍ واحد.

.....

دليل قطعي على حجيّته واعتباره بخصوصه - بالظنّ الخاصّ أو المُعتبر، ويُعبّر عنه أيضاً بالطريق العِلمي نسبةً إلى العلم باعتبار قيام العلم على حجيّته، بمعنى أنّ حجيّته ثابتة بالعلم.

توضيحه: إنّ الثابت في الأمارات هو خاصيّة النظر إلى الواقع ومحاولةٌ لإحرازه، والكشف عنه، فمعنى قيام خبر الواحد أو الثقة مثلاً على وجوب صلاة الظهر يوم الجمعة في عصر الغيبة بدلاً عن صلاة الجمعة - ونحوه من الأحكام الشرعية التكليفية - أنّه ناظرٌ إلى الواقع لإحرازه وكشفه والحكاية عنه، إلّا أنّ هذا الإحراز أو الكشف أو الحكاية أو المرآتيّة يستبطن احتمال الخلاف، فلا يكون خبر الواحد أو الأمارة بياناً وعلماً لعدم إفادة الأمارة - مع احتمال الخلاف - إلّا الظنّ، ومن هنا لا تكون حجّة قائمة، فلا تكون منجِّزة أو مُوجبة لاستحقاق العقاب على مخالفتها، فمع عدم كونها بياناً أو حجّة على التكليف يحكم العقل بقبح العقاب بلا بيان أو بلا قيام الحجّة على التكليف.

.....

ومن هنا إذا أراد الشارع أن يعتبر الحجيّة للأمارة، كخبر الواحد مثلاً، بحيث تصير منجِّزة للواقع بمعنى استحقاق العقاب على عدم اتّباعها ومخالفتها، فلا بدّ للشارع من أن يُتمّم كشفها بجعلها طريقاً تامّاً واعتبارها علماً وبياناً في عالَم التشريع، فيُلغي الشارع احتمال الخلاف الموجود في الأمارة، فيترتّب حينئذٍ على ذلك **التنجيز** عقلاً للتكليف مع مطابقة الأمارة للواقع وإصابته، أو **التعذير** عقلاً مع مخالفة الأمارة للواقع وعدم إصابته.

فالمجعول حينئذٍ في باب الطرق والأمارات هو مجرّد الطريقيّة والكاشفيّة بإلغاء احتمال الخلاف للواقع، **وبعبارة أخرى**: جَعْلُ العلميّة أو تتميم الكشف من دون أيّ تصرّف في الحكم الواقعي بل هو على ما هو عليه، وكذلك من دون أيّ تصرّف في مؤدّى الأمارة، بل إنَّ مؤدّاها باقٍ على ما هو عليه من الحكاية والكشف عن الواقع، فالذي قام به الشارع - والشارع دليل قطعي - هو اعتبار حجيّتها بتتميم كشفها وتصييرها عِلماً بالتعبّد.

ومن هنا، كان لهذا العلم التعبّدي ما كان للعلم الوجداني

.....

أو القطع من المنجِّزية للواقع مع المطابقة للواقع والإصابة له، والمعذّرية مع المخالفة للواقع وعدم الإصابة له. وتكون مخالفة المكلّف للطريق مع عدم الإصابة تجرّياً، وموافقته للطريق - مع عدم الإصابة - إنقياداً - وسيأتي إن شاء الله تعالى تفصيل التجرّي في المقصد الثالث من الكتاب -.

وعليه: فالشارع لم يتصرّف في الحكم الواقعي ولا في مؤدّى الأمارة، فلم يجعل الشارع حُكْماً جديداً على طبق ما للمؤدّى في الأمارة من الحكاية والكشف عن الواقع، بمعنى أنّه لم يُنشئ حكماً مماثلاً لما تقولُه الأمارة، فلو قامت الأمارة على وجوب صلاة الظهر يوم الجمعة في عصر الغيبة بدلاً عن صلاة الجمعة، فلا يجعل الشارع وجوباً ظاهريّاً لصلاة الظهر، أي فلا يجعل الشارع حكماً مماثلاً لما تقولُه الأمارة وتؤدّي إليه.

هذا، والعمدة في دليل حجيّة خبر الواحد كما سيأتي - إن شاء الله تعالى في المجلّد الثالث من مباحث الحجّة - هو سيرة العقلاء وبناؤهم العملي على اختلاف مشاربهم

.....

وأذواقهم على الأخذ بخبر مَن يثقون بقوله ويطمئنّون إلى صدقه ويأمنون كِذْبَهُ، وعلى اعتمادهم في تبليغ مقاصدهم على الثقات، فإنّ العقلاء لا يعتنون بالإحتمالات الضعيفة المقابِلة، فهي بنظرهم ملغاة لا يلتفتون إلى احتمال تعمّد الكذب من الثقة كما لا يلتفتون إلى احتمال خطئه أو غفلته، وكذلك أَخْذُهُم بظواهر الكلام وظواهر الأفعال، والمسلمون بالخصوص كسائر الناس جرت سيرتهم العملية على مثل ذلك في استفادة الأحكام الشرعية من القديم إلى يوم الناس هذا، لأنّهم متّحدو المسلك والطريقة مع سائر البشر، كما جرت سيرتهم بما هم عقلاء على ذلك في غير الأحكام الشرعيّة... وإذا ثبتت سيرة العقلاء من الناس بما فيهم المسلمون على الأخذ بخبر الواحد الثقة، فإنّ الشارع المقدّس متّحد المسلك معهم، لأنّه منهم بل هو رئيسهم، فلا بدّ أن نعلم بأنّه متّخذ لهذه الطريقة العقلائية كسائر الناس ما دام أنّه لم يثبت لنا أنّ له في تبليغ الأحكام طريقاً خاصّاً مُخْتَرَعاً منه غير طريق العقلاء، ولو كان له طريق خاصّ قد

٢ - أن يكون ثابتاً للشيء بما أنّه مجهولٌ حُكْمُه الواقعي[١]، كما إذا اختلف الفقهاء في حرمة النظر إلى

اخترعه غير مسلك العقلاء لَأَذاعه وبيَّنه للناس ولَظَهَر واشتهر، ولَمَا جَرَت سيرة المسلمين على طبق سيرة باقي البشر - وهذا دليل قطعي - **وحاصله**: أنّ الشارع المقدّس أقرّ مسلك العقلاء وأمضى بناءهم وسيرتهم وتبنّى لكشفها بتتميمه من قِبَلِه، أي قِبَل الشارع.

(١) فالحكم الظاهري الذي سيأتي ذِكْرُه - إن شاء الله تعالى - قد جُعِل في حال الشك في الحكم الواقعي أو أُخِذ في موضوعه الشكُّ في الحكم الواقعيّ.

بيانه: إذا فُقِد الدليل الإجتهادي بحيث لا يُستكشف الحكم الواقعي الأوّلي - كما إذا لم يكن هناك دليل قطعي من آية كريمة أو خبر متواتر أو لم يكن هناك أمارة معتبرة، وهي التي قام الدليل القطعي على حجّيتها - إحتجنا حينئذٍ إلى ما يرفع حَيْرتنا ويعالج شكَّنا، **وبعبارة أخرى**: إحتجنا إلى ما ننتهي إليه في مقام العمل عند فقدان الدليل الإجتهادي على الحكم الواقعي.

ومن هنا يأتي مبحث الأصول العملية، والتي هي عبارة

الأجنبية، أو وجوبِ الإقامة للصلاة، فعند عدم قيام

عن وظائف عمليّة يَرجع إليها الجاهل الشاك بالحكم الواقعي لرفع حَيْرته في مقام العمل، وهي - أي الأصول العملية - **أربعة**: الإستصحاب، والبراءة وهي على قسمَيْن: براءة شرعية وبراءة عقليّة، والإحتياط وهو على قسمَيْن: إحتياط شرعي واحتياط عقلي، والتخيير وهو على قسمَيْن أيضاً: تخيير شرعي وتخيير عقلي.

ثمّ إنَّ الأصل العمليَّ يُعبَّر عنه تارة بـ«**الأصل العقلي**»، والمراد به: ما يَحكم به العقل، ولا يتضمّن جعلَ حكمٍ ظاهري من الشارع، كالإحتياط العقلي، والتخيير العقلي، والبراءة العقليّة: «قُبْح العقاب بلا بيان»، والأخيرة لا مضمون لها إلّا رفع العقاب وسقوطه، لا أنّه هناك حكم بالإباحة مجعول من الشارع، حيث إنّ المأخوذ في موضوع البراءة العقلية هو عدم البيان الشرعي الواصل، فهو عدم البيان الشرعي بجميع مراتبه، ولو كَشَفَتْ البراءة العقلية عن جعلٍ شرعي، أو حكمٍ شرعي، كالإباحة مثلاً، لكانت البراءة العقلية بياناً، فيلزم من وجودها عدمُها، وينهدم موضوعها ويرتفع حينئذٍ.

الدليل على أحد الأقوال لدى الفقيه يشكُّ في الحكم

وأخرى: يُعبّر عن الأصل العملي بـ«**الأصل الشرعي**»، وهو المجعول من الشارع في مقام الشك والحَيْرة المتضمّن لجعلِ حكمٍ ظاهريّ من الشارع (جعل شرعي) كالإستصحاب المتضمِّن لجعلِ حكمٍ ظاهريّ مرجعُه إلى حكم الشارع ببقاء اليقين، بمعنى أنّ مَن احتمل بقاء شيء حالة الشك فهو كالمتيقّن ببقائه.

وكالبراءة الشرعية أو النقلية التي مرجعها إلى حكم الشارع بالإباحة، وكالإحتياط الشرعي عند الإخباريّين في خصوص الشبهات الحكمية التحريميّة لا الوجوبيّة، حيث يدّعي الإخباريّون أنّ الأدلّة من الآيات والروايات المحذّرة من اقتحام الشبهات تُثبتُ وجوب مراعاة الإحتياط في خصوص الشبهات الحكمية التحريمية.

وأمّا التخيير الشرعي: فلا يتضمّن حكماً أو جَعْلاً شرعيّاً، وإنّما هو وظيفة شرعيّة في خصوص التعارض بين الأخبار لمجرّد رَفْع الحيرة فقط باختيار المكلّف لأحد الخبرَيْن أو لإحدى الأمارتَيْن.

الواقعي الأوّلي المختلَف فيه، . . . . . .

إذا عرفت ذلك فنَشْرَعُ في بيان الأصول العملية بنحو الإجمال:

١ - الإستصحاب: وهو حكمُ الشارع ببقاء اليقين في ظرف الشك من حيث الجري العملي أو البناء العملي على وِفْق اليقين، أي: في جانبه العملي دون جانبه الإحرازي الطريقي، فالعلميّة جُعِلَت للإستصحاب من هذه الحيثيّة فقط - حيثيّة الجري العملي أو البناء العملي الذي هو من مقتضيات العلم وآثاره المترتّبة عليه - **وبعبارة أخرى**: إنّ الإستصحاب وإن كانت فيه خاصيّة النظر إلى الواقع والإحراز له والكشف عنه، إلّا أنّ الشارع المقدّس لم يركِّز على هذه الخاصيّة، بمعنى أنّ طريقيّة الإستصحاب غير ملحوظة في مقام الجَعْل الشرعي - أي حُكم الشارع ببقاء اليقين وعدم نَقْضه بالشكّ -.

ومن هنا افترق الإستصحاب عن الأمارة، فإنّ الأمارة قد لوحِظ فيها الطريقيّة إلى الواقع والكاشفيّة عنه والمُحرِزيّة له فضلاً عمّا يقتضيه العلم من خصوصيّة الجري العملي أو البناء العملي.

.....

هذا، ولأجل ما للإستصحاب من خاصيّة النظر إلى الواقع والإحراز له والكشف عنه - والتي (أي هذه الخاصيّة) لم يركِّز عليها الشارع في مقام جَعْل العلميّة للإستصحاب - عُبِّر عن الإستصحاب بالأصل الإحرازي أو المُحرِز.

ثمّ اعلم بأنّ سائر الأصول العملية - الشرعية منها والعقلية - هي في طول الإستصحاب، حيث إنّ التعبّد ببقاء اليقين السابق وجَعْله حجّة في الآن اللاحق يوجب ارتفاع موضوع الأصول العملية بقِسمَيها - الشرعيّة والعقليّة - ففي البراءة العقليّة مثلاً التي موضوعها: عدم البيان أو عدم العلم بالتكليف، لا يبقى هذا الموضوع مع الأمر بالتعبّد بإبقاء اليقين السابق، لأنّ معناه أنّه بيانٌ من الشارع، وهكذا في موضوع البراءة الشرعيّة الذي هو: العمل المجهول حكمُه الواقعي أو «ما لا يعلمون»، حيث إنّ الإستصحاب حكم ظاهري وحجّة شرعيّة على إبقاء اليقين السّابق أو اعتبار المكلّفِ مشكوكَه متيقّناً، وإعطاء المشكوك حُكْمَ الواقع، وتنزيله منزلته في الآن اللاحق

.....

في جانبه العملي لا الإحرازي - كما تقدّم - فيرتفع موضوع البراءة الشرعية. وكذلك التخيير بقسمَيه - الشرعي والعقلي - حيث إنّ موضوع الشرعيّ منه هو: تساوي الأمارتَين - أو الخبرَيْن - ولا ترجيح لإحداهما على الأخرى بإحدى المرجّحات، وعدم إمكان الجمع بينهما عند تعارضهما، والإستصحاب حجّةٌ مؤمِّنة في أحد الإحتمالات المتساوية، فيكون هادِماً للتساوي، فيرتفع موضوع التخيير الشرعي، وهكذا في موضوع التخيير العقلي الذي هو تساوي الطرفَيْن من حيث الإحتمال، ولا رجحان لأحدهما على الآخر، ولا إمكان للإحتياط، والإستصحاب بما أنّه حجّةٌ مؤمّنة في أحد المتساويَيْن يكون هادماً لذلك التساوي، فيرتفع موضوع التخيير العقلي.

وكذلك الإحتياط - العقلي أو الشرعي - حيث إنّ موضوع العقليّ منه هو: ما يُحتمل فيه الضرر الأخروي من فعل أو ترك، وموضوع الشرعي منه هو: مشكوك الوجوب والحرمة، والإستصحاب بما أنّه حجّة شرعيّة

.....

مؤمّنة من العقاب في مورده، فيرتفع حينئذٍ إحتمال العقاب في الفعل أو الترك، وبما أنّه جُعلت له العلميّة في الجانب العملي - كما تقدّم - فلا شكّ حينئذٍ في البَيْن.

وهكذا الحال بالنسبة لأصالة الحلّ المغيَّاة بحصول العلم بالحرمة، أو أصالة الطهارة المغيّاة بحصول العلم بالنجاسة أو القذارة، والمراد من العلم: ما يعمّ التعبّدي، فالإستصحاب بما أنّه حجّة، وقد نُزِّل فيه المشكوك منزلة الواقع المتيقّن تعبّداً، فقد حصلت الغاية المتوخّاة والمرجوّة ببركة جريان الإستصحاب، فلا يبقى حينئذٍ مجال لجريان أصالتي الحلّ والطّهارة.

هذا، وأصالة الطهارة هي: حكم الشارع بالطهارة الظاهرية في موردها، وهو الشك في الطهارة الواقعيّة، فيُنزّل الحكم الظاهري أو هذا الأصل العملي الشرعي منزلة الحكم الواقعي، فالآثار الشرعية للطاهر الواقعي تترتّب على الطاهر الظاهري، وأمَّا أصالة الحليَّة فهي: حكم الشارع بالحليّة الظاهرية في موردها، وهو الشك في الحليّة الواقعيَّة، فيُنزّل الحكم الظاهري أو هذا

.....

الأصل العملي الشرعي منزلة الحكم الواقعي، فالآثار الشرعية للحلال الواقعي تترتّب على الحلال الظاهري، والشارع المقدّس في موردي أصالة الطهارة وأصالة الحليّة لاحَظَ الحكم الواقعي، ونزّل الحكم الظاهري منزلته، فمشكوك الطهارة أو الحليّة هو بمنزلة الطاهر الواقعي أو الحلال الواقعي، ولسان دليليهما يُعبِّر عن تنزيل الحكم الظاهري منزلة الحكم الواقعي، فهما أصلان عمليّان شرعيّان تنزيليّان وليسا بأمارة حاكية عن الواقع.

٢ - البراءة الشرعية أو النقلية: وهي: حكم الشارع بالإباحة في فعلٍ أو تركٍ شُكّ في حكمهما الواقعي، فموضوعها هو: العمل المجهول حكمُه الواقعي، ومحمولها هو: الحكم الشرعي بالإباحة.

وعليه: فهي حكم ظاهري، ومن جملة ما استدلّوا به للبراءة الشرعيّة أو النقلية: قوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾ [الإسراء: ١٥] وقوله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَآ ءَاتَىٰهَا﴾ [الطلاق: ٧] وحديث الرفع،

.....

وحديث: كلُّ شيء مطلق حتى يرد فيه نهي، وحديث: كلُّ شيءٍ لك حلال حتى تعلم أنّه حرام بعينه، ونحوها.

هذا، واعلم بأنّ أصالة الحلّ المذكورة، وإن كانت أصلاً عمليّاً شرعيّاً مؤمِّناً ينفي المسؤولية تجاه الفعل المشكوك الحرمة - ويُتصوّر جريانها في موارد الشكّ بنحو الشبهة الحكميّة، كما في موارد الشك بنحو الشبهة الموضوعيّة - إلّا أنَّ الأصوليّن لم يُفردوا لها بحثاً مستقلاً، وذلك لكونها - بعد تماميّة أدلّتها - مشمولة لعنوان البراءة الشرعية.

ومن هنا تراهم يستعرضون روايات الحلِّ في مبحث البراءة الشرعية على أنّها من أدلّة البراءة الشرعيّة من جهة أنّ أصالة الحلّ أخصّ مطلقاً من أصالة البراءة الشرعيّة، فإنّ الأولى موضوعها وإن كان الشكّ في التكليف، إلّا أنّ هذا الموضوع باعتبار أنّ متعلَّق الشكّ هو الحرمة بالخصوص بخلاف الثانية - أي: أصالة البراءة الشرعيّة - التي تنفي المسؤولية عن كلّ تكليف إلزامي وقع الشك في ثبوته على عهدة المكلّف، سواء أكان بنحو الحرمة أم

.....

الوجوب، فموضوعها هو: الشك في التكليف مطلقاً، أعمّ من الوجوب والحرمة.

ومن هنا لو وقع الشكّ في ثبوت الحرمة لشيء - سواء بنحو الشبهة الحكميّة أو بنحو الشبهة الموضوعيّة - فيعني أنّه شكّ في التكليف، فكما أنّه موضوعٌ للبراءة الشرعية كذلك هو موضوع لأصالة الحلّ باعتبار أنّ متعلّق الشك هو الحرمة، فالنسبة بين أصالة الحلّ والبراءة الشرعيّة هي العموم والخصوص المطلق، فإنّ أصالة الحلّ أخصّ مطلقاً من أصالة البراءة الشرعيّة.

ومثال جريان أصالة الحلّ في فعلٍ مشكوكٍ حكمُه من حيث الحليَّة والحرمة: كما لو وقع الشك في حكم أكل لحم الأرنب، هل هو حلال أو حرام؟ ومثال جريانها في الشبهة الموضوعيّة - لو كان الشكّ ناشئاً عن اشتباه الأمور الخارجيّة -: كما لو شُكّ في سائل أو مائع خارجي في أنّه خمر أو خلّ؟ وهذا الشك يؤول إلى الشكّ في حليّة هذا السائل والمائع أو في حرمته.

هذا، والفرق بين البراءة الشرعيّة وبين البراءة العقليّة -

.....

قُبح العقاب بلا بيان واصل من الشارع - هو: أنّ الثانية قاعدة عقليّة محضة، لها موضوع ومحمول، أمَّا موضوعها فهو: الفعل المشكوك الذي لا بيان على حكمه من الشارع، وأمَّا محمولها فهو: الحكم بعدم العقاب عليه، أو الحكم بالعذر أو مجرّد المعذوريّة، فتدخل في المعذّرية فقط، فهي لا مضمون لها إلّا رفع العقاب أو سقوطه، ولا يوجد فيها جَعْلٌ شرعي من الشارع بالإباحة كما هو الحال في البراءة الشرعيّة المتضمّنة والمستبطنة لحكم الشارع بالإباحة.

وعليه: فثبوت البراءة العقليّة لا يكشف عن حكم الشارع بها لعدم كشفها عن رأي الشارع كمشرّع لكونها عقليّة محضة، والمأخوذ فيها هو عدم البيان الشرعي بجميع مراتبه، ولو كَشَفَتْ عن رأي الشارع لكانت هي بياناً، ولانهَدَمَ موضوعُها وارتفع، فيلزم من وجودها عدمُها، **وحاصله**: أنّ البراءة العقلِيّة في طول البراءة الشرعيّة وهي - أي البراءة العقلِيّة - وظيفة عقليّة بحتة لا جَعْلَ شرعي لها، ولا مضمون لها إلّا العذر ورفع العقاب أو سقوطه أو مجرّد المعذوريّة - ما شئتَ فعَبِّرْ -..

.....

٣ - الإحتياط الشرعي: ويُراد به حكمُ الشارع بلزوم الإتيان بجميع محتملات التكاليف أو اجتنابها - أي المحتملات - عند الشكّ بها، والعجز عن تحصيل واقعها، مع إمكان الإتيان بالمحتملات جميعاً - إن كان الإحتياط يقتضي الفعل - أو اجتنابها جميعاً - إن كان الإحتياط يقتضي الترك -.

والذي عليه أكثر الأصوليّين أنّ الإحتياط الشرعي ليس بحجّة مطلقاً - لا في الشبهات الحكمية الوجوبية ولا في الشبهات الحكمية التحريمية - وخالَف الأخباريّون في ذلك فاعتبروه حجّةً في خصوص الشبهات التحريميّة، وقد استدلّ الأخباريّون أو استُدِلّ لهم بعدّة أدلّة من آيات وروايات، كان قد استعرضَ أَبْرَزها في الدلالة والجواب عليها المقدّسُ الحجّة السيّد محمّد تقي الحكيم رَحِمَهُ اللهُ في كتابه الفريد المفيد = الأصول العامّة للفقه المقارَن = (الباب الثالث - القسم الثاني - الإحتياط الشرعي -).

هذا، ومن جملة أدلّتهم من الكتاب الكريم:

١ - قوله تعالى: ﴿اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تُقَاتِهِ﴾ [آل عمران: ١٠٢].

.....

٢ - قوله سبحانه: ﴿فَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ مَا ٱسْتَطَعْتُمْ﴾ [التغابن: ١٦].

بتقريب: أنّ إقتحام الشبهات التحريمية يُنافي التقوى التي أُمرنا بها بفحوى هذه الآيات ونظائرها.

والجواب: أنّ اقتحام الشبهة مع وجود المؤمِّن الشرعي لا يُنافي التقوى بحال، ومع قيام أدلة البراءة فالمؤمّن حاصلٌ من الشارع، وأيّ محذور في اتّباع رُخص الشارع بعد ثبوتها عنه؟

ومن جملة أدلّتهم من السنّة الشريفة:

١ - ما أُخذ فيها لفظ الشبهة والوقوف عندها، أمثال مقبولة ابن حنظلة، وقد جاء فيها: «إنّما الأُمورُ ثلاثةٌ: أمرٌ بيّنٌ رُشْدُهُ فيُتَّبَع، وأمرٌ بيّنٌ غَيُّهُ فيُجْتَنَبْ، وشبهات بين ذلك، فمَن تَرَكَ الشبهات نجا من المحرَّمات، ومَن أَخذ بالشبهات وقع في المحرَّمات وهلك من حيث لا يَعلم».

والرواية الأُخرى القائلة: «الوقوف عند الشبهات خيرٌ من الإقتحام في الهلكة». (وسائل الشيعة - أبواب صفات القاضي - باب وجوب التوقّف والإحتياط في القضاء والفتوى - الحديث ٩).

.....

٢ - ما ورد فيها لفظة الأمر بالإحتياط أمثال:

قوله عليه السلام: «أخوك دينك فاحتط لدينك» (المصدر السابق - الحديث ٤٦).

وقوله عليه السلام: «وتأخذ بالحائطة لدينك» (المصدر السابق - الحديث ٤٢).

ومناقشة هذه الأدلّة ككلّ هو:

أنّ هذه الأدلة بمضمونها أعم من مفاد أدلة البراءة الشرعيّة، لكونها شاملة للشبهات البدوية، والشبهات في أطراف العلم الإجمالي، والشبهات بعد الفحص، بينما لا تشمل أدلةُ البراءة الشبهات قبل الفحص لتقيّد أدلتها عُرْفاً بما بعد الفحص، كما لا تشمل الشبهات في أطراف العلم الإجمالي لما يأتي من قصورها عن ذلك.

فهي مختصّة إذن بالشبهات بعد الفحص، ومقتضاه تقديمها على أدلة الإحتياط بالتخصيص بما انطوت عليه من إطلاق وشمول للشبهات التحريمية بعد الفحص.

على أنّ في أدلة البراءة ما هو صريح الدلالة على الشبهات التحريمية بالخصوص، كرواية: «كلّ شيء مُطلق حتى يرد

.....

فيه نهيٌ» (وسائل الشيعة - أبواب القنوت - باب جواز القنوت بغير العربيّة مع الضرورة - الحديث ٣). وهي أخصّ من أدلّة الإحتياط فتُقدّم عليها.

والخلاصة:

أنّ هذه الأدلّة غاية ما تُثبته بعد الجمع بينها وبين أدلة البراءة الشرعيّة هو اختصاصها في خصوص الشبهات قبل الفحص والشبهات في أطراف العلم الإجمالي. وهي بذلك منسجمة مع الدليل العقلي من ضرورة الإحتياط فيهما، وربّما كانت إرشاداً له.

وبهذا يتضح أنّ الإحتياط الشرعي - لو تمّت أدلته - فهو لا يعدو كونه وظيفة مجعولة من قِبل الشارع عند الشك في الحكم الواقعي، لبداهة أنّ الإحتياط لا يُؤخذ به بما أنّه حاكٍ عن واقع أو مُثبت له، لافتراض الجهالة بوجود مثل هذا الواقع، وإنّما جُعل للمحافظة عليه لو كان، فهو لا يزيد على كونه وظيفة، فَجَعْلُ الإحتياط لا يكشف عن مصلحة في المجعول ليكون من الأحكام.

(الأصول العامّة للفقه المقارن - الإحتياط الشرعيّ - بتصرّف -).

.....

٤ - البراءة العقلية: تقدّم بيانها، وهي: وظيفة عقليّة وفي طول البراءة الشرعية، والإستصحاب، والإحتياط الشرعي - على القول به -.

٥ - الإحتياط العقلي: وهو الحكم العقلي بلزوم الخروج عن عهدة التكليف المنجّز إذا كان الخروج مُمْكناً، والغرَض من ذِكر قيد «الإمكان» إخراجُ بعض صُوَر العلم بالتكليف، كما في بعض صُوَر دوران الأمر بين المحذُورَيْن ممّا لا يمكن الجمع بينهما بحال، وسيأتي تفصيله قريباً - إن شاء الله - ويدخل ضمن هذا التحديد أقسام ثلاثة:

الأوّل: الشبهة الحكميّة البدويّة قبل الفحص عن الدليل في مظانّه من الكتب المعتمدة الإستدلالية، باستيعاب هذه الكتب فَحْصاً يُفضي إلى الإطمئنان بعدم وجود دليل أو اليأس عن الظفر به، أو اليأس عن الحجّة على التكليف - ما شِئْتَ فعَبِّر- فقَبْل الفحص يأتي الإحتياط العقلي بلزوم دَفْع الضرر المحتمل بمعنى العقاب، ويُقابله: لزوم دفع الضرر المحتمل بمعنى الدنيويّ، وهذا

.....

الإحتمال - أي إحتمال الضرر الدنيوي - إذا كان على درجة من الأهميّة كبيرة، وكان الضرر ممّا لا يُتسامح فيه عادةً، يمكن أن يُدرك العقل لزومَ الإحتياط على وِفْقِه، ومنه يُدرك رأي الشارع بإلزامه به - أعني الإحتياط - إبعاداً للمكلّف عن الوقوع فيما يُبغضه. فإنّ للشّارع أن يجعل الإحتياط للمحافظة على بعض التكاليف التي يَعلم مبغوضيّة فِعْلها من قِبَل المكلّف على درجةٍ لا يُريد وقوعها في الخارج بأيّة كيفيّة كانت، كما هو الشأن في الدّماء والفروج، والأموال على قول. وفي مثل هذا الحال يُصَحَّح جَعْلُ الإحتياط الشرعي من قِبَل الشارع. (الأصول العامّة للفقه المقارن - البراءة العقلية -).

الثاني: موارد العلم الإجمالي: حيث يكون الإحتياط ممكناً بالإتيان بجميع المحتملات - كالعلم الإجمالي بوجوب القصر أو التمام مثلاً، ووجوب الظهر أو الجمُعة يوم الجمعة - أو تَرْك جميع المحتملات - كنجاسة أحد الإناءَيْن أو غصبيّته أو خمريّته -.

هذا، ومن مسائل العلم الإجمالي التي يكون المرجع فيها

.....

الإحتياط العقلي: دوران الأمر بين التعيين والتخيير، وذلك فيما إذا عَلِم إجمالاً بتوجّه تكليفٍ، وشكَّ في كونه معيَّناً أو مخيَّراً بينه وبين غيره، وصُوَر هذه المسألة إثنتان:

أولاها: دوران الأمر بين التعيين والتخيير في الحجيّة، أي دوران الأمر في أن تكون الحجّة المجعولة معيّنة أو مردّدة، كالشك في أنّ حجيّة جواز الرجوع إلى المجتهد، هل هي مختصّة بخصوص الأعلم من المجتهدين أو هي عامّة له ولغيره، على نحوٍ يكون المكلّف مخيّراً بين الرجوع إلى الأعلم وإلى غير الأعلم من المجتهدين؟.

والمرجع فيه هو الإحتياط، أي الأخذ بمحتمل التعيين، وهو الأعلم، فإنَّه مقطوع الحجيّة، ومعلومها، **وبعبارة أخرى**: لمّا كان مُحتَمل التعيين مقطوع الحجيّة - إمّا لأنّه هو الحجّة المعيّنة وحدها، أي هو بخصوصه حجّة - أو لأنّه طَرَفٌ في التخيير - أي هو أحد فردَي الحجيّة - والطرف الآخر مشكوك الحجيّة لاحتمال أن تكون الحجّة هي خصوص المعيّن، أعني: تقليد الأعلم في المثال، فإنّه يتعيّن الأخذ بمقطوعها، وترتيب الآثار عليه - على

.....

مقطوع الحجيّة - وتَرْك ما كان مشكوك الحجيّة لعدم قاطعيّة العذر فيه، وعدم إحراز كونه مبرئاً للذمّة، وشُغْل الذمّة اليقيني يستدعي فراغاً يقينيّاً - الإشتغال اليقيني يستدعي الفراغ اليقيني أو البراءة اليقينيّة -.

ثانيتها: فيما إذا دار الأمر بين التعيين والتخيير في موارد التزاحم والإمتثال، بيان ذلك: أنّ الحكمَيْن في هذه الموارد إن كانا متساويَيْن فالمكلّف مخيّر بين امتثال هذا وذاك، وإن كان أحدُهما محتملَ الأهميّة دون الآخر: ففي مثله تعيّن امتثاله بحكم العقل دون ذاك، وذلك بقانون أنّ الاشتغال اليقيني يقتضي البراءة اليقينية - أي يستدعي الفراغ اليقيني - وحيث إنّ المكلّف في مفروض الكلام يعلم باشتغال ذمّته بالتكليف فلا بدّ له من الخروج عن عُهْدته وتحصيل الأَمْن من العقوبة عليه، ومن الطبيعي أنّه لا يحصل له الأَمْن منها إلّا بامتثال ما هو محتمل الأهمية دون غيره، بداهة أنّ وظيفته في الواقع لا تخلو من أن تكون هي التخيير بينهما، أو التعيين والإتيان بخصوص هذا، وعلى كلا التقديرَيْن: حيث إنّ امتثال

.....

مُحتَمل الأهميّة مُؤَمّن دون امتثال غيره، تعيّن - إمتثال مُحتَمل الأهميّة - بحكم العقل.

الثالث: الخروج من عهدة التكليف المعلوم:

وهذا أظهر موارد الإحتياط. فمَن عَلِم تفصيلاً بتوجّه تكليفٍ إليه، وشَكّ في تحقّق الإمتثال بما أتى به، وليس لَدَيْه مُحْرِزٌ لتماميّته - تماميّة الإمتثال - من أمارة أو أصل، فالعقل يحكم بضرورة الإتيان به من باب الإحتياط لقاعدة الشغل، وإلّا فلا معذوريّة له لو أقدم على مخالفة الإحتياط وأخطأ الواقع، وكان مستحقّاً للعقاب بنظر العقل، كمَن علِم تفصيلاً بوجوب صلاةٍ عليه يوم الجمعة، إمَّا الظهر أو الجمعة، فلو صلَّى الظهر فقط، واقتصر عليها، لمَا أحرَز الفراغَ اليقيني والخروجَ عن عُهْدة التكليف المعلوم، ولَظَلّ شاكّاً في الإمتثال. وبهذا يتّضح أنّ الإحتياط هنا لا يتجاوز عن كونه وظيفةً جُعِلَتْ من قِبَل العقل - وظيفة عقليّة - تحرّزاً من مخالفة أحكام المولى المنجَّزة، وليس فيه حكاية عن واقع شرعي، ولا وظيفة مجعولة من قِبَل الشارع لتكون حكماً أو وظيفةً

.....

شرعيةً؛ إذ المصدر فيها: «قاعدة الشغل» أو «قاعدة دفع الضرر» وهما قاعدتان ناظرتان إلى عوالم استحقاق العقاب وأنّهما لا يستتبعان حكماً شرعيّاً ولا يكشفان عنه.

٦و ٧ - التخيير الشرعي والعقلي: قد تقدَّما، وكلاهما لا يتضمّنان حكماً شرعيّاً:

أمَّا **الأوّل** - الشرعي -: فهو وظيفة شرعية لرفع الحَيْرة فقط، واختيار المكلّف لإحدى الأمارتَيْن = عند تعارضهما وعدم إمكان الجَمْع بينهما أو ترجيح إحداهما على الأخرى بإحدى المرجّحات = لا يسري إلى الواقع فيغيّره عمّا هو عليه.

وأمَّا **الثاني** = العقليّ = فهو وظيفةٌ عقليّة - لا حكماً شرعيّاً ولا وظيفة شرعيّة - في صورة دوران الأمر بين المحذورَين - وجوب وحرمة - وعدم تمكّن المكلّف حتّى من المخالفة العمليّة القطعيّة، حيث إنّ المكلّف لا يخلو تكويناً عن الفعل والترك، فأحدهما حاصلٌ لا محالة. هذا، وفَرْضُ التخيير العقلي هو: في صورة ما إذا

.....

كانت الواقعة واحدةً غير متكرّرة وكان التكليف توصّلياً - غير مشروط بقصد القربة - فلو كان أَحَدُ الحكمَيْن أو كلاهما تعبّديّاً مع وحدة الواقعة، كما إذا دار الأمر بين وجوب الصلاة على المرأة وحرمتها عليها، لاحتمالها الطّهر والحيض مع عدم إحراز أحدهما ولو بالإستصحاب، بناءً على حرمة الصلاة على الحائض ذاتاً - بمعنى أن يكون نفس العمل حراماً عليها ولو مع عدم قصد القربة وانتسابه إلى المولى - ففي مثل ذلك يمكن المخالفة القطعية بإتيان العمل بغير قصد القربة، فإنّه على تقدير كونها حائضاً فأَتَتْ بالمحرّم، وعلى تقدير عدم كونها حائضاً فقد تركت الواجب، ولأجل ذلك كان العلم الإجمالي منجّزاً وإن لم تجب الموافقة القطعية لتعذّرها - فإنّه لا يمكن الجَمْع بين الواجب والمحرّم في آنٍ واحد -.

وبعبارةٍ أخرى: إنّ المخالفة القطعيّة في المثال ممكنة، فيكون العلم الإجمالي منجّزاً بالنسبة إليها، فحَرُمت على المرأة المخالفة القطعية: بأن تأتي بالصلاة بدون قصد

.....

القربة. وحيث إنّ الموافقة القطعية غير ممكنة، فلا محالة يحكم العقل بالتخيير بين الإتيان بالصلاة برجاء المطلوبية وبين تركها رأساً.

وحاصله: إنّ الحكم المعلوم بالإجمال يتنجّز بالمقدار الممكن، فإن أمكن المخالفة القطعيّة - كما في المثال - فالتنجيز ثابت من جهة المخالفة القطعيّة، وإن أمكن الموافقة القطعيّة فالتنجيز ثابت من جهة الموافقة القطعيّة، كما في جميع موارد الشبهات غير المحصورة في الشبهات التحريميّة، فإنّه يُمكن فيها الموافقة القطعيّة بترك جميع الأطراف، ولا يمكن فيها المخالفة القطعيّة لعدم إمكان ارتكاب جميع الأطراف، وإن أمكن المخالفة القطعيّة والموافقة القطعيّة فالتنجيز ثابت من الجهتَيْن - وهو الغالب - كما إذا دار الأمرُ بين وجوب شيء - كالصدقة مثلاً - وحرمة شيء آخر - كوطء الزوجة مثلاً - تَعَدُّد وتَكَرُّر الواقعة - فإنّه يمكن الموافقة القطعيّة بالجمع بين الإتيان بالأوّل وتَرْك الثاني، ويمكن أيضاً المخالفة القطعيّة بترك الأوّل والإتيان بالثاني. هذا، ولا فرق في

ولأجل ألّا يبقى في مقام العمل متحيِّراً لا بدّ له من وجود حكمٍ آخر ولو كان عقليّاً[١]، كوجوب الإحتياط، أو البراءة، أو عدم الإعتناء بالشك[٢]؛ ويسمَّى مثل هذا الحكم الثانوي[٣] «الحكم الظاهري» والدليل الدال عليه

الأخير - أي صورة دوران الأمر بين المحذورَيْن مع تَعَدُّد وتَكَرُّر الواقعة - بين التعبّديّات والتوصّليات. (راجع مصباح الأصول ج٢: ص ٣٨٩ و٣٩٠: مؤسّسة إحياء آثار الإمام الخوئي رَحِمَهُ اللهُ).

(١) أي حكم ظاهريّ عقليّ، فيُقال - مثلاً -: النّظر إلى الأجنبيّة - بلا تلذُّذٍ وريبة - مشكوك الحرمة (مجهولٌ حكمُه الواقعيّ)، وكلّ مشكوك الحرمة يجب فيه الإحتياط عقلاً، أو ممّا لا حرَج في فِعْلِه عقلاً... (القاعدتان العقليّتان واقعتان في طريق استنباط الحكم الشرعي، بمعنى: تنجيز الحكم الشرعي المجهول أو تعذيره).

(٢) الإستصحاب.

(٣) تعبيره رَحِمَهُ اللهُ بالثانوي إنّما هو بلحاظ أنّه ثابتٌ للشيء بما أنّ هذا الشيء مجهولٌ حكمُه الواقعي، بمعنى أنّه ثابتٌ

«الدليل الفقاهتي»[١] أو «الأصل العملي».

للشيء لطروء وعروض الجهل والشك في حكمه الواقعي، فيكون في طول الحكم الواقعي الثابت للشيء بما هو هو في نفسه، وأنّه فِعْل من الأفعال مع قطع النظر عن أيّ شيء آخر.

وأمّا الحكم الثانوي الثابت للشيء بسبب ما يطرأ عليه ويَعْرُض عليه من عناوين خاصّة إضافية كاضطرار وضرر وحرج ونحوها ممّا يقتضي تغيير حكمه الأوّلي الواقعي، فهو حكم واقعي وليس بظاهري، ومن هنا يُعَبّر عنه بالواقعي الثانوي في مقابل الواقعي الأوّلي، والواقعي الثانوي في طول الواقعي الأوّلي، كما هو الحال في الحكم الظاهري فإنّه في طول الواقعي الأوّلي وليس في عَرْضِه.

(١) منشأ التعبير عنه بذلك - وقد كان أوّل مَن سمّاه بذلك الوحيد البهبهاني رَحِمَهُ اللهُ - لِما ذكروه في تعريف علم الفقه من أنَّه: «العلم بالأحكام الشرعية الفرعيَّة عن أدلّتها التفصيلية» وفي الأحكام الظاهرية هناك عِلمٌ - في الظاهر - بأنّ الحكم في هذه الحادثة مثلاً هو البراءة أو الإشتغال

ومباحث الأصول منها: ما يتكفّل للبحث عمّا تقع نتيجتُه في طريق استنباط الحكم الواقعي، ومنها: ما يقع في طريق الحكم الظاهري. ويجمع الكلّ: «وقوعها في طريق استنباط الحكم الشرعي» على ما ذكرناه في التعريف[١].

أو الإستصحاب أو الإحتياط في صورة الجهل بالحكم الواقعي، ومرادهم من الأحكام الشرعيَّة - في تعريف علم الفقه - الأعمّ من الأحكام الظاهريَّة والواقعيَّة، وذلك بقرينة ذكر (العلم)، ضرورة أنَّ الأحكام الواقعية قليلة كما لا يخفى، ولا طريق إلى العلم بها غالباً، فناسَبَ أن يُسمَّى الدليل الدَّال على الحكم الظاهري بالدليل الفِقاهتي، لأنَّ المجتهد الفقيه المستنبِط يعلمُ به.

(١) **فائدة: الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري:**

إنَّ الأحكام الشرعية لمّا كانت من سِنْخ الأمور الإعتبارية - والإعتبار خفيف المؤنة - فلا مضادّة بين اعتبارَيْن ذاتاً، وإنّ المنافاة والمضادّة إنّما هي في الأمور التكوينيَّة، فلا مانع في عالَم الإعتبار من جَعْل الشارع الحكمَ بالحرمة

.....

لشيءٍ وجَعْلِ الحكم له بالوجوب في آنٍ واحد(*).

نعم، التنافي والتضادّ يأتي في عالم المبدأ والملاك، وعالم الإمتثال والمنتهى، أمَّا: **الأوَّل**: فإنَّ الأحكام الشرعيّة تابعةٌ للمصالح والمفاسد في متعلَّقاتها، فإذا أَوْجب الشارع شيئاً أو حرّمه لا بدّ أن يكون لمصلحة أو مفسدة في البَيْن، فلو جَعَل الوجوب لشيء والحرمة له في آنٍ واحد، فإنَّ ذلك يعني اشتماله على المصلحة والمفسدة المُلزمتَيْن في آنٍ واحد، وهما - المصلحة والمفسدة المُلزمتان - من الأمور التكوينيَّة الخارجيَّة، ويستتبعه أيضاً المحبَّة والكراهة - وهما أيضاً من الأمور التكوينية الخارجيَّة - من جهة واحدة، في آنٍ واحد.

وما نحن فيه، فإنَّ الأحكام الظاهرية ناشئة عن مصالح في نفس جَعْلها، حيث إنَّ متعلّق الحكم الظاهري غير مشتمل

(*) إنّ الأحكام الشرعيّة وإن كانت قضايا إعتباريّة بلحاظ المعتبَر، إلّا أنّها حقيقيّةٌ بلحاظ نفس الإعتبار، فإنّ الإعتبار أمرٌ حقيقيّ قائمٌ بالنفس.

.....

على المصلحة، بل المصلحة إنّما هي في نفس الحكم، كالتسهيل على المكلّفين في جَعْل البراءة الشرعيّة، أو التسهيل عليهم في حفظ نظامهم الإجتماعي في جَعْل الإستصحاب، أو المحافظة على الحكم الواقعي في جَعْل الإحتياط الشرعي - بناءً على أنَّه حكم شرعي ظاهري كما عليه الإخباريّون في الشبهات الحكمية التحريميَّة -.

وعليه: فهذه الأحكام الظاهرية لا يستند جَعْلُها الشرعي إلى مصلحة أو مفسدة في مؤدَّاها، وإنَّما يستند جَعْلها الشرعي إلى مصلحة في نفس الجَعْل، ونفس الحكم.

وهذا بخلاف الحكم الواقعي، فإنَّه تابع للمصلحة والمفسدة في متعلّقه، فإن كان في متعلّقه مصلحة مُلزمة كان الحكمُ إلزاميّاً، وهو الوجوب، تبعاً للمصلحة المُلزمة، وإن كان في متعلّقه مفسدة مُلزمة كان الحكم إلزاميّاً، وهو الحرمة، تبعاً للمفسدة الإلزاميّة، وإن كان في متعلّقه مصلحة غير مُلزمة كان الحكم غير إلزامي، وهو الإستحباب، تبعاً للمصلحة غير المُلزمة، وإن كان

.....

في متعلّقه مفسدة غير مُلزمة كان الحكم غير إلزامي، وهو الكراهة تبعاً للمفسدة غير المُلزمة، وإن لم يكن هناك مصلحة أو مفسدة، بمعنى خلوِّ المتعلّق عنهما، أو تساويهما (أي المصلحة والمفسدة) جُعلِت الإباحة الواقعية اللاإقتضائية، في مقابل الإباحة الظاهرية الإقتضائية الناشئة عن مصلحة في نفس جَعْلها. أعني بها البراءة الشرعية النقلية.

هذا، والأصول العمليَّة العقليّة، وكذا الأصول العمليّة التي هي وظائف، سواء أكانت شرعيّة أم عقليّة، فإنّها جميعها لا تستند إلى جَعْلِ حكمٍ شرعي ظاهري أصلاً، أمَّا الأصول العمليّة التي هي وظائف، سواء أكانت شرعية أم عقلية، فكذلك، حيث إنَّها مجرّد وظيفة عقليّة أو شرعيّة لرفع الحيرة عند الشك في الحكم الواقعي، وليس فيها جَعْل حكم شرعي ظاهري أصلاً، كما لا يخفى.

وأمّا التضادّ في عالَم الإمتثال: أو ما يُعبَّر عنه بالمنتهى، فإنَّه لا يُعقل وصولهما معاً إلى المكلّف، إذ عند وصول الحكم الواقعي لا يبقى موضوع للحكم الظاهري، حيث

موضوع علم الأصول:

إنَّ هذا العلمَ غيرُ متكفّل للبحث عن موضوع خاص[١]، . . . . . .

إنَّ الحكم الظاهري في طول الحكم الواقعي، أي في صورة عدم تنجُّز الحكم الواقعي، ومع تنجّز الحكم الواقعي فلا معنى للحكم الظاهري، فما لم يصل الحكم الواقعي يكون الواصل هو الحكم الظاهري فقط، فهما ليسا في عَرْض واحد حتى يبقى المكلّف متحيّراً في مقام الإمتثال، أو غير قادر على الإمتثال، كما لا يخفى.

(١) ذهب المحقّق القمّي رَحِمَهُ اللهُ - بل نُسب إلى المشهور - إلى أنَّ موضوع علم الأصول هو: الدليل بما هو دليل، أو الحجّة بما هي حجّة، وخصّصوا الدليل أو الحجّة بالأدلّة الأربعة فقط والتي هي: الكتاب والسنّة الشريفة والعقل والإجماع، وتخصيصهم بهذه الأربعة لكونها معلومة الحجيّة عندهم، ولو لاحظوا الأدلّة الأربعة بما هي هي، لا بما هي أدلّة أو بما هي حجّة، لَجَعلوا الموضوع لِعلم الأصول شاملاً لها ولغيرها ممّا هو غير معتبر عندهم كالقياس والإستحسان ونحوهما، لأنّها تصلح أن يُبحث

بل يَبحث عن موضوعات شتّى[١]، تشترك كلّها في

عن دليليّتها، وأن يُدّعى أنّها دليل وحجّة وإن ثبت بعد البحث أنّها ليست بدليل، فيعمّ البحث عن حجيّة خبر الواحد والظواهر والشهرة والإجماع المنقول والقياس والإستحسان والتعادل والتراجيح، بالإضافة إلى البحث عن أصل الكتاب والسنّة والعقل والإجماع، فما ثَبَتَ أنّه دليل أو حجّة من هذه المذكورات أخذنا به، وما لم يثبت طرحناه. وسيأتي تفصيل ذلك عند البحث عن موضوع المقصد الثالث - مباحث الحجّة - والذي جَعَله المصنّف رَحِمَهُ اللَّهُ هو: «كلّ شيء يصلح أن يُدّعى أنّه دليل وحجّة».

(١) أي مختلفة، كخبر الواحد والإجماع وظواهر الألفاظ واجتماع الأمر والنهي والإستصحاب ونحوها من موضوعات مسائل عِلم الأصول. ودونَك بعض أمثلة تمايز واختلاف المسائل (وهي المتشكِّلة من الموضوع والمحمول) **بالموضوع** تارةً **وبالمحمول** أخرى **وبالموضوع والمحمول** ثالثةً: **والأوّل**: كقولنا: **خبر الواحد حجّةٌ، والإجماع حجّةٌ، وظواهر الألفاظ حجّةٌ،**

غرضنا المهمّ منه(١)، وهو: استنباط الحكم الشرعي(٢)،

وكقولنا: **الحال** منصوب، **والتمييز** منصوب، وهكذا...

والثاني: كقولنا: الفاعل **مرفوع**، والفاعل **رُكْنٌ في الكلام**، والفاعل **مُضْمَرٌ أو ظاهر**، والمبتدأ **مرفوع**، والمبتدأ **لا بدّ وأن يكون معرَّفاً**، وهكذا...

والثالث: كقولنا: ظهور صيغة «إِفْعَل» في الوجوب وعدمه، وجواز اجتماع الأمر والنهي وعدمه، وحجيّة خبر الواحد وعدمها، وكقولنا: الفاعِل مرفوع، والمفعول منصُوب، والمضاف إليه مجرور، وكقولنا: الصلاة واجبة، وشرب الخمر حرام، وهكذا...

(١) من عِلم الأصول.

(٢) أو الإقتدار على الاستنباط، كما أنّ الغرض من علم النحو هو: صَوْن اللسان عن الخطأ في المقال، والغرضَ من علم المنطق هو: صَوْن الفكر عن الخطأ في الإستنتاج، والغرضَ من عِلم الطبّ هو: صحّة المِزاج، وهكذا...

هذا، والغرَض المذكور (إستنباط الحكم الشرعي أو الإقتدار على الإستنباط) - الجامع لمسائل العلم المتشتِّتة

.....

والمتغايرة والجاعِلُ لها عِلْماً واحداً (*) - هو غَرَضٌ واحِدٌ نوعيّ كثيرٌ في مقام الوجود والتشخّص(**)، ذو

(*) المشهور أنّ المميِّز للعلوم هو الموضوعات (فعِلم النحو - مثلاً - يمتاز عن عِلم الفقه بأنّ الأوّل - عِلم النّحو - موضوعُه: الكلمة والكلام، وموضوعات مسائله عبارةٌ عن الفاعل والمفعول والمضاف إليه ونحوها، والمحمولات - **الملحوظة بالعرَض** - كالرفع والنّصب والجرّ ونحوها. والثاني - عِلم الفقه - موضُوعُه - كما قيل -: فِعْل المكلَّف، وموضوعات مسائله عبارةٌ عن فِعْل الصلاة وفِعْل الصّوم وفِعْل الزِّنا وفِعْل شُرْب الخَمْر ونحوها، والمحمولات - **الملحوظة بالعرَض** - كالوجوب والحرمة ونحوهما). إلّا أنّه بعد أن جَمَعَ العِلمَ ووَحَّده الغَرَضُ الكليُّ العامُّ - والذي لا يكون مترتِّباً على مسائل العلوم الأخرى - فلا يبقى مجالٌ حينئذٍ لِأَن يميِّزه الموضوعُ، لأنّ الموحِّدَ للعلِم - وهو الغرَض - لا محالة يكون مميِّزاً للعِلم، **ولا تمييز بعد التمييز**.

(**) وقد يُفْتَرَضُ أيضاً أنّ وَحْدَةَ الغرَض هي وَحدةٌ عنوانيّة لا ←

.....

جهاتٍ كثيرة منتشرة(*) فكلّ مسألةٍ من مسائل العلم -

← ذاتيّة، أي: واحد بالعنوان (جامعٌ إنتزاعيّ وموطنُه الذّهنُ دائماً، فلا يتّحد مع مُعنونه في الخارج بنحو إنطباق الكلّي على فرده)، **وفيما نحن فيه**: فإنّ عنوان «الإقتدار على الإستنباط» من العناوين الإنتزاعيّة مفهوماً والتي ليس لها ما بإزاءٍ (ما يحاذيها) عينيٌّ واقعيٌّ سوى منشأ الإنتزاع، **وبتقريب**: أنّه بعد الأَخْذ بعَيْن الإعتبار لوناً من العلاقة ووَجْهاً مشارِكاً (وهو الإقتدار على الإستنباط) بين مجموعِ أغراضٍ متعدِّدة متغايرة ومختلفةِ الجهات: ينتزع العقلُ من كلّ ذلك عنوانَ الإقتدار على الإستنباط بنحو الإطلاق، ويُشَارُ بهذا العنوان إلى هذه الأغراض، فالواحد بالعنوان أيضاً كثيرٌ في مقام الوجُود والتشخّص، بنحو يكون العنوان مُشيراً إلى المُعَنْوَن وحاكياً عنه ومرآةً له، وليس من قبيل إنطباق الكلي على فرده، بمعنى كون المعنوَن فرداً ومصداقاً للعنوان ومن حقيقته.

(*) نظير الإنسانيّة التي هي واحِدٌ نوعيّ (حقيقة نوعيّة واحدة) جامِعٌ بين أفراده المتغايرة والمتعدّدة من زيد وبكر وعمرو←

.....

بحيالها واستقلالها - تحفظ وتضمن جهةً من جهات

← و... وكلّ واحدٍ منهم له وَحْدَةٌ شخصيّة (مانعة من الشركة)، فإنّ زيداً يَحْمِلُ هويّةً تخصُّه، وبكراً يحمل هويّةً تخصُّه، وعمروا يحمل هويّةً تخصُّه، وهكذا... لكنّ إنسانيَّتهم نوعٌ واحد وكليٌّ فارد، فهم متماثِلون ومشتركون في كونهم: إنساناً (ما به الإمتياز غير ما به الإشتراك). ثمّ إنّه بالإلتفات إلى أنّ للأفراد الخارجيّين ماهيّةً واحدة: يُطلَقُ عليهم إسم: الواحد بالنّوع.

وهناك الواحد الجنسيّ وهو المنتشر والمتكثِّر بالنّوع، فإن الجنس لا بدّ له من أنواع، لأنّه المقُول على كثيرين مختلفين بالحقيقة، كالإنسان والفرس والبقر وغيرها من الأنواع المتجانِسة في كونها: حيواناً. ثم إنّه بلحاظ الجنس الواحد لهذه الأنواع المختلفة: يُطلَقُ عليها إسم: الواحد بالجنس.

هذا، وما لا يكون في ذاتِه جِهَةُ كَثْرةٍ وانتشار، بمعنى: لا تألُّفَ فيه ولا تركُّبَ: يُطلَقُ عليه إسم: البسيط، ويفسّرونه أيضاً بالذي طبيعةُ كلِّه وطبيعةُ جُزْئِه شيءٌ واحد، أو أنّ كلَّه ساوى جزءَهُ وجزءَهُ ساوى كلَّه.

.....

الغرض الكليّ العامّ غير الجهة التي تحفظها وتضمنها المسألةُ الأخرى - بحيالها واستقلالها -، فالإقتدار على الإستنباط المترتِّب على مسألة حجيّة خبر الواحد أو حجيّة الإستصحاب مغايرٌ للإقتدار على الإستنباط المترتِّب على مسألة دلالة الأمر على الوجوب أو مسألة منجزيّة العلم الإجمالي وهكذا...

فالأغراض المترتِّبة على مباحث عِلم الأصول وأبوابه وإن كانت مختلفةً إلّا أنّ كلَّها تجتمع تحت غَرَضٍ واحدٍ كليّ عامّ ذاتيّ(*) جامعٍ لها وهو: الإقتدار على الإستنباط، وكذلك في علم المنطق: فإنّ الغرَض الحاصل من مباحث المعرّف مغايرٌ للغرَض الحاصل من مباحث القضايا وهكذا...

فالأغراض المترتِّبة على مباحث علم المنطق وأبوابه وإن كانت متغايرةً إلّا أنّ كلَّها تجتمع تحت غرَضٍ واحدٍ كلّي عامّ ذاتيّ جامعٍ لها وهو: صَوْنُ الفكر عن الخطأ في

(*) أي: بأن يكون كالجنس أو النّوع.

.....

الإستنتاج، وكذلك في علم النّحو: فإنّ الغرَضَ المترتِّب على أبواب النواسخ غيرُ الغرَض المترتِّب على أبواب الفاعل والمفعول والإضافة والنّداء والتوكيد وهكذا... فالأغراض المترتِّبة على مباحث علم النّحو وأبوابه وإن كانت متباينةً إلّا أنّ كلَّها تجتمع تحت غرَضٍ واحدٍ كليّ عامّ ذاتيّ جامعٍ لها وهو: صَوْنُ اللسان عن الخطأ في المقال(*).

هذا، وممّا قيل(**) في وَجْه إنكار الموضوع لِعِلْم الأصول هو: أنّه لا يُعقل وجودُ جامعٍ ذاتيّ وحداني بين موضوعات مسائله يكون بالنّسبة إلى موضوعات المسائل كالكليّ الطبيعي بالنّسبة إلى أفراده ومصاديقه، وذلك

(*) ثمّ إنّ الصّوْنَ عن الخطأ بنحو الإطلاق هو: غَرَضٌ كلّي ذاتي جامع بين غرَضَي علم المنطق وعلم النحو، (واحدٌ جنسيّ)، والغرَضَ الكليّ الذاتي الجامع بين جميع أغراض العلوم هو: كمال النّفس.

(**) راجع محاضرات في أصول الفقه: ج١: ٢٠، ونهاية الأفكار: ج١ و٢: ١٠، ومنتهى الأصول: ج١: ٩ و١٣.

.....

لتباين الموضوعات ذاتاً وحقيقةً، ومن ناحيةٍ أخرى: فإنّ عمدة مسائل علم الأصول صنفان: صِنفٌ لوحِظ فيه جهة المرآتيّة والحكاية والكشف عن الواقع وهو الأمارات، وصِنفٌ لوحِظ فيه جهة عدم المرآتيّة والحكاية والكشف عن الواقع وكان ممّا ينتهي إليه الفقيه في مقام العمل عند تحيُّره وجَهْله بالواقع وهو الأصول العمليّة، ولا جامع ذاتيّ وحدانيّ بين هذَيْن الصّنفَيْن، باعتبار رجوعه إلى الجامع بين النقيضَيْن (المرآتيّة وعدمها أو الحكاية وعدمها أو الكشف وعدمه)(*). **وعليه**: فموضوع علم

(*) وهكذا في عِلم الفقه، فإنّه لا جامع متصوَّر بين موضوعات مسائله، فإنّ موضوعاتها على أنحاء مختلفة:
بعضها: من مقولة الجوهر: كالماء والدم والمنيّ والبول وغير ذلك من الأعيان الخارجيّة ممّا ليس هو فِعْلَ المكلَّف.
وآخر: من الأمور الوجوديّة: كالصلاة والوضوء ونحوهما.
وثالث: من الأمور العدميّة: كالتروك في بابَي الصوم والحجّ وغيرهما. ←

.....

الأصول ليس إلّا نفس موضوعات مسائله - على

← **ورابع**: من مقولة الوضع (من المقولات العرَضيّة): كالقيام والركوع والسجود ونحو ذلك بالنسبة إلى نفس الصلاة التي هي مركّبة من مقولات متعدِّدة متباينة.

وخامس: من مقولة الكيف المسموع (من المقولات العرَضيّة): كالقراءة في الصلاة، ونحوها.

ولا يُعقل وجُودُ جامعٍ ذاتيّ بين الجوهر والعرَض - وسيأتي توضيحه بعد قليل بعنوان «فائدة» - لأنّ الجوهر والعرَض بأقسامه التسعة: أجناسٌ عاليةٌ، بمعنى أنّه لا يوجد جنسٌ أعلى منها يكون شاملاً لها، وهي متباينات بتمام الذّات والحقيقة، فلا اشتراك أصلاً بين مقولة الجوهر مع شيءٍ من المقولات العرَضيّة، ولا بين كلّ واحدةٍ من المقولات العرَضيّة مع الأخرى، وإذا لم يُعقل تحقُّق جامعٍ مقولي بينها، فكيف بين الوجود والعدَم؟!

فائدة:

الأجناس العالية العشرة أو المقولات العَشْر (وهي أنواع الدلالات في القول): ←

.....

اختلافها وشتاتها - عَيْناً ومفهوماً، ومن قبيل نسبة الكلّ إلى أجزائه، ولا يمكن أن يكون الموضوع لعلم الأصول

← كلّ لفظٍ مُفْرَد يدلّ على شيءٍ من الموجودات (الممكنات): فإمّا أن يدلّ على **جوهر** (الجنس العالي لجميع الجواهر) وهو:
الموجود لا في موضوع، أو الموجود القائم بذاته، كالإنسان والفرس وغيرهما.
وإمّا أن يدلّ على **عرَضٍ**، وهو الموجود في موضوع، أو الموجود القائم بغيره، كالبياض والسّواد وغيرهما، ونعني بالموضوع: المحلّ المتقوِّم بنفسه المقوِّم لما يَحُلُّ فيه.
والعرَضُ تسعةُ أقسام (الأجناس العالية لجميع الأعراض):
الأوّل: الكمّ: وهو عبارة عن القابل للمساواة (الإتّحاد في الكمّ) واللّامساواة لِذاته، فيُقال - مثلاً - . خَمس دقائق هذه تساوي خَمس دقائق تلك، وتساوي نصف العَشر دقائق، أو هذا الكيلوغرام يساوي الألف غرام، وهذا الثوب يساوي ذلك في الطُّول، وهذا الخطّ يساوي ذلك الخطّ أو يوازيه ونحو ذلك، ويُوصَف الكمّ بأنّ بعضاً منه زائدٌ على بعضٍ ←

.....

كلّياً، إذ لا ينطبق هذا الكليّ على موضوعات مسائله، لِما عرفْتَ من تباين الموضوعات ذاتاً وحقيقيةً - كالإجماع

← آخر، فإنّ الستّة - مثلاً - أزيد من الثلاثة، والثوب الذي طولُه ذراعان أزيد من الذي طُوله ذراع، والزائد إنّما يُعقل بالقياس إلى الناقص، وكذا يُوصف الكمّ بالكثرة والقلّة.

هذا، ويخرجُ بالقيد المذكور (**لِذاته**) ما يقبل المساواة وعدمها باعتبار غيره، نحو: ما يَحُلُّ في الكمّ (كالضّوء القائم بالسّطح - والسّطح منقسِمٌ في جهتي الطول والعَرْض - أو السّواد الحالّ في السّطح، فإنّ قَبول الضّوء أو السّواد للمساواة وعدمها باعتبار السّطح لا باعتبار الذّات) وما يَحُلُّ الكمّ فيه (كالجسم المنقسم في جهات الطول والعَرْض والعُمُق) وهكذا...

ثمّ إنّهم قسّموا الكمّ إلى متّصل ومنفصل، ونعني **بالمتّصل**: ما يُوجد فيه حدٌّ مشترَك يكون نهايةً لأحَد القسمَيْن وبدايةً للآخَر، كالجسم إذا نُصِّف، فإنّ موضع التنصيف حدٌّ مشتَرَك بين النّصفَيْن هو نهايةٌ لأحدهما وبدايةٌ للآخَر، **والمنفصل**: ما لا يكون كذلك، كالأربعة المنقسمة إلى إثنَيْن إثنَيْن، ←

.....

والعقل وخبر الواحد والإستصحاب والشهرة وغيرها -، فلا جامعَ ذاتيّ متصوَّر بين تلك الموضوعات، خلافاً لما

← فإنّه ليس بينهما حدٌّ مشترَك، وكالخمسة - مثلاً - فإنّها إن قُسِّمَتْ إلى ثلاثة واثنَيْن لم يُوجد فيها حدٌّ مشترَك، ولو كان الحدُّ المشترَك واحِداً من عدد الخمسة عادت الخمسةُ إلى أربعة (والمفروض: خمسة) ولو كان المشترَك واحِداً من خارج العدد عادت الخمسةُ المفروضة ستّةً، وهو خُلف ما فُرِضَ أوّلاً. هذا، والمتّصل إمّا قارُّ الذّات (بمعنى الثّبات) وهو الذي تجتمع أجزاؤه في الوجود كالجسم، أو غير قارّ الذّات وهو الذي لا يكون كذلك، كالزّمان، فإنّه لا يمكن أن يكون أحَدُ الزمانَيْن مجامِعاً للآخَر، فإنّ الزّمان لا ثبات فيه وفي قطعاته وأجزائه، حيث إنّ كلَّ جزءٍ منه مفروضٍ، لا يوجد بجزئيّته الفعليّة - كاللّحظة التي نتصوّرها الآن ونحن فيها - إلّا وقد انصرَم وانفنى الجزءُ السابق عليه، ولمّا يُوجَدْ الجزءُ اللّاحِقُ بَعْدُ. . . .

الثاني: الكيف: وهو عَرَضٌ لا يَقبل القسمَةَ المقداريّة ←

.....

التزم به صاحبُ الكفاية رَحِمَهُ اللَّهُ من أنّ موضوع علم الأصول هو الكليّ الطبيعيّ - وإن كان مجهول الإسم

← (فَخَرَج الكمّ) ولا النّسبة لِذاته (فخرجَ سائرُ الأعراض النّسبيّة وهي السبعة الباقية الآتية).

وذكروا أنّ أقسامَهُ أربعة:

(أ) الكيفيات النّفسانيّة، كالعلِم والإرادة والجُبن والشجاعة واليأس والرّجاء والغضَب والفرَح والحزن ونحوها.

(ب) الكيفيّات المختصّة بالكميّات، كالإستقامة والإنحناء للخطّ عندما تقول: هذا الخطّ مستقيم أو منحني، وكاستواء السّطح أو تقعُّره أو تحدُّبه، وكالزوجيّة والفرديّة في الأعداد، فتقول: الإثنان زَوْجٌ والثلاثة فَرْدٌ، وهكذا...

(ج) الكيفيّات الإستعداديّة، وتُسمّى أيضاً: القوّة واللّاقوّة، كالإستعداد الشديد نحو الإنفعال كاللّين، والإستعداد الشديد نحو اللّاإنفعال كالصّلابة، وهكذا...

(د) الكيفيّات المحسُوسة بالحواسّ الخمس الظّاهرة (الباصرة والسّامعة واللّامسة والذائقة والشامّة)، وهي: إن كانت سريعة الزوال كحمرة الخجَل وصفرة الوجَل سُمِّيت: ←

.....

والعنوان - المنطبق على موضوعات مسائله المتشتِّتة والمتّحد معها، كاتّحاد غيره من الكليّات الطبيعيّة مع

← «إنفعالات»، وإن كانت راسخةً كصفرة الذّهب وحلاوة العسَل سُمِّيت: «إنفعاليّات».

الثالث: الأيْن: وهو الحاصِل من النّسبة بين الموجود المادّي ومكانه، كزيد في البيت وكالماء في الإناء ونحوهما.

الرّابع: المتى: وهو الحاصِل من النّسبة بين الموجود المادّي وزمانه، ككون الخسوف في ساعةٍ معيَّنة ونحوه.

الخامس: الجِدَة أو المِلك (نسبة التملُّك): وهو الحاصِل من نسبة شيءٍ إلى شيءٍ يُحيط به، بحيث ينتقل المُحيط بانتقال المُحاط، مثل حالةِ إحاطةِ البدَن بالثّوب أو إحاطة الرأس بالعمامة، وكالتَّجَوْرُب والتنعُّل والتختُّم..

السّادس: الوَضْع: وهو الحاصِل من نسبة بعض أجزاء الشيء إلى بعض، مع أَخْذ جهتها بعَيْن الإعتبار، مثل حالة القيام التي تحصل من استقرار أجزاء البدَن على بعضها بحيث يكون رأسُه إلى الأعلىٰ وقدماه إلى تحت، أو حالة ←

.....

أفرادها ومصاديقها عيناً وخارجاً وإن تغايرا مفهوماً، كما في مغايرة مفهوم «الإنسان» لمفهوم أفراده ومصاديقه -

← الإنبطاح التي تُنتَزَع من استقرار أجزاء الجسم إلى جانب بعضِها بصورةٍ أُفقيَّة.

السابع: الإضافة: وهو النّسبة المتكرِّرة، أو فَقُل: نسبة الشيء إلى شيءٍ آخر نسبةً متكرِّرة من الطّرفَيْن، **وبعبارةٍ أخرى**: نسبةٌ معقولة بالقياس إلى نسبةٍ أخرى معقولة بالقياس إلى الأولى، وتنقسم الإضافةُ إلى متشابهة الأطراف (وقد يُسمّى بالمتعاكِسَيْن) ومتخالفة الأطراف (وقد يُسمّى بالمتخالفَيْن)، والأُولى: كإضافة الأخوّة بين أَخوَيْن وكإضافة الجوار بين جارَيْن، والثانية: كإضافة الأبوّة والبنوّة بين الأب والإبن وكإضافة التقدُّم والتأخّر بين جُزءَيْن من الزمان أو بين ظاهرتَيْن توجدان في زمانَيْن.

الثامن: الفِعل (أن يَفعل): وهو يحكي عن التأثير التّدريجي للفاعل المادّي في المادّة المنفعِلة، مثل أن تؤثّر الشمسُ تدريجيّاً في الماء فتسخِّنُه.

التاسع: الإنفعال (أن يَنفعِل): وهو يحكي عن التأثُّر ←

فلا وجه لجعل موضوع هذا العلم خصوص «الأدلة الأربعة» فقط[١]، وهي: الكتاب والسنّة والإجماع

زيد وعمرو وبكر و. . . - وإن كان «الإنسان» عَيْنَ أفراده ومصاديقه خارجاً، قال المقدّس السيّد البجنوردي رَحِمَهُ اللهُ في منتهى الأصول: ج١ : ٧ و٨ : «إنّ صاحب الكفاية رَحِمَهُ اللهُ - بعدما يئسَ من تعيين موضوعٍ كليّ متّحدٍ مع موضوعات مسائل عِلم الأصول - قال بوجودِ جامعٍ مجهول العنوان، كأنّه نزلَ وحيٌ سماويّ أو دلّ دليلٌ عقليّ ضروري على وجودِ موضوعٍ كليّ جامعٍ لجميع موضوعات المسائل في كلّ عِلم». - إنتهى -.

