



الشيخ العلامة الفقيه الميرزا محمد باقر
المرادي

[illegible]

فی الصفحۃ الثانیۃ

سَالِیْہ

تأليف
العلامة الحاج ميرزا أبي الحسن الشيرازي (ره)

اعراضه

رضا الأميري



المدخل إلى عذب المنهل

في أصول الفقه



العلامة الحاج ميرزا أبي الحسن الشعراني (ره)

إعداد:

رضا الأستاذي



مركز تحقيقات كميوتير علوم إسلامي

عنوان المقال : ... المدخل الى عذب المنهل

الكاتب : ... العلامة الجاج ميرزا ابوالحسن الشعراني (ره)

الليتوغراف : مؤسسة الهادي - قم

المطبعة : ... باقرى ، قم

الطبعة : ... الاولى

موعد النشر : ... خريف ١٣٧٣ هـ ش

كمية النشر : ... ٢٠٠٠ نسخة

الناشر : ... الامانة العامة للمؤتمر العالمي بمناسبة الذكرى المئوية الثانية لميلاد

... الشيخ الاعظم الانصاري

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



مرکز تحقیقات و پژوهش در علوم اسلامی



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

بِسْمِهِ تَهَالَى

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على محمد وآله الطاهرين .

بين ايدينا كتاب (المدخل إلى عذب المنهل) في اصول الفقه للعلامة الكبير الشيخ
أبي الحسن الشعراني قدس الله نفسه الزكية، وقد تشرفت الامانة العامة لمؤتمر الذكرى
المئوية الثانية للشيخ الاعظم الانصاري بطبعه ونشره، بعد ان تفضل سماحة
الاستاذ الكبير الشيخ حسن زاده الآملي باهداء مخطوطته إلى الامانة العامة للمؤتمر
مساهمة منه حفظه الله في تخليد ذكرى مؤسس المدرسة الاصولية الحديثة
(الشيخ الانصاري) بعد اعتذاره عن المساهمة العلمية المباشرة لاسباب صحية .
والامانة العامة اذ تتقدم بالشكر الجزيل لسماحة الاستاذ الجليل الشيخ
حسن زاده الآملي حفظه الله على هذه المبادرة الكريمة نسال الله سبحانه ان يمنّ عليه
بالصحة التامة وأن يمدّ في عمره المبارك انه سميع مجيب .

٢٣ جمادى الثانية ١٤١٥ هـ ق

الامين العام لمؤتمر الشيخ الاعظم الانصاري

محسن العراقي



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

كلمة قيمة حول هذا الكتاب
من الاستاذ آية الله حسن زاده الاملي دامت افادته

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله الذي هدانا لهذا ما كنا لاعلم به. وشرائف
صلواته على بعيشته بالحق محمد سيد الانام، صلاة تتجدد على
نعاقب الليالي والايام، وعلى آله احسن منازل القرآن، وعلى جميع
عباد الرحمن.

وبعد فإن نظام الفقه وقوامه باصوله، وذلك لان تلك الاصول قواعد كلية
هى ذرائع إلى بغية الاحكام الشرعية الفرعية عن أدلتها التفصيلية؛ فلا مناص
لمن حاول أن ينال منة الاجتهاد، ويرزق ملكة الاستنباط في معرفة الفروع الفقهية
إلا أن يرتاض ويتدرب في اصولها كما كان ديدن الفقهاء ودأبهم من أصحاب
اثمتنا -عليهم السلام- كذلك أيضاً. ففي مادة «فرع» من مجمع الطريحي
-رضوان الله عليه-: «وفي الحديث الصحيح عن زرارة وإبي بصير عن الباقر
والصادق -عليهما السلام- قالا: علينا أن نلقي اليكم الاصول وعليكم أن
تفرعوا».

ثم افاد الطريحي في بيان الحديث وأجاد بقوله: «و معناه بحسب التبادر
-والله أعلم-: علينا أن نلقي إليكم نفس احكامه تعالى باصول من الكلام يفرع
عليها غيرها من متعلقاتها (من متفرعاتها-خ ل) وعليكم اى ويلزمكم أن

د / □ / المدخل إلى عذب المنهل

تفرعوا عليها لوازمها وما يتعلق بها، كان يقول مثلاً: حرمت الخمر لإسكاره، فيفرع على هذا الأصل تحريم سائر المسكرات لوجود علة الأصل التي هي سبب التحريم في القرع؛ أو يأمر بواجب مطلقاً مثلاً فيفرع عليه وجوب مقدّماته التي يتوقف حصوله عليها إذ هو معنى التفريع الذي هو استنباط أحكام جزئية من قواعد وأصولها، ...».

اقول: ومن هذا الباب ما في باب الإشارة والنص على الإمام أمير المؤمنين علي - عليه السلام - من أصول الكافي، من أن رسول الله - صلى الله عليه وآله وسلم - قال في مرضه الذي توفي فيه: ادعوا لي خليلي - إلى قوله ثانياً: ادعوا لي خليلي، فأرسل إلى علي، فلما نظر إليه أكبّ عليه يحدثه ... فقال - الإمام علي عليه السلام -: حدثني الف باب يفتح كل باب الف باب». (حديث ٤ - ج ١ كافي معرب - ص ٢٣٥).

وفيه أيضاً أن النبي - صلى الله عليه وآله وسلم - حدث علياً بالف باب يوم توفي رسول الله - صلى الله عليه وآله وسلم - كل باب يفتح الف باب فذلك الف الف باب ...» (حديث ٩ - ج ١ كافي معرب - ص ٢٣٦).

اقول: الأصل جمع ومتن، وبعبارة أخرى الأصل كلي والفروع جزئياته. وإن شئت قلت: الأصل قضاء والفروع المستنبطة منه أقداره. وتلك الأقدار والفروع لا تنتهي إلى حد بل تستنبط من الأصل على ما يقدر المستنبط منه.

وأفاد الفيض - قدس سره - في الوافي في بيانه بقوله: «قوله عليه السلام: بالف كلمة والف باب يفتح كل كلمة وكل باب الف كلمة والف باب، يعني بقواعد كلية أصولية وقوانين مضبوطة جميلة أمكنه أن يستنبط منها أحكاماً جزئية ومسائل فرعية تفصيلية.

مثال ذلك مارواه الصفار - رحمه الله - في بصائر الدرجات بإسناده عن

كلمة الاستاذ آية الله حسن زاده الاملي / / هـ

موسى بن بكر قال: قلت لابي عبدالله عليه السلام الرجل يغمى عليه اليوم واليومين أو ثلاثة أو أكثر من ذلك كم يقضى من صلاته؟ فقال: ألا أخبرك بما يتنظم به هذا وأشباهه؟ فقال: كل ما غلب الله عليه من أمر فالله أعذر لعبده. وزاد فيه غيره وهذا من الأبواب التي يفتح كل باب منها ألف باب.

والشواهد من الروايات وإفادات ائمة التحقيق والاجتهاد والاستنباط في ذلك كثيرة جداً. وبما أهديناه وأوماننا إليه تعلم حقانية ما صدرناه به مقالتنا هذه من أن نظام الفقه وقوامه بأصوله؛ كما تعلم حقانية ما قالوا في بيان فائدة علم الأصول من أن فائدته هي العلم بأحكام الله تعالى شأنه.

وقد أغنانا عن استيفاء الخوض في بيان الحاجة إلى علم أصول الفقه ووجه تسميته بذلك وسائر ما يجب أن يحرر في شأنه وشأوه، ذلك الكتاب الكريم والسفر القيم القويم والتراث الغالي الجسيم، الذي بين يديك: «المدخل إلى عذب المنهل». ولعمري هو كاسمة مدخل بحر عذب فرات سائغ شرابه، فطوبى لمن يرتوى منه. وقد أفاضه رب ن والقلم على المفرد في جمع العلوم، طود التحقيق والتفكير، الزاهد الذي عزفت نفسه عن الدنيا وما فيها فتساوى عنده حجرها وذهبها، استاذنا الأعظم، العلم الآية، الميرزة ابو الحسن الطهراني الشهير بالعلامة الشعراني - شرف الله نفسه النفيسة.

وهو - قدس سره الشريف - بعد ما صنف كتابه الموسوم بـ «منهل الرواية على أولى الدراية من مشرع الكفاية» في شرح الكفاية في الأصول، ألهم بتصنيف مدخل لذلك الشرح المنيف وقد وفق لذلك على وفق ما رام وشاء، واثمه على أحسن الروية والرؤية والرؤاء، ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء. وقد أعرب بطائفة مما أدخره في مطاويه بقوله المستطاب في آخر الكتاب: «ولما كان الغرض من وضع هذا المدخل التسهيل على الطالبين اقتصرنا في كل باب

و / □ / المدخل إلى عذب المنهل

على أهم المسائل، وتحريتنا أسهل الطرق، وأعرضنا عن ذكر المعقّدات، ويّنت أكثر ما يحتاج إليه الطالب في مطالب الكتاب وشرحه، ونقلت فيه كثيراً من المباحث المهجورة التي يتكرر التمسك بها في الكتب ولا يستغنى عن تدرّسها ...».

ثم إن الله سبحانه قد قيّض بقضائه المبرم الجاري، لذلك التراث الأفخم الدّاري، أن يجعل الذّكرى للشيخ الأعظم الأنصاري، - عليه شأيب رحمة الباري -، فقد اهتم علماء المؤتمر العالمي لتخليد الشيخ المنوّ بذكره وتجليله - رفع الله أعلامهم لإعلام المعارف الحقّة الإلهية وإعلائها - بطبعه ونشره أول وهلة على أحسن نظم وأتقن نُضْد، فخرج هذا العلق النفيس من الطبع كالبدْر الطالع العارج من الأفق راجياً من الله ذي المعارج أن يجعله كالقصيدة العائرة في المجامع العلمية الدائرة في مشارق الأرض ومغاربها.

ما هو المدخل؟ وحيث إن هذه الصحيفة النيفة موسومة بـ «المدخل إلى عذب المنهل» فحرّري أن نبعث عن المدخل ونأتي بما يوجب مزيد الاستبصار فيه، فنقول: صناعة المدخل كانت في قديم الأيام سنّة جارية من أقلام الأعلام، كما تنبثك الصحف المدوّنة في أسامي الكتب والفنون كالفهرست لابن النديم وكشف الظنون، ففي المجلد الثاني من الثاني قد عرفت عدة من كتب المدخل في العلوم العديدة (ص ١٦٤٤ - ١٦٤١ - ط ٢) تنتهي إلى أكثر من ثلاثين كتاباً في المدخل.

والغرض من تدوين المدخل أن تذكر فيه أصول وأمهات هي كالمفاتيح لفتح مقفلات ذلك العلم وحلّ مسائله وتسهيل الأمر في النيل بها. مثلاً قال أبو معشر البلخي (المتوفى ٢٧٢ هـ) في ديباجة كتابه: «المدخل الكبير إلى علم أحكام النجوم»: «... فرأيت أن أؤلف هذا الكتاب في المدخل إلى علم

كلمة الأستاذ آية الله حسن زاده الأملّي / / ز

احكام النجوم على نحو ما كانت العلماء تؤلف كتبها في شرح ما يحتاجون اليه في كتبهم، وتقديم ما ينبغي أن يقدم، وتأخير ما ينبغي أن يؤخر ...».

ومثل ما صنف فرفوروريوس الصوري كتاب ايساغوجي في المدخل الى الكتب المنطقية كما في الفهرست لابن النديم حيث قال: «... وله من الكتب كتاب ايساغوجي في المدخل الى الكتب المنطقية، كتاب المدخل الى القياسات الحملية نقل ابي عثمان الدمشقي ...» (ط مصر- ص ٣٥٤).

وذكر المورخ القفطي الشيباني في تاريخه أن فرفوروريوس كان بعد زمن جالينوس، ولما صعب على أهل زمانه معرفة كلام ارسطوطاليس شكوا اليه ذلك من الأماكن النازحة عنه وذكروا سبب الخلل الداخل عليهم، ففهم ذلك وقال: كلام الحكيم يحتاج الى مقدمة قصر عن فهمها طلبة زماننا لفساد أذهانهم، وشرع في تصنيف كتاب ايساغوجي فأخذ عنه وأضيف إلى كتب ارسطوطاليس وجعل أولاً لها وسار من تفسير الشمس الى يومنا هذا (تاريخ الحكماء للقفطي- ط برلين- ص ٢٥٦).

وقال الديلمي في محبوب القلوب: له -أي لفرفوروريوس نباهة في الفلسفة (ص ١٥١- ط ١). وله كتاب في العقل والمعقول كما في الفهرست لابن النديم (ص ٣٥٤ ط مصر). وقال الشيخ الرئيس في الفصل العاشر من النمط السابع من الاشارات: «وكان لهم رجل يعرف بفرفوروريوس عمل في العقل والمعقولات كتاباً يثنى عليه المشائون ...» وقال المحقق الطوسي في الشرح: وفرفوروريوس هذا هو صاحب ايساغوجي.

غرضنا من تعريف الرجل -أعني فرفوروريوس الفيلسوف النبیه من تلك المصادر هو اراءة نموذج في مانحن بصدد بيانه من أن تدوين المدخل إلى علم أو صنعة إنما يليق بمن هو متضلّع في ذلك العلم وخبريت في

ح / □ / المدخل الى عذب المنهل

تلك الصناعة ؛ وأنت اذا راجعت الموضع المذكور من كشف الظنون رأيت أن كل من دوّن مدخلاً إلى علم أو صنعة كان بتلك المنزلة التي أشرنا اليها في ذلك العلم والصناعة . ووجهه يعلم بأدنى التفات إلى ميسيس الحاجة إلى تدوين المدخل . نعم يليق بمثل فرفوريوس الفيلسوف النبيه أن يصنّف كتاب ايساغوجي في المدخل الى الكتب المنطقية ؛ وبمثل ابي معشر البلخي المنجم المتضلع في فنه أن يصنّف كتاب المدخل الكبير الى علم احكام النجوم ؛ وبمثل العلامة الشعراني الذي كان بعض ارباب الكمال يصفه بالشيخ البهائي المعاصر ، وآخر يلقبه بمعلم العصر ، أن يصنّف كتاب المدخل الى عذب المنهل في المدخل الى اصول الفقه ، كما قال رسول الله - صلى الله عليه وآله - : « كل مُيسّرٍ لما خُلِقَ له » . ومن بركات المؤتمر العالمي لتجليل الشيخ الاعظم الانصاري وتخليده أن هذا الدرّ المكنون قد تناولته ايادي العلم والتحقيق والتنقيب باهتمام علماء المؤتمر دامت بركاتهم الوافرة . ونسأل الله سبحانه ونرجوه اعطاء كمال التوفيق لطبع « منهل الرواية على اولى الدراية من مشرع الكفاية » ايضاً لأنّ هذا المدخل كان مدخلاً لذلك المنهل أولاً .

وقد حان أن ينهه القلم عن التنميق لعكوفه على المامول ، وصلى الله على عباده الصالحين ما دامت الفروع مستنبطة من الاصول .

العبد : حسن حسن زاده الأملّي

٦ ج ٢ من ١٤١٥ هـ ق = ١٣٧٣ / ٨ / ١٩ هـ ش .

(فارسي).

- ١٠- التعليقات على 'كتاب «الوافي للفيض الكاشاني ره» (عربي).
- ١١- التعليقات على 'كتاب «إرشاد القلوب للديلمي ره» (عربي).
- ١٢- التعليقات على 'كتاب «مجمع البيان للطبرسي ره» (عربي).
- ١٣- التعليقات على 'تفسير أبي الفتوح الرازي ره (فارسي).
- ١٤- «راه سعادت» (طريق السعادة) في النبوة (فارسي).
- ١٥- رسالة في الدراية (فارسي).
- ١٦- رسالة في الاعتقادات (عربي).
- ١٧- شرح تبصرة المتعلمين للعلامة الحلي ره (فارسي).
- ١٨- شرح «تجريد الكلام للمحقق الطوسي ره» (فارسي).
- ١٩- التعليقات على «أسرار الحكيم للسبحان ملاهادي السبزواري ره» (فارسي).
- ٢٠- مناسك الحج (فارسي).
- ٢١- نثر طوبى (شرح لغات القرآن الكريم) فارسي.
- ٢٢- هذا الكتاب الذي بين يديك وهو كمقدمة لكتابه الآخر: «شرح كفاية الأصول» للآخوند الخراساني ره الذي لم يطبع بعد.

وفاته :

توفي في شهر شوال المكرّم سنة ١٣٩٣، ودفن في جوار السيّد الكريم
عبدالعظيم الحسيني عليه السلام في بلدة «رى». رضوان الله تعالى عليه ورحمته، و
هو الرحيم المنان.



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله البادى على العباد برفد سوابغ النعم، و الصلاة على النبي الهادى إلى سبيل الرشاد بجوامع الكلم و بوالغ الحكم، و آله سادة الأمم الهداة إلى الأمة الأمم.

أما بعد فيقول العبد الممنون بالأمانى، أبو الحسن المدعو بالشعراني أصلح الله باله : لما وفقني الله تعالى بلطفه و منه بشرح كتاب « الكفاية »^١ مخلصاً مواردها، مقرباً شواردها، مبرزاً خرائدها، ثاقباً فرائدها، و كفت القلم عن النقض و الجرح، لكونها خارجين عن وظيفة الشرح إلا ما يتعلق بالتوضيح و التفسير، و سميته بـ « منهل الرواية على أولى الدراية من مشرع الكفاية »^٢ و تركت كثيراً من مباحثها اللغوية لغرض لا حاجة إلى ذكره، و ما أشرت إلى المرضي من الأقوال إلا نادراً، عن لي بترغيب بعض الأحبة أن أجعل له تماماً، دركاً لبعض ما فات منه، فاستخرت الله،

١- كفاية الأصول للمحقق الكبير الآخوند الشيخ محمد كاظم الخراساني قدس سره (م ١٣٢٩) من أدق المتون الأصولية المدونة خلال القرن الرابع عشر الهجري. و قد طبع ثلاث مرّات في عهد المؤلف و صار هو المحور الذي تدور عليه رحي أبحاث الأصول و كثرت المحاشي عليها من تلاميذ المصنف و غيرهم.

٢- نسخة هذا الشرح محفوظة في مكتبة الأستاذ آية الله حسن زاده الآمل بقم.

و عملت هذه العجالة كالمقدمة له، و سميته «المدخل إلى عذب المنهل»
نفعنا الله بهما بحق محمد و آله.

«تعريف علم أصول الفقه»

أصول الفقه هو العلم بالقواعد التي يتوصل بها إلى استنباط الأحكام الشرعية الفرعية عن أدلتها التفصيلية ذكر ذلك ابن الحاجب.^١
وقال العلامة: هو العلم بالقواعد التي هي مجموع طرق الفقه على سبيل الإجمال وكيفية الاستدلال بها وكيفية حال المستدل بها.^٢
وإنما قيد على سبيل الإجمال، لأن المعرفة بطرق الفقه تفصيلاً لا تحصل إلا في علم الفقه. والطرق تشمل الأدلة والأمارات، وبينهما فرق سيأتى إن شاء الله تعالى.
والمراد بكيفية الاستدلال بها شرائط تلك الطرق، وبكيفية حال المستدل اجتهاد العالم و تقليد العامي — كما ذكره العلامة قدس سره — حتى يشمل تعريف الأصول مبحث الاجتهاد والتقليد.^٣

١- الشيخ جمال الدين أبي عمر عثمان بن عمر المعروف بابن الحاجب المالكي المتوفى سنة ٦٤٦ مؤلف «منتهى السؤل و الأمل في علمي الأصول و المجدل» و مختصره المشهور بمختصر الأصول و مختصر ابن الحاجب.

٢- نهاية الوصول إلى علم الأصول للعلامة الحلّي المتوفى سنة ٧٢٦ مخطوط، ص ٣.

٣- قال السيد عميد الدين في شرح تهذيب الوصول للعلامة الحلّي: أراد بكيفية حال المستدلّ بها البحث عن المفتي و المستفتي و الاجتهاد و أحكامه و أحكام المجتهدين، فإن الطالب لحكم الله تعالى إن كان عامياً و جب عليه الاستفتاء و إن كان عالماً و جب عليه الاجتهاد. راجع «منية اللبيب في شرح التهذيب».

«موضوعه و فائدته»

أما موضوع هذا العلم، فهو طرق الفقه من الحيثية المذكورة في التعريف.

و فائدته العلم بأحكام الله . ذكره ابن الحاجب^١.
وهي هنا أبحاث و نقوض أعرضنا عن ذكرها لعدم الجدوى.

«وجه الحاجة إلى علم الأصول»

و وجه الحاجة إلى علم الأصول أن كثيراً من القواعد المذكورة فيه مختلف فيها بين العلماء، و لا بد لمن ينظر في الفقه أن يتدبر أدلة الأقوال و يختار واحداً منها، و كثير منها لا يتنبه لها الإنسان بدون التنبيه، و بعضها من القواعد اللغوية و الكلامية، التي لا يستغنى الفقيه عن تدرسها.
و خالف في ذلك الأخباريون، و زعموا أن الأصول فضول لا يحتاج إليها، لأن أصحاب الأئمة عليهم السلام كانوا فقهاءً مع عدم تداول هذه المباحث بينهم، و لأن الأصول من مخترعات العامة غير مأخوذة من أهل بيت الوحي و الرسالة، و لأن هذه المسائل الأصولية أكثرها فطرية، يتنبه لها الإنسان من غير أن يتعلم، و الباقي أمور لا دليل على حجيتها.
و الحق أن الفقهاء من أصحاب الأئمة عليهم السلام أيضاً لم يكونوا مستغنيين عن هذه المسائل، و إن كان علم الأصول غير مدون عندهم،

١- في مختصر الأصول، مخطوط، ص ٦.

فكانوا يبحثون عن حجية الأخبار و ظاهر الكتاب و التعادل و الترجيح و أن العمل بالقياس حرام . و عدم تدوين الكتاب غير عدم البحث .
و نظير ذلك علم المنطق كان يستعمل قواعده في الفكر قبل التدوين ، و علم العروض و كان يبحث عن أوزان الأشعار قبل تدوين العروض ، و العرب كانت تميز بين صحيح الأعراب و فاسدها قبل تدوين النحو .

و ربما توهم بعض الأخباريين أن أصحاب الأئمة عليهم السلام كانوا يقتصرون على نقل ما سمعوه من غير أن ينظروا في الفروع نظر أهل الاجتهاد ، و ربما يقال : إنهم كانوا بمنزلة نقلة الفتاوى في عصرنا .
و الناظر الخبير في الأحاديث و أحوال الرجال يعرف أن الأمر على خلاف هذا التوهم ، و أول ما يدل على نظرهم و اجتهادهم مسألة العول و ما روى عن ابن عباس في ذلك ، و خلافه مع غيره في تفريع حكم شرعى على مسألة كلامية ، و أن تكليف ما لا يطاق غير جائز و العول يوجب التكليف بما لا يطاق^١ ، ثم تفصيل ما روى عن الفضل بن شاذان في الكافي^٢ في هذه المسألة و في الطلاق ، و الفضل من معاصري الأئمة عليهم السلام ، و فيه بيان أن النهي كيف يدل على فساد المنهى عنه ، و ما الفرق بينه و بين مسألة اجتماع الأمر و النهي ، فقد فصل الفضل الكلام في ذلك^٣ .

-
- ١- راجع الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية ، كتاب الميراث ، الفصل الثاني .
 - ٢- راجع الكافي للشيخ الكليني (ره) ج ٦ ص ٩٢ : كتاب الطلاق ، باب الفرق بين من طلق على غير السنة و بين ... و ج ٧/٧٩-٩٠ : كتاب المواريث .
 - ٣- قال : ... كرجل دخل دار قوم بغير إذنه فصرى فيها فهو عاص في دخوله الدار و صلاته جائزة لأن ذلك ليس من شرائط الصلاة ، لأنه منهي عن ذلك صلى أو

ثم نقول: المسائل التي يسأل عنها العوام الفقهاء لا يمكن أن تنحصر في كتاب لكثرتها وتنوعها ولم يكن الناس في ذلك العصر أقل اعتناءً بالدين من أهل عصرنا، والمنصوص أقل من المبتلى به قطعاً، وكانوا يسألون فقهاء بلدهم وهم كانوا يفتونهم بما تقتضيه القواعد التي سمعوها من الأئمة عليهم السلام وأجمعوا عليها، وعمومات القرآن، ومقتضيات الأصول، وكانوا — أعني أصحابنا الإمامية — معروفين بقلّة الفروع المنصوصة، والعامة يعيرونهم بذلك كما يستفاد من مقدمة «المبسوط»^١ ومما رواه الكشي عن حريز بن عبدالله قال: دخلت على أبي حنيفة وعنده كتب كادت تحول بيننا وبينه، فقال لي: هذه الكتب كلها في الطلاق وأنتم ما عندكم وأقبل يقلب بيده، قال: قلت: نجمع هذا كله في حرف واحد. قال: ما هو؟ قلت: قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَقْتِ النِّسَاءَ فَطَلِّقُوهُنَّ...﴾^٢ وأيضاً توهم الأخباريون أن أصحاب الأئمة عليهم السلام كانوا أخباريين مثلهم في مذهبهم وطريقتهم، وليس كذلك، بل كان في تلك الأعصر طائفة منا ومن العامة يسمون «حشوية» يشبه عقائدهم

لم يصل... راجع الكافي ٩٤/٦.

١- قال الشيخ الطوسي (ره) في المبسوط ص ١: إني لأزال أسمع معاصر مخالفينا من المتفقهة والمنتسبين إلى علم الفروع يستحقرون فقه أصحابنا الإمامية وينسبونهم إلى قلّة الفروع وقلّة المسائل... وهذا جهل منهم بمذاهبنا وقلّة تأمل لأصولنا ولو نظروا في أخبارنا وفقهنا لعلوموا أن جلّ ما ذكروه من المسائل موجود في أخبارنا ومنصوص عليه تلويحاً عن أئمتنا... إمّا خصوصاً أو عموماً أو تصريحاً أو تلويحاً.

٢- سورة الطلاق، الآية: ١.

مذاهب الأخبارية المتأخرة وكان لفظ «الأخباري» يطلق على المؤرخين وأصحاب السير كالواقدي^١ وأبي مخنف^٢ وأما الحشوية فلم يكونوا يبحثون عباداً بهم في العلوم.

وقال بكر بن محمد بن حبيب المازني^٣ - وهو من أصحابنا

١- هو أبو عبدالله محمد بن عمر بن واقد المدني المتوفى سنة ٢٠٧ من أقدم المؤرخين في الإسلام ومن أشهرهم. قال المحدث القمّي (ره): هو الذي روى أن علياً عليه السلام كان من معجزات النبي صلى الله عليه وآله كالعصا لموسى (ع) وإحياء الموتى لعيسى (ع).

٢- هو لوط بن يحيى الأزدي المتوفى سنة ١٥٧ له تصانيف كثيرة في التاريخ.

٣- المتوفى سنة ٢٤٨. قال شيخنا التستري في قاموس الرجال ٢/٢٢٩: في الطبقات قال المازني سئل المازني عن أهل العلم فقال: أصحاب القرآن فيهم تخطيط وضعف، وأهل الحديث فيهم حشو ورقاعة... والعلم هو الفقه.

قال المؤلف (الشعراني) رحمه الله: بكر بن محمد بن حبيب هو أبو عثمان المازني النحوي المعروف، وهو غير بكر بن حبيب النحوي من طبقة الخليل، وكلاهما غير بكر بن حبيب المحدث ممن روى عن الباقر عليه السلام، فإن الأخير أحسنى يكتفى بأبائهم في رجال الشيخ رحمه الله عليه ولسان الميزان لابن حجر. وكان المازني معاصراً للإمام العسكري عليه السلام، والاحمسي مقدم عليه جداً.

ومن روى عن الاحمسي منصور بن حازم في حديث ماء الحمام، ومنصور كان شيخاً في عهد الصادق عليه السلام كما يظهر من حديث رواه في باب جواز القبلة للصائم إذا كان شيخاً.

وفي القرائض حديث عن بكر بن حبيب عن أبي جعفر عليه السلام والمراد منه الباقر عليه السلام لا الجواد عليه السلام.

والعجب من الشيخ المحقق الانصاري رحمه الله حيث ذكر أن بكر بن حبيب راوى حديث الحمام هو بكر بن محمد بن حبيب الذي ذكره النجاشي وثقه، مع أن النجاشي ذكر أنه توفي سنة ٢٤٨، فكيف يمكن روايته عن الباقر عليه السلام.

الإمامية الثقة معاصر للأئمة عليهم السلام —: إن أصحاب الحديث أهل حشو.

و ابن قبة^١ القائل بعدم جواز التعبد بأخبار الآحاد عقلاً كان معاصراً للأئمة عليهم السلام، و صرح في كتابه «النقض على الزيدية»^٢ بأن جماعة من أهل تلك الأعصر من الإمامية كانوا أهل سلامة يعتمدون على كل حديث و يعتقدون صحته حتى نهاهم الأئمة عليهم السلام عن ذلك.

نعم في كل علم زوائد لا يحتاج إليها أو الاحتياج إليها قليل، و لا يوجب عدم الاحتياج إلى ذاك العلم رأساً.

و الاعتراض على من يشتغل بالأصول محضاً، و يترك جميع العلوم الشرعية أيضاً غير وارد، و ينبغي أن يقال فيهم ما قال الأسعد بن المذهب^٣ مما أتى في النحويين.

حكى ياقوت أنه جرى معه حديث النحويين، و أن أحدهم ينفد عمره فيه و لا يتجاوزه إلى شيء من الأدب — الذي يراد النحو لأجله — فقال الأسعد: هؤلاء مثلهم مثل الذي يعمل الموازين و ليس عنده ما يزن

و أيضاً روى في التشهد حديث عن ابن أبي عمير عن سعد بن بكر بن حبيب و ابن أبي عمير مقدم على المازني فهو مقدم على ابنه بطريق أولى.

و المناسب أن يكون سعد بن بكر في طبقة أصحاب الصادق عليه السلام حتى يروى عنه ابن أبي عمير رحمه الله.

١- هو محمد بن عبدالرحمن بن قبة الرازي فقيه متكلم عظيم الشأن من الشيعة.

٢- في رجال النجاشي ص ٣٧٥: له كتاب الإنصاف في الإمامة.... و كتاب الرد على الزيدية.

٣- هو أبوالمكارم أسعد بن مذهب بن مينا المتوفى سنة ٦٠٦.

فيها، فيأخذها غيرهم فيزن فيها الدر النفيس و الجواهر الفاخر — انتهى بتلخيص —^١.

«وجه تسميته بأصول الفقه»

هذا وجه الحاجة إلى هذا العلم.
و أما وجه تسميته فظاهر بعد ملاحظة التعريف و معنى الأصل.
قال العضد في شرح المختصر^٢: إن الأصل في اللغة ما يبتنى عليه الشيء و يقال في الاصطلاح:
للمراجع، يقال: الأصل الحقيقة^٣.
و المستصحب، يقال: تعارض الأصل و الطارى، (الظاهر خ ل)
و القاعدة الكلية، يقال: لنا أصل و هو أن الأصل مقدم على الطارى. (الظاهر خ ل)

١- معجم الادباء لياقوت الحموى ١١٠/٦.

٢- القاضي عبدالرحمن بن احمد عضد الدين المتوفى ٧٥٦ مؤلف «المواقف» و شرح مختصر ابن الحاجب.

٣- قال المؤلف (الشعراني) رحمه الله: و من الاصل بمعنى الراجح حمل النادر على الشائع، و الأقل على الاكثر كما يحكم على المرأة التي لانعلم كونها قرشية بأنها تصير يائسة ببلوغ الخمسين، و من نشك في كونه هاشمياً بجواز إعطاء الزكاة. و منه الشبهة غير المحصورة و المجاز المشهور، و الحكم بكون الرجل في بلد الإسلام مسلماً تحل ذبيحته. و يحمل المعاطاة عند بعض العلماء على البيع لندرة غيره.

و لكن لم يقيم دليل على حجية هذا الاصل مطلقاً فيجب في كل مورد تتبع الدليل الخاص كما ان الاستصحاب كذلك على ما استظهرنا من كلام المحقق رحمه الله تعالى.

والدليل، يقال: الأصل في هذه المسألة الكتاب والسنة^١
— انتهى —.

وهذا من لطائف تعبيراته خصوصاً تمثيله الثاني والثالث.

«كتب علم أصول الفقه و أول من صنّف فيه»

قال أهل المنطق: مما ينبغي أن يذكر في مقدمة العلم «المؤلف»
ليسكن قلب المتعلم. ومؤلف علم الأصول أعني أول من صنّف فيه هو
الشافعي، ذكر هذا صاحب كشف الظنون ونقل عليه الإجماع^٢ و
لا أدري ما اسم هذا الكتاب في فهرست كتب الشافعي^٣. وكثر فيه
التصنيف بعد ذلك،

فمنها كتاب «المعتمد» لأبي الحسين البصري المعتزلي معاصر
المرتضى رحمه الله. قيل: هو كتاب كبير من أجل ما صنّف فيه ولم أره^٤.
ومنها «المحصول» للإمام الرازي وهو مأخوذ منه^٥.

١- شرح مختصر الأصول، مخطوط، ص ٤ و ٥.

٢- كشف الظنون ١/١١١. قال السيد الصدر (ره) في تأسيس الشيعة لعلوم
الاسلام ص ٣١٠: أول من صنّف في اصول الفقه هشام بن الحكم ثم يونس بن
عبدالرحمن، والإمام الشافعي متأخر عنها.

٣- قال في معجم المطبوعات ١/٤٦٩: أصول الفقه أو رسالة الإمام الشافعي
برواية الربيع وهي أول مصنّف وضع في الأصول. طبع بمصر ١٣١٥ وبهامش
كتاب الأم للشافعي.

٤- أبو الحسين البصري شافعي توفي سنة ٤٣٦.

٥- قال في كشف الظنون ٢/١٧٣٢ بعد ذكر «المعتمد»: ومنه أخذ فخرالدين

و منها «المستصفى» للغزالي^١.
و «مختصر الأصول» لابن الحاجب، و شرحه للقاضي عضد الدين
الإيجي، و هو من أحسن الكتب المصنفة، و أكثرها من الشروح و
الحواشي عليه من العامة و الخاصة كالسيد الشريف و التفتازاني و
ملا ميرزا جان و سلطان العلماء و غيرهم^٢.
و منها «المنهاج» للقاضي البيضاوي و شرحه للأسنوي و هو
كتاب ممتع جليل^٣.
و فينا أيضاً كتب كثيرة كـ «الذريعة» للسيد المرتضى و لم أره^٤. و
«العدة» لشيخ الطائفة^٥. و «الغنية» لابن زهرة الحلبي^٦. و «المعارج»
للمحقق^٧ و «المبادئ» للعلامة^٨، و شرحه للمقداد^٩ و كتب أخرى
للعامة كـ «التهذيب»^{١٠} و «النهاية»، و هي أجمع الكتب للأقوال و

مرآة المحققين في بيان علوم أصول الفقه

الرازي كتاب المحصول.

١- طبع في مجلدين كبيرين.

٢- كاقا جمال الدين الخوانساري. راجع الذريعة للعلامة الطهراني ١٢٩/٦.

٣- منهاج الوصول إلى علم الأصول للبيضاوي و شرحه لجمال الدين الأسنوي
المتوفى ٧٧٢ المسمى بنهاية السؤل.

٤- طبع في مجلدين بطهران.

٥- طبع ثلاث مرّات.

٦- طبع في مجموعة يسمى بالجوامع الفقهية بالطبع الحجري.

٧- طبع مرّتين.

٨- طبع مرّتين.

٩- المسمى بنهاية المأمول في شرح مبادئ الأصول. راجع الذريعة للعلامة
الطهراني ج ١٤ و ٢٤.

١٠- طبع بايران بالطبع الحجري. و هو مختصر كتابه الآتي: نهاية الوصول إلى علم

التحقيقات و لم يأت أحد بمثلها. جرى الله مصنفه خيراً^١ و من كتب المتأخرين عنه كتاب «المعالم»^٢، و «الزبدة» للبهائي^٣ و شرحها للجواد^٤، و «الوافية» لعبدالله التوني^٥ و «الفوائد الحاشية» للوحيد البهائي^٦ و غيرها مما لا يحصى مما هو الرتبة الثانية.



مركز تحقيقات كليات علوم إسلامي

الأصول.

١- نهاية الوصول إلى علم الأصول و يعبر عنه كثيراً بنهاية الأصول. قال العلامة الطهراني: فيه ما ذكره المتقدمون و المتأخرون ألفه بالتماس ولده فخر المحققين. فرغ منه في ٨ رمضان سنة ٧٠٤.

أقول: لم يطبع بعد و نسخه المخطوطة كثيرة جداً.

٢- و هو تأليف الشيخ حسن بن الشهيد الثاني رحمة الله عليهما و كان هذا الكتاب مقدمته لكتابه في الفقه. و قد طبع الموجود من فقه المعالم منفرداً.

٣- طبع مرّات.

٤- المسّمى بغاية المأمول في شرح زبدة الأصول لم يطبع.

٥- طبع مرتين.

٦- طبع مرتين.



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی



المبادئ الكلامية و المنطقية



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

«في المبادئ الكلامية و المنطقية»

اعلم أن لكل علم مبادئ تصورية أو تصديقية، وهكذا في الأصول مبادئ بعضها مأخوذ من الكلام و المنطق، وبعضها من العربية، وبعضها يسمى المبادئ الأحكامية، و تقتصر من المبادئ الكلامية و المنطقية على بيان العلم و الظن و الشك و الوهم، لشهرة غيرها.

مرکز تحقیقات کلام و فلسفه اسلامی
«العلم»

قالوا: إنه بنفسه بديهى لا يمكن تعريفه بالحقيقة، و لكن يحتاج إلى التعريف اللفظى ل يتميز عن غيره. و هو حق فإن بعض الناس يزعم أن الظن القوى و الاعتقاد التقليدى علم. و كثيراً من المتأخرين يزعمون أن الظن الاطمئنانى — أى الذى لا يعتنى الناس بالاحتمال المخالف فيه — علم. و بعض العلماء يخصصه بالأمر المعنوية.

و المشهور بين أهل النظر أن العلم هو الاعتقاد الثابت الجازم المطابق للواقع، فالظن خارج عنه و إن بلغ ما بلغ فى القوة. و كذلك اعتقاد المقلد، فإنه غير ثابت يزول بأدنى تشكيك. و الاعتقاد الغير المطابق للواقع ليس علماً بل هو جهل.

وهذا هو الحق في معنى العلم في اللغة واستعمالات الفصحاء، إذ هو عندهم انكشاف الواقع لدى العالم كما هو وإدراكه له على ما هو عليه، و الظن واعتقاد المقلد خارجان عنه، أما الظن فظاهر، وأما اعتقاد المقلد فلأنه لم يدرك الواقع على ما هو عليه ولم ينكشف له، وإنما تبع من كان الواقع منكشفاً لديه، بل لا يتوجه المقلد إلى الواقع، لكن يتوجه إلى من فوقه.

وقد يذكر للعلم تعريفات يظن شمولها ما ليس منه، وليس كذلك. كما ينقل عن بعض المعتزلة: أنه اعتقاد الشيء على ما هو به مع طمأنينة النفس.

وقال السيد المرتضى رحمه الله عليه: العلم ما اقتضى سكون النفس وسيأتي إن شاء الله.^١

والشيخ رحمه الله في العدة^٢ ذكر مثل ذلك، وفسره بالعلم اليقيني و صرح بخروج علم المقلد عنه.^٣

وقال ابن الحاجب^٤: العلم صفة توجب تميزاً لا يحتمل النقيض. وقال بعض شراح كلامه: هذا لا يشمل اعتقاد المقلد لأن المراد أنه يكون بحيث لو أخطر نقيضه بالبال لمنعه، وهذا غير حاصل للمقلد، فإنه يعلم أنه اعتقد الواقع لا لموجب.

والحاصل أن الحق أن العلم لا يشمل الظن ولا اعتقاد المقلد و

١- قال السيد المرتضى (ره) في الذريعة ٢٠/١: واعلم ان العلم ما اقتضى سكون النفس.

٢- عدة الاصول ٤٦/١.

٣- كما صرح به أيضاً السيد المرتضى. راجع الذريعة ٢١/١.

٤- مختصر الأصول، مخطوط، ص ٩.

لا خلاف في ذلك بين أهل التحصيل .
 فإن قيل : إن العلم يطلق على الفقه والحديث في أخبار أهل البيت
 كثيراً مع أنها ظني .
 قلنا : إنه يطلق عليهما باعتبار كونها حجة .

«الظن»

و أما الظن في الاصطلاح فهو الاعتقاد الراجح الذي يحتمل النقيض
 إن خطر بباله ، — لا ما يخطر بباله النقيض — ، فإن الظن بسيط ، و الظان
 قد لا يخطر بباله النقيض فضلاً عن أن يحتمله . نعم لو قدره احتمله . صرح
 بذلك ابن الحاجب .^١

وقال العلامة رحمة الله عليه في النهاية : واعلم أن رجحان
 الاعتقاد مغاير لاعتقاد الرجحان ، و الظن هو الأول لا الثاني
 — انتهى — .^٢

قال : و الترجيح هنا راجع إلى المعتقد ، و في الظن راجع إلى
 الاعتقاد .^٣ و قال أيضاً : و أما اعتقاد الرجحان كما إذا اعتقد ترجيح
 نزول المطر من الغيم الرطب ، فينقسم إلى العلم و الظن و غيرهما .^٤

١- مختصر الأصول، مخطوط، ص ٩.

٢- نهاية الأصول، مخطوط، ص ٧.

٣- نهاية الأصول، مخطوط، ص ٧.

٤- نهاية الأصول، مخطوط، ص ٧.

«الوهم»

أما الوهم فهو الاحتمال المرجوح بحسب الاصطلاح و أما في اللغة و الأخبار فقد يطلق على الظن أيضاً كما أن الظن قد يطلق على اليقين .

«الشك»

والشك هو الاحتمال المتساوى الطرفين اصطلاحاً و قد يطلق في الاستعمال اللغوى على ضد اليقين فيشمل الظن و الوهم .

«القطع»

مركز تحقيقات فقهية و علوم إسلامية

القطع الذى بحث الشيخ المحقق الأنصارى رحمه الله^١ و متابعوه عن حجيته يشمل العلم و التقليد و الجهل المركب، و أما الظن الذى يغفل الظان عن احتمال الخلاف فيه و يعامل معه كأنه العلم و إذا تنبّه عليه و على أن مستنده مما لا ينبغى أن يعتمد عليه تفتن و تشكك فيه، فالظاهر أنه خارج عن القطع لأنهم جعلوه قسيماً للظن . و لكن بعض أمثلة القطع فى كلامهم و بعض أبحاثهم يفيدان أن مثله عندهم قطع ما لم يتشكك فيه . و ذكرنا فى موضعه أن حجية القطع — بمعنى معذورية العامل على طبقه إن خالف الواقع — من فروع مسألة العدل، و أنه لا يجوز التكليف بما

لا يطاق، و معلوم أن القاطع بشيء يراه حقاً و واقعاً سواء كان قطعه علماً أو جهلاً مركباً أو غيرهما ما لم يتفطن لاحتمال الخلاف فيه يستحيل تكليفه بغيره في مذهب أهل العدل.

و على هذا فالظان الغير الملتفت إلى الخلاف الذي يظن ظنه علماً أيضاً كالقاطع من هذه الجهة، ولكنه للشارع و للعلماء أن ينهوه على ضعف مستنده، و أن الذي اعتمد عليه مما لا ينبغي الاعتماد عليه لتطرق الخطاء، كما نبه الله تعالى مقلدى آبائهم في أصول الدين على أن اعتمادهم على ما لا يجوز، فقال: ﴿أو لو كان آبائهم لا يعقلون شيئاً و لا يهتدون﴾^١ و كما ينبّه المجتهدون الأخباريين على أن الأخبار لا توجب العلم لعدم كون الرواة معصومين من الخطاء، و لوجود الكاذبة فيها يقيناً. و مثل قطع القطاع يمكن أن يكون ظناً لأن القطاع هو الذي يعتمد على ما يوجب الظن كما يعتمد الناس على ما يوجب العلم. و تمام الكلام في محله إن شاء الله تعالى.

«العلم العادي»

الأصوليون يسمون بعض العلوم بالعلوم العادية، و هو أن يكون الاحتمال المخالف فيه محالاً عادة لا عقلاً كالطيران إلى السماء من الإنسان، و انقلاب الجبل العظيم ذهباً، فتي رأينا زيداً على السطح ثم نظرنا فلم نره علمنا أنه نزل إلى الأرض و إن احتمل أنه صعد إلى السماء، لكن هذا الاحتمال محال عادة. و كذلك نعلم أن الجبل الفلاني الذي كان حجراً حين

رأيناه لم ينقلب ذهباً بعد ما غبنا عنه، وإن لم يكن محالاً في العقل، ومثل العلم العادى بذلك العضدى فى شرح مختصر الأصول^١ وكذلك العلامة فى النهاية.^٢ ومقابل العلم العادى العلم الذى يكون الاحتمال المخالف فيه محالاً عقلاً كاجتماع النقيضين، ولا ريب فى أن العلم العادى علم حقيقة إذ لا يحتمل الخلاف.

«الظن الاطمئنانى»

اعلم أن للظن مراتب غير متناهية فى الشدة والضعف، مثلاً إذا فرضنا أن فى الأحاديث المروية أحاديث كاذبة، فإن كان فى كل مائة حديث صادق حديث واحد كاذب واحتجنا إلى واحد من تلك الأحاديث حصل لنا ظن بصدق هذا الواحد، ولو فرضنا أن فى كل ألف حديث حديثاً واحداً كاذباً فالظن حينئذ أقوى، وكذلك كلما فرضنا زيادة الأحاديث الصادقة على الكاذبة يحصل لنا ظن أقوى ولا يصل إلى حد العلم، إلا إذا علمنا عدم وجود حديث كاذب فى جميع الأخبار، وإلا فلو فرض أن فى جميع الأحاديث المدونة حديثاً واحداً كاذباً لم يحصل العلم لمكان ذلك الواحد، ولا يسمى ذلك الظن علماً عادياً إذا لعلم العادى ما يكون الاحتمال المخالف فيه محالاً عادة، وكون واحد من الأحاديث الذى احتجنا إليه هو الحديث الكاذب ليس بمحال عادة، ومع ذلك فلانضائق فى تسمية بعض المراتب القوية من الظن اطمئناناً

١- شرح مختصر الأصول، مخطوط، ص ٩.

٢- نهاية الأصول، ص ٧.

إذا اطمئنان أخص من الظن في اللغة، و لكننا لانسميه علماً إذ العلم في اللغة هو اليقين الذي لا يحتمل الخلاف أصلاً كما سبق.

«العلم العادي لا يجتمع مع تجويز النقيض»

وهي هنا كلام يجب التنبيه عليه وهو أن صاحب الحقائق رحمه الله خلط بين الظن و العلم العادي فزعم أن العلم العادي يجتمع مع تجويز النقيض و أن مراد الأخباريين من قطعية صدور الأخبار هو الظن القوي الذي يسمى علماً عادياً، واستدل بقول السيد المرتضى: «إن العلم هو ما يطمئن إليه النفس»^١ و ردّ عليه الوحيد البهبهاني في فوائده بما لا مزيد عليه، و حاصله: أن العلم العادي مساوٍ للعقل في المنع عن النقيض إلا أن منعه بملاحظة العادة و تجويزه للنقيض من حيث نفسه مع قطع النظر عن العادة، و أيّ عقل يجوز أن يصير أرواث الحمير دفعة كل واحدٍ منها آدمياً عالماً بجميع العلوم ما هراً في الفنون مزيناً بأنواع الجواهر و اليواقيت إلى غير ذلك. نعم مع قطع النظر عن العادة يجوز، و ليس عنده مثل اجتماع النقيضين — انتهى —^٢.

أقول: و أما قول السيد رحمه الله: «إن العلم ما اقتضى سكون النفس» فلا يقتضى أن يكون العلم عنده شاملاً للظن القوي، فإن شيخ الطائفة أبا جعفر الطوسي قدس الله روحه عرّف العلم بما نقل عن السيد

١- قال الوحيد البهبهاني في الفائدة السابعة من فوائده العتيقة: و اعتذر بعضهم أيضاً أن مراد الأخباري من العلم هو العلم العادي فيجتمع مع تجويزهم النقيض....

٢- الفوائد الحاثرية ص ٣٣: الفائدة السابعة من الفوائد العتيقة.

رحمه الله، فإنه قال في كتاب العدة: « حد العلم ما اقتضى سكون النفس » ثم ذكر تعريفاً آخر وردّ عليه بأنه يشمل التقليد، والتقليد ليس بعلم.^١ و ظاهر منه أن سكون النفس الذي أخذه في تعريف العلم لا يشمل التقليد، فكيف الظن؟ بل صرح في كلامه أيضاً بأنه غير شامل للجهل، وهو أعرف بكلام السيد من غيره وذكر هو في حد العلم ما ذكره السيد رحمه الله.^٢

ثم نقول: إن سكون النفس لا يجتمع مع تجويز النقيض. وأيضاً إن أراد صاحب الحقائق أن الظن الحاصل من الأخبار علم فلا يحتاج إلى إثبات حجته بدليل فهو باطل قطعاً، وإن أراد أنه ثابت الحجية بدليل قطعي فلafائدة في البحث عن تسميته علماً أو ظناً أو غير ذلك، فإن ما ثبتت حجيته وجب العمل به وسمّه ما شئت. وقال الوحيد البهبهاني: إنا لا نجوز أن نقول: اليهودي يعلم أن نبينا ليس بنبي، والمشرک يعلم أن الله ليس بواحد، وهذا واضح. نعم نقول موضع « يعلم » « يظن » و « يطمئن » لأن العلم ما طابق الواقع بخلاف الظن والاطمئنان — انتهى —.^٣ ويؤيده قول الله تعالى: ﴿ وقالوا ما هي إلا حيوتنا الدنيا نموت ونحيا وما يهلكنا إلا الدهر وما لهم بذلك من علم إن هم إلا يظنون ﴾^٤ سمي قطعهم ظناً لكونه مخالفاً للواقع. واعتمادهم على ما لا ينبغي الاعتماد عليه وهو الاستدلال بعدم الحس على عدم الوجود. ومثله قوله تعالى: ﴿ وأن الذين اختلفوا فيه لفي شك منه ما لهم به من

١- عدة الأصول ٤٧/١. الطبع الحديث.

٢- وكلام السيّد في الذريعة ٢٠/١ صرح في ما قاله المؤلّف. فراجع.

٣- الفوائد الحائرية ص ٣٣.

٤- سورة الجاثية، الآية: ٢٤.

علم إلا اتباع الظن ﴿١﴾.

فإن قيل: إن الأحكام الشرعية تابعة للمفاهيم العرفية لا للدقائق العقلية فإذا حكم العرف بأن الظن القوى علم فجميع أحكام العلم يترتب على هذا الظن القوى أو الاطمئنان.

قلنا: أولاً لأنسلم أن العرف يحكم على الظن الاطمئنان بأنه علم، و ثانياً سلمنا ذلك، لكنه من المسامحة في تطبيق المفهوم على المصداق، و الخطأ فيه، مثلاً إذا حكم العرف على شيء شبيه بالذهب بأنه ذهب خطأ لعدم المداقة، هل يحكم فقيه بعدم جواز الصلاة فيه، أو ذهب صفات الماء المضاف بحيث أطلق عليه الماء مسامحة، هل يحكم بجواز الطهارة منه. نعم العرف يحكم في تعيين المفهوم فقط، و أما في تطبيق المفهوم على المصاديق فالبناء على الدقة، و قد تبين أن العلم هو انكشاف الواقع على ما هو عليه في اللغة والعرف، فإذا أخطأ العرف و توهم ما ليس بانكشاف انكشافاً فلا عبرة به.

و نظيره أنهم اتفقوا على أن الماء لو نقص عن الكر و لو قطرة، أو المال عن النصاب و لو مثقالاً و حبة، و السفر عن المسافة و لو خطوة، زال حكم الكامل و إن صدق على الناقص مسامحة. و العجب ممن يرى حكم العرف في جميع ما يسبق إلى أذهان أهله. و رأيت رجلاً يقول: إن الساعة الأخيرة من يوم الجمعة واحدة في جميع الأرض لأن الوحدة تتبادر إلى ذهن الناس بعد سماع هذه الكلمة، و يلزم منه أن يكون الزوال مثلاً في جميع الأرض وقتاً واحداً، لأن الناس يعتقدونه كذلك، و كذا الغروب و الليل و النهار.

ثم إن صاحب المحجة رحمه الله مال إلى قول صاحب الحقائق^١ و
تبعه كثير وزادوا.

و في تقارير بعض الأعلام: أن العمل بخبر الثقة في طريقة العقلاء
ليس من العمل بما وراء العلم، بل هو من أفراد العمل بالعلم، لعدم التفات
العقلاء إلى مخالفة الخبر للواقع، لما قد جرت على ذلك طباعهم — والطباع
مذكر — واستقرت عليه عادتهم فهو خارج عن العمل بالظن موضوعاً
— انتهى —^٢.

وكان هذا القول معروفاً في عصر الشيخ الطوسي رحمه الله كما نقل
في العدة في الفصل العاشر: أن الخبر الواحد عند قوم من أهل الظاهر
يوجب العلم، وربما سمو ذلك علماً ظاهراً — انتهى —^٣ وهذا العلم
الظاهر هو العلم العادي أو الظن الاطمئنانى.

«تعقيب البحث في الظن الاطمئنانى»

بعد ما عرفت أن العلم غير الظن كلما بلغ من القوة، وأن الظن ليس
ما يلتفت فيه إلى النقيض بالفعل، بل هو ما لو التفت إلى النقيض جوزه
تجويزاً مرجوحاً، فيشكل الحد المميز بين الاطمئنان وغيره، لأنهم قالوا:
«الظن الاطمئنانى هو الذى لا يلتفت العقلاء فيه إلى احتماله النقيض».
فإن أرادوا أن العقلاء لا يخطر ببالهم النقيض حتى يعتدوا به.

١- قال في المحجة ص ١٩١: واعلم أن مرادهم (مرادنا) من العلم الوثوق و
الاطمئنان لا ما يحتمل الخلاف. ثم ردّ قول صاحب الحقائق، فراجع.

٢- فوائد الأصول: تقارير النائينى ص ٥٦.

٣- عدة الأصول ٢٨٦/١.

ففيه أن كل ظن يمكن أن يكون كذلك ولو كان ضعيفاً جداً، ومن ليس ملتفتاً إلى النقيض فلا يمكن أن يكون مكلفاً بخلاف ظنه، بل المراد من إثبات الحجية حجية الظن ولو كان الظان ملتفتاً إلى النقيض. وإن أرادوا أن العقلاء بعد الالتفات إلى النقيض أيضاً لا يعتدون به لبعده.

ففيه أولاً أن الأمور مختلفة، ففي بعضها يعتد العقلاء بالاحتمالات الضعيفة جداً، وفي بعضها يكتفون بالظن القوي، وفي بعضها بالظن الضعيف، وفي بعضها لا يعتدون بالظن أصلاً.

وأما ثانياً فلأن الأخبار المنقولة التي هي العمدة في نظر الأخباريين وصاحب المحجة وغيرهم ليست بحيث يكون احتمال النقيض فيها بعيداً كل البعد حتى يكون الظن بصحتها اطمئناناً أو علماً عادياً. أما الأول وهو كون العقلاء مختلفين في الموارد، لأننا نرى لو أن رجلاً جوز كون ابنه الصغير مشرفاً على السقوط من شاهق، وأخبره ثقة عديدة بأن ابنه في البيت ولا خطر، واحتمل كونهم كاذبين احتمالاً ضعيفاً كل الضعف اعتنى به يقيناً ولم يعبأ بخبر هؤلاء الثقة.

وترى الناس لا يستصحبون الجواهر والأحجار الكريمة في المجامع والحمامات، مع أن احتمال السرقة فيها أضعف من احتمال وجود الخبر الكاذب في الأخبار الصحيحة، ففي ألف رجل يدخل الحمام، لا يسرق متاع واحد وفي كل ألف حديث، يوجد أكثر من خمسين حديثاً كاذباً قطعاً.^١

وربما يعتدون بالظن الضعيف في مكاسبهم ومعائشهم لأن في ترك

١- عهدة هذا الادعاء على المؤلف رحمه الله. وبنظري القاصر فيه مبالغة.

الاعتناء بالظن فيها ضرراً أشد وأقرب، وربما لا يعتنون بالظن إذا كانت الفائدة قليلة، وبالجمله فحدّ الظن الاطمئنانى غير معلوم بذاك.

«في أنّ الأخبار ليست بحيث يكون احتمال الكذب»

«فيها ضعيفاً جداً فلا بدّ للفقيه من إثبات حقيتها»

و أما أن الأخبار ليست بحيث يكون احتمال الكذب فيها ضعيفاً جداً، فإن أريد وجود الظن الاطمئنانى بصدور الأخبار بجميع ألفاظها و مزاياها و خصوصياتها اللفظية و احتفاظ الرواة على جميع الكلمات مع حفظ التقديم و التأخير و غيرها، أو بحيث لو فرض تبديل بعضهم لبعضها لجعل بدل كل كلمة كلمة أخرى تفيد من جميع الجهات فائدتها فهو مقطوع ببطلانه، وإن أريد الظن بصحة مضامين الأخبار في الجملة و حفظ أصل المقصود و عمدة المراد فهذا وإن كان أقرب لكنه أيضاً ليس بحيث يكون احتمال الخلاف فيه ضعيفاً.

ولا بدّ للفقيه من إثبات حجية الأخبار بالأدلة كما كان عليه علماءنا رضوان الله عليهم، ولا يجوز الاعتماد على الظن الاطمئنانى و أنه علم. ويدل على أن جميع الألفاظ بخصوصياتها لم تكن محفوظة أن الرواة غالباً كانوا ينقلون عن الأئمة عليهم السلام أو الفقهاء من أصحابهم شفاهاً و كثيراً ما ترى حديثاً واحداً روى بألفاظ مختلفة. و القول بأن حفظ الناس في تلك الأعصر كان بحيث يبقى في ذهنهم جميع الحروف و الكلمات كما هي، فجزاف من القول، و على فرض إمكانه فمن أين يحصل الظن الاطمئنانى بوقوعه؟

وقد روى في الكافي عن محمد بن مسلم قال: قلت لأبي عبد الله عليه

السلام: إني أسمع الحديث منك فأزيد و أنقص قال: إن كنت تريد معانيه فلا بأس.^١

و عن داود بن فرقد قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: إني أسمع الكلام منك فأريد أن أرويه كما سمعته منك فلا يجيء قال: تتعمد ذلك؟ قلت: لا فقال: تريد المعاني؟ قلت: نعم. قال: لا بأس.^٢

و عن جميل بن دراج قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: اعربوا حديثنا؟ فإننا قوم فصحاء^٣ — انتهى —.

و ظاهر منه أن الرواة كانوا يختارون الألفاظ فأمرهم عليه السلام باختيار الألفاظ الفصيحة.

و نقل عبد القادر البغدادي عن أئمة النحو أنهم لا يحتجون بألفاظ الحديث كما يستشهدون بالقرآن الكريم و أشعار العرب إلا نادراً لأن لفظ النبي صلى الله عليه و آله لم يحتفظ في نقل الرواة حتى تطمئن النفس بصحة عربيته، و الرواة أنفسهم لم يكونوا جميعاً من العرب الفصحاء.^٤

و ما يقال من أن شرط النقل بالمعنى حفظ المعنى مع تغيير اللفظ^٥، فجوابه أن الشرط حفظ حاصل المضمون و أصل المراد، لا جميع المزايا، فإنه تكليف بما لا يطاق.

مثلاً يقولون «سئل عن الماء يبال فيه» مفاده غير ما إذا قيل «سئل

١- الكافي ١/٥١.

٢- الكافي ١/٥١.

٣- الكافي ١/٥١.

٤- لعله قال هذا الكلام في كتابه: «خزانة الادب» فراجع.

٥- قال في مقباس الهداية ص ١٩١: هل يجوز النقل بالمعنى أم لا؟ فيه أقوال: أحدها الجواز إذا قطع بأداء المعنى تماماً و هو المعروف بين أصحابنا....

عن البول في الماء» لأن الأول سؤال عن حكم الماء هل هو نجس أو لا؟ والثاني سؤال عن نفس البول—أعني الحدث—هل هو مكروه أو لا؟ فإذا أجاب الإمام: لا بأس. دل على الطهارة على الأول، وعلى عدم الكراهة على الثاني، فهل ترى حصول العلم العادي والظن الاطمئنانى بحفظ هذه الخصوصية في العبارة وأمثالها عادة.

ومثله أن يحتج على بطلان الصلاة في الدم بمقدار الدرهم البغلى بأن لفظ الحديث: «العفو عما دون الدرهم» وعلى صحتها بأن لفظ الحديث: «النهي عما فوق الدرهم» مع أنه يجوز للراوى أن يبدل لفظ الأمر بالنهي ولا يعتنى بالدم الذى يكون معلوم المساواة للدرهم لأنقص ولا يزيد لعدم وقوعه عادة.

وبالجملة فالاحتجاج بجميع خصوصيات ألفاظ الحديث كما يحتج بظاهر الكتاب الكريم يتوقف على إثبات حجية أخبار الآحاد ولا يكتفى فيه الاعتماد على الاطمئنان.

وربما كانوا يكتبون في محضر الإمام بعد السماع ولكنه قليل، و الخطاء والسهو أو النقل بالمعنى من المكتوب أيضاً واقع.

وفي رجال الكشي: دخل زرارة على أبي عبد الله عليه السلام قال: إنكم قلتم لنا صلوا الظهر والعصر على ذراع وذراعين^١، ثم قلتم أبردوا

١- قال المؤلف (الشعراني) رحمه الله: قوله: على ذراع وذراعين. أقول: الظاهر أن بعض جدران مسجد رسول الله صلى الله عليه وآله كان على خط نصف النهار كما هو المعمود اليوم في مراصد الافرنج، وهو أقرب الى تحقق الزوال من الدائرة الهندية. وعلى هذا فكان ظل الجدار قبل الزوال من الجانب الغربى وكان ينعدم الظل عند الزوال في جميع السنة، ثم يحدث من الجانب الشرقى بعد الزوال. فجعل رسول الله صلى الله عليه وآله ظهور الفیء علامة على الزوال و صيرورته ذراعاً

بها في الصيف، فكيف الإبراد بها؟ وفتح ألواح ليكتب - الحديث -^١
 وروى الشيخ رحمه الله في باب ذبائح الكفار عن الورد بن زيد
 قال: قلت لأبي جعفر عليه السلام: حدثني حديثاً وأمله على حتى أكتبه.
 فقال: أين حفظكم يا أهل الكوفة؟ قال: قلت: حتى لا يرده على أحد
 - الحديث -^٢.

ونجد التشويش والاضطراب فيما ينقل من المكتوب كثيراً ولو كان
 الناقل ثقة فقيهاً.

أولاً لوقت الظهر و صيرورته قامة لآخر وقتها، أي صيرورة الظل بقدر قامة
 الإنسان. وكان جميع الظل حادثاً بعد الزوال على ما ذكرنا. فاعرف واغتنم.
 فإن سأل سائل أن الظاهر من تقدير الظل في الحديث هو تقدير جميع الظل، و
 استثناء مقدار منه بقدر ما بقى عند الزوال غير معهود في الحديث ولا ذكر له مع أنه
 لا خلاف فيه بين العلماء.

فالجواب أن ظل جدار مسجد النبي صلى الله عليه وآله الذي هو الأصل في
 التقدير كان جميعه فيثاً حادثاً بعد الزوال ويلزمه تقدير الظل في غيره بعد استثناء ما
 بقى منه.

واعلم أن الظل الباقي عند الزوال يختلف باختلاف البلاد والفصول، وهو في
 مدينة الرسول صلى الله عليه وآله على نصف قدم تقريباً أول السرطان وعلى ثمانية
 ونصف أول الجدى على ما يستفاد من الزيجات. والذراع على قدمين ونصف قدم
 في الأول وعلى عشرة أقدام ونصف في الثاني. وهنا رواية رواها في التذكرة (ج ١،
 ص ٧٤) فراجع وهي تخالف ما يستفاد من الزيج قليلاً وكأنها على التقريب أو
 على أن الميل الكلى كان في عصر الصادق عليه السلام أكثر مما هو الآن. وما ذكرناه
 مبنى على كون عرض المدينة ٣٥° والميل الكلى ١٥°.

١- رجال الكشي: ١٤٣.

٢- تهذيب الاحكام ٦٩/٩.

فقد روى الشيخ رحمه الله بإسناده عن علي بن مهزيار الأهوازي قال: كتب إليه (يعني إلى العسكري عليه السلام) سليمان بن رشيد يخبره أنه بال في ظلمة وأنه أصاب كفه برد نقطة من البول لم يشك أنه أصابه ولم يره وأنه مسحه بخرقه ثم نسي أن يغسله فتمسح بدهن فمسح بكفيه ووجهه ورأسه ثم توضأ وضوء الصلاة فصلى. فأجابه عليه السلام بجواب قرأته بخطه عليه السلام: أما ما توهمت مما أصاب يدك فليس بشيء إلا ما تحقق فإن حققت ذلك كنت حقيقاً أن تعيد الصلوات اللواتي كنت صليتهن... في وقتها وما فات وقتها فلا إعادة عليك من قبل أن الرجل إذا كان ثوبه نجساً لم يعد الصلاة إلا ما كان في وقتٍ وإذا كان جنباً أو على غير وضوء فعليك (فعليه) إعادة الصلوات التي فاتتك (فاتته) لأن الثوب خلاف الجسد - الحديث -^١

آخر هذا الحديث من قوله: «من قبل أن الرجل» إلى آخره لا يلائم الحكم الذي ذكر في أوله^٢، ولا يمكن صدوره من إمام الهدى عليه السلام، مع أن الراوى وهو علي بن مهزيار ثقة فقيه روى من المكتوب ولا ريب في أنه سهاو وهم في النقل لعدم عصمته.

و عندى نسخة من كتاب «الاستبصار» من الله على بها مصححة مرقوءة على العلامة المجلسي قدس سره، وعلى هوامشه خطوطه الشريفة بتصديق المقابلة والسمع، وفي آخره إجازة منه رحمه الله لصاحب النسخة، - وهو الأمير محمد مؤمن بن الأمير جمال الدين الحسيني -^٣

١- تهذيب الاحكام ٤٢٦/١.

٢- لعل نظره رحمه الله عليه إلى أن مفاد صدر الرواية عدم لزوم الإعادة مع نجاسة الجسد ومفاد الذيل لزومها فتأمل.

٣- وهذا المجاز رحمه الله عليه لم يذكر في كتاب «إجازات الحديث التي كتبها

و مع ذلك ففيه أمور تدل على خطأ الناقل من المکتوب .

منها في باب كراهية النوم بعد الغداة حديث عن عاصم بن أبي النجود الأسدي عن ابن أبي عمير عن الحسن بن علي عليها السلام^١ و عاصم توفي سنة ١٢٩ و ابن أبي عمير سنة ٢١٧ و لا يمكن رواية الأول عن الثاني و هو مصحف ابن عمر بلامرية، صحفه الناسخون و بقي التصحيف لاستبعاد رواية أهل الحق عن ابن عمر^٢.

و أيضاً نرى في كثير من موارد النقل بالمعنى سواء كان من المکتوب أو شفاهاً سهواً أو خطأً في فهم المقصود أو قراءة المکتوب، و لا يسلم منه أحد إلا أن يكون معصوماً.

مثلاً في «جلاء العيون» و غيره ربما ينقل أحاديث بالفارسية يعرف منه كيفية تطرق السهو في فهم المعنى فيقول مثلاً: «خولى زنى داشت از بنى حصرم»^٣ و هذا ترجمة «كانت له امرأة حصرمية» و حصرمية نسبة إلى حصرموت قبيلة أو ناحية بجزيرة العرب^٤ و ليس في قبائل العرب قبيلة تسمى بنى حصرم.

و في نقل خطبة خطبها زينب سلام الله عليها قال: «يا نقره كه آرایش قبری کرده باشند»^٥ و هذا ترجمة قولها عليها السلام «أو كقصه

العلامة المجلسي «تأليف السيد احمد الحسيني سلمه الله.

١- الاستبصار ١/ ٣٥٠.

٢- و في الاستبصار المطبوع: ابن عمر.

٣- جلاء العيون ص ٢١٠ طبع ١٣٢٣ ق.

٤- راجع نهاية الارب في معرفة أنساب العرب ص ٢١٩: بنو حصرموت.

٥- قال المحدث القمي في منتهى الآمال ١/ ٢٩٧: يا گچی كه آرایش قبری به آن کرده باشند. و راجع جلاء العيون ٢٠٨ و فيه: يا نقره....

على ملحودة» و القصة هي الجص، و منه قوله صلى الله عليه و آله في حديث الحيض: «حتى ترى القصة البيضاء» و كأنها كانت في النسخة التي نقل منها المجلسي رحمه الله «كفضة».

و نقل قوله عليه السلام: المعروف بقدر المعرفة «بايد به قدر معرفت سؤال كرد»^١ و الظاهر أن يقال «بايد به قدر معرفت سائل به او عطا كرد» إلى غير ذلك.

فإذا جاز السهو على أعظم العلماء كيف سلم منه آحاد الرواة في نقلهم.

و اعتقادي أن من ذلك: الحديث الذي ورد في قطع البول بالمقاريض إذا أصاب البدن في شريعة موسى عليه السلام^٢، فقد قال على ابن إبراهيم: «إذا أصاب شيء من بدنه البول قطعوه»^٣ و المظنون أن لفظ الحديث كان كذلك و المعنى: «إنهم كانوا يقطعون الرجل من الجماعة و لا يعاشرون و لا يعاملون معه مدة» و هذا القطع في بعض النجاسات و

١- في جلاء العيون ١٤٦: معروف را به قدر معرفت سؤال بايد كرد.
و في منتهى الآمال ٢١٠/١: باب معروف و موهبت به اندازه معرفت به روى مردم گشاده بايد داشت.

٢- تفسير نورالثقلين ٢٥٥/١ نقلاً عن احتجاج الطبرسي: كانت الامة السالفة إذا أصابهم أذى من نجاسة قرضوه من أجسادهم و قد جعلت الماء لامتك طهوراً.

٣- قال المؤلف في الهامش: و لا يمكن حمل كلام على بن إبراهيم إلا عليه، لأن الرجل الذي فرض إصابة بدنه النجاسة مفرد، و فاعل قطعوه جمع و عبارته هكذا: كان الرجل إذا أذنب خرج نفسه منتناً و إذا أصاب شيء من بدنه البول قطعوه. يعني قطع بنو إسرائيل هذا الرجل من جماعتهم. و لا معنى لقطع بنو إسرائيل البول من جسد هذا الرجل.

الأحداث معهود في شريعة موسى عليه السلام. ولما نظر بعض الرواة في هذا الحديث فهم منه رجوع ضمير قطعه إلى البول ورواه بالمعنى على ما فهمه وقال: «قرضوا لحومهم بالمقاريض» ولعل الناظر في هذه السطور أيضاً يستبعد هذا الاحتمال الذي ذكرناه أول وهلة لعدم أنسه بقطع الرجل عن الجماعة.

وقد روى في الكافي في حديث إسلام يهودي أنه أسلم وقطع كستيجته^١ - والكستيج من شعار المجوس^٢ وهو منطقة يلبسونها تحت ثيابهم إلى الآن ويقولون: «كُستي» بضم الكاف الفارسية وحذف الجيم، - وكان الراوى كان من العجم المحشورين مع المجوس وكان يزعم أن كل كافر يلبس الكستيج فعبر بهذه الكلمة^٣. وفي رجال الكشي أحاديث كثيرة في قدح أجلاء الأصحاب كزرارة^٤ وأبي بصير^٥ بحيث لا يمكن حملها على شيء إلا على تصرف من الراوى في النقل بالمعنى بحيث عبر عن مؤاخذه الإمام عليه السلام بعضهم تعبيراً يؤدي إلى القدح في العدالة ولم يكن مؤاخذه عليه السلام قاذحة.

١- الكافي ١/ ٥٣٠.

٢- هرزرتشتي پس از سن هفت سالگی موظف است که کستی را به دور کمر بندد. کذا في لغتنامه دهخدا نقلاً من كتاب «مزدیستا».

٣- في قاموس اللغة: كستيج خيط غليظ يشد فوق الثياب دون الزنار. أقول: و الزنار كتفاح شيء يكون على وسط النصاري واليهود. وفي مجمع البيان ١/ ١٢٤: قيل المراد بالذلة في «ضربت عليهم الذلة» هو الكستيج وزى اليهود. عن عطا.

٤- راجع رجال الكشي ص ١٣٣ - ١٦٩.

٥- راجع رجال الكشي ص ١٦٩.

و ذكرت حديثاً أحببت إirاده ههنا بروايتين مثالا لاختلف اللفظ مع حفظ المعنى رواه الكشى فى الرجال عن ابن بكير و الشيخ فى الاستبصار عنه أيضاً بإسنادهما و اللفظ مختلف مع اتحاد الراوى .

فى الكشى : دخل أبوبصير على أبى عبدالله عليه السلام فقال : إن زارة سألنى عن شىء فلم أجبه و قدضقت من ذلك .^١

و فى الاستبصار قال : يعنى أباعبدالله لعمر بن سعيد بن هلال (بدل أبى بصير) إن زارة سألنى عن وقت صلاة الظهر فى القيظ (بدل عن شىء) فلم أخبره (بدل فلم أجبه) فخرجت من ذلك (بدل و قدضقت من ذلك) .^٢

و قد حفظ المعنى فى الروايتين أعنى أصل المعنى و المقصود ، و كون المخاطب فى رواية أبابصير و فى الآخر عمر بن سعيد لا يخل بالمقصود ، و كون قول أبى عبدالله عليه السلام فى رواية بجملاً عن شىء و فى رواية مبيناً عن وقت صلاة الظهر فى القيظ كذلك . و هذا غاية ما يمكن فيه حفظ المعنى فإن احتجنا إلى التمسك بخصوص لفظ منه على شىء لا يفيد اللفظ الآخر لم يجز لنا التمسك به .

و قد يتكلف المتكلفون فى أمثال هذه ، و يقولون : صدر هذا من الإمام عليه السلام مرتين : مرة بلفظ و مرة بلفظ آخر ، و القرائن كثيراً تشهد بوحدة القضية و اتحاد الواقعة .^٣

و حاصل الكلام أن دعوى العلم العادى بكون جميع ألفاظ

١- رجال الكشى : ١٤٤ .

٢- الاستبصار ١/ ٢٤٨ .

٣- لا يخفى بعد اتحاد هذين الخبرين المذكورين . و لكن ما قاله المؤلف متين فى موارد كثيرة آخر .

المعصوم عليه السلام محفوظة في نقل الرواة أو مبدلة بلفظ يفيد فائدتها من جميع الجهات باطلة، لأن العلم العادي ما يكون احتمال الخلاف فيه محالاً عادياً و عدم حفظ الألفاظ ليس محالاً عادة، بل الأمر بالعكس، لأن حفظها كما هي محال عادة.

و العجب ممن يجوز التحريف و الحذف على القرآن الكريم و لا يجوزهما في الروايات، و يجوز السهو على المعصومين المطهرين الذين أذهب الله عنهم الرجس و لا يجوزهم على آحاد الرواة، و كيف يمكن التحريف في الكتاب الذي وعد الله حفظه و ﴿لا يأتیه الباطل من بین یدیه و لا من خلفه﴾^١، و لا يمكن في الأحاديث، مع انتشار سور القرآن الكريم على عهد الرسول صلى الله عليه و آله في جميع جزيرة العرب و قبائلها، و كثرة حفاظها و ضابطتها في ذلك العصر، و تداولها بين المسلمين بحيث لم يمكن لهم عدم معرف جميع القرآن فضلاً عما يعرف بعض سوره أو قطعة منه أيضاً.

و أعجب منه من ادعى التحريف في فاتحة الكتاب^٢ التي كان يقرأها المسلمون جميعاً كل يوم عشر مرات في حياة الرسول صلى الله عليه و آله و بعدها إلى يومنا هذا و لا يجوز التحريف في الحديث الذي تحمله واحد غير معصوم عن الخطاء و رأينا سهوه غير مرة.

و أظن أن ادعاء تحريف الفاتحة أظهر بطلاناً من ادعاء أن الناس جميعاً غلطوا في أيام الأسابيع فظنوا يوم السبت جمعة وقتاً و بقي خطأؤهم في الحساب، أو أن حدود الحرم و موضع مكة شرفها الله تعالى تغيرت

١- سورة فصلت، الآية: ٤٢.

٢- قالوا كانت الآية الاخيرہ من فاتحة الكتاب هكذا: صراط من انعمت عليهم غير المغضوب عليهم و غير الضالين.

