



مركز
للبحوث والتحريات الكمبيوترية

اصبحان

للغافل

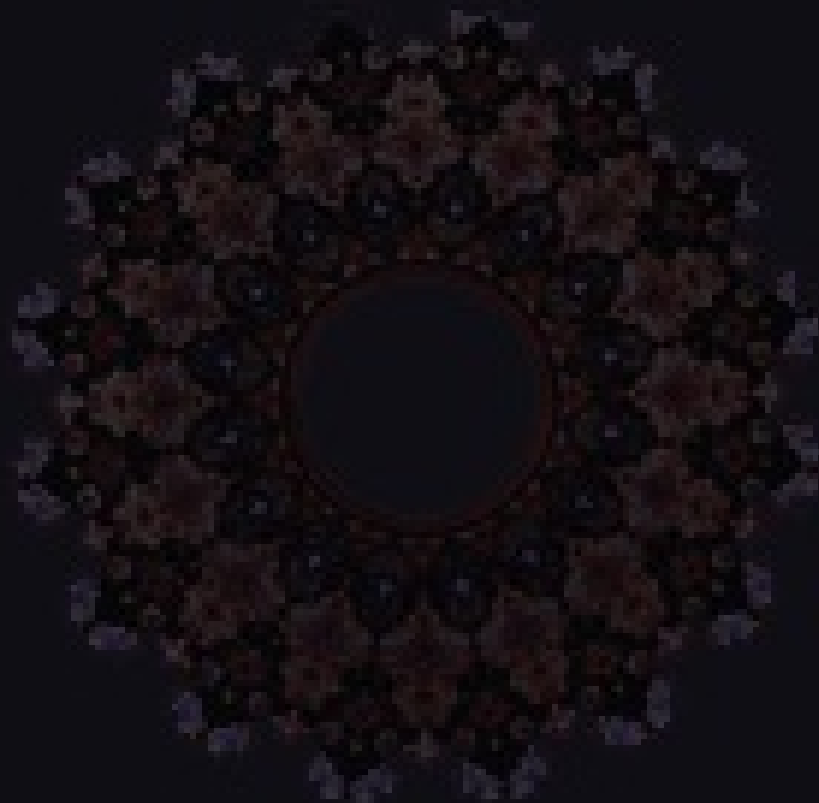


عليه
صباح
الرمضان

www.ghaemiyeh.com
www.ghaemiyeh.org
www.ghaemiyeh.net
www.ghaemiyeh.ir

باب مدينة العلم

كاشف الغطاء



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

باب مدينة العلم

كاتب:

محمد رضا آل كاشف الغطاء

نشرت في الطباعة:

مؤسسه كاشف الغطاء

رقمى الناشر:

مركز القائمية باصفهان للتحريات الكمبيوترية

الفهرس

٥	الفهرس
٢٢	باب مدينه العلم
٢٢	اشاره
٢٢	[مقدمه المؤلف]
٢٢	المطلب الأول: فى مقدمه علم الفقه
٢٣	تعريفه، موضوعه، غايته
٢٣	وجه إهمال بعض الفقهاء تعريف الفقه. و موضوعه. و غايته
٢٣	الفصل الأول تعريف علم الفقه بحسب الاشتقاق و البحث عن صيغته
٢٣	اشاره
٢٣	وجه تعرض العلماء للمعنى اللغوى
٢٣	وجه تقديم بيان المعنى اللغوى على الاصطلاحى
٢٣	وجه تقديم التعريف و بيان المطالب الثلاثه ما، و هل، و لم
٢٤	البحث عن صيغه لفظ الفقه
٢٤	اشاره
٢٥	اسلوب التعبير عن المطالبه
٢٦	صيغه الغلبه فى المستقبل
٢٧	اعراب قول جرير
٢٧	صاحب القاموس
٢٨	قول سيويه و المناقشه فيه
٢٨	الفقيه بحسب الاشتقاق
٢٨	الفقه بحسب اللغه
٢٨	التحقيق فى معنى الفقه
٣٠	الخلاف فى معنى الفهم فيما بينهم فى معنى الفهم الذى فسروا الفقه به و ما أورد عليه
٣١	الفقه بحسب عرف الشارع و نقل بعض الآيات و الأحاديث

٣١	اشاره
٣٣	تفسير حديث من حفظ على أمتي حديثاً
٣٤	الفقه بحسب عرف المشرعه
٣٤	نقل بعض الروايات المشتمله على لفظ الفقه
٣٥	الفقه بحسب العرف الخاص أى بحسب عرف الفقهاء و الأصوليين
٣٦	تعريف علم الكلام
٣٧	تعريف علم الفقه
٣٧	اشاره
٣٨	اشهر التعاريف لعلم الفقه
٣٨	اشاره
٣٨	[القييد الأول- العلم بالأحكام]
٣٨	اشاره
٤٠	معنى الباء الداخلة على الأحكام
٤٠	معانى الحكم السبعه و ما هو المأخوذ منها فى تعريف الفقه
٤٤	معنى الكلام النفسى
٤٥	القييد الثانى للتعريف- الشرعيه
٤٥	اشاره
٤٦	تقسيم الشرعيه إلى قسمين أصوليه و فرعيه
٤٧	القييد الثالث- الفرعيه
٥١	متعلق عن فى التعريف
٥٣	قييد الأدله فى التعريف (تفسير الدليل)
٥٣	اشاره
٥٣	فى حصول النتيجة من الدليل
٥٤	تعريف النظر
٥٤	الفرق بين تفسير الدليل بين الأصوليين و المنطقيين
٥٤	المراد بالأدله فى تعريف الفقه

٥٦ ما يُخرج بقيد عن أدلتها
٥٦ علم الله
٥٧ خروج علم الملائكة عن التعريف
٥٨ خروج علم الأنبياء عن تعريف الفقه
٥٩ خروج علم المقلد من تعريف الفقه
٥٩ خروج الضروريات عن تعريف علم الفقه
٦١ خروج العلم بالأحكام القطعيه عن التعريف
٦٢ خروج العلم بالأحكام عن طريق الكشف و الإلهام
٦٢ خروج العلم بالأحكام من طريق الظن الانسدادي
٦٢ قيد التفصيليه في التعريف
٦٤ ما يشكل على تعريف الفقه
٦٤ اشاره
٦٤ أول الاشكالات: إشكال أخذ العلم
٧١ ثاني الإشكالات على تعريف علم الفقه
٧٣ ثالث الاشكالات على التعريف المذكور
٧٣ رابع الاشكالات على التعريف المذكور
٧٣ خامس الاشكالات على التعريف المذكور
٧٤ علم الفقه صناعه أم علم
٧٤ البحث في الأصول العمليه من مسائل الفقه أو من غيرها
٧٤ اشاره
٧٧ موضوع علم الأصول
٧٧ الحكم بكفر من أنكر مسأله من علم الكلام
٨٣ الكلام في الأصول العمليه بناء على اعتبارها تعبداً
٨٦ المراد من عدم قدره العامي على العمل بالمسأله الأصوليه
٨٨ إشكال صاحب الفصول و جوابه
٨٩ في أن للمسأله الأصوليه وصفاً هيولانياً

٩٣	البحث عن حججه الاستصحاب في الألفاظ
٩٤	الأصول العمليه الجاربه في الأحكام الجزئيه
٩٥	الأصول العمليه الجاربه في المسأله الأصوليه
٩٦	مراتب الفقه
٩٦	الاجتهاد- الإفتاء- القضاء- النياه عن الإمام في تدبير شئون الرعيه
٩٦	اشاره
٩٧	الفرق بين المجتهد و المفتى و المرجع الدينى
٩٧	الفقه المقارن
٩٨	أقسام الفقهاء
١٠١	الفقهاء للائمه "عليهم السلام"
١٠٢	عدم إطلاق الفقيه على النبى "صلى الله عليه و آله"
١٠٢	الفصل الثانى فى موضوع علم الفقه و شرح موضوع العلم و وجه التميز به و الدليل على وجوده
١٠٢	الموضوع لكل علم
١٠٢	اشاره
١٠٤	الدليل على لزوم وجود الموضوع لكل علم
١٠٦	الرد على صاحب الكفايه
١٠٧	البرهان الفعلى على وجود الموضوع
١٠٩	تعريف موضوع العلم
١٠٩	تفسير العوارض- تقسيمها إلى ذاتيه و غريبه- تفسير الواسطه و تقسيمها إلى ثلاثه أقسام
١١١	الواسطه فى الثبوت و الاثبات و العروض
١١٢	وجه عدول القوم عن التفسير المشهور
١٢٢	المميز لموضوع العلم الذى ذكره صاحب الكفايه
١٢٣	ما يورد على صاحب الكفايه
١٢٩	خواص موضوع العلم
١٢٩	و ما به تداخل العلوم و تباينها
١٣٠	موضوع علم الفقه

١٣٧	الفصل الثالث: فى الغايه من علم الفقه و شرح غايه كل علم و وجه التمييز بها
١٣٧	الغايه لكل علم
١٣٧	اشاره
١٣٨	و قبل الخوض فى بيان غايه علم الفقه نقدم مقدمتين:
١٣٨	الفرق بين الغايه و الفائدة و الغرض و العله و المنفعه
١٣٨	(ثانيهما) ان الشئ ء قد يكون مقتصراً بذاته و يراد لذاته
١٣٨	الغرض من علم الفقه
١٣٨	اشاره
١٤١	ما ذكره حكماء الإسلام و علماءهم من الغايات
١٤٣	كلمتنا فى المولد النبوى
١٤٤	مقالنا الذى نشرته صحيفه الأمه
١٤٧	خطبتنا فى عيد الأضحى فى الصحن الحسينى
١٤٩	المطلب الثانى: فى الشريعه و التشريع و فيه فصول
١٤٩	الفصل الأول فى معناها و تقسيمها و أى قسم منها يختص باسم الدين
١٥٠	الفصل الثانى فى وجه الحاجه للتشريع الإلهى
١٥٠	اشاره
١٥٢	ما يحتاجه التشريع
١٥٢	الفصل الثالث فى فصل الدين عن السياسه
١٥٣	المطلب الثالث: الإسلام و الشريعه الإسلاميه و عمومها و فيه فصول
١٥٣	الفصل الأول فى تسميته و عموميته
١٥٣	الفصل الثانى فى أصول الإسلام
١٥٤	الفصل الثالث فى مميزات الشريعه الإسلاميه
١٥٤	اشاره
١٥٥	مورد نزول آيه (اليوم اكملت لكم دينكم)
١٥٦	الفصل الرابع فى وجه جعل الرساله الإسلاميه فى جزيره العرب
١٥٧	الفصل الخامس فى علوم الشريعه الإسلاميه

١٥٨	الفصل السادس فى مجىء الإسلام على سبيل التدرىج و حكمه ذلك
١٥٩	الفصل السابع فى ان لكل واقعه حكم شرعى
١٦٠	الفصل الثامن فى بيان الرسول لجمع أحكام الوقائع
١٦٧	المطلب الرابع: فى الدين و المذهب و الغريزه الدينيه و الفطره الإلهيه
١٦٧	الفصل الأول فى شرح الدين
١٦٧	اشاره
١٦٧	كلمه الوالد القيمه فى الدين
١٧٠	الفصل الثانى فى فلسفه الدين
١٧٠	اشاره
١٧٠	العناصر المقومه للدين
١٧٠	ما هو المجتمع الدينى و المجتمع المادى
١٧٠	الفصل الثالث فى المذهب الدينى
١٧١	المطلب الخامس: فى القانون و أقسامه
١٧١	اشاره
١٧٢	قانون الأحوال الشخصيه فى الفقه
١٧٢	القانون المدنى فى الفقه
١٧٢	قانون المرافعات فى الفقه
١٧٢	القانون الدولى فى الفقه
١٧٢	قانون العقوبات فى الفقه
١٧٣	التنفيذ المباشر و غير المباشر
١٧٣	القانون الوضعى و الطبيعى
١٧٣	القانون المدون أو المسطور
١٧٣	الزواج و المؤيدات و الضوامن
١٧٣	المطلب السادس فى أجزاء العلوم و بيان أجزاء علم الفقه
١٧٣	الفصل الأول فى أجزاء العلوم
١٧٣	اشاره

- ١٧٥ المراد بالموضوع الذى جز العلم
- ١٧٥ الإشكال المعروف على عدّ الموضوع من أجزاء العلم
- ١٧٧ الجواب عن الإشكال المعروف
- ١٧٩ بيان المراد بالمبادئ التى هى جزء العلم
- ١٨٠ المسائل التى هى من اجراء العلم
- ١٨١ البحث عن المسأله من جهات ثلاثه
- ١٨٢ اشتراط نظريه المسأله
- ١٨٣ جواز ان يكون المحمول عرضاً غريباً
- ١٨٥ عينيه موضوعات المسائل لموضوع العلم
- ١٨٦ المطلب السابع: فى ما يميز به مسائل كل علم عن مسائل علم آخر
- ١٨٦ اشاره
- ١٨٦ ان ما ذكر ميزانا لعد المسأله من العلم أو يمكن ان يكون ميزانا لعدھا منه أمور:
- ١٨٦ اشاره
- ١٨٦ الميزان الأول [ان تكون المسأله باحثه عن الأعراض الذاتيه لموضوع العلم]
- ١٨٦ الميزان الثانى [انه بواسطه تعريف ذلك العلم تحصل مقدمتان كليتان موجبتان للزوم التساوى بين المعرف والمعرف]
- ١٨٨ الميزان الثالث [ما يظهر من صاحب المعالم من ان مسائل العلم هى المطالب الجزئيه المستدل عليه فى العلم]
- ١٨٨ الميزان الرابع [ما ذكره بعض المحققين من الحكماء والمنطقيين]
- ١٩١ الميزان فى عدّ المسأله من علم الأصول لا من الفقه
- ١٩١ اشاره
- ١٩١ الميزان الأول [ان مسأله علم الأصول تقع كبرى لقياس ينتج حكماً شرعياً كلياً]
- ١٩٦ الميزان الثانى لعدّ المسأله من علم الأصول هو ان تكون من المبادئ التصوريه أو التصديقيه لمسائل الفقه
- ١٩٧ الميزان الثالث لعدّ المسأله من علم الأصول هو ان نتيجته البحث لا تنفع المقلدين
- ١٩٩ المطلب الثامن: فى مطالب علم الفقه الثلاثه و هى مطلب: ما. هل و لم
- ١٩٩ اشاره
- ٢٠٠ مطلب ما
- ٢٠٠ مطلب هل

- ٢٠١ مطلب لم
- ٢٠٢ مطلب أى و أين و كم و متى
- ٢٠٢ و ما يقدم من المطالب
- ٢٠٢ المطلب التاسع: فى العلل الأربعة لعلم الفقه
- ٢٠٣ المطلب العاشر: فى الرؤوس الثمانية لعلم الفقه
- ٢٠٣ فائدتها
- ٢٠٣ الرأس الأول: بيان الغرض من علم الفقه
- ٢٠٣ اشاره
- ٢٠٤ وحب تعلم الفقه كفايأ
- ٢٠٥ المراد بالعلم فى حديثى طلب العلم
- ٢٠٥ الرأس الثانى بيان منفعه علم الفقه
- ٢٠٥ الرأس الثالث: وجه تسميه علم الفقه بعلم الفقه
- ٢٠٥ اشاره
- ٢٠٧ تحريم علم الكلام و نقل كلمات العلماء فيه
- ٢٠٩ أسماء العلوم أعلام لها
- ٢١٢ أسماء الكتب أعلام شخصيه
- ٢١٢ الرأس الرابع: فى مدون علم الفقه و واضعه
- ٢١٢ اشاره
- ٢١٣ مسيس الحاجه لتدوين علم الفقه
- ٢١٣ منع ولاه الأمور فى الدور الأول من تدوين الفقه
- ٢١٥ المراد بالتدوين و المدون الأول للفقه
- ٢١٦ اقدم مؤلف وصل إلينا فى الفقه
- ٢١٧ حديث الجامعه للأحكام الشرعيه عند أهل البيت "عليهم السلام"
- ٢١٨ اختلاف الإمام الباقر " عليه السلام " مع الحكم
- ٢٢٠ كلام ابن أبى الحديد فى حق أمير المؤمنين " عليه السلام "
- ٢٢١ دفع شبهه تدوين الصحائف

٢٢٢	فى بيان الرأس الخامس
٢٢٢	اشاره
٢٢٢	شرح العلوم العالميه الكونيه
٢٢٢	أساس هذا التقسيم
٢٢٢	العلوم الحكميه
٢٢٣	وجه التسميه بالنظريه
٢٢٣	تقسيم العلوم الحكميه و العلوم النظريه
٢٢٣	الحكمه الخُلقيه
٢٢٣	علم النواميس
٢٢٤	تقسيم العلوم النظريه
٢٢٤	العلم الكلى
٢٢٤	العلم الكلى و الفلسفه الأولى
٢٢٤	علم الايقاع
٢٢٤	العلوم الطبيعيه
٢٢٤	اشاره
٢٢٤	تقسيم العلوم الطبيعيه إلى ثلاثه أقسام
٢٢٤	علم السماع الطبيعى
٢٢٤	تقسيم البحث عن العلوم الطبيعيه إلى سبعة أقسام
٢٢٧	فروع الحكمه الطبيعيه
٢٢٧	علم الفراسه
٢٢٧	علم تعبیر المنام
٢٢٧	علم الطلسمات
٢٢٧	علم النيزرجيات
٢٢٧	علم الكيمياء
٢٢٧	علم النجوم
٢٢٨	فروع علم الهيئه

- ٢٢٨ العلوم غير الحكيميه
- ٢٢٨ علم التوحيد و الصفات و الفقه الأكبر
- ٢٢٨ علم الفقه ليس من العلوم الحكيميه
- ٢٢٨ اعتراف الشيخ بأن مبادئ الحكمه مأخوذه من الشرائع الإلهيه
- ٢٢٩ ما تشتمل عليه بعض أقسام الحكمه النظرية
- ٢٢٩ اشاره
- ٢٢٩ الملائكه الكروبيين
- ٢٢٩ مدبرات الطبيعه
- ٢٢٩ تقسيم العلوم إلى ثلاثة أقسام
- ٢٢٩ اشاره
- ٢٢٩ أقسام العلوم الشرعيه
- ٢٢٩ الأول العلوم الشرعيه
- ٢٣٠ علوم الآداب
- ٢٣٠ اشاره
- ٢٣٠ أقسام علوم الآداب
- ٢٣٠ تقسيم الحكمه العمليه
- ٢٣٠ الرأس السادس: في مرتبه علم الفقه
- ٢٣٠ اشاره
- ٢٣٠ المراد بشرف العلم
- ٢٣١ أقسام التقدم
- ٢٣١ اشاره
- ٢٣١ زياده المتكلمين
- ٢٣١ زياده صدر المتألهين لأقسام التقدم
- ٢٣١ زياده الداماد
- ٢٣١ زياده بعض الحكماء
- ٢٣٢ التقدم بالعليه

- ٢٣٢ التقديم بالطبع
- ٢٣٣ التقديم الذاتي
- ٢٣٣ التقديم بالطبع
- ٢٣٣ التقديم بالزمان
- ٢٣٤ التقديم بالرتبه
- ٢٣٤ التقديم بالشرف
- ٢٣٤ مخالفه المتكلمين للحكماء
- ٢٣٤ أقسام التقديم غير المجامع
- ٢٣٥ أقسام التأخر
- ٢٣٥ أقسام المعيه
- ٢٣٥ الحصر للتقدم
- ٢٣٥ التقديم الحسى و التقديم المعنوى
- ٢٣٥ ترتب العلوم فى تحصيل الفقه
- ٢٣٥ وجه توقف علم الأصول
- ٢٣٦ وجه توقف البيان على المعانى
- ٢٣٦ وجه تقدم النحو على الصرف
- ٢٣٦ كلمه قيمه فى تقديم العلوم بعضها على بعض
- ٢٣٧ الأمور الموجبه لتقدم العلوم بعضها على بعض
- ٢٣٧ التقديم بالموضوع
- ٢٣٧ اشاره
- ٢٣٧ رجوع التقديم بالموضوع إلى التقديم بالطبع
- ٢٣٧ الرد على صاحب الحاشيه
- ٢٣٨ التقديم بالغايه
- ٢٣٨ التقديم بحسب الحاجه
- ٢٣٨ اشاره
- ٢٣٨ الخادم من العلوم

٢٣٨	التقدم بالشرف
٢٤٠	التقدم لشده الحاجه إليه
٢٤٠	التقدم بسهولة المعرفه
٢٤٠	التقدم بقوة الأدله
٢٤٠	التقدم بعموم الموضوع
٢٤١	الرأس السابع: فى تقسيم علم الفقه
٢٤١	اشاره
٢٤١	تقسيم الكتاب
٢٤١	الاستفتاء من البصره
٢٤١	قاموس فقهي
٢٤٢	تقسيم الفقه
٢٤٢	اشاره
٢٤٢	وجه تقديم الكلام فى العبادات
٢٤٢	إنما خصوا القسم الرابع باسم الأحكام
٢٤٢	السياسيات
٢٤٣	تقسيم القسم الرابع إلى اثني عشر باباً
٢٤٣	وجه الحصر فى أربعة
٢٤٣	اشاره
٢٤٣	وجه الحصر الأول
٢٤٣	وجه الحصر للحكماء
٢٤٣	وجه الحصر للمتكلمين
٢٤٥	أقسام العبادات
٢٥٠	وجه تقديم بعض أبواب الفقه على بعض
٢٥١	الرأس الثامن: فى أنحاء التعليم فى علم الفقه
٢٥١	اشاره
٢٥١	الأول من أنحاء التعليم (التقسيم فى علم الفقه)

- ٢٥١ اشارة
- ٢٥١ كيفية تحصيل الدليل على المسأله
- ٢٥١ متى نحتاج التقسيم
- ٢٥٢ فائده التقسيم
- ٢٥٢ التقسيم فى علم الفقه على طريقه المنطقيين
- ٢٥٢ التقسيم على طريقه أهل الفقه
- ٢٥٣ النحو الثانى من أنحاء التعليم التحليل فى علم الفقه
- ٢٥٣ اشارة
- ٢٥٣ طريقه التحليل على المنطقيين
- ٢٥٤ القياس المركب عند المنطقيين
- ٢٥٤ الأقيسه المفصوله و الموصوله
- ٢٥٤ القياس المضمّر
- ٢٥٤ التحليل على طريقه الفقهاء
- ٢٥٥ النحو الثالث من أنحاء التعليم التحديد فى علم الفقه
- ٢٥٥ اشارة
- ٢٥٥ كيفية اقتناص العلم
- ٢٥٥ الطريق لمعرفة تعريف الشىء
- ٢٥٦ دعوى صاحب الكفايه ان التعاريف لفظيه و الرد عليه
- ٢٥٦ النحو الرابع من أنحاء التعليم البرهان و هو الطريق إلى الوقوف على الحق فى علم الفقه
- ٢٥٦ اشارة
- ٢٥٦ كيفية الوصول إلى الحق فى العقليات
- ٢٥٦ كيفية الوصول إلى الحق فى النقليات
- ٢٥٦ التوسل بالله فى انكشاف الواقع
- ٢٥٧ المطلب الحادى عشر: بيان شرف العلم عمومًا و فضيلته كليه و بيان شرف علم الفقه بالخصوص
- ٢٥٧ اشارة
- ٢٥٧ ما يدل على شرف العلم فى حد ذاته

- ٢٥٧ اشاره
- ٢٥٧ الدليل العقلي على شرف العلم
- ٢٥٧ دلالة الكتاب على شرف العلم
- ٢٥٨ اشاره
- ٢٥٨ وجه التناسب بين آيات سورة اقرأ
- ٢٥٩ دلالة السنه على شرف العلم
- ٢٥٩ اشاره
- ٢٦٠ القصة التي تدل على شرف العلم
- ٢٦١ ما استدل به على نفي التكليف بالفروع للكفار
- ٢٦٥ نظم الخليل لكلمه مولانا أمير المؤمنين " عليه السلام "
- ٢٦٥ ما في مدارك النهج لجدى " رحمه الله "
- ٢٦٥ ما في كشكول جدى الهادى
- ٢٦٦ شرف علم الفقه
- ٢٦٦ اشاره
- ٢٦٧ تفسير حديث إنما العلم ثلاثة آيه محكمه الحديث
- ٢٦٧ اشاره
- ٢٦٨ تفسير السيد الداماد للحديث المذكور
- ٢٦٩ ما يورد على الاستدلال بهذه الروايه
- ٢٧٠ معنى الاعرابى
- ٢٧١ الفقيه حقاً
- ٢٧١ وصيه الأمير " عليه السلام " لابنه محمد
- ٢٧١ العلوم أربعه
- ٢٧١ العلماء بعد الغيبه
- ٢٧١ المطلب الثانى عشر: فى أنواع الكتب الفقيهيه
- ٢٧٢ اشاره
- ٢٧٢ السنن و المصنفات

٢٧٢	الرسائل العمليه
٢٧٢	آيات الأحكام
٢٧٢	القواعد الفقيهيه
٢٧٣	أصول الشريعه
٢٧٣	أهم القواعد الفقيهيه
٢٧٣	الحيل الشرعيه
٢٧٤	أول من أوجد الحيل الشرعيه
٢٧٤	مسائل الخلاف
٢٧٤	الفقه المقارن
٢٧٤	الكتب الاستدلاليه
٢٧٥	ما كانت عليه كتب الفقه في السابق
٢٧٥	دائره المعارف الفقيهيه
٢٧٦	المطلب الثالث عشر: للفقيه مراتب أربعه
٢٧٦	المطلب الرابع عشر: طرق إثبات ففاهه الفقيه
٢٧٦	المطلب الخامس عشر: اهتمام العالم المتحضر بالفقه
٢٧٩	المطلب السادس عشر: في الاجتهاد في الفقه
٢٧٩	اشاره
٢٨٠	الاجتهاد عامل ضرورى
٢٨١	طرق الاجتهاد
٢٨٢	انسداد باب الاجتهاد
٢٨٢	أقسام المجتهدين
٢٨٣	الاجتهاد عند الشيعه
٢٨٤	كتب الفقه عند الشيعه
٢٨٤	المجتهد عند الشيعه
٢٨٤	التصويب و التخطئه
٢٨٥	المطلب السابع عشر: الإفتاء

- ٢٨٥ اشارة
- ٢٨٥ الفرق بين الفتوى و الروايه و الحكم
- ٢٨٥ حرمه الإفتاء بغير علم و بدون الاجتهاد
- ٢٨٥ المطلب الثامن عشر: التقليد
- ٢٨٥ اشارة
- ٢٨٦ فتوى الصحابي
- ٢٨٦ المطلب التاسع عشر: فى القضاء و الحكم
- ٢٨٦ اشارة
- ٢٨٦ أركان القضاء
- ٢٨٧ المطلب العشرون: فى التحكيم
- ٢٨٧ اشارة
- ٢٨٧ جدنا كاشف الغطاء مع على آل صويح
- ٢٨٨ المطلب الواحد و العشرون: الولاية
- ٢٨٨ اشارة
- ٢٨٩ نزاع الشيخ صاحب الجواهر مع الشيخ محسن خنفر
- ٢٨٩ إعطاء جدنا كاشف الغطاء الولاية لفتحعلي شاه
- ٢٩٠ ولاية المظالم
- ٢٩٠ ولاية الحسبه