(١) أي بما هي حجّة، لا بما هي هي.

← التّدريجي للمادّة المنفعِلة بالفاعِل المادّي، مثل تسخين الماء تدريجيّاً بواسطة الشمس.
(راجع بداية الحكمة: المرحلة السادسة: في المقولات العشر، والمنهج الجديد في تعليم الفلسفة: ج١: ٣٧٣ وج٢: ٢١١ و٢١٢، وكشف المُراد: الفصل الخامس: في الأعراض).

والعقل، أو بإضافة الإستصحاب، أو بإضافة القياس والإستحسان[١]، كما صنع المتقدّمون.

ولا حاجة إلى الإلتزام بأنَّ العلم لا بدّ له من موضوع يُبحث عن عوارضه الذاتية[٢] في ذلك العلم، كما تسالمت عليه كلمة المنطقيّين، فإنّ هذا لا مُلزمَ له ولا دليل عليه.

---

(١) عرَّف العامّة الإستحسان بتعاريف:

منها: ما يستحسنه المجتهد بعقله. **ومنها**: تركُ القياس والأَخْذُ بما هو أَوْفَق للناس. **ومنها**: الأَخْذُ بالسماحة وانتقاءُ ما فيه الراحة. **ومنها**: الأَخْذُ بالسعة وابتغاءُ الدَعَة. وسيأتي - إن شاء الله تعالى - تفصيل القياس والإستحسان في المقصد الثالث: مباحث الحجّة: الباب الثامن.

(٢) فقد عرّفوا موضوع كلّ علمٍ بأنّه: ما يُبحث فيه (في ذلك العلم) عن عوارضه الذاتيّة (العَوارض الذاتيّة لموضوع العلم والتي هي محمولات مسائل العلم). **وبيانه يحتاج إلى تمهيد مقدّمة وهي:**

إنّ العَرَض - بمعنى العرَضي في قبال الذّاتي - له تقسيمات، كتقسيمه إلى العرَض الخاص، كالضاحك

.....

بالنسبة للإنسان، والماشي بالنسبة للحيوان، وإلى العرض العام، كالماشي بالنّسبة للإنسان - وهذان القسمان هما اللّذان يُراد بحثهما في المقام - وإلى اللّازم والمفارِق.

و«اللّازم» هو ما يمتنع انفكاكه عقلاً عن موضوعه كوصف «الفرد» للثلاثة، «والزوج» للأربعة، «والحارّة» للنار، و«المفارق» هو ما لا يمتنع انفكاكه عقلاً عن موضوعه، كأوصاف الإنسان المشتقّة من أفعاله وأحواله، مثل: قائم، وقاعد، ونائم، وصحيح، وسقيم، وما إلى ذلك وإن كان لا ينفكّ أبداً، فإنَّك ترى أنّ وصف العين بالزرقاء لا ينفكّ عن وجود العين، ولكنّه مع ذلك يُعَدّ عرضيّاً مفارِقاً، لأنّه لو أمكنت حيلة لإزالة الزّرقة لمَا امتنع ذلك، وتبقى العين عيناً، وهذا لا يشبه «اللازم»، فلو قُدّرت حيلة لسلخ وصف الفرد عن الثلاثة لمَا أمكن أن تبقى الثلاثة ثلاثة، ولو قُدّر سلخ وصف الحرارة عن النار لَبَطَل وجود النار، وهذا معنى امتناع الإنفكاك عقلاً.

.....

ثمَّ إنَّ اللَّازم قد يكون «بيِّناً»، وقد يكون «غير بيِّن»، و«البيّن» ما هو بالمعنى الأخصّ، وما هو بالمعنى الأعمّ، أمَّا «الأخصّ» فهو ما يلزم من تصوّر ملزومه - الأسد مثلاً - تصوّره - الشجاعة مثلاً - بلا حاجة إلى توسّط شيء آخر.

وأمَّا الأعمّ فهو ما يلزم من تصوّره وتصوّر الملزوم وتصوّر النسبة بينهما: الجزمُ بالملازمة، مثل: الإثنان نصف الأربعة أو رُبُع الثمانية، فإنَّك إذا تصوّرت الإثنين قد تغفل عن أنّها نصف الأربعة أو رُبُع الثمانية، ولكن إذا تصوّرت أيضاً الثمانية مثلاً، وتصوّرت النسبة بينهما، تجزم أنَّها رُبعُها، وكذا إذا تصوّرت الأربعة والنسبة بينهما، تجزم أنّها نصفُها وهكذا....

ومن هذا الباب لزومُ وجوبِ المقدّمة لوجوب ذي المقدّمة، فإنَّك إذا تصوّرت وجوب الصلاة وتصوّرت الوضوء، وتصوّرت النسبة بينه وبين الصلاة، وهي تَوقّف الصلاة الواجبة عليه، حَكَمْتَ بالملازمة بين وجوب الصلاة ووجوبه.

وإنَّما كان هذا القسم من «البيّن الأعمّ» لأنَّه لا يُفرَّق فيه

.....

بين أن يكون تصوّر الملزوم كافياً في تصوّر اللازم، وانتقال الذهن إليه، وبين ألّا يكون كافياً، بل لا بدّ من تصوّر اللازم وتصوّر النسبة للحكم بالملازمة، وإنّما يكون تصوّر الملزوم كافياً في تصوّر اللازم عندما يألفُ الذهن الملازمة بين الشيئَيْن على وجهٍ يتداعى عنده المتلازمان، فإذا وُجِد أحدُهما في الذهن وُجِد الآخر تبعاً له، فتكون الملازمة حينئذٍ ذهنية.

وأمَّا اللازم «غير البيّن» فهو ما يقابل البيّن «الأخص» و«الأعمّ»، بأن يكون التصديق والجزم بالملازمة لا يكفي فيه تصوّر الطرفَيْن والنسبة بينهما، بل يحتاج إثبات الملازمة إلى إقامة الدليل عليه، مثل الحكم بأنّ المثلّث زواياه تساوي قائمتَيْن، فإنَّ الجزمَ بهذه الملازمة يتوقّف على البرهان الهَندَسِي، ولا يكفي تصوّر زوايا المثلّث وتصوّر القائمتَيْن وتصوّر النسبة للحكم بالتساوي.

والخلاصة: أنَّ معنى «البيّن» مطلقاً - أخصّ وأعمّ - هو ما كان لزومه بديهيّاً، و«غير البيّن» ما كان لزومه نظريّاً.

.....

ثمَّ إنَّ «المفارِق» دائم، وسريع الزوال، وبطيئه، أمَّا «الدائم» فكوصف الشمس بالمتحرّكة، ووصف العين بالزرقاء، وأمَّا «سريع الزوال» فكحُمرة الخجَل، وصفرة الخوف، وأمّا «بطيء الزوال» فكالشباب للإنسان.
[المنطق ١/ ٨٥ و٨٦ - طبعة النجف الأشرف -].
هذا، واعلم بأنَّ اللَّازم قد يكون لازماً للماهية، كالزوجية للأربعة، وقد يكون لازماً للوجود الخارجي، كالإحراق للنار، وقد يكون لازماً للوجود الذهني كالكليَّة للإنسان.
إذا عرفتَ ذلك فلنعطِف الكلام إلى بيان المقصود منه في المقام وهو: تقسيم العرَض بنحوٍ آخر، أي: إلى ما هو ذاتي(*) وما هو غريب، وقبل توضيح المرام لا بأس أن نُشير إجمالاً إلى أقسام الواسطة فنقول:

(*) أشار إليه المصنّف رَحِمَهُ اللَّهُ في المنطق: ج٣: الباب السادس: الفصل الأوّل: صناعة البرهان: ١٠ - معنى الذاتي في كتاب البرهان و١١ - معنى الأوّليّ. فراجع!

.....

أقسام الواسطة:

تنقسم الواسطة إلى ثلاثة أقسام:

الأُولَى: الواسطة الثبوتية، وهي العلّة لوجود شيء، أو العلّة لعُروض العارض على المعروض، كعِلّيّة النَّار للحرارة، بمعنى أنَّ النَّار هي الواسطة بنحو العلّيّة في عروض الحرارة على الماء مثلاً، وعِلّيّة الماء للبرودة على البدن مثلاً.

الثَّانية: الواسطة الإثباتيّة: وهي العلّة للعلم بوجود شيء، كعِلّيّة الدُخان للعلم بوجود النار.

الثالثة: الواسطة العَروضيَّة: أو الواسطة في الحَمْل، وهي الموجبة لصحة إسناد عرَضٍ إلى غير معروضه مجازاً، كإسناد الحركة إلى جالس السفينة - على تأمّل في المثال - فإنَّ الحركة محمولة على السفينة حقيقةً، وعلى الجالس مجازاً، ولذا يصحُّ سلبُها - أي الحركة - عنه(*)، وكالجَري العارض للميزاب، فإنَّه يُنسَب إليه

(*) قيل: إنّ حركة السفينة سببٌ لانتقال الحركة إلى الجالس ←

.....

بالعرَض والمجاز أيضاً، لعلاقة بينه وبين الماء الذي هو المعروض الحقيقي للجَري في الميزاب، وهي علاقة الظرفيّة والمظروفيّة (فإنّ الماء مظروف للميزاب والميزاب ظرفه) والعلاقة في المثال الأوّل هي علاقة الحالّ والمحلّ.

إذا تبيّن لك ذلك **فنقول**: «العرَض» إمَّا يعرضُ الشيءَ بلا واسطة أصلاً، لا في الثبوت ولا في العَروض، بل بمجرّد اقتضاء الذات (أي يعرض الشيءَ لذاته)، كالزوجيّة للأربعة، أو التعجّب المساوي للإنسان العارض له - على ما قيل - وكعروض إدراك الكليّات على الإنسان، وهذا من لوازم ذات الإنسان، **وهذا القسم عَرَض ذاتي بالإتّفاق.**

وإمَّا يعرضه مع واسطة في الثبوت «واسطة ثبوتية».

← فيها، فهو متحرِّكٌ حقيقةً، ألا ترى أنّه كان في مكانٍ ثمّ بعد زمَنٍ صار في مكانٍ آخر، **وعليه**: فالواسطة في المثال من قبيل الواسطة في الثبوت لا العروض.

.....

وإمَّا يعرضه مع واسطة في العروض «واسطة عروضيّة» فيكون العَرَض غريباً.

ثمَّ إنَّ الواسطة الثبوتيّة - بحيث يكون العارض عارضاً للشيء حقيقةً لا مجازاً - على أنحاء ستّة:

النحو الأوَّل: داخليَّة مساوية للمعروض - واسطة ثبوتيّة - كالتكلّم العارض للإنسان (الذي هو المعروض) بواسطة الناطق الذي هو ذاتي داخلي مساوٍ له (عرض ذاتي).

النحو الثَّاني: داخليَّة أعمّ من المعروض - واسطة ثبوتيّة - كالحركة الإراديّة - المشي مثلاً - العارضة للإنسان بواسطة جزئه الأعمّ وهو الحيوان، أي بواسطة كون الإنسان حيواناً، فالحركة الإرادية تعرض للإنسان حقيقةً لا مجازاً، ومن هنا لا يصحّ سلبها عنه، وقد اختُلف في هذا النحو الثاني، فعن القدماء أنَّه من الأعراض الغريبة، بل نسَبه بعض المتأخّرين إلى المشهور، وعن مشهور المتأخّرين أنّه من الأعراض الذاتيّة. هذا، ولا ثالث للأمر الداخلي، أي بأن يكون أخصّ، إذ الداخلي لا

.....

يخلو من كونه فصلاً يساوي الشيء أو جنساً أعمّ منه، أو فقل: لا يُعقل تركّب الذات ممّا هو أخصّ منها.

النحو الثَّالث: خارجيَّة مساوية للمعروض - واسطة ثبوتيّة - أي مساوية للمعروض في الإجتماع، كالضحك العارض للإنسان بواسطة التعجّب - وهو خارج عن ذاته وليس جنساً أو فصلاً - المساوي له، ممَّا لا يجتمع مع غير الإنسان أصلاً (عرَض ذاتي).

النحو الرَّابع: خارجيَّة أعمّ من المعروض، كالتحيّز العارض للأبيض بواسطة الجسم الذي هو أعمّ من الأبيض، أو كالتعَب العارض للإنسان بواسطة المشي، فإنَّ المشيَ ممَّا يجتمع مع الإنسان وغيره. هذا، والمشي خاصّة للحيوان، وعرَض عام للإنسان، ثمّ إنَّ التحيّز يعرض الأبيضَ حقيقةً لا مجازاً، وكذلك التعب يعرُض الإنسانَ حقيقةً لا مجازاً، فلا يصح السلب فيهما، وهذا النحو الرابع عَرَضٌ غريب.

النحو الخامس: خارجيَّة أخصّ من المعروض، كالضَّحك العارض للحيوان بواسطة كونه ناطقاً، فإنَّ

.....

النطق أو الناطقيّة أخصّ من الحيوان، وهو ممَّا يجتمع مع بعض أفراد الحيوان لا جميعها فضلاً عن غيرها. هذا والحيوان الموجود في ضمن الناطق هو ضاحك حقيقةً، لا مجازاً فلا يصح سلبه عنه، وهذا النحو الخامس عَرَض غريب.

النحو السَّادس: خارجية مباينة للمعروض، كالحرارة العارضة للماء بواسطة النار المباينة له (أي: هذه النار المباينة للماء) حيث إنَّه يستحيل اجتماع النار مع الماء أبداً، ثمّ إنّ الحرارة تعرض الماءَ حقيقةً لا مجازاً، فلا يصح سلبها عنه. وهذا النحو السادس عرَضٌ غريب، وكذلك العارض مع الواسطة في العروض فإنّه عَرَضٌ غريبٌ أيضاً.

هذا، والظاهر أنَّه لا كلام عندهم في كون ثلاثة منها وهي: عُروض العرَض بلا واسطة، أو بواسطة جزئه المساوي (داخليّة)، أو الخارج المساوي (خارجيّة)، من الأعراض الذاتية.

وكذلك كون ثلاثة منها وهي: العروض لخارج أعمّ

.....

وأخصّ ومباين، وكذلك العارض مع الواسطة في العروض، من الأعراض الغريبة.

واختلفوا في العارض لجزءٍ أعمّ، فعن القدماء أنَّه من الأعراض الغريبة، بل نسبه بعض المتأخّرين إلى المشهور، وعن مشهور المتأخّرين أنَّه من الأعراض الذاتية.

وبعد هذا البيان المبسوط **نقول**: إنَّ موضوع كلّ عِلْم: ما يُبحث فيه عن عوارضه الذاتية - فيُعْرَف الموضوع بذلك - مثلاً: البحث عن رفع الفاعل والمبتدأ والخبر، ونصب المفعول وخبر كان الناقصة وأخواتها واسم الحروف المشبّهة بالفعل، وجرّ المضاف إليه والمجرور بالحروف الجارّة: بَحْثٌ عن عوارض الكلمة التي هي موضوع علم النحو، وكذا البحث عن وجوب الصلاة والحج وغيرهما وحرمة الزّنا وشرب الخمر ونحوهما: بَحْثٌ عن عوارض فِعْل المكلَّف الذي هو موضوع علم الفقه، وكذا سائر العلوم.

هذا، ولمّا كان تفسير «العرَض الذاتي» بما ذَكَرَهُ القوم مستلزِماً لخروج جلّ مسائل العلوم عن كونها مسائلَها -

كالأحكام الشرعية المترتّبة على أفعال المكلّفين بواسطة التشريع الذي تقتضيه المصالح والمفاسد الموجودة في أفعالهم المأمور بها والمنهيّ عنها أو في نفس التكاليف على الخلاف بين العدليّة، لمباينة التشريع والملاكات للأفعال المستلزمة لخروج البحث عن وجوب الصلاة وحرمة شرب الخمر ونحوهما عن مسائل الفقه، لاندراج الوجوب والحرمة في العرَض الغريب، حيث إنَّهما يعرضان للأفعال بواسطة أمرٍ مباين وهي: المصالح والمفاسد - عدَل صاحبُ الكفاية رَحِمَهُ اللهُ (تَبَعاً لصاحب الفصول رَحِمَهُ اللهُ) عن تفسير القوم إلى أنَّ المِلاك في «العرَض الذاتي» هو كون العارض محمولاً حقيقةً على المعروض، بحيث يُعَدّ من إسناد الشيء إلى ما هو له، ولا يصحّ سلبه عنه، كقولنا: الماء جارٍ، فإن لم يكن كذلك، فهو عرَضٌ غريبٌ، كإسناد الحركة إلى الجالس في السفينة، إذ الحركة تُحمل على السفينة حقيقةً وعلى الجالس مجازاً، ولذا يصحّ سلبها عنه.

.....

وبذلك ينحلّ إشكالُ خروجِ مسائل جملةٍ من العلوم عن كونها مسائلَها، بجَعْل مناط العرَض الذاتي: عدم الواسطة في العروض.

إذاً: موضوع كلّ عِلْم هو ما يُبحث فيه (في ذلك العلم) عن عوارضه الذاتية (العوارض الذاتيّة لموضوع العلم)، أي بلا واسطة في العروض، فوجوب الصلاة وحرمة شرب الخمر مثلاً من مسائل علم الفقه، لكون الوجوب والحرمة محمولَيْن على الصلاة والشرب اللذَيْن هما من أفعال المكلّفين حقيقةً، أي بلا واسطة في العروض - وإن (وصليّة) كانا مع الواسطة الثبوتية الخارجية المباينة للمعروض، والواسطة هي التشريع الذي تقتضيه المصالح والمفاسد الموجودة في أفعال المكلّفين المأمور بها والمنهيّ عنها، والأفعال تُباين التشريع والملاكات - وكذا الرفع والنصب والجرّ العارضة للكلمة بواسطة: الفاعلية والمفعولية والإضافة (واسطة ثبوتيّة) فإنَّها داخلة في «العرَض الذاتي»، وإن (وصليّة) كان عروضها لها بواسطة أمر خارجي أخصّ من الكلمة (النحو الخامس

.....

المتقدّم) وهو: عنوان الفاعل، فيقال: الكلمة مرفوعة حقيقةً بواسطة الفاعلية، وعنوان المفعول، فيقال: الكلمة منصوبة حقيقةً بواسطة المفعولية، وعنوان المضاف إليه، فيُقال: الكلمة مجرورة حقيقةً بواسطة الإضافة، ضرورة خروج هذه العناوين عن ذات الكلمة وذاتيّاتها، لخروج النوع عن ذات الجنس وذاتيّاته (فإنّ الفاعليّة نوعٌ للكلمة - التي هي جنس - والنوع خارجٌ عن ذات الجنس وذاتيّاته كما لا يخفى).

وحاصله: أنَّ البحث عن الرفع والنصب والجر - على هذا الضابط لِـ«العرَض الذاتي» - هو من مسائل علم النحو، وكذا الحال في حجيّة خبر الواحد بواسطة «الجَعْل الشرعي» المباين للخبر، فإنَّها - الحجيّة - على هذا الضابط داخلةٌ في العرَض الذاتي، لكون الحجيَّة محمولةً على الخبر حقيقةً لا مجازاً، ولذا لا يصحّ سلبها عنه (أي سلب الحجيّة عن الخبر) وإن كان لها واسطة ثبوتية خارجية مباينة وهو: الجَعْل الشرعي، وواسطة إثباتية وهي: أدلّة حجيّة الخبر من الكتاب والسنّة والسيرة العقلائية، فالبحث

.....

عن حجيّة الخبر داخل في المسائل الأصولية (*).

(*) هذا، ولمّا كانت محمولات مسائل العلم تعرُضُ على موضوعات مسائل العلم أوّلاً بلا واسطة، وعروض هذه المحمولات على موضوع العلم بواسطة تلك الموضوعات (موضوعات مسائل العلم)، وكان ذلك مُوجباً لكون محمولات المسائل من العوارض الغريبة لموضوع العلم - حيث إنّ موضوعات مسائل العلم حينئذٍ واسطةٌ في عُروض محمولات مسائل العلم على موضوع العلم - عرّفوا موضوع كلِّ علم بأنّه: «نفسُ موضوعات مسائله عيناً وما يتّحد معها خارجاً وإن كان يُغايرها مفهوماً، تغايرَ الكليّ الطبيعيّ ومصاديقه أو أفراده» كمغايرة مفهوم «الإنسان» لمفهوم مصاديقه وأفراده - زيد وعمرو وبكر... - وإن كان عَيْنَ أفراده خارجاً، وكمغايرة مفهوم «الكلمة» التي هي موضوع علم النّحو لمفاهيم موضوعات مسائله، كالفاعل والمبتدأ والخبر والمفعول وغيرها، مع كونها عَيْنَ تلك الموضوعات خارجاً، وهكذا... **وعليه**: فلا واسطة في عُروض محمولات المسائل على موضُوع العلم.

فائدته:

إنَّ كلّ متشرِّع يَعلم أنّه ما من فعلٍ من أفعال الإنسان الإختياريّة إلّا وله حكمٌ في الشريعة الإسلامية المقدّسة، من وجوبٍ أو حرمةٍ أو نحوهما[1] من الأحكام الخمسة، ويَعلمُ أيضاً أنّ تلك الأحكام ليست كلّها معلومةً لكلّ أحد بالعلم الضروري، بل يحتاج أكثرها لإثباتها إلى إعمال النظر وإقامة الدليل، أي أنّها من العلوم النظريّة.

وعلم الأصول هو العلم الوحيد المدوَّن للإستعانة به على الإستدلال على إثبات الأحكام الشرعية، ففائدته إذن: الإستعانةُ على الإستدلال للأحكام من أدلّتها.

---

(١) أي: كراهة واستحباب وإباحة، وقد ذكرنا سابقاً أنّ الإباحة الواقعية تختلف عن الإباحة الظاهرية، فإنّ الأولى هي اللاإقتضائية، والثانية هي الإقتضائية.

تقسيم أبحاثه:

تنقسم مباحث هذا العلم إلى أربعة أقسام[١]:

---

(١) وهذا التقسيم حديثٌ تنبّه له شيخُنا العظيم الشيخ محمّد حسين الأصفهاني رَحِمَهُ اللَّهُ المتوفّى سنة ١٣٦١هـ، أفاده في دورة بحثه الأخيرة. وهو التقسيم الصحيح الذي يجمع مسائل علم الأصول ويُدخل كلَّ مسألةٍ في بابها، فمثلاً: مبحث المشتقّ كان يُعدّ من المقدّمات، وينبغي أن يُعدّ من مباحث الألفاظ، ومقدّمة الواجب ومسألة الإجزاء ونحوهما كانت تُعدّ من مباحث الألفاظ، وهي من بحث الملازمات العقليّة... وهكذا. (منه رَحِمَهُ اللَّهُ). فمِيزةُ منهج المحقّق الأصفهاني رَحِمَهُ اللَّهُ أنّه شاملٌ ومستوعِبٌ لعامّة مباحث عِلم الأصول ومنظِّمٌ لها، وعلى ذلك جرى تلميذُه المحقِّق الشيخ محمّد رضا المظفَّر رَحِمَهُ اللَّهُ في مصنَّفِه هذا «أصول الفقه»، وفي مقابل هذه المنهجيّة: منهج الشيخ الأعظم رَحِمَهُ اللَّهُ في كتاب «الفرائد» ومنهج تلميذه المحقِّق الخراساني رَحِمَهُ اللَّهُ في كتاب «الكفاية»، ومَرَدُّه إلى التمييز بين الأدلّة الإجتهاديّة

١ - مباحث الألفاظ: وهي تبحث عن مداليل الألفاظ وظواهرها من جهةٍ عامّة[١]، نظير البحث عن ظهور صيغة «إفْعَل» في الوجوب، وظهور النهي في الحرمة... ونحو ذلك.

والأدلّة الفقاهتيّة أو التفكيك بين الأمارات والأصول، وهو ما خصّص له الشيخ الأنصاري رَحِمَهُ اللهُ كتابَ «فرائد الأصول» كما خصّص له المحقّق الخراساني رَحِمَهُ اللهُ الجزءَ الثاني من كتاب «كفاية الأصول» بينما الجزء الأوّل منه لا تنتظمه منهجيّةٌ علميّةٌ دقيقة، ومن أمثلة ذلك ما استعرضَه المصنّف رَحِمَهُ اللهُ في تعليقته.

(١) لا بما هي واردةٌ في الكتاب والسنّة وإن كان غرَضُ الأصوليّ من هذه المباحث منحصراً في خصوص الوارد فيهما. هذا ولا فرق بين كلام الشارع المقدّس وكلام غيره، فإنّ الشارع المقدّس لم يخرج في محاوراته وخطاباته عن طريقة أهل المحاورة من العقلاء في تفهيم مقاصده، فقد جرى في ذلك على طريقتهم ومسلكهم وسيرتهم العمليّة وتباينهم في الخطابات الجارية بينهم على الأخذ بظهور الكلام، وعدم الإعتناء باحتمال إرادة

٢ - المباحث العقلية: وهي ما تبحث عن لوازم الأحكام في أنفسها[١]، ولو لم تكن تلك الأحكام مدلولةً للّفظ، كالبحث عن الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع، وكالبحث عن استلزام وجوب الشيء لوجوب مقدّمته - المعروف هذا البحث باسم «مقدّمة الواجب» - وكالبحث عن استلزام وجوب الشيء لحرمة ضدّه[٢] المعروف باسم «مسألة الضدّ»، وكالبحث عن

خلاف الظاهر، وكذلك هم - تَبَعاً لسيرتهم الأولى - تبانَوْا أيضاً على العمل بظواهر كلام المتكلِّم والأخذ بها في فَهْم مقاصده، ولا يحتاجُون في ذلك إلى أن يكون كلامُه نصّاً في مطلوبه لا يحتمل الخلاف... فيُؤخذ المرءُ بظاهر إقراره - مثلاً - ويُدان به وإن لم يكن نصّاً في المراد. وتفصيل بَحْثه يأتي - إن شاء الله تعالى - في المقصد الثالث: مباحث الحجّة: وَجْه حجيّة الظواهر.

(١) سواءٌ أكانت هذه الأحكام ثابتةً بدليلٍ لفظي - كالكتاب والسنّة - أم بدليلٍ لبّي - كالإجماع والعقل -.

(٢) كالأمر بالصلاة مثلاً، هل يقتضي النهي من الشارع المقدّس

جواز اجتماع الأمر والنهي[١] . . . . . .

عن ضدّ الصلاة (أي النهي المولوي) والنزاع في هذه المسألة - كما سيأتي إن شاء الله - إنّما هو في حكم العقل بالملازمة بين الحرمة والفساد وعدم حكمه بذلك، فليس النّزاع لفظيّاً لعدم إرتباط هذه المسألة باللّفظ.

هذا، وقسّم الأصوليّون الضدّ إلى ضدّ عام وهو الترك، أي النقيض، وضدّ خاصّ وهو مطلق المعاند الوجودي، كفِعْل الأكل أو الشرب أو النوم ونحوها، ففِعْل هذه الأمور يُلازم تَرْك الصلاة المأمور بها.

(١) أي أنّه هل يجوز ويمكن عقلاً إجتماع الأمر والنهي في واحد أو لا يجوز؟ بمعنى أنّه يكون فِعْلٌ واحدٌ مطابقاً لكلٍّ من العنوانَيْن: عنوان الأمر، وعنوان النهي، فالفعل الواحد يكون ملتقىً ومَجْمَعاً للعنوانَيْن، كالمثال المعروف: الصلاة في المكان المغصوب، فإنّه قد يتّفق للمكلّف - صُدْفَةً - أن يَجمع بينهما، بأن يصلّي في مكان مغصوب، فيلتقي العنوان المأمور به وهو الصلاة، مع العنوان المنهيّ عنه وهو الغصب.

فيكون هذا الفِعْل الواحد مطابقاً لعنوان الصلاة ولعنوان

.....

الغصب معاً، وحينئذٍ إذا اتّفق ذلك للمكلّف كان هذا الفعل الواحد داخلاً فيما هو مأمورٌ به من جهة فيقتضي أن يكون المكلّف مطيعاً للأمر ممتثلاً، وداخلاً فيما هو منهيّ عنه من جهة أخرى فيقتضي أن يكون المكلّف عاصياً به مخالِفاً.

وهذا ما يُعبّر عنه بجواز اجتماع الأمر والنهي في الفعل الواحد وجوداً وخارجاً، ويقابله امتناع اجتماع الأمر والنهي في واحد، فعلى المثال المذكور - الصلاة في المكان المغصوب - كان ذلك المَجْمَع للعنوانَيْن إمَّا مأموراً به فقط، أو منهيّاً عنه فقط، أي إنّه إمَّا أن يبقى الأمر على فعليّته فقط، فيكون المكلّف مطيعاً لا غير، أو يبقى النهي على فعليّته فقط، فيكون المكلّف عاصياً لا غير.

والنزاع في المقام مفروضٌ بأن تكون هناك مندوحة - مجال وفُسحة وسِعَة - في مقام الإمتثال، بمعنى أن يكون المكلَّف متمكِّناً من امتثال الأمر في موردٍ آخَر غير مورد الإجتماع، إلّا أنّ المكلَّف أساء الإختيارَ فكان الجَمْعُ بين العنوانَيْن.

.....

وأمَّا في صورة عدم وجود المندوحة - كما إذا انحصر امتثال الأمر في مورد الإجتماع لا بسوء اختيار المكلّف بأن كان مضطرّاً، كما لو توقّف إنقاذ الغريق على التصرّف في أرضٍ مغصوبة - فلا يجوز اجتماع الأمر والنهي، لاستحالة فعليّة التكليفَيْن عند الإنحصار، وذلك لاستحالة امتثالهما معاً، لأنّه إن فَعَل ما هو مأمورٌ به فقد عصى النهي، وإن ترك ما هو مأمورٌ به فقد عصى الأمر، فيقع التزاحم حينئذٍ بين الأمر والنهي في مقام الإمتثال، إذ لا مندوحة للمكلّف حسب الفرض، وفي مثله يُرجع إلى أقوى المِلاكَيْن، فإن كان ملاك الأمر أقوى - كما في المثال المذكور - قُدّم جانب الأمر، ويسقط النهي عن الفعليَّة، وإن كان ملاك النهي أقوى قُدِّم جانب النهي، ويسقط الأمر عن الفعليَّة، كمَن انحصر عنده إنقاذُ حيوانٍ محترم من الهلكة بهلاك إنسان.

هذا، وأمّا مثال: النظر إلى الأجنبية في أثناء الصلاة، فليس داخلاً في مسألة الإجتماع هذه، حيث إنّه لا يكون هنا فِعْلٌ واحد مطابقاً لكلٍّ من العنوانَيْن، بل يكون هنا

وغير ذلك[١].

٣ - مباحث الحجّة: وهي ما يُبحث فيها عن الحجيّة والدليليّة[٢]، كالبحث عن حجيّة خبر الواحد،

فِعْلان تقارَنا وتجاورا في وقتٍ واحد، أحدهما: يكون مطابقاً لعنوان الواجب - أي الصلاة - وثانيهما: مطابقاً لعنوان المحرّم - أي النظر إلى الأجنبية -، فلا النظر هو مطابق لعنوان الصلاة، ولا الصلاة مطابقة لعنوان النظر إلى الأجنبية، ولا هما ينطبقان على فعلٍ واحد، بل هما فِعْلان متعدّدان بحسب الوجود، فإنّ وجود أحدهما غير وجود الآخر، فلو جَمَع المكلّف بينهما بأن نظر إلى الأجنبية في أثناء الصلاة فقد عصى وأطاع في آنٍ واحد، ولا تفسد صلاته.

(١) كالبحث عن اقتضاء طبيعة النهي عن الشيء فسادَ المنهي عنه عقلاً، **وبعبارة أخرى**: البحث هو عن ثبوت الملازمة العقلية بين النهي عن الشيء وفساده، وهذا الشيء المنهيّ عنه - أي متعلّق النهي - قد يكون عبادةً وقد يكون معاملةً، وتفصيله في محلّه - إن شاء الله تعالى -.

(٢) وهو غاية المقاصد.

وحجيّة الظواهر[١]، وحجيّة ظواهر الكتاب[٢]، وحجيّة السنّة[٣] والإجماع، والعقل... وما إلى ذلك.

---

(١) على نحو العموم - ظواهر الكتاب وغيره -.

(٢) إشارة إلى ما سيأتي - إن شاء الله تعالى - من نفي جماعة من الإخباريّين حجيّة ظواهر الكتاب بالخصوص، وأنّه لا يجوز العمل بها من دون أن يرد بيانٌ وتفسيرٌ لها من طريق آل البيت عليهم السلام.

(٣) وهي باصطلاح فقهاء الإماميّة: «قول المعصوم أو فِعْله أو تقريره»، فإنّ الأئمّة من آل البيت عليهم السلام ليسوا هم من قبيل الرواة عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم والمُحدِّثين عنه، ليكون قولُهم حجّةً من جهة أنّهم ثقات في الرواية، بل لأنّهم هم المنصوبون من الله تعالى على لسان النبيّ لتبليغ الأحكام الواقعيّة، فلا يحكون إلّا عن الأحكام الواقعيّة عند الله تعالى كما هي... **وعليه**: فليس بيانهم للأحكام من نوع رواية السنّة وحكايتها، ولا من نوع الإجتهاد في الرأي والإستنباط من مصادر التشريع، بل هم أنفسهم مصدرٌ للتشريع، فقولهم سنّةٌ لا حكاية السنّة...

٤ - مباحث الأصول العملية: وهي تبحث عن مرجع المجتهد عند فقدان الدليل الإجتهادي، كالبحث عن أصل البراءة، والإحتياط، والإستصحاب، ونحوها[١].

فمقاصد الكتاب - إذن - أربعة، وله خاتمةٌ تبحث عن تعارض الأدلة وتسمّى «مباحث التعادل والتراجيح»[٢]، فالكتاب يقع في خمسة أجزاء إن شاء الله تعالى.

---

(١) كالتخيير.

(٢) وفيها يُبحث عن حجيّة أحد الخبرَيْن المتعارضَيْن، ترجيحاً له على الآخر بإحدى المرجّحات - كموافقة الكتاب ومخالفة العامّة - أو تخييراً بينه وبين الآخر. هذا، وفي المقصد الثالث: مباحث الحجّة: المقدِّمة: المبحث الأوّل: قال المصنّف رَحِمَهُ اللَّهُ: «إنّ الموضوع الذي يُبحَث عنه في هذا المقصد هو: كلّ شيءٍ يصلح أن يُدّعى أنّه دليلٌ وحجّة، فيعمّ البحثُ كلَّ ما يُقال: إنّه حجّة، فيدخل فيه البحثُ عن حجيّة خبر الواحد والظواهر والشّهرة والإجماع المنقول والقياس والإستحسان ونحو

وقبل الشروع لابدّ من مقدّمة يُبحث فيها عن جملةٍ من المباحث اللغويّة التي لم يُسْتَوْفَ البحث عنها في العلوم الأدبية، أو لم يُبحث عنها.

ذلك، بالإضافة إلى البحث عن أصل الكتاب والسنّة والإجماع والعقل، فما ثبت أنّه حجّةٌ من هذه الامور أَخَذْنا به، وما لم يثبت طرَحْناه. كما يدخل فيه أيضاً البحث عن مسألة التعادل والتراجيح، لأنّ البحث فيها - في الحقيقة - عن تعيين ما هو حجّة ودليل من بين المتعارضَيْن، فتكون المسألة من مسائل مباحث الحجّة. ونحن جعلناها في الجزء الأوّل خاتمةً لعِلم الأصول إتّباعاً لمنهج القوم، ورأينا الآن العدول عن ذلك رعايةً لواقعها وللإختصار».

المقدّمة

تبحث عن أمورٍ لها علاقة بوضع الألفاظ، واستعمالها، ودلالتها، وفيها أربعة عشر مبحثاً:

١ - حقيقة الوضع[١]

لا شكّ أنّ دلالة[٢] الألفاظ على معانيها في أيّة لغة

---

(١) هل أنّ دلالة اللفظ على معناه دلالة ذاتيّة بالطبع بنحوٍ يكون مجرّد سُماع اللفظ علّة تامّة لانتقال الذهن إلى معناه، أم هي دلالة جعلية بالوضع والإعتبار؟
وحاصل ما أجاب به المصنّف رَحِمَهُ اللَّهُ عن الأوّل أنّه باطل بالوجدان، حيث إنّ لازمه أن يعرف كلّ أحد هذه الدلالة الذاتية بين اللفظ والمعنى، وأن ينسبق المعنى إلى الذهن من اللفظ عند كلّ شخص حتّى الجاهل بالوضع، فإذا كان اللازم باطلاً فالملزوم مثله.

(٢) أي الدلالة التصوريّة، وهي: «أن ينتقل ذهنُ الإنسان إلى معنى اللفظ بمجرّد صدوره من لافظٍ ولو عَلِمَ أنّ اللافظ

كانت ليست ذاتية، كذاتية دلالة الدخان - مثلاً - على

لم يقصده. . . » وسيأتي - إن شاء الله تعالى - في مبحث «الدلالة تابعة للإرادة»: أنّ المعروفَ كون الدلالة التصوريّة معلولةً للوضع، أي أنّ الدلالة الوضعيّة هي الدلالة التصوريّة، وهذا هو مُراد مَن يقول: «إنّ الدلالةَ غيرُ تابعةٍ للإرادة بل تابعةٌ لعِلْم السامع بالوضع». والمصنّف رَحِمَهُ اللهُ أنكَر عدم التبعيّة وقال تعقيباً على ذلك: «والحقّ أنّ الدلالة تابعةٌ للإرادة. . . لأنّ الدلالة في الحقيقة منحصِرَةٌ في الدلالة التصديقيّة (التفهيميّة الجديّة)، والدلالة التصوريّة التي يُسمّونها دلالة: ليست بدلالة، وإن سُمّيت كذلك فإنّه من باب التشبيه والتجوُّز، لأنّ التصوريّة في الحقيقة هي من باب تداعي المعاني(*) الذي يحصل بأدنى مناسبة. . . .

والسرّ في ذلك: أنّ الدلالة حقيقةً - كما فسّرناها في كتاب المنطق: الجزء الأوّل: بحث الدلالة - هي: أن يكشف

(*) سيأتي توضيحُه - إن شاء الله تعالى - في مبحث «الدلالة تابعة للإرادة».

.....

الدالُّ عن وجود المدلول، فيحصل من العلم به العلمُ بالمدلول، سواءٌ كان الدالُّ لفظاً أو غيرَ لفظ. . . - إلى أن قال رَحِمَهُ اللَّهُ - فإنّ اللّفظ إذا صدَر من المتكلِّم على نحوٍ يُحرز معه أنّه جادٌّ فيه غيرُ هازل، وأنّه عن شعورٍ وقصد، وأنّ غرَضَه البيان والإفهام، ومعنى إحراز ذلك: أنّ السامع عَلِمَ بذلك، فإنّ كلامه يكون حينئذٍ دالّاً على وجود المعنى، أي وجوده في نفس المتكلّم بوجودٍ قصديّ، فيكون عِلْمُ السّامع بصدور الكلام منه يستلزم علمَه بأنّ المتكلّم قاصدٌ لمعناه لأجل أن يُفهمه السامع. وبهذا يكون الكلام دالّاً. . . وينعقد بهذا للكلام **ظهورٌ** في معناه الموضوع له أو المعنى الذي أُقيمت على إرادته قرينةٌ. . . ولِذا نحن عرَّفنا الدلالة اللفظيّة في المنطق بأنّها -: هي كون اللفظ بحالةٍ ينشأ من العِلم بصدوره من المتكلّم العلمُ بالمعنى المقصود به - ومن هنا سُمّي المعنى معنى، أي المقصود، من عناه إذا قصَده».

وفي مبحث: حجّية الظواهر: تحت عنوان: الظهور التصوّري والتصديقي: قال رَحِمَهُ اللَّهُ: «قيل: إنّ الظهور على قسمَيْن: تصوّري وتصديقي:

.....

- الظهور التصوّري - الذي ينشأ من وَضْع اللفظ لمعنىً مخصوص، وهو عبارة عن دلالة مفردات الكلام على معانيها اللغويّة أو العرفيّة، وهو تابعٌ للعلم بالوضع، سواءٌ كان في الكلام أو في خارجه قرينةٌ على خلافه أو لم تكن...» ثمّ ذَكَر رَحِمَهُ اللَّهُ القسم الثاني وهو: الظهور التصديقي وما يستتبعُه من ظهورٍ ثانٍ تصديقي، وقال تعقيباً على ذلك: «ونحن لا نتعقّل هذا التقسيم، بل الظهور قسمٌ واحد، وليس هو إلّا دلالة اللفظ على مراد المتكلّم. وهذه الدلالة هي التي نسمّيها: الدلالة التصديقيّة، وهي أن يلزم من العلم بصدور اللفظ من المتكلّم العلمُ بمُراده من اللفظ، أو يلزم منه الظنّ بمُراده، والأوّل يُسمّى: النصّ، ويختصّ الثاني باسم: الظهور. ولا معنى للقول بأنّ اللفظ ظاهرٌ ظهوراً تصوّريّاً في معناه الموضوع له، وقد سبقَ في الجزء الأوّل بيانُ حقيقة الدلالة، **وأنّ ما يُسمّونه بالدلالة التصوريّة ليست بدلالة،** وإنّما كان ذلك منهم تسامُحاً في التعبير، بل هي من باب - تداعي المعاني - فلا عِلم ولا ظنّ فيها بمُراد المتكلّم،

وجود النار، وإن توهّم ذلك بعضُهم[١]، لأنّ لازم هذا الزعم أن يشترك جميع البشر في هذه الدلالة، مع أنّ الفارسي - مثلاً - لا يفهم الألفاظَ العربية، ولا غيرَها

فلا دلالة فلا ظهور، **وإنّما كان خُطوراً**(*) والفرق بعيدٌ بينهما...» - إنتهى -.

(١) توهّمه عبّاد بن سليمان الصيمري وجماعة من معتزلة بغداد وأهل التكسير (وهم أصحاب عِلم الحروف والأعداد والأوفاق) نهاية الوصول إلى علم الأصول للعلّامة الحليّ رَحِمَهُ اللَّهُ: ٧، **وممّا قيل في تقريبه**: أنّه لو سَمعَ شخصٌ كلاماً وكان جاهلاً بوضع ألفاظه، عَلِمَ أنّ المتكلِّم أراد معنىً ما، **وأُجيبَ**: بأنّ عِلْمَ السامع بذلك ليس ناشئاً من دلالة الألفاظ ذاتاً، بل من ظهور حال المتكلِّم العاقل بأنّه لا يفعل شيئاً بلا غَرَض، والغَرَض من الكلام عادةً: إرادةُ المعاني.

(*) خطورٌ محض، فإنّ الذِّهن مأنُوسٌ بالإنتقال من تصوّر هذا اللفظ إلى هذا المعنى.

من دون تعلُّم، وكذلك العكس[١] في جميع اللغات، وهذا واضح.

وعليه: فليست دلالة الألفاظ على معانيها إلّا بالجَعْل والتخصيص من واضع تلك الألفاظ لمعانيها[٢]،

---

(١) غير الفارسي بالنسبة إلى الألفاظ الفارسيّة وهكذا...

(٢) يتصوّر الواضعُ أوّلاً اللفظ والمعنى ثمّ تبدأ عمليّةُ الوضع، **وحاصلها**:

جَعْلُ اللفظ بإزاء المعنى إعتباراً[*] (في عالَم الإعتبار

(*) إنّ ثبوت الأمر الجعليّ يَتقوّم بجعلِ الجاعل من دون أن يكون له تقرُّرٌ وثبوتٌ في نفس الأمر والواقع، على خلاف الأمر الحقيقي التكويني فإنّه ثابتٌ ولو لم يكن جاعِلٌ في البَيْن. ويترتَّب على هذا أنّ اختلاف الأنظار في ثبوت الأمر الحقيقي التكويني لا يُوجب تغيُّراً في ثبوته ولا يستلزم التبدّل فيه، بل هو على ما هو عليه من التقرُّر والثبوت في نفس الأمر والواقع، بخلافه في الأمر الجعليّ، فإنّ اختلاف الأنظار فيه يرجع إلى اعتباره وعدَم اعتباره، فيُوجب تبديلاً فيه ويكون ثابتاً بالنسبة إلى بعض وغير ثابتٍ بالنسبة إلى آخرين، نظير←

.....

ووعائه)، وتعيينُه وتخصيصُه - من بين الألفاظ - به - من بين المعاني - بالتصريح بإنشائه فيقول الواضع: «وَضَعْتُ هذا اللفظ للمعنى الكذائي» أو «جَعَلْتُ هذا اللفظ للمعنى الكذائي»، وبذلك الإعتبار(*) تتحقّق - للواضع ولمَن عَلِمَ بوضعه - دلالةُ اللفظ على المعنى وتلازمُ الإنتقال إلى المعنى مع تصوُّر اللفظ وسُماعه.

← ما لو اعتبرَ قومٌ شَخْصاً رئيساً لهم ولم يعتبره آخرون، بل اعتبروا غيرَه رئيساً، وتزول رئاستُه بزوال الإعتبار أو باعتبار العدَم: «**أيُّها القاضي بقُمْ قد عَزَلناكَ فَقُمْ**». فالأمور الإعتباريّة تختلف باختلاف الأنظار دون الأمور الواقعيّة الحقيقيّة، فإنّها لا تختلف باختلاف الأنظار وإن اختلفت فيها الأنظار.

هذا، ونفس الإعتبار أمرٌ حقيقي واقعيّ تكويني قائمٌ بالنفس أو قائمٌ في نفس المعتبِر أو قائمٌ بالمعتبِر - ما شئتَ فَعَبِّر -.

(*) إنّ اعتبار الواضع - وكلّ معتبِر - قائِمٌ به بالمباشرة، لا أنّه يَتَسَبَّب إلى اعتبار نفسه ويتوصّل إليه بقوله: «وضَعْتُ» أو «جَعَلْتُ» - مثلاً -.

.....

ثمّ إنّ عمليّة الوضع هذه تتوقّف على كون الواضع ممّن يكون أمرُ الوضع بيده (أهليّة الواضع) وكونِه جادّاً فيه ومُلتزِماً بأنّ الغاية من وراء ذلك هو حصول الدلالة للّفظ وتحقُّق الملازمة، لكن لا بمعنى جَعْل الملازمة واعتبارها بين اللفظ والمعنى، فإنّ الواضع عندما يضع اللفظ على المعنى فإنّه لا يعتبِر هذا اللفظ مُلازِماً لهذا المعنى(*)، **فشأن الواضع مجرّد اعتبار وَضْع لفظٍ خاصّ على معنىً خاصّ.**

وممّا تقدّم ظهَرَ لك بأنّ الإرتباط الخاصّ بين اللفظ والمعنى أو الإختصاص بينهما أمرٌ متأخِّرٌ عن الوضع معلولٌ للعِلْم به (أي العِلم بأنّ الواضع وضَعَ هذا اللفظ لهذا المعنى واعتبرَه له) وليس عَيْنَ الوضع أو نفسَه كما يظهر من صاحب الكفاية رَحِمَهُ اللهُ.

هذا، ومحلّ الكلام في تفسير المصنّف رَحِمَهُ اللهُ للوضع وبيان حقيقته إنّما هو في خصوص الوضع التعيينيّ الذي

(*) ويُعبَّر عنه بالملازمة الإعتباريّة، وهو أحد الأقوال في تفسير الوضع على ضوء نظريّة الإعتبار.

ولذا تدخل الدلالة اللفظية هذه في الدلالة الوضعية[١].

لا يمكن بدون عمليّة الإنشاء، **ووجهه**: أنّ الوضع - والذي هو من مقولة الفعل - مختصٌّ بالتعييني، وأمّا الوضع التعيُّني فليس بوضعٍ حقيقةً، وتسميتُه بالوضع مسامحةٌ، فإنّ كثرة الإستعمال لا يقوم بها الإعتبارُ أصلاً، وسيأتي قريباً - إن شاء الله تعالى - توجيهُ إطلاقِ الوضع على التعيُّني، فتأمّل جيّداً فإنّ المقام لا يخلو عن دقّة.

(١) وهي كما ذَكر المصنّف رَحِمَهُ اللَّهُ في المنطق في مبحث «الدلالة»: فيما إذا كانت الملازمة بين الشيئَيْنْ تنشأ من التواضع والإصطلاح - مأخوذٌ من الصلح لتصالح جماعة وتسالمهم، واتّفاقهم على أمر - على أنّ وجود أحدهما يكون دليلاً على وجود الثاني.

فإذا عَلِمَ الإنسانُ بهذه الملازمة، وعَلِم بوجود الدالّ ينتقل ذهنُه إلى الشيء المدلول.

والدالّ الموضوع إذا كان لفظاً - كما في المقام - فهو الدلالة الوضعيّة اللفظيّة، وقد يكون الدّال الموضوع غير لفظ، كالإشارات، والخطوط، والنقوش، وما يتّصل بها من رموز العلوم، واللوحات المنصوبة في الطرق لتقدير

٢ - مَن الواضع؟

ولكن مَن ذلك الواضع الأوّل في كلّ لُغة من اللغات؟.

قيل: إنّ الواضع لا بدّ أن يكون شخصاً واحداً يتبعه جماعةٌ من البشر في التّفاهم بتلك اللغة(١).

المسافات، أو لتعيين اتّجاه الطريق إلى محلّ أو بلدة ونحو ذلك، ويُعبّر عن هذه الدلالة الوضعيّة بغير اللفظيّة.

(١) عن جماعة أنّ الواضع هو يَعْرُب بن قحطان، وأُورد على هذا القول بأنّه باطل، لِعدم إمكانه أن يُحيط بتمام ألفاظ لغةٍ واحدة بنحو الدفعة وفي زمانٍ واحد، ومع فرضِه - بناءً على أنّ الوضع كان تدريجيّاً، وأنّ الحاجة كانت قليلة إلى وَضْع ألفاظ بإزاء معانٍ لها، فإنّ سعة دائرة الوضع وضيقها تابعان لمقدار الحاجة إلى التعبير عن المراد سعةً وضيقاً - فلم نجد في التواريخ لضبطه وذِكْره عيناً ولا أثراً،مع أنّه أكبر الخدمات للبشر والوقائع المهمّة.

وقيل - وهو الأقرب إلى الصواب -: إنّ الطبيعة البشرية حسب القوّة المودَعة من الله تعالى فيها[١] تقتضي إفادة مقاصد الإنسان بالألفاظ، فيخترع من عند نفسه لفظاً مخصوصاً عند إرادة معنًى مخصوص - كما هو المُشَاهَد من الصبيان عند أوّل أمرهم[٢] - فيتفاهم

---

(١) قال الله ﷻ: ﴿عَلَّمَهُ ٱلْبَيَانَ﴾ [الرحمٰن: ٤]، فالبيان ملكةٌ فَطَر الله تعالى الإنسانَ عليها (إلهامٌ منه تعالى للبشر) ويتعقَّبُه الوضعُ والجَعْلُ البشري، فألهمَه أن يضع ولم يُلهمه نفس الوضع، نعم لا يبعد - كما قيل - أنّ الله تعالى قد ساعدَ الإنسان في بداية خِلْقته، فألهَمَهُ وهداه إلى النطق بمجموعةٍ من الألفاظ وبتراكيب وهيئات مختلفة بحيث يسدّ حاجتَه ويستوفي أغراضَه، فتكلّم بها بطَبْعِه من دون أن تكون مسبوقةً بالوضع فجَرى عليها، وبذلك تكوّنت اللغة الأولى، ثمّ خضَعَت بعد ذلك لنظام التبديل والتغيير والتكامل والتطوير، فتوسَّعت تَبَعاً لتجدّد الحاجة وسعتها وتشعّبها.

(٢) أي في أوّل نُطقهم، فإنّهم يأتُون بألفاظ لمعاني خاصّة وإن كانت هذه الألفاظ غير موضوعة ولا مجعولة عند

مع الآخرين الذين يتّصلون به، والآخرون كذلك يخترعون من أنفسهم ألفاظاً لمقاصدهم، وتتألّف على مرور الزمن من مجموع ذلك طائفةٌ صغيرة من الألفاظ، حتّى تكون لغةٌ خاصّة لها قواعدُها، يتفاهم بها قومٌ من البشر.

وهذه اللغة قد تتشعّب بين أقوام متباعدة، وتتطوّر عند كلّ قوم بما يحدث فيها من التغيير والزيادة، حتّى قد تنبثق منها لغاتٌ أخرى، فيصبح لكلّ جماعة لغتهم الخاصة.

وعليه: تكون حقيقة الوضع هو جَعْل اللفظ بإزاء المعنى وتخصيصه به[١]، وممّا يدلّ على اختيار القول الثاني في الواضع أنّه لو كان الواضع شخصاً واحداً لنُقل ذلك في تاريخ اللغات[٢] ولعُرف عند كلّ لغة واضعُها.

الكبار، فيُطلقون اللفظ ويُريدون معناه الذي في أذهانهم بحيث يكون مصطلحاً لهم.

(١) أي تخصيص اللفظ بالمعنى.

(٢) وانتشر، نظراً إلى هذه الخدمة الجليلة والمهمّة الخطيرة

٣ - الوضع تعييني وتعيّني[١]

ثمّ إنّ دلالة الألفاظ[٢] على معانيها الأصلُ[٣] فيها

الكبيرة فيما يتعلّق باللغة، ومع ذلك يستحيل عادةً كوْن الواضع واحداً أو أشخاصاً معيّنين لهذا الكمّ الهائل من الألفاظ بنحو الدفعة، فالوضع كان بالتدريج حسب الحاجة وهكذا تتطوّر اللغة.

(١) الوضعُ - والذي هو من مقولة الفِعْل - مختصٌّ بالتّعييني (بالمعنى المصدريّ) فإطلاقُه على التعيُّني إمّا من باب التغليب، أو لمناسبته للوضع التّعييني: لاشتراكهما في النتيجة (بالمعنى الإسم المصدري) إذ أنّ كلّاً من اعتبار الواضع وكثرة الإستعمال يُوجبُ الملازمةَ بين اللفظ والمعنى من حيث الإنتقال من سُماع اللفظ إلى معناه فِعْلاً.

(٢) أي: الملازمة الوضعية بين اللفظ ومعناه عند مَن يَعلم بالملازمة، وقد عرّف المصنّف رَحِمَهُ اللَّهُ في المنطق الدلالة اللفظيّة بأنّها: (كون اللفظ بحالةٍ ينشأ من العلم بصدوره من المتكلّم العلمُ بالمعنى المقصود به).

(٣) بمعنى الأغلب والأكثر.

أن تكون ناشئةً من الجعل والتخصيص[١]، ويسمّى الوضع حينئذٍ (تعيينياً).

وقد تنشأ الدلالة من اختصاص اللفظ بالمعنى، الحاصل - هذا الإختصاص - من الكثرة في الإستعمال[٢]، على درجةٍ مِن الكثرة أنّه تألفه الأذهان على وَجْهٍ إذا سُمع اللفظ ينتقل السامع منه إلى المعنى، ويُسمّى الوضع حينئذٍ «تعينيّاً»[٣].

---

(١) كما هو المتعارف من أصحاب الفنون فإنّهم يخترعون المفاهيم في مصطلحاتهم المتعلّقة بفنونهم ونحوهم، وكوليّ الطفل الذي يضع إسماً له.

(٢) أي لا بقصد الوضع للّفظ، بمعنى أنّ الإشتهار وكثرة الإستعمال في المعنى، ولو بقرينةٍ وعناية، حتى يبلغ مرتبةً تستغني إرادةُ المعنى من اللفظ عن العناية والقرينة، فحينئذٍ يصلح اللفظ لأداء المعنى بنفسه.

(٣) كبعض أسماء الشعراء مثل المتنبّي وتأبّط شرّاً وغيرهما ونحو أسماء العديد من العائلات بلحاظ مِهَن آبائها كالنحّاس والحدّاد والبزّاز والمُكاري والحطّاب، وأسماء

٤ - أقسام الوضع[١]

بعض الأعلام كالجواهري وكاشف الغطاء، وذلك بلحاظ إسم الكتاب - الجواهر وكشف الغطاء - وكلَقَب «شيخ الطائفة» للشيخ الطوسي رَحِمَهُ اللَّهُ ورئيس العقلاء لأبي علي سينا وأستاذ البشر للمحقّق نصيرالدِّين الطوسي رَحِمَهُ اللَّهُ . . .

(١) أي التّعييني، وههنا يستعرض المصنّف رَحِمَهُ اللَّهُ تقسيماً رُباعيّاً - بنحو الحصر العقلي - للوضع، إنّما هو بلحاظ خصوص الموضوع له أي المعنى، وأمّا تقسيمه بلحاظ الموضوع أي اللفظ فهو ينقسم إلى قسمَيْن: وضع شخصيّ ووضع نوعي، وسيأتي توضيحه إن شاء الله في الأمر التاسع من هذه المقدّمة.

بيانه: ينقسم الوضع باعتبار المعنى المتصوّر إلى أربعة أقسام عقليّة:

القسم الأوّل: الوضع خاص والموضوع له خاص:

بمعنى أنّ المعنى المتصوّر جزئي خاص لا تَكَثُّر فيه، فيتصوّره الواضع حين الوضع ويضع اللفظ لهذا المعنى

.....

بخصوصيّته، فالمعنى المتصوّر حين الوضع والمعنى الموضوع له كلاهما خاصّان، فاللفظ مع الوضع الخاص والموضوع له خاصّ لا يحكي إلّا عن خصوصيةِ شخصيّةٍ واحدة، فالموضوع له معنًى متصوَّر بنفسه لا بوجهه، ومثاله: الأعلام الشخصية، كوضع لفظ «زيد» - مثلاً - بإزاء شخصٍ معيَّن، فالوضع والموضوع له خاصّان. (ممكن ثبوتاً وواقع إثباتاً).

القسم الثاني: الوضع عامّ والموضوع له عامّ:

بمعنى أنّ المعنى المتصوّر كليّ صالحٌ للإنطباق على أفراد كثيرة، فيضع الواضعُ اللفظَ للمعنى على عمومه بحيث يحكي اللفظ عن القدر المشترك الجامع بين الأفراد دون الخصوصيّات الفردية لكلٍّ من الأفراد.

فاللفظ مع الوضع العامّ والموضوع له عامّ يحكي عن المعنى العامّ على عمومه، فالموضوع له معنًى متصوّر بنفسه لا بوجهه، ومثاله: أسماء الأجناس، نحو: ماء وسماء وإنسان وحيوان وغيرها، فلفظ «الإنسان» - مثلاً

.....

- لم يُوضع لزَيْد وبكر وعمرو... بل لطبيعة الإنسان الكليّة، وهكذا...

(ممكن ثبوتاً وواقع إثباتاً).

القسم الثالث: الوضع عامّ والموضوع له خاص:

بمعنى أنّ المعنى المتصوّر كليّ كالقسم الثاني، إلّا أنّ الواضع يضع اللفظ لأفراد ذلك الكلي لا نفسه (نفس الكليّ العامّ)، أي يضع اللفظ لأفراد ذلك المعنى المتصوّر بخصوصيّاتها الفرديّة المتباينة الداخلة تحت ذلك المعنى العامّ. **وبعبارة أخرى**: يُلحظ المعنى عامّاً ويُوضع اللفظُ بإزاء مصاديق العام الخاصّة وجزئيّاته الحقيقية وأفراده الخارجيّة المتباينة، وتكون ثمرةُ تصوّر المعنى العامّ حين الوضع جَعْلَه معياراً لأفراده بخصوصيّاتها، وطريقاً لضبطها.

واللفظ مع الوضع العامّ والموضوع له خاصّ يحكي عن كلّ فردٍ من أفراد المعنى العام المتكثّرة بما لهذا الفرد من خصوصيّة مميِّزة له عن غيره.

وبعبارة ثالثة: المعنى الملحوظ العامّ له قابلية الحكاية

.....

عن مصاديقه وجزئيّاته الواقعة تحته، ومثاله: الحروف والأدوات وأسماء الإشارة والضمائر والموصولات والإستفهام...

فالواضع يتصوّر مثلاً مفهومي الإبتداء والإنتهاء الكليَّيْنْ، ثمّ يضع لفظة: - مِن وإلى - لمصاديقهما الجزئية الحقيقية، ولها بحثٌ خاص يأتي إن شاء الله، واسمه: المعنى الحرفي.

فالموضوع له جزئيّ خاص غير متصوّر بنفسه بل بوجهه الإجمالي، والعام الكليّ في مقام اللّحاظ حاكٍ ومُعَرِّف عن أفراده ومصاديقه وجزئيّاته بوجهٍ أو عنوانٍ إجمالي.

وهذا القسم الثالث من قبيل المشترك اللفظي، الذي هو عبارة عن تعدّد الموضوع له وتكثّره بالنسبة إلى لفظٍ واحد، بحيث وُضع للجميع كلٌّ على حدة، فهذا اللفظ الواحد وإن كان بوضعٍ واحد غير متعدّد، إلّا أنّه في الواقع قد انحلّ إلى أوضاعٍ متعدّدة بتعدّد المعنى الموضوع له.

(ممكن ثبوتاً وواقع إثباتاً).

.....

القسم الرابع: الوضع خاصّ والموضوع له عامّ، بمعنى أنّ المعنى المتصوّر جزئيّ خاصّ لا تكثُّر فيه، كزيد الخاصّ الجزئيّ الحقيقي، فيتصوّره الواضع حين الوضع ويضع اللفظ للمعنى الكلي الجامع، كالإنسان المنطبق على زيدٍ وغيره، أي: على هذا الخاصّ وغيره.

وهذا القسم ممتنعٌ ثبوتاً وإثباتاً، فإنّ المعنى المتصوّر خاصٌّ جزئيّ متشخّص بخصوصيّات - كزَيْد مثلاً - فهو غير حاكٍ إلّا عن نفسه وشخصه دون غيره، سواء أكان هذا الغير خاصّاً (كعمرو وبكر وغيرهما من أفراد الإنسان المباينة لزَيْد، لتباين خصوصيّاتها لخصوصيّة زَيْد) أم عامّاً (كالإنسان).

وعليه: فليست عنده القابلية للحكاية والمرآتيّة عن الجامع العامّ - ولو بوجهٍ إجمالي أو عنوانٍ مشير - حتّى يُوضع اللفظ بإزاء العامّ (ولذا لا يصحّ حَمْلُ الخاصّ - كزَيْد - على العامّ - كالإنسان - فلا يُقال: الإنسان زَيْد، بخلاف العامّ، فإنّه يصلح لأن يكون وَجْهاً للخاصّ، ولذا يصحّ حَمْله عليه، فيُقال: زَيْدٌ إنسان). **وبعبارة أخرى**: إنّ

لا بدّ في الوضع من تصوّر اللفظ[١] والمعنى[٢]، لأنّ الوضع حكمٌ على المعنى وعلى اللفظ، ولا يصحّ الحكم على الشيء إلّا بعد تصوّره ومعرفته بوجهٍ من الوجوه، ولو على نحو الإجمال، لأنّ تصوّر الشيء قد يكون بنفسه، وقد يكون بوجهه، أي: بتصوّر عنوانٍ عامّ ينطبق عليه، ويُشار به إليه، إذ يكون ذلك العنوان العامّ مرآةً وكاشفاً عنه، كما إذا حَكَمْتَ على شَبَحٍ من بعيد أنّه أبيض - مثلاً -، وأنت لا تعرفه بنفسه، أنّه أيّ شيء هو؟ وأكثر ما تعرف عنه - مثلاً - أنّه شيءٌ من الأشياء أو حيوانٌ من الحيوانات، فقد صحّ حكمُك عليه بأنّه أبيض مع أنّك لم تعرفه، ولم تتصوّره بنفسه، وإنّما تصوّرته بعنوانِ أنّه شيءٌ أو حيوانٌ لا أكثر وأَشَرْتَ به إليه.

مفهوم الخاصّ بما هو خاصّ محدودٌ مضيَّق مقيَّد لا يحكي عن خاصٍّ آخر، فكيف يكون مرآةً للعامّ الجامع بينه وبين غيره؟!.

(١) وهو الموضوع.

(٢) وهو الموضوع له.

وهذا ما يُسمّى في عُرْفهم «تصوّر الشيء بوجهه» وهو كافٍ لصحّة الحكم على الشيء، وهذا بخلاف المجهول محضاً، فإنّه لا يمكن الحكم عليه أبداً.

وعلى هذا، فإنّه يكفينا في صحّة الوضع للمعنى أن نتصوّره بوجهه، كما لو كنّا تصوّرناه بنفسه.

ولمّا عَرَفْنا أنّ المعنى[١] لا بدّ من تصوّره وأنّ تصوّره على نحوَيْن[٢] - فإنّه بهذا الإعتبار وباعتبارٍ ثانٍ هو أنّ المعنى قد يكون خاصّاً أي جزئيّاً، وقد يكون عامّاً أي كليّاً - نقول: إنّ الوضع ينقسم إلى أربعة أقسام عقلية[٣]:

١ - أن يكون المعنى المتصوّر جزئيّاً، والموضوع له[٤] نفس ذلك الجزئي، أي أنّ الموضوع له معنًى متصوّرٌ بنفسه لا بوجهه.

---

(١) أي الموضوع له.

(٢) بنفسه وبوجهه.

(٣) بنحو الحصر العقلي، فلا يوجد قسمٌ خامس متصوَّر.

(٤) أي المعنى.

ويُسمّى هذا القسم «الوضع خاصّ والموضوع له خاصّ»[١].

٢ - أن يكون المتصوّر كليّاً، والموضوع له نفس ذلك الكلّي، أي أنّ الموضوع له كليٌّ متصوّر بنفسه لا بوجهه.

ويُسمّى هذا القسم «الوضع عامّ والموضوع له عامّ»[٢].

٣ - أن يكون المتصوّر كليّاً، والموضوع له أفراد ذلك الكلي[٣] لا نفسه، أي أنّ الموضوع له جزئيٌ غير متصوّر بنفسه بل بوجهه.

---

(١) كالأعلام الشخصية، وحالُه حال القضية الشخصيّة التي ثَبَتَ الحكمُ فيها لأشخاص معيّنين.

(٢) كأسماء الأجناس، وما هو من قبيل القضية الطبيعيّة كقولنا: الإنسان نوع، فكما أن المحمول فيها ثابتٌ للطبيعي بما هو، فكذلك الوضعُ هنا ثابتٌ لطبيعي المعنى الجامع.

(٣) أي بالحمل الشائع.

ويُسمّى هذا القسم «الوضع عامّ والموضوع له خاصّ»[١].

٤ - أن يكون المتصوّر جزئيّاً[٢]، والموضوع له كليّاً[٣] لذلك الجزئي.

ويسمّى هذا القسم «الوضع خاصّ والموضوع له عامّ».

إذا عَرَفْتَ هذه الأقسام المتصوّرة العقليّة، فنقول: لا نزاع في إمكان الأقسام الثلاثة الأُولى، كما لا نزاع في وقوع القسمَيْن الأوّلَيْن.

ومثال الأوّل: الأعلام الشخصية، كمحمّد وعليّ وجعفر، ومثال الثاني: أسماء الأجناس، كماء وسماء ونجم وإنسان وحيوان.

وإنّما النزاع وقع في أمرَيْن: الأوّل: في إمكان[٤]

---

(١) تقدّمت أمثلته، وحالُه حال القضيّة الحقيقيّة.

(٢) كزَيْد الخاصّ.

(٣) كالإنسان المنطبق على زيد وغيره.

(٤) الإمكان الثبوتي (عالَم الثبوت).

القسم الرابع، والثاني في وقوع[١] الثالث بعد التسليم بإمكانه[٢].

والصحيح عندنا: استحالة الرابع[٣] ووقوع الثالث[٤] ومثاله: الحروف وأسماء الإشارة والضمائر والإستفهام ونحوها، على ما سيأتي.

---

(١) أي عالَم الإثبات والوقوع خارجاً.

(٢) ثبوتاً.

(٣) فإذا استحال ثبوتاً إستحال إثباتاً كما هو واضح.

(٤) أي إثباتاً فضلاً عن الإمكان الثبوتي، هذا والمنقول عن جماعةٍ منهم الميرزا حبيب الله الرشتي رَحِمَهُ اللهُ (١٢٣٤هـ - ١٣١٢هـ، وهو من تلامذة صاحب الجواهر رَحِمَهُ اللهُ والشيخ الأنصاري رَحِمَهُ اللهُ): إمكانُ الوضع الخاصّ والموضوع له العامّ(*)، وقال السيّد الخوئي رَحِمَهُ اللهُ في تصوير ذلك وتوجيه إنكاره: «وقد يُتوهّم إمكان ذلك (أي الوضع الخاصّ والموضوع له العامّ) فيما إذا رأى شَبَحاً

(*) بدائع الأفكار للميرزا الرشتي رَحِمَهُ اللهُ: ٤٠.

.....

من بعيد، وتيقَّن أنّه حيوان، ولكن لم يَعلم أنّه من أيّ نوعٍ من أنواعه، أو أيّ صنفٍ من أصنافه(*)، فإنّ له - حينئذٍ - أن يتصوَّر ذلك الشَّبح الذي هو جزئيّ حقيقي، ويَضَع اللّفظ بإزاء معنىً كليّ منطبق عليه وعلى غيره من الأفراد، فهذا من الوضع الخاصّ والموضوع له العامّ.

إلّا أنّه توهُّمٌ فاسِد، وذلك لأنّه قد يَتصوَّر ذلك الشّبحَ بعنوان أنّه جزئيّ ومعنىً خاصّ، فيضع اللفظ بإزاء واقعه - الشّبح - وقد يتصوّر ذلك بعنوان الكلّي المنطبق عليه وعلى غيره، فيضع اللفظ بإزاء مُعَنْوَنه ولا ثالث له، فهو على الأوّل من الوضع الخاصّ والموضوع له الخاصّ، وعلى الثاني من الوضع العامّ والموضوع له العامّ أو الخاصّ كما لا يخفى». - محاضرات في أصول الفقه: ج١: ٥١ و٥٢ -.

