

القواعد و الفروق

اسم الكتاب: القواعد و الفروق [حول امهات المباحث الاصوليه و الفقهيه و المنطقيه و الفلسفيه]

المؤلف: محمد باقر الفاضلي البهسودي

الطبعة وتاريخ النشر: الثانية - ذى القعدة الحرام ١٤٣١هـ . ق. ١٣٨٩هـ . ق

القواعد و الفروق

خطبة الكتاب

تقريظ سماحة آية الله العظمى الاستاذ المحقق الكابلي (مدظله العالی)

تقريظ استاذ الأدب ، العالم الجليل الحاج البياني (دامت افاضاته)

تقريظ حجة الاسلام و المسلمين الحاج العارفي البهسودي (دام عزه)

تقريظ حجة الاسلام و المسلمين سلاله السادات الحاج الزكي البهسودي (دامت بركاته)

مقدمة المؤلف

فضيلة العلم

المراد من العلم

مقولة العلم

تقسيم مطلق العلم

تعريف العلم الحصولي و الحضورى

الفرق بين العلم الحصولي و الحضورى

الفرق بين العلم و العلمى

الفرق بين العلم التفصيلي و الاجمالي

اقسام القطع

الفرق بين اخذ القطع تمام الموضوع أو جزئه

الفرق بين القطع الطريقي و الموضوعي

المراد من حجية القطع

اقسام الجعل

حجية القطع قابلة للجعل ام لا؟

هل يمكن اخذ القطع بالحكم فى الموضوع؟

العلم الاجمالي كالعلم التفصيلي فى التنجز أم لا؟

الاضطرار الى بعض اطراف العلم الاجمالى

النسبة بين وجوب الموافقة القطعية و حرمة المخالفة القطعية

الفرق بين الواحد النوعى و الجنسى مع الواحد بالنوع و بالجنس

ذاتية طريقة القطع من باب البرهان

ذاتية طريقة القطع من باب البرهان

الفرق بين اليقين و القطع و العلم

اقسام التجرى

الفرق بين التجرى و المعصية

موضوع كل علم عند المشهور

موضوع كل علم عند صاحب الكفاية

تعريف علم الاصول

موضوع علم الاصول

فائدة علم الاصول و الغرض منه

اقسام المبادئ

الفرق بين الجامع النوعي و العنواني

حقيقة الوضع

اقسام الوضع

الفرق بين الوضعى الشخصى و النوعى

الفرق بين الوضع التعينى و التعينى

عدم دلالة الفعل بالزمان عند الأصولى

الفرق بين المعنى الاسمى و الحرفى

الفرق بين الحقيقة الشرعية و المتشرعية

ثمرة القول بالحقيقة الشرعية و المتشرعية

الفرق بين الظن الخاص و الظن المطلق

الفرق بين الظن الشخصى و الظن النوعى

اقسام المشتق من الصغير و الاصغر و الاكبر

الفرق بين المشتق الاصولى و النحوى

خروج الافعال و المصادر عن بحث المشتق

اقسام المبادئ فى المشتقات

انحاء اتحاد الذات بالمبادئ

الفرق بين الدليل و الاصل

الفرق بين الدليل و الامارة

الفرق بين الدليل الاجتهادى و الفقاهتى

الفرق بين الطرق و الامارات

الفرق بين الاصول المحرزة و غيرها

المجموع في الطرق و الامارات

المستفاد من اخبار من بلغ

الفرق بين الاصول اللفظية و العملية

الفرق بين الحكم الواقعي و الظاهري

طريق الجمع بين الحكم الواقعي و الظاهري

الفرق بين الامور الانتزاعية و الاعتبارية

الفرق بين المسئلة الاصولية و القواعد الفقهية

مقاييس المسئلة الاصولية و الفقهية

حقيقة الحكم و مراتبه

الفرق بين الحكم التكليفى و الوضعى

الفرق بين الملك و الحق و الحكم

الفرق بين النص و الظاهر و المجمل و المؤلل

لفرق بين الموضوعات و المتعلقات

مدار الحكم المولوى و الارشادى

مناط جعل الاحكام

اقسام الهداية

الفرق بين الثبوت الحقيقي و التعبدى

الفرق بين الاجمال و الاهمال

اقسام المبيّن:

اقسام الاجمال

الفرق بين التركيب و التأليف

الفرق بين الواجب المعلق و المنجز

الفرق بين الواجب المعلق و المشروط

الفرق بين الواجب الموسع و المضيق

الفرق بين الواجب المطلق و المشروط

الفرق بين الواجب المعلق عند صاحب الفصول و الواجب المشروط عند المشهور

الفرق بين الواجب المعلق عند صاحب الفصول

الفرق بين الواجب الاصلى و التبعى

الفرق بين الواجب الفاعلى و الفعلى

الفرق بين المفهوم و المعنى

الفرق بين مفهوم الموافقة و المخالفة

الفرق بين الشبهة الموضوعية و الحكمية

الفرق بين العام و المطلق

اقسام العام

هل يجوز التمسك بالعام فى الشبهة المصداقية أم لا؟

اقسام المطلق

الفرق بين الاطلاق البدلى و الشمولى

المراد من الشبهة غير المحصورة

الفرق بين الطلب و الارادة

الفرق بين الوجوه و الاقوال

اقسام الضد

المراد من التقابل بين المطلق و المقيد

المراد من الترتب

اقسام الترتب

الفرق بين التخصيص و التخصص

الفرق بين التخصيص و النسخ

الفرق بين النسخ و البداء

الفرق بين التخصيص و الحكومه

اقسام الحكومه

الفرق بين التخصيص و الورود

المراد من التعارض

المراد من التزاحم

الفرق بين التعارض و التزاحم

الفرق بين التّنافى و التّعارض

المرجحات فى باب التعارض

المرجحات فى باب التزاحم

لحن الخطاب و فحو الخطاب و دليل الخطاب

الفرق بين المبادئ التصورية و التصديقية

اقسام الدلالة : من الاقتضاء و التنبيه و الاشارة

الفرق بين المعنى و المفهوم و المدلول

الفرق بين الارادة التكوينية و التشريعية

ما هو المراد من الإرادة فى آية التطهير

الفرق بين الارادة التكوينية و التشريعية لله تعالى

الفرق بين الهداية التكوينية و التشريعية

الفرق بين الجبر و الاكراه

الفرق بين الشرط الاصولى و النحوى

الفرق بين المتواطى المنطقى و الاصولى

الفرق بين المشكك الاصولى و المنطقى

الفرق بين البرائة العقلية و الشرعية

المراد من الرفع فى حديث الرفع

وجه حكومه حديث الرفع على ادلة الاحكام الاولية

وجه تقدم الأصل الموضوعى على الأصل الحكمى

الفرق بين الاحتياط العقلى و الشرعى

الفرق بين اصالة العدم و البرائة

الفرق بين اصالة الاباحة و البرائة

الفرق بين الماهية المهملة و اللا بشرط القسمي

الفرق بين لا بشرط المقسمي و لا بشرط القسمي

مقدمات دليل الانسداد

الفرق بين انسداد الكبير و الصغير

اقسام القياس

الفرق بين قياس الاولوية و مفهوم الموافقة

الفرق بين قياس الشبهى و الاولوى

المراد من الاصل المثبت

المراد من العقل

المراد من الدليل العقلى

الفرق بين العقل النظرى و العملى

الفرق بين الشبهة البدوية و غيرها

المراد من الشبهة الكثير فى الكثير

الفرق بين الاقل و الاكثر الاستقاليين و الارتباطيين

دوران الامر بين الاقل و الاكثر الارتباطيين

الفرق بين مقدمة الوجود و الوجوب

اقسام السببية

وجه بطلان التصويب

الفرق بين الحثية التعليق و التقييد

اقسام الشهرة

اقسام التواتر

اقسام الاجماع

الفرق بين الاجماع المحصل و المنقول

الفرق بين الاجماع القولي و العملي

تعريف الاستصحاب

هل الاستصحاب اماره أو اصل

وجه تقديم الأمانة على الاستصحاب

وجه تقديم الاستصحاب على سائر الاصول العملية

تعارض الاستصحابيين

دوران الامر بين الاستصحاب و الاصول العملية

اركان الاستصحاب

اقسام الاستصحاب الكلى

الفرق بين الاستصحاب النعتى و المحمولى

الفرق بين الاستصحاب التعليقى و التنجيزى

هل الاستصحاب يجرى فى الحكم التعليقى؟

عدم جريان الاستصحاب فى اطراف العلم الاجمالى

الفرق بين المانع و الرافع

الفرق بين الشك فى الرافع و رافعية الموجود

المراد من الاصل الموضوعى و الحكمى

الاصل الموضوعى حاكم على البرائة أو وارد؟

الاقوال فى حجية الاستصحاب

الفرق بين الترجيح بغير مرجح و الترجج بغير مرجح

معيار القدماء و المتأخرين عند الاصوليين

الفقه في اللغة و الاصطلاح

الفقه يقسم الى اربعة اقسام

وجه حصر الفقه في اربعة اقسام

الفرق بين القواعد الفقهية و الاصولية

الفرق بين الحكم « القضاء » و الفتوى

الفرق بين القاضى المنصوب

الفرق بين القاضى و المفتى

الفرق بين الحق و الحكم

اقسام الحقوق

مقتضى القاعدة فيما لم يثبت من الخارج جواز

الفرق بين حقوق الله و حقوق الناس

الفرق بين الحق و الملك

الفرق بين المال و الملك

كلام آية الله العظمى الحكيم

الفرق بين الملكية الحقيقية التكوينية

اقسام التلف

الفرق بين الفرض و الوجوب

الفرق بين الوجوب و الواجب

الفرق بين الاعداء و التكرار

الفرق بين السهو و النسيان

الفرق بين الشك و الريب

الفرق بين المانع و القاطع

الفرق بين الباطل و الفاسد

الفرق بين الايجاب و الالزام

الفرق بين الصوم و الصيام

الفرق بين الكفارة و الفدية

الفرق بين الحدث و الخبث

الفرق بين الحدث الاكبر و الاصغر

الفرق بين الموجب و الناقض

الفرق بين «السبب» و «الموجب و الناقض»

احكام النجاسة من التكليفي و الوضعي

الفرق بين الفروع و الاصول

الامامة شرط في صحة الاعمال ام لا؟

المراد من الجزء و الشرط

الفرق بين شرائط الصلاة و شرائط الاجزاء

الفرق بين مقدمة الوجود و مقدمة الوجوب

المراد من الشرط الضمنى

الفرق بين السبب و الشرط

الفرق بين العزيمة و الرخصة

الفرق بين المس و المسح

الفرق بين الحلال و المباح

الفرق بين الدين و القرض

الفرق بين الخوف و الخشية

الفرق بين الجاهل القاصر و المقصر

الفرق بين الخضوع التكويني و التشريعي

المراد من الكافر و المشرک

الفرق بين علم الهيئة و علم النجوم

الفرق بين الاجرة و الجعل و بين الارتزاق

الفرق بين الحرمة الذاتية و التشريعي

الفرق بين الظلم و الجور

الفرق بين القسط و العدل

الفرق بين الخراج و المقاسمة

اقسام الانفال

المراد من الغنائم

المراد من متعلق الخمس

اقسام المرتد

الفرق بين الحدود و التعزيرات

الفرق بين الارش و القيمة و اجرت المثل

الفرق بين حق الرهانة و الجناية

الفرق بين العادل و الثقة و الاعدل و الاوثق

الفرق بين الخبر و الحديث

الفرق بين الاخبار و الآثار

اقسام الخبر عند الفقهاء

اقسام المتواتر

اصحاب الاجماع

حقيقة البيع

النسبة بين البيع و التمليك

اقسام البيع

الفرق بين الاخبار و الانشاء

اقسام الخيار

يسقط الرد و الارش بامور:

يسقط الرد دون الارش

كيفية اخذ الارش

اخذ الارش على القاعدة أم لا؟

الفرق بين الجمع العرفي و الجمع التبرعي

الاجازة كاشفة أو ناقله؟ و اقسام الكشف و النقل

ثمره القول بالكشف أو النقل

الفرق بين الكشف الحقيقي و الحكمى

الفرق بين المعاطات و الوديعة و العارية

حقيقة المعاطات و الاقوال فيها

المراد من المثل والقيمة

مقتضى القاعدة فى صورة الشك بين كون الشئ مثلياً او قيمياً

المراد من بدل الحيلولة و حكمه

قاعدة لاضرر و لاضرار

المراد من الضرر المنفى فى هذه القاعدة

النسبة بين قاعدة الضرر و قاعدة الحرج

الفرق بين قاعدة الضرر و قاعدة الحرج

وجه تقديم لاضرر على العمومات و الاطلاقات

النسبة بين قاعدة قبح العقاب بلا بيان

الفرق بين اللقطة و مجهول المالك

السهام المفروضة فى كتاب الله تعالى

المراد من العدالة

الصغائر قادمة فى العدالة أم لا؟

حول المباحث المنطق

المراد من المنطق

تعريف المنطق

موضوع المنطق

غرض المنطق

المراد من المقدمة

الفرق بين مقدمة الكتاب و مقدمة العلم

المراد من التصور و التصديق

التصديق بسيط أو مركب؟

اقسام التصديق

المراد من المعرف و الحجّة

المراد من النظر و الفكر

اقسام المبادئ

اقسام المبادئ التصديقية

اقسام الدلالة

اقسام الدلالة الوضعية:

الحقيقة و المجاز

اقسام العلاقة

الفرق بين المنقول و المرتجل

انواع المفهوم

اقسام الجزئى

ينقسم الجزئى الى المنطقى و الطبيعى و العقلى

الفرق بين الجزء و الجزئى

الجزئى لا يكون كاسباً و لا مكتسباً

اقسام الكلى

الكلى الطبيعى هل هو موجود بوجود افرادة ام لا؟

الفرق بين المتواطئ و المشكك

الفرق بين المشكك المنطقي و الاصولي:

الفرق بين الكل و الكلى

اقسام التقابل

الفرق بين الضدين و النقيضين

اقسام الحمل

الفرق بين الحمل البتّى و غير البتّى

الفرق بين الهليّة البسيطة و الهليّة المركبة

اقسام الواسطه

تنبيه:

الفرق بين الذاتى و العرضى فى باب الايساغوجى

اقسام الذاتى

اقسام النوع

اقسام الجنس

اقسام الفصل

اقسام الذاتى

المراد من العرض و العرضى

اقسام العرضي:

اقسام الاعراض

اقسام الاعراض

اقسام العرضي

المراد من الجوهر و العرض

اقسام الجوهر

الفرق بين الامكان الخاص و العام

اداة السؤال

الفرق بين الهليّة البسيطة و الهليّة المركبة

المراد من البرهان الآئى و اللمى

التناقض و شروطه

شروط التناقض

لابد من اختلاف القضيتين المتناقضتين فى امور ثلاثة:

المراد من عقد الوضع و عقد الحمل

اقسام الحجّة

اقسام القضايا

اقسام الضرورة

سور القضية

سور القضية الحملية

سور القضية الشرطية

الفرق بين موجبة معدولة الحمل

الفرق بين ليس بعض و بعض ليس و ليس كل

الفرق بين ليس بعض و بعض ليس

الاشكال الاربعة و شرايطها

شرائط الاشكال الاربعة من حيث الكم

شرايط الشكل الثانى:

شرايط الشكل الثالث:

شرايط الشكل الرابع

المراد من الدليل الخلف

العكس المستوى

عكس النقيض

انواع المغالطة

حول المباحث الفلسفية

تعريف الحكمة و موضوعها و غايتها

المراد من الوجود و الماهية

حقيقة الوجود

الفرق بين الوجود و الواقع

الماهية

اقسام الماهية

الفرق بين اللا بشرط القسمى و المقسمى

اصالة الوجود أو الماهية

اصطلاحات فى الامور الاعتبارية

المراد من اصالة الوجود و اعتبارية الماهية

ادلة القائلين باصالة الوجود

ادلة القائلين باصالة الماهية

الفرق بين الماهية و المفهوم

الفرق بين المهية و الحقيقة

الحقيقة تستعمل بمعانى كثيرة:

اقسام الوجود

اقسام الوجود: من الرابط و الرابطى و المحمولى

الفرق بين الوجود الخارجى و الذهنى

المراد من المادة

أنحاء تمايز الوجود

الفرق بين المادة الاولى و الثانية

الفرق بين الجسم الطبيعى و التعليمى

الفرق بين المعقولات الاولى و المعقولات الثانية

المراد من العقل و النفس و المادة

الفرق بين المحمول بالضميمة و المحمول بالصميمة

الفرق بين الخارج المحمول و المحمول بالضميمة

المراد من التركيب الحقيقى و الاعتبارى

الفرق بين التركيب الانضمامى و الاتحادى

اقسام اللازم:

البراهين على اتحاد العاقل و المعقول

مراتب العقل

المراد من النفس

مراتب النفس عند العرفا

اقسام المواد الثلاث

اقسام الامكان

مناطق حاجة الممكن الى العلة

المراحل الثمانية للممكن

خواصّ الممكن:

مناطق الصدق في القضية الخارجية و الحقيقية و الذهنية

اقسام الفاعل

اقسام السبق

اقسام الوحدة

اقسام الواحد

تقسيم آخر للواحد

الدور و اقسامه

اقسام التوحيد

الدليل على استحالة الدور و التسلسل

المراد من المثل الافلاطونية

الفرق بين المثل و المثال

المراد من قاعدة الامكان الأشرف

الفرق بين التجانس و التماثل و التساوى و التشابه و التناسب و التوازي

المراد من الحركة

المراد من الحركة في الجوهر

الحركة من أي مقولة؟

الفرق بين «الكون و الفساد» و «الحركة»

الفرق بين الحركة التوسطية و القطعية

المراد من وحدته تبارك و تعالى

اقسام الوحدات

الفرق بين الواحد و الأحد

اول ما صدر عنه تعالى

أوّل ما افاض من العوالم

المراد من الهيولى

المراد من الدهر

توضيح بعض الاصطلاحات

القواعد و الفروق

▲ القواعد و الفروق

القواعد و الفروق

حول امهات المباحث

الاصوليه و الفقهيه و المنطقيه و الفلسفيه

المؤلف: محمد باقر الفاضلى البهسودى

الحوزة العلمية قم المقدسة

المؤلف : محمد باقر الفاضلي البهسودي

الطبعة وتاريخ النشر: الثانية- ذى القعدة الحرام ١٤٣١هـ . ق. ١٣٨٩هـ. ق.

الكمية : ١٠٠٠ نسخة

الناشر : دار التفسير

تنظيم الحروف الكمبيوترية: الحيدري

السعر : ٥٠٠٠ تومان

المطبعة :

شابك :

(حق التأليف محفوظ للمؤلف)

خطبة الكتاب

▲ خطبة الكتاب

و نشكر من الله تعالى من عناية العلماء و الفضلاء و طلاب العلوم الدينيه في الحوزات العلميه بالنسبه الى كتابنا « القواعد و الفروق » لقد نفذت و عزت في مدة قليله، الطبعة الاولى، و لما طلب منا بعض الأصدقاء تجديد طبعه، فاجبت دعوتهم ، وبذلت جهدي، و طاقتي في رفع نواقصه، و تصحيح اغلاط الكمبيوترية، و اضافات

المطالب الكثيرة و القواعد المهمة التي يحتاج الطلاب اليها.

محمد باقر الفاضلي البهسودي.

١٣٨٩ / ٦ / ٢٠

تقريظ سماحة آية الله العظمى الاستاذ المحقق الكابلي (مدّظله العالى)

▲ تقريظ سماحة آية الله العظمى الاستاذ المحقق الكابلي (مدّظله العالى)



تقريظ استاذ الأدب ،العالم الجليل الحاج البياني (دامت افاضاته)

▲ تقريظ استاذ الأدب ،العالم الجليل الحاج البياني (دامت افاضاته)



بِسْمِ تَعَالَى ۞ اِنَّ الْفُرُوقَ اَنْفَعُ الْكُتُبِ ۞ ابِ مِنْ نَوْعِهِ يَا مَعْشَرَ الْاَحْبَابِ ۞ ابِ فَبِ اَدِرُوا عَلَيْهِ بِالْمُطَالَعَةِ مَنْ بَا دَرَّ
يَجِدُ بِهِ مَا نَا فَعَهُ بِفَضْلِكَ اللّٰهُمَّ اَيِّدْ فَاضِلِيْ وَاصْرِفْ عَنْهُ السُّوْءَ يَا رَبَّ الْعَالَمِيْنَ

تقريظ حجة الاسلام و المسلمين الحاج العارفي البهسودي (دام عزّه)

▲ تقریظ حجة الاسلام و المسلمین الحاج العارفی البهسودی (دام عزّه)



تقریظ حجة الاسلام و المسلمین الحاج العارفی البهسودی (دام عزّه) پس از اهداء سلام و عرض ارادت باستحضار می‌رساند هدیه گرانبها، اثر بزرگ ارزشمند علمی و تحقیقی، حضرت عالی (کتاب القواعد والفروق) واصل شد. جای بس افتخار و خوشحالی است که در جامعه فرهنگی ما امثال شما فرهیخته گان و دانش پژوهان می‌درخشند همان طور که مرجع عالیقدر مان پس از ذکر القاب ارزشمند جنابعالی را قرّة العین عزیزش خوانده، روشنایی چشم مانیز می‌باشید کثر الله امثالکم. خداوند متعال را بسیار سپاس گزارم که اطراف بدر منیر مرجعیت والای ما وجود ستارگان پر فروغ امثال حضرتعالی نور افشانی می‌کند که شاهد صدق این مدعا اثر علمی تحقیقی ارزشمند شما است که بحمد الله در دسترس علم دوستان و دانش پژوهان قرار گرفته. عزّ کم مستدام مخلص ارادتمند محمد حسن عارفی بهسودی ۱۷/ ۳/ ۱۳۸۲

تقریظ حجة الاسلام و المسلمین سلاله السادات الحاج الزکی البهسودی (دامت برکاته)

▲ تقریظ حجة الاسلام و المسلمین سلاله السادات الحاج الزکی البهسودی (دامت برکاته)



مقدمة المؤلف

▲ مقدمة المؤلف

الحمد لله رب العالمين و الصلاة و السلام على خاتم النبيين محمد صلى الله عليه و آله الطاهرين

أما بعد فيقول المفتقر الى رحمه ربّه الغنى محمد باقر ابن المرحوم حجة الاسلام الحاج ناظر حسين الفاضلى الكوه بيرونى (ث) هذا بعض ما استفدته فى خلال تحصيلى فى الحوزات العلميه «النجف الاشرف، كابل، مشهد المقدس و قم المقدسه» من كلمات الاعلام و التقطته من كتب القيمه للاعظم الخرايت فى هذه الفنون أو سنح فى بالى الفاطر و سمّيته بـ(القواعد و الفروق)لما فيه من القواعد و النكات و الاشارات و الفروق (بين العناوين و الاصطلاحات) التى لا يغنى عنها كل من المبتدى و المنتهى فالمرجو من اهل الفضل و الفضيله ان ينظروا اليها بعين العطف و الانصاف لابعين الرد و الاعتساف. و ان كان فيها نقص او زلل فذلك من قلّة البضاعه و قصور الباع للمؤلف فنرجو من الله تعالى ان يوفقنا بالعلم و العمل و ان يجعل خواتم امورنا خيراً انه نعم المولى و نعم النصير و ما توفيقى الا بالله عليه توكلت و اليه أنيب.

فضيلة العلم

▲ فضيلة العلم

و ان كان فضيلة العلم امراً ضرورياً، بديهياً يدرك كل عاقل غير انا نذكر على سبيل التبرّك و التّيمّن من الكتاب و السنّه ما ورد فيها.

أما الكتاب فقد اشير الى ذلك فى مواضع منه:

الأول قوله تعالى: ﴿يَرْفَعِ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَ الَّذِينَ أَوْتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ وَ اللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ﴾ [١]

الثاني: ﴿هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولُوا الْأَلْبَابِ﴾ [٢]

الثالث: ﴿أَفَرَأَى وَرُبَّكَ الْأَكْرَمَ الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ﴾ [٣]

و أما السنه فهي كثيره لاتكاد تحصى فمنها ما عن الباقر(ع) قال: « تَعَلَّمُوا الْعِلْمَ فَإِنَّ تَعَلُّمَهُ حَسَنَةٌ وَ طَلَبُهُ عِبَادَةٌ وَ مُذَاكَرَتُهُ تَسْبِيحٌ وَ الْبَحْثُ عَنْهُ جِهَادٌ وَ تَعَلُّمُهُ صَدَقَةٌ وَ بَذْلُهُ لَأَهْلِهِ قُرْبَةٌ وَ الْعِلْمُ ثَمَارُ الْجَنَّةِ وَ أَنْسُ فِي الْوَحْشَةِ وَ صَاحِبٌ فِي الْغُرْبَةِ وَ رَفِيقٌ فِي الْخُلُوءِ وَ دَلِيلٌ عَلَى السَّرَّاءِ وَ عَوْنٌ عَلَى الضَّرَّاءِ وَ زِينٌ عِنْدَ الْأَخْلَاءِ وَ سِلَاحٌ عِنْدَ الْأَعْدَاءِ يَرْفَعُ اللَّهُ بِهِ قَوْمًا فَيَجْعَلُهُمْ فِي الْخَيْرِ سَادَةً وَ لِلنَّاسِ أُثْمَةٌ يُفْتَدَى بِفَعَالِهِمْ وَ يُفْتَصُّ آثَارُهُمْ وَ يُصَلَّى عَلَيْهِمْ كُلُّ رَطْبٍ وَ يَابِسٍ وَ حَيْتَانِ الْبَحْرِ وَ هَوَامَّةٌ وَ سِبَاعُ الْبَرِّ وَ أَنْعَامُهُ. » [٤]

و عن علي(ع) قال: « أَقَلُّ النَّاسِ قِيَمَةً أَقَلُّهُمْ عِلْمًا، وَ قِيَمَةُ كُلِّ امْرِئٍ مَا يُحْسِنُهُ. » [٥]

و عن الصادق(ع) قال: « أَجُودُكُمْ بَعْدِي رَجُلٌ عَلِمَ عِلْمًا فَنَشَرَهُ يَبِيعُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ أُمَةً وَاحِدَةً. » [٦]

و قال ابن سينا: « أَلْعِلْمُ ثَلَاثَةٌ أَشْبَارُ مَنْ دَخَلَ فِي الشَّجَرِ الْأَوَّلِ تَكَبَّرَ وَ مَنْ دَخَلَ فِي الشَّجَرِ الثَّانِي تَوَاضَعَ وَ مَنْ دَخَلَ فِي الشَّجَرِ الثَّلَاثِ يَعْلَمُ أَنَّهُ لَا يَعْلَمُ شَيْئًا. »

المجادله ٥٨: الآية ١١. [١] [٢]. الزمر ٣٩: الآية ٩. [٣]. العلق ٩٦: الآية ٤. [٤] بحار الانوار، ج ٧٥، ص ١٨٩. [٥].

مستدرک الوسائل ، ج ١١، ص ١٧٥. [٦]. دائرة المعارف الشيعة العامة.

المراد من العلم

▲ المراد من العلم

العلم مصدر علم، يعلم بمعنى اليقين الذى لا يدخله الاحتمال و كثيراً ما يطلق على الاعتقاد الراجح سواء كان يقيناً او ظناً و يجئ بمعنى المعرفة كما جاءت بمعناه لإشتراكهما لكون كل منهما مسبوقاً بالجهل و اذا كان العلم بمعنى اليقين تعدى الى المفعولين و اذا كان بمعنى المعرفة تعدى الى واحد و استعمال العلم بمعنى المعلوم شائع و واقع فى الاحاديث كقوله ؤ: تعلّموا العلم اى المعلوم و المعنى الحقيقى للفظ العلم هو الادراك و سائر المعانى اما حقيقة عريفية او اصطلاحية او مجاز مشهور فالعلم لادراك الكلى او المركب و المعرفة لادراك الجزئى أو البسيط. العلم المطلق عندهم اى سواء كان حضورياً أو حصولياً مطلق صورة الحاضرة عند المدرك سواء كانت نفس المعلوم كما فى الحضورى او غيره و لو بالاعتبار كما فى الحصولى.

العلم الذى هو مقسم التصور و التصديق ، العلم الفكرى دون الشهودى الحضورى الذى هو عين المعلوم الخارجى لاصورته و نقشه كعلم المجرد بذاته أو بمعلوله، و كعلم الحق تعالى بمعلوماته التى هى شئونه و اطواره و اطلاله و آياته.

و لاجل اختلاف العلماء فى مقولة العلم ذكروا للعلم تعريفات شتى و المشهور انه من مقولة الكيف و عرفوه: « الصورة الحاصلة من الشئ عند العقل.» الصورة بمعنى حقيقة كل شئ لا الصورة بمعناها الشكل الهندسى لأنّ المعقولات المفارقة و الحقائق العلمية المرسلّة المطلقة صور ليست بمادية ذوات اشكال.

وقال بعض انه من مقولة الاضافة، كالفخر الرازى « صرح فى شرحه على الفصل السابع من النمط الثالث من الاشارات فى البحث عن الادراك بان العلم عرض من مقولة الاضافة» و عرفوا العلم بانه: « حصول صورة الشئ فى العقل.»

و قال فخر الرازى فى كتابه المطالب العالیه: العلم و الادراك عبارة عن مجرد نسبة مخصوصة و اضافة مخصوصة. و ذكر انه قول قد ذهب اليه جمع عظيم من الحكماء و المتكلمين و هو المختار عندنا وهو الحق.

و ذهب جماعة الى انه من مقولة الانفعال « كالخواجه نصير الدين الطوسى فى شرح (رسالة مسئلة العلم ص ٢٠) و عرفوا بانه: « قبول النفس تلك الصورة»

مقولة العلم

▲ مقولة العلم

كما ذكرنا اختلف العلماء فى مقولة العلم بانه من مقولة الكيف « الكيف هو عرض لا يقبل القسمة و النسبة لذاته» فيخرج بالعرض الواجب لذاته و الجوهر و بقيد «عدم قبول القسمة» الكمّ و بقيد عدم قبول النسبة المقولات السبع النسبية و يدخل بقيد (لذاته) مايعرضه قسمة او نسبة بالعرض . او من مقولة الاضافة (الاضافة هيئة حاصله من نسبة الشئ الى شئ آخر منسوب الى الشئ الاول المنسوب اليه كهيئة الاضافة التى فى الاخ، فان فيها نسبة الاخ بالاخوة الى اخيه المنسوب الى هذا الاخ المنسوب اليه بالاخوة.

او من مقولة الانفعال: الانفعال هو الهيئة الحاصلة من تأثر المتأثر مادام يتأثر. كالهيئة الحاصلة من تسخن المتسخن مادام يتسخن.

تقسيم مطلق العلم

▲ تقسيم مطلق العلم

إنّ حصول المعلوم للعالم إمّا بماهيته أو بوجوده.

و الاول هو العلم الحصىلى ، و الثانى هو العلم الحضورى. و بعبارة اخرى أنّ لنا علماً بالامور الخارجة عنّا فى الجملة، بمعنى انها تحصل لنا و تحضر عندنا بماهيّاتها، لابوجوداتها الخارجيّة التى تترتب عليها الآثار فهذا قسم من العلم، يسمى علماً حصولياً و من العلم: علمنا بذواتنا أنّما هو بحضورها لنا بوجودها الخارجى الذى هو ملاك الشخصية و ترتب الآثار و يسمّى العلم الحضورى.

تعريف العلم الحصىلى و الحضورى

▲ تعريف العلم الحصىلى و الحضورى

ان الحصولى : هو حضور صورة المعلوم لدى العالم.
و الحضورى : هو حضور نفس المعلوم لدى العالم كعلم الله تعالى بنفسه و بمخلوقاته و كعلم النفس بذاتها و بصفاتها القائمة بذاتها و بأفعالها.

الفرق بين العلم الحصولى و الحضورى

▲ الفرق بين العلم الحصولى و الحضورى

- ١- ان الحصولى هو حضور صورة المعلوم لدى العالم و الحضورى هو حضور نفس المعلوم لدى العالم.
- ٢- ان المعلوم بالعلم الحصولى وجوده العلمى غير وجوده العينى (لان الصورة غير ذى الصورة) و ان المعلوم بالعلم الحضورى و وجوده العلمى عين وجوده العينى.
- ٣- ان الحصولى هو الذى ينقسم الى التصور و التصديق و الحضورى لا ينقسم الى التصور و التصديق.

الفرق بين العلم و العلمى

▲ الفرق بين العلم و العلمى

المراد من العلم هو القطع و الجزم و العلمى هو الظن الخاص الذى قام على حجتيه الدليل كخبر الواحد و الظواهر من الكتاب و السنة و الاجماع و بناء العقلاء و من المعلوم قطعاً الذى لا يعتريه الريب استقرار بناء العقلاء طراً و اتفاق سيرتهم العملية، على اختلاف مشاربهم و اذواقهم ، على الأخذ بخبر من يثقون بقوله و يطمئنون الى صدقه و يأمنون كذبه، و كذلك اخذهم بظواهر الكلام و ظواهر الافعال.

الفرق بين العلم التفصيلي و الاجمالي

▲ الفرق بين العلم التفصيلي و الاجمالي

إذا كان متعلق العلم معيناً من حيث الموضوع أو الحكم يسمى العلم تفصيلياً و الأ يكون مجملاً. ولا فرق بينهما في عليّ كل منهما للتنجيز إذا كان المعلوم فعلياً من جميع الجهات (من ارادة المولى و كراهته وجهه الملاك).

و أما إذا لم يكن فعلياً كذلك فيحصل الفرق بين العلمين ، ضرورة ان الفعلى بمرتبة الاولى ينتجز اذا علم به تفصيلاً، و لا تبقى مجال للإذن في مخالفته، لعدم بقاء موضوع للحكم الظاهري - و هو الشك في الحكم الواقعي - لانكشافه حسب الفرض .

و أما اذا علم به اجمالاً فرتبة الحكم الظاهري محفوظة معه، للشك في وجود التكليف في كل واحد من الأطراف ، و به يتحقق موضوع الأصل النافي ، فيجرى بلا مانع. و بالجملة: فالتفاوت في ناحية المعلوم لا في ناحية العلم.

اقسام القطع

▲ اقسام القطع

ينقسم القطع اولاً الى الطريقي و الموضوعي، لان القطع قديكون طريقاً للحكم من دون دخله في متعلقه دخلاً موضوعياً سوا كان متعلقه موضوعاً خارجياً كالقطع بمائية مائع او خمريته أو غيرهما ، أم حكماً شرعياً تكليفاً كالقطع بوجوب الصلاة و حرمة الغيبة، أو وضعياً كالقطع بطهارة التراب ، و مالكية سيدتنا فاطمة الزهراء(س) لفدك. فان القطع بالتكليف اخطأ أو اصاب، يوجب عقلاً استحقاق المدح والثواب ، أو الذم و العقاب من دون ان يؤخذ شرعاً في خطاب نحو اقيموا الصلاة و لاتشرب الخمر.

و قد يكون موضوعاً للحكم، و القطع الموضوعى ، اما يكون تمام الموضوع للحكم، بحيث لا دخل للواقع فيه اصلاً كمانعية الغصب، و لبس مالا يوكل للصلاة حيث أنّها مترتبة على العلم بهما، فاذا علم بهما وصلى بطلت صلاته و ان تبين أنّ لباسه مما يؤكل أو اباحه مكانه واقعاً.

أو جزئه و على التقديرين إمّا يؤخذ على وجه الصفتية أى بلحاظ كونه صفةً قائمةً بالقاطع أو المقطوع، و اما على وجه الكشف و الطريقية، فاقسام القطع الموضوعى اربعة ، و بعد ضم القطع الطريقي اليها يصير مجموع الاقسام خمسة.

لا يخفى ان شيخ مشايخنا المحقق النائيني (ره) انكر القطع المأخوذ تمام الموضوع على وجه الطريقية بل ذهب الى امتناعه ، قال مقرر بحثه الشريف مالفظة : «نعم فى امكان اخذه تمام الموضوع على وجه الطريقية اشكال، بل الظاهر أنّه لا يمكن من جهة ان اخذه تمام الموضوع يستدعى عدم لحاظ الواقع و ذى الصورة بوجه من الوجوه، و اخذه على وجه الطريقية يستدعى لحاظ ذى الطريق و ذى الصورة، و يكون النظر فى الحقيقة الى الواقع المنكشف بالعلم كما هو الشأن فى كلّ طريق، حيث أنّ لحاظه طريقاً يكون فى الحقيقة لحاظاً لذى الطريق ، و لحاظ العلم كذلك ينافى اخذه تمام الموضوع فالانصاف ان اخذه تمام الموضوع لا يمكن الا بأخذه على وجه الصفتية.

و ملخص ما افاده فى وجه الامتناع هو لزوم اجتماع اللحاظين الاستقلالى و الآلى، و هو محال ، لأنّ لحاظ القطع استقلالياً يقتضى عدم لحاظ متعلقه و لحاظه آلياً يقتضى لحاظ متعلقه، و الجمع بين هذين اللحاظين ليس الا الجمع بين المتناقضين.

و يمكن الجواب عنه تارةً بالنقض:

اولاً : بدخل العلم بعدالة امام جماعته فى جواز الائتمام به، فانه أخذ موضوعاً لجوازه كاشفاً و طريقاً لاصفةً اما موضوعيته فلعدم وجوب الاعادة بعد انكشاف الخلاف، كما ورد به النص و اما طريقيته فلقيام الامارات كالبيّنة و بعض الاصول كالاستصحاب مقامه، اذ من الواضح عدم قيامها مقام القطع المأخوذ على وجه الصفتية.

و اخرى بالحل ، توضيحه: انّ مورد الامتناع اجتماع اللحاظين مصداق العلم ، و هو العلم الخارجى المتعلق بالاشياء لا مفهومه ، فانّ القاطع بخمريه مائع لا يرى الا ذلك المقطوع به. مع الغفلة عن قطعه فضلاً عن لحاظه استقلالاً، نظير الناظر فى المرأة لرؤية و

جهه، فإنه لا يلتفت في النظر الى نفس المرات. هذا في المصداق العلم الذى لا شأن له الا اراءه الواقع و رفع الحجاب عنه.[٧]

٧. منتهى الدرايه، ج ٤، ص ٤٥٩.

الفرق بين اخذ القطع تمام الموضوع أو جزئه

▲ الفرق بين اخذ القطع تمام الموضوع أو جزئه

و الفرق بين اخذ القطع تمام الموضوع و بين اخذه طريقاً محضاً هو: انه على الاول يدور الحكم مدار القطع وجوداً و عدماً كمثال العلم بالغصبيه المتقدم. و على الثانى يدور الحكم مدار العلم و الواقع وجوداً و عدماً لان القطع جزء الموضوع نحو: اذا كانت صلاه الجمعة واجبه و قطعت بها يجب عليك التصديق.

الفرق بين القطع الطريقي و الموضوعى

▲ الفرق بين القطع الطريقي و الموضوعى

الفرق بينهما من وجوه ثلاثه:
الاول: ان الطريقي لا يقع وسطاً و لا يسمى حجه الا مجازاً من باب ذكر السبب و اراده المسبب و الموضوعى يقع وسطاً ولا يسمى حجه الا مسامحه.
الثانى: ان القطع الطريقي حجه (الحجه بمعنى اللغوى اى صحه الاحتجاج و وجوب المتابعة) مطلقاً لا فرق بين افراده و اسبابه و ازمانه لان حجتيه كطريقيته غير قابله لتعلق الجعل نفيّاً و اثباتاً بخلاف القطع الموضوعى حيث

تكون حجتيه تابعه لدلالة الدليل على اعتباره سعةً وضيقاً.

الثالث: ان الامارات الشرعية و الاصول العملية (الاصول المحرزة كالاستصحاب مثلاً) تقوم مقام القطع الطريقي بخلاف القطع الموضوعى فانه تابع لدليل الحكم فان ظهر منه أو من دليل خارج اعتباره على وجه الطريقيه للموضوع قامت الامارات و الاصول مقامه كالقطع الموضوعى الطريقي و الأفلا كالقطع الموضوعى الوصفى بكلا قسميه.

المراد من حجية القطع

▲ المراد من حجية القطع

الحجة فى اللغة : البرهان[٨] وقيل الحجة الدلالة المبيّنة للحجة اى المقصد المستقيم[٩] و قال الازهرى : الحجة الوجه الذى يكون به الظفر عند الخصومة. و قيل الحجة فى اللغة الغلبة فهذا من قبيل تسمية السبب باسم المسبب[١٠] و قال المحقق المظفر(ره) الحجة لغة: كل شئ يصلح ان يحتج به على الغير.

اما الحجة باصطلاح المنطقى هو المعلوم التصديقى الموصل الى المجهول التصديقى كقولنا: العالم متغير و كل متغير حادث الموصل الى قولنا فالعالم حادث. و ان شئت فعبر: هى الوسط الذى يحتج به على ثبوت الاكبر للاصغر كالتغير الذى يحتج به على اثبات الحدوث للعالم.

و لا يصح اطلاق الحجة بهذا المعنى على القطع اذ لا يصح ان يقع وسطاً فى القياس فلا يقال: هذا معلوم الخمرية و كل معلوم الخمرية خمر أو يجب الاجتناب عنه.

لان الكبرى كاذبة لان بعض معلوم الخمرية ليس بخمر و وجوب الاجتناب مترتب على الخمر لا على معلوم الخمرية. و اما الحجة عند الاصولى عبارة عن الادلة الشرعية من الطرق و الامارات التى تقع وسطاً لاثبات متعلقاتها بحسب الجعل الشرعى من دون ان يكون بينها و بين المتعلقات علقه ثبوتية بوجه من الوجوه، أو يقال : هى وسط الذى يوجب العلم بثبوت الحكم لمتعلقه.

ولا يصح اطلاق الحجّة بهذا المعنى على القطع ايضاً لان الحجّة عند المنطقى ما يكون سبباً للقطع بالحكم على متعلقه، فلا يطلق على نفس القطع.

و ثانياً ان القطع لا يقع وسطاً لاثبات الحكم مطلقاً لا الواقعى ولا الظاهرى لان القطع طريق محض من دون ان يكون قيد للموضوع فلا يكون وسطاً للحكم الواقعى و اما الحكم الظاهرى فموضوعه الشك و فى مورد القطع ينتفى بانتفاء موضوعه. هذا فى قطع الطريقى.

و اما القطع الموضوعى فيقع وسطاً و لا يسمّى حجة عند الشيخ الاعظم الانصارى(ره) كما صرّح فى فرائد الاصول : اما بالنسبة الى حكم آخر فيجوز ان يكون القطع مأخوذاً فى موضوعه، فيقال: ان الشئىء المعلوم ، بوصف كونه معلوماً، حكمه كذا و حينئذ فالعلم يكون وسطاً لثبوت ذلك الحكم لمتعلقه و ان لم يطلق عليه الحجّة، اذا المراد بالحجّة فى باب الادلة ما كان وسطاً لثبوت احكام متعلقه شرعاً لا لحكم آخر.

و اما عند الشيخ النائنى(ره) يقع وسطاً و يسمى حجة حقيقة كما ذكر فى فوائد الاصول.

و اما الحجّة عند العرف بمعنى وجوب العمل اى المنجزية عند الاصابة و المعذرية عند الخطاء و بعبارة اخرى الحجّة ما يحتج به المولى على العبد و ما يصح الاحتجاج به للعبد على المولى و هذا المعنى يرجع الى معنى اللغوى و بهذا المعنى صحّ اطلاق الحجّة على كل من القطع و الامارات الظنية المعتبرة على حدّ سواء.

[٨]. لسان العرب، ج ٣، ص ٥٣. [٩]. معجم مفردات الفاظ القرآن للراغب الاصفهاني. [١٠]. الحاشية لملا عبد الله.

اقسام الجعل

▲ اقسام الجعل

ان الجعل على قسمين :

احدهما : الجعل البسيط، و هو الایجاد بمفاد «كان» التامه كجعل زيد - ايجاده - و لاریب فی أن القطع مجعول بهذا المعنى، ضرورة كونه حادثاً لا قديماً، ولكن ليس هذا الجعل مورداً للبحث.

ثانيهما: الجعل التأليفي ، و هو الایجاد بمفاد «كان» الناقصه بمعنى جعل شيء لشيء ، و يتحقق ذلك في الأعراض المفارقة و المحمولات غير الضرورية، كجعل زيد عالماً أو عادلاً - ای اثبات العلم أو العدالة.

و هذا الجعل لا يتصور في المحمولات البينه الثبوت للموضوعات، بحيث تكون ذات الموضوع علة تامه لوجود المحمول ، كما لا يعقل في المحمولات الممتنع الثبوت للموضوعات و الجعل بهذا المعنى هو محل الكلام.

حجیه القطع قابله للجعل ام لا؟

▲ حجیه القطع قابله للجعل ام لا؟

حجیه القطع بمعنى المنجزية و المعذرية (وجوب العمل على طبقه) فالاقوال ثلاثة:

الاول: ان حجية القطع ثابتة ببناء العقلاء ابقاء للنوع و حفظاً للنظام فتكون من القضايا المشهورة باصطلاح المنطقيين و هذا البناء قد امضاه الشارع لذلك فيجب اتباعه.

الثاني: ان حجيته بحكم العقل و الزامه.

الثالث: ان حجيته من لوازمه العقلية كما اختار صاحب الكفاية و ايده السيدنا الخوئي (ره) و اجاب عن الاول بأن حجية القطع و لزوم الحركة على طبقه كانت ثابتة في زمان لم يكن فيه الا بشر واحد فلم يكن فيه عقلاء ليتحقق البناء منهم و لم يكن نوع ليكون العمل بالقطع لحفظه.

و اجاب عن الثاني بان العقل شأنه الادراك ليس الا و اما الزام و البعث التشريعي فهو من و ظائف المولى

فالحجیه بهذا المعنى للقطع من لوازمه الذاتية و لو كان مخالفاً للواقع و لا تكون بجعل جاعل سواء كان الجاعل هو الشرع أو العقل أو بناء من العقلاء لتكون الحجية من الامور المجعولة أو من القضايا المشهورة.

فلا تقبل الجعل اثباتاً لأن لازم الماهية لا ينفك عنها بل ثبوته لها ضرورى و تحصيل للحاصل و لا نفيّاً لأن سلب اللازم عن الماهية محال بل مستلزم للتناقض.

هل يمكن اخذ القطع بالحكم فى الموضوع؟

▲ هل يمكن اخذ القطع بالحكم فى الموضوع؟

لا يمكن ان يؤخذ القطع بحكم فى موضوع نفس هذا الحكم كان يقال: «اذا علمت بحرمة الخمر فالخمر حرام» سواء كان تمام الموضوع أو جزئه و كذا لافرق بين كونه بنحو الصفية أو الطريقية للزوم الدور لأن الحرمة موقوفة على العلم بها، لكونه موضوعاً لها، و توقف كل حكم على موضوعه بديهى، و العلم بها موقوف على وجودها قبل تعقل العلم بها، اذ لابد من وجود حكم حتى يتعلق به العلم أو الجهل . فالعلم موقوف على الحكم ، و هو موقوف على العلم ، و هذا دورٌ و لا يمكن اخذ القطع فى الحكم فى موضوع مثل هذا الحكم للزوم اجتماع المثليين نحو « اذا علمت بحرمة الخمر حرمت عليك الخمر حرمةً مثلها» و اجتماع المثليين كالضدين ممتنعٌ كما قرّر فى محلّه.

و لا يمكن اخذ القطع بحكم فى موضوع ضد هذا الحكم للزوم اجتماع الضدين كان يقال: « اذا علمت بحرمة الخمر فالخمر لك حلال» .

نعم يصح اخذ القطع بمرتبة حكم (المرتبة الانشائية) لمرتبة أخرى (المرتبة الفعلية) من نفس ذلك الحكم أو مثله أو ضده.

العلم الاجمالى كالعلم التفصيلى فى التنجز أم لا؟

▲ العلم الاجمالى كالعلم التفصيلى فى التنجز أم لا؟

بعد ما ثبت حجية العلم التفصيلي ذاتاً و كونه علة تامّة لتنجز الواقع عقلاً فهل العلم الاجمالي كذلك أو لا؟
ربما نسب الى المحقق الخونساري و المحقق القمي (ره) المنع و انه بحكم الشك البدوي فيجوز في مورده
الاصول المرخصة اذ الواقع لم ينكشف تمام الانكشاف و مرتبة الحكم الظاهري اعني الشك محفوظ في كل واحد
من الطرفين فيشملهما اطلاقات ادلة الاصول.
و ظاهر الكفاية في مبحث القطع انه منجز بنحو الاقتضاء لا العلية التامة فللشارع الترخيص في بعض الاطراف أو
جميعها و لكن بدون تحقق الترخيص يتنجز الواقع قهراً.

و يظهر من بعض الكلمات الشيخ الانصاري (ره) انه بالنسبة الى حرمة المخالفة القطعية علة تامّة و بالنسبة الى
وجوب الموافقة القطعية بنحو الاقتضاء فتجب الموافقة الا ان يريد الترخيص في بعض الاطراف فيجعل الطرف
آخر بدلاً عن الواقع.
للآية الله العظمى البروجردي (ره) في هذا المقام تفصيل بين العلم الاجمالي بالتكليف الفعلي اعني البعث أو الزجر
الفعلي الحتمي من ناحية المولى، و بين العلم بالحجة الاجمالية، فالاول كالعلم التفصيلي علة تامّة للتنجيز و
لامجال للترخيص لا في جميع اطرافه و لا في البعض فأنه مناقضة صريحة و اما في الحجج الاجمالية غير العلم
فيمكن ان يرخص في بعض الاطراف بل في الجميع ايضاً فيكشف عن رفع اليد عن اطلاق الدليل الاول مثلاً اذا
فرض العلم الوجداني الحتمي اجمالاً بحرمة احد الشئيين بالفعل و انه مع اجماله و عدم تميزه مبغوض للشارع
جداً فلا محالة يحكم العقل حكماً جازماً بوجوب الاجتناب عنه ولو بترك الطرفين مقدماً و لا يعقل ترخيص
الشارع في مخالفته بعد العلم الوجداني بحرمة فعلاً و مبغوضيته له اذ بالعلم وصل التكليف الفعلي الى العبد و
انكشف له تمام الانكشاف و لا حاله منتظرة لحكم العقل بتنجزه و استحقاق العقوبة على مخالفته، و الترخيص
فيه يرى ترخيصاً في المعصية و مناقضة صريحة لما علم.

و اما اذا علمنا اجمالاً بان احد الانائين خمر مثلاً فاطلاق قوله: «لاتشرب الخمر» و ان كان يشمله و لكنه ليس
علماً بالتكليف الفعلي بل علماً اجمالياً بوجود الحجة اعني اطلاق الدليل بالنسبة الى هذا أو ذاك فلا يرى العقل
مانعاً من ترخيص الشارع في ارتكاب الطرفين أو احدهما و به ينكشف عدم ارادة الاطلاق و تقييد قوله «لاتشرب
الخمر» بما علم خمريته بالتفصيل أو بما لم يرد الترخيص فيه من الطرفين.

و الامام الخميني (ره) ايضاً تعرض لهذا التفصيل هنا كما في تقارير بحثه و لعله اخذه منه (ره) حيث كان يحضر
درسه.

فالأقوال في المسئلة سبعة:

الاول: ان العلم الاجمالي مقتضى بالنسبة الى كل من وجوب الموافقة و حرمة المخالفة القطعيتين ، فجاز الإذن من

الشارع بمخالفه احتمالاً و هذا ما اختاره صاحب الكفاية.

الثاني: هو التفصيل فى حجية العلم الاجمالى، و أنّها بنحو الاقتضاء بالنسبة الى وجوب الموافقة القطعية، و بنحو العلية التامة بالنسبة الى حرمة المخالفة القطعية. و يستفاد هذا من كلمات شيخنا الاعظم فى مبحث العلم الاجمالى و الاشتغال.

الثالث: أنّه كالشك البدوى، و هو ظاهر اربعين العلامة المجلسى على ما حكاها المحقق القمى عنه فى قانون البراءة.

الرابع: أنّه علّة تامة للحجية و التنجز بلا تفصيل بين المخالفة و الموافقة.

الخامس: أنّه يجب التخلص عن المشتبه بالقرعة، كما نسب الى السيدابن الطاوس (ره) مستدلاً بعموم « القرعة لكل امر مشكل».

السادس : انه علّة تامة لحرمة المخالفة القطعية و وجوب الموافقة الاحتمالية، و هذا هو المستفاد من مجموع كلمات المحقق القمى (ره).

السابع: أنّه علّة تامة لحرمة المخالفة القطعية فقط، و ليس علّة و لا مقتضياً لوجوب الموافقة القطعية.

الاضطرار الى بعض اطراف العلم الاجمالى

▲ الاضطرار الى بعض اطراف العلم الاجمالى

و صور المسألة اربعة لان الاضطرار قد يكون الى بعض المعين كما لو اضطر الى الإناء الأبيض فيما لو اشتبه النجس بين الإناء الأبيض و الأصفر مثلاً و قد يكون الى بعض غير المعين كما لو اضطر الى احد الإنائين من دون فرق بينهما و على كل تقدير أمّا أن يكون الاضطرار لاحقاً على العلم الاجمالى كما لو علم اجمالاً بنجاسة احد الانائين ثم اضطر، و اما أن يكون غير لاحق بل سابقاً أو مقارناً كما لو اضطر الى احدهما ثم علم بالنجاسة أو تقارن الامران.

ثمّ ان المحقق الخراسانى و الشيخ الاعظم(ره) اختلفا فى انه لو اضطر الى احدهما فهل يكون الاضطرار مطلقاً سبباً لعدم تنجيز العلم فيجوز ارتكاب الطرفين كما هو مذهب صاحب الكفاية و صرح فيها و هذا لفظه:

« ان الاضطرار كما يكون مانعاً عن العلم بفعليّة التكليف لو كان الى واحد معين كذلك يكون مانعاً لو كان الى غير معين».[١١]

وصرّح ايضاً:

«لا فرق بين ان يكون الاضطراب كذلك سابقاً على حدوث العلم أو لاحقاً. لان تنجيز التكليف يدور مدار المنجز حدوثاً و بقاءً و المنجز هو العلم الاجمالي بالتكليف و بعد الاضطراب الى احد الطرفين لا يبقى علم بالتكليف في الطرف الآخر بالوجدان.» [١٢]

و في حاشية الرسائل فصل بين هذه الصور باختلاف الاضطراب فان كان الى احدهما غير المعين لم ينجز العلم ويجب الاجتناب عن غير المضطر اليه كما هو مذهب الشيخ (ره) و استدل لذلك بما لفظه:
« و لو كان المضطر اليه بعضاً غير معين وجب الاجتناب عن الباقي - و ان كان الاضطراب قبل العلم الاجمالي - لان العلم حاصل بحرمة واحدة من الامور، و لو علم حرمة تفصيلاً و جب الاجتناب عنه، و ترخيص بعضها على البدل يوجب اكتفاء الامر بالاجتناب عن الباقي.» [١٣]

و المحقق النائيني و الامام الخوئي (ره) تبعاً الشيخ الاعظم (ره) لان الاضطراب الى احد غير المعين لم يتعلق بخصوص الحرام كي ترفع حرمة به، و انما تعلق بالجامع بينه و بين الحلال على الفرض، فالجامع هو المضطر اليه و احدهما مع الخصوصية هو الحرام، فما هو مضطر اليه ليس بحرام و ماهو حرام ليس بمضطر اليه، فلا وجه لرفع اليد عن حرمة الحرام المعلوم بالاجمال، لأجل الاضطراب الى الجامع.

[١١]. كفاية الاصول. [١٢]. ذاك. [١٣]. فرائد الاصول، ج ٢، ص ٢٤٥.

النسبة بين وجوب الموافقة القطعية و حرمة المخالفة القطعية

▲ النسبة بين وجوب الموافقة القطعية و حرمة المخالفة القطعية

النسبة بينهما عموم من وجه لان مادة اجتماعهما اذا لم يجر الاصل في شئ من الاطراف للمعارضة، تجب الموافقة القطعية كما تحرم المخالفة القطعية اذا كانت ممكنة كما اذا علم اجمالاً بحرمة احد المائعين مثلاً، و كانت اصالة الاباحة في كل منهما

معارضة بمثلها في الآخر، فتجب الموافقة القطعية بالاجتناب عنهما، كما تحرم المخالفة القطعية بارتكابهما معاً.

و اما اذا علم بحرمة الجلوس فى احدى الغرفتين فى زمان معين، فيسقط الاصلان للمعارضة، و تجب الموافقة القطعية بترك الجلوس فيهما و ان كان المخالفة القطعية غير محرمة، لعدم التمكن منها و اما اذا جرى الاصل فى بعض الاطراف دون بعض لجهة من الجهات، فلا تجب الموافقة القطعية، و ان حرمت المخالفة القطعية فلا ملازمة بينهما خلافاً للمحقق النائينى(ره).

الفرق بين الواحد النوعى و الجنسى مع الواحد بالنوع و بالجنس

▲ الفرق بين الواحد النوعى و الجنسى مع الواحد بالنوع و بالجنس

اختلفوا فى جواز اجتماع الامر و النهى فى واحد و امتناعه و ذكر المحقق الخراسانى (ره) ان المراد بالواحد مطلق ما كان ذا وجهين و مندرجاً تحت عنوانين باحدهما كان مورداً للامر و بالآخر للنهى و ان كان كلياً مقولاً على كثيرين. و هذا المعنى يشمل الواحد الشخصى كزيد و الواحد النوعى كالانسان و الواحد الجنسى كالحيوان و الوحدة فى كل من هذه الاقسام الثلاثة حقيقية لامجازية.

فذكر كلمة واحد فى عنوان البحث انما هو لإخراج الواحد بالنوع كما فى قولك الزنجى و الرومى واحد اى من نوع واحد و الواحد بالجنس كما فى قولك البقر و الغنم واحد اى من جنس واحد. و الوحدة فى هذين القسمين مجازية لاحقيقية فان الزنجى و الرومى اثنان حقيقة و انما ينسب اليهما الوحدة بالعرض و المجاز. و كالسجود لله تعالى و للصنم لعدم تصادقهما على سجود خارجى لتباينهما المانع من الاتحاد وجوداً و الاتحاد بينهما بحسب المفهوم لا بحسب المصادق.

ولا يخفى عدم تصور الواحد بالشخصى قبال الواحد الشخصى . و بعبارة اخرى الواحد على قسمين :
الواحد الحقيقى: و هو ما كان وصف الوحدة فيه بحال الموصوف شخصياً كان أو نوعياً أو جنسياً .
و الواحد المجازى: و هو ما كان الوصف فيه بحال الموصوف شخصياً كان أو نوعياً أو جنسياً و الواحد المجازى و هو ما كان الوصف فيه بحال المتعلق و اتصافه به مجازياً.

ذاتية طريقة القطع من باب البرهان

▲ ذاتية طريقة القطع من باب البرهان

أو الايساغوجي

لو كانت ماهية القطع نفس الانكشاف لكانت طريقته ذاتية بذاتي باب الايساغوجي (الكليات الخمس) كما هو مختار المحققين و اما لو كانت طريقته لازمة لماهيته كالزوجية بالنسبة الى الاربعة لكانت طريقته ذاتية بذاتي باب البرهان و على كلا التقديرين غير قابلة للجعل اثباتاً و نفيّاً كالحجية للقطع و الحق ان القطع هو نفس الانكشاف و الرؤية لا انه مرآت و ما به ينظر فهو بنفسه طريق بحسب ماهيته و ذاته فتكون طريقته ذاتية بذاتي باب الايساغوجي.

ذاتية طريقة القطع من باب البرهان

▲ ذاتية طريقة القطع من باب البرهان

أو الايساغوجي

لو كانت ماهية القطع نفس الانكشاف لكانت طريقته ذاتية بذاتي باب الايساغوجي (الكليات الخمس) كما هو مختار المحققين و اما لو كانت طريقته لازمة لماهيته كالزوجية بالنسبة الى الاربعة لكانت طريقته ذاتية بذاتي باب البرهان و على كلا التقديرين غير قابلة للجعل اثباتاً و نفيّاً كالحجية للقطع و الحق ان القطع هو نفس الانكشاف و الرؤية لا انه مرآت و ما به ينظر فهو بنفسه طريق بحسب ماهيته و ذاته فتكون طريقته ذاتية بذاتي باب الايساغوجي.

الفرق بين اليقين و القطع و العلم

▲ الفرق بين اليقين و القطع و العلم

القطع هو الاعتقاد الجازم سوا كان مطابقاً للواقع ام لم يكن و اليقين هو الاعتقاد الجازم الثابت المطابق للواقع و كذا العلم اذا المطابقة للواقع قيد فيهما و لذا لا يبحث عن التجري في عنواني اليقين و العلم.

اقسام التجري

▲ اقسام التجري

التجري في اللغة اعم من المعصية لانه عبارة عن الطغيان و التمرد الشامل للعصيان كما ان الانقياد اعم من الطاعة لغةً و اما عند الاصوليين في مقابل المعصية لان التجري عندهم هو مخالفة القطع الغير المصادف للواقع أو مخالفة مطلق الحجة الغير المصادف للواقع كما ان الانقياد في مقابل الطاعة لان الانقياد عند الاصوليين هو موافقة القطع الغير المصادف للواقع كترك الواجب باعتقاد انه حرام و فعل الحرام باعتقاد انه واجب.

اقسام التجري كما ذكره الشيخ الاعظم الانصارى(ره) ستة:

- ١- مجرد القصد الى المعصية؛
 - ٢- القصد مع الاشتغال بمقدماته؛
 - ٣- القصد مع التلبس بما يعتقد كونه معصية؛
 - ٤- التلبس بما يحتمل كونه معصية رجاء لتحقيق المعصية به؛
 - ٥- التلبس به لعدم المبالاة بمصادفة الحرام؛
 - ٦- التلبس به رجاء ان لا يكون معصية و خوف أن يكون معصيةً.
- و هذه الاقسام الستة يجمعها عدم المبالاة بالمعصية أو قلةاها.

الفرق بين التجري و المعصية

▲ الفرق بين التجرى و المعصية

التجرى: هو مخالفة القطع الغير المصادف للواقع كشرب الخلّ باعتقاد أنه خمر.
و المعصية: هى مخالفة القطع المصادف للواقع كشرب الخمر باعتقاد انها خمر. لا اشكال فى حرمة المعصية و اما فى حرمة التجرى خلاف فالشيخ الانصارى(ره) قائل بعدم الحرمة و ان التجرى كاشف عن سوء سريرة الفاعل و خبث باطنه الذى لا يترتب عليه سوى اللوم و الذم و الاكثر على الحرمة و منه صاحب الكفاية و سيدنا الخوئى(ره) بشهادة الوجدان بل بشهادة كافة العقلاء على استحقاق المتجرى للعقاب.

موضوع كل علم عند المشهور

▲ موضوع كل علم عند المشهور

موضوع كل علم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية. و العرض الذاتى ما يعرض الشئ اما أولاً و بالذات كالتعجب اللاحق للانسان من حيث انه انسان أو لجزئه المساوى كالتكلم لكونه ناطقاً أو لامر خارج يساويه كالضحك له لكونه متعجباً. و ساير الاقسام يذكر فى محله انشاء الله تعالى.

موضوع كل علم عند صاحب الكفاية

▲ موضوع كل علم عند صاحب الكفاية

هو ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية اى بلا واسطة فى العروض لان العرض تارتاً يكون عارضاً للشئ بلا واسطة اصلاً فى الثبوت و لا فى العروض كالزوجية للاربعة و اخرى يكون مع الواسطة فى الثبوت و هى على اقسام ستة: اما امر داخلى

مساوى للمعروض كالتكلم العارض للانسان بواسطة كونه ناطقاً او اعم منه كالمشى العارض للانسان بواسطة كونه حيواناً و لا ثالث للامر الداخلى و إما امر خارجى مساوى للمعروض كالضحك العارض للانسان بواسطة التعجب أو اعم منه كالتعجب العارض للانسان بواسطة المشى أو اخص منه كالضحك العارض للحيوان بواسطة كونه ناطقاً أو مبائن معه كالحرارة العارضة للماء بواسطة النار.

وثالثه يكون مع الواسطة فى العروض بان لا يكو العارض عارضاً للشئ حقيقة بل لغيره و انما ينسب اليه تجوزاً كالجري العارض للميزاب. فهذه ثمانية اقسام للعرض و على مسلك صاحب الكفاية جميع هذه الاعراض كلها اعراض ذاتية سوى العارض مع الواسطة فى العروض فموضوع العلم و العرض الذاتى عند صاحب الكفاية اعم من الموضوع و العرض الذاتى عند المشهور فتعريفه شامل للاعراض الغريبة و المختلف فيه (العارض بواسطة امر داخلى اعم).

تعريف علم الاصول

▲ تعريف علم الاصول

عرّف المحققون علم الاصول بتعاريف شتى و نذكر بعضها اجمالاً :

الأول : تعريف المشهور:القواعد الممهدة لاستنباط الاحكام الشرعية الفرعية.

الثانى: تعريف صاحب الكفاية (ره):صناعة يعرف بها القواعد التى يمكن ان تقع فى طريق استنباط الاحكام أو التى ينتهى اليها فى مقام العمل.

الثالث: تعريف المحقق النائنى(ره): العلم بالقواعد التى اذا انضمت اليها صغرياتها انتجت نتيجة فقهية و هو حكم الكلى الشرعى الثابت لموضوعه المقدر و جوده على ما هو الشأن فى القضايا الحقيقية.([١٤])

الرابع : تعريف الامام الخمينى (ره): القواعد الآلية التى يمكن ان تقع فى كبرى استنتاج الاحكام الكلية الفرعية الالهية أو الوظيفة العملية.([١٥])

الخامس: تعريف الامام الخوئى: العلم بالقواعد التى تقع بنفسها فى طريق استنباط الاحكام الشرعية الكلية الالهية

من دون حاجة الى ضميمه كبرى أو صغرى اصولية اخرى اليها.[١٦])
السادس: تعريف الشهيد محمد باقر الصدر (ره): علم الاصول هو العلم بالعناصر المشتركة في عملية استنباط الحكم الشرعي.[١٧])
السابع: تعريف الشيخ المحقق المظفر(ره): علم يبحث فيه عن قواعد تقع نتائجها في طرق استنباط الحكم الشرعي. [١٨])
[١٤]. اجود التقارير. [١٥]. تهذيب الاصول. [١٦]. المحاضرات. [١٧]. دروس في علم الاصول. [١٨]. اصول الفقه.

موضوع علم الاصول

▲ موضوع علم الاصول

فيه آراء و نظريات مختلفة:
ذهب المشهور و صاحب القوانين الى ان موضوع علم الاصول : الادلة الاربعة بوصف كونها ادلة.
و قال صاحب الكفاية: ان موضوع علم الاصول هو الكلى المنطبق على موضوعات مسائله المتشعبة.نتبشتش
و اما عند سيدنا الامام الخوئي(ره) عبارة عن: عدة من القضايا و القواعد المبينة بحسب الموضوع و المحمول
التي جمعها في مرحلة التدوين اشتراكها في الدخل في غرض واحد[١٩])و قال الشهيد الصدر(ره) ان موضوعه:
الادلة المشتركة في عملية الاستنباط.[٢٠])

[١٩]. المحاضرات، ج ١، ص ٢٨. [٢٠]. دروس في علم الاصول، ج ١، ص ٤٣.

فائدة علم الاصول و الغرض منه

▲ فائدة علم الاصول و الغرض منه

الاقتدار على الاستنباط و بعبارة اخرى: الاستعانة على الاستدلال لاحكام من ادلتها. قال بعض الاعاظم (ره) هي تعيين الوظيفة فى مقام العمل الذى هو موجب لحصول الامن من العقاب. [٢١]بت

[٢١]. المحاضرات، ص ٨.

اقسام المبادئ

▲ اقسام المبادئ

المبادئ تنقسم الى تصويرية و تصديقية ، اما التصويرية فهى التى توجب معرفة الموضوعات أو المحمولات و اما التصديقية فهى الادلة التى توجب التصديق بثبوت المحمولات لموضوعاتها. [٢٢]

[٢٢]. اجود التقارير، ج ١، ص ٨.

الفرق بين الجامع النوعى و العنوانى

▲ الفرق بين الجامع النوعى و العنوانى

ان الجامع النوعى موجود فى الخارج بوجود افرادة و مصاديقه كالانسان و الجامع العنوانى موجود فى الذهن ليس الا كالنسب و المفاهيم و الموجود فى الخارج هو المعنون لا الافراد.

حقيقة الوضع

▲ حقيقة الوضع

الوضعففى اللغة جعل الشئ فى الحيز اى فى المكان، و ضد الرفع و فى الاصطلاح نشير الى بعض التعريفات المذكورة فى كتب القوم:

الاول: هو نحو اختصاص اللفظ بالمعنى و ارتباط خاص بينهما ناشٍ من تخصيصه به تارةً و من كثرة استعماله فيه اخرى.([٢٣])

الثانى: عبارة عن ربط خاص مجعول بين طبعى اللفظ و المعنى الموضوع له بحيث يكون طبعى اللفظ الموضوع مستعداً لاحضار ذلك المعنى فى الذهن من يسمع ذلك اللفظ أو يتصوره.([٢٤])

الثالث: عبارة عن التعهد و الالتزام النفسانى.([٢٥])

الرابع: اعتبار الواضع لفظاً خاصاً على معنى خاص.([٢٦])

و قال شيخنا الاستاذ: آية الله العظمى الوحيد الخراسانى (مدّ ظله العالى): هذا المبني اقرب المباني الى الواقع مع ذلك لا يخلو عن الاشكال([٢٧]) و لاجل الرواية المعتبرة فى المقام([٢٨]) اختار مبناً مستقلاً بأن حقيقة الوضع و التسمية : جعل اللفظ علامتاً للمعنى.

[٢٣]. كفاية الاصول، ج ١. [٢٤]. نهاية الافكار. [٢٥]. المحاضرات. [٢٦]. نهاية الدراية. [٢٧]. الدرس (٣٨) ١٣٦٩/٨/٢٩. [٢٨]. معانى الاخبار ص ٣.

اقسام الوضع

▲ اقسام الوضع

ينقسم الوضع بحسب التصور الى اربعة اقسام:

الاول: الوضع خاص و الموضوع له خاص اى أنّ الواضع لاحظ حين الوضع لفظاً خاصاً لمعنى خاص كالاعلام

الشخصية.

الثاني: الوضع عام و الموضوع له عام بمعنى ان الواضع لاحظ حين الوضع لفظاً للمعنى الكلى كاسماء الاجناس.
الثالث: الوضع عام و الموضوع له خاص. بأن تصور حين الوضع المعنى الكلى و وضع اللفظ لمصاديقه كوضع الحروف و اسماء الاشارات و الموصولات.

الرابع: الوضع خاص و الموضوع له عام بأن لاحظ الواضع حين الوضع معناً جزئياً و وضع اللفظ للمعنى الكلى و لكن الظاهر انه يستحيل ذلك، بداهة ان الخاص بما هو خاص لا يصلح ان يكون مرآة للعام و من هنا قيل: ان الجزئى لا يكون كاسباً و لا مكتسباً هذا بخلاف العام فانه يصلح ان يكون مرآة لملاحظة الأفراد على سبيل الاجمال. و ان ناقش الامام الخميني (ره) فى امكان القسم الثالث و الرابع و شيخنا الاستاذ آية الله العظمى الفاضل اللكراني (ره) على خلاف المشهور قائل بامكان القسم الرابع (كما نسب هذا القول الى المحقق الرشتي صاحب بدائع الافكار ايضاً) و امتناع القسم الثالث عقلاً. ([٢٩])

[٢٩]. سیری کامل در اصول فقه، ج ١، ص ٢٨٦.

الفرق بين الوضعى الشخصى و النوعى

▲ الفرق بين الوضعى الشخصى و النوعى

و لابد فى الوضع من تصور اللفظ و المعنى و الواضع اما يتصور المعنى بنفسه و اما يتصوره و يلاحظه بوجهه و عنوانه فيسمى الوضع فى الصورة الاولى شخصياً كوضع المواد و فى الصورة الثانية يكون نوعياً كوضع الهيئات.

الفرق بين الوضع التعينى و التعينى

▲ الفرق بين الوضع التعينى و التعينى

الوضع على أكثر المباني المذكورة غير مبني المحقق الاصفهاني (ره) ينقسم الى قسمين التعييني و التعيني لان دلالة الالفاظ على معانيها ان كانت ناشتاً من الجعل و التخصيص و التعهد يسمي الوضع تعيينياً و ان كانت ناشتاً من كثرة الاستعمال بحيث اذا سمع اللفظ انتقل السامع الى المعنى يسمى الوضع تعيينياً.

عدم دلالة الفعل بالزمان عند الأصولي

▲ عدم دلالة الفعل بالزمان عند الأصولي

قد اشتهر في السنة النحاء دلالة الفعل على الزمان، حتى اخذوا الاقتران بها في تعريفه كما قال شيخنا البهائي (ره) في الصمدية بعد تعريف الاسم: « و الفعل كلمة معناها مستقل مقترن باحدها » و عن نجم الأئمة (ره) في حدّ الفعل ما لفظه: « هو مادلّ على معنى في نفسه مقترن بأحد الأزمنة الثلاثة » بل قيل: ان دلالة الفعل على الزمان مما اتفقت عليه علماء المعقول و المنقول، فلاحظ كلماتهم، فالاقتران بالزمان في حدّ الفعل مسلّم. و قال صاحب الكفاية و غيره اخذ الاقتران في تعريفه هو اشتباه، لان الفعل ليس له إلا مادة و هيئته ، اما المادة ، فلانها لاتدلّ إلا على نفس الطبيعة المجردة عن الخصوصية التي منها الزمان و اما الهيئته ، فلانها لاتدلّ إلا على نسبة المادة الى الفاعل ، لما تقرّر عندهم من انّ مداليل الهيئات معانٍ حرفية و الزمان معنى استقلالي اسمي، فلأتدلّ عليه الهيئته.

الفرق بين المعنى الاسمي و الحرفي

▲ الفرق بين المعنى الاسمي و الحرفي

الاقوال المذكورة في وضع الحروف كثيرة لا بأس بالتعرض ببعضها:

منها عن نجم الائمة الشيخ الرضى من أن الحرف لامعنى له اصلاً ، بل جعل علامة على خصوصية معنى مدخوله ، فكما يكون الرفع علامة على فاعلية زيد مثلاً في قولنا : « قام زيد » كذلك يكون « في » علامة على ظرفية مدخوله كالدار في قولنا : « زيد في الدار ».

و منها : أنها وضعت لمعنى لوحظ حالة للغير و نعتاً له بحيث لا يتصور في الذهن بنفسه كالأعراض الخارجية .

و منها : أنها وضعت للنسب و الارتباطات المتقومة بالطرفين .

و منها : ان المعنى اذا لوحظ آلياً فهو معنى حرفي و اذا لوحظ استقلالياً فهو معنى اسمي فالتفاوت بينهما باللحاظ و قال صاحب الكفاية (ره) لافرق بين المعنى الاسمي و الحرفي اصلاً ، بل المعنى فيهما واحد ان كلاً من الوضع و الموضوع له و المستعمل فيه في الحروف عام ، و لو اريد احياناً معنى خاص يكون ذلك بدال آخر من قبيل تعدد الدال و المدلول ، نظير تقييد المطلق في مثل : « اعتق رقبه مؤمنه » فليس المعنى في كلمة « من » و لفظ الابتداء - مثلاً - الا الابتداء .

الفرق بين الحقيقة الشرعية و التشريعية

▲ الفرق بين الحقيقة الشرعية و التشريعية

لا ريب في وجود الحقيقة اللغوية (كالاسد بالنسبة الى الحيوان المفترس) و العرفية العامة (كحاتم) و العرفية الخاصة (كلفظ الفعل).

و اما الحقيقة الشرعية فقد اختلفوا في اثباتها و نفيها فذهب الى كل فريق لانزاع في ان الالفاظ المتداولة على لسان اهل الشرع كالصلاة و الصوم و الحج و... المستعملة في خلاف معانيها اللغوية قد صارت حقايق في تلك المعاني انما النزاع في صيرورتها كذلك هل هي بوضع الشارع و تعيينه اياها بازاء تلك المعاني بالوضع التعيني أو التعيني فتكون حقايق شرعية فيها.

او بالغلبة و كثرت الاستعمال في لسان اهل الشرع و انما استعملها الشارع في هذه المعاني مجازاً و بمعونة القرائن فتكون حقايق متشرعية فيها.

ثمره القول بالحقيقه الشرعيه و المتشريه

▲ ثمره القول بالحقيقه الشرعيه و المتشريه

و تظهر الثمره فيما اذا وقعت هذه الالفاظ - كالصلاه و الزكاه و الحج - مجردة عن القرائن فى كلام الشارع فانها تحمل على المعانى الثانويه بناء على ثبوت الحقايق الشرعيه و تحمل على المعانى اللغويه بناء على ثبوت الحقايق المتشريه.

الفرق بين الظن الخاص و الظن المطلق

▲ الفرق بين الظن الخاص و الظن المطلق

المراد من الظن الخاص: كل ظن قام دليل قطعى على حجتيه و اعتباره بخصوصه غير دليل الانسداد الكبير كالظن الحاصل من الطواهر و خبر الثقه. و المراد من الظن المطلق: كل ظن قام دليل الانسداد الكبير على حجتيه و اعتباره.

الفرق بين الظن الشخصى و الظن النوعى

▲ الفرق بين الظن الشخصى و الظن النوعى

السر في اعتبار الامارة و جعلها حجة و طريقاً هو افادتها للظن دائماً أو على الاغلب و يسمّى الاول بالظن الشخصي و الثانى بالنوعى.

اقسام المشتق من الصغير و الاصغر و الاكبر

▲ اقسام المشتق من الصغير و الاصغر و الاكبر

المشتق كما في البدايع : يطلق لعة على مطلق اخذ شئ من شئ و اقتطاع فرع من اصل يقال: اشتق النهر من الوادى اذا اخذ شئ منه فالمشتق هو شق الشئ المأخوذ منه انتهى.

و يطلق في اصطلاح الأدبا على لفظ يؤخذ من لفظ آخر و هذا ينقسم الى ثلاثة اقسام:

الاول : الاصغر بأن يكون الفرع مشتملاً على حروف الأصل و زيادة و كذا يعتبر فيه الموافقة في ترتيب حروف الاصل و معناه كمقتل المشتق من القتل و اسماء الفاعلين و المفعولين و الأزمنة و الأمكنة و الافعال و المصادر المزيد فيها و المجردة بناء على مذهب الكوفيين من كون الاصل هو الفعل و ان المصدر مأخوذ منه.

الثانى : الصغير و يعتبر فيه الموافقة في الحروف و المعنى أو المناسبة في اللفظ و المعنى دون الترتيب «كجذب» و «جبد» المتحددين في المعنى.

الثالث : الاكبر و يعتبر فيه المناسبة في اللفظ و المعنى دون الموافقة فيهما «كثلم» و «ثلب» و «نهق» و «نec».

الفرق بين المشتق الاصولى و النحوى

▲ الفرق بين المشتق الاصولى و النحوى

المراد من المشتق الاصولى : كل عنوان عرضى، كان جارياً على الذات ، متحداً معها وجوداً على وجه يصح حمله عليها، سواكان من المشتق الاصطلاحي كضارب و مضروب ، أو لم يكن ك بعض الجوامد التى تكون من العناوين

العرضية مقابل العناوين الذاتية، كالزوجية و الرقية، و الحرية ، و غير ذلك من العناوين العرفية. [٣٠])
و عرّف المشتق فى اجود التقريرات هكذا:
كل مفهوم جارٍ على الذات و لم يكن ذاتياً (كالانسانية، و الحيوانية و الناطقية) أو منتزعاً عن مقام الذات (كعنوان العلة ، و المعلول و الممكن) سواء كان مبدئه من المصادر الحقيقية المتصرفه أو من المصادر الجعليه غير المتصرفه كالزوجية و الرقية و امثالهما.

و عرّف اهل الأدب المشتق بأنه لفظ مأخوذ من لفظ آخر مع اشتماله على حروفه و موافقته معه فى الترتيب او مطلقاً.

فالنسبة بينهما عموم من وجه لاجتماعهما فى اسماء الفاعلين و المفعولين و الصفات المشبهة بالفعل و غيرها و افتراق المشتق الاصولى من النحوى فى الجوامد الجارية على الذوات باعتبار اتصافها بالمبادئ الجعليه كالزوج و الحرّ و الرق و نحوها و افتراق المشتق النحوى من الاصولى فى الأفعال و المصادر لعدم حملهما على الذوات.

[٣٠]. فوائد الاصول، ج ١، ص ٨٤.

خروج الافعال و المصادر عن بحث المشتق

▲ خروج الافعال و المصادر عن بحث المشتق

خروج المصادر عن حريم النزاع انما يكون لوجهين:
احدهما: عدم جرى المبادئ على الذوات.

و الآخر : عدم جامع بين حالتى التلبس و الانقضاء حتى يمكن اجراء نزاع المشتق فى المصادر ، اذا المفروض عدم دلالة المبادئ على الذوات الباقية فى حالتى التلبس والانقضاء، و لاجماع بين وجود المبدأ و عدمه، فخروج المصادر بقسميها يكون خروجاً تخصصياً.

و اما خروج الافعال فانّ للافعال مادةً و هيئةً اما المادة، فلا تدل الا على نفس الطبيعة المبهمة المعرّاة عن كلّ خصوصية خارجة عنها، وهى المعبر عنها فى بحث المشتق بالمبدأ و لا يصح حمل المبدأ على الذات. و اما الهيئة،

فلاتدل إلا على كيفية قيام المبدأ بالذات ، فلاتدل الأفعال لا بمادتها و لا بهياتها على ذات متلبسة بالمبدأ حتى يصح جريها عليها على حذو جريان اسم الفاعل و نحوه عليها.

اقسام المبادئ فى المشتقات

▲ اقسام المبادئ فى المشتقات

المبادئ فى المشتقات مختلفة فى بعضها حرفه كما فى التاجر و الخباز و فى بعضها صناعة كما فى الصائغ و البناء و فى بعضها قوة و ملكه كما فى الكاتب و المجتهد و فى بعضها شأنيه و قابليه كما فى السيف القاطع و السم القاتل و فى بعضها فعلياً كما فى القائم و القاعد.

انحاء اتحاد الذات بالمبادئ

▲ انحاء اتحاد الذات بالمبادئ

المشتق الاصولي يحمل على الذات فلا بد من الاتحاد بين المبدأ و الذات سواء كان بنحو الحلول كالابيض أو بنحو الانتزاع كالمالك أو بنحو الصدور كما فى الضارب أو بنحو اليجاد كما فى المتكلم.

الفرق بين الدليل و الاصل

▲ الفرق بين الدليل و الاصل

الاصل لا يكون لسانه لسان الواقع (لا يكون ناظراً الى الواقع) بل يكشف و يعين وظيفه الجاهل في ظرف الشك و يخرج المكلف عن التحير و التردد و الدليل يكون لسانه لسان الواقع و يكشف عن الواقع (يكون ناظراً الى الواقع) و يعين وظيفه واقعي المكلف.

الفرق بين الدليل و الامارة

▲ الفرق بين الدليل و الامارة

الدليل و الامارة هما كاشفان عن الواقع الا ان الدليل في الشبهة الحكمية و الامارة في الشبهة الموضوعية و ان الدليل يبين حكماً كلياً و الامارة تبين حكماً جزئياً.

الفرق بين الدليل الاجتهادي و الفقاهتي

▲ الفرق بين الدليل الاجتهادي و الفقاهتي

يعبر عن الدليل الدال على الحكم الظاهري بالدليل الفقاهتي كما يعبر عن الدليل الدال على الحكم الواقعي بالدليل الاجتهادي و وجه المناسبة في هذا التعبير و الاصطلاح ما ذكره في تعريف الفقه و الاجتهاد، فانهم عرفوا الفقه بأنه العلم بالاحكام الشرعية الفرعية عن ادلتها التفصيلية و مرادهم من الاحكام هو الاعم من الاحكام الظاهرية و الواقعية، بقرينه ذكر لفظ العلم ضرورة ان الاحكام الواقعية لا طريق الى العلم بها غالباً، فناسب ان يسمى الدليل الدال على الحكم الظاهري بالدليل الفقاهتي، لكونه مثبتاً للحكم المذكور في تعريف الفقه. و عرفوا الاجتهاد بانه استفراغ الوسع لتحصيل الظن بالحكم الشرعي و من الواضح ان المراد بالحكم هو خصوص

الواقعي بقرينة اخذ الظن في التعريف فانه هو الذي قد يحصل الظن به للمجتهد و اما الحكم الظاهري فيعلمه المجتهد لا محالة فناسب ان يسمي الدليل الدال على الحكم الواقعي بالدليل الاجتهادي لكونه دليلاً على الحكم المذكور في تعريف الاجتهاد. [٣١]

كما قال الشيخ الانصاري (ره) في فرائده: هذان القيدان اصطلاحان من الوحيد البهبهاني لمناسبة مذكورة في تعريف الفقه و الاجتهاد.

[٣١]. مصباح الاصول، ج ٢، ص ٢٤٧.

الفرق بين الطرق و الامارات

▲ الفرق بين الطرق و الامارات

كثيراً ما تطلق الامارات و الطرق و الادلة على معنى واحد اي كل شئ يثبت متعلقه و لا يبلغ درجة القطع و لكن قد يقال: الطرق عبارة عن الامور المنصوبة لافادة الاحكام كخبر الواحد و الامارات عبارة عن الامور المنصوبة لافادة الموضوعات كالبينة.

الفرق بين الاصول المحرزة و غيرها

▲ الفرق بين الاصول المحرزة و غيرها

للعلم جهات ثلاث:

الاولى: ان العلم صفة قائمة بنفس العالم؛

الثانية: جهة اضافة الصورة الى ذى الصورة اي الطريقة؛

الثالثة: الجرى العملى على طبقه. الطرق و الاماره كالعلم فى الجهه الثانيه و الاصول كالعلم فى الجهه الثالثه. الاصول المحرزة هى التى اخذ فى موضوعها الشك وكانت ناظره الى الواقع مثل الاستصحاب و قاعده التجاوز و الفراغ بناء على عدم كونها من الامارات و قاعده عدم اعتبار الشك من الامام و المأموم مع حفظ الآخر و قاعده عدم اعتبار الشك ممن كثر شكه و تجاوز عن المتعارف و غيرها من القواعد الناظره الى الواقع فى ظرف الشك. و الاصول غير المحرزة هى التى ليس لها نظر الى الواقع بل هى وظائف عمليه مجعوله للجاهل كالبرائة العقلية و الشرعية و الاحتياط العقلية و الشرعية.

المجعول فى الطرق و الامارات

▲ المجعول فى الطرق و الامارات

المختار عند صاحب الكفاية: المجعول فى باب الامارات هو المنجزية و المعذرية و اما عند المحقق النائى و الامام الخوئى (ره) كما فى تقريراته: [٣٢] ان الصحيح فى باب الامارات هو القول بان المجعول هو الطريقيه و الكاشفيه لا القول بأن المجعول هو المنجزية و المعذرية، لكونه مستلزماً للتخصيص فى حكم العقل، و حكم العقل بعد ثبوت ملاكه غير قابل للتخصيص لان العقل مستقل بقبح العقاب بلا بيان و اصل - مطلقاً سوا كان البيان اماره أو غيرها - فالعقل بنفسه يحكم بالتنجز مع قيام الاماره على التكليف بلا حاجه الى جعل التنجز فلو جعل الشارع الاماره منجزه للتكليف بان يكون المجعول كون المكلف مستحقاً للعقاب على مخالفة التكليف، لزم التخصيص فى حكم العقل بان يقال: العقاب بلا بيان قبيح الا مع قيام الاماره على التكليف فان العقاب بلا بيان فى هذا المورد ليس بقبيح و قد ذكرنا ان حكم العقل غير قابل للتخصيص (مع تصرف منا).

[٣٢]. مصباح الاصول لمقرره المجاهد سماحه آية الله السيد محمد سرور الواعظ البهسودى الذى بذل جهده فى سبيل نشر المعارف الاسلاميه، و احياء الآثار الدينيه، و ترويج الشريعه الحقه، و الدفاع عن حريم عتره الطاهره و أسس فى عاصمه افغانستان (كابل) اعظم مسجد و مدرسه دينيه (مدرسه المحمديه) و يدرس سطوح العاليه و خارج الاصول (و انا افتخر بالسكونه و التلمذ فى هذه المدرسه مدة ثلاث سنوات (١٣٥٣ الى ١٣٥٦ و لا انسى محبته و بذل عنايته فى حقى) وهو اول من افتتح باب التأليف و التدريس فى سطح الخارج من المؤلفين و

المدرسين الافغانيين ، و كانت حياته سلسله طويله من الجهاد و الكفاح و العمل و الحركة فى ساحات مختلفه و فى هذا المسير تحمل المشاكل و الصعاب حتى انتهت الى نفسه الزكيه و اختطف و سجن مع جماعه من العلماء و المتفكرين بيد قوات السوفيائيه المحتله و عوامله الداخليه فى عام ١٣٥٧ هـ ولم يعلم الى يومنا هذا حياتهم او شهادتهم . مؤلفاته و آثاره: مصباح الاصول (جلدين)- خاطرات زندان و ياد اخلاق - سيف الاسلام - و تحفه الفقيه فى تحديد الكر.

المستفاد من اخبار من بلغ

▲ المستفاد من اخبار من بلغ

لا اشكال فى حجيتها إما لتواتر ها معنى، أو استفادتها و إما لصحة بعضها أو حسنه، أنما الكلام فى مفادها و الاحتمالات فيها:

الاول: ان يكون مفادها حكماً اصولياً، و هو حجيئه الأخبار الضعيفه الداله على استحباب بعض الافعال و انه لايعتبر فيها ما اعتبر فى الخبر القائم على وجوب شئ من العدالة و الوثاقه.

الثانى: ان يكون مفادها حكماً فقهيّاً و هو استحباب العمل الذى بلغ الثواب عليه، فاذا بلغنا فى روايه ثواب على عمل صح الحكم باستحباب ذالك العمل مع قطع النظر عن سندها و هذا الاحتمال الثانى يحتمل و جهين: احدهما: ان يكون موضوع هذا الحكم الفقهي هو العمل بعنوان اولى، لا بعنوانه الثانوى و هو كونه ممّا بلغ عليه الثواب، بحيث يكون بلوغ الثواب عليه دخيلاً فى موضوع الحكم ، و جهه تقييديه لترتب الحكم عليه.

و بعبارة اخرى: ان يكون مفادها الارشاد الى حكم العقل بحسن الانقياد ، و ترتب الثواب على الاتيان بالعمل الذى بلغ عليه الثواب و ان لم يكن الامر كما بلغه.

ثانيهما: ان يكون موضوعه العمل بوصف كونه ممّا بلغ عليه الثواب ، بحيث يكون بلوغ الثواب دخيلاً فى موضوع الحكم، و جهه تقييديه لترتبه عليه.

و بعبارة اخرى: ان يكون مفادها استحباب العمل بالعنوان الثانوى الطارى، اعنى به عنوان بلوغ الثواب عليه كعنوان الضرر و العسر و النذر.

و ظاهر المشهور هو الاحتمال الاول ، و استظهر صاحب الكفايه من صحيحه هشام الاحتمال الثانى نظراً الى

ظهورها في ترتب الثواب على نفس العمل بعنوانه الأوّل، لا العمل بوصف كونه ممّا بلغ عليه الثواب. و أمّا شيخنا الاعظم (ره) فانه - بعد ما استظهر من صحيحة هشام و نحوها الاحتمال الثالث من تلك الاخبار اعنى استحباب العمل بوصف كونه ممّا بلغ عليه على الثواب، فالمستفاد منها عنده هو استحباب الاحتياط. و الامام الخوئي: (ره) ايضاً اختار الاحتمال الثاني فان مفاد اخبار من بلغ مجرد اخبار عن فضل الله تعالى و انه سبحانه بفضله و رحمته يعطى الثواب الذى بلغ العامل، و ان كان غير مطابق للواقع (كما في صحيحة هشام بما ورد في خبر محمد بن مروان عن ابي عبدالله ((ع)): «قال: من بلغه عن النبي (ص) شئ من الثواب، ففعل ذلك طلب قول النبي (ص) كان له ذلك الثواب و ان كان النبي (ص) لم يقله».) و قال في ختام كلامه: فتحصل ان قاعدة التسامح في ادلة السنن مما لا اساس لها، و بما ذكرناه من عدم دلالة هذه الاخبار على الاستحباب الشرعى سقط كثير من المباحث التى تعرضوا لها فى المقام.

الفرق بين الاصول اللفظية و العملية

▲ الفرق بين الاصول اللفظية و العملية

١- الاصول العملية مجعولة في مرتبة عدم الوصول الى الواقع و اليأس عنه، بخلاف الاصول اللفظية - كاصالة العموم و الاطلاق - فانها واقعة في طريق احراز الواقع و الوصول اليه و استخراج المراد النفس الامرى منها.

٢- كما لا يجوز الأخذ بالأصول العملية قبل الفحص عن ادلة الاحكام لايجوز الاخذ بالأصول اللفظية قبل الفحص عن المقيد و المخصص و الفرق بين البابين من جهة ان الفحص فى الاصول العملية انما يكون فحصاً عن اصل الحجّة، حيث انّ حجّة الاصول العملية مقصورة على ما بعد الفحص و ليس لها مقتضى قبل الفحص، فالفحص فيها يكون لأحراز المقتضى لجريانها.

