

٩

مكتبة دار الفقه الإسلامي

دار الفقه الإسلامي

الفوائد الأصولية

تأليف

سيد الطائفة السيد محمد باقر المجلسي

١١٥٥-١٢١٢ هـ

تقديم
عليه السلام

تقديم
عليه السلام

الفوائد لأصولية

تأليف
 شيخ الطائفة السيد محمد باقر المجلسي
 ١١٥٥-١٢١٢ هـ

قدّمه
 السيد محمد باقر المجلسي

تحرّره
 السيد محمد باقر المجلسي

هوية الكتاب

✽ اسم الكتاب: الفوائد الأصولية

✽ المؤلف: سيد الطائفة العلامة السيد محمد مهدي بحر العلوم (قدس سره)

✽ تحقيق: الشيخ هادي قبيسي

✽ تقديم: السيد فاضل بحر العلوم

✽ الطبعة: الاولى، ١٤٣٢ هـ ق

حقوق الطبع محفوظة ل.....

مركز تراث السيد بحر العلوم ر.ق

العراق - النجف الأشرف - حي الغدير

خلف فندق النجف السياحي

نقال: ٣٣٣٦٧٥٣٤ - ٠٠٩٦٤ / ٧٨٠٨٧٢٦٣٣٩ - ٠٠٩٦٤

الموقع: www.bahrululoom.org

طبع على مطابع

مؤسسة الأعلامي للمطبوعات

Beirut Airport Road
Tel: 01/450426 Fax: 01/450427
E-mail: alaalami@yahoo.com
<http://www.alaalami.com>

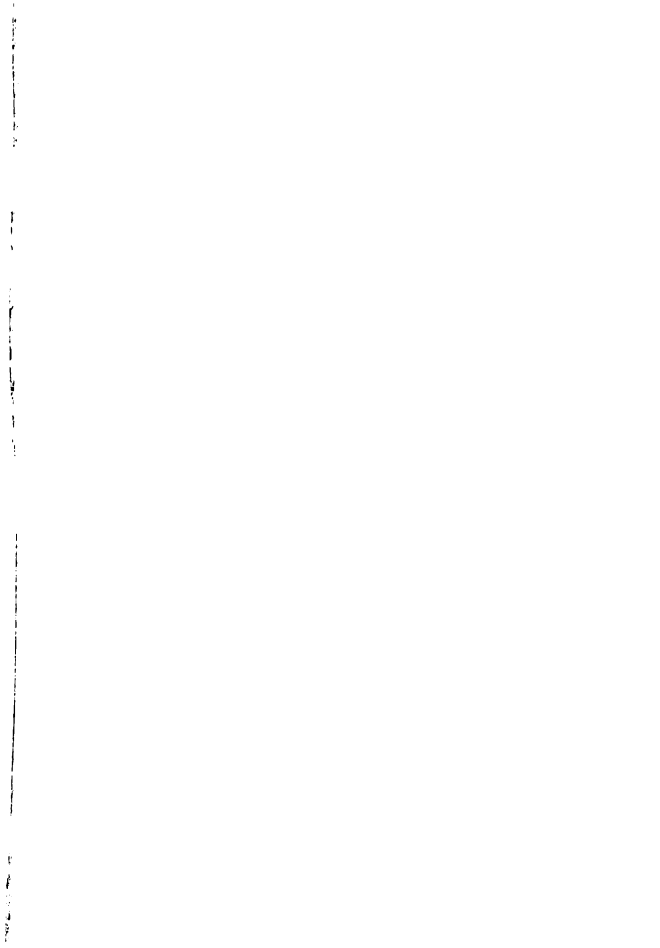


بيروت - طريق المطار - مغرق حارة حريك
قرب سنتر زعرور
هاتف: ٠١/٤٥٠٤٢٦ فاكس: ٠١/٤٥٠٤٢٧

بسم الله الرحمن الرحيم



✓ مقدمة المركز ...



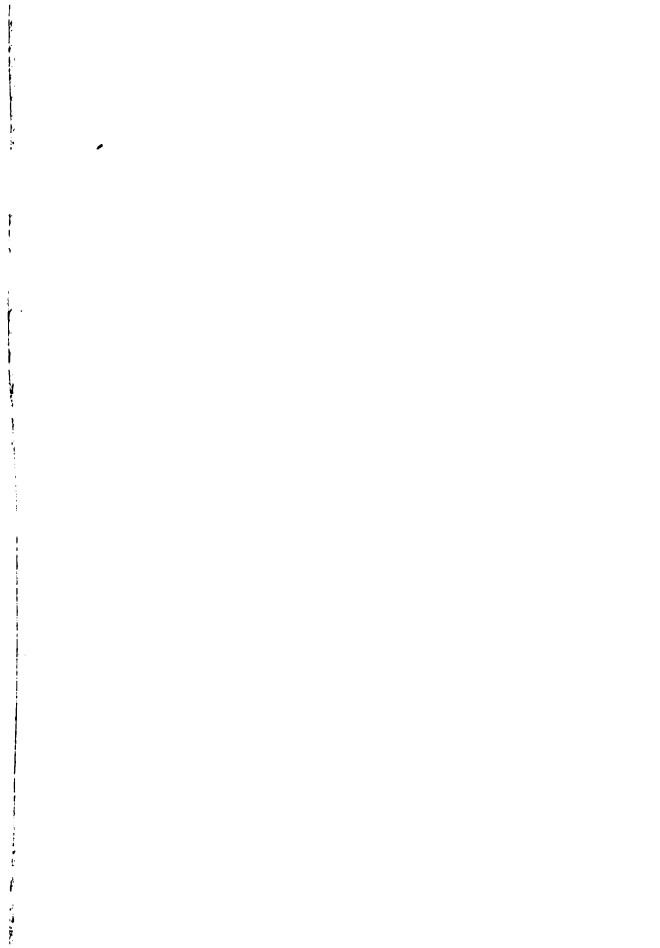
كلمة المركز

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين
محمد ﷺ وعلى آله الطيبين الطاهرين.

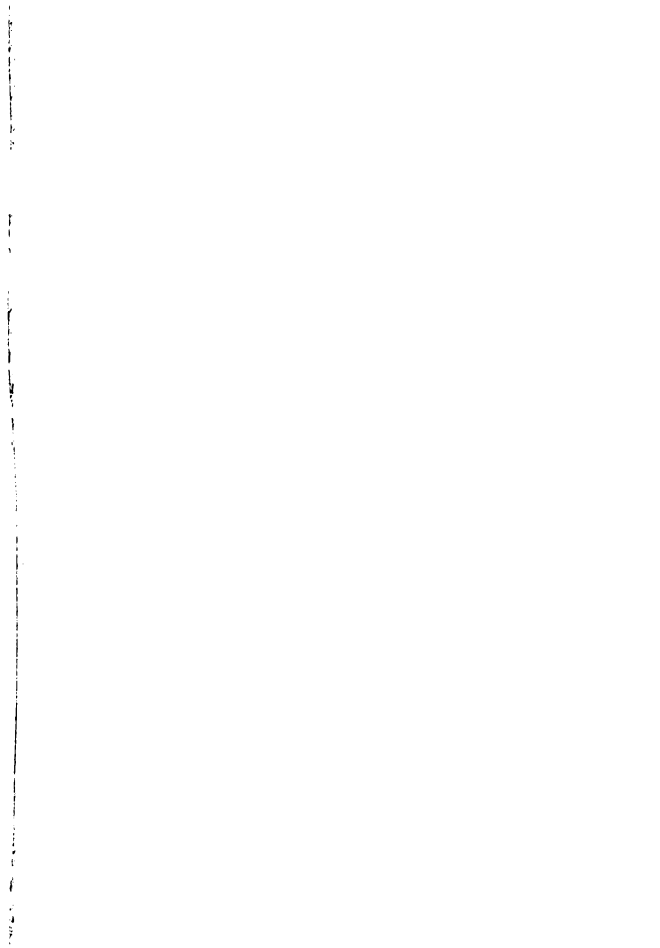
منذ ما يقرب الثلاث سنوات وقد نضجت عندنا فكرة إعادة طبع كتاب
الفوائد الأصولية للسيد بحر العلوم رحمه الله، ذلك الكتاب الذي ذكره أكثر من مؤرخ
وأشار إليه أكثر من باحث، وفعلًا فقد استجاب لطلبنا الأخ العزيز سماحة الشيخ
هادي القيسي مشكوراً، حيث أنه قد بذل جهداً رائعاً في تحقيق الكتاب،
وتمكن من إخراجه إخراجاً جيداً لن أبالغ فيه، بل أترك الحكم للقارئ الكريم
والأخوة الأعزاء من أهل الفضل.

وبما أن ترجمة السيد قد طبعت بشكل واسع في كتاب الاجازات فقد
اختصرت ترجمته بما يتناسب مع الكتاب. هذا وأنه من دواعي سروري أن
أشكر أصحاب السماحة الأخوة الأعزاء السيد مهدي الرباني والشيخ كاظم
الجواهري والسيد جعفر الاشكوري، والذين كان لهم الفضل في الحصول على
مصورات بعض النسخ الخطية وتهيئتها. وكل من ساعدني على اخراج مصنفات
الاسرة الكريمة، سائلاً المولى جل وعلا أن يجازيهم ويسدد خطاهم، كما
وأرجوا ممن وقف على هذه الأسطر ابداء ملاحظاته، فأني لا أدعي الكمال.

مركز تراث السيد بحر العلوم رحمه الله



✓ حياة المؤلف



حياة المؤلف

نسبه المشرق:

أبو الرضا، السيد محمد مهدي، ابن السيد مرتضى، بن محمد، بن عبد الكريم، بن مراد، بن شاه أسد الله، بن جلال الدين، أمير بن الحسن، بن مجد الدين، بن قوام الدين، بن اسماعيل، بن عبّاد، بن أبي المكارم، بن عبّاد، بن أبي المجد، بن عبّاد، بن علي، بن حمزة، بن طاهر، بن علي، بن محمد، بن أحمد، بن محمد، بن أحمد، بن إبراهيم، الملقب بطباطبا، بن اسماعيل الديباج، بن إبراهيم القمر، ابن الحسن المثنى، ابن الحسن السبط، ابن علي بن أبي طالب أمير المؤمنين عليه السلام.

ولادته:

ولد في كربلاء، قبيل انفجر من ليلة الجمعة في غرة شوال سنة ١١٥٥ هـ. حكى عن والده المرتضى أنّه رأى ليلة ولادة ابنه بحر العلوم أن مولانا الرضا عليه السلام أرسل شمعة مع محمد بن اسماعيل بن بزيع - تلميذ الامام وخادمه - وأشعلها على سطح دار السيد، فعلا سناها ولم يدرك مداها، يتحير عند رؤيته

النظر، ويقول لسان حاله: ما هذا بشر^(١). فينتبه السيد من نومه قبيل الفجر. ومهما قيل في الاحلام من تأويل فإن رؤية الامام عليه السلام في الحلم لا تخضع للتأويل، فقد روي عنهم عليه السلام: من رآنا فقد رآنا، فإن الشيطان لا يتمثل بنا. أو بقریب من هذا اللفظ.^(٢)

نشأته:

نشأ في أحضان والده المرتضى عليه السلام. وينقل بأنه كان يصحبه معه إلى مواضع البحث والتدريس، وقد ترعرع في تلك الأجواء العلمية وسط بيت مفعم بالعلم والتدريس.

كيف لا وأبوه المرتضى من أفاضل العلماء والمدرسين في كربلاء آنذاك. وجدّه السيد محمد الطباطبائي الفقيه، صاحب الرسائل العديدة، منها تحفة الغري في العقائد. وأمه إينة العلامة المولى صالح المازندراني. وأخوه السيد جواد الطباطبائي هو جد السادة آل البروجردي، ومن أبرزهم العلامة السيد محمود البروجردي، صاحب المواهب السنية، ومن ثم آية الله العظمى السيد آقا حسين البروجردي مرجع الشيعة في عصره.

تعلم القراءة والكتابة قبل اجتياز السابعة من عمره الشريف، وحضر أوليات المقدمات والسطوح من النحو والصرف والمنطق والاصول والفقه وغير ذلك من العلوم، فأكملها وعمره لم يتجاوز الثانية عشرة.

وبعد ذلك حضر خارج الاصول على والده المرتضى وعلى الاستاذ الأكبر

١- الكنى والألقاب ٦٧/٢.

٢- رجال السيد بحر العلوم ٣٢/١.

المجدد الوحيد البهبهاني رحمته الله، وخارج الفقه على الفقيه الشيخ يوسف البحراني رحمته الله صاحب الحقائق المتوفى سنة ١١٨٦ هـ.^(١) واستمر ينهل من نعيم هؤلاء الثلاثة قرابة الخمسة أعوام، حتى بلغ درجة الاجتهاد^(٢). والظاهر أنه انتقل إلى النجف مرتين.

الأول: عام ١١٦٩ هـ وعمره ١٥ سنة تمام سن البلوغ، كما ذكره في بعض مجاميعه، وتلمذ على جماعة من فضلائها، منهم الشيخ مهدي بن بهاء الدين محمد الفتوني العاملي، والشيخ محمد تقي الدروي وغيرهما، ثم عاد إلى كربلاء واشتغل على الآقا محمدباقر البهبهاني (الوحيد البهبهاني) ثم رجع إلى النجف وأقام بها^(٣). كما تتلمذ على العالم الجليل السيد حسين القزويني والسيد حسن الخوانساري والسيد الأجل المير عبد الباقي امام الجمعة باصفهان، والآغا محمدباقر الهزار جريبي إلى غير ذلك من الفحول رضوان الله عليهم^(٤). الثانية: لم تتضح الاسباب الحقيقية التي دفعت سيدنا المترجم للانتقال والهجرة إلى مدينة الامام علي عليه السلام. إلا أنه وبحسب تتبع هنالك أسباب كثيرة، أهمها مجاورة حرم أمير المؤمنين عليه السلام.

وقد كان لانتقال سيدنا المترجم أثراً بليغاً على الحركة العلمية بكل تفاصيلها بما فيها إعادة هيكليّة وبناء الحوزة العلمية في النجف الأشرف، والتي أسست منذ زمن الشيخ الطوسي رحمته الله، إلا أنها مرّت بمدّ وجزر، وكان آخرها قبل هجرة سيدنا المترجم إليها.

١- رجال السيد بحر العلوم ١/ ٣٣.

٢- أعيان الشيعة ١٠/ ١٥٨.

٣- طرائف المقال ٢/ ٣٧٨.

٤- الكنى واللقاب، ٢/ ٦٨.

هذا وتذكر أسباب أخرى قد أوردناها في مقدمة الاجازات، من شاء فليراجع.

وهناك رواية أخرى ينقلها العلامة المامقاني في تنقيح المقال^(١).

أساتذته :

تمّ ذكر اساتذة السيد ومشايخه في الاجازة وتلاميذه ممن أجازهم هو مفصلاً، مع سيرة حياتهم بما يناسب الموضوع، في كتاب الاجازات الذي صدر بحمد الله، لذا فقد ارتأينا هنا أن نذكر أسماء بعضهم مراعاة للاختصار:

١- الوحيد الآغا محمد باقر البهبهاني «سنة ١١١٨- سنة ١٢٠٥ هـ».

٢- الشيخ محمد باقر ابن المرحوم محمد باقر الهزارجيري «... - ١٢٠٥ هـ».

٣- السيد حسين ابن أبي القاسم جعفر الموسوي الخوانساري «... - ١١٩١ هـ».

٤- السيد حسين ابن الأمير محمد ابراهيم بن محمد معصوم الحسيني القزويني «... - ١٢٠٨ هـ».

٥- الشيخ عبد النبي القزويني الكاظمي «... - ١٢١٣ هـ. تقريباً».

٦- السيد عبد الباقي الحسيني الخاتون آبادي «... - ١١٩٣ هـ».

٧- الشيخ محمد مهدي الفتوني العاملي «... - ١١٨٣ هـ».

٨- والده السيد مرتضى الطباطبائي «... - ١٢٠٤ هـ».

٩- الشيخ يوسف البحراني - صاحب الحقائق - «... - ١١٨٤ هـ».

- ١٠- الشيخ محمد تقي الدورقي « ١١٨٦-٠٠٠ هـ ».
- ١١- الفيلسوف السيد ميرزا مهدي الاصفهاني نزيل خراسان المولود « سنة ١١٥٣ هـ » والمستشهد سنة ١٢١٧ هـ ».

أما تلاميذه فأهمهم :

- ١- الشيخ أحمد التراقي - صاحب المستند - « المتوفى سنة ١٢٤٥ هـ ».
- ٢- المولى اسماعيل العقداني حدود « ١٣٤٠ هـ ».
- ٣- الشيخ أحمد حفيد الوحيد البهباني المتولد سنة ١١٩١ هـ و « المتوفى سنة ١٢٣٥ هـ ».
- ٤- السيد أحمد بن السيد حبيب آل زوين الحسني « المولود سنة ١١٩٣ هـ » و « المتوفى بعد سنة ١٢٦٧ هـ ».
- ٥- الشيخ أبو علي الحائري صاحب منتهى المقال في الرجال « ١٢١٦ هـ ».
- ٦- الشيخ أسد الله التستري صاحب المقاييس « ١٢٣٤ هـ ».
- ٧- الأمير أبو القاسم حفيد الأمير محمد باقر الخاتون آبادي « ١٢٠٢ هـ ».
- ٨- السيد أحمد العطار البغدادي « ١٢١٥ هـ ».
- ٩- الشيخ ابراهيم بن يحيى العاملي الطيبي « المولود سنة ١١٥٤ هـ » و « المتوفى سنة ١٢١٤ هـ ».
- ١٠- السيد أبو القاسم جد صاحب الروضات « ١٢٤٠ هـ ».
- ١١- الشيخ جعفر الكبير كاشف الغطاء « ١٢٢٨ هـ ».
- ١٢- الشيخ حسن بن محمد نصار النجفي.
- ١٣- الشيخ زين العابدين - جد آل الزين العاملين « ١٢١٢ هـ ».

- ١٤- الشيخ سليمان ابن الشيخ أحمد القطيفي « ١٢٦٦ هـ ».
 - ١٥- السيد صدرالدين العاملي « ١٢٦٣ هـ ».
 - ١٦- السيد علي آل السيد حسين الغريفي البحراني « ١٢٤٦ هـ ».
 - ١٧- السيد مير علي الطباطبائي - صاحب الرياض - « ١٢٣١ هـ ».
 - ١٨- السيد عبدالله شبر « ١٢٤٢ هـ ».
 - ١٩- الشيخ قاسم بن محمد آل محي الدين الحارثي العاملي « ١٢٣٧ هـ ».
 - ٢٠- السيد محمد جواد العاملي صاحب مفتاح الكرامة « ١٢٢٦ هـ ».
 - ٢١- السيد محمد المجاهد صاحب المناهل « ١٢٤٢ هـ » وهو صهر السيد بحر العلوم على ابنته الوحيدة.
 - ٢٢- الشيخ محمد مهدي النراقي « ١٢٠٩ هـ ».
 - ٢٣- المولى الشيخ محمد علي الهزار جريبي « ١٢٤٥ هـ ».
 - ٢٤- الشيخ محمد علي ابن الشيخ محمد حسين الشهير بالزيني العاملي النجفي المتوفى سنة « ١٢٣٥ هـ ».
 - ٢٥- السيد مرتضى الطباطبائي صهر أخت السيد بحر العلوم.
 - ٢٦- الشيخ محمدرضا الأزري المتوفى سنة « ١٢٤٠ هـ ».
- وكثير من هؤلاء وغيرهم يروون عنه بالإجازة^(١)، كما سترى عزيزي القارئ نصوص إجازاتهم في محله.

رحلته إلى إيران:

اختلف المؤرخون وأرباب السير حول السبب الحقيقي لسفرة السيد^(٢) إلى

بلاد إيران، ونظراً لأننا آثرنا الاختصار في ترجمتنا هذه لذا رغبت أن أشير إلى أن هناك احتمالان أو سببان رئيسان يدور حولهما أطراف الشبهة،

أولهما، هو استجابة لدعوة من قبل بعض علماء مشهد، فغادر النجف في شهر ذي القعدة سنة «١١٨٦ هـ» إلى هناك، وتوقف في طريقه بمدينة كرمانشاه، فواصل هناك دور التدريس. وحتى إذا وصل إلى خراسان خرج أهلها لاستقباله، وبقي هناك موضع الحفاوة والترحيب من عامة الطبقات زهاء سبع سنوات، اختص في خلالها بالفيلسوف السيد ميرزا مهدي الاصفهاني الخراساني الكبير رحمته، فأكمل عليه علوم الفلسفة والكلام، حتى اعجب به الاستاذ، فلقبه ببحرالعلوم ثم رجع إلى النجف الأشرف أواخر شعبان «١١٩٣ هـ». بعد أن ترك في كل مدينة مَرَبَّها ذكريات عطرة، لا يزال تأريخ إيران يحتفظ ويعتزُّ بها^(١).

إلا أنه قد ذكر أرباب السير والمؤرخون سبباً آخر يحتملون أنه لربما كان الدافع وراء سفر سماحته، ألا وهو انتشار وباء الطاعون في النجف الأشرف. آنذاك.

أما بخصوص الطاعون وما حلَّ بالبلاد آنذاك، فيذكر خاتمة المحدثين الميرزا حسين النوري في المجلد الثاني من دار السلام، والقصة مذكوة في محلها^(٢).

إلا أنه مما يرد على احتمال الهجرة للخلاص من الطاعون أن من ضمن مؤلفات السيد بحرالعلوم رسالة في تحريم الفرار من الطاعون.

١- مقدمة الفوائد الرجالية ٢٤/١.

٢- دار السلام ١٩٩٢/٢.

ويمكن الاجابة على هذا الایراد: بأن هذه الرسالة منسوبة إلى السيد، شأن الرسالة في السير والسلوك.

عموماً فإن ما ذكر من هذا وذاك قد يجاب عنه بما ملخصه: بأن الذي يراقب حياة السيد بحر العلوم يلاحظ شمولية بُعد نظره، شأنه شأن غيره من فحول علماء الطائفة قدس الله أسرارهم؛ نذكر منهم على سبيل المثال لا الحصر: الشهيد الأول محمد بن جمال الدين مكي العاملي، والشهيد الثاني زين الدين الجبعي العاملي.

إلى بيت الله الحرام:

قال الشيخ عباس القمي رحمته الله ما ترجمته: نقل أن السيد بحر العلوم تشرف سنة بحج بيت الله الحرام، فلم يدرك الحج فبقي في مكة وكان يدرّس على المذاهب الأربعة، وقد انبهر به أهل تلك البلاد^(١).

ونلاحظ أنه لم يذهب للحج فقط، بل لاقامة مشاعر الحج واصلاح بعض مواقعه، وتأسيس بعض مواقيته.

ويذكر السيد الأمين في الأعيان، بأنه سافر إلى الحج في نفس السنة التي رجع بها من المشهد الرضوي، أي عام «١١٩٣ هـ» حيث حج إلى البيت الله الحرام، الحجة الاولى. ولما ورد مكة المشرفة جعل يدرّس بالمذاهب الأربعة، وقد وضع في حجّته هذه أو في التي بعدها العلامات الكافية لأداء الحجاج المناسك على وفق مذهب أهل البيت عليهم السلام وعيّن المواقيت في حدود الاحرام للحج والعمرة والمزدلفة والمشاعر، ثم حج في السنة التي بعدها سنة «١١٩٤ هـ»

ورجع من مكة المشرفة إلى النجف سنة « ١١٩٥ هـ »

أقول: وهناك العديد من القصص التي تزامنت مع وجوده الشريف في مكة نُقلت في كتب عديدة، منها دار السلام لخاتمة المحدثين النوري، أعلى الله مقامه الشريف، وقد نُقلت في باب كراماته، إلا أنني آثرت الإشارة إليها فقط مراعاة للاختصار، ومهما يكن فإنها تعكس الظروف التي عاشها هناك، والملابسات الكثيرة مع أيام وجوده فيها.

ومنها ما رواه المحدث النوري عن الآغا علي رضا بن المولى رضا الهمداني عن العالم الجليل محمد السلمي، وتتضمن كرامة للسيد، مفادها أنه كان قد اشتكى للسيد عليه السلام نفوذ النفقة، فإذا بالباب تطرق، فاضطرب السيد اضطراباً شديداً، فقام مسرعاً وفتح الباب وإذا بشخص في هيئة الأعراب، وجلس في تلك القبة، فبعد ساعة يتحدثان، ثم قام فقام السيد مسرعاً وقبل يده وأركبه على جملة، ورجع السيد وناولين براءة، وقال: هذه حوالة على رجل صراف قاعد في جبل الصفا، فذهب واستلم الحوالة وكان مبلغاً عظيماً. قال: ولما كان في بعض الأيام ذهب ليتحقق من الصراف ففيل له: ما عهدنا في هذا المكان صرافاً أبداً. وأشار قائلاً:

وحدثني بهذه المكاتبة الشيخ العالم الفقيه والنحرير المحقق الوجيه، صاحب التصانيف الرائعة، والمناقب الفائقة، الشيخ محمد حسين الكاظميني، المجاور بالغري، أطال الله بقاءه، عمن حدّثه عن الثقات عن الشخص المذكور^(١). انتهى كلام الميرزا النوري عليه السلام.

هذا ما نقله المحدث النوري عن السند المذكور، ومنه نلاحظ أن قصص

الكرامات المعروفة عنه ﷺ لم ينقلها هو أبداً، بل هي إما عن خواصه أو تلامذته، أو مرافقيه أو ولده كما سيأتي، إلى غير ذلك. وغيرها من القصة الواردة في مضانها.

أقول: وهناك كرامة أخرى له عند ما كان في مكة المكرمة، أنقلها حيث سمعتها من كبارنا، قالوا: بأنه ﷺ حدث له ملازمة وصداقة حميمة مع شيخ من كبار علماء أبناء العامة هناك، والذي يتتبع سيرة سيدنا المترجم ﷺ يتضح له بأنه كان يتمتع بمائة خلق قل نظيرها. إلى أن وصلت العلاقة أنه دخل عليه في أحد أيام شهر رمضان المبارك قبل الإفطار، وإذا بالشيخ جالس يأكل، فتعجب السيد واستهجن فعل الشيخ. فقال الشيخ ما معناه: لا تعجب من فعلي، فإنني لا أعتقد بقبول عملي إذا صمت وأنا مبعض لأُمير المؤمنين عليه السلام. والظاهر أنه حدث بينهما مباحثات انتهت باستبصار الشيخ.

ثم إنه ﷺ مع كتمان إيمانه عن المخالف بما لا مزيد عليه، يتوقع إن لم يظهروا على حاله اليوم سيظهرون عليه غداً، فأوقع الله في روعه ﴿إِنَّهُمْ إِنْ يَظْهَرُوا عَلَيْكُمْ يَرْجُمُوكُمْ أَوْ يُعِيدُوكُمْ فِي مِلَّتِهِمْ وَلَنْ تُفْلِحُوا إِذًا أَبَدًا﴾^(١). فخرج إلى مسكنه بالعراق في المشهد الغروي^(٢).

مشاريعه وآثاره:

من أهم آثار سيدنا المترجم له ما ذكرناه من تعيين وتثبيت المواضع الشرعية في مكة والمواقيت إلى غير ذلك مما هو مثبت في موارد ترجمته

١- الكهف: ٢٠.

٢- تاريخ سامراء ١٧٢/٢.

كمقدمة رجال السيد بحر العلوم، وكتاب حياة السيد بحر العلوم.
إلا أنه بالإضافة إلى ذلك قام بالعديد من الأعمال الأخرى أذكر منها على
نحو الاختصار:

١- في مسجد الكوفة: ما ذكره السيد الأمين في ترجمته في الجزء العاشر من
أعيان الشيعة حيث ذكر بأنه قام بدفن أرض مسجد الكوفة، وكانت أرضه
الأصلية مساوية لأرض السفينة وأرض السرداب المعروف ببیت الطست،
وعین المقامات في المسجد وبني فيها العلامات والمحاريب كما هي اليوم،
 ووضع المحاريب الحاضرة فوق المحاريب الأصلية^(١).

٢- في الصحن العلوي الشريف: وقد أشير في مقدمة رجال السيد إلى بناء مأذنة
الصحن العلوي الشريف الجنوبية، وتعمير جدران الصحن وغرفه، وذلك أنه
حينما رأى عليه السلام تضع تلك المواضع كتب إلى السلطان فتح علي شاه القاجاري
في إيران، أن أرسل أموالاً طائلة لتصرف في ذلك، فامثل السلطان أمر السيد
وأرسل فوراً ما يكفي لذلك المشروع بتمامه^(٢).

٣- عمارته لمسجد الشيخ الطوسي: كما ذكر السيد جعفر بحر العلوم المتوفى سنة
« ١٣٧٧ هـ »، في الجزء الأول من كتابه تحفة العالم في شرح خطبة المعالم، حول
ترميم مسجد شيخ الطائفة الطوسي في محلة المشراق في النجف الأشرف، بعد
ذكره للشيخ ومناقبه ووفاته ومدفنه^(٣).

٤- عمارته لمرقده هود وصالح عليهما السلام: هذا وقد قال السيد حسين البراق رحمته الله في
النتيجة الغروية: حدثني السيد محمد القزويني أن السيد مهدي بحر العلوم وهو

١- أعيان الشيعة ١٠/ ١٥٩.

٢- مقدمة رجال السيد بحر العلوم ١/ ٩٧.

٣- رجال بحر العلوم ٣/ ٢١.

الذي أظهر قبر هود وصالح عليهما السلام، وأن قبريهما قبل ذلك قريب من هذا القبر الذي هو بوادي السلام بقليل، وأن السيد المذكور عليه السلام قال: ليس ذلك بقبريهما بل هذا قبرهما، ثم أظهره ودلّ الناس عليه، وهو القبر المشهور الآن بوادي السلام، وله مزار.

وقد نظقت بذلك الأخبار. وفي كتب المزارات من قوله: السلام عليك يا أمير المؤمنين وعلى ضجيعيك آدم ونوح، وعلى جاريك هود وصالح. إلى غير ذلك^(١). ويؤيده ما ذكر ابن محبوب في ماضي النجف وحاضرها^(٢).

هـ - مقام المهدي عجل الله فرجه: هذا وقد ذكر المقام وتاريخه وترميمه الشيخ جعفر محبوب في كتابه، وتفصيل القصة يطلب في محله.

هذا وكما يشير العلامة محبوبية إلى ترميمه عليه السلام لمسجد الرأس في الحرم العلوي، والذي بلغنا أنه هُدمت بعض آثاره من قبل من يفترض أنهم يقومون بتعمير الحرم العلوي بعد سقوط النظام المقبور.

مناظرته مع اليهود:

كان للسيد مناظرات عديدة، منها مع علماء خراسان في الفلسفة والعرفان إبان زيارته، ومنها ما كان مع علماء مكة من أبناء المذاهب الأربعة أثناء وجوده هناك، آثرنا عدم التطرق إليها تجنباً للتفصيل.

قال في الروضات: إن تفصيل محاجته عليه السلام مع جماعة الأخبار من اليهود، وانجرار الأمر بميامن أنفاسه الشريفة إلى هداية تلك النكود. واذعانهم بالحق

١ - اليتيمة الغروية: ٢٢١.

٢ - ماضي النجف وحاضرها ٩٧/١.

واقرارهم بنبوّة نبينا المحمود، أمر بين ليس يلحقه خمول ولا خمود، ولا يفتقر إثباته إلى إقامة البيّنة والشهود، بل بيان تلك الواقعة موجود في درج كتاب منضود، وهو من جملة مؤلفات الرجل محسوب معدود^(١).

وقد ذكر ذلك أكثر من مؤرخ ورجالي، منهم الشيخ أبو علي الحائري، وهو من المعاصرين للسيد^{عليه السلام} ذاكرأ في محض مناقبه وكراماته، ما شاع وذاع وملأ الأسماع والأصقاع، تشييعه الجم الغفير والجمع الكثير من اليهود، لما رأوا منه البراهين والاعجاز^(٢).

ونص المناظرة موجود في الجزء الأوّل من رجال السيد بحر العلوم، ونسأل الله أن يوفقنا لطباعتها بصورة منفصلة.

زعامة المدرسة العلمية :

تتميز زعامة سيدنا المترجم له بأنها كانت ذات طابع علمي خاص، قل نظيره، لاسيما في تاريخنا الحديث. وقبل التطرق إلى المحاور المهمة في هذا الموضوع، وددت أن أشير إلى تاريخ زعامته. ففي الواقع أفضل ما كتب لتوثيق ذلك ما تبيّته عمنا الحجة المفضال الدكتور السيد محمد بحر العلوم في ترجمة السيد في الجزء الاول من كتاب مصابيح الأحكام، ضمن مقدمة الكتاب، كيف لا وطريقة السيد في البحث العلمي أجل من أن توصف، وناهيك بحوثه ومقدماته التي أصبحت بحوثاً منفصلة.

فيقول بعد إشارته إلى رحلات السيد، وتفاصيل ذلك: إنّ أماننا نقطة هامة

١- روضات الجنات ٢١٣/٧.

٢- منتهى المقال ٢٦٠/٦.

جديرة بالتحديد، وهي تكامل شخصيّة السيد بحر العلوم العلمية، بحيث أصبح مؤهلاً لتحمل مسؤولية شؤون المرجعية العامة للحوزة العلمية الدينية في النجف الأشرف، وإذا أخذنا بالاعتبار أن سفر السيد إلى إيران بناءً على دعوة ورغبة من علمائها عام «١١٨٦ هـ»، فيكون تكامل الشخصية العلمية لديه وتأهيله للمرجعية الكبرى بعد عودته من إيران عام «١١٩٣ هـ»، وذهابه إلى مكة حيث بقي فيها سنتين وعاد إلى النجف الأشرف، كما تحدد الرواية أواخر سنة «١١٩٥ هـ»، فيظهر من هذا التحديد أن بداية مرجعيته العامة من تاريخ عودته من مكة، ولعل عام «١١٩٦ هـ»، هو التاريخ المناسب لتسّم زعامة المرجعية، وهي أيضاً بداية انصرافه للتدريس.

تصدى السيد بحر العلوم للتدريس في الحوزة العلمية في النجف الأشرف قرابة سبعة أعوام، وكانت زعامته الدينية في ظلّ مرجعية استاذة الشيخ الوحيد البهبهاني، التي طبقت العراق ومقره كربلاء، وغالب بلاد الشيعة إن لم يكن كلّها، وثبتت له الوسادة المطلقة للمرجعية العلمية الدينية بعد وفاة استاذ الكل الوحيد البهبهاني عام ١٢٠٨ هـ.

وخير من وصف تلك الفترة المهمة هو الرجالي المحقق، والباحث المدقق الشيخ محمد بن اسماعيل المازندراني، المعروف بأبي علي الحائري، المتوفى عام ١٢١٦ هـ، وهو يُعدّ من المعاصرين للسيد بحر العلوم^(١).

وكذلك ينقل الشيخ حرز الدين في تاريخ النجف، في ضمن حديثه عن سيدنا المترجم فيقول: ثم انتقل من كربلاء إلى النجف الأشرف سنة «١١٦٩ هـ» موفور العلم، فحضر هنالك على فطاحل علمائها المبرزين، وفي خلال ذلك كان

مجدداً في التدريس والتأليف وإدارة القضايا الدينية، وحسم الدعاوى الاجتماعية، ورعاية شؤون الفقراء والمعوزين، حتى تسنم مراقبي الزعامة الدينية في حين أن عمره بعد لم يتجاوز الثلاثين^(١).
ومن أفضل الذين وصفوا تلك الفترة من حياة سيدنا المترجم عليه السلام السيد الأمين في الجزء العاشر من أعيانه، حيث يذكر كلاماً مفصلاً يشرح فيه حال السيد.

إلى أن يقول في موضع آخر بأنه: «بلغ من شدة تقواه وورعه وسموا أخلاقه وحبه للإصلاح تقسيم الوظائف الدينية على علماء بلده، فكان يرشد إلى تقليد الشيخ جعفر، ويأمر بالصلاة خلف الشيخ حسين نجف، وبالمرافعة إلى الشيخ شريف محي الدين، ويأمر صاحب (مفتاح الكرامة) بالتأليف، وكان يدرّس الوافي من كتب الأخبار، فيأتي بفوائد جمعة لم تصل إلى أكثرها الأنظار^(٢)» إلى آخر حديثه عليه السلام.

في الفلسفة والكلام:

يتميّز السيد بحر العلوم أنه مضافاً إلى مقامه العلمي الشامخ في الفقه والاصول والرجال؛ إلّا أنه كان قمة في الفلسفة والكلام أيضاً، وهذا يُعتبر من الامور المميزة لاسيما في عصورنا المتأخرة حيث أن الفقهاء قديماً كانوا معروفين بتبحرهم بجلّ العلوم، كالشيخ الطوسي، والعلامة، والمحقق، وابن ادريس، وغيرهم، إلّا أننا نجد أنه كلما ابتعدنا عن عصر النص وتقدم بنا الزمن

١- تاريخ النجف الأشرف ٢/ ٣٨.

٢- أعيان الشيعة ١٠/ ١٥٩.

نلاحظ بأن قوّة الفقيه أو الأصولي وتبحره في علم معين قد تكون على حساب قوّته في علم آخر.

إلا أنّ سيدنا المترجم كان مؤلفاً وبارعاً في أكثر تلك العلوم. لاسيّما في علمي الفلسفة والكلام وتقدمه في ميدان المناظرة والجدال. قال معاصره: أبو علي محمد بن اسماعيل الحائري في «منتهى المقال»: «إن تكلم في المعقول، قلت: هذا الشيخ الرئيس... وما رأيته يناظر في الكلام إلا قلت: هذا والله علم الهدى».

أقوال العلماء فيه:

أذكر هنا موجزاً من بعض ما ذكره أرباب السير متبديناً بأحد معاصريه، ألا وهو الشيخ أبو علي الحائري، حيث ذكر في محض ترجمته ما نصه:

السيد السند، والركن المعتمد، مولانا السيد مهدي... الامام الذي لم تسمح بمثله الأيام، والهام الذي عقمت من انتاج شكله الأعوام، سيد العلماء الأعلام، ومولى فضلاء الإسلام، علامة دهره وزمانه، ووحيد عصره وأوانه، إن تكلم في المعقول قلت: هذا الشيخ الرئيس، فمن بقراط وافلاطون وارسطاطاليس، وإن باحث في المنقول قلت: هذا العلامة المحقق لفنون الفروع والأصول، وما رأيته يناظر في الكلام أبداً إلا قلت: هذا والله علّم الهدى، وإذا فسر الكتاب المجيد وأصغيت إليه ذهلت وخلت كأنه الذي أنزل الله عليه^(١).

وعقّب عليه صاحب روضات الجنات، قائلاً: العلّم المفضل، والعالم المسلم، أيده الله في أنواع فنون الكمال، بل صاحب السحر الحلال والسكر

الخالص عن الضلال، في حلّ الاشكال ورفع الأعضال، وقمع مفارق الأبطال في مضامين المناظرة والجدال، وحسب الدلالة على تسلّم الزعامة في جميع الأقطار والتخوم، وتلقبه من غير المشاركة مع غيره إلى الآن بلقب بحر العلوم. وقال المستشرق (مايرلثفاك)، عند ما يذكر السيد عليه السلام في كتابه سيرة علماء الشيعة في القرن التاسع عشر، ما معنى ترجمته:

كان السيد بحر العلوم أول من عرف كخليفة للوحيد البهبهاني في العالم الشيعي بصورة عامة، وفي المدن المقدسة بصورة أخص^(١).

وقال السيد الأمين في الأعيان نقلاً عن بعض أهل العصر: أما نور تبحره وتوسع علمه، واحاطته بالفنون وحقايقها، وتوغله في تنقيح أعماق المطالب وكشف دقائنها شيء يُبهر العقول، كما هو ظاهر لمن راجع مصايحه في الفقه، حتى قال تلميذه السيد صدر الدين العاملي عند ذكره: وهو عند أهل النجف أفضل من الاستاذ الأكبر - الشيخ جعفر - فقال: وهو ليس عندي ببعيد.

وقال تلميذه الآخر الشيخ أسد الله في المقاييس^(٢) عند ذكر مشايخه: ومنهم الاستاذ الشريف ثمرة الدهر وناموس العصر^(٣).

مؤلفاته:

لسيدنا المترجم له العديد من المؤلفات ذكرها أكثر من واحد من أرباب السير والتراجم، فقد أورد السيد الأمين في أعيان الشيعة اسم حوالي ٢٣ مؤلفاً،

١ - علماء الشيعة في القرن التاسع عشر في كربلاء والنجف: ٤٦.

٢ - كلا العلمين أي السيد صدر الدين والشيخ التستري هما أصهار الشيخ كاشف الغطاء أعلى الله مقامهم جميعاً.

٣ - أعيان الشيعة ١٠/١٥٨.

في حين ذكر السيد محمد بحر العلوم ما يقارب الـ ٢٥١ مؤلفاً، وضعها على الترتيب العلمي، وذلك في مقدمة المصاييح، وذكر العلمان السيد محمد صادق والسيد حسين بحر العلوم ما يقارب الـ ٢٤١ كتاباً ورسالة في مقدمة الفوائد الرجالية. وجرياً على نهجنا هنا في الاختصار فقد ارتأينا أن نعدد المؤلفات محيلين القاريء الكريم على المصادر المختصة.

هذا ونبتدئ بسرد أهم المؤلفات، وهي:

١- كتاب المصاييح في الفقه، ذكر الابن أنه ثلاث مجلدات، وقد تم تحقيقه في مؤسسة آية الله العظمى البرجرودي، لنشر معالم أهل البيت عليه السلام بهمة وجهه آية الله السيد جواد العلوي البرجرودي.

٢- الدرة النجفية، منظومة في أبواب الطهارة والصلاة، طبعت عدّة مرات بمفردها، وشرحت من قبل العديد^(١).

٣- مشكاة الهداية، وهي منشور الدرة، لم يخرج منها إلا الطهارة، عليه شرح لتلميذه الشيخ جعفر كاشف الغطاء، وقال صاحب البرهان: سمي بالمشكاة لما يظهر من أول الكتاب من براعة الاستهلال، ولما كان عناوينه مصباح يعبر عنه ولده به المصاييح.

أقول: ومن الواضح أن هذا هو ليس نفسه (المصاييح) الكتاب المعروف لسيدنا المترجم له، الآنف الذكر.

٤- تحفة الكرام في تاريخ مكة والبيت الحرام، توجد منه نسخة في مكتبة كاشف الغطاء. وهناك من ينسبه للأرزقي والكلام عنه موكول إلى محل آخر.

١- السيد ميرزا محمود بن الميرزا علي التقي ابن السيد جواد البرجرودي أخ السيد بحر العلوم له عدّة مؤلفات أهمها المواهب السنية، في شرح الدرة النجفية، للسيد بحر العلوم.

- ٥- رسالة في العصير العنبي ، مدرجة في كتابه المصاييح .
- ٦- شرح باب الحقيقة والمجاز من كتاب الوافية للفاضل التوني .
- ٧- شرح جملة من أحاديث تهذيب الشيخ الطوسي .
- ٨- الفوائد الاصولية : وهو كتابنا الذي بين أيدينا .
- ٩- رسالة في تحريم العصير الزبيبي .
- ١٥- رسالة في مناسك الحج والعمرة ، قد أشار إليها المرحوم الطهراني في الذريعة^(١) .
- ١١- رسالة في حكم قاصد الأربعة في السفر ، أوردها بتمامها تلميذه السيد جواد العاملي في كتابه مفتاح الكرامة ، وكما ذكرها السيد ياسين الموسوي باسم (مبلغ النظر في حكم قاصد الأربعة في السفر)^(٢) .
- ١٢- حاشية وشرح على طهارة شرائع المحقق الحلي . وقد ذكرها الشيخ الطهراني في الذريعة^(٣) .
- ١٣- رسالة في قواعد أحكام الشكوك . ذكرها الطهراني في الذريعة ١٧/ ١٨٤ .
- ١٤- حاشية على ذخيرة السبزواري .
- ١٥- رسالة في تحقيق (أجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنهم) . وقال التنكابني في قصص العلماء ، وله عدة أبيات في (من أجمعت العصابة على

١- الذريعة ١٥/ ٢٢٣ .

٢- حياة السيد بحر العلوم : ١٩٩ .

٣- السيد محمد نقي هو حفيد السيد بحر العلوم والسيد محمد علي المذكور هو الجد الامي لكاتب هذه السطور .

تصحيح ما يصح عنهم) وتعدادهم، وعدة آيات في عدة الكافي وأسمائهم^(١).

١٦- رسالة في انفعال الماء القليل.

١٧- رسالة في الفرق والملل.

١٨- رسالة في الأطعمة والأشربة.

١٩- رسالة في تحريم الفرار من الطاعون.

٢٠- الدرّة البهية في نظم بعض المسائل الاصولية.

٢١- رسالة في مناظرته لليهود: وهي مفصلة ومطبوعة في الجزء الأول مع

مقدمة الفوائد الرجالية.

٢٢- ديوان شعر كبير، يناهز الألف بيت، أغلبه في مدح ورثاء أهل

البيت عليه السلام جمعه المرحوم السيد محمد صادق بحر العلوم، وقد تم طبعه أخيراً.

٢٣- الفوائد الرجالية: وقد طبع من قبل مكتبة العلمين في النجف الأشرف

بتحقيق العلمين الحجة المحقق المغفور له السيد محمد صادق بحر العلوم وآية الله

السيد حسين بحر العلوم.

يقول الميرزا محمد التنكابني في قصص العلماء: إنه كتب على غير طريقة

كتب الرجال، وقد اشتمل على فوائد كثيرة^(٢).

٢٤- رسالة في الأطعمة والأشربة: وهي رسالة لطيفة رأيت بعضها.

٢٥- كتاب الاجازات: نقل إجازته عن العلماء، واجازته للناس^(٣). وهو

كتاب مهم. وقد صدر أخيراً ضمن منشورات المركز.

٢٦- رسالة في السير والسلوك، فارسية: ذكرها السيد الأمين في الأعيان،

١- قصص العلماء: ٢٩١.

٢- المصدر السابق.

٣- قصص العلماء: ٩١.

باسم رسالة في معرفة الباري، وقد اختلف في نسبتها للسيد، فأيد قسم ونفى آخرون.

٢٧- شرح الوافي: وهو تقرير بحثه في الوافي للفيض الكاشاني، لتلميذه السيد جواد العاملي صاحب مفتاح الكرامة^(١). وقد طبع مؤخراً في بيروت.

تقارير تلاميذه:

يلاحظ بأن السيد بحر العلوم هو من أوائل من ركّز على تدوين وكتابة التقارير للبحوث من قبل التلاميذ، فنلاحظ تقارير درس الوافي المذكورة آنفاً^(٢).

وأما الشيخ الطهراني فقد ذكر أنّ السيد العاملي كتب أولاً حواشي على تجارة القواعد حين قراءته على بحر العلوم، وحواشي على الدين والرهن منه^(٣).

وكذلك هناك تقارير في القضاء لتلميذه الآغا محمد علي النجفي ابن الآغا محمد باقر الهزار جريبي قدس الله أسرارهم^(٤).

كراماته:

لقد أشار أكثر من مؤرخ ورجالي إلى كرامات السيد وتشرفه بحضور

١- أعيان الشيعة ١/١٦.

٢- المصدر السابق، ص ١٥٩.

٣- الذريعة ٢١/٣٤١.

٤- مقدمة الفوائد الرجالية ١/٩٥.

الحجة عجل الله تعالى فرجه، وفي الواقع إن تغطية الموضوع بالتفصيل يحتاج إلى تفاصيل أكثر، وهذا أمر موكول للدراسة المفصلة لسيرة سيدنا المترجم. وأما في مقامنا هذا فقد آثرنا التطرق إلى بعضها.

قال الشيخ النوري في المستدرک:..... وهو من الذين تواترت عنه الكرامات، ولقاء الحجة صلوات الله عليه، ولم يسبقه في هذه الفضيلة أحد فيما أعلم، إلا السيد رضي الدين علي بن طاووس، وقد ذكرنا جملة منها بالأسانيد الصحيحة في كتابنا دارالسلام، وجنة المأوى، والنجم الثاقب^(١).

هذا ومما يناسب المقام هنا، قصة صادفته عليه السلام في طريقه إلى المشهد الرضوي، نقلها الشيخ ذبيح الله المحلاتي في المجلد الثاني من تاريخ سامراء، وهي تعكس جزءاً من كراماته والجانب الغيبي من حياته، حيث ذكر بأنه كان في جمع كثير من الإيرانيين والعراقيين، فبينما هم سائرون فإذا بجماعة التركمان هجموا على الزوّار وأخذوا بالنهب والأسر، فإذا برجل منهم نظر إلى بحر العلوم، فصاح بأعلى صوته: يا جماعة أمسكوا عن النهب والأسر وردّوا أموالهم وكل ما أخذتم، وأكرموا هذا الركب؛ لأنّ فيهم استاذي بحر العلوم الذي لا يجوز سبّ السلف، وجاء وقبّل رجل بحر العلوم، وأمر أتباعه باكرام الزائرين وإيصالهم إلى المكان المأمون.

فنظر بحر العلوم إليه فعرفه. وكان من قصته أن الرجل التركماني كان يتلمذ برهة من الزمان عند بحر العلوم في النجف الأشرف، واتفق أن ناظر واحداً من طلبة العلم في كون الصلاة على النبي أفضل أم البراءة من ظالمي آل محمد. فقال في جوابه: بل البراءة من ظالمي آل محمد عليه السلام أفضل، فجعل يقيم له البراهين

والأدلة، والعالم التركماني يرد عليه بما عنده من الأدلة، فكلّ منهما يريد افحام صاحبه. فحكّما السيد بحر العلوم في ذلك، فأتياه إلى باب داره بغداد فسألاه ما جرى بينهما، فتغيّر وجه بحر العلوم ونظر إليهما شزراً، وتكلّم نحو كلام رجل مغضب، وقال: من يجوز لكم السبّ والبراءة؟! قالها ثلاثاً ودخل الدار وسدّ الباب وطردهما^(١).

وهناك قصة أخرى ينقلها المحدث النوري عن السيد علي صاحب البرهان القاطع ما نصه: حدثني السيد علي سبط السيد المؤيد بحر العلوم رحمته عن السيد مرتضى، صهر السيد أعلى الله مقامه على بنت أخته، وكان مصاحباً له في السفر والحضر مواظباً لخدماته في السر والعلانية، قال: كنت معه في سر من رأى في بعض أسفار زيارته، وكان السيد ينام في حجرته وحده وكان لي حجرة بجنب حجرته، وكنت في نهاية المواظبة في أوقات خدماته بالليل والنهار، وكان يجتمع اليه الناس من أول الليل إلى ان يذهب شطر منه في أكثر الليالي، فاتفق أنه في بعض الليالي قعد على عادته والناس مجتمعون حوله، فرأيت أنه يكره الاجتماع ويحب الخلوة ويتكلم مع كل واحد بكلام فيه اشارة إلى تعجيله بالخروج من عنده، ففترق الناس ولم يبق غيري فأمرني بالخروج، فخرجت إلى حجرتي متفكراً في حاله في تلك الليلة، فمنعني الرقاد فصبرت زماناً فخرجت مختفياً لأتفقّد حاله؛ فرأيت باب حجرته مغلقاً، فنظرت من شق الباب واذا السراج بحاله وليس فيه أحد، فدخلت الحجرة ففرفت من وضعها أنه ما نام في تلك الليلة، فخرجت حافياً مختفياً أطلب خبره وأقفو أثره، فدخلت الصحن الشريف فرأيت أبواب قبة العكسرين عليه السلام مغلقة، فتفقّدت أطراف خارجها

فلم أجد منه أثراً فدخلت الصحن الآخر الذي فيه السرداب فرأيت مفتحة الابواب، فنزلت من الدرج حافياً مختفياً متأنياً بحيث لا يسمع مني حس ولا حركة، فسمعت همهمة من صفة السرداب كأنّ احداً، يتكلم مع الآخر ولم اتميز الكلمات إلى أن بقيت ثلاثة أو أربعة منها^(١) وكان دبيبي أخفى من دبيب النملة في الليلة الظلماء على الصخرة الصماء، فإذا بالسيد قد نادى في مكانه هناك: يا سيد مرتضى ما تصنع هنا؟ ولم خرجت من المنزل؟ فبقيت متحيراً ساكناً كالخشب المسنّدة، فعزمت على الرجوع قبل الجواب، ثم قلت في نفسي: كيف تخفى حالك على من عرفك من غير طريق الحواس؟ فاجبته معتذراً نادماً ونزلت في خلال الاعتذار إلى حيث شاهدت الصفة، فرأيت وحده واقفاً تجاه القبلة ليس لغيره هناك أثر، فعرفت أنه يناجي الغائب عن أبصار البشر عليه سلام الله الملك الأكبر، فرجعت حرياً لكل ملامة غريقاً في بحار الندامة إلى يوم القيمة^(٢).

شعره وشاعريته:

يظهر من تتبع سيرة سيدنا المترجم له بأنه كان ولماً بالشعر متأثراً به لدرجة أنه كان يهتمّ بعقد الندوات الأدبية والمحافل الشعرية التي ازدهرت في عصره ازدهاراً مميزاً، وأفضل شاهد على ذلك معركة الخميس وأبطالها، والتي يذكرها بالتفاصيل أرباب السير والتراجم، وأفرد لها العلمان في مقدمة الفوائد الرجالية باباً خاصاً بذلك.

وقد ذكرنا في قسم مؤلفاته ديوان شعره المطبوع حديثاً، علماً أن له أراجيز في مواضيع شتى، أهمها الدرة النجفية منظومته في الفقه، وغيرها مما ذكر في موضعه.

ومن شعره عقود الـاثني عشر في مرثي الحسين عليه السلام يقول فيها:
 الله أكبر ماذا العادث الجلل
 وقد تزلزل سهل الأرض والجبل
 ما هذه الزفـرات المـاعدات أسي
 كأنها من لهيب القلب تشتعل
 ما للـعيون عيون الدمع جارية
 منها تخدّ خدوداً وهي تنهل
 كأن نفحة صور العشر قد فجأت
 فـالناس سكرى ولا سكر ولا ثمل
 قل هل عاشور لم غم الهلال به
 كأنما هو من شوم به زحل
 قامت قـيامة أهل البيت وانكـرت
 سفن النجاة وفيه العلم والعمل
 وارتجت الأرض والسبع الشداد وقد
 أصاب أهل السموات العلى الوجـل
 واهتزّ من دهن عرش الجليل فلو
 لا الله ما سكه أهوى به السيل
 جل الإله فليس الحزن بالقه
 لكن قلباً حواه حزنه جـلل^(١)

المراسلات الشعرية :

لقد سُجِّلَتْ لسيدنا المترجم مراسلات شعرية طريفة .
ومن قصائده في هذا المضمار ما قاله في الشيخ جعفر ، وقد رأى في المنام
أنه يدلّه على المناسك :

بشارك ذا الطيف دليل على	أنك بالبيت غداً طائف
ساع إلى ذاك المقام	الذي بالخيف منه يأمن الخائف
وبالغ بالمشعرين المنى	وفي داني الجنى قاطف
ملتقط الجوهر من أيمن الـ	وادي سناه للسنا خاطف
وزائر في طيبة طيباً	طاب به الطائف والعاكف
وفي البقيع ساده علمهم	لكل سرّ غامض كاشف
وناسك في كل ذا سالك	طريق من أنت به عارف
مستحضراً بالبال لي سائراً	وواقفاً حيث الهوى واقف
وقافل من بعد ذا راجع	عاط الينا بالوفا عاطف ^(١)

كذلك كتب إليه المولى مهدي التراقي ، صاحب جامع السعادات ومعتمد
الشيعة من كاشان .

الأقل لسكان دار المييت	هنيئاً لكم في الجنان الخلود
أفيضوا علينا من الماء فيضاً	فنحن عطاشا وأنتم ورود ^(٢)

١- أعيان الشيعة ١/١٦٣ .

٢- المصدر السابق .

أولاده:

لسيدنا المترجم رحمه الله ولدان أحدهما السيد محمد، الذي توفي صغيراً في حياة أبيه، وقد حزن لفقده، ونظمت في ذلك القصائد المثبة في كتب ترجمته. وأما ولده الآخر فهو السيد رضا، وهو أبو الأسرة، وإليه ينتمي كل أفراد الأسرة، وكان يمتاز بعلم وزهد وتقوى، وله زعامة مميزة، كما أن له العديد من المؤلفات، أبرزها شرح اللمعة مفقود في الوقت الحاضر، كما أن لسيدنا المترجم ابنة وحيدة، وهي زوجة السيد محمد المجاهد، نجل السيد علي صاحب البرهان.

وفاته ومدفنه:

توفي رحمه الله عن عمر يناهز السابعة والخمسين من العمر، في شهر رجب سنة ١٢١٢ هـ فكان لوفاته الأثر البالغ في العالم الاسلامي من الحزن والأسى، وكان ولده الرضا مسافراً خارج النجف حين ذاك، وطاف المشيعون بجنازته أطراف المدينة بالتهليل والتكبير واللطم والبكاء والعويل، حتى جاؤوا به إلى الصحن الشريف، وبعد الصلاة عليه نقل إلى حيث مثواه الأخير قرب أمير المؤمنين عليه السلام وبجوار شريكه في العلم شيخ الطائفة الطوسي رحمه الله.

هذا وقد رثاه شعراء عصره بقصائد مثبته في كتب التراجم، وأهمها قصيدة تلميذه الأكبر الشيخ جعفر كاشف الغطاء رحمه الله، مطلعها:

إن قلبي لا يستطيع اصطبارا	وفراري أبى - الفداء - القرارا
غشى الناس حادث فترى الناس	سكارى، وما هم بسكارى

إلى أن يقول:

ثلم الدين ثلثة مالها سدّ
 وأولى العلوم جرحاً جبارا
 لمصاب العلامة العلم «المهدي»
 ممن بحر علمه لا يجارى
 خلف الأنبياء زبدة كل الاصفياء
 الذي سما أن يجارى
 واحد الدهر صاحب العصر ماضى الأمر
 في كنه ذاته الفكر حار
 كيف يسلوه خاطري وبه قمت
 مقامي ومنه ذكرى طارا^(١)

فاضل بحر العلوم ١٤٣١ هـ

١- القصيدة مدونة في مجاميع الأسرة الشعرية، وفي مقدمة الفوائد الرجالية، وفي أعيان الشيعة إلى غير ذلك من كتب التراجم والرجال.

✓ مقدمة التحقيق

مقدمة التحقيق

الحمد لله حمداً لا يبلغه الحامدون المتفرد بالكبرياء، والمتوحد بدوام البقاء، والمتفضل بالجود والنعماء والصلاة والسلام على خير الأنام ومكسر الأصنام، ومطهر البيت الحرام، وعلى آل بيته الطيبين الكرام والمطهرين العظام، الذين أتم الله بهم علينا نعمته وأكمل دينه وملته، وجعلهم استمراراً لدعوة نبيه وحفظة لدينه وشريعته، واللعن الدائم المؤبد على أعدائهم أجمعين إلى قيام يوم الدين.

أما بعد...

كثيرون هم الذين كتبوا في المباحث الأصولية من علمائنا وأساطين الطائفة، وأركانها. وكل منهم - بطبيعة الحال - كتب وصنف على طريقة اختص بها، من جهة الطرح للأفكار والآراء أو من جهة مناقشتها وتحليلها ونقدها، ومنهم من صنف في جميع أبواب الأصول - ما يُعبّر عنه بدورة اصولية كاملة - ومنهم من صنف في أبواب معينة أو مباحث خاصة، رأى ضرورة الغور والتبحر فيها أكثر من غيرها.

ومن الأبحاث التي انصبّ اهتمام العلماء الكرام عليها هو عنوان الفوائد الأصولية - وهو عبارة عن مباحث مهمة وحساسة تستحق تسليط الضوء عليها

أكثر من غيرها - التي عادة ما يستعرضون فيها مجموعة من الأبحاث الأصولية المتفرقة، والتي كانت محل اهتمام الأصوليين وموضع بحث ونقاش. والذين صنفوا في هذا المجال كثيرون، كل على طريقته واسلوبه، ومنهم سيدنا المترجم أعلى الله مقامه، فصنّف كتاباً أسماه كغيره من العلماء بالفوائد الأصولية. ونحن إذ نضعه بين أيديكم راجين من المولى أن يوفقنا لإخراجه بحلة لائقة.

هادي قبيسي

✓ فيمن صنف من العلماء في الفوائد الاصولية

من صنف من العلماء في الفوائد الاصولية

● **الفوائد الاثني عشرية:** فيما يتمكن بها الفقيه من استنباط الأحكام الشرعية، لبعض تلاميذ المولى محمد باقر المجلسي [كونه مخروم الأول] وأول فوائده في بيان ما هو الحق من مسالك علمائنا الأعلام... وأثبت فيه حجية الظن والاطمينان بظواهر الآيات والأخبار، ثم ذكر كثيراً من المسائل الاصولية من مباحث الألفاظ، والفائدة الثامنة في الاجماع، والثانية عشر في الاجتهاد والتقليد... يوجد عند السيد حسين الحجة بكر بلاء. انظر الذريعة ١٦/٣٢١. رقم ١٤٩٥.

● **فوائد الاصول:** للشيخ فخر الدين بن محمد علي بن طريح النجفي المتوفى سنة ١٠٨٥ هـ، ذكره في الروضات، انظر الذريعة ١٦/٣٢٣. رقم ١٥٠٤.

● **الفوائد الاصولية:** للشيخ مرتضى الأنصاري، المتوفى سنة ١٢٨١ هـ. في غوامض المسائل الاصولية كالواجب المشروط، مقدمة الواجب، الضد والاجتماع، بعض المفاهيم، المطلق والمقيد، العمل بالعموم، الحسن والقبح، الملازمة، الاجتهاد والتقليد، وغير ذلك... ونسخته في خزانة كتب الشيرازي بسامراء. انظر الذريعة ١٦/٣٢٣. رقم ١٥٠٥.

● **الفوائد الاصولية:** للمولى محمد باقر البهاري الهمداني، المتوفى سنة

١٣٣٣ هـ، والنسخة موجودة في خزانته بهمدان. انظر الذريعة ١٦/٣٢٣. رقم ١٥٠٦.

❖ **الفوائد الاصولية:** عثر عليها مع كتب اخرى في ثلاث نسخ في مكتبة الجامعة بظهران، وكلها مع كتب اخرى للوحيد البهبهاني، فهي وان لم يذكر نسبتها له، إلا ان المتوقع كونها هي من ضمن مؤلفات الوحيد البهبهاني كما يمكن أن تكون لغيره، ولذا أدرجناها هكذا. انظر الذريعة ١٦/٣٢٣. رقم ١٥٠٦.

❖ **الفوائد الاصولية:** للفقير الشيخ محمد طها آل حاج نجف، ابن محمد مهدي التبريزي النجفي، المتوفى ليلة الأحد الثالث عشر من شوال سنة ١٣٢٣ هـ، والنسخة موجودة في خزانة المولى محمدعلي الخوانساري بالنجف. انظر الذريعة ١٦/٣٢٤. رقم ١٥٠٧.

❖ **الفوائد الاصولية:** للميرزا عبدالوهاب الشريف القزويني،... شرح في المبادئ اللغوية ومباحث الألفاظ، واختار في مسألة الصحيح والأعم القول الأول حين مدارسته لأخيه المولى عبدالكريم، بعد ما كان أولاً أعمياً... والفائدة الأخيرة في حجة الخبر المرسل، والنسخة ضمن مجموعة من تصانيفه، بخط أخيه المذكور... عند الشيخ قاسم بن الحسن محي الدين الجامعي في النجف، وله أيضاً فائدة في أصل البراءة. انظر الذريعة ١٦/٣٢٤. رقم ١٥٠٨.

❖ **الفوائد الاصولية:** وهي سبعة فوائد، للآخوند المولى على الروزدري، المتوفى حدود سنة ١٢٩٠ هـ، والنسخة ضمن مجموعة من الرسائل الاصولية في مكتبة المجلس (البرلمان). انظر الذريعة ١٦/٣٢٤. رقم ١٥٠٩.

❖ **الفوائد الاصولية:** للاستاذ الشيخ المولى محمد كاظم الخراساني - صاحب كفاية الاصول - ... وبعد فهذه فوائد جليلة كالدرد المنظوم، وفرائد

جميلة مشتملة على خمسة عشر فائدة في مهمات مباحث الاصول، فهرستها:
صيغ الامر والنهي، الطلب والإرادة، الاخلال بالأجل في المتعة، صلح حق
الرجوع، الاستعمال في أكثر من معنى، تقدم الشرط على المشروط، المشتق،
الشبهة المحصورة، المتعارضين، المتزاحمين، وجوب اتباع الظهور، التمسك
بالمطلقات، المدح والذم في الأفعال، الملازمة بين العقل والشرع، اجتماع
الامر والنهي. انظر الذريعة ١٦/٣٢٤. رقم ١٥١٠.

✽ الفوائد الثلاثة الاصولية: مختصرة. للحاج ميرزا محمدباقر الخميني
العراقي المعاصر لصاحب الذريعة. طبع سنة ١٣٥٤ هـ. انظر الذريعة ١٦/٣٢٩.
رقم ١٥٢٦.

✽ الفوائد الحاثرية الاصولية الأولى العتيقة القديمة: للاستاذ الأكبر
الوحيد البهبهاني، المولى محمدباقر ابن المولى محمد أكمل، المتوفى سنة
١٢٠٥-١٢٠٦. فرغ منه يوم الجمعة ثاني ربيع الثاني في ١١٨٠ هـ. وأول فوائده
في البحث عن أن الأحكام الشرعية توقيفية، وذكر امارات وعظم خطره...
ورأيت من النسخ الخطية كثيراً، منها ما هو عند الشيخ هادي كاشف الغطاء. انظر
الذريعة ١٦/٣٣١. رقم ١٦٣٦.

✽ الفوائد الحاثرية الاصولية الجديدة: ويقال له الملحقات، أيضاً
للاستاذ الأكبر الوحيد البهبهاني، ... وأول فوائد البحث في جزئية شيء
لواجب، وأن الاصل في الجزء الركنية. توجد منه نسخة ومن العتيقة الآنفه الذكر
بخط زين العابدين الحسيني اللواساني، وقد طبع في آخر الفصول سنة ١٢٧٠
هـ. انظر الذريعة ١٦/٣٢١. رقم ١٥٣٧.

✽ الفوائد الاصولية: للسيد نورالدين محمد التفريشي القمي، المتوفى
سنة ١٣٤٢. توجد نسخته عن ولده السيد ناصرالدين بقم. انظر الذريعة

١٦/٣٢٥. رقم ١٥١٢.

❖ **الفوائد الاصولية في الغرفات الغروية:** للسيد محمد ولم نعلم عنه أكثر من هذا سوى أنه من تلامذه الشيخ مرتضى الأنصاري، وصاحب الجواهر. في مواضيع متعددة من علم الاصول. كتبت سنة « ١٢٦٠ هـ ». كما في المخطوطات العربية في مركز احياء التراث الاسلامي ٣/٣٣٣.

❖ **الفوائد الاصولية:** للسيد بحر العلوم، السيد محمد مهدي بن السيد مرتضى الطباطبائي البرجرودي، المتوفى سنة ١٢١٢ هـ أوله: فائدة قد جرت عادة الاصوليين بتعريف أصول الفقه بكلا معنييه الاضافي والعلمي ... فيه خمس وأربعين فائدة، نظير (الفوائد الحائرة البهيمانية) ... وآخر فوائدها في تحقيق حال (فقه الرضا عليه السلام) واعتباره، وفي نسخة اخرى بعد فائدة (فقه الرضا عليه السلام) فائدة مختصرة في الصحيح والأعم. انظر الذريعة ١٦/٣٢٥. رقم ١٥١١. وهو كتابنا الذي بين أيدينا.

✓ نحن و الكتاب

نحن والكتاب

في التعريف بالكتاب

لقد امتاز هذا الكتاب برصانته العلمية ودقته الاستدلالية، وآرائه المدعمة بالأدلة والبراهين، كما حاول المصنف استعراض أكبر عدد من المباحث المهمة والتي عليها التعويل في علم الأصول، مما كانت مورد بحث وخلاف بين العلماء.

فهو على كثرة ما صُنّف في هذا المجال لم يزل في طليعتها ومن ضمن العناوين البارزة في هذا البحث، مما يدل على أهميته وعمقه ودقته العلمية والبيانية.

رتّبهُ المصنف على شكل فوائد، عدّها البعض خمس وأربعون فائدة، والموجود بين أيدينا أربع وأربعون وهنا لا نستطيع تحديدها على نحو الجزم واليقين. لأن السبب يعود إلى اختلاف النسخ، فقد عدّها بعضها عدّ فائدة مستقلة، وفي بعضها الآخر عدّت كلاماً متصلاً بالفائدة السابقة، وقد تكرر هذا الأمر في أكثر من مورد.

وما نلاحظه بين النسخ المعتمدة والتي لم نتمكن من الحصول على غيرها أن هناك اختلافاً كبيراً في مواضع الفوائد من حيث التقديم والتأخر أيضاً،

فالترتيب يختلف من نسخة لآخرى، وهذا ما دعانا إلى ترجيح نسخة على أخرى من حيث الترتيب آخذين بعين الاعتبار تناسب المواضيع مع بعضها البعض معرضين عن الإشارة إليها في الهامش لعدم الضرورة. كما أن بعض الفوائد قد سقطت من بعض النسخ مما جعل اختلافاً في عدد الفوائد. منها ما أشار إليه في الذريعة.

وما لا حظناه في الكتاب وكان ملفتاً جداً أن بعض الفوائد وردت بتمامها في كتب أخرى كفائدة تحقيق حال (فقه الرضا عليه السلام) حيث وردت بتمامها في جواهر الكلام، والظاهر أن الجواهر قد اقتبسها من السيد حيث أنه متأخر عن السيد بنصف قرن تقريباً، وهذا ليس ببعيد على كتاب الجواهر حيث يوجد ما يدل على ذلك، فانك إذا تصفحته تجد كثيراً عن عبارات مسالك الافهام قد ذكرت ولم تُنسب إليه، ولم يشر إلى أنها من المسالك.

وكما نلاحظ بعض الفوائد قد وردت بتمامها في عوائد الأيام للنراقي الذي هو من تلاميذ السيد عليه السلام وهو أيضاً لم يتعرض إلى أن أخذها من السيد.

في تسميته ونسبته للمؤلف:

كل من ترجم للسيد المصنف عدّ هذا الكتاب من مصنفاته ومؤلفاته مع ما في العنوان من الاشتراك مع جمع غفير من العلماء، فقد ذكر العلامة آغا بزرگ الطهراني في الذريعة ٣٢٥/١٦: الفوائد الاصولية: للسيد مهدي بحر العلوم... أوله: فائدة قد جرت عادة الاصوليين بتعريف أصول الفقه بكلام معنييه الاضافي والعلمي إلى أن يقول: وآخر فوائدها في تحقيق حال (فقه الرضا واعتباره). وفي نسخة أخرى بعد فائدة (فقه الرضا) فائدة مختصرة في الصحيح والأعم

وذكر السيد اعجاز حسين في كتابه كشف الحجب والاستار ص ٤٠٣: الفوائد الاصولية، في اصول الفقه لمولانا السيد محمد مهدي بن السيد مرتضى الطباطبائي، أوله، فائدة قد جرت عادة الاصوليين... الخ إذا لا خلاف في تسميته ولا في نسبته له (تَوَكُّرُ).