(*) هذا التصوير موجودٌ في دُرر الفوائد، لمؤسِّس الحوزة العلميّة بقم المقدَّسة الشيخ عبد الكريم الحائري اليزدي رَحِمَهُ اللهُ (١٢٧٦هـ - ١٣٥٥هـ) ج: ١ و٢ : ٣٦، ووقاية الأذهان: ٦٦ لأبي المجد الأصفهاني رَحِمَهُ اللهُ.

٥ - استحالة القسم الرابع

أمّا استحالة الرابع - وهو الوضع الخاصّ والموضوع له العامّ - فنقول في بيانه: إنّ النزاع في إمكان ذلك ناشئٌ من النزاع في إمكان أن يكون الخاصّ وَجْهاً وعنواناً للعامّ، وذلك لما تقدّم أنّ المعنى الموضوع له لا بدّ من تصوّره بنفسه أو بوجهه لاستحالة الحكم على المجهول.

والمفروض في هذا القسم أنّ المعنى الموضوع له[١] لم يكن متصوّراً، وإنّما تُصوِّر الخاصّ فقط[٢]، وإلّا لو كان[٣] متصوّراً بنفسه، ولو بسبب تصوّر الخاص[٤]، كان

---

(١) وهو العامّ.

(٢) وهو غير حاكٍ إلّا عن نفسه وشخصه دون غيره - خاصّاً كان هذا الغير أم عامّاً - فهو غير حاكٍ عن غيره مطلقاً ولو بوجهٍ إجمالي.

(٣) أي العامّ.

(٤) فينطبق حينئذٍ على الخاص وغيره.

من القسم الثاني، وهو «الوضع العامّ والموضوع له العامّ» ولا كلام في إمكانه بل في وقوعه، كما تقدّم[١].

فلا بدّ حينئذٍ للقول بإمكان القسم الرابع من أن نفرض أنّ الخاص يصحّ أن يكون وجهاً من وجوه العام، وجهةً من جهاته حتى يكون تصوّره كافياً عن تصوّر العام بنفسه ومُغنياً عنه، لأجل أن يكون تصوّراً للعام بوجهٍ.

ولكنّ الصحيح الواضح لكلِّ مفكّر أنّ الخاص ليس من وجوه العام، بل الأمر بالعكس من ذلك، فإنّ العام هو وجهٌ من وجوه الخاص، وجهةٌ من جهاته، ولذا قلنا: بإمكان القسم الثالث، وهو «الوضع العام والموضوع له الخاص»، لأنَّا إذا تصوّرنا العام فقد تصوّرنا في ضمنه جميع أفراده بوجهٍ، فيمكن الوضع

---

(١) وإذا كان العامّ متصوّراً بنحو الكلي المقيّد بخصوصيّة المعنى الخاص والجزئي الحقيقي، إمتنع عن كونه عامّاً جامعاً بين المعنى الخاص وغيره، لِفرض التقييد، فيكون حينئذٍ من قبيل الوضع الخاصّ والموضوع له الخاصّ.

لنفس ذلك العام من جهة تصوّره بنفسه، فيكون من القسم الثاني، ويمكن الوضع لأفراده من جهة تصوّرها بوجهها، فيكون من الثالث. بخلاف الأمر في تصوّر الخاص، فلا يمكن الوضع معه إلّا لنفس ذلك الخاص، ولا يمكن الوضع للعامّ لأنّا لم نتصوّره أصلاً لا بنفسه[١] - بحسب الفرض - ولا بوجهه، إذ ليس الخاص وَجْهاً له[٢]، ويستحيل الحكم على المجهول المطلق.

٦ - وقوع الوضع العام والموضوع له الخاص وتحقيق المعنى الحرفي[٣]

---

(١) حيث إنّ المتصوَّر إنّما كان الخاص فقط.

(٢) للعامّ، ولذا لا يصحّ حَمْل الخاصّ على العامّ، فلا يُقال: الإنسان زيد، بخلاف العكس فإنّه يُقال: زيد إنسان.

(٣) الأقوال في وضع الحروف وما يلحق بها من الأسماء ثلاثة:

القول الأوّل: إنّ الموضوع له في الحروف هو بعينه الموضوع له في الأسماء المسانخة لها في المعنى (كمفهوم

.....

الإبتداء - مثلاً - في كلمتي «من» و«إبتداء»)، بمعنى أنّه لا فرق بين المعنى الإسمي والمعنى الحرفي ذاتاً وحقيقةً وهُويّةً، والإمتياز والإختلاف والتفاوت بينهما إنّما هو بلحاظ معنى الآليّة (لحاظ المعنى متقوّماً بغيره) في المعنى الحرفي ومعنى الإستقلالية في المعنى الإسمي (متّحدان بالذّات مختلفان باللّحاظ).

وقد اختار هذا القول صاحب الكفاية رَحِمَهُ اللهُ حيث قال فيها: «الفرق بينهما إنّما هو في اختصاص كلٍّ منهما بوضع، حيث إنّه وُضِع الإسمُ ليُراد منه معناه بما هو هو وفي نفسه، والحرف ليُراد منه معناه لا كذلك، بل بما هو حالة لغيره (فالإستقلاليّة في الأسماء والآليّة في الحروف ملحوظتان للواضع في كيفيّة وضع الإسم والحرف، وأمّا ناحية المعنى الموضوع له فيهما فهو واحد)... فالإختلاف بين الإسم والحرف في الوضع يكون مُوجباً لعدم جواز استعمال أحدهما في موضع الآخر وإن اتّفقا فيما له الوضع (أي ذات المعنى الموضوع له)».

القول الثاني: إنّ الحروف لم توضع لمعانٍ أصلاً، بل

.....

حال الحروف حال علامات الإعراب، في إفادة كيفيّة خاصّة في لفظٍ آخر، فكما يكون الرفع علامةً على فاعليّة زيد - مثلاً - في قولنا: قام زَيْدٌ، كذلك يكون «في» علامة على ظرفيّة مدخوله كالدار، في قولنا: زيدٌ في الدار (من حيث إنّ الدار مكان زَيْد)، وهكذا مدخول حرف «إلى» على أنّه منتهى إليه، ومدخول حرف «من» على أنّه مبتدأ منه، ومدخول حرف «على» على أنّه مُستعلى عليه...

وبعبارة أخرى: إنّ حركات الإعراب كما أنّها تفيد خصوصيّةً متعلّقة بمدخولها، كالفتحة، فإنّها تفيد خصوصيّةً في مدخول الفتحة على أنّه مفعولٌ مثلاً، والكسرة على أنّه مجرور، والضمّة على أنّه فاعل، فكذلك كلّ واحد من الحروف، فكلمة - في - تُفيد خصوصيّةً في مدخولها غير ما تُفيده كلمة - على - من الخصوصية، وغير ما تُفيده كلمة - إلى - من الخصوصيّة.

وقال نجم الأئمّة في شرح الكافية ص ١٠: «فالحرف وحده لا معنى له أصلاً، إذ هو كالعَلَم المنصوب بجنب

أمّا وقوع القسم الثالث، فقد قلنا: إنّ مثاله وَضْعُ الحروف وما يلحق بها من أسماء الإشارة والضمائر والموصولات والإستفهام ونحوها.

وقبل إثبات ذلك لا بدّ من تحقيق معنى الحرف وما يمتاز به عن الإسم، فنقول: الأقوال في وَضْع الحروف وما يلحق بها من الأسماء ثلاثة:

١ - إنّ الموضوع له في الحروف هو بعينه الموضوع له في الأسماء المسانخة لها في المعنى، فمعنى «من» الإبتدائية هو عين معنى كلمة «الإبتداء» بلا فرق، وكذا

شيء ليدلّ على أنّ في ذلك الشيء فائدةً ما، فإذا أُفْرِد عن ذلك الشيء بقي غير دالّ على معنى أصلاً».

القول الثالث: إنّ الحروف موضوعة لمعانٍ مباينةٍ في حقيقتها وسِنْخها للمعاني الإسميّة، فإنّ المعاني الإسميّة في حدّ ذاتها معانٍ مستقلّة في أنفسها، ومعاني الحروف لا إستقلال لها، بل هي متقوّمة بغيرها. **وعليه**: فالعُلْقة الوضعيّة بينهما متباينة ذاتاً وحقيقةً، واختار هذا القول المصنّفُ رَحِمَهُ اللهُ.

معنى «على» معنى كلمة «الإستعلاء»، ومعنى «في» معنى كلمة «الظرفية»... وهكذا.

وإنّما الفرق في جهة أخرى، وهي: أنّ الحرف وُضِع لأجل أن يُستعمل في معناه إذا لوحظ ذلك المعنى حالةً وآلةً لِغيره، أي: إذا لوحظ المعنى غير مستقل في نفسه، والإسم وُضِع لأجل أن يُستعمل في معناه إذا لوحظ مستقلّاً في نفسه.

مثلاً: مفهوم (الإبتداء) معنى واحد[١] وُضِع له لفظان: أحدهما لفظ (الإبتداء)، والثاني كلمة (من)، لكنّ الأوّل وُضِع له[٢] لأجل أن يُستعمل فيه عندما يلاحظه المستعمل مستقلّاً في نفسه، كما إذا قيل: «إبتداء السير كان سريعاً»، والثاني وُضِع له لأجل أن يُستعمل فيه عندما يلاحظه المستعمل غيرَ مستقلّ في نفسه، كما إذا قيل: «سِرْتُ من النجف».

---

(١) وهو المعنى الموضوع له.

(٢) أي لمفهوم الإبتداء (كلّي الإبتداء).

فتحصّل أنّ الفرق بين معنى الحرف ومعنى الإسم: أنّ الأوّل يلاحظه المستعمل حين الإستعمال آلةً لغيره وغيرَ مستقلّ في نفسه، والثاني يلاحظه حين الإستعمال مستقلّاً، مع أنّ المعنى في كليهما واحد، والفرق بين وضعَيْهما إنّما هو في الغاية فقط.

ولازم هذا القول أنّ الوضع والموضوع له في الحروف عامّان[1]**، . . . . . .**

---

(١) وملخَّص ما استدلّ به صاحب الكفاية رَحِمَهُ اللهُ على عدم كون معاني الحروف جزئيّات بل هي كمعاني الأسماء كليّات هو: أنّ الخصوصيّة المتوهَّمة في الحروف **إن كانت الخصوصيّة الخارجيّة** الموجبة لكون المعنى جزئياً خارجيّاً: فمن الواضح أنّ كثيراً ما لا يكون المعنى المستعمل فيه(*) في الحروف جزئيّاً خارجيّاً بل كليّاً

(*) قيل في وجه تعرُّض صاحب الكفاية رَحِمَهُ اللهُ لخصوص المستعمل فيه: أنّه إذا ثَبَتَ عمومُ المستعمل فيه ثَبَتَ عمومُ الموضوع له أيضاً، وأمّا الوضع العام والموضوع له العام ←

عامّاً، كلفظة «من» في قول المولى: «سِرْ من البصرة إلى الكوفة» فإنّ الإبتداء الذي استُعمل فيه لفظة «من» كلّي ذو مصاديق كثيرة - يصدق على كثيرين - ومن هنا يحصل الإمتثال ويصدق إذا سار المكلَّف من أيّ نقطةٍ من نقاط البصرة إلى الكوفة، فإنّ كلًّا منها فردٌ من ابتداء البصرة، ومن المعلوم أنّ «من» قد استُعملت في الإبتداء الكليّ بلا عناية أو علاقةٍ مجازيّة، فلو كان الموضوع له هو الإبتداء الجزئيّ الخارجيّ الخاصّ (هذه النقطة الخاصّة المعيَّنة أو تلك النقطة الخاصّة المعيَّنة) لما كان استعمالها حينئذٍ في الإبتداء الكلّي بلا عناية أو علاقةٍ مجازيّة.

وإن كانت الخصوصيّة المتوهَّمة: الخصوصيّة الذهنيّة

← والمستعمل فيه الخاصّ: فلازمُه لغويّة الوضع وبطلان حكمته، لأنّ المفروض عدم الإستعمال في المعنى الموضوع له، وقبحُ وَضْعِ لفظٍ لمعنى لا يُستعمل فيه أصلاً ظاهرٌ، وإذا كان الموضوع له في الحروف خاصّاً فلا بدّ وأن يكون المستعمل فيه في الحروف أيضاً خاصاً - كما لا يخفى -.

.....

المأخوذة في الحروف الموجبة لكونها جزئيات ذهنيّة (بأن يكون المعنى مقيَّداً باللحاظ الذهني، أي لحاظه حالةً قائمةً بالغير - حالةً لمعنىً آخر - فلا يكون في الذهن إلّا في مفهومٍ آخر، كالعَرض الذي لا يكون في الخارج إلّا قائماً بالغير) فالمعنى حين لحاظه مع تلك الخصوصيّة الذهنيّة يصير جزئيّاً بهذا اللحاظ بحيث يباين المعنى نفسَه إذا لوحظ ثانياً كما لوحظ أوّلاً (متعدِّد بتعدُّد اللّحاظ) لكون الملحوظات الذهنيّة كالجزئيات الخارجيّة: متباينات، فالفوقيّةُ - مثلاً - إذا لُوحظت بما هي هي فهي معنىً إسميّ قد وُضِع له لفظةُ «فوق» وإذا لُوحظت بما هي من حالات «زيد» و«السطح» (مستعلي ومستعلى عليه) كما في مثل: «زيدٌ على السطح» فهي مفاد لفظة «على» قد وُضِع لها هذه اللفظة، فالمعنى حينئذٍ لا محالة يصير جزئيّاً ذهنيّاً لتقيّده باللحاظ، فما لم يُلحظ كونه حالةً للغير لم يكن المعنى حرفيّاً. ثمّ إنّ الشخص اللاحظ للفوقيّة بما هي من حالات «زيد» و«السطح» - مثلاً - لو لاحظَ ذلك ثانياً يلزم أن يكون معنى لفظة «على»

.....

متغايراً في القضيّتَيْن، لأنّ الأوّل ملحوظٌ بلحاظ ذهنيّ، والثاني ملحوظٌ بلحاظ ذهنيّ آخر يغاير الأوّل وإن (وصليّة) كان الشخصُ اللّاحظُ واحداً.

هذا، وأورد صاحب الكفاية رَحِمَهُ اللهُ على دَخْل اللحاظ في المستعمل فيه إشكالات ثلاثة:

أوّلُها: أنَّه يلزم تعدّد اللحاظ في مقام استعمال الحروف، **وتقريبه**: أنّا إذا فرضنا تركُّب معنى كلمة «من» - مثلاً - من الإبتداء واللحاظ - والمفروض تقوُّم الإستعمال بلحاظ اللفظ والمعنى - لَزِمَ تعدّد اللحاظ في مقام الإستعمال بمعنى: لحاظ الإبتداء آليّاً أوّلاً (كي يصير المعنى بذلك حرفيّاً لا إسميّاً) ثمّ لحاظ الملحوظ باللحاظ الأوّل، حيث إنّ أَحَدَ اللحاظَيْن قد أُخِذَ جزءاً وقيداً في المعنى المستعمل فيه (أي بلحاظ كونه حالةً قائمةً بالغير) واللحاظ الآخر هو المقوِّم للإستعمال (أي لحاظ المعنى المستعمل فيه حين الإستعمال) فإنّ الإستعمال موقوفٌ على لحاظ المعنى وتصوُّره، ومن المعلوم: أنّ تعدُّدَ اللحاظ خلافُ الوجدان، **وعليه**: فلا

.....

بدّ من كون المستعمل فيه هو ذات المعنى ونفسه من دون ضمّ اللحاظ إليه، بمعنى خروج اللحاظ عن الموضوع له والمستعمل فيه.

ثانيها: إنّ تركُّب الموضوع له أو المستعمل فيه في الحروف من المعنى واللحاظ يستلزم عدمَ صدق المعنى على الخارجيّات، لأنّ الصِّدق عليها هو الإنطباق عليها، والإنطباق هو العينيّة، والمعنى المقيّد باللحاظ (الجزئي الذهنيّ) لا موطن له إلّا الذِّهن فلا ينطبق على الخارج بوجهٍ، وعلى ما ذُكِر يمتنع امتثال الأمر في مثل قول المولى: «سِرْ من البصرة»، لأنّ اللحاظ الذي موطنُه الذِّهن يوجب تقيُّد المعنى بالوجود الذهني، ومن المعلوم مباينةُ الموجود الذهني للموجود الخارجي وعدمُ صدق أحدهما على الآخَر، فلا بدّ من تجريد المعنى عن خصوصيّة اللحاظ وإلغاءِ هذه الخصوصيّة عن متعلَّق الأمر حتى يمكن الإمتثال.

ثالثها: إنّ لحاظ المعنى حالةً للغير في الحروف ليس إلّا كلحاظ المعنى بما هو هو في نفسه في الأسماء، فكما أنّه

وهذا القول منسوب إلى الشيخ الرضي نجم الأئمّة[١]، واختاره المحقّق صاحب الكفاية (كفاية الأصول، ج١: ٢٥).

٢ - إنّ الحروف لم تُوضع لمعانٍ أصلاً، بل حالها حال علامات الإعراب في إفادة كيفيّة خاصّة في لفظٍ

في الأسماء لا يكون اللحاظُ (الإستقلالي) داخلاً في الموضوع له ولا في المستعمل فيه، فلا يكون اللحاظ (الإستقلالي) موجباً لجزئيّته، وإنّما هو من مسوّغات الإستعمال وشرائطه، فكذلك في الحروف لا يكون اللحاظ (الآلي) داخلاً في الموضوع له ولا في المستعمل فيه. **وعليه**: فلا فرق بين معنى الحرف ومعنى الإسم من هذه الناحية، **فالمتحصَّل** من جميع ما استعرضَه صاحب الكفاية رَحِمَهُ اللهُ: أنّ كلًّا من الوضع والموضوع له والمستعمل فيه في الحروف عامّ، ولكن بما أنّ هذه النظريّة - نظريّة صاحب الكفاية رَحِمَهُ اللهُ - باطلةٌ عند المصنِّف رَحِمَهُ اللهُ: فلا ترجع هذه الوجوه إلى معنىً محصّل.

(١) محمّد بن الحسن الأسترآبادي (وفاته: ٦٨٦هـ) شارح الكافية والشافية والقصائد السبع لإبن أبي الحديد.

آخر، فكما أنّ علامة الرفع في قولهم: «حدّثنا زرارةُ» تدل على أنّ زرارة فاعل الحديث، كذلك (من) في المثال المتقدّم تدلّ على أنّ (النجف) مبتدأ منها، و(السير) مبتدأ به[١].

٣ - إنّ الحروف موضوعة لمعانٍ مباينةٍ في حقيقتها وسِنْخها للمعاني الإسمية، فإنّ المعاني الإسمية في حدّ ذاتها معانٍ مستقلّة في أنفسها، ومعاني الحروف لا إستقلال لها، بل هي متقوّمة بغيرها[٢].

والصحيح هذا القول الثالث، ويحتاج إلى توضيحٍ وبيان:

إنّ المعاني الموجودة في الخارج على نحوَيْن:

الأوّل: ما يكون موجوداً في نفسه كـ «زيد» الذي هو من جنس الجوهر و«قيامه» - مثلاً - الذي هو من جنس العَرَض[٣]، فإنّ كلاًّ منهما موجودٌ في نفسه،

---

(١) ونُسِب إلى الشيخ الرضي نجم الأئمّة في أحد قولَيْه.

(٢) فالعلقة الوضعية بينهما متباينة ذاتاً وحقيقةً.

(٣) ومن مقولة الوضع. هذا، وقد تقدّم تفصيل الكلام في

والفرق أنّ الجوهر موجودٌ في نفسه لنفسه، والعَرَض موجودٌ في نفسه لغيره.

الثاني: ما يكون موجوداً لا في نفسه[١]، كنسبة القيام إلى زيد[٢].

والدليل على كون هذا المعنى لا في نفسه: أنّه لو كان للنّسب والروابط وجودات استقلاليّة لَلَزِم وجودُ الرابط بينها وبين موضوعاتها، فننقل الكلام إلى ذلك الرابط، والمفروض أنّه موجودٌ مستقلّ، فلا بدّ له من رابطٍ أيضاً... وهكذا ننقل الكلام إلى هذا الرابط فيلزم التسلسل، والتسلسل باطل[٣].

الجوهر والعرَض بأقسامه، راجع أوائل الكتاب: المدخل: موضوع علم الأصول: شرحٌ تحت عنوان - فائدة -.

(١) بل في غيره، وسيأتي - إن شاء الله تعالى - زيادةُ توضيح من المصنّف رَحِمَهُ اللَّهُ حول ذلك في الهامش.

(٢) في قولك: زيدٌ قائِمٌ...

(٣) حيث إنّ النسبة والربط لو وُجدَت في الخارج بوجودٍ

فيُعلم من ذلك: أنّ وجود الروابط والنّسب في حدّ ذاته متعلّقٌ بالغير ولا حقيقة له إلّا التعلّق بالطرفَيْن[١].

ثمّ إنّ الإنسان في مقام إفادة مقاصده كما يحتاج إلى التعبير عن المعاني المستقلّة، كذلك يحتاج إلى التعبير عن المعاني غير المستقلّة في ذاتها، فحكمة الوضع تقتضي أن تُوضع بإزاء كلٍّ من القسمَيْن ألفاظٌ خاصة،

نفسيّ لزمَه أن لا يكون مفادُ القضية الحملية ثبوتَ شيءٍ لشيء، بل ثبوت أشياء ثلاثة، فنحتاج حينئذٍ إلى الرابط بين هذه الموجودات الثلاثة، فإذا كان الرابط موجوداً في نفسه لاحتجنا إلى الرابط بين هذه الموجودات الأربعة وهكذا...

(١) كالظرف أو المكان (الدار) والمظروف أو المَكين (زيد) في قولك: زيدٌ في الدار، والمستعلي (زيد) والمُستعلى عليه (السطح) في قولك: زيدٌ على السطح، والمبتدأ به (السَّير) والمبتدأ منه أو مِن عندِه (البصرة) وهو أعني: (السّير) ومنتهاه أعني: (الكوفة) في قولك: سِرْتُ من البصرة إلى الكوفة...

والموضوع بإزاء المعاني المستقلّة هي الأسماء، والموضوع بإزاء المعاني غير المستقلّة هي الحروف وما يلحق بها.

وهذه المعاني غير المستقلّة لمّا كانت على أقسام شتّى فقد وُضِع بإزاء كلّ قسمٍ لفظٌ يدل عليه، أو هيئة لفظية[١] تدل عليه.

مثلاً، إذا قيل: «نَزَحْتُ البئرَ في دارنا بالدلو» ففيه عدّة نِسَب مختلفة ومعانٍ غير مستقلّة:

إحداها: نسبة النزح إلى فاعله[٢]، والدال عليها[٣] هيئة الفعل للمعلوم[٤].

---

(١) أي: هيئة في اللفظ.

(٢) وهو المتكلِّم.

(٣) على هذه النسبة.

(٤) أي الفعل الماضي للمعلوم، وهذه الهيئة - التي هي على وزن: فَعَلَ - دالّة على نسبة حدوث النزح إلى فاعلٍ في زمانٍ ماضي.

وثانيتها: نسبته[١] إلى ما وقع عليه - أي مفعوله - وهو البئر، والدال عليها هيئة النصب في الكلمة[٢].

وثالثتها: نسبته[٣] إلى المكان[٤]، والدال عليها كلمة «في».

ورابعتها: نسبته إلى الآلة، والدال عليها لفظ الباء في كلمة «بالدلو».

ومن هنا يُعلم أنّ الدال على المعاني غير المستقلّة ربّما يكون لفظاً مستقلّاً كلفظة «من» و«إلى» و«في»، وربّما يكون هيئةً في اللفظ كهيئات المشتقّات والأفعال وهيئات الإعراب[٥].

---

(١) نسبة النزح.

(٢) أي البئر، وهيئة النصب هيئةٌ إعرابيّة.

(٣) نسبة النزح.

(٤) وهو الدار.

(٥) أمّا هيئات المشتقّات فهي من هيئات المفردات، كهيئة إسم الفاعل التي هي على وزن فاعل، وكهيئة إسم المفعول التي

النتيجة: فقد تحقّق ممّا بيّناه: أنّ الحروف لها معانٍ تدلّ عليها كالأسماء، والفرق: أنّ المعاني الإسمية مستقلّة في أنفسها، وقابلة لتصوّرها في ذاتها وإن كانت في الوجود الخارجي محتاجة إلى غيرها[١] كالأعراض[٢].

هي على وزن مفعول ونحوهما كالصّفة المشبّهة وصيغة المبالغة (أسماء المبالغة).

ومن هيئات المفردات: هيئة المصدر، وقيل: إنّه أصلُ جميع المشتقّات (ومُرادهم من الأصل: أنّ المادّة حين وَضْعِها لُوحِظَتْ في ضِمْن هيئة المصدر، وقيل: إنّ الأصل هو الفعل الماضي، **فعَلَيْه**: تكون المادّةُ حين وَضْعِها لوحِظَتْ في ضِمْن هيئة الفعل الماضي)، وأمّا هيئات الأفعال فهي أيضاً من هيئات المفردات، كهيئة الفعل الماضي والمضارع والأمر، وأمّا هيئات الإعراب فهي الرفع والنصب والجرّ...

(١) إلى الروابط والنّسب.

(٢) حيث إنّ العرَضَ معنىً قائمٌ بنفسه عند التصوُّر وإن (وصليّة) كان في وجوده الخارجي محتاجاً إلى محلٍّ يقوم به، أعني: المعروض.

وأمّا المعاني الحرفية فهي معانٍ غير مستقلّة، وغير قابلة للتصوّر إلّا في ضمن مفهومٍ آخر[١].

ومن هنا يُشَبّه كلّ أمرٍ غير مستقلّ بالمعنى الحرفي[٢]. بطلان القولَيْن الأوّلَيْن:

وعلى هذا، يظهر بطلان القول الثاني القائل: إنّ الحروف لا معاني لها، وكذلك القول الأوّل القائل: إنّ المعنى الحرفي والإسمي متّحدان بالذات مختلفان باللحاظ، ويَرُدّ هذا القول[٣] أيضاً: أنّه لو صحّ اتّحاد المعنيَيْن لَجَاز استعمال كلٍّ من الحرف والإسم في موضع الآخر[٤]، مع أنّه لا يصح بالبداهة، حتّى على نحو المجاز[٥]، فلا يصحّ بَدَل قولنا: «زيد في الدار»

---

(١) فتصوّرها مَنُوطٌ بتصوّر مفهومَيْن إستقلاليَّيْن.

(٢) كتعظيم شخصٍ لأجل تعظيمِ آخر أو إهانة شخصٍ لأجل إهانةِ آخر.

(٣) أي الأوّل.

(٤) فهما مترادفان.

(٥) الذي هو استعمالٌ في غير المعنى الموضوع له وبلا وَضْع!

- مثلاً - أن يقال: زيدٌ الظرفية الدار[١].

وقد أُجيب عن هذا الإيراد: بأنّه إنّما لا يصحّ أحدُهما في موضع الآخر، لأنّ الواضع اشترط ألّا يُستعمل لفظ «الظرفية» إلّا عند لحاظ معناه مستقلّاً، ولا يُستعمل لفظ «في» إلّا عند لِحاظ معناه غير مستقلّ، وآلةً لغيره[٢].

ولكنّه جوابٌ غير صحيح، لأنّه لا دليل على وجوب اتّباع ما يشترطه الواضع إذا لم يكن اشتراطه يوجب اعتبار خصوصيّةٍ في اللفظ والمعنى[٣].

مع أنّ الإستعمال - على هذا المبنى - هو استعمالٌ في المعنى الموضوع له، لفرض اشتراك الحرف والإسم في طبيعي معنىً واحد ذاتاً، وهذا كاشفٌ عن اختلاف المعنى في الحرف والإسم ذاتاً، وأنّ معنى الأوّل غيرُ الآخَر.

(١) وكقولك: الإبتداء خَيْرٌ من الإنتهاء، فلا يصحّ بَدَلُه أن تقول: مِن خَيْرٌ من إلى.

(٢) أجاب بهذا الجواب المحقّق الرضيّ على ما نَقَله السيّد الخوئي رَحِمَهُ اللهُ في أجود التقريرات: ج١: ١٤.

(٣) حيث إنّه لا يوجد في العُلْقة الوضعيّة قُصورٌ إبتداءً بعد أن

وعلى تقدير أن يكون الواضع ممَّن تجب طاعته[١]، فمخالفته تُوجب العصيان[٢]، لا غلط الكلام[٣].

كانت العلقة الوضعية بين الإسم والحرف ذاتيّة داخلية. ثمّ إنّه إذا كان مِلاك الحرفيّة هو لحاظ الآليّة فيلزم من ذلك - كما ذَكَر السيّد الخوئي رَحِمَهُ اللَّهُ - صيرورة جملة من الأسماء حروفاً، لمكان مِلاك الحرفيّة فيها وهو لحاظها آلةً ومرآةً، كالتبيُّن - الذي هو معنى إسمي - المأخوذ غايةً لجواز الأكل والشرب في قوله تعالى: ﴿وَكُلُوا۟ وَٱشْرَبُوا۟ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ ٱلْخَيْطُ ٱلْأَبْيَضُ مِنَ ٱلْخَيْطِ ٱلْأَسْوَدِ مِنَ ٱلْفَجْرِ﴾ [البقرة: ١٨٧] فإنّ التبيّن قد أُخذ مرآةً وطريقاً إلى طلوع الفجر، من دون أن يكون له دَخْلٌ في حرمة الأكل والشرب وعدمها (راجع محاضرات في أصول الفقه: ج١: ٥٨).

(١) كما لو كان معصوماً.

(٢) والإثم فقط.

(٣) بعد أن كان استعمال الحرف مكان الإسم المرادف له استعمالاً فيما وُضع له.

زيادة إيضاح:

إذ قد عرفت أنَّ الموجودات منها ما يكون مستقلّاً في الوجود، ومنها ما يكون رابطاً بين موجودَيْن[١]

---

(١) ينبغي أن يُقال للتوضيح: إنّ الموجودات على أربعة أنحاء: موجودٌ في نفسه لنفسه بنفسه وهو واجب الوجود، وموجودٌ في نفسه لنفسه بغيره وهو الجوهر كالجسم والنفس (والعقل)، وموجودٌ في نفسه لغيره بغيره وهو العَرَض (المعبَّر عنه بالوجود الرابطيّ)، وموجودٌ في غيره وهو أضعفها، وهو المعنى الحرفيّ المعبّر عنه بـ «الرابط» (أو الوجود الرابط)[*].

(*) هذا الوجود غيرُ محمولٍ على شيء من الماهيّات، وإنّما هو وجودُ شيءٍ لشيء، بخلاف وجود الجوهر ووجود العرَض فإنّهما وجودٌ محمولي (وجودُ شيءٍ)، تقول: العقل موجود (مثال للجوهر) وتقول: القيام موجود (مثال للعرَض). ثمّ إنّ المصنّف رَحِمَهُ اللَّهُ ذكر في كتاب «الفلسفة الإسلامية: ٣٥» أنّ لفظة «لغيره» في تفسيره للوجود الرابطي: تعبيرٌ واحدٌ يجمع نوعَي الوجود الرابطي، بمعنى: أنّه بعين ثبوته في نفسه هو ثابتٌ في شيءٍ آخر أو ثابتٌ لشيءٍ آخر، **والأوّل**: كوجود ←

فاعلم أنّ كلّ كلامٍ مركّبٍ من كلمتَيْن أو أكثر إذا أُلقيتْ

فالأقسام الثلاثة الأولى: الموجودات المستقلّة، والرابع: عداها الذي هو المعنى الحرفيّ الذي لا وجود له إلّا وجود طرفَيْه. (منه رَحِمَهُ اللهُ).

ثم إنّه على القول بأنّ الوجود الرابط ليس له تحقُّقٌ في الخارج أصلاً(*)، فلا يكون قادحاً بهذا المبحث الأصولي بعد عدم كون الحرف موضوعاً للوجود

← السواد في الجسم، فإنّ السواد ثابتٌ في نفسه، ومع ذلك - بعين ثبوته في نفسه - هو ثابتٌ في الجسم، أي حالٌّ فيه.

والثاني: كوجود المعلول للعلّة، فإنّ وجوده بالنسبة إلى العلّة رابطيّ، بمعنى أنّ للمعلول وجوداً مستقلّاً عن العلّة إلّا أنه لا يمكن انسلاخُه عن الإنتساب إليها.

(*) وملخّصه - كما قيل -: أنّ «الممكن» في الخارج إمّا جوهر أو عرَض، وكلٌّ منهما زوجٌ تركيبيّ (أي مركَّب من ماهيّة ووجود) ولا ثالث لهما، والمفروض أنّ الوجود الرابط سِنخُ وجودٍ لا ماهيّة له، فلا يكون: لا من الجوهر ولا من العرَض، وليس في الخارج إلّا الجوهر والعرَض!.

كلماتُه بغير ارتباطٍ بينها، فإنّ كلّ واحدٍ منها كلمةٌ مستقلّة في نفسها لا ارتباط لها بالأخرى، وإنّما الذي يربط بين المفردات ويؤلّفها كلاماً واحداً هو الحرف أو إحدى الهيئات الخاصّة، فأنت إذا قلت مثلاً: «أنا، كتب، قلم» لا يكون بين هذه الكلمات رَبْطٌ، وإنّما هي مفردات صِرْفة[1] منثورة؛ أمّا إذا قلت: «كَتَبْتُ بالقلم» كان كلاماً

الرابط الخارجي، فإنّه - كما سيأتي إن شاء الله تعالى - موضوعٌ لواقع الربط أو لواقع النسبة - بين شخص الطرفَيْن - وما هو بالحَمْل الشائع، وواقعُ الشيء غير وجود الشيء، فالموضوع له «من» - مثلاً - هو: واقع النسبة الإبتدائيّة، لا وجودها، فلا يرد حينئذٍ أنّها ليست بذاتٍ لها وجُود. هذا، وسيأتي - إن شاء الله تعالى - أنّ الطّرَفَيْن أو المُنْتَسِبَيْن من المقوِّمات الذاتيّة للمعنى الحرفيّ، **بمثابةِ الجنس والفصل للنّوع**، ومن هنا لا يكون للمعنى الحرفيّ نفسيّةٌ واستقلالٌ أصلاً، لا ذاتاً (في جوهر ذاته) ولا وجوداً (ولو ذهناً)، فمع انتفاء المقوِّمات الذاتيّة تنتفي النسبة نهائياً.

(١) أي محضة.

واحداً مرتبطاً بعضُه مع بعض مُفْهِماً للمعنى المقصود منه، وما حصل هذا الإرتباط والوحدة الكلامية إلّا بفضل الهيئة المخصوصة لـ «كَتَبْتُ» وحرف «الباء» و«أل».

وعليه: يصحّ أن يُقال: إنّ الحروف هي روابط المفردات المستقلّة، والمؤلِّفة للكلام الواحد، والموحِّدة للمفردات المختلفة، شأنها[١] شأن النسبة بين المعاني[٢] المختلفة، والرابطة بين المفاهيم[٣] غير المربوطة، فكما أنّ النسبة رابطةٌ بين المعاني ومؤلِّفةٌ بينها فكذلك الحرف الدال عليها رابطٌ بين الألفاظ ومؤلِّفٌ بينها.

وإلى هذا أشار سيّدُ الأولياء أميرُ المؤمنين عليه السلام بقوله المعروف في تقسيم الكلمات: «الإسم ما أنبأ عن المسمّى، والفعل ما أنبأ عن حركة المسمّى، والحرف

---

(١) أي هذه الحروف.

(٢) المعاني الإسميّة.

(٣) الإسميّة.

ما أوجد معنًى في غيره»[١] فأشار إلى أنّ المعاني الإسمية معانٍ إستقلاليّة، ومعاني الحروف غير مستقلّة في نفسها، وإنّما هي تُحدث الربط بين المفردات[٢]؛ ولم نجد في تعاريف القوم للحرف تعريفاً جامعاً صحيحاً مثل هذا التعريف[٣].

الوضع في الحروف عامّ والموضوع له خاصّ:

إذا اتّضح جميع ما تقدّم يظهر: أنّ كلّ نسبةٍ[٤]

---

(١) الفصول المختارة: ٥٩، وبحار الأنوار: ج٤٠: ١٦٢.

(٢) كإيجاد الرّبط الإبتدائي بين السّير والبصرة في مثل قولك: «سِرْ من البصرة إلى الكوفة» وهكذا...

(٣) نُقِلت هذه الرواية من مصادر متعدِّدة بعبارات مختلفة، ولتحقيق مأخذ هذه الرواية راجع: «تأسيس الشيعة لعلوم الإسلام» للمقدّس السيّد حسن الصدر رَحِمَهُ اللهُ ص: ٤٦ إلى ٦١، وهناك كتابٌ مستقلّ في تحقيق معنى الرواية، صنّفه المقدّس السيّد علي البهبهاني رَحِمَهُ اللهُ وسمّاه: «الإشتقاق».

(٤) كالنسبة الإبتدائيّة، والظرفيّة، والإنتهائيّة، والإنشائيّة مثل:

حقيقتها متقوّمة بطرفَيها[١]، على وجهٍ لو قُطِع النظر عن

النسبة الإستفهاميّة - التي دلّت عليها مثلاً كلمة «هل» - بين المستفهِم والمستفهَم عنه، والنّسبة الطلَبيّة أو البعثيّة بين الطالِب والمطلوب منه والمطلوب أو بين الآمر والمأمور والمأمور به، وهذه النسبة استُفيدت من مدلول هيئة الأمر أو صيغته، كـ «إفْعَل» ونحوها ممَّا يُؤدّي مؤدّاها في الدلالة على الطلب والبعث، كالفعل المضارع المقرون بلا م الأمر نحو قوله تعالى: ﴿لِيُنفِقْ ذُو سَعَةٍ﴾ [الطلاق: ٧].

(١) فالطّرفان هما بنفسهما المقوِّمُ الذاتيّ لكلّ نسبة، فكلّ نسبةٍ تُباين وتُغاير النسبةَ الأخرى من حيث ذاتها وحقيقتها، ومن هنا لا يمكن فَرْضُ جامعٍ ذاتيّ نوعيّ حقيقيّ بين النِّسَب، وإن كان بينها جامعٌ عرَضيٌّ إسميّ كما سيأتي قريباً - إن شاء الله تعالى - حيث إنّ الجامع الذاتيّ يكون بالتحفُّظ على المقوّمات الذاتيّة للأفراد كالحيوانيّة والناطقيّة في أفراد الإنسان - مثلاً - مع إلغاء الخصوصيّات العرَضيّة من بياضٍ وطول وقِصَر ونحوها من المشخّصات الفرديّة (كمّاً وكيفاً) وما به الإمتياز، وما نحن فيه: فانه مع التحفُّظ على المقوِّمات الذاتيّة لكلّ نسبةٍ

الطرفَيْن لَبَطَلَت وانعدَمَتْ، فكلّ نسبةٍ في وجودها الرابط مباينةٌ لأيّة نسبةٍ أخرى، ولا تصدق عليها، وهي في حدّ ذاتها مفهومٌ جزئي حقيقي.

وعليه: لا يمكن فَرْض النسبة مفهوماً كليّاً ينطبق على كثيرين وهي متقوّمة بالطرفَيْن[١]، وإلّا[٢] لبَطَلَت، وانسلَخَت عن حقيقة كونها نسبة.

ثمّ إنّ النسب غير محصورة، فلا يمكن تصوّر

يستحيل تصويرُ جامعٍ ذاتي بينها، بعد فَرْض كونها متباينات ومتغايرات ذاتاً وحقيقةً، ومع إلغاء تلك المقوِّمات الذاتيّة فلا نسبة في البَيْن حتّى يمكن تصوير الجامع الذاتي، وقد عرفْتَ أنّه لا بدّ في الجامع الذاتي أن نتحفَّظ على المقوِّمات الذاتيّة للأفراد. هذا، وبالتأمّل فيما تقدّم يظهرُ لك الإشكال على مبنى صاحب الكفاية رَحِمَهُ اللهُ من أنّ الموضوع له عامّ - بعد استحالة تصوير الجامع الذاتيّ -.

(١) أي حال كونها متقوِّمة بالطرفَيْن.

(٢) أي لو فرضناها مفهوماً كليّاً.

جميعها للواضع[١]، فلابدّ في مقام الوضع لها من تصوّرِ معنًى إسميٍّ يكون عنواناً للنسب غير المحصورة حاكياً عنها[٢] - وليس العنوان في نفسه نسبةً[٣]، كمفهوم[٤] لفظ «النسبة الإبتدائية» المُشار به إلى أفراد النسب الإبتدائية الكلامية - ثمّ يضع لنفس الأفراد غير المحصورة التي لا يمكن التعبير عنها إلّا بعنوانها[٥].

---

(١) كأفراد النسبة الإبتدائيّة - مثلاً - فإنّ الواضع لا يمكنه تصوُّر جميعها ليضع لها كلمة «من».

(٢) فيمكنه ببركته تصوُّر تلك الأفراد إجمالاً.

(٣) حقيقةً وواقعاً، فإنّك قد عرفْتَ أنّه معنىً إسميّ مستقلّ.

(٤) وهو معنًى إسمي، وسيوافيك بعد قليل توضيح النسبة بالحَمْل الأوّلي (مفهوم النسبة الذي له وجودٌ تصوّري ولحاظي في الذهن) والنسبة بالحمل الشائع (حقيقةُ وواقعُ النسبة).

(٥) فيكون الوضعُ عامّاً (حيث تصوَّر الواضعُ - حال الوضع - معنىً عامّاً وهو مفهوم النسبة الإبتدائيّة، أعني: العنوان) والموضوع له خاصّاً (حيث وَضَعَ كلمة «من» بإزاء الأفراد الخاصّة من النسبة، أعني المُعَنْوَن).

وبعبارة أخرى: أنّ الموضوع له هو النسبة الإبتدائية بالحمل الشايع[١]، وأمّا النسبة الإبتدائية بالحمل الأوّلي

---

(١) قال المصنّف رَحِمَهُ اللهُ في المنطق (ج١: العنوان والمعنون أو دلالة المفهوم على مصداقه: ٧٣ - طبعة النجف الأشرف): «إذا حكمْت على شيءٍ بحكم، قد يكون نظرك في الحكم مقصوراً على المفهوم وحده، بأن يكون هو المقصود في الحكم، كما تقول: الإنسان: حيوان ناطق، فيقال للإنسان حينئذٍ: الإنسان بالحمل الأوّلي.
وقد يتعدّى نظرك في الحكم إلى أبعد من ذلك، فتنظر إلى ما وراء المفهوم، بأن تلاحظ المفهوم لتجعله حاكياً ومرآةً ودليلاً على المصداق، كما تقول: الإنسان ضاحك، أو الإنسان في خُسر، فتشير بمفهوم الإنسان إلى أشخاص أفراده، وهي المقصودة في الحكم، وليس ملاحظة المفهوم في الحكم، وجَعْله موضوعاً إلّا للتوصّل إلى الحكم على الأفراد، فيُسمّى المفهوم حينئذٍ عنواناً، والمصداق مُعَنْوناً، ويُقال لهذا الإنسان: الإنسان بالحمل الشائع». - إنتهى -.
هذا، وفي الحَمْل الأوّلي يكون الموضوع والمحمول

فليست بنسبة حقيقةً بل تكون طرفاً للنسبة، كما لو قلت: الابتداء[١] كان من هذا المكان[٢].

متّحدَيْن مفهوماً ووجوداً ومتغايرَيْن إعتباراً، ففي مثال «الإنسانُ حيوانٌ ناطق»: مفهوم «الإنسان» ومفهوم «حيوان ناطق» واحد، كما أنّ وجودَه مع وجودهما متّحد، والتغاير بين الإنسان والحيوان الناطق إنّما هو باعتبارِ إجمالِ أحدهما - وهو الموضوع: الإنسان - وتفصيل الآخر - وهو المحمول: الحيوان الناطق -، وفي الحَمْل الشائع يكون الموضوع والمحمول متغايرَيْن مفهوماً ومتّحدَيْن مصداقاً ووجوداً، ويرجعُ الحَمْلُ حينئذٍ إلى كون الموضوع من أفراد مفهوم المحمول ومصاديقه، مثل قولنا: «الإنسان حيوان» فإنّ مفهوم «إنسان» غير مفهوم «حيوان»، ولكن كلُّ ما صَدقَ عليه «الإنسان» صَدقَ عليه «الحيوان». (أشار إليه المصنّف رَحِمَهُ اللهُ في منطقه: ج١: تقسيمات الحَمْل: ٩٥ و٩٦).

(١) بمعنى: إبتداء السير أو التحرّك - مثلاً -، والإبتداء معنًى إسمي، وكقولك عن بداية ونهاية تلاوةِ الكتاب الكريم: «الإبتداءُ كان من أوّلهِ والإنتهاءُ كان إلى آخِرِه».

(٢) فالنسبة بالحمل الأوّلي هي مفهوم تصوّري إستقلالي يُعبِّر

.....

عن العلاقة والإضافة بين شيئَيْن، وهي من المعاني الإسمية الإستقلالية، القابلة للحضور في الذهن إستقلالاً، والقابلة لأن تُحمل عليها مفاهيم أخرى، ولأن تُحمل هي على مفاهيم أخرى، والأوّل: كقولك: النسبة: مفهومٌ إسمي، والثاني: كقولك: الفوقيّة أو التحتيّة مفهومٌ نسبيّ...

خصوصيّة الموضوع له:

إعْلَم بأنّ المراد بالخاصّ هنا ليس الجزئيّ بالمعنى المنطقي، بمعنى: ما لا يقبل الصِّدق على كثيرين، لأنّ النسبة كثيراً ما تقبل الصِّدق على كثيرين بتَبَع كليّة طرفَيْها (كالسَّير والبصرة)، ففي قول المولى: سِرْ من البصرة - مثلاً -، يحصل الإمتثال بالسَّير من أيّ نقطةٍ من نقاط البصرة، فمعنى كلمة «من» ليس جزئيّاً بالمعنى المنطقي، وإلّا فكيف يصدق الإمتثال بالسَّير من أيّ نقطةٍ من نقاط البصرة؟! بل المراد بالخاصّ هنا هو كَوْن الحرف موضوعاً لكلّ نسبةٍ بما لها من خصوصيّة الطرفَيْن، بمعنى أنّ كلّ نسبةٍ مرهونةٌ بطرفَيْها أو فقل: تَقَوُّم كلّ نسبةٍ

ومن هذا يُعلم حال أسماء الإشارة والضمائر والموصولات[١] . . . . . .

بطرفَيْها، فالنسبة في قولك: «النار في الموقد» جزئيّة، بمعنى أنّها غير النسبة في قولك: «الكتاب في الحقيبة» وغير النسبة في قولك: «زيدٌ في الدار» وهكذا. . . فكلٌّ منها متقوِّمٌ بطرفَيْن مغايرَيْن لطرفَي الآخر، **وعليه**: فجزئيّة المعنى الحرفي جزئيّةٌ بلحاظ الطرفَيْن لا بلحاظ الإنطباق على الخارج.

(١) ويُعبَّر عنها بالمُبْهَمَات، فإنّها موضوعةٌ بإزاء النِّسبة الإشاريّة - بين المُشير والمُشار إليه - بالحَمْل الشّائع. نعم، هناك تفاوُتٌ في كلٍّ من المُشار إليه، وفي جهة التَّعيين التي لا بُدّ منها لأنّه بدونها لم تُمكن الإشارةُ إليه، **وتقريبُه**:

أمّا المُشار إليه في أسماء الإشارة فهو: الحاضر المفرد المذكَّر أو المؤنَّث أو المثنّى أو الجمع، وأمّا جهة التعيين فيها فهي: الخارجُ بمثل الإصبع والعَيْن والرأس - مثلاً - أو الذِّهنُ لِسبْقِ ذِكْرِه في كلام المتكلِّم المُشير أو المخاطَب أو غيرهما.

ونحوها[١]، فالوضع في الجميع عامّ والموضوع له خاص.

٧ - الإستعمال حقيقيّ ومجازيّ[٢]

وأمّا المُشار إليه في الضّمائر فهو مختلِفٌ باختلافها، ففي ضمير المتكلِّم «أنا» مثلاً: نَفْسُ المتكلِّم، وفي ضمير المخاطَب «أنت» مثلاً: المخاطَب، وفي ضمير الغائب «هو» مثلاً: المَرْجِعُ (المذكورُ سابقاً أو المعهود)، وأمّا جهة التعيين في التكلُّم فهي: كونُه متكلِّماً، وفي الخطاب: كونُه مخاطَباً، وفي الغَيْبَة: كونُه مذكوراً سابقاً أو معهوداً.

وأمّا المُشار إليه في الموصُولات فهو: مَعْروضُ الصِّلة، أو فقل: المُبْهَم المتعقَّب بصفةٍ مزيلَةٍ للإبهام رافِعَةٍ له، وأمّا جهة التعيين فيها فهو: ثبوت الصِّلة لها.

(١) المتضمّن للمعنى الحرفي.

(٢) ذهب المشهور إلى أنّ ملاك صحة استعمال اللفظ في المعنى المجازي هو إِذْنُ الواضع، وترخيصه في الإستعمال، لوجود عُلْقةٍ من العلائق الملحوظة بين

إِستعمال اللفظ في معناه الموضوع له: «حقيقةٌ»، واستعماله في غيره المناسب له: «مجازٌ»، وفي غير المناسب: «غلطٌ»، وهذا أمرٌ محلّ وفاق.

ولكنّه وقع الخلاف في الإستعمال المجازي، في أنّ صحّته[1] هل هي متوقّفة على ترخيص الواضع،

المعنى الحقيقي والمجازي، سواء أكان الإستعمال ممّا يَقْبَلُه الطبع وكان حَسَناً عند العُرف أم لا.

وذهب آخرون كالمصنّف رَحِمَهُ اللهُ وصاحب الكفاية رَحِمَهُ اللهُ إلى أنّ ملاك صحة استعمال اللفظ في المعنى المجازي وما يناسب الموضوع له إنّما هو بالطبع، بمعنى قبول الطبع له، وكونه حَسَناً عند العُرف، فأيّ استعمالٍ مجازيّ كان حَسَناً عندهم وقَبِلَهُ الطبع السليم فهو صحيح وإن مَنَع الواضعُ عنه أو لم يأذن فيه.

وكلُّ استعمال لم يقبله الطبع، فهو غير صحيح وإن أذِن الواضع فيه، فإطلاق لفظ القمر على حَسَن الوجه واستعماله فيه صحيح وإن فُرِض أنّ الواضع لم يأذن فيه أو مَنَع عنه.

(١) أي صحة الإستعمال المجازي.

وملاحظة العلاقات المذكورة في علم البيان[١]، أو أنّ صحّته طبعيّة تابعة لاستحسان الذوق السليم، فكلّما كان المعنى غير الموضوع له مناسباً للمعنى الموضوع له واستحسنه الطبع صحّ استعمال اللفظ فيه، وإلّا فلا؟.

والأرجح القول الثاني، لأنّا نجد صحة استعمال «الأسد» في الرجل الشجاع مجازاً وإن مَنَع منه الواضع، وعدمَ صحّة استعماله[٢] مجازاً في كريه رائحة الفم -

---

(١) كعلاقة المشابهة (المجاز الإستعاري)، وإذا كانت العلاقة غيرَ علاقة المشابِه فيكون المجاز مرسلاً، وأشهر علاقات المجاز المرسل هي السببية والمسببية (إطلاق المسبَّب وإرادة السّبب)، والجزئية (إطلاق الجزء وإرادة الكلّ) والكليّة (إطلاق الكلّ وإرادة الجزء)، واعتبار ما كان واعتبار ما يكون، والمحليّة (إطلاق المحلّ وإرادة الحالّ) والحاليّة (إطلاق الحالّ وإرادة المحلّ)...

(٢) أي الأسد.

كما يمثّلون (مثلاً: خ ل) - وإن رخّص الواضع[١].

ومؤيِّد[٢] ذلك: إتّفاق اللغات المختلفة غالباً في المعاني المجازية، فترى في كلّ لغة يُعبَّر عن الرجل الشجاع باللفظ الموضوع للأسد، وهكذا في كثيرٍ من المجازات الشائعة عند البشر.

---

(١) فإنّ من صفات الأسد أنّه أبخر أي كريه رائحة الفم، ومثله في الرجل الكثيف الشعر، باعتبار أنّ شَعْر الأسد طويل، ومثله أيضاً: إستعمال الأسد في العصفور الشجاع الذي لا يهاب الصيّاد، فتقول: رأيتُ أسداً على الشجرة، ومثله أيضاً - بالنسبة لعلاقة الحالّ والمحلّ - إستعمال الحمار في زيد إذا فُرض ركوبه غالباً على الحمار، فتقول: جاء الحمار، ومثله أيضاً: إستعمال الرقبة في غير العتق ونحوه، كأن تقول: تزوّجتُ رقبةً أو سافرَت الرقبةُ وهكذا...

(٢) فَلِكَوْن المدار في المجاز على طبع المستعملين وأذواقهم: إشتركَ حينئذٍ أهلُ اللغات المختلفة في كثيرٍ من العلاقات المجازيّة.

٨ - الدلالة تابعة للإرادة

قسّموا الدلالة إلى قسمَيْن: التصوّرية والتصديقية:

١ - التصوّرية: وهي أن ينتقل ذهن الإنسان إلى معنى اللفظ بمجرّد صدوره من لافظٍ، ولو عَلِم أنّ اللافظ لم يقصده، كانتقال الذهن إلى المعنى الحقيقي عند استعمال اللفظ في معنىً مجازي، مع أنّ المعنى الحقيقي ليس مقصوداً للمتكلّم، وكانتقال الذهن إلى المعنى من اللفظ الصادر من الساهي، أو النائم، أو الغالط[١].

٢ - التصديقية: وهي دلالة اللفظ على أنّ المعنى مرادٌ للمتكلّم في اللفظ، وقاصدٌ لاستعماله فيه[٢]. وهذه الدلالة[٣] متوقّفة على عدّة أشياء:

---

(١) أو المجنون أو عن اصطكاك حجرٍ بحجرٍ آخر، وهذه الدلالة لا تتوقّف على أزيد من العلم بالوضع (وَضْع الألفاظ لمعانيها).

(٢) أي لاستعمال اللفظ في المعنى.

(٣) التصديقيّة، وهي الدلالة التصديقيّة الثانية على تقسيم

أوّلاً: على إحراز[١] كون المتكلّم في مقام البيان والإفادة.

وثانياً: على إحراز أنّه جادّ غير هازل.

وثالثاً: على إحراز أنّه قاصد لمعنى كلامه، شاعرٌ به.

ورابعاً: على عدم نصب قرينة على إرادة خلاف الموضوع له، وإلّا كانت الدلالة التصديقية على طبق القرينة المنصوبة.

والمعروف: أنّ الدلالة الأولى - التصوّرية - معلولة للوضع، أي: أنّ الدلالة الوضعية هي الدلالة

المشهور بين المتأخّرين (الدلالة التصديقيّة بالمراد الجدّي)، وأمّا الدلالة التصديقيّة الأولى (الدلالة التصديقيّة الإستعماليّة) - التي لم يذكرها المصنّف رَحِمَهُ اللهُ - فهي عبارة عن دلالة الكلام على أنّ المتكلِّم قد قصَدَ إخطارَ المعنى وأراد تفهيمَه للغير، ويُطلق عليها أيضاً: الدلالة التفهيميّة.

(١) الإحراز شرطٌ للسامع، بمعنى: أن يُحرِز السامعُ أنّ المتكلِّم في مقام البيان والإفادة.

التصوّرية، وهذا هو مراد مَن يقول: «إنّ الدلالة غير تابعة للإرادة[١]، بل تابعة لعلم السامع بالوضع»[٢].

---

(١) تقدّم في منطق المصنّف رَحِمَهُ اللَّهُ أنّ الدلالة الوضعية تنقسم إلى لفظية وغير لفظية، وأنّ اللفظية تنقسم إلى أقسام ثلاثة: مطابقية، وتضمّنية، والتزامية، إلّا أنّ بعضَ الأعلام جعَلَ تقسيم اللفظيّة ثُنائيّاً بإخراج الدلالة التضمنيّة، والحجّة في ذلك - كما أشار إليه الميرزا النائيني رَحِمَهُ اللَّهُ - هي: أنّ المفهوم أو المعنى مُدْرَكٌ عقلانيّ بسيطٌ كلّ البساطة، فلا تركيب فيه أصلاً، وإنّما التركيب من شؤون عالَم الخارج.

وبعبارة أخرى: المُدركات العقلية مجرّدة عن أيّ تركيب.

نعم، بلحاظٍ ثانوي لإستخراج الجنس والفصل أو الخاصّة يُحلّل العقلُ مفهوماً ما إلى مفهومَيْن، كالإنسان إلى الحيوان والناطق.

فبطريقة التحليل العقلي يتجزّأ مفهوم الإنسان إلى جزئَيْن عقليّيْن، وهما: مفهوم الحيوان ومفهوم الناطق.

(٢) قاله شارح المطالع والتفتازاني والمحقّق الشريف، راجع مفاتيح الأصول: ص٤: س٢٩.

والحقّ أنّ الدلالة تابعة للإرادة، وأوّل من تنبّه لذلك فيما نعلم الشيخ نصير الدِّين الطوسي - أعلى الله مقامه[١] - لأنّ الدلالة في الحقيقة منحصرة في الدلالة التصديقية، والدلالة التصوّرية التي يُسمّونها دلالة ليست

---

(١) (الجوهر النضيد في شرح منطق التجريد: ٤) وهو المحقّق الشيخ الخواجة نصير الدِّين الطوسي رَحِمَهُ اللَّهُ، قال المحدِّث الشيخ عبّاس القمّي رَحِمَهُ اللَّهُ في هديّة الأحباب: ٢١٥: «وحَكَيْنا من أخلاقه الكريمة أنّ ورقةً حضرَتْ إليه من شخص، من جملة ما فيها: يا كلب بن كلب، فكان الجواب: أمّا قولك: يا كذا فليس بصحيح، لأنّ الكلب من ذوات الأربع فهو نابحٌ طويلُ الأظفار، وأمّا أنا فمنتصب القامة، بادي البشرة، عريض الأظفار ناطقٌ ضاحك، فهذه الفصول والخواصّ غير تلك الفصول والخواصّ، وأطال في نقض كلّ ما قاله، هكذا ردّ عليه بحسن طويّة وتأنّي غيرَ منزعج، ولم يقل في الجواب كلمةً قبيحة.

توفّي في يوم الغدير سنة ٦٧٢ هـ ودُفن في البقعة الكاظمية...».

بدلالة، وإن سُمّيت كذلك، فإنّه من باب التشبيه[١] والتجوّز، لأنّ التصوّرية في الحقيقة هي من باب تداعي المعاني[٢] الذي يحصل بأدنى مناسبة، فتقسيم الدلالة إلى تصديقية وتصوّرية تقسيمُ الشيء إلى نفسه وإلى غيره.

والسرّ في ذلك: أنّ الدلالة حقيقةً - كما فسّرناها في كتاب المنطق: الجزء الأوّل، بَحْثُ الدلالة - هي أن يكشف الدالّ عن وجود المدلول، فيحصل من العلم به[٣] العلمُ بالمدلول، سواء كان الدال لفظاً أو غير لفظ.

مثلاً: إنّ طرقة الباب يقال: إنّها دالة على وجود

---

(١) بلحاظ إنتقال الذهن إلى المعنى في كلٍّ منهما.

(٢) دعا بعضُها بعضاً لمناسبات مختلفة، وما نحن فيه: فإنّه لكثرة الإستعمال يحصل الأُنس الذهني بالمعنى، وبمجرّد سُماع اللفظ ينتقل ذهن السامع إلى المعنى، وبتعبير البعض: إنتقالٌ عادي لا وضعي.

(٣) أي بالدال.

شخصٍ[١] على الباب طالبٍ لأهل الدار، باعتبار أنّ المِطْرَقة موضوعة لهذه الغاية.

وتحليل هذا المعنى: أنّ سماع الطرقة يكشف عن وجود طالبٍ قاصد للطلب، فيحصل من العلم بالطرقة العلمُ بالطارق وقصده، ولذلك يتحرك السامع إلى إجابته، لا أنّه ينتقل ذهن السامع من تصوّر الطرقة إلى تصوّر شخصٍ ما، فإنّ هذا الإنتقال قد يحصل بمجرّد تصوّر معنى البابِ أو الطرقة من دون أن يسمع طرقة، ولا يُسمّى ذلك دلالة، ولذا إنّ الطرقة لو كانت على نحوٍ مخصوص يحصل من حركة الهواء - مثلاً - لا تكون دالة على ما وُضعت له المِطْرَقَة وإن خَطَر في ذهن السامع معنى ذلك.

وهكذا نقول في دلالة الألفاظ على معانيها بدون فرق، فإنّ اللفظ إذا صدر من المتكلّم على نحوٍ يُحرَز معه[٢] أنّه جادّ فيه غير هازل، وأنّه عن شعور وقصد وأنّ

---

(١) وهو المدلول.

(٢) ومع عدَم الإحراز فهو خطورٌ محض، فلا عِلْمَ ولا ظنّ بمُراد المتكلِّم، فلا دلالة فلا نصّ ولا ظهور!

غرضه البيان والإفهام - ومعنى إحراز ذلك أنّ السامع عَلِم بذلك - فإنّ كلامه يكون حينئذٍ دالّاً على وجود المعنى، أي وجوده في نفس المتكلّم، بوجودٍ قصدي، فيكون علم السامع بصدور الكلام منه يستلزم علمَه بأنّ المتكلّم قاصدٌ لمعناه، لأجل أن يُفهِمه السامعَ[١].

وبهذا يكون الكلام دالّاً كما تكون الطرقة دالَّة، وينعقد بهذا للكلام ظهورٌ في معناه الموضوع له، أو المعنى الذي أُقيمت على إرادته قرينة.

ولذا نحن عرّفنا الدلالة اللفظية في المنطق بأنَّها: «هي كون اللفظ بحالةٍ ينشأ من العلم بصدوره من المتكلّم العلمُ بالمعنى المقصود به»[٢] ومن هنا سُمّي المعنى «معنى» أي المقصود، من «عناه» إذا قَصَده.

---

(١) أي لأجل أن يُفهِم المتكلِّمُ المعنى السامعَ.

(٢) أو يلزم من العِلم بصدور اللفظ من المتكلِّم الظنُّ بمراده، والأوّل - المذكور في المتن - يُسمّى «النصّ» ويختصّ الثاني باسم «الظهور»، وعليه: فما قيل من أنّ الظهور على قسمَيْن: تصوّري وتصديقيّ: في غير محلّه، بل الظهور

ولأجل أن يتّضح هذا الأمرُ جيّداً إعْتَبِرْ باللّافتات التي تُوضع في هذا العصر للدلالة على أنّ الطريق مغلوق - مثلاً - أو أنّ الإتّجاه في الطريق إلى اليمين أو اليسار، ونحو ذلك، فإنَّ اللافتة إذا كانت موضوعة في موضعها اللائق على وجهٍ منظّم بنحوٍ يَظهر منه أنّ وضعها لهداية المستطرقين[1] كان مقصوداً لواضعها، فإنّ وجودها هكذا يدل حينئذٍ على ما يُقصد منها من غَلْق الطريق أو الإتّجاه؛ أمَّا لو شاهَدْتَها مطروحةً في الطريق مهملة، أو عند الكاتب يرسمها، فإنّ المعنى المكتوب يخطر في ذهن القارئ، ولكن لا تكون دالة عنده على أنّ الطريق مغلوقة أو أنّ الإتّجاه كذا، بل أكثر ما يُفهم من ذلك أنّها ستوضع لتدلّ على هذا بعد ذلك، لا أنّ لها الدلالة فعلاً.

قسمٌ واحد، وليس هو إلّا دلالة اللفظ على مُراد المتكلِّم، وهذه الدلالة هي التي نسمّيها «الدلالة التصديقيّة»، وسيأتي تفصيل ذلك في مبحث «حجيّة الظواهر».

(١) المارّين والمسافرين.

٩ - الوضع شخصي ونوعي[١]

قد عَرَفْتَ في المبحث الرابع: أنّه لابدّ في الوضع من تصوّر اللفظ والمعنى، وعَرَفْتَ هناك أنّ المعنى تارةً يتصوّره الواضع بنفسه، وأخرى بوجهه وعنوانه، فاعرِفْ هنا أنّ اللفظ أيضاً كذلك، ربّما يتصوّره الواضع بنفسه ويضعه للمعنى - كما هو الغالب في الألفاظ - فيسمّى الوضع حينئذٍ «شخصيّاً»[٢].

---

(١) ما تقدّم من التقسيم الرباعي إنّما كان بلحاظ المعنى الموضوع له، وما نحن فيه من التقسيم الثنائي إنّما هو بلحاظ الموضوع، وهو اللفظ.

(٢) الوضع الشخصي: (نظير الوضع الخاصّ والموضوع له الخاصّ) وهو ما يكون اللفظ فيه متصوّراً بنفسه، أي أنّ الملحوظ للواضع هو شخص اللفظ بحَدِّه الذاتي، وذلك بأن يتصوّر الواضعُ اللفظ بمادّته وهيئته، ثمّ يضعه بإزاء معنىً من المعاني وَضْعاً واحداً شخصيّاً.

ويُمَثَّل لهذا القسم من الوضع بأسماء الأجناس وأعلام الأشخاص، إذ أنّ الواضع يتصوّر مثلاً لفظ «أسد» بمادّته

وربّما يتصوّره بوجهه وعنوانه، فيسمّى الوضع «نوعيّاً»[١].

- وهي الألف والسين والدال - وهيئته «فَعَل»، ثمّ يضع هذا اللفظ (المتصوَّر بحَدِّه الشخصي) بإزاء معنى كلّي، وهو الحيوان المفترس، ونحوه: إنسان وفرس وحجر وحيوان...

وأمّا الوضع الشخصي لأعلام الأشخاص فمثاله: أن يتصوّر الواضعُ لفظَ «زيد» بمادّته (ز - ي - د)، وهيئته: (فَعْل)، ثمّ يضعه وَضْعاً واحداً شخصيّاً بإزاء معنًى جزئي، وهو في المثال ذاتٌ من أفراد الإنسان، أو حصّة من الإنسان متشخّصة بمشخّصات خاصّة. هذا، والوضع في الموادّ شخصيّ أيضاً، حيث إنّ شخص كلّ مادّة (الملحوظة بوِحْدتها الذاتيّة وحَدِّها الشخصي المميِّز عن غيرها) موضوعٌ بإزاء معنىً ما، نحو «ض - ر - ب -» لِحَدث «الضّرب» وهكذا...

(١) الوضع النّوعي: (نظير الوضع العامّ والموضوع له الخاصّ) وهو ما يكون اللفظ فيه متصوّراً بعنوانٍ عامّ مُشير وحاكٍ، دون شخص اللّفظ الموضوع، كما إذا تصوَّر

ومثال الوضع النوعي: الهيئات، فإنّ الهيئة غير

الواضعُ حين الوضع هيئة «فَعَلَ» - مثلاً - من جهة أنّها عنوانٌ عامّ (جامعٌ عنواني) للهيئات الخاصّة المقرونة بموادّها الخاصّة، كهيئة «ضَرَبَ» و«نَصَرَ» و«قَتَلَ» ونحوها، فإنّ تصوُّر هيئة «فَعَلَ» هو تصوُّرٌ لتلك الهيئات الخاصّة بعنوانها العامّ، وحيث إنّه لا يُعتبر في الوضع تصوُّرُ اللفظ الموضوع تفصيلاً - بل يكفي تصوُّرُه إجمالاً بتصوُّر العنوان العامّ المُشير إليه - أمكن حينئذٍ وَضْعُ الهيئات الخاصّة بعنوانها العامّ المُشير إليها (أعني: الهيئة العامّة الإنتزاعيّة الجامعة بينها) كقولهم: كلُّ ما كان على زِنة «فَعَل» - في ضمن أيّة مادّة - فهو موضوعٌ بإزاء نسبة المادّة أو الحدث إلى فاعلٍ في زمانٍ ماضٍ معلوم، (وسيأتي - إن شاء الله تعالى - أنّ موادّ الهيئات غيرُ محصورة ولا يمكن للواضع تصوُّرُ جميعها، وبالتالي يتعذّر عليه وَضْعُ كلِّ هيئةٍ بخصوصها بالوضع الشخصيّ). وهكذا في هيئة «فاعل» من جهة أنّها عنوانٌ عامّ (جامعٌ عنواني) للهيئات الخاصّة المقرونة بموادّها الخاصّة، كهيئة «ضارب» و«ناصر» و«قاتل»

قابلة للتصوّر بنفسها، بل إنّما يصحّ تصوّرها في مادّة من

و«عادل» ونحوها، فإنّ تصوُّر هيئة «فاعل» هو تصوُّرٌ لتلك الهيئات الخاصّة بعنوانها العامّ، ويُقال: كلّ ما كان على زِنة «فاعل» - في ضمن أيّة مادّة - فهو موضوعٌ بإزاء الذّات المتلبِّسة بالمبدأ أو المادّة(*)، وهكذا في هيئة

(*) إنّ المادّة في مثل هيئة «قاتل» و«ضارب» ونحوهما: موضوعةٌ لمعنىً مناسِب للنسبة الصدوريّة، وفي مثل هيئة «عالِم» و«نائم» و«مائت - من الموت -» ونحوها: موضوعةٌ لمعنىً مناسِب للنسبة الحلوليّة، وهكذا المادّة في مثل هيئة «قَتَلَ» و«ضَرَبَ» ونحوهما: فإنّها موضوعةٌ لمعنىً لا يَقْبل إلّا الصُّدور من الفاعل، وفي مثل هيئة «عَلِمَ» و«نامَ» و«مات» ونحوها: فإنّ المادّة موضوعةٌ لمعنىً لا يَقْبل إلّا الحلول فيه، وعليه: فالصدوريّة أو الحلوليّة من لوازم معنى المادّة ذاتاً، وليست الصدوريّة أو الحلوليّة مأخوذةً في مدلول الهيئة، فإنّ مدلولها في «فاعل» هو: تلبُّس الذات بالمادّة، وفي «فَعَلَ» هو: النِّسبة - فقط - من دون الدلالة على خصوصيّةٍ أخرى - ذكَرَه بعضُ الأعلام -.