على عهد بعض خلفاء الجور، أو خربوا المسجد الحرام وبنوا في موضع آخر مسجداً وسموه مسجد الحرام، أو أن الحجر الأسود لما قلعه القرامطة^١ وذهبوا به إلى بلادهم ثم أرجعوه إلى مكانه لم يكن هذا الحجر ذاك، ولم يكن أحد يعرف أن هذا هو، إلى غير ذلك من الأمور البديهة البطلان.

هذا جميعه إن ادعى العلم العادى بحفظ جميع الألفاظ و الخصوصيات، وإن ادعى العلم العادى بأن جميع الأخبار المدونة صادرة عن المعصوم عليه السلام، لكن مع حفظ المعنى في الجملة وإن لم يحتفظ ألفاظها بعينها، فنقول: هذا أيضاً خطأ لأن الأخبار المكذوبة كثيرة موجودة وقد صرح بذلك أكثر علمائنا ومنهم المفيد رحمه الله في ما كتب على اعتقادات الصدوق رحمه الله^٢ وكفى به شاهداً و نتكلم في ذلك مفصلاً في مبحث الأخبار إن شاء الله وقد عقد العلامة رحمه الله لذلك باباً في النهاية وبين أقسام الأخبار الكاذبة^٣ وجربنا ذلك وجدنا لكل واحد من الأقسام أمثلة كثيرة واجتهدنا في أن نجد قسماً آخر لم يذكره فأعجزنا الجهد رحمه الله تعالى ونكتفي هنا بذكر ما ينبه الناظر تنبيهاً حتى

١- قال الطريحي في الجمع: القرامطة فرقة من الخوارج. وعن الشيخ البهائي رحمه الله انه في سنة عشر و ثلاثمائة دخلت القرامطة إلى مكة أيام الموسم وأخذوا الحجر الأسود وبقى عندهم عشرين سنة....

و راجع لغتنامه دهخدا، مادة: قرمطيان.

٢- قال في كتاب تصحيح الاعتقاد ص ١٤٧: وقد اضيف إليهم (عليهم السلام) ما ليس بحق عنهم....

٣- نهاية الأصول. في البحث الثالث من الفصل الرابع من المقصد التاسع في الخبر قال فيه: البحث الثالث في وجود الكذب في الأخبار....

يحين حينه إن شاء الله تعالى.

فنقول: إن في الأخبار الموجودة في كتبنا أخباراً تدل على عدم تطرق النقص إلى شهر رمضان أبداً وأنه ثلثون يوماً^١ وهي مجعولة قطعاً ولا يمكن حملها على التقية لأنها تخالف مذاهبهم أيضاً وكان الحامل لجماعة على الاعتقاد به أن شهر رمضان شهر الله و تطرق النقص إليه لا يناسب كرامته عند الله كما حمل نظير هذا الاعتقاد جماعة على القول بكون القرآن قديماً أو عدم تطرق المجاز إليه. والحديث مستفيض عن الصادق عليه السلام رواه الشيخ في الكتابين والكليني في الكافي وابن بابويه في الفقيه بطرق عديدة، ومن رواة هذا الحديث محمد بن الحسين بن أبي الخطاب وغيره من الثقات الأجلة.^٢

و من الأحاديث أخبار في سهو النبي صلى الله عليه وآله بطرق عديدة وفي بعضها تكذيب من يدعى عدم السهو عليه صلى الله عليه وآله و على الأئمة عليهم السلام، بل في بعضها لعن من يدعى ذلك.^٣ وقد روى في الاستبصار أن علياً عليه السلام صلى على غير طهر و

١- مثل هذا الخبر: عن أبي عبد الله عليه السلام قال: شهر رمضان ثلاثون يوماً لا ينقص والله أبداً. وسائل الشيعة ١٩٥/٧.

٢- راجع الوسائل ١٩٥/٧ ففيها هذه الروايات نقلاً عن الكافي والفقيه و التهذيب والاستبصار.

٣- نقل الشيخ الحرّ العاملي (ره) أخبار سهو النبي في الفصل السابع من كتابه المسمى بالتنبيه بالمعلوم من البرهان على تنزيه المعصوم عن السهو والنسيان وبين ضعفها واضطرابها وتأويلها. وفيها عن عيون أخبار الرضا عليه السلام للصدوق (ه): قلت للرضا عليه السلام إن في سواد الكوفة قوماً يزعمون أن النبي صلى الله عليه وآله لم يقع عليه السهو في صلاته فقال عليه السلام: كذبوا لعنهم الله....

كانت الظهر فخرج مناديه أن أمير المؤمنين عليه السلام صلى على غير طهر فأعيدوا و ليبلغ الشاهد الغائب^١ مع أن بطلان صلاة الإمام لا يقتضى بطلان صلاة المأموم^٢ وفيه أيضاً نسيان سيد الساجدين عليه السلام فاتحة الكتاب في الركعة الأولى^٣ مع بعده عن غير المعصومين أيضاً، وأمثال ذلك مما يقطع بكذبه، وكأنه مما أدرجه الملاحدة في الأحاديث لتنفير الناس عن الأئمة الهداة وإيجاد الشك في قلوبهم لأن الساهي لا يعتد بكلامه.

ومنها الأحاديث الكثيرة في طهارة الخمر^٤ مع إجماع المسلمين على نجاستها إلا شاذاً من أهل الظاهر من المحدثين منا ومن العامة، ولا ريب في كونها مجعولة، ولعل بعض الرواة سمعوها من بعض أهل الخلاف من أتباع داود الظاهري^٥ فنسى بعد مدة ونسبها إلى بعض الشيعة مسنداً إلى الأئمة عليهم السلام ولا بعد في ذلك، فإن الإنسان قد يتركز شيء في خاطره ولا يذكر من أين أخذه فإذا رأى فقهاء العامة يفتنون بنجاسة الخمر لم يشك في أن الطهارة مأخوذة من الشيعة.

وقال العلامة في أقسام الأحاديث الكاذبة: الثالث ربما روى عن الواسطة ونسى ذلك، فأسنده إلى الرسول صلى الله عليه وآله توهماً أنه

١- الاستبصار ١/ ٤٣٣.

٢- ولذا قال الشيخ الطوسي (ره): هذا خبر شاذ مخالف للأحاديث....

٣- الاستبصار ١/ ٣٥٥.

٤- راجع وسائل الشيعة ٢/ ١٠٥٧.

٥- ابوسليمان داود بن علي الشافعي الاصفهاني البغدادي الظاهري المتوفى ٢٠٧ كان من القائلين بطهارة الخمر.

سمعه منه لكثرة صحبته له.^١

وقال أيضاً: كان أبوهريرة يروى أخبار الرسول عليه السلام، و كعب كان يروى أخبار اليهود، ويشتهر على السامعين فيروى بعضهم ما سمعه من كعب عن أبي هريرة. — انتهى —.^٢
ونظير ذلك يمكن في الشيعة أيضاً.

ومنها الأحاديث الدالة على التحريف في بعض سور القرآن خصوصاً فاتحة الكتاب، وقد روى على بن إبراهيم عن أبيه عن حماد عن حريز عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قرأ: إهدنا الصراط المستقيم صراط من أنعمت عليهم وغير الضالين.^٣ وهذه القراءة رواها العامة في شواذ القراءات عن عمر^٤، وكأنه كان مرتكزاً في أذهان بعض الرواة من أحاديث العامة فنسى ونسبه إلى بعض رجال الشيعة. ولا يستبعد أن يكون ما يدل على تحريف الكتاب مما وضعه الملاحدة ودسّوه في أحاديث العامة والخاصة لإضعاف اعتقاد المسلمين في القرآن الكريم، وإنا نرى ملاحدة زماننا الذين استخدمتهم النصارى لإفساد حوزة المسلمين يستبشرون بالاطلاع على هذه الأشياء، بل قدياًخذون من قصص كعب وأخبار اليهود وخرافات المجوس أشياء يجعلونها دليلاً على صحة طريقته وبرهاناً على بطلان أهل الدين.
وذكر العلامة رحمه الله في النهاية من أقسام الحديث ما وضعه

١- نهاية الأصول. في البحث الثالث من الفصل الرابع من المقصد التاسع.

٢- نهاية الأصول. في البحث الثالث من الفصل الرابع من المقصد التاسع.

٣- تفسير القمّي ص ٢٦.

٤- في مجمع البيان ٢٨/١: وقرأ صراط من أنعمت عليهم عمر بن الخطاب... وقرأ غير الضالين عمر بن الخطاب....

الملاحدة لهذا المقصود.^١

ثم إنا نرى أكثر ملاحدة عصرنا إنما دعاهم إلى رفض الدين — بعد ترغيب النصارى — شيوع هذه الخرافات منسوبة إلى المعصومين عليهم السلام و يجعلون هذا دليلاً على عدم عصمتهم فهم و غيرهم سواء عندهم لا يجب اتباعهم. و لا يجوز الغلو في تصحيح الأحاديث بحيث يلزم منه هدم الدين رأساً إذ لو لا الدين لم يكن حديث، و نعم ما قال العلامة رحمه الله في التذكرة: إن هذا القرآن الذى بأيدينا بعينه هو الذى جمعه أمير المؤمنين عليه السلام، و أما القائلون بالتحريف فيجعلون ما ورد من اختلاف القراءات و منسوخ التلاوة، من التحريف و يحصل في ذهنهم شيء كثير.^٢

ثم إن لفظ التحريف في الحديث و القرآن الكريم ليس بمعنى تغيير اللفظ، بل بمعنى حمل اللفظ على غير معناه، و معنى «يحرفون الكلم عن مواضعه»^٣ يصرفونها عن معانيه.

و مما نذكر في هذا الباب ما يروى من الأحاديث تارة عن أحد من المعصومين و تارة عن غيرهم، مثل ما كتبه أمير المؤمنين عليه السلام لشرح عند ما اشترى داراً بثمانين ديناراً، رواه السيد في نهج البلاغة عن أمير المؤمنين عليه السلام^٤ و رواه أبو نعيم عن فضيل بن عياض^٥ و هو

١- نهاية الأصول. في البحث الثالث من الفصل الرابع من المقصد التاسع.

٢- لم أجد هذه العبارة في باب القراءة من كتاب الصلاة من التذكرة، فراجع.

٣- سورة النساء، الآية: ٤٦ و سورة المائدة، الآية ١٣ و في الآية: ٤١ من سورة المائدة: من بعد مواضعه.

٤- نهج البلاغة ج ٣ ص ٤.

٥- حلية الأولياء ج ٨ ص ١٠١، طبع دار الكتاب العربي.

أشبه بكلام فضيل، ولا بد أن يكون أحد الراويين مخطئاً.

و منه ما ورد في التفسير المنسوب إلى العسكري عليه السلام، و يدل على كون الكتاب موضوعاً، و هو أن الحجاج بن يوسف قبض على المختار بن أبي عبيدة الثقفي، فكلما أراد قتله لم يتيسر له، و مرة كتب عبد الملك بن مروان بتخليته عنه، ثم قبض عليه مرة أخرى، و لم يوفق لقتله لأن الله كان قدر له أن يخرج و يقتل بني أمية و أنصارهم — إلى آخره — فتوهم الراوي أن خروج المختار كان بعد ولاية الحجاج و خلافة عبد الملك، مع أن خلافة عبد الملك و ولاية الحجاج على العراق بعد خروج المختار و قتله بسنين، و قتل المختار مصعب بن الزبير، و صار والياً على العراق بعد المختار من قبل عبدالله بن الزبير، ثم لما قتل عبدالله و مصعب ولي عبد الملك الحجاج على العراق^١.

و في التفسير المذكور أيضاً: أن سعد بن أبي وقاص كان على فتح نهاوند، و لم يكن سعد هناك بل كان أمير الجيش نعمان بن المقرن المزني، و كان سعد إذ ذاك في المدينة مغضوباً عليه بإجماع أهل التاريخ^٢. و غير ذلك مما يدل على أن واضع هذا التفسير لم يكن عارفاً بالتواريخ و السير، و يستفاد من كلام العلامة رحمه الله أنه سهل بن محمد الديباجي^٣.

و نقول أيضاً: يشمل كتاب الاستبصار على نحو ألف و مأتي

١- التفسير المنسوب إلى الامام العسكري: ٥٤٧.

٢- المصدر المذكور: ٥٦٣.

٣- قاله في خلاصة الأقوال: ٢٥٦. أقول: راجع رسالتنا حول هذا التفسير المطبوعة في ذيله ص ٧١٥ - ٧٣٦.

باب^١، ويوجد في أكثر أبوابه — إن لم يكن جميعها — حديث لا يمكن حمله على وجه يجوز صدوره من أهل العصمة عليهم السلام، إلا بتكلف يترجح عليه احتمال عدم صدوره في العقل، ومع هذا الترجيح لا يمكن حصول العلم العادي بصدورها جميعاً، لأن رجحان الطرفين معاً محال، والعلم العادي أو الظن الاطمئنانى الذى لا يعتنى العقلاء باحتمال خلافه كيف يحصل بصحة أحاديث يظن عدم صدور خمسها تقريباً.^٢

فإن قيل إن علماءنا رضى الله عنهم نقلوا ما ضمنوه كتبهم عن الكتب المعروفة المشهورة التى كانت بأيدي الناس في عصر الأئمة عليهم السلام وكانوا عليهم السلام عالمين بها وكان الناس عليها يعتمدون في أحكام عباداتهم ومعاملاتهم ومع ذلك لم ينهاؤا أحداً عن الأخذ بتلك الكتب والعمل بما فيها، بل حرصوا أصحابهم على الرواية وكتب الحديث، وأثنوا عليهم السلام على كثير من المصنفين^٣، فإذا علمنا أن علماءنا نقلوا من تلك الكتب وهم مأمونون موثقون تطمئن النفس إليهم، وكانت الكتب المنقول عنها معمولاً بها في عصر الأئمة عليهم السلام، حصل العلم أو الاطمئنان بصحة ما روه.

قلنا: أما كون علمائنا مأمونين فما لا ريب فيه، وإنا لانشك في صدق الصدوق إذا روى حديثاً عن كتاب عبيد الله بن على الحلبي^٤، أو

١- في مقدمة الاستبصار المطبوع بالنجف: أحصى بعض العلماء أبوابه في ٩٢٥ أو ٩١٥ باباً.

٢- في هذه الدعوى مبالغة كما لا يخفى.

٣- راجع الفائدة التاسعة من خاتمة وسائل الشيعة.

٤- قال في الوسائل ٨٣/٢٠: عبيد الله بن على الحلبي له كتاب مصنف معول عليه عرضه على الصادق عليه السلام فصّحه واستحسنه.

أصل إسحق بن عمار^١، ولا في صدق الشيخ إذا روى حديثاً عن الكافي أو عن كتب الحسين بن سعيد^٢، بل نقول: نقل مثلهم عن الكتب المعروفة المتداولة ملحق بالمتواتر، وخارج عن حيز أخبار الآحاد، ونبين ذلك إن شاء الله في مبحث الأخبار، لأن نقل حديث في محضر جماعة عالمين بالواقعة التي جرت العادة بتكذيبهم المخبر لو كان كاذباً يفيد العلم، وهكذا نقل الشيخ حديثاً من الكافي مع كثرة نسخه وانتشاره بين العلماء ولم يكذبوا الشيخ في نقله بل عدوا كتابه معتبراً، فهذا شهادة منهم بصدقه، ولذلك تركوا الكتب السالفة اكتفاءً بما في هذه الكتب الأربعة، لأنهم رأوا أن جميع ما نقل في الكتب السالفة مجموعة في هذه موجودة ولذلك لانحكم بضعف الرواية إذا كان في سلسلة إسنادها رجل لا يعتمد عليه إن كان الكتاب المروي بواسطته مشهوراً كما ذكرنا في أحمد بن هلال العبر تائي أنه ضعيف إلا فيما يرويه عن الحسن بن محبوب في كتاب المشيخة وعن محمد بن أبي عمير في نوادره^٣، لأن هذين الكتابين كانا مشهورين^٤، وما كان يمكن التصحيف فيهما من أحمد بن هلال وغيره، نظير كتاب الكافي في عصرنا. ومثله في سهل بن أحمد بن عبدالله

١- قال في الوسائل ٨١/٢٠: إسحاق بن عمار الساباطي كان فطحياً إلا أنه ثقة وأصله معتمد عليه.

٢- الحسين بن سعيد وأخوه الحسن لهما كتب حسنة معول عليها. راجع الوسائل ٨٢/٢٠.

٣- وقد سمع هذين الكتابين منه جلة أصحابنا واعتمدوه فيها. وفي خلاصة الأقوال ص ٢٠٢ أيضاً هذه العبارة وليست فيها كلمة «منه»، وبين العبارتين فرق واضح في المعنى.

٤- ما جاء في خلاصة الأقوال دال على كونها مشهورين.

الديباجي أنه كان يضع الأحاديث، ولا بأس بما روى من الأشعثيات^١. وهكذا يقولون في رجال أنه لا يضر ضعفهم لكونهم من مشايخ الإجازة^٢، ومعناه عندنا أنه لم يعرف الحديث من جهتهم حتى يتشكك في صحته بل كان الحديث معروفاً متداولاً من غير جهتهم في كتب مشهورة، وإنما يذكرون في الإسناد لأنهم أجازوا رواية الحديث كما أننا نروى الحديث عن الكافي بإسنادنا إلى مشايخنا متصلاً إلى الكليني رحمه الله، وكتاب الكليني معروف ومتواتر، وإنما استجزنا تبركاً أو لاحتياج الرواية إلى الإجازة على الأشبه^٣.

وهذا جميعه صحيح ولكن الشأن في صحة الحديث قبل أن يضبط في كتاب مشهور، لأننا لانسلم أن جميع الكتب المتداولة في عصر الأئمة عليهم السلام كانت معتبرة عند جميع الفقهاء، بحيث يكون تداولها دليلاً على صحة مضامينها، بل كانت في تلك الأعصر كتب تسمى أصولاً وكانت معتبرة جداً عندهم^٤، وكانت كتب أخرى دون الأصول في

١- في مجمع الرجال ١٧٧/٣ نقلاً عن رجال ابن الغضائري: سهل بن أحمد الديباجي كان ضعيفاً يضع الأحاديث و يروى عن الجاهل، ولا بأس بما رواه من الاشعثيات وبما يجري مجراها مما روى غيره.

و الاشعثيات و يقال له الجعفریات من الكتب القديمة المعول عليها عند الأصحاب. راجع الذريعة للعلامة الطهراني ١٠٩/٢.

٢- و قيل في وصفهم بعض الرجال بكونهم من مشايخ الإجازة أن الغرض مدحهم أو توثيقهم. والظاهر ما ذكرناه في المتن. منه قدس سره.

٣- احتياج الرواية في مثل زماننا إلى الإجازة لا وجه له ظاهراً.

٤- قال الشهيد في شرح الدراية: استقر أمر المتقدمين على أربعمئة مصنف لأربعمئة مصنف سموها أصولاً فكان عليها اعتمادهم.

الاعتبار وهي أضعاف الأصول^١، ولا ندري حد اعتناء العلماء بالأصول هل كان بحيث لا يستحلون ردّ شيء منها، أو يعدون أكثر ما فيها صحيحاً أو غير ذلك، وذلك لأن الكتاب يعدّ معتبراً عند العلماء إذا كان الغلط، فيه نادراً كالصحيح^٢ عند أهل اللغة، وتاريخ الطبري^٣ عند أهله، وهذا لا يوجب اعتقادهم عدم جواز ردّ شيء منه.

وقال الوحيد البهبهاني في التعليقات: يظهر مما في فهرست الشيخ رحمه الله منضمّاً إلى ما في التهذيب أن الأصول لم تكن قطعية عند القدماء. وتوضيحه أن الحسن بن صالح بن حي كان له أصل وروى عنه الشيخ حديثاً في باب المياه من التهذيب فقال: إن الحسن بن صالح بترى زیدی متروك العمل بما يختص بروايته^٤.

و أما عدد تلك الأصول على ما يستفاد من فهرست الشيخ رحمه الله فهي نحو من ثمانين كتاباً^٥. وقال ابن شهر آشوب أربع مائة^٦ وعلى كل حال فالكتب التي لا تسمى أصولاً أكثر من عشرة أضعافها.

وكان عمل العلماء في عصر الأئمة عليهم السلام على الاجتهاد في تمييز الروايات، ولذلك استثنى القميون نحواً من خمسة وعشرين رجلاً

١- كما يظهر من رجال النجاشي وفهرست الشيخ.

٢- صحاح اللغة للجوهري.

٣- المسمّى بتاريخ الامم والملوك.

٤- تعليقة منهج المقال ص ٨.

٥- في ذريعة العلامة الطهراني ذكر نحو من ١٢٠ أصلاً فراجع.

٦- راجع المناقب ط قم ج ١ ص ٢٥٤ وفيه: سبعة أصلاً ويزيد على ذلك. و راجع أعلام الوري للطبرسي ص ٢٧٦ و ٣٧٦.

من كتاب نواذر الحكمة^١، و لم يرو ابن الوليد كتاب بصائر الدرجات للصفار^٢، و نسب أصلى زيد الزراد و زيد النرسى إلى الوضع^٣، و أخرج أحمد بن محمد بن عيسى اباعبدالله البرقى من قم لنقله الأحاديث المرسلة^٤. و بالجملة فدعوى الظن الاطمئنانى بصحة جميع الأحاديث التى كانت مدونة فى الكتب فى عصر الأئمة عليهم السلام خالية عن الدليل.

و أما تقرير الأئمة عليهم السلام، فلا يدل إلا على الأخذ بتلك الكتب و نقلها و تداولها و الاجتهاد فى تمييز صحيحها من سقيمها فقد أمروا بذلك و أثنوا عليهم السلام على رجال ينفون عن الحديث انتحال المبطلين و تأويل الجاهلين و تحريف الغالين. و قدروى أبوالبختري فى حديث عن أبى عبدالله عليه السلام: فانظروا علمكم هذا عمن تأخذونه^٥.

و ما قيل من أن الأحاديث قوبلت و هذبت و ميزت صحيحها من سقيمها منذ عهد الرضا عليه السلام حتى لم يبق من الأحاديث الكاذبة إلا القليل، فنقول فيه:

-
- ١- راجع منهج المقال ص ٢٨١ و رجال النجاشى ٣٤٨.
 - ٢- قال فى الفهرست: اخبرنا بجميع رواياته... الا كتاب بصائر الدرجات و انه لم يروه عنه محمد بن حسن بن الوليد.
 - ٣- قال الشيخ الطوسى فى الفهرست: لم يروهما محمد بن الحسن بن الوليد و كان يقول: هما موضوعان.
 - ٤- منهج المقال ص ٤٣.
 - ٥- الكافى ١/ ٣٢ و ذيله: فان فىنا أهل البيت فى كل خلف عدولاً ينفون عنه تحريف الغالين و انتحال المبطلين و تأويل الجاهلين.

أولاً أنهم ميزوا غالباً بالاجتهاد،
 و ثانياً الوضاعون بعد عهد الرضا عليه السلام كانوا أكثر،
 و ثالثاً أن تمييز الصحيح من السقيم لم يكن بمعنى محو السقيم من
 بطون الكتب، لأن هذا غير ممكن في كتب الشيعة مع الانتشار، بل كان
 بالتنبيه على أن هذا صحيح و ذاك سقيم، و هو لا يوجب عدم وجود
 الكاذب في ما بأيدينا، على أن اجتهاد بعض العلماء ليس حجة على
 الباقيين، فيمكن أن يعتقد أحد ضعف حديث أو وضع كتاب، و يعتقد
 الآخرون صحتها، و هذا لا يوجب محو الضعيف رأساً.
 مثلاً كتاب سليم بن قيس الهلالي كان مختلفاً فيه^١، و كذلك أصلاً
 زيد الزراد و زيد النرسي مع كونها متداولة في عصر الأئمة، و
 ابن الغضائري صحح أصلي الزيديين، و غلط من نسبها إلى الوضع^٢. كما
 نرى في عصرنا أن كتاب «فقه الرضا» عليه السلام و «التفسير المنسوب
 إلى العسكري» عليه السلام مختلف فيهما بين علمائنا، و لم يوجب فقدان
 نسختهما. و حديث ملاقات سعد بن عبدالله الأشعري للعسكري عليه
 السلام و سؤاله عن مسائل منها تفسير «كهيعص» موضوع عند كثير من
 أعظم علمائنا، و هو موجود في الكتب^٣. و ما استثنوه من كتاب نوادر
 الحكمة أيضاً موجود في كتب المتأخرين.

١- قال الشيخ المفيد في تصحيح الاعتقاد ص ١٤٩: هذا الكتاب غير موثوق به...
 و قد حصل فيه تخليط و تدليس....

٢- قال ابن الغضائري: قال أبو جعفر بن بابويه ان كتابها موضوع... و غلط
 أبو جعفر في هذا القول.... منهج المقال ١٥٣.

٣- كإكمال الدين للصدوق باب من شاهد القائم عليه السلام. و راجع الاخبار
 الدخيلة لشيخنا التستري ج ١.

على أنا نقول: لا يجوز نحو الحديث ورده ما لم يعلم بطلانه يقيناً، بل يجب كفاية حفظ الأحاديث مطلقاً إذا كانت محتملة الصدق وإن لم تكن حجة، إذ لعل لها تأثيراً في تحصيل الإجماع، أو عدد التواتر، أو تكون هناك قرينة على صدقها لم نطلع عليها و يجدها الآخرون بعدنا فتصير حجة لهم أو شاهداً على دليل آخر يجده الآخرون ولم نجده، إلى غير ذلك من الفوائد.

ولذلك نرى المسلمين قاطبة مكبّين على ضبط أحاديث لا يحتاجون بها كأحاديث أصول الدين و القصص و تفسير القرآن^١، و يسندون أحاديث لا يحتاج إلى الإسناد كالمواعظ و الآداب و الأدعية و غير ذلك^٢ مما هو أضعاف الفقه، بل نرى أهل السنة من أتباع الأئمة الأربعة معتنين

١- الاستناد في تفسير القرآن إلى الروايات الموثوق بها لإشكال فيه كما حقق في محله.

٢- عدم احتياج الآداب و الأدعية بل المواعظ إلى الإسناد غير واضح. قال المؤلف رحمه الله في الهامش: لا ريب في أنه يجوز نقل الحديث المرسل و الضعيف غير معتمد عليه في العمل لاسيما في الزهد و المواعظ و السير و الأدعية وإن ظن كذبها، بل و أن علم اجمالاً كذب بعضها، لأن العلماء نقلوا التواريخ المختلفة في مواليد الأئمة عليهم السلام و وفياتهم مع أن واحداً منها صادق و الباقي كاذب. و الحرام أنما هو النقل معتمداً على ما علم كذبه قطعاً.

و العجب من أناس غير مثبتين نراهم يطعنون على أعظم المجتهدين كالزرقاني و التستري في نقل الاحاديث الضعاف. كأنهم يرون أن الحديث المعتبر صادر قطعاً و الضعيف كاذب قطعاً. و يشككون العوام في بعض الادعية و الوقائع بما يوجب ضعف اعتقادهم في العلماء و نسبتهم إلى المسامحة فيما لا يجوز فيه التساهل، و هو نحو هذه الأخبار و ردع الناقلين عن روايتها. و ظاهر أن الحديث الضعيف و المعتبر في غير الاحكام الفرعية كلاهما على حد سواء.

بالحديث، مع أنهم يقلدون إمامهم في الفقه ولا يحتجون بالحديث إلا تأييداً. وكذا علماؤنا ممن لا يرى العمل بأخبار الآحاد كالسيد و ابن زهرة وابن إدريس معتنين بالحديث، ويعرف من النسخ التي وجدت بخط ابن إدريس شدة ضبطه وإتقانه، ومن مستطرفاته كثرة تبخره.

و بالجملة فهذا الاعتناء الشديد من المسلمين دليل على أن حفظ الحديث مرغوب فيه، بل واجب برأسه كفاية، بل هو من التفقه الذي أمر به في القرآن الكريم والسنة المتواترة، بل نقل المناقب والمآثر والمعجزات و مواليد الأئمة عليهم السلام و مقتل سيدنا أبي عبد الله الحسين روي فداه و أمثال ذلك أيضاً من التفقه، و لا دليل على تخصيصه بما نسميه فقهاً من الأحكام والفروع.

و بالجملة فمحو الحديث الذي نحكم بضعفه بالاجتهاد الظني غير واجب، بل غير جائز، ولو كان دأب المسلمين على ذلك لم يكن يبقى حديث إلى الآن، و سيجيء في مبحث الأخبار إن شاء الله تعالى ما يؤيد ذلك حينما نبحث عن أن الإجماع العملي على نقل الأخبار و تدوينها لا يدل على حجيتها.

فإن قيل: لا نتعلل مضي ثلاثمائة سنة على هذه الطائفة، والإمام بين ظهرانيهم يمكنهم السؤال عن مسائلهم، و مع ذلك لم يعرفوا مذهب إمامهم في الأحكام بحيث يكون الأحاديث و الكتب الموجودة في عصرهم مختلفاً فيها و يحتاجون في تمييز الصحيح من السقيم إلى الاجتهاد، و نحن يمكننا الوقوف على مذاهب معاصرينا مع عدم مضي سنين. قلنا: استدل بهذا صاحب المحجة على صحة الأحاديث المدونة^١ و

هو مذهب الأخباريين، ويقولون الشأن في مثله أن لا يبقى في الأحاديث شيء ينكره الإمام عليه السلام ولكننا نقول هذا يقتضى أن يكون المسائل التي كانت دائرة على السنة الفقهاء في عصر الأئمة عليهم السلام إجماعية و معلومة بتواتر الأخبار لديهم. و توضيحه: أن الفروع الفقهية لا تنحصر و هي تجدد شيئاً فشيئاً مدى الدهر، فمنها ما بحث عنه الفقهاء قديماً و أفتوا فيها و كان عليه منهم نص و اختلف في كثير منه القدماء كأبي ثور^١ و ربيعة الرأي^٢ و مالك بن انس^٣ و أبي حنيفة^٤ و سفيان الثوري^٥ و مذهب أهل البيت فيها معلوم بإجماع الطائفة المحقة، مثل وجوب مسح الرجلين، و البدأة بالأعلى في غسل الوجه، و عدم جواز الطلاق ثلاثاً من غير فصل. و منها ما حدث البحث عنها و التعرض لها بين المتأخرين عن عصر الأئمة عليهم السلام، و الاختلاف فيها غالباً نشأ من الاختلاف في فهم المراد من لفظ الدليل أو تطبيق القواعد الكلية على الموارد الجزئية، فما كانت متداولة قديماً و كانت همة الطائفة في أن يعرفوا مذهب أئمتهم فيها قديماً لديهم بالإجماع، و قد جمعت كثيراً منها في كتاب أرجو من الله التوفيق لإتمامها، و وقفت على نحو من ألفي مسألة إلى

١- إبراهيم بن خالد ابو ثور المتوفى ٢٤٠ كان على مذهب أبي حنيفة ثم تبع الشافعى.

٢- ابو عثمان ربيعة بن فروخ و يعرف بريعة الرأي مات سنة ١٣٦ و عنه أخذ مالك.

٣- ابو عبد الله مات سنة ١٧٩.

٤- نعمان بن ثابت احد الأئمة الاربعة مات سنة ١٥٠.

٥- سفيان بن سعيد الثوري مات سنة ١٦١.

الآن.^١ والظاهر أن فقهاءنا المعاصرين للأئمة عليهم السلام لم يتمكنوا أو لم يكن همهم في محو الأحاديث التي كانت مخالفة لإجماعهم والمعلوم من مذهبهم، وبقي في الكتب ما يعلم أنه صدر تقية كجواز المسح بماء جديد في بعض الأخبار^٢، أو لا يعلم وجه صدوره مع مخالفته الإجماع، أو اشتبه الأمر علينا معاصر المتأخرين لبعد عهدنا فلم نتمكن من تحصيل الإجماع مع كونه معلوماً لدى القدماء، وهو قليل إن كان.

وبالجملة فالمسائل المتداولة في تلك العصور إجماعية إلا نادراً، والفروع الحادثة المختلف فيها غير منصوص عليها بخصوصها إلا نادراً.

وها هنا شيء يناسب التنبيه عليه، وهو أن الحق لا يتجاوز قول المجتهدين كما سيجيء إن شاء الله في مبحث الإجماع، فإن كانوا مستفيين على شيء فهو، وإن كانوا مختلفين فالحق منحصر في أقوالهم، ولا يجوز إحداث قول جديد، لاستحالة أن لا يطلع العلماء على الحق جميعاً في العلوم النقلية التي مدركها الحس والسمع مع بذل الجهد وجود الطريق في العادة. هذا في المسائل التي تعرضوا لها ونصوا عليها^٣، وإن لم يكونوا

١- لعل هذا الكتاب يوجد في مكتبة الاستاذ حسن زاده الآملی دامت افاداته.

٢- الوسائل ج ١ ص ٢٨٨ الباب ٢١ من أبواب الوضوء.

٣- قال المؤلف (الشعراني) رحمه الله: والذي يظهر لنا ان الاحكام الواجبة و المحرمة المنصوصة أعني غير الآداب والمستحبات والمكروهات نحو ثلاثة آلاف. و قيل ان الشيخ الحرّ (ره) جمع الواجبات والمحرمات المنصوصة في رسالة، وجميع الواجبات ١٥٢٥ والمحرمات ١٤٤٨.

و أيضاً كتاب النهاية للشيخ (ره) حاو لجميع الاحكام المنصوصة وليس فيه من المتفرعات عليها شيء والنسخة المطبوعة منه (الطبع الاول) ٧٣ ورقة وكل ورقة ٧٤ سطراً والجميع ٥٤٠٢ سطراً، ولا يحتوي مثله على أكثر من ثلاثة آلاف حكم

متعرضين لها فالمرجع القواعد و الأصول التي استفيد من المذهب أنها المرجع في غير المنصوص من المسائل . و دليل الانسداد الذي يبحث عنه في مبحث الأخبار إن شاء الله تعالى إنما هو في المسائل المنصوصة . من القدماء التي اختلفوا فيها لافي المسائل الإجماعية و لافي غير المنصوصة فإن تمت مقدماته فيها تم الدليل بأن يلزم من الأخذ بأحوط الأقوال فيها العسر و الحرج ، و من الأخذ بأسهل الأقوال الخروج عن الدين .

هذا على طريقة المجتهدين المعتنين بالإجماع ، و أما على طريقة الأخباريين فلا عبرة بالإجماع و يجوز إحداث القول الجديد في المسائل المختلف فيها ، لكنهم يقولون بالانفتاح ، و إن خلطنا بين الطريقتين بأن قلنا باب العلم منسد و أنكرنا الإجماع اتضح جريان دليل الانسداد ، إذ يلزم من ترك العمل بالأخبار ترك أحكام الدين جميعاً ، و من العمل بالأحوط العسر و الحرج . و تمام الكلام في محله إن شاء الله .
و لنختم الكلام بأربعة أمور :

الأول : لاريب في أن أكثر الأخبار الواردة في الأحكام الشرعية صادرة عنهم ، و الموضوع فيها أقل لعدم الداعية في مثلها ، و لشدة اهتمام الفقهاء من أصحابهم بها ، كما صرح به الشيخ المحقق الأنصاري رحمه الله^١ و هو مما لا ينبغي أن ينكر .

الثاني : لاريب أيضاً في أنه قد يحصل العلم الغير المحتمل للنقيض في العلوم النقلية لأربابها المهرة فيها المحنكين بقرائن يتنبهون لها و لا يتنبه لها غيرهم ، و لا يمكنهم إلزام غيرهم بتعريض القرائن ، كما تعلم بتقدم زرارة

على الحسين بن روح زماناً، فإن أنكره منكر لا يمكننا إفحامه وإيجاد العلم الحاصل من التواتر والقرائن في ذهنه.

الثالث: لآمانع من القول بحجية الظن المتأخّم للعلم في كل مورد دل عليه دليل بالخصوص، وإن لم نقل بكون الظن الاطمئنان علماً موضوعاً مطلقاً.

قال الشهيد الثاني في الروضة في تعيين قيمة التخزير عند مستحليه: إنه يرجع إليهم، ويعتبر حينئذ عدد منهم يؤمن تواطؤهم على الكذب بحيث يحصل من قولهم العلم أو الظن المتأخّم له. انتهى^١. وهذا للضرورة إلى الحكم وإيجاب حصول العلم حرج غالباً.

الرابع: الغرض هنا عدم حصول العلم العادي و الظن الاطمئنان الذي لا يعتنى بنقيضه من الأخبار، وهذا لا ينافي القول بحجية الخبر الصحيح أو مع الموثق في الأحكام الشرعية على ما سيجيء إن شاء الله تعالى.

«و مما يجب ذكره هنا»

«الدليل و النظر و الأمانة»

فالدليل:

قال العلامة رحمة الله عليه: هو ما يمكن أن يوصل بصحيح النظر فيه إلى العلم بمطلوب خبري^٢.

١- الروضة البهية ٣١٧/١: إمّا بإخبار جماعة منهم كثيرة يؤمن اجتماعهم على الكذب و يحصل بقولهم العلم أو الظن المتأخّم له.

٢- نهاية الأصول، ص ٨، وفيه وعند الفقهاء هو ما يمكن....

و الأمانة:

هى التى يمكن أن يتوصل بصحيح النظر فيها إلى الظن . وقال المحقق فى المعارج : الدلالة ما النظر الصحيح فيها يفضى إلى العلم ، و الأمانة هى ما النظر الصحيح فيها يفضى إلى الظن .^١ و هكذا فرق بين الدليل و الأمانة جميع من عثرنا على أقوالهم من علماء الأصول . و استعمال أحدهما فى موضع الآخر خروج عن الاصطلاح . و لابد أن يكون مرادهم أن الذى ثبتت حجيته فهو دليل و ما لم يثبت حجيته فهو أمانة . لأن الدليل الشرعى لا يفيد العلم غالباً .



قال المحقق : ترتيب علوم أو ظنون أو علوم و ظنون ترتيباً صحيحاً ليتوصل به إلى علم أو ظن .^٢ و شرائط صحته و فسادة مذكورة فى محله .

«الكلام و الخطاب و الحكم»

الفرق بينها أن الكلام أعم من الخطاب ، و الخطاب أعم من الحكم . قال المحقق : الكلام هو ما انتظم من حرفين فصاعداً من الحروف

١- معارج الأصول ص ٤٨ .

٢- معارج الأصول ص ٤٨ .

المسموعة المتواضع عليها إذا صدرت من ناظم واحد، ومنهم من شرط الإفادة (يعنى أن يفيد السامع فائدة تامة يصح السكوت عليها) ومنهم من شرط المواضعة.^١

وأما الخطاب فقد قال القاضى البيضاوى فى المنهاج على ما هو بىالى: هو توجيه ما أفاد إلى المستمع أو من فى حكمه^٢، والتوجيه أخص من الكلام، إذ الكلام يمكن أن لا يكون توجيهاً كقول الله تعالى: ﴿الحمد لله رب العالمين﴾^٣. وقوله: «ما أفاد» يخرج ما لا يفيد المستمع فائدة تامة. وقوله: «إلى المستمع» لابد من ذكره إذ الخطاب يتقوم بمخاطب ومخاطب، بخلاف الكلام، إذ لا يعتبر فى صدق هذا اللفظ عليه وجود المستمع. والظاهر من هذا التعريف أن الكلام الصادر إلى من لم يقصده المتكلم ليس بخطاب، إذ التوجيه ظاهر فى القصد والإرادة، فغير من قصده المتكلم بالخطاب لا يكون مخاطباً، ولا يصدق الخطاب بالنسبة إليه. صرح بذلك العلامة فى النهاية.^٤

«الحكم الشرعى»

هو خطاب الله المتعلق بفعل المكلف من حيث الاقتضاء والتخير، ومعنى الاقتضاء الطلب، ويشمل الواجب والمندوب والمحرام و

١- معارج الأصول ص ٤٩.

٢- لم أجده فى منهاج الأصول المخطوط الموجود عندنا فراجع.

٣- سورة الحمد.

٤- نهاية الأصول، ص ٨٧، فى ذيل البحث السادس من الفصل الثامن من المقصد الثانى.

المكروه، والتخير عدم الطلب، فيختص بالمباح. وعلى كل حال فالحكم نوع من الخطاب، وهو نوع من الكلام. فالحكم هنا غير الحكم في اصطلاح أهل المنطق، لأن الحكم في اصطلاح المنطق هو النسبة بين المحكوم عليه والمحكوم به في القضية الخبرية، والحكم عند الأصوليين خطاب إنشائي. فالصلاة الواجبة ليس بحكم، وإنما الحكم «أقيموا الصلاة» إلا أن يأول الإخبار بحيث يكون مفاده الإنشاء.

الشرعى هو المنسوب إلى الشرع، وفي اصطلاح الفقهاء والأصوليين هو ما لا يكون إلا بتصرف الشارع وجعله، سواء كان حكماً تكليفاً أو وضعياً أو غير حكم، كاختراع ماهية الصلاة والوضوء والغسل، أو كوضع ألفاظ لهذه الماهيات على ما يتبين في الحقيقة الشرعية إن شاء الله تعالى، أو كجعل الشيء علامة تعبدية كنبات شعر العانة على البلوغ، وزوال الحمرة على الغروب، أو تحديد الموضوعات العرفية كتحديد أول اليوم بالفجر، والمسافر بمن يضرب في الأرض ثمانية فراسخ، وتحديد الجماع بغيوبة الحشفة، فإن هذه أمور لا يتحقق إلا بتصرف الشارع.

وأما نفس المعاني التي كانت متداولة قبل الشرع كالملك والحرية والرقية فهي ليست بشرعية. وليس كل ما يتوقف على جعل الشارع حكماً وإن صدق عليه أنه شرعى.

ويخرج عن الحكم خطاب الله الغير المتعلق بفعل المكلف مثل: ﴿ذلك الكتاب لا ريب فيه﴾^١، وكذلك يخرج منه خطابه المتعلق بفعل المكلف لامن حيث الاقتضاء والتخير مثل: ﴿وما تلك بيمينك يا

موسى ﴿١﴾.

ويعترض على الحد بعدم جامعيته للحكم الوضعي، فإنه ليس متعلقاً بفعل المكلف من حيث الاقتضاء والتخير، فتارة يجاب بنفي الحكم الوضعي، وأنه منحصر في التكليفي، وتارة يزداد قيد «أو الوضع».

واعلم أن الحكم ينقسم إلى التكليف والوضع في المشهور وسيجيء تحقيقه إن شاء الله.



مركز تحقيقات كليات علوم إسلامي



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی



مركز تحقيقات الدراسات الإسلامية

المبادئ اللغويّة



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

«فِر المبادي اللغويّة»

اللغة:

قالوا: هي كل لفظ وضع لمعنى. وهي مرادفة للكلام عند الأصوليين، وأعم منه عند النحويين. في حصول اللغة و تكونها أقوال، ومجمل القول فيها أنها من آيات الله التي حارت فيها عقول أولى الفكر، ولم يهتدوا فيها إلى الحق. فقال عباد بن سليمان الصيمري من المعتزلة^١ ومن تبعه: إن دلالة الألفاظ على المعاني طبيعية ذاتية. فاللغة عنده نظير دلالة الضحك على التعجب والقبلة على المحبة وملاحم الوجه على حالات النفس ولاشك في دلالة هذه الأمور على مدلولاتها من غير تعيين واضع، وإن لم نعلم المناسبة التي هي بين الدال والمدلول. والقول الثاني: أن الدلالة بتعيين الله تعالى وتخصيصه اللفظ بالمعنى، وخلق علم ضروري في العباد علموا بالوضع من غير دليل، فهو نظير العلم الضروري في الأطفال بوجود ثدي الأم، والفرار من المساقط، و

١- قال العلامة الحلي (ره) في تهذيب الأصول ص ٦: ذهب عباد بن سليمان إلى أن اللفظ يدل على المعنى لذاته لاستحالة ترجيع بعض الألفاظ بمعناه من غير مرجع.

الخوف من الوحدة التي هي مظنة الخطر و أمثال ذلك .

القول الثالث : أن الوضع من الله علمه الأنبياء بالوحي ، و علم الأنبياء الناس ، و هو قول الشيخ أبي الحسن الأشعري^١ و ابن فورك^٢ و جماعة . و يضعفه ظاهر قول الله تعالى : ﴿ و ما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه ﴾^٣ حيث يدل على سبق اللغة على إرسال النبي (ص) .

القول الرابع : قول أبي هاشم الجبائي^٤ و كثير من المتكلمين أنها باصطلاح الناس ، أي توافقهم و تواطؤهم عليه ، فهي نظير وضع اليد على الصدر علامة على التحية و التواضع ، و رفع الرأس دلالة على النفي ، و اصطلاح الهاشميين على لبس الخضرة .

و هذا القول بعيد و ضعيف جداً . و يلزم منه أيضاً أن يكون كل غلط تصالح عليه جماعة صحيحاً و من اللغة ، و هو خلاف ما أطبق عليه الفصحاء من كل لغة و لسان .

ثم إن كون الناس غير قادرين على التكلم ، ثم يبعث من بينهم رجال يخترعون هذه الكلمات الكثيرة ، و يعلمهم و يستعملونها ، خصوصاً هذه اللغة العربية مع تلك السعة و الوضع الحكيم بعيد جداً . و كون الواضع « يعرب بن قحطان »^٥ لم يثبت .

١- أبو الحسن علي بن إسماعيل البصري البغدادي الأشعري . توفي سنة ٣٣٤ .

٢- محمد بن الحسن بن فورك الانصاري الاصبهاني المتوفى ٤٠٦ من فقهاء الشافعية .

٣- سورة ابراهيم ، الآية : ٤ .

٤- عبد السلام بن محمد المتوفى ٣٢١ و أبوه ابو علي محمد بن عبد الوهاب المتوفى ٣٠٣ : الجبائيان .

٥- يعرب بن قحطان بن عابر احد ملوك العرب في جاهليتهم الأولى و بنوه العرب

القول الخامس: قول الأستاذ أبي إسحق الإسفرائيني^١ وهو أن اللغة في الأصل توقيف من الله تعالى، ثم زادت باصطلاح الناس تدريجاً، فإن في كل وقت تجدد اصطلاح لم يكونوا يعرفونه من قبل. ولو لم يكن في الأصل توقيف لم يكن الاصطلاح.

وهذا قول قريب إلى الصواب، إلا أنه لم يبين كيفية التوقيف الأول. ولو قيل بالطبع في بعض الألفاظ كحكايات الأصوات لم يكن بعيداً مثل دلالة الزقزقة على صوت العصفور و الجكجكة على صوت الحديد و عقق على نوع من الغراب باعتبار صوته.^٢

ونقل قول سادس: وهو أن ابتداء اللغة كان اصطلاحاً من الناس ثم صار توقيفاً.

وكيف كان فبناء اللغة على التوقيف، خصوصاً في اللغات التي فيها أشعار وخطب وفصاحة وأدب كاللغة العربية، ولذلك لو اصطلاح أهل زماننا مثلاً على كون المضاف إليه منصوباً، وعلى استعمال الماضي في المضارع، وإطلاق الضرب على التعظيم عدّ غلطاً، والاصطلاح لا يثبت اللغة.

فالحق ههنا أن باب العلم إلى تحقيق أصل اللغة مسدود، وهو مذهب القاضي أبي بكر الباقلاني^٣ والبيضاوي^٤، ونقله شارح المنهاج^٥

العاربة.

١- فقيه شافعي توفي ٤١٨ بنيسابور و حملت جنازته إلى اسفرائن و دفن فيها.

٢- في أقرب الموارد: العقق طائر على قدر الحماية وهو على شكل الغراب....

٣- محمد بن الطيّب المتوفى سنة ٤٠٢.

٤- صاحب أنوار التنزيل.

٥- وهو الأسنوي، في شرح المنهاج المسمّى بنهاية السؤل ٢٣/٢ طبع عالم الكتب

عن الجمهور وغيره عن جمهور المحققين .

و قال الآمدى : إن كان المطلوب هو اليقين فالحق ما قاله القاضى أبوبكر ، وإن كان هو الظن فالحق قول الأشعرى .

و مما استدل به الأشاعرة : الآيات الكريمة مثل : ﴿ و علم آدم الأسماء كلها ﴾^١ و أجاب العلامة بقوله : جاز أن يكون المراد من التعليم الإلهام بالاحتياج إلى الألفاظ و بعث عزمه على وضعها ، و نسب التعليم إليه تعالى لأنه الهادى إليه لأنه علمه بالخطاب كقوله تعالى : ﴿ و علمناه صنعة لبوس ﴾^٢ . و قال أيضاً : ما يفعله العبد منسوب إليه تعالى باعتبار أنه الموجد للعبد ، فالعلم الحاصل بعد الاصطلاح يكون مستنداً إلى الله تعالى بالآخرة . و قال أيضاً : جاز أن يعلمه ما اصطلاح عليه قوم تقدموه . انتهى^٣ .

و غرضه جاز أن يكون قبل خلق آدم على الأرض قوم لهم لغة باصطلاحهم فعلم الله آدم تلك اللغات .

«الوضع»

قال فى الفصول : هو تعيين اللفظ للدلالة على المعنى بنفسه .^٤ و عندنا لا يجب أن يكون الوضع للدلالة على المعنى ، بل كل إلزام فى اللغة

فى أربع مجلدات .

١- سورة البقرة ، الآية : ٣١ .

٢- سورة الانبياء ، الآية : ٨٠ .

٣- نهاية الأصول ، ص ٣١ ، فى الفصل الاول من المقصد الثانى .

٤- الفصول ص ١٢ ، الطبع المحجرى ١٢٧٧ هـ ق .

منسوب إلى الوضع، مثل كون همزة الاستفهام مصدرة والشمس مؤنثاً والقمر مذكراً - إلى غير ذلك -.

«الوضع الشخصي و النوعي»

الثاني كوضع الهيآت والأوزان، والأول كوضع المواد.

«الأشياء المنسوبة إلى الوضع»

كل شيء يلتزمون به في اللغة وليس التزامهم لضرورة عقلية فهو منسوب إلى الوضع، ويختلف غالباً باختلاف اللغات، مثل استعمال «لم» قبل الفعل المضارع، وترك الواو الحالية إذا كانت الحال بصيغة المضارع، وجوب استعمال الواو و «قد» إذا كانت بصيغة الماضي، وجوب استعمال المضاف قبل المضاف إليه في العربية، مع أنه يجوز العكس في الفارسية الفصيحة^١، وجوب تقدم الفعل على الفاعل والآحاد على العشرات كخمسة وخمسين في العربية. ومثل ما يقولون: «به جَفْوَةٌ» ويراد أنه مجفو «وفيه جفوة» ويراد أنه جاف.^٢ ويقولون سألت الرجل عن المسألة لاسألت المسألة عن الرجل كما في الفارسية، ويقدم المضاف إليه على صفة المضاف في العربية مثل: «شاطيء الوادِ الأيمن»^٣ ولا يجوز

١- كما يقال في «سالار سپه» «سپهسالار» وفي «بندو خدا» «خدا بنده» وفي «سخن کوتاه» «کوتاه سخن».

٢- قال في منتهى الإرب: يقال: فيه جفوة أى جفاء، فإن كان مجفواً قيل: به جفوة.

٣- سورة القصص، الآية: ٣٠.

في الفارسية. ويجوز بعض التراكيب في العربية مثل: «بأبي أنت وأمي»، و«يا دهر أفي لك من خليل»^١ و«أكرم به من رجل»، و«هو لما به»^٢، و«مات فلان عن ابن و بنت» إلى غير ذلك مما لا يحصى، ومنه المجاز. ثم إن طباع أهل اللغة قد يحكم بحسن بعض الأشياء أو بشاعته من غير أن يكون غلطاً وهما في اللغة بمنزلة المستحب والمكروه، وذلك كضعف التأليف في علم البيان^٣، ومحسنات القراءة في علم التجويد^٤. وكان شيخنا الأستاذ الفاضل الساوجي رحمه الله^٥ يقول: إن الأتباع مثل «شيطان ليطان» في العربية و«كاربار» في الفارسية موضوع للمعنى، لاختلافه باختلاف اللغات وكونه توفيقياً. قال بعض أهل الأصول هو موضوع لمعنى متبوعه.



فإن مادته موضوعة، والهيئة أيضاً موضوعة، لأنه لا يجوز لنا تركيب الكلمات بأي وجه اتفق، ولذلك يصح بعض التراكيب في العربية ولا يصح مثلها في الفارسية واللغات الأخرى. وأنكر صاحب الفصول

١- هو من أشعار الامام أبي عبد الله الحسين عليه السلام والصلاة.

٢- هرکسی را بهر کاری ساختند.

٣- ضعف التأليف: كون تأليف اجزاء الكلام على خلاف القانون النحوي كالإضمار قبل الذكر لفظاً ومعنى نحو ضرب غلامه زيداً.

٤- كالامالة والاشباع والتفخيم والترقيق ونحو ذلك مما ذكره علماء التجويد.

٥- الآغا بزرگ الساوجي رحمه الله.

وضع المركب إلا بمعنى وضع مفرداته.^١
وقال بعض المعاصرين: إن وضع المركب على حدة إما يكون لغرض آخر غير الغرض المترتب على وضع المفردات وهو مفقود وجداناً إذا الغرض حاصل منه فيلزم تحصيل الحاصل، وهو محال، وإما بلاغرض فيلزم اللغوية، وهي قبيحة على الحكيم. انتهى.

وهو بمعزل عن التحقيق، لأن الواضع لم يتبين لنا من هو حتى نحكم بكونه حكيماً. ثم إن في اللغة أشياء أَلانعلم الغرض فيها، مثلاً ما الغرض في كون النار مؤثناً والماء مذكراً؟ وما الغرض في وجوب متابعة الصفة موصوفها في الإفراد والجمع في العربية دون الفارسية؟ وما الغرض في كون همزة الاستفهام مصدرة؟ وهكذا غيرها من أنحاء التراكيب والهيآت.

«في أنه لا يجب أن يكون لكل معنى لفظ»

هذا بديهي لأن المعاني غير متناهية، واللفظ متناهٍ. ومن جملة المعاني مراتب العدد، وهي غير متناهية، ولم يوضع لفظ إلا لمعدود منها. وكثير من الروائح والألوان لا اسم لها، وأيضاً أصحاب السلوك يشكون من فقدان ألفاظ تدل على واردات خاطرهم وحالاتهم.
وقال الشيخ الشبستري^٢:

معاني هرگز اندر حرف نايد كه بحر قلزم اندر ظرف نايد

١- الفصول. بحث المجاز في المركب.

٢- في «گلشن راز».

و أيضاً المترجمون من لسان إلى لسان كثيراً ما يجدون لفظاً في لسان لا يوجد مرادفه في اللسان الآخر.

وقال صاحب الكفاية: إن المعاني الكلية متناهية، وجزئياتها غير متناهية^١، وهو ليس بجيد، فإن مراتب العدد كليات. وبالجملة الألفاظ موضوعة بإزاء قليل من المعاني مما يكثر الحاجة إليها من الحيوان والنبات والحشرات والأمور المعنوية وبقى الكثير منها جداً بلا لفظ، لقلة الحاجة، أو لعدم تفتن واضعي اللغة لها.

«اللفظ موضوع للدلالة على الصورة الذهنية»

الغرض من الوضع بيان مراد المتكلم وعبارة أخرى تفهيم المعنى من حيث هو موجود في ذهن المتكلم لأن الشيء الخارجى متصور و معلوم للمخاطب قبل أن يتكلم المتكلم و أيضاً ربما يخطئ المتكلم أو يكذب، وكلامه يدل على معنى لا محالة، وهذا المعنى ليس فى الخارج، فهو فى الذهن. و أيضاً قال أهل المنطق: الكتابة تدل على العبارة، و العبارة تدل على الصورة الذهنية، و الصورة الذهنية تدل على الخارجية. لانقول إن اللفظ لا يدل على المعنى الخارجى، بل نقول لا يجب دلالة عليه، فإن دل، دل بالواسطة، وكذا الكتابة تدل على المعنى الخارجى بواسطة دلالة على اللفظ. ولذا ترى أن كتابة «خمسة» مثلاً لا تدل عند الهنـدى على المعنى بخلاف كتابة «٥» لأن «٥» تدل على المعنى الذهنى بلا واسطة، و «خمسة» تدل بواسطة اللفظ. وكذلك

قد يخطر المعنى الخارجى بالبال من سماع اللفظ بلا واسطة المعنى الذهني
كتكلم الببغاء^١، وهو خارج عن غرض الوضع، وليس من باب التكلم
والنطق والدلالات الكلامية.

وهذا الذي ذكرنا مذهب البيضاوي وكثير.
وقال بعضهم: إن اللفظ غير موضوع إلا للمعنى مع قطع النظر عن
وجوده الخارجى والذهني، وإن كان قد لا يوجد إلا في الذهن كالعلم.

«في أن الدلالة تابعة للإرادة»

زعم بعض الناس أن هذا القول قسيم للقول بالدلالة بالذات و
الدلالة بالوضع، وليس كذلك، بل الأقوال المنقولة في دلالة الألفاظ ما
ذكرناها سابقاً، لكن هذا القول على ما صرح به المحقق الطوسي مستفرغ
على القول بالوضع، وذلك لأن الغرض من اللغة تفهيم مقاصد الناس
بعضهم لبعض، فإذا لم يكن للمتكلم إرادة لمعنى لا يجوز أن يقال إن اللفظ
دل على شيء. مثلاً إذا قال العربى الجاهل بالفارسية لفظ «آب» وقصد
به معنى «رَجَعَ» لا يجوز أن يقال بدلالة هذا اللفظ على «الماء».

قال المحقق الطوسي في أوائل شرح منطق الإشارات: قيل في التعليم
الأول: إن المفرد هو الذى ليس لجزئه دلالة أصلاً. واعترض عليه بعض
المتأخرين بعباد الله وأمثاله إذا جعل علماً لشخص، فإنه مفرد مع
أن لأجزائه دلالة ما. ثم قال: والسبب في ذلك سوء الفهم وقلة الاعتبار

١- بالبائين طائر من أشهر أوصافه أنه يسمع كلام الناس ويعيده. ويشبه به من
حفظ كلاماً لا يدري معناه.

لما ينبغي أن يفهم ويعتبر، وذلك لأن دلالة اللفظ لما كانت وضعية كانت متعلقة بإرادة المتلفظ الجارية على قانون الوضع، فما يتلفظ به ويراد به معنى ما ويفهم عنه ذلك المعنى يقال إنه دال على ذلك المعنى، وما سوى ذلك المعنى مما لا يتعلق به إرادة المتلفظ — وإن كان ذلك اللفظ أو جزء منه بحسب تلك اللغة أو لغة أخرى أو بإرادة أخرى يصلح لأن يدل به عليه — فلا يقال له إنه دال عليه. انتهى.^١

و صريحه أن كون الدلالة تابعة للإرادة نتيجة كونها بالوضع إذ لو لم تكن بالوضع لكانت بالطبع أو بالعقل ولا يختلف.

ولكن قول العلامة في شرح منطق التجريد يخالف قول المحقق الطوسي رحمه الله.^٢ ومذهبه أن الدلالة ليست تابعة للإرادة. وهذا يناسب مذهبه في مدلول اللفظ أنه الموجود الخارجى بلا واسطة.^٣ وأما على ما اخترناه موافقاً للبيضاوى، ومن أن اللفظ يدل على الموجود الذهنى أولاً وبواسطته على الموجود الخارجى، فالدلالة تابعة للإرادة كما اختاره المحقق الطوسي رحمه الله. وكان يذهب إليه شيخنا الأستاذ الفاضل الساوجى.^٤ قال: ولو لم يكن الدلالة تابعة للإرادة لما صح تقسيم الكلمة إلى الحقيقة والمجاز باعتبار مدلولها، لأن أكثر الكلمات بعد سماعها يختلج بالبال معناها الحقيقى والمجازى معاً، وأما مدلولها فهو ما أراده

١- شرح الاشارات ٣١/١.

٢- الجوهر النضيد فى شرح منطق التجريد ص ٤.

٣- قال العلامة فى نهاية الوصول: لما كان اللفظ لا يفيد، بجنسه اذ قد يوجد فى المهمل كوجوده فى المستعمل، فلا بد من امر باعتباره يفيد، وهو الارادة، ولا يكتفى الوضع فى الخطاب والالتساوى كلام الساهى والنائم كلام الناصد. من المؤلف (ره).

٤- الشيخ آغا بزرگ الساوجى.

المتكلم وكان يصوّب في ذلك قول صاحب الكفاية رحمه الله إلا في تسمية الدلالة دلالة تصديقية.^١

و ممن يستفاد منه كون الدلالة تابعة للارادة أرسطو فإنه عرف المفرد بما لا يدل جزؤه على شيء كما نقل عنه المحقق الطوسي^٢ و مثل له بقولهم «ثودوس» علماً على ما هو ببالى من ترجمة كتاب «أبوطيقا» و هو الشعر، و معنى «ثودوس» بلغتهم عبد الله، و قال: «ثو» لا يدل على الله مع كونه جزءاً للعلم الانساني. و ليس الكتاب الآن حاضراً عندي حتى أنقل عبارته.^٣

«في الطريق إلى معرفة الوضع»

الطريق إليه النقل إذ لا سبيل للعقل إليه، والنقل إما متواتر وإما آحاد، فالمتواتر كالألفاظ المشهورة مثل السماء والأرض والجبال، ورفع الفاعل و نصب المفعول، و أما الآحاد فكاللغات النادرة و قليلة الاستعمال التي تفرّد بنقلها بعض أئمة اللغة، مثل كون «جلحظ» بمعنى الأرض الخشنه، نقله بعضهم بالجيم ثم الحاء المهملة أو المعجمة و بعضهم بالعكس و بعضهم بالطاء المهملة و بعضهم بالمعجمة.^٤ و مثل ذلك كثير. فإن تعارض نقل أحد الأئمة بنقل الآخر كما في المثال الذي ذكرناه وجب

١- الكفاية: ١٧.

٢- شرح الاشارات ٣١/١.

٣- في لغتنا دهخدا: أبوطيقا: صناعت شعر. يكي از صناعات خمسہ منطق. شعر. مبحث شعر ارسطوا.

٤- راجع شرح القاموس لغة: جلحظ كزبرج. و منتهى الارب فيها أيضاً.

التوقف وإن لم يتعارض حصل الظن بصحته، ولكن لا يعتمد على مثله في الأحكام الشرعية، ونظير ذلك الأحكام النحوية التي اختلف فيها آراء النحاة، مثل خبر إذا الفجائية في المسألة الزنبورية^١. ومثل ما اختلف فيه الخليل و يونس وأشار إليه في «الصمدية» بقوله: إن كان كالخليل فكالخليل وإلا فكيونس وإلا فكالبدل^٢. ففي أمثال تلك الأمور النقل ليس بمتواتر. ومنع بعضهم حصول التواتر في اللغة، وهو بمعزل عن الصواب، بل الحق أن الواقع في الكتاب والسنة متواتر إلا قليلاً.

«في حجية قول اللغوي و عدمها»

ونقل عن جماعة حجية قول اللغوي، بل نقل بعضهم الإجماع عليه وعلى المراجعة إلى أصحاب الصناعات البارعين في صنعتهم. أقول: إن أرادوا الرجوع إليهم في المتواترات وما يفيد العلم فهو حق، وليس هذا معنى الحجية، بل الحجية فيما يفيد الظن. وإن أرادوا الرجوع إليهم فيما نقلوه بخبر واحد كما مثلنا من «جلحظ» فلانسلم الإجماع.

وذكر الشيخ الطوسي رحمه الله في العدة: إن الاعتبار بمعنى المقايسة لتقدير الوزن والكيل ومثلها منقول بخبر واحد ولا يعتمد عليه^٣. وقال العلامة في النهاية: وأكثر ألفاظ القرآن من الأول — يعني من المتواتر — في نحوه وتصريفه وقامت الحجة. وأما الثاني — يعني المنقول بخبر

١- راجع مغنى اللبيب ١/ ٨٨.

٢- الصمدية للشيخ البهائي ص ١٣.

٣- لم أجده في عدة الأصول، فراجع.

واحد - فقليل جداً، و نتمسك به في ظنيات المسائل لافي علمياتها.
انتهى^١.

و الغرض من الحجة أن تقوم مقام العلم، و أما فيما المطلوب فيه
الظن فلامعنى لحجية الظن فيه، بل هو بنفسه المقصود.
و اعلم أن الجاهل باللغة و بكل علم لا يعرف الضروريات و
المتواترات منها أصلاً، فلا بد له من المراجعة إلى أهله حتى يعرف معنى
الكلمة المتواترة و يحصل له العلم بالمتواتر، و لو لم تكن كتب اللغة و
الأدب لاضمحل الآداب و بطل اللسان و انسدّ باب العلم بالكتاب و
السنة و لم يبق متواتر، فحفظ اللغة و كتبها، و الإجماع على المراجعة إليها
لاتدل على حجية قول اللغوي، إذا نقل بطريق الأحاد في مسألة يطلب
فيها العلم.

و أيضاً المتواتر صفة للخبر، و الخبر لا يمكن بدون السماع من مخبر،
و ليس الاعتماد على الخبر دليلاً على الأحاد منها، و إنا نرى كثيراً من
المتواترات عند أهلها يخفى على غيرهم لعدم مراجعتهم، و رأيت من
الفقهاء من لم يسمع لفظ العينة^٢ في بيع السلف، مع أن اللفظ و المعنى فيها
متواتر و أيضاً الكرة غير الدائرة عند أهل الهندسة، و هذا معلوم منقول
عنهم بالتواتر، و مع ذلك اشتبه على بعض أعظم العلماء و لم يعرف الفرق
بينها لعدم رجوعه إلى أهلها.

١- نهاية الأصول، ص ٣٥، في البحث الخامس من الفصل الاول من المقصد الثاني.

٢- قال في السرائر: العينة معناها في الشريعة هو ان يشتري سلعة بثمن مؤجل ثم
يبيعها بدون ذلك الثمن نقداً ليقض ديناً عليه لمن قد حلّ له عليه و يكون الدين الثاني
و هو العينة من صاحب الدين الاول. مأخوذ ذلك من العين و هو النقد الحاضر.
مجمع البحرين.

و توضيحه أن بعض المتأخرين استدل على القول المشهور في الكر بما ورد من أن الماء في الركن إذا كان كراً لا ينجسه شيء، و الكر ثلاثة أشبار ونصف عمقه في ثلاثة أشبار ونصف سعة، و الركن هو البئر، و هي أستوانية، و سطح الماء فيها دائرة فإذا كان سعة الدائرة ثلاثة أشبار ونصفاً في مثل ذلك من العمق لم يبلغ المساحة التي اعتبرها المشهور، فإنهم اعتبروه في المكعب لا في الأستوانة، و بذلك اعترض بعض العلماء على الاستدلال بالرواية، و تصدى بعضهم للجواب عن الاعتراض و تصحيح الاحتجاج بالرواية، لكنه حمل الدائرة في كلام المعترض على الكرة و تصور إناءاً في شكل نصف كرة عمقه في مركزه ثلاثة أشبار ونصف و ينقص عمق الماء كلما قرب إلى أطراف الإناء، و زعم أن اعتراض المعترض يبتنى على كرية الماء في مثل هذا الإناء، و أجاب بأن الظاهر من الرواية كون العمق في جميع سطح الإناء واحداً و ثلاثة أشبار ونصفاً. مع أن اعتراض المعترض على الماء في الركن و هو أستوانة و عمقه واحداً في جميع السطح و مع ذلك لا يبلغ مساحة المشهور. فراجع كتاب الطهارة لشيخنا المحقق الأنصاري يظهر لك حقيقة الحال.^١ و غرضنا أن المتواتر أيضاً يحتاج فيه إلى السماع والنقل.

و اعلم أن المناط في التواتر امتناع تواطىء المخبرين على الكذب عادة، و لا يعتبر فيه عدد، فقد يخبر ألف يحتمل أن يكونوا متواطئين متوافقين على نشر الكذب، و قد يخبرنا اثنان لا يحتمل أن يكون أحدهما رأى الآخر و تواطأ معه على الخبر، فالثاني متواتر و الأول غير متواتر. و مثل هذا العلم يحصل في اللغات من نقل عدد قليل من أئمة اللغة، و أمثلة

١- الطهارة للشيخ الأنصاري ص ٢٥.

معدودة من أشعار العرب، بحيث يرفع احتمال الجعل والغلط، وقد يحصل التواتر بنقل واحد في مشهد جماعة عالمين جرت العادة بتكذيبهم لو كان المخبر كاذباً، فليس الاعتماد في اللغة على قول الجوهري مثلاً، بل على جماعة كانوا عالمين باللغة واعتمدوا على كتابه و تلقوه بالقبول، ولو كان الجوهري كاذباً لتركوا كتابه. ولو لم يكن في كتابه ما لا يخلو عنه إنسان غير معصوم من الخطاء والسهو ونقل كلمات مشكوكة عن آحاد الأئمة، لأفاد قوله بنفسه العلم، ولكنه إذا انضم قوله إلى قول غيره وشواهد من كلام العرب أفاد العلم قطعاً.

وهكذا نقول في جميع الأمور المنقولة عن غير الأئمة المعصومين صلوات الله عليهم أجمعين مما يتوقف عليه الأحكام كالقراءات المشهورة، ومقادير الأوزان من المثقال والرطل، والفراسخ، وسيرة المسلمين في الخراج والقضاء والجهاد، وأحوال الرجال، ومقدار الدرهم البغلي واللبننة وغلوة سهم وغير ذلك.

«الاسم و الفعل و الحرف»

تثليث أقسام المفرد مأثور عن أرسطو في كتاب ابوطيقا^١ — وهو الشعر — و التعريف المعروف عند النحاة مذكور في كتابه، و صرح في كتابه بكون الحرف غير مستقل و الفعل مقترناً بأحد الأزمنة الثلاثة .
و حكى ياقوت عن أمالي الزجاج عن أمير المؤمنين عليه السلام انه قال : إن الاسم ما أنبأ عن المسمى، و الفعل ما أنبأ عن حركة المسمى،

١- و يقال له بوطيقا أيضاً.

والحرف ما ليس باسم ولا فعل.^١ ووجه كلامه عليه السلام: أن غرض كل متكلم أن يخبر بتغير وقع في العالم أو يقع، أو عن حالة يعرض لموجود، فيعبر عن الموضوع بالاسم، وعن تغيره بالفعل، وأدوات الكلام التي هي غير مقصودة حرف.

«نسبة الفعل إلى الزمان»

يقال: «مضى أمس»، و«سيأتي الغد»، فيسند الفعل إلى الزمان، فإن دل الفعل على الزمان ثبت للزمان زمان، فإن معنى «مضى الزمان» مضى الزمان في الزمان الماضي وهكذا في الغد. وتمسك بهذا الكلام صاحب الكفاية لإثبات أن الفعل لا يدل على الزمان.^٢ وفيه أنه من قولنا: «مضى الزمان» يدخل مفهوم الزمان في الذهن مرتين: مرة من لفظ مضى، ومرة من لفظة أمس، وليس دخوله مرتين في الذهن دليلاً على وجود زمانين في الخارج.

ثم إن هذا نظير الإشكالات الفخرية في إلزام التسلسل. قال: لو كان الوجود موجوداً لزم أن يكون للوجود وجود ولوجوده وجود وهكذا. ولو كان الإمكان صفة للممكن لزم أن يكون له إمكان وإمكانه إمكان. ولو كان الزمان الماضي متقدماً على الحاضر لزم أن يكون للزمان زمان ولزمانه زمان وهكذا.

والجواب عنه معروف في الكتب العقلية وهو أنه لا حد للاعتبار،

١- راجع تأسيس الشيعة لعلوم الاسلام ص ٤٠.

٢- الكفاية ص ٤١.

فكلما اعتبرت شيئاً فهو موجود في ذهنك، و لا بطلان في أن يعتبر للزمان زمان، و للوجود وجود، و غير ذلك، و إنما الباطل أن يكون في الواقع زمانان متطابقان، و لا يلزم من دلالة «مضى» على الماضي وجود زمانين في الواقع.

«نسبة الفعل إلى الله و المجردات»

إن الله تعالى و المجردات المحضة منزهون عن التغير و التبديل، و الفعل يدل على التجدد و التغير و الانقضاء أو التوقع. و على هذا فإذا أسندنا الفعل الغير المتعلق بالممكن إلى الله تعالى مثلاً قلنا: «كان الله عليماً حكيماً» و «كان الله سميعاً بصيراً» فنعلم أنه مجاز و لفظ كان استعمل في غير ما وضع له، و الله عليمٌ حكيمٌ دائماً لأنه كان كذلك في الزمان الماضي. و إذا أسندنا فعلاً إليه مما يتعلق بالممكنات المتغيرة مثل «خلق الإنسان»، فتغير هذا الفعل بإعتبار تغير الممكن الذي لم يكن فكان، لا باعتبار صدوره عن الله تعالى، فإن الفعل المتعلق بالطرفين يتغير بتغير أحد الطرفين، و ليس هذا مجازاً، و لا يوجب إثبات التغير في ذاته — تعالى ذكره —.

و قال صاحب الكفاية: الفعل لا يدل على الزمان لأنه يلزم أن يكون إسناد الفعل إلى المجردات مجازاً.^١
و أقول: أولاً أنه تمسك بالترجيح عند تعارض الأحوال.^٢ و ثانياً

١- الكفاية ص ٤١.

٢- مع أنه قائل بعدم اعتبار الوجوه التي ذكر للترجيحات عند تعارض الأحوال. راجع الكفاية ص ٢٠.

أن مثل: ﴿كان الله عليماً حكيماً﴾ وغيره مجاز قطعاً، والذوق الصحيح يشهد بأنه مستعمل في غير ما وضع له. وأيضاً الذوق السليم يشهد بأن «ضرب غداً» و«يضرب أمس» غلط مشتمل على التناقض.

«في تغيير المعاني بتغاير الاعتبارات»

اعلم أن المعنى هو الذى يتصوره الإنسان، فإن تصور شيئاً مع قيد وحيثية كان هو مع هذه الحيثية غير الذى يتصوره مع الحيثية الأخرى. مثلاً الكسر والانكسار معنيان متباينان وإن كانا في الواقع متحدين، و لكن إذا اعتبر مسنداً إلى الفاعل قيل: «الكسر» وإذا اعتبر بالنسبة إلى المنفعل قيل: «الانكسار». وكذا إذا قيل مكسور أو منكسر، ولو فرضنا أن لفظاً واحداً وضع لهذين المعنيين، فهو مشترك لفظي بينهما، نظير لفظ «شكست» في الفارسية مشترك بين اللزوم والمتعدى، وكذلك «ريخت» و«پخت» وغيرها. والمتتبع في اللغة يظهر له أنه بأدنى تغيير اعتباري يتغير المعنى ويوضع أو يستعمل فيه لفظ آخر.

إذا عرفت هذا فاعلم أن صاحب الكفاية قال: إن الحروف والأسماء معنيهما متحد، مثلاً معنى لفظة «من» ولفظة «الابتداء» واحد.^١ ولكن هذا غير صحيح، فإن السامع إذا سمع لفظة «من» يختلج في ذهنه شيء لا يختلج عند استماع لفظ «الابتداء» وبالعكس، وهذا هو المقصود من تغاير المعنى، وليس هذا التغاير إلا لاختلاف الوضع أى وضع هذا المعنى، وذاك لمعنى آخر، وليس هذا بدلالة العقل، ولا بدلالة

الطبع، وما ذكره من أن لفظ «الابتداء» لو استعمل في المعنى الآلى، ولفظة «من» في المعنى الاستقلالي لما كان مجازاً واستعمالاً له في غير ما وضع له لا يشبه أن يكون صحيحاً.

«فى الكلى و الجزئى»

اللفظ الكلى هو الذى لا يمتنع فرض صدق مفهومه على كثيرين، و الجزئى بخلافه. مثلاً الإنسان كلى فإن مفهومه لا يمتنع أن يصدق على كثيرين، وهذا الإنسان جزئى فإن مفهوم هذا يصدق على واحد بعينه. و هاهنا أبحاث تركنا ذكرها لشهرتها.

واعلم أن الكلى و الجزئى ليس أحدهما أصلاً بالنسبة إلى الآخر، بحيث يكون المعنى أولاً كلياً ثم يعرض له الجزئية، أو بالعكس، بل كل واحد منهما يدخل فى الذهن بعد استماع اللفظ الدال عليه مستقلاً. فمفهوم زيد فى الذهن لم يكن إلا هو، و لم يتقدم عليه مفهوم الإنسان، و ما ربما يتوهم أن المعنى كلى أولاً و يعرض له الجزئية فهو ضعيف بآى معنى يفرض هذا التقدم. و إن كان و لا بد فالجزئية أولى بأن يكون أصلاً فإن كل شىء موجود هو جزئى سواء كان موجوداً فى الخارج أو فى الذهن و إنما الكلية تعرض له باعتبار ملاحظته مرآة لملاحظة أشياء كثيرة. فمفهوم الإنسان موجود واحد مشخص عارض لذهن واحد مشخص و صفة الكلية له لا باعتبار نفس المفهوم، بل باعتبار انطباقه على زيد و عمرو و بكر.