و اما فى الاصول اللفظية: فالفحص فيها انما يكون فحصاً عمّا يزاحم الحجّة و عمّا يعارضها بعد الفراغ عن حجّيتها و ثبوت المقتضى لها، لبناء العقلاء على الاخذ بها فى محاوراتهم العرفية، فالفحص فيها يكون فحصاً عن المانع لا عن المقتضى.

الفرق بين الحكم الواقعي و الظاهري

▲ الفرق بين الحكم الواقعي و الظاهري

ينقسم الحكم الشرعي الى الواقعي: و هو الحكم المجعول للموضوعات الخارجية من دون اعتبار علم المكلف به او جهله وانه مشترك بين العالم و الجاهل و الظاهري: و هو الحكم المجعول للموضوعات بملاحظة عدم العلم باحكامها الواقعية و قال المحقق المظفر(ره): للحكم الظاهري اصطلاحان احدهما في مقابل الحكم الواقعي المستفاد من الادلة الاجتهادية فيختص الظاهري بما ثبت بالاصول العملية. و ثانيهما كل حكم ثبت ظاهرا عند الجهل بالحكم الواقعي الثابت في علم الله تعالى فيشمل الحكم الثابت بالامارات و الاصول معاً.([٣٣])

[٣٣]. اصول فقه، ج ١.

طريق الجمع بين الحكم الواقعي و الظاهري

▲ طريق الجمع بين الحكم الواقعي و الظاهري

السرمد: ما لا بداية و لا نهاية لوجوده اعني مجموع معنى الازل و الابد و هو عبارة عن عالم الحق و اسمائه و صفاته.

اللاهوت: و هو المرتبة الواحديّة المعبر عنها بالوجود الجامع لجميع الاسماء الحسنى و الصفات العليا الملزومة للاعيان الثابتة لزوماً غير متأخر عن الوجود بل على وجه لو فرض ان يكون له ماهية لكانت الاعيان الثابتات بالقياس الى ماهيته من قبيل لوازم الماهية لا لوازم الوجود.

الجبروت: و هو عالم العقول الكلية و الدهر الايمن الاعلى و سمى بالجبروت لجبره نواقص مادونه لأنّ العقول مرتبة كمال مادونها كما في كلّ علّة بالقياس الى معلولها.

الملكوت: و هو ينقسم الى الاعلى و هو عالم النفوس الكلية الذي كان الدهر الأيمن الاسفل في اقسام الاربعة من

الدهر و الى الملكوت الاسفل و هو عالم المثل المعلقة و الدهر الايسر الاعلى. كما ذكرنا سابقاً.
الناسوت: و هو عالم الشهادة من السماء و الارض و السمائي و الأرضى.
الواجب بالذات: هو كون الشئ ضرورى الوجود فى نفسه بنفسه - كواجب تعالى.
الواجب بالغير: كون الشئ ضرورى الوجود فى نفسه باعطاء الغير اياه الوجود كالمعلول بالنسبة الى العلة التامة.
الامتناع بالذات: هو كون الشئ ضرورى العدم فى نفسه بنفسه كشريك البارى.
الامتناع بالغير: هو كون الشئ ضرورى العدم فى نفسه لا بنفسه بل من ناحية عدم علة وجوده كالمعلول بالنسبة الى عدم علته.

الوجوب بالقياس الى الغير: هو ضرورة تحقق الشئ بالنظر الى وجود الغير يعنى اذا كان الغير موجوداً لا بد من ان يكون هذا الشئ موجوداً سواء كان ذاك الغير مقتضياً لوجود هذا الشئ كما فى العلة و المعلول فالمعلول ضرورى الوجود بالقياس الى علته ضرورة ناشئة من اقتضاء العلة وجوده او كان من جهة احتياج ذاك الغير اليه احتياجاً ذاتياً بحيث لو لا ذاك الشئ لم يكن ذاك الغير موجوداً كما فى المعلول و العلة فالعلة ضرورى الوجود بالقياس الى معلولها ضرورة ناشئة من حاجة المعلول اليها حاجة ذاتية: و كالمتضايغان باعتبار وجودهما و عدمهما. و باعتبار وجود احدهما و عدم الآخر مثال للممتنع بالقياس الى الغير.

الى هنا انتهى الكتاب فى المباحث الفلسفية، و اسأل الله تعالى ان يجعله خطوة متواضعة فى طريق خدمة ارباب العلم و الفضل و يجعله خالصاً لوجهه الكريم و ينفعنى به فى «يوم لا ينفع مال و لا بنون الا من اتى الله بقلب سليم»

و الحمد لله اولاً و آخرأ و ظاهراً و باطناً، و قد وقع الفراغ من تأليفه فى اليوم الحادى عشر من شهر رمضان المبارك من شهور سنة الف و اربع مائه و ثلاث و عشرين قمرية هجرية المطابق مع ١٣٨١ / ٨ / ٢٥ الشمسية فى جوار كريمه اهل البيت فاطمة المعصومة (سلام الله عليها) فى الحوزة العلمية قم المقدسة.
«و آخر دعوانا ان الحمد لله رب العالمين»

وقد تمّ الطبعة الثانية بحول الله و قوته فى العشرين من شوال المكرم فى السنة ١٣٨٩ هـ. ش. فى جوار كريمه اهل البيت (ث) بيد اقل العباد محمد باقر الفاضلى البهسودى.

آثار المؤلف المطبوعة:

١- القواعد والفروق

٢- المباحث الصرفية

٣- اجوبة المسائل

[٣٤]. مصباح الاصول [٣٥]. اصول الفقه او مباني الاستنباط

الفرق بين الامور الانتزاعية و الاعتبارية

▲ الفرق بين الامور الانتزاعية و الاعتبارية

الامور الانتزاعية ليس بازائها شيء في الخارج سوى منشأ الانتزاع كالفوقية و التحتية و الابوة و البنوة و ... بخلاف الامور الاعتبارية فليس لها تحققاً ألاً في عالم الاعتبار و تترتب عليها الاثار و ليست من الامور الخيالية و نذكر هنا ما افاد بعض الاعاظم من المعاصرين في هذا المقام و هذا نصّ عبارته اللمخطوطة: المفاهيم الانتزاعية المنتزعة عن الخارجيات من دون ان يكون لها و جودات على حدة وراء و جودات منشأ الانتزاع فتحمل عليها بنحو الخارج المحمول لا المحمول بالضميمة (سيأتي الفرق بينهما) قال في المنظومة:

و الخارج المحمول من صميمه

يغايير المحمول بالضميمة

الامور الاعتبارية المحضة التي لا واقعية لها في عالم الخارج اصلاً و انما توجد في وعاء الفرض و الاعتبار باعتبار من له الاعتبار عرفاً او شرعاً بلحاظ الآثار المترتبة منها عند العقلاء و ذلك كالمناصب الاعتبارية بمراتبها و الاحكام الشرعية التكليفية و الوضعية و من هذا القبيل الزوجية المعتبرة بين الزوجين و الملكية الاعتبارية.

الفرق بين المسئلة الاصولية و القواعد الفقهية

▲ الفرق بين المسئلة الاصولية و القواعد الفقهية

إن المبحوث عنه في المسئلة الاصولية لا يكون بنفسه من الاحكام الفرعية و انما يكون من مبادئ التصديقية، كمسئلة حجية ظواهر الكتاب و مسئلة ظهور الامر في الوجوب و غيرهما و هذا بخلاف المبحوث عنه في

القاعدة الفقهية، فانه بنفسه حكم فرعى كقاعدة التجاوز فانها بنفسها حكم فرعى يبحث عنها فى الفقه، و بعبارة اخرى ان النتيجة الحاصلة فى المسئلة الاصولية انما تكون حكماً كلياً مستنبطاً من ضم صغرى المسئلة الى كبراهها كوجوب الصلاة مثلاً فانه حكم مستنبط من ضم ظهور آية (اقم الصلاة) الى كبرى حجية ظواهر الكتاب المبرهن عليها فى المسئلة الاصولية و هذا بخلاف النتيجة الحاصلة فى القاعدة الفقهية فانها تكون حكماً جزئياً مستفاداً من تطبيق كبرى القاعدة على صغرها كلزوم المضى عند الشك فى الركوع بعد تجاوز محله فانه حكم جزئى مستفاد من تطبيق كبرى قاعدة التجاوز على صغرها.

و الأصولو القواعد التى تجرى فى الشبهات الحكمية تكون من المسائل الاصولية و تستنبط منها الحكم الكلى و اما الاصول و القواعد التى تجرى فى الشبهات الموضوعية كاصالة الطهارة و الحلية مثلاً تكون من القواعد و المباحث الفقهية و تستنبط منها الحكم الجزئى.

مقاييس المسئلة الاصولية و الفقهية

▲ مقاييس المسئلة الاصولية و الفقهية

فيه آراء و نظريات مختلفة للاعلام منهم الشيخ الاعظم الانصارى (ره) قال: كل ما كان أمر تطبيقه على موارد منحصراً بنظر المجتهد كان مسئلة اصولية و ما ليس كذلك فهى مسئلة فقهية. و منهم المحقق آقا ضياء العراقى (ره) قال: مقياس المسئلة الاصولية هو كون المسئلة بحيث يمكن ان تجعل نتيجتها كبرى قياس يستكشف به وظيفة كلية للمكلف فى مقام العمل سواء كانت الوظيفة المستكشفة حكماً واقعياً كما هو مفاد الامارات بناء على تتميم الكشف او حكماً ظاهرياً كما هو مفادها بناء على تنزيل المؤدى - منزلة الواقع - ام وظيفة للمتخير بما هو متخير كما هو نتيجة الاصول العملية الشرعية ام حكماً عقلياً كما هى نتيجة الاصول العقلية و هذا المقياس اجود من مقياس الذى ذكره الشيخ الانصارى (ره).

([٣٦])

[٣٦]. نهاية الافكار، ج ١.

▲ حقيقة الحكم و مراتبه

الحكم عبارة عن اعتبار نفسانى من المولى و بالانشاء يبرز هذا الاعتبار النفسانى فهذا الاعتبار تارتا يكون بنحو الثبوت و ان المولى يثبت شيئاً فى ذمّة العبد فيعبر عنه بالوجوب لكون الوجوب بمعنى الثبوت و اخرى يكون بنحو الحرمان و ان المولى يحرم العبد عن شىء و يسدّ عليه سبيله فيعبر عنه بالحرمة فان الحرمة هو الحرمان عن الشئ و ثالثه يكون بنحو الترخيص و هو الاباحة بالمعنى الاعم. و العبارة الجامعة ان الاحكام التكليفية عبارت عن الاعتبار الصادر من المولى من حيث الاقتضاء و التخيير كما هو مذكور فى بعض الكلمات. ([٣٧])

و عند بعض الاعاظم كالعراقى (ره) حقيقة الحكم عبارة عن الارادة و الكراهة المبرزة و عند المحقق الاصفهاني (ره) عبارة عن البعث النسبى و الزجر النسبى اعنى مفاد هيئت الامر و النهى دون الماده.

و اما مراتب الحكم كما صرح صاحب الكفاية فى حاشية الرسائل فى اول مباحث الظن و فى فوائده المطبوعه مع الحاشية بان للحكم مراتب اربع:

الاولى: مرتبة الاقتضاء و ربما يعبر عنها بمرتبة الشأنيّة اى شأنيّة الحكم للوجود بمعنى وجود ملاك يقتضى انشاء الحكم له كمعراج المؤمن ، فانه يقتضى انشاء الشارع وجوب الصلاة لاستيفاء ذلك الملاك و بعبارة اخرى تكون مرتبة المصلحة و المفسدة.

الثانية: مرتبة الانشاء اى جعل الحكم مجرداً عن البعث و الزجر بأن تجاوز عن مرتبة الاقتضاء و بلغ هذه المرتبة، فالحكم موجود انشاءً و قانوناً كاکثر احكام الشرع مما لم يؤمر الرسول (ص) بتبليغه فى صدر الاسلام لعدم استعداد المكلفين لها.

و نذكر فيما يأتى انشاء الله تعالى حقيقة الانشاء و ملخصه انّ الانشاء ايجاد المعنى باللفظ ايجاداً لفظياً بحيث ينسب الوجود الواحد الى اللفظ بالذات و الى المعنى بالعرض، لا اليهما بالذات.

الثالثة: مرتبة الفعلية : وهى بعث المولى و زجره بان يقول: افعل أو لاتفعل مع عدم وصوله الى المكلف بحجة معتبرة من علم أو علمى فلا توجب مخالفته حينئذ ذمّاً و لا عقاباً. و فى هذه المرحلة يبلغ الحكم درجة حقيقة الحكمية و يكون حكماً حقيقياً و بعثاً و زجراً جدياً بالحمل الشايع الصناعى.

الرابعة مرتبة التنجز: وهى وصول الحكم الفعلى الى العبد بالحجة الذاتية أو المجعولة فتكون مخالفته حينئذ موجبة لاستحقاق العقوبة.

لا يخفى ما فى جعل الاقتضاء و التنجز من مراتب الحكم لان الاقتضاء و التنجز خارجان عن هويّة الحكم لان الاول فى المبدأ اى قبل الحكم و الثانى فى المنتهى اى بعد الحكم كما افاد بعض المحققين من اساتيدنا فى جلسات درسه ([٣٨]) و قال بعض المعاصرين من الفضلاء بان للحكم مرتبة واحدة و هى مرتبة الانشاء و هذا الكلام لا يخلو من القوة حيث ان الحكم هو المجعول التشريعى فى قبال المجعول التكويني مع ملاحظة معنى الانشاء.

[٣٧]. مصباح الاصول. [٣٨]. سماحة آية الله العظمى الوحيد الخراساني (مد ظله العالى)

الفرق بين الحكم التكليفي و الوضعي

▲ الفرق بين الحكم التكليفي و الوضعي

ان الاحكام التكليفية عبارة عن الاعتبار الصادر من المولى من حيث الاقتضاء و التخيير و ما سواها كله احكام وضعيه سواء كان متعلقاً بفعل المكلف، كالشرطية و المانعیه و الصحة و الفساد ام لا كالملكية و الزوجية و غيرهما، فكل اعتبار من الشارع سوى الخمسة المذكورة حكم وضعي.

الحكم التكليفي قابل للجعل - الشارع - استقلالاً. و الحكم الوضعي كما ذكر صاحب الكفاية على اقسام ثلاثة: الاول: غير قابل للجعل استقلالاً و تبعاً كالسببية و الشرطية و المانعیه و الرافعية للتكليف.

الثاني: ما يكون منتزعا من التكليف كالشرطية و المانعیه اذا امر المولى بشئ مع التقييد بشئ وجوداً كالطهارة مثلاً فتنتزع منه الشرطية أو عدماً كالنجاسة مثلاً فتنتزع منه المانعیه.

الثالث: ما يكون مجعولاً بالجعل التشريعي مستقلاً، كالملكية و الزوجية. و نقل عن بعض الاعلام انهما انتزاعى و ان الشارع جعل حكمهما و أمّا جعلهما من العرف لا من الشارع.

و أمّا سيدنا الخوئي (ره) قائل بأن القسم الاول و الثانى من الامور الانتزاعية و مجعولان بالتبع و القسم الثالث كما ذكره صاحب الكفاية يكون مجعولاً بالجعل الاستقلالي.

الفرق بين الملك و الحق و الحكم

▲ الفرق بين الملك و الحق و الحكم

و الملكية قد تطلق على السلطنة و الاحاطة الحقيقية كملكية الله تعالى بالاضافة الى المخلوقات. و قد تطلق على السلطنة الخارجية التكوينية كملكية الإنسان لأفعال نفسه و لما فى ذمته، فان الإنسان يملك تكويناً ذلك و ليست ملكيته له كملكية عمل عبده أو اجيره ، و هذه الملكية معناها الاختيار بحيث ان شاء فعل و أن شاء ترك، و هذا هو المراد بقوله تعالى عن كلمه ((ع)): لا أملكُ الا نفسي و آخى» اى ليس تحت اختيارى الا نفسى و اخى.

و ثالثه تطلق على الملكية الاعتبارية و هى سلطنة اعتبارية تثبت باعتبار من بيده الاعتبار من الشارع و العقلاء. هذه الملكية ليست منتزعة من الاحكام التكليفية، لثبوتها فى موارد عدم ثبوت الحكم التكليفى كالصبي و المجنون، فأنهما قد يملكان و لا تكليف فى حقهما، و قد ينعكس الأمر ، فيكون التكليف ثابتاً دون الملكية كما فى المكلف بالنسبة الى مال الغير، فإن التكليف موجود فى حقّه من غير ان يكون مالكاً ، و قديجتماعان كالمكلف بالنسبة الى اموال نفسه ، فبين الملكية و التكليف عموم من وجه.

و هذه الملكية ايضاً ليست من الاعراض المقولية لأن الملكية لو كانت من الأعراض لاستحال تحققها مع عدم تحقق موضوعها فى الخارج ، فإن وجود العرض فى نفسه عين وجوده لموضوعه مع أن الملكية قد تثبت للمالك الكلى كما فى الزكاة ، فأنها ملك لكلى الفقير و للمملوك الكلى كالكلى فى الذمة، فثبوتها مع عدم وجود موضوعها من المالك و المملوك دليل على أنها ليست من الاعراض و انما هى من

الأمر الاعتبارية، فظهر ممّا بيّناه أن الملكية مجعول اعتبارى مستقل غير منتزع من الحكم التكليفى كما أنها ليست من المقولات العرضية، فهى قسم من الحكم الوضعى.

و اما الحق فهو فى اللغة بمعنى الثابت، فيقال هذا مطلب حقّ اى ثابت ، و يطلق عليه تعالى انه الحقّ أى الثابت. الاّ أنّه بحسب الاصطلاح يراد به الحكم القابل للاسقاط، كما انّ الحكم ايضاً له فى اللغة معنى عام و فى الاصطلاح المقابل للحقّ يراد به الحكم غير القابل للاسقاط.

و مرجع الحق الاصطلاحى الى عدم جواز مزاحمة من عليه الحق لمن له الحق فى فعل متعلّق الحق، سواء كان من عليه الحق شخصاً خاصاً كمن عليه الخيار فى البيع، فإنّ من عليه حقّ الفسخ لا يجوز ان يزاحم من له الحقّ

فى الفسخ، أو لم يكن شخصاً خاصاً كما فى حقّ التحجير ، فىكون فى مورد الحق طرفان: من له الحقّ و من عليه الحقّ، و لايجوز لمن عليه الحقّ ان يزاحم من له الحقّ فى متعلّق الحقّ.

فالصحيح أنّ الحق لاىغير الحكم بل هو حكم شرعى اختياره بيد من له الحق اسقاطاً و إبقاءً.

فالحقّ فى الاصطلاح حكم شرعى استفيد من الدليل قابلاً للاسقاط و فى قبالة الحكم الذى لايقبل الاسقاط.

و الحق قديطلق على مالا يقبل الاسقاط من الحكم الشرعى كما فى حقّ المارّة فانه ليس الأ جواز التصرف فى مال الغير غير القابل للاسقاط .

و بالجملة الحقّ الشرعى ليس الأ الحكم الشرعى كما أنّ الحقوق العرفية ليست الأ احكاماً عرفية. ([٣٩])

و قال الاستاذ آية الله العظمى الوحيد الخراسانى(مدظله العالى) بعد ردّ الاقوال السبعة فى تعريف الملك: الحقّ أنّ

حقيقه الملكيه الاعتباريه هى الاضافه و الواجديه فى وعاء الاعتبار دون الجده كما هو المستفاد من الآيات

واخبار الطريقين وكلمات اللّغويين .

اذ العقلاء لا يرون فى ارتكازاتهم العقلائيه لملك المالك هيئته فى وعاء الاعتبار كهيئته التعمّم و التقمّص مثلاً، نعم

يرون المالك واجداً بالنسبه الى المملوك، و بعد زوال الملك يروونه فاقدا لتلك الواجديه ، و السلطنه تعدّ من آثار

الملك عرفاً و عقلاً.

و قال فى بحث الحق بعد رد ساير الاقوال: الحق عندنا هو المعنى الذى نعبرّ فى الفارسيه بـ(سزاوارى) اى ما

ينبغى ان يكون ، و الشاهد على هذا المدعى الاستعمالات الفصيحه كتاباً و سنّه و لغه. ([٤٠])

[٣٩]. التنقيح فى شرح المكاسب، ج ١، ص ٢٧. [٤٠]. العقد النضيد تقارير الابحاث المسجد الاعظم، ج ١.

الفرق بين النص و الظاهر و المجل و المؤلّ

▲ الفرق بين النص و الظاهر و المجل و المؤلّ

الكلام على اربعة اقسام: النص و الظاهر و المجل و المؤلّ لان ما يتكلم المتكلم اما نصّ فى المعنى. بحيث

لايحتمل معه الخلاف فهو تصريح و ان احتمل الخلاف فان كان المستفاد من اللفظ اقوى فهو ظاهر و ان كان

احتمال الغير اقوى فهو مثوّل كقوله تعالى: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾. [٤١] و ان كان كلا الاحتمالين مساوياً فهو مجمل.

[٤١]. طه (٢٠): ٥.

لفرق بين الموضوعات و المتعلقات

▲ لفرق بين الموضوعات و المتعلقات

تسمّى الاعيان موضوعات للاحكام كما ان الافعال تسمّى متعلقات لها. [٤٢] (تسمّى الاعيان فلا معنى لتعلق الحكم بها بل يستحيل و فى مثل قوله تعالى : ﴿حرمت عليكم امهاتكم﴾. [٤٣] (احلت لكم بهيمة الانعام﴾. [٤٤] فلا بد ان يقدر فعل تصح اضافته الى العين المذكورة فى الجملة (كالنكاح و الاكل) و بهذا الاعتبار يكون متعلقاً للحكم.

[٤٢]. اصول الفقه، ج ١، ص ٢٠١. [٤٣]. النساء (٤): ٢٣. [٤٤]. المائدة (٥): ١.

مدار الحكم المولوى و الارشادى

▲ مدار الحكم المولوى و الارشادى

كل ما ورد فى لسان الشرع من الاوامر - و النواهى - فى موارد المستقلات العقلية كقوله تعالى: اطيعوا الله و الرسول . انه امر ارشادى لاجل الارشاد الى ما حكم به العقل فحكم العقل هذا كاف لدعوة المكلف الى الفعل الحسن فلا حاجة الى جعل الداعى من قبل المولى ثانياً بل يكون عبثاً و لغواً بل هو مستحيل لانه يكون من باب

تحصيل الحاصل. و اذا لم يكن الحكم الشرع فى طول حكم العقل فهو حكم مولوى و فى صورت الشك يحمل على المولوى. و يعبر عنهما فى اصطلاح الاصوليين بالامر التأسيسى و التأكيدى.

مناط جعل الاحكام

▲ مناط جعل الاحكام

المناط من جعل الاحكام اما تحريك العبد و بعثه نحو العمل و إما لمصححيه العباديه للعمل اذا كان العبد متحركاً نحو العمل من دون تحريك المولى فجعل الوجوب حينئذ لاسناد العبد عمله الى بعث المولى، و لان يكون عمله مقرباً اليه.

اقسام الهداية

▲ اقسام الهداية

انّ الهداية على اقسام ثلاثة:

١- الهداية العامة التكوينية:

و المراد منها خلق كل شىء و تجهيزه بما يهديه الى الغاية التى خلق لها: قال سبحانه حاكياً كلام النبى موسى

((ع)) ﴿رَبَّنَا آعْطِنَا كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدِنَا﴾ [٤٥]

و جهّز كل موجود بجهاز يوصله الى الكمال، فالنبات مجهز بادقّ الأجهزة التى توصله فى ظروف خاصّة الى تفتح

طاقاته فالحبّة المستورة تحت الأرض ترعاها اجهزة داخلية و عوامل خارجية كالماء و النور الى ان تصير شجرة

ثمرة معطاءة. و مثله الحيوان و الانسان ، فهذه الهداية عامة لجميع الاشياء ليس فيها تبعيز و تمييز.

ومن الهداية التكوينية فى الانسان العقل الموهوب له، المرشده الى معالم الخير و الصلاح.

٢- الهداية العامة التشريعية:

إذا كانت الهداية التكوينية العامة أمراً نابعاً من ذات الشيء بما اودع الله فيه من أجهزة تسوقه الى الخير و الكمال فالهداية التشريعية العامة عبارة عن الهداية الشاملة للموجود العاقل المدرك، المفاضة عليه بتوسط عوامل خارجة عن ذاته، و ذلك كالأنبياء و الرسل و الكتب السماوية و أوصياء الرسل و خلفائهم و العلماء و المصلحين و غير ذلك من ادوات الهداية التشريعية العامة التي تعم جميع المكلفين قال سبحانه: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ﴾ [٤٦]

٣- الهداية الخاصة:

و هي تختص بجملة من الأفراد الذين استضاءوا بنور الهداية العامة تكوينها و تشريعها، فيقعون مورداً للعناية الخاصة منه سبحانه كقوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لِنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا، وَإِنَّ اللَّهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ﴾ [٤٧]

[٤٥]. طه (٢٠): الآية: ٥٠. [٤٦]. الحديد (٥٧)، الآية: ٢٥. [٤٧]. العنكبوت (٢٩)، الآية: ٦٩.

الفرق بين الثبوت الحقيقي و التعبدى

▲ الفرق بين الثبوت الحقيقي و التعبدى

الثبوت الحقيقى ماكان مفاداً لكان التامّة و هو ثبوت الشئ نحو: الانسان موجود، و الثبوت التعبدى ما كان مفاداً لكان الناقصة، و هو ثبوت شئ لشيء نحو: الانسان كاتب، و يكون من العوارض.

الفرق بين الاجمال و الاهمال

▲ الفرق بين الاجمال و الاهمال

المراد من الاجمال: الانقصار و عدم فهم المعنى من ناحية المتكلم بأن كان مقصوده عدم البيان و المراد من الاهمال عدم فهم المعنى من ناحية اللفظ و لم يتعلق قصد المتكلم بالبيان و لا بعدم البيان و بعبارة اخرى الاجمال ما تعلق الغرض باخفائه و الاهمال ما لا يتعلق الغرض لا ببيانه و لا باخفائه.

اقسام المبيّن:

▲ اقسام المبيّن:

١- المبيّن اما نص يدل على مراد قائله أو فاعله و لا يحتمل الخلاف كزيد قائم - انّ الله بكلّ شئّ قدير. و اما ظاهر يدل على مراد قائله أو فاعله ظناً و يحتمل خلافه كاكرم العلماء يكون ظاهراً في العموم و يحتمل تخصيصه بالعدل.

٢- المبيّن اما مبيّن بنفسه اى لا يحتاج الى التبيين و التفسير كقوله تعالى: ﴿انّ الله على كلّ شئّ قدير﴾ و اما مبيّن بغيره كقوله تعالى: ﴿آتوا الزكوة﴾ و لانعلم مقدارها فقوله (ص): فيما سقت السماء العشر و فيما سقى بالدوالي العشر يفسّر ويعيّن مقدارها.

اقسام الاجمال

▲ اقسام الاجمال

الاجمال قديكون في الالفاظ سواء كانت مفرداً كالعين أو مركباً نحو: ضرب زيد عمرواً فضربته و لانعلم عود الضمير الى الزيد أو العمرو. و قديكون في الافعال كاتيان النبي(ص) ركعتين من الصلاة في مكان معين مثلاً و لاندرى وجوبها و استحبابها.

الفرق بين التركيب و التأليف

▲ الفرق بين التركيب و التأليف

التركيب عبارة عن انضمام جزء ملفوظ الى جزء ملفوظ و التأليف عبارة عن انضمام جزء ملفوظ الى جزء آخر اعم من ان يكون الجزء الآخر ملفوظاً أو غير ملفوظ. [٤٨]

[٤٨]. جامع المقدمات، حاشية شرح الانموذج، ص ٢١٨.

الفرق بين الواجب المعلق و المنجز

▲ الفرق بين الواجب المعلق و المنجز

ان كانت فعلية الوجوب مقارنةً زماناً لفعلية الواجب بمعنى ان يكون زمان الواجب نفس زمان الوجوب فيسمى الواجب بالواجب المنجز كالصلاة بعد دخول وقتها.

يمت و ان كانت فعلية الوجوب سابقةً زماناً على فعلية الواجب بأن يتأخر زمان الواجب عن زمان الوجوب فيسمى هذا القسم بالواجب المعلق لتعليق الفعل على زمان غير حاصل بعد كالحج مثلاً. شيمن ت اول من اخترع واجب المعلق هو صاحب الفصول لحل المقدمة المفوتة و قال: ان الوقت ليس شرطاً و قيداً للوجوب بل هو قيد للواجب فلا محذور للقول بالمقدمة المفوتة. والشيخ المظفر(ره) قائل بعدم امكانه، لانه انفكاك البعث عن الانبعاث وهو محال.

الفرق بين الواجب المعلق و المشروط

▲ الفرق بين الواجب المعلق و المشروط

ان التوقف فى المشروط للوجوب و فى المعلق للفعل كالحج فانه واجب معلق بالنسبة الى طى المسافة و مشروط بالنسبة الى الاستطاعة.

الفرق بين الواجب الموسع و المضيق

▲ الفرق بين الواجب الموسع و المضيق

الواجب الموقت ينقسم الى الواجب الموسع و المضيق لان وقت العمل ان كان زائداً على العمل كالصلاة فهو واجب موسع لان فيه توسعة على المكلف فى اول الوقت و فى اثنائه و آخره و ان كان وقت العمل مساوياً له كالصوم فهو واجب مضيق اذ فعله ينطبق على وقته بلا زيادة و لا نقصان.

الفرق بين الواجب المطلق و المشروط

▲ الفرق بين الواجب المطلق و المشروط

الواجب المشروط: ما يتوقف وجوبه على ما يتوقف عليه وجوده كالحج فان وجود الحج يتوقف على الاستطاعة و كذلك وجوبه.

و الواجب المطلق: ما لا يتوقف وجوبه على ما يتوقف عليه وجوده كالصلاة فان وجود الصلاة يتوقف على الطهارة

و اما وجوبها لايتوقف على الطهارة. و هذا الفرق ما نسب الى التفتازاني و المحقق الشريف و تبعهما المحقق القمي و يرد عليه بعدم العكس فان الصلاة مثلاً هي من الواجبات المطلقة في الاصطلاح و مع ذلك يتوقف وجوبها على الوقت الذي يتوقف عليه وجودها. (فتأمل)

التعريف الثاني: هو ما نسبته في التقريرات و البدايع الى السيد عميد الدين و تبعه صاحب الفصول و هو ان الواجب المطلق: ما لا يتوقف وجوبه بعد الشرائط العامة الاربعة: من البلوغ و العقل و العلم - العلم من شرايط تنجز التكليف لامن شرايط اصله - و القدرة على شئ و المشروط بخلافه فيتوقف وجوبه بعد تلك الشرائط الاربعة على أمر آخر ما ورائها.

و هذا التعريف ايضاً غير منعكس لعدم شموله لمثل الصلاة لتوقف وجوبها بعد تلك الشرائط الاربعة على الوقت ايضاً.

التعريف الثالث: هو ما ذكره صاحب التقريرات و صاحب الكفاية: كل مقدمة لا يتوقف عليها وجوب الواجب فالواجب مطلق بالنسبة اليها و كل مقدمة يتوقف عليها وجوب الواجب فالواجب مشروط بالنسبة اليها. ([٤٩])

[٤٩]. عناية الاصول، ج ١.

الفرق بين الواجب المعلق عند صاحب الفصول و الواجب المشروط عند المشهور

▲ الفرق بين الواجب المعلق عند صاحب الفصول و الواجب المشروط عند المشهور

الوجوب في الواجب المشروط عند المشهور معلق و مقيد بالشئ كالحج بالنسبة الى الاستطاعة و اما الواجب المعلق عند صاحب الفصول فالواجب معلق و مقيد بالشئ كالحج بالنسبة الى موسمه. و اما الوجوب فعلى بعد حصول الاستطاعة و الواجب استقبالي.

الفرق بين الواجب المعلق عند صاحب الفصول

▲ الفرق بين الواجب المعلق عند صاحب الفصول

و الواجب المشروط عند الشيخ الاعظم
كل واحد منهما قائل بان القيد قيد للواجب اى الماده و الفرق بينهما فى المعلق عليه فان المعلق عليه امر غير
مقدور للمكلف عند صاحب الفصول كالموسم للحج و المعلق عليه (الشرط) عند الشيخ (ره) مطلق سواء كان
مقدوراً كالاستطاعه أو غير مقدور كالوقت و لاجل هذا انكر الشيخ الواجب المعلق لأنه داخل فى الواجب
المشروط و يكون حصّة منه.

الفرق بين الواجب الاصلى و التبعى

▲ الفرق بين الواجب الاصلى و التبعى

قال المحقق القمى (ره) : المراد من الواجب الاصلى ما يكون الواجب مقصوداً بالافاده من الكلام و المناط فى
التبعيه ان لا يكون مقصوداً بالافاده من الكلام و ان استفيد تبعاً كدلاله الآيتين ﴿حمله و فصّاله ثلاثون شهراً﴾ [٥٠])
و ﴿والولادات يرضعن اولادهن حولين كاملين﴾ [٥١]) على أقل الحمل.

و صاحب الفصول فسّر كلاً من الاصلى و التبعى بمعنى آخر فقال: الواجب الاصلى: ما فهم وجوبه بخطاب
مستقل اى غير لازم لخطاب آخر و ان كان وجوبه تابعاً لوجوب غيره و التبعى: ما فهم وجوبه تبعاً لخطاب آخر و
ان كان وجوبه مستقلاً كما فى المفاهيم.

و اما صاحب التقريرات [٥٢]) و صاحب الكفايه قد فسرا الاصلى و التبعى بمعنى ثالث: الواجب الاصلى ما
تعلقت به اراده مستقلة من جهة الالتفات اليه بما هو عليه مما يوجب طلبه. و الواجب التبعى هو: ما لم تتعلق به
اراده مستقلة لعدم الالتفات اليه بما يوجب ارادته كذلك و ان تعلقت به اراده اجماليه تبعاً لاراده غيره كما فى
الواجبات الغيريه الترشيحيه لا المنشأه بخطاب مستقل التى تعلقت بها اراده مستقلة.

الفرق بين هذا التفسير و التفسيرين الأولين فى مقام الثبوت و الاثبات لان هذا التفسير يكون فى مقام الثبوت و
الواقع اى بتعلق الاراده النفسانيه المستقلة به و عدمه و بحسب التفسيرين الأولين يكون بلحاظ مقام الاثبات و

الدلالة اى باعتبار كون الواجب مقصوداً للمتكلم من اللفظ و عدمه او باعتبار كونه مفهوماً من خطاب مستقل و عدمه. ش

[٥٠]. الأحقاف ٢٦: الآية ١٥. [٥١]. البقرة ٢: الآية ٢٣٣. [٥٢]. مطارح الانظار تقرير بحث الشيخ الانصارى (ث) من ميرزا ابوالقاسم.

الفرق بين الواجب الفاعلى و الفعلى

▲ الفرق بين الواجب الفاعلى و الفعلى

الواجب الفاعلى ما لا يحتاج فى امثاله الى عمل خارجى بل يكفى فيه النيّة كالصوم و الواجب الفعلى يحتاج فى امثاله الى عمل خارجى و لا يكفى فيه النيّة كالصلاة.

الفرق بين المفهوم و المعنى

▲ الفرق بين المفهوم و المعنى

المفهوم: هو الصور الذهنية سواء وضع بازائها الفاظ ام لا؟
و المعنى: هو الصور الذهنية التى وضع بازائها الفاظ. و ذكر مولى عبدالله وجهاً آخر فى الفرق بينهما فى الحاشية: اعلم ان ما استفيد من اللفظ باعتبار انه فهم منه يسمّى مفهوماً و باعتبار انه قصد منه يسمّى معنى.

الفرق بين مفهوم الموافقة و المخالفة

▲ الفرق بين مفهوم الموافقة و المخالفة

الحكم المستفاد من الكلام ان كان موضوعه مذكوراً في الكلام فمنطوق و ألاً فمفهوم و المفهوم ان كان مطابقاً للمنطوق في الايجاب و السلب فهو المفهوم الموافق و ألاً فهو المفهوم المخالف و الاول كقوله تعالى: و لا تقل لهما اف. و الثاني كقولهم: اذا بلغ الماء قدر كراً لا ينجسه شيء على تقدير ان يكون لمثل هذه الجملة مفهوم.

الفرق بين الشبهة الموضوعية و الحكيمة

▲ الفرق بين الشبهة الموضوعية و الحكيمة

الشك إما في نفس التكليف و إما في متعلق التكليف مع العلم بنفسه كما اذا علم وجوب شيء و شك بين تعلقه بالظهر او الجمعة و الاول يسمّى بالشبهة الحكيمة و الثاني يسمّى بالشبهة الموضوعية و منشأ الشك في الأول إما عدم النص في المسئلة، كمسألة شرب التتن، و إما ان يكون اجمال النص، كدوران الأمر في قوله تعالى: ﴿حتى يطهرن﴾ بين التشديد و التخفيف مثلاً و إما ان يكون تعارض النصين و منه الآية المذكورة بناء على تواتر القراءات.

و منشأ الشك في الثاني اشتباهاً لأمور خارجية كدوران الامر بين كونه خمراً أو خلاً مثلاً.

الفرق بين العام و المطلق

▲ الفرق بين العام و المطلق

هما من المفاهيم الواضحة البديهية التي لا تحتاج الى التعريف الا لشرح اللفظ و تقريب المعنى الى الذهن كما يقال: العام هو اللفظ الشامل لجميع ما يصلح له نحو العلماء فيدل على افراده بالوضع. و المطلق : مادل على معنى شائع فى جنسه. فيدل على افراده بمقدمات الحكمة كرقبة فى قوله: إن افطرت فى نهار رمضان فاعتق رقبة. و الفرق الثانى بينهما: ان سراية الحكم الى جميع افراد المطلق انما تكون لاجل تساوى افراد الطبيعة فى صدقها عليها و اما سراية الحكم الى جميع افراد العام فهى مستفادَةٌ من اداة العموم بالدلالة اللفظية و هذا هو السر فى تقديم العام على المطلق فى مورد تعارضهما.

اقسام العام

▲ اقسام العام

انّ انقسام العام الى الاقسام الثلاثة انما يكون باعتبار الحكم، لا بلحاظ نفس العام، نظير الوصف باعتبار المتعلق، و ذلك لأنّ العام فى جميع الاقسام بمعنى واحد، وهو شمول المفهوم لجميع ما يصلح لأنّ ينطبق عليه، و من المعلوم انّ هذا المعنى موجود فى الثلاثة بوزان واحد من دون تفاوتٍ فى نفسه.

العام ينقسم الى ثلاثة اقسام: شمس ت

الاول: العموم الاستغراقى: و هو أن يكون الحكم شاملاً لكل فرد فرد، فيكون كل فرد وحده موضوعاً للحكم نحو اكرم كل عالم فيتعدد الامثال بتعدد الافراد و يتحقق العصيان بترك كل فرد من افراده.

الثانى: العموم المجموعى: و هو ان يكون الحكم ثابتاً للمجموع بما هو مجموع فيكون المجموع موضوعاً واحداً كوجوب الايمان بالأئمة (ع) فلا يتحقق الأمثال إلا بالايمان بالجميع و العصيان يتحقق بعدم الايمان بأحدهم (ع).

الثالث : العموم البدلى: و هو ان يكون الحكم لواحد من الافراد على البدل فاذا امتثل فى واحد سقط التكليف، نحو اعتق أية رقبة شئت. قال المحقق النائنى (ره): و تسمية العموم البدلى بالعموم مع انّ العموم بمعنى الشمول و البدلية تنافى الشمول لا تخلو عن مسامحة. ([٥٣])

[٥٣]. فوائد الاصول الجزء الثالث.

هل يجوز التمسك بالعام فى الشبهة المصداقية أم لا؟

▲ هل يجوز التمسك بالعام فى الشبهة المصداقية أم لا؟

ربما نسب الى المشهور من العلماء الاقدمين القول بجواز التمسك بالعام فى الشبهة المصداقية، و لذا افتوا فى مثال اليد المشكوكه بالعادية و الامانية بالضمان.

و الحق عدم جواز التمسك بالعام فى الشبهة المصداقية فى المتصل و المنفصل معاً. لان المخصص لمّا كان حجة اقوى من العام فانه موجب لقصر حكم العام على باقى افراده، و رافع لحجية العام فى بعض مدلوله لعدم انعقاد ظهور للعام فى العموم بعد التخصيص بل لا ظهور للكلام الا فى الخصوص فاذا قال: « اكرم العلماء الا فساقهم فكانه قال: لا تكرم فساق العلماء . و حيث انّ عدم احراز فردية ما يحتمل انطباق الخاص عليه للعام مانع عن التمسك بالدليل - اى العام - فما لم يحرز كون المردّد فرداً للعام لم يجز التمسك به لإثبات حكمه لهذا المردد.

اقسام المطلق

▲ اقسام المطلق

الاطلاق هو الارسال يقال: اطلق الدابة اى ارسلها و ارخى عنانها فى مقابل تقييدها و الاصوليون ليس لهم اصطلاح خاص غير ما له من المعنى اللغوى و العرفى، و المطلق ينقسم الى الشمولى و البدلى من ناحية الحكم و ليس الاطلاق الشمولى مغايراً للأطلاق البدلى، بل الأطلاق فى الجميع بمعنى واحد و هو الارسال غايته انّ الحكم الوارد على النكرة او الطبيعة تارة: يقتضى البدلية كالنكرة الواقعة فى سياق الاثبات نحو ان افطرت فى نهار رمضان فاعتق رقبة و الحكم الوارد على الطبيعة بلحاظ صرف الوجود حيث انّ نتيجة البدلية فى المقام الامتثال و الاكتفاء بفرد واحد.

و تارة: يقتضى الشمول كالنكرة او الطبيعة الواقعة فى حيّز النفى، او الطبيعة الواقعة فى حيّز الاثبات بلحاظ مطلق

الوجود نحو ما رايت رجلا و مارايت انسانا فى الدار مثلاً.
و ناقش الامام الخميني(ره) فى هذا التقسيم بأن تقسيمهم الاطلاق الى الشمولى و البدلى غير صحيح، لان دلالة المطلق على الاطلاق ليس دلالة لفظية بل دلالة عقلية بخلاف العام فان دلالة على العموم لفظية لا عقلية، فالعام يكون شموليا و بدلياً لا المطلق و اطلاقه([٥٤]). و اذا كان هذا التقسيم باعتبار الحكم كما ذكرنا فلا محذور فيه.
[٥٤]. تهذيب الاصول ج ١.

الفرق بين الاطلاق البدلى و الشمولى

▲ الفرق بين الاطلاق البدلى و الشمولى

المطلق البدلى يدل على فرد لا على التعيين بمقدمات الحكمه نحو اعتق رقبه و المطلق الشمولى يدل على جميع افراد، بمعونه مقدمات الحكمه مثل احل الله البيع و فى

الغنم زكات. و بعبارة اخرى يكون مدلول المطلق البدلى صرف الوجود و يكون مدلول المطلق الشمولى مطلق الوجود.

مقدمات الحكمه

لما ثبت ان الالفاظ موضوعه لذات المعانى اى المعانى المبهمة لا للمعانى بما هى مطلقه اى ان الشيع و السريان كسائر الطوارى يكون خارجا عما و وضعت له فلا بد فى الدلالة عليه من قرينه خاصه او قرينه عامه تجعل الكلام

فى نفسه ظاهرا فى ارادة الاطلاق و هذه القرينة العامة انما تحصل اذا توفرت جملة مقدمات تسمى مقدمات
الحكمة و المراد منها كما ذكر صاحب الكفاية ثلاث مقدمات:

الاولى: كون المتكلم فى مقام بيان تمام المراد لا الاهمال او الاجمال.

الثانية: انتفاء ما يوجب التعيين اى عدم القرينة المعينة للمراد.

الثالثة: انتفاء القدر المتيقن فى مقام التخاطب. و المحقق النائنى (ره) لم يرتضيه كما فى تقريراته([٥٥]) و هذا نصّ
عبارته: فالحق انه ليس من المقدمات و أنّ وجود القدر المتيقن مطلقا لا يضرّ بالتمسك بالاطلاق. و اما تلميذه
المحقق المظفر (ره) ايدّ كلام الآخوند و قال: الاقرب الى الصحة ما فى الكفاية. و اضاف بعض الاعاظم كالمحقق
النائنى (ره) و غيره مقدمة رابعة بل نسب الى المشهور.

الرابعة: امكان الاطلاق و التقييد بان يكون متعلق الحكم او موضوعه قبل فرض تعلق الحكم به قابلا للانقسام فلو
لم يكن قابلا للقسمة الا بعد فرض تعلق الحكم به كما فى باب قصد القرية فانه يستحيل فيه التقييد، فيستحيل فيه
الاطلاق و كانقسام المكلف الى العالم و الجاهل بالحكم يستحيل فيه الاطلاق كما يستحيل فيه التقييد.

الخامسة: عدم الانصراف كما قيل إنّ انصراف الذهن من اللفظ الى بعض مصاديق معناه او بعض اصنافه يمنع
التمسك بالاطلاق.

و الحق ان هذه المقدمة ليست مقدمة مستقلة، بل ترجع الى المقدمة الثانية، اذا كان انصراف الذهن ناشئاً من ظهور اللفظ فى المقيد و اذا كان ناشئاً من سبب خارجى، كغلبه وجود الفرد المنصرف اليه او تعارف الممارسة الخارجية له، فلا يمنع من التمسك باصالة الاطلاق.

[٥٥]. اجود التقريرات ج ١.

المراد من الشبهة غير المحصورة

▲ المراد من الشبهة غير المحصورة

فاذا اتضحت الشبهة غير المحصورة فتعرف الشبهة المحصورة من باب المقابلة و ذكر العلماء و الاعاظم (قدس الله اسرارهم) لتعريفها اقوالاً كثيرةً و نكتفى بذكر ما هو العمدة منها:

١- ان غير المحصورة ما يعسر عدّه

٢- ما ذكره الشيخ الاعظم (ره) من ان الشبهة غير المحصورة ما كان احتمال التكليف فى كل واحد من الاطراف موهوماً لكثرة الاطراف

٣- ان الشبهة غير المحصورة ما يعسر موافقتها القطعية

٤- ان الميزان فى كون الشبهة غير محصورة هو الصدق العرفى، فما صدق عليه عرفا انه غير محصور يترتب عليه حكمه و يختلف ذلك باختلاف الموارد.ش

٥- ما اختار المحقق النائنى(ره) من ان الميزان فى كون الشبهة غير المحصورة عدم تمكن المكلف عادة من المخالفة القطعية بارتكاب جميع الاطراف.

و اورد الامام الخوئى(ره) على جميع الوجوه و استنتج: فتحصل انه لم يظهر لنا معنى محصلاً مضبوطاً للشبهة غير المحصورة حتى نتكلم فى حكمها.

تش فلا فرق فى تنجيز العلم الاجمالى بين كثرة الاطراف و قلتها. نعم ربما تكون كثرة م ش الاطراف ملازمة لطرو بعض العناوين المانعة عن تنجيز العلم الاجمالى، كالعسر و الحرج و الخروج عن محل الابتلاء و نحو ذلك.

الفرق بين الطلب و الارادة

▲ الفرق بين الطلب و الارادة

انّ كلا من الطلب و الارادة على قسمين:

الاول: الطلب الحقيقى و الارادة الحقيقية اى الصفة النفسانية القائمة بالنفس التى يحمل عليها الطلب و الارادة بالحمل الشايع الصناعى

الثانى: الطلب الانشائى و الارادة الانشائية اى المنشأ بالصيغة الذى لا يحمل عليه الطلب و الارادة بهذا الحمل مطلقاً بل يحمل عليه مقيداً بالانشائى

أن المحقق الخراساني (ره) قائل باتحاد الارادة الحقيقية مع الطلب الحقيقي و اتحاد الارادة الانشائية مع الطلب الانشائي و هذا نصّ عبارته في الكفاية:

فاعلم ان الحق كما عليه اهله، وفاقاً للمعتزلة، و خلافاً للاشاعرة هو اتحاد الطلب و الارادة بمعنى ان لفظيها موضوعان بازاء مفهوم واحد، و ما بازاء احدهما في الخارج يكون بازاء الآخر، و الطلب المنشأ بلفظه او بغيره عين الارادة الانشائية. و بالجملة هما متحدان مفهوماً و انشاءً و خارجاً الخ. و اختلاف الطلب و الارادة في انصراف الاول الى الانشائي و انصراف الثاني الى الحقيقي.

و اورد على ما افاده المحقق الخراساني من اتحاد الطلب و الارادة السيدنا الخوئي (ره) بان الارادة، بواقعها الموضوعي من الصفات النفسانية، و من مقولة كيف القائم بالنفس و اما الطلب من الافعال الاختيارية الصادرة عن الانسان بالارادة و الاختيار، حيث أنه عبارة عن التصدي نحو تحصيل شيء في الخارج. و من هنا لا يقال طالب الضالة، او طالب العلم ألا لمن تصدى خارجاً لتحصيلهما، و اما من اشتاق اليهما فحسب و اراد فلا يصدق عليه ذلك، و لذا لا يقال طالب المال او طالب الدنيا لمن اشتاق و ارادهما في افق النفس، ما لم يظهر في الخارج بقول او فعل.

و افاد آية الله العظمى البروجردى (ره) في مقام الفرق بينهما بأن الارادة صفة قائمة بالنفس و الطلب بمعنى البعث و التحريك سواء كان قولياً او فعلياً فالطلب مبرزٌ و مظهرٌ للارادة لا أنه عينها. ([٥٦])

[٥٦]. سبیری کامل در اصول فقه ج ٣.

الفرق بين الوجوه و الاقوال

▲ الفرق بين الوجوه و الاقوال

الوجوه لا يستلزم القائل و الاقوال يستلزم القائل. اذا كان في المسئلة اقوال لا يمكن ان لا يكون لها قائل و لكن يمكن ان يكون في المسئلة وجوه و لم يلتزم بها احد.

▲ اقسام الضد

قد يطلق الضد و يراد منه الترك و يسمّى بال ضد العام نحو صلّ اى لا تترك الصلاة.
و قد يراد منه احد الاضداد الخاصة بعينه و يسمّى بال ضد الخاص نحو صلّ اى لا تأكل مثلاً
و ثالثه يراد منه احد الاضداد الوجودية لا بعينه كالاكل و الشرب و النوم للصلاة.

المراد من التقابل بين المطلق و المقيد

▲ المراد من التقابل بين المطلق و المقيد

اذا كان الاطلاق مأخوذاً فى الموضوع له كما نسب ذلك الى المشهور، فيكون التقابل من قبيل تقابل التضاد، لأنّ كلا منهما على ذلك امر وجودى يمتنع اجتماعه مع الآخر فى موضوع واحد و اذا كان الاطلاق خارجاً عن الموضوع له كما ذهب اليه سلطان العلماء و من تبعه من المحققين المتأخرين (ره) فلا محالة يكون الاطلاق امراً عديمياً اى عدم التقييد فيما من شأنه التقييد، فيكون التقابل بينهما من باب تقابل العدم و الملكة و اذا استحالت الملكة استحال عدمها بما هو عدم ملكة.

و الحق ما ذهب اليه سلطان العلماء بل قيل ان نسبة القول الاول الى المشهور مشكوك فيها، لأنّ المراد من العدم عدم الخاص اعنى به العدم الذى اخذ معه قابلية موصوفه للاتصاف بوجود ما اضيف اليه العدم كالعُمى بالاضافة الى الحيوان .

و اما الامام الخوئى (ره) فقد فصل بين مقامى الاثبات و الثبوت و هذا نصّ تقريراته:

اما فى مقام الاثبات فلا ينبغى الشك فى انّ التقابل بينهما من تقابل العدم و الملكة و ذلك لان الاطلاق فى هذا المقام عبارة عن عدم التقييد بالاضافة الى ما هو قابل له و هذا بخلاف التقييد ، فانه امر وجودى و عبارة عن خصوصية زائدة فى الموضوع أو المتعلق.

و اما فى مقام الثبوت فالصحيح، ان المقابلة بينهما مقابلة الضدين لا العدم و الملكة و ذلك لان الاطلاق فى هذا المقام عبارة عن رفض القيود و الخصوصيات و لحاظ عدم دخل شئ منها فى الموضوع أو المتعلق، و التقييد عبارة عن لحاظ دخل خصوصية

من الخصوصيات فى الموضوع أو المتعلق و من الطبيعى ان كل من الاطلاق و التقييد بهذا المعنى امر وجودى.
([٥٧])

[٥٧]. المحاضرات.

المراد من الترتب

▲ المراد من الترتب

اذا قدّم المكلف فعل المهم العبادى على الاهم (كتقديم المندوب على الواجب و تقديم الواجب الموسع على المضيق و تقديم الواجب التخييرى على التعيينى) فاذا قلنا بالنهاى عن الضد و ان النهاى يقتضى الفساد، أو قلنا بتوقف صحة العبادة على الامر بها كما هو المعروف عن الشيخ صاحب الجواهر(ره) (وان كان الحق خلافه)([٥٨]) فان اعماله هذه كلها باطلة و لا يستحق عليها ثواباً.

تصدى جماعة من الاعلام كالمحقق الثانى، و كاشف الغطاء و سيد الاساطين الميرزا الكبير الشيرازى و الميرزا النائينى (ت) وغيرهم خلافاً لجماعة آخرين كشيخنا الاعظم (ره) و جمع ممن تأخر عنه بتصحيح العبادة فى المهم بنحو الترتب بانه لا مانع عقلاً من ان يكون الامر بالمهم فعلياً عند عصيان الامر بالاهم لان اطلاق الامر بالاهم باق على حاله و الامر بالمهم يقيد بصورة عصيان الاهم و تركه. فيرجع النزاع فى الترتب الى ان تقييد المهم بذلك مع بقاء اطلاق الاهم هل يوجب رفع غائلة التمانع و المطاردة، و التكليف بالمحال و خروج الأمر بالضدين عن

العرضية الى الطولية ام لا؟ فالقائلون بالترتب يقولون: الامر بالضد المهم مترتب على عصيان الامر بالا هم و متأخر عنه، و فى طوله لا فى عرضه.

المحقق الخراسانى(ره) قائل باستحالة الترتب حتى لو كان الامر بالمهم فى طول الامر بالا هم لان ما هو ملاك استحالة طلب الضدين فى عرض واحد آت فى طلبهما فى هذه الصورة ايضاً فى مرحلة المتأخرة اى اتيان الصلاة مع عصيان الإزالة و فى هذه المرتبة لم يسقط الامر بالا هم بل هو باق بحاله فيلزما اجتماع الضدين فى مرتبة واحدة كما افاد بعض الاعاظم.

و لكن هذه الدعوى عند القائل بالترتب غير تام لان المحال هو الجمع بين الضدين(بان يكون مطلوب المولى الجمع بينهما فى آن واحد) لا الامر بهما فى آن واحد و ان لم يستلزم الجمع بينهما.

و قال المحقق الاصفهاني(ره) فى امكان الترتب ما هذا نصّ عبارته: و التحقيق الحقيق بالتصديق فى تجويز الترتب هو: ان الأمر بالاضافة الى متعلقه من قبيل المقتضى بالاضافة الى مقتضاه، فاذا كان المقتضيان المتنافيان فى التأثير لا على تقدير، و الغرض من كل منهما فعليه مقتضاه عند انقياد المكلف له، فلا محالة يستحيل تأثير هما و فعليه مقتضا هما و ان كان المكلف فى كمال الانقياد.

و اذا كان المقتضيان مترتبين - بأن كان احد المقتضيين لا اقتضاء له آلا عند عدم تأثير الآخر - فلا مانع من فعليه مقتضى الأمر المترتب، و حيث إن فعليه أصل اقتضاء المترتب منوطاً بعدم تأثير المترتب عليه، فلا محالة يستحيل ما نعيته عن تأثير الأمر المترتب عليه. اذا كان اقتضاؤه منوطاً بعدم فعليه مقتضى سبب من الاسباب يستحيل ان يزاحمه فى التأثير، و لا مزاحمة بين المقتضيين آلا من حيث التأثير، و آلا فذوات المقتضيات بما هى لا تزاحم بينها. ([٥٩])

كلام الشيخ الاعظم (ره) فى تقريراته [٦٠] و فوائد الاصول متناقض كما ذكر المحقق النائنى (ره) و هذا نصّ
عبارة تقريراته:

و من الغريب: ما صدر عن الشيخ (ره) حيث أنّه فى الضّدين الّذين يكون احدهما اهمّ ينكر الترتّب غاية الانكار
و لكن فى مبحث التعادل و التراجيح التزم بالترتب من الجانبين عند التّساوى و فقد المرجّح، حيث قال فى ذلك
المقام، فى ذيل قوله: « فنقول و بالله المستعان قد يقال بل قيل: ان الاصل فى المتعارضين عدم حجّية احدهما » ما
لفظه: لكن لما كان امثال التكليف بالعمل بكلّ منهما كسائر التكاليف الشرعيّة و العرفيّة مشروطا بالقدرة، و
المفروض انّ كلا منهما مقدور فى حال ترك الآخر و غير مقدور مع ايجاد الآخر، يجوز تركه و لا يعاقب عليه،
فوجوب الأخذ باحدهما نتيجة ادلّه وجوب الأمثال و العمل بكلّ منهما بعد تقييد وجوب الأمثال بالقدرة. و هذا
مما يحكم به بديهة العقل، كما فى كلّ واجبين اجتماعا على المكلف و لا مانع من تعيين كل منهما على المكلف
بمقتضى دليله الاّ تعيين الآخر عليه كذلك [٦١] و هذا كما ترى صريح فى انّ التخيير فى الواجبين المتزامين
انما هو من نتيجة اشتراط كلّ منهما بالقدرة عليه و تحقق القدرة فى حال ترك الآخر، فيجب كل منهما عند ترك
الآخر فيلزم الترتّب من الجانبين مع انه (ره) انكره من جانب واحد و ليت شعرى انّ ضمّ ترتب الى ترتب آخر
كيف يوجب تصحيحه. [٦٢]

[٥٨]. لانه يكفى فى عباديّة العبادة اتيان الفعل مضافاً الى المولى. [٥٩]. نهاية الدراية، ج ٢، ص ٢٤١. [٦٠]. مطارح
الانظار من مباحث مقدّمه الواجب [٦١]. فوائد الاصول، مباحث التعادل و التراجيح. [٦٢]. فوائد الاصول، ج ٢.

اقسام الترتب

▲ اقسام الترتب

أنّ ترتب احد الخطا بين على الآخر يتصور على وجوه:
الاول: ترتبه على عدم موضوع الخطاب الآخر، كترتب خطاب التيمم على فقدان الماء او عدم التمكن من

استعماله.

الثاني: ترتبه على عدم فعلية الآخر، كترتب وجوب الخمس في الربح على عدم فعلية خطاب أداء الدين خصوصاً إذا كان للمؤنة - فإنّ خطابه إذا صار فعلياً ارتفع به موضوع وجوب الخمس - و هو فاضل المؤنة - فوجوب الخمس منوط بعدم فعلية خطاب أداء الدين، لان فعليته بنفسها رافعة لفاضل المؤنة.

الثالث: ترتبه على عدم امتثال الخطاب الآخر لا على عدم فعليته، بأن كان امتثال احدهما رافعاً لموضوع الخطاب الآخر كالدين السابق على عام الربح فإنّ نفس الخطاب بأدائه لا يرفع فاضل المؤنة الذي هو موضوع وجوب الخمس بل الرافع له هو: امتثاله بصرف الربح في ادائه، فيتوقف موضوع وجوب الخمس على عصيان خطاب الاداء، فيجتمع خطابان فعليان بادائه، و باخراج خمس الربح.

الرابع: ترتب احد الخطا بين على عصيان الخطاب الآخر - مع بقاء موضوعه و ملاكه - اذا امتثل الخطاب الاول، كترتب وجوب الصلاة على عصيان خطاب الازالة مع بقاء موضوعها، و ملاكها اذا امتثل خطاب الازالة.

و هذا الوجه الرابع هو الترتب المبحوث عنه في المقام و الثلاثة المقدمة اجنبية عنه لعدم اجتماع الخطا بين الفعلين في هذه الوجوه الثلاثة.

الفرق بين التخصيص و التخصص

▲ الفرق بين التخصيص و التخصص

التخصيص : هو اخراج بعض الافراد عن تحت الحكم مع حفظ فرديته و مصداقيته و بعبارة اخرى : اخراج بعض افراد الموضوع عن الحكم من دون تصرف لا في عقد الوضع و لا في عقد الحمل كما اذا قال اكرم العلماء ثم قال لا تكرم العالم الفاسق.

و التخصّص: هو خروج بعض الافراد عن تحت الدليل موضوعاً. و بعبارة اخرى: خروج موضوع احد الدليلين عن موضوع الآخر بالوجدان كخروج الجهال عن تحت قوله: اكرم العلماء.

الفرق بين التخصيص و النسخ

▲ الفرق بين التخصيص و النسخ

ان التخصيص و النسخ و ان اشتركا من جهة ان كل واحد منهما قد يوجب تخصيص الحكم ببعض ما تناوله اللفظ لغة غير انهما يفترقان من وجوه:

الاول: ان التخصيص يبين ان ماخرج عن العموم لم يكن المتكلم قد اراد بلفظه الدالة عليه بخلاف النسخ.

الثاني: ان النسخ لا يكون فى نفس الامر الا بخطاب من الشارع بخلاف التخصيص فانه يجوز بالادلة العقلية و السمعية.

الثالث: ان الناسخ لا بد ان يكون متراجعا عن المنسوخ بخلاف المخصص فانه يجوز ان يكون متقدما أو متأخرا.

الرابع: ان التخصيص لا يخرج العام عن الاحتجاج به مطلقا فى مستقبل الزمان فانه يبقى معمولا به فيما عدا صورة التخصيص بخلاف النسخ فانه قد يخرج الدليل المنسوخ حكمه عن العمل به فى مستقبل الزمان بالكلية.

الخامس: ان يجوز نسخ شريعة بشريعة ولايجوز تخصيص شريعة بالآخرى.

الفرق بين النسخ و البداء

▲ الفرق بين النسخ و البداء

النسخ بيان اجل الحكم و انتهاء امده بمعنى اقتضت الحكمة اخفاء امد الحكم فى بدو الأمر مع انه بحسب الواقع له امد و غاية و من المعلوم ان اخفاء امد الحكم ليس بكذب و لاشبه كذب.

البداء فى التكوينيات: ابداء ما اخفاه فى بدو الأمر فهو تعالى يخبر عن وقوع امر معلق على امر غير واقع أو على عدم أمر واقع كما اذا اخبر عن موت شخص معلق موته على عدم التصديق و قد اخفى التعليق عليه حين الاخبار و لم يبين انه يتصدق ولا يموت و ذلك لحكمه مقتضية كالتنبية على خواص الصدقة و شدة تأثيرها فى دفع البلاء و نحو ذلك من المصالح.

ثم ان البداء الذى تقول به الشيعة الامامية انما يقع فى القضاء غير المحتوم، اما المحتوم منه فلا يتخلف و لا بد من ان تتعلق المشيئة بما تعلق به القضاء ، و توضيح ذلك ان القضاء على ثلاثة اقسام:

الأول قضاء الله الذى لم يطلع عليه احداً من خلقه و العلم المخزون الذى استأثر به لنفسه، و لاريب فى أن البدء لا يقع فى هذا القسم.

الثانى: قضاء الله الذى اخبر نبيّه و ملائكته بأنه سيقع حتماً، و لاريب فى أن هذا القسم ايضا لا يقع فيه البدء.

الثالث : قضاء الله الذى اخبر نبيّه و ملائكته بوقوعه فى الخارج الا ان موقوفاً على ان لاتتعلق مشيئة الله بخلافه، و هذا القسم هو الذى يقع فيه البدء «يَمَحُو اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَ يَثْبُتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ».

إنّ النسخ و ان كان رفعاً للاستمرار الذى اقتضاه اطلاق دليل الحكم فى مقام الاثبات ، لكنه فى الحقيقة دفع الحكم ثبوتاً، لعدم المقتضى للاستمراره، اذ مع وجود المقتضى له لم يكن وجه لرفعه، فالناسخ كاشف عن عدم المقتضى لبقاء الحكم و دوامه.

فربما يلهم النبى (ص) أو يوحى اليه ان يظهر اصل تشريع الحكم أو استمراره مع اطلاعه على أنه ينسخ فى المستقبل ، أو عدم اطلاعه على ذلك ، لعدم احاطته بتمام ماجرى فى علمه تعالى، لكونه (ص) ممكن الوجود، المستحيل ان يحيط بواجب الوجود ، و من المعلوم أنّ علمه تعالى عين ذاته ، فيمتنع احاطته (ص) بعلمه تعالى ايضا، فبرهان امتناع احاطته (ص) بذات البارى تعالى برهان على امتناع احاطته بعلمه ايضا.

الفرق بين التخصيص و الحكومة

▲ الفرق بين التخصيص و الحكومة

ان التخصيص كما ذكرنا عبارة عن اخراج بعض افراد الموضوع عن الحكم من دون تصرف لا فى عقد الوضع و لا فى عقد الحمل. بأن لا يكون احد الدليلين ناظراً لفظاً الى حال الآخر و شارحاً له.

و اما الحكومة: فهي ما اذا كان احد الدليلين ناظراً الى الدليل الآخر و شارحاً له بحيث لو لادليل المحكوم لكان دليل الحاكم لغواً، لا فرق فى تصرف الحاكم فى المحكوم بين أن يكون بنحو التضييق و التخصيص كما اذا قال: اكرم العلماء ثم قال: لا وجوب لاکرام العالم الفاسق أو بنحو التوسعة و التعميم كما اذا قال: لاتجالس الفقراء ثم قال: ليس الفقير من لا مال له بل الفقير من لا دين له فالاول يسمى حكومة مخصّصة والثانى يسمى حكومة معمّمة و ينبغى تسمية الثالث بالحكومة المغيرة و قال صاحب عناية الاصول (٦٣) لم أر من تعرضها- القسم

الثالث - الى الآن.

فالفرق بين الحكومة و التخصيص بعد اشتراكهما فى عدم ارتفاع الموضوع و جداناً ان الدليل الحاكم يوجب التصرف فى عقد الوضع أو فى عقد الحمل فيترتب عليه رفع الحكم و هذا بخلاف التخصيص فانه يوجب ارتفاع الحكم عن الموضوع من دون تصرف اصلاً.

[٦٣]. شرح الكفاية لآية الله السيد فيروز آبادى.

اقسام الحكومة

▲ اقسام الحكومة

الاول : الدليل الحاكم قد يكون ناظراً الى عقد الوضع كقوله ((ع)) « لاربا بين الوالد و الولد » فانه شارح للدليل الدال على حرمة الربا، اذ لو لم يرد دليل على حرمة الربا لكان الحكم بعدم الربا بين الوالد و الولد لغواً و ناظر الى ان المراد من دليل الحرمة غير الربا بين الوالد و الولد، فيكون نافياً للحكم بلسان نفى الموضوع.

الثانى: و قد يكون ناظراً الى عقد الحكم كما فى قوله ((ع)) «لاضر و لاضرار فى الاسلام» و قوله تعالى: ﴿ما جعل عليكم فى الدين من حرج﴾ و غيرهما من ادلة نفى

الاحكام الضرريه و الحرجيه فانها حاكمه على الادلة المثبتة للتكاليف بعمومها حتى فى موارد الضرر و الحرج و شارحه لها بأن المراد ثبوت هذه التكاليف فى غير موارد الضرر و الحرج.

الثالث: ان يكون احد الدليلين رافعاً لموضوع الحكم فى الدليل الآخر - و إن لم يكن بمدلوله اللفظى شارحاً له - كحكومة الامارات على الاصول الشرعية: من البرائة و الاستصحاب و قاعدة الفراغ و غيرها من الاصول الجارية فى الشبهات الحكمية أو الموضوعية، فان ادلة الامارات لاتكون ناظرة الى الادلة الاصول و شارحه لها، بحيث لو لم تكون الاصول مجعولة لكان جعل الامارات لغواً و لكن الامارة تكون موجبة لارتفاع موضوع الاصل بالتعبد الشرعى و لاتنافى بينهما ليدخل فى التعارض.

الفرق بين التخصّص و الورود

▲ الفرق بين التخصّص و الورود

كلا من الورود و التّخصّص خروج الشئ بالدليل عن موضوع دليل آخر خروجاً حقيقياً و لكن الفرق ان الخروج فى التخصّص خروج بالتكوين بلا عناية التعبد من الشارع كخروج الجاهل عن موضوع دليل « اكرم العلماء » و اما فى الورود فان الخروج من الموضوع بنفس التعبد من الشارع كما فى موارد قيام الدليل الشرعى بالنسبة الى الاصول العقلية: كالبراءة و الاشتغال و التخيير، فان موضوع حكم العقل فيها: عدم البيان و احتمال الضرر و التحير فى مقام العمل و بعد قيام الحجة الشرعية لا يبقى عدم البيان و احتمال الضرر و التحير. فالتخصّص خروج الشئ موضوعاً بالوجدان و الورود خروج الشئ موضوعاً بالتعبد.

المراد من التعارض

▲ المراد من التعارض

التعارض هو تنافى الدليلين أو الادلة بحسب الدلالة و مقام الاثبات على وجه التناقض أو التضاد حقيقة أو عرضاً. ([٦٤])

و قال بعض الاعاظم (ره) التعارض لغّة: من العرض و هو ذو معان عديدة و الظاهر ان المعنى الملحوظ من بينها فى هذه الصناعة هو العرض بمعنى جعل الشئ حذاء الشئ الآخر و فى قبالة و اصطلاحاً ان التعارض: هو التنافى بين المدلولين ذاتاً بلحاظ مرحلة الفعلية المجعولة التى هى مرحلة متأخرة عن المرحلة التى يتعرض لها الدليل. ([٦٥])

لقد نسب الشيخ الانصارى (ره) الى المشهور تعريف التعارض بأنه: تنافى مدلى الدليلين على وجه التناقض أو التضاد. و الاول : كما اذا دل احدهما على وجوب شئ و الآخر على عدم وجوبه و الثانى : كما اذا دل احدهما على وجوب شئ و الآخر على حرمة.

[٦٤]. كفاية الاصول، ج ٢. [٦٥]. تعارض الأدلة الشرعية من تقارير الشهود الصدر.

المراد من التزام

▲ المراد من التزام

الالتزام قد يطلق على التزام الملاكات كما اذا كان في فعلٍ جهة مصلحة تقتضي ايجابه و جهة مفسدة تقتضي تحريمه و الأمر في هذا التزام بيد المولى و ليس للعبد الا الامتثال و حيث انه ليس للمكلف دخل في هذا التزام فلا تترتب عليه ثمره فهو خارج عن محل البحث و قد يطلق التزام على التزام الاحكام في مقام الامتثال بان توجه الى المكلف تكليفان: يكون امتثال أحدهما متوقفاً على مخالفة الآخر لعجزه عن امتثال

كليهما كما اذا توقف انقاذ الغريق على التصرف في الارض المغصوبة أو كان هناك غريقان لا يقدر المكلف الأعلى انقاذ احدهما . و هذا التزام هو المقصود بالبحث هنا. ([٦٦])

[٦٦]. مصباح الاصول، ج ٣.

الفرق بين التعارض و التزام

▲ الفرق بين التعارض و التزام

ان الميزان في تعارض الدليلين تكاذ بهما و تنافيهما في مقام الجعل و التشريع مع قطع النظر عن مرحلة الفعلية بأن يستحيل جعلهما و تشريعهما لاستلزامه التعبد بالضدين أو النقيضين في مورد واحد و التنافي بين المتزاممين انما هو في مقام الفعلية و الامتثال لعجز المكلف عن امتثال كلا التكليفين في زمان واحد حيث ان له قدرة واحدة

فاما ان يعملها فى هذا أو يعملها فى ذاك كما ذكرنا.

و بعبارة اخرى: ثبوت مدلول احد الدليلين فى باب التعارض يوجب انتفاء مدلول الآخر فى مقام الجعل بخلاف التزاحم فان ثبوت احدهما يوجب انتفاء موضوع الآخر. و الفرق الثانى بينهما على بعض المبانى: ان المصلحة و الملاك فى باب التعارض فى احد الدليلين و اما فى باب التزاحم فى كليهما.

الفرق بين التنافى و التعارض

▲ الفرق بين التنافى و التعارض

التنافى كالتعارض على وزن « التفاعل » من النفى ، و النفى فى اللغة هو الطرد و الدفع ، و هذا المعنى هو المقصود فى باب التعارض، لأنّ كل واحد من المدلولين ينفى الآخر و لوبالدلالة الالتزامية الشرعية، لأنّ كل واحد من الدليلين يطرد الآخر و يزاحمه فى حجّيته الفعلية.

لكن التعارض اخص من التنافى، لأنّ التنافى - وهو عدم الاجتماع فى الوجود - بالذات يتحقق فى المدلولين المتمانعين كالوجوب و الحرمة، أو الوجوب و عدمه ، و لا يصدق التعارض على هذا التمانع، فلا يوصف الوجوب و الحرمة بأنهما متعارضان و ان وُصفا بأنهما متنافيان، بل يوصف مادلاً على الوجوب و مادلاً على الحرمة بالمعارضة ، فيقال: « تَعَارَضَ الخبران » و لا يقال : « تعارض الحكمان » فالتعارض من أوصاف الدالّ - بما هو دالّ - بالذات لا بالعرض.

المرجحات فى باب التعارض

▲ المرجحات فى باب التعارض

ان المستفاد من الاخبار ان المرجحات المنصوصة ثلاثة:

الاول: الشهرة اى الشهرة فى الرواية فان اجماع المحققين قائم على الترجيح بها و قد دلت عليه مقبولة عمر بن حنظلة (فان المجمع عليه لاريب فيه) و المقصود من المجمع عليه المشهور بدليل فهم السائل ذلك اذ عقبه بالسؤال: فان كان الخبران عنكما مشهورين.

و قال الامام الخوئى (ره): ان المراد من المجمع عليه الخبر الذى اجمع الاصحاب على صدوره من المعصومين (ع) فالمراد به الخبر المعلوم صدوره من المعصوم (ره) فلا تكون الشهرة من المرجحات.

الثانى: موافقة الكتاب و السنة.

الثالث: مخالفة العامة.

و اضاف بعض العلماء على هذه المرجحات الثلاثة الترجيح بالاحداث تاريخاً و الترجيح بصفات الراوى.

و المرجحات المذكورة ترجع الى ثلاث نواح: موافقة المشهور و صفات الراوى من المرجحات الصدورى و مخالفة العامة من المرجحات الجهتية و موافقة الكتاب و السنة من المرجحات المضمونى.

المرجحات فى باب التزام

▲ المرجحات فى باب التزام

ان المرجحات فى باب التزام تنتهى كلها الى أهميَّة احد الحكمين عند الشارع فالاهم عنده هو الارجح فى التقديم و لما كانت الاهميَّة تختلف جهتها و منشأها فلا بد من بيان تلك الجهات:

الاولى: ان يكون أحد الواجبين لا بدل له مع كون الواجب الآخر المزاحم له البدل فما لا بد له يقدم على الآخر.

الثانية: ان يكون أحد الواجبين مضيّقاً أو فورياً و الآخر يكون موسّعاً فيقدم الاول على الثانى لاهميته عليه.

الثالثة: ان يكون أحد الواجبين صاحب الوقت المختص (كالصلاة اليومية فى آخر وقتها) دونه الآخر (كالصلاة الآيات فى ضيق وقتها).

الرابعة: كون أحد الواجبين غير مشروط بالقدره شرعاً (كحفظ النفس المحترمة من الهلاك) فيقدم على واجب مشروط بها شرعاً.

المراد من القدرة الشرعية ما يكون ملاكه متوقفاً على القدرة ففي صورة العجز ليس له ملاك اصلاً كالوضوء بخلاف حفظ النفس المحترمة فان ملاكه غير متوقف على القدرة [٦٧] وقيل المراد من القدرة الشرعية هي القدرة المأخوذة في لسان الدليل شرطاً للوجوب كالحج المشروط وجوبه بالاستطاعة. [٦٨]

الخامسة : كون احد الواجبين سابقاً على الآخر من حيث الزمان كما اذا نذر احد صوم يوم الخميس و يوم الجمعة.

السادسة: احد الواجبين اولى من الآخر عند الشارع من غير تلك الجهات المتقدمة.

و الاولى تعرف اما من الادلة و اما من مناسبة الحكم للموضوع و اما من معرفه ملاكات الاحكام بتوسط الادلة السمعية، كحقوق الناس و الدماء و الفروج و اركان العبادة.

[٦٧]. مصباح الاصول، ج ٢. [٦٨]. اصول الفقه، ج ٢..

لحن الخطاب و فحو الخطاب و دليل الخطاب

▲ لحن الخطاب و فحو الخطاب و دليل الخطاب

و يعبر عن مفهوم الموافقة بلحن الخطاب و دليل الخطاب و يعبر عن مفهوم المخالفة بفحوى الخطاب: توضيح ذلك: اذا قلت لا يجب اكرام فساق العلماء مثلاً يستفاد منه ثلاثة امور:

احدها: عدم وجوب اكرام فساقهم و يقال له المنطوق لان موضوع الحكم قدنطق به.

ثانيها: وجوب اكرام عدول العلماء و يقال له مفهوم المخالفة لانه مخالف لحكم المنطوق و يقال له دليل الخطاب ايضاً لانه مدلول الخطاب.

ثالثها: عدم وجوب اكرام فساق الجهال و يقال له مفهوم الموافقة لان الحكم المذكور موافق لحكم غير المذكور و يقال له فحوى الخطاب ايضاً لان الفحوى ما يفهم من الكلام بسبيل القطع و يقال له لحن الخطاب ايضاً لان اللحن هو صرف الكلام عن طريقه الذي يجرى عليه كصرف الكلام من التصريح الى التلويح و التعريض كالمقام. [٦٩] و ذكر المحقق المظفر (ره) : ان لحن الخطاب هو ان تدل قرينه عقلية على حذف لفظ نحو (اسئل القرية).

[٦٩].معالم الاصول وشرحه من الاستاذ الاعتمادى.

الفرق بين المبادئ التصورية و التصديقية

▲ الفرق بين المبادئ التصورية و التصديقية

المبادئ على قسمين المبادئ التصورية: كتصور الموضوع و تصور اجزاء الموضوع و تصور جزئيات الموضوع. المبادئ التصديقية: ما يعبر عنها بمقدمات الاستدلال و بعبارة اخرى المبادئ التصورية: هى التى توجب معرفة الموضوع أو المحمول و أما المبادئ التصديقية فهى: الادلة توجب التصديق بثبوت المحمولات لموضوعاتها. و قال بعض الحكماء : المبادئ التصورية هى الحدود و الرسوم و التصديقية هى القضايا المؤلفة منها الأقيسة و غيرها (من الاستقراء و التمثيل).([٧٠])

[٧٠].شرح المنظومه - قسم المنطق - لآية الله حسن زاده الأملى.

اقسام الدلالة : من الاقتضاء و التنبيه و الاشارة

▲ اقسام الدلالة : من الاقتضاء و التنبيه و الاشارة

- ١- دلالة الاقتضاء : هى ان تكون الدلالة مقصودة للمتكلم بحسب العرف، و يتوقف صدق الكلام أو صحته عقلاً أو شرعاً أو لغةً أو عادةً عليها. الامثلة بالترتيب: لاضرر و لاضرار فى الاسلام، و اسأل القرية، اعتق عبدك عنى على الف و نحن بما عندنا و انت بما عندك راض والرأى مختلف.
- ٢- دلالة التنبيه: وهى ان تكون الدلالة مقصودة للمتكلم بحسب العرف من غير ان يتوقف صدق الكلام أو صحته عليها. كذكر الشئ و ارادة لازمه العقلى أو العرفى.

٣- دلالة الإشارة: وهي ألا تكون الدلالة مقصودة بالقصد الاستعمالي بحسب العرف، لكن مدلولها لازم لمدلول كلام لزوماً غير بين أو لزوماً بيناً بالمعنى الاعم سواء استنبط المدلول من كلام واحد أم من كلامين. كدلالة الآيتين على اقل الحمل و هما آية: ﴿وحمله و فصاله ثلاثون شهراً﴾ [٧١] و آية ﴿والدات يرضعن اولادهن حولين كاملين﴾ [٧٢] و بعبارة أخرى: الدلالة اما ان يكون مقصودة للمتكلم أو لا و الثاني هو دلالة الإشارة و الاول اما لا يتوقف عليه صدق الكلام و لاصحته فهو دلالة التنبيه و الايماء أو يتوقف عليه صدق الكلام فقط أو صحته عقلاً أو صحته شرعاً فظهر ان دلالة الإشارة و التنبيه و الاقتضاء كلها من اقسام الدلالة الالتزامية.

[٧١]. الاحقاف (٤٦): ١٥. [٧٢]. البقرة (٢): ٢٣٣.

الفرق بين المعنى و المفهوم و المدلول

▲ الفرق بين المعنى و المفهوم و المدلول

انّ ما استفيد من اللفظ باعتبار انه فهم منه يسمّى مفهوماً و باعتبار انه قصد منه يسمّى معنى و باعتبار ان اللفظ دال يسمّى مدلولاً [٧٣] فالكل فى الحقيقة واحد و الفرق بالاعتبار. ذكر فى الفرق بين المعنى و المفهوم فى حاشية شرح الانموذج ما هذا نصّه: ان المفهوم هو الصور الذهنية سواء وضع بازائها الفاظ أولاً و المعنى هو الصور الذهنية التى وضع بازائها الفاظ [٧٤] و افاد المحقق النائيني (ره) فى هذا المقام و هذا نصّ عبارته: ان المعنى يطلق على نفس المعانى المجردة فى العقل التى جرد عنها جميع ما يلزمه عنه بالمعنى سواء وضع له لفظ أم لا استعمال فيه اللفظ أم لا. و اما المفهوم أو المدلول فيطلقان عليه باعتبار انفهامه من اللفظ أو دلالة اللفظ عليه [٧٥] و اورد عليه تلميذه المحقق السيدنا الخوئي (ره) فى حاشية الكتاب: بان اطلاق لفظ المعنى على شئ انما هو باعتبار كونه مقصوداً و الا فلمدركات المجردة فى العقل مع قطع النظر عن استعمال الالفاظ فيها لا تتصف بكونها معانى كما لا تتصف بانها مفاهيم أو مداليل.

[٧٣]. الحاشية لملا عبد الله. [٧٤]. جامع المقدمات، ص ٢٢٠. [٧٥]. اجود التقريرات، ج ١، ص ١٣.

الفرق بين الارادة التكوينية و التشريعية

▲ الفرق بين الارادة التكوينية و التشريعية

ان تقسيم الارادة الى التكوينية و التشريعية باعتبار تعلق الاولى بفعل المريد بنفسه بلا تخلل ارادة غيره فى صدورهِ كما فى ارادة الله تعالى خلق العالم و ارادة الانسان شرب الماء و اكل الغذاء و امّا ارادة الله تعالى محال ان تنفك عن المراد و اما ارادة غيره يجوز ان تنفك عن المراد لاجل الموانع و تعلق الثانية بفعل الغير اعنى المراد منه بمعنى ارادة صدور الفعل عن غيره بارادته و اختياره كما فى ارادة الله تعالى صدور العبادات من عباده باختيارهم و ارادتهم و ارادة العباد بصدور الفعل عن بعضهم الآخر عن ارادة و اختيار.

توضيحه : ان فعل الغير اذا كان ذا فائدة عائدة الى الشخص، فينبعث - من الشوق الى تلك الفائدة - شوق الى فعل الغير بملاحظة ترتب تلك الفائدة العائدة اليه و حيث انّ فعل الغير - بما هو فعل اختياري له - ليس بلا واسطة مقدوراً للشخص ، بل يتبع البعث و التحريك اليه لحصول الداعى للغير فلا محالة ينبعث للشخص شوق الى ما يوجب حصول فعل الغير اختياراً و هو تحريكه الى الفعل فالارادة التشريعية : هى الشوق المتعلق بفعل الغير اختياراً.

ما هو المراد من الإرادة فى آية التطهير

▲ ما هو المراد من الإرادة فى آية التطهير

إنّ الارادة تتشعب الى التكوينية و تشريعية، و الأولى هى التى يمتنع تخلف المراد

عنها، ضرورة استحالة الانفكاك بين العلّة و المعلول، كآية التطهير: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ

لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً﴾ [٧٦]

الارادة فى هذه الآية تكوينية قطعاً لتعلقها بافعال المريد نفسه فهى تكوينية لا تشريعية، فلو قال الله تعالى: إنّما يريد

الله منكم ان تذهبوا الرجس عنكم؛ لكانت الإرادة التشريعية.
و أمّا الثانية ، فهي لا تلازم المراد بداهة، ألا ترى انّ الله تعالى: طلب الاطاعة من الكفّار و الفسّاق مع عدم وقوعها خارجاً.

[٧٦]. الاحزاب (٣٣)، الآية: ٣٣.

الفرق بين الارادة التكوينية و التشريعية لله تعالى

▲ الفرق بين الارادة التكوينية و التشريعية لله تعالى

ان الله تعالى ارادتين: تكوينية و تشريعية:
اما الاولى: فهي عبارة عن العلم بالنظام على النحو التام: و هذه الارادة تتعلق بذوات الماهيات و تفيض عليها الوجود الذى هو منبع كل خير و شرف و لا تتخلف الارادة التكوينية عن المراد.
اما الثانية: فهي عبارة عن العلم بوجود المصلحة فى فعل العبد اذا صدر عنه بالارادة و الاختيار و من المعلوم ان هذه الارادة التشريعية قد تتخلف عن المراد.

الفرق بين الهداية التكوينية و التشريعية

▲ الفرق بين الهداية التكوينية و التشريعية

الهداية التكوينية: هى اعطاء كل مستحق ما يستحقه على ما هو مفاد قوله تعالى: اعطى كل شئ خلقه ([٧٧]) وهى يحصل بامرین: حفظ الكمال الموجود و طلب الكمال المفقود.

الهداية التشريعية: هي انزال الكتب و ارسال الرسل و نصب الاوصياء و ايجاد سائر و سائل التبليغ و الارشاد و هي المرادة بقوله تعالى: انا هديناه السبيل اما شاكرا و إما كفوراً.([٧٨])

[٧٧]. طه ٢٠: الآية ٥٠. [٧٨]. الانسان، ٧٦: ٣

الفرق بين الجبر و الاكراه

▲ الفرق بين الجبر و الاكراه

الجبر يكون من حامل لا يمكن التفصّي منه نوعاً مثل السلطان و الاكراه يكون من حامل يمكن التفصّي منه نوعاً كالزوجه و الاب و الام.([٧٩])

[٧٩]. شرح الشهيدى فى المكاسب، ص ٢٥٨.

الفرق بين الشرط الاصولى و النحوى

▲ الفرق بين الشرط الاصولى و النحوى

الشرط الاصولى: هو تعليق الشىء بشىء بحيث يلزم من عدمه العدم كتعليق الحج بالاستطاعة الشرط النحوى: ما ذكر تلو حرف الشرط و ان لم يلزم من عدمه العدم نحو ان كان هذا انسانا كان حيوانا فلا يلزم من عدم الانسان عدم الحيوان.

الفرق بين المتواطى المنطقى و الاصولى

▲ الفرق بين المتواطى المنطقى و الاصولى

المتواطى الاصولى: هو ما تساوى ظهوره فى افراده بان لا ينصرف الى بعضها كالنقطة.
المتواطى المنطقى: هو ما تساوى صدقه فى افراده بان لا يتفاوت افراده فى العلية و المعلولية و الشدة و الضعف و غير ذلك كالانسان. و النسبة بينهما عموم من وجه فكل المتواطى الاصولى متواط عند المنطقى و ليس بالعكس كالانسان فأن له ظهور الى بعض افراده كالرجل و الانثى دون الخشى فلا يكون متواطياً عند الاصولى.

الفرق بين المشكك الاصولى و المنطقى

▲ الفرق بين المشكك الاصولى و المنطقى

المشكك الاصولى: ما تفاوت ظهوره اللفظى على افراده كالوجود و الانسان
المشكك المنطقى: ما تفاوت افراده بالعية و المعلولية (كالوجود فان احد افراده الواجب تعالى يكون علة لسائر افراده) او الشدة و الضعف كالبياض مثلاً، و النسبة بينهما ايضاً عموم من وجه فكل مشكك عند المنطقى مشكك عند الاصولى و ليس بالعكس.

الفرق بين البرائة العقلية و الشرعية

▲ الفرق بين البرائة العقلية و الشرعية

البرائة ان اخذت من الكتاب و السنة و الاجماع تسمى براءة شرعية و موضوعها عدم العلم - رفع ما لا يعلمون -
و ان اخذت من العقل تسمى عقلية و موضوعها عدم البيان.

المراد من الرفع فى حديث الرفع

▲ المراد من الرفع فى حديث الرفع

عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ((ع)) قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ (ص) وَضِعَ عَنْ أُمَّتِي تِسْعُ خِصَالٍ الْخَطَأُ، وَ النَّسْيَانُ، وَ مَا لَا يَعْلَمُونَ، وَ مَا لَا يُطِيقُونَ، وَ مَا اضْطُرُّوا إِلَيْهِ، وَ مَا اسْتَكْرَهُوا عَلَيْهِ، وَ الطَّيْرَةُ، وَ الْوَسْوَسةُ فِي التَّفَكُّرِ فِي الْخَلْقِ، وَ الْحَسَدُ مَا لَمْ يَظْهَرْ بِلِسَانٍ أَوْ يَدٍ. ([٨٠])

و قد ورد فى بعض الاخبار: رُفِعَ عَنْ أُمَّتِي تِسْعَةُ أَشْيَاءَ. ([٨١])
انما الكلام فيما رفع فى هذا الحديث : قال الشيخ الاعظم (ره): و الحاصل: انَّ المقدَّر فى الرواية - باعتبار دلالة الاقتضاء - يحتمل ان يكون جميع الآثار فى كلِّ واحدٍ من التسعة، وهو الاقرب اعتباراً الى المعنى الحقيقى.
و ان يكون فى كلِّ منها ما هو الأثر الظاهر فيه.
و ان يقدر المؤاخذه فى الكلِّ، و هذا اقرب عرفاً من الاول و اظهر من الثانى ايضاً، لأنَّ الظاهر انَّ نسبة الرفع الى مجموع التسعة على نسقٍ واحد. ([٨٢])
و حاصل ما افاده صاحب الكفاية (ره) : انَّ المرفوع بحديث الرفع هو الأثر الشرعى المترتب على الفعل بعنوانه الاولى الذى يقتضيه دليله، و توضيحه: انَّ المرفوع بالخطأ، و النسيان، و ما اضطرَّوا اليه، و ما استكروهوا عليه يحتمل وجوها ثلاثة كما ذكرناها:
الاول: أن يكون المرفوع الآثار المترتبة على الفعل بما هو هو و بعنوانه الاولى، فإنَّها ترتفع عند طرؤ الخطأ و النسيان و الإكراه و غيرها، فهذه العناوين رافعة لذلك الحكم.
الثانى: ان يكون المرفوع الآثار المترتبة على الافعال بقيد الخطأ و النسيان و الاضطراب و الاكراه، و ذلك كوجوب الكفارة المترتبة على القتل الخطئى، و وجوب الدية فيه على العاقلة، و وجوب سجدة السهو المترتبة على نسيان بعض اجزاء الصلاة.

الثالث: ان يكون المرفوع الآثار المترتبة على الفعل المقيد بالعمد و الذكر و الاختيار لا الخطأ و النسيان و الاكراه
مثل الكفارة المترتبة على الافطار العمدي.

و صاحب الكفاية (ره) تبعاً لشيخنا الاعظم (ره) اختار الوجه الاول لبطلان الأخيرين.

[٨٠]. الكافي، ج ٢، باب مرفع عن الامه، ح ٢. [٨١]. الخصال، باب التسعة، ح ٩. [٨٢]. فرائد الاصول، ج ٢، ص ٢٩.

وجه حكومة حديث الرفع على ادلة الاحكام الاولية

▲ وجه حكومة حديث الرفع على ادلة الاحكام الاولية

المشهور ان حديث الرفع حاكم على ادلة الاحكام الاولية، لأنه متعرض لكيفية الدخول و التشريع ، بخلافها، لأنها لا تتعرض الا لاصل الدخول.

توضيحه: ان ادلة الأجزاء و الشرايط و الموانع مثلاً تدل على اصل الجزئية و الشرطية و المانعية، و لاتدل على كيفية دخلها، وحديث الرفع يتعرض لكيفية الدخول ، و ان جزئيتها أو شرطيتها أو مانعيتها مختصة بغير حال النسيان، فضابط الحكومة - وهو تعرض احد الدليلين لما لا يتكفله الآخر - ينطبق على حديث الرفع.

هذا، لكنك خبير بعدم انطباق الضابط المذكور للحكومة على المقام، ضرورة ان كلاً من حديث الرفع و دليل الجزئية و نحوها متكفل لما يتكفل الآخر، فان اطلاق دليل جزئية السورة مثلاً يدل على جرئيتها المطلقة اي في جميع الحالات من النسيان و غيره ، و حديث الرفع يدل على عدم جزئيتها حال النسيان، فهما في هذه الحالة متعارضان، فلا حكومة لحديث الرفع على دليل الجزئية و نحوها.