موادّ اللفظ[١]، كهيئة كلمة «ضَرَبَ» مثلاً، وهي هيئة

«مفعول» و«يَفْعَل» و«إفْعَل» و«فَعّال»... ومن هنا ينحَلّ الوضع إلى أوضاعٍ متعدِّدة بتعدُّد أفراد تلك الهيئة العامّة الإنتزاعيّة، فَيَثْبُتُ لكلّ هيئةٍ وَضْعٌ خاصّ مستقلّ، وهذا معنى كون الوَضع في الهيئات نوعيّاً، بمعنى أنّ الملحوظَ حال الوضع جامعٌ عنوانيّ، إلّا أنّ الموضوع هو مُعَنْوَنُ هذا العنوان لا نفس العنوان.

(١) فإنّ الهيئة لمكان اندماجها غايةَ الإندماج في المادّة، لا يُعْقَل أن تُلاحَظ بنفسها مجرَّدةً عن الموادّ، **وبعبارةٍ أخرى**: إنّ حال الهيئات - حتى في مقام اللّحاظ - حال العرَض في الخارج، فكما أنّ العرَض خارجاً لا يتحقّق بلا موضوع، كذلك الهيئة لا يمكن أن تكون ملحوظةً إلّا في ضمن مادّة. هذا، ولمّا كانت كلُّ هيئةٍ متقوِّمةً ذاتاً وحقيقةً بشخص مادّتها - ومن هنا تكون مباينةً للأخرى من جهة أنّ المقوِّمات الذاتيّة لكلٍّ منهما مباينةٌ للمقوِّمات الذاتيّة للأخرى، أعني: الموادّ - فلا يمكن تصويرُ جامعٍ ذاتي بين الهيئات لكي يكون «الموضوعُ» هو ذلك الجامع الذاتي، فلا محالة يجب الوضع لأشخاصها بجامعٍ

الفعل الماضي، فإنّ تصوّرها لابدّ أن يكون في ضمن «الضاد والراء والباء»، أو في ضمن «الفاء والعين واللام» في فَعَلَ.

ولَمَّا كانت المواد غير محصورة، ولا يمكن تصوّر جميعها، فلابدّ من الإشارة إلى أفرادها بعنوانٍ عامّ، فيضع كلّ هيئة تكون على زنة «فَعَل» مثلاً، أو زنة «فاعل»، أو غيرهما[١]، ويتوصّل إلى تصوّر ذلك العام بوجود الهيئة في إحدى المواد، كمادة «فَعَل» التي جرت الإصطلاحات عليها عند علماء العربية.

١٠ - وضع المركّبات[٢]

ثمّ الهيئة الموضوعة لمعنى تارةً: تكون في . . . .

عنوانيّ إنتزاعيّ، كقولهم: كلُّ ما كان على زِنة «فَعَل» فهو موضوعٌ لكذا، وكلُّ ما كان على زِنة «فاعل» فهو موضوعٌ لكذا، وهكذا . . .

(١) كزِنَة مفعول وصِيَغ المبالغة . . .

(٢) **بيانه**: إنّ في باب الجُمَل والمركّبات أوضاعاً متعدِّدة

.....
.....

أقلُّها ثلاثة: فقولنا: «زيدٌ إنسان» يشتمل على أوضاع ثلاثة: فلزيدٍ وَضْع، ولإنسانٍ وَضْع، وللهيئة القائمة بهما (الهيئة الإسميّة) وَضْعٌ، وقد تزيد الأوضاعُ على الثلاثة كما لو كان المحمول من المشتقّات نحو: «زيدٌ قائم» أو كان كلٌّ من الموضوع والمحمول من المشتقّات نحو: «الضّاربُ متعجِّب»، حيث إنّ للمشتقّ وَضْعاً بلحاظ المادّة تارةً وبلحاظ الهيئة أخرى، وهكذا... فكلُّ ذلك لا إشكال فيه، وإنّما الكلام يقع في وَضْعٍ آخَر وراء هذه الأوضاع، وهو: وَضْعُ المجموع المركَّب «بمادّته وهيئته» من حيث المجموع على حدة، أو فقل: وَضْعُ المركَّب بكلِّه لمعناه بكلِّه، **وحاصل مختار المصنَّف** رَحِمَهُ اللهُ هو عدم الحاجة إلى وَضْعٍ مستقلّ للمركَّب بما هو مركّب بعد أن كانت الأوضاعُ السابقة - بموادّها وهيئاتها - وافيةً بتمام المقصود من المركَّب، بل إنّ ذلك (أي وَضْع المركَّب بما هو مركَّب) لَغْوٌ وعَبَث.

.....

توضيحه:

إنّ كلّ جملة - ناقصةً(*) كانت أو تامّةً(**) - لها أوضاع متعدّدة باعتبار وَضْع كلّ جُزء جُزء منه، وأقلّ هذه الأوضاع ثلاثة، حسب ما تدعو إليه الحاجة، مثلاً:

جملة: «زيد إنسان» لها أوضاع ثلاثة:

الأوّل: وضع زيد.

الثاني: وضع الإنسان.

الثالث: وضع الهيئة القائمة بزيد والإنسان (هيئة الجملة الإسميّة).

(*) بمعنى أنّه لا يصحّ السكوت عليها، من قبيل قولنا: زيدٌ العالِم، ومفادها هو النسبة التوصيفيّة، أعني: النسبة بين الوصف والموصوف، وكقولنا: غلامُ زيدٍ، ومفادها هو نسبة الإضافة، أعني: نسبة الغلام إلى زيدٍ بالإضافة...

(**) بمعنى أنّه يصحّ السكوت عليها، من قبيل قولنا: زيدٌ عالِمٌ، ومفادُها هو النسبة بين الموضوع والمحمول - نسبة الخبر إلى المبتدأ -...

.....

وجملة: «الإنسان متعجّب» لها أوضاع أربعة:

الأوّل: وضع الإنسان.

الثاني: وضع متعجّب مادّةً.

الثالث: وضع متعجّب هيئةً.

الرابع: وضع الهيئة القائمة بالجملة.

ولجملة: «زيد ضاربٌ عمرواً» أوضاع ستّة:

الأوّل: وضع زيد.

الثاني: وضع ضارب مادّةً.

الثالث: وضع ضارب هيئةً.

الرابع: وضع الهيئة القائمة بجملة: زيدٌ ضارب.

الخامس: وضع عمرو.

السادس: وضع الهيئة القائمة بالمجموع وهو: زيدٌ ضاربٌ عمرواً.

وهكذا إلى أنّه ربّما يصل الوضع إلى عشرة أو أزيد، على اختلاف الأغراض الموجبة لاختلاف المركّبات زيادةً ونقيصةً، فإنّ الغرض قد يتعلّق بالمركّب من شيئَيْن، وقد

المفردات[١] كهيئات المشتقّات التي تقدّمت الإشارة إليها، وأخرى: في المركّبات كالهيئة التركيبية بين المبتدأ والخبر[٢] لإفادة حَمْل شيءٍ على شيء[٣]،

يتعلّق بالمركّب من أشياءَ ثلاثة، وقد يتعلّق بالمركّب من أشياءَ أربعة، وهكذا...

ومن الواضح أنّ هذه الأوضاع وافيةٌ بالغرَض المطلوب من الوضع، وهو: سهولة التفهيم والتفهُّم، وتأدية ما في الضمير، **وعليه**: فلا حاجة إلى وَضْع المركّب بما هو مركّب.

(١) يعني أجزاء المركّب.

(٢) الحاصلة (هذه الهيئة) من ضمّ أحدهما بالآخر، فإنّه - مثلاً - بعد ضَمّ «شاعر» بـِ«زيد» في قولك: زيدٌ شاعر، تحصل هيئة الجملة الإسميّة، وبها يتحقّق الإرتباط بينهما (بين زيد وشاعر) ولولاها لكان كلٌّ منهما أجنبيّاً عن الآخر.

(٣) على وَجْه الإستمرار أو التجدّد، وكهيئة: إنّ زيداً عادلٌ، ولأَفْعَلَنّ: لإفادة التأكيد، وكهيئة الجملة الشرطيّة: لإفادة الإرتباط والملازمة بين المقدَّم والتالي...

وكهيئة تقديم ما حقّه التأخير لإفادة الإختصاص[١].

ومن هنا تعرف: أنّه لا حاجة إلى وَضْع الجُمَل والمركّبات في إفادة معانيها زائداً على وَضْع المفردات[٢] بالوضع الشخصي، والهيئات[٣] بالوضع النوعي - كما قيل[٤]: - بل هو لغوٌ محض[٥].

---

(١) والحصر، كقوله تعالى: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ [الفاتحة: ٥] وكقولك: إنّما زيدٌ قائم... ونحو ذلك من دلالات هيئة الجُمَل.

(٢) بموادّها.

(٣) في المفردات - إن كانت من المشتقّات - ونفس المركَّب أو الجملة.

(٤) نَسَبه شارح المعالم رَحِمَهُ اللهُ إلى جماعةٍ من الأجلّة ولم يُسمّهم (هداية المسترشدين: ج١: ١٩٧).

(٥) أو تحصيل الحاصل - بعد وفاء الأوضاع السابقة بتمام المقصود من المركّب - وأضاف في الكفاية: أنّ وَضْع المركّبات - زائداً على وَضْع موادّها وهيئاتها - يستلزم الدلالة على المعنى مرَّتيْن: تارةً: بملاحظة وَضْع نفسِها

ولعلّ مَن ذهب إلى وضعها[١] أراد به وضع الهيئات التركيبية، لا الجملة بأسرها[٢] بموادّها وهيئاتها زيادةً على وَضْع أجزائها[٣]، فيعود النزاع حينئذٍ لفظيّاً[٤].

١١ - علامات الحقيقة والمجاز

قد يعلم الإنسان - إمّا من طريق نصّ أهل اللغة[٥]،

التركيبي مع قطع النظر عن وَضْع مفرداتها، وأخرى: بملاحظة وَضْع مفرداتها، ولا ريب في بطلان ذلك، لأنّ السامع للمركَّب لا يَفهم منه المعنى مرَّتَيْن.

(١) وضع الجُمَل والمركّبات.

(٢) أي لا وَضْع المركّب بنفسه.

(٣) من الهيئات والموادّ.

(٤) بأن يكون مراد القائل بالوضع للمركّب هو الوضع للهيئات على حِدَة غير وَضْع الموادّ، لا وَضْع المركَّب بما هو مركَّب، أي بمجموع الموادّ والهيئات علاوةً على وَضْع كلّ واحدٍ منهما.

(٥) تنصيصهم على تعيين الوضع لم يثبت إلّا نادِراً، كما في كتاب أساس البلاغة لجار الله الزمخشري، وأمّا ما بأيدينا

أو لكونه[١] نفسه من أهل اللغة - أنّ لفظ كذا موضوع لمعنى كذا، ولا كلام لأحد في ذلك، فإنّه من الواضح أنّ استعمال اللفظ في ذلك المعنى حقيقةٌ وفي غيره مجازٌ.

وقد يُشكّ في وضع لفظ مخصوص لمعنىً مخصوص، فلا يُعلم أنَّ استعماله فيه هل كان على سبيل الحقيقة؟، فلا يحتاج إلى نصب قرينة عليه، أو على سبيل المجاز؟، فيُحتاج إلى نصب القرينة.

وقد ذَكَر الأصوليّون لتعيين الحقيقة من المجاز - أي لتعيين أنّه موضوع لذلك المعنى أو غير موضوع - طُرقاً وعلاماتٍ كثيرة نذكر هنا أهمَّها:

الأولى: التبادر:

دلالة كلّ لفظ على أيّ معنىً لا بدّ لها من سبب، والسبب لا يخلو فَرْضُه عن أحدِ أمورٍ ثلاثة:

من كتب أهل اللغة فهو خالٍ عن ذلك غالباً، وإنّما الموجود فيها: تعيين موارد استعمالات الألفاظ، ومن المعلوم أنّ الإستعمال أعمّ من الحقيقة.

(١) أي لكون هذا الإنسان.

المناسبة الذاتية - وقد عَرَفْتَ بطلانها -، أو العُلقة الوضعية، أو القرينة الحالية[١]، أو المقاليّة[٢]، فإذا عُلم أنّ الدلالة مستندة إلى نفس اللفظ من غير اعتماد على قرينة، فإنّه يثبت أنّها من جهة العُلقة الوضعية، وهذا هو المراد بقولهم: «التبادر علامة الحقيقة»[٣].

---

(١) وهي التي تُفْهَمُ من حال المتكلِّم أو من الواقع، كقوله تعالى: ﴿يَجْعَلُونَ أَصَٰبِعَهُمْ فِيٓ ءَاذَانِهِمْ﴾ [البقرة: ١٩] أي أنامِلَهم، والقرينة حاليّةٌ، وهي استحالة إدخال الإصبع كلِّه في الأُذُن، فالمراد بلفظ «الإصبع»: غيرُ ما وُضِع له، وكقولك: قلّمتُ أظفارَ الأسد...

(٢) وهي التي يُلْفَظُ بها في التركيب، ويُقال لها أيضاً: لفظيّة وسمعيّة، نحو: «يرمي» و«في الحمّام» - مثلاً - في قولك: «رأيتُ أسداً يرمي» أو «رأيتُ أسداً في الحمّام» ونحو ذلك ممّا يكون قرينةً على أنّ المراد بلفظ «الأسد» هو الرّجل الشجاع لا الحيوان المفترس، فمع هذه القرينة الخاصّة لا مكان للتبادر الحاقيّ الذي هو علامة الحقيقة، بمعنى: تبادر المعنى من حاقّ اللفظ وذاته ونفسه.

(٣) هذا، ولو لم نعلم أنّ التبادر (تبادر المعنى) كان مستنداً

.....

إلى حاقّ اللفظ (فيكون اللفظُ حقيقةً فيه) أو إلى القرينة (فلا يكون اللفظُ حقيقةً فيه): فلا تُجدي أصالة الحقيقة وعدم القرينة لإثبات كون التبادر من حاقّ اللفظ.

توضيحه: إنّ للشكّ كيفيّتَيْن مختلِفتَيْن:

الأولى: الشكّ في مراد المتكلِّم - مع وضوح المعنى الحقيقي - فلم نعلم أنّ مُراده هو المعنى الحقيقي أو المعنى المجازيّ - وقد نَصَبَ قرينةً إلّا أنّها خَفِيَت علينا أو سقطت - كما إذا عَلِمْنا بوضع لفظ «الأسد» للحيوان المفترس، وشككنا في أنّ هذا المعنى الحقيقي (الحيوان المفترس) هو مراد المتكلِّم أو معناه المجازي (الرّجل الشجاع)؟

الثانية: الشكّ في نَحْو المراد - **مع كون المراد معلوماً** - وأنّه من جهة الوضع (فالمعنى حقيقيٌّ) أو من جهة القرينة المخفيّة أو السّاقطة (فالمعنى مجازيٌّ)؟ كما إذا عَلِمْنا أنّ مُراد المتكلِّم من «الأسد» هو «الحيوان المفترس»، ولكن شككنا في أنّ «الحيوان المفترس» هل هو معناه الحقيقيّ (بمعنى أنّه وُضِع له) أم المجازيّ - وقد اختفَتْ القرينةُ أو سقطَتْ -؟

والمقصود من كلمة «التبادر» هو انسباق المعنى[١] من نفس اللفظ[٢] مجرّداً عن كلِّ قرينة.

إذا عرَفْتَ ذلك: فاعلَمْ أنّ أصالة الحقيقة وعدم القرينة إنّما تجري في الكيفيَّة الأولى من الكيفيّتَيْن المتقدِّمتَيْن دون الثانية التي هي محلّ الكلام فيما نحن فيه، وذلك لأنّ بناء العقلاء وأهلِ المحاورَة إنّما هو على التمسُّك بأصالة الحقيقة وعدم القرينة في خصوص مورد الشكّ في مُراد المتكلِّم دون مورد الشكّ في كون المعنى حقيقيّاً أو مجازيّاً. **وعليه**: فأصالة الحقيقة وعدم القرينة إنّما تجري لإثبات مُراد المتكلِّم للمعنى الحقيقيّ (أي ببركتها يثبتُ أنّ مراد المتكلِّم هو المعنى الحقيقي ما لم تُنْصَبْ قرينةٌ على الخلاف) ولا تجري في إثبات حقيقة المعنى المُراد، فلا مجَال حينئذٍ لإثبات كون التبادر مستنِداً إلى نفس اللفظ وحاقِّه بأصالة الحقيقة وعدم القرينة. وسيأتي - إن شاء الله تعالى - التنبيه على ذلك في البحث اللّاحق: ١٢: الأصول اللفظية.

(١) بمعنى خطوره في الذّهن بمجرّد سُماع اللفظ وإطلاقه.

(٢) حاقّ اللفظ وذاته.

وقد يُعترض على ذلك بأنّ التبادر لابدّ له من سبب، وليس هو[١] إلّا العلم بالوضع[٢]، لأنّ من الواضح أنّ الإنسباق[٣] لا يحصل من اللفظ إلى معناه في أيّة لغة لغير العالِم بتلك اللغة، فيتوقّف التبادر على العلم بالوضع، فلو أَرَدْنا إثبات الحقيقة وتحصيل العلم بالوضع بسبب التبادر لزم الدور الْمُحال[٤].

---

(١) أي السبب.

(٢) فالعلّة للتبادر - أي العلّة لوجود التبادر - هي العلم بالوضع، فالواسطة ثبوتية.

(٣) إنسباق المعنى من نفس اللفظ مجرّداً عن كلّ قرينة.

(٤) لتوقُّف التبادر على العلم بالوضع، والعلمُ بالوضع متوقّفٌ على التبادر، فالتبادر متوقّف على التبادر، فالمعلولُ للعلم بالوضع هو أيضاً العلّةُ للعلم بالوضع. ونظيره ما تقدّم في المنطق في حقّ الشكل الأوّل من أشكال القياس الأربعة والذي هو بديهي الإنتاج، حيث قيل: إنّ نتيجة القياس تتوقّف على كبرى القياس، وكبرى القياس تتوقّف على النتيجة، وهذا دور.

.....

وتقريبه: أنّ الكبرى تتوقّف على استقراء جميع جزئياتها وأفرادها، ثمّ العلم باتّحاد جميع هذه الجزئيات في الحكم، ومن جملة جزئيّات الكبرى: الأصغر (موضوع النتيجة)، ففي قولك: كلّ إنسان حيوان، وكلّ حيوان جسم، ينتج: كلّ إنسان جسم، فإنّ الكبرى: كلّ حيوان جسم، تتوقّف على استقراء جميع أفراد الحيوان التي منها: الإنسان، والعِلم بأنّ الإنسان جسم، - وهو نفس النتيجة -.

وأجاب الشيخ الرئيس «إبن سينا» بوجود الفرق بين العلم بالنتيجة الحاصل في النتيجة، وبين العلم بالنتيجة الحاصل في الكبرى وذلك بالإجمال والتفصيل، فإنّ العلم بالنتيجة في الكبرى إجمالي، والعلم في النتيجة - بعد استخراج النتيجة من الصغرى والكبرى - تفصيلي، ولا يقدح توقّف حصول العلم التفصيلي على العلم الإجمالي - كما هو واضح -.

وبعبارة أخرى: إنّ العلم بالكبرى يستلزم العلم بثبوت الأكبر لأفراد الأوسط بنحو الإجمال، وبواسطة القياس

.....

نحصل على العلم التفصيلي بالنتيجة بواسطة العلم الإجمالي بالنتيجة.

نعم، في مثل الكبرى المتوقّفة معلوميّتُها على الدليل الشرعي من كتاب أو سنّة أو إجماع مثلاً (واسطة إثباتيّة) فلا دَوْر أصلاً حتى يُدفع بالإجمال والتفصيل.

ففي قولك: كلّ خمرٍ مسكر.

وكلّ مسكر حرام.

ينتج: كلّ خمر حرام، فإنّ النتيجة وإن كانت ثبوتاً متوقّفة على العلم بالكبرى وكذلك إثباتاً - حيث إنّ العلّة لتحقّق ووجود النتيجة هو العلم بالكبرى، أعني: كلّ مُسكر حرام، وكذلك العلم بالكبرى فإنّه علّة للعلم بالنتيجة - إلّا أنّ العلم بالكبرى غيرُ متوقّف على النتيجة، بل متوقّف على الدليل الشرعي من كتاب أو سنّة أو إجماع مثلاً، وهكذا في قولك: هذا خبر واحد: صغرى.

وكلّ خبر واحد حجّة: كبرى.

ينتج: هذا حجّة.

فإنّ النتيجة وإن كانت متوقّفة على العلم بالكبرى ثبوتاً

فلا يُعقل - على هذا - أن يكون التبادر علامةً للحقيقة يُستفاد منه العلم بالوضع، والمفروض أنّه[١] مستفادٌ من العلم بالوضع.

والجواب: أنّ كلّ فرد من أيّة أمّة يعيش معها لا بدّ أن يستعمل الألفاظ المتداولة عندها تبعاً لها، ولا بدّ أن يرتكز في ذهنه معنى اللفظ إرتكازاً يستوجب انسباق ذهنه إلى المعنى عند سُماع اللفظ، وقد يكون ذلك الإرتكاز من دون التفاتٍ تفصيلي إليه، وإلى خصوصيات المعنى[٢].

فإذا أراد الإنسان معرفة المعنى وتلك الخصوصيات

وإثباتاً - حيث إنّ علّة تحقّق ووجود النتيجة هو العلم بالكبرى، وكذلك العلم بالكبرى علّة للعلم بالنتيجة - إلّا أنّ العلم بالكبرى متوقّف على أدلّة حجيّة خبر الواحد من كتاب وسنّة وسيرة عقلائية...

(١) أي التبادر.

(٢) من حيث السعة والضيق، فمع الإلتفات يحصل العلمُ التفصيلي الذي هو أَحَدُ العلمَيْن المتغايرَيْن - كما سيأتي إن شاء الله تعالى -.

وتوجّهت نفسه إليه، فإنّه يفتّش عمّا هو مرتكزٌ في نفسه[١] من المعنى، فينظر إليه مستقلاً عن القرينة، فيرى أنّ المتبادر من اللفظ الخاص ما هو من معناه الإرتكازي، فيعرف أنّه حقيقةٌ فيه.

فالعلم بالوضع لمعنىً خاص بخصوصياته التفصيلية - أي الإلتفات التفصيلي إلى الوضع والتوجّه إليه - يتوقّف على التبادر، والتبادر إنّما هو موقوف على العلم الإرتكازي بوضع اللفظ لمعناه غير الملتفت إليه[٢].

---

(١) مكنونٌ في خزانة النّفس وثابت في حافظة أهل كلّ لغةٍ بالقياس إلى لغاتهم.

(٢) يعني المغفول عنه، فببركة هذا التغاير بين العِلْمَيْن ترتفع غائلةُ الدَّور. **وبعبارةٍ أخرى** في توضيح معنى العلم الإرتكازي - كما عن بعض المحقّقين -: «العلمُ الحاصل للنفس الغافلة عنه النفسُ، فإنّ كثيراً ما يحصل للشخص عِلْمٌ، ولكن ليس له عِلْمٌ بعِلْمِه»، وعن بعضٍ آخر: «بمعنى أنّ صورة الإرتباط والعلاقة بين نفس اللفظ وبين ذلك المعنى المتبادَر موجودةٌ في ذهنه، ولكن لا

والحاصل أنّ هناك عِلْمَيْن: أحدهما: يتوقّف على التبادر، وهو العلم التفصيلي[١]، والآخر: يتوقّف التبادر عليه وهو العلم الإجمالي الإرتكازي.

هذا الجواب بالقياس إلى العالِم بالوضع، وأمّا بالقياس إلى غير العالِم به فلا يُعقل حصول التبادر عنده، لِفَرْض جَهْله باللغة.

نعم، يكون التبادر أمارةً على الحقيقة عنده[٢] إذا شاهد التبادر عند أهل اللغة[٣] يعني أنّ الأمارةَ عنده

عِلْمَ له بوجود هذه الصورة البسيطة، فإذا راجعَ وجدانَه ورأى انسباق هذا المعنى إلى ذهنه وإلى نفسه من ذات اللفظ ونفسِه وحاقِّه، من دون توسّط أيّ شيءٍ آخَر، فيلتفتُ - بعد الغفلة - ويعلم بوجود تلك الصورة في ذهنه وفي نفسه، والأوّل هو العلم الإرتكازي والثاني هو العلم التفصيلي».

(١) نَعْلَمُ بأنّا عالِمون بالمعنى.

(٢) أي عند الجاهل بالوضع.

(٣) والمحاورة العالِمين بالوضع.

تبادرُ غيره من أهل اللغة، مثلاً: إذا شاهد الأعجمي من أصحاب اللغة العربية انسباقَ أذهانهم من لفظ «الماء»، المجرّد عن القرينة إلى الجسم السائل البارد بالطبع، فلا بدّ أن يحصل له العلم بأنّ هذا اللفظ موضوعٌ لهذا المعنى عندهم.

وعليه: فلا دَوْر هنا، لأنّ علمه[١] يتوقّف على التبادر، والتبادر يتوقّف على عِلم غيره[٢].

---

(١) عِلم الأعجمي.

(٢) ولا يخفى أنّ تبادر المعنى من نفس اللفظ من دون قرينة لا يَثبت به إلّا وَضْع اللفظ لذلك المعنى، وكون استعماله فيه حقيقيّاً في زمانِ تبادره منه.

وأمّا وَضْعه لذلك المعنى في زمانٍ سابقٍ عليه كزمَن الأئمّة عليهم السلام: فلا يثبت بالتبادر المتأخّر اللاحق، فلا بدّ حينئذٍ من التماس دليل على اتّحاد الوضع الحالي مع السابق المتقدّم.

وهذا الدليل هو: التشبّث بالإستصحاب القهقرى أو القهقرائي - من التقهقر أي الرجوع إلى الخلف - الثابتة

.....

حجّيتُه في خصوص باب الظهورات، بقيام السيرة العقلائية وبناء أهل المحاورة عليه، المعبّر عن هذا الإستصحاب بأصالة عدم النقل العقلائية.

فإنّ العقلاء يتمسّكون بذلك الإستصحاب في موارد الحاجة ما لم تقم حجّةٌ أقوى على خلافه، بل على ذلك الأصل يدور استنباط الأحكام الشرعية من الألفاظ الواردة في الكتاب والسنّة، ضرورةَ أنّه لولا اعتبارُه لا يثبت لنا أنّ هذه الألفاظ كانت ظاهرة - في تلك الأزمنة - في المعاني التي هي ظاهرة فيها في زماننا، ولكن ببركة ذلك الإستصحاب نُثبت ظهورها فيها في تلك الأزمنة أيضاً ما لم تثبت قرينة على خلافها.

هذا، والإستصحاب القهقرى أو القهقرائي يكون فيه المشكوك سابقاً، والمتيقّن لاحقاً، على عكس الإستصحاب المصطلح المتداول على الألسنة، فإنّ المتيقّن فيه سابق، والمشكوك لاحق.

وهناك ما يُسمّى بالإستصحاب الإستقبالي: كاستصحاب استمرار دم الحيض إلى الثلاثة ونحو ذلك...

العلامة الثانية: عدم صحة السلب، وصحّته[١]، وصحّة الحَمْل وعدمه:

ذكروا: أنّ عدم صحة سلب اللفظ عن المعنى الذي يُشكّ في وضعه له علامةُ أنّه حقيقةٌ فيه[٢]، وأنّ صحة

---

(١) قدّم المصنّفُ رَحِمَهُ اللَّهُ عدمَ صحة السلب على صحته، لأنّ عدم صحة السلب علامةُ الحقيقة، وهي مقدَّمةٌ على المجاز، حيث إنّ المجاز فرعُ الحقيقة، ومن هنا قدّم رَحِمَهُ اللَّهُ في العبارة التالية صحة الحَمْل على عدمه، لكون صحة الحَمْل علامةَ الحقيقة.

ومثال عدم صحّة السلب: عدم صحة سلب لفظ الماء عن الجسم السائل البارد بالطبع، ومثال صحة السلب: ماء الورد أو الرمان ونحوهما، فإنّه لا يقال له: ماء، إلّا مجازاً، ولذا يصح سلب الماء عنه، وهناك مائعات لا يقال لها ماء بحال، وإطلاق الماء عليها خطأ، كالنفط والزيت والحليب...

(٢) كالأسد للحيوان المفترس (عدم صحّة سلب لفظ «الأسد» عن الحيوان المفترس).

السلب علامةٌ على أنّه مجاز فيه[١].

وذكروا أيضاً: أنّ صحة حَمْل اللفظ على ما يُشكّ في وَضْعه له علامةُ الحقيقة، وعدم صحة الحَمْل علامةٌ على المجاز.

وهذا ما يحتاج إلى تفصيل وبيان، فلتحقيق الحَمْل وعدمه، والسلب وعدمه، نسلك الطرق الآتية:

١ - نجعل المعنى الذي يُشك في وضع اللفظ له موضوعاً[٢]، ونعبّر عنه[٣] بأيّ لفظٍ كان يدل عليه[٤].

ثمّ نجعل اللفظ المشكوك[٥] في وضعه لذلك المعنى محمولاً بما له من المعنى الإرتكازي، ثمّ نجرِّب

---

(١) كالأسد للرّجل الشجاع، فتقول: الرجل الشجاع ليس بأسد.

(٢) في القضيّة.

(٣) عن المعنى الذي يُشكّ في وَضْع اللفظ له.

(٤) كلفظ: الحيوان المفترس - مثلاً -.

(٥) كالأسد مثلاً.

أن نحمل بالحمل الأولي اللفظ بما له من المعنى المرتكز في الذهن على ذلك اللفظ[١] الدال على المعنى المشكوكِ وَضْعُ اللفظ له، والحمل الأولي مِلاكه: الإتّحاد في المفهوم، والتغاير بالإعتبار[٢].

---

(١) لفظ «الحيوان المفترس» فنقول: الحيوان المفترس أسد.

(٢) تقدّم فيما سبق أنّ نظركَ في الحكم إذا كان مقصوراً على المفهوم وحده بدون أن يكون عنواناً وحاكياً عن المصاديق وآلةً لملاحظتها، فالمفهوم - بما هو هو - هو المقصود في الحكم كما تقول: الإنسان حيوان ناطق، فيقال للإنسان حينئذٍ: الإنسان بالحمل الأوّلي.

وقد يكون نظركَ في الحكم إلى أبعد من ذلك فتنظر إلى ما وراء المفهوم بأن تلاحظ المفهوم لتجعله حاكياً عن مصداقه ودليلاً عليه وآلةً لملاحظته، فالأفراد والمصاديق هي المقصودة في الحكم، وليس ملاحظة المفهوم في الحكم وجعله موضوعاً إلّا للتوصّل إلى الحكم على الأفراد والمصاديق، كقولنا: الإنسان في خُسر، فالحكم في الحقيقة راجع إلى المصاديق وأفراد الإنسان، ويُقال لهذا الإنسان: الإنسان بالحمل الشّائع.

.....

هذا، ومعنى الحَمْل هو الإتّحاد بين شيئَيْن لأنّ معناه: أنّ هذا ذاك، وهذا المعنى كما يتطلّب الإتّحاد بين الشيئَيْن، فإنّه يستدعي المغايرة بينهما، ليكونا حسب الفَرْض شيئَيْن. ولولا المغايرة لم يكن إلّا شيء واحد لا شيئان.

وعليه: لا بدّ في الحمل من الإتّحاد من جهةٍ والتّغاير من جهةٍ أخرى كيْما يصحّ الحمل. ولذا لا يصحّ الحمل بين المتباينَيْن إذ لا إتّحاد بينهما، ولا يصحّ حمل الشيء على نفسه إذ الشيء لا يغاير نفسه. ففي الحمل الأوّلي يكون الإتّحاد في المفهوم والتغاير بالإعتبار، فالمحمول هو نفس الموضوع مفهوماً، كحَمْل الحيوان الناطق على الإنسان، فإنّ مفهوم «الإنسان» ومفهوم «حيوان ناطق» واحد إلّا أنّ التغاير بينهما بالإجمال والتفصيل(*).

(*) وقد تكون المغايرةُ **في الألفاظ** كالمترادفات (فالمغايرة إنّما هي في أنّ المفهومَ في أحدهما باعتبار أنّه مسمّى بهذا اللفظ: غيرُ المفهوم نفسِه بما أنّه مسمّى بلفظٍ آخر) وهذا التغاير التكوينيّ يُوجب أيضاً صحّة حَمْل إحداها على الأخرى، كقولهم: «الإنسان بَشَرٌ» وبالعكس، وكقولهم: «الغيثُ مَطَر» وبالعكس. وهذا الحَمْلُ ليس كحَمْل الشيء على نفسه بلا ←

وحينئذٍ إذا أجرينا هذه التجربة، فإن وجدنا عند أنفسنا صحة الحمل[1] وعدم صحة السلب علمنا تفصيلاً

ويُقابِلُه: الحَمْل الشَائع، فإنّ الإتّحاد فيه إنّما هو في الوجود والمصداق الخارجيَّيْن، والمغايرة إنّما هي بحسب المفهوم، كقولنا: الإنسان حيوان، فإنّ مفهوم «إنسان» غير مفهوم «حيوان» ولكن كلّ ما صَدَق عليه الإنسان صَدَق عليه الحيوان.

(١) بالحَمْل الأوّلي.

← فائدة، إذ ربّما يُشكّ في وَحْدَة المعنى في المترادفات فيرتفع الشكّ بصحّة الحَمْل وعدم صحّة السَّلب، فلو شككنا في أنّ البشرَ هو الإنسان أو غيره، نجعل «البشرَ» محمولاً على «الإنسان»، فنقول: «الإنسان بَشَر»، فإن صحَّ الحَمْل دلّ على كَوْن «البشر» موضوعاً للإنسان. وذكروا في المقام أيضاً: الإختلاف الواقع في القضيّة أحياناً بفرض إنسلاب الشيء عن نفسه، فتُغَايِرُ نفسُه نفسَه، ثمّ يُحمل على نفسه لدفع توهّم المغايرة بين الموضوع والمحمول، كما لو تُخِيَّل أو قيل: الإنسان ليس بإنسان، فيُقال: «الإنسان إنسان» وهذا الحمل يُسمّى أيضاً بالحمل الذاتيّ الأوّلي.

بأنّ اللفظ موضوعٌ لذلك المعنى[١]، وإن وجدنا عدم صحة الحَمْل وصحة السلب[٢] عَلِمْنا أنّه ليس موضوعاً لذلك المعنى، بل يكون استعماله فيه مجازاً.

٢ - إذا لم يصح عندنا الحمل الأولي[٣] نجرِّب أن نحمله هذه المرّة بالحمل الشايع الصناعي الذي ملاكه الإتّحاد وجوداً والتغاير مفهوماً، وحينئذٍ، فإن صح الحمل عَلِمْنا أنّ المعنيَيْن متّحدان وجوداً سواء كانت النسبة[٤]

---

(١) فعدَم صحّة السلب: علامةُ الحقيقة، فحَمْل البشَر على الإنسان - مثلاً - يكون أمارةً على كون معنى «البشَر» حقيقةً هو «الإنسان»...

(٢) بالحمل الأولي، كصحة سلب لفظ «الأسد» عن «الرجل الشجاع»، فيقال: الرجل الشجاع ليس بأَسد، فصحّة السلب علامةُ المجاز.

(٣) الذي ملاكُه - كما تقدّم -: الإتّحاد مفهوماً ووجوداً، والتغاير إعتباراً.

(٤) كلّ معنىً إذا نُسب إلى معنىً آخر يغايره ويباينه مفهوماً، فإمّا أن يشارك كلٌّ منهما الآخر في تمام أفرادهما وهما

التساوي[١]، أو العموم من وجه[٢]، . . . . . .

المتساويان، كالإنسان والضّاحك، فإنّ كلّ إنسان ضاحك وكلّ ضاحك إنسان، وإمّا أن يشارك كلٌ منهما الآخر في بعض أفراده، وهما اللّذان بينهما نسبة العموم والخصوص من وجه، كالطير والأسوَد فإنّهما يجتمعان في الغراب، لأنّه طيرٌ وأَسوَد، ويفترق الطير عن الأَسود في الحمام الأبيض، ويفترق الأَسود عن الطيّر في القماش الأَسود.

وإمّا أن يشارك أحدهما الآخر في جميع أفراده دون العكس، وهما اللّذان بينهما نسبة العموم والخصوص مطلقاً، كالحيوان والإنسان، فإنّ كلّ إنسان حيوان، وأمّا الحيوان فيصدق على الإنسان وغيره كالبقر والحصان والقرد وغيرها، وإمّا أن لا يشارك أحدُهما الآخَرَ أبداً وهما المتباينان كالحجر والحيوان.

(١) كالإنسان والضاحك أو الناطق، فإنّ كلّ إنسانٍ ناطق وكلّ ناطقٍ إنسان، وهكذا في «ضاحك».

(٢) كالإنسان والأبيض، فإنّ بعضَ الإنسان أبيض وبعضَ الأبيض إنسان، وبعضَ الإنسان ليس بأبيض (كالإنسان

.....

الأَسْوَد) وبعضَ الأبيض ليس بإنسان (كالقُطن والثّلج ونحوهما).

هذا، وقال المصنّف رَحِمَهُ اللَّهُ في هامش الكتاب: «إنّما يُفرض العموم من وجه إذا كانت القضية مهملة».

توضيحه: إنّ القضية المهملة هي ما يكون الحكم فيها على الكليّ بملاحظة أفراده، بأن يكون الحكم في الحقيقة راجعاً إلى الأفراد، والكليّ جُعِل عنواناً ومرآةً لها، إلّا أنّه لم يُبيّن فيه كميّة الأفراد، مثل: رئيس القوم خادمهم، المؤمن لا يكذب، فإنّه ليس في هذَيْن المثالَيْن دلالة على أنّ الحكم عامّ لجميع ما تحت الموضوع - أي رئيس القوم والمؤمن - أو غير عامّ، فيجوز أن يرجع الحكم - أي خادمهم ولا يكذب - إلى جميع الأفراد، ويجوز أن يرجع إلى بعض الأفراد دون البعض الآخر، فيُحتمل أنّ كلّ رئيس قوم يجب أن يكون كخادمٍ لقومه، وأنّ كلّ مؤمن يجب أن لا يكذب، وربّما كان هذا الحكم من القائل غير عامّ لكلّ مَن يصدق عليه: رئيس قوم، ولكلّ مَن يصدق عليه: أنّه مؤمن، كما لو كان رئيسٌ

.....

مستغنياً عن قومه، إذ لا تكون قوّتُه مستمدَّةً منهم، وكما لو كان بعض أفراد المؤمن يعصي المولى تعالىٰ بارتكابه الكذب.

وبعبارة أخرى: إنّ القضيّة المهملة: ما حُكِم فيها على بعض الأفراد من دون نظر إلى الباقي بنفي ولا إثبات، أي أنّ البعض الباقي مسكوتٌ عنه.

وعليه: فما ذَكره المصنّف رَحِمَهُ اللهُ إنّما هو من باب أنّ البعض محكومٌ عليه قطعاً على كلا التقديرَيْن، بمعنى أنّه إذا كان الحكم في الواقع للكلّ فإنّ البعض له هذا الحكم قطعاً، وأمّا البعض الآخر فهو مسكوت عنه نفياً وإثباتاً، وإذا كان الحكم في الواقع للبعض فقد حُكِم على البعض.

فإنّك إذا قلت: بعض الإنسان حيوان، فلا شكّ أنّ بعض الإنسان حيوان، فهي قضيّة صادقة، لأنّها ساكتة عن البعض الآخر، فلا تدلّ على أنّ الحكم لا يعمّه، وإن كان في الواقع أنّ البعض الآخر أيضاً حيوان... (راجع: منطق المظفّر ج٢ - أقسام القضية باعتبار الموضوع - تحت عنوان: «لا اعتبار إلّا بالمحصورات»).

أو مطلقاً[١]، ولا يتعيّن واحدٌ منها بمجرّد صحّة الحمل[٢]، وإن لم يصحّ الحمل وصحّ السلب[٣]، عَلِمْنا أنّهما متباينان.

٣ - نجعل[٤] موضوع القضية أحد. . . . . .

---

(١) كالإنسان والحيوان، فإنّ كلّ إنسانٍ حيوان وبعض الحيوان ليس بإنسان.

(٢) كمثال الإنسان في النِّسَب الثلاث، ففي جميعها صحيح، حيث إنّ الحمل الشائع غايتُه الإتّحاد مصداقاً فقط، فلا يُفهم من الحمل كيفيّة الإتّحاد (بأحد النّسَب) وإنّما يُفهم ذلك بقرائن خارجية.

(٣) كالإنسان: حجر، والحجر: حيوان.

(٤) **وتوضيحه**: - بلحاظ المثال الآتي - كما لو تردّد وَضْعُ لفظٍ ما كلفظ «الصعيد» مثلاً بين أن يكون موضوعاً لمطلَق وَجْه الأرض من حجر ومدَر ورمل وتراب ونحوها (معنىً عامّ) وبين أن يكون موضوعاً لخصوص التراب الخالص (معنىً خاصّ) - وههنا عِلمٌ إجمالي قبل البدء بإجراء هذه الطريقة الثالثة - فنجعل موضوع القضيّة أحَدَ مصاديق المعنى المشكوكِ وَضْع اللفظ له، كالحجر مثلاً الذي هو

.....

أَحَد مصاديق مطلق وَجْه الأرض والذي هو - أي مطلق وَجْه الأرض - أَحَد المعنيَيْن المشكوك وَضْع لفظ «الصعيد» له (وتقدّم أنّ المعنى الآخر المشكوك وَضْع لفظ «الصعيد» له هو خصوص التراب الخالص والذي هو غير الحجر) ثمّ نحمِل «الصعيد» على «الحجر» فنقول: الحجر صعيدٌ، فإن صحّ الحَمْلُ - أي حَمْل الصعيد على الحجر - عُلِم منه حال «الحجر» من جهة كَوْن «الحجر» أَحَد المصاديق الحقيقيّة لمعنى اللفظ الموضوع له - أي لفظ الصعيد - سواء كان ذلك المعنى (وهو معنى اللفظ الموضوع له) نفس معنى مطلق وَجْه الأرض المشكوكِ وَضْعُ اللفظ له أو غيره (أي غير مطلق وَجْه الأرض وهو خصوص التراب الخالص) المتّحد مع معنى اللفظ الموضوع له - أي لفظ الصعيد - وجوداً. كما يُسْتَعْلَمُ من هذا الحَمْل الصحيح حالُ الموضوع له - وهو الصعيد - في الجملة من جهة شموله للحجر فَضْلاً عن التراب الخالص، بل يُسْتَعْلَمُ من هذا الحَمْل الصحيح تعيينُ الموضوع له، بمعنى أنّ «الصعيد» متعيِّنٌ وَضْعُه لمطلق

مصاديق[١] المعنى المشكوك وَضْع اللفظ له[٢]، لا نفس المعنى المذكور[٣]، ثمّ نجرّب الحَمْل[٤] - وينحصر الحَمْل في هذه التجربة بالحَمْل الشائع - فإن صحّ

وَجْه الأرض من حجرٍ وغيره فضلاً عن التراب الخالص، وذلك لعدم الفرق بين الحجر وغيره (من حَصَى ورَمْل ومدَر وتراب ونحوها) في كَوْن الجميع وَجْهَ الأرض، فإذا كان الحجر صعيداً - ببركة صحّة الحَمْل - فقهراً يتعيّن وَضْعُ الصعيد لمطلق وَجْه الأرض، والمفروض - كما عرَفْتَ - أنّ لفظ «الصعيد» مردّدٌ بين أن يكون موضوعاً لمعنىً عامّ (مطلق وجه الأرض) أو لمعنىً خاصّ (خصوص التراب الخالص) ولا ثالث في البَيْن، والحجر ليس من مصاديق المعنى الخاص، أي: التراب الخالص، **وعليه**: فمع إنتفاء إحتمال «المعنى الخاصّ» تعيَّن إحتمالُ «المعنى العام».

(١) وهو الحجر في المثال.

(٢) وهو مطلق وَجْه الأرض في المثال.

(٣) وهو مطلق وَجْه الأرض.

(٤) أي نحمل الصعيد على الحجر.

الحَمْل عُلِم منه حال المصداق[١] من جهة كَوْنه[٢] أحد المصاديق الحقيقية لمعنى اللفظ الموضوع له[٣]، سواء كان ذلك المعنى نفس المعنى المذكور[٤] أو غيره[٥] المتّحد معه[٦] وجوداً[٧].

كما يُستعلم منه[٨] حالُ الموضوع له[٩] في الجملة من جهة شموله لذلك المصداق[١٠] بل قد يُستعلم منه

---

(١) الذي هو الحجر في المثال.

(٢) أي المصداق.

(٣) أي لمعنى الصعيد.

(٤) أي: معنى مطلق وَجْه الأرض (المعنى العامّ).

(٥) وهو خصوص التراب الخالص (المعنى الخاصّ).

(٦) مع المعنى المذكور، فإنّ الترابَ الخالصَ أرضٌ.

(٧) وخارجاً، فهما مختلفان مفهوماً (مفهوم التراب الخالص غير مفهوم الأرض) متّحدان وجوداً.

(٨) أي من هذا الطريق الثالث أو من هذا الحَمْل الصحيح.

(٩) وهو الصعيد في المثال.

(١٠) وهو الحجر في المثال فضْلاً عن التراب الخالص.

تعيين الموضوع له، مثل ما إذا كان الشك في وَضْعه لمعنىً عام أو خاص، كلفظ «الصعيد»[١] المردّد بين أن يكون موضوعاً لمطلق وَجْه الأرض، أو لخصوص التراب الخالص، فإذا وَجَدْنا صحة الحَمْل[٢] وعدم صحة السلب بالقياس إلى غير التراب الخالص من مصاديق الأرض يُعلم بالقهر تعيين وَضْعه لعموم الأرض[٣]، وإن لم يصحّ الحمل وصحّ السلب[٤] عُلِم أنّه[٥] ليس من أفراد الموضوع له[٦]، ومصاديقه

---

(١) المستفاد من قوله تعالى: ﴿فَتَيَمَّمُواْ صَعِيدًا طَيِّبًا﴾ [النساء: ٤٣].

(٢) نقول: الحجر صعيد، ولا نقول: الحجر هو الصعيد.

(٣) أي للمعنى العامّ، وليس لخصوص التراب الخالص (المعنى الخاصّ)، وتقدَّم توجيهُ ذلك سابقاً فراجع.

(٤) بحيث نقول: الحجر ليس بصعيد.

(٥) أي الحجر.

(٦) أي ليس من أفراد الصعيد ومصاديقه الحقيقيّة، بل يُسْتَعْلَم تعيينُ الموضوع له، بمعنى أنّ «الصعيد» متعيِّنٌ وَضْعُه

الحقيقية[١]، وإذا كان قد استُعمل فيه[٢] اللفظ[٣] فالإستعمال يكون مجازاً، إمَّا فيه[٤] رأساً، أو في معنىً يشمله، ويعمّه[٥].

تنبيه:

إنّ الدور[٦] الذي ذُكر في التبادر يتوجّه إشكاله هنا أيضاً.

للمعنى الخاصّ (خصوص التراب الخالص) إذ لو كان موضوعاً للمعنى العامّ (مطلق وَجْه الأرض) لَوَجَبَ صِدْقُه على الحجر، ولما صحَّ السَّلب، فمع انتفاء احتمال المعنى العامّ تعيَّن احتمالُ المعنى الخاصّ، ولا ثالث في البَيْن كما هو الفرض.

(١) فيتعيّن حينئذٍ وَضْع الصعيد لخصوص التراب الخالص.

(٢) في الحجر - في المثال -.

(٣) الذي هو الصعيد.

(٤) في الحجر - في المثال -.

(٥) وهو مطلق وَجْه الأرض.

(٦) من جهة توقّف عدم صحّة السلب (صحة الحَمْل) - كعدم

والجواب عنه: نفس الجواب هناك، لأنّ صحة الحمل وصحة السلب إنّما هما باعتبار ما للّفظ من المعنى المرتكز إجمالاً، فلا تتوقّف العلامة إلّا على العلم الإرتكازي، وما يتوقّف على العلامة هو العلم التفصيلي.

هذا كلّه بالنسبة إلى العارف باللغة، وأمّا الجاهل بها فيَرجع إلى أهلها في صحة الحمل والسلب وعدمهما، كالتبادر.

صحّة سلب لفظ «الأسد» عن الحيوان المفترس - على العلم بالوضع (عدم صحّة سلب لفظ «الأسد» عن الحيوان المفترس موقوف على العلم بوضعه لهذا المعنى)، وتوقّف العلم بالوضع على عدم صحّة السلب (صحة الحمل)، إلّا أنّ الدَّور مندفعٌ بما تقدّم وعَرَفْتَ في علامة التبادر من الفرق بالإجمالي الإرتكازي والتفصيلي، واختصاص الإشكال بالعالِم من أهل المحاورة دون الجاهل بالوضع.

العلامة الثالثة:

الإطّراد: وذكروا من جملة علامات الحقيقة والمجاز: الإطّراد وعدمه، فالإطّراد علامة الحقيقة، وعدمه[١] علامة المجاز.

ومعنى الإطّراد: أنّ اللفظ[٢] لا تختصّ صحّةُ استعماله بالمعنى المشكوك[٣] بمقامٍ دون مقام[٤]، ولا بصورةٍ دون صورة[٥]، كما لا يختصّ بمصداقٍ دون مصداق[٦].

---

(١) عدم الإطّراد.

(٢) كالأسد - مثلاً - بالنسبة للحيوان المفترس...

(٣) الحيوان المفترس في المثال.

(٤) بحالٍ دون حال سواء أكان نائماً أم يقظاً أم ماشياً أم آكلاً أم شارباً وهكذا.

(٥) أي في جميع التراكيب الكلامية المختلفة.

(٦) كإطلاق لفظ «الأسد» على كلّ فرد من أفراد «الحيوان المفترس» ومصاديقه، ولمّا كان مطّرداً كَشَفَ ذلك عن كون «الحيوان المفترس» معنىً حقيقيّاً للأسد.

.....

وكإطلاق لفظ «الإنسان» على كلّ فرد من أفراد «الحيوان الناطق» ومصاديقه، كزيد وبكر وعمرو وسعاد. . . ولَمّا كان مطّرداً كَشَفَ ذلك عن كون «الحيوان الناطق» معنىً حقيقيّاً للإنسان، وهذا بخلاف إستعمال لفظ «الرقبة» في الذات، فإنّه يصحّ ويسوغ في بعض التراكيب الكلامية، والهيئات الخاصة، كالبيع والشراء والعتق مثلاً، كقولك: بِعْتُ أو اشتريْتُ أو أعتقْتُ رقبةً، بخلاف قولك: نامَتْ الرقبة أو صافحْتُ الرقبة، أو تزوّجْتُ الرقبة، فإنّه غير صحيح وغير سائغ.

وكذلك استعمال الأسد في الرجل الشجاع فإنّه يصح ويسوغ في بعض التراكيب الكلامية والهيئات الخاصة الواجدة لعلاقة المشابهة، وهي شجاعة الأسد، كقولك: رأيتُ الأسد أو جاء الأسد ونحوهما، بخلاف قولك: نام الأسدُ أو اشترى الأسدُ أو باع الأسدُ أو تزوّج الأسدُ، فإنّه غير صحيح وغير سائغٍ، **هذا أوّلاً**.

وثانياً: إنّ لفظ «الأسد» لا يصحّ ولا يسوغ استعماله في الجبان الأبخر ولا الجبان ذي الشّعر المجتمع بين كتفَيْه

.....

ولا في الجبان الذي له صوتٌ كزئير الأسد وهكذا...

ومن هنا انتفى الإطّراد.

والصحيح أنّ الإطّراد كما هو موجودٌ في الحقيقة موجودٌ في المجاز أيضاً، فلا يكون علامةً للحقيقة.

توضيحه:

إنّ القائل بكون عدم الإطّراد علامةَ المجاز إنّما لاحظَ في الإستعمال المجازي نوعَ العلاقة(*)، وبملاحظة نوع العلاقة لا تطّرد صحّةُ الإستعمال، وظاهِرٌ أنّه لا يصحّ استعمال لفظ «أسد» في كلّ ما شابهَهُ بلحاظ طبيعيّ

(*) أعني: كلّي المشابهة (طبيعيّ المشابهة) وأمّا أصنافها: فكالمشابهة في الشجاعة، والمشابهة في البَخَر (نتانة رائحة الفم)، والمشابهة في اللُّبْدَة (الشَّعر المجتمع بين كتِفَي الأسد)، والمشابهة في حُمْرة العينَيْن، والمشابهة في الزَّأْر (الصوت الخارج من صَدْر الأسد). وأمّا جنس العلاقة: فيشمل كلَّ العلائق من المشابهة، والجزء والكلّ، والحالّ والمحلّ ونحوها.

.....

المشابهة أو كليِّها، إذ لا يصحّ استعماله في الجبان الأبخر، ولا الجبان ذي الشَّعر المجتمع بين كتفَيْه، ولا الجبان الذي له صوتٌ كزئير الأسد وهكذا... ولو لاحظَ (هذا القائل) صِنْفَ العلاقة الخاصّة المصحِّحة للإستعمال المجازي - أعني: خصوصَ علاقةِ مشابَهةِ الشجاعة بين «الأسد» و«الرَّجل الشجاع» أو «الهرّ الشّجاع» مثلاً، بخصوصِه وخصوصِها، ولِذا لا يَحْسُنُ ولا يصحّ استعمالُه في العصفور الشجاع أو النملة الشُّجاعة ونحوهما مع وجود الشجاعة - لَرَأى (هذا القائل) وُجُودَ الإطّراد في المجاز أيضاً، فاستعمال لفظ «أسد» في «زيد الشجاع» لعلاقة المشابهة بين الأسد والرَّجل الشجاع بخصوصِه وخصوصها: تُوجب صحّةَ استعمال لفظ «أسد» في «بكر الشجاع» وفي «عمرو الشجاع» وغيرهما من أفراد الإنسان التي تكون بينها وبين المعنى الحقيقي تلك العلاقة أو المناسبة المصحِّحة والمحسِّنة للإطلاق والإستعمال. وهكذا نقول في استعمال لفظ «أسد» في «هذا الهرّ الشجاع» لعلاقة

والصحيح: أنّ الإطّراد ليس علامةً للحقيقة، لأنّ صحة استعمال اللفظ في معنىً بما له من الخصوصيات مرّةً واحدة تستلزم صحّته دائماً[١]، سواء كان حقيقة أم

المشابهة بين الأسد والهرّ الشجاع بخصوصه وخصوصها: فإنَّها تُوجب صحَّة استعمال لفظ «الأسد» في هذا الهرِّ الثاني الشجاع وفي ذلك الثالث والرّابع وغيرها من أفراد الهرّ التي تكون بينها وبين المعنى الحقيقي تلك العلاقة أو المناسبة المصحِّحة والمحسِّنة للإطلاق والإستعمال. **وعليه**: فلا اختصاص للإطّراد بالحقيقة، حيث إنّ اللفظ يُستعمل في المعنى المجازي بلحاظ العلاقة المصحِّحة والمحسِّنة للإطلاق والإستعمال، ويطّرد في جميع مواردِ وُجُودِ هذه العلاقة.

(١) ومُكرَّراً، في جميع الأفراد وجميع المقامات، نعم في المجاز يكون بملاحظة وُجود العلاقة الخاصّة المصحِّحة لاستعمال اللفظ في معنىً ما، فكما أنّ استعمال لفظ «الأسد» في «الحيوان المفترس» مطّرد، كذلك استعماله في «الرَّجل الشجاع» - مثلاً - مطّرد أيضاً.

مجازاً، فالإطّراد لا يختصّ بالحقيقة حتى يكون علامةً لها.

١٢ - الأصول اللفظية

تمهيد:

إعلم أنّ الشك في اللفظ على نحوَيْن:

١ - الشك في وَضْعه لمعنىً من المعاني.

٢ - الشك في المراد منه بعد فَرْض العلم بالوضع، كأن يشكّ في أنّ المتكلّم أراد بقوله: «رأيتُ أسداً» معناه الحقيقي أو معناه المجازي، مع العلم بوضع لفظ «الأسد» للحيوان المفترس، وبأنّه غير موضوع للرجل الشجاع.

أمّا النحو الأوّل: فقد كان البحث السابق معقوداً لأجله، لغَرَض بيان العلامات المُثبتة للحقيقة أو المجاز، أي المُثبتة للوضع أو عدمه.

وهنا نقول: إنّ الرجوع إلى تلك العلامات وأشباهها - كنصّ أهل اللغة - أمرٌ لا بدّ منه في إثبات أوضاع اللغة أيّة لغة كانت، ولا يكفي في إثباتها أن نجد في كلام أهل

تلك اللغة استعمال اللفظ في المعنى الذي شُكّ في وضعه له، لأنّ الإستعمال كما يصحّ في المعنى الحقيقي يصحّ في المعنى المجازي، وما يُدرينا؟، لعلّ المستعمِل اعتمد على قرينةٍ حاليّة أو مقاليّة في تفهيم المعنى المقصود له، فاستعمله فيه على سبيل المجاز، ولذا اشتهر في لسان المحقّقين - حتى جعلوه كقاعدةٍ - قولُهم: «إنّ الإستعمال أعمّ من الحقيقة والمجاز».

ومن هنا نعلم بطلان طريقة العلماء السابقين لإثبات وضع اللفظ بمجرّد وجدان استعماله[١] في لسان العرب، كما وقع ذلك لِعَلَم الهدى السيد المرتضى (قدّس سرّه) فإنّه كان يُجري أصالة الحقيقة في الإستعمال[٢] بينما أنّ أصالة الحقيقة إنّما تجري عند الشك في المراد لا في الوضع، كما سيأتي[٣].

---

(١) إستعماله في المعنى (خ ل).

(٢) قد تقدّم أنّ الإستعمال أعمّ من الحقيقة والمجاز.

(٣) في الأصل الأوّل من الأصول اللفظية.

وأمّا النحو الثاني: فالمرجع فيه لإثبات مراد المتكلّم الأصول اللفظية. وهذا البحث معقودٌ لأجلها، فينبغي الكلام فيها من جهتَيْن:

أوَّلاً: في ذِكْرها وذِكْر مواردها.

ثانياً: في حجيّتها ومَدْرَك حجيّتها[1].

أمّا من الجهة الأولى، فنقول: أهمّ الأصول اللفظية ما يأتي:

١ - أصالة الحقيقة: وموردها: ما إذا شُكّ في إرادة المعنى الحقيقي أو المجازي من اللفظ، بأن لم يُعلم وجود القرينة على إرادة المجاز، مع احتمال وجودها،

---

(١) سيأتي قريباً - إن شاء الله تعالى - أنّ المَدْرَك والدليل في جميع الأصول اللفظية واحد، وهو السيرة العقلائية، وتباني العقلاء في الخطابات الجارية بينهم على الأخذ بظهور الكلام وعدم الإعتناء باحتمال إرادة خلاف الظاهر، والشارع المقدّس قد أمضى هذه السيرة وهذا البناء، وجرى في خطاباته على طريقة العقلاء هذه...

فيُقال حينئذٍ: «الأصلُ: الحقيقة»، أي الأصل[١] أن نحمل الكلام على معناه الحقيقي، فيكون حجّةً فيه للمتكلّم على السامع، وحجّةً فيه للسامع على المتكلّم، فلا يصح من السامع الإعتذار في مخالفة الحقيقة، بأن يقول للمتكلّم: «لعلّك أردْتَ المعنى المجازي»، ولا يصح الإعتذار من المتكلّم، بأن يقول للسامع: «إنّي أردْتُ المعنى المجازي».

٢ - أصالة العموم[٢]: وموردها: ما إذا وَرَدَ لفظٌ

---

(١) بمعنى: القاعدة التي يُرجَعُ إليها.

(٢) والقصد من «العامّ» - كما سيأتي من المصنّف -: اللّفظ الشامل بمفهومه لجميع ما يصلح انطباق عنوانه عليه في ثبوت الحكم له. هذا، وإنَّ للعموم ألفاظاً تخصّه، دالّةً عليه بالوضع، وهي إمّا أن تكون ألفاظاً مفردة مثل: (كلّ) و(جميع) و(تمام) و(كافّة) و(دائماً) و(قاطبة) ونحوها.

وإمّا أن تكون هيئات لفظية تُفيد العموم، كوقوع النكرة في سياق النفي نحو قوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ أَخۡرَجَكُم مِّنۢ بُطُونِ

.....

أُمَّهَٰتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْـًٔا﴾ [النحل: ٧٨]، وكوقوع النكرة في سياق النهي نحو ما وَرَد: «لا تلبِسْ شيئاً ممّا لا يؤكل لحمُه في الصلاة»، ودلالة النكرة الواقعة في سياق النفي أو النهي على العموم إنّما تكون بحكم العقل (عقلاً لا وَضْعاً) فإنّ عدم الطبيعة إنّما يكون بعدم جميع أفرادها، ضرورة أنّه مع وجود فردٍ واحدٍ من أفرادها تُوجَد الطبيعة.

وكالجمع المحلّى بالألف واللّام نحو قوله تعالى: ﴿أَوۡفُواْ بِٱلۡعُقُودِۚ﴾ [المائدة: ١] وهذه اللّام الداخلة على الجمع وُضِعَت للدلالة على العموم والإستيعاب بنحو المعنى الحرفيّ، أي النسبة الإستيعابيّة، إذ اللّام حرفٌ والحرفُ يدلّ على معنىً حرفيّ والذي هو عبارة عن النسبة. وهناك المفرد المحلّى باللّام مثل «العالِم» وهو أيضاً دالٌّ على العموم، ولكن ليس ذلك بالوضع بل بالإطلاق بمقتضى مقدّمات الحكمة - وسيأتي توضيحُها إن شاء الله تعالى في أصالة الإطلاق الآتية -.

.....

ثمّ إنّ العامّ ينقسم إلى ثلاثة أقسام باعتبار تعلّق الحكم به(*):

الأوّل: العموم الإستغراقي: وهو: أن يكون الحكم شاملاً ومستوعِباً لجميع الأفراد في عَرْضٍ واحد، بمعنى أنّ الحكم شاملٌ لكلّ فردٍ فرد، فيكون كلّ فردٍ وَحْده موضوعاً للحكم، فالحكم في الواقع مُنْحَلٌّ إلى أحكام متعدّدة إستقلالية بعدد الأفراد، ومن هنا لا يكون امتثال الحكم في فرد مُسْقِطاً للحكم في الفرد الآخر، بل لكلّ

(*) أو فقل: باختلاف كيفيّة تعلُّق الحكم بالعامّ، لا بلحاظ نفس العامّ، فإنّ العامّ في جميع الأقسام بمعنىً واحد، وهو شمول المفهوم لجميع ما يصلح لِأَنْ ينطبق عليه، وهذا المعنى موجودٌ في الأقسام الثلاثة بوِزانٍ واحد من دون تفاوتٍ في نفسه، نعم يتفاوت ذلك باعتبار الحكم المتعلِّق به، إذ قد يُلاحَظ كلّ فردٍ موضوعاً مستقلّاً للحكم، وهو الإستغراقيّ، وقد يُلاحَظ مجموع الأفراد موضوعاً لحكمٍ واحد، وهو المجموعي، وقد يُلاحَظ واحِدٌ من الأفراد على البَدل موضوعاً للحكم، وهو البدليّ.

.....

حكم متعلِّقٍ بفردٍ من الموضوع عُصْيانٌ خاصّ مستقل، أو طاعةٌ خاصّة مستقلة، نحو: أكرِمْ كلَّ عالِم، فإذا أكرمَ بعضَ العلماء ولم يُكرم البعضَ الآخر فقد أطاعَ وعصى، لأنّ كلَّ فردٍ من أفراد العامّ تحت حكمٍ مستقلّ ثبوتاً وسقوطاً.

الثاني: العموم المجموعي: وهو أن يكون الحكم ثابتاً للمجموع - أي مجموع الأفراد - بما هو مجموع، فيكون المجموع موضوعاً واحداً، بمعنى أنّ كلّ فردٍ من الأفراد جزءٌ لموضوع الحكم، فلو أتى بها إلّا واحِداً لم يتحقّق الإمتثال.

ومثاله: وجوب الإيمان بالأئمّة الإثني عشر عليهم السلام، فلا يتحقّق الإمتثال إلّا بالإيمان بجميع الأئمّة عليهم السلام، ونحو قولك: إقرأ كلَّ الكتاب، فإنّ الإمتثال لا يتحقّق إلّا بقراءة جميع صفحات الكتاب.

الثالث: العموم البدلي: وهو أن يكون الحكم لواحدٍ من الأفراد على نحو البدَل، فيكون فردٌ واحدٌ فقط على البدَل موضوعاً للحكم، بمعنى أنّ المكلَّف في سعَةٍ في تطبيق

عام[١]، وشُكّ في إرادة العموم منه أو الخصوص - أي شُكّ في تخصيصه[٢] - فيقال حينئذٍ: «الأصلُ: العمومُ»، فيكون حجّةً في العموم على المتكلّم أو السامع.

المأمور به على أيِّ واحدٍ من أفراد ذلك العامّ، ولذلك لو فَعَلَ المكلّف واحداً من الأفراد حصلَتْ الإطاعةُ، ويكون العصيانُ بترك الجميع.

وبعبارةٍ أخرى: العموم هنا بمعنى صلاح كلّ فردٍ لأن يكون متعلِّقاً أو موضوعاً للحكم، فالعموم: بنحو البدلية، وعلى سبيل العطف بـ(أو) لا العطف بـ(الواو) الذي هو مفاد العموم الإستغراقي.

ومثاله: أعتق **أيّةَ** رقبةٍ شِئْتَ، أو أكرم **أيَّ** رجلٍ شِئْتَ.

(١) كلفظ: العلماء.

(٢) وهو إخراج بعض الأفراد عن شمول الحكم العامّ بعد أن كان اللفظ في نفسه شاملاً له لولا التخصيص، ويقابلُه: التخصُّص، وهو أن يكون اللفظ من أوّل الأمر - بلا تخصيص - غيرَ شاملٍ لذلك الفرد غير المشمول للحكم، كخروج «زَيْد» الجاهل عن عموم العلماء موضوعاً.

٣ - أصالة الإطلاق[١]:

---

(١) الإطلاق هو الشيوع والإرسال، ويقابلُه: التقييد. ومعنى المطلَق - كما سيأتي إن شاء الله تعالى تعريف المصنّف رَحِمَهُ اللَّهُ له - هو: «شيوع اللفظ، وسعته، باعتبار ما له (للّفظ) من المعنى وأحواله»، وقوله رَحِمَهُ اللَّهُ: «والأحوال» للتّنبيه على أنّ العَلَم الشخصيّ والمعرَّف بلام العهد يُسمّيان مطلقَيْن باعتبار أحوالهما المختلفة(*)

(*) كقولك: «أكرِمْ زيداً» فإنّ «زيداً» باعتبار الأحوال أو الأوضاع الطارئة عليه (من فَقْره وغناه وفسقِه وعدالته وشبابه وهَرَمه وصحّته ومرضِه وهكذا...) مطلَقٌ، أي له إطلاقٌ أحواليّ. وأمّا المعهود فهو يتناولُ أقساماً ثلاثة: **الأوّل**: ذِهنيّ، وهو المُشار به إلى فردٍ ما مقيَّداً بحضوره في الذِّهن، كقوله تعالى: ﴿وَدَخَلَ ٱلْمَدِينَةَ عَلَىٰ حِينِ غَفْلَةٍ مِّنْ أَهْلِهَا﴾ [القصص: ١٥] **والثاني**: ذِكْريّ، وهو المُشار به إلى فردٍ مذكورٍ سابقاً، كقوله تعالى: ﴿كَمَآ أَرْسَلْنَآ إِلَىٰ فِرْعَوْنَ رَسُولًا ﴿١٥﴾ فَعَصَىٰ فِرْعَوْنُ ٱلرَّسُولَ﴾ [المزمل: ١٥-١٦]، **والثالث**: خارجيّ، وهو المُشار به إلى فردٍ حاضرٍ عند المخاطَب خارجاً وذهناً، كقوله تعالى: ←

.....

(إطلاقٌ أحوالي)، فإنّهما باعتبار معناهما لا يُسمّيان مطلَقَيْن لأنّه لا شُيوع ولا إرسال (أفرادي) في شخصٍ معيَّن (جزئي حقيقيّ). ثمّ إنّ ذلك الشّيوع لا يكون ملحوظاً على وجْهٍ يكون اللفظ مستعمَلاً فيه (في الشّيوع)، بمعنى: إرادة الشّيوع من نفس اللّفظ، فإنّه (الشّيوع) خارجٌ عن معناه الموضوع له اللّفظُ، - وسيأتي إن شاء الله تعالى أنّ الموضوع له هو: ذاتُ المعنى، لا المعنى بما هو مُطلَق، أي: بقيد الإطلاق - وإنّما الشّيوع أو الإرسال مستفادٌ من قرينةٍ حاليّة مُكْتنِفٍ بها الكلامُ، أو مقاليّة (كما إذا صَرَّح بالإطلاق وقال: أعتِقْ رقبةً سواءٌ أكانت مؤمنةً أم كافرةً) أو حِكْمِيَّة وهي متوقِّفة على مقدِّمات ثلاث آتية تُسمّى بمقدِّمات الحِكمة.

هذا، وممّا يُطلَقُ عليه المطلَق:

إسم الجنس: كإنسان ورَجُل وفَرَس وحيوان وماء وحِنطة...

← ﴿لَّقَدْ رَضِيَ ٱللَّهُ عَنِ ٱلْمُؤْمِنِينَ إِذْ يُبَايِعُونَكَ تَحْتَ ٱلشَّجَرَةِ﴾ [الفتح: ١٨].

.....

عَلَم الجنس: كأسامة للأسد وثُعالة للثّعلب وذؤالة للذّئب...

المفرَد المحلّى باللّام: نحو «الرّجُل» و«العالِم»...