في نُسخه:

كلما اشتهر الكتاب تعددت نسخه في الغالب، واحصاء جميع نسخ كل كتاب ليس أمراً سهلاً وقريب المنال، فما أمكن التعرف عليه من النسخ نشير إليه هنا، فنقول: ما اشار اليه الباحثة العلامة آغا بزرك الطهراني في الذريعة المجلد السادس عشر كالتالي:

- ١- نسخة موجودة في خزانة الخوانساري في النجف الأشرف.
- ٢- نسخة موجودة في خزانة الشيرازي في سامراء.
- ٣- نسخة رآها العلامة الطهراني - ولم يذكر مكان وجودها - كتبت بخط الشيخ محمد بن الشيخ محمد علي الأعسم النجفي كتبت سنة ١٢٣٤ هـ. وما عثرنا نحن عليه فهو كالآتي:
- ٤- نسخة محفوظة في مكتبة السيد المرعشي النجفي تَوَكُّرُ برقم ٦٠٦٩. التي رمزنا لها بـ «م».
- ٥- نسخة محفوظة أيضاً في مكتبة السيد المرعشي النجفي تَوَكُّرُ ضمن مجموعة برقم ٦٦٥٨/٧ التي رمزنا لها بـ «ش».
- ٦- نسخة محفوظة في مكتبة امام زاده محمد هلال - آران، ضمن مجموعة توجد منها مصورة في مركز التراث الاسلامي، برقم ٦٣٠/١. التي رمزنا لها بـ «ألف».

٧- نسخة محفوظة في مكتبة الفاضلي (خوانسار)، ضمن مجموعة توجد منها مصورة في مركز التراث الاسلامي برقم ٣٩/٢. التي رمزنا لها بـ«ب».

٨- نسخة محفوظة في مركز التراث الاسلامي برقم ٤٠٢٧/١، كتبت سنة ١٢٤٩ هـ، لم يطبع إلى الآن فهرستها.

٩- نسخة محفوظة في مركز التراث أيضاً برقم ٤٢٦١/١، كتبت سنة ١٢٣٠ هـ في كربلاء كتبها محمدرضا ابن ملا حسن الرشتي، أيضاً لم يطبع فهرستها بعد.

١٠- نسخة محفوظة في مركز إحياء التراث الاسلامي ضمن مجموعة برقم ٢٤٤٢/١، كتبت سنة ١٢٣٥ هـ، ذكرت في فهرستها ٢٩/٤.

٩- نسخة محفوظة أيضاً في مركز إحياء التراث ضمن مجموعة برقم ٢٤٤٤/٢، كتبت ١٢٣١ هـ، ذكرت في فهرستها ٣١/٤.

١١- نسخة محفوظة في مركز التراث أيضاً برقم ٢٤٤٤/٢، كتبت ١٢٣١ هـ، ذكرت في فهرستها ٣١/٤.

١٢- نسخة توجد مصورتها في مركز التراث أيضاً برقم ٣٩/٢، كتبها محمد علي بن محمد الجزائري الأسدي النجفي سنة ١٢٢٧ هـ، ذكرت في فهرستها ٥٣/١.

١٣- نسخة توجد مصورتها في مركز التراث أيضاً برقم ١٢١٢/٦، كتبها أبو القاسم بن عباس سنة ١٢٢٦ هـ، ذكرت في فهرستها ٣٦/٤. وهناك العديدة النسخ التي لا يناسب ذكر وهذا الاختصار.

النسخ المعتمدة :

تم الاعتماد في عملنا على أربع نسخ فقط، هذا ما استطعنا الحصول عليه، وان كنا نود الحصول على أكثر من ذلك ليكون العمل أكثر اتفاقاً، لكن كما يقول

الشاعر: تجري الرياح بما لا تشتهي السفن، وبما أن النسخ التي اعتمدناها لا يوجد فيها ما يرجح أحدها على الآخر اخترنا اتباع عملية التلفيق بينها، فكنّا نرجح ما هو الأنسب والافضل في المتن، ونشير إلى ماله وجه في الهامش. وأما ما كان الاختلاف فيه خطأً صريحاً فاعرضنا عنه من دون إشارة إلى شيء. وهذا ما كان كثيراً في بعض النسخ مما جعل عملنا مضاعفاً للغاية، يتطلب جهداً كبيراً، لا يقدره إلا من وقف على تحقيق المخطوطات، وبالاخص السقيم منها. ومع كل هذا فلا ندعي الكمال، فالعصمة لأهلها، لكن نستطيع القول بأننا قد بذلنا الجهد لاجراج الكتاب بما يليق بشأنه وشأن مصنفه عليه السلام. فكانت النسخ المعتمدة كالتالي.

١- نسخة (م) المحفوظة في مكتبة السيد شهاب الدين المرعشي النجفي بقم المقدسة برقم ٦٠٦٩ كتبت يوم الاربعاء ٢٣ شوال ١٣١٠ هـ، والكاتب: رضا بن يعقوب الطباطبائي. في ٣٩٩ ورقه وفي سبعة أسطر بقياس ١٠/٥×١٧/٥ سم. ذكرت في فهرستها ٧١/١٦.

٢- نسخة (ش) المحفوظة في مكتبة السيد شهاب الدين المرعشي النجفي بقم المقدسة ضمن مجموعة برقم ٦٦٥٨/٧، كتبت بخط النستعليق سنة ١٢٤٥ هـ، والكاتب السيد مهدي الأردكاني اليزدي، عليها ختم بيضاوي (الواثق بالله) الفني محمد حسين بن محمد بن علي. مختلفة السطور بقياس ١٤×٢٠/٥ سم ذكرت في فهرستها ٢٢٠/١٧.

٣- نسخة (الف): المحفوظة في مكتبة الفاضلي (خوانسار)، توجد منها مصورة في مركز التراث الاسلامي، برقم ٦٣٠/١، كتبت بخط مهدي بن محمد حسين بن أبوطالب الآراني، في ١٨ من ربيع الاول سنة ١٢٣٩ هجرية، وفيه حواشي من غلام رضا الآراني وبخطه.

٤- نسخة (ب): المحفوظة في مكتبة الفاضلي (خوانسار)، توجد منها مصورة في مركز التراث الاسلامي، برقم ٣٩/٢، كتبت بخط محمد علي بن محمد الجزائري الأسدي، في جمادي الاولى ١٢٢٧ هجرية.

عملنا في التحقيق :

بعد الاعتماد على النسخ الأربع الآتفة الذكر. اعتمدت في عملي طريقة التلفيق بين النسخ مراعيأ فيه القواعد المتعارفة لتحقيق المتن القديمة والتراثية. فكان عملي كالتالي :

١- مقابلة النسخ واثبات الصحيح أو الأصح في المتن، والاشارة إلى الاختلاف الوجيه فقط في الهامش، مع الاعراض عن الاختلافات المتقاربة معنى المختلفة لفظاً. وهذا في الحقيقة هو «تقويم النص» وهو من أشق المراحل وعمدها في التحقيق، بل الركن الركين، لأنه يحتاج إلى إمعان النظر والتدقيق في اختيار النص الصحيح الأقرب لقول المصنّف.

ومما يؤسف له في هذه الظروف، أن كل من أعاد طبع كتاب ونشره بحلّة جديدة مع تخريجات اعتبره تحقيقاً، بل أول ما ينظر الناظر الى هوامش الكتاب فإن كانت مسهبة اعتبره تحقيقاً رائعاً، وإن كان قليل الهوامش والتخريجات اعتبره عملاً صحيحاً، وإذا سألته عن قواعد التحقيق لا يميز الواجب من غيره.

٢- استخراج الآيات القرآنية.

٣- استخراج الروايات الواردة في أمهات كتب الحديث المعتمدة.

٤- استخراج الأقوال الفقهية.

٥- تقطيع النص الى فقرات حسب ما تقتضيه قواعد التحقيق المعتمدة.

٦- التعليق على موارد الحاجة لبيان المطلب وإيضاحه حسب ما نراه مناسباً.

٧- وضع فهرس عامة للكتاب، ليتسنى للقارئ الكريم الوصول إلى ما يطلبه بسهولة.

✓ في نهاية المطاف

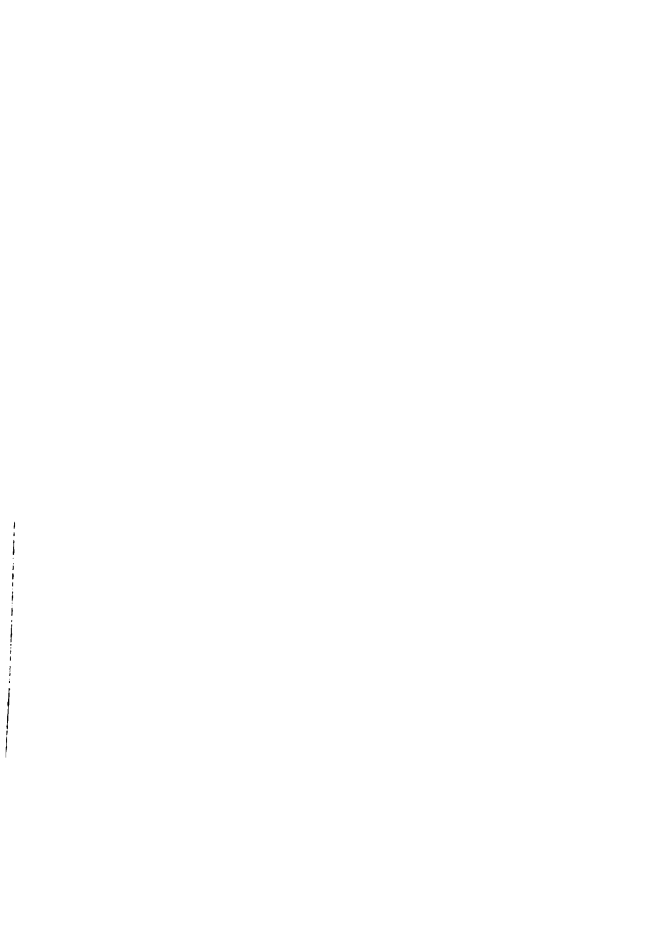
نهاية المطاف :

ربنا وسيدنا وخالقنا نحمدك ونشكرك على كل ما انعمت به علينا، ووفقتنا إليه من الحصول والعمل وانهاء كل ما توقف عليه تحقيق واخراج هذا الكتاب بحلّة لأئمة، نرجوا أن تكون موضع القبول عند أهل الفن والتحقيق، ولا أدعي الكمال، فأرجوا أن يسامحني كل من وقف على نقص أو خطأ في العمل، فإنه غير متعمّد. كما وأرجو أن أكون قد ساهمت في إغناء مكتبة أهل البيت عليهم السلام بهذا العمل الشاق والمضني، ووضعه تحت تصرف أهل العلم والتحقيق، وفقنا الله وإياهم لخدمة الشريعة والمذهب.

وأخيراً وليس آخرأ أقدم خالص شكري وامتاني لكل من ساهم وشجع وقدمّ لما يساعد على انجاز هذا العمل، وأخص بالذكر الأخ الفاضل حجة الاسلام السيد فاضل بحر العلوم مؤسس مركز احياء تراث الأسرة الكريمة، ونعم الصنيع، الذي تفضل بالطلب مني لتحقيق الكتاب فأجبتة ملبياً، والاخ. الحكيمي الذي ساهم في التخريجات، ولجناب حجة الاسلام والمسلمين السيد حسين الرجائي الذي أبدى ملاحظاته على بعض المطالب، فلله درهم وعليه أجرهم. وكان ذلك في أيام ولادة الصديقة الشهيدة فاطمة الزهراء عليها السلام، إنّه ولي التوفيق، نعم المولى ونعم النصير.

وكتب الراجي عفو ربه ورحمته
هادي الشيخ حسن القبيسي العاملي
حامداً مصلياً - قم المقدسة ١٤٣١ هـ

✓ نماذج من نسخ الكتاب



کتابخانه عمومی حضرت آية الله العظمى
مرعشی نجفی قم - ایران

کتاب فوائد الاصول من تألیفات سید
المجتهدین و زبدة المتأخرین بحر العلوم

بسم الله الرحمن الرحيم

فائدة قد جرت عادة المؤلفين في

اصول الفقه بكل ما تضمنه الاضافة والاطراف

والوجه في التثنية ظ لانه المقصود

بالبيان واما الاول فالفا ل فانه

وقف کتابخانه عمومی حضرت آية الله العظمى
مرعشي نجفی قم - ایران



الحسنة الباطية نور الله روحه

وعظم الله منجته قد فرغت من

تحريره وتريده ونقدناه

اعتف العبادوا اظلم رغباني

يقول الباطية

في يوم الاربعاء الثالث
والعشرين من شهر
شوال الحرام
١٣١٠

وقف کتابخانه غریب خستکایه النظمی مرثی شریفی قم - ایران

بسم الله الرحمن الرحيم

توجهت عادة الأصوليين بتعريف اصول الفقه بطلائع الاضافي والعلوي والوجوه في الثاني ظاهر لانه
المقصود بالبيان وان الاول فالثالثه فيه اما اظهار النسبة المتعدي للثقل والتسبب على توافق المعنيين
في المعاني ووجه ارادة كونها من اللغة لا شفا، الصحيح وجوه الاضافي بجزء للضاف والمضاف اليه
والاضافه وهي ضالاه كما هو الغالب فيها اذ ليس الفقه عين الاصول ولا فقه لها على عصبه فلا تكون
بياناً ولا نظريه والاصول مع اصل وهي لغة ما يثبت عليه شيء كانه واليه يرجع ما في القاموس من ان
استعمل الشيء وفي الاصطلاح يأتي لبيان ان الدليل من الاصل في السئله الكتاب والنسبه او الدليل فيها ذلك
وهو ملحق الاول يصدر عن اللغة والفقه والرجال وغيرهما من مبادئ الفقه بخلاف الثاني فان حذاه
اولاً للغة وهو مطلق على المعنى العيني ان اراد به العلم بالادلة الاجماليه وادخل فيه العلم بمجال المعنى والتمسقي
للفقه بها في الجملة وكذا لو خرج ذلك عن الحد وجعل الجنب عنه في الاصول على سبيل الاستطراد كما بينهم من
تركه في بعض المحذور طاماً الفقه فهو في اللغة بمعنى الفهم او جوده الذي من كما بينهم من قول بعضهم انه
الذكاء والعقلانه وفي الاصطلاح المقترحه هو العلم بالاحكام الشرعيه الزميه عن ادلتها الفقهيه و
الما بالعلم اقتصد في فانه المعنى وفي منه في اللغة والمتا در من اطلاقه في المعنى لا حصص الاحكام
النصوص ولا مطلق الادراك كالمساله والتصديق والا يعم المجهل والمقلد والحكم والمتردد في العلم
والثاني فانه المقصور يحصل للكل وليس فقهاً بالتصريح ويمكن التحول على الادراك مع اخراج المقصور
عنه بالادلة فان الدليل هو المحقق دون العقل السامع لكن يلزم على القيد بين من دمج العلم بالموضوعات
الشرعيه المتعلقة بالفروع كالا كلفاظ المجازات فانه من الفقه وليس من العلوم التصديقيه ويتوقع يا
راده الحكم بكونها اسماً لسمياتها المعنيه كما يبق الصلوة اسم للتحكم لا لكان المحصورة والركوع للقد
الخرج من الثاني من جميع الى التصديق والحكم يطلق على التصديق والمسال التي هي في الحوادث والنسب
الحكميه فيها وبين الموضوعات وعلى خطاب الله للمتعلق بافعال المكلفين والاحكام الخمسه المعرفه
بالشرع وهي المرجوع والندب والمرتبه والاباضه والكلاهه عليها مع الاحكام الشرعيه الخمسه لا النسخه
والباطلان والحكم يكون الشيء سبباً لآخر او شرطاً او مانعاً كحكمه وكذا الحكم بكونه جزءاً او خارجاً والحكم بان

فَبَرِّقْ بِي وَفَعَلْهُ

من حقائق العالم الفاضل النجف الذي ينبغي ان يلقب بالعلو والنبوة
الماح لمقول العقول الما والاصل والفرع السليم الذي لا يزل
من حقائق العالم الفاضل النجف الذي ينبغي ان يلقب بالعلو والنبوة

[illegible]

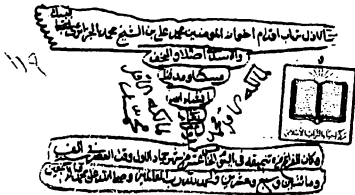
تفتتاح

من الكتب التي لها المرجع وعليها المعنى الرسالة المأثورة من الفقه الزيداني
 هي حجة عند من لم يكن الصدوق في طريقه كما يراه في ما ألفه من كتاباته من ذلك ثم خاشا
 ذلك كما عفا ذلك لأخطأ على كتابه في ما يراه من كتابه
 ليس بغيره ما بالكتاب المأثور في
 وهو كتابه المأثور في



كتاب المأثور في
 وقد ذكر في هذه الرسالة المأثورة في هذا الكتاب المأثور في
 في هذا الكتاب المأثور في هذا الكتاب المأثور في
 حامدا ومصليا وأما في هذا الكتاب المأثور في

١٩٢٩ م
 ١٢٢٩ م



دار تارخ ١٢٢٥ هـ

١٨ / ١٢٢٩ هـ

الفوائد الأصولية

لسيد الطائفة العلامة الفقيه
السيد محمد مهدي بحر العلوم ((قدس سره))

١١٥٥-١٢١٢ هـ

تقديم:

السيد فاضل بحر العلوم

تحقيق:

الشيخ هادي قبيسي العاملي



✓ الكتاب

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

فائدة^(١) [في تعريف أصول الفقه]:

قد جرت عادة الأصوليين بتعريف أصول الفقه بكل ما معنيه الإضافي والعلمي. والوجه في الثاني ظاهر؛ لأنه المقصود بالبيان. وأما الأول فالفائدة فيه إما إظهار المناسبة المصححة للنقل أو التنبيه على توافق المعنيين في المصداق، وصحة إرادة كل منهما من اللفظ؛ لانتفاء الهجر. ويعرف الإضافي بمعرفة المضاف والمضاف إليه والإضافة^(٢)، وهي هنا لامية كما هو الغالب فيها؛ إذ ليس الفقه عين الأصول ولا ظرفاً لها على الحقيقة، فلا تكون بيانية ولا ظرفية. فالأصول جمع أصل وهو لغة؛ ما يبتني عليه الشيء^(٣). كما قالوا، وإليه يرجع ما في القاموس من أنه أسفل الشيء^(٤).

وفي الاصطلاح يأتي لمعانٍ منها: الدليل^(٥) يقال: الأصل في المسألة الكتاب والسنة، أي: الدليل فيها ذلك، وهو بالمعنى الأول يصدق على اللغة

١- «فائدة» لم يرد في «أوش».

٢- «والإضافة» لم ترد في «ب».

٣- التعريفات للجرجاني: ٨٥، معارج الأصول: ٧٥، زبدة الأصول: ٣٩.

٤- القاموس ٤٤٨/٣.

٥- نهاية الوصول إلى علم الأصول ٦٣/١.

والنحو والرجال وغيرها من مبادئ الفقه. بخلاف الثاني، فإنّ معناه أدلة الفقه، وهو منطبق على المعنى العلمي إن أُريد به العلم بالأدلة الإجمالية، ودخل^(١) فيها العلم بحال المفتي والمستفتي؛ لتعلقه بها في الجملة^(٢)، وإلاّ لخرج ذلك عن الحدّ وجعل البحث عنه في^(٣) الأصول على سبيل الاستطراد، كما يفهم من تركه في بعض الحدود.

وأما الفقه، فهو في اللغة بمعنى الفهم^(٤)، أو جودة الذهن^(٥)، كما يفهم في قول بعضهم أنّه الذكاء والفتانة^(٦).

وفي اصطلاح المتشرعة هو: العلم بالأحكام الشرعية الفرعية عن أدلتها التفصيلية^(٧). والمراد بالعلم التصديق، فإنّه المعروف منه في اللغة^(٨) والمتبادر من إطلاقه في العرف لا خصوص تصوّر ولا مطلق الإدراك الشامل له وللتصديق، وإلاّ يعمّ المجتهد والمقلّد والحاكم والمتردّد، بل المسلم والكافر، فإنّ تصوّر يحصل لكلّ وليس فقهاً بالضرورة.

ويمكن الحمل على الإدراك مع إخراج تصوّر عنه بالأدلة، فإنّ الدليل هو الحجة دون قول الشارع، لكن يلزم على التقديرين خروج العلم بالموضوعات

١- في «ب»: «أدخل».

٢- في الجملة: «زيادة من «ب».

٣- ما اثبتناه من هامش «أ» وفي متنها اضطراب في العبارة، وفي «ب و ش و م» هكذا: «وكذا لو خرج عن ذلك الحد وجعل البحث عنه في».

٤- الصحاح ٦/٢٢٤٣، لسان العرب ١٣/٥٢٢.

٥- في «ب و م»: «الفهم» بدل «الذهن».

٦- القاموس: ٤/٣٠٤، لسان العرب ١٣/٥٢٢.

٧- زبدة الأصول: ٣٩.

٨- انظر: كتاب التعريفات للجرجاني: ٢٣٢ ومجمع البحرين ٦/١٢١.

الشرعية المتعلقة بالفروع كألفاظ العبادات، فإنه من الفقه وليس من العلوم التصديقية^(١).

ويندفع بإرادة^(٢) الحكم بكونها أسماء لمسمياتها المعينة كما يقال: الصلاة اسم للأركان المخصوصة، والزكاة للقدر المخرج من المال، فيرجع إلى التصديق. والحكم يُطلق على التصديق والمسائل التي هي المحمولات، والنسبة الحكمية بينها وبين الموضوعات، وعلى خطاب الله تعالى المتعلق بأفعال المكلفين والأحكام الخمسة المعروفة بالشرعية، وهي الوجوب والندب والحرمة والكراهة والإباحة، وعليها مع الأحكام الوضعية، كالصحة والبطالان، والحكم بكون الشيء سبباً لأمر شرعي أو شرطاً أو مانعاً.

وكذا الحكم بكونه جزءاً أو خارجاً، والحكم بأن اللفظ موضوع لمعناه المعين له شرعاً، ولا يختص بالخمسة المذكورة أولاً وإن أوهمه بعض عبارات القوم، بل كل ما استند إلى الشرع وكان غير الاقتضاء والتخيير فهو حكم وضعي. والمناسب لاصطلاح المتشعبة من المعاني المذكورة أحد الثلاثة المتأخرة دون ما تقدمها من المعاني، مع ما في الأول من الفساد والتكلف^(٣) الخارج عن السداد، وما في الجميع من عدم الملازمة؛ لتردد الأحكام عندهم هنا بين الواقعية والظاهرية، وأولى الثلاثة الأخيرة بالإرادة هو الثالث، فإن الخطابات المذكورة

١- ورد في هامش «أ»: إن تصور الأطراف خارج عن الحكم ذكر فيه استطراداً، إذ لو كان الأمر على ما قاله لزم أن يكون تعريف الإنسان بالحيوان الناطق بحيث يكون تصديقاً، فيكون البحث في التصورات بحثاً في التصديقات، ويلزم أن يكون البحث عن المعرف بحثاً عن الحجة، وطلانه ظاهر.

٢- «إرادة» لم ترد في «أ».

٣- في «ش»: «أو التكلف».

هي أدلة الفقه أو بعض أدلته، والفقه هو العلم بالمدلولات الحاصل عن الأدلة لا العلم بالأدلة نفسها، وإن توقف العلم بها عليه ضرورة؛ لأن^(١) العلم بالشيء غير العلم الحاصل عن الشيء، فحمل الأحكام على الخطاب مع اشتهاؤه غير مستقيم.

وأما الخمسة المذكورة^(٢) فيضعف بالحمل عليها بحث الفقيه عن الأحكام الوضعية في جميع أبواب الفقه، خصوصاً المعاملات، فإن المقصود^(٣) الأهم فيها بيان الصحة والبطالان، فلا داعي إلى التخصيص بغيرها، والتزام الاستطراد فيها على كثرتها، ولا إلى ارتكاب التأويل في الأحكام الوضعية بما^(٤) يرجع به إلى الشرعية؛ فإنه على تقدير صحته تكلف مستغنى عنه، ولزوم الاستغناء عن قيدي الشرعية والفرعية، واحتمال قصد الإيضاح فيهما دون الاحتراز مشترك بين الوجوه الثلاثة، فلا يترجح بذلك بعضها على بعض. هذا إذا أريد بالوجوب والحرمة وغيرهما ما كان شرعياً فرعياً كما هو الظاهر منها خصوصاً في مقام تغيير الحكم، فإن علم الأحكام هو علم الفروع. ولو أريد الأعم ولو في البعض كالوجوب، فالقيدان احترازيان.

ويخرج بالأحكام العلم بمثل قيام زيد وقعود عمر؛ وبالشرعية ما يحكم عليه بالوجوب مثلاً في سائر العلوم والصنائع، أو بمقتضى العادة أو العقل المحض؛ وبالفرعية العقائد الدينية.

وبالأدلة يخرج العلم بضروريات الدين أو المذهب لاستغنائها عن الدليل؛

١- في «ش»: «أن».

٢- في «ب و م و ش»: «المشهورة» بدل «المذكورة».

٣- في «ب و ش»: «المقصد».

٤- «بما» زيادة من «ب و ش».

وكذا علم الله تعالى لتعالیه عن النظر، وعلم الملائكة والأنبياء والأئمة عليهم السلام، لاستناده إلى الأسباب القطعية الضرورية، وتنزههم عن الظن، بدليل العصمة عن الخطأ وعن القصر عن النظر، وإن أدى إلى اليقين لعلو منصبهم عنه، ولأن العلم الضروري أدعى إلى القبول، فيجب حصوله بقاعدة اللطف، والعمدة فيه بطريق السمع وتوسط الأسباب لا ينافي الضرورة، فإنها وسائط في الثبوت لا في الإثبات، والعلوم الضرورية كلها ذوات أسباب، لكنها غنية عن النظر في أسبابها بخلاف النظرية، وعلى القول بأن علمه سبحانه بالأشياء كعلمه بذاته الذي هو سبب للعلم بمدلولاته فإنما يلزم أن يكون علمه تعالى سببياً لا استدلالياً، والدليل غير السبب، فلا يحتاج إلى اعتبار قيد الحيثية في الأدلة.

واحترزوا بالتفصيلية عن علم المقلد في المسائل الفقهية، فإنه عن دليل إجمالي يطرد في الجميع، وهو: أن هذا ما أفتى به المفتي، وكل ما أفتى به المفتي فهو حكم الله في حقي. وتعدّد الموضوع وهو المشار إليه بهذا لا ينافي الإجمال، بل يحققه، إذ لا إجمال إلا إذا تعدّد.

وكذا انتهاء علمه إلى الأدلة التفصيلية بواسطة المجتهد (حيث إن قوله مستند إليها)^(١) لأن المفهوم من العبارة الاستناد إليها ابتداءً بغير واسطة، ولاختلاف علمه باختلاف عبارات المجتهد وضوحاً وخفاءً، واختلافها في كيفية نظراً إلى مراتب الثبوت عنه كسماعها بالمشافهة وبالواسطة مع قلة الوسط أو كثرتها.

وكذا اختلاف المجتهدين في الفقاهة والعدالة إن جوزنا الرجوع إلى المفضول مع وجود الأفضل، فإن هذا كله لا يقتضي استناد المقلد إلى الأدلة التفصيلية، إذ المراد بها أدلة المسائل المنصوبة لها شرعاً، والأُمور المذكورة

خارجة عنها وإن اقتضت تفصيلاً في علم المقلد من جهة أخرى.

وقد يستغنى عن هذا القيد^(١) بدلالة الأدلة على التعدد المنفي في علم المقلد، وإنما لم يكتفوا به لاحتمال إرادة الجنس خصوصاً مع إمكان^(٢) حمل الأحكام على البعض.

ولو قيل في تعريف الفقه: إنه العلم النظري في الأحكام الشرعية^(٣) الفرعية عن الحجة التفصيلية، لكانت القيود مع وضوحها احترازية لا إيضاحية. وفي التعريف سؤالان مشهوران:

أحدهما: سؤال العلم، وهو أن معظم الفقه من باب الظنون، لا بتبانه على الأدلة الظنية، كأخبار الآحاد التي هي ظنية سنداً ومتناً ودلالةً وتعارضاً وعلاجاً، وقد نظن فيها الوهن والخلل بكثرة الأخبار الكاذبة ودسائس الغلاة والزنادقة، والروايات الصادرة عن التقيّة، وأقصى ما يحصل منها غالباً - لتكثر الاحتمالات المانعة من العلم - أدنى مراتب الظن، فكيف أطلق عليه العلم وهو كاليقين اسم للاعتقاد الجازم المطابق للواقع.

وهذا يرد على مذهب المخطئة القائل بأنّ الله تعالى في جميع المسائل والوقائع حكماً واحداً معيّناً في الواقع، لا يختلف باختلاف الآراء ولا يستعدّد بأقوال الفقهاء، وأنّ المجتهد الطالب لهذا الحكم قد يُصيبه بالدليل الظنيّ وقد يخطئ، كما هو شأن الظنّ، ولكن المخطئ معذور مأموراً بما أدّى إليه ظنّه من الأمور، فهو في كلّ مسألة ظنية ظان بالحكم الواقعي قاطع بالحكم الظاهريّ،

١- أي: التفصيلي.

٢- «إمكان» لم ترد في «ب و ش».

٣- في «ب و ش»: «بالمسائل الشرعية».

وهو الحكم الثانوي الذي وقع التكليف به بعد تعذر الأول، وذلك بواسطة مقدمتين قطعتين، هما: أن هذا ما أدى إليه ظني وكل ما أدى إليه ظني فهو حكم الله في حقي. فالأولى: وجدانية، والثانية: إجماعية. ومقتضاهما القطع بالحكم الظاهري لا الواقعي، فإن القطع به فيما طريقه الظن ممتنع على هذا الأصل.

وإنما يتأتى على رأي المصوّبة بناءً على أصلهم الفاسد من نفي الحكم الواقعي الواحد. وقولهم: بأن حكم الله تعالى في كل شيء هو ما أدى إليه اجتهاد المجتهد، فيتعدّد حكم الله الواقعي عندهم بتعدّد الأقوال ويختلف باختلاف الأنظار. وخطأ المصوّبة كإصابة المخطئة معلوم بالأدلة العقلية والنقلية، ظاهر على أصول أصحابنا الإمامية، فلا بدّ من التأويل وردّ الحدّ إلى ما يقتضيه الأصل الأصيل، وهو إمّا بحمل العلم على المعنى الأعمّ من اليقين والظنّ، أو حمل الأحكام على الأعمّ من الواقعية والظاهرية، وإمّا حمل العلم على خصوص الظنّ كما صنعه بعضهم وليس بجيد، ومثله تخصيص الحكم بالظاهري لحصول اليقين بالحكم الواقعي في كثير من المسائل بالدليل القطعي^(١) ونحوه، وهو من الفقه، فيجب دخوله في حدّه، وليس إلّا بإرادة العموم من^(٢) أحدهما. ولا ينتقض بالأحكام الضرورية، لخروجها بقيد الأدلة كما تقدّم. وإطلاق كلّ من العلم والحكم على المعنى الأعمّ شائع كثير، وبكلّ منهما يندفع المحذور.

وقد أجيّب عنه في المشهور: بأنّ الظنّ هنا واقع في نفس طريق الحكم لا فيه نفسه، وظنّية الطريق لا ينافي قطعية الحكم.

فإن أرادوا بالحكم المعنى الأعمّ رجع إلى الوجه الثاني وصحّ على قول

١- في «ب و ش»: «القطعي كالإجماع».

٢- في «أ»: «عن».

المصوبة وظاهر^(١) المخطئة^(٢) معاً، وإن أرادوا خصوص الحكم الواقعي كما هو الظاهر عند الإطلاق اختص بالمصوبة ولم يصح على قول غيرهم.

قال في المعالم: وكأنه لهم وتبعهم فيه من لا يوافقهم على هذا الأصل غفلة عن حقيقة الحال.^(٣)

والأصوب حملة في كلام أصحابنا على الأعمّ ليوافق ما اتفقوا عليه من بطلان التصويب، وكيف كان فالجواب على مذهب المخطئة فيما ذكرنا من الوجهين ولا ثالث لهما. وقد يقال بتعيين الأول نظراً إلى أن قطع الفقيه بالحكم الظاهري إنما يحصل بالدليل الإجمالي المتصور دون التفصيلي فيخرج عن الفقهاء بقيد التفصيل علم المقلد.^(٤)

وفيه نظر؛ إذ التفصيل ملحوظ في علم المجتهد قطعاً، فإنه - في قوله: هذا ما أدى إليه ظني - ناظر إلى تفاصيل الأدلة ووجوه الدلالة وجهات^(٥) الترجيح في كل مسألة، وإن عبّر عنها بتلك العبارة الإجمالية فإنها إجمال في الصورة وتفصيل في الحقيقة، بخلاف علم المقلد، فإنه عن دليل إجمالي محض غير ملحوظ فيه شيء من التفصيل، وهو ظاهر.

نعم، يمكن ترجيح الوجه الأول بظهور التفصيل في أدلة الفقه على هذا التقدير، فإنها خصوص الآيات والروايات والأصول والإجماعات المستدل بها في الفقه على اعتبار المسائل، والتفصيل فيها لكونها أدلة له ظاهر معلوم.

١- «وظاهر» لم ترد في «ب و ش».

٢- في «م»: «على قولي المصوبة والمخطئة».

٣- معالم الدين: ٢٧.

٤- في «ب»: «الفقه بقيد التفصيل كعلم المقلد».

٥- في «أ»: «وجريان بدل وجهات».

وأما على الثاني: فالدليل ما سبق من المقدمتين، ورجوعها إلى التفصيل في تلك الأدلة إنما يُعرف بدقيق النظر، وكان البناء على الأول أولى، ويرجّحه أيضاً مع تبادر الأحكام الواقعية عن مطلق الأحكام، أن مقصد الفقيه وغرضه الأصلي معرفة تلك الأحكام وبذل الجهد في تحصيلها من الأدلة، وهو التفقه في الدين المأمور به في الكتاب^(١) والسنة^(٢) فإن المقصود فيه^(٣) هو طلب الأحكام الواقعية الإلهية التي سنّها الله تعالى لعباده وبيّنها النبي ﷺ والأنسمة عليهم السلام وجعل العارفين بها حكماً ونواباً كما في الحديث المشهور: أنظروا إلى رجل منكم قد روى حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا وعرف أحكامنا فارضوا به حكماً فإني قد جعلته عليكم حاكماً.^(٤)

وصرف الأحكام في هذا ونحوه إلى الأحكام الظاهرية في غاية البعد، بخلاف التصرف في العلم والمعرفة بالحمل على ما يشمل المظنّة،^(٥) فإنه قريب جداً، إذ من المعهود والمقرّر بدليّة الظنّ وقيامه مقام العلم إذا تعدّر، فيكون بدل العلم بالحكم الواقعي المتعدّر هو الظنّ به لا القطع بغيره.

وقول الفقهاء هذا حلال وهذا حرام، وهذا صحيح وهذا باطل، من دون تقييد لجهة مخصوصة يقتضي أن يكون ظرفها الواقع، كما هو شأن القضايا المطلقة، مع ظهور بقاء^(٦) قصده في المسائل العلمية، فيكون مقصوداً في غيرها،

١- التوبة: ١٢٢.

٢- الكافي ١: ٢٤/٨.

٣- في «ب و ش»: «فإنّ المعقول منه».

٤- الكافي ١: ٥٤/١٠، التهذيب ٦: ٣٠٢/٨٤٥، وسائل الشيعة ١: ٣٤/١٢.

٥- في هامش «أ»: «الظنية».

٦- «بقاء» لم ترد في «ش».

فإنّ كلامهم في الكلّ جارٍ على نمطٍ واحد، ويدلّ على إرادة الواقع في تلك الأحكام نقلهم الخلاف في أكثرها؛ ومحلّ الخلاف هو الحكم الواقعي لا الظاهري، فإنّه في حقّ كلّ مجتهد ما أدّى إليه ظنّه ولا مجال للخلاف فيه، وكذا استدلالهم عليها بالأدلة التفصيليّة المتضمّنة لأحكام الفروع.

ولا ريب أنّ مدلولها الأحكام الواقعيّة دون الظاهريّة، فيكون الأحكام في المطالب كذلك (لينطبق على المطلوب)^(١) ويتمّ التقريب من دون تكلف، وإذا كان المراد بالحكم (في كلامهم هو الحكم)^(٢) الواقعي كان المراد بالعلم^(٣) ما يعمّ الظنّ ضرورة امتناع القطع بالحكم الواقعي عن الدليل الظنّي، على أنّ إشكال العلم لا يختصّ بالفقه، بل يجري في سائر العلوم التي يكتفى فيها بالظنّ كاللغة والنحو والصرف وغيرها، والتوجيه بالحكم الظاهري لا يتأتى فيها إلا بتكلف شديد فيما كان من مبادئ الفقه، وأمّا غيرها من العلوم الظنيّة التي لا تعلق لها به كالطب والرمل والنجوم والقيافة والأعداد، فالوجه فيها في الظنّ، فينبغي البناء عليه في الكلّ لاستقامته وأطراده، وإنّ أمكن توجيه بعضها بغيره، فإنّ إخراجها عن نظائره الكثيرة وتخصيصها من بينها بذلك تحكّم ظاهر. هذا ما قصدنا به الانتصار للوجه الأوّل.

وقد ينتصر للثاني ببقاء العلم حينئذٍ على حقيقته واستعماله الشائع، وأنّ مدار العمل على الأحكام الظاهريّة، فينبغي أن يكون الفقه هو العلم بها لا الظنّ بالأحكام الواقعيّة الخفيّة، وأنّ الظنّ بالحكم الواقعي لغةً وشرعاً ربّما يحصل لغير

١- ما بين القوسين في «ب و ش» هكذا: «لينطبق الدليل على المدلول».

٢- ما بين القوسين زيادة من «ب و ش».

٣- «بالعلم» لم ترد في «ب و ش».

الفقيه من الأدلة التفصيلية وليس فقيهاً، فلا بدّ من تخصيصه بالظنّ المعبر، وهو مع ما فيه من التجوّز الغير المفهوم من الحدّ لا يكاد يسلم من الدور، فإنّ الظنّ المعبر هو ظنّ الفقيه المتوقّف معرفته على معرفة الفقه، مع أنّ الظنّ بالحكم الواقعي - بمعنى تعلّقه بنفس الحكم الثابت في الواقع - يستلزم القطع به، فيجب ان يُراد من الظنّ بالحكم الواقعي الظنّ بواقعية الحكم، والظاهر أنّ هذا الظنّ عين الفقه، وأيضاً علم المقلّد بالأحكام علمٌ قطعيّ حاصل من المقدّمين القطعيّين كما مرّ جوابه.

وقد أخرجوه عن الفقيه بقيد التفصيل، ومقتضاه دخوله فيما تقدّمه من القيود، فلا يكون المراد بالأحكام خصوص الواقعية كما يقتضيه الوجه الأوّل، وإلاّ لخرج علم بقيّة الأحكام، ولم يتوقّف على شيء آخر، والظاهر مع قطع النظر عن ذلك أنّ علم المجتهد والمقلّد بالأحكام بمعنى واحد. ولما كان علم المقلّد في المسائل الظنية بمعنى القطع بالأحكام الظاهرية كان علم المجتهد كذلك.

ودعوى أنّ علم المجتهد فيها هو الظنّ بالأحكام الواقعية، وعلم المقلّد هو القطع بالأحكام الظاهرية تحكّم محض مع بقاء العلم على ظاهره من القطع.

فائدة [في الحمل وصوره]:

ظاهر الحكم على شيء يقتضي كون المحكوم عليه من أفراد المحكوم به حقيقة حتّى يُعلم صارف يصرف عنه، ولذا لم يصحّ قولنا زيد أسد، والميتة سبعٌ إلاّ بالإرجاع إلى التشبيه البليغ، فكانّ معناه زيد كالأسد والميتة كالسبع. وبالجملّة: فأهل اللغة والعرف والمحاورة لا يرتابون في التفرقة بين مقام الحمل

ومقام التشبيه ونظائره. فمقام الحمل هو ما كان الموضوع فيه من جزئيات المحمول ومن أفراد الحقيقة، ولو حمل الماهية على بعض أفرادها المجازية كان استعمال الماهية الموضوع لإفادة الحمل في التشبيه لإفادة أنه قد بلغ من المشابهة بالأفراد الحقيقية، حتى كأنه فرد منه حقيقة، ولذا حمل عليه ذلك حمل المواطة، وهذا هو المسمى بالتشبيه البليغ.

ومن البين أنه لو صحّ الحمل على الأفراد المشابهة للأفراد الحقيقية حقيقة من غير تجوّز ولا ارتكاب لخلاف الظاهر من اللغة لزم أن لا يفرق بين قولنا: زيد إنسان وزيد أسد، وأن لا يكون قولنا: زيد أسد تشبيهاً بليغاً، وقد صرحوا بذلك وفرّقوا بين الأمرين.^(١) فإذا حكم الشارع بحكم على شيء وأمكن فردية الموضوع للمحمول كما إذا كان مفهوم المحمول من العبادات المتوقّفة على بيان الشارع، ولم يعلم البيان من قوله على وجه التحديد، فالواجب فيه البناء على الظاهر، أي الظاهر من الحمل كما عرفت، وهو كون الموضوع من أفراد المحمول حقيقة وفي نفس الأمر عملاً بالظاهر من دون معارض، وذلك كقوله: الارتماس في الماء دفعة غسل، وتيّة الإمساك مع الأكل سهواً صوم، إلى غير ذلك، وإيماء الأخرس وإشارته صلاة. وإن لم يكن الحمل على حقيقته فهناك صور^(٢).

أحدها: أن يكون المحمول من الأوصاف الغالبة للموضوع لا ينفك في الغالب وإن انفك عنه أحياناً، وذلك كقوله ﷺ: الحيض دمٌ أسود حارّ، والمنى هو الماء المنزل بشهوة ودفق، فإنّ الحيض ربما يكون أصفر بارداً، والمنى ربّما

١- مختصر المعاني: ٢٢١-٢٢٣.

٢- ذكر المصنف صورة واحدة فقط.

لم يكن بشهوة ودفق، مع أنّ ذلك حيض ومنّي قطعاً، وحينئذٍ فلا يمكن إبقاء الحمل على ظاهره، وهو أنّ كلّ حيض فهو دمٌ أسود حارّ، وكلّ منّي فهو ماء خارج بشهوة على الإيجاب الكلّي وإلّا فسد الحمل وكذب الحكم، بل المراد أنّ الحيض أسود في الغالب والمني خارج بشهوة في الغالب، لكن ليس المراد منه بيان نفس الغلبة وثبوت الوصف في أكثر أفراد الموضوع، فإنّ ذلك بمجرّده لا يتعلّق به غرض شرعيّ ولا فائدة تنمر في الأحكام الشرعيّة، ومقام التنازع^(١) في بيان الأحكام الشرعيّة يأبى عن التكلّم بمثل ذلك، بل المراد جعله ضابطاً يُرجع إليه في مقام الاشتباه والشكّ في ثبوت الوصف العنواني للموضوع، فيُستعلم بوجود الأوصاف الغالبة فيه وانتفاها، والمقصود بيان الأمارات الظنيّة والعلامات الغالبة، فيبنى عليه الحكم الشرعي الظاهري، سواء اتّفقت الإصابة بأن كان من أفراد الموضوع، أو اتّفق التخلف بأن لم يكن منه؛ وذلك لأنّا نعلم أنّه عليه السلام في قوله: الحيض دمٌ أسود، لا يريد وضع لفظ الحيض لهذا المعنى، ولا نقله من معناه اللغوي إلى معنى آخر؛ لأنّ الأحكام الواردة على الحائض إنّما التي اتّصفت بالحيض المعروف لغةً وعرفاً، وذلك كالحكم على سائر الحقائق العرفيّة، كقولنا: الماء مطهرّ وماء الورد غير مطهرّ، والبول نجس، والدم نجس .

فائدة^(٢) [في قول اللغوي]:

الضابط فيما يورده اللغويون في كتب اللّغة: أن يكون لغة باقية مستمرة ما لم ينهوا على خلافه، فإنّ الغرض الأصلي من تدوين اللّغة وجمعها أن تكون

١ - من قوله فائدة إلى هنا لم يرد في «ب» وفي «ش»: «الشارع» بدل «التنازع».

٢ - في «ب»: وردت هذه الفائدة متأخرة عن الفائدة التالية لها .

الكتب المدونة فيها مرجعاً يأتي من العلماء في فهم الكتاب والسنة وغيرهما من الآثار والأشعار، ومع احتمال النقل والهجر فيما ذكروه لا يتأتى الفرض المذكور قطعاً، فادّعاء النقل المخالف للأصل لا يجوز إلاّ بدليل يقطع العذر ويوجب الانتقال.

فائدة [في التبادر اللغوي]:

تبادر أظهر أفراد اللفظ وأشهرها بالقياس إلى إطلاق اللفظ لا يقتضي النقل إليه ولا يوجب الوضع، كيف وجميع الألفاظ الموضوعة لمعانيها الكلية يتبادر منها الأفراد^(١) الشائمة والمتعارفة، وقلّما اتفق أن يكون أفراد الكلّي متساوية في الظهور والخفاء والسبق والتبادر إلى الفهم، بل الغالب اختلافها في ذلك؛ إمّا لكون الكلّي بالنسبة إليها مقولاً بالتشكيك، كأن يكون بالنسبة إلى البعض أشدّ وأولى منه في البعض الآخر، فإنّ الأشدّ والأولى أظهر من غيره عند إطلاق المشكك، أو لغير ذلك من الأسباب الخارجية، ككثرة الوجود وندرته، وشدة الاحتياج واتّحاد اللفظ المستعمل وتعدّده، ووضوح تحقّق المعنى - كما في الأفراد الظاهرة الفردية - وخفائه، وحصول مناط التسمية بنفسه أو بواسطة أمر خارج، إلى غير ذلك من الأسباب التي يختلف بها حال الأفراد وضوحاً وخفاءً، ومع ذلك فاستعمال اللفظ في الأعمّ حقيقة في تلك الصور بأسرها وليس من المجاز في شيء، ولذا لو وقع التصريح بالعموم كان اللفظ مستعملاً في معناه الحقيقي غير معدول به عن المعنى الأصلي، ولا مراعى فيه وجود العلاقة بينه وبين غيره كما هو شأن المجاز.

١- في «أ» «الآثار» بدل «الأفراد».

وبالجملة: فالتبادر الذي هو من أمارات الحقيقة هو فهم المعنى من اللفظ نفسه من دون التفات إلى ما هو خارج عنه كالكثره والشهرة وغيرهما. وأما التبادر الحاصل بالأسباب الخارجة عن اللفظ فليس ذلك من أمارات الحقيقة.

فائدة [في حكم الواو في اللغة]:

ذهب كثير من أئمة اللغة والنحو إلى أن الواو تفيد الترتيب، كالكسائي والقراء وهشام وأبي عبدالله القاسم بن سلام والأخفش وقطرب وعلب وعلامة وأبي عمرو والزاهد^(١) والدينوري والرعي وابن درستويه^(٢) وجماعة من الأصوليين والفقهاء؛ ومنهم الشافعي والغزالي^(٣) والرازي في تفسيره^(٤) والشيخان في الرسالة النيشابورية^(٥) وظاهر التهذيب^(٦) والعلامة في تسميم التذكرة وأصول المنتهى^(٧)، والشهيد على ما يظهر منه في الذكرى^(٨) وكل من

١- في «أوم»: «وأبي عمير والزاهد».

٢- تمهيد القواعد: ٤٤٤، التمهيد للأسنوي: ٢٠٩، شرح الرضي على الكافية ٣٨٢/٤، أحكام القرآن للجصاص ٣٦٠/٢، مغني اللبيب ٣٥٤/٢، الجنى الداني في حروف المعاني: ١٥٩.

٣- الجنى الداني في حروف المعاني: ١٦٠، مغني اللبيب ٣٥٤/٢، المغني لابن قدامة ١٥٦/١.

٤- التفسير الكبير للرازي ١١/١٥٥.

٥- غير متوفر لدينا.

٦- تهذيب الأحكام ٩٧/١.

٧- تذكرة الفقهاء ١٨٥/١، منتهى المطلب ١٠٣/٢.

٨- ذكرى الشيعة ١٦١/٢.

احتجّ بها على الترتيب بين الأعضاء في الفسل، وهو كثيرة في كلام الأصحاب، وليس القول به شاذاً كما ظنّ ولا فائدة.

ورجحان^(١) التأسيس على التأكيد وغلبة الترتيب على غيره سيّما العكس؛ ففي تمهيد القواعد^(٢) والقاموس^(٣) والتسهيل^(٤) والتصريح^(٥) أنّها للترتيب كثير ولعكسه قليل، وزيد في غير التمهيد رجحان المعية، فيحمل عليها عند الإطلاق، ثمّ على الترتيب، صرّح بذلك الأزهرى، وقال: إنّ تحقيق للواقع لا قول ثالث^(٦).

وهذا مع تصريحهم بأنّها لمطلق الجمع كما هو المشهور^(٧) يعطى أنّ المراد نفي الاختصاص بحسب الوضع، فلا ينافي رجحانه بأمرٍ خارج، ككثرة الاستعمال الجاري على سنن البلاغة في الغالب.

ولعلّه المقصود في قول المثبتين، فيسقط الخلاف بينهم وبين النافين، ويصحّ القولان معاً، وربّما^(٨) يرجع الإثبات إلى دعوى غلبة الترتيب مطلقاً، لكن المشهور عن الفراء أنّها للترتيب إذا استحال الجمع^(٩). وحكى ذلك

١- في «أ»: «رجحان».

٢- تمهيد القواعد: ٤٤٣ قاعدة ١٥٧.

٣- لم نعر عليه.

٤- عنه في جنى الداني في حروف المعاني: ١٦٠.

٥- شرح التصريح على التوضيح ١٣٥/٢.

٦- شرح التصريح على التوضيح ١٣٥/٢، همع الهوامع في شرح جمع الجوامع ١٢٩/٢.

٧- انظر: التحصيل من المحصول للأرموي ٢٤٧/١، المحصول للرازي ٣٦٣/١، شرح

المعالم في أصول الفقه للتلمساني ٢١٩/١، الحاصل من المحصول ٣٧٢/١.

٨- «ربّما» لم ترد في «ب».

٩- الجنى الداني في حروف المعاني: ١٥٩، شرح الرضي على الكافية ٣٨٢/٤.

الغزالي^(١)، ويلوح ما نقلوه عن هشام والدينوري^(٢)، وهو مبني على غلبته^(٣) على العكس دون الجمع، فيوافق ما تقدّم من ابن مالك وغيره، واحتمال الوضع فيه أبعد من الأول؛ لأنّ الدلالة الوضعيّة تأبى الاشتراك^(٤) بخلاف الخارجيّة، إذ الغالب اختلاف أفراد الموضوع له في الظهور.

فالحق أنّ الواو لا تفيد الترتيب وضعاً، لعدم التزام القرينة في الاستعمال الجارية على خفائه وخفاء العلاقة فيها، وعدم ظهور ملاحظتها حال الاستعمال، ووقوعه كثيراً مع الجهل بالحال، ولمبالغة سيئويه في النفي حتّى كرّره في خمسة عشر موضعاً أو سبعة عشر موضعاً من كتابه^(٥) وإطباق جماهير أهل الأدب على ذلك كما قاله الآمدي^(٦)، ودعوى السيرافي والقاموس والفراسي والسهيلي والرضي^(٧). والمحقق في الأصول^(٨) الإجماع عليه، ونصّ أبو عليّ منهم على أنّه قول جميع اللّغويين والنحويين البصريين والكوفيّين^(٩). وبهذا يقوى ما قلناه في تنزيل كلام القوم فيعود النزاع لفظيّاً، ولو كان معنوياً فإنّ جعل الخلاف في مطلق الدلالة، فالترجيح لقول المثبتين وإلّا فالقول قول النافين.

١- انظر المنخول للغزالي: ٨٥.

٢- الجنى الداني في حروف المعاني: ١٥٩.

٣- في «ش»: «أغلبيته».

٤- في «ش»: «الاشتراط».

٥- عنه في المحصول في علم أصول الفقه ٣٦٣/١ وفي التحصيل من المحصول ٢٤٧/١.

٦- إحكام الأحكام ٥٧/١.

٧- الجنى الداني في حروف المعاني: ١٥٨، شرح الرضي على الكافية ٣٨٢: ٤.

٨- معارج الاصول للعللي: ٨٩.

٩- الجنى الداني في حروف المعاني: ١٥٩، شرح الرضي على الكافية ٣٨٢: ٤.

وقد ظهر^(١) ممّا ذكرنا أنّ الواو إمّا أن لا تدلّ على الترتيب أصلاً، أو تدلّ عليه بالوضع والاستعمال، إمّا مطلقاً أو إذ استحال فالوجه فيها خمسة أضعفها الأوّل^(٢) فائدة [في الحكم الشرعي والوضعي]:

الحكم ينقسم إلى حكم شرعيّ وهو ما يكون تعلّقه بها من حيث الاقتضاء أو التخيير، وينقسم إلى أقسامه الخمسة المشهورة، ووضعي وهو ما يكون تعلّقه

١- في «ش»: «علم» بدل «ظهر».

٢- قال تقيُّ في المصاييح عند الاحتجاج بالنصوص الواردة في ترتيب غسل الجنابة، إمّا لأن الواو تنفّيد الترتيب كما ذهب إليه كثير من أئمة اللغة إلى آخر ما كتبناه وحررناه في المتن. ثم قال: وإمّا لأن الترتيب هو الأصل في الخطابات الشرعية المرتبة في الذكر، كما يستفاد من الأخبار الكثيرة بالبداة بما بدأ الله تعالى به، بناءً على إلغاء خصوصية مواردّها كالوضوء، والسعي وفهم العموم من اللفظ أو التعليل الظاهر منها أو من نحو الصحيح، تابع بين الوضوء كما قال الله تعالى ولا تقدّم شيئاً بين يدي شيء. يخالف ما أمرت به، مع تسرية الحكم إلى الخطابات النبوية وكلام الأئمة لأنّ الظاهر هو جريان استعمالهم على قانون الكتاب، ولاّتهم ناطقون عن الله ومعبرون عنه، فيعبر في كلامهم ما يعتبر في كلامه، ويؤيد هذا الأصل الاكتفاء بالترتيب الذكري فيما يراد به ترتيب الحكم كما يظهر من تتبع النصوص. وقوله تعالى ﴿فاستقم كما أمرت﴾ إذ لا يبعد فهم الترتيب منه كما في قوله: فأداها كما سمعها. وقوله: فليقضها كما فاتته، وإنكار الصحابة على ابن عباس تقديم العمرة على الحج مع تأخيرها في الكتاب. واعتذاره بأنّه كتقديم الوصية على الدّين. ولعل السر في ذلك شيوع الترتيب في العرف فلا يختص بخطاب الشرع، ومنه يعلم الوجه في تكرار السؤال عنه مع كون الواو لمطلق الجمع، وقد يجعل الأخبار كاشفة عن وضع لغوي أو شرعي. ويضعف الأوّل بما سبق والثاني بفقد النظر في الحقائق الشرعية مع مطابقته لعرف المتشرعة. انتهى كلامه تقيُّ. في هذا الأصل، وإنما نجعله فائدة على حدة لما يظهر بأدنى تأمل فتدبر. كذا أورد في نسخة «ش» والظاهر أنّه كلام السيّد في المصاييح وهو لا يحضرنا للتأكد منه، وعليه فيكون إضافة من أحد أهل العلم.

بها لا من تلك الجهة، بل لمجرد وضع الشارع، وينقسم إلى السبب والشرط والمانع والصحة والبطلان.

فالسبب ما يلزم من وجوده الوجود ومن عدمه العدم؛ كذا ذكره الشهيد طاب ثراه في قواعده^(١) وغيره^(٢).

وفيه نظر من وجوه:

الأول: أن كون السبب بحيث يلزم من وجوده الوجود يقتضي أن يكون علّة ومقتضياً لحصول المسبّب^(٣)، مع أنهم كثيراً ما يستعملون لفظ السبب فيما لا يعلم كونه مقتضياً، بل يحتمل كونه من قبيل الأمارات الكاشفة عن العلّة، بل ربّما يقطع في كثير من موارد كما في قولهم: الزوال سبب لوجوب الظهرين، والغروب للعشائين؛ فإنّ الزوال والغروب ليسا علّتين لوجوب الصلاة قطعاً، بل المقتضي هناك شيء آخر، وكلّ منهما أمارّة كاشفة عن ثبوته. وقد يوجّه ذلك بحمل العلّة على ما هو أعمّ من علّة الثبوت والوجود وعلّة الإثبات والتصديق، والزوال والغروب وإن لم يكونا علّتين لوجوب الصلاة إلّا أنّهما علّتان للعلم بالوجوب قطعاً.

الثاني: أن السبب إنّما يلزم من وجوده الوجود على تقدير انتفاء الموانع، إذ مع وجود الموانع يمتنع وجود المعلول وإن وجد المقتضي.

اللّهمّ إلّا أن يُراد من السبب هنا العلّة الناشئة عن مجموع وجود المقتضي وارتفاع الموانع، فيصحّ الحكم باللزوم حينئذٍ؛ لاستحالة تخلف المعلول عن

١- القواعد والفوائد ٣٩/١ قاعدة ٩ و ٢٥٨/١، قاعدة ٨٤، عوائد الأيام للنراقي: ٢٩٥.

٢- ضد القواعد الفقهية: ٤٩.

٣- في «أ»: «لوجود المسبّب».

العلة التامة، ولكنه بعيد عن أنظار الفقهاء والأصوليين، مخالف لاستعمالهم الشائع.

الثالث: أن كثيراً من الأسباب إنما يلزم من وجودها الوجود ولا يلزم من عدمها العدم، وذلك كما إذا تعددت الأسباب الموجبة لحصول مسيئاتها، فوجود أحد تلك الأسباب كافٍ في حصول مسيئه، وانتفاء مسيئه إنما يلزم على تقدير انتفاء جميع تلك الأسباب.

الرابع: أن هذه الأسباب - أعني الأسباب المتعددة كأسباب الضمان والدية، أو أسباب الطهارة والنجاسة - يلزم خروجها من الأقسام الثلاثة: السبب والشرط والمانع، بمقتضى ما ذكره في حدودها، فإنها من حيث كونها لا يلزم من عدمها العدم خارجة عن السبب والشرط، ومن حيث كونها لا يلزم من وجودها العدم يلزم منه الوجود يخرج عن المانع، فيلزم عدم انحصار الأحكام الوضعية في الخمسة المذكورة.

والشرط: ما يلزم في عدمه العدم ولا يلزم من وجوده الوجود.

والمانع: ما يلزم من وجوده العدم ولا يلزم من عدمه الوجود.

وأما المعدّ: وهو ما يتوقف عليه المطلوب وجوداً وعدماً، فهو راجع إلى الشرط باعتبار كلٍّ من وجوده وعدمه، أو إليه وإلى^(١) المانع بالنظر إلى أحدهما خاصة.

والصحة: كون الشيء بحيث يترتب عليه آثاره المطلوبة منه^(٢)، ويقابله البطلان، فهو كونه بحيث لا يترتب عليه جميع آثاره.

١- في «م»: «أو إلى».

٢- في «أ»: «عنه».

فائدة [في الواجب الموسّع والمضيّق]:

الواجبات الموسّعة الغير المحدودة بوقت؛ وقتها العمر وفاقاً، ولا يتضيّق إلّا بظنّ الفوات^(١).

أمّا الأوّل: فلأنّ الأصل التوسعة حتّى يثبت التضيّق ولم يثبت.
 وأمّا الثاني: فلأنّه لو لم يجب بظنّ الفوات لزم خروج الواجب عن كونه واجباً؛ وذلك لأنّ تركه جائز في كلّ وقت يفرض، واللّازم منه جواز تركه في الجميع، ويلزمه خروج الواجب عن كونه واجباً، وفي حكمه الواجبات المحدودة مع ظنّ الفوات قبل إتيان آخر الوقت.
 وليعلم أنّ هذا التحديد ليس تحديداً حقيقياً بحيث لو انكشف فساد الظنّ بقي الواجب في عهدة التكليف، أو كان قضاءً، بل إنّما هو حكم ظاهري، وإلّا فحدّ الواجب الغير المحدود هو العمر، كما أنّ حدّ الواجب المحدود هو حدّه المقرّر في الشرع، فتأمل.

فائدة^(٢) [في الواجب النفسي والغيري]:

الواجب قسمان:

أحدهما: ما يجب لتحقيق المصلحة الموجبة فيه نفسه، وهذا هو المعبر عنه بالواجب لنفسه، والسبب في وجوبه ما يشتمل عليه من المصالح المقتضية له.
 وثانيهما: ما يجب لوجوب^(٣) غيره وتوقّفه عليه، وهذا هو المسّمى

١- في «م»: « بظنّ الوفاة ».

٢- «فائدة» لم يرد في «أ».

٣- في «ش»: « بوجوب ».

بالواجب لغيره، والسبب في وجوبه هو وجوب ما يتوقف عليه لا ثبوت مصلحة أخرى في وجوده سوى ذلك، وإلا كان واجباً نفسياً. وترك القسم الأول موجب للعقاب على نفس الترك؛ أي ترك ذلك المأمور به الذي هو الواجب النفسي قطعاً، وهذا ممّا لا غبار عليه.

وأما الواجب الغيري: فالذي يقتضيه النظر أن تركه إنّما يوجب العقاب من حيث إفضائه إلى ترك ما هو علّة في إيجابه لا على تركه في نفسه؛ لأنّ المطلوب حقيقة كما عرفت هو الواجب النفسي الذي يتوقف عليه، وإنّما وجب هذا لأجل التوقّف، حتّى أنّه لو لم يكن وجود الواجب النفسي موقوفاً على ذلك ولا مرتبطاً به لم يجب ولم يكن لوجوبه سبب.

والحاصل أنّ الواجب إنّما يستحقّ بتركه العقاب لتفويته المصلحة الثابتة فيه الموجبة له، فإذا كانت مصلحة الإيجاب توقّف الواجب عليه كان استحقاق العقاب من حيث تفويت المصلحة المترتبة على الواجب الموقوف لا من حيث تركه في نفسه.

فالسبب الموجب للشيء إن كان أمراً ثابتاً في نفس ذلك الشيء مع قطع النظر عن جميع أغياره والأُمور الخارجة، فذلك يقتضي استحقاق العقاب على ترك ذلك الشيء من حيث تركه؛ لأنّه لم يكن مطلوباً من حيث أنّه هو حتّى يكون تركه مبغوضاً من حيث أنّه تركه، ويترتب العقاب على تركه كذلك.

ومن البين أنّ ترتّب العقاب على الترك لكون الترك مبغوضاً للأمر الذي يجب إطاعته، وإنّما يكون الترك مبغوضاً إذا كان الفعل مطلوباً، فإذا كان الطلب لأمر حاصل في نفس الشيء، كان كراهة الترك من حيث أنّه ترك لذلك الشيء الذي كان مطلوباً لنفسه ومراداً في حدّ ذاته، فيستحقّ العقاب على الترك من حيث أنّه ترك ذلك الترك؛ أي من حيث أنّه تركه لا من جهة أخرى، وإذا كان الطلب

للشيء لأمرٍ حاصل في غيره، وحكمته مقتضية لطلب شيء آخر يتوقف عليه كان كراهة الترك من حيث إنّه ترك للشيء المفضي إلى الترك المطلوب لنفسه، فيستحقّ العقاب من حيث التأديّة إلى ذلك الترك والإفضاء إليه؛ ومرجع ذلك إلى أن استحقاق العقاب على ترك المطلوب لنفسه.

وأيضاً فمن جملة ما يجب لغيره هو جزء الواجب لنفسه، فإنّه واجب قطعاً وليس واجباً لنفسه قطعاً؛ لعدم تعلّق الطلب به منفرداً وعدم توجّهه إليه مستقلاً، فوجوبه إنّما هو لوجوب الواجب لنفسه؛ أعني الكلّ المتوقّف عليه عقلاً.

ومن المعلوم أنّ ترك الجزء ليس سبباً لاستحقاق العقاب على ترك الجزء من حيث هو هو مع قطع النظر عن كونه جزءً للواجب لنفسه، وعن كون الكلّ موقوفاً على الجزء، بل إنّما يعاقب تاركة من حيث إنّ تركه يُفضي ويؤدّي إلى ترك الكلّ، كيف ولو ثبت استحقاق العقاب على تركه من حيث هو هو مع قطع النظر عن الجزئية لزم أن يكون تارك الواجب لنفسه - أعني تارك المجموع كالصلاة - مستحقاً لعقابات غير متناهية من حيث تركه لنفسه وترك كلّ جزء من أجزائه، وهذا ممّا يقطع بفساده عقلاً وشرعاً، وإذا كان وجوب الجزء بهذه المثابة كان الشرط كذلك بطريقٍ أولى.

وعلى ما ذكرنا فمتى ثبت شرطية الشيء للعبادة سواء كان المثبت له هو العقل أو العادة أو الشرع يثبت وجوبه بهذا المعنى، ولا يتوقّف على ورود الخطاب به؛ لأنّ الوجوب بهذا المعنى لا يتفاوت فيه ورود الخطاب وغيره ممّا لم يتحقّق ثبوته في الواجب لغيره كما عرفت.

وبهذا يثبت وجوب مقدّمة الواجب كما هو المشهور بين العلماء الأعلام ويندفع كلّ ما قيل، أو يمكن أن يُقال في هذا المقام، فتأمل جدّاً فإنّه من مزال

الأقدام ومطارح الأفهام.

بقي هنا شيء: وهو أنه قد ثبت أن الأمر حقيقة في الوجوب لنفسه ومحمول عليه شرعاً، ومعنى الوجوب هو كون الشيء بحيث يستحق تاركه الذم والعقاب، فعلى هذا ينبغي إثبات العقاب على ترك المقدمة التي ورد فيها الخطاب، مضافاً إلى العقاب اللازم من حيث ترك المشروط وذوي المقدمة.

وجوابه: أن غاية ما علم من الأدلة الدالة على أن الأمر للوجوب هو كونه بحيث يكون تركه سبباً وموجباً للعقاب. وأما ذلك العقاب لنفسه أو لإفضائه إلى ترك واجب لنفسه، فمما لم يقم عليه حجة ولا دلل عليه دليل أصلاً، فتدبر.

فائدة [في دوران الأمر بين الوجوب النفسي والغيري]:

الأصل في الأمر الوجوب وفي الواجب أن يكون واجباً لنفسه، فإن تعذر الوجوب النفسي كان واجباً لغيره، فإن امتنع كان واجباً شرطياً. فإن لم يكن كان ندباً، ويترتب الندب أيضاً، فالأصل أن يكون مندوباً لنفسه، فإن امتنع كان مندوباً لغيره، فإن تعذر انتقل إلى الإباحة.

ومن فروع القاعدة قوله تعالى: ﴿وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا﴾^(١)؛ فإنه يحتمل العطف على الشرط المذكور وهو قوله تعالى: ﴿إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ﴾^(٢)، والمقدّر وهو إن كنتم محدثين بالأصغر، فالأصل يقتضي الأول مع تعادل الاحتمالين، ويحتمل خروج مثله عن الأصل لثبوت الاشتراط به،^(٣) كالصلاة،

١- ٢ مائدة: ٦.

٢- في «أ»: «لثبوت الاشتراط، وقد ثبت بالفرض، ويبين الأصل به» وفي «م»: «لثبوت اشتراط الوجوب به».

وأطراد الأصل معه غير معلوم؛ لأنّه مبنيّ على أصالة عدم الاشتراط، وقد ثبت بالفرض. وقد بينى الأصل على التبادر والفهم من اللفظ عند الإطلاق، فإنّ المنساق من إيجاب الشيء كونه مراداً لذاته ومطلوباً في نفسه، وقد بينى على أصل عدم الأمر المخصوص فلا ينافي اشتراطه بدليل آخر، فيجتمع في مثله الوجوبان، الوجوب النفسي من ظاهر الأمر، والغيري باعتبار توقّف الواجب عليه.

ومن الفروع، الأمر بالطهارة للإقامة، فإنّه يمتنع فيه إرادة الوجوب النفسي وهو ظاهر، وكذا الغيري لعدم وجوب الإقامة، فيكون المراد به الوجوب الشرطي دون الندب، فيدلّ على القول باشتراط الإقامة بالطهارة على خلاف المشهور^(١).

وقد يُقال: إذا دار الأمر بين أن يكون للندب المطلق أو للوجوب المشروط فإنّه ينبغي التوقف؛ لأنّ الأمر المطلق يقتضي الوجوب والإطلاق؛ فإن امتنع الجمع بينهما وجب إسقاط أحدهما، وليس ترك الإطلاق أولى من ترك الوجوب، وليس كذلك؛ إذ لا ريب أنّ الدلالة على الوجوب أقوى من الإطلاق فيجب ترك الأضعف وهو عند التحقيق راجع إلى الدوران بين التقييد والمجاز، والتقييد خيرٌ من المجاز؛ فإنّه كالتخصيص شائع كثير.

وقد يُقال: إنّ التقييد وإن كان كثيراً، إلّا أنّ استعمال الأمر في الندب كذلك، والظاهر عدم بلوغه في الكثرة إلى حدّ التقييد، ومن ثمّ كان ذلك المتبادر عند التعارض، ومثل هذا الدوران بين الوجوب الغيري مع تقييد الغير، والوجوب

١ - انظر: تذكرة الفقهاء ٦٨/٣ و ٨٤، المختلف ١٤٠/٢ مسألة ٧٥، مدارك الأحكام ٢٧١/٢.

الشرطي مع إطلاقه^(١)؛ ومثاله قوله تعالى: ﴿إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا﴾^(٢)؛ لامتناع الوجوب فيه لمكان التعليق؛ وكذا الوجوب لمطلق الصلاة، لاستحالة وجوب الوضوء للصلاة المندوبة. فالمراد به إما بيان اشتراط الوضوء لمطلق الصلاة فيكون كقوله ﷺ: لا صلاة إلا بطهور،^(٣) أو بيان وجوب الوضوء للصلاة الواجبة خاصة. ويترجح الثاني بمثل ما مرّ، فإنّ دلالة الأمر على الوجوب أقوى من دلالة المطلق على أفراده؛ ويؤيده إطباق^(٤) الفقهاء على الاستدلال به على الوجوب^(٥)، وربما احتمل أن يكون ذلك للقطع^(٦) بإرادة^(٧) خصوص الآية، فلا يتعلّق بنظر الأصولي.

واحتمل في الكشف^(٨) أن يكون المراد وجوب الوضوء للصلاة الواجبة وأن يكون الأمر للندب.

وهو ساقط إذ لا وجه للندب مع وجوب الصلاة، إلا أن ينفي الاشتراط وهو خلاف الإجماع، أو يخصّص الخطاب بغير المحدث فيرتكب التقييد والمجاز معاً، ولا ريب أنّ التزام أحدهما مع الإمكان هو المتعين، وأمّا احتمال عموم المجاز مع بقاء الإطلاق على حاله فمع ضعفه هنا بالإجماع على الوجوب فلا شكّ أنّه مرجوح بالقياس إلى الوجوب الشرطي، فكيف بالوجوب الغيري مع

١- في «م»: «بين الوجوب الغيري مع الوجوب الشرطي مع إطلاقه».

٢- المائدة: ٦.

٣- تهذيب الأحكام ١: ٤٩/١٤٤، وسائل الشيعة ١: ٣١٥/٨٢٩.

٤- في «أ»: «إطلاق».

٥- انظر: تذكرة الفقهاء ١/٦١، الانتصار: ١١٤.

٦- في «أ»: «القطع».

٧- في «م»: «بالإفادة» بدل «بالإرادة في».

٨- الكشف ٢/٢٠١.

التقييد؟ ومثل ذلك قوله تعالى: ﴿وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَأَطَهِّرُوا﴾^(١)، بناءً على صرفه عن الوجوب النفسي.

فائدة [في انتفاء المشروط بانتفاء الشرط]:

تعليق الحكم على الشرط يقتضي انتفاءه بانتفاء الشرط وفقاً للشيخين^(٢) والفاضلين^(٣) والشهيدين^(٤) وابن الشهيد^(٥) والشيخ البهائي^(٦) والمدقق الشيرازي^(٧)، وخلافاً للسيد^(٨) والحرّ العاملي والمولى البشروي^(٩).
وتحرير محلّ النزاع أنّ الشرط يُطلق في العرف العام ويُراد به ما يتوقّف عليه وجود الشيء، وهو في اصطلاح الفقهاء والأصوليين والمتكلمين: ما يتوقّف عليه الشيء ولا يكون هو داخلاً في الشيء ولا مؤثراً فيه.
وفي اصطلاح النحاة: (١٠) ما دخل عليه شيء من الأدوات (١١) المخصوصة

١- المائدة ٦.