وجه تقدم الأصل الموضوعي على الاصل الحكمي

▲ وجه تقدم الأصل الموضوعي على الاصل الحكمي

لا ريب في تقدم رتبة الأصل الموضوعي على الأصل الحكمي، لتقدم الموضوع على الحكم رتبةً، حيث إنَّه بالنسبة إلى الحكم كالعلة بالنسبة إلى المعلول فلا يجري الأصل في الحكم مع جريانه في الموضوع، سواء كان الاصلان بحسب المفاد متنافيين كما إذا اقتضى الأصل الموضوعي حرمة شيءٍ، والأصل الحكمي إباحته، كاستصحاب خمريّة المائع المشكوك انقلابه خلافاً للمقتضى لحرمة، وأصالة الحل المقتضية لحليّة شربه . أم متوافقين، كما في استصحاب عدالة زيد واستصحاب جواز تقليده.

و الوجه في تقديم الأصل الموضوعي على الأصل الحكمي هو تسبب الشك في الحكم عن الشك في الموضوع لان الشك في الموضوع أو جب الشك في الحكم ، فالأصل الموضوعي لكونه منقحاً للموضوع يرفع الشك عن حكمه و معه لا يبقى مجال للأصل الحكمي.

الفرق بين الاحتياط العقلي و الشرعي

▲ الفرق بين الاحتياط العقلي و الشرعي

المراد من الاول: حكم العقل بلزوم اتيان فعل يحتمل الضرر الاخرى في تركه و لزوم ترك فعل يحتمل الضرر الاخرى في فعله. و موضوعه: عدم المؤن و احتمال العقاب و دفعه واجب عند العقل. و المراد من الثاني: حكم الشارع بلزوم اتيان ما احتمل وجوبه و ترك ما احتمل حرمة: اخوك دينك فاحتط لدينك، الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام في الهلكات. و موضوعه: الشك في المكلف به مع العلم باصل التكيف. و اما اصالة التخيير فهي عقلية و شرعية و الاستصحاب شرعي لا العقلي.

الفرق بين اصالة العدم و البرائة

▲ الفرق بين اصالة العدم و البرائة

إنّ اصاله العدم تجرى فى الاحكام و الموضوعات و اصاله البرائة تجرى فى الاحكام فقط.

الفرق بين اصاله الاباحه و البرائة

▲ الفرق بين اصاله الاباحه و البرائة

إن اصاله الاباحه تطلق على البرائة الشرعيه غالباً و قد تطلق على البرائة العقليه ايضاً و البرائة المطلقه تطلق على البرائة العقليه.

الفرق بين الماهيه المهمله و اللا بشرط القسمى

▲ الفرق بين الماهيه المهمله و اللا بشرط القسمى

الماهيّه تارتاً تلاحظ بماهى هى يعنى أن النظر مقصور الى ذاتها و ذاتياتها و لم يلحظ معها شى زائد و تسمى هذه الماهيه بالماهيّه المهمله نظراً الى عدم ملاحظه شىء من الخصوصيات المتعيّنه معها فتكون مهمله بالاضافه الى جميع تلك الخصوصيات حتى خصوصيه عنوان كونها مقسماً للاقسام الثلاثه و تارتا يلاحظ معها شىء خارج عن مقام ذاتها و ذاتياتها باعتبار انها مقسم للاقسام الثلاثه و تسمى هذه الماهيه بالماهيّه لا بشرط القسمى و على هذا فالملاحظه الاولى مباينه لملاحظه الثانيه و تكون قسيمه لها و لا يعقل ان يكون قسيم الشىء مقسماله خلافا للمحقق الخراسانى و بعض الفلاسفه بأنهما اصطلاحان لمعنى واحد.

الفرق بين لا بشرط المقسمى و لا بشرط القسمى

▲ الفرق بين لا بشرط المقسمى و لا بشرط القسمى

اللا بشرط المقسمى: عبارة عن الماهية التى تكون مقسما للاعتبارات الثلاثة اى لا بشرط شىء من الاعتبارات الثلاثة كجواز السلام على المؤمن مطلقا بالقياس الى العدالة مثلاً أى لا بشرط وجودها و لا بشرط عدمها.
و اما لا بشرط القسمى: عبارة من الماهية التى اذا لو حظت الى ما هو خارج عن ذاتها لا تكون مشروطة بوجوده و لا بعدمه كوجوب الصلاة على الانسان باعتبار كونه حراً.
و حاصل الفرق بينهما ان الماهية فى القسمى مقيدة باللا بشرطية و فى المقسمى غير مقيدة بها.

مقدمات دليل الانسداد

▲ مقدمات دليل الانسداد

إنّ دليل الانسداد يتألف من مقدمات اربع اذا تمت يترتب عليها حكم العقل بلزوم العمل بما قام عليه الظن فى الاحكام.
المقدمة الاولى: دعوى انسداد باب العلم و العلمى فى معظم ابواب الفقه فى عصورنا المتأخرة عن عصر أئمتنا عليهم السلام.
المقدمة الثانية: لا يجوز اهمال امثال الاحكام الواقعية المعلومة اجمالاً.
المقدمة الثالثة: أنّه اذا وجب التعرض لا مثالتها فليس امثالها بالطرق الشرعية المقررة للجاهل، من الاخذ بالاحتياط الموجب للعلم الاجمالى بالامثال او الاخذ فى كلّ مسألة بالأصل المتبع شرعاً فى نفس تلك المسألة مع قطع النظر عن ملاحظتها منضمة الى غيرها من المجهولات او الاخذ بفتوى العالم بتلك المسئلة و تقليده فيها.
المقدمة الرابعة: أنّه اذا بطل الرجوع فى الامثال الى الطرق الشرعية المذكورة لعدم الوجوب فى بعضها و عدم الجواز فى الآخر، و المفروض عدم سقوط الامثال بمقتضى المقدمة الثانية، تعين بحكم العقل المستقل الرجوع الى امثال الظنى و الموافقة

الظنيّة للواقع و لا يجوز العدول عنه الى الموافقة الوهميّة [٨٣] و اضاف بعض العلماء مقدمة خامسة و هي: أنّ ترجيح المرجوح - الشك و الوهم - على الراجح قبيح.

[٨٣]. الرسائل للشيخ الاعظم (ره).

الفرق بين انسداد الكبير و الصغير

▲ الفرق بين انسداد الكبير و الصغير

انسداد الكبير: هو انسداد باب العلم فى جميع الاحكام من جهة السنّة و غيرها انسداد الصغير: هو انسداد باب العلم بالسنّة مع انفتاح باب العلم بالطرق الأخرى.

و قال بعض الاعاظم من الاساتيد فى وجه الفرق بينهما: ان استفادة الحكم الشرعى من الخبر يتوقف على امور ١- العلم بصدور الخبر ٢- العلم بجهة الصدور ٣- كون الخبر ظاهراً فى المعنى المنطبق عليه ٤- حجية الظهور فأن سدّ العلم بجميع هذه الامور فيسمّى انسداد الكبير و ألا يسمّى انسداد الصغير.

اقسام القياس

▲ اقسام القياس

القياس: هو اثبات حكم فى محل بعلة لثبوته فى محل آخر بتلك العلة.

القياس ينقسم بحسب مادته و صورته الى اقسام كثيرة نذكر فى مباحث المنطقية انشاء الله تعالى و ما يذكر من القياس فى الاصول تقسيمه الى منصوص العلة و مستنبط العلة و قياس الاولوية توضيح ذلك: فان فهم من النص ان العلة عامّة على وجه لا اختصاص لها بالاصل فلاشك فى ان الحكم يكون عاما شاملا للفرع كما اذا ورد: حرم

الخمير لانه مسكر فيفهم منه حرمة النيذ لانه مسكر ايضاً و اما اذا لم يفهم منه ذلك و نستنبط منه الحكم فى الفرع من جهة العلة المشتركة كما اذا ورد: الخمر حرام و نستنبط علة الحرمة بانه مسكر و نحكم بحرمة النيذ لوجود الاسكار فيه ايضاً و يسمّى القسم الاول بمنصوص العلة و الثانى بمستنبط العلة و اما القياس الاولوية كمفهوم الموافقة و فحوى الخطاب نحو قوله تعالى: ﴿فلا تقل لهما اف﴾ [٨٤] الدال بالاولوية على النهى عن الشتم و الضرب و نحوهما.

تسميه منصوص العلة و قياس الاولوية بالقياس من باب التسامح و المجاز و فى الحقيقة هما داخلان تحت الظواهر و تكون حجيتهما من هذه الجهة.

[٨٤]. الاسراء ١٧: ٢٣.

الفرق بين قياس الاولوية و مفهوم الموافقة

▲ الفرق بين قياس الاولوية و مفهوم الموافقة

انّ بعض العلماء كالمحقق المظفر (ره) صرّح بان قياس الاولوية هو نفسه الذى يسمّى مفهوم الموافقة و يسمّى فحوى الخطب و ذكر بعض آخر بانهما متميزان عن الآخر لان قياس الاولوية هو: اجراء حكم الاصل على الفرع بالاولوية و بالمناط بان يكون مناط الحكم فى الفرع اشدّ و اقوى من الاصل و المفهوم الموافقة هو: اجراء حكم الاصل على الفرع بدليل لفظى يدل على حكم الاصل كقوله تعالى: ﴿فلا تقل لهما اف﴾.

الفرق بين قياس الشبهى و الاولوى

▲ الفرق بين قياس الشبهى و الاولوى

ان كان وجه الشبه فى المشبه به اقوى نحو زيد كالاسد فهو قياس شبهى و ان كان وجه الشبه فى المشبه اقوى نحو اسد كزيد فهو قياس اولوى.

المراد من الاصل المثبت

▲ المراد من الاصل المثبت

الاصل المثبت فى اصطلاح الاصوليين: هو استصحاب الموضوع لاثبات اللوازم العقلية و العاديه باعتبار ترتيب الآثار الشرعية عليها كاستصحاب الحيات لاثبات النمو و الانبات (من اللوازم العاديه) و التنفس و التحيز (من اللوازم العقلية)

المشهور عند المتأخرين عدم حجية الاصل المثبت لان معنى عدم نقض اليقين و المضى عليه هو ترتيب آثار اليقين السابق الثابتة بواسطته للمتيقن و وجوب ترتيب تلك الآثار من جانب الشارع لا يعقل ألا فى الآثار الشرعية المجعولة من الشارع لذلك الشى لانها قابلة للجعل دون غيرها من الآثار العقلية و العاديه.

و قيل إن مفاد اخبار الباب تنزيل المستصحب بلحاظ مطلق ماله من الاثر الشرعى و لو بواسطه اللازم العادى او العقلى او الملزوم او الملازم (كاستصحاب حرمة تزويج المرثه لاثبات وجوب نفقتها فأنهما لازمان لملزوم ثالث و هو حيات الزوج) فيكون الاصل المثبت حجة.

انّ الشيخ الاعظم (ره) فصل بين حجية مثبتات الامارات و الاصول و ان مثبتات الامارات حجة دون الاصول و حيث جعل الاستصحاب من الاصول لم يلتزم بحجية مثبتاته كما صرح بذلك مرارا فى الرسائل و نذكر ما صرح فى هذه المقام: و من هنا يعلم انه لو قلنا باعتبار الاستصحاب من باب الظن لم يكن مناص عن الالتزام بالاصول المثبتة لعدم انفكاك الظن بالملزوم عن الظن باللازم شرعياً كان اى اللازم او غيره ألا ان يقال ان الظن الحاصل من الحالة السابقة حجة فى لوازمه الشرعية دون غيرها([٨٥]) و صرح فى موضع آخر هذا نصه: و قد عرفت أنّ الاستصحاب ان قلنا به من باب الظن النوعى كما هو ظاهر اكثر القدماء فهو كاحدى الأمارات الاجتهادية يثبت به كل موضوع يكون نظير المستصحب فى جواز العمل فيه بالظن الاستصحابى و اما على المختار من اعتباره من باب الاخبار فلا يثبت به ما عدا الآثار الشرعية المترتبة على نفس المستصحب.([٨٦])

و فى الخاتمة استثنى الشيخ الاعظم (ره) من عدم حجية الاصل المثبت ما اذا كانت الواسطة خفية بحيث يعد الاثر

اثراً لذى الواسطة في نظر العرف - و ان كان في الواقع اثراً للواسطة - كما في استصحاب عدم الحاجب فان صحة الغسل و رفع الحدث و إن كان في الحقيقة اثراً لوصول الماء الى البشرة، ألا انه بعد صب الماء على البدن يعدّ اثراً لعدم الحاجب عرفاً.

و زاد صاحب الكفاية مورداً آخر لا اعتبار الاصل المثبت ([٨٧]) و هو ما اذا كانت الواسطة بنحو لا يمكن التفكيك بينها و بين ذى الواسطة في التعبد عرفاً، فتكون بينهما الملازمة في التعبد عرفاً، كما أن بينهما الملازمة بحسب الوجود واقعا، او كانت الواسطة بنحو يصح انتساب اثرها الى ذى الواسطة، كما يصح انتسابه الى نفس الواسطة، لوضوح الملازمة بينهما. و مثل له في ها مش الرسائل بالعلّة و المعلول تارتاً و بالمتضائفين اخرى بدعوى أن التفكيك بين العلّة و المعلول في التعبد مما لا يمكن عرفاً و كذا التفكيك بين المتضائفين.

و اورد عليهما الامام الخوئي (ره) كما ذكر في تقريراته ([٨٨]) بان ما ذكره الشيخ من الاستثناء ليس هذا استثناءً من عدم حجية الأصل المثبت، لكون الاثر حينئذ اثراً لنفس المستصحب لا للازمه و ان كان العرف معترفاً بأن المستظهر منها ان الاثر اثر للواسطة - كما هو الصحيح - فان رفع الحدث و صحة الغسل متأثر تحقق الغسل لا متأثر عدم الحاجب عند صب الماء فذا الاستثناء مما لا يرجع الى محصل.

و ان ما ذكره صاحب الكفاية صحيح من حيث الكبرى فانه لو ثبت الملازمة في التعبد في مورد فلا اشكال في الاخذ بها ألا ان الاشكال في الصغرى، لعدم ثبوت هذه الملازمة في مورد من الموارد و اما ما ذكره من المتضائفين خارج عن محل الكلام اذا الكلام فيما اذا كان الملزوم مورداً للتعبد و متعلقاً لليقين و الشك و المتضائفان كلاهما مورد للتعبد الاستصحابي.

و اما ما ذكره من العلّة و المعلول فان كان مراده من العلّة هي العلّة التامة ففيه ما ذكرناه في المتضائفين من الخروج عن محل الكلام لعدم امكان اليقين بالعلّة التامة بلايين بمعلولها. و ان كان مراده العلّة الناقصة ففيه أنه لا ملازمة بين التّعبد بالعلّة الناقصة و التعبد بالمعلول عرفاً فلا معنى للاستثناء و ألا يلزم ان لا يكون لعدم حجية الأصل المثبت مورد، فانتجّ مما ذكره في المقام عدم حجية الأصل المثبت مطلقاً.

[٨٥]. الرسائل، ج ٢، ص ٣٢٢، طبع بيروت. [٨٦]. الرسالة، ج ٢، ص ٣٢٦، طبع بيروت. [٨٧]. الكفاية، ج ٢، ص ٣٢٧. [٨٨]. مصباح الاصول، ج ٣.

▲ المراد من العقل

العقل هو الجوهر المجرد عن المادة ذاتا و فعلاً [٨٩] و بعبارة أخرى هو قدرة التفكير و ادراك الكليات و من قُفِدَ فقد خرج عن موضوع الاوامر و النواهي. و فى لسان الروايات كما روى عن الصادق (عليه السلام) « العقل ما عبد به الرحمن و اكتسب به الجنان » [٩٠]

[٨٩] . بدايه الحكمه [٩٠] . الكافي، ج ١، كتاب العقل و الجهل

المراد من الدليل العقلي

▲ المراد من الدليل العقلي

كل حكم للعقل يوجب القطع بالحكم الشرعى. و بعبارة ثانية هو: كل قضية عقلية يتوصل بها الى العلم القطعى بالحكم الشرعى كحسن العدل و قبح الظلم.

الفرق بين العقل النظرى و العملى

▲ الفرق بين العقل النظرى و العملى

المراد من العقل النظرى: هو ادراك ما ينبغى ان يُعَلَمَ أى ادراك الامور التى لها واقع. و المراد من العقل العملى: هو ادراك ما ينبغى ان يعمل اى حكمه بان هذا الفعل ينبغى فعله او لا ينبغى فعله.

الفرق بين الشبهة البدوية و غيرها

▲ الفرق بين الشبهة البدوية و غيرها

المراد من الشبهة البدوية هو ما يكون المشتبه غير مقارن بالعلم الاجمالى و مقابلها ما يكون مقرونا بالعلم الاجمالى كالعلم بنجاسة احد الإنائين مثلاً.

المراد من الشبهة الكثير فى الكثير

▲ المراد من الشبهة الكثير فى الكثير

المراد منها ما اذا كانت اطراف الشبهة فى نفسها كثيرة و كان المعلوم بالاجمال فى البين ايضاً كثيراً، كما لو فرض كون اطراف الشبهة الفأ و المعلوم بينها مائة: فهل يكون العلم الاجمالى فى مثل ذلك الفرض منجزاً ام لا؟
و التحقيق انه يختلف الحال باختلاف المسالك فى عدم تنجيز العلم الاجمالى فى الشبهة غير المحصورة، فعلى مسلك الشيخ (ره) من ان الملاك فى عدم التنجيز كون احتمال التكليف موهوماً لا يعتنى به العقلاء كان العلم الاجمالى فى مفروض المثال منجزاً لان احتمال التكليف فى كل واحد من الاطراف من قبيل تردد الواحد فى العشرة، و مثله لا يعد موهوماً كما هو ظاهر.

و أما على مسلك المحقق النائنى (ره) من ان الوجه فى عدم التنجيز عدم الحرمة المخالفة القطعية، لعدم التمكن منها و وجوب الموافقة القطعية متفرع عليها (قد ذكرنا فى محله عدم الملازمة بين الوجوب الموافقة القطعية و حرمة المخالفة القطعية بل بينهما عموم من وجه)، فلا بد من الالتزام بعدم التنجيز فى المقام ايضاً، فان المخالفة القطعية لا تتحقق إلّا بارتكاب جميع الاطراف، و هو متعذر أو متعسر عادة فلا تجب الموافقة القطعية ايضاً فلا يكون العلم الاجمالى منجزاً لا محالة.

و اما على مسلك الآخوند صاحب الكفاية [٩١] من تنجيز العلم الاجمالي مطلقا حتى في الشبهة غير المحصورة فلا بد من التنجيز هنا ايضاً.

[٩١] . لقد اشار شيخنا الاستاذ سماحه آية الله العظمى الوحيد الخراساني (مد ظله العالي) في خلال درسه الى وجه تسمية صاحب الكفاية بالآخوند: ان الفاضل الاردكاني كان مشغولاً في التدريس في كربلاء و الشيخ الاعظم الانصاري يدرّس في النجف و المحقق الخراساني يحضر في بحث الشيخ كان يوماً اتى بكربلاء و حضر في مجلس الفاضل الاردكاني و كان بحثه في الاستصحاب كما كان بحث الشيخ ايضاً في الاستصحاب لقد افاد الفاضل E الاردكاني مطالبا مخالفا لنظريه الشيخ و المحقق الخراساني دفع عن نظريه استاذة و اورد اشكالا تا عديده على نظريه الفاضل و استمر الردو الجواب حتى قال الفاضل الاردكاني: الآخوند كاف (آخوند بس است) ثم صار بعد ذلك ملقباً بالآخوند، و بعد ان رجع من كربلاء ذكر ما افاده الفاضل لاستاذة فتجدد النظر في ذاك المسئلة. ونقل عن السيد هبه الدين الشهرستاني ، إن الشيخ الآخوند كان يسافر الى كربلاء لزيارة الامام الحسين ((ع)) في أيام حياة استاذة الشيخ الانصاري و في احد الايام وبعد إتمام الزيارة رأى الآخوند الاردكاني جالسا على منبر التدريس و الكل مصغون اليه، فجلس الشيخ محمد كاظم الخراساني ، يستمع و يصغى لما يملئ الاردكاني على تلاميذه و من ثم ذكر مسأله للشيخ الانصاري و اورد عليه اشكالين ثم انهى درسه. و قد رأى الشيخ الخراساني بأن اشكالات الآخوند الاردكاني صحيحة و متينه. و عندما رجع الى النجف و حضر درس استاذة الاعظم الانصاري ذكر له القصه كامله. فقبل الأستاذ الاشكال الاول و رد الثاني، و لكن الخراساني أصر على صحة الاشكال الثاني و ان الحق مع الاردكاني ... و استمرت المناظره مدّه طويله حتى انتبه احد الطلاب يقول الى صديقه... انظر لهذا الآخوند كيف يؤيد اقوال ذلك الآخوند و قال طالب آخر ... قرت عيوننا بهذا الآخوند بعد ذاك الآخوند. فهكذا صار : «الآخوند» لقباً ملازماً للشيخ محمد كاظم الخراساني حتى كاد يطغى على الاسم.(مقدمه الكفاية، تحقيق مؤسسه آل البيت(ع) لإحياء التراث.

الفرق بين الاقل و الاكثر الاستقاليين و الارتباطيين

▲ الفرق بين الاقل و الاكثر الاستقاليين و الارتباطيين

دوران الامر بين الاقل و الاكثر الاستقلايين هو ان ما يميّز به الاكثر على الاقل من الزيادة على تقدير وجوبه يكون واجبا مستقلا عن وجوب الاقل كما اذا علم المكلف بانه مدين لغيره بدرهم او بدرهمين و بعبارة اخرى: و لو تعلق الحكم فى الواقع بالاكثر لكان اتيان الاقل كافيا و مجزياً بالنسبة الى الاقل.

و الاقل و الاكثر الارتباطيان هو ان يكون هناك وجوباً واحداً له امثال واحد و عصيان واحد و هو إما متعلق بالاقل او بالاكثر، كما اذا علم المكلف بوجوب الصلاة و ترددت الصلاة عنده بين تسعة اجزاء و عشرة.

أما القسم الاول فلاشك فى وجوب الاقل لانه منجز بالعلم و وجوب الزائد مشكوك بشك بدوى فتجرى عنه البرائة عقلا و شرعاً او شرعاً فقط على الخلاف بين المسلكين.

و اما القسم الثانى ففيه مباحث طويلة لا مجال لذكرها فليراجع فى المطولات.

دوران الامر بين الاقل و الاكثر الارتباطيين

▲ دوران الامر بين الاقل و الاكثر الارتباطيين

إنهم اختلفوا فى كون المقام مجرى البرائة أو الاحتياط، فقد ذهب الشيخ الاعظم(ره) الى البرائة و انه يكفى الاتيان بالاقل للخروج عن عهدة التكليف، و ذلك لان التكليف بالاقل متيقن على كلا التقديرين:

تقدير وجوب الأقل، و تقدير وجوب الأكثر فيجب الاتيان به. اما التكليف بالاكثر فهو مشكوك فيه لانه لا يعلم وجوبه فهو مجرى البرائة، فالعلم الاجمالى المتعلق باحدهما منحل الى يقين تفصيلى هو اليقين بالاقل و شك بدوى بالنسبة الى الاكثر

و المحقق الخراسانى (ره) ذهب الى وجوب الاكثر و قال: و الحق ان العلم الاجمالى بثبوت التكليف بينهما ايضاً يوجب الاحتياط عقلا باتيان الاكثر لتنجزه به حيث تعلق بثبوته فعلا.

و اجاب عن انحلال العلم الاجمالى لاستلزامه الانحلال المحال اذ وجوب الاقل على كل تقدير متوقف على تنجز التكليف مطلقا، فلو سبب وجوب الاقل على كل تقدير انحلال العلم لزم عدم وجوب الاقل على كل تقدير و هو خلف. اذ معنى الانحلال عدم وجوب الاكثر، و عدم وجوب الاكثر ملازم لعدم تنجز التكليف على كلا التقديرين و هو خلف.

و ذكر دليلا ثانيا لوجوب الاحتياط فى المقام بان الاحكام الشرعية تابعة للملاكات فى متعلقاتها من المصالح و

المفاسد، على ما هو الحق من مذهب العدلية، و حيث انه يجب تحصيل غرض المولى بحكم العقل فلا مناص من الاحتياط و الاتيان بالاكتر، اذ لا يعلم بحصول الغرض عند الاقتصار بالأقل لاحتمال دخل الاكثر فى حصوله. و الامام الخوىي (ره) ايد كلام الشيخ (ره) و قال: فتلخص مما ذكرناه عدم صحة التفكيك بين البرائة العقلية و الثقليه فى المقام فلا بد من القول بجريان البرائة عقلا و نقلا، كما اختاره شيخنا الانصارى (ره) و هو الصحيح على ما تقدم بيانه. ([٩٢])

و لا يخفى ان ما ذكرناه من الاختلاف بين الشيخ و الخراسانى (قدس سرهما) من الاحتياط و البرائة فى الاكثر بحسب حكم العقل و اما بحسب النقل فصاحب الكفاية ايضا قائل بالبرائة الثقليه كما صرح فى الكفاية: و اما النقل فالظاهر ان عموم حديث الرفع قاض برفع جزئيه ما شك فى جزئيته، فبمثله يرتفع الاجمال و التردد عما تردد امره بين الاقل و الاكثر.

اقسام المقدمة الداخلية : من الشرط و السبب و المعد و المانع:
الاول: الشرط و هو ما يلزم من عدمه عدم المشروط و لا يلزم من وجوده و جود المشروط كالطهارة الى الصلاة.
الثانى: السبب و هو ما يلزم من وجوده و جود المسبب و من عدمه عدم المسبب لذاته كالصغية بالنسبة الى العتق و كالشمس للنهار.

الثالث: المعد و هو ما يلزم من مجموع و جوده و عدمه الوجود كالذهاب بالنسبة الى الكون فى مكان مخصوص فان ايجاد الخطوة و اعدامها موجب للوصول الى مكان معين
الرابع: المانع و هو ما يلزم من و جوده العدم و لا يلزم من عدمه الوجود كاستدبار القبلة بالنسبة الى الصلاة.

[٩٢]. مصباح الاصول، ج ٢، ص ٤٤١.

الفرق بين مقدمة الوجود و الوجوب

▲ الفرق بين مقدمة الوجود و الوجوب

مقدمة الوجود: هى ما يتوقف عليها وجود الواجب بعد فرض عدم تقييد الوجوب بها كالوضوء بالنسبة الى الصلاة و السفر بالنسبة الى الحج.

مقدمة الوجوب: هي ما يتوقف عليها نفس الوجوب دون الوجود كما في تملك النصاب وقت انعقاد الحبة و لكن لا يجب اخراج الزكاة الا يوم التصفية. و كالبلوغ و العقل و القدرة بالنسبة الى جميع الواجبات. يجب على المكلف تحصيل المقدمات الوجودية في الخارج لاجل توصل الى ذى المقدمة بخلاف المقدمات الوجوبية فلا يجب على المكلف تحصيلها. و النسبة بينهما عموم و خصوص من وجه لتصادقهما في القدرة و التمكن و افتراقهما في تملك النصاب و الطهارة.

اقسام السببية

▲ اقسام السببية

سببية الامارة تتصور على اقسام ثلاثة:

الاول: ما هو المنسوب الى الاشاعرة من انه ليس في الواقع حكم مع قطع نظر عن قيام الامارة، بل يكون قيامها سبباً لحدوث مصلحة موجبة لجعل الحكم على طبق الامارة .

الثاني : ما نسب الى المعتزلة و هو ان يكون قيام الامارة سبباً لكون الحكم الواقعي بالفعل هو المؤدى، و ذلك لان قيام الامارة يوجب احداث مصلحة أو مفسدة في متعلقه بمعنى ان قيام الامارة من قبيل طرو العناوين الثانوية كالخرج و الضرر موجبة لحدوث مصلحة في المؤدى اقوى من مصلحة الواقع.

الثالث: ما نسب الى بعض الامامية و هو ان يكون قيام الامارة سبباً لاحداث المصلحة في السلوك على طبق الامارة و تطبيق العمل على مؤداها مع بقاء الواقع على ما هو عليه بمعنى، في السلوك على طبق الامارة يتدارك بها ما يفوت من مصلحة الواقع على تقدير مخالفتها له كما قال الشيخ الاعظم(ره).

وجه بطلان التصويب

▲ وجه بطلان التصويب

إنّ التصويب عند الاشاعرة مستلزم للدور المحال عقلاً و ذلك لان قيام الامارة على حكم من الاحكام يتوقف على ثبوت هذا الحكم قبل تعلقها به و مقتضى القول بالتصويب هو ثبوت الحكم بنفس الامارة و بالنتيجة تكون الامارة موقوفة على ثبوت الحكم و ثبوت الحكم موقوف عليها و هذا دور واضح. هذا مضافاً الى كونه مخالفاً للاجماع و الروايات الدالة على اشتراك الاحكام بين العالم و الجاهل.

و التصويب عند المعتزلة و ان كان امراً معقولاً بحسب مقام الثبوت الا انّ الادلة لا تساعد على ذلك لان الاجماع والروايات يدلان على اشتراك الاحكام بين العالم و الجاهل و ان الواقع لا يتغيّر عما هو عليه بقيام الامارة.

الفرق بين الحثية التعليية و التقييدية

▲ الفرق بين الحثية التعليية و التقييدية

الحثية التعليية تكون فيما كان العمل تمام الموضوع و هذه الحثية تبين علة الحكم فقط نحو اكرم زيدا لكونه عالماً و لا تكرم الفاسق و نحو الماء اذا تغير تنجس.

و الحثية التقييدية هي تكون تمام الموضوع نحو صلّ و لا تغصب لان الحكم لم يتعلق لذات العمل بل تعلق بالعمل بوصف كونه صلاتاً و غضباً و كذا اذا ورد في لسان الدليل: الماء المتغيّر متنجس.

اقسام الشهرة

▲ اقسام الشهرة

ان الشهرة على ثلاثة اقسام: الاول الشهرة فى الرواية بمعنى كثرة الناقلين لها سواء عملوا بها أم لا.
الثانى: الشهرة العملية بمعنى عمل المشهور برواية و استنادهم اليها فى مقام الافتاء.
الثالث: الشهرة الفتوائية بمعنى افتاء المشهور بحكم من الاحكام من دون ان يعلم مستند فتواهم نظير الافتاء باتمام الصلاة و افطار الصيام فى سفر الصيد للتجارة و ازدياد المال مع عدم وجود رواية بذلك فيما بايدينا و ان مقتضى القواعد و الاطلاق هو التلازم بين الصلاة و الصيام فى القصر و الاتمام.
و ذكر المحقق المظفر(ره) الشهرة فى اصول الفقه تختلف مع ما ذكرنا يسيراً قال: ان الشهرة لغة تتضمن معنى ذبوع الشئ و وضوحه . و فى اصطلاح اهل الحديث يقال على خبر كثر راويه على وجه لا يبلغ حد التواتر و فى اصطلاح الفقهاء عبارة عما لا يبلغ درجة الاجماع من الاقوال فى المسئلة الفقهية. و هذا على قسمين:
الاول : (الشهرة فى الرواية) وهى عبارة عن شيوع نقل الخبر من عدة رواء على وجه لا يبلغ حد التواتر.
الثانى: (الشهرة فى الفتوى) وهى عبارة عن شيوع الفتوى عند الفقهاء بحكم شرعى، و ذلك بان يكثر المفتون على وجه لا تبلغ الشهرة درجة القطع الموجب للقطع بقول المعصوم. و هذه الشهرة فى الفتوى على قسمين من جهة وقوع البحث عنها و النزاع فيها:
الاول: ان يعلم فيها ان مستندها خبر خاص موجود بين ايدينا و تسمى حينئذ (الشهرة العملية).
الثانى: الا يعلم فيها ان مستندها اى شئ هو سواء كان هناك خبر على طبق الشهرة ولكن لم يستند اليها المشهور أو لم يعلم استنادهم اليه ام لم يكن خبر اصلاً. و ينبغى ان تسمى بـ(الشهرة الفتوائية).
الشهرة الفتوائية هى محل بحث الاعلام من جهة كونها من الظنون الخاصة كخبر الواحد أم لا و من المعروف عن المحققين من علمائنا انهم لا يجرونها على مخالفة المشهور الا مع دليل قوى و مستندهم جلى يصرفهم عن المشهور.

اقسام التواتر

▲ اقسام التواتر

التواتر على ثلاثة اقسام:
الاول: التواتر اللفظى وهو اخبار جماعة كثيرة عن لفظ واحد بحيث يمتنع عادة خطائهم و تواطئهم على الكذب

كنقل حديث الثقلين .

الثاني: التواتر المعنوي هو نقل جماعه كثيره معنأ واحداً بالفاظ مختلفه كنقل شجاعه على بن ابيطالب((ع)).
الثالث: التواتر الاجمالي و هو ان تكون الالفاظ و المعاني مختلفه و لكن نعلم اجمالاً بصدور احدى الروايات عن المعصوم((ع)).

اقسام الاجماع

▲ اقسام الاجماع

ان الاجماع بما هو اجماع لاقيمه علميه له عند الاماميه مالم يكشف عن قول المعصوم فاذا كشف على نحو القطع عن قوله فالحججه في الحقيقه هو المنكشف(قول

المعصوم((ع)) فعله و امضائه) لا الكاشف فيدخل حينئذ في السنه فلا يكون احد الأدله في مقابل السنه بخلاف الاصوليين من اهل السنه حيث جعلوه في مقابل الكتاب و السنه.

الاجماع بحسب الطرق التي يكشف عن قول المعصوم ينقسم الى اقسام.

الاول: (الاجماع الدخولي) بمعنى ان يعلم بدخول الامام في ضمن المجمعين على سبيل القطع من دون ان يعرف بشخصه من بينهم وطريقه الحس و هي الطريقه المعروفة عند قدماء الاصحاب التي اختارها السيد المرتضى(ره).

الثاني: (الاجماع اللطفي) و طريقه قاعده اللطف و هي ان يستكشف عقلاً رأى المعصوم من اتفاق من عداه من العلماء الموجودين في عصره خاصه أو في العصور المتأخره مع عدم ردع من قبله. و هذه الطريقه هي التي

اختارها الشيخ الطوسي(ره) و من تبعه.

الثالث: (الاجماع الحدسي) و هو ان يقطع بكون ما اتفق عليه الفقهاء الاماميه و صل اليهم من رئيسهم و امامهم يداً بيد. و طريقه الحدس بقول المعصوم من اتفاق الفقهاء الاماميه مع كثرة اختلافهم في اكثر المسائل و قد ذهب الى هذه الطريقه اكثر المتأخرين.

الرابع : (الاجماع التقريري) و هو ان يتحقق الاجماع بمراى و مسمع من المعصوم، مع امكان ردعهم ببيان الحق له و لو بالقاء الخلاف بينهم. ([٩٣]) فالاجماع انما يكون حجه اذا كشف كشفا قطعياً عن قول المعصوم من اى

سبب كان و على اية طريقة حصل فليس من الضروري ان نفرض حصوله من طريقة مخصوصة هذه الطرق أو نحوها. هذا كله من اقسام الاجماع المحصل.

[٩٣]. اصول الفقه، ج ٢ بتصرف.

الفرق بين الاجماع المحصل و المنقول

▲ الفرق بين الاجماع المحصل و المنقول

المراد من الاول ما يحصله الفقيه بنفسه بتتبع اقوال اهل الفتوى و المراد من الثانى ما لم يحصله الفقيه بنفسه و انما ينقله له من حصّله من الفقهاء سواء كان النقل له بواسطة أم بوسائط.

الفرق بين الاجماع القولى و العملى

▲ الفرق بين الاجماع القولى و العملى

الاجماع القولى: هو اتفاق ارباب الفتوى على الفتوى بحكم فرعى أو اصولى. و طريق احرازه المراجعة الى كتبهم و رسائلهم.

الاجماع العملى: عبارة عن عمل المجتهدين فى المسئلة الاصولية بحيث يستندون اليها فى مقام الاستنباط و يعتمدون عليها عند الفتوى.

تعريف الاستصحاب

▲ تعريف الاستصحاب

قال الشيخ الاعظم (ره): ان الاستصحاب فى اللغة بمعنى اخذ الشئ مصاحباً و منه: استصحاب اجزاء ما لا يؤكل لحمه فى الصلاة. و عند الاصوليين عرّف بتعاريف، اسدها و اخصرها: «ابقاء ماكان» و قال المحقق الخراسانى (ره) فى تعريفه: « هو الحكم ببقاء حكم أو موضوع ذى حكم شك فى بقاءه.» و ذكر الامام الخوئى (ره) للاستصحاب ثلاث تعريفات:

الاول: اذا كان الاستصحاب من الامارات المفيدة للظن النوعى فالصحيح فى تعريفه ان يقال: ان الاستصحاب: كون الحكم متيقناً فى الآن السابق مشكوك البقاء فى الآن اللاحق.

الثانى: اذا كان الاستصحاب من الامارات المفيدة للظن الشخصى فالصحيح ان يقال فى تعريفه: ان الاستصحاب هو الظن ببقاء حكم يقينى الحصول فى الآن السابق مشكوك البقاء فى الآن اللاحق.

الثالث: اذا كان الاستصحاب من الاصول فالصحيح فى تعريفه أن يقال: ان الاستصحاب هو حكم الشارع ببقاء اليقين فى ظرف الشك من حيث الجرى العملى. ([٩٤])

[٩٤]. مصباح الاصول، ج ٣.

هل الاستصحاب اماره أو اصل

▲ هل الاستصحاب اماره أو اصل

يظهر من القدمات انه معدود عندهم من الامارات كالتقياس اذ لا مستند لهم عليه الا حكم العقل. والشيخ الانصارى (ره) فرق فى الاستصحاب بين ان يكون مبناه الاخبار فيكون اصلاً عملياً مضروباً للشاك فى وعاء الجهل و الحيرة كاصالة البرائة و قاعدة الحل و قاعدة الطهارة و بين ان يكون مبناه حكم العقل فيكون اماره ظنية كخبر الواحد و ظواهر الكلام. قال ما لفظه فى الرسائل: إن عد الاستصحاب من الاحكام الظاهرية الثابتة للشئ بوصف كونه مشكوك الحكم نظير اصل البرائة و قاعدة الاشتغال: مبنى على استفادته من الاخبار. و اما بناء على كونه من

احكام العقل فهو دليل ظنى اجتهدى نظير القياس و الاستقراء على القول بهما و حيث ان المختار عندنا هو الاول ذكرناه فى الاصول العملية المقررة للموضوعات بوصف كونها مشكوكة الحكم.

و ذكر بعض الاعاظم ان الاستصحاب من الامارات الظنية و الادلة الاجتهادية سواء استفدنا اعتباره من بناء العقلاء أو من الاخبار أو من كليهما جميعاً اذ لا اشكال فى أن الامارة هى عبارة عماله كشف و حكاية عن الواقع سواء كانت معتبرة عقلاً كالامارات المفيدة للعلم أو شرعاً كخبر الثقة و ظواهر الكلام و نحوهما أو لا عقلاً و لا شرعاً كخبر الفاسق و خبر الصبى و نحوهما فان خبرهما من الامارات الظنية بلا كلام غير أنهما من الامارات الغير المعتمدة.

كما لا اشكال فى ان وجود الشئ فى السابق هو مما له نحو كشف و حكاية عن البقاء و لو غالباً لا دائماً كشفاً ظنياً لا عملياً على وجه يعد انكاره من الجدل و العناد جداً و عليه فالاستصحاب المعتمد فيه اليقين بوجود الشئ فى السابق يكون لامحالة من الامارات المفيدة للظن بالبقاء و لو نوعاً كما هو الشأن فى ساير الامارات الظنية لا شخصاً فى كل مورد و فى كل مسألة. ([٩٥])

[٩٥]. عناية الاصول، ج ٥.

وجه تقديم الأمانة على الاستصحاب

▲ وجه تقديم الأمانة على الاستصحاب

لا اشكال و لا خلاف فى عدم جريان الاستصحاب مع قيام الامارة على ارتفاع المتقين بل يجب العمل بها. و انما الكلام فى وجه تقديم الامارة على الاستصحاب و انه من باب التخصيص أو الورود أو الحكومة ؟ فذهب بعضهم الى انه من باب التخصيص لأن النسبة المتحققة بين الامارات و الاستصحاب هى النسبة بينها و بين جميع الاصول العملية، فلو عمل بالاصول لم يبق مورد للعمل بالامارات فيلزم الغائها، اذ من الواضح انه لا يوجد مورد من الموارد الا و هو مجرى الاصل من الاصول العملية مع قطع النظر عن الامارة القائمة فيه. و ذهب صاحب الكفاية و بعض من المحققين الى أن تقديم الامارات على الاصول من باب الورود لان ذكر اليقين فى قوله ((ع)): « ولكن تنقضه بيقين آخر » ليس من

باب كونه صفة خاصة بل من باب كونه من مصاديق الحجة فهو بمنزلة ان يقال: انقضه بالحجة و انما ذكر خصوص اليقين لكونه أعلى افراد الحجة، لكون الحجية ذاتية له و غير مجعولة فخصوصية اليقين مما لا دخل له فى رفع اليد عن الحالة السابقة بل ترفع اليه عنها مع قيام الحجة على الارتفاع بلا فرق بين اليقين و غيره من الامارات المعبرة، فموضوع الاستصحاب هو الشك فى البقاء مع عدم قيام الحجة على الارتفاع أو البقاء، فمع قيام الامارة ينتفى موضوع الاستصحاب. و الورود ليس الا انتفاء الحكم بانتفاء موضوعه.

و ذهب الامام خوئي(ره): الى ان تقديم الامارات على الاستصحاب من باب الحكومة لا من باب التخصيص و الورود و هذا خلاصة ما استفدنا من تقريراته. ([٩٦]): ان التخصيص هو رفع الحكم عن الموضوع بلا تصرف فى الموضوع و ادلة الاستصحاب فى نفسها بعيدة عن التخصيص فان ظاهر قوله((ع)): « ليس ينبغى لك ان تنقض اليقين بالشك » ارجاع الحكم الى قضية ارتكازية، و هى عدم جواز رفع اليد عن الامر المبرم بامر غير مبرم و هذا أب عن التخصيص، اذ مرجعه الى أنه فى مورد خاص يرفع اليد عن الامر المبرم بامر غير مبرم وهو خلاف الارتكاز.

و ان الورود عبارة عن انتفاء الموضوع بالوجدان لنفس التعبد لا لثبوت المتعبد به - و ان كان ثبوته لا ينفك عن التعبد- إلا أن ثبوته انما هو بالتعبد و اما نفس التعبد فهو ثابت بالوجدان لا بالتعبد و الا يلزم التسلسل و تقديم الامارات على الاستصحاب ليس من باب الورود اذ بمجرد ثبوت التعبد بالامارة لا يرتفع موضوع التعبد بالاستصحاب لكونه الشك و هو باق بعد قيام الامارة على الفرض بل تقديمها عليه إنما هو من باب الحكومة التى مفادها عدم المنافات حقيقة بين الدليل الحاكم و المحكوم عليه.

[٩٦]. مصباح الاصول، ج ٢، ص ٤٤١.

وجه تقديم الاستصحاب على سائر الاصول العملية

▲ وجه تقديم الاستصحاب على سائر الاصول العملية

لا اشكال فى تقديم الاستصحاب على جميع الاصول الشرعية و العقلية، انما الكلام فى وجه تقدمه عليها، و الظاهر ان تقدم الاستصحاب على الاصول العقلية من باب الورود، لارتفاع موضوعها بالتعبد الاستصحابي، فان

موضوع البرائة العقلية عدم البيان و مع حكم الشارع بالبناء على الحالة السابقة يثبت البيان و ينتفى موضوع حكم العقل بالبرائة، و موضوع الاحتياط العقلى احتمال العقاب، و بالتعبد الشرعى و قيام الحجة الشرعية يرتفع احتمال العقاب، فلا يبقى موضوع للاحتياط العقلى، و موضوع التخيير العقلى عدم الرجحان مع كون المورد ممّا لا بد فيه من احد الامرين و مع قيام الحجة الشرعية على احدهما يحصل الرجحان و ينتفى موضوع حكم العقل بالتخيير وجداناً.

و تقديم الاستصحاب على الاصول الشرعية كحال الامارات مع الاستصحاب فى تقدمه عليها من باب الحكومة.

تعارض الاستصحابين

▲ تعارض الاستصحابين

التنافى بين الاستصحابين قد يكون بحسب مقام الجعل و قد يكون بحسب مقام الامتثال، فأن كان التنافى بينهما فى مقام الامتثال لعجز المكلف عن العمل بكليهما، كما اذا شك فى بقاء نجاسة المسجد و ارتفاعها بالمطر مع الشك فى اتيان الصلاة و هو فى الوقت و هذا التنافى خارج من باب التعارض و داخل فى باب التزاحم و يؤخذ بالاهم و غيره من المرجحات المذكورة فيه.

و ان كان التنافى فى مقام الامتثال ، فقد يكون الشك فى احدهما مسبباً عن الشك فى الآخر، و قد لا يكون كذلك، فان كان الشك فى احدهما مسبباً عن الشك فى الآخر

يجرى الاستصحاب فى السبب دون المسبب (المراد من السبب السبب الشرعى المعبر عنه بالموضوع دون التكويني) فجريان الاستصحاب فى الموضوع يغنى عن جريانه فى الحكم، اذ بعد ثبوت الموضوع بالتعبد الشرعى يكون ثبوت الحكم من آثاره، فاذا غسلنا ثوباً نجساً بماء مستصحب الطهارة مثلاً يحكم بطهارة الثوب بحسب الظاهر.

دوران الامر بين الاستصحاب و الاصول العملية

▲ دوران الامر بين الاستصحاب و الاصول العملية

اذا دار الامر بين الاستصحاب و الاصول العقلية كالبرائة العقلية و الاحتياط العقلي و التخيير العقلي فالظاهر ان تقديم الاستصحاب على الاصول العقلية من باب الورود لارتفاع موضوعها بالتعبد الاستصحابي ، فان موضوع البرائة العقلية عدم البيان، و مع حكم الشارع بالبناء على الحالة السابقة يثبت البيان، و ينتفى موضوع حكم العقل من عدم البيان، و احتمال العقاب ، و عدم الرجحان.

و اما فى صورة دوران الامر بين الاستصحاب و الاصول الشرعية كالبرائة الشرعية و الاحتياط الشرعى فالظاهر ان الاستصحاب حاكم عليها كحكومة الامارات على الاستصحاب و وجهه يظهر مما تقدم.

اركان الاستصحاب

▲ اركان الاستصحاب

ان هذه القاعدة تتقوم بعدة امور بحيث لو لم تكن إما لاتسمى استصحاباً أو لا تكون مشمولة لدلته. و نعبّر عن هذه الامور باركان الاستصحاب و هى سبعة امور.

الاول: «اليقين السابق» اى اليقين بكون الشئ سابقاً سواء كان حكماً شرعياً أو موضوعاً ذا حكم شرعى.

الثانى: «الشك اللاحق» و هذان الامران مشتركان بين الاستصحاب و قاعدة اليقين.

الثالث: « اجتماع اليقين و الشك فى زمان واحد» بمعنى ان يتفق فى آن واحد حصول اليقين و الشك و الأ تبدل اليقين بالشك و سرى الشك اليه فلا يكون العمل باليقين ابقاء لما كان و لو قيل باعتبار هذه القاعدة فهى قاعدة أخرى غير الاستصحاب و تسمى بقاعدة اليقين و قد يطلق عليها الشك السارى.

الرابع: «وحدة متعلق اليقين و الشك » بمعنى انه يعتبر فى الاستصحاب اتحاد القضية المشكوكة مع المتيقنة موضوعاً كما يعتبر اتحادهما محمولاً.

الخامس: « سبق زمان المتيقن على زمان المشكوك».

السادس: «فعليّة الشك و اليقين».

السابع: « تعدد زمان المتيقن و المشكوك » و يعرف هذا مما ذكرنا فى الامر الثالث فلا يكون هذا مقوماً مستقلاً.

اقسام الاستصحاب الكلى

▲ اقسام الاستصحاب الكلى

المستصحب قديكون جزئياً و قد يكون كلياً و جريان الاستصحاب فى الكلى لا يتوقف على القول بوجود الكلى الطبيعى فى الخارج، فان البحث عن وجود الكلى الطبيعى و عدمه بحث فلسفى ، و الاحكام الشرعية مبتنية على المفاهيم العرفية و لا اشكال فى وجود الكلى فى الخارج بنظر العرف.

ان اقسام استصحاب الكلى اربعة:

القسم الاول: ما اذا علمنا بتحقيق الكلى فى ضمن فرد معين، ثم شككنا فى بقاء هذا الفرد و ارتفاعه، فلا محالة نشك فى بقاء الكلى و ارتفاعه ايضاً كما اذا علمنا

بوجود زيد فى الدار فنعلم بوجود انسان فيها ثم شككنا فى خروج زيد عنها فنشك فى بقاء الانسان فيها.

القسم الثانى: ما اذا علمنا بوجود الكلى فى ضمن فرد مردد بين متيقن الارتفاع و متيقن البقاء كما اذا علمنا بوجود انسان فى الدار مع الشك فى كونه زيداً أو عمرواً مع العلم بأنه لو كان زيداً لخرج يقيناً ولو كان عمرواً فقد بقى يقيناً و مثاله فى الحكم الشرعى ما اذا رأينا رطوبة مشبهة بين البول و المنى فتوضأنا، فنعلم أنه لو كان الحدث الموجود هو الاصغر فقد ارتفع، و لو كان هو الاكبر فقد بقى.

القسم الثالث: ما اذا علمنا بوجود الكلى فى ضمن فرد معين و علمنا بارتفاع هذا الفرد لكن احتملنا وجود فرد آخر مقارن مع وجود فرد الاول أو مقارن مع ارتفاعه كما اذا علمنا بوجود زيد فى الدار و علمنا بخروجه عنها و لكن احتملنا بقاء الانسان فى الدار لاحتمال دخول عمرو فيها و لو مقارنا مع خروجه عنها.

القسم الرابع: ما اذا علمنا بوجود فرد معين و علمنا بارتفاع هذا الفرد و لكن علمنا بوجود فرد معنون بعنوان يحتمل انطباقه على الفرد الذى علمنا ارتفاعه، و يحتمل انطباقه على فرد آخر، فلو كان العنوان المذكور منطبقاً على الفرد المرتفع، فقد ارتفع الكلى و ان كان منطبقاً على غيره فالكلى باق. هذه هى أقسام استصحاب الكلى.

اما القسم الاول و الثانى فلا ينبغى الاشكال فى جريان الاستصحاب فيهما و ان استشكل بعضهم فى القسم الثانى و لكنه غير تام.

(اما القسم الثالث) فقد اختار الشيخ (ره) التفصيل بين احتمال حدوث فرد آخر مقارن مع حدوث الفرد المعلوم و احتمال حدوثه مقارناً مع ارتفاع الفرد الاول فقال بجريان الاستصحاب فى الاول دون الثانى . و اجاب عنه الامام الخوئى(ره) بأنّ الصحيح عدم جريان الاستصحاب فى الصورتين، لان الكلى لا وجود له الا فى ضمن الفرد، فالعلم بوجود فرد معين يوجب العلم بحدوث الكلى بنحو الانحصار اى يوجب العلم بوجود الكلى المتخصص بخصوصية هذا الفرد و أما وجود الكلى المتخصص بخصوصية فرد آخر، فلم يكن معلوما لنا، فما هو المعلوم لنا قد ارتفع يقيناً و ما هو محتمل للبقاء لم يكن معلوما لنا فلا يكون الشك متعلقا ببقاء ما تعلق به اليقين، فلا يجرى فيه الاستصحاب .

لقد استثنى الشيخ(ره) صورة اخرى من القسم الثالث، و التزم بجريان الاستصحاب فيها وهى ما يتسامح فى العرف، فيعدون الفرد اللاحق مع الفرد السابق كالمستمر الواحد كما اذا كان الشخص فى مرتبة عالية من العدالة، و شك فى بدلها بالفسق أو بمرتبة نازلة من العدالة، فيجرى الاستصحاب فى مطلق العدالة.

و اجاب عنه الامام الخوئى(ره) كما فى تقريراته([٩٧]) بأن جريان الاستصحاب فى مثل هذا و ان كان لا اشكال فيه، الا انه لا يصح عده من القسم الثالث من استصحاب الكلى، فانه بعد كون الفرد اللاحق هو الفرد السابق بنظر العرف و كون الشدة و الضعف من الحالات، يكون الاستصحاب من الاستصحاب الجارى فى الفرد أو القسم الاول من استصحاب الكلى اذا كان الأثر له لا لخصوصية الفرد.

و أمّا القسم الرابع فلا مانع من جريان الاستصحاب فيه لتمامية اركانه من اليقين و الشك و لكن قد يبتلى بالمعارض فيقع التعارض بينهما.

[٩٧]. مصباح الاصول، ج ٣، ص ١١٤.

الفرق بين الاستصحاب النعتى و المحمولى

▲ الفرق بين الاستصحاب النعتى و المحمولى

المراد من الاستصحاب النعتى ما كان مفاداً وليس الناقصة كاستصحاب عدم كون هذه المرئىة قرشية و المراد من الاستصحاب المحمولى ما كان مفاداً وليس التامة كاستصحاب عدم القرشية.

الفرق بين الاستصحاب التعليقى و التنجيزى

▲ الفرق بين الاستصحاب التعليقى و التنجيزى

ان الحكم تارة يكون فعلياً من جميع الجهات و اخرى يكون فعلياً من بعض الجهات دون بعض و يعبر عن الثانى بالحكم التعليقى مره و بالحكم التقديرى اخرى كما يعبر عن الاول بالحكم التنجيزى. و مثال الثانى كالتغير المأخوذ فى نجاسة الماء، فانه لايعلم ان النجاسة دائره مدار التغير حدوثاً و بقاءً أو انها باقية بعد زوال التغير ايضاً لكونه علة لحدوثها.

و ظابطه: هو كون المستصحب فيه حكماً ثابتاً لموضوع منوطاً بوجود شرط مفقود، كالغليان الذى هو شرط حرمة العصير العنبى، أو منوطاً بفقد مانع موجود، كما اذا اوصى شخص بمال لزيد على تقدير ترك شرب التتن، فان كان زيد فقيهاً و صار تاجراً مثلاً قبل موت الموصى ، فان الشك فى ملكية زيد لتبدل حاله - و هو الاشتغال بالعلم- بالتجارة يكون من هذا القبيل، فيقال : «زيد مالك للمال الموصى به بعد موت الموصى الذى هو احد جزئى موضوع الملكية على تقدير ترك الدخان، و الآن كما كان».

ولا يخفى ان الكلام فى جريان الاستصحاب فى الحكم التعليقى انما هو بعد الفراغ من جريان الاستصحاب فى الاحكام الكلية و الا كان البحث عن جريان الاستصحاب فى الاحكام التعليقية ساقطاً.

هل الاستصحاب يجرى فى الحكم التعليقى؟

▲ هل الاستصحاب يجرى فى الحكم التعليقى؟

و لا يخفى ان جريان الاستصحاب فى الحكم التعليقى و عدمه مبنى على أنّ القيود المأخوذة فى الحكم هل هى راجعة الى نفس الحكم و لا دخل لها بالموضوع أو راجعة الى الموضوع ففى الصورة الاولى فلا مانع من جريان الاستصحاب فيها عند الشك فى بقاء الحكم و اما على تقدير القول برجوعها الى الموضوع فلا مجال بجريان الاستصحاب فيه لكون الموضوع حينئذ مركباً و فعلية الحكم متوقفة على وجود موضوعه بتمام اجزائه و حيث ان الصحيح فى القيود هو كونها راجعة الى الموضوع فلا مجال لجريان الاستصحاب فى المقام. خلافاً للشيخ الاعظم(ره) حيث صرح فى الرسائل بالجواز لتحقيق الوجود التقديرى لأنّ تحقق كل شئ بحسبه.

عدم جريان الاستصحاب فى اطراف العلم الاجمالى

▲ عدم جريان الاستصحاب فى اطراف العلم الاجمالى

لقد التزم الشيخ الاعظم(ره) بعدم الجريان فى مباحث الاستصحاب لا لاجل استلزامه المخالفة العملية بل من جهة لزوم المناقضة بين الصدر و الذيل فى قوله((ع)) فى صحيحة زرارة: « و لا تنقض اليقين ابداً بالشك و انما تنقضه ييقين آخر»[٩٨] حيث منع عن نقض اليقين بالشك فى صدره و أمر بنقض اليقين فى ذيله فان الشك فى صدره و اليقين فى ذيله مطلقان فاطلاق الشك يشمل البدوى و المقرون بالعلم الاجمالى كما أن اطلاق اليقين يشمل اليقين الاجمالى و التفصيلى و هذا الاطلاقان لا يمكن التحفظ عليهما فى اطراف العلم الاجمالى لأنّ مقتضى اطلاق الصدر جريان الاستصحاب فى كلا الطرفين و مقتضى اطلاق الذيل عدم جريانه فى احدهما و بهذا تصحيح الصحيحة مجمله و المانع اثباتى و هو لزوم المناقضة بين الصدر و الذيل موجود.

و وافقه المحقق النائينى(ره) على هذا المدعى و إن لم يرتض ببرهانه حيث اجاب عما استدل به (ره) بما ذكره صاحب الكفاية من دليل اعتبار الاستصحاب غير منحصر بتلك الصحيحة المشتملة على الذيل فهب أنها مجمله إلا أن الاخبار التى لا تشتمل على هذا الذيل مطلقة و هى شاملة لكل من الشبهات البدوية و المقرونة بالعلم الاجمالى لوضوح ان اجمال أى دليل لايسرى الى الآخر هذا. فلا مانع اثباتى لجريانه بل التزم بعدم جريان الاستصحاب فى اطراف العلم الاجمالى للمانع الثبوتى.

و تقريبه: ان الاستصحاب اصل احرازى تنزىلى و معنى ذلك ان الشارع فى مورد الاستصحاب قد نزل المكلف منزلة العالم تعبدًا، و ان كان شاكاً وجداناً و من اليّين أنّ جعل المكلف عالماً بنجاسة كل من الانائين بالتعبد مع

العلم الوجداني بطهارة احد هما امر غير معقول، لأنه تعبد على خلاف المعلوم بالوجدان. واختار صاحب الكفاية (ره) جريان الاستصحاب لوجود المقتضى و هو شمول ادلة الاستصحاب ، و عدم المانع و هو لزوم المخالفة العملية.

و وافقه الامام الخوئي (ره) فى جريان الاستصحاب فى اطراف العلم الاجمالى و اجاب عن اشكال استاذة المحقق النائنى (ره) بأنه يتم فيما اذا كان اليقين و الشك فى كلا الطرفين مورداً لاستصحاب واحد بأن شَمَلَهَا شمولاً واحداً فان التعبد بالنجاسة فى مجموعهما تعبد على خلاف العلم الوجداني بعدم احدهما فعلى تقدير أن يكون لنجاسة المجموع اثر شرعى كما اذا فرضنا أن لبسهما معاً محرم فى الصلاة لم يمكن الحكم ببقاء النجاسة فى مجموعهما باستصحاب واحد لأنه على خلاف ما علمناه بالوجدان .

و اما اذا كان كل واحد من اليقين و الشك فى الطرفين مورداً للاستصحاب مستقلاً فلاوجه لما افاده و ذلك لأن كل واحد من الطرفين معلوم النجاسة سابقاً و مشكوك فيه بالفعل و هو مورد للاستصحاب من دون علم وجدان على خلافه لأن العلم الاجمالى انما يتعلق بالجامع دون الاطراف فمرتبة الاستصحاب فى كل واحد من الطرفين محفوظة فلا مانع من جريانه فيه و لا يضره العلم بمخالفة أحد الاستصحابيين للواقع لأن المخالفة الالتزامية غير مانعة عن جريان الاستصحاب فى الاطراف.

[٩٨]. الوسائل، ج ١، باب ١ من ابواب نواقض الوضوء، ح ١.

الفرق بين المانع و الرافع

▲ الفرق بين المانع و الرافع

المانع عبارة عن ما اخذ عدمه فى حدوث شئ و الرافع عبارة عما اخذ عدمه فى بقاء شئ بعد حدوثه، كالطلاق بالنسبة الى علاقة الزوجية.

الفرق بين الشك فى الرافع و رافعية الموجد

▲ الفرق بين الشك فى الرفع و رافعية الموجود

و المراد من الاول ما كان رافعيته معلوماً و الشك فى تحقيقه كالشك فى حدوث البول مع العلم بسبق الطهارة و الثانى ما كان معلوم الوجود قطعاً و لكن يشك فى كونه رافعاً للحكم أم لا؟ كما اذا علم فى يوم الجمعة بأنه مشغول الذمة بصلاة ما و لا يعلم انها صلاة الجمعة أو صلاة الظهر فاذا صلى الظهر مثلاً يتردد هل هى رافعة لشغل الذمة بالتكليف المذكور أو غير رافعة.

المراد من الاصل الموضوعى و الحكمى

▲ المراد من الاصل الموضوعى و الحكمى

الاصل الموضوعى : هو الاصل الجارى فى الموضوع لاحراز حكمه كاستصحاب خمريه مائع شك فى انقلابه خلاً، فانه رافع لموضوع اصالة الحل فيه، و كاستصحاب عدم ذهاب ثلثي العصير العنبي المغلى اذا شك فى ذهابهما، و كاستصحاب عدالة زيد لاحراز الاحكام المترتبة عليها من جواز الاقتداء به و نفوذ شهادته و غير هما و ليس مراد الشيخ (ره) و من تبعه من الاصل الموضوعى هذا المعنى بل كل ما يكون بياناً و رافعاً للشك و لو تعبداً و يسمّى بالاصول الموضوعى باعتبار انه رافع لموضوع الاصل الآخر. (اعنى اصالة البرائة).

و الاصل الحكمى: هو الاصل الجارى فى نفس الحكم الشرعى كاستصحاب حرمة مباشرة الحائض بعد انقطاع الدم و قبل الاغتسال.

الاصل الموضوعى حاكم على البرائة أو وارد؟

▲ الاصل الموضوعى حاكم على البرائة أو وارد؟

انما تجرى اصاله البرائة شرعاً و عقلاً فيما لم يكن هناك اصل موضوعى سواء كان مطابقاً للبرائة: كما لو كان الماء حلالاً ثم شككنا انه هل صار حراماً بحيازة احد له - حتى يصبح غصباً - أم لا لم تجرى اصاله البرائة و لم يصح التمسك بكل شئ لك حلال بل جرى الاصل الموضوعى الموافق لها فالاستصحاب يقتضى بقاء حليته. أم مخالفاً لها: كما اذا شك فى حليته لحم لتردده بين لحم الغنم الحلال و لحم الثعلب الحرام مع العلم بوقوع التذكية عليه على كل تقدير .

لا فرق فى عدم جريان البرائة فى الشبهة الحكمية أو الموضوعية مع اصل الموضوعى لوروده عليها و ارتفاع موضوعها بسببه اذ موضوع البرائة هو المشكوك و الاستصحاب الموضوعى يرفع الشك كما اختار المحقق الخراسانى(ره).

أو لحكومة الاصل الموضوعى على البرائة كما اختار الشيخ الاعظم(ره) و هذا لفظه: الاول: إن محلّ الكلام فى الشبهة الموضوعية المحكومة بالاباحة ما اذا لم يكن هناك اصل موضوعي يقتضى بالحرمة فمثل المرئ المرددة بين الزوجية و الاجنبية خارج عن محل الكلام، لأن اصاله عدم علاقه الزوجية المقتضية للحرمة بل استصحاب الحرمة حاكمه على اصاله الاباحة.([٩٩])

[٩٩]. الرسائل ج ١ ص ٤٩٠ طبع بيروت.

الاقوال فى حجية الاستصحاب

▲ الاقوال فى حجية الاستصحاب

ان الشيخ الاعظم(ره) ذكر فى رسائله احد عشر قولاً و نذكر هنا ما هو الاهم:
الأول : اختار الشيخ التفصيل فى مقامين: الاول بين الشك فى المقتضى و الشك فى الرافع و ان الاستصحاب حجة فى الثانى دو الاول و هذا نص عبارته: لان حقيقة النقض هو رفع الهيئة الاتصالية كما فى نقض الجبل و الاقرب اليه على تقدير مجازيته هو رفع الامر الثابت و قد يُطْلَقُ على مطلق رفع اليد عن الشئ و لو لعدم

المقتضى له بعد ان كان اخذاً به فالمراد من النقض عدم الاستمرار عليه و البناء على عدمه بعد وجوده. اذا عرفت هذا فنقول: ان الامر يدور بين ان يراد بالنقض مطلق ترك العمل و ترتيب الأمر و هو المعنى الثالث و يبقى المنقوض عاماً لكل يقين و بين ان يراد من النقض ظاهره و هو المعنى الثانى فيختص متعلقه بما من شأنه الاستمرار المختص بالموارد التى يوجد فيها هذا المعنى و لا يخفى رجحان هذا على الاول. [١٠٠] ففى مورد يكون المتيقن مما له دوام فى نفسه يكون امراً مبرماً مستحكماً و يصح اسناد النقض اليه، و فى مورد لا يكون المتيقن كذلك لا يصح اسناد النقض اليه لان النقض حلّ شئ مبرم مستحکم. و الثانى: هو التفصيل بين الحكم الثابت بالدليل الشرعى كالكتاب و السنه و الاجماع و الحكم الثابت بالدليل العقلى فانكر حجية الاستصحاب فى الثانى و الوجه فيه بحسب ما يستفاد من كلامه انه لا بد فى جريان الاستصحاب من اتحاد الموضوع فى

القضيتين فانه لولا اتحاد القضية المتيقنه و المشكوكه لا يصدق نقض اليقين بالشك و اذا ثبت الحكم بالدليل العقلى و العقل لا يحكم بحكم للموضوع المهمل لأن الاهمال فى مقام الثبوت لا يتصور من الحاكم فلا بد فى حكم العقل من ادراك الموضوع بجميع قيوده فلا يحكم العقل بحكم الا للموضوع المقيد بقيود لها دخل فى الحكم فمع عدم انتفاء شئ من هذه القيود لا يمكن الشك فى الحكم و مع انتفاء احدها ينتفى الحكم العقلى يقيناً و المفروض ان الحكم الشرعى فى المقام مستفاد من الحكم العقلى بقاعدة الملازمه فبانتهاء الحكم العقلى ينتفى الحكم الشرعى لا محالة فلا يبقى لنا شك فى بقاء الحكم الشرعى حتى نرجع الى الاستصحاب ، بل هو مقطوع بعدم.

الثانى: ما ذهب اليه المحقق الخراسانى (ره) من حجية الاستصحاب مطلقاً فى الاحكام و الموضوعات و المقتضى و الرافع و الحكم الثابت بالدليل الشرعى أو العقلى و ... و عمدته دليله على ذلك كما صرح فى الكفاية الاخبار المستفيضه فى الباب منها صحيحه زراره: قَالَ قُلْتُ لَهُ الرَّجُلُ يَنَامُ وَ هُوَ عَلَى وُضُوءٍ أَتُوجِبُ الْخَفَقَةَ وَ الْخَفَقَتَانِ عَلَيْهِ الْوُضُوءَ فَقَالَ يَا زُرَّارَةُ قَدْ تَنَامُ الْعَيْنُ وَ لَا يَنَامُ الْقَلْبُ وَ الْأُذُنُ فَإِذَا نَامَتِ الْعَيْنُ وَ الْأُذُنُ وَ الْقَلْبُ فَقَدْ وَجَبَ الْوُضُوءُ قُلْتُ فَإِنْ حُرِّكَ إِلَى جَنْبِهِ شَيْءٌ وَ لَمْ يَعْلَمْ بِهِ قَالَ لَا حَتَّى يَسْتَيْقِنَ أَنَّهُ قَدْ نَامَ حَتَّى يَجِىءَ مِنْ ذَلِكَ أَمْرٌ بَيْنٌ وَ إِلَّا فَإِنَّهُ عَلَى يَقِينٍ مِنْ وُضُوئِهِ وَ لَا يَنْقُضُ الْيَقِينَ أَبَداً بِالشَّكِّ وَ لَكِنْ يَنْقُضُهُ بَيِّقِينَ آخَرَ. (و لا تنقض اليقين ابداً بالشك، و انما تنقضه بيقين آخر) [١٠١] (هذا ما ذكر فى الوسائل مع اختلاف يسير مما ذكر فى

التهذيب [١٠٢]) و اختلاف العبارة غير مخلّ فى الاستدلال.) إنّ هذه الصحيحه و الصحيحه الثانیه و الثالثه لزراره التى ذكرها فى الكفاية تدل باطلاقها على حجية الاستصحاب مطلقاً بلا فرق بين الاحكام الكليه و الجزئيه و الموضوعات الخارجيه فانها باطلاقها تدل على عدم جواز نقض اليقين بالشك سواء كان متعلق اليقين هو الحكم

الكلية أو الموضوع الخارجى.

الثالث: ما ذهب اليه الامام الخوئى(ره) فى المقام من جريان الاستصحاب فى الشك فى المقتضى ايضاً لأن متعلق اليقين و الشك ملحوظ بالنظر المسامحى العرفى و الغاء الخصوصية الزمان بالتعبد الشرعى فتستفاد من قوله((ع)): لاتنقض اليقين بالشك حجية الاستصحاب مطلقاً بلا فرق بين موارد الشك فى المقتضى وموارد الشك فى الرفع خلافاً للشيخ(ره) و لكن فصل بين الأحكام الكلية الإلهية و غيرها من الاحكام الجزئية و الموضوعات الخارجية كما اختاره الفاضل النراقى فى المستند فيكون الاستصحاب قاعدة فقهية مجعولة فى الشبهات الموضوعية، نظير قاعدتى الفراغ و التجاوز و غيرهما من القواعد الفقهية و ليس الوجه فيه قصور الروايات الواردة فى المقام لان عموم التعليل فى الصحيحة كما ذكرنا و الاطلاق فى غير ها شامل للشبهات الحكمية و الموضوعية بل الوجه فى هذا التفصيل ان الاستصحاب فى الاحكام الكلية معارض بمثله دائماً.

بيانه : ان الشك فى الحكم الشرعى تارة يكون راجعاً الى مقام الجعل و اخرى يكون الشك راجعاً الى المجعول بعد فعليته بتحقيق موضوعه فى الخارج كالشك فى حرمة وطء المرأة بعد انقطاع الدم قبل الاغتسال . و الشك فى المجعول على قسمين اما ان يكون لاجل الشك فى دائرة المجعول سعة و ضيقاً من قبل الشارع كما اذا شككنا فى ان المجعول من قبل الشارع هل هو حرمة وطء الحائض وجود الدم فقط أو الى حين الاغتسال و يعبر هذ الشك بالشبهة الحكمية و إما ان يكون الشك لأجل الامور الخارجية بعد العلم بحدود المجعول سعة و ضيقاً من قبل الشارع كما اذا شككنا فى انقطاع الدم بعد العلم بعدم حرمة الوطء بعد الانقطاع و قبل الغسل و يعبر عن هذا الشك بالشبهة الموضوعية و جريان الاستصحاب فى الشبهات الموضوعية مما لا اشكال فيه. اما الشبهات الحكمية: فان كان الزمان مفرداً للموضوع و كان الحكم انحلالياً كحرمة وطء الحائض مثلاً فلا يمكن جريان الاستصحاب فيها لأن هذا الفرد من الوطء وهو الفرد المفروض وقوعه بعد انقطاع الدم قبل الاغتسال لم تعلم حرمة من اول الامر حتى تستصحب بقائها.

و ان لم يكن الزمان مفرداً و لم يكن الحكم انحلالياً كنجاسة الماء القليل المتمم كراً فان الماء شئ واحد غير متعدد بحسب امتداد الزمان فى نظر العرف و نجاسته حكم واحد مستمر من أول الحدوث الى آخر الزوال و من هذا القبيل الملكية و الزوجية فلايجرى الاستصحاب فى هذا القسم ايضاً لابتلائه بالمعارض لانه اذا شككنا فى بقاء نجاسة الماء المتمم كراً فلنا يقين متعلق بالمجعول و يقين متعلق بالجعل، فبالنظر الى المجعول يجرى استصحاب النجاسة، لكونها متيقنة الحدوث مشكوكة البقاء و بالنظر الى الجعل يجرى استصحاب عدم النجاسة لكونه ايضاً متيقناً، و ذلك لليقين بعدم جعل النجاسة للماء القليل فى صدر اسلام لا مطلقاً ولا مقيداً بعد التتميم و القدر المتيقن انما هو جعلها للقليل غير المتمم أما جعلها مطلقاً حتى للقليل المتمم فهو مشكوك فيه فنستصحب عدمه. ([١٠٣])

و اجاب عما افاد سيدنا الخوئي (ره) الاستاذ آية الله العظمى المحقق الكابلي (مدظله العالى) و هذا نصّ عبارته: و ما افاده من ان الاستصحاب فى الاحكام الكلية معارض باستصحاب عدمى لايمكن المساعدة عليه، فنقول فى المقام ان استصحاب عدم جعل النجاسة معارض باستصحاب عدم جعل الطهارة فيتساقطان بالتعارض لانا نعلم بجعل احدهما فبعد تساقطهما يكون المرجع استصحاب المجعول المحقق قبلها و هى النجاسة. ([١٠٤])

[١٠٠]. الرسائل، ج ٢، ص ٢١٥ طبع البيروت. [١٠١]. الوسائل، ج ٢، من ابواب نواقض الوضوء ح ١، ص ٢١٥ طبع البيروت. [١٠٢]. التهذيب، ج ١، ص ٨. [١٠٣]. مصباح الاصول، ج ٣، ص ٣٧. [١٠٤]. المباحث الفقهية، ج ٢، بحث الاستنجاء ص: ٤٢٤.

الفرق بين الترجيح بغير مرجح و الترجّح بغير مرجح

▲ الفرق بين الترجيح بغير مرجح و الترجّح بغير مرجح

ان الاول مستند الى الفاعل و ذلك قبيح بخلاف الثانى فانه ترجح تلقائى، و ذلك ممتنع لان ارتفاع احد طرفى المتساويين بدون علة معناه وجود المعلول بدون علة و ذلك محال([١٠٥]) و ذكر الفرق بينهما فى درر الفوائد على شرح المنظومة و هذا لفظه: الترجّح : هو تحقق احد طرفى المتساويين من غير علة. الترجيح من غير مرجّح: اختيار الفاعل المختار احد طرفى المتساويين من غير رجحان فيما يختاره على الطرف الآخر. ([١٠٦])

[١٠٥]. الوصول ج ٥، ص ٢٥٧. [١٠٦]. درر الفوائد للآملی (ره) ج ١ ص ٢٣٠.

معیار القدماء و المتأخرين عند الاصوليين

▲ معيار القدماء و المتأخرين عند الاصوليين

ما هو المعروف عند الاصوليين فى تشخيص القدماء عن المتأخرين المحقق الاول وهو: المحقق على الاطلاق الشيخ نجم الدين جعفر بن الحسن بن يحيى بن سعيد الهذلى الحلى قال العلامة النورى فى وصفه: كشف حقائق الشريعة بطرائف من البيان لم يطمثهن انس قبله و لا جان، رئيس العلماء فقيه الحكماء، شمس الفضلاء، بدر العرفاء الى... له كتاب شرايع الاسلام و النافع و المعتبر فى الفقه و معارج الوصول الى علم الاصول و نهج الوصول الى علم الاصول و هو استاذ آية الله العلامة جمال الدين الحلى

شيخ الشيعة و محى الشريعة و برز من على مجلس تدريسه اكثر من اربعمأة مجتهد جهابذة و هذا لم يتفق لاحد قبله. و هو رأس المتأخرين و قبله يكون من القدماء كانت وفاته بالحلة فى شهر ربيع الاخر سنة ٦٧٦ و ذكر بعض المعاصرين فى كتابه المسمى بهداية الاصول بان ميزان القدماء و المتأخرين الشيخ الطائفة الشيخ الطوسى(ره) فأنة و ما بعده يكون من المتأخرين و قبله يكون من القدماء. المولود عام (٣٨٥) و المتوفى عام(٤٦٠).

و قد تمّ ما اردنا ذكره من المباحث الاصولية
و نرجو من الله تعالى ان يوفقنا لاتمام
المباحث الاخرى بفضله و كرمه
أنه ذو فضل عظيم.

الفقه فى اللغة و الاصطلاح

▲ الفقه فى اللغة و الاصطلاح

قال رسول الله (ص): اذا ارَادَ اللهُ بِعَبْدٍ خَيْرًا فَقَهَّهُ فِي الدِّينِ. [١]

قال الوكيلى فى منظومته:

الفقه فى العلوم بعد المعرفة كالبدر بين أنجم منكسفة
و انه وظيفة العباد و احسن الزاد الى المعاد
و عالم من علماء الائمة فى حجج الدين عنالائمة

الفقه فى اللغة : عبارة عن الفهم و منه قوله تعالى: ﴿قَالُوا يَا شُعَيْبُ مَا نَفَقَهُ كَثِيرًا مِمَّا تَقُولُ﴾ [٢] اى لانفهم . و قوله تعالى: ﴿وَلَكِنْ لَّا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ﴾ [٣] اى لاتفهمون. و تقول العرب: «فَقَّهْتُ كَلَامَكَ» اى فهمته.
و فى الاصطلاح: هو العلم بالاحكام الشرعية الفرعية عن ادلتها التفصيلية. فخرج بالتقييد بالاحكام العلم بالذوات كزيد مثلاً و بالصفات ككرمه و شجاعته و بالافعال ككتابتة و خياطته و خرج بالشرعية غيرها كالعقلية المحضة و اللغوية و خرج بالفرعية الاصولية و بقولنا عن ادلتها علم الله سبحانه و علم الملائكة و الانبياء و خرج بالتفصيلية علم المقلد فى المسائل الفقهية فانه مأخوذ من دليل اجمالى مطرد فى جميع المسائل. [٤]

[١]. كنز العمال: ٢٨٦٩٠. [٢]. هود (١١): ٩١. [٣]. اسراء (١٧): ٤٤. [٤]. معالم الدين فى الاصول.

الفقه يقسم الى اربعة اقسام

▲ الفقه يقسم الى اربعة اقسام

ان الفقهاء (رضوان الله عليهم) قسموا مسائل الفقه الى اقسام اربعة عبادات، و عقود، و ايقاعات و احكام و قد يعبر عن هذه الاقسام بعبادات و عادات و معاملات و سياسات.

وجه حصر الفقه فى اربعة اقسام

▲ وجه حصر الفقه فى اربعة اقسام

وجه الحصر ان المبحوث عنه فى الفقه إما ان يتعلق بالامور الاخرى او الدينوىة فان كان الاول، فهو العبادات و ان كان الثانى، فلا يخلو، فاما ان يفتقر الى عبارة اولاً، فان لم يفتقر فهو الاحكام كالديات و القصاص و الموارىث و ان افتقر فاما من الطرفين أو من طرف واحد فان كان الثانى، فهو الايقاعات كالطلاق و العتق و ان كان الاول، فهو العقود و يدخل فيه المعاملات و النكاح. [٥]

[٥]. غايه الايضاح فى شرح المكاسب، ص ٣٤.

الفرق بين القواعد الفقهية و الاصولية

▲ الفرق بين القواعد الفقهية و الاصولية

إن القواعد الفقهية على قسمين: قسم تجرى فى الشبهات الموضوعية و قسم تجرى فى الشبهات الحكمية. القسم الاول: الفرق بينه و بين القواعد الاصولية هو ان القواعد الجارية فى الشبهات الموضوعية عبارة عن كبريات تنتج بعد انضمام الصغرى اليها حكماً جزئياً شخصياً - كقواعدتى التجاوز و الفراغ - فانهما يفيدان عدم الاعتناء بالشك بعد الفراغ، و الانتهاء من العمل او بعد تجاوز محل المشكوك، و هاتان الكبريان اذا ضمنا هما الى صغرياتهما - التى هى موارد ابتلاء الشخص نفسه - انتجنا صحة عمله المشكوك، و كذلك الحال فى قاعدة اليد، و قاعدة نفى الضرر، و الحرج فى موارد الضرر، أو الحرج الشخصى. فان الناتج من القواعد الفقهية الجارية فى الشبهات الموضوعية حكم شخصى خاص.

و اما المسائل الاصولية فالناتج - بعد الانضمام - حكم كلى عام ثابت لجميع المكلفين كمسألة حجية خبر واحد فانا لو ضمنا هذه القضية الكلية الى قضية صغرى، و هى الخبر الذى اثبت جزئية السورة فى الصلاة لانتج من هذا جزئية السورة فى حق كل واحد من دون اختصاص بفرد معين فهذا هو الفارق بينهما. القسم الثانى - هى القواعد الجارية فى الشبهات الحكمية مثل لاضرر و لاحرج - بناء على جريانها فى موارد

الضرر، أو الحرج النوعي و كذا قاعدة ما لا يضمن بصحيحه لا يضمن بفاسده، تنتج بعد الانضمام حكماً كبيراً كلياً.

فان مفاد الاولى: ان كل حكم اذا استلزم ضرراً أو حرجاً و لو كان الضرر و الحرج نوعياً فهو مرفوع ، و مفاد الثانية: ان كل معاملة كان في صحيحها ضمان ففي فاسدها كذلك، و بالعكس ان كل معاملة لم يكن في صحيحها ضمان ففي فاسدها لا يكون فيه الضمان ايضاً فكلتا القاعدتين من حيث النتيجة متحدة مع علم الاصول من حيث انتاج الحكم الكلي الا ان هناك فرقاً بينهما فان نتائج هذه القواعد لا تقع في طريق استنباط الحكم، و لا انها مما ينتهي اليه بعد العجز عن استنباط الحكم الشرعي، و انما هي من الحكم المستنبط المنطبق على موارد مثلاً المستفاد من دليل لا ضرر ان الحكم الضرري مرفوع و هو بنفسه حكم شرعي ينطبق على موارد. مثل اللزوم في المعاملة الغبنية فانه ضرري نوعاً فهو مرفوع شرعاً و كذا قاعدة لا يضمن فانها تنطبق على مثل الهبة، و العارية فإن صحيحهما لم يكن فيه ضمان فكذا فاسدهما بخلاف البيع فان صحيحه مضمون، ففاسده كذلك و هكذا. بخلاف المسائل الاصولية فان نتائجها بين ما امكن ان يستنبط منه الحكم الشرعي، و ما يكون مرجعاً للفقهاء في تعيين الوظيفة الفعلية الخ.

نعم اصل حكم القاعدة الفقهية انما استفيد من المسائل الاصولية - كما هو الحال - في جميع المسائل الفقهية. ([٦])

و قال بعض الاعاظم في مقام الفرق بينهما:

القواعد الفقهية: هي احكام عامة فقهية تجرى في ابواب مختلفة كقاعدة الطهارة و الحلية.

و اما القواعد الاصولية: فهي القواعد العامة الممهدة لحاجة الفقيه اليها في تشخيص الوظائف الكلية للمكلفين. و مما ذكر تعرف انه ليس من شرط المسألة الاصولية الوقوع في طريق استنباط الحكم كما يظهر من غير واحد من الاعلام و ذلك لان البحث في كثير من مسائله

بحث عن نفس الحكم الشرعي لا عما يقع في طريق استنباطه كالبحث عن البرائة الشرعية في الشبهات الحكمية المستفاد من قوله (ع) كل شئ لك حلال . بناء على شموله للشبهات الحكمية. ([٧])

[٦]. مصابيح الاصول، ج ١، ص ١١. [٧]. القواعد الفقهية ج ١، لآية الله العظمى المكارم الشيرازي - مع التصرف.

الفرق بين الحكم « القضاء » و الفتوى

▲ الفرق بين الحكم « القضاء » و الفتوى

الفتوى عبارة عن بيان الاحكام الكلية من دون نظر الى تطبيقها على مواردھا و أما القضاء فهو الحكم بالقضايا الشخصى التى ھى مورد الترافع و التشاجر، فيحكم القاضى بأن المال الفلانى لزيد او أن المرأة الفلانية زوجة فلان.

و الفرق بينهما من جهات:

- ١- الفتوى اخبارٌ و حكايتٌ عن حكم الله تعالى عن حدس بخلاف اخبار الثقة فانه عن حسّ. و القضاء انشاء حكم من قبل القاضى كحكمت أو قضيت.
 - ٢- الفتوى منحصر فى الشبهات الحكمية و لايجرى فى الشبهات الموضوعية و اما القضاء فيجرى فى الشبهات الحكمية و الموضوعية.
 - ٣- الفتوى حجة للمفتى و مقلديه و لا يكون حجة لغيرهم و اما القضاء حجة لغير مقلديه ايضاً.
 - ٤- الفتوى لا يكون الزاماً من المفتى الى مقلديه الا من باب الامر بالمعروف و النهى عن المنكر و فى القضاء الزام من القاضى بما صدر من الحكم و لو كان مخالفاً لفتوى مرجعه.
- و بعبارة اخرى:
- ان الفتوى تتمثل فى بيان الاحكام الشرعية الكلية على نحو القضية الحقيقية من دون نظر الى تطبيقها على مواردھا و مصاديقھا و لا تكون حجة الا على من يجب عليه تقليد المفتى به و المعيار فى التطبيق انما هو نظره دو نظر المفتى.
- و اما القضاء فهو تتمثل فى حكم المفتى بالقضايا الشخصية التى ھى مورد الترافع و التشاجر بين الناس و إنهاء النزاع فيها، سواء كانت من القضايا المالية أم غيرها و هو نافذ على كل احد، حتى اذا كان احد المتخاصمين أو كلاهما مجتهداً. ([٨])

[٨]. منهاج الصالحين، ج ٣، لآية الله العظمى الفياض.

الفرق بين القاضى المنصوب

▲ الفرق بين القاضى المنصوب

و القاضى التحكيم

القاضى المنصوب، هو من له الولاية شرعاً على تطبيق الاحكام الشرعيه و اجراء الحدود و اقامه التعزيرات و فصل الخصوم و النزاعات و المرافعات بين المسلمين و اخذ حقوق المظلومين من الظالمين بأىّ كفيّه متاحه له شرعاً، بغايه الحفاظ على مصالح المسلمين الكبرى، وهى العدالة الاجتماعيه، و خلق التوازن.

و اما القاضى التحكيم فهو الذى اختاره المتخاصمان و تراضيا على حكمه فى فصل الخصومه بينهما بالطرق المقرره شرعاً. و لا يعتبر فى القاضى التحكيم الاجتهاد، بل يكفى فيه معرفه الاحكام و لاسيما احكام القضاء و لو كان عن التقليد و اما فى القاضى المنصوب شرعاً، فيعتبر فيه الاجتهاد بل العلميه على الاظهر الا المنصوب من قبل الامام(ع) أو نائبه.

الفرق بين القاضى و المفتى

▲ الفرق بين القاضى و المفتى

الفرق بينهما ان «المفتى» يقرر القوانين الشرعيه و «القاضى» يشخص تلك القوانين فى الموارد الجزئيه مثل ان يقول لزيد مثلاً عليك البيئه و على خصمك اليمين.

الفرق بين الحق و الحكم

▲ الفرق بين الحق و الحكم

اما بحسب المفهوم و الحقيقة فالفرق واضح فان الحق نوع من السلطنة على شئ متعلق بعين كحق التحجير و حق الرهانة وحق الغرماء فى تركه الميت أو غيرها كحق الخيار المتعلق بالعقد أو على شخص كحق القصاص و حق الحضانة و حق القسم و نحو ذلك فهى مرتبة ضعيفة من الملك بل نوع منه و صاحبه مالك لشئ يكون امره اليه بخلاف الحكم فانه مجرد جعل الرخصة فى فعل شئ أو تركه أو الحكم بترتب اثر على فعل أو ترك مثلاً فى حق الخيار فى العقود اللازمة حيث انه من الحقوق نقول ان الشارع جعل للمتعاقدين أو احدهما سلطنة على العقد أو على متعلقه و حكم بأنه مالك لامره من حيث الامضاء و الفسخ و الرد و الاسترداد.

و اما الجواز فى العقود الجائزة حيث انه من الحكم ليس الا مجرد رخصة الشارع فى الفسخ و الامضاء لا بحيث يكون هناك اعتبار سلطنة من الشارع لاحد الطرفين أو كليهما فهو نظير جواز شرب الماء و اكل اللحم.

و بالجملة: ان اعتبر الشارع مالكية شخص لامر و سلطته على شئ فهو من باب الحق و ان لم يكن منه الا مجرد عدم المنع من فعل شئ او ترتيب الاثر على فعل او ترك بحيث يكون الشخص مورداً او محلاً لذلك الحكم فهو من باب الحكم.

و اما بحسب المصاديق و الصغريات فالفرق بينهما فى غاية الاشكال اذ فى جميع الموارد يمكن تصوير كلا الوجهين و لابد من مراجعة الدليل و الميزان فى ذلك اما الاجماع أو لسان الدليل. ([٩])

و من آثار الحق جواز اسقاطه و نقله بخلاف الحكم فانه ليس قابلاً للاسقاط و النقل لأن امر الحكم بيد الحاكم و ليس للمحكوم عليه اسقاطه و لانقله.

خلافاً للمحقق البارع الحاج ميرزا فتاح الشهيدى التبريزى(ره) حيث جعل الحقوق داخلاً فى الاحكام و هذا نصّ عبارته: و لا يخفى عليك انّ ما ذكرنا فى هذه الحاشية انما هو مبنى على مذاق القوم القائلين بانقسام الحقوق من حيث القابلية للاسقاط و النقل الى ثلاثة اقسام و منهم المصنف و اما بناء على المختار من كون الحقوق كلها من قبيل الاحكام اما الوضعية كما فى بعض الموارد أو التكليفيه كما فى بعض الآخر([١٠]) و صرح عدم صحة عوضية الحق فى البيع مطلقاً. و صرح الامام الخوئى(ره) ايضاً على وحدتهما فى مصباح الفقاهة: لا ينبغي الريب فى أن الحكم و الحق متحدان حقيقة، لأنّ قوامهما بالاعتبار الصرف. ([١١])

[٩]. حاشية المكاسب، للمحقق السيد محمد كاظم الطباطبائى اليزدى. [١٠]. هداية الطالب الى اسرار المكاسب، ص ١٥١. [١١]. مصباح الفقاهة، ج ٢، ص ٤٥.

▲ اقسام الحقوق

و اما الحقوق فهى بحسب صحة الاسقاط و النقل بعوض أو بلا عوض و الانتقال القهرى بارث و نحوه على اقسام:

فمنها: ما لايقبل الإسقاط و لا النقل و لا الانتقال بالموت، كحق الابوة و حق

الولاية للحاكم و حق الاستمتاع بالزوجة و حق السبق فى الرماية قبل تمام النضال و حق الوصاية و... و منها مايجوز اسقاطه، و لايجوز نقله و لانتقاله ، كحق الغيبة أو الشتم أو الاذية باهانة أو ضرب أو نحو ذلك بناء على وجوب ارضاء صاحبه و عدم كفاية التوبة.

و منها: ما يصح اسقاطه و انتقاله بالموت و لايجوز نقله، كحق الشفعة.
و منها: ما يصح نقله و اسقاطه و ينتقل بالموت ايضاً كحق الخيار و حق الرهانة و حق التحجير و حق الشرط و...
و منها: ما يجوز اسقاطه و نقله لا بعوض كحق القسم على ما ذكره جماعة كالعلامة فى القواعد على ما حكى عنه و الشهيد فى اللمعة حيث قال: و لا يصح الاعتياض عن القسم بشئ من المال.
و منها: ما هو محل الشك فى صحة الاسقاط أو النقل أو الانتقال و عدّ من ذلك : حق الرجوع فى العدة الرجعية و حق النفقة فى الاقارب كالابوين و الاولاد و حق الفسخ بالعيوب فى النكاح و حق السبق فى امامة الجماعة و حق المطالبة فى القرض و الوديعة و العارية و حق العزل فى الوكالة و حق الرجوع فى الهبة و حق الفسخ فى سائر العقود الجائزة كالشريك و المضاربة و نحوهما الى غير ذلك و انت خير بأن جملة من ذلك من باب الحكم. [١٢]

[١٢]. حاشية المكاسب للسيد اليزدى، ص ٥٦.

مقتضى القاعدة فيما لم يثبت من الخارج جواز

▲ مقتضى القاعدة فيما لم يثبت من الخارج جواز

اسقاطه أو نقله

لا يخفى ان طبع الحق يقتضى جواز اسقاطه و نقله لأن المفروض كون صاحبه مالكاً للامر و مسلطاً عليه فالمنع اما تعبدى أو من جهة قصور فى كيفيته بحسب الجعل و الاول واضح و الثانى كان يكون الحق متقوماً بشخص خاص كحق التولية فى الوقف و حق الوصاية و نحوهما فأن الواقف أو الموصى جعل الشخص الخاص من حيث انه خاصّ مورداً للحق، فلا يتعدى عنه و كولاية الحاكم فانها مختصة بعنوان خاص لا يمكن التعدى عنه الى عنوان آخر و مثل حق المضاجعة بالنسبة الى غير الزوج و الزوجة و كحق الشفعة بالنسبة الى غير الشريك و هكذا فان شك فى كون شئ حقاً أو حكماً فلا يجوز اسقاطه و لا نقله و ان علم كونه حقاً و علم المنع التعبدى أو كون الشخص أو العنوان مقوماً.