النكرة: مثل «رَجُلٌ» بالتنوين - تنوين التّنكير - في قوله تعالى: ﴿وَجَآءَ رَجُلٌ مِّنْ أَقْصَا ٱلْمَدِينَةِ﴾ [القصص: ٢٠] ممّا يكون معيَّناً عند المتكلِّم غيرَ مُعَيَّن عند المخاطَب، ولِجَهْل المخاطَب به: يكون الفردُ المُخْبَر بمجيئِه محتمَلَ الإنطباق عنده على غير واحدٍ من أفراد الرّجُل. أو في قولك: «جِئني برَجُلٍ» ممّا يكون غيرَ معيَّنٍ عند كلٍّ من المتكلِّم والمخاطَب، فالنّكرة بهذا المعنى الثاني يُرادُ بها: الحصَّة منْ الرّجُل القابلة للإنطباق على كلّ فردٍ (من أفراد الرّجُل) على البدَل، والحصّةُ كليّةٌ تنطبق على كثيرين.

«**مقدِّمات الحِكمة**»:

المقدّمة الأولى: إمكان التقييد، فلو امتنعَ التقييد إمتنعَ الإطلاق، فإنّ التقابل بينهما من تقابل العدم والملكة (الملكة: هي التقييد، وعدمها: الإطلاق) فالإطلاق ليس

.....

عبارة عن عدم التقييد مطلقاً، بل هو عبارة عن عدم تقييدٍ خاصّ، وهو عدم التقييد فيما من شأنه أن يُقيَّد أي في المورد القابل للتقييد، كالعمى والبصر، فإنّ العمى هو عدم البصر، لكن ليس عدمَه مطلقاً، بل عدم البصر في محلٍّ قابلٍ للبصر، ولهذا لا يصحّ إطلاقُ العمى على الحجر أو الجدار مثلاً، باعتبار أنّهما غيرُ قابلَيْن للإتّصاف بهذا الوصف. **وعليه**: فإذا استحالت الملكة استحال عدمُ الملكة بما هو عدم ملكة (أي عدمٌ خاصّ) لا بما هو عدَمٌ مطلق، وسيأتي - إن شاء الله في مبحث التعبّدي والتوصّلي - كيفيّةُ اعتبار القيد على وجهٍ تحصل نتيجةُ التقييد، والكيفيّةُ منحصرةٌ بما يُسمّى بمتمّم الجَعْل، بمعنى تتميم الجَعْل الأوّلي الذي لم يستوفِ تمامَ غرَض المولى، فلا بدّ للمولى - الذي لا يحصل غرضُه إلّا بالقيد - من إنشاء أَمْرٍ ثانٍ بعدما لا يمكن أن يستوفي غرضَه بأمرٍ واحد.

ومثالُه: تقييد متعلَّق الأمر - كالصلاة المأمور بها - بقصد امتثال الأمر أي بداعي الأمر، أو تقييد الحكم بالعلم به،

.....

فإنّ قصد امتثال الأمر فَرْعُ وجود الأمر، فكيف يُعقل أن يكون الأمر مقيَّداً به؟! ولازمه أن يكون الأمرُ فَرْعَ قصد الأمر، وقد كان قصد الأمر فَرْعَ وجود الأمر، فيلزم أن يكون المتقدّم متأخّراً، والمتأخّر متقدّماً، وهذا خُلْفٌ أو دور.

وكذلك العلم بالحكم: فإنّه فَرْعُ وجود الحكم، بمعنى أنّ العلم بالحكم لا يمكن إلّا بعد الحكم، وسيوافيك تفصيل ذلك - إن شاء الله تعالى - في باب التعبّدي والتوصّلي.

المقدّمة الثانية: عدم نَصْب قرينةٍ على التقييد، لا متّصلة ولا منفصلة، لأنّه مع القرينة المتّصلة لا ينعقد ظهورٌ للكلام إلّا في المقيَّد، ومع القرينة المنفصلة ينعقد للكلام ظهورٌ في الإطلاق، ولكنّه يسقط عن الحجيّة لقيام القرينة المنفصلة على التقييد، فيكون ظهوره في الإطلاق ظهوراً بدويّاً، ولا تكون للمطلق الدلالة التصديقيّة الكاشفة عن مراد المتكلِّم، بل الدلالة التصديقيّة إنّما هي على إرادة التّقييد واقعاً.

المقدّمة الثالثة: أن يكون المتكلّم في مقام بيان تمام

. . . . . .

المراد، فإنّه لو لم يكن في هذا المقام بأن كان في مقام التشريع فقط، أي في مقام بيان أصل الحكم من دون نظر إلى الخصوصيّات والشرائط، كقوله تعالى: ﴿أُحِلَّ لَكُمُ ٱلطَّيِّبَٰتُ﴾ [المائدة: ٤]، ﴿أُحِلَّ لَكُمْ صَيْدُ ٱلْبَحْرِ﴾ [المائدة: ٩٦]، ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ﴾ [البقرة: ٢٧٥] فلا يصحّ التمسّك بإطلاق كلامه، وإثبات أنّ ما بيّنه هو تمام مراده، وأنّه لا دَخْل لشيءٍ آخَر فيه. أو لم يكن في مقام البيان من تلك الجهة بل كان في مقام البيان من جهةٍ أخرى كقوله تعالى: ﴿وَمَا عَلَّمْتُم مِّنَ ٱلْجَوَارِحِ مُكَلِّبِينَ تُعَلِّمُونَهُنَّ مِمَّا عَلَّمَكُمُ ٱللَّهُ فَكُلُوا۟ مِمَّآ أَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ وَٱذْكُرُوا۟ ٱسْمَ ٱللَّهِ عَلَيْهِ...﴾ [المائدة: ٤] فالآية في مقام بيان حلّية ما اصطاده الكلب المعلَّم، لا من جهة طهارة موضع عَقْر الكلب وعضّه، وجواز أكله بدون غسْله وتطهيره، فلا يصحّ التمسّك بإطلاق قوله تعالى: ﴿فَكُلُوا۟﴾ فإنّه في مقام الإهمال من هذه الجهة، وهكذا لو كان في مقام الإجمال(*).

(*) قيل في الفرق بين الإهمال والإجمال: «إنّ الإهمال هو تَرْك ←

.....

ثمّ إنّ الإطلاق قد يكون بدليّاً، وقد يكون شموليّاً:
أمّا البدلي: فهو ما كان مصبّ الحكم فيه هو الطبيعة بنحو صِرْف الوجود، بمعنى أنّ المطلوب هو إيجاد الطبيعة، وإيجادها يتحقّق بإيجادِ واحدٍ من أفرادها على سبيل البدل، كقول المولى: أعتق رقبةً، (نكرة في سياق الإثبات).
وأمّا الشمولي: وهو الإستغراق والإستيعاب لتمام وجميع أفراد وأحوال الطبيعة التي عَرَضها الإطلاق، بحيث يكون الحكم المجعول على الطبيعة منحلّاً إلى أحكامٍ بعدد أفراد أو أحوال الطبيعة المعروضة للإطلاق،

← التعرُّض للشرح والبيان، والإجمال هو فوق ذلك، فيتعمّد المتكلِّمُ إبهامَ الأمر وتعميةَ المُراد على المخاطَب لحكمةٍ مقتضيةٍ له - كما في الآيات المتشابهات -». وعلى كلّ حال فإنّ منشأ الإجمال قد يكون الإشتراكَ اللفظيّ: كالقُرْء المشترك بين الحيض والطّهر، أو كوْن الكلام محفوفاً بما يصلح للقرينيّة على خلاف الظهور الوضعيّ أو الإطلاقيّ، أو من قبيل التكلّم بالرّمز كأوائل السّوَر، أو كَوْن الكلام متّصلاً بلفظٍ مُجْمَل يسري إجماله إليه: نحو: «أكرم العلماءَ إلّا بعضهم»...

.....

فيتعدّد الحكم بتعدّد الأفراد والأحوال، كقولك: أَكْرِم العالِم أو لا تُكْرِم الكافر، وكقوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ﴾ [البقرة: ٢٧٥] و﴿إِلَّآ أَن تَكُونَ تِجَٰرَةً عَن تَرَاضٍ﴾ [النساء: ٢٩] وكقوله عليه السلام: «إذا بلغ الماءُ قدر كرٍّ لم يُنجّسه شيء» ونحوها.

ولو شُكّ في أنّ المتكلّم في مقام البيان أو الإهمال فإنّ الأصل العقلائي يقتضي بأن يكون المتكلّم في مقام البيان، فإنّ العقلاء كما يحملون المتكلِّم على أنّه ملتفِتٌ غيرُ غافل وجادٌّ غيرُ هازل عند الشكّ في ذلك، كذلك يحملونه على أنّه في مقام البيان والتفهيم، لا في مقام الإهمال والإيهام.

هذا، وأضافَ صاحبُ الكفاية رحمه الله إلى مقدِّمات الحكمة مقدِّمةً أخرى، وهي ألّا يكون هناك قدَرٌ متيقَّن في مقام التخاطب والمحاورة وإن (وصليّة) كان لا يضرّ وجودُ القدر المتيقَّن خارجاً (الخارج عن مقام التخاطب) في التمسُّك بالإطلاق (ضرورة أنّ في أغلب المطلقات قدراً متيقَّناً خارجيّاً، فلو بُنِي على قَدْحِه في الأخذ

.....

بالمطلقات لانسدّ بابُ التمسّك بها)، ومرجع ذلك - كما سيأتي من المصنف رَحِمَهُ اللَّهُ - إلى أنّ وجود القدر المتيقَّن في مقام التخاطب والمحاورة يكون بمنزلة القرينة اللفظيّة على التقييد، فلا ينعقد للّفظ ظهورٌ في الإطلاق مع فَرْض وجوده.

أمّا المتيقَّن بملاحظة الخارج عن مقام التخاطب الذي لا يضرّ وجودُه بانعقاد الإطلاق فهو كتيقُّن «المؤمنة» من قوله: «أعتِقْ رقبةً» أو تيقُّن «العادل» من قوله: «أكرِمْ عالِماً» أو تيقُّن «الماء الطّاهر» من قوله: «جِئْني بماء» وهكذا... فإنّ لكلّ مطلَق في الخارج قدراً متيقَّناً يُقْطَعُ بالإمتثال لو أتى به من بين سائر الأفراد، فإنّه لا يُحتمل أنّ الآمِر لا يكتفي بإعتاق المؤمِنة أو إكرام العادل أو الإتيان بالماء الطّاهر...

وأمّا المتيقَّن في مقام التخاطب والمحاورة فهو كما إذا جرى الكلامُ بين المتكلِّم والمخاطَب في خصوص «الرقبة المؤمنة» مثلاً، ثمّ قال في أثناء كلامه: «أعتِقْ رقبةً» فحينئذٍ لا ينعقد الإطلاق لِلَفظ «الرقبة» على نحوٍ

.....

يشمل «الكافرة»، ونظير ذلك ما في بعض أخبار التجاوز كصحيحة زرارة قال: «قلت لأبي عبدالله عليه السلام: رَجُلٌ شكّ في الأذان وقد دخلَ في الإقامة، قال: يمضي، قلت: رجلٌ شكّ في الإقامة وقد كَبَّر، قال: يمضي، قلت: رجلٌ شكّ في التّكبير وقد قرأ، قال: يمضي، قلت: شكّ في القراءة وقد ركع، قال: يمضي، قلت: شكّ في الركوع وقد سَجَد، قال: يمضي في صلاته، ثمّ قال عليه السلام: يا زرارة: إذا خَرَجْتَ من شيءٍ ثمّ دَخَلْتَ في غيرِه فَشَكُّكَ ليس بشيء» (وسائل الشيعة: الباب ٢٣ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة: الحديث ١).

فإنّ الكلام الجاري بين الراوي والإمام عليه السلام حيث كان في خصوص أجزاء الصلاة من التكبير والقراءة والركوع والسّجود ونحوها، فتكون أجزاؤها هي المتيقَّنة في مقام التخاطب، ويُمنع عن انعقاد الإطلاق لِلَفظ «شيء» الواقع في قوله عليه السلام: «إذا خَرَجْتَ من شيءٍ ثمّ دَخَلْتَ في غيره...» على نحوٍ يشمل أجزاء الصلاة وغيرها، فإذا شكّ في الظُّهر مثلاً بعدما دخلَ في العصر أو شكّ في الطواف بعدما دخلَ في السّعي: لم يُمكن الحكمُ بوجوب

وموردها: ما إذا ورد لفظٌ مطلقٌ له حالات وقيود يمكن إرادةُ بعضها منه، وشُكّ في إرادة هذا البعض، لاحتمال وجود القيد، فيقال: «الأصلُ: الإطلاقُ»، فيكون حجّة على السامع والمتكلّم، كقوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ﴾، فلو شُكّ - مثلاً - في البيع أنّه هل يشترط في صحّته أن يُنشأ بألفاظ عربية؟، فإنّنا نتمسك بأصالة إطلاق البيع في الآية لنفي اعتبار هذا الشرط والتقييد به، فنحكم حينئذٍ بجواز البيع بالألفاظ غير العربية.

٤ - أصالة عدم التقدير:

وموردها: ما إذا احتُمل التقدير في الكلام، وليس هناك دلالة على التقدير، فالأصل عدمه[1]، ويلحق

المُضيّ إستناداً إلى إطلاق هذه الصحيحة، وللكلام في هذا المبحث تتمّة تأتي في محلّها - إن شاء الله تعالى -.

(١) كقولك: جاءني زيد، فيُحتمل مجيء زيدٍ بنفسه، ويُحتمل مجيء رسولِ زيد، ويُحتمل مجيء كتابِ زيد، أي بتقدير: جاءني رسولُ زيد أو كتابُ زيد، فيقال: الأصل عدم التقدير.

بأصالة عدم التقدير أصالةُ عدم النقل وأصالةُ عدم الإشتراك[١].

وموردهما: ما إذا احتُمل معنًى ثانٍ موضوعٌ له اللفظُ، فإن كان هذا الإحتمال مع فَرْض هَجْر المعنى الأوّل، وهو المسمّى بالمنقول[٢] فالأصل: «عدم

---

(١) ووَجْه التعبير بالإلحاق هو: أنّهما يُثبِتان الوضع أوّلاً وبالذّات والمعنى المُراد ثانياً وبالعرَض.

(٢) وهو اللفظ الذي تعدّد معناه، وقد وُضع للجميع كالمشترك، ولكن يفترق عنه بأنّ الوضع لأحدها مسبوقٌ بالوضع للآخر مع ملاحظة المناسبة بين المعنيَيْن في الوضع اللاحق، كلفظ «الصلاة» فإنّه موضوعٌ أوّلاً للدعاء، ثمّ نُقل في الشرع الإسلامي لهذه الأفعال المخصوصة من قيام وركوع وسجود ونحوها لمناسبتها للمعنى الأوّل، ومثل لفظ «الحج»، فإنّه موضوعٌ أوّلاً للقصد مطلقاً، ثمّ بعد ذلك نُقل لِقصد مكّة المكرّمة بالأفعال المخصوصة والوقت المعيّن. (ذَكَرَهُ المصنّف رَحِمَهُ اللهُ في المنطق: ج ١: تقسيمات الألفاظ).

النقل»، وإن كان مع عدم هذا الفرض[١]، وهو المسمّى بالمشترك[٢]، فإنّ الأصل: «عدم الإشتراك»، فيُحمل اللفظ في كلٍّ منهما على إرادة المعنى الأوّل، ما لم يثبت النقل والإشتراك.

أمّا إذا ثبت النقل فإنّه يُحمل على المعنى الثاني، وإذا ثَبَت الإشتراك فإنّ اللفظ يبقى مجملاً لا يتعيّن في أحد المعنيَيْن إلّا بقرينة[٣] على القاعدة المعروفة في كلّ مشترك.

٥ - أصالة الظهور:

وموردها: ما إذا كان اللفظ ظاهراً في معنىً خاص،

---

(١) أي هَجْر المعنى الأوّل.

(٢) وهو اللفظ الذي تعدّد معناه، وقد وُضع للجميع كلّاً على حِدَة، ولكن من دون أن يسبق وضعُه لبعضها على وَضْعه للآخر.
مثاله: لفظ العَيْن، الموضوع لحاسّة النظر وينبوع الماء والذهب والذات ونحوها.

(٣) على إرادة المعنى المقصود.

لا على وجه النصّ فيه الذي لا يُحتمل معه الخلاف، بل كان يحتمل إرادة خلاف الظاهر، فإنّ الأصل حينئذٍ أن يُحمل الكلام على الظاهر فيه.

وفي الحقيقة أنّ جميع الأصول المتقدّمة راجعةٌ إلى هذا الأصل، لأنّ اللفظ مع احتمال المجاز - مثلاً - ظاهرٌ في الحقيقة، ومع احتمال التخصيص ظاهرٌ في العموم، ومع احتمال التقييد ظاهرٌ في الإطلاق، ومع احتمال التقدير ظاهرٌ في عدمه، فمؤدّى أصالة الحقيقة نفسُ مؤدّى أصالة الظهور في مورد احتمال التخصيص[١]، وهكذا في باقي الأصول المذكورة[٢].

فلو عبّرنا بدلاً عن كلٍّ من هذه الأصول بـ«أصالة الظهور» كان التعبير صحيحاً مؤدّياً للغرَض، بل كلّها

---

(١) كذا في الطبعة الأولى والثانية، والظاهر: المجاز.

(٢) ومؤدّى أصالة العموم نفس مؤدّى أصالة الظهور في مورد احتمال التخصيص، ومؤدّى أصالة الإطلاق نفس مؤدّى أصالة الظهور في مورد احتمال التقييد...

يرجع اعتبارها إلى اعتبار أصالة الظهور، فليس عندنا في الحقيقة إلّا أصلٌ واحدٌ هو «أصالة الظهور»، ولذا لو كان الكلام ظاهراً في المجاز، واحتُمل إرادة الحقيقة انعكس الأمر، وكان الأصل من اللفظ: المجاز، بمعنى أنّ الأصلَ: الظهور، ومقتضاه: الحمل على المعنى المجازي ولا تجري أصالة الحقيقة حينئذٍ، وهكذا لو كان الكلام ظاهراً في التخصيص أو التقييد[١].

حجيّة الأصول اللفظية:

وهي الجهة الثانية من البحث عن الأصول اللفظية، والبحث عنها يأتي في بابه وهو باب «مباحث الحجّة»[٢].

ولكن ينبغي الآن أن نتعجّل في البحث عنها - لكثرة الحاجة إليها - مكتفين بالإشارة، فنقول: إنّ المدرَك والدليل في جميع الأصول اللفظية واحدٌ، وهو تباني[٣]

---

(١) فلا يُحمَل على العموم أو الإطلاق.

(٢) أي المقصد الثالث.

(٣) بمعنى: إتّفاق.

العقلاء في الخطابات الجارية بينهم على الأخذ بظهور الكلام، وعدم الاعتناء باحتمال إرادة خلاف الظاهر، كما لا يعتنون باحتمال الغفلة أو الخطأ أو الهزل أو إرادة الإهمال والإجمال، فإذا احتَمل الكلامُ المجازَ، أو التخصيص، أو التقييد، أو التقدير، لا يُوقفهم[١] ذلك عن الأخذ بظاهره، كما يُلغون أيضاً احتمال الإشتراك والنقل ونحوهما.

ولابدّ أنّ الشارع قد أمضى هذا البناء، وجرى في خطاباته على طريقتهم[٢] هذه، وإلّا لَزَجَرنا ونهانا عن هذا البناء في خصوص خطاباته، أو لَبيّن لنا طريقته لو كان له غير طريقتهم طريقة خاصة يجب اتّباعها، ولا يجوز التعدّي عنها إلى غيرها، فيُعلم من ذلك على سبيل الجزم أنّ الظاهر حجّةٌ عنده كما هو عند العقلاء بلا فرق.

---

(١) الضمير يرجع إلى العقلاء.

(٢) طريقة العقلاء.

١٣ - الترادف والإشتراك[١]

لا ينبغي الإشكال في إمكان الترادف[٢]

---

(١) المراد به الإشتراك اللفظي لا المعنوي الذي سوف يأتي بيانه - إن شاء الله تعالى -.

(٢) الترادف لغةً بمعنى التتابع، تقول: أردَفْتُ الرجلَ: إذا أركبتَه خلفك فوق الدابة، واصطلاحاً هو: ألفاظ متعدّدة موضوعة لمعنىً واحد، فهي - أي المترادفة - إذا كان أحد الألفاظ رديفاً للآخر على معنىً واحد، مثل: أسد وسبع وليث، هرّ وقطّ وسِنَّوْر، فالترادف: إشتراك الألفاظ المتعدّدة في معنىً واحد. ويقابل الترادف: التباين، وهو أن يكون كلّ واحد من الألفاظ المتعدّدة موضوعاً لمعنىً مختصّ به، مثل: كتاب وقلم وسماء وأرض وحيوان وجماد ونحوها، فالتباين: هو أن تكون معاني الألفاظ متكثّرةً بتكثّر الألفاظ. (ذَكَرَهُ المصنّف رَحِمَهُ اللهُ في المنطق ج: ١: ٤٨ - طبعة النجف الأشرف -).

هذا، وقد يقال بِعدم إمكان الترادف في اللغة - وحُكي

والإشتراك[١]، بل في وقوعهما في اللغة العربية، فلا

إنكاره عن إبن فارس وتغلب، كما في مفاتيح الأصول: ص٢١: س: ٦ - حيث إنّه لا معنى لوضع لفظَين أو أكثر لمعنىً واحد، بعد أن كان الغرَض من الوضع هو تفهيم المعنى، وهو يحصل بوضع لفظٍ واحدٍ لإفادة المعنى المراد.

ومن هنا يكون وَضْع أكثر من لفظٍ لإفادة معنًى واحد منافٍ لحكمة الوضع، والمفترض من واضع اللغة أنّه حكيم، لا يُقْدِم على ما هو عَبَثٌ ومنافٍ للحكمة.

وفيه: أنّ هذه الدعوى غير تامّة بعد شهادة الوجدان على وقوع الترادف في اللغة، والوقوع أقوى شاهد على الإمكان، على أنّ ذلك لا ينافي مقتضى الحكمة من الوضع، إذ لا مانع أن يتوسّل الواضع أو المتكلّم بأكثر من لفظٍ لإفادة المعنى المراد عنده.

(١) وهو على قسمَيْن:

الأوّل: الإشتراك اللفظي، وقد يقال بعدم إمكان المشترك اللفظي في اللغة - وحُكي إنكاره عن تغلب والأبهري والبلخي كما في مفاتيح الأصول: ص٢٣ س: ١٠ - من

يُصغى إلى مقالة مَن أنكرهما، وهذه بين أيدينا اللغة العربية، ووقوعُهما فيها واضحٌ لا يحتاج إلى بيان.

جهة أنّ الإشتراك يتنافى مع المصلحة الباعثة للواضع إلى الوضع، والغرض منه: وهو التفهيم - أي تفهيم المراد للمخاطَب - والتفهّم في مقام الحاجة، فالإشتراك باعتبار تحمّله لأكثر من معنًى يكون مخلّاً بذلك الغرض، وموجباً للإجمال في المراد من اللفظ، فيمتنع صدور الإشتراك من الواضع الحكيم لكونه لغواً محضاً.

وأجاب عنه صاحب الكفاية رَحِمَهُ اللهُ بوجهَيْن:

الأوّل: إمكان الإتّكال في تفهيم المعنى الذي أراده على القرائن الواضحة الدّلالة، فلا منافاة لحِكْمة الوَضْع وهي التفهيم والتفهّم وإبراز ما في الضمائر.

الثاني: إنّا نمنع كون الإشتراك مُخِلّاً بحِكْمة الوضع، فإنّ الغرض كما يتعلّق بالتفهيم والتفهّم، كذلك قد يتعلّق أحياناً بالإجمال وعدَم نصْب دلالةٍ على المُراد، فَيَجْعل كلامَه ذا احتمالات.

القسم الثاني: الإشتراك المعنوي، وهو: أنّ اللفظ قد يُوضع بإزاء مفهوم كليٍّ جامع، فيكون ذلك الوضع

ولكن ينبغي أن نتكلّم في نشأتهما، فإنّه يجوز أن يكونا[1] من وضعِ واضعٍ واحد - بأن يضع شخصٌ

مصحِّحاً لاستعمال اللفظ في مصاديق ذلك الكلي دون أن يكون الإستعمال ناشئاً عن وضع اللفظ بأوضاع متعدّدة - فلا يوجد سوى وضعٍ واحد، وهو: وضع اللفظ بإزاء معنًى كليّ جامع - فلفظ «الإنسان» مثلاً قد وُضع بإزاء مفهوم كليّ وهو: الحيوان الناطق، وحينئذٍ صحّ استعمال لفظ «الإنسان» في زيد وبكر وخالد ونحوهم، باعتبار أنّ هذه الأفراد مصاديق لمفهوم: الحيوان الناطق، فاستعمال لفظ «الإنسان» في كلّ واحد من هذه الأفراد لم ينشأ عن وضع لفظ «الإنسان» لكلٍّ واحدٍ بوضعٍ على حِدة، بل نشأ عن وضع لفظ «الإنسان» للحقيقة المشتركة بين هذه الأفراد، ومن هنا كان لفظ «الإنسان» مشتركاً معنويّاً.

فالمشترك المعنوي هو: اللفظ الموضوع للمعنى الكليّ الجامع، والذي يكون استعماله في أفراد المعنى الكلي الجامع بلحاظ اشتراك هذه الأفراد في صدق المفهوم - الكلي الجامع - عليها.

(١) أي الترادف والإشتراك.

واحدٌ لفظَيْن لمعنىً واحد[١] أو لفظاً لمعنيَيْن[٢] - ويجوز أن يكونا من وضعٍ واضعَيْن متعدّدَيْن، فتضع قبيلة[٣] - مثلاً - لفظاً لمعنىً، وقبيلةٌ أخرى لفظاً آخر لذلك المعنى[٤]، أو تضع قبيلةٌ لفظاً لمعنىً وقبيلةٌ أخرى ذلك اللفظ لمعنىً آخر[٥]، وعند الجمع بين هذه اللغات - باعتبار أنّ كلّ لغة منها لغةٌ عربية صحيحة يجب[٦] اتّباعها - يحصل الترادف والإشتراك[٧].

والظاهر أنّ الإحتمال الثاني أقرب إلى واقع اللغة

---

(١) وهو الترادف.

(٢) وهو الإشتراك.

(٣) من قبائل العرب.

(٤) وهو الترادف.

(٥) وهو الإشتراك.

(٦) أي: ويجب...

(٧) بمعنى أنّه لَمَّا جُمِعت ألفاظ اللغة، وتداخلت القبائل فيما بينها صار للمعنى الواحد ألفاظٌ متعدّدة، أو صار للمعاني المتعدّدة لفظٌ واحد.

العربية، كما صرّح به بعض المؤرّخين للّغة وعلى الأقل فهو الأغلب في نشأة الترادف والإشتراك، ولذا نسمع علماء العربية يقولون: لغة الحجاز كذا ولغة حِمْيَر كذا ولغة تميم كذا... وهكذا، فهذا دليل على تعدّد الوضع بتعدّد القبائل والأقوام والأقطار في الجملة، ولا تهمّنا الإطالة في ذلك.

□ إستعمال اللفظ في أكثر من معنى(١):

لا شكّ في جواز استعمال اللفظ المشترك في أحد

---

(١) بمعنى استعمال لفظٍ واحد، وإرادة معنيَيْن أو أكثر من ذلك اللفظ، ففي الوقت الذي يكون فيه المعنى الأوّل مراداً من اللفظ يكون المعنى الثاني كذلك، وهكذا في المعنى الثالث، فيُستعمل اللفظ مرّةً واحدة لغرض الكشف عن مدلولَيْن مستقلّيْن في آنٍ واحد بدلاً من استعمال اللفظ مرّتَيْن للكشف عن مدلولَيْن مستقلّيْن، كاستعمال اللفظ المشترك وإرادة مجموع معانيه من ذلك الإستعمال في آنٍ واحد، على سبيل الإستقلال والأصالة في كلّ واحدٍ من المعاني، بنحوٍ يكون كلٌّ منها كما إذا لم يُستعمل اللفظُ إلّا فيه فقط، كلفظ «العين» في الباصرة

معانيه، بمعونة القرينة المعيِّنة، وعلى تقدير عدم القرينة (أي: الصّارفة) يكون اللفظ مجملاً، لا دلالة له على أحد معانيه.

كما لا شبهة في جواز استعماله في مجموع معانيه بما هو مجموع المعاني[1]، غاية الأمر يكون هذا

والنابعة والذهب والربيئة - أي الجاسوس - والذات ونحوها.

هذا، ويشمل النزاعُ أيضاً إستعمالَ اللفظ وإرادة معنيَيْن: أحدهما: حقيقي، والآخر: مجازي في آنٍ واحد على سبيل الإستقلال والأصالة، كقولك «رأيتُ قمراً» وأردْتَ من القمر: الكوكب المعروف والوجه الجميل، وكذلك استعمال اللفظ وإرادة معنيَيْن مجازيّيْن كقولك: «إحذَرْ عدوَّك» وأردتَ من العدوّ: الحسد والرياء، والمناط في الجميع واحد.

(١) بأن يكون كلٌّ من المعاني مدلولاً تضمنيّاً للّفظ - نظير العامّ المجموعي -، بحيث يُعَدّ كلٌّ منها جزءاً للمستعمل فيه، فإنّه من استعمال اللفظ في معنىً واحد وهو المجموع، قال الشاعر في مدح النبيّ ﷺ:

الإستعمال مجازاً يحتاج إلى القرينة، لأنّه استعمالٌ للّفظ في غير ما وُضع له[١]، وإنّما وقع البحث والخلاف في جواز إرادة أكثر من معنىً واحد من المشترك في استعمالٍ واحد، على أن يكون كلٌّ من المعاني مراداً من اللفظ على حِدة، وكأنّ اللفظ قد جُعل للدلالة عليه وحده[٢]، وللعلماء في ذلك أقوالٌ وتفصيلات كثيرة، لا

«المرتمي في الدّجى والمبتلى بعمى
والمشتكي ظمأً والمبتغي دَيْنا
يأتون سُدّتَه من كلّ ناحية
ويستفيدون من نعمائه عَيْنا»

فاستخدم الشاعرُ لفظَ «العين» في الشمس والبصر والماء الجاري والذهب.

(١) حيث إنّ اللفظ ليس موضوعاً لهذه الصورة بنحو المجموع.

(٢) بأن يكون كلٌّ من المعاني مدلولاً مطابقيّاً للّفظ - نظير العامّ الإستغراقي -، **وبعبارةٍ أخرى** - كما مرّ -: إنّ الإختلاف إنّما هو في جواز استعمال اللفظ في أكثر من

يهمّنا الآن التعرّض لها، وإنَّما الحقّ عندنا عدم جواز مثل هذا الإستعمال[١].

الدليل:

إنّ استعمال أيّ لفظٍ في معنىً إنّما هو بمعنى إيجاد ذلك المعنى باللفظ[٢]، . . . . . .

معنى على سبيل الإستقلال والإنفراد، بنحوٍ يكون كلٌّ من المعاني كما إذا لم يُستعمل اللفظُ إلّا فيه وحدَه ولم يُستعمل في غيره.

(١) المعروف بين المتأخّرين عدمُ الجواز عقلاً، ومنهم مَن ذهب إلى إمكانه كالسيّد الخوئي رَحِمَهُ اللهُ، ومنهم مَن ذهب إلى التفصيل بين المفرد فيستحيل وبين التثنية والجمع فيمكن، كصاحب المعالم رَحِمَهُ اللهُ.

(٢) فليس الإستعمالُ مجرّد جَعْل المتكلّم اللفظَ - الذي ينطقُ به حين الإستعمال - علامةً لإرادة المعنى منه، بأن يريد المتكلّمُ المعنى من غير ناحية اللفظ، ثمّ جَعَلَ اللفظَ علامةً على إرادته، بحيث عُدّ اللفظُ قرينةً على المُراد، **فإنّه بناءً عليه**: يصحّ حينئذٍ جَعْلُ اللفظ الواحد علامةً

.....

لمعنيَيْن أو معاني، كما هو الحال في نَصْبِ علامةٍ واحدةٍ لبيان جهتَيْن أو جهات، كرأس الفرسخ ومقام وليٍّ من الأولياء وأرض بني فلان - مثلاً -.

هذا، وقد عَرَفْتَ أنّ الإستعمال عند المصنّف رَحِمَهُ اللَّهُ: «إيجادُ المعنى باللفظ» أي بالوجود اللفظيّ(*) بحيث يُعَدّ المعنى هو المنطوق وهو المُلقى بنفسِه خارجاً إلى المخاطَب، ويشهد له: سِراية الحُسْن والقُبْح من المعنى إلى اللفظ، بحيث يكون اللفظ مقبولاً لدى الطّبْع بمقبوليّة معناه كلفظ «الورد»، ومنفوراً عنه لدى الطّبْع بالتّنفُّر عن معناه كلفظ «العذرة».

ويترتّب على ذلك: كون اللفظ ملحُوظاً مرآةً وآلةً وطريقاً للمعنى، وأداةً لإحضاره، وفانياً بتمامه في تمام المعنى - كأنّ اللفظَ (الفاني) عَيْنُ المعنى وكأنّ المعنى (المفنيّ فيه) هو المُلقى رأساً - كفناء المرآة في المرئيّ، وتَبَعاً للحاظ

(*) في قِبال الوجود الخارجيّ العينيّ والوجود الذهنيّ والوجود الكتبيّ، وسيأتي قريباً - إن شاء الله تعالى - بيانُ هذه الوجودات الأربعة.

.....

المعنى، والملحوظ بالأصالة والإستقلال هو المعنى نفسُه دون اللفظ. فمع لحاظ اللفظ هكذا في معنىً: إمتنعَ - عقلاً - لحاظُه كذلك في معنىً آخرَ في آنٍ واحد وفي استعمالٍ واحد.

وتقريبه: أنّ اللفظ الذي هو ملحوظٌ واحد لا يكون له إلّا لحاظٌ آليٌّ واحد، ففناءُ لفظٍ واحد بتمامه في تمام معنىً واحد: يُنافي فناءَهُ بتمامه في تمام معنىً آخَر - في نفس الوقت -، إذ أنّ إفناءَهُ مرَّتَيْن كذلك يقتضي أن يكون له لحاظان آليَّان في آنٍ واحد، والفَرْض أنّه واحدٌ فلا يكون له إلّا لحاظٌ آليٌّ واحد، فَفَرْض أنّ له إستعمالَيْن لازمُه: أن يكون هذا اللّحاظ الآليّ الواحد - بما هو لحاظٌ آليٌّ واحد - لحاظَيْن آليَّيْن، وهو معنى: تعدُّد الواحد بما هو واحد ووَحْدَة الإثنَيْن بما هما إثنان. **وعليه**: فلا يُعقل إرادةُ معنىً آخَر مع المعنى الأوّل في آنٍ واحد وفي استعمالٍ واحد، بنحوٍ يكون اللفظ فانياً في المعنى الآخَر كفنائه في المعنى الأوّل - مع فَرْض وَحْدة اللّحاظ لمكان وَحْدة اللفظ -.

لكن لا بوجوده الحقيقي[١]، بل بوجوده الجَعْلي

وبعبارةٍ أخرى: إنّ اللفظ الواحد بفنائه بتمامه في تمام أحد المعنيَيْن **يكون مغفولاً عنه بالمرّة وغيرَ مُلْتَفَتٍ إليه**، فلا يبقى هناك شيءٌ حتّى يُفْنِيَه المستعمِل في تمام المعنى الآخَر في ذاك الإستعمال وفي ذاك الآن! إلّا أن يكون اللّاحظُ ممّن خرجَ عن الفطرة فيرى اللفظَ الواحدَ إثنَيْن، فيُلاحظ حينئذٍ أحدَهما فانياً في معنىً والآخَرَ فانياً في معنىً آخَر!

فالمتحصَّل ممّا تقدّم: إمتناعُ استعمال لفظٍ واحدٍ في أكثر من معنى.

تشبيهٌ لطيف:

شبّه بعضُهم اللّفظ الواحد بالقلنسوة الواحدة، فكما لا يمكن جَعْلُ القلنسوة في آنٍ واحد على رأسَيْن بحيث تكون محيطةً بتمام كلٍّ منهما، فكذلك لا يمكن جَعْل لفظٍ واحدٍ في آنٍ واحد فانياً في إثنَيْن معاً.

(١) الأعمّ من الخارجيّ والذّهني، حيث إنّ عدمَ صلاحيّة الإستعمال لإيجاد المعنى تكويناً في الخارج بديهيٌّ، وبما أنّ الإستعمالَ مَنُوطٌ بتصوّر كلٍّ من اللفظ والمعنى: فالوجود الذّهني حينئذٍ متحقّقٌ للمعنى قبل الإستعمال.

التنزيلي[١]، **لأنّ وجود اللفظ وجودٌ للمعنى تنزيلاً.**

---

(١) قال المصنّف رَحِمَهُ اللَّهُ في المنطق: الباب الأوّل من مباحث الألفاظ، تحت عنوان «الحاجة إلى مباحث الألفاظ»: «إنّ للأشياء أربعة وُجُودات: وُجودان حقيقيّان ووُجودان إعتباريّان جَعْليّان:

الأوّل: - **(الوُجود الخارجيّ)**: كوجودِك ووُجود الأشياء التي حَوْلك ونحوها من أفراد الإنسان والحيوان والشّجر والحجر والشمس والقمر والنجوم، إلى غير ذلك من الوجُودات الخارجيّة التي لا حَصْر لها.

الثاني: - **(الوجود الذّهني)**: وهو عِلْمُنا بالأشياء الخارجيّة وغيرها من المفاهيم، وقد قُلنا سابقاً: إنّ للإنسان قوّةً تنطبع فيها صُوَر الأشياء. وهذه القوّة تُسمّى: الذّهن، والإنطباع فيها يُسمّى: الوجود الذّهني الذي هو العِلْم. وهذان الوُجودان هما **الوجُودان الحقيقيّان**، لأنّهما ليسا بوَضْع واضع ولا باعتبار مُعْتَبِر.

الثالث: - **(الوجُود اللّفظي)**: بيانه: إنّ الإنسان لمّا كان إجتماعيّاً بالطّبع ومضطرّاً للتعامل والتفاهم مع باقي أفراد نوعه، فإنّه محتاجٌ إلى نَقْل أفكاره إلى الغير وفَهْم أفكار

.....

الغير. والطريقة الأوّليّة للتّفهيم هي: أن يُحضِرَ الأشياء الخارجيّة بنفسها، ليحسّ بها الغير بإحدى الحواسّ فيُدركها. ولكنّ هذه الطريقة من التّفهيم تُكَلّفه كثيراً من العناء، على أنّها لا تفي بتفهيم أكثر الأشياء **والمعاني**، إمّا لأنّها ليست من الموجودات الخارجيّة أو لأنّها لا يُمكن إحضارُها. فألْهَمَ الله تعالى الإنسانَ طريقةً سهلةً سريعةً في التفهيم، بأن مَنَحَهُ قوةً على الكلام والنّطق بتقاطيع الحروف ليؤلِّف منها الألفاظ. وبمرور الزمن دَعَتْ الإنسانَ الحاجةُ - وهي أمّ الإختراع - إلى أن يضع لكلّ معنًى يعرفه ويحتاج إلى التفاهم عنه لفظاً خاصاً ليُحضر المعاني بالألفاظ بدلاً من إحضارها - أي المعاني - بنفسها (كما كانت الطريقة الأوّليّة للتفهيم، حيث كانت بإحضار الأشياء الخارجيّة بنفسها).

وهذا الإحضار إنّما يتمكّن الإنسان منه بسبب قوّة ارتباط اللفظ بالمعنى، وعلاقته به في الذهن، وهذا الإرتباط القويّ ينشأ من العلم بالوضع وكثرة الإستعمال، فإذا حصل هذا الإرتباط القويّ لدى الذهن يصبح اللفظ عنده

.....

كأنّه المعنى والمعنى كأنّه اللفظ، أي: يُصبحان عنده كشيءٍ واحد، فإذا أحضر المتكلّمُ اللفظَ فكأنّما أحضر المعنى بنفسه للسامع، فلا يكون فَرْقٌ لديه بين أن يُحضر خارجاً نفسَ المعنى وبين أن يحضرَ لفظَه الموضوع له (للمعنى) فإنّ السامع في كِلا الحالَيْن ينتقل ذهنه إلى المعنى، ولذا قد ينتقل السامع إلى المعنى ويغفل عن اللفظ وخواصّه، كأنّه لم يسمعه، مع أنّه لم ينتقل إليه - إلى المعنى - إلّا بتوسّط سُماع اللفظ...

فلذا نقول: وجود اللفظ وجودُ المعنى، ولكنّه وجودٌ لفظي للمعنى، أي: إنّ الموجود حقيقةً هو اللفظ لا غير ويُنسب وجوده إلى المعنى مجازاً بسبب هذا الإرتباط الناشئ من الوضع...

الرّابع: - (الوُجود الكتبيّ): شرْحُه: إنّ الألفاظ وحدَها لا تكفي للقيام بحاجات الإنسان كلِّها، لأنّها تختصّ بالمشافَهين. أمّا الغائبون والذين سيُوجدون فلا بدّ لهم من وسيلةٍ أخرى لتفهيمهم، فالتجأ الإنسانُ أن يصنع النقوش الخطيّة لإحضار ألفاظه الدالّة على المعاني، بدلاً

فهو وجودٌ واحد يُنسب إلى اللفظ حقيقةً أوَّلاً وبالذات، وإلى المعنى تنزيلاً ثانياً وبالعرَض[1]، فإذا أَوْجد

من النطق بها، فكان الخطُّ وُجُوداً للّفظ، وقد سبق أن قُلنا: إنّ اللفظ وجُودٌ للمعنى، فلذا نقول: (**إنّ وجُود الخطّ وجُودٌ للّفظ ووجودٌ للمعنى تَبَعاً**.) ولكنّه وجُودٌ كتبيٌّ للّفظ والمعنى، أي أنّ الموجودَ حقيقةً هو الكتابة لا غير، ويُنسَبُ الوجودُ إلى اللفظ والمعنى مجازاً بسبب الوضع، كما يُنسب وجودُ اللفظ إلى المعنى مجازاً بسبب الوضع، إذن: الكتابة تُحضر الألفاظ، والألفاظ تُحضر المعاني في الذِّهن، والمعاني الذهنيّة تدلّ على الموجودات الخارجيّة. فاتّضح أنّ الوجود اللفظيّ والكتبي (وجُودان مجازيّان إعتباريّان للمعنى) بسبب الوضع والإستعمال» - إنتهى -.

(١) وحيث إنّ اللفظ وجودٌ واحدٌ حقيقي وهو بنفسِه وجودٌ جَعْلي تنزيليّ للمعنى - فانٍ فيه وبإلقائه يُلقى المعنى - فلَيس هناك للّفظ وجوداً آخَر حقيقيّاً في البَيْن حتّى يكون له وجودٌ آخَر تنزيلي متّحدٌ معه وبإلقائه يُلقى ذلك الآخَر. ومن هنا امتنع أن يكون الوجودُ الواحد إيجاداً لهذا

المتكلِّمُ اللفظَ لأجل استعماله في المعنى فكأنّما أَوْجد المعنى وألقاه بنفسه إلى المخاطَب.

فلذلك يكون اللفظ ملحوظاً للمتكلّم - بل للسامع - آلةً وطريقاً للمعنى وفانياً فيه[١] وتَبَعاً للحاظه[٢]، والملحوظ بالأصالة والإستقلال هو المعنى نفسه.

وهذا نظير الصورة في المرآة، فإنّ الصورة موجودةٌ بوجود المرآة، والوجودُ الحقيقيُّ[٣] للمرآة، وهذا الوجود نفسُه يُنسب إلى الصورة ثانياً وبالعرَض، فإذا نظر الناظر إلى الصورة في المرآة فإنَّما ينظر إليها بطريق المرآة بنظرةٍ واحدة هي للصورة بالإستقلال والأصالة، وللمرآة بالآليّة والتّبَع، فتكون المرآة كاللفظ ملحوظةً تبعاً للحاظ الصورة وفانيةً فيها فناء العنوان في المعنون.

المعنى وإيجاداً لذلك المعنى في آنٍ واحد بنحو الإستقلال.

(١) في المعنى.

(٢) للحاظ المعنى.

(٣) خارجاً.

وعلى هذا، لا يمكن استعمال لفظٍ واحد إلّا في معنىً واحد، فإنّ استعماله في معنيَيْن مستقلاً - بأن يكون كلٌّ منهما مراداً من اللفظ، كما إذا لم يكن إلّا نفسه[١] - يستلزم لحاظ كلٍّ منهما بالأصالة[٢]، فلا بدّ من لحاظ اللفظ في آنٍ واحد مرّتَيْن بالتبع، ومعنى ذلك[٣]: إجتماع لحاظَيْن[٤] في آنٍ واحد على ملحوظٍ واحد[٥] - أعني

---

(١) أي: كما لو لم يُستعمَل اللفظُ إلّا فيه فقط.

(٢) ففي الإستعمال في معنيَيْن لا بدّ من لحاظهما بالأصالة والإستقلال، **ولازمه**: لحاظ اللفظ مرّتَيْن بالتّبع والآليّة، فاجتمع اللحاظان التبعيّان الآليّان في اللفظ الواحد!

(٣) إشارة إلى لحاظ اللفظ في آنٍ واحد مرّتَيْن بالتّبَع والآليّة، فإنّ اللفظ إذا استُعمل في المعنيَيْن يكون تبَعاً لهما في اللّحاظ، فيجتمع حينئذٍ في اللّفظ: اللحاظان التبعيّان الآليّان.

(٤) آليَّيْن تبَعِيَّيْن.

(٥) ولازمه: تعدُّد الواحد بما هو واحد ووحدة الإثنَيْن بما هما إثنان.

به[١]: اللفظ الفاني في كلٍّ من المعنيَيْن - وهو[٢] محال بالضرورة، فإنّ[٣] الشيء الواحد لا يقبل إلّا وجوداً واحداً في النفس[٤] في آنٍ واحد[٥].

---

(١) أي بالملحوظ الواحد.

(٢) أي: إجتماع لحاظَيْن في آنٍ واحد على ملحوظٍ واحد.

(٣) بيان وَجْه الإستحالة.

(٤) وجُود الشيء في النفس عبارة عن لحاظ ذلك الشيء.

(٥) فإنّه مع لحاظ اللّفظ الواحد فانياً في هذا المعنى - في حين هذا اللّحاظ الآليّ - كيف يمكن لحاظُه فانياً في المعنى الآخر؟! فَفَرْضُ حضوره مرَّتَيْن لدى النفس العاديّة في آنٍ واحد: يستلزم أن يكون الشيءُ شيئَيْن والموجودُ موجودَيْن والواحدُ إثنَيْن!

ففي استعمال اللفظ في المعنيَيْن: لا بدّ من لحاظ كلٍّ منهما في آنٍ واحد على سبيل الإستقلال ولحاظِ اللفظ مرَّتَيْن بنحو الآليّة، فاجتمع اللّحاظان الآليّان في آنٍ واحد لشيءٍ واحد (لملحوظٍ واحد وهو اللفظ) للاحظٍ واحد، وهو من المستحيل في استعمالٍ واحد.

ألّا ترى أنّه لا يمكن أن يقع لك أن تنظر في مرآةٍ واحدة إلى صورةٍ تسع المرآة كلّها وتنظر - في نفس الوقت - إلى صورةٍ أخرى تسعها أيضاً، إنّ هذا لمُحال، وكذلك النظر في اللفظ إلى معنيَيْن، على أن يكون كلٌّ منهما قد استُعمل فيه اللفظ مستقلّاً ولم يحكِ إلّا عنه.

نعم، يجوز لحاظ اللفظ فانياً في معنىً في استعمال، ثمّ لحاظه فانياً في معنىً آخر في استعمال ثانٍ، مثل ما تنظر في المرآة إلى صورةٍ تسعُها، ثمّ تنظر في وقت آخر إلى صورةٍ أخرى تسعُها، وكذا يجوز لحاظ اللفظ في مجموع معنيَيْن في استعمالٍ واحد - ولو مجازاً - مثلما تنظر في المرآة في آنٍ واحد إلى صورتَيْن

وبعبارةٍ أخرى: إنّ النفس بعد توجُّهها إلى أمرٍ ما وملاحظتها له بتمام التوجُّه واللّحاظ: يستحيل توجُّهها في ذاك الآن إلى أمرٍ آخر يُغايره ويُباينه على نحو توجُّهها بما توجّهت إليه أوّلاً، ولِذا ترى من نفسك عند توجُّهك إلى أمرٍ من الأمور العلميّة أو غيرها - بتمام التوجُّه واللّحاظ - الغفلةَ في ذلك الآن عمّا عداه.

لشيئَيْن مجتمعَيْن، وفي الحقيقة إنّما استعملْتَ اللفظ في معنًى واحد هو مجموع المعنيَيْن، ونظرتَ في المرآة إلى صورةٍ واحدة لمجموع الشيئَيْن[١].

تنبيهان:

الأوّل: أنّه لا فرق في عدم جواز الإستعمال في المعنيَيْن بين أن يكونا حقيقيّيْن أو مجازيّيْن[٢] أو مختلفَيْن[٣]، فإنّ المانع - وهو تعلّق لحاظَيْن بملحوظٍ واحدٍ في آنٍ واحد - موجودٌ في الجميع، فلا يختصّ بالمشترَك كما اشتهر.

---

(١) نظير قولك: جاء زيد، فإنّه صورةٌ واحدة متضمّنة لصورة «زيد» وصورة «المجيء» والنسبة بينهما، فلا تعدّد في اللحاظ.

(٢) كما لو قلت: «اِحذر من العدوّ»، وأردتَ من العدوّ: الحسد والرياء معاً في آنٍ واحد.

(٣) كقولك: «رأيتُ قمراً» وأردتَ من القمر: الكوكب المعروف - وهو المعنى الحقيقي - والوجه الجميل - وهو المعنى المجازي -.

الثاني: ذَكَر بعضُهم أنّ الإستعمال في أكثر من معنًى إن لم يجزْ في المفرد يجوز في التثنية والجمع[١]، بأن يُراد من كلمة «عينَيْن» - مثلاً - فَرْدٌ من العين الباصرة، وفَرْدٌ من العين النابعة، فلفظ «عين» - وهو مشترك - قد استُعمل حال التثنية في معنيَيْن: في الباصرة والنابعة.

وهذا شأنه في الإمكان والصحة شأن ما لو أُريد معنىً واحدٌ من كلمة «عينَيْن» بأن يراد بها فردان من العين الباصرة مثلاً، فإذا صحّ هذا فليصحّ ذاك بلا فرق. واستدلّ[٢] على ذلك بما ملخّصه: أنّ التثنية والجمع في قوّة تكرار الواحد[٣] بالعطف، فإذا قيل: عينان، فكأنّما قيل: «عين وعين»، وإذ يجوز في قولك: «عين وعين» أن تَستعمل أحدَهما في الباصرة والثانية في النابعة فكذلك ينبغي أن يجوز فيما هو بقوّتهما[٤]، أعني:

---

(١) وهو صاحب المعالم رَحِمَهُ اللهُ.

(٢) أي هذا البعض، وهو صاحب المعالم رَحِمَهُ اللهُ.

(٣) المفرد.

(٤) بقوّة: «عين وعين».

«عينَيْن»، وكذا الحال في الجمع[١].

(١) فقولنا: رأيتُ عيوناً، في قوّة قولنا: رأيتُ عيناً وعيناً وعيناً، فكما يجوز أن نستعمل أحدَها في الباصرة والثانية في النابعة والثالثة في الذهب، فكذلك ينبغي أن يجوز فيما هو بقوّته، أعني: «عيون» ومن هنا التزمَ صاحب المعالم رَحِمَهُ اللَّهُ بأنّ الإستعمال في التثنية والجمع حقيقيٌّ وليس مجازيّاً، بخلافه في المفرد - لو كان الإستعمال في معنيَيْن - فإنّه جائزٌ بنحو المجاز.

وتوضيحه: أنّ صاحب المعالم رَحِمَهُ اللَّهُ فصَّل بين ما إذا كان اللفظ مفرداً وما إذا كان مثنّى أو جَمْعاً، فقال بالجواز بنحو المجاز في المفرد وبنحو الحقيقة في التثنية والجمع، وعلَّله في المعالم بأنّ الألفاظ الموضوعة للمعاني المفردة موضوعةٌ لها بشرط قيد «الوحدة» (أي: وحدة المعنى وانفراده عن الشريك في مرحلة الوضع)، فقيد «الوحدة» جزء الموضوع له[*] في المفرد، فاستعمال

(*) الوحدة تارةً تكون قيداً في المعنى الموضوع له وأخرى قيداً في الوضع، والأوّل: بأن يقول الواضعُ: وضعْتُ اللفظَ←

.....

اللفظ في المعنيَيْن يستلزم إلغاءَ قيد «الوحدة» الذي هو جزء الموضوع له، وكان من استعمال اللفظ - الموضوع لمركَّبٍ من أمرَيْن - في أحد جزءَيْه وهو نفس المعنى من دون قيد «الوحدة»، فيكون مستعملاً في غير ما وُضِعَ له، وبالتالي: تلزم المجازيّة، والعلاقةُ المصحِّحة هي علاقة الكلّ والجزء، إذ اللفظ الموضوع للكلّ (للمعنى مع قيد الوحدة) استُعمِل في الجزء (بعد حذف قيد الوحدة الذي هو جزء الموضوع له)(*).

وقد نُوقِش هذا البيان بوجهَيْن:

الأوّل: إنّ الموضوع له هو ذات المعنى ونفسُه بلا لحاظ

← للمعنى بقيد الوحدة، والثاني: بأن يقول الواضعُ: إنّي أضعُ على تقدير الوحدة، ومع عدم الوحدة فلا أضع، فأصلُ وَضْعِه مقيَّدٌ بالوحدة، لا أنّ المعنى الموضوع له مقيَّدٌ بذلك.

(*) فلفظ «عين» - مثلاً - إذا استُعمِل في معنيَيْن يكون مجازاً، لأنّه موضوعٌ للباصرة بقيد «الوحدة» وللجارية بقيد «الوحدة»... فإذا استُعمل فيهما يلزم إلغاء قيد «الوحدة» وهذا هو المجاز.

.....

قيد «الوحدة» فيه، ويدلّ على ذلك مراجعةُ الوجدان وتبادر أهل العُرف في عمليّة الوضع، حيث إنّ الواضع - حال الوضع - لا يلحظ سوى ذات المعنى، فيضع له اللفظ من دون تقييده بوحدةٍ أو كثرة.

الوجه الثاني: لو سلَّمنا أنّ قيد «الوحدة» جزءُ الموضوع له في المفرد فلا يجوز استعمال المفرد في أكثر من معنى ولو مجازاً، إذ الأكثر ليس جزءَ الموضوع له (الذي هو مجموع المعنى والوحدة) ليصحّ استعمالُ اللفظ فيه مجازاً بعلاقة الكلّ والجزء، بل هو مباينٌ للمعنى الموضوع له **مبايَنَة الشيء بشرط لا والشيء بشرط شيء**، فإنّ الأكثر يكون بشرط شيء (بشرط أن يكون معه غيرُه)، والموضوع له - وهو المعنى مقيَّداً بالوحدة - يكون بشرط لا (بشرط أن لا يكون معه غيرُه)، وإذا كانت نسبةُ كلٍّ منهما إلى الآخَر نسبةَ المباينِ إلى المباينِ (كون غيره معه يُباين أن لا يكون معه غيرُه) فلا علاقة بينهما كي يُصحَّح الإستعمالُ المجازيّ، **وعليه**: يصير الإستعمال المزبور غلطاً مَحْضاً. **فدعوى** استعمال المفرد في أكثر

.....

من معنىً واحدٍ مجازاً - بعلاقة الكلّ والجزء - **غير مسمُوعة**. هذا بالنسبة إلى المفرد.

وأمّا بالنّسبة إلى التثنية أو الجمع: فقد ادّعى صاحبُ المعالم رَحِمَهُ اللهُ كونَ الإستعمال في الأكثر فيهما حقيقيّاً. **وتقريبه**: أنّ التّثنية والجمع في قوّة تكرار اللفظ (المفرد) بالعطف، وحيث لا يُعتَبر في التثنية والجمع إتّحاد مدلوليهما لفظاً ومعنىً بل يكفي إتّحادهما لفظاً فقط: فيجوز إستعمال التثنية والجمع في الأزيد من معنىً واحد، قال في المعالم: «فكما يجوز إرادة المعاني المتعدّدة من الألفاظ المفردة المتّحدة المتعاطفة على أن يكون كلّ واحدٍ منها مستعمَلاً في معنىً بطريق الحقيقة فكذا ما هو في قوّته» - إنتهى - . فمثل قولنا: «رأيتُ عينَيْن» في قوّة قولنا: «رأيتُ عيناً وعيناً» فيجوز إرادةُ عينٍ نابعة وعينٍ باصرة - حقيقةً - من تثنية «العين» لكفاية إتّحاد المدلول في اللفظ فقط في استعمال التثنية حقيقةً، ومثل قولنا: «رأيتُ عيوناً» في قوّة قولنا: «رأيتُ عيناً وعيناً وعيناً...» فيجوز إرادةُ عينٍ نابعة وعينٍ باصرة وعين الشمس... - حقيقةً - من

.....

جمع «العين» لكفاية إتّفاق المدلول في مجرّد اللفظ في استعمال الجمع حقيقةً.

ويشهد لذلك صحّةُ التثنية والجمع في الأعلام الشخصيّة مع اختلافها ومغايرتها في المعنى، فمثل قولنا: «زيدان» المقصود بهما: معنيان لا فردان من معنىً واحد.

وملخّص ما أفاده المصنّف رَحِمَهُ اللهُ **في ردّه هو**: أنّ التثنية والجمع وإن كانا موضوعَيْن لإفادة التعدّد - من الإثنينيّة في التثنية والجماعة في الجمع - إلّا أنّ ذلك من جهة وَضْع الهيئة في التثنية والجمع بما فيها من الألف والنّون والواو والنّون، في قِبال وَضْع المادّة - التي هي نفس لفظ المفرد الذي طرأَتْ عليه التثنية والجمع - فإنّها (المادّة) في التثنية والجمع موضوعةٌ لطبيعيّ المعنى. فإذا قيل: «عينان» أو «عيون» - مثلاً - فإن أُريد من المادّة خصوص الباصرة: فالتعدّد يكون في الباصرة، بمعنى فردَيْن وأفراد من ذلك المعنى الواحد والطبيعة الواحدة، أعني: الباصرة، وهكذا لو أُريد من المادّة خصوص النابعة: فالتعدّد (تثنيةً وجَمْعاً) يكون بالقياس إلى النابعة.

.....

فلو أُريد من المادّة: الباصرة والنابعة (إرادة طبيعتَيْن) لا بدّ أن يُراد التعدُّد من كلٍّ منهما، فإذا قيل: «عينان» - مثلاً - يُراد بالتثنية فردان من معنى الباصرة وفردان من معنى النابعة، وإذا قيل: «عيون» يُراد بالجمع ثلاثة أفراد أو أكثر من معنى الباصرة وثلاثة أفراد أو أكثر من معنى النابعة، لكنّه مستلزِمٌ لاستعمال المادّة - التي هي نفس لفظ المفرد الذي طرأَتْ عليه التثنية والجمع - في أكثر من معنى، وقد عرفْتَ استحالته، فإنّ معناه - كما تقدّم -: إجتماع لحاظَيْن آليَّيْن تبعيَّيْن - أو أكثر - في آنٍ واحد على ملحوظٍ واحد وهو محالٌ بالضرورة(*).

(*) الإستحالة المفروضة تلزم أيضاً لو استُعملت التثنية في حقيقتَيْن (طبيعتَيْن) أو الجمع في حقائق (طبائع) متعدّدة - كما يراه صاحبُ المعالم رَحِمَهُ اللهُ - بأن يُراد من العينَيْن في مثل قولنا: «رأيتُ عينَيْن» فردٌ من الباصرة وفردٌ من النابعة، ويُراد من العيون في مثل قولنا: «رأيتُ عيوناً» فردٌ من الباصرة وفردٌ من النابعة وفردٌ من الذهب أو الفضّة...

.....

وأمّا حديث التكرار (كون التثنية والجمع في قوّة تكرار المفرد بالعطف) فمعناه: أنّ هيئة التثنية أو الجمع تدلّ على تكرار أفراد المعنى المراد من المادّة - التي هي نفس لفظ المفرد الذي طرأَتْ عليه التثنية والجمع - أو فقل: التكرار في مصداق المعنى الواحد الذي أُريد من المفرد (المتعدّد من مصاديق معنىً واحد من معاني المفرد)، لا التكرار في المعنى المُراد من المادّة بأن أُريد طبيعتان أو طبائع مختلفة (المتعدّد من معاني المفرد). فمثل قولنا: «رأيتُ عينَيْن» يُراد فردان من خصوص الباصرة - مثلاً - لا معنيان أو طبيعتان (باصرة ونابعة)، ومثل قولنا: «رأيتُ عيوناً» يُراد أفراداً من خصوص الباصرة - مثلاً - لا معاني مختلفة أو طبائع متعدّدة (باصرة ونابعة وذهب أو فضّة...).

وعليه: فلو أُريد من استعمال التثنية أو الجمع فردان أو أفراد من طبيعتَيْن أو طبائع متعدّدة: لا بدّ من التأويل والتصرّف، بأن يُراد من المادّة: «المسمّى بهذا اللفظ» أو «المعبَّر عنه بهذا اللفظ» على نحو المجاز، فتُستَعمل

المادّة في معنىً واحد وهو معنى «مسمّى هذا اللفظ» - مثلاً - وإن كان مجازاً، **والمسمّى: طبيعةٌ كليّةٌ يتصوَّر لها أفراد ومصاديق**، وهكذا نوجِّه التثنيةَ والجمعَ في الأعلام الشخصيّة - إذ الأعلام لا تكون قابلةً للتعدّد -، ففي مثل قولنا: «جاءني زيدان» يكون المقصود: جاءني فردان من المسمّى بلفظ «زيد»، وفي مثل قولنا: «جاءني زيدون» يكون المقصود: جاءني أفرادٌ من المسمّى بلفظ «زيد»، **والمسمّى: معنىً كلّي ذو أفراد ومصاديق**، فيُراد من المادّة: «المسمّى بهذا اللفظ» أو «المعبَّر عنه بهذا اللفظ» على نحو المجاز، فتُستَعمل المادّةُ في معنىً واحد وهو معنى «المسمّى بلفظ زيد» وإن كان مجازاً، وليس في المعنيَيْن المختلفَيْن أو المعاني المختلفة.

مضافاً - كما في الكفاية - إلى أنّه **لو تنزّلنا وقلنا** بعدم التأويل والتصرّف وبأنّ الإتّحاد اللفظيّ كافٍ في استعمال التثنية والجمع في معنيَيْن مختلفَيْن أو في معاني مختلفة - بنحو الحقيقة - بأن كانت التثنية موضوعةً لطبيعتَيْن أو لفردَيْن من طبيعةٍ واحدة (مطلق التعدّد لا تعدّد خصوص

.....

مصداق المعنى الواحد الذي أُريد من المفرد) والجمع موضوعاً لطبائع أو لأفراد من طبيعةٍ واحدة (مطلق التعدّد لا تعدّد خصوص مصداق المعنى الواحد الذي أُريد من المفرد) - كما ادّعى صاحبُ المعالم رَحِمَهُ اللَّهُ - **فلا يكون** من استعمال اللفظ في أكثر من معنى، بل هو استعمالٌ للّفظ في معنىً واحد. فإرادة معنيَيْن مختلفَيْن من تثنية العين - مثلاً - كالنابعة والباصرة: لا يكون من استعمال اللفظ في أكثر من معنى، لأنّه هو معنى اللفظ (التثنية لم تدلّ على الأكثر من الإثنَيْن)، فيكون المستعمَلُ فيه اللفظ معنىً واحداً كما هو الحال في إرادة فردَيْن من معنىً واحد.

نعم، يكون استعمال اللفظ وإرادة فردَيْن أو أفراد من معنى وفردَيْن أو أفراد من معنىً آخر: من استعمال اللفظ في أكثر من معنى، فإذا استُعملت تثنية «العين» - مثلاً - في فردَيْن من الباصرة وفردَيْن من النابعة (أربع عيون) كان من الإستعمال في الأكثر، ولكنّه لا دليل على جوازه حقيقةً، **إذ حديث التكرار** (كون التثنية والجمع في قوّة

.....

تكرار المفرد كما استدلّ به صاحبُ المعالم رَحِمَهُ اللَّهُ على كون الإستعمال فيهما على نحو الحقيقة) **لا يُجدي** أصلاً في كون الإستعمال المزبور على نحو الحقيقة، فإنّ في استعمال التثنية - مثلاً - في أفراد أربعة (كلّ فردَيْن منها من طبيعةٍ واحدة) إلغاءً لقيد «الوحدة» المعتبرَة في الموضوع له في هذا الإستعمال أيضاً، حيث إنّ قيد «الوحدة» عند صاحب المعالم رَحِمَهُ اللَّهُ معتبَرٌ في التثنية كما هو معتبَرٌ في المفرد، والفرق بينهما هو أنّ المفرد موضوعٌ للطبيعة بقيد «الوحدة» والتثنية موضوعةٌ لفردَيْن من تلك الطبيعة المقيَّدة بالوحدة أو لمعنيَيْن من معاني المفرد مع تقيُّد كلٍّ من المعنيَيْن بالوحدة، فمعنى «عينَيْن» - مثلاً -: الباصرة الواحدة والنابعة الواحدة أو فردان من الباصرة أو النابعة لا فردان من كلٍّ منهما. فإذا استُعملت التثنية - مثلاً - في أربعة أفراد (فردَيْن من طبيعةٍ وفردَيْن من طبيعةٍ أخرى) كان استعمالاً لها في غير الموضوع له، لاستلزامه إلغاءَ قيد «الوحدة» فيها.

وعليه: فمع إلغاء قيد «الوحدة» المعتبرَة في الموضوع له

والصحيح عندنا عدم الجواز في التثنية والجمع، كالمفرد.

والدليل: أنّ التثنية والجمع وإن كانا موضوعَيْن لإفادة التعدّد، إلّا أنّ ذلك من جهة وضع الهيئة[١] في قِبال وضع المادّة[٢]، وهي - أي المادة - نفس لفظ المفرد الذي طرأت عليه التثنية والجمع، فإذا قيل: «عينان» - مثلاً - فإن أُريد من المادة خصوص الباصرة فالتعدّد يكون فيها، أي فردان منها، وإن أُريد منها خصوص النابعة - مثلاً - فالتعدّد يكون بالقياس إليها[٣]، فلو أُريد الباصرة والنابعة فلابدّ أن يُراد التعدّد مِن كلٍّ منهما، أي فردان من الباصرة وفردان من النابعة،

فلا يكون فرقٌ حينئذٍ بين المفرد وبين التثنية والجمع في كون الإستعمال في الجميع على نحو المجاز.

(١) هيئة المثنّى والجمع بما فيها من الألف والنّون والواو والنّون.

(٢) فإنّها موضوعةٌ لطبيعي المعنى.

(٣) إلى النابعة.

لكنّه مستلزم لاستعمال المادة في أكثر من معنى، وقد عرفت استحالته.

وأمّا أنّ التثنية والجمع في قوّة تكرار الواحد فمعناه: أنّها[١] تدلّ على تكرار أفراد المعنى المراد من المادة، لا تكرار نفس المعنى[٢] المراد منها، فلو أُريد من استعمال التثنية أو الجمع فردان أو أفراد من طبيعتَيْن أو طبائع متعدّدة، لا يمكن ذلك أبداً، إلّا أن يُراد من المادة «المسمّى بهذا اللفظ» على نحو المجاز، فتُستعمل المادة في معنًى واحد، وهو معنى «مسمّى هذا اللفظ»[٣] وإن كان مجازاً، نظير الأعلام الشخصية غير القابلة لعروض التعدّد على مفاهيمها الجُزئية إلّا بتأويل المسمّى[٤].

---

(١) الضمير راجع إلى «الهيئة» بقرينة المقام.

(٢) بأن أُريدَ معنيان من معاني المفرد أو معاني متعدّدة منها.

(٣) معنىً كليّ ذو أفراد ومصاديق.

(٤) المسمّى بهذا اللفظ، فإنّ المادّة في الأعلام الشخصيّة موضوعة للطبيعة الجزئيّة الخاصّة لا لطبيعةٍ ذات أفراد.

.....

وَهْمٌ ودَفْع:

ربّما يُتوهَّم أنّ الأخبار الدالّة على أنّ للقرآن الكريم بطوناً سبعة أو سبعين(*) تدلّ على وقوع استعمال اللفظ في أكثر من معنىً واحد فضلاً عن إمكانه وجوازه.

ويمكن دفعهُ بوجوهٍ ثلاثة: الأوّل: - كما في الكفاية -: إمكان أن تكون البطونُ مرادةً في أنفسها وبالإستقلال لا أنّها مرادةٌ من اللفظ حال استعماله في معنىً واحد، لكنّها تكون مقارنةً لاستعمال اللفظ في معناه، كما إذا قال: «قدِم الحُجَّاج» - مثلاً - وأراد مقارِناً لهذا الكلام معاني أخرى: كانتقال الشمس من بُرجٍ إلى بُرج أو حلول زمان الحصَاد أو غيرهما من المعاني المستقلّة التي تُراد مقارِنةً لاستعمال اللفظ في معناه من دون دلالةٍ لذلك اللفظ - ولو بالإلتزام - عليها.

(*) الكافي: ج ٢: ٥٩٩: باب فضل القرآن: الحديث ٢، وسائل الشيعة: كتاب القضاء: الباب ١٣ من أبواب صفات القاضي: الحديث ٣٩ و٤١ و٧٤، عوالي اللئالي: ج٤: ١٠٧.

.....

الثّاني: - كما في الكفاية أيضاً -: إمكان أن تكون البطون من لوازم المعنى المستعمَل فيه اللفظ، فلا يكون اللفظُ مستعمَلاً فيها وإن كان يدلّ عليها بالدلالة الإلتزاميّة، ولا مانع من أن يكون للّفظ - الدالّ على معناه مطابقةً - معانٍ متعدّدة يدلّ عليها إلتزاماً، ولخفائها وقُصور أفهامنا عن إدراكها والوصول إليها أُطْلِقَ عليها «البطون»، والدلالة الإلتزاميَّة أجنبيّةٌ عن استعمال اللفظ في أكثر من معنى، لوضوح أنّه ليس للّفظ إلّا استعمالٌ واحد وهو المعنى المطابقيّ.