إذا تقرر ذلك فنقول: زعم صاحب الفصول أن المعنى أولاً وبالذات

كلّى و يعرض له الجزئية إن عرضت بسبب ملاحظة الذهن إياه^١ و تبعه صاحب الكفاية^٢ ثم أبطل كون اللحاظ موجباً لجزئية المعنى، و أنتج من ذلك أن معنى الحرف كلّى، مثلاً مفهوم «من» هو الابتداء و الابتداء كلّى لا يصير جزئياً إلا بسبب لحاظ الذهن إياه آلة ثم أبطل أن يكون لحاظ الآلية موجباً لصيرورة الابتداء جزئياً إذ لا فرق بين لحاظ الآلية و لحاظ الاستقلالية، فأنّج من مجموع ذلك أن معنى «من» باق على كليته هذا.

و أنت خير بما فيه بعد الإحاطة بما قدمناه فإن المعنى ليس شيئاً قبل لحاظ الذهن إياه، و إذا لاحظته وجد جزئياً و لم يوجد كلياً ثم إن نظر إليه مستقلاً و لاحظ أنه منطبق على كثيرين اتصف بالكلية، و إلا فهو معنى جزئى. و أما معنى الحرف فلكونه غير منظور إليه استقلاً لا يلاحظه الذهن صادقاً على أشياء كثيرة إذ هذه الملاحظة تلزم لحاظ المعنى مستقلاً و إذا لوحظ مستقلاً خرج عن كونه معنى حرفياً، فالكلية و الآلية لا تجتمعان فى مفهوم واحد، و لذلك قالوا إن الحروف تدل على المعانى الجزئية، و هذا مذهب جمهور المحققين من أهل الأصول كابن الحاجب و شروحه^٣ و حققه السيد الشريف^٤ حيث بيّن معنى الحرف و فرق بينه و بين الاسم.

فان قلت: إن ما ذكرته يخالف ما أطبق عليه أهل النظر من أن الوجود عارض للماهية و الماهية من حيث هى لا وجود له، و هى كلّى

١- راجع الفصول، فصل الدلالة.

٢- الكفاية ص ١٣.

٣- اى مختصر الاصول لابن الحاجب و شروحه كشرح العضدى و غيره.

٤- الحاشية على شرح مختصر الأصول، المخطوط الموجود بمكتبة المسجد الأعظم بقم، ش ٢٦٧٥، فى بحث أقسام الوضع.

طبيعي تصير بسبب عروض الوجود جزئياً.

قلنا: أولاً ذكر أهل المعقول أن الواقع في أمر الوجود و الماهية بعكس ذلك، وأن الوجود مجعول أولاً و الماهيات أمور اعتبارية منتزعة من الوجود، و تحقيق ذلك موكول إلى كتب صدر المتألهين.^١ و ثانياً أن هذه المباحث اللفظية لا يرجع فيها إلى تحقیقات أهل النظر، بل المرجع فيها العرف و فهم أهل اللسان و التبادر و أمثال ذلك. و ثالثاً قد ذكرنا أن الاعتبارات و الحیثیات المنظمة إلى المعانی إذا فهمت و تبادرت من اللفظ فهي مقومة للمعنى اللغوي و أجزاء حقيقية للمفاهيم، و إن كانت عارضة للماهيات الحقيقية كما قلنا إن معنى المكسور غير معنى المنكسر و لو كان الواقع واحداً و كذلك الأدهم للفرس الأسود فالسواد عرضي للفرس في الواقع، لكنه ذاتي و جزء لمفهوم الأدهم و مقوم لمعناه، و إن لم يكن مقوماً لمفهوم الفرس. و هكذا في الحرف إذا فهم كون المعنى آلياً من اللفظ بالوضع فهذا القيد جزء من الموضوع له، و لا يمكن أن يقال إنه خارج. و معلوم أن غير العالم باللغة العربية لا يفهم من كلمة «من» كون الابتداء آلياً و من كلمة «الابتداء» كونه استقلالياً، فهذا بالوضع، و الآلية من مقومات المعنى بحيث، إذا حذف قيد الآلية منه لم يكن ذاك المعنى. و إذا تبين أن الحرف وضع للمعنى الآلي، و الآلي لا يمكن أن يلاحظ كلياً فالموضوع له للحرف معنى آلي جزئي.

١- كالأسفار الأربعة و غيره.

«تقسيم المفرد باعتبار وحدته و وحدة المعنى و تعددهما»

اللفظ بهذا الاعتبار له أربعة أقسام:
 الأول ما كان له معنى واحد وهو واحد وهو المنفرد ولا يخرج من هذا القسم الكلى وإن تعددت أفرادها، فإن الأفراد ليس كل واحد منها معنى آخر سواء كان متواطئاً كالإنسان أو مشككاً كالوجود.
 الثانى الألفاظ الكثيرة للمعاني الكثيرة كالإنسان والفرس والحمار لمعانيها، وتسمى مقابلة متباعدة.
 الثالث اللفظ الواحد للمعاني المتعددة، وهو المشترك ومقابل المشترك المنفرد — ذكره العلامة —^١ إن كان موضوعاً لجميعها وإن كان لبعضها فحقيقة و مجاز،
 الرابع الألفاظ المتعددة لمعنى واحد وتسمى بالمترادفة.

أسماء الإشارة والمضمرات و أمثالها هل هى من متعدد المعنى أم هى من متحد المعنى ؟ ولا بدّ لتحقيق ذلك من بيان.

«فى أسماء الإشارة و المضمرات و أمثالها»

المشهور فى هذه الأسماء أن الوضع عام و الموضوع له خاص. و الأولى أن يعتبر فيها حال الوضع، وإن كان فيها جهتان باعتبار إحداهما

١- نهاية الأصول، ص ٤٧، فى الفصل الخامس من المقصد الثانى.

يمكن أن يعدّ في متحد المعنى و باعتبار الأخرى في متكثر المعنى .
 أما أن الموضوع له خاص فلأن كلمتي « هذا » و « الذي » إذا سمعنا
 تبادر إلى ذهن السامع منها معنى جزئى ، و ليس هذا إلا بسبب الوضع
 لا بالطبع ، و لا بالعقل ، فالمعنى الموضوع له هذه الألفاظ جزئى مشخص ،
 و أما أن الوضع عام فلأن الواضع لم يتصور هذه الجزئيات إلا بوجه كلى و
 نظير ذلك الحكم على الجزئى بوجه كلى . مثلاً نقول : الجزئى يمتنع فرض
 صدقه على كثيرين ، فحكمنا هذا على كل واحد من الجزئيات ، لكن
 تصورناها بوجه كلى . و هكذا لفظ الجزئى فإنه كلى ينطبق على جزئيات ،
 فكما أن الحكم ليس على مفهوم الجزئى ، بل على المصداق الجزئى فكذلك
 لفظ هذا و أمثاله لم توضع لمفهوم المشار إليه ، بل للمصاديق بشهادة تبادر
 الجزئية من اللفظ . هذا هو المذهب المشهور . و قال أبو حيان ^١ : إنها
 كليات وضعا جزئيات استعمالاً . و مراده غير واضح . و حمله بعضهم على
 أن هذه الألفاظ وضعت للمعاني الكلية . و اختاره الأقلون كما فى شرح
 المنهاج ^٢ و هو ضعيف جداً لتبادر المعنى الجزئى منها ، و لاتفاق المتكلمين
 باللسان العربية و الفصحاء منهم على العمل مع هذه الألفاظ معاملة
 المعارف كالأعلام ، فلا توصف إلا بمعرفة ، و تبتدء بها و تقع ذوى حال
 فتقول : هذا الإنسان و رايته ساجداً و غير ذلك . و المتكلمون بهذه اللغة
 أعرف بالمعاني الموضوع لها اللفظ . و قول أبى حيان مشتبه المراد كما ذكرنا
 فلاحجة فيه .

و اختار القول الثانى صاحب الكفاية ، و زاد فيه بأن المستعمل فيه

١- محمد بن يوسف الاندلسى النحوى توفى سنة ٧٤٥ .

٢- للأسنوى ، ج ٢ ، ص ٥٤ .

في أسماء الإشارة عام وإنما الخصوصية من قبل الاستعمال . قال : فدعوى — أن المستعمل فيه في مثل « هذا » أو « هو » و « اياك » إنما هو المفرد المذكر ، و تشخيصه إنما جاء من قبل الإشارة أو التخاطب بهذه الألفاظ إليه ، فإن الإشارة أو التخاطب لا يكاد يكون إلا إلى الشخص أو معه — غير مجازفة . انتهى .^١

أقول : لا ريب في أن الإشارة و التخاطب يوجبان الجزئية و التشخيص ، و لكن نقول : اللفظ بوضعه يدل على الإشارة و الخطاب ، فالموضوع له جزئى باعترافه ضمناً إذ ليس فهم الإشارة و الخطاب من حركات اليد و العين بل من اللفظ بالدلالة الوضعية ، و ما ذكره في بيان مقصده من أن ما يجيء من ناحية الاستعمال لا يمكن أن يؤخذ في المستعمل فيه ، ففيه مع ما سبق .

«كلام الأباة بالتبني عليه»

و هو أن المرتكز في أذهان المتأخرين عن الشيخ المحقق الأنصارى قدس سره أن الفاعل و المفعول و متعلقات الفعل يجب أن يصدق عليها عناوينها قبل الفعل أى من غير جهة الفعل . مثلاً إذا قلنا : ضرب زيد عمرواً في الدار و جب أن يكون زيدُ زيداً و عمرو عمرواً و الدار داراً قبل الضرب ، و لا يمكن أن يصير زيد زيداً بواسطة الضرب و هكذا ، فمثل « ارتفع الجدار » و « حفر البئر » و « بنيت الدار » حيث يصير الجدار جداراً بعد أن يرتفع و البئر بئراً بعد الحفر و الدار داراً بعد البناء

جار على غير مجراه الصحيح، وكذلك «خلق الله العالم» و«تصورت المعنى والمفهوم». ونظير ذلك في التكوينية عروض الوجود للماهية مع أن الماهية ليست بشيء قبل عروض الوجود، وتصور المعنى في الذهن، فإن المعنى إنما يصير معنى بعد التصور ولا يمكن أن يكون معنى قبل التصور حتى يتعلق به التصور.^١

قالوا: لا يمكن أن يكون قصد القرية متعلقاً للطلب إذ لا يكون هذا القصد إلا بعد الطلب، ولازم تعلق الطلب به أن يكون قبل الطلب، وكذلك ههنا إذا جاءت الجزئية من ناحية الاستعمال وجب أن لا يكون المستعمل فيه جزئياً.

ولقائل أن يقول: كما أن معروض الوجود هو الماهية الموجودة بهذا الوجود لا الماهية المعدومة ولا الموجوده بوجود آخر، ومعروض البياض هو الجسم الأبيض بهذا البياض لا بغيره، ولا يلزم تقدم الوجود على الوجود ولا البياض على البياض، كذلك المستعمل فيه هو الجزئي بهذا الاستعمال.

وبالجملة فلا دليل على امتناع حصول عناوين المتعلقات بواسطة الفعل وعلى هذا إذا تصور الإنسان معنى فإن سئل عنه هل التصور متعلق بالمعنى الموجود في الذهن أو بالمعنى المفقود؟ اجيب بأنه متعلق بالمعنى الموجود فيه. فإن قيل: يلزم منه أن يكون المعنى موجوداً في الذهن قبل التصور حتى يتعلق به التصور. قلنا: لا يلزم ذلك بل يصير معنى موجوداً

١- وفي القوانين ما حاصله: أن مثل قوله عليه السلام دعى الصلاة أيام أقرائك يفيد اشتراط الصلاة بالطهارة من الحيض بعد صدوره وتامه، فلا يمكن أن يكون هذا الاشتراط مأخوذاً في مفهوم الصلاة على ما هو مذهب القائلين بالصحيح. من المؤلف (ره).

بعد التصور. وأما نية الصلاة فليست جزءاً من الصلاة. وهذا واضح لأن نية الشيء غير ذلك الشيء، ولكنها قيد للمطلوب من الصلاة، ولا يبعد أن لا يكون جزءاً من الصلاة، ويكون جزءاً من المطلوب، لأن الطلب تعلق بالصلاة المنوية بنية القرية، ولا يجب أن يكون متعلق الطلب مجرداً عما يلحق به بسبب الطلب.

«المركب إما خبر وإما إنشاء»

قد مرّ أن الألفاظ تدل على المعاني الذهنية، فتارة تستقر الدلالة عليها، وأخرى تتجاوز عنها إلى الخارج. فالثاني مثل «ذهب الشباب» فإنه يدل على ثبوت هذا المعنى في الخارج والأول مثل «ليت الشباب يعود» فإنه يدل على وجود حالة في النفس تسمى بالتمنى و معلوم أن فهم هذا المعنى من هذا اللفظ بالوضع، إذ لا يفهم منه غير العالم بالوضع شيئاً، ولو كان المتكلم خالياً عن معنى التمنى في نفسه ومع ذلك نطق بهذا الكلام كان مستعملاً له في غير ما وضع له، وهكذا «لعل» والطلب والاستفهام والقسم وغيرها، فكل مركب وضع للدلالة على وجود أمثال هذه الحالات في نفس المتكلم فهو إنشاء، وكل مركب وضع للدلالة على وجود شيء في الخارج بواسطة المعنى الذهني فهو خبر. فتبين مما ذكرنا أن مدلول الإنشاء يوجد قبل التكلم في نفس المتكلم، ويصير سبباً للتكلم، والكلام يدل على هذا الذي كان سبباً له. والمستفاد من الكتاب تبعاً للمحقق المحشي^١ أن الإنشآت توجد معانيها بعد صدورها من المتكلم،

١- راجع الكفاية و حاشية المحقق القوجاني و حاشية المحقق المشكيني عليه.

فكلمة «ليت» توجد تمنياً انشائياً يشارك التمني الحقيقي النفساني في الاسم، ويفارقه في أن التمني الحقيقي قبل التلفظ بليت و الإنشائي يوجد بعده، والأول داع إلى الكلام والثاني مدلول له، والأول موجود، وإن لم يتلفظ بشيء، والثاني لا يوجد بدون اللفظ، وهكذا الطلب الحقيقي غير الطلب الإنشائي، فالأول داع إلى الأمر، والثاني مدلول له، والأول حاصل قبل الأمر، والثاني بسبب الأمر وبعده.

نقول: هذه كلها نظير الكلام النفساني الذي يقول به الأشاعرة، وهو غير معقول، فإن الشيء إما في الخارج وإما في الذهن، فالطلب أو التمني الذي يقولون إنه يوجد باللفظ إما أن يقولوا إنه يوجد في الخارج أو في النفس، والأول باطل، والثاني إما أن يكون في نفس السامع أو في نفس المتكلم، والأول باطل، إذ لا يوجد في نفس السامع طلب ولا تمن بسماع ما يدل عليهما، وفي نفس المتكلم أيضاً باطل، إذ الطلب أو التمني كان حاصلًا قبل اللفظ، فوجوده باللفظ تحصيل للحاصل.

قال العضد^١ في شرح مختصر الأصول في مبحث الأحكام: اعلم أن الخبر كما ستعلم له لفظ ومعنى يدل عليه، ثابت في النفس، ومتعلق لذلك المعنى، يشعر بوقوعه في الخارج، فإن كان واقعاً فصادق، وإلا فكاذب. ومثله يمكن أن يعلم وقوع متعلقه بطريق غير ذلك الخبر، وأما الإنشاء نحو «قم» فلا يدل على أن لنفسه متعلقاً واقعاً، فلا خارج له عن النفس يراد إعلامه، إنما يراد به إعلام النفس وهو الطلب مثلاً، وذلك مما لا يعلم إلا باللفظ الدال عليه توقيفاً.

١- شرح مختصر الأصول مخطوط الورق ٣٧ و العضد هو عبدالرحمن بن احمد المتوفى ٧٥٦.

فإن قيل : ما تقول في إنشاء العقود كالبيع و النكاح ؟ قلنا : ألفاظها تدل على قصد قلبي صار داعياً إلى التلفظ بهذه الصيغ ، كما نقول بذلك في الطلب و التمني ، و إنما حكم الشرع و العرف بأحكام تترتب عليها بعد وقوعها ، وليست هذه الأحكام التي توجد بعدها و بسببها مداليل لألفاظها و إنما مدلولها القصد الذهني لا غير .

فإن قيل : يترتب أحكام بعد وجود هذه الألفاظ لم تكن تترتب قبلها و هذا يدل على وجود انتزاعى أو اعتبارى يثبت عليه في الشرع و العرف أحكام و لا يترتب هذه الأحكام على نفس الحالات النفسانية التي صارت دواعى للتلفظ بها . قلنا : هذا لا يدل على أن مفهوم هذه الألفاظ الإنشائية شيء سوى الحالات النفسانية التي دعت إليها ، بل مفهومها و مدلولها هو تلك الحالات ، لكن لا يترتب على تلك الحالات النفسانية حكم ما لم يظهر باللفظ أو الحكم للفظ الدال .

و بالجملة فدليلنا التبادر كما سبق ذكره ، و إنما إذا سمعنا لفظ «ليت» نفهم أن المتكلم به متمن و لانفهم هذا إلا من لفظ «ليت» و إذا سمعنا «لعل» نفهم منه أن صاحبه راج ، و من لفظ «اضرب» أن المتكلم طالب ، و لانفهم هذا إلا من اللفظ لا من العقل . و هذا بخلاف ما إذا قيل زيد قائم أو ضرب زيد فإننا لانفهم من لفظه أنه مخبر أو عالم أو متصور لهذا المعنى ، نعم نفهم ذلك من تلفظه بالعقل ، و ليس في لفظه ما يكون المفهوم منه أنه مخبر و عالم ، و أما «ليت» و «لعل» و «اضرب» فاللفظ يدل . و فيما ذكرناه كفاية إن شاء الله .

«معنى دلالة الأمر على الحال»

المشهور أن الماضي يدل على الزمان الماضي والمضارع مشترك بين الحال والاستقبال والأمر يدل على الحال، وقد عرفت أن مدلول الإنشآت أمور نفسانية، وليس لها خارج تطابقه أو لا تطابقه، ولا يقال في حق قائلها إنه صادق أو كاذب، إذ لا تدل على وقوع شيء في الخارج، بخلاف الإخبار فعلى هذا يدل الماضي والمضارع على وقوع الفعل في الخارج، فأما الأمر فيدل على طلب الفعل لا على نفس الفعل. مثلاً «ضرب» يدل على الضرب الواقع خارجاً فيما سبق، و«يضرب» على الضرب الواقع خارجاً فيما سيأتي أو في الحال، وأما «اضرب» فلا يدل على ضرب خارجي بل على طلب الضرب، وهو أمر في نفس المتكلم و إن أردنا أن نعرف أن مدلوله مطابق على أي زمان وجب أن ننظر في أن الطلب في أي زمان هو، لأن الضرب يصدر عن المأمور في أي زمان، فإن الضرب ليس مدلولاً للأمر، بل طلب الضرب، ولو كان الضرب الصادر عن المأمور مدلولاً لكان الحق أن يقال هو مقترن بالزمان المستقبل محضاً، إذ لا يصدر الفعل عنه إلا بعد زمان الحال، فهو أخص بالاستقبال من المضارع مع أنهم قالوا: إن مدلول الأمر مقترن بالحال، و لم يريدوا به إلا أن الطلب الذي هو مدلول الأمر في الحال لا الضرب الذي يصدر من المأمور.

و مذهب صاحب الكفاية أن الأمر والنهي لا يدلان على الحال لأنها يدلان على إنشاء طلب الفعل أو الترك، غاية الأمر الإنشاء بهما في الحال كما هو الحال في الإخبار بالماضي أو المستقبل أو بغيرهما كما لا يخفى.

أقول: وقد عرفت أن بين الإخبار والإنشاء فرقاً، وهو أن ألفاظ الإنشاء تدل بالوضع على الحالة النفسانية، وألفاظ الإخبار على الأمور الخارجية، وأما أن المتكلم بالكلام مخبر أو منشيء، فلا يدل اللفظ عليه بالوضع وليس اقتران فعل الأمر بالحال باعتبار أنه منشيء بل باعتبار أن مدلول الأمر وهو الطلب مقترن بالحال، وأما مدلول الماضي والمضارع وهو الأمر الواقع في الخارج ومقترن بالماضي أو الحال أو الاستقبال، وكون المتكلم مخبراً ليس مدلولاً وضعياً للفعل ولالجملة الاسمية.

فإن قيل: ألسنت قلت فيما مضى أن الألفاظ مطلقاً وضعت للمعاني الذهنية لا للموجودات الخارجية. قلنا: نعم إنما وضعت للمعاني الذهنية بلا واسطة، وللخارجية بواسطة دلالة الذهنية عليها وأما صيغ الإنشاء فليس لها مدلول في الخارج ولو مع الواسطة، بل يدل على المعاني الذهنية، ويتوقف عليها، والأخبار تدل على المعاني الذهنية وتسرى إلى الخارج، فإن الخارج مقصود بالذات كما ذكرنا هناك.

« في المشترك »

أنكر قوم وجود المشترك في اللغة، وقالوا: كل ما يتوهم اشتراكه فهو إما متواطٍ أي مشترك معنى، وإما مجاز في جميعها إلا في واحد. مثلاً « العين » التي يتوهم أنها مشتركة بين معان كثيرة كالباصرة والعين الجارية وعين الشمس، نقول: إنها وضعت لمعنى جامع بين الجميع، أو وضعت لأحدها وتستعمل في الباقي مجازاً. ويؤيد ذلك أننا كلما تتبعنا في

اللغة وجدنا الكلمات التي يذكر لها معان متعددة مشتركة في خصوصية توجد في جميعها. مثلاً معاني لفظ «العين» مشتركة في كونها جميعاً ذات ترجيح وفضيلة على ما معه، فالباصرة في أعضاء الإنسان، و عين الشمس في الكواكب، وأعيان البلد في سائر أهلها، وكذلك سائر المعاني وسائر الألفاظ الذي توهم اشتراكها. أو نقول: استعملت في بعض المعاني مجازاً ثم كثر استعمالها حتى صارت منقولات. ويؤيده أيضاً قول بعض أهل اللغة بعد ذكر معاني بعض المواد: أن الباب يدل على كذا. مثلاً مادة «جلف» تدل على الناقص أو الخالي عن الفائدة كالرجل الأحمق القسي القلب، والنخل الذكر الذي لا يثمر، والخبز بدون الإدام، والإناء الخالي. والسنة الجالفة هي القحط، والطعنة الجالفة هي التي لا تنفذ إلى الباطن، إلى غير ذلك.

ومع ذلك فهذا القول ضعيف فإن العبرة بالاستعمال المتداول بين فصحاء العرب، ولا ريب في أنهم يستعملون كلمة واحدة ويريدون بها معنى خاصاً ثم يستعملونها ويريدون بها معنى خاصاً آخر بلا اعتبار جامع مشترك بينهما، وبلا اعتبار مناسبة بينه وبين معنى آخر، وتتبع موارد استعمالها يحقق ذلك، فإن فرضنا أن لفظ العين أو الجلف في زمان من الأزمنة السالفة كانا بحيث يفهم منهما معنى واحد مشترك بين المعاني التي تراد وتفهم منهما في هذا الزمان أو مناسب لها فنقول: كان تلك اللغة غير هذه اللغة العربية.

وقالوا في دفع هذا القول: إن لفظ «القرء» مشترك بين الطهر والحيض، وهما متباينان لاجتماع مشتركاً بينهما، وكذلك لفظ «عسّس» مشترك بين أقبل وأدبر لاجتماع بينهما لكونهما ضدين. وللقائل المزبور أن يجيب بأن تصور الجامع فيها أيضاً ممكن، وإن كان أخفى كما قد يقال

إن القرء في أصل اللغة هو الانتقال من إحدى الحالتين إلى الأخرى فاستعمل في كل واحدة من الحالتين بعلاقة المجاورة. وكذلك « عسّس » هو الانتقال من النور إلى الظلمة أو العكس.

والحق ما ذكرناه من أن في اللغة العربية ألفاظاً مشتركة بين معنيين متباينين، وإن كان بينهما جامع فلا يستعمل الكلمة فيها بعنوان الجامع، بل بعنوان الخصوصية.

و بإزاء هؤلاء قوم أوجبوا الاشتراك في اللغة، ومعنى الوجوب ههنا ليس الوجوب الفلسفي أعني وجوب الوجود الذاتي أو الغيري، بل بمعنى اقتضاء المصلحة اللغوية.

قالوا: إن المعاني غير متناهية — كما ذكرنا نحن سابقاً في باب أنه لا يجب أن يكون لكل معنى لفظ — والألفاظ متناهية، إذ هي مركبة من الحروف الثمانية والعشرين، وأجابوا عنه بوجوه:

الأول لأنسلم أن المعاني غير متناهية وهو ضعيف.

الثاني أن المعاني غير متناهية، لكن لسنا محتاجين إلى التعبير عن جميعها فإننا عاجزون عن تصور أمور غير متناهية فلاحاجة إلى اللفظ. و أيضاً نتصور معاني لاحتاجة لنا إلى التعبير عنها، أو الحاجة إليها قليلة، أو نكتفي في التعبير عنها بالتركيب والإضافات، فإن الألفاظ الموضوعية لمراتب العدد إثنا عشر لفظاً ونعبر عن كل عدد نريد بالتركيب، ونعبر عن كثير من الألوان والروائح بما تضاف إليه. ثم نقول: الحروف ثمانية وعشرون، وإن فرضنا أن جميع كلمات العرب ثلاثية، وأن الحرف الأول يحتمل الضم والفتح والكسر، والحرف الثاني يحتمل أربعاً هذه الحركات والسكون، والحرف الآخر لا يتغير المعنى بتغير حركاته، فيحتمل الحرف الأول أربعاً وثمانين احتمالاً حاصلة من ضرب الثلاثة في ثمانية وعشرين،

والحرف الثاني مائة واثنى عشر احتمالاً حاصلة من ضرب الأربعة في الثمانية والعشرين، والحرف الثالث ثمانية وعشرين احتمالاً فقط، بمجموع الاحتمالات في الحروف الثلاثة الحاصلة من ضرب هذه الأعداد بعضها في بعض يبلغ مأتين وثلاثاً وستين ألفاً وأربع مائة وأربعة وعشرين احتمالاً، وهذا غير الرباعي والخماسي والمشتقات التي يصح كل صيغة منها لمعنى والمصادر والاسماء المزيدي فيها، وإذا حاسبنا هذه الاحتمالات تزيد أضعافاً مضاعفة، مع أن لغة العرب مع هذه السعة لا تزيد على مأتى ألف كلمة قطعاً، فهذه كتب اللغة المتداولة ويمكن التخمين وأما سائر اللغات غير العربية فحالتها معلومة منها. وعلى هذا فوجود المشترك في اللغة ليس لقضاء الضرورة، بل له علة أخرى لا يعلمها إلا الله.

وقال العلامة رحمه الله في النهاية: للاشتراك سببان: أكثرى وهو أن يضع قبيلتان اللفظ الواحد لمعنيين بالتوزيع ويشتهران معاً فيحصل الاشتراك، وأقلى وهو أن يتحد الواضع ويكون غرضه التمكن من الكلام المجمل فإنه أمر مطلوب يتعلق به مصالح العقلاء أحياناً. انتهى^١.
ولموجب الاشتراك أن يقول على حسابنا: لانسلم إمكان وجود جميع التراكيب من الحروف والحركات، فإن طباع العرب يمتنع عن قبول كثير منها. مثلاً الاسم الرباعي المجرد يحتمل ستة وثلاثين وجهاً من الحركات، وطباع العرب لم يقبل إلا خمسة منها، فكما أن بعض الحروف كالجيم الفارسية ثقيلة على لسانهم، فكذا تركيب بعض الحروف مع بعض، وحينئذ فإذا لاحظنا طبيعة اللغة أنها على أوسع ما يكون فإننا نرى أنهم وضعوا لكل نوع من أنواع الأجناس وفروقتها الجزئية اسماً

فهذا كتاب «السامي في الاسامي»^١ ذكر قريباً من خمسين اسماً لأنواع الغيم، وخمسين اسماً لأنواع المطر وهكذا غيرهما. وصنف بعض الأدباء كتاباً في أسماء الأسد^٢ وكتاباً في أسماء الذئب^٣ وهى أسماء تدل على فروقها، فنحن في الفارسية نعبر عن الفروق بألفاظ مركبة فنقول «ابر سفيد» و«ابر سياه» و«ابر تنك» و«ابر بي باران»، وأما عندهم فيجب الاختصار على لفظ واحد، وانهم يقولون الشهوة لكل شهوة، والقرم^٤ شهوة اللحم، والجعم شهوة اللحم مع أكله كثيراً.^٥ ويقولون جفن يعنون نحر الناقة واطعم لحمها في إناء واسع أو كأس كبيرة^٦ وجفجف^٧ أى أعاد ابله من المرعى خوف الغارة، والجُمخل اللحم الداخل في الصدف^٨ ويقولون تقاتلوا أى قتل كل منهم الآخر واستعظمه أى عدّه عظيماً، و



١- السامي في الأسامي لأبي الفضل الميداني المتوفى ٥٣١: ص ٣٤٠- الباب الثاني في السحاب وما يتولد منه.

٢- قال في كشف الظنون ٨٦/١: أسماء الاسد جمعها نفر من الادباء منهم ابن خالويه و ابوسهل محمد بن علي الهروي المتوفى ٤٣٣ في مجلد ضخّم ذكر فيه ستمائة اسم والشيخ رضى الدين حسن بن محمد الصغانى المتوفى ٦٥٠....

٣- في كشف الظنون: أسماء الذئب لرضى الدين حسن بن محمد الصغانى و جمع السيوطى جزءاً أسماء التهذيب فى أسماء الذيب.

٤- فى مجمع البحرين: القرم بالتحريك شدة شهوة اللحم حتى لا يصبر عنه.

٥- فى فقه اللغة للشعالبي: إذا كان الرجل لا يزال قرماً إلى اللحم وهو مع ذلك أكل فهو جعم.

٦- فى منتهى الارب: جفف الناقة: كشت ناقة را و خورانسيد گوشت آن را در كاسه.

٧- فى أقرب الموارد: جفجف الرجل: ردّ ابله بالعجلة مخافة الغارة.

٨- فى أقرب الموارد: الجُمخل: لحم يكون فى جوف الصدف.

هكذا كثير من المعاني التي يعبر عنها في الفارسية و غيرها بكلمات كثيرة يعبرون عنها بكلمة واحدة. فإذا لاحظنا هذه الأمور معاً قلنا إن الاشتراك واجب في لغة العرب، لزيادة المعاني التي يريدون التعبير عنها على الألفاظ التي لا يتنفرون عن استعمالها زيادة كثيرة تشبه زيادة غير المتناهي على المتناهي. وإلى هذا أشار صاحب الفصول بقوله: ولو تمسك المستدل بأن القدر الذي يصح الانتفاع به من الألفاظ أقل من القدر الذي يحتاج إلى التعبير عنه من المعاني، فالحكمة الداعية إلى الوضع داعية إلى الاشتراك لكان أقرب إلى منهج السداد.^١

هذا غاية ما يمكن أن يقال في هذا الموضوع، وقد ذكرنا في أوائل المبحث عند ذكر أنه لا يجب أن يكون لكل معنى لفظ ما يمكن أن يكون مفيداً ههنا.

مركز تحقيق التراث
«مسألة»

وهنا مسألة مهمة يجب التنبيه لها و تطبيقها على مواردنا كثيراً حتى يتمرن الذهن بها فإنها كثيرة الدقة لا يسلم منها أعظم الرجال، و هي أن المتواطى غير المشترك، و بعبارة أوضح أن المشترك المعنوي غير المشترك اللفظي، فتارة يقرب أحد معنيين من الآخر بحيث يتوهم اشتراكها في معنى و ليس به، بل هما مشتركان في اللفظ فقط، و تارة بالعكس يتوهم تبائنها في المعنى و هما مشتركان فيه، فمن الأول لفظ «الإمكان» المشترك بين الإمكان العام و الإمكان الخاص، و «الشمس»

المشتركة بين الجرم والضوء، و «الرحيم» المشترك بين الراحم والمرحوم، وجميع الألفاظ التي تستعمل لازماً ومتعدياً. ومن الثاني لفظ «البيع» المشترك بين الاشتراء والشراء، و «الوجد والطرب» المشتركان بين السرور والحزن، و «الوجود» المشترك بين الواجب والممكن، و «العروس» المشترك بين الرجل والمرأة. وأكثر الاشتباه لطلاب العجم إذا كان في لغتهم لفظان للفردين فيظنونونه مشتركاً لفظياً أو لفظ واحد في لغتهم لمعنيين فيظنونونه مشتركاً معنوياً فإنهم يجعلون اللفظ الفارسي معنى للفظ العربي.

قال العلامة رحمه الله في النهاية: اعلم أن بين المشترك والمتواطى اشتراكاً ربما ظنّ بسببه في أشياء من أحدهما أنها من الآخر، فالأول كقولنا «مبدء» للنقطة والآن، ظنّ أنها من قبيل المشترك، لأجل اختلاف الموضوع المنسوب إليه وهو الخط والزمان، وليس كذلك. ثم قال رحمه الله: و أما الثاني فكقولنا «خمري» للعنب باعتبار أنه يؤل إلى الخمرة أو لكونه الشبيه بلون الخمر، وللدواء إذا كان يسكر كالخمر، وهو المنسوب إليه، ظنّ أنه متواطى وليس كذلك، فإن اسم الخمرى وإن اتحد المنسوب إليه إنما كان بسبب النسب المختلفة إليه ومع الاختلاف فلاتواطى. انتهى^١.

و ظاهر أن النسبة المنظورة عند إطلاق لفظ الخمرى على العنب غير النسبة المنظورة عند إطلاقه على الدواء المسكر، والأحسن لطلاب العجم أن يمثل بقولهم: «آسمانى» فتارة يطلقونه على لون السماء، وتارة على ما ينزل منها، — ويقولون: فرشته آسمانى وكتاب آسمانى —، أو

١- نهاية الأصول، في البحث الرابع من الفصل الخامس من المقصد الثاني ص ٤٧.

يكون فيها — ويقولون: ستاره آسمانى —، والخصوصية التي تلاحظ عند إطلاق اللون غير الخصوصية الأخرى، ولا يطلقون ذلك باعتبار نسبة مشتركة.

ولو فرضنا أن يطلق لفظ على شيئين باعتبار نسبة عامة كان متواطياً وأشار إليه العلامة أيضاً وقال: ولو نظر إلى أن إطلاق اسم الخمرى في هذه الصورة باعتبار أمر اشتركت فيه من عموم النسبة وقطع النظر عن خصوصياتها كان متواطياً. انتهى^١. وهو حسن جداً.

و من الأمثلة التي لا يقطع النظر عن الخصوصية عادة ولكن يمكن فيها: لفظ «الأسود» على مطلق ذى اللون وعلى الحية السوداء بالخصوص، و «الأدهم» على مطلق ذى الدهمة وعلى الفرس، والعادة جارية بإرادة الخصوصية، و فى الفارسية لفظ «آبى» بمعنى لون الماء و «آبى» صفة لحيوان وغيره كالطير المائى و كلب الماء و نبات الماء. و من الأمثلة فى الفارسية لفظ «خواب» فإنه مشترك بين النوم و النائم لفظاً، و من المعانى التي يشك فيها «السجدة» فإنه يختلف معناها بالنسبة إلى الفاعلين، و «الصلاة»، فإنها من الله الرحمة و من الملائكة الاستغفار كما سيجىء إن شاء الله.

«فى استعمال اللفظ المشترك فى أكثر من معنى»

هو جائز عند كثير من العلماء كالسيد المرتضى و الشيخ أبى جعفر الطوسى و العلامة وغيرهم منا، وكذلك يجوز عند الشافعى و الباقلانى و

عبد الجبار بن أحمد المعتزلي^١ و الجبائي و ابن الحاجب و السكاكي^٢ و البيضاوي صاحب التفسير و القاضي عضد الدين و غيرهم من العامة. و منعه أبو هاشم و أبو الحسين البصري و فخر الدين الرازي و المتأخرون عن صاحب القوانين غالباً، و فصل بعضهم بين المفرد و غيره، و آخرون بين النفي و الإثبات.

و قال العلامة رحمه الله في النهاية: محل النزاع ما لو أراد مجموع المعنيين^٣، أما إرادة كل واحد منهما فجائز اتفاقاً. انتهى^٤. و هو الحق، لأن من استعمل اللفظ في معنييه أرادهما جميعاً، فتارة يثبت الحكم للمجموع و تارة لكل واحد على حدة، و أما إرادة كل واحد فلا يحصى عنه. و ظاهر كلام بعض المتأخرين أن محل الكلام هو ما إذا كان المعنيان متبادلين في الإرادة من اللفظ و هو غير معقول. مثلاً إذا قلنا: الطهارة لا تصح من الحائض و أردنا الوضوء و الغسل معاً من لفظ الطهارة فهو محل النزاع.

١- قاضي القضاة عبد الجبار بن أحمد الهمداني الأسد آبادي المتوفى ٤١٥.

٢- يوسف بن أبي بكر الخوارزمي المعتزلي الحنفي المتوفى ٦٢٦.

٣- وإرادة الجميع تارة باعتبار كون الجميع معنى واحداً مجازياً و لوحظ مع المعنى الحقيقي كانه كل و الحقيقي جزء منه و الاستعمال بعلاقة الكل و الجزء. و تارة باعتبار علاقة الاطلاق و التقييد نظير اطلاق المشفر على الشفه و المرسن على الانف، و هو بان يستعمل في معنى عام يشمل المعاني المرادة و يسمى بعموم الاشتراك. و ثالثة بان يراد كل واحد كانه معنى مستقل، و هذه محل النزاع دون الاوليين لان الكلام فيما اذا اريد ازيد من معنى، و المعنى المراد في الاوليين واحد و قيل ان الاولى غير جائزة و الثانية جائزة اتفاقاً. منه (قدس سرّه)

٤- لم أجده بهذه العبارة في نهاية الاصول في بحث الاشتراك.

وقال ابن ادريس في كتاب الأيمان: إذا حلف الإنسان لا أضرب عبدي ولا أشتري شيئاً فلو أمر بضربه أو شراء ذلك الشيء فإنه لا يحنث، لأن الأيمان تتعلق بحقائق الأشياء والأفعال لا بمجازاتها.^١

وقال في موضع آخر: فإذا نوى المجاز قبل منه كما يعدل بالحقيقة إلى المجاز بدليل. انتهى.^٢ فإرادة المباشرة والتسيب معاً إن كان بإرادة معنى عام شامل كان من عموم المجاز، وإن كان بإرادة كل واحد منها بخصوصه معاً كان من محل الكلام.

وقال التفتازاني: إطلاقه على كل واحد منها بأن يراد في إطلاق واحد هذا وذاك على أن يكون كل منها مناط الحكم ومتعلق الإثبات والنهي، وهذا هو المتنازع فيه. انتهى.^٣ وهو خطأ كما قال في الفصول: لا فرق بين أن يكون كل واحد منها متعلقاً للحكم ومناًطاً للنفي والإثبات أو يكون المجموع كذلك. انتهى.^٤ وبالجملته إرادة المجموع غير الحكم على المجموع، وإرادة المعنيين معاً محل النزاع. وأما الحكم فيختلف باختلاف الموارد والعبارات، فإذا قلنا: الطهارة واجبة على الحائض وأردنا الغسل والوضوء ثبت الحكم على المجموع، وإذا قلنا يجزى طهارة واحدة كفهاها الغسل أو الوضوء.

١- السرائر ص ٣٥٤ وفيه: «الأسماء» بدل «الأشياء».

٢- السرائر ص ٣٥٤، الطبع الحجري.

٣- شرح شرح المختصر. المخطوط، الموجود بمكتبة المسجد الأعظم بقم، ش ٢٤٦٢، الورق ٨، من مباحث العام والخاص.

٤- الفصول، فصل استعمال المشترك في أكثر من معنى واحد.

«في أن استعمال المشترك في معانيه مسألة لغوية لاعقلية»

زعم بعض العلماء أن عدم جواز استعمال المشترك في معانيه محال (كذا و الظاهر: لاستحالة) عقلاً، وهو الظاهر من مذهب أبي هاشم و أبي عبدالله، وهما الأصل في هذا القول. و ظاهر كلام الغزالي أنه لا يجوز لتوقيف لغوى لا بدليل عقلى و نحن ننقل قول الأولين من كتاب «عدة الأصول».

قال الشيخ رحمه الله فيها: ذهب أبو هاشم و أبو عبدالله^١ و من تبعهما إلى أنه لا يجوز أن يراد المعنيان المختلفان بلفظ واحد، فإن دل الدليل على أنه أرادهما جميعاً، قالوا: لا بد أن نفرض أنه تكلم باللفظ مرتين، أراد كل مرة منهما معنى واحداً. و على هذا حملوا آية القرء بأن قالوا: لما دل الدليل على أنه أرادهما جميعاً بحسب ما يؤدي اجتهاد المجتهد إليه علمنا أنه تكلم بالآية مرتين ثم أنزله على النبي صلى الله عليه و آله و سلم. و قالوا في الحقيقة و المجاز و الكناية و الصريح مثل ذلك. و قالوا: لا يجوز أن يريد بقوله: ﴿أَوْ لَمْ يَسْمُ النِّسَاءُ﴾^٢ الجماع و اللبس باليد، و بقوله: ﴿لَا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ﴾^٣ العقد و الوطء. و قال لا يجوز أن يريد باللفظ الواحد الاقتصار على الشيء و تجاوزه. و قال في قوله تعالى:

١- أبو عبدالله الحسين بن على بن إبراهيم البصرى المعتزلى. كان على مذهب أبي هاشم و إليه انتهت رئاسة أصحابه في عصره. توفي ٣٩٩.

٢- سورة النساء، الآية: ٤٣ و سورة المائدة، الآية: ٦.

٣- سورة النساء، الآية: ٢٢.

﴿وإن كنتم جنباً فاطهروا﴾^١ لا يجوز أن يريد به الغسل والوضوء. و قال أيضاً لا يجوز أن يريد باللفظ الواحد نفي الأجزاء والكمال. وقال في قوله صلى الله عليه وآله: «لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب»^٢ لا ينبيء عن نفي الأجزاء، وأنه إذا جاز أن يريد نفي الأجزاء ونفي الكمال وثبت أن كليهما لا يصح أن يراد بعبارة واحدة فيجب أن لا يدل الظاهر على نفي الأجزاء — إلى أن قال — واعتل في ذلك بأن قال لا يصح أن يقصد المعبر باللفظ الواحد استعماله فيما وضع له والعدول به عن ذلك، فكذلك لم يصح أن يريد باللفظ الواحد الحقيقة والمجاز، وذكر أن تعذر ذلك معلوم لنا، وأن الواحد منا إذا قصده لم يصح منه. فدل على أن جميع ذلك غير صحيح انتهى.^٣

وقال العلامة في نهاية الأصول: قد احتج أبو عبد الله البصري على المنع بأن الواحد منا إذا رجع إلى نفسه علم استحالة أن يريد بالعبارة الواحدة حقيقتين، ولو ساغ ذلك في الله تعالى لساغ فينا، وهذا يستحيل كما يستحيل أن يريد بالفعل الواحد تعظيم زيد والاستخفاف به. انتهى.^٤ وأقول: المحال هو تبادل المعنيين في الإرادة على ما يتنا بأن يريد هذا المعنى لا غير تارة، وذاك لا غير تارة، وأما إرادة المجموع فليس بمحال، وإنا إذا رجعنا إلى وجداننا لا نجد محالاً في أن يريد بلفظ معنيين، وإنما المحال والتناقض في أن يريد هذا بالخصوص ولا يريد غيره، ومع ذلك يريد غيره ولا يريد هذا. وكأن القائلين بالمحالية توهموا أنه لا يمكن

١- سورة المائدة، الآية: ٦.

٢- عوالي اللئالي ١/١٩٦. سنن الترمذي ٢/٢٥٥، الباب ١٨٣. كذا في ذيل العوالي.

٣- عدة الأصول ٢١٠، الطبع الحديث.

٤- نهاية الأصول، ص ٤٩، قال في ذيله: وليس بجيد....

إرادة المعنى من اللفظ إلا مع قيد الوحده، وكون المعنى بشرط لا عن الغير كما يشهد به عباراتهم. وفيه ما فيه. وإذا تبين أن المسألة لغوية لاعقلية وجب البحث فيه من جهة أخرى، وهو أنه هل استعمل العرب الفصحاء لفظاً مشتركاً في معنيين، فإن تتبعنا وجدناهم استعملوا ذلك جوازاً، وإن لم نجدهم استعملوا قط حكماً بعدم جوازه، لأن اللغة حقيقتها و مجازها توقيفية، ووجود هذا الاستعمال في غير لغة العرب لا يدل على جوازه فيها. وإن وجدنا لفظاً أريد به معنيان، ولكن شككنا أنه من عموم الاشتراك أو الاستعمال في معنيين ولم يقم قرينة على أحدهما ولم يحكم الذوق السليم بأن أحدهما مراد من اللفظ توقفنا في الحكم بالجواز وعدمه.

«في أن استعمال المشترك في معنيين حقيقة»

لا شك في أن استعمال اللفظ المشترك وإرادة المفهوم العام الشامل للمعنيين مجاز، وكذا استعماله وإرادة المجموع من المعنيين بعلاقة الكل والجزء حيث أمكن، وأما إرادة المعنيين في محل النزاع فاختلف قولهم فيه، فقال بعضهم حقيقة وقال بعضهم كابن الحاجب والعلامة أنه مجاز والحق أن يقال: إن النزاع في ذلك يرجع إلى المشاحة في الاصطلاح. فإن القائل بكونه حقيقة لا يحمله على أكثر من معنى من غير قرينة، حتى الشيخ، فإنه يحمله على جميع المعاني مع عدم القرينة على أحدها بالخصوص، وكون المقام مقام حاجة، قرينة عنده على إرادة جميع المعاني، وأما إذا لم يكن وقت الحاجة لا يحمله على جميع المعاني، بل يتوقف إلى أن يقوم البيان. وبالجمله يعاملون مع هذا الاستعمال معاملة المجاز ولكن إذا رجعنا

إلى تعريفهم للحقيقة و المجاز فالأولى أن يسمى مثل هذا الاستعمال حقيقة، إذ لا يلاحظ فيه العلاقة مع معنى آخر.
وقال صاحب المعالم: وضع اللفظ للمعنى مع الوحدة، فإذا استعمل في المعنى بدون الوحدة كان مجازاً بعلاقة استعمال الكل في الجزء. و اعترضوا بأن الوحدة ليست جزءاً من المعنى المتبادر من اللفظ، بل خارجة عن المفهوم.^١

وقال بعضهم: اللفظ موضوع للمعنى في حال الوحدة لا للمعنى مع الوحدة، ولذلك لا يجوز استعمال اللفظ في الأكثر. وفيه أن الوحدة إن تبادرت إلى الذهن من اللفظ فهو موضوع للمعنى مع الوحدة، وإن لم تتبادر من اللفظ فلا دليل على وجوب اتباع الواضع في مراعاة الأحوال. فلو وضع أحد أسماء لابنه في حال الصغر جاز إطلاق الاسم عليه في حال الكبر بلا كلام. وبالجمله إن قلنا إن المجاز عبارة عن كل ما يحتاج إلى القرينة فهذا مجاز، وإن قلنا إنه كل ما يحتاج إلى العلاقة، فهو حقيقة. فالحق الثاني.

«في اشتراط إمكان الجمع في استعمال المشترك»

المجوزون لاستعمال اللفظ المشترك في أكثر من معنى شرطوا إمكان الجمع بينهما في الإرادة وقالوا: لو لم يمكن الجمع بينهما كالوجوب والتهديد لا يطلق اللفظ عليهما. ويتوهم من ظاهر هذا الكلام أنه توضيح للواضح و خال عن الفائدة، لأن الحمل على كل معنى متفرع على إمكانه، ولذلك

نحمل ألفاظ الاستفهام والتمنى والترجى في كلامه تعالى على غير معناه، وكذلك بعض الأفعال الدالة على صفاته الذاتية نحملها على المجرد من الزمان نحو ﴿كان الله عليمًا حكيمًا﴾، ولكن غرض القوم من التصريح بهذا الشرط دفع ما يرد كثيراً في ذهن المبتدى.

ولا بد أن يكون الغرض من الإمكان هنا بالنظر إلى الكلام والمتكلم والأمر الخارجية وغيرها. فلفظ «عين» مثلاً في قولنا: «رأيت عيناً» لا يحمل على جميع المعاني التي يذكر لها في كتب اللغة، فإن إرادة جميعها وإن كانت ممكنة ذاتاً لكن بالنظر إلى المتكلم الحكيم والسامع الجاهل بجميع معاني هذه الكلمة وعدم احتمال رؤية المتكلم بعضها، وعدم إمكان إقامة قرينة على إرادة بعضها دون بعض إلا بتطويل في الكلام ربما يغني عنه المجيء بالمرادفات وغير ذلك مما لا يحصى، هذه الإرادة ممتنعة، ولعل ملاحظة ذلك توجب اشمئزاز طبع المبتدى من القول بالجواز، ويستبعده غاية الاستبعاد. وأما إذا عرض عليه المعاني القريبة إلى ذهنه والمناسبة التي يحتمل قريباً إرادتها جميعاً فلا يشمئز عنه الطبع.

«استعمال اللفظ في معناه الحقيقي و المجازي»

هذا فرع جواز الاستعمال في معنييه الحقيقيين، فإن جوزناه جاز، وإلا فلا، وكذا في معنييه المجازيين.

«الاستدلال على الجواز»

قدمر منا أن هذا بحث لغوى يجب المراجعة فيه إلى أهل اللسان، و لا يكفي فيه إثبات الإمكان، بل لابد للمجوز من الاستدلال بالوقوع. و تمسك به البيضاوى فى المنهاج^١ وغيره فى غيره. و أما المانع فيكفيه عدم العثور على الاستعمال بعد التتبع البليغ.

فما استدل به البيضاوى قوله تعالى: ﴿إِنْ أَنْتَ إِلَّا اللَّهُ وَ مَا أَنْتَ بِمُعْجِزٌ﴾ على النبى ﴿﴾ - إلى آخر الآية -^٢ فإن الصلاة مشتركة بين المغفرة و الاستغفار، و استعمل فيهما جميعاً.

و كذلك قوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يَسْجُدْ لَهُ مِنْ فِي السَّمَوَاتِ وَمِنْ فِي الْأَرْضِ وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ وَالنُّجُومُ وَالْجِبَالُ وَالشَّجَرُ وَالدَّوَابُّ وَكَثِيرٌ مِنَ النَّاسِ وَكَثِيرٌ حَقَّ عَلَيْهِمُ الْعَذَابُ﴾ - الآية -^٣ وجه الدلالة إن الله أراد بالسجود هنا الخشوع لأنه المقصود من الدواب و أراد به أيضاً وضع الجبهة على الأرض و إلالكان تخصيص كثير من الناس بالذكر لامعنى له لاستواء الكل فى السجود بمعنى الخضوع و الخشوع للقدرة، فثبت إرادة المعنيين. و لا يجب فى هذه المسألة التمسك بالقرآن وحده، بل يكفي استعماله فى كلام الفصحاء.

و لكن المانع فى جميع الموارد يتأولون على وجه لا يستلزم استعمال اللفظ فى معنييه، فتارة يدعون كون اللفظ مكرراً تقديراً بحيث

١- منهاج الأصول، ص ١٥، فى الفصل الخامس فى الاشتراك.

٢- سورة الاحزاب، الآية: ٥٦.

٣- سورة الحج، الآية: ١٨.

يراد بكل واحد معنى، و تارة يقولون: المعنى واحد عام شامل للمعنيين
لاكل واحد منها على حدة مثلاً في قوله: ﴿إِنْ أَنْتَ إِلَّا اللَّهُ وَمَنْ مَلَائِكَتُهُ
يُصَلُّونَ﴾^١ يقولون ضمير الفاعل في يصلون يرجع إلى الملائكة فقط لا
إليهم وإلى الله تعالى و يقدرُونَ فعلاً هكذا: إِنْ أَنْتَ إِلَّا اللَّهُ يُصَلِّي وَمَلَائِكَتُهُ
يُصَلُّونَ. أو يقولون: لأنسلم إِنْ الصَّلَاةُ أُرِيدَ بِهَا الْمَغْفِرَةُ بِالْخُصُوصِ وَ
الاستغفار بالخصوص، بل أُرِيدَ مِنْهَا الْإِعْتِنَاءُ بِإِظْهَارِ الشَّرَفِ، وَهُوَ مَعْنَى
واحد عام شامل للمغفرة والاستغفار، وكذا السجود استعمل في معنى
عام وهو اظهار الخشوع المناسب. وقد ينكر كون اللفظين مشتركاً لفظياً.
و أقول هذا أمر موكول إلى الذوق والوجدان والحدس الصحيح،
والاحتجاج بطريق أهل الجدل فيه عسر جداً. وقد ذكرنا فيما مضى
أن المتواطى كثيراً ما يشتبه بالمشارك، وذكرنا أمثلة هناك والتمييز يحتاج
إلى لطف قريحة، ففي كل مورد استعمل فيه اللفظ في معنيين يمكن إبداء
احتمال استعماله في معنى شامل أو تقدير تكرير اللفظ، لكن الوجدان في
كثير من الموارد يشهد بأن اللفظ ما أراد المعنيين إلا مع الخصوصية
لاباعتبار معنى واحد عام، والذي يسقوى في نفسى أن شهادة مثل
ابن الحاجب والسكاكي والشافعي والباقلاني والبيضاوي وغيرهم من
جهابذة الأدب وأئمة العربية كافية في هذه المسألة اللغوية، وكذلك السيد
المرتضى والشيخ الطوسي والعلامة من الأعلام في الأدب والشرعية، و
العارفين بمجاري الكلام العرب، فإن هؤلاء عدواً كثيراً من الأمثلة من
استعمال اللفظ المشترك في معانيه، لأنهم تبين عندهم كون اللفظ مشتركاً
لفظياً أُرِيدَ مِنْهُ الْمَعْنَيَانِ مِنْ حَيْثُ الْخُصُوصِيَّةُ، كما صرح البيضاوي في

الصلاة من الله و من الملائكة إنها معنيان أريد كل واحد بالخصوص لا باعتبار معنى عام واحدٍ يشملها، والحاكم في هذا هو الوجدان. وقال البيضاوي^١ لو كان استعمال الصلاة ههنا بمعنى واحد لجاز أن ينسب ما يفهم من صلاة الله إلى الملائكة وبالعكس، والوجدان يحكم بأننا لا ننسب ما نفهمه من صلاة الله في الآية الشريفة إلى الملائكة. نقلنا كلامه بالمعنى وعلى من ينظر في هذه المسألة أن يحقق ما ذكرناه سابقاً في اشتباه المتواطى بالمشارك خصوصاً مثال الخمرى الذى نقلناه من العلامة رحمه الله، حتى يعرف أن وجود المعنى الجامع بين معنيين لا يكفي في الحكم بكون اللفظ مشتركاً معنوياً بينها أو إرادة المعنى الجامع من اللفظ، بل العبرة بتبادر المفهوم الجامع من اللفظ دون الخصوصية التى فى أحد المعنيين.

واستدلوا على عدم الجواز بوجوه:

منها أن اللفظ مرآة للمعنى وفان فيه فناء العنوان فى المعنونة و الوجه فى ذى الوجه، فإذا تلفظ بلفظ فكأنه أظهر المعنى وجعله عند المخاطب وإذا تكلم بكلمة تدل على معنى قبيح فكأنه أظهر شيئاً قبيحاً، وعلى هذا فاستعمال لفظ واحد يلزم تصور معنى واحد.

و منها أن الواضع وضع اللفظ للمعنى حال كون المعنى واحداً فلا يجوز استعماله فى المعنى حين عدم كونه واحداً.

و منها أن الواضع خص اللفظ بالمعنى فإذا استعمل المتكلم اللفظ فى المعنيين فقد خالف الواضع.

ومنها أن من تتبع لغة العرب تحقق له عدم صدور مثل هذا الاستعمال ممن

يعتدّ بكلامه منهم في نظم و لائثر. بل لم نقف على ذلك في سائر اللغات التي وقفنا عليها.

والأخيران لصاحب الفصول.^١

و ضعف الجميع ظاهر، خصوصاً الأخير فإننا وجدنا استعماله في المعنيين كثيراً في الفارسية والعربية ونذكر جملة منها ههنا ونترك في عدم تطرق التأويل فيها إلى ذوق الناظر.

فنها قول الحريري^٢:

جاد بالعين حين أعمى هواه

عينه فانشئ بلاعينين

وقوله: فانظر إلينا وبيننا ولنا.

فاستعمل قوله « فانظر » في ثلاثة معانٍ

ومنها قول الباخرزي^٣:

يا صاحب العودين لا تهملها

حرّك لنا عوداً و حرّق عوداً

أراد بالعودين آلة الطرب و عود النار.

وسمعت بعض أساتيدنا يقول: إن الصغاني^٤ اللغوي صنف كتاباً في

اللغة وانتهى فيه إلى كلمة « بكم » ولم يتمه، وابتلى في آخر عمره بعقدة في لسانه، فقال بعض الشعراء فيه:

١- الفصول، فصل استعمال المشترك في أكثر من معنى.

٢- أبو محمد القاسم بن علي صاحب « المقامات » و « درّة الغواص » توفي ٥١٦.

٣- أبو الحسن علي بن الحسن مؤلف « دمية القصر » قتل سنة ٤٦٧.

٤- الشيخ رضي الدين حسن بن محمد الصغاني اللغوي النحوي توفي ٦٥٠.

إن الصغاني الذي حاز العلوم والحكم
 كان قصارى أمره أن انتهى إلى بكم
 وهذا في الأشعار الفارسية كثير أيضاً منها:
 آن سيل كه دوش تا كمر بود
 امشب بگذشت خواهد از دوش
 أراد البارحة والكتف معاً بلفظ دوش.
 وقيل:

گوش تو شنیده‌ام که دردی دارد
 درد دل من مگر به گوش تو رسید
 وأيضاً:

تو جای دگر گرفته‌ای خانه و من
 و أراد بالمصرع الثاني الانتظار والتحية بأن منزلك يجب أن يكون
 عيني.

وقال بعض الشعراء مؤرخاً وفاة المجلسي رحمه الله:
 ماه رمضان چو بیست و شش زن کم شد
 تاریخ وفات باقر اعلم شد^۱
 وكان وفاته في السابع والعشرين من شهر رمضان سنة ١١١١ و
 هو مطابق لحروف ماه رمضان بحسب الجمل إن أسقطنا منه ٢٦. وأراد
 الشاعر المعنيين معاً.

ومثله في تاريخ وفاة الشيخ المحقق الأنصاري:

١- وقد يقال: بیست و هفتش کم شد. وكان وفاته ره ١١١٠.

سال عمر شيخ و تاريخ وفاتش شصت و هفت^١
 أراد نفس العدد، و أراد أيضاً ما يحصل منه بعد جمع أرقام حروفه
 من الشين و الصاد و التاء و غيرها.
 فمن تشكك في مثل الآيات التي سبقت فلا ينبغي أن يتشكك في
 هذه الأمثلة.

«استعمال اللفظ في معنييه الحقيقي و المجازي»

نبحث عن هذه المسألة في هذا الموضع لاتصاله ببحثنا و لتأييد ما
 ذكره هنا ما ذكرناه في الحقيقيين.
 فنقول: إرادة المعنيين الحقيقي و المجازي أيضاً مما اختلفوا فيه، و على
 ما ذكرنا هو جائز أيضاً، و اعتقادي أنه أكثر استعمالاً من الحقيقيين، فإن
 الناس كثيراً يريدون اشتغال اللفظ على الأفراد المجازية مع إرادتهم المعنى
 الحقيقي، و يعدّون المداقة في إخراج الأفراد المجازية و سوسة و يسخرون
 ممن يرتكب ذلك، و هو شائع في عبارات الفقهاء أيضاً. مثلاً يطلقون
 «الزوجة» و يريدون منها الزوجة الحقيقيه و المطلقة رجعية، و يطلقون
 «الخمر» و يريدون الخمر الحقيقيه و العصير، و يقولون: الأخت حرام، و
 يريدون الأخت الحقيقيه و الأخت من الرضاة، و يقولون: التصرف
 مسقط للخيار، و يريدون التصرف الحقيقي، و هو القلب في المال و وضع
 اليد، و يقولون: الاستنجاء بثلاثة أحجار، و يريدون منها الثلاثة
 الحقيقيه و هي الأحجار المنفصلة أو حجراً واحداً ذا ثلاث جهات، و

أمثال ذلك كثيرة وربما يعبر عنه بالتوسع، وهذا شائع في تعارف الناس، فإذا قال المولى لخدمته: ارفع الخوان أراد رفع الخوان مع الأواني التي فيه وفي أطرافه مما يطلق عليه اللفظ بعلاقة المجاورة، وإذا باع متاعه وشرط خيار المشتري إن رد عليه الثمن، يشمل كلامه هذا رد الثمن عيناً أو مثل الثمن، وهو الفرد المجازي، وإذا نهى السيد عبده عن بيع متاع معين، فقد نهاه عن التوكيل والمباشرة، ولا يجوز للعبد توكيل غيره في البيع. ونظير ذلك مضى في أول البحث من قول ابن إدريس. وبالجملات أمثلة ذلك لا تحصى كثرة.

فإن قيل في هذه الأمثلة لا يريد المتكلم المعنى المجازي من اللفظ، وإنما يريد المعنى الحقيقي فقط، وأما المجازي فيفهم من قرينة خارجية. قلنا: نتكلم في مورد أراد المتكلم المعنى المجازي مع الحقيقي من اللفظ بالقرينة كما في قوله: ارفع الخوان، وكما لو صرح بأن مرادى من الزوجة الزوجة الحقيقية والمطلقة رجعية معاً كما يصرح الفقهاء بمثله كثيراً.

فإن قيل: إن هذه الموارد من قبيل عموم المجاز. قلنا: يشهد الواجدان في مثله بأن المتكلم ما خطر بوهمه معنى عام شامل للمعنيين، وما استعمل اللفظ باعتباره، بل في كثير منها لا يمكن تصور معنى جامع يشمل ما أراده المتكلم ويختص به بحيث لا يتجاوزه، ففي كل مورد تصورنا مفهوماً عاماً رأينا أنه يشمل أشياء أخر لم يردده المتكلم، ولو كان اللفظ مستعملاً فيه لزم أن تكون تلك الأشياء أيضاً مرادة، فما المعنى الجامع بين الزوجة والمطلقة الرجعية الذي يختص بهما ولا يشمل المطلقة المختلعة مثلاً بشرط أن لا يكون الجامع اشتراكها في الحكم، فإن الحكم بعد المعنى ولا يمكن أن يكون نفس المعنى. وكيف يمكن

أن يقال: أراد المتكلم حين الاستعمال الدلالة باللفظ على معنى غير معروف مع إمكان إرادة معنى معروف، وهل هذا إلا تكلف يأبى عن قبوله الذوق والوجدان.

«حمل المشترك على إرادة جميع المعاني»

هذا قول منقول عن الشافعي، ويمكن أن يحمل عليه كلام السكاكي والمعروف من مذهب الشافعي أن المشترك كالعام واختار هذا المذهب السيد المرتضى والقاضي عبد الجبار وهو مذهب الشيخ الطوسي في العدة بشرط أن يكون في مقام الحاجة ولا تقوم قرينة على إرادة أحد معانيه بالخصوص، فإنه لا يجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة. ومذهب العلامة في النهاية أنه يحمل على جميع المعاني مع قيام قرينة على ذلك. ولعل ما ذكره الشيخ قرينة عقلية على إرادة جميع المعاني فيتحدد قول الشيخ والعلامة، إذ الأصل عندهما أن يحمل المشترك على معنى واحد ولا يخرج عن هذا الأصل إلا بدليل. والمثال لفظ «القرء» في الآية الكريمة^١ إن قلنا بكونه مشتركاً.

ومن الأمثلة في هذا الباب قوله تعالى: ﴿فاعتبروا يا أولى الأبصار﴾^٢ بناءً على دلالة على تجويز القياس في الأحكام. وتوضيحه أن الاعتبار مشترك لفظاً بين معنيين أحدهما الاعتناء الشديد بالعبر بحيث يؤثر في النفس ويبعث على العمل كما قال أمير المؤمنين عليه

١- سورة البقرة، الآية: ٢٢٨.

٢- سورة الحشر، الآية: ٢.

السلام: «ما أكثر العبر وأقل الاعتبار»^١، وكما يقال: يجب الاعتبار بأحوال الماضين، وأنهم عبرة لمن تأخر منهم. والمعنى الثاني تعيين مقدار الشيء من حيث الوزن والمساحة وغيرهما، وبهذا المعنى يقال في الفقه: يجب اعتبار المبيع بالكيل والوزن، ويقال اعتبروا أرض العراق فوجدوه كذا جريباً، والقياس الفقهي من أفراد المعنى الثاني فلوفرنا عدم القرينة في الآية على إرادة أحدهما بالخصوص وكان مقام الحاجة وجب الحمل على المعنيين. لكن الشيخ أنكر في العدة أولاً كون المعنى الثاني معنى حقيقياً إذ لا شاهد عليه في كلام الفصحاء، وعلى فرض كونه معنى حقيقياً، فالمراد هنا المعنى الأول بقرينة ما سبق في الآية الكريمة من حكاية اليهود وأمر المسلمين بالاعتبار منهم^٢.

«في الحقيقة والمجاز»

الحقيقة فعيلة من الحق، وهو الثابت لغة، ويطلق على الله تعالى، ويطلق على القول باعتبار مطابقته للواقع (بالفتح). ووزن فعيل صفة في الأصل، ونقل هنا إلى الاسمية. والقاعدة في وزن فعيل إذا كان بمعنى فاعل أن يضاف إليه التاء في المؤنث فيقال: فعيلة نحو امرأته كريمة، وإذا كان بمعنى مفعول فالقاعدة أن يكون المؤنث فيه بلاتاء كالذكر فيقال: امرأته قتيل وشاة أكيل إلا إذا كان الموصوف غير مذكور، فيستعمل بالتاء كما قال الله تعالى: ﴿ولا النطيحة﴾^٣ وهكذا هنا لفظ الحقيقة بمعنى

١- نهج البلاغة، الكلمات القصار، الحكمة ٢٩٧.

٢- عدة الأصول ٩٣/٢ طبع الهند.

٣- سورة المائدة، الآية: ٣.

المثبتة اسم مفعول، لكن لما حذف الموصوف أى الكلمة من الكلام استعمل بالتاء كما فى قوله تعالى: ﴿وَالنَّطِيقَةُ﴾. وهذا معنى قولهم: التاء فى لفظ الحقيقة للنقل أى من الوصفية إلى الاسمية.

وقال العلامة رحمه الله: إن الحقيقة مأخوذة من الحق وهو الثابت، ثم نقل إلى العقد المطابق، لأنه أولى بالوجود من العقد الغير المطابق، و نقل إلى القول المطابق، ثم نقل إلى استعمال اللفظ فى موضوعه الأصلى، فإن استعماله فيه تحقيق لهذا الوضع، فهو مجاز فى المرتبة الثالثة من الوضع. هذا بحسب اللغة وإن كان حقيقة بحسب العرف. انتهى^١.

واعترض عليه بعض أهل الجدل بأنه يمكن كونها مجازاً فى المرتبة الأولى بأن يلاحظ العلاقة بينه وبين المعنى الحقيقى بلا واسطة. وفيه أن إبداء هذه الاحتمالات ممكن، ولا يعتد به فى الأمور اللغوية، فإنها موكولة إلى الذوق، وأن المجازية فى لفظ الحقيقة بتلك المراتب التى ذكرها العلامة. وأما المجاز، فبحسب اللغة اسم زمان أو اسم مكان أو مصدر ميمى، وأطلق على اللفظ الدال على معنى غير معناه الأصلى باعتبار علاقة بينه وبين اسم المكان والمصدر لا باعتبار الزمان، لعدم العلاقة. والمجاز بمعنى العبور، كأنه جاز من معناه إلى غيره، فلفظ المجاز فى المعنى الاصطلاحى مجاز بمرتبين: الأولى إطلاق المصدر على الفاعل كزيد عدل، والثانى إطلاق صفة الأجسام على غيرها.

ولكل واحد منها تعريفات أعرضنا عنها لشهرتها.

«في أقسام الحقيقة»

الحقيقة تنقسم في المشهور إلى اللغوية و العرفية العامة و العرفية الخاصة و الشرعية .

«الحقيقة اللغوية»

هي الكلمة التي استعملت و أريد منها المعنى الذي وضعت له في اللغة . و استدل بعضهم على وجودها بأن المجاز فرع الحقيقة ، فكل استعمال إن كان في الموضوع له فهو حقيقة ، وإن كان في غير الموضوع له فهو بعلاقة مع المعنى الموضوع له ، فلا بد أن يكون له معنى موضوع له . و أجاب بعضهم بأن هذا يدل على وجود معنى لو استعمل فيه اللفظ كان حقيقة فيه ، و لا يدل على وقوع الاستعمال ، و الحقيقة صفة للفظ باعتبار المستعمل فيه لا باعتباره في نفسه . و لو تلفظ رجل غفلة بكلمة لم يقصد بها معنى فهي ليست بحقيقة و لا مجاز . و ربما تجد في كلام بعض العلماء أن الاستعمال لا يشترط ، و الوضع يكفي في كون اللفظ حقيقة ، و كأنه توهم أن اشتراط الاستعمال في كون المعنى معنى حقيقياً و أنه من متمات الوضع كاشتراط القبض في بيع السلم و ليس كذلك .

«الحقيقة العرفية»

الناس أحوجتهم كثرة المعاني و حدوثها و عدم لفظ لأكثرها في اللغة إلى وضع كلمات معهودة في اللغة لمعان غير معهودة.

و حقيقة النقل عندنا هي البناء على الاستعمال المجازي مستمراً، و عند قوم هي رفض المعنى اللغوي و اختيار المعنى الذي يناسبه. و يظهر الفرق في الاستعمال، فعلى ما اخترناه يجب أن يكون استعمال المتكلم مستنداً إلى المناسبة، و على ما قالوه يكون استعمال المتكلم مستنداً إلى نقل الناقل و إن كان نقله لمناسبة. و ربما يقال لا يجب أن يكون النقل لمناسبة أيضاً، و يجوز النقل الارتجالي.

و عندنا أن النقل بالوجه الذي ذكره غير معهود في اللغة، و إنما المجوز هو الاستعمال الحقيقي أو المجازي، و الارتجال أيضاً غير معهود إلا في الأعلام، و كل شيء غير معهود في اللغة مما هو خارج عن القانون المأثور يعد غلطاً أو تجديد لغة.

و بالجملة بعد أن علم كون اللغات توقيفية فصحيح الاستعمال كونه مطابقاً لوضع الواضع، و إنما يصح استعمال المنقول في المعنى الجديد إذا كان مطابقاً لقانون الواضع الأول، و ليس للواضع الثاني إبداء شيء لم يكن، فاستعمال المنقول صحيح، لأنه مجاز في المعنى اللغوي، و ليس لتصرف الواضع الجديد دخل في صحة الاستعمال أبداً، فالمنقولات جميعها مجازات لغوية. و يشترط في صحة الاستعمال ملاحظة المناسبة عند الاستعمال، فتارة تبقى تلك الملاحظة كالفعل و المفعول و الحال، و تارة تنسى المناسبة كالفتح و الضم و الكسر في النحو، و في كلا الحالين

الاستعمال مبنى على المناسبة.

ثم إن نقل اللفظ تارة بالوضع التعييني، وتارة بالوضع التعيني و الفرق بينهما أن الوضع التعييني هو الذي يكون البناء فيه على النقل من واضع واحد، والتعيني هو الذي يكون البناء على النقل من متعددين، ولاأعتبر في معنى النقل نسيان المستعملين المناسبة، ولا استعمال اللفظ في المعنى الجديد من غير ملاحظة العلاقة، ولاأرى للتناقض بين المجاز و المنقول مورداً، فيجوز أن يكون لفظ كالفاعل و الصلاة مجازاً باعتبار و حقيقة منقولاً باعتبار.

و توضيحه أن رجلاً من أصحاب الفنون كسيويه قد يرى مناسبة بين معنى الفاعل في اللغة و لفظ زيد في ضرب زيد فيبني في كتابه على استعمال الفاعل بتلك المناسبة لما أراد التعبير عن مثل زيد في المثال فبناؤه على استمرار هذا الاستعمال وضع منه تعييناً وإن كان بمناسبة المعنى اللغوي، وتارة لا يكون هذا البناء من سيويه مثلاً بل اتفق استعماله مرات بالمناسبة من غير أن يكون بانياً على الاستمرار، ثم استحسنة جماعة آخرون و بنوا عليه فهو وضع تعيني منهم، واشترط نسيان المناسبة و استعمال اللفظ بغير ملاحظة العلاقة كما يستفاد من صاحب القوانين و من تأخر عنه يخالف الحس في كثير من اصطلاحات الفنون كالحال و التمييز و الفاعل و المفعول، ولأن أثر الحقيقة ثابت مترتب على ما إذا بني مصنف على الاستمرار على استعمال مخصوص، كما بنى شارح الإشارات على إرادة «الإمام الرازي» من «الفاضل الشارح» و صاحب الفصول على إرادة «صاحب القوانين» من «الفاضل المعاصر» ولأن أهل البيان و الأصول صرحوا بأن المنقولات مجازات لغوية و حقائق اصطلاحية، منهم صاحب المعالم قال في الحقيقة

الشرعية: قد جعلها الشارع حقائق شرعية في تلك المعاني مجازات لغوية في المعنى اللغوي.^١ وقال العلامة: والحق أن الشرعية مجاز لغوي.^٢ ومثله المقداد^٣ في شرح المبادئ.^٤ ولو كان المنقول ما يستعمل بغير ملاحظة العلاقة لم يكن لفظ واحد حقيقة ومجازاً باعتبارين.

«المنقول»

على وجهين على ما ذكره العلامة في النهاية:
الأول استعمال العام في الخاص وهو الغالب كالدابة والقارورة والجن، ومنه اصطلاحات أرباب الفنون غالباً. وقد يكون من استعمال اللفظ فيما يبائنه ويناسبه كالتعاط.^٥

«الحقيقة الشرعية والحقيقة الدينية»

الشرع والدين في زماننا يستعملان بمعنى واحد تقريباً ولم يكن كذلك قديماً في اصطلاح قوم، بل كان الشرع والشرعية يطلقان على فروع الدين والأحكام، والدين على الأصول وما يتعلق بأمور الآخرة

١- معالم الأصول ص ٣١.

٢- مبادئ الأصول ص ٧١.

٣- الفاصل المقداد السيوري المتوفى ٨٢٦ وشرحه للمبادئ يسمى بنهاية المأمول، راجع الذريعة للعلامة الطهراني.

٤- في ذيل العبارة المذكورة من المبادئ.

٥- نهاية الأصول، ص ٥٧.

وتهذيب النفس .

قال أبو الفتح البستي^١ : الفقه فقه أبي حنيفة وحده ، و الدين دين محمد بن كرام .
وقال المعري^٢ :

نبي من الغربان ليس على شرع

يخبرنا أن الشعوب إلى صدع
فالدين في مقابل الفقه في بيت أبي الفتح ، لأن الكرامية^٣ كان كلامهم
في الأصول ، و في بيت المعري استعمل الشرع في الفقه و الأحكام ، لأنه
يمكن أن يكون النبي مبعوثاً من غير أن يكون له شرع و حكم جديد .
و ليعلم أن بعض القدماء فرق بين الحقيقة الشرعية و هي
اصطلاحات الفقهاء و بين الحقيقة الدينية و هي اصطلاحات أهل الكلام
و علماء الأخلاق .

قال الغزالي في المستصفى : قالت المعتزلة و الخوارج و طائفة من
الفقهاء : الأسماء لغوية و دينية و شرعية ، أما اللغوية فظاهرة ، و أما
الدينية فما نقلت الشريعة إلى أصل الدين كالإيمان و الفسق ، و أما
الشرعية فكالصلاة .^٤ و قال الاسنوي في شرح المنهاج : الدينية هي
الأسماء المنقولة شرعاً إلى أصل الدين ، و أما الشرعية فكالصلاة و

١- علي بن محمد البستي شاعر كاتب أديب توفي حدود سنة ٤٠٠ .

٢- أبو العلاء أحمد بن عبد الله التنوخي شاعر أديب توفي ٤٤٩ .