الفرق بين حقوق الله و حقوق الناس

▲ الفرق بين حقوق الله و حقوق الناس

ان الذى يجعله المولى على عبيده من الحكم بنحو التكليف أو الوضع و يريد منهم اتيانه أو تركه أو يرخصهم فيه لا يخلو اما ان يكون هذا الجعل و الحمل ناشئاً من خصوصية فى نفس الفعل و الترك أو خصوصية فى الغير انساناً كان او غيره و بعبارة اخرى ان طلب المولى من العبد ايجاد فعل أو تركه أو تجويزه لهما على المشهور من مذهب العدلية لابد ان يكون عن مصلحة فى المطلوب مقتضية له أو مفسدة فى المبعوض كذلك اما فى نفسه مثل الصلاة و الصوم و الزكاة و شرب الخمر و نحوه من المحرمات أو تكون عن خصوصية فى الغير الذى كان لذلك الفعل أو الترك اضافة اليه بمعنى ان الخصوصية المقتضية بطلب المولى فعلاً أو تركاً انما جاءت من قبل تلك الاضافة بحيث

لو انتفت الاضافة انتفى الحكم و ذلك مثل حرمة غيبة المؤمن و هتك عرضه و الظلم و الخيانة عليه فى عرضه و ماله فان منشأ حرمتها على المكلف انما هو خصوصية فى المؤمن مقتضية لحرمتها و يسمى الاول بحقوق الله تعالى و الثانى بحقوق الناس.

الفرق بين الحق و الملك

▲ الفرق بين الحق و الملك

ملخص الفرق بينهما: ان الحق سلطنه من ذى الحق على من عليه الحق قائمه بينهما لا يعقل تحققها الا بوجودهما معا، بحيث يكون احدهما سلطاناً و الآخر مسلطاً عليه فلا بد من تغايرهما و يمتنع ان ينتقل الى من عليه الحق لانه يستلزم اتحاد السلطان و المسلط عليه بخلاف الملك فانه اضافه و مجرد ربط بين المالك و المملوك و وجود المالك و المال كاف في حصول هذه الربط و تحققه فلا يحتاج الى من عليه الملك و اتحاد المالك و من عليه الملك غير قادح لماعرفت من عدم اقتضاء الملكية تغايرهما ليكون اتحادهما قادحاً.

الفرق بين المال و الملك

▲ الفرق بين المال و الملك

المال في اللغة: ما ملكه الانسان من الاشياء. و في العرف: ان المالىة انما تنتزع من الشئ بملاحظة كونه في حد ذاته مما يميل اليه النوع و يدخرونه للانتفاع به وقت الحاجة.

و اما عند الشرع: فمالية كل شئ باعتبار وجود المنافع المحللة فيه فعديم المنفعة المحللة (كالخمر و الخنزير) ليس بمال.

ثم ان النسبة بين المال و الملك هي العموم من وجه، بديهية أنه قد يوجد الملك و لا يوجد المال، كالحبة من الحنطة المملوكة، فانها ملك و ليس بمال، وقد يتحقق المال و لا يتحقق الملك كالمباحات الاصلية قبل حيازتها، فانها اموال، و ليست بمملوكة لاحد، و قد يجتمعان وهو كثير.

و ذكر بعض الاعاظم في وجه الفرق بين المالىة و الملكية وهذا عبارته: ان الملكية امر اعتبارى اضافى بين المالك و الشئ تقتضى اختصاصه به و المالىة وصف اعتبارى لنفس الشئ بلحاظ الرغبة فيه بحيث يبذل بازائه المال و يعبر عنها بكون الشئ ذا قيمة و بينهما عموم من وجه.

كلام آية الله العظمى الحكيم

▲ كلام آية الله العظمى الحكيم

حول الحق و الحكم و الملك

و هنا يناسب ان نذكر نصّ عبارة آية الله العظمى الحكيم (ره) قال:

الفرق بين الحق و الحكم مفهوماً واضح، فان الحق نوع من الملك يختص بهذا الاسم بحسب الاصطلاح، و الحكم لا يكون ملكاً. و كذلك الفرق بينهما اثرأ، فان الحق يسقط بالاسقاط، للقاعدة المقررة بين العقلاء من ان لكل ذى حق اسقاط حقه - كما ادّعاها شيخنا الاعظم في مبحث خيار المجلس من مكاسبه - و الحكم ليس كذلك، فأنه تابع لرأى الحاكم (الشارع) فان شاء ابقاه، و ان شاء اسقطه و الغاء، و ليس امره راجعاً الى المحكوم له ضرورة.

و الفرق بينهما في مقام الاثبات هو انك تقول: زيد له اكل لحم الضأن و ليس له اكل لحم الميتة، و تقول: المغبون له الخيار في الفسخ، و ليس للغابن الخيار في الفسخ، فاللام في الأول لام الصلة و التعديّة، متعلّقة بمحذوف، يعنى: زيد يجوز له اكل لحم الضأن فالظرف لغو بحسب اصطلاحهم، و اللام في الثانى لام الملك، يعنى المغبون يملك الخيار فهى متعلّقة بمحذوف عام، فالظرف مستقر، يعنى المغبون كائن له الخيار كما تقول: لزيد مال. هذا هو وجه الفرق بين الحق و الحكم.

و اما الفرق بين الحق و الملك فهو أنّ الحق نوع من الملك يختص باصطلاح العرف بالعين القائمة بغيره، او بالمعنى القائم بغيره، على نحو لا يصح اعتباره ألا في ظرف اضافته الى المالك، بحيث لو لا اضافته الى المالك لم يصح اعتباره، و يختص الملك عرفاً بما عداه.

و توضيح ذلك: ان ما يكون مضافاً الى المالك إمّا ان يكون عيناً او معنى، و العين إمّا أن تكون في الخارج - كالفرس الخارجى - او في الذمّة - كالمبيع في السلف كما اذا باعه تمرأ او حنطة الى اجل، فان المبيع عين ذمّية لا خارجية - او لا يكون في الخارج و لا في الذمّة، لكنه قائم في عين اخرى - كحق الجنائية القائم في عين الجانى، و كحق الزكاة القائم بالعين الزكوية على بعض الاقوال، فان الشاة الزكاة قائمة في الاربعين شاة (فان زكات الشاة قائمة في الاربعين شاة)، و ليست جزءاً منها لتكون خارجية، و لا في ذمّة المالك اجماعاً منا لتكون ذمّية، بل هى قائمة في الاربعين شاة. او قائم في معنى مثله، كما اذا كان المدين يملك منافع اعيان فاشتراط عليه الدائن في عقد

بينهما ان ينتقل دينه الى المنافع المملوكة. فان الدائن يكون له حق استيفاء الدين من المنافع و هو قائم بها.

هذه اقسام العين التى تكون طرفاً لاضافه الملكية، و هى اربعة.

و مثلها اقسام المعنى الذى يكون طرفاً لاضافه الملكية، فانها ايضاً اربعة :

(الاول) : المعنى القائم بالعين الخارجيه، مثل الدار و الفرس.

(و الثانى) : المعنى القائم بالذمه، مثل ما لو استأجره على خياطه ثوب، فان الخياطه معنى مملوك للمستأجر، و هو فى ذمه الاجير.

(و الثالث) : المعنى القائم بالعين الخارجيه و لا يكون اعتباره من لوازم وجودها مثل استيفاء الدين من العين المرهونه: - المعبر عنه بحق الرهانه - و منافع الاجير الخاص الحر، فانها متعلقه بعينه لا بذمته.

(و الرابع) : المعنى القائم بالمعنى، مثل استيفاء الدين من منافع المديون اذا شرط الدائن على المديون ذلك فى عقد، فان الدائن يملك الدين فى الذمه و يملك استيفاءه من المنافع.

فهذه انواع المملوكات من العين و المعنى تختلف فى كونها حقاً أو ملكاً باختلاف الموارد، فالقسمان الأولان من اقسام العين من الاملاك ، و ليسا من الحقوق، و القسمان الآخران من الحقوق، و كذلك القسمان الاولان من المعنى ايضاً من الاملاك و ليسا من الحقوق، و القسمان الآخران من الحقوق.

كل ذلك بحسب اصطلاح الفقهاء. لا لاختلاف مراتب الملكية، بان تكون الحقوق مرتبه من الملكية ضعيفه، و الملك مرتبه من الملكية قويه - كما ادعاه بعض الاعاظم - فإنه غير ظاهر، كيف و الملك فى الجميع على نحو واحد. و لا لاختلاف فى السقوط بالاسقاط و عدمه، فيكون الحق ما يسقط بالاسقاط، و الملك ما لا يكون كذلك - كما قديتهم - فإن المملوكات فى الذم كلها تسقط بالاسقاط ، سواء كانت اعياناً - كالديون - ام معانى - كعمل الاجير - مع أنها املاك قطعاً. بل الفرق ما عرفت من الاختلاف فى الموارد لمجرد الاصطلاح. فاذاً يصح تعريف الحق بأنه عين أو معنى قائم فى غيره من عين أو معنى، على نحو لا يصح اعتباره إلا فى ظرف اضافته الى مالك.

و الوجه فى اعتبار القيد الاول إخراج الاعيان الخارجيه و الذميات، اعياناً كانت أو معانى، لأنها جميعاً ليست قائمه فى غيرها.

و الوجه فى اعتبار القيد الثانى اخراج منافع الاعيان الخارجيه، فإن اعتبارها تابع لقابليه العين لها فالدار تعتبر منافعها و ان لم تكن مملوكة لمالك، ولاجل ذلك لا تكون من الحقوق و لذا لا تسقط بالاسقاط، فلو قال المستأجر: اسقطت حقى، لم تخرج المنافع عن ملكه ، و السر فى ذلك ان السقوط بالاسقاط من لوازم كون الشئ لا يصح اعتباره إلا باضافته الى المالك، و منافع الأعيان لا يكون المصحح لاعتبارها اضافتها إلى المالك، بل المصحح لاعتبارها قابليه العين للانتفاع بها.

و المحصل من جميع ما ذكر امور:

(الاول): أن الاختلاف بين الملك و الحق ليس لاختلافها فى مراتب الملكية، و لا لاختلافها فى السقوط بالإسقاط و عدمه، بل للاختلاف فى المورد لمجرد الاصطلاح.

(الثانى): ان الحق قديكون عيناً مثل حق الجناية الخطائية المتعلق بالعبد، و حق الزكاة المتعلق بالنصاب على بعض الاقوال، و قديكون معنى، و هو الاكثر كحق الخيار و حق الاخذ بالشفعة و حق القصاص ، و حق القسم للزوجة ، و حق الرهانة، و حق الحضانة، و حق الرضاعة ... الى غير ذلك.

(الثالث): أن الحق لا يكون قائماً بنفسه، بل قائماً بغيره من عين أو معنى.

(الرابع): أن الحق لا يصح اعتباره الا فى حال اضافته الى المالك، و كذلك الملك فى الذمة من اعيان و معان، فإنها لا يصح اعتبارها الا فى حال اضافتها الى المالك.

(الخامس): ان الولاية ليست من الحقوق لأنها لا تسقط بالاسقاط، فتكون من الاحكام.

(السادس): ان حق القسم للزوجة و حق الانفاق عليها ليسا من الحقوق، بل من الاملاك لأنها فى الذمة، و جميع المملوكات فى الذمة املاك لاحقوق.

(السابع): أن السقوط بالاسقاط من احكام المملوكات التى لا يصح اعتبارها الا فى حال اضافتها الى المالك، و منها الذميات من اعيان و معان و منافع الحر اذا كان اجيراً خاصاً، فانها لا تعتبر الا فى حال الاجارة، ومع عدمها لا تعتبر ولا تكون مملوكة لمالك.

و من ذلك تعرف الفرق بين منافع العبد اذا كان اجيراً خاصاً و بين منافع الحر اذا كان كذلك ، فان منافع الاول تسقط باسقاط المستأجر، و منافع الثانى لا تسقط، و كذلك منافع الدار المستأجرة فتأمل ([١٣]) فإنه (ره) قد تعرض هذا البحث فى حقائق الاصول و فى موارد مختلفة من مستمسك و احسن ما ذكره و حققه ما فى هذا المقام.

[١٣]. مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص ٥٥٣.

الفرق بين الملكية الحقيقية التكوينية

▲ الفرق بين الملكية الحقيقية التكوينية

و الملكية الاعتبارية المحضة

فالاولى : كمالكية الله تعالى لنظام الوجود من الاعلى الى الادون بمعنى واجديته لها و احاطة القيومية بها تكويناً لتقومها به ذاتاً.

و كذا مالكية الانسان لفكره وقواه و حركاته الصادرة عنه و من هذا القبيل ايضاً مقولة الجدة كواجدية الانسان خارجاً لالبسته المحيطة ببدنه، و يقال لها مقولة الملك ايضاً.

و الثانية: كمالكية زيد مثلاً لداره و بستانه و ساير امواله حيث انها اضافة اعتبارية محضة يعتبرها العرف و الشرع بينهما و ان فرض كون احدهما بالمغرب و الآخر بالمشرق مثلاً.

اقسام التلف

▲ اقسام التلف

للتلف اقسام:

الأول : التلف الحقيقي، فحكم بأنه يجب على الضامن بذل عوض تمام المال، و يزول ملكية المالك عن العين لكونها تالفه من اصلها، فلم يبق مورد للملكية.

الثاني: التلف الحكمي، و هو ذهاب سلطنة المالك عن ماله، بحيث لا يكون عودها مرجواً كغرق المال في البحر، فحكم فيه بأنه مورد لبطل الحيلولة، ويكون البطل عوضاً عن السلطنة الفائتة لا عن نفس العين فهي باقية على ملك مالكيها الاصلى.

الثالث: تلف الأجزاء و الأوصاف الدخيلة في المالية دون الملكية فبتلفها تزول المالية دون الملكية و تكون الغرامة بدلاً عن مالية العين مع بقائها في ملك مالكيها.

الرابع: ما اذا زالت الملكية كالمالية كما لو صار الخلّ خمرًا، فان الشارع قد ألغى ماليته و ملكيتها الا أنه يبقى مجرد حق الاولية للمالك مع ثبوت بدل الخل على الضامن.

الفرق بين الفرض و الوجوب

▲ الفرق بين الفرض و الوجوب

ان الفرض لا يكون ألّا من الله تعالى كقوله تعالى: سورة أَنْزَلْنَاهَا وَفَرَضْنَاهَا [١٤] قد فَرَضَ الله لكم تحلّه أيّمانكم [١٥] و الايجاب يكون منه و من غيره كما يقال: اوجب الله على عباده كذا او اوجب الملك على رعيته كذا و لا يقال فرض عليهم. و فى حديث الزكّات: هذه فريضة الصدقة التى فرضها رسول الله (ص) على المسلمين اى اوجبها عليهم بأمر الله. و اصل الفرض القطع. و الوجوب سيّان عند الشافعى، و الفرض أكّد من الوجوب عند ابى حنيفة [١٦]

[١٤]. النور ٢٤: ١. [١٥]. التحريم ٦٦: ٢. [١٦]. لسان العرب، ج ١٠، ص: ٢٣١.

الفرق بين الوجوب و الواجب

▲ الفرق بين الوجوب و الواجب

الوجوب عبارة عن اصل التكليف و هو فعل المولى و بعبارت اخرى الوجوب عبارة عن مفاد هيئة الامر. و الواجب هو متعلق التكليف و فعل خارجى للعبد و بعبارت اخرى هو مدلول مادة الأمر كالصلاة مثلاً.

الفرق بين الاعداء و التكرار

▲ الفرق بين الاعداء و التكرار

ان التكرار يطلق على اعادة الشى مرة و على اعادته مرات و الاعادة للمرة الواحدة الاترى ان قول القائل: اعد فلان كذا لا يفيد ألاً اعادته مرة واحدة و اذا قال: كرّر كذا كان كلامه مبهما لم يدر اعادته مرتين او مرات.

الفرق بين السهو و النسيان

▲ الفرق بين السهو و النسيان

ان النسيان انما يكون عما كان، و السهو يكون عما لم يكن تقول: نسيت ما عرفته و لا يقال: سهوت عما عرفته و انما تقول: سهوت عن السجود فى الصلاة فتجعل السهو بدلاً عن السجود الذى لم يكن. و الفرق الآخر ان الانسان انما ينسى ما كان ذاكرًا له، و السهو يكون عن ذكر و عن غير ذكر لانه خفاء المعنى بما يمتنع به ادراكه.

و بعبارة اخرى : السهو خفاء المعنى عن القوة الذاكرة و بقاءه فى الحافظة، و النسيان خفاء المعنى عن الذاكرة و الحافظة معاً.

الفرق الثالث و هو ان الشى الواحد محال ان يسهى عنه فى وقت و لا يسهى عنه فى وقت آخر و انما يسهى فى وقت آخر عن مثله و يجوز ان ينسى الشى الواحد فى وقت و يذكره فى وقت آخر.

الفرق بين الشك و الريب

▲ الفرق بين الشك و الريب

الشك هو تردد الذهن بين امرين على حد سواء و اما الريب فهو شك مع تهمة و يدل عليه قوله تعالى: ذلك الكتاب لا ريب فيه. ([١٧]) فان المشركين مع شكهم فى القرآن كانوا يتهمون النبى (ص) بانه هو الذى افتراه و اعانه قوم آخرون.

الفرق بين المانع و القاطع

▲ الفرق بين المانع و القاطع

المانع ما اعتبر عدمه بنفسه فى المأمور به من دون ان تنقطع به الهيئة الاتصالية للاجزاء السابقة مع اللاحقة كلبس غير المأكول فى الصلاة
القاطع ما اعتبر عدمه فى المأمور به من جهة انقطاع الهيئة الاتصالية به بحيث اذا طرء فى الاثناء سقطت الاجزاء السابقة عن قابلية الانضمام مع اللاحقة، فاذا وقع عليه شى من غير المأكول فى اثناء الصلاة او لبسه نسيانا او عمدا ثم نزعه فوراً من دون فصل طويل يخل بالموالات.

الفرق بين الباطل و الفاسد

▲ الفرق بين الباطل و الفاسد

الباطل هو ما لا يكون صحيحا فى اصله كبيع الخمر وغيره من آلات المسكر اى ما لم يشرع بالكليئة كبيع ما فى بطون الامهات.
و اما لفاسد فهو ما يكون صحيحا فى اصله لا بوصف كذا اى ما يشرع اصله و لكن امتنع لاشتماله على وصف كالرباء كذا قاله الشهيد (رحمة ا.. عليه) فى تمهيد القواعد.

الفرق بين الايجاب و الالزام

▲ الفرق بين الايجاب و الالزام

ان الالزام يكون فى الحق و الباطل يقال الزمته الحق و الزمته الباطل، و الايجاب لا يستعمل الا فيما هو حق فان استعمل فى غيره فهو مجاز و المراد به الالزام.

الفرق بين الصوم و الصيام

▲ الفرق بين الصوم و الصيام

الصيام هو الكف عن المفطرات مع النيّة و يرشد اليه قوله تعالى: كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم.([١٨]) و الصوم هو الكف عن المفطرات فقط.

[١٨]. البقرة ٢: ١٨٣.

الفرق بين الكفارة و الفدية

▲ الفرق بين الكفارة و الفدية

الكفارة جريمة شرعية لازالة الاثم و تخفيفه كافتار الصوم عمداً بلاعذر و اما الفدية بمعنى العوض و ان لم يكن هنا اثم كالشيخ و الشيخة اذا تعذر عليهما الصوم أو كان حرجياً فيجوز لهما الافطار لكن يجب عليهما الفدية بدل كل يوم بمدّ من طعام و كذا ذو العطاش و الحامل المقرب و المرضعة القليلة اللبن فى صورة الضرر.

الفرق بين الحدث و الخبث

▲ الفرق بين الحدث و الخبث

- ١- الحدث هو الأثر الحاصل للمكلف و شبهه - كالصبي و المجنون - عند عروض أحد اسباب الوضوء و الغسل المانع من الصلاة المتوقف رفعه على النيّة. و بعبارة اخرى الحدث هو الحالة المعنوية الحاصلة للمكلف من احد اسباب الوضوء و الغسل كالنوم و الجنابة مثلاً و الخبث و هو النّجس، ضد الطهارة و يطلق على عين النجس ايضاً.
- ٢- الحدث يتوقف رفعه على النيّة و الخبث لا يحتاج رفعه الى النيّة و ان كان ترتب الثواب عليه متوقفاً على النيّة و قصد القرية.
- ٣- الحدث لا يدرك بالحس و الخبث يدرك بالحس كما لا يخفى.

الفرق بين الحدث الاكبر و الاصغر

▲ الفرق بين الحدث الاكبر و الاصغر

الحدث اذا لم يمكن رفعه ألا بالغسل كالجنابة و الحيض يسمّى بالحدث الاكبر و اذا رفع بالوضوء فيسمّى بالحدث الاصغر كالبول و النوم.

الفرق بين الموجب و الناقض

▲ الفرق بين الموجب و الناقض

النسبة بينهما عموم من وجه لأنهما قد يصدقان معاً اذا دخل وقت الصلاة و كان المكلف متطهراً فحدث قبل ان يأتى بها فحدثه موجب، لانه اوجب عليه التطهر مقدمة للعمل الواجب المشروط بالطهارة، كما انه ناقض ايضاً، لان هذا الحدث نقض تلك الطهارة السابقة.

و قد يصدق عنوان الموجب من دون ان يصدق عنوان الناقض كما اذا دخل الوقت و كان محدثاً فحدث ثانياً، فلا يصدق على الحدث الثانى عنوان الناقضية لانه لم ينقض شيئاً، لكنه يصدق عليه عنوان الموجبية، لأن كل حدث موجب للطهارة مقدمة للعمل المشروط بالطهارة.

و قد يصدق عنوان الناقض من دون ان يصدق عنوان الموجب كما اذا كان متطهراً و كان خارج الوقت و لم يكن يجب عليه أى عمل مشروط بالطهارة، فانه فى هذه الحالة اذا احدث يكون حدثه ناقضا لطهارته، لكنه ليس بموجب لعدم وجوب عمل يحتاج الى الطهارة و يظهر من كلمات بعض الاعلام و منهم شيخنا الاستاذ([١٩])ان النسبة بينهما ايضاً عموم و خصوص مطلقاً لأن كل موجب ناقض اذ لا يصدق على الحدث الثانى بعد دخول الوقت عنوان الموجب لان الموجب هو الحدث الاول فلا اثر للحدث الثانى و المحدث لا يحدث ثانياً.

[١٩]. آية ١. العظمى المحقق الكابلى (دام ظله العالى)

الفرق بين «السبب» و «الموجب و الناقض»

▲ الفرق بين «السبب» و «الموجب و الناقض»

النسبة بينهما العموم المطلق لان السبب اعم مطلقاً من الموجب و الناقض، كلما صدق عليه الموجب و الناقض، يصدق انه سبب ايضاً لان الحدث مطلقاً سبب شرعى، فلا يُعقل وجود منفك عن السببية الشرعية و ليس بالعكس لانه قد يصدق السبب و لا يصدق عليه الموجب و الناقض كما اذا كان خارج الوقت و كان محدثاً و لم يكن يجب عليه أى فريضة مشروطة بالطهارة فاذا احدث ثانياً يكون حدثه سبباً، لان الحدث سبب شرعى و لا يكون ناقضا و موجبا كما هو واضح.

احكام النجاسة من التكليفى و الوضعى

▲ احكام النجاسة من التكليفى و الوضعى

قد رتب في الشريعة الإسلامية على النجس بعنوانه الكلى احكام من تكليف أو وضع.
اولها: مانعية الاستصحاب نفسه أو ما اصابه مع الرطوبة عن الصلاة، واجبة أو مندوبة، و عن توابعها، من صلاة الاحتياط، و قضاء التشهد، و السجدة المنسيين، كان في بدن المصلى او ثوبه عدا ما استثنى.

ثانيها: ما نعية نجاسة موضع السجدة عن الصلاة و سجودها، دون المواضع الستة الآخر.

ثالثها: حرمة ايصاله الى المسجد بمعنى تنجيسه به.

رابعها: وجوب ازالته عن المسجد سواء نجسه هو أو غيره، من غير فرق بين داخل المسجد و خارجه، و سقفه، و سطحه، و الطرف الداخل من جدرانه.

خامسها: حرمة تنجيس المشاهد المشرفة به، و وجوب ازالته عنها، مطلقاً على الاحوط.

سادسها: حرمة تنجيس المصحف به، و وجوب ازالته عنه، اذا استلزم ذلك هتكاً له.

سابعها: حرمة تنجيس التربة الحسينية به بل و تربة الرسول (ص) و الائمة(ث) المأخوذة من قبورهم و وجوب تطهيرها مطلقاً.

ثامنها: وجوب الاجتناب عنه ، و ازالته عن المأكول و المشروب و عن ظروفهما اذا استلزمت تنجس الغذاء.

تاسعها: حرمة الانتفاع به في الجملة.

الفرق بين الفروع و الاصول

▲ الفرق بين الفروع و الاصول

ان الفروع يتعلق بالعمل بلا واسطة كمباحث الفقهية - كالوجوب الى الصلاة - و اما الاصول على قسمين: قسم لا يتعلق بالعمل كاصول الفقه - كتعارض الخبرين فانه يتعلق بالالة لا بالعمل - و قسم آخر و هو اصول الدين يتعلق بالعمل مع الواسطة كمعرفة الواجب الوجود مثلاً بواسطة الاسلام.

الامامة شرط فى صحة الاعمال ام لا؟

▲ الامامة شرط فى صحة الاعمال ام لا؟

قد ثبتت فى محلّه انّ الاسلام ليس شرطاً فى تعلق الأحكام و التكليف، بل هو شرط صحة الأعمال على تفصيل
تقرر فى علم الفقه فغير المسلم مكلف (بالفروع كما انه مكلف بالاصول) لا يصحّ منه عمل فى حال كفره بل
يجب عليه الايمان ليتمكن من العمل الصحيح، كما أنّ الصلاة واجبة على المحدث لكنّها لا تصح منه، بل لابد من
تحصيل الطهارة ثم اتيان الصلاة
و هل الإيمان : و نعى به الاقرار بولاية الأئمة المعصومين(ث) - مثل الاسلام أم لا؟ بل هو شرط قبول الاعمال؟
فالمسلم غير المؤمن يصح منه عمله، و لا يجب عليه الاعادة و القضاء، ولا يستحق العقاب من هذه الناحية ، و لكنه
لا يقبل منه و لا يثاب على عمله، بل هو آثم من اجل عدم اعتقاده بالامامة.
المشهور هو الاول و ذهب جماعة من الفقهاء الى الثانى.

المراد من الجزء و الشرط

▲ المراد من الجزء و الشرط

فما كان معتبراً فيها (الصلاة) قيداً و تقييداً يعبر عنه بالجزء - كالسورة - و ما كان التقييد به معتبراً دون القيد فهو
شرط - كالطهارة -

الفرق بين شرائط الصلاة و شرائط الاجزاء

▲ الفرق بين شرائط الصلاة و شرائط الاجزاء

ان كان الشرط معتبرا فى تمام حالات الصلاة حتى الآنات المتخللة بين الاجزاء كالطهارة و الاستقبال و الستر يعبر عنها بشرائط الصلاة و مقدماتها.

و ما كان معتبرا فى نفس الاجزاء دون الآنات المتخللة بينها يعبر عنها بشرائط الاجزاء، سواءً كانت معتبرة فى تمام الاجزاء بالأسر كالترتيب و الموالاة و الطمأنينة، ام فى بعضها كالقيام حال القراءة و الجلوس حال التشهد و نحوهما.

الفرق بين مقدمة الوجود و مقدمة الوجوب

▲ الفرق بين مقدمة الوجود و مقدمة الوجوب

النسبة بينهما من نسب الاربع عموم و خصوص من وجه لتصادقهما على القدرة و التمكن من المقدمات العقلية و عدم الحيض و عدم الصغر من المقدمات الشرعية فثبت ان القدرة و التمكن و عدم الحيض و عدم الصغر مقدمة للوجود كما كانت مقدمة للوجوب و قد يكون الشئ مقدمة للوجوب دون الوجود كما فى تملك النصاب وقت انعقاد الحبة و لكن لا يجب اخراجه ألا يوم التصفية و قد يكون بالعكس كما فى الطهارة بالنسبة الى الصلاة.

المراد من الشرط الضمنى

▲ المراد من الشرط الضمنى

هو ان لا يكون اعتباره محتاجا الى الذكر بل يكون معتبراً فى العقد سواء ذكر ام لم يذكر كانصراف العقد الى كون النقد بلدياً و كون التسليم فى بلد البيع.

الفرق بين السبب و الشرط

▲ الفرق بين السبب و الشرط

الفرق بينهما مجرد اصطلاح، فانهم يعبرون عما اعتبر وجوده فى الحكم التكليفى بالشرط، و يقولون: ان البلوغ شرط لوجوب الصلاة مثلاً و الاستطاعة شرط لوجوب الحج، و هكذا، و يعبرون عما اعتبر وجوده فى الحكم الوضعى بالسبب، و يقولون: إن الملاقاة سبب للنجاسة، و الحيازة سبب للملكية، فكلما اعتبر وجوده فى الحكم فهو شرط فى باب التكليف و سبب فى باب الوضع. فالسببية و الشرطية بالنسبة الى التكليف منتزعة من جعل التكليف مقيداً بوجود شىء فى الموضوع.

الفرق بين العزيمة و الرخصة

▲ الفرق بين العزيمة و الرخصة

العزيمة: عبارة عن سقوط الأمر. بجميع مراتبه، و الرخصة: عبارة عن سقوطه ببعض مراتبه، فاذا أمر المولى بشىء ثم أسقط الامر رأساً، كما فى الركعتين الأخيرتين للمسافر، فيكون الاتيان به استناداً الى المولى تشريعاً محرماً و هذا هو العزيمة، و اذا امر بشىء وجوباً ثم سقط وجوبه و بقى رجحانه فهذا هو الرخصة.

الفرق بين المس و المسح

▲ الفرق بين المس و المسح

المس عبارة عن مجرد الاصابة بالشئ كاصابة اليد بالكتاب مثلاً و المسح عبارة عن الاصابة مع جَرٍّ كمسح الوضوء.

الفرق بين الحلال و المباح

▲ الفرق بين الحلال و المباح

الحلال هو المباح الذى علم اباحته بالشرع و المباح لا يعتبر فيه ذلك تقول المشى فى السوق مباح و لا تقول حلال، و الحلال خلاف الحرام و المباح خلاف المحظور.

الفرق بين الدين و القرض

▲ الفرق بين الدين و القرض

الدين هو ما له اجل كاعطاء درهم لشخص الى مدة معيَّنة و ما لا اجل له القرض و قد يستعمل القرض على ما فيه اجل.

الفرق بين الخوف و الخشية

▲ الفرق بين الخوف و الخشية

المراد من الخشية: هي الخوف المقدس كخوف من الله تعالى: انما يخشى الله من عباده العلماء([٢٠])و الخوف اعم من ان يكون مقدساً أم لا.

[٢٠]. فاطر ٣٥: ٢٨

الفرق بين الجاهل القاصر و المقصر

▲ الفرق بين الجاهل القاصر و المقصر

الجاهل القاصر من لم يتمكن من الفحص او فحص فلم يعثر - او من كان جاهلاً بالجهل المركب - و الجاهل المقصر هو الملتفت الى الاحكام فلم يتعلم تهاوناً حتى غفل حين العمل.

فلا ينبغي التردد في أن الجاهل القاصر لا يستحق العقاب على شيء من اعماله سواء كانت مطابقة للواقع ام مخالفة له، كما اذا استند الى اماره شرعيه او فتوى من يجوز تقليده و كانتا مخالفتين للواقع و ذلك لقصوره مع استناده في اعماله الى الحجة الشرعية.

و اما الجاهل المقصر فهو على عكس الجاهل القاصر يستحق العقاب على اعماله اذا كانت مخالفة للواقع و ذلك لانه قد قصر في الفحص و السؤال و خالف الواقع من غير ان يستند فيه الى حجة شرعية.

بل يمكن الالتزام باستحقاق المقصر العقاب حتى اذا كان عمله مطابقاً للواقع الا انه يختص بما اذا كان ملتفتاً حال العمل لكونه مصداقاً بارزاً للتجري القبيح و بذلك يستحق العقاب على عمله و ان كان مطابقاً للواقع.

انما الكلام في اعمال الجاهل المقصر من عباداته و معاملاته هل انها تقع صحيحة او فاسدة انما يخص افعاله التي يترتب على صحتها او فسادها اثر عملي بالاضافة الى زماني الحال او الاستقبال بخلاف شرب العصير العنبي بعد غلبانه و قبل تثليثه ثم التفت و تردد في جوازه و حرمة، فانه لا اثر للحكم بحرمة و حليته بالاضافة الى زماني

الحال او الاستقبال.

ذهب السيد طباطبائي صاحب العروة (ره) الى بطلان عمل الجاهل المقصر الملتفت و ان كان مطابقاً للواقع لانه لا يتمشى منه قصد القربة في عباداته

و الامام الخوئي (ره) قال: و الصحيح ان عمل الجاهل المقصر كالمقصر محكوم بالصحة ملتفتاً كان ام لم يكن اذا كان مطابقاً للواقع و ذلك اما في التوصليات فلاجل ان الامور التوصلية لا يعتبر فيها غير الاتيان بها مطابقة للواقع، و المفروض ان المقصر او غيره اتى بما هو مطابق للواقع.

و اما في العبادات فلان العبادة امر ممكن الصدور من الجاهل اما غير الملتفت فظاهر و اما الملتفت فلانه اذا اتى بها برجاء انها مما امر به الله سبحانه تحققت به الاضافة نحوه فاذا كانت مطابقة للواقع وقعت صحيحة لا محالة.

الفرق بين الخضوع التكويني و التشريعي

▲ الفرق بين الخضوع التكويني و التشريعي

الخضوع التكويني عبارة عن الوجود المخلوقية ثابت لجميع الموجودات و الخضوع التكليفي الذي هو عبارة عن الانقياد و اطاعة الامر و النهي و عدم المخالفة و اما الفرق بين الخضوع و الخشوع: الخضوع في البدن و الخشوع في الصوت و البصر و قال صاحب المحكم: خشع، يخشع، خشوعاً، و تخشع رمى ببصره نحن الارض و خفض صوته.

المراد من الكافر و المشرك

▲ المراد من الكافر و المشرك

الكافر اسم لمن لا ايمان له فان قال بالهين فصاعدا خصّ باسم المشرك و ان كان متديناً ببعض الاديان او الكتب المنسوخة خصّ باسم الكتابي و ان كان يقول بقدم الدهر و استناد الحوادث اليه يسمّى باسم الدهري.

الفرق بين علم الهيئة و علم النجوم

▲ الفرق بين علم الهيئة و علم النجوم

علم الهيئة، و هو علم يبحث فيه عن نظام العالم العلوى و حركات النجوم و اوضاعها بقياس بعضها الى بعض: من الطلوع و الغروب و المدار و القرب و البعد و الاقتران و الكسوف و الخسوف و الاحتراق و الارتفاع و الحضيض و نحو ذلك.

و علم النجوم، هو علم يبحث فيه عن ارتباط حوادث الكون و العالم السفلى بأوضاع النجوم و كيفية تأثيرها فيها كارتباط المواليد و الاعمار و الوفيات و الرخص و الغلاء و السعد و النحس و القتال و الصلح و نحو ذلك من حوادث الكون بأوضاع النجوم و حالتها.

و لا يخفى انّ علم الهيئة بذاته علم شريف يوجب الاطلاع عليه زيادة معرفة بالنسبة الى الحق تعالى و صفاته و افعاله، و انما الكلام فى علم النجوم ففيه اقوال و مباحث عند الفقهاء فليراجع فى كتب الفقهية. ([٢١])

[٢١]. دراسات فى المكاسب المحرمة، ج ٣.

الفرق بين الاجرة و الجعل و بين الارتزاق

▲ الفرق بين الاجرة و الجعل و بين الارتزاق

انّ فى الأجره و الجعل يقدرّ العمل و العوض و المدّة فى ضمن عقد الاجاره أو الجعالة، و اما الارتزاق من بيت المال (كالقاضى) فمנוط بنظر الحاكم من غير ان يقدرّ بقدر خاصّ و عقد بينهما.

الفرق بين الحرمة الذاتى و التشريعى

▲ الفرق بين الحرمة الذاتى و التشريعى

الاولى: ليست تابعة لقصد المكلف كشرب الخمر مثلاً.
و الثانية: تابعة لقصد المكلف كالأمين فى الصلاة بعد و لا الضالين بقول المشروع فأنه فى نفسه ليس محرماً بل اتيانه بقصد الورود حرامّ.

الفرق بين الظلم و الجور

▲ الفرق بين الظلم و الجور

لعل الفرق بينهما هو الفرق بين الافراط و التفريط حيث انّ كلّاً منهما مقابل العدل و هو كون الشى فى حد الوسط و عدم الكون فيه تارة بعدم الوصول الى هذا الحد و أخرى بالتجاوز عنه فعدم معاملة شخص مع غيره على العدل و حدّ الوسط الذى ينبغى كونها عليه ان كان بنحو عدم الوصول الى ذلك الحد فهو جور و ان كان بنحو التجاوز عنه فهو ظلم هذا فيما اجتماعا

و اما اذا افترقا فكلّ منهما يعمّ الآخر فيكونان كالفقير و المسكين اذا اجتماعا افترقا و اذا افترقا اجتماعا. [٢٢]

[٢٢]. شرح المكاسب للشهيدى التبريزى، ص: ١١٠.

الفرق بين القسط و العدل

▲ الفرق بين القسط و العدل

ان القسط هو العدل البين الظاهر و منه يسمّى المكيال قسطاً و الميزان قسطاً لانه يصور لك العدل فى الوزن حتى تراه ظاهراً و قد يكون من العدل ما يخفى و لهذا قلنا القسط هو النصيب الذى بينت وجوهه و تقسط القوم الشئ تقاسموا بالقسط. ([٢٣]) المُقْسَطُ: هو العادل. يقال: أَقْسَطَ يُقْسِطُ فهو مقسطٌ اذا عدل، و قَسَطَ، يَقْسِطُ، فهو قاسطٌ اذا جارَ، فكانَ الهمزة فى القسط للسبب و يستعمل بمعنى الميزان و الحصّة و النصيب و قيل: القسط هو عدل الذى بين الخالق و الانسان او بين انسان و انسان آخر. العدل يكون له معنى الاعم و لذا يقال: بالعدل قامت السموات و الارض. ([٢٤]) و كتب عبدالملك الى سعيد بن جبير يسأله عن العدل فاجابه: أنّ العدل على اربعة انحاء: العدل فى الحكم، قال الله تعالى: و اذا حكمتم بين الناس ان تحكموا بالعدل ([٢٥]) و العدل فى القول، قال الله تعالى: و اذا قلتم فاعدلوا. ([٢٦]) و العدل فى الفدية قال الله تعالى: لا يُقْبَلُ منها عدل ([٢٧]) و العدل فى الإشراف قال الله عز و جل: ثم الذين كفروا بربهم يعدلون اى يُشركون. ([٢٨])

[٢٣]. الفروق اللغوية لا بى هلال العسكري [٢٤]. تفسير الصافى فى ذيل آية ٩ من سورة الرحمان [٢٥]. النساء ٤: ٥٨. [٢٦]. الانعام ٦: ١٥٢. [٢٧]. البقرة ٢: ١٢٣. [٢٨]. الانعام ٦: ١.

الفرق بين الخراج و المقاسمة

▲ الفرق بين الخراج و المقاسمة

المقاسمة ما يؤخذ من حاصل الارض و البستان نسبته اليه بالجزئية كالنصف و الثلث مثلاً و الخراج مقدار معين من المال يضرب على الارض او البستان كان يجعل على كل جريب كذا درهماً. (و الذى يأخذه الجائر من الغلات باسم المقاسمة و من الاموال باسم الخراج).

▲ اقسام الانفال

- و فى المفردات النفل هو الغنيمه بعينها لكن اختلف العبارة عنها لاختلاف الاعتبار، فانه اذا اعتبر بكونه مظفورا به يقال لها غنيمه، و اذا اعتبر بكونه منحه من الله ابتداءً من غير وجوب يقال له نفل و قيل هو ما يحصل للمسلمين بغير قتال و هو الفئ انتهى.
- و المتحصل من المجموع ان النفل بالفتح و التحريك يستعمل فى اللغة بمعنى الغنيمه و الزيادة.
- و فى الاصطلاح الذى كثر استعماله فيه فى النصوص بل قد اصطلح عليه الاصحاب فى الفقه ، هو انه عبارة عن عدة اعيان كثيرة و اموال و افره منقوله و غير منقوله قد جعلها الله لامام المسلمين بعنوان ولايته على الناس و حكومته على المجتمع و رئاسته العامه الإلهيه، فهى غنائم و فوائد موهوبه من قبل الله تعالى على الوالى من الله و على الامه المطيعه له، و له ان يصرفها فى تقوية الاسلام و مصالح المسلمين كيفما رآه و يختلف ذلك باختلاف الاحوال و الازمنه و اختلاف حال نفس الأعيان.
- و لها مصاديق كثيره حصرها الاصحاب فى امور:
- ١- منها كل ما اخذ من اهل الحرب من الكفار مما لم يوجف عليه بخيل و لاركاب ارضا كانت أو غيرها انجلى عنها أهلها أو سلموها للمسلمين طوعاً أو خوفاً أو لغير ذلك.
 - ٢- و منها الارض الموات التى لا ينتفع بها الا باحيائها ، سواء احرز انه لم يجر عليه ملك احد أو لم يحرز أو احرز انه قد جرى عليها اليد لكن قد باد و هلك.
 - ٣- و منها اسياف البحار اى سواحلها و شطوط الانهار الكبار مما لم يملكه أحد.
 - ٤- و منها كل ارض لا رب لها و لو لم تكن مواتاً كالارض العامره بالاصاله أى المهيأه بالطبع للزراع او لغرس أو البناء او غيرها بحيث لا يحتاج الى ازاله مانع و إعداد مقدمه، و ما قد يخرج من وسط البحار و الأنهار الكبيره من الجزائر و ما يظهر من حوالها بعد ما كانت معموره .
 - ٥- و منها رؤوس الجبال و ما يكون فيها من الاحجار و النبات و الاشجار ما لم يسبق اليها احد.
 - ٦- و منها بطون الأودية.
 - ٧- و منها الآجام و هى الأرض الملتفه بالاشجار و القصب بنفسها لامن معمر.

- ٨- و منها القطايع و هى ما أقطعه الملوك لأنفسهم و جعلوها دوراً و مساكن و بساتين و مزارع و مراتع و مرافق لمعايشهم و لهوهم و لعبهم و ضيوفهم و خيولهم و مراكبهم و مواشهم و غير ذلك بعد ان غلب عليهم المسلمون و أخذوها عنوة.
- ٩- و منها صفايا أموال الملوك من المركب و أثاث البيوت و الألبسة و الفرش و المماليك من عبيد و اماء و غيرها.
- ١٠- و منها صفو الغنيمه كفرس جواد، و مراكب فارهه عصريه، و اموال ثمينه و عبيد و اماء ذوى فنون و كمالات .
- ١١- و منها الغنائم التى ليس بإذن الامام الشامله للأراضى العامره و انواع ما يغنمه عسكر المسلمين من اهل الكفر.
- ١٢- و منها إرث من لاوارث له الشامل لجميع ما يمكن ان يملكه الانسان من الأبنية و الضياع و العقار و الدكاكين و غيرها.
- ١٣- و منها المعادن الظاهره و الباطنه التى لم يملكها احد تبعاً لأرضه أو مستقله.
- ١٤- و منها البحار كلها الا شيئاً يسيراً مما يقرب من سواحلها بالمقدار الذى تصرف فيه الناس أو كان حريماً لما تصرفوا فيه.
- ١٥- و منها الهواء و الفضاء حول الكرة الارضية ، بالمقدار الميسور للبشر من التصرف فيه و الانتفاع بهبالإستطرقات الجوويه، عدا ما يحتاج اليه سكنه البلاد و الأراضى المملوكه من الفضاء الذى تعلوه الابنيه و البروج و الاشجار و نحوها.
- و هذان الأخيران لم يذكرهما الاصحاب و لم يأتوا لها بدليل و يمكن الاستدلال لهما بما دل من الأخبار على أن الدنيا و ما فيها للإمام (كافى ، ج ١، ص ٤٠٧ باب ان الارض كلها للإمام).

المراد من الغنائم

▲ المراد من الغنائم

و مما يتعلق فيه الخمس الغنائم كما دل عليه الكتاب - كقوله تعالى: و اعلموا أنما غنمتم من شىء فأن لله خمسَه و للرسول و لذى القربى و اليتامى و المساكين و ابن السبيل([٢٩]) و السنه: كصحيحه عبد الله بن سنان مثلاً قال:

سمعت ابا عبدالله (ع) يقول: ليس الخمس ألاً في الغنائم خاصة. ([٣٠])
انما الكلام في ان الغنائم عبارة عما اخذ من الكفار من اهل الحرب قهراً بالمقاتلة معهم او الاعم منه و غيره و أنّ
الغنيمة التي يجب فيها الخمس عامة للمنقول و غيره او مختصة بالمنقول فقط؟
المشهور بين الاصحاب ان الغنيمة عامة للمنقول و غيره كالاراضي و الدور و الاشجار و المصانع و غيرها و ذهب
جماعة من الاصحاب الى اختصاصه بالغنائم المنقولة.

و من جملة من قال بالعموم سماحة آية... العظمى الاستاذ المحقق الكابلي (مد ظله العالی) و هذا ما هو نصّ
عبارته: و يمكن ان يقال: ان المراد منها مطلق النفع و الفائدة و ما اخذ من الكفار بالقتال احد مصاديقها، و ذلك
لما ورد من التفسير في صحيحة على بن مهزيارو قد جاء فيها: قال الله تعالى: (و اعلموا انما غنمتم من شيء فان
الله خمسه و لذی القربى و اليتامى و المساكين و ابن السبیل ان كنتم آمنتم بالله و ما انزلنا على عبدنا يوم الفرقان
يوم التقى الجمعان، و الله على كل شيء قدير، فالغنائم و الفوائد يرحمك الله فهي الغنيمة يغنمها المرء و الفائدة
يفيدها، و الجائزة من الانسان للانسان التي لها خطر، و الميراث الذي لا يحتسب من غير أب و لا ابن، و مثل
عدو يصطلم فيؤخذ ما له الخ. ([٣١])

و الظاهر منها ان الفائدة عطف تفسيري للغنيمة فمعناها هي الفائدة المطلقة و ما اخذ من الكفار بالحرب و القتال
احد مصاديقها لانها منحصرة فيه كما تشهد لذلك الامثلة التي ذكرها في تفسير الغنيمة فتأمل فيها حتى يظهر لك
صدق ما ذكرناه

و قد عد من الفوائد مال اخذ من عدو اصطلم، و هو يشمل المنقول و غير المنقول فأن الاراضي المفتوحة عنوة
مال اخذ من عدو اصطلم و هي مصداق للغنائم و الفوائد التي فيها الخمس، و كذا الميراث الذي لا يحتسب
يشمل المنقول و غير المنقول فعليه تكون هذه الصحيحة من ادلة المشهور القائلين بوجوب الخمس في مطلق
الغنائم و ان كانت غير منقولة. ([٣٢])

[٢٩]. الانفال ٨: ٤١. [٣٠]. الوسائل ج ٦ ب ٢ من ابواب ما يجب فيه الخمس ح ١. [٣١]. الوسائل ج ٦ ب ٨ من
ابواب ما يجب فيه الخمس ح ٥. [٣٢]. كتاب الخمس، ص: ٧.

المراد من متعلق الخمس

▲ المراد من متعلق الخمس

المحتملات فى المسئلة كثره:

الاول: ما نسب الى المشهور بين المتأخرين من انه ملك بنحو الكسر المشاع و من آثاره عدم جواز التصرف فى المال إلا باذن ولى الخمس، و الظاهر من آيه الخمس هو ذلك.

الثانى: انه ملك بنحو الكلى فى المعين و من آثاره جواز التصرف فى متعلق الخمس، مادام مقدار الخمس باقياً.

الثالث: ان يكون ارباب الخمس شريكاً فى المالىة، نظير ارث الزوجه من البناء فانها لاترث من عينه، بل من مالىته، و نسب هذا القول الى الشهيد الصدر (ره)

الرابع: انه من قبيل حق الرهانه و مقتضاه ثبوت الحق فى الذمه مع كون العين باجمعها وثيقه له فلا يجوز التصرف فيها ما لم يؤد الحق.

الخامس: ان يتعلق الحق بالذمه محضاً بلا تعلق بالمال نسب الى الشافعى و عن ابن حمزه ايضاً نسبته الى بعض اصحابنا و لكن لم يعرف القائل به فى اصحابنا بل حكى اجماعهم على خلافه.

السادس: ان يكون من قبيل حق الجنایة المتعلق بالعبد الجانى خطأ حيث لا يشتغل ذمه المولى بشئ و لا يخرج العبد ايضاً عن ملك مولاه نعم هو مخير بين دفع نفس العبد ليسترقوه و بين دفع القيمه ففى الحقيقه يكون حق اولياء المقتول هو الجامع بين نفس العبد و قيمته.

السابع: ان يكون من قبيل منذور التصديق فان حقيقه النذر تملك العمل لله تعالى أو عقد بين الناذر و بين الله يتعقبه وجوب الوفاء وهو حكم تكليفى ينتزع منه حكم وضعى اعنى استحقاق الفقير لان يدفع اليه هذا المال لا الملكيه الفعلية فما لم

يدفع المال بقصد التقرب لا يخرج عن ملك مالكة و انما يصير ملكاً للفقير بدفعه اليه. [٣٣]

اختار من هذه الوجوه شيخنا المحقق الكابلى (مدظله العالى) الوجه الثالث كما صرح فى كتاب خمس: ولكن الاظهر هو القول الثالث و هو الشركه فى المالىة. و استدلل على مدعاه بالسيرة القطعية و حكمه ايجاب الواجبات المالىة من الزكات و الخمس و الكفارات و نحوها من انها لرفع حاجات الفقراء فى امرار المعاش و ايجاد التوازن فى الجامعة نسبياً و هو يتحقق باعطاء المال لهم، و لا يتوقف على الدفع من نفس العين و روايات الزكات الدالة على تعلق الزكات بالمالىة.

[٣٣]. كتاب الخمس للفقهيين.

▲ اقسام المرتد

المرتد عبارة عن من خرج عن دين الاسلام و هو على قسمين:

«فطرى» و «ملى» فالفطرى من ولد على الاسلام بان كان ابواه أو احدهما مسلماً ثم دخل فى الكفر. و قيل: من ولد على الاسلام و وصف بالاسلام حين بلغ أو حين صار مميزاً ثم كفر و فسّر ثالث: و هو المرتد الذى انعقد واحد ابويه أو كلاهما مسلم فيقتل و تبين عنه زوجته و تقسم امواله، و المشهور عدم قبول توبته و اسلامه و انه مخلد فى النار كبقية الكفار و ذهب جملة من المحققين الى قبول توبته و اسلامه فيما بينه و بين الله سبحانه واقعاً و انه تعامل معه معاملة المسلمين و حكم بعدم قبولهما ظاهراً بالحكم بنجاسته و كفره و غيرهما من الاحكام المترتبة على الكفار و الصحيح هو القول الوسط كما اختاره جملة من المحققين من السيد اليزدى و الامام الخوئى و غيرهما (ت) و ان كان امرأة لم تقتل بل تحبس و يضيق عليها حتى تتوب أو تخلد فى السجن.

و الملى من اسلم عن كفر اصى ثم رجع ثانياً الى الكفر.

و الملى ان كان رجلاً يستتاب ثلثة ايام أو بمقدار يمكن معه رجوعه فان تاب و الأقتل، و لا تزول منه املاكه مادام حياً و ينفسخ العقد بينه و بين زوجته و لكنه مراعى على انقضاء عدتها فان تاب فيها رجع اليها. و ان كان امرأة فكالفطرية.

الفرق بين الحدود و التعزيرات

▲ الفرق بين الحدود و التعزيرات

كل ما كان له عقوبة مقدرة، يسمّى حداً و مالىس كذلك، يسمّى تعزيراً.

و قال بعض الاعاظم فى هذا المقام : الحد لغة المنع. و منه اخذ الحد الشرعى، لكونه ذريعة الى المنع عن فعل موجب و شرعاً عقوبة خاصة يتعلق بايلاام البدن بواسطة تلبس المكلف بمعصية خاصة عين الشارع كميتها فى

جميع افرادہ كما فى الزنا مثلاً.

و التعزير من فعل محرماً أو ترك واجباً الهياً عالمياً عامداً، فعلى الحاكم الشرعى ان يعزّره دون الحد الشرعى حسب ما يراه فيه من المصلحة، على اساس انّ فى تطبيق هذه العقوبة على كل عاص و متمرّد تأثير كبير فى ردع الناس و اصلاح المجتمع و التوازن و ايجاد الامن فيه الذى هو الغاية القصوى و الاهم للشارع ، و يثبت موجب التعزيرات بشهادة الشاهدين، و بالاقرار و بعلم الحاكم اذا رأى مصلحة.

الفرق بين الارش و القيمة و اجرت المثل

▲ الفرق بين الارش و القيمة و اجرت المثل

الارش هو المال الذى يجبر به نقص مضمون فى مال أو بدن حصل من فوات و صف الصحة فيه. و اجرت المثل اسم لعوض المنفعة الفائتة و القيمة اسم للعين الفائتة كلاً أو بعضاً. و بعبارة اخرى التالف ان كان عيناً فاسمه القيمة و ان كان منفعة فاسمه اجرة المثل و ان كان وصف الصحة فاسمه الارش. ([٣٤]) و قد يؤخذ الارش من تلف العين ايضاً كما لا يخفى.

و الارش فى اللغة كما فى الصحاح و عن المصباح دية الجراحات.

[٣٤]. هداية الطالب الى اسرار المكاسب للشهيدى، ص ٥٤٤.

الفرق بين حق الرهانة و الجناية

▲ الفرق بين حق الرهانة و الجناية

ان الحق فى الاول يتعلق بالعين بما هو ملك للمالك يكون متقوماً ببقائه على ملكه و لازمه عدم بقاءه مع انتقال العين عنه بناقل بل اما يسقط الحق على فرض صحة الانتقال أو يمنع الحق عن الانتقال على فرض بقاءه. و فى الثانى يتعلق بالعين مع قطع النظر عن كونها ملكاً للمالك، و لازمه بقاءه على العين حيثما تذهب العين، و لذا يأخذ المجنى عليه بحقه حيثما وجدت العين، و حيث ان للعامل فى باب الزكّات ان يسعى بها حيثما وجد العين الزكوية، فيشبهه بحق الجنائية، و حيث ان للمالك اداء الزكّات من مال آخر و فك عينه من تعلق حق الزكّات، فيشبهه بحق الرهانة. ([٣٥])

[٣٥]. المكاسب و البيع تقريرات المحقق النائى.

الفرق بين العادل و الثقة و الاعدل و الاوثق

▲ الفرق بين العادل و الثقة و الاعدل و الاوثق

العادل لا يصّر على الذنوب و يجتنب عن المعاصى الكبيرة و الثقة محترز عن الكذب . الاعدل ما له احتياط تام عن المعصية و الاوثق ما له احتياط تام عن الكذب.

الفرق بين الخبر و الحديث

▲ الفرق بين الخبر و الحديث

الخبر ما روى عن المعصوم أو غيره و الحديث ما روى عن المعصوم فقط.

الفرق بين الاخبار والآثار

▲ الفرق بين الاخبار والآثار

الاخبار والآثار كالفقير والمسكين اذا اجتماعا افترقا و اذا افترقا اجتماعا اذا ذكر احدهما يراد منه ما روى عن النبي(ص) أو عن الأئمة (ث) و اذا ذكر كلاهما يراد من الاخبار ما روى عن النبي(ص) و يراد من الآثار ما روى عن الأئمة(ث).

اقسام الخبر عند الفقهاء

▲ اقسام الخبر عند الفقهاء

١- الصحيح: ما كان سلسلةً سنده اماميين ممدوحين بالتوثيق مع الاتصال. و عرفه الشهيد الاول: ما اتصلت روايته الى المعصوم بعدل امامي.

تعريف الشهيد الثاني: ما اتصل سنده الى المعصوم بنقل العدل الإمامي عن مثله في جميع الطبقات و إن اعتره شذوذ.

٢- الحسن: ما كانوا اماميين ممدوحين بغير التوثيق كلاً أو بعضاً مع توثيق الباقي.

تعريف الشهيد الاول: ما رواه الممدوح من غير نصّ على عدالته.

تعريف الشهيد الثاني: ما اتصل كذلك بامامي ممدوح بلامعارضه ذمّ مقبول، من غير نصّ على عدالته في جميع مراتبه أو بعضها مع كون الباقي بصفه رجال الصحيح.

٣- الموثق: ما كان كلهم أو بعضهم غير اماميين مع توثيق الكل و قديسمى بالقوى ايضاً و قديطلق القوى على ماكان رجاله اماميين مسكوتاً عن مدحهم و ذمهم.

تعريف الشهيد الاول: ما رواه من نصّ على توثيقه مع فساد عقيدته، و يسمّى القوى.

تعريف الشهيد الثاني: ما دخل في طريقه من نصّ الاصحاب على توثيقه، مع فساد عقيدته، و لم يشتمل باقيه على

ضعف.

٤- الضعيف: ما كان راوى الحديث غير موثوق به من جهة صدقه و كذبه.

تعريف الشهيد الاول: ما يقابل الثلاثة.

تعريف الشهيد الثانى: ما لاتجتمع فيه شروط احد الثلاثة.

٥- الموقوف: هو الخبر المجهول الراوى أو مقطوع السند.

٦- المرسل: خبر محذوف السند.

المرسل هو مأخوذ من إرسال الدأب، بمعنى رفع القيد و الربط عنها، فكأن المحدث بإسقاط الراوى رفع الربط الذى بين رجال السند بعضهم ببعض، و فسره الشهيد بقوله: ما رواه عن المعصوم من لم يدركه سواء كان الراوى تابعياً أم غيره، صغيراً أم كبيراً، و سواء كان الساقط واحداً أم أكثر، و سواء رواه بغير واسطة أو بواسطة نسيها بأن صرح بذلك أو تركها مع علمه بها، أو أبهمها.

٧- المرفوع: فيه اصطلاحان : ١) يطلق على ما أضيف الى المعصوم من قول بان يقول فى الرواية أنه (ع) قال كذا أو بفعل بأن يقول فعل كذا، أو تقرير بأن يقول فعل فلان بحضرته كذا و لم ينكره عليه. قال والد بهاء الدين العاملى: و هو مما اضيف الى النبى (ص) أو احد الأئمة (ث) من أى الاقسام كان متصلاً كان أو منقطعاً، قولاً كان أو فعلاً أو تقريراً فمقوم المرفوع اضافته الى المعصوم سواء كان له اسناد اولاً، و على فرض وجوده كان كاملاً أو ناقصاً.

و على هذا فالمرفوع فى مقابل الموقوف فان أضيف الى المعصوم باسناد أولاً فهو مرفوع و اذا اضيف الى مصاحب المعصوم باسناد أولاً فهو موقوف.

ب) و قد يطلق على ما اضيف الى المعصوم باسناد منقطع، قال والد الشيخ بهاء الدين العاملى: و اعلم ان من المرفوع قول الراوى يرفعه أو ينميه (ينسبه) أو يبلغ به الى قول النبى (ص) أو احد الأئمة (ث) فمثل هذا يقال له الآن: موضوع و ان كان منقطعاً أو مرسلأ أو معلقاً بالنسبة الينا الآن.

٨- المتواتر: خبر جماعه يفيد بنفسه القطع بصدقه من غير احتمال تواطئهم على الكذب.

اختلفوا فى اقل عدد يتحقق معه التواتر، و الحق أنه لا يشترط فيه عدد، فالمقياس هو اخبار جماعه يؤمن من تعمّد هم الكذب وهو يختلف و يتخلف باختلاف الموارد فربّ مورد يكفى فيه عدد اذا كان الموضوع بعيداً عن الهوى و الكذب، و ربّ موضوع لا يكفى فيه ذلك العدد، و بذلك يظهر انّ تقديره بالخمسه أو العشره أو العشرين أو الاربعين أو السبعين لا اساس له.

▲ اقسام المتواتر

المتواتر على قسمين: لفظي و معنوي.

فالأول : ما اذا اتحدت الفاظ المخبرين في اخبارهم كقوله (ص) «انما الاعمال بالنيات» على القول بتواتره و قوله (ص) « من كنت مولاه فعلى مولاه» و قوله (ص) انى تارك فيكم الثقلين».

و الثانى: ما اذا تعددت الفاظ المخبرين و لكن اشتمل كل منها على معنى مشترك بينها بالتضمن أو الالتزام و حصل العلم بذلك العدد المشترك بسبب كثرة الاخبار، كما فى الاخبار الواردة فى بطولة على (ع) فى غزواته التى تدلّ بالدلالة الالتزامية على شجاعته و بطولته.

٩- المستفيض: هو ما كان مخبره اكثر من واحد و لم يصل الى حد التواتر. و قيل: كل خبر واحد اذا تجاوز رواته عن ثلاثة فهو مستفيض.

١٠- الغريب : الخبر الذى انفرد واحد بروايته فهو غريب و ان تعددت الطرق اليه، أو تعددت الطرق منه.

١١- الخبر الواحد : كل خبر لم يبلغ حد التواتر فهو خبر واحد. أو خبر نفر لا يحصل من قوله «العلم القطعى».[٣٦]

١٢- المشهور هو ما شاع عند اهل الحديث خاصة دون غيرهم، بان نقله منهم رواة كثيرون، و لا يعرف هذا القسم الا اهل الصناعة.

١٣- الشاذ: و هو ما رواه الثقة مخالفاً لما رواه المشهور و يقال للطرف الراجح: المحفوظ ايضاً.

١٤- المقبول : هو الحديث الذى تلقاه الاصحاب بالقبول و العمل بمضمونه. و المثال الواضح للقبول هو حديث عمر بن حنظلة الوارد فى حال المتخاصمين من اصحابنا و الذى رواه المشايخ الثلاثة فى جوامعهم [٣٧] و اليك سنده:

محمد بن يعقوب عن مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى عَنْ صَفْوَانَ بْنِ يَحْيَى عَنْ دَاوُدَ بْنِ الْحُصَيْنِ عَنْ عُمَرَ بْنِ حَنْظَلَةَ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ (ع) عَنْ رَجُلَيْنِ مِنْ أَصْحَابِنَا بَيْنَهُمَا مُنَازَعَةٌ فِي دَيْنٍ أَوْ مِيرَاثٍ فَتَحَاكَمَا إِلَى السُّلْطَانِ وَإِلَى الْقُضَاءِ أَيْحِلُّ ذَلِكَ؟ قَدْ تَلَقَّاهُ الْأَصْحَابُ بِالْقَبُولِ فِي بَابِ الْقَضَاءِ [٣٨] و عليه المدار فى ذلك الباب و ان خالف بعض الاعلام فليراجع فى علم الرجال.

[٣٦]. شرح اللمعة للكلانترى، ج ٣، و اصول الحديث و احكامه للاستاذ آية الله السبحانى. [٣٧]. الكلينى فى الكافى، و الصدوق فى الفقيه و الشيخ فى التهذيب. [٣٨]. كآية الله العظمى الوحيد الخراسانى.

اصحاب الاجماع

▲ اصحاب الاجماع

ان السيد الجليل بحر العلوم (ره) جمع اسماء من ذكره الكشى فى المواضع الثلاثة [٣٩] تحت عنوان تسمية الفقهاء من اصحاب ابى جعفر و ابى عبد الله (ع): اجتمعت العصابة على تصديق هؤلاء الاولين من اصحاب ابى جعفر و اصحاب ابى عبد الله (ع)، و انقادوا لهم بالفقه فقالوا افقه الاولين ستة: زرارة و معروف بن خربوز و بريد، و ابوبصير الأسدى، و الفضل بن يسار، و محمد بن مسلم الطائفى قالوا: وافقه الستة زرارة: وقال بعضهم: مكان ابوبصير الأسدى ابوبصير المرادى، وهوليث بن البخترى الى... فى منظومته وخالفه فى اشخاص من الستة الاولى، قال (ره):

قَدْ أَجْمَعَ الْكُلُّ عَلَى تَصْحِيحِ مَا يَصِحُّ عَنْ جَمَاعَةٍ فَلْيُعْلَمَا
وَهُمْ أُولُو نَجَابَةٍ وَ رَفَعَةٍ أَرْبَعَةٌ وَ خَمْسَةٌ وَ تَسْعَةٌ
فَالسَّيِّئَةُ الْأُولَى مِنَ الْأَمْجَادِ أَرْبَعَةٌ مِنْهُمْ مِنَ الْأَوْتَادِ
زُرَّارَةُ كَذَا بَرِيدٌ [٤٠] قَدْ أَتَى ثُمَّ مُحَمَّدٌ [٤١] وَلَيْثٌ [٤٢] يَا فَتَى
كَذَا الْفُضَيْلُ [٤٣]، بَعْدَهُ مَعْرُوفٌ [٤٤] وَ هُوَ الَّذِى مَا بَيْنَنَا مَعْرُوفٌ
وَ السَّيِّئَةُ الْوُسْطَى أُولُو الْفَضَائِلِ رُتِبَتْهُمْ أَذْنَى مِنَ الْأَوَائِلِ
جَمِيلُ الْجَمِيلِ [٤٥] مَعَ أَبَانَ [٤٦] وَ الْعَبْدَلَانِ ثُمَّ [٤٧] حَمَادَانِ [٤٨]
وَ السَّيِّئَةُ الْآخَرَى هُمُ صَفْوَانٌ [٤٩] وَيُونُسٌ [٥٠] عَلَيْهِمَا الرِّضْوَانُ

ثُمَّ ابْنُ مَحْبُوبٍ [٥١] كَذَا مُحَمَّدٌ [٥٢] كَذَا عَبْدُ اللَّهِ [٥٣] ثُمَّ أَحْمَدُ [٥٤] وَمَا ذَكَرْنَاهُ الْأَصَحُّ عِنْدَنَا وَشَدَّ
قَوْلُ مَنْ بِهِ خَالَفَنَا [٥٥]

فأصحاب الاجماع حسب ما ذكره بحر العلوم (ره):

١- زرارة بن اعين

٢- بريد بن معاوية

٣- محمد بن مسلم

٤- ابوبصير المرادي (ليث بن البختري)

٥- فضيل بن يسار

٦- معروف بن خربوذ

٧- جميل بن دراج

٨- ابان بن عثمان

٩- عبد الله بن مسكان

١٠- عبد الله بن بكير

١١- حماد بن عثمان

١٢- حماد بن عيسى

١٣- صفوان بن يحيى

١٤- يونس بن عبدالرحمان

١٥- الحسن بن محبوب

١٦- محمد بن ابي عمى

١٧- عبد الله بن مغيرة

١٨- احمد بن محمد بن ابي نصر البزنطي

اختار الكشي أنّ ابابصير الاسدي من اصحاب الاجماع و اختار السيد بحر العلوم ان ابا بصير المرادي منهم.

[٣٩]. رجال الكشي، ص ٢٠٦، ٣٢٢، ٤٦٦. [٤٠]. بريد بن معاوية. [٤١]. محمد بن مسلم. [٤٢]. ابو بصير المرادي

و هو ليث بن البختري. [٤٣]. الفضيل بن يسار. [٤٤]. معروف بن خربوذ. [٤٥]. جميل بن دراج. [٤٦]. ابان بن

عثمان. [٤٧]. عبد الله بن مسكان وعبد الله بن بكير. [٤٨]. حماد بن عثمان و حماد بن عيسى. [٤٩]. صفوان بن

يحيى. [٥٠]. يونس بن عبدالرحمان. [٥١]. الحسن بن محبوب. [٥٢]. محمد بن ابي عمير. [٥٣]. عبد الله بن مغيرة.

[٥٤]. احمد بن محمد بن ابي نصر البزنطي. [٥٥]. مراده الكشي.

حقيقة البيع

▲ حقيقة البيع

- عرّف الفقهاء البيع بتعاريف شتى نذكر بعضها لتوسعه ذهن و اختيار ما هو الحق في المقام.
- الاول: ان البيع انتقال عين مملوكة من شخص الى غيره بعوض مقدّر على وجه التراضي. كما ذكره الشيخ في المبسوط، و العلامة في التذكرة. ([٥٦])
- الثاني: ان البيع هو الايجاب و القبول الدالين على الانتقال كما هو المشهور بين الفقهاء.
- الثالث : ان البيع نقل العين بالصيغة المخصوصة. كما حكى هذا التعريف عن المحقق الكركي في جامع المقاصد.
- الرابع: البيع انشاء تملك عين بمال. كما عرّف الشيخ الاعظم (ره). ([٥٧])
- و اورد الشيخ الاعظم على تعريف الاول: و حيث إنّ في هذا التعريف مسامحة واضحة، (وجه المسامحة حيث ان هذا التعريف تعريف باللازم و الاثر فلا يسوغ تعريف الشئ بأثره الا على سبيل العناية و المجاز) عدل آخرون الى تعريفه: بالايجاب و القبول الدالين على الانتقال. و ناقش على تعريف الثاني بان البيع من مقوله المعنى دون اللفظ، فلاوجه لتفسيره به.
- و اشكل على تعريف الثالث: مع أنّ النقل ليس مرادفاً للبيع ، و لذا صرّح في التذكرة بأن ايجاب البيع لا يقع بلفظ (نقلت) و جعله من الكنايات ، و أنّ المعاطات عند بيع مع خلوها عن الصيغة و أنّ النقل بالصيغة ايضاً لا يعقل انشاؤه بالصيغة.
- و اورد الامام الخوئي (ره) على تعريف الشيخ ما هذا لفظه: و يتوجه عليه وجوه:
- ١- ان لفظ العين يشمل الأعيان المتمولة و غيرها مع انه (ره) اعتبر المالية في العوضين، فلا يكون تعريفه هذا مانعاً عن دخول الأغيار في المحدود.
 - ٢- أنه لو كان البيع إنشاء تملك عين بمال لزم منه ان يكون التبديل فيه في الاضافة الملكية فقط و قد عرفت خلاف ذلك فيما تقدم (من عمومية الاضافة سواء كانت اضافة ملكية، أم كانت اضافة مالية، أم اضافة حقيقية، أم غيرها من انحاء الاضافات).
 - ٣- انه لا دليل على اعتبار المالية في الثمن. و إنّما المناط في تحقق مفهوم البيع صدق عنوان المعاوضة عليه و قد مر تفصيل ذلك فيما سبق (فاذا كان المبيع مورداً لغرض المشتري - سواء كان مالاً عند العقلاء أم لا كالحشرات -

و اشتراه بأغلى الثمن صدق عليه مفهوم البيع). [٥٨]

الخامس: حقيقة البيع هي الاعتبار النفساني المظهر بمظهر خارجي. و عرّف في موضع آخر: البيع موضوع للاعتبار المبرز في الخارج بمبرز ما. كما ذكره الامام الخوئي (ره). [٥٩]
و سائر التعاريف التي ذكرها الشيخ في المكاسب يرجع الى هذه التعاريف.

[٥٦]. المسبوط، ج ٢، ص ٧٦، التذكرة، ج ١، ص ٤٦٢. [٥٧]. المكاسب، كتاب البيع. [٥٨]. مصباح الفقاهة، ج ٢، ص ٥٦. [٥٩]. نفس المصدر، ص ٥٣.

النسبة بين البيع و التملك

▲ النسبة بين البيع و التملك

النسبة بين البيع و التملك هي العموم من وجه، اذ قد يوجد التملك و لا يصدق عليه مفهوم البيع، كما في الهبة، و الوصية، و الارث و غير ذلك، و قد يوجد البيع و لا يكون هناك تملك كبيع المتاع بسهم سبيل الله من الزكاة فان هذا بيع وليس فيه تملك فان سهم سبيل الله من الزكاة ليس ملكاً لشخص خاص و لا لجهة معينة و لذا صدر في آية الصدقات بلفظ (في) الظاهرة في بيان المصروف و مع ذلك كله يجوز بيع السهم المزبور، و صرف ثمنه في سبيل الله. كما يجوز بيع نماء العين الموقوفة في سبيل الله و صرف ثمن ذلك في قربات الله مع أن تلك العين ليست بملك لأحد، و لا لجهة و كذا نماؤها. و قد يجتمعان وهو كثير.

اقسام البيع

▲ اقسام البيع

البيع بالنسبة الى الإخبار بالثمن و عدمه ينقسم الى خمسة اقسام:
الاول: المساومة: و هى البيع بما يتفقان (البائع و المشتري) عليه من غير تعرض للإخبار بالثمن، سواء علمه المشتري، ام لا.
الثاني: المراجعة: هى البيع بزيادة عن رأس المال مع الاخبار بالثمن.
الثالث: التولية هى البيع برأس المال مع الاخبار بالثمن.
الرابع: المواضعة: هى البيع بأقل من رأس المال مع الاخبار بالثمن.
الخامس: التشريك: هو بيع الجزء المشاع برأس المال كان يقول البائع: أشركتك بالنصف فاذا قبل المشتري فيكون شريكاً مع البائع بالنصف. و لم يذكره كثير من العلماء و ان ذكره الشهيد الاول فى اللمعة و الدروس. التشريك فى الحقيقة يرجع الى احد الاقسام الاربع فليس قسماً مستقلاً.

الفرق بين الاخبار و الانشاء

▲ الفرق بين الاخبار و الانشاء

إنّ واقع الانشاء المقابل للاخبار و ان كان من الامور الواضحة التى يعرفها اكثر الناس الا انه وقع الكلام فى حقيقة الانشاء و فيما به يمتاز عن الأخبار، فالمعروف بين العلماء: ان الانشاء ايجاد المعنى باللفظ لكن هذا المعنى غير تام لان المراد من ايجاد المعنى باللفظ اما ايجاد خارجي، أو ايجاد اعتباري:
أما الايجاد الخارجى فهو ضرورى البطلان بداهة ان الموجودات الخارجية برمتها مستندة الى عللها الخاصة، و اسبابها المعينة، و مقدماتها الاعدادية، و من الواضح الذى لا ريب فيه ان اللفظ اجنبى عنها.
و اما الايجاد الاعتبارى فان كان المراد به وجوده فى نفس المتكلم فهو واضح الفساد، فان الاعتبار النفسانى من افعال النفس، و من المعلوم ان افعال النفس توجد فيها بفاعليتها بلا احتياج الى عالم الالفاظ اصلاً.
و ان كان المراد من الايجاد الاعتبارى وجود المعنى فى اعتبار العقلاء، فيتوجه عليه ان الانشاء و ان كان موضوعاً لاعتبار العقلاء.

إلا أنّ هذا الاعتبار مترتب على تحقق الانشاء فى الخارج و كلامنا فى تصوير حقيقته، سواء كان ذلك مورداً

لاعتبار العقلاء أو الشرع، أم لم يكن. فلان عقل محصلاً للانشاء فى تعريف المشهور.

فنكتفى هنا على تعريف خرائيت الفن المحقق الخراسانى و الامام الخوئى(ره).

و قال المحقق الخراسانى فى حاشية الرسائل ما هذا لفظه: ان الانشاء هو القول الذى يقصد به ايجاد المعنى فى نفس الامر لا الحكاية عن ثبوته و تحققه فى موطنه من ذهن أو خارج و لهذا لا يتصف بصدق و لا كذب بخلاف الخبر فانه تقرير للثابت فى موطنه و حكاية عن ثبوته فى ظرفه و محله فيتصف باحدهما لا محالة. ([٦٠]) و هذا التعريف يرجع الى تعريف الشهيد (ره) فى القواعد: الانشاء: هو قول الذى يوجد به معناه فى نفس الامر.

و الامام الخوئى(ره) ذكر بعد الايراد على تعريف المشهور ما هذا نصّ تقريراته: و التحقيق: أن الانشاء ابراز الإعتبار النفسانى بمبرز خارجى، كما ان الخبر ابراز قصد الحكاية عن الثبوت أو السلب بالمظهر الخارجى. وقال فى مقام الفرق بين الجمل الانشائية و الخبرية: ان جمل الانشائية أنما وضعت بهيئاتها الانشائية لابراز امر ما من الامور النفسانية: و هذا الأمر النفسانى قد يكون اعتباراً من الاعتبارات كما فى الأمر و النهى و العقود و الايقاعات و قد يكون صفة من الصفات كما فى التمنى و الترجى و لاجل ذلك ان الجمل الانشائية لاتتصف بالصدق تارة و بالكذب أخرى اذ ليس فى مواردھا خارج تطابقه النسبة الكلامية، أو لاتطابقه.

و هذا بخلاف الجمل الخبرية، فانھا موضوعه لابراز قصد الحكاية عن الثبوت أو السلب . و عليه فالهيئات التركيبية للجمل الخبرية اماره على قصد المتكلم للحكاية عن النسبة و هذا الحكاية قد تطابق الواقع فتكون الجملة صادقة و قد تخالفه فتكون كاذبة و قد اتضح لك مما ذكرناه ان المتصف بدءاً بالصدق و الكذب فى الجمل الخبرية انما هو الحكاية عن الواقع و اما اتصاف الجملة الخبرية بهما انما هو من قبيل وصف الشئ بحال متعلقه. ([٦١])

و بالجملة : فالمعنى فى الإخبار و الإنشاء واحد، لأنّه عبارة عن نسبة المبدأ الى الذات، فان قصد بالكلام الحكاية عن النسبة فيكون خبراً، و ان قصد به ايجادھا يكون انشاءً.

و قال المظفر(ره) حول الخبر و الانشاء ما هذا لفظه: كل مركب تام له نسبة قائمة بين اجزائه تسمى النسبة التامة ايضاً وهذه النسبة:

١- قد تكون لها حقيقة ثابتة فى ذاتها ، مع غرض النظر عن اللفظ و أنما يكون لفظ المركب حاكياً و كاشفاً عنها، مثلما اذا وقع حادث أو يقع فيما يأتى، فاخبرت عنه، كمطر السماء فقلت: مطرت السماء، أو تمطر غداً. فهذا يسمى (الخبر).

اذن الخبر هو: « المركب التام الذى يصح ان نصفه بالصدق أو الكذب ».

٢- و قد لا تكون للنسبة التامة حقيقة ثابتة بغرض النظر عن اللفظ ، و انما اللفظ هو الذى يحقق النسبة و يوجدھا بقصد المتكلم، و بعبارة اصرح إن المتكلم يوجد المعنى بلفظ المركب، فليس وراء الكلام نسبة لها حقيقة ثابتة

يطابقها الكلام تارةً ولا يطابقها أخرى، و يسمى هذا المركب « الانشاء » و من امثلته: الامر، و النهى، و الاستفهام، و النداء، و التمنى، و التعجب، و العقد، و الايقاع.

[٦٠]. حاشية الرسائل، ص: ٢٨٥. [٦١]. مصباح الفقاهة، ج ٢، ص ٥٠.

اقسام الخيار

▲ اقسام الخيار

الخيار لغة اسم من الاختيار([٦٢]) و معنى الاختيار لغة هو طلب الخير من اى شئ فيصحّ تعلقه بالامور التكوينية و الاعتبارية نظير الكسب و الاكتساب فيكون وصفاً لنفس الافعال الخارجية و الامور الاعتبارية حسب اختلاف متعلقه من الافعال و الاعيان و الاعتباريات.

و الظاهر انه بهذا المعنى اللغوى استعمل فى الخيارات المختصة بالمعاملات فلا يكون من الاوصاف النفسانية المعبر عنها بالارادة تارةً و بالاختيار أخرى و لا من الافعال الخارجية و لا بمعنى الملك فى المقام بل انما يستفاد الملكية من موارد الاستعمال بحسب اقتران مادة الخيار بكلمة اللام أو ذو أو صاحب أو الباء أو بالهيئة المفيدة لهذا المعنى كهيئة المختار مثلاً.

و عليه فيكون الاختيار و الخيار فى مقابل الاضطرار و الالتجاء بحسب الحقيقة فى جميع الموارد فان المضطر لا يقدر على اتخاذ الخير لنفسه فيما اضطر اليه.

و ان كان الاصل فى البيع اللزوم كما ذكر العلامة(ره) و تبعه غير واحد من الاعلام و لكن الشارع جعل للبايع و المشتري أو لاحدهما خياراً والخيارات كثيرة و قد أنهاها بعضهم الى اربعة عشرة كما فى اللمعة لكن المناسب جعلها سبعة لان البقية تندرج فى خيار الشرط.

الاول: خيار المجلس . اضافته الى المجلس من جهة الغلبة لعدم اختصاصه بالمجلس بل يثبت فى حال القيام و المشى ايضاً فما لم يفترقا فهذا الخيار موجود لكل واحد منهما.

الثانى: خيار الحيوان. لاختلاف بين الفريقين فى ثبوته فى الجملة فى بيع الحيوان و انما الخلاف فى الحيوان هل هو مطلق الحيوان أو ما لم يقصد منه اللحمه ظاهر النص و الفتوى هو العموم.

و هو ثابت للمشتري خاصّة و مدّة هذا الخيار ثلاثة ايام مبدئها من حين العقد.
و استقرّب الشيخ الاعظم (ره) اختصاصه بالبيع الشخصى و لكن لا دليل عليه بل كانت الادلة مطلقة و لا منشأ
للانصراف كما ادعى.

مبدئه من حين العقد كخيار المجلس لا بعد حصول التفرق كما توهم بعض. و يسقط باشتراط سقوطه فى العقد
أو اسقاطه بعد العقد و بتصرف ذى الخيار اذا كان مصداقاً للاسقاط و مبرزاً لما فى ضمير المتكلم من كونه موجباً
لسقوط الخيار.

الثالث: خيار الشرط الثابت بسبب اشتراطه فى العقد يجوز اشتراطه لكل واحد من البائع و المشتري أو لاحدهما
أو لاجنبى اذا لم يكن مخالفاً للكتاب و السنة. و لا بد من تعيين مبدئ بقدر معين، و لو مادام العمر.
و مبدئه من حين العقد لا من حين التفرق كما ذهب الشيخ و الحلّى (ره) و يسقط باسقاط ذى الخيار و انقضاء
المدّة المجعلولة له.

الرابع: خيار الغبن. لاشبهه فى ثبوت هذا الخيار فى الجملة بل ادعى بعضهم الاجماع عليه و لكن انكر المحقق
هذا الخيار لعدم كونه منصوباً و التحقيق ان المدرك لخيار الغبن هو الشرط الضمنى.

الظاهر كون الخيار المذكور ثابتاً من حين العقد لا من حين ظهور الغبن.
و يسقط: بالاسقاط بعد العقد و باشتراط سقوطه فى متن العقد و بتصرف المغبون بائعاً كان أو مشترياً فيما انتقل
اليه تصرفاً يدل على الالتزام بالعقد.

الخامس: خيار التأخير:

قال: العلامة (ره) فى التذكرة: من باع شيئاً و لم يسلمه الى المشتري و لاقبض الثمن و لاشترط تأخيره و لو ساعه
لزم البيع ثلاثة ايام فان جاء المشتري بالثمن فى هذه الثلاثة فهو احق بالعين، و ان مضت الثلاثة و لم يأت بالثمن
تخير البائع بين فسخ العقد و الصبر، و المطالبة بالثمن عند علمائنا اجمع.

ذهب الشيخ الطوسى (ره) الى البطلان و تبعه صاحب الحقائق و الامام الخوئى (ره) فى مصباح الفقاهة و ان ذهب
الى ثبوت الخيار فى منهاج الصالحين.

شروط خيار التأخير:

الاول: عدم قبض المبيع بان لا يقبض البائع المبيع من المشتري و قبض البعض كلا قبض.

الثانى: عدم قبض البائع مجموع الثمن و قبض البعض كلا قبض .

الثالث: ان لا يشترط المشتري على البائع تأخير الثمن و الا فلا خيار له.

الرابع: ان يكون المبيع شخصياً و اما اذا كان كلياً فى الذمّة فيه خلاف ذهب جمع من العلماء كا الشيخ الطوسى و
غيره الى عدمه.

الخامس: عدم اسقاط البايع الخيار بعد ثلاثة ايام.

السادس: خيار الرؤية:

المراد منه ما اذا ابتاع شيئاً بالوصف و لم يره ، ثم رآه على خلاف ما وصفه البايع. كما يثبت الخيار للمشتري عند تخلف الوصف يثبت للبائع عند تخلف الوصف، اذا كان قد رأى المبيع سابقاً، فباعه بتخيل أنه على ما رآه فتبين خلافه، أو باعه بوصف غيره فانكشف خلافه.

و يسقط هذا الخيار باشتراط سقوطه في ضمن العقد، و باسقاطه بعد الرؤية و بالتصرف في العين بعدها تصرفاً كاشفاً عن الرضا بالبيع.

(السابع : خيار العيب)

و هو كل مازاد عن الخلقة الاصلية ذاتاً أو صفة أو نقص عنها عيناً كان أو صفة كالعمى و العرج و غيرهما فللمشتري الخيار مع الجهل بين الرد و الارش و هذا الخيار كما يكون للمشتري يكون للبائع ايضاً و يستفاد الخيار للمشتري من الروايات

و للبائع من جهة الشرط الضمني فقط كما لا يخفى على من تتبع المنابع و المدارك لان المتبايعين حين الاقدام على المعاملة، قد اشترط كل منهما على الآخر بحسب ارتكازهما كون العوض سالماً عن العيوب . و قد ذكرنا الشرط الضمني في المباحث الاصولية آنفاً.

[٦٢]. الفرق بين المصدر و اسمه من وجوه: الاول: قال بعض المحققين في مقام الفرق: اعلم ان المصدر لابد ان يشتمل على حروف فعله: الاصلية و الزائدة جميعاً اما بتساوى مثلاً تغافلَ تغافلاً و تصدَّقَ تصدُّقاً، و اما بزيادة مثل اَكْرَمَ اَكْرَماً و زَلْزَلَ زَلْزَلَةً و انه لا ينقص فيه من حروف فعله شيء الا ان يحذف لعله تصريفيه، ثم تارة يعوض عن ذلك المحذوف حرف فيكون المحذوف كالمذكور نحو اقامَ اقامَةً و وَعَدَ عِدَّةً و تارتأَ يحذف لالعله تصريفيه و لكنه منوى معنا نحو قَاتَلَ قَتالاً و نازلته نزالاً و الاصل فيهما قيتالاً و نيزالاً، فان نَقَصَ الدال على الحدث عن حروف فعله و لم يعوض عن ذلك الناقص و لم يكن الناقص منويا كان اسم مصدر نحو اعطى عطاءً و توضحاً وُضوءً و تكلمَ كلاماً و اجاب جواباً و اطاع طاعةً. الثاني: ان المصدر يدل على الحدث بنفسه، و اسم المصدر يدل على الحدث بواسطه المصدر، فمدلول المصدر معنى، و مدلول اسم المصدر لفظ المصدر. الثالث: ان المصدر يدل على الحدث و اسم المصدر يدل على الهيئته الحاصلة منه (كالغُسْلِ و الغُسْل). الرابع: ان المصدر ما ليس على اوزان مصدر فعله لكنه بمعناه، كما في اسماء الافعال، فانها تدل على المعاني الفعلية من غير ان تكون على اوزان الافعال. الخامس: ان المصدر موضوع لفعل الشيء و الانفعال به، و اسم المصدر موضوع لاصل ذلك الشيء، فالاغتسال مثلاً موضوع لايجاد افعال تدريجية مخصوصه و الغُسْلُ عبارة عن نفس تلك الافعال، (أو

الحالة الحاصلة منها). السادس: ان اسم المصدر ما ساوى المصدر فى الدلالة على معناه و خالفه بخلوه لفظاً و تقديرًا من بعض ما فى فعله دون تعويض كعطاء فانه مساو لإعطاء معنى و مخالف له بخلوه من الهمزة الموجودة فى اول فعله وهو خال منها لفظاً و تقديرًا و لم يعوض عنها شئ. السابع: الاسم الدال على مجرد الحدث ان كان علما كفجار و حماد للفجرة و المحمده أو كمضرب و مقتل، أو متجاوزاً فعله الثلاثه و هو بزئه اسم الحدث الثلاثي كغسل و وضوء فانهما بزئه القرب و الدخول فى قُرب قُرباً و دَخَلَ دُخُلًا فهو اسم مصدر و الّا فمصدر) شرح اللعنه، ج ١، للمحقق الكلاتر و مكررات المدرس ج ٣ (ره).

يسقط الرد و الارش بامور:

▲ يسقط الرد و الارش بامور:

- الاول: العلم بالعيب قبل العقد.
- الثانى: تبرؤ البايع من العيوب بان يقول: بعته بكل عيب.
- الثالث: اسقاط الخيار قبل ظهور العيب أو بعده.
- الرابع: الالتزام بالعقد، بمعنى: اختيار عدم الفسخ ، و منه التصرف فى المعيب تصرفاً يدل على اختيار عدم الفسخ.

يسقط الرد دون الارش

▲ يسقط الرد دون الارش

- الاول: تلف العين
- الثانى: خروجها عن الملك ببيع أو عتق أو هبة أو نحو ذلك
- الثالث: التصرف الخارجى فى العين الموجب لتغيير العين، مثل تفصيل الثوب و صبغه و خياطته و نحوها.

الرابع : التصرف الاعتبارى فيها الموجب لعدم امكان ردها مثل اجاره العين و رهنها.
الخامس: اذا احدث فيه عيباً بعد قبضه من البائع.

كيفية اخذ الارش

▲ كيفية اخذ الارش

كيفيته : ان يقوم المبيع صحيحاً ثم يقوم معيباً، و تلاحظ النسبة بينهما ثم ينقص من الثمن المسمى بتلك النسبة، فاذا قوم صحيحاً بثمانية و معيباً باربعة و كان الثمن أربعة ينقص من الثمن النصف و هو اثنان فيرجع فى المثال باثنين و هكذا.

ولا يؤخذ ما بين المعيب و الصحيح لان قد يحيط بالثمن، أو يزيد عليه فيلزم اخذه العوض و المعوض، كما اذا اشتراه بخمسين و قوم معيباً بها و صحيحاً بمائة أو ازيد و على اعتبار النسبة يرجع فى المثال بخمسة و عشرين و على جواز اخذ نفس التفاوت لرجع المشتري على البائع بخمسين أو ازيد بعنوان الارش فيحصل لديه المثلث و الثمن جميعاً.

اخذ الارش على القاعدة أم لا؟

▲ اخذ الارش على القاعدة أم لا؟

و ينبغى ان نشير الى ان اخذ الارش فى المقام على طبق القاعدة أو على خلاف القاعدة لاشبهه فى انه يجوز للبائع و المشتري جبران عيب المبيع و الثمن و انما الكلام فى الالتزام و عدمه فان كان على طبق القاعدة فله الزامه على ذلك و ألا فلا، الظاهر أنه يثبت على خلاف القاعدة لعدم الدليل من العقل و الشرع على كون وصف الصحة الذى يفقد فى المعيب ان يقابل بجزء من الثمن كما ان اجزاء المبيع تقابل بالثمن و من هنا لو وقعت

المعاوضة بين المعيب و الصحيح و كانا من جنس واحد ربوى لا يلزم الربا مع أنّ الصحيح زائد عن المعيب بوصف الصحة و لو زاد على المعيب فى مقابل وصف الصحة شئ لزم منه الربا فيعلم من ذلك أن وصف الصحة لا يقابل بالمال فيعلم من جميع ذلك ان الأرض لم يثبت على طبق القاعدة، بل هو ثابت بعنوان الغرامة لدليل خاص يقتضيه و هو عبارة عن الاخبار الواردة فى المقام. قد ذكر الشهيد الاول فى اللمعة اقساماً آخر من الخيارات كخيار ما يُفْسَدُ لِيَوْمِهِ، و خيار التدليس، و خيار تبعض الصفقة و هذه الخيارات كلها ترجع الى خيار الشرط كما صرح الامام الخوئى (ره) فى مصباح الفقاهة [٦٣] حسب ما ذكر المقرر.

[٦٣]. مصباح الفقاهة، ج ٦.

الفرق بين الجمع العرفى و الجمع التبرعى

▲ الفرق بين الجمع العرفى و الجمع التبرعى

اشتهر بينهم ان الجمع بين المتعارضين مهما أمكن اولى من الطرح، و الظاهر المراد منه هو الجمع العرفى الذى سماه الشيخ الاعظم (ره) بالجمع المقبول و يسمّى الجمع الدلالى ايضاً فاذا كان الجمع بينهما فى الدلالة ممكناً فيرتفع التعارض بينهما فلا تكاذبان، كما اذا كان احد الدليلين أخص من الآخر فان الخاص مقدم على العام يوجب التصرف فيه لأنه بمنزلة القرينة عليه أو كان احد هما نصّاً و الآخر ظاهراً أو كان احدهما ظاهراً و الآخر اظهر فالنص و الاظهر مقدمان على الظاهر. و المراد من الجمع التبرعى: هو عدم وجود شاهد عليه من الاخبار و عرف المحقق المظفر (ره) الجمع التبرعى و هذا نصّ عبارته فى اصول الفقه: ان المراد من الجمع التبرعى ما يرجع الى التأويل الكيفى الذى لا يساعد عليه عرف اهل المحاورة و لاشاهد عليه من دليل ثالث.