الثالث: - كما في نهاية الأفكار وغيرها -: إمكان أن يكون المُراد من البطون هي المصاديق والأفراد العديدة لمعنىً واحدٍ كليّ عامّ، إلّا أنّ هذه المصاديق والأفراد العديدة بعضُها أخفى من بعض بحيث لا تصل إليها عقولُنا ولا يعلمها إلّا النبيّ صلى الله عليه وآله والوصيّ عليه السلام والأئمّة من وُلْدِه عليهم السلام لكونهم هم المخاطَبين بالقرآن، فباعتبار خفاء تلك المصاديق والأفراد وعدم عِلمنا بها عُبِّر عنها في الأخبار المرويّة عنهم عليهم السلام بالبطون.

فإذا قيل: «محمّدان» فمعناه فردان[١] من المسمّى بلفظ «محمّد»، فاستُعملت المادة وهي لفظ «محمّد» في مفهوم المسمّى مجازاً.

١٤ - الحقيقة الشرعية

لا شكّ في أنّا - نحن المسلمين - نفهم من بعض الألفاظ المخصوصة - كالصلاة والصوم ونحوهما - معاني خاصّة شرعيّة، ونجزم بأنّ هذه المعاني حادثة[٢] لم يكن يعرفها أهل اللغة العربية قبل الإسلام، وإنّما نُقلت تلك الألفاظ من معانيها اللُغوية[٣] إلى هذه المعاني الشرعية[٤].

---

(١) اللّذان هما ذاتان مستقلّتان متباينتان يمتنع صِدْقُ إحداهما على الأخرى.

(٢) أي مستجدّة.

(٣) أي حقائقها اللغويّة كالصلاة مثلاً بمعنى الدعاء والتّعظيم، والصوم بمعنى الإمساك، والزكاة بمعنى النموّ، والحج بمعنى القصد...

(٤) كالأفعال أو الأركان المخصوصة شرعاً في الصلاة،

هذا لا شكّ فيه، ولكنّ الشك وقع عند الباحثين في أنّ هذا النقل وقع في عصر الشارع المقدّس[١] على نحو الوضع التعييني أو التعيّني، فتثبت الحقيقة الشرعية، أو أنّه وقع في عصرٍ بعده على لسان أتباعه المتشرّعة، فلا تثبت الحقيقة الشرعية، بل الحقيقة المتشرعيَّة.

والفائدة من هذا النزاع تظهر في الألفاظ الواردة في كلام الشارع مجرّدةً عن القرينة، سواء كانت[٢] في القرآن الكريم أم السنّة.

فعلى القول الأوّل[٣]: .....

والإمساك المعلوم شرعاً في الصوم، والصدقة المعهودة شرعاً في الزكاة، وقصد مكّة المكرّمة بالأفعال المخصوصة شرعاً والوقت المعيّن شرعاً في الحج...

(١) أي النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم.

(٢) هذه الألفاظ.

(٣) وقوع هذا النقل في عصره صلى الله عليه وآله وسلم على نحو الوضع التعييني أو التعيّني (ثبوت الحقيقة الشرعيّة).

يجب حملها[١] على المعاني الشرعية.

وعلى الثاني[٢]: تحمل[٣] على المعاني اللغوية، أو يُتوقّف فيها فلا تُحمل على المعاني الشرعية ولا على اللُغوية، بناءً على رأي مَن يذهب إلى التوقّف فيما إذا دار الأمر بين المعنى الحقيقي وبين المجاز المشهور[٤]،

---

(١) حَمْل الألفاظ الواردة في كلام الشارع مجرَّدة عن القرينة.

(٢) وقوعه في عصرٍ بعد عصر الشارع المقدّس في لسان أتباعه المتشرّعة (عدم ثبوت الحقيقة الشرعيّة بل ثبوت الحقيقة المتشرعيّة).

(٣) تُحمل الألفاظ الواردة في كلام الشارع مجرّدةً عن القرينة.

(٤) وهو المجاز الذي كان استعمال اللفظ فيه أكثر من المعنى الحقيقي، ولا يكون مصاحِباً للقرينة، ولم يصل إلى حدٍّ يوجب الوضع التعيُّني. هذا والتوقُّف هو مذهب المشهور، **ووجهه**: أنّ احتمال استعمال هذه الألفاظ مجازاً في المعاني الشرعيّة في عَرْض احتمال استعمالها في الحقائق اللّغوية، فإنّه لا شبهة في صيرورة المعاني

إذ من المعلوم أنّه إذا لم تثبت الحقيقة الشرعية فهذه المعاني المستحدثة تكون - على الأقلّ - مجازاً مشهوراً في زمانه ﷺ.

والتحقيق في المسألة أن يُقال: إنّ نقل تلك الألفاظ إلى المعاني المستحدثة إمّا بالوضع التعييني[1]،

الشرعيّة من المجازات المشهورة من جهة كثرة استعمال هذه الألفاظ في تلك المعاني.

(١) ذَهَبَ صاحبُ الكفاية رَحِمَهُ اللهُ إلى أنَّ الوضع التّعييني كما يحصل بتصريح الواضع بإنشائه - كأن يقول: «وضَعْتُ هذا اللفظَ لهذا المعنى» - كذلك يحصل بنفس استعمال لفظٍ في معنىً يُقصَدُ الوضع له والحكاية عنه، فبنفس هذا الإستعمال - الذي هو من قبيل الإنشاء الفعلي، نظير المعاطاة في المعاملات - يحصل الوضع، كما في قولك في مقام تسمية ولدِك: «ناولوني ولدي هذا زَيْداً» قاصداً تحقُّق العُلقة الوضعيّة (الإرتباط الوضعيّ) بين ذلك اللفظ وذلك المعنى بنفس هذا الإستعمال، فقبل الإستعمال لا يكون المستعمَل فيه موضوعاً له، وبنفس الإستعمال يصير معنىً حقيقيّاً للّفظ.

.....

نعم، لا بدّ - حين قَصْد إنشاء الوضع بنفس الإستعمال - من نَصْب قرينةٍ في البَيْن، إلّا أنّها على تحقُّق الوضع بهذا الإستعمال لا على إرادة المعنى كما في المجاز، حيث إنّ القرينة في المجاز تكون على إرادة المعنى المجازي، لأنّ اللفظ لا يدلّ عليه إلّا مع القرينة الصارفة له عن المعنى الحقيقي. غاية الأمر: أنّ مِثل هذا الإستعمال ليس بحقيقةٍ ولا مجاز.

أمّا أنّه ليس بحقيقة: فلأنّ الإستعمال الحقيقيّ عبارةٌ عن استعمال اللفظ فيما وُضِع له، وهو يقتضي سَبْقَ الوضع على الإستعمال، والمفروض إنشاءُ الوضع بنفس هذا الإستعمال.

وأمّا أنّه ليس بمجاز: فلأنّ الإستعمال المجازيّ عبارةٌ عن استعمال اللفظ في المعنى المناسب لِما وُضِعَ له، والمفروض عدم وجُود ما وُضِعَ له قبل هذا الإستعمال، أو فَقُلْ: إنّ الإستعمال المجازي مسبوقٌ بالوضع للمعنى الحقيقيّ، فتُقام القرينة لإفادة المعنى المجازي، والمفروض هنا صيرورة اللفظ حقيقةً بنفس الإستعمال.

.....

ثمَّ إنّ صاحب الكفاية رَحِمَهُ اللَّهُ أفاد بأنّ عدم كون الإستعمال حقيقيّاً ولا مجازيّاً لا ضَيْرَ فيه: بعد كون هذا النحو من الإستعمال ممّا يَقبلُه الطبعُ السليم ولا يستنكِرُه.

وأَوْرَد عليه الميرزا النّائيني رَحِمَهُ اللَّهُ ومَن تَبِعَهُ: بأنّ ما ذُكِرَ من حصول الوضع التّعييني بنفس الإستعمال يستلزم الجَمْع بين اللحاظ الإستقلالي واللحاظ الآلي في شيءٍ واحد وفي زمانٍ واحد، وهو محال.

وتقريبه: أنّ الوضع يقتضي لحاظَ اللفظ إستقلالاً وبنفسه، فإنّ مقام الوضع يستدعي لحاظَ كلٍّ من اللفظ والمعنى باللّحاظ الإستقلالي حتّى تُوجد العُلقة الوضعيّة بينهما، والإستعمال الذي حقيقته إفناءُ اللفظ في المعنى (كما يراه صاحب الكفاية رَحِمَهُ اللَّهُ وكذلك المصنّف رَحِمَهُ اللَّهُ): يقتضي لحاظَ اللفظ آلةً ومرآةً للمعنى، فلو حَصَل الوضُع بنفس الإستعمال (كما هو المفروض والمُدّعى من اتّحادهما، فليس ههنا وَضْعٌ واستعمالٌ وكلٌّ واحدٍ منهما غيرُ مربوطٍ بالآخَر) لَلَزِم منه كونُ اللفظ في ذلك الإستعمال ملحُوظاً

أو التعيّني[١]:

أمّا الأوّل: فهو مقطوع العدم، لأنّه لو كان لَنُقل إلينا بالتواتر أو بالآحاد[٢] على الأقل، لعدم الداعي إلى الإخفاء[٣]، بل الدواعي متظافرة على نقله، مع أنّه لم يُنقل ذلك أبداً[٤].

وأمّا الثاني: فهو ممّا لا ريب فيه بالنسبة إلى زمان إمامنا أمير المؤمنين عليه السلام لأنّ اللفظ إذا استُعمل في معنىً خاص في لسان جماعةٍ كثيرة زماناً معتدًّا به - لا سيّما إذا كان المعنى جديداً - يصبح حقيقةً فيه بكثرة الإستعمال، فكيف إذا كان ذلك عند المسلمين قاطبةً في سنين متمادية؟!.

آليّاً (من ناحية الإستعمال) واستقلاليّاً (من ناحية الوضع) في نفس الوقت، وهو غير معقول.

(١) وجلّ الأوضاع كذلك.

(٢) أي ولو بخبر الواحد.

(٣) كمسألة الخلافة ونحوها ممّا فيه الداعي إلى الإخفاء.

(٤) لا في التاريخ ولا في الأحاديث.

فلا بدّ - إذاً - من حمل تلك الألفاظ على المعاني المستحدثة فيما إذا تجرّدت عن القرائن في روايات الأئمّة عليهم السلام.

نعم، كونها[1] حقيقةً فيها في خصوص زمان النبي صلى الله عليه وآله وسلم غير معلوم وإن كان غير بعيد، بل من المظنون ذلك، ولكنّ الظنّ في هذا الباب لا يُغني عن الحقّ شيئاً، غير أنّه لا أثر لهذا الجهل، نظراً إلى أنّ السنّة النبوية غير مبتلى بها إلّا ما نُقل لنا من طريق آل البيت عليهم السلام على لسانهم[2]، وقد عرفت الحال في

---

(١) هذه الألفاظ.

(٢) من المتّفق عليه عند جميع المسلمين عدم تقدّم زمان تدوين علماء العامّة للحديث النبوي على نهاية القرن الأوّل من الهجرة، وزمان بداية علماء العامّة في التدوين والتأليف إنّما كان بعد القرن الثاني من الهجرة، مع اختلافٍ في تحديد زمان البداية الأولى للتدوين، وأقدم تاريخ ذكروه لذلك هو عام ١٠١ هـ سنة وفاة عمر بن عبد العزيز الأموي، والذي قام بإصدار أوّل أمرٍ رسمي

كلماتهم أنّه لابدّ من حملها على المعاني المستحدثة[١].

بتدوين الحديث النبوي بعد أن كان المنع عن تدوين السنّة الشريفة سُنّةً سنّها عمر بن الخطاب بأمرٍ منه رسميّ في جميع الأمصار وكان قد لجأ إلى حرق ما بأيدي الناس من الكتب في أحاديث النبي ﷺ، وهو صاحب الكلمة الجريئة في محضر النبي ﷺ: حسبُنا كتاب الله، والتي أفصح عنها في مرض موته ﷺ وكان عام ١١ هـ.

(١) ونُوقِش هذا البيان بوجهَيْن:

الأوّل: إنّ ما يُنقل من طريق غير آل البيت عليهم السلام إنّما يخرج عن الإبتلاء إذا لم يكن النقلُ موثوقاً به، والجزم بكون تمام ما نُقِل عنه ﷺ من غير طريق الأئمّة عليهم السلام غيرَ موثوقٍ بنقله محتاجٌ إلى مزيد فحصٍ وتتبُّع، على أنّه يكفي في الثمرة نَقْلُ غير الثقة في موردِ قاعدة «التسامح في أدلّة السُّنَن» - بناءً على ثبوتها -.

الثاني: إنّ ما يُنقل عن النبيّ ﷺ من طريقهم عليهم السلام إذا كان نقلُهم له لمَحض بيان ألفاظه ﷺ - كما في موارد نَقْل الخطَب ونحوها - فلا ظهور له في إرادة المعنى المعروف في عصرهم عليهم السلام.

وأمّا القرآن المجيد فأغلب ما ورد فيه من هذه الألفاظ أو كلّه محفوفٌ بالقرائن المعيِّنة لإرادة المعنى الشرعي، فلا فائدة مهمّة في هذا النزاع بالنسبة إليه.

على أنّ الألفاظ الشرعية ليست على نسقٍ واحد، فإنّ بعضها كثير التداول كالصلاة والصوم والزكاة والحج[١]، لا سيّما الصلاة التي يؤدّونها كلّ يوم خمس مرّات، فمن البعيد جدّاً ألّا تصبح حقائق في معانيها المستحدثة بأقرب وقتٍ في زمانه ﷺ[٢].

---

(١) والطهارات الثلاث والخُمس والأذان ونحوها، هذا وألفاظ المعاملات - كالبيع والإجارة والصُّلح ونحوها - من الأمور التي وَقَعَ الإمضاءُ لها في لسان الشارع، والظّاهر أنّها لا حقيقةَ شرعيّة لها، فإنّ الشّارع استعملها بما لها من المعنى في لسان اللّغة والعُرف (العُرف العامّ)، ولم يخترع لها معاني استعملَ اللفظَ فيها. نعم، اعتبرَ فيها بعض القيود الوجوديّة أو العدميّة كالبلوغ وعدم الحَجْر ونحوهما...

(٢) في لسانه ﷺ ولسان تابعيه جميعاً بنحو الوضع التعيُّني الحاصل بكثرة الإستعمال. نعم، ثبوت الوضع التعيُّني

.....
.....

في خصوص لسانه ﷺ مُشكلٌ جدّاً، لعدم العلم بكثرة استعمالاته ﷺ على حدٍّ يوجب التعيُّن، وقد أشار إلى ذلك الإشكال صاحبُ الكفاية رَحِمَهُ اللَّهُ بقوله: «فتأمَّل». بل لا يبعد هَجْرُ المعاني اللغويّة الأصليّة عند الجميع بعد ظهور الإسلام وانتشاره في بلاد العرب في أواخر عصره ﷺ.

الصحيح والأعمّ

من ملحقات المسألة السابقة: مسألة «الصحيح والأعمّ»، فقد وقع النزاع[١] في أنّ ألفاظ العبادات أو المعاملات أهي أسامٍ موضوعةٌ للمعاني الصحيحة، أو للأعمّ منها[٢] ومن الفاسدة؟

وقبل بيان المختار لا بدّ من تقديم مقدّمات:

الأُولى: إنّ هذا النزاع لا يتوقّف على ثبوت الحقيقة

---

(١) سيأتي من المصنّف رَحِمَهُ اللَّهُ في المقدّمة الأولى أنّ النّزاع في المقام لا يختصّ بالقول بثبوت الحقيقة الشرعيّة - الذي هو القدر المتيقَّن في المسألة - بل يجري حتّى على القول بعدم ثبوتها، إذ لا إشكال في ثبوت الحقيقة المتشرّعيّة، فيقع الكلام في المُسمّى عند المتشرّعة، وأنّه هل هو الصحيح أو الأعمّ؟ ومن المعلوم - كما سيأتي إن شاء الله تعالى - أنّ ما هو المسمّى عند المتشرّعة هو المراد الشرعي عند إطلاق الشارع تلك الألفاظ، سواءٌ أكان الإطلاق على نحو الحقيقة أم على نحو المجاز.

(٢) من الصحيحة.

الشرعية، لأنّه قد عرفت أنّ هذه الألفاظ مستعملة في لسان المتشرّعة بنحو الحقيقة[١]، ولو على نحو الوضع التعيّني عندهم.

ولا ريب أنّ استعمالهم كان يتبع الإستعمال في لسان الشارع[٢]، سواء كان استعماله على نحو الحقيقة

---

(١) في خصوص المعاني المستحدثة.

(٢) وقياسُه المنطقيّ بصورة الشكل الأوّل كالتالي:

«إنّ الحقيقة المتشرّعيّة هي على طبق استعمال المتشرّعة» (صغرى).

«وما هو على طبق استعمال المتشرّعة: على طبق استعمال الشارع» (كبرى).

فينتج: «أنّ الحقيقة المتشرّعيّة هي على طبق استعمال الشارع». **وعليه**: فالقائل بالصّحيح يدّعي أنّ الحقيقة المتشرّعيّة هي للمعنى الشرعي الصحيح، وينتج عنده: أنّ الشارع كان يستعمل تلك الألفاظ في المعنى الصحيح، والقائل بالأعمّ يدّعي أنّها هي للمعنى الشرعي الأعمّ، وينتج عنده أنّ الشارع كان يستعمل تلك الألفاظ في المعنى الأعم.

أو المجاز[١]، فإذا عرفنا - مثلاً - أنّ هذه الألفاظ في عُرف المتشرّعة كانت حقيقةً في خصوص الصحيح، يُستكشف منه أنّ المستعمل فيه في لسان الشارع هو الصحيح أيضاً مهما كان استعماله عنده أحقيقةً كان أم مجازاً.

كما أنّه لو عُلم أنّها كانت حقيقةً في الأعمّ في عُرفهم[٢] كان ذلك أمارةً على كون المستعمل فيه في لسانه[٣] هو الأعمّ أيضاً، وإن كان استعماله على نحو المجاز.

الثانية: إنّ المراد من الصحيحة[٤] من العبادة أو

---

(١) بلحاظ العلاقة بين المعنى اللغوي والمعنى الشرعي.

(٢) في عرف المتشرّعة.

(٣) في لسان الشارع.

(٤) إنّ الصحّة والفساد متقابلان تقابل الملكة والعدم، فالصحّة هي الملكة، والفساد هو عدم الصحّة فيما من شأنه الصحّة.

المعاملة: هي التي تمّت أجزاؤها وكَمُلت شروطها[١]، والصحيح إذاً معناه: «تامّ الأجزاء والشرائط»، فالنزاع يرجع - هنا - إلى أنّ الموضوع له: خصوص تامّ الأجزاء والشرائط من العبادة أو المعاملة، أو الأعمّ منه ومن الناقص[٢]؟

الثالثة: إنّ ثمرة النزاع هي: صِحّة رجوع القائل

---

(١) فالصلاة - مثلاً - ذات أجزاء وشرائط، والأوّل: كالركوع والسجود والقراءة والتكبير ونحوها - ممّا يكون داخلاً في الواجب قيداً وتقيُّداً، والثاني: كالطهارة والإستقبال والستر ونحوها ممّا يكون داخلاً في الواجب تقيُّداً وخارجاً قيداً، بمعنى تقيُّد الصلاة بالطهارة والإستقبال والستر ونحوها.

(٢) أي الأعمّ من تامّ الأجزاء والشرائط من العبادة أو المعاملة ومن غير التامّ منهما، أو فقل: الأعمّ من تامّ الأجزاء والشرائط ومن الفاقد لبعضها. وآثار هذه التماميّة ولوازمها: سقوطُ الإعادة والقضاء، وموافقةُ المأتيّ به للمأمور به، ومُحَصِلِيَّةُ الغرَض...

بالوضع للأعمّ - المسمّى بـ«الأعمّي» - إلى أصالة الإطلاق، دون القائل بالوضع للصحيح - المسمّى بـ «الصحيحي» - فإنّه لا يصح له الرجوع إلى أصالة إطلاق اللفظ.

توضيح ذلك: أنّ المولى إذا أَمَرَنا بإيجاد شيءٍ وشككنا في حصول امتثاله[1] بالإتيان بمصداقٍ خارجي فلَه صورتان يختلف الحكم فيهما:

١ - أن يُعلم صدق عنوان المأمور به على ذلك المصداق، ولكن يُحتمل دَخْلُ قيدٍ زائد في غَرَض المولى غيرَ متوفّر في ذلك المصداق، كما إذا أمر المولى بعِتق رقبة، فإنّه يُعلم بصدق عنوان المأمور به على الرقبة الكافرة، ولكن يُشكّ في دخل وصف «الإيمان» في غَرَض المولى فيُحتمل أن يكون قيداً للمأمور به.

فالقاعدة في مثل هذا: الرجوع إلى أصالة الإطلاق في نفي اعتبار القيد المحتمل اعتبارُه، فلا يجب

---

(١) إمتثال أَمْر المولى.

تحصيله، بل يجوز الإكتفاء في الإمتثال بالمصداق المشكوك، فيَمتثل[١] في المثال لو أعتق رقبةً كافرة.

٢ - أن يُشك في صدق نفس عنوان المأمور به على ذلك المصداق الخارجي، كما إذا أَمَر المولى بالتيمّم بالصعيد، ولا ندري أنّ ما عدا التراب[٢] هل يُسمّى صعيداً أو لا، فيكون شكّنا في صدق «الصعيد» على غير التراب.

وفي مثله لا يصح الرجوع إلى أصالة الإطلاق لإدخال المصداق المشكوك في عنوان المأمور به ليُكتفى به في مقام الإمتثال، بل لا بدّ من الرجوع إلى الأصول العملية، مثل قاعدة الإحتياط أو البراءة.

ومن هذا البيان تظهر ثمرة النزاع في المقام الذي نحن فيه، فإنّه في فَرْض الأمر بالصلاة والشك في أنّ السورة - مثلاً - جُزءٌ للصلاة أم لا:

---

(١) أي المكلَّف.

(٢) من مطلَق وَجْه الأرض كالحجَر والمدَر والحصى والرّمل ونحوها.

إن قلنا: إنّ الصلاة إسمٌ للأعمّ: كانت المسألة من باب الصورة الأولى، لأنّه بناءً على هذا القول يُعلم بصدق عنوان الصلاة على المصداق الفاقد للسورة وإنّما الشك في اعتبار قيدٍ زائدٍ على المسمّى[١]، فيُتمسّك حينئذٍ بإطلاق كلام المولى في نفي اعتبار القيد الزائد وهو كون السورة جزءاً من الصلاة ويجوز الإكتفاء في الإمتثال بفاقدها.

وإن قلنا: إنّ الصلاة إسمٌ للصحيح: كانت المسألة من باب الصورة الثانية[٢]، لأنّه عند الشك في اعتبار السورة يُشك في صدق عنوان المأمور به - أعني الصلاة - على المصداق الفاقد للسورة، إذ عنوان المأمور به هو الصحيح، والصحيح هو عنوان المأمور

---

(١) فصدق المسمّى مُحْرَزٌ بالوجدان، والشك إنّما هو في اعتبار قيدٍ زائدٍ فيُدفع بالإطلاق.

(٢) وهي: أن يُشك في صدق نفس عنوان المأمور به على ذلك المصداق الخارجي.

به، فما ليس بصحيحٍ ليس بصلاة، فالفاقد للجُزء المشكوك كما يُشك في صحّته يُشك في صدق عنوان المأمور به عليه.

فلا يصح الرجوع إلى أصالة الإطلاق[١] لنفي اعتبار جُزئية السورة حتّى يُكتفى بفاقدها في مقام الإمتثال، بل لا بدّ من الرجوع إلى أصالة الإحتياط أو أصالة البراءة على خلافٍ بين العلماء في مثله[٢]، سيأتي في بابه إن شاء الله تعالى.

---

(١) لأنّ الشك في اعتباره مساوقٌ للشك في صدق المسمّى، ومعه لا يمكن التمسّك بالإطلاق اللفظي المقالي.

(٢) **لا يقال**: إنّه لا فرق بين القولَيْن - الصحيح والأعمّ - في جواز التمسّك بالإطلاق وعدم جوازه - في مثال الشكّ في جُزئيّة السورة للصلاة - وذلك بلحاظ شكلٍ جديدٍ للإطلاق، وهو: الإطلاق المقامي(*)، حيث إنّ المولى في الإطلاق المقامي حينما لم ينصب قرينةً على التقييد،

(*) مَصَبُّ هذا الإطلاق هو مقام المولى لا لفظ المولى، والثاني هو الإطلاق اللفظيّ.

.....

وكان في مقام البيان، فكما أنّ الأعمّي يتمسّك **بالإطلاق اللفظي** فيما إذا احتُمل دخالة شيءٍ في المأمور به زائداً على القدر المتيقّن، فكذلك الصحيحي يتمسّك **بالإطلاق المقامي** إذا شُك في اعتبار أمرٍ زائد على المقدار المعلوم.

فإنّه يقال: هذا خَلْطٌ بين الإطلاق المقامي والإطلاق اللفظي، والأوّل - أي المقامي - أجنبيٌّ عن الإطلاق اللفظي المتقوِّم بإحراز صدق المفهوم على المورد المشكوك فيه(*)، والذي لا يمكن التمسّك به على الصحيحي هو: الإطلاق اللفظي، فالبحث المتقدّم في جواز التمسك بالإطلاق وعدم جوازه هو الثمرة على القولَيْن - الأعمّي والصحيحي - العائدة هذه الثمرة إلى مسألة المطلق والمقيّد، وأمّا الإطلاق المقامي فالتمسّك به مشتركٌ فيه بين القول بالصحيح والقول بالأعمّ.

(*) كالرقبة الكافرة، بلحاظ الشكّ في دخالة وصف «الإيمان» في غَرَض المولى، فيُحتمل أن يكون قَيْداً للمأمور به، فنتمسّك بإطلاق لفظ «الرقبة» في المثال.

.....

ثمّ إنّ المعتبر في الإطلاق المقامي المعبَّر عنه بالحالي أيضاً - حتّى يصحّ التمسّك به لنفي اعتبار جزئيّة السورة مثلاً - هو: سُكونُ وسكوت المتكلّم عن البيان - وهو في مقام البيان - حينما يُورد الحكمَ على نفس الأجزاء والشرائط أو الأفراد، ممّا له دخلٌ في حصول غَرَضه، مثلاً: إذا كان المولى في مقام بيان ما يحتاجه اليوم من السوق من لحمٍ وخبزٍ وأرزّ ولبن ونحوها من الحاجيّات واللوازم، فأَمَرَ عبدَه بشرائها، ولم يذكر الدُّهن مثلاً، فبما أنّه كان في مقام البيان، ولم يذكر الدُّهن - مع أنّه في مقام تِعداد حوائجه ولوازمه - فيُستكشف منه عدَمُ إرادته للدُّهن وإلّا لَبيّنه.

ومن هنا، لا نحتاج في هذا النحو من الإطلاق إلى وجود لفظٍ مطلقٍ في القضية، ومثاله في الشرعيات: صحيحة حمّاد التي وردت في مقام بيان الأجزاء والشرائط للصلاة حينما قال عليه السلام لحمّاد: «هكذا صلِّ...»(*) وبيّن

(*) وسائل الشيعة: كتاب الصلاة: الباب الأوّل من أبواب أفعال الصلاة: الحديث ١.

.....

الإمام عليه السلام في هذه الصحيحة جميع أجزاء الصلاة من التكبيرة والقراءة والركوع والسجود ونحوها، وحيث لم يبيّن عليه السلام في الصحيحة الإستعاذة مثلاً فيُتمسّك بإطلاقها على عدم وجوبها، فإنّه عليه السلام كان في مقام بيان أجزاء الصلاة وشرائطها، فكلّ ما لم يبيّنه يُستكشف عدَمُ دَخْله في المأمور به(*).

(*) ذهبَ الميرزا النائيني رحمه الله إلى المنع عن التمسُّك بصحيحة حمّاد المُشار إليها لإثبات وجوب المذكورات فيها، وعَلّل رحمه الله ذلك بما ملخّصه: «للعلم الإجمالي باشتمالها على أمورٍ مستحبّةٍ أيضاً، فيكون ظهورُها في الوجوب والجزئيّة ساقطاً، ونظيرها: التمسُّك بقوله صلى الله عليه وآله وسلم: - صلُّوا كما رأيتمُوني أُصلّي - (غوالي اللئالي: ج١: ١٩٨: الفصل التاسع: الحديث ٨) فإنّه بعد القطع واليقين بعدم اقتصار النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم على الأجزاء الواجبة والشرائط اللّازمة، بل كان يأتي بالمستحبّات في صلاته، يكون المرادُ بالأمر بالإتّباع مطلقَ الطلب، فلا يمكن الحكم بالجزئيّة والشرطيّة بمجرّد ورود رواية بأنّ النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم كان يقرأ في صلاته بكذا أو ←

.....

هذا، والإطلاق المقامي في الشرعيّات نادر، ومنه حكاية الإمام الصادق عليه السلام وضوءَ رسول الله صلى الله عليه وآله، كما في رواية زرارة عنه عليه السلام أنّه قال لأصحابه مرّةً: «ألا أحكي لكم وضوءَ رسول الله صلى الله عليه وآله، فقالوا: نعم، فدعا عليه السلام

← يفعل كذا...» (أجود التقريرات: ج١: ٤٥).

وأجاب شيخُنا الأستاذ التبريزي دام ظله **عن ذلك بما إليك لفظه**: أنّ «العلم الإجماليّ باشتمال الصحيحة على بعض الأمور المستحبّة ينحلّ بالظّفر خارجاً بالدليل على استحباب بعض تلك الأمور، وبتعبيرٍ آخَر: إنّ قيام الدليل على الترخيص في ترك بعض تلك الأمور لا يكون موجباً لرفع اليد عن ظهورها (في الوجوب والجزئيّة) بالإضافة إلى غير ذلك البعض، وأيضاً العلم الإجماليّ المزبور لا يمنع عن الحكم بعدم الجزئيّة والشرطيّة في المشكوك الذي لم يُذكر في تلك الصحيحة (كالإستعاذة - مثلاً -)... وممّا ذكرنا يظهر الحال بالإضافة إلى قوله صلى الله عليه وآله: صلُّوا كما رأيتموني أُصلّي...» (دروس في مسائل علم الأصول: ج١: ١٣٧ و١٣٨).

.....

بماء، وصبّ قسماً منه على وجهه، وغسله كاملاً، ثمّ أراق قسماً منه على يده اليمنى وغسلها كاملاً، وهكذا في اليسرى، ثمّ مسح رأسه وقدمَيْه» فإنّه يستفاد من هذه الرواية عدمُ جُزئيّة المضمضة للوضوء، وكذلك الإستنشاق، وإلّا لفَعَلهما عليهما السلام، فإنّه كان في مقام الحكاية أو التّعليم عَمَلاً، فيُستكشف عدمُ كونهما جزءاً من الوضوء.

تنبيهٌ وإرشاد:

إنّ كلّاً من الإطلاق اللفظي والمقامي دليلٌ إجتهادي، فمع تماميّة أحدهما لا تصل النوبة إلى الأصل العملي، وإنّما يُبحث عن الأصل العملي من براءةٍ أو إحتياط مع فرض عدم التماميّة.

وقد اشتهرَ فيما بينهم: أنّ الأعمّي يتمسّك بالبراءة في موارد الشكّ في الأجزاء والشرائط، والصحيحي يتمسّك بقاعدة الإشتغال والإحتياط في تلك الموارد.

وناقَشَه المقدّس السيّد الخوئي رحمه الله في المحاضرات بما إليك نصُّه: «ولكن التّحقيق أنّ الأمر ليس كذلك،

.....

ولا فرق في التمسُّك بالبراءة أو الإشتغال بين القولَيْن - أصلاً - **والوجهُ في ذلك**:

هو أنّا إذا قلنا بالوضع للأعمّ فالتمسّك بالبراءة مبتنٍ على القول بانحلال العلم الإجمالي في مسألة الأقلّ والأكثر الإرتباطيَّيْن، فإنّه إن قلنا بالإنحلال وأنّ العلم الإجمالي ينحلّ إلى علمٍ تفصيلي (بالأقلّ) وشكّ بدوي (في التقييد الزائد): فلا مانع من الرجوع إلى البراءة عن وجوب الأكثر والتقييد الزائد، فإنّ مسألتنا هذه من إحدى صغريات كبرى مسألة الأقلّ والأكثر الإرتباطيَّيْن(*)،

(*) **وأمّا دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر الإستقلاليّيْن**:
فكما لو علم المكلّف بأنّ ذمّته مشغولةٌ بصلواتٍ ثُنائيّة كصلاة الغداة مثلاً إلّا أنّه شكّ في مقدار هذه الصلوات، أي شكّ في تعدّد التكليف - تكاليف مستقلّة لا يتّصل بعضُها ببعض - وهل أنّ الواجبَ عليه ثلاثُ صلوات ثُنائيّة، أو أربع، أو خمس؟ فالمكلّف عالِمٌ بتعلّق التكليف، إلّا أنّه شاكٌّ في وجوب القليل - وهو الثلاث - أو الكثير. ←

.....

وذلك لأنّ تعلُّق التكليف في المقام بالطبيعي الجامع بين المطلق والمقيّد معلومٌ لنا تفصيلاً (وهو الماهيّة المهملة العارية عن جميع الخصوصيات) وإنّما هو شكُّنا في تعلُّقه (أي التكليف) به (بالطبيعي) على نحو الإطلاق، بمعنى عدم تقييده بشيءٍ لا جزءً ولا شرطاً، أو على نحو التقييد

← والفقهاء في المقام التزموا بأنّ الأصل الجاري في المقام هو البراءة عن الأكثر، وذلك لأنّ الفرض المذكور يؤول رُوحاً إلى علمٍ بوجوب الأقلّ وشكّ بدويّ بوجوب الأكثر، وهو مجرى لأصالة البراءة، فتجري البراءة عن الزائد على الثلاثة المعلومة، لأنّه شكٌّ في التكليف الزائد.

ومثاله أيضاً: ما لو عَلم المكلّف باشتغال ذمّته لزيدٍ بدَيْن إلّا أنّه دار أمره بين كونه درهماً أو درهمَيْن، فالدرهم الأقل معلومٌ فينحلّ العلم الإجمالي إلى علمٍ تفصيلي بالأقلّ وهو الدرهم وشكٍّ بدويّ في الأكثر وهو الدرهمان، فالمرجع هو البراءة عن الوجوب في الأكثر، لأنّه شكٌّ في التكليف الزائد.

.....

به بأحَد النحوَيْن المزبورَيْن، فحينئذٍ إن قلنا بإنحلال العلم الإجمالي في تلك المسألة والرجوع إلى البراءة عن التكليف الزائد عن المقدار المعلوم كما هو كذلك: فنقول هنا أيضاً بالإنحلال والرجوع إلى البراءة عن التقييد الزائد. وأمّا لو قلنا بعدم إنحلال العلم الإجمالي في تلك المسألة: فلا بدّ من الإحتياط والرجوع إلى قاعدة الإشتغال، وعلى ذلك فلا ملازمة بين القول الأعميّ والرجوع إلى البراءة.

وأمّا على الصحيحي فإن قلنا بأنّ متعلَّق التكليف (أي المأمور به) عنوانٌ بسيطٌ، وخارجٌ عن الأجزاء والشرائط، وإنّما هي سبب لوجوده (فهو مسبَّبٌ عنهما ومتحصِّلٌ منهما - نسبة المسبَّب إلى السّبب والمعلول إلى العلّة -) فلا محالة يكون الشك في جزئيّة شيءٍ أو شرطيّته شكّاً في المحصِّل (أي المحصِّل للواجب) فلا بدّ من القول بالإشتغال، إلّا أنّ هذا مجرّد فرضٍ غير واقعٍ في الخارج، بل إنّه خلاف مفروض البحث، إذ المفروض أنّ

.....

متعلَّق التكليف هو الجامع بين الأفراد الصحيحة، ونسبته إلى الأجزاء والشرائط نسبة الطبيعي إلى أفراده أو نسبة العنوان إلى مُعَنْوَنِه، وعلى كلا التقديرَيْن: فلا يكون المأمور به مغايِراً في الوجود مع الأجزاء والشرائط ومسبَّباً عنها. (وعلى هذا فالشكُّ في جزئيّة شيءٍ أو شرطيّة آخر: لا يرجع إلى الشكّ في المحصِّل ليكون المرجعُ فيه قاعدة الإشتغال، على أساس أنّ الطبيعي عينُ الفرد في الخارج، فالشكّ في جزئيّة شيءٍ للفرد في الخارج بعينه هو الشكّ في جزئيّته للطبيعي الذي هو المأمور به، فإذا كان الشكّ في جزء المأمور به أو شرطه: فالمرجع فيه قاعدة البراءة).

وعلى الجملة: إنّ كلاًّ من السبب والمسبَّب موجودٌ في الخارج بوجودٍ مستقلٍّ على حياله واستقلاله (بأن يكون هناك وجودان: أحدهما مسبَّبٌ، والآخر سببٌ) كالقتل المسبَّب عن مقدّمات خارجية أو الطهارة الخبثيّة المسبَّبة عن الغَسل بل الحدثيّة (أي الطهارة الحدثيّة) المسبَّبة عن الوضوء والغُسل، والتيمّم على قول، فإذا كان المأمور

.....

به أمراً بسيطاً مسبَّباً عن شيءٍ آخر (وهو في المقام: الأجزاء والشرائط الخارجيّتَيْن) ومترتّباً عليه وجوداً: فلا محالة يرجع الشك في جزئيّة شيءٍ أو شرطيّته بالإضافة إلى سببه إلى الشك في المحصِّل، ولا إشكال في الرجوع معه إلى قاعدة الإشتغال في مورده، ولكن المقام لا يكون من ذلك الباب: فإنّ الجامع الذي فُرض وجودُه بين الأفراد الصحيحة لا يخلو أمرُه من أن يكون من الماهيّات المتأصّلة المركّبة، أو البسيطة، أو من الماهيّات الإعتبارية والعناوين الإنتزاعية، وعلى كلّ تقدير: لا بدّ من أن يكون منطبقاً على الأجزاء والشرائط الخارجية انطباق الكليّ على أفراده، ومعه لا يرجع الشك إلى الشك في المحصِّل ليكون المرجع فيه قاعدة الإشتغال.

أما على الأوّل: فلأنّ المفروض أنّ الجامع هو عينُ الأجزاء والشرائط، فالأجزاء مع شرائطها بأنفسها متعلِّقةٌ للأمر، ووحدتها ليست وحدةً حقيقيّة، بل وحدة اعتباريّة، بداهة أنّه لا تَحصل من ضمّ ماهيّة الركوع

.....

إلى ماهيّة السجود ماهيّةٌ ثالثةٌ غيرُ ماهيّتهما (أي مباينة لماهيّتهما)، وعليه: فلا مانع من الرجوع إلى البراءة عند الشك في اعتبار شيءٍ زائدٍ على المقدار المعلوم، بناءً على صحة الإنحلال في مسألة دوران الواجب بين الأقلّ والأكثر الإرتباطيَّيْن، لأنّ تعلُّق التكليف حينئذٍ بالمقدار المتيقَّن من الأجزاء وقيودها معلومٌ، والشك في غيره شكٌّ في التكليف، فالمرجع فيه البراءة، وبناءً على عدم الإنحلال في تلك المسألة: فالمرجع فيه قاعدة الإشتغال.

وأمّا على الثاني: فكذلك، لأنّ الطبيعي عينُ أفراده خارجاً ومتّحدٌ معها عيناً، فالأمر المتعلِّق به متعلِّقٌ بالأجزاء مع شرائطها، سواءٌ قلنا بأنّ متعلَّق الأوامر الطبائع أم قلنا بأنّه الأفراد، أمّا على الثاني فواضح. وأمّا على الأوّل فلإتّحاد الطبيعي معها، غاية الأمر أنّ الخصوصيات الفرديّة غير دخيلةٍ في ذلك، فعلى كلا القولَيْن يرجع الشك في اعتبار شيءٍ جزءً أو شرطاً إلى الشك في إطلاق المأمور به وتقييده، لا إلى أمرٍ خارجٍ

.....

عن دائرة المأمور به، فبناءً على الإنحلال في تلك المسألة: كان المرجع فيه البراءة عن التقييد (الزائد) المشكوك فيه.

وأمّا على الثالث: فالأمر أيضاً كذلك، لأنّ الأمر الإنتزاعي لا وجود له خارجاً ليتعلَّق به الأمر، وإنّما الموجود حقيقةً (وواقعاً) هو منشأ انتزاعه، فالأمر في الحقيقة متعلِّقٌ بمنشأ الإنتزاع، وهو في المقام نفس الأجزاء والشرائط، وأَخْذُ ذلك الأمر الإنتزاعي في لسان الدليل متعلِّقاً للأمر: إنّما هو لأجل الإشارة إلى ما هو متعلَّق الحكم في القضيّة.

فالنتيجة: أنّ الشكّ في اعتبار جزءٍ أو قيدٍ على جميع التقادير: يرجع إلى الشكّ في تقييد نفس المأمور به بقيدٍ زائدٍ على المقدار المتيقَّن، فبناءً على ما هو الصحيح من انحلال العلم الإجمالي عند دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر نرجع هنا إلى البراءة...

إنّ الجامع على القول بالصحيح على كلّ تقدير: لا بدّ من

□ **المختار في المسألة:**

إذا عرفت ما ذكرنا من المقدّمات فالمختار عندنا هو الوضع للأعمّ، والدليل: التبادر[1]، وعدم صحة

أن ينطبق على الأجزاء والشرائط انطباق الكليّ على فرده، وعليه: كان الشك - في إعتبار جزءٍ أو قيدٍ في المأمور به - من دوران المأمور به نفسِه بين الأقلّ والأكثر، فعلى القول بالإنحلال: كان المرجع فيه البراءة عن وجوب الأكثر، فنتيجة ذلك: هي أنّ المأمور به بتمام أجزائه وشرائطه هو الأقلّ دون الأكثر.

وقد عرفت أنّ القول بالإشتغال: مبنيٌّ على أن يكون المأمور به عنواناً بسيطاً مسبَّباً عن الأجزاء والشرائط الخارجيّتَيْن، ومتحصِّلاً منهما، وهو خلاف المفروض...» - إنتهى - (محاضرات في أصول الفقه: ج١: ١٧٠ إلى ١٧٣).

(١) لما هو أعمّ من الصحيح والفاسد، وليس لخصوص الصحيح، بمعنى انسباق الأعمّ من إطلاق لفظ «الصلاة» ونحوها.

السلب عن الفاسد[١]. وهما أمارتا الحقيقة، كما تقدّم[٢].

---

(١) بمعنى عدم صحة سلب الإسم عن الفاسد، حيث يُرى بالوجدان عدم صحّة سلب الصلاة عن الصلاة التي نقصَ منها بعضُ أجزائها، خصوصاً إذا كان الناقص من الأجزاء غير الركنيّة... بل ولئن صحّ سلبُها عنها فإنّما هو باعتبار الصحّة، حيث يُقال: إنّها ليست بصلاةٍ صحيحة، لا أنّها لا تكون بصلاةٍ حقيقةً.

(٢) وممّا استُدل به للقول بالأعمّ: صحّةُ تقسيم الصلاة إلى الصحيح والفاسد، فيُقال: «الصلاة إمّا صحيحةٌ أو فاسدة» وقيل في تقريب الدّليل: «إنّ من المعلوم كونَ التقسيم بلحاظ ما للصلاة من معنًى، ولا يخفى أنّه لا يُرى في استعمال لفظ الصلاة في المثال المزبور أيّ تجوُّزٍ وعناية، فهو دليلٌ على أنّ معنى الصلاة هو الأعمّ وقد وُضع له اللفظ، وإلّا لكان استعمال اللفظ فيه عنائياً وهو خلاف الفرض...».

وممّا استُدلّ به أيضاً: جملةٌ من النصوص الظاهرة في إرادة الفاسد:

.....

منها: موثّقة الفضيل أو صحيحه عن أبي جعفر عليه السلام: «قَالَ: بُنِيَ الإِسْلَامُ عَلَى خَمْسٍ: عَلَى الصَّلَاةِ والزَّكَاةِ والصَّوْمِ والْحَجِّ والْوَلَايَةِ، ولَمْ يُنَادَ بِشَيْءٍ كَمَا نُودِيَ بِالْوَلَايَةِ، فَأَخَذَ النَّاسُ بِأَرْبَعٍ وتَرَكُوا هَذِه». - الكافي: كتاب الإيمان والكفر: باب دعائم الإسلام: الحديث ٣ -.

وموضع الإستشهاد قوله عليه السلام: «بأربع» فإنّه ناظرٌ إلى الأربع المذكورة في صدر الحديث، ولا يخفى أنّه بقرينة تَرْك الولاية يُعلم أنّ المراد ليس الصحيح، إذ لا صحّة بدون الولاية، فكان يلزم أن يُقال: «لم يأخذ الناسُ بشيءٍ منها» بل المراد منها الأعمّ.

ومنها: صحيحة زرارة عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام «قَالَ: ذِرْوَةُ الأَمْرِ وسَنَامُه ومِفْتَاحُه وبَابُ الأَشْيَاءِ ورِضَا الرَّحْمَنِ: الطَّاعَةُ لِلإِمَامِ بَعْدَ مَعْرِفَتِه، أَمَا لَوْ أَنَّ رَجُلاً قَامَ لَيْلَه وصَامَ نَهَارَه وتَصَدَّقَ بِجَمِيعِ مَالِه وحَجَّ جَمِيعَ دَهْرِه ولَمْ يَعْرِفْ وَلَايَةَ وَلِيِّ اللَّه فَيُوَالِيَه ويَكُونَ جَمِيعُ أَعْمَالِه بِدَلَالَتِه إِلَيْه، مَا كَانَ لَه عَلَى اللَّه حَقٌّ فِي ثَوَابِه، ولَا كَانَ مِنْ أَهْلِ

.....

الإِيمَانِ». - وسائل الشيعة: الباب ٢٩ من أبواب مقدّمة العبادات: الحديث ٢ -.

وموضع الإستشهاد قوله عليه السلام: «وصامَ نهارَه...» فإنّ المفروض أنّ الصيام ههنا بدون ولاية، وهو غير صحيح، فيكشف عن إرادة الأعمّ من اللفظ لا خصوص الصحيح.

ومنها: صحيحة أبي حمزة الثمالي - المرويّة في عقاب الأعمال للصدوق رحمه الله -: «قال: قال لنا علي بن الحسين عليه السلام: أيّ البقاع أفضل؟ فقلنا: الله ورسولُه وابنُ رسوله أعلم، فقال لنا: أفضل البقاع ما بين الركن والمقام، ولو أنّ رجلاً عمّر ما عمّر نوحٌ في قومه، ألف سنة إلّا خمسين عاماً، يصوم النهار ويقوم الليل في ذلك المكان، ثمّ لقى الله بغير ولايتنا لم ينفعه ذلك شيئاً». - نفس المصدر: الحديث ١٢ -.

ومنها: حديث «دعي الصلاة أيّام أقرائك». - تهذيب الأحكام: ج١: ٣٨٤: باب ١٩: الحيض والإستحاضة والنفاس -.

فإنّ النهي قد تعلّق بالصلاة، وليس المراد بها الصحيحة،

وَهْمٌ وَدَفْع:

الوهم: قد يُعترض على المختار فيقال:

إنّه لا يمكن الوضع بإزاء الأعمّ، لأنّ الوضع له يستدعي أن نتصوّر معنىً كليّاً جامعاً بين أفراده ومصاديقه هو الموضوع له[1]، كما في أسماء الأجناس، وكذلك

إذ الحائض لا تقدر عليها، وأَخْذُ القدرة في متعلَّق النهي - كسائر أنواع التكليف - ضروريّ، فلا بدّ أن يكون المراد هو الأعمّ.

وجهة الإستدلال بالإستعمال في الأعمّ في هذه الروايات هي: أنّه ممّا لا يُنكر أنّ اللفظ قد استُعمل في الأعمّ بلا عنايةٍ ومسامحةٍ في البَيْن، إذ لا يُرى بهذا الإستعمال أيّ تجوُّزٍ وعناية، بل ممّا تقتضيه طبيعة اللفظ.

(١) فالوضع عامّ والموضوع له عامّ، من قبيل المشترك المعنوي، والوضع عامّ: لكون المعنى المتصوَّر عامّاً، والموضوع له عامّ: باعتبار وضع اللفظ لنفس المعنى الكليّ المتصوَّر.

الوضع للصحيح يستدعي تصوّرَ كليٍّ جامع[١] بين مراتبه وأفراده[٢].

---

(١) نظراً إلى ما يُرى من الإختلاف الفاحش بين أفراد الصحيح حسب اختلاف الموارد والأشخاص بحسب حالاتهم، كما في صلاة العالِم القادر المختار، وصلاة العاجز غير القادر، على اختلاف مراتب العجز المتصوَّر فيه البالغ إلى صلاة الغريق المُشرِف على الهلاك، بل وكذلك بالنسبة إلى أفراد صلاة العالِم القادر المختار، حيث إنّ فيها أيضاً إختلافاً عظيماً - من حيث الكميّة والكيفيّة - كصلاة القصر والإتمام وصلاة الصبح والظهر والمغرب وصلاة الكسوف والعيد والجنازة ونحوها، إذ حينئذٍ لا محيص على القول بالصحيح أيضاً من كَشْف جامعٍ بين تلك الأفراد المختلفة كميّةً وكيفيّةً يكون هو المسمّى بالصلاة عند القائل بالصحيح...

(٢) **بيانه**: من الواضح أنّ ألفاظ العبادات غير موضوعة بالإشتراك اللفظي، بأن تكون موضوعةً لكلّ فرد من أفراد المعاني بوضعٍ على حِدَة، - كلفظة «الصلاة» مثلاً، بنحوٍ تكون موضوعة بالإشتراك اللفظيّ لكلٍّ من أفرادها بشتّى

.....

مراتبها، فيكون لكلّ فردٍ وَضْعٌ يخصّه - بشهادة صحّة قولك: «هذه الجماعة يُصلّون» في جماعةٍ يصلّي كلٌّ واحدٍ صلاةً تغاير وتخالف صلاةَ الآخَر، كالصلاة اليوميّة وصلاة الخسوف والعيدَيْن وصلاة الجنازة، من دون رعايةِ عنايةٍ في البَيْن من نحو التأويل بالمسمّى... بل إنّها من قبيل المشترك المعنوي، وأنّ صِدْق الصلاة مثلاً على الأفراد إنّما هو من باب انطباق الكليّ على أفراده، فلا بدّ من قدرٍ جامع بين الأفراد يكون هو المسمّى بلفظ «الصلاة» مثلاً، فتكون نتيجة ذلك أنّ ألفاظ العبادات حينئذٍ من باب الوضع العام والموضوع له العام، سواء قُلْنا بوضعها للصحيح أو الأعمّ.

وبعبارة أخرى: إنّ لفظ «الصلاة» مثلاً، موضوعٌ لمفهوم «الصلاة» الكليّ، بمعنى أنّ الواضع تصوّر المعنى الكليّ للصلاة، وَوَضَع اللفظ له لا لأفراده، فالوضع عام، لكون المعنى المتصوّر عامّاً، والموضوع له عام أيضاً، باعتبار وضع اللفظ لنفس المعنى الكلّي المتصوَّر، أي الجامع بين أفراد الصلاة.

.....

وبعبارة ثالثة: إنّ لفظ «الصلاة» لم يُوضع لكلّ فردٍ فرد(*)، وإلّا لزم أن تكون معاني لفظ الصلاة غير متناهية، إذ أفراد الصلاة الموجودة خارجاً لا تُعدّ ولا تُحصى، وهو باطل، فإنّ معنى لفظ «الصلاة» - وهو إسم جنس - واحدٌ كسائر أسماء الأجناس، فكما أنّ لفظ «الكتاب» مثلاً: ذو معنىً واحد، وهو طبيعي الكتاب، فكذلك لفظ «الصلاة» فإنّه ذو معنًى واحد، وإطلاقُه على جميع الأفراد بشتّى مراتبها هو على نَسَقٍ واحد، وليس استعمالُه في بعضها مغايِراً لاستعماله في البعض الآخَر.

(*) كهذه الصلاة وتلك الصلاة و... فيكون الوضعُ عامّاً والموضوع له خاصّاً، بل حتّى لو قلنا بالوضع العامّ والموضوع له الخاصّ: فمع ذلك لا محيصَ عن تصوير القدَر الجامع، إذ الواضع لا بدّ وأن يلحظ أوّلاً معنًى عامّاً كليّاً، ثمّ يضع اللفظ بإزاء أفراده وأقسامه، فيقع الكلام حينئذٍ في أنّه ما هو الجامع بين الأفراد المختلفة والأقسام المتشتّتة الذي تصوّره الواضع عند الوضع، وَوَضَعَ اللفظ بإزاء أفراده وأقسامه؟!

ولا شك أنّ مراتب الصلاة - مثلاً - الفاسدة والصحيحة كثيرةٌ متفاوتة، وليس بينها قدرٌ جامع يصحّ وضع اللفظ بإزائه.

توضيح ذلك: أنّ أيّ جُزء من أجزاء الصلاة - حتّى

مضافاً إلى أنّ الوضع العامّ والموضوع له الخاصّ يرجع بالآخرة إلى الإشتراك اللفظيّ (فلا يتبادر شيءٌ منه بدون قرينةٍ معيِّنة)، إذ لو كان الموضوع له هو خصوص الأفراد المتباينة لكَانَ لكلّ فردٍ وَضْعٌ يخصُّه، فلا تكون لفظة «الصلاة» موضوعةً بإزاء الجامع، إذ المسمّى حينئذٍ يكون هو الأفراد، والأفراد متباينة. وبعد أن تبيّن لك: أنّ معنى لفظ «الصلاة» واحد، وهو الجامع بين الأفراد، يأتي الكلام في كيفيّة تصوير ذلك الجامع بين الأفراد الصحيحة على القول الصحيحي، وكيفيّة تصويره بين الأفراد الأعمّ من الصحيحة والفاسدة على القول الأعمّي.

نعم، ذلك الجامع على القول الصحيحي: حصّةٌ خاصّة، أي خصوص الصحيح، وعلى القول الأعمّي: طبيعةٌ مطلَقة.

الأركان - إذا فُرض عدمه[١] يصحّ صِدْق إسم الصلاة على الباقي[٢] بناءً على القول بالأعمّ، كما يصحّ صِدْقه[٣] مع وجوده[٤] وفقدان غيره من الأجزاء.

وعليه: يكون كلّ جُزء مقوِّماً للصلاة عند وجوده غيرَ مقوّم عند عدمه، فيلزم التبدّل[٥] في حقيقة[٦]

---

(١) عدم هذا الجزء من أجزاء الصلاة وإن كان ركناً.

(٢) وإن كان هذا الباقي فاسداً لفقدانه ركناً من الأركان، والصلاة تبطل بذلك.

(٣) أي صدق إسم الصلاة.

(٤) أي وجود هذا الجزء، سواء أكان ركناً أم لا.

(٥) فلو فرَضْنا انتفاء الركوع - مثلاً - دون سائر الأجزاء: يصحّ صِدْقُ إسم الصلاة على الباقي، كما يصحّ صِدْقُه مع وجود الركوع وبقيّةِ الأجزاء غير السجود - مثلاً - وهكذا... فيكون كلُّ جزءٍ من الأجزاء مقوِّماً لماهيّة الصلاة عند وجوده ولا يكون مقوِّماً لها عند عدمه، وهو مستلزِمٌ للتبدُّل في حقيقة الماهيّة الواحدة!.

(٦) بمعنى الكُنْه والباطن، كما يقولون: «إنّ حقيقة الذّات الإلهية ليست قابلةً للإدراك العقليّ.».

الماهية[١]، بل يلزم الترديد فيها عند وجود تمام الأجزاء[٢]، لأنّ أيّ جُزء منها لو فُرض عدمُه يبقى صدق

---

(١) الماهيّة: لفظةٌ مأخوذةٌ عن «ما هو»، وهي: ما به يُجاب عن السؤال «بما هو؟»، فإنّك إذا قلتَ: ما هو الإنسان؟ فقد سألتَ عن حقيقته وماهيّته، فإذا قلتَ: حيوانٌ ناطق، كان هذا الجواب هو ماهيّة الإنسان، وهذه اللّفظة أعني «الماهيّة» إنّما تُطلق في الغالب من الإستعمال على الأمر المعقول (المتعقَّل)، وإذا لوحظ مع ذلك «الوجود» قيل له: حقيقة وذات... **وبعبارةٍ أخرى**: تُطلق الذّات والحقيقة على الماهيّة مع اعتبار الوجود الخارجي، فلا يُقال مثلاً: ذات العنقاء وحقيقتها، بل يُقال: ماهيّة العنقاء، وقد تُستعمل هذه الألفاظ الثلاثة - أي الماهيّة والذّات والحقيقة - بلا اعتبارِ فَرْقٍ بينها... (كشف المراد في شرح تجريد الإعتقاد، والتعليقات على كشف المراد: مؤسّسة النّشر الإسلامي: ص ٨٥ و٤٧٩).

(٢) حيث إنّه عند وجود تمام الأجزاء: يلزمُ التردُّدُ في كلٍّ من الأجزاء بين أن يكون هو الخارج أو غيرَه، فإنّ أيَّ جزءٍ

الإسم على حاله. وكلٌّ منهما - أي التبدّل والترديد في الحقيقة الواحدة - غير معقول، إذ أنّ كلّ ماهية تُفرض لا بدّ أن تكون متعيِّنةً في حدّ ذاتها[١]، . . . . . .

من الأجزاء لو فُرِضَ عدمُه يبقى صِدْقُ الإسم على حاله، وحينئذٍ لا يكون المقوِّمُ للماهيّة معلوماً على نحو التَّعيين.

(١) أي متحصِّلَةً في حدّ ذاتها، معلومةً وممتازةً عن غيرها، فإنّ ماهيّةَ كلِّ شيءٍ - في الواقع ومقام الثبوت - **متقوِّمةٌ ذاتاً وحقيقةً بأجزائها** (التي هي ذاتيّاتها)، والعقلُ حين يلاحظ الماهيَّةَ في حدِّ نفسها: يراها تتوقَّفُ في تقوُّمها على أجزائها، وبانتفاء أحدها تنتفي هي أيضاً، فإذا استحال تعقُّل أو تصوُّرُ ماهيّةٍ ما: استلزمَ خروجَها عن كونها ماهيّةً.

وعلى هذا، فَفَرْضُ الإبهام - من حيث قلّة الأجزاء وكثرتها ودخول بعض الأشياء في حينٍ من الأحيان وخروج ذلك البعض في حينٍ آخَر - غيرُ معقول.

ثمّ إنّ أهل الفنّ ذكروا بأنّ الماهيّات حدودُ الوجود (حدُّ وجود الشيء)، فذات كلِّ ماهيّةٍ موجودةٍ حدٌّ لا يتعدّاه وجودُها، فماهيّة الإنسان الموجودة - مثلاً - حدٌّ لوجود

.....

الإنسان، لا يتعدّاه (يتعدّى ذلك الحدَّ) وجودُه (وجودُ الإنسان) إلى غيره، فهو ليس بفرَس وليس ببقر وليس بشجر وليس بحجر... إلى آخر الماهيّات الموجودة المباينة للإنسان. فواقعيّة الماهيّة واقعيّة التحديد، فهي تحُدّ الوجودَ وتُبيِّن مرتبتَه في عالَم الشهود والخارج. ومن هنا قالوا بأنّه سبحانه وتعالى منزَّهٌ عن الماهيّة التي تَحُدُّ وجودَه، فهو عزّ وجلّ وجودٌ مطلَقٌ صِرْفٌ غيرُ مُحَدَّدٍ بالماهيّة، **هذا من ناحية**.

ومن ناحيةٍ أخرى: ذكروا بأنّ الماهيّة إذا لوحِظت من حيث هي هي فهي غيرُ الوجود كما هي غير العدم، بشهادة أنّها تُوصَف بالوجود تارةً وبالعدم أخرى. فيُقال: النّبات - مثلاً - موجود، كما يُقال: النّبات غير موجود، فمقامُ الحدّ والماهيّة مقامُ التخلية عن الوجود والعدَم، بمعنى أنّ الإنسان عند النّظر إلى ذات الشيء: يراه عارياً عن كلٍّ من الوجود والعدم، ثمّ بعد ذلك يصفُه بأحدِهما.

وأمّا وَجْهُ كون الشيء - في مقام الذات - غيرَ موجودٍ ولا معدوم: فلأجل أنّه لو كان في مقام الذّات والماهيّة

.....

موجوداً - سواءٌ أكان الوجودُ جُزْءَه أم عَيْنَه - يكون الوجودُ نابعاً من ذاته، وما هذا شأنُه يكون واجبَ الوجود، يمتنع عروضُ العدم عليه، كما أنّه لو كان في مقام الذات والماهيّة معدوماً - سواءٌ أكان العدمُ جزءَه أم عَيْنَه - يكون العدمُ نفسَ ذاته، وما هذا شأنُه يمتنع عليه عروضُ الوجود، فلأجل تصحيحِ عروضِ كلٍّ من الوجود والعدم: لا مناص عن كون الشيء في ذلك المقام خالياً عن كلا الأمرَيْن (الوجود والعدم) حتّى يصحّ كونُه معروضاً لأحدهما، وإلى هذا يهدف قولهم: «الماهيّة من حيث هي هي لا موجودة ولا معدومة»، ومع هذا كلّه فهي في الخارج لا تخلو إمّا أن تكون موجودةً أو معدومة...

وبهذا تبيَّن أنّ اتّصاف الماهيّة بأحَد الأمرَيْن يتوقّف على علّة، لكن اتّصافها بالوجود يتوقَّف على وجودِ علَّةٍ ويكفي في اتّصافها بالعدم عدمُ وجودها.

وعلى ضوء هذا البيان يتّضح أنّه سبحانه وتعالى منزَّهٌ عن التحديد والماهيّة وإلّا لزم أن يحتاج في اتّصاف ماهيّته

وإن كانت مبهمةً من جهة تشخّصاتها الفردية[١]، والتبدّل أو الترديد في ذات الماهية معناه: إبهامها في

بالوجود إلى علّة[*]، وما هذا شأنُه لا يكون واجباً بل يكون ممكناً... فهو سبحانه صِرْفُ الوجود المنزَّه عن كلّ حدّ.

(١) بلحاظ الطوارىء والعوارض الخارجيّة، كالصّلاة جماعةً، أو مع القنوت، أو مع حضور القلب، أو في المسجد أو الحمَّام ونحوها، وهكذا في خصوصيّات الزيديّة والبكريّة - مثلاً - من طولٍ وقِصَرٍ ولونٍ وقوّةٍ وضعفٍ وإبنيّةٍ لفلان وأبويّةٍ لفلان وغيرها ممّا لا دَخْل لها بالنّسبة إلى حقيقة الإنسانيّة، فإنّها خارجةٌ عن حقيقة الإنسان وعن مُسمّاه.

(*) وهنا يُبحَثُ عن العلّة ما هي؟ أهي نفس الوجود العارض على الماهيّة أو وجودٌ آخَر؟ فإن كان الأوّل (أي نفس الوجود العارض عليها): لَزِمَ الدّور، وإن كان الثاني (أي وجود آخَر): لَزِمَ التسلسل...

حدّ ذاتها[١] وهو مستحيل[٢].

---

(١) أي غموضها ذاتاً وهويّةً أو بالذّات والهويّة - ما شئت فعبّر -.

(٢) فإنّ كلَّ ماهيّةٍ يلزم أن تكون في مقام تقرُّرها الماهويّ مشخَّصةَ الأجزاء بلا تبدُّل، محدَّدَةَ المقوِّمات بلا تردُّد، فلا يُعقل إبهامُ الماهيّة من حيث ذاتيّاتها المقوِّمة لها، لأنّ الذّاتي لا يَختلف ولا يَتَخَلَّف (واختلافُه أيضاً يرجع إلى تخلُّفِه، وَتَخَلُّفُه خُلْف) فكلُّ شيءٍ يُلحظ مع الماهيّة إمّا أن يكون دخيلاً فيها فيَتَعَذَّرُ صِدْقُها بدونه، أو غيرَ دخيلٍ فلا يتوقَّف صِدْقُها عليه (إمّا داخِلٌ ومقوِّمٌ مطلقاً أو خارجٌ وغيرُ مقوِّمٍ مطلقاً).

هذا، ويتفرَّع على قولِنا «الذاتيّ لا يتخلَّف»: عدمُ تماميّة ما أجابوا به - في مورد تجرُّد نفس الإنسان فتفارق البدنَ (الموجود الجسماني) - تخلُّصاً من إشكالِ عدَم صِدْقِ حَدِّ «الإنسان» على النَّفْس بعد مفارَقة البدن.

وحاصِلُ الإشكال والجواب هو: أنّ حدَّ «الإنسان» لا يصدق على النفس بعد مفارقة البدن، فلا تكون إنساناً

.....

حقيقةً بل هي نوعٌ آخَر، لأنّ الحقيقة الإنسانيّة التي تُعَرَّف بحدِّها التامّ تشتمل على الجزء الجنسيّ أعني الجسم، وبانتفائه تنتفي تلك الحقيقة.

فأجابوا عنه: بأنّ نوعيّةَ النوع محفوظةٌ بالفصل ولو (وصليّة) تبدَّل بعضُ أجناسه، فإنسانيّةُ الإنسان منحفِظةٌ بانحفاظ فَصْلِه المأخوذ من صورته أي من نفسِه الناطقة.

وأوردوا عليه عدّةَ إشكالات:

منها: أنّ الذاتيّ لا يتخلَّف، فكيف يصحّ فَرْضُ انتفاء الجنس مع بقاء الذّات؟!

ومنها: أنّ الكلَّ ينتفي بانتفاء جزئه، فكيف يجوز الحكمُ ببقاء الذّات مع انتفاء بعض أجزائه أو تبدُّلِه بجزءٍ آخَر؟!

ومنها: أنّ الفصلَ خاصَّةٌ للجنس، فكيف يُسْتَصَحُّ وجودُه في جنسٍ آخر؟!....

وحاصلُ ما أفادَه بعضُ أهلِ الفنّ في الجواب عن الإشكال المذكور: أنّ معنى بقاء إنسانيّة الإنسان بعد مفارقة النّفس للبدن هو بقاءُ كمالاتِه الوجوديّة، لا بقاء حدِّه الماهويّ، ولا تلازمَ بين بقاء الوجود على كمالاته

الدفع:

إنّ هذا التبادل في الأجزاء، وتكثّر مراتب الفاسدة لا يمنع من فرض قدرٍ مشتركٍ جامع بين الأفراد، ولا يلزم التبدّل والترديد في ذات الحقيقة الجامعة بين الأفراد.

وهذا نظير لفظ «الكلمة» الموضوع لما تركَّب من حرفَيْن فصاعداً[١]، ويكون الجامع بين الأفراد هو «ما

وانحفاظ الماهيّة على حدِّها... ثمّ قال (هذا البعض): «وإنّما يتأتّى هذا الجواب بفضل القول بأصالة الوجود، فلا تغفل. وقد أشَرْنا سابقاً إلى بقاء رُسُوبات القول بأصالة الماهيّة بَعْدُ، وأنّ هذا الإختلاط أيضاً ناشئٌ منها، فتفطَّن.» (لاحظ تعليقة نهاية الحكمة: المرحلة الخامسة: الفصل السادس: في بعض ما يرجع إلى الفصل: الهامش ١٠٢: ص ١٧١ و١٧٢).

(١) ونظير لفظ «الكلام» الموضوع لما تركَّب من كلمتَيْن فصاعداً... فيصدقُ «الكلام» على قول القائل: «ضربَ

تركّب من حرفَيْن فصاعداً»[١] مع أنّ الحروف كثيرة، فربّما تتركّب الكلمة من الألف والباء كـ «أب» ويصدق

زيدٌ»، وكذا على قوله ثانياً: «ضربَ زيدٌ عمرواً»، وعلى قوله ثالثاً: «ضربَ زيدٌ عمرواً يوم الجمعة» وعلى قوله رابعاً: «ضربَ زيدٌ عمرواً يوم الجمعة في المسجد» إلى غير ذلك.

(١) مقتضى الصّياغة الفنيّة أن يكون التعبير عن الجامع بأنّه «ما زادَ على الحرف الواحد»، وهكذا في الجامع في باب الصلاة بأنّه «ما زاد على الأربعة من أجزاء الصلاة - مثلاً -» بَدَلاً عن «خمسة أجزاء منها - مثلاً - فصاعداً» - كما سيأتي إن شاء الله تعالى -.

ووَجْهُه: أنّ لازم كون المسمّى مركَّباً من الحرفَيْن وما زاد عليهما - أو الخمسة من أجزاء الصلاة وما زاد عليها - هو عدم انطباقه على الحرفَيْن فقط أو الخمسة من أجزاء الصلاة فقط، وانتفاؤه بانتفاء «ما زاد»، فإنّ المركَّب ينتفي بانتفاء أحد أجزائه. وكيف كان، فالأجزاء المفروضة موجودةٌ في الصلاة الصحيحة والفاسدة معاً.

عليها أنّها كلمة، وربّما تتركّب من حرفَيْن آخرَيْن[١] مثل «يد» ويصدق عليها أنّها كلمة... وهكذا.

فكلّ حرفٍ يجوز أن يكون داخلاً وخارجاً في مختلف الكلمات مع صدق إسم: الكلمة[٢].

وكيفيّة تصحيح الوضع في ذلك: أنّ الواضع يتصوّر - أوّلاً - جميع الحروف الهجائية، ثمّ يضع لفظ «الكلمة» بإزاء طبيعة المركّب من إثنَيْن فصاعداً إلى حدّ سبعة حروف مثلاً.

والغرض من التقييد بقولنا: «فصاعداً» بيانُ أنّ الكلمة تصدق على الأكثر من حرفَيْن، كصدقها على المركّب من حرفَيْن.

---

(١) من حروف التهجّي.

(٢) فكما تصدُقُ على ما تكون ثُنائيّةَ الحروف - كالمثالَيْن - كذلك تصدقُ على ما تكون ثُلاثيّةَ الحروف مثل «زيد» وهكذا... إلى حدّ سبعة حروف مثلاً، فالجامع منحَفِظٌ على كلّ تقدير.