٢- التذكرة في أصول الفقه (ضمن مصنفات الشيخ المفيد ٣٩/٩، العدة في الأصول ٤٧٧/٢).

٣- نهاية الوصول ٢/٢٧٤، معارج الأصول: ١٠٢.

٤- القواعد والفوائد ١/٦٤، مسالك الأفهام ٢/٢٢٧.

٥- معالم الدين: ٧٧.

٦- زبدة الأصول: ١٥٠.

٧- حاشية الشيرازي على المعالم - مخطوط - : ٨٣. في مكتبة العتبة الرضوية تحت رقم ٧٠٠٦.

٨- غنية النزوع ١: ٣٣٩، الذريعة ١: ٤٠٦.

٩- الفاضل التوني في الوافية: ٢٣٥.

١٠- انظر: شرح المعالم في أصول الفقه للتلمساني ١/٢٨٧، القواعد والفوائد ١/٦٤ القاعدة ٣٢، عوائد الايام: ١٢٨، ١٣٣.

الدالة على سببية الأول ومسببية الثاني ذهنياً أو خارجياً، سواء كان علّة للجزء مثل: إن كانت الشمس طالعة فالنهار موجود، أو معلولاً مثل: إن كان النهار موجوداً فالشمس طالعة، أو معلولين لعلّة ثالثة مثل إن كان النهار موجوداً فالعالم مضيء، أو مقارناً له الجزء على سبيل الاتفاق من غير علّة ولا مشاركة في العلّة؛ مثل: إن كان الإنسان ناطقاً فالحمار ناهق. ولا نزاع في الشرط بالمعنيين الأولين، وإنما الخلاف في المعنى الثالث.

ولا ريب أن مقتضى القضية الشرطية وجود التالي عند وجود المقدّم، وانتفاء المقدّم عند انتفاء التالي، ولا خلاف في ذلك أيضاً، بل الخلاف في أنها هل يقتضي انتفاء التالي عند انتفاء المقدّم إلا أن يمنع مانع أو لا يقتضي ذلك. ذهب القائلون بحجية مفهوم الشرط إلى الأول. والنافون لها إلى الثاني، واتفق الفريقان على أن القضية الشرطية يُراد بها الثبوت عند الثبوت والنفي عند النفي، وأخرى يُراد بها الثبوت عند الثبوت خاصة ولا يراد بها النفي عند النفي، وأن كلا الاستعمالين صحيح سائغ واقع في الكتاب والسنة، واللغة والعرف، وكلام الفصحاء والبُلغاء، نظماً ونثراً.

والخلاف في أن القضية الشرطية إذا أُطلقت مجردة عن القرائن المعينة لإرادة السببية الوجودية والعدمية أو الوجودية خاصة، فهل الأصل حملها على الترك حتّى يظهر خلافه، أو تبقى مترددة بينهما حتّى يثبت أحدهما بدليل منفصل، أو يُرجع في حكم النفي إلى مقتضى الأصل فيه؟

ذهب المثبتون إلى الأول والنافون إلى الثاني، وثمرة الخلاف تظهر فيما إذا

كان^(١) المفهوم مخالفاً للأصل، وأما مع الموافقة للأصل فأصل الحكم ثابت وإن اختلف المدرك على الأول واتحد على الثاني، والأقوى وجوب حمل القضية الشرطية على التلازم في الوجود والعدم ما لم يمنع عنه مانع. لنا: تحقق الدلالة لغةً وعرفاً وعقلاً وشرعاً.

أما اللغة: فلسؤال الصحابة عن سبب القصر مع الأمن^(٢)، ونصّ أبي عبيدة القاسم بن سلام، وهو من أعرف الناس باللغة على اعتبار الوصف الذي هو أضعف من الشرط. قال في قوله ﷺ: (مطل الغنيّ ظلم)^(٣)، (ولّي الواجد يحلّ عرضه وعقوبته)^(٤): أنه يدلّ على أنه من غيره ليس كذلك^(٥)، وفي قوله ﷺ: «لئن يمتليء جوف أحدكم قبحاً [حتى يريه]^(٦) خير من أن يمتليء شعراً^(٧)» ليس المراد به هجاء الرسول ﷺ ولا مطلق الهجاء، وإلا لما علّق بالكثرّة والامتلاء، وليس المقصود^(٨) قياس الشرط على الوصف بل الاستدلال بالوصف على الشرط الذي هو أقوى قولاً وأوضح دلالة، ولا يعقل فهم

١- في «ب و ش»: «كان حكم».

٢- راجع هامش «٥» ص ١٤٧.

٣- من لا يحضره الفقيه ٤: ٥٨١٩/٣٨٠، تحف العقول: ٣٥/٢٦٧، وسائل الشيعة ١٨: ٣٣٣/ الباب ٨ من أبواب الدين والقرض ح ٣، مسند أحمد ابن حنبل ٢: ٥٣٧٢/١٨٥.

٤- الأمالي للطوسي: ١١٤٦/٥٢٠، عوالي اللئالي ٤: ٤٤/٧٢، بحار الأنوار ٢٩/٥٦٨.

٥- غريب الحديث ٢/١٧٥، الأحكام للآمدي ٣/٧٣.

٦- مابين المعقوفين زيادة من المصدر، والمعنى كما قال الجوهري: وَزَى القبح جوفه يريه ورياً: أكله. الصحاح ٦: ٢٥٢٢.

٧- وسائل الشيعة ٧: ٩٦٩٨/٤٠٥، مسند أحمد ١: ٢٨٥/١٥٠٩ و ٢: ١٢٨٠/٤٩٥٥.

٨- في «م»: «المراد» بدل «المقصود».

التخصيص من الوصف دون الشرط فإنَّ أقلَّ مراتبه أن يكون قيداً كالوصف .
وفي شرح جمع الجوامع : المفاهيم المخالفة إلاَّ اللَّقَب حجة ، لقول كثير من
أهل اللِّغة بها ؛ منهم أبو عبيدة وعبيد^(١)^(٢) وهم إنما يقولون في مثل ذلك ما
يعرفونه من لسان العرب .

وقد قال بمفهوم الشرط جماعة من أوائل الأصوليين وهم من أهل اللِّغة
والعرفة باللسان ، ولولا أنهم فهموا من التعليق بالشرط انتفاء المشروط بانتفائه
لما قالوا به ، واحتمال الاجتهاد قائم في كلِّ ما يقوله أهل اللِّغة في المطالب
النظرية ، فلو قُدِّح في الحجية لم يثبت أكثر اللِّغة .

وعورض بمذهب الأخفش ونفي النافين وهم من أهل اللِّغة كالمثبتين ،
والجواب ترجيح الأصل بالكثرة والخبرة والاثبات ، فإنه مقدَّم على النفي ،
ويمكن إثبات اللِّغة تبعاً للعرف ، فإنَّ الأصل عدم النقل .

وأما العرف : فلأنَّ المتبادر من التعليق على الشرط الانتفاء عند الانتفاء ؛ نصَّ
على ذلك جماعة من العامة^(٣) ومن أصحابنا المحقِّق^(٤) وابن الشهيد^(٥)
والبهائي^(٦) وغيرهم والوجدان قاض بما قالوه ، وتتبع الاستعمالات شاهد
بصحته ما ذكره ، فإنَّ المفهوم - من قوله تعالى : ﴿ وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا
فَاطَّهَّرُوا ﴾^(٧) ﴿ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا ﴾^(٨) ﴿ وَإِنْ كُنْ أُولَاتٍ حُمْلٍ

١ - انظر : شرح الكافية للشريف الرضي ٤٥٠ / ٤ .

٢ - في « ش » : « أبو عبيدة القاسم بن سلام » .

٣ - المحصول للرازي ١٢٢ / ٢ ، شرح المعالم في أصول الفقه ٢٧٩ / ١ .

٤ - معارج الأصول : ١٠٢ .

٥ - معالم الاصول : ٧٧ .

٦ - زبدة الأصول : ١٥٠ .

٧ - المائدة : ٦ .

فَأَنْفِقُوا عَلَيْهِنَّ حَتَّى يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ ﴿٩﴾ وقوله تعالى: ﴿إِنْ يَنْتَهُوا يُغْفَرْ لَهُمْ مَا قَدْ سَلَفَ﴾ (١٠) و﴿إِنْ تَجْتَنِبُوا كَبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ﴾ (١١) و﴿وَإِنْ تَعُودُوا نَعُدْ﴾ (١٢). وقوله ﷺ: إذا بلغ الماء قدر كَرٍّ لم يحمل خبثاً (١٣) وغير ذلك مما لا ينحصر - هو الانتقاء عند الانتقاء.

والمانع مكابر باللسان لما يحكم به الوجدان، وليس هذا باعتبار القرينة لانتفائها بالأصل والفرض، فيكون للوضع وهو المطلوب.

ومما يدل على ذلك أن أحدنا متى أراد أن يبين توقف أمر على شيء أتى بالجملة الشرطية غير متوقفة في ذلك، ولا يلزم (١٤) أكثر منه إلا إذا دعا إلى التأكيد داع، فقد يصرح بالمفهوم. والأكثر في التصريح الإتيان به متفرعاً على سابقه فيقول: إن كان هذا كذا فكذا فإن لم يكن لم يكن، وهذا أيضاً يثبت على أن النفي عند النفي قد فهم في الكلام السابق، وهذا عليه، وتفرع على ما يقتضيه الكلام السابق.

ونحن نجد هذا من عادتنا وعادات الناس المستمرة، ويظهر من تتبع الأخبار أنهم ﷺ كانوا يكتفون بذلك في مقام التفهيم والبيان فلاحظها ولا تنفل. ولا يلزم من فهم ذلك من اللفظ أن يكون منطوقاً ولا أن يكون مساوياً له في الجلاء كما قيل، فإن دلالة اللفظ الواحد قد تختلف باختلاف المقاصد.

٨- النساء: ٤٣.

٩- الطلاق: ٦.

١٠- الانفال: ٣٨.

١١- النساء: ٣١.

١٢- الانفال: ١٩.

١٣- مستدرک الوسائل ١: ٣٤١/١٩٨، عوالي اللئالي ١: ١٥٦/٧٦.

١٤- في «أ»: «يستلزم».

والمنطوق ما دلّ عليه اللفظ في محلّ النطق والمفهوم ليس كذلك .
فإن قيل : إذا كان الانتفاء عند الانتفاء مفهوماً من اللفظ كان اللفظ ^(١) حقيقة فيه فيكون مجازاً إذا استعمل ولم يقصد ذلك ، وهو خلاف ما يستفاد من كلام أئمة الفن وغيرهم ، فإنّ ظاهرهم القطع بالحقيقة مع إلغاء المفهوم ، وربما يصرّح بعضهم .

قلنا : أمّا نحن فنلتزم المجاز لوجود دليله ، وهو تبادر الغير ، والنص ^(٢) عليه من أهل اللغة ، وذهب الأكثرين إلى خلافه بناءً على قولهم في المفهوم بالدلالة العقلية وإثباتهم حجّيته باللزوم الغير البيّن .

وأما من قال بالدلالة اللفظية فلا يتحاشى عن ذلك ، بل هو قضية مذهبه ولازم مقالته ، فإنّ التبادر علامة الحقيقة وتبادر الغير دليل المجاز ونصّ اللغة على تعيين الموضوع له يقتضي كونه مجازاً في غيره ؛ فإنّ المجاز ، ليس إلّا اللفظ المستعمل في غير ما وضع له ، فالتجوّز ^(٣) هنا باستعمال اللفظ الموضوع للكلّ في الجزء ، فإنّ معنى كلمات الشرط ثبوت الحكم عند ثبوت الشرط وانتفائه عند انتفائه ، فإذا استعملت وأريد منها الثبوت عند الثبوت خاصّة لزم الاستعمال في جزء المعنى خاصّة ، وهذا النوع جائز ولا شرط له ، وإنّما الشرط في عكسه وهو استعمال اللفظ الموضوع للجزء في الكلّ ، وما نحن فيه من القسم الأوّل .

فإن قيل ^(٤) : نصّ علماء الأصول وغيرهم أنّ التعليق على الشرط إنّما يقتضي التخصيص إن لم يظهر للشرط فائدة أخرى سواه ، وأمّا إذا وجدت فائدة

١- « كان اللفظ » لم ترد في « ب » .

٢- في « ب » : « فالنص » .

٣- في « ب و م و ش » : « والتجوّز » .

٤- حاشية الشيرازي على المعالم : ٧٩ ، مخطوط كما سيأتي في ص ٤٠ .

أخرى فالدلالة على التخصيص منتفية، وهذا إنَّما يصحَّ لو كانت الدلالة في المفهوم عقلية منشأها لزوم العبث في كلام الحكيم كما سيجيء بيانه.

أما لو قلنا: بأنَّ الدلالة اللَّفْظِيَّة مستندة إلى الوضع للتخصيص في العرف واللَّغة فلا يتأتَّى ذلك إلَّا بأنَّ يلتزم بأنَّ الواضع عيَّن اللَّفْظ بإزاء هذا المعنى ليدلَّ عليه فيما لم يتحقق فائدة أخرى.

ومثل هذا لم يعهد من الواضع في غير هذا الموضع.

قلنا: الوضع هنا على الوجه المعهود، فإنَّ الواضع وضع أداة الشرط لإفادة التخصيص وحمل الكلام عليه مالم يصرف عنه قرينة تمنع عن إرادته، ولا ريب أنَّ ظهور غير التخصيص من القوائد مانع من إرادة التخصيص، فيكون صارفاً عن الحمل عليه كما هو الشأن في كلِّ لفظ مصروف عن حقيقته لقرينة مانعة عنها. نعم، لو أُريد أنَّ التخصيص مشروط بعدم احتمال فائدة أخرى لزم الخروج عن الطور^(١) المعهود في المجاز، فإنَّ احتمال الصارف ليس بصارف فيلزم تخصيص الوضع^(٢) بما ذكر حتَّى يستقيم الشرط^(٣)، ومعلوم أنَّ القائل بالمفهوم لا يقول بذلك بل يحمل اللَّفْظ على التخصيص مالم يظهر خلافه وإن كان محتملاً مرجوحاً أو مساوياً، وإنَّما يعدل عن إرادة التخصيص إذا ظهر أنَّ المراد غيره؛ وذلك هو المعهود في المجاز، فإنَّ اللَّفْظ يحمل على حقيقته مالم يظهر إرادة المجاز، فإذا ظهر ذلك حمل على المجاز؛ لوجود القرينة الصارفة عن الحقيقة، وذلك لا ينافي وضع اللَّفْظ للمعنى الحقيقي ويحمل عليه إذا انتفى الصارف عنه.

١- في «م و ش»: «الظهور».

٢- في «ب»: «الموضع».

٣- في «ب»: «المشروط» بدل «الشرط».

ويمكن أن يُقال: إنّ هذا الاشتراط دليل الوضع بعكس ما قاله المعارض، وذلك أنّه لو كان الحمل على التخصيص لدفع محذور منافاة الحكمة لزم أن لا يتعيّن التخصيص مع احتمال غيره احتمالاً مساوياً له، فإنّ هذا المحذور يندفع بكلّ من التخصيص وغيره، ولا ظهور للتخصيص حتّى يرجّح على الفائدة الأخرى بفرض المساواة، فيجب أن يتوقّف في فائدة الشرط حينئذٍ، ولا تراهم يغفلون ذلك، فإنّهم في هذه الصورة يحملون الكلام على إرادة التخصيص ولا يلتفتون إلى الأمر الآخر، وكيف لا والاتّفاق على أنّ التخصيص من جملة فوائد الشرط. فالقائل بحجّية مفهوم الشرط والتافون له أطبقوا ولم يختلفوا فيه، وإنّما الخلاف في أنّه هل يتعيّن من بين الفوائد بالإرادة أم لا؟ فالنافي للحجّية نفى ذلك، والقائلون بالحجّية على اختلافهم في المدرك والمنشأ قالوا به، ومقتضى ما قالوه أن يكون لهذه الفائدة مزيّة على غيرها، ولا تثبت إلّا مع الترجيح على غيرها من الفوائد المحتملة، وإنّما تثبت المزيّة بالترجيح لو رجّحت على ما يساويها بحسب الأمور الخارجة عن اللفظ، فيكون اللفظ هو المرجّح لها^(١) ويعود الأمر إلى الوضع كما هو المطلوب.

ولا يمكن أن يُقال: إنّ الترجيح على غيرها ليس مع فرض التساوي، بل الترجيح لأجل أنّ هذه الفائدة هي الراجحة حقيقة، وأنّ^(٢) ما عداها من الفوائد لا يساويها، فمن ثمّ تعيّن من بينها.

لأنّ ذلك فاسد قطعاً؛ لأنّ غيرها من الفوائد قد يكون أظهر منها وقد يتعيّن إرادته، وإذا جاز ذلك جاز أن يكون مساوياً لها، ومنه يظهر ما قلناه.

١- «لها» لم ترد في «أ».

٢- في «أ»: «وأما».

وقد يُجاب عن ذلك بأن: ترجيح هذه الفائدة لغلبتها وإبتناء التعليق عليها في الأكثر، ولا ريب أن الغلبة تفيد ظناً بالإرادة وهي مظنة عقلية فلا يجب الاستناد إلى اللفظ، ولو فرض معارضة الظنّ الحاصل من هذه الغلبة بظنّ إرادة غير التخصيص من جهة أخرى، وذلك بأن يكون الظنّ الحاصل في غير التخصيص أقوى من ظنّ التخصيص، حتّى يحصل التعادل بضمّ الغلبة فلا يعلم حينئذٍ وجوب الحمل على التخصيص لحصول التكافؤ بين الفائدتين على هذا التقدير.

نعم، لو علم من مذهب القائلين بالمفهوم تعيين الحمل^(١) على التخصيص في هذه الصورة أيضاً لزم الاستناد إلى اللفظ، واستفادته من كلامهم مشكل، وإن كان ذلك أظهر، حيث قالوا: يجب الحمل على التخصيص في هذه الصورة مالم يظهر خلافه، ويصدق على الصورة المذكورة أن خلاف التخصيص فيها غير ظاهر.

فإن قيل: إذا كانت لفظية فمن أيّ الدلالات هي؟

قلنا: هي دلالة تضمنية، فإن^(٢) الموضوع له هو الثبوت عند الثبوت والانتفاء عند الانتفاء، ودلالة اللفظ على المجموع بالمطابقة وعلى كل من الأمرين بالخصوص بالتضمن.

وقد قيل: إن الدلالة إلزامية، وفيه مع ما عرفت من دخول الانتفاء في أصل الوضع فلا يكون التزاماً؛ لأنّ الالتزام هو الدلالة على الخارج اللازم، وهذا ليس بخارج وأنّ الدلالة الالتزامية غير مجدية في الإرادة، إلّا إذا كان اللازم لازماً

١- في «ب»: «المحمل»

٢- في «م»: «فإنّ المعنى».

بحسب الوجود بحيث لا ينفك عنه في الخارج، والمعتبر في دلالة الالتزام اللزوم الذهني.

وقد يكون بين الملزوم ولازمه الذهني معاندة في الخارج كما في مثال العمى والبصر فإنّ البصر من لوازم العمى في الذهن ومن معانداته في الخارج، والمراد في هذا المقام أنّ الانتفاء عند الانتفاء مراد، ومقتضى الدلالة الالتزامية فهمه باللزوم الذهني والفهم غير الإرادة، على أنّ اللزوم الذهني منتف هنا، فإنّ تصوّر الثبوت عند الثبوت لا يستلزم تصوّر الانتفاء عند الانتفاء.

ومما قلناه تبين أنّ القول بالدلالة اللفظية هنا يستلزم القول بكونها تضمنية، ولكن لم أجد بذلك مصرحاً من أئمة الفنّ وظاهر كلامهم ينفي ذلك.

وأما العقل: فهذا الذي اعتمده الأكثر من أصحابنا المتأخرين في المسألة، وبيانه - على ما ذكره المدقّق الشيرازي في تعليقاته على المعالم - أنّ اللفظ لما كان وافياً بالمطلوب والحكم المقصود بالإفادة ولم يكن غرض يتعلّق بذكر الشرط في الظاهر يحصل الظنّ (في تركه، فالواجب عند الحكيم العاقل تركه؛ لأنّ العبث فعل ما لا فائدة في تركه)^(١)، بأنّه لانتفاء الحكم في غير محلّ الشرط، وإلاّ لصار الشرط لغواً عبثاً لا يحتاج إلى ذكره، وإن لم يكن احتياج إلى تركه أيضاً؛ لأنّ ما لا حاجة في تركه وذكره، فالواجب عند الحكيم العاقل تركه؛ لأنّ العبث فعل ما لا فائدة في فعله، لا ترك ما لا فائدة في تركه.

فحاصل الاستدلال أنّ المعلوم أو المظنون انحصار فائدة الفعل المذكور في انتفاء الحكم في غير محلّ الشرط فلولا لزوم العبث إمّا يقيناً أو ظناً. والمعلوم أو المظنون خلوّ المتكلّم عن العبث، فينتج العلم أو الظنّ بأنّ الحكم منتف في غير

محل الشرط عند المتكلم^(١).

وهذا التقرير إنما يتم إذا علم انتفاء ما عدا التخصيص من الفوائد، ومع هذا الفرض فالنزاع مرتفع إذ لا خلاف في إرادة التخصيص مع انتفاء غيره من الفوائد في كلام الشارع وإلا لزم اللغو والعبث، تعالى الله عن ذلك، إنما الخلاف في أنه إذا دار الأمر في الشرط بين أن يكون للتخصيص أو لغيره، فهل الأصل الحكم بالتخصيص حتى يظهر خلافه ويترجح أو لا؟ بل الأمر في ذلك متوقف على دليل منفصل.

والقائلون بحجية المفهوم قالوا بالأول، والنافون لحجيته ذهبوا إلى الثاني، فالشرط المذكور من القائل بحجيته غفلة ورجوع إلى القول بعدم الحجية كما لا يخفى.

وقد أشار صدر المحققين في شرحه على الوافية إلى هذا المعنى وإلى بيان الوجه العقلي بطور آخر، فقال: كل متكلم عاقل يمكنه تأدية مراده بلفظ مطلق إذا لم يكتف به، وعبر عنه بلفظ مقيد، نعلم أنه أراد بالتقييد أن يفيدنا فائدة لا يصلح اللفظ المطلق لإفادتها، هذا إذا كان المتكلم الشارع أو من يقوم مقامه؛ لاستحالة العبث عليهم، وأما غيره من العقلاء فيظن به ذلك لعدم استحالاته عليهم. ولو فرضنا أن بعض هذه التراكيب كالجملة الشرطية لا فائدة له سوى الفائدة التي كلامنا فيها، مثلاً لدليل عقلي أو نقلي، فلا نزاع في حصول القطع أو الظن بإرادتها، إنما النزاع في صورته تكون هناك فوائد ولم يدل أمر على تخصيص أحدها بالإرادة، فحينئذ نقول: إنا وإن رأينا في كلام العرب الجمل الشرطية مختلفة؛ لأن مدخول أداة الشرط في بعضها ملزوم أخص من لازمه الذي هو

الجزء^(١)، فلا ريب أنَّ انتفاءه غير مستلزم لانتفائه، وفي بعضها مساوٍ له، وهذا يلزم من وجود أحدها وجود آخر، وهو المعنى المنطوق، ومن عدمه عدمه وهو المعنى المفهوم؛ أعني إرادة عدم اللازم على تقدير عدم الملزوم.

لكن التتبع دلنا على أنَّ استعمال هذا التركيب في الصورة الثانية أكثر منه في الصورة الأولى بحيث صارت الكثرة سبباً لتبادر التساوي أو لازمه، وهو المعنى المفهوم إلى ذهننا، بل علمنا التساوي أو لازمه من القرينة في أغلب أفراد التركيب^(٢) الشرطي، فإذا سمعنا بعد هذا جملة شرطية لا قرينة على تعيين إرادة فائدة من الفوائد منها، يحصل لنا الظنّ بتوسط استحالة خلوها عن الفائدة أصلاً، إذ لا ريب أنها من القسم الغالب. هذا هو تحقيق المقام.

ولكن لا أعتمد مثل هذا الظنّ، لعدم دليل قطعي على اعتباره وإخراجه من الأصول الثابتة عندنا وهو منع اتّباع الظنّ. وأمّا الإجماع الذي أدّعي على كفاية الظنّ في الدلالة اللفظية فأنا لا أضمنه في المعاني المطابقة والالتزامية التي يكون لزومها بيناً؛ سواء كانت العلاقة عقلية أو عرفية لا يتفق معها الانفكاك وإن لم يكن مستحيلًا، كيف ولو لم يكتف بالظنّ فيها لانسدّ طريق الحكم الشرعي علينا، إذ أكثر الأخبار خالية عن القرينة المفيدة للقطع بمراد المعصوم ^{عليه السلام}.

وأما غيرها فدعوى الإجماع فيها لا شاهد لها، وعدم العمل بالظنّ فيها غير مستلزم لمحدور أصلاً انتهى^(٣).

وما ذكره من منع حجّة هذا الظنّ مدفوع: بأنّ الظنّ الممنوع منه هو الظنّ في نفس الأحكام الشرعية؛ لأنها توقيفية يجب أخذها من الشارع. وأمّا

١- في «ش»: «الجزاء» بدل «الجزء».

٢- في «ش»: «الترتيب».

٣- حاشية الوافية: ٤٠٢-٤٠٣، باختلاف يسير.

الموضوعات فالظنّ فيها معتبر، ولذا ترى الفقهاء يرجعون فيها إلى غير الشرع من اللّغة والعرف والطب وأهل الخبرة من أرباب المتاجر والصنائع. وإلى القرائن القطعيّة في تعيين المجازات.

وقد ادّعى السيّد المرتضى الإجماع على قيام الظنّ مقام العلم في كلّ مقام يتعذّر فيه العلم^(١) وهذا منه، فإنّ العلم بمراد الإمام عليه السلام لا يكاد يحصل في موضع إلا نادراً، فلذا أُقيم الظنّ مقامه، سواء كان الظنّ راجعاً إلى الوضع أو غيره كالاستقراء والتتبّع فيما نحن فيه، ومثل هذا الاستقراء هو مستند اللّغويين والنحاة في إثبات المطالب اللّغويّة والنحويّة، ومعلوم أنّه لم يبلغ حدّ العلم في جميع ما قالوه، فلو لم يكن معتبراً لزم سقوط معظم اللّغة المحتاج إليها.

وأما الشرع؛ فلدلالة الأخبار على ذلك:

منها: ما رواه عليّ بن ابراهيم في تفسيره، عن أبيه، عن ابن أبي عمير، عن جميل، عن أبي عبد الله عليه السلام قال له رجل: جُعِلَتْ فداك، إنّ الله تعالى قال ﴿ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ﴾^(٢) وإنا لندعوا فلا يُستجاب لنا؟ فقال: إنكم لا تفون الله بعهد، فإنّ الله تعالى يقول: ﴿أَوْفُوا بِعَهْدِي أُوفِ بِعَهْدِكُمْ﴾^(٣)، والله لو وفيتم الله سبحانه لوفى لكم^(٤).

وما رواه المشايخ الثلاثة في الكافي والفقيه والتهذيب: أنّ عبيد الله بن زرارة سأل الصادق عليه السلام عن قوله تعالى: ﴿فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ

١- انظر الذريعة ٢٥/١.

٢- غافر: ٦٠.

٣- البقرة: ٤٠.

٤- تفسير القمي ٤٦/١.

فَلْيَصُمْهُ^(١)، قال: ما أُبَيِّنْهَا: من شهد فليصمه، ومن سافر فلا يصمه^(٢).

وفي التهذيب، عنه عليه السلام: إذا دخل شهر رمضان فله فيه شرط، قال الله تعالى: ﴿فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾ فليس للرجل إذا دخل شهر رمضان أن يخرج. الحديث^(٣).

وفي الكافي بإسناده عن أبي أيوب، عن أبي عبد الله عليه السلام في تفسير قوله تعالى: ﴿فَمَنْ تَعَجَّلَ فِي يَوْمَيْنِ فَلَا إِثْمَ﴾^(٤)، قال فلو سكت لم يبق أحد إلا تعجل ولكنه قال: ﴿وَمَنْ تَأَخَّرَ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ﴾^(٥).^(٦)

وفي تفسير العياشي: عن الحسن بن زياد قال: سألت عن رجل طلق امرأته فتزوجت بالمتعة، أتحل لزوجها الأول؟ قال: لا تحل له حتى تنكح زوجاً، فإن طلقها فلا جناح عليهما أن يتراجعا إن ظنّا أن يقيما حدود الله، والمتعة ليس فيها طلاق^(٧).

واستدل أيضاً بما رواه الصدوق في معاني الأخبار، وعلي بن إبراهيم في تفسيره، عن الصادق عليه السلام في قوله عز وجل في قضية إبراهيم عليه السلام: ﴿بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ هَذَا فَاسْأَلُوهُمْ إِنْ كَانُوا يَنْطِقُونَ﴾^(٨)، قال: ما فعله كبيرهم وما كذب

١- البقرة: ١٨٥.

٢- الكافي ١/١٢٦: ٤، من لا يحضره الفقيه ٢/١٤١: ١٩٧٤، تهذيب الأحكام ٤/٢١٦: ٦٢٦.

٣- تهذيب الأحكام ٤/٢١٦: ٦٢٦.

٤- البقرة: ٢٠٣.

٥- البقرة: ٢٠٣.

٦- الكافي ١/٥٢٠: ٤.

٧- تفسير العياشي ١/٢٣٣: ٣٧٣.

٨- الأنبياء: ٦٣.

إبراهيم عليه السلام، فقلت: فكيف ذلك؟ قال عليه السلام: قال إبراهيم عليه السلام: فاسألوهم إن كانوا ينطقون فكبيرهم فعل؛ وإن لم ينطقوا فلم يفعل كبيرهم شيئاً؛ فمانطقوا وما كذب إبراهيم عليه السلام^(١). ولا دلالة فيه على وجوب اعتبار المفهوم، بل على جواز إرادته ولا كلام فيه.

وبما رواه في الفقيه في باب الشقاق في الصحيح، عن ابن أبي عمير، عن هشام بن الحكم أنه تناظر هو وبعض المخالفين في الحكمين بصفين؛ فقال المخالف: إن الحكمين لقبولهما الحكم كانا مردين الاصطلاح، فقال هشام: بل كانوا غير مردين الاصطلاح، قال: من أين قلت هذا؟ قال هشام: من قول الله عز وجل: ﴿إِنْ يُرِيدَا إِصْلَاحًا يُوَفِّقِ اللَّهُ بَيْنَهُمَا﴾^(٢)، فلمّا اختلفا ولم يكن اتفاق على أمر واحد ولم يوفق الله بينهما علمنا أنّهما لم يريدوا الإصلاح^(٣). ولا دلالة في هذا أيضاً؛ فإنّ احتجاج هشام بنفي اللّازم المستلزم لنفي الملزوم وذلك من لوازم المنطوق وليس من المفهوم في شيء.

وبتقرير النبي صلى الله عليه وآله تعجّب من سأله عن التقصير في السفر مع الأمن...^(٤) إيّاه بأنّه صدقة تصدّق الله تعالى عليكم فاقبلوا صدقته^(٥). وردّ بمنع كون التعجّب لدلالة مفهوم الشرط على الإتمام عند الأمن، بل لارتفاع سبب القصر وهو الخوف، فيجب الإتمام عند الأمن لكونه الغرض الأصلي.

١- معاني الأخبار: ٢٠٩، تفسير القمي ٧١/٢-٧٢.

٢- النساء ٣٥.

٣- من لا يحضره الفقيه ٥٢١/٣-٥٢٢ ذيل الحديث ٤٨١٧.

٤- كلمة غير مرقّوة.

٥- تذكرة الفقهاء ٤٠٢/٤، عوالي اللئالي ٢٢٦/٢، صحيح مسلم ٦٨٦/٤٧٨/١، سنن أبي

داود ١١٩٩/٢: ٢، سنن ابن ماجه ١٠٦٥/٣٣٩: ١، سنن الدارمي ٣٥٤/١، مسند أحمد

١٧٥/٤٤: ١، سنن البيهقي ١٣٤/٣.

وبأنه ﷺ لما نزلت: ﴿اسْتَغْفِرْ لَهُمْ أَوْ لَا تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ إِنْ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ سَبْعِينَ مَرَّةً فَلَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَهُمْ﴾^(١)، قال: لأزيدن على السبعين، وهو دليل أنه فهم من ذلك أن حكم الزيادة غير الأصل، وليس إلا لدلالة المفهوم، وردّ بمنع حجة^(٢) الخبر؛ لاستحالة استغفاره للكفار وفاقاً؛ ولأنه ﷺ أعرف الناس بمعاني الكلام، وذكر السبعين مبالغة في اليأس وقطع الطمع لا لقصد العدد، فكيف يقول مع ذلك لأزيدن على السبعين؟ ولو صحّ الحمل على إظهاره كمال الرأفة بالأمّة واستمالة قلوب الأحباء بذلك.

والحقّ عدم خلوّ هذا وما قبله عن التأييد.

وبأنّ وجود الشرط لا يستلزم وجود المشروط، فلو لم يستلزم عدمه عدم المشروط لكان كلّ شيء شرطاً لغيره وهو باطل، وبأنّ كلمة «إن» مثلاً أداة شرط باتّفاق النحاة، ومعنى كونها كذلك أنّها تدلّ على أنّ ما يقترن بها شرط لما بعده، والشرط ما ينتفي بانتفائه المشروط؛ لاتّفاق الفقهاء على ذلك، والأصل عدم النقل.

وهذان الوجهان ضعيفان جدّاً، ومنشأ الوهم اختلاف الاصطلاح في معنى الشرط كما عرفت، والتمسك بأصالة عدم النقل لا ينفع مع القطع بالخلاف، وبالتعليق على الشرط لا يخلو إمّا أن يكون لانتفاء المشروط عند انتفائه وهو المطلوب، أو لوجود المشروط عند وجوده فيكون سبباً، ومنه يحصل المطلوب أيضاً، فإنّ الأصل عدم تعدّد الأسباب فيكون السبب متّحداً، وإذا اتّحد انتفى المسبّب بانتفائه، بل كان أحرى بالانتفاء ممّا إذا فقد الشرط الذي تسبب.

وفيه نظر؛ لأنه إن أراد بالسبب ماله دخل في التأثير والعلية منعنا كون الشرط المعلق عليه الحكم سبباً بهذا المعنى، والسند ظاهر، فإن السببية بهذا المعنى غير معتبرة^(١) في التعليق وفاقاً، إذ قد تعلق على المسبب والمشارك في السبب والمقارن في الوجود. وإن أريد به المعنى الأعم فلا يصح الاستناد إلى الأصل هنا، إذ المخالفة إن كانت من جهة المسبب^(٢) انتفى بمخالفة الأصل لا^(٣) بواسطة المفهوم، وإلا فالأصل فيما يوافق الأصل مقارنته لكل شيء موافق للأصل، أو مخالف^(٤) له على أن نفي سببية الغير للمشروط لا ينافي وجوده معه في الجملة، والظاهر من القائلين بالمفهوم القول بالعموم^(٥).

١- في «أ و ب»: «مشروطة».

٢- في «ب»: «السبب».

٣- في «أ»: «إلا».

٤- في «أ»: «ومخالف».

٥- واعلم ان مقتضى التعليق على الشروط وجود الجزاء عند وجود الشرط، وهذا معنى مطرد مسلم الثبوت في كل شرط، سواء كان التعليق بشرط صريح أو ضمني، وسواء كان الشرط موضوعاً لافادة الجزم بالوقوع أو عدمه أو الشك فيها، وهذا المعنى يقتضي صحة استثناء عين المقدم، ينتج عين الاولى، ونقيض التالي لينتج نقيض المقدم، لان المقدم ملزوم والتالي لازم، ووضع الملزوم ينتج وضع اللازم، كما أن رفع اللازم ينتج رفع الملزوم. وهذا آت على قواعد المنطقيين وضوابط العربية غير ان المناسب لقواعد العربية الآتيان بأنّ فيهما يقصد فيه رفع التالي، واما رفع المقدم ووضع التالي فلا ينتج فيها المنطقيون شيئاً، بناءً على أن اللازم ربما كان أعم من الملزوم، فيوجد مع انتفائه فلا يلزم من وجوده وجود الملزوم، ولا من عدمه عدم الملزوم. والقواعد المنطقية لا بد أن تكون مضبوطة غير... بشيء، وأما في طريق المحاورات فإنهم كثيراً ما يشتبون نقيض المقدم لاثبات نقيض التالي. كذا وردت في نسخة «م» ولا يبعد كونها تعليقة من أحد أهل العلم.

فائدة [في مفهوم الشرط]:

لا فرق في مفهوم الشرط بين الشرط الصريح كـ «إن» و «لو»^(١) - الموضوعتين لإفادة معنى الشرط لغةً - والشرط الضمني، وهو الاسم المتضمن لمعنى الشرط كـ «إذا» أو كلم المجاز نحو «مَنْ» و «ما» وغيرهما؛ لأنَّ حجية مفهوم الشرط لما يفهمه التعليق، أو للزوم اللغوية والعبت، أو لنصّ الواضح، والكلّ مشترك في الكلّ، ولذا ترى الفقهاء والمفسرين وأئمة اللغة والأدب يتمسكون بالمفهوم في الألفاظ الضمنية، كما يستدلّون به في الأدوات الصريحة في الشرط، الناصّة عليه بحسب الوضع.

وربّما يظهر من بعض كتب الأصول أنَّ الخلاف في التعليق بـ «إن» خاصة، قال في النهاية: البحث السادس في أنَّ الأمر المعلق بشرط عدمه عند عدمه. اختلف الناس في الأمر المعلق على الشيء بحرفٍ هل يعدم بعدم الشرط أم لا. وفي التهذيب: الأمر المعلق بكلمة «إن» عدمٌ عند عدم الشرط^(٢).

وفي شرحه اختلف الأصوليون في أنَّ الأمر المعلق على شرط الشيء مقترنٌ بكلمة «إن» هل يجب عدمه عند عدم ذلك الشيء المقترن أم لا؟ إلى آخره.

وفي المحصول: الأمر المعلق على شيء بكلمة «إن» عدمٌ عند عدم ذلك الشيء، والخلاف فيه مع القاضي أبي بكر وأكثر المعتزلة^(٣)؛ والظاهر أنَّ مستصفي الغزالي ومعتمد البصري كذلك، لما قيل إنَّ المحصول مأخوذ من

١- في «ش»: «إذا» بدل «لو».

٢- تهذيب الوصول إلى علم الاصول: ١٠٠.

٣- المحصول ١٢٢: ٢.

المستصفي والمستصفي مأخوذ من المعتمد.

وفي زبدة الأصول الحاوي لمسائل الأصول^(١): الأمر والخبر المعلق على شيء بـ «إن» عدم عند عدمه^(٢). والظاهر أن ما ذكره ليس تخصيصاً لمحلّ النزاع بالشرط المقرون بـ «إن»، بل هو تعبير عن محلّ النزاع بما يعبر عنه في الغالب، فإن «إن» الشرطية هي أصل كلمات الشرط وأكثرها وروداً في الكلام، وإذا» وكلم المجاز إنما تفيد معنى الشرط لتضمنها معناه. وأما «لو» فهي شرط صريح موضوع لإفادة التعليق، ولا فرق بينها وبين «إن» من هذه الجهة وإن اختلفا من وجه آخر، وعدم ذكرهم لها قرينة على أن «إن» فيما قالوه مثال وليس المراد قصر الخلاف عليها، ولو ذكروها مع «إن» لأمكن أن يكون الخلاف في الشرط الصريح، فهذا^(٣) قرينة على إرادة التمثيل وكلامهم في مقام الاستدلال على المسألة، على أن محلّ النزاع أعني من التعليق بـ «إن» لأنهم استدّلوا بـ «إن» وكلمة «إن» حرف شرط، والشرط يلزم من عدمه العدم، وبأنه إن لم يلزم من عدمه العدم ولا يلزم من وجوده الوجود^(٤) لزم جواز تعليق كلّ شيء على كلّ شيء، ويفهم من هذا وغيره أن محلّ النزاع عام غير مختصّ بـ «إن»، وكلام الحاجبي^(٥) والعضدي وأصحاب التعاليق عامّ يشمل الجميع.

قال نجم الأئمة: وإنا وجب إيهام كلمات الشرط؛ لأنها كلّها تجزم؛ لتضمنها معنى «إن» التي هي للإيهام فلا يستعمل في الأمر المتيقن المقطوع به.

١- في «ب و م و ش»: «المحصول» بدل «الأصول».

٢- زبدة الأصول: ؟؟؟.

٣- فهذا: لم ترد في «أ».

٤- في «أ»: «من وجودها الوجود».

٥- انظر بيان المختصر شرح مختصر ابن الحاجب ٢: ٤٧٥.

لا يُقال مثلاً: إن غربت الشمس أو طلعت، فجعل العموم في أسماء الشرط
 كاحتمال الوجود والعدم في الشرط الواقع بعد «إن»؛ لأنه نوع عموم أيضاً.
 والشرط بعد هذه الأسماء أيضاً كالشرط بعد «إن» في احتمال الوجود والعدم.
 وأيضاً فإنهم سلكوا طريق الاختصار بتضمين هذه الكلمات العامة معنى «إن»،
 إذ كان يطول عليهم الكلام لو قالوا: - في من ضربت ضربت - إن ضربت زيداً
 ضربته، وإن ضربت بكرةً ضربته إلى أن يتناهى، وكذا «ما» و«متى» وسائر
 أخواتهما، ألا ترى إلى قوله: فإن سلكوا طريق الاختصار، فإنه يدل على أن
 موضع المعنى في هذه الكلمات إلى معنى «إن» غير أنهم عدلوا عنها بشارة
 للاختصار مع حصول المراد.

وقال في مبحث «إذا»: وكلمة الشرط ما يطلب جملتين يلزم من وجود
 مضمون أولاهما فرضاً حصول مضمون الثانية، فالمضمون الأول مفروض
 ملزوم والثاني لازم، ولما كان «إذا» موضوعاً للأمر المقطوع بوجوده في اعتقاد
 المتكلم في المستقبل لم يكن المفروض وجوده، (لتنافي الفرض والقطع في
 الظاهر، فلم يكن فيه معنى «إن» الشرطية؛ لأن الشرط كما بينا هو المفروض
 وجوده،^(١) ولكنه لما كان ينكشف لنا الحال كثيراً في الأمور التي نتوقعها
 قاطعين بوقوعها على خلاف ما نتوقعه جوزوا تضمين «إذا» معنى «إن»، كما
 في «متى» وسائر الأسماء الجوازم. فقول القائل: إذا جئتني فأنت مكرم؛ شاكاً
 في مجيئ المخاطب غير مرجح وجوده على عدمه؛ بمعنى متى جئتني
 سؤال^(٢)، لكن إضمار «إن» قبل «متى» وسائر الجوازم - على ما هو مذهب

١- ما بين القوسين زيادة من «م و ش».

٢- في «أوم» «سواء» بدل «سؤال».

سيبويه في أسماء الشرط - صار بعد العروض عرضاً ثابتاً، إذ لم يوضع في الأصل لزمانٍ يقطع المتكلم بوقوع الفعل فيه كما وضعت «إذا» فجاز أن يرسخ الفرض الذي هو معنى الشرط في الحدث الواقع فيها.

وأما «إذا» فلمَّا كان حدثه الواقع فيه مقطوعاً به في أصل الوضع لم يرسخ فيه معنى «إن» الدالّ على الفرض، بل صار عارضاً على شرف الزوال، فلهاذا لم تجزم إلّا في الشعر، مع إرادة معنى الشرط، وكونه بمعنى «متى»، ومن جهة عروض معنى الشرط فيها لم يلزم عند الأخفش ووقوع الفعلية بعدها. ولما كثر دخول معنى الشرط في «إذا» وخروجه عن أصله في ^(١) الوقت المعين جاز استعماله - وإن لم يكن فيها معنى الشرطية ^(٢)، - وذلك في الأمور القطعية استعمال «إذا» المتضمّن لمعنى «إن»، وذلك بمجيء جملتين بعده على ظرف الشرط والجزاء - وإن لم يكونا كذلك شرطاً وجزاءً - كقوله تعالى: ﴿إِذَا جَاءَ نَصْرُ اللَّهِ وَالْفَتْحُ﴾ ^(٣) إلى قوله: ﴿فَسَيَحْ﴾ كما أنه لما كثر وقوع الموصول متضمناً معنى الشرط فجاز دخول «الفاء» في الجزاء - وإن لم يكن في الأول معنى الشرط - كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ فَتَنُوا الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ﴾ إلى قوله: ﴿فَلَهُمْ عَذَابٌ جَهَنَّمَ﴾ ^(٤)، وقوله: ﴿وَمَا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ مِنْهُمْ فَمَا أَوْجَفْتُمْ﴾ ^(٥)؛ لأنّ الفتن والإفاءة محققا الوجود ^(٦) في الماضي، فلا يكون فيهما

١- في «أ»: «من».

٢- في «ب»: «إن الشرطية».

٣- النصر: ١-٣.

٤- البروج: ١٠.

٥- الحشر: ٦.

٦- في «م»: «الوجود».

معنى الشرط الذي هو الفرض، ومنه أيضاً قوله تعالى: ﴿وَمَا يَكُمُ مِنْ نِعْمَةٍ فَمِنْ اللَّهِ﴾^(١) تعالى، «والفاء» في مثل هذا الموضع في الحقيقة زائدة. وإنّما رتب «إذا» والموصول في الآيات المذكورة، والجملة بعدهما ترتيب كلمة الشرط وجملتي الشرط والجزاء - وإن لم يكن فيهما معنى الشرط - ليدلّ هذا الترتيب على لزوم مضمون الجملة الثانية لمضمون الجملة الأولى لزوم الجزاء للشرط، فلتحصيل هذا الفرض عمل في «إذا»، جزاء مع كونه بعد حرف لا يعمل ما بعده فيما قبله كـ«الفاء» في فسّيح، و«إنّ» في قولك إذا جئتني فإناك مكرم، ولام الابتداء في قوله تعالى: ﴿أَيُّدَا مَا مِتُّ لَسَوْفَ أُخْرِجُ حَيًّا﴾^(٢)، كما عمل ما بعد «الفاء» و«إن» في الذي قبلها في نحو: أمّا يوم الجمعة فإنّ زيداً قائم، وأمّا زيد فأنّي ضارب للفرض^(٣) الداعي إلى هذا الترتيب^(٤).

هذا كلامه ومقتضاه أنّ «إذا» إنّما تكون للشرط إذا خرجت عن وضعها الأصلي وكانت الجملة المقرونة بها مفروضة غير محقّقة الوقوع. وأمّا إذا كانت محقّقة فليست للشرط وإن شابهته في الصورة وفي الظاهر. وحيث كان المفهوم تابعا للشرط يلزم سقوطه في المتحقق، فكّلما استعملت وأريد منها معنى «إن» الشرطيّة حصل لها مفهوم كما في «إن»، وما لم يكن كذلك فلا مفهوم لها.

وهذا التفصيل صحيح إن أريد بـ«إذا» - في الأمر المتحقق - الدلالة بها على التحقيق، فإنّ قَصْدَ الغرض بها والدلالة على التحقيق^(٥) في استعمال واحد

١ - النحل: ٥٣.

٢ - مريم: ٦٦.

٣ - في «أ»: «للفرض».

٤ - شرح الرضي على الكافية ٣: ١٨٥.

٥ - في «ب»، «التحقيق».

متنافيان، وأمّا إذا لم يقصد بها إفادة التحقق^(١) فمعنى الشرط فيها متأّت، فإنّ التحقيق لا ينافي الفرض كما تقول: إن كان الأمر على ما أقول وهو كما أقول فكذا، وإن كان كما تقول وليس كما تقول فكذا، فتحقّق الأمر لا ينافي فرض تحقّقه.

وحينئذٍ، فإن كان مدخول «إذا» أمرٌ غير متحقّق الوقوع كانت شرطية وصحّ فيها اعتبار المفهوم^(٢)، وإن كان مفروضاً متحقّقاً احتمل إرادة بيان التحقق بها كما هو الأصل في وضعها، فيكون المفهوم معها ساقطاً، وإرادة الفرض في مدخولها وإن كان متحقّقاً في الواقع - كما هو الغالب في استعمالها حيث إنّها في الأكثر تُستعمل في الشرط - فيصحّ معه إرادة المفهوم، ولا يبعد ترجيح الثاني فإنّها على الشرط أدلّ منها على التحقق.

والحقّ أن يقال: إنّ «إذا» موضوعة لفرض المتحقّق لا لإرادة التحقق، وعلى هذا فلا إشكال في وضعها ولا في شرطيّتها، وإن أريد بها معناها، ولو كانت موضوعة للدلالة على تحقّق الوقوع لزم أن يكون وضعها لذلك منافياً لفهم الشرطيّة منها بحسب الوضع.

وجملة القول في المسألة وحاصل البحث أنّ الشرط إمّا صريح أو ضمني، والشرط الصريح هو «إن» و«لو» و«إمّا»، أمّا «إن» فالخلاف في مفهومها ظاهر جلّي، وكذلك «لو» فإنّها أداة موضوعة للشرط كـ«إن» وإن فارقها من جهة الاستقبال والمضي والامتناع وعدمه، فأما معنى الاشتراط وهو الفرض والتقدير فهو حاصل فيها قطعاً وهي دالّة عليه بالوضع.

١- في «أ»: «التحقيق».

٢- في «أ»: «الأمر» بدل «المفهوم».

وما يوهمه كلام بعض الأصوليين من قصر الخلاف على الشرط بـ «إن» فقد تقدّم الكلام، فإنّ الظاهر أنّ غرضهم التمثيل بما يعبر به عن الشرط غالباً. وما ذكره النحاة من أنّ «لو» لا امتناع الثاني لا امتناع الأوّل شاهد على اعتبار المفهوم فيها؛ وذلك أنّ الأوّل ملزوم والثاني لازم وانتفاء الملزوم لا يستلزم انتفاء اللازم إلا إذا كان مساوياً، ولا تتحقق المساواة إلا إذا كان المفهوم مراداً من اللفظ، إذ المعنى حينئذ أنّ الأوّل ملزوم للثاني وجوداً وعدماً. فبمقتضى وضع «لو» لا امتناع الشرط يلزم امتناع الجزاء بهذا التقرير^(١)، والمفهوم، وإن كان معتبراً في الشرط بـ «إن»، لكن لا دلالة فيها على انتفاء الشرط، فمن ثمّ لم تدلّ على الامتناع، وأمّا «أمّا» فالمفهوم منها كمفهوم «إن» ومعنى أمّا زيد فمطلق، إن يكن شيء فزيد منطلق، والمعنى إن يقع شيء في الدنيا يقع قيام زيد، فإذا أفادت الجزم بالوقوع فإن حصول الجزاء جعل لازماً لوقوع شيء في الدنيا، وما دامت الدنيا باقية فلا بد وأن يقع فيها شيء، فيصير عدم وقوع الانطلاق على تقدير عدم وقوع شيء فيها، فيكون المفهوم مراداً، لكن التعليق فيه على المحال على سبيل التعليق على المحال.

وأما الشرط الضمني فهذا الاسم المتضمّن لمعنى «إن» الشرطيّة وهو ضربان:

أحدهما: يتضمّنه بحسب الوضع وهي الظروف المبنية.

وثانيها، كلّ موصول أو موصوف دخلت الفاء في خبره؛ فإنّ^(٢) دخول الفاء في الخبر يدلّ على تضمّن الموصول على معنى الشرط على ما صرّح به أئمة

١- في «م»: «التقريب».

٢- في «أ»: «لأنّ».

العربية، فيكون المفهوم معتبراً.

فإن قلت: دخول «الفاء» إنّما يقتضي الإيذان^(١) بالشرط حتّى كان الموصول أو الموصوف (متضمناً له دخل في معناه، ولا يقتضي كونه)^(٢) متضمناً له حقيقة تضمّن كلمات الشرط، نحو «من» و«ما» معنى «إن» الشرطيّة، ومن ثمّ لم يلزم فيه الإيهام -المعتبر في كلمات الشرط - جاز أن يكون خاصّاً، كما في قوله: ﴿إِنَّ الَّذِينَ قَتَلُوا الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ﴾^(٣)، فإنّه مسوق للحكاية عن جماعة حصل منهم الفعل. وكذا لم يجب أن يعامل معاملة الكلمات المتضمنّة لمعنى الشرط من التزام الفاء في الجواب، وكون الصلة فعلاً صريحاً مستقبل المعنى، ولذا جاز تجريد خبره عن «الفاء» مع قصد السببيّة، نحو: الذي يأتيني له درهم، ووصله بالظروف، وما في معناها ممّا ليس فعلاً صريحاً، وهو كثير. وبالفعل الماضي كما في الآية.

فعلم أنّ ما ذكره النّحاة من تضمّن^(٤) الموصول والموصوف المذكورين معنى الشرط ليس محمولاً على ظاهره، بل فيه مسامحة حيث عبّروا عن إيذان^(٥) «الفاء» بمعنى الشرط بتضمن الموصول والموصوف ذلك المعنى، والأمر هيّن.

قلت: دخول «الفاء» على الخبر يقتضي القصد إلى معنى الشرط قطعاً

١- في «ب و م»: «الأتیان».

٢- ما بين القوسين لم يرد في «أ».

٣- البروج: ١٠.

٤- في «ش»: «تضمين».

٥- في «ب»: «أتیان».

فإنهما^(١) من أدلته بإجماع النحاة^(٢)، باعتبار سبق معنى الشرط إلى الفهم عند دخولها، وهذا القدر كافٍ في اعتبار المفهوم وكونه مفهوم شرط، ولا يحتاج فيه إلى دعوى تضمن الموصول والموصوف معنى الشرطية حقيقة حتى يتوجه عليه ما ذكرنا، فإن فهم معنى الشرط من الكلام يقتضي انتفاء الحكم عند انتفائه ما هو شرط مطلقاً، سواء كان استفادته بواسطة الوضع له كما في الألفاظ الصريحة في الشرط، أو لما يتضمنه كما في كلم المجازات الغير الصريحة في الشرط، أو باعتبار القرينة كدخول «الفاء» على الخبر. فإن جميع هذه الصور تشترك في الدلالة على ما هو مقصود المتكلم من الاشتراط. غاية الأمر أن الدلالة في الأولين مستندة إلى الوضع، وفي الأخير إلى القرينة. ومن البين أن هذا لا يؤثر في اعتبار المفهوم وعدمه، بل المقتضي للاعتبار هو فهم الاشتراط المشترك بين الأقسام.

وحينئذٍ فإن أريد بكون «الفاء» مؤذنة^(٣) بمعنى الشرط، أنها تدلّ على إرادة المتكلم وقصده، وأن الدلالة إنما جاءت من جهتها لا من قبل الموصول، فلذلك لا ينبغي الشك فيه؛ لأنّ فرض كون «من» موصولة يقتضي أن لا يكون^(٤) الشرط داخلاً في معناها وإلاّ لكانت شرطية، لكنّه لا يقدر في المطلوب؛ لا بتناؤه على فهم الاشتراط لا على استفادته من الوضع كما أشرنا إليه. وإن أريد أن «الفاء» مُشعرة بإرادة الشرط وليست دالة عليه كما يؤذن به

١- في «أ»: «فإنها».

٢- شرح الرضي على الكافية ٢٦٧/١، والمحصول للرازي ١١٠/٢.

٣- في «أ»: «مدونة» بدل «مؤذنة».

٤- «لا يكون» لم ترد في «أ».

لفظ الإيذان^(١)، فمع كونه خلاف ما يظهر من كلام القوم - حيث جعلوا «الفاء» الداخلة على الخبر من أمارات الشرط وأدلتها، وحكموا بتضمّن الموصول والموصوف معنى الشرط عند دخولها في خبريهما، وأنّ إيذانهما بالشرط من قبيل إيذان اللام للقسم - مما يكذبه الفهم السليم عند سماع اللفظ، فإنّ المتبادر من قول القائل: مَنْ جاءك فأكرمه، على أن يكون «مَنْ» موصولة هي معنى هذا الكلام، على تقدير جعلها شرطية، حتّى لا يكاد يظهر الفرق، ولا يقدح في ذلك استعمالها غير مبهمة كما في الآية؛ لأنّ دخول «الفاء» إنّما يكون قرينة على إرادة الشرط مع إمكانه، وهو فيما إذا كان خاصاً ممتنع، ولا ترك معاملتها معاملة كلمات الشرط من التزام «الفاء» وكون الصلة^(٢) فعلاً صريحاً مستقبلي المعنى؛ لأنّ تلك الأمور أحكام لفظية لا حَجَرَ في أن تتبع وضع اللفظ بخلاف اعتبار المفهوم فإنّه من توابع المعنى دون اللفظ، ولو سلّم فلا ريب في أنّ دخول «الفاء» ممّا يتقوّى به اعتبار القيد وتأكّد معه الدلالة في مفهوم الوصف، ولا أقلّ من أن يصير المفهوم متوسطاً في القوّة والضعف بين مفهومي الشرط والوصف، كما يظهر بالتدبّر في قول القائل: الذي يأتيني له درهم، وقوله: الذي يأتيني فله درهم، فإنّك ترى أنّ دلالة الثاني على انتفاء الاستحقاق عند عدم الإتيان أقوى من الأوّل، ولو كانت أضعف ممّا يشتمل على أدوات الشرط كقوله: إن يأتني أحد فله درهم.

وحينئذٍ فالقول باعتبار مفهوم الوصف يقتضي اعتبار المفهوم هنا؛ لتحقيق الوصف فيه مع زيادة، والقول بعدم اعتباره لا يوجب النفي فيه؛ لإمكان تأثير

١- في «أوش»: «الأذان».

٢- في «ب»: «وكون الصفة».

الزيادة في الحجية، ومن^(١) هذا يظهر أنّ خروج هذا المفهوم عن مفهوم الشرط على تقديره لا يقتضي عدم اعتباره وإن لم نقل باعتبار مفهوم الوصف، مع أنّ الأصحّ اعتباره أيضاً كما تقرّر في موضعه، فلهو به لا يقدح في أصل الدلالة والاعتبار وإن لم يكن بمثابة غيره في الوضوح فتدبرّ.

فائدة [في حجية مفهوم الوصف]:

الأقرب^(٢) حجية مفهوم الوصف، وفاقاً لكثير من الفقهاء والأصوليين^(٣)؛ لأنّ المتبادر من تعليق الأمر على الوصف انتفاءه بانتفائه، أو لأنّ الغالب في المحاورات خصوصاً في كلام البلغاء إرادة المفهوم من الأوصاف والاحتراز من القيود، فيحمل عليه المشتبه والمظنون لحقوقه بالأعمّ إن غلب.

فائدة [في حجية المفهوم في عمومه]:

اختلف القائلون بحجية المفهوم في عمومه، فالمشهور^(٤) أنّه يفيد العموم، بل الظاهر من كلام شارح المختصر أنّه لا خلاف فيه، فإنّه لم ينقل في ذلك خلافاً فيه إلّا من الغزالي^(٥)؛ ثمّ أرجع كلامه إلى المناقشة اللفظية، وجعل النزاع معه راجعاً إلى تفسير العام.

ويظهر من العلامة رحمته في المختلف في مسألة تبعيّة الأسرار القول: بأنّه لا

١- في «ب»: «معنى» بدل «ومن».

٢- في «ب وش وم»: «الاقوى».

٣- زبدة الأصول: ١٥١، العدة في الأصول ٤٦٧/٢.

٤- شرح المختصر لابن الحاجب ٤٤٧/٢.

٥- المصدر السابق.

يفيد العموم حيث قال بعد ردّ احتجاج الشيخ عليه السلام على المنع من سؤر غير المأكول برواية عمار، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سُئِلَ عن ماء يشرب منه الحمام، فقال: كلّ ما يؤكل لحمه يتوضأ من سؤره ويشرب: بضعف السند وابتناؤه على المفهوم الضعيف.

قال: وهنا وجه آخر ذكر أنّه ملخّص ما أفاده في كتاب استقصاء الاعتبار في تحقيق معاني الأخبار ما لفظه: وإذا سلّمنا كون المفهوم المذكور حجةً يكفي في دلالته مخالفة المسكوت عنه للمنطوق في الحكم الثابت للمنطوق الوضوء بسؤر ما يؤكل لحمه والشرب منه، وهو لا يدلّ على أنّ كلّ ما لا يؤكل لحمه لا يتوضأ من سؤره ولا يشرب، بل جاز اقتسامه إلى قسمين: أحدهما: يجوز الوضوء به والشرب منه، والآخر: لا يجوز، فإنّ الاقتسام حكمٌ مخالف ونحن نقول بموجبه. فإنّ ما لا يؤكل لحمه من الكلب والخنزير ولا يجوز الوضوء بسؤره ولا شربه لا يُقال إذا ساوى أحد قسمي المسكوت عنه للمنطوق في الحكم لانتفت دلالة المفهوم، ونحن إنّما استدللنا بالحديث على تقديرها؛ لأنّا نقول: لا نسلم انتفاء الدلالة؛ لحصول التنافي بين المنطوق والكلّ مسكوت عنه. انتهى كلامه عليه السلام (١)(٢).

وقال الفاضل المحقّق الشيخ حسن طاب ثراه في المعالم بعد نقل هذا الكلام: وعندي في هذا نظر؛ لأنّ فرض حجية المفهوم يقتضي كون الحكم الثابت للمنطوق منفيّاً عن غير محلّ النطق، والمعنى بالمنطوق في مفهوم الشرط

١- الكافي ٥/٩:٣، تهذيب الاحكام ١:٢٢٤/٦٤٢، الاستبصار ١:٢٥/٦٤، استقصاء الاعتبار ١/٢٠٣.

٢- المختلف ١/٢٣٠.

والوصف ما تحقق فيه القيد المعبر شرطاً أو وصفاً ممّا جعل متعلّقاً له، وبغير محلّ النطق ما ينتفي عنه القيد من ذلك المتعلّق.

ولا يخفى أنّ متعلّق القيد هنا هو قوله: «كلّ ما» أي كلّ حيوان، والقيد المعبر وصفاً هو كونه «مأكول اللحم» فالمنطوق هو مأكول اللحم من كلّ حيوان، والحكم الثابت له جواز الوضوء من سوره والشرب، وغير محلّ النطق ما انتفى عنه الوصف، وهو عبارة عن غير مأكول اللحم من كلّ حيوان، وانتفاء الحكم الثابت للمنطوق يقتضي ثبوت^(١) المنع؛ لأنّه اللازم لرفع الجواز، وذلك واضح، وإن قدّر عروض اشتباه فيه فليوضح بالنظر إلى مثاله المشهور الذي أشار إليه الشيخ: أعني قوله ﷺ «في سائمة الغنم زكاة»^(٢) فإنّه على تقدير اعتبار المفهوم فيه يدلّ على نفي الوجوب في مطلق الغنم المعلوفة بلا إشكال. ووجهه بتقريب ما ذكرناه أنّ التعريف في الغنم للعموم وهو متعلّق القيد، أعني وصف السّوم، فالمنطوق هو السائم من جميع الغنم، والحكم الثابت له هو وجوب الزكاة، فإذا فرضنا دلالة الوصف على النفي عن غير محلّه كان مقتضاه هنا نفي الوجوب عمّا انتفى عنه الوصف من جميع الغنم، وذلك بثبوت نقيضه الذي هو العلف، فيدلّ على النفي عن كلّ معلوف من الغنم. هذا كلامه ﷺ^(٣).

وفيه نظر؛ فإنّ النافي لعموم المفهوم إنّما يدّعي أنّ اللازم للقول بحجّيته هو اقتضاؤه نفي الحكم الثابت للمنطوق عن غير محلّ النطق على وجه رفع الإيجاب الكلّي، فلا ينافي الإيجاب الجزئي، وهو صريح كلام العلامة^(٤) ﷺ.

١- «ثبوت»: لم ترد في «أ».

٢- تهذيب الأحكام ١: ٢٢٤/٦٤٣.

٣- معالم الدين قسم الفقه ١/ ٣٦٤.

٤- في «أ»: «كلامه»، بدل «كلام العلامة».

حيث قال: وهو لا يدلّ على أنّ كلّ ما لا يؤكل لحمه لا يتوضّأ منه ولا يشرب، بل جاز اقتسامه إلى قسمين، فما ذكره من أنّ فرض حجبة المفهوم يقتضي كون الحكم الثابت للمنطوق منفياً عن غير محلّ النطق، إن أريد به السلب الكلّي فهو ممنوع، (كيف وهو عين النزاع وإلّا فيعلم)^(١) لكن لا يجدي نفعاً، مع أنّ المنطوق والمفهوم من أقسام الدلالة كما صرّح به شارح المختصر^{(٢)(٣)}.

وإنما سُمّيت بذلك نظراً إلى موضوع الحكم، فإن كان مذكوراً كان دلالة اللفظ على حكمه منطوقاً، سواء ذكر الحكم ونطق به أولاً وإلّا كان مفهوماً كذلك.

وعلى هذا فالمنطوق في المثال المفروض هو دلالة اللفظ على جواز الوضوء والشرب من سور المأكول اللحم لا موضوع الحكم، أعني مأكول اللحم من الحيوان، وكذا المفهوم هو دلالة على المنع من سور غير المأكول دون غير المأكول من الحيوان، وإن جعلنا المنطوق والمفهوم وصفين للحكم كما يظهر من كلام ابن الحاجب كان المنطوق والمفهوم هنا نفس الحكمين لا موضوعهما.

والصواب أن يقال: إنّ ما ذكر من الاحتجاج على حجبة المفهوم على تقدير تسليم دلالة يدلّ على عمومته، فإنّ المتبادر من قول القائل: أعط زيداً درهماً إن أكرمك، هو عدم تحقّق الإعطاء عند عدم تحقّق الإكرام مطلقاً، إذ هو بمنزلة قولنا: الشرط في إعطائه إكرامك، وأيضاً فلو وجب الإعطاء من دون تحقّق الإكرام الذي هو شرطه لم يكن للشرط مدخلية في الحكم، فليزِم اللغو والعبث

١- ما بين القوسين في «ب» هكذا: «وهو مميز النزاع والا فمسلم».

٢- بيان المختصر شرح المختصر لابنه الحاجب ٤٣١/٢.

٣- في «ب» زيادة: «وغيره».

المنفيان، إذ كما أن إلغاء الاشتراط يحصل على تقدير موافقة المسكوت عنه بجميع أفراده للمنطوق، فكذلك على فرض الموافقة في الجملة بالنسبة إلى البعض الموافق.

فائدة [في اقتضاء النهي في العبادة الفساد]:

النهي في العبادات يقتضي الفساد بمعنى عدم إجزاء المنهي عنه منها، وعدم حصول الامتثال به، وهذا ممّا لا ريب فيه، بل ربما ظهر من بعضهم أنّه مجمع عليه. وأمّا غير العبادات كالمعاملات والإيقاعات ففي اقتضاء النهي فيه الفساد -بمعنى عدم استتباع الأثر- اختلاف شديد وأقوال شتى.

والذي اختاره العلامة رحمته وأكثر المتأخرين من أصحابنا ومن العامة عدم الدلالة مطلقاً^(١)؛ نظراً إلى أن مدلول النهي هو التحريم^(٢)، وأنّه لا منافاة بينه وبين استتباع الأثر، ولذا جاز التصريح من الشارع بالتحريم، وصحة المحرّم بمعنى ترتّب أثره عليه على تقدير حصوله من دون تناقض، وهذا واضح بالقياس إلى مدلول الصيغة ولفظ التحريم بحسب اللغة، ومقتضاء انتفاء الدلالة على الفساد لغةً فقط لا مطلقاً كما هو المطلوب.

والذي يقوى في نفسي أن النهي يدلّ على الفساد شرعاً، كما اختاره السيّد والشيخ وكثير من الأصوليين^(٣) بشرط أن يكون تعلّقه بالمنهي عنه لعينه كبيع

١- تهذيب الأصول: ١٢١، مبادئ الوصول إلى علم الأصول: ١١٧، معالم الدين: ٩٦، معارج الأصول: ٧٧، المحصول للرازي ٢/٢٩١، منتهى السؤل في علم الأصول: ١١٣.

٢- قوانين الأصول للقمي: ١٦٠ و ١٦٢.

٣- العدد ١/٢٦٠-٢٦١ و ٢٦٦، الذريعة: ١٨٠، نهاية الوصول إلى علم الأصول

الميتة والخمر ونكاح المحرمات، أو وصفه اللازم كبيع الملامسة والمناوبة ونكاح الشغار.

وأما إذا كان لأمرٍ خارج عنه مفارق إتياء كالبيع وقت النداء وذبح الغاصب فإنه لا يقتضي الفساد، وقد صرح الشهيد رحمته الله في قواعده^(١) بهذا التفصيل واختاره المحقق الشيخ علي رحمته الله^(٢) في شرح القواعد.

وكلام الفقهاء في كتب الفروع يعطي ذلك^(٣)، فإنهم كثيراً ما يعلّلون الفساد في المعاملات بتوجّه النهي الى أركان المعاملة، ويفرّقون بين ذلك وبين تعلّقه بأمرٍ خارج كما في البيع وقت النداء، ومرجعه إلى التفصيل الذي قلناه.

وقد حكي القول به أيضاً عن الشافعي من العامة وأكثر أصحابه^(٤)، واختاره الفخر الرازي في المعالم^(٥) والآمدي في الأحكام^(٦) والبيضاوي في المنهاج^(٧)، وادّعى الآمدي الإجماع على عدم الفساد وإن كان النهي لأمرٍ خارج.

ومقتضى ذلك أن إطلاق القول بالفساد شرعاً في كلام بعض الأصوليين محمول على ما عدا تلك الصورة، فيرجع إلى ما ذكر من التفصيل أيضاً، والدليل عليه وجهان:

الأول: إن العلماء في جميع الأعصار لم يزالوا يستدلّون بالنهي في أبواب

٢٥٥/٨٤-٨٥، منتهى السؤل في علم الأصول: ١١٣.

١- القواعد والفوائد ٢٣١/١، نهاية الوصول إلى علم الأصول ٨٤/٢-٨٥.

٢- جامع المقاصد ٤١٢/٢-٤٢٦.

٣- «يعطي ذلك» لم ترد في «ب».

٤- الأحكام للآمدي ٤٠٧/٢.

٥- شرح المعالم للتمساني ٣٩٣/١، المحصول ٢٩١/٢.

٦- الأحكام للآمدي ٤٠٧/٢.

٧- الإبهاج في شرح المنهاج ٦٧/٢.

اليبوع والأنكحة والإيقاعات وغيرها على الفساد المنهية عنه من غير توقف كما يعلم بالتتبع، وليس ذلك باعتبار كون الفساد مدلولاً لصيغة النهي لغةً، كما عرفت من أنها بحسب اللغة إنما تفيد مجرد التحريم ولا علاقة بينه وبين الفساد، بمعنى عدم استتباع الأثر، فتعين أن يكون لنقلها في عرف الشارع إلى ما يتضمّن الفساد أو يستلزمه، ولا نغني بالدلالة الشرعية إلا هذا، وإنما خصّصنا الحكم بالمنهي عنه بعينه أو وصفه اللازم؛ لأن^(١) التمسك بالنهي على الوجه المذكور إنما وقع فيهما دون المنهي عنه المفارق؛ فإن الأكثر ذهبوا إلى صحة المعاملة فيه، ولم يحكموا بفسادها لأجل النهي كما في البيع وقت النداء وما شاكله من المعاملات المحرّمة بالأسباب الخارجية، ولا يلزم من دلالة النهي على الفساد في القسم الأول دلالته عليه في هذا القسم أيضاً.

إذاً المراد دلالة النهي المتعلّق بما هو من قبيل الأوّل دون مطلق النهي، أو دلالة النهي (على ما يقتضي الفساد على تقدير تعلقه به، كما في النهي عن العبادات، فإنّه يقتضي الفساد لغةً بمعنى أنه يدلّ بحسب اللغة على ما يقتضي الفساد لو كان متعلقه^(٢) عبادة، وليس معنى دلالته عليه أنّه نفس مدلوله اللغوي أو مأخوذ فيه، وإلاّ لزم أن يكون دالاً)^(٣) عليه لغةً في المعاملات أيضاً، ولم يعقل التفصيل والفرق بين أقسام المنهي عنه حينئذٍ، ضرورة أنّ تعلق النهي بالمنهي لا يقتضي تغيير معنى النهي، وكذا القول في دلالة النهي على الفساد شرعاً، فإنّه ليس المراد أنّه مدلول صيغة النهي بحسب الشرع وداخل فيه حتّى

١- في «أ»: «فإن».

٢- ما اثبتناه من «ش و م» وفي «ب» «لو لا تعلقه».

٣- ما بين القوسين لم يرد في «أ».

يلزم أطراد الدلالة في جميع الأقسام، كيف ولو كان كذلك لزم امتناع النهي عما لا صحّة له أصلاً كالزّنا وشرب الخمر وغيرهما، فإنّ الحكم بالفساد إنّما يصحّ فيما له جهة صحّة بالنظر إلى أصل الطبيعة كالمعاملات والإيقاعات، وأمّا ما لا صحّة له كذلك فلا يعقل فيه الحكم بالفساد بوجه.

وبالجملة، فليس المراد من الدلالة في قولهم: النهي يدلّ على الفساد أنّ معنى الفساد يتبادر من نفس الصيغة^(١)، ويفهم منها عند الاطلاق كالتحريم على ما توهمه ظاهر العبارة، بل المراد أنّ الفساد من اللوازم العقلية لمدلول النهي بشرط تعلّقه بأمرٍ مخصوص كالعبادة مثلاً، أو أنّه^(٢) مدلول النهي المتعلّق بأمرٍ خاص باعتبار وضعه له بخصوصه، والدلالة في العبادات بالمعنى الأوّل، فإنّ الفساد فيها من لوازم معنى النهي لغةً؛ أعني التحريم وليس مدلولاً للنهي الخاصّ المتعلّق بالعبادة؛ للقطع بانتفاء الوضع بهذا الوجه لغةً، وفي غيرها يحتمل المعنيين؛ فإنّ استدلال الفقهاء بالنهي فيه يمكن أن يكون لغلبة استعمال النهي المتعلّق بالأمر المخصوص في الفساد شرعاً حتّى أفاد من غير قرينة، ولوضعه من الشارع لما يستلزم الفساد عقلاً بشرط المتعلّق كما في العبادات، وهذا بعيد، والأظهر هو الأوّل.

وربّما يقال: إنّ المراد بالدلالة شرعاً أنّه ثبت بالأدلة الشرعيّة أنّ المنهي عنه فاسد، ومعنى دلالة النهي على الفساد حينئذٍ انكشافه بوروده وإن لم يكن مقتضياً له.

ولا ريب في بعده؛ لأنّ مقتضى الفساد على هذا التقدير هو الدليل الدالّ

١- في «م»: «الطبيعة» بدل «الصيغة».

٢- في «أ»: «وأنّه».

عليه دون النهي، مع أنّ الفقهاء في جميع المسائل إنّما يستدلّون به من دون إشارة إلى أمرٍ آخر، وترك ما هو مناط الاستدلال والتمسك بما لا يدلّ كما ترى. واعترض على الدليل بوجوه:

الأول: إنّ لا حجة في قول العلماء ما لم يبلغ حدّ الإجماع، ومعلوم انتفاؤه في محلّ النزاع إذ الخلاف والتشاجر فيه ظاهر جليّ.

وجوابه: أنّ قول العلماء هاهنا حجة وإن لم يبلغ حدّ الإجماع، فإنّ المسألة من موضوعات الأحكام وهي ما يكتفى بمطلق الظنّ إجماعاً، ولا ريب في حصول الظنّ القويّ من قول العلماء الفقهاء إن لم نقل بالعلم، ولا أقلّ من أن يكون كالظنون الضعيفة الحاصلة من أقوال أهل اللّغة، فكما جاز التعويل عليها في إثبات الوضع اللّغوي فكذا يجوز التعويل على أقوال العلماء في الوضع الشرعي.

نعم لو كان المقصود من الدلالة الشرعيّة بيان قاعدة شرعيّة هي أنّ كلّ منهي عنه فاسد كانت المسألة من مسائل الأحكام وتوقف الاحتجاج فيها بقول الفقهاء على بلوغ حدّ الاجماع، لكن قد عرفت أنّ ذلك غير محلّ النزاع، إذ الكلام في دلالة النهي على الفساد لا في استفادته من دليل آخر^(١)، على أنّ الذي يظهر من التتبّع أنّ الاحتجاج بالنهي على الفساد كان شائعاً معروفاً عند القدماء، بل في عصر الصحابة ورواة الأخبار، وقد تصدّى لنقله الفقهاء من العامة والخاصّة في كتب الخلاف والاستدلال. ويشهد له أنّ نراهم يحكمون بالفساد في كثير من المعاملات المحرّمة من الأنكحة والبيوع ونحوهما ممّا ثبت في الشرع صحته مع انتفاء ما يصلح الاستناد من آية أو رواية أو غيرها من

الأدلة سوى النهي المتعلق بتلك المعاملة، فالظاهر أنه هو المستند في حكمهم بالفساد دون شيء آخر، إذ احتمال خفاء الأدلة مع المبالغة في الفحص أو عدم وصولها إلينا مع كثرة تلك المسائل وعموم الحاجة إلى أكثرها بعيد جداً، بل ممتنع عادةً.

والقول بأنّ مستندهم في ذلك الإجماع أو الضرورة^(١) ظاهر الفساد، إذ الكلام في دليل المجمعين، ولا ريب أنه غير الإجماع والضرورة، لتأخرهما عنه بحسب الرتبة والوجود فتعين أن يكون دليلهم في تلك المسائل هو النهي.

وبالجملة: فادّعاء الإجماع في المسألة^(٢) غير بعيد عن الصواب، وكفى بذلك قول الأصوليين؛ إنّ علماء الأمصار في جميع الأعصار لم يزالوا يستولون بالنهي على الفساد^(٣)، مع أنّ الاستدلال بهذا الوجه منقول عن جماعة من القدماء والمعاصرين للأئمة والمتأخرين لعصرهم، ودعوى الإجماع من هؤلاء يقتضي اشتهاار الاستدلال بالنهي على الفساد عند السلف غاية الاشتهاار، وهو لا ينفك بحسب العادة عن بلوغ حدّ الإجماع كما هو المطلوب.

ولا ينافي ذلك ما ذكر من أنّ النزاع في دلالة النهي على الفساد ظاهر جليّ، فإنّ كثيراً من المسائل الإجماعيّة صارت باعتبار عروض الشبهة محللاً للتشاجر والنزاع، كحجيّة خبر الواحد، ووجود ألفاظ العموم، وكون الأمر للوجوب والنهي للتحريم، وغيرها من المسائل، فإنّا نعلم قطعاً أنّ العلماء في جميع الأعصار كانوا يستدلّون بأخبار الآحاد في مسائل الفروع، ويحتجّون بها على

١- في «أ»: «والضرورة».

٢- في «م»: «في تلك المسائل».

٣- نهاية الوصول ٩٠/٢، الذريعة ١٨٤/١.

خصومهم علماً ضرورياً حاصلاً من التَّبَع مع اشتهاار الخلاف في حُجَّة خبر الواحد، حتَّى أنَّ السَّيِّد المرتضى ادَّعى أنَّ بطلانه من ضروريات المذهب كبطلان القياس^(١). وكذا نعلم أنَّ مدار العلماء في كثير من المسائل على التمسك بمثل «كلّ» و«جميع» «والجمع المحلي» «والنكرة في سياق النفي» على إرادة العموم مع فقد القرائن، مع أنَّ جماعة من الأصوليين^(٢) ادَّعوا أنَّ تلك الألفاظ حقائق في الخصوص أو مشترك بين العموم والخصوص، وكذا الأمر والنهي وغيرها.

والسبب في وقوع الخلاف في تلك المسائل مع كونها إجماعية، أنَّ الإجماع فيها نظري يتوقَّف الاطِّلاع عليه على مزيد بحث وتتبع لطريقة السلف وتصفّح آثارهم، فلا يحصل مع فقد الأدلّة وإهمال النظر، فيقع الخلاف كما في سائر المسائل النظرية، مع أنّه لو كان ضرورياً لم يمتنع معه النزاع أيضاً، فإنَّ سبق الشبهة إلى الذهن يمنع عن حصول العلم بالضروريات، ومن ثمَّ وقع الخلاف في كثيرٍ منها كما هو مسطور في محله.

الثاني: في أنَّ كلام العلماء في النهي عن المعاملات مضطرب، فإنَّهم كما يستدلّون بالنهي على الفساد في المعاملات فكثيراً ما يصرّحون بعدم اقتضاء النهي في المعاملة للفساد، وليس التمسك بأحد الكلامين أولى من التمسك بالآخر.

وجوابه: أنَّ المصرّح بعدم الاقتضاء إن كان ممن رجّح ذلك واختاره، فتصريحه به في جزئيات الفروع كخلافه في الأصول لا يقدر في الإجماع ولا

يقتضي التناقض والاضطراب، وليس تصريحه بعدم اقتضاء النهي الفساد في جزئيات المسائل، إلّا التصريح الباطل بحجّة أخبار الآحاد منه لا بعدم الاعتبار والحجّة في المسائل المبنية عليها، وإن كان التردّد فيما ذكر من الإجماع على حجّة أخبار الآحاد، وكذا التصريح هاهنا، وقد عرفت أن المسألة من قبيل الموضوعات وأن الاستدلال بقول العلماء فيها لا يتوقّف على بلوغ حدّ الإجماع، فحكم البعض بالاقتضاء والدلالة كافٍ في المطلوب، وإن صرح بعضهم بالعدم لتقدّم قول المثبت في المسائل الوضعية مع التكافؤ، فإنّ غايته ما يدلّ عليه النافي غالباً عدم الاطلاع بعد التتبّع.

ولا ريب في أنّه لا يقتضي العدم فلا يعارض دعوى الوجدان لعدم انفكاكه عن الوجود على تقدير الصحة، وإن كان المصرّح بعدم الاقتضاء ممّن ذهب إلى أنّ النهي في المعاملات يقتضي الفساد، فتصريحه بالعدم في بعض المسائل دليل واضح على أنّه لا يقول بالفساد مطلقاً، وأنّ مذهبه في ذلك هو التفصيل، إذ توهم التناقض والاضطراب في كلام الجمّ الغفير من العلماء الأعلام مع تشتّت المسائل وانتشارها، ووضوح الأصل واشتهاره، ممّا يابئ عنه الطبع السليم. وليس حمل كلماتهم على التناقض والاضطراب أولى من الحمل على اختيار التفصيل، فيجب الحمل عليه محافظة على الصحة مهما أمكن.

وهذا من جملة الشواهد على أنّ مذهب الفقهاء فساد المنهيّ عنه لعينه أو وصفه اللازم خاصّة كما أشرنا إليه، فإنّا بعد التتبّع التام إنّما وجدناهم يحكمون بالصحة أو عدم اقتضاء الفساد في المنهي عنه لوصفه المفارق دون غيره، وإن ناقش فيه جماعة من المتأخّرين بعد تسليم مطلب الفقهاء في المسائل المستدلّ

عليها بالنهي غالباً؛ للإجماع بمنع^(١) دلالة النهي على الفساد في المعاملات ولو في المنهي عنه لعينه غفلةً عن حقيقة الحال، فإنهم إنما ذهبوا إلى الفساد كما في تلك المسائل لأجل النهي، فالاعتماد على الإجماع فيها اعتماداً على دلالة النهي حقيقةً، فتدبر.

وأيضاً فقد عرفت أن كلام الفقهاء في كتب الاستدلال يعطي أن مذهبهم في المسألة هو التفصيل الذي قلناه، حيث^(٢) علّلوا الفساد في كثير من المعاملات بتوجه النهي إلى أركان المعاملة، وفَرَّقُوا بينه وبين تعلّقه بأمرٍ خارج عنها، فإن ذلك كالصریح فيما ذكرنا من التفصيل، على أن ترك البيان في كلامهم يقتضي إرادة المعهود^(٣) في كتب الأصول ولم ينقل أحد من الأصوليين تفصيلاً في المسألة غير ما ذكر، فتعيّن الحمل عليه؛ إذ لو أُريد غيره لوجب البيان وهو منتف، وتزِيل كلامهم على أصل غير معروف في الأصول ولا مبين في كتب الفروع بعيد جداً، بل مقطوع بفساده.

الثالث: إن استدلال الفقهاء بالنهي إنما هو فيما يكون المقتضي لصحته مقصوراً على مورد الحل^(٤) كما في ﴿أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾^(٥) فإن حلية البيع الذي هو عبارة عن المعاملة الناقلة للملك على الوجه المعهود عادة إنما يقتضي صحته فيما لم يرد فيه دليل التحريم، إذ مع وروده ينتفي الحل باعتبار التضادّ بينه وبين التحريم، ووجوب بناء العام على الخاص، وينتفي معه الدلالة

١- في «أ»: «بمعنى» بدل «بمنع».

٢- في «أ و م»: «وحيث».

٣- في «أ»: «المفهوم» بدل «المعهود».

٤- في «م»: «مورد الحمل».

٥- البقرة: ٢٧٥.

على الصحة قطعاً، واللازم منه فساد البيوع المحرمة للأصل السالم عن معارضة دليل الصحة؛ فإن الصحة حكم شرعي يتوقف ثبوته على ورود النص من الشارع، فبانتهائه يلزم البقاء على الحكم السابق على البيع وانتفاء التأثير فيه^(١) بمقتضي الاستصحاب ولا نغني بالفساد إلا ذلك.

وكذا الكلام في غير حكم البيع من العقود والإيقاعات التي لا يعم أدلة صحتها (إلا ذلك، وكذا الكلام في غير)^(٢) موارد التحريم، فإن النهي^(٣) فيها دليل الفساد؛ لكشفه عن فقد دليل الصحة المقتضي للفساد؛ لأن الفساد مدلول صيغة النهي لغةً وشرعاً وإذ تراهم^(٤) يحكمون بالصحة إذا كان في دليلها عاماً متناولاً لصورة التحريم أيضاً كما في ذبح الغاصب؛ لعموم ما يدل على إباحة المذكى، أعني قوله: ﴿إِلَّا مَا ذَكَيْتُمْ﴾^(٥)، وقوله ﴿وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يَذْكُرْ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ﴾^(٦)، ووطء الحائض، فإن دليل لزوم المهر كلاً هو قوله تعالى: ﴿وَإِنْ طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمْسُوهُنَّ... فَنِصْفُ مَا فَرَضْتُمْ﴾^(٧).

وكذا دليل لحوق الولد وهو قوله ﷺ: «الولد للفراش»^(٨) لا يختص بالوطء المحلل.

١- في «أ»: «الثانية» بدل «التأثير فيه».

٢- ما بين القوسين لم يرد في «ب و م».

٣- لفظ «النهي» لم يرد في «أ».

٤- ما ائتمناه من «ب»: وفي باقي النسخ: «ولا أثر لهم» بدل «وإذ تراهم».

٥- المائدة: ٣.

٦- الأنعام: ١٢١.

٧- البقرة: ٢٣٧.

٨- الكافي ٥/٤٩١: ٢ (باب: الرجل تكون له الجارية) و ٧/١٦٣: ١ و ٣ (باب: ميراث ولد

الزنى)، الخصال للصدوق: ٢١٣، من لا يحضره الفقيه ٣/٤٥٠: ٤٥٥٧.

وبهذا يندفع التناقض المتوهم في كلام الفقهاء، حيث إنهم تارةً يحكمون بصحة المنهي عنه، وأخرى بفساده، فإنهم إنما يحكمون بالصحة مع عموم دليلها وتناوله المحرم، وبالفساد مع اختصاصه بالمحلل فلا تناقض.

والجواب عنه من وجوه،

الأول: إن ظاهر احتجاج الفقهاء بالنهي في فساد المعاملات استنادهم فيه إلى النهي^(١) نفسه كما في استدلالهم به على فساد العبادات، واحتجاجهم بالأمر والنهي على الوجوب والتحريم، بل التمسك بالألفاظ مطلقاً، فإن الظاهر من الاحتجاج بها تعويل المستدل على دلالتها بنفسها، لا باعتبار كشفها عما يقتضي ثبوت المدعى، ثم إن تكرّر الاحتجاج بالنهي في كلامهم واشتغاره فيما بينهم مع عدم تعرّضهم لما يعرف عن إرادة الظاهر منه يقتضي إرادته، إذ لو كان المراد غيره لوجب البيان لتوفّر الدواعي وشدة الحاجة إلى الأصل المذكور، باعتبار كثرة فروعه وانعطاف كثير من المسائل إليه، ولم نجد لذلك في كتب الفقه والاستدلال عيناً ولا أثراً، وإهمال المعنى المراد من مثل هذا الأصل المستكرّر في كلامهم مع صرفه عن ظاهره بعيد جداً.

وأيضاً فإن البناء على فقد دليل الصحة إنما يستقيم مع حصر أدلتها وبيان اختصاصها بمورد الحلّ، وإنّ عدم وجدان دليل الصحة يقتضي الفساد، ضرورة أنّ التمسك بذلك (لا يتم إلّا مع تطرّق المنع إلى شيء ممّا ذكرنا)^(٢). فلو كان مرادهم من الاحتجاج بالنهي تمسّكهم به نظراً إلى الاعتبار المذكور لكان

١- في «ب»: «أشعارهم فيه أن النهي» وفي «أ و ش»: «استنادهم فيه أن المنهي نفسه».

٢- ما بين القوسين في «أ»: «لا يتم مع تطرّق اللفظ على شيء مع ما ذكر».

الواجب أن ينهوا على مقدّمات الدليل وأن يتعرّضوا لبيانها وإثباتها في المسائل التي استدّلوا فيها بالنهي على الفساد، ولم نجد أحداً منهم تعرّض لذكر شيء من ذلك مع كثرة المسائل المستدلّ عليها بالنهي فضلاً عن بيانه، وإثباته (ومن المعلوم)^(١) أنها ليست أموراً ضرورية حتّى يحال أمرها إلى الظهور، كيف والمآثر بين النهي المجامع لدليل الصحة والنهي المفارق له في غاية الخفاء كما سيظهر لك وجهه.

والحاصل، أنّ النهي في المعاملة إذا انقسم إلى قسمين، قسم يجامع دليل الصحة، وقسم آخر يفارقه، فلا يصحّ التمسك بالنهي الوارد في معاملة على فساده حتّى يبيّن أنّه من القسم الثاني.

وبيانه: إنّما يحصل بما ذكرناه من حصر أدلّة الصحة وبيان أنّها لا تعمّ المعاملة المحرّمة وأنّ فقد دليل صحتها يقتضي فساده، وحيث إنّ ذلك كلّهُ مفقود في كلام الفقهاء مع ظهور الحاجة إليه على تقدير إرادة المعنى الذي ذكر^(٢) فلا يصحّ حمل احتجاجهم بالنهي عليه^(٣)، ودفع التناقض المتوهم في كلامهم لا ينحصر وجهه في البناء على ذلك؛ لا مكان المقتضي عنه بما قلناه من الفرق بين أقسام المنهي عنه كما عرفته مفصلاً.

فإن قلت: استدلال الفقهاء بالنهي على الفساد إنّما يقتضي كون المنهي عنه فاسداً، وأمّا أنّ فساده لأجل دلالة النهي فلم يعلم من ذلك. وتوضيحه: أنّ قولهم البيع فاسدٌ مثلاً لنهي النبي ﷺ إشارة إلى صغرى الدليل؛ وهو أنّ البيع منهيٌّ

١- ما بين القوسين في «أ»: «على المفهوم».

٢- في «أ»: «مع تقدير معنى الذي ذكر».

٣- ما بين القوسين في «أ»: «بالنسب إليه» كذا وردت.

عنه، والكبرى المطوية^(١) المدلول عليها بالصغرى. والنتيجة هي أَنَّ المنهي عنه فاسد ولا دلالة فيها على تعيين وجه الفساد في المنهي عنه، وكما يحتمل أن يكون الوجه دلالة النهي، فكذا يحتمل أن يكون شيئاً آخر كفقْد دليل الصحة مثلاً، فلا يصحّ التمسك باحتجاج الفقهاء بالنهي على الفساد في دعوى دلالاته عليه؛ لأنّه أعمّ منها.

قلت: الصغرى المُشار إليها بقولهم، فاسد لنهي النبي ﷺ، هي أَنَّ فساد البيع مدلول النهي كما في قولهم: حرام للنهي؛ فإنّ معناه أَنَّ الحرمة مدلوله، والكبرى المطوية^(٢) في هذا الاستدلال ونظائره شيء واحد وهو أَنَّ مدلول خطاب الشرع لما يجب القول.

والحاصل: أَنَّ الاحتجاج بالنهي على الفساد من قبيل الاستدلال بالأمر والنهي وسائر الألفاظ، والظاهر منه كما أشرنا إليه استناد المستدلّ فيها إلى دلالة اللفظ نفسه دون أمر آخر. فكما أَنَّ معنى قولهم واجب للأمر وحرام للنهي؛ أَنَّ الوجوب مدلول الأمر، والتحريم مدلول النهي. فكذا معنى قولهم: فاسد للنهي؛ إِنَّ الفساد مدلول النهي، وكما أَنَّ قولهم: فاسد للنهي يمكن إرجاعه إلى القياس الذي لا يقتضي تعيين الظاهر، فكذا قولهم واجب للأمر وحرام للنهي. والفرق بين المقامين تحكّم صرف. والقول بنفي اقتضاء الدلالة اللفظية في احتجاجهم بالنهي على الفساد ونظائرها بأسرها مكابرة بيّنة، على أَنَّ رجوع القياس إلى ما ذكر يقتضي فساده، على تقدير أن يكون علّة الحكم فقْد دليل الصحة وإن صحّ

١- في «ب»: «والكبرى المطلوبة».

٢- في «ب»: «والكبرى المطلوبة».

في غيره؛ لأنّ النهي في الصغرى لا تقييد فيه بمصادفته له في ^(١) الكبرى مقيداً به على ذلك التقدير، فلا يتكرّر به الأوسط في القياس.

فإن قلت؛ هذا وارد على القول بالتفصيل في أقسام المنهي عنه أيضاً، فإنّ النهي إنّما يقتضي الفساد حينئذٍ على تقدير تعلّقه بالمنهي عنه لعينه أو وصفه اللّازم مع انتفاء التقييد به في كلامهم.

قلت؛ انتفاء التقييد به ممنوع؛ فإنّ قولهم به فاسد لنهي النبي ﷺ إشارة إلى النهي الخاص الوارد في المسألة، والمفروض تعلّقه بالمنهي عنه لعينه أو وصفه اللّازم، إذ أنّ التقييد باعتبار المنهي عنه مشهور عند الأصوليين ملحوظ في إطلاقات الفقهاء، فلا يبعد تنزيل كلامهم عليه بخلاف التقييد لفقد ^(٢) دليل الصحة فإنّه ليس من تفصيلات المسألة الاصوليّة ولا مما تعرض له الفقهاء في الكتب الفقهيّة، فحمل الاطلاق عليه ممّا لا شاهد له أصلاً.

الثاني؛ إنّ دليل صحّة المعاملات المحكوم عليها بالفساد غير منحصر فيما يختصّ بالمحلّل عندهم، فإنّ قوله تعالى: ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ ^(٣) يدلّ على صحّة العقود بأسرها؛ لكونه جمعاً محلّى باللام وهو حقيقة في العموم فلا يختصّ بالعقود المحلّلة نظراً إلى الحكم بالوفاء فيها على ما ذكره المحقّقون؛ لأنّ تحریم العقد على القول بعدم اقتضاء النهي الفساد لا يقتضي عدم وجوب الوفاء، إذ لو اقتضاء فإنّما أن يكون لنفي لزوم العقد المحرّم، أو لنفي صحّة الملزوم لنفي لزومه، وكلاهما باطل.

١- في «ش»: «فيه صارفة وفي».

٢- في «م»: «يفقد».

٣- المائدة: ١.

أما الأول: فللا تفاق على أنّ تحريم العقد لا يقتضي عدم لزومه مع بقاء صحته.

وأما الثاني: فلأنه إنما يصحّ على القول باقتضاء النهي الفساد، والمفروض خلافه.

وقوله تعالى: ﴿إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ﴾^(١) يدلّ على صحّة التجارة الناشئة عن رضا المتعاملين مطلقاً محلّلة كانت أم محرّمة.

أما أنّ التجارة تعمّ المحرمة فظاهر، وأما دلالة الآية على الصحّة فلأنّ التجارة اسم للبيع أو المعاملة المأخوذة فيها المعاوضة مطلقاً، أو لجميع طرق الاكتساب المتناول لما لا معاوضة فيه. وعلى التقادير فالتملك معتبر فيها بل مأخوذ في حقيقتها. ولأنّ المراد من الأكل في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ﴾^(٢) مطلق التصرف في المال كما صرح به المفسّرون^(٣) وشهدت به القرائن الحالية. وتسويغ التصرف فيه إذا كان تجارة مطلقاً ولو بعد طلب المالك، إذ في منعه يستلزم الصحّة قطعاً، وتنافي الإباحة المحضة، ولأنّه لو لا الصحّة لم يجز الأكل منه مطلقاً؛ لكونه على تقدير بطلان المعاملة مقبوضاً بالعقد الفاسد، وظاهر الأصحاب الاتفاق على أنّه مضمون على القابض، والإباحة إنّما تجدي لو تجرّدت عن العقد، وأما مع انضمامه فهي مقيدة بالجهة الخاصة المفروض بطلانها.

١- النساء: ٢٩.

٢- النساء: ٢٩.

٣- تفسير القمي ١/١٣٦، التبيان للشيخ الطوسي ٣/١٧٨، تفسير مجمع البيان ٣/٧٨، تفسير جوامع الجامع ١/٣٩١، جامع البيان للطبري ٥/٢٠.

ولا ريب أن المقيّد ينتفي بانتفاء قيده، ويدلّ على صحّة المعاملة مطلقاً^(١)، بحيث يتناول المحرّم منها من طريق السنّة أخبار كثيرة؛ نحو ما ورد في قولهم: «إنّما يحلّل الكلام ويحرم الكلام»^(٢) وقولهم: «المسلمون عند شروطهم»^(٣)، وقولهم في أخبار البلوغ: «إنّ الصبيّ إذا بلغ أشدّه جاز له كلّ شيء إلا أن يكون سفيهاً أو ضعيفاً»^(٤) وكذا في الجارية. وقولهم: «البيعان بالخيار ما لم يفترقان»^(٥)، وقولهم: «أَيّما عبد أقال مسلماً في بيع أقال الله تعالى عثرته يوم القيامة»^(٦). إلى غير ذلك من الروايات المتفرّقة في أبواب العقود والإيقاعات ممّا يطلع عليه بالتتبّع.

قال السيّد الفاضل طاب ثراه^(٧) في مسألة البيع وقت النداء - بعد أن حكى عن الأكثر القول بصحّة العقد؛ واحتجّ لهم بعموم ما دلّ على وجوب الوفاء بالعقود - وقال الشيخ في المبسوط والخلاف^(٨)، وظاهر ابن الجنيّد: بعدم الانعقاد^(٩)، ومال إليه شيخنا المعاصر^(١٠)؛ إمّا لأنّ النهي في المعاملات يقتضي

١- في «ب»: «قطعاً» بدل «مطلقاً».

٢- الكافي ٥/٢٠١: ٦ و ٥/٢٦٧: ٦، تهذيب الأحكام ٧/١٩٤: ٨٥٧ و ١٩٧/٨٧٣.

٣- الكافي ٥/٤٠٤: ٨ و ٦/١٨٨: ١٣، من لا يحضره الفقيه ٣/١٢٨: ٣٤٧٦ و ٣/٢٠٢: ٣٧٦٥، تهذيب الأحكام ٧/٢٢: ٩٣ و ٩٤ و ٨/٢٦٩: ٩٧٩.

٤- النهاية ٦١١، كشف الرموز ٢/٦٨، مجمع الفائدة والبرهان ٨/١٥٣.

٥- الناصريات: ٣٦٦، الخلاف ٣/١٠ و ١١، السرائر ١/٤٨١، مختلف الشيعة ٥/٩٤، الكافي ٥/٧٠، تهذيب الأحكام ٧/٢٠: ٨٥، مسند أحمد ٢/٦٤: ٤٤٧٠.

٦- المقنع: ٢٩٩، الكافي ٥/١٥٣: ١٦، من لا يحضره الفقيه ٣/١٢٢: ٢٢، تهذيب الأحكام ٧/٨: ٢٦.

٧- مدارك الأحكام ٤/٧٨.

٨- المبسوط ١/١٥٠، الخلاف ٢/٢٥١.

٩- المختلف ٢/٢٥٠.

الفساد كما ذكره الشيخ، أو لأنَّ العقد المحرّم لم يثبت كونه سبباً كما ادّعاه شيخنا سلّمه الله تعالى، قال: ولا يمكن الاستدلال على سببيّته بقوله تعالى: «أحلّ الله البيع وحرم الربا؛ لأنّه محرّم كما هو المفروض، ولا بالإجماع؛ لأنّ ذلك محلّ الخلاف.

قال: فالجواب منع الحصر، فإنّ قوله تعالى: ﴿إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ﴾^(١١) يتناوله، وكذا قوله عليه السلام: «البيعان بالخيار ما لم يفترقا»، وغير ذلك من الأخبار الكثيرة يشمله قطعاً.

الثالث: إنّه لو كان احتجاجهم بالنهي - لانتفاء سببيّة المحرّم - كما ادّعاه المفترض لوجب القول بفساد كلّ محرّم من العقود التي يدّعى توقفها على الحلّة كالبيع والنكاح مثلاً، مع أنّ الأكثر على الانعقاد في كثير منها؛ كالبيع وقت النداء، وعقد الفضولي والغابن والمكره، ونكاح العبد بدون إذن المولى، وغير ذلك من البيوع والأنكحة المنهي عنها لغيرها^(١٢)، وكون النهي فيها لأمرٍ خارج لا يقتضي تناول أدلّة الصحة المفروض اختصاصها بالعقود المحلّلة للقطع بتحريم تلك العقود.

غاية الأمر استناده إلى الجهة الخارجية، والتحريم كما يكون ذاتياً ثابتاً للمحرّم بمقتضى ذاته أو وصفه اللازم يكون بالوجوه والاعتبارات الخارجية كما حقّق في محلّه.

الوجه الثاني: الأخبار، وهي كثيرة، منها: ما رواه ثقة الإسلام الكليني عليه السلام في

١٠- مجمع الفائدة والبرهان ٢/ ٣٨٠.

١١- النساء: ٢٩.

١٢- في «أ»: «بغيرها».

الكافي، وشيخ الطائفة في التهذيب في الحسن بإبراهيم بن هاشم، ورئيس المحدثين الصدوق في من لا يحضره الفقيه، في الموثق بعبدالله بن بكير، عن زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «سألته عن مملوك تزوج بغير إذن سيده، فقال: ذلك إلى سيده إن شاء أجاز وإن شاء فرق بينهما، قلت: أصلحك الله تعالى إن الحكم بن عتيبة وإبراهيم النخعي وأصحابهما يقولون إن أصل النكاح فاسد ولا يحل له إجازة السيد له، فقال أبو جعفر عليه السلام: إنه لم يعص الله إنما يعصي سيده فإذا أجازَه فهو له جائز^(١)».

وما رواه الكليني والصدوق بطريق فيه موسى بن بكر عن زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «سألته عن رجل تزوج عبده بغير إذنه، فدخل ثم أطلع على ذلك مولاه، فقال: ذلك إلى مولاه إن شاء فرق بينهما وإن شاء أجاز نكاحهما، فللمرأة ما أصدقها، إلا أن يكون اعتدى فأصدقهما صداقاً كثيراً، فإن أجاز نكاحه فهما على نكاحهما على الأول. فقلت: لأبي جعفر عليه السلام: فإنه في أصل النكاح كان عاصياً، فقال أبو جعفر عليه السلام: إنما أتى شيئاً حلالاً وليس بعاص الله، وإنما عصى سيده ولم يعص الله، إن ذلك ليس كإتيانه ما حرّم الله عليه من نكاح في عدّته وأشباهه^(٢)».

وما رواه في الكافي في الحسن بإبراهيم بن هاشم، ومحمد بن إسماعيل عن منصور بن حازم عن أبي عبدالله عليه السلام: «في مملوك تزوج بغير إذن مولاه، أعاصي الله؟ قال: عاص لمولاه، قلت: حرام هو؟ قال: ما أزعّم أنّه حرام. قيل

١- الكافي ٥: ٤٧٨/٣، تهذيب الأحكام ٧: ١٤٣٢/٣٥١، من لا يحضره الفقيه ٣: ٤٨٦٢/٥٤١.

٢- الكافي ٥: ٤٧٨/٢، من لا يحضره الفقيه ٣: ٤٤٦/٤٥٤٨.

له: أن لا يفعل إلّا بإذن مولاه»^(١).

وجه الاستدلال بهذه الروايات، أنّها دلّت على أنّ عصيان الله تعالى في النكاح الذي هو من قبيل المعاملات لا يقتضي الفساد، وأنّ نكاح العبد الغير المأذون إنّما لم يفسد لأنّه لم يعص الله به وإنّما عصى سيّده، وهذا يحتمل وجهين: إنّ معصية الله في نكاح المملوك بغير إذن مولاه فرع معصيته له، فمع إجازته - كما هو المفروض - لا يكون عاصياً له ولا يكون عاصياً لله تعالى.

[بيان الوجهين المشار اليهما]

وتوضيحه: إنّ معصية المملوك قد تكون باعتبار مخالفة أمر الله سبحانه فقط دون سيّده، كما لو فعل شيئاً من المحرّمات بإذن المالك فإنّه يعص الله تعالى بفعله ذلك ولم يعص سيّده، وإنّما يستحقّ العقوبة من الله تعالى دون سيّده، وإذن السيّد في هذا القسم وإجازته لا تأثير لهما في جواز الرخصة فيه من قبل الله تعالى؛ وذلك واضح.

وقد يكون بمخالفة أمر الله وأمر سيّده معاً كما لو فعل محرّماً لم يأذن فيه سيّده، فإنّه عاص لهما بذلك مستوجب للعقوبة منهما عليه.

وقد تكون بواسطة معصية السيّد كما لو فعل مباحاً لم يأذن له فيه سيّده، فإنّ عصيان العبد فيه موكول إلى سيّده، فإن لم يجز له الفعل ولم يرض بما فعل فهو عاص لسيّده والله أيضاً بواسطة معصيته له، فإنّ الفعل وإن كان مباحاً بالأصل إلّا أنّه قد صار لنهي المولى عنه محرّماً بالعارض، وإن أجاز ورضي لم يعص سيّده

ولم يعص الله أيضاً؛ لأنه إنما فعل شيئاً مباحاً بالأصل وبالعارض ولم^(١) يعص به قطعاً. ونكاح العبد من دون إذن مولاه من هذا القليل فإنه في الأصل مباح، وإنما كان معصية لكونه عصياناً للمولى ظاهراً وحيث تعقبته الإجازة منه تبين أنه لم يكن عصياناً له فلا يكون عاصياً لله تعالى أيضاً.

وعلى هذا الوجه يكون قوله: عصى سيّده مبنياً على الظاهر دون الحقيقة بخلاف قوله: لم يعص الله، فإنّ المراد منه نفي معصيته له في الواقع، وتكون الأخبار المذكورة ظاهرة في اقتضاء النهي فساد المعاملات مطلقاً، فيحتاج في إخراج المنهي عنه لغيره إلى مخصّص.

وفيه نظر؛ لأنّ هذا الوجه مع ما فيه من التعسف، والخروج عن الظاهر يحمل قوله ﷺ: عصى سيّده على عصيانه له في الظاهر، سيما مع إرادته الحقيقة من قوله: ولم يعص الله، غير مستقيم.

أمّا أولاً؛ فلأنّ العبد بمجرّد نكاحه بدون إذن مولاه يصير عاصياً، وإجازة المولى له بعد ذلك عفو وتجاوز عنه، كعفو^(٢) الله وغفرانه في حقّ العصاة. ومن المعلوم أنّ بمعصيته السيّد يستلزم عصيان الله لفرض طاعته عليه، فلا يصحّ الحكم بأنّه لم يعص الله تعالى.

وأما ثانياً؛ فلأنّ الظاهر من قوله ﷺ: لم يعص الله وإنما عصى سيّده، أنّ العبد لم يعص الله تعالى في نكاحه حتّى يكون باطلاً، وإنما عصى سيّده، وعصيانه لسيّده لا يوجب بطلان النكاح. وهذا إنّما يستقيم على تقدير إرادة الحقيقة من النفي والإثبات معاً. وأمّا مع إرادته من النفي خاصّة فإنه يلزم أنّ

١- في «م و ش»: «فلا» بدل «ولم».

٢- ما اثبتناه من «ش» وفي باقي النسخ: «لعفو».

يكون قوله ﷺ: إِنَّمَا عَصَى سَيِّدِهِ، مستدرَكاً في البين؛ لَأَنَّ عَصِيَانَ السَّيِّدِ بهذا المعنى لا يقتضي فساداً ولا صحّة، فلا وجه لإيراده في البين. نعم لو قيل: عصى الله ولم يعص الله انتظم الكلام وكان من قبيل: ما رميت إذ رميت، وكذا لو قيل: عصى سَيِّدَهُ ولم يعص سَيِّدَهُ.

وأما ثالثاً: فَلأَنَّ إجازة المولى على هذا التقدير علّة لعدم المعصية وسبب فيه، والمستفاد من قوله: فإذا أجازته فهو له جائز بعد نفي المعصية، أنه غير متوقف على الإجازة، بل هو ثابت بدونها.

الثاني: إن المعصية المنفية في قوله ﷺ: لم يعص الله ليست مطلق المعصية، بل المراد منها معصية مخصوصة يقتضي فساد النكاح، والمعنى أَنَّهُ لم يعص الله عصيانياً يوجب الفساد كما في نكاح المحرّمات والنكاح في العدة وغيرهما ممّا يحرم بعينه أو وصفه اللازم كما يدلّ عليه قوله ﷺ: إِنَّمَا أَتَى شَيْئاً حَلَالاً، وقوله: إِنَّ ذَلِكَ لَيْسَ كِبَاطِيَانَهُ مَا حَرَّمَ اللَّهُ مِنْ نِكَاحٍ فِي عِدَّةٍ وَأَشْبَاهِهِ، وإلّا فعصيان السَّيِّدِ يستلزم عصيان الله؛ لَأَنَّ اللَّهَ أَوْجِبَ عَلَى الْعَبْدِ طَاعَةَ سَيِّدِهِ، فإذا اعصى سَيِّدَهُ فقد عصى الله فلا يصحّ نفي المعصية عنه مطلقاً وإِنَّمَا يصحّ نفي المعصية الناشئة من أصل النكاح، فَإِنَّ مَعْصِيَةَ اللَّهِ فِي نِكَاحِ الْعَبْدِ بِدُونِ إِذْنِ سَيِّدِهِ إِنَّمَا نَشَأَتْ مِنْ عَصِيَانِ سَيِّدِهِ وَهُوَ أَمْرٌ خَارِجٌ عَنِ النِّكَاحِ مَفَارِقُ إِتْيَانِهِ.

وحاصل الوجه المذكور أَنَّ المعصية الموجبة لفساد النكاح هي مخالفة أمر الله تعالى. نعم^(١)، في نفس النكاح عصيان المملوك في نكاحه بدون إذن سَيِّدِهِ ليس كذلك، فَإِنَّهُ قَدْ حَصَلَ مِنْهُ فِي نِكَاحِهِ ذَلِكَ مَعْصِيَتَانِ: مَعْصِيَةٌ لِسَيِّدِهِ فِي أَصْلِ النِّكَاحِ، وَمَعْصِيَةٌ لِلَّهِ بِاعْتِبَارِ مَخَالَفَتِهِ لِسَيِّدِهِ، وَمِنْ الْمَعْلُومِ أَنَّ شَيْئاً مِنْهُمَا لَيْسَ

عصياناً لله في أصل النكاح فلا يكون عصيانه موجباً لفساد النكاح ، فمعنى قوله ﷺ : إنه لم يعص الله ولكن عصى سيِّد؛ أنه لم يعص الله عصياناً راجعاً إلى أصل النكاح حتّى يفسد نكاحه وإنّما عصى سيِّده معصية موجبة لعصيان الله فيما هو خارج عن النكاح؛ وذلك لا يوجب فساده، وهذا نصّ فيما ذكرناه من التفصيل وحجّة على كلّ من أطلق القول بالفساد وعدمه .

فإن قلت: لو كان التحريم في نكاح العبد غير موجب للفساد لكونه مستنداً إلى الخارج لزم صحّته مطلقاً وإن لم يتعقّبه إجازة المولى ، والتالي باطل بالنص والإجماع؟

قلت: عدم الصحّة مع فقد الإجازة من المولى ليس للتحريم بل لاشتراط رضا المولى في صحّة نكاح العبد .

والمستفاد من هذه الأخبار وغيرها أنّ الشرط مطلق الرضا وإن كان بعد العقد، وقد وجد في نكاح العبد مع الإجازة ولم يبق إلّا عصيانه في فعله ذلك؛ ومتى ثبت أن لا يقتضي الفساد صحّ العقد، لوجود المقتضي وانتفاء المانع . قوله ﷺ : « لم يعص الله وإنّما عصى سيِّده » إشارة إلى الثاني . وقوله ﷺ : « فإن أجازة فهو له جائز » ، إشارة إلى الأوّل .

واعترض بوجهين :

الأوّل: إنّ العصيان في الرواية إن حمل على إطلاقه لم يصحّ الحكم بعدم معصية العبد؛ لأنّ عصيان السيّد عصيان الله تعالى . وإن حمل على نوع خاصّ فلا دلالة فيها^(١) على المطلوب، لاشتراط الخصوصية وعدم معلوميّتها .

والجواب: أَنَّ الخصوصيةَ المشترطة - كما عرفت - أن لا تكون المعصية مستندة إلى أمرٍ خارجٍ عن المنهي عنه كما في نكاح المملوك بدون إذن مولاه؛ لأنَّ معصية المملوك لسيِّده في نكاحه بدون إذنه لما كان مستلزماً لمعصية الله فيه باعتبار فرض طاعته شرعاً.

ولا ريب في كون تلك الجهة خارجة عن النكاح مفارقة له، فنفي المعصية عنه في قوله عليه السلام: إِنَّهُ لم يعص الله ليس إلّا نفياً لمعصية لا يكون من هذا القبيل وهي المعصية الراجعة إلى أصل النكاح أو صفاته اللازمة، ويشهد لذلك قوله عليه السلام: «إِنَّمَا أَتَى شَيْئاً حَلَالاً وَلَيْسَ بِعَاصٍ لِلَّهِ». وقوله: «إِنَّ ذَلِكَ لَيْسَ كَأُتْيَانِهِ مَا حَرَّمَ اللَّهُ تَعَالَى عَلَيْهِ مِنْ نِكَاحٍ فِي عِدَّةٍ وَأَشْبَاهِهِ» وأنه لا شبهة في دلالة الأخبار على بطلان إطلاق القول بالفساد وعدمه، وذلك يستلزم صحّة التفصيل المختار، إذ ليس في المسألة تفصيل آخر يمكن الحمل عليه.

الثاني: إِنَّ العَصِيَانَ معناه مخالفة الأمر. والسؤال في الرواية لم يقع إلّا عن تزويج العبد بغير إذن السيّد. والمفتى به عند جميع الفقهاء ليس إلّا الوقوع بغير إذنه، فالمراد من العصيان هو الوقوع بغير الإذن.

ولا شكَّ أَنَّ العمومات تقتضي صحّة هذا العقد كالفضولي، مع أَنَّ المسألة مفروضة فيما إذا كان هناك دليل شرعي يقتضي الصحّة، فالمراد من قوله عليه السلام: لم يعص الله أَنَّ فعل العبد موافق لقوله تعالى الذي يقتضي الصحّة، غاية ما في الباب أَنَّهُ وقع بغير إذن السيّد، فلو كان السيّد هو المعقود عليه، واتفق العقد بغير إذنه يكون العقد صحيحاً إن شاء أمضى وإن شاء فسخ، فكذا العقد على عبده لاتّحاد دليل الصحة ومقتضاها، فالرواية تدلّ على عدم اقتضاء النهي الفساد في المعاملات كما عليه المعظم، ولو أريد منه العصيان ظاهراً لم يصحّ الحكم بأنّه لم يعص الله وإِنَّمَا عَصَى سَيِّدَهُ، بل كان الأمر بالعكس فإنّه لم يعص سيِّده، إذ

المفروض أنه لم يقع منه نهى وإنما عصى الله في عقده بدون إذن سيده لنهيهِ عن متصرف الحكم بغير إذن مولاه.

والجواب: إن العصيان إنما يستعمل في مخالفة الحكم الشرعي كما في ترك الواجب وفعل المحرم، وإطلاقه على مخالفة الوضعي كمخالفة مقتضى الصحة غير معهود وإنما المعهود فيه إطلاق الفساد والبطلان، ومع أن الحمل عليه لا يستقيم في قوله عليه السلام: وإنما عصى سيده؛ إذ ليس للسيّد قولٌ يقتضي الصحة حتى يكون فعل العبد مخالفاً له، وحمل العصيان هاهنا على حقيقته تفكيك ركيك لا يلائمه الحصر مع إرادة المعنى المذكور في قوله عليه السلام: لم يعص الله. فإنه إنما هو بالقياس على ما نفى في قوله: لم يعص الله، فيكون إثباتاً للمعنى المنفي هناك، فلا يصح التفكيك، على أن الحمل على الحقيقة - في قوله عصى سيده - متعذر بناءً^(١) على ما ذكر، من أن العصيان مخالفة الأمر، وأن السؤال إنما وقع من تزويج العبد بدون إذن سيده، فينبغي حمله عليه على ما يوجب العقوبة في الجملة وإن لم يكن لمخالفة الأمر، فيلزم الخروج عن ظاهر اللفظ في الموضعين^(٢) مع التفكيك بحمله فيهما على معنيين مختلفين، مع أن امتناع الحقيقة في قوله: عصى سيده، إنما اقتضى الصرف عن الظاهر في قوله عليه السلام: لم يعص الله، للزوم التفكيك بدونه على ما يفهم من كلامه، وإلا فالحمل على الظاهر فيه ممكن بإرادة نفي العصيان على بعض الوجوه، فالعدول عنه ليس إلا للفرار عن التفكيك، والحمل على المعنى المذكور كما ترى كثر فيما وقع الفرار منه.

١ - في «ب»: «وبناءً».

٢ - في «أ»: «الوصفين» بدل «الموضعين».

والصواب أن يقال: إنَّ العصيان في قوله عليه السلام: لم يعص الله، جار على أصله؛ أعني مخالفة الأمر، والمعنى لم يخالف أمر الله في النكاح، فإنَّه لم يمنعه عن النكاح ولم يحرمه عليه.

وفي قوله عليه السلام: عصي سيِّده، مبنيّ على تنزيل العادة منزلة النهي، فإنها قاضية بمنع استقلال العبد بالنكاح وأشباهه ممّا يجب أن يصدر عن أمر المولى ورأيه، أو محمول على فعل ما يوجب العقوبة وإن لم يكن لمخالفة الأمر مجازاً، ولا يلزم التفكيك القبيح حينئذٍ للمناسبة الظاهرة بين المعنيين، وصحّة الحصر بالقياس إلى المعنى المنفي بخلاف الحمل على مخالفة مقتضى الصحّة على ما عرفت، ويمكن حمله في الموضعين على ما يوجب العقوبة مطلقاً.

أمّا في عصيان السيّد فلتعذّر الحقيقة الموجبة للحمل على المجاز. وأمّا في عصيان الله فلتلّا يختلف المعنى في القرينتين^(١)، وحينئذٍ فلا يلزم التفكيك. غاية الأمر، حصول الأمر^(٢) في أحدهما بمخالفة الأمر، وفي الآخر بأمر آخر غير ذلك، وهذا لا يوجب التفكيك في المعنى المراد من لفظ العصيان.

ثمّ لا يذهب عليك أنّ حمل قوله عليه السلام: لم يعص الله على موافقة فعل العبد لقول الله المقتضي للصحة؛ إنّما يصحّ لو كان القول المقتضي للصحة عامّاً متناولاً للمحرّم أيضاً، وقد صرّح المعارض فيما حكينا عنه سابقاً: أنّ الفقهاء إنّما استدلّوا بالنهي على الفساد في أبواب البيوع والأنكحة نظراً إلى كشفه عن فقد دليل الصحّة لاختصاصه بالمعاملة المحلّلة.

وهذا كما ترى مناقض للحكم^(٣) ها هنا، بموافقة فعل العبد لدليل الصحة،

١- في «ب»: «في الغير» وفي «ش»: «في الفرعيتين».

٢- في «ب»: «المعنى» بدل «الأمر».

٣- في «ب»: «للحكمة» وفي «ش»: «وتناقض الحكم لحكمها».

فإن نكاح العبد بدون إذن سيده محرّم قطعاً كما اعترف به وإن لم يصدق عليه اسم العصيان حقيقةً، فينبغي أن لا يتناوله أدلة الصحة المفروض اختصاصها بالمعاملة المحلّلة، إلّا أن يفرق في ذلك بين ما يحرم لذاته وما يحرم لوصفه المفارق ويدّعي تناول الأدلة للقسم الثاني. وفيه ما عرفت.

ومنها: ما رواه الشيخ طاب ثراه في التهذيب في الصحيح، عن أبي بصير، عن أبي عبد الله عليه السلام، «قال: مَنْ طَلَّق ثلاثاً في مجلس فليس بشيء، من خالف كتاب الله ردّ إلى كتاب الله» ^(١). وذكر طلاق ابن عمر.

وفي الصحيح عن إسماعيل بن عبد الخالق قال: «سمعت أبا الحسن عليه السلام وهو يقول: طَلَّقَ عبد الله بن عمر امرأته ثلاثاً فجعلها رسول الله ﷺ واحدة وردها إلى كتاب الله والسنة» ^(٢).

وفي الصحيح، عن ابن أذينة، عن زرارة، وبكير، ومحمّد بن مسلم، وبريد بن معاوية العجلي، والفضيل بن يسار، وإسماعيل بن الأرقم، ومعمّر بن يحيى بن بسّام، كلّهم سمعه من أبي جعفر عليه السلام، وعن ابنه بعد أبيه عليه السلام بصورة ما قالوه وإن لم أحفظ حروفه غير أنّه لم يسقط حمل معناه: «إنّ الطلاق الذي أمر الله به في كتابه وسنة نبيّه ﷺ أنّ المرأة إذا حاضت وطهرت من حيضها أشهد رجلين عدلين قبل أن يجامعها على تطليقه، ثمّ لهو أحقّ برجعته ما لم تمض لها ثلاثة قروء فإن راجعها كانت عنده على تطليقتين، فإن مضت ثلاثة قروء قبل أن يراجعها فهي أملك بنفسها، فإن أراد أن يخطبها مع الخطاب خطبها، فإن تزوّجها كانت عنده على تطليقتين، وما خلا هذا فليس بطلاق» ^(٣).

١- تهذيب الأحكام ٨: ٥٤/٩٦.

٢- تهذيب الأحكام ٨: ٥٥/٩٩، الاستبصار ٣: ٢٨٨/١٣.

٣- الاستبصار ٣: ٢٧٠/٢، تهذيب الأحكام ٨: ٢٨/٤، وانظر الكافي ٦: ٦٨/٧، وفي

وفي الموثق، عن سماعة، قال: «سألته عن رجل طلق امرأته ثلاثة في مجلس واحد، فقال: إن رسول الله ﷺ ردّ على عبدالله بن عمر امرأته طلقها ثلاثة وهي حائض فأبطل رسول الله ﷺ ذلك الطلاق وقال: كل شيء خالف كتاب الله والسنة ردّ إلى كتاب الله والسنة» (١).

وما رواه الكليني طاب ثراه في الحسن بإبراهيم بن هاشم، عن محمد بن مسلم، قال: قال أبو جعفر عليه السلام: «من طلق ثلاثاً في مجلس على غير طهر لم يكن شيئاً، إنما الطلاق الذي أمر الله عز وجل به، فمن خالف كتاب الله لم يكن له طلاق، وإن ابن عمر طلق امرأته ثلاثاً في مجلس واحد وهي حائض فأمر النبي ﷺ أن ينكحها ولا يعتد بالطلاق، قال: وجاء أمير المؤمنين عليه السلام فقال: يا أمير المؤمنين إنني طلقت امرأتي، قال: ألك بيتة؟ قال: لا، قال أعزب» (٢).

وفي الحسن بإبراهيم عن الحلبي عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «من طلق امرأته ثلاثاً في مجلس وهي حائض فليس بشيء، وقد ردّ رسول الله ﷺ طلاق عبدالله بن عمر إذ طلق امرأته ثلاثاً وهي حائض فأبطل رسول الله ﷺ ذلك الطلاق، وقال: كل شيء خالف كتاب الله فهو ردّ إلى كتاب الله عز وجل، وقال: لا طلاق إلا في عدة» (٣).

وفي الحسن بإبراهيم أيضاً عن أحمد بن محمد بن أبي بصير البزنطي، قال: «سألت أبا الحسن عليه السلام عن الرجل طلق المرأة بعد ما غشيها بشهادة عدلين، فقال: ليس هذا بطلاق، فقلت: جعلت فداك كيف طلاق السنة؟ فقال: يطلقها إذا

كما التهذيب والاستبصار: «يريد» بدل «يزيد».

١- تهذيب الأحكام ٨: ٥٥/٩٧، الاستبصار ٣: ٢٨٨/١١.

٢- الكافي ٦: ٥٨/٧، تهذيب الأحكام ٨: ٤٧/٦٥.

٣- الكافي ٦: ٦٠/١٥، تهذيب الأحكام ٨: ٥٥/٩٨، الاستبصار ٣: ٢٨٨/١٢.

طهرت من حيضها قبل أن يغشاها بشهادة عدلين كما قال الله عزَّوجلَّ «
الحديث»^(١).

وفي الحسن محمد بن إسماعيل، عن محمد الحلبي، قال: «قلت لأبي
عبدالله عليه السلام: الرجل يطلق امرأته وهي حائض، قال: الطلاق على غير السنة
باطل، قلت: فالرجل يطلق ثلاثاً في مقعد؟ قال: إلى السنة»^(٢).

وفي الموثق، عن ابن أبي بكير وغيره، عن جعفر عليه السلام أنه قال: «إنَّ الطلاق
الذي أمر الله تعالى به في كتابه والذي سنَّ رسول الله ﷺ أن يخلي الرجل
عن المرأة فإذا حاضت وطهرت من حيضها أشهد رجلين عدلين على تطليقه
وهي طاهر في غير جماع، وهو أحقَّ برجعته ما لم تنقض ثلاثة قروء، وكلَّ
طلاق ما خلى هذا فليس بطلاق»^(٣).

وفي الموثق بسماعة عن أبي بصير، عن أبي جعفر عليه السلام قال: «لو ولَّيت
الناس لأعلمتهم كيف ينبغي أن يطلقوا، ثم لم أوت برجلٍ قد خالف إلّا وأوجعت
ظهره، ومن طلق على غير السنة ردَّ إلى كتاب الله عزَّوجلَّ وإن رغم أنفه»^(٤).
وما رواه عن معمر بن وشيكة قال: سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول: «لا يصلح
الناس في الطلاق إلّا بالسيف ولو ولَّيتهم لرددتهم فيه إلى كتاب الله
عزَّوجلَّ»^(٥).

وما رواه الصدوق، عن علي بن أبي حمزة قال: «قال أبو عبدالله عليه السلام: لا

١- الكافي ٦: ٦٨/٦، تهذيب الأحكام ٨: ٤٩/٧١، بحار الأنوار ٨٥/٣٦.

٢- تهذيب الأحكام ٨: ٤٧/٦٣.

٣- الكافي ٦: ٦٨/٧.

٤- الكافي ٦: ٥٧/٢، من لا يحضره الفقيه ٣: ٤٩٩/٤٧٥٧.

٥- الكافي ٦: ٥٦/١.

طلاق إلا على السنة؛ إنَّ عبدالله بن عمر طَلَّق امرأته ثلاثاً في مجلس واحد وامرأته حائض فردَّ رسول الله ﷺ طلاقه وقال: ما خالف كتاب الله ردَّ إلى كتاب الله»^(١).

والاستدلال بهذه الأخبار من وجهين:

الأول: أنها دلَّت على بطلان الطلاق المخالف للسنة كالطلاق في الحيض وفي طهر المواقعة وبدون الإشهاد، والطلاق ثلاثاً في مجلس واحد، لما فيه مخالفة الأمر في كتاب الله تصريحاً بالعلّة في بعضها، وتلويحاً بها في آخر، وقد أُشير بذلك إلى قوله تعالى: ﴿وَأَشْهِدُوا ذَوَى عَدْلٍ مِنْكُمْ﴾^(٢)، وقوله عزّ وجلّ: ﴿إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعَدَّتِهِنَّ﴾^(٣) بناءً على أنَّ المراد من الطلاق للعدّة أن يطلقها لدخول وقت العدّة، وهو الطهر الذي لم يواقعها فيه من غير أن يرسل الطلاق أو يكن في مجلس ثلاثاً على ما ورد التفسير به من الأخبار.

ومن المعلوم أنَّ الأمر بإشهاد العدلين في الطلاق وبالتطليق للعدّة يقتضي النهي عن الطلاق الخالي عن الإشهاد واعتبار العدّة، وأنَّ التعليل بمخالفة الأمر في بطلان الطلاق البدعي تعليل بالنهي المستفاد منه حقيقة، فعلم أنَّ النهي دليل الفساد.

وفيه، أنَّ الأمر بالإشهاد والتطليق للعدّة محمول على الوجوب الشرطي، بمعنى أنَّهما من شروط الطلاق، إذ لا يعقل وجوب الإشهاد واعتبار العدّة مع

١- من لا يحضره الفقيه ٣: ٤٩٦/٤٧٥١.

٢- الطلاق: ٢.

٣- الطلاق: ١.

جواز ترك الطلاق، فمعنى قوله: ﴿وَأَشْهَدُوا ذَوَى عَدْلٍ مِنْكُمْ﴾ أنه إذا أردتم الطلاق الصحيح الشرعي فأشهدوا؛ أي فلا بد لكم من الإشهاد، وكذا قوله: ﴿فَطَلِّقُوهُمْ لِعَدَّتْ بَنَاتُهُنَّ﴾، وحينئذ فالتعليل بمخالفة الأمر في الروايات تعليل بانتفاء شرط الطلاق دون دلالة النهي، وليس ذلك من محل النزاع في شيء، وسيجيء لهذا زيادة تحقيق في بعض الفوائد الآتية إن شاء الله تعالى.

الثاني: أنها تضمنت أصلاً وهو أن كل شيء يخالف الكتاب فهو مردود إلى الكتاب، والمعنى أنه باطل^(١) مردود إلى ما يقتضيه الكتاب من البطلان والفساد. ولا ريب في أن المعاملة المحرمة مما يخالف الكتاب فيجب ردّها إليه؛ أي الحكم ببطلانها وفسادها بمقتضى المخالفة على ما ذكرنا في معنى الردّ، ولو لا أن النهي يقتضي الفساد لما كان الردّ إلى كتاب الله موجباً له.

ومنها: ما رواه الشيخ في الصحيح عن الفضيل بن عبد الملك البقاعي قال قلت لأبي عبد الله عليه السلام: «الرجل يتزوج الأمة بغير علم أهلها؟ قال: هو زنى إنّ

١- ورد في هامش «أ»: قوله: والمعنى أنه باطل فيه.

أولاً: منع كون معنى الردّ إلى الكتاب أن ما يخالفه باطل بالمعنى المصطلح عليه من عدم ترتّب الأثر الشرعي عليه، بل المراد أنه باطل قبل الحقّ، بمعنى أنه ليس مشروعاً مطابقاً للواقع وإن كان محرماً يترتّب عليه الأثر الشرعي، ويؤيّد ما ورد من أخذ موافقة الكتاب وطرح ما يخالفه، وربما كان المخالف للكتاب من جهة الحكم التكليفي من أفعاله من جهة الحكم الشرعي.

وثانياً: تسليم كون البطلان بمعنى المصطلح عليه الأعمّ من البطلان الذي في المرسلات، إذ المراد منه عدم ترتّب الأثر الشرعي، وإن كان باعتبار عدم الموافقة للأمر التكليفي وإن ترتّب الأثر من جهة الآثار التي في المعاملات.

وأما كون البطلان بمعنى المخصوص بالمعاملات مقابل الصحة التي فيها، فهو غير ظاهر من الردّ وغير مسلمّ أنه ظاهر فيه حتّى يتم الاستدلال عليه بأنّه يدلّ على أن النهي في المعاملات يوجب الفساد.

الله يقول: «فأنكحوهن بإذن أهلهن». والتقريب في هذه الرواية يعلم مما سبق.
وفي الصحيح عن صفوان بن يحيى، عن عبدالله بن مسكان، عن الحسن بن
زياد الصيقل، قال: «قال أبو عبدالله عليه السلام: تزوج الحرّة على الأمة ولا تتزوج
الأمة على الحرّة، ولا النصرانية ولا اليهوديّة، فمن فعل ذلك فنكاحه
باطل»^(١).

وفي الصحيح: عن محمد بن أحمد بن يحيى، عن أبان بن محمد بن عيسى،
عن موسى بن القاسم، عن علي بن جعفر، عن أخيه موسى عليه السلام قال: «سألته عن
امرأة تزوّجت على عمّتها وخالتها، قال: لا بأس. وقال: تزوّج العمّة والخالة
على ابنة الأخ وبنت الأخت، ولا تتزوج بنت الأخ والأخت على العمّة والخالة
إلا برضىّ منهما، فمن فعله فنكاحه باطل»^(٢).

وجه الدلالة: أنّ الفاء في قوله: فمن فعل، للسببية، وهو يقتضي ترتّب ما
بعدها على ما قبلها؛ لأنّها إنّما تدخل على ما هو جزء، أو في^(٣) معنى الجزء.
ولمّا لم يكن الشرط في الخبرين مذكوراً صريحاً وجب تقديره وجعل المضمون
المتقدّم وهو النهي شرطاً، والمعنى إذا كان تزويج الأمة على الحرّة أو بنت الأخ
والأخت على العمّة والخالة منهياً عنه، فمن خالف ذلك وفعله فنكاحه باطل،
ولو لا أنّ النهي يقتضي الفساد لم يصحّ ذلك^(٤).

١- تهذيب الأحكام ٧: ٣٤٤/١٤١٠.

٢- تهذيب الأحكام ٧: ٣٣٣/١٣٦٨.

٣- في «أ»: «وفي».

٤- ورد في هامش «أ»:

يمكن أن يقال: إنّ النهي لا يقتضي الفساد، ويصحّ ذلك، بيان ذلك: إنّّه كما يمكن أن يقال

ومن شواهد هذه المسألة ما تكرر في النصوص من الحكم بفساد

كوجه البطلان النكاح في مفروض الخبرين قيام النهي عنه، يمكن أن يقال وجه انتفاء شرط الصحة له بكون عدم تقدّم نكاح الحرّة شرطاً في جواز نكاح الأئمة عليها ورضا العمّة والخالة شرطاً في نكاح بنت الأخ والأخت عليهما، فعلى تقدير الخلاف بوجود تقدّم نكاح الأئمة وعدم رضا العمّة والخالة يمكن أن يكون النهي موجباً لفساد النكاح المتأخّر وأن يكون النكاح الخاصّ المنهّي عنه موجباً للفساد، فالخبران يدلّان على بطلان نكاح المخالف ولا يعلم أنّ وجهه: أي أحد من الأمرين فهما عامّان، ولا دلالة لهما على الخاصّ من كون الوجه للفساد هو محض النهي لم لا يكون السبب فيه النهي الخاصّ. نقول: كما يمكن أن يقدر الشرط المحذوف الدالّ عليه الفاء الدالّة على الترتّب والتفرّع هكذا: إذا كان تزويج الأئمة على الحرّة أو بنت الأخ أو الأخت منهياً عنه، فنكاحه باطل، يمكن أن يقدر هكذا: إذا كان يحرم هذه التزويجات فنكاحه باطل، وحينئذٍ لا يدلّ على أنّ مطلق النهي عنها من حيث إنّه نهى موجب للفساد، إذ لعلّه خصوص هذه الهيئات سبب له.

بيان ذلك: أنّ الظاهر من كلّ..... الجزاء يترتّب على شرط باعتبار الحكم الواقع في الجملة الشرطيّة، فإذا تأخّر المنهي عنه عن الموضوع الذي هو إحدى هذه التزويجات يظهر أنّ مدخليّة خصوص الموضوع في النهي باعتبار انتفاء الشرطيّة المتقدّمة. فإن قلت: لا سبب لوجود تقدّمه، فمن خالف كما قدره.

قلت: لا تقدير حقيقة إذ من فعل ذلك فقد خالف، فالتقدير هو معنى الفعل المذكور. فإن قلت: بطلان الدلالة على تقدير ثبوت الشرطيّة ولم تثبت بل من الخبرين تثبت فتتمّ الأدلّة.

قلت: الشرطيّة ثابتة على القولين أي إنّ الفرق بينهما أنّه على قول يدلّ النهي عليها، وعلى آخر دليل آخر، والكلام في الاستدلال على المطلوب من اقتضاء النهي الفساد بمحض ظهور دلالة الفساد، وقد عرفت عدم الظهور كما مرّ.

الظاهر في حكم الجزاء كون حكم الشرط سبباً له، وأمّا إذا تقدّم النهي عن الموضوع في العبارة فلا يظهر من العبارة أنّها لعلّة النهي، بل النهي الخاصّ، ولا أقلّ يكون الكلام مجعلاً فلا يدلّ على المطلوب، مع أنّه يمكن أن يقال: كون النهي من حيث هو موجباً للإطلاق في الصورة الأولى أيضاً باعتبار احتمال.

المعاملات المحرمة على وجه يحصل معه ظن قوي بأن الأصل فيما نهي عنه هو الفساد، وأن المقتضي له في جميعها (أمر واحد)^(١) هو التحريم. وحيث كان التحريم في المنهي عنه مستقبلاً لدليل الصحة غالباً كما أشرنا إليه، وجب اختصاص الحكم بغيره،

وأيضاً فإنّ الغرض الأصلي من أحكام المعاملات بيان الصحة والفساد وتمييز المعاملة الصحيحة من غيرها، فإنّ ذلك هو السبب الأصلي^(٢) في انتظام أمر المعاش الداعي إلى تأسيس تلك الأحكام. والخطاب الاقتضائي الوارد فيها كالإيجاب والتحريم تأكيد لذلك الغرض وردع عما يوجب اختلال المعاش على الوجه الأبغ، وهو^(٣) من هذه الجهة إنّما يقصد منه المعنى المراد من الخطابات الشرعية الوضعيّة، ولو كان المراد من الأوامر والنواهي الواردة في المعاملات بيان الحكم الاقتضائي والتخييري من دون التفات إلى الحكم الوضعي لزم إهمال ما هو الأصل فيها؛ أعني بيان الصحة والفساد، فإنّ خطابات الشرع إنّما وردت بصيغة الأمر والنهي غالباً، والتصريح فيها بالصحة والبطلان سيّما في الكتاب العزيز نادر جداً؛ وإهمال ما هو المقصود الأهم في مسائل المعاملات بالكلية أو في أكثر مسائلها ممّا يبعد من الحكيم المؤسس لمعان الشرع والمبين لأحكامه كما لا يخفى على ذي مسكة.

١- ما بين القوسين زيادة من «ب».

٢- في «ب»: «الأصل».

٣- في «ب و م»: «فهو».

واعلم أنّ النزاع في المسألة لا يختصّ (بالنهي على ما يوهمه الاقتضاء^(١) عليه)^(٢) في كلام الأكثر، فإنّ المراد منه مطلق التحريم كما صرح به بعضهم: إطلاق الاسم المقيّد على المطلق أو الدليل على المدلول، ويجوز أن يكون الاقتصار لكونه العمدة في أدلّة التحريم مع استلزام الحكم عليه بالاقتضاء وعدمه ثبوته في غيره من أدلّة التحريم، فإنّ الأدلّة من الطرفين لا اختصاص لها بالنهي، بل متناولة للتحريم الثابت بغيره كلفظ التحريم، ومن هذا يعلم بطلان المذكورات في قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ﴾^(٣) الآية.

فائدة [في بيان حكم تخصيص الأكثر]:

المذهب الصحيح في تخصيص العام وهو الذي ذهب إليه أكثر أصحابنا ومنهم السيّد المرتضى^(٤) والشيخ^(٥) وأبو المكارم ابن زهرة^(٦) رحمهم الله، جواز التخصيص إلى الواحد وعدم اشتراط بقاء الأكثر أو المساوي. وبه قال ابن إدريس^(٧)، وحكي الخلاف في ذلك عن ابن الجنيّد وهو قول العلّامة طاب ثراه^(٨) وظاهره انتفاء الخلاف في ذلك بين الأصحاب، حيث نسب

١- في «ش»: «الاقتصار».

٢- في «ب»: «بالنهي إلا ما يوهمه الاقتصار عليه».

٣- النساء: ٢٣.

٤- الذريعة إلى أصول الشريعة ١/٢٩٧.

٥- العدة في أصول الفقه ١/٣٧٩.

٦- غنية النزوع ٢/٣٢١.

٧- لم نعر عليه.

٨- نهاية الوصول إلى علم الأصول ٢/٢١٣.

الخلاف في ذلك إلى العامة^(١).

قال الشيخ البهائي عليه السلام: والأكثر على جواز الأكثر من الباقي فضلاً عن مساواته^(٢) والدليل على ذلك من وجوه:

الأول: وجود المقتضي للصحة وانتفاء المانع عنه؛ أما من جهة المخصص فذلك ظاهر وإن كان متصلاً؛ لأن الاستثناء موضوع لمطلق الإخراج، كالشرط لمطلق الاشتراط، والغاية لمطلق التحديد. وأما من جهة العام فلتحقق الوضع فيما يصح فيه الإخراج قبل الحكم ووجود العلاقة المصححة للتجوّز، وهي علاقة العموم والخصوص دون المشابهة، والكلّ والجزء أو الكلّي والجزئي فيما لا يصح فيه ذلك كما في التخصيص بالمنفصل.

الثاني: وقوع ذلك في التنزيل الذي هو أبلغ الكلام وأعلاه، قال الله تعالى: ﴿إِنَّ عِبَادِي لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَانٌ إِلَّا مَنْ اتَّبَعَكَ مِنَ الْغَاوِينَ﴾^(٣) مع قوله تعالى حكايةً عن إيليس: ﴿وَلَأَغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ إِلَّا عِبَادَكَ مِنْهُمْ الْمُخْلَصِينَ﴾^(٤)، فإن المخلصين إن كانوا أقلّ كان الغاؤون أكثر وقد استثنوا من الأولى، وإن كانوا أكثر وقد استثنوا من الثانية لزم استثناء الأكثر منها، فاشتراط الأكثر باطل بمجموع الآيتين، وقد يكفي بالأولى، لأنّ الغاوين هم الأكثر وقد استثنوا منها.

الثالث: وقوع التخصيص المذكور في كلام الفصحاء والبلغاء، وفي الأخبار وكلام الأصحاب كما يظهر بالتتبع.

١- المحصول في علم الأصول ٣: ١٢-١٤.

٢- زبدة الأصول: ١٣٦.

٣- الحجر: ٤٢.

٤- الحجر: ٣٩-٤٠.

احتج القائلون بالاشتراط بوجهين :

الأول: قبح قول القائل: أكلت كلَّ رمانة في البستان، وفيه آلاف وقد أكل واحدة أو اثنتين أو ثلاثة، وقوله: أخذت كلَّ ما في الصندوق من الذهب وفيه ألف دينار وقد أخذ ديناراً إلى ثلاثة. وكذا قوله: كلَّ من دخل داري فهو حرّ، وكلَّ من جاءك فأكرمه، وفَسَّر بواحد أو اثنين، فقال: أردت زيداً أو هو مع عمرو لا كذلك لو أريد من اللَّفظ في جمعها كثرة قريبة من مدلوله.

الثاني: لو صحَّ لكان مجازاً لكنّه ليس بمجاز فلا يصحّ، أمّا الملازمة فلأنَّ التخصيص من أنواع المجاز، وأمّا بطلان التالي فلأنَّ المجاز مشروط بالعلاقة المصحّحة للتجوّز، والعلاقة بين الكلِّ والباقي ليست إلّا المشابهة؛ أعني الاشتراك في صفة الكثرة، فبدونها تنتفي العلاقة فينتفي المجاز.

والجواب عن الأولين: أنّ القبح في الأمثلة المذكورة ليس لاشتراط الواضع بقاء الأكثر في تخصيص العام، بل الأمر عارض للإستعمال مزيد له إذا روعي فيه الجهات المحسنة والاعتبارات اللائقة، وليس القبح فيها إلّا كالقبح في قول القائل في الإقرار بالعشرة له على واحد واحد يكرّره عشرة، أو إثنان وإثنان يكرّره خمسة، أو خمسة وخمسة، أو اثنان وثلاثة وخمسة، فإنّ ذلك وإن كان مستقبحاً في العرف وضيعاً في المحاورات سمجاً فيها، إلّا أنّ ذلك ليس لأمرٍ راجع إلى وضع اللّغة أو العرف، ولذا ترى أنّه متى تصرّف في مثله المتكلّم تصرفاً يُخرجه عن الضمة^(١) والابتذال حَسُنَ وملح وتخلّص عن القبح والسماجة، كما في قوله: بنت سبع وأربع وثلاث.

وقول أبي نواس: أقمنا بها يوماً ويوماً وثالثاً ويوماً له يوم الترحّل

خامس^(١).

وقول قریش للنبي ﷺ : جئنا لنسألك عن ثلاثة وواحدة^(٢).

وقول من سأل أمير المؤمنين عليه السلام : أخبرني عن ثلاثة وثلاثة وواحدة^(٣).

وقول من سئل عن الخلفاء بعد النبي ﷺ فقال : أربعة أربعة أربعة^(٤). إلى غير ذلك مما يُعد قبيحاً مستهجنأ في العرف لولا مراعاة النكات الرائعة والطائف اللائقة، ولو كان القبح في أمثال ذلك مستندأ إلى مخالفة اللغة أو الخروج عن قوانين العربية لوجب أن يستمر القبح مع اللفظ. ولا يزول عنه أبداً، وإن روعي أنواع اللطائف والنكات أو اختلفت معه الأحوال والمقامات، فإن الكلام الفاسد الملحون المخالف للقانون اللغوي الخارج عن ضوابط اللفظ العربي يستحيل أن يصح أبداً ما أبقى على لحنه وفساده ولم يتغير عن وصفه وجهته. وكيف يصح ما هو فاسد من أصله، أو يستقيم ما هو مختل في ذاته؟ فكيف يستصلح فساد الأصل بالمحسنات العارضة والخصائص الخارجية المشروطة بسلامة الأصل وصحته؟ وبا الوجوه^(٥) المحسنة والمزايا الفاضلة البديعة - لا البدائع البديعة في تلك الألفاظ كما قيل - إلا كالكسوة الفاخرة على الشمطاء القبيحة تزداد بها قبحاً وشناعةً وفضاعةً. نعم، إذا صح الكلام ووافق القانون العربي ولم يخرج

١- الوافي بالوفيات ١٢/١٧٩، أعيان الشيعة ٥/٤٧٦، مغني اللبيب ٢/٣٥٦، خزانة الأدب ٧/٤٣٥.

٢- انظر، شجرة طوبى ١/٦٣.

٣- الغيبة للطوسي: ١٥٣، بحار الأنوار ٣٦/٣٧٤، شجرة طوبى ١/٦٢-٦٣.

٤- شجرة طوبى ١/٦٧.

٥- في «أ و ب»: «وما الوجه» بدل «وبا الوجوه».

عن ضوابط اللّغة لكن كان فيه نوع سماجة أو استهجان أو ضعة^(١) وابتذال أمكن أن يزول عنه ما فيه من القبح أو الابتذال بمراعاة فنون البلاغة فيه وإيراده على وجه يطابق مقتضى الحال، وربّما يقتضي التحقّق بواسطة التقريب فيه بالكلام البليغ المرتفع الذي يتنافس به ويتسابق عليه؛ ألا ترى أن التكرار الذي تمجّه الأسماع ولا تقبله الطّباع كيف حسنه في سورة الرحمان التقرير بالنّعم المختلفة المعدودة، حيث إنّه لمّا كان ذكر نعمة أنعم بها قرّر عليها ووبّخ على التكذيب بها حتّى اكتسب الكلام لأجله ملاحه فوق الملاحه، كما واكتسب به بلاغةً فوق البلاغة، ومقبوليّة وحسنًا فوق المقبوليّة والحسن.

ثمّ انظر إلى الخطاب الذي هو موضوع للموجود الحاضر من ذوي العقول كيف يصحّ توجيهه إلى المعدوم أو للغائب إلى غير ذوي العقول إذا قصد منه حقيقة الخطاب؛ أعني طلب التوجه والإقبال، ثمّ إذا نزل المعدوم منزلة الموجود والغائب منزلة الحاضر وغير ذوي العقول منزلة ذوي العقول، ثمّ وجّه إليهم الخطاب مجازاً كما في المنادى المندوب وفي قوله تعالى: ﴿يَا أَرْضُ ابْلَعِي مَاءَكَ وَيَا سَمَاءُ أَقْلِعِي﴾^(٢).

وقول الشاعر: ألا أيّها الليل الطويل ألا انجلي^(٣).

وقوله: أيا جبلي نعمان بالله خليّا^(٤).

وقوله: ألا يا نخلة في ذات عرق^(٥). إلى غير ذلك من الخطابات المتوجّهة

١- ما أثبتناه من «ش»، وفي باقي النسخ: «صفة».

٢- هود: ٤٤.

٣- ديوان امرئ القيس: ٤٩.

٤- مغني اللبيب ٢٠/١، تاريخ مدينة دمشق ٣٨١/٧.

٥- معاني القرآن للنحاس ٤٠/١، تفسير القرطبي ١٠٠/٤، لسان العرب ١٩١/٨.

إلى من ليس لها بأهل لتنزيلهم منزلة الحقيق بالخطاب المتأهل له، فانظر إلى مثل هذا الخطاب القبيح والكلام السميع، الذي يُعاب قائله ويذمّ بل يُنسب إلى الخَبَل وسخافة العقل، كيف زال عنه القبح بهذا النوع من التصرّف والتنزيل، وكيف اكتسب بذلك حسناً وفضلاً وبلاغةً وبراعةً، وما هو إلاّ كلام واحد مختلف اعتباراته وجهاته، فبينما هو قبيحٌ يوبّخ قائله ويُرْمى بالسّفه إذ صار منتظماً في سلك الكلام البليغ، مرتقياً زمام ذُراه، معدوداً من أعلاه، يمدح قائله ويُسْتَنى عليه.

وكما أنّه قد يرتفع القبح والاستهجان عن الكلام بتنزيل المعدوم منزلة الموجود؛ فكذا قد يزول القبح ويرتفع عنه بالعكس من ذلك؛ أعني بتنزيل الموجود منزلة المعدوم، كما في التعبير عن الحاضر المواجه بضمير الغيبة؛ للايذان بأن وجوده كعدمه وحضوره كغيبته.

وبهذا الاعتبار يحسن الاستفراق واستعمال إرادة العموم في الأمثلة المذكورة، فإنّ القائل إذا قال: -أكلت كلّ رمانة في البستان أو أخذت كلّ ما في الصندوق، أو من دخل داري فهو حرّ، مريداً بالمذكورات بعضها الأقلّ إذا قال ذلك، نظراً إلى أنّ ما عدا المراد من تلك الأفراد نزّل منزلة المعدوم الذي لا يمكن أكله ولا أخذه، ولا يتصوّر منه دخول الدار، حتّى لا يبقى من العموم سوى الأفراد المأكولة من الرمان، والدراهم المأخوذة من الصندوق، والعييد المعتقدّة ممّن دخل الدار صحّ كلامه قطعاً وزال عنه القبح الثابت له قبل ذلك الاعتبار.

وقد يحسن ذلك باعتبار آخر، وهو أن يكون المتكلّم في الأمثلة المذكورة

قد أكل من الرمان أحسنه، وأخذ من الدراهم أجودها، وقصد عتق أفضل من دخل الدار من عبده أو أحبهم إليه، فكأنما قد أكل كل الرمان، وأخذ الدراهم، وأعتق جميع العبيد، فأطلق لفظ العموم نظراً إلى أن القليل الذي وقع عليه الفعل بمنزلة الكثير. وذلك نظير قولك: زيد كل الرجال، وعمر كل الفرسان؛ تريد بذلك معاملة الواحد للجماعة والقليل للكثير.

ومثل ذلك في الكلام كثير جداً. وقد يحسن أيضاً بأن يكون المراد أنه قد أكل من الرمان وأخذ من الصندوق قدر الكفاية فما زاد، فإنه يحسن حينئذ أن يقول: أكلت كل الرمان وأخذت كل ما في الصندوق، وذلك كما تقول: في من أكثر أكل الخبز وشرب الماء حتى شبع وارتوى، وريح في تجارته ربحاً عظيماً حتى استغنى؛ أكلت اليوم كل الخبز، وشربت اليوم كل الماء، وحصلت اليوم كل الربح، يقصد بذلك المبالغة دون الحقيقة.

وهذا أيضاً في العرف والمحاورات كثير شائع، وليس الوجه في إزالة القبح في الأمثلة المذكورة منحصرأ فيما ذكرنا، فإن الوجوه المصححة لإخراج الكلام على خلاف مقتضى الظاهر لا تحصى في عدد ولا تضبط في حد، وإنما يستتبطها في محالها ومواضعها من أخذ من فنون البلاغة بالحظ النافع، ويقف عن التصرف في ذلك وأمثاله من لم يعض في تلك الصناعة بضرر قاطع.

وعن الثاني: بأن العلاقة بين الكل والباقي هي علاقة العموم والخصوص، وهي علاقة المشابهة والاشتراك في الصفة، وغير علاقة الكل والجزء بقرينه، وكذا غير علاقة الكلّي والجزئي، ولأن المشابهة إنما هي بين العام والخاص والأكثر بخلاف العموم والخصوص، فإنه يتحقق فيه وفي الأقل، وليس العام مركباً من الأفراد حتى تكون العلاقة بينه وبين الأفراد علاقة الكل والجزء، ولا صادقاً عليها صدق الكلّي على جزئياته، حتى يكون علاقة الكلّي والجزئي، بل

علاقة العموم والخصوص هي نوع مستقلّ من أنواع العلاقة مغاير لما عدها من الأنواع، وقد أثبتتها علماء الأصول.

قال الشيخ البهائي في الزبدة^(١): وحصرت - أي العلاقة - في خمسة وعشرين، ثم فصلها في الحاشية وعدّ من جعلتها الخاصّ للعامّ، كزيد للعلماء وعكسه كعكسه، وردّها ابن الحاجب^(٢) والعضدي^(٣) وغيرهما إلى خمسة، وهي الاشتراك في شكل وصفة، والكون عليها، والأول إليها، والمجاورة.

قال العضدي: وهذا - أي الخامس - يعمّ ما لو كان أحدهما في الآخر، ككون الجزء في كلّ أو الحال في محلّه أو المظروف في ظرفه، وما لا يكون كذلك، بل هما في محلّ واحد أو محلّين أو خبرين متقاربين. بل وما هما متلازمان كالسبب والمسبّب، وفي الخيال كالضدّين، قال: ووجه الضبط أن يُقال: إمّا أن يكون بين ذاتيهما اتّصال أو لا، والأوّل المجاورة.

والثاني إمّا أن يحصل لذات أو لا، والأوّل وصفان بينهما تقدّم وتأخّر؛ فإن استعمل المتقدم المتأخّر فالكون عليها، أو بالعكس فالأوّل إليها. والثاني أمران لا اتّصال بالذات ولا هما في محلّ، فإن لم يكن لهما حال يشتركان فيه فلا علاقة قطعاً، وتلك الحال إمّا صورة محسوسة وهو الشكل أو غيرها وهو الصفة. والعلم بتحقيق العلاقة بين العام والخاصّ مع حصر أنواع العلاقة في الخمس وخروج هذه العلاقة عمّا عدا المجاورة منهما يقتضي أنّها من أقسام المجاورة الخالية: لعلاقة الكلّ والجزء والكلّي والجزئي، على أنّ التحقيق أنّ العلاقة غير متوقّفة على السماع ولا محصورة فيما ذكره من الأنواع، فإنّهم عرّفوا العلاقة

١- زبدة الأصول: ٥٧، حاشية البهائي على زبدة الأصول: ٧٦-٧٧.

٢- بيان المختصر ١/١٨٧.

٣- شرح المختصر للعضدي: ٤٤.

بأنها اتصال ما للمعنى المستعمل فيه بالمعنى الموضوع له، وهو غير محصور، ولذا ترى أن الأصوليين وأرباب البيان لم يقفوا على حدٍّ مضبوط ولا على عددٍ معلوم، فإن الأخير منهم يزيد الأول بحسب استقرائه وتتبعه؛ حتى حكى عن صفى الدين الهندي أنه قال: الذي يحضرنا من أنواعها إحدى وثلاثون نوعاً وعددها، ومن قلل الأقسام من المتأخرين - حتى رده إلى اثني عشر أو الخمس أو الاثنين - حاول القصر والجمع؛ لكونه أقرب إلى الضبط وأدعى إلى الحفظ، ولم يرد النقص والإسقاط^(١).

وما ذكره المتأخرون بإيجاز أجمع لشواذ العلاقات وأشمل لنوادير الاتصالات ممّا فصله القدماء وأطنبوه.

فائدة [في تخصيص الكتاب العزيز بالأدلة الظنية]:

الحقّ جواز^(٢) تخصيص الكتاب بالأدلة الظنية المعتبرة شرعاً لرجوعها إلى القطع، بل انتهائها إلى الكتاب، ولو لم يجز تخصيص الكتاب بأخبار الآحاد لزم سقوط حجّيتها بالكلية، إذ ما من خبر يتضمّن أمراً مخالفاً للأصل إلّا وفي مقابله شيء من عمومات الكتاب، وأقله ما دلّ على أصل الإباحة كقوله تعالى: ﴿خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعاً﴾^(٣).

وقد أثبت الأصحاب في كتاب المطاعم محرّمات كثيرة لا مستند لها سوى أخبار الآحاد وما في معناها من الأدلة الظنية، وكذا في سائر كتب الفقه وأبوابه.

١ - شرح مختصر المنتهى لابن الحاجب ٤٤/١.

٢ - «جواز» اثبتناه من «ش».

٣ - البقرة: ٢٩.

والعمدة في حجية خبر الواحد عمل الأصحاب وإجماعهم على ذلك، وهو حاصل في الأخبار المخصصة لعمومات الكتاب، فلا وجه للتخصيص بغيرها.

فائدة [في تقديم الخاص على العام]:

الخاص ولو كان مفهوماً مقدّم على العام وإن كان منطوقاً؛ لقوة الدلالة في الخاص وضعفها في العام، وما ذكره من تقدّم المنطوق على المفهوم فليس المراد أنّه مقدّم عليه مطلقاً؛ إذ ربّما اختصّ المفهوم بمرجح يقتضي تقديمه ولا يكون المنطوق مقدّماً، بل المراد أنّه مقدّم على المفهوم مع تعادلها، ومرجعه إلى أنّ المنطوق من حيث إنّهُ منطوق مقدّم على المفهوم من حيث إنّهُ مفهوم، وهنا لا ينافي تقدّم المفهوم الخاص على المنطوق العام من حيث العموم والخصوص.

فإن قلت: المفهوم إن ترجّح باعتبار كونه خاصاً، فالعام يترجّح لكونه منطوقاً فيتعادل الدليلان ولا يصح الاستدلال بأحدهما.

قلت: تعادل الدليل إنّما يلزم لو تعادل جهتا الترجيح فيها، والجهتان هنا غير متكافئتين؛ لأنّ الفهم يتسارع إلى التخصيص عند جمع الدليلين وملاحظتهما من غير توقّف؛ ولأنّ تخصيص العموم شائع كثير^(١) بخلاف إلغاء المفهوم، ولأنّ دلالة المفهوم على المورد المعين أظهر من دلالة المنطوق العام عليه، والترجيح هنا ليس إلاّ لقوة الدلالة. ومما يقتضي ترجيح المفهوم وضوح الدلالة سيما مفهوم الحصر حتّى قيل إنّهُ لا يقصر عن المنطوق العام عليه، والترجيح هنا ليس إلاّ لقوة الدلالة.

فائدة [في بيان الفرق بين الاطلاق والعموم الوضعي]:

العموم الوضعي يتناول الأفراد الشائعة والنادرة جميعاً، بخلاف المطلق فإنه يختص بالأفراد الشائعة، ولذا ترى أن الفقهاء يفرقون بين إطلاق الإذن وعمومه وإطلاق التصرف وعمومه في مثل الإجارة والعارية والوكالة والمزارعة والمساقاة. فلو قال: بع هذه السلعة وأطلق وجب ثمن المثل لا بنقد البلد الغالب، بخلاف ما لو قال بعها بما شئت وكيف شئت، فإنه لا يختص بذلك. وكذا لو أعاره الثوب فإنه إن أطلق لم يجز افتراشه ولا الالتحاف ولا ابتذاله إذا كان من ثياب التجميل، بخلاف ما إذا سوّغ له الاستعمال بما شاء وكيف شاء. وكذا لو آجره أرض زراعة فإن أطلق لم يجز له الغرس بخلاف ما لو قال: اصنع بها ما شئت.

فإن قيل: لا يخلو إما أن يكون تبادر البعض مقتضياً للحمل عليه، باعتبار أن الخطابات الشرعية إنما يُراد منها المعاني الظاهرة السابقة إلى الفهم؛ أو لا يكون كذلك نظراً إلى أن المعتبر صدق اللفظ حقيقةً حصل التبادر أو لم يحصل، فعلى الأول يجب تخصيص العموم بالأفراد الشائعة كالإطلاق، وعلى الثاني يجب تعميم المطلق كالعام، فالفرق بين الإطلاق والعموم لا وجه له.

قلنا: الوجه فيه ظاهر؛ لأن المطلق لم يوضع للعموم وإنما يحمل عليه في الخطابات الشرعية والمقامات الخطائية، لتوقف الاستفادة عليه في الكلام المسوق للبيان دون الإيهام، والحمل على الأفراد الشائعة يكفي في^(١) حصول هذا الفرض^(٢) ولا داعي معه إلى الحمل على الاستغراق.

١- كذا وردت والصحيح: «فيه».

٢- في «م»: «الفرض».

وأما العموم الوضعي فمدلوله الاستغراق فيجب الحمل عليه، وحمله على الأفراد الشائعة تخصيص لا يرتكب إلا لدليل.

فائدة [فيما يتبادر منه عند اطلاقه عرفاً]:

المتبادر من تحريم الذوات - حيث يطلق - تحريم معظم ما يقصد منها عرفاً كالأكل في المأكل والشرب في المشروب واللبس في الملبوس والوطء في الموطوء، فإذا قيل: حرم عليكم لحم الخنزير أو الخمر أو الحرير أو الأمهات، فهم ذلك منه سابقاً إلى الفهم، وهذا معلوم من استقراء كلام العرب، بل طريق العرف في سائر اللغات، وربما قيل: إن مثل ذلك مجمل لاستحالة تحريم العين وتعدد ما يصلح للتقدير من دون مرجح.

والجواب عنه ظاهر مما قلناه، فإن العرف أوضح دليل على تعيين المقدّر، على أنه لو سلم التساوي فالواجب الحمل على العموم؛ لأن الأصل في كلام الحكيم (المسوق^(١)) لبيان الأحكام هو البيان دون الإيهام.

فائدة [في اعتبار أفضلية العبادة الصادرة من النبي والأئمة عليهم السلام]:

صدور العبادة عن النبي ﷺ والأئمة عليهم السلام لا يقتضي^(٢) كونها أفضل من عبادة أخرى مضادة لها، إلا إذا كانت العبادة المأتي بها طاعة مستمرة مانعة عن العبادة المضادة لها، فإن صدور مثل هذه الطاعة - المطلوب فيها الدوام - عن الحكيم العارف بحقيقة الحال لا يكون إلا لرجحانها عنده على غيرها من

١- ما بين القوسين كذا ورد في «ب»: «الكلام الحمل على المسوق».

٢- في «أ»: «يقتضي».

الطاعات المضادة؛ لأنّ اختيار المفضول والاستمرار عليه ممّا ينافي الحكمة والتأسي في مثل هذا الفعل المقتضي للفضيلة والأفضلية معاً كالنكاح. وأما إذا كانت العبادة المأتي بها غير مانعة عمّا يضادّها في الجملة بحيث يمكن الإتيان بهذه تارةً وبمضادّها أخرى؛ كما في أكثر الطاعات والعبادات، فإنّ صدورها عن الحكيم لا يقتضي إيثارها ولا كونها أفضل من غيرها، لإمكان صدورها ومضادها عنه في زمانين، فلا يكون صدورها إيثاراً. فالتأسي في مثل هذه الأفعال إنّما يقتضي الفضيلة دون الأفضلية.

فائدة [في حجة الكتاب العزيز]:

الكتاب هو القرآن الكريم والفرقان العظيم، والضياء والنور، والمعجز الباقي على مرّ الدهور، والحقّ الذي ﴿ لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه ﴾ ﴿ تنزيلٌ من لدن حكيم حميد ﴾، أنزله بلسانٍ عربيّ هُديّ للمتّقين، وبياناً للعالمين، وأنّه الخطيب الآمر، والواعظ الزاجر، والحبل الموصول، واحد منها الثقلين الذين خلفهما الرسول ﷺ وهو محكمٌ ومتشابه، والمحكم منه حجةٌ بنفسه وما تشابه منه حجةٌ، فالمرجع فيه إلى أهله وهم قرناء التنزيل وعلماء التأويل، والعلم اليقيني^(١) بجميع القرآن محكمه ومتشابهه وظاهره وباطنه، مختصّ بهم، وبذلك كان تبياناً لكلّ شيء وشفاءً من كلّ جهلٍ وعمى، وعليه تنزيل الروايات المتضمنة، لاختصاص علمه بهم ووجوب الرجوع في تفسيره إليهم.

وأما الخبر المشتهر^(١): لا يجوز تفسير القرآن إلا بالآثر الصحيح والنصّ الصريح، فالمراد به تفسير المشكل وبيان المعضل، لا تفسير جميع القرآن، وإلاّ لزم قصره على المتشابه، أو احتاج المحكم منه - وهو البين بنفسه - إلى البيان، وكلا الأمرين معلوم البطلان. وقد أطبق جماهير العلماء من جميع الفرق منذ عهد النبي ﷺ إلى يومنا هذا على الرجوع إلى الكتاب العزيز والتمسك بمحكماته في أصول الدين وفروعه وفي سائر العلوم المتشعبة والفنون المتنوعة من غير تكبر ولا توقّف على ورود تفسير، بل أوجبوا عرض غيره عليه، كما ورد الأمر به في الأخبار المتكاثرة والنصوص المتواترة^(٢).

وفي الحديث: «إِنَّ لِكُلِّ حَقٍّ حَقِّ حَقِيقَةٍ وَعَلَى كُلِّ صَوَابٍ نَوْرٌ» فما وافق كتاب الله فخذوه وما خالف كتاب الله فذروه^(٣).

ويلزم الفقيه من تفسير القرآن معرفة آيات الأحكام المتعلقة بالفروع، وقد ضبطها الفقهاء، وأفردوها بالشرح والبيان في مصنّفاتهم المشهورة كفته القرآن^(٤) وكنز العرفان^(٥) وزبدة البيان^(٦) ومسالك الأفهام^(٧) وغيرها من الكتب الموضوعية في هذا الشأن. والمشهور أنّها نحو من خمسمائة آية، وقيل: إنّها أقلّ، وقيل: أكثر^(٨)، والأصوب ترك التحديد فإنّها تزيد وتنقص بحسب

١- في «أ»: «المشهور».

٢- الكافي ١: ٤/٥٥، تفسير العياشي ١: ٢٠/٨٣، بحار الأنوار ٢/٢٣٥.

٣- الأمالي للصدوق: ١٨/٤٤٩، تفسير العياشي ١: ١٩/٨٣.

٤- لسعيد بن هبة الله الراوندي.

٥- لجمال الدين المقداد بن عبد الله السيوري الحلبي.

٦- للمحقق المقدس أحمد الأردبيلي.

٧- الفاضل الجواد.

٨- الأتقان في علوم القرآن ٤/٤٠، البرهان في علوم القرآن ٣/٢.

اختلاف العلماء في وجوه الدلالات، وتفاوت درجاتهم في طرق الاستنباط، والانتقال إلى الأفراد الخفية والتنبيه للوزام النظرية.

وعن الباقر عليه السلام: «نزل القرآن على أربعة أرباع؛ ربعٌ فينا، وربعٌ في عدونا، وربعٌ في سنن وأمثال، وربعٌ في فرائض وأحكام»^(١).

وعن أمير المؤمنين عليه السلام: «أنه نزل أثلاثاً؛ ثلثٌ فينا وفي عدونا، وثلث سنن وأمثال، وثلث فرائض وأحكام»^(٢).

والروايتان مع اختلافهما مخالفتان للتحديد المذكور، فإن القرآن ستة آلاف وستمئة وست وستون آية، فربعه ألف وستمئة وست وستون وربع^(٣). وثلثه ألفان ومأتان واثنان وعشرون. والتحديد بالخمسمائة بعيد منهما وإن اعتبر بحسب الكلمات أو الحروف وضّم آيات الأصول إلى الفروع واكتفى بمجرّد الإشعار الغير البالغ حدّ الظهور.

والوجه حمل الأثلاث والأرباع على مطلق الأقسام والأنواع وإن اختلف في المقدار أو حمل الربع على ما يشمل البطون، والثلث على ما يعمّه وبطون البطون، أو الأوّل على غاية ما يصل إليه أفكار العلماء، والثاني على ما يعمّه والمختصّ بالأئمة عليهم السلام أو حملها على أحكام^(٤) الآيات دون آيات الأحكام مع الاكتفاء في الثلث بالإشعار أو تعميمه بحيث يشمل البطون. ولا ريب أنّ الأوّل أكثر من الثاني، فإن الآية الواحدة ربّما دلّت على أحكام كثيرة، وقد ذكر

١- تفسير فرائد الكوفي: ٢/٤٦ و ٣، تفسير العياشي ١: ٢٥/٨٤.

٢- الكافي ٢: ١٤٥٩ و ٢، تفسير العياشي ١: ٢٧/٨٤، بحار الأنوار ٩٢/١١٤.

٣- لا يخفى ما فيه، فإنّه بعد المحاسبة يظهر أنّ الربع هو (١٦٦٦/٥) أي: ونصف وليس

(ربع) ولعله من سهو النساخ.

٤- «أحكام» لم يرد في «أ».

عليّ بن إبراهيم في تفسيره أنّ سورة البقرة وحدها اشتملت على خمسمائة حكم، وآية الشهادة منها على خمسة عشر حكماً^(١). وقد زاد المتأخرون على ذلك شيئاً كثيراً، ولا تزال تزداد بتلاحق الأفكار وتعاقب الأنظار.

والمعتبر في الحجّة ما تواتر أصلاً وقراءة^(٢). ويجب الجمع بين القراءات كما يجب الجمع^(٣) بين الآيات، ولا عبرة بالشواذ. وقيل: إنّها كأخبار الآحاد^(٤).

ويضعف بخروجها عن القرآن؛ لأنّ من شرطه التواتر بخلاف الخبر أو مسنوخ التلاوة وحجّة مع القطع به؛ لأنّه من كلام الله تعالى ومن القرآن باعتبار ما كان وإن خرج عمّا بين الدفتين بعد النسخ وجاز مسّه للمحدث، والمنقول منه لا يبلغ حدّ القطع فيهن الخطب في هذا الفرع.

فائدة [في حجّة السنة الشريفة]:

السنة قول من لا يجوز عليه الكذب والخطأ وفعله وتقريره، غير قرآن ولا عادي، وما يحكي أحد الثلاثة يسمّى خبراً وحديثاً، وهو قدسي ونبوي وإمامي والكلّ حجّة، والمفترض منها ما يتعلّق بالأحكام واستفادتها من القول ظاهرة. وأمّا الفعل فالوجه فيه أصل الاشتراك فيما لا^(٥) يعلم كونه من

١ - تفسير القمي ٩٤/١.

٢ - في «أ»: «وقرآنية» بدل «وقراءة».

٣ - في «أ»: «يجمع» بدل «يجب الجمع».

٤ - قوانين الاصول ٣٣٧/٢.

٥ - «لا» لم ترد في «ب».

الخاص^(١) فإن علم فيه الوجه من الوجوب أو الندب أو الإباحة اشترك بوجهه المعلوم، وإلا ثبت به الرجحان في العبادات والجواز في غيرها. وهل يثبت به الوجوب لكونه الأصل في فعل الحجة؟ الأظهر ذلك؛ لاستناد الأئمة عليهم السلام إلى فعل النبي ﷺ واستناد بعضهم إلى بعض واستدلالهم به على الوجوب من دون تعرض للوجه في النقل المستفيض. واحتجاج معظم الفقهاء به على ذلك مطلق. ولعموم الأمر باتباع النبي ﷺ والأئمة عليهم السلام في الكتاب^(٢) والسنة^(٣) وهو للوجوب وإن استلزم تخصيص ما علم ندبه أو إباحته ترجيحاً للتخصيص على المجاز كما اعترفوا به في مثل قوله ﷺ: خذوا عني مناسككم^(٤) و صلّوا كما رأيتموني أصلي^(٥) والخبران من شواهد المسألة وظاهره الأول، ووجوب التأسي في جميع العبادات، فإن المنسك مطلق العبادة كما في القاموس وغيره^(٦). ووجوب الاتباع لا يتوقف على العلم بوجوب الفعل المتبع وإن استلزم؛ لاشتراك التكليف وامتناع زيادة الفرع على الأصل، والعلم بالوجه بأدلة التأسي لا ينافي عدم العلم من خارج، كما هو المفروض في محل النزاع. والوجه في التقرير وجوب إنكار المنكر أو تنبيه الغافل، فيشترط تحقق

١- في «ب و ش»: «الخواص».

٢- قوله تعالى: ﴿أطيعوا الله وأطيعوا الرّسول...﴾ النساء: ٥٩، وانظر أيضاً: آل عمران:

٣٢، الأنفال: ٢٠، النور: ٥٤، محمد ﷺ: ٣٣.

٣- للأحاديث المستفيضة التي لا يسع المجال لذكرها.

٤- عوالي اللثالي ١: ٢١٥/٧٣، السنن الكبرى للبيهقي ٥/١٢٥، صحيح مسلم ٩/٢١.

٥- عوالي اللثالي ١/٢٠ و ١٩٨ و ٨٥/٣ اثنا عشر رسالة للمحقق الداماد ٢/١٩٦،

الصرط المستقيم ٣/١٩٩، بحار الأنوار ٧٩/٣٣٥، و ٨٢/٢٧٩، المسند للشافعي:

١٣٢/٢٢٨، سنن الدارمي ١/٢٨٦.

٦- القاموس ٣/٤٣٨، تاج العروس ٧/١٨٧.

شرائطهما، ويثبت به النذب في العبادات والجواز في غيرها مع عدم ظهور الوجه، فإن ظهر فالوجه ثبوته^(١) وإن لم يشترط في صحته الفعل^(٢)؛ لوجوب تبليغ صفات الأفعال.

ويشترط في الثلاثة انتفاء التقيّة، فإن وجدت سقطت دلالتها على الحكم الواقعي.

وقد يثبت بالقول حكمٌ ظاهريّ إذا كانت التقيّة لمصلحة المخاطب، ويستمرّ باستمرار السبب كما في قضيّة عليّ بن يقطين^(٣) وغيره ممن أمر بوضوء العامة وأمثاله لذلك حتّى زال ما يخشئ عليه من الأذية، مع علمه بأنّه خلاف إجماع الإماميّة.

فائدة [في حجّة الإجماع]:

الإجماع عندنا هو الاتفاق الكاشف عن قول المعصوم عليه السلام سواء انفردت به الفرقة الناجية أو انضمّ إليها غيرها من فرق المسلمين، وسواء بلغ حدّ الضرورة من المذهب والدين أو لم يبلغ ذلك مع حصول اليقين، وسواء عمّ الأعصار كلّها أو اختصّ ببعضها، عمّ فقهاء عصر واحد أو اختصّ ببعض الكاشف عن قول الحجة بين الطائفة المحقّة.

والإجماع بهذا المعنى يلزمه الحجّة ولا تنفارقة قطعاً، فإنّ قول المعصوم عليه السلام حجة بالضرورة، فكذا الكاشف عنه. (نعم، وجود الأعصار كلّها

١- في «ب»: «ببقائه» بدل «ثبوته».

٢- «الفعل» لم يرد في «أ».

٣- الارشاد للمفيد ٢/٢٢٧، بحار الأنوار ٤٨/٣٨، مدينة المعاجز ٦/٣٤٦.

أو اختصّ، عمّ فقهاء عصر واحد أو اختصّ بالبعض الكاشف عن قول الكاشف عن قول الحجة من الطائفة، والإجماع بهذا المعنى يلزمه الحجية ولا تفارقه قطعاً، فإنّ قول المعصوم عليه السلام حجة بالضرورة، فكذا الكاشف عنه^(١) نعم، وجود الكاشف وعمومه في الأعصار يتوقّف على وجود الإمام وثبوت عصمته وعدم خلوّ الأرض منه.

وهذه أمور مقرّرة في الأصول المعلومة من المذهب، وقد أُشير إلى حجة إجماع الأمة فيما رواه الفريقان عن النبي ﷺ: (لا تجتمع أمتي على ضلالة)^(٢) وقوله: (من فارق جماعة المسلمين قدر شبر فقد خلع الله ربقة الإسلام من عنقه)^(٣). وإلى ما يعمّه وغيره ما ورد من لزوم اتّباع الجماعة، والمنع من الخلاف والفرقة، مع تفسير الجماعة بأهل الحقّ وإن قلّوا، والفرقة بأصحاب الباطل وإن كثروا، ووافقنا أهل الخلاف على الأوّل وإن خالفوا في التعليل. فإنّهم عرّفوا الإجماع باتّفاق أهل الحلّ والعقد من الأمة، وجوّزوا الخطأ على الجميع، وأثبتوا العصمة للمجموع، واستندوا في ذلك إلى نحو ما مرّ ممّا ليس الوجه فيه مجرد اتّفاق الآراء، بل وجود المعصوم من الخطأ بين العلماء، ولو أنّهم وقفوا على الحدّ الذي قرّروه لكان كلّ إجماع عندهم إجماعاً عندنا من غير عكس وإن اختلف التعليل في محلّ الوفاق، لكنّهم أثبتوا الإجماع

١- ما بين القوسين لم يرد في «ب و ش».

٢- تحف العقول: ٥٨، مسند أحمد ٧: ٥٤٤/٢٦٦٨٢، سنن الدارمي ١/٢٩، سنن ابن ماجه ٢: ١٣٠٣/٣٩٥٠.

٣- الكافي ١: ٤/٣٣٤، الأمالي للصدوق: ٤١٣/٥٣٦، روضة الواعظين: ٢/١٧١، ٨٩١، بحار الأنوار ٢٧: ١/٦٧، المعجم الكبير للطبراني ٣: ٣٢٤/٣٤٢٧، و انظر ٣: ٣٤٦٨/٣٤٢، التمهيد لابن عبد البر ٢١/٢٧٣.

مع مخالفة الشيعة، بل مع اتفاق علماء المذاهب الأربعة، فإن انتفت الكلية من الطرفين وثبت العموم من وجه بين الإجماعين - ولو قيل في تحديده: إنه اتفاق الفرقة الغير المبتدعة - لصحَّ على جميع المذاهب على اختلافها في تعيين تلك الفرقة، فإنَّه اختلاف في المصداق دون المفهوم.

والطريق إلى العلم بالإجماع تتبع الفتوى والعمل والنقل المتواتر والمخوف بقرائن العلم، وتصفَّح الأخبار والآثار، وكثرة المزاولة وطول المراجعة، وحصول التسامع والتظافر بالتدريج، وإن لم يتميَّز معه ^(١) طريق دون طريق، وهو أقوى طرق العلم، ولا يمنع من ذلك كثرة الفقهاء وانتشارهم في الآفاق ولا عدم الإحاطة بأعيانهم وأسمانهم، كما لا يمنع كثرة النَّحاة وغيرهم من أرباب العلوم من العلم باتِّفاقهم على كثير من المسائل.

والمنكر يدافع باللسان ما يحكم به الوجدان، وتُكسر سورة المخالف باعترافه بضروريات الدِّين والمذهب وحصول العلم الضروري بهما للعوام مع جهلهم بمدارك الأحكام، وبحصول العلم له كغيره بأنَّ جمهور علماء المسلمين في شرق الأرض وغربها يفعلون كثيراً من الواجبات كالصلاة والصوم ويجتنبون كثيراً من المحرَّمات كأكل الميتة ولحم الخنزير، مع عدم المشاهدة وبُعد الشُّقة. وباتِّفاق العلماء الأثبات على نقل الإجماع إلى زماننا في أصول الدِّين وفروعه على ما تشهد به الكتب والمصنَّفات ممَّا لا يمكن دفعه ^(٢) ولا حمله على المجازفة أو تغيير الاصطلاح، وإطباق الجميع - حتَّى المُنكر للإجماع - على نقل الشهرة من غير نكير من أنَّ الكثرة والانتشار لو منعنا من العلم بالإجماع

١- في «أ»: «يتم» بدل «يتميز معه».

٢- في «ب»: «رفعه».

لمنعنا من الشهرة أيضاً، إذ لعلّ فيمن لا نعرفه من الفقهاء المنتشرين في الآفاق جمعاً كثيراً يوافقون الشاذّ ويخالفون المشهور، فلا يبقى معه الشاذّ شاذّاً ولا المشهور مشهوراً، هذا مع ميسس الحاجة والاضطرار إلى هذا الأصل فيما خلا عن النصّ من كتاب أو سنّة أو وجد فيه ذلك، إذ قلّما يتّفق من النصوص في أبواب الفقه من الطهارة إلى الديات ما ينطبق على تمام الحكم، ولا يحتاج إلى الاستعانة بالإجماع في التعدية عن المدلول^(١) والقصر على بعضه والتصرّف في وجوه دلالاته، مع بطلان القياس وعدم استقلال العقل بأكثر الأحكام.

وبالجملة، فلا يقوم للفقه عمود ولا يخضّر له عود بهذا الأصل، ومن أنكره في الأصول فسوف يضطرّ إليه في الفروع، وقد وجدنا كثيراً من الناس ينكرونه في السعة ويعترفون به عند المضيق، وليس ذلك إلّا من قلّة التحقيق. وأما الكشف عن قول المعصوم عليه السلام وهو مناط الإجماع عندنا، فللأصحاب فيه طريقتان:

أحدهما: وهو مسلك المعظم والمنهج الأقوم: حصول العلم بدخول المعصوم؛ للعلم باتّفاق من يشمله. ومرجعه إلى ترتيب قياس من الشكل الأوّل، وهو أنّ الإمام أحد العلماء أو أحد علماء العصر، وكلّهم أو من عدّ المعروف منهم قائل بهذا الحكم، فالإمام قائل، أمّا الأوّل فلأنّ الإمام المعصوم سيّد العلماء ورئيس الفقهاء، وهو موجود في كلّ عصر، إمّا ظاهراً مشهوراً أو خفياً مستوراً كما هو قضيّة المذهب.

وأما الثانية: فلأنّ المفروض حصول العلم الإجمالي باتّفاق الجميع من غير توقّف على العلم بقول كلّ واحد على التفصيل، فإنّ العلم بالجملة كما يحصل من

العلم بالتفصيل، فقد يحصل العلم بالتفصيل من العلم بالجملة، وعليه المدار في جميع البراهين المنتجة للعلم واليقين، لأنَّ العلم بالإجمال فيها لو توقَّف على التفصيل لزم الدور المحال، والطريق إلى العلم الإجمالي هنا ما مرَّ مفصَّلاً.

وحاصله: التتبع الذي به يظهر مذهب الغائب من مذهب الشاهد، وينكشف قول من لا يُعرف من قول من يُعرف، ولا يقدر فيه وجود الخلاف في بعض الطبقات ولا وجود المخالف الشاذَّ في عصر المجمعين إذا كان معروف النسب. نعم، يشترط دخول كلِّ من لا نعرف ممَّن يحتمل كونه الإمام؛ لأنَّ القطع بدخوله لا يحصل إلَّا بذلك، فإثباتاً لا نعرف الإمام بشخصه، ومع فرض المعرفة به لا حاجة إلى استعلامه بغيره، وربما يحصل لبعض حفظة الأسرار من ^(١) العلماء الأبرار العلم بقول الإمام بعينه على وجه لا ينافي امتناع الرؤية في هذه الغيبة، فلا يسعه التصريح بنسبة القول إليه فيبرزه في صورة الإجماع، جمعاً بين الأمر بإظهار الحقِّ والنهي عن إذاعة مثله بقولٍ مطلق، لكن هذا على تقديره طريق آخر بعيد الوقوع مختصَّ بالأوحدَيِّ من الناس، وذلك في بعض المسائل الدينيَّة بحسب العناية الربَّانية فلا ينقض به ما قرَّره.

وثانيهما: حصول العلم بقوله، للعلم باتِّفاق غيره من علماء الطائفة، وفيه مسلكان:

الأوَّل: استفادة الموافقة من عدم الرَّد وفيه، وجهان:

الأوَّل: البناء على قاعدة اللطف التي لأجلها وجب على الله تعالى نصب الإمام عليه السلام، فإنَّها تقتضي ردَّهم لو اتَّفَقوا على الباطل، فإنَّه من أعظم الألطاف، فإن امتنع حصوله بالطرق الظاهرة فبالأسباب، وحيث انتفى الرَّد مطلقاً علم

موافقته لما أجمعوا^(١) عليه، فيكون حجة، وحجتيته وإن كانت متوقفة على وجوب الرد لكن وجوب الرد لا يتوقف على حجتيته فلا يلزم الدور كما ظن.

ولا يرد على ذلك ثبوت الحيرة في زمن الغيبة؛ لأن وقوع الجميع فيها وشمولها للكل في الحكم الواحد غير مقطوع به، ولا نقض إلا بأمرين، على أن الرد عن الباطل لا يستلزم دفع الحيرة، إذ مع التردد والاشتباه يحصل التخلص بالتوقف بالحكم والاحتياط في العمل بخلاف ما لو اتفقوا على الباطل.

وهذه الطريقة قد سلكها الشيخ في العدة^(٢)، وادّعى أن العلم بإجماع الطائفة لا يحصل إلا بها؛ واختارها جماعة منهم الحلبي في ظاهر الكافي^(٣) وزيفها المرتضى في الذريعة^(٤) واحتمل اختصاص اللطف المذكور بزمان الحضور، قال: وإذا كنّا نحن السبب في غيبته فقد أتينا من قبلنا لا من قبله.

وفي العدة: أن هذا هو الذي ذهب إليه المرتضى عليه السلام أخيراً^(٥)، ويفهم منه ارتضاؤه لها أولاً، وقد ينتصر لها^(٦) بأن وجود الإمام في زمن الغيبة لطف قطعاً، فيثبت فيه كل ما أمكن لوجود المقتضي وانتفاء المانع، وأن هذا اللطف قد ثبت وجوبه قبل الغيبة، فيبقى بعدها بمقتضى الأصل، وأن النقل المتواتر قد دلّ على بقاءه. فعن النبي صلى الله عليه وآله: «إن الله عند كل بدعة من بعدي يكاد به الايمان ولياً من أهل بيتي موكلاً به، يذب عنه ينطق بالهام من الله ويعلن الحق، وبنوره يردّ كيد

١- في «ب و م»: «اجتمعوا».

٢- العدة ٢/٦٣١-٦٣٢.

٣- انظر الكافي في الفقه: ٨٥.

٤- الذريعة ٢/٦٣٢.

٥- العدة ٢/٦٣١.

٦- في «أ»: «بها».

الكائدين» (١).

وعنه وعن أهل البيت عليهم السلام: «أَنْ فِيهِمْ فِي كُلِّ خَلْفٍ عَدُوًّا يَنْفُونَ عَنِ الدِّينِ تَحْرِيفَ الْغَالِينَ وَانْتِحَالَ الْمُبْطِلِينَ وَتَأْوِيلَ الْجَاهِلِينَ» (٢).

وفي المستفيض عنهم: «أَنَّ الْأَرْضَ لَا تَخْلُو إِلَّا وَفِيهَا عَالَمٌ إِذَا زَادَ الْمُؤْمِنُونَ شَيْئًا رَدَّهِمْ إِلَى الْحَقِّ، وَإِنْ نَقَصُوا شَيْئًا تَمَّمَهُ لَهُمْ، وَلَوْلَا ذَلِكَ لَا لَبَسَ عَلَيْهِمْ أَمْرُهُمْ وَلَمْ يَفَرِّقُوا بَيْنَ الْحَقِّ وَالْبَاطِلِ» (٣).

وعن أمير المؤمنين عليه السلام في عِدَّةِ طُرُقٍ: «اللَّهُمَّ إِنَّكَ لَا تَخْلِي الْأَرْضَ مِنْ قَائِمٍ بِحُجَّةٍ إِلَّا ظَاهِرٌ مَشْهُورٌ أَوْ خَائِفٌ مَغْمُورٌ، لَثَلَا تَبْطُلُ حُجَّتُكَ وَبَيِّنَاتُكَ» (٤).

وفي بعضهم: «اللَّهُمَّ لَا بَدَّ لَأَرْضِكَ مِنْ حُجَّةٍ لَكَ عَلَى خَلْقِكَ يَهْدِيهِمْ إِلَى دِينِكَ وَيَعْلَمُهُمْ عِلْمَكَ لَثَلَا تَبْطُلُ حُجَّتُكَ، وَلَا يَضِلُّ مَتَّبِعٌ أَوْلِيَانِكَ بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَهُمْ بِهِ؛ إِلَّا ظَاهِرٌ لَيْسَ بِالْمَطَاعِ أَوْ مَكْتُمٌ أَوْ مَتْرَقِبٌ، إِنْ غَابَ عَنِ النَّاسِ بِشَخْصِهِ فِي حَالِ هَدَايَتِهِمْ فَإِنَّ عِلْمَهُ وَآدَابَهُ فِي قُلُوبِ الْمُؤْمِنِينَ مُثَبَّتَةٌ، فَهُمْ بِهَا عَامِلُونَ» (٥).

وفي تفسير قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا أَنْتَ مُنْذِرٌ وَلِكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ﴾ (٦) في عِدَّةِ رَوَايَاتٍ أَنَّ الْمُنْذِرَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ وَفِي كُلِّ زَمَانٍ إِمَامٌ مَنَّا يَهْدِيهِمْ إِلَى مَا جَاءَ بِهِ النَّبِيُّ ﷺ (٧).

١- الكافي ١: ٤٤/٥، المحاسن للبرقي ١: ٣٢٩/٦٦٩.

٢- الكافي ١: ٢٤/٣، بصائر الدرجات: ٣٠-٣١، قرب الاسناد: ٧٧، كمال الدين: ٢٢١.

٣- علل الشرائع ١: ١٩٥-١٩٦/٤.

٤- انظر: الكافي ١: ٢٧٠/٣، الهداية للصدوق: ٣٨، بصائر الدرجات: ٥٠٦/١٥، الإمامة والتبصرة: ٤/١٥٨.

٥- كمال الدين: ٣٠٢، بحار الأنوار ٢٣/٤٩.

٦- الرعد: ٧.

٧- الإمامة والتبصرة: ١٣٢/١٤٠، كمال الدين: ١٠٠/٦٦٧، دعائم الاسلام ١/٢٢، تفسير

وفي بعضها: «والله ما ذهبت منا وما زالت فينا إلى الساعة»^(١).
وعن أبي عبدالله عليه السلام قال: «ولم تخل الأرض منذ خلق الله آدم عليه السلام من
حجة له فيها ظاهر مشهور أو غائب مستور ولم تخل إلى أن تقوم الساعة، ولو
لا ذلك لم يعبد الله»^(٢).

قيل: كيف ينتفع الناس بالغائب المستور؟ قال: كما ينتفعون بالشمس إذ
سترها السحاب^(٣).

وعن الحجة القائم «عجل الله فرجه»: «وأما وجه الانتفاع في غيبيتي
فكالانتفاع بالشمس إذا غيبتها عن الأنظار السحاب، وإني لأمان لأهل الأرض
كما أن النجوم أمان لأهل السماء»^(٤).

والأخبار في هذا المعنى أكثر من أن تُحصى، ومقتضاها تحقق الرد عن
الباطل والهداية إلى الحق من الإمام في زمان الغيبة، والمراد حصولهما
بالأسباب الخفية كما يشعر به حديث السحاب دون الظاهرة فإنها منتفية
بالضرورة، ولا ينافي ذلك تضمن بعضها الإعلان بالحق، فإنه من باب الاسناد
إلى السبب، والاحتجاج مبني على أن المراد حصول الرد والإرشاد قبل
الاتفاق، وإلا لكانت خلاف المطلوب، وكان الأكثر حملوها على بيان الألفاظ
التي من أجلها وجب نصب الإمام وإن تخلفت عنه في زمن الغيبة لوجود المانع،

محمد العياشي ٢/٣٨٠: ٢١٨٧، بحار الأنوار ١٨: ١٩٠ و ٢٣: ٥ و ٣٥: ٤٠٤، وانظر الكافي
٢/١٩١: ١.

١- الكافي ١/١٤٧: ٤، بصائر الدرجات: ٥٠، تفسير العياشي ٢/٣٨٠: ٢١٨٧.

٢- الأمالي للصدوق: ٢٥٢/٢٧٧، كمال الدين: ٢٠٧/٢٢.

٣- الأمالي للصدوق: ٢٥٣/٢٧١، كمال الدين: ٢٠٧.

٤- كمال الدين: ٤٨٥، الغيبة للطوسي: ٢٩٢، بحار الأنوار ٥٢/٩٢.

وصراحة بعضها في التحقق - مع وضوح الدلالة في الباقي - يأتي ذلك .

الثاني: دلالة التقرير الإمساك عن النكير على إصابة المُجمعين، فإنّ تقرير المعصوم عليه السلام حجة في فعل الواحد، فكيف بالجمع الكثير والجم الغفير، ولا يمنع منه الغيبة مع العلم بالحال والتمكّن من الرّد، فإنّه وإن غاب عنّا إلّا أنّه بين أظهرنا نراه ويرانا ونلقاه ويلقانا، وإن كنّا لا نعرفه بعينه فإنّه يعرفنا ويرعانا، ويطلع على أحوالنا وتُعرض عليه أعمالنا. ولا يلزم من ذلك وجوب الإنكار مع الاختلاف بوجوده من الحق^(١)، ولا وجوبه في شأن القضاة لجواز الاكتفاء بوضوح الحقّ، ولا وجوب الإنكار على المستتر بالمعصية حال الظهور؛ لأنّه إنّما يلزم لو انحصر الوجه في السبب الخفيّ كحديث عرض العمل^(٢)، وهذا الوجه قد اعتمده بعض المتأخّرين^(٣) ويحتمله كلام أبي الصلاح^(٤) وهو مبنيّ على وجوب التنبيه على الخطأ مطلقاً أو مع العلم دون الظنّ، ولو خصّ بالإمام لما يلزمه من وجوب الهداية عادة إلى قاعدة اللّطف، ولا يشترط في هذا المسلك بوجهه وجود مجهول النسب؛ لأنّ المفروض خروج الإمام، فلو انحصر غيره في المعروفين كان حجة، ولا يمنع منه وجود الخلاف المتقدّم. وفي المقارن الشاذّ وجهان. وهل يشترط انتفاء الحجّة^(٥) على خلاف ما أجمعوا عليه؟

١- في «أو م»: «المحق».

٢- الكافي ١: ١٧٠، (باب عرض الأعمال على النبي صلّى الله عليه وآله والأنمة عليه السلام)، بصائر الدرجات: ٧٤٤-٤٤٩ (باب عرض الأعمال على الأنمة عليه السلام الأحياء والأموات).

٣- المحقق النراقي في عوائد الأيّام: ٦٧٥.

٤- الكافي في الفقه: ٥٠٧، وانظر: تقريب المعارف لأبي الصلاح الحلبي: ٤٤٢ و ٤٤٥.

٥- في «ب و ش»: «الحجّة».

قيل، نعم، ويحتمل العدم إذ لا جدوى لها مع فرض اتّفاقهم على خلافها.
المسلك الثاني: كشف الاتفاق على وجود المستند القاطع للعذر، ويدلّ عليه العقل والنقل.

أما العقل: فلأنّ فتوى الواحد من علمائنا الثقات الأثبات يفيد الظنّ بوقوفه على دليل الحكم، فإذا وافقه فتوى مثله أو من هو أعلم منه وأوثق قوى الظنّ بذلك قطعاً، وكلّما انضمّ إليه مثله وأمثاله تقوّى وتضاعف حتّى يحصل اليقين باتّفاق الجميع كالأخبار المتواترة، فإنّ أصلها الآحاد التي لا تفيد علماً بالانفراد وإن حصل بها ذلك بواسطة التعاضد والاجتماع، وهذا المسلك لجماعة من محقّقي المتأخّرين^(١) وهو قويّ متين، وطريقه الحدس الصائب والذهن الثاقب، وليس ذلك للتعويل على مجرّد اجتماع الآراء كما هو مذهب أهل الخلاف، بل لكشف اتّفاق أهل الحقّ عن إصابة المدرك والوقوف على الحجة الواصلة إليهم من الحجج ممن لا يجوز عليه الخطأ؛ ولا ينتقض بالمشهور؛ لأنّ الشهرة من حيث هي شهرة لا تفيد إلّا الظنّ، فإن بلغت حدّ القطع كانت إجماعاً وخرجت عن مسمّى الشهرة عرفاً، ولا فرق في ذلك بين فتوى الأقدمين من أصحاب الأئمة عليهم السلام كزرارة ومحمّد بن مسلم وبريد بن معاوية والفضيل بن يسار والحلي وأضرابهم من الفقهاء؛ المتمكّنين من سماع الأحكام من الأئمة المعصومين عليهم السلام وغيرهم من فقهاء الغيبة الذين تتبّعوا الآثار الباقية من الأئمة الأطهار عليهم السلام، ولا في هؤلاء بين القدماء المتمكّنين من كتب أصحاب الأئمة عليهم السلام وأصولهم كالصدّوقين والقديمين والشيخين والسيد المرتضى وأمثالهم رحمهم الله؛ ومن تأخّر عنهم ممّن لم يتمكّن من جميع ذلك أو أكثره

كالفاضلين والشهيدین وسائر المتأخرین، فإنَّ المنشأ في الجميع واحد، وهو اجتماع الظنون البالغة إلى حدِّ اليقين.

وإن اختلفت بالقلّة والكثرة، والقوّة والضعف فإنَّ العلم قد يحصل بالعدد اليسير من أصحاب الأئمة عليهم السلام ويتوقّف على اتّفاق الكثير من غيرهم على اختلافه باختلاف طبقاتهم في الدّين والثقة، واختلاف مراتبهم في الفقه والضبط، وأيضاً فإنَّ حصوله بالطبقة الأولى طريق إلى حصوله بما يليها، وهكذا إلى أن يصل إلينا بتلقّي المتأخّر عن المتقدّم ووصوله من كلّ طبقة إلى بعدها وأخذ اللاحق عن السابق يدأ بيد وخلفاً عن سلف.

فائدة [في بيان الدليل الشرعي]:

الدليل الشرعي هو الموصول إلى الحكم الشرعي، ونعني بالموصول ما لا يتوقّف في الإيصال على شيء آخر وإن توقّف التصديق بكونه موصلاً أو فهم المراد منه على أمرٍ آخر؛ فالكتاب موصول بمعنى أنّه لا يتوقّف في كونه موصلاً إلى أن يوصل إلى موصول آخر.

والحاصل: أنّه لا واسطة بينه وبين المقصود من جهة الإيصال، بأن يكون الموصول بالذات إلى المطلوب شيء دلّ عليه الكتاب، وذلك لا ينافي توقف الإيصال على المقدمات العقلية، الدالّة على كونه كلام الله وأنّه صادق، وكذا لا ينافي توقف الإيصال على فهم الخطابات الشرعية الواقعة فيه، المتوقّف على معرفة متن اللّغة والنحو والتصريف، والنكات البيانية والمحسنات البديعية، وغيرها من فنون البلاغة، والعلوم الأصولية من أصول الدّين وفروعه.

ومثله الحديث المتوقّف إيصاله على دليل حجّيته وانطباقه على حكم الله

تعالى؛ لأنّه مضمون كلام النبي ﷺ مطابق لحكم الله تعالى، وأنّ كلام^(١) المعصوم عليه السلام كذلك، وإلاّ فالحكم الشرعي هو الذي وضعه الشارع وقرّره، لا ما وضعه المعصوم عليه السلام وقرّره، لكن يتوقّف^(٢) شيء منهما في نفس الإيصال إلى أمرٍ آخر، بأن يكون الخبر موصلاً إلى دليل آخر يدلّ على المطلوب، كما ينقل الحجة كلاماً عن غيره من الحجج، فالموصل هو الكلام الذي نقله الحجة عن غيره لا نفس كلام الحجة.

وهكذا الكلام في الإجماع، فإنّه لا يتوقّف في الإيصال إلى المقصود نفسه إلى شيء ودليل، بمعنى أنّه لا يحتاج في كونه موصلاً إلى الموصل إلى المطلوب، وإنّما توقّف التصديق بكونه موصلاً على كشفه عن قول الحجة عندنا، وعلى الأدلة الدالة على كونه حجةً بمحض الوفاق عند العامة، فإنّنا نستدلّ على المطلوب الفرعي بالاجماع، وعلى حجية الاجماع بكونه كاشفاً مثلاً، كما استدللنا بالكتاب على المطلوب وعلى كونه حجةً بما دلّ عليه، ولا نحتجّ بالاجماع على الخبر وبالخبر على المطلوب (وعلى كونه حجةً)^(٣)؛ فإنّنا لا نلاحظ في الاستدلال بالاجماع خصوص الخبر الذي كشف عنه الإجماع، ولا تعيّن دلّالته وكيفية تحقّق الشرائط، ومن رواه عن رواه، وكيف طريق دلّالته.

فاندفعت الشبهة الواهية في هذا المقام، إنّ الإجماع إن أريد حجّيته بمعنى كونه حجةً في نفسه، فذلك ممّا لا يقولون، وإن كان لأجل كشفه عن قول

١- في «ب»: «أو أن مضمون كلام».

٢- في «ب»: «لا يتوقّف».

٣- ما بين القوسين زيادة من «أ».

المعصوم الحجّة كان الدليل حقيقة قول الحجّة دون الإجماع. نعم، يتوقّف عليه قول الحجّة كما يتوقّف على اللّغة وسائر فنون العربيّة وغيرها من المدارك الأصوليّة. وهذا لا يوجب عدّه دليلاً مغايراً لسائر الأدلّة، ولا مدركاً منفصلاً عن سائر المدارك، وإلّا لوجب عدّ كلّ ما يتوقّف عليه المطلوب دليلاً عليه، ولزوم الزيادة على العدد المعروف بين الأصوليين.

فائدة [في الشهرة]:

الشهرة مؤيّدّة وليست بحجّة على المشهور، ما لم تبلغ القطع؛ لأنّ الأصل عدم حجّيّة الظنّ؛ ولأنّها لو كانت حجّة لزم أن لا تكون حجّة، لثبوت الشهرة في عدم حجّيّة الشهرة، وليس غيرها أولى بالاعتبار منها، واعتبارها تناقض، وفي البعض ترجيح من غير مرجّح، فوجب سقوط اعتبارها مطلقاً، ولأنّ العلماء قديماً وحديثاً يطالبون بأدلّة المشهورات أصولاً وفروعاً، ويتوقّفون عن الحكم بالمشهور عند عدم الظفر بالدليل، ولو كانت الشهرة حجّة لسقط الطلب وامتنع التوقّف؛ لمقارنة الدليل حينئذٍ للمدلول، والمعلوم من حال الفقهاء والأصوليين في جميع الأعصار خلاف ذلك، وربّما يتفق لبعضهم الاستدلال بالمشهور أو الأشهر مع وجود الحجّة من غيره، كما اتّفق للعلامة عليه السلام^(١) وغيره^(٢) في مسألة تحديد الرّضاع بالعدد مع التصريح بخلافه في موضع آخر، وهو مبني على التسامح بجعل المؤيد دليلاً، ومثله كثير في كلام الفقهاء، ومثله احتجاجهم في بعض المواضع بمجموع أمور لا يبلغ كلّ منها حدّ الحجّيّة.

١- تحرير الأحكام ٤٤٩/٣، المختلف ٢٩٧:٣٠.

٢- غاية المراد في شرح نكت الارشاد ١٤٤/٣، اللمعة الدمشقية: ١١١.

ويشترط في هذا النوع إفادة المجموع للقطع، إلّا إذا كان في البعض إشعار من جهة اللفظ، بناءً على حجّية الإشعار إذا اعتضد بغيره، وأن يبلغ حدّ القطع. وقال الشهيد في الذكرى: ألحق بعضهم المشهور بالمجمع عليه. فإن أراد في الإجماع فهو ممنوع، وإن أراد في الحجّية فقريب؛ لأنّ عدالتهم تمنع عن الاقتحام على الإفناء بغير علم، ولقوّة الظن في جانب الشهرة^(١).

وما قرّبه الله بعيد وبين تعليله تدافع؛ فإنّ الوجه الأوّل يقتضي العلم والثاني صريح في الظنّ، ومع العلم فلا ريب في الحجّية لكشفه عن قول المعصوم الحجّة.

والحقّ أنّه على هذا التقدير إجماع؛ لأنّ الإجماع عندنا هو الاتفاق الكاشف عن قول المعصوم دون اتفاق الجميع، ومن ثمّ لا يقدح فيه مخالفة معلوم النسب. وموضع البحث الشهرة الغير البالغة حدّ اليقين، واعتبارها مبنيّ على اعتبار حجّية الظنّ مطلقاً، وليس ذلك من مذهبنا، وإن أوهمته بعض العبارات، والحجّة عندنا ليس إلّا اليقين أو الظنّ المعبر شرعاً، وهو الظنّ المنتهي إلى اليقين؛ كظواهر الكتاب والسنة وأخبار الآحاد ونحوها، وانسداد باب العلم لا يقتضي اعتبار الظنّ إلّا إذا تساوت الظنون ولم يدلّ على اعتبار بعضها دليل مخصوص، وليس الأمر كذلك، فإنّ كثيراً من الظنون قد دلّت الأدلّة على اعتباره بالخصوص، والظنّ المعبر كالعلم، والباب فيه متّسع وإن ضاق باب العلم أو انسدّ كما قيل^(٢).

وربّما تعلق بعض المتأخّرين في حجّية المشهور بمثل قول الصادق عليه السلام

١- الذكرى ١/٥١.

٢- معالم الدين: ١٩٢.

لزرارة: «خُذ بما اشتهر بين أصحابك ودَع الشاذَّ النادر»^(١). وهو تعلّق ضعيف، فإنَّ المراد بما اشتهر هنا الحديث المشهور، بقرينة وروده في مقام ترجيح أحد الحديثين المتعارضين على الآخر، والمعنى خذ من الحديثين المتعارضين بما اشتهر بين أصحابك، أي بالحديث المشهور بينهم، وليس هذا من باب تخصيص العموم بالمورد، بل من باب تحصيله به، والفرق ظاهر، ألا ترى أنّه لو قيل: هل يتنجّس الماء بملاقاة النجاسة؟

فأجاب: بأنّ ما كان كراً لا ينجّس بالملاقاة، فإنَّ المعنى ما كان كراً من الماء لا ينجس بها، وغير الماء كالمضاف والمائع خارج عن العموم؛ لأنَّ العموم مخصّص بغيرهما.

وأما قوله عليه السلام في مقبولة عمر بن حنظلة: «فإنَّ المجمع عليه لا ريب فيه»^(٢). فلا دلالة فيه على المشهور؛ لأنَّ مطلق الشهرة غير الإجماع الذي لا ريب فيه، فيحمل المشهور فيه على ما بلغ حدَّ الإجماع، ولا ريب في كونه حجةً مطلقاً، ولو حمل الإجماع على المشهور بقرينة السياق فليس نصّاً في حجية المشهور؛ لاحتمال إرادة الحديث المشهور دون المشهور مطلقاً.

فائدة^(٣) [في تقسيمات الشهرة]:

الشهرة إمّا في الرواية أو الفتوى، والتأييد يحصل لكلّ منهما، وربما خصّه

١- تهذيب الاحكام ٦/٣٠١: ٨٤٥، مستدرک الوسائل ١٧: ٣٠٣/٢١٤، عوالي اللئالي ٢٢٩/١٣٣: ٤.

٢- تهذيب الاحكام ٦/٣٠٢: ٨٤٥.

٣- لفظ «فائدة» لم يرد في «م».

بعض المتأخرين بالأولى^(١)، مدّعياً ظهورها من قوله: خُذ بما اشتهر بين أصحابك. وهو ضعيف جداً، فإنّ قوله: ما اشتهر أعم مما اشتهر نقله أو اشتهر حكمه، ولأنّ المدار في الترجيح على غلبة الظنّ في أحد الطريقين، ولا ريب في حصولها في الحديث المفتى به، ولأنّ الأمر بالأخذ بما هو مشهور ليس تعبدّاً محضاً، بل لدلالة الشهرة على القبول، فإذا تحقّق القبول كان أحقّ بالاعتبار. ولو تعارضت الشهران بأن كان أحد الحديثين مشهوراً في النقل دون الفتوى، والآخر بالعكس، فالظاهر ترجيح الثانية؛ لأنّ الظنّ فيها أقوى كما علم ممّا قلناه. بل رجّح في الذكرى الشهرة باعتبار الفتوى - وإن خلت عن النصّ ظاهراً - إذا علم إطلاعهم على المعارض؛ لأنّ عدولهم عنه ليس إلّا لاستنادهم إلى ما هو أقوى منه، كما قال: «وكذا لو عارض الشهرة المستندة إلى حديث ضعيف. لأنّ نسبة القول إلى الإمام عليه السلام قد تعلم وإن ضعف طريقه كما تعلم مذاهب الفرق بأخبار أهلها وإن لم يبلغوا التواتر، ومن ثمّ قيلَ الشيخ رحمته الله رواية الموثّقين مع فساد مذاهبهم»^(٢).

قلت، ومن هنا يُعلم أنّ ما دلّ على خلاف المشهور كلّ ما صحّ سنده وتعدّد طرقه واتّضحت دلالاته اشتدّ ضعفه، إلّا إذا علم عدم ظفرهم به أو غفلتهم عن دلالاته أو عدولهم عنه لوجه ضعيف، ولو شكّ في الاطلاع فوجهان، من تعارض الأصل والظاهر. وللنظر في خصوصيّات المواضع مجال واسع، فلا تغفل.

فائدة [في أحكام الشهرة]:

الشهرة عازدة مطلقاً، مطلقة أو مخصوصة، بالقدماء أو المتأخرين، لوجود المقتضي، وهو اجتماع الأنظار وبُعد الكثير عن الخطأ.

ولو تعارضت شهرتان ففي ترجيح أيهما وجهان، من قرب عهد المتقدمين، ودقة نظر المتأخرين، وكشف عدولهم عن الخل في دليل الأولين. وينقدح منهما التفصيل بترجيح الأولى فيما استند إلى محض النقل، والثانية فيما طريقه العقل أو التعمق في دليل النقل، وقد تُرجَّح^(١) الأولى باستقرار الترجيح بها فلا ينتقض بالآخر، ويضعف بعدم استقرار المرجحات كالأدلة^(٢). والمتأخر كاشف فلا يلزم تغيير الأحكام، ومن هذا القبيل عود الخلاف إلى الوفاق.

والأول أشهر القولين إلى الشذوذ، وتجدد الاستنباط بتلاحق الأفكار ووجدان النص. أو المرجح في أصل ذاهب ووروده عن إمام بعد إمام، وظهور الخل في مستند قول الأول.

وقد يشكل القول في بعض ذلك بلزوم التكليف بما ليس في الأصول ولا العقول.

ويمكن دفعه، بأن تجدد المدرك كاشف عن وجود مدرك آخر سابق، يقوم مقام اللاحق ويسد مسده، وفقد السبب المخصوص غير مضر؛ لأن الفرض الوصول إلى المطلوب بأي وجه كان، ذلك أن نمنع وجوب نصب الدليل الموصل، فإن الحكمة ربما اقتضت الخفاء، كما أنها قد تقتضي الظهور. وبطلان التصويب إنما يقتضي ثبوت الحكم الواقعي له، لا وجود الدليل الموصل إليه.

١- في «أ»: «وقل ترجيح» وفي «م»: «ويرجح الاول».

٢- في «ب»: «كالدلالة».

ولا فرق بين فقد الدليل في الأصول ووجوده مع عدم التمكن منه .
والثاني متحقق^(١) كما يشهد به بعض مقامات الاجتهاد، التي تضيق عن الإحاطة بما في الأصول الثابتة، مع ظهور انتفاء البديل حال الاحتياج إلى العمل، وقد يلتزم في مثل ذلك تغيير^(٢) الحكم الواقعي، فإن تكليف المختار غير تكليف المضطر، فلا يلزم انتفاء الحكم الواقعي، ولا اختلاف الأحكام باختلاف الظنون الاجتهادية كما يدعيه القائلون بالتصويب^(٣).

فائدة [في حكم ما ذكره المتأخرون وأهمله المتقدمون]:^(٤)

عدم تعرض الأصحاب لرواية في مسألة ليس من القدر في شيء، فإن الرواية متى صلحت للاحتجاج صحَّ التمسك بها، ولم يتوقف على سبق الاحتجاج بها من غير هذا المستدل، كيف ولو كان كذلك لوقعت الأدلة على المستدل الأول وامتنع التعدي عنه بتكثير الدلائل وتحقق المسائل، ولوجب القدر في أكثر الاحتجاجات المذكورة في كتب الأصحاب، فإن المتأخرين عند الشهيد الثاني قد زادوا عليه كثيراً، وهو قد زاد على الشهيد الأول، وقد زاد الشهيدان على الفاضلين، والفاضلان على الشيخين، والشيخان على من تقدمهما.

وقد جرت سنة الله في عبادة وبلاده بتكامل العلوم والصنائع يوماً فيوماً

١- في «أ و م»: «يتحقق».

٢- مابين القوسين في «ب»: «يلزم انتفاء».

٣- أنظر نهاية الوصول إلى علم الأصول ١٩٨/٥.

٤- ورد في نسخة «ب»: «فائدة [في حجية غير الكتب الأربعة] متقدمة على هذه الفائدة».

بتلاحق الأفكار، واتساع الأنظار. وزيادة كلّ لاحق على سابق، إمّا بزيادة تتبّعه وعثورته على ما لم يعثر عليه الأوّل، ووقوفه على ما لم يقف عليه، أو لأنّ أفكار الأوائل وأنظارهم هيّاً له فكراً زائداً ونظراً صائباً، فزاد عليهم بما أخذ عنهم، أو لعناية ربّانيّة ولطف مخصوص ساقا إلى المتأخّر زلفاً وكرامة تختصّ به، وليس في شيء من ذلك ما يزري بحال المتقدّمين، أو ينقص من جلالهم، أو يطمعن فيهم.

ولنعلم ما قال الشيخ الفقيه ابن إدريس طاب ثراه في خاتمة كتاب السرائر: «ولا ينبغي لمن استدرك على من سلفَ وسبق على بعض الأشياء أن يرى لنفسه الفضل عليهم؛ لأنّهم إنّما زلّوا حيث زلّوا لأجل أنّهم كدّوا أفكارهم وشغلوا أذهانهم^(١) في غيره، ثمّ صاروا إلى الشيء الذي زلّوا فيه بقلوب قد كلّت ونفوسٍ قد سئمت وأوقات ضيّقة، ومن يأتي بعدهم فقد استفاد ما استخرجوه ووقف على ما أظهره من غير كدٍّ ولا كلفة، وحصلت له بذلك رياضة واكتسب قوّة، فليس بعجيب - إذا صار إلى حيث زلّ فيه من تقدّم، وهو موفور القوى متّسع الزمان، لم يحلقه مللٌ ولا ضامره ضجرٌ - أن يلحظ ما لم يلحظه ويتأمّل ما لم يتأمّلوه، ولذلك زاد المتأخّرون على المتقدّمين، وكثرة العلوم بكثرة الرّجال، واتّصال الزمان وامتداد الآجال». هذا كلامه ﷺ^(٢).

وكما أن الاستدراك اللاحق على من سلف لا يوجب طعناً فيهم، فكذا إهمالهم لما استدركه لا يوجب طعناً فيه ولا فيما سبق إليه، ولو كان الاستدراك على السلف طعناً في الخلف لكان السلف أولى به، لتقدّمهم في ذلك وسبقهم إليه؛

١- في «أ»: «وشغلوا زمانهم».

٢- السرائر ٦٥٢/٣.

إذا ما من أحد منهم إلّا وقد استدرك على من تقدّمه بأشياء كثيرة، أهملها المتقدّم أو لم يشبع القول فيها، وكثيراً ما يدّعي أحدهم أنّ المسألة خالية عن النصّ، ثمّ يأتي آخر فيها بنصّ أو نصوص معتبرة، بل صحيحة من الكتب الأربعة، فضلاً عن غيرها، فالاستدراك بالنصّ على الشهيد الثاني كثير جداً، واستقصاء المواضع التي اتّفق ذلك أو لغيره يفضي إلى غاية التطويل.

فائدة^(١) [في مراسيل ابن أبي عمير]:

مرسلات ابن أبي عمير لا تقصر عن المسانيد؛ لسكون الأصحاب إليها، واتّفاقهم على أنّه لا يرسل إلّا عن ثقة، قال الشيخ رحمته الله في العدة، في بيان حكم المراسيل: «وإذا كان أحد الراويين مسنداً والآخر مرسلأ، نُظر في حال المرسل فإن كان ممن يُعلم أنه لا يُرسل إلّا عن ثقة موثّق به، فلا ترجيح لخبر غيره على خبره، ولأجل ذلك سوّت الطائفة بين ما يرويه محمّد بن أبي عمير، وصفوان بن يحيى، وأحمد بن محمّد بن أبي نصر، وغيرهم من الثقات الذين عُرفوا بأنّهم لا يروون ولا يرسلون إلّا عن يوثق به، وبين ما يسنده غيرهم، ولذلك عملوا بمراسيلهم إذا انفردوا عن رواية غيرهم»^(٢).

وقد نقل الثقة الجليل أبو عمر الكشي إجماع العصابة على تصحيح ما يصحّ عنه، والإقرار له بالفقه والعلم^(٣). وأورد أخباراً كثيرة تدلّ على توثيقه وتورّعه عن نقل الأخبار، حتّى أنّه نقل عنه الامتناع عن رواية أخبار العامة كراهية

١- لفظ «فائدة» لم يرد في «ب».

٢- العدة ١/١٥٤، وصول الأخبار إلى أصول الأخبار: ١٠٧.

٣- اختيار معرفة الرجال ١/٣٩٨، رجال الكشي: ٢٤٥/٢٨٥.

التخليط^(١).

وبالجملة: فالظنّ الحاصل من مراسلات ابن أبي عمير وأضرابه لا يقصر عن الظنّ الحاصل من مسانيد الثقات، خصوصاً إذا انضمّ إليه عمل الأصحاب بمضمونها، والاعتماد في الجرح والتعديل على الظنون الاجتهادية، كما اختاره جماعة من المحققين^(٢).

فائدة [في حجّية غير الكتب الأربعة]:

خلو الكتب الأربعة عن رواية لا ينفي حجّيتها، إذ ليس من شرائط حجّية الخبر وجوده في هذه الأربعة، كيف وقصر الحجّية على ما فيها من الأخبار يقتضي سقوط ما عداها من كتب الحديث عن درجة الاعتبار، مع أنّ كثيراً منها يقرب من هذه الأربعة في الاشتهار، ولا يقصر عنها بكثير في الظهور والانتشار، كالعيون والخصال والإكمال من مصنّفات الصدوق، وغيرها من الكتب المعروفة المشهورة، الظاهرة النسبة إلى مؤلفيها الثقات الأجلّة، وعلماء الطائفة. ووجوه الفرقة لم يزلوا في جميع الأعصار والأمصار يستندون إلى هذا الكتب، ويفزعون إليها فيما تضمّنته من الأخبار والآثار المروية عن الأئمة الأطهار، ولم يسمع من أحدٍ منهم الأقتصار على الكتب الأربعة، ولا إنكار^(٣) الحديث لكونه من غيرها.

وإقبال الفقهاء على تلك الأربعة وإكبابهم عليها ليس لعدم اعتبار غيرها

١- انظر سماء المقال ٣٠٧/١.

٢- المختلف ١٦٨/٥ و ٦٩/٧، جامع المقاصد ١٥٩/١.

٣- في «م»: «وان كان» بدل «ولا انكار».

عندهم، بل لما في الأربعة من المزية الظاهرة والفضيلة الواضحة، التي اختصت بها من بين الكتب المصنفة في هذا المعنى، فإنها مع جودة ترتيبها وحسن تهذيبها، وكون مؤلفيها رؤساء الشيعة وشيوخ الطائفة، أجمع كتب الحديث وأشملها، لما يناسب أنظار الفقهاء من أحاديث الفروع، وما عدا الكافي منها مقصور على روايات الأحكام، موضوع لخصوص ما يتعلق بالحلال والحرام، وسائر كتب الحديث وإن اشتملت على كثير من الأخبار المتعلقة بهذا الغرض، إلا أن وضعها لغيره اقتضى تفرق ذلك فيها وشتاته في أبوابها وفصولها على وجه يصعب الوصول إليه، ويعسر الإحاطة به، فلذلك قلّت رغبة من يطلب الفقه وفتن عنها عزيمة من يرغب إلى هذا النوع، وانصرفت همم الأكثرين إلى الكتب الأربعة، وأرבעت جماهير العلماء على حياضها المشرعة، وشدّ رجال الحديث إليها الرّحال، وأقبل الفقهاء إليها كل الإقبال، حتّى طال ذكرها في الأقطار، واشتهرت بين كتب الحديث هذا الاشتهار، وبقيت أكثر الكتب الباقية في زوايا الهجران، ناسجة عليها عنائب النسيان، فلمّا يرجع إليها في تحقيق المسائل وتنقيح الدلائل، اكتفاء بما هو أنفع وأكمل وأجمع، وهذا هو الأمر الداعي إلى الرغبة عمّا عدا الكتب الأربعة من كتب الحديث، المؤلفة في عصر المشايخ الثلاثة وما بعده.

وأما كتب القدماء والأصول المصنفة في زمان الاثني عشرية، فالسبب الباعث على عدم ظهورها واشتهارها مع ما ذكر، بعد العهد وتماذي المدّة واندراس أكثر تلك الكتب والأصول، باستيلاء سلاطين الجور وغلبة أئمة الضلال، وشدة المحنة على الشيعة في تلك الأزمنة من جهة التقيّة، وليس السبب في ذلك ضعفها وعدم اعتبارها قطعاً، كيف والكتب الأربعة وغيرها من مصنفات المتأخّرين كلّها منتزعة من تلك الكتب، مستخرجة من تلك الأصول، فلو كانت

تلك غير معتبرة كانت هذه كذلك .

فإن قيل: بذل الأئمة الثلاثة أصحاب الكتب الأربعة جهدهم في تحقيق الروايات ونقل الأحاديث في التمييز بين صحيحها وفاسدها وسليمها ومعيبها، وقد كانت الكتب المصنفة والأصول الأربعمائة موجودة في زمانهم، وكانوا متمكّنين من الرجوع إليها والأخذ منها، فهؤلاء المشايخ الثقات^(١) لم يقتصروا على هذه الأخبار التي رويها وأودعوها هذه الكتب إلّا لعدم صحّة غيرها من الأخبار، ووجود خلل فيها أوجب لهم العدول عنها إلى ما اقتصروا عليه .

قلنا: هذا من إسقاط القول وشطيط الرأي، قد سبق إليه من الناس من استثقل عبء الاجتهاد، واستصعب كلفة الانتقاد، ولو صحّ ذلك كان طعنًا في أحاديث الكتب الأربعة أيضاً، فإنّ كلّاً منها قد اشتمل على ما يشتمل عليه الآخر، وأحاط بما لم يحيط به سوى الاستبصار بالقياس إلى التهذيب، فإنّه بضعة منه . وأمّا غيره فمن المعلوم اشتمال الكافي والفقيه على ما لا يوجد في التهذيب، واشتمال التهذيب على ما ليس فيها، وكذا اشتمال كلّ من الكافي والفقيه على ما ليس في الآخر، فلو كان إيراد كلّ منهم ما أورده في كتابه شهادةً على عدم صحّة غيره وجب ردّ الجميع في مواضع الانفراد، ولزم أن لا يصح من الأخبار إلّا ما أحاط به الكل،

والحق أن الأئمة الثلاثة لم يقصدوا في هذه الكتب الإحاطة الكلية والاستقصاء التام، وإنّما أوردوا فيها ما عثروا عليه حال التصنيف، وما تيسر لهم الوقوف عليه وقت الجمع والتأليف، وأنّهم اعتمدوا في الجرح والتعديل والزّد والتزييف على ما أدّى إليه نظرهم في ذلك الحال، وتكليف كلّ من تأخّر عنهم

فيما ذكروه وتركوه موقوف^(١) على ممارسة الأخبار. والنظر في أحوال الرجال.

ودعوى الكلية في كل من طرفي النفي والإثبات منشأؤها المسامحة واغتنام الراحة، مع سوء التدبّر وقلة التأمل. نعم، أحاديث كتب الأربعة أقوى من غيرها وأولى بالترجيح مع التعارض والتعادل من سائر الوجوه، وهذا لا يجدي نفعاً في هذا المقام، فإنّ للنظر في الترجيح محلاً آخر.

فائدة [في الحسن والقبح]:

أجمع الإمامية والمعتزلة^(٢) على أنّ للأفعال بالنظر إلى ذواتها حسناً وقبحاً، مع قطع النظر عن ورود الشرع وحكمه، وأمره ونهيه، وهذا المعنى ثابت للأفعال في نفس الأمر، ولم يثبت لها باعتبار معتبر ووضع واضح، فهي من قبيل لوازم الماهيات الثابتة لها لا بالجعل لعدم تعقل وروده عليها ولا على لوازمها، كما قرر في محله سواء قلنا: إنّ مقتضى للحسن والقبح ذوات الأفعال كما ذهب إليه جماعة، أو صفاتها اللازمة لها كما عليه آخرون^(٣)، أو وجوه واعتبارات على ما قاله الجبائية^(٤).

فإنّ محصل النزاع يرجع إلى اعتبارات الجهات، تعليلية أو تقييدية، فالجبائية على الأوّل والباقون على الثاني. فعلى الأوّل يكون اللطم حسناً لكونه

١- في «أ»: «وتركوه مدلول».

٢- البراهين القاطعة ٢/٣٨٠، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد: ٣٠٢.

٣- البراهين القاطعة ٢/٣٨٩-٣٩٠، وانظر كشف المراد: ٣٠٢.

٤- شرح المواقف ٨/١٨٤، البراهين القاطعة ٢/٣٨٩.

تأديباً، وقبيحاً لكونه تعذيباً. وعلى الثاني الحسن هو اللطم على وجه التأديب والقبح هو اللطم على وجه التعذيب.

وأما أصل اللطم فهي حقيقة لا تقتضي في حد ذاتها - مع قطع النظر عن تشخيصها في ضمن أحد القسمين - حسناً ولا قبحاً، كما أن حقيقة الفعل الشامل للحسن والقبح لا تقتضي شيئاً منهما إلا بتشخصه أو تنوعه أو تخصصه، وبهذا يظهر فساد الاحتجاج بالنسخ واختلاف أفراد الحقيقة الواحدة في الحسن والقبح، كالصدق النافع والصدق الضارّ، والكذب النافع والضارّ على ما عدا الجبائية؛ وطريق^(١) الدفع واضح ممّا قرّناه.

ثم إنّ الحُسن والقُبْح قد يدركان بالعقل وإن لم يرد شرع، كحُسن الإحسان وقبح العدوان، وقد لا يدرك إلا من طريق الشرع كحُسن صوم آخر يوم في رمضان، وقبح صوم أوّل يوم من شوال. فلإدراك الحسن والقبح الثابتين للأفعال في نفس الأمر طريقان:

أحدهما: العقل وهو مستقلّ به.

والثاني: الشرع المحتاج إلى العقل، فهما في الحقيقة العقل المحض والعقل مع الشرع؛ لأنّ الشرع لا يستقلّ بإثبات حكم أصلاً، وأمّا الحكم الشرعي فهو عبارة عمّا قرّره الشارع ووضعه في حقّ العباد، بحيث يشمل الأحكام الخمسة الشرعية: الوجوب، والتحرّيم، والإباحة، والاستحباب، والكراهة. والخمسة الوضعية: الصحة، والبطالان، والشرط، والسبب، والمانع. وهذه الأحكام توقيفية قطعاً، إذ لا يمكن إثبات التكليف الشرعي الذي هو بوضع الشارع وأحكامه، مع قطع النظر عن ورود الشرع وحكمه وأمره ونهيّه، وذلك واضح.

ولإثبات هذا الحكم طريقتان:

أحدهما: النقل في الكتاب والسنة والإجماع.

الثاني: العقل، بمعنى كون العقل دليلاً على كون الشيء مأموراً ومنهياً عنه مثلاً، وليس المراد بالأمر والنهي توجه الخطاب اللفظي حتى يتوقف على صدور من الشارع، بل مدلول هذه الخطابات؛ أعني الاقتضاء والتخيير في نفس الأمر.

والحاصل: كون الشارع مريداً لهذا الشيء بحيث يعاقب على تركه، أو غير مريدٍ له بحيث يسخط بفعله، وهذا المعنى يثبت في الأكثر بقوله: افعل ولا تفعل مثلاً، وربما يثبت بالدليل العقلي الدالّ على ثبوت المعنى المذكور، واتّفاق الطرق^(١) فيه طريقة الحسن، والقبح المدركين بالعقل لا بكشف الشرع، تقريره^(٢) أن يُقال: هذا الشيء حسن عقلاً، وكلّ حسن عقلاً حسن شرعاً، وكلّ حسن شرعاً محبوب شرعاً.

أما الأولى: فهي وجدائية على مذهبنا ومذهب المعتزلة.

وأما الثانية: فلأنه متى حكم العقل بكون الشيء حسناً في نفس الأمر فلا بدّ من حكم الشارع بذلك؛ لأنّ الواقع لا يختلف والشارع مصيب له قطعاً، والمفروض حكم العقل به أيضاً.

وأما الثالثة: فإثباتها محلّ نظر وتأمّل.

ولنا في ذلك طريقتان:

الأوّل: ما ذكره علماؤنا وغيرهم من إثبات المعاد في الجملة، مع قطع النظر

١- في «ب و م»: «وأوثق الطرق».

٢- في «ب»: «تقديره».

عن ورود الشرع، لا مع قطع النظر عن التكاليف الشرعية، فإنّ ذلك طريقاً آخر ولا يثبت به المطلوب.

أما الأوّل: هو أن يُقال بعد إثبات الواجب وحكمته: إنّ خلق العباد معلّلة بالأغراض الحسنة قطعاً، خلافاً للأشاعرة في ذلك^(١)، وتلك الأغراض لا تعود إليه، لتعالیه عن ذلك، ولا إلى غيره في حقّ العباد خاصّةً، وإن أمكن في غيرهم من الجمادات والنباتات والحيوانات، فتعيّن أن يكون الغرض عائد إليهم وليس ما نجده في هذه النشأة الدُّنيا؛ لفقده إياه، وكونه مشوباً بالأحكام الروحانيّة والأسقام الجسمانيّة، ولوقوع التفاضل مع عدم الاستحقاق فيها، فتعيّن أن يكون هناك معاد تُحقّق فيه الإثابة والعقاب، وليس إلّا بالنظر إلى الأفعال الخمسة والقيحة، وأنّ هذه الدار دار تكليف واختبار، وبهذه الجملة ثبت أنّ الفعل الحسن مأمور به، أي مراد الشارع، والقبيح منهيّ عنه، أي مבוغض له.

وأما الثاني فهو: أنّ الشارع قد أمر ونهى وحلّ وحرم. وبالجملة فقد أتى بالأحكام وسوّغ بعض الأشياء وحضّر بعضها، وليس ذلك إلّا ثبوت الإثابة على المأمور به والعقاب على المنهيّ عنه، وإلّا كان قبيحاً عقلاً.

وهذا الطريق أسهل من الأوّل في إثبات المعاد، إلّا أنّ المقصود لا يثبت به؛ لأنّ بعض ما يدلّ عليه ثبوت الإثابة بالنسبة إلى ما أمر به، والعقاب بالنسبة إلى ما نهى عنه، لا إلى كلّ حسن وقبيح، فإن بنى على أنّه مأمور به ومنهيّ عنه كان دوراً ومصادرة على المطلوب.

الثاني: إنّ حكم الشرع وأمره ونهيه تابع للحسن والقبح العقليّين، على مذهبنا ومذهب المعتزلة، إذ ليس أمر الشارع بالفعل إلّا لكونه حسناً ونهيه إلّا

لكونه قبيحاً، وإذا كان الحسن والقبح سببين للأمر والنهي فمتى تحقّقا تحقّق الأمر والنهي؛ لأنّ وجود السبب يقتضي وجود النسبب، ولا يجوز أن يُقال: إنّ المقتضي للأمر والنهي نوعان مخصوصان من الحسن والقبح؛ لأنّا نرى ثبوت الأمرين مع الاختلاف الشديد في مراتب الحسن والقبح، فعلم أنّ الأمر والنهي ينقسمان إلى نوعين مخصوصين من الحسن والقبح، ولا يجوز أن يقال: ربّما كان المقتضي نوعان محدودان من الحسن والقبح، بحيث يكون ما اتصف بالحسن والقبح الخارجين عن الحدّين غير مأمور به أو منهّي عنه؛ لأنّا نفرض الكلام في الفعل المتّصف بالحسن المساوي عند العقل للحسن المأمور به، ولا ريب أنّ إدراك ذلك بالعقل، ومقصود^(١) الدعوى الجزئية.

ومن العجب في هذا المقام ما وقع لبعض علمائنا الأعلام أنّه عرّف الحكم التوقيفي بما يتوقّف على نصّ الشارع، ومع ذلك فقد حكم لاستقلال العقل أحياناً وأثبت بمجرّد حكم العقل الحسن والقبح وتطابق العقل والشرع، مع أنّ الحكمين الأوّلين متناقضان، إذ لا يمكن استقلال العقل بما يتوقّف على نفس^(٢) الشرع، وذلك واضح. وأيضاً فالدليل الذي بنى عليه الاستقلال إنّما يتمّ بضمّ المقدّمة الثالثة وإثباتها كما بيّناه. وأمّا بدونها فلا يكاد يتمّ، إلّا أن يُراد بالحسن الشرعي كونه مأموراً به، وبالقبح الشرعي كونه منهياً عنه، ومع بُعده يتوجّه معه منع المقدّمة، وهي أنّ كلّ حسن عقلاً حسن شرعاً وإن أريد بذلك إثبات الحسن والقبح الثابتين في نفس الأمر وجب إلقاء تلك المقدّمة الثانية، إذ لا دخل لها في إثبات المطلوب، بل الأوّل أيضاً لأنّ اتّصاف الفعل بالحسن والقبح ممّا يدرك

١- في «ب»: «ومقصودي».

٢- في «ب»: «هذا» بدل «نفس».

بالوجدان، لا بالكلية المقتضية لآتصال الفعل بأحد الأمرين لا بعينه، كما لا يخفى.

وقيل: لا يثبت بالعقل الحكم لقوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا﴾^(١)، وقوله ﷺ «لأدين الله به، الحديث»^(٢) وغير ذلك. وفيه بحث؛ لأن أقصى ما يدل عليه كون الأحكام الشرعية توقيفية، ومعنى ذلك على ما مَرَّ كونها بوضع الشارع وتعيينه في نفس الأمر، ومقتضى ذلك عدم ثبوت الأحكام الشرعية، مع قطع النظر عن ورود الشرع، ونحن نقول بموجبه، فليتأمل في هذا المقام.

فائدة [في الحكم الواقعي والظاهري]:

الحكم قد يطلق ويُراد به الحكم الواقعي التابع للحسن والقبح الثابتين لذوات الأفعال، وهو حكم الله في الوقائع في نفس الأمر. وقد يُطلق ويُراد به الحكم الظاهري الحاصل من الأدلة الظنية كظواهر الكتاب والسنة والإجماعات المنقولة، والحكم بهذا المعنى يختلف باختلاف الآراء والظنون الاجتهادية بخلاف الأول، لاستحالة اقتضاء المصلحة الواقعية أمرين متضادين وحكمين متناقضين. ومنهم من لم يفرق بين المعنيين ولا أثبت الله تعالى حكمين، بل ادعى أن الأحكام الواقعية هي الأحكام التابعة للظنون الاجتهادية، وأن ليس الله تعالى في الوقائع حكم معيّن معلوم في الواقع، بل حكم الله تعالى فيها تابع لآراء الفقهاء وظنون المجتهدين؛ وهؤلاء هم المصوبة

القائلون: بأنَّ كلَّ مجتهد مُصيب. وشناعة هذا القول وفساده غير خفيٍّ على أصولنا وقواعد أصحابنا.

والمراد من الأحكام في أبواب الفقه الأحكام الواقعيّة، لأنّها هي الأحكام المقرّرة في الشرع المقصود بيانها بالأدلة الشرعيّة.

وأما الأحكام الظاهرية فليست ممّا سنّها الله تعالى وقرّرها في حق العباد، ولا نصبت الأدلّة الشرعيّة لبيانها، وإن استفادها الفقهاء والمجتهدون منها؛ فإنّ ذلك لا يقتضي كونها موضوعة لإفادتها. نعم، قد أذن لهم في العمل بمقتضاها من حيث خفاء الأدلّة الدالّة على الأحكام الواقعيّة، وامتناع التكليف بغير المقدور، وأين هذا من جعله إياها سنّة وطريقة، فإنّ مقتضى ذلك حصول الامتثال والإتيان بما هو مطلوب الشارع ومُراد له، ومقتضى الإذن هو المعذوريّة في تركه وعدم المؤاخذه عليه، والفرق بين الأمرين بيّن.

فإن قلت: تعلق أمر الظاهريّ بشيء يقتضي كونه مراداً ومأموراً به قطعاً؛ وذلك يستلزم حصول الامتثال (على تقدير الإتيان به، لأنّ الإمتثال إنّما يتحقّق بفعل) ^(١) المأمور به والمفروض حصوله، فالامتثال كما يتحقّق بموافقة الأمر الواقعي، يتحقّق بموافقة الأمر الظاهري أيضاً.

قلت: تعلق الأمر الظاهريّ بشيء لا يقتضي كونه مراداً ومأموراً في الواقع، وإنّما يقتضي كونه كذلك بحسب ظاهر الأدلّة، فإنّ الأمر الظاهري دليل ظنيّ، والظني لا يوجب القطع بدلوله ضرورة، والظنّ بكون الفعل مأموراً به إنّما يستلزم الظنّ بحصول الامتثال، إذ لا يعقل حصول العلم بالامتثال مع ظنّ الإتيان بالمأمور به، كما لا يعقل حصول الظنّ مع العلم به، والظنّ بحصول

الامتثال قد يتفق معه حصول الامتثال في نفس الأمر، كما لو فرض إصابة الظن وموافقة الحكم الظاهري للحكم الواقعي، كما لو فرض مخالفة الحكمين وحصول الخطأ في الظن. فالعبرة إذن في حصول الامتثال بموافقة الأمر الواقعي كما ذكرنا دون الأمر الظاهري.

فإن قيل: نفس الأمر الظاهري لكونه دليلاً ظنيّاً وإن لم يقتض العلم بحصول الامتثال، لكن الأدلة على اعتبار هذا الظنّ ووجوب العمل بمقتضاها، لكونها قطعيةً ممّا يقتضي، فإنّ كون الفعل مأموراً به على هذا يكون مقتضى الدليل اليقيني، دون الظنيّ.

قلنا: كون المأمور بالأمر الظاهري واجباً ومكلفاً به ممّا لا ريب فيه، وكذا حصول الامتثال بفعله بالنظر إلى هذا الأمر، لكن ذلك لا يوجب حصول الإمتثال به بالنظر إلى الأمر الواقعي أيضاً؛ لأنّ الامتثال كما مرّ هو الإتيان بالمأمور به، ومن المعلوم أنّ الإتيان بما هو مأمور به في الظاهر لا يستلزم الإتيان بما هو مأمور به في الواقع، إلّا مع فرض إصابة الظنّ وتوافق الحكمين، أو تصادقهما على المأتي به وإن لم يتفقا، وهذا الفرض خارج عن محلّ البحث وموضع المسألة كما لا يخفى.

وبالجملة: فإن أُريد من حصول الامتثال حصوله بالنسبة إلى الأمر الظاهري، أو بالنسبة إليه وإلى الأمر الواقعي مع فرض الاتفاق، وهذا مسلّم لا كلام فيه. وإن أُريد حصوله بالنسبة إلى الأمر الواقعي مطلقاً وإن لم يتفق الحكمان، فبطلانه أظهر من أن يخفى.

لا يقال: حصول الامتثال بالنسبة إلى الأمر الظاهري وإن لم يستلزم حصوله بالنسبة إلى الأمر الواقعي، لكن لمّ لا يجوز أن يكون الإتيان بالمأمور به في الظاهر مسقطاً للتكليف، بما هو مأمور به في الواقع، بأن يكون بدلاً ومجزياً

عنه، وحينئذٍ فلا حاجة إلى تحصيل الإمتثال بالنظر إلى الأمر الواقعي، لأنَّ وجوب الامتثال فرع ثبوت التكليف، فإذا سقط التكليف لا معنى لوجوب الإمتثال.

والحاصل: أنَّ التكليف بالأمر الواقعي منوط بالقدرة عليه، فإذا لم يتمكن منه انتقل الفرض عنه إلى الأمر الظاهري، وكان ذلك هو المكلف به خاصّة، والامتثال بالنسبة إليه حاصل قطعاً.

لأنَّ نقول: الإمتثال المقصود بالذات من التكليف الظاهري لا يتحقّق بمجرد الإتيان بما هو مكلف به في الظاهر مطلقاً، بل إنّما يتحقّق على تقدير كون المأتي به فرداً من الأمور به في الواقع؛ وذلك لأنَّ الأمر بالحكم الظاهري ليس من حيث كونه مطلوباً ومراداً للشارع في نفسه، بل من حيث إنّ المظنون مطابقتها للحكم الواقعي، وأنَّ حصوله ذريعة ووسيلة لحصوله غالباً، فالطلب فيه راجع إلى طلب الأمر الواقعي حقيقة، والسبب في إيجابه ليس إلّا نفس السبب في إيجاب الحكم الواقعي، حتى لو فرض انتفاء المقتضي للحكم الواقعي لزم انتفاء المقتضي للحكم الظاهري أيضاً. وحينئذٍ يمتنع سقوط الحكم الواقعي مع بقاء الظاهري كما جوزه المعارض، إذ لو جاز ذلك، فإمّا أن يوجد معه المقتضي للحكم الواقعي؛ أعني الحسن الذاتي الثابت لنفس الفعل أم لا.

وعلى الثاني يلزم ثبوت الحكم الظاهري من غير علّة وسبب؛ لما عرفت من أنَّ السبب في الحكم الظاهري هو السبب في الحكم الواقعي.

وعلى الأوّل فإمّا أن يثبت مقتضاه؛ أعني الحكم الواقعي أيضاً، فليزِم ثبوت الحكم الواقعي سقوطه معاً، أم لا يثبت، فليزِم تخلف الحكم عن علّته التامة المقتضية لإيجابه. والتالي بأقسامه باطل بالضرورة، فكذا المقدّم.

وتحقيق المقام، أنّه قد عرفت من مذهب الإماميّة، وعلم بالأدلة العقلية

والنقلية، أنَّ للأفعال في أنفسها وذواتها حسناً وقبحاً مع قطع النظر عن ورود الشارع وحكمه وأمره ونهيه، وأنَّ الخطابات الشرعية تابعة لهذين الوصفين، كاشفة عن ثبوتهما في الواقع عند الاشتباه.

ومن المعلوم أيضاً أنَّ مقتضى كلِّ واحد من الوصفين المذكورين لا يكون إلا شيئاً واحداً معيَّناً في نفس الأمر؛ لاستحالة اقتضاء الواحد الشخصي^(١) أمرين متضادين وحكيمين متناقضين، كما سبقت الإشارة إليه، وهذا الأمر الواحد الذي هو مقتضى الحسن أو القبح العقلي هو المسمَّى بالحكم الواقعي، وهو حكم الله في الوقائع في نفس الأمر. فهذا الحكم إن كان ظاهراً معلوماً وإلاَّ وجب الاجتهاد والتحريُّ في تحصيل الظنِّ به، لاتقاء العلم بالمكلف مع عدم سقوط التكليف بعروض الاشتباه، وكان ما أدَّى إليه الظنُّ مكلفاً به، من حيث إنَّ المظنون كونه الحكم الواقعي، ومن البين أنَّ هذا التكليف فرع التكليف بالحكم الواقعي، والمطلوب^(٢) منه هو المطلوب من الحكم الواقعي حقيقةً، والسبب في (إيجابه هو السبب في)^(٣) إيجاب ذلك. لكن لما كان بناؤه على الظنِّ بالحكم الواقعي وهو ممَّا لا يؤمن عليه الخطأ، إذ الظنُّ قد يكون صواباً وقد يكون خطأً، أو كان الصواب منه غير متميِّز عن الخطأ في نظر المكلف، كان المظنون من هذه مأموراً به مطلقاً وإن اتَّفَق عدم إصابة الظنِّ، تغليبا للمصلحة الحاصلة على تقديرها؛ لا لآلته مراد ومطلوب في نفسه على تقدير عدم الإصابة أيضاً.

وبذلك يظهر أنَّ الإتيان بالمأمور به الظاهري يقتضي حصول الامتثال

١- في «أ»: «بالشخص».

٢- في «ش»: «والظاهر» بدل «والمطلوب».

٣- ما بين القوسين لم يرد في «ب».

بالنظر إلى الأمر الظاهري نفسه مطلقاً^(١)، سواء طابق الواقع أم لم يطابق، إلا أن هذا الامتثال غير مقصود من ذلك التكليف، وأن الامتثال المقصود منه، أعني الإتيان بما هو مأمور به في الواقع لا يتحقق إلا على تقدير إصابة الظن وتطابق الحكمين وتوافقهما على المأتي به، فإن اتفق ذلك حصل الامتثال المطلوب، وإلا فإن انكشف فساد الظن بعد ذلك، تبين عدم حصول الامتثال المقصود من الأمر، والبقاء في عهدة التكليف، فإن كان وقت المأمور به باقياً أتى به في الوقت، وإلا ففي خارجه إن كان ممّا يجب استدراكه شرعاً. وإن لم ينكشف فساد الظن سقط التكليف، بمعنى عدم المؤاخذه على تركه، لخفاء الأدلة وامتناع التكليف بما لا يطاق، لا لعدم وجود المتقضي للتكليف؛ لأن المتقضي موجود على قواعد المخطئة كما ذكرنا، ولا لحصول البطلان والمسقط؛ لأن الامتثال الغير المسقط لا يكون مسقطاً لما هو المقصود بالذات ولأن الحكم الظاهري لو كان مسقطاً للحكم الواقعي لزم أن لا يكون لله تعالى في الواقعة المخصوصة حكم معين في نفس الأمر، بل كان الحكم الواقعي فيها هو ما أدّى إليه ظن المجتهد، وذلك بعينه هو ما عليه المصوبة لعنهم^(٢) الله تعالى، من نفي الحكم الواقعي في المسائل الشرعية، هذا إن أريد بسقوط الحكم الواقعي سقوطه في نفس الأمر. وأما إن أريد به سقوطه بحسب الظاهر، فذلك مسلم ولا يجدي نفعاً؛ لأن السقوط بحسب الظاهر يدور مدار الظن والظهور، فإذا تبين فساده ظهر بقاء الحكم وظهر عدم سقوطه، وأيضاً فالتكليف ثابت يقيناً، وسقوطه بالأمر الظاهري غير معلوم، فيجب نفيه بالأصل.

١- «مطلقاً» زيادة في «م».

٢- في «ب و ش»: «خذلهم».

فإن قلت: السبب في إيجاب الحكم الظاهري لا يمكن أن يكون نفس السبب في إيجاب الحكم الواقعي، ولا أن يكون المطلوب من الأول هو المطلوب من الثاني، وإلا لزم ثبوت الحكم الظاهري من غير سبب وعلة على تقدير المخالفة بين الحكمين؛ لأن السبب للحكم الواقعي غير محقق على ذلك التقدير، فلو كان ذلك هو السبب في الحكم الظاهري أيضاً لزم المحذور، وأن لا يترتب الثواب على المأمور به الظاهري، ولا العقاب على تركه على ذلك التقدير؛ لعدم الإتيان بالمطلوب الحقيقي المقضي للثواب، وعدم ترك ذلك المطلوب الموجب للعقاب، والتالي بأقسامه باطل، فكذا المقدم.

قلت: حصول المأمور به الواقعي على بعض التقادير يكفي لحسن الطلب والإيجاب، لدوران الأمر هنا بين تفويت مصلحة الحكم رأساً وإيجاب ما يتخلف عنه المطلوب أحياناً، ومراعاة المصلحة الثابتة للحكم الواقعي لا تحصل إلا بالأمر الثاني كما لا يخفى.

وأما الثواب والعقاب، فإن أريد بهما خصوص ما يترتب على الأمر الواقعي وجوداً وعدمه فبطلان الثاني ممنوع؛ لأن الثابت ترتب الثواب والعقاب على الفعل والترك في الجملة، وأما أنهما الثواب والعقاب المتربان على الحكم الواقعي فغير ثابت. وإن أريد بهما مطلق الثواب والعقاب فالملازمة ممنوعة، لحصول الامتنال الموجب للثواب، وتحقق المخالفة المقتضية للعقاب، نظراً إلى الأمر الظاهري، وإن لم يازم شيء منهما بالنظر إلى الأمر الواقعي. ولهذا المقام نظائر لا تحصى في الشرع، فإن كثيراً من الأوامر الواردة للاحتياط من هذا القبيل، كإيجاب الصلاة وغيرها من العبادات على من شك فيها مع بقاء الوقت، وإيجاب صلاة الاحتياط على الشاك في عدد الركعات، والعود إلى الجزء المشكوك فيه مع بقاء محله، إلى غير ذلك مما علم أن السبب في إيجابه

المحافظة والاحتياط على الأمور به، فإن الحاجة إليه إنما تظهر على تقدير عدم الإتيان به، فلو فرض الإتيان به لزم كون التكليف بالإعادة والاحتياط من غير سبب، وكذا انتفاء الثواب والعقاب على الفعل والترك حينئذٍ بعين ما ذكر هنا.

والجواب في المقامين هو ما أشرنا إليه، وقد علم مما ذكرنا مفصلاً: أن الصحة في العبادات هو كونها بحيث يحصل بها امتثال الأمر الواقعي؛ لأن صحة العبادات هي موافقة الأمر وحصول الامتثال، وقد علمت أن ذلك إنما يتحقق بالنظر إلى الأمر الواقعي دون الظاهري، فصحة العبادات إنما تتحقق بذلك.

ومن ذلك يظهر أيضاً أن صحة المعاملات عبارة عن ترتب الآثار على المعاملة المستجمعة للشرائط المعتمدة في نفس الأمر، وأن ظن حصول الشرط في مقام اعتباره لا يوجب صحة المعاملة في الواقع، بل إنما يقتضي صحتها بحسب الظاهر، حتى لو انكشف فساد الظن تبين به بطلان المعاملة.

وقد تبين من ذلك كله أن صحة الأفعال مطلقاً في العبادات والمعاملات إنما تعتبر بالنظر إلى الأحكام الواقعية دون الظاهرية، ويتفرع عليه في المعاملات بطلان المعاملات باختلال^(١) بعض الشرائط في نفس الأمر، وإن ظن حصولها حال المعاملة، وفي العبادات وجوب الإعادة إذا انكشف فساد الظن، الذي هو مبنى الحكم الظاهري، والقضاء كذلك إن كان الأمور به مما يجب استدراكه شرعاً، وهذا أصل مهم يجب مراعاته في المسائل الفقهيّة، فإن الخطأ في كثير منها ينشأ من إهمال هذا الأصل أو عدم إتقانه.

وبقي هنا شيء، وهو أن المجتهد إذا تغير اجتهاده أو عرض له الشك في

مبنى اجتهاده السابق، فإنه لا يجب عليه إعادة العبادات المبتنية على ذلك الاجتهاد، وليس له نقض القضايا والأحكام المسببة عنه^(١)، وإن كان انكشاف الخطأ في الظنّ ممّا يوجب ذلك على ما مرّ، لاختصاصه بما إذا علم الخطأ يقيناً وتبيّن مخالفة الظنّ الواقع قطعاً، وبدون ذلك إنّما يكون انتقالاً من ظنّ إلى ظنّ، ومن حكم ظاهري إلى ظاهري آخر، والمناط في وجوب ما ذكر من الأمور هو الانتقال من الظنّ إلى اليقين، ومن الحكم الظاهري إلى الواقعي، ولا إجماع العلماء في جميع الأعصار على إمضاء القضايا والأحكام، مع تغيّر الاجتهاد أو عروض الشكّ وعدم الالتزام، والالتزام بإعادة العبادات وقضاء مثل الصوم والصلاة عند ذلك، إلّا ما يحكى عن العلامة مذاكرة من التزام الإعادة والقضاء عند تغيّر الرأي؛ ولعلّه إن ثبت النقل فهو لكمال الاحتياط ورفع الريب المندوب إزالته، دون أن يكون ذلك مذهباً له ورأياً، مع ما في التكليف بالإعادة والقضاء للمجتهد ومقلّديه - كلّما تغيّر اجتهاده - من الحرج العظيم والعسر الشديد، وقد قال الله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾^(٢)، وقال عزّ وجلّ: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾^(٣).

نعم، لو أدّى ظنّ المجتهد إلى ترك ما هو واجب في الواقع، ثمّ ظهر الخطأ والوقت باقٍ، فإنه ينبغي القطع بوجوب فعله حينئذٍ؛ لوجود مقتضي وانعقاد ما يحصل به الامتثال ولو ظناً، ومثل ذلك ما لو أتى بالمأمور به ناقصاً وأمكن إكماله، فإنه يجب عليه الإكمال لما مرّ.

١ - في «ش»: «المبتنية عليه» بدل «المسببة عنه».

٢ - الحجّ: ٧٨.

٣ - البقرة: ١٨٥.

فائدة: [في حجية الاستصحاب]:

اختلف الأصوليون في حجية الاستصحاب: أنكره السيّد المرتضى رحمته الله ^(١) وكثير من الأصحاب ^(٢).

والحقّ حجّيته وفاقاً للمفيد والعلامة وأكثر الفقهاء والأصوليون ^(٣)، والأصل فيه مضافاً إلى الاستقراء وتوقّف الاستدلال بالأدلة اللفظية من الكتاب والسنة عليه، والفرق الضروري بين الشكّ في الابتداء والاستمرار، النصوص المستفيضة الواردة عن الأئمة عليهم السلام، كصحيفة زرارة عن الباقر عليه السلام قال: «قلت له: الرجل ينام وهو على وضوء، أتوجب الخفقة والخفقتان عليه الوضوء؟ فقال: يا زرارة قد تنام العين ولا ينام القلب والأذن، فإذا نامت العين والأذن والقلب وجب الوضوء».

قلت: فإن حرّك على جنبه شيء وهو لا يعلم به؟ قال: لا، حتّى يستيقن أنّه قد نام، حتّى يجيء من ذلك أمرٌ بين، وإلاّ فإنّه على يقين من وضوئه، ولا تنقض اليقين أبداً بالشكّ، ولكن تنقضه بيقين آخر ^(٤).

وصحيحته الأخرى وهي طويلة، قال: «قلت: فإن ظننت أنّه - أي القدر - قد أصابه أو أصاب الثوب ولم يتيقن ذلك، فنظرت فلم أر شيئاً، ثمّ صلّيت

١- الذريعة ٨٢٩/٢ - ٨٣٠، وانظر نهاية الوصول ٣٦٣/٤.

٢- معالم الدين: ٢٣٥.

٣- التذكرة في اصول الفقه (ضمن مصنفات الشيخ المفيد): ٤٥، معارج الاصول: ٢٨٦، مبادئ الوصول إلى علم الاصول: ٢٥٠، الوافية: ٢٠٣، قواعد الاحكام ١٢٨/١، عوائد الايام: ٦٩، مسند الشيعة ٢٢٦/٢، جامع المقاصد ١٢٦/٨.

٤- تهذيب الأحكام ١١/٨: ١.

فرأيت فيه .

قال : تغسله ولا تعيد الصلاة .

قلت : لم ذلك ؟

قال : لأنك كنت على يقين من طهارتك ثم شككت ، فليس لك أن تنقض اليقين بالشك أبداً .

قلت : فإنني قد علمت أنه أصابه ولم أدر أين هو ، فأغسله ؟

قال : اغسل من ثوبك الناحية التي ترى أنه قد أصابها ، حتى تكون على يقين من طهارتك » ، الحديث ^(١) .

وصحيحته الثالثة عن أحدهما عليه السلام ، في حكم الشك في الصلاة ، قال فيها : « ولا ينقض اليقين بالشك ، ولا يدخل الشك في اليقين ، ولا يخلط أحدهما بالآخر . ولكنه ينقض الشك باليقين ، ويتم على اليقين ، فتبني عليه ، ولا يعتد بالشك في حال من الحالات » ^(٢) .

وصحيحة عبدالله بن سنان ، قال : « سأل رجلاً أبا عبدالله عليه السلام وأنا حاضر : إنني أعيّر الذمي ثوبي ، وأنا أعلم أنه يشرب الخمر ويأكل لحم الخنزير ، فيرده عليّ ، فأغسله قبل أن أصلي فيه ؟

فقال أبو عبدالله عليه السلام : صل فيه ولا تغسله من أجل ذلك فإنك أعرته إيّاه وهو طاهر ولم تستيقن أنه نجس ، فلا بأس أن تصلي فيه حتى تستيقن أنه نجس » ^(٣) .

وموثقة ابن بكير عن أبي عبدالله عليه السلام قال : « إذا استيقنت أنك قد توضأت

١- تهذيب الأحكام ١/٤٢١: ١٣٣٥ .

٢- تهذيب الأحكام ٢/١٨٦: ٧٤٠ ، الاستبصار ١/٢٧٣: ١٤١٦ .

٣- تهذيب الأحكام ٢/٣٦١: ١٤٩٥ ، الاستبصار ١/٣٩٣: ١٤٩٧ .

فإياك أن تحدث وضوءاً حتى تستيقن أنك قد أحدثت»^(١).

ورواية القاساني قال: «كتب إليه أسأله عن اليوم الذي يشك فيه من رمضان، هل يصام أم لا؟ فكتب إليه: اليقين لا يدخل فيه الشك، صم للرؤية وافطر للرؤية»^(٢).

وما روي عن أمير المؤمنين عليه السلام بطرق متعددة، أنه علم أصحابه في مجلس واحد أربعمائة باب، وكان من جملة تلك الأبواب أنه قال: «من كان على يقين فشك فليمض على يقينه، فإنّ اليقين لا يرفعه الشك»^(٣).

والمراد باليقين والشك في هذه الروايات اليقين السابق والشك اللاحق، لا امتناع اجتماع الشك واليقين في حال من الأحوال، بل المراد البقاء على حكم اليقين السابق حال الشك العارض، وذلك هو الاستصحاب. وهذا بعمومه يقتضي حجية الاستصحاب في المنفي والمثبت والثابت والصريح واللازم المظنون والمشكوك والموضوع والحكم.

فإن قلت: إنّ الاستصحاب إن كان حجة ففي موضوعات الأحكام الشرعية دون الأحكام نفسها، فلو علم الناقض مثلاً وشك في وقوعه استصحب الطهارة، ولو علم بالواقع وشك في نقضه لم يستصحب، وهذا هو الذي عقله جماعة من قولهم عليه السلام: «لا تنقض اليقين بالشك». قالوا: معنى الحديث هو المنع عن نقض اليقين الحاصل سابقاً بالثبوت فيما لو وقع، لإزالة الواقع بالواقع الذي يشك في إزالته؛ وذلك لأنّ المسؤول، عنه في الأخبار ما هو من قبيل الأول دون الثاني، ولأنّ إرادة الأعم تقتضي معذورية الجاهل بالحكم الشرعي، وعدم وجوب

١- تهذيب الأحكام ١: ١٠٢/٢٦٨، وقريب منه في الكافي ٣: ١/٢٣.

٢- تهذيب الأحكام ٤: ١٥٩/٤٤٥، الاستبصار ٢: ٦٤/٢١٠.

٣- تحف العقول: ١٠٩، وسائل الشيعة ١: ٢٤٧/٦٣٦.

الفحص عن المعارض للمجتهد، والتالي باطل، فكذا المقدم.

قلت: إن دليل حجية الاستصحاب يعمّ الموضوعات والأحكام، فإن الشك في قولهم: لا تنقض اليقين بالشك يتناول الشك في وقوع المزيل، والشك في إزالة الواقع، وتخصيصه بالأول مع عموم اللفظ، وفقد المخصّص تحكّم محض، وخصوصيّة السؤال في بعض الروايات لا توجب التخصيص؛ لأنّ العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص المحلّ، كما حقّق في محلّه، ولأنّ الخالي عن السؤال عام لا يتخصّص بوجود السؤال في غيره قطعاً، وتكليف الجاهل الرجوع إلى المجتهد، فإن رجع إليه خرج عن الجهالة وعوّل على ما أفتى به، وإن لم يرجع بقي على جهالته ولم يكن معذوراً فيما فعل وإن وافق الواقع، ولا ينفعه الاستصحاب ولا غيره من الأدلّة.

وأما المجتهد فإنما له التمسك بالدليل الشرعي - استصحاباً كان أو غيره - مع الفحص عن المعارض كما هو المقرّر، وحجّية^(١) الاستصحاب في نفس الحكم الشرعي لا يقتضي حجّيته بدون الفحص عن المعارض، كما أنّ حجّية العام لا يقتضي حجّيته بدون الفحص عن المخصّص.

وأيضاً الشك في الموضوع يستدعي الشك في الحكم، فإن الشك في وقوع الناقض يستلزم الشك في التكليف بالطهارة، وهو شك في الحكم. غاية الأمر أنّ الشك فيه قد حصل بواسطة الشك في الموضوع، بخلاف القسم الآخر، وهو ما إذا شك في ناقضية الرفع، فإن الشك فيه حاصل لنفس الحكم ابتداءً، فما ذكر من لزوم معذورية الجاهل وعدم وجوب الفحص على المجتهد - لو سلّم - في الجهل بالحكم الشرعي، لزم مثله في الجهل بالموضوع، وباعتبار رجوعه إلى

الجهل بالحكم وكون الحكم بالجهل هناك ثابتاً بالأصل، وهنا بواسطة الموضوع لا تأثير له في ذلك، واللازم منه عدم حجية الاستصحاب مطلقاً، لا في الموضوع ولا في الحكم، وهو خلاف ما ذهبوا إليه من التفصيل.

فإن قلت: إن دليل ثبوت الحكم في الحالة الأولى - وهي حالة اليقين - إن عمّ الثانية - أعني حالة الشك - كان الحكم مستصحباً فيها، مستمراً إليها، لبقاء الدليل واستمراره، وإن لم يعمّ الثانية كان الحكم مختصاً بالأولى غير متجاوز عنها إلى الثانية، وإلا كان الحكم حكماً من غير دليل.

قال المحقق في مبحث الاستصحاب، بعد نقل القولين والاحتجاج لهما: والذي نختاره نحن: أن نغظر في الدليل المقتضي لذلك، فإن كان يقتضيه مطلقاً وجب القضاء باستمرار الحكم، كمقد النكاح مثلاً، فإنه يوجب حلّ الوطء مطلقاً، فإذا وقع الخلاف في الألفاظ التي يقع بها الطلاق، كقوله: (أنت خلية وبرية) فإنّ المستدلّ على أنّ الطلاق لا يقع بها لو قال: (حلّ الوطء الثابت) ^(١) قبل النطق بهذه، فيجب أن يكون ثابتاً بعدها لكان استدلالاً صحيحاً؛ لأنّ المقتضي للتحليل هو العقد اقتضاه مطلقاً، ولا نعلم أنّ الألفاظ المذكورة رافعة لذلك الاقتضاء، فيكون الحكم ثابتاً عملاً بالمقتضي.

لا يقال: المقتضي هو العقد، ولم يثبت أنّه باق، فلم يثبت الحكم. لأنّا نقول: وقوع العقد اقتضى حلّ الوطء لا مقيداً بوقت، فلزم دوام الحلّ، نظراً إلى وقوع المقتضي لا إلى دوامه، فيجب أن يثبت الحلّ حتّى يثبت الراجع، فإن كان الخصم يعني بالاستصحاب ما أشرنا إليه فليس ذلك عملاً بغير دليل،

وإن كان يعني به أمراً وراء ذلك فنحن مُضَرِّبون عنه ^{(١)(٢)}.

قلت: إنَّ دليل الحكم لو عمَّ الحالتين كان ثبوت الحكم في الثانية للنص لا للاستصحاب، فإنَّ مقتضى الاستصحاب ثبوت الحكم، لثبوته في الأولى، لا لدليل ثبوته فيها، ولا يلزم من انتفاء الدليل الخاص - وهو العموم في دليل الأولى - أن يكون الحكم في الثانية من غير دليل؛ لأنَّ نفي الخاص لا يستلزم نفي العام، والدليل في الثانية هو ثبوت الحكم في الأولى المستلزم لثبوته فيها بما مضى من الدليل على حجّة الاستصحاب.

وتوضيح المقام: أنَّ الدليل الدال على الحكم في الحالة الأولى لا يخلو إمّا أن يدلّ على ثبوته فيها وانتفائه عمّا بعدها، أو على ثبوته فيها وفيما بعدها، أو يدلّ على ثبوته في الحالة الأولى خاصّة، ولا يعلم منه حكم الثانية وجوداً وعدمًا، بل يكون مسكوتاً عنه في ذلك الدليل، ولا ريب أنَّ الحكم في الصورة الأولى يختصّ بالحالة الأولى، إذ المفروض فيها دلالة النصّ على انتفائه في الثانية، والاستصحاب ممتنع في حقّه مع ذلك قطعاً.

وفي الثانية يعمّ الحالتين، ويكون الحكم في كلّ منهما ثابتاً بنفس الدليل، من غير أن يكون نسبته إلى أحدهما أولى من نسبته إلى الأخرى، وهذا استدلال بعموم الأدلّة وليس من الاستصحاب في شيء.

وأما الصورة الثالثة: فهي مسألة الاستصحاب المتنازع فيه، والخلاف فيها يرجع في الحقيقة إلى الخلاف في دلالة الثبوت على البقاء والدوام، فالنافون للحجّة منعوا ذلك، نظراً إلى أنَّ الشيء قد يثبت ولا يدوم، فلا بدّ لدوامه من دليل

١- أضرب عنه: أي أعرض.

٢- معارج الأصول: ٢٨٩-٢٩٠.

غير دليل الثبوت كزواله، فإذا فقد من الجانبين وجب الرجوع إلى الأصول الشرعية، وكان الحكم في الحالة الثانية تابعا لما يقتضيه حكم الأصل في البقاء والزوال.

وأما المثبتون فإنهم قالوا: الأصل فيما يثبت أن يدوم شرعاً، وإن جاز زواله عقلاً، واحتجوا على ذلك بوجوه، قد أشرنا إلى ما هو المختار منها، وبيننا وجه الدلالة فيه، فعندهم دليل الحالة الثانية هو الثبوت في الأولى، ودليل ثبوت الحكم فيها بثبوته في الأولى دليل حجية الاستصحاب، كقوله عليه السلام: « لا تنقض اليقين بالشك أبداً » مثلاً، فلا يلزم الحكم في الثانية من غير دليل، ولا الحكم فيها بدليل حكم الأول كما لا يخفى.

فائدة [في عدم اشتراط بقاء التسمية لجريان الاستصحاب]:

لا يشترط في الاستصحاب بقاء الاسم لعموم المقتضي، وانتفاء ما يصلح دليلاً للاشتراط، ولذا ترى الفقهاء يستصحبون حكم الحنطة بعد صيرورتها دقيقاً، والدقيق بعد صيرورته عجيناً، والعجين بعد صيرورته خبزاً، (وكذا حكم القطن بعد أن يصير عزلاً، والغزل بعد أن يصير ثوباً) ^(١) وكذا حكم الطين بعد صيرورته لبناً، بل اللبن بعد صيرورته خزفاً، وآجراً، والاسم في ذلك كله ليس باقياً قطعاً، وأيضاً لو تنجس العنب ثم صار زيبياً، فإنه يبقى على نجاسته ولا يظهر بزوال التسمية وارتفاع وصف العينية، وليس إلا لاستصحاب حكم النجاسة وعدم اشتراط بقاء الاسم في حجية الاستصحاب.

وما ذكره الأصحاب من تبعية الأحكام للأسماء^(١)، فمعناه انتفاء الحكم من جهة الاسم بانتفاء الاسم، والغرض منه الرد على القائلين بالقياس في التعدي عن المسمى الجامع بينه وبين الفرع، وكذا رفع ثبوت الحكم في حالة سابقة من أحوال الماهية، بثبوتها في حالة أخرى منها لاحقة، كتحرير الحصرمي بتحرير العنبي، وليس المراد انتفاء الحكم بانتفاء التسمية مطلقاً، ولو بدليل آخر، فإن التخصيص بالذكر لا يقتضي التخصيص بالحكم، إلا بمفهوم اللقب، وهو ليس بحجة إجماعاً، فكما كان دليل^(٢) تسوية الحالتين في الحكم آية أو حديثاً أو إجماعاً كان حجة، ولم يكن منافياً لتبعية الحكم للاسم، فكذا إذا كان استصحاباً، فإنه دليل شرعي يجب الحكم بمقتضاه، وهو التسوية بين الحالتين في الحكم.

فإن قلت: لو كان الاستصحاب حجة مع زوال الاسم، كان الحكم ثابتاً مع التسوية وبدونها، فأى فائدة في التبعية التي ذكرها؟

قلت: فائدة التبعية تظهر من الحالة الأولى السابقة على مورد النص، كالحصرم بالنسبة إلى العنب والبسر إلى التمر، وفي الحالة اللاحقة مع تبدل الحقيقة، وفي الأمر المبين المشارك للشيء في العلة الجامعة، وفي الفرع المخالف لأصله بحسب الحقيقة، كالحيوان المتولد بين حلال وحرام، أو طاهر ونجس، فإن الحكم في ذلك كله يتبع الاسم ويدور معه وجوداً وعدماً، وليس في شيء منهما ما يقتضي ثبوت الحكم بدون التسمية، وذلك واضح.

١- مستند الشيعة ٢٢٣/١٥، رياض المسائل ٢٥٢/١٢، وانظر العناوين الفقهية للمراغي ١٧٧/١.

٢- في «ب و ش و م»: «لو كان» بدل «كان دليل».

فائدة [في تعارض الاستصحاب والأصول]:

استصحاب الحكم المخالف للأصل في شيء دليل شرعي رافع لحكم الأصل، ومخصّص لمومات الحلّ، كاستصحاب حكم العنب، فإنّ الأصل فيه قد انتقض بالإجماع، والنصوص الدالّة على تحريمه بالغليان، وعموم الكتاب والسنة قد تخصص بهما قطعاً، وحينئذٍ فينعكس الأصل في الزبيب، ويكون الحكم فيه بقاء التحريم الثابت له قبل الزبيبيّة بمقتضى الاستصحاب، فلا يرتفع إلّا مع العلم بزواله، والخاصّ وإن كان استصحاباً مقدّم على العام وإن كان كتاباً كما حقّق في محلّه.

وأما استصحاب الحلّ فغاياته الحليّة بالفعل، وهو لا ينافي التحريم بالقوّة، والحلّ المنجز يرتفع بحصول شرط التحريم المعلّق.

فإن قيل: مرجع الاستصحاب إلى ما ورد في النصوص من عدم جواز نقض اليقين بالشك، وهذا عام لا خاصّ.

قلنا: الاستصحاب في كلّ شيء ليس إلّا بقاء الحكم الثابت له، وهذا المعنى خاصّ بذلك الشيء ولا يتعدّاه إلى غيره، وعدم نقض اليقين بالشك وإن كان عاماً، إلّا أنّه واقع في طريق الاستصحاب، وليس نفس الاستصحاب المستدلّ به. والعبرة في العموم والخصوص بنفس الأدلّة لا بأدلّة الأدلّة، وإلّا لزم أن لا يوجد في الأدلّة الشرعيّة دليل خاصّ أصلاً، إذ كلّ دليل فهو يستهي إلى أدلّة عامّة، هي دليل حجّيته،^١ ليس عموم قولهم **﴿لَا تَقْضُ الْيَقِينَ بِالشَّكِّ﴾** لا تنقض اليقين بالشكّ بالقياس إلى أفراد الاستصحاب وجزئياته إلّا كعموم قوله تعالى: **﴿إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ﴾**^(١) بالقياس إلى آحاد الأخبار الموثّقة، فكما أنّ ذلك لا ينافي كون

الخبر خاصاً إذا اختصّ مورد به شيء معين فكذا هذا.

ولذا ترى الفقهاء يستدلّون باستصحاب النجاسة والحرمة في مقابل الأصول والعمومات الدالة على طهارة الأشياء وحليتها، وكذا باستصحاب شغل الذمة في مقابل ما دلّ على براءة الذمة من الأصول والعمومات. وفي مسائل^(١) العصور ما يبتني^(٢) على ذلك أيضاً، كمسألة الشك في ذهاب الثلثين، وكون التحديد تحقيقاً لا تقريباً. وكذا مسألة خضب الإناء، وصيرورة العصور دساً قبل ذهاب ثلثيه، وغير ذلك من المسائل. ولو لا أنّ الاستصحاب دليل خاص يجب تقديمه على الأصل والعمومات لم يصح شيء من ذلك. وهذا من نفائس المباحث فاحتفظ به.

فائدة [في العسر والحرج]:

الحرج منفي في الشريعة بالآية والرواية، والمراد به ما فوق الوسع إلى منتهى الطاقة، وهو التكليف بما لا يطاق، وتكليف بالمحال، وهو منتف عندنا عقلاً وشرعاً، ويعمّ الشرائع كلّها، والتكليف بالوسع، وهو ما دون الطاقة ممكن واقع في جميع الأديان.

وأما الطاقة، والمراد به فوق الوسع، ما لم يصل إلى الامتناع العقلي أو العادي، فلم يقع التكليف بها في شرعنا، لقوله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾^(٣)، وقوله تعالى: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ

١- في «ش»: «المسائل» بدل «مسائل العصور».

٢- في «ب»: «ما يفتى».

٣- الحج: ٧٨.

﴿^(١)، وقوله ﷺ، دين محمد حنيف وقوله ﷺ: بُعثت بالحنيفية السهلة السمحة^(٢)﴾. وقد وقعت في الشرائع السابقة، لقوله تعالى: ﴿رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إِصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِنَا﴾^(٣)، وقوله سبحانه: ﴿وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ﴾^(٤).

وما ورد في الأخبار، في بيان التكليف الشاقّة التي كانت على بني إسرائيل^(٥)، وهل كان التكليف بالقياس إليهم حرجاً وإصراً، أو هي^(٦) بالنسبة إلينا كذلك، والظاهر الأول. وحديث المعراج وقول موسى لنبيّنا ﷺ: فَإِنْ أُمْتُكَ لَا تَطِيقُ ذَلِكَ^(٧) يؤيِّده^(٨)، وفي السّير وما فيها من بيان بسطة الأولين في الأعمار والأجسام وشدّتهم وطاقتهم على تحمّل أشدّ الأمور ما يعاضده.

وعلى هذا فالحرَج^(٩) منفيّ في جميع الملل، وإنّما يختلف الحال بحسب اختلاف أهلها، فما هو حرج بالقياس إلينا لم يكن حرجاً حيث شرع، ولكن الامتنان بنفي الحرَج في هذا الدّين كما هو ظاهر من الآية، ورفع الأغلال والأخبار يمنع ذلك، وكيف كان فنفي الحرَج في هذه الشريعة أمر لا ريب فيه.

١- البقرة: ١٨٥.

٢- الكافي ٥: ٤٩٤/١، بحار الأنوار ٢٢/٢٦٤.

٣- البقرة: ٢٨٦.

٤- الأعراف: ١٥٧.

٥- انظر بحار الأنوار ١٠/٣٨ و ١٦/٣٤٥ و ١٧/٢٩٠، نظم درر السمطين: ٢٧.

٦- في «ب»: «حرجاً آخر وهي».

٧- من لا يحضره الفقيه ١: ١٩٧/٦٠٢، علل الشرائع ١/١٣٢، الأمالي للصدوق: ٥٤٣. وسائل الشيعة ٤/١٣.

٨- في «ب»: «يؤيد الثاني».

٩- في «أ»: «والحرَج» بدل «وعلى هذا فالحرَج».

وليس المراد أن الأصل نفي الحرج وأن الخروج عنه جائز بدليل، كما في سائر العمومات الواردة في الشريعة. أما على تقدير اختصاص رفع الحرج بهذه الشريعة فظاهر، وإلا لزم أن تكون مساوية لغيرها في الاشتغال على الحرج، والفرق بالقلّة والكثرة تعسّف شديد.

وأما على العموم فلا إجماع المسلمين على أن الحرج منفي في هذا الدّين، ولأنّ التكليف بما يفرض إلى الحرج مخالف لما عليه الأصحاب، من وجوب اللّطف على الله سبحانه، فإنّ الغالب أنّ صعوبة التكليف المنتهية إلى حدّ الحرج تبعد عن الطاعة وتقرّب من المعصية بكثرة المخالفة، ولأنّ الله تعالى أرحم عباده وأرأف من أن يكلفهم بما لا يتحمّلونه من الأمور الشاقّة، وقد قال الله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾^(١)، والنظر إلى الأدلّة وحسن التأمّل فيها آيةٌ وروايةٌ يقتضي ذلك. وما ورد في هذه الشريعة من التكاليف الشديدة كالحجّ والجهاد والزكاة بالنسبة إلى بعض الناس، والدية على العاقلة، ونحوها فليس بشيء من الحرج، فإنّ العادة قاضية بوقوع مثلها، والناس يرتكبون مثل ذلك من دون تكليف ومن دون عوض، كالمحارب للحمية، أو بعوض يسير كما إذا أعطي على ذلك أجره، فإنّا نرى كثيراً يفعلون ذلك بشيء يسير.

وبالجملة فما جرت العادة بالإتيان بمثله والمسامحة فيه - وإن كان عظيماً - في نفسه كبذل النفس والمال الكثير - فليس ذلك من الحرج في شيء. نعم، تعذيب النفس، وتحريم المباحات، والمنع من جميع المشتبهات، أو نوع منها على الدوام حرج وضيق، ومثله منتف في الشرع.

فائدة [في حكم تداخل المسببات بتداخل الأسباب]:

الأصل تعدّد المسبّبات بتعدّد الأسباب، فلا يجزي الفعل الواحد عن السبب المتعدّد، إلّا إذا ثبت التداخل بدليل من عقل أو نقل، وهذا معنى قول الفقهاء الأصل عدم تداخل الأسباب^(١)، وهو أصل مشهور بين الأصحاب، وعليه تدور رحى الفقه في كلّ باب، وقد أنكره جمع من المتأخّرين، فظنّوا أنّه أصل غير أصيل^(٢)، بل زعم بعض الأعاظم منهم أنّه كلام خال عن التحصيل^(٣). ونحن نكشف أولاً عن معنى هذا الأصل ثمّ نبين أنّه قولٌ فصل وما هو بالهزل.

فنقول: المراد بالأسباب الشرعية، التي جعلها الشارع مناطاً للأحكام الشرعيّة، ورُتب عليها ثبوت تلك الأحكام؛ إمّا لاقتضاءها لها بنفسها أو لكشفها من المصالح الواقعيّة، التي هي عللها الحقيقيّة، لا العلل العقليّة المؤثّرة لانتفاء التأثير الحقيقي فيما يعدّه الفقهاء أسباباً، فإنّها معرّفات لا مؤثّرات، ولأنّ^(٤) التداخل في هذه الأسباب جائز بل واقع، بخلاف الأسباب العقليّة لاستحالة تواردها على المعلول الواحد، ولا العلل الشرعيّة التي تعلّل بها الأحكام ولا تناط بها، فإنّها علل ناقصة تقريبيّة لا يُقصد بها الاطراد، ولا الإنعكاس، فلا يصحّ بناء الأصل عليها وإن صلّحت للتأييد، إلّا إذا بلغت حدّ منصوص العلة،

١- منهم العلامة في قواعد الأحكام ٣/١ و تحرير الأحكام ١٢/١ و ارشاد الأذهان ٢٢١/١، ابن فهد في الرّسائل العشرة: ٥٤، والمحقق الكرّكي في جامع المقاصد ٨٧/١ و ٣١٤/٢، الشهيد الثاني في روض الجنان ٦٤/١.

٢- منهم ابن سعيد في الجامع للشرائع: ٣٤، والشهيد في القواعد والفوائد ٤٤/١ و ١٦٦، المحقق السبزواري في ذخيرة المعاد: ٨.

٣- مشارق الشموس في شرح الدروس: ١٦.

٤- في «ش»: «فلان».

فتكون مناطاً للحكم في السبب ولا ما قيل في معنى الأسباب: أنها ما يلزم من وجودها الوجود، ومن عدمها العدم، فإنَّ الأسباب المتعدّدة لا يلزم من عدم شيء منها عدم المسبّب، وإنّما يلزم لو انتفى الجميع، ولو جعل المسبّب القدر المشترك كان أمراً واحداً وبطل التعدّد.

ولو أُريد بالمسبّب ما يختصّ بسببه المعين، اختص كلّ سبب بسببيّته وامتنع التداخل^(١)، فالوجه ما تقدّم من أنها مناط وجود الحكم، وهو ما يلزم من وجوده الوجود ولا يلزم من عدمه العدم، مقابل الشرط الذي يلزم من عدمه العدم، ولا يلزم من وجوده الوجود، وليس اللّزوم في الأسباب الشرعيّة، بمعنى امتناع الانفكاك كما هو المعروف، بل بمعنى عدم الانفكاك لو لا المانع. فالسبب هنا بمعنى المقتضي، والاقترضاء فيه أعمّ من أن يكون لنفسه أو لا، بل يقارنه في الوجود كما هو الغالب.

والأسباب تُطلق غالباً^(٢) ويُراد ما يقابل الغايات، فيُقال: النوم سبب للوضوء والصلاة غاية له، وقد يطلق على الأعمّ، كما يُقال: أسباب الغسل والمراد به ما يعمّ؛ لأنّ في الغاية معنى السببيّة، فإنّها سبب في المعنى وباعت على طلبه وفعله، وهو المراد في هذا الأصل، كما يظهر بالنظر في أكثر أدلّته؛ ولذا^(٣) احتجّ به من نفى التداخل في الأغسال المندوية، من غير فرق بين السببيّة منها والغائيّة، ومعنى عدم تداخل الأسباب عدم تداخلها من حيث هي أسباب، أو عدم تداخلها في السببيّة أو في المسبّب بمعنى تواردها عليه.

١- في «ب»: «التدافع» بدل «التداخل».

٢- غالباً زيادة من «م».

٣- في «ب»: «وإن».

والمقصود لازم المعنى، وهو عدم تداخل المسببات^(١)، وإنما عدلوا عنه للتنبيه على وجه الحكم، فإنَّ عدم تداخل الأسباب هو السبب في عدم تداخل المسببات، وربما احتمل الكلام أن يكون على تقدير المضاف، وهو بعيد لفظاً ومعنىً.

وكيف كان، فليس المراد عدم تداخل الأسباب بنفسها، فإنه غير مقصود ولا مؤثر فيه، إذ لا يلزم من تعددها في الخارج على ما هو الغالب تعدد السبب، ولا من اتحادها فيه، كما في وطء الميثة مثلاً اتحاده، وهو ظاهر، وليس المقصود بالتداخل المنفي صيرورة الشئين أو الأشياء المتعددة حقيقة شيئاً واحداً، فإنَّ ذلك مستحيل عقلاً؛ لامتناع اجتماع الوحدة والكثرة في المحل الواحد، فليزِم امتناع التخلف عن الأصل. وقد ثبت خلافه، بل المراد صرف التعدد في الظاهر إلى المتحد، فيكون الموجود في الخارج شيئاً واحداً لا كثرة فيه، وهذا أمرٌ ممكن قطعاً، لكنّه مخالف للأصل، وله صور أربع، وذلك لأنَّ التداخل: إمّا بأن يقصد بالأمر الواحد امتثال الأوامر المتعددة، فيكون تداخلاً اختيارياً حاصلاً بالعقد والنية،

أو يقتصد به البعض ويدخل فيه الباقي تبعاً، فيكون تداخلاً قهرياً حاصلاً بغير إرادة، واختيار.

أو يقصد البعض ويستقط معه طلب غيره لحصول الغرض بفعله، فيكون في قوّة التداخل فيه.

أو لا يُقصد شيء منها، بل يؤتى بصورة الفعل المشترك بين الجميع،

ويغني^(١) عن الكل؛ لأنَّ المقصود حصول أصل الفعل المشترك كيف اتَّفَق. وسيأتي إن شاء الله تعالى تحقيق هذه الصورة على التفصيل.

والمقصود هنا بيان أنَّ الأصل انتفاؤها مطلقاً حتَّى يثبت شيء منها بالدليل، وهو بمعنى القاعدة المستفادة من الأدلة، أو بمعنى الظاهر؛ لأنَّ المتبادر من أدلة الأسباب اختصاص كلِّ مسبب بسببه، جارٍ على معناه المعروف إذا أُضيف إلى العدم، فإنَّ الأصل عدم إلغاء الخصوصية حتَّى يثبت خلافه، والأوَّل هو الأوَّل، والأوفق ممَّا يتلى عليك من أدلة هذا الأصل وهي وجوه:

الأوَّل: ما لوحنا إليه من اتِّفاق الفقهاء عدا من سئل عليه، فإنَّهم قطعوا به واستندوا إليه في جميع أبواب الفقه، وأرسلوه إرسال المسلَّمات، وسلَّكوا به سبيل المعلومات، ولم يخرجوا عنه إلَّا بدليل واضح واعتبار لا يخفى، وربَّما تركوا الظاهر لأجله وطرحوا المنصوص بسببه، كما صنعه كثير منهم في تداخل الأغسال وغيره، ولم يعهد منهم مطالبة الدليل على عدم التداخل في شيءٍ من المسائل، ولو ذهب إلى التداخل أحد طالبيه بالدليل وعارضوه بالأصل، وما ذلك إلَّا لكونه من الأصول المسلَّمة والقواعد المعلومة، وإلَّا لكان الأمر بعكس ما صنعه وخلاف ما قرَّره؛ لأنَّ الأصل فيما دار بين الاتِّحاد وعدمه هو الاتِّحاد دون التعدّد، وما يتَّفَق من الاستناد إلى هذا الأصل فيما قالوا بالتداخل فيه، فالوجه فيه عدم ظهور التعدّد في تلك الموارد. ولا ريب أنَّ الأصل هو الاتِّحاد.

الثاني: استقراء الشرعيَّات في أبواب العبادات والمعاملات، فإنَّ المدار فيها من الطهارة إلى الديات على تعدد المسبِّبات إذا تعدَّدت أسبابها، عدا النزر

القليل المستند إلى ما جاء فيه من الدليل على اختلاف في أكثره وشك في أغلبه، وإنك إذا تجاوزت ذلك وارتقيت في الأسباب، وجدتها على ما وصفناه من التعدّد، من غير شك ولا ارتياب، ولذا ترى أنّ أسباب الصلاة والزكاة والصوم والحجّ والأيمان والنذور والديون والحدود وغيرها على كثرتها، كثيراً ما تجتمع مع توافق مسبباتها في الجنس والكيفيّة والوقت، وهي مع ذلك متعدّدة مغايرة، كالصلاة المتوافقة من فائتة وحاضرة، والفوائت المتعدّدة من الفرائض، والنوافل الراتبية وغير الراتبية، والموقّعة وغيرها، كصلاة الفجر مع الطواف، والزلزلة مع الكسوف، والعيد مع الإستسقاء. وكذا أنواع الصيام، من القضاء والكفّارة وأفرادهما المتكثّرة. وأقسام الزكاة، كزكاة المال والفطرة وأفرادهما الكثيرة. والديون، والمستقرّ في الدّمة بأسبابٍ مختلفة، كالبيع والصّلع والإجارة والقرض، وغير ذلك من صور اجتماع الأسباب مع توافق المسبّبات. ممّا لا يمكن حصره وضبطه؛ فإنّ البناء في جميعها على التعدّد والتغاير بحيث لا يحتمل فيها التداخل في الاكتفاء بالواحد على المتعدّد، كالاكتفاء بصلاة عن ألف صلاة، وصوم يوم عن ألف يوم، أو دفع دينار بدلاً عن قنطار، ولو أنّ واحداً حاول ذلك لكان مخالفاً لقانون الشريعة، خارجاً عن الدّين والملة، ولا ندعي الأسباب كلّها بهذه المثابة، فإنّها تختلف^(١) جلاءً وخفاءً، لكن الفحص والاستقراء وتتبع الجزئيات التي لا تحصى يكشف عن ابتناء الأمر في ذلك كلّ على شيء جامع مطّرد في الجميع، وليس الأصل عدم التداخل، وهذا من قبيل الاستدلال بالنصوص المتمرّقة الواردة في جزئيات المسائل على ثبوت ما اجتمعت عليه من المطالب الكلية، وليس ذلك من الظن ولا القياس في شيء.

فهو ظاهر.

الثالث: إنَّ اختلاف المسيَّبات إمَّا أن يكون بالذات، كالصوم والصلاة، وصلاة الفجر والظهر، أو بالاعتبار، كصلاة الفجر، وأداءً وقضاءً.

والاختلاف في الثاني ليس إلَّا لاختلاف النسبة والإضافة إلى السبب، فإنَّ صلاة ركعتين بعد الفجر من عليه صبح فائنة صالحة لها وللحاضرة، وإنَّما تختلف وتتعدد باعتبار نسبتها إلى دخول الوقت وخروجه، فإنَّ أضيف إلى الأوَّل كانت أداءً وإلَّا فقضاءً، ومثل ذلك متحقِّق في كلِّ ما يُنفى فيه التداخل؛ لأنَّ المفروض فيه اختلاف الأسباب التي تختلف معها النسب. واختلاف النسبة متى كان مقتضياً للتعدد في شيء كان مقتضياً له في غيره؛ لأنَّ المعنى المقتضي للتعدد متحقِّق في الجميع، قائم في الكلِّ من غير فرق، فيكون الأصل تعدُّد المسيَّبات بتعدُّد الأسباب، كما هو المطلوب. ولا يلزم منه امتناع التداخل، لأنَّه إنَّما يلزم لو كان اختلاف النسبة سبباً للتعدُّد، وليس كذلك، فإنَّه مقتضي له، والتخلُّف عن المقتضي جائز مع وجود المانع، وهو موجود في كلِّ ما^(١) ثبت فيه التداخل، فإنَّنا لا نقول به إلَّا على تقدير وجوده. وتحقِّق ذلك أنَّ الأسباب الشرعيَّة كاشفة عن المصالح الواقعيَّة، واختلافها كاشف عن اختلاف تلك المصالح؛ بمعنى أنَّه ظاهر فيه، فإذا دلَّ الدليل على التداخل علم أنَّ المصلحة في الجميع واحدة، وأنَّ الإضافة غير مؤثِّرة، كإضافة الضوء (بالنسبة إلى أسبابه) يترك لأجل اعتبار النسبة، ويبقى ما ليس كذلك على مقتضى الظاهر منها لانتفاء الصارف^(٢).

١- في «أ»: «فيما» بدل «في كلِّ ما».

٢- ما بين القوسين لم يرد في «ب».

الرابع: تبادل الاختصاص المقتضي للتعّد، فإنّ المفهوم من قوله ﷺ: «إذا تكلمت في الصلاة ناسياً فاسجد سجدي السهو»^(١)، وجوب السجدة لخصوص التكلم. ومن قوله: «إذا شككت بين الأربع والخمس فاسجد»^(٢)، وجوب سجود آخر للشكّ غير الأوّل. وكذا نحو: «من تعمّد الأكل في شهر رمضان فليكفر». ومن تعمّد الجماع فليكفر. «فإنّ المتبادر منه وجوب الكفّارتين»، كفارة للأكل وكفارة أخرى للوطء، من غير فرق في الأوّل بين وقوع السهو والشكّ في صلاة واحدة وصلاة متعدّدة، ولا في الثاني بين وقوع الأكل والوطء في اليوم والأيّام، مع تخلّل الكفّارة وبدونه، ولأنّ مثل هذه الأمثلة من مواضع الخلاف وغيرهما ممّا أجمعوا فيه على المتعّد مثل: «إذا طلع الفجر فصلّ صلاة الفجر». «إذا طفت في البيت فصلّ صلاة الطواف». والاتّحاد مثل: «من نام فليتوضأ». «ومن بالّ فليتوضأ». فإنّ المتبادر في جميع ذلك اختصاص كلّ سبب بمسببه بلا اختلاف يعود إلى دلالة اللفظ، فيكون المطلوب في الجميع متعدّداً لا واحداً، إلّا ما صرف عنه الدليل، كما في أسباب الوضوء، فإنّ الإجماع منعقد على الاكتفاء بالوضوء الواحد عن جميع أسبابه، لاتّحاد معنى الحدث، وحصول الرفع بالواحد. ونحوه مثال الكفّارة، إن علّقت على الإفطار فإنّه يتحقّق بالأوّل فلا يتكرّر بتعّدّد الأسباب، وكذا غير ذلك ممّا علم فيه اتّحاد المصلحة في الأسباب المتعدّدة بعقل أو نقل. ويبقى ما عداه ممّا يحتمل فيه الاختلاف والتّباير على ما يقتضيه الظاهر، من قصد الاختصاص

١- نحوه في الوسائل الشيعة ٢٠٦/١، أبواب الخلل في الصلاة باب ٤ ح ١.

٢- نحوه في الوسائل الشيعة ٢٢٤/١، أبواب الخلل في الصلاة باب ١٤١٤.

وإرادة التعدد، فإن الأصل فيما ظهر^(١) الاختصاص، للبناء عليه حتى يثبت خلافه.

ومن ثم ترى الفقهاء يعلّلون التداخل فيما يقولون به بالقطع بالغاء الخصوصية أو وجود الظنّ المعتبر، وربما اختلفوا لاختلاف الأفهام والآراء في السبب المقتضي للإلغاء.

وأما إذا انتفى الدليل على ذلك فيه فإنهم لا يرتابون في الاختصاص أخذاً بظاهر اللفظ من غير معارض، وكفى بذلك شاهداً على التبادر مع حكم الوجدان وشهادة العرف. وإن شئت فاستوضح ذلك بمثل ما إذا قيل: إن جاءك زيد فاعطه درهماً، وإن سعى لك في حاجة فاعطه درهماً، فاتفق أنه أتاها وسعى في حاجته فإنك لا تشكّ في أنه يستحقّ درهمين، درهماً لزيارته، ودرهماً لسعيه في حاجته، فإنك تجد الفرق بين ذلك وبين زيارته المجردة عن السعي وسعيه المجرد عن الزيارة. وكذا لو قيل: إن جاءك طبيب فاعطه ديناراً، وإن جاءك أديب فاعطه ديناراً، وهو طبيب وأديب، فإنك تحكم بأنه يستحقّ دينارين، ديناراً لطبّه وديناراً لأدبه، وتفرّق بين مجيئه ومجيء طبيب غير أديب، وأديب غير طبيب، ونحو ذلك سائر الأمثلة الكثيرة من الخطابات الشرعيّة والمحاورات العرفيّة.

فإنّ الاستفادة من جميعها اعتبار الأسباب واستقلالها في الاقتضاء والمسبّبات من غير تداخل، ويزيد ذلك تحقيقاً أنّ هذه الأسباب قد تفتقرن وقد تفترق، ولا ريب أنّها حال الاقتران أسباب مستقلّة يترتّب على كلّ منها بالخصوص، إذ لا مجال للتداخل والاشتراك في هذه، فهي في حال الاقتران

كذلك؛ لأنّ الدليل الدال على سببيتها^(١) قد ورد بعبارة واحدة جامعة للحالين معاً، فيكون مدلولها في الموضوعين واحداً وتنزله على الاختصاص عند الانفراد، والاشتراك حال الاجتماع مدلول الشيء في مدلول الشيء الواحد غير مفهوم من اللفظ، والحمل على إرادة المسبب مطلقاً غير مقيد باختصاص ولا اشتراك، مع أنّه خلاف المتبادر كما قرّناه، ويبيده اشتغال الخطاب على ما علم اختصاصه، فإنّه يؤكّد^(٢) الاختصاص على الإطلاق.

الخامس: أنّ السببين إذا تعاقبا، فلا ريب في ثبوت المسبب بالسبب الأوّل فإذا وجد الثاني فإمّا أن يجب به شيء أو لا، والثاني باطل؛ لأنّ السببين متساويان في السببية والاعتضاء، فالحكم بثبوت المسبب بأحدهما دون الآخر تحكّم، ولأنّه لو تقدّم ثبت به المسبب قطعاً، فكذا لو تأخّر؛ لأنّ ما دلّ على سببته يتناول صورتين من غير فرق، فتعيّن الأوّل وهو ثبوته بالثاني.

وحينئذٍ فإمّا أن يكون الثابت به عين ما ثبت بالأوّل أو غيره، والأوّل باطل؛ لأنّ المسبب مترتب على سبب، فلا يكون متقدّماً عليه، فوجب أن يكون الثابت به أمراً مغايراً للأوّل، فيتعدّد المسبب بتعدّد السبب، وهو المطلوب.

لا يقال: لو صحّ ذلك لامتنع التداخل بعين ما ذكر من الترديد؛ لأنّا نختار فيه سقوط الطلب في الثاني أو كون المطلوب به وبالأوّل شيئاً واحداً، على أن يكون الثاني معرّفاً ومقرّراً، فلا يثبت به أمراً زائداً.

هذا، وإن كان خلاف الظاهر من بقاء الطلب وتعدّد المطلوب، لكن يجب المصير إليه مع قيام الدليل عليه، وصورة الاستدلال وإن أوهمت الامتناع، إلّا

١- في «ب»: «سببيتها».

٢- في «ب»: «يؤيد».

أن المقصود الامتناع مع البناء^(١) على الظاهر، لا على الإطلاق، فلا إشكال. ويمكن تقرير الدليل على وجه يسلم من هذه الحرازة، بأن الثاني من السببين المتعاقبين يثبت به المسبب، لعموم ما دلّ على سببته، والثابت من غير الأول؛ لأن الظاهر من ترتب طلبه على حصول سببته تأخره عنه فيكون مغايراً للمطلوب بالأول، ويلزمه التعدّد المقصود بهذا الأصل، ويشهد له فحوى الأخبار الواردة في تداخل بعض الأسباب^(٢)، حيث تضمّنت الجواز والإجزاء الظاهرين في الرخصة والإذن في الجميع، وأن الأصل فيها هو التعدّد. وفي حديث زرارة الآتي في الأغسال: «إذا اجتمعت عليك حقوق أجزاءك عنها غسل واحد»^(٣). وفيه تنبيه لطيف، على أن ذلك مخصوص بالقُسل، وإلا لقال حق واحد، فإنه أعمّ وأعود وأدخل في اللطف والامتان، وإرادة اليسر والتوسعة بتداخل الحقوق في الكثرة، والإجزاء عنها بالشيء الواحد، فعلم أن سائر الحقوق ليست كذلك.

وفي ورود النقل بالتداخل شهادة، بأن المحتاج إلى البيان هو التداخل لا التعدّد، فإن امتثال الأوامر المتعدّدة إنّما يكون بالأفعال المتعدّدة، وهو شيء ظاهر لا يحتاج إلى بيان الشارع، ولا يفتقر إلى كثرة الأمر بالامتثال والطاعة، وهما معروفان غنيّان عن البيان، بخلاف الاجتزاء عن الأوامر الكثيرة بالأمر الواحد، فإنه يحتاج إلى الإذن، فلذا اختصّ النقل به، فإنه إنّما يرد غالباً في الناقل دون المقرّر.

١- في «أ»: «البقاء» بدل «البناء».

٢- وسائل الشيعة ٢/٢٦١، الباب ٤٣ من أبواب الجنابة.

٣- وسائل الشيعة ٢/٢٦١، الباب ٤٣ من أبواب الجنابة ح ١، الكافي ٣: ٤١/١.

احتجّ مَنْ أنكر هذا الأصل^(١) بأن الأصل النفي دون الإثبات والاتحاد دون التعدّد، وقولهم: الأصل عدم التداخل، وإن كان في صورة النفي إلّا أنّه يرجع إلى الإثبات والتعدّد، وهو خلاف ما يطلب بالأصل، بأن الأسباب الشرعيّة أمارات ومعرفات، فإذا اجتمعت كان مقتضى الكلّ واحد، وبأن^(٢) الامتثال يحصل بالواحد، لإطلاق النصّ، والزائد عليه تكرار خارج عن مدلول الأمر، والواجب عن ذلك كلّ معلوم ممّا سبق، فإنّ الأصل هنا كما عرفت بمعنى القاعدة المستفادة من الأدلّة، وبمعنى^(٣) الظاهر أو أصالة عدم إلغاء الخصوصية المفهومة من الظواهر، هذا لو أريد بالأصل التداخل بجميع صورته.

أمّا لو قصد به نفي التداخل قهراً أو عدم سقوط الطلب، فهو جار على معناه المعروف، لأنّ الأصل عدم دخول غير المقصود، وعدم سقوط طلب الشيء بفعل غيره، فكيف كان، فهذا الأصل مقدّم على أصل عدم التعدّد، ولأنّه إنّما يُصار إليه عند الشكّ بينه وبين الاتحاد، وهو مترفع هنا بالدليل، فيسقط به حكم الأصل، ومنه يعلم الحال في الاستدلال بإطلاق الأمر وصدق الامتثال؛ لأنّ المستفاد من الأوامر هو التعدّد والتغاير كما بيّناه، وامتثال الأمر المتعدّد لا يحصل بالأمر الواحد، وكون الأوامر الشرعيّة معرّفات إنّما يقتضي جواز التداخل لا أنّه^(٤) الأصل، فإنّ المعرّفات إنّما تتداخل إذا كانت معرفة للمتعدّد كما هو الظاهر، فاللازم هو التعدّد.

١- انظر عوائد الايام للراقي: ٢٩٣.

٢- في «أ»: «ولأنّ».

٣- في «ش و م»: «أو بمعنى».

٤- في «ب و ش»: «لأنّه».

فائدة [في أجزاء النفل عن الفرض]:

قالوا^(١): النفل لا يجزي عن الفرض، وذلك أنه قد تقرر في قواعد العدلية أن الأحكام الشرعية تابعة للمصالح الواقعية لا كما تقوله الأشاعرة، بناءً على قاعدتهم في نفي الحسن والقبح العقليين: أن الأفعال في حد ذاتها لا تتصف بصفة مرجحة للأمر ولا بصفة تقتضي النهي، بل الله تعالى يأمر وينهى لا لفرض وداعي، وإنما يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد.

وهذا القول لا يخفى شناعته على حجة^(٢) قواعدا وأصولنا، وحيث إن الأحكام الشرعية تابعة للمصالح الواقعية فخصوصيات الأحكام كالوجوب والتدب في مواردها المخصوصة إنما تثبت لتضمن كل جزئي من تلك الموارد مصلحة مخصوصة معينة متتضية لذلك الحكم الخاص؛ أي الوجوب والتدب.

ومن المعلوم أن المصلحة في الواجب والمندوب مشتركة في أصل الرجحان، لتحقيقيهما، وإنما الاختلاف من جهة الزيادة المأخوذة في الواجب، وهي المنع من الترك، فلا بد لها من مصلحة زائدة على المصلحة المشتركة بينهما، واللازم من ذلك أن النفل لا يجزي عن الفرض كما ذكرنا.

وأما الفرض فقد يغني عن النفل إذا كان مصلحة الفرض مشتملة على مصلحة النفل، وقد لا يجزي إذا كانت مباينة لها.

والحاصل: أن الفرض لما أمكن اشتمال مصلحته على مصلحة النفل أمكن إجزاؤه عنه، وتوقف على كشف الشرع لخفاء المصالح.

وأما النفل فحيث لم يمكن اشتمال مصلحته على مصلحة الفرض لم يمكن

١ - «قالوا» لم ترد في «م».

٢ - لفظ «حجة» لم يرد في «ب و ش».

الحكم بإجزاء شيء من النفل عن شيء من الفرض .

ولقائل أن يقول: لِمَ لا يجوز أن تبلغ المصلحة في النفل حدَّ المصلحة الثانية في الفرض، لكن يمنع عن كونها فريضة مانع يغلب عليه، كما أُشير إليه في قوله ﷺ: «لو لا أشقّ على أمتي لأمرتهم بالسّواك»^(١) «لو لا أن أشقّ على أمتي لأخرت العتمة إلى ثلث الليل أو النصف»^(٢).

فإنّ ذلك يدلّ على أنّ المصلحة في السواك والتأخير وإن اقتضت الإيجاب، لكنّه قد عارضه شيء آخر هو المشقّة، تمنع المقتضي عن اقتضائه، وعلى هذا فلا مانع من تساوي مصلحة الفرض والنفل، أو اشتغال النفل على الفرض، واللازم إمكان الاستغناء بالنفل عن الفرض لو دلّ الشرع، فيكون الواجب اتّباع الظواهر في ذلك، كما في صورة العكس. هذا وقد يخرج على القاعدة وجوب الطهارات وجوباً موسّعاً لا يتضيّق إلّا بظنّ القوات، أو تضيّق العبادة المشروطة بها، وهذا التخييج من بعض العامة، وذلك فاسد؛ لأنّ الوضوء قبل الوقت وإن كان ندباً على مذهب المختار، إلّا أنّه ليس يجزي عن الفرض، لأنّ الفرض لا يثبت مع بقاء الطهارة المندوبة، حتّى تكون تلك الطهارة مسقطه له، ومع بطلانها تجب الطهارة بعد الوقت ولا يغني عنها كما لا يخفى.

فائدة [في جريان أصالة الصحة في المعاملات]:

صحّة المعاملة عبارة عن كونها بحيث تترتّب الآثار المقصودة من تلك

١- الكافي ٣: ٢٢/١.

٢- الكافي ١٣: ٢٨١، وفيه العشاء بدل العتمة، علل الشرائع ٢: ٣٦٧/٢.

المعاملة عليها، وهذا حكم شرعي يتوقف ثبوته على دليل شرعي، فما^(١) لم يرد في المعاملة من الشارع دليل يدلّ على صحتها، فالأصل فيها عدم الصحة؛ أي عدم ترتب الآثار المطلوبة، استصحاباً لما قد علم ثبوته قبل المعاملة المشكوك فيها إلى أن يثبت المزيل، وإيقاءً لما كان على ما كان، فإن الثمن في البيع - مثلاً - قبل المعاملة المحتملة - كان في ملك المشتري، غير داخل في ملك البائع، والمبيع بالعكس، فيجب استصحاب حال الملك وجوداً وعدماً بعدها.

وكذا الحال في الخيار والشفعة وغيرهما من توابع البيع وأحكامه، وفي غير البيع من المعاملات، كالإجارة والمضاربة، والنكاح والطلاق، وغيرها من أنواع العقود والإيقاعات.

وأيضاً، فإن الإجماع منعقد على بقاء الحكم السابق هاهنا إلى أن يثبت المزيل، وإن لم ينقل به مطلقاً، ولذلك قال بالبقاء فيه من لم يقل بحجية الاستصحاب، كيف ولو لا ذلك لزم أن لا يستقرّ الملك لأحد، وأن يستوي المالك وغيره فيما يفرض ملكاً بعد حدوثه، لاحتمال الانقطاع.

وكذا إباحة الاستمتاع في النكاح، والبينونة في الطلاق؛ فإنه^(٢) لو لا القطع ببقاء الأثر في ذلك كلّه لكان الواجب أن يتوقف فيه، بناءً على أن الحدوث لا يستلزم البقاء، وفيه من الفساد والهرج ما لا يخفى. هذا إذا كان الاشتباه في نفس الحكم الشرعي، كما لو حصل الشكّ في أن عقد الفضولي صحيح مثلاً، فيحكم بعدم الصحة حتّى يدلّ دليل على الصحة، وأما إذا كان الحكم الشرعي معلوماً لكن حصل الاشتباه في موضوعه، كأن^(٣) يقع الشكّ في كون العاقل

١- في «ب»: «فيما».

٢- في «م و ش»: «لأنّه».

٣- في «أ و ب»: «كما».

مأذوناً أو فضولياً، مع القول بفساد عقد الفضولي، فإنّه يحكم هنا بالصحة إجماعاً، حملاً لتصرّفات المسلمين على الوجه الصحيح، للزوم الحرج والضيق المنفيين شرعاً لو لا ذلك، ولدلالة النصوص المستفيضة عليه. وهذا المعنى قد اشتبه على كثير من الناس، حتّى زعموا أنّ الأصل في المعاملات الصحة مطلقاً من غير فرق بين صورة الاشتباه في موضوع الحكم الشرعي، والاشتباه في الحكم الشرعي نفسه؛ وذلك أنّهم رأوا^(١) تكرّر استعمال الأصل المذكور في كلام الفقهاء والتمسك به في الحكم بصحة المعاملات، ولم يفرّقوا بين المقامين، مع أنّ كلامهم في غير موضع يفصح عمّا ذكرناه من التفصيل. وما وقع نادراً لبعضهم من التمسك به في المقام الأوّل، فالظاهر أنّ المراد منه الأصل، بمعنى القاعدة الاستفادة من نصّ أو إجماع في مورد معيّن دون المعنى المتقدّم، فإنّ الأصل يُطلق على معاني متعدّدة، وإنّما يتميّز المراد منه بدلالة القرائن وملاحظة المقامات.

ومن الأوهام الفاسدة في هذا المقام، ما سبق إلى بعض الأفهام من إثبات الصحة في المقام الأوّل بأصل الإباحة، زعماً منه أنّ المعاملة إذا لم يرد فيها نهى كانت جائزة، ومتى كانت جائزة كانت صحيحة.

وأنت خبير بما فيه؛ فإنّ أصل الإباحة إنّما يجري في الأفعال المقدورة، والمعاملة إنّما تكون مقدورة على تقدير صحّتها، وهو أول الكلام.

نعم، عقد المعاملة؛ أعني صيغة الإيجاب والقبول مثلاً من الأمور الاختيارية التي يجري فيها أصل الإباحة، لكن مقتضى ذلك إباحة التلفّظ بالتلفّظ بمعنى عدم الإثم به، وأين هذا عن وقوع مدلوله كما هو المدّعى؟!

فائدة^(١) [في حكم فساد المعاملات وما يترتب عليه]:

فساد المعاملة يستلزم تحريمها إن لم يستند إلى انتفاء القصد والإرادة، كما في الهازل والنائم، فإنّ البيع الفاسد مثلاً إذا قصد ترتّب آثار البيع الصحيح عليه كان تشريعاً، أو إدخالاً لما ليس في الشرع فيه، ولا ريب في تحريمه.

فإن قلت: قصد ترتّب الآثار إنّما يتصور في البيع الصحيح، وأمّا الفاسد فلا يعقل فيه ذلك؛ لأنّ فرض الفساد يستلزم امتناع ترتّب الآثار، فلا يمكن قصده مع العلم بالامتناع. نعم، يتصور فيه القصد إلى إيجاده الصورة، وليس ذلك من التشريع في شيء.

قلت: المراد من قصد ترتّب الأثر في البيع الفاسد تصويره بصورة الصحيح، والتزام أحكام البيع ولوازمه فيه، ولا ريب في إمكان القصد لهذا المعنى، وكون البيع الواقع على هذا الوجه تشريعاً محرّماً، كيف ولو لا ذلك لزم امتناع البدعة والتشريع مطلقاً في العبادات والمعاملات؛ لأنّهما إنّما يتصوران مع القصد إلى جعل الشيء عبادة أو معاملة، وهو يمتنع مع العلم بالعدم قطعاً وقصد الصورة، وليس بمحرّم بعين ما ذكر هناك.

فإن أجيب بأنّ المحرّم هو: تصوير ما ليس بعبادة أو معاملة بصورة العبادة أو المعاملة، مع التزام ما فيها من الأحكام واللّوازم، كان ذلك هو الجواب هاهنا بعينه، وهو ظاهر، وهل يختصّ التحريم بمن يعلم بالفساد؟ يحتمل الاختصاص؛ لانتفاء التشريع مع اعتقاد الصحة، وعدمه لعدم معذوريّة الجاهل، ووجوب تحصيل العلم بالفساد الموجب للتحريم، وهذا قريب، إلّا إذا كان اعتقاد الصحة ناشئاً عن اجتهاد أو تقليد، فإنّ التحريم معه منتفٍ قطعاً.

فائدة [في ثبوت الملازمة في التحريم بين المتعاملين إذا حرمت على أحدهما]:

تحريم المعاملة على أحد المتعاملين يستلزم تحريمها على الآخر، فتحريم البيع على البائع يستلزم تحريم الشراء على المشتري وبالعكس، وتحريم نكاح المرأة على الرجل يستلزم تحريم نكاح الرجل على المرأة وبالعكس. وربما يظهر من كلام الفقهاء القطع بذلك، فإنهم كثيراً ما يستدلون على تحريم البيع مطلقاً^(١) بما^(٢) يتضمّن تحريمه على البائع أو المشتري خاصةً، وعلى تحريم النكاح كذلك بما^(٣) يتضمّن تحريمه على الرجل أو المرأة، وكذلك في غيرها من المعاملات.

وقد صرّح بذلك المحقّق الشيخ علي طاب ثراه في شرح القواعد، عند قول المصنّف وتحريمه على المرأة ما يحرم على الرجل^(٤). قال: ولما كان تحريم النكاح من أحد الطرفين يقتضي ثبوت التحريم أيضاً من الطرف الآخر لا محالة كان الحكم بتحريم الأمّ وإن علت على الولد وإن نزل مقتضياً لتحريم الولد وإن نزل على الأمّ وإن علت، وكذا القول في الأب بالنسبة إلى البنت، وكذا البواقي وكذا الشهيد الثاني في المسالك، ثم قال: وهذا هو النكته في تخصيص الله تعالى في الآية المحرّمات على الرجال، ولم يذكر العكس. ولعلّ الوجه في ذلك كما يلوح ذلك من كلامهم، أنّ النكاح مثلاً أمرٌ بسيط فلا يكون حلالاً وحراماً، وإن

١- في «م»: «قطعاً» بدل «مطلقاً».

٢- في «أ»: «إنّما».

٣- في «أ»: «إنّما».

٤- جامع المقاصد ١٢/١٨٩.

اختلف إضافته إلى الطرفين، فإنّ ذلك لا يخرجّه عن وحدته المانعة عن اجتماع الحكّمين المتضادّين.

وفيه، أنّ النكاح إن أُريد منه العقد فهو عبارة عن إيجاب وقبول، الذين هما فعّالان قائمان بمحلّين مختلفين، فإنّ الإيجاب فعل الموجب، والقبول فعل القابل، فلا يكون شيئاً واحداً، وهو ظاهر. وإن أُريد منه الوطء فلا ريب أنّ القائم منه بالوطء غير المعنى القائم منه في الموطوءة، فإنّ الوطء في الواطئيء بمعنى الواطئيّة أي الفاعليّة - وفي الموطوءة بمعنى الموطوءيّة - أي المفعوليّة -، ومن المعلوم أنّ أحد المعنيين مغاير للآخر، فلا يلزم اجتماع الضدّين في محلّ واحد.

وأيضاً لو كان أمراً بسيطاً لزم امتناع اتّصاف الطرفين به؛ لاستحالة قيام العرض الواحد بموضوعين مستقلّين، فإنّ وحدة الحال تستلزم وحدة المحل كما بيّن في محله، ويمثل ذلك يظهر التعدّد في غير النكاح من المعاملات، كالبيع والإجارة والصلح وغيرها من العقود، ومقتضى ذلك جواز الاختلاف في حكم المعاملة بالإضافة إلى طرفيها، فإنّ تضادّ الأحكام إنّما يمنع عن اجتماع حكّمين منها في محلّ واحد، لا في محلّين مختلفين وإن اتّفقا في الوجود.

ومن ثمّ ذهب الشيخ^(١) والمحقّق^(٢) والعلامة في أحد قوليّه^(٣) إلى اختلاف حكم المتعاقدين في البيع وقت النداء، إذا كان أحدهما مخاطباً بالجمعة دون الآخر، حيث خصّ المنع في الفرض المذكور بمنّ خُوطب بالسعي، وحكموا بجواز البيع من الطرف الآخر.

١- المبسوط ١/١٥٠.

٢- شرائع الإسلام ١/٩٨.

لكن العلامة في قول آخر ^(١) والشهيد ^(٢) وبعض المتأخرين ^(٣) رجّحوا عموم المنع نظراً إلى أنّ فعل الآخر إعانة على الإثم، وهي محرمة بقوله تعالى: ﴿وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ﴾ ^(٤)، وهذا ممّا لا ريب فيه لو كان المقصود تحريم الفعل على الآخر في الجملة أو بعض الصور، لكن التحريم بهذا المعنى ممّا لا ينبغي النزاع فيه، إذ القول بجواز البيع ممّن لم يخاطب بالسعي مطلقاً، وإن علم أنّ الآخر ممّن خطب به معلوم البطلان، ضرورة كونه إعانة محرّمة بإجماع العلماء ونصّ الكتاب، إذ الظاهر أنّ من خصّ التحريم بالمخاطب إنّما أراد نفي التحريم مطلقاً عن غيره، بناءً على أنّ لا ملازمة بين تحريم العقد على أحد المتعاقدين وتحريمه على الآخر في نفس الأمر.

وتحريم الإعانة لا ينتهض حجةً بإثبات الملازمة بين الأمرين، للفرق الظاهر بين تحريم العقد على أحد الطرفين في نفس الأمر عند تحريمه على الآخر، وتحريم العقد عليه لكونه إعانة على ما يحرم على الآخر، فإنّ التحريم على الأوّل كثيراً ما يكون ثابتاً للمتعاقدين بالأصالة من غير أن يكون ثبوته لأحدهما تابِعاً لثبوته للآخر، وإن كان العلم بثبوته لأحدهما موقوفاً على العلم بثبوته للآخر؛ لأنّ توقّف العلم على العلم لا يستدعي توقّف الحكم على الحكم، فإنّ العلم بتحريم الأم من قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ﴾ ^(٥) وإن توقّف العلم بتحريم الأمّ على الابن إلّا أن التحريم في الأوّل ليس بمتوقّف

٣- ١ نهاية الأحكام ٥٣/٢، منتهى المطلب ٤٢٥/٥.

٢- روض الجنان ٧٨٦/٢.

٣- مدارك الأحكام ٧٨/٤.

٤- المائدة: ٢.

٥- النساء: ٢٣.

على التحريم في الثاني، ولا تابع له، بل تحريم الابن على الأمّ تحريم أصل أصلي، كتحریم الأمّ على الابن وإن كان تابعاً له في العلم والتصديق.

ومن المعلوم أنّ التحريم بهذا الوجه لا يمكن إثباته بتحریم الإعانة، لكونه تابعاً لتحریم الفعل على المعان وموقوفاً عليه، إذ الإعانة على الإثم فرع تحقّق التكليف الموجب للإثم على تقدير المخالفة.

وهذا بخلاف التحريم من حيث الإعانة، وأيضاً فإنّ التحريم من جهة الإعانة مقصور على صورة العلم بتعرض المعان للإثم، إذ مع احتمال الاشتباه في الموضوع واعتقاد نفي التحريم على وجه معتبر لم يتحقّق هناك إثم يحرم الإعانة عليه، بخلاف التحريم من حيث اللزوم، فإنّه لا يختصّ بذلك، بل يثبت مطلقاً، ولو مع الجهل بالحال، ولذا تراهم يحكمون بتحریم البيوع والأنكحة التي ورد النصّ بتحریمها من أحد الطرفين بالقياس إلى الآخر من غير تقييد بالعلم، ولا فرق في ذلك بين من ثبت له الحكم بالنصّ ومن ثبت له الحكم بثبوته له، ولو كان الوجه في تحريم الفعل في الثاني كونه إعانة على المعصية وجب إناطة الحكم بحصولها قطعاً، وأيضاً ما يحرم بالإعانة لا يتعدّى أثره إلى الآخر قطعاً؛ لأنّ المعصية الناشئة من الإعانة لا يوجب معصيته بالإعانة عليها، وإلّا لزم التسلسل في المعاصي، لاستدعاء كلّ إعانة على ذلك التقدير معصية ناشئة من الإعانة عليها، وبطلانه ضروريّ.

أمّا ما يحرم من جهة التلازم بين طرفي العقد، فإنّه قد يتعدّى أثره الآخر إذا كان تحريمه أصلياً لا تبعياً، فلو فرضنا وقوع معاملة محرّمة من أحد الطرفين فإن كانت مستتبعة لتحریمها على الآخر بالاصالة لزم أن يكون كلّ من المتعاقدين عاصياً من جهتين؛ من حيث صدور المحرم عليه بالأصالة، ومن

حيث حصول الإعانة به على الإثم الآخر، وإلا كان التحريم لكلّ منهما من جهة واحدة، فالمعين من حيث الإعانة خاصّة كما هو المفروض، والمعان من حيث توجّه النهي إلى فعله لا من حيث الإعانة، لما عرفت من أنّ تحريم الإعانة لا يتعدّى إلى الآخر. هذا إذا كان كلّ منهما عالمًا بالحال وبعلم الآخر.

وأما إذا اختصّ العلم بأحدهما فإن كان المعين وكان الفعل محرّمًا عليه بالأصالة ثبت المنع في حقّه من تلك الجهة، وبدونه ينتفي مطلقاً لعدم تحقّق الإعانة، والمفروض انتفاء التحريم بغيرها^(١). وإن كان المعان وكان الفعل محرّمًا على المعين بالأصالة ثبت منعه من وجهين، وبدونه من وجه واحد.

وقد علم^(٢) ممّا ذكرناه أنّ تحريم المبيع ممّن لم يخاطب بالسعي، إن أريد تحريمه في الجملة كان القول به متوجّهًا لحصول الإعانة المحرّمة على بعض الوجوه، وإن أريد تحريمه مطلقاً توجّه القول بنفي التحريم، لانتفاء الإعانة في بعض الصور.

ولعلّ نظر المثبت إلى المعنى الأوّل، والثاني إلى الثاني، فيعود النزاع بينها^(٣) لفظيًا؛ للاتّفاق في المعنى حينئذٍ كما لا يخفى.

لكن العلامة رحمه الله في المنتهى حكى عن الشيخ القول بکراهة البيع ممّن لم يخاطب بالسعي، معللاً بأنّه إعانة على المحرّم.

ثمّ نقل عن الشافعي أنّه قال بالتحريم لدليل الشيخ^(٤)، وهذا يعطي أنّ منشأ

١- في «ب و ش»: «لغيرها».

٢- في «أ»: «ظهر».

٣- في «ب»: «فيهما».

٤- منتهى المطلب ٥/٤٢٦، المبسوط للشيخ الطوسي ١/١٥٠، المجموع ٤/٥٠٠، مغني

المحتاج ١/٢٩٥.

النزاع في المسألة الاختلاف في تحريم الإعانة وكرهيتها، وهو بعيد جداً، بل مقطوعٌ بفساده، للإجماع على تحريم الإعانة على الإثم، مضافاً إلى نص الكتاب، فلا وجه للكرهية، بل الظاهر أن المراد من الكراهية في كلام الشيخ ما يعم التحريم، لشيوع إطلاقها عليه في كلام الفقهاء القدماء.

والمراد من التحريم فيه التحريم الواقعي وإن لم يعلم به المكلف، إذ يبعد القول بكرهية الإعانة عليه، لكشف النهي عن اشتغال المنهي عنه على قبح ذاتي غالباً.

وكيف كان، فلا ريب في عدم صحة الاحتجاج بتحريم الإعانة على ما هو المطلوب هنا من التلازم بين تحريم المعاملة إن كان لتوجّه النهي إلى عينها أو وصفها اللازم، كما في بيع الميتة ونكاح المحارم، فالتحريم من أحد الطرفين يستلزم التحريم من الآخر؛ لأنّ تحريمها على الوجه المذكور يقتضي فسادها على ما مضى مشروحاً في الفائدة الثانية، وفساد المعاملة يقتضي تحريمها من الطرف الآخر، لكون التحريم من لوازم الفساد على ما مرّ، وإن كان لتوجّه النهي فيها إلى أمر آخر خارج كما في البيع وقت النداء. وبيع الأمة قبل استبرائها، والعقد على المخطوبة إن قلنا بتحريمه، فالتحريم من أحد الطرفين لا يستلزم التحريم من الآخر إلّا من جهة الإعانة على الإثم، للأصل السالم عن المعارض، لكن الظاهر ثبوت الكراهية فيه لما مرّ آنفاً في توجيه كلام الشيخ رحمه الله.

وأنت إذا تتبعت كلام الفقهاء وجدته منطبقاً على التفصيل المذكور غاية الانطباق، فإنّ المواضع التي قطعوا فيها باتّحاد حكم الطرفين بأسرها من القسم الأوّل، فاختلفوا فيه أو حكموا^(١) بالاختلاف من الثاني، وهذا من جملة

الشواهد على أن مذهبهم في دلالة النهي على الفساد، وهو التفصيل الذي قلناه. فإن قلت: حكمهم بالتحريم من الجانبين حينئذٍ في تلك المسائل بما كان لوجدانهم ما يدلّ على الفساد غير النهي، فإنّ فساد المعاملة يقتضي تحريمها مطلقاً، سواء كان مدلولاً للنهي أم مفهوماً من غيره، فمن أين علم استناده إليه بخصوصه؟

قلت: من تمسّكهم بالنهي المتضمّن للتحريم من أحد الطرفين في الحكم به مطلقاً، فإنّ ذلك لا يستقيم إلّا بما ذكرنا، والاحتمال المذكور إنّما يتأتّى في حكمهم بالتحريم من دون إشارة إلى الدليل، مع أنّ الظاهر فيه استنادهم أيضاً إلى النهي الوارد في المسألة، لشيوع الاحتجاج بالنهي على الفساد في كلامهم كما عرفت.

فائدة [في أن لزوم العقد في أحد الطرفين لا يستلزمه من الآخر]:
لزوم العقد من أحد الطرفين لا يستلزم لزومه من الآخر؛ لأنّ اللزوم معناه امتناع الفسخ، ولا ريب في جواز اختصاصه بأحدهما، وكون العقد من الآخر جائز يسوغ له فسخه، كما في كلّ عقد يثبت فيه الخيار من أحد الجانبين، فإنّه لازم من جانب الآخر كما صرّح به الأصحاب^(١)، ودلّت عليه النصوص^(٢).
وربّما قيل: بأنّ العقد اللازم إنّما يلزم من الطرفين؛ لأنّ جوازه من أحدهما منافي للزوم العقد وضعفه ظاهر.

١- انظر: كفاية الأحكام للسبزواري ٣٠/٢، المكاسب للشيخ الأنصاري ١٤٢/٦.

٢- انظر: وسائل الشيعة ٥/١٨، أبواب الخيار.

فائدة [في عصمة النبي ﷺ وهل يجوز الاجتهاد في قبال النص^(١)]:

بنى بعض العامة في الجواب عن الطعن بتحريم عمر متعة النساء^(٢) إلى أن النبي ﷺ مجتهد في الأحكام الشرعية، فيجوز لمجتهد آخر مخالفته، فإن مخالفة المجتهد لغيره في المسائل الاجتهادية لا يقتضي طعناً ولا يوجب قدحاً، فلا مانع من أن يبيح المتعة لمصلحة رآها ثم يحرمها عمر لمصلحة أخرى ظهرت له^(٣). وهذا بمكان من الضعف والسخافة.

أما على أصول الإمامية وقواعدهم فظاهر، لقولهم بعصمة النبي ﷺ^(٤) وإن ما يحكم به فهو صادر عن وحي إلهي لا يتطرق إليه السهو والخطأ، كما قال عز وجل في نعته ﷺ: ﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ﴾^(٥)، وقال الله تعالى مخاطباً له: ﴿قُلْ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أَبْدِلَهُ مِنْ تِلْقَاءِ نَفْسِي إِنْ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَىٰ إِلَيَّ﴾^(٦).

وقال الله تعالى مخاطباً له أيضاً: ﴿قُلْ مَا كُنْتُ بِدْعًا مِنَ الرُّسُلِ وَمَا أَدْرِي مَا يُفْعَلُ بِي وَلَا بِكُمْ إِنْ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَىٰ إِلَيَّ﴾^(٧)، وحينئذ فلا يسوغ لأحد مخالفته ﷺ ولا الاجتهاد في مقابلة قضائه وحكمه في شيء أصلاً.

١- أغلب مباحث هذه الفائدة مذكور في جواهر الكلام ١٤١/٣٠.

٢- مسند أحمد ٤: ٢٧١/٢٧٠، السنن الكبرى للبيهقي ٢٠٦/٧.

٣- انظر: أحكام القرآن للجصاص ١٤٦/٢.

٤- الهداية للصديق ٣٤، المقنعة للمفيد ٣٢، تذكرة الفقهاء ٣٠٩/٣، ذكرى الشيعة ٥٤/١.

٥- النجم: ٣-٤.

٦- يونس: ١٥.

٧- الأحقاف: ٩.

وأما على رأي الجمهور النافين لعصمة الأنبياء عليهم السلام^(١) فلا تهم إنما نفوا العصمة فيما ليس له تعلق بتبليغ الأحكام الشرعية، كتدبير الحروب واستصلاح الجيش ونصب العمال وعزلهم وما أشبه ذلك.

فأما ما يتعلق بالأحكام الشرعية وتبليغها فقد أوجبوا العصمة فيها، لأن الخطأ لا يجوز^(٢) فيها، لما تقتضيه المعجزة من وجوب تصديق النبي ﷺ فيما يبلغه عن الله تعالى.

والقول بجواز صدور الخطأ فيها عنه سهواً، كما يُعزى إلى شذوذ منهم مباهتة بيّنة لا يلتفت إليها، لاقتضائه إفحام النبي ﷺ وعجزه عن تسجيل الأحكام على الأمة، لاحتمال السهو والاشتباه، وعدم اندفاعه إلا بالعصمة عن ذلك، مع أن المستفاد من كلام الآمدي في الأحكام وغيره إجماع القائلين بجواز الخطأ عن النبي ﷺ^(٣). على أنه لا يقرّر عليه، بل يبيّنه على خطأه، فتحليله المتعة لو كان خطأ لوجب أن ينّبّه عليه وأن يعدل عنه، ولو وقع ذلك لا ندفع الطعن، واستغنى عن الجواب المذكور، وأيضاً فالنص من الكتاب العزيز يدل على وجوب إطاعة النبي ﷺ وتحريم مخالفته، كآيات المتضمنة للأمر بطاعته والنهي عن معصيته، وقوله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ بِإِذْنِ اللَّهِ﴾^(٤)، وقوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِلْمُؤْمِنِينَ وَلَا الْمُؤْمِنَاتِ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا

١- انظر: المنحول للغزالي: ٩ ٣.

٢- في «ش»: «لا يجري».

٣- الأحكام للآمدي ١٤٥/١ تفسير السمعاني ٣/٣٩٥.

٤- النساء: ٦٤.

مُسِينًا ﴿^(١)﴾ قوله عز وجل: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجًا مِمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا﴾ ﴿^(٢)﴾، وقوله عز من قائل: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْا إِلَى مَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَإِلَى الرَّسُولِ رَأَيْتُ الْمُنَافِقِينَ يَصُدُّونَ عَنْكَ صُدُودًا﴾ ﴿^(٣)﴾، وغير ذلك من الآيات الدالة على وجوب طاعة النبي ﷺ وانقياده.

وحينئذ إن كان وجوب طاعة النبي ﷺ وتحريم عصيانه بعصمة ربانية تمنعه عن الخطأ والخطيئة كما ذهب إليه الإمامية، فالأمر واضح، وإن كان الأمر الآخر غير العصمة يجتمع مع انتفاها وجب القول بتحريم مخالفته في أحكامه، ولو كانت صادرة عن اجتهاد وأصالة رأي، فالبناء على اجتهاد النبي ﷺ لا ينفع المجيب ولا يدفع الطعن المذكور، لابتناؤه على تحريم المخالفة، وذلك ثابت بما ذكرناه من الأدلة وإن لم نقل بالعصمة.

على أن الذي يُعلم من تتبع السَّيَرِ وتصفح آثار السلف اتفاق الصحابة والتابعين على نفي الاجتهاد والرأي مع ورود النص عن النبي ﷺ، وظهور حكمه في شيء من الوقائع والأحكام، فإنهم كثيراً ما يختلفون في المسائل ويتناظرون فيها، ومتى أورد أحدهم نصاً يدل على مخالفته التزم به خصمه، ولم يقل إن النبي ﷺ مجتهد فيجوز لمجتهد آخر مخالفته، أو أنه يجوز دفع النص الوارد عنه بالاجتهاد ومراعاة المصالح. والعادة قاضية بأن ذلك لو جاز لذكروه في مقام التشاجر والتنازع، وقد طال ما وقع التخاصم بينهم، فلم يخرجوا عن القانون الذي ذكرناه من التزام النص ورفع المخاصمة بالوقوف عليه، وقد وقع -

١- الأحزاب: ٣٦.

٢- النساء: ٦٥.

٣- النساء: ٦١.

من المخالف المحرّم للمتعة، والشيخ المتقدم عليه - ما يقتضي الاعتراف بالمنع من مخالفة النصّ وعدم جواز التعلّل في ذلك بالمصالح والمعاذير. مع كونهما الأصل في باب قبح المخالفة وسلوك سبيل المشاقّة.

فمن ذلك قول أبي بكر حين استأذن أسامة برسالة عمر بن الخطّاب في الرجوع، معلّلاً بأنّ معه وجوه الناس ولا يأمن عن خليفة رسول الله ﷺ وحرمة وحرم المسلمين أن يتخطّفهم المشركون حول المدينة: لو تخطفتني الكلاب والذئاب لم أردّ قنساءً قضى به رسول الله ﷺ (١).

وقوله حين سأله الأنصار برسالة عمر أيضاً أن يوّلي أمرهم أقدم سنّاً من أسامة، فوثب من مكانه وأخذ بلحية عمر: ثكلتك أمك يا بن الخطّاب، استعمله رسول الله ﷺ وتأمّرني أن أنزعهُ؟ (٢).

فإنّه قد علّق النكير في الموضعين على مخالفة رسول الله ﷺ وردّ قضاؤه وحكمه، ولولا أنّ ذلك غير سائغ لوجب عليه قبول النصّ والإرشاد والردّ لفساد النظر وعدم موافقته المصلحة، ولم يصحّ منه الإنكار من حيث مخالفة النبي ﷺ، ولا جاز له أن يصنع بشيخ قريش ورئيسها ومن كان مرشحاً للخلافة العظمى ما صنع من الإزراء بشأنه والاستخفاف بعظيم قدره ومنزلته، حيث وثب من مكانه وأخذه بلحيته وخاطبه بالثكل ثمّ جبهه (٣) بالردّ، مع أنّه لم يصدر شيء سوى أنّه تحمّل رسالة صادرة عن اجتهاد ونصيحة له ولجماعة المسلمين؛ ولا ريب في كونها مطلوبة لو جاز الاجتهاد في مقابلة النصّ.

ومن ذلك قوله مخاطباً للأنصار يوم السقيفة: أيكم يرضى أن يتقدّم قديم

١-٢. بحار الأنوار ٣٤/٣٨٣، شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد ١٧/١٨٣، كنز العمال

١٠: ٥٧٨/٣٠٢٦٨، تاريخ الطبري ٢/٤٦٢، الكامل في التاريخ ٢/٣٣٥.

٣- في «أ»: «أوجه».

قدّمهما رسول الله؛ رضيك لأمر ديننا أفلا نرضاك لأمر دنيانا؟^(١)، حين احتجّوا على أولويّتهم بالأمر لكونهم الأنصار الذين آووا ونصروا وبذلوا أموالهم وأنفسهم في الجهاد مع رسول الله ﷺ، وأنّه لولا هم لما قام عمود الدّين، ولا ظهرت شريعة سيّد المرسلين، إلى غير ذلك ممّا ذكروه في ذلك المقام، وليس احتجّاه عليهم بما ذكر من تقديم رسول الله ﷺ النبيّ أبابكر في الصلاة في مقابلة ما ذكروه إلّا تقدّماً للنصّ على الاجتهاد، ولو جاز الاجتهاد مع ورود النصّ لم يصحّ له ذلك لكان لهم دفع الاحتجاج به لمخالفة الأصلح بزعمهم.

ومنه قوله - حين قال بعض المرتبين في جيش أسامة: أتؤمّر علينا هذا الشاب الحدّث، نحن أجلّة قريش: دعني يا رسول الله أضرب عنقه فقد نافق. وقوله يوم بدر - حين أوصى رسول الله ﷺ أن لا يُقتل أحد من بني هاشم ولم يخرجوا طائعين، فقال أبو حذيفة: أيقّتل أبنائنا وإخواننا ونترك بني هاشم، فلو أنّي لقيت عمّ النبيّ لأضربنّ خياشيمه بالسيف -: دعني يا رسول الله أضرب عنق هذا المنافق^(٢).

ولم ينكر النبيّ ﷺ قوله، بل لمّا رأى إصراره على ذلك اعتذر عنه بأنّه يحبّ الله ورسوله. ولو لا أنّ مخالفة النبيّ ﷺ بالاجتهاد غير جائزة لم يجز له الحكم بنفاق من أنكر عليه، ولا جاز له الاستثمار في قتله الدال على ردّته وإباحة دمه.

وكذا لم يجز النبيّ ﷺ تقريره على اعتقاده في ذلك، بل كان يجب عليه أن يتّبهه على زلّته وفساد عقيدته.

١- تاريخ الطبري ٢/٢٠٢، الكامل لابن الأثير ٢/٣٢٥، الأربعين للشيرازي: ٢٥٤.

بحار الأنوار ٣٤/٣٧٨، شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد ٢/٢٥٠.

٢- مستدرک الحاكم ٣/٢٢٣، سيرة ابن هشام ١/٦٢٩ ط ١٣٧٥ م.

ومنه قوله لعثمان - حين سأله أن يرد عليه الحكم ابن العاص الذي نفاه النبي ﷺ عن المدينة بعد أن زجره وأغلظ له في القول -: يخرجـه رسول الله ﷺ وتأمـرنـي أن أدخله؟ والله لو أدخلته لا آمن أن يقول قائل: غير عهد رسول الله، والله لأن أشقّ باثنين كما تشق الابلـة أحب إليّ من أن أخالف رسول الله ﷺ وإياك يابن عفان أن تعاودني فيه بعد اليوم^(١). ولو جاز مخالفة النبي ﷺ بالاجتهاد لم يكن له أن يردّ عثمان أقبح الردّ، لا أن يمنعه عن مسؤوله أشد المنع، ولم يصح له تعليل الامتناع عن ذلك بما فيه من مخالفة النبي ﷺ وأنّ شقّه باثنين أحبّ إليه منها. بل كان ينبغي له أن يناظره ويحاجه بطريق الاجتهاد والنظر في المصالح والمفاسد، ويرى عثمان وجه خطاءه في ذلك. والمنقول خلافه.

ومنه أنّ عمر كان يرى أنّ الدية للأقارب، وأنّ المرأة لا تـرث من دية زوجها شيئاً، فكان يفتي بذلك، حتّى أخبره الضحّاك بن سفيان الكلّابي بأنّ رسول الله ﷺ ورّث الزوجة منه، فترك اجتهاده فيها وعوّل على النصّ^(٢) المنقول عن النبي ﷺ بخبر واحد. فقال: أعيـتهم الأحاديث أن يحفظوها، فقالوا بالرأي، فضلّوا وأضلّوا كثيراً^(٣). وهذا صريح في وجوب ترك الاجتهاد مع ورود النصّ كما هو المطلوب.

وبالجملة: فإن كانت مخالفة النبي ﷺ بالاجتهاد سائغة لامتنع فيها كما

١- بحار الأنوار ٣٢٣/٨.

٢- كتاب الأم للشافعي ٧٧/٦، الرسالة للشافعي: ١١٣، سنن أبي داود ٢٢/٢، مسند أحمد

٤: ١٥٣١٩/٤٨٥، صحيح الترمذي ١/٢٦٥، سنن ابن ماجه ٢/١٤٢، سنن البيهقي

٨/١٣٤، نقلًا عن الغدير للأميني ٦/١٦٩.

٣- سنن الدار قطني ٤: ١٢/١٤٦، الفقيه والمتفقه للبغدادى ١: ٤٥٢/٤٧٦.

زعمه المجيب، فأَيَّ وجه لما صحَّ عنه من احتجاجه على الأنصار بفعله ﷺ في مقابلة اجتهادهم، وحكمه على المخالف له بالنفاق، واستثماره إيَّاه في قتله، وامتناعه، عن ردِّ الحكم إلى المدينة، معللاً بما فيه من المخالفة للنبي ﷺ، وتركه اجتهاده في الدية تعويلاً على النصِّ المنقول عنه، وغير ذلك ممَّا لو استقصي لأدَّى إلى غاية الإسهاب، وإن كانت مخالفته ﷺ محرمة تقتضي الضلال والإضلال بل الكفر والنفاق، - كما هو الحقّ - وقد أجري على لسان المخالف، فالحجّة عليه في تحريم المتعة التي أباحها النبي ﷺ باعتراف منه ضربة لا ذب^(١).

فائدة [في بيان نفي البأس]:

البأس في اللغة بمعنى العذاب.

قاله الجوهري^(٢) وغيره^(٣)؛ فنفي البأس بمعنى نفي العذاب، أو نفي ما يستلزمه، وهو التحريم، ومفهومه ثبوت أحد الأمرين، فلا يحتمل نفي الكراهة إلّا مجازاً، بتنزيل المكروه منزلة المحرّم لشدة كراهته، والأصل في الإطلاق الحقيقة. ويدلّ على ذلك أيضاً نفي البأس يستعمل غالباً ويُرَاد به الكراهة كما يشهد به تتبّع الأخبار.

وقد ذكر غير واحد من المحقّقين^(٤) أنّ نفي البأس عن الشيء يُشعر بكونه

١- في «أ»: «لا ريب».

٢- الصحاح للجوهري ٩٠٦/٣، لسان العرب ٢٠/٦.

٣- المصدر السابق.

٤- منهم العلامة الحلي في تآذرة الفقهاء ٢٥٧/٢، وفي المختلف ١٩٠/٢، والشهيد في الذكرى ١٨٩/٢.

أمراً مرغوباً عنه راجع الترك، ولذا لم يستعمل في الواجب والمندوب، وما ذلك إلا لكون نفي البأس في قوّة نفي التحريم الظاهر فيه.

فائدة [في بيان حال الفقه المنسوب للإمام الرضا عليه السلام] (١):

تحقيق حال كتاب الفقه - المنسوب إلى سيّدنا ومولانا أبي الحسن، عليّ بن موسى الرضا عليه وعلى آبائه وأبنائه أفضل التحيّة والإكرام والثناء - مهمّ جدّاً، والحاجة إليه ماسّة كثيراً، والأمر فيه ملتبس، فإنّ قدماء الأصحاب لم ينصّوا عليه، وإنّما اشتهر في هذه الأعصار المتأخّرة، والسبب الأقوى في اشتهاره وانتشاره، هو خالنا الإمام العلامة المجلسي عليه السلام، فإنّه أوردّه في كتاب بحار الأنوار، ووزّع عباراته على الأبواب. واستند إليها في الآداب والأحكام المشهورة الخالية عن المستند، وفي الجمع بين الأخبار المتعارضة، وقبله والده المحدث المروّج «قدّس سرّه الشريف» فإنّه أوّل من روّج هذا الكتاب، وتبّه في اللوامع - وهو شرحه الفارسي على الفقيه - على مطابقته لعبارات الصدوقين، وفتاوى أكثر الأصحاب، وبعدهما الفاضل الفقيه النبيه محمّد بن الحسن الأصفهاني، المعروف بالفاضل الهندي (٢)، فقد سلّكه في كتابه كشف اللثام في

١ - هذه الفائدة موجودة في عوائد الأيام، لاحظ.

٢ - هو أبو الفضل بهاء الدين محمّد بن الحسن الإصفهاني ولد عام ١٠٦٢ وتوفي عام ١١٣٧ على المشهور، يعدّ من أجلة فقهاء الإماميّة، ومن الشخصيات العلمية البارزة في العهد الصفوي الأخير. وكان والده العلامة تاج الدين المشهور بـ «ملاّ خواجا» من العلماء المعروفين في مدينة اصفهان في القرن الحادي عشر، له عدّة مؤلّفات منها: البحر المواجه في التفسير.

شرح قواعد الأحكام، في جملة الأخبار، وعده رواية عن الرضا عليه السلام^(١)، وعلى ذلك جرى جماعة من مشايخنا الأعلام «عطر الله مراقدهم» ومنهم من سكن إليه واعتمد عليه، وأنكره جماعة وتوقف فيه آخرون.

ولم ينقل عنه شيخنا المحدث الحرّ العاملي شيئاً في الوسائل، وعده من الكتب المجهولة المؤلف في أمل الآمل^(٢).

وربما زعم بعضهم أنه تصنيف الشيخ الفقيه علي بن الحسين بن بابويه القمي والد الصدوق.

ولا ريب في فساد هذا الوهم، فإن المغايرة بينه وبين رسالة علي بن بابويه ظاهرة لا مريّة فيها، وإن وافقها في كثير من العبارات، وكتاب الشرائع المنسوب إليه هي بعينها الرسالة إلى ولده، كما نصّ عليه النجاشي^(٣). وإن أوهم كلام الشيخ في الفهرست كونه غيرها^(٤).

على أن مصنف هذا الكتاب قد انتسب في أوّله، فقال: يقول عبدالله علي بن موسى الرضا.

وقال في باب الأغسال ليلة تسعة عشر من شهر رمضان: هي الليلة التي ضرب فيها جدنا أمير المؤمنين عليه السلام^(٥).

وفي باب غسل الميت وتكفينه قال: وقد روى أبي عن أبي عبدالله عليه السلام:

١- انظر: كشف اللثام ١/١٣٦ و ١٣٧.

٢- أمل الآمل ٢/٣٦٤.

٣- رجال النجاشي: ٢٦١/٦٨٤.

٤- فهرس الشيخ الطوسي: ٢٧٣/٣٩٣.

٥- فقه الرضا عليه السلام: ٨٣.

«أن المؤمن إذا قبر ينادى أن أول حسابك الجنة^(١)».

وفي كتاب الزكاة: أروي عن أبي العالم عليه السلام في تقديم الزكاة وتأخيرها أربعة أشهر وستة أشهر^(٢).

وفي باب الرياء والغيبة روى حديث اللؤلؤة ثم قال: وقد أمرني أبي ففعلت^(٣) هذا^(٤).

وقال في موضع آخر: ومما نداوم به نحن معاشر أهل البيت^(٥). وبالجملة، الكتاب مشحون بما يبطل احتمال كونه لعلي بن بابويه أو غيره من الفقهاء، فهو إما للإمام عليه السلام أو شيء موضوع عليه، واحتمال الوضع فيه بعيد؛ لما يلوح على هذا الكتاب من حقيقة الحق ورداء^(٦) الصدق، ولأن ما اشتمل عليه من الأصول والفروع والأخلاق مطابق لمذهب الإمامية، وما صحَّ عن الأئمة عليهم السلام، ولا داعي للوضع في مثل ذلك، فإنَّ غرض الواضعين تزييف الحق وترويج الباطل، والغالب وقوعه من الغلاة والمفوضة، والكتاب خال عما يوهم ذلك.

وفي البحار: كتاب فقه الرضا عليه السلام، أخبرني به السيّد الفاضل المحدث، القاضي أمير حسين «طاب ثراه» بعد ما ورد اصفهان قال: قد اتَّفَق في بعض سني مجاورتي في جوار بيت الله الحرام، أن أتاني جماعة من أهل قم حاجّين،

١- فقه الرضا عليه السلام : ١٦٩، وسائل الشيعة، الباب ٢ من أبواب الدفن.

٢- فقه الرضا عليه السلام : ١٩٧.

٣- في «ب»: «فعلت».

٤- فقه الرضا عليه السلام : ٢٥٨، الكافي ٥: ١٠/٢٠٥، من لا يحضره الفقيه ٣: ٢٨٧/٤٠٣٣.

٥- فقه الرضا : ٤٠٢.

٦- في «ب»: «ورواء».

وكان معهم كتاب قديم، يوافق تاريخه عصر الرضا عليه السلام، وسمعت والد الله تعالى قال: سمعت السيد الله يقول: كان عليه خطه عليه السلام، وكان عليه إجازات جماعة كثيرة من الفضلاء، فأخذت الكتاب وكتبته وصححته، فأخذ والدي الله هذا الكتاب من السيد واستنسخه وصححه، وأكثر عباراته موافق لما يذكره الصدوق، وأبو جعفر محمد بن بابويه في كتاب من لا يحضره الفقيه، وما يذكره والده في رسالته إليه، وكثير من الأحكام التي ذكرها أصحابنا، ولا يعلم مستندها مذكورة فيه^(١).

وعن المولى المقدس التقى، والد شيخنا الخال صاحب البحار، أنه قال: إن من فضل الله علينا أنه كان السيد الفاضل الثقة، المحدث القاضي أمير حسين، «طاب ثراه» مجاوراً عند بيت الله الحرام سنين كثيرة، وبعد ذلك جاء إلى هذه البلاد - يعني أصفهان - ولما تشرفت بخدمته وزيارته، قال: إنني جئتكم بهدية نفيسة وهي الفقه الرضوي، قال: لما كنت في مكة المعظمة جاءني جماعة من أهل قم، مع كتاب قديم، كتب في زمان أبي الحسن علي بن موسى الرضا عليه السلام، وكان في مواضع منه بخطه عليه السلام، وكان على ذلك إجازات جماعة كثيرة من الفضلاء، بحيث حصل لي العلم العادي أنه من تأليفه عليه السلام، فاستنسخت منه وقابلته مع النسخة، ثم أعطاني الكتاب واستنسخت منه نسخة أخذها بعض الفضلاء ليكتب عليها، ونسيت الآخذ، ثم جاءني بها بعد إتمامي للشرح العربي على الفقيه المسمى «بروضة المتقين»، وقليل من الشرح الفارسي، ثم لما تفكرت فيه ظهر لي أن هذا الكتاب كان عند الصدوق وأبيه، وكان ما ذكره علي بن بابويه في رسالته إلى ابنه فهو عبارته إلا نادراً، وكل ما يذكره الصدوق في

هذا الكتاب بدون السند فهو أيضاً عبارته، فرأيت أن أذكر في مواضعه أنه منه، ليندفع اعتراضات الأصحاب وشبهاتهم، والظاهر أن هذا الكتاب كان موجوداً عند المفيد أيضاً، وكان معلوماً عندهم أنه من تأليفه عليه السلام، ولذا قال الصدوق: أفتي به وأحكم بصحته. والحمد لله رب العالمين والصلاة على محمد وآله الأقدمين^(١).

وقد قال في اللوامع شرح الفقيه، عند نقل الصدوق عبارة أبيه في رسالته إليه، في مسألة تخلل الحدث الأصغر في أثناء غسل الجنابة، ما هذه ترجمته: الظاهر أن علي بن بابويه عليه السلام أخذ هذه العبارة وسائر عباراته في رسالته إلى ولده من كتاب الفقه الرضوي، بل أكثر عبارات الصدوق التي يفتي بمضمونها، ولم يسندها إلى الرواية، كما أنها من هذا الكتاب، وهذا الكتاب ظهر في قم، وهو عندنا، والثقة العدل القاضي أمير حسين «طاب ثراه» استنسخ هذا الكتاب قبل هذا بنحو من عشر سنين، وكان في عدة مواضع منه خطأ الإمام الرضا عليه السلام وإن أشرت إليه ورسمت سورة خطه عليه السلام على ما رسمه القاضي ومن موافقة الكتاب لكتاب الفقيه يحصل الظن القوي، بأن علي بن بابويه ومحمد بن علي كانا عالمين بأن هذا الكتاب تصنيف الإمام عليه السلام. وجعله الصدوق حجة بينه وبين ربه، ولما وقع لي السهو عنه لم يتفق لي ملاحظته إلى هذا الموضع، وسأقل عنه من هذا إلى آخر الكتاب إن شاء الله تعالى^(٢).

وقال في كتاب الحج، في شرح رواية إسحاق بن عمار، فيمن ذكر في أثناء السعي أنه ترك بعض الطواف، وأن المشهور بين الأصحاب صحة الطواف والسعي إذا كان المنسي من الطواف أقل من النصف، فهو موافق لما في الفقه

١- عوائد الأيام للتراقي: ١٨٨.

٢- لوامع صاحبقراني ٦١٣/١، عوائد الأيام للتراقي: ٧٢١.

الرضوي عليه السلام ^(١).

والمظنون أنَّ الصدوق كان على يقين من كونه تأليف الإمام أبي الحسن الرضا عليه السلام وأنه كان يعمل به، وأنَّ القدماء منهم مَنْ كان عنده ذلك، ومنهم من يعتمد على فتاوى الصدوق المأخوذة عنه لجلالة قدره عندهم.

ثمَّ حكى عن شيخين فاضلين صالحين ثقتين، أنَّهما قالَا: إنَّ هذه النسخة قد أتت بها من قم إلى مكة المشرفة، وعليها خطوط العلماء وإجازاتهم، وخطَّ الإمام عليه السلام في عدَّة مواضع.

قال: والقاضي أمير حسين عليه السلام قد أخذ من تلك النسخة وأتى بها إلى بلدنا، وإني استنسخت نسخة من كتابه.

والعمدة في الاعتماد على هذا الكتاب مطابقة فتاوى علي بن بابويه في رسالته وفتاوى ولده في الفقيه، لما فيه من دون تغيير، أو تغيير يسير في بعض المواضع، ومن هذا الكتاب تبين عذر القدماء فيما أفتوا به.

والقاضي أمير حسين الذي حكى عنه الفاضلان المجلسيان؛ هو السيّد أمير حسين بن حيدر العاملي الكركي، ابن بنت المحقّق الشيخ علي بن عبد العال الكركي عليه السلام، وكان قاضي أصفهان والمفتي بها في الدولة الصفويّة أيام السلطان العادل شاه طهماسب الصفوي، وهو أحد الفقهاء المحقّقين والفضلاء المدقّقين، مصنّف مجيد، طويل الباع، كثير الاطلاّع، وجدت له رسالة مبسّطة في «نفي وجوب الجمعة علينا» ^(٢) في زمن الغيبة وكتاب «النفحات القدسيّة في أجوبة المسائل الطبرسيّة»، وكتاب «رفع المنافاة عن التفضيل والمساواة»، وضعه لبيان أفضلية أمير المؤمنين عليه السلام على جميع الأنبياء، ومساواته لنبيّنا عليه السلام إلّا

١- المصدر السابق.

٢- في «ب»: «عيناً».

في النبوة، وهو كتابٌ جليل ينبئ عن فضل مؤلفه النبيل، وله كتاب «الإجازات»، وفيه إجازة جمع غفير من العلماء المشاهير له؛ منهم خاله المحقق الشيخ عبدالله ابن المحقق الشيخ علي الكركي، وابن خالته السيّد العماد الأمير محمّد باقر الداماد، والشيخ الفقيه بهاء الدين محمّد العاملي، وقد وصفهم جميعهم بالعلم والفضل والفقه والتّبل. وفي إجازات شيخنا البهائي له بخطّه: أجزت سيّدنا الأجلّ الأفضّل، صاحب المفاخر والنسب الطاهر، والتحقيق الفائق والتدقيق الرائق، جامع محامد الخصال ومحاسن الجلال، المتخلّي عن ربة التقليد، المتحلّي بحلية الاستدلال، شرفاً للسيادة والنقابة والإفادة والإفاضة، أدام الله إفضاله وكثر في علماء الفرقة الناجية أمثاله^(١). وذكر غيره في اجازته نحو ذلك.

ونحن نروي عن هذا السيّد الأُمجد والسند الأُوحد ما صحّت له روايته، واتّضحت له درايته، بطرقنا المتكرّرة عن شيخنا العلامة المجلسي «طاب ثراه»، عن والده المقدّس المجلسي رحمته، وقد دخل في ذلك هذا الكتاب، وهو كتاب الفقه الرضوي، حيث ثبت برواية الثقات عنه كونه عنده من قول الرضا عليه السلام، وهو ثقة، وقد أخبر بشيء ممكن وادّعى العلم فيصدّق، ويعضده حكاية الثقة المجلسي رحمته فيما تقدّم من كلامه عليه السلام، عن الشيخين الذين مدحهما ووثقهما، ما يطابق تلك الدعوى وتصدقها، وقد اتّفق لي في سني مجاورتي في المشهد المقدّس الرضوي على مشرّفه سلام العليّ، أنّي وجدت في نسخة من هذا الكتاب من الكتب الموقوفة على الخزّانة الرضويّة، أنّ الإمام عليّ بن موسى الرضا عليه السلام صنّف هذا الكتاب لمحمّد بن السكين، وأنّ النسخة في مكّة المشرّفة

بخط الإمام عليه السلام، وكان بالخط الكوفي، فنقله المولى المقدّس الميرزا محمّد - وكان صاحب الرجال - إلى الخطّ المعروف، ومحمّد بن سكين في رجاله الحديث رجل واحد، هو محمّد بن سكين بن عمّار النخعي الجمال، ثقة له كتاب، روى أبوه عن أبي عبدالله عليه السلام ^(١).

قال النجاشي في كتابه: وفيه في الفهرست إنّ الطريق إليه إبراهيم بن سليمان ابن عبدالله بن حيّان، والطبقة ثلاثم كونه من أصحاب الرضا عليه السلام ^(٢). قيل: وروى عنه ابن أبي عمير؛ وهو من أصحاب الرضا والجواد عليه السلام، فيكون محمّد بن سكين من كبار أصحاب الرضا عليه السلام ^(٣)، وهذا النقل وإن لم نجده لأحد من المعترين، إلّا أنّه يلوح عليه آثار الصدق، فيصلح لتأييد ما تقدّم.

ومّا يؤيّده ويؤكدّه أنّ الشيخ الجليل منتجب الدّين، وهو الشيخ أبو الحسن عليّ بن عبدالله بن الحسن بن الحسين بن الحسن بن الحسين بن عليّ بن بابويه القميّ، قال في رجاله الموضوع لذكر العلماء المتأخّرين، عن الشيخ الطوسي ما هذا لفظه:

السيد الجليل محمّد بن أحمد بن محمّد الحسيني، صاحب كتاب الرضا عليه السلام، فاضل، ثقة ^(٤). كذا في عدّة نسخ مصحّحة من رجال المنتخب. وفي كتاب أمل الآمل نقلاً عنه ^(٥). والظاهر أنّ المراد بكتاب الرضا هو هذا الكتاب.

١- عوائد الايام: ٧٢١، وانظر: جامع الرواة ١١٨/٢ و ١٩٣.

٢- رجال النجاشي: ٩٦٩/٣٦١، الفهرست للشيخ الطوسي: ٦٥٩/٤٢٥.

٣- انظر: معجم رجال الحديث ١٦: ١١٦/١٠٨٥١.

٤- الفهرست لمنتجب الدين: ٤١٢/١١١.

٥- أمل الآمل ٢/٢٤٢.

وأما الرسالة المذهبية المعروفة بالذهبية وطب الرضا عليه السلام، فهي عدة أوراق في الطب، صنّفها الرضا عليه السلام للمأمون^(١)، وإرادتها من هذه العبارة في غاية البعد. والمراد بكونه صاحب كتاب الرضا عليه السلام وجود نسخة الأصل عنده وانتهاء^(٢) إجازة الكتاب إليه، لا أنه روى هذا الكتاب عن الإمام بلا واسطة، وأنه صنّف له، فإنه من العلماء المتأخرين، الذين لم يدركوا أعصار الأئمة عليهم السلام. فهذا بناء ما عندي، وبناء من قبلي في هذا الكتاب، ممّا يشهد باعتباره وصحة انتسابه إلى الإمام علي بن موسى الرضا عليه السلام، ومن أعظم الشواهد على ذلك مطابقة فتاوى الشيخين الجليلين الصدوقين لذلك، وشدة تمسّكهما به، حتّى أنّهما قدّماه في كثير من المسائل على الروايات الصحيحة والأخبار المستفيضة وغيرها، واتّفقا في اختبار هذا الكتاب، وخالفا لأجله من تقدّمهما من الأصحاب، وعبرّا في الغالب بنفس عباراته، وجعلها الصدوق في الفقيه؛ وهو كتاب حديث دراية، ولم يسندها إلى الرواية، ويلوح من الشيخ المفيد «طاب ثراه» الأخذ به، والعمل بما فيه من مواضع من المقنعة.

ومعلوم أنّ هؤلاء الأعظم الذين هم أساطين الشيعة وأركان الشريعة، لا يستندون إلى غير مستند ولا يعتمدون على غير معتمد، وقد جرت فتاواهم إلى من تأخّر عنهم، لحسن ظنّهم لهم من شدة اعتمادهم عليهم، وعلمهم بأنّهم أرباب النصوص، وفتاواهم عين النصّ الثابت عن الحجج عليهم السلام.

وقد ذكر الشهيد «طاب ثراه» في الذكرى، أنّ الأصحاب كانوا يعملون بشرائع علي بن بابويه^(٣) ومرجع كتاب الشرائع ومأخذه هو هذا الكتاب، كما

١- مفاتيح الاصول: ٣٥٣.

٢- في «ب»: «أو انتهاء».

٣- ذكرى الشيعة ٥١/١.

هو معلوم لمن تتبّعها وتفحص ما فيها، وعرض أحدهما على الآخر.
ومن هنا يظهر عذر الصدوق في عدّه رسالة أبيه من الكتب التي إليها المرجع وعليها المعول، فإنّ الرسالة مأخوذة من الفقه الرضوي، الذي هو حجة عنده، ولم يكن الصدوق ليقلّد أباه في ما أفتاه، حاشاه من ذلك، ثمّ حاشاه.
وكذلك اعتماد الأصحاب على كتاب علي بن بابويه، فإنّه ليس تقليداً بل اجتهداً لوجود السبب المؤدّي إليه، وهو العلم بكون ما تضمّنه هو عين كلام الحجة^(١).

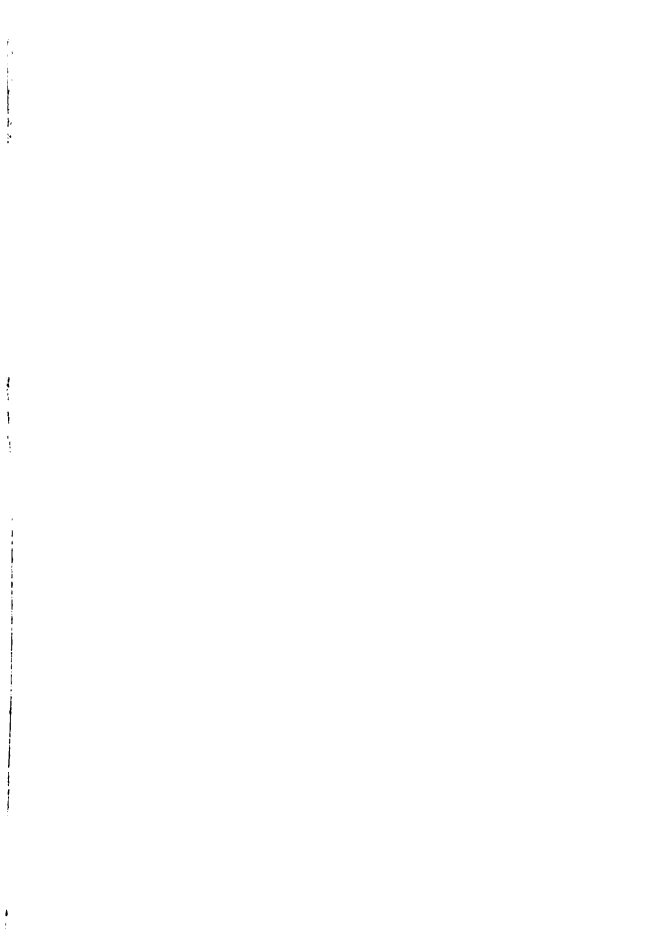
١- جاء في نهاية نسخة «أ»: وقد فرغت من تسويد هذه الرسالة وتحريها، في عصر يوم الأحد، ثامن عشر شهر ربيع الأول، من شهور سنة تسعة وثلاثين ومائتين بعد ألف من الهجرة النبوية المصطفوية، حامداً ومُصلياً.
وأنا مهدي بن محمّد حسين بن أبي طالب الآرانيّ الكاشاني.
وجاء في نهاية نسخة «ب»: وقد تمّ تسويدها في جمادى الاولى، على يد الأقل الأذل، تراب أقدام إخوانه المؤمنين، محمد علي بن الشيخ محمد، الجزائري قبيلاً، والأسدي أصلاً، والنجفي مسكناً، ومدفنناً بإنشاء الله تعالى.
وكان الفراغ من تنميقة في اليوم الخامس عشر من شهر جمادى الأول، وقت العصر، في سنة ألف ومائتين وسبع وعشرين. والحمد لله ربّ العالمين وصلى الله على محمّد وآله أجمعين.

وجاء في نهاية نسخة «ش»: تم الكتاب بعون الملك الوهاب على يد أقل الطلاب ابن مير سيد علي اليزدي الأردكاني سيد مهدي غفر الله لهما، في سنة خمس وأربعين ومائتين بعد الألف من الهجرة النبوية ﷺ.

وجاء في نهاية نسخة «م»: وقد تمت هذه النسخة اشرفية والرسالة اللطيفة من تأليفات السيد الأجل الأعظم الأكرم السيد الأمجد والسند الأوحد السيد محمد مهدي الحسيني الطباطبائي نور الله مرقده، وعطر الله مضجعه.

قد فرغت من تحريره وتسويده، وتنميقة وأنا أضعف العباد وأقلهم رضا ابن يعقوب الطباطبائي، في يوم الاربعاء ثالث والعشرين من شهر شوال المكرم سنة ١٢١٠ المغفرة.

✓ مصادر التحقيق



مصادر التحقيق

- ١- **الابهاج في شرح المنهاج**، علي عبدالكافي اسبكي، متوفى ٧٥٦هـ، تحقيق: شعبان محمد اسماعيل، نشر مكتبة الكليات الأزهرية - القاهرة، عام ١٤٠١هـ.
- ٢- **الإتقان في علوم القرآن**، جلال الدين عبدالرحمن السيوطي، متوفى ٩١١هـ، تحقيق: محمدابوالفضل ابراهيم، نشر الرضي، قم، الطبعة الثانية.
- ٣- **الإحكام في أصول الأحكام**، سيف الدين أبي الحسن علي الأمدي، متوفى ٦٣١هـ، طبع دار الكتب العلمية - بيروت.
- ٤- **أحكام القرآن**، أبي بكر أحمد الرازي الجصاص، متوفى ٣٧٠هـ، نشر دار الفكر - بيروت.
- ٥- **اختيار معرفة الرجال**، أبي جعفر محمد بن الحسن الطوسي، متوفى ٤٦٠هـ، تصحيح المعلم الثالث ميرداماد، تحقيق: مهدي الرجائي، نشر مؤسسة آل البيت، قم، الطبعة الاولى، ١٤٠٤هـ.
- ٦- **الأربعين في امامة الأئمة الطاهرين**، محمد بن طاهر بن محمد الشيرازي، المتوفى ١٠٩٨هـ، تحقيق: مهدي الرجائي، الطبعة الاولى، عام ١٤١٨هـ، قم، نشر المحقق.
- ٧- **ارشاد الأذهان إلى احكام الايمان**، العلامة الحلبي الحسن بن يوسف، متوفى ٧٢٦هـ، تحقيق: فارس الحسون، نشر مؤسسة النشر الاسلامي، قم، الطبعة الاولى، ١٤٠١هـ.
- ٨- **الارشاد**، للشيخ المفيد أبي عبدالله محمد بن محمد النعماني البغدادي، متوفى ٤١٣هـ.

- هـ، نشر المؤتمر العالمي للشيخ المفيد، عام ١٤١٣ - قم، الطبعة الاولى.
- ٩- الاستبصار، أبي جعفر محمد بن الحسن الطوسي، متوفى ٤٦٠ هـ، تحقيق: حسن الموسوي الخرسان، نشر دار الكتب الاسلامية - طهران، الطبعة الثالثة، ١٣٩٠ هـ.
- ١٠- استقصاء الاعتبار في شرح الاستبصار، محمد بن الحسن بن الشهيد الثاني، متوفى ١٠٣٠ هـ، تحقيق ونشر: مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث - قم، الطبعة الاولى، ١٤٠٩ هـ.
- ١١- الاصول من الكافي، الشيخ محمد بن يعقوب الكليني، متوفى ٣٢٨ هـ، منشورات المكتبة الاسلامية - طهران، ١٣٨٨ هـ، تحقيق: نجم الدين الأملي وعلي أكبر الغفاري.
- ١٢- الأمالي، للشيخ الصدوق، أبي جعفر محمد بن علي بن بابويه القمي، متوفى ٣٨١ هـ، تحقيق: مؤسسة البعثة - قم، الطبعة الاولى، ١٤١٧ هـ.
- ١٣- الأمالي، للطوسي، أبي جعفر محمد بن الحسن الطوسي، متوفى ٤٦٠ هـ، تحقيق و نشر: مؤسسة البعثة، الطبعة الاولى، ١٤١٤ هـ.
- ١٤- الامامة والتبصرة من الحيرة، أبي الحسن علي بن بابويه القمي، متوفى ٣٢٩ هـ، تحقيق: مدرسة الامام المهدي عجل الله فرجه - قم، الطبعة الاولى، ١٤٠٤ هـ.
- ١٥- أمل الآمل، محمد بن الحسن الحر العاملي، متوفى ١١٠٤ هـ، تحقيق: احمد الحسيني، نشر مكتبة الاندلس - بغداد.
- ١٦- الانتصار الشريف المرتضى علم الهدى علي بن الحسين الموسوي البغدادي، متوفى ٤٣٦ هـ، تحقيق ونشر: مؤسسة النشر الاسلامي التابعة لجماعة المدرسين - قم، الطبعة الاولى، ١٤١٥ هـ.
- ١٧- بحار الأنوار، العلامة المجلسي، محمد باقر، المتوفى ١١١١ هـ، نشر: مؤسسة الوفاء - بيروت، الطبعة الثانية، ١٤٠٣ هـ.
- ١٨- البراهين القاطعة في شرح تجريد العقائد الساطعة، محمد جعفر الاسترآبادي، نشر وتحقيق: مركز الابحاث والدراسات الاسلامية - قم، الطبعة الاولى.
- ١٩- البرهان في علوم القرآن، محمد بن عبدالله الزركشي، نشر: دارالمعرفة - بيروت،

الطبعة الثانية .

٢٠- بصائر الدرجات، أبو جعفر محمد بن الحسن الصفار، متوفى ٣٩٠ هـ، نشر: الأعلمي طهران، الطبعة الاولى، ١٤٠٤ هـ.

٢١- بيان المختصر شرح المختصر لابن الحاجب، محمود بن عبدالرحمن الاصفهاني، متوفى ٧٤٩ هـ، تحقيق: محمد مظهر بقا، نشر جامعة أم القرى مكة المكرمة، الطبعة الاول، ١٤٠٦ هـ.

٢٢- تاج العروس من جواهر القاموس، محمد مرتضى الزبيدي، نشر دار مكتبة الحياة - بيروت.

٢٣- تاريخ الطبري، أبي جعفر محمد بن جرير الطبري، متوفى ٣١٠ هـ، تحقيق: محمد ابوالفضل ابراهيم، نشر دار سويدان - بيروت.

٢٤- تاريخ مدينة دمشق، ابن عساكر، أبي القاسم علي بن الحسن، متوفى ٥٧١ هـ، تحقيق: علي شيري، نشر دارالفكر - بيروت، الطبعة الاولى، ١٤١٨ هـ.

٢٥- التبيان في تفسير القرآن، أبي جعفر محمد بن الحسن الطوسي، متوفى ٤٦٠ هـ، نشر دار احياء التراث العربي - بيروت، تحقيق: أحمد حبيب قصير العاملي.

٢٦- تحرير الأحكام الشرعية العلامة الحلي، الحسن بن يوسف، متوفى ٧٢٦ هـ، تحقيق: ابراهيم البهادري، نشر مؤسسة الامام الصادق عليه السلام، الطبعة الاولى، ١٤٣٠ هـ.

٢٧- التحصيل من المحصول، سراج الدين محمود بن أبي بكر الأرموي، متوفى ٦٨٢ هـ، تحقيق: عبدالمجيد علي أبو زيد، مؤسسة الرسالة - بيروت، الطبعة الاولى، ١٤٠٨ هـ.

٢٨- تحف العقول عن آل الرسول ﷺ، أبو محمد الحسن بن علي بن شعبة الحراني، متوفى ٣٨١ هـ، تحقيق: علي أكبر الغفاري، نشر مؤسسة النشر الاسلامي التابعة لجماعة المدرسين - قم، الطبعة الثانية، ١٤٠٤ هـ.

٢٩- تذكرة الفقهاء، العلامة الحلي، الحسن بن يوسف بن المطهر، متوفى ٧٢٦ هـ، تحقيق ونشر: مؤسسة آل البيت عليه السلام لاهياء التراث - قم، الطبعة الاولى، ١٤١٤ هـ.

- ٣٠- تفصيل وسائل الشيعة، محمد بن الحسن الحر العاملي، متوفى ١١٠٤ هـ، نشر وتحقيق: مؤسسة آل البيت عليه السلام - قم، الطبعة الاولى، ١٤١٠ هـ.
- ٣١- تفسير جوامع الجامع، أبو علي الفضل بن الحسن الطبرسي، متوفى ٥٤٨ هـ، نشر وتحقيق: مؤسسة النشر الاسلامي - قم، الطبعة الاولى، ١٤١٨ هـ.
- ٣٢- تفسير السمعاني، أبي مظفر السمعاني منصور بن محمد، متوفى ٤٨٩ هـ، دار الوطن الرياض، الطبعة الاولى، ١٤١٨ هـ، تحقيق: أبي بلال غنيم
- ٣٣- تفسير العياشي، أبي نصر محمد بن مسعود العياشي، متوفى ٣٢٠ هـ، تحقيق ونشر: مؤسسة البعثة - قم، الطبعة الاولى، ١٤٢١ هـ.
- ٣٤- تفسير فرائد الكوفي، الطبعة الاولى، ١٤١٠ هـ.
- ٣٥- تفسير القرطبي الجامع لاحكام القرآن، لابي عبدالله محمد بن أحمد الانصاري القرطبي، متوفى ٦٧١ هـ، دار احياء التراث العربي - بيروت.
- ٣٦- تفسير القمي، أبو الحسن علي بن ابراهيم القمي، تحقيق: السيد طيب الجزائري، نشر: مؤسسة دار الكتاب - قم، الطبعة الثالثة، ١٤٠٤ هـ.
- ٣٧- التفسير الكبير للرازي، فخرالدين الرازي.
- ٣٨- تقريب المعارف، أبي الصلاح الحلبي، متوفى ٤٤٧ هـ، تحقيق: فارس الحسون، نشر: المحقق، مطبعة الهادي - قم، الطبعة الاولى، ١٤١٧ هـ.
- ٣٩- التمهيد في تخريج الفروع على الاصول، جمال الدين أبي محمد عبدالرحمن ابن الحسن الاسنوي، متوفى ٧٧٢ هـ، تحقيق: محمدحسن هيتو، نشر مؤسسة الرسالة - بيروت، الطبعة الثالثة، ١٤٠٤ هـ.
- ٤٠- تمهيد القواعد، الشهيد الثاني، متوفى ٩٦٥ هـ، نشر وتحقيق: مكتب الاعلام الاسلامي في الحوزة العلمية بقم المقدسة فرع خراسان، الطبعة الاولى، ١٤١٦ هـ.
- ٤١- التمهيد لابن عبد البر، يوسف بن عبدالله القرطبي، متوفى ٤٦٣ هـ، تحقيق: سعيد احمد، نشر: ١٤١٠ هـ.

- ٤٢- تهذيب الأحكام، أبي جعفر محمد بن الحسن الطوسي، متوفى ٤٦١ هـ، تحقيق: محمد الأخوندي، دار الكتب الاسلامية - طهران، الطبعة الثالثة، ١٣٩٠ هـ.
- ٤٣- تهذيب الوصول إلى علم الأصول، العلامة الحلي، جمال الدين أبي منصور الحسن بن يوسف بن المطهر، متوفى ٧٢٦ هـ، تحقيق: محمد حسين الكشميري، نشر: مؤسسة الامام علي عليه السلام - لندن، الطبعة الاولى، عام ١٤٢١ هـ.
- ٤٤- جامع البيان في تفسير القرآن، محمد بن جرير الطبري، نشر: دار المعرفة - بيروت، الطبعة الثانية، ١٣٩٢ هـ.
- ٤٥- جامع الرواة، محمد علي الاردبيلي، متوفى القرن ١١ هـ، نشر: مكتبة السيد المرعشي النجفي - قم، ١٤٠٣ هـ.
- ٤٦- الجامع للشرائع، يحيى بن سعيد الحلي، متوفى ٦٩٠ هـ، تحقيق: جمع من الفضلاء، نشر: مؤسسة سيد الشهداء عليه السلام - قم، الطبعة الاولى، ١٤٠٥ هـ.
- ٤٧- جامع المقاصد في شرح القواعد، علي بن الحسين الكركي، متوفى ٩٤٠ هـ، تحقيق ونشر: مؤسسة آل البيت لاحياء التراث - قم، الطبعة الاولى، ١٤٠٨ هـ.
- ٤٨- الجنى الداني في حروف المعاني، الحسن بن القاسم المرادي، متوفى ٧٤٩ هـ، تحقيق: فخرالدين قبادة ومحمد نديم، نشر: دارالآفاق الجديدة - بيروت، الطبعة الثانية، ١٤٠٣ هـ.
- ٤٩- جواهر الكلام في شرح شرائع الاسلام، محمد حسن النجفي، متوفى ١٢٦٦ هـ، حققه: عباس القوجاني، نشر: دار احياء التراث العربي - بيروت، الطبعة السابعة، ١٩٨١ م.
- ٥٠- حاشية الشيرازي دلى المعالم - مخطوط، مكتبة العتبة الرضوية - مشهد - ايران، تحت رقم ٧٠٦.
- ٥١- حاشية الوافية - مخطوط، مكتبة المرعشي النجفي - قم - ايران، تحت رقم ٤١٦٢.
- ٥٢- الحاصل من المحصول في اصول الفقه، تاج الدين أبي عبدالله محمد بن الحسين الارموي، متوفى ٦٥٣ هـ، تحقيق: عبدالسلام محمد أبو ناجي، جامعة فاريزوني بنگاري، الطبعة

الاولى، ١٩٩٤ م.

٥٣- الحقائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة، الشيخ المحدث يوسف البحراني، متوفى ١١٨٦ هـ، تحقيق ونشر: مؤسسة النشر الاسلامي - قم، الطبعة الاولى.

٥٤- خزائن الأدب ولب لباب لسان العرب، عبدالقادر بن عمر البغدادي، متوفى ١٠٩٣ هـ، تحقيق: عبدالسلام محمد هارون، نشر: مكتبة الخانجي - القاهرة، الطبعة الثانية.

٥٥- الخصال، الشيخ الجليل أبي جعفر محمد بن علي الصدوق، متوفى ٣٨١ هـ، تصحيح: علي اكبر الغفاري، نشر: جماعة المدرسين - قم، ١٤٠٣ هـ.

٥٦- الخلاف، شيخ الطائفة أبي جعفر محمد بن الحسن الطوسي، متوفى ٤٦٠ هـ، تحقيق: جماعة من المحققين، نشر: مؤسسة النشر الاسلامي، الطبعة الاولى، ١٤٠٧ هـ.

٥٧- الدروس الشرعية في فقه الامامية، شمس الدين محمد بن مكّي العاملي، الشهيد الاول، متوفى ٧٨٦ هـ، نشر وتحقيق: مؤسسة النشر الاسلامي - قم، الطبعة الاولى، ١٤٠٤ هـ.

٥٨- ديوان امريء القيس، دار صادر - بيروت.

٥٩- ذخيرة المعاد في شرح الارشاد، محمد باقر السبزواري، متوفى ١٠٩٠ هـ، نشر: مؤسسة آل البيت عليه السلام، (اوفست).

٦٠- الذريعة إلى أصول الشريعة، السيد المرتضى علم الهدى، متوفى ٤٣٦ هـ، نشر: جامعة طهران، الطبعة الثانية.

٦١- ذكرى الشيعة في أحكام الشريعة، الشهيد الأول محمد بن جمال الدين مكّي العاملي، متوفى ٧٨٦ هـ، تحقيق ونشر: مؤسسة آل البيت عليه السلام لاهياء التراث - قم، الطبعة الاولى، ١٤١٩ هـ.

٦٢- رجال الكشي، لأبي جعفر محمد بن الحسن الطوسي، متوفى ٤٦٠ هـ، تحقيق: محمد تقى فاضل مبيدي، نشر: وزارة الثقافة والارشاد الاسلامي - طهران، الطبعة الاولى، ١٤٢٤ هـ.

٦٣- رجال النجاشي، أبو العباس أحمد بن علي بن أحمد النجاشي الكوفي الاسدي،

- متوفى ٤٥٠ هـ، نشر وتحقيق: مؤسسة النشر الاسلامي في قم، الطبعة الاولى، ١٠٤٧ هـ.
- ٦٤- الرسائل العشر، جمال الدين أبي العباس أحمد بن فهد الحلبي، متوفى ٨٤١ هـ، تحقيق: مهدي الرجائي، نشر: مكتبة المرعشي النجفي - قم، الطبعة الاولى، ١٤٠٩ هـ.
- ٦٥- الرسالة للشافعي، محمد ابن ادريس الشافعي، متوفى ٢٠٤ هـ، تحقيق: احمد بن محمد شاکر، نشر: المكتبة العلمية - بيروت.
- ٦٦- روض الجنان في شرح ارشاد الازهان، زين الدين بن علي العاملي الشهيد الثاني، متوفى ٩٦٦ هـ، نشر وتحقيق: مركز الابحاث والدراسات الاسلامية - قم، الطبعة الاولى، ١٤٢٢ هـ.
- ٦٧- روضة الواعظين، العلامة محمد بن فتال النيشابوري الشهيد عام ٥٠٨ هـ، تحقيق: غلام حسين المجيدي، نشر: دليل ما - قم، الطبعة الاولى، ١٤٢٣ هـ.
- ٦٨- رياض المسائل في بيان الأحكام بالادلة، السيد علي محمد علي الطباطبائي، متوفى ١٢٣١ هـ، نشر وتحقيق: مؤسسة آل البيت عليه السلام - قم، الطبعة الاولى، ١٤٢٣ هـ.
- ٦٩- زبدة الاصول، محمد بن حسين - الشيخ البهائي -، تحقيق: فارس حسون، نشر: مرصاد، عام ١٤٢٣ هـ، الطبعة الاولى - قم.
- ٧٠- زبدة الاصول مع حواشي المصنف - الشيخ البهائي -، تحقيق: علي جبار گباغي، نشر: دار البشير - قم، الطبعة الاولى، ١٤٢٥ هـ.
- ٧١- سماء المقال في علم الرجال، أبو الهدى الكلبي، متوفى ١٣٥٦ هـ، تحقيق: محمد الحسيني، نشر: مؤسسة ولي عصر للدراسات الاسلامية - قم، الطبعة الاولى، ١٤١٩ هـ.
- ٧٢- سنن البيهقي، الحافظ أحمد بن الحسين بن علي البيهقي، متوفى ٤٥٨ هـ، دار المعرفة - بيروت.
- ٧٣- سنن الدارقطني، علي بن عمر الدارقطني، متوفى ٣٨٥ هـ، حققه عبدالله بن هاشم المدني، نشر: دار المحاسن - القاهرة، ١٩٦٦ م.
- ٧٤- سنن الدارمي، أبي محمد عبدالله بن بهرام الدارمي، متوفى ٢٥٥ هـ، دارالفكر -

بيروت، طبع ١٣٩٨ هـ.

- ٧٥- سنن أبي داود، أبي داود سليمان بن الأشعث السجستاني الأزدي، متوفى ٢٧٥ هـ، تحقيق: عزت عبيد وعادل السيد، دار ابن حزم، الطبعة الأولى، ١٤١٨ هـ.
- ٧٦- سنن ابن ماجه، الحافظ أبي عبدالله محمد بن يزيد القزويني ابن ماجه، متوفى ٢٧٥ هـ، تحقيق: محمد فؤاد عبدالباقي.

٧٧- سيرة ابن هشام، عبدالملك بن هشام الحميري، متوفى ٢١٨ هـ، تحقيق: مصطفى السقا وآخرون، نشر: دار احياء التراث العربي - بيروت.

- ٧٨- الشافي في الامامة، الشريف المرتضى علي بن الحسين، متوفى ٤٣٦ هـ، تحقيق: عبدالزهره الحسيني، نشر: مؤسسة الصادق - طهران، الطبعة الثانية، ١٤١٠ هـ.
- ٧٩- شجرة طوبى، محمد مهدي الحائري، الطبعة الخامسة، نشر: المكتبة الحيدرية - النجف الأشرف، ١٣٨٥ هـ.

٨٠- شرح التصريح على التوضيح، خالد الأزهرى، دارالفكر - بيروت.

- ٨١- شرح الرضي على الكافية، تصحيح: يوسف حسن عمر، نشر: مؤسسة الصادق - طهران، ١٣٩٨ هـ.

٨٢- شرح مختصر المتهى لابن الحاجب، القاضي عضدالملة والدين، متوفى ٧٥٦ هـ، تصحيح: احمد رامز، طبع: حسن حلمي الريزوي، ١٣٠٧ هـ.

- ٨٣- شرح المعالم في اصول الفقه، ابن التلمساني عبدالله بن محمد علي الفهري، متوفى ٦٤٤ هـ، تحقيق: عادل احمد وعلي محمد معوض، عالم الكتب - بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٩ هـ.

٨٤- شرح المواقف، للقاضي عضدالدين بن عبدالرحمن اللايجي، متوفى ٧٥٦ هـ، منشورات الشريف الرضي - قم، الطبعة الأولى، ١٤١٢ هـ.

- ٨٥- شرح نهج البلاغة، ابن أبي الحديد المعتزلي، تحقيق: محمد ابوالفضل ابراهيم، نشر: مكتبة المرعشي النجفي - قم، ١٤٠٤ هـ. اوفست لطبعة دار احياء الكتب العربية، الطبعة

الثانية، ١٣٨٦ هـ.

٨٦- شرائع الاسلام في مسائل الحلال والحرام، المحقق الحلي أبو القاسم نجم الدين جعفر بن الحسن، متوفى ٦٧٦ هـ، تحقيق: عبدالحسين محمدعلي البقال، نشر: دارالاضواء - بيروت، الطبعة الثانية، ١٤٠٣ هـ.

٨٧- الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، اسماعيل بن حماد الجوهري، تحقيق: أحمد عبدالغفور عطار، نشر: دار العلم للملايين - بيروت، الطبعة الثالثة، ١٤٠٤ هـ.

٨٨- صحيح البخاري، أبي عبدالله محمد بن اسماعيل البخاري الجعفي، متوفى ٢٥٦ هـ، نشر: دار احياء التراث العربي - بيروت.

٨٩- صحيح مسلم، أبي الحسين مسلم بن الحجاج النيشابوري، متوفى ٢٦١ هـ، تحقيق: محمد قواد عبد الباقي، نشر: دار الفكر - بيروت، الطبعة الثانية، ١٣٩٨ هـ.

٩٠- الصراط المستقيم إلى مستحقي التقديم، زين الدين أبي محمدعلي بن يونس النباطي العاملي، متوفى ٨٧٧ هـ، تحقيق: محمداقر البهودي، نشر: المكتبة المرتضوية - طهران، الطبعة الاولى، ١٣٨٤ هـ.

٩١- العدة في اصول الفقه، أبي جعفر محمد بن الحسن الطوسي، متوفى ٤٦٠ هـ، تحقيق: محمدرضا الانصاري القمي، المطبعة ستاره - قم، الطبعة الاولى، ١٤١٧ هـ.

٩٢- علل الشرائع، الشيخ الصدوق، أبي جعفر محمد بن علي بن بابويه القمي، متوفى ٣٨١ هـ، نشر: دار احياء التراث العربي - بيروت، اوفست على الطبعة الثانية، نشر المكتبة الحيدرية - النجف الأشرف، ١٣٨٥ هـ.

٩٣- عمدة عيون صحاح الأخبار في مناقب الأئمة الأبرار عليهم السلام، يحيى بن الحسن الحلي، متوفى ٦٠٠ هـ، تحقيق ونشر: جماعة المدرسين - قم، الطبعة الاولى، ١٤٠٧ هـ.

٩٤- المناوین الفقہیة، میرعبدالفتاح الحسینی المراغی، متوفى ١٢٥٠ هـ، نشر وتحقيق: مؤسسة النشر الاسلامي - قم، الطبعة الاولى، ١٤١٧ هـ.

٩٥- حوائد الايام، للفاضل المولى أحمد النراقي، متوفى ١٢٤٥ هـ، نشر وتحقيق: مركز

الأبحاث والدراسات الإسلامية - قم، الطبعة الاولى، ١٤١٧ هـ.

٩٦- عوالي اللثالي المزيّنة، محمد بن علي بن ابراهيم الاحساني، تحقيق: مجتبی العراقي، الطبعة الاولى ١٤٠٥ هـ. مطبعة سيد الشهداء - قم.

٩٧- غاية المراد في شرح نكت الارشاد، الشهيد الاولى محمد بن جمال الدين العاملي، متوفى ٧٨٦ هـ، تحقيق ونشر: مركز الابحاث والدراسات الاسلامية - قم، الطبعة الاولى، ١٤٢٠ هـ.

٩٨- الغدير في الكتاب والسنة والأدب، المجاهد الشيخ عبدالحسين أحمد الأميني النجفي، متوفى ١٣٩٠ هـ، نشر: مكتبة أمير المؤمنين العامة - طهران، الطبعة الرابعة، ١٣٩٦ هـ.
٩٩- غريب الحديث، لأبي عبيد القاسم بن سلام الهروي، متوفى ٢٢٤ هـ، دار الكتاب العربي - بيروت، الطبعة الاولى، ١٩٧٦ م.

١٠٠- غنية النزوع إلى علمي الاصول والفروع، حمزة بن علي بن زهرة الحلبي، متوفى ٥٨٥ هـ، تحقيق: ابراهيم البهادري، نشر: مؤسسة الامام الصادق عليه السلام - قم، الطبعة الاولى، ١٤١٨ هـ.

١٠١- الغيبة، أبي جعفر محمد بن الحسن الطوسي، متوفى ٤٦٠ هـ، تحقيق: علي أحمد، نشر: مؤسسة المعارف الاسلامية - قم، الطبعة الاولى، ١٤١١ هـ.

١٠٢- فقه الرضا عليه السلام، تحقيق: مؤسسة آل البيت عليه السلام نشر المؤتمر العالمي للامام الرضا عليه السلام - مشهد، الطبعة الاولى، ١٤٠٦ هـ.

١٠٣- الفقيه والمتفقه، احمد بن علي بن ثابت الخطيب البغدادي، متوفى ٤٦٣ هـ، تحقيق: عادل بن يوسف، نشر: دار الجوزي الرياض، الطبعة الاولى، ١٤١٧ هـ.

١٠٤- فهرست الشيخ الطوسي، أبي جعفر محمد بن الحسن الطوسي، متوفى ٤٦٠ هـ، نشر وتحقيق: دار الفقاهة - قم، الطبعة الاولى، ١٤١٧ هـ.

١٠٥- الفهرست، لمنتجب الدين علي بن بابويه الرازي، من أعلام القرن السادس الهجري. تحقيق: سيدجلال الدين محدث ارموي، نشر: مكتبة المرعشي النجفي - قم، الطبعة الاولى.

- ١٠٦- القاموس المحيط، مجد الدين محمد بن يعقوب الشيرازي الشافعي، متوفى ٨١٦ هـ، دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة الاولى، ١٤١٥ هـ.
- ١٠٧- قرب الاسناد، أبي العباس عبدالله بن جعفر الحميري، تحقيق ونشر: مؤسسة آل البيت عليه السلام - قم، الطبعة الاولى، ١٤١٣ هـ.
- ١٠٨- قواعد الأحكام، العلامة الحلبي الحسن بن يوسف بن المطهر، متوفى ٧٢٦ هـ، نشر وتحقيق: مؤسسة النشر الاسلامي - قم، الطبعة الاولى، ١٤١٣ هـ.
- ١٠٩- القواعد والفوائد في الفقه والاصول والمريية، الامام أبي عبدالله محمد بن مكي العاملي الشهيد الأول، متوفى ٧٨٦ هـ، تحقيق: عبدالهادي الحكيم، نشر: مكتبة المفيد - قم.
- ١١٠- قوانين الاصول، الميرزا أبوالقاسم القمي، متوفى ١٢٣١ هـ، الطبع الحجري، نشر: المكتبة العلمية الاسلامية - طهران.
- ١١١- الكافي في الفقه، أبي الصلاح الحلبي، متوفى ٤٤٧ هـ، تحقيق: رضا استادي، نشر: مكتبة أمير المؤمنين عليه السلام - اصفهان، الطبعة الاولى.
- ١١٢- الكامل في التاريخ، علي بن أبي الكرم محمد بن محمد الشيباني ابن الأثير، متوفى ٦٣٠ هـ، دار صادر - بيروت، طبعة ١٤٠٢ هـ.
- ١١٣- كتاب الأم، محمد بن ادريس الشافعي، متوفى ٢٠٤ هـ، حققه: محمد زهري النجار، دار المعرفة - بيروت، الطبعة الثانية، ١٣٩٣ هـ.
- ١١٤- كتاب التعريفات، للجرجاني، علي بن محمد الشريف، تحقيق: محمد عبدالرحمان المرعشي، دار الفانس - بيروت، ١٤٢٤ هـ، الطبعة الاولى.
- ١١٥- السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي، الشيخ الفقيه أبي جعفر محمد بن منصور ابن ادريس الحلبي، متوفى ٥٩٨ هـ، نشر وتحقيق: مؤسسة النشر الاسلامي - قم، الطبعة الاولى، ١٤١٠ هـ.
- ١١٦- كتاب السنن الكبرى، الحافظ أحمد بن الحسين بن علي البيهقي، متوفى ٤٥٨ هـ، نشر: دار المعرفة - بيروت.

١١٧- الكشف في حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل، جبار الله أبي القاسم الرمخشري، متوفى ٥٣٨ هـ، تحقيق: عادل أحمد وعلي محمد معوض، نشر: مكتبة العبيكان - الرياض، الطبعة الاولى، ١٤١٨ هـ.

١١٨- كشف الرموز في شرح المختصر النافع، زين الدين أبي علي الحسن اليوسفي المعروف بالفاضل الأبي، نشر وتحقيق: مؤسسة النشر الاسلامي - قم، الطبعة الاولى، ١٤٠٨ هـ.
١١٩- كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، العلامة الحلبي، الحسن بن يوسف، متوفى ٧٢٦ هـ، تصحيح: حسن حسن زاده الأملي، تحقيق: دفتر مؤسسة النشر الاسلامي - قم، الطبعة الاولى، ١٤٠٧ هـ.

١٢٠- كشف اللثام عن قواعد الاحكام، بهاء الدين محمد بن الحسن الفاضل الهندي، متوفى ١١٣٧ هـ، تحقيق ونشر: مؤسسة النشر الاسلامي - قم، الطبعة الاولى، ١٤١٨ هـ.
١٢١- كمال الدين، أبي جعفر الصدوق محمد بن علي بن بابويه القمي، متوفى ٣٨١ هـ، تعليق وتصحيح: علي أكبر الغفاري، نشر: مؤسسة النشر الاسلامي - قم، الطبعة الاولى، ١٤٠٥ هـ.

١٢٢- كنز العمال في السنن والأقوال، علي المتقي بن حسام الهندي، المتوفى ٩٧٥ هـ، نشر: مؤسسة الرسالة - بيروت، الطبعة الخامسة ١٤٠٥ هـ، تحقيق: بكرى حياني.
١٢٣- لسان العرب، ابن منظور، متوفى ٧١١ هـ، نشر: ادب الحوزة - قم، ١٤٠٥ هـ.
١٢٤- اللعة الدمشقية، الشهيد الأول، محمد بن جمال الدين العاملي، متوفى ٧٨٦ هـ، منشورات دار الفكر - قم، الطبعة الخامسة.

١٢٥- لوامع صاحبقراني في شرح الفقيه، محمدتقي المجلسي الأول، متوفى ١٠٧٠ هـ، نشر: مطبوعات اسماعيليان - قم، الطبعة الثانية، ١٤١٤ هـ.

١٢٦- مبادئ الوصول إلى علم الأصول، العلامة الحلبي، الحسن بن يوسف بن المطهر، متوفى ٧٢٦ هـ، تحقيق: عبدالحسين البقال، نشر: دار الاضواء - بيروت، الطبعة الثانية، ١٤٠٦ هـ.
١٢٧- المبسوط في فقه الامامية، شيخ الطائفة أبي جعفر محمد بن الحسن الطوسي،

متوفى ٤٦٠ هـ، نشر: المكتبة المرتضوية، تصحيح: محمد تقي الكشفي - طهران، الطبعة الثالثة.

١٢٨ - مجمع البحرين، فخر الدين الطريحي، تحقيق: أحمد الحسيني، نشر: المكتبة

المرتضوية - طهران، الطبعة الثانية ١٣٩٥ هـ.

١٢٩ - مجمع البيان لعلوم القرآن، أبو علي الفضل بن الحسن الطبرسي، متوفى ٥٤٨ هـ،

نشر: دار التقريب بين المذاهب الإسلامية - القاهرة، ١٣٨٠ هـ.

١٣٠ - مجمع الفائدة والبرهان، المولى أحمد الأردبيلي، متوفى ٩٩٣ هـ، تحقيق: مجتبی

العراقي، نشر: جماعة المدرسين - قم، الطبعة الأولى، عام ١٤٠٣ هـ.

١٣١ - المجموع شرح المذهب، زكريا محي الدين بن شرف النووي، متوفى ٦٧٦ هـ، دار

الفكر - بيروت.

١٣٢ - المحاسن، أبي جعفر أحمد بن محمد بن خالد البرقي، متوفى ٢٨٠ هـ، تحقيق:

مهدي الرجائي، نشر: المجمع العالمي لأهل البيت عليه السلام، الطبعة الأولى، قم ١٤١٣ هـ.

١٣٣ - مختصر المعاني - سعد الدين التفتازاني - مؤسسة دار الفكر - قم، الطبعة الثالثة.

١٣٤ - المحصول في علم الأصول، فخر الدين محمد بن عمر بن الحسين الرازي، متوفى

٦٠٦ هـ، مؤسسة الرسالة - بيروت، تحقيق: طه جابر فياض العلواني، الطبعة الثانية ١٤١٢ هـ.

١٣٥ - مختلف الشيعة في أحكام الشريعة، العلامة الحلي، الحسن بن يوسف بن المطهر،

متوفى ٧٢٦ هـ، نشر وتحقيق: مركز الأبحاث والدراسات الإسلامية - قم، الطبعة الأولى،

١٤١٧ هـ.

١٣٦ - مدارك الأحكام في شرح شرائع الإسلام، السيد محمد علي الموسوي العاملي،

متوفى ١٠٠٩ هـ، نشر وتحقيق: مؤسسة آل البيت عليه السلام - قم، الطبعة الأولى، ١٤١٠ هـ.

١٣٧ - مدينة المعاجز، السيد هاشم البحراني، متوفى ١١٠٧ هـ، مؤسسة المعارف الإسلامية

- قم، الطبعة الأولى، ١٤١٠ هـ.

١٣٨ - مسائل الناصريّة، علم الهدى، علي بن الحسين الموسوي الشريف المرتضى،

متوفى ٤٣٦ هـ، نشر وتحقيق: مركز البحوث والدراسات العلمية - قم، الطبعة الأولى، ١٤١٧ هـ.

- ١٣٩- مسالك الافهام إلى تنقيح شرائع الاسلام، زين الدين بن علي العاملي، الشهيد الثاني، متوفى ٩٦٥ هـ، نشر وتحقيق: مؤسسة المعارف الاسلامية - قم، الطبعة الاولى، عام ١٤١٣ هـ.
- ١٤٠- مستدرك الحاكم على الصحيحين، للحاكم النيسابوري، متوفى ٤٠٥ هـ، نشر: دار الفكر - بيروت، ١٣٩٨ هـ.
- ١٤١- مستدرك الوسائل ومستنبط المسائل، ميرزا حسين النوري الطبرسي، متوفى ١٣٢٠ هـ، نشر وتحقيق: مؤسسة آل البيت عليه السلام - قم، الطبعة الاولى، ١٤٠٧ هـ.
- ١٤٢- مستند الشيعة في أحكام الشريعة، المولى أحمد بن محمد مهدي التراقي، متوفى ١٢٤٥ هـ، نشر وتحقيق: مؤسسة آل البيت عليه السلام - قم، الطبعة الاولى، ١٤١٥ هـ.
- ١٤٣- مسند أحمد بن حنبل، أبي عبدالله الشيباني، متوفى ٢٤١ هـ، نشر: مؤسسة التاريخ العربي - بيروت / دار احياء التراث العربي، الطبعة الثانية، ١٤١٤ هـ.
- ١٤٤- مسند الامام الشافعي، أبي عبدالله محمد بن ادريس الشافعي، متوفى ٢٠٤ هـ، نشر: دار الفكر - بيروت، الطبعة الاولى، ١٤١٧ هـ، تحقيق: سعيد محمد اللحام.
- ١٤٥- مشارق الشموس في شرح الدروس، العلامة حسين بن جمال الدين محمد الخوانساري، متوفى ١٠٩٩ هـ، نشر: مؤسسة آل البيت عليه السلام، (اوفست).
- ١٤٦- مصابيح الظلام في شرح مفاتيح الشرائع، محمد باقر الوحيد البهبهاني، متوفى ١٢٠٥ هـ، تحقيق ونشر: مؤسسة العلامة البهبهاني، الطبعة الاولى، ١٤٢٤ هـ - قم.
- ١٤٧- معارج الاصول، المحقق الحلي، نجم الدين جعفر بن الحسن الهذلي، متوفى ٦٧٦ هـ، تحقيق: محمد حسين الكشميري، نشر: مؤسسة الامام علي عليه السلام - لندن، عام ١٤٢٣ هـ، الطبعة الاولى.
- ١٤٨- معالم الدين وملاز المجتهدين، جمال الدين الحسن نجل الشهيد الثاني، متوفى ١٠١١ هـ، تحقيق ونشر: مؤسسة النشر الاسلامي التابعة لجماعة المدرسين - قم، الطبعة الاولى، ١٤٠٦ هـ.

- ١٤٩- معالم الدين - قسم الفقه - الشيخ حسن بن زين الدين العاملي، متوفى ١٠١١ هـ، تحقيق: منذر الحكيم، نشر: مؤسسة الفقه للطباعة والنشر، الطبعة الاولى، ١٤١٨ هـ.
- ١٥٠- معاني الأخبار، الشيخ الصدوق، أبي جعفر محمد بن علي بن بابويه القمي، متوفى ٣٨١ هـ، تصحيح: علي أكبر الغفاري، نشر: جماعة المدرسين - قم، الطبعة الاولى، ١٤١٣ هـ.
- ١٥١- معاني القرآن للنحاس، أبي جعفر النحاس، متوفى ٣٣٨ هـ، تحقيق: محمد علي الصابوني، نشر: جامعة أم القرى - مكة المكرمة، الطبعة الاولى، ١٤٠١ هـ.
- ١٥٢- معجم رجال الحديث، أبو القاسم الخوئي الموسوي، نشر: مؤسسة احياء تراث السيد الخوئي، الطبعة الخامسة، ١٤١٣ هـ.
- ١٥٣- المعجم الكبير للطبراني، أبي القاسم سليمان بن أحمد الطبراني، متوفى ٣٦٠ هـ، تحقيق: محمد بن عبد المجيد، الناشر: مكتبة ابن تيمية - القاهرة.
- ١٥٤- المغني والشرح الكبير، ابن قدامة شمس الدين، دار الفكر - بيروت، الطبعة الاولى، ١٤٠٤ هـ.
- ١٥٥- مغني اللبيب عن كتب الاعاريب، أبي محمد عبدالله جمال الدين بن هشام الأنصاري، متوفى ٧٦١ هـ، تحقيق: محمد محي الدين عبدالحميد، نشر: مكتبة ومطبعة محمد علي صبيح ميدان الازهر.
- ١٥٦- مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، محمد الخطيب الشربيني، دار الفكر - بيروت.
- ١٥٧- مفاتيح الاصول، السيد محمد الطباطبائي، متوفى ١٢٤٢ هـ، نشر: مؤسسة آل البيت (عليه السلام)، (اوفست)، الطبعة الحجرية.
- ١٥٨- المقنع، أبي جعفر محمد بن علي القمي الصدوق، متوفى ٣٨١ هـ، مؤسسة الامام المهدي، قم، نشر وتحقيق: الطبعة الاولى، ١٤١٥ هـ.
- ١٥٩- المقنعة، للشيخ المفيد، محمد بن النعمان، متوفى ٤١٣ هـ، المؤتمر العالمي للشيخ المفيد - قم، الطبعة الاولى، ١٤١٠ هـ.

١٦٠- من لا يحضره الفقيه، الشيخ الصدوق، أبي جعفر محمد بن علي بن بابويه القمي،
متوفى ٣٨١ هـ، نشر: جماعة المدرسين - قم، تحقيق: علي أكبر الغفاري، الطبعة الثانية،
١٤٠٤ هـ.

١٦١- منتهى السؤل في علم الاصول، سيف الدين الأمدي، متوفى ٦٣١ هـ، تحقيق: فريد
المزدي، نشر: دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة الاولى، ١٤٢٤ هـ.

١٦٢- منتهى المطلب في تحقيق المذهب، العلامة الحلبي الحسن بن يوسف، متوفى ٧٢٦
هـ، تحقيق: مجمع البحوث الاسلامية - آستان قدس (العتبة الرضوية) - مشهد، الطبعة الاولى،
١٤١٢ هـ.

١٦٣- المنخول من تعليقات الاصول، أبي حامد الغزالي، محمد بن محمد، متوفى ٥٠٥
هـ، تحقيق: محمد حسن هيتو، الطبعة الثانية، ١٤٠٠ هـ، دار الفكر - بيروت.

١٦٤- نضد القواعد الفقهية على مذهب الإمامية، الفقيه الاصولي مقداد بن عبدالله
السيوري الحلبي، متوفى ٨٢٦ هـ، نشر: مكتبة السيد المرعشي - قم، الطبعة الاولى، ١٤٠٣ هـ،
تحقيق: عبداللطيف الكوهكمري.

١٦٥- النهاية في مجرد الفقه والفتوى، الشيخ الطائفة أبي جعفر محمد بن الحسن
الطوسي، متوفى ٤٦٠ هـ، نشر دار الكتاب العربي - بيروت، الطبعة الاولى، ١٣٩٠ هـ.

١٦٦- نهاية الاحكام في معرفة الاحكام، العلامة الحلبي الحسن بن يوسف بن المطهر،
المتوفى ٧٢٦ هـ، تحقيق: مهدي الرجائي، نشر: دار الاضواء - بيروت، الطبعة الاولى، ١٤٠٦ هـ.

١٦٧- نهاية الوصول إلى علم الاصول، العلامة الحلبي، متوفى ٧٢٦ هـ، تحقيق: الشيخ
البهاري، نشر: مؤسسة الامام الصادق عليه السلام - قم، ١٤٣٠، الطبعة الاولى.

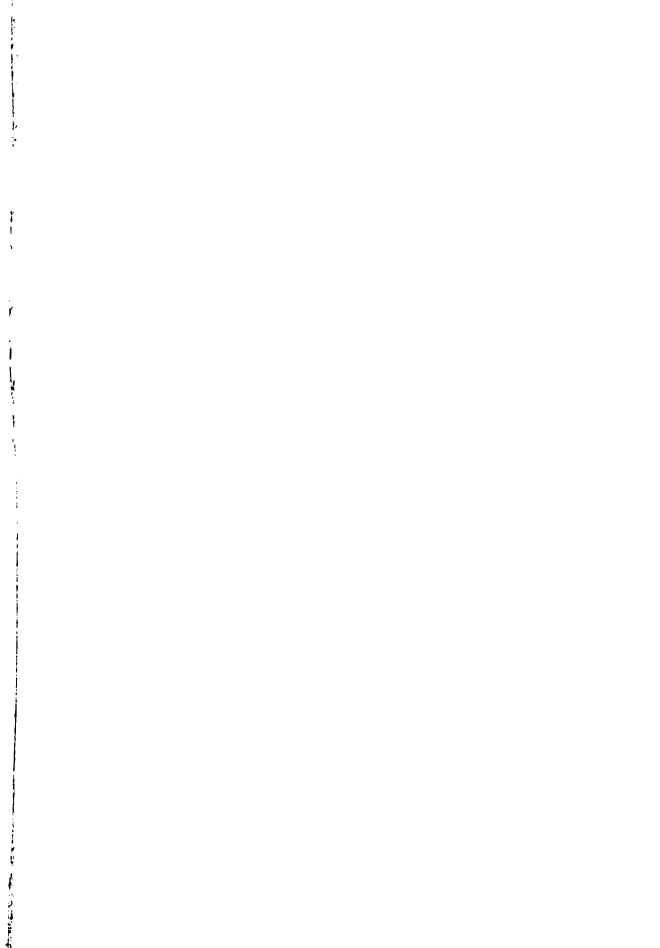
١٦٨- الهداية، الشيخ الصدوق، محمد بن علي بن بابويه القمي، متوفى ٣٨١ هـ، تحقيق:
مؤسسة الامام الهادي عليه السلام، الطبعة الاولى، ١٤١٨ هـ.

١٦٩- الهداية في الاصول والفروع، أبي جعفر الصدوق، محمد بن علي بن بابويه القمي،
متوفى ٣٨١ هـ، تحقيق: مدرسة الامام الهادي عليه السلام - قم، الطبعة الاولى، ١٤١٨ هـ.

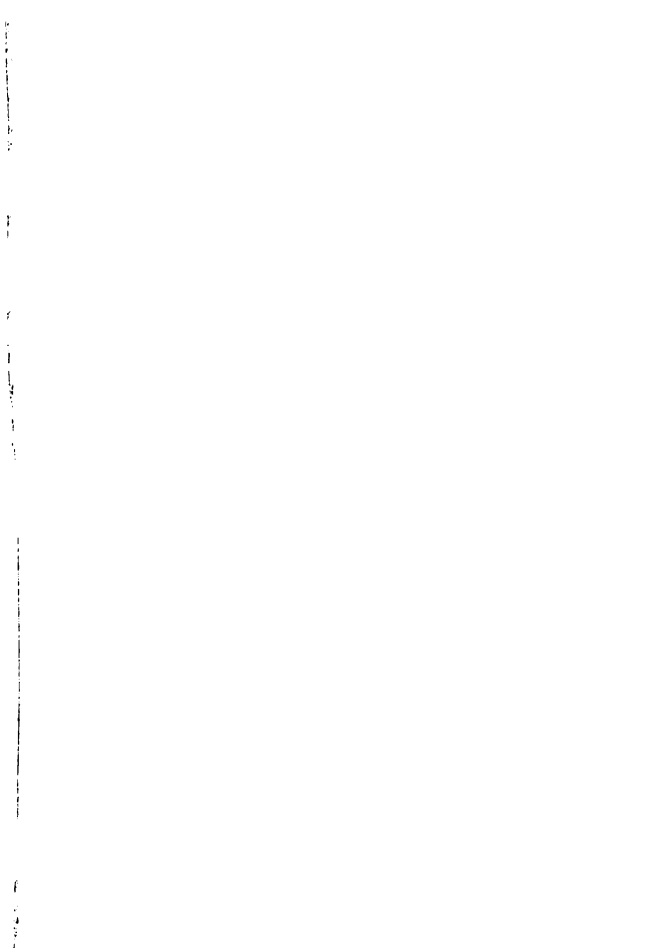
١٧٠- همع الهوامع في شرح جمع الجوامع، جلال الدين السيوطي، متوفى ٩١١ هـ، نشر: دار المعرفة - بيروت.

١٧١- الوافية في اصول الفقه، المولى عبدالله بن محمد البشري، متوفى ١٠٧١ هـ، الفاضل التونسي، تحقيق: محمد حسين الكشميري، نشر: مجمع الفكر الاسلامي - قم، الطبعة الاولى، عام ١٤١٣ هـ.

١٧٢- وصول الاخير إلى أصول الأخبار، الشيخ حسين بن عبدالصمد العاملي، متوفى ٩٨٤ هـ، تحقيق، عبداللطيف الكوهكمري، نشر: مجمع الذخائر الاسلامية - قم، الطبعة الاولى، ١٤٠١ هـ.



✓ الفهارس العامة



فهرس الآيات القرآنية

الآية	رقمها	الصفحة
(البقرة (٢))		
خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعاً	٢٩	١٧٥
أَوْفُوا بِعَهْدِي أُوفِ بِعَهْدِكُمْ	٤٠	١١٥
يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمْ الْيُسْرَ	١٨٥	٢٣٠، ٢٢٠، ١١٦
فَمَنْ تَعَجَّلَ فِي يَوْمَيْنِ فَلَا إِثْمَ	٢٠٢	١١٦
وَمَنْ تَأَخَّرَ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ	٢٠٣	١١٦
وَإِنْ طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ	٢٣٧	١٤٣
أَحْلَلَ اللَّهُ لِبَيْعٍ وَحَرَّمَ الرِّبَا	٢٧٥	١٤٢
لَا يَكْلِفُ اللَّهُ نَفْساً إِلَّا وُسْعَهَا	٢٨٦	٢٣٢
رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إِصْراً	٢٨٦	١٣١

(النساء (٤))

حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ	٢٣	١٦٧، ٢٥١
-------------------------------------	----	----------

الآية	رقمها	الصفحة
لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ	٢٩	١٤٨
إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ	٢٩	١٥٠، ١٤٨
إِنْ تَجْنِبُوا كِبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ	٣١	١٠٧
إِنْ يُرِيدَا إِصْلَاحًا	٣٥	١١٧
فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً	٤٣	١٠٦
وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْا إِلَى	٦١	٢٥٨
وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا	٦٤	٢٥٧
فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّى	٦٥	٢٥٨

المائدة (٥)

أَوْفُوا بِالْعُقُودِ	١	١٤٧
وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ	٢	٢٥١
إِلَّا مَا ذُكِّبْتُمْ	٣	١٤٣
إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ	٦	١٠٢
وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا	٦	١٠٦، ١٠٣

الأنعام (٦)

وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يَذْكُرْ	١٢١	١٤٣
---------------------------------------	-----	-----

الأعراف (٧)

الآية	رقمها	الصفحة
وَالْأَعْلَالُ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ	١٥٧	٢٣١
الأنفال (٨)		
وَإِنْ تَعُودُوا نَعُدْ	١٩	١٠٧
إِنْ يَنْتَهُوا يَغْفِرْ لَهُمْ مَا قَدْ	٣٨	١٠٧
التوبة (٩)		
اسْتَغْفِرْ لَهُمْ أَوْ لَا تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ	٨٠	١١٨
يونس (١٠)		
قُلْ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أُبَدِّلَهُ	١٥	٢٥٦
هود (١١)		
يَا أَرْضُ ابْلَعِي مَاءَكِ	٤٤	١٧١
فَأَسْقِيكُمْ كَمَا أَمَرْتُ	١١٢	٩٤
الرعد (١٣)		
إِنَّمَا أَنْتَ مُنذِرٌ وَلِكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ	٧	١٩٠
الحجر (١٥)		
وَلَا غَرْبُ لَهُمْ أَجْمَعِينَ * إِلَّا عِبَادَكَ	٤٠-٣٩	١٦٨

الآية	رقمها	الصفحة
إِنَّ عِبَادِي لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ	٤٢	١٦٨
الإسراء (١٧)		
وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى تَبْعَثَ	١٥	٢١٢
الكهف (١٨)		
إِنَّهُمْ إِنْ يَظْهَرُوا عَلَيْكُمْ	٢٠	٢٠
مريم (١٩)		
أَنذَا مَا مِتُ لَسَوْفَ أُخْرِجُ	٦٦	١٢٤
الأنبياء (٢١)		
بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ هَذَا	٦٣	١١٦
الحج (٢٢)		
وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ	٧٨	٢٣٠، ٢٢٠
النحل (٢٧)		
وَمَا بِكُمْ مِنْ نِعْمَةٍ فَمِنَ اللَّهِ	٥٣	١٢٤
الأحزاب (٣٣)		

الآية	رقمها	الصفحة
وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ	٣٦	٢٥٨
	غافر (٤٠)	
اذْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ	٦٠	١١٥
	الأحقاف (٤٦)	
قُلْ مَا كُنْتُ بِدْعًا مِنْ الرُّسُلِ	٩	٢٥٦
	الحجرات (٤٩)	
إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ	٦	٢٢٩
	النجم (٥٣)	
وَمَا يَنْطَلِقُ عَنِ الْهَوَىٰ	٤٣	٢٥٦
	الحشر (٥٩)	
وَمَا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِ	٦	١٢٣
	الطلاق (٦٥)	
إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَطَلِّقُوهُنَّ	١	١٦٣، ١٦٢

الآية	رقمها	الصفحة
وَأَشْهِدُوا ذَوَىٰ عَدْلٍ	٢	١٦٢، ١٦٣
وَإِنْ كُنْ أُولَآئِ حَمَلٍ	٦	١٠٧

البروج (٨٥)

إِنَّ الَّذِينَ فَتَنُوا الْمُؤْمِنِينَ	١٠	١٢٣، ١٢٧
فَلَهُمْ عَذَابٌ جَهَنَّمُ	١٠	١٢٣

النصر (١١٠)

إِذَا جَاءَ نَصْرُ اللَّهِ	٣-١	١٢٣
----------------------------	-----	-----

فهرس الأحادس

الصفحة	المعصوم عليه السلام	الحديث
١٠٧	النبي ﷺ	إذا بلغ الماء قدر كرر
٢٣٩	النبي ﷺ	إذا تكملت في الصلاة
٢٣٩	النبي ﷺ	إذا شككت بين الأربع
١٧٠	النبي ﷺ	أربعة أربعة أربعة
١٨٩	النبي ﷺ	إن لله عند كل بدعة
٢٣١	النبي ﷺ	بعثت بالحنيفية السهلة
٢٣١	النبي ﷺ	فإن امتك لا تطيق
١٣٢	النبي ﷺ	في سائمة الغنم زكاة
١٠٥	النبي ﷺ	لئن يمتليء جوف أحدكم
١٨٥	النبي ﷺ	لا تجتمع امتي على ضلالة
١٠٢	النبي ﷺ	لا صلاة إلا بطهور
١٠٥	النبي ﷺ	مطل الغني ظلم
١٨٥	النبي ﷺ	من فارق جماعة المسلمين
١٩١	النبي ﷺ	والله ما ذهب منا

الحدیث	المصنوع عليه	الصفحة
ولي الواجد يحل عرضه	النبي ﷺ	١٠٥
اللهم إنك لا تخلي الأرض	الإمام علي عليه السلام	١٩٠
إن لكل حق حقيقة	الإمام علي عليه السلام	١٨٠
من كان على يقين	الإمام علي عليه السلام	٢٢٣
لا يصلح الناس في الطلاق	الإمام الباقر عليه السلام	١٦١
من طلق ثلاثاً في مجلس	الإمام الباقر عليه السلام	١٦٠
نزل القرآن على أربعة	الإمام الباقر عليه السلام	١٨١
إذا اجتمعت عليك حقوق	الإمام الصادق عليه السلام	٢٤٢
إذا استيقنت أنك قد	الإمام الصادق عليه السلام	٢٢٢
إذا دخل شهر رمضان	الإمام الصادق عليه السلام	١١٦
انظروا إلى رجل منكم قد روى حديثنا	الإمام الصادق عليه السلام	٨٥
الرجل يتزوج الأمة	الإمام الصادق عليه السلام	١٦٣
الولد للفراش	الإمام الصادق عليه السلام	١٤٣
إن الطلاق الذي أمر الله	الإمام الصادق عليه السلام	١٦١، ١٥٩
إن ذلك ليس كإيتانه	الإمام الصادق عليه السلام	١٥٦
إنكم لا تفون لله بعهد	الإمام الصادق عليه السلام	١١٥
إنما أتى شيئاً حلالاً	الإمام الصادق عليه السلام	١٥٤
إنما يحلل الكلام ويحرم	الإمام الصادق عليه السلام	١٤٩
تغسله ولا تعيد الصلاة	الإمام الصادق عليه السلام	٢٢٢
تزوج الحرة على الأمة	الإمام الصادق عليه السلام	١٦٤
خذ بما اشتهر بين اصحابك	الإمام الصادق عليه السلام	١٩٨

الحدیث	المعصوم عليه السلام	الصفحة
ذلك إلى سيده إن شاء	الإمام الصادق عليه السلام	١٥١
ذلك إلى مولاه إن شاء	الإمام الصادق عليه السلام	١٥١
صل فيه ولا تغسله من	الإمام الصادق عليه السلام	٢٢٢
عاص لمولاه... ما ازعم أنه	الإمام الصادق عليه السلام	١٥١
فإن المجمع عليه لا ريب فيه	الإمام الصادق عليه السلام	١٩٨
فلو سكت لم يبق أحد إلا	الإمام الصادق عليه السلام	١١٦
قد تنام العين ولا ينام القلب	الإمام الصادق عليه السلام	٢٢١
كل ما يؤكل لحمه يتوضأ من	الإمام الصادق عليه السلام	١٣١
لا طلاق إلا على السنة	الإمام الصادق عليه السلام	١٦١
لم يعص الله وإنما عصي	الإمام الصادق عليه السلام	١٥٥
لو وليت الناس لأعلمتهم	الإمام الصادق عليه السلام	١٦١
ما أبينها من شهد فليصمه	الإمام الصادق عليه السلام	١١٦
ما فعله كبيرهم وما كذب	الإمام الصادق عليه السلام	١١٦
من طلق ثلاثاً في مجلس	الإمام الصادق عليه السلام	١٥٩
من طلق امراته ثلاثاً	الإمام الصادق عليه السلام	١٦٠
ولا تنقض اليقين بالشك	الإمام الصادق عليه السلام	٢٢٢
ولم تخل الأرض منذ خلق الله	الإمام الصادق عليه السلام	١٩١
إذا طفت في البيت فصل	الصادقين عليهم السلام	٢٣٩
إذا طلع الفجر فصل صلاة الفجر	الصادقين عليهم السلام	٢٣٩
البيعان بالخيار ما لم يتفرقا	الصادقين عليهم السلام	١٥٠، ١٤٩
الطلاق على غير السنة	الصادقين عليهم السلام	١٦١

الحدِيث	المعصوم عليه السلام	الصفحة
المسلمون عند شروطهم	الصادقين عليه السلام	١٤٩
اللهم لا بد لأرضك من حجة	الصادقين عليه السلام	١٩٠
اليقين لا يدخل فيه الشك	الصادقين عليه السلام	٢٢٣
إن الأرض لا تخلو الا	الصادقين عليه السلام	١٩٠
إن الصبي إذا بلغ أشده	الصادقين عليه السلام	١٤٩
إن رسول الله ﷺ رد على	الصادقين عليه السلام	١٦٠
إن فيهم في كل خلف عدولاً	الصادقين عليه السلام	١٩٠
أئما عبد أقال مسلماً في بيع	الصادقين عليه السلام	١٤٩
لأدين الله به	الصادقين عليه السلام	٢١٢
لا تحل له حتى تنكح زوجاً	الصادقين عليه السلام	١١٦
لا تنقض اليقين بالشك	الصادقين عليه السلام	٢٢٣
لو لا أشق على أمتي لأمرتهم	الصادقين عليه السلام	٢٤٥
لو لا أن أشق على أمتي لأخرت	الصادقين عليه السلام	٢٤٥
من بال فليتوضأ	الصادقين عليه السلام	٢٣٩
من نام فليتوضأ	الصادقين عليه السلام	٢٣٩
طلق عبدالله بن عمر أمراته	الإمام الكاظم عليه السلام	١٥٩
تزوج العمة والخالة على ابنة الأخ	الإمام الكاظم عليه السلام	١٦٤
ليس هذا بطلاق	الإمام الكاظم عليه السلام	٦٠
وأما وجه الانتفاع في غيبتي	الإمام المهدي «عج»	١٩١

✓ فهرس الموضوعات

فهرس الموضوعات

٧	كلمة المركز
١١	حياة المؤلف
١١	ولادته
١٢	نشأته
١٤	أساتذته
١٥	تلامذته
١٦	رحلته إلى إيران
١٨	إلى بيت الله الحرام
٢٠	مشاريعه وآثاره
٢٢	مناظراته مع اليهود
٢٣	زعامة المدرسة العلمية
٢٥	في الفلسفة والكلام
٢٦	أقوال العلماء فيه
٢٧	مؤلفاته
٣١	تقاريرات تلاميذه

كراماته	٣١
شعره وشاعريته	٣٤
المراسلات الشعرية	٣٦
أولاده	٣٧
وفاته ومدفنه	٣٧
مقدمة التحقيق	٤١
من صنف من العلماء في الفوائد الاصولية	٤٥
نحن والكتاب	٥١
في تسميته ونسبته للمؤلف	٥٢
في نُسخه	٥٣
النسخ المعتمدة	٥٤
عملنا في التحقيق	٥٦
نهاية المطاف	٦١
الصفحة الأولى من نسخة (م)	٦٥
الصفحة الأخيرة من نسخة (م)	٦٦
الصفحة الأولى من نسخة (ش)	٦٧
الصفحة الأخيرة من نسخة (ش)	٦٨
الصفحة الأولى من نسخة (ألف)	٦٩
الصفحة الأخيرة من نسخة (ألف)	٧٠
الصفحة الأولى من نسخة (ب)	٧١
الصفحة الأخيرة من نسخة (ب)	٧٢
فائدة في تعريف أصول الفقه	٧٧

٨٧	فائدة في الحمل وصوره.....
٨٩	فائدة في قول اللغوي.....
٩٠	فائدة في التبادر اللغوي.....
٩١	فائدة في حكم الواو في اللغة.....
٩٤	فائدة في الحكم الشرعي والوضعي.....
٩٧	فائدة في الواجب الموسع والمضيق.....
٩٧	فائدة في الواجب النفسي والغيري.....
١٠٠	فائدة في دوران الأمر بين الوجوب النفسي والغيري.....
١٠٣	فائدة في انتفاء المشروط بانتفاء الشرط.....
١٢٠	فائدة في مفهوم الشرط.....
١٣٠	فائدة في حجية مفهوم الوصف.....
١٣٠	فائدة في حجية المفهوم في عمومه.....
١٣٤	فائدة في اقتضاء النهي في العبادة الفساد.....
١٥٢	بيان الوجهين المشار اليهما.....
١٥٥	الاعتراض بوجهين.....
١٦٢	الاستدلال بالاخبار من وجهين.....
١٦٧	فائدة في بيان حكم تخصيص الأكثر.....
١٦٩	احتج القائلون بالاشتراط بوجهين.....
١٧٥	فائدة في تخصيص الكتاب العزيز بالأدلة الظنية.....
١٧٦	فائدة في تقديم الخاص على العام.....
١٧٧	فائدة في بيان الفرق بين الاطلاق والعموم الوضعي.....
١٧٨	فائدة فيما يتبادر منه عند اطلاقه عرفاً.....

- فائدة في اعتبار أفضلية العبادة الصادرة من النبي والأئمة عليهم السلام ١٧٨
- فائدة في حجّة الكتاب العزيز ١٧٩
- فائدة في حجّة السنة الشريفة ١٨٢
- فائدة في حجّة الاجماع ١٨٤
- فائدة في بيان الدليل الشرعي ١٩٤
- فائدة في الشهرة ١٩٦
- فائدة في تقسيمات الشهرة ١٩٨
- فائدة في أحكام الشهرة ٢٠٠
- فائدة في حكم ما ذكره المتأخرون وأهمله المتقدّمون ٢٠١
- فائدة في مراسيل ابن أبي عمير ٢٠٣
- فائدة في حجّة غير الكتب الأربعة ٢٠٤
- فائدة في الحسن والقبح ٢٠٧
- فائدة في الحكم الواقعي والظاهري ٢١٢
- فائدة: في حجّة الاستصحاب ٢٢١
- فائدة في عدم اشتراط بقاء التسمية لجريان الاستصحاب ٢٢٧
- فائدة في تعارض الاستصحاب والأصول ٢٢٩
- فائدة في العسر والحرج ٢٣٠
- فائدة في حكم تداخل المسببات بتداخل الأسباب ٢٣٣
- الوجه الأول: اتفاق العلماء ٢٣٦
- الوجه الثاني: استقراء الشرعيات ٢٣٦
- الوجه الثالث: اختلاف المسببات ٢٣٨
- الوجه الرابع: تبادر الاختصاص ٢٣٩

الوجه الخامس: تعاقب السببين	٢٤١
احتجاج من انكر هذا الأصل	٢٤٣
فائدة في إجزاء النقل عن القرض	٢٤٤
فائدة في جريان أصالة الصحة في المعاملات	٢٤٥
فائدة في حكم فساد المعاملات وما يترتب عليه	٢٤٨
فائدة في ثبوت الملازمة في التحريم بين المتعاملين	٢٤٩
فائدة في أن لزوم العقد في أحد الطرفين لا يستلزمه من الآخر	٢٥٥
فائدة في عصمة النبي ﷺ وجواز الاجتهاد في مقابل النصاب	٢٥٦
فائدة في بيان نفي البأس	٢٦٢
فائدة في بيان حال الفقه المنسوب للإمام الرضا عليه السلام	٢٦٣
مصادر التحقيق	٣٧٥
فهارس الآيات القرآنية	٢٩٥
فهارس الأحاديث الشريفة	٣٠١
فهارس الموضوعات	٣٠٧