الاجازة كاشفة أو ناقلة؟ و اقسام الكشف و النقل

▲ الاجازة كاشفة أو ناقله؟ و اقسام الكشف و النقل

إنّ القائلين بصحة بيع الفضولي اتفقوا على توقفها على الاجازة و اختلفوا فى كونها كاشفة: بمعنى انه يحكم بعد الاجازة بحصول آثار العقد من حين وقوعه: حتى كأنّ الاجازة وقعت مقارنة للعقد أو ناقله: بمعنى ترتب آثار العقد من حينها ، حتى كأنّ العقد وقع حال الاجازة، فان قلنا بالنقل فلا كلام فيه و اما اذا قلنا بالكشف فلا بد من ذكر اقسام الكشف، من الحقيقى و الحكمى و الكشف الحقيقى على اقسام:

الاول: الكشف الحقيقى الصرف بمعنى عدم مدخلية للاجازة فى التأثير اصلاً بل المؤثر التام فى المعاملة الفضولية العقد ليس الا و الاجازة كاشفة عن كون ذلك العقد تمام التأثير و هذا يتصور على وجوه حسب ما ذكره العلامة المحقق السيد محمد كاظم الطبا طبائى(ره) فى حاشيته على المكاسب.

١- ان يكون العقد مشروطاً بالرضا المقارن الاعم من الفعلى و التقديرى بمعنى كون المالك راضياً على فرض التفاته اليه و الى مافيه من المصلحة و ان لم يكن بالفعل راضياً بل كان كارهاً من جهة غفلته أو جهله بالمصلحة فالاجازة الآتية فى المستقبل كاشفة عن حصول الشرط حين العقد و لا مدخلية لها فى التأثير اصلاً و هذا الوجه مختار بعض الافاضل من المعاصرين.

٢- ان يكون مشروطاً بأمر واقعى لانعرفه و يكون ذلك الامر ملازماً للاجازة الاستقبالية فتكون كاشفة عن حصول ذلك الشرط من غير ان يكون لها دخل فى التأثير و ذلك الامر المكشوف عنه مقارن للعقد.

٣- ان لا يكون هناك شرط للعقد اصلاً لا الرضا و لا الاجازة و لا شئ آخر نعم الشارع رتب الاثر على هذا القسم من العقد لا على القسم الآخر فالعقد الذى يتعقبه الرضا فى علم الله صحيح من اول الأمر لا لحصول الرضا بل لجعل الشارع و الذى لم

يتعقبه لم يجعل مؤثراً و لعل هذا مراد صاحب الجواهر من الوجه الاول من الوجوه الثلاثة التى ذكرها للقول بالكشف.

الثانى: الكشف الحقيقى بارجاع الشرط الى التعقب و الحكم بكون العقد مشروطاً بأمر اعتبارى مقارن و هو تعقب الرضا و هذا الوجه ظاهر جماعة من العلماء منهم صاحب الفصول على ما اشار اليه فى بحث مقدمة الواجب و منهم اخوه شيخ المحققين(صاحب الحاشية) على ما حكى عنه.

الثالث: الكشف الحقيقى بمعنى كون نفس الاجازة المتأخرة شرطاً فيكون الشرط و جودها فى المستقبل و هذا ظاهر المشهور و اختاره فى الجواهر صريحاً.

و الامام الخوئي (ره) ذكر هذا الوجه ثم اجاب عنه و هذا نصّ تقريراته: و هذا المعنى اى تأثير الأمر المتأخر فى الأمر المتقدم يتصور على نحوين:

فإنّ ما يكون دخيلاً فى الأمر المتقدم و شرطاً فى تحققه تارة يكون من اجزائه و اخرى من شرائطه. اما الاول: فكالمرکبات الاعتبارية كالصلاة مثلاً بان يكون الجزء المتأخر دخيلاً فى صحة الجزء المتقدم، بحيث انّ المتقدم تحقق صحيحاً و تام العيار و كان المؤثر فى ذلك هو الجزء المتأخر مع انه لم يتحقق فان كل جزء من الاجزاء اللاحقة فى الصلاة دخيلة فى صحتها.

و اما الثانى فككون الأمر المتأخر من شرائط الامر المتقدم لا من اجزائه و مقوماته و هذا كدخاله اغسال المستحاضة فى صحة صومها، فإنّ صحة صوم الجزء المتقدم من طلوع الفجر مشروط بغسلها بعد الفجر بناء على كونه بعد الفجر - كما هو الحق - و صحة الصوم قبل الظهر مشروط بغسلها بعد الظهر و صحة صوم اليوم مشروط بغسلها بعد المغرب عند بعض و ان كان نادراً بخلاف الاولين، فان فى جميع ذلك قد أثر الامر المتأخر فى صحة المشروط المتقدم إلا انّ الكشف بهذا المعنى غير معقول فى كلا القسمين ، فأنّه كيف يعقل تحقق المشروط على ما هو عليه من دون تطرّق نقص عليه مع عدم تحقق شرطه الا بعد مدة وليس هذا الاّ التناقض الواضح، فان معنى تحقق المشروط على ما هو عليه من التمامية و الصحة عدم دخالة شئ فيه من الامور المتقدمة و المتأخرة و معنى دخالته عدم تمامية المشروط و تحققه على وجهه بتمامه و كماله، و هل هذا الاّ التناقض الواضح؟ و من هنا قال بعض الاكابر : ان الالتزام بدخالة الامر المتأخر فى الامر المتقدم ليس الا الالتزام بعدم استحالة التناقض فى الشرعيّات.

و اما الأمثلة المذكورة، فشى منها لا يكون دليلاً على صحة ما توهم و سيأتى الوجه فى صحتها و عدم ارتباطها لهذا الوجه. ([٦٤])

الرابع: ذلك (كون نفس الاجازة المتأخرة شرطاً) مع ادعاء ان الشرط هو الوجود الدهرى للاجازة و انه و ان كان بحسب الزمان متأخراً الاّ انه بحسب وعائه الدهرى مقارن و يمكن ارجاعه الى السابق. و ذكر المحقق النائنى (ره) هذا الوجه حسب ما ذكر مقرّره المحقق الشيخ محمد تقى الآملی (ره) ان اهل المعقول قالوا بأنّ المتغيرات فى وعاء الزمان ثابتات فى عالم الدهر، و مرادهم من هذه العبارة ان لكل مهية نحوين من الوجود و جود تفصيلي يختص بها الذى به موجودية المهية فى عالم الزمان بنحو البسط و النشر، و هو يتكثر بتكثر المهيئات و وجود واحد جمعى فى عين وحدته و جود كل المهيئات فتكون الكل موجودة به على نحو الجمع و اللف، و هو المعبر بعالم الدهر، فالامر المتأخر و ان كان متأخراً بالوجود التفصيلي الزماني لكنه مقارن مع المتقدم بحسب وجوده الجمعى الدهرى، فهو شرط بهذا الوجود، فلا تأخر للشرط. ([٦٥])

و فى الختام قد انتج بأن مقتضى القاعدة الاولى فى باب الاجازة و فى باب دخل كل امر غير موجود فى الحال

هو النقل، و الحكم بتحقيق الاثر عند تحقق جميع ماله الدخل فى تحققه مما فرض دخله، فان لم يقيم دليل على خلافه فلا محيص عن التزامه.

و ان قام الدليل على تقدم الاثر على بعض ماله الدخل فى تحققه، مثل ما ورد فى المقام مما يدل على تقدم حصول الملكية على تحقق الاجازة، فان امكن جعل الامر الانتزاعى و ساعد على شرطيته الدليل و العقل و الاعتبار فيتعين الالتزام به كما فى الواجبات الارتباطية مثل الصوم و الصلاة و نحوهما حيث اوضحنا فى الاصول كون الوجوب و الواجب و الامتثال فيها جميعاً تدريجية فراجع ما فى الواجب المشروط.

و ان لم يساعد الدليل و العقل و الاعتبار على شرطية الامر الانتزاعى بل قام الدليل و العقل و الاعتبار على شرطية الامر المتأخر بوجوده العيني الخارجى فلا بد من الالتزام بالكشف الحكمى، و المقام من هذ القبيل حيث ان مايدل على اعتبار الرضا و الاجازة فى العقد يدل على اعتبارهما بالوجود الخارجى بحيث لو فرض عدم تعقب العقد بالاجازة مع تحقق الاجازة نفسها لكان نفس وجود الاجازة فى الخارج كافياً فى صحة العقد.

و ان كان الامام الخوئى (ره) قائلاً بإمكان جعل الامر الانتزاعى و ان وعاء الوجودات الاعتبارية ليس الآ عالم الاعتبار فتوجد بمجرد الاعتبار لكونها خفيف المؤنة من غير احتياج الى مبادئ الوجود الخارجية كما سيأتى مختاره فى هذا المقام.

و كان مراد النائينى (ره) من الكشف الحكمى ما افاده الشيخ محمد باقر الاصفهاني (ره) و حاصله: ان كل امر متقدم يكون كالمادة الهيولائية بالنسبة الى امر متأخر عنه، و كان المتأخر كالصورة فى افادة فعلية ذاك الامر يكون بوجوده منشأً لتحقيق الفعلية فى ذاك المتقدم فلا يمكن ترتيب الاثر على المتقدم قبل وجود المتأخر لعدم تحقق فعليته قبله، لكن اذا تحقق المتأخر يصير المتقدم فعلياً و يخرج عما هو عليه من القوة الى الفعل ، و يلزم ترتيب الاثر عليه من حينه، لكن عند وجود المتأخر، و ذلك كالركوع فان الوصول الى حد يتمكن من وضع اليدين على الركبتين شرط فى صدق الركوع على اول انحنائه عن القيام الى ان يصل الى ذاك الحد فهذا الانحناء الخاص قابل لان يتصور بصورة الركوع و يكون ركوعيته منوطاً بالوصول الى الحد المخصوص و اذا وصل يصير الانحناء بتمامه ركوعاً.

الخامس: الكشف الحكمى بمعنى كون الاجازة شرطاً و مؤثراً من حين وجودها الا ان تأثيرها انما هو فى السابق بمعنى أنها تقلب العقد مؤثراً من الاول. ([٦٦])

و فى الخاتمة قد انتج السيد طباطبائى (ره) ما اختاره الشيخ الاعظم فى هذا المقام من أن الانسب بالقواعد و العمومات ([٦٧]) هو النقل و اما الاخبار، فالظاهر من صحيحه محمد بن قيس وغيرها ([٦٨]) الكشف الحقيقى و لكن الشيخ الاعظم (ره) قائل بالكشف الحكمى.

لقد عرّف سماحة آية الله المكارم الشيرازى (مدظله العالى) الكشف الحقيقى و الحكمى و الانقلابى ما هذا لفظه:

الكشف الحقيقي: كون النقل و الانتقال حاصل من زمن العقد و ان خفى علينا و بعد الاجازة نعلم ذلك من دون ان يحصل اى تغيير فى البيع بعد حدوث الاجازة.

الكشف الحكمى: بمعنى اجراء احكام الكشف عليه بمقدار الامكان فالمملك لم ينتقل من المالك الى المشتري الا من حين الاجازة كما فى صورة النقل و لكن اذا اجاز رتب عليه آثار الملكية من اول الامر بمقدار ما يمكن. الكشف الانقلابى: تأثير الاجازة بعد وجودها فى العقد الواقع على صفة عدم التأثير فى الماضى و جعله مؤثراً من زمن وجوده فتؤثر فى الماضى فينقلب عما كان عليه. ([٦٩])

و الامام الخوئى(ره) قسّم الكشف الحقيقى الى اقسام منها ما اشار اليه المحقق و الشهيد الثانى - على ما حكى عنهما- من ان الاجازة متعلقة بالعقد فهو رضى بمضمونه و ليس الا نقل العوضين من حينه.

و محصل ذلك ان الرضا من الاوصاف التعليقية و الصفات النفسانية ذات الاضافة لها تحقق و تكون فى صقع النفس و لها بحسب نفسها فى ذلك العالم ماهية و وجود و توجد بخالقية النفس و مع ذلك لا بد ان تضاف الى شئ و يتعلق به حتى يكون ذلك الشئ متعلقه نظير العلم.

و فى الختام اختار من اقسام الكشف الحقيقى هذا الوجه و اجاب عن ايرادات اوردوا عليه و قال: ان الاعتبار تارة يتعلق بالامر الحالى، فيعتبر ملكية داره مثلاً لشخص فى الحال الحاضر كما اذا باع داره من زيد بالفعل من غير ترقب و تأخر لان الاعتبار و المعتبر كلاهما فعلى و اخرى يتعلق بامر استقبالى كاعتبار الملكية لشخص بعد مدة كما فى باب الوصية حيث يعتبر الموصى ملكية الموصى به للموصى له بعد موته و وفاته فالاعتبار حالى و المعتبر استقبالى و ثالثه يتعلق بالامر الماضى بان يعتبر ملكية ما له لزيد من أمس فلو لم تكن الارتكازات العرفية على خلافه لحكمنا بجواز ذلك البيع ايضاً و كان المال ملك المشتري من أمس فانه ليس فى ذلك محذور عقلى أو شرعى بوجه.

و بالجملة بعد القول بتحقيق الاعتبار قبل الاجازة فمقتضى العمومات الحكم بالصحة و كونه بيعاً صحيحاً للمالك لانضمامه اليه بالاجازة لا ان الاجازة كشفت عن ان الملكية كانت حاصله من الاول بل الاجازة اوجبت حصول الملكية فعلاً اذن فيترتب عليه آثار الملكية من الاول، و على هذا فلا نكون مضطراً للميل الى ماذهب اليه المصنف(الشيخ الاعظم(ره)) من الالتزام بالكشف الحكمى. ([٧٠])

[٦٤]. مصباح الفقاهة، ج ٤، ص ١٣٤. [٦٥]. المكاسب و البيع، ج ٢، ص ٨٩. [٦٦]. حاشية المكاسب، ص ١٤٨.

[٦٧]. و فسر الاستاذ الپايانى(ره) فى تعليقه على المكاسب ما هذا لفظه: الظاهر أن المراد بالقواعد العلل و

المعلومات من تقدم العلة بجميع اجزائها من المقتضى و الشرط و عدم المانع على معلولها، و المراد من العمومات الادلة الدالة على اعتبار رضا المالك فى انتقال ماله، و كذا طيب نفسه فى حلية التصرف، و كذا وجوب

الوفاء بالعقود المستندة الى المالك أو من يقوم مقامه. [٦٨]. الوسائل، ج ١٤، ب ٨٨ من ابواب نكاح العبيد و الاماء، ح ١. [٦٩]. انوار الفقاهة، ج ١، ص ٢٢٣. [٧٠]. مصباح الفقاهة، ج ٤، ص ١٣٧.

ثمره القول بالكشف أو النقل

▲ ثمره القول بالكشف أو النقل

إنهم ذكروا للثمره بين الكشف و النقل مواضع:

منها: النماء فأنه على الكشف بقول مطلق لمن انتقل اليه العين، و على النقل لمن انتقلت عنه.

و منها: وطى المشتري الامه التى اشتراها فضولاً قبل اجازة المالك، فانه على الكشف الحقيقى حلال واقعاً لكشف الاجازة عن وقوعه فى ملك الواطى، و على الكشف الحكمى او النقل حرام واقعاً، و ذلك لوقوع الملك بالاجازة فلا يكون الوطى، فى ملك الواطى فان الاجازة الحاصلة بعد الوطى الواقع عن حرام لاتوجب انقلاب الحكم عن واقعه و جعل ما وقع حراماً حلالاً و الشئ لاينقلب عما هو عليه.

و منها: استيلاء الامه الموطوءة قبل الاجازة فانها تصير أم الولد على الكشف الحقيقى و الحكمى معاً دون النقل، اما على الكشف الحقيقى فظاهر، اما على الحكمى فلأن النقل و ان وقع من حين الاجازة لكن مقتضى ترتيب الآثار من حين العقد هو الحكم بوقوع الوطى بمعنى ترتيب اثره الذى فى المقام عبارة عن الحكم بصيرورة الامه أم ولد، و اما على النقل فعدم صيرورتها أم الولد ظاهر ايضاً. و ان احتمل الشيخ الاعظم (ره) عدم تحقق استيلاء على الكشف الحكمى ايضاً.

و منها: ان فسخ الاصيل لانشائه قبل اجازة الآخر مبطل له على القول بالنقل دون الكشف بمعنى أنه لو جعلناها ناقلة، كان فسخ الاصيل كفسخ الموجب قبل قبول القابل فى كونه ملغياً لانشائه السابق، بخلاف ما لو جعلت كاشفه، فإن العقد تام من طرف الاصيل، غاية الامر تسلط الآخر على فسخه، و ان قيل بعدم جواز فسخه مطلقاً حتى على القول بالنقل.

و منها : جواز التصرف الاصيل فيما انتقل عنه، بناء على النقل و ان قلنا بأن فسخه غير مبطل لانشائه و اما على القول بالكشف، فلايجوز التصرف فيه على ما

يستفاد من كلمات جماعة كالعلامة [٧١] و السيد الحميدى [٧٢] و المحقق الثانى [٧٣] و ظاهر غيرهم [٧٤] لكونه تصرفاً فى مال الغير بدون اذنه فهو حرام عقلاً و شرعاً.

و منها: لو مات احد طرفى العقد من البايع أو المشتري سواء كان العقد من قبل كليهما فضولياً أو من قبل احدهما فنفرض الكلام فيما لو كان فضولياً من جانب واحد فمات الاصيل قبل اجازة الآخر فيبطل العقد بناء على النقل فانه حين تحقق الملكية غير موجود و الفرض ان العقد لم ينعقد قبل الاجازة فيبطل.

و اما على القول بالكشف فانه يحكم بصحته فان الملكية قد تحققت على الفرض لم يبق فى البين الا اجازة المجيز فهى قد حصلت فيحكم بصحته.

و قد اورد عليه صاحب الجواهر (ره) من ان صحة العقد الفضولى متوقفة على بقاء مالكي العقد و من يستند العقد اليه و يكون العقد عقده باقياً على قابلية ذلك المعنى و بالموت يخرجان عن ذلك القابلية ولا يمكن استناد العقد اليه فلاوجه للصحة حتى على القول بالكشف.

و قال الامام الخوئى (ره) و الذى ينبغى ان يقال: انه لو كان النظر الى الادلة الخاصة للمعاملة الفضولية كرواية عروة البارقي [٧٥] و صحيحة محمد بن قيس [٧٦] فلاشبهة لظهورها فى كون المالك المجيز أو الطرف الآخر حياً

فلا اقل من اخذ المتيقن منها فانه ليس لها اطلاق يؤخذ به اذن فالحق مع صاحب الجواهر و ان كان النظر الى الادلة العامة اعنى العمومات و الاطلاقات الدالة على صحة المعاملة كقوله تعالى: ﴿اوفوا بالعقود﴾ [٧٧] و ﴿احل الله البيع﴾ [٧٨] و غيرهما فلاشبهة فى صحة المعاملة مع موت الاصيل أو المجيز مطلقاً على القول بالكشف و على القول بالنقل و ذلك اما على القول بالكشف فواضح، لان العقد قد تم من جميع الجهات الامن ناحية اجازة من كان العقد من قبله فضولياً فاذا حصلت الاجازة فلا معنى للحكم بالبطلان لصحة العقد من جميع الجهات.

و اما على النقل فالعقد قد وقع من المتعاقدين و يبقى الى زمان الاجازة معلقاً فى الهواء حتى يجيزه المجيز، فاذا اجاز يستند اليه العقد و موت الاصيل أو غيره من احد طرفى العقد لا يضر بالعقد الواقع، فان الشئ لا ينقلب عما هو عليه اذن فتشمله العمومات و المطلقات نعم لو كان الميت هو الاصيل لصار العقد من قبل ورثته ايضاً فضولياً فيتوقف صحته على اجازتهم ايضاً كتوقفها على اجازة المجيز الآخر.

و بالجملة لا نعرف وجهاً صحيحاً لدفع العمومات أو المطلقات عن شمولها لهذه المعاملة. [٧٩]

و منها: اذا كان المبيع فى البيع الفضولى مسلماً أو مصحفاً ثم ارتد احدهما الى الاصيل أو الفضولى فتظهر الثمرة حيثئذ بين القول بالكشف و بين القول بالنقل فانه على الاول، فيحكم بكون الكافر مالكاً لهما فان الفرض ان الملكية قد حصلت من زمان العقد فحين الارتداد كان مالكاً لهما.

و اما على الثانى فلا، لانه كان مراعى الى زمان الاجازة و بالاجازة كانت الملكية حاصله و الفرض ان المشتري

الاصيل مثلاً ارتد و سقط عن قابلية تملك المسلم و القرآن فيحكم ببطلان المعاملة.
و منها: ما لو انسلخت قابلية المنقول بتلف، أو عروض نجاسة له مع ميعانه الى غير ذلك . هذا اذا كان التلف بعد القبض و اما قبله فيحكم ببطلان العقد مطلقاً.

فاذا كان المبيع قبل البيع تحت يد المشتري بالايجار و نحوه و تلف بعد البيع أو كان امواله تحت يد الوكيل في غير جهة البيع فباعها شخص آخر من الوكيل فضولته ثم تلف المبيع قبل الاجازة، فانه حينئذٍ لاشبهه في ظهور الثمرة بين القولين، فإنه على القول بالكشف يكون التلف من الذي انتقل اليه المال فبالاجازة يكشف تلفه منه. و اما على القول بالنقل فيحكم بالبطلان، فإنه في زمان العقد لم يحصل النقل على الفرض و في زمان الاجازة قد انعدم المال فلا يكون المعدوم قابلاً للانتقال الى المنقول اليه بالاجازة و هذه الثمرات الثلاث التي ذكرنا اخيراً ما ذكرها الشيخ الكبير الشيخ جعفر كاشف الغطاء(ره) في شرح القواعد(مخطوط) و نقلها عنه الشيخ الاعظم(ره) في المكاسب و ذكر في المقام ثمرات أخر لم نذكر هنا للاختصار.

[٧١].قواعد الاحكام، ج٢. [٧٢].كنز الفوائد في شرح القواعد، ج٢. [٧٣].جامع المقاصد، ج١٢. [٧٤].كما في كشف اللثام، ج٢. [٧٥].مستدرک الوسائل، ج١٣، ب١٨ من ابواب عقد البيع و شروطه، ح١. [٧٦].الوسائل، ج١٤، ب٨ من ابواب نكاح العبيد و الاماء، ح١. [٧٧].البقرة (٢): ٢٧٥. [٧٨].المائدة(٥): ١. [٧٩].مصباح الفقاهة، ج٤، ص١٨٦.

الفرق بين الكشف الحقيقي و الحكمي

▲ الفرق بين الكشف الحقيقي و الحكمي

لقد ذُكرَ الفرقَ بينهما من وجوه:

الاول : وطى المشتري الامه التي اشتراها فضولاً قبل الاجازة، فانه على الكشف الحقيقي حلال واقعاً لكشف الاجازة عن وقوعه في ملك الواطى و على الكشف الحكمي حرام واقعاً، و ذلك لوقوع الملك بالاجازة فلا يكون الوطى في ملك الواطى.

الثاني: اذا اخرج المالك ما وقع عليه الفضولى عن ملكه ثم اجاز تكون الاجازة مؤثرة في عقد الفضولى و موجباً

لبطلان ما أوقعه على المال من العقد قبل الاجازة بناءً على الكشف الحقيقي دون الحكمى اما فى الكشف الحقيقى فلكشف الاجازة عن خروج الملك عن المجيز الى الآخر من حين عقد الفضولى، فوقع ما أوقعه عليه من العقد فى ملك الآخر و اما على الكشف الحكمى، فلكون الانتقال من زمان الاجازة و لو كان الاثر مترتباً من حين العقد. و اجاب المحقق النائنى (ره) عن الثمرة الاولى بما يرجع محصله الى أن الجواز و عدمه دائر مدار العلم باجازة المالك فيما بعد و عدمه فالعلم باجازة المالك فيما بعد يستلزم العلم بجواز التصرف الذى هو مسبب عن الاجازة فيما قبلها سواء قلنا بالكشف الحقيقى أو الحكمى.

و قال الامام الخوئى فى هذا المقام ما افاد استاذہ النائنى (ب) و التحقيق ان يقال: انه بناء على الكشف الحقيقى على جميع اقسامها غير ما ذكرنا يجوز التصرف فى المبيع و الثمن اذا علم ان المجيز يجيز العقد لتحقيق شرطه واقعاً فلا يجرى هنا اصله عدم الاجازة فيحكم بالجواز ظاهر او واقعاً و مع توليد الامه فتكون أم ولد و مع عدم العلم بالاجازة فيحرم التصرف فى الظاهر و يجوز فى الواقع، و يكون حلالاً على تقدير ان يجيز المالك و الآ، فيحرم فى الظاهر و الواقع و اما على ما ذكرنا من الكشف الحقيقى فلا يجوز التصرف فى الظاهر و الواقع حتى مع العلم بالاجازة فان الفرض ان الملكية تحصل بالاجازة فلا معنى لجواز التصرف قبله فى مال الغير بل يكون حراماً و مع وطى الامه فيكون زنا فيحد و لا تكون الامه ام ولد و لو مع تحقق الاجازة فإنها لا يوجب انقلاب ما وقع حراماً من واقعه و الشئ لا يتقلب عمّا هو عليه.

و اجاب عن الثمرة الثانية ان الاجازة تنفذ ممن ينفذ انشائه لو صدر منه الانشاء بدل الاجازة و الذى انتقل عنه المال بالعقد السابق، لا ينفذ انشائه اللاحق المخالف لعقده السابق، فلا تنفذ اجازته ضرورة عدم صحة نفوذ الاجازة الصادرة عن كل احد بالنسبة الى كل عقد، و لولم يكن بين المجيز و بين ما تعلق به العقد ربط و علقه اصلاً. [٨٠]

و ذكر السيد محقق الكلاتر (ره) فى شرحه على المكاسب ما هذا لفظه: لا يخفى انه كيف يُعقل الفرق بين الكشف الحقيقى و الحكمى اذا قلنا فى الحكمى بترتب جميع آثار الملك عليه من زمان العقد سواء قلنا: ان الشرط هو الاجازة بنفسها أم الوصف المنتزع و عنوان تعقب العقد بالاجازة [٨١] و على هذا فلا يترتب الثمرة بين كشف الحقيقى و الحكمى.

[٨٠]. المكاسب و البيع ج ٢، ص ٩٠. [٨١]. المكاسب، ج ٨، ص ٣٠٦.

الفرق بين المعاطات و الوديعة و العارية

▲ الفرق بين المعاطات و الوديعة و العارية

و الاجاره و البيع

الاعطاء لما كان من الافعال الاختيارية الصادرة بالارادة و الاختيار لم يكن يخلو عن قصد لامحالة نظير غيره من سائر الأفعال الصادرة بالارادة و الاختيار، و حينئذ فان كان قصده باعطاء المال بقاءه عند الشخص من دون ان يجوز له التصرف فيه و لا يخرج عن ملكه، فهذا يكون و دية لامحالة، و ان كان قصده بالاعطاء تحليل الانتفاع به مع بقاءه في ملك نفسه فهو عارية.

و اما اذا قصد به تملك منافع المال للآخذ مع بقاء عينه في ملكه فهو اجاره، كما أنه اذا كان قصده تملك عين المال للآخذ فان كان بلا عوض فهو هبة و اما اذا كان مع العوض فهو لامحالة بيع. فتأمل.

ثم ان المعاطاة و ان كانت جارية في جميع هذه الصور الا أن محل الكلام هو الصورة الاخيرة أعني ما اذا كان قصده بالاعطاء تملك ما له بالعوض.

حقيقة المعاطات و الاقوال فيها

▲ حقيقة المعاطات و الاقوال فيها

ان المعاطات حسب ما ذكرها الشيخ في النهاية و العلامة في التذكرة و الشهيد في شرح اللمعة و غيرهم عبارة عن : ان يعطى كل من اثنين عوضاً عما يأخذه من الآخر.

و قال المحقق الخراساني: ان المعاطات ، ما جعل موضوعاً لحكم في آية أو رواية، و لا في معقد اجماع، و انما عبر عما يتداول بين الناس، من المعاملة بلا صيغة.

و ذكر المحقق الايرواني في حاشيته على المكاسب: إن المعاطاة كل معاملة لم تكن بالصيغة المشتملة على شرائط الايجاب و القبول حصلت تلك المعاملة بالتعاطي للعوضين أو حصلت بانشاء المعاملة بالالفاظ الفاقدة للشرايط.

ان جملة الاقوال في باب المعاطات قدانهاها الشيخ في المكاسب الى ستة و الامام الخوئي في مصباح الفقاهة الى

سبعة و المحقق النائيني الى خمسة و نذكر هنا ما ذكره المحقق النائيني (ره):

الاول: القول بعدم افادتها شيئاً أصلاً، لا الملك و لا الاباحه و يكون حالها كالمقبوض بالعقد الفاسد فى عدم افادته لشيء فلو حصلت اباحه من غير ناحيه العقد الفاسد صحّ للقباض ان يتصرف فى ما قبضه و الا فلا اباحه من ناحيه العقد الفاسد (نسب هذا رأى الى العلامة فى نهايته و لكن حكى رجوعه عن ذلك فى كتبه المتأخره لانه خلاف للاجماع).

و فى مقابل هذا القول هو القول بكونها مفيدة لشيء فى الجملة و ينحلّ الى اربعة اقسام.

الثانى: افادتها الملك اللازم و هو منقول عن المفيد (ره) و عن بعض العامة كابى حنيفه فى المحقرات. و قد نفى هذه النسبه الى المفيد فى تعليقه مصباح الفقاهه. ([٨٢])

الثالث: افادتها الملك الجائز (انما تصير لازمه بذهاب احدى العينين و هو المختار عند المحقق الثانى و من تبعه. الرابع: افادتها لاباحه جميع التصرفات حتى المتوقفه على الملك كالوطى و نحوه (مع بقاء كل من العينين على ملك صاحبه و يحصل الملك اللازم بتلف احدى العينين ، أو بما هو بمنزله التلف). الخامس: افادتها لاباحه جميع التصرفات إلا ما يتوقف على الملك ([٨٣]) (كالوطى و العتق و البيع) و هذا هو المحكى عن حواشى الشهيد على القواعد.

و لقد اختار الشيخ الاعظم (ره) من هذه الوجوه الخمسه الوجه الثانى و هو المنسوب الى المفيد (ره) كما صرح فى المكاسب : فالقول الثانى لا يخلو عن قوه (وهو قول المحقق الثانى القائل بالملكىة فى مقابل من انكرها) و صرح بلزوم الملكىة بقوله: و عليه فهل هى لازمه ابتداءً مطلقاً، كما حكى عن ظاهر المفيد او بشرط كون الدال على التراضى لفظاً، كما حكى عن بعض المعاصرى الشهيد الثانى (كالمحقق الاردبيلى فى شرح الارشاد و المحدث القاسانى فى المفاتيح، و الفاضل السبزواري فى الكفايه) وقواه جماعه من متأخرى المحدثين أو هى غير لازمه مطلقاً، فيجوز لكل منهما الرجوع فى ماله، كما عليه اكثر القائلين بالملك ، بل كلهم عدا من عرفت؟ وجوه: أوفقها بالقواعد هو الاول (اى اللزوم كمناسب الى المفيد (ره) بناء على اصالة اللزوم فى الملك، للشك فى زواله بمجرد رجوع مالكة الأصل. ([٨٤])

و استدل ايضاً على لزوم المعاطاه بقوله تعالى: ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ ([٨٥]) فأنها تدل على لزوم كل عقد و المعاطاه عقد عرفى عنده.

و الامام الخوئى (ره) أيد كلام الشيخ فى المقام و هذا نصّ عبارة مقررّه: و المراد من الامر بالوفاء بالعقد هو الارشاد الى لزومه، و عدم انفساخه بالفسخ، اذ لو كان الأمر بالوفاء تكليفاً لكان فسخ العقد حراماً و هو واضح البطلان و عليه فمفاد الآية: انه يجب الوفاء بكل ما صدق عليه عنوان العقد عرفاً و من الواضح جداً أن المعاطاه عقد عرفى كسائر العقود، فتكون مشموله لعموم الآية. ([٨٦])

و اما دعوى الاجماع على عدم لزوم المعاطاة فغير تام اما الاجماع المحصل فهو غير حاصل جزماً و اما المنقول منه فلا دليل على حجيته كما ذكر فى الاصول.
و صرح الامام الخميني (ره): الاقوى وقوع البيع بالمعاطاة فى الحقيرو الخطير. و يعتبر فى المعاطاة جميع ما يعتبر فى البيع بالصيغة من الشروط الآتية ماعدا اللفظ. ([٨٧])

[٨٢]. مصباح الفقاهة، ج ٢، ص ٨٨. [٨٣]. المكاسب و البيع تقريرات النائيني بقلم العلامة محمد تقى الآملی.
[٨٤]. المكاسب. [٨٥]. المائدة (٥): الآية ١. [٨٦]. مصباح الفقاهة، ج ٢، ص ١٤٢. [٨٧]. تحرير الوسيلة، ج ١، ص ٥٠٦.

المراد من المثل والقيمة

▲ المراد من المثل والقيمة

لا ريب ان لفظى المثلى و القيمى لم يردا فى آية و لاروايه و لا فى معقد اجماع حتى يتكلم فى بيان المراد منهما بل هما عنوانان منتزعان من حكم العرف الممضى شرعاً بواسطة احالة كفيته الضمان اليهم بوجوب اداء المثلى فى بعض المضمونات و اداء القيمة فى البعض الآخر نظير الركن بالنسبة الى الصلاة ، فانه ليس بلفظ شرعى ورد فى لسان دليل و أنما هو عنوان انتزعه الفقهاء من حكم الشارع فى بعض الاجزاء و الشرايط ببطالان الصلاة بنقصانها أو زيادتها عمداً و سهواً فالمراد من المثلى ما يجب فيه المثل على الضامن و لا يبرئ ذمته الا باعطاء المثل و كذا القيمى.

وذكر المحقق النائيني (ره) بان مناط الحكم فى وجوب ردّ المثل فى المثلى و القيمة فى القيمى على ما يستفاد من قاعدة (على اليد) فلا جرم يكون الاولى ، الاضرار عمّا قيل فى تحديد هما و النظر الى ما يستفاد من القاعدة فى تشخيص المثلى و القيمى و تعيين ان مقتضى على اليد هو وجوب رد المثل فى اى موضع و رد القيمة فى اى موضع.

كما ان المراد من الركن ما يبطل الصلاة بتركه عمداً أو سهواً، فالمثلية و القيمة مثل الركينة متأخرة عن الحكم بوجوب المثل أو القيمة ناشئة من الحكم المذكور فلا يعقل جعلهما موضوعاً له، فلا بد ان يكون موضوع كل من

الحكمين جملة من الاموال المضمونة و لما كان كل من الموضوعين غير متميز عن الآخر جعلوا لكل منهما ضابطاً يميزه عن الآخر و عرفوه بتعاريف ذكرها الشيخ الاعظم (ره) في المكاسب و الظاهر ان الاختلاف في تعريفهما، ليس لاجل الخلاف في حقيقتيهما و ماهيتهما ، ضرورة ان مثل هذه التعريفات ، ليس بحد، و بل لارسم، بل من باب شرح الاسم كما هو الشأن في التفسيرات اللغوية، و لعله اشار الكل الى المعنى الواحد، و المفهوم الفارد، فلا مجال للنقض و الابرام فيها طرداً و عكساً و مع ذلك هذه التعاريف التي ذكرها الفقهاء (رضوان الله عليهم) لاتخلو عن الفائدة ، و نذكر ما هو الاهم منها:

الاول: ما ذكره الشيخ و ابن زهرة و ابن ادريس و المحقق و تلمذه و العلامة و غيرهم (قدس الله ارواحهم).
[٨٨]

بل المشهور على ما حكى: « المثلّى ما تساوت اجزأؤه من حيث القيمة» المراد من الاجزاء في قولهم: هو الافراد لا الجزء من الكل، لان الفرد هو الذى يصدق عليه اسم الحقيقة، دون الجزء من الكل كما توهمه المحقق الخراساني (ره) في حاشيته على المكاسب و هذا لفظه: و كيف كان فتعريف المشهور بأنه مما يتساوى اجزأؤه بحسب القيمة، لا يعم كثيراً من المثليات، مثل المسكوكات ، و سائر المصنوعات المشتبهات، كالساعات و الظروف، و الآلات الفرنجية، حيث ان كل واحد منها يكون مثلياً، و ليس مما يتساوى اجزأؤه بحسب القيمة [٨٩] و من المعلوم ان افرادها و مصاديقها ليست مختلفة من حيث القيمة.

الثاني: فعن العلامة في التحرير «المثلّى ما تماثلت اجزأؤه، و تقاربت صفاته». [٩٠]

الثالث: فعن الشهيد الاول و الثاني في الدروس و الروضة: « المثلّى المتساوى الاجزاء و المنفعة المتقارب الصفات» كالحنطة، و الشعير و غيرهما من الحبوب.

الرابع: فعن الشهيد الاول في غاية المراد: « المثلّى ما تساوت اجزأؤه في الحقيقة النوعية» بان تكون افراده داخله تحت نوع واحد و حقيقة واحدة كالحنطة مثلاً فأن جميع افرادها داخله تحت نوع واحد و حقيقة واحدة.

الخامس: عن بعض العامة: «المثلّى ماقدّر بالكيل، أو الوزن». [٩١]

السادس: ما ذكره المحقق السيد محمد كاظم الطباطبائي اليزدى (ره) في حاشيته على المكاسب: « المثلّى ما له مماثل في الاوصاف و الخصوصيات التي لا تختلف بها الرغبات و تتفاوت بها القيم قلة و كثرة» فكل ما كان كذلك غالباً فهو مثلى و كل ما كان لم يكن كذلك فهو قيمى. [٩٢]

السابع: ما ذكره المحقق الخراساني (ره) في حاشيته على المكاسب: «فالاولى تعريفه بما كثر افراده التي لاتفاوت فيها بحسب الصفات المختلفة، بحسب الرغبات». [٩٣]

الثامن: فعن الحاج ميرزا فتاح الشهيدى التبريزى (ره): إن المثلّى هو الكلى الذى يكون المدار فى مالىة افراده الخارجية على هذا، و ذلك كالحنطة مثلاً لأن مالىة جميع افرادها انما هى بلحاظ الجهات الكلية الجنسية او

النوعية او الصنفية بمراتبها المتنازلة بحيث لا دخل في ذلك للخصوصيات الشخصية الفردية اصلاً و القيمي بعكس ذلك هذا هو الضابط المحكم المستحكم. [٩٤]

التاسع: ما ذكره المحقق النائيني (ره): يعتبر في المثلى اجتماع امور:

الاول: ان يكون افراد نوع واحد او صنف واحد متحدة الصفات بحسب الخلقة الالهية كالحبات من الحنطة و نحوها من الحبوب و كذا اذا كانت كذلك بسبب صنع المخلوقين كالمطبوعات و المصنوع في المكين (كارخانه جات) و منه الدراهم و الدنانير المسكوكة على اشكال.

الثاني: ان يكون تلك الصفات المتحدة نوعاً او صنفاً ممالها قيمة.

الثالث: ان تكون لتلك الصفات بقاءً بحسب الزمان على حسب بقاء العين فمثل الخضروات التي تتبدل صفاتها في كل زمان مع عدم بقائها لا تكون من المثليات.

الرابع: ان تكون الافراد المتساوية مع الفرد التالف في الصفات شائعاً يمكن ردها الى المالك بحسب العادة لا ما اذا كانت نادرة يعز وجودها، فلو كان كذلك خرج عن المثلى و بعد اجتماع الامور الاربعة في شئ يكون مثلياً و بانتفائها او انتفاء شئ منها يكون من القيمي و هذا هو حق القول في باب المائز بين المثلى و القيمي سواء طابق مع ما قيل في تحديد هما ام لا؟ اذ ليست العبرة بما قيل بعد اتضاح المعنى. [٩٥]

[٨٨]. المبسوط، ج ٣، ص ٥٩، غنية النزوع، ٥٣٧، السرائر، ج ٢، ص ٤٨٠، شرايع الاسلام، ج ٣، ٢٣٩، كشف الرموز، للفاضل الآبي تلمذ المحقق، ج ٢، ص ٣٨٢ و قواعد الاحكام، ج ١، ص ٢٠٣. [٨٩]. حاشية المكاسب، ص ٣٥. [٩٠]. تحرير الاحكام، ج ٢، ص ١٣٩. [٩١]. بداية المجتهد، ج ٢، ٣١٧، فتح العزيز، ج ١١، ص ٢٦٦. [٩٢]. حاشية المكاسب، ص ٩٦. [٩٣]. حاشية المكاسب، ص ٣٥. [٩٤]. هداية الطالب الى اسرار المكاسب، ص ٢٢٤. [٩٥]. المكاسب و البيع ج ١ ص ٣٣٧.

مقتضى القاعدة في صورة الشك بين كون الشئ مثلياً او قيمياً

▲ مقتضى القاعدة في صورة الشك بين كون الشئ مثلياً او قيمياً

إذا علم بكون الشيء مثلياً أو قيمياً فهو و ان شك فيه، فهل الاصل يقتضى ان يعامل معه معاملة المثلى او القيمي؟
فهل الشك فى المثلية و القيمة من قبيل الشك فى الاقل و الاكثر؟ او انه من قبيل المتباينين؟ ثم على الاول فهل يكون الشك بين الاقل و الاكثر فى ناحية الاشتغال او يكون فى ناحية الاداء و الفراغ؟ فلمرجع على تقدير الاول هو البرائة و على تقدير الثانى هو الاشتغال، و على تقدير كون الشك فى المتباينين فهل الحكم هو تخير الضامن؟ او تخير المالك؟ او يحكم بالتنصيف، بمعنى الاخذ من نصف المثل و نصف القيمة؟ او يحكم بالصلح القهرى؟ وجوه: ذهب الشيخ الاعظم (ره) اولاً الى تخير المالك بين اخذ المثل او القيمة و هذا نصّ عبارته فى المكاسب: و الاقوى: تخير المالك من اول الامر؛ لاصالة الاشتغال. و التمسك بأصالة البرائة لا يخلو من منع. و عدل عنه بعد اسطر هذا لفظه: و لكن يمكن ان يقال: ان القاعدة المستفادة من اطلاقات الضمان فى المغصوبات، و الامانات المفرط فيها و غير ذلك هو: الضمان بالمثل، لانه اقرب الى التالف من حيث المالية و الصفات.

و ذهب المحقق النائنى (ره) ايضاً الى المثلية كما ذكر مقرر المحقق الآملى (ره) و هذا عبارته: فتحصل ان المختار هو وجوب ترتيب آثار المثلية عند الشك فى كون المقبوض مثلياً أو قيمياً لظهور الظرف (على اليد ما اخذت حتى تؤدى) فى كونها مستقراً و لازم كونها مستقراً هو ذلك للاستصحاب. لظهور قوله (ع) على اليد ما اخذت، فى كون نفس ما اخذت على اليد لاختسارته و دركه و قبل التلف يكون على اليد اداء المثل لاختسارته و دركه و بعد التلف نستصحبه. [٩٦]

و المحقق الخراسانى (ره) لقد ابتنى هذه المسألة على ان الضمان ، بالقيمة فى القيميات مجرد ارفاق ، بحيث لو تمكن من مثل العين التالفة، و ما يشابهها بحسب الصفات فيها، كان له دفعه، و لا يتعين عليه قيمته، كان الامر من باب الدوران بين التخير و التعيين، و الاصل عدم الخروج عن العهد الا بالمعين للشك فى الخروج بدونه، فلا وجه للتخير .

و لو كان الضمان بها فيها على نحو التعيين ، كان الامر من باب الدوران بين المتباينين و يتعين فيه الاحتياط لا التخير الا ان الاحتياط حيث يحصل هنا بمجرد تسليمهما (المثل و القيمة) ليختار المضمون له اى واحد شاء لا دفع كليهما، كما ان الاحتياط له ان لا يختار واحداً منهما، الأبرضاء الضامن، فالاحتياط لهما ان يختار احدهما بتراضيهما. انتهى.

والامام الخوئى (ره) لقد اختار ما ذهب اليه المحقق النائنى (ره) من الضمان بالمثل عند الشك فى ضمان المثل أو القيمة و الوجه فى ذلك: هو قيام السيرة القطعية على ان وضع اليد على مال الغير بلا سبب شرعى موجب للضمان، و عليه فان كان المال المزبور موجوداً بعينه فلا بد من رده على مالكيه على النحو الذى أخذه منه واذا تعذر ذلك لتلف ونحوه سقط عنه وجوب رد العين، وانتقل الضمان الى المثل. [٩٧]

[٩٦]. المكاسب و البيع، ج ١، ص ٣٤٥ مع تصرف. [٩٧]. مصباح الفقاهة، ج ٣، ص ١٥٦.

المراد من بدل الحيلولة و حكمه

▲ المراد من بدل الحيلولة و حكمه

و تنقيح البحث عنه يتوقف على بيان اقسام التلف، فانه يتصور على انحاء:

الاول: تلف الخصوصية العينية تلفاً حقيقياً أو حكماً و المراد بالتلف الحقيقي معلوم و بالحكمى ما اذا كان موجوداً، و لكن لا يرجى عوده الى المالك عادة كما اذا القى فى البحر أو صار فى خزانه سلطان لا يتيسر ارجاعه منه، و لا اشكال فى هذا القسم فى جواز المطالبة بالبدل و انه خارج عن مورد الكلام فى بدل الحيلولة.

الثانى: ما اذا زالت انحاء سلطنة المالك عن العين دائماً بحيث لا يرجى عودها مع بقاء العين وهذا القسم ايضاً ملحق بالتلف الحكمى، فيرجع فيه الى البدل.

الثالث: ما اذا زال بعض انحاء السلطنة كذلك دائماً بحيث لا يرجى عودها كالدابة التى يركب ظهرها اذا صارت موطوءة حيث انها يجب بيعها فى خارج المصر و ورد النص على وجوب غرامه الواطئ بثمنه ثم بيعه فى خارج المصر.

الرابع : ما اذا زالت سلطنة المالك زوالاً يرجى عودها اليه كالخشب الذى جعل من اجزاء السفينة فى وسط البحر بحيث يتوقف نزعها عنها فى وسط البحر على

غرق نفس محترمة، و لو كانت نفس الغاصب، أو مال محترم، لكن من غير الغاصب ، فانه يجب ابقائها الى ان تصل السفينة الى مكان يؤمن نزعها عنها عن الغرق، ففى مثل هذه الصورة تكون سلطنة المالك زائلة شرعاً مع رجاء عودها أو كان زوالها بحكم العقل كما اذا اخرج ماله الى بلد بعيد يتوقف عوده الى المالك الى مضى زمان يحمل ذاك المال اليه فى ذاك الزمان (يتضرر المالك بعدم الوصول الى ماله فى هذه المدة) و هذا القسم هو مورد بدل الحيلولة (لحيلولة الغاصب بين المالك و ماله).

و قد وقع الخلاف فى جواز مطالبة المالك حينئذ بالبدل فعن جماعة القول به، و عن آخرين كالمحقق الثانى(ره) انكاره حيث يقول لم يحصل لبدل الحيلولة معنى متّضح.

و ذهب الامام الخوئي (ره) ايضاً الى عدم جواز مطالبة المالك الغاصب ببدل الحيلولة في مدة انقطاعه عن ماله نعم يجوز للمالك ان يطالب بالمنافع الفائتة، فيكون المأخوذ بازاء تلك المنافع بمنزلة الاجرة للعين في مدت غيابها عن المالك، فلا يمكن الاستدلال على ثبوت بدل الحيلولة بالروايات و الاجماع لعدم دلالة كليهما بالمدعى.

قاعدة لاضرر و لاضرار

▲ قاعدة لاضرر و لاضرار

هذه احدى قواعد الفقهية المشهورة المعروفة بقاعدة لاضرر و مدركها روايات كثيرة مستفيضة في كتب الفريقين وردت في موارد عديدة: منها ما رواه في الكافي في قضية سمرة بن جندب عن ابن بكير عن زرارة عن ابي جعفر (ث) بعد نقل القضية انه (ص). قال للانصارى: اذهب فاقبلها و ارم بها اليه فانه لاضرر و لاضرار ([٩٨]) و في بعض الطرق هكذا قال (ص): انك رجل مضار و لاضرر و لاضرار على مؤمن. ([٩٩]) و منها ما رواه الفقيه مرسلاً في باب ميراث اهل الملل: لاضرر و لاضرار في الاسلام. ([١٠٠]) و كذا نقل عن نهاية الاثرية. ([١٠١]) و منها ما رواه الكليني عن عقبه بن خالد عن ابي عبد الله (ع) في انه قضى رسول الله (ص) بين اهل المدينة في مشارب النخل، انه لا يمنع نفع الشئ وقضى (ص) بين اهل البادية انه لا يمنع فضل ماء ليمنع فضل كلاء و قال: لاضرر و لاضرار. ([١٠٢]) و قد ادعى فخر الدين في الايضاح، في باب الرهن، تواتر الاخبار على نفى الضرر و الضرار فلا حاجة في سنده مع عمل الاصحاب به. و العمد في هذه القاعدة البحث عن فقه الحديث و شرحه و ايضاحه مع رعاية الاختصار و اما التفصيل و رفع الاشكالات فلا مجال لذكره هنا، و المتتبع فليراجع الى كتب المفصلة، المدونة في القواعد الفقهية. ([١٠٣]) الضرر اسم مصدر من ضرّ يضرّ ضرّاً و يقابله المنفعة و اما النفع فهو مصدر لا اسم مصدر فلا مقابلة بينه و بين الضرر كما ذكره في الكفاية. و مادة الضرر تستعمل متعدياً اذا كانت مجردة و اما اذا كانت من باب الافعال فتستعمل متعدية بالباء فيقال: اضرّ به و لا يقال: اضرّه.

و اما معنى الضرر فهو النقص فى المال، كما اذا خسر التاجر فى تجارته، أو فى العرض كما اذا حدث شئ أوجب هتكه مثلاً، أو فى البدن، كما اذا اكل شيئاً فصار مريضاً و بينه و بين المنفعة واسطة فاذا لم يربح التاجر فى تجارته و لم يخسر لايتحقق فى مورد من منفعة و لا ضرر و من ذلك يظهر انه لاوجه لما ذكره فى الكفاية من ان التقابل بين الضرر و النفع تقابل العدم و الملكة. لانه فى الموضوع القابل يرجع الى النقيضين لايمكن ارتفاعهما و فيهما(العدم و الملكة) يمكن الارتفاع حتى فى الموضوع القابل، فالمبيع الذى بيع برأس المال مثلاً مع ان تلك المعاملة قابلة للنفع و الضرر يصدق ان هذه المعاملة لانفع فيها و لا ضرر.

و المحقق الاصفهاني(ره) ذهب الى ان التقابل بين الضرر و النفع تقابل العدم و الملكة بالعرض و هذا لفظه: ظاهر اهل اللغة ان تقابل الضرر و النفع تقابل التضاد، و ظاهر شيخنا الاستاذ(ره)[١٠٤] ان تقابلها تقابل العدم و الملكة، و لا يخلو كلاهما عن محذور:

اما الاول، فواضح؛ اذ ليس الضرر المفسر بالنقص فى النفس أو المال أو العرض امراً وجودياً، ليكون مع النفع الذى هو امر جودى، متقابلين بتقابل التضاد.

و اما الثانى، فلأن النفع هى الزيادة العائدة الى من له علاقة بما فيه الفائدة، العائدة اليه، و عدمها عدم ما من شأنه ان يكون له فائدة عائدة.

الأن عدم النفع ليس بضرر، و الضرر هو النقص فى الشئ و هو عدم ما من شأنه التمامية، فهو عدم التمامية، لعدم الزيادة ليكون مقابلاً لها، بتقابل العدم و الملكة، و عدم الزيادة ليس بنقص حتى يرجع الى الضرر. نعم، النقص و الزيادة متقابلان، بتقابل العدم و الملكة بالعرض، لأن الزيادة تستدعى بقاء المزيد عليه على حده الوجودى، فالنقص بمعنى عدم بقاءه على صفة التمامية يستلزم عدم الزيادة، فيقابل الزيادة بالعرض.(١٠٥)

و اما الضرار فيمكن ان يكون مصدراً للفعل المجرد كالقيام و يمكن ان يكون مصدراً من باب المفاعلة لكن الظاهر ان المذكور فى الحديث هو الثانى اذ لو كان مجرداً لزم التكرار فى الكلام بلاموجب مع ان ذكر كلمة انك رجل مضار فى قضية سمره يؤكد كونه كذلك (ثم ان المعروف فى باب المفاعلة) انه فعل للثنين و لكن تتبع فى موارد الاستعمالات كما نبه عليه المحقق الاصفهاني(ره) (حسب ما ذكر فى تعليقه مصباح الاصول فى بحث قاعدة لا ضرر) يفيد بطلان ذلك بل ان هيئة المفاعلة وضعت لافادة قيام الفاعل مقام ايجاد المادة و كون الفاعل بصدد ايجاد الفعل.

و نذكر هنا نصاً ما ذكره المحقق الاصفهاني(ره) فى نهاية الدراية:

لا يخفى عليك ان الضرار، و ان كان مصدراً لباب المفاعلة، و هو- كما فى المتن - الاصل فيه ان يكون فعل الاثنين، كما هو المشهور.

الأن أنه لا اصل له، كما تشهد له الاستعمالات الصحيحة الفصيحة القرآنية و غيرها، فان فيها ما لا يصح ذلك، و فيها

ما لايراد منه ذلك كقوله تعالى ﴿يخادعون الله و الذين آمنوا﴾[١٠٦] فان الغرض نسبة الخديعة منهم الى الله، و الى المؤمنين لامنهما اليهم ايضاً و قوله تعالى ﴿و من يهاجر فى سبيل الله﴾[١٠٧] و ﴿يراؤن﴾[١٠٨] و ﴿ناديناه﴾[١٠٩] و ﴿نافقوا﴾[١١٠] و ﴿شاقوا﴾[١١١] و ﴿مسجداً ضراراً﴾[١١٢] و ﴿ولاتمسكوهن ضراراً﴾[١١٣] و ﴿لاتؤاخذن﴾[١١٤] الى غير ذلك . انتهى. و قوله تعالى ﴿و لاتضار والدته بولدها و لامولود له بولده﴾[١١٥]

و اما شرح هذه الجملة و مفادها اعنى: لاضرر و لاضرار فالأقوال المعروفة المشهورة التى ذكرها الفقهاء اربعة: الاول: ان يكون الكلام نفيّاً اريد به النهى عن ايجاد ضرر الغير أو مطلقاً، حتى على النفس كما فى قوله تعالى: لارفس و لا فسوق و لاجدال فى الحج[١١٦] حيث ان الآية الشريفة تدل على حرمة هذه الامور فى الحج، و قوله(ص) لاسبق الا فى خوف أو حافر أو نصل. [١١٧]

و غير ذلك من الموارد العديدة، و لقد اصرّ الشيخ شريعته الاصفهاني(ره) على هذا القول فى رسالته(قاعده لاضرر ولاضرار) و تعيّن هذا الاحتمال من بين الاحتمالات الاربع.

الثانى: ما افاده فى الكفاية من ان المراد نفى الحكم بلسان نفى موضوعه كما فى قوله (ع) لاربا بين الوالد و الولد.[١١٨] و لاسهو للامام مع حفظ المأموم. و لاسهو فى السهو. [١١٩] و امثال ذلك فيكون المراد من هذه الجملة بناءً على هذا القول ان الموضوعات التى لها احكام بعناوينها الاولى اذا صارت ضرورية و تعنونت بعنوان الضرر يرتفع ذلك الحكم عن ذلك الموضوع. فتكون هذه القاعدة بناءً على هذا حاكماً على الادلة الأولية بالحكومة الواقعة تضييقاً فى جانب الموضوع.

الثالث ما افاده الشيخ الاعظم(ره) و غيره : من ان المراد نفى الحكم الناشئ من قبله الضرر بمعنى: ان كل حكم صدر من الشارع فان استلزم ضرراً أو حصل من قبل جعله ضرر على العباد، سواء كان الضرر على نفس المكلف أو على غيره كوجوب الوضوء الذى حصل من قبل وجوبه ضرر مالى أو بدنى على المكلف، و كلزوم المعاملة فى المعاملة الغبنية حيث نشأ من قبله ضرر على المغبون مرفوعاً.

و على هذا فقد استعمل كلمة لا فى معناها الحقيقي و هو نفى جنس مدخوله حقيقة لا ادعاءً.

و الفرق بين هذا الوجه و الوجه الثانى هو ان الوجه الثانى يختص بما اذا كان متعلق الحكم ضررياً فى نفسه كالوضوء الموجب للضرر و اما هذا الوجه فيعم ما اذا كان الضرر ناشئاً من نفس الحكم كلزوم البيع المشتمل على الغبن أو ناشئاً من متعلقه كالوضوء الموجب للضرر، فاللزوم مرتفع فى الاول و الوجوب فى الثانى. و بعبارة اخرى: ان المرفوع فى الوجه الثانى هو متعلق الحكم و فى هذا القول نفس الحكم.

الرابع: ان يكون المراد منه نفى الضرر الغير المتدارك، و لازمه، ثبوت التدارك فى موارد الضرر بمعنى ان الشارع ينهى الضرر غير المتدارك بان يكون الضرر المتدارك فى حكم العدم و لا يراه الشارع ضرراً كما هو كذلك عند

العرف و العقلاء. فنفي الضرر المطلق يرجع الى نفي الضرر غير المتدارك.

و لقد اختار الامام الخوئي و البجنوردی (ب) ما افاده الشيخ الاعظم (ره) من كون الحديث دالاً على نفي جعل الحكم الضرري و اجابا عن الوجه الاول و الثاني و الرابع.

و اما الجواب عن الوجه الاول فلجل انه خلاف الظاهر لظهور الجملة في الرفع التشريعي فلا ربط له بالضرر الخارجي التكويني كي يتوهم ان النفي بمعنى النهي ، و الا يلزم الكذب أو يقال: ان نفيه ادعائي من باب نفي الحكم بلسان نفي الموضوع.

و ثانياً: لظهور الحديث و سوقه في مقام الامتنان و أى امتنان في الزام المكلف بلزوم ترك الاضرار؟

و ثالثاً: حمل الجملة الخبرية على الانشاء خلاف ظاهر اللفظ فيحتاج الى قرينه صارفه مفقودة في المقام.

و من هنا ظهر فساد القول الثاني ايضاً من توقفه على ان يكون المراد من الضرر هو الضرر الخارجي أو التكويني و هذا خلاف ظاهر كلمة لا ولا يصار اليه الا بعد عدم امكان الرفع الحقيقي، و في المقام ممكن كما لا يخفى.

و اما الجواب عن الوجه الرابع : اذ يرد أولاً ان التقييد خلاف الاصل فلا يصار اليه بلا دليل.

و ثانياً ان التدارك الموجب لانتفاء الضرر انما هو التدارك الخارجي التكويني لا التشريعي ، فمن خسر مالا، ثم ربح بمقداره صح ان يقال: إنه لم يتضرر- ولو مسامحة - و اما حكم الشارع بالتدارك، فلا يوجب ارتفاع الضرر خارجاً، فمن سرق ما له متضرر بالوجدان ، مع حكم الشارع بوجوب رده عليه.

و ثالثاً ان كل ضرر خارجي ليس مما حكم الشارع بتداركه تكليفاً أو وضعاً، فانه لو تضرر تاجر باستيراد تاجر آخر لا يجب عليه تداركه ، مع كون التاجر الثاني هو الموجب للضرر على التاجر الاول، فضلاً عما اذا تضرر شخص من دون ان يكون احدهم موجباً للضرر عليه، كمن احترقت داره مثلاً فانه لا يجب على جاره ولا على غيره تدارك ضرره.

و المحقق الاصفهاني (ره) ذهب الى ان نفي الحكم بنفي ذات ما يعرضه الضرر لا بنفي الضرر بما هو ضرر و هذا نصّ عبارته: و التحقيق أن الظاهر من قاعدة الضرر والخرج و اشباههما ان المقتضى لنفي الحكم هو الضرر و الحرج و الخطأ و أشباهها، فموضوع الحكم المنفي نفس ما يعرضه الضرر و الحرج و نحوهما، فنفي الحكم بنفي ذات ما يعرضه الضرر، لا بنفي الضرر بما هو ضرر، فلا فرق بين نفي الحكم عن

الضرر، و نفي الحكم بنفي موضوع يعرضه الضرر. [١٢٠]

[٩٨]. الكافي، ج ٥، ص ٢٩٢. [٩٩]. الكافي، ج ٥، ص ٢٩٤. [١٠٠]. من لا يحضره الفقيه، ج ٤، ص ٢٤٣. [١٠١].
 النهاية، ج ٣، ص ٨٢. [١٠٢]. الكافي، ج ٥، ص ٢٩٤. [١٠٣]. القواعد الفقهية للآيات العظام البجنوردی، و المكارم
 الشيرازي و غيرهما. [١٠٤]. صاحب الكفاية. [١٠٥]. نهاية الدراية، ج ٤، ص ٤٣٦. [١٠٦]. البقرة (٢): الآية ٩. [١٠٧].

النساء(٤): الآية ١٠٠. [١٠٨]. النساء (٤): الآية ١٤٢. [١٠٩]. مريم(١٩): الآية ٥٢. [١١٠]. آل عمران(٣): الآية ١٦٧. [١١١]. الانفال (٨) : الآية ١٣. [١١٢]. التوبة (٩): الآية ١٠٧. [١١٣]. البقر (٢): الآية ٢٣١. [١١٤]. الكهف (١٨): الآية ٧٣. [١١٥]. البقرة(٢): الآية ٢٣٣. [١١٦]. البقرة (٢): الآية ١٩٧. [١١٧]. الوسائل، ج ١٣، ب ٣ من احكام السبق و الرماية، ح ٤. [١١٨]. لم توجد الرواية بهذه العبارة فى المصادر و انما الموجود فيها: ليس بين الرجل و ولده رباً. الوسائل، ج ١٢، ب ٧ من ابواب الربا، ح ٣ و ١. [١١٩]. الوسائل ، ج ٥، ب ٢٤ من ابواب الخلل الواقع فى الصلاة، ح ٨. [١٢٠]. نهاية الدراية، ج ٤، ص ٤٥١، ان شيخنا الاستاذ آية الله العظمى الوحيد الخراسانى (مد ظله العالى) لقد القى فى خلال درسه (٧٧/١٢/١٨) فى وصف المحقق الاصفهاني: انه استمع عشرين سنه، تفكر عشرين سنه ثم نطق و شرع فى التدريس.

المراد من الضرر المنفى فى هذه القاعدة

▲ المراد من الضرر المنفى فى هذه القاعدة

المراد من الضرر المنفى فى هذه القاعدة هل هو الضرر الشخصى أو النوعى؟ المراد من الضرر الشخصى هو ان المناط فى رفع الحكم ترتب الضرر الشخصى الخارجى عليه ففى كل مورد نشأ من قبل الحكم الشرعى ضرر خارجى على شخص فذلك الحكم مرتفع فى حقه دون من لايتضرر من قبله. و المراد من الضرر النوعى كون الحكم ضروريا نوعاً و ان لم يكن ضرورياً فى بعض الاحيان أو لبعض الاشخاص. الظاهر من الحديث هو الضرر الشخصى لا النوعى لان معنى رفع الحكم فى كل مورد نشأ منه الضرر و اما فى المورد الذى لم ينشأ من قبله ضرر فلا معنى لرفعه بل الاطلاق يشمل، و لان الحديث فى مقام الامتنان يقتضى ان يكون الرفع بلحاظ شخص بحسب نفسه و الارتفاع الحكم عن شخص بلحاظ شخص آخر اى امتنان فيه؟ و لا يخفى ان المراد من الضرر فى الحديث الضرر الواقعى دون الظاهرى لان الالفاظ موضوعه لمعانيها الواقعيه لا بقيد انه معلوم: غاية الامر ان الجاهل المستند فى مخالفتها الى الامارة أو الاصل معذور غير مستحق للعقاب. و عليه فيكون الميزان فى رفع الحكم كونه ضرورياً فى الواقع، سواء علم به المكلف أم لا. فمن هذا يتولد الاشكال فى موارد:

منها: قولهم بصفة الوضوء أو الغسل مع الجهل بكون استعمال الماء ضرورياً.

و منها: تقييدهم لخيار الغبن بجهل المغبون بالغبن و خيار العيب بجهل المشتري بعيب المبيع.
و أمّا الجواب عن هذه الاشكالات فليراجع الى محلّه.

النسبة بين قاعدة الضرر و قاعدة الحرج

▲ النسبة بين قاعدة الضرر و قاعدة الحرج

قليل دليل نفى الحرج حاكم على ادلة نفى الضرر، كما انه حاكم على الادلة المثبتة للاحكام و لاجل هذا استدل على جواز التصرف و عدم الضمان فيما اذا دار الامر بين تضرر شخص و الاضرار بالغير من جهة التصرف في ملكه كمن حفر في داره بالوعة أو بئراً يكون موجباً للضرر على الجار اذا كان التصرف بداعي المنفعة ، بان يكون في تركه فوات المنفعة أو يكون الداعي التحرز عن الضرر، بان يكون في تركه ضرر عليه.
و الحق عدم حكومه دليل نفى الحرج على قاعده نفى الضرر، فان كل واحد منهما ناظر الى الادلة الدالة على الاحكام الاوليه، و يقيدها بغير موارد الحرج و الضرر في مرتبة واحدة فلاوجه لحكومه احدهما على الآخر.

الفرق بين قاعدة الضرر و قاعدة الحرج

▲ الفرق بين قاعدة الضرر و قاعدة الحرج

ان الضرر موجب لحرمة الفعل الضرري فارتكاب الفعل الذي فيه الضرر لايجوز فلايجتمع مع العبادة التي يجب الاتيان بها مقرباً.

و بعبارة اخرى: الفعل الذى ضررى مبعد ولا يمكن ان يكون المبعد مقرباً (ولا يطاع الله من حيث يعصى) بخلاف الحرج فان ارتكاب الفعل الحرجى لاحرمه فيه فليس بمبعد بل العبادة الحرجية التى يأتى بها مع المشقة تكون أكد فى العبودية و لاشك فى ان تحمل المشاق فى سبيل امتثال أوامر المولى و نواهيه ممدوح عند العقل و العقلاء (افضل الاعمال احمزها) الا ان يكون المولى نهى عن تحمله أو ايقاع نفسه فى المشقة.

وجه تقديم لاضرر على العمومات و الاطلاقات

▲ وجه تقديم لاضرر على العمومات و الاطلاقات

لاشك فى ان النسبة بين دليل هذه القاعدة و بين تلك الادلة عموم من وجه مثلاً دليل وجوب الغسل عام من حيث كونه ضررياً أو غير ضررى و لاضرر اعم منه لشموله لغير وجوب الغسل من الاحكام الضرريه فيتعارضان فى مورد الاجتماع و يقدم دليل لاضرر على تلك الادلة لحكومته عليها حكومه واقعيه بالتضييق فى جانب المحمول سواء كان المحمول حكماً تكليفاً أو وضعياً بلا تصرف و تضيق فى النسبة التى بين الموضوع و المحمول حتى يكون تخصيصاً. لان ملاحظة النسبة فرع التعارض و لاتعارض بين الحاكم و المحكوم اذ المعارضة فرع وحدة القضيتين بحسب الموضوع و المحمول و اما اذا كان لسان احدى القضيتين التصرف فى موضوع القضية الأخرى كقولهم: لاشك لكثير الشك . أو محمولها كقوله (ص) : لاضرر و لاضرار. بناء على ان مفاده رفع الحكم الضررى عن عالم الجعل و التشريع فلا تعارض حتى تلاحظ النسبة.

و اما الجمع العرفى الذى ذكره صاحب الكفاية (ره). و ان كان صحيحاً و مطابقاً للواقع الا انه ليس بلا سبب و جزافاً، و وجه الجمع العرفى هو ما ذكرنا من الحكومة فى هذه المورد و ربما يكون وجهه فى الموارد الأخر غير الحكومة من قوة الظهور فى احدهما لكونه أظهر أو كون أحدهما خاصاً أو غير ذلك.

اشكل شيخنا الاعظم الانصارى (ره) وغيره على تمامية هذه القاعدة المستفادة من قوله (ص) لاضرر و لاضرار بلزوم تخصيص الاكثر، لان المستفاد من هذا الحديث على مسلك الشيخ، و من تبعه نفى الحكم الذى ينشأ من قبله الضرر، و انه لم يجعل فى الدين مثل هذا الحكم ، وترى انه كثير من ابواب الفقه مثل هذا الحكم مجعول، كابواب الحج و الزكاة و الخمس و ابواب الجهاد و الضمانات بواسطة اليد أو الائتلاف الى غير ذلك.

ثم اجاب عنه: بأنه من الممكن، ان يكون بين الافراد الخارجة عن تحت هذا العموم جامع و التخصيص يكون

بعنوان اخراج ذلك الجامع الواحد و اخراج عنوان الواحد عن تحت عموم العام من العناوين التى يتعنون العام بها ليس بمستهجن و ان كان افراد العنوان الخارج اكثر من الافراد الباقى تحت العام.

و اعترض عليه صاحب الكفاية(ره) بان خروج عنوان واحد عن العام، ليس بمستهجن و لو كان افراده اكثر من الافراد الباقى تحت العام اذا كان عموم العام انواعياً و كان محط العموم الاصناف التى للعام و اما اذا كان محط العموم و النظر الى الاشخاص و مصاديقه فلا فرق فى استهجان تخصيص اكثر الافراد بين ان يكون بعنوان واحد و تحت جامع واحد فلو كان عنواناً واحداً ولكن محط العموم هو المصاديق و الافراد مثل اكرم كل عالم فلو كان المخصص عنواناً واحداً مثل الآن يكون فاسقاً و كان افراد الخاص اكثر من الباقى بعد الاخراج يكون هذا التخصيص مستهجنأ و ان كان بعنوان واحد.

و اما ان كان محط العموم انواع العالم، من الصرفى و النحوى و الاصولى و المنطقى و الفقهاء الى غير ذلك من الانواع و كان المخصص عنوان النحويين مثلاً و فرضنا افراده كان اكثر من مجموع الأنواع الآخر فهذا التخصيص ليس بمستهجن و الحاكم فى كليهما العرف.

و المحقق البجنوردى (ره) ايد اشكال الآخوند على الشيخ الاعظم (ب) و قال: هذا كله بحسب الكبرى و اما بحسب الصغرى فلاشك ان مصب العموم فى القاعدة هى الافراد، اذ مفادها كما استظهرنا من ادلتها هو نفى كل حكم ضررى أى: ينشأ من قبله الضرر وليس مفادها نفى كل نوع من انواع الاحكام الضرريه حتى لا يكون خروج نوع واحد موجباً للاستهجان و لو كان افراده اكثر ممابقى تحت العام.

هذا مضافاً الى ان الخارج من هذا العموم - على فرض تسليم التخصيص - ليس عنوان واحد و انما هو صرف فرض من الشيخ الاعظم الانصارى (ره) لان الاحكام الضرريه مجعوله بعناوين موضوعاتها، كعنوان الحج و الجهاد و الخمس و الزكاة و... الى غير ذلك من العناوين التى يجدها الفقيه المتتبع ، بل موضوع الاحكام الضرريه موضوعات مسائل هذه الأبواب.

فالصواب فى الجواب - عن اصل اشكال تخصيص الاكثر - ان خروج هذه المذكورات عن تحت القاعدة بالتخصص و ليس تخصيص فى البين اصلاً بيان ذلك: ان قاعدة نفى الضرر و كذلك قاعدة نفى الحرج بناء على ما استظهرناه من أن مفاد هما نفى الاحكام الضرريه و الحرجيه، يكون حاكمه على ادله الاحكام الاوليه، بمعنى ان الادله الاوليه لها اطلاق أو عموم يشمل كلتا حالتى الحكم من كونه ضررياً و غير ضررى، فالقاعدة تخرج حالة كونه ضررياً عن مفاد الاطلاق أو العموم فنتيجة هذه الحكومه لباً تقييد ذلك الاطلاق او تخصيص ذلك العموم بغير حالة كون ذلك الحكم ضررياً.

و اما اذا كان الحكم المجعول على موضوع ضررى دائماً كوجوب الجهاد و اعطاء الخمس و الزكاة مثلاً أو كان نفس الحكم دائماً ضررياً كحكمه بضمنان اليد فى مورد التلف - فخارج عن مصب هذه القاعدة و ليس من باب

التخصيص حتى يكون مستهجنًا لكونه تخصيص الاكثر.[١٢١]

والامام الخوئي(ره) لقد فصل في استهجان تخصيص الاكثر بين قضيه الخارجيه و الحقيقه و ان تخصيص الاكثر مستهجن في القضيه الخارجيه دون الحقيقه (و كلام المحقق البجنوردى(ره) يرجع ايضا الى هذا التفصيل) و اجاب عن اشكال الشيخ ما هذا عبارته: و اما الجواب عن اصل الاشكال فهو انه ليس في المقام تخصيص الا في موارد قليله:

الاول: من موارد التخصيص هو الحكم بنجاسة الملاقي للنجس، مع كونه مستلزماً للضرر على المالك، كما لو وقعت فأرة في دهن او مرق، فالحكم بنجاستهما كما هو المنصوص للضرر على المالك وكذا غير الدهن و المرق مما كان الحكم بنجاسته موجبا للسقوط عن المالىة أو لنقصانها.

الثاني: وجوب الغسل على مريض اجنب نفسه عمداً.

الثالث: وجوب شراء ماء الوضوء و لو باضعاف قيمته، فانه ضرر مالى عليه لكنه منصوص و مستثنى من القاعدة. هذه هي موارد التخصيص و اما غير ها مما ذكره شيخنا الانصارى(ره) فليس فيه تخصيص للقاعدة.

أما باب الضمانات فليس مشمولاً لحديث لا ضرر من اول الامر، لكونه وارداً في مقام الامتنان و الحكم بعدم الضمان موجب للضرر على المالك، و الحكم بالضمان موجب للضرر على المتلف، فكلاهما منافيان للامتنان خارجان عن مدلول الحديث بلا حجة الى التخصيص و الحكم بالضمان مستند الى عموم ادلة الضمان من قاعدة الاتلاف أو اليد أو غيرهما مما هو مذكور في محله.

و اما الاحكام المجعولة في الديات و الحدود و القصاص و الحج و الجهاد، فهي خارجة عن قاعدة لا ضرر بالتخصص لا بالتخصيص، لانها من اول الامر جعلت ضررئاً لمصالح فيها، كما قال سبحانه تعالى: و لكم في القصاص حيات يا اولى الالباب. وحديث لا ضرر ناظر الى العمومات و الاطلاقات الدالة على التكاليف التى قد تكون ضررئ، و قد لا تكون ضررئ، و يقيد بها بصورة عدم الضرر على المكلف، فكل حكم جعل ضررئاً بطبعه من اول الامر لا يكون مشمولاً لحديث لا ضرر، فلا يحتاج خروجه الى التخصيص.[١٢٢]

[١٢١]. القواعد الفقهية ، ج ١. [١٢٢]. مصباح الاصول، ج ٢، ص ٥٣٨.

النسبة بين قاعدة قبح العقاب بلا بيان

▲ النسبة بين قاعدة قبح العقاب بلا بيان

و قاعدة دفع الضرر المحتمل

قد يتوهم في المقام من ورود قاعدة دفع الضرر المحتمل على قاعدة قبح العقاب بلا بيان (بدعوى) ان حكم العقل بدفع الضرر المحتمل يكون بياناً عقلياً يرتفع به موضوع حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان. و الحق ما ذهب اليه الشيخ الاعظم و المحقق الخراساني (ره) من ورود قاعدة قبح العقاب بلا بيان على قاعدة دفع الضرر المحتمل اذ يرتفع بها موضوعها و هو احتمال الضرر بل في صورة جريان قبح العقاب بلا بيان تكون المؤاخذه معلومة العدم و الضرر معلوم الانتفاء كما افاد المحقق الخراساني في الكفاية: و لا يخفى انه مع استقلاله بذلك لا احتمال لضرر العقوبة في مخالفته، فلا يكون مجال هيئتنا لقاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل كي يتوهم انه تكون بياناً كما انه مع احتماله لا حاجة الى القاعدة (اي قاعدة دفع الضرر المحتمل) بل في صورة المصادفة استحق العقوبة على المخالفة، و لو قيل بعدم وجوب دفع الضرر المحتمل [١٢٣] بمعنى لو لم تجرى قاعدة قبح العقاب بلا بيان لم يجز الارتكاب عقلاً، سواء قلنا بقاعدة دفع الضرر المحتمل أم لا، اما لو قلنا بها فللقاعدة و اما لو لم نقل بها فلانه لا مؤمن للعقاب الواقعي في صورة المصادفة اذ مع احتمال وجود بيان يمكن الوصول اليه بالفحص عنه لا يكاد يستقل العقل بقبح العقاب فلا مؤمن.

[١٢٣]. الكفاية، ج ٢، ص ١٧٩.

الفرق بين اللقطة و مجهول المالك

▲ الفرق بين اللقطة و مجهول المالك

اللقطة: هي المال الضائع عن مالك غير معلوم.
و مجهول المالك: هو المال الذي ضاع ماله.

السهام المفروضة في كتاب الله تعالى

▲ السهام المفروضة فى كتاب الله تعالى

السهام المفروضة التى بيّنها الله تعالى فى كتابه ستة: النصف و الربع و الثمن و الثلثان و الثلث و السدس.

النصف: للبنات الواحدة اذا لم يكن معها غيرها، و للاخت الواحدة للأبوين أو للأب فقط، و للزوج ان لم يكن للزوجة ولد.

و الربع : للزوج ان كان للزوجة ولد وللزوجة ان لم يكن للزوج ولد.

و الثمن: للزوجة ان كان للزوج ولد.

الثلثان: للبنتين فصاعداً مع عدم الابن للميت، و للأختين فصاعداً للأبوين مع عدم وجود الأخ للأبوين أو للأب مع عدم الأخ لأب.

و الثلث: للأم ان لم يكن للميت ولد و لم يكن له اخوة متعددون و للأخ و الأخت من الأم مع التعدد.

السدس : لكل واحد من الأبوين مع الولد و ان نزل و للامّ مع الإخوة للأبوين أو للأب و للأخ الواحد من الأم و الاخت الواحدة منها.

المراد من العدالة

▲ المراد من العدالة

السهام المفروضة التى بيّنها الله تعالى فى كتابه ستة: النصف و الربع و الثمن و الثلثان و الثلث و السدس.

النصف: للبنات الواحدة اذا لم يكن معها غيرها، و للاخت الواحدة للأبوين أو للأب فقط، و للزوج ان لم يكن للزوجة ولد.

و الربع : للزوج ان كان للزوجة ولد وللزوجة ان لم يكن للزوج ولد.

و الثمن: للزوجة ان كان للزوج ولد.

الثلاث: للبتين فصاعداً مع عدم الابن للميت، و للأختين فصاعداً للأبوين مع عدم وجود الأخ للأبوين أو للأب مع عدم الأخ لأب.

و الثلث: للأم ان لم يكن للميت ولد و لم يكن له اخوة متعددون و للأخ و الأخت من الأم مع التعدد.

السدس : لكل واحد من الأبوين مع الولد و ان نزل و للأم مع الإخوة للأبوين أو للأب و للأخ الواحد من الأم و الأخت الواحدة منها.

[١٢٤]. الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية للشهيد الثاني. [١٢٥]. حاشية العروة للامام الخوئي، ج ١.
[١٢٦]. تحرير الوسيلة للامام الخميني، ج ١. [١٢٧]. تعاليق مبسوطه على العروة الوثقى، ج ١. [١٢٨]. التنقيح، ج ١، ص ٢٥٤.

الصغائر قاده في العدالة أم لا؟

▲ الصغائر قاده في العدالة أم لا؟

لاشك ان الكبائر – هي التي أو عد الله عليه النار في كتابه – كما في رواية (١٢٩) عبد الله بن ابي يعفور قال: قلت لابي عبد الله (ع): بم تعرف عدالة الرجل

بين المسلمين حتى تقبل شهادته لهم و عليهم؟

فقال: ان تعرفوه بالستر و العفاف، و كف البطن و الفرج و اليد و اللسان و يعرف باجتنايب الكبائر التي أو عد الله عليها النار من شرب الخمر، و الزنا، و الرياء و عقوق الوالدين و الفرار من الزحف و غير ذلك، و الدلالة على ذلك كله ان يكون ساتراً لجميع عيوبه حتى يحرم على المسلمين ما وراء ذلك من عثراته و عيوبه و تفتيش ما

وراء ذلك الى...([١٣٠]) هادمة للعدالة و مانعة عن تحقيقها. و اما لصغائر فهل هي كالكبائر أو لا؟

ذهب جمع الى ان المعاصي كلها كبيرة في نفسها فان المعصية كبيرة على كل حال، و انما تقسم المعاصي الى الصغائر و الكبائر من جهة مقايستها بما هو اعظم منها، و ذلك لوضوح ان معصية الزنا اكبر و اعظم من معصية الغيبة، كما ان معصية قتل النفس المحترمة اعظم من معصية الزنا و هكذا و على هذا فكل معصية تنافي العدالة. المعروف ان الصغائر غير قاذحة في العدالة الا بالاصرار على ارتكابها، فان الاصرار على الصغيرة بنفسه من الكبائر و لا صغيرة مع الاصرار.

و استدل لما ذهب اليه المشهور بوجوه:

الاول: وهو العمدة رواية عبد الله بن ابي يعفور المتقدمة لما ورد فيها من قوله: و تعرف باجتنب الكبائر التي أوعد الله عليها النار . بتقريب ان الاجتناب عن الصغائر ايضاً لو كان معتبراً في العدالة لم يكن للحصر باجتنب الكبائر وجه.

و يرد على ذلك من وجوه :

الاول : انه كما ذكرنا آنفاً انها ليست برواية معتبرة لضعف سندها لاجل احمد بن يحيى العطار على طريق الصدوق و محمد بن موسى الهمداني على طريق الشيخ و هما لم يوثقا في كتب الرجال.

الثاني : ان اجتناب الكبائر معرف اصولي، لغوى و طريق و امارة للعدالة في ظرف الجهل و عدم العلم بأنه هل يرتكب الصغائر أم لا؟ و ليس معرفاً منطقياً حتى تكون حقيقة العدالة هو اجتناب الكبائر، فاذا علم بأنه يرتكب الصغائر فيعلم انحرافه عن جادة الشريعة، فكيف يحكم بعدالته؟

الثالث: قد ورد في ذيلها : (و الدلالة على ذلك كله ان يكون ساتراً لجميع عيوبه) و معنى ذلك ان الستر لجميع العيوب معتبر في استكشاف العدالة، فان ارتكب الصغيرة في مراءى الناس و ان لم يتوعد عليه بالنار في الكتاب لا يكون ساتراً لجميع عيوبه، على انه لو ارتكب الصغيرة ، لانطمئن بانه لا يرتكب الكبيرة في المستقبل فالاجتناب عن الكبائر، طريق للعدالة في ظرف الجهل بالحال لاعند العلم بالانحراف عن الجادة و لو بالارتكاب الصغائر.

و استدل المشهور ايضاً على ما ذهب اليه بوجوه آخر لامجال لذكرها وردّها فليراجع الى كتب المفصلة.([١٣١])

و المحقق الهمداني(ره) في المقام قد فصل في الصغائر بين ما كان صدورها عن عمد و التفات تفصيلي الى حرمتها، فأنها حينئذ كالكبائر قاذحة في العدالة، و بين ما اذا صدرت لا عن التفاوت الى حرمتها، كما اذا صدرت غفلة أو لعذر من الاعذار العرفية و ذَكَرَ انها غير قاذحة في العدالة.

و لا يخفى ان ما أفاده (ره) لا يرجع الى محصل و ذلك: لان ارتكاب الصغيرة لا عن عذر و غفلة فلا شبهة انه يوجب الفسق و الانحراف و اما اذا كان عن غفلة فلا كلام في ان ارتكابها غير مضر للعدالة من دون فرق بين

الكبائر و الصغائر و اما اذا كان عن عذر عرفى فان بلغ ذلك مرتبة يراه الشارع ايضاً عذراً فى الارتكاب كما اذا بلغ مرتبة العسر و الحرج فلا اشكال فى ارتكابه و عدم كونه موجباً للفسق و الانحراف بلا فرق فى ذلك بين الكبيرة و الصغيرة

المراد من الكبائر

و اما لو لم يبلغ العذر العرفى مرتبة يراه الشارع معذراً فلا مناص من الحكم بحرمة ارتكابه و عصيانه و استلزامه الفسق و الانحراف ([١٣٢]) اذاً الصحيح ان ارتكاب المعصية كبيرة كانت ام صغيرة تستتبع الفسق و الانحراف و ينافى العدالة سواء استند الى عذر عرفى ام لم يستند.

تنبيه: الكبائر كل معصية ورد التوعيد عليها بالنار أو بالعقاب أو شدد عليها تشديداً عظيماً، أو دل دليل أو حكم العقل بأنها كبيرة، أو كان فى ارتكاز المشرعة كذلك أو ورد النص بكونها كبيرة. الكبائر المنصوصة عليها فى الاخبار:

الكبائر المنصوصة عليها فى الاخبار:

١- الشرك بالله ٢- قتل النفس التى حرم الله ٣- و الزنا ٤- و السرقة ٥ - و شرب الخمر ٦- و عقوق الوالدين ٧- و الفرار من الزحف [١٣٣] ٨- و اكل مال اليتيم ٩- و اكل الميتة ١٠- و اكل الدم ١١- و اكل اللحم الخنزير ١٢- و اكل ما اهل لغير الله ١٣- و اكل الرباء ١٤- و السحت [١٣٤] ١٥- و الميسر ١٦- و البخس [١٣٥] ١٧- و القذف ١٨- و اللواط ١٩- و شهادة الزور ٢٠- و اليأس من روح الله ٢١- و الامن من مكر الله ٢٢- و القنوط من رحمة الله [١٣٦] ٢٣- و معونة الظالم ٢٤- و اليمين الغموس ٢٥- و حبس الحقوق ٢٦- و الكذب ٢٧- و الكبر ٢٨- و الاسراف ٢٩- و التبذير ٣٠- و الخيانة ٣١- و ترك الحج ٣٢- و محاربة الاولياء ٣٣- و اللهو ٣٤- و السحر ٣٥- و كتمان الشهادة ٣٦- و ترك الصلاة ٣٧- و نقض العهد ٣٨- و قطع الرحم ٣٩- و التعرب بعد الهجرة [١٣٧] ٤٠- و انكار حق اهل البيت ٤١- و الحيف فى الوصية ٤٢- و الغناء ٤٣- و انكار ما انزل الله ٤٤- و ترك شئ مما فرضه الله ٤٥- و الاصرار على الذنب ([١٣٨]) ٤٦- و الغيبة ٤٧- و النميمة ٤٨- و الاستخفاف بالحج ٤٩- و منع الزكاة.

اقسام الولاية

تنقسم الولاية بالقسمة الاولى الى نوعين تكوينية حقيقية، و انشائية اعتبارية و الأول على اصناف:

احدها : ولاية الله تعالى على جميع الموجودات ، فبتلك الولاية أنشأها و

خلقها و بها حفظها و أدام بقاءها و بها تصرف فيها و دبر امرها وبها ينفيها اذا شاء فناء ها فله الخلق و الأمر.

و ثانيها: ولاية الملائكة على عالم التكوين على اختلاف مقاماتهم و شئونهم فان بهم ملأ الله السموات و الارض و جعلهم مدبرات امرهم و مقسماته.

ثالثها: ولاية النبي الاعظم (ص) و الأئمة (ث) التكوينية على العالم و اجزائه لقوله: و ذلّ كل شئ لكم و غيره من النصوص الكثيرة، بل و هذه الولاية كانت ثابتة للأنبياء ايضاً فى بعض مراتبها كقوله تعالى: ﴿ثُمَّ ادْعُهُنَّ يَأْتِيَنَّكَ سَعْيًا﴾ [١٣٩] و قوله تعالى: ﴿فَانْفُخْ فِيهِ فَيَكُونُ طَيْرًا﴾ [١٤٠] و قوله تعالى: ﴿خُذْهَا وَلَا تَخَفْ سَعِيدٌ هَا سِيرَتَهَا الْأُولَى﴾ [١٤١]

رابعها : ولاية الانسان على نفسه التكوينية، بل ولاية كل انواع الحيوانات على انفسها بمعنى ولاية روحه على جسمه و اعضاء بدنه ، يتصرف فيها بجميع انواع التصرف وفق مشيئته و ارادته.

النوع الثانى ايضاً على اقسام:

اولها: ولاية النبي الاعظم (ص) على احكام الشرعية. فى الجملة، فان الله قد فوّض أمر مجموع قواعد الدين و قوانينه التى أنزلها من السماء اليه، و جعل له الولاية عليها ليزيد فيها و ينقص حسب ما رآه صلاحاً للامة، من حيث مجتمعهم و من حيث الازمنة و الأمكنة التى يعيشون فيها، و قد عمل على وفق هذه الولاية و تصرف فى الاحكام فى موارد كثيرة يجدها الباحث الفاحص، و الظاهر ثبوت هذه الولاية للأئمة (ث) المنصوبة من قبل الله تعالى لادارة امور الأمة.

ثانيها: ولاية النبي الاعظم (ص) و الأئمة (ث) على نفوس الأمة و اموالهم، و الظاهر ثبوتها للانبياء الماضين ايضاً بالنسبة لأمتهم.

ثالثها: ولاية المنصوبين من قبل المعصوم ، بنصب خاص أو عام على الأمة نفوسهم و اموالهم ، فانها ولاية انشائية تشريعية جعلها من بيده امر هذه الولاية.

رابعها: ولاية القضاء المنصوبين من ناحية ولى الامر و حاكم الأمة، فان لهم الولاية على المتحاكمين و غيرهم بما يستلزمه ولاية الحكم و اتمام القضاء، فلهم الإجبار و اخذ الحق، و المال، و الأسجان، و الضرب متى اقتضته القضاة.

خامسها: ولاية امراء الجيوش و رؤساء العساكر على اختلاف طبقاتهم و تعدد مراتبهم كل بالنسبة الى من يليه و يكون تحت نظره و سلطانه و تربيته ، فان ذلك ولاية مجعولة منشعبة متفرعة عن ولاية نفس الحاكم على الامّة و على الجنود.

سادسها: ولاية الاب و الجد على الصغار من اولادهما و المجانين فى حال صغرهم و جنونهم ، ولاية على نفوسهم بتربيتهم و اجبارهم على ما هو صلاحهم و على اموالهم بالتصرف فيها حسب اقتضاء المصلحة.

سابعها: ولاية الام على اولادها فيما يتعلق بشئون الحضانة المجعولة فى حقها.

ثامنها: ولاية الأب و الجد للأب على البكر البالغة الرشيدة فى تزويجها الاول على اختلاف فى ذلك احوطه ذلك. تاسعها: ولاية كل بالغ عاقل عارف بالمعروف و المنكر من الدين، على غيره من كل مماثل له فى خصوص امره

بالمعروف و نهيه عن المنكر فى مرتبتها الأولى أو الثانية. [١٤٢])
هذا ما اردنا ذكره من المباحث الفقهية و قدتم بالخير.

[١٢٩]. و ان عبر عنها السيدنا الحكيم فى المستمسك و السيدنا الخوئى (پ) فى التنقيح بالصحيحة و لكن قد
اورد عليهما الشهيد الغروى فى تعليقه التنقيح و الاستاذ فى المباحث الفقهية بضعف طريقى الصدوق و الشيخ
(پ). [١٣٠]. الوسائل، ج ١٨، ب ٤١ من ابواب الشهادات، ح ١. [١٣١]. كالتنقيح و المباحث الفقهية و غيرهما. ١.
التنقيح بحث الاجتهاد و التقليد. [١٣٢] [١٣٣]. الزحف: الجيش. [١٣٤]. السحت: اكل مال الحرام. [١٣٥].
النقص فى الكيل و الوزن. [١٣٦]. القنوط: اليأس. [١٣٧]. التعرب بعد الهجرة: هو ان يعود الى البادية و يقيم مع
الاعراب بعد ان كان مهاجراً، يعدونه كالمرتد. [١٣٨]. هداية الطالب الى اسرار المكاسب، ص ٦٥٤. [١٣٩].
البقرة (٢)، الآية: ٢٦٠. [١٤٠]. آل عمران (٣)، الآية: ٤٩. [١٤١]. طه (٢٠)، الآية: ٢١. [١٤٢]. مصطلحات الفقه، لآية
الله المشكينى (ره).

حول المباحث المنطق

▲ حول المباحث المنطق

الحمد لله رب العالمين و الصلاة و السلام على اشرف الانبياء والمرسلين محمد المصطفى (ص) و آله الطيبين
الطاهرين المعصومين (ث) سيما ناموس الدهر و امام العصر الحجة بن الحسن العسكري (ع).
الذى يملأ الارض قسطاً و عدلاً بعد ما ملئت ظلماً و جوراً و اللعن على اعدائهم من الآن الى يوم الجزاء.
﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَ جَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾ [١٤٣]
[١٤٣]. النحل (١٦): ١٢٥.

المراد من المنطق

▲ المراد من المنطق

المنطق اما مصدر ميمي بمعنى النطق اطلق على العلم المذكور مبالغه في مدخليته في تكميل النطق حتى كانه هو و اما اسم مكان كأن هذا العلم محل النطق.