ولا يلزم الترديد في الماهية، فإنّ الماهية الموضوع لها هي طبيعةُ اللفظ الكليّ المتركِّب من حرفَيْن فصاعداً، والتبدّل والترديد إنّما يكون في أجزاء أفرادها. وقد يسمّى ذلك بالكلي في المعيَّن[١] أو الكليّ المحصور في أجزاء معيّنة، وفي المثال: أجزاؤه المعيَّنة هي الحروف الهجائية كلّها.

وعلى هذا ينبغي أن يُقاس لفظ «الصلاة»مثلاً، فإنّه يمكن تصوّر جميع أجزاء الصلاة[٢] في مراتبها كلّها[٣] وهي - أي هذه الأجزاء - معيَّنةٌ معروفةٌ كالحروف الهجائية، فيضع اللفظ بإزاء طبيعة العمل المركّب من

---

(١) نظير بيع الكليّ في المعيَّن كصاعٍ من الصُّبرة المعيَّنة، فإنّه ينطبق على كلّ صاعٍ صاعٍ منها.

(٢) وهي أَحَد عشر: النيّة والتكبيرة والقراءة والذِّكر والقيام والركوع والسجود والتشهّد والتسليم والترتيب والموالاة، وهناك شرائطها من طهارةٍ وقبلةٍ وساتر...

(٣) من دانيةٍ ووُسطى وعُليا.

خمسة أجزاء[١] منها - مثلاً - فصاعداً[٢]، فعند وجود تمام الأجزاء يصدق على المركّب أنّه صلاة[٣]، وعند

---

(١) وهي بمثابة الحرفَيْن في الكلمة، وبمثابة الكلمتَيْن في الكلام...

(٢) إِعْلَم بأنّ الجامع قد أُخِذ فيه مقدارٌ من الأجزاء **معيَّنٌ عدداً لا ذاتاً**(*)، كأن تؤخذ خمسةٌ - مثلاً - من أصل أحدَ عشر جزءاً لكن لا بعينها، وحينئذٍ فمتى كان العملُ مشتملاً على خمسة أجزاء: فالجامعُ محفوظٌ ويصدق عليها أنّها صلاة، ولو وُجِدَتْ ثمانية أجزاء - مثلاً -: فالجامعُ محفوظٌ أيضاً ويصدق عليها أنّها صلاة، فإنّ الثمانية مصداقٌ لما زاد على خمسة، - فالجامع قابلٌ للصّدق والإنطباق على القليل والكثير - ومتى نقصَ العملُ عن خمسةٍ فالجامعُ غير محفوظ.

(٣) فلا يلزم إشكالُ التّرديد، ولا أن يكون الإستعمالُ حينئذٍ مجازاً ومن باب استعمال اللفظ الموضوع للجزء في الكلّ!.

(*) كخصوص الأركان - مثلاً - فإنّها أجزاءٌ معيَّنةٌ بذواتها.

وجود بعضها - ولو خمسة على أقلّ تقدير على الفرض - يصدق إسم الصلاة أيضاً[١].

بل الحقّ: أنّ الذي لا يمكن تصوّر الجامع فيه هو خصوص المراتب الصحيحة[٢]، وهذا المختصر لا يسع تفصيل ذلك.

---

(١) ولا معنى لإشكال التبدُّل أو التبادل بعد كون الأجزاء ملحوظةً لا بعينها، **وحاصله**: أنّ الجامع المتصوَّر قابلٌ للإنطباق على القليل والكثير، وتكون نسبتُه إلى الأفراد نسبة الكليّ إلى أفراده والطبيعيّ إلى مصاديقه.

(٢) ذهبَ صاحب الكفاية رَحِمَهُ اللهُ إلى وجود جامعٍ ذاتيّ بين الأفراد الصحيحة، ولا تلزم معرفتُه بشخصه وعَيْنه، بل تكفي الإشارةُ إليه بخواصّه وآثاره بحيث تكون هذه الخواصّ والآثار عناوينَ مُشيرة إلى مُعَنْوَنٍ واحد، يكون قدراً جامعاً بين الأفراد، فإنّ الإشتراك في الأثَر كاشِفٌ عن الإشتراك في جامعٍ واحدٍ يؤثِّر جميعُ الأفراد الصحيحة في ذلك الأثَر الواحد بذلك الجامع.

فمثلاً: أفراد الصلاة الصحيحة - على اختلافها كَمّاً وكَيْفاً بحسب الحالات والأوقات - تشترك جميعها في

.....

أثَرٍ وَحداني وهو: النهي عن الفحشاء والمنكَر، بمقتضى قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلصَّلَوٰةَ تَنْهَىٰ عَنِ ٱلْفَحْشَآءِ وَٱلْمُنكَرِ﴾ [العنكبوت: ٤٥]، ووَحدة الأثَر تكشف (بطريق الإنّ) عن وَحدة المؤثِّر، ولا يُعقل أن يكون المؤثِّرُ في ذلك الأثر الوحدانيّ كلَّ فردٍ من الأفراد الصحيحة بما له من الخصوصيّة وبحدِّه الفرديّ (على كثرة الأفراد واختلافها وتباينها)، وإلّا لزم تأثيرُ العِلَل المتعدِّدة المتباينة المتكثِّرة - بما هي متعدِّدةٌ متباينةٌ متكثِّرة (بمعنى دَخْل الخصوصيّات المفردة في التأثير) - في معلولٍ واحدٍ أو أثرٍ واحد - بما هو واحد - وهو مستلزِمٌ لأن يكون الواحد بما هو واحد مُسَانِخاً للكثير بما هو كثير، وهو مستحيل، فإنّ قانون الرَّبط والسنخيّة(*) بين المعلول والعلّة أو الأثر والمؤثِّر أو مبدأ التناسب والتطابق

(*) بمعنى أن تكون بين كلّ معلولٍ وعلّةٍ جهةٌ وحيثيّةٌ، وبتلك الجهة والحيثيّة يصدر هذا المعلول من تلك العلّة، فإن لم يكن بينهما السنخيّة والإقتضاء الخاصّ يلزم أن يؤثِّر كلُّ شيءٍ في كلّ شيء...

.....

والإنسجام بينهما: يقتضي كونَ المعلول الواحد والأثرِ الواحد لا يصدر إلّا عن علّةٍ واحدة ومؤثِّرٍ واحد، **إذن**: لا بُدّ وأن تنتهي الكثرةُ إلى وَحدةٍ كي تتمّ السنخيّة بين الأثر والمؤثِّر أو المعلول والعلّة.

وبعبارةٍ أخرى: إنّ من الواجب والضرورة أن يكون بين العلّة ومعلولها سِنخيّةٌ ذاتيّةٌ جوهريّة ليست تلك السنخيّة بين الواحد منهما (من العلّة والمعلول) وغير الآخَر، وإلّا - لو كانت في عَيْن الوقت بين علّةٍ ومعلولٍ لآخَر - جاز كونُ كلّ شيءٍ علّةً لكلّ شيء وكونُ كلّ شيءٍ معلولاً لكلّ شيء، وهو باطل، كصدور الحرارة من الثلج والبرودة من النار وهكذا...

فالواحد بما هو واحد لا يُعقل أن يكون مرتبطاً ومُتسنِّخاً مع أمورٍ مختلفةٍ متباينةٍ بما هي مختلفةٌ متباينةٌ، **وعليه**: فيجب أن يكون بين تلك الأمور - المختلفة المتباينة المتكثِّرة والمتعدِّدة - قدرٌ جامعٌ كان هو المؤثِّر في ذلك الأثر الوحدانيّ، فالإحراقُ مثلاً - بما هو شيءٌ واحد - نراه يترتَّب على كلٍّ من الشمس والنار والإحتكاك، فلا بدّ

.....

من وجودِ رَبْطٍ وسِنخيَّةٍ بين الإحراق وبين كلٍّ من الشمس والنار والإحتكاك، وإلّا لصَدَرَ الإحراقُ من كلّ شيءٍ وَلَتَحَقَّقَتْ صورتُه الماديّة في كلّ مادّة ولم يختصّ صدورُه من الأمور المذكورة فقط، ونحو الإحراق: الحرارة التي توجَد أحياناً نتيجةً لسطوع الشمس، وأحياناً نتيجةً لإيقاد النّار، وأخرى نتيجةً للحركة أو الإحتكاك أو تَعَفُّن الأخلاط وأمثال ذلك، ومن المعلوم أنّ الإحراق - بما هو شيءٌ واحد - لا يمكن أن يكون مرتبطاً ومتسنِّخاً مع أمورٍ مختلفة متباينة، فلا بدّ من أن يكون بين الشمس والنار والإحتكاك قدرٌ جامِعٌ وحدانيّ، وبذلك الجامع يُؤثِّر كلٌّ منها - أي الشمس والنار والإحتكاك - في الإحراق (الذي هو أثرٌ واحد) بلا دَخْلِ خصوصيّةِ كلٍّ منها في التأثير(*)...

(*) فببركة وجود القدر الجامع بين الشمس والنار والإحتكاك (أو وجود الجهة المشتركة بينها) تكون - هذه الأمور المختلفة المتباينة - بهذا الجامع (أو هذه الجهة المشتركة) مسانِخةً للمعلول أو الأثر، فيرجع الأمرُ إلى عليّةِ سِنْخٍ واحدٍ من ←

.....

وعلى هذا، فحيث إنّ أفراد الصلاة الصحيحة (على اختلافها كمّاً وكَيْفاً بحسب الحالات والأوقات) تشترك جميعاً في أثَرٍ واحد - وهو النهي عن الفحشاء والمنكر - فمن الطبيعيّ أنّ وَحدة الأثَر تكشف عن وَحدة المؤثِّر على أساس مبدأ التناسب والإنسجام والسنخيّة بين المعلول والعلّة أو الأثَر والمؤثِّر، **وبما أنّه لا يُعقل** أن يكون المؤثِّرُ في هذا الأثر الواحد - أعني: النهي عن الفحشاء والمنكر - كلَّ فردٍ من أفراد الصلاة الصحيحة بما له من الخصوصيّة وبحدِّه الفردي (على اختلافها وتباينها) وإلّا لزم تأثيرُ العِلل الكثيرة - بما هي كثيرة - في معلولٍ واحد أو أثرٍ واحد - بما هو واحد - وأن يكون الواحد بما هو واحدٌ مسانخاً للكثير بما هو كثير وهو غير معقول، **فإذن**: لا محالة يُستكشف كَشْفاً قطعيّاً عن وجود جامعٍ واحدٍ بين

← الوجود لسِنْخٍ واحدٍ يناسبه، وأمّا نفس الشمس والنار والإحتكاك فهي ليست إلّا مُعِدّات، وسيأتي - إن شاء الله تعالى - زيادةُ توضيحٍ لذلك.

.....

هذه الأفراد الصحيحة المختلفة المتباينة، ويكون ذلك الجامع الوحدانيّ - المنطبق على جميع الأفراد الصحيحة - هو المؤثِّر في ذلك الأثَر الوحدانيّ تطبيقاً لقاعدة أنّ «الواحد لا يصدرُ إلّا من واحد» المرتكزة على مبدأ التناسب والسنخيّة بين المعلول والعلّة أو الأثر والمؤثِّر، وعلى هذا: فإذا كان بينها ذاك الجامع كان قَهْراً هو الموضوع له لِلفظ «الصلاة» والمسمّى بلفظها عند القائل بالصحيح.

وأوردوا عليه بعدَّة إيرادات:

منها: إنّ القاعدة المذكورة من أنّ «الواحد أو المعلول الواحد لا يصدر إلّا من الواحد أو من علّةٍ واحدة» موردُها فيما إذا كان المعلولُ واحداً بالوحدة الشخصيّة(*)، وأمّا إذا كان واحداً بوحدة

(*) بمعنى وَحدة الوجود العينيّ، والوحدة هنا صفةٌ لوجودٍ يمكن فرضُ ثانٍ له، وتُسمّى أيضاً بالوحدة العدديّة، في قِبال الوحدة التي تكون صفةً لوجودٍ يمتنع فَرْضُ ثانٍ له، وتنحصر في الواجب تعالى وتُسمّى وحدةً حقَّة، بمعنى أنّ الذّات ←

.....

.....

← هي عَيْنُ الوحدة ونفسُها، فالواحد والوحدة فيه شيءٌ واحد لفرض العينيّة النفسيّة. (وقيل: وحدة المعلول هنا هي وحدةٌ حقّةٌ ظلّيّةٌ، وليست بالوحدة العدديّة). **هذا، والواحد بالعدد**: الموجودُ الواحدُ ذو الوجود الواحد المانع من الشّركة، من قبيل «الإنسان الواحد» كزيدٍ - مثلاً - فإنّ شخصَه واحدٌ لا اشتراك فيه. وهو **إمّا أن يمتنع انقسامُه بحيث لا يمكن تبدُّلُه إلى الكثير** كالمجرّدات من عَقْلٍ ونفسٍ ناطقة - مثلاً - (ومَثَّلوا أيضاً لما لا يصحّ عليه الإنقسام: بما كان ذا وَضْعٍ خارجاً، أي يمكن أن يُشار إليه إشارة حِسيّة كالنقطة الواحدة. ونُوقِش بأنّ النقطة لا وجودَ حقيقيّاً لها وإنّما هي طَرفُ الخطّ، والطرَف أمرٌ عدَميّ.).

وإمّا أن لا يمتنع بل يمكن تبدُّلُه إلى الكثير كما في الموجودات الماديّة والقابلة للتجزئة، فإنّها تتمتّع بوحدةٍ إتّصاليّة (الإتّصال في أجزاء الموجود الجسماني الواحد)، ولو حَصَلَت التجزئةُ بالفعل - أي فِعْلاً - فإنّ موجودات أخرى سوف تتحقّق، وكلُّ واحدٍ منها له وَحدةٌ مختصَّةٌ به.

وكيف كان فإنّ المعلول الشخصيّ الواحد لا تكون له ←

.....

نوعيّة(*) فلا تجري فيه هذه القاعدة، **وحيث إنّ وحدة الأثَر في المقام وحدةٌ نوعيّةٌ لا شخصيّة قطعاً** - فإنّ النهي عن الفحشاء والمنكَر كليٌّ له أفرادٌ وحِصَصٌ بعدد أفراد الصلاة وحصصها في الخارج، فلا شيء هناك يكشف

← سوى علّةٍ تامّةٍ واحدة، ويستحيل اجتماعُ عدَّةِ عِلَلٍ تامّة على معلولٍ واحد، لأنّها إن كانت جميعاً مؤثِّرةً فسَتُوجد منها بالضرورة آثارٌ متعدِّدة، إذن فلن يكون هناك معلولاً واحداً، وإن كان بعضُها غيرَ مؤثِّرٍ فإنّ ذلك يتنافى مع قاعدة التلازم بين العلّة والمعلول ووجوبِ وجود المعلول بالقياس إلى علّته التامّة.

(*) وهي: الوحدة في غير الوجود وتكون صفةً لماهيّةٍ يُعتبَرُ لها وجودٌ في الخارج: فإن كانت الماهيّةُ تامّةً سُمّيَت وحدة نوعيّة، وإن كانت ناقصةً سُمّيَت وحدة جنسيّة، وأمّا الوحدة الفصليّة فهي ملازِمةٌ للوحدة النوعيّة. هذا، والواحد بالنوع كثيرٌ بالشخص فإنّه المقُول على كثيرين متّفقين بالحقيقة، كما أنّ الواحد بالجنس كثيرٌ بالنوع فإنّه المقُول على كثيرين مختلِفين بالحقيقة...

.....

عن وجود جامعٍ بين أفرادها، فصلاة الصبح مثلاً يترتَّب عليها نهيٌ عن منكَر وصلاة الظهر يترتَّب عليها نهيٌ آخَر وهكذا في صلاة العصر والمغرب والعشاء والمضطرّ والآيات... - **فلا كاشف عن جهةٍ جامعة بين الأفراد والحصص** بمقتضى قانون «أنّ الأمور المتباينة لا تؤثِّر أثراً واحداً».

وأُفيدَ في الجواب بما ملخّصه: أنّ قاعدة «الواحد لا يصدر إلّا من واحد» كما تنطبق على الواحد الشخصيّ كذلك تنطبق على الواحد النّوعي، فالمعلول إذا كانت وحدتُه شخصيّةً فهي تكشف عن أنّ علّته أيضاً كذلك (وحدتُها شخصيّة) على أساس مبدأ التطابق والسنخيّة بينهما، ولا يمكن أن تكون وحدتُها بالنوع (**والواحد بالنوع متكثِّرٌ بالشخص**)، فلا يُعقل أن تكون دائرةُ وجود العلّة أوسعَ من دائرةِ وجود المعلول(*). وإن كانت وحدةُ

(*) فإنّ فَرْضَ وحدةِ العلّة وحدةً نوعيّة - مع فَرَضْ الوحدة في المعلول وحدة شخصيّة - يستلزمُ كونَ البعض هو المؤثِّر←

.....

المعلول أو الأثر نوعيّةً - بأن يكون ذا أفرادٍ متناسبة مشتركة في حقيقةٍ واحدة - فهي تكشف عن أنّ علّته أيضاً واحدةٌ بالنوع، بمعنى أنّ المؤثِّر في المعلول الواحد بالنوع هو أيضاً أفرادٌ متناسبة مشتركة في حقيقةٍ واحدةٍ، وبالتالي يكون تأثيرُ كلِّ فردٍ بلحاظ اشتماله على الجهة المشتركة، لا بحدِّه الفرديّ وبما له من الخصوصيّة، **لأنّه حينئذٍ من تأثير المباين في المباين**، فالآثار المتماثلة في الخارج لا محالة تكشف عن الأشياء المتماثلة المؤثِّرة فيها على أساس مبدأ التناسب بين العلّة والمعلول وبمقتضى قانون التطابق والسنخيّة بينهما، فلا يُعقل أن تكون دائرةُ وجود المعلول أوسع من دائرة وجود العلّة.

بيانه:

إنّ العليّة عبارةٌ عن علاقةٍ بين **وُجودَيْن** يرتبطُ أحدُهما بالآخَر إرتباطاً وثيقاً ذاتيّاً، فيكون أحدُهما علّةً (**وهو**

← والبعضِ الآخر فاقِدَ التّأثير، أو كونَ المجموع علّةً تامّةَ التّأثير، وكلاهما خُلْف.

.....

الوجود المفتَقَر إليه) والآخَر معلولاً **(وهو الوجود المفتقِر في ذاته)**، ووجودُ المعلول ليس إلّا تعلُّقٌ وارتباط، فالتعلُّق أو الإرتباط مقوِّمٌ لكيانه وذاتيٌّ له (في جوهر ذاته وكيان وجوده) يرفُضُ التخلُّف، فوجودُه عَيْنُ الإرتباط والتعلُّق، فليس له وجودٌ في قِبال وجود علّته بأن يكون موجوداً في نفسه وله الإستقلال في وجوده، بل ينبثق من صميم ذات العلّة، ويُستَخرج من كيان وجودها، ويَتولّد من واقع مغزاها، فهو من سِنْخِ وجود العلّة ومن مراتبِ وجُودها النّازلة.

فذاتُ وجود المعلول هو عَيْنُ التعلُّق الذّاتي والفقرِ الوجودي، أو فَقُلْ: ضَعْفِ مرتبة الوجود، ومن هنا يكون المعلولُ محتاجاً إلى العلّة التامّة حتى آخِر لحظةٍ من حياته ونهايةِ عُمره، لأنّ مِلاك احتياج المعلول إلى العلّة هو: التعلُّق الذّاتي والفَقْر الوجودي، أو فَقُلْ: ضَعْفُ مرتبته الوجوديّة التي لا تنفصل عنه أبداً ولا تُسلب عنه إطلاقاً(*).

(*) وأمّا بقاء العَمَارة بعد وفاة بانيها أو الإنتهاء من عمليّة البناء - وبقاء الطّرُق والجسور بعد موت العُمّال أو الإنتهاء من ←

.....

.....

← عمليّة صُنْعها ونحو ذلك - فهو (البقاء) معلولٌ لخصائصَ كامنةٍ وموجودةٍ في صميم الموادّ الخامّ الأوّليّة الطبيعيّة - من الحديد والخشب والآجُرّ والإسمنت والتّراب وغيرها - وقوّةِ حيويّتها، إضافةً إلى القوّة الجاذبيّة العامّة التي تُفرَض على جميع الأشياء الكونيّة والموادّ الطبيعيّة للتحفُّظ على وَضْعها الخاصّ ومواضِعها المخصوصة، وأمّا نفس البَنَّاء أو المهندس أو العُمَّال فهو في الواقع «علّةٌ مُعِدَّة» لوجودِ هذا الوضع الخاصّ المعيَّن في موادّ البِناء وحدوثِ الإجتماع بين أجزاء البِناء.

نعم، ما هو معلولٌ للبنَّاء أو المهندس أو العُمّال إنّما هو نفسُ عمليّة البِنَاء والصّنع والتركيب والتصميم في إطارٍ مخصوصٍ معيَّن، ومن الطبيعي أنّ تلك العمليّة نتيجةُ عِدّةٍ من حركات أيدي هؤلاء والجهودِ التي يقومُون بها، ونتيجةُ تجميع تلك الموادّ الخامّ الأوّليّة الطبيعيّة لتصنيع هذه الصناعات وبناء تلك العمارات... وهكذا الفلّاح فإنّه عِلَّةٌ إعداديّة (مُعِدَّة) لوجود الحاصل الزراعي، وكذا وجود الولد فإنّه معلولٌ ←

.....

وبالإلتفات إلى فَرْض أنّ الحاجة والفَقْر الوجودي في المعلول - أو ضَعْف مرتبةِ الوجود فيه - هو المقوِّمُ له: فإذا كان مُستغنياً عن الغير كان ذلك مقوِّماً له، فلا يصحّ أن يوجد المحتاجُ غيرَ محتاج! كما أنّه لا يصحّ أن يوجد الوجودُ المستغني محتاجاً، وإلّا فقد تغيّرت حقيقتُهما وتبدّلت!.

وعلى هذا: فوحدة الحرارة - مثلاً - بالنوع: تكشف عن وحدة علّتها بالنوع أيضاً وهي النار - مثلاً -، باعتبار أنّ وجودَ المعلول هو عَيْنُ التعلُّق والإرتباط بذات العلّة، وليس شيئاً منفصلاً عنها، فلا يُعقل أن تكون وحدةُ

← لعِلَلِه الحقيقيّة التي تشمل - بالإضافة إلى العلّة المانحة للوجود - الموادّ الآليّة الخاصّة بكيفيّات معيَّنة تجعل البدنَ مستعدّاً لتعلُّق الرّوح به، وما دامت الشروط اللّازمة لتعلُّق الرّوح بالبدَن باقيةً فإنّ حياتَه تكون مستمرّةً، وليس للأبوَيْن دَوْرٌ في بقاء هذه العِلل والأسباب والشروط، وحتّى فاعليّتهما بالنسبة لانتقال النطفة واستقرارها في الرّحم فهي فاعليّةٌ بالعرَض.

.....

المعلول نوعيّةً دون وحدة العلّة، وإلّا لزِمَ خُلْفُ فرض العليّة بينهما.

فتأثيرُ كلِّ فردٍ من أفراد النار إنّما هو بملاك وجودِ النار فيه، لا بملاك فرديّته (أي حدِّه الفردي) وما له من الخصوصيّة، فإنّه من تأثير المبايِن في المبايِن، فلا محالة يكون المؤثِّر في وجود الحرارة **بما هي**: وجودَ النار **بما هو**.

وبعبارة أخرى: المؤثِّر إنّما هو الجامعُ وهو: وجودُ النار **بما هو** سواءٌ كان بهذا الفرد أو ذاك الفرد... على أساس قانون التناسب والسنخيّة بين العلّة والمعلول أو المؤثِّر والأثر(*).

(*) **تنبيهٌ وإرشاد**:

إِعْلَم بأنّ صُدور الأفعال الإختياريّة لا يقوم على أساس قانون التناسب والسنخيّة ومبدأ حتميّة ووجوب وجُود المعلول في مرتبة وجود العلّة، بداهة أنّ الأفعال الإختياريّة لا تتولّد ولا تنبثق من صميم **ذاتِ فاعلها**، ولا تُستخرَج من واقع وجوده وكيانه لتكون من شؤونه ومراتبه، فإنّها مبايِنةٌ له ذاتاً ←

.....

.....

← ووجوداً، بل إنّ صدور الأفعال الإختياريّة يقوم على أساس الإختيار وإعمال القدرة والسلطنة، فمتى شاء الفاعِلُ إيجادَها أَوْجَدَها في الخارج. فصدور الأشياء من الله سبحانه وتعالى إنّما هو بالإختيار وبمشيئته وإعمالِ سلطنتِه وقدرتِه، ومشيئتُه عَزَّوَجَلَّ وإعمالُ قدرته وسلطنته: إرادتُه، وإرادتُه من صفات الأفعال - كالخالقيّة والرازقيّة - لا من الصّفات العُليا الذاتيّة - كالعلم والقدرة والحياة -، قال تعالى: ﴿إِنَّمَآ أَمْرُهُۥٓ إِذَآ أَرَادَ شَيْـًٔا أَن يَقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾ [يس: ٨٢]، وفي صحيحة عاصم بن حُمَيْد عن أبي عبد الله عَلَيْهِ السَّلَامُ: قال: «قلت: لم يزل الله مُريداً؟ قال: إنّ المُريد لا يكون إلّا المُراد معه، لم يزل الله عالِماً قادراً ثمّ أراد.».

وفي صحيحة محمّد بن مسلم عن أبي عبد الله عَلَيْهِ السَّلَامُ قال: «المشيئةُ مُحْدَثة» وفي صحيحة عمر بن أُذينة عن أبي عبد الله عَلَيْهِ السَّلَامُ قال: «خلقَ اللهُ المشيئةَ بنفسها، ثمّ خلقَ الأشياءَ بالمشيئة» ومن الطبيعي أنّ المراد بالمشيئة هو: إعمالُ القدرة والسلطنة، حيث إنّها مخلوقةٌ بنفسها لا بإعمال قدرةٍ ←

.....

.....

← أخرى، وإلّا لذَهبَ إلى ما لا نهاية له، وفي صحيحة صفوان بن يحيى قال عليه السلام: «الإرادة من الخَلْق: الضمير، وما يبدو لهم بعد ذلك من الفعل، وأمّا من الله تعالى: فإرادتُه إحداثُه، لا غير ذلك... فإرادة الله: الفعل لا غير ذلك، يقول له: كُن، فيكون...» فهذه الصحيحة تنصّ على أنّ إرادته تعالى هي أمرُهُ التكوينيّ. (راجع أصول الكافي: باب الإرادة: أنّها من صفات الفعل.).

ثمّ إنّ معنى تماميّةِ سلطنتِه تعالى من جميع الجهات وعدم تصوّر النقص فيها: ليس وجوبَ صدور الفعل منه واستحالة انفكاكه عنه، كوجوب صدور المعلول عن العلّة التامة، بل معناها: عدم افتقار ذاته سبحانه إلى غيره، وأنّه سلطانٌ بالذات دون غيره، فإنّه (أي ذلك الغير) فقيرٌ بالذات والفَقْرُ كامِنٌ في صميم ذاته. **وبعبارةٍ أخرى**: إنّ الأشياء بكافّة أشكالها وأنواعها تحت قدرته وسلطنتِهِ التامّة، وأنّه تعالى متى شاء إيجادَ شيءٍ أوْجدَه بلا توقّفٍ على أيّة مقدّمةٍ خارجةٍ عن ذاته وإعمالِ قدرته حتى يحتاج في إيجاده إلى تهيئة ←

.....

.....

← تلك المقدِّمة، وهذا معنى السلطنة المطلقة التي لا يشذّ شيءٌ عن إطارها.

وعلى ضوء ذلك: فأفعال الإنسان الصادرة منه فاعِلُها هو: نَفْسُه بالإختيار - الذي هو ذاتيٌّ للنّفس، فلا يُعقل إنفكاكُه عنها - وبإعمالِ قدرتهِ وسلطنتهِ، وليس في إطارها حَتْمٌ ووجوب، فلها أن تشاء وتعمل ولها أن لا تشاء ولا تعمل، وهذه المشيئةُ أو السلطنة ذاتيّةٌ للنّفس كامِنةٌ وثابتةٌ في صميم ذات النّفس، حيث إنّ الله سبحانه وتعالى خَلَقَ النّفسَ للإنسان واجدةً لهذه السلطنة والقدرة المعبَّر عنهما بالإختيار.

وبعبارةٍ أخرى: هي مختارةٌ بالذّات وفي حاقّ وجودها، فالإختيار مَخْمورٌ في ذاتها وواقعِ حقيقتها. ولأجل هذه السلطنة أو القدرة تَخْضَعُ العضلاتُ لها وتنقاد في حركاتها، فلا تحتاج النّفسُ في إعمالها لتلك السلطنة والقدرة إلى إعمال سلطنةٍ وقدرةٍ أخرى...

وهذا بخلاف المعاليل الطبيعيّة: فإنّها تحتاج في وجودها إلى عِلَلٍ طبيعيّة تُعاصِرها زماناً وتؤثِّر فيها على ضوء مبدأ ←

.....

.....

← السنخيّة وفي إطار الحَتْم والوجوب (حتميّة ووجوب وجود المعلول في مرتبة وجود العلّة)، ولا يُعقل فيها الإختيار، فإنّ المعاليل الطبيعيّة مقهورةٌ ومجبُورةٌ في سَيْرها الوجوديّ على طِبْق نُظُمِها الطبيعيّة الموضوعة في صميم ذاتها وكُمُون واقعها، يستحيل أن تتخلّف عنها...

هذا، والمعلول الطبيعيّ والفِعل الإختياريّ يشتركان في أنّ وجودَهما عَيْنُ الإرتباط والتعلُّق، لكن الأوّل (الطبيعيّ) تعلَّق بذات العلّة، والثاني (الإختياري) تعلّق بمشيئة الفاعل وإعمالِ قدرتِه وسلطنتهِ **لا بذات الفاعل**، رَغْم أنّ صُدور الأوّل يقوم على أساس قانون التناسب ومبدأ الحَتْم والوجوب، وصُدور الثّاني يقوم على أساس الإختيار.

وتَوَهُّمُ أنّ عِلْمَه سبحانه وتعالى بوقوع أفعال العباد منهم خارجاً في زمانٍ خاصّ ومكانٍ معيَّن يكون منشَأً لاضطرارهم إلى إيقاعها في الخارج في هذا الزمان وذاك المكان: **مُنْدَفِعٌ** بأنّ عِلْمَه تعالى قد تعلَّق بوقوعها كذلك منهم بالإختيار وإعمال القدرة، ومن الطبيعي أنّ هذا العِلم لا يستلزم ←

.....

ومنها: لو تنزّلنا عن ذلك وسلّمنا تماميّة القاعدة حتى في الواحد النوّعي، فإنّها لا تنطبق على المقام، حيث إنّ وحدة النهي عن الفحشاء والمنكر وحدةٌ بالعنوان دون الحقيقة والذّات، فإنّ أنحاء الفحشاء والمنكر - المنفيّة بالصلاة - مختلِفةٌ، فبعضُها من الصّفات كالرّياء والشِّرك النفسيّ ونحوهما، وبعضُها من الأفعال كالغَصْب والزّنا

← وقوعُها بغير اختيار، وإلّا لزم التخلُّف والإنقلاب.

والسرّ فيه: أنّ حقيقة العلم هو انكشاف الواقع على ما هو عليه لدى العالِم من دون أن يوجب التّغيير فيه أصلاً، ونظير ذلك: ما إذا عَلِم الإنسانُ بأنّه يفعلُ الفِعْلَ الفلانيّ في الوقت الفلانيّ من جهة إخبار المعصوم عليه السلام أو نحوه، فكما أنّه لا يُوجب (ذلك الإخبار) إضطرارَ الإنسان إلى إيجادِه (إيجاد الفِعْل الفلانيّ) في ذلك الوقت، فكذلك عِلْمُه سبحانه... ونزيد على هذا: أنّ عِلْمَه سبحانه بوقوع أفعال العباد لو كان موجباً لاضطرارهم إليها وخروجها عن اختيارهم: لكان عِلْمُه سبحانه بأفعاله أيضاً موجباً لذلك!... (تَمّ اقتطافُه من المحاضرات ج٢: نَقْد نظريّة الجَبْر: بتصرّف -).

.....

والكذب وشرب الخمر والغيبة ونحوها، وَتَغَايُرُ أنحاء الفحشاء والمنكر يُوجب تَغَايُرَ نَحْوِ النهي عنها وحقيقتِه، فحقيقةُ النهي عن الرّياء والشِّرك مثلاً تُغَايِرُ حقيقةَ النهي عن الغَصْبِ مثلاً وتختلِف عنها، وإنّما يجمعُهُما عنوانٌ واحدٌ وهو: **عنوان النهي عن الفحشاء والمنكر**، كما أنّ كلَّ مرتبةٍ من مراتب الصلاة تؤثِّر في النّهي عن مرتبةٍ من مراتب الفحشاء والمنكر، وتختلِف (تلك المرتبة المنهيّ عنها) عن المرتبة التي تؤثِّر فيها مرتبةٌ أخرى من الصلاة...

وعلى الجملة: فالنهي عن الفحشاء والمنكر أَثَرٌ واحِدٌ بالعنوان لاختلاف أنحاء النهي حقيقةً باختلاف مراتب أنحاء الفحشاء والمنكر، ولا مانع من أن يُنتزع الواحد بالعنوان عن الحقائق المختلِفة والأمور المتباينة خارجاً، من قبيل عنوان «الطويل» الصادق على الإنسان الطويل والشجر الطويل كالنّخلة والحيوان الطويل كالثّعبان...

وعليه: فلا كاشف عن جهةٍ واحدةٍ جامعةٍ بالذات والحقيقة، بمعنى: وحدة المؤثِّر حقيقةً وبالذات، وغاية

.....

ما هناك وجود **جامعٍ عنوانيّ** بين الأفراد الصحيحة (أفراد الصلاة الصحيحة) **كعنوان**: «**الناهي عن الفحشاء والمنكر**» مع الإختلاف في الحقيقة والذات(*)، ومن الضروري عدم وَضْع لفظة «الصلاة» بإزاء هذا الجامع العنواني «الناهي عن الفحشاء والمنكر»، إذ لازمُه أن تكون «الصلاة» مرادِفةً مع عنوان «الناهي عن الفحشاء والمنكر»، ولازمُ ترادفهما: صحّةُ استعمال كلٍّ منهما موضع الآخَر(**)، مضافاً إلى كون استعمال «الصلاة» في أفرادها بخصوصيّاتها مجازاً، لأنّه استعمالٌ للّفظ في غير ما وُضِعَ له، وهو باطلٌ قطعاً.

(*) بمعنى: أنّ جهة النهي عن الفحشاء والمنكر واحدةٌ بالعنوان لا واحدة بالذات والحقيقة، والواحد بالعنوان لا يكشف إلّا عن واحدٍ بالعنوان كعنوان «الناهي عن الفحشاء والمنكر».

(**) فيصحّ أن يُقال: «أقيموا الناهي عن الفحشاء والمنكر» كما يصحّ أن يُقال: «أقيموا الصّلاة»، وهو باطلٌ جزَمْاً لوضوح عدم التّرادف بينهما.

.....

ومنها: أنّ الأثَر في المقام غيرُ مترتِّبٍ على الجامع بين الأفراد الصحيحة، وإنّما هو مترتِّبٌ على أفراد الصلاة بخصوصيّاتها من الأجزاء والشّرائط المعتبرة فيها، فإنّ ترتُّبَ النهي عن الفحشاء والمنكر على الصلاة ليس كترتُّب الإحراق على النار وترتُّب سائر الآثار الخارجيّة على أسبابها، فإنّ الأثر في جميع هذه الموارد مترتِّبٌ على الجامع من دون دَخْلٍ لأيّة خصوصيّةٍ من الخصوصيّات الفرديّة فيه.

وهذا بخلاف المقام، فإنّ النهي عن الفحشاء والمنكر ممّا يترتَّب على أفراد الصلاة وحصصها بخصوصيّاتها الخاصّة المعتبرة في صحّتها شرعاً، فصحّة صلاة الصبح - مثلاً - منوطةٌ بخصوصيّةِ وقوع التسليمة في الركعة الثانية، وصحّة صلاة المغرب منوطةٌ بخصوصيّةِ وقوع التسليمة في الركعة الثالثة وعدم وقوعها في الركعة الثانية، وصحّة صلاة الظهرَيْن أو صلاة العشاء متوقِّفةٌ على خصوصيّةِ وقوع التسليمة في الركعة الرابعة، ومشروطةٌ بعدم وقوعها في الركعة الثالثة، وصلاة المسافر متقوِّمةٌ بخصوصيّةِ «بشرط لا» بالنسبة إلى

.....

الركعتَيْن (الثالثة والرابعة في الرباعيّة)، وصلاة الحاضر متقوِّمةٌ بخصوصيّةِ «بشرط شيء» بالنسبة إليهما، وهكذا... فالمؤثِّرُ في جهة النهي عن الفحشاء والمنكر نفسُ تلك الخصوصيّات لا الجامع بين الأفراد، ومع هذا كيف يمكن القول بأنّ المؤثِّر فيه: الجامعُ بين الأفراد؟ فإنّ الإلتزام بذلك إنّما هو فيما إذا لم يكن دَخْلٌ للخصوصيّات في ترتُّب الأثَر، وهذا لا يُعقل في المقام، إذ كيف يمكن وجودُ جامعٍ بين المشروط بشيء والمشروط بعدمه (عدم ذلك الشيء)؟!

وإن شِئْتَ فقل: كيف يُصوَّر الجامعُ بينها مع انحفاظ الصحّة المتقوِّمة بالخصوصيّات؟ فإنّ الجامع - بناءً على الصحيح - معناه: أَخْذُ جميع الخصوصيّات، وكونَه جامعاً معناه: إلغاءُ الخصوصيّات، فكيف يُجمع بين أَخْذِ الخصوصيّات وإلغائها؟!

ومنها: أنّ هذا الجامع الذي فَرَضَه صاحبُ الكفاية رَحِمَهُ اللهُ بين الأفراد الصحيحة لا يخلو من أن يكون مركَّباً أو يكون بسيطاً ولا ثالثَ لهما:

.....

أمّا الأوّل: - وهو فَرْضُ الجامع مركّباً - فلا ينطبق على جميع الأفراد الصحيحة المختلفة زيادةً ونقصاً بحسب حالات المكلَّف، فإنّ كلَّ مركَّبٍ فُرِضَ جامعاً فذلك المركَّب يتداخل فيه الصحّة والفساد، سواءٌ كان المركّب من المراتب العالية - كصلاة المختار(*) - أو من المراتب الدانية(**) أو من المراتب الوسطى، فعلى

(*) وهي ذاتُ أفراد، كصلاة الجمعة المشتملة على الأجزاء من الخطبتَيْن وغيرهما، وعلى الشرائط كالعدد والسلطان العادل، وكصلاة الظهر الفاقدة لجميع هذه الأجزاء والشرائط، وكصلاة العيدَيْن المعتَبر فيها أجزاء أخرى، وكصلاة الآيات، وكصلاة المسافر التي هي «بشرط لا» عن الركعتَيْن في قِبال صلاة الحاضر التي هي «بشرط شيء» بالنسبة إليهما...

(**) كصلاة الغريق والمحتضِر، وفي الصحيحة - عن صلاة الميِّت -: «إنّها ليست بصلاةِ ركوعٍ وسُجود» (وسائل الشيعة: الباب ٨ من أبواب صلاة الجنازة: الحديث ١) فهي صلاةٌ لكن لا صلاةَ ركوعٍ وسُجود.

.....

جميع التقادير يكون ذلك المركَّب صحيحاً في حالةٍ وفاسداً في حالةٍ أخرى، وصحيحاً بالإضافة إلى مكلَّفٍ أو زمانٍ وفاسداً بالإضافة إلى غير ذلك، فكان جامعاً متداخِلاً بين الصحيح والفاسد. مثلاً: الصلاة قصراً صحيحةٌ من المسافر وفاسدةٌ من الحاضر، والصلاة قاعداً صحيحةٌ للعاجز عن القيام وفاسدةٌ للقادر عليه، والصلاة مع الطهارة الترابيّة صحيحةٌ من فاقد الماء وفاسدةٌ من واجدِه، وهكذا... وعلى هذا فكيف يُعقل أن يكون المركَّب - بما هو - جامعاً؟!

وأمّا الثاني: - وهو فَرْض الجامع بسيطاً - فأيضاً غير معقول، والوجه في ذلك هو أنّ الجامع المقوليّ الذاتيّ لا يُعقل أن ينطبق على مركَّبٍ من حقيقتَيْن متباينتَيْن بالذات والهويّة، بداهة استحالة تحقُّق جامعٍ ماهويّ ذاتيّ بين الحقيقتَيْن المتباينتَيْن ذاتاً وسِنْخاً، وإلّا فلا تكونان متباينتَيْن، بل كانتا مشتركتَيْن في حقيقةٍ واحدة، وهذا خُلْف. ومقامنا من هذا القبيل بعينه، لأنّ الصلاة مركَّبةٌ وجداناً من مقولاتٍ متباينة بحدِّ ذاتها كمقولة الوضع

.....

- كما في الركوع والسجود والقيام والإستقبال - ومقولة الكيف النفساني والمسموعي - كما في النيّة والقراءة - ومقولة الفعل - كما في الهويّ إلى الركوع والسجود - . . . وقد بُرْهِنَ في محلّه أنّ المقولات متباينات بتمام ذاتها وذاتيّاتها فلا اشتراك لها في حقيقةٍ واحدة، ومن هنا كانت المقولات أجناساً عالية (أي لا يوجد جنسٌ أعلى يجمعها)، فلو كانت مندرِجةً تحت مقولةٍ واحدة وداخلةً تحت جنسٍ فوقها لم تكن أجناساً عالية، وعلى هذا كيف يُعقل جامعٌ مقوليّ بين الأفراد الصحيحة؟! بل لا يُعقل فَرْضُ جامعٍ لمرتبةٍ واحدةٍ من الصلاة فضلاً عن جميع مراتبها المختلفة. . .

تبصرة

□ وإذا لم يُعقل جامعٌ بين الأفراد الصحيحة فما هو المؤثِّر في النّهي عن الفحشاء والمنكر؟

قال المقدَّس السيّد الخوئي رَحِمَهُ اللَّهُ: والجواب عنه: هو أنّ حديثَ كيفيّة تأثير الصلاة في الإنتهاء عن الفحشاء والمنكر يمكن أن يكون بأحد وجهَيْن:

الأوّل: إنّ الصلاة باعتبار أجزائها المختلفة كمّاً وكَيْفاً مشتمِلةٌ على أرقى معاني العبوديّة والرقيّة، ولأجل ذلك تصرِفُ النفسَ عن جملةٍ من المنكَرات، وتؤثِّر في استعدادها للإنتهاء عنها من جهة مضادَّة كلّ جزءٍ من أجزائها لمنكَرٍ خاصّ، فإنّ المصلّي الملتفت إلى وجود مبدأ ومعاد إذا قرأ قوله تعالى: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [الفاتحة: ٢] إلتفتَ إلى أنّ لهذه العوالِم خالِقاً، هو ربُّهم، وهو رحمان رحيم[1]، . . . . . .

---

(١) الرّحمن: فَعْلان، صيغةُ مبالغةٍ تدلّ على الكثرة، والرّحيم: فَعيل، صفةٌ مشبّهة تدلّ على الثبات والبقاء، ولذلك ناسبَ «الرّحمن» أن يدلّ على الرحمة الكثيرة المفاضة على المؤمن والكافر وهي الرحمة العامّة. . .

.....

وأيضاً ناسبَ «الرّحيم» أن يدلّ على النّعمة الدائمة والرحمة الثابتة الباقية التي تُفاض على المؤمن... ورُوي عن الصّادق عليه السلام: «الرّحمن: إسمٌ خاصّ بصفةٍ عامّة، والرّحيم: إسمٌ عامّ بصفةٍ خاصّة.»، قال في الميزان: «وأمّا كون الرّحمن إسماً خاصّاً بصفةٍ عامّة والرّحيم إسماً عامّاً بصفةٍ خاصّة: فكأنّه يُريد به أنّ الرّحمن خاصٌّ بالدنيا ويعمّ الكافرَ والمؤمن، والرّحيم عامٌّ للدّنيا والآخرة ويخصّ المؤمنين، **وبعبارةٍ أخرى**: الرّحمن يختصّ بالإفاضة التكوينيّة التي تعمّ المؤمنَ والكافر، والرّحيم يعمّ التكوينَ والتّشريع الذي بابُه باب الهداية والسّعادة، ويختصّ بالمؤمنين لأنّ الثبات والبقاء يختصّ بالنِّعَم التي تُفاض عليهم، والعاقِبةُ للتقوى.» (الميزان في تفسير القرآن: ج:١ ص ٢٦ و٢٧). وفي بعض أدعية الصحيفة السجّاديّة: «يا رحمٰنَ الدنيا والآخرة ورحيمَهما» **ووجهُه** - كما في أسرار الصلاة للميرزا جواد مَلَكي التبريزي رحمه الله -: «للإشارة إلى وجودهما في الدّارين، وعدم مَنْع الكّفار من جميع وجُوه

وإذا قرأ قولَه تعالى: ﴿مَٰلِكِ يَوۡمِ ٱلدِّينِ﴾ [الفاتحة: ٤] إلتفتَ إلى أنّ اللهَ تعالى يسأل عمّا ارتكبَه من القبائح ويُجازَى عليه في ذلك اليوم(١)، وإذا قرأ قولَه تعالى: ﴿إِيَّاكَ نَعۡبُدُ وَإِيَّاكَ نَسۡتَعِينُ﴾ [الفاتحة: ٥] إلتفتَ إلى أنّ العبادة والإستعانة منحصرتان به تعالى وتقدَّس، ولا يصلحُ غيرُه للعبادة والإستعانة(٢) . . . . . .

الرحمة الرحيميّة، فإنّ دعوتَهم إلى الإيمان - بَبَعْث الأنبياء عليهم السلام وإنزال الكتُب - أيضاً حظُّهم من الرحمة الرحيميّة، فهم لسوء اختيارهم مَنَعُوها عن أنفسهم وضَيّعوها.». وفي مجمع البيان: ج١ و٢: ص٩٣: «وإنّما قدّم الرحمن على الرّحيم لأنّ الرّحمن بمنزلة إسم العلَم من حيث لا يُوصف به إلّا الله، فوَجَب لذلك تقديمُهُ، بخلاف الرّحيم لأنّه يُطلق عليه وعلى غيره.».

(١) قال في مجمَع البيان: «وإنّما خَصَّ يومَ القيامة بذِكر الملكِ فيه تعظيماً لِشَأنه وتفخيماً لأمره، كما قال: ربّ العَرْش.» (مجمع البيان: ج١ و٢: ص١٠٠).

(٢) قال المقدّس السيّد الخوئي رحمه الله في «البيان في تفسير القرآن»: ٤٧٨-٤٧٩-٤٨٠: مؤسّسة الأعلمي

.....

للمطبوعات: «لا مانع من استعانة الإنسان في مقاصده بغير الله من المخلوقات أو الأفعال، قال الله تعالى: ﴿وَٱسْتَعِينُواْ بِٱلصَّبْرِ وَٱلصَّلَوٰةِ﴾ [البقرة: ٤٥]. ﴿وَتَعَاوَنُواْ عَلَى ٱلْبِرِّ وَٱلتَّقْوَىٰ﴾ [المائدة: ٢]. ﴿قَالَ مَا مَكَّنِّي فِيهِ رَبِّي خَيْرٌ فَأَعِينُونِي بِقُوَّةٍ﴾ [الكهف: ٩٥](*).

(*) وكقوله تعالى: ﴿وَإِنِ ٱسْتَنصَرُوكُمْ فِي ٱلدِّينِ فَعَلَيْكُمُ ٱلنَّصْرُ﴾ [الأنفال: ٧٢] وقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُونُوٓاْ أَنصَارَ ٱللَّهِ كَمَا قَالَ عِيسَى ٱبْنُ مَرْيَمَ لِلْحَوَارِيِّـۧنَ مَنْ أَنصَارِيٓ إِلَى ٱللَّهِ قَالَ ٱلْحَوَارِيُّونَ نَحْنُ أَنصَارُ ٱللَّهِ﴾ [الصف: ١٤] وليس ذلك بقدرةٍ مستقلّةٍ ذاتيّة، بل بقدرةٍ مكتَسَبَةٍ من الله سبحانه وإذْنِه ومشيئته ﷻ، بحيث تُعدّ الإستعانةُ بغير الله إستعانةً بالله غيرَ منفكّةٍ عنها... وعلى حدّ تعبيرِ بعضِ الأعلام: «**وهذا من الأمور البديهيّة التي يُدركها حتى الأغبياء فضلاً عن الأذكياء والعلماء**».

وفي تاريخَي ابن جرير وابن الأثير وسائر أهل الأخبار في تفصيل غزوة أُحُد: «فأبصَرَ النبيُّ ﷺ جماعةً من المشرِكين، فقال ﷺ لعليٍّ عليه السلام: إحْمِل عليهم، فَحَمَل عليهم ففرَّقهم وقَتَل منهم، ثمّ أبصَرَ جماعةً أخرى، **فقال** ﷺ: **إكفِنيهم** ←

.....

.....

← **يا عليّ!** فَحَمَل عليهم وفرّقهم وقَتل منهم...».

وفي دعاء الفرَج: «يا محمّدُ يا عليُّ يا عليُّ يا محمّدُ إكفياني فإنّكما كافيان، وانصراني فإنّكما ناصران، يا مولانا يا صاحب الزّمان الغوثَ الغوثَ الغوثَ، أدركني أدركني أدركني...» وصلاةِ الإستغاثة بالبتول عليها السلام: «يا مولاتي يا فاطمة أغيثيني...» فإنّهم عليهم السلام ذَوُو مكانةٍ مكينةٍ ووجاهةٍ عظيمةٍ وشأنٍ رفيعٍ عنده عزّ وجلّ، وسُمُوٍّ لا يُدانى في مراتب القُربِ منه سبحانه، وبواسطتهم عليهم السلام يُجري تعالى فيضَه ويوصِلُه إلى عباده... ونظيرُهُ جملةٌ من الظواهر التكوينيّة التي تُنسَب إلى الله عزّ وجلّ تارةً وإلى غيره أخرى:

قال تعالى: ﴿أَفَرَءَيْتُم مَّا تَحْرُثُونَ ۝ ءَأَنتُمْ تَزْرَعُونَهُۥٓ أَمْ نَحْنُ ٱلزَّٰرِعُونَ﴾ [الواقعة: ٦٣-٦٤]، ويقول في آيةٍ أخرى: ﴿يُعْجِبُ ٱلزُّرَّاعَ لِيَغِيظَ بِهِمُ ٱلْكُفَّارَ﴾ [الفتح: ٢٩] وكقوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ يَتَوَفَّى ٱلْأَنفُسَ حِينَ مَوْتِهَا﴾ [الزمر: ٤٢]، ويقول في آيةٍ أخرى: ﴿حَتَّىٰٓ إِذَا جَآءَ أَحَدَكُمُ ٱلْمَوْتُ تَوَفَّتْهُ رُسُلُنَا﴾ [الأنعام: ٦١]، وفي ثالثة: ﴿قُلْ يَتَوَفَّىٰكُم مَّلَكُ ٱلْمَوْتِ ٱلَّذِى وُكِّلَ بِكُمْ﴾ [السجدة: ١١]. وكقوله تعالى: ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ ← ٱلرَّحْمَٰنُ﴾ [الفرقان: ٥٩]، ويقول في آيةٍ أخرى: ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ﴾ [البقرة: ٢٩]، وفي ثالثة: ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ وَهِىَ دُخَانٌ﴾ [فصلت: ١١]. وكقوله تعالى: ﴿وَجَآءَ رَبُّكَ وَٱلْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا﴾ [الفجر: ٢٢]، ويقول في آيةٍ أخرى: ﴿هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّآ أَن يَأْتِيَهُمُ ٱللَّهُ فِى ظُلَلٍ مِّنَ ٱلْغَمَامِ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ﴾ [البقرة: ٢١٠]، وفي ثالثة: ﴿وَجَآءَ رَبُّكَ وَٱلْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا﴾ [الفجر: ٢٢]. وكقوله تعالى: ﴿وَلَمَّا جَآءَ مُوسَىٰ لِمِيقَٰتِنَا وَكَلَّمَهُۥ رَبُّهُۥ﴾ [الأعراف: ١٤٣]، ويقول في آيةٍ أخرى: ﴿وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُكَلِّمَهُ ٱللَّهُ إِلَّا وَحْيًا﴾ [الشورى: ٥١]، وفي ثالثة: ﴿وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكْلِيمًا﴾ [النساء: ١٦٤]. وكقوله تعالى: ﴿وَإِذَا مَرِضْتُ فَهُوَ يَشْفِينِ﴾ [الشعراء: ٨٠]، ويقول في آيةٍ أخرى: ﴿وَشِفَآءٌ لِّمَا فِى ٱلصُّدُورِ﴾ [يونس: ٥٧]، وفي ثالثة: ﴿وَنُنَزِّلُ مِنَ ٱلْقُرْءَانِ مَا هُوَ شِفَآءٌ وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ﴾ [الإسراء: ٨٢]. وكقوله تعالى: ﴿وَإِذَا مَرِضْتُ فَهُوَ يَشْفِينِ﴾ [الشعراء: ٨٠]، ويقول في آيةٍ أخرى: ﴿وَشِفَآءٌ لِّمَا فِى ٱلصُّدُورِ﴾ [يونس: ٥٧]، وفي ثالثة: ﴿وَنُنَزِّلُ مِنَ ٱلْقُرْءَانِ مَا هُوَ شِفَآءٌ وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ﴾ [الإسراء: ٨٢].

.....

وإذن فليست الإستعانة بمطلقها تنحصر بالله سبحانه، بل المراد منها استمداد القدرة على العبادة منه تعالى، والإستزادة من توفيقه لها حتى تتم وتخلُص.

والغرَض من ذلك إثباتُ أنّ العبدَ في أفعاله الإختياريّة وَسَطٌ بين الجبر والتفويض، فإنّ الفعل يصدر عن العبد باختياره، ولذلك أُسنِد الفعل إليه في قوله تعالى: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ﴾ إلّا أنّ هذا الفعل الإختياري من العبد إنّما يكون بعون الله له وبإمداده إيّاه بالقدرة آناً فآناً: عَطاءً غيرَ مَجْذُوذ، بحيث لو انقطع المدَدُ عنه في آنٍ لم يستطع إتمامَ الفعل، ولم تصدر منه عبادةٌ ولا حسنة(*).

← يُدَبِّرُ ٱلْأَمْرَ﴾ [يونس: ٣] ويقول في آيةٍ أخرى: ﴿فَٱلْمُدَبِّرَٰتِ أَمْرًا﴾ [النازعات: ٥] وكقوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ يَكْتُبُ مَا يُبَيِّتُونَ﴾ [النساء: ٨١]، ويقول في آيةٍ أخرى: ﴿بَلَىٰ وَرُسُلُنَا لَدَيْهِمْ يَكْتُبُونَ﴾ [الزخرف: ٨٠] إلى غير ذلك من الآيات.

(*) وقد أشار القرآنُ الكريم إلى هذه الناحية في عدّةٍ من الآيات المباركة، قال المقدّس السيّد الخوئي رَحِمَهُ ٱللَّهُ في المحاضرات: ج٢: نظريّة الأمر بين الأمرَيْن: ٩٤ و٩٥: ←

.....

وهذا هو القول الذي يقتضيه مَحْضُ الإيمان، فإنّ الجبر يلزمه أن يكون العقاب على المعاصي عقاباً للعبد من غير استحقاق، وهذا ظلمٌ بيّن:

← «**منها**: قوله تعالى: ﴿وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ﴾ [**الإنسان**: ٣٠] حيث قد أثبتَ عزّ وجلّ أنّه لا مشيئة للعباد إلّا بمشيئة الله تعالى، ومدلول ذلك - كما مضى في ضمْن البحوث السابقة - أنّ مشيئة الله تعالى لم تتعلّق بأفعال العباد وإنّما تتعلّق بمباديها كالحياة والقدرة وما شاكلهما، وبطبيعة الحال أنّ المشيئة للعبد إنّما تُتصوّر في فَرْض وجود تلك المبادىء بمشيئة الله سبحانه، وأمّا في فَرْض عدمها بعدم مشيئة الباري عزّ وجلّ فلا تُتصوّر، لأنّها لا يمكن أن توجد بدون وجود ما تتفرّع عليه، فالآية الكريمة تشير إلى هذا المعنى.

ومنها: قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقُولَنَّ لِشَاْىْءٍ إِنِّى فَاعِلٌ ذَٰلِكَ غَدًا ۝ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ﴾ [**الكهف**: ٢٣-٢٤] حيث قد عَرَفْتَ أنّ العبد لا يكون فاعلاً لفعلٍ إلّا أن يشاء الله تعالى حياتَه وقدرتَه ونحوهما ممّا يتوقّف عليه فِعْلُه خارجاً، وبدون ذلك لا يُعقل كونه فاعلاً له، **وعليه**: فمن الطبيعي أنّ فِعْله في الغد يتوقّف على تعلّق مشيئة الله تعالى بحياته وقدرته فيه، وإلّا ←

.....

.....

← استحال صدورُه منه، فالآية تُشير إلى هذا المعنى.

ويُحتمل أن يكون المراد من الآية معنًى آخر وهو أنّكم لا تقولون لشيءٍ سنفعل كذا وكذا غداً، إلّا أن يشاء الله خلافَه، فتكون جملة - إلّا أن يشاء الله - مقولةَ القول. . . . ومرجع هذا المعنى إلى استقلال العبد وتفويضه في فِعْله إذا لم يشأ الله خلافَه، ولذا مَنَعَتْ الآيةُ المباركة عن ذلك بقوله: ﴿وَلَا نَقُولَنَّ لِشَاْىْءٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذَٰلِكَ غَدًا﴾، ولعلّ هذا المعنى أظهر من المعنى الأوّل كما لا يخفى.

ومنها: قوله تعالى: ﴿قُل لَّآ أَمْلِكُ لِنَفْسِى نَفْعًا وَلَا ضَرًّا إِلَّا مَا شَآءَ ٱللَّهُ﴾ [**الأعراف**: ١٨٨] حيث قد ظهر ممّا تقدّم أنّ الآية الكريمة لا تدلّ على الجبر، بل تدل على واقع الأمر بين الأمرَيْن، **بتقريب**: أنّ المشيئة الإلهيّة لو لم تتعلّق بإفاضة الحياة للإنسان والقدرة له فلا يملك الإنسان لنفسه نفعاً ولا ضرّاً، ولا يقدر على شيء، بداهة أنّه لا حياة له عندئذٍ ولا قدرةَ كي يكون مالكاً وقادراً، فَمُلْكُه النفع أو الضرّ لنفسه يتوقّف على تعلُّق مشيئته تعالى بحياته وقدرته آناً فآناً، ويدور مداره حدوثاً وبقاءً، وبدونه فلا مُلْك له أصلاً ولا سلطان. . .». - إنتهى -.

.....

﴿سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ عَمَّا يَقُولُونَ عُلُوًّا كَبِيرًا﴾ [الإسراء: ٤٣](*).

(*) قال الله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَسْتَحْيِۦٓ أَن يَضْرِبَ مَثَلًا مَّا بَعُوضَةً فَمَا فَوْقَهَا ۚ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ فَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ مِن رَّبِّهِمْ ۖ وَأَمَّا ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ فَيَقُولُونَ مَاذَآ أَرَادَ ٱللَّهُ بِهَٰذَا مَثَلًا ۘ يُضِلُّ بِهِۦ كَثِيرًا وَيَهْدِى بِهِۦ كَثِيرًا ۚ وَمَا يُضِلُّ بِهِۦٓ إِلَّا ٱلْفَٰسِقِينَ﴾ ﴿ٱلَّذِينَ يَنقُضُونَ عَهْدَ ٱللَّهِ مِنۢ بَعْدِ مِيثَٰقِهِۦ وَيَقْطَعُونَ مَآ أَمَرَ ٱللَّهُ بِهِۦٓ أَن يُوصَلَ وَيُفْسِدُونَ فِى ٱلْأَرْضِ ۚ أُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْخَٰسِرُونَ﴾ [البقرة: ٢٦-٢٧].

فالآيةُ تشهد على أنّ من الضّلال والعمى ما يَلْحَقُ الإنسانَ عقيبَ أعماله السّيئة غير الضّلال والعمى الذي له في نفسه ومن نفسه - بسوء اختياره - حيث يقول تعالى: ﴿وَمَا يُضِلُّ بِهِۦٓ إِلَّا ٱلْفَٰسِقِينَ﴾ **فقد جَعَل إضلالَه في تُلوّ الفسق لا متقدِّماً عليه**... (راجع: الميزان في تفسير القرآن: ج١: ٩٣).

وقال تعالى: ﴿وَٱللَّهُ لَا يَهْدِى ٱلْقَوْمَ ٱلْكَٰفِرِينَ﴾ [البقرة: ٢٦٤].

وقال تعالى: ﴿كَيْفَ يَهْدِى ٱللَّهُ قَوْمًا كَفَرُوا۟ بَعْدَ إِيمَٰنِهِمْ وَشَهِدُوٓا۟ أَنَّ ٱلرَّسُولَ حَقٌّ وَجَآءَهُمُ ٱلْبَيِّنَٰتُ ۗ وَٱللَّهُ لَا يَهْدِى ٱلْقَوْمَ ٱلظَّٰلِمِينَ﴾ [آل عمران: ٨٦].. ←

.....

.....

← وقال تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ثُمَّ كَفَرُواْ ثُمَّ ءَامَنُواْ ثُمَّ كَفَرُواْ ثُمَّ ٱزْدَادُواْ كُفْرًا لَّمْ يَكُنِ ٱللَّهُ لِيَغْفِرَ لَهُمْ وَلَا لِيَهْدِيَهُمْ سَبِيلًا﴾ [النساء: ١٣٧].

وقال تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ وَظَلَمُواْ لَمْ يَكُنِ ٱللَّهُ لِيَغْفِرَ لَهُمْ وَلَا لِيَهْدِيَهُمْ طَرِيقًا﴾ [النساء: ١٦٨].

وقال تعالى: ﴿فَأَمَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ بِٱللَّهِ وَٱعْتَصَمُواْ بِهِۦ فَسَيُدْخِلُهُمْ فِي رَحْمَةٍ مِّنْهُ وَفَضْلٍ وَيَهْدِيهِمْ إِلَيْهِ صِرَٰطًا مُّسْتَقِيمًا﴾ [النساء: ١٧٥].

وقال تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَهْدِي ٱلْقَوْمَ ٱلظَّٰلِمِينَ﴾ [المائدة: ٥١].

وقال تعالى: ﴿وَٱللَّهُ لَا يَهْدِي ٱلْقَوْمَ ٱلْفَٰسِقِينَ﴾ [المائدة: ١٠٨].

وقال تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَلَمْ يَلْبِسُوٓاْ إِيمَٰنَهُم بِظُلْمٍ أُوْلَٰٓئِكَ لَهُمُ ٱلْأَمْنُ وَهُم مُّهْتَدُونَ﴾ [الأنعام: ٨٢].

وقال تعالى: ﴿قَدْ جَآءَكُم بَصَآئِرُ مِن رَّبِّكُمْ فَمَنْ أَبْصَرَ فَلِنَفْسِهِۦ وَمَنْ عَمِيَ فَعَلَيْهَا وَمَآ أَنَا۠ عَلَيْكُم بِحَفِيظٍ﴾ [الأنعام: ١٠٤].

وقال تعالى: ﴿فَرِيقًا هَدَىٰ وَفَرِيقًا حَقَّ عَلَيْهِمُ ٱلضَّلَٰلَةُ إِنَّهُمُ ٱتَّخَذُواْ ٱلشَّيَٰطِينَ أَوْلِيَآءَ مِن دُونِ ٱللَّهِ وَيَحْسَبُونَ أَنَّهُم مُّهْتَدُونَ﴾ [الأعراف: ٣٠]. ←

.....

.....

← وقال تعالى: ﴿سَأَصْرِفُ عَنْ ءَايَـٰتِيَ ٱلَّذِينَ يَتَكَبَّرُونَ فِى ٱلْأَرْضِ بِغَيْرِ ٱلْحَقِّ وَإِن يَرَوْا۟ كُلَّ ءَايَةٍ لَّا يُؤْمِنُوا۟ بِهَا وَإِن يَرَوْا۟ سَبِيلَ ٱلرُّشْدِ لَا يَتَّخِذُوهُ سَبِيلًا وَإِن يَرَوْا۟ سَبِيلَ ٱلْغَىِّ يَتَّخِذُوهُ سَبِيلًا ۚ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ كَذَّبُوا۟ بِـَٔايَـٰتِنَا وَكَانُوا۟ عَنْهَا غَـٰفِلِينَ﴾ [الأعراف: ١٤٦].

وقال تعالى: ﴿قُلْ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ قَدْ جَآءَكُمُ ٱلْحَقُّ مِن رَّبِّكُمْ ۖ فَمَنِ ٱهْتَدَىٰ فَإِنَّمَا يَهْتَدِى لِنَفْسِهِۦ ۖ وَمَن ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا ۖ وَمَآ أَنَا۠ عَلَيْكُم بِوَكِيلٍ﴾ [يونس: ١٠٨].

وقال تعالى: ﴿يُثَبِّتُ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ بِٱلْقَوْلِ ٱلثَّابِتِ فِى ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا وَفِى ٱلْـَٔاخِرَةِ ۖ وَيُضِلُّ ٱللَّهُ ٱلظَّـٰلِمِينَ ۚ وَيَفْعَلُ ٱللَّهُ مَا يَشَآءُ﴾ [إبراهيم: ٢٧].

وقال تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِـَٔايَـٰتِ ٱللَّهِ لَا يَهْدِيهِمُ ٱللَّهُ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ [النحل: ١٠٤].

وقال تعالى: ﴿نَّحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ نَبَأَهُم بِٱلْحَقِّ ۚ إِنَّهُمْ فِتْيَةٌ ءَامَنُوا۟ بِرَبِّهِمْ وَزِدْنَـٰهُمْ هُدًى﴾ [الكهف: ١٣]

وقال تعالى: ﴿قُلْ مَن كَانَ فِى ٱلضَّلَـٰلَةِ فَلْيَمْدُدْ لَهُ ٱلرَّحْمَـٰنُ مَدًّا ۚ حَتَّىٰٓ إِذَا رَأَوْا۟ مَا يُوعَدُونَ إِمَّا ٱلْعَذَابَ وَإِمَّا ٱلسَّاعَةَ فَسَيَعْلَمُونَ مَنْ هُوَ شَرٌّ ←

.....

.....

← مَّكَانًا وَأَضْعَفُ جُندًا﴾ ﴿وَيَزِيدُ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ٱهْتَدَوْا۟ هُدًى ۗ وَٱلْبَٰقِيَٰتُ ٱلصَّٰلِحَٰتُ خَيْرٌ عِندَ رَبِّكَ ثَوَابًا وَخَيْرٌ مَّرَدًّا﴾ [مريم: ٧٥-٧٦].

وقال تعالى: ﴿وَإِنَّ ٱللَّهَ لَهَادِ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾ [الحج: ٥٤].

وقال تعالى: ﴿إِنَّكَ لَا تَهْدِى مَنْ أَحْبَبْتَ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ يَهْدِى مَن يَشَآءُ ۚ وَهُوَ أَعْلَمُ بِٱلْمُهْتَدِينَ﴾ [القصص: ٥٦]. تأمّل جيّداً في ذيل هذه الآية المباركة واضمُمْه إلى ما سَبَقه حتى يتجلّى لك الحقُّ بأَجْلى مظاهرِه!.

وقال تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ جَٰهَدُوا۟ فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا ۚ وَإِنَّ ٱللَّهَ لَمَعَ ٱلْمُحْسِنِينَ﴾ [العنكبوت: ٦٩].

وقال تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَهْدِى مَنْ هُوَ كَٰذِبٌ كَفَّارٌ﴾ [الزمر: ٣].

وقال تعالى: ﴿إِن تَكْفُرُوا۟ فَإِنَّ ٱللَّهَ غَنِىٌّ عَنكُمْ ۖ وَلَا يَرْضَىٰ لِعِبَادِهِ ٱلْكُفْرَ ۖ وَإِن تَشْكُرُوا۟ يَرْضَهُ لَكُمْ ۗ﴾ [الزمر: ٧].

وقال تعالى: ﴿أَن تَقُولَ نَفْسٌ يَٰحَسْرَتَىٰ عَلَىٰ مَا فَرَّطتُ فِى جَنۢبِ ٱللَّهِ وَإِن كُنتُ لَمِنَ ٱلسَّٰخِرِينَ﴾ ﴿أَوْ تَقُولَ لَوْ أَنَّ ٱللَّهَ هَدَىٰنِى ←

.....

.....

← لَكُنتُ مِنَ ٱلْمُتَّقِينَ﴾ ﴿أَوْ تَقُولَ حِينَ تَرَى ٱلْعَذَابَ لَوْ أَنَّ لِى كَرَّةً فَأَكُونَ مِنَ ٱلْمُحْسِنِينَ﴾ ﴿بَلَىٰ قَدْ جَآءَتْكَ ءَايَـٰتِى فَكَذَّبْتَ بِهَا وَٱسْتَكْبَرْتَ وَكُنتَ مِنَ ٱلْكَـٰفِرِينَ﴾ [الزمر: ٥٦-٥٩].

وقال تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَهْدِى مَنْ هُوَ مُسْرِفٌ كَذَّابٌ﴾ [غافر: ٢٨].

وقال تعالى: ﴿كَذَٰلِكَ يُضِلُّ ٱللَّهُ مَنْ هُوَ مُسْرِفٌ مُّرْتَابٌ﴾ [غافر: ٣٤].

وقال تعالى: ﴿ٱللَّهُ يَجْتَبِىٓ إِلَيْهِ مَن يَشَآءُ وَيَهْدِىٓ إِلَيْهِ مَن يُنِيبُ﴾ [الشورى: ١٣].