٣- الكرامية أتباع أبي عبد الله محمد بن كرام السجستاني المتوفى سنة ٢٥٥ . راجع
معجم الفرق الإسلامية ص ١٩٥ .

٤- المستصفى ج ١ ص ٣٢٧ .

الصوم. ١.

وقال السيد الشريف في حاشيته على شرح مختصر الأصول عند قول الشارح: وأثبت المعتزلة الحقيقة الدينية أيضاً: وهي ما لا يعلم أهل اللغة لفظه أو معناه أو كليهما — إلى أن قال: — زعمت المعتزلة أن أسماء الذوات أعني ما هي من أصول الدين أو ما يتعلق بالقلب كالمؤمن والكافر والإيمان والكفر مما لا يعلم أهل اللغة لفظها أو معناها أو كليهما دون أسماء الأفعال أي ما هي من فروع الدين أو ما يتعلق بالجوارح فإنها ليست مما لا يعرفه أهل اللغة. انتهى.^٢

أقول: موضوعات الفقه هي أفعال المكلفين وهي مما يعرفها الناس غالباً فإنها ظاهرة على جوارحهم، وأما موضوعات علم الكلام وتهذيب النفس فهي خفية لا يعرفها الناس غالباً وأكثرهم لا يتعللون بها بل نبتة على وجودها الشارع والحكماء، ولذلك لا يوجد لفظ يعبر عن موضوعات الكلام والأخلاق في غالب الألسنة، بخلاف أكثر موضوعات الفقه، خصوصاً المعاملات. وهذا وجه كلام السيد الشريف. وقال العلامة في مبحث الاستصحاب من نهايته: قيل: القول بالاستصحاب لا بد منه في الدين والشرع والعرف، أما الدين فلافتقاره إلى الاعتراف بالنبوة، وأما في الشرع فلأننا إذا عرفنا أن الشرع تعبدنا بحكم ما كالأجماع أو غيره لم يمكننا العمل إلا إذا علمنا أو ظننا عدم طريان الناسخ. انتهى.^٣

١- شرح المنهاج للأستوى، ج ٢، ص ١٦١.

٢- حاشية شرح مختصر الأصول، المخطوط، الورق ٥٣، في بحث المجاز.

٣- نهاية الأصول، في البحث الأول من الفصل الثاني من المقصد الحادي عشر مع تلخيص.

فانظر كيف فرق بين الدين و الشرع .

و غلط الإمام الرازي حيث لم يعرف الفرق بين الدين و الشرع في اصطلاحهم و حمل كلامهم على غير مقصودهم ، فزعم أن المراد من الألفاظ التي تدل على أفعال المكلفين المصادر ، و هي حقائق شرعية ، و غيرها — و هي المشتقات — حقائق دينية . مثلاً الصلاة حقيقة شرعية ، و المصلى حقيقة دينية ، و الإيمان حقيقة شرعية و المؤمن حقيقة دينية و هكذا ، و تبعه كثير من المتأخرين و استبعده الشريف و هو في محله .

و في كتاب الفصول وهنا كلام عجيب مبنى على كلام التفتازاني في شرح الشرح لانطيل الكلام بذكره و ذكر ما فيه بعد وضوح المطلب بما ذكرناه إن شاء الله فراجع .

و كان الموجب لغلط الإمام ما وقع في بعض عباراتهم من أن الشرعية ما أجريت على الأفعال كالصلاة و الصوم ، و الدينية ما أجريت على الفاعلين كالمؤمن و الكافر ، و وقع مثله في عبارة النهاية ، و ليس مقصود القائل ما ذكره الإمام ، بل مقصوده مما أجريت على الأفعال ما يدل على أفعال الجوارح سواء كان بصيغة المشتق أو المصدر ، و مما أجريت على الفاعلين ما يدل على المكلفين أنفسهم دون فعلهم كالإيمان و الكفر ، إذ هما ليسا من الفعل ، و لذلك ترى أن القائل عدل عن التمثيل بالمصلى و الصائم إلى التمثيل بالمؤمن و الكافر . و غاية ما يرد على المعتزلة أنهم أساءوا التعبير عن أصول الدين و مثلها ، بهذين التعبيرين ، فرّة عبروا عنها بما لا يعرف أهل اللغة لفظه و معناه ، و مرّة بما يجرى على الذوات ، لكن القول بأن تعبيرهم ليس جامعاً مانعاً أولى .

«الاختلاف في الحقيقة الشرعية»

أرى في هذه المسألة اختلافاً في تقرير محل النزاع بين من تقدم على صاحب المعالم و من تأخر عنه . و توضيحه : أن كثيراً من الكلمات المستعملة في لساننا على المعاني المخترعة الشرعية أريد بها في لسان الشارع المعاني اللغوية كالتييم فإنه في القرآن بمعنى القصد قال تعالى : ﴿ فَتَيَمَّمُوا صَعِيداً طَيِّباً ﴾^١ كما قال : ﴿ وَ لَا تَيَمَّمُوا الْخَبِيثَ مِنْهُ تُنْفِقُونَ ﴾^٢ و أنشد عبد الله بن الزبير حين أرادوا قتله أبياتاً منها :

أبي لابن سلمى أنه غير خالد يلاقى المنايا أي وجه تيمما^٣
و بعضها استعمل في لسان الشارع أيضاً على المعنى المخترع حقيقة أو مجازاً ، و لا يمكن الحكم كلياً في ذلك ، بل لكل كلمة حكمها ، و يجب البحث في كل كلمة على حدة و أن يتتبع موارد استعمالها في كلام الشارع ، و ليس صيرورة كلمة مثل الصلاة حقيقة شرعية في لسانه دليلاً على كون لفظ الصدقة أو الوضوء كذلك ، لأن ثبوت الحقيقة الشرعية في الجملة لا يوجب ثبوتها في جميع الكلمات ، و لا يستفاد منه الفائدة التي ترام . مثلاً فرضنا أنا أثبتنا الحقيقة الشرعية و رأينا لفظ الوضوء في حديث ، كيف يجوز لنا حمله على المعنى المخترع مع عدم ثبوت كونه بالخصوص حقيقة ، و قد رأينا أن هذا اللفظ يستعمل كثيراً في التنظيف ، بحيث يظهر أن السامعين في عصرهم عليهم السلام كانوا محتاجين إلى القرينة إذا أريد

١- سورة المائدة، الآية: ٦ و سورة النساء، الآية: ٤٣.

٢- سورة البقرة، الآية: ٢٦٧.

٣- تاريخ الطبري ١٩١/٦. و الشعر للحصين بن الحمام أنشده ابن الزبير.

منه الطهارة المعروفة، فيقال لهم يتوضأ وضوء الصلاة مثلاً. وأرى أن جميع ما يذكر في فهرس كتب أصحابنا القدماء كتاب الوضوء، المراد منه كتاب الطهارة.^١

وبالجملة ليس تبادر المعنى إلى ذهننا دليلاً على تبادره إلى ذهنهم، ولا تبادر المعنى الشرعي من لفظٍ دليلاً على تبادره من لفظ آخر، ولا في زمن إمام دليلاً على تبادره في زمن إمام آخر، ويجب التتبع في كل كلمة حتى يعلم المعنى المتبادر منها إلى أذهان المستمعين في الزمان الذي صدر الكلام فيه. مثلاً المسجد الحرام زيد فيه تدريجاً فكان يتبادر منه في عهد الرسول صلى الله عليه وآله شيء، وفي عهد الرضا عليه السلام هو مع ما زيد عليه.

ثم نقول، بعد أن علمنا أن كلمة خاصة كالصلاة والصيام استعملت في لسان الشارع مطلقة على المعنى الذي اخترعه، وأراد الشارع منها ذاك المعنى بالخصوص لا المعنى اللغوي، فيدور الأمر بين تسمية هذا الاستعمال حقيقة أو مجازاً بعد أن علمنا المراد، وهو نظير استعمال شارح الإشارات «الفاضل الشارح» وإرادته «الفخر الرازي»، حيث نعلم المراد منه ولكن لا نعلم أن هذا استعمال حقيقي أو مجازي.

فنقول: هذا حقيقة باعتبار أن البناء على الاستمرار في هذا الاستعمال وضع. ونقل من المحقق الطوسي كما مرّ. ويمكن أن يقال إنه حقيقة باعتبار المعنى اللغوي، لأن اللام للعهد في اللغة، وأراد المحقق المعهود الذي وضع اللفظ له. ويمكن أن يقال إنه مجاز لأنه استعمل لفظاً

١- في فهرست الشيخ ص ٣١٧ و ٣١٩ في ذيل ترجمة العياشي: كتاب الطهارة، كتاب التيمم، كتاب الوضوء. ومعلوم أن المراد من كتاب الطهارة في هذه العبارة غير كتاب الوضوء فراجع.

عاماً وأراد منه الخاص فكذلك الصلاة التي نعلم أن بناء الشارع إطلاقها على العبادة المخترعة يمكن أن يقال إنها حقيقة باعتبار وضع الشارع، و يمكن أن يقال إنها حقيقة باعتبار الوضع اللغوي، ويمكن أن يقال إنها مجاز، فالأول هو المشهور، والثاني قول الباقلاني، والثالث قول منكري الحقيقة الشرعية.

بعد ما تقرر ذلك نقول: الحق في تقرير النزاع أن نقول: إذا علمنا أن كلمة في لسان الشارع استعملت في معناها الشرعي و علمنا من القرائن أن الشارع كان بانياً على استعمال تلك الكلمة في هذا المعنى مستمراً، فهل هي حقيقة أو لا؟ قال الباقلاني: إنها حقيقة باعتبار المعنى اللغوي، و المشهور أنه مجاز باعتبار المعنى اللغوي و حقيقة شرعية لنقل الشارع إياها إلى المعنى الجديد، وربما يقال إنها حقيقة شرعية من غير أن تكون مجازاً لغوياً لأن الشارع استعملها في المعنى الشرعي بغير علاقة أو بعلاقة ملحوظة في النقل لا في الاستعمال.

و على ما ذكرنا فالكلمة التي نعلم أنها كانت مستعملة في المعنى الشرعي قبل شرعنا، وكذلك التي نعلم أنها استعملت في لسان الشارع في المعنى اللغوي كالتييم، و ما نشك في كونه منقولاً في لسان الشارع كالوضوء والغسل والوجوب والكراهة والاجتهاد والتقليد وغير ذلك فهي خارجة عن محل النزاع، و ينحصر محل النزاع في ما نعلم كونه منقولاً في لسان الشارع، و لا عجب في النزاع — بعد كون المراد معلوماً — في الحقيقية و المجازية كما اختلفوا في الأعلام المنقولة، و الاستعارة بالكناية. و إن أدخلنا الألفاظ المشكوكة في النزاع لم يمكن الجواب كلياً بأن الحق ثبوت الحقيقة الشرعية أو عدمه، و لم ينطبق عليه أدلتهم، و يصير جميع ما ذكره لغواً واهياً. و لكن ظاهر كلام من تأخر

عن صاحب المعالم دخول هذه المشكوكات في النزاع. وفائدة القول بثبوت الحقيقة الشرعية ثبوت نقل كل ما نشك في كونه منقولاً وهذا مما لا ينبغي أن ينسب إلى المشهور بين العلماء.
والأقوال في المسألة ثلاثة:

القول الأول: قول المعتزلة إن هذه الكلمات نقلت إلى المعنى الجديد في الشرع إما ابتداءً من غير ملاحظة علاقة و مناسبة مع المعنى اللغوي، وإما بمناسبة من غير أن تكون مجازاتٍ، وقال الأولون إن الصلاة في اللغة إما بمعنى الدعاء ولا علاقة بينه وبين صلاة الأخرس، وإما بمعنى الاتباع ولا علاقة بينه وبين صلاة المنفرد والامام.

أقول: المصلي ثاني الخيل السابقة يأتي بعد المجلي^١، ومنه قول المؤمل بن اميل^٢ للمهدى:

و جئت مصلياً تجرى حشيتك^٣ وما بك حين تجرى من فتور
سماه مصلياً باعتبار كونه ولي عهد المنصور.

وقال البلاذري صاحب الفتوح:

تقدم وهبٌ بها سابقاً و صلى اخو صاعدٍ بعده^٤
ويضعف هذا القول أن هذا خارج عن قانون اللغة، إذ لا يجوز

١- قال الشهيد في كتاب السبق و الرماية من الروضة: و يطلق على السابق «المجلي» و «المصلي» هو الذي يحازي رأسه صلوى السابق....

٢- ابن اسيد المحاربي شاعر من أهل الكوفة و انقطع الى المهدي العباسي قبل خلافته و بعدها. توفي نحو ١٩٠.

٣- المنصور العباسي توفي ١٥٨.

٤- مقدمة فتوح البلدان ص ١٤:

تقدم وهب سابقاً بضراطة و صلى الفتي عبدون و الناس حضر

استعمال اللفظ إلا في المعنى الموضوع له أو فيما يناسبه، والأول حقيقة و
الثاني مجاز، وأما بغير ذلك كإطلاق السماء وإرادة الأرض فلا يجوز في
اللغة، ومن استعمل اللفظ كذلك فإنه أحدث لغة جديدة غير اللغة
العربية، بهذا رد القاضي أبوبكر بن الباقلاني هذا القول وقال إن هذه
الألفاظ واقعة في القرآن الكريم وليس القرآن خارجاً عن قوانين اللغة
البتة.

القول الثاني: قول القاضي أبي بكر بن الباقلاني^١ — وهو الذي قال
لشيخنا المفيد رحمه الله: ألك في كل قدر مغرفة؟ فأجابه المفيد: نعم ما
تمثلت بأدوات أبيك^٢، وهو صاحب كتاب إعجاز القرآن^٣ يدل على
مرتبة عظيمة له في الشرع والأدب — وبالجملة إنه اختار بعد رد القول
السابق أن هذه الكلمات أطلقت على المعاني الشرعية باعتبار أنها من
أفراد المعنى اللغوي والزيادات شروط لصحة الفعل، وإنما ارتكب ذلك
لثلا يلزم خروج القرآن عن قوانين اللغة —.

القول الثالث: القول المشهور، وهو حاصل من الجمع بين دليلي
القولين كما قال المقداد في شرح المبادئ: واعلم أنه يمكن الجمع بين
الدليلين، إذ لا منافاة بين كون هذه الأسماء حقائق عند أهل الشرع و
مجازات لغوية، وحينئذ لا يلزم من كون القرآن عربياً انتفاء الحقائق
الشرعية لأنها مجازات لغوية. انتهى^٤.

١- القاضي أبوبكر المتوفى ٤٠٣هـ.

٢- هدية الأحاب للمحدث القمي ص ١٠٣ طبع النجف.

٣- المطبوع بهامش «الاتقان في علوم القرآن» للسيوطي.

٤- راجع ذيل المبادئ ص ٧٢ فإن فيه نقل عين هذه العبارة من كتاب «غاية
البادي في شرح المبادئ» وهو للاسترابادي استاذ الفاضل المقداد.

والمحصل أن المشهور اختاروا كون هذه الأسماء مستعملة في المعاني الجديدة لعلاقة بينها وبين المعنى اللغوي وهو غير خارج عن قانون اللغة، لأن المجاز مجازٌ وأريد منها المعاني الشرعية نظير إرادة الفرد من الكلي مجازاً.

قال العلامة رحمه الله في النهاية: والتحقيق أن نقول: لاشك في وجود هذه الألفاظ في اللغة، وأن الشارع أراد بها أموراً لم يردّها واضع اللغة. لكن لما كانت تلك الأمور التي أرادها الشارع تشتمل على أمور لغوية حصل الإشكال في أن الشارع هل أطلق تلك الألفاظ على تلك المعاني لأجل اشتغالها على المعاني اللغوية (هذا هو القول المشهور) أو على المعاني اللغوية الموجودة في تلك الأمور الشرعية خاصة (هذا هو قول ابن الباقلاني) أو لم يعتبر المعاني اللغوية البتة (وهو قول بعض المعتزلة). فنقول إن أوجبنا في الألفاظ الشرعية استعمال قوانين اللغة وجب اعتبار أحد الأمرين الأولين ليكون العرف الشرعي غير خارج عن قانون اللغة، بل استعمال الحقيقة إن اعتبرنا الثاني أو المجاز إن اعتبرنا الأول، وإلا فلا، لكن لما حكم الله تعالى بكون القرآن عربياً وجب اعتبار أحد الأمرين الأولين. فهذا تحقيق محل النزاع. انتهى كلامه بالفاظه.^١

ثم استدل على مختاره وهو القول المشهور بقوله: لنا على استناد الوضع إلى الشرع أن الصلاة في الشرع للركعات المخصوصة والزكاة للقدر المخرج من المال والحج للأفعال المخصوصة عند البيت والصوم للامساك عن أشياء مخصوصة، وفي اللغة الدعاء والنمو والقصد و

١- نهاية الأصول، في البحث الثالث من المطلب الثاني من الفصل السادس في الحقيقة والمجاز، ص ٥٩.

الإمساك مطلقاً، وإذا اطلقت في اصطلاح الفقهاء فهم ما وضعه الشارع دون ما وضعه أهل اللغة بحيث لا يسبق إلى الذهن إلا ما قلناه وهذا من خواص الحقيقة فكانت حقائق شرعية. انتهى كلامه.^١

واعترض عليه بان التبادر يدل على الحقيقة عند المشرعة لا الحقيقة الشرعية.^٢

والجواب أن العلامة رحمه الله لم يتمسك بالتبادر وحده، بل به مع العلم بأن علة هذا التبادر هي تصرف الشارع، واستعمال الكلمة في المعنى الشرعى بالخصوص.

فان قيل: دعوى العلم بتصرف الشارع مصادرة. قلنا ليس كذلك بل هو مسلم كما ذكره العلامة في محل النزاع حتى من القاضى وإن توهم أن الفرد من الكلى لو أريد من حيث الخصوصية، فالكل حقيقة فيه وإلا فإرادة الشارع خصوص المعنى المخترع مسلمة حتى منه وليس النزاع فيه، ألا ترى أن العلامة قرّر مذهب القاضى بقوله: «أو على المعانى اللغوية الموجودة في تلك الامور الشرعية خاصة» ولكن لما خالفهم المتأخرون في تقرير محل النزاع وزعموا أن ما نشك في كونه منقولاً داخل في النزاع، وتوهموا أن ثمة إثبات الحقيقة الشرعية صيرورة ما نشك في نقله منقولاً حصل لهم هذه الشبهات.

وبالجمله فكلام القوم وأدلتهم لا ينطبق إلا على ما ذكره العلامة من كون تصرف الشارع أعنى بناءه على إرادة المعنى الشرعى بالخصوص معلوماً، والاختلاف في تسمية مثله حقيقة أو مجازاً.

١- نهاية الأصول، ص ٥٩.

٢- قال في القوانين: لكل من الطرفين حجج واهية وإنما صارت حججهم واهية في نظره، لأنه حرّر محل النزاع على غير وجهه. منه قدّس سرّه.

وقال القاضي عضد الدين في شرح مختصر الأصول: ومحل النزاع الألفاظ المتداولة شرعاً في غير معانيها اللغوية، فهل ذلك بوضع الشارع لها لمناسبة فتكون منقولات أو لا لمناسبة فتكون موضوعات مبتدأة.^١

وقال السيد الشريف: قال: أولاً وقد استعملت في غير معانيها اللغوية فجعل الاستعمال في الغير متفقاً عليه، وإنما النزاع في أنه هل هو بوضع من الشارع على أحد الوجهين وهو مذهب المعتزلة أو لا فتكون مجازات لغوية. انتهى قول الشريف.^٢

والمركز في أذهان المتأخرين عن صاحب القوانين على ما يستفاد من تتبع أقوالهم هو القول الأول، لأنهم يرون المنقول مبانئاً للمجاز مورداً.

إن قيل: ما الثمرة في هذا النزاع؟ قلنا: الثمرة هي أن الصلاة والصوم وأمثالهما تصير منقولات كالفاعل والمفعول في اصطلاح النحو، بناءً على ثبوت الحقيقة الشرعية، فيحمل في لسان الشارع على المعنى الجديد بلا قرينة، وبناءً على عدمها تصير مجازات كثيرة الاستعمال.

و مما ذكروا ههنا أن وجود كلمة غير عربية في القرآن لا ينافي عربيته كما وقع فيه مثل لفظ المقاليد وسندس واستبرق والقميص وغير ذلك من الكلمات الفارسية والرومية^٣، فلا ينافيه أيضاً كون الحقيقة الشرعية منقولة إلى المعنى الجديد ووقوعها في القرآن.

وهو خطأ جداً، وقياس مع الفارق، لأن استعمال اللفظ من لغة أخرى مجوز فيه في كل لسان ويسمونه دخيلاً بخلاف استعمال اللفظ فيما

١- شرح مختصر الأصول، مخطوط، الورق ٢٥.

٢- في حاشيته على شرح مختصر الأصول، المخطوط، الورق ٥٤.

٣- راجع الاتقان في علوم القرآن ١/١٣٥: النوع ٣٨ فيما وقع فيه بغير لغة العرب.

هو غير المعنى الموضوع له ولا يناسبه كإطلاق السماء وإرادة الأرض، فإنه غلط، وعلى خلاف قاعده اللغة والحقيقة الشرعية كذلك على القول الأول.^١

«في الصحيح و الأعم»

تكلمنا في هذه المسألة على الطريقة المعروفة في الشرح، ونريد هنا التنبيه على شيئين:

الأول: أن العبادات الواقعة في حيز الطلب التي أرادها الشارع منا هي الصحيحة أعني ما يتصف بالصحة بعد الإتيان به فقول الشارع: صل نظير قول الطبيب: اشرب الدواء وعالج نفسك، فإنه لم يرد شرب أى دواء اتفق و صدق عليه الدواء، بل أراد دواءً مخصوصاً يستوصفه بالتدريج و يصفه له في كل يوم، وغرضه النهي عن المساهلة في العلاج، وكذلك الأمر بالصلاة ليس أمراً بكل ما يسمى صلاة بناءً على الأعم،

١- قال المؤلف (الشعراني) رحمه الله في الحاشية:

واعلم أن تخصيص الحكم الشرعي ببعض أفراد المعنى اللغوي لا يوجب التصرف في اللفظ و تجديد اصطلاح. مثلاً الابن القاتل لا يرث وهذا لا يوجب عدم تسميته ابناً في اصطلاح الشارع. وكذلك ولد الزنا محروم من الإرث و النفقة مع كونه ولداً، ولذلك يحرم على الرجل نكاح بنته من الزنا لأنها بنته حقيقة. وليس للشارع اصطلاح جديد في البنت، وهكذا ينبغي أن يقال في البيع و ألقاظ المعاملات و أنه ليس للشرع فيها اصطلاح جديد و إن خصص وجوب ترتيب الآثار ببعض أقسامها، لكن الفاسدة أيضاً بيع و معاملة لغة و إن لم يحكم الشارع فيها بترتيب الأثر، فلا تخطئة و لا نقل.

إلا أن الشهيد رحمه الله استثنى الحج، فقال: إن فاسده أيضاً مطلوب للشارع لأمره بإتمامه وإن أفسد.^١
و بالجملة فالاحتجاج بمراد الشارع لا بما يصح إطلاق لفظه عليه و إن علم عدم كونه مراداً.

فإن قيل: إذا كان كذلك فيصير المراد مجملاً و لا يصح التمسك بالإطلاق لرفع وجوب الأجزاء المشكوكة.

قلنا: رفع وجوب الفعل قد يكون بأصالة البراءة و قد يكون بالتمسك بأصل لفظي كأصالة عدم التقييد، و قد يكون بدليل عقلي اجتهدى. مثلاً وجوب الدعاء عند رؤية الهلال يرتفع بأصالة البراءة، و وجوب تعدد غسل النجاسات يرتفع بأصل لفظي، و هو أن «اغسل» مطلق، و أما في العبادات المجملة كالصلاة إذا شككنا في وجوب السورة مثلاً فنتمسك في رفعه بأن الشارع لما أمرنا بشيء لا نعرف ماهيته فعليه بيان مراده، لأن تأخير البيان عن وقت الحاجة لا يجوز، فإذا بين لنا أجزاءً و لم يصرح بوجوب السورة، علمنا منه بهذا الدليل العقلي أنها غير واجبة، و لو كانت واجبة لبيّن، إلا أن هذا لا يسمى أصلاً، بل دليلاً اجتهدياً. و هذا نظير أمر الطبيب بدواء لا نعرفه و بين أجزاءً و سكت عن شيء نشك في كونه جزءاً. صح لنا الاستدلال بسكوته على عدم كونه جزءاً.

فإن قيل: هذا إن فرضنا كوننا حاضرين عند الشارع و علمنا سكوته، و أما نحن معاصر الغائبين فيحتمل عندنا أن يكون الشارع

١- قال الشهيد الاول في قواعد ١/١٥٨: الماهيات المجعية كالصلاة... لا تطلق على الفاسد إلا الحج لوجوب المضى فيه....

صرح بوجوبه و خفي علينا و لم يصل إلينا الحديث الذي صرح بوجوبه فيه .

قلنا : نعم هذا محتمل في بعض الأمور ، و لذلك ترى كثيراً من الفقهاء يفتون بوجوب ما يشك في وجوبه من أجزاء الصلاة ، و عليه شواهد من كلام السيد و ابن زهرة و ابن إدريس و محل البحث فيه الأدلة العقلية ، و لا يجوز رفع وجوب أجزاء العبادة بأصالة البراءة كما سنبين إن شاء الله ، إذ ليس كل جزء منها تكليفاً مستقلاً ، بل التكليف بشيء واحد هو الكل .^١

الثاني : أن المفهوم غير الماهية ، و عدم جواز التشكيك في الماهية لا يوجب عدم جواز إطلاق مفهوم واحد على الماهيات المختلفة ، و بعبارة أخرى لا يجوز أن يكون ماهية الأشياء المختلفة واحدة ، و لكن يجوز أن يكون المفهوم الصادق عليها واحداً ، و هذا مثل الوجود مع اختلاف

١- قال المؤلف (الشعراني) رحمه الله في الحاشية : لما ستعرف إن شاء الله من أن المجلد والمبين والعام والخاص والمطلق والمقيد أدلة على تكليف واحد وإلا لكان الثاني ناسخاً للاول ، و العبرة بالمدلول . و ربما يتوهم أن الخاص مثلاً حكم جديد إذا صدر بعد انعقاد الظهور للعام و ليس كذلك . فلو كان مراد الشارع أولاً عتق ائى رقبة ثم خصصه باعتاق المؤمنة كان هذا نسخاً لا تخصيصاً . و لكن أصحاب هذا القول يجعلون المراد شيئاً و المستعمل فيه شيئاً آخر . مثلاً يقولون الأمر المراد به التعجيز يستعمل في الطلب و هو معناه التحقيق ، و كذلك العام الذى خصص بالمنفصل و أريد به بعض أفراد حقيقة ، لأنه استعمل في الجميع و إن أريد به البعض . و الحق أنه لا يعقل بين اللفظ و المعنى الذى أريد منه شيء آخر يسمى بالمستعمل فيه بل المستعمل فيه هو المراد بعينه إلا على القول بالكلام النفسى أو أن يجعل اللفظ الفارسى معنى للكلام العربى ، أو أن يجعل المعنى التحقيق الذى يخطر بالبال في المجازات معنى مستعملاً فيه فينتفى المجاز أصلاً .

مراتبه هو مفهوم واحد، وأخطأ من قال بكونه مشتركاً لفظياً بين الموجودات.

قال المحقق الطوسي رحمه الله في شرح الإشارات: الواقع بالتشكيك على أشياء مختلفة إنما يقع عليها لا بالاشتراك اللفظي وقوع العين على مفهوماته، بل بمعنى واحد في الجميع. ثم قال: والمعنى الواحد المقول على أشياء مختلفة لا على السواء يمتنع أن يكون ماهية أو جزء ماهية لتلك الأشياء، لأن الماهية لا تختلف ولا جزئها. انتهى.^١

ومع ذلك اشتبه على بعض الناس المفهوم بالماهية وأجروا أدلة عدم جواز التشكيك في الماهية في المفهوم أيضاً، وزعموا أن المفهوم الواحد لا يمكن أن يصدق على القليل والكثير، وأنكروا المفاهيم المشككة رأساً. قال في الأمور العامة من الأسفار:

و من حججهم في هذا الباب أن ذات الشيء إن كانت هي الكاملة فالناقص والمتوسط ليسا نفس الذات، وكذا إن كانت كلاً من الناقص والمتوسط، فالباقيان ليسا تلك الحقيقة بعينها. انتهى.^٢

والغرض أن صدق مفهوم الصلاة مثلاً على قليلة الأجزاء وكثيرتها لا مانع منه من هذه الحيثية، والشبهة التي نقلها في الأسفار عن منكري التشكيك هي التي دعت كثيراً من علمائنا المتأخرين إلى التكلف في توجيه صدق الصلاة على الزائد والناقص، وجوابها معلوم مما تكرر ذكره في كتب الحكمة والمنطق والأصول من تصوير المفاهيم المشككة، و أنها ليست مشتركة لفظاً، ولا وجه للالتزام بصحة التشكيك في الماهية و

١- شرح الإشارات، النمط الرابع، الفصل ١٧، ص ١١٦ من الطبع الحجري (طبع الشيخ رضا).

٢- الأسفار ج ١ ص ٤٣٥.

لا الجواب عنه بأن التشكيك في المهية إنما هو في متشابه الأجزاء،
كالمقادير لافي مثل الصلاة على ما في التقارير.^١

«المجاز»

المجاز هو اللفظ أريد منه غير معناه الموضوع له بادعاء أنه من
الموضوع له مسامحة أو للمبالغة ونحوهما. مثلاً إذا قال: رأيت أسداً في
الحمام وأراد بلفظ الأسد رجلاً شجاعاً بادعاء أنه من أفراد السبع
المعروف، فيمّر ذهن المستمع بعد تصور السبع من هذا المعنى إلى الرجل
الشجاع، ويفيده الكلام المبالغة في شجاعة الرجل، وليس المقصود من
المجاز أن يسقط تصور المعنى الحقيقي بالكلية، وينطبق اللفظ على المعنى
المجازي بلا واسطة، إذ هو يخالف لتفاهم الناس من الألفاظ المجازية، و
لو كان كذلك لم يفد مبالغة في المثال المزبور، ولا في زيد عدل، إذا أريد به
عادل وهذا معلوم، ومصرح به في كلام الشيخ عبد القادر.^٢

خالف في ذلك صاحب الفصول والكفاية حيث قال الأول: إن لفظ
الأسد إن أطلق وأريد به معناه الحقيقي أعنى طبيعة السبعية وقيّدت
بخصوصية الرجل الشجاع أو زيد مثلاً بدلالة القرينة لدعوى حصولها و
تحققها في ضمنه على حد تقييدها بخصوصية الفردية عند إرادتها في ضمن

١- مطارح الأنظار ص ٧ طبع ١٣١٤ هـ ق.

٢- أبو بكر عبد القاهر بن عبد الرحمن النحوى اللغوى مؤسس علم البيان و
صاحب اسرار البلاغة و دلائل الاعجاز توفي سنة ٤٧١. ولكن الموجود في المتن:
عبد القادر وهو مؤلف خزانة الادب. راجع المنجد في الاعلام. راجع دلائل
الاعجاز، ص ٢٣٨، طبع ١٣٨١ بالقاهرة.

الفرد الحقيقي اتجه مقالة البعض من أن لفظ الأسد مستعمل فيما وضع له غاية الأمر أن يكون وجودها في ضمن ذلك الفرد مبنياً على مجرد الدعوى، وذلك لا يوجب التجوز في لفظ الأسد، لأنه موضوع للمباهية من حيث هي. انتهى كلام الفصول.^١

و أقول: الرجل الشجاع الذي ادعى المتكلم أنه سبع ليس بسبع حقيقة. واستعمال اللفظ فيه إرادة غير المعنى الموضوع له والادعاء لا يوجب كون المراد حقيقة من أفراد السبع، ولو لم يكن مثل هذا مجازاً لوجب الحكم بنفي المجاز في كلام العرب أصلاً، إذ لا يوجد مجاز ينسب إلى الذهن من اللفظ إلى المعنى المجازي من غير وساطة المعنى الحقيقي.

وقال صاحب الكفاية في مبحث الصحيح والاعم: إن العرف يتسامحون و يطلقون الألفاظ الموضوعات للمعاني المشتملة على الأجزاء على الفاقد للبعض تنزيلاً له منزلة الواحد، فلا يكون مجازاً في الكلمة على ما ذهب إليه السكاكي في الاستعارة. انتهى^٢ نقلاً بتصرف منا والجواب معلوم مما ذكرنا.

وانكر المجاز الأستاذ أبو إسحق الأسفرائيني^٣ ولا أدري ما أراد بهذا القول، يؤول جميع ما ورد من المجازات في كلام العرب على نحو ما نقلنا من صاحب الفصول، ويكون رأيه نظير رأيه؟ أو أنه أراد بالمجاز غير معناه المتعارف. وأما أن لا يراد باللفظ غير الموضوع له أصلاً فبعيد عن مثل الاستناد أن يكون مخفياً عليه، والظاهر أنه يؤول.

١- الفصول ص ١٨ في بحث المجاز المرسل والاستعارة.

٢- الكفاية ص ٢٦.

٣- قال الزركلي في الإعلام ج ١ ص ٦١: له كتاب الجامع في أصول الدين ورسالة في أصول الفقه مات سنة ٤١٨.

وأما نحن فلانشك في وقوع هذا النوع من الاستعمال ونسميه مجازاً وإن أراد أحد أن لا يسميه إلا حقيقة بالتأويل.

وأنكر أهل الظاهر وقوع المجاز في القرآن كما قال ابن الحاجب.^١ والمراد من أهل الظاهر من لهم تمسك شديد بالدين من غير بصيرة وتفقه وتدبر للأمور كالحشوية من العامة ومنا، وزعموا أن المجاز ركيك فلا يليق بكلامه تعالى، ولأنه لا يجوز أن يقال على الله إنه متجوز، ولأنه إنما يصار إلى المجاز عند العجز عن الحقيقة وهو تعالى قادر على كل شيء. وقالوا: إن المجاز كذب وهو منزّه عنه، ولأن المجاز إنما يفهم منه المعنى بالقرينة وربما خفيت فيقع السامع في الخطاء وهو قبيح عليه تعالى.

وأنت إذا فتشت ضماير كثير من العوام وجدتهم يستحسنون أمثال هذه العقائد لمجرد توهم كونها تنزيهاً لله عن النقائص، وترى كثيراً منهم يقول: الإمام أعلى شأنًا وأجل قدراً من أن يأتي في كلامه بمبالغة أو مجاز، بل كل ما يقول هو حقيقة.

ولكن في القرآن الكريم كثيراً من المجازات التي لا يمكن تأويلها مثل ﴿واسئل القرية﴾^٢ و ﴿جداراً يريد أن ينقض﴾^٣ و ﴿جزاء سيئة سيئة مثلها﴾^٤ و ﴿اشتعل الرأس شيباً﴾^٥ و ﴿اخفض لها جناح الذل﴾^٦ و ﴿الحج أشهر معلومات﴾^٧ و ﴿كلما أوقدوا ناراً للحرب

١- مختصر الاصول، قال فيه: وهو في القرآن [واقع] خلافاً للظاهرية.

٢- سورة يوسف، الآية: ٨٢.

٣- سورة الكهف، الآية: ٧٧.

٤- سورة الشورى، الآية: ٤٠.

٥- سورة مريم، الآية: ٤.

٦- سورة الاسراء، الآية: ٢٤.

أطفأها الله ﴿٨﴾ و ﴿٩﴾ الله يستهزئ بهم ﴿٩﴾ إلى غير ذلك .
 وربما يتوهم أن فتح باب المجاز في القرآن و الحديث يوجب هدم
 الدين و الذهاب مذهب الملاحدة و الزنادقة ، فإنهم يؤولون كل شيء
 كالمعراج و عذاب القبر و الجنة و النار ، و التأويل نوع من المجاز .
 و الجواب : أن المجاز لا يصار إليه إلا بالقرينة ، و تأويلات
 الملاحدة ، من غير قرينة ، أو مع صراحة الكلام في الحقيقة ، و سد باب
 التأويل يوجب هدم الدين من وجه آخر .

«الغرض من المجاز»

للعُدول عن الحقيقة إلى المجاز أغراض مختلفة للمتكلم . و يعجبني ما
 ذكره العلامة في هذا الموضع و قال : إذا سمعت (النفس) المعنى المجازي
 حصل لها شوق إلى الوقوف على كمال المعنى لا يحصل مع الحقيقة ، إذ
 يحصل مع ^{١٠} المعرفة التامة فلا يحصل شوق إلى شيء لاستحالة تحصيل
 الحاصل ، بخلاف المجاز الذي يحصل به التعريف من بعض الوجوه فيحصل
 بالوجه الذي عرفته لذة ، و بفقدان الكلام ^{١١} ألم ، فتحصل لذات و آلام
 متعاقبة ، و إذا حصلت المعرفة التامة فلا تحصل اللذة القوية ، و إذا عرف
 بلازم ، عرف لاعلى سبيل الكمال ، فيحصل حالة تشبه الدغدغة

٧- سورة البقرة ، الآية : ١٩٧ .

٨- سورة المائدة ، الآية : ٦٤ .

٩- سورة البقرة ، الآية : ١٥ .

١٠- معها ، ظ .

١١- الكمال ، ظ .

النفسانية، فلهذا كان المجاز أولى. انتهى^١.

ولما ذكره ترى الناس مبتهجين بتعاطى الأحاجى وحل الألغاز و المعميات، ويتلذذون بها.

وقال قبل ما نقلنا عنه: الباعث عليه — مع أنه على خلاف الأصل على ما يأتي — قد يكون جوهر اللفظ بأن يكون اللفظ الحقيقي ثقیلاً على اللسان إما لأجل مفردات حروفه، أو لتنافر تركيبه، أو لثقل وزنه، و المجازى يكون خفيفاً فيعدل إليه عنه.

وقد يكون عوارضه بأن يكون اللفظ المجازى صالحاً للسجع و ازدواج الكلام، كقوله تعالى: ﴿وَلَسْتُ بِأَخْذِيهِ إِلَّا أَنْ تَغْمُضُوا فِيهِ﴾^٢ و ﴿وَإِذَا فَرَغْتَ فَانصَبْ وَإِلَىٰ رَبِّكَ فَارْغَبْ﴾^٣ و كقول بعضهم «حتى عاد تعريضك تصريحاً و قريرضك تصحيحاً»، و للمطابقة و هي الجمع بين الشيء و ضده كقوله تعالى: ﴿لَكَيْلًا تَأْسَوْا عَلَىٰ مَا فَاتَكُمْ وَلَا تَفْرَحُوا بِمَا آتَيْكُمْ﴾^٤ و قوله صلى الله عليه و آله: «خير المال عين ساهرة لعين نائمة»^٥، و للمجانسة و هي أن يورد كلمتين تجانس كل واحدة صاحبتهما في تأليف حروفها كقوله تعالى: ﴿وَأَسْلَمْتُ مَعَ سُلَيْمَانَ﴾^٦ و قال معاوية لعبد الله بن عباس: «ما بالكم يا بنى هاشم تصابون في أبصاركم كما

١- نهاية الأصول، ص ٦٥، في البحث عن غاية المجاز.

٢- سورة البقرة، الآية: ٢٦٧.

٣- سورة الشرح، الآية: ٨.

٤- سورة الحديد، الآية: ٢٣.

٥- شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد ١٠٤/٢.

٦- سورة النمل، الآية: ٤٤.

تصابون في بصائرکم»^١، وللمقابلة وهي إيراد الكلام ثم مقابله بمثله إما في المعنى مثل ﴿وَمَكُرُوا مَكْرًا وَمَكْرَنَا مَكْرًا﴾^٢، فالمكر منه تعالى العذاب، جعله مقابلاً لمكرهم برسله، وفي اللفظ مثل «ليس من جمع إلى الكفاية الأمانة كمن أضاف إلى العجز الخيانة»، جعل مقابلة الكفاية العجز، وبإزاء الأمانة الخيانة، وغيرها من أصناف البديع، وللزنة والروى، ولا تصلح الحقيقة لذلك. انتهى ما أردنا نقله.^٣

«في أنواع العلاقات»

ذكر ابن الحاجب^٤ أن أنواعها خمسة، وذلك لأن المعنى الحقيقي و المجازي بينهما اتصال البتة فإما أن يكون بين ذاتيهما مثل «جرى الميزاب» أي جرى الماء، فالميزاب والماء متجاوران. وإما أن يكونا حالين لموضوع واحد في زمانين كالخمر للعصير والعبد للحر، وإما أن يشتركا في حال ثابت لهما معاً كالشجاعة للأسد والرجل، والشكل للنقش وذات شيء.

وزاد المتأخرون وأنها بعضهم إلى خمسة وعشرين وبعضهم إلى

١- في كتاب ابن عباس للسيد جعفر مرتضى ص ١١: قال معاوية له: انتم يا بني هاشم تصابون في أبصاركم. فقال له ابن عباس: و انتم يا بني أمية تصابون في بصائرکم.

و على هذا عبارة المتن ناقصة.

٢- سورة النمل، الآية: ٥٠.

٣- نهاية الأصول، ص ٦٥.

٤- في مختصر الأصول، في بحث المجاز.

إحدى و ثلاثين ولكن يدخل بعضها في بعض .

و نذكر هنا ما ذكره السيد الشريف في حاشيته على الشرح العضدى مع تغيير و زيادات مأخوذة من النهاية للعلامة و شرح المنهاج للاسنوى :

النوع الأول استعمال اسم السبب للمسبب نحو «بلوا أرحامكم» أى «صلوا»^١ و قال العلامة فالقابل^٢ سال الوادى ، و الصورة تسمية القدرة يداً ، و الفاعل تسمية المطر بالسما ، و الغاية تسمية العنب خمراً و العقد نكاحاً . نقل الاسنوى قول الشاعر :

إذا نزل السماء بأرض قوم رعيناه وإن كانوا غضاباً^٣
و منه قوله تعالى : ﴿و آتاهم تقويمهم﴾^٤ .

النوع الثانى عكسه أعنى استعمال المسبب للسبب كالإثم للخمر . و قال العلامة : تسمية المرض الشديد «موتاً» و لما كانت الغاية علة باعتبار ماهيتها ، معلولة باعتبار وجودها ، جمعت العلاقتين ، فكان المجاز فيها أولى من غيرها من باقى الأسباب . و فيه نظر .
النوع الثالث الكل للجزء كالأصابع للأنامل .

الرابع عكسه كالوجه للذات . قال العلامة : و الأول أولى لاستلزام الكل الجزء دون العكس ، و الملازمة سبب فى التجوز مستعمل .
الخامس المنزوم لل لازم كالنطق للدلالة .

١- فى مجمع البحرين : بلّ رحمه إذا وصله و منه الحديث : «بلّوا أرحامكم ولو بالسلام...» .

٢- أى العلة المادية .

٣- الشعر لجريز بن عطية التميمي يصف اقتداره و عزّه . راجع جامع الشواهد .

٤- سورة محمد ، الآية : ١٧ .

السادس عكسه كشد الإزار للاعتزال عن النساء في قوله:
 قوم إذا حاربوا شدوا مآزرهم
 دون النساء ولو بانّت بأطهار^١
 السابع المطلق للمقيد كالיום ليوم القيامة.
 التاسع عكسه كالمشفر للشفه^٢.
 العاشر الخاص للعام نحو: ﴿و حسن أولئك رفيقاً﴾^٣ أى رفقاء.
 الحادى عشر عكسه كالعام المخصوص.
 الثانى عشر حذف المضاف نحو «و أسأل القرية»^٤ و يسمى مجازاً
 بالنقصان.

الثالث عشر عكسه نحو أنا ابن جلا^٥.
 الرابع عشر المجاورة كالميزاب للماء. وقال العلامة كالراوية المنقولة
 من الجمل إلى القرية. و جعل بعضهم إطلاق الطبخ على الخياطة في قوله:
 قلت اطبخوا لى جبة و قميصاً^٦.
 من المجاورة فى الخيال.
 الخامس عشر علاقه الأول.

-
- ١- آخر قصيدة للأخطل يمدح بها قريشاً. راجع جامع الشواهد.
 - ٢- مشفر بالكسر و هو للبعير كالشفه للانسان و گاهى به طرز استعاره در مردم هم آيد. منتهى الارب ١/٦٣٨.
 - ٣- سورة النساء، الآية: ٦٩.
 - ٤- سورة يوسف، الآية: ٨٢.
 - ٥- أنا ابن جلا و طلاع الثنايا متى اضع العمامة تعرفونى راجع جامع الشواهد.
 - ٦- قبله: قالوا اقترح شيئاً نجد لك طبخه.

السادس عشر الكون عليه سابقاً.

السابع عشر المحل للحال.

الثامن عشر عكسه نحو ﴿ في رحمة الله ﴾^١ أى الجنة.

التاسع عشر آلة الشيء له كاللسان للذكر.

العشرون أحد البدلين للآخر نحو الدم للدية.

الحادى والعشرون النكرة فى الإثبات للعموم نحو ﴿ علمت

نفس ﴾^٢.

الثانى والعشرون الضد للضد نحو ﴿ جزاء سيئة سيئة ﴾^٣، و

﴿ فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم ﴾^٤.

الثالث والعشرون المعرف باللام لواحد منكر نحو ﴿ ادخلوا

الباب ﴾^٥ أى باباً. نقلاً عن الأئمة.

الرابع والعشرون المحذف نحو: ﴿ بين الله لكم أن تضلوا ﴾^٦ أى

لئلا تضلوا.

الخامس والعشرون الزيادة نحو: ﴿ ليس كمثله شيء ﴾^٧.

وعد العلامة أشياء لم يذكر فيما نقلناه من السيد الشريف.

١- سورة آل عمران، الآية: ١٠٧.

٢- سورة التكوين، الآية ١٤ و سورة الانقطار، الآية: ٥.

٣- سورة الشورى، الآية: ٤٠.

٤- سورة البقرة، الآية: ١٩٤.

٥- سورة البقرة، الآية: ٥٨ و سورة النساء، الآية: ١٥٤ و سورة الاعراف، الآية:

١٦١.

٦- سورة النساء، الآية: ١٧٦.

٧- سورة الشورى، الآية: ١١.

منها المشابهة كالشجاع بالأسد و الحمار بالبليد و يسمى هذا بالمستعار، و هذه المشابهة قد تكون في الشكل كالإنسان للصورة أو في صفة ظاهرة كالأسد على الشجاع لاعلى الأبحر لخفائها.

و منها تسمية الإمكان بالوجود كما يقال للخمر في الدن^١ إنها مسكرة، و يدخل بنوع من الاعتبار تحت الغاية.

و منها المجاز بسبب ترك أهل العرف استعماله فيما كانوا يستعملونه فيه كالدابة في الحمار.

ثم استشكل في عده علاقة واختار كونه بعلاقة المشابهة.

و قال الاسنوى: إن المجاز بالزيادة و النقصان من أقسام المجاز في التركيب لا في المفرد، فإن الكلمة الزائدة لم يستعمل في معنى البتة و كذا المحذوفة.

و عد من أقسام العلاقات المتعلقة الحاصل بين المصدر و اسم المفعول و اسم الفاعل، فإن كلاً منها يطلق على الآخر مجازاً فيدخل فيه ستة أقسام:

أحدها إطلاق اسم الفاعل على اسم المفعول كقوله تعالى: ﴿حجاباً مستوراً﴾^٢ أي ساتراً و قوله تعالى: ﴿إنه كان وعده مأتياً﴾^٣ أي أتياً على بعض الأقوال.

الثاني عكسه.

الثالث إطلاق المصدر على الفاعل كقولهم: رجل صوم و عدل أي

١- الدن: خم بزرگ قار اندود.... منتهی الارب.

٢- سورة الاسراء، الآية: ٤٥.

٣- سورة مريم، الآية: ٦١.

صائم وعادل.^١

الرابع عكسه كقولهم: قم قائماً واسكن ساكناً.

الخامس إطلاق اسم المفعول على المصدر كقوله تعالى: ﴿بَايَكُمْ الْمُفْتُونَ﴾ أي الفتنة.^٢

السادس عكسه كقوله تعالى: ﴿هَذَا خَلْقُ اللَّهِ﴾^٣ أي مخلوقه. ﴿وَلَا يَحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِنْ عِلْمِهِ﴾^٤ أي معلوماته. ومنه إطلاق الشك على المشكوك في مثل لا تنقض اليقين بالشك^٥، وإطلاق اليقين على المتيقن — إن كان اسم مصدر — وإن كان وصفاً لإطلاقه على المتيقن حقيقة.

قال الشاعر: وعند جهينة الخبر اليقين.^٦

وأخطأ من قال إطلاقه عليه خطأ.

وزاد صاحب الفصول علاقة الاستعمال^٧ وسيأتي إن شاء الله تعالى.

١- ومنه أتى سلم لمن سالمكم وحرب لمن حاربكم. منه (قدّس سرّه)

٢- سورة القلم، الآية: ٦.

٣- سورة لقمان، الآية: ١١.

٤- سورة البقرة، الآية: ٢٥٥.

٥- في روايات باب الاستصحاب.

٦- قبله: تسائل عن حصين كلّ ركب. راجع منتهى الارب ١/١٨٥.

٧- الفصول ص ١٩.

«في ان المجاز بالوضع»

نقل صاحب الفصول (قدس الله سرّه) قولاً بأن المجاز غير محتاج إلى الوضع، بل يجوز استعمال كل لفظ فيما يناسبه و يستحسنه الطبع، و اختار هذا القول.^١ و لكن المنقول ممن تقدم احتياج المجاز إلى الوضع إما بالوضع النوعي، و إما بوضع آحاد الكلمات لآحاد المعاني المجازية، و الأول هو المشهور بين الأصوليين كابن الحاجب و العضد و القاضي البيضاوي و السيد الشريف و العلامة و غيرهم، و أما عدم الاحتياج إلى الوضع أصلاً كما نقله صاحب الفصول فشكك جداً.

قال السيد الشريف: إنما ذكر الآحاد لأن الخلاف فيها، و أما النقل بحسب الأنواع فما لا بدّ منه، ضرورة أن العلاقة التي اتفق عليها ما كانت معتبرة بحسب نوعها. انتهى.^٢ و هو صريح في أن احتياج المجاز إلى الوضع اتفاقي و إنما الخلاف في وضع الآحاد.

و قد علمت فيما تقدم أن كل ما تواطأ عليه أهل اللغة مما لا يوجب العقل فهو منسوب إلى الوضع مثل كون الشمس مؤنثاً و القمر مذكراً و ليس الوضع منحصراً في تعيين اللفظ للمعنى. و نحن نعلم أن المجاز توقيفي لا يجوز استعمال كل لفظ في ما يناسب المعنى الحقيقي إلا بالعلاقات المعهودة التي توافق أهل اللغة على اعتبارها. و لذلك نرى أن كثيراً من

١- قال في الفصول: في بحث علاقات المجاز: فظهر مما حققنا ان المعتبر في العلاقة المصححة للتجوّز هي المناسبة التي يقبلها الطبع سواء وجدت في ضمن احدى العلاقات المذكورة أو في غيرها.

٢- الحاشية على شرح مختصر الأصول، المخطوط، الورق ٤٨، في بحث العلاقات.

المجازات في اللغة العربية لا يجوز مثلها في الفارسية أو لغة أخرى، يعرف ذلك المترجمون، بل في لغة واحدة أيضاً لا يجوز اعتبار العلاقات المعتبرة في جميع الكلمات كالرقبة يراد بها العبد، والجيد لا يطلق على العبد، و«حجاباً مستوراً» أراد به ساتراً، ولا يجوز استعمال كل صيغة اسم مفعول بمعنى الفاعل، فلا يقال هذا مضروب زيد أى ضاربه، والعين يراد به الجاسوس ولا يراد بالبصر، وقالوا يطلق النخلة على الإنسان الطويل ولا يطلق على كل طويل، ويطلق اليوم على الحرب ولا يطلق النهار، و السماء يطلق على المطر ولا يطلق مرادفاتهما، ويطلق السنة على سنة القحط دون العام.

ولنا مجازات في الفارسية لا يجوز مثلها في العربية فلا يقال «أكل القسم»^١ و«لا يأكل بوجعي»^٢ أى لا ينفعني، و«ضرب شعره و لحيته»^٣، أى قطعها وقصرهما، و«أخذ زوجة أو ذهب بزوجة»^٤ أى تزوج، و السماء يطلق في الفارسية على الصحو، وفي العربية على المطر، و الريح تطلق على الهيبة والحشمة قال تعالى: ﴿و لا تنازعوا فتفشلوا و تذهب ريحكم﴾^٥ وفي الفارسية على الكبر والتصلف^٦، و قطع الطريق يطلق في العربية على ما لا يطلق عليه «راه بریدن» بل «راه زدن»^٧.

١- قسم خورد.

٢- به دردم نمی خورد.

٣- سر و ریش خود را زد.

٤- زن گرفت و زن برد.

٥- سورة الانفال، الآية: ٤٦.

٦- يقال في الفارسية: بادش خالی شد. وأيضاً يقال: خیلی به خودش باد کرده.

٧- يقال في الفارسية: راهزن، وفي العربية: قاطع الطريق.

و بالجملة فالتجوز موقوف على إذن الواضع المعلوم بتوافق أهل اللسان و تواطئهم، فإذا منع من استعمال لفظ بالخصوص في معنى مجازي بالخصوص وجب الامتناع، وكان استعماله فيه غلطاً ولو كان مع إحدى العلاقات المعتبرة، ويعرف ذلك بتواطئ أهل اللسان على عدم الاستعمال.

قال العلامة في النهاية: الثاني (أى من شروط المجاز) انتفاء المانع بأن لا يمنع أهل اللغة منه، فإنهم لو منعوا منه لم يجز الاستعمال كما أنهم منعوا من استعمال «نخلة» لطويل غير انسان، و «شبكة» للصيد و «الابن» للأب و بالعكس و غير ذلك انتهى^١ و مثله ذكر العضد^٢.

و بالجملة فالحاجة إلى الوضع مما لا ريب فيه، وإنما الإشكال في أن استعمال كل لفظ بالعلاقات المعتبرة مأذون فيه من الواضع إلا ما خرج بالدليل أو أنه لم يأذن إذناً عاماً بل يجب التتبع في كل لفظ موارد استعماله، ولعل الأول أوجه و هو المشهور، وإن كان الثاني ليس بذلك البعيد.

قال العضد^٣: و من استقرأ علم أنهم لا يتوقفون. و تستعمل مجازات متجددة لم تسمع من أهل اللغة و لا يخطئون صاحبها، و لذلك لم يدونوا المجازات تدوينهم الحقائق. ثم قال بعد كلام في جواب من زعم أنه لو لم يكن نقلياً كان اختراعاً: و إنما يكون اختراعاً لو لم يعلم الوضع باستقراء أن العلاقة مصححة كما في رفع الفاعل و نصب المفعول، فإنه بالوضع قطعاً و لا يجب النقل في واحد واحد، بل قد علم علماً كلياً بالاستقراء. انتهى.

١- نهاية الأصول، ص ٦٧.

٢- في شرح مختصر ابن الحاجب، مخطوط، الورق ٢٠.

٣- في شرح مختصر ابن الحاجب، مخطوط، الورق ٢٠.

ثم الظاهر إن القائل بالوضع النوعي لا يريد به أن العلاقات المعروفة المذكورة مجوزة للاستعمال المجازي كلها وجدت، إذ التتبع والوجدان يشهدان بخلافه، مع أنهم ذكروا عدم الاطراد من علائم المجاز كما سيأتي إن شاء الله.

وهو يناهز في كون العلاقة مجوزة مطلقاً، بل مقصوده أن في كل علاقة مذكورة موارد يصح فيها الاستعمال المجازي واجيز فيها نوعاً ويتنبه لوجهها أهل اللسان بذوقهم وإن لم يكن التعبير عنه بعبارة جامعة مانعة. وعلى هذا نرى بعض العلاقات لا يجوز بها إلا في كلمات قليلة مثل «حجاباً مستوراً» أي ساتراً، ولا يجوز «رأيت مضروباً» أي ضارباً، وبعض العلاقات يجوز بها في كلمات.

«استعمال اللفظ في نوعه أو مثله»

قد يطلق اللفظ على نوعه ومثله كأن يقال: «ضَرَبَ» فعل ماض أو في قولك: «زيد ضرب» خبر، وليس دلالة بالوضع بل بالطبع، كدلالة اح على وجع الصدر، وذلك لتناسب بين الدال والمدلول، ولذلك يطلق المهمل كديز أيضاً على نوعه ومثله، بخلاف دلالة الألفاظ على المعاني الموضوعية لها فإنها تحتاج إلى وضع الواضع. وعلى هذا فليس مثل هذا الإطلاق حقيقة ولا مجازاً.

وقال صاحب الكفاية بعد ذكر المجاز أنه لا يحتاج إلى الوضع بل حسنه طبعي: والظاهر أن صحة استعمال اللفظ في نوعه أو مثله من قبيله

أى من قبيل المجاز.^١

و أقول: ليس كذلك، و عدم احتياج الدلالة الطبيعية إلى الوضع لا يوجب عدم احتياج الدلالات الوضعية إليه. نعم هذا نظير حكايات الأصوات كالجكجكة والزقزقة فإن مثلها يطلق على معانيها لمناسبة بين اللفظ والمراد طبيعية، يدل عليه بنفسه من غير احتياج إلى وضع الواضع، بخلاف دلالة المستور على الساتر واليد على النعمة والعين على الجاسوس فإنها غير طبيعية، بل محتاجة إلى الوضع، و يعلم الوضع بتواطىء أهل اللسان على إرادتها و تواطئهم على عدم إرادة غيرها من لوازم المعنى الموضوع له.

«الأصل في الاستعمال الحقيقة»

مركز تحقيقات كميتر علوم و ادب

لهذا الكلام موردان:

الأول إذا علمنا معنى اللفظ الحقيقي و المجازى و سمعنا كلمة شككنا في أن المتكلم أراد منها الحقيقة أو المجاز و جب حملها على الحقيقة إلا بقرينة. و هذا مما لا خلاف فيه.

الثانية إذا علمنا المراد من لفظ و لانعلم أنه معناه الحقيقي أو المجازى مثلاً قال الله تعالى: ﴿وفاكهة و آباً متاعاً لكم و لأنعامكم﴾^٢ و نعلم أن المراد من الأب هو العلف. و لانعلم أنه معناه الحقيقي أو المجازى نحكم بكونه حقيقة. و قال العلامة: قال ابن عباس ما كنت أعرف الفاطر حتى

١- كفاية الأصول: ١٣.

٢- سورة عبس، الآية: ٣١.

اختصم إلى شخصان في بئر فقال أحدهما: فطرها أبي أي اخترعها.^١ و قال الأصمعي: ما كنت أعرف الدهاق حتى سمعت جارية تقول: اسقني دهاقاً أي ملأناً.^٢ فاستدلوا بالاستعمال على الحقيقة. ولا ريب أن الناس لا يتواطئون على ترجيح شيء من غير علة مرجحة كامنة في طباعهم سواء التفتوا إليها بحيث لو سئل عنهم أجابوا أم لم يلتفتوا، وما ذكر لترجيح الحقيقة وجوه:

الأول أن فائدة الوضع إعلام ما في الضمير بلفظ موضوع له، و تحصيل فائدة الوضع يوجب حمل اللفظ على الحقيقة.

الثاني أنه لو تجرد عن القرينة فيما يحمل على حقيقة وهو المطلوب أو لا يحمل على شيء وهو باطل، أو على المجاز وهو محال، إذ شرط المجاز وجود القرينة الصارفة، ولو فرضنا أن الواضع أمر بحمله على المجاز مع عدم القرينة، كان ما فرضناه مجازاً حقيقة و خرج عن محل الكلام.

الثالث أن الحقيقة تتوقف على أمور أقل و المجاز على أكثر، فإن الحقيقة تتوقف على الوضع فقط، و المجاز على الوضع الأصلي و نقله إلى الفرع و علة النقل، و كل ما كان أقل شرطاً كان أقل معانداً و أكثر وقوعاً و هو دليل الأصالة.

الرابع أن الواضع اكتفى في الدلالة فكأنه قال: إذا سمعتم مني كذا فافهموا كذا، فمن تابعه في استعمال اللغة و جب أن يجري على نهجه. و لا يختلجن ببالك أن هذه أمور واهية ضعيفة اعتمدوا عليها و ملاؤا بها كتبهم و لا دليل على صحتها. و اعلم أن العلماء أعلى شأنًا من أن

١- جمع البحرين في مادة: فطر.

٢- قال أبو الفتح الرازي في تفسيره ٣٧٦/١١: گویند مرد عجمی ابوهریره را پرسید: دهاق چیست؟ ابوهریره به فارسی جواب داد: دمام.

ينسب إليهم ذلك، والحق أن هذه الأمور تصير دواعي إلى ترجيح الاحتمالات بعضها على بعض في مباحث الألفاظ، والناس مجبولون على الاعتناء بها، وليس ترجيح الحقيقة على المجاز من غير مرجح قطعاً، ولا نعقل من المرجح إلا ما ذكرناه، فمن أبدى مرجحاً آخر وأظهر مما ذكرناه قبلناه.

«التعارض بين الحقيقة و المجاز المشهور»

إن المجاز إما أن يكون مرجوحاً بالنسبة إلى الحقيقة وإما أن يكون مساوياً لها وإما راجحاً عليها. والقسم الثالث على قسمين: الأول أن تكون الحقيقة محتملة مع مرجوحيتها. والثاني أن لا تكون محتملة. فهذه أربعة أقسام:

الأول أن يكون المجاز مرجوحاً لا يفهم إلا بقرينة كالاسد للشجاع، فلا إشكال في تقديم الحقيقة.

الثاني أن يغلب استعمال المجاز حتى يساوى الحقيقة نحو النكاح، فإنه يطلق على العقد والوطء إطلاقاً متساوياً. وفيه قولان: الأول تقديم الحقيقة، والثاني التوقف لتساوى الاحتمالين.

الثالث أن يكون المجاز راجحاً والحقيقة مما لا يراد في العرف، ولا إشكال في تقديم المجاز. مثاله حلف لا يأكل من هذه النخلة فإنه بثمرها لا بخشبها وإن كان هو الحقيقة.

الرابع أن يكون راجحاً. والحقيقة قد تراد في بعض الأوقات مثل لا تشرب من هذا النهر فهو حقيقة في الكرع من النهر وفيه وإذا اغترف بالكوز وشرب فهو مجاز، لكنه الراجح المتبادر والحقيقة قد تراد لان

كثيراً من الرعاع وغيرهم مكرع بفيه. فهذا موضع الخلاف. قال أبو حنيفة بتقديم الحقيقة وقال أبو يوسف بتقديم المجاز. هذا حاصل كلام الأسنوي في شرح المنهاج^١ ونقل العلامة رحمه الله قولاً بالتساوي لتعادل وجهي الرجحان.^٢ ومن الأمثلة في هذا الباب لو قال لأمته: أنت طالق، يحتمل إرادة الطلاق الشرعي وهو مجاز راجح فيكون كلامه لغوياً أو الطلاق اللغوي فيشمل العتق، وهو حقيقة مرجوحة فيؤثر كلامه في عتق الأمة.

«المميز بين الحقيقة و المجاز»

ذكروا التميز الحقيقة عن المجاز أموراً أنها العلامة في النهاية إلى اثني عشر، ونذكر ههنا بعضها إن شاء الله تعالى:

الأول تنصيب أهل اللغة بكون هذا حقيقة وذاك مجازاً لا ذكرهم المعنى في كتب اللغة، إذ أهل اللغة كثيراً يذكرون المعاني المجازية أيضاً من غير تصريح بكونها مجازية. ولا عبرة بما يقال من أن أهل اللغة ليسوا من أهل الخبرة بذلك. ولكن لا نعتمد على أهل اللغة إذا نقلوا شيئاً بنقل الآحاد^٣ بل الاعتماد على التواتر والاجماع.

١- شرح منهاج الأصول للأسنوي، ج ٢، ص ١٧٢-١٧٥.

٢- نهاية الأصول، ص ٦٩، في البحث التاسع من المطلب الثالث في المجاز.

٣- قال الشيخ المحقق الانصاري رحمه الله (في فرائد الأصول في بحث حجية قول اللغوي): إن أكثر مواد اللغات إلا ما شذّ وندر كلفظ الصعيد ونحوه معلوم من العرف واللغة. انتهى. منه (قدّس سرّه)

و معلوم أنّا نريد ان نعلم معنى اللغات في عصر النبي و الأئمة عليهم السلام، و

فإن قيل: كيف يجوز الاحتجاج بإجماع أهل اللغة مع أن شرط الإجماع كشفه عن قول المعصوم و حجيته باعتبار قوله عليه السلام، و ليس إجماع أهل اللغة كاشفاً.

قلنا: لا فرق في حجية الإجماع بين كونه على حكم شرعي مأخوذ من المعصوم أو أمر واقعي بحيث لو كان معلوماً لنا بالحس كان يترتب عليه حكم، و ذلك لأن المناط في كشف الواقع موجود فيهما، فكما يعلم بالحدس من اتفاق الفقهاء أن قولهم قول إمامهم و رئيسهم، كذلك يعلم من اتفاق اللغويين على مسألة لغوية أن قولهم فيه هو ما تواطأ عليه العرب في لغتهم. و كما يستحيل عادة الاتفاق على الخطأ في ذاك، يستحيل في هذا أيضاً.

و كذلك نقول بحجية الإجماع في جميع العلوم النقلية التي مدركها الحس أو الحدس القريب منه، إلا أننا نعتبر في الإجماع قول أهل الخبرة المهرة في كل فن. و صرح بذلك العلامة في النهاية. و قال: إن خلاف غير أهل الفن لا يخل بالإجماع حتى لو كان أحد من الفقهاء ماهراً في كتاب من كتب الفقه كالحج دون الفرائض لا يعتبر قوله الا فيه، و الغرض أن ملاك حجية الإجماع — و هو كونه كاشفاً قطعياً عما يجب اتباعه — موجود في كل إجماع واقع في العلوم النقلية. و قد سبق شيء مما يتعلق بهذا الموضع. الثاني التبادر و قد تكلموا فيه كثيراً، و ذكروا نقوضاً و أبحاثاً

الطريق إلى معرفة ما مضى النقل آحاداً و تواتراً، و كلام الشيخ (ره) مجمل، و يبعد كل البعد أن يريد أننا نعلم بالعرف الحال المعنى القديم بأصالة عدم النقل، أو نعلم أنها لم تنقل، أو نكتفي بالعلم بالمعنى الحال، و بالجملة نحن محتاجون إلى إثبات حجية قول ناقل اللغة أو تواترها، و يحتمل أن يكون مراده ما ذكر من الاعتماد على التواتر و إن لم يصرح بالاصطلاح المعروف. (منه قدس سره)

تركناها اكتفاءً بما ذكرناه. ولكننا نجعل التبادر علامة على الحقيقة وهذا لا يوجب كون عدم التبادر علامة للمجاز. قال العلامة: إن التبادر دليل الحقيقة ولا يلزم من عدمه انتفاؤها. وقال شارح المنهاج: العلامة تستلزم الاطراد لا الانعكاس. وهذا نظير خواص الاسم كالجر والتنوين وأل، ولا يجب أن يكون كل اسم مجروراً أو قابلاً للتنوين واللام.

وبالجمله فقد يتفق أن لا يتبادر بعض ما هو معنى حقيقى قطعاً إلى الذهن. مثلاً بعد سماع لفظ الماء لا يتبادر إلى الذهن أمثال ماء الزاج وماء الكبريت، ويختص التبادر بالمياه الساذجة، ولا يدل على اختصاص المعنى الحقيقى بها.

وقد يستشكل في المجاز المشهور فإنه يتبادر إلى الذهن مع عدم كونه حقيقة. وهذا مبنى على ما عليه بعضهم من التنافى بين الحقيقة والمجاز مورداً، وأما على ما قررناه فيجوز أن تكون كلمة في معنى حقيقة ومجازاً باعتبارين ولا نبالي بالالتزام بأن في المجاز المشهور مطلقاً وضعاً عرفياً مثل الأكل من الشجر وبنى الأمير المدينة أى من ثمره أو الأمر بينائها، ولا يعتبر في المنقول الاستعمال بدون ملاحظة العلاقة.

الثالث من العلام، صحة السلب علامة للمجاز، وعدم صحة السلب علامة للحقيقة كما يقال البليد ليس بحمار واقعاً فإن اطلق عليه الحمار كان مجازاً.

الرابع أن يكون ظاهر اللفظ محالاً عقلاً أو عادة، وهذا يدل على المجاز. وهذه العلامة تفيد المبتدى أكثر من سائر العلامات. وإذا عرض على نفسه الاستعمالات ميز بهذه العلامة غالباً حقائقها من مجازاتها، و

هذا مثل ﴿واسئل القرية﴾^١ فإن السؤال منها محال فالكلام مجاز، وبنى الأمير المدينة، و صدور هذا العمل منه محال، و رأيت أسداً في الحمام و هذا أيضاً محال عادة، وضعوا أصابعهم في آذانهم تمكن الأصابع مع طولها و عظمها في الاذن محال عقلاً، وهكذا سائر الأمثلة، و لا يلزم أن يكون العلامة كالتعريف جامعة، ففي بعض المجازات لا يستحيل الحمل على الحقيقة.

الخامس التزام التقييد دليل المجاز، مثل نار الحرب و جناح الذل.
السادس توقفه على المسمى الآخر دليل المجاز مثل ﴿و مكروا و مكر الله﴾^٢.

السابع أن نرى المعنى الذى لا يمكن وجوده إلا متعلقاً بمحل كالمصادر اطلق على ما يستقل بالوجود فهذا مجاز، كالقدرة صفة متعلقة بشيء فإن اطلق على الموجودات المستقلة كان مجازاً. و هذا أيضاً يفيد المبتدى كثيراً.

الثامن الاطراد و عدم الاطراد. و اختلف تعبيرهم عن هذه العلامة فقال بعضهم: الاطراد علامة الحقيقة و عدمه علامة المجاز، و قال بعضهم: بل عدم الاطراد علامة المجاز، و اما الاطراد فلا يدل على الحقيقة. و هذا هو الحق و نقله العلامة فى النهاية عن بعض المتأخرين.
و كون شيء علامة على المجازية لا يستلزم كون نقيضه علامة على الحقيقة مثلاً حرف التعريف علامة للاسمية و لا يستلزم هذا كون الامتناع من قبول التعريف علامة على الفعلية و الحرفية، فكثير من الأسماء

١- سورة يوسف، الآية: ٨٢.

٢- سورة آل عمران، الآية: ٥٤.

لا يدخل عليها اللام. ومعنى الاطراد أن المعنى الذى يصح به إطلاق الكلمة يوجب صحته فى جميع الموارد. مثلاً العالم يصدق على كل ذى علم، والمعنى المصحح لإطلاق الكلمة، وهو الملازمة للعلم مطرد بخلاف المجاز فإنه يصح «اسئل القرية» ولا يصح «اسئل البساط».

والمحصل أن المصحح للإطلاق المجازى هو العلاقة، والعلاقات قد ذكرت وأنا إذا تتبعناها وجدناها غير مصححة مطلقاً.

فمن العلاقات استعمال السبب للمسبب وقد سبق أمثلتها. ولا يصح إطلاق اسم كل سبب على المسبب، فيطلق السماء على المطر ولا يطلق الريح والبرد عليه، ويطلق الكل على الجزء كالأصابع على الأنامل ولا يطلق القرية على بيت واحد.

ومنها علاقة الأول فيطلق الخمر على العصور والميت على المحتضر، ولا يطلق على كل ما يؤل إلى شيء اسم ذلك الشيء، فلا يطلق الدبس واخل على العصور.

ومن العلاقات المشابهة وهى أشمل العلاقات وأكثرها اطراداً ومع ذلك لا يطلق على كل شبيه اسم شبيهه ولو كان وجه الشبه من الصفات الظاهرة كما سبق أنه يطلق النخلة على الإنسان الطويل دون كل طويل، وهذا واضح للمتتبع فى كلام العرب حتى دعا كثيراً من العلماء إلى أنه يجب التصريح منهم بالوضع المجازى، ولا يجوز الاعتماد على العلاقة، وقد مضى ذلك سابقاً حيث بينا احتياج المجاز إلى الوضع.

ولو فرضنا أن بعض العلائق مطرد ومصحح للاستعمال مطلقاً فلا ينافى كون عدم الاطراد فى غيره علامة المجاز.

ولا يجب أن يكون العلامة شاملة وإنما ذكرنا ذلك لأن صاحب الفصول رحمه الله قال: يجوز إطلاق كل كلمة كلية على بعض أفرادها من

حيث الخصوصية مجازاً مطرداً. وما ذكره حق ولا يوجب نقضاً في العلامة على ما ذكرنا.

وقال صاحب الكفاية: المجاز مطرد كالحقيقة يعني في جميع العلائق والموارد.^١ وهو كلام غير مؤسس على التتبع، ولا عليه شواهد في كلام العرب. والأولى لطلاب العجم أن يمثل لهم بمثل «افتادن» و«خوردن»، فالأول حقيقة في الوقوع، والثاني مجاز، فالأول مطرد فيقال «بر زمين افتادم»، «بر بام افتادم»، «در آب افتادم» والثاني غير مطرد فيقال «بر زمين خوردم» ولا يقال «پشت بام خوردم» و«در آب خوردم».

واعترض على هذه العلامة بأن الحقيقة قد تكون غير مطرد كالسخي لا يطلق على الله تعالى مع أنه ليس بمجاز عند إطلاقه على الناس. والأولى في الجواب أن يقال: هذا نادر، ومبنى العلامات على الشائع الذائع. واجيب بمثل ذلك عن الاعتراض على التبادر كما مر نقله عن العلامة رحمه الله.

التاسع قال بعضهم: الأمر حقيقة في القول ولذلك يشتق عنه الفاعل والمفعول، ويقال أمر ومأمور وغير ذلك، ومجاز في الفعل، ولذلك لا يشتق عنه بهذا المعنى. فجعل الاشتقاق علامة على الحقيقة. وفيه ما فيه.

العاشر قال بعضهم في الأمر أيضاً أنه مجاز في الفعل، — ولذلك يجمع بأمور في هذا المعنى — وحقيقة في القول الذي يجمع على أوامر. وعندى في عدّ هذين علامة مستقلة نظر، والأظهر أنهما يرجعان إلى الاطراد وعدمه. ولا يجوز عدّهما علامة، فإن مرجع الأول إلى أن

العلاقة قد اعتبرت في كلمة دون مشتقاتها، و مرجع الثاني إلى أن العلاقة اعتبرت في المفرد دون الجمع، فاستعمل الأمر مجازاً في الفعل والشأن، و لم يستعمل الأوامر، بل اخترع للمعنى المجازى صيغة أخرى، وهى أمور. و اعترض العلامة رحمه الله من وجه آخر، وهو أن اختلاف الجمع لا يدل على مجازية أحد المعنيين، فلعله حقيقة في كليهما وهو واضح جداً إلا أن يقال: المجاز خير من الاشتراك.

«في تعارض الأحوال»

قد يعرض في الألفاظ والعبارات الواقعة في الكتاب والسنة خفاء في المراد لأجل تعارض احتمالات يمكن حمل اللفظ على كل واحد منها، و مع ذلك لا يعدّها العرف بسبب هذه الاحتمالات مجملاتٍ، ولا يتأملون في حمل اللفظ على بعضها، بل يرجحون بعض الاحتمالات على بعض لوجوه كامنة في نفوسهم، و يحكمون بأنه المراد، و لكن إذا سئلوا عن علة ترجيحهم هذا الاحتمال على غيره لم يستطيعوا أن يعبروا عنه. و بحث عنه الأصوليون و أظهروا وجوه الترجيح فيها و هو بحث كثير الفائدة لم يحم حولها المعاصرون لعدم تعرض الشيخ المحقق الأنصارى «قدس سره» له في أصوله و إن تمسك بها كثيراً في تضاعيف كتبه الفقهية من غير أن يصرح بالاصطلاح المتداول كما هو دأبه.^١

١- قال المؤلف (الشعراني) رحمه الله في الهامش: و مما اعتمد فيه الشيخ على مرجّحات الباب ما ذكره في حديث «لا ضرر» حيث ذكر احتمالات و رجّح أحدها — و هو كون المراد نفي الحكم الموجب للضرر — على حمله على النهى مجازاً و على تقييد الضرر بما لا يتدارك. و بالجملة رجّح الاضرار على المجاز و التقييد.

والحق أن إيفاء حق هذا البحث في الأصول غير ممكن إلا أن يكون الغرض التنبيه والإرشاد حتى يهتدى الطالب بذوقه وبما يؤتية الله من القوة القدسية إلى وجوه الاحتمالات و ترجيح بعضها على بعض. فهذا البحث بالنسبة إلى الدلالة كبحث التعادل والتراجيح بالنسبة إلى السند. قالوا: الخلل الحاصل في فهم مراد المتكلم يحصل من احتمالات خمسة، وهي الاشتراك والنقل والمجاز والإضمار والتخصيص، وزاد بعضهم خمسة أخرى فقال: إن الأدلة السمعية لا تفيد اليقين إلا بعد شروط عشر وهي هذه الخمسة، وانتفاء النسخ والتقديم والتأخير و تغير الإعراب والتصريف والمعارض العقلي.

وأقول: هذه الأمور جميعها على خلاف الأصل وإذا علم الخروج من الأصل ودار الأمر بين أحد هذه الأمور ففيه وجوه، وجميع ما ذكره في الوجوه الخمسة الأولى، وأما الخمسة الأخيرة فلم يذكرها فيها شيئاً. الأول إذا دار الأمر بين الاشتراك والنقل كالدابة يحتمل أن يكون في وضع اللغة مشتركة، وأن يكون لكل ما يدب، ثم نقل إلى ذوات القوائم الأربع، والنقل أرجح. قالوا: لأن مدلول المنقول مفرد قبل النقل وبعده، بخلاف المشترك، ومذهب العلامة أن المشترك أولى لعدم استلزامه نسخ المعنى الأول.

الثاني إذا دار الأمر بين الاشتراك والمجاز مثل لفظ النكاح يحتمل أن يكون مشتركاً بين العقد والوطىء وأن يكون حقيقة في الوطىء مجازاً في العقد. مثلاً فالمجاز أولى. قالوا: لأن المجاز أكثر من الاشتراك بالاستقراء حتى بالغ ابن جنى^١ وقال: أكثر اللغات مجاز، ولأن فيه إعمال اللفظ

دائماً، لأنه إن كان مع قرينة على المجاز حمل عليه وإلا فعلى الحقيقة.
الثالث إذا دار الأمر بين الاشتراك والإضمار مثل وأسأل القرينة
يحتمل أن يكون بإضمار الأهل وأن يكون مشتركاً بين الأهل والأبنية،
فلاشك أن الإضمار أولى، وذلك لأن المشترك محتاج إلى القرينة في جميع
الصور بخلاف الإضمار كذا قالوا.

الرابع التخصيص أولى من الاشتراك لأن التخصيص خير من
المجاز، والمجاز خير من الاشتراك. مثاله قال بعض الفقهاء، إذا زنى الأب
بأمرأة لا يجوز للابن التزوج بها لقوله تعالى: ﴿لَا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ
آبَاؤُكُمْ﴾^١ والنكاح هنا الوطء، وردّ بأنه يستلزم الاشتراك، لأنه
حقيقة في العقد أيضاً قال تعالى: ﴿وَأَنْكِحُوا الْأَيَامَى مِنْكُمْ﴾^٢ والمراد
منه العقد. وأجيب بأننا لو فرضنا أن المراد منه في ﴿لَا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ
آبَاؤُكُمْ﴾ أيضاً العقد حتى لا يلزم الاشتراك لوجب الخروج عن الظاهر
من وجه آخر وهو التخصيص، إذ لا يوجب العقد مطلقاً التحريم، بل إذا
كان جامعاً لشرائط الصحة، فيقال: إن التخصيص أولى من الاشتراك.

الخامس المجاز أولى من النقل، لأن النقل يستلزم نسخ المعنى الأول
بخلاف المجاز. ومثاله النزاع في الحقيقة الشرعية، فإن النافين يدعون
المجازية والمثبتين النقل، ولا خلاف بينهم في أن الإثبات محتاج إلى دليل.
السادس الإضمار أولى من النقل، ومثاله قوله تعالى: ﴿وَحَرَّمَ
الرَّبُّوا﴾^٣ يحتمل وجهين: الأول تقدير الأخذ أي حرم أخذ الربا، والربا
باق على المعنى اللغوي وهو الزيادة. والثاني أن يكون الربا منقولاً عن

١- سورة النساء، الآية: ٢٢.

٢- سورة النور، الآية: ٣٢.

٣- سورة البقرة، الآية: ٢٧٥.

معناه اللغوي إلى العقد المشتمل على الزيادة. والإضمار أولى. قالوا: لأن المجاز والإضمار متساويان، والمجاز خير من النقل، فالإضمار مثله. و يظهر الفائدة في أن اخذ الزيادة حرام على الإضمار ولا يبطل أصل البيع، وأما على النقل فيدل الآية على بطلان أصل العقد، والأول أوضح. وإنما يستفاد البطلان من عدم تراضيها بدون الزيادة.

السابع التخصيص أولى من النقل، ومثاله قوله تعالى: ﴿أحل الله البيع﴾ يحتمل وجهين: الأول أن يكون البيع في اصطلاح الشارع باقياً على معناه اللغوي ويكون خروج ما خرج منه تخصيصاً، فبيع الخمر بيع لغة ولم يتغير معناه في الشرع، لكن لم يحكم الشارع بصحة جميع البيوع. فأخرج بيع الخمر نظير إخراج حلية الحيوان الجلال. الثاني أن يكون البيع منقولاً في اصطلاح الشرع إلى الجامع لجميع شرائط الصحة. وتظهر الفائدة في صحة التمسك بإطلاق الآية على الأول دون الثاني في مورد يشك في صحته كبيع لبن آدميات. ونسب الأول إلى الشافعي والثاني إلى الحنفي. والأول أرجح. قالوا: لأن التخصيص خير من المجاز، والمجاز خير من النقل.

الثامن الإضمار مثل المجاز، ومثاله: الطواف بالبيت صلاة. ^١ يحتمل وجهين: الأول إضمار المثل ومعناه الطواف بالبيت مثل الصلاة في الشرائط والاحكام. فيشترط فيه الطهارة والستر ويترتب عليه ثواب الصلاة. الثاني أن يكون مجازاً وأطلق عليه الصلاة باعتبار كونها المتممة للطواف التي لا يستغنى عنها، كما يقال إنما الصلاة إخلاص و حضور قلب، والحج هو الوقوفان، وكذا الطواف بالبيت لا يتم إلا بالصلاة التي

تصلى بعده. ولذلك قيل الطواف بالبيت هو الصلاة التي تصلى بعده، قالوا: إنها مساويان، لأن كلا منهما تحتاج إلى قرينة تمنع المخاطب عن فهم الظاهر. وكما يحتمل وقوع الخفاء في تعيين المضر، يحتمل وقوعه في تعيين المجاز. وقيل: إن المجاز أولى لكثرتة وهو بعيد.

التاسع التخصيص خير من المجاز مثاله: قوله تعالى: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يَذْكُرْ أَسْمَ اللَّهِ عَلَيْهِ﴾^١ فإنه يحتمل وجهين: الأول أنه نهى عن أكل كل ذبيحة لم يذكر اسمه تعالى عليه سواء كان الذابح مسلماً أو كافراً غير معتقد لله أو ناسياً، وسواء كان مع ذكر اسم الأوثان أو عدمه، وخرج ما خرج منه كالناسي بدليل مخصص وبقي الباقي. والوجه الثاني أن المقصود منه ذبائح الكفار بالخصوص مجازاً إطلاقاً لاسم اللازم على ملزومه، كما في موضع آخر من القرآن ﴿وَمَا ذَبَحَ عَلَى النَّصَبِ﴾^٢.

وتظهر الفائدة في الاستدلال بالآية على حرمة ذبيحة المسلم إذا ترك التسمية عمداً على الأول دون الثاني. والأول أرجح لأن التخصيص خير من المجاز. قالوا: لأن الباقي بعد التخصيص متعين، لأن العام يدل على جميع الأفراد. فإذا خرج البعض بدليل بقيت دلالة على الباقي من غير تأمل. وأما المجاز فربما لا يتعين، لأن اللفظ وضع ليدل على المعنى الحقيقي فإذا انتفى بقرينة اقتضى صرف اللفظ إلى المجاز نوع تأمل واستدلال لتعدد المجازات.

العاشر التخصيص خير من الإضمار ومثاله: قوله تعالى: ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَوةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ﴾^٣. وفيه وجهان: الأول تقدير كلمة

١- سورة الانعام، الآية: ١٢١.

٢- سورة المائدة، الآية: ٣.

٣- سورة البقرة، الآية: ١٧٩.

«مشروعية» كأنه قيل ولكم في مشروعية القصاص حياة، فإنه إذا علم من يريد القتل أنه يقتصّ منه انكفّ عن القتل فيحصل الحياة له، و للمقتول أيضاً. والثاني أن لا يقدر تلك الكلمة، ويكون المعنى أن في نفس القصاص حياة، لكن لغير الجاني وهذا أولى من الاضرار. هذا ما ذكره في الوجوه الخمسة الأولى.

وأما الخمسة المتأخرة وهي احتمال النسخ أو وجود المعارض العقلي أو الغلط في الإعراب والتقديم والتأخير ومنه الغلط في النقل بالمعنى، فهي مرجوحة جداً لا يصار إليها إلا إذا لم يكن أحد الوجوه الخمسة الأولى محتملاً.



ما ذكر في ترجيح بعض الوجوه المذكورة على بعضها إنما هو إذا نظر إليها من حيث هي، وقد تقتزن ببعضها أمور توجب ترجيح المرجوح، فيرجح المجاز على التخصيص، كما أنه قديدور الأمر بين تخصيص و تخصيص، فيرجح أحدهما على الآخر. وكذا مجاز على مجاز. مثلاً ورد في بعض الأخبار وجوب الاجتناب عن مياه الأواني إذا لاقى نجاسة^١، و يحتمل أمرين: الأول أن يبقى على ظاهره ويخصص به الأحاديث في الكر وأنه لا يحمل خبثاً ويذهب في ذلك مذهب المفيد وسلاّر أن مياه الأواني تنجس بالملاقاة وإن كانت واسعة تسع الكر، والأمر الثاني أن يحمل حديث الأواني على الأواني الصغيرة التي لا تسع كراً. ولا شك أن هذا

أولى من تخصيص الكر.

و أيضاً ورد أن الصلح جائز بين المسلمين^١، و الجائز يراد به المعنى المجازى قطعاً و هو مردد بين ثلاثة معان: الأول الجواز في مقابل الباطل و الحرام. الثاني الجواز في مقابل اللزوم، و معناه أن الصلح يدخل فيه الفسخ. الثالث الجواز بمعنى المضى و عدم تطرق الفسخ إليه و هو اللزوم. و الأرجح بين هذه المعاني هو الثالث عندى. و قد تمسك به الشيخ فى المبسوط على كون الصلح عقداً لازماً^٢. و إنما رجحناه لأن المعنى الثانى قليل الاستعمال فى الأحاديث، و الأول بعيد إرادته، فإن أصل الجواز و الإباحة مما لا يشك فيه، و إنما الغرض إثبات فضل كما ورد الصلح خير. و من أمثلة ترجيح المجاز على التخصيص ما ورد من الاجتناب عن عرق الإبل الجلالة أو المجنب من الحرام. و الأمر دائر بين حمله على الكراهة و هو مجاز، و بين تخصيص ما ورد من طهارة جميع الفضول إلا البول و الغائط، و المشهور رجحوا المجاز على التخصيص.

« فى معنى قول صاحب الفصول ظهور إرادة و ظهور إثبات »

ذكر ذلك فى مبحث الاستصحاب^٣ و هو كلام نافع دقيق و فرق بديع يجب العناية به. و حاصله: أن المعانى التى تتبادر إلى ذهن المستمع من استماع اللفظ تارة يظن كونه مراداً للمتكلم بأن يكون مقصوده بيان

١- عوالى اللثالى ٢١٩/١ و ٢٥٧/٢.

٢- قال فى المبسوط ٨٠/٢: و ان كان الصلح معاوضة... ليس له الرجوع فيه لأنّ النبى صلى الله عليه و آله قال: الصلح جائز بين المسلمين.

٣- الفصول، فصل الاستصحاب، ذيل الدليل الخامس لحجية الاستصحاب.

هذا المعنى و تفهيمه للمخاطب باللفظ، و تارة يظن بثبوت هذا المعنى واقعاً و لا يعنى به المتكلم عناية، بحيث يكون مقصوداً إفهامه باللفظ. فإذا قال: «اضرب هذا الفاسق» مثلاً فماعناه المتكلم و أراد تفهيمه المخاطب هو أن في نفسه طلب ضرب هذا الفاسق، و أما كون علة الضرب فسقه فليس مضموناً أنه أراد تفهيمه المخاطب، ولكنه مضمون الثبوت. و مرادنا من أن ظاهر الألفاظ حجة هو القسم الأول. و أما القسم الثاني فليس بحجة إذ لو كان حجة كان جميع أنواع القياس حجة. و نزيد نحن و نقول: علة حجية الظواهر أن المتكلم الحكيم إنما يأمر بشيء يفهمه المخاطب و لا يؤخر البيان عن وقت الحاجة و هذه العلة لا تطرد فيما ليس المتكلم بصدد بيانه. و أظن أنه لا بد أن يعدّ من هذا ما يتوهم من ظهور آية الوضوء أعني قوله تعالى: ﴿إلى المرافق﴾^١ في إنتهاء المسح فإن إرادة تفهيم كيفية الغسل من حيث الابتداء و الانتهاء غير مضمونة، فلاحجية في هذا الظهور، فإن الكلام ليس في مقام بيان ذلك، بل الظاهر أن المراد تعيين حد الممسوح من اليد، فإن غسل اليد مطلقاً ربما ينصرف منه الذهن إلى الغسل من الزندين فبيّن أن المطلوب إلى المرافق لا إلى الزندين.

«في حروف بحث عن معانيها أهل الأصول»

الأول: الواو العاطفة قيل إنها للترتيب، و قيل لمطلق الجمع، و يظهر الفائده في موارد:

منها خصال الكفارة إذا قيل هي «عتق رقبة مؤمنة» و«صيام شهرين متتابعين» و«إطعام ستين مسكيناً»، فإن كانت للترتيب دل الكلام على أن الخصلة التالية إنما هي إذا عجز عن الخصلة المتقدمة، وإن كانت لمطلق الجمع دل على التخيير، والأقوى أنها لمطلق الجمع، وهو مذهب أكثر النحاة.

واستدل عليه بصحة قولنا: تقابل زيد وعمرو، وجاء زيد وعمرو قبله، والأصل في الاستعمال الحقيقة.

وقيل إنها للترتيب، وهو مذهب ثعلب^١ وقطرب^٢ وأبي عمرو الزاهد^٣ واستدل عليه بحديث مسلم: إن خطيباً قام بين يدي رسول الله صلى الله عليه وآله فقال: «من يطع الله ورسوله فقد رشد ومن يعصها فقد غوى» فقال صلى الله عليه وآله: بشئ الخطيب أنت. قل: «و من يعص الله ورسوله فقد غوى». ولو كان الواو لمطلق الجمع لم يكن بينهما فرق. والحق أن الترتيب في هذا الكلام غير متصور كما في قوله: تقابل زيد وعمرو، لأن عصيان الله هو عصيان الرسول بعينه، ولكن مقصوده صلى الله عليه وآله أن في أفراد ذكر الله تعظيماً.

أقول: التقديم في الذكر في كلام الحكيم لغرض قطعاً، لعدم جواز الترجيح من غير مرجح، ولكن ليس الغرض منحصراً في الترتيب، بل قد يكون المقدم أكثر شيوعاً أو أكمل صفة أو أهم. بحيث يريد المتكلم بيان حكمه قبل غيره، أو غير ذلك مما لا يحصى. وليس هذا من خواص

١- أبو العباس أحمد بن يحيى بن زيد النحوي، مات سنة ٢٩١.

٢- أبو علي محمد بن المستنير البصري النحوي، مات سنة ٢٠٦.

٣- أبو عمر الزاهد المطرّز المعروف بغلام ثعلب، مات سنة ٣٤٥.

٤- صحيح مسلم، الجزء الثاني ص ١٢.

كلمة واو العاطفة . وبالجمله فالتقديم في الذكر ليس بلا داع مرجح قطعاً ،
ولكن لا يدل على الترتيب في الحكم الثابت المترتب على المعطوف و
المعطوف عليه .

الثاني : الفاء يدل على التعقيب من غير مهملة في كل شيء بحسبه
على ما هو مشهور . ولكنها استعملت في فصيح كلام العرب في
غير التعقيب . قال امرؤ القيس :

بسقط اللوى بين الدخول فحومل^١ .

و معلوم أن نسبة سقط اللوى — وهو موضع — إلى الدخول و
حومل — وهما موضعان — مساوية إذ هو بينهما ، بل لا معنى لكونه بين
موضعين إلا في زمان واحد ، ولذلك قال بعضهم ومنهم الغزالي : إن ما
بعدها يجوز أن يكون سابقاً . وقالوا : يصح أن يقال نزلنا نجداً فتهامة ، و
نزل المطر نجداً فتهامة^٢ ، وإن كانت تهامة سابقة .

أقول : لا ريب في أن تبادل معنى الترتيب من لفظ الفاء لا غير ، هو
علامة الوضع للترتيب بالخصوص ، فإن استعملت في موضع آخر في
غير الترتيب ، فلا بد أن تكون مجازاً ، أو موضوعة بوضع آخر ، أو يؤول
الكلام الذي ذكرت فيه على وجه يحصل الترتيب ، كأن يقال : نزل المطر
نجداً و بعد هذا القول أقول : نزل تهامة ، و الترتيب في القول . كما ذكروا
نظير ذلك في قولهم : أعجبنى ما ذكرته اليوم ثم ما ذكرته أمس أعجب .
أي ثم أقول .

الثالث الباء . اختلف الفقهاء وغيرهم في وروده بمعنى التبعية والأصل

١- راجع معجم البلدان ٢/ ٣٢٥ .

٢- وفي الحديث : يصيبه المطر فيكف — الخ — و الوكوف ليس إلا إصابة المطر
كثيراً . (منه قدس سره)

فيه الآية الكريمة: ﴿و امسحوا برءوسكم و أرجلكم﴾^١. قال الشافعي: يجزى مسح بعض الرأس و لا يجب مسح الجميع في الوضوء، و هذا مذهب الإمامية. و يدل عليه الباء في قوله تعالى: ﴿و امسحوا برءوسكم﴾، و لو كان المراد مسح جميع الرأس لقال تعالى: ﴿و امسحوا رءوسكم﴾ بدون الباء، و هو منقول عن بعض الأئمة عليهم السلام. و خالف فيه الحنفية، و ما كان أبو حنيفة عارفاً باللغة العربية. قال بعض أهل العلم على ما هو في خاطري و اظنه الإمام الرازي أن الباء الجارة بعد الفعل اللازم للإلصاق نحو كتبت بالقلم — و هذا المثال فعل متعدٍ — و مررت بزيد، و بعد الفعل المتعدي إذا أضيف إلى المفعول به الذي يتعدى الفعل إليه بنفسه يكون للتبويض و ذلك لأنه لا يحتاج المتعدي إلى الجار في التعدية، فللباء فائدة أخرى و هي التبويض.

و قيل الباء بعد الفعل المتعدي قد تكون زائدة كقوله تعالى: ﴿تنبت بالذهن﴾^٢، و لا تلقوا بأيديكم إلى التهلكة^٣، و إنما قلنا: إذا أضيف إلى المفعول به، لأن الباء قد تدخل على الآلة فتكون للاستعانة كقولنا قطعت بالمنشار و كتبت بالقلم. و أنكر ابن جنى ورود الباء للتبويض و قال انه شيء لا يعرفه أهل اللغة، و ردّ بأن كثيراً منهم ذكر ذلك منهم الأصمعي و قال الشاعر:

فلثمت فاهاً آخذاً بقرونها شرب التريف ببرد ماء الحشرج
أقول: ورود الباء للتبويض مما لا ينبغي أن يرتاب فيه، و ذلك لتبادره من الآية و الشعر المذكورين، و تصریح بعض أهل اللغة، و

١- سورة المائدة، الآية: ٦.

٢- سورة المؤمنون، الآية ٢٠.

٣- سورة البقرة، الآية: ١٩٥.

وروده في الخبر، ولا يجوز أن يتوهم أن الرأس ماسح و اليد ممسوحة و أدخل الباء على الماسح كما في قولنا: مسح يده بالمنديل فإنه خلاف المتعارف ولا يتبادر إلى الذهن.

الرابع في . والمشهور أنه حقيقة في الظرفية الحقيقية كالماء في الكوز، وفي التقديرية مجاز. وقال بعضهم: إنها في الظرفية التقديرية أيضاً حقيقة وهو أظهر.

وقال بعض الفقهاء: إنها تجيء للسببية كقوله تعالى: ﴿لَمَسَّكُمْ فِيمَا أَفْضَتمْ﴾^١، وقوله عليه السلام: «إن امرأة دخلت النار في هرة حبستها»^٢، قال عليه السلام: «في النفس المؤمنة مائة من الإبل»^٣. وهو حق.

و يظهر الفائدة في كثير من المسائل، منها ما ورد في الخمس و الزكاة كالمعدن فيه الخمس^٤، وفي السائمة زكاة^٥ فثله يحتمل أمرين: الأول السببية كقوله في النفس المؤمنة مائة من الإبل، والحاصل أنه يجب بسبب ملك النصاب الخمس أو الزكاة على المالك. والثاني الظرفية و معناها أن الزكاة و الخمس ثابتان في نفس المال، و يلزم منه الشركة في

١- سورة النور، الآية: ١٤.

٢- صحيح البخاري كتاب بدء الخلق ١٤٩/٢ و صحيح مسلم باب سعة رحمة الله من كتاب التوبة ٤٤٥/٢ و قال السيد شرف الدين في كتاب أبي هريرة ص ٢٠٣: هذا من رواياته (أي أبي هريرة) الخيالية....

٣- عوالي اللئالي ٢٣٦/١.

٤- وسائل الشيعة ٣٤٣/٦.

٥- وسائل الشيعة، باب اشتراط السوم في الانعام. وفيه: «على السائمة» لا «في السائمة» فراجع.

العين الخارجى بخلاف الأمر الأول فإنه يلزم منه وجوب الإخراج بقدر الخمس و الزكاة فى الذمة من أى مال أراد، وإذا جاء الاحتمال يرجع إلى أسهل التكليفين.

ويمكن أن يقال: حملها على السببية يستلزم الحذف والإضمار، أى فى السائمة يجب الزكاة، بخلاف الحمل على الظرفية، فإنه لا يلزم تقديرًا، والأصل عدم الحذف.

والحق أن الوجهين محتملان وأصالة عدم الحذف لاجبة فيها إلا إذا ثبت بناء العقلاء عليها، وهو فى أمثال هذه العبارات — بما المحذوف منه من غاية الظهور كالمذكور — ممنوع.



«بحث»

لا يجوز أن يخاطبنا الله بالمهمل أو أن يتكلم بشيء ولا يعنى به شيئاً، وهكذا حكم كلام الرسول والأئمة عليهم السلام.

وقال الحشوية: يجوز ذلك فى الكتاب، ومنه الحروف فى أوائل السور نحو ﴿الم﴾ و ﴿طه﴾ ومنه المتشابهات فى القرآن.

أقول: الحشوية قوم ظاهر يرون من غير أهل الاعتبار نظير الأخبارية منا. — واختلف فى تحريك الشين بالفتح أو اسكانها، والمشهور أنه بالفتح نسبة إلى الحشاء، لأنهم كانوا يجلسون أمام الحسن البصرى فقال: ردوا هؤلاء إلى حشا الخلقة أى جانبها ومنه الأحشاء لجوانب البطن. وقال بعضهم: إنه بإسكان الشين، لأن منهم المجسمة والمجسم يحشو، وعلى أى حال — فإن أرادوا أنه تعالى يجوز أن يتكلم بالمهمل أو يتكلم بشيء من غير أن يعنى به معنى فهو باطل جداً لأنه لغو وهذيان، وإن أرادوا أنه

يتكلم بشيء عنى هو به معنى ولكن لا يفهمه أحد فهو أيضاً باطل، وإن أرادوا أنه لا يفهمه جميع الناس بل يعنى به شيئاً يفهمه بعضهم فهو صحيح في مخاطبات العقلاء إذ في كلامهم رموز وكذا في اصطلاح أرباب الفنون، ولا دليل على عدم جوازه في كلام الله تعالى.

وقال الأخباريون منا أن جميع ألفاظ الكتاب من قبيل المتشابه، و البحث معهم يطول ليس هنا موضع ذكره.

فإن قيل قوله تعالى: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا﴾^١ يدل على قول الحشوية، من أن المتشابه لا يعلمه أحد إلا الله وأما «الراسخون في العلم» فببدء، و«يقولون آمنا» خبره وهم لا يعلمون تأويل المتشابه، بل يؤمنون بظاهره فقط.

قلنا: والراسخون في العلم عطف على الله^٢ وهو الأنسب بسياق الآية إذ الإيمان بظاهر المتشابه عام في الراسخين في العلم وغيرهم، وإنما لا يؤمن به الذى في قلبه زيغ، سواء كان عالماً أو غير عالم. وعلى هذا فيقولون آمنا جملة حالية، والجملة الحالية إذا كانت مبدوة بفعل مضارع لا يجوز دخول الواو عليه، نحو جاء زيد يسرع، وأما الماضى فتجب الواو وقد فيه، تقول: جاء زيد وقد أسرع. وغير العارف بكلام العرب يستبعد جعل جملة يقولون حالية ويرجح كونها خبرية، وليس بشيء. ثم أقول: يجوز أن يكون الحال للمعطوف من غير المعطوف عليه مع القرينة، كقوله تعالى: ﴿وَوَهَبْنَا لَهُ إِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ نَافِلَةً﴾^٣، والنافلة حال من يعقوب خاصة لان النافلة ولد الولد، وهكذا في الآية السابقة

١- سورة آل عمران، الآية: ٧.

٢- راجع مقالنا في هذا الموضوع في كتابنا: «سى مقاله».

٣- سورة الانبياء، الآية: ٧٢.

«يقولون آمنا» حال من قوله «الراسخون في العلم» لامن الله بقرينه قوله: آمنا — الآية —.

فإن قيل: قوله تعالى: ﴿طُلِعَهَا كَأَنَّه رءوس الشياطين﴾^١. رؤوس الشياطين كلمة لانفهم معناها وقد شبه بها، وقد احتج به الحشوية. قلنا: المعنى المقصود من هذه الكلمة هو البالغ في القباحة حداً لأقبح منه. وهذا مستفاد من الكلمة وهي ظاهرة فيه، ويجوز أن يكنى في فصيح الكلام عن معنى صحيح بكلمة لم يرد بها حقيقته. قال امرؤ القيس:

و مسنونة زرق كانيا ب اغوال .

وناب الغول مما لاحقيقة له، وإنما عبر به عن المهول المهيب، و الباطل هو الكلام غير المراد به شيء أصلاً.

«في الخروج عن النص»

قد يخرج عن النص ويحكم بحكمه في غير مورد، وليس منه إذا دل عليه اللفظ بالدلالة الالتزامية، وهي على أنحاء:

الأول: أن يكون مستفاداً من معاني الألفاظ المفردة بأن يكون شرطاً عقلياً أو شرعياً.

فالأول كقول الأمر: «إرم» فإنه أمر بتحصيل القوس.

الثاني كقوله: «اعتق عبدك عني» فإنه يستلزم سؤال تملكه إذ لا اعتق إلا في ملك، وهذا يسمى دلالة الاقتضاء.

الثاني: أن يكون مستفاداً من المركب و يكون حكماً موافقاً للمنطوق في الإيجاب و السلب، و يسمى فحوى الخطاب، و مفهوم الموافقة كدلالة تحريم التأفيف على تحريم الضرب في قوله تعالى: ﴿و لا تقل لهما أف﴾^١ و دلالة ﴿احلّ لكم ليلة الصيام الرفث﴾^٢ على جواز البقاء على الجنبابة في الصوم إذا حل في جميع الليل حتى في اللحظة الأخيرة، و هذا غير لازم من المفرد، إذ لا يدل مفهوم التأفيف على مفهوم الضرب كما يدل مفهوم الرمي على القوس، كما لا يدل مفهوم الجماع ليلاً على جواز البقاء على الجنبابة لولا سائر ما انضم إلى المفهومين في الجملة، بخلاف الرمي فإنه يدل على القوس وإن لم ينضم إليه شيء.

الثالث: أن يكون مستفاداً من المركب أيضاً لكن مفهومه مخالف لمفهوم المنطوق، و يسمى دليل الخطاب و لحن الخطاب و مفهوم المخالفة، و ذلك كمفهوم الشرط و الصفة و العدد و الغاية و غيرها.

و مما يخرج به عن النص القياس و هو محرم في مذهبنا و مع ذلك قد نرى خروج الفقهاء عن مورد النص و إثباتهم الحكم للأعم، و ليس خروجهم بالقياس ألبة، بل لاستنباط الحكم من النص بوجه. و لا بد من ذكر الطرق التي يسلكها العامة في استنباط العلة حتى يعلم أن ما ينبغي الاعتماد عليه في الخروج ما هو، و نشير إليها إجمالاً و هي تسعة و عمدة غرضنا هنا بيان الإيماء و تنقيح المناط لكثرة دورانها في السنة العلماء.

الأول النص على العلة. و الثاني الإيماء بأقسامه. الثالث الإجماع.

١- سورة الاسراء، الآية: ٢٣.

٢- سورة البقرة، الآية: ١٨٧.

الرابع المناسبة بين الوصف والحكم نحو أكرم العالم أى لعلمه، واقطع السارق أى لسرقته. الخامس الشبه وهو تعليق الحكم على وصف غير مناسب بالذات ولكن بالتبع كاشتراط التيمم بالنية لاشتراكه مع الوضوء في الطهارة، والطهارة لاتناسب النية بالذات بل من حيث كونها عبادة وسمى شبيهاً لشبهه المناسبة. السادس الدوران. السابع السبر و التقسيم. الثامن الطرد وهو إلحاق الشيء بالأعم الأغلب. التاسع تنقيح المناط.

و القائلون بالقياس غير متفقين في قبول جميع هذه الأقسام، فمنهم من منع من الدوران و الطرد كابن الحاجب، ومنهم من منع من الطرد كالغزالي في المستصفى^١، ومنهم من أخرج تنقيح المناط من الأقسام. و أما علماؤنا فأنكروا غير النص، واختلفوا في النص و ظاهرهم أن الإجماع كالنص أو أصرح منه من تحتية كقولهم رسول

«في النص على العلة»

إذا نصّ على العلة مثل أن يقال: حرمت الخمر لكونها مسكرة فلاريب عند القائلين بالقياس في التجاوز، وعندنا خلاف. منع منه السيد المرتضى «رحمه الله»، و عبارته منقولة في المعالم^٢، و أجازة كثير منهم المعاصرون و مقاربو عصرنا فإنهم تمسكوا تبعاً للفاضل التوفى «رحمه الله»^٣ بأحاديث وردت في استصحاب الطهارة على حجية مطلق

١- المستصفى ٣٠٧/٢ في بحث الطرد والعكس.

٢- معالم الاصول ص ٢٢٣.

٣- في وافية الاصول ص ٢٠٣.

الاستصحاب، للنص على العلة.

قال العلامة «رحمه الله»: احتج المانعون مطلقاً بأن قوله حرمت الخمر لكونه مسكراً يحتمل أن يكون العلة هي الإسكار، وأن يكون إسكار الخمر بحيث يكون قيد كونه مضافاً إلى الخمر معتبراً في العلة، وإذا احتمل الأمران لم يجز القياس إلا بأمر مستأنف بالقياس. والجواب: لانسلم أن قيد كون الإسكار في ذلك المحل يحتمل أن يكون جزءاً من العلة. ثم قال: إن العرف يسقط هذا القيد عن درجة الاعتبار، فإن الأب لو قال لابنه لا تأكل هذه الحشيشة لأنها سم يقتضي منعه عن أكل كل حشيشة يكون سمّاً. ثم قال: سلمنا أن إلغاء هذا القيد غير ظاهر، لكن دليلكم إنما يتمشى فيما إذا قال الشارع: حرمت الخمر لكونه مسكراً أما لو قال علة حرمة الخمر هي الإسكار زال ذلك الاحتمال — إلى أن قال — و اعلم أن التحقيق في هذا الباب أن يقال: النزاع هنا لفظي لأن المانع إنما منع من التعدية، لأن قوله حرمت الخمر لكونه مسكراً يحتمل أن يكون في تقدير التعليل بالإسكار المختص بالخمر فلا يعم، وأن يكون في تقدير التعليل المطلق للإسكار فيعم والمثبت يسلم أن التعليل بالإسكار المختص بالخمر غير عام وأن التعليل بالمطلق يعم، فظهر أنهم متفقون على ذلك. انتهى ما اردنا نقله.^١

فعلم مما ذكره أن تعميم الحكم في موارد العلة التامة التي نعلم كونها علة تامة مما لا يمكن أن يقع الخلاف فيه، لأننا إذا علمنا كون الإسكار المطلق علة لحرمة الخمر يقيناً اثبتنا الحرمة لكل مسكر، ولكن الشأن في إثبات كون الإسكار علة تامة بمجرد وروده في النص بالفاظ تدل على

١- نهاية الأصول، في البحث الرابع من الفصل الأول من المقصد العاشر في القياس.

الارتباط بين الحكم والعلة، والأظهر أن الناس غالباً يذكرون عند بيان سبب أفعالهم وأحكامهم غير العلة التامة. مثلاً يقولون: أعطيت زيداً مالاً لكونه فقيراً مع أن الفقر ليس علة تامة للإعطاء، ولذلك لا يعطى كل فقير، وليست الحروف التي يوردونها في التعليل حقيقة في العلة التامة بحيث يكون استعمالها في غير العلة التامة مجازاً، ومعلوم أن مثل أعطيت زيداً لكونه فقيراً ليس اللام مجازاً وانت إذا تتبعت الأخبار وجدت أمثال ذلك كثيرة فيها جداً.

منها ما ورد في طهارة ماء الاستنجاء معللاً بأن الماء أكثر من القدر مع أنهم لا يحكمون بطهارة كل ماء تنجس إذا كان أكثر من القدر.^١
ومنها ما ورد فيمن صلى منحرفاً عن القبلة جاهلاً إن صلاته صحيحة معللاً بأن ما بين المشرق والمغرب قبلة^٢ مع أن هذه العلة غير جارية في صورة العلم.
ومنها ما ورد في الصلاة في السنجاب معللاً بأنه دابة لا تأكل اللحم.^٣

ومنه التعليل الوارد في حديث لا ينكح أبوالمرتضع في أولاد صاحب اللبن، لأنهم بمنزلة أولاده^٤، حيث لم يتمسك به لإثبات عموم

١- وسائل الشيعة ١/١٦١ نقلاً عن علل الشرائع.

٢- وسائل الشيعة ٣/٢٢٨ نقلاً عن الفقيه والتهذيب.

٣- وسائل الشيعة ٣/٢٥٢ نقلاً عن الكافي والتهذيب والاستبصار.

٤- قال المؤلف (الشعراني) رحمه الله في الهامش: والاصل فيه ان النسب حاصل بتولد انسان من نطفة آخر فيحصل بينهما ابوة وبنوة وبين الابنين اخوة وهكذا جعل الشرع نشوء الانسان من لبن آخر بمنزلة تكونه من نطفته فالفحل يصير اباً والرضيع ابناً والذان تربيا ونشأ من لبن واحد اخاً وهكذا. وبقي الشبهة في رجال و

المنزلة إلا بعض العلماء.

ومنها ما رواه الشيخ في الاستبصار عن الحسين بن سعيد عن محمد بن الحصين قال: كتبت إلى عبد صالح الرجل يصلي في يوم غيم في فلاة من الأرض ولا يعرف القبلة فيصلّي حتى إذا فرغ من صلاته بدت له

نساء في الرضاع ليس لهم نظير في النسب كما بي المرتضع فانه بالنسبة الى صاحب اللبن ابو ولده و ابو ولد الانسان في النسب نفسه و اولاد المرضعة بالنسبة الى ابي الرضيع فانهم اخوة اولاده من غير ان يكونوا متولدين من نطفته او متربين من لبنه فالمشهور في هذه المسائل على عدم نشر المحرمة الا ما دل عليه رواية على بن مهزيار [المذكورة في الوسائل ٢٩٦/١٤ نقلاً عن الكافي والتهذيب والاستبصار] وذهب القائلون بعموم المنزلة الى النشر متمسكاً بالعلة المنصوصة.

و تكلم المحقق الثاني في كون العلة منصوصة في الرواية لاختصاص النص بمنزلة الولد دون سائر الانساب والتفصيل موكول الى محله و يأتي إن شاء الله شيء يتضح به المقام إن شاء الله.

و جعل بعضهم ام ابي الرضيع محرمة على صاحب اللبن لانها ام ابي ولده و ابو ولده و نفسه فهي بمنزلة امه. والدليل قاصر عن إثباته.

و اما رواية على بن مهزيار فوصفوها بالصحة، ولي فيها تأمل، لأنّ عليّاً روى عن عيسى بن جعفر بن عيسى انه سأل أبا جعفر الثاني عليه السلام. و عيسى مجهول و ان احتمل ان يكون عليّ حاضراً في مجلس الامام لما سألّه عليه السلام عيسى لكن روايته عن عيسى محتملة. و لفظ الحديث لا يدلّ على العلة الا بالاياء و ذكر الوصف المناسب فانه قال لو كنّ عشرأ متفرقات ما حلّ لك منهنّ شيء و كنّ في موضع بناتك.

نعم في رواية ايوب بن نوح [المذكورة في الوسائل ٣٠٦/١٤ نقلاً عن التهذيب و الفقيه والاستبصار]: لا يجوز لك ذلك لأنّ ولدها صارت بمنزلة ولدك و هذا نصّ و لكن رواه ايوب عن علي بن شعيب و هو مجهول. (منه قدّس سرّه)

الشمس فإذا هو قد صلى لغير القبلة أيعتد بصلاته أم يعيدها؟ فكتب:
يعيدها ما لم يفته الوقت، أو لم يعلم أن الله تعالى يقول وقوله الحق:
﴿فأينما تولوا فثم وجه الله﴾^١ انتهى فإنه عليه السلام مع تخصيص
الحكم بما بعد الوقت علله بعله تشمل الوقت أيضاً، وهو أن الله تعالى
ليس في جهة بخصوصها.

و منها حديث لا ضرر ولا ضرار في واقعة سمرة بن جندب^٢، فإن
الفقهاء تمسكوا بلا ضرر في كثير من الأحكام و ما تمسكوا بلا ضرار فيما
أعلم ولم يحكموا ببطلان معاملة مشتملة على الضرار بناء على المختار، من
أن الضرار غير الضرر، والأمثلة كثيرة. فتحصل من ذلك أن إثبات كون
العلة المذكورة في النصوص علة تامة بحيث يكون التخلف عنها محالاً
دونه خرق القتاد. ولا يمكن أن يقال: يجب حمل العلة في الروايات على
العلة التامة إلا بدليل، إذ لا مرجح للعلة التامة بعد كون استعمال الأدوات
الدالة على العلية في العلة الناقصة أيضاً حقيقة، وعدم كون الاستعمال في
التامة أغلب، بل الظاهر أن الأغلب في التعليل هو الأحكام التي
يستغريها الناس و يعللون لرفع الدغدغة عن السائل و تمكين الحكم
الذي يستغربه في ذهنه و ليس لتجويز التسرية و التعدي بيان (كذا)
القاعدة بحيث يكون التعليل حجة له و بياناً إلا في بعض موارد يصرح
بذلك. مثلاً في ماء الاستنجاء لما حكم الإمام عليه السلام بالطهارة
استغريها السائل جداً لوهم في خاطره. فأزال عليه السلام هذا الوهم
بأن الماء أكثر، مع أن هذا جزء من علة الحكم بالطهارة لاعلة تامة و

١- وسائل الشيعة ٢٣٠/٣ نقلاً عن الاستبصار ١٥١/١ و التهذيب.

٢- راجع رسالة لا ضرر للإمام الخميني «رضوان الله تعالى عليه» المطبوعة
ضمنية بعض رسائله الاخر، تجد فيها مصادر هذا الحديث.

ليس في مقام بيان حكم كلي للسائل بحيث يحكم بطهارة كل ملاق أكثر من قدر ولو كان ماء مضافاً مثلاً. وكذلك في حديث الاستصحاب لما استغرب السائل حكم الامام بالطهارة مع الشك في الحدث وهم أنه يوقعه في الصلاة بلا طهارة أزال عليه السلام وهمه بمعارضة الشك و اليقين، وأن اليقين أقوى فلاضير في مخالفة الواقع حينئذ. ومثله في حديث القبلة حيث حكم الامام بعدم وجوب القضاء بعد الوقت مع كون الصلاة إلى غير القبلة وكان هذا موضع استعجاب أزاله عليه السلام بقوله تعالى: ﴿فَأَيْنَمَا تُولُوْنَ وَجْهَ اللَّهِ﴾^١ وليس هذا علة تامة لعدم القضاء، وإلا لحكم بعدم الإعادة في الوقت أيضاً، ولكنه جزء للسبب، وكان وهم السامع محوجاً إلى ذكر هذا الجزء من السبب بالخصوص، ونظير ذلك في العرفيات أن المولى إذا كان جائعاً وأمر عبده بشراء الخبز. وقال اشتر من هذا الدكان فإنك لا تجد أجود منه بعد ذلك لا يدل كلامه على وجوب اشتراء كل شيء لا يوجد أجود منه بعد ذلك، بل الجزء المهم من علة الأمر هو الجوع، ولم يحتج إلى ذكره، وإنما ذكر ما احتاج إليه بمقتضى المقام.

قال الشيخ في العدة في مبحث القياس: وقد يدعو الشيء إلى غيره في حال دون حال وعلى وجه دون وجه وقدر دون قدر، وهذا معروف في الدواعي، ولهذا جاز أن نعطي لوجه الإحسان فقيراً دون فقير درهماً دون درهم وفي حال دون حال، وأن كان فيما لم نفعله الوجه الذي لأجله فعلنا بعينه، فإذا صحت هذه الجملة لم يكن في النص على العلة ما يوجب

التخطي....^١

«في الإيماء و التنبيه»

قال العلامة «رحمه الله»: إن اللفظ إذا لم يكن دالاً بوضعه على التعليل، لكن يكون التعليل لازماً من مدلوله كان دالاً على العلية بالتنبيه والإيماء انتهى.^٢ ثم فصل بين أنواعه و تكلم في كل واحد و نحن نكتفي ههنا بسرد الأمثلة مع إشارة إلى خصوصية كل واحد مخافة التطويل.

١- المترتب بالفاء مثل «من أحيا أرضاً ميتة فهي له»^٣، و ﴿السارق و السارقة فاقطعوا﴾^٤، «زنى ما عز فرجم»^٥.

٢- الجواب بعد السؤال كما روى أن أعرابياً جاء إلى النبي صلى الله عليه و آله و سلم و هو لاطم وجهه ناتف شعره ممزق ثوبه، و هو يقول: هلكت. فقال له النبي صلى الله عليه و آله و سلم: ما ذا صنعت؟ فقال: واقعت أهلي في نهار رمضان. فقال له النبي صلى الله عليه و آله و سلم: أعتق رقبة.^٦ فإنه يدل على أن الوقاع علة للعتق.

٣- ذكر كلام لا فائدة في ذكره إلا العلية، كقول النبي صلى الله عليه

١- عدة الاصول ٨٦/٢ طبع الهند.

٢- نهاية الأصول: البحث الثالث من الفصل الثالث من المقصد العاشر.

٣- وسائل الشيعة ١٧/٣٢٧-٣٢٨.

٤- سورة المائدة، الآية: ٣٨.

٥- في قاموس الرجال ٧/٤٥٧: روى الكافي أن الماعز أقر عند النبي صلى الله عليه و آله و سلم بالزنا فامر به أن يرجم....

٦- وسائل الشيعة ٧/٣٠.

و آله : إنها (أى الهرة) ليست بسنجسة إنها من الطوافين عليكم أو الطوافات.^١

وكقوله صلى الله عليه وآله وسلم : ينقص الرطب إذا جف لما سئل عن بيع الرطب بالتمر ، فقالوا : نعم . قال صلى الله عليه وآله : فلا إذن.^٢ و قال العلامة : إنه أدخل في قسم المنصوص لمكان « إذن » .

و مثل ما ورد أن الحارثة الخثعمية قالت : يا رسول الله (صلى الله عليه وآله) إن أبى أدركته الوفاة و عليه فريضة الحج فإن حججت عنه أينفعه ذلك ؟ فقال صلى الله عليه وآله : أرايت لو كان على أبيك دين فقضيته أكان ينفعه ذلك ؟ فقالت : نعم . قال صلى الله عليه وآله : فدين الله أحق بالقضاء.^٣

٤- القاتل لا يرث .^٤ القتل فيه علة .

إذا اختلف الجنس ان فبيعوا كيف شئتم يداً بيد ، بعد النهى عن بيع البر بالبر متفاضلاً.^٥

﴿ و لا تقربوهنَّ حتى يطهرنَّ ﴾^٦ .

﴿ إلا أن يعفون ﴾^٧ .

١- حياة الحيوان للدميرى ص ٥٤٥ الطبع الحجري . وفيه « و الطوافات » .

٢- جامع الاحاديث الشيعة ١٨ / ١٥١ نقلاً عن عوالى اللئالى ٢ / ٢٥٤ .

٣- الحدائق ١١ / ٣٩ و الرواية وردت من طرق العامة .

٤- وسائل الشيعة ١٧ / ٣٩٠ باب ان القاتل عمداً لا يرث من الدية شيئاً و الباب الذى يليه .

٥- راجع نيل الاوطار ٥ / ٣٠٠ .

٦- سورة البقرة ، الآية : ٢٢٢ .

٧- سورة البقرة ، الآية : ٢٣٧ .

﴿لا يؤاخذكم الله باللغو في أيمانكم ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الأيمان﴾^١.

«للاجل سهم و للفارس سهمان»^٢.

والجامع بين هذه الأمثلة أن الفرق يدل على تأثير الوصف المفرق في الحكم.

٥- ﴿فاسعوا إلى ذكر الله وذروا البيع﴾^٣. علة تحريم البيع منعه عن الصلاة.

٦- قوله صلى الله عليه وآله: «لا يقضى القاضى وهو غضبان»^٤.

وكقولنا: أكرم العلماء، والضابط ذكر الوصف المناسب. هذه أقسام الإيماء، وجميعها باطلة عندنا، فلافائدة في البحث عن تفاصيلها ومقتضياتها، والغرض من التعرض لها أن لا يعد من أقسام الدلالات أو من الظواهر التي هي حجة فيتمسك بها، لأن ظاهر اللفظ حجة بمعنى مدلوله الحقيقي أو المجازى مع القرينة، لا ما يظن كونه مراداً للشارع، وكان اللفظ موجباً لحصول هذا الظن، فكون اللفظ دالاً شياً، وكونه موجباً للظن شياً، وإن كان الدلالة أيضاً ظناً.

قال العلامة «رحمه الله» في أول أقسامه وهو أصرحها كقوله

١- سورة المائدة، الآية: ٨٩.

٢- في الوسائل ٨٩/١١: ان علياً عليه السلام كان يسهم للفارس ثلاثة أسهم سهمين لفارسه وسهماً له ويجعل للراجل سهماً.

٣- سورة الجمعة، الآية: ٩.

٤- وسائل الشيعة ١٨/١٥٦.

تعالى: ﴿السَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا﴾^١ انه ليس بجيد، لأن موضوع الغاء التعقيب، وكما يكون في الأسباب يكون في غيرها، بل في ضدها كما يقال: أحسنت إليك فظلمتني. وقد يرد لمطلق الجمع بمعنى الواو. وكذلك اعترض على الأنواع الأخر بوجوه صحيحة أطال في بيانها، وأعرضنا عنها اختصاراً.

وقال في الفصول في مبحث الاستصحاب بعد ذكر أحاديث وردت في الاستصحاب في موارد خاصة: ويشكل بأن الظهور المدعى إن كان ظهور إرادة فهو غير واضح، وإن كان ظهور ثبوت فهو غير معتبر، لأن الشأن في جميع أنواع القياس الفاسد أو أكثرها كذلك.^٢ والعلة ههنا غير السبب الذي يعد من الأحكام الوضعية. وقد بينه صاحب الفصول «رحمه الله» ونقلنا عبارته في الأسباب.

«تنقيح المناط»

قالوا: تنقيح مناط العلة أن يبين المستدل الغاء الفارق بين الأصل و الفرع، وحينئذ فيلزم اشتراكهما في الحكم. مثاله ورد الحكم بالقصاص في القتل بالمحدد كالسيف والسنان، والمقصود إثبات القصاص في القتل بالمثل كالحجر، فنقول: لا فرق بين القتلين إلا بشيء لا يمكن تعليل القصاص به أعني كون الآلة في أحدهما مثقلاً والآخر محدداً فهو لشيء مشترك بينهما، وهو القتل العمدى.

١- سورة المائدة، الآية: ٣٨.

٢- الفصول ذيل الدليل الخامس على حجّة الاستصحاب.

وقال بعض علماء العامة: إنه طريق السبر والتقسيم، وهو جيد، فالقائل بتنقيح المناط قائل بالسبر والتقسيم الذي يسمونه الترديد أيضاً. وفرقوا اصطلاحاً بين تنقيح المناط، وتخريج المناط، وتحقيق المناط، وقالوا: تنقيح المناط هو إلغاء الفارق، وتخريج المناط استخراج علة معينة للحكم ببعض الطرق التسعة، وتحقيق المناط إقامة الدليل على وجود العلة في الفرع.

قال العلامة «رحمه الله» في النهاية: واعلم أن الجمع بين الأصل و الفرع تارة يكون بإلغاء الفارق، ويسمى تنقيح المناط، وتارة يكون باستخراج الجامع، وهنا لابد من بيان أن الحكم في الأصل معلل بكذا، ومن بيان وجود ذلك المعنى في الفرع، ويسمى الأول تخريج المناط و الثاني تحقيق المناط.^١

ولا ينبغي أن يتوهم أن القتل بالمحدد والمثقل الذي يمثلون به لتنقيح المناط هو من الموارد الباطلة، بل هذا من الأفراد الواضحة التي لا يختلف الناس في التجاوز عنه إلا أبو حنيفة. وإنما ذكره المجوزون ليوهموا أن جميع موارد تنقيح المناط من هذا القبيل وليس كذلك. والظاهر أن كلما يتوهم فيه خروجهم عن النص بالقياس فهو لوجه صحيح غير ما يتوهم، ولا يوجب ذلك الشك في حجية بعض أقسام القياس. مثلاً الضرورة قاضية باشتراك جميع المكلفين في الأحكام الشرعية فهو يقتضى أن العتق الذي هو كفارة للوقاع في شهر رمضان لرجل معين في عصر النبي صلى الله عليه وآله هو كفارة لنا أيضاً إذا ثبت وجوبه كفارةً. وكذا حكمهم بسببية السرقة للقطع مطلقاً ليس للتمسك بعلية السرقة المستنبطة من

١- نهاية الأصول: في البحث الثالث من الفصل الأول من المقصد العاشر في القياس.

تعليق الحكم على الوصف، بل هو لظهور الدليل في أن السارق يجب أن يقطع مطلقاً.^١ والسبب الذي عدّ من الأحكام الوضعية غير العلة في مبحث القياس. وإلغاء بعض القيود التي نعلم علماً يقيناً عدم مدخلية في الحكم بالإجماع أو بغيره ليس من تنقيح المناط الباطل الذي يتمسكون به في باب القياس، نظير ما ورد في بعض أحاديثنا عند بيان وضوء رسول الله صلى الله عليه وآله أنه دعى بتور فيه ماء - إلى آخر الحديث -^٢ و معلوم أنه لا يجب كون الوضوء في تور، وكذلك ما ورد في إنائين من ماء علم بنجاسة أحدهما أنه يهريقهما و يتيّم حكم الشيخ بوجوب الإراقة و المشهور بين المتأخرين عدم الوجوب.^٣ وكذلك انتظار آخر الوقت للتيّم وارد في الأحاديث.^٤ و يلغى هذا القيد عند اليأس. و منه حكم العلامة في القواعد بأنه لو نزع من البئر بآلة غير الدلو ماءً بقدر ما ورد في النص كفي^٥، و بعض العلماء ألغى قيد الرجال من التراوح.^٦

١- و منه الحكم بسقوط الأذان و الإقامة عن الجماعة الثانية في المسجد و بتثقيح المناط في غير المسجد. و منه إسقاط قيد «في حجورك» في قوله تعالى: ﴿و ربائبكم اللاتي في حجورك﴾. و كذلك دلالة مثل لا تصل في الميتة و في البول على النجاسة و هي نظير دلالة زيد مهزول الفصيل من دلالة اللفظ أو دلالة ﴿لا مستم النساء﴾ على الجماع. و ليس هذا من اثبات الحكم بغير مورد النص بالفحوى و غيرها. منه (قدّس سرّه)

٢- وسائل الشيعة ٢٧٢/١ نقلاً عن الكافي و التهذيب.

٣- وسائل الشيعة ٩٦٦/٢.

٤- وسائل الشيعة ٩٩٣/٢.

٥- قواعد الاحكام، ص ٦، الطبع الحجري المحشئ.

٦- قال في الروضة البهية ص ١٨: اجتزأ المحقق الحلي بالنساء و الصبيان.

كما قد يزداد بعض القيود الغير المنصوصة للعلم بوجوبه مثل ما ورد من وجوب فرى الأوداج حتى تحل الذبيحة و نقيده باستقرار الحياة بحيث يكون الموت مستنداً إلى الذبح، و معلولاً له، إذ الأمر بفرى الأوداج لإزهاق الروح. وكذلك إيجابهم أن يؤثر الماسح في الممسوح في الوضوء^١.

و لا يعدّ من التجاوز عن ظاهر النص إذا كان لبيان الموضوع الشرعى أو لتحديد الموضوع العرفى مثل أن يرد عدم جواز البقاء على الجنابة في شهر رمضان و استفدنا منه أن هذا معنى الصوم، فنقول به في كل صوم.

و من ذلك إلحاق أم المرتضع بأبيه في قولهم لا ينكح أبو المرتضع في أولاد صاحب اللبن، لأن هذا بيان للحمّة، و أنها تشمل العلة التي بين أبي المرتضع و أولاد صاحب اللبن، إذ لا فرق بين الذكورة و الأنوثة في العلة، و إلى هذا أشار الشيخ المحقق الأنصارى «رحمه الله» بقوله: مع أن كونهم بمنزلة بنات أبي المرتضع يستلزم كونهم بمنزلة بنات أمّه. بل نقول: كثير من مسائل الميراث من هذا القبيل و يلحق بالمنصوصة غيرها لما ذكرنا.

و رأينا أن نورد هنا جدولاً يسهل به النظر في أحكام الرضاع، فالجدول الذى على اليمين لأنساب المرضعة و الفحل، و الذى على اليسار لأنساب المرتضع:

١- و قال فخر الدين: غسل الجمعة وقته من طلوع الفجر الثاني، لانه ابتداء اليوم شرعاً كالصوم و العدة و اجل الدين. انتهى. و ليس تشبيهه بالصوم قياساً، بل المقصود أننا علمنا الاصطلاح الشرعى في معنى اليوم من حكم الصوم. منه (قدّس سرّه)

١	المرتضع أو المرتضعة	١١	الظئر = المرضعة
٢	ابو المرتضع	١٢	الفحل
٣	أم المرتضع	١٣	اصول الظئر
٤	اخوة المرتضع للاب	١٤	اصول الفحل
٥	اخوة المرتضع للام	١٥	اولاد الظئر والفحل
٦	اولاد المرتضع	١٦	اولاد الظئر
٧	اولاد اخوة المرتضع للاب	١٧	اولاد الفحل
٨	اولاد اخوة المرتضع للام	١٨	اخوة الفحل
٩	عمومة المرتضع وولدها	١٩	اخوة الظئر
١٠	خؤولة المرتضع وولدها	٢٠	اخوة اصول الفحل
		٢١	اخوة اصول الظئر

ففي هذا الجدول ١ (أعني المرتضع) محرم على ١١ (أعني المرضعة).

وعلى ١٢ (أعني الفحل إن كانت مرتضعة).

وعلى ١٣ و ١٤ (أعني أصولهما وهكذا).

كما نذكره ١١/١ حرام وكذلك ١٢/١ و ١٣/١ و ١٤/١ و ١٥/١ و ١٧/١ و ١٨/١ و ١٩/١.

وأما ١٦/١ فحلال إن كانوا رضاعاً وحرام إن كانوا نسباً.

١١/٢ حلال وكذا ١٣/٢ و ١٤/٢ و ١٨/٢ و ١٩/٢.

وأما ١٥/٢ و ١٦/٢ نسباً و ١٧/٢ فحرام.

وعن ابن إدريس تحريم جدة المرتضع على الفحل.

٣ مثل ٢ على ما حققه الشيخ الأنصاري وإن خالفه بعض

المتأخرين عنه.

١١/٤ حلال إلا على قول ابن إدريس وكذا ١٢/٤ و ١٣/٤ و ١٤/٤.

وأما ١٥/٤ و ١٦/٤ و ١٧/٤ فحلال على المشهور و حرام على قول واختاره صاحب الكفاية — وهو السبزواري —.

١٨/٤ و ١٩/٤ حلال على المشهور و يلزم على قول ابن إدريس الحرمة.

١١/٥ — الخ — هو مثل ١١/٤ — الخ —.

١١/٦ — الخ — مثل ١١/١ — الخ — إلا في ثلاث صور: ١٥/٦ و ١٦/٦ و ١٧/٦ يحرم إذا كان أولاد الفحل و المرضعة في المرتبة الأولى دون المراتب الأخر.

و يعلم غير ما ذكرناه بالمقايسة.

ويمكن لك أن تتصور لمن ذكر في الجدول زوجاً أو زوجة، و لأكثرهم إخوة، فاجعل لهم رمزاً مثلاً ^١ زوجة المرتضع و ^{١١} زوج المرضعة غير الفحل و ^٤ إخوة إخوة المرتضع و ^{١٦} إخوة أولاد المرضعة^١ واستنبط حكمهم بناءً على المشهور أو على عموم المنزلة.

مثلاً ^١ أو ^١ (أعني زوجة المرتضع على زوج المرضعة) حلال ^٢ و ^{١٢} و ^١ (أعني زوجة المرتضع على الفحل) حرام و ^٦ أو ^١ (أعني المرتضع) على إخوة أخيه من الرضاة حلال إلا على عموم المنزلة.

١- و ١٥ و ١٦ و ١٧ إخوة أولاد الفحل و الظئر. كذا في التحرير الآخر من المؤلف.

٢- مثلاً ^{١١} أو ^١ حرام وكذا ١٢ و ^١، واما ^{١٦} و ^٤ فحلال إلا على عموم المنزلة مثل ٩ و ١١، و ١٠ و ١١. كذا في التحرير الآخر من المؤلف.

و افرض للعمومة والخؤولة أولاداً برمز ٩ و ١٠ و حينئذ ١١ و ٩،
و ١١ و ١٠ أحرام على عموم المنزلة مثل ١١ و ٩، و ١١ و ١٠، وكذا ١٢ و
٩، و ١٢ و ١٠.
وهنا أمور:

١- لا تسرى الحرمة إلى غير الرضيع و ولده ممن هو مذكور في
المجدول الأيسر على مذهب الشيخ في المبسوط، و تسرى إلى جميعهم
بناءً على عموم المنزلة، و بينهما أقوال علمت مما ذكر في المتن.

٢- الرضاع اللاحق لا يبطل نكاحاً سابقاً إلا أن يكون أحد
الزوجين هو الرضيع أو ولده على مذهب الشيخ، كأن يكون الرضيع
زوجاً للمرضعة أو زوجة لزوجها أو زوجة لأخيها أو لزوج أختها أو كان
زوجاً لأختها أو زوجاً أو زوجة لبعض حفدتها أو لبعض حفدة الفحل أو
كان الرضيع زوجة لزوج بنت المرضعة ففسد النكاح بين الرضيع و زوجته
بلا إشكال.

٣- إذا كان الرضيع ولد بنت المرضعة أو الفحل حرمت بنت
المرضعة على زوجها على المشهور لأن ٢ و ١٥، و ٢ و ١٦، و ٢ و ١٧
حرام على التفصيل المذكور.

٤- إذا كان الرضيع ولد ابن المرضعة أو الفحل حرم ابن المرضعة على
زوجته على مذهب الشيخ المحقق الانصارى لأن ٣ و ١٥، و ٣ و ١٦، و
٣ و ١٧ حرام.

٥- إذا كان الرضيع أختاً أو أختاً للمرضعة أو للفحل أو حفيداً
للفحل من غير المرضعة حرمت المرضعة على زوجها في مذهب
ابن إدريس لأن ٤ و ١٢، و ٥ و ١٢، وكذا جدة المرتضع حرام على
الفحل عنده.

٦- إذا كان الرضيع أخاً أو أختاً للزوجة وكانت المرضعة أمّاً للزوج أو بالعكس حرمت الزوجة (أخت الرضيع) على زوجها أو الزوج (أخو الرضيع) على زوجته على قول اختاره في الكفاية، لأن ٤ و ١٥، و ٤ و ١٦، و ٤ و ١٧، و ٥ و ١٥، و ٥ و ١٦، و ٥ و ١٧، ... حرام على هذا القول كما علم.

٧- إذا كان الرضيع أخاً أو أختاً لأبي الزوج أو لأمّه وكانت المرضعة أمّاً للزوجة أو بالعكس حرمت الزوجة على زوجها على ذلك القول، لأن ٧ و ١٥، و ٧ و ١٦، و ٧ و ١٧، و ٨ و ١٥، و ٨ و ١٦، و ٨ و ١٧ حرام عليه.

٨- بناءً على عموم المنزلة إذا كان الرضيع أخاً أو أختاً أو ولد أخ أو أخت أو حفيداً أو عمّاً أو عمة أو خالاً أو خالة أو ولداً لعمٍّ أو لعمّة أو لخال أو خالة للمرضعة أو لزوجها حرمت المرضعة على زوجها وهي ستة وعشرون مسألة^١.

قالوا: لأن الزوجة تصير أختاً لولد زوجها، أو عمّة لولده، أو خالة، أو أمّاً لحفيده، أو بنتاً لأخي ولده، أو لأخت ولده، أو بنتاً لعمٍّ ولده أو لعمّة ولده أو لخال ولده أو لخالة ولده، أو أمّاً لأخي زوجها أو لأخت زوجها أو لولد أخي زوجها أو لأخت زوجها أو أمّاً لعمّه أو لعمته أو لخاله أو لخالته، أو تصير أمّاً لولد العمّة أو الخالة أي بمنزلة العمّة والخالة، وحرمة هؤلاء مذكورة في رسالة فارسية منسوبة إلى العلامة المحدث المجلسي «رحمه الله». وعلى فرض صحة النسبة مخالفة لما عليه جمهور المحققين (وإن ذهب إليه السيّد الداماد رحمه الله).

«مسألة»

إذ دار الأمر بين الحمل على المعنى الشرعى أو اللغوى فالحمل على الشرعى معين، لأن النبی صلی الله علیه و آله بعث لبيان الشرعیات . مثلاً ما لا یؤکل لحمه أى لا یجوز أن یؤکل لحمه شرعاً أو لیس معداً لأکل اللحم، فالحمار والفرس مما یؤکل على الأول دون الثانى . وقيل یحمل على الشرعى فى الإثبات وعلى اللغوى فى النهی . وقيل : إنما هو یحمل .

و الفارق بین الإثبات والنهی عند من قال به أن المنهى عنه باطل، فلا یصدق علیه المعنى الشرعى كالنهی عن صوم یوم النحر، مع أن الصوم الشرعى فیه محال لا یصح النهی عنه، فلا بد أن ینهى عن الصوم اللغوى .

إذا دار الأمر بین المعنى اللغوى والعرفى المتداول فى عصر النبی صلی الله علیه و آله یحمل على العرفى لا اللغوى، و وجهه ظاهر، فإن المعنى العرفى یتبادر بعد استماع اللفظ، و لابد أن یریده المتكلم مع عدم القرینة .

و لكن ههنا قاعدة مشهورة عند الفقهاء لا یتأملون فیه، و هى مخالفة لهذا الأصل، و هى أن ما لیس له ضابطة فى الشرع و لافى اللغة یرجع فیه إلى العرف . مثلاً المقيم والمسافر لهما ضابطة فى الشرع، و البقر والغنم لهما ضابطة فى اللغة، فیرجع فیهما إلى الشرع و اللغة و إن خالفا العرف، و أما الكثير و القلیل و صغار الإبل و غیر ذلك فیرجع فیهما إلى العرف لعدم ضابطة لها فى اللغة، و محصل ذلك أنه إذا دار الأمر بین العرف

واللغة يقدم اللغة على العرف. فلو فرضنا صدق البقر على الجاموس في اللغة دون العرف، والشعير على السلت كذلك، يقدم اللغة إلا فيما لاضابطة فيه في اللغة فيرجع فيه إلى العرف، وهذه القاعدة بظاهرها تخالف ما ذكره الأصوليون من تقديم العرف على اللغة. ولا بد فيه من التأمل.

[و] قد يكون المفهوم في العرف معلوماً ولا يمكن تحقيقه فيسامحون في المصاديق، لعدم القدرة على تحقيق المعنى كالاتجاه إلى القبلة، و تعيين المسافة والمقادير، وهذا غير كون المفهوم العرفي غير اللغوي، وإن قلنا في بعض الموارد بعدم وجوب التدقيق [كما] في الاتجاه فهو تمسك بالعسر و المخرج و السيرة، لا ترجيح المفهوم العرفي على اللغوي، ولا بحجية المسامحة العرفية في تعيين المصاديق، وكذلك حمل اللفظ على الشائع المتعارف.

ولذلك نقول في أشبار الكر: إنها أصغر الأشبار المتعارفة دون غير المتعارف، وكذلك «الدلو» في منزوحات البئر أنه أصغر الدلاء المتعارفة مطلقاً أو المخصوص بأمثال تلك البئر، وإذا اختلف عرف المتكلم و السامع كالمن في عصرنا عند أهل اصفهان وغيرهم، والرطل عند المدني والعراقي، والمثقال الشرعي والصيرفي فهل يحمل على عرف السامع أو المتكلم؟ فالحق عندي أنه يحمل مع عدم القرينة.



مركز بحوث الدراسات الإسلامية

المبادئ الأساسية



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

«المبادئ الأحكامية»

وهى أبحاث تتعلق بالأحكام من الوجوب والندب وغيرهما مما لم يبحث عنها غير أهل الأصول، وليست داخلة فى مسائل هذا العلم على اصطلاحهم، إذ يعدون من المسائل ما يبحث فيه عن الأدلة الشرعية و مداليل ألفاظها، وما يبحث عنه فى المبادئ الأحكامية ليس من ذلك فى شىء، بل هى أشبه بمباحث علم النفس وأحوالها، وأنه كيف يتكون الطلب فى النفس، وكيف يتعلق بالأفعال، فهى نظير البحث عن الغضب والشهوة والتصور والوجود الذهنى وأمثال ذلك، ولذلك يجب البحث ههنا كما يبحث الحكماء والمتكلمون فى الأمور العقلية ولا يصح أن يحتج عليها بظواهر الألفاظ.

فتقسيم الحكم التكليفي إلى الخمسة المعروفة، وتقسيم الوجوب إلى المنجَز والمعلق والمشروط، وإمكان الطلب الترتيبي وامتناع اجتماع الوجوب والاستحباب والكراهة مثلاً فى فعل واحد، مسائل عقلية لا يجوز التمسك فيها بظواهر الألفاظ، بل يرجع فيها إلى نفس الطلب و النظر فيه و فى حقيقته،

«فصل التحسين و التقبيح»

حسن بعض الأفعال كالعدل ، و قبح بعضها كالظلم ، يعرفان بالعقل عند المعتزلة . فالعدل حسن بمنزلة قولنا الشمس مضيئة و الأربعة زوج . و أما عند الأشاعرة فهذه الأمور ليست مما يحكم به العقل الساذج ، بل إنما يحكم بها الناس لتأديهم بآداب الشرع ، و رسوخ ما تلقوه من الشارع في نفوسهم ، و لو كان أمره بعكس ما هو الآن ، مثلاً كان حكمه بحسن الزنا و السرقة لصار هذان حسنين ، و العادات الحسنة ناشئة من التأديب بأحكام الدين ، و ليس فيها شيء يوجب اتصافها بالحسن و القبح ذاتاً . و أما الفلاسفة فذهبهم أن العقل النظري لا يحكم في الأفعال بشيء ، و به قال الشيخ في النهج السادس من منطق الإشارات .^١ و لكن العقل العملي الذي ينظر إلى الأفعال من حيث تأثيرها في الخير و السعادة فيعترف الحكيم بإدراكه الحسن و القبح الذاتيين . فهم يوافقون الأشاعرة بالنسبة إلى العقل النظري ، و المعتزلة بالنسبة إلى العقل العملي .

و الحق ما ذهب إليه المعتزلة لوجه نشير إلى بعضها اختصاراً :

الأول : العلم الضروري بذلك ، و لذا يحكم بها المنكرون للشرائع أصلاً كالبراهمة .^٢

الثاني : لو كان الحسن و القبح بالشرع لم يقبح من الله تعالى شيء ، إذ لا شارع على الشارع ، فلم يكن إظهار المعجزة على يد الكاذب في دعوى

١- شرح الاشارات ج ١ ص ٢٢٠ .

٢- البراهمة قوم لا يجوزون على الله بعثة الرسل . كذا في مجمع البحرين .

النبوة قبيحاً، و جاز الكذب عليه تعالى في الوعد والوعيد.
 الثالث: لو لم يكونا ذاتيين لزم من الحكم بهما الترجيح من
 غير مرجح، و مجوزه خارج عن الفطرة الإنسانية، أو غير قادر على بيان
 ما يعتقده.

الرابع: الحكم بالحسن و القبح مسبق بمعرفة أهل اللغة معناها
 قبل الشرع، و لا يمكن ذلك إلا إذا كان المعنى مرتكزاً في ذهنهم قبل حكم
 الشارع.

احتجوا بوجوه:

منها قوله تعالى: ﴿ مَا كُنَّا مَعْذِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولاً ﴾.^١
 و منها أن الحسن و القبح يختلفان باختلاف الأزمان و البلاد كقبح
 ذبح الحيوان عند أهل الهند دون المسلمين، و قبح التزويج للعلماء عند
 النصارى دون المسلمين.

و منها أنها لو كانا ذاتيين لم يجر نسخ الأحكام في الشرائع.
 و منها أنه لو قال «لأكذب غداً»، فإن وفى بعهده و كذب لزم كون
 كذبه حسناً لو فائه بما وعد، و قبيحاً لأنه كذب، و لو كانا وصفين ثابتين
 لزم اجتماع الضدين في فعل واحد، فعلم منه أن هذين ليسا بوصفين
 ثابتين للأفعال من حيث هي.

و الجواب عن الآية الشريفة أنا لاندعى إحاطة العقل بجميع وجوه
 محاسن الأفعال و مقابحها، بل هي كالأمور التكوينية، بعضها تعرف
 بالضرورة كقبح الظلم، و قد تعرف بالاستدلال، و قد لا تعرف بالعقل
 أصلاً كحسن صوم رمضان و هو الأكثر، و لا يجوز للشارع أن يعذب

الناس على ما لا يعرفون. وهذا لا يدل على عدم وجود جهة الحسن في الأفعال ذاتاً.

فإن قيل ظاهر الآية عدم العقاب حتى على ما يعرف العقل جهة حسنه.

قلنا: أولاً هذه مسائل عقلية لا يحتج عليها بظواهر الألفاظ، إذ يمكن أن يكون المراد من لفظ الآية الكريمة ما هو الغالب من خفاء جهات المحاسن والمقاييس.

و ثانياً أن عدم العقاب أعم من عدم الاستحقاق، فلعله لا يعذب تفضلاً.

و ثالثاً أن ظاهر سياق الآية أن المراد منه العذاب الدنيوي الذي كان يعذب به الأمم السابقة، ولا يدل عدمه على عدم المؤاخذه مطلقاً. و رابعاً قام الدليل على ثبوت العقاب قبل الشرع قال تعالى: ﴿وإذا الموءودة سئلت بأي ذنب قتلت﴾.

و اجمعوا على عذاب الكفار لأنهم لم ينظروا في أدلة النبوة و صحة المعجزة و أمثالها و هي واجبات عقلية لا شرعية.

و الجواب عن الثاني أن اختلاف الناس في حسن بعض الأفعال أو قبحها كاختلافهم في كثير من الأمور التكوينية لا يوجب الحكم بعدم قدرة العقل على إدراك شيء منها، فاختلافهم في قبح ذبح الحيوان نظير اختلافهم في أن كل موجود محسوس و في مكان، و كل جسم يميل إلى السفلى، و لو كان الاختلاف دليلاً على عدم صلاحية العقل للادراك لوجب الاعراض عن جميع العلوم، لاختلاف العقلاء في بعض مسائلها.

و عن الثالث أن نسخ الأحكام يجوز لتبدل العناوين، أو لتعارض الجهات المحسنة و المقبحة، مثلاً قطع اليد قبيح لانطباق عنوان الظلم عليه لا لأنه قطع اليد، وإذا كان حداً للسرقة أو قصاصاً صار حسناً، فهو موضوع الحسن شيء و موضوع القبح شيء آخر، وكذلك الكذب قبيح ذاتاً و قديعاً لأنه جهة حسن فيه أقوى كإنجاء نبي مثلاً فيصير حسناً لا بمعنى أن الكذب حسن بل لإنجاء النبي حسن يرتكب لرجحانه على قبح الكذب، ويمكن أن يكون نسخ الأحكام في الشرائع لمثل ذلك.

و عن الرابع أن عملاً واحداً ذاعنوانين حسن و قبيح إذا تعارض فيه الجهتان، فتابعة الأرجح حسنة و متابعة الآخر قبيحة، ويمكن أن يقال في المثال المذكور أن مراعات قبح الكذب أولى من مراعات حسن الوفاء بالعهد.

«مذهب أبي علي الجبائي و ابنه»^١

ذهبوا إلى أن الحسن و القبح بالوجوه و الاعتبارات، لا بالذات. و أنت إذا أمعنت النظر و أحسنت التأمل علمت أن لا يحصل لهذا القول، لأن الوجه و الاعتبار المنضمين إلى الكذب مثلاً لا بد أن يكون بالذات فيهما حسن أو قبح، وإلا لزم التسلسل فينتهي بالأخرة إلى حسن أو قبح بالذات. و ليس النزاع في فعل بعينه كالكذب.

ثم نقول: الفعل مع قطع النظر عن الوجوه و الاعتبارات المنضمة إن لم يكن فيه جهة قبح فهو حسن و لو بكونه مباحاً و أن المباح حسن. و

١- أبي هاشم و هما الجبائيان.

على هذا فلو اجتمع في فعل واحد جهتا مصلحة و مفسدة ففي الحقيقة المصلحة لفعل و المفسدة لفعل آخر اجتماعاً في فعل له من حيث هو شيء من المصلحة و المفسدة الذاتيين. مثلاً القول من حيث هو قول حسن لا مفسدة فيه، فإذا كان كاذباً كان المفسدة في الكذب ذاتاً، وإذا كان سبباً لإنجاء نبي كان انجاء النبي حسناً ذاتاً دون الكذب. و بعد تعارض الجهات و ترجح بعضها على بعض كان الحكم على الراجع لأن ترجيح الراجع حسن ذاتاً.

«شرائط المحكوم عليه»

المحكوم عليه يجب أن يكون موجوداً. و جواز الأشاعرة تكليف المعدوم، لقولهم بالكلام النفسي القديم، و يلزم مثل ذلك المناقلة القائلين بقدم الكلام اللفظي. لنا أن من يتكلم حين لا يسمعه أحد، و يأمر و ينهى حيث لا أحد يمثل يعدّ سفياً.

قالت الأشاعرة: هذا نظير طلب التعلم من الولد قبل أن يولد. و أيضاً أمرنا رسول الله صلى الله عليه و آله بتكاليف حين لم نكن موجودين.

و الجواب: أن طلب التعلم من الابن الذي لم يولد عين السفه، و المتعقل منه التمني و الرغبة، لا الطلب الذي يدل عليه صيغ الأمر، و أما أمر رسول الله صلى الله عليه و آله إيانا فليس بتكليف قبل وجودنا بل إقامة دليل و نصب أمانة على فرض الطلب فيما بعد، نظير خطاب مصنفي الكتب إلى قارئ كتبهم، و أوامر الموصين و الواقفين بالنسبة إلى من يأتي

بعدهم من البطون.

وقال بعض العلماء: إنه إخبار بأنه سيأمرهم عند وجودهم.
وقسم ابن الحاجب^١ التكليف إلى منجز وغير منجز وقال تكليف
المعدوم منجزاً لا يجوز وغير المنجز يجوز.

والجواب: أنا لا نتعلل من التكليف إلا بإرادة صدور الفعل من
المكلف، وهذا غير جائز من المعدوم، وغير المنجز الذي يتصوره ليس
بتكليف، بل هو علم بأنه سيأمرهم أو عزم عليه، والعزم على التكليف
غير نفس التكليف وهو واضح.

و من شرائط المحكوم عليه. أن لا يكون ساهياً، أو نائماً أو
مجنوناً أو غافلاً، وبالجملة أن لا يكون ممن لا يتعلل الخطاب، ووافقنا هنا
بعض من جوز تكليف المعدوم من الأشاعرة، وخالفنا قوم منهم. و
دليلنا واضح على أصولنا من عدم جواز صدور القبيح منه تعالى.

وقال بعض علمائنا المعاصرين: نفهم من دليل وجوب الصلاة أنها
مطلوبة حتى من النائم الذي لا يقدر عليها، و من هنا يقال بوجوب
القضاء مع أنه تابع لصدق الفوت الذي لا يصدق إلا مع بقاء المقتضى في
حقه. انتهى.^٢

و هو ضعيف جداً لا يلائم أصول مذهبنا فهو سهو أو مؤول. ثم
لانسلم عدم صدق الفوت إلا بوجود التكليف إذ يجب قضاء الصوم على
الحائض والمسافر مع عدم وجوب الأداء.

و من شرائط المحكوم عليه الاختيار، فلا يجوز تكليف العاجز وهو

١- قال في مختصر الأصول: قولهم الأمر يتعلق بالمعدوم لم يرد تنجيز التكليف.

٢- لعله أراد من المطلوبة من النائم كون الصلاة ذات مصلحة له لا كونها واجبة
عليه حتى لا يلائم أصول المذهب.

واضح. وأما المكروه فليس تكليفه محالاً عقلاً مثل أن يأمر بالصوم من أكره على الإفطار، وكذلك تكليف من يضرب به الصوم لمرض، أو يعسر عليه لسفر ونحو ذلك.

وقال بعض المعتزلة: إذا أكره الإنسان على الفعل يجوز التكليف بالترك فقط، وإذا أكره على الترك يجوز التكليف بالفعل فقط، وذلك لأنه إذا أكره مثلاً على الصلاة يصير داعيه إلى الفعل أمر المكروه بالكسر لأمر الشارع. وأما إذا أكرهه على ترك الصلاة ومع ذلك تحمل الضرر المتوعد وصلى كان قصد القربة فيه أكد، وهو حسن. ومع ذلك فبمقتضى الأدلة الشرعية لا حرج ولا ضرر ولا إكراه إلا إذا ثبت في حكم بالخصوص كالجهاد.

و من شرائطه البلوغ. وهو شرط عقلي بالنسبة إلى غير المميز، و شرعى بالنسبة إلى الطفل المميز للخطاب، لإجماع أهل الإسلام كافة على أن التكاليف الوجوبية والتحريمية لا تشمل غير البالغين. وإثبات خطاب آخر متوجه إليهم بغير الوجوب والتحريم محتاج إلى دليل. و تمرين الصبيان لا يدل على توجه الخطاب إليهم، لأن الأمر بالأمر ليس أمراً كما سيجيء إن شاء الله. فتمرين الصبي المميز كالحج بالصبي الغير المميز والرضيع. ولذلك قال العلامة «رحمه الله» وغيره: إن عبادات الصبيان لا توصف بالصحة، لعدم مطابقة الأمر، وقال بعضهم إن عباداتهم صحيحة.^١

و يظهر الفائدة في أمور: منها سقوط التكليف عن البالغين بعملهم في الواجبات الكفائية كصلاة الميت، وفي حديث عبدالله بن مسكان

١- راجع مصباح الفقيه للمحقق الهمداني كتاب الصوم: ١٧٥.

الاكتفاء بهم في اتصال صف الجماعة^١، وهذا لا يدل على صحة عباداتهم مطلقاً، بل لعل اتصال الصفوف المعتبر في الجماعة يحصل بهذا القدر، كما قد يحصل بغير المصلين فعلاً المتهيئين للصلاة، وروى في حديث جواز الاقتداء بالصبي عن أمير المؤمنين عليه السلام^٢، ولكن روى عنه عليه السلام عدم جوازه أيضاً^٣.

«في تكليف الكفار بالفروع»

و خالف فيه جمهور الحنفية و أبو حامد و أبو إسحق الإسفرائيني من الشافعية و قال بعضهم: إنهم مكلفون بالنواهي دون الأوامر، لعدم احتياج النهي إلى قصد القربة.

وقيل: إنهم مأمورون بما عدا الجهاد لعدم تعقل الأمر بقتلهم أنفسهم للدعوة إلى الاسلام. و أكثر المعتزلة و الأشاعرة على كونهم مكلفين و لم يذكروا تفصيلاً.

وقيل يتفرع عليه مسائل: منها تنفيذ عتقه و طلاقه، و منها أخذ الدية و القود منهم، و منها تمكين الجنب منهم من دخول المساجد، و فيه نظر.

١- وسائل الشيعة ٤١٢/٥ نقلاً عن التهذيب.

٢- وسائل الشيعة ٣٩٨/٥: عن عليّ عليه السلام قال: لا بأس أن يؤذن الغلام الذي لم يحتلم و أن يؤمّ.

٣- وسائل الشيعة ٣٩٨/٥: أن عليّاً عليه السلام كان يقول: لا بأس أن يؤذن الغلام قبل أن يحتلم و لا يؤمّ حتى يحتلم فإن أمّ جازت صلاته و فسدت صلاة من خلفه.

و بالجملة فالمذهب الراجح كونهم مكلفين لعموم الأدلة، و مذمة الكفار على ترك الفروع، كقوله تعالى: ﴿ما سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين﴾^١، وقوله تعالى: ﴿فلا صدق ولا صلى﴾ ولكن كذب و تولي^٢ ولا مانع من تكليفهم لقدرتهم على الإيمان، فلا يجوز التمسك بأن الكفار غير قادرين. حتى أنهم مكلفون بالجهاد أيضاً بأن يؤمنوا ثم يدعو غيرهم.

و أما الفرق بين الأمر والنهي فضعيف جداً لأن الشارع و كل مولى إنما يأمر و ينهى عبده إذا أمكن أن يصير أمره أو نهيهِ مؤثراً و داعياً لعبده إلى فعل ما أمروا به أو ترك ما نهوا عنه، و ترك الكافر حراماً من غير أن يكون داعيه إلى الترك نهى الشارع ليس امتثالاً له، و لا يتعلق غرض الشارع بنهى لا يؤثر في

قال المانعون: ولكن قضاء العبادات ساقط عن الكفار و هم غير مخاطبين به، لأن الإيمان يسقط التكليف عنهم و قبل أن يؤمنوا لا يصحّ منهم، فتكليفهم بالقضاء بمنزلة الأمر بشيء يعلم الأمر انتفاء شرطه.

و الجواب أنهم مكلفون بالأداء و يعاقبون على تركه، و هذا كاف في غرضنا.

١- سورة المدثر، الآية: ٤٢.

٢- سورة القيامة، الآية: ٣١.

«التكليف بالمحال»

هو قبيح سواء كان محالاً عادياً أو عقلياً. واختلف الأشاعرة فجوزه بعضهم مطلقاً وفصل آخرون بين ما محالته بسبب تعلق علم الله بأنه لا يقع وبين غيره، فجوزوا التكليف بالأول دون الثاني. ومما استدلوأ به أن أباهب كان مكلفاً بالإيمان بالقرآن الكريم جميعه، ومما فيه أن أباهب لا يؤمن أبداً، فكان مأموراً بالإيمان بأنه لا يؤمن. وما أشبه استدلالهم بالاعتراضات الفخرية. واعلم أن أكثر علمائهم منعوا من تكليف الغافل والساهي وجوزوا تكليف المعدوم والتكليف بالمحال، وقالوا إن في هذين فائدة، فإن المعدوم يعلم تكليفه بعد الوجود، وفي التكليف بالمحال كإيمان الكافر ابتلاء واختبار، وأما تكليف الغافل فلافائدة فيه أصلاً. والجواب أن الفائدة فيه نظير الفائدة في المعدوم، وهو أنه يعلم تكليفه بعد زوال الغفلة. فإن قيل: بعد زوالها يصير مكلفاً لحين الغفلة، قلنا: فالمعدوم أيضاً بعد الوجود يصير مكلفاً لأقبله.

«تكليف المحال بالاضافة لا الوصف»

الأشاعرة القائلون بجواز التكليف بالمحال منعوا من تكليف الغافل، وسموه تكليف المحال بالاضافة. قال الاسنوى في شرح المنهاج — وهو أعرف بمرادهم —: إن التكليف بالمحال هو أن يكون الخلل راجعاً إلى المأموره، وتكليف المحال أن يكون راجعاً إلى المأمور كتكليف الغافل، و

نقله عن كثير، منهم ابن التلمساني^١، ولكن كثيراً من المتأخرين منا يقولون: التكليف المحال بالتوصيف، ويحملونه على ما يكون نفس الطلب محالاً دون المطلوب، ويزعمون أنه محال عند الأشاعرة. وهذا شيء غير مذكور في كتبهم التي وقفت عليها، ولا رأيت نقله عنهم في كلام أصحاب الضبط، ولا أدري أن من نسب ذلك إليهم تصرف فيه بحسب ذوقه وسليقته — ولا عبرة بهما في نقل المذاهب والآراء البتة — أو وجدته في ما لم نطلع عليه من كتبهم.

«التكليف بالمتنع بالاختيار جائز»

لأن المتنع بالاختيار ليس بمتنع حقيقة، بل هو مقدور للإنسان. مثلاً الحج ممتنع غير مقدور للبعيد إلا بشرط المسافرة، والمسافرة مقدورة، فالحج مقدور، ويصح تكليف الإنسان به، ويعاقب على تركه، وكذلك اللبث في المسجدين محرم على الجنب مع أن كونه في الآن الثاني في الحيز الأول غير مقدور له إلا بعد كونه فيه في الآن الأول، وهو معاقب على الأكلوان المتأخره جميعاً. ويجوز أن ينهى المولى عبده عن قتل نفسه بإلقائه من شاهق، لأنه قادر على الكف من قتل نفسه قبل الإلقاء. وهكذا جميع ما كان اختيارياً قبل الشروع ثم يصير مضطراً إليه بعد الشروع، جاز أن يكون متعلقاً للتكليف لقدرة الإنسان عليه. وهو نظير ما ليس مقدوراً للمكلف فعلاً إلا أن المكلف يقدر على دفع الاضطرار و

١- التلمساني هو أبو عبد الله محمد بن أحمد بن محمد المالكي المتوفى ٧٨١ أو أحمد بن يحيى المتوفى ٧٧٦. ولكن في المتن وفي شرح المنهاج ٣١٧/١ ابن التلمساني صاحب شرح المعالم، فراجع.

تحصيل القدرة كتحصيل الماء للوضوء، فإنه واجد قادر حقيقة على المشروط بقدرته على الشرط. ولذلك نقول: إن من يتوسط أرضاً مغصوبة فخروجه وبقاؤه كلاهما محرمان بالنهي السابق. والأمر المتوهم فيه إرشاد من العقل إلى ارتكاب أقل الفعلين قبحاً، إلا إذا بطل حكم النهي السابق مثلاً بالتوبة والاستغفار، فإن التائب من الذنب كمن لا ذنب له.

«التكليف في الأوامر الامتحانية»

وذلك لأن الأمر لا يريد وقوع الفعل في الخارج، والتكليف هو إرادة وقوع الفعل، بل الأمر الامتحاني تظاهر بشيء لا يريده ولا يقبح فيه، لتواطىء العقلاء على حسنته مع المصلحة كأمر إبراهيم بذبح ولده، فإن الله تعالى لم يكن مريداً لصدور هذا الفعل، بل أراد صدور مقدماته فقط، وكما إذا أمر المولى عبده بشيء يعلم أنه يعصيه، ويريد أن لا يقع منه البتة حتى يعتذر من إيذائه وضربه عند من يلومه بذلك. وواضح أن صدور الفعل من العبد حينئذ مخالف لغرض المولى، ومناقض لمصلحته.

وقال الاسنوى في شرح المنهاج: ليس فيها طلب ولا إرادة، إذ كما أن المولى لا يريد تكذيب نفسه وكذلك لا يطلبه.^١

١- راجع شرح المنهاج، ٢/٢٤٤ ولم أجد عين هذه العبارة فيه.

«في أن الطلب الذي يوجب التكليف غير الشوق المؤكد»

اعلم أن الإنسان يتصور شيئاً وبعد تصوره قد يتشوق إليه و قد لا يتشوق، ثم إذا تشوق إليه قد يعزم عليه و قد يمتنع عنه لموانع كحياء و خوف أو رغبة في شيء أحب إليه، ثم إذا عزم عليه يتحرك نحوه إن كان في عضلاته قوة عليه. فتصور الشيء لا يستلزم الشوق، و الشوق لا يستلزم العزم، كما لا يعزم المتق على الزنا و إن اشتاق إليه، و العزم لا يستلزم حركة العضلات، إذ قد لا يكون فيها قوة، و التكليف لا يحصل بالشوق و الرغبة فقط بل بالعزم، فإن علم العبد أن المولى راغب في شيء لا يجب عليه الإتيان به لإمكان وجود مانع من تأثير الشوق. نعم إن علم أنه طالب له بالعزم المجازم بحيث لا مانع منه البتة ثبت التكليف، و أما الأمر كما سيأتي إن شاء الله فظاهر في الطلب بالمرتبة الأخيرة لافي الشوق.^١

«في أن الشوق إلى المتبائنين ممكن و طلبهما محال»

وهذا ظاهر إذ قد يشتاق الإنسان إلى معصية وإلى صيانة عرض، ولكن لا يمكن أن يتحرك نحوهما جميعاً، و قد يرغب في شراء الشيء لنفسه و يستكرهه لإجحافه بالمال، و لكن لا يمكن أن يأمر عبده بالشراء و عدمه

١- الوجوب إذا اعتبر منتزعاً من الطلب أو منسوباً إلى الثواب و العقاب احتمال الشدة و الضعف و كذا غيره. منه (قدس سرّه)

وإن كان له شوق إلى الشراء و عدمه لجهتين .

«إن الشوق الذي يصل إلى حد الطلب»

«لا يجب أن يكون أشد من الذي لا يصل»

و ذلك لأن الإنسان ربما يشواق شوقاً شديداً إلى شيء له مانع ، و شوقاً خفيفاً إلى ما لا مانع عنه ، فيريد الثاني دون الأول .

«مثال إنجاء الضيقين»

يتمثلون به لباب التزاحم و سيأتي إن شاء الله تفسيره في محله . و الحاصل أنه إذا كان المصلحة في فعلين لا يمكن الإتيان بهما جميعاً لا يمكن أن يتعلق الطلب بهما معاً و إن كان فيهما المصلحة و الشوق و الرغبة ، لأن التكليف بالمحال محال مطلقاً بأي وجه كان .

و الفرق بين التزاحم و التعارض بشيء راجع إلى الدليل الدال على الطلبين لا بشيء راجع إلى الطلبين في نفسها كما سيأتي إن شاء الله في محله ، و لافرق بين تقديم الأهم على المهم في باب التزاحم^١ ، و تقديم الخاص على العام في باب التعارض من حيث نفس الطلب ، بل الفرق بينهما من جهة أن دلالة دليل الخاص أصرح من العام و احتمال وجود

١- وليس الأهم و المهم كلاهما مطلوبين في باب التزاحم لاستحالة التكليف بالمحال فالأهم مطلوب دون المهم ، لكن لم يحصل العلم بكونه مطلوباً من أرجحية دليله سنداً أو دلالة ، بل من حكم العقل به . منه (قدس سرّه)

الطلب فيه أقوى، وأما دليل الأهم فهو في رتبة دليل المهم من جهة الصراحة.

وحاصل ما ذكرناه في باب التعارض أن الدليلين إن كانا محتملي الصدور وكانا متنافيين رجعنا إلى المرجحات في السند، وإن كانا متيقني الصدور رجعنا إلى أصرحهما دلالة، وإن كانا متيقنين وصریحی الدلالة أو متساوييهما بحيث لا يمكن الجمع بينهما بتأويل أصلاً حتى يحمل التكليف فيهما على التخيير وجب العمل بالأهم منهما، وإلا فبأحدهما مطلقاً كوجوب الخمس والحج على من وجد مالاً لا يكفيه إلا لأحدهما وكان سابقاً مستطيعاً ولم يحج وكان الخمس عليه واجباً ولم يؤده حتى افتقر.

أربعة أمور يجب الفرق بينها:

الأول: الأوامر الامتحانية لا طلب فيها أصلاً، بل قد لا يكون فيها شوق.

الثاني: أمر المولى عبده بإعطاء مال للظالم مكرهاً فيه طلب كما في الأوامر التي تصدر عنه بطيب نفسه.

الثالث: الرغبة الشديدة في شيء له مانع كإنقاذ أخيه وولده معاً من الفرق ولا طلب فيه بالنسبة إلى الفعلين البتة.

الرابع: الأمر بشيء لا مانع عنه بطيب نفسه من غير أن يريد به الامتحان وهو واضح.

ولا يتوهم أن في الأوامر الامتحانية طلباً من غير إرادة على قول الأشاعرة القائلين بتغاير الطلب والإرادة، إذ ليس فيها طلب، كما أنه ليس فيها إرادة، وإنما ينفك الطلب من الإرادة عندهم في مثل أمر الكفار

جداً بالإيمان.

«الأمر مع العلم بانتفاء شرطه لايجوز»

و ذلك لأن صدور الفعل من المكلف إذا توقف على شيء يعلم الشارع عدم حصوله فهو محال في علمه، والتكليف بالمحال قبيح، كما مرّ. فإن قيل: فما تقول في الأوامر الامتحانية؟ قلنا: لا تكليف فيها كما سبق فالأمر فيها كالأمر التعجيزي في قوله تعالى: ﴿كونوا حجارة أو حديداً﴾^١ مع عدم قدرتهم على إحالة طبيعتهم إلى الحجارة والحديد. واختار بعض المتأخرين إمكانه لأنه جعل ما ليس بتكليف تكليفاً، وزعم أن في الأوامر الامتحانية تكليفاً غير منجز وهو باطل كما مرّ. *مررت تحت كعبته يوم ربي* ويظهر فائدة البحث في فروع كثيرة في الفقه. منها عدم تكليف من يعلم الله تعالى أنه يسافر غداً بالصوم. ومنها عدم تكليف من يعلم أنه يموت قبل الموسم بالحج. ومن يفجأه الحيض عند الغروب بالصوم.

«مصلحة التكليف في المكلف به»

التكليف إرادة صدور فعل أو ترك أو تخيير في العمل فإن كان فعل المكلف به أولى بحال العبد من تركه مثلاً تعلق به التكليف، وإن لم يكن أولى به فلا يريد المولى صدوره منه، وأما الأوامر الامتحانية فلا تكليف

فيها، إذ لا يراد صدور الفعل فيها. وقال بعض العلماء: المصلحة قد تكون في نفس التكليف وهذا في الأوامر الامتحانية. والجواب ما عرفت. ثم نقول: إن أراد مولى صدور نفس الفعل من العبد فلا بد أن يكون المصلحة فيه، والفعل أولى به حينئذ، وإن لم يرد إلا تهيؤه واستعداداه، فهذا التهيؤ أولى به والمصلحة في التهيؤ وهو المكلف به، وإن لم يرد التهيؤ أيضاً فهو ليس بتكليف أصلاً كما مر.

«في تعلق الطلب بالطبيعة أو الفرد»

اعلم أن الخواص والآثار المترتبة على الأشياء إنما هي للصورة النوعية والماهية بشرط الوجود، فالحرارة للطبيعة النارية بشرط الوجود، لا للماهية مطلقاً، إذ ليس صورة النار في الذهن ذات حرارة و لا للوجود مطلقاً إذ ليس كل موجود حاراً، وكذلك المصالح والمفاسد في الأفعال لطبيعة الفعل بشرط الوجود الخارجى. والطلب سواء كان أمراً أو نهياً أو غيرهما يتعلق بما هو حسن أو قبيح، وتعلقها بالماهية الذهنية فاسد إذ ليس تصور القتل قبيحاً بل فعله في الخارج. وقال بعض علمائنا المعاصرين: أن عروض الأمر والنهى لمتعلقاتهما كعروض الكلية للماهيات ظرف العروض والاتصاف كلاهما في الذهن، وهو ضعيف. واعلم أن المطلوب سواء كان طبيعة أو فرداً لا يصح أن يكون موجوداً قبل الطلب.

«في أن الطلب إذا تعلّق بماهية» «لايسرر إلى الخصوصيات المنضمة إليها»

لذلك أمثلة كثيرة في الفقه . مثلاً الدليل الدال على العفو عن الدم القليل لا يشمل دم نجس العين لتضاعف النجاسة فيه كما في جامع المقاصد، وهو مذهب القطب الراوندي^١.

قال العلامة رحمه الله في المختلف: وابن إدريس لم يتفطن لذلك فشنع على قطب الدين بغير الحق^٢. وأما دل الدليل على العفو عن أحد النجاستين.

وكذا دم غير المأكول فإنه عفى عن النجاسة لا عن كونه غير مأكول.

و الدليل على عدم نجاسة ما لا تحلّه الحياة من الميتة لا يشمل ميتة الكلب والخنزير.

ونزع مقدار من ماء البئر لميت الإنسان لا يشمل ميت الكافر .
وإذا قيل لو تفرق المتبائعان فلا خيار لهما لا يدل على عدم خيار العيب والغبن، بل على سقوط خيار المجلس فقط .
وقال العلامة رحمه الله: الأمر بالبيع المطلق لا يقتضي الأمر بالبيع بالغبن الفاحش^٣.

١- جامع المقاصد ١/١٧٠.

٢- مختلف الشيعة ص ٥٩، الطبع الحجري.

٣- نهاية الأصول في البحث السادس من الفصل السادس من المقصد الثالث.

والمقصود أن البيع بالغبن الفاحش لو كان مبيعاً للمولى بدليل، فلا يجوز جعل إطلاق الأمر بالبيع ناسخاً لما علمنا منه سابقاً. وهذا هو المراد من قولهم إن الأمر بالطبيعة لا يسرى إلى الجزئيات يعنون الجزئيات الإضافية على ما يستفاد من النهاية. وأيضاً المحققون على عدم السراية ههنا، وفي مسألة اجتماع الأمر والنهي يختارون تعلقها بالأفراد و لا تناقض بين كلامهم البتة.

«في الطلب و الإرادة»

اضطرب في هذه المسألة كلام المتأخرين و ننقل ههنا كلام شارح المنهاج من الأشاعرة، فإنهم الأصل في التفرقة بينهما.
قال: الدليل على أن الطلب غير الإرادة من وجهين:
أحدهما أن الإيمان من الكافر الذي علم الله أنه لا يؤمن كأبي لهب مطلوب بالإتفاق مع أنه ليس بمراد الله تعالى.
الثاني أن السلطان إذا أنكر على السيد ضرب عبده فاعتذر إليه بأنه يأمره فلا يمتثل، ثم يأمره بين يديه إظهاراً لتمرده، فإن هذا الأمر لإرادة معه، لأن العاقل لا يريد تكذيب نفسه.
ولقائل أن يقول: العاقل أيضاً لا يطلب تكذيب نفسه فلو كان هذا الدليل صحيحاً لكان الأمر ينفك عن الطلب، وليس كذلك، فالموجود من السيد هو صيغة الأمر لاحقيقة الأمر. انتهى.^١
وأقول: هذه المسألة من فروع أبحاث آخر مشهورة و متداولة بين

الفريقين كالكلام النفسي ومسألة الجبر والاختيار، ومذهبنا أن الله تعالى لا يجبر عباده على المعاصي ولا على العبادات، وإنما يأمر وينهى حتى يطيع العبد باختياره. وإذا طلب الله الإيمان من العبد فلا يمكن أن يريد كفره، لأن الطلب عين الإرادة. وقالت المجبرة: الكفر بإرادة الله. فإذا قيل لهم: فكيف يأمر الكافر بالإيمان وهو يريد كفره تكويناً ويعلم أن الإيمان لا يمكن أن يصدر عنه؟ قالوا: الطلب غير الإرادة، ويمكن أن يتعلق أحدهما بالكفر والآخر بالإيمان. ويقول العدلية: أحدهما عين الآخر فلا يمكن أن يتعلق بالنقيضين. ولا ريب في أن المتكلم يستطيع أن يتلفظ بصيغة الأمر ولا يريد معناه الحقيقي أعني الطلب، بل يريد به التهديد أو الاختبار أو غير ذلك ولكنه استعمال مجازي وليس فيه طلب ولا إرادة باتفاق الفريقين، وطلب الإيمان من الكافر طلب حقيقة بالاتفاق أيضاً كما يستفاد من عبارة شرح المنهاج وليس مجازاً من قبيل الأوامر الاختبارية، وليس مع الطلب الواقعي من الكافر إرادة الإيمان منه عند المجبرة، وأما عندنا فإن الله يريد ويطلب من الكافر بالإرادة والطلب الواقعيين الإيمان لكن باختيار الكافر، وإن كان يعلم أنه لا يؤمن. نعم بعض المستدلين للمجبرة توهّم أن الأمر الاختباري نظير طلب الإيمان من الكافر كما نقله شارح المنهاج. وردّه بأنه في صورة الاختبار لا طلب ولا إرادة كما مرّ وبسطنا القول في ذلك في محل آخر.

«وقت توجه التكليف الشرعيّة»

وقت توجه التكليف إلينا ليس وقت صدور الخطاب من الله تعالى، أعني حين نزول القرآن الكريم على رسول الله صلى الله عليه وآله إذ

لم نكن موجودين، لأن خطاب المعدوم محال كما مرّ، ولا وقت ولادتنا، وهو ظاهر، ولا أول البلوغ في الأوامر، إذ هو مخالف للإجماع وللأصل، أما الأصل فظاهر، وأما الإجماع فلأنه قد نقل على عدم وجوب غسل الجنابة في اليوم لصوم الغد وعلى عدم وجوب مقدمات الصلاة قبل الوقت، ولا قائل بالفرق. وبيننا ذلك في محل آخر تفصيلاً وأقننا عليه شواهد كثيرة، بل الحق في ذلك ما ذكره العلامة في النهاية من أنه بعد وجود السبب وهو الوصف الظاهر المنضبط الذي دل الدليل السمعى على كونه معرفاً للحكم الشرعى. قال بعد كلام: والفائدة في نصب الأوصاف وجعلها أسباباً لمعرفة للحكم عسر وقوف المكلفين على خطاب الشارع في كل واقعة من الوقائع بعد انقطاع الوحي. انتهى.^١

وسياتى تمامه عند ذكر السبب، ومثله كلام غيره ممن صرح بكون الأسباب الشرعية معرفات.

ولا يجب أن يكون توجه الخطاب في الوقت الذي يمكن أن يأتى به المكلف، بل يجوز أن يكون قبل ذلك كالتكليف بالحج قبل الموسم، وفي العرف أيضاً نأمر بإكرام الضيف قبل مجيئه.

وللأشاعرة قول بأن وقت توجه التكليف وقت الفعل، بناءً على أن القدرة مع الفعل لا قبله. يوافقهم أحاديث نقلت في الكافي^٢، ويروى عن زرارة خلافه^٣ وأن القدرة قبل الفعل، وصنف في ذلك كتاباً^٤. وتمام

١- نهاية الأصول، ص ١٤.

٢- الكافي ١/١٦١ باب الاستطاعة.

٣- معجم رجال الحديث ٧/٢٤٠.

٤- في رجال النجاشي: قال ابن بابويه رحمه الله رأيت له كتاباً في الاستطاعة والجبر.

الكلام في علم الكلام وإن بحث عنه العلامة رحمه الله وغيره في الأصول أيضاً.

«أدلة الأحكام غير نفس الأحكام»

وهو واضح إذ يجوز إقامة دليل ونصب أمانة لمن هو معدوم حين النصب حتى يطلع عليه بعد الوجود، ولكن لا يجوز تكليف المعدوم كما مرّ، فالأدلة الشرعية بالنسبة إلينا ليست خطابات وأحكاماً، بل أدلة على الأحكام، وإنما تصير أحكاماً بعد حصول شرائط التكليف فينا واطلاعنا عليها وعلى حصول أسبابها كالدلوك لصلاة الظهر والاستطاعة للحج، ولا يجوز أن يتوهم أحد أن العلم بالحكم يتوقف على ثبوت الحكم قبل العلم به، لأن هذا باطل، وإنما يتوقف على ثبوت الدليل والسبب قبل العلم حتى يصير بعد العلم حكماً.

فرق آخر وهو أن الدليل واحد بالنسبة إلى الجميع والحكم متعدد بتعدد الأفراد والأوقات. والدليل يمكن أن يكون مفاداً للقضية الخبرية والحكم مفاد الإنشاء.

والمحصل أن المكلف بعد علمه بحصول الأسباب كدلوك الشمس للصلاة والزنا للحد والاستطاعة للحج يجب عليه أن يفرض كأن المولى حاضر يخاطبه الآن بمضمون الدليل، وأما قبل السبب فالدليل لا يوجب تكليفاً متوجهاً إليه وسيأتي لهذا تنمة في تضاعيف المسائل الآتية.

فرق آخر قديدل بأدلة كثيرة على حكم واحد كالعام والخاص والمطلق والمقيد والمجمل والمبين فإذا أمر أولاً بالصلاة ثم أمر بالوضوء لها ثم بالتكبير والقراءة فيها فجميع هذه الأدلة كاشفة عن حكم واحد

متعلق أولاً بهذه الأشياء، وتبين أن مراده من أول الأمر كان الصلاة مع الطهارة وغيرها، وليس كل واحد حكماً مستقلاً، ولذلك لانسمى أصالة عدم التخصيص وأصالة عدم التقييد أصالة براءة، بل هما من الأصول اللفظية.^١

«التكليف غير محتاج إلى إنشاء لفظي»

الشيء يصير واجباً على العبد بكونه متعلقاً للطلب، وكذا الحرام وغيرهما من التكاليف، سواء صرح بصيغة الأمر والنهي أم لا. مثلاً إذا علم أن ولد المولى غريق ولا مانع من إنقاذه بحيث لو كان المولى حاضراً لأمر به وجب عليه الإنقاذ، ولا يوجب الصيغة شيئاً إلا أنها تدل على وجود مثل هذا الطلب في نفس الأمر، وليس هذا الطلب هو الشوق الذي قلنا إنه لا يوجب التكليف، بل هو مرتبة أخرى بعد الشوق وهو حال للنفس قبل الصيغة، ويدل عليه الصيغة، بعد أن يتكلم بها، وأما اللفظ في العقود، فإنما نقول به لقصور الأفعال عن الدلالة على المقاصد إلا بقرائن الأحوال، وهي غير منضبطة، فلو أعطى رجل متاعاً لآخر وأخذ شيئاً منه لا يدل هذا الفعل من حيث هو فعل على قصد البيع ولا الهبة ولا الوديعة ولا المساومة، لكونه أعم منها ومن غيرها، ولا نقول باللفظ من حيث تأثيره في نفسه، والمؤثر هو الفعل الذهني والإنشاء النفساني الذي هو زائد على الرضا، نظير زيادة الطلب على الشوق. والمعاطاة في

١- وقد ذكرنا أنه لو أريد من الصلاة مثلاً ما يؤتى به ولو بغير وضوء ثم أمر بعد ذلك بالوضوء كان الثاني ناسخاً للاول لا تقييداً لاطلاقه. منه (قدس سرّه)

السوق عند الحوانيت مع من لا يعتاد إلا البيع والشراء تحمل عند الناس على البيع حملاً على الغالب، فإن الظن يلحق الشيء بالأعم الأغلب، فلو كانت المعاطاة في غير السوق مع من لم يعتد البيع والشراء، أو في السوق مع [من] قديبيع أمتعة وقد يوجرها مع أخذ القيمة رهناً وأمثال ذلك، فلا يدل نفس أخذ المتاع منه وإعطاء الثمن متراضياً على البيع. وبالجملة فليس ماهية الإنشاء متوقفة على اللفظ، وإنما المتوقف الكشف والدلالة.

ويمكن أن يقال أحكام الشرع ليست للإنشاء، بل للعقود، كما أن أحكام اليمين ليست لمعناها الإنشائي في الذهن بل للفظها، والعقد كاليمين لا يصدق إلا على اللفظ، بخلاف وجوب الفعل المتوقف على طلب المولى، فإنه لا يحتاج إلى لفظ وبينهما فرق.

«الجاهل غير مخاطب بنفس التكليف»

علم هذا مما مضى في شرائط المكلف. ثم إنه لا فرق بين القاصر والمقصر إلا من حيث حسن عقاب الثاني دون الأول، لا من حيث صحة الخطاب.

وتفصيل الكلام أن الجاهل إما غافل غير ملتفت أو ملتفت، والأول غير مخاطب كما مر، والثاني إما قاطع بشيء مناقض للحكم الشرعي أعني جاهل بالجهل المركب أو غير قاطع، والأول غير مكلف بنقيض ما قطع به، والثاني إما عاجز عن تحصيل الواقع واكتشاف الحق أو قادر عليه، أما الجاهل العاجز عن اكتشاف الحق فينبغي أن لا يكون فيه ارتياب، إذ لا فرق بين العاجز عن تحصيل الماء للوضوء و

المستحاضة العاجزة عن تمييز أيام حيضها، فكما لا يكلف الأول بالوضوء كذلك لا يكلف الثانية بأحكام الحيض والاستحاضة في وقتها الواقعي، وأما القادر على تحصيل العلم فهو مكلف بتحصيل العلم، ومع التقصير لا يقبح عقابه.

«حجة من قال العلم غير مأخوذ في متعلقات التكليف»

قالوا: إن الألفاظ وضعت لنفس المعاني. مثلاً «الماء» وضع لهذه الحقيقة لا للمعلوم مائيته، فإذا قيل: الماء طاهر، فالطهارة ثابتة لنفس الماء واقعاً.

أقول: لا ريب في عدم كون العلم مأخوذاً في معاني الألفاظ، ولكن يمكن استفادة التقييد من دليل آخر عقلي أو نقلي يقيد به متعلق التكليف كالماء، أو نفس المكلف، بأن يعلم من دليل عقلي أو نقلي كون جماعة من الناس غير داخلين في المخاطبين، وليس دليل تخصيص الحكم بالعالم و خروج الجاهل عن الحكم منحصرأ في كون لفظ الماء موضوعاً للمعلوم مائيته، فخروج الجاهل القاصر عن الخطاب نظير خروج الصبي والمجنون والعاجز في عدم كونه مخاطباً.^١

١- لاشك في أن الأحكام الشرعية إنما تثبت علينا مع العلم بوجود موضوعاتها، فالذي نشك فيه كانه معلوم العدم، والماء المشكوك ليس بماء حكماً والبول المشكوك ليس ببول، وهكذا وقد يفيد هذا فائدة الاستصحاب إذا كان حكم المشكوك رفع ما هو ثابت لولاه وإن لم نقل بحجية الاستصحاب وسيتضح إن شاء الله عند بيان الأصول الموضوعية. منه (قدس سرّه)

«عدم كون الجاهل مكلفاً لا يستلزم التصويب»

قد يختلف في بعض الأذهان أن التصويب هو بمعنى عدم كون الجاهل مكلفاً، والتخطة هي الحكم بتكليف الجاهل كالعالم، ولكنه ليس كذلك، لأن كثيراً ممن قالوا بتكليف الجاهل والمعدوم والغافل والناسي مصوبون وهم أكثر الأشاعرة، وبعضهم مخطئون. وكذلك من منع من تكليفهم اختلفوا فمنهم مصوب كأبي علي الجبائي، ومنهم مخطيء كابن الحاجب، فإنه منع من تكليف الغافل والناسي.

وبالجملة لا ملازمة بين القولين. ثم إن الخلاف المشهور إنما هو في فتوى المجتهد، لا في سائر الأمارات والأدلة والأحكام الظاهرية الأخرى. وينحصر أيضاً خلافهم فيما لانص عليه بخصوصه، وأما في المنصوص وفي غير فتوى المجتهد فالجميع مخطئون، سواء قالوا بتكليف الغافل والناسي أم لا.

ومعنى التصويب أن الله تعالى فوض الأمر فيما لانص فيه إلى المجتهد، نظير أمر الخراج حيث إنه مفوض إلى رأي الإمام لا كالزكاة، حيث عين لها مقداراً في المال. ومثل التصويب مثل من يكتب إلى وكيل له: اعمل ما شئت فكل ما رأيته فهو رأيي، ومثل التخطة [مثل] من يكتب إلى وكيله افعل كذا وافعل كذا يعين له وظائف. فقبل أن يصل كتابه إليهما ليسا مكلفين بشيء، وبعد وصوله يصيران مكلفين أما الأول فما أدى إليه رأيه، وأما الثاني فبوظائف مقررة، وهكذا مثل التصويب والتخطة.

فإن قيل: العلم بالحكم يتوقف على ثبوته.

قلنا: ليس كذلك، بل العلم بالحكم يتوقف على وجود الدليل، حتى يصير بعد العلم حكماً كما مرّ نظيره.

والحق أن مسألة التصويب والتخطئة من البحث عن أحوال الأدلة لا من بحث الأحكام حتى نبحت عنها في المبادئ الأحكامية، وسنبين إن شاء الله تحقيق الحق فيه في محله، والمذهب الراجح عندنا أن ما لانص فيه بخصوصه فعليه دليل في الشرع من قاعدة كلية أو عموم أو أصل مجعول شرعاً أو مقرر يجب متابعته، وليس الأمر فيه مفوضاً إلى رأى المجتهد، و قال بعض غلاة المخطئة — وهو بشر المريسي —^١ ليس في الأحكام ما لانص فيه بخصوصه، ولو طلبنا وجدنا الدليل اليقيني في كل مسألة. وربما تجد في كلام بعض أهل الحديث أن في كل شيء نصاً خاصاً صدر عن الأئمة المعصومين عليهم السلام، لكنه خفي علينا للتقية و غلبة الجائرين، وهو مبالغة. وبعضهم قال: علم الله تعالى الأئمة عليهم السلام جميع الأحكام لكنهم لم يبينوه للناس للتقية، وهذا غير معقول. والمصوبة تنكر جميع ذلك، و تقول: ما لانص فيه بخصوصه فعدم الدليل فيه يدل على تفويض الأمر إلى المجتهدين.

فإن قلت: ورد في الحديث إن الجاهل والعالم مشتركان في الحكم و أن الله تعالى في كل واقعة حكماً يشترك فيه الجاهل والعالم.^٢ قلنا: أولاً لا يرتبط هذا مع مسألة التصويب والتخطئة، و ثانياً

١- هو بشر بن غياث المريسي من أهل بغداد (ينسب إلى درب المريس) فقيه معتزلي يرمى بالزندقة. مات سنة ٢١٨.

٢- ويمكن أن يقال: المراد بقولهم إن الله تعالى في كل واقعة حكماً أن له فيها دليلاً و اطلاق الحكم على الدليل مجازاً ممكن باعتبار كونه كاشفاً كاطلاق القول على الرأى، و النطق على العقل. منه (قدس سرّه)

لم يتبين لنا صحة هذه الأحاديث، وثالثاً هي معارضة بما ورد في حديث الرفع من أن ما لا يعلمون مرفوع عنهم، ورابعاً أن المراد من تكليف الجاهل تكليفه بالاجتهاد في تحصيل العلم مع الإمكان، لأنه مكلف ولو مع اليأس عن الظفر بالدليل، أو مع العجز بعد است فراغ الوسع، إلا أن يتشبت بالتكليف الغير المنجز الذي لا يتصور إلا مشتملاً على التناقض، إذ معناه التكليف الذي ليس بتكليف.

«تقسيم الحكم إلى التكليفي و الوضعي»

قسم الحكم بعض الأشاعرة وأكثر المعتزلة إلى التكليف و الوضع، و أنكر الآخرون الحكم الوضعي و تكلم فيه علماءنا المعاصرون و مقاربوا عصرنا. و لكن كلامهم مجمل لا يعرف منه إنهم من المشبتهين أو النافين.^١ و حاصله أن الأشاعرة عرفوا الحكم بأنه خطاب الله المتعلق بفعل المكلف من حيث الاقتضاء و التخيير، فاعترض عليهم المعتزلة بأنه ينقض بالسببية و الشرطية و المانعية، حيث إنها مجعولة بجعل الشارع. مثلاً الدلو ك سبب لوجوب الصلاة، و الحيض مانع، و هما لم يعرفا إلا بجعل الشارع و حكمه، فهما شرعيان و يتعلقان بفعل المكلف لا من جهة الاقتضاء و التخيير، و أجاب الأشاعرة بأن هذه معرفات و علامات، و جعل المعرفة و العلامة ليس حكماً، بل هو كوضع اللفظ للمعنى. فتبين أن خلافهم في أسباب التكليف لأسباب المكلف به، و كذا الشرائط و الموانع

١- و مذهب الشيخ المحقق الانصارى رحمه الله نفي الحكم الوضعي أصلاً حتى في السببية و اختيها. منه (قدّس سرّه)

لأنه يكتفى في المكلف به بإيجاب الشروط والمسبب عن جعل الشرطية و السببية للمكلف به .

«أقسام الحكم التكليفي و الوضعي»

أقسام التكليف خمسة معروفة ، وأما الوضعي فالحق أنه ينحصر في السبب و الشرط و المانع ، وزاد بعضهم الصحة و الفساد ، وبعضهم العزيمة و الرخصة ، و بعضهم أشياء أخر لا عبرة بها ، و المرجع فيه الاستقراء ، لأننا نرى كل شيء يدعى أنه حكم وضعي يستغنى بجعل الأحكام التكليفية في مورده عنه . وأما السبب و الشرط و المانع فلا يستغنى عنها بجعل الأحكام . مثلاً إذا أمر الله تعالى بالصلاة مطلقاً و الحج مطلقاً و لم يبين الدلوک و الاستطاعة لم نعرف منه سببية هذين ، و يحتاج إلى جعل آخر للسببية ، إلا أن يقال إن جعل السببية لا يطلق عليه الحكم .

أما الصحة و الفساد فهما حكمان عقليان كما صرح به التفتازاني ، و ليسا بشرعيين ، فضلاً عن كونهما حكماً وضعياً ، فإن العقل يحكم بكون الفعل مطابقاً للأمر أو غير مطابق ، و لا يحتاج فيه إلى الشرع .

و أما الرخصة و العزيمة ، فكونهما حكماً وضعياً أقرب من هذا الإحتمال في الصحة و الفساد ، لعدم الاستغناء عنها بالحكم التكليفي . مثلاً نوافل الظهر و العصر يجوز الإتيان بها قاعداً و القيام أفضل ، و الوتيرة نافلة العشاء كذلك على الأقوى ، لكن القيام في الوتيرة رخصة ، و الجلوس عزيمة ، و في نوافل الظهر و العصر بالعكس ، و مع ذلك فهما ليسا بحكم وضعي ، لأن كون شيء مجعولاً أولاً و شيء آخر مجعولاً بعده . لعذر مثلاً يكفي في انتزاع العزيمة و الرخصة . و التقدم أو التأخر في الجعل ليس

حكماً شرعياً متوقفاً على جعله كالسببية والشرطية .
 فإن قيل : يكفي في انتزاع السببية أيضاً جعل الحكم التكليفي ، فإنه
 إذا وجب الحج على المكلف عند الاستطاعة انتزع العقل منه سببية
 الاستطاعة من غير احتياج إلى جعل آخر .

قلنا : ليس الكلام في تعدد الدليل و وحدته بل في تعدد الحكم . و
 حينئذ في إيجاب الحج عند الاستطاعة حكمان : الأول تقسيم المكلفين
 إلى قسمين مستطيع و غير مستطيع و توجيه الخطاب إلى أحدهما . الثاني
 إيجاب الحج أعني الأفعال المخصوصة . فإيجاب الحج من حيث هو حكم
 تكليفي لا يقتضي إلا تبين ماهية متعلقه أعني أجزاء الحج ، و أما تعيين
 المخاطب من بين الناس فلا ، و الوقت يمكن أن يفرض قيدها لمتعلق
 التكليف كالحج و صوم شهر رمضان ، فيستغنى بجعل التكليف عن جعله ،
 و يمكن أن يفرض علامة و معرفاً لتوجه التكليف فيكون سبباً متوقفاً على
 جعل آخر .

و عليه يحمل تمثيل المعتزلة للسبب بالدلوك للصلاة ، لأن كون
 الصلاة في الأوقات ليس قيدها لماهياتها . و على كل حال فقد تبين أن ما
 ذكره صاحب الكتاب^١ في الحكم الوضعي ضعيف ، فإنه اختار كون
 أسباب المكلف به مجعولة دون أسباب التكليف ، مع أن خلافهم إنما هو في
 أسباب التكليف ، و أما أسباب المكلف به ، فلا كلام في عدم احتياجها إلى
 جعل مستقل ، و الخلاف إنما هو في الاحتياج إلى الجعل المستقل لا في
 الاختلاف المفهومي .

١- يعني كفاية الاصول . راجع الكفاية : ٣٩٩ بحث الاحكام الوضعية .

«في أمور عدت من الأحكام الوضعية»

قد عرفت أن أكثر العلماء حصروها في الثلاثة أعنى السببية و الشرطية و المانعية، و بعضهم زاد فيها الصحة و البطلان، و بعضهم العزيمة و الرخصة. و ههنا أقوال أعرضنا عن ذكرها، و قد عرفت أن الحق عدم ثبوت حكم وضعى في غير الثلاثة على ما فيها، و عد بعض العلماء أشياء كثيرة من الحكم الوضعى كالملك و الرق و الزوجية و القضاء و غيرها من المعانى المعلومة فى العرف و اللغة قبل الشرع، و ما أقام على ذلك دليلاً غير أن مفهوم هذه الأشياء غير مفهوم الحلية و الحرمة و غيرها من أحكام التكليف، و لا ريب فى ذلك، و لا ينبغي أن يكون فيه خلاف، و إنما البحث فى كونها مجعولة بجعل شرعى مستقل، و لا دليل عليه للاستغناء عنه بالأحكام التكليفية إلا أسباب التكليف و شرائطه و موانعه على ما مر.

ثم إن كون مفهوم الملك غير مفهوم حلية التصرف مثلاً ليس محتاجاً إلى جعل الشارع، إذ الفرق بينهما معلوم فى اللغة قبل الشرع، كما أن المعنيين نفسيهما معلومان فى اللغة، بل مفهوم الوجوب و الاستحباب و غيرها من الأحكام التكليفية أيضاً معلومة قبل الشرع، و إنما الحكم المنسوب إلى الشرع الذى لم يكن شيئاً قبل جعله هو الخطاب المتوجه إلى الناس بوجوب الصدقة مثلاً دون معنى الوجوب و الصدقة المعلومين من قبل. و كذا الحكم الوضعى يجب أن يكون خطاباً، و النافى للحكم الوضعى يدعى أن الملك مفهوم منتزع من الأحكام التكليفية التى جعلت فى مورده، لأنه نفس تلك الأحكام مفهوماً، و لذلك يختلف معنى الملك

حقيقة باختلاف تلك الأحكام. مثلاً ملك الموقوف عليهم في الوقف الخاص، نوع من الملك غير ملكهم لغير الوقف، لأنهم لا يجوز لهم بيع الوقف اختياراً ولا يورثونه، وملك الإمام عليه السلام للأتفال غير ملكه لسائر أمواله، إذ لا يجوز لجميع أولاده التصرف في الأتفال مثلاً. وملك الرجل من حيث منصبه غير ملكه من حيث شخصه، والالتعلق حق جميع العلويين بالأتفال، وملك الميت مفهوم منتزع من تكليف وليه بصرف المال في مصرف خاص، وكذلك ملك الجهات كملك الفقراء للموقوف عليهم أو للزكاة التي لم يقبضوها^١، وملك المسلمين قاطبة للأراضي المفتوحة عنوة، وملك الناس جميعاً للطرق والجوادر، وملك السادة الهاشمية للخمس الذي لم يقبضوه، فإنه ليس لهم التقاص من صاحب المال، وأخذه قهراً والدعوى عليهم كسائر الديون، ويجوز للمالك تعيينه وأداؤه من مال آخر وإن لم يستأذن الهاشمي، ولا يبعد صحة بيعه إذا باع فيتعلق بذمته في غير غنائم دار الحرب، فترى اختلاف حقيقة الملك في ذلك تبعاً للاختلاف في الأحكام التكليفية المتعلقة بالمالك أو غيره، ولا يجوز أن يقال: الملك حقيقة واحدة، وذلك لأن اختلاف الآثار آية على اختلاف الحقيقة، ولا يقدح في ذلك اتحاد مفهوم الملك كما في المفاهيم المشككة. وقس عليه سائر المفاهيم. ويناسب هنا تفصيل الكلام فيما عد من الأحكام الوضعية.

١- وأخذها العامل من المالك فأنها تعيّن للزكاة بأخذ العامل وليست ملكاً له ولا للمالك بل للجهة. ومثله العزل إن قلنا بتعيينها به. وقال الشهيد في الروضة فيما إذا اشترى عبداً من سهم الرقاب: «أنه ينوي الزكاة عند العتق أو دفع الثمن». وكأنه لا يجوز ملك الجهة، والظاهر أنه ينوي الزكاة ولو قبل الاشتراء بالعزل ولا مانع من ملك الجهة. منه (قدس سرّه)

«في تعريف السبب»

قال العلامة رحمه الله: هو الوصف الظاهر المنضبط الذي دل الدليل السمعي على كونه معرفاً للحكم الشرعي. ثم قال: فالحكم الشرعي ليس هو نفس الوصف المجعول سبباً بل جعله سبباً، فكل واقعة عرف الحكم فيها بالسبب لا بدليل آخر فله تعالى فيه حكمان: أحدهما الحكم المعروف بالمسبب والآخر سببية المحكوم بها على الوصف المعروف للحكم. فله تعالى في الزاني حكمان: وجوب الحد عليه، وجعل الزنا سبباً لوجوب الحد، فإن الزنا لا يوجب الحد بعينه، بل يجعل الشارع. والفائدة في نصب الأوصاف وجعلها أسباباً معرفات للحكم عسر وقوف المكلفين على خطاب الشارع في كل واقعة من الوقائع بعد انقطاع الوحي انتهى ما أردنا نقله.^١

و ظهر من كلامه أن السبب ليس هو الحكمة الباعثة على الحكم، كما توهمه بعض المتأخرين، و سننقل من كلام الفصول ما يبين ذلك إن شاء الله. نعم العلة التي يقول بها العامة في مبحث القياس و يبحثون عنها هي الحكمة الباعثة فلا تغفل. و ظهر منه أن المراد سبب التكليف لا سبب المكلف به.

و اعلم أن اطلاق اسم السبب على ما حكم الشارع بكونه علامة مستعار من المعنى اللغوي، و السبب في اللغة هو الحبل، و استعاره أيضاً بعض أهل النظر لما يؤثر وجوده في وجود شيء آخر. و قد يتوهم أن

١- نهاية الأصول، ص ١٤، في البحث الثالث من الفصل السابع من المقصد الأول.

جميع آثار السبب في اصطلاح المعقول يجب أن يترتب على السبب باصطلاح الأصول، وليس كذلك. لأن الاصطلاحات في العلوم لا يجب أن تكون متطابقة كالحال في اصطلاح النحويين شيء وفي اصطلاح المعتزلة شيء آخر — وهو الواسطة بين الوجود والعدم — وفي الفلسفة الأولى هو كيف النفساني السريع الزوال. والتباين في المنطق شيء لا يصدق على مفهومى الإنسان والناطق، وفي اصطلاح أهل الأصول يصدق عليهما. والفاعل في اصطلاح النحاة شيء وفي الحكمة شيء آخر، ويتقدم الفعل على الفاعل في النحو ولا يتقدم عليه في الحكمة.

بل كلمة السبب أيضاً في اصطلاح العروضيين تطلق على الحرفين الملفوظين المتحرك أو لهما مثل «لن» في «فَعُولُن»، وفي الحكمة على شيء آخر. فلم لا يجوز أن يطلق في اصطلاح أهل الشرع على معنى غير المعنى الذى يراد به في المعقول والعروض، ويراد به المعروف كما أن أهل التجويد يقولون سبب المد في حروفه إنما هو الهمزة والتشديد المؤخران عنه، مثل «ولا الضَّالَّين» فسبب مد الألف تشديد اللام مع انه لا يجوز تأخير السبب عن المسبب في الحكمة، وذلك لأن لأهل التجويد اصطلاحاً في السبب غير اصطلاح الحكمة، والسبب المعقولى للمد هو إرادة الإنسان المتكلم وهى المؤثر فى وجود المد، وأما التشديد فهو معرف لحسن المد فى الكلمة. والعامل فى نصب زيداً ضربت متأخر عنه وهو سبب للنصب عندهم، وكذلك السبب فى اصطلاح الفقهاء هو المعروف كما صرحوا به.

قال بعض أعظم العلماء: لا فرق فيما فرض شرطاً أو سبباً بين الشرعى وغيره وتكثير الأمثلة لا يوجب وقوع المحال العقلى، فهى كدعوى أن التناقض الشرعى بين الشيئين لا يمنع عن اجتماعهما، لأن النقيض الشرعى غير العقلى. انتهى.

قال: ذلك دافعاً لجواز تأخر السبب الشرعى عن المسبب.
وأقول: إن بين السبب والنقيض فرقاً، وهو أن أهل الشرع لم يصطلحوا فى النقيض على معنى آخر غير المعنى المنطقى، بخلاف السبب، ولو فرضنا أن يصطلحوا على إطلاق النقيض على معنى غير المنطقى كالتضاد الذى بين الصلاة والنجاسة، لجاز أن يخالف حكم النقيض الشرعى حكم النقيض المنطقى، بأن يجوز اجتماع النقيضين مع الجهل.

وقال صاحب الفصول فى مبحث القياس: إن علل الشرع على ضربين:

الأول: العلل المفعولة فى الشرع عللاً وأسباباً لأحكام مخصوصة كعلية الأحداث لوجوب الطهارة، والإفطار والظهار والإيلاء والحنت والصيد لوجوب الكفارات، والتصرف والإتلاف لثبوت الضمان، والعقود والإيقاعات لوجوه النقل والانتقال، والفك والبينونة إلى غير ذلك، وهذه الأحكام^١ إذا قيست إلى الأحكام التى يترتب عليها شرعاً كانت معرفات لها ومبينات لتحققها بعلمها الواقعية، لا عللاً حقيقة لانحصارها فى الأربع وعدم كونها من المادية والصورية واضح، وكذا عدم كونها من الفاعلية لاستناد جعل الأحكام الشرعية إليه تعالى لا إلى تلك الأسباب، وكذا عدم كونها من الغائية لظهور أن ليس المقصود بوضع تلك الأحكام ترتب الأسباب عليها.

الثانى: العلل التى هى منشأ الحكم وجهات حسن تشريعه وما يستند إليه مطلوية الفعل أو مبعوضيته كإسكار الخمر الموجب لمبعوضيته

شربها، وهذه العلة علة حقيقية وليست بعلة وضعية، إذ مرجعها إلى العلة الغائية، فإن المقصود من تحريم الخمر حفظ المكلف من السكر وفساد العقل، وما ذكره الفقهاء من أن علة الشرع معارف فائما عنوا به القسم الأول بقرينة ذكرهم ذلك في سياق تلك العلة، وقد عرفت أنها لاتصلح للعلية الحقيقية، بالنسبة إلى الأحكام التي تعدّ عللاً لها وإن كانت بالنسبة إلى الآثار التي قصد بوضع تلك الأحكام رفعها أسباباً عقلية، كما أن رفع تلك الآثار إن قيست إلى تلك الأحكام كانت عللاً غائية لها. انتهى ما أردنا نقله.^١

فظهر أن السببية التي عدت من الأحكام الوضعية ماذا، وأنها ليست مطلق السببية.

فإن قيل: سلّمنا أن الأسباب الشرعية معارف، ولكن لا يجوز أن يكون المعرف للحكم مؤخراً عنه، لأن فائدة نصب المعرف علم المكلف بالحكم للامتنال، ولا يمكن العلم بالحكم قبل وجود المعرف.

قلنا: أولاً عدم الفائدة غير عدم الإمكان، وثانياً نقول بذلك حيث كان له فائدة، مثل أن يعلم المكلف أن السبب يصير موجوداً بعد ذلك قطعاً، ومثل صحة انتزاع مفهوم الملك وترتيب آثاره من زمان البيع فضولياً، ومثل صحة الصوم إذا نواه قبل الزوال ويصير به ما تقدم على النية صوماً.

١- راجع الفصول. فصل في حجّة القياس المستنبط العلة.

«الشرط و المانع»

اعنى شرط التكليف و المانع منه أيضاً علامتان معرفتان إلا أن الشرط معرف ناقص و السبب معرف تام و المانع معرف لزوال التكليف، و علم ما ينبغى أن يقال فيها مما مر في السبب.

«الصحة و الفساد»

فسر المتكلمون الصحة بأنها كون الفعل مطابقاً للأمر. و قال الفقهاء هو ما أسقط القضاء. و الخلاف بينها معنوي، و تظهر ثمرته في صلاة من ظن أنه متطهر فبان كونه محدثاً فإنها صحيحة عند المتكلم و فاسدة عند الفقهاء على ما صرح به الأسنوي في شرح المنهاج^١. و لا عبرة بما ذكرته في الشرح^٢ على محاذات المتن جرياً على الطريقة المعروفة، و لا ريب أن الأمر في تعريف المتكلمين هو الأعم من الأمر الظاهري و الواقعي و المناسب لطريقتهم ترتب المثوبة على الصلاة المزبورة، و كونها حسنة ممدوحة، و الملاك في ترتب الثواب عند العدلية تحمل المشقة التي ألزمها الله تعالى.

قال العلامة رحمه الله في شرح التجريد: و الدليل على استحقاق الثواب بفعل الطاعة أنها مشقة قد ألزمها الله تعالى المكلف، فإن لم يكن

١- شرح المنهاج ١/٩٧.

٢- يعنى شرحه على الكفاية المسمى بمنهل الرواية. و راجع الكفاية ص ٢٤ ففيها: ان الظاهر ان الصحة عند الكل بمعنى واحد....

لغرض كان ظلماً و عبثاً وهو قبيح لا يصدر عن الحكيم، وإن كان لغرض
فإما الإضرار وهو ظلم، وإما النفع وهو إما أن يصح الابتداء به أولاً
الأول باطل، وإلا لزم العبث في التكليف، والثاني هو المطلوب. انتهى^١.
وهو كما ترى جار في الأمر الظاهري أيضاً.

وأشكل على تعريف الفقهاء بعبادات فاسدة لا قضاء لها كصلاة
العبد بلا وضوء، و بعبادات صحيحة لها قضاء كصلاة فاقد الطهورين على
قول هذا كله الصحة في العبادات.

و أما المعاملات فقليل ما يترتب عليه أثره أو يستتبع غايته. قال
العلامة رحمه الله: لو فسرت الصحة في العبادات بذلك أمكن^٢.

«العزيمة والرخصة»

الرخصة هو الحكم الثابت على خلاف الدليل لعذر، فتوقف على
ثبوت حكم أولاً. ومباح الأصل لا يسمى رخصة، ويسمى تناول الميتة
للمضطر، وسقوط صوم رمضان عن المسافر رخصة مع كونها واجبين.

«لا يجوز خلوا الواقعة عن حكم»

وهذا واضح بعد ما ثبت تبعية الأحكام للحسن والقبح الذاتيين، و
أما بناءً على مذهب الأشاعرة فيجوز أن لا يحكم الشارع في واقعة بشيء

١- شرح التجريد، ص ٢٣٠. الطبع المحجري ١٣٥٢ هـ ق.

٢- نهاية الأصول، ص ١٦، في البحث الرابع في الصحة والبطالان.

أصلاً.

ولا بد أن يكون المراد من الحكم ههنا أعم من الحكم المولوى والإرشادى، فإن معرفة الله تعالى لها حكم وهو الوجوب، لحسنها الذاتى، لكن ليس وجوبه مولوياً، وكذلك ملازم المحرم له حكم البتة، وليس حكمه الوجوب والاستحباب وغيرهما إلا الحرمة، ولكن حرمة إرشادية، ومقدمة الواجب واجبة بالوجوب الإرشادى، وكذلك الإطاعة واجبة إرشاداً.

«تقسيم الواجب إلى المطلق والمشروط»

الواجب المشروط هو ما يتوقف وجوبه على ما يتوقف عليه وجوده كالحج يتوقف وجوبه على الاستطاعة، والمطلق بخلافه كالصلاة بالنسبة إلى الوضوء، إذ لا يتوقف وجوبها على حصول الوضوء، بل يجب الصلاة قبل الوضوء.

والواجب المطلق فى كلام كثير من العلماء كالشيخ الطوسى والسيد رحمهما الله يطلق على المقسم لا على ما نعلم عدم كونه مشروطاً. لا مانع من أن يكون واجب بعينه مشروطاً بالنسبة إلى مقدمة و مطلقاً بالنسبة إلى أخرى.

«الفرق بين المقدمة المقدورة وغيرها»

ليس تعليق الوجوب عليهما على حد سواء، لأن الطلب إن كان مشروطاً بشيء مقدور شرعاً وعقلاً فهو ليس بواجب حقيقة، بل هو

أشبهه بشرائط المستحبات، مثل قول المولى لعبده: إن دخلت السوق فاشتر اللحم، فاشتر اللحم له كالمباح، إذ يجوز له ترك الاشتراء بترك دخول السوق، وإذا اختار دخول السوق يصير واجباً، كما أن المكلف إذا أراد النافلة وجب عليه الوضوء قبلها. وهذا بخلاف قولنا: أكرم الضيف إن جاءك، وعلم العبد بمجيئه قطعاً ولا يستطيع دفعه. وكذا في الشرعيات وجوب الحج معلق على الاستطاعة، وربما يكون تحصيلها مقدوراً للمكلف، فالحج قبل الاستطاعة كالمباح يجوز للمكلف تركه بترك تحصيل الاستطاعة وأما توقفه على حضور الموسم فليس كذلك إذ هو غير مقدور للعبد، ولا يستطيع دفع مجيء ذي الحجة، فليس الحج بعد الاستطاعة قبل حضور ذي الحجة كالمباح بحيث يقدر المكلف على دفعه عن نفسه.

مركز تحقيق التراث
«الواجب المعلق»

قسم صاحب الفصول الواجب الذي يترأى كونه مشروطاً على قسمين: مشروط ومعلق، فالمعلق هو المتوقف على مقدمة غير مقدورة شرعاً أو عقلاً، والمشروط هو المتوقف على مقدمة مقدورة شرعاً وعقلاً، والوجوب في المعلق حاصل قبل المقدمة، وفي المشروط بعدها. أما الواجب الذي لا يتوقف على مقدمة أصلاً فسماه منجزاً.^١

١- الفصول. في بحث الواجب المطلق والمشروط والفرق بين الواجب المشروط والمعلق.

«فائدة الفرق بين المشروط و المعلق»

الفائدة في ذلك على ما يظهر من الفصول شيئان:

الأول: وجوب مقدمات الواجب قبل حضور وقته إن كان معلقاً ك شراء الزاد و الراحلة للمستطيع قبل حضور موسم الحج، و غسل الجنابة قبل الفجر، و الذهاب إلى عرفات قبل زوال يوم عرفة، فإن الوجوب سابق على وقت الواجب إذ ليس للعبد دفع هذا الوجوب عن نفسه، بخلاف الواجب المشروط، ك شراء الزاد قبل حصول الاستطاعة المقدورة، إذ له أن يدفع الوجوب عن نفسه بالاحتراز من حصول الاستطاعة، فإذا لم يكن الحج واجباً قبل الاستطاعة فلا يجب عليه تحصيل مقدماته بطريق أولى.

الثاني: إن المقدمة المحرمة و هي غير مقدورة شرعاً و مقدورة عقلاً يمكن أن يتوقف عليها وجود الواجب كالوضوء من الآنية المغصوبة مع الانحصار، ففي مثلها أيضاً يمكن تصحيح الوضوء، إذ التكليف بشيء يتوقف حصولها على أمر غير مقدور غير ممتنع عقلاً إذا كان معلقاً على حصول ذلك الأمر الغير المقدور، وإنما المحال هو التكليف به مطلقاً منجزاً.

«التحقيق في المعلق»

الحق عندنا أن الأوامر العرفية الجارية بين الموالى و العبيد يتصور فيها تثليث الأقسام، إذ وقت توجه التكليف فيها معلوم و هو وقت صدور الخطاب من المولى، و الوجوب يحصل تارة بعد الخطاب من

غير فصل في المقدمة الغير المقدورة، نحو إن جاء ضيف فأكرمه، وأخرى مع الفصل نحو إن دخلت السوق فاشتر اللحم، ففي المثال الأول يجب على العبد تهيئة مقدمات الإكرام قبل مجيء الضيف إن علم بمجيئه لا محالة، بخلاف الثاني، إذ الذهاب إلى السوق مقدور له وغير واجب عليه، فكذلك اشتراء اللحم بطريق أولى، فلا يجب عليه تحصيل مقدمات الاشتراء، إذ له ترك الاشتراء. هذا في الأوامر العرفية وأما الشرعية فوقت توجه التكليف إلينا ليس هو وقت خطاب الشارع كما مرّ، بل وقته بعد حصول السبب، والغالب في الأسباب أنها حضور الوقت في الموقت، فلا يجب على المكلف تحصيل الماء للوضوء، قبل الظهر، ومع ذلك فإن كان السبب المعروف للتكليف في بعض الواجبات شيئاً غير حضور وقته كالاستطاعة قبل الموسم أمكن إثبات الوجوب المعلق في مثله لثبوت الوجوب بعد توجه التكليف فيه قبل حضور وقته.

وحاصل الكلام أن المعلق يغير المشروط من وجوه:
الأول كون مقدمة الأول غير مقدورة شرعاً أو عقلاً بخلاف الثاني.
الثاني أن الوجوب وتوجه التكليف في المعلق قبل حصول المقدمة وفي المشروط بعده.

الثالث أن نفس الطلب في المعلق مغاير ماهية للطلب الذي في المشروط، وهو أن الطلب في المشروط قبل الشرط ليس بشيء، إذ لا يلزم منه الوجوب على المكلف بحيث لا يمكنه التخلص منه، وبعد الشرط منجز، وأما في المعلق فقبل المقدمة وبعدها حاصل على نحو واحد، وهو معلق على فرض.

فهذه خواص ثلاث أخذ صاحب الفصول إحديها في تعريفه وهي كون المقدمة غير مقدورة، والثانية علامة تشخيصه، والفرق بينه وبين

المشروط، وهى كون وجوبه قبل المقدمة، والثالث اعتبرها فى تسميته معلقاً.

«لا يمكن استنباط كون الوجوب معلقاً»

«أو مشروطاً من الألفاظ»

قد علم مما ذكرنا أن كون الوجوب حاصلًا قبل المقدمة فى المعلق وبعده فى المشروط متفرع على كون المقدمة مقدورة أو غير مقدورة، ويستعمل أدوات الشرط وصيغ الأمر فى المقدور وغير المقدور على حد سواء، ولم يوضع فى اللغة العربية ولا فى غيرها للطلب المعلق على المقدور لفظ، وللطلب المعلق على غير المقدور لفظ آخر، وكون المقدمة مقدورة أو غير مقدورة إنما يعرف بالعقل.

وقيل: إن المعلق على الشرط إن كان مادة الأمر فالوجوب حاصل قبل المقدمة، وإن كان هيأته فهو حاصل بعدها، ثم اختلف القائلون بذلك فقال بعضهم: المعلق هو المادة البتة، إذ الطلب الذى يدل عليه الهيئة معنى حرفى جزئى لا يمكن تقييده بالشرط. وقال بعضهم: يجوز تعليق الطلب، لأن المعنى الحرفى كلى، وقال: مقتضى القواعد العربية هو تعليق الهيئة. وليس لهذه الأمور فى كتاب الفصول ذكر، بل ذكر فى الفرق القولى بين المشروط والمعلق أن قول القائل إذا دخل وقت كذا فافعل كذا يدل على المشروط، وقوله افعل كذا فى وقت كذا يدل على المعلق. فأدوات الشرط عنده ظاهرة فى المشروط والقيود الأخر ظاهرة فى المعلق، ولا يرتبط هذا بتعليق الهيئة والمادة، إذ لو لم يمكن تقييد الهيئة لم يمكن فيها،

ولو كان مقتضى القواعد تقييد الحياة كان كذلك فيها ولا اعتقد اقتناص مثلها من الألفاظ.

ومع ذلك ففيما ذكره نظر. أما أنه لا يجوز تعليق مفاد الحرف، ففيه أن مفاد الكلام جملة بسيطة وإن تكررت ألفاظه على ما نص عليه الشيخ عبد القاهر في دلائل الإعجاز^١، ويجوز تعليق مفاد الكلام سواء كان التعليق باعتبار الخصوصية التي استفيدت من معنى إسمي أو حرفي جزئي أو كلي نقول: سرت من البصرة إلى الكوفة إن كان البلد الذي بقرب نجف البصرة وهنا لا تعليق في نفس السير ولا في كونه بين البصرة والكوفة إنما الشك في كونه مبتداءً من البصرة منتهاً إلى الكوفة وهو مفاد من وإلى. وفي الحديث: على اليد ما أخذت حتى تؤدي^٢، والمعلق مفاد كلمة على. و نقول: إن كان هذا ملكاً فقد رأيت الملك، فتعلق المعنى الجزئي.

وأما ما قيل من أن مقتضى قواعد العربية تعليق الهيئة فلا أدري ما هذه القواعد التي تقتضي ذلك، ولم يقم عليه قائله شواهد من كلام العرب ولا من أقوال الأدباء.

بل قال السيد الشريف في بعض حواشيه: لا يذهب عليك أن مثل قولك: «أكرم» يدل على الطلب في الحال الإكرام في الاستقبال فيمتنع

١- راجع دلائل الإعجاز، ص ٣٥٣، ولم نجد نصّه عليه.

٢- عوالي اللئالي ٣٤٥/٢ و ٢٢٤/١ و ٣٨٩ و ٢٤٦/٣ و ٢٥١. المستدرک للحاكم النيشابوري ١٣/٢ و ٤٧. السنن الكبرى للبيهقي ٩٦/٦. مستدرک الوسائل ٥٠٤/٢ نقلاً عن تفسير الشيخ أبي الفتوح الرازي. سنن ابن ماجه ج ٢ الحديث ٢٤٠٠. مسند احمد بن حنبل ج ٥ ص ٨ و ١٢ و ١٣. سنن الترمذي ج ٣ الحديث ١٢٦٦.

كذا في ذيل عوالي اللئالي.

تعليق الطلب الحاصل في الحال على حصول ما يحصل في المستقبل إلا إذا
أول. انتهى. ^١ وهو أعرف بمقتضى قواعد العربية، و أما الذي ذكره
صاحب الفصول من الفرق بين أدوات الشرط وبين سائر القيود فهو
ضعيف، وذلك لأن كثيراً من واجبات الحج مع كونه معلقاً عنده وردت
في النصوص معلقة على موسمها بلفظ أدوات الشرط، مع أنه لم يعتمد على
الفرق المذكور بل إنما ذكره احتمالاً على الظاهر لتسهيل إفهام الفرق و
اتبعنا في تقرير الواجب المعلق مذهب بعض أساتيدنا ^٢ الماهرين في
مسائل كتاب الفصول، المعتنين بدرسه وإتقانه، والمعروف في تقرير
مذهبه ما في التقارير، وبسطنا الكلام على ذاك التقرير في الشرح. ^٣

«تقسيم الأمر إلى الإرشادي والمولوي»

التكليف الإرشادي هو ما لا يترتب على تركه تبعة إلا عدم حصول
الفائدة الذاتية في الفعل، والمولوي هو ما يترتب عليه مع ذلك تبعة
أخرى من حيث مخالفة الأمر. مثلاً أمر الطبيب إرشادي وإذا تركه
المريض لم يترتب عليه إلا عدم البرء من المرض ولا يؤاخذ على مخالفة
أمر الطبيب، بخلاف مخالفة أمر السلطان والسيد، إذ يترتب عليه مع ذلك
المؤاخذة والملامة بل العقاب لأنه ترك أمر المولى. ومما يناسب ذكره أن
علان الكليني خال الشيخ أبي جعفر صاحب الكافي استجاز الناحية في

١- لم أجدها في الحاشية على شرح المختصر للسيد الشريف، فراجع.

٢- وهو الآغا بزرگ الساوجي، ظ.

٣- يعني شرحه على كفاية الأصول.

الحج فلم يؤذن له فخرج وقتل^١، وربما يستشكل فيه انه كيف وثقه أهل الرجال مع هذا العصيان، والجواب أن النهي كان إرشاداً. والأمر المولوى فى اصطلاح بعض الفقهاء يسمى تعبداً فتتبع. وإذا دار الأمر الشرعى بين كونه إرشاداً أو تعبداً حمل على التعبد، فإن الشارع يأمر من حيث إنه شارع، وذلك كالمنع عن الوضوء بالماء المشمس والأمر بغسل اليد قبل الاغتراف من الاناء للوضوء. فراجع جامع المقاصد والروضة. وقد يقوم قرائن على كونه إرشادياً مثل أن الدم إذا ظهر مطوقاً على الكرسف فهو من العذرة^٢ ومثل ما ورد فى حديث على بن أبى حمزة اذا بقى أثر دم الحيض فى الثوب اصبغىه بمشق حتى يختلط ويذهب^٣، ومثل الأوامر الواردة بأكل بعض الفواكه والأطعمة لخواص فيها. ومما يشتبه الأمر فيه عندى ما ورد فى أن الدم إذا خرج من الأيمن فهو من قرحة، ومقتضى الاعتبار أن الدم إذا خرج من جانب بالخصوص فهو من القرحة وان خرج من جميع النواحي فهو حيض. ولفظ الأحاديث هنا مختلف، ففى بعضها أنه إن خرج من الأيسر فهو من القرحة، وفى بعضها من الأيمن^٤، ومنها ما ورد فى سن اليأس أنه

١- على بن محمد بن ابراهيم بن أبان الرازى الكلينى المعروف بعلان. قال النجاشى: ثقة عين... كان استأذن الصاحب عليه السلام فى الحج فخرج: «توقف عنه فى هذه السنة» فخالف.... راجع معجم رجال الحديث ١٢/١٣٩، الطبعة الاولى.

٢- وسائل الشيعة ٥٣٦/٢.

٣- وسائل الشيعة ٦٠٣/٢ نقلاً عن الكافى والتهذيب.

٤- وسائل الشيعة ٥٦١/٢ نقلاً عن الكافى (الجانب الأيمن) وعن التهذيب (الجانب الأيسر). قال الشيخ الحر العاملى رحمه الله: لا يبعد صحة الروايتين و

خمسون إلا في القرشية فستون^١، وفهم كثير من الفقهاء منه الإرشاد على ما أظن، لأنهم حكموا بأن حد اليأس في النبطية أيضاً ستون مع أنه لم يرد فيها نص^٢ فكأنه تحقق لديهم بالتجربة والتواتر أنها تحيض بعد الخمسين، والحيض موضوع عرفي معلوم للناس كالمني والبول والغائط، وإذا تحقق لديهم كون الدم حيضاً ثبت له حكمه الشرعي. وحد اليأس بالخمسين في الشرع إرشادي راجع إلى الغالب. وحكى عن العلامة رحمه الله في المنتهى أنه حد اليأس بالسنتين مطلقاً^٣.

فإن قيل: مثل حكم الشرع بأن الغصب حرام وشكر المنعم واجب مما للعقل إلى إدراكه سبيل هل هو من التكاليف الإرشادية أو المولوية؟ قلنا: الأمر الإرشادي هو ما حكم به العقل فقط لا ما حكم به الشرع ودليله العقل، وفرق بين أن يكون الشارع كاشفاً عن حكم العقل أو العقل كاشفاً عن حكم الشارع، والإرشادي هو الأول، وحرمة الغصب من قبيل الثاني، وهي حكم مولوي يترتب على تركه استحقاق المؤاخذة من حيث حكم الشارع المكشوف لا من حيث حكم العقل الكاشف.

تعددها وتكون إحداها تقيّة أو لها تأويل آخر، ورواية الشيخ أشهر فهي مرجحة، والله أعلم.

أقول: في الوسائل ٥٣٧/٢ نقلاً عن الكافي والتهذيب: قال أبو عبد الله عليه السلام: «أن دم الاستحاضة والحيض ليس يخرجان من مكان واحد...».

١- وسائل الشيعة ٥٨٠/٢.

٢- في الوسائل ٥٨١/٢ عن المقنعة قال: قد روى أن القرشية من النساء والنبطية تريان الدم إلى ستين سنة.

٣- منتهى المطلب ج ١ ص ٩٦، الطبع الحجري. قال فيه: لو قيل اليأس يحصل ببلوغ ستين أمكن....

«تقسيم الحكم إلى التعبدى والتوصلى»

فى اصطلاح مقاربى هذا العصر كصاحب الفصول و الشيخ رحمه الله يطلق التعبدى على ما يشترط الفقهاء فى صحته قصد القرية كالصلاة و الصوم ، و التوصلى على ما لا يشترطون فيه ذلك كالبيع . و ربما يتوهم أن التعبدى ما يعلم انحصار المصلحة فيه فى شىء ، و التوصلى بخلاف ذلك . و فيه أن من الأحكام غير العبادات ما لانعلم وجه المصلحة فيها كنجاسة الدم و وضع الجريدتين للميت و حرمة أكل الجريث و المارماهى .

و قيل العبادة ما يتوقف الامتثال فيه على قصد القرية ، و التوصلى بخلافه . و فيه أن صدق الامتثال فى جميع التكاليف يتوقف على كون الداعى إلى الإتيان بالفعل أمر المولى لا غير كما سيجىء إن شاء الله . و ربما يقال عبادية العبادة شىء ذاتى لها و لا يوجبها النية ، فالصلاة مثلاً تعبد محض لإظهار الاستكانة و التذلل . و فيه أن ذلك مسلّم فى بعض العبادات كالسجود و الدعاء و الصلاة لا فى جميعها كالغسل و الوضوء و الزكاة و رمى الجمار و السعى و التقصير مما ليس التذلل و الاستكانة و التوجه إلى الله داخلة فى معناه .

و قيل العبادة ما لا يحصل غرض المولى منه إلا بقصد الامتثال ، و التوصلى ما يحصل الغرض منه و لو لم يؤت به بقصد القرية . و هو حسن و سياتى لهذا تتمه إن شاء الله فى باب الإمتثال .

«في تقسيم الحكم إلى الظاهري والواقعي»

الحكم الواقعي خطاب متوجه إلى المكلف من غير اعتبار كونه جاهلاً بحكم آخر كالحكم بقطع يد السارق، والحكم الظاهري خطاب متوجه إليه باعتبار كونه جاهلاً بحكم آخر ليكون بدلاً عما هو جاهل به كالخطاب بقطع يد من شهدت عليه البيعة بالسرقة وإن لم يعلم القاضي حقيقة الأمر. وأما إن كان عالماً فلا اعتبار بالبيعة.

وبالجملة الجهل مأخوذ في موضوع الحكم الظاهري.

فإن قيل: وجوب التعلم على الجاهل حكم واقعي مع صدق تعريف الظاهري عليه.

قلنا: هذا خارج بقولنا ليكون بدلاً إلى آخره — فإن التعلم للجاهل ليس بدلاً عن الواقع، بخلاف البيعة في مثال السرقة.

فإن قيل: ليس الحكم الظاهري بدلاً عن الواقع إلا على القول بالتصويب أو إجزاء الأمر الظاهري عن الواقعي وهما خلاف التحقيق. قلنا: مرادنا بالبدلية هي البدلية في الجملة، وقيامه مقام الواقع في دفع العقوبة. وهذا حاصل في الأمر الظاهري إن لم ينكشف الخلاف. وأما التصويب والإجزاء فيأتي تحقيقهما في محله إن شاء الله تعالى.

«في أن الأمر الظاهري موقوف على المصلحة»

وهذا لأنه لا فرق بينه وبين الأمر الواقعي وكلاهما أمر صادر عن الحكيم، والأمر بدون المصلحة عبث وقبيح، والمصلحة فيه يجب أن

تكون في المأمور به لا في الأمر كالأمر الواقعي بلاتفاوت أصلاً، و قد ذكرنا ذلك في موضعه.

و يجب أيضاً أن تكون المصلحة في الأمر الظاهري مكافئة للمصلحة في الواقعي إن لم يدركها المكلف. مثلاً إذا أعطى زكاته لرجل غني قامت البينة أو دليل آخر على فقره وجب أن تكون زكاته هذه مشتملة على مصلحة مساوية للزكاة التي تصل إلى الفقير الواقعي لا من حيث كونها إعطاء مال، بل من حيث كونه إطاعة لأمر المولى في متابعة البينة، فإن لم يحرز تلك المصلحة الزكوية فقد أحرز مصلحة متابعة البينة، وهي للجاهل مكافئة لتلك المصلحة الزكوية للعالم.

و أيضاً لا يجب أن تكون الحكمة والمصلحة في الأمر الظاهري عامة وشاملة لجميع موارد بل يكفي فيه مراعاة المصلحة النوعية وإن تخلفت في بعض الأمر كما أن الأمر كذلك في الحكم الواقعي، فيمكن أن يكون المصلحة في البينة كونها غالب المطابقة، كما أن المصلحة في النهي عن شرب الخمر كونها موجبة للعداوة والبغضاء في الأغلب، والنادر في كليهما بحكم الغالب.^١ وأما ترتب المثوبة الأخروية فلا فرق فيها بين الأمر الظاهري والواقعي فكلاهما كلفة يتحملها الإنسان لأجل أمر المولى والواجب في عدله أن يثيب الفاعل إذا كان داعيه امتثال أمر مولاه وإنما طولنا الكلام في ذلك مع وضوحه لأنه ربما يتوهم من كلام كثير من أعلام المتأخرين غير ذلك. فليكن على ذكر منك حتى يأتي مبحث الإجزاء.

وروى الشيخ محمد بن يعقوب الكليني عن أبي جعفر عليها السلام

١- قال المؤلف رحمه الله في الهامش: ولا يلزم من ذلك أن يكون الحكم في النادر بلامصلحة، بل المصلحة فيه كونه حريماً لمصلحة الغالب وحافظاً لضبط الأحكام الشرعية.

قال: احتجم رسول الله صلى الله عليه وآله حجه مولى لبني بياضة و أعطاه — إلى أن قال: — فلما فرغ، قال رسول الله صلى الله عليه وآله: أين الدم؟ قال: شربته يا رسول الله. فقال: ما كان ينبغي لك أن تفعل، و قد جعله الله لك حجاباً من النار فلا تعد.^١

«مصلحة الحكم الظاهري في متعلقه لا في مؤداه»

إن جعل الطريق يتصور على وجهين:
الأول أن يكون المصلحة في مؤدى الطريق عند قيام الامارة.^٢ مثلاً إذا قامت البيئة على فقر غني أوجب ذلك كون إعطائه من الزكاة مصلحة، و يدل بعض كلام الشيخ في العدة على هذا الوجه، لكن بعض أعلام العصر جعل هذا من مذهب المصوبة و نفاه عن الإمامية عند بحثه عن التعادل و التراجيح، و الظاهر أنه لا ينافي التخطئة.
و الثاني أن يكون المصلحة في نفس الطريق لا في مؤداه، ففي المثال المذكور لا يصير إعطاء الزكاة ذا مصلحة، بل المصلحة في متابعة البيئة، و أما إعطاء الزكاة للغني فكما كان لا يتغير عما هو عليه.
و الثاني هو الحق و كذلك الأصول، فالمصلحة في متابعة أصل البراءة و لا يصير الحرام الواقعي المجهول الحرمة بأصالة البراءة ذامصلحة، نعم لا ضير في القول بأن مصلحة الطريق مكافئة للواقع أو أقوى منها للجاهل. فإعطاء الزكاة للغني في المثال له عنوانان: الأول

١- الوسائل ج ١٢ ص ٧٢ نقلاً عن الكافي و التهذيب و الفقيه و الاستبصار.

٢- و الأمانة في اصطلاح المعاصرين غيرها في اصطلاح من تقدم عليهم كما مرّ سابقاً. منه (قدّس سرّه)

كونه إعطاء مال لغنى ولا مصلحة فيه أصلاً، والثاني كونه متابعة للبيئنة. و بهذا العنوان فيه مصلحة مساوية أو أقوى من إعطاء المال للفقير، و لا ينافي ذلك ما رجحناه من القول بأن المصلحة في المأمور به دائماً لا في نفس الأمر كما هو واضح.

كلام صاحب التقريرات في الحكم الظاهري:
قال فيها^١ قد يطلق الحكم الظاهري في قبال الأحكام المستفادة من الأدلة الاجتهادية فتكون مختصة بموارد الأصول العلمية، و قد يطلق و يراد بها الأحكام المستفاد من الأمارات التي يحتاج في اعتبارها إلى جعل، فيعم الأمارات الاجتهادية و غيرها من الأصول العملية، فتارة فيها مصلحة أى في نفس الأمارات، و تارة يحدث بها مصلحة في الواقع إن خالف مؤداها الواقع.



«في مقدمة الواجب»

«إذا شككنا في كون الواجب مشروطاً أو مطلقاً»

إذا كان الواجب متوقفاً على شيء لا يتم إلا به كالحج على الاستطاعة، و الصلاة على الوضوء، فإن علمنا توقف وجوبه على حصول ما لا يتم إلا به كالحج أو عدم توقفه كالصلاة فهو، وإن شككنا في واجب لوروده في الشرع مطلقاً من غير تصريح بكونه مشروطاً أو غير مشروط على ما يتوقف عليه، كما إذا علمنا وجوب الرجوع إلى الأعلم و لانعرفه بعينه، وجب التفحص عنه إن كان الرجوع إليه واجباً

١- مطارح الأنظار ص ٢٣ مع تلخيص.

غير مشروط ولا يجب إن كان مشروطاً، ومثله: ﴿أَتَمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ﴾^١، فإن الإتمام لا يتم إلا بالشروع، فإن كان واجباً غير مشروط وجب الشروع، حتى يتمكن من الإتمام، وإن كان مشروطاً لا يجب الإتمام إلا إذا شرع، ويظهر الفائدة في وجوب المقدمات.

والمشهور هنا حمل الواجب على غير المشروط، والحكم بوجوب المقدمة، لأن الظاهر من الطلب هو الإتيان به مطلقاً سواء كانت المقدمة موجودة أو لا. وفصل الواقفية^٢ والسيد المرتضى رحمه الله بين السبب وغيره، لأن الواجب بالنسبة إلى السبب لا يمكن أن يكون مشروطاً وهو حق في السبب، وعبارته منقولة في المعالم^٣. وقال العلامة رحمه الله في النهاية محتجاً على المشهور بأن الأمر يقتضي إيجاب الفعل على كل حال، إذ لا فرق بين «أوجبت عليك الفعل في هذا الوقت» وبين «ينبغي أن لا يخرج الوقت إلا وقد أتيت به»: فلو لم يقتض إيجاب المقدمة لكان مأموراً بالفعل حال عدمها وهو تكليف ما لا يطاق — انتهى —^٤.

وعلى هذا فإذا وجب علينا تقليد الأعلم وجب علينا مطلقاً وفي جميع الأحوال، ومن الأحوال عدم العلم بالأعلم، فوجب التقليد في هذه الحالة قضية لإطلاق الدليل، فإن وجب علينا الفحص عن الأعلم

١- سورة البقرة، الآية: ١٩٦.

٢- الواقفية يراد بها المعاني المتعددة. قال في معجم الفرق الإسلامية ص ٢٦٩: قد يطلق على فرقة من المعتزلة وهم القائلون بالوقف في خلق القرآن.

و نستبعد كون المراد الواقفية المشهورة، لأنه لا ربط لهم ظاهراً بالمسائل الأصولية. ويأتى قريباً من المؤلف رحمه الله احتمال آخر في المقصود منهم.

٣- معالم الأصول ص ٥٧.

٤- نهاية الأصول في الفصل الخامس في أحكام الوجوب من المقصد الرابع ص ١٣٧.

فهو وإلا كان عدم الفحص لنا مباحاً ومع ذلك نحن مكلفون بتقليده وهو تكليف بما لا يطاق.

واعترض عليه بأن هذا الدليل يوجب وجوب المقدمة بمعنى اللابدية والوجوب العقلي لا الوجوب الشرعي.

والجواب: أن هذا يكفي في المقام، لأن غرضنا إثبات وجوب المقدمة ولو عقلاً، وحمل المطلق على غير المشروط يستلزمه.

ثم قال رحمه الله: لا يقال: يجوز أن يكون الأمر مشروطاً بحضور المقدمة غايته اشتماله على مخالفة الظاهر، لأن اقتضاء اللفظ إيجاب الفعل على كل حال، فالتخصيص بزمان الشرط ترك الظاهر، إلا أن إيجاب المقدمة مع أن الظاهر لا يقتضيه خلاف الظاهر أيضاً فلم كان أحد المخالفين أولى من الآخر. انتهى^١.

وحاصله: أنا سلمنا أن حمل الواجب على الإطلاق موافق للأصل، إذ هو مقتضى ظاهر الدليل، إلا أنه يوجب إثبات وجوب المقدمة، وهو خلاف الأصل. فأجاب بقوله: لأننا نقول: إن الأمر مطلق لا مشروط بالمقدمة فرجع التمسك بالإطلاق.

ثم قال رحمه الله: وإيجاب المقدمة ليس مخالفة للظاهر، لأن المخالفة إثبات ما ينفيه اللفظ أو نفي ما يقتضيه، لإثبات ما لا يتعرض له اللفظ بنفي أو إثبات، فلم يكن إيجابها لدليل منفصل مخالفة للظاهر، بخلاف تخصيص وجوب العمل بحال إيجاب المقدمة دون عدمها، لأن ذلك مخالف ما يقتضيه اللفظ من وجوب الفعل. قال أبو الحسين: لو كان ترك الشرط مباحاً لكان الأمر كأنه قال للمأمور: أبحث لك عدم الإتيان

١- نهاية الأصول في الفصل الخامس في أحكام الوجوب من المقصد الرابع ص ١٣٧.

بالشرط، وأوجبت عليك الفعل مع عدم الإتيان بما لا يتم إلا به، وذلك تكليف ما لا يطاق. انتهى كلام العلامة رحمه الله وهو كاف في هذا الباب.^١

و مرجع استدلال أبي الحسين إلى أن الفعلين المتلازمين اللذين لا يمكن وقوع أحدهما بدون الآخر، لا يجوز إختلاف حكمهما الشرعى، بناءً على عدم جواز خلو الواقعة عن حكم.

و أبو الحسين هذا هو محمد بن علي البصري المعتزلي الشافعي المتكلم كان معاصراً للسيد المرتضى رحمه الله وله كتاب المعتمد في الأصول مات سنة ٤٣٦.

و اعلم أن ما لا يتم الواجب إلا به إذا كان غير مقدور فالواجب بالنسبة إليه مشروط بالثبوت، ولا يتوهم فيه الإطلاق، كما أن المقدمة إذا كانت سبباً فالواجب بالنسبة إليه مطلق ولا خلاف فيه.

و مما يجب ذكره هنا أن مذهب السيد رحمه الله، وهو نفى وجوب الشرط منسوب إلى الواقفية في كتب الأصول، والمقصود منهم ليس من وقف على موسى بن جعفر عليهما السلام، بل هم الذين يختارون مذهب الوقف في كل شيء ولا يؤثر في نفوسهم قوة الدلائل، ولا ينقادون لها. وكذلك هم الذين يرد ذكرهم في دلالة الأمر على الفور والتراخي. سمعت هذا من شيخنا الأستاذ الساوجي رحمه الله على ما ضبطته في تذكراتي.^٢ و مما يجب التنبيه عليه أيضاً أن قول السيد رحمه الله متجه إن استفيد وجوب الشيء من غير لفظ مطلق يثبت به وجوبه على جميع

١- نهاية الأصول: في الفصل الخامس في احكام الوجوب من المقصد الثاني.

٢- تقدم منا احتمال آخر فراجع.

الأحوال، وذلك لأنه إذا ثبت وجوب شيء في الجملة ولم يدل دليل على تعميمه لجميع الأحوال لم يثبت به الوجوب حال عدم الشرط. وعلم مما ذكرنا ونقلنا من النهاية أن التمسك بالإطلاق لازم في إثبات وجوب المقدمة.

«البحث في مقدمة الواجب»

«على الطريقة التي سلكها ابن الحاجب»

هذا طريقة في البحث عن مقدمة الواجب سلكها ابن الحاجب في مختصر الأصول و تبعه كثير من المتأخرين عنه إلى عصرنا، وهي أن الواجب الذي نعلم كونه غير مشروط بمقدمته، وأنه لا بد فيه من الإتيان بالمقدمة البتة، هل الوجوب الذي تعلق بمقدمته عقلي أو شرعي. وهذا غير البحث الذي مضى، بعد اشتراكهما في البحث عن وجوب المقدمة، لأن ما مضى نزاع في وجوب المقدمة من جهة الشك في كون الواجب مطلقاً أو مشروطاً، وهذا بحث في وجوبها بعد الفراغ عن كونه مطلقاً.

و أيضاً الواجب المطلق هنا قسم للمشروط، والواجب المطلق هناك مقسم لأنعلم كونه من أيهما. و أيضاً الوجوب المختلف فيه هنا هو الوجوب الشرعي، وهناك أعم من الشرعي والعقلي. و أيضاً لا نحتاج هنا إلى التمسك بإطلاق الدليل، ونحتاج إليه هناك. و أيضاً لا ثمر في البحث هنا، وفيه ثمره هناك. و لا ينطبق على تقرير ابن الحاجب كلام السيد رحمه الله كما تنبه له

صاحب المعالم، ولا كلام الشيخ في العدة، ولا كلام ابن زهرة رحمه الله في الغنية، ولا كلام العلامة رحمه الله في النهاية، ولا ما حكى عن أبي الحسين في المعتمد — وهو الأصل في البحث —، بل ظاهرهم النزاع في وجوب المقدمة من جهة النزاع في حمل الواجب المطلق المقسمي على المشروط أو على غير المشروط.

وكلام الغزالي في المستصفي منطبق على تقرير ابن الحاجب. والحق أن كلا التقريرين يصح أن يقع فيهما النزاع، وإن كان تقرير ابن الحاجب خالياً عن الفائدة، والأولى حمل كلام القدماء على ما قرره العلامة رحمه الله في النهاية لصراحة كلام من ذكرنا فيه، ولبعد بحثهم عن شيء لا فائدة فيه. وأما ابن الحاجب فحمل الواجب المطلق في كلامهم على الواجب القسم للمشروط، مع أن مقصودهم المطلق المقسمي أعني المطلق في لفظ الدليل الذي يحتمل كونه مشروطاً أو غير مشروط. وعلى أي تقدير إن قرّرنا البحث كما قرره ابن الحاجب فالحق ما اختاره هنا، أي الفرق في الشرط والسبب بين العقليين والشرعيين، فالعقلي منها واجب بوجوب عقلي إرشادي، والشرعي واجب بوجوب مولوي شرعي والعادي كالعقلي أما عدم الوجوب الشرعي في المقدمة العقلية فلأننا لانفرق بين ما يضطر العبد إلى الإتيان به لحاجة في نفسه وبين ما يضطر إليه لإطاعة أمر مولاه. مثلاً إذا جاع فذهب إلى السوق ليشتري طعاماً يأكله أو أمره مولاه باشتراء شيء فذهب إلى السوق فهو في كلا الفرضين مضطر إلى الذهاب إلى السوق لأجل تحصيل غرضه، و غرضه في الأول قضاء حاجته، وفي الثاني أيضاً قضاء حاجته، وليس الجائي من ناحية أمر المولى في الثاني نفس الاضطرار، بل ما حصل لأجله الاضطرار، والعلم بكون العبد مضطراً إلى شيء غير الأمر بفعل

ذاك الشيء، وإن فرضنا أنه سأل المولى وقرّره على ما حكم به عقله من الذهاب إلى السوق فهو أمر إرشادي و تقرير لحكم العقل، ولا يزيد به تكليف على تكاليفه، فهو نظير الأمر بالإطاعة والامتثال، فالمولى في هذا الحكم يقرّر من حيث كونه شريكاً للعبد في العاقلية لا من حيث كونه أعلى رتبة يجب إطاعته.

وقال ابن الحاجب^١: لو استلزم الواجب وجوبه لزم تعقل الموجب له، ولم يكن تعلق الوجوب لنفسه، ولا تمتنع التصريح بغيره، ولعصى بتركه، ولصح قول الكعبي في نفي المباح، ولوجبت نيته انتهى. فاستدل بست حجج، وهي أمارات منبهة لأدلة قاطعة.

و معنى قوله: لم يكن تعلق الوجوب لنفسه، معناه أن الوجوب لا يمكن تعقل معناه إلا متعلقاً بفعل. فإن لم يكن تصور المقدمة لازماً لتصور ذى المقدمة وكان إيجابها لازماً لإيجابه لزم الإيجاب من دون أن يتصور الفعل الذى يحكم بوجوبه.

و معنى قوله: لا تمتنع التصريح بغيره، أن الأمر يصح أن يصرح بأن المقدمة غير واجبة كغسل جزء من الرأس مقدمة لغسل الوجه، وليس هذا مقدمة علمية على ما يظن، بل هو مقدمة عادية.

و قوله: لوجبت نيته مبين على ما حققناه في موضعه من أن امتثال جميع التكاليف متوقف على النية.

و أما استدلال أبي الحسين على الوجوب المشهور في السنة أهل الأصول فهو على الوجوب المطلق الشامل للشرعى والعقلى، لا على إثبات خصوص الوجوب الشرعى ذكره السيد الشريف. و أما الشهرة

١- مختصر الاصول، في بحث ما لا يتم الواجب إلا به.

على الوجوب فمحمول على الوجوب المطلق أيضاً، لأن الظاهر أن أكثر القدماء في مقدمة الواجب على تقرير السيد والعلامة لا على تقرير ابن الحاجب.

أما الوجوب الشرعي أي المولوي في الشرط والسبب الشرعيين، فقال القاضي عضد الدين في شرح مختصر الأصول: لو لم يجب الشرط لم يكن شرطاً إذ بدونه يصدق أنه اتى بجميع ما أمر به فتجب صحته وأنه ينفي حقيقة الشرطية انتهى^١.

وهو قوى متين، والحاصل أنه لا طريق للعقل إلى معرفة كون الوضوء مثلاً شرطاً للصلاة إلا بجعل الشارع له مولوياً لا تقريراً لحكم العقل. وعلى هذا فلا يتصور وجوب للوضوء إلا بأن يكلفنا الشارع به، ولا يكفي إيجاب الوضوء قبل الصلاة إذ لا يدل هذا على الشرطية، إذ رب شيء واجب قبل شيء آخر كالإذان والإقامة على قول بعضهم^٢ قبل الصلاة من غير أن يكون شرطاً للصلاة، بل إثبات الشرطية بإثبات وجوب الوضوء للصلاة من سنخ الواجب الغيرى.

فإن قيل: لا يحتاج إثبات الشرطية إلى جعل حكم تكليفي، بل يمكن إثباتها بحكم وضعي.

قلنا: أولاً: أن الشرطية التي يحتمل كونها حكماً وضعياً هي شرطية شيء للتكليف لا للمكلف به كما مر.

و ثانياً: الحكم الوضعي هنا منتزع من الحكم التكليفي بالصلاة مع

١- شرح مختصر الأصول، في بحث ما لا يتم الواجب إلا به.

٢- كابن أبي عقيل فإنه قال: يجب الاذان في الصبح والمغرب والإقامة في جميع الخمس. راجع مصباح الفقاهة للمحقق الهمداني كتاب الصلاة ص ٢٠٣.

وقال المؤلف رحمه الله في الهامش: والظاهر أنه مذهب داود الظاهري.

الوضوء أو تابع له، وهو كاف في المقصود.
فإن قيل: لا يتوقف إثبات الشرطية على حكم تكليفي ولا وضعي بل يمكن بوضع الشارع مثلاً لفظ الصلاة للجامعة للأجزاء و الشرائط الفاقدة الموانع، وهذا تصرف شرعي في اللغة لاحكم، ويعرف منه الشرطية بعد الأمر.

قلنا: هذا أيضاً يوجب تعلق الطلب المولوي المتعلق بالصلاة بالوضوء أيضاً في ضمنه، لأن التقيد بالوضوء داخل في ماهية الصلاة ومعناها، وإيجاب الصلاة إيجاب للوضوء، بخلاف المقدمات العقلية التي ليست داخلية في ماهية المطلوب.

وبالجملة فلامحيص في هذه المسألة عن ما اختاره ابن الحاجب و شارحه عضد الدين، وأخطأ التفتازاني في شرح الشرح ولم ينل مقصودهما. وطول الكلام معترضاً عليهما بما لا يحصل له^١ وتمام الكلام في محله إن شاء الله.

«وجوب المقدمة قبل وجوب ذي المقدمة»

وجوب المقدمة كما ذكرنا وجوب عقلي إرشادي أو وجوب تبعي مضمن في وجوب ذي المقدمة، وعلى أي حال لا يمكن تصور وجوبها بهذا النحو من الوجوب إلا متفرعاً على وجوب ذي المقدمة، مع أنه قد ورد في الشرع وجوب أمور قبل وجوب ما وجبت لأجله كالخروج إلى الحج قبل الموسم، وغسل الجنابة ليلاً لصوم الغد، والسعي إلى

١- راجع مختصر الأصول و شرحه و شرحه في بحث ما لا يتم الواجب إلا به.

عرفات قبل زوال عرفة، وغير ذلك.

والجواب في ذلك عندنا أن المقدمة لاتصير واجبة قبل توجه التكليف بذى المقدمة، وما ثبت خلافه في الشرع فلا بد فيه من الالتزام بتوجه التكليف بذى المقدمة قبل وقت الواجب ولامانع من ذلك، إذ لا يجب أن يكون وقت توجه التكليف هو بعينه وقت فعل المكلف به، فنلتزم بتوجه التكليف بالحج بعد الاستطاعة قبل الموسم وبتوجه التكليف بالصوم قبل الفجر، وكذا وقوف عرفات قبل الزوال.

فإن قيل: فما حكم الوضوء لصلاة الظهر قبل الزوال، وغسل الجنابة أول الليل أو في اليوم السابق لصوم اليوم اللاحق؟

قلنا: لانحكم بتوجه التكليف من غير دليل يدل عليه، ولانعلم توجه التكليف بصلاة الظهر قبل الدلوك، ولا التكليف بالصوم قبل الفجر إلا بمقدار ما يتمكن من الغسل قبل الفجر، وأما تقدمه أكثر من ذلك فشكوك فيه، ولا ضرورة تدعو إلى الالتزام به، وأما بقدر ما يتمكن معه من الغسل فلا محيص عن الالتزام به، والغسل في اليوم لصوم يوم آخر منى وجوبه بالإجماع. وبالجمله فلا يعلم توجه التكليف إلا بعد الأسباب المجعولة شرعاً على ما مر من كلام العلامة رحمه الله تعالى.

وفي تقارير الشيخ المحقق الأنصارى رحمه الله: إنك قد عرفت أن القاضى بالوجوب فيما نحن بصددده هو العقل، فلا مانع من اتصاف المقدمة بالوجوب قبل حضور زمان الواجب، لأن العلم بمسجى زمان الفعل الواجب مع عدم اقتداره عليه بدون احراز المقدمة قبله كاف في انتزاع المطلوبة والوجوب من المقدمة عند العقل، فيحكم بوجوب إتيانها و

إحرازها. انتهى^١. وهو حسن.

واعلم أن المرتكز في أذهان كثير ممن رأيناه من علماء عصرنا أن توجه التكليف إلى الناس كافة إلى يوم القيامة هو عند صدور الكلام أعنى ألفاظ الكتاب و السنة من الله و الرسول صلى الله عليه و آله مع كونهم معدومين، و هو لا يوافق أصول مذهبنا، و يجب تقييد ما نقله في التقارير عن الشيخ رحمه الله بأمرين علما من مطاوى ما ذكرنا:

الأول أن حكم العقل بوجوب المقدمة إنما هو بعد العلم بتوجه التكليف بذى المقدمة، و لا علم به غالباً قبل الوقت، فلا يحكم بوجوب تحصيل مقدمات الصلاة قبل الدلوک فيجب قصر الحكم على ما إذا علم توجه التكليف قبل الوقت، بأن يكون السبب المعروف للتكليف شيئاً غير الوقت.

الثاني أن يكون الواجب معلقاً على شيء غير مقدور كمجىء الوقت، و أما إذا كان معلقاً على أمر مقدور كالحج على الاستطاعة، فليس تحصيل المقدمات قبل الاستطاعة واجباً لأن الحج ليس واجباً حينئذٍ إذ يمكن المكلف أن يدفعه عن نفسه بترك تحصيل الاستطاعة.

و أما كلام التقارير فيفيد أن كل واجب فيما سيأتى سواء كان معلقاً على مقدور أو غير مقدور و سواء علمنا بتوجه التكليف به قبل الوقت أو لم نعلم فمقدماته واجبة، و تكلف في التخلص عن عدم وجوب تحصيل مقدمات الصلاة قبل الدلوک بما لا مزيد عليه. و إنما نحتاج إلى ما تكلفه إن كان أول البلوغ وقت توجه جميع التكاليف الشرعية في أوقاتها إلينا و هو خلاف الاجماع.

«الواجب الغيري»

ما وجدت له ذكراً في كلام المتقدمين، ولا تعريفاً ضابطاً في كلام المتأخرين والظاهر أنهم لم يتفقوا بعد على شيء. وما يمكن أن يقال في بيان مفهومه أمور:

الأول ما يجب لأجل غيره سواء كان ذلك الغير واجباً كالغسل للصلاة أو غير واجب كالزكاة لتنمية المال والأمر بالمعروف ولاهتداء الناس.

الثاني ما يجب لأجل واجب آخر، وهذا أخص من الأول، ويشمل ما هو شرط للواجب الآخر كالوضوء للصلاة أو غير شرط له كالأذان والإقامة لها على القول بوجوبها قبل الصلاة.

الثالث ما يجب لأجل واجب آخر وهو شرط فيه، وهذا أخص من الثاني ويشمل ما عرف توقف الواجب عليه بالشرع كالوضوء للصلاة أو بالعقل كشراء المركوب للحج.

الرابع ما يجب لأجل واجب آخر وهو شرط فيه عقلاً لا شرعاً، وهذا أخص من الجميع.

ولعلك تقف في كلامهم على ما يدل على كل واحد من هذه، ولا مشاحة في الاصطلاح إلا أنه يجب تتبع القرائن في كلامهم على ما اصطلح عليه كل واحد منهم ليتوقف على مقصوده. وظاهر صاحبي الفصول والتقريرات هو الوجه الثاني، والجامع بين الجميع ان ما لأجل الغير ينتفى بانتفائه كما مر.

«ترتب الثواب و العقاب على الواجب الغيري»

اختلفوا على أربعة أقوال :
 الأول مذهب صاحب الإشارات^١ وهو ترتيبها مطلقاً .
 والثاني مذهب الشيخ المحقق الأنصاري وهو عدمها مطلقاً .
 الثالث ترتب الثواب على الفعل دون العقاب على الترك وهو منقول في الاشارات عن بعض معاصريه^٢ .
 الرابع مذهب صاحب القوانين وهو الفرق بين الأصلي والتبعي .
 وقيل على المذهب الثالث إنه قول باستحباب المقدمة .
 والجواب أن هذا لو كان قولاً بالاستحباب لكان القول بعدم الترتب مطلقاً قولاً بالاباحة وليس كذلك .
 والحق استحقاق ترتب الثواب لوجوه :
 الأول الكتاب الكريم : ﴿ ذلك بأنهم لا يصيبهم ظمأ ولا نصب ولا مخمصة في سبيل الله ولا يظئون موطئاً يغيظ الكفار ولا ينالون من عدو نيلاً إلا كتب لهم به عمل صالح... ﴾^٣ ، ﴿ ومن يخرج من بيته مهاجراً إلى الله ورسوله ثم يدركه الموت فقد وقع أجره على الله ﴾^٤ ، و قوله تعالى : ﴿ إني لأضيق عمل عامل منكم من ذكرٍ أو أنثى... ﴾ و

١- هو الشيخ محمد ابراهيم الكلbasي الاصفهاني المتوفى ١٢٦٢ .

٢- اشارات الأصول ص ٦٨ طبع ١٢٤٥ هـ ق .

٣- سورة التوبة ، الآية : ١٢٠ .

٤- سورة النساء ، الآية : ١٠٠ .

أخرجوا من ديارهم وأوذوا في سبيلى وقاتلوا وقتلوا^١، فأثبت الأجر على الأذية ولا حاجة إلى التأويل بالصبر والتحمل.

الثانى الأحاديث الكثيرة المثبتة للثواب على الوضوء والغسل والأذان والإقامة وغيرها وعلى كل قدم إلى زيارة الحسين عليه السلام والرجوع عنها.

الثالث الإجماع لاتفاق أهل العدل كافة على أن كل كلفة يصل إلى المكلف لأجل المولى وجب عليه إيصال نفع إليه بدلاً حتى فى مثل المرض والفقر، وإن كان يسمى فى مثلها عوضاً، فارتكاب المشقات للتوصل إلى الإطاعة أولى باستحقاق العوض عليه ويسمى ثواباً.

الرابع: العقل فإنه يحكم بأن من ارتكب كلفة وكان ارتكابها لأجل التوصل إلى طاعته عد فعله حسناً فيستحق ثواباً عليه، أترى أن من سار إلى الحج وبذل المال وتحمل مشقات السفر، ثم مات فى الطريق وتبين عدم وجوب الحج عليه من أول الأمر ذهب عمله هباءاً أو من صلى صلاة باطلة طول عمره واعتقدها صحيحة بالاجتهاد أو بالتقليد ولم ينكشف له الخطأ ما دام حياً كان جميع أعماله بلا أجر، والمستحاضة الكثيرة التى تغتسل كل يوم ثلاث مرات وتتوضأ وتتطهر لكل صلاة إذا كانت عبادتها فى أيام حيضها واقعاً واشتبهت عليه لا تناب عليها وعلى مقدماتها ويكون ثوابها مساوياً لثواب من يصلى بوضوء واحد ولا يزداد لزيادة المقدمات شىء.

فالحق ثبوت الثواب على الأمر الظاهرى والغبرى. نعم لو كان الدليل على ثبوت الثواب على نفس الفعل إن وقع صحيحاً دون المقدمات

و دون الفعل باطلاً كما أن ثبوت العقاب الدنيوي كحد الشارب بدليل لفظي فلا يحد على التجري ولا على المقدمات، ولكن الدليل هنا عقلي و ملاكه الكلفة والمشقة لأجل المولى مع لطفه وعدله.^١
 فإن قيل: إذا استأجر للحج فمات الأجير في الطريق هل يستحق الأجرة؟

قلنا: لا يستحق شيئاً.
 فإن قيل: لم لا يستحق؟
 قلنا: لأنها جعلت الأجرة عوضاً عن فعل لم يحصل ولم يتحقق وهو الحج.

فإن قيل: إذا مات الحاج في الطريق هل يستحق المثوبة؟
 قلنا: نعم. فإن قيل: ما الفرق بين الثواب والأجرة؟ قلنا: الثواب على الطاعة وإظهار الانقياد والعبودية، لا على نفس الفعل والأجرة على نفس الفعل، ولذا لا يستحق الثواب في الإنفاق على الزوجة من غير قصد القرية، ويستحقه على الإنفاق على غير الزوجة بقصد القرية إذا اشتبهت عليه وظنها زوجته، ولا أدري ما الباعث على التكلف لتأويل الآية والأحاديث مع عدم مخالفتها للعقل والضرورة المذهب، بل الأمر بالعكس.

واعجب منه أيضاً تأويلهم للآية الأولى بأن زيادة الثواب لمكان المقدمات الكثيرة ليست على نفس المقدمات، بل على ذي المقدمة، لأنه صار أشق الأعمال فصار أفضل.

١- وأما العقاب فلتفصيل الكلام فيه محل آخر وقد ثبت في موضعه أن العقاب غير واجب على العصيان مطلقاً ومقتضى العدل وجوب الاتابة وحسن العقاب منه (قدس سرّه)

والجواب: إن هذا تصديق بأن المقدمات صارت موجبة لشواب ما، وإنما عدل إلى تعبير آخر كقولهم أنت وابن أخت خالتك. ثم إن ظاهر إطلاق الآية والأجاديث وقضية حكم العقل ترتب الشواب على المقدمات وإن لم يترتب عليها ذوالمقدمة، نظير العمل الناقص كالمرأة التي صامت يوماً من رمضان ففاجأها الحيض قبل الغروب بلحظة، فإنها تشاب على صومها إن شاء الله تعالى. و الشيخ المحقق الأنصاري ارتكب التعسف لتوجيه الشواب على الطهارات على ما ورد فتمسك تارة بالاستحباب النفسي واستشكل فيه بأن التيمم لا يستحب نفساً، وبأن طريان الوجوب يوجب زوال الاستحباب، ثم مال إلى تأكده به، ثم اعترض عليه بأن نية الاستحباب النفسي غير لازمة قطعاً.

«في اجتماع الأحكام»

اختلفوا في جواز اجتماع حكمين من الأحكام التكليفية في فعل واحد من جهتين مختلفين، وعدم الجواز هو المشهور، وقد بسطنا الكلام في الشرح^١ والغرض هنا بيان أمور تركنا التعرض لها هناك.

١- يعني شرحه على كفاية الأصول.

«استحالة التكليف لنفسه»

قد يكون نفس التكليف و الطلب من حيث هو محالاً، وقد يكون محالاً من جهة امتناع وقوع متعلقه في الخارج و العلامة المميزة بين القسمين: أن الأول محال من الحكيم و السفیه و الجاهل و العالم، و الثاني محال من الحكيم العارف بالاستحالة. مثلاً طلب الطيران إلى السماء قبيح و محال من الحكيم العارف باستحالته و لا يبعد صدوره من الجاهل باستحالة وقوع هذا الطيران أو السفیه، و أما الطلب من غير أن يكون المطلوب راجحاً في نظر الطالب فمحال حتى من المجنون و السفیه لأن الترجيح من غير مرجح محال مطلقاً، و لا بد أن يكون ما أمر به المجنون راجحاً في نظره بوجه.

و بالجملة إذا كان نفس الطلب محالاً استحال من المجنون و الجاهل و إذا كان استحالته من جهة استحالة المطلوب استحال صدوره من العارف الحكيم لا مطلقاً، و طلب فعل شيء و تركه معاً مما يستحيل لاستحالة متعلقه إذ لا يبعد صدوره من غير الحكيم.

«التكليف المحال و التكليف بالمحال»

قد وقع في كلام المتأخرين الفرق بين التكليف بالمحال و التكليف المحال بالتوصيف، و نقلوا فيه قولاً من الأشاعرة أن الثاني محال دون الأول، ثم إنهم عدّوا مسألة الاجتماع من التكليف المحال و استنتجوا من المقدمتين أن اجتماع الأمر و النهي محال على مذهب الأشاعرة أيضاً. و

يظهر ذلك من عبارة الكفاية^١ و المقدمتان ممنوعتان، و النتيجة باطلة. أما الأولى فلأن بعض الأشاعرة فرقوا بين التكليف بالمحال و تكليف المحال بالاضافة لا بالتوصيف و قد مر بيانه. و أما الثانية فلأن امتناع اجتماع الأمر و النهي من جهة أنه تكليف بما لا يطاق. و أما النتيجة فلأن الأصوليين، و منهم العلامة نقلوا عن الأشاعرة تجويز الاجتماع لجواز التكليف بما لا يطاق عندهم.

«تعدد جهات المصلحة و المفسدة في فعل واحد»

لا ريب في جواز اجتماع المصلحة و المفسدة في فعل واحد و لكن المولى في مقام الطلب يجب عليه أن يعتبر الجهتين، و يحكم على الأغلب في نظره. مثلاً اشتراء اللحم يجوز أن يكون مشتملاً على مصلحة للمولى و نافعاً لمزاجه، و على مفسدة له و محققاً بماله، و لا يجوز أن يقول لعبده اشتر لي اللحم من حيث إنه نافع و لا تشتريه من حيث أنه محقق بمالي، و كذلك إذا كان شيء فرداً لكليين محبوب و مبعوض له مثل أن يقول أكرم هذا الرجل من جهة أنه عالم و لا تكرمه من حيث إنه فاسق، بل يجب على المولى ترجيح أحدهما بتاً و الأمر بالمرجح في نظره أو الحكم بالاباحة.

١- كفاية الأصول ص ١٧٣ و غيرها.

«معنى الفعل الواحد»

استحالة الاجتماع أو جوازه حكم عقلي و ملاكه معلوم، وهو استحالة التكليف بما لا يطاق، فإذا كان فعلاً بحيث إذا أراد المكلف أحدهما صدر عنه الآخر قهراً فلا يجوز للمولى أن يأمر بأحدهما وينهى عن الآخر. وإذا كانا بحيث إذا فعل أحدهما لم يصدر عنه الآخر إلا بإرادة أخرى مستقلة جاز أن يأمر بأحدهما وينهى عن الآخر، وليس مرجع الوحدة في هذه المسألة العقلية إلى العرف كما قد يتوهم. فالوضوء في المكان الغصبي شيئان: أحدهما وهو الوضوء واجب، والكون في المكان حرام. إذ صدور الفعلين عنه بإرادتين، ويمكنه فعل أحدهما وترك الآخر، بخلاف الصلاة في المكان المغصوب، فإنه إذا أراد الصلاة وجب عليه الاستقرار وطمأنينة فيمتنع عليه الخروج، ولو لم تكن الاستقرار واجباً في الصلاة لم يمتنع على المكلف الخروج ولا امتثال الأمر والنهي معاً. القيود التي تضاف إلى الأفعال، هي أفعال اختيارية غالباً تصدر عن المكلف بإرادة أخرى غير إرادة أصل الفعل كالغسل والغسل من الماء الحار والمشمس، فيجوز كون أحدهما مأموراً به والآخر منهيّاً عنه، أو أحدهما واجباً والآخر مستحباً كالصلاة والخشوع فيها، وأما المكان في الصلاة فلا يجوز تركه بعد الإحرام لوجوب الطمأنينة، ففي قيد المكان للصلاة خصوصية.

«تضاد الأحكام»

لا يمكن فعل شيء و تركه و هو واضح و طلبها طلب شيء محال، كطلب الطيران إلى السماء. فتضاد الأحكام لتضاد الفعل مع الترك و باعتبارهما. و قد تكرر في كلام العلامة في النهاية و الفاضل المقداد في شرح المبادئ تعليل عدم جواز الاجتماع باستلزامه تكليف ما لا يطاق و ان المجوزين لتكليف ما لا يطاق يجوزون الاجتماع. و أيضاً صرح المجوزون باعتبار المندوحة، و غرضهم أنه مع عدم المندوحة يلزم التكليف بما لا يطاق، فإذا لم يتمكن المكلف من امتثال الأمر بغير مورد النهي امتنع الاجتماع قولاً واحداً.

و يستدل المجوزون في مورد الاجتماع بأن المكلف جمع بينهما بسوء اختياره. و صرح العلامة بأن عدم الجواز يسرى إلى المتلازمين مطلقاً. و هذه كلها مع قرائن أخر تركنا ذكرها تدل على أن ملاك عدم الجواز هو استحالة التكليف بما لا يطاق، وليس التضاد باعتبار نفس صفة الوجوب و الحرمة أو طلب الفعل و الترك من جهة نفس الطلب، و لكن كثيراً من العلماء تكلفوا في البحث عن كون مورد الاجتماع واحداً و متعدداً ماهية. فقال بعضهم: إن الحكم للكل و لا يسرى إلى الافراد، و الكليان متخالفان فالصلاة مثلاً غير الغصب، و لا مانع من كون أحدهما متصفاً بصفة، و الآخر بأخرى تضادها.

و قال بعضهم: لئن سرى الحكم إلى الافراد أيضاً فالصلاة و الغصب لهما فردان متضامان لا متحدان.

و ربما يقال: إن اتصاف شيء واحد بصفتين متضادتين جائز، إذا

كانتا اعتباريتين كالعشرة فإنها تتصف بالوحدة والكثرة باعتبارين .
 و على ما ذكرنا فجميع هذه غير مفيدة فيما نحن بصدده ، لأن فعل
 شيء مع تركه ممتنع ، والقدرة تتعلق بالمشخص الجزئي ، فإذا لم يستطع
 المكلف أن يمثل الأمر فالتكليف به من الحكيم محال .
 و مما ذكرنا يعرف وجه اعتبار المندوحة ، لأن الأمر والنهي عن
 فعل لا يتمكن المكلف من امتثال الأمر إلا بفرد منهى عنه ، تكليف بما
 لا يطاق ، مثل أكرم كل عالم ولا تكرم كل فاسق .

«اللازم و الملزوم»

قد علم مما ذكر أن الفعلين المتلازمين كالفعل الواحد لا يجوز الأمر
 بأحدهما والنهي عن الآخر ، وأما اللازم و الملزوم ، إذا كان اللازم أعم
 فيجوز الأمر باللازم والنهي عن الملزوم دون العكس ، فلا يجوز الأمر
 بفرى الأوداج والنهي عن القتل ، ولكنه يجوز الأمر بالقتل والنهي عن
 فرى الأوداج ، فينصرف الأمر إلى القتل بغير فرى الأوداج ، ومنه يظهر
 صحة استدلال أبي الحسين^١ على وجوب المقدمة بأن الأمر بالواجب مع
 تجويز ترك المقدمة يوجب التكليف بما لا يطاق .
 و يعلم أيضاً منه حكم مستلزم المحرم كالوضوء الذي يستلزم صب
 مائه في المكان المغصوب ، فإن النهي عن الغصب اللازم لا يجتمع مع الأمر
 بالوضوء الملزوم ، فمستلزم المحرم محرم إرشاداً كوجوب المقدمة العقلية .

١- البصري المعتزلي . تقدم كلامه في أوائل بحث مقدمة الواجب . فراجع .

«العبادة في المكان المغصوب»

الصوم والذكر وقراءة القرآن وأمثالها في المكان المغصوب صحيحة لأن العبادة والمعصية تصدران عن الإنسان بإرادتين مستقلتين، يمكن فعل إحداهما وترك الأخرى. وأما الصلاة فالطمأنينة جزء منها، ولا يمكن فعل الصلاة إلا مع السكون والقرار، فالكون منها بخلاف سائر العبادات. فإذا كبر للصلاة، ودخل فيها، فإما أن يكون مأموراً بالخروج وإما أن يكون مأموراً بالسكون، ولا يمكن أن يكون مأموراً بالخروج والسكون معاً. وأما الحركة في المكان المغصوب فيمكن أن لا يقال بحرمتها إذ ليس الاستيلاء على المغصوب محرماً، وتغيير الوضع فيه محرماً آخر، ولا يجب على المجهوس في المكان المغصوب أن لا يغير وضعه عما حبس عليه، ولم يقل أحد بحرمة الوضوء وبطلانه في المكان المغصوب من جهة حركات اليد، وأما مثل الملبوس والمحمول فيمكن أن يكون التصرف فيه بالنقل والتحريك محرماً آخر غير الاستيلاء.

«بطلان الصلاة في المغصوب ليس إجماعياً»

لأن الفضل بن شاذان من قدمائنا أفتى بصحتها، وعبارته منقولة في كتاب الطلاق من الكافي^١، ومع مخالفة مثله لا يتحقق الحدس بقول

المعصوم عليه السلام على طريقة المتأخرين، وهو ممن أدرك الرضا و الجواد وغيرهما عليهم السلام.^١
و فرق الفضل بين ما هو منهي عنه قبل الصلاة ومعها وبعدها، كالغصب فلا يبطل به الصلاة، وبين ما هو منهي عنه في الصلاة لاقبلها و لبعدها كلبس النجس فتبطل به الصلاة، وإليه يرجع ما ذكره في الكفاية^٢ في مسألة دلالة النهي على الفساد، من أن النهي عن الوصف اللازم يوجب بطلان الموصوف كالجهر والإخفات في القراءة والنهي عن الوصف المفارق كالغصب في الصلاة متفرع على مسألة الاجتماع.

«بحث و تذكرة»

قد سبق أن الحكم الأصولي إنشاء و خطاب كصل، والحكم المنطقي خبر مثل الصلاة واجبة، والغصب حرام، والخبر يمكن أن يكون دليلاً على الإنشاء، فكل من اطلع على قول الشارع الصلاة واجبة يجب أن يفرض المولى مخاطباً إياه في الحال بقوله: صل، وإذا اطلع على قوله: الغصب حرام يجب عليه أن يفرض المولى مخاطباً إياه بقوله: لا تغصب، و غرضنا من عدم جواز الاجتماع أنه لا يمكن الجمع بين صل و لا تغصب بالنسبة إلى مخاطب واحد في المسألة المفروضة، لأنه يستتبع الجمع بين الخبرين اللذين هما دليلان، لأن الحكم لا يحصل بعد صدور الدليل من الشارع بالنسبة إلى جميع الناس دفعة واحدة.

١- راجع مقدمة كتاب الايضاح له رحمه الله للمحدث الأرموى رحمه الله. و ظاهر عبارة العلامة الشعراني انه أدرك أكثر من الامامين عليهم السلام.

٢- كفاية الأصول ص ١٨٤.

و حاصل الكلام أنا إن تمسكنا في المسألة بعدم جواز التكليف بما لا يطاق فهو، وإلا فاجتماع المحبوبة و المبغوضية في الفعل من جهتين أو كونه من جهة انطباقه على العنوان المأمور به طاعة و من جهة انطباقه على العنوان المنهى عنه معصية، غير ممتنع. و تمام الكلام في الشرح إن شاء الله تعالى.

«الفرق بين تعارض الدليلين و تعاند الحكمين»

هذا بعد ما ظهر أن الحكم غير الدليل لا يحتاج إلى زيادة مؤونة. و تعارض الدليلين متفرع على التعاند بين الحكمين أحياناً. مثلاً لما كان عدم جواز اجتماع الوجوب و الحرمة في فعل واحد معلوماً ثبت التعارض بين ما يدل على وجوب صلاة الجمعة و ما يدل على حرمتها، وإلا فلا تعارض. و قد يكون التعارض لتعاند شيئين آخرين غير الوجوب و الحرمة، كتعاند الصلاة مع الحدث، فإنه يوجب التعارض بين ما يدل على صحة صلاة من خرج منه المذى و بين ما يدل على وجوب الوضوء عليه. فكما أن مسألة التعاند بين الصلاة و الحدث مسألة فقهية غير مسألة التعارض في الأصول كذلك التعاند بين الحكمين مسألة أخرى غير مسألة التعارض. و كما أنه لا يستغنى بالبحث الأصولي في التعارض عن التعاند بين الصلاة و الحدث في الفقه، كذلك لا يستغنى به عن مسألة اجتماع الأمر و النهي إذ لا يجب على الأصولي في مبحث التعارض أن يبحث عن جميع الأمثلة و يبين علة عدم الجمع بين الدليلين فيها و الموجب لوجود التعارض بينهما.

لكن بعض العلماء استغرب عدم تصريح المجوزين للاجتماع في

مسألة التعارض بين العامين من وجه بأن لا تعارض بينهما أصلاً في مثل الصلاة والغصب، وتكلف بعضهم في الجواب حتى قالوا باختلاف المسألتين مورداً وأن ما يدخل في بحث مسألة الاجتماع غير ما يدل في بحث تعارض العامين من وجه.

والحق في الجواب أن التعارض لخصوص موارد اجتماع الأمر والنهي، وهل هي مما فيه التعارض أو لا؟ في مبحث التعارض يعدّ من النزاع الصغرى، والمناقشة في المثال، ولا مانع من كون بعض الأمثلة كأكرم العلماء ولا تكرم الفساق بناءً على عدم اعتبار المندوحة داخلاً في المسألتين وإنما نخرجه من مسألة الاجتماع لاعتبارنا المندوحة فيها ولانعدّ خصوص مسألة الصلاة والغصب في التعارض لثبوت الحكمين فيها بالضرورة من الدين والتعارض في الأدلة الظنية سنداً أو دلالة.

وربما يتوهم أن التعارض إنما هو فيما إذا شك في وجود المقتضى للحكمين أو شك في الحكم للشك في مقتضيه بخلاف مسألة الاجتماع، فإنها بعد العلم بثبوت المقتضى للحكمين والشك في المانع من فعلية المقتضى. وهذا توهم باطل لأن من أمثلتهم في التعارض الحديث الذي دل على جواز قضاء الصلاة كلما ذكر^١ مع الحديث الذي دل على كراهة الصلاة في الأوقات المخصوصة. ومنها قوله تعالى: ﴿أَنْ تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ﴾^٢

١- في الوسائل ١٧٥/٣: عن أبي عبد الله عليه السلام: وإذ أنسيت فصلًا إذا ذكرت وفيه ١٧١/٣: لا صلاة بعد العصر حتى تصلي المغرب.

أقول: وفيه ص ١٧٤ أيضاً: عن أبي جعفر عليها السلام أربع صلوات يصلها الرجل في كل ساعة: صلاة فاتتك فتى ما ذكرتها أدّيتها... وهو شاهد الجمع بين الروايتين المقدمتين وأشباههما كما هو واضح.

٢- سورة النساء، الآية: ٢٣.

مع قوله تعالى: ﴿أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ﴾^١. ومورد الاجتماع إذا اشترى
اثنين مملوكتين.

والحديثان من مسألة الاجتماع صريحاً، والآيتان متعارضتان في
مورد نعلم ثبوت المقتضى للحكمين. نعم لانستنكف من أن نسمى بعض
الموارد التي يساوى نسبة الدليلين المتنافيين إليه تزامناً كالصلاة و
الغضب، فإن دليليهما قطعيان وغير لفظيين، ومثل إنقاذ الغريقين حيث
لا يكون أحدهما أدخل في مفهوم الدليل. ولكن لانتلزم بتخصيص
مسألة الاجتماع بمورد التزاحم، بل نبحت في غير مورد التزاحم من
جهتين وفي مورد التزاحم من جهة واحدة.

«في العبادات المكروهة»

مما توهم اجتماع الحكمين فيه العبادات المكروهة كالتنفل بعد
العصر، وصوم عاشوراء، فإن العبادة مستحبة أو واجبة فهي راجحة
على كل حال ومع ذلك هي مكروهة فهي مرجوحة.

والجواب: أن الكراهة في العبادات ليست بمعناها المتعارف، بل هي
قلة الثواب. واعتراض عليه بأن اللازم على هذا أن يكون فعلها راجحاً
على تركها ومن المعلوم أن الغرض من نهى الشارع عنها تركها، والأئمة
عليهم السلام كانوا يتركونها. وهذا لا يناسب كونها أقل ثواباً فإن إدراك
الثواب القليل خير من الحرمان المطلق. وأجاب صاحب الفصول بأن
الفعل راجح على الترك لا بقصد القربة لا على الترك بقصد القربة. وأمر

المكلف مردّد بين ثلاثة أمور: فعل العبادة و تركها بقصد القربة و تركها لا بقصد القربة و الأول راجع على الثالث دون الثاني و لا منافاة بين كلام صاحب الفصول و ما ذكره من إثبات ثواب أقل في العبادات المكروهة . فإن قيل : لو كان الكراهة في العبادة بمعنى كونها أقل ثواباً جاز إطلاق المكروه على كل عبادة أقل ثواباً من عبادة أخرى كصلاة الغفيلة بالنسبة إلى صلاة الليل . قلنا : إطلاق الكراهة بمعنى قلة الثواب إطلاق مجازي و المجاز لا يجب أن يكون مطرداً كما مرّ .

«مذهب الشيخ المحقق الأنصاري رحمه الله»

«في العبادات المكروهة لا بدل لها»

مركز تحقيق كتب التراث الإسلامي

توجيه الكراهة في العبادات أن الرجحان للعبادة من حيث هي و المرجوحية لعنوان آخر ملازم لها كالتشبه بعبدة الشمس في التنفل بعد العصر و بأعداء أهل البيت في التبرك بعاشوراء، و الظاهر أنه لا يدفع المحذور، فإنه يوجب اجتماع حكيم أعنى الكراهة و الاستحباب في فعل واحد من جهتين، و ليس عنوان التشبه إلا كعنوان الغصب المجتمع مع الصلاة، و هو لا يوجب جواز الاجتماع في مذهبه . و بالجملة بعد اجتماع جهة مصلحة العبادة و مفسدة التشبه في فعل

١- إنها على ثلاثة أقسام: أحدها ما تعلق النهي به و لا بدل له كصوم عاشوراء، و ثانيها ما تعلق النهي به و له بدل كالصلاة في الحمام، و ثالثها ما تعلق النهي به لا بذاته كالصلاة في مواضع التهمة. منه (قدّس سرّه)

واحد إما أن يترجح المصلحة العبادية فيجب أن يحكم بالاستحباب محضاً و يأمر بترجيح الفعل، وإما أن يترجح المفسدة فيجب على المولى الأمر بترجيح جانب الترك، ولا يمكن معه ترجيح جانب الفعل، مع أن العبادة لاتصح ولا تقع إلا راجحة، فكل عبادة قام الدليل على صحتها فلا بد أن يكون المولى بعد اعتبار الجهتين فيها رجح جانب المصلحة فيها وأمر بفعلها وإلا فلا يمكن صحتها مع ترجيح جانب تركها.

وبالجملة العلة التي لأجلها التزم الفقهاء بكون الكراهة في العبادات كونها أقل ثواباً هي أنه لا يجوز أن يكلف المولى عبده بترجيح الفعل على الترك و بترجيح الترك على الفعل مع إجماعهم على صحة العبادة المكروهة و أن العبادة لاتصح إلا راجحاً فعلها على تركها فلا تكون مكروهة.

وما ذكره صاحب الفصول طريق للتخلص وإنما أعرض عنه الشيخ لما يتكرر في كلامه من أن القربة لا يمكن أن تكون متعلقة لطلب المولى وأمره، وقدمضى الكلام فيه.

على أن لنا أن نقرر من وجه آخر ونقول: الترك الذي هو أرجح من فعل العبادة هو الكف، نظير الصوم، لأنفس أن لا يفعل، ولا يبعد أن يكون الكف وهو عبادة أرجح من عبادة أخرى، وكل منهما راجحاً على ترك كليهما.

ثم اعلم أنه لا فرق فيما هو مناط الاستحالة بين العبادة المكروهة التي لها بدل كالصلاة في الحمام وبين غيرها كالتنفل بعد العصر إذ لا يجوز اجتماع رجحان الفعل ورجحان الترك في فعل واحد كان له بدل أو لا، كما أن وجود البياض والسواد في هذا الجسم محال سواء وجد جسم آخر أو لا، والظاهر أن رفع الاستحالة غير ممكن فيها مطلقاً ولا محيص عما

ذكره من أن الكراهة في العبادة بكونها أقل ثواباً.
نعم يمكن توجيه كراهة الصلاة في الحمام بأن الكراهية للقيود الاختياري وهو كونها في الحمام للصلاة كما مر.
والحاصل أن المكلف إذا دار أمره بين فعل شيء وتركه فلا محالة إن كان الفعل راجحاً كان الترك مرجوحاً وبالعكس، وإذا دار أمره بين ثلاثة أمور كما ذكره صاحب الفصول جاز أن يكون اثنان منها راجحين على الثالث مع أرجحية أحد الأولين على الآخر. مثلاً إعطاء ماله صدقة لهاشمي فقير أو لغيرهاشمي غني كلاهما راجحان على ترك الإعطاء مع أرجحية الأول وهذا، لأن المكلف قادر على ثلاثة أمور، وأما إذا لم يقدر إلا على أمرين فقط فلا يجوز التكليف بترجيح كليهما. ونظيره حكم المسافر في شهر رمضان حيث يحرم عليه الصوم، ويجوز له الأكل وترك الأكل لأبنية الصوم فأمره مرددين ثلاثة أشياء لا أمرين: الأكل وتركه.

«قول من يصح العبادة»

«بوجود المصلحة المزاخمة مع عدم الأمر»

في علمائنا المعاصرين من يحكم بصحة العبادة وإن لم يؤمر بها بصرف وجود المصلحة، وإن زاحمها مانع من التأثير وهو في غنى عن التكلف لتوجيه كراهة العبادة، إذ التناهي بين الأمر والنهي، لا بين المصلحة المزاخمة والنهي، ويجوز أن يكون المصلحة في عبادة وينهي عنها المولى لمصلحة أقوى في تركه، ولكن القول بصحة العبادة بلا أمر بها بالفعل ضعيف جداً وسيأتي إن شاء الله تعالى.

«المصلحة في الفعل و الترك»

يجوز أن يكون في فعل شيء مصلحة و في تركه أيضاً مصلحة، و لا مانع منه عقلاً، بل نجده في كثير من الأمور. و على هذا فلا يخلو الإنسان من مصلحة ما، سواء فعل أو ترك ذلك الشيء، و لكن لا يصحح بهذا كراهة العبادة، لأن مصلحة الفعل إن كانت أرجح فلا بد أن يكلف المولى بترجيح جانب الفعل، و إن كانت مصلحة الترك أرجح فلا بد أن يكلف بترجيح جانب الترك، و لا يجوز التكليف بترجيح جانب الفعل و الترك معاً، و وجود المصلحتين كذلك لا يوجب جواز اجتماع الأمر و النهي. و الفرق بين مسألتنا هذه و العبادتين المتزامتين أن الأمر في العبادتين مردد بين ثلاثة أمور: فعل هذه، و فعل تلك، و ترك كليهما، و هنا بين أمرين فقط: الفعل و الترك. نعم على توجيه صاحب الفصول تصير مسألتنا هذه من قبيل العبادتين المتزامتين.

«توسط الأرض المغصوبة»

قال العلامة رحمه الله في النهاية: قال أبوهاشم: من توسط أرضاً مغصوبة عصي باللبث و الخروج، و جعل الخروج متعلق الأمر و النهي معاً و هو خطأ، لا ستلزامه التكليف بالمحال. فإن الخروج يتعلق عليه للأمر فيعلم انتفاء المعصية و شرطه فلا يكون متعلق النهي.

و فيه نظر فإن الخروج تصرف في ملك الغير فيكون حراماً، و يمنع وجوبه، بل الواجب ترك التصرف في كل آن و كونه في الزمن الثاني لا يتم

إلا بالخروج مستند إلى فعله الذي هو التوسط فلا يستلزم وجوبه . انتهى كلام العلامة وهو كلام فصل^١.

والحاصل أنه يجوز أن يأمر المولى بشيء غير مقدور للمكلف فعلاً إن كان مقدوراً بشرط هو مقدور له ، كأن يأمره بالحج لأنه قادر عليه بقدرته على السفر ، وإن كان غير قادر عليه إن لم يسافر ، وكذلك ينهى الجنب عن الكون في المسجد الحرام واللبث في المساجد مطلقاً وإن كان الكون في الآن الثاني غير مقدور له إلا بعد حصول الكون في الآن الأول . وبالجمله إذا لبث الجنب في المسجد فجميع أكوانه فيه محرم منهى عنه لقدرته على فعل الجميع وترك الجميع بترك الدخول ، والعبرة في كون شيء مقدوراً هو الشروع ، ولذا قالوا : الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار . فإذا ألقى نفسه من شاهق فوق وقع على الأرض واقع باختياره . وبهذا يجاب عن استدلال المجبرة بأن الفعل قبل الإرادة ممتنع وبعدها واجب فتى يكون الاختيار ؟ والجواب أن الوجوب بالاختيار والامتناع بالاختيار لا ينافيان الاختيار ، ولذلك نقول : إن من صب ماءه المنحصر بعد وقت الصلاة ولم يتوضأ به عصي ، لأن الشارع أمره بالوضوء المقدور له . فإن قيل كان الشارع عالماً بعدم وجود الشرط وهو وجود الماء ، والأمر مع العلم بانتفاء الشرط محال . قلنا : نعم علم ذلك و أن صدور الوضوء منه ممتنع ، لكن هذا الامتناع حصل باختياره فهو ممكن . ونظير ذلك ما قلنا من أن الواجب المشروط بأمر مقدور غير واجب حقيقة . وأما ما قيل من أن التخلص من الغصب متوقف على التصرف بالخروج ومقدمة الواجب واجبة .

١- نهاية الأصول في البحث الرابع في امتناع اجتماع الامر والنهي من المقصد الثاني .

فالجواب عنه أن مقدمة الواجب واجبة إرشاداً كما مضى، والأمر الإرشادي لا ينافي الحرمة الشرعية، إذ العقل يحكم بوجوب ارتكاب أقل الفعلين قبحاً. سلمنا أن مقدمة الواجب واجبة شرعاً لكن نلتزم فيها هنا بالوجوب المعلق، وهو لا ينافي وجوب ضده منجزاً.

ولو فرضنا أن الغاصب ندم وتاب حين كان في الأرض المغصوبة وارتفع بتوبته حكم المعصية التي ارتكبها بالشروع في الغصب والدخول فخروجه منها واجب غير محرم لعدم إمكان النهي الجديد ورفع حكم النهي السابق. وكذا لو تاب الزاني حين العمل فاخراجه غير متصف بالحرمة، وأما إذا لم يتب فجميع الأكوان المتأخرة المنسوبة إلى الفاعل باختياره الشروع فيه متصفة بالحرمة.

«اجتماع الوجوب والاستحباب»

لا يجوز اجتماعهما في فعل واحد لأن الاستحباب يقتضي تجويز الترك، والوجوب المنع منه وهما لا يصدران من العقل وأما الغسل الذي يقولون إنه مستحب نفسي وواجب غيري فلا بد أن يكون مرادهم أن في الغسل جهة مصلحة لو لم يكن واجباً لغيره لاقتضى تلك المصلحة فيه رجحاناً فهو مستحب بالقوة حين الوجوب، لا مستحب بالفعل. أو أن الغسل الذي نوى به التوصل إلى الواجب وترتب الواجب عليه يتصف بالوجوب وفرد آخر منه لم ينوبه التوصل يتصف بالاستحباب. مثل أن يقال: الإنسان طويل وقصير، والكلمة اسم وفعل وحرف أو غير ذلك.

ولونوى من عليه صلاة واجبة بغسله التوصل إلى مستحب اتصف

غسله بالاستحباب دون الوجوب إلا على مذهب صاحب الكفاية رحمه الله تعالى حيث إن مقتضاه أنه يتصف بالوجوب دون الاستحباب .
ولونوى به التوصل إلى واجب ولكن لم يأت بالواجب اتجه على مذهب صاحب الفصول كونه مستحباً وعلى مذهب الشيخ اتصافه بالوجوب فقط .

«دلالة النهي على الفساد»

هذا البحث لا ينبغي أن يعدّ في المبادئ الأحكامية لأنه بحث عن الدليل و أحواله فهو من العلم ، نعم إمكان اجتماع الحكم التكليفي و هو الحرمة مع الحكم الوضعي و هو الصحة من المبادئ ، ولكن العمدة البحث في دلالة النهي هل هي على الحرمة أو على الفساد و لذلك تركناه ههنا .
مع أن الحق أن الصحة ليست من الأحكام الشرعية كما مرّ ، بل هي في العبادة و المعاملة بمعنى كون الفعل الصادر عن المكلف مطابقاً لما أمر به أو لما حكم بترتب الأثر عليه ، و هذه المطابقة ثابتة عقلاً في المطابق . وكذا سقوط القضاء و الإعادة حكم العقل مع أنه ليس معنى مطابقاً للصحة . و أما نفس الحكم بترتب الأثر فشرعي كالحكم بوجوب الصلاة ، و لكن يجب اعتبار الصحة في الفعل الصادر من المكلف أعني الفعل الشخصي باعتبار مطابقته للكلّي الذي اعتبره المولى مع أن الحكم بترتب الآثار أيضاً منتزع من الأحكام التكليفية بآثار المعاملات لا بنفس المعاملة ، و النهي عن نفس المعاملة الصحيحة لا يوجب اجتماع الحكمين في موضوع واحد كما في مسألة اجتماع الأمر و النهي فلا ربط بينهما أصلاً .

«تنبيه»

بعد ما ثبت عدم جواز اجتماع الحكيم في فعل فإذا اجتمع مقتضى الوجوب و مقتضى الحرمة مثلاً في شيء كالصلاة في المغصوب و علمنا ان لامانع من تأثير المقتضى الأول إلا الثاني و بالعكس فلا بد من ملاحظة الأهم منها و الحكم بتأثير المقتضى الأهم كإنجاء امرأة غير ذات محرم من الفرق إذا استلزم مس بدنهما، فلا بد أن يلتزم في مثله بترجيح حفظ النفس المحترمة، و في مثل الصلاة في الدار المغصوبة مع سعة الوقت لامانع من ترجيح جانب الغصب و مع ضيق الوقت يدور الأمر بين الصلاة حال الخروج بلاطمأنينة أو الطمأنينة و البقاء و هكذا و في اجتماع الكراهة و الوجوب يرجح الوجوب، و أما على القول بجواز الاجتماع فالعبادة صحيحة مطلقاً بلا إشكال.

«مسألة»

إذا غفل أو نسي أو كان جاهلاً بالحرام كالغصب و صلى فيه فصلاته صحيحة إذ لا حكم مع الجهل و النسيان، و أما عند من يجوز تكليف الغافل و الناسي فلا يصح الصلاة في الدار المغصوبة مع الغفلة و النسيان أيضاً. لكن هذا التوهم باطل كما مرّ، و لا يلائم أصول العدلية.

ثم من جوز تكليفها تكلف في التخلص، و تصحيح عبادات الغافل بما لا مزيد عليه، و ليس الغصب كالنجاسة و سائر شرائط الصلاة و موانعها، فإنها بما هيها شروط و موانع، و الغصب مانع لا بذاته، بل لكونه

منهياً عنه وحرماً تكليفياً.

«الواجب بشرط فعل محرم»

يمكن أن يكون شيء واجباً على المكلف مشروطاً أو معلقاً على محرم كالتوبة بعد المعصية، والكفارة بعد افطار شهر رمضان، ويجوز أن يكون شيء واجباً حين ارتكاب المحرم والاشتغال به كالإنفاق على عبد يجب عتقه فوراً إن عصى ولم يعتق، وعلى زوجة يجب طلاقها فوراً، ونظيره حرمة قطع النخاع إذا ذبح الشاة المغصوبة. وبالجملة فلا مانع من وجوب شيء بشرط أمر حرام مقدم أو مقارن.

«الترتيب في الطلب»

معناه أن يكون شيان فيهما مصلحة أحدهما أقوى من الأخرى ولا يكون مانع عن تأثير مصلحة الأضعف إلا مصلحة الأقوى كإنجاء ولد المولى من الفرق وإنجاء ماله. فيأمر المولى عبده بإنجاء الولد فإن ترك هذا الواجب وعصاه فبإنجاء ماله.

واختلفوا في جوازه. وظاهر أنه لا مانع منه من جهة كون وجوب إنجاء المال معلقاً على المعصية أعنى ترك إنجاء الولد كما مضى. والفائدة فيه صحة العبادات إذا ترك بها واجباً أهم كأداء الدين إذا وجب فوراً فتركه وصلى، والواجب الأهم وجوبه منجز والمهم معلق بإصطلاح الفصول، ولا تناقض بين إيجاب شيء منجزاً وإيجاب ضده معلقاً، كما لا تناقض بين الإخبار بشيء منجزاً وبضده معلقاً كأن يقال: الإنسان

حيوان و الانسان جماد على فرض كونه حجراً. و لا يلزم منه التكليف بما لا يطاق.

و بالجملة لا يتصور مانع من جواز الطلب الترتبي لا من جهة نفس الطلب و لا من جهة امتناع متعلقه في الخارج، و أوردنا الأبحاث و النقوض في المسألة في الشرح^١ و فائدة الترتب أن تصح العبادات ممن عليه واجب مضيق فيتركه و يشتغل بها كما ذكر و صحتها أيضاً إذا توقفت على مقدمة محرمة منحصرة، و هذا لأننا نعلم أن الأحكام تابعة للمصالح، فإذا علمنا أنه لا مانع من وجوب شيء أو استحبابه إلا استلزامه للمحرم، فع قطع النظر عن هذا المحرم هو حسن، فهو مأمور به على فرض حصول ذاك المحرم لأنه حسن على الفرض و كل حسن مأمور به.

«في الإمتثال و شرائطه و أحكامه»

تفردنا بجمع ما يتعلق به في موضع واحد تسهيلاً للطالب، و الاستقصاء للبادئ عسر جداً فليعذرنا الناظر إن شاء الله.

«الامتثال»

هو الإطاعة بأن يأتي المكلف بعمل أمر به المولى و يصدق في حقه أنه أطاع و يكون عمله موافقاً لما أمره به المولى و الأصل في ذلك أن المثل أو

١- يعني شرحه على كفاية الأصول.

المثال صورة مجسمة ينصبها المصوّرون بين أيديهم و ينقشون على القرطاس أو البساط أو غيرهما على حذو ما نصبوه من المثال و يطلق على نصب المثال ضرب المثال، و ضرب المثل، ثم يتوسع في ذلك و يطلق على كل شيء يجب أن يكون أفعال الفاعلين على حذوه مثل خط جيد و كتاب حسن و كلمة حكمة و الوقائع الماضية التي هي عبرة لمن تأخر و قال الله تعالى: ﴿ضرب لنا مثلاً و نسي خلقه قال من يحيى العظام و هي رميم﴾^١ يعني — وهو أعلم — أنه بين لنا حكماً و قاعدة كلية هي عدم إمكان جمع العظام الرميمة ليكون فعل الله على طبق هذه القاعدة الكلية، و قد يطلق المثال على أمر المولى و الامتثال مطاوعة للمعنى المذكور أعنى تطبيق العمل على المثال، و مراعاة ما في المثال من المزايا و الخصوصيات في عمل نفسه.

«وجوب الامتثال بحكم العقل»

و أمر الشارع به إرشادي لا يترتب على تركه مؤاخذه إلا ما يترتب على ترك المأمور به، و شرائطه أيضاً مأخوذة من العقل. فمن شرائطه المباشرة. فإن التكليف إذا توجه إلى مكلف معين فالظاهر أنه بنفسه مأمور بالفعل إلا بقرينة، و لذلك نستدل بظاهر آية الوضوء على وجوب المباشرة، و نحتاج في الحج النيابي إلى دليل بالخصوص. و من شرائطه أيضاً قصد عنوان المأمور به و قصد التقرب.

لا يخفى أن الفعل الإرادى لا يصدر عن الإنسان إلا أن يكون متعلقاً له ولا يمكن أن يصدر عنه إلا لغرض، ويكون ثبوت الغرض له أولى من عدمه والغرض مقدم تصوراً ومؤخر عن الفعل وجوداً ومحرك باعث داع للمكلف إلى الفعل، ويسمى في العلوم النظرية الغاية أو العلة الغائية باعتبارين. والغرض في الأمور الشرعية أعنى ما أمر به الشارع يجب أن يكون هو أمر الشارع حتى يصدق على العبد أنه امتثل، وكذا في إطاعة جميع الموالى. مثلاً إذا أمر السيد عبده بالمجىء وجاء العبد لأن يضرب المولى لم يعد مطيعاً لأنه لم يكن داعيه المحرك إلى المجىء أمر المولى ولا غايته التقرب إليه بإمتثال أمره، ولأن الإطاعة فعل حسن والآتى بفعل لا بداعى الأمر لا يعد فعله حسناً ولا يستحق به مدحاً. وأيضاً عنوان المأمور به مقوم للتكليف بحيث إذا تغير العنوان لم يكن ذاك التكليف، فإذا أمر عبده بإيتاء مال لرجل صدقة وأعطى العبد له مالاً رشوة لم يكن داعيه أمر المولى ولم يصدق عليه الإطاعة. ولكن يجزئه الإشارة إلى العنوان إجمالاً بحيث لا ينصرف إلى غيره، كما لو نسى ولم يعلم هل المولى أمره بالإيتاء صدقة أو خمساً فنوى ما أمره المولى إجمالاً يكفي. وكذلك حسن الأفعال عقلاً أو قبحها تابع لقصد العنوان ألا ترى أن من أعطى ديناراً لامرأة ظنها زانية طمعاً في الفاحشة فتبين أنها كانت صالحة فقيرة فإن هذا العطاء لا يعد منه حسناً.

«الوجه المجعول غاية»

تبين مما ذكر أن الفعل لا يتصف بالحسن والقبح إلا إذا قصد الفاعل فيه عنواناً حسناً. وبعبارة أخرى يجب أن يكون داعى المكلف إلى الفعل

حسنه و الداعى هو الغاية، و لذلك قال المتكلمون: يجب أن يكون الفعل لوجوبه أو لوجه وجوبه، و لكن الإشارة الإجمالية إلى الوجه مجزية كما مر.

و استشكل الشهيد رحمه الله في وجوب نية الوجه المجهول غاية بأنه أمر دقيق لم يحققه أفاضل المتكلمين فكيف يؤمر به العوام؟^١
و الجواب أن بعض الأمور واضح لدى العوام يتعقلونه، و اختلاف العلماء في التعبير عنه لا في تعقله، و هذا كالوجود و الوجوب و الامتناع و الإمكان العام و الإمكان الخاص و الجوهر و العرض و الضرورة الذاتية و الوصفية و الضرورة بشرط المحمول و قصد الإنشاء و غير ذلك مما هو معروف عند الأطفال و السفهاء و يعسر على العلماء تفسيرها لفظاً، و كذلك الوجه الغائى شىء لا ينفك عن الأفعال الاختيارية مطلقاً و اشترط كونه التقرب بالخصوص بعنوان المأمور به. و من ابتلى بمسائل الناس عرف أن اعتبار الوجه الغائى مركوز في خاطرهم، فمن مسائلهم انه سهى في الركعة الثالثة فقرء الفاتحة هل يكتفى بها، لأن غرضه لم يكن امتثال الأمر التخيري بالتسبيح أو قراءة الحمد، و كذلك سجد فظن أنها الأولى فتبين أنها الثانية و هكذا.

قال في جامع المقاصد في نية الوضوء: و قيل بالقربة و الوجه من الوجوب و الندب أو وجههما و أحد الأمرين من الرفع و الاستباحة و هو اختيار المصنف و جمع من الأصحاب و هو أصح....^٢
و أما الوجه فلأن الامتثال في العبادة إنما يتحقق بإيقاعها على

١- الروضة البهية ج ١ ص ١١٠ طبع عبدالرحيم ١٣٠٨.

٢- جامع المقاصد ٢٠١/١.

الوجه المطلوب، ولا يتحقق ذلك الوجه في الفعل المأثى به إلا بالنية بدليل: إنما لكل امرئ ما نوى.^١

ثم قال: والمراد بوجه الوجوب وندب السبب الباعث على إيجاب الوجوب وندب المندوب. فهو على ما قرره جمهور العدليين من الإمامية والمعتزلة أن السمعيات ألطف في العقلية ومعناه أن الواجب السمعي مقرب من الواجب العقلي، فإن من امتثل الواجبات السمعية كان أقرب إلى امتثال الواجبات العقلية من غيره، ولا معنى للطف إلا ما يكون المكلف معه أقرب إلى الطاعة.^٢

«الإطاعة في الأمر التوصلّي والنهي»

لا فرق في الأمر بين التوصلّي أعني ما يسقط الغرض منه بغير الإطاعة أيضاً والعبادة، ولا بين الأمر والنهي فلا يصدق المطيع على من ترك الزنا لعدم التتوق والشهوة، ولا على تارك المفطرات لفقدان الوسيلة إليها، ولا على من غسل النجاسة عن بدنه للتنزه من قذارتها، وصرح الاسنوي في شرح المنهاج مع أنه أشعرى بأن امتثال الأمر والنهي مطلقاً متوقف على النية عبادة وغيرها.

فإن قيل: ما تقول فيما ذكره الفقهاء من سقوط التكليف في غير العبادات، وإن لم يكن داعيته (كذا) أمر المولى. قلنا: صدق الامتثال والإطاعة غير سقوط التكليف، وسيجيء تحقيقه في القربة إن شاء الله

١- جامع المقاصد ١/٢٠١.

٢- جامع المقاصد ١/٢٠٢.

تعالى.

«قصد كفيات الطالب غير واجب»

كقصد الوجوب والاستحباب أو كون الواجب مخيراً أو معيناً، عينياً أو كفائياً، وذلك لأن المولى إذا أمر عبده بشيء ولم يعلم العبد أنه راض بتركه أو لا، فأتى به عد ممتثلاً. ويؤيده أن في الشرع أموراً مطلوبة لم يعلم وجوبها أو اختلف فيه ولم يشك أحد في صحة الإتيان بها، وهكذا الكلام في التخييري والكفائي فلو أتى بغسل الجمعة وكان داعيته (كذا) أمر المولى به وزعم أنه أراد الوجوب فتبين الاستحباب أجزأه. وكذلك إذا أتى بصلاة الجمعة بزعم أنها واجبة عينياً فتبين كون الوجوب تخييرياً.

«قصد التوصل في الطلب الغيري»

اصطلاحهم في الواجب الغيري غير ثابت على شيء واحد كما مرّ فيجب التفصيل، ونقول: إن عدّ مثل الأمر بالمعروف من الواجبات الغيرية فالحق أنه لا يجب قصد التوصل فيها فإن الغير في أمثاله من المصالح، والفوائد المترتبة على الواجبات، ولا يجب العلم بفوائد التكليف فضلاً عن قصدها. وأما إن لم يعدّ مثل هذا غيرياً وخصص الغيري بما يكون لأجل واجب آخر فيجب الفرق أيضاً بين المعنى الرابع^١ الذي

١- المعنى الرابع الذي ذكره للواجب الغيري: ما يجب لأجل واجب آخر وهو شرط فيه عقلاً لاشرعاً.

مضى و بين غيره، فلا يجب قصد التوصل في الرابع لأنه واجب إرشادي لم يأمر به الشارع مولوياً حتى يجب الامتثال فيه و يجب قصد التوصل في غيره. و ما ذكر في الواجب جارٍ في المستحب. مثاله الأذان و الإقامة فإنهما واردان لأغراض، فلو أذن و أقام لالتوصل إلى الغايات التي شرعاً لأجلها لم يصحها. و التيمم ورد لغايات معينة فلو تيمم لا لأجل التوصل به إلى الصلاة و لا غيرها لم يصح تيممه، لأن الأمر بالمقدمة مضمّن في الأمر بذى المقدمة، و لا يحصل في الذهن داعياً إلا في ضمن الأمر بذى المقدمة و هي كأجزاء الواجب فالتكبير لا تصير تكبيرة الإحرام إلا بقصد إتيانها جزءاً للصلاة و داخلاً بها فيها.

و الحاصل أن المقدمة إن كانت عقلية لا يجب نية التوصل فيها، وإن كانت شرعية وجبت و مثلها الأذان و الإقامة مما يكون مطلوباً لغيره، و ليس صحة الغير متوقفة عليه، و أما مثل الأمر بالمعروف و التعلم فلا يجب نية التوصل فيه.

«و من شرائط الإمتثال صدور الفعل عن اختيار»

فالفعل الصادر عن المكلف مضطراً ليس فرداً من أفراد الطبيعة المأمور بها من حيث هي مأمور بها و لا يصدق به الإطاعة.

«وجوب قصد القرية إرشادي»

و المقصود منها هنا أن يكون داعي المكلف إلى الإتيان به أمر المولى، و مضى شطر مما يدل عليه عند ذكر قصد العنوان من عدم صدق

الإمتثال عرفاً بدون هذا الداعي، فوجوب القربة إرشادي لا يترتب على تركها إلا ما يترتب على ترك الفعل المتقرب به، ولا يتعلق بها طلب مولوى لانفساً ولا في ضمن الأمر بالفعل كسائر الأجزاء وسيجيء لذلك زيادة تحقيق إن شاء الله تعالى.

«سقوط التكليف بغير الإمتثال»

كما يسقط التكليف بالامتثال كذلك قد يسقط بالعصيان ومضي الوقت، وقد يسقط بزوال الموضوع كأن يذهب السيل بالجنازة فيسقط التكليف بدفنه، ويلحق بزوال الموضوع سقوط التكليف بفعل الغير أو بفعل محرم أو بحصول الشيء بنفسه. مثلاً التكليف بتطهير الثوب يسقط بتطهير رجل آخر أو بتطهيره في ماء مغصوب أو بسقوطه في الماء وزوال النجاسة عنه، ولا فرق بين هذه وبين حرق النجاسة بالنار، وزوال موضوعها قهراً. ويلحق به أيضاً فعل الشيء رياءً أو بقصد آخر غير إطاعة أمر المولى فيما إذا علم من الشرع أن الأمر ليس لأجل التعبدية والإطاعة، بل الغرض منه حصول مفاده في الواقع.

كما أن غرض الفقيه لا يتعلق بحصول الامتثال وصدق الإطاعة، بل هذا بمقاصد علماء الكلام أشبه وعمدة غرض الفقيه ترتب الآثار الدنيوية كسقوط القضاء في العبادات والإلزامات في العقود، فلا يبعد أن يطلق الامتثال على أعم مما يعتبره العقل والعرف فيكون كثير مما ذكرنا سقوط التكليف فيه بدون الامتثال كغسل الثوب رياءً أو مسمى بالامتثال عنده أو يطلق عليه الامتثال مجازاً ولا مشاحة في الاصطلاح. ولكن بعد أن يعلم مناط حكم العقل فيما يعتبر في الامتثال وفيه الامتثال.

و بالجملة حكم العقل بوجوب الامتثال كلى في جميع التكاليف^١ و إذا علم سقوط التكليف قبل الامتثال فهو وإلا فالأصل عدم سقوطه بغيره و على ما ذكرنا فالانفاق على الزوجة رياءً يسقط به الغرض و لا يحصل به الامتثال، و قد يحتاج إلى قصد العنوان في غير العبادات كأداء الدين و رد المغصوب لالتوقف الامتثال، بل لعدم صدق العنوان عرفاً بدون قصده، و لو من غير قصد القرية، فلو رد المديون مالاً إلى الدائن لا بقصد أداء الدين، بل بقصد الهبة مثلاً لم يتبرء ذمته من الضمان وكذلك رد المغصوب^٢ إذ لا يصدق كثير من العناوين على الأفعال إلا بالقصد و كثير منها تصدق بدونه كالقتل و الإتلاف.

«حكم ما شك في وجوب القرية فيه»

مقتضى ما ذكرنا أن ما شك في اشتراط القرية فيه كتوجيه المحتضر إلى القبلة، و غسل اليدين قبل إدخالهما في الاناء يجب فيه قصد القرية للشك في سقوط التكليف بغيره و هذا مذهب العلامة رحمه الله كما نقله في الفصول^٣ و هو الظاهر من كثير من الفقهاء في فروع عديدة. و مذهب

١- و نقل عن أبي الهذيل من المعتزلة أن العامل لغير وجه الله أيضاً مطيع و هو باطل عندنا البتة. منه (قدس سرّه)

٢- هذا المثال ليس بصحيح، إذ رد عين المغصوب إلا في بعض الفروض يكون مصداقاً لـ «حتى تؤدى» و هذا بخلاف أداء الدين فان الدين كان في الذمة و سقوطها يحتاج إلى قصد كما قيل.

٣- الفصول ص ٥٥. قال فيه: واحتج العلامة على قول الثانى (و هو الحمل على التعبدى)....

صاحبي الفصول و التقريرات أن الواجب في مورد الشك يحمل على التوصلى دون التعبد.

قال فى التقريرات: إذ ليس المستفاد من الأمر إلا تعلق الطلب الذى هو مدلول الهيئة للفعل على ما هو مدلول المادة، وبعد إيجاد المكلف نفس الفعل فى الخارج لامناص عن سقوط الطلب لامتناع طلب الحاصل انتهى^١.

ويمكن أن يجاب بأننا لاندعى استفادة وجوب القربة من صيغة الأمر، بل نقول وجوب الامتثال والخروج عن عهدة التكليف حكم العقل كما ذكرنا. سلمنا أنه حكم الشرع لكنا نقول: هو ثابت بدليل آخر. واستدل العلامة بالعقل بقوله تعالى: ﴿وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ﴾^٢ وبقوله صلى الله عليه وآله: «إِنَّمَا الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ»^٣.

وممن وافق العلامة صاحب الإشارات^٤ ونقل فى التقريرات قوله و تمسكه بمثل ما ذكرنا. ثم اعترض عليه بأنه مصادرة والقول بأن العقل قاض بذلك غير سديد إذ غاية ما يحكم به العقل هو عدم المخالفة وعدم

١- مطارح الانظار ص ٦٢.

٢- سورة البينة، الآية: ٥.

٣- عوالى اللئالى ٨١/١ و ٣٨٠ و ١١/٢ و ١٩٠. صحيح البخارى باب كيف كان بدء الوحى. السنن الكبرى للبيهقى ٣٤١/٧. مسند أحمد بن حنبل ٢٥/١. وسائل الشيعة الباب الخامس من أبواب مقدمة العبادات الحديث العاشر. كذا فى ذيل العوالى.

٤- اشارات الأصول ص ٥٦.

ترك المأمور به في الخارج انتهى^١.

أقول: تكرار المقصود بعبارة أخرى في أمثال هذه المسائل للتنبيه لالاحتجاج حتى يكون مصادرة. وقوله: غاية ما يحكم به العقل هو عدم المخالفة فيه ما علم مما سبق من أن الداعى إلى الفعل الحسن إذا لم يكن جهة حسنه لم يعد عند العقلاء حسناً كما مر من مثال إعطاء الدينار لفاحشة. نعم نعلم بقرائن مختلفة أن الأحكام التي شرعت لحفظ حقوق الناس و نظام أمر المعاش و سياسة الدنيا يسقط التكليف بها بمجرد وقوعها بدون الامتثال فلو جلد الحاكم الزانى رياءاً لم يجب عليه الاعادة.

و بالجملة فسقوط التكليف بالامتثال قطعى يحكم به العقل، و أما بغير الامتثال فيحتاج إلى دليل، نظير ما إذا أمر المولى عبده باشتراء اللحم فبعد الامتثال يسقط التكليف عنه، و أما بدون الامتثال كان يشتري له اللحم رجل آخر أو أهدي إليه فيحتاج سقوط التكليف عنه إلى دليل و لا يعذر العبد إن ترك.

«في أنه لا يعقل صحة العبادة»

«بكونها مطابقة للمصلحة النوعية»

الحق أن المصلحة و المحبوبة لا تنفكان عن الأمر لأن الطلب عين الإرادة و لا يجوز أن يكون شيء محبوباً لديه و لا يطلبه أو يطلبه و لا يكون محبوباً لديه، و أما على مذهب من يرى أن الطلب غير الإرادة

فيجوز أن يريد المولى شيئاً ولا يطلبه أو يطلب شيئاً لا يريده، فعلى مذهبنا كلما كان شيء حسناً فقد أمر به المولى قطعاً وكل ما أمر به فهو حسن قطعاً، و ينعكسان بعكس النقيض إلى قولنا كلما لم يأمر به فليس بحسن وكل ما ليس بحسن فلم يأمر به وما لم يأمر به أعم من أن لا يكون في الفعل مصلحة أصلاً كالزنا أو يكون فيه مصلحة ذاتاً لكن عارضها جهة مفسدة أرجح كالصدق الموجب لعدوان ظالم على مؤمن، أو كانت فيه مصلحة غير مزاحمة، لكن لا يتمكن المكلف من الامتثال مثل صلاة النائم، ففي جميع هذه لا يعد الفعل حسناً ولا مصلحة فيه وكون المصلحة في الماهية في الجملة لا يوجب كونها في جميع أفرادها ففي مسألتى الترتب و اجتماع الأمر والنهي لا يمكن الحكم بصحة العبادة، مع التزام عدم الطلب بصرف كون المصلحة في الماهية الكلية التي لو لم يكن مانع لأمر المولى بها. وعلى هذا فلو لم يأمر المولى بشيء فعلاً وأتى به المكلف لم يكن محبوباً لديه، ولا يتصف بالصحة، ويكشف عدم الأمر به عن عدم المصلحة فيه. وربما يقال: لا يجب أن يكون العبادة راجحة إلا باعتبار نوعها، فالفرد المرجوح أيضاً صحيح إذا كان النوع راجحاً وليس بجيد.

«الفرق بين العبادة و غيرها»

رأيت كثيراً من علمائنا يفرقون بين العبادة و غيرها أولاً ثم يحكمون تفريعاً عليه بوجوب قصد التقرب في العبادة دون غيرها. و الأولى أن يعكس الأمر فيتبع الدليل على وجوب القربة فما دل على وجوب القربة فيه سمى عبادة وما لم يدل عليه دليل سمى توصلياً، وذلك لأن الامتثال في كل تكليف يتوقف على التقرب به إلا ما دل الدليل على

سقوط التكليف فيه بمحصول الفعل مطلقاً فلا يتوقف الحكم بوجوب التقرب على تشخيص العبادة، بل تسميته عبادة تتوقف على إحراز وجوب قصد القرية فيه.

«في إمتثال الطالب المتعلق بأجزاء الواجب»

لا ريب في أن المركب إذا وجب على الإنسان فعله فأجزاؤه أيضاً واجبة ولا يهملنا البحث في أنها واجبة بعين وجوب الكل أو غيره أو أنها وجوبها أصلي أو تبعي. ولكن الجزء لا يصير جزءاً إلا بالنية فلو غسل وجهه لانية الوضوء لم يجزه عن الوضوء ولو تلفظ بكلمة من الفاتحة في الصلاة لابنيته لم يجزه عن الفاتحة، ولو بسمّل لانية أحد سور العزائم لم يصير منها ولم يحرم على الجنب، ولو تلفظ بآية من آيات السجدة لانية أنها من القرآن أو من السور العزائم كقوله في دعاء كميل: «أفمن كان مؤمناً كمن كان فاسقاً لا يستوون»^١ أمكن القول بحرمتها على الجنب لأن كون مثلها من القرآن لا يتوقف على النية بخلاف جزئيته للصلاة ولو بسمّل بنية سورة وأراد العدول إلى سورة أخرى أعاد البسملة، لأن النية عينت البسملة الأولى للسورة المعدول عنها. والدليل على ذلك كله أن الامتثال لا يتحقق إلا بأن يكون الداعى إلى الفعل هو الأمر الخاص به ولو كان الداعى إلى الفعل أمر آخر لم يكف عنه. وأما كون هذه الركعة مثلاً الركعة الأولى أو الركعة الثانية، وكذا كون هذه السجدة السجدة الأولى أو الثانية، فالظاهر أنه لا يجب التعيين حتى يتحقق الامتثال عرفاً بعد أن

نوى جزئيته للصلاة، لكونه معيناً في الواقع و مقصود المصلى المعين الواقعي، وكذا كون هذا الجزء واجباً أو مستحباً غير لازم في النية كأصل الواجب، لأنه بعد أن كان الداعي إليه هو الأمر الخاص يتحقق الامتثال واجباً كان أو مستحباً، وأما إذا كان هناك أمران أحدهما واجب و الآخر مستحب كنافلة الفجر و فريضته فيجب تعيين الأمر، ليكون الداعي إلى كل فعل هو الطلب الخاص به لا لوجوب تعيين الوجه. و لو قرأ الفاتحة في الركعة الثالثة بظن أنها الركعة الثانية فلا يبعد القول بالصحة لأن تعيين الركعة غير واجب كما مر و قصد كون الواجب تخييراً أو تعيينياً أيضاً غير لازم، كما أنه لو صلى الجمعة على أنه واجبة عيناً فتبين كون وجوبها تخييراً كفي، لأن داعيه إلى الفعل هو الأمر به، و يتجه القول بعدم الاكتفاء بالفاتحة المزبورة لأن هذا الأمر التخييري غير ذاك التعيني بخلاف الجمعة و لو أتى بذكر في الصلاة بنية الاستحباب ثم بداله في جعله واجباً أمكن أيضاً القول بالصحة كذكر «سبحان ربّي العظيم و بحمده» إن قصد التثليث و جعل الأخير واجباً، ثم بداله و أراد جعل الأول الذي نوى به الاستحباب واجباً لانه نوى به الجزئية و نية الوجه غير واجبة، و الأظهر الحكم بعدم الاكتفاء لأن الأمر الواجب هنا غير الأمر المستحب كما مثلنا من ركعتي الصبح و النافلة، وكذا لو كبر بنية إحدى السبع الافتتاحية فبداله في أن يجعلها تكبيرة الإحرام لم يكفه، و أما العدول من العصر إلى الظهر أو من العشاء إلى المغرب و اجزاء الصوم المندوب عن رمضان كصوم يوم الشك بنية أنه من شعبان فبنص خاص لولاه لم نصحه لكونه على خلاف القاعدة، فإن ما نوى كونه جزءاً من صلاة العصر مثلاً لا يصير جزءاً من الظهر، ولكن للشارع أن يحكم بتأثير النية المتأخرة في العمل السابق فإن الأسباب الشرعية معرفات.

وأما قصد الخطاب في «إيّاك نعبد» «إهدنا الصراط» فلا ينافي قصد القرآنية وجزئية الحمد، نعم لو قصد الخطاب وكون كلامه مقتبساً من القرآن لانفسه فهو في معنى قصد عدم القرآنية، كما قال «الحمد لله» بنية كونه جزءاً من الكتاب الفلاني.

و مما ذكرنا علم أنه لو دار تكليفه بين الظهر والعصر والعشاء كفي إتيان أربعة بقصد ما في الذمة لأن قصد العنوان إنما يجب لتعيين الأمر المتوجه إلى المكلف، وهو معين في الواقع وقصده المكلف. وكذا في العبادات المتكررة احتياطاً.

«نية رفع الحدث و استباحة الصلاة في الوضوء»

هذا بحث فقهي محض لكننا نذكره مختصراً هنا استطراداً، فنقول: اشترطها على سبيل منع الخلو قوم، وذلك لأن الوضوء في الشرع قسمان: الأول ما لا يستباح به الصلاة كوضوء الحائض والجنب والتجديدي، والثاني ما يستباح به الصلاة، وهذا قسمان: الأول ما لا يرفع الحدث كوضوء المستحاضة والمسلوس، والثاني ما يرفع الحدث وهو ظاهر، فإذا نوى المكلف القسم الأول أعني ما لا يستباح الصلاة به كان ظن نفسه جنباً فتوضاً للنوم ثم تبين كونه طاهراً من الجنابة أو ظن نفسه متطهراً من الحدث مطلقاً فتوضاً تجديداً فتبين كونه محدثاً، لا يكفي هذا الوضوء في رفع الحدث إذا لم ينو به الاحتياط، وهكذا لو فرض مشروعية النوع الأول من الوضوء على الحدث فلم ينو به الاستباحة ولا رفع الحدث. فمثل هذا الوضوء غير مجدٍ لعدم صدق امتثال الأمر، ولكل امرئ ما نوى. ومنع كثير من العلماء وجوب هذه النية وتفصيل أقوالهم يطول.

«التداخل في الامتثال»^١

يجوز أن يكون أسباب عديدة معرفة لتكليف واحد كالبول والنوم لوجوب الوضوء أو لتكاليف متعددة كالسهو في الصلاة مرات لوجوب سجدتي السهو مرات و التكاليف العديدة لا يجوز امتثالها عقلاً إلا مرات بعدد التكاليف، لأن المولى طلب متعددًا وكل طلب يقتضى امتثالاً ولا أرى فيه إشكالاً، وليس تعدد الأمر صريحاً في تعددها إذ يحتمل التأكيد ولا تعدد الأسباب موجباً له إذ يجوز اجتماع المعرفات على شيء واحد ولكن الحق أن الأوامر العديدة ظاهرة في التعدد، والأصل عدم التداخل إلا بدليل يدل على وجود تكليف واحد بعد أسباب عديدة وعلى أن تكرر الأمر على التأكيد فإذا ثبت بدليل أنه يحزى غسل الجنابة عن سائر الأغسال ثبت أن التكليف واحد وإن تعددت أسبابه أى المعرفات له وإن لم يثبت التداخل بدليل وجب التكرار لظهور تعدد الأوامر في التأسيس، والتأكيد خلاف الأصل، وكذا الاكتفاء بالفريضة في المسجد عن التحية ولو لم يكن دليل لقلنا بعدم الاكتفاء. فإن قلت: إذا أمر أولاً بالفريضة ثم أمر بالصلاة إذا دخل المسجد فالأمر الثانى بالصلاة

١- البحث في التداخل على وجهين:

الأول اثبات تكاليف متعددة بعد أسباب عديدة، وهو مقتضى الظاهر، وخلافه وهو اثبات تكليف واحد خروج عن الظاهر يصار إليه بدليل.

الثانى التداخل فى الامتثال بعد ثبوت تكاليف متعددة، وهذا غير معقول. و يجب تأويل ما يتوهم فيه ذلك بالارجاع إلى وحدة التكليف وليس مخالفاً للظاهر فقط حتى يخرج عنه بدليل كالوجه الأول. منه (قدس سرّه)

مطلق يشمل الفريضة وغيرها. قلنا: أصالة التأسيس من الأصول اللفظية المعتبرة ولا شك في إمكان إرادة الأعم والاكْتفاء بالفريضة عن التحية ولكن لانسلم ظهور الإطلاق في ذلك وهذا نظير نذر الحج فإنه إذا أُطلق انصرف إلى غير حجة الإسلام ووجب عليه الحج مرتين مع أنه يمكن نذر حجة الإسلام بالجملة والبناء على عدم التداخل إلا ما خرج بالدليل.

«قصد القربة في الشرط الشرعي»

قد عرفت أن شرط الواجب قد يكون شرعياً وقد يكون عقلياً، فالأول كركوب الدابة للحج وهو واجب إرشادي عقلي، والثاني كالوضوء للصلاة وهو واجب شرعي مولوي أما الأول فعدم وجوب قصد القربة فيه واضح إذ العقل يعرف ملاك الاحتياج إلى المقدمة وعلّة لا بدّية المكلف منها، وإن الوطر يقضى بها مطلقاً سواء قصد بها القربة أم لا. وأما الثاني كالوضوء فلا فرق بينه وبين الواجب النفسي في أن الامتثال لا يحصل إلا بقصد القربة، وسقوط التكليف بغيره مشكوك منفي بالأصل فإن علم هذا كإزالة النجاسة للصلاة فهو لقرينة ودليل، نعم لو كان جميع الشروط واجبة بالوجوب العقلي الإرشادي كركوب الدابة لم يكن صحة شيء منها متوقفة على قصد القربة لأن الواجب الإرشادي لا يحتاج إلى الامتثال، وظاهر كلام التقريرات هنا أن الواجب الغيري منحصر في الإرشادي وهو المعنى الرابع الذي ذكرناه.

قال: إن الأمر الغيري لا يستلزم امتثالاً، بل المقصود منه مجرد

التوصل إلى الغير انتهى^١.

والجواب أنه اختار في معنى الواجب الغيرى المعنى الثانى المذكور، فإن أراد أن الطهارات واجبات غيرية بالمعنى الثانى فمنع أنه لا يستلزم امتثالاً، وإن أراد الرابع فمنع كونها غيرية، والحاصل أن الطلب الإرشادى لا يحتاج فيه إلى قصد القرية سواء كان نفسياً كأكل الرمان لخاصية فيه أو غيرياً كركوب الدابة للحج، والطلب المولوى يحتاج فيه إلى الامتثال سواء كان نفسياً أو غيرياً إلا أن يخصص الاصطلاح فى الواجب الغيرى بما يكون وجوبه إرشادياً فيخرج الطهارات الثلاث من الوجوب الغيرى.

«أخذ النية و ما يترتب عليها متعلقاً للأمر»

نية الشيء غير الشيء وهو واضح لا يحتاج فيه إلى تجشم استدلال، ولذا يعدّ المحققون النية من شروط الصلاة لأجزائها. ولكن هل يجوز أن يكون النية متعلقة لطلب المولوى كما هو ظاهر الآيات والأحاديث الكثيرة أو لا؟ ولا يستلزم كونها مطلوبة أن تكون داخلية في مفهوم المنوى فنية الصلاة مثلاً واجبة و مطلوبة للمولى قيماً للصلاة بحيث لا تكون الصلاة محبوبة لديه إلا إذا قارنتها النية، ولكن لا يجب أن تكون داخلية فى معنى الصلاة و جزءاً منها، والأقوى أن هذا جائز لا مانع منه، وإن كان حكم العقل بوجوبها فى الامتثال على ما مرّ مجزياً عنه و مغنياً.

١- راجع مطارح الانظار ص ٦٧ فى انقسام الواجب إلى النفسى و الغيرى. و لم اجد هذه الرواية فى ذلك البحث.

وقيل: لا يجوز أن يكون النية متعلقة للأمر لأن متعلق الأمر يجب أن يكون قبل الأمر بمعنى أن يصدق عليه اسمه مع قطع النظر عن تعلق الأمر والنية لا يمكن أن تكون إلا بعد الأمر إذ هي عبارة عن كون الداعي إلى الفعل أمر المولى.

والجواب أنا نمنع وجوب تقدم متعلقات الفعل عليه كما تقول ارتفاع الجدار وحفرت البئر وبنيت الدار وصاغ الخاتم وخلق الله العالم وتصورت المعنى، فإن الجدار لا يكون جداراً إلا بعد الارتفاع، ولا البئر بئراً إلا بعد الحفر، ولا المعنى معنى إلا بعد التصور، ونظير هذا ممكن في الطلب أيضاً فنحب العمل الصادر من عبيدنا بشرط أن يصدر امتثالاً لأمرنا ولأجل حبنا ذلك العمل ولا نحب عملاً يصدر عنهم للأجلنا، وإمكانه بل وقوعه وجداني لنا في أوامرنا بالنسبة إلى من تجب طاعتنا عليه. وفي التكوينية الوجود عارض للماهية الموجودة بهذا الوجود لا للمعدومة ولا الموجودة بوجود آخر حتى يلزم التسلسل، وفي مقام امتثال أمر المولى ينوى الصلاة المنوية بهذه النية لآبنة أخرى كما يتصور المعنى الذي يكون معنى بهذا التصور ولا يتصور آخر ويبني الدار التي تصير داراً بهذا البناء لا ببناء آخر. وقالوا أيضاً: الوجود موجود بنفسه وكل شيء موجود بالوجود، والاختيار اختياري بنفسه لا باختيار آخر، والنور منور بنفسه لا بنور آخر ولو فرضنا البياض قائماً بلاموضوع صدق عليه أنه أبيض وثبت صفة أو حدث لشيء أو وقوعه عليه لا يتوقف على ثبوت ذلك الشيء قبل الحدث أو الصفة، بل جاز أن يتحقق معه أو بعده رتبة لازماناً. وبالجمله فوجوب صدق أسماء المتعلقات عليها قبل الفعل ممنوع.

وفي التقريرات: أن الطالب لو حاول طلب شيء على وجه

الامتثال لا بدّ له من أن يحتال في ذلك بأن يأمر بالفعل المقصود إتيانه على وجه القربة أولاً، ثم ينبه على أن المقصود هو الامتثال بالأمر، ولا يجوز أن يكون الكلام الملقى لإفادة نفس المطلوب مفيداً للوجه المذكور انتهى^١.

و ظاهره بل صريحه أن تعلق الطلب بالفعل مع النية ليس محالاً وإلا لما جازت الحيلة في اللفظ، إذ لا توجب الحيلة في اللفظ صيرورة مدلوله المستحيل ممكناً بل أصل الطلب ممكن و لفظ الأمر المتعلق بنفس الفعل قاصر عن الدلالة على القربة فيؤتى بلفظ آخر حتى يتم الدلالة كسائر القيود و الشرائط التي يحتاج إلى لفظ آخر يدل عليها لإجمال اللفظ الأول.



إذا توجه التكليف و الخطاب إلى العبد و هو قادر على الامتثال و حاصل فيه شرائطه فلا يجوز أن يخرج نفسه من القادرين بإيجاد العجز لنفسه لأنه توجه إليه التكليف و هو قادر فيجب عليه الخروج من عهدة التكليف. فسالب القدرة عن نفسه بمنزلة التارك له عمداً، وكما يجب على الفاقد للماء السعى في طلب تحصيله لقدرة على الماء حقيقة كذلك واجد الماء يحرم عليه بعد دخول الوقت إهراقه إذا علم بعدم قدرته على الماء بعد الإهراق. ولكن ما ذكرنا إنما يتجه بعد العلم بتوجه التكليف إلينا و أما قبله فلا يجب تحصيل القدرة كتحصيل الماء أو حفظه قبل الدلوك

لصلاة الظهر إذا علم بعدم قدرته على الماء بعد الدلوك، ولذلك قالوا يحرم السفر بعد الزوال يوم الجمعة لأنه يوجب تفويت صلاتها بعد الوجوب ولا يحرم قبل الزوال وقديتنا مراراً أن توجه التكليف إنما هو بعد الأسباب كما صرح به العلامة رحمه الله، وعلى ما ذكرنا فلا إشكال فيما ذكرناه من عدم وجوب إحراز الماء قبل الوقت للصلاة ولا شراء الزاد والراحلة قبل حصول الاستطاعة للحج وإن علم حصولها فيما بعد ولا الإقامة حتى يصوم ولا المهاجرة من مكان لا يوجد فيه الماء إلى غير ذلك، لعدم توجه التكليف والمخاطب فيها، وإنما يحرم تفويت التكليف بعد التوجه. و تكلف في التقارير هنا بما لا مزيد عليه والتفصيل لا يناسب غرضنا في هذا الكتاب.

احتج في التقارير على حرمة تفويت التكليف قبل الوقت مطلقاً بوجوه:

الأول أن تعلم الواجبات قبل الوقت واجب ولا وجه له إلا أن تركه يوجب تفويت التكليف.^١

الثاني ورد النهي عن المقام في بلد لا يتمكن من إقامة شرائع الدين فيه.^٢

الثالث ما تداول بين العلماء من أن الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار فيجوز التكليف بالامتنع بالاختيار بمعنى عقاب تاركه على سلب الاختيار عن نفسه قبل التكليف. ويؤيده ما ورد من أن المفترى بالرؤيا يؤمر بان يعقد شعيرة وما هو بعاقدها^٣ فهذا التكليف بالامتنع

١- مطارح الانظار ص ٥١.

٢- مطارح الانظار ص ٥٥.

٣- مطارح الانظار ص ٥٥.

غير جائز، و لكن لما كان سبب امتناعه من ناحية نفس المكلف يعاقب عليه.

الرابع قالوا: أن الكفار معاقبون على الفروع. و منها قضاء العبادات التي لا يمكنهم لأنه بالإسلام يسقط عنهم، و قبل الإسلام لا يصح منهم. و أيضاً المرتد مأمور بالعبادة و يعاقب على تركها مع عدم تمكنه منها، لأن العبادة بدون التوبة غير صحيحة و لا تقبل منه التوبة، و لا معنى لجميع ذلك إلا العقاب على تفويت التكليف و سلب القدرة عن نفسه قبل الوقت، لأنه مأمور بالمستحيل.^١

و الجواب عن الأول أن وجوب التعلم شيء ثابت بالعقل و النقل فلا يقاس عليه جميع الأشياء.

و عن الثاني أن حرمة الإقامة في بلد لا يتمكن فيه من العبادات مدة مديدة أو في بلد الكفار الذي لا يتمكن من إقامة شعائر الإسلام و حدوده فيه على فرض التسليم لا يوجب إلحاق غيره به، فلعل في مثل هذه الإقامة خصوصية ليست في سائر أنواع تفويت التكليف، و القياس باطل عندنا في منصوص العلة، فكيف بمستنبطها. و حديث محمد بن مسلم عن أحدهما عليها السلام: «سئل عن الرجل يقيم في البلاد الأشهر ليس فيها ماء من أجل المراعى و اصلاح الأبل، قال عليه السلام: لا.»^٢ و لم يصرح بعلة هذا النهي و قيد الأشهر ربما يشعر بخلاف

١- مطارح الانظار ص ٥٥، و قال فيه: الظاهر ان هذه الروايات مما لا ربط لها بما نحن بصده لعدم التعويل عليها في مواردنا و انما اوردناها تأييداً و العدة هو حكم العقل....

٢- نقله في مطارح الانظار ص ٥٥ عن زيادات التهذيب و قال في ذيله: و يظهر منه ان وجه منعه عليه السلام الإقامة في مثل ذلك المكان انما هو تفويته التكليف

مذهب التقريرات و أن الإقامة يوماً أو أياماً قليلة لاضير فيه مع أن تفويت التكليف فيها أيضاً حاصل، و حديثه الآخر قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يجنب في السفر فلا يجد إلا الثلج أو ماءً جامداً. قال: هو بمنزلة الضرورة تيمم و لأرى أن يعود إلى هذه الأرض التي توبق دينه.»^١ و قوله عليه السلام: «لأرى» مشعر بالاستحباب، و الإقامة في بلد الكفار فيها مفسد ليس في غيرها مثل تأثير عقائدهم و أخلاقهم و إضعاف الهمة عن نصرة المسلمين و إزالة العصبية للدين، فلا يقاس عليها و إن قلنا بحجية القياس.

و عن الثالث أن قولهم الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار ليس من أقوال المعصومين عليهم السلام حتى نتمسك بإطلاقه و مقتضى ظاهره، بل هو قول للمتكلمين^٢ و المحكم فيه العقل فقط فإذا خالف ظاهره بعض الأحكام الأخر لم يجب علينا التصرف و التأويل فيه بقاعدة أن الجمع مهما أمكن أولى من الطرح و لا يجب أن يعمل بمضمونها بقدر الإمكان و أن يحمل على المعنى المجازي إذا لم يمكن الحقيقة بل نحكم بما يقتضيه العقل مستقلاً، و بالجملة نلتزم في الممتنع بالاختيار الذي أزال

على نفسه قبل مجيء زمانه.

١- رواه في المطارح ص ٥٥ عن زيادات التهذيب أيضاً و قال في ذيله: و الظاهر منه أيضاً المنع من تفويت التكليف.

٢- لا يخفى أن قولهم: الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار جواب عن احتجاج الأشاعرة على الجبر بأن الإنسان مادام لم يحصل له إرادة الفعل فصدوره عنه ممتنع، و بعد حصول الإرادة واجب فلا خيار له.

أجابوا بأن امتناع صدور الفعل عنه قبل الإرادة و امتناع عدم صدوره عنه بعدها لا ينافي كونه مختاراً، لأن هذا الامتناع بالاختيار. منه (قدس سرّه)

المكلف القدرة عليه عن نفسه قبل توجه التكليف إليه بعدم استحقاق العقاب، لعدم الأمر وإن شمله إطلاق قولهم الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار.

و عن الرابع ان الكفار معاقبون على أصل العبادة لا على قضائها، و لإجماع على هذه الخصوصية، بل الإجماع على العقاب على الفروع مطلقاً لا على خصوص أدائها أو قضائها، ولأنسلم عدم قبول توبة المرتد بينه و بين الله و المسلم عدم جريان أحكام المسلمين عليه في الظاهر بالنسبة إلى سائر المسلمين.

«النيابة في العبادات»

ثابتة حيث ثبتت على خلاف الأصل و الاستشكال فيها من وجوه:

الأول ما يختلج في ذهن أتباع بعض الفلاسفة العامية و من يحذو حذوهم من المعتزلة من أن العبادة ابتلاء و امتحان من الله تعالى للعبد و كسر للنفس الأمانة بالسوء و ذلك مما لا يدخله النيابة كسائر صفات النفس من اللذات و الآلام، أو يقولون: إن الثواب الأخرى بحذاء الكمالات الحاصلة للنفوس الإنسانية بالعمل أو هو عين هذا الكمال يتجسم في النشأة الأخرى و يبتهج به المحشورون في الآخرة و لا معنى لحصول الكمال للإنسان بفعل غيره. و ربما يتمسكون ببعض الآيات كقوله تعالى: ﴿وَأَن لِّسَ لِلإِنسَانِ إِلَّا مَا سَعَىٰ﴾ ألا تزر وازرةٌ وزر

أُخرى^١، وبقوله عليه السلام «إذا مات ابن آدم انقطع عمله إلا عن ثلاث»^٢ إلى غير ذلك.

الوجه الثاني أن التكليف إذا توجه إلى أحد فمقتضى ظاهره أنه بنفسه مأمور به ولا يجزى عنه فعل غيره، وقد مر أن من شرائط الامتثال المباشرة، وفعل النائب لا يضاف إلى المنوب عنه.

الوجه الثالث الاستشكال من جهة الاستيجار على العبادات فإن شرط صحة العبادة الإخلاص والأجير لا يعمل إلا للأجرة فلا يصح عمله، ولا يستحق الأجرة على الباطل.

والجواب عن الأول ما أشار إليه العلامة في النهاية بقوله الابتلاء و الامتحان قد يحصل بالاستنابة لما فيه من بذل العوض للنائب المساوي للمباشرة أو لاشتماله على المنة بتقدير عدم العوض، وذلك لا ينفك عن مشقة وكلفة. انتهى^٣.

وبه يعلم الجواب عن الآيات والرواية، فإن الاستنابة سعى و عمل وكذلك تحمل المنة.

فإن قيل: إهداء ثواب العبادات للموتى والعمل عنهم لاستنابة فيه ولا تحمل منة.

قلنا: النائب لا يهدي الثواب إلى الميت ولا يرجحه على سائر الموتى إلا لعله دعت إلى الترجيح، وهذه العلة خصوصية في الميت البتة

١- سورة النجم، الآية: ٣٨ و ٣٩.

٢- عوالى اللئالى ٩٧/١ و ٢٦٠/٣ و ٢٨٣. البحار ج ٢ باب ثواب الهداية الحديث ٦٥. الجامع الصغير للسيوطى ج ١ حرف الهمزة نقلاً عن صحيح البخاري وصحيح مسلم. مسند أحمد ٣٧٢/٢. كذا في ذيل العوالى.

٣- نهاية الأصول في البحث السادس من الفصل السابع من المقصد الثانى.

أوجبت توجه المحمّي إليه من إحسان إليه في حياته أو فضل له في نفسه، لأن الترجيح من غير مرجح محال، وبهذه الخصوصية ينسب فعل النائب إليه بالتسبيب ولا ينافي قوله تعالى: ﴿ليس للإنسان إلا ما سعى﴾^١ نظير «من سن سنة حسنة فله أجر من عمل بها»^٢، فإنه لا ينافي الآية، فإن عمل غيره نتيجة لسعيه.

والجواب عن الثاني أنا نسلم كون النيابة على خلاف الأصل ولا نقول بها إلا لدليل، وليست من المحالات حتى لا يجوز الدليل عليها. والجواب عن الثالث أنه مسألة فقهية وتحقيقها في الفقه، وحاصله أن الفعل الصادر عن النائب صحيح لأنه وقع بقصد القرينة إذا لوحظ منسوباً إلى المنوب عنه الأمر، ولا نسلم وجوب اعتبار الخلوص من المباشر أيضاً كالوكيل في أداء الزكاة. وأجابوا بوجوه أخرى، وذكرها خارج عن غرضنا.

مركز تحقيق كويت بر علوم إسلامي

«الاختلاف في مسألة الإجزاء»

الاختلاف المعروف في مسألة الإجزاء بين المشهور - حيث حكموا بالإجزاء - وبين أبي هاشم^٣ والقاضي عبد الجبار^٤ - حيث حكموا بعدم دلالة الأمر على الإجزاء - راجع إلى الاختلاف في التلازم بين صحة

١- سورة النجم، الآية: ٣٩.

٢- عوالى اللثالى ٢٨٥/١. صحيح مسلم كتاب الزكاة باب المحث على الصدقة الحديث ٦٩ وكتاب العلم باب من سن سنة... الحديث ١٥ كذا في ذيل العوالى.

٣- الجبائى.

٤- الملقب بقاضى القضاة المتوفى ٤١٥.

فعل وكونه مأموراً به، إذ ربما يتوهم عدم تلازمهما كما أن الفساد وكون الفعل منهياً عنه كذلك فزعماً أن الفعل كما يمكن أن يكون حراماً وصحيحاً كالبيع وقت النداء ليوم الجمعة كذلك يمكن أن يكون واجباً وفساداً، و كما لا تلازم بين الحرمة والفساد، كذلك لا تلازم بين الوجوب والصحة ولا فرق بينهما، ويجوز أن يأمر المولى فاقد الطهورين بالصلاة وقضائها وجوباً، والشاهد عليه الحج الفاسد حيث إنه مأمور به مع الفساد، وإذا كان اجتماع هذين في مورد واقعاً في الشرع دل على إمكانه في غيره.

فإن قيل: إذا أمر المولى بشيء وأتى به المكلف هل تقولون بوجوب الإعادة عليه؟

يجيب أبو هاشم بأننا نحكم بعدم الإعادة عليه لأصالة البراءة لالدلالة الأمر، ونجوز تصريح الأمر بوجوب الإعادة بلاتناقض.

قال الاسنوى في شرح المنهاج: وهذا الخلاف شبيه بالخلاف في مفهوم الشرط كما قال إن دخلت الدار فانت طالق، والقائلون بأن الشرط لا مفهوم له يقولون عدم طلاقها مستفاد من العصمة السابقة، والقائلون بالمفهوم يقولون عدم الطلاق من ذلك ومن مفهوم الشرط انتهى^١.

فإن قيل: نحن القائلون بالإجزاء نقيده حكماً بقولنا امتثال المأمور به على وجهه يقتضى الإجزاء والآتى بالحج الفاسد لم يمثل المأمور به على وجهه حتى يقتضى الإجزاء، فلا يمكن لأبي هاشم أن يحتج علينا بالحج الفاسد.

يجيب أبو هاشم بأن ما ذكرتم إنما يستقيم في الأمر الأول بالحج، فإنه

لم يأت به على وجهه ونحن نتكلم في الأمر الثاني بالمضي بعد أن أفسده . و إن أردتم الأمر الثاني فهو تصديق لما نقول به ، وهو عدم الملازمة بين كون شيء واجباً وصحيحاً ، إذ لا ينكر أحد من الفقهاء أن الحج إذا فسد وجب المضي فيه و اتمامه ، فهذا الوجوب في الأفعال المتأخرة عن إفساد الحج اجتمع مع الفساد . و نظيره الإمساك تعبداً بعد إفطار صوم رمضان عمداً فإنه واجب و لا يجزى عن شيء و لا يستحيل في العقل معاقبة بعض المقصرين في التكليف ، و أن يوجب المولى عليهم شيئاً و يأمرهم بالإعادة . مثلاً من أجنب نفسه في ليلة من رمضان مع عدم قدرته على الماء لا يستحيل في العقل أن يأمره المولى بالصوم و القضاء معاً ، فإذا ثبت إمكان اجتماع الفساد مع الوجوب تبين بطلان التلازم بين كون الفعل واجباً و مجزياً .

و الحق أن الخلاف في ذلك قليل الجدوى لعدم إنكار أبي هاشم الأجزاء حيث لم يدل دليل على عدمه ، بل هو قائل بالأجزاء إلا أنه يتمسك بأصالة البراءة و المشهور قائلون بالأجزاء لدلالة الأمر فلا خلاف بينهما في المعنى . و أما إذا دل نص من الشارع على وجوب المضي في عمل فاسد فلا خلاف أيضاً في إمكانه و وقوعه ، و لكن أباهاشم لا يحتاج إلى تأويل و المشهور يتأولون . و ظاهر كلام العلامة رحمه الله أن الأمر بالمضي في عمل فاسد قدامتثل و أجزاء ما أتى به عما أمر به و هو أمر آخر غير الأمر الذي كان أولاً بالحج و لم يأت به على وجهه و إنما أمر بالقضاء و الإعادة لأنه لم يؤت به على وجهه . و كذلك الصلاة مع الطهارة المستصحبة قد أتى بها و أجزاء لأنه امتثل و إنما يحكم بوجوب القضاء لأمر جديد . و التزم العلامة بعدم توجه الأمر بالصلاة

إليه في الواقع.^١

قال: فإذا ظهر الحدث علم انتفاء الأمر والعصيان منتف بالسهو انتهى.

وقال أيضاً: التحقيق المنع من الأمر في نفس الأمر.^٢

ومن صرح في الحج بوجود أمرين الفاضل المقداد فقال: ما حاصله أن الأمر بالحج غير الأمر بالمضي في الحج الفاسد وامتثال الأمر الثاني لا يوجب الإجزاء بالنسبة إلى الأمر الأول.^٣

واعلم أن لكثير من متأخري المتأخرين أنظاراً دقيقة في مبحث الإجزاء حرية بأن يصرف فيها الفكر لكنها مبتنية على أصل لهم لا نوافقهم عليه، وهو أن الجاهل مكلف بالواقع، وإن كان معذوراً، بل و عاجزاً عن تحصيل العلم. قالوا والأيلزم التصويب. ونحن نمنع لزوم التصويب كما مرّ ولذلك تركناها ونكتفي بذكر مسائل أرادوا بما ذكره بيان حكمها وبحثنا على طريقتهما في الشرح، وظاهر كثير من الفقهاء في فروع عديدة أن الأمر الظاهري أيضاً يقتضي الإجزاء. مثلاً من أتى بصلاة الاحتياط فتبين نقص صلاته قالوا لا يجب الإعادة، لأن الامتثال يقتضي الإجزاء ولا خلاف بينهم في أن القرآن بإحدى القراءات المتواترة

١- يعني أن مستصحب الطهارة ليس مأموراً بالوضوء واقعاً، والصلاة بالطهارة و إن كان محدثاً واقعاً. و صرح في الرياض في نية التردد يوم الشك بان الوجوب في نفس الأمر لا معنى له، يعني مع حكم الشرع ظاهراً بعدم وجوب صومه. منه (قدّس سرّه)

٢- نهاية الأصول في البحث الثالث في الإجزاء من الفصل السادس من المقصد الثاني.

٣- كنز العرفان ١/ ٢٧٣.

مجزية مع أن الواقع أحدها^١.

الأولى: إذا كان المكلف جاهلاً بالتكليف في جميع الوقت فتركه ثم علم بعد الوقت كصلاة الكسوف إن لم يعلم بالكسوف حتى انجلى فوجوب القضاء عليه تابع لدليل القضاء، والأصل عدم الوجوب لأن القضاء بأمر جديد.

الثانية: إذا كان وقت الواجب موسعاً فلم يعلم بوجوبه أول الوقت و علم به في الأثناء توجه التكليف إليه من وقت حصول العلم لاقبله، فإن لم يكن الوقت بمقدار الأداء فهو كالمسألة السابقة.

الثالثة: إذا وظف الشارع للمضطر تكليفاً غير تكليف المختار كالتييم للعاجز عن الوضوء ولم يعلم منه أن الإتيان به جائز في سعة الوقت أو لا ذهب السيد المرتضى و سلاًراً إلى وجوب تأخير الصلاة إلى آخر الوقت لأصحاب الأعذار، وهذا هو الموافق للقاعدة إذا علم ثبوت التكليف الاضطراري مجملًا ولم يكن هناك ما يدل على الإطلاق، إذ لعل العجز في مجموع الوقت معتبر، ومذهب الشيخ والعلامة رحمه الله أنه يجوز التعجيل إلا للتمييم ولعلها يتمسكان في الصلاة بإطلاق اطلعاً عليه، وإلا فمقتضى القاعدة مذهب السيد رحمه الله.

الرابعة: إذا جوزنا للمضطر التعجيل فزال عذره في الوقت لم يجب

١- ومما يدل على كون الأجزاء مركوزاً في أذهان الناس ما ورد في حديث مسجد القبلتين وهو مسجد معروف في المدينة وذكروا أن أهله كانوا يصلون فاخبروا بتغيير القبلة فرجعوا من الصلاة إلى المسجد الأقصى إلى الكعبة واكتفوا بما صدر عنهم قبل الأخبار. منه (قدس سرّه)

أقول: ليس هذا من موارد الاكتفاء بما صدر عنهم للأجزاء ظاهراً إلا مع تأويل.

٢- هو حمزة بن عبدالعزيز الديلمي المتوفى ٤٤٨ أو ٤٦٣.

عليه الإعادة لوجوه:

الأول: ان المولى إذا جوز للعبد التعجيل فتجوز هذا يدل بالدلالة الإلزامية العرفية على الإكتفاء به^١.

الثاني: أنه يصير حينئذ كاحد فردى الواجب المخير فكأن المولى قال للعبد إما أن تعجل الصلاة بالتيمم وإما أن تؤخر مع الوضوء.

الثالث: أن عهدة تخلف ما جوزة المولى عليه.

الخامسة: الجاهل العاجز عن تحصيل العلم بالواقع كالمضطر إذ لا فرق بين العجز عن تحصيل العلم وبين العجز عن غيره في استحالة التكليف بما يعجز عنه، وحينئذ فإذا جوز الشارع لهذا الجاهل في سعة الوقت التعجيل بشيء يقدر عليه فأتى به و زال عذره في الوقت بمحصول العلم أو أمكنه تحصيل العلم فقتضى ما ذكرنا أن ما أتى به مجز ولا يجب عليه الإعادة كالمستحاضة العاجزة عن تمييز أيام حيضها عن استحاضتها لنسيان العادة وعدم التميز في الدم فإنها مكلفة شرعاً بأمور تعد بالنسبة إليها تكليفاً إضطرارياً كمن شك بين الثلاث والأربع و أتى بصلاة الإحتياط جالساً ثم تبين نقصانها في الوقت، ولذا فهم جميع الفقهاء من أدلة سجدتي السهو وصلاة الإحتياط ومن عدم البأس عن الأكل في الصوم سهواً عدم وجوب القضاء.

السادسة: الجاهل الذى عين له الشارع حال جهله وظيفه لا يعد

١- وهذا مبنى قاعدة الاجزاء عندنا. والحاصل ان ما وقع بأمر الشارع و رخصته يجب ان لا يستعقب شيئاً من التدارك الا بدليل. و نعتمد على ذلك في غير مسألة الاجزاء أيضاً مثلاً قال العلامة في التذكرة و الشهيد في الدروس: ان التضمن و الاستنشاق للطهارة بأمر الشارع فلا يوجبان افطار الصوم اذا تعدى الماء إلى الحلق. منه (قدس سرّه)

مقصراً فليس مكلفاً إلا بما وظف له و على فرض كونه مكلفاً بما يخالفه فالقضاء غير واجب عليه إلا بدليل لأن القضاء بأمر جديد كما لا يستحيل حكم الشارع بالقضاء على من أتى بما عليه في الوقت حتى بالأمر الإلزامي كمن صلى بتييم كذلك لا يستحيل حكمه بوجوب القضاء على من لم يكن الواجب في الوقت عليه واجباً كقضاء الصوم على الحائض والمسافر، ولا حكمه بعدم وجوب القضاء على من ترك الأداء عمداً كصلاة العيد.

و بالجملة فالقضاء لا يتوقف وجوداً ولا عدماً على الأداء، و الإجزاء بمعنى سقوط القضاء لا ينسب إلى امتثال الأمر الأول فسواء كان أمر أولاً أو لم يكن و سواء امتثل أم لا فثبتت القضاء على خلاف القاعدة، ويجب فيه متابعة الدليل الناقل، و أما الإعادة في الوقت فمقتضى تعيين الوظيفة من الشارع للجاهل هو الإجزاء، لكونه غير مقصر و ظهور ترخيص الشارع في أن لا تتبعه عليه إلا إذا ثبت خلافه بالدليل كإعادة الصلاة التي أتى بها مع الطهارة المستصحبة أعني الطهارة من الحدث، و أما الصلاة باستصحاب الطهارة من الخبث فجزئية إن شاء الله. و لنجتز بهذا القدر ههنا و لما كان الغرض من وضع هذا المدخل التسهيل على الطالبين اقتصرنا في كل باب على أهم المسائل و تحررنا أسهل الطرق و أعرضنا عن ذكر المعقدات، و بينت أكثر ما يحتاج إليه الطالب في مطالب الكتاب و شرحه، و نقلت فيه كثيراً من المباحث المهجورة التي يتكرر التمسك بها في الكتب، و لا يستغنى عن تدرسها. و الرجاء من الله العفو عن الزلات و التوفيق لما يحب و يرضى إن شاء الله.

١- تمّت هذه التذييلات في الجهادى الأولى سنة ١٤١٥ في قم المشرفة، و الحمد لله رب العالمين.

مصادر التذييلات

- ١- القرآن الكريم .
- ٢- الإتيقان - جلال الدين السيوطي ، الطبعة الثالثة ، سنة ١٣٧٠ هـ ق بالقاهرة .
- ٣- إجازات العلامة المجلسي (ره) - السيد أحمد الحسيني ، طبع قم .
- ٤- الأخبار الدخيلة - العلامة التستري ، طبع الغفاري .
- ٥- الاستبصار - انشيخ الطوسي (ره) ، طبع النجف .
- ٦- الأسفار الأربعة - صدر المتألمين الشيرازي (ره) ، طبع قم .
- ٧- إشارات الأصول - الشيخ محمد إبراهيم الكلبي (ره) .
- ٨- الاعلام - الزركلي ، المطبوع في ٨ مجلدات .
- ٩- إعلام الوري - الشيخ الطبرسي ، طبع الغفاري .
- ١٠- أقرب الموارد - السعيد سعيد الشرتوني ، طبع الأفتست .
- ١١- إكمال الدين - الشيخ الصدوق (ره) ، طبع الغفاري .
- ١٢- الإيضاح - فضل بن شاذان (ره) ، طبع المحدث الأرموي (ره) .
- ١٣- تاريخ الأمم والملوك - محمد بن جرير الطبري ، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم ، طبع لبنان .
- ١٤- تأسيس الشيعة لعلوم الإسلام - السيد حسن الصدر الكاظمي (ره) ، طبع العراق (الكاظمية) .
- ١٥- تذكرة الفقهاء - العلامة الحلي (ره) ، الطبع الحجري .
- ١٦- تصحيح الاعتقاد - الشيخ المفيد (ره) ، الطبع الحديث (ضمن مصنفات الشيخ المفيد) .

- ١٧- التعليقة على 'منهج المقال' - الوحيد البهبهاني (ره)، الطبع الحجري ضميعة منهج المقال.
- ١٨- تفسير أبي الفتوح الرازي (ره)، طبع الإسلامية.
- ١٩- التفسير المنسوب إلى الإمام العسكري عليه السلام، الطبع الحديث بقم.
- ٢٠- تفسير القمي، الطبع الحجري الوزيري.
- ٢١- التنبيه بالمعلوم من البرهان على 'تنزيه المعصوم عن السهو والنسيان' - الشيخ الحرّ العاملي (ره)، طبع قم.
- ٢٢- تهذيب الأحكام - الشيخ الطوسي (ره)، طبع النجف.
- ٢٣- تهذيب الوصول إلى 'علم الأصول' - العلامة الحلي (ره)، الطبع الحجري.
- ٢٤- جامع أحاديث الشيعة - السيّد البروجردي (ره)، طبع قم.
- ٢٥- جامع الشواهد - محمّد باقر الشريف، الطبع الحجري سنة ١٢٩٣ هـ ق.
- ٢٦- جامع المقاصد - المحقّق الكركي (ره)، الطبع الحديث في مجلّدات.
- ٢٧- جلاء العيون - العلامة المجلسي (ره)، الطبع الحجري سنة ١٣٢٢ هـ ق.
- ٢٨- الجوهر النضيد - العلامة الحلي (ره)، الطبع الحجري.
- ٢٩- الحاشية على 'شرح العضدي' - المير السيّد الشريف الجرجاني، المخطوط، ش ٢٦٧٥ الموجود بمكتبة المسجد الأعظم بقم.
- ٣٠- الحدائق الناضرة - الشيخ يوسف البحراني (ره)، الطبع الحديث.
- ٣١- حلية الأولياء - أبو نعيم الإصبهاني، طبع دار الكتب العربي.
- ٣٢- حياة الحيوان - الدميري، الطبع الحجري.
- ٣٣- خلاصة الأقوال - العلامة الحلي (ره)، طبع النجف.
- ٣٤- الذريعة - السيّد المرتضى (ره)، من منشورات جامعة طهران.
- ٣٥- الذريعة إلى 'تصانيف الشيعة' - العلامة الطهراني (ره)، الطبعة الأولى.
- ٣٦- رجال ابن داود (ره)، طبع المحدث الأرموي (ره).
- ٣٧- رجال الكشي (ره)، طبع مشهد.
- ٣٨- رجال النجاشي (ره)، طبع جماعة المدرسين بقم.
- ٣٩- رجال المامقاني، طبع الأفت.
- ٤٠- رسالة لاضرر - الإمام الخميني (ره)، طبع قم.
- ٤١- رسالة ابن عباس - السيّد جعفر مرتضى، طبع قم.
- ٤٢- الروضة البهيّة في شرح اللمعة الدمشقيّة - الشهيد الثاني، الطبع الحجري، بخطّ عبد الرحيم.

- ٤٣- السامي في الأسامي - الميداني (ره)، الطبع الحديث، سنة ١٩٦٧ م.
- ٤٤- السرائر - ابن إدريس الحلّي (ره)، الطبع الحجري.
- ٤٥- شرح الإشارات - نصير الدين الطوسي (ره)، الطبع الحديث في ٣ مجلدات و الطبع الحجري (شيخ رضا).
- ٤٦- شرح التجريد - العلامة الحلّي (ره)، الطبع الحجري بإصهبان.
- ٤٧- شرح شرح المختصر - التفتازاني، المخطوط ش ٢٤٦٢ و ٥٤٤ بمكتبة المسجد الأعظم بقم المشرّفة.
- ٤٨- شرح الدراية - الشهيد الثاني، الطبع الحجري و طبع النجف.
- ٤٩- شرح قاموس اللغة - الطبع الحجري، سنة ١٢٧٣ هـ ق.
- ٥٠- شرح مختصر الأصول - عضد الدين الإيجي، المخطوط الموجود بمكتبة المسجد الأعظم بقم المشرّفة (ش ٣٢٠٤).
- ٥١- شرح نهج البلاغة - ابن أبي الحديد المعتزلي، طبع القاهرة، تحقيق محمّد أبو الفضل إبراهيم.
- ٥٢- صحيح البخاري، طبع ١٣٧٨ هـ ق.
- ٥٣- صحيح مسلم، طبع ١٣٣٤ هـ ق، بمصر.
- ٥٤- الصمدية - الشيخ البهائي (ره)، المطبوع في مجموعة جامع المقدمات.
- ٥٥- الطهارة - الشيخ الأنصاري (ره)، الطبع الحجري سنة ١٣٠٧ هـ ق.
- ٥٦- عدّة الأصول - الشيخ الطوسي (ره)، طبع قم و الهند.
- ٥٧- عوالي اللئالي - ابن أبي جمهور الأحسائي (ره)، طبع قم.
- ٥٨- فتوح البلدان - البلاذري، طبع لبنان ١٣٩٨ هـ ق.
- ٥٩- فرائد الأصول - الشيخ الأنصاري (ره).
- ٦٠- الفصول الغروية - الشيخ محمد حسين الإصهاني، الطبع الحجري سنة ١٢٧٧ هـ ق.
- ٦١- (معجم) فقه اللغة - الثعالبي، إعداد الشيخ البهائي، طبع مؤسسة البلاغ ببيروت.
- ٦٢- فوائد الأصول - الشيخ محمّد علي الكاظمي، الطبعة الأولى.
- ٦٣- الفوائد الحائرية - الوحيد البهبائي، الطبع الحديث سنة ١٣٩٥ هـ ق مع شرحه بقلم الحاج الشيخ حسن الفريد الكلبيكاني.
- ٦٤- فهرست مخطوطات مكتبة المسجد الأعظم بقم - رضا الاستادي، طبع قم.
- ٦٥- الفهرست - الشيخ الطوسي (ره)، طبع النجف و مشهد الرضا عليه السلام.
- ٦٦- قاموس الرجال - العلامة التستري، الطبعة الأولى.

- ٦٧- قاموس اللغة - الفيروزآبادي، طبع مصر في أربع مجلدات.
- ٦٨- قواعد الأحكام - العلامة الحلّي (ره)، الطبع الحجري المحدث.
- ٦٩- القواعد والفوائد - الشهيد الأوّل (ره)، من منشورات مكتبة المفيد بقم.
- ٧٠- الكافي (الأصول والفروع) - الشيخ الكليني (ره)، طبع الآخوندي.
- ٧١- كشف الظنون - الحاج خليفة، طبع مكتبة المثنى ببغداد.
- ٧٢- كفاية الأصول - الآخوند الخراساني (ره)، طبع مؤسسة آل البيت بقم.
- ٧٣- كنز العرفان - الفاضل المقداد (ره)، طبع المكتبة المرتضوية بطهران.
- ٧٤- لغتنا - دهخدا، الطبعة الأولى.
- ٧٥- مبادئ الوصول إلى علم الأصول - العلامة الحلّي (ره)، طبع قم ١٤٠٤ هـ ق.
- ٧٦- المبسوط - الشيخ الطوسي (ره)، طبع المكتبة المرتضوية بطهران.
- ٧٧- مجمع البحرين - الشيخ الطريحي (ره)، الطبع الحجري، و طبع «دفتر نشر فرهنگ إسلامي طهران».
- ٧٨- مجمع البيان - أمين الإسلام الطبرسي (ره)، طبع الإسلامية.
- ٧٩- مجمع الرجال - القهپاني (ره)، طبع إصهبان.
- ٨٠- محجة العلماء - الشيخ هادي الطهراني (ره)، الطبع الحجري.
- ٨١- مختصر الأصول - ابن الحاجب، المخطوط (في هامش شرح العضدي) المؤرخ ١٠١٦ الموجود في مكتبة المسجد الأعظم بقم (ش ٢٤٦٥).
- ٨٢- مختلف الشيعة - العلامة الحلّي (ره)، الطبعة الأولى.
- ٨٣- المستصفي - أبو حامد الغزالي، طبع مكتبة المثنى ببغداد.
- ٨٤- مصباح الفقيه (الصلاة والصوم) - المحقق الهمداني، الطبعة الأولى.
- ٨٥- مطارح الأنظار = تقارير الشيخ الأنصاري (ره) - الشيخ أبو القاسم الكلانتر (ره)، الطبع الحجري سنة ١٣١٤ هـ ق.
- ٨٦- المطول - التفتازاني، الطبع الحجري سنة ١٣١٠ هـ ق.
- ٨٧- معارج الأصول - المحقق الحلّي (ره)، طبع قم سنة ١٤٠٣ هـ ق.
- ٨٨- معالم الأصول - الشيخ حسن العاملي (ره)، طبع العلمية الإسلامية.
- ٨٩- معجم الأدباء - ياقوت الحموي، طبع دار الفكر بلبنان سنة ١٤٠٠ هـ ق.
- ٩٠- معجم البلدان - ياقوت الحموي، طبع دار إحياء التراث العربي في خمسة مجلدات.
- ٩١- معجم رجال الحديث - السيد الخوئي (ره)، الطبعة الأولى.

- ٩٢- معجم الفرق الإسلامية - شريف يحيى الأمين ، طبع دارالأضواء ببلبنان سنة ١٤٠٦ هـ ق .
- ٩٣- معجم المفهرس للقرآن الكريم - محمد فؤاد عبدالباقى .
- ٩٤- معجم المفهرس لوسائل الشيعة - السيد الطيبي ، الطبعة الاولى .
- ٩٥- معجم المطبوعات - يوسف اليان سر كيس ، طبع ١٣٤٦ بمصر .
- ٩٦- مغني اللبيب - ابن هشام ، طبع مصر في مجلدين .
- ٩٧- مقباس الهداية - الشيخ عبدالله المامقاني (ره) ، طبع النجف الأشرف ، ١٣٤٥ هـ ق .
- ٩٨- مناقب ابن شهر آشوب (ره) ، طبع قم في أربع مجلدات .
- ٩٩- منتهى الآمال - المحدث القمي (ره) ، طبع العلمية الإسلامية .
- ١٠٠- منتهى الإرب - طبع الأفت ، سنة ١٣٧٧ هـ ق .
- ١٠١- منتهى المطلب - العلامة الحلّي (ره) ، الطبعة الأولى .
- ١٠٢- منهاج الأصول - القاضي البيضاوي ، النسخة المخطوطة الموجودة في مكتبة المسجد الأعظم بقم .
- ١٠٣- منهج المقال - الاسترآبادي ، الطبع الحجري .
- ١٠٤- منية اللبيب - السيد عميد الدين ، المطبوع في هامش تهذيب الوصول ، الطبع الحجري سنة ١٣٠٨ هـ ق .
- ١٠٥- نور الثقلين - عبد علي بن جمعة الحويزي ، طبع قم .
- ١٠٦- نهاية الإرب - أبو العباس أحمد بن علي القلقشندي ، طبع بغداد ١٣٧٨ هـ ق .
- ١٠٧- نهاية الأصول - العلامة الحلّي (ره) ، المخطوط المؤرخ ١٢٤١ الموجود بمكتبة المسجد الأعظم بقم المشرفة .
- ١٠٨- نهاية السؤل = شرح منهاج البيضاوي - الأسنوي ، المطبوع في أربع مجلدات الموجود في مكتبة السيد المرعشي بقم .
- ١٠٩- نهج البلاغة - السيد الرضي (ره) ، طبع مكتبة الاستقامة بمصر .
- ١١٠- نيل الأوطار - محمد بن علي الشوكاني ، طبع دارالجيل ببيروت ١٩٧٣ م .
- ١١١- رافية الأصول - الشيخ عبدالله التوني (ره) ، طبع قم سنة ١٤١٢ هـ ق .
- ١١٢- وسائل الشيعة - الشيخ الحرّ العاملي (ره) ، طبع الإسلامية في ٢٠ مجلدأ .
- ١١٣- هدية الأحياب - المحدث القمي (ره) ، الطبع الحجري بنجف .

٧٣	في الطريق إلى معرفة الوضع
٧٤	في حجّة قول اللغوي و عدمها
٧٧	الاسم والفعل والحرف
٧٨	نسبة الفعل إلى الزمان
٧٩	نسبة الفعل إلى الله والمجردات
٨٠	في تغيير المعاني بتغاير الاعتبارات
٨١	في الكلّي والجزئي
٨٤	تقسيم المفرد باعتبار وحدته و وحدة المعنى وتعددهما
٨٤	في أسماء الإشارة والمضمرات وأمثالها
٨٨	المركّب إمّا خبر أو إنشاء
٩١	معنى دلالة الأمر على الحال
٩٢	في المشترك
٩٧	مسألة مهتة
٩٩	في استعمال اللفظ المشترك في أكثر من معنى
١٠٢	في أن استعمال المشترك في معانيه مسألة لغوية لاعقلية
١٠٤	في أن استعمال المشترك في معانيه حقيقة
١٠٥	في اشتراط إمكان الجمع في استعمال المشترك
١٠٦	استعمال اللفظ في معناه الحقيقي والمجازي
١١٤	حمل المشترك على إرادة جميع المعاني
١١٥	في الحقيقة والمجاز
١١٧	الحقيقة اللغوية
١١٨	الحقيقة العرفية
١٢٠	المنقول
١٢٠	الحقيقة الشرعية والحقيقة الدينية
١٣٢	في الصحيح والأعم
١٣٦	المجاز
١٣٩	الغرض من المجاز
١٤١	في أنواع العلاقات
١٤٧	في أن المجاز بالوضع
١٥٠	استعمال اللفظ في نوعه أو مثله
١٥١	الأصل في الاستعمال الحقيقة

«فهرست الموضوعات»

● مقدمة الكتاب	١٤ - ٣
تعريف علم أصول الفقه	٤
موضوعه و فائده	٥
وجه الحاجة إلى علم الأصول	٥
وجه تسميته بأصول الفقه	١٠
كتب أصول الفقه و أول من صنّف فيه	١١
● المبادئ الكلامية و المنطقية	١٥ - ٦٠
العلم	١٧
الظن	١٩
الوهم	٢٠
الشك	٢٠
القطع	٢٠
العلم العادي	٢١
الظن الاطمئنانى	٢٢
العلم العادى لا يجتمع مع تجويز النقيض	٢٣
تعقيب البحث فى الظن الاطمئنانى	٢٦
فى أن الأخبار ليست بحيث يكون احتمال الكذب فيها ضعيفاً جداً فلا بدّ للفقهاء من إثبات حجّيتها الدليل و النظر و الأمانة	٥٥
الكلام و الخطاب و الحكم	٥٦
الحكم الشرعى	٥٧
● المبادئ اللغوية	٦١ - ١٩٤
اللغة	٦٣
الوضع	٦٦
الوضع الشخصى و النوعى	٦٧
الأشياء المنسوبة إلى الوضع	٦٧
المركب موضوع	٦٨
فى أنه لا يجب أن يكون لكل معنى لفظ	٦٩
اللفظ موضوع للدلالة على الصورة الذهنية	٧٠
فى أن الدلالة تابعة للإرادة	٧١

١٥٣	التعارض بين الحقيقة و المجاز المشهور
١٥٤	المميز بين الحقيقة و المجاز
١٦٠	في تعارض الأحوال
١٦٦	في معنى قول صاحب الفصول: ظهور إرادة و ظهور إثبات
١٦٧	في حروف بحث عن معانيها أهل الأصول
١٧٤	في الخروج عن النص
١٧٦	في النص على العلة
١٨٢	في الإيماء و التنبيه
١٨٥	تفقيح المناط
١٨٨	جدول في أحكام الرضاع
١٩٣	إذا دار الأمر بين الحمل على المعنى الشرعى أو اللغوى
٣١٥ - ١٩٥	● المبادئ الاحكامية
١٩٨	في التحسين و التقييح
٢٠٢	شرائط المحكوم عليه
٢٠٥	في تكليف الكفار بالفروع
٢٠٧	التكليف بالمحال
٢٠٧	تكليف المحال
٢٠٨	التكليف بالممتنع بالاختيار جائز
٢٠٩	لا تكليف في الأوامر الامتعاتية
٢١٠	في أن الطلب الذى يوجب التكليف غير الشوق المؤكد
٢١٠	في أن الشوق إلى المتبائنين ممكن و طلبها محال
٢١١	في أن الشوق الذى يصل إلى حد الطلب لا يجب أن يكون أشد من الذى لا يصل
٢١١	مثال إنجاء الفريقين
٢١٢	أربعة أمور يجب الفرق بينها
٢١٣	الأمر مع العلم بانتفاء شرطه لا يجوز
٢١٣	مصلحة التكليف فى المكلف به
٢١٤	فى تعلق الطلب بالطبيعة أو الفرد
٢١٥	فى أن الطلب إذا تعلق بماهية لا يسرى إلى الخصوصيات المنضمة إليها
٢١٦	فى الطلب و الإرادة
٢١٧	وقت توجه التكليف الشرعية
٢١٩	أدلة الأحكام غير نفس الأحكام

- ٢٢٠ التكليف غير محتاج إلى إنشاء لفظي
- ٢٢١ الجاهل غير مخاطب بنفس التكليف
- ٢٢٢ حجة من قال العلم غير مأخوذ في متعلقات التكليف
- ٢٢٣ عدم كون الجاهل مكلفاً لا يستلزم التصويب
- ٢٢٥ تقسيم الحكم إلى التكليفي والوضعي
- ٢٢٦ أقسام الحكم التكليفي والوضعي
- ٢٣٠ في تعريف السبب
- ٢٣٤ الشرط والمانع والصحة والفساد
- ٢٣٥ العزيمة والرخصة
- ٢٣٥ لا يجوز خلو الواقعة عن حكم
- ٢٣٦ الواجب المطلق والمشروط
- ٢٣٦ الفرق بين المقدمة المقدورة وغيرها
- ٢٣٧ الواجب المعلق
- ٢٣٨ الفرق بين المشروط والمعلق
- ٢٤٠ لا يمكن استنباط كون الوجوب معلقاً أو مشروطاً من الألفاظ
- ٢٤٢ الأمر الإرشادي والمولوي
- ٢٤٥ الحكم التعبدى والتوصلى
- ٢٤٦ الحكم الظاهري والواقعي
- ٢٤٦ في أن الأمر الظاهري موقوف على المصلحة
- ٢٤٨ مصلحة الحكم الظاهري في متعلقه لا في مؤداه
- ٢٤٩ في مقدمة الواجب إذا شككنا في كون الواجب مشروطاً أو مطلقاً
- ٢٥٣ البحث في مقدمة الواجب على الطريقة التي سلكها ابن الحاجب
- ٢٥٧ وجوب المقدمة قبل وجوب ذى المقدمة
- ٢٦٠ الواجب الغيري
- ٢٦١ ترتب الثواب والعقاب على الواجب الغيري
- ٢٦٤ في اجتماع الأحكام
- ٢٦٥ استحالة التكليف لنفسه
- ٢٦٥ التكليف المحال والتكليف بالمحال
- ٢٦٦ تعدد جهات المصلحة والمفسدة في فعل واحد
- ٢٦٧ معنى الفعل الواحد
- ٢٦٨ تضاد الأحكام

٢٦٩	اللازم والملزوم
٢٧٠	العبادة في المكان المنصوب
٢٧٠	بطلان الصلاة في المنصوب ليس إجماعياً
٢٧٢	الفرق بين تعارض الدليلين و تعاند الحكمين
٢٧٤	في العبادات المكروهة
٢٧٨	توسط الأرض المنصوبة
٢٨٠	اجتماع الوجوب والاستحباب
٢٨١	دلالة النهي على الفساد
٢٨٣	الواجب بشرط فعل محرم
٢٨٣	الترتب في الطلب
٢٨٤	الامتثال و شرائطه و أحكامه
٢٨٥	وجوب الامتثال حكم العقل
٢٨٦	الوجه المفعول غاية
٢٨٨	الإطاعة في الأمر التوصل و النهي
٢٨٩	قصد كفيّات الطلب غير واجب
٢٨٩	قصد التوصل في الطلب الغيرى
٢٩٠	وجوب قصد القرية إرشادى
٢٩١	سقوط التكليف بغير الامتثال
٢٩٢	حكم ما شك في وجوب القرية فيه
٢٩٥	الفرق بين العبادة و غيرها
٢٩٦	في امتثال الطلب المتعلق بأجزاء الواجب
٢٩٨	نية رفع الحدث و استباحة الصلاة في الوضوء
٢٩٩	التداخل في الامتثال
٣٠٠	قصد القرية في الشرط الشرعى
٣٠١	أخذ النية و ما يترتب عليها متعلقاً للأمر
٣٠٣	تفويت التكليف
٣٠٧	النيابة في العبادات
٣٠٩	مسألة الإجزاء
٣١٦ - ٣٢٠	● مصادر التذيلات