و انما سمى المنطق منطقاً لان النطق يطلق على الظاهري و هو التكلم و على الباطني و هو ادراك الكليات و هذا العلم يقوى الاول و يسلك بالثاني مسلك السداد فاشتق له اسم من النطق.([١٤٤])

ألفه الحكيم ارسطاطاليس، الملقب بالمعلم الاول([١٤٥])وهو ميراث ذى القرنين، و اختلفوا انه من الحكمة ام لا؟ قيل هو من العلوم الآليه حدّه و كنهه جميع المسائل التى لها دخل فى عصمه الذهن عن الخطاء فى الفكر أو القدر المعتدبه، فهو علم عملى آلى كما ان الحكمة علم نظرى غير آلى و قيل هو منها ان فسرنا الحكمة بخروج النفس الى

كمالها الممكن فى جانبى العلم و العمل لا ان فسرناها بالعلم باحوال اعيان الموجودات على ماهى عليه فى نفس الامر بقدر الطاقه البشرية. لأن موضوع المنطق هو المعقولات الثانيه و ليست بأعيان.

وقال الحكيم السبزواري فى لثاليه ما هو لفظه: بل هو من الحكمة و ان فسرت بالثاني لان المراد باعيان الموجودات، الموجودات الخارجيه، و المعقولات الثانيه، خارجيه من وجه. لأن كل موجود ذهني، خارجي فى نفسه، و انما هو ذهني بالقياس الى الخارج . لأنها هيئات لنفسه، و النفس خارجيه و هيئه الامر الخارجى، خارجيه و كيف لا يكون من الحكمة ووضعه لان يكون آله للحكمه و ينظر به اليها؟ و ما به ينظر الى الشىء، فان فيه فهو هو لكن من حيث انه ينظر به لا من حيث إنه ينظر فيه.

[١٤٤]. الحاشيه لملا عبد الله، ص ١٥٧. [١٤٥]. قال الشهرستاني فى الملل و النحل فى ترجمته ما هذا لفظه: هو نيقوماخورس من اهل اسطاخرا، وهو المقدم المشهور و المعلم الاول و الحكيم الفاضل المطلق عندهم . و انما ولد فى اول سنه ملك اردشير بن دارا، فلما اتت عليه سبع عشره سنه اسلمه ابوه الى افلاطون فمكث عنده نيفاً و عشرين سنه. و انما سموه المعلم الاول لأنه واضع التعاليم المنطقيه، و مخرجها من القوه الى الفعل ، و حكمه حكم واضع النحو و العروض فان نسبه المنطق الى المعانى التى فى الذهن نسبه النحو الى الكلام و العروض الى الشعر. و هو واضع لا بمعنى انه لم يكن المعانى مقومه بالمنطق قبله فقومها ، بل بمعنى انه جرد آله عن الماده فقومها تقريباً الى اذهان المتعلمين حتى تكون كالميزان عندهم يرجعون اليه عند اشتباه الصواب بالخطاء، و الحق

بالباطل، إلّا انه اجمل القول اجمال الممهدين، و فصلّه المتأخرون تفصيل الشارحين، وله حق سبق وفضيلة التمهيد و كتبه فى الطبيعيات و الالهيات و الاخلاق معروفة و لها شروح كثيرة (ص ١٩٦ ط صر). بل جاء فى الاثر ان ارسطوطاليس كان نبياً من الانبياء كما فى محبوب القلوب للديلمى حيث قال: يروى ان عمرو بن عاص قدم من الاسكندرية على رسول الله (ص) فسأله عما رأى؟ فقال : رأيت قوماً يتطّلّسون و يجتمعون حلقاً و يذكرون رجلاً يقال له ارسطوطاليس لعنه الله فقال صلوات الله و تسليماته عليه و آله: مه يا عمر! ان ارسطوطاليس كان نبياً فجهله قومه. ثم قال: الديلمى: اقول و يؤيد هذه الرواية ما نقل السيد الطاهر ذو المناقب و المفخر رضى الدين على بن طاوس(ره) فى كتابه فرج المهموم فى معرفة الحلال و الحرام من علم النجوم قولاً بان ابرخس و بطلميوس كانا من الانبياء، و ان اكثر الحكماء كانوا كذلك و انما التبس على الناس امرهم لاجل اسمائهم اليونانية (محبوب القلوب، ص ١٤ ط ١).

تعريف المنطق

▲ تعريف المنطق

و ينبغى ان نذكر هنا ماذكر القوم فى تعريف المنطق.
الاول تعريف المشهور: المنطق آلة ([١٤٦]) قانونية ([١٤٧]) تعصم ([١٤٨]) مراعاتها الذهن عن الخطاء فى الفكر.
الثانى: تعريف الشيخ الرئيس ابى على السينا: المنطق آلة قانونية تعصم مراعاتها عن ان يضلّ فى فكره. ([١٤٩]) هذا رسم للمنطق مقيساً الى غيره و ذكر رسم المنطق بحسب ذاته: « المنطق علم يتعلم فيه ضروب الانتقالات من امور حاصلة فى ذهن الانسان الى امور مستحصلة.»
الثالث تعريف الفارابى: «المنطق عيار العقل فيما يمكن ان يغلط فيه» ([١٥٠])

[١٤٦]. الآلة : هى الواسطة بين الفاعل و منفعله فى وصول اثره اليه كالقلم للكاتب فانه واسطة بينه و بين المكتوب فى وصول اثره اليه. و عرفها ابو على السينا الآلة ما يؤثر الفاعل فى منفعله القريب منه بتوسطه. (المنطق واسطة بين النفس الناطقة و الادراكات الاكتسابية.) [١٤٧]. القانون هو لفظ يونانى أو لفظ سريانى موضوع فى الاصل لمسطر الكتابة و فى الاصطلاح قضيه كليه تعرف منها احكام جزئيات موضوعها و قال الشيخ ابو على سينا

فى تعريف القانون: القانون معرب رومى الاصل، و هو كل صورة كلية يتعرف منها احكام جزئياتها المطابقة لها. [١٤٨]. انما قال: تعصم مراعاتها. لان المنطقى قد يضل اذا لم يراع المنطق. [١٤٩]. الاشارات و التنبيهات ج ١ ص ٩. [١٥٠]. المنطقيات للفارابى ج ١ ص ١٦.

موضوع المنطق

▲ موضوع المنطق

اعلم ان الاقوال فى موضوع المنطق ثلاثة:
الاول: انه المعقولات الثانية من حيث يتوصل بها من معلوم الى مجهول و ذهب اليه اهل التحقيق.
و الثانى: انه المعلوم التصورى و التصديقى من حيث يوصل الى مطلوب تصورى و تصديقى و اليه ذهب اكثر المتأخرين.
و الثالث: انه الالفاظ من حيث انها تدل على المعانى و قد سبق اليه بعض الأوهام كما فى شرح المطالع لان نظر المنطقى بالقصد الأول ليس الا فى المعانى المعقولة و رعايه جانب الالفاظ انما هى بالعرض.

غرض المنطق

▲ غرض المنطق

حيث ان الفكر قد ينتهى الى النتيجة كحدوث العالم وقد ينتهى الى نقيضها كقدم العالم فاحد الفكرين خطأ لامحالة و ألا لزم اجتماع النقيضين فلا بد من قاعدة كلية لو روعيت لم يقع الخطأ فى الفكر و هو المنطق فالغرض منه حفظ الذهن عن الخطأ فى الفكر و بعبارة اخرى: تصحيح افكار الانسان و ارشاده الى طريق الاستنتاج الصحيح.

المراد من المقدمة

▲ المراد من المقدمة

مقدمة اسم فاعل من قدم متعدي او من قدم لازم، و في كلتي صورتين يلزم الاشكال، و الاول باطل لان معناها ذات يصدر منها التقدم لقارئها على غيره والوصف المتعدي في مقام الاطلاق يذكر مع مفعوله، فلو كانت المقدمة مأخوذة منه لقليل مقدمة القارى.

والثاني يكون معناها ذات تلبست بالتقدم مع انها قد وقع عليها التقدم من المؤلف. و جوابه: انا نختار الاول و نقول ان الاوصاف المتعدية قد تؤخذ عنواناً بلا متعلقها فيقال جاء القائد و نختار الثاني و نقول كونها اوقع عليها التقدم لاينافى كونها بالذات و بالطبع متلبسة بالتقدم لاحتياج المقصود اليها طالما([١٥١]) و افق الوضع الطبع.

قالوا ان التاء في المقدمة للدلالة على نقلها من الوصفية الى الاسمية نظير الكافية و الشافية و العلامة، ويرد عليهم ان التا موجودة في المقدمة حال كونها وصفا لانها على مازعموا وصف لطائفة المتقدمة من الجيش و المنقول يجب ان يبقى على هيئته المنقول منه فلا داعى للالتزام بتبديل تاء التأنيث بتاء النقل.

[١٥١] . طالما: كلمه مركبة من طال و ما و معناها : كثيراً ما.

الفرق بين مقدمة الكتاب و مقدمة العلم

▲ الفرق بين مقدمة الكتاب و مقدمة العلم

التزم المنطقيون في مقدمة الكتاب بكونها طائفة من الكلام تنفع في المقصود و في مقدمة العلم بكونها. طائفة من المعانى يجب الاطلاع عليها، فالفرق بينهما عندهم من وجهين:

احدهما كون كل منهما. من مقولة غير مقولة الاخرى، فمقدمة الكتاب من مقولة الكلام و مقدمة العلم من مقولة المعانى.

و ثانيهما ان مقدمة الكتاب تنفع المقصود و مقدمة العلم يجب الاطلاع عليها.
و يرد عليهم ايراد واحد وهو انه لا داعى الى جعل مقدمة الكتاب عبارة عن الكلام و جعل مقدمة العلم عبارة عن المعانى، اذ مقدمة الشئ حقيقة عبارة عن الامر الذى قدّم عليه و نفع فيه كما هو ظاهر معناها الوصفى فالالفاظ اذا دلت على امور تنفع فى العلم فهى باعتبار تلك المعانى مقدمة علم كما ان المعانى لو كانت تنفع فى الكتاب كانت مقدمة كتاب و كذا النقوش و غيرها مما يدل على امور تنفع فى ذلك.
نعم الذى ينفع اولاً و بالذات فى الكتاب و العلم هى المعانى ولكن الدال عليها باعتبار انه عنوان و وجه لها يسرى النفع اليها فيصح نسبة النفع الى الالفاظ أو النقوش بالعرض و المجاز.([١٥٢])

[١٥٢]. نقد الآراء المنطقية للشيخ على كاشف الغطاء، ص ١١.

المراد من التصور و التصديق

▲ المراد من التصور و التصديق

المراد من التصور: هو ادراك امر واحد أو امور متعددة من دون اذعان بالنسبة و التصديق: عبارة عن الاعتقاد بالنسبة الخبرية ثبوتية كانت أو سلبية. و قال المحقق المظفر(ره) المراد من التصديق : صورة المطابقة للواقع التى تعقلتها و ادركتها.

التصديق بسيط أو مركب؟

▲ التصديق بسيط أو مركب؟

اختلفوا فى حقيقة التصديق الى ثلاثة اقوال:

١- ماذهب اليه الحكماء من انه نفس الازعان و الحكم، و نكتفى هنا من كلمات الحكماء بما افاده صدر المتألهين فى صدر رسالته فى التصور و التصديق، فى تقسيم العلم الى التصور و التصديق قال: و لا يخفى ان انقسام العلم الى قسميه اعنى التصور و التصديق انقسام معنى جنسى الى نوعين متقابلين، و ان لكل منهما وحدة طبيعية غير تأليفية و لاصناعية، بل هما كيفيتان بسيطتان موجودتان فى النفس ، و هما من الكيفيات النفسانية التى وجودهما فى نفس الأمر هو كونها حالة نفسانية كالقدرة و الارادة و الشهوة و الغضب و الحزن و الخوف و اشباهها. و لو سئلت الحق فهما نحو ان من الوجود الذهنى يوجد بها معلومات فى الذهن و اما مفهوما فهما من قبيل المعلومات التى هى من المعقولات الثانية التى يبحث عنها المنطقيون فى صناعتهم، لا من قبيل العلم و الآ لم يكن تعريفهما.

و على اى الوجهين هما امران بسيطان اما على الاول فلانهما نحوان من الوجود، و كل وجود بسيط، و مع بساطته يتشخص بذاته لا بامر زائد.

واما على الثانى فهما نوعان من مفهوم العلم مندرجان تحت معنى العلم اندراج النوعى البسيطى تحت معنى الجنس كالسود و البياض تحت اللون لا كالانسان و الفرس تحت الحيوان، و لا كالاسود و الابيض تحت الانسان من المركبات الخارجية، و كل ما هونوع بسيط فى المعنى فليس لجنسه تحصيل الأفضله بل هما واحداً جعلاً و تحصيلاً.

٢- للامام فخر الدين الرازى (١٥٣) و من تبعه انه مركب من مجموع تصور المحكوم عليه و تصور المحكوم به و تصور النسبة الحكمية و الحكم.

٣- لصاحب الكشف و متابعوه من انه مركب من الامور الثلاثة (تصور الموضوع، و تصور المحمول، و النسبة) و ان الحكم عارض لها فالحكم على القول الاول نفس التصديق و على الثانى جزئه و على الثالث خارج عنه عارض له.

[١٥٣]. الامام فخر الدين الرازى فى تاريخ ابن خلكان: هو ابو عبد الله محمد بن عمر الطبرستانى الرازى المولد الملقب فخر الدين المعروف بابن الخطيب الفقيه الشافعى له التصانيف المفيدة فى علوم عديدة توفى سنة ٦٠٦ هـ (تاريخ ابن خلكان ج ٢ ص ٤٨ من الطبع الاول الهجرى فى ايران). و نقل شيخنا الاستاذ آية الله حسن زادة الآملى فى تعليقه على المنظومة عن العلامة الشيخ البهائى: يستفاد من كتب الفخر الرازى انه كان مائلاً الى التشيع و قال: و الحق مع الشيخ و من الشواهد ان الفخر قال فى التفسير الفاتحة من تفسيره الكبير مفاتيح الغيب فى مسألة الجهر بسم الله الرحمن الرحيم ما هذا لفظه: و ذلك يدل على اطلاق الكل على ان علياً كان يجهر بسم الله الرحمن الرحيم - الى قوله: ان علياً(ع) كان يبالغ فى الجهر بالتسمية فلما و صلت الدولة الى بنى امية بالغوا فى

المنع من الجهر سعيًا في إبطال آثار عليّ (ق) الى قوله: ان الدلائل العقلية موافقة لنا، و عمل علي بن ابي طالب (ع) معنا، و من اتخذ علياً اماماً لدينه فقد استمسك بالعروة الوثقى في دينه و نفسه. ج ١، من مفاتيح الغيب ط استانبول، ص ١٦٠ و ١٦١. اقول تأييداً لكلام الشيخ بهائي و الاستاذ الآملي ما ذكره فخر الرازي في تفسيره الكبير ج ٢٨ ص: ١٦٦ من الروايات الواردة في فضيلة علي بن ابيطالب (ق) نحو من مات علي حب آل محمد (ص) مات شهيداً و من مات علي بغض آل محمد (ص) مات كافراً مع تصريحه بان علياً من آل محمد (ص).

اقسام التصديق

▲ اقسام التصديق

اعلم أن مَنْ تصوّر النسبة الحكمية فاما ان يكون الصورة الحاصلة عنده بحيث تتأثر عنها كقولك في الترغيب: الخمر ياقوتية سيالية لذيذه و في التنفير العسل مرّة مهوّعة ام لا؟ و علي الاول تسمّى تخيلاً و علي الثاني فاما ان تكون تلك النسبة متساوية الطرفين بحيث لا يترجح عنده واحد منهما فتسمّى شكاً و اما ان لا تكون

متساويتها فاما ان يحصل القطع باحدهما ام لا؟ و علي الثاني تسمّى وهماً، ان كانت مرجوحة و ظناً ان كانت راجحة و علي الاول اما ان تكون ذلك الطرف المقطوع العدم؟ فتسمّى كذباً و اما ان يكون الوجود فتسمّى جزماً وهي اما ان تكون مطابقة للواقع او لا؟ و تسمى الثانية جهلاً مركباً و الاولى يقيناً ان كانت بحيث لا يقبل التشكيك و تقليداً ان كانت بحيث تقبله فهذه صور ثمان، اربع منها ليست بتصديق لعدم الادعان. [١٥٤]

فجعل الجهل المركب من اقسام التصديق نظرا الى انه يتضمن الاعتقاد و الجزم و ان خالف الواقع و لكننا اذا دققنا تعريف العلم نعرف ابتعاد هذا الزعم عن الصواب لان معنى حضور صورة الشيء عند العقل (ان تحضر صورة نفس ذلك الشيء اما اذا حضرت صورة غيره بزعم أنها صورته فلم تحضر الشيء، بل صورة شيء آخر زاعماً أنها هي. [١٥٥])

[١٥٤]. حاشية لحاشية ملا عبد الله، ص ٢١. [١٥٥]. المنطق ج ١.

المراد من المَعْرِفِ و الحِجَّة

▲ المراد من المَعْرِفِ و الحِجَّة

المَعْرِفُ عبارة عن المعلوم التصوري من حيث انه يوصل الى مجهول تصوري كالحَيوان الناطق الموصول الى تصور الانسان. وجه تسميته: من باب تسمية الدال باسم المدلول لانه يَعْرِفُ و يبيِّن حال المجهول التصوري. الحِجَّة في اللغة الغلبة و في الاصطلاح هو المعلوم التصديقي من حيث انه يوصل الى المجهول التصديقي و يسمَّى حِجَّة من باب تسمية السبب باسم السبب لكون هذا المعلوم التصديقي سبباً لذلك الغلبة. و الحِجَّة في المنطق تنقسم الى ثلاث اقسام.

القياس و التمثيل و الاستقراء لانَّ الاستدلال اما من حال الكلي على حال جزئياته و اما من حال الجزئيات على حال كليها و اما من حال احد الجزئين المندرجين تحت كلي على حال الجزئي الآخر فالاول هو القياس الثاني هو الاستقراء و الثالث هو التمثيل.

و اما الحِجَّة عند الاصولي لقد ذكرنا في مباحث الاصولية.

المراد من النظر و الفكر

▲ المراد من النظر و الفكر

التعريف المشهور عند المتقدمين «الفكر حركة ذهن الانسان من المطالب نحو المبادئ و الرجوع عنها الى المطالب». توضيح ذلك اذا اريد تحصيل مجهول مشعور به من وجه، انتقل الذهن منه و تحرك نحو المعقولات الى ان يجد مبادئ هذا المطلوب و يتصورها ثم ينتقل منها بترتيبها الى ذلك المجهول المطلوب فيحصل هناك انتقالان.

و اما تعريف الفكر عند المتأخرين: «فهو ترتيب امور معلومة للتأدي الى المجهول» فالانتقالان خارجان عن حقيقة الفكر بل هو حاصل من الانتقال الثاني و اخصر التعاريف ما ذكره سعد الدين التفتازاني في تهذيب المنطق: «النظر

ملاحظة المعقول لتحصيل المجهول» و العلامة المظفر في المنطق: «حركة العقل بين المعلوم و المجهول» و قال ان الفكر عند اكثر الناس عبارة عن الحركات الثلاث: ١- حركة العقل من المشكل (المجهول) الى المعلومات المخزونة عنده. ٢- حركة العقل - ثانياً - بين المعلومات، للفحص عنها و تأليف ما يناسب المشكل و يصلح لحله. ٣- حركة العقل - ثالثاً - من المعلوم الذي استطاع تأليفه مما عنده الى المطلوب. نعم من له قوة الحدس يستغنى عن الحركتين الأوليين و انما ينتقل رأساً بحركة واحدة من المعلومات الى المجهول فلذلك يكون صاحب الحدس القوى اسرع تلقياً للمعارف و العلوم، بل هو من نوع الالهام و اول درجته. و اما الفكر عند جمهور الناس فهو كل انتقال للنفس في المدركات الجزئية. و بعبارة أخرى يقول الجمهور في كل انتقال لأية مدركة من المدارك الباطنة من صورة جزئية الى اخرى، و على اى وجه كان الانتقال، ان هذه النفس تتفكر.

اقسام المبادئ

▲ اقسام المبادئ

المبادئ تنقسم باعتبار ذاتها الى المبادئ التصورية و التصديقية و باعتبار الغاية و النتيجة تنقسم الى المبادئ الخاصة و العامة و كل واحد منهما إما ان يكون في التصورات او التصديقات فيصير المجموع ستة:

١- المبادئ التصورية: هي الحدود و الرسوم نحو الانسان حيوان ناطق او الانسان حيوان ضاحك. و قيل المبادئ التصورية هي التي توجب معرفة الموضوع او المحمولات. ([١٥٦])

٢- المبادئ التصديقية: هي القضايا المؤلفة منها الاقيسة و الاستقراء و التمثيل نحو الاربعة زوج و كل زوج ينقسم بمتساويين فالاربعة تنقسم بمتساويين. و نحو كل حيوان اما ناطق او غير ناطق و كل ناطق من الحيوان حساسٌ و كل غير ناطق من الحيوان حساسٌ ينتج كل حيوان حساسٌ. و نحو النبيذ حرام لان الخمر حرام و علة حرمة الاسكار و هو موجود في النبيذ. و قيل المبادئ التصديقية هي الادلة توجب التصديق بثبوت المحمولات لموضوعاتها. ([١٥٧])

٣- المبادئ الخاصة في التصورات: مثل الفصول و الاعراض الخاصة. نحو الانسان ناطق او الانسان ضاحك

٤- المبادئ العامة فى التصورات: مثل الاجناس و الاعراض العامة المأخوذة فى التعريفات. نحو الانسان حيوان او الانسان ما شىء.

٥- المبادئ الخاصة فى التصديقات: مثل قضايا مخصوصة لها خصوصيات بمطالب مخصوصة. نحو زيد عالم و كل عالم له منزلة عند الناس فزيد له منزلة عندهم.

٦- المبادئ العامة فى التصديقات: مثل كبريات القياسات. نحو النقيضان لا يجتمعان و لا يرتفعان.

[١٥٦]. اجود التقريرات ج ١ ص: ٨. [١٥٧]. اجود التقريرات ج ١ ص: ٨.

اقسام المبادئ التصديقية

▲ اقسام المبادئ التصديقية

المبادئ التصديقية من حيث مادة القضية (صناعات الخمس) تنقسم الى خمسة اقسام:

الاول: المبادئ العلمية: و هى ما تكون مادة القضية بدهية غير قابل للانكار و هى على ستة انواع بحكم الاستقراء:

١- الاوليات: و هى قضايا يصدق بها العقل لذاتها

٢- المشاهدات: و هى القضايا التى يحكم بها العقل بواسطة الحس.

٣- التجريبات: و هى القضايا التى يحكم بها العقل بواسطة تكرار المشاهدة منا فى احساسنا.

٤- المتواترات: و هى قضايا تسكن اليها النفس سكونا يزول معه الشك ويحصل الجزم القاطع.

٥- الحدسيات: و هى قضايا مبدأ الحكم به حدس من النفس قوى جداً يزول معه الشك و يذعن الذهن بمضمونها.

٦- الفطريات: و هى القضايا التى قياساتها معها.

الثانى: المبادئ الظنية: و هى ما تكون مادة القضية خطائياً اى من المظنونات التى يحتمل خلافها. نحو زيد يطوف بالليل و كل من يطوف بالليل فهو سارق فزيد سارق.

الثالث: المبادئ الوهمية: و هى ما تكون مادة القضية مغالطياً او سفسطياً و هى تكون قضية كاذبة لازل لها من

الحقيقة نحو كل انسان بشر و كل بشر عادل فكل انسان عادل.

الرابع: المبادئ التسليمية: و هى ما تكون مادة القضية جدياً بان حصل التسالم بينك و بين غيرك على التسليم بانها صادقة، سوا كانت صادقة فى نفس الامر، او كاذبة، او مشكوكه، نحو قتل الانسان ذبح و ذبح الحيوان قبيح فقتل الانسان قبيح.

الخامس: المبادئ التخيلية: و هى عبارة عن المبدأ الذى يكون مادته شعرياً و الغرض منه حصول الانفعالات النفسانية. كما يقال: فى الترغيب بشرب الخمر. هذا خمر و كل خمر ياقوتيه سيالة فهو ياقوتيه سيالة.

اقسام الدلالة

▲ اقسام الدلالة

الدلالة تنقسم الى اقسام كثيرة بالاعتبارات المتعددة:

- الاول: الدلالة باعتبار الملازمة من كونها ذاتية او طبيعية او وضعية تنقسم الى اقسام ثلاثة: من العقلية و الطبيعية و
الوضعيه و كل واحد منها ينقسم الى اللفظية و العقلية فيصير المجموع ستة:
- ١- الدلالة العقلية اللفظية: كدلالة لفظ زيد المسموع من وراء الجدار على وجود الالافظ مثلاً.
 - ٢- الدلالة العقلية غير اللفظية: كدلالة الدخان على النار.
 - ٣- الدلالة الطبيعية اللفظية: كدلالة أَحْ أَحْ على وجع الصدر.
 - ٤- الدلالة الطبيعية غير اللفظية: كدلالة سرعة النبض على الحمى.
 - ٥- الدلالة الوضعية اللفظية: كدلالة لفظ زيد على ذاته.
 - ٦- الدلالة الوضعية غير اللفظية: كدلالة دوال الاربع (الخطوط و العقود و الاشارات و النصب) على مدلولها.
- و المحقق المظفر (ره) قسّم الدلالة الوضعية فقط الى اللفظية و غير اللفظية و الحكيم السبزواري فى لثاليه كملا عبد الله فى حاشية التهذيب قسّم كل واحد من الوضعية و العقلية و الطبيعية الى قسمين لفظية و غير لفظية.

اقسام الدلالة الوضعية:

▲ اقسام الدلالة الوضعية:

الثاني: الدلالة الوضعية اللفظية تنقسم الى اقسام ثلاثة:

١- الدلالة المطابقة: و هي دلالة اللفظ على تمام معناه الموضوع له كدلالة لفظ الانسان على تمام معناه، و هو الحيوان الناطق

٢- الدلالة التضمنية: و هي دلالة اللفظ على جزء معناه الموضوع له كدلالة لفظ الانسان على الحيوان وحده.

٣- الدلالة الالتزامية: و هي دلالة اللفظ على معنى خارج عن معناه الموضوع له لازم له كدلالة لفظ العمى على البصر.

النسبة بين دلالة المطابقة و التضمن و الالتزام العام و الخاص، كلما صدق التضمن او الالتزام صدق المطابقة لأندلالة اللفظ على جزء المعنى او الخارج اللازم فرع دلالة اللفظ على تمام معناه و ليس العكس اذ يجوز ان يكون للفظ معنى بسيط لاجزاء له و لا لازم له فيتحقق المطابقة بدون التضمن و الالتزام. و اما النسبة بين التضمن و الالتزام عموم و خصوص من وجه لتصادقهما فيما كان للشئ معنى مركب و له لازم عقلى او عرفى و قد يصدق التضمن دون الالتزام فيما كان للشئ معنى مركب لا لازم له و قد يكون بالعكس فيما اذا كان للشئ معنى بسيط له لازم.

دلالة المطابقة بالوضع فقط، و دلالة التضمن و الالتزام بمشاركة الوضع و العقل، كما فى اساس الاقتباس للمحقق الطوسى (ص ٨ ط ١) و اما عند علماء البيان فيسمى الاول بالوضعية و الآخران بالعقلية، كما قال الخطيب القزوينى فى اول البيان من تلخيص المفتاح: دلالة اللفظ اما على تمام ما وضع له، او على جزئه، او خارج عنه، و يسمى الأولى وضعية، و كل من الآخرين عقلية.

الثالث: انحصار الدلالة الوضعية بالدلالة التصديقية.

ان الدلالة على اقسام ثلاثة: (باعتبار دلالة اللفظ على المعنى و ارادته)

١- الدلالة التصورية: هي انتقال الذهن الى المعنى بمجرد سماع اللفظ و هذه الدلالة قهرية لا تتوقف على غير العلم بالوضع.

٢- الدلالة التفهيمية المعبر عنها بالدلالة التصديقية ايضاً: و هي عبارة عن ظهور اللفظ فى كون المتكلم به قاصدا لتفهيم معناه. و هذه الدلالة تتوقف زائداً على العلم بالوضع على احراز انه فى مقام التفهيم و لم ينصب قرينه متصله على الخلاف.

٣- الدلالة التصديقية: و هي دلالة اللفظ على ان الارادة الجديده على طبق الارادة الاستعمالية. و هذه الدلالة تتوقف على ارادة المتكلم لمضمون كلامه، هذه الدلالة ثابتة ببناء العقلاء. الدلالة التى تكون تابعة للارادة هي هذه الدلالة لا القسمين الاولين.

قد وقع الكلام بين الاعلام فى ان الدلالة الوضعية هل هي الدلالة التصورية او انها الدلالة التصديقية؟ فالمعروف و المشهور بينهم هو الاول بتقريب ان الانتقال الى المعنى عند تصور اللفظ لابد ان يستند الى سبب و ذلك السبب اما الوضع او القرينه، و حيث ان الثانى منتف فيتعين الاول، و ذهب جماعة من المحققين الى الثانى. كما هو التحقيق بحسب ما يقتضيه نظر الدقيق.

بناء على ان الوضع عبارة عن التعهد و الالتزام فواضح لعدم المعنى للالتزام بكون اللفظ دالاً على معناه و لو صدر عن لافظ بلا شعور و اختيار فلا يقع الامر غير الاختيارى طرفاً للتعهد و الالتزام و اما الدلالة التصورية كما ذكرنا عبارة عن انتقال المعنى من سماع اللفظ فهى غير مستنده الى الوضع. و هذا ما اختاره الامام الخوئى (ره) كما فى مصباح الاصول.

الحقيقة و المجاز

▲ الحقيقة و المجاز

اللفظ ان استعمل فى معناه الموضوع له فهو حقيقة [١٥٨] و ان استعمل فى غير ما وضع له لعلاقة فان كانت العلاقة هي المشابهة فذلك المجاز استعاره كاسد فى قولنا رايت اسداً يرمى و ان كانت العلاقة غير المشابهة من ساير انواع العلاقة بين المعنى الحقيقى و المجازى فالمجاز مرسل. المجاز فى الاصل من جاز المكان يجوز اذا تعداه نقل الى الكلمة الجائزة اى المتعدية مكانها الاصلى او الكلمة المجوز بها على معنى انهم جازوا بها مكانها الاصلى. (المطول)

[١٥٨]. الحقيقة فى الاصل فعيل بمعنى فاعل من حقّ الشئ اذا ثبت او بمعنى مفعول من حققت الشئ اذا اثبتته ثم نقل الى الكلمة الثابتة او المثبتة فى مكانها الاصلى و التاء فيها للنقل من الوصفية الى الاسمية و عند صاحب المفتاح التاء للتأنيث على الوجهين اما على الاول فظاهر لان فعيل بمعنى فاعل يذكر و يؤنثسواء جرى على موصوفه اولاً نحو رجل ظريف و امرأة ظريفة و اما على الثانى فلانه يقدر لفظ الحقيقة قبل النقل الى الاسمية صفة لمؤنث غير مجراء على موصوفها و فعيل بمعنى مفعول انما يستوى فيه المذكر و المؤنث اذا جرى على موصوفه نحو رجل قتيل و اما اذا لم يجر على موصوفه فالتأنيث واجب دفعاً للالتباس نحو مررت بقتيل بنى فلان و قتيله بنى فلان. و الحقيقة فى الاصطلاح الكلمة المستعملة فيما و ضعت له.

اقسام العلاقة

▲ اقسام العلاقة

المجاز المرسل يقع على وجوه كثيرة:

- ١- اطلاق السبب على المسبب كاليد على النعمة و هى موضوعه للجارحة المخصوصة لكن من شأن النعمة ان تصدر منها و تصل الى المقصود بها فالجارحة المخصوصة بمنزلة العلة الفاعلية لها. و على القدرة لظهور سلطانها بها و منه قولهم: رعيها غيثاً اى نباتاً لأنّ الغيث سببٌ للنبات.
- ٢- اطلاق المسبب على السبب عكس الاول، كقولهم: امطرت السماء نباتاً اى غيثاً لكون النبات مسبباً عنه.
- ٣- تسمية الشئ باسم ما كان عليه، كقوله تعالى: و آتو اليتامى اموالهم اى الذى كانوا يتامى اذ لا يتم بعد البلوغ.
- ٤- تسمية الشئ باسم ما يؤل اليه، كقوله تعالى: انى ارانى اعصر خمراً اى عنباً يؤول الى الخمرية؛ و لا يلدوا الا فاجراً كفاراً اى صائراً الى الفجور و الكفر.
- ٥- اطلاق اسم الكل على الجزء و يشترط فيه ان يكون اصلاً فيما وقع المجاز بسببه، كقوله تعالى: و لا تكتموا الشهادة و من يكتمها فانه آثم قلبه اى ذاته لان معدن كتمان الشهادة القلب. و منه قولهم: للربيئة (طلاية لى لشكر، ديدة بان) عين لأنها المقصود من كون الرجل ربيئة دون سائر ما عداها.
- ٦- اطلاق الجزء على الكل و هو عكس ما قبله، و الشرط ما سبق كقوله تعالى: يجعلون اصابعهم فى آذانهم اى أناملهم.

- ٧- اطلاق اسم الحال على المحل، كقوله تعالى: ففي رحمه الله هم فيها خالدون اي في الجنة لانها محل الرحمة.
- ٨- اطلاق اسم المحل على الحال و هو عكس ما قبله، كقوله تعالى: فليدع ناديه اي اهل ناديه اي مجلسه.
- ٩- تسمية الشيء باسم آله كقوله تعالى: و اجعل لي لسان صدق في الآخرين اي ثناء. لأنّ اللسان آله؛ و ما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه اي بلغه قومه.
- ١٠- اطلاق الفعل و المراد مشارفته و مقارنته و ارادته كقوله تعالى: ﴿ فاذا جاء اجلهم لا يستأخرون ساعة و لا يستقدمون ﴾ [١٥٩] اي فاذا قرب مجيئه. و قوله تعالى: ﴿ فاذا قمتم الى الصلاة فاغسلوا ﴾ [١٦٠] اي اردتم القيام.
- ١١- اطلاق اسم اللازم على الملزوم كقوله (ره) في العباس بن مرداس: اقطعوا عني لسانه، و أمر له بماءة ناقة؛ اراد عليه السلام سكوته عني لان قطع اللسان ملزوم للسكوت.
- و كقول شاعر الفرس:
- برقى گرفته بر كف و ابرى به پيش روى
ماهى نهاده بر سرو چرخى بزر ران
- اراد الشاعر من البرق السيف و من الابر الترس لان البرق و الابر لازمان للسيف و الترس
- ١٢- اطلاق اسم الملزوم على اللازم و هو عكس ما قبله، كما ورد انه كان اذا دخل العشر الأخير من شهر رمضان شدّ المئزر؛ و المراد الاعتزال عن النساء لأن شدّ المئزر لازم لاعتزالهنّ. قال:
- قوم اذا حاربوا شدّوا مئازرهم دون النساء و لو باتت بأطهار
و غير ذلك مما يتعذر حمل اللفظ فيه على معناه الحقيقي.
- ١٣- اطلاق المطلق على المقيد كقول الشاعر:
- و يا ليت كلّ اثنين بينهما هوى من الناس قبل اليوم يلتقيان
اراد من اليوم يوم القيامة.
- ١٤- اطلاق المقيد على المطلق و هو عكس ما قبله كقول شريح القاضي:
- اصبحت و نصف الخلق على غضبان. اراد من النصف نصف الجماعة سواء كان مساوياً لنصف الآخر ام لا.
- ١٥- اطلاق العام على الخاص: كقوله تعالى: و انا اوّل المسلمين. اراد من المسلمين بعض المسلمين لان الانبياء كانوا مسلمين كما قال تعالى: ما كان ابراهيم يهودياً و لا نصرانياً و لكن كان حنيفاً مسلماً.
- ١٦- اطلاق الخاص على العام كاطلاق الفقهاء على العلماء.
- ١٧- و المجاز بحذف المضاف سواء قام المضاف اليه مقامه ام لا و الاول كقوله تعالى: و اسئل القرية اي اهلها. و الثاني كقول الشاعر:

أَكَل امرءٌ تحسبين امرئاً و نار توقّد بالليل نارا.
ای و کل نار.

١٨- و المجاز بحذف المضاف اليه كقول الشاعر:

انا ابن جلا و طلاع الثنايا متى اضع العمامة تعرفوني
انا ابن رجل جلاً.

١٩- اطلاق احد المتجاورين على الآخر كاطلاق الميزاب على الماء و كقول شاعر الفرس:

گلی خوشبوی در حمام روزی رسید از دست محبوبی به دستم
بدو گفتم که مشکى یا عبرى که از بوى دلاویز تو مستم
بگفتا من گلی ناچیز بودم و لکن مدتی با گل نشستم
کمال هم نشین در من اثر کرد وگرنه من همان خاکم که هستم
هذا ما ذكره ابن الحاجب و فى الحقيقة هذه العلاقة ترجع الى علاقة الحال و المحل.

٢٠- اطلاق المبدل على البدل كاطلاق الدم على الدية.

٢١- ذكر النكرة و ارادة العموم كقوله تعالى: علمت نفسٌ ما احضرت اى كل نفس.

٢٢- اطلاق الضد للضد كاطلاق البشارة على الانذار.

٢٣- علاقة بالزيادة كقوله تعالى: ليس كمثله شىء اى ليس مثله.

٢٤- اطلاق المعرف بالالف و اللام على فرد كقوله تعالى: ادخلوا الباب سجداً. اى باباً من ابوابها.

٢٥- تسمية المحمول باسم الحامل كالرأوية فى المزايدة اى فى المزود الذى يجعل فيه الزاد اى الطعام المتخذ للسفر. و الراوية فى الاصل اسم للبعير الذى يحمل المزايدة و العلاقة كون البعير حاملاً لها.

[١٥٩]. الاعراف ٣٤:٧. [١٦٠]. المائدة ٥: ٦.

الفرق بين المنقول و المرتجل

▲ الفرق بين المنقول و المرتجل

المنقول: و هو اللفظ الذى وضع لمعنى ثم استعمل فى معنى آخر لوجود مناسبة بين المعنيين، و هجر استعماله فى المعنى الاول الذى وضع له و المنقول ينسب الى ناقله سواء كان من اهل اللغة كنقل الدابة عن معناه الاولى و هو المتحرك فى الارض الى معناه الثانوى و هو الفرس لمناسبة الحركة او من اهل الشرع كنقل الصلاة من الدعاء الى الاركان المخصوصة او من اهل المناطق و الفلاسفة و غير ذلك فيسمى بالمنقول اللغوى و الشرعى و المنطقى و الفلسفى و غير ذلك.

و المنقول قسمان: تخصيصى ان وضع فى معنى آخر و ترك استعماله فى الاول و تخصصى ان لم يكن استعماله فى المعنى الثانى بوضع عليه بل كثر استعماله فى الثانى.
المرتجل: و هو لفظ الذى وضع لمعنى ثم استعمل فى معنى آخر مع عدم المناسبة بينهما كما اذا جعل الابيض علماً لشخص اسود او جعل العلامة للجاهل مثلاً.

انواع المفهوم

▲ انواع المفهوم

المفهوم ينقسم الى قسمين: جزئى و كلى.
الجزئى: هو المفهوم الذى يمتنع انطباقه على اكثر من مصداق واحد كالاعلام الشخصية.

اقسام الجزئى

▲ اقسام الجزئى

ينقسم الجزئى الى الحقيقى و الاضافى:
١- الجزئى الحقيقى: كما ذكرنا هو المفهوم الذى يمتنع صدقه على اكثر من معنى واحد.

٢- الجزئى الاضافى: هو المفهوم المندرج تحت مفهوم اوسع منه. و هذا التعريف يشمل الجزئى الحقيقى من جهة اضافته الى الكلى و الكلى الذى يكون اخص من الكلى الآخر كالانسان بالقياس الى الحيوان و الحيوان بالقياس الى الجسم النامى و ... و النسبة بينهما العموم مطلقا لان كل جزئى حقيقى يندرج تحت مفهوم اعم فكل جزئى حقيقى جزئى اضافى و ليس العكس.

ينقسم الجزئى الى المنطقى و الطبيعى و العقلى

▲ ينقسم الجزئى الى المنطقى و الطبيعى و العقلى

المفهوم الجزئى (ما يمتنع صدقه على اكثر من مصداق واحد) يسمّى جزئياً منطقياً و معروضه (اعنى زيدا) يسمّى جزئياً طبيعياً، و المجموع (اعنى زيد الجزئى) يسمّى جزئياً عقلياً.

الفرق بين الجزء و الجزئى

▲ الفرق بين الجزء و الجزئى

الفرق بينهما من وجوه:

- ١- ان الجزء يوجد فى ضمن الجزئى و الجزئى يوجد فى ضمن الكلى.
- ٢- ان الموطن للجزء هو الخارج و للجزئى هو الذهن. لان المراد من الجزئى هو المفهوم المتحقق فى الذهن كما عرفت.

الجزئى لا يكون كاسباً و لا مكتسباً

▲ الجزئى لا يكون كاسباً و لا مكتسباً

اذ من يدرك جزئياً بما هو جزئى او حاله الجزئى لا يدرك منه جزئياً آخر بما هو جزئى الا ان يحسّه باحساس آخر (لأن الجزئى مغاير للجزئى الآخر) و لا يكون مكتسباً للجزئى كما ذكرنا و لا للكلى لأن الكلى اجلّ من ان ينال الجزئى بما هو جزئى ([١٦١])الكاسب و المكتسب هو الكلى.
الكلى: هو المفهوم الذى لا يمتنع انطباقه على اكثر من مصداق واحد.

[١٦١]. شرح المنظومه ص: ٤٩.

اقسام الكلى

▲ اقسام الكلى

الكلى ينقسم الى اقسام:

منها: الكلى المنطقى و الطبيعى و العقلى

١- الكلى المنطقى: مفهوم الكلى (ما لا يمتنع انطباقه على اكثر من مصداق واحد) يسمّى كلياً منطقياً لان المنطقى انما يبحث عن هذا المعنى كمفهوم الانسان و الحجر.

٢- الكلى الطبيعى: و هو معروض (ذات الموصوف) الكلى المنطقى نحو انسان بما هو انسان من غير التفات الى انه كلى او غير كلى، و سمى الثانى بالطبيعى لانه طبيعة من الطبايع اى حقيقة من الحقايق.

٣- الكلى العقلى: و هو المجموع من الكلى المنطقى و الطبيعى (اى العارض و المعروض) نحو الانسان الكلى يسمّى كلياً عقلياً اذ لا وجود له الا فى العقل.

الكلية الطبيعية هل هو موجود بوجود افراده ام لا؟

▲ الكلية الطبيعية هل هو موجود بوجود افراده ام لا؟

لا شك في عدم وجود الكلية المنطقية و العقلية في الخارج و انما الخلاف في الكلية الطبيعية هل هو موجود بالاصالة او بالتبع؟

الاقوال في وجود الكلية الطبيعية عديدة:

١- الحكماء قائلون باصالة الوجود تحققاً ذهبوا الى انه موجود بعين وجود اشخاصه، فالوجود وصف له بحال ذاته.

و في المطالع ([١٦٢]) و شرحه للقطب: وجود الكلية الطبيعية في الخارج يقيني لأن الحيوان جزء هذا الحيوان الموجود في الخارج و جزء الموجود موجود فالحيوان الذي هو جزئه إما الحيوان من حيث هو، او الحيوان مع قيد فان كان الأول يكون الحيوان من حيث هو موجوداً، و ان كان الثاني يعود الكلام في الحيوان من حيث هو جزئه و لا يتسلسل لا متناهي تركب الحيوان الخارجى من امور غير متناهية بل ينتهى الى الحيوان من حيث هو. و على تقدير التسلسل فالمطلوب حاصل لأن الحيوان جزء الحيوان الذى هو مع القيود الغير المتناهية و يتمتع ان يكون معه شيء من القيود و ألا كان ذلك القيد داخلاً فيها و خارجاً عنها فاذا الحيوان لا بشرط شيء موجود في الخارج و هو الكلية الطبيعية.

و قال الحكيم السبزواري في غرر الفرائد بعد البيان بان الكلية الطبيعية مقسم للماهية المطلقة و المخلوطة و المجردة و هذا نص عبارته: و كيف يكون قسم الشيء موجوداً و مقسمه غير موجود و القسم هو المقسم بعينه مع انضمام قيد و بينهما الحمل مواطاة و هو الاتحاد في الوجود، و هذا النحو من الاستدلال على وجود الطبيعية اولى و اخف مؤنة مما هو مشهور من انه جزء للشخص و الشخص موجود و جزء الموجود موجود. و قد اختار هذه النظرية في اللثالي ايضاً.

و قال المحقق خواجه نصير الدين الطوسي في تجريد الاعتقاد: و قد تؤخذ (اي الماهية) لا بشرط شيء و هو كلية طبيعية موجود في الخارج و هو جزء من الأشخاص و صادق على المجهول الحاصل منه و مما أضيف اليه. و قد استدل العلامة الحلبي (ره) شارح التجريد على وجود الطبيعية نظير ما ذكر في شرح المطالع كما ذكرنا آنفاً.

٢- و جمهور المتكلمين ذهبوا الى انه موجود بمعنى وجود اشخاصه، كما قال التفتازاني في التهذيب: و الحق ان وجود الكلية الطبيعية بمعنى وجود اشخاصه. فالوجود وصف له بحال متعلقه أى فرده موجود. و اختاره القطب

الرازی فی شرح المطالع (ص ۵۹).

۳- و القائلون باصالة الماهية فی التحقق و اعتبارية الوجود و ان كانوا قائلين بان التحقق وصف له بحال ذاته كالحكماء و لكن القول بأصالتها فائلٌ بل باطلٌ.

۴- الكلى الطبيعى موجود بوجود واحد عددى فى ضمن افراده و يتصف بالاضداد كما نقل الشيخ الرئيس عن رجل من العلماء كبير السن غزير المحاسن قد صادفه فى مدينة الهمدان و للشيخ الرئيس رسالة مفردة الى علماء دار السلام فى هذا الباب شنع فيها كثيراً على هذا الرجل غزير المحاسن كبير السن. [۱۶۳] و بين ان نسبته الى الافراد كنسبة الآباء الى الأبناء لا كنسبة الاب الواحد الى الابناء.

و شيخنا الاستاذ الحكيم آية الله حسن زادة الآملی (حفظه الله) أيد كلام هذا الرجل قد صادفه الشيخ فى مدينة الهمدان و هذا نص عبارته: اقول و انى أرى أن ذلك العالم الكبير كان راسخاً فى الحكمة المتعالية و الحقائق العرفانية و يشير فى قوله (ان الطبيعى موجود بوجود واحد عددى فى ضمن افراده و يتصف بالاضداد) الى رب النوع و افراده على ما استقصينا الكلام فى هذا الامر القويم و استوفينا البحث عن هذا المطلب العظيم فى رسالتنا المعمولة فى المثل الإلهية، و هى لم تطبع بعد. و اتصاف وجود واحد عددى يدل على انه وجود كلى سعى كما قال العارف ابو سعيد احمد بن عيسى الخراز: ان الله لا يُعرف الا بجمعه بين الاضداد فى الحكم عليه بها. [۱۶۴] و وجه بعض الافاضل ايضاً كلام هذا الرجل غزير المحاسن بان مراده من الكلى الطبيعى رب النوع للافراد و المراد من وجوده فى ضمن الافراد ظهوره فى الافراد كظهور الاصل فى الفرع. [۱۶۵]

[۱۶۲]. المطالع للكاتبى. [۱۶۳]. رسائل ابن سينا، ص ۴۶۲- ۴۷۹. [۱۶۴]. التعليقه على شرح اللئالى. و قال شيخنا الاستاذ الآملی فى توضيح كلمة غزير المحاسن ما هذا لفظه: ثم ان المحاسن جمع الحسن كالمشايين جمع الشين و المقابح جمع القبح، و معنى كون غزير المحاسن أنه كان عالماً ذا فنون لا انه كان كثيف اللحية كما انه سائر فى اللسنة ايضاً حتى رأينا من كان يدرس الآلى يفسر غزير المحاسن بكثيف اللحية هازلاً ضاحكاً. (ص ۱۴۸) [۱۶۵]. فصول المنطق، ج ۱.

الفرق بين المتواطئ و المشكك

▲ الفرق بين المتواطئ و المشكك

المتواطئ: هو كلى الذى يصدق على افراده على حد سواء كالانسان و الفرس و الذهب و الفضة فزيد و عمرو و خالد الى آخر افراد الانسان من ناحية الانسانية سواء، من دون ان تكون انسانية احدهم اولى من انسانية الآخر.

المشكك: وهو الكلى الذى ينطبق على مصاديقه بالتفاوت كالوجود و البياض. انما يسمى بالمشكك لانه يشكك الناظر فيه بادئ النظر هل هو متواط او مشترك لفظي، فمن نظر اليه ان لا حظه من جهة توافق افراده فى صدقه عليها توهم انه متواط و ان لا حظه من جهة اختلافها فيه باحد الوجوه الآتية توهم انه لفظ مشترك بين معان متعددة مختلفة. ([١٦٦])

و التفاوت اعم من ان يكون بالعلية و المعلولية كالوجود فان فردة الواجب تعالى علة لسائر افراده أو بالأولوية كتقدم وجود العدد و المساحة أو بالشدة و الضعف كالبياض بالنسبة الى الثلج و العاج أو بالغنى و الفقر أو التقدم و التأخر.

[١٦٦]. الحاشية على الحاشية ص ٣٥.

الفرق بين المشكك المنطقي و الاصولي:

▲ الفرق بين المشكك المنطقي و الاصولي:

المشكك المنطقي ما تفاوت افراده بالعلية و غيرها كما ذكرنا و المشكك الاصولي ما تفاوت ظهوره اللفظي على افراده كالانسان بالنسبة الى الرجل و الانثى و النسبة بينهما العموم و الخصوص مطلقا فكل مشكك عند المنطقي مشكك عند الاصولي و ليس العكس (فتأمل).

الفرق بين الكل و الكلى

▲ الفرق بين الكل و الكلى

الفرق بينهما من وجوه:

- ١- منها ان الكل متقوم باجزائه كزيد و الكلى متقوم بجزئياته كالانسان.
- ٢- و منها ان الكل فى الخارج و الكلى فى الذهن.
- ٣- ومنها ان اجزاء الكل متناهية و جزئيات الكلى غير متناهية (بمعنى انها كثيرة).
- ٤- و منها ان الكل لا يحمل على اجزائه و الكلى يحمل على جزئياته.
- ٥- و من انتفاء الجزء (كالاجزاء الرئيسة) ينتفى الكل و لا يلزم من انتفاء الجزئى انتفاء الكلى.
- ٦- حصول الكل يتوقف على حصول جميع اجزائه و حصول الكلى لا يتوقف على حصول جميع جزئياته بل يحصل بحصول فرد.

اقسام التقابل

▲ اقسام التقابل

التقابل ينقسم الى أربعة اقسام:

- الاول: تقابل التناقض و هو تقابل الايجاب و السلب، كقولنا: زيدٌ كاتب و زيد ليس بكاتب.
- و النقيضان لا يجتمعان و لا يرتفعان ، فمآل تقابل التناقض الى قضيه منفصله حقيقه نحو العدد اما زوج أو فرد فلا بد من تحقق احدهما فى الخارج فيلزم من صدق احدهما كذب الاخرى و بالعكس.
- الثانى: تقابل الضدين و هما امران وجوديان بينهما غاية الخلاف غير متضائفين لا يجتمعان فى محل واحد فى زمان واحد من جهة واحدة كالسواد و البياض و الحرارة و البرودة. و من احكام التضاد انه لا يقع بين ازيد من طرفين لأنه تقابل، و التقابل نسبة، و لا تتحقق نسبة واحدة بين ازيد من طرفين. و هذا عام لجميع اقسام التقابل.

الفرق بين الضدين و النقيضين

▲ الفرق بين الضدين و النقيضين

الفرق بينهما من وجوه:

- ١- ان الضدين بين الامرين الوجوديين و النقيضين بين الایجاب و السلب.
 - ٢- الضدان لايجتمعان و قد يرتفعان اذا كان لهما ثالث يقال: هذا الشئ ليس بابيض ولا اسود بل هو احمر: و اما النقيضان فلايجتمعان و لايرتفعان بل لابدّ من احدهما.
 - ٣- ان التناقض يكون فى الاقوال و التضاد يكون فى الافعال يقال الفعلان متضادان و لايقال متناقضان.
 - ٤- قديوجد النقيضان من القول و لا يوجد الضدان من الفعل الاترى ان الرجل اذا قال بلسانه زيد فى الدار فى حال قوله فى الضد إنه ليس فى الدار فقد اوجد نقيضين معاً.
- الثالث: العدم و الملكة و هما امران وجودى: عارض لموضوع من شأنه ان يتصف به، و عدمى: عدم ذلك الامر الوجودى فى ذلك الموضوع، كالبصر و العمى الذى هو فقد البصر من موضوع من شأنه ان يكون بصيراً. و هما كالضدين فى امتناع الاجتماع و جواز الارتفاع.
- الرابع: المتضايقان و هما امران وجوديان الذان يتعلقان معاً و لايجتمعان فى موضوع واحد من جهة واحدة و يجوز ان يرتفعا. كالأب و الابن، و الفوق و التحت، و العلة و المعلول.
- و من احكام التضاييف ان المتضائفين متكافئان وجوداً و عدماً و قوّة و فعلاً، فاذا كان احدهما موجوداً فالآخر موجود بالضرورة و اذا كان احدهما معدوماً فالآخر معدوم بالضرورة و اذا كان احدهما بالقوّة أو بالفعل فالآخر كذلك بالضرورة.

اقسام الحمل

▲ اقسام الحمل

المراد من الحمل هو الاتحاد بين شيئين من جهة (لان لا يلزم حمل المبين على المبين) و المغايرة من جهة اخرى (لان لا يلزم حمل الشئ على نفسه).

الحمل ينقسم الى اقسام مختلفة:

منها: الحمل الاولى الذاتى و الحمل الشايع الصناعى. و هذا التقسيم للحمل انما هو باعتبار لحاظ جهة الوحدة و المغايرة.

و المراد من الاول ما كان الموضوع و المحمول متحدين فيه الماهية و الوجود و المفهوم و لكن بعد ان يلحظ نحو من التغيرات كتغير الاجمال و التفصيل فى حمل الحد على المحدود ، نحو الانسان حيوان ناطق و كملاحظة الشئ بحيث يمكن ان يكون غيره فى ذاته، أو يمكن ان يسلب عن نفسه، و ملاحظته لا كذلك بل كما هو هو كقولهم فى مبحث الماهية: الانسان من حيث هو انسان انسان لا غير، و فى مبحث الجعل: ما جعل المشمش مشمشاً بل جعل موجوداً فان المشمش مشمش فى ذاته اذ ثبوت الشئ لنفسه ضرورى، و سلبه عن نفسه محال. سَمَّى الحمل بالاولى الذاتى لأوليئه صدقه و عدم جريانه الا فى الذاتيات.

و المراد من الثانى ما كان الاتحاد بينهما فى الوجود مع الاختلاف فى المفهوم كقولك: الانسان حيوان فان مفهوم الانسان غير مفهوم الحيوان: و لكن كل ماصدق عليه الانسان صدق عليه الحيوان. و يسمّى هذا الحمل بالحمل الشايع الصناعى لشيوعه فى الصناعات و العلوم من جهة أنّها باحثه عن العوارض الذاتية لموضوعاتها و حمل تلك العوارض على الموضوعات انما هو بهذا الحمل.

و منها حمل المواطاة (حمل هو هو) و الاشتقاق (ذو هو) و هذا التقسيم للحمل انما هو باعتبار جواز الحمل من دون الاشتقاق أو وساطة كلمة ذو و عدم جوازه من دونهما.

فاذا لم يحتاج الشئ فى حمله الى الاشتقاق أو وساطة كلمة ذو او ما يرادفها و ما فى معناها نحو زيد كاتب و عمرو راكب فيسمى الحمل بالحمل بالمواطاة لتواطوء المحمول و الموضوع و توافقهما فى عدم الاحتياج الى الاشتقاق و التقدير بل الموضوع هو المحمول و بالعكس.

و الثانى كحمل العدل على زيد فانه لا يصح ان تقول زيد عدل لأنه يلزم حمل المبين على المبين فلا بد من الاشتقاق أو التقدير و يقال: زيد عادل أو زيد ذو عدل.

و منها: حمل الطبعى و الوضعى: و الاول كحمل الاعم على الاخص نحو الانسان حيوان. و يسمّى طبعيّاً، لاقتضاء الطبع و عدم استنكاره و الثانى كحمل الخاص على العام نحو الناطق انسان الكاتب انسان و يسمّى مثل هذا الحمل حملاً وضعياً لعدم اقتضاء الطبع و كراهيته عنه فيكون بالوضع و الجعل. و لا يخفى ان المراد من العام هنا ما يكون عاماً من حيث المفهوم لا من حيث المصادق.

الفرق بين الحمل البتّي و غير البتّي

▲ الفرق بين الحمل البتّي و غير البتّي

و المراد من الاول : ما كان لموضوعه افراد محقّقه يصدق عليها بعنوانه، كقولنا: الانسان كاتب و الكاتب متحرّك الاصابع.

و المراد من الثانى: ما كان لموضوعه افراد مقدّره غير محقّقه، كقولنا: المعدوم المطلق لا يخبر عنه، و قولنا: اجتماع التقيضين محال.

الفرق بين الهليّة البسيّطه و الهليّة المركّبه

▲ الفرق بين الهليّة البسيّطه و الهليّة المركّبه

الهليّة البسيّطه ماكان المحمول فيها وجود الموضوع، كقولنا: الانسان موجود، و الهليّة المركّبه: ما كان المحمول فيها اثراً من آثاره و عرضياً من عرضياته، كقولنا: الانسان ضاحك، فهى تدلّ على ثبوت شئ لشيء بخلاف الهليّة البسيّطه حيث تدلّ على ثبوت الشئ.

اقسام الواسطه

▲ اقسام الواسطه

ان الواسط على ثلاثة اقسام:

- ١- الواسط الثبوتية و هى العلة لوجود شئ كعلية النار للحرارة و الماء للبرودة.
- ٢- الواسطة الاتباتية و هى: العلة للعلم بوجود شئ كعلية الدخان للعلم بوجود النار.
- ٣- الواسطة العروضية وهى: الواسطة فى الحمل الموجبة لصحة اسناد العرض الى غير معروضه مجازاً كاسناد الحركة الى جالس السفينة فان الحركة محمولة على السفينة حقيقة و على الجالس مجازاً.

تنبيه:

▲ تنبيه:

قد يقال واسطة فى الثبوت و يراد بها ما يقابل الواسطة فى الاثبات، و قد يقال واسطة فى الثبوت و يراد بها ما يقابل الواسطة فى العروض.

و اما الاول: فهو ان يكون الواسطة علة للنسبة الايجابية أو السلبية المطلوبة فى النتيجة فى الواقع و نفس الامر كما فى البراهين اللمية فان البرهان اللمى هو مفيد العلم من العلة اى من الحد الاوسط بالمعلول، و لا يخفى عليك ان البرهان اللمى مع انه واسطة فى الثبوت واسطة فى الاثبات ايضاً لأن الحد الاوسط فى البرهان مطلقاً سواء كان لمياً أو انياً بل كل قياس لابد ان يكون علة لاثبات الاكبر للاصغر و التصديق به اى دالاً على ثبوت الاكبر للاصغر فى الذهن، فلا يمكن انفكاك الواسطة فى الثبوت عن الواسطة فى الاتباط بخلاف العكس.

و اما الثانى : فهو ان الواسطة فى الثبوت يكون منشأً للاتصاف بشئ بالذات و هى قسمان احدهما: ان يكون نفسه متصفاً به كالنار الواسطة لحرارة الماء و ثانيهما: ان لا يكون كالشمس الواسطة لها، أو لاسوداد وجه القصار و ابيضاض الثوب مثلاً. ([١٦٧])

[١٦٧]. تعليقه على اللثالى لآية ا... حسن زاده الآملى، ص ١٤٠.

الفرق بين الذاتى و العرضى فى باب الايساغوجى

▲ الفرق بين الذاتى و العرضى فى باب الايساغوجى

الفرق بينهما من وجوه:

- ١- الذاتى لم يكن معللاً بعلته سوى علة الذات و جاعلها و لا يحتاج الى علية اخرى من قبل علة الذات فان الانسان حيوان و ناطق بذاته لا بعلته اخرى تجعله حيواناً بعد ما تقرر انساناً، بل العلة الجاعلة له انساناً جعلته أولاً حيواناً. بخلاف العرضى كالامكان مثلاً يحتاج اثباته للانسان الى اقامه البرهان.
ذاتى شئ لم يكن معللاً و كان ما يسبقه تعقلاً
- ٢- الذاتى كالجنس و الفصل متعلقان فى الذهن قبل تعقل النوع لان اجزاء المركب تقدمت عليه بما هو مركب (لتقدم تصور الذاتى على ذى الذاتى)، بخلاف

- العرضى فانه يعرض للمعروض بعد تحققه و حصوله ولا يمكن تعقله قبل تحقق الموصوف.
- ٣- ثبوت الذاتى للشئ ضرورى و بين و لا ينفك تصور الشئ عن تصور الذاتى بخلاف العرضى فانه يمكن تصور الموصوف من دون صفته و عارضه.

اقسام الذاتى

▲ اقسام الذاتى

الذاتى ينقسم الى اقسام ثلاثة:

- ١- النوع: و هو المقول على الكثرة المتفقه الحقيقه فى جواب ما هو كالانسان و بعبارة اخرى: هو تمام الحقيقه المشتركة بين الجزئيات المتكثرة بالعدد فقط فى جواب ماهو؟
- ٢- الجنس: و هو المقول على الكثرة المختلفه الحقائق فى جواب ما هو كالحيوان و بعبارة اخرى: هو تمام الحقيقه المشتركة بين الجزئيات المتكثرة بالحقيقه فى جواب ماهو؟

٣- الفصل: و هو المقول على الشئ فى جواب اى شئ هو فى ذاته كالناطق و بعبارة اخرى: هو جزء الماهية المختص بها الواقع فى جواب اى شئ هو فى ذاته.

اقسام النوع

▲ اقسام النوع

النوع : حقيقى و اضافى و الاضافى عالٍ و سافلٌ و متوسطٌ و المراد من النوع الحقيقى ما ذكر تعريفه.
و اما النوع الاضافى فهو الكلى الذى فوقه جنس سواء كان نفسه نوعاً حقيقياً كالانسان بالنسبة الى الحيوان أو اضافياً كالحيوان بالنسبة الى الجسم النامى، و كالجسم النامى بالنسبة الى الجسم المطلق، و كالجسم المطلق بالنسبة الى الجوهر فكل نوع حقيقى نوع اضافى بالنسبة الى جنس فوقه و ليس العكس. و اما النسبة بينهما عند المتأخرين فهى العموم و الخصوص من وجه و افتراق النوع الحقيقى عن الاضافى كعقل الفعال و النقطة على قول.

اقسام الجنس

▲ اقسام الجنس

الجنس : قريب و بعيد و متوسط.
الجنس القريب: هو جنس الذى ليس تحته جنس كالحیوان و یسمى قريباً لانه اقرب الى النوع و یسمى سافلاً ايضاً لكونه اسفل الاجناس.
الجنس البعيد: هو جنس الذى ليس فوقه جنس كالجوهر مثلاً و یسمى الجنس العالى و جنس الاجناس ايضاً.
الجنس المتوسط: هو جنس الذى يكون فوق جنس و تحت جنس كالجسم النامى و الجسم المطلق.

اقسام الفصل

▲ اقسام الفصل

الفصل: قريبٌ و بعيدٌ. مقومٌ و مقسّمٌ.

الفصل اذا لوحظ بالقياس الى نوعه المساوى له يسمّى فصلاً قريباً كالناطق بالقياس الى الانسان و كالحساس بالقياس الى الحيوان. و ان لوحظ بالقياس الى النوع الذى تحت نوعه نوع يسمّى فصلاً بعيداً كالحساس بالقياس الى الانسان.

و الفصل اذا لوحظ الى الماهية التى هو فصل، مميّز لها يسمّى مقوماً لأنه جزء للماهية و محصّل لها كالناطق للانسان و اذا لوحظ الى الجنس الذى يميّز الماهية عنه من بين افراده يسمّى مقسماً لأنه وجوداً يحصّل قسماً و عدماً يحصّل قسماً آخر كالناطق الى الحيوان.

اقسام الذاتى

▲ اقسام الذاتى

نوعٌ جنسٌ فصلٌ
قريبٌ بعيدٌ متوسطٌ

حقيقىٌ اضافىٌ

عَالٍ سَافِلٍ مُتَوَسِّطٍ قَرِيبٍ بَعِيدٍ مَقْوَمٌ مَقْسَمٌ

المراد من العرض والعرضى

▲ المراد من العرض والعرضى

إذا اخذ السواد مثلاً لابشرط (أى لابشرط من الحمل) كان عرضياً محمولاً، وإذا اخذ بشرط لا (أى بشرط لا من الحمل) كان عرضاً غير محمول، فالفرق بينهما كالفرق بين الجنس والمادة والفصل والصورة. وليس الفرق بين العرض والعرضى بمجرد أن أحدهما مبدء الاشتقاق والآخر هو المشتق فإنه فرق لفظي، بل بأن وجود السواد مثلاً إذا اخذ لابشرط أى أنه درجة من وجود موضوعه وأنه ظهور ذلك الوجود فهو عرضي لأن العرضي هو الخارج المحمول والحمل هو الاتحاد في الوجود؛ وإذا اخذ وجوده بشرط لا أى أنه وجود ناعتي ووجود الموضوع وجود منعوتي وأحد هما زائد على الآخر وأن كان زائداً متصلاً بل لازماً إذ فرق بين أن يكون الشيء مع الشيء وأن يكون الشيء نفس الشيء فهو عرض، فالعرض والعرضى متحدان بالذات متغايران بهذا الاعتبار، فالفرق بينهما باللابشرطية وبشرط لائية.

وَعَرَضِيُّ الشَّيْءِ غَيْرُ الْعَرَضِ ذَاكَ كَالْبَيَاضِ ذَاكَ مِثْلُ الْأَبْيَضِ

و قد يطلق في العلم المنطق العرض (العرض في مقابل الجوهر) على العرضى كالابيض.

اقسام العرضى:

▲ اقسام العرضى:

العرضى فى باب الكليات الخمس ينقسم الى خارج المحمول و المحمول بالضميمة.

١- خارج المحمول: ما ليس بحذائه شئ فى الخارج الا منشأ اعتباره كالزوجية و الحرية و الفوقية و البنوة و الابوة.

٢- المحمول بالضميمة: هو ما يكون بازائه شئ فى الخارج سواء كان موجوداً فى الخارج كالسواد و البياض أم هو بنفسه فى الخارج كالفوقية و التحتية.

و قد ذكر الحكيم السبزواري فى وجه الفرق بينهما فى اللثالى و هذا نصّ عبارته: قد يقال العرض و يراد به انه خارج عن الشئ و محمول عليه كالوجود و الوجود و الوحدة و التشخص و نحوها ممّا يقال أنّها عرضيات لمعروضاتها فانّ مفاهيمها خارجة عنها.

و قديقال العرضى و يراد به المحمول بالضميمة كالابيض و الاسود فى الاجسام و العالم و المدرك فى النفوس. و صرّح فى حواشى الاسفار بان النسبة بينهما العموم و الخصوص المطلق لان الخارج المحمول اعم من المحمول بالضميمة اذ المراد من الخارج المحمول كما افاده ما يكون خارجاً عن الشئ محمولاً عليه اعم من ان يكون فى حمله على الشئ محتاجاً الى

الضميمة أو غير محتاج اليها و المحمول بالضميمة ما يكون محتاجاً فيه اليها فيكون الفرق بينهما كالفرق بين اللابشرط و بشرط شئ.

و قيل ان النسبة بينهما بالتباين و ان الخارج المحمول مالا يحتاج الى حمله الى الضميمة، فيكون الفرق بينهما على هذا القول كالفرق بين بشرط لا و بشرط شئ و ذهب بعضهم الى ان المراد بالخارج المحمول ما لا يكون له ما بازاء فى الخارج اى يكون من المعقولات الثانية الفلسفية و من المحمول بالضميمة ما يكون له ما بازاء فى الخارج كالمقولات العرضية من الكم و الكيف و نحوهما فيكون النسبة بينهما على هذا القول ايضاً بالتباين و لكن المشهور بينهم هو الاول فالمراد من المغايرة مغايرة العام و الخاص و على الاخيرين مغايرة المتباينين. ([١٦٩])

[١٦٩]. تعليقه رشيقه على شرح المنظومة، ج ١، ص ٢٠٠

اقسام الاعراض

العرض ينقسم الى اقسام كثيرة:

منها: العرض ينقسم الى النسبى و غير النسبى.

المراد من النسبى: ما يتصور بملاحظة الغير كالأعراض السبعة: من الوضع و الملك و الفعل و الانفعال و الاضافة و المتى و الأين . و سيجئ تعريف كل واحد منها.

الزمان (المتى): و هو الهيئة الحاصلة للشئ من نسبته الى الزمان .

المكان (الأين): و هو هيئة حاصلة للجسم من نسبته الى المكان.

المراد من غير النسبى : و هو عرض الذى يمكن تصويره بملاحظة نفسه و هو ينقسم الى قسمين :

الاول: الكم: هو العرض الذى بذاته يمكن ان يوجد فيه شئ واحد يعدّه.

الكم: ينقسم الى قسمين متصل و منفصل.

١- الكم المتصل: هو الكم الذى يمكن ان يفرض فيه اجزاء تتلاقى على حدود مشتركة.

٢- الكم المنفصل: و هو العدد الحاصل من تكرّر الواحد.

الثانى: الكيف: و هو عرض لا يقبل القسمة و لا النسبة لذاته.

اقسام الاعراض

▲ اقسام الاعراض

العرض النسبى العرض غير النسبى

الوضع الملك الفعل الانفعال الاضافة المتى الأين

الكم الكيف

المتصل المنفصل

الكيفيات المحسوسة المختصة بذوات الانفس الكيفيات الاستعدادية المختصة بالكميات
(كالسواد و الحرارة) (كالعلوم و الظنون) (كالصلابة و اللين) (كالزوجية و الانحاء و
الاستقامة)

و منها: تقسيم العرض الى اللازم و المفارق.

- ١- العرض اللازم : ما يمتنع انفكاكه عقلاً عن موضوعه كالزوجية للاربعة و الحرارة للنار.
- ٢- العرض المفارق: ما لا يمتنع انفكاكه عقلاً عن موضوعه كاوصاف الانسان المشتقة من افعاله و احواله، مثل قائم و قاعد و نائم و صحيح و سقيم.
- و العرض اللازم ينقسم الى اقسام ثلاثة.
- ١- لازم الماهية : و هو العرض اللازم للماهية مع قطع النظر عن خصوص وجودها في الخارج أو في الذهن كزوجية الاربعة و اماكن الماهية.
- ٢- لازم الوجود الخارجي : و هو لازم الشئ بالنظر الى وجوده الخارجي كالحرارة للنار و البرودة للماء.
- ٣- لازم الوجود الذهني: و هو لازم للشئ بالنظر الى وجوده الذهني كالكلية للانسان العقلي.

اقسام العرضي

▲ اقسام العرضي

اللازم المفارق

بين غير بين [١٧٠]

البين بالمعنى الاخص [١٧١] البين بالمعنى الاعم [١٧٢]

الدائم سريع الزوال بطيء الزوال

(كحركة الفلك) (كحمرة الخجل) (كالشباب)

و(صفرة الوجل)

و للاعراض تقسيمات اخرى لامجال لذكرها فليراجع الى كتب المفصلة.

[١٧٠]. هو اللازم الذى لا يلزم من تصوّره مع تصور الملزوم و النسبة بينهما الجزم باللزوم كالحدوث للعالم.

[١٧١]. هو اللازم الذى يلزم تصوّره من تصور الملزوم كما يلزم تصور البصر من تصور العمى. [١٧٢]. هو

اللازم الذى يلزم من تصوّره مع تصور الملزوم و تصور النسبة بينهما الجزم باللزوم كالزوجية للاربعة.

المراد من الجوهر و العرض

▲ المراد من الجوهر و العرض

و ان كان البحث عن الجواهر و الاعراض بحثاً فلسفياً يبحث فى الفلسفة و لكن يبحث فى المنطق ايضاً استطراداً لان المعيار فى تشخيص المباحث المنطقية عن الفلسفية هو ان كان البحث عن المعقولات التى تكون عروضها و اتصافها فى الذهن فتكون من المسائل المنطقية و الا فلا و فى المقام الجوهر و العرض يحملان على الشئ الخارجى و يكون اتصافه بهما فى الخارج دون الذهن.

الجوهر: يطلق تارة على حقيقة الشئ و ذاته و اخرى على حجر يستخرج منه شئ ينتفع به كالزبرجد و الياقوت و نحوهما و ثالثة على الموجود القائم بنفسه و المراد منه فى المقام هو الأخير.
و رسم المشهور الجوهر هكذا: هى الماهية التى اذا وجدت فى الخارج وجدت لا فى موضوع مستغن عنها فى وجوده.

اقسام الجوهر

▲ اقسام الجوهر

الجوهر على خمسة انواع:

- ١- العقل: ما كان مفارقاً عن المادة ذاتاً و فعلاً معاً.
 - ٢- النفس: ما كان مجرداً عن المادة ذاتاً لا فعلاً.
 - ٣- الجسم: ما كان مركباً من الحال و المحل.
 - ٤- الصورة: ما كان حالاً في جوهره (الجوهر المفيد لفعليته المادة من حيث الامتداد الثلاث).
 - ٥ - المادة: ما كان محلاً للجوهر (الجوهر الحامل للقوة) أو (ما حلت عليه الصورة).
- العرض: هي الماهية التي اذا وجدت في الخارج وجدت في موضوع مستغن عنها.
- و الاعراض عند المشهور تكون منحصرة في التسعة كما ذكرنا سابقاً و هي :
- الكم، و الكيف، و الاضافة([١]) و الالين([٢]) و المتي([٣]) و الوضع([٤])
- و الملك([٥]) و الفعل([٦]) و الانفعال.([٧])

[١] . هي هيأة حاصله من تكرر النسبة بين شيئين كالابوة و البنوة و الفوقية و التحتية. [٢] . و هي هيأة حاصله من نسبة الشيء الى المكان. [٣] . و هي هيأة حاصله من نسبة الشيء الى الزمان. [٤] . و هي هيأة حاصله من نسبة اجزاء الشيء بعضها الى بعض و المجموع الى الخارج. [٥] . و هي هيأة حاصله من احاطة شيء بشيء، بحيث ينتقل المحيط بانتقال المحاط. [٦] . و هي هيأة حاصله من تأثير المؤثر. [٧] . و هي هيأة حاصله من تأثر المتأثر مادام يتأثر.

الفرق بين الامكان الخاص و العام

▲ الفرق بين الامكان الخاص و العام

الامكان الخاص نحو زيد كاتب بالامكان الخاص مفاده سلب الضرورة عن الطرفين بمعنى عدم ضرورة الكتابة و عدمها لزيد و الامكان العام مفاده سلب الضرورة عن جانب المخالف ان كان في القضية الموجبة نحو زيد كاتب

بالامكان العام فمعناه عدم الكتابة ليس ضرورياً لزيد سواء كانت الكتابة ضرورية له ام لا و ان كان مقيداً بالسلب نحو ليس زيد كاتباً بالامكان العام معناه ان ثبوت الكتابة ليس ضرورياً لزيد سواء كان عدمها ضرورية له ام لا.

ادات السؤال

▲ اادات السؤال

ما وضع لاستعلام الشئ ثلاثة و كل منها على قسمين فالكلّ ستة:

ما: الحقيقية و الشارحة.

هل: البسيطة و المركبة.

لم: ثبوتى و الاثباتى.

١- ما الحقيقية: و هى التى تستعمل لطلب ماهية الحقيقية. و كان اذا سئل عن الاشياء المتفقه الحقايق أو المختلفه الحقايق بما الحقيقية يقع النوع أو الجنس فى الجواب . نحو الانسان ما هو ؟ يقال: حيوان ناطق. و نحو الانسان و الفرس و البقر ماهم ؟ يقال:

حيوان. و نحو ما الحركة ؟ و ما المكان ؟

٢- ما الشارحية: و هى التى تستعمل لطلب شرح الاسم و بيان مفهومه و انه لأى معنى وضع. نحو ما السعدانة؟ و ما الخلافة؟ و ما العنقاء؟

فما يقال فى جواب ما الحقيقية ماهية، و ما يقال فى جواب ما الشارحية ليس ماهية بل هو شرح الاسم.

٣- هل البسيطة: وهى التى يطلب بها وجود شئ أو لا وجوده، كقولنا: هل الحركة موجودة أو لا موجودة؟

٤- هل المركبة: وهى التى يطلب بها وجود شئ لشئ أو لا وجوده له، اى نفيه عنه كقولنا: هل الحركة دائمة أو

ليست دائمة ؟ هل زيد كاتب أم لا؟

(ان مفاد هل البسيطة هو مفاد كان التامة ومفاد هل المركبة هو مفاد كان الناقصة)

٥- لم الثبوتى: ما يطلب به علة التصديق فقط، و هو الذى يسئل به عن الحد الأوسط الذى هو علة الاعتقاد و

التصديق كقولنا لم كان الجسم محدثاً؟

٦- لم الاثباتى: ما يطلب به علة التصديق و الوجود معاً حتى يكون السائل به يسئل عن علة الشئ فى نفسه على

ماهو عليه إما مطلقاً، أو كونه على حال ما كقولنا: لم يجذب المغناطيس الحديد؟ فإن الجذب معلوم و علته غير معلومة.

و بعبارة اخرى يطلب بلم علّة الحكم و الواسطة له، و هى قسمان: واسطة فى الثبوت، و واسطة فى الاثبات. و اشار الى كل واحد منها الحكيم السبزواري فى منظومته:

أَسُّ الْمَطَالِبِ ثَلَاثَةٌ عُلِمَ مَطْلَبٌ مَا مَطْلَبٌ هَلْ مَطْلَبٌ لَمْ
فَمَا هُوَ الشَّارِحُ وَ الْحَقِيقِيُّ وَ ذُو اشْتِبَاكِ مَعَ هَلْ أُنِيقَ
وَ هَلْ بَسِيطاً وَ مُرَكَّباً ثَبَتَ لَمِيَّةٌ ثُبُوتاً إِبْتِثَاتاً حَوَتْ

الفرق بين الهليّة البسيطة و الهليّة المركبة

▲ الفرق بين الهليّة البسيطة و الهليّة المركبة

الهليّة البسيطة ما كان المحمول فيها وجود الموضوع، كقولنا: الانسان موجود، و الهليّة المركبة ما كان المحمول فيها اثراً من آثاره و عرضياً من عرضياته، كقولنا: الانسان ضاحك، فهى تدلّ على ثبوت شئ لشئ بخلاف الهليّة البسيطة حيث تدلّ على ثبوت الشئ.

المراد من البرهان الانئى و اللمى

▲ المراد من البرهان الانئى و اللمى

البرهان اللمى: هو العلم من العلّة بالمعلول. و بعبارة الاخرى لو كان الحد الاوسط مع كونه واسطة فى الاثبات واسطة فى الثبوت اي يكون علّة لثبوت الاكبر للاصغر فى الواقع و فى نفس الامر فيسمى بالبرهان اللمى

لانه يعطى اللميّة فى الوجود و التصديق معاً. كتعفن الاخلاط فى قولك : هذا متعفن الاخلاط و كل متعفن الاخلاط محموم فهذا محموم.

البرهان الانى: هو العلم بالعلّة من المعلول. بان كان الحد الاوسط واسطة فى الاثبات فقط و لم يكن واسطة فى الثبوت. و يسمّى بالبرهان الانى لانه يعطى انيّة الحكم و تحقّقه فى الذهن نحو زيد محموم و كل محموم متعفن الاخلاط فزيد متعفن الاخلاط.

و كل واحد منهما ينقسم الى اقسام لامجال لذكرها فليراجع الى كتب المفصلة المنطقية.

التناقض و شروطه

▲ التناقض و شروطه

التناقض: اختلاف القضيتين بحيث يلزم لذاته من صدق كل منهما كذب

الآخرى([٨]) و بالعكس([٩]) نحو كل انسان حيوان و بعض الانسان ليس بحيوان.

[٨] . خرج بهذا القيد الاختلاف الواقع بين الموجبة و السالبة الجزئيتين لتصادقهما فى بعض الموارد نحو بعض الحيوان انسان و بعضه ليس بانسان . [٩] . خرج بهذا القيد الاختلاف الواقع بين الموجبة و السالبة الكليتين فانها قد يكذبان معاً نحو لاشئ من الحيوان بانسان و كل حيوان انسان. فلا يتحقق التناقض بينهما.

شروط التناقض

▲ شروط التناقض

١- شروط الاتحاد:

يشترط في تحقق التناقض امور لابد من اتحاد القضيتين فيها كما قال الشاعر الفارسي:

در تناقض هشت وحدت شرط دان

وحدت موضوع و محمول و مكان

وحدت شرط و اضافه جزء و كل

قوة و فعل است در آخر زمان

١- الاتحاد في الموضوع و الا فلا تناقض بينهما نحو زيد كاتب و عمرو ليس بكاتب.

٢- الاتحاد في المحمول و الا فلا تناقض بينهما نحو زيد كاتب و زيد ليس بجاهل.

٣- الاتحاد في الزمان و الا فلا تناقض نحو الشمس مشرقة في النهار و الشمس ليست بمشرقة في الليل.

٤- الاتحاد في المكان و الا فلا تناقض نحو زيد كاتب في القضة و زيد ليس بكاتب في النوم.

٥ - الاتحاد في القوة و الفعل و الا فلا تناقض نحو زيد عالم بالقوة و زيد ليس بعالم بالفعل.

٦- الاتحاد في الكل و الجزء و الا فلا تناقض نحو زيد حافظ للقرآن اى بعضه و زيد ليس بحافظ اى كله.

٧- الاتحاد في الشرط و الا فلا تناقض نحو زيد عالم ان اجتهد و زيد ليس بعالم ان لم يجتهد.

٨- الاتحاد في الاضافة و الا فلا تناقض نحو الاربعة نصف بالاضافة الى الثمانية و ليست بنصف بالاضافة الى العشرة.

و اضاف بعض شرطاً تاسعاً و هو الاتحاد في الحمل و الا فلا تناقض نحو الجزئى جزئى بالحمل الاولى و الجزئى ليس بجزئى بحمل الشايع ، لان مفهوم الجزئى من مصاديق مفهوم الكلى لا يمتنع فرض صدقه على كثيرين.

و بهذا الشرط اجاب الاصوليون عن كثير من الاشكالات و الشبهات.

لابد من اختلاف القضيتين المتناقضتين في امور ثلاثة:

▲ لابد من اختلاف القضيتين المتناقضتين في امور ثلاثة:

و هي الكم و الكيف و الجهة و الأ فلاتناقض بينهما نحو بعض الحيوان انسان و بعض الحيوان ليس بانسان. وكل انسان ناطق وبعض الانسان ناطق لان كلتا القضيتين صادقتان ونحوبعض الانسان ليس بحيوان وكل انسان ليس بحيوان كلاهما كاذبان.

المراد من عقد الوضع و عقد الحمل

▲ المراد من عقد الوضع و عقد الحمل

كل قضية مشتملة على عقدين عقد الوضع و عقد الحمل.

١- عقد الوضع : و هو اتصاف ذات الموضوع بوصفه كاتصاف زيد بالكتابة في قولنا: كل كاتب متحرك الاصابع.

٢- عقد الحمل : و هو اتصاف ذات الموضوع بوصف المحمول كاتصاف زيد بالتحرك في المثال سواء كان اتصافه به بالضرورة نحو كل انسان حيوان، أو بالدوام نحو كل فلك متحرك أو بالامكان نحو كل انسان كاتب.

اقسام الحجة

▲ اقسام الحجة

اما الاول فاختلف فيه الشيخ الرئيس ابو على بن سينا و المعلم الثاني ابو نصر الفارابي فقال الشيخ انه بالفعل سواء كان ذلك في الماضي أو الحال أو المستقبل حتى لا يدخل فيه ما لا يتصف بوصف الموضوع دائماً و قال الفارابي

انه بالامكان فمعنى كل كاتب متحرك الاصابع بالامكان على رأى الفارابى هو انّ كلما صدق عليه الكاتب بالامكان صدق عليه متحرك الاصابع بالامكان و يلزمه العكس وهو ان بعض ما صدق عليه متحرك الاصابع بالامكان صدق عليه الكاتب بالامكان. فيكون للممكتتين عكس لازم الصدق و على رأى الشيخ معنى كل كاتب متحرك الاصابع بالامكان هو ان كل ماصدق عليه الكاتب بالفعل صدق عليه متحرك الاصابع بالامكان يكون عكسه على اسلوب الشيخ هو ان بعض ماصدق عليه متحرك الاصابع بالفعل صدق عليه الكاتب بالامكان و ان كان هذا المثال صحيحاً و لكن لا يصدق فى بعض الموارد كما لو فرض مركوب زيد بالفعل منحصرأ فى الفرس صدق: كل حمار بالفعل مركوب زيد و لم يصدق عكسه و هو ان بعض مركوب زيد بالفعل حمار بالامكان و هو ينافى اصل القضية. و على رأى الشيخ لا يكون للممكتتين عكس لازم الصدق فى جميع الموارد.

الحجة فى اللغة الغلبة و فى الاصطلاح عبارة عن المعلوم التصديقى من حيث انه يوصل الى المجهول التصديقى.

اعلم ان الحجة على ثلاثة اقسام: القياس و الاستقراء و التمثيل و ذلك لان الاستدلال اما ان يكون من حال الكلى على جزئيه أو بالعكس أو من حال الجزئى على الجزئى الآخر بشرط ان يكونا داخلين تحت كلى واحد فالقسم الأول يسمّى بالقياس و الثانى بالاستقراء و الثالث بالتمثيل و هذا تعريف كل واحد منها:

١- القياس: قول مؤلف من قضايا يلزمه لذاته قول آخر نحو العالم متغير و كل متغير حادث فالعالم حادث.

اقسام القياس

القياس ينقسم الى قسمين: الاستثنائى و الاقترانى.

- ١- القياس الاستثنائى: ما ذكر النتيجة أو نقيضها بمادتها و هيئتها فى القياس نحو ان كان هذا انساناً كان حيواناً لكنه انسان ينتج ان هذا حيوان و قديكون المذكور فى القياس نقيض النتيجة نحو ان كان هذا انساناً كان حيواناً لكنه ليس بحيوان ينتج ان هذا ليس بانسان و يسمّى استثنائياً لاشتماله على كلمة الاستثناء اعنى لكن.
 - ٢- القياس الاقترانى: و هو ما لم يذكر النتيجة أو نقيضها بمادتها و هيئتها فى القياس نحو العالم متغير و كل متغير حادث فالعالم حادث و يسمّى اقترانياً لاقتران حدود المطلوب فيه و هى الأصغر و الاكبر و الاوسط.
- و ينقسم القياس الاقترانى الى الحملى و الشرطى لانه قديتألف من حمليات فقط نحو الانسان حيوان و كل حيوان حساس فالانسان حساس. فيسمّى حملياً و قديتألف من شرطيات فقط أو شرطية و حملية فيسمّى شرطياً نحو كلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجد و كلما كان النهار موجوداً فالعالم مضى فكلما كانت الشمس طالعة فالعالم مضى و الثانى نحو كلما كان هذا الشئ انساناً كان حيواناً و كل حيوان جسم فكلما كان هذا الشئ انساناً كان جسماً.

- ٢- الاستقراء : تصفّح الجزئيات لاثبات حكم كلى. نحو كل حيوان اما ناطق أو غير ناطق و كل ناطق من الحيوان حسّاس و كل غير ناطق من الحيوان حسّاس ينتج كل حيوان حسّاس.
- و الاستقراء على قسمين لانه اّمّا ان يتصفّح فيه حال الجزئيات بأسرها أو بعضها و الاول هو التام و هو يفيد اليقين كما تقدم و الثانى هو الناقص و لايفيد الا الظن كمثال الحيوان من انه يحرك فكه الاسفل عند المضغ بحكم الاستقراء لاكثر انواعه.
- ٣- التمثيل : بيان مشاركة الجزئى لجزئى آخر فى علّة الحكم ليثبت فيه كما يقال: النبيذ حرام لأنّ الخمر حرام وعلّة حرمة الاسكار و هو موجود فى النبيذ ايضا. و يعبر عن التمثيل فى الفقه بالقياس و فى النحو بالتشبيه.
- اقسام الدليل العقلى
- الدليل العقلى ينقسم الى قسمين: مستقلات و غير مستقلات لان العلم بالحكم الشرعى كسائر العلوم لا بد له من علّة، لاستحالة وجود الممكن بلاعلّة و العلّة منحصره بالقياس دون التمثيل و الاستقراء، و القياس لا بد ان يتألف من مقدمتين، هاتان المقدمتان قد تكونان معاً غير عقليتين فالدليل الذى يتألف منهما يسمّى (دليلاً شرعياً).
- و قد تكون كل منهما أو احدهما عقلية فالدليل يكون عقلياً و هو على قسمين:
- ١- ان تكون المقدمتان معاً عقليتين كحكم العقل بحسن شئ أو قبحه ثم حكم بانه كل ماحكم به العقل حكم به الشرع على طبقه فهو من المستقلات العقلية.
- ٢- ان تكون احدى المقدمتين غير عقلية و الاخرى عقلية كحكم العقل بوجوب المقدمة عند وجوب ذبيها و هو من غير المستقلات العقلية.

اقسام القضايا

▲ اقسام القضايا

- القضية: قول يحتمل الصدق و الكذب و تقسم الى الحملية و الشرطية.
- ١- القضية الحملية: و هى ثبوت شئ لشيء أو نفيه عنه.
- ٢- القضية الشرطية: ما حكم فيها بوجود نسبة بين قضية و اخرى اولا وجودها. و بعبارة اخرى ما حكم فيها

بشوت نسبة على تقدير اخرى (نحو لو طلعت الشمس فالنهار موجود) أو نفى ذلك الثبوت (ليس البتة كلما كانت الشمس طالعة كان الليل موجوداً) أو بالمنافات بين النسبتين (اما ان يكون هذا العدد زوجاً و أما ان يكون هذا العدد فرداً) أو سلب تلك المنافات (ليس البتة إما ان يكون هذا العدد زوجاً أو منقسماً بمتساويين).

القضية الحملية باعتبار الموضوع تنقسم الى اقسام اربعة لأن الموضوع إما ان يكون كلياً بما هو كلى مع قطع النظر عن افراده (نحو الانسان نوع و الحيوان جنس) فتسمى طبيعية.

و إما ان يكون الحكم فيها على الكلى بملاحظة افراده الا انه لم يبين فيه كمية الافراد (نحو ان الانسان لفي خسر اذا كانت اللام للحقيقة) فتسمى مهلمة.

و إما ان يكون الحكم فيها على الكلى بملاحظة افراده و يبين كمية افراده فى القضية (نحو كل شئ حلال) فتسمى محصورة.

و القضية الحملية باعتبار وجود موضوعها تنقسم الى الخارجية و الحقيقية و الذهنية.

١- القضية الخارجية: ما حكم فيها على الموضوع الموجود فى الخارج محققاً نحو اكرم كل طالب فى المدرسة.

٢- القضية الحقيقية : ما حكم فيها على الافراد المحققة الوجود و المقدرة الوجود معاً نحو كل ماء طاهر و يجب الحج على كل مستطيع.

٣- القضية الذهنية: ما حكم فيها على الموضوع الموجود فى الذهن نحو شريك البارى ممتنع و اجتماع النقيضين محال.

و للقضية الحملية تقسيم آخر باعتبار اشتمالها على حرف السلب و عدمه الى المعدولة و المحصلة.

القضية الحملية اما ان تكون مشتملة على حرف سلب ام لا؟

الثانية هى الموجبة المحصلة كقولنا زيد قائم و الاولى اما ان يجعلى حرف السلب جزءاً امن جزء منها أم لا؟

الثانية هى السالبة المحصلة نحو ليس زيد كاتباً و الاولى إما ان يكون حرف السلب جزء الموضوع أو جزء المحمول أو الطرفين فالقضية على الاول تسمى معدولة الموضوع نحو لاحى جماد و على الثانى تسمى معدولة المحمول نحو الجماد لاعالم و على الثالث تسمى معدولة الطرفين نحو لاحى لاعالم. و هذه الثلاثة الاخيرة اما ان يكون الحكم فيها بالايجاب أو بالسلب فهذه ستة اقسام.

اقسام الضرورة

▲ اقسام الضرورة

اعلم ان المنطقيين جعلوا القضية الضرورية على اقسام ستة:

١- الضرورية الازلية : و هى التى حكم فيها باستحالة انفكاك المحمول عن الموضوع مطلقا و من غير قيد اصلاً حتى قيد وجود الموضوع وهى اشرف القضايا الضرورية تنعقد فى وجود الحق تعالى مثل الله موجود و صفاته مثل الله حى و قادر و نحو ذلك.

٢- الضرورية الذاتية : و هى التى يكون الحكم باستحالة الانفكاك فيها مقيداً بدوام الموضوع مثل الانسان انسان بالضرورة اى مادام كونه انساناً موجوداً، و الاربعة زوجٌ ما دامت موجودةً.

٣- الضرورية الوصفية : و هى التى يكون الحكم بالاستحالة فيها مقيداً بثبوت الوصف العنوانى للموضوع مثل الانسان متحرك الاصابع مادام كاتباً و يقال لها المشروطة العامة.

٤- الضرورية فى وقت معين : و هى التى يكون الحكم بالاستحالة فيها مقيداً بوقت معين مثل كل قمر منخفض وقت حيلولة الارض بينه و بين الشمس. و يقال له الوقتية المطلقة.

٥- الضرورية فى وقت غير معين : و يقال لها المنتشرة المطلقة مثل كل انسان متنفس وقتاً ما.

٦- الضرورية بشرط المحمول : و هى التى يكون الحكم فيها ضرورياً مادام ثبوت المحمول للموضوع ، و هذه الضرورية هى الوجوب اللاحق الذى يعرض كل قضية و لا يخلو عنها قضية اصلاً.

سور القضية

▲ سور القضية

اللفظ الدال على كمية افراد الموضوع يسمّى سور القضية تشبيهاً له بسور البلد كما أنّ سور البلد محيط به كذلك هذا الأمر محيط بما حكم عليه من افراد الموضوع و يسمّى القضية المشتملة على السور محصورة و نذكر سور القضية الحملية و الشرطية فى الشكل تسهيلاً للفظ.

سور القضية الحملية

▲ سور القضية الحملية

كل، جميع، لام استغراق بعض، واحد، كثير و قليل لاشئ، لا واحد، والنكره فى سياق نفى ليس بعض، بعض ليس وليس كل
(للموجبة الكلية) ([١٠]) (للموجبة الجزئية) ([١١]) (للسالبة كلية) ([١٢]) (للسالبة الجزئية) ([١٣])

[١٠]. كل انسان حيوان - جميع الانسان ممكن - ان الانسان لفي خسر. [١١]. بعض الحيوان ليس بانسان - بل واحد من العلماء اعلم. اكثر الناس لا يشكرون . و قليل من عبادى الشكور. [١٢]. لاشئ من الانسان بحجر. لا واحد من المؤمن بظالم. لارجل فى الدار . [١٣]. ليس بعض الانسان بكاتب - بعض الانسان ليس بعالم. ليس كل انسان بفاسق.

سور القضية الشرطية

▲ سور القضية الشرطية

الموجبة الكلية الموجبة الجزئية
المتصلة ([١٤]) المنفصلة ([١٥])
المتصلة ([١٦]) المنفصلة ([١٧]) قد يكون قد يكون

كلّما مهما متى و نحوها دائماً ابداً و نحوهما

السالبة الكلية السالبة الجزئية ([١٨])

المتصلة ([١٩]) المنفصلة ([٢٠]) المتصلة ([٢١]) المنفصلة ([٢٢]) ليس كلّما قد لا يكون

قد لا يكون

ليس ابداً ليس البتة ليس كلّما ليس مهما ليس متى

ليس دائماً ليس ابداً ليس البتة

[١٤] . قد يكون اذا كانت الشمس طالعة كان النهار موجوداً. [١٥] . قد يكون اما ان تكون الشمس طالعة و اما ان يكون الليل موجوداً. [١٦] . كلّما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود. [١٧] . العدد دائماً اما ان يكون زوجاً أو فرداً. [١٨] . ليس كلّما كانت الشمس طالعة كان الليل موجوداً. [١٩] . ليس البتة كلّما كانت الشمس طالعة كان الليل موجوداً. [٢٠] . ليس البتة اما ان تكون الشمس طالعة أو لا يكون النهار موجوداً. [٢١] . قد لا يكون اذا كانت الشمس طالعة كان الليل موجوداً. [٢٢] . قد لا يكون اما ان تكون الشمس طالعة و اما ان يكون النهار موجوداً.

الفرق بين موجبة معدولة المحمول

▲ الفرق بين موجبة معدولة المحمول

و موجبة سالبة المحمول

ان السالبة المحصلة (نحو زيدٌ ليس بكاتب) اعم لصدقها مع وجود الموضوع و اتصافه بضد المحمول المنفى و مع عدمه بخلاف المعدولة (نحو زيد لا كاتب) فانها انما تصدق مع وجود الموضوع و نفى المحمول. ([٢٣])
و اضاف بعض المحققين فى وجه الفرق بينهما بان القضية اماً ان تكون ثلاثية أو ثنائية و على الاول فان تقدمت الرابطة على حرف السلب كقولنا كل حى هو لاجماد كانت القضية موجبة معدولة المحمول لان الرابطة من شأنها ان تربط ما بعدها بما قبلها فيربط السلب و ان تأخرت عنه كقولنا كل انسان ليس هو بكاتب كانت سالبة محصلة لان شأن حرف السلب ان يسلب ما بعده عما قبله فيسلب الربط هنا و على الثانى فان امكن تقدير الرابطة بعد حرف السلب كقولنا الانسان ليس بقائم كانت سالبة محصلة و ان لم يمكن تقدير الرابطة بعد كقولنا الانسان لم

يقم كانت موجبة، معدولة المحمول.

وقال بعض المحققين انه لا فارق بينهما في الثنائية الا بالنية أو الاصطلاح على تخصيص بعض الالفاظ بالايجاب و بعضها بالسلب كتخصيص لفظ لا و غير بالعدول و ليس بالسلب. [٢٤]

[٢٣]. اليتيمة، ج ٢، ص ٣١، للمرحوم آية الله الشيخ محمد عيسى المحقق الخراساني (ره) كما قال الشاعر في وصفه: نام او باشد محقق در لقب از خاوری نطق گویا بخشش شد از عطاء داوری [٢٤]. الحاشية على الحاشية لملا عبد الله، ص ٧٢.

الفرق بين ليس بعض و بعض ليس و ليس كل

▲ الفرق بين ليس بعض و بعض ليس و ليس كل

ان الاولين يدلان على السلب الجزئي بالمطابقة و على رفع الايجاب الكلي بالالتزام فلان قولنا ليس بعض الانسان بكتاب أو بعضه ليس بكتاب يدل على سلب الكتاب عن بعض افراد الانسان بالمطابقة و هو معنى السلب الجزئي و يلزمه رفع الايجاب الكلي لانه اذا سلب المحمول عن بعض افراد الموضوع يسلب عن كل افراده ايضاً فان الايجاب الكلي يرتفع بالسلب الجزئي.

و اما الثاني اعني ليس كل يدل على رفع الايجاب الكلي بالمطابقة و على سلب الجزئي بالالتزام فلان النفي اذا دخل على جملة فيها امر زايد على اثبات شئ لشيء أو نفيه عنه انما يتوجه الى ذلك الامر الزايد دون اصل الحكم بل يفيد بمفهومه ثبوته.

الفرق بين ليس بعض و بعض ليس

▲ الفرق بين ليس بعض و بعض ليس

ان ليس بعض قديذكر للسلب الكلى و قديذكر للسلب الجزئى و لا يذكر للايجاب البتة لان وضع حرف السلب على رفع ما بعده فيمتنع ان يحصل الايجاب و بعض ليس لا يذكر للسلب الكلى لان النفى لم يدخل على بعض بل البعض هو الموضوع و حرف السلب اذا توسط بين الشئين يقتضى سلب ما بعده عما قبله فيقتضى هنا سلب المحمول عن البعض فلا يكون الا جزئياً.

و قديذكر للايجاب اذا جعل حرف السلب جزءاً من المحمول على ما هو حكم الموجبة المعدولة المحمول.

الاشكال الاربعة و شرايطها

▲ الاشكال الاربعة و شرايطها

انّ فريريوس من اهالى مدينة صور من ساحل الشام المتوفى سنة ٣٠٣ م كتب مقدمه الى كتب ارسطو سماها بالايساغوجى و هى الكليات الخمس لا يوضح ما فى كتب ارسطو، و ينسب الى جالينوس المتوفى سنة ١٦٠ م انه اضاف الشكل الرابع الى الاشكال الثلاثة. ([٢٥])

ينقسم الاقترانى باعتبار كيفية وضع الحد الاوسط فى مقدمتيه الى اربعة اقسام تسمى بـ (الاشكال الاربعة) و الحصر عقلى دائر بين النفى و الاثبات و ذلك لأنّ الاوسط اما ان يكون محمولاً فى الصغرى و موضوعاً فى الكبرى أو يكون محمولاً فى الصغرى و الكبرى أو يكون موضوعاً فيهما أو بعكس الاول فالاول يسمى شكلاً اولاً لأنّ انتاجه بديهى و انتاج البواقى نظرى و الثانى يسمى شكلاً ثانياً لاشتراكه مع الاول فى اشرف المقدمتين اعنى الصغرى. و الثالث يسمى شكلاً ثالثاً لاشتراكه مع الاول فى اخس المقدمتين اعنى الكبرى و الرابع يسمى شكلاً رابعاً لكونه فى غاية البعد عن الاول.

كما قال الشاعر الفارسى:

اوسط اگر حمل يافت در بر صغرى و باز
وضع بكبرى گرفت شكل نخستين شمار
حمل به هر دو دوم وضع به هر دو سوم
رابع اشكال را عكس نخستين شمار

شرائط الاشكال الاربعة من حيث الكم

▲ شرائط الاشكال الاربعة من حيث الكم

و الكيف و الجهة

١- شرايط الشكل الاول: ١- ايجاب الصغرى ٢- كليه الكبرى ٣- فعلية الصغرى على مذهب الشيخ.
النتيجة

كل واحدة من الصغرى و الكبرى يحتمل ان تكون واحدة من المحصورات الاربعة (موجبة كليه. موجبة جزئية، سالبة كليه، سالبة جزئية) فاذا وقعت الصغرى موجبة كليه فتكون الكبرى موجبة كليه أو موجبة جزئية أو سالبة كليه أو سالبة جزئية فبلغت مكسره ست عشرة صورة من ضرب الاربعة فى الاربعة و المنتج منها اربعة بحسب وجود شرايطه:

نتائج الاشكال الاربعة «النتيجة»

- ١- الصغرى موجبة كليه و الكبرى ايضاً موجبة كليه (الموجبة الكليه).
 - ٢- الصغرى موجبة جزئية و الكبرى موجبة كليه (الموجبة الجزئية).
 - ٣- الصغرى موجبة كليه و الكبرى سالبة كليه (السالبة الكليه).
 - ٤- الصغرى موجبة جزئية و الكبرى سالبة كليه (السالبة الجزئية).
- و البواقى كلها عقيمة لعدم وجود الشرايط.

شرايط الشكل الثانى:

▲ شرايط الشكل الثانى:

١- اختلاف المقدمتين فى الكيف ٢- كليه الكبرى ٣- مع دوام الصغرى أو انعكاس السالبة الكبرى.

الضروب المنتجة منه ايضاً اربعة فقط: «النتيجة»

١- الصغرى موجبة كليه و الكبرى سالبة كليه (السالبة الكلية).

٢- الصغرى موجبة جزئية و الكبرى سالبة كليه (السالبة الجزئية).

٣- الصغرى سالبة جزئية و الكبرى موجبة كليه (السالبة الجزئية).

٤- الصغرى سالبة جزئية و الكبرى موجبة كليه (السالبة الجزئية).

شرايط الشكل الثالث:

▲ شرايط الشكل الثالث:

١- ايجاب الصغرى

٢- كليه احدى المقدمتين

٣- فعلية الصغرى

الضروب المنتجة فى هذا الشكل ستة: «النتيجة»

١- الصغرى موجبة كليه و الكبرى ايضاً موجبة كليه (الموجبة الجزئية).

٢- الصغرى موجبة جزئية و الكبرى موجبة كليه (الموجبة الجزئية).

٣- الصغرى موجبة كليه و الكبرى سالبة كليه (السالبة الجزئية).

٤- الصغرى موجبة جزئية و الكبرى سالبة كليه (السالبة الجزئية).

٥- الصغرى موجبة كليه و الكبرى سالبة جزئية (السالبة الجزئية).

٦- الصغرى موجبة كليه و الكبرى موجبة جزئية (الموجبة الجزئية).

شرايط الشكل الرابع

▲ شرايط الشكل الرابع

- ١- ايجاب المقدمتين مع كليه الصغرى.
 - ٢- او اختلاف المقدمتين فى الكيف مع كليه احديهما.
- الضروب المنتجة فى هذا الشكل ثمانية: النتيجة
- ١- الصغرى موجبه كليه و الكبرى ايضاً موجبه كليه (الموجبه الجزئيه).
 - ٢- الصغرى موجبه كليه و الكبرى موجبه جزئيه (الموجبه الجزئيه).
 - ٣- الصغرى سالبه كليه و الكبرى موجبه كليه (السالبه الكليه).
 - ٤- الصغرى موجبه كليه و الكبرى سالبه كليه (السالبه الجزئيه).
 - ٥- الصغرى موجبه جزئيه و الكبرى سالبه كليه (/).
 - ٦- الصغرى سالبه جزئيه و الكبرى موجبه كليه (/).
 - ٧- الصغرى موجبه كليه و الكبرى سالبه جزئيه (/).
 - ٨- الصغرى سالبه كليه و الكبرى موجبه جزئيه (/).
- وضعوا رموزاً لشرايط الاشكال تسهياً للضبط منهم الحكيم سبزوارى (ره) فى لثاليه:
- فمغكب ([٢٦]) للاول و خينكب ([٢٧])
- لثانى لثالث مغكاين ([٢٨]) وجب
- و مينكب ([٢٩]) او خينكاين ([٣٠]) قد لزم
- لرابع فالشرط ذى كيفاً وكم

[٢٦]. فالميم اشاره الى الموجبه و الغين الى الصغرى ، كب اشاره الى كليه الكبرى (ايجاب الصغرى و كليه الكبرى) و على هذا القياس الرموز الباقية. [٢٧]. اختلاف المقدمتين فى الكيف و كليه الكبرى. [٢٨]. ايجاب الصغرى و كليه احديهما. [٢٩]. ايجاب المقدمتين مع كليه الصغرى. [٣٠]. اختلاف المقدمتين فى الكيف مع كليه احديهما.

المراد من الدليل الخلف

▲ المراد من الدليل الخلف

فى كشاف اصطلاحات الفنون لتهانوى [٣١]: الخلف بالفتح و سكون اللام عند المنطقيين هو القياس الاستثنائى الذى يقصد فيه اثبات المطلوب بابطال نقيضه، و يقابله القياس المستقيم.

و فى جامع العلوم فى اصطلاحات الفنون: الخلف بالضم و سكون اللام بطلان (دروغ و وعده را خلاف نمودن) و بالفتح و سكون اللام وراء. و عند المنطقيين هو اثبات المطلوب بابطال نقيضه. و قياس الخلف هو القياس الذى يقصد به اثبات المطلوب بابطال نقيضه، و يسمّى بالخلف ايضاً بفتح الخاء و سكون اللام. و قيل: انما سَمِيَ هذا القياس بالخلف لأن المتمسك به يثبت مطلوبه لا على الاستقامة بل من خلفه . و يؤيده تسمية القياس الذى ينساق الى المطلوب ابتداء اى من غير تعرض لابطال نقيضه بالمستقيم، كأن المتمسك به يأتى مطلوبه به من قدامه على الاستقامة.

و الجمهور على ان ذلك القياس انما سَمِيَ خلفاً اى باطلاً لا لانه باطل فى نفسه بل لأنه ينتج الباطل. و لعل هذا مبنى على ان الخلف عندهم بالضم. و المحقق الطوسى فى شرحه على الاشارات اختار الخلف بالفتح و السكون. و قال التفتازانى فى التهذيب: قياس الخلف و هو ما يقصد به اثبات المطلوب بابطال نقيضه. و قال الشيخ ملا عبد الله فى حاشيته : و هذا القسم من الاستدلال يسمّى بالخلف امّا لأنه ينجرّ الى الخلف اى المحال على تقدير صدق نقيض المطلوب أو لأنه ينتقل منه الى المطلوب من خلفه اى من وراءه الذى هو نقيضه.

و هذا الدليل يجرى فى الشكل الثانى و الثالث و الرابع مع اختلاف فى كيفية جريانه و ينبغى ان نشير الى ذلك:

١- دليل الخلف فى الشكل الثانى: و هو ان يجعل نقيض النتيجة لايجابه صغرى و كبرى القياس لكليتها كبرى لينتج من الشكل الاول ما ينافى الصغرى و هذا جار فى الضروب الاربعه كلها.

٢- دليل الخلف فى الشكل الثالث: و هو ان يؤخذ نقيض النتيجة و يجعل لكليته كبرى، و صغرى القياس لايجابه صغرى لينتج من الشكل الاول ما ينافى الكبرى و هذا يجرى فى الضروب كلها.

٣- دليل الخلف فى الشكل الرابع : و هو ان يؤخذ نقيض النتيجة و يضم الى احدى المقدمتين لينتج ما ينعكس الى ما ينافى المقدمة الاخرى و ذلك انما يجرى فى الضرب الاول و الثانى و الثالث و الرابع و الخامس دون البواقى لأن النتيجة فى الضرب السادس سالبة جزئية تكون نقيضها موجبة كلية فاذا نضمها مع كبرى القياس وهى ايضاً

موجبة كلية ينتج من الشكل الاول موجبة كلية و هي تنعكس الى موجبة جزئية و هي لاتنافى صغرى القياس التى
هى سالبة جزئية لجواز ان يصدق الايجاب باعتبار بعض الافراد و السلب باعتبار البعض الاخر.
و فى الضرب السابع ايضاً سالبة جزئية يكون نقيضها موجبة كلية فاذا نضمها مع صغرى القياس وهو موجبة كلية
ايضاً ينتج موجبة كلية تنعكس الى موجبة جزئية و هى لا تنافى كبرى القياس لما مرّ. و فى الضرب الثامن ايضاً
لايجرى الدليل الخلف لانتفاء ايجاب الصغرى و كلية الكبرى.

[٣١]. ص ٤٤٠، ط ١، كلكته.

العكس المستوى

▲ العكس المستوى

العكس فى اللغة ردّ آخر الشئ الى اوله اعم من ان يكون قضية أو غيرها و فى الاصطلاح: تبديل طرفى القضية
مع بقاء الصدق و الكيف بان يجعل الموضوع محمولاً و المحمول موضوعاً فى القضية الحملية نحو كل انسان
حيوان بعض الحيوان انسان. أو المقدم تالياً و التالى مقدماً فى القضية الشرطية نحو كلما كانت الشمس طالعة
فالنهار موجود حيث كان بين المقدم و التالى التساوى يصح ان يقال فى عكسه: كلما كان النهار موجوداً كانت
الشمس طالعة.

و اعلم ان العكس كما يطلق على المعنى المصدري (تبديل طرفى القضية) كذلك يطلق على القضية الحاصلة من
التبديل (كبعض الحيوان انسان فى المثال الاول) و ذلك الاطلاق مجازي (كاطلاقه على المعنى المصدري) من
قبيل اطلاق اللفظ على الملفوظ و الخلق على المخلوق و هنا استعمل العكس على المعكوس.

الموجبة مطلقاً تنعكس الى الموجبة الجزئية و السالبة الكلية تنعكس كنفسها و السالبة الجزئية لاعكس لها لجواز
عموم الموضوع أو المقدم فيلزم سلب الاعم عن بعض الاخص و هو محال فلايصح ان يقال: بعض الانسان ليس
بحيوان و الشرطية المنفصلة لاعكس لها اى لاثمرة لانه لافرق فى قولنا: العدد اما زوج أو فرد أو العدد اما فرد أو
زوج، فان مؤداهما واحد.

عكس النقيض

▲ عكس النقيض

عرّف القدماء عكس النقيض بانه: تبديل نقيضى الطرفين مع بقاء الصدق و الكيف نحو كل كاتب انسان تنعكس : كل ما ليس بانسان ليس بكاتب (كل لا انسان لا كاتب).
و عرّف المتأخرون بانه: جعل نقيض الجزء الثانى اولاً و عين الجزء الاول ثانياً مع مخالفة الكيف نحو كل كاتب انسان تنعكس لاشئ مما ليس انساناً بكاتب.
الموجبة الكلية تنعكس كنفسها و الموجبة الجزئية لاتنعكس اصلاً لصدق قولنا بعض الحيوان لا انسان و كذب بعض الانسان لحيوان . و السالبة مطلقاً لاتنعكس الا سالبة جزئية لجواز ان يكون نقيض المحمول فى السالبة اعم من الموضوع و لايجوز سلب نقيض الاخص عن عين الأعم كلياً مثلاً يصحّ لاشئ من الانسان بلا حيوان و لايصحّ لاشئ من الحيوان بلا انسان لصدق نقيضه بعض الحيوان لا انسان كالفرس.

انواع المغالطة

▲ انواع المغالطة

انواع المغالطة كما نقل الحكيم السبزواري فى لثاليه عن القدماء ثلاثة عشر نوعاً : منها ستة لفظية تتعلق بثلاثة منها بالبسائط (اللفظ المفرد) و هى الاشتراك فى جوهر اللفظ، و فى احواله الذاتية([٣٢]) و فى احواله العرضية.([٣٣])
و ثلاثة منها تتعلق بالتركيب و هى التى فى نفس التركيب، و تفصيل المركب([٣٤]) و تركيب المفصل([٣٥]).
و سبعة معنوية اربعة منها باعتبار القضايا المركبة و هى سوء التأليف، و المصادرة على المطلوب، و وضع مالمس بعلة علة، و جمع المسائل فى مسألة واحدة([٣٦]) وثلاثة باعتبار القضية الواحدة و هى إيهام العكس، و أخذ ما بالعرض مكان ما بالذات، و سوء اعتبار الحمل و الامثلة المذكورة فى «المنطق» و «نقد الاراء المنطقية» و غيرهما من الكتب المنطقية.

و نذكر هنا بعض القضايا الكاذبة الشبيهة بالصادقة الاولى أو المشهورة لاشتباه لفظي أو معنوي و ذلك اما ان يكون من جهة الصورة أو من جهة المادة:

أما الاول فبان لا يكون على هيئة منتجة إما لعدم تكرّر الوسط أو لاختلاف بعض الشروط المعتبرة فيها كمّا أو كيفاً أو جهةً أما الاول فقولنا: كل انسان له شعر و كل شعر ينبت من محلّ فالانسان ينبت من محلّ، و كقولنا: السكين فى البطيخ و البطيخ ينبت فى البستان فالسكين ينبت فى البستان و أما الثانى فقولنا: كل انسان حيوان و بعض الحيوان فرس ينتج بعض الانسان فرس و كقولنا: لاشئ من الانسان بفرس و كل فرس حيوان ينتج لاشئ من الانسان بحيوان ، و كقولنا فى المثال المفروض: كل حمار بالفعل مركوب زيد بالامكان و كل مركوب زيد بالفعل فرس بالضرورة ينتج كل حمار فرس بالضرورة و كلها كاذبة و السبب انتفاء كليه الكبرى فى الاول ، و ايجاب الصغرى فى الثانى و فعليتها فى الثالث هذا فى الشكل الاول و قس عليه سائر الاشكال.

و أما الثانى فإما ان يكون من جهة اللفظ أو من جهة المعنى و الاول كان يكون المطلوب و بعض مقدماته شيئاً واحداً و يسمّى بالمصادرة على المطلوب كقولنا: كل انسان بشر و كل بشر ضاحك ينتج كل انسان ضاحك . و كان يكون الحد الأوسط من الالفاظ المشتركة يراد به فى الصغرى معنى و فى الكبرى معنى آخر كقولنا : هذا عين (يشاربه الى الذهب) و كل عين باكية مراداً به الباصرة فهذا باك.

و اما الثانى فقولنا لصورة الفرس المنقوش فى الجدار انها فرس، و كل فرس ساهل فهى ساهلة. و ذكر بعض الفضلاء من هذا الباب الحكم على الجنس بحكم نوع منه مندرج تحته نحو هذا لون و اللون سواد فهذا سواد. و الحكم على المطلق بحكم المقيد بحال أو وقت كقولنا: هذه رقبة و الرقبة مؤمنة فهذه مؤمنة، و كقولنا هذا - مشيراً الى الاعمى - مبصرٌ و المبصر يبصر بالليل فهذا يبصر بالليل. و وضع الطبيعية موضع الكلية كقولنا: الانسان حيوان و الحيوان جنس فالانسان جنس. و لا يخفى ان فساد امثال ذلك انما هو من جهة الصورة و الهيئة كما هو ظاهر، فإنّ كليه الكبرى فى جميعها متنفية و العجب من بعض المحققين حيث صرح بذلك و مع ذلك ذكرها فى هذا الباب.([٣٧])

و من المغالطات ما اشتهر فى الافواه و اللسان من قولهم: الطلاق موقوف على النكاح و النكاح موقوف على رضا الطرفين، فينتج ان الاطلاق موقوف على رضا الطرفين، مع انه ليس كذلك. و الحلّ ان الوسط غير مكرر، لأنّ الكبرى يجب ان تكون هكذا: و كل موقوف على النكاح موقوف على رضا الطرفين و حينئذ تكذب الكبرى و ان لم تجعل كما ذكر لم يتكرر الوسط و بعبارة اخرى الفساد فى القياس المذكور إما من ناحية كذب الكبرى أو من اجل عدم تكرر الوسط.

و نظير هذا ما يقال: الانسان له شعر و كل شعر ينبت فينتج ان الانسان ينبت. أو يقال: الجدار له فأرة و كل فأرة لها اذن، فالجدار له اذن. و الحلّ فى الجميع ما اشرنا اليه من استناد الفساد إما الى كذب الكبرى أو الى عدم تكرر

الوسط. [٣٨]) ان القياس غير صحيح فإن الاوسط لم يتكرر لان المحمول فى الصغرى (له شعر) و هو لم يكن موضوعاً فى الكبرى اذ الموضوع فيها هو الشعر و هو جزء المحمول فكان ينبغى ان تكون الكبرى (كل ما له شعر ينبت) و هى كاذبة.

و من انواع المغالطة و حلها هذه الامثلة:

كلما كانت الاربعة موجودة كانت الثلاثة موجودة و كلما كانت الثلاثة موجودة فهى فرد ينتج من الشكل الاول نتيجة كاذبة و هى كلما كانت الاربعة موجودة فهى فرد.

و جوابها : ان الضمير فى قولنا فهى فرد فى الكبرى راجع للثلاثة ففى النتيجة يجب ان يكون معاد الضمير فيها ايضاً كذلك فتكون نتيجة القياس: كلما كانت الاربعة موجودة فالثلاثة فرد. وهى صادقة لا كاذبة. و نحو الانسان كل و كل كلى معدوم فى الخارج (لأن الشئ ما لم يتشخص لم يوجد) ينتج ان الانسان معدوم فى الخارج.

و الجواب عنها : ان الانسان الذى هو الاصغر امرٌ ذهنى لا خارجى لعروض الكلية عليه فى الصغرى و حينئذ فالنتيجة صادقة لان الانسان الكلى معدوم فى الخارج. و نحو الجالس فى السفينة ماشى و كل ماشى لا يثبت على موضع واحد ينتج ان الجالس فى السفينة لا يثبت على موضع واحد و هو كاذب لانه ثابت فى محله.

و الجواب عنها: ان الاوسط ليس بمتكرر لان الماشى المحمول فى الصغرى هو الماشى بالعرض و الماشى الموضوع فى الكبرى هو الماشى بالذات. و نحو لو كان العدم متصوراً لكان متميزاً و لو كان متميزاً لكان موجوداً فى الخارج ينتج لو كان العدم متصوراً لكان موجوداً فى الخارج. و الجواب عنها:

ان الاوسط غير متكرر لانه اريد بالتميز فى تالى الصغرى هو المتميز ذهنياً و التميز فى مقدم الكبرى هو المتميز خارجاً.

و نحو بعض النوع انسان و لاشئ من الانسان بنوع (اما الكبرى فلانها محصورة فالحكم فيها على افراد الانسان و من البديهي ان افراد الانسان لا تتصف بالنوعية لانها جزئيات شخصية) ينتج بعض النوع ليس بنوع و هو محال. و الجواب عنها: ان الاوسط ليس بمتكرر لان الانسان المحمول فى الصغرى هو الانسان الذهنى اذ الانسان الخارجى لا يتصف بالنوعية فأنها من المعقولات الثانية كالكلية. و الانسان الذى هو الموضوع فى الكبرى هو الانسان الخارجى فانه هو الذى تسلب عنه النوعية دون الذهنى.

و نحو كل من قال بالاهية فرعون قال بجسميته و كل من قال بجسميته فهو صادق ينتج كل من قال بالالاهية

فرعون فهو صادق مع انه كاذب .
و الجواب عنها: ان اجزاء النتيجة يجب ان تكون نفس المذكورات فى القياس و المذكور هنا فى القياس هو
الصدق بالقول بجسميته فتكون النتيجة للقياس المذكور: ان كل من قال بالالهية فرعون فهو صادق بالقول
بجسميته و نحو ان الفعل و الحرف كلمة و الكلمة اسم ينتج ان الفعل و الحرف اسم.
و الجواب عنها: ان الكبرى ليست بكليّة لأن الحكم فيها على لفظ الكلمة لا على مصاديقها.
انواع المغالطة من اللفظية و المعنوية:

الاشتراك فى جوهر اللفظ ([٣٩])

فى احواله الذاتية ([٤٠])

فى احواله العرضية ([٤١])

المغالطة اللفظية

نفس التركيب ([٤٢])

تفصيل التركيب ([٤٣])

تركيب المفصل ([٤٤])

ايهام العكس ([٤٥])

اخذ ما بالعرض ([٤٦])

سوء اعتبار الحمل ([٤٧])

المغالطة المعنوية سوء التأليف ([٤٨])

المصادرة على المطلوب ([٤٩])

وضع ما ليس علّة علّة ([٥٠])

جمع المسائل فى مسألة واحدة ([٥١])

و قدتمّ هنا بعون الله تعالى ما اردنا

ذكره من المباحث المنطقية

و يليها المباحث

الحكمية ان شاء

الله تعالى.

[٣٢]. بان كان اللفظ متعدداً معناه من جهة تصريفه أو تذكيره و تأنيثه أو كونه اسم فاعل أو اسم مفعول مع عدم المميز في الكلام. [٣٣]. بان كان الاشتباه بسبب اختلاف الاعراب و الاعجام. [٣٤]. بان توهم عدم التأليف و التركيب ، مع فرض وجوده. [٣٥]. بان توهم وجود تأليف بين الالفاظ المفردة مع عدم وجوده. [٣٦]. بان يقع الخلل في التأليف بين القضايا التي ليس تأليفها قياسياً، بأن توهم ان تلك القضايا قضية واحدة. [٣٧]. الحاشية على الحاشية لمحمد على (ره). [٣٨]. تعليقه رشيقة للأشتياني (ره)، ص ٣٦٦. [٣٩]. كالعقل المشترك بين الكلى (المجردات) و الجزئي (نفس الانسان). [٤٠]. كالمختار المشترك بين اسم الفاعل و المفعول. [٤١]. كقول الحكماء انه تعالى بحث وجوده فصحفه بعضهم فظن انهم قصدوا يجب وجوده. [٤٢]. كجواب من سئل: من أفضل اصحاب رسول الله (ص) بعده؟ فقال : من بنته في بيته. [٤٣]. نحو الخمسة زوج وفرد. [٤٤]. نحو زيد شاعرٌ و ماهرٌ اذا كان غير ماهر في شعره بل كان ماهراً في فن آخر. [٤٥]. نحو كل بياض لون فقد يتوهم بعض أن كل لون بياضٌ مع انه كاذب. [٤٦]. كان يقال: كل ابيض كاتب عوضاً عن قوله: كل انسان كاتب بالامكان. [٤٧]. نحو زيد الكاتب انسان مع ان ذكر الكاتب في الكلام لغو و نحو الزمان غير موجود بحذف القار مع أن ذكره لازم في صدق الكلام (زمان موجود قار و ثابت ليست). [٤٨]. نحو كل انسان ناطق من حيث هو ناطق، و لاشئ من الناطق من حيث هو ناطق بحيوان فينتج: لاشئ من الانسان بحيوان. و هذه النتيجة باطله لبطلان ذكر القيد (من حيث هو ناطق) في الصغرى لأن الانسان ناطق لا بشرط لا من حيث انه ناطق و ان حذف القيد فالكبرى باطله لأن كل انسان حيوان. [٤٩]. نحو كل انسان بشر و كل بشر ناطق فكل انسان ناطق و هذه النتيجة عين الكبرى (لأن الموضوع و المحمول في الكبرى و النتيجة واحد. [٥٠]. نحو كلما كانت الاربعة موجودة كانت الثلاثة موجودة و كلما كانت الثلاثة موجودة فهي فرد فينتج بحسب الظاهر: كلما كانت الاربعة موجودة فهي فرد. و هذه النتيجة باطله لان الضمير (فهي فرد) يرجع الى ثلاثة وهي غير مذكورة في النتيجة بل النتيجة في القياس: كلما كانت الاربعة موجودة فالثلاثة فرد. [٥١]. الانسان وحده خجلان و كل خجلان حيوان فالانسان وحده حيوان و النتيجة كاذبة لعدم انحصار الحيوان بالانسان و وجه البطلان تعدد القضية في الصغرى: ١- القضية الموجبة

اي مدلولها. ٢- القضية السالبة المستفادة من القيد (غيرالانسان ليس بخجلان) و لابد في انتاج الشكل الاول ان يكون الصغرى قضية واحدة.

حول المباحث الفلسفية

▲ حول المباحث الفلسفية

الحمد لله ربّ العالمين فاطر السماوات و الارضين و الصلاة و السلام على اشرف الانبياء و المرسلين محمد(ص) و آله الطيبين الطاهرين و اللعن الدائم على اعدائهم اعداء الدين.
قال الله الحكيم:

﴿يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ﴾ [٥٢]
قال علي(ع): « الْحِكْمَةُ شَجَرَةٌ تَنْبُتُ فِي الْقَلْبِ وَ تَثْمَرُ عَلَى اللِّسَانِ ». [٥٣]

[٥٢]. البقرة(٢)، الآية: ٢٦٩. [٥٣]. غرر الحكم.

تعريف الحكمة و موضوعها و غايتها

▲ تعريف الحكمة و موضوعها و غايتها

اعلم ان الحكمة: علم باحوال اعيان الموجودات على ماهى عليه فى نفس الامر بحسب الطاقة البشرية. ثم ان اعيان الموجودات ان كانت باختيارنا وقدرتنا فهى الحكمة العملية و ان لم تكن بقدرتنا و اختيارنا فهى الحكمة النظرية و حينئذ فان كانت غير محتاجة فى الوجود الخارجى و العقلى الى المادة فهو العلم اللهى، و ان احتاجت فى الوجودين اليها فهو الطبيعى و ان كان احتياجها الى المادة فى الوجود الخارجى فقط دون التعقل و هو

الرياضي. و على هذا لا يدخل المنطق فى الحكمة اذ ليس البحث فيه عن الاعيان الخارجية بل عن المفهومات و الموجودات الذهنية الموصلة الى التصور و التصديق المجهولين و ان حذف الاعيان و قيل انها علم باحوال الموجودات يدخل تحتها و يكون من اقسام الحكمة النظرية اذ البحث فيها ايضاً عن احوال الموجودات التى ليس وجودها بقدرتنا و اختيارنا.

و مرادنا من الحكمة هنا الحكمة الالهية و هى العلم الباحث عن احوال الموجود بما هو موجود، و يسمّى ايضاً الفلسفة الاولى و العلم الاعلى أو ما بعد الطبيعة و سائر اقسام الفلسفة كالتطبيعات و الرياضيات و غيرها يبحث عنها مستقلاً فى غيرها.

و الفلسفة كالحوقلة قيل لغة يونانية معناها محبة الحكمة مأخوذة من فيلسوف مخفف فيلا سوف اى محب الحكمة. و فيلا: المحب. و سوف: الحكمة ، و اوّل من تكلم بها فيثاغورث الحكيم اليونانى الذى كان فى القرن السادس قبل ميلاد المسيح (ع).

عرّف الشيخ الرئيس الحكمة بانها: صناعة نظرية يستفيد منها الانسان تحصيل ما عليه الوجود كليه فى نفسه، و ما عليه الواجب ممّا ينبغى ان يكتسب بعلمه ليتشرف بذلك نفسه و يستكمل و يصير عالماً معقولاً مضاهياً للعالم الموجود و يستعدّ للسعادة القصوى الأخروية و ذلك بحسب الطاقة البشرية.

و عرّفها فى اوّل الطبيعيات من عيون الحكمة بقوله: الحكمة استكمال النفس الانسانية بتصور الأمور و التصديق بالحقائق النظرية و العملية على قدر الطاقة البشرية. و الحكمة المتعلقة بالأمور النظرية التى الينا ان نعلمها و ليس الينا ان نعملها تسمى حكمة نظرية. و الحكمة المتعلقة بالأمور العلمية التى الينا ان نعلمها و نعملها تسمى حكمة عملية.

و قال الحكيم الإلهى صدر الدين الشيرازى : الفلسفة استكمال النفس الانسانية بمعرفة حقائق الموجودات على ما هى عليها و الحكم بوجودها تحقيقاً بالبراهين لا أخذاً بالظن و التقليد. ([٥٤])

و قال الحكيم السبزوارى: الحكمة صيرورة الانسان عالماً عقلياً مضاهياً للعالم العينى. ([٥٥])

و قال العلامة الطباطبائى: الحكمة الالهية هى العلم الباحث عن احوال الموجود، بما هو الموجود؛ و يسمّى ايضاً الفلسفة الاولى، و العلم الاعلى و موضوعه: الموجود بما هو موجود. و غايته: تمييز الموجودات الحقيقية من غيرها، و معرفة العلل العالية للوجود، و بالأخص العلة الاولى التى اليها تنتهى سلسلة الموجودات ، و أسمائه الحسنى و صفاته العليا، و هو الله عزّ اسمه. ([٥٦])

و للحكماء فى تعريف الحكمة و الفلسفة عبارات شتى لاضرورة لذكرها لانها تعاريف لفظية و شرح الأسم كما قال الوكيلى فى منظومته:

وَلَيْسَ تَعْرِيفُ حَقِيقَتِي هُنَا لِغَيْرِ عَلَامِ الْغُيُوبِ مُمَكِّنًا

لَأَنَّ فِي تِلْكَ التَّعَارِيفِ ظَهَرَ نَقْضٌ وَإِبْرَامٌ وَدَوْرٌ وَنَظَرٌ
فَمَا رَأَيْتُ هَذِهِ الرَّاعِيَةَ لَازِمَةً لِلْقَوْلِ فِي الْكِفَايَةِ
لَأَنَّ مَا هُنَا لِشَرْحِ الْأِسْمِ وَلَمْ يَكُنْ لِلْحَدِّ أَوْ لِلرَّسْمِ
فَاللَّهُ عَالِمٌ بِمَا سِوَاهَا ﴿أَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا﴾

[٥٤]. الحكمة المتعالية، ج ١، ص ٢٠. [٥٥]. شرح المنظومة، ص ٧. [٥٦]. بداية الحكمة، ص ٧.

المراد من الوجود و الماهية

▲ المراد من الوجود و الماهية

اما الوجود فقد يراد به المعنى الحرفي الرابط بين القضايا و الذى يراد فيه فى الفارسية «است» و يقابله الوجود المحمولى الصالح لجعله محمولاً فى الهلية البسيطة (نحو الانسان موجود) الذى انكره ثلثه من متأخرى الفلاسفة الغربيين.

و قد يراد به المعنى المصدرى المتضمن للنسبة الى الفاعل و الذى يرادفه فى الفارسية «بودن» و لا يحمل على الاعيان الا حمل الاشتقاق و قد يراد به اسم المصدر الفاقد فى نفس مفهومه للنسبة الى الفاعل و الذى يرادفه فى الفارسية «هستى» و يحمل على الاعيان حمل المعقولات الثانية الفلسفية على مصاديقها الخارجية. و قد يراد به نفس الحقيقة العينية و الذى يحكى عنها بهذا المفهوم العام اما المعنى الحرفي فهو فى الاصل اصطلاح منطقي للحكاية عن الرابطة بين المحمول و الموضوع فى القضايا الحملية، و واضح أنه خارج من محل النزاع. و اما المعنى المصدرى فهو مفهوم انتزاعى لاثبت لها فى الخارج الا باعتبار منشأ الانتزاع و ليس محل البحث ههنا ايضاً.

و اما المعنى الثالث فهو بما أنه مفهوم يكون من المعقولات الثانية الفلسفية التى يكون عروضها فى الذهن و اتصافها فى الخارج، و هو ايضاً خارج عن محل البحث . فالوجود الذى يكون محل النزاع فى هذه المسئلة هو المعنى الأخير اعنى الحقيقة العينية التى يشار اليها بذاك المعقول الثانى. ([٥٧])

[٥٧]. تعليقه على نهاية الحكمة، ص ٢٠ لآية الله المصباح اليزدى.

حقيقة الوجود

▲ حقيقة الوجود

الاقوال فى حقيقة الوجود اربعة:

الاول: ان الوجود واحد شخصى هو الله تبارك و تعالى و لا موجود سواه، و انما يتّصف غيره بالموجود على سبيل المجاز، و هو ظاهر كلام الصوفية، و يعبر عنه بوحدة الوجود و الموجود. و هو مردود لأنه خلاف مانجه بالضرورة من الكثرة، و انكارها خروج عن طور العقل، و نوع من السفسطة و انكار البديهيّات.

الثانى: ان الوجود واحد شخصى كما قالت به الصوفية، ألا انّ الموجود لا ينحصر فى الواجب تعالى: بل مخلوقاته ايضا موجودة حقيقة، لكن معنى الموجود فيها هو المنسوب الى الوجود كالتّامر و الشمس المنسوبين الى التمر و الشمس. و هو قول المحقق الدّوانى الذى نسبه الى ذوق المتألّهين. [٥٨]

الثالث: قول المشائين - على ما نسب اليهم - و هو كون الموجودات حقائق متبائنة بتمام ذواتها البسيطة، و يعبر عنه بكثرة الوجود و الموجود.

الرابع: ما نسب الى الفهلويين و اختاره صدر المتألّهين و أتباعه و منهم العلامة الطباطبائى (ره) و هو كون الوجود حقيقة واحدة متشككة اى ذات مراتب مختلفة يرجع ما به الامتياز فيها الى ما به الاشتراك و يعبر عنه بوحدة الوجود فى عين كثرته.

[٥٨]. الشوارق ص ١١٠.

الفرق بين الوجود و الواقع

▲ الفرق بين الوجود و الواقع

الواقع اعم من الوجود وليس العكس كاجتماع النقيضين و الضدين و الامكان و ... فإن لها واقعية و ليس لها وجود.

الماهية

▲ الماهية

اما لفظه المهيّة فهي مصدر جعليّ مأخوذ من «ماهو» و تستعمل بمعنى اسم المصدر في مايجاب به عن السؤال بـ«ماهو»ن و هو مايناله العقل من الموجودات الممكنة عند تصوّرها تصوّراً تامّاً.

و بعبارة اخرى المهيّة تطلق على معنيين احدهما: ما يقال في جواب ماهو و هو المهيّة بالمعنى الاخص الذي في مقابل الوجود و ثانيهما ما به الشئ هو هو و هو المهيّة بالمعنى الاعم الذي يطلق على الوجود و على المهيّة بالمعنى الاخص التي في مقابل الوجود و المهيّة بالمعنى الاخص اعني ما يقال في جواب ماهو، هي الكلي الطبيعي الذي معروض الكلي المنطقي في العقل اى يقال بأنّها كليّ كما يقال مهيّة الانسان كليّ اى لايمتنع فرض صدقه على كثيرين فيصير الانسان معروضاً للكليّة اى يحمل عليه مفهوم الكلي في العقل و ان كان الموجود منه في الخارج جزئياً خارجياً اذا الشئ اعني المهيّة ما لم يتشخّص لم يوجد في الخارج.[٥٩]

بهذا المعنى الثانى يطلق على الواجب تعالى ايضاً فيقال: الواجب مهيّته أنّته.

و قال (ره) في موضع آخر من كتابه: ان مهيّة الشئ عبارة عن نفس ذاته و عمّا يعبر عنه بالمصدر الجعلى المخترع عن الشئ كحجريّة الحجر و شجريّة الشجر و ارضيّة الارض و سمائيّة السماء و انسانيّة الانسان و المصدر الجعلى من كل شئ عبارة عمّا ينتزع عن نفس حقيقته بلا اعتبار امر خارج عن حقيقته معه مثل الانسانيّة المنتزع عن الانسان حيث انها تنتزع عن نفس الانسان بلا اعتبار شئ غيره معه مثل الكتابة والضحك و نحوها.

و ذكره (ره) ايضاً في موضع آخر من تعليقاته: لفظ المهيّة كما في شرح التجريد مشتقّة عما هو، فالياء للنسبة و التاء للمصدرية و عند دخولها حذفت الواو و ابدلت ضمه هاء كسرة، فصارت ماهية قال بعض مشايخن(ره) في تعليقاته على الشوارق انه في بعض التعليقات : ان لفظ المهيّة مركب من ما الاستفهامية و ياء النسبة و تاء المصدرية، فزيدت الهمزة بعد الالف لمجانستها اياه هرباً من التقاء الساكنين، فصارت مائية ثم قلبت الهمزة، هاء

فحصل المعنى المصدري ثم نقلت الى ما يقع في جواب ماهو و الياء فيها للنسبة الى ماهو و انما نسبت الى ماهو لأنها تقع جواباً عنه. [٦٠]

و مما ذكرنا يظهر مغايرة الوجود مع الماهية من حيث المفهوم اي لا يكون الوجود عين الماهية و لاجزئاً منها لجواز سلب الوجود عن الماهية و سلب ذاتي الشئ عنه محال (لأنه يلزم سلب الشئ عن نفسه) و احتياج اثبات الوجود للماهية الى الدليل و الا لما ينفك تصور الماهية عن تصور الوجود.

[٥٩]. درر الفوائد ، ج ١، ص ٢٤ للعلامة الشيخ محمد تقى الآملی (ره). [٦٠]. نفس المصدر، ج ١، ص ٢٩٣.

اقسام الماهية

▲ اقسام الماهية

الماهية تارتاً تلاحظ بماهى هى ، يعنى ان النظر مقصور الى ذاتها و ذاتياتها و لم يلحظ معها شئ زائد و تسمى هذه الماهية بالماهية المهملة، نظراً الى عدم ملاحظة شئ من الخصوصيات حتى خصوصية عنوان كونها مقسماً للاقسام.

و تارة اخرى يلاحظ معها شئ خارج عن مقام ذاتها و ذاتياتها، و ذلك الشئ ان كان عنوان مقسميتها للاقسام التالية دون غيره سميت هذه الماهية بالماهية اللابشرط المقسمة، و ان كان ذلك الشئ الخارج عنوان تجردها فى وعاء العقل عن جميع الخصوصيات و العوارض سميت هذه الماهية بالماهية المجردة و فى الاصطلاح بالماهية بشرط لا.

و ان كان ذلك الشئ خصوصية من الخصوصيات الخارجية سميت هذه الماهية بالماهية المخلوطة، و فى الاصطلاح بالماهية بشرط شئ.

و ان لوحظ معها خصوصية زائدة عن ذاتها و ذاتياتها فان كانت تلك الخصوصية هى عنوان كونها مقسماً لهذه الاقسام فهى ماهية لا بشرط المقسمة.

الفرق بين اللا بشرط القسّمى و المقسّمى

▲ الفرق بين اللا بشرط القسّمى و المقسّمى

اللا بشرط القسّمى هو اللا بشرط عن الخصوصيات الخارجيه لا عن الاعتبارات الثلاثه كيف و هو فى ذاته لا بشرط قسّمى بمعنى ان اللا بشرطيه جزء من مفهومه، لأنّ القسم يتشكّل من ذات المقسم و خصوصيه منضمه اليه و اللا بشرط المقسّمى هو اللا بشرط عن اعتبار بشرط لا و لا بشرط و بشرط شئ بالقياس الى الخصوصيات الخارجيه و قد ذكرنا الفرق بينهما فى المباحث الاصوليه ايضاً.

اصالة الوجود أو الماهية

▲ اصالة الوجود أو الماهية

اختلف الحكماء فى الاصيل منهما، فذهب المشائون الى اصالة الوجود و ممن صرّح بها البهمنيار فى التحصيل: الوجود حقيقته أنّه فى الاعيان لاغير، و كيف لا يكون

فى الاعيان ما هذه حقيقته؟ ([٦١]) كما صرّح السيد داماد ([٦٢]) ايضاً باصالة الوجود بقوله: الوجود فى الاعيان هو التحقق المتأصل فى متن الواقع خارج الاذهان. ([٦٣])

و ذهب اكثر الاشراقيين الى اصالة الماهيه ([٦٤]) و هذه المسئله استحدثت كمسأله فلسفيه مسقله فى عصر السيد مير داماد و صدر المتألهين، و لم تكن قبل ذلك العصر معنونه استقلالاً حتى فى كتب الفلاسفه الاسلاميين. و كان صدر المتألهين نفسه فى بدء الامر قائلاً باصالة الماهيه و كان شديد الذبّ عنها كما صرّح فى الحكمة المتعاليه: و انّى قد كنت شديد الذبّ عنهم فى اعتباريه الوجود و تأصل الماهيات حتى ان هدانى ربى و انكشف لى انكشافاً بيّناً ان الامر بعكس ذلك. ([٦٥])

و لابدّ لتنقيح البحث من بيان الاصالة و معناها كما ذكر شيخنا الاستاذ « دامت بركاته » و هنا نذكر نصّ عبارته

بطوله و تفصيله لما فيه من المطالب المهمة: و اما الاصالة فهي فى اللغة مقابلة للفرعية، ويراد بها ههنا ما يقابل الاعتبار باحد معانيه، فلا بد من الاشارة الى معانى الاعتبار و المعنى الذى يقابل الاصالة هذه، فنقول: للامور الاعتبارية اصطلاحات متعددة:

[٦١]. التحصيل، ص ٢٨٦. [٦٢]. السيد البارع و الحكيم المتكلم مير محمد باقر بن السيد الفاضل العماد المير شمس الدين محمد الحسينى الاستر آبادى الشهير بمير داماد (ره) كان رأس الحكمة و منارها و امام اهل المعرفة و سنامها و مع ذلك كان متوغلاً فى العبادة حتى اشتهر انه لم يأو بالليالى الى فراشه للاستراحة اربعين سنة و يقرء كل ليلة خمسة عشر جزءاً من القرآن الكريم و كان مقرباً عند شاه عباس الصفوى و بعده عند الشاه صفى و سافر معه الى زيارة العتبات العليات و فات فى سفره و دفن بين النجف و الكربلاء فى خان شور فى سنة (١٠٤٠) و له مصنفات كثيرة. [٦٣]. القبس، ص ٣٨ و قال الشهيد المطهرى (ره) فى شرح المبسوط ج ١، ص ٥٩: ان السيد مير داماد مع انه من المشائين ذهب الى اصالة الماهية. [٦٤]. حكمه الاشراق، ص: ٦٤ و الحكمة المتعالية، ج ١ ص: ٤١١. [٦٥]. الحكمة المتعالية، ج ١، ص ٤٩.

اصطلاحات فى الامور الاعتبارية

▲ اصطلاحات فى الامور الاعتبارية

١- المعقولات الثانية المنطقية التى يكون عروضها و اتصافها كلاهما فى الذهن ، كالكلية و الجنسية و النوعية و غيرها.

٢- المعقولات الثانية الفلسفية التى يكون عروضها فى الذهن و اتصافها فى الخارج، كالوجوب و الامكان و غيرهما. و تقابلها المعقولات الاولى و هى المفاهيم الماهوية التى قد تسمى بالحقيقة كالإنسان و الشجر و الحجر . ثم أنهم ربما يصفون المقولات النسبية بأنها اعتبارية، فان اريد أنها من المعقولات الثانية الفلسفة كان من هذا الاصطلاح، لكن على هذا لا يصح عدّها من الاجناس العالیه، و ان اريد أنها مع كونها من المعقولات الماهوية توصف بالاعتبارية كان اصطلاحاً جديداً، فتفطن.

٣- المفاهيم الاخلاقية او القيمية التى لا تحكى عن حقايق عينية و لا ذهنية، بل تعتبر اوصافاً للأعمال كالحسن و

القبیح - فی الاعمال - و الوجوب و الاباحه و غيرها ممّا یرتبط بعلم الأخلاق و الفقه و سائر العلوم العمليّة.

٤- المعانی المفروضة المعتبرة فی ظرف الاجتماع التي تبني عليها الحياء الاجتماعية كالرئاسة و المالكیة و الزوجیة ممّا تشكّل موضوعات لمسائل الفقه و سائر العلوم العمليّة. و مآلها الى استعارة المفاهيم الحقيقيّة لتأمين اغراض المجتمع.

٥- ما اصطلح عليه فی هذا المبحث، و هو ان يكون تحقّق الشئ بالعرض فی قبال ما يكون تحقّقه بالذات. فالقائل بأصالة الوجود يقول ان المتحقّق بالذات فی الخارج هو الوجود و أنّ الآثار الخارجیة أنّما هی للوجود أصالةً و تنسب الى المهيّة الموجودة بالعرض، و القائل بأصالة المهيّة يقول ان المتحقّق بالذات هو المهيّة و تلك الآثار تترتّب على المهيّة الموجودة حقيقةً و تنسب الى وجودها بالعرض.

و لا يخفى ان المهيّة (بالحمل الشایع) امر حقیقی على حسب الاصطلاح الثانی فی عين انها امر اعتباریّ على حسب الاصطلاح الأخير بناءً على القول بأصالة الوجود. و من الواضح أنّ هذه المعانی كلها غير الاعتبار بمعنی التوهم و مجرد الفرض الفارغ كأنياب الأغوال. ([٦٦])

[٦٦]. تعليقه على نهاية الحكمه، ص ٢٢.

المراد من اصالة الوجود و اعتباریة الماهیة

▲ المراد من اصالة الوجود و اعتباریة الماهیة

ان كل واحد من الماهیة و الوجود ليس له ما بإزاء فی الخارج و أنّما الكلام ان مافی الخارج هل هو بازاء مفهوم الوجود و ليس بازاء الماهیة شئ و أنّما هی مفهوم حاک عن الوجود متحد به او انه بازاء ماهیة و أنّه ليس بازاء الوجود شئ و معنی أصالة الوجود انه كما ان للفظ الانسان مثلاً مفهوم واحد و هو المعبر عنه بالحيوان الناطق و بازاء هذا المفهوم حقيقةً و هو الانسان الخارجی كذلك للفظ الوجود مفهوم واحد بديهي و لهذا المفهوم حقيقةً و تلك الحقيقة هی التي ينشأ بها الآثار المترتبة على الماهیات و صرف تلك الحقيقة موجودة بنفس ذاتها و الماهیات موجودة بها فمعنی قولك مهيّة الانسان موجودة انها ثابتة بالوجود و يكون من قبيل وصف الشئ بحال

متعلقه نظير القرطاس ابيضٌ اذ ابيضية القرطاس ليس بنفس ذاته بل هو انما ابيض بالبياض بخلاف قضية الوجود موجود فانها من باب وصف الشئ بحال نفسه اذ الموجودية ثابتة للوجود بنفس ذاته فهو فى عين كونه وجوداً موجود و لذا يعبر عنه بكلمة (بود) بخلاف الماهية المعبر عنها بكلمة (نمود) بمعنى انها يرائى انها موجودة و ألا فهي كسراب بقيعة يحسبها الجاهل انها موجودة.

و اما فى الحقيقة فالموجودية انما هى وصف للوجود و ان موجودية الماهية ايضاً بالوجود و ذلك كالنور الذى هو مضىء بنفسه و العالم مضىء به و كالمعلومات الخارجية التى هى معلومة بالعرض و ان معلوميتها بالصور الحاصلة منها لدى النفس و تلك الصور معلومة بنفس ذاتها النورية لا بصور اخرى و كالكلى المنطقى الذى هو مفهوم الكلى فانه كلى بنفس ذاته حيث انه كلى بالحمل الاولى و الكلى الطبيعى كلى بالكلى المنطقى لانه معروض للمنطقى و كالاضافة التى هى مضاف حقيقى اى انها نفس الاضافة و المضاف المشهورى كلاب مثلاً مضاف بالاضافة التى هى مضاف حقيقى.

ادلة القائلين باصالة الوجود

▲ ادة القائلين باصالة الوجود

استدل القائلون باصالة الوجود و اعتبارية الماهية بوجه:

- ١- إن كل خير و شرف ينتهى الى الوجود و كل شرّ و نقص ينتهى الى العدم و لو كان الوجود امراً اعتبارياً لما كان منشأً لكل خيرات و كمالات و الماهية من حيث هى لا تتصف بالخير و الكمال و لا بالشر و النقصان و هذا دليل على اصالة الوجود و اعتبارية الماهية.
- ٢- ان الماهية من حيث هى ليست ألا هى، متساوية النسبة الى الوجود و العدم فلو لم يكن خروجها عن حدّ الاستواء بالوجود للزم الانقلاب و هو محال بالضرورة، فالمخرج عن حدّ الاستواء هو الاصيل.
- ٣- لو كان الوجود اعتبارياً و الماهية اصيلاً لما كان الفرق بين وجود الخارجى و ذهنى و التالى باطل فالمقدم مثله فانّ الاحراق يترتب على وجود النار فى الخارج دون ما اذا تصور نافي ذهن.
- ٤- الماهية من حيث هى تستوى نسبتها الى التقدم و التأخر و الشدة و الضعف و القوة و الفعل؛ لكنّ الأمور

الموجودة في الخارج مختلفة في هذه الاوصاف فلو لم يكن الاختلاف بالوجود لكان بالماهية و هذا خلف لأنّ فاقد الشيء لا يكون معطياً للشيء.

٥- لابد لكل قضية ان يكون بين الموضوع و المحمول اختلاف من جهة (و لو بالاجمال و التفصيل) و ألا يلزم حمل الشيء على نفسه و هو ضروري و ليس له فائدة و القضية لابد ان تكون ذافائدة و الاتحاد من جهة اخرى و ألا يلزم كذب القضية نحو الانسان حجر. و ما يكون منشأ للوحدة هو الوجود لا الماهية و العدم لان الماهية مثار كثرة: و فطرتها الاختلاف، فان الماهيات بذواتها مختلفات و متكررات. و لا يحصل من الانسان و الحجر و الشجر و المدر و غيرها قضية. و العدم عدم لا يكون منشأ للآخر، فلا بد ان يكون الوحدة بالوجود و ان يكون الوجود اصيلاً فلو كان الوجود امراً اعتبارياً لا يحصل الاتحاد الذي هو الهو هويّة و لم يتم مسألة التوحيد التي هي أسّ المسائل لا توحيد الذات و لا توحيد الصفات كما ذكر الحكيم المتأله السبزواري(ره) في غرر الفرائد.

ادلة القائلين باصالة الماهية

▲ ادة القائلين باصالة الماهية

لقد استدلل الاشراقيون منهم شيخ الاشراق على نفى تحقق الوجود بوجوه: من ان الوجود لو كان حاصلاً في الاعيان فهو موجود، لأنّ الحصول هو الوجود، و كل موجود له وجود، فلو جوده وجود الى غير النهاية. فللقائل ان يقول في دفعه: إنّ الوجود ليس بموجود، فانه لا يوصف الشيء بنفسه كما لا يقال في العرف: ان البياض ابيض فغاياه الأمران الوجود ليس بذى وجود كما ان البياض ليس بذى بياض و كونه معدوما بهذا لا يوجب اتصاف الشيء بنقيضه عند صدقه عليه، لان نقيض الوجود هو العدم و اللا وجود، لا المعدوم و اللا موجود.([٦٧])

و اجيب عنه ايضاً بأن الوجود موجود، لكن بنفس ذاته، لا بوجود آخر، فلا يذهب الأمر الى غير النهاية.([٦٨]) و اجاب عنه شيخنا الاستاذ: ان معنى «موجود» في عرف الفلسفة اعم من أن يكون المتّصف به نفس الوجود بحيث يكون الوصف عين الموصوف: او امراً يتّصف به بحيث يكون الوصف زائداً على الموصوف و هذا نظير «العالم» الذي هو اعم من ان يكون نفسه عين العلم او يكون العلم امراً خارجاً عن ذاته. فمعنى كون الوجود

موجوداً ان حقيقته هى الموجودية.[٦٩]

و منها ما ذكره فى حكمه الاشراق و هو انه: اذا كان الوجود للماهية وصفاً زائداً عليها فى الاعيان فله نسبة اليها و للنسبة وجود و لوجود النسبة نسبة الى النسبة و هكذا فيتسلسل.

و الجواب: ان النسبة امر اعتبارى وجودها فى العقل دون العين و التسلسل فى الامور الاعتبارية يقطع بانقطاع الاعتبار مع ان الوجود ليس صفه زائده للماهية فى الخارج بحيث تكون امراً ينضم اليها بل هما متحدان فى الخارج و ان زيادته فى التصور و العقل يحلل بعض الموجودات الى ماهية و وجود و يلاحظ بينهما الاتصاف.

و منها ان الوجود لو كان فى الاعيان لكان قائماً بالماهية فقيامه اما بالماهية الموجودة، فيلزم وجودها قبل وجودها او المعدومة، فيلزم اجتماع النقيضين او بالماهية المجردة عن الوجود و العدم، فيلزم ارتفاع النقيضين.

و منها ان الوجود لو كان صفه للماهية و الماهية موصوفة به قابله اياه فلا يخلو اما ان تكون موجودة بعد الوجود و اما ان تكون موجودة قبله و اما ان تكون موجودة معه لكن اللتوالى كلها باطله اما الاول اعنى كون الماهية موجودة بعد الوجود فللزوم حصول الوجود بالاستقلال فلا قابلية و لا صفية و اما الثانى فلان الماهية حينئذ موجودة قبل الوجود و اما الثالث فلان الماهية حينئذ موجودة مع الوجود لا بالوجود فلها وجود آخر فينقل الكلام فى وجودها الآخر و هكذا فيتسلسل.

و الجواب عن هذين الدليلين: ان اتصاف الماهية بالوجود امر عقلى ليس كاتصاف الموضوع بساير الاعراض القائمة به حتى يكون للماهية وجود منفرد و لوجودها وجود ثم يتصف احدهما بالآخر بل هما فى الواقع امر واحد بلا تقدم و لا تأخر و لا معية بينهما اصلاً و اتصافها به انما هو فى العقل.

[٦٧]. الحكمة المتعالية ج ١ ص ٤٠. [٦٨]. بداية الحكمة ص ١٤. [٦٩]. تعليقي على نهاية الحكمة ص ٣١.

الفرق بين الماهية و المفهوم

▲ الفرق بين الماهية و المفهوم

الفرق بينهما بالعموم و الخصوص من وجه و مادة الاجتماع هي الماهية الموجودة في الذهن حيث انها مهيئة و مفهوم اما الماهية، فلان الماهية اسم لجوهر الشيء و ذاته مطلقا سواء كان موجوداً في الخارج او في الذهن او اعتبر من حيث هو هو مع قطع النظر عن الوجودين.

و مادة افتراق الماهية عن المفهوم هي الماهية الموجودة في الخارج او الماهية من حيث هي هي مع قطع النظر عن الوجودين، فانها يصدق عليها الماهية لا المفهوم و مادة افتراق المفهوم عن الماهية هي مفهوم الوجود اعني ذاك المعنى العام البديهي اذا قيد بالذهني فانه مفهوم حيث انه موجود في الذهن لكنه ليس بماهية بل هو امر يلاحظ في مقابل الماهية.

الفرق بين المهيئة و الحقيقة

▲ الفرق بين المهيئة و الحقيقة

الفرق بين المهيئة و الحقيقة ايضا بالعموم من وجه و مادة الاجتماع هي المهيئة الموجودة في الخارج فانها مهيئة كما هو واضح و حقيقة لأن الحقيقة عبارة عن الشيء بوصف الموجودية في الخارج فالعنقاء مثلاً لا حقيقة له اي ليس بموجود في الخارج و ان كان له مهيئة لكنها توصف بالمعدومية.

و مادة افتراق المهيئة عن الحقيقة هي المهيئة الموجودة في الذهن او الماهية من حيث هي هي و مادة افتراق الحقيقة عن الماهية هي حقيقة الوجود و واقعه بناء على اصالة الوجود حيث انها موجودة في الخارج و متحققه فيه لكنها ليست مهيئة بل هي حقيقة الوجود.([٧٠])

[٧٠] . درر الفوائد للآملي (ره) ص ٨٣.

الحقيقة تستعمل بمعاني كثيرة:

▲ الحقيقة تستعمل بمعانى كثيرة:

- ١- الحقيقة قد تستعمل مرادفة للمهية و مقابلة للوجود. قال الشيخ فى إلهيات الشفاء: إنه من البين أن لكل شىء حقيقة خاصة هى مهيتة، و معلوم أن حقيقة كل شىء الخاصة به غير الوجود الذى يرادف الاثبات. ([٧١])
- ٢- و قد تستعمل مرادفة للوجود العيني، و هذا هو المراد بقولهم: حقيقة الوجود اصيلة دون مفهومه.
- ٣- و قد تستعمل فى السنه العرفاء فى مورد الواجب تبارك و تعالى فى مقابل الوجود المجازى الذى ينسبونه الى الممكنات.
- ٤- و قد تستعمل فى الوجود السارى فى جميع الموجودات سريانا عينياً مشابهاً لسريان مفهوم الجنس فى انواعه سريانا ذهنياً او لسريان الكلى الطبيعى فى افراده.
- ٥- و قد تستعمل مرادفة للكنه، كما يقال: حقيقة الوجود مجهولة اى لا يدرك الذهن كنهه.

[٧١] . الفصل الخامس من المقالة الأولى من الإلهيات الشفاء

اقسام الوجود

▲ اقسام الوجود

- ان للاشياء اربعة وجودات: وجودان حقيقيان و وجودان اعتباريان.
- الاول: الوجود الخارجى كوجود افراد الانسان و الحيوان و الشجر و الحجر و غيرها.
- الثانى : الوجود الذهنى و هو علمنا بالاشياء الخارجيه و غيرها من المفاهيم و هذان الوجودان هما الوجودان الحقيقيان لانهما ليسا بوضع واضح و لا باعتبار معتبر.
- الثالث: الوجود اللفظى و هو احضار المعانى بالالفاظ بدلاً من احضارها بنفسها.
- الرابع: الوجود الكتابى و هو وجود لفظ و وجود للمعنى تبعاً اى ان الموجود حقيقة هو الكتابة لا غير، و ينسب الوجود الى اللفظ و المعنى مجازاً بسبب الوضع، كما ينسب وجود اللفظ الى المعنى مجازاً بسبب الوضع.

اقسام الوجود: من الرابط و الرابطى و المحمولى

▲ اقسام الوجود: من الرابط و الرابطى و المحمولى

ينقسم الوجود الى وجود الرابط و النفسى و المراد من وجود الرابط ما لا نفسى له اصلاً و يكون مفاد كان الناقصة اعنى ثبوت الشئ للشئ كوجود الرابط بين الموضوع و المحمول سواء كان موجودا فى القضية نحو البياض موجود فى الجسم او الجسم كائن ابيض ام لا نحو زيد كاتب و يعبر عنه بالفارسى بـ «است» و تكون القضية ثنائيه، ففى جميعها وجود رابط غير مستقل بالمفهومي، و هو الوجود لا فى نفسه؛ فهو معنى حرفى لا يخبر عنه. و الوجود النفسى ما يكون مفاد كان التامة اعنى ثبوت الشئ و يعبر عنه بالوجود المحمولى و هو على ثلاثه اقسام.

١- وجود فى نفسه و لنفسه و بنفسه كوجود الواجب تبارك و تعالى.

٢- وجود فى نفسه و لنفسه و بغيره كوجود الجوهر.

٣- وجود فى نفسه و لغيره و بغيره كوجود العرض، يسمّى وجود الرابطى.

و من هنا يعلم الفرق بين وجود الرابط و الرابطى بان الأول ما لا نفسى له و يكون مفاد كان الناقصة والثانى وجود فى نفسه ويكون مفاد كان التامة كوجود العرض.

و بعبارة اخرى: الوجود المحمولى ما كان مستقلاً و قابلاً للحمل على الموضوع نحو الله تعالى موجود، الانسان موجود، و الشجر موجود و الوجود الرابط ما لا نفسى له اصلاً و لا يكون قابلاً للحمل على الموضوع بل يكون رابطاً بين الموضوع و المحمول كما ذكرناه. و الوجود الرابطى ما له وجود فى نفسه اما لغيره وبغيره كوجود الاعراض.

الفرق بين الوجود الخارجى و الذهنى

▲ الفرق بين الوجود الخارجى و الذهنى

الوجود الخارجى بحسب الاصطلاح هو الوجود الذى يترتب به على الشئ آثاره المطلوبة و يقال له الوجود فى الخارج، و الوجود العينى، و الوجود الاصيل.
و الوجود الذهنى هو الوجود الذى لا يترتب به على الشئ آثاره المطلوبة فى الخارج و ان ترتبت عليها آثار أُخر غير آثارها الخارجيه كتصور الامور الموجوده فى

الخارج كالانسان و الفرس او غير موجوده فى الخارج كالعدم المطلق و المعدوم المطلق و اجتماع النقيضين و سائر المحالات فلها ثبوت ما عندنا لا تصافها باحكام ثبوتيه تتميزها من غيرها و حضورها لنا بعد غيبتها و يقال له الوجود الذهنى، و الوجود فى الذهن، و الوجود الظلى، و الوجود الغير الاصيل.

المراد من الماده

▲ المراد من الماده

الماده تطلق تارة و يراد منها الماده بالمعنى الاخص و هى الهيولى التى محل للصورة الجسميه و النوعيه و اخرى يراد منها الماده بالمعنى الاعم و هى المعنى الأوّل و الموضوع الذى هو محل للعرض و البدن الذى هو محل و متعلق للنفس فيقال للثلاثه اعنى الهيولى و موضوع العرض و متعلق النفس الماده بالمعنى الأعم.

أنحاء تمايز الوجود

▲ أنحاء تمايز الوجود

تمايز الوجود على انحاء اربعة:

الأول: التمايز بتمام الذات بان يكون الشئان ليس بينهما وجه اشتراك كمقولات العشر على مذهب القدماء.

الثاني: التمايز ببعض الذات كالإنسان و الفرس و الخط و السطح.

الثالث: التمايز بالعوارض و الضمائم كوجود الانسان فى ضمن افراده و مصاديقه فى ازمته مختلفه و امكنه متباينه و اوصاف متضاده.

الرابع: التمايز بالنقص و الكمال، لأنه يمكن ان لا يكون بين الشئين تباين بالذات و لا بجزئها و لا بالعوارض بل يكون بالنقص و الكمال لأن الوجود كالنور

ذات مراتب و ما به الاشتراك عين ما به الامتياز يعنى اشتراكهما بالوجود و افتراقهما ايضاً بالوجود كما اشار

الحكيم السبزواري الى كل واحد منها فى منظومته:

الْمَيَّزُ أَمَّا بَتَمَامِ الذَّاتِ أَوْ بَعْضِهَا أَوْ جَا بِمُنْضَمَاتِ

بِالنَّقْصِ وَ الْكَمَالِ فِي الْمَهِيَةِ أَيْضاً يَجُوزُ عِنْدَ الْإِشْرَاقِيَّةِ

و ليس فى الاعدام تمايز آلا باعتبار ما اضيف اليه كعدم زيد و عدم عمرو فيكون التمايز فى الاعدام باعتبار الوجود الذهني.

لَا مَيَّزَ فِي الْأَعْدَامِ مِنْ حَيْثُ الْعَدَمُ وَ هُوَ لَهَا إِذَا بُوْهُمِ تُرْتَسَمُ

الفرق بين المادة الاولى و الثانية

▲ الفرق بين المادة الاولى و الثانية

المراد من المادة الاولى (اي مادة المواد التى ليس لها مادة و كل علّة المادى تنتهى اليها) ما كانت حاملة لاستعداد

الشئ الآخر. و لا يحتاج الجمهور فى اثبات وجود امر يصدق عليه مفهوم هذا الاسم، فان كل من له استيهال

مخاطبة علمية، يعلم و يعتقد يقيناً بالفكر و الحدس، ان التراب يصير نطفه و النطفه تصير جسد انسان او حيوان و

البذر يصير شجراً و الشجر يصير رماداً و فحماً. فهى فى ذاتها محض قوة الأشياء، لا فعلية لها آلا فعلية أنّها قوة

الأشياء.

ان المادة (الهيولى) من حيث المفهوم لا خلاف فيها لا حد بل وقع الاتفاق من العقلاء، مع افتراقهم فى الاراء على ثبوت مادة يتوارد عليها الصور و الهيئات ألاً عند ألاً شراقيين و من تبعهم نفس الجسم الذى هو امر واحد، لا تركيب فيه عندهم بوجه من الوجوه، فمن حيث جوهريته يسمّى جسماً و من حيث اضافته و قبوله للصور و المقادير، يسمّى مادة. فالمراد من الجسم هو صورة الجسمية و بالعكس.

و عند المشائين و من يحذو حذوهم جوهر ابسط يتقوم بجوهر آخر يحلّ فيه يسمّى صورة يتحصل من تركيبهما جوهر وحدانى الحد قابل للمقادير والاعراض و الصور اللاحقة و هو الاجسم، فالجسم عندهم مركب فى حقيقته من الهيولى و من الاتصال القابل للابعد الثلاثة و عند اصحاب ديمقراطيس اجسام متعددة بسائط غير قابلة للفصل (بمعنى ان الجسم مركّب من اجزاء بالفعل متناهية صغار صلبة لا تقبل القسمة الخارجية لصغرها و صلابتها و لكن تقبل القسمة الوهميّة و العقلية).

و عند قوم آخر هم المتكلمون على تشعبهم و تكثرهم هو الجواهر الفردة التى يتقوم بها التآليف فيحصل الجسم فالتآليف عندهم بمنزلة الصورة عند المشائين إلاً انه عرض لا يقوم بذاته بل بمحله و الصورة جوهر يقوم بذاته و يتقوم به محله الذى هو الهيولى. [٧٢]

و المادة الأولى عند الطالس عبارة عن الماء و عند بعض آخر عبارة عن النار و عند ثالث عبارة عن الهواء و هذه الانظار كلّها مردودة لا دليل عليها و الحق أنّ المادة الاولى لا توجد مستقلاً بل تتحقق فى ضمن المركبات. و المادة الاولى عند ديمقراطيس عبارة عن الاجزاء الصغار للجسم (اجزاء لا يتجزّى فى العين) لا تقبل القسمة الخارجية لصغرها و صلابتها و لكن تقبل الوهميّة و العقلية، خلافاً للمتكلمين فانهم قائلون بان المادة الاولى عبارة عن الاجزاء التى لا تتجزّى لا فى العين و لا فى الذهن.

والمراد من المادة الثانية (الهيولى الثانية) ما كان فى مقابل المادة الاولى التى تقبل الصور الخاصة، فالمضغّة مثلاً مادة للانسان و العلقّة مادة للمضغّة و المنى مادة للعلقّة و الغذاء مادة للمنى و التراب مادة للغذاء و يطلق على جميع هذه المواد الهيولى الثانية.

[٧٢]. الحكمة المتعالية ج ٥ ص ٦٦.

الفرق بين الجسم الطبيعى و التعليمى

▲ الفرق بين الجسم الطبيعي و التعليمي

الجسم الطبيعي: جوهرٌ يُمكنُ أَنْ يُفَرَضَ فيه خطوطٌ ثلاثةٌ متقاطعةٌ على زوايا قوائم. لا يشترط في جسمية الجسم ان يكون بالفعل ذو ابعاد ثلاثة حتى يرد الاشكال في الجسم الذي يكون تمام ابعاده متساوية لم يعرف الطول من العرض و العرض من العمق. و الكرة التي ليست لها ابعاد ثلاثة بالفعل. و الفرق بينهما بالابهام و التعيين فأن الجسم إن اعتبر مبهماً بان يلاحظ ذو ابعاد ثلاثة من دون تعيين لا بعاضه فهو جسم طبيعي و ان لوحظ ابعاده متعيناً بان يكون طوله ٢٠ و عرضه ١٠ و عمقه ٥ مثلاً يسمّى بالجسم التعليمي و ثانياً ان الجسم الطبيعي لا يتغير بالكثاف و التخلخل (التضييق و التوسعة) بل هو ثابت في كلّ حال مادام الجسم باقياً بخلاف الجسم التعليمي فانه يتغير بتغير الكمية.

الفرق بين المعقولات الاولى و المعقولات الثانية

▲ الفرق بين المعقولات الاولى و المعقولات الثانية

الفلسفية و المنطقية

المعقولات الاولى: ما كان اتصاف المعروض بالعارض و عروض العارض على المعروض كلاهما في الخارج و بعبارة اخرى: المفاهيم التي لها ما بازاء في الخارج بحيث يكون عروض المحمول على الموضوع و اتصاف الموضوع بالمحمول كلاهما في الخارج نحو زيد قائم مثلاً يسمّى المعقولات الاولى. المعقولات الثانية الفلسفية: ما كان عروض المحمول على الموضوع في الذهن و اتصاف الموضوع على المحمول في الخارج نحو الانسان ممكن و النار علة للحرارة. و بعبارة اخرى: المفاهيم التي ليس لها ما بازاء في الخارج كمفهوم الممكن و الواجب و العلة و المعلول. المعقولات الثانية المنطقية: ما كان اتصاف المعروض بالعارض و عروض العارض على المعروض كلاهما في الذهن. نحو الانسان كلّى لان المفهوم الكلية يعرض على الانسان في الذهن و الانسان الذهني يتصف بالكية لا الانسان الموجود في الخارج. كما قال الحكيم السبزواري في منظومته:

إِنْ كَانَ الْإِتِّصَافُ كَالْعُرُوضِ فِي عَقْلِكَ فَالْمَعْقُولُ بِالثَّانِي صَفَى
بِمَا عُرِضَ بِهِ بِعَقْلِنَا ارْتُسِمَ فِي الْعَيْنِ أَوْ فِيهِ اتَّصَافُهُ رُسِمَ
فَالْمَنْطِقِيُّ الْأَوَّلُ كَالْمُعَرَّفِ ثَانِيَهُمَا مُصْطَلَحٌ لِلْفَلِّ السَّفَى

المراد من العقل و النفس و المادة

▲ المراد من العقل و النفس و المادة

العقل: هو الجوهر المجرد عن المادة ذاتاً و فعلاً.
و النفس: هي الجوهر المجرد عن المادة ذاتاً المتعلق بها فعلاً.
و المادة: هي الجوهر الحامل للقوة و الصورة الجسمية. كما ذكرنا سابقاً.

الفرق بين المحمول بالضميمة و المحمول بالصميمة

▲ الفرق بين المحمول بالضميمة و المحمول بالصميمة

المحمول بالصميمة: ما لا يتوقف على ضمّ ضميمة على المعروض، بل نفس المعروض و ذاته مع قطع النظر عن
جميع ما عداه منشأ لصحة الحمل عليه و ذلك كالممكن و الشيء المحمولان على الانسان، فأنّ الانسان بذاته و
من حيث نفسه مع قطع النظر عن كل ما يكون غيره ممكن و شيء.
و المحمول بالضميمة: ما يتوقف على ضمّ ضميمة على المعروض بحيث لولاه لم يصح الحمل و ذلك كالكتاب
و الضاحك، فان مالم ينضم اليه الكتابة و الضحك لم يستحق لان يحمل عليه الكتاب و الضاحك.

الفرق بين الخارج المحمول و المحمول بالضميمة

▲ الفرق بين الخارج المحمول و المحمول بالضميمة

المراد من المحمول بالضميمة هو كل محمول يتوقف صحته حملة على موضوعه على قيام امر مغاير للموضوع معه كالابيض المحمول على الجسم حيث يتوقف صحته حملة عليه على قيام البياض به و يقابله الخارج المحمول و هو ما يصح حملة على معروضه بلا توقف فى صحته حملة على قيام امر به مغاير له كالشئ و الممكن. كما ذكرناه سابقاً.

المراد من التركيب الحقيقى و الاعتبارى

▲ المراد من التركيب الحقيقى و الاعتبارى

الكلام فى هذه المسئلة يقع تارتا فى مرحلة الثبوت اى ما به يتحقق المركب الحقيقى و اخرى فى مرحلة الاثبات اعنى ما يحرز انه مركب حقيقى اما مرحلة الثبوت:

فالتركيب الحقيقى يحصل من اجتماع امور بينها فعل و انفعال و احتياج و افتقار بكون بعضها مؤثراً فى بعض و بعضها متأثراً عن بعض كالماهية المركبة من الجنس و الفصل و الجسم المركب من المادة و الصورة.

و اما مرحلة الاثبات فامارة التركيب الحقيقى هو ان يترتب على الكل اثر مغاير مع الآثار المترتبة على الاجزاء كالياقوت المركب من العناصر الذى اثره تفريخ القلب و هو غير آثار العناصر و امارة التركيب الاعتبارى هى ان يكون اثره مجموع الآثار المترتبة على الاجزاء كفتح البلد الذى هو اثر العسكر اذالفتح عبارة عن قلع قوة العدو و اقامة الفاتحين مقامهم و هو ينحل الى عدة افعال كل واحد منها قائم بعده من آحاد العسكر و مجموع هذه الافعال هو الفتح.

الفرق بين التركيب الانضمامي و الاتحادى

▲ الفرق بين التركيب الانضمامي و الاتحادى

المراد من التركيب الانضمامي هو ان ينضم شىء الى شىء و يكون لكل واحد منهما ذات عليحدة فى المركب منهما، فيكون فى المركب كثرة بالفعل كتركيب البيت من الابواب و الاخشاب و اللبئات و تركيب البخار من الاجزاء المائية و الهوائية.

و التركيب الاتحادى هو ان يصير الشىء عين شىء آخر و متحداً معه و يكون لكليهما فى المركب ذات واحدة هى عين كل منهما و عين المركب منهما كصيورة زيد كاتباً و هما ذات واحدة فى الخارج.

اقسام اللازم:

▲ اقسام اللازم:

اللازم ينقسم الى ثلاثة اقسام.

١- لازم الوجود الخارجى: كالحرارة بالقياس الى النار.

٢- لازم الوجود الذهنى: كالكلية بالنسبة الى الانسان.

٣- لازم الوجودين: كالزوجية بالقياس الى الاربعة و هذا يسمى باللازم الماهية ايضاً.

اتحاد العاقل و المعقول

اعلم ان البحث فى اتحاد العاقل و المعقول (اتحاد العالم و المعلوم) يقع عن جهات:

الاولى: فى القائلين به واول من نقل عنه من الحكماء هو «الفرفوريوس» من المشائين و قد نقل عنه الشيخ فى كتبه قال فى الاشارات (٧٣): ان قوماً من المتصدين يقع

عندهم ان الجوهر العاقل اذا عقل صورة عقلية صار هو هو - الى ان قال و كان لهم رجل يعرف بـ «فرفوريوس»

عمل في العقل و المعقولات كتاباً يُثنى عليه المشائون، و هو حَشَفٌ كله. و هم يعلمون من انفسهم انهم لا يفهمونه و لا فرفوربوس نفسه. و قد ناقضه من اهل زمانه رجل، و ناقض هو ذلك المناقض بما هو اسقط من الاول. و قال الشيخ في الشفاء: ([٧٤]) و ما يقال من أنّ ذات النفس تصير هي المعقولات فهو من جملة ما يستحيل عندي، فأنت لست افهم قولهم أنّ شيئاً يصير شيئاً آخر، و لا اعقل ان ذلك كيف يكون - الى ان قال - نعم هذا في شيء آخر يمكن ان يكون، على ما سنفصله في موضعه. و قال في التعليقات: «كلّ ما يعقل ذاته فإنّه هو العقل و العاقل و المعقول. و هذا الحكم لا يصحّ إلّا في الأوّل» ([٧٥]) و مراده هذا الاتحاد في مورد العلم بالغير يختصّ بالواجب تبارك و تعالى، و أمّا في العلم بالنفس فهو حاصل في جميع الجواهر المجردة.

و قال في التعليقات ايضاً: « و أمّا ما يقال أنا اذا عقلنا شيئاً فأنا نصير ذلك المعقول، فهو محال، فانه يلزم ان يكون اذا عقلنا الباري ان نتحد به و نكون هو. و هذا الحكم لا يصحّ إلّا في الأوّل، فانه يعقل ذاته، و ذاته مبدأ المعقولات، فهو يعقل الاشياء من ذاته، و كل شيء حاصل له حاضر عنده معقول له بالفعل. ([٧٦])

المتألهين فشيده باحسن اساس و صار من احدى المطالب العاليه من حكمه المتعاليه.

الجهه الثانيه: في تحرير محل البحث و ما هو المحكوم بالاتحاد من العاقل و المعقول.

اعلم انه عند ادراكنا معقولاً مثل ما اذا عقلنا الانسان مثلاً فهنا اشياء: وجود النفس العاقله، و مهياتها، و وجود الانسان المعقول بالذات الذي في القوة العاقله، و مهيته، و وجود الانسان المعقول بالعرض الذي هو انسان خارجي و مهيته التي هي عين مهيئه الانسان المعقول بالذات، فالمعقول بالذات متحد المهيئه مع المعقول بالعرض و متغاير معه بالوجود فهنا ستة امور (١) وجود العاقل و مهيته (٢) و وجود المعقول بالذات و مهيته (٣) و وجود المعقول بالعرض و مهيته و المقصود من اتحاد العاقل و المعقول ليس اتحاد مهيئه العاقل مع مهيئه المعقول بالذات التي هي عين مهيئه المعقول بالعرض، ضرورة انه ليس من عاقل ان يتفوه بانه اذا عقلنا شجراً يصير ماهيتنا عين ماهيه الشجر و اذا عقلنا حجراً يصير ماهيتنا عين ماهيه الحجر و لعل الى ذلك ينظر ما اورده الشيخ على القائلين بالاتحاد بقوله: ان قوماً من المتصدرين يقع عندهم ان الجوهر العاقل اذا عقل صورة عقليه صار هو هو الخ.

و لا اتحاد وجود العاقل مع ماهيه المعقول بالذات التي هي ماهيه المعقول بالعرض و لا اتحاد وجود العاقل مع وجود المعقول بالعرض حتى يكون اذا عقلنا فرساً يصير وجودنا عين وجود الفرس الخارجى الذي هو المعقول بالعرض بل المراد اتحاد وجود العاقل مع وجود المعقول بالذات الذي وجوده في نفسه عين وجوده لعاقله و هذه الاتحاد ايضاً ليس على نحو الاطلاق مع عدم انحفاظ المراتب بل يكون على احد نحوين اما بنحو الكثره في الوحده بمعنى وجود صور العلميه على نحو اللف و الرتق بوجود النفس في المرتبه الشامخه من النفس و المقام العالي منها او بنحو الوحده في الكثره بمعنى وجودها على نحو النشر و الفتق بنور وجود النفس و شعاعه و اشراقه الذي هو ظل وجودها و كالمعنى الحرفى بالنسبه اليها و بعد تنقيح محل البحث يظهر ان اكثر ما اورده

على القول بالاتحاد خارج عن موضوعه و ليس اشكالا عليه بل هو ناش عن عدم التدبر فى موضوع البحث. و قال الفيلسوف المجدد فى تعليقه على نهاية الحكمة ما هذا لفظه:

فنقول: المراد بالاتحاد بين العاقل و المعقول هو الاتحاد فى الوجود دون المفهوم و المهيئة. فمن البديهي ان مهيئة العاقل لا تنقلب الى مهيئة المعقول، و لا مهيئة المعقول تنقلب الى مهيئة العاقل، كما ان اتحاد مفهومين متباينين ببعضهما او اتحاد وجود بما أنه وجود بمفهوم بما انه مفهوم ايضا غير معقول.

و اما اتحاد الوجودين فليس المراد به ان وجودين اثنين يصيران وجوداً واحداً بعينه، بل المراد ما يشتمل اتحاد الرابط بالمستقل، و اتحاد الرابط بالموضوع. اما الاول فيجرى فى كل علّة مفيضه للوجود مع معلولها، و يرجع الى التشكيك الخاص فى حقيقة الوجود، و معناه عدم استقلال المعلول دون العلّة و كونه ربطاً محضاً بها.

فالاتحاد بهذا المعنى حاصل فى علم العلّة و المعلول ببعضهما علماً حضورياً.

و اما العلوم الحصولية فما كان منها من فعل النفس كما فى المعقولات الثانية يجرى هذا المجرى، و كذا فى غيرها عند من يعدّها من فعل النفس. لكن هذا المشى يختص بالقائلين بالتشكيك الخاصى فى حقيقة الوجود كصدر المتألهين و اتباعه.

و اما الاتحاد بالمعنى الثانى فينقسم الى قسمين: اتحاد العرض بالجوهر، و اتحاد الصورة بالمادة. فكل من يقول بأن العلم كيف نفسانى و يصحّح اتحاد وجود العرض بوجود الجوهر لا يتحاشى عن اتحاده بالنفس اتحاد العرض بالموضوع، كما صرح به صدر المتألهين و اتباعه و منهم الاستاذ (ره) فى مواضع متعددة و لا سيما على القول بكون العرض من مراتب وجود الجوهر و شئونه. و حيث ان المعلوم بالذات هو الصورة العلمية فيتم القول باتحاد العلم و العالم و المعلوم بهذا المعنى. و لكن يظهر من

كلامهم فى هذا الباب انهم يذهبون الى ابعد من ذلك ممّا يرجع الى كون النفس كمادة للمعقولات، و كونها كصور للنفس تتحصّل بالاتحاد معها تحصيلاً جوهرياً جديداً. ([٧٧])

[٧٣]. راجع النمط السابع من الاشارات. [٧٤]. الفصل السادس من المقالة الخامسة من الفن السادس من طبيعيات الشفاء. [٧٥]. راجع التعليقات ص ١٥٩. [٧٦]. راجع التعليقات ص ١٥٩. [٧٧]. تعليقه النهاية ص: ٣٥٩ لآية الله المصباح اليزدى (حفظه الله).

▲ البراهين على اتحاد العاقل و المعقول

الجهة الثالثة: فى ذكر البراهين على الاتحاد و قد استدلو له بوجوه:

الاول: ما نقل عن اسكندر الافروديسى من اتحاد المادة و الصورة و ان التركيب بينهما اتحادى و هو ان يصير الشئ عين شئ آخر و متحداً معه و يكون لكليهما فى المركب ذات واحدة هى عين كل منهما و عين المركب منهما كصيورة زيد كاتباً و هما ذات واحدة فى الخارج كما ذكرنا آنفاً.
و اذا كانت الهيولى متحدة مع الصورة مع كونها جسمانية فاتحاد النفس فى مرتبة العقل الهيولانى للطافتها و تجردها مع الصورة العلمية اولى.

الثانى: ما استدل به صدر المتألهين و هذا نصّ عبارته: إنّ مسألة كون النفس عاقله لصور الأشياء المعقولة من اغمض المسائل الحكمية التى لم ينقح لاحد من علماء الاسلام الى يومنا هذا، و نحن لمّا رأينا صعوبة هذه المسألة و تأملنا فى اشكال كون العلم بالجواهر جوهرأ و عرضأ و لم نر فى كتب القوم سيّما كتب رئيسهم ابي على كالشفاء و النجاة و الاشارات و عيون الحكمة و غيرها ما يشفى العليل و يروى الغليل بل وجدناه و كل من فى طبقته و أشباحه و اتباعه كتلميذه بهمنيار و شيخ اتباع الرواقيين و المحقق الطوسى نصير الدين و غير هم من المتأخرين لم يأتوا بعده بشئ يمكن التعويل عليه.

و اذا كان هذا حال هؤلاء المعبرين من الفضلاء فما حال غير هؤلاء من اصحاب الاوهام و الخيالات و اولى وساوس المقالات و الجدالات؛ فتوجّهنا جبلياً الى مسبب الاسباب و تضرّعنا تضرّعاً غريزياً الى مسهل الامور الصعاب فى فتح هذا الباب اذ كنّا قد جربنا مراراً كثيرة سيما فى باب اعلام الخيرات العلمية و إلهام الحقائق الالهية لمستحقه و محتاجيه انّ عادته الاحسان و الانعام، و سجيته الكرم و الإعلام، و شيمته رفع أعلام الهداية و بسط انوار الافاضة فأفاض علينا فى ساعة تسويدى هذا الفصل من خزائن علمه علماً جديداً، و فتح على قلوبنا من ابواب رحمته فتحاً مبيناً و ذلك فضل الله يؤتية من يشاء و الله ذو الفضل العظيم فنقول: « امتثالاً لقوله تعالى: و اما بنعمة ربك فحدث. » ان صور الاشياء على قسمين احدهما صورة مادية قوام وجودها بالمادة و الوضع و المكان و غيرها، و مثل تلك الصورة لا يمكن ان يكون بحسب هذا الوجود المادى معقولة بالفعل بل و لا محسوسة ايضاً كذلك ألا بالعرض.

و الاخرى صورة مجردة عن المادة و الوضع و المكان تجريداً إمّا تاماً فهى صورة معقولة بالفعل او ناقصاً فهى متخيلة او محسوسة بالفعل، وقد صحّ عند جميع الحكماء انّ الصورة المعقولة بالفعل وجودها فى نفسها و

وجودها للعقل شيء واحد من جهة واحدة باختلاف وكذا المحسوس بما هو محسوس وجوده في نفسه و وجوده للجوهر لحاس شيء واحد بلا اختلاف جهة فاذا كان الامر هكذا فلوفرض ان المعقول بالفعل امر وجوده غير وجود العاقل حتى يكونا ذاتين موجودتين متغايرتين لكل منهما هوية مغايرة للآخرى، و يكون الارتباط بينهما لمجرد الحالية والمحلية كالسواد و الجسم الذى هو محل السواد لكان يلزم حينئذ ان يمكن اعتبار وجود كل منهما مع عزل النظر عن اعتبار صاحبه لأن اقل مراتب الاثنينية بين شيئين اثنين ان يكون لكل منهما وجود في نفسه و انقطع النظر عن قرينه لكن الحال في المعقول بالفعل ليس هذا الحال اذا المعقول بالفعل ليس له وجود آخر ألا هذا الوجود الذى هو بذاته معقول لاشيء آخر وكون الشيء معقولاً لا يتصوراً لأبكون شيء عاقلاً له، فلو كان العاقل امراً مغايراً له لكان هو فيحد نفسه مع قطع النظر عن ذلك العاقل غير معقول فلم يكن وجوده هذا الوجود العقلي وهو وجود الصورة العقلية، فإن الصورة المعقولة من الشيء المجردة عن المادة سواء كان تجرداًها بتجريد مجرد اياها عن المادة ام بحسب الفطرة فهي معقولة بالفعل ابدا سواء عقلها عاقل من خارج ام لا فاذن هو عاقل بالفعل كما انه معقول و أللزم انفكاك المعقول بالفعل عن العاقل بالفعل، و قد مر في مباحث المضاف ان المتضائفين متكافئان في الوجود وفي درجة الوجود ايضاً ان كان احدهما بالفعل كان الآخر بالفعل و ان كان بالقوة كان الآخر بالقوة و ان كان احدهما ثابتاً في مرتبة من المراتب كان الآخر ايضاً ثابتاً فيها الخ. ([٧٨])

الثالث: ان الخارج كما لم يكن ظرفاً للخارجى مثل المكان الذى ظرف للمتمكن بل الخارجى مرتبة من وجود الخارج و به يشكل الخارج و يتحقق و ليس نسبته الى الخارج كنسبة الكوز الى الماء حيث يكون الكوز شيئاً و هو الظرف و الماء شيئاً آخر و هو المظروف و اذا قلنا زيد فى الخارج لا يكون الدار التى زيد فيها خارجاً لزيد اذا الدار ايضاً فى الخارج بل زيد و دار زيد و البلد الذى فيه دار زيد و الارض التى فيها بلد دار زيد و السماء الذى يظل على تلك الارض كلها فى الخارج بمعنى ان كل واحد منها شيء من الخارج فالخارج و الخارجى شيء واحد كذلك الذهن ليس شيء و الذهني شيء آخر حتى يكون الذهن ظرفاً و الذهني مظروفاً و يكون حصوله فيه كحصول المظروف فى الظرف بل الذهن و الذهني شيء واحد و انما عبر عنه بالتأييد لأن مقايضة الذهني و الذهن الى الخارجى و الخارج لا يصير برهاناً على اتحاد الذهن و الذهني لا مكان الفرق بينهما و بين الخارج و الخارجى باتحاد الخارج و الخارجى دون الذهن و الذهني.

الرابع: ان المعقول بالذات مجرد و كل مجرد عاقل لذاته، فالمعقول عاقل لذاته و لكن هذا انما يتم لو ثبت عدم قيام المعقول بالنفس بالقيام الحولوى كما عليه صدر المتألهين و اما مع قيامه به قياماً حلولياً، فلا اذا البرهان دال على ان المجرد القائم بذاته عاقل لذاته معقول لذاته لا مطلقاً.

الخامس: ان ادراك الكليات انما هو بمشاهدة النفس العقول المتكافئة العرضية عن بعد كما هو طريقة صدر المتألهين و ان للنفس تحصيل اضافة شهودية اشراقية اليها كما قالوا اياها يتلقى العقل عند ادراكه و معلوم انها اى

العقول المشهودة المدركة مجردة قائمة بذاتها و كل مجرد كذلك فهو عاقل.

السادس: ان المصداق الحقيقي لكل مشتق انما هو مبدئه و انما يسند الى من قام به المبدأ لاجل اتصافه بذاك المبدأ، فيكون اسناد المشتق الى المبدأ نفسه من قبيل وصف الشيء بحال نفسه والى من اتصف بالمبدأ من قبيل وصف الشيء بحال متعلقه فالوجود موجود بنفسه و المهيئة موجودة بالوجود و البياض ابيض بنفسه و الجسم ابيض بالبياض و هكذا و النفس مع كونها تقابل العقل قد سمى عندهم بالعقل باعتبار المعقول فان المعقول عقل بنفسه فمن حيث هو معقول بالقوة يسمى عقلاً بالقوة و من حيث هو معقول بالفعل عقل بالفعل.

السابع: ان النفس باعتبار مقامها الشامخ و باطن ذاتها فياض للمعقولات و مفيض الوجود و معطى الكمال ليس فاقداً له بل واجد آياه. ([٧٩])

و قال العلامة الطباطبائي (ره): علم الشيء بالشيء هو حصول المعلوم اى الصورة العلمية للعالم كما تقدم، و حصول الشيء وجوده و وجوده نفسه. فالعلم هو عين المعلوم بالذات و لازم حصول المعلوم للعالم و حضوره عنده اتحاد العالم به، سواء كان معلوماً حضورياً او حصولياً فان المعلوم الحصولى ان كان امراً قائماً بنفسه كان وجوده لنفسه و هو مع ذلك للعالم فقد اتحد العالم مع المعلوم ضرورة امتناع كون الشيء موجوداً لنفسه و لغيره معاً، و ان كان امراً وجوده لغيره و هو الموضوع و هو مع ذلك للعالم، فقد اتحد العالم بموضوعه و الأمر الموجود لغيره متحد بذلك الغير، فهو متحد بما يتحد به ذلك الغير. و نظير الكلام يجرى فى المعلوم الحضورى مع العالم به. ([٨٠])

[٧٨] . الحكمة المتعالية ج ٣ ص ٣١٢. [٧٩] . درر الفوائد للآمل (ره). [٨٠] . نهاية الحكمة ص ٢٤٠.

مراتب العقل

▲ مراتب العقل

ذكر الشيخ للقوة النظرية للنفس اربع مراتب:

١- العقل الهيو لاني (و هى مرتبة كون النفس خالية عن جميع المعقولات. و تسمى العقل الهيو لاني، لشباهته

الهيولى الأولى فى خلوّها عن جميع الفعليات).

٢- و العقل بالملكة و هو الذى قد حصلت له الأوليات مثل أنّ الكل اعظم من الجزء (هى مرتبة تعقلها للبديهيّات من تصور او تصديق).

٣- و العقل بالفعل و هو الذى حصلت له الصور المكتسبة من الأوليات مخزونة عنده بحيث متى شاء رجع اليها و طالعا بالفعل (و هى مرتبة تعقلها للنظريات باستنتاجها من البديهيّات).

٤- و العقل المستفاد و هو الذى تكون الصورة حاضرة عنده فيطالعها و يعقلها بالفعل و يعقل أنّه يعقلها بالفعل و يسمّى مستفاداً لكونه مستفاداً من العقل الفعّال. ([٨١])

و نقل عن المعلم الأوّل ان العقل على ثلاثة اضرب: العقل الهيولانىّ و العقل بالفعل و العقل بالملكة. ([٨٢])
و قال المعلم الثانى: ان العقل النظرى واقع عند قدماء على اربعة انحاء: عقل بالقوة و عقل بالفعل، و عقل مستفاد، و عقل فعّال. و إنّما اسقطوا العقل بالملكة من الاعتبار اذ ليس بينه و بين العقل الهيولانى كثير التفاوت فى الدرجة العقلية. ([٨٣])

و قال فى الاسفار: « و الفرق بينه (اى العقل المستفاد) و بين العقل الفعّال أنّ العقل المستفاد صورة مستفاد كانت مقترنة بالمادة ثم تجرّدت عنها بعد تحوّلها فى الاطوار، و العقل الفعّال هو صورة لم تكن فى مادة اصلاً و لا يمكن ان تكون ألّا مفارقة» ([٨٤])

و قال بعض الحكماء بأنّ للنفس سبع مراتب: (١) و هى العقل الهيولانى (٢) و العقل بالملكة (٣) و العقل بالفعل (٤) و العقل المستفاد (٥) و المحو الذى هو مقام التوحيد الافعالى (٦) و الطمس و هو مقام التوحيد الصفاتى (٧) و المحق و هو مقام التوحيد الذاتى. ([٨٥])

[٨١]. طبيعيات الشفاء و الاشارات و النجات و التحصيل. [٨٢]. الحكمة المتعالية ج ٣ ص ٤٢٨ - ٤٣٣. [٨٣].

الحكمة المتعالية ج ٣ ص ٤٢١ - ٤٢٧. [٨٤]. الحكمة المتعالية ج ٣ ص ٤٦١. [٨٥]. درر الفوائد ص ١٣٢.

المراد من النفس

▲ المراد من النفس

النفس: جوهر مجرد عن المادة ذاتاً المتعلق بها فعلاً و هو فلكي و انساني و حيث انه مجرد عن المادة ذاتاً يشبه العقول المجردة ذاتاً و فعلاً و من حيث انه تعلق بالمادة فعلاً يشبه المادى، فيكون واسطة بين المادى الصرف و بين المجرد المحض.

مراتب النفس عند العرفا

▲ مراتب النفس عند العرفا

اعلم ان للعرفاء و الحكماء اصطلاح خاص فى مراتب النفس قد اصطالحوا عليها فالعرفاء قالوا ان للنفس مراتب سبع يعبرون عنها با للطائف السبعة و هى التى يشير اليها الجامى فى شعر بقوله:
هفت شهر عشق را عطار گشت ما هنوز اندر خم يك كوچه ايم
وهى (١) الطبع (٢) و النفس (٣) و القلب (٤) و الرّوح (٥) و السرّ (٦) و الخفى (٧) و الاخفى فهى طبعٌ باعتبار مبدئيتها للحركة و السكون و نفسٌ باعتبار مبدئيتها للأدراكات الجزئية و قلبٌ باعتبار مبدئيتها للادراكات الكلية التفصيلية و روحٌ باعتبار حصول الملكة البسيطة الخلاقة للتفاصيل لها و سرٌّ باعتبار فنائها فى العقل الفعّال و خفى باعتبار فنائها فى مقام الواحدية و اخفى باعتبار فنائها فى مرتبة الأحديّة. ([٨٦])

[٨٦]. درر الفوائد ج ١ ص ١٣١.

اقسام المواد الثلاث

▲ اقسام المواد الثلاث

ينقسم كل من هذه المواد الثلاث الى ما بالذات و ما بالغير و ما بالقياس الى الغير ألاً الامكان، فلا امكان بالغير.
١- الوجوب بالذات: هو كون الشيء ضرورى الوجود فى نفسه بنفسه كواجب تعالى.

٢- الوجوب بالغير: كون الشيء ضرورى الوجود فى نفسه باعطاء الغير اياه الوجود كوجود المعلول بالنسبة الى العلة التامة.

٣- الوجوب بالقياس الى الغير: كون الشيء ضرورى التحقق بالنظر الى وجود الغير كوجوب العلة اذا قيست الى معلولها باستدعاء منه، فانه بوجوده يأبى ألاً أن تكون علته موجودة، و كوجوب المعلول اذا قيس الى علته التامة باقتضاء منها، فانها بوجودها تأبى إلا ان يكون معلولها موجوداً او كوجوب احد المتضائفين اذا قيس الى وجود الآخر.

٤- امكان الذاتى: هو كون الشيء فى نفسه بنفسه لا يكون له الوجود ضرورياً و لا العدم ضرورياً.

٥- الامكان بالغير ممتنع للزوم الانقلاب و تحصيل الحاصل.

٦- الامكان بالقياس الى الغير: اذا قيس الشيء الى ما لا يستدعى وجوده و لا عدمه بان لا يكون بينهما عليّة و معلوليّة و لا معلوليتهما لواحد ثالث.

٧- الامتناع الذاتى: و هو كون الشيء ضرورى العدم فى نفسه بنفسه كضرورة العدم للمحالات الذاتيّة التى لا تقبل الوجود لذاتها المفروضة كاجتماع النقيضين و ارتفاعهما و سلب الشيء عن نفسه و شريك البارى.

٨- الامتناع بالغير: كون الشيء ضرورى العدم فى نفسه لا بنفسه بل من ناحية عدم علته وجوده كضرورة عدم الممكن التى تلحقه من ناحية عدم علته.

٩- الامتناع بالقياس الى الغير: كامتناع وجود العلة التامة اذا قيس الى عدم المعلول بالاستدعاء و كامتناع وجود المعلول اذا قيس الى عدم العلة بالاقتضاء و كامتناع وجود احد المتضائفين اذا قيس الى عدم الآخر و عدمه اذا قيس الى وجود الآخر.

اقسام الامكان

قسّموا الامكان الى اقسام سبعة:

- ١- الامكان الخاص: و هو سلب الضرورة الذاتية عن طرفي المخالف و الموافق معاً (يكون في نقطة مقابل الوجوب الذاتي و الامتناع الذاتي).
- ٢- الامكان العام: و هو سلب الضرورة الذاتية عن الطرف المخالف للقضية. (هو في مقام الامتناع الذاتي).
- ٣- الامكان الاخص: و هو سلب الضرورات الثلاث الذاتية و الوصفية و الوقتية عن الطرفين، فيكون اخص من الامكان الخاص اذ في سلب الضرورات الثلاث تكون الضرورة الذاتية مسلوبة و يمكن انفكاك سلب الضرورة الذاتية و لذلك سمى بالامكان الاخص (هو في مقابل مطلق الضرورات و الامتناع الذاتي و الوصفى، و الوقتى).
- ٤- الامكان الاحتمالى: و هو سلب الضرورات جميعاً حتى الضرورة بشرط المحمول و هو في الامور المستقبلية التى لم يتعيّن فيها ايجاب و سلب، فاذا سئل عن شخص هل يجىء المطر غداً ام لا؟ فيقول فى الجواب: يمكن ان يجىء المطر. لعدم علمه بالعلة. و يقال له الامكان الاستقبالى ايضاً.
- ٥- الامكان الاستعدادى: و هو وصف و جودى من الكيفيات القائمة بالمادة تقبل به المادة الفعليّات المختلفة. و هو ما ذكره الشيخ شهاب الدين السهروردى.
- و الفرق بينه و بين الامكان الخاص انه صفة وجودية تقبل الشدة و الضعف و القرب و البعد من الفعلية، موضوعه المادة الموجودة و يبطل منها بوجود المستعدّ بخلاف الامكان الخاص الذى هو معنى عقلى لا يتّصف بشدة و ضعف و لا قرب و بعد و موضوعه الماهية من حيث هى لا يفارق الماهية موجودة كانت او معدومة.
- ٦- الامكان الوقوعى: كون الشىء بحيث لا يلزم من فرض وقوعه محال و فى مقابله محال وقوعى كوجود المعلول بلا علة.
- ٧- الامكان الفقرى و الوجودى: ما للوجود المعلولى من التعلّق و التقوّم بالوجود العلى و خاصّة الفقر الذاتى للوجود الامكانى بالنسبة الى الوجود الواجبى جلّ و على.

(و قد ذكر توضيح كل واحد منها فيما سبق)

مناط حاجة الممكن الى العلة

▲ مناط حاجة الممكن الى العلة

و انَّ العلةَ هو الامكان دون الحدوث.

حاجة الممكن الى العلة بديهية أولية غير مفتقرة الى الدليل، فأنا اذا تصورنا الماهية بما أنَّها ممكنة تستوى نسبتها الى الوجود و العدم فلا شك في اتصافها بأحد الوصفين من العلة لأن تخرجها عن حد الاستواء. و قد وقع الخلاف بين الفلاسفة و المتكلمين في تعيين مناط الحاجة، و اشهر الأقوال في المسئلة قول الفلاسفة بأنَّ المناطق هو الامكان و قول كثير من المتكلمين انه هو الحدوث. و قال صدر المتألهين في موضع من الاسفار بعد الاشارة الى هذا الاختلاف ما لفظه: «الحق ان منشأ الحاجة الى السبب لا هذا و لا ذاك، بل منشأها كون الشيء تعلقاً متقوماً بغيره مرتبطاً اليه» [٨٧] وهذا هو الذي يعبر عنه بالامكان الفقريّ او الوجودي.

و الحق هو الاول و به قالت الحكماء و استدّلوا عليه بوجوه:

الاول: بأنَّ الماهية باعتبار وجودها ضرورية الوجود و باعتبار عدمها ضرورية العدم. و هاتان ضرورتان بشرط المحمول و الضرورة مناط الغنا عن العلة و السبب. و الحدوث هو كون وجود الشيء بعد عدمه. و ان شئت فقل: هو ترتب احدي الضرورتين على الاخرى. و الضرورة كما عرفت مناط الغنا عن السبب، فما لم تعتبر الماهية بامكانها لم يرتفع الغنا و لم تتحقق الحاجة و لا تتحقق الحاجة ألا بعلة لها و ليس لها إلا الامكان. [٨٨]

الثاني: الحدوث، و هو كون الوجود مسبوقاً بالعدم، صفة الوجود الخاص فهو مسبوق بوجود المعلول لتقدم الموصوف على الصفة، و الوجود مسبوق بايجاد العلة، و الايجاد مسبوق بوجوب المعلول و وجوبه مسبوق بايجاب العلة على ما تقدم، و ايجاب العلة مسبوق بحاجة المعلول و حاجة المعلول مسبوقه بامكانه، اذ لم يكن ممكناً لكان اما واجباً و إما ممتنعاً، و الوجوب و الامتناع مناط الغنا عن العلة. فلو كان الحدوث علة للحاجة و العلة متقدمة على معلولها بالضرورة لكان متقدماً على نفسه بمراتب و هو محال كما ذكر الحكيم السبزواري في غرر الفرائد [٨٩]: الشيء قُرّر، فأمكن، فأحتاج، فأوجب، فوجب، فأوجد، فحدث.

فلكل ممكن مراحل ثمانية: ١- تقرر ما هوى اى كون الشيء في مرحلة ذاته ٢- مرحلة الامكان اى مرحلة عدم الاقتضاء ٣- مرحلة الاحتياج اى احتياجه الى العلة ٤- مرحلة الايجاب اى اقتضاء العلة وجوب المعلول ٥- مرحلة الوجوب اى وجوب المعلول عند وجود العلة ٦- مرحلة الايجاد اى انتساب الشيء الى علته ٧- مرحلة الوجود اى انتساب الشيء الى الوجود ٨- مرحلة الحدوث و هو وجود الشيء بعد عدمه.

الحدوث كيفية وجود متأخر عن الفقر و الحاجة فلافتقار يكون متقدماً على الوجود و الوجود متقدم على

الحدوث، فالحدوث متأخر عن الافتقار بمراتب و لا يعقل ان يكون المتأخر عن الشيء علّة له لأنّ العلّة يجب ان تكون متقدمة على المعلول بالرتبة مع ان الحدوث متأخر عن الافتقار بالرتبة.
تقرر ماهو (مرحلة الذات)

مرحلة الاحتياج

مرحلة الايجاب

[٨٧] . الحكمة المتعاليّة ج ٣ ص ٢٥٣ . [٨٨] . نهاية الحكمة ص: ٦٢ . [٨٩] . غرر الفرائد، ص: ٧٤.

المراحل الثمانية للممكن

▲ المراحل الثمانية للممكن

مرحلة الوجوب

مرحلة الايجاب

مرحلة الوجود

مرحلة الحدوث

تنبيه: المراد من هذه المراحل الثمانية في نظر العقل، وفي الوجود الذهني، حيث انّ العقل يتصور مهية الممكن و يضعها اولاً، ثم يضع امكانها و يصدق بثبوته لها، فيحكم باحتاجها الى العلّة من جهة امكانها. ثم يطلب لها علّة: تكون علّة لوجوبها و وجودها، فيحكم بايجاب العلّة لها من جهة القاعدة المقرّرة، ان الشيء ما لم يجب لم يوجد، ثم يحكم بوجوبها بسبب الايجاب و بعد ذلك يحكم بايجاد العلّة، و بوجودها عقيب ذلك الايجاب.
الثالث: ان العدم السابق على وجود الشيء مقابل و معاند له فكيف يشترط وجود الشيء بمعانده؟ و ان كان سبق العدم شرطاً لتأثير الفاعل، فكذلك، لأنّ المعاند لما يجب ان يكون مقارناً للشيء معاند و مناف له ايضاً. و اما الامكان، فهو يجمع وجود الشيء و ليس مقابلاً له.

الرابع: ان الحوادث في حال البقاء مفتقرة الى العلّة (و ألاً يلزم ان لا ينعدم شيء من الحوادث) فلو كان مناط الافتقار هو الحدوث، فالبقاء مقابل الحدوث (فلا يفتقر الى العلّة فيكون واجباً) و ان كان هو الامكان، يثبت

المطلوب.

كل من قال بأنّ الامكان علّة تامّة في احتياج الأثر الى المؤثر حكم بأنّ الممكن الباقي مفتقر الى المؤثر و الدليل عليه أنّ علّة الحاجة انما هي الامكان و هو لازم للماهية ضروريّ للزوم، فهي ابدأ محتاجة الى المؤثر لأنّ وجود العلّة يستلزم وجود المعلول.

خواصّ الممكن:

▲ خواصّ الممكن:

الخاصّة الأولى: عدم اقتضائه الوجود و العدم، لأنّ الممكن هو ما لا ضرورة لوجوده و عدمه بلحاظ نفسه، قبال الواجب لذاته و الممتنع لذاته، فإذاً يحتمل أن يكون الممكن موجوداً او معدوماً بنفسه، لكن لا بنحو الضرورة بل بالأولية غير البالغة حدّ الضرورة، و هذه الأولية راجعة إمّا الى اقتضاء ذات الممكن كما في تقرير المشهور،

او الى نفس احد الطرفين بان يكون الوجود او العدم أليق و اولى بذات الممكن، كما في تقريب السيد الداماد (ره) [٩٠]

الخاصّة الثانية: حاجة الممكن، لأنّ الممكن لا يقتضى الوجود و لا العدم، و أنّهما بالنسبة إليه متساويان، فقد اصبح احتياج الممكن في وجوده الى العلّة ضرورياً لا يقبل التردد، و أنّما المهم معرفة علّة هذه الحاجة، فإنّ الباحثين قد اختلفوا فيها على أقوال:

فمنها: أنّها الامكان، و هو مذهب الحكماء و المحققين من متأخري المتكلمين، كما في الشوارق.

و منها: أنّها الحدوث نسبة في المواقف الى المتكلمين و قيل انه مذهب جماعة منهم.

و منها: أنّها الامكان و الحدوث مركباً. نقل عن بعض المتكلمين.

و منها: أنّها الامكان بشرط الحدوث حكى ايضاً عن بعضهم.

و منها: انها الوجود. قال به بعض الفلاسفة الماركسية. [٩١]

الخاصّة الثالثة: حاجة الممكن بقاء؛ لأنّ الممكن كما يحتاج في حدوثه إلى المؤثر يحتاج في بقاءه ايضاً اليه، فإنّ الامكان ممتنع الانفكاك عن المهية الممكنة، و ألا لانقلب الممكن واجباً او ممتنعاً، و هو ضروري الاستحالة.

الخاصة الرابعة: ان كل ممكن زوج تركيبى من الوجود و الماهية.
قال صاحب الأسفار: كما أن الضرورة الأزلية مساوقة للبساطة و الأحدية، و ملازمة للفردية و التورية، فكذا
الامكان الذاتى، رفيق التركيب و الازدواج، فكل

ممکن زوج تركيبى، اذا الماهية الامكانية لا قوام لها ألاً بالوجود و الوجود الامكانى لا تعين له ألاً بمرتبة من
القصور و درجته من النزول ينشأ منها الماهية، و ينتزع بحسبها المعانى الامكانية و يترتب عليها الآثار
المختصة. [٩٢]

[٩٠]. الشوارق ٨٤/١ [٩١]. فلسطنا ص ٣٠٠. [٩٢]. صراط الحق، ج ١، ص ٧٠.

مناط الصدق فى القضية الخارجية و الحقيقية و الذهنية

▲ مناط الصدق فى القضية الخارجية و الحقيقية و الذهنية

الصدق فى الخارجية باعتبار مطابقة نسبتها لما فى الخارج (بان يكون الخارج ظرفاً لنفسها، لا لوجودها) و كذا فى
الحقيقية، اذ فيها ايضاً حكم على الموجود الخارجية، و لكن محققه او مقدرة و اما الصدق فى الذهنية، فباعتبار
مطابقه نسبتها لما فى نفس الأمر [٩٣] اذ لا خارج لها تطابقه.
المطابقة من باب المفاعلة عبارة عن التطابق بين شيئين فالخبر اذا طابق الواقع كان الواقع ايضاً مطابقاً مع الخبر،
فالخبر مطابق مع الواقع بالكسر و مطابق معه بالفتح، فهو من حيث أنه مطابق بالكسر صادق و من حيث انه مطابق
بالفتح حق فالصدق و الحق كلاهما صفتان للخبر لكن باعتبار كونه مطابقاً و مطابقاً.

[٩٣]. فالمراد بالأمر هو الشيء نفسه فاذا قيل: الاربعة فى نفس الأمر كذا، معناه ان الأربعة فى حد ذاتها كذا فلفظ
الأمر هنا من باب وضع المظهر موضع المضمّر.

اقسام الفاعل

▲ اقسام الفاعل

انّ الفاعل، امّا ان يكون له علم بفعله، اولاً. و الثانى امّا ان يلائم فعله طبعه، فهو الفاعل بالطبع اولاً، فهو الفاعل بالقسر. و الاول، اما ان لا يكون فعله بارادته، فهو الفاعل بالجبر، او يكون، فامّا ان يكون علمه بفعله مع فعله، بل هو عينه، و يكون علمه بذاته هو علمه السابق بفعله اجمالاً لا غير، فهو الفاعل بالرضا؛ اولاً، بل يكون نفس

العلم فعلياً منشأ للمعلول، فامّا ان يكون ذلك العلم بالفعل زائداً على ذاته، فهو الفاعل بالعناية؛ اولاً بان يكون عين علمه بذاته الذى هو عين ذاته و ذلك هو العلم الاجمالى بالفعل فى عين الكشف التفصيلى، فهو الفاعل بالتّجلى. و يقال له العناية بالمعنى الاعم. ([٩٤])

و نشير الى توضيح كل واحد منها منفرداً

١- الفاعل بالطبع (بالطبيعية): هو الذى يصدر عنه فعل بلا علم منه و لا اختيار و يكون فعله ملائماً لطبيعته كالحراق بالنسبة الى النار.

٢- الفاعل بالقسر: و هو الذى يصدر عنه فعل بلا علم منه به و لا اختيار و يكون فعله خلاف مقتضى طبيعته كالنفس فى مرتبة القوى الطبيعىة البدنية عند انحرافها لمرض، فانّ الافعال عندئذ تنحرف عن مجرى الصّحة لعوامل قاسرة.

٣- الفاعل بالجبر: و هو الذى يصدر عنه فعله بلا اختيار بعدان يكون من شأنه اختيار ذلك الفعل و عدمه كاكراه الانسان على فعل لا يريده.

٤- الفاعل بالرضا: ما يكون علمه بفعله مع فعله، بل عينه و يكون علمه بذاته هو علمه السابق بفعله اجمالاً لا غير كالانسان يفعل الصور الخيالية و كفاعلية الواجب تعالى للاشياء عند الاشراقيين (ما كان فعله عين علمه التفصيلى و يكون له علم اجمالى قبل فعله).

٥- الفاعل بالعناية: و هو الذى له علم سابق على الفعل زائد على ذاته نفس الصورة العلمية منشأ لصدور الفعل من غير داع زائد كالانسان الواقع على جذع عال، فانه بمجرد توهم السقوط يسقط على الارض، و كالواجب تعالى فى ايجاده الاشياء عند المشائين.

(ما كان له ادراك و شعور و لا يحتاج الى امر زائد على ذاته).

٦- الفاعل بالتّجلى: و هو الذى يكون علمه التفصيلى بفعله قبل فعله و لا يقتزن فعله بالداعى و لا يكون علمه السابق على فعله زائداً على ذاته بل يكون عين ذاته، كالنفس الانسانية المجردة، فانّها لمّا كانت صورة اخيرة

لنوعها كانت على بساطتها مبدءً لجميع كمالاته الثانيه التى هى لعليتها واجدها فى ذاتها و علمها الحضورى بذاتها علم بتفاصيل كمالاتها و ان لم يتميز من بعض و كالواجب تعالى بناء على انه له علماً اجمالياً بالاشياء فى عين الكشف التفصيلي.

٧- الفاعل بالقصد: و هو الذى له علم و ارادة و عمله بفعله تفصيلي قبل الفعل بداع زائد كالانسان فى افعاله الاختيارية و كالواجب عند جمهور المتكلمين. (ما كان فعله باختياره و قصده المسبوق بالتصور و تصديق الفائدة).

٨- الفاعل بالتسخير: و هو الفاعل الذى هو و فعله لفاعل، فهو فاعل مسخر فى فعله، كالقوى الطبيعية و النباتية و الحيوانية المسخرة فى أفعالها للنفس الانسانية، و كالعلل الكونية المسخرة للواجب تعالى، (ما كان فاعليته فى طول فاعليته فوقه).

الفاعل بالطبع

الفاعل بالقسر

الفاعل بالجبر

الفاعل بالقصد

اقسام الفاعل الفاعل بالتسخير

الفاعل بالعناية

الفاعل بالرضا

الفاعل بالتجلى

[٩٤]. شرح المنظومة ص ١١٨.

اقسام السبق

▲ اقسام السبق

و هي ثمانية اقسام:

١- التقدّم بالعلية و هو كتقدم حركة الاصبع على حركة الخاتم، فانه لو لا حركة اليد لم تحصل حركة الخاتم، فهذا الترتيب العقلي هو التقدم بالعلية (اي تقدم العلة التامة التي يجب بوجودها على معلولها).

٢- التقدم بالطبع و هو أنّ المتقدم له حظّ في التأثير في المتأخر و لا يكون هو كمال المؤثر و هو كتقدم الواحد على الاثنين. (كتقدّم العلة الناقصة على المعلوم).

٣- التقدم بالزمان و هو ان يكون المتقدم موجوداً في زمان متقدم على زمان المتأخر كالأب و الابن. السبق الزماني هو تقدم السابق الغير المجامع مع المسبوق سواء كان عدم اجتماعه معه ذاتياً كسبق اجزاء الزمان بعضها على بعض كتقدم الأمس على اليوم و اليوم على غد او عرضياً مستنداً الى امر آخر غير الذات كتقدم الحادث الامسى على الحادث اليومي و يجب عوده بالاخرة الى الزمان لوجوب انتهاء كل ما بالعرض الى ما بالذات هذا عند الحكماء.

و المتكلمون جعلوا تقدم بعض اجزاء الزمان على بعض قسماً عليحدة من اقسام السبق سموه بالسبق بالذات وقالوا بانه ليس سبقاً با لزمان والالزم ان يكون للزمان زمان، واجاب الحكماء عن دليلهم بانه يلزم ذلك لو كان هذا السبق بزمان زائد على السابق و المسبوق و هو ليس بلازم لجواز ان يكون السابق و المسبوق بهذا السبق نفس الزمان و يكون عروض السابقة و المسبوقية لهما لذاتيتهما و لا يخفى ان هذا الاختلاف يرجع الى الاصطلاح و لا مشاحة فيه.

٤- التقدم بالرتبة و هي اما حسيّة كتقدم الامام على المأموم او عقلية كتقدم الجنس على النوع.

٥- التقدم بالشرف كتقدم العالم على المتعلم و الفاضل على المفضول.

٦- السبق بالتجوهر (السبق بالمهية) و هو تقدم علل القوام على المعلوم (كتقدّم اجزاء الماهية من الجنس و الفصل عليها بناء على اصالة الماهية).

٧- السبق بالحقيقة و المجاز و هو ان يشترك امران في الاتصاف بوصف، غير ان احدهما بالذات و الآخر بالعرض كالحركة بالنسبة الى السفينة و جالسها و كسبق الوجود على الماهية على المذهب المنصور. فان التحقق للوجود بالحقيقة، و للماهية بالمجاز و بالعرض.

٨- السبق و التأخر بالحق و هو تقدم وجود العلة التامة على وجود معلولها كما قال صدر المتألهين(ره): و هذا ضرب غامض من اقسام التقدم و التأخر لا يعرفه الا العارفون الراسخون، فانّ للحق تعالى عندهم مقامات في الالهية كما ان له شئونها ذاتية ايضاً لا يتنلم بها احديته الخاصة، و بالجملة وجود كل علة موجبة يتقدم على وجود معلولها الذاتى هذا النحو من التقدم اذا الحكماء عرفوا العلة الفاعلة بما يؤثر في شىء مغاير للفاعل، فتقدم ذات الفاعل على ذات المعلوم تقدّم بالعلية. و اما تقدّم الوجود على الوجود، فهو تقدّم آخر غير ما بالعلية، اذ

ليس بينهما تأثير و تأثر و لا فاعليّة و لا مفعوليّة، بل حكمها حكم شى واحد له شئون و اطوار و له تطوّر من طور الى طور. [٩٥]

السبق بالعليّة
السبق بالطّبع
السبق بالزّمان
السبق بالرتبة
اقسام السبق
السبق بالشّرف
السبق بالتّجوهر
السبق بالحقيقة و المجاز
السبق بالحق

[٩٥] . الحكمة المتعاليّة ج ٣ ص ٢٥٧.

اقسام الوحدة

اقسام الوحدة

اعلم انّ الوحدة رفيق الوجود، يدور معه حيثما دار اذ هما متساويان فى الصدق على الأشياء، فكل ما يقال عليه انه موجود يقال عليه انه واحد، و يوافقه ايضاً فى القوّة و الضعف، فكلّ ما وجوده اقوى كانت وحدانيته أتمّ بل هما متوافقان فى اكثر الاحكام و الاحوال و لذلك ربما ظنّ ان المفهوم من كل منهما واحد و ليس كذلك بل هما واحد بحسب الذات لا بحسب المفهوم.

و قال صدر المتألّهين (ره) ايضاً فى الاسفار: لفظ الوحدة يطلق بالاشتراك الصناعى على معنيين، احدهما المعنى الانتزاعى المصدري اى كون الشىء واحداً و لا شبهة فى انه من الامور العقلية التى لا تحقق لها خارجاً و الآخر ما

به يكون الشيء واحدا بالذات و يمنع وقوع الكثرة فيها و هذا المعنى من لوازمه نفى الكثرة بخلاف المعنى الأول، فانه من لوازم نفى الكثرة و الوحدة بالمعنى الانتزاعى ظلّ للوحدة الحقيقية الاصلية ينتزع منها من نفس ذاتها و فى غيرها لاجل ارتباطه و تعقله بها.

فإنّ الواحد له اقسام اخصرها ما ذكره الحكيم السبزواري فى شرح منظومته و هذا لفظه: الواحد اما حقيقى و هو ما لا يحتاج فى الاتصاف بالوحدة الى الواسطة فى العروض، و بعبارة اخرى ما هى وصفه بحاله لا بحال متعلقه، و اما غير حقيقى و هو بخلافه (اى يحتاج فى الاتصاف بالوحدة الى الواسطة فى العروض كما سيأتى).

ثم الحقيقى اما ذات له الوحدة ام لا بل نفس الوحدة العينية لا مفهومه الذهنى العنوانى الثانى هو الواحد بالوحدة الحقّة التى هى حق الوحدة كالحق الواحد حقت كلمته و الأوّل (اى ذات له الوحدة) اما واحد بالخصوص و أمّا واحد بالعموم و الواحد بالعموم أمّا واحد بالعموم بمعنى السعة الوجودية و أمّا واحد بالعموم المفهومى و هو أمّا

نوعىّ او جنسىّ او عرضيّ على مراتبها([٩٦]) و الواحد بالخصوص أمّا غير منقسم من حيث الطبيعة المعروضة للوحدة ايضاً و اما منقسم، و غير المنقسم أمّا نفس مفهوم الوحدة و مفهوم عدم الانقسام و اما غيره. و الثانى (اى ما كان غيره) أمّا وضعى و أمّا مفارق، و المفارق اما مفارق محض و أمّا متعلق بالجسم. و المنقسم أمّا منقسم بالذات و أمّا منقسم بالعرض و الواحد الغير الحقيقى اما واحد بالنوع او بالجنس او بالكيف الى آخر اقسامه. ([٩٧])

[٩٦]. قوله: على مراتبها: اى على مراتب الانواع من اول النوع العالى الى آخر النوع السافل و مراتب الاجناس من اول الجنس العالى الى الجنس السافل و مراتب الاعراض من اول اجناسها العالیه الى آخر افرادها. [٩٧]. شرح المنظومة ص ١٠٨.

اقسام الواحد

اقسام الواحد

حقيقي غير حقيقي

ذات ثبت له الوجود نفس الوحدة [٩٨]

بالنوع (تمثال) [٩٩] بالجنس (تجانس) [١٠٠] تساوى [١٠١] تشابه [١٠٢] تناسب [١٠٣] توازى [١٠٤]

الواحد بالخصوص [١٠٥] الواحد بالعموم

العموم المفهومى بمعنى سعة الوجودية [١٠٦]

نوعى [١٠٧] جنسى [١٠٨] عرضى [١٠٩]

[٩٨] اذا كان الواحد عين الوحدة و هو الواحد بما هو واحد على قياس الموجود بما هو موجود كالحق الواحد و الوجود المنبسط.

٣. كما فى زيد و عمرو، فانهما متحدان فى الانسان.

[١٠٠] كما فى الانسان و الفرس، فانهما متحدان فى الحيوان. [١٠١] اذا كان الشئان مشاركين فى الكم. [١٠٢]

اذا كان الشئان مشاركين فى الكيف. [١٠٣] اتحاد الشئين فى مقوله الاضافة. [١٠٤] اتحا الخطين فى الموازات.

[١٠٥] هو الواحد بالعدد ويقال له الواحد الشخصى ايضا. [١٠٦] ماكان منحلاً الى الذات والصفة عقلاً مع سعته

و احاطته و انبساط نوره وجوداً. وهو بهذا المعنى لايشمل الوحدة الحقّة الاصلية، بل الظليّة ايضا. كوجود الواجب

تبارك و تعالى. [١٠٧] كمفهوم الانسان. [١٠٨] كمفهوم الحيوان. ١٠٩. كمفهوم الضاحك و الماشى مثلاً.

تقسيم آخر للواحد

▲ تقسيم آخر للواحد

الواحد على ثلاثة اقسام: الواحد الحقيقى و الواحد النوعى و الواحد العنوانى.

الواحد الحقيقى نحو زيد واحد لان حقيقة الزيد «لا يقبل التكثر و لا تقبل التعدد» و ان كان اسمه قابلاً للتعدد.

و الواحد النوعى نحو الانسان واحد اى نوع واحد و ان كان افراده و مصاديقه فى الخارج كثيراً و لكن كلها

يَشترك فى النوع الواحد.

الواحد العنوانى كاجتماع افراد كثيرة تحت عنوان الواحد كاهل البيت (عليهم السلام) و هذا العنوان قد يتحقق فى

الامور الاعتبارية الشرعية كالصلاة يقال الصلاة واحدة لأن الشارع اعتبر اجزاء الصلاة شيئاً واحداً مع أنّها مركبة من المقولات المختلفة من الكلام، القيام، القعود، الركوع، السجود و السكوت. و قد يتحقق في الامور الاعتبارية العرفية كالمعجون المركب من الاجزاء المختلفة، يكون مؤثراً في المرض الخاص و هذا المعجون عند الطبيب المخترع يكون شيئاً واحداً مؤثراً.

الدور و اقسامه

▲ الدور و اقسامه

أما الدور فهو في اللغة - كما في بعض كتبها - التقلب و الحركة الى ما كان عليه. و في الاصطلاح هو توقف الشيء على ما يتوقف عليه [١١٠] و ان شئت فقل: انه تعاكس الشئين في السببية و المسببية. فان توسط بينهما واسطة او وسائط اخرى يسمّى مضمراً، و الّا فمصرّح فتوقف الشيء على نفسه لا يسمّى دوراً بل هو نتيجه. ثم انه ربما يطلق الدور على شئين لهما معية و يقال له الدور المعى، و هو ليس بمحال و هو ان يكون شيئان موجودان يتوقف كل منهما على الآخر في صفة من الصفات، بمعنى ان تتوقف الصفة في كل منهما على ذات الآخر سواء كانت تلك الصفة فيهما من نوع واحد كالأخوة في أخوين و المعية في شئيين او من نوعين كالفوقية و التحتية في الفوق و التحت و التقدم و التأخر بحسب المكان.

[١١٠]. الفرق بين تقدم الشيء على نفسه، و توقف الشيء على نفسه اعتباري، فان الاول باعتبار عليّة كل منهما للآخر و الثاني باعتبار معلوليّة كل منهما للآخر.

اقسام التوحيد

▲ اقسام التوحيد

التوحيد بالنسبة الى الله تعالى على اقسام:

الاول: التوحيد فى الذات:

ربّما يطلق التوحيد الذاتى على كونه سبحانه تعالى واحداً: ليس له نظير و لامثيل و ربما يطلق التوحيد الذاتى على كونه انه بسيط لاجزاء له خارجاً و لاذهنأ و لاجلاللتفريق بين هذين التوحيدين الذاتيين يعبرون عن الاول بالتوحيد الواحدى، و عن الثانى، بالتوحيد الأحدى ، وقد اشار سبحانه تعالى اليهما فى سورة (الاخلاص) فقال فى صدر السورة (قل هو الله احدٌ) هادفاً الى انه بسيط لاجزاء له و قال فى ختامها (ولم يكنْ له كفواً أحدٌ) بمعنى لاثانى له. الثانى: التوحيد فى الصفات: صفاته عين ذاته.

الثالث: التوحيد فى الخالقية: لخالق سوى الله تعالى.

الرابع: التوحيد فى الربوبية: انحصار التدبير فى الله سبحانه.

الخامس: التوحيد فى الحاكمية : انحصار حق الحاكمية فى الله تعالى.

السادس: التوحيد فى الطاعة: انحصار حق الطاعة فى الله سبحانه.

السابع: التوحيد فى التشريع: انحصار حق التقنين والتشريع فى الله سبحانه.

الثامن: التوحيد فى العبادة : لامعبود سوى الله تعالى.

الدليل على استحالة الدور و التسلسل

▲ الدليل على استحالة الدور و التسلسل

الدور هو ان يحتاج الاول الى الثانى و الثانى الى الاول اما بواسطة او بغير واسطة و هو باطل([١١١])و انما يتصور الدور بين العلّة و المعلول كما يظهر من تعريفه.

و التسلسل هو ترتب شىء موجود على شىء آخر موجود معه بالفعل، و ترتب الثانى على ثالث كذلك، و الثالث على رابع، و هكذا الى غير النهاية. و اما التسلسل فلا يختص بالعلّة و المعلول، بل مفهومه يشمل كل ما يترتب على الآخر، و يختص الاصطلاح بما لا ينتهى الى حلقة أخيرة من جهة الصعود او النزول او كليهما.

و الدليل على بطلان الدور كما ذكر الحكماء كفخر الرازى فى المباحث المشرقية و الديبران كاتبى فى ايضاح المقاصد من حكمة عين القواعد و القاضى عضد الدين ايجى فى شرح المواقف و صدر المتألهين فى الحكمة

المتعالية هو تقدّم الشيء على نفسه و تأخّره عن نفسه و هذا نصّ عبارة صدر المتألهين فى الاسفار: اما بطلان الدور، فلاّنه يستلزم تقدّم الشيء على نفسه و تأخّره عن نفسه، و حاجته الى نفسه و الكل ضرورى الاستحالة لأنّ الشيء اذا كان علّة لشيء كان مقدماً عليه بمرتبة، و اذا كان الآخر مقدماً عليه كان الشيء مقدماً على نفسه بمرتبتين هذا فى الدور المصرّح ثم كلّما يزيد عدد الواسطة يزيد عدد مراتب تقدم الشيء على نفسه مع مرتبة اخرى يزيد عليها. ([١١٢])

و قال شيخنا الاستاذ المصباح اليزدى فى بطلان الدور: لا يجوز ان يكون الشيء بالنسبة الى شيء آخر علّة و معلولاً لأنّ لازم العلة عدم الحاجة و من لازمة المعلول الحاجة و لا يعقل ان يكون الشى الواحد محتاجاً و غير محتاج لأنّ هذا تناقض. ([١١٣]) ان قلت الحرارة علّة للنار و النار علّة للحرارة، فالحرارة علّة لعلّتها.

فنقول: الحرارة التى تكون علّة لوجود النار غير الحرارة التى توجد بالنار فى الخارج و ان كانا متحدين بالنوع. و امّا بيان استحالة التسلسل فلوجوه كثيرة: الاول ما أفاده الشيخ فى الهيّات الشفاء و هو أنّه بعد ما حقق ان علّة الشيء بالحقيقة هى التى تكون موجوده معه نقول: اذا فرضنا معلولاً و فرضنا له علّة، و لعلّته علّة، فليس يمكن ان يكون لكل علّة علّة بغير نهاية، لأنّ المعلول و علّته و علّة علّته اذا اعتبرت جملةً فى القياس الذى لبعضها الى بعض كانت علّة العلة علّة الاولى مطلقة للآخرين، و كان للآخرين نسبة المعلولية اليها.

و ان اختلفا فى انّ احدهما معلول بالواسطة و الآخر معلول بلاواسطة و لم يكونا كذلك لا الأخير و لا المتوسط لأنّ المتوسط الذى هو العلة المماسّة للمعلول علّة لشيء واحد فقط و المعلول ليس علّة لشيء و لكل واحد من الثلاثة خاصية فكانت خاصية الطرف المعلول انه ليس علّة لشيء، و خاصية الطرف الآخر انه علّة لكل غيره، و خاصية الوسط انه علّة لطرف و معلول لطرف سواء كان الوسط واحداً او فوق واحد، و ان كان فوق واحد فسواء ترتب ترتيباً متناهياً او غير متناه، فإنّهما ترتب كثرة متناهية كانت جملة عدد مابين الطرفين كواسطة واحدة يشترك فى خاصية الواسطة بالقياس الى الطرفين، فيكون لكل من الطرفين خاصية و كذلك ان ترتب فى كثرة غير متناهية فلم يحصل الطرف كان جميع الغير المتناهى فى خاصية الواسطة لأنكأى جملة اخذت كانت علّة لوجود المعلول الأخير و كانت معلولة، اذ كل واحد منها معلول و الجملة متعلقة الوجود بها، و متعلقة الوجود بالمعلول معلول إلّا انّ تلك الجملة شرط فى وجود المعلول الأخير وعلّة له، و كلما زدت فى الحصر و الأخذ كان الحكم الى غير النهاية باقياً، فليس يجوز ان يكون جملة علل موجودة و ليس فيها علّة غير معلولة و علّة أولى، فان جميع غير المتناهى كواسطة بلاطرف و هذا محال انتهت عبارته، و هذا اسد البراهين فى هذا الباب. ([١١٤])

الثانى: و قال قاضى عضد الدين ايجى فى شرح المواقف: المقصد السابع، فى بيان مقدمة يتوقف عليها ابطال التسلسل و هى ان تقول العلة المؤثرة يجب ان تكون موجودة مع المعلول اى فى زمان وجوده و آلا اى و ان لم يجب ذلك بل جاز ان يوجد المعلول فى زمان و لم توجد العلة فى ذلك الزمان بل قبله فقد افترقا فيكون عند

وجود العلة لا معلول و عند وجود المعلول لا علة فلا علية بينهما. ([١١٥])

الثالث: برهان الاسدّ الأخصر للفارابي، أنّه اذا كان ما من واحد من آحاد السلسلة الذاهبة بالترتيب بالفعل لا الى نهايةً ألاً و هو كالواحد في أنّه ليس يوجد إلّا و يوجد آخر وراؤه من قبل كانت الآحاد اللامتناهية بأسرها يصدق عليها أنّها لا تدخل في الوجود ما لم يكن شيء من ورائها موجوداً من قبل، فاذن بدهاء العقل قاضية بأنّه من اين يوجد في تلك السلسلة حتّى يوجد شيء ما بعده؟ ([١١٦])

الرابع: برهان التضاييف: و هو انه لو لم ينته سلسله العلل و المعلومات الى علة محضة لا يكون معلولاً لشيء لزم عدم تكافؤ المتضاييفين، لكن التالي باطل فكذا المقدم، او نقول: لو كان المتضاييفان متكافئين لزم انتهاء السلسلة الى علة محضة لكن المقدم حق

فكذا التالي، بيان حقيته هذا المقدم و بطلان ذلك التالي هو ان معنى التكافؤ فيهما انهما بحيث متى وجد احدهما في العقل او في الخارج وجد الآخر و اذا نتفى انتفى، و وجه اللزوم انّ المعلول الأخير يشتمل على معلولية محضة، و كلّ مما فوقه على علية و معلولية، فلولم ينته السلسلة الى ما يشتمل على علية محضة لزم في الوجود معلولية بلا علية.

[١١١]. المباحث المشرقية ج ١ ص ٤٦٩ للإمام فخر الرازي. [١١٢]. الحكمة المتعالية ج ٢ ص ١٤٢. [١١٣].
آموزش فلسفه، ج ٢، ص: ٨٧. [١١٤]. الحكمة المتعالية ج ٢ ص ١٤٤ الشفاء ص ٣٢٧. [١١٥]. شرح المواقف ج ١
ص ٥٣٣. [١١٦]. الحكمة المتعالية ج ٢ ص ١٦٦.

المراد من المثل الافلاطونية

▲ المراد من المثل الافلاطونية

قد نسب الى افلاطون الالهى انه قال في كثير من أقاويله موافقاً لأستاذه سقراط: إنّ للموجودات صور مجردة في عالم الاله ([١١٧]) و ربّما يسمّيها المثل الالهية، و إنّها لا تدثّر و لا تفسد و لكنها باقية و انّ الذى يدثّر و يفسد إنّما هي الموجودات التى هي كائنه. قال الشيخ في الهيات الشفاء: ظنّ قوم انّ القسمة توجب وجود شيئين في كلّ

شئ كانسانيين فى معنى الانسانية انسان فاسد محسوس و انسان معقول مفارق أبدى لا يتغير، و جعلوا لكل واحد منهما وجوداً، فسموا الوجود المفارق وجوداً مثالياً، و جعلوا لكل واحد من الامور الطبيعية صورة مفارقة و اياها يتلقى العقل اذ كان المعقول شيئاً لا يفسد، و كل محسوس من هذه فهو فاسد و جعلها العلوم و البراهين تنحو نحو هذه و اياها تتناول.

و كان المعروف بأفلاطون و معلّمه سقراط يفرطان فى هذا الرأى، و يقولان إنّ للانسانية معنى واحداً موجوداً يشترك فيها الأشخاص و يبقى مع بطلانها، و ليس هو المعنى المحسوس المتكثر الفاسد، فهو إذن المعنى المعقول المفارق.

قد أوّل الشيخ الرئيس كلامه بوجود الماهية المجردة عن اللواحق لكل شئ القابلة للمقابلات، و لا شك أنّ افلاطون الذى احد تلاميذه المعلم الاول مع جلالته

شأنه أجلّ من ان ينسب اليه عدم التفرقة بين التجريد بحسب اعتبار العقل و بين التجريد بحسب الوجود، او بين اعتبار الماهية لا بشرط اقتران شئ معها و بين اعتبارها بشرط عدم الاقتران، او الخلط بين الواحد بالمعنى و الواحد بالعدد و الوجود حتى يلزم من كون الانسانية واحداً بالمعنى كونها واحداً بالعدد و الوجود و هو بعينه يوجد فى كثيرين، و الجهل بأنّ الانسان اذا لم يكن فى حد ذاته شيئاً من العوارض كالوحدة و الكثرة لزم أنّ يكون القول بأنّ الانسان من حيث هو انسان واحد او ابدى، او غير ذلك ممّا هو معانٍ لحدّه قولاً مناقضاً، او الظن بأنّ قولنا الانسان يوجد دائماً معناه إنّ انسانية واحدة بعينها باقية، كيف و التفرقة بين هذه الامور و التمييز بين معانيها ممّا لا يخفى على المتوسطين من اولى ارتياض النفس بالعلوم العقلية فضلاً اولئك العظماء.

و قال المعلم الثانى فى كتاب الجمع بين رأى افلاطون و ارسطو: انه اشارة الى انّ للموجودات صوراً فى علم الله تعالى باقية لا تبدل و لا تتغير. ([١٨]) الخ (قال الفارابى فى كتاب المذكوران مراد افلاطون من المثل هو الصور العلمية القائمة بذاته تعالى علماً حصولاً على ما هو طريقة المشاء لأنها باقية غير دائره و لا متغيرة و ان تغيرت و زالت الاشخاص الزمانية و المكانية).

و قال الحكيم الالهى صدر الدين الشيرازى (ره) بعد ذكر التأويلات و رفع الاشكالات عن مثل الافلاطونية تأييداً و تحقيقاً لصور المفارقة و المثل ما هذا لفظه: تنوير رحمانى: ان البارى جلّ ثناؤه بمقتضى رحمته و لطفه جعل الأمور الجسمانية المحسوسة كلّها مثالات دالات على الامور الروحانية العقلية، و جعل طريق الحواس درجاً و مراقى يرتقى بها الى معرفة الامور العقلية التى هى الغرض الاقصى فى وقوع

النفس فى دار المحسوسات و طلوعها عن افق الماديات، و كما انّ المحسوسات فقراء الذوات الى العقلية

لكونها رشحات لأنوارها و اظلالاً لأضوائها، فكذلك معرفة الجسمانيات المحسوسة هي فقر النفس و شدة حاجتها، و معرفة الأمور العقلية هي غنائها و نعيمها، و ذلك انّ النفس في معرفة الامور الجسمانية محتاجة الى الجسد و آلاته ليدرك بتوسطها الجسمانيات و اما ادراكها للأمور الروحانية فيكفيها ذاتها و جوهرها بعد ما يأخذها من طرق الحواس بتوسط الجسد، فاذا حصل لها ذلك و صارت عقلا و عاقلا بالفعل فقد استغنت عن الحواس و عن التعلّق بالجسد. ([١١٩])

[١١٧]. شرح المنظومة ص ١١٨. [١١٨]. الحكمة المتعالية ج ٢ ص ٤٦. [١١٩]. الحكمة المتعالية ج ٢ ص ٨٠.

الفرق بين المثل و المثال

▲ الفرق بين المثل و المثال

و الفرق بينهما: انّ مثل الشيء عبارة عما يوافقه في تمام الماهية و يكون الامتياز بينهما في العوارض الخارجة عن الماهية، كالفردين المندرجين تحت ماهية واحدة مثل زيد و عمرو. و مثال الشيء عبارة عما يوافقه في بعض الوجوه لا في ماهيته و لاجل تفاوت معناهما انه تعالى منزّه عن المثل لانه لا مهية له لكي يكون له شريك فيها و لو كان ذاته تعالى مهية مجهول الكنه ايضاً ليس له مثل اي شريك في مهيته و لكنه تعالى له الامثال العليا بل العالم اعني ما سواه تعالى كله مثاله و في كل شيء له آية بل ليس كل شيء آية له لانه شيء فيه آيته. ([١٢٠])

[١٢٠]. درر الفوائد ج ٢ ص ١٠٢.

المراد من قاعدة الامكان الأشرف

▲ المراد من قاعدة الامكان الأشرف

و التعبير بالامكان الأشرف فى حكمه الاشراق وشرحها و الاسفار و قبسات السيد (ره) مع كمال فصاحته ليس على ما ينبغي، اذ الامكان لا يوصف بالاشرف و

الأخس، ألا ان يكون مرادهم بالإمكان هو الممكن. و هذه قاعدة شريفة عظيمة الجدوى، و من فوائدها اثبات ارباب الأنواع، و قد استنبطها الشيخ الاشراقى من كلام المعلم الاول. ([١٢١])
المراد من هذه القاعدة ان الممكن الأخس اذا وجد فيجب ان يكون الممكن الأشرف قد وجد قبله، لانه لو وجد الممكن الاخس و لم يوجد الممكن الاشرف قبله، فلا يخلو اما ان لا يصدر اصلاً لا عن مبدء المبادئ و نور الأنوار و لا عن غيره لا بواسطة و لا بواسطة و أما ان يصدر عن نور الانوار بلا واسطة او يصدر عنه بواسطة و بواسطة اما ان يكون الممكن الاخس من هذا الاشرف او يكون مساوياً معه او اشرف منه او يصدر عن غير نور الانوار و هذه التوالى كلها باطله و المقدم مثلها، فيجب ان يكون الممكن الاشرف صادراً عن نور الانوار قبل صدور الاخس و يكون صدور الاخس منه بواسطة صدور الاشرف منه و هو المطلوب.
اما بطلان التوالى اما الاول منها اعنى عدم صدور الاشرف اصلاً فلا يخلو ان عدم صدوره اما يكون لاجل امتناعه او لاجل الامساک عن افاضه وجوده او لاجل ترجيح وجود الاخس على وجود الاشرف و الكل محال (كما لا يخفى من له ادنى تأمل) فعدم وجوده محال.

الشق الثانى من التالى اعنى ان يكون الاشرف صادراً عن نور الانوار بلاواسطة، فلا يخلو اما ان يكون الاخس الصادر عنه بلاواسطة ايضاً او يكون صدوره بواسطة الاشرف و الاول محال للزوم صدور الكثير عن الواحد عرضاً و الثانى هو المطلوب اعنى ان يكون الأشرف صادراً قبل وجود الاخس.

و الشق الثالث من التالى اعنى ان يكون الاشرف صادراً عن نور الانوار بواسطة، فلا يخلو ايضاً اما ان يكون بواسطة هو الممكن الأخس او يكون مساوياً مع الاشرف او يكون اشرف و الاول محال لتعليل وجود اقوى اعنى الاشرف بالاضعف اعنى الاخس و الثانى ايضاً كالاول فى الاستحالة و ذلك للزوم تعليل وجود الشئ بما يساويه مع ان العقل يحكم بلزوم كون العلة اقوى من المعلول و الثالث هو المطلوب لسبق وجود الاشرف و قبليته قبليتها بالذات على ما هو المدعى.

و الشق الرابع من التالى اعنى كون الاشرف عن غير نور الانوار و هو ايضاً محال للزوم كون مصدره اشرف عن مصدر الأخس مع انه لا فاعل للوجود الا الله تعالى، فثبت بطلان التالى بجميع شقوقه و من بطلانه كذلك يلزم صدق الشرطية المذكورة و هى قاعدة امكان الاشرف و اذ لا اشرف من الواجب و لا من اقتضائه فمحال ان يتخلف عن وجوده و وجود الممكن الاشرف و يجب ان يكون الاشرف اقرب اليه و ان تكون الوسائط بينه و بين الاخس هى الاشرف، فالاشرف من مراتب العلل و المعلولات من غير ان يصدر عن الاخس الأشرف بل على

العكس من ذلك الى آخر المراتب. [۱۲۲])
كما قال الحكيم المتأله آيه الله حسن زاده الاملی:

وجود اندر نزول و در صعودش
بترتیب است در غیب و شهودش
در این معنی چه جای قیل و قال است
که طفره مطلقا امر محال است

توانی نیز از امکان اشرف
نمائی سیر از اقوی به اضعف
به امکان اخص برعکس بالا
نمائی سیر از اضعف به اقوی
لذا آن را که بینی در رقیقت
بیابی کاملش را در حقیقت
نظر کن نشأت اینجا چگونه
از آن نشأت همی باشد نمونه

شنو در واقعه از حق تعالی
لقد علمتم النشاء الأولى
اگر عارف بود مرد تمامی
تواند خود به هر حد و مقامی
به باطن بنگرد از صقع ظاهر
ز اول پی برد تا عمق آخر [۱۲۳])

[۱۲۱]. شرح المنظومه - فی فن الحکمه ص ۲۰۳. [۱۲۲]. درر الفوائد، ج ۲، ص ۱۱۹. [۱۲۳]. دفتر دل ص ۳۶۴.

الفرق بين التجانس و التماثل و التساوی و التشابه و التناسب و التوازی

▲ الفرق بين التجانس و التماثل و التساوى و التشابه و التناسب و التوازى

التجانس: هو وحدة شيئين او اشياء متعددة فى جنس واحد كوحدة الانسان و الفرس فى الحيوانية.
التماثل: هو الوحدة فى النوع كزيد و عمرو مثلاً.
التساوى: // فى الكم. كعدد ٢=٢ و اتحاد السطحين فى المقدار.
التشابه: // فى الكيف. كا لوان والاصوات.
التناسب: // فى النسبة. كنسبة زيد الى عمرو بالاخوة.
التوازى: // فى الوضع. كاتحاد الخطين فى الموازات بينهما.

المراد من الحركة

▲ المراد من الحركة

الحركة فى العرف تطلق غالباً على الانتقال من مكان الى مكان آخر و اليه يرجع الحركة فى الوضع لتغير مكان الاجزاء، لكن معناها المصطلح فى عرف الفلسفة اعمّ من ذلك، فيشمل الحركة فى الكيف و الكم و غيرهما ايضاً. و لا يمكن تعريفهما بالحد المنطقى سواء اعتبرت مقولة كما ذهب اليه فى التلويحات، او اعتبرت نحواً من الوجود كما اختاره صدر المتألهين و اتباعه و هو الحق، لعدم وجود الجنس و الفصل لا للمقولات و لا للمفاهيم الوجودية التى هى من المعقولات الثانية الفلسفية. و مع ذلك قد عرفوا الحركة بتعارف شتى:

- ١- الحركة خروج الشئ من القوة الى الفعل تدريجاً، او يسيراً يسيراً، او لا دفعة.([١٢٤])
- ٢- الحركة كمال اوّل لما بالقوة من جهة ما هو بالقوة.([١٢٥])
- ٣- الحركة خروج الشئ عن المساوات([١٢٦]) اى بحيث لا يكون حاله فى آن مساوياً لحاله قبل ذلك الآن و بعده.

٤- الحركة عبارة عن الغيرية.([١٢٧])

٥- الحركة كون الشئ بين المبدء و المنتهى، او بين القوة و الفعل.

٦- الحركة موافاة حدود بالقوة على الاتصال. ([١٢٨])

٧- الحركة هي التغير التدريجي. ([١٢٩])

الحركة متعلقة الوجود بامور ستة: الاول المبدء و هو الذى منه الحركة والثانى المنتهى و هو الذى اليه الحركة، فالحركة تنتهى من جانب الى قوة لا فعل معها تحقيقاً او اعتباراً و من جانب الى فعل لا قوة معها تحقيقاً او اعتباراً، و الثالث المسافة التى فيها الحركة و هى المقولة و الرابع الموضوع الذى له الحركة و هو المتحرك و الخامس الفاعل الذى به الحركة و هو المحرك. و السادس المقدار الذى تتقدر به الحركة و هو الزمان. و عبر عنها القوم: بالمتحرك، و المحرك، و ما فيه الحركة، و ما منه الحركة و ما اليه الحركة و الزمان. و قد حكى عن بعض الفلاسفة شبهات حول وجود الحركة.

الاولى: لو كانت الحركة امتداداً واحداً غير مركب من اجزاء دفعية لما وقف انقسامها الى النهاية، فكانت كل حركة مركبة من حركات غير متناهية، و كان لكل واحدة منها امتداد لا محالة، فيلزم كون الحركة المتناهية غير متناهية. و قد اجيب عنها بأن اجزاء الحركة غير موجودة بالفعل، و وجودها بالفعل رهن انقسامها بالفعل و تبدلها الى حركتين او اكثر، و عندئذ تنعدم الحركة الواحدة، و هكذا فى كل جزء منها.

الثانية: لو كانت الحركة غير مركبة من السكونات و الاجزاء الدفعية لزم ان يكون المتحرك فى كل آن غير موجود فى نقطة من المسافة و ألا كان ساكناً فيها، مع انه فى زمان الحركة لا يكون خارجاً عن النقاط المتوسطة بين المبدء و المنتهى، فيلزم التناقض و هذه الشبهة هى التى دعت بعض فلاسفة اوروبا (هيجل) الى القول بوجود التناقض فى الأعيان و ان الحركة هى تناقض عيني!

و الجواب انه كما لا تنقسم الحركة الى اجزاء دفعية كذلك لا تنقسم الزمان الى الآتات و لا الخط الى النقاط، و انما هى مفاهيم عدمية تحكى عن نهايات تلك الامتدادات، ففرض النقطة فى الخط انما هو بفرض انقسامه الى خطين فيسمى منتهى احدهما و مبتدأ الآخر نقطة، و كذلك الآن بالنسبة الى الزمان و الطرف الآنى بالنسبة الى الحركة.

ان الحركة - كما حققها صدر المتألهين - ليس من العوارض الخارجية لاشياء بل هى من العوارض التحليلية للوجود، فمن الوجود ما هو ثابت و منه ما هو سيال، فكما ان الثبات ليس امراً عارضاً للوجود الثابت كذلك الحركة و السيالان و التدرج ليس امراً عارضاً للوجود السيال، و انما العقل ينتزع من الأوّل مفهوم الثبات و من الثانى مفهوم السيالان و التدرج و الحركة، فليس بازاء مفهوم الحركة فى الخارج ألا نحو وجود الموجودات المتحركة. و الوجود السيال وجود واحد متصل ممتد، ليس له اجزاء بالفعل و لا حدود متميزة، و حدوث الحدّ و الجزء بالفعل يساوق انقطاع الحركة و انفصام الوحدة، لكن الانقسام بالقوة لا يقف الى نهاية كما هو الشأن فى كل امتداد و بُعد، كالخط و السطح و الزمان. فلا يلزم من صدق الحركة على الخارج كون الشئ بصرف النظر عن

حمل الحركة عليها امرأ غير تدريجيّ كما لا يلزم منه وجود كون أنى أو اكوان آنيّة لنفس الحركة كما ربما يتوهم.

و الفرق بين الحركة و ساير الكمالات: الحركة تفارق ساير الكمالات من حيث أنها لا حقيقة لها الا التوجه الى الغير و السلوك اليه، فلا بدّ من مطلوب ممكن الحصول ليكون توجهها اليه و من ان لا يكون ذلك المطلوب حاصلًا بالفعل اذ لا توجه بعد حصول المطلوب، فالحركة انما تكون حاصله بالفعل اذا كان المطلوب حاصلًا بالقوة فهي كمال اوّل لما بالقوة اى للحصول الى المطلوب الذى هو بعد بالقوة.

[١٢٤]. هذا ما ذكره اكثر الحكماء. [١٢٥]. و هذا الرسم للفيلسوف الاعظم ارسطاطاليس (الاسفار ج ٣) و المعلم الاول (نهاية الحكمة ص ٢٠١). [١٢٦]. الاسفار ٣ ص ٢٦. [١٢٧]. نسب هذا الرسم الى فيثاغورس (الاسفار ج ٣). [١٢٨]. قال صدر المتألهين هذا اقرب التعاريف (الاسفار ٣ ص ٣١). [١٢٩]. تعليقه على نهاية الحكمة لآية... المصباح اليزدى.

المراد من الحركة فى الجوهر

▲ المراد من الحركة فى الجوهر

ان الحركة فى الجوهر عبارة عن كون المتحرك فى الصورة الجوهرية فى كل آن متلبساً بفرد منها مغاير لما كان متلبساً به فى آن قبله و بعده مع انحفاظ وحدة تلك الصور بواسطة كونها درجات صورة واحدة و يكون خروجه عن درجة منها و انتقاله الى درجة اخرى على سبيل الاتصال التدريجى الزمانى على وجه الانطباق بخلاف الكون و الفساد، فان الخروج عن الصورة الفاسدة الكائنة يكون فيه فى الآن مع عدم انحفاظ جهة وحدة وجودية بينهما. ذهب صدر المتألهين (ره) الى وقوع الحركة فى مقولة الجوهر؛ و استدل عليه بامور، اوضحها: ان وقوع الحركة فى مقولات الأربع العرضية يقتضى بوقوعها فى مقولة الجوهر، لأن الاعراض تابعة للجوهر، مستندة اليها استناد الفعل الى فاعله، فالافعال الجسمانية مستندة الى الطباع و الصور النوعية، و هى الأسباب القريبة لها، و السبب القريب للحركة امر تدريجى كمثلها، فالطباع و الصور النوعية فى الاجسام المتحركة فى الكم و الكيف و الأين و الوضع متغيرة سيالة الوجود كاعراضها، و لو لا ذلك لم يتحقق سبب لشيء من هذه الحركات.

و اورد عليه: أنا نقل الكلام الى الطبيعة المتجددة، كيف صدرت عن المبدأ الثابت و هي متجددة؟
و اجيب عنه: بأن الحركة لما كانت فى جوهرها، فالتغير و التجدد ذاتى لها و الذاتى لا يعلل؛ فالجاعل انما جعل المتجدد، لا أنه جعل المتجدد متجدداً.

و قد صرح فى الحكمة المتعالية ([١٣٠]) كل شخص جسمانى يتبدل عليه هذه الشخصيات كلاً او بعضاً كالزمان و الكم و الوضع والأينو غيرها، فتبدلها تابع لتبدل الوجود المستلزم اياها بل عينه بوجه، فان وجود كل طبيعة جسمانية يحمل عليه بالذات انه الجوهر المتصل المتكتم الوضعى المتحيز الزمانى لذاته، فتبدل المقادير و الألوان و الأوضاع يوجب تبدل الوجود الشخصى الجوهرى الجسمانى، و هذا هو الحركة فى الجوهر اذ وجود الجوهر جوهر كما ان وجود العرض، عرض.

ان كل جوهر جسمانى له طبيعة سيالة متجددة، و له ايضاً امر ثابت مستمر باق نسبته اليها نسبة الروح الى الجسد و هذا كما ان الروح الانسانى لتجرده باق و طبيعة البدن ابدأ فى التحلل و الذوبان و السيلا و انما هو متجدد الذات الباقية بورود الأمثال على الاتصال، و الخلق لفى غفلة عن هذا بل هم فى لبس من خلق جديد، و كذلك حال الصور الطبيعية للأشياء، فأنها متجددة، من حيث وجودها المادى الوضعى الزمانى و لها كون تدريجى غير مستقر بالذات و من حيث وجودها العقلى و صورتها المفارقة الأفلاطونية باقية ازلاً و ابدأ فى علم الله تعالى، و لست اقول انها باقية ببقاء انفسها بل ببقاء الله تعالى لا ببقاء الله تعالى اياها و بين المعنيين فرقان كما سيأتى لك تحقيقه فى موضعه، فالأول وجود دنيوى باند دائر لا قرار له، و الثانى وجود ثابت عند الله غير دائر و لا زائل لاستحالة ان يزول شىء من الأشياء عن علمه تعالى او يتغير علمه تعالى ان فى هذا لبلاغاً لقوم عابدين انتهى.

الشيخ شهاب الدين صاحب المطارحات انكر الحركة الكمية فى النمو و الذبول و ذهب الى ان النمو و الذبول حركة مكانية لا كمية و المراد من النمو هو ازدياد اقطار الثلاثة اعنى الطول و العرض و العمق من الاعضاء الاصلية من الحيوان اعنى بها المتولدة من المنى كالعظم و العصب و الرباط بانضياف ما يرد عليها من خارجها و الذبول نقصان اقطار الأعضاء الاصلية بنقصان يرد عليها من الخارج و المراد من السمن هو ازدياد اقطار الاجزاء المتولدة من الدم كاللحم و الشحم بازدياد ما يرد عليها و الهزال نقصانها كذلك.

و استدل على نفى الحركة الكمية فى النمو و الذبول بان النمو يحصل بتخلخل بعض الاجزاء الاولى مقدارها باق بحاله و قد انضم اليه مقدار الاجزاء الواردة فليس هنا زيادة فى مقدار الجسم الواحد اصلاً بل انضمام جسم ذى مقدار الى جسم آخر مثله و الذبول يحصل بتخلخل بعض الاجزاء عن الجسم و انفصاله عنه، فليس فيه تنقص مقدار جسم واحد بل الاجزاء الباقية على مقدارها و انما الفصل عنها جسم آخر له مقدار فلا يخلو الامر فيها عن حركة بعض الاجزاء الى الخارج بالانفصال فهى بالذات حركة اينية و بالعرض حركة كمية.

و لا يخفى ان ما ذكره لو تم لدل على نفى الحركة الكمية فى السمن و الهزال ايضاً لما عرفت من عدم الفرق

بينهما و بين النمو و الذبول ألاً بكون النمو و الذبول بزيادة شىء على الاجزاء الاصلية او نقصانه عنها و السمن و الهزال زيادة الشىء عليالأجزاءالغير الاصلية او نقصانه عنها.

و اورد عليه بان الاجزاء الاصلية فى النمو يزيد مقاديرها بدخول الاجزاء الزائد عليها فى منافذها و تشبهها بها و صيرورتها شيئاً واحداً و فى الذبول تنقص عما كانت عليه و انكار ذلك مكابرة.

[١٣٠] . الحكمة المتعالية ج ٣ ص ١٠٤.

الحركة من اى مقولة؟

▲ الحركة من اى مقولة؟

لهم فى ان الحركة من اى مقولة اقوال:

- ١- قول المتقدم من صدر المتألهين من انها ليست من المقولات بل هى نحو وجود السيالات اعنى عالم الطبيعة بشراشرها.
- ٢- أنها احدى المقولات بمعنى انها كالكم و الكيف من الأجناس العالية و هذا هو المحكى عن مطارحات الفخر الرازى حيث جعل المقولات فيها منحصرة فى خمسة: الجوهر و الحركة و الكم و الكيف و الاضافة.
- ٣- ان الحركة من حيث التحريك من مقولة ان يفعل و من حيث التحرك من مقولة ان يفعل.
- و لا يخفى ان كون التحريك من مقولة ان يفعل و التحرك من مقولة ان يفعل لا يوجب ان تكون الحركة ايضاً منهما.
- ٤- ان الحركة عرض وراء المقولات كالوحدة و النقطة و الفصول البسيطة و الوجودات الخاصة الامكانية و الآنو الاعتبار العامة و مفهوم المشتقات و الاعداد حيث ان شيئاً منها ليست من المقولات العشر و لم يقم دليل على انحصار الموجودات الامكانية بالمقولات العشر بل الثابت انحصار اجناس الممكنات بالعشر و ألاً فمن الممكن وجود شىء خارج عن تحت هذه العشر كالمذكورات.

و قد اورد عليه فى الاسفار بان الاعدام بما هى اعدام خارجة عن مقسم المقولات فان كلامنا فى الأمور الوجودية و الاعدام من حيث العدم خارجة عنها و من حيث ملكاتها و ما يضاف اليها من الامور الوجودية كالعلم المضاف اليه العدم الذى يعبر عنه بالجهل اعنى عدم العلم على نحو العدم و الملكة و البصر المضاف اليه العدم المعبر عنه بالعمى. و ان كانت امورا وجودية لكنها ملحقه بالملكات بالعرض و المقسم هو ما يكون من الامور الوجودية بالذات.

و اما المشتقات و المركبات فلأن الوحدة معتبرة فى تقسيم الممكن الى هذه العشرة كما ان الوجود معتبر فيه و اما خروج نفس الوجود فلان الكلام فى المهيئات و الوجود معتبر فيه و اما خروج نفس الوجود فلان الكلام فى المهيئات و الوجود خارج عنها و اما الوحدة فهى عندنا نفس الوجود و اما النقطة فهى عدمية و اما الحركة فهى نحو من الوجود و اما الفصول البسيطة فهى بالحقيقة عبارة عن الوجودات الخاصة للمهيئات النوعية و اما الشيئية و الممكنية فهى من الأمور الانتزاعية من الاشياء المخصوصة و الأمور الانتزاعية تحصلها بتحصّل منشأ انتزاعها فهى لا تحصل لها الا بالخصوصيات.

و قال الحكيم السبزواري (ره) : و كان الحق عندى موافقاً لصدر المتألهين (ره) فى النزاع الذى بينهم ان الحركة من اية مقولة انها نحو وجود السيالات بحيث ان الحركة و وجود الامر السيال مساوقان و الوجود ليس من المقولات. ([١٣١])

[١٣١]. شرح المنظومة - الحكمه - ص ٢٤٥.

الفرق بين «الكون و الفساد» و «الحركة»

▲ الفرق بين «الكون و الفساد» و «الحركة»

الفرق بينهما فى الموجودات المتغيرة ان كان التغير آنياً و دفعياً يسمّى بالكون و الفساد و ان كان التغير تدريجياً و زمانياً يسمّى بالحركة كما ذكرنا سابقاً. ([١٣٢])

[١٣٢]. مقالات فلسفى للشهيد المطهرى ج ٣ ص ١٠٠.

الفرق بين الحركة التوسيطية و القطعية

▲ الفرق بين الحركة التوسيطية و القطعية

الحركة التوسيطية عبارة عن كون الشيء بين المبدأ و المنتهى و الحركة القطعية عبارة عن امر متصل متدرج الوجود كالزمان و الحكماء قبل السيد مير داماد يظنون ان الحركة الحقيقية هي الحركة التوسيطية و لكنه اثبت ان المراد من الحركة الحقيقية هي الحركة القطعية. ([١٣٣])

[١٣٣]. مقالات فلسفى للشهيد المطهرى ج ٣ ص ٦٦.

المراد من وحدته تبارك و تعالى

▲ المراد من وحدته تبارك و تعالى

و قد عدّ صدر المتألهين (ره) اقسام الوحدات فى قوله فى مفاتيح الغيب حيث يقول: وحدته تعالى ليست وحدة عددية شخصية و ألا لكان له مثل تعالى عن ذلك اذ كلما له وحدة الشخصية فهو شخص من الاشخاص المتماثل بالنوع المتخلفة بالعوارض و لا وحدة نوعية و لا جنسية لإبهامهما و قبولهما للصدق على كثيرين و امتناع الواجب لذاته بذاته عنه، و لا وحدة اتصالية كوحدة الجسم المتصل حيث انه واحد بنفس اتصاله الواحد و ألا لزم انقسامه تعالى عن ذلك.

و لا وحدة اجتماعية كالعشرة مثلاً لاعتباريتها، و لا وحدة عرضية لانه تعالى من نفسه واحد لا انه عرضه الوحدة، و لا وحدة بالموضوع و ألا لكان فى موضوع، و لا وحدة بالمحمول و ألا لكان له عارض زائد عليه مع انه صفاته تعالى

عين ذاته لا زائد عليه. و لا وحدة بالمشابهة و ألا لكان له شبه، و لا وحدة بالمساوات و ألا لكان له كم و أنما

وحدته تعالى وحدة حقيقية حقّة صرفه لا يشوبه كثرة و لا يخالطه تعدد و هي وحدة حقيقية الوجود الذى لا يشوبه العدم و القصور.

الوحدة الحقيقية (كوحده تعالى)

الوحدة النوعية (كنوع الواحد)

الوحدة الجنسية (كجنس الواحد)

الوحدة الاجتماعية (كالعشرة)

اقسام الوحدات

▲ اقسام الوحدات

الوحدة بالموضوع (كوحدة الشئين فى الموضوع)

الوحدة بالمحمول (كوحدة الشئى فى المحمول)

الوحدة بالمشابهة (كوحدة الشئين فى الكيف)

الوحدة العرضية (كوحدة الماشى و الضاحك)

الفرق بين الواحد و الأحد

▲ الفرق بين الواحد و الأحد

يقال: إنّ الله تبارك و تعالى واحد اى ليس له شريك و أحدٌ اى ليس له اجزاء مطلقا بل هو البسيط الذى لا يعتريه شائبة التركيب اصلا باقسامه الاربعة: من الجنس و الفصل، و المادة و الصورة العينية فى المركبات الخارجية، و المادة و الصورة الذهنية كما فى الأعراض و الاجزاء الكمية اى مقدارية.

استحالة التركيب في ذات الله تعالى

و الدليل على استحالة التركيب ما ذكره العلامة الآملي (ره) في تعليقه على المنظومة : لو كان الواجب تعالى مركباً من الاجزاء ، فأمّا يكون اجزائه واجبة او ممكنة او مختلفة و الكل محال فكونه مركباً من الاجزاء محال. اما استحالة الاول اعني كون اجزائه واجبة فلو جوه:

الاول انه متوقف على تعدد الواجب الذي ثبت استحالاته فواحديته دليل على احدىته بمعنى عدم تركبه من الاجزاء الواجبة.

الثاني: انه خلف بمعنى انه يلزم من فرض واجب واحد مركب من اجزاء واجبة عدم وجود الواجب المركب بل تعدد واجب الوجود الذي كل واحد منها بسيط اما تعدد الواجب، فواضح حيث ان المفروض كون الاجزاء المتعددة كلها واجبة و اما بساطة كل واحد منها، فلانه لا يخلو اما يكون كل واحد منها بسيطاً او يكون مركباً من اجزاء واجبة فبساطة كل واحد على الاول واضح فننقل الكلام الى اجزاء الاجزاء فاما يكون واجبة بسيطة او ينتهي الى البسيط ضرورة لزوم انتهاء المركب اليه كما لا يخفى و اما عدم تحقق المركب فلان الشرط في تحقق المركب الحقيقي هو التلازم بين اجزائها اما بالعلية و المعلولية او بالاشتراك في العلة الثالثة حتى يحصل من اجتماعها الكسر و الانكسار و الفعل و الانفعال، فيحصل المزاج و يحصل من تحصيله المركب الحقيقي و هذا في الوجودات الواجبة على فرض تعددها ممتنع لكون كل واحد منها له الامكان بالقياس الى الآخر و المصالحة الاتفاقية لعدم كل واحد منها له الامكان بالقياس الى الآخر و المصالحة الاتفاقية لعدم كل واحد منها علة للآخر و لا معلولاً له و عدم المعلولية لهما حتى يشتركان في علة ثالثة فلا يحصل من اجتماعها المركب الحقيقي وأنما المحقق من اجتماعها نفس تلك الواجبات التي هي مستحيلة ببرهان التوحيد.

الثالث: انه على فرض تحقق المركب الحقيقي ايضاً يكون ذاك المركب محتاجاً في وجوده الى تلك الاجزاء الواجبة و المحتاج الى الغير ممكن فلا يكون الواجب المركب منها واجباً بل ممكناً محتاجاً الى واجبات متعددة و هو خلف.

و أمّا الثاني اعني كون الاجزاء كلها ممكنة فلو جهين:

الاول ان المركب من الممكن محتاج اليه، فيكون ممكناً و محتاجاً الى الممكن، فيكون اسوء من الممكن المحتاج الى الواجب.

الثاني: ان تلك الاجزاء الممكنة اما موجودة بالواجب المركب منها او بغيره و كلاهما محال للزوم الدور على الاول حيث ان الواجب المركب منها يتوقف تحققه على تحققها و المفروض توقف تحقق الاجزاء عليه و عدم ما

يتوقف عليه الاجزاء على الثانى لاستحالة ان تكون موقوفه على ممكن آخر للزوم الدور او التسلسل و عدم واجب آخر حتى يكون هو الموقوف عليه.
و اما الثالث اعنى كون الاجزاء مختلفه فى الوجوب و الامكان فللزوم محذور كونها واجباً فى الواجب منها و ممكناً فى الممكن منها.

اول ما صدر عنه تعالى

▲ اول ما صدر عنه تعالى

الدليل العقلى:

انّ الممكن منحصر فى الجوهر و العرض، و الجوهر منقسم الى الجسم و الهيولى و الصورة و النفس و العقل و شىء منها لا يصلح ان يكون هو الصادر الأولاً العقل لما العرض فلاحتياجه فى ذاته فضلاً عن فعله الى الموضوع، فيجب ان يكون متأخر الوجود عن موضوعه و هو ينافى تقدمه عليه لو كان هو الصادر الاول. و اما الجسم، فلتأخر عن اجزائه التى هو الهيولى و الصورة فكيف يصحّ ان يكون هو الصادر الاول المتقدم على ماسواه من اللممكّنات مع ان المركب متأخر الوجود عن اجزائه اما الهيولى فلا فتقارها الى الصورة لكون الصورة شريكه فى علّه وجودها مع انّ الهيولى قابل محض و ليس فيها شائبة من الفاعلية و الصادر الاول يجب ان يكون واسطه فى وجود ما سواه من الممكنات.

و اما الصورة فلاحتياجه فى تشخصها الى الهيولى، و اما النفس فلاحتياجه فى الفعل الى البدن، فالممكن الموجود الذى لا يحتاج الى ما سواه من الممكنات لا ذاتاً و لا فعلاً و انما ينحصر احتياجه الى الواجب فقط و هو العقل و اذا كان فى الوجود صادر اول يجب ان يكون هو العقل لكن قاعدة الواحد لا يصدر عنه ألا الواحد اثبت وجود الصادر الاول فيجب ان يكون هو العقل و هو المطلوب.

و اما الدليل النقلى فكقوله (ص) اول ما خلق الله العقل. و كقول امير المؤمنين على (ع): سئل عن العالم العلوى فقال(ع): صور عاريه عن المواد خاليه عن القوة و الاستعداد تجلّى لها ربها فاشرقت و طالعها فتلاّت و القى فى هويتها مثاله و اظهر عنها افعاله و خلق الانسان ذا نفس ناطقه ان زكاها بالعلم، فقد شابته جواهر اوائل عللها و اذا اعتدلت مزاجها و فارقت الاضداد فقد شارك بها السبع الشداد.

و فى حديث الاعرابى و حديث كميل عن امير المؤمنين (ع) قال(ع): فى جواب قول السائل: مالعقل؟ جوهر دراك محيط بالاشياء عن جميع جهاتها عارف بالشىء قبل كونه، فهو علة للموجودات و نهاية المطالب. ([١٣٤])

[١٣٤]. شرح المنظومة و درر الفوائد ج ٢ ص ١٨٩ و ٨٩.

اول ما افاض من العوالم

▲ اول ما افاض من العوالم

اول ما افاض من العوالم عالم الجبروت اى عالم العقول مطلقا مع ما فيها من الترتيب من تقدم العقول الطولية مطلقا على العقول المتكافئة العرضية و ما فى العقول

الطولية من الترتيب من تقدم العقل الاول على الثانى و الثانى على الثالث الى ان ينتهى الى آخر العقول الطولية المتصلة الى العقول العرضية ثم عالم الملكوت اى عالم النفوس ثم عالم المثل المعلقة و هو عالم المثل و الخيال المنفصل اعنى به عالم الصور المجردة عن المادة المعبر عنه بعالم الذر فى القوس النزولى و عالم البرزخ فى القوس الصعوى (بلسان الشرع)، ثم عالم الملك و الشهادة و هو المعبر عنه بالناسوت مطلقا من الصور و المواد مع ما فيها من الترتيب من تقديم الصورة على الهيولى فآخر ما ينتهى اليه تنزل الوجود هو الهيولى و لذا تكون مرتبتها مرتبة صف النعال من الوجود بها يختتم القوس النزولى كما ان منها يفتتح القوس الصعودى فيتصاعد الى الصورة الى عالم المثل الى الملكوت الى الجبروت الى ان ينتهى الى العقل الاول (كما بدئكم تعودون) و يكون التنزل من الأشرف الى الأخس حتى ينتهى الى الهيولى و التصاعد من الأخس الى الأشرف حتى ينتهى الى العقل الأول.

المراد من الهيولى

▲ المراد من الهيولى

الهيولى عند الاشراقيين و من تبعهم نفس الجسم الذى هو امر واحد لا تركيب فيه عندهم بوجه من الوجوه، فمن حيث جوهريته يسمّى جسماً و من حيث اضافته و قبوله للصور و المقادير، يسمّى مادة. وعند المشائين و من يحدوحدوهم جوهرابسط يتقوم بجوهر آخر يحلّ فيه يسمّى صورةً يتحصل من تركيبهما جوهر وحدانى الحد قابل للمقادير و الاعراض و الصور اللاحقة و هو الجسم فالجسم عندهم مركب فى حقيقته من الهيولى و من الاتصال القابل للابعاد الثلاثة (فالهيولى عندهم استعداد محض و عند غير هم ذات وجهين قوة من وجه وفعل من وجه) وعند اصحاب ديمقراطيس اجسام متعددة بسائط غير قابلة للفصل. و عند المتكلمين على تشعبهم و تكثرهم هو الجواهر الفردة التى يتقوم بها التأليف، فيحصل الجسم بالتأليف عندهم بمنزلة الصورة عند المشائين ألا انه عرض لا يقوم بذاته بل بمحله و الصورة جوهر يقوم بذاته و يتقوم به محله الذى هو الهيولى.

المراد من الدهر

▲ المراد من الدهر

الدهر و عاء الثابتات و المجردات و هو على قسمين الدهر الايمن و الدهر الايسر و كل واحد منهما ايضاً ينقسم الى الاعلى و الاسفل فالدهر الايمن الاعلى و عاء العقول الكلية من الطولية و الطبقة المتكافئة العرضية و الايمن الاسفل و عاء النفوس الكلية الفلكية و الايسر الاعلى و عاء المثل المعلقة النورية و الأيسر الاسفل و عاء الطباع الكلية من حيث انتسابها الى مبادئها العالية التى بتلك الجهة تكون ثابتات و لعل المحقق الداماد (ره) يشير الى الأخير اى الايسر الاسفل حيث يقول الدهر هو و عاء نسبة المتغير الى الثابت لانه اصطلاح بان نسبة المتغير الى المتغير زمان و نسبة المتغير الى الثابت دهر و نسبة الثابت الى الثابت سرمد. ([١٣٥])

▲ توضيح بعض الاصطلاحات

السرمد: ما لا بداية و لا نهاية لوجوده اعنى مجموع معنى الازل و الابد و هو عبارة عن عالم الحق و اسمائه و صفاته.

اللاهوت: و هو المرتبة الواحديّة المعبر عنها بالوجود الجامع لجميع الاسماء الحسنی و الصفات العليا الملزومة للاعيان الثابتة لزوماً غير متأخر عن الوجود بل على وجه لو فرض ان يكون له ماهية لكانت الاعيان الثابتات بالقياس الى ماهيته من قبيل لوازم الماهية لا لوازم الوجود.

الجبروت: و هو عالم العقول الكلية و الدهر الايمن الاعلى و سَمى بالجبروت لجبره نواقص مادونه لأنّ العقول مرتبة كمال مادونها كما فى كلّ علّة بالقياس الى معلولها.

الملكوت: و هو ينقسم الى الاعلى و هو عالم النفوس الكلية الذى كان الدهر الأيمن الاسفل فى اقسام الاربعة من الدهر و الى الملكوت الاسفل و هو عالم المثل المعلقة و الدهر الايسر الاعلى. كما ذكرنا سابقاً.

الناسوت: و هو عالم الشهادة من السماء  و الارض و السمائي و الأرضى.

الواجب بالذات: هو كون الشئ ضرورى الوجود فى نفسه بنفسه - كواجب تعالى.

الواجب بالغير: كون الشئ ضرورى الوجود فى نفسه باعطاء الغير اياه الوجود كالمعلول بالنسبة الى العلّة التامة.

الامتناع بالذات: هو كون الشئ ضرورى العدم فى نفسه بنفسه كشريك البارى.

الامتناع بالغير: هو كون الشئ ضرورى العدم فى نفسه لا بنفسه بل من ناحية عدم علّة وجوده كالمعلول بالنسبة الى عدم علّته.

الوجوب بالقياس الى الغير: هو ضرورة تحقق الشئ بالنظر الى وجود الغير يعنى اذا كان الغير موجوداً لاابد من ان

يكون هذا الشئ موجوداً سواء كان ذاك الغير مقتضياً لوجود هذا الشئ كما فى العلّة و المعلول فالمعلول

ضرورى الوجود بالقياس الى علته ضرورة ناشية من اقتضاء العلّة وجوده او كان من جهة احتياج ذاك الغير اليه

احتياجاً ذاتياً بحيث لو لا ذاك الشئ لم يكن ذاك الغير موجوداً كما فى المعلول و العلّة فالعلّة ضرورى الوجود

بالقياس الى معلولها ضرورة ناشية من حاجة المعلول اليها حاجة ذاتية: و كالمتضايفان باعتبار وجودهما و

عدمهما. و باعتبار وجود احدهما و عدم الآخر مثال للممتنع بالقياس الى الغير.

الى هنا انتهى الكتاب فى المباحث الفلسفيه، و اسأل الله تعالى ان يجعله خطوه متواضعه فى طريق خدمه ارباب العلم و الفضل و يجعله خالصاً لوجهه الكريم و ينفعنى به فى «يوم لا ينفع مال و لا بنون الا من اتى الله بقلب سليم»

و الحمد لله اولاً و آخرأ و ظاهراً و باطناً، و قد وقع الفراغ من تأليفه فى اليوم الحادى عشر من شهر رمضان المبارك من شهور سنه الف و اربع مائه و ثلاث و عشرين قمرية هجرية المطابق مع ١٣٨١ / ٨ / ٢٥ الشمسية فى جوار كريمه اهل البيت فاطمه المعصومه (سلام الله عليها) فى الحوزة العلمية قم المقدسه.
«و آخر دعوانا ان الحمد لله رب العالمين»

وقد تم الطبعه الثانيه بحول الله و قوته فى العشرين من شوال المكرم فى السنه ١٣٨٩ هـ. ش. فى جوار كريمه اهل البيت (ث) بيد اقل العباد محمد باقر الفاضلى البهسودى.

آثار المؤلف المطبوعه:

١- القواعد والفروق

٢- المباحث الصرفيه

٣- اجوبه المسائل