وقال تعالى: ﴿مَن كَانَ يُرِيدُ حَرْثَ ٱلْـَٔاخِرَةِ نَزِدْ لَهُۥ فِى حَرْثِهِۦ ۖ وَمَن كَانَ يُرِيدُ حَرْثَ ٱلدُّنْيَا نُؤْتِهِۦ مِنْهَا وَمَا لَهُۥ فِى ٱلْـَٔاخِرَةِ مِن نَّصِيبٍ﴾ [الشورى: ٢٠].

وقال تعالى: ﴿وَمَن يَعْشُ عَن ذِكْرِ ٱلرَّحْمَـٰنِ نُقَيِّضْ لَهُۥ شَيْطَـٰنًا فَهُوَ لَهُۥ قَرِينٌ﴾ [الزخرف: ٣٦].

وقال تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ ٱهْتَدَوْا۟ زَادَهُمْ هُدًى وَءَاتَىٰهُمْ تَقْوَىٰهُمْ﴾ [محمد: ١٧]. ←

.....

.....

← وقال تعالى: ﴿إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَن ضَلَّ عَن سَبِيلِهِۦ وَهُوَ أَعْلَمُ بِمَنِ ٱهْتَدَىٰ﴾ [النجم: ٣٠].

وقال تعالى: ﴿لَّا تَجِدُ قَوْمًا يُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْآخِرِ يُوَآدُّونَ مَنْ حَآدَّ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَلَوْ كَانُوٓا۟ ءَابَآءَهُمْ أَوْ أَبْنَآءَهُمْ أَوْ إِخْوَٰنَهُمْ أَوْ عَشِيرَتَهُمْ ۚ أُو۟لَٰٓئِكَ كَتَبَ فِى قُلُوبِهِمُ ٱلْإِيمَٰنَ وَأَيَّدَهُم بِرُوحٍ مِّنْهُ ۖ وَيُدْخِلُهُمْ جَنَّٰتٍ تَجْرِى مِن تَحْتِهَا ٱلْأَنْهَٰرُ خَٰلِدِينَ فِيهَا ۚ رَضِىَ ٱللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا۟ عَنْهُ ۚ أُو۟لَٰٓئِكَ حِزْبُ ٱللَّهِ ۚ أَلَآ إِنَّ حِزْبَ ٱللَّهِ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ﴾ [المجادلة: ٢٢].

وقال تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ مُوسَىٰ لِقَوْمِهِۦ يَٰقَوْمِ لِمَ تُؤْذُونَنِى وَقَد تَّعْلَمُونَ أَنِّى رَسُولُ ٱللَّهِ إِلَيْكُمْ ۖ فَلَمَّا زَاغُوٓا۟ أَزَاغَ ٱللَّهُ قُلُوبَهُمْ ۚ وَٱللَّهُ لَا يَهْدِى ٱلْقَوْمَ ٱلْفَٰسِقِينَ﴾ [الصف: ٥].

وقال تعالى: ﴿وَمَن يُؤْمِنۢ بِٱللَّهِ يَهْدِ قَلْبَهُۥ ۚ وَٱللَّهُ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمٌ﴾ [التغابن: ١١].

وقال تعالى: ﴿فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُۥ﴾ ﴿وَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُۥ﴾ [الزلزلة: ٧-٨].

وفي عيون أخبار الرِّضا عليه السلام: ج١: ١٢٣ و١٢٤ و١٣١: ←

.....

.....

← في قول الله تعالى: ﴿وَتَرَكَهُمْ فِي ظُلُمَٰتٍ لَّا يُبْصِرُونَ﴾ [البقرة: ١٧]، قال عليه السلام: «إنّ الله تبارك وتعالى لا يُوصف بالتّرك كما يُوصف خَلْقُه، ولكنّه متى عَلِم أنّهم لا يرجعون عن الكفر والضلال مَنَعَهم المعاونةَ واللّطفَ، وخلّى بينهم وبين اختيارهم.»...

وفي قول الله عزّ وجلّ: ﴿خَتَمَ ٱللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ وَعَلَىٰ سَمْعِهِمْ﴾ [البقرة: ٧]: قال عليه السلام: «الخَتْمُ هو الطّبعُ على قلوب الكفّار عقوبةً على كفرهم، كما قال عزَّ وجلَّ: ﴿بَل طَبَعَ ٱللَّهُ عَلَيْهَا بِكُفْرِهِمْ فَلَا يُؤْمِنُونَ إِلَّا قَلِيلًا...﴾ [النساء: ١٥٥]».

وسُئِل عن الله عزَّ وجلَّ، هل يُجبِرُ عبادَه على المعاصي؟ فقال عليه السلام: «بل يُخيِّرهم ويُمهلهم حتّى يتوبُوا» وسُئِل عن الله عزَّ وجلَّ، هل يكلِّف عبادَه ما لا يُطيقون؟ فقال عليه السلام: «كيف يفعلُ ذلك؟ وهو يقول: ﴿وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّٰمٍ لِّلْعَبِيدِ﴾ [فصلت: ٤٦]...».

وسُئِل عن قول الله عزَّ وجلَّ: ﴿فَمَن يُرِدِ ٱللَّهُ أَن يَهْدِيَهُۥ يَشْرَحْ صَدْرَهُۥ لِلْإِسْلَٰمِ ۖ وَمَن يُرِدْ أَن يُضِلَّهُۥ يَجْعَلْ صَدْرَهُۥ ضَيِّقًا حَرَجًا﴾ ←

.....

وإنّ التفويض يلزمه القول بخالقٍ غير الله، فإنّ معناه أنّ العبد مستقلٌّ في أفعاله، وأنّه خالقٌ لها، ومرجع هذا إلى تعدّد الخالق وهو شركٌ بالله العظيم، والإيمان الحقّ بالله هو الحدّ الوسَط بين الإفراط والتفريط، فالفعل فِعْلُ العبد وهو فاعلُه باختياره، ولذلك استحقّ عليه الثواب أو العقاب، والله سبحانه هو الذي يُفيض على العبد الحياةَ والقدرةَ وغيرَهما من مبادىء الفعل إفاضةً مستمرّةً غير منقطعة، فلا استقلال للعبد، ولا تصرّف له في سلطان المولى، وقد أوضحنا هذا في بحثنا عن إعجاز القرآن.

← [الأنعام: ١٢٥]، قال عليه السلام: «مَن يُرِد اللهُ أن يهديَه **بإيمانه في الدنيا** إلى جنّتِهِ ودار كرامته في الآخرة: يشرح صدرَه للتسليم لله والثّقة به والسّكون إلى ما وَعدَه من ثوابه، حتّى يطمئنّ إليه، ومَن يُرد أن يُضِلَّه عن جنّتِه ودار كرامته في الآخرة **لكُفْرِه به وعصيانه له في الدنيا**: يجعل صدرَه ضيِّقاً حرَجاً حتّى يشكّ في كُفْره ويضطرب من اعتقاد قلبه حتّى يصير: ﴿كَأَنَّمَا يَصَّعَّدُ فِي ٱلسَّمَآءِ ۚ كَذَٰلِكَ يَجْعَلُ ٱللَّهُ ٱلرِّجْسَ عَلَى ٱلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ [الأنعام: ١٢٥]...».

.....

هذه هي الإستعانة المنحصرة بالله تعالى، فلولا الإفاضة الإلهيّة لَمَا وُجِدَ فِعْلٌ من الأفعال ولو تظاهرَت الجنُّ والإنس على إيجاده، فإنّ الممكن غيرُ مستقلّ في وجوده، فيستحيل أن يكون مستقلّاً في إيجاده، وبما ذكرناه يظهر الوجه في تأخير جملة: - إيّاك نستعين - عن قوله: - إيّاك نعبد - فإنّه تعالى حَصَر العبادة بذاته أوّلاً، فالمؤمنون لا يعبدون إلّا الله، ثمّ أبان لهم أنّ عباداتهم إنّما تصدر عنهم بعَون الله وإقداره، فالعبد رهينُ إفاضة الله ومشيئته، والله أَوْلى بحسنات العبد من نفسه، كما أنّ العبد أَوْلى بسيّئاته من الله.»(*).

(*) روى الحسن بن علي الوشّاء عن أبي الحسن الرّضا عليه السلام قال: سألته فقلت: الله فوّضَ الأمرَ إلى العباد؟ قال: الله أعزّ من ذلك، قلت: فجبرَهم على المعاصي؟ قال: الله أعدل وأحكم من ذلك، قال: ثمّ قال: قال الله عزّ وجلّ: يا بن آدم أنا أوْلى بحسناتك منك، وأنت أوْلى بسيّئاتك منّي، عَمِلْتَ المعاصي بقوّتي التي جَعَلْتُها فيكَ... (عيون أخبار الرّضا عليه السلام: ج١، ص١٤٣). وعن سليمان بن جعفر ←

.....

.....

← الجعفري عن أبي الحسن الرّضا عليه السلام قال (أي سليمان): ذُكِر عنده الجبر والتفويض، فقال عليه السلام: «ألا أُعطيكم في هذا أَصْلاً لا تختلفون فيه ولا يُخاصمُكم عليه أحدٌ إلّا كسرتمُوه؟ قلنا: إن رأيتَ ذلك، فقال: إنّ الله تعالى لم يُطَع بإكراه ولم يُعْصَ بغلَبة، ولم يُهمل العبادَ في ملكه، هو المالك لما ملّكهم والقادر على ما أقدَرهم عليه، فإن ائتمرَ العبادُ بطاعته لم يكن اللهُ عنها صادّاً ولا منها مانعاً، وإن ائتمروا بمعصيته فشاء أن يحول بينهم وبين ذلك فَعَل (أي فَعَل اللهُ عزّ وجلّ الحَوْلَ وجَعَل الحائلَ بين العباد وبين المعصية تفضّلاً منه) وإن لم يَحلْ ففعلوا (أي فعلوا المعصيةَ باختيارهم وإرادتهم) فليس هو الذي أدخلهم فيه، ثمّ قال عليه السلام: مَن يَضبط حدودَ هذا الكلام فقد خصَمَ مَن خالفَه...» (نفس المصدر: ١٤٤). وفي شرح العقائد للمفيد رحمه الله قال: «وقد رُوِي عن أبي الحسن الثالث عليه السلام أنّه سُئل عن أفعال العباد، أَهي مخلوقةٌ لله تعالى؟ فقال عليه السلام: لو كان خالِقاً لها لمَا تبرّأ منها، وقد قال ←

.....

ثمّ قال المقدّس السيّد الخوئي رَحِمَهُ اللَّهُ: «تدلّ الآياتُ المباركة على أنّ الله سبحانه هو الكافل بأمور عبيده، وأنّه الذي بيده الأمر، يدبّر شؤونَ عبده ويوجّهه إلى كماله برحمته، وهو قريبٌ منه، يسمع نداءَه ويجيب دعاءَه:

﴿أَلَيْسَ ٱللَّهُ بِكَافٍ عَبْدَهُۥ﴾ [الزمر: ٣٦]. ﴿وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِى عَنِّى فَإِنِّى قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ ٱلدَّاعِ إِذَا دَعَانِ فَلْيَسْتَجِيبُوا۟ لِى وَلْيُؤْمِنُوا۟ بِى لَعَلَّهُمْ يَرْشُدُونَ﴾ [البقرة: ١٨٦].

وعلى هذا فليس لمخلوقٍ أن يستشفع بمخلوقٍ مثلِه، ويجعله واسطةً بينه وبين ربّه، ففي ذلك تبعيدٌ للمسافة، بل وفيه إظهارٌ للحاجة إلى غير الله وماذا يصنع محتاجٌ بمحتاجٍ مثلِه؟ وماذا ينتفع العاصي بشفاعة مَن لا ولايةَ له ولا سلطان؟ بل:

﴿لِلَّهِ ٱلْأَمْرُ مِن قَبْلُ وَمِنۢ بَعْدُ﴾ [الروم: ٤]. ﴿قُل لِّلَّهِ ٱلشَّفَٰعَةُ جَمِيعًا لَّهُۥ مُلْكُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ [الزمر: ٤٤].

← سبحانه: ﴿أَنَّ ٱللَّهَ بَرِىٓءٌ مِّنَ ٱلْمُشْرِكِينَ﴾ [التوبة: ٣] ولم يُرِد البراءة من خَلْقِ ذواتهم وإنّما تبرّأ من شِرْكهم وقبائحهم...».

.....

هذا كلّه إذا لم تكن الشفاعة بإذنٍ من الله سبحانه، وأمّا إذا أَذِن اللهُ بالشفاعة لأحدٍ فإنّ الإستشفاع به يكون نحواً من الخضوع لله والتعبّد له، ويُستفاد من القرآن الكريم أنّ الله تعالى قد أذِن لبعض عباده بالشفاعة، إلّا أنّه لم ينوّه بذِكْرهم عدا الرسول الأكرم ﷺ، فقد قال الله تعالى: ﴿لَّا يَمْلِكُونَ ٱلشَّفَٰعَةَ إِلَّا مَنِ ٱتَّخَذَ عِندَ ٱلرَّحْمَٰنِ عَهْدًا﴾ [مريم: ٨٧].

﴿يَوْمَئِذٍ لَّا تَنفَعُ ٱلشَّفَٰعَةُ إِلَّا مَنْ أَذِنَ لَهُ ٱلرَّحْمَٰنُ﴾ [طه: ١٠٩].

﴿وَلَا تَنفَعُ ٱلشَّفَٰعَةُ عِندَهُۥٓ إِلَّا لِمَنْ أَذِنَ لَهُۥ﴾ [سبأ: ٢٣].

﴿وَلَوْ أَنَّهُمْ إِذ ظَّلَمُوٓا۟ أَنفُسَهُمْ جَآءُوكَ فَٱسْتَغْفَرُوا۟ ٱللَّهَ وَٱسْتَغْفَرَ لَهُمُ ٱلرَّسُولُ لَوَجَدُوا۟ ٱللَّهَ تَوَّابًا رَّحِيمًا﴾ [النساء: ٦٤].

والروايات الواردةُ عن النبيّ الأكرم ﷺ وعن أوصيائه الكرام عليهم السلام في هذا الموضوع متواترة» - إنتهى -.

واستعرضَ رحمه الله بَعْضاً من أحاديث الشفاعة عند كلٍّ من الإماميّة والعامّة، وهي من طُرُق الفريقَيْن كثيرةٌ متواتِرة.

وقال رحمه الله في نفس الكتاب ص: ٤٦٨ إلى ٤٧١: تحت عنوان - العبادة والخضوع -:

.....

«لا ينبغي الرّيب في أنّه لا بدّ للمخلوق من أن يخضع ويتذلّل لخالقه، فإنّ ذلك ممّا حَكم به العقل، ونَدَبَ إليه الشرع.

وأمّا الخضوع والتذلّل للمخلوق فهو على أقسام:

أحدها: الخضوع لمخلوقٍ من دون إضافة ذلك المخلوق إلى الله بإضافةٍ خاصّة وذلك: كخضوع الولد لوالده، والخادم لسيّده، والمتعلّم لمعلّمه، وغير ذلك من الخضوع المتداول بين الناس، ولا ينبغي الشك في جواز هذا القسم ما لم يرد فيه نهيٌ: كالسجود لغير الله، بل جواز هذا القسم مقتضى الضرورة، وليس فيه أدنى شائبةٍ للشرك، وقد قال عزّ مِن قائل:

﴿وَٱخۡفِضۡ لَهُمَا جَنَاحَ ٱلذُّلِّ مِنَ ٱلرَّحۡمَةِ وَقُل رَّبِّ ٱرۡحَمۡهُمَا كَمَا رَبَّيَانِي صَغِيرٗا﴾ [الإسراء: ٢٤].

أَفَتَرى أنّه سبحانه أَمَر بعبادة الوالدَيْن، حيث أَمَرَ بالتذلّل لهما؟ مع أنّه قد نهى عن عبادة مَن سواه قبل ذلك:

﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعۡبُدُوٓاْ إِلَّآ إِيَّاهُ وَبِٱلۡوَٰلِدَيۡنِ إِحۡسَٰنًا﴾ [الإسراء: ٢٣].

.....

أَمْ ترى أنّ خفض الجناح من الذلّ - كما تفعله صغارُ الطير - هو من الإحسان الذي أَمَرت به الآية الكريمة، وجَعَلَتْه مقابلاً للعبادة، وإذاً فلا يكون كلّ خضوع وتذلّل لغير الله شركاً بالله تعالى.

ثانيها: الخضوع للمخلوق باعتقاد أنّ له إضافةً خاصّة إلى الله يستحقّ من أجلها أن يُخضع له، مع أنّ العقيدة باطلة، وأنّ هذا الخضوع بغير إذنٍ من الله كما في خضوع أهل الأديان والمذاهب الفاسدة لرؤسائهم. ولا ريب في أنّه إدخالٌ في الدِّين لِمَا لم يكن منه، فهو تشريعٌ محرّمٌ بالأدلّة الأربعة، وافتراءٌ على الله تعالى.

﴿فَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ ٱفْتَرَىٰ عَلَى ٱللَّهِ كَذِبًا﴾ [الكهف: ١٥].

ثالثها: الخضوع للمخلوق والتذلّل له بأمرٍ من الله وإرشاده، كما في الخضوع للنبي ﷺ ولأوصيائه الطاهرين عليهم السلام بل الخضوع لكلّ مؤمن، أو كلّ ما له إضافةٌ إلى الله تُوجب له المنزلة والحرمة، كالمسجد والقرآن والحجر الأسود وما سواها من الشعائر الإلهيّة. وهذا القسم من الخضوع محبوبٌ لله، فقد قال تعالى:

.....

﴿فَسَوْفَ يَأْتِي ٱللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُۥٓ أَذِلَّةٍ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ أَعِزَّةٍ عَلَى ٱلْكَٰفِرِينَ﴾ [المائدة: ٥٤].

بل هو لدى الحقيقة خضوعٌ لله، وإظهارٌ للعبوديّة له، فمَن اعتقد بالوحدانيّة الخالصة لله، واعتقد أنّ الإحياء والإماتة والخلق والرزق والقبض والبسط والمغفرة والعقوبة كلّها بيده، ثم اعتقد بأنّ النبي ﷺ وأوصياءه الكرام عليهم السلام:

﴿عِبَادٌ مُّكْرَمُونَ﴾ ﴿لَا يَسْبِقُونَهُۥ بِٱلْقَوْلِ وَهُم بِأَمْرِهِۦ يَعْمَلُونَ﴾ [الأنبياء: ٢٦-٢٧] وتَوسّل بهم إلى الله، وجَعَلَهم شفعاءَ إليه بإذنه، تجليلاً لشأنهم وتعظيماً لمقامهم، لم يخرج بذلك عن حدّ الإيمان، ولم يعبد غيرَ الله.

ولقد عَلم كلّ مسلمٍ أنّ رسول الله ﷺ كان يُقبّل الحجر الأسود، ويستلمه بيده إجلالاً لشأنه وتعظيماً لأمره.

وكان ﷺ يزور قبورَ المؤمنين والشهداء والصالحين، ويسلِّم عليهم، ويدعو لهم.

وعلى هذا جَرَت الصحابةُ والتابعون خَلَفاً عن سَلَف، فكانوا يزورون قبرَ النبي ﷺ ويتبرّكون به ويقبِّلونه،

.....

ويستشفعون برسول الله، كما كانوا يستشفعون به في حياته. وهكذا كانوا يفعلون مع قبور أئمّة الدِّين وأولياء الله الصالحين، ولم يُنكر ذلك أحَدٌ من الصحابة، ولا أحدٌ من التابعين أو الأعلام، إلى أن ظهر أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن عبد الله بن تيميّة الحرَّاني فحرَّم شدّ الرحال إلى زيارة القبور، وتقبيلها، ومسّها، والإستشفاع بمَن دُفن فيها، حتى أنّه شدّد النكير على مَن زار قبر النبيّ ﷺ أو تبرَّك به بتقبيلٍ أو لمس، وجَعَل ذلك من الشرك الأصغر تارةً ومن الشرك الأكبر أُخرى. **ولمّا رأى علماءُ عصره عامّةً أنّه قد خالف في رأيه هذا ما ثَبَتَ من الدِّين وضرورة المسلمين** - لأنّهم قد رووا (ومنهم جدُّه: عبد السلام بن عبد الله بن تيميّة في كتابه: المنتقى من أخبار المصطفى) عن رسول الله ﷺ حثَّه على زيارة المؤمنين عامّةً وعلى زيارته خاصّة بقوله ﷺ: مَن زارني بعد مماتي كان كمَن زارني في حياتي، وما يؤدّي هذا المعنى بألفاظٍ أُخَر - **تبرّأوا منه وحكموا بضلاله، وأوجبوا عليه التوبة**، فأمروا بحبسه إمّا مطلقاً أو على تقديرِ أن لا يتوب.

.....

والذي أوقع ابن تيميّة في الغلط - إن لم يكن عامداً لتفريق كلمة المسلمين - هو تخيّله أنّ الأمور المذكورة شركٌ بالله، وعبادةٌ لغيره. ولم يُدرك أنّ هؤلاء الذين يأتون بهذه الأعمال يعتقدون توحيد الله، وأنّه لا خالق ولا رازق سواه، وأنّ له الخلق والأمر، وإنّما يقصدون بأفعالهم هذه تعظيم شعائر الله، وقد عَلِمْتَ أنّها راجعةٌ إلى تعظيم الله والخضوع له والتقرّب إليه سبحانه، والخلوص لوجهه الكريم، وأنّه ليس في ذلك أدنى شائبةٍ للشرك، لأنّ الشرك - كما عرفت - أن يعبد الإنسانُ غيرَ الله. والعبادة إنّما تتحقّق بالخضوع لشيءٍ على أنّه ربٌّ يُعبَد، وأين هذا من تعظيم النبيّ الأكرم ﷺ وأوصيائه الطاهرين عليهم السلام بما هو نبيّ وهم أوصياء، وبما أنّهم عبادٌ مكرَمون، ولا ريب في أنّ المسلم لا يَعبد النبيّ أو الوصي فضلاً عن أن يَعبد قبورَهم:

وصفوة القول: أنّ التقبيل والزيارة وما يضاهيهما من وجوه التعظيم لا تكون شركاً بأيّ وَجْهٍ من الوجوه، وبأيّ داعٍ من الدواعي، ولو كان كذلك لكان تعظيم الحي من

.....

الشرك أيضاً، إذ لا فرق بينه وبين الميّت من هذه الجهة - ولا يلتزم ابنُ تيميّة وأتباعه بهذا - ولَلَزم نسبةُ الشرك إلى الرسول الأعظم ﷺ وحاشاه فقد كان يزور القبور، ويسلِّم على أهلها، ويقبّل الحجر الأسود - كما سبق - وعلى هذا: فيدور الأمر بين الحكم بأنّ بعض الشرك جائزٌ لا محذور فيه، وبين أن يكون التقبيل والتعظيم - لا بعنوان العبودية - خارجاً عن الشرك وحدوده، وحيث إنّه لا مجال للأوّل لظهور بطلانه فلا بدّ وأن يكون الحقّ هو الثاني، فإذاً تكون الأمور المذكورة داخلةً في عبادة الله وتعظيمه:

﴿وَمَن يُعَظِّمْ شَعَٰٓئِرَ ٱللَّهِ فَإِنَّهَا مِن تَقْوَى ٱلْقُلُوبِ﴾ [الحج: ٣٢].

وقد مرّت الروايات الدالّة على استحباب زيارة قبر النبيّ وأولياء الله الصالحين». - إنتهى -(*).

(*) ودونَك بعض الآيات الكريمة المرتبطة بمقامَي التوسُّل والتبرُّك، وفيه بلاغٌ وكفايةٌ لمَن ألقى السمعَ وهو شهيد: ←

.....

.....

← قال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱتَّقُواْ ٱللَّهَ وَٱبۡتَغُوٓاْ إِلَيۡهِ ٱلۡوَسِيلَةَ وَجَٰهِدُواْ فِي سَبِيلِهِۦ لَعَلَّكُمۡ تُفۡلِحُونَ﴾ [المائدة: ٣٥].

وقال تعالى: ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ بِإِذۡنِ ٱللَّهِۚ وَلَوۡ أَنَّهُمۡ إِذ ظَّلَمُوٓاْ أَنفُسَهُمۡ جَآءُوكَ فَٱسۡتَغۡفَرُواْ ٱللَّهَ وَٱسۡتَغۡفَرَ لَهُمُ ٱلرَّسُولُ لَوَجَدُواْ ٱللَّهَ تَوَّابٗا رَّحِيمٗا﴾ [النساء: ٦٤].

وقال تعالى: ﴿قَالُواْ يَٰٓأَبَانَا ٱسۡتَغۡفِرۡ لَنَا ذُنُوبَنَآ إِنَّا كُنَّا خَٰطِـِٔينَ﴾ ﴿قَالَ سَوۡفَ أَسۡتَغۡفِرُ لَكُمۡ رَبِّيٓۖ إِنَّهُۥ هُوَ ٱلۡغَفُورُ ٱلرَّحِيمُ﴾ [يوسف: ٩٧-٩٨].

وقال تعالى: ﴿وَمَا نَقَمُوٓاْ إِلَّآ أَنۡ أَغۡنَىٰهُمُ ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ مِن فَضۡلِهِۦٓ﴾ [التوبة: ٧٤].

وقال تعالى: ﴿خُذۡ مِنۡ أَمۡوَٰلِهِمۡ صَدَقَةٗ تُطَهِّرُهُمۡ وَتُزَكِّيهِم بِهَا وَصَلِّ عَلَيۡهِمۡۖ إِنَّ صَلَوٰتَكَ سَكَنٞ لَّهُمۡۗ﴾ [التوبة: ١٠٣].

ثمّ أمعِن النّظر في نسبة الإشفاء والإبراء إلى عيسى عليه السلام في قوله تعالى:

﴿وَرَسُولًا إِلَىٰ بَنِيٓ إِسۡرَٰٓءِيلَ أَنِّي قَدۡ جِئۡتُكُم بِـَٔايَةٖ مِّن رَّبِّكُمۡۖ أَنِّيٓ ←

.....

.....

← أَخْلُقُ لَكُم مِّنَ ٱلطِّينِ كَهَيْـَٔةِ ٱلطَّيْرِ فَأَنفُخُ فِيهِ فَيَكُونُ طَيْرًۢا بِإِذْنِ ٱللَّهِ ۖ وَأُبْرِئُ ٱلْأَكْمَهَ وَٱلْأَبْرَصَ وَأُحْىِ ٱلْمَوْتَىٰ بِإِذْنِ ٱللَّهِ ۖ وَأُنَبِّئُكُم بِمَا تَأْكُلُونَ وَمَا تَدَّخِرُونَ فِى بُيُوتِكُمْ ۚ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَةً لَّكُمْ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ﴾ [آل عمران: ٤٩].

وقوله تعالى: ﴿وَإِذْ تَخْلُقُ مِنَ ٱلطِّينِ كَهَيْـَٔةِ ٱلطَّيْرِ بِإِذْنِى فَتَنفُخُ فِيهَا فَتَكُونُ طَيْرًۢا بِإِذْنِى وَتُبْرِئُ ٱلْأَكْمَهَ وَٱلْأَبْرَصَ بِإِذْنِى ۖ وَإِذْ تُخْرِجُ ٱلْمَوْتَىٰ بِإِذْنِى﴾ [المائدة: ١١٠]، **وطَلَبُ الشفاء والبُرْء من عيسى عليه السلام إنّما هو باعتقاد أنّ فِعْلَه عليه السلام مستنِدٌ إلى الله تعالى مآلاً، لا أنّه عليه السلام مستقلٌّ في الإشفاء أو أنّه مُفَوَّضٌ إليه ذلك بمعزلٍ عن أمر الله وإذْنه وإرادته!**

ولا يفوتنَّك ما نَدبَ إليه الشارعُ واستحبّه من جَمْع الأطفال والنّساء والشّيوخ في صلاة الإستسقاء بدافع التوسُّل بهم لإثارة رحمة الله تعالى.

ويكفيكَ من آيات التبرُّك قولُه تعالى في تابوت بني إسرائيل: ﴿وَقَالَ لَهُمْ نَبِيُّهُمْ إِنَّ ءَايَةَ مُلْكِهِۦٓ أَن يَأْتِيَكُمُ ٱلتَّابُوتُ فِيهِ سَكِينَةٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَبَقِيَّةٌ مِّمَّا تَرَكَ ءَالُ مُوسَىٰ ←

.....

.....

← وَءَالُ هَـٰرُونَ تَحۡمِلُهُ ٱلۡمَلَـٰٓئِكَةُۚ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَأٓيَةً لَّكُمۡ إِن كُنتُم مُّؤۡمِنِينَ﴾ [البقرة: ٢٤٨]، أو قولُه تعالى في قميص يوسف عليه السلام: ﴿ٱذۡهَبُواْ بِقَمِيصِي هَـٰذَا فَأَلۡقُوهُ عَلَىٰ وَجۡهِ أَبِي يَأۡتِ بَصِيرٗا وَأۡتُونِي بِأَهۡلِكُمۡ أَجۡمَعِينَ﴾ [يوسف: ٩٣] إلى أن يقول الله عز وجل: ﴿فَلَمَّآ أَن جَآءَ ٱلۡبَشِيرُ أَلۡقَىٰهُ عَلَىٰ وَجۡهِهِۦ فَٱرۡتَدَّ بَصِيرٗاۖ قَالَ أَلَمۡ أَقُل لَّكُمۡ إِنِّيٓ أَعۡلَمُ مِنَ ٱللَّهِ مَا لَا تَعۡلَمُونَ﴾ [يوسف: ٩٦]، أو قولُه تعالى في أصحاب الكهف رضي الله عنهم: ﴿وَكَذَٰلِكَ أَعۡثَرۡنَا عَلَيۡهِمۡ لِيَعۡلَمُوٓاْ أَنَّ وَعۡدَ ٱللَّهِ حَقّٞ وَأَنَّ ٱلسَّاعَةَ لَا رَيۡبَ فِيهَآ إِذۡ يَتَنَٰزَعُونَ بَيۡنَهُمۡ أَمۡرَهُمۡۖ فَقَالُواْ ٱبۡنُواْ عَلَيۡهِم بُنۡيَٰنٗاۖ رَّبُّهُمۡ أَعۡلَمُ بِهِمۡۚ قَالَ ٱلَّذِينَ غَلَبُواْ عَلَىٰٓ أَمۡرِهِمۡ لَنَتَّخِذَنَّ عَلَيۡهِم مَّسۡجِدٗا﴾ [الكهف: ٢١]....

قال العارف الكامل محمّد مهدي النراقي رحمه الله في زيارة النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم والأئمّة عليهم السلام: «إعلَم أنّ النفوس القويّة القدسيّة - لا سيّما نفوس الأنبياء والأئمّة عليهم السلام - إذا نفضُوا أبدانَهم الشّريفة وتجرّدوا عنها وصعدوا إلى عالَم التجرّد، وكانوا في غاية الإحاطة والإستيلاء على هذا العالَم، فأمور هذا ←

.....

.....

← العالَم عندهم ظاهِرةٌ منكشِفةٌ، ولهم القوّةُ والتمكُّن على التأثير والتصرّف في موادّ هذا العالَم، فكلّ مَن يحضر مقابرَهم لزيارتهم يطّلعون عليه - **لا سيّما ومقابرُهم مَشَاهِدُ أرواحهم المقدّسة العليّة، ومحالُّ حضورِ أشباحهم البرزخيّة النوريّة** - فإنّهم هناك يَشهدون ﴿بَلْ أَحْيَآءٌ عِندَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ﴾ [آل عمران: ١٦٩] وبما آتاهُمُ اللهُ من فَضْلِهِ فرِحون، فلهم تمامُ العِلم والإطّلاع بزائري قبورهم وحاضري مراقدهم وما يصدر عنهم من السّؤال والتوسّل والإستشفاع والتضرّع، فتهبّ عليهم نَسَمَاتُ ألطافهم، وتفيضُ عليهم من رَشَحات أنوارهم، ويشفعون إلى الله في قضاء حوائجهم وإنجاح مقاصدهم وغفران ذنوبهم وكَشْف كروبهم.

فهذا هو السرّ في تأكُّد استحباب زيارة النبيّ ﷺ والأئمّة عليهم السلام مع ما فيه من صلتهم وبرّهم وإجابتهم وإدخالِ السّرور عليهم، وتجدُّدِ عَهْدِ ولايتهم وإحياءِ أمرهم وإعلاءِ كلمتهم وتنكيتِ (بمعنى الضّرب والطّعن والرّمي)←

.....

.....

← أعدائهم، وكلٌّ واحدٍ من هذه الأمور ممّا لا يخفى عظيمُ أَجْرِه وجزيلُ ثوابه.

وكيف لا تكون زيارتُهم أقربَ القُرُبات وأَشْرفَ الطّاعات؟ مع أنّ في زيارة المؤمن - من جهة كونِه مؤمناً فحسب - عظيمَ الأَجْر وجزيلَ الثّواب، وقد وردَ به الحثُّ والتّوكيد والتّرغيب الشّديد من الشّريعة الطّاهرة، ولذلك كثُر تردّد الأحياء إلى قبور أمواتهم للزّيارة، وتَعارَف ذلك بينهم حتّى صارت لهم سُنَّةً طبيعيّة.

وأيضاً قد ثَبَتَ وتقرَّر جلالةُ قَدْرِ المؤمن عند الله وثوابُ صلته وبرّه وإدخال السّرور عليه، وإذا كان (هذا) الحال في المؤمن - من حيث إنّه مؤمن - فما ظنّك بمَن عصمَهُ اللهُ من الخطأ، وطهّره من الرِّجس، وبَعَثَه اللهُ إلى الخلائق أجمعين، وجَعَلَه حجّةً على العالَمين، وارتضاه إماماً للمؤمنين وقدوةً للمسلمين، ولأجله خلقَ السماوات والأَرَضين، وجعلَه صراطَه وسبيلَه وعينَه ودليلَه، وبابَه الذي يُؤتى منه ونورَه الذي يُستضاءُ به، وأمينَه على بلاده وحَبْلَه المتّصل بينه وبين ←

.....

.....

← عباده من رُسُلٍ وأنبياء وأئمّةٍ وأولياء؟!...» (جامع السعادات: ج٣: ٣٩٨ و٣٩٩).

فوائد ونُكات: في قوله تعالى: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾:

قال الفيلسوف صدر الدّين محمّد الشيرازي في التفسير الكبير: ج١: ٨٣ و٨٤: «إنّ في تقديم - إيّاك - على - نعبدُ - وجوهاً:

منها: إنّ في هذا التَّقديم تنبيهاً منه للعابد على أنّ المنظورَ إليه في العبادة هو المعبود نفسه، لا شيءَ آخر مِن طَلَبِ ثوابٍ أو دفعِ عقاب.

ومنها: إنّه قدّم نفسَه لتنبيه العابد من أَوّل الأمر على أنّ المعبودَ هو الله الحقّ، فلا يلتفت يميناً وشمالاً ولا يتكاسَلْ في الطَّاعات، ولا يَثْقُلُ عليه تحمّلُ العبادة من الرُّكوع والسُّجود، فإنّه إذا ذَكرَ قوله: - إيَّاك - يحضر في قلبه معرفَةُ الرّب تعالى، فَبَعْدَهُ سَهلتْ عليه تلك الطَّاعات وهانَتْ عليه مشقّةُ العبادات، ومثاله: مَن أرادَ حملَ جسمٍ ثقيلٍ: ←

.....

.....

← يتناول قَبْلَ ذلك ما يزيدُه قوَّةً وشدَّة، فالعَبْدُ لمَّا أرادَ حَمْلَ التَّكاليف الشَّاقة يتناوَل أوَّلاً معجونَ معرِفَةِ الرّبُوبيَّة مِن قوله - إيَّاك - حتّى يَقْوَى على حمل ثقل العبوديَّة.

ومنها: إنَّكَ إذا قلت: نَعْبُدُك، بتقديم ذكر العبادَة منك، فقَبل أن تذكر أنّها لِمَنْ هي؟ فيُحْتمل أنّ الشَّيطانَ يقول: إنَّها للأصنام أو للأجسَام كالشَّمس والقمر، أمّا إذا غَيَّرْتَ هذا التَّرتيب وقلت أوّلاً: إيْاك، ثمّ قلت ثانياً: نَعْبُد، فَلَمْ يَبْقَ مَجَالٌ لِهذا الإحتمال، وكان أَبْلَغ في التَّوحيد وأبعد عن احتمالِ الإشراك.

ومنها: إنّ المعبودَ متقدّم في الوجود والشَّرف على الممكن، وكان ينبغي أن يكون ذكرُه متقدّماً على ذِكْرِ غَيْرِه.» - إنتهى -.

وفي بعض التفاسير: «وردَت الصيغةُ بلفظ الجمع - نعبدُ ونستعين - ولم يَقُل: إيّاك أعبدُ وإيّاك أستعين - بصيغة المفرَد -، وذلك للإعتراف بقصُور العبد عن الوقُوف في باب مَلك الملوك، فكأنّه يقول: أنا يا ربّ، العبدُ الحقيرُ ←

.....

.....

.....

.....

← الذّليل لا يليق بي أن أقِف هذا الموقف في مناجاتك بمفردي، بل أنضمّ إلى سِلك المؤمنين الموحّدين، فتقبّل دعائي في زمرتهم، فنحن جميعاً نعبدُك ونستعينُ بك.» - إنتهى -.

ونظير ذلك ما في قوله تعالى من سورة حم السّجدة (فصّلت): ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ٱئْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَآ أَتَيْنَا طَآئِعِينَ ﴿١١﴾﴾: ففي الميزان: «والتّعبير بلفظ الجمع دون أن تقولا: أتينا طائعتَيْن، لعلّه تواضعٌ منهما بِعَدّ أنفسهما غير متميّزة (متميِّزتَيْن ظ) من سائر مخلوقاته تعالى المطيعة لأمره، فأجابتا عن لسان الجميع، نظير ما قيل في قوله تعالى: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾». (الميزان في تفسير القرآن: ج١٧: ص٣٦٦: مؤسّسة الأعلمي).

وإذا قرأ: ﴿ٱهۡدِنَا ٱلصِّرَٰطَ ٱلۡمُسۡتَقِيمَ ۝٦ صِرَٰطَ ٱلَّذِينَ أَنۡعَمۡتَ عَلَيۡهِمۡ غَيۡرِ ٱلۡمَغۡضُوبِ عَلَيۡهِمۡ وَلَا ٱلضَّآلِّينَ ۝٧﴾ إلتفتَ إلى أنّ طائفةً قد خالفوا اللهَ وعَصَوْهُ عناداً، ولأجله وقعَ عليهم غضبُه تعالى وسخطُه، أو أنّهم خالفوه بغير عنادٍ فصاروا من الضّالّين، وهناك طائفةٌ أخرى قد أطاعوا اللهَ ورسولَه فوقعوا في موردِ نعمائه تعالى ورضاه[1].

---

(١) **فائدتان:**

الأولى: إنّ قوله تعالى: ﴿صِرَٰطَ ٱلَّذِينَ أَنۡعَمۡتَ عَلَيۡهِمۡ﴾ بَدَلٌ من «الصّراط المستقيم» وهو في حكم تكرير العامل، فكأنّه قال: إهدنا صراط الّذين أنعمتَ عليهم...

فإن قلت: ما فائدةُ البدَل؟ وهلّا قيل: إهدنا صراطَ الّذين أنعمتَ عليهم...؟

قلت: فائدة البدل: التوكيد، والإشعار بأنّ الطريق المستقيم بيانُه وتفسيره: صراط مَن خصّهم اللهُ تعالى بعصمتِه وأمدّهم بخواصّ نعمتِه، واحتجّ بهم على بريّته، وفضّلهم على كثيرٍ من خليقته، فيكون ذلك شهادةً لصراطهم بالإستقامة على آكد الوجوه، كما تقول: «هل أدلّكَ على أكرم النّاس فلان»؟ فيكون ذلك أبلغَ في وَصْفِه

ففاتحة الكتاب[١] بمجموع آياتها تكون عِبْرَةً وعِظَةً

بالكرم من قولك: «هل أدلّكَ على فلانٍ الأكرم»؟، لأنّك بيّنتَ كرمَه مُجْمِلاً أوّلاً مفصِّلاً ثانياً، وأَوْقَعْتَ «فلاناً» تفسيراً للأكرم، فجعَلْتَه عَلَماً في الكرم، فكأنّك قلت: «مَن أراد رجُلاً جامِعاً للكرم فعلَيْه بفلان.» فهو المعيَّن لذلك غيرُ مدافَعٍ فيه. (جوامع الجامع: للطّبرسي رَحِمَهُ اللهُ: ج١: ص١٩: ط بيروت.).

الثانية: - عن بعض المحقّقين -: «ثمّ في عدوله سبحانه عن إسناد الغضَب إلى نفسه جلّ شأنُه، مع التّصريح بإسناد عديله - أعني: النّعمة - إليه عزّ سلطانُه: تشييدٌ لمعالِم العفو والرّحمة، وتأسيسٌ لمباني الجود والكرَم، حتّى كأنّ الصادر عنه هو الإنعام لا غير، وأنّ الغضَب صادِرٌ عن غيره.» - إنتهى -.

(١) ذكرَ في «مجمع البيان» عشرة أسماء لهذه السّورة، والخمسةُ الأولى منها مشهورةٌ، وسنكتفي بذِكرها:

(أ) **فاتحة الكتاب**: سُمّيَتْ بذلك لافتتاح المصاحف بكتابتها، ولوجوب قراءتها في الصلاة، فهي فاتحةٌ لما يتلوها من سورة القرآن في الكتاب والقراءة.

للمصلّين الملتفتين إلى معاني هذه الآيات، ثمّ إذا وصل المصلِّي إلى حدّ الركوع والسّجود فركع ثمّ سَجد: إلتفتَ إلى عظمة مقام ربّه الجليل، وأنّ العبدَ لا بدّ أن يكون في غايةِ تذلُّلٍ وخضوعٍ وخشوعٍ إلى مقامِه الأقدس، فإنّهما

(ب) **الحَمْد**: سُمّيَتْ بذلك لأنّ فيها ذِكْرَ الحَمْد.

(ج) **أمُّ الكتاب**: سُمّيَتْ بذلك لأنّها متقدِّمةٌ على سائر سُوَر القرآن، والعرَب تُسمّي كلَّ جامعِ أَمْرٍ أو متقدِّمٍ لأمرٍ - إذا كانت له توابعُ تَتْبعُه - أُمّاً، فيقولون: «أمّ الرّأس» للجِلْدَة التي تجمعُ الدّماغ، و«أمّ القرى» لأنّ الأرضَ دُحِيَتْ (أي بُسِطَتْ) من تحت مكّة، فصارت لجميعها أُمّاً. **وقيل**: لأنّها أشرفُ البلدان فهي متقدِّمةٌ على سائرها، **وقيل**: سُمّيَتْ بذلك لأنّها أصْلُ القرآن، والأمُّ هي الأَصْل، وإنّما صارت أَصْلَ القرآن لأنّ اللهَ تعالى أودَعها مجموعَ ما في السُّوَر، لأنّ فيها إثباتَ الربوبيّة والعبوديّة، وهذا هو المقصودُ بالقرآن.

(د) **السَّبع**: سُمّيَتْ بذلك لأنّها سَبْعُ آياتٍ لا خلافَ في جُمْلَتها.

حقيقةُ العبوديّة، وأرقى معناها، ومن هنا كانت عباديّتُهما ذاتيّةً[١].

(هـ) **المثاني**: سُمّيَتْ بذلك لأنّها تُثْنى (أي تُكَرّر) بقراءتها في كلّ صلاة، فَرْضٍ ونَفْل (أي مستحبّ)، **وقيل**: لأنّها نزلَتْ مرَّتَيْن (نزلَتْ بمكّة حين فُرِضَتْ الصلاة، وبالمدينة لمّا حُوِّلَتْ القِبلة، ليُعْلَم أنّها في الصلاة كما كانت.) - إنتهى -: مجمع البيان للطّبرسي رَحِمَهُ اللهُ: ج١ و٢: ص٨٧: ط بيروت.

(١) يقع الكلامُ في سُجود الملائكة لآدم عَلَيْهِ السَّلَامُ، وكيف جازَ ذلك؟ مع أنّ السّجودَ لا يجوز لغير الله؟!

قال المقدَّس السيّد الخوئي رَحِمَهُ اللهُ في كتاب «البيان في تفسير القرآن: ص ٤٧٣ - ٤٧٤ - ٤٧٥»: «وقد أجابَ العلماءُ عن ذلك بوجوه:

الرّأي الأوّل:

إنّ سجود الملائكة هنا بمعنى الخضوع، وليس بمعنى السجود المعهود.

ويردّه: أنّ ذلك خلافُ الظاهر من اللفظ، فلا يُصار إليه من غير قرينة، وأنّ الروايات قد دلّت على أنّ ابن آدم إذا

ومن هنا كان في الركوع والسجود مشقّةٌ على العرَب في صدر الإسلام فالتمسوا النبيَّ ﷺ أن يرفع عنهم هذا

سجد لربّه ضجر إبليس وبكى، وهي دالّة على أنّ سجود الملائكة الذي أمرهم الله به، واستكبر عنه إبليس: كان بهذا المعنى المعهود، ولذلك يضجر إبليس ويبكي من إطاعة ابن آدم للأمر وعصيانهِ هو من قَبْل.

الرأي الثاني:

إنّ سجود الملائكة كان لله، وإنّما كان آدمُ قبلةً لهم، كما يقال: صلّى للقبلة أي إليها، وقد أمرهم الله بالتوجّه إلى آدم في سجودهم تكريماً له وتعظيماً لشأنه.

ويردُّه: أنّه تأويلٌ ينافيه ظاهرُ الآيات والروايات، بل ينافيه صريح الآية المباركة. فإنّ إبليس إنّما أبى عن السجود بادّعاء أنّه أشرف من آدم، فلو كان السجود لله، وكان آدم قبلةً له لما كان لقوله: ﴿ءَأَسْجُدُ لِمَنْ خَلَقْتَ طِينًا﴾ [الإسراء: ٦١] معنىً لجواز أن يكون الساجد أشرف ممّا يستقبله.

الرّأي الثالث:

إنّ السجود لآدم حيث كان بأمرٍ من الله تعالى فهو في الحقيقة خضوعٌ لله وسجودٌ له.

التكليف ويأمرهم بما شاء، وذلك لتضادّهما الكبر والنّخوة، وبما أنّ الصلاة تتكرّر في كلّ يومٍ وليلة عدّة

وبيان ذلك: أنّ السجود هو الغاية القصوى للتذلّل والخضوع، ولذلك قد خصَّه الله بنفسه، ولم يرخّص عبادَه أن يسجدوا لغيره، وإن لم يكن السجود بعنوان العبوديّة من الساجد، والربوبيّة للمسجود له. غير أنّ السجود لغير الله إذا كان بأمرٍ من الله: كان في الحقيقة عبادةً له وتقرّباً إليه، لأنّه امتثالٌ لأمره، وانقيادٌ لحكمه، وإن كان في الصورة تذلّلاً للمخلوق. ومن أجل ذلك يصح عقابُ المتمرّد عن هذا الأمر، ولا يُسمع اعتذارُه بأنّه: لا يتذلّل للمخلوق، ولا يخضع لغير الآمِر(*).

(*) ففي تفسير الصّافي عند تفسير قوله تعالى: ﴿فَسَجَدُوٓاْ إِلَّآ إِبۡلِيسَ﴾ [البقرة: ٣٤] عن الصادق عليه السلام: «قال إبليس: ربِّ إعفني من السجود لآدم عليه السلام، وأنا أعبدُك عبادةً لا يعبدُكَها مَلَكٌ مقرَّبٌ ولا نبيٌّ مُرسَل، فقال جلّ جلالُه: لا حاجة لي في عبادتِك، إنّما عبادتي من حيث أُريد، لا من حيث تُريد.». ←

مرّات: فالإلتفات إلى معانيها في كلّ وقتٍ أتى بها لا محالة تؤثّر في النفس وتَصْرِفُها عن الفحشاء والمنكر.

وهذا هو الوجه الصحيح: فإنّ العبد يجب أن لا يرى لنفسه استقلالاً في أموره، بل يطيع مولاه من حيث يهوى ويشتهي. فإذا أمرَه بالخضوع لأحدٍ وَجَب عليه أن يمتثله، وكان خضوعُه حينئذٍ خضوعاً لمولاه الذي أمرَه به..»

وقال رَحِمَهُ اللهُ - تحت عنوان: تنبيه: ص/ ٤٧٥: - «إذا نُهي عن خضوعٍ خاص لغير الله كالسجود، أو عن عبادةٍ خاصة كصوم العيدَيْن، وصلاة الحائض، والحج في غير الأشهر الحرُم: كان الآتي به مرتكباً للحرام ومستحقّاً للعقاب، إلّا أنّه لا يكون بذلك الفعل مشركاً ولا كافراً، فليس كلّ فعلٍ محرّمٍ يقتضي شركَ مُرتكبه أو كُفْره.

وقد عرفت أنّ الشرك إنّما هو الخضوع لغير الله بما أنّ

← وفي البحار: ج٥: ص٣٧ - باب سجود الملائكة ومعناه - عن الصادق عليه السلام أيضاً في جواب سؤال الزّنديق: كيف أمرَ اللهُ الملائكةَ السجودَ لآدم عليه السلام؟ قال عليه السلام: «إنّ مَن سجدَ بأمر الله فقد سجدَ لله، فكان سجودُه لله إذا كان عن أَمْر الله».

الثّاني: - من الوجهَيْن - إنّ الصلاة باعتبار أنّها مشروطةٌ بعدّة شرائط فهي لا محالة تَنهى عن الفحشاء والمنكَر، فإنّ الإلتزامَ بإباحة المكان واللّباس وبالطّهارة من الحدَث والخبَث - مثلاً - يَصْرِفُ المكلَّفَ عن كثيرٍ من المحرّمات الإلهيّة.

وقد نُقِل عن بعض السّلاطين أنّه كان يمتنع عن شُرب الخمر لأجل الصلاة، وكيفما كان فالصّلاة باعتبار هاتَيْن الجهتَيْن ناهيةٌ عن عدّةٍ من المنكرات لا محالة...» - إنتهى - (المحاضرات: ج١: ص١٥٥ - ١٥٦ - ١٥٧).

الخاضع عبدٌ والمخضوع له ربّ، فمَن تعمَّد السجودَ لغير الله بغير قصد العبودية لم يخرج بعَمَله هذا المحرّم عن زمرة المسلمين، فإنّ الإسلام يدور مدار الإقرار بالشهادتَيْن، وبذلك يحرم مالُه ودمُه...» - إنتهى -.

تنبيهان:

١ - لا يجري النزاع في المعاملات بمعنى المسبّبات

إنّ ألفاظ المعاملات - كالبيع والنكاح - والإيقاعات - كالطلاق والعتق - يمكن تصوير وضعها على أحد نحوَيْن:

١ - أن تكون موضوعة للأسباب التي تُسبّب مثلَ الملكيّة[١] والزوجيّة والفراق والحرية ونحوها، ونعني بالسبب إنشاء العقد والإيقاع، كالإيجاب والقبول معاً[٢]

---

(١) فمعنى: ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ﴾ [البقرة: ٢٧٥]: أحلَّ اللهُ الإيجابَ والقبولَ اللّذَيْن هما سببٌ للملكيّة... وهذا النّحو هو المتراءى مِن ظاهر مَن عبَّر عن عناوين المعاملات - في مقام شرحها - بعقودها بقوله: «البيع مثلاً: عَقْدُ كذا...».

(٢) وكونهما في الفِعْل: فكإشارة الأخرس - أو الكتابة أو المعاطاة - بأن يُنشىء البائعُ البيعَ مثلاً بإعطائه (إعطاء البائع) المبيعَ إلى المشتري، ويُنشىء المشتري القبولَ بإعطائه (إعطاء المشتري) الثمنَ إلى البائع...

في العقود، والإيجاب[١] فقط في الإيقاعات.

وإذا كانت كذلك فالنزاع المتقدّم يصحّ أن نفرضه في ألفاظ المعاملات[٢] من كونها أسامي لخصوص الصحيحة[٣] - أعني تامّة الأجزاء[٤]. . . . . .

---

(١) أي نفس الإيقاع وهو السبب، حيث يتسبَّب عنه الحرّيّة في العتق والفراق في الطلاق. . .

(٢) فإنّ الأسباب تقبل الإتّصاف بالصحّة والفساد، لأنّ لها وجودَيْن: أحدهما: يترتّب عليه الأثَر - كالعقد التامّ الصادر من أهلِه شَرْعاً - والآخَر: لا يترتّب عليه الأثَر - كالعقد التامّ الصادر من غير أهله شَرْعاً كالصبيّ والمجنون مثلاً - والأوّل صحيحٌ والثّاني فاسد. . .
وأمّا نفس الأثَر فإنّه لا أثَر له حتى يمكن وَصْفُه بالصحّة مرّةً وبالفساد أخرى، بل الأثَر إمّا أن يكون موجوداً أو معدوماً.

(٣) أي لخصوص ما له الأثَر (المؤثِّر بالفِعْل)، في قِبال الأعمّ منه وممّا لا يترتَّب عليه الأثَر.

(٤) من الإيجاب في الإيقاعات نحو: أنتَ حرٌّ، أنتِ طالِق أو هي طالِق أو فلانة طالِق. . . والإيجاب والقبول في

والشرائط[١] المؤثّرة في المسبَّب - أو للأعمّ من الصحيحة والفاسدة، ونعني بالفاسدة: ما لا يؤثّر في المسبَّب، إما لفقدان جزءٍ أو شرط[٢].

٢ - أن تكون موضوعةً للمسبَّبات[٣]، ونعني بالمسبَّب: نفس الملكية[٤]. . . . . .

العقود نحو: بِعْتُ أو ملّكْتُ. . . قبِلْتُ أو رضيتُ. . . في إيجاب البيع وقبولِه، وكذا الجديّة والقصد الحقيقيّ في مقام إنشاءِ مضمونِ الإيقاع أو العقد. . .

(١) من العربيّة والماضويّة وتَقَدُّمِ الإيجاب على القبول والموالاةِ بينهما وغيرها.

(٢) فيُقال: إنّ الصيغة العربيّة صحيحةٌ وغيرَ العربيّة فاسدةٌ، أو الصيغة الصادرة عن البالغ العاقل الرّاشد الطيِّب النّفس صحيحةٌ ومن غيره فاسدةٌ وهكذا. . .

(٣) أي أن تكون ألفاظ المعاملات موضوعةً للمسبّبات - كما عليه المعظَم -.

(٤) المسبَّبة عن عقد البيع، فمعنى: ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ﴾ [البقرة: ٢٧٥]: أحلّ اللهُ الملكيّةَ التي هي مسبَّبةٌ عن الإيجاب والقبول. .

والزوجية[١] والفراق[٢] والحرية[٣] ونحوها[٤].

وعلى هذا[٥]، فالنزاع المتقدّم لا يصحّ فرضه في المعاملات، لأنّها لا تتّصف بالصحة والفساد، لكونها بسيطةً غير مركّبة من أجزاء وشرائط[٦]، بل إنّما تتّصف

---

(١) المسبَّبة عن عقد النكاح.

(٢) المسبَّب عن إيقاع الطلاق.

(٣) المسبَّبة عن إيقاع العتق.

(٤) من الإعتباريّات المترتّبة على العقود والإيقاعات.

(٥) أي إذا كانت ألفاظ المعاملات موضوعةً للمسبّبات لا للأسباب.

(٦) حتّى يتّصف التامُّ والنّاقصُ منها بالصحّة والفساد! **وبعبارةٍ أخرى**: النزاع إنّما يجري في المورد القابل للإتّصاف بالصحّة والفساد، بأن يكون له وجودان: أحدهما: يترتّب عليه الأثَر، والآخَر: لا يترتّب عليه الأثَر، وأمّا ما لا يقبل الإتّصاف بهما - كما فيما نحن فيه - لعدَم تعدُّدِ نَحْوِ وجوده بل ليس له إلّا نَحْوُ وجودٍ واحد: فلا مجال للنزاع فيه من كونه إسماً للصحيح أو للأعمّ، إذ هو لا يقبل الصحّةَ والفسادَ بل الوجود والعدم...

بالوجود تارةً وبالعدم أخرى[١].

فهذا عقد البيع - مثلاً - إمّا أن يكون واجداً لجميع ما هو مُعْتَبَرٌ في صحة العقد أو لا، فإن كان الأوّل اتّصف بالصحة، وإن كان الثاني اتّصف بالفساد، ولكن الملكية المسبَّبة للعقد يدور أمرها بين الوجود والعدم، لأنّها توجد عند صحة العقد، وعند فساده لا توجد أصلاً، لا أنّها توجد فاسدةً.

فإذا أُريد من البيع نفس المسبَّب - وهو الملكية المنتقلة إلى المشتري - فلا تتّصف بالصحة والفساد حتّى يمكن تصوير النزاع فيها[٢].

---

(١) بالوجود عند وجود أسبابها وبالعدم عند عدمها.

(٢) **فائدة**: ذكَر الشيخ آغا ضياء الدِّين العراقيّ رَحِمَهُ اللهُ في المقام إشكالاً ودَفْعاً ينبغي التعرُّض لهما، وحاصلهما بما إليك نصُّه: «**قد يُتوهَّم** منافاة ما ذكرنا - من خروج عناوين المسبّبات في المعاملات عن حريم هذا النزاع - من جهة دوران أمرها بين الوجود والعدم، وعدم قابليّتها للإتّصاف بالصحّة تارةً وبالفساد أخرى، مع ما بَنُوا عليه من جريان

٢ - لا ثمرة للنزاع في المعاملات إلّا في الجملة[1]

أصالة الصحّة فيها عند الشكّ في صحّتها وفسادها من جهة الشكّ في بعض ما اعتُبر فيها، حيث كان قضيّةُ بنائهم على جريان أصالة الصحّة فيها هي: قابليّتها للوصفَيْن المزبورَيْن، فيلزمُه حينئذٍ دخولها في حريم هذا النزاع.

ولكنّه مدفوعٌ بمنع التنافي، لأنّ ما يُرى من بنائهم على جريان أصالة الصحّة في البيع الصادر مثلاً عند الشكّ في صحّته وفساده: فإنّما هو باعتبار إجرائهم القاعدة المزبورة في سببه الذي هو العقد الصادر، باعتبار كون ترتُّب المسبَّب شرعاً من لوازم صحّة العقد وتماميّته في عالَم مؤثّريته، لا أنّ ذلك من جهة إجرائهم القاعدة في نفس المسبَّب حتّى يردَ إشكالُ التنافي، وهذا واضح.» (نهاية الأفكار: ج١ و٢: ٧٨).

(١) قال المقدّس السيّد الخوئي رَحِمَهُ اللهُ: «إنّ المعاملات - من العقود والإيقاعات - أمورٌ عرفية عقلائية، وليست من الماهيات المخترعة عند الشارع المقدّس، وإنّما هي

.....

ماهيات قد اخترعها العقلاء قبل هذه الشريعة لتمشية نظام الحياة، ثمّ لمّا جاء نبيّنا الأعظم ﷺ لم يخالفهم في هذه الطريقة المستقرّة عندهم، ولم يجعل ﷺ طُرُقاً خاصّة لا بدّ للناس أن يمشوا على طبق تلك الطرق، بل ولم يتصرّف فيها تصرّفاً أساسيّاً، بل أمضاها على ما كانت عندهم، وتكلَّم بلسانهم، فهو ﷺ كأحدهم من هذه الجهة.

نعم قد تصرّف ﷺ فيها في بعض الموارد، فنهى عن بعض المعاملات كالمعاملة الربوية وما شاكلها(*)، وزاد في بعضها قيداً أو جزءاً لم يكن معتبراً عند العقلاء

(*) كبيع الغَرر - والغَرر: ما فيه الخطَر - نحو بيع السّمك في الماء والطّير في الهواء...، وكبيع الملامسة وفُسِّر بأن تقول: إذا لَمَسْت المبيعَ فقد وَجَبَ البيعُ بيننا بكذا... وكبيع المنابذة وفُسِّر بأن تقول: إذا نَبَذْتَ متاعَك (أي ألقَيْتَه) أو نَبَذْتُ متاعي فقد وَجَبَ البيع، أو يقول: أَنْبِذْ إليّ الثوبَ وأَنْبُذُهُ إليك ليجبَ البيع، وإذا نَبَذْتُ إليك الحصاةَ فقد وَجبَ البيع...

.....

كاعتبار البلوغ في المتعاقدَيْن، واعتبار الصيغة في بعض الموارد(*).

وعلى ذلك الأصل نحمل ما ورد في الشرع من الآيات والروايات - كقوله تعالى: ﴿أَوۡفُواْ بِٱلۡعُقُودِۚ﴾ [المائدة: ١]، و﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلۡبَيۡعَ﴾ [البقرة: ٢٧٥] و﴿تِجَٰرَةً عَن تَرَاضٖ﴾ [النساء: ٢٩]، وكقوله ﷺ: «النكاح سنّتي» (المستدرك: ج١٤: الباب ١ من أبواب مقدّمات النكاح: الحديث ١٨) و«الصلح جائز» (الوسائل ج١٨: الباب ٣ من أبواب الصلح: الحديث ١)، ونحو ذلك - **على المفاهيم التي قد استقرّت عندهم**، وجرى ديدنُهم عليها، فإنّه ﷺ لم يتصرّف فيها لا لفظاً ولا معنًى، وتكلّم بما تكلّموا به من الألفاظ واللّغات...

وعليه: فإن دلّ دليلٌ من قِبَل الشارع على اعتبار شيءٍ جزءاً أو قيداً فنأخذ به، وإن شككنا فيه فنتمسّك

(*) واعتبار القبض في المجلس في بعض العقود والقدرة على التسليم...

.....

بإطلاقات تلك الأدلة(*)، ونُثبت بها عدم اعتباره... فحينئذٍ إن شُكّ في اعتبار أمرٍ زائد على ما يفهمه العُرف والعقلاء فنتمسّك بإطلاق الأدلّة وننفي بذلك إعتبارَه، كما أنّه لم يكن معتبراً عند العرف، إذ لو كان معتبراً لَلَزم على الشارع المقدّس بيانُه، وحيث إنّه ﷺ كان في مقام البيان ولم يبيّن فعُلم عدمُ اعتباره... نعم، لو شككنا في اعتبار شيءٍ فيها عُرفاً كاعتبار الماليّة - في البيع - مثلاً أو نحوها، فلا يمكننا التمسّك بالإطلاق، لعدم إحراز صِدْق البيع على فاقد الماليّة أو نحوها، هذا بناءً على القول بالصحيح. وأمّا بناءً على الأعمّ فلا مانع من التمسّك بالإطلاق حتّى إذا كان الشكّ في اعتبار شيءٍ فيها عُرفاً، إلّا فيما إذا كان الشك في دَخْلِه في المسمّى(**)... (محاضرات في أصول الفقه: ج١: ١٨٤ و١٨٥ و١٨٦).

(*) أدلّة المعاملات في الكتاب والسُنّة.

(**) وعلى هذا: فلا يصحّ التمسُّك بالإطلاق، فإنّ التمسُّكَ به فَرْعُ إحراز صِدْقِ اللفظ المطلق على المشكوك، ومع الشك في دَخْلِه في المسمّى فلا إحراز.

قد عرفت أنّه على القول بوضع ألفاظ العبادات للصحيحة لا يصحّ التمسك بالإطلاق عند الشكّ في اعتبار شيءٍ فيها، جزءاً كان أو شرطاً، لعدم إحراز صدق الإسم على الفاقد له.

وإحراز صدق الإسم على الفاقد شرطٌ في صحة التمسّك بالإطلاق، إلّا أنّ هذا الكلام لا يجري في ألفاظ المعاملات، لأنّ معانيها غير مستحدَثة، والشارع بالنسبة إليها كواحدٍ من أهل العرف، فإذا استعمل أحدَ ألفاظها فيُحمل لفظه على معناه الظاهر فيه عندهم إلّا إذا نصب قرينةً على خلافه.

فإذا شككنا في اعتبار شيءٍ عند الشارع في صحة البيع - مثلاً - ولم ينصب قرينةً على ذلك في كلامه، فإنّه يصحّ التمسّك بإطلاقه لدفع هذا الإحتمال، حتّى لو قلنا: بأنّ ألفاظ المعاملات موضوعةٌ للصحيح، لأنّ المراد من «الصحيح» هو الصحيح عند العرف العام، لا عند الشارع[1].

---

(١) بمعنى: السّبب الصحيح عند العقلاء (الصحيح العقلائيّ)

فإذا اعتبر الشارع قيداً زائداً[١] على ما يعتبره العرف كان ذلك قيداً زائداً على أصل معنى اللفظ، فلا يكون دخيلاً في صدق عنوان المعاملة - الموضوعة حَسَب الفرض للصحيح - على المصداق المجرّد عن القيد، وحالها في ذلك حال ألفاظ العبادات لو كانت موضوعةً للأعم.

نعم، إذا احتُمل أنّ هذا القيد دخيلٌ في صحة المعاملة عند أهل العرف أنفسهم أيضاً[٢]، فلا يصحّ التمسّك بالإطلاق لدفع هذا الإحتمال، بناءً على القول بالصحيح[٣] - كما هو شأن ألفاظ العبادات - لأنّ

وليس السبب الصحيح شَرْعاً (الصحيح الشرعيّ)، وعلى هذا: فيجوز التمسك بإطلاقات المعاملات من العقود والإيقاعات على كلا القولَيْن: بالصحيح وبالأعمّ، فإنّ المفروضَ إحرازُ صِدْقِ اللفظ المطلق على المشكوك.

(١) كاعتبار اللفظ أو العربيّة أو الماضويّة ونحو ذلك.

(٢) كاعتبار المالية في البيع مثلاً.

(٣) لعدم إحراز صدق البيع على فاقد الماليّة مثلاً - والتمسُّك

الشك يرجع إلى الشكّ في صدق عنوان المعاملة، وأمّا على القول بالأعمّ، فيصح التمسّك بالإطلاق لدفع الإحتمال.

فتظهر ثمرة النزاع - على هذا - في ألفاظ

بالإطلاق فرعُ إحراز صِدْقِ اللفظ المطلق على المشكوك - لاحتمال دَخْل الماليّة في صدق البيع، فلو باع الخنفساء أو مثقالاً من التراب أو نحو ذلك ممّا لا ماليّة له عند العقلاء، فنشك في صدق البيع على ذلك، ومعه لا يمكننا التمسّك بالإطلاق، **وبالتالي**: تبطل المعاملة، **وَوَجْهُه**: أنّه قبل إجراء العقد على ما لا ماليّة له لم يكن هناك نقلٌ وانتقال، فإذا شُكّ في تحقّقهما بعد العقد: نستصحب عدمَ تحقّقهما الثابت سابقاً، **وبعبارة أخرى**: نستصحب عدمَ ملكيّة البائع للثّمن وعدم ملكيّة المشتري للمثمن. نعم، على القول بالأعمّ من الصحيح والفاسد: لا مانع من التمسّك بالإطلاق، فإنّ المفروضَ صِدْقُ اللفظ المطلق (البيع) على الفاسد أيضاً.

المعاملات أيضاً، ولكنّها ثمرةٌ نادرة[١].

---

(١) **وَجْه النُّدرة**: - على ما ذُكِرَ - أنّ العُرفَ ببابِنا وبمرأى منّا ومسمَعٍ ومحضَر، فيمكننا الرجوع إليه ونعرف منه على نحو الجزم والقطع أنّ هذا القيدَ دخيلٌ في صحّة المعاملة عند أهله أو لا؟ فالحال التي لا نعلم فيها حالَ القيد هي من الحالات النادرة، وهي صورة عدم الوضوح لدى العُرف، مع ملاحظة حِرْصِه على ضبط شؤونه، فيما يرتبط بناحية المعاملات أكثر من غيرها.

وإلى هنا ينتهي الكلام في مبحث «الصحيح والأعمّ» ويليه - إن شاء الله تعالى - المقصد الأوّل: مباحث الألفاظ: الباب الأوّل: المشتقّ. والحمد لله أوّلاً وآخِراً... وصلّى الله على سيدِّنا ونبيّنا أبي القاسم محمّد وأهل بيته الطيّبين الطّاهرين وسلّم تسليماً كثيراً...

فهرس الموضوعات

الموضوع	الصفحة
المدخل	٥
تعريف علم الأصول	٥
الحكم: واقعي وظاهري، والدليل: اجتهادي وفقاهتي.	٢٣
موضوع علم الأصول	٦٢
فائدته	٩٤
تقسيم أبحاثه	٩٥
المقدّمة	١٠٥
١ - حقيقة الوضع	١٠٥
٢ - مَن الواضع؟	١١٤
٣ - الوضع تعييني وتعيّني	١١٧
٤ - أقسام الوضع	١١٩
٥ - استحالة القسم الرابع	١٣٠
٦ - وقوع الوضع العام والموضوع له الخاص وتحقيق المعنى الحرفي	١٣٢
٧ - الإستعمال حقيقيّ ومجازيّ	١٦٤
٨ - الدلالة تابعة للإرادة	١٦٨

٩ - الوضع شخصي ونوعي ١٧٦
١٠ - وضع المركّبات ١٨١
١١ - علامات الحقيقة والمجاز ١٨٧
الأولى: التبادر ١٨٨
العلامة الثانية: عدم صحة السلب، وصحّته، وصحّة الحَمْل وعدمه ... ٢٠٠
تنبيه ٢١٤
العلامة الثالثة: الإطّراد ٢١٦
١٢ - الأصول اللفظية ٢٢١
تمهيد ٢٢١
١ - أصالة الحقيقة ٢٢٣
٢ - أصالة العموم ٢٢٤
٣ - أصالة الإطلاق ٢٢٩
٤ - أصالة عدم التقدير ٢٣٩
٥ - أصالة الظهور ٢٤١
حجيّة الأصول اللفظية ٢٤٣
١٣ - الترادف والإشتراك ٢٤٥
إستعمال اللفظ في أكثر من معنى ٢٥٠
الدليل ٢٥٣
تنبيهان ٢٦٥
١٤ - الحقيقة الشرعية ٢٨١
الصحيح والأعمّ ٢٩٢
المختار في المسألة ٣١٢
وَهْمٌ وَدَفْع ٣١٦

تبصرة ٣٦١
تنبيهان ٤٠٥
١ - لا يجري النزاع في المعاملات بمعنى المسبّبات ٤٠٥
٢ - لا ثمرة للنزاع في المعاملات إلّا في الجملة ٤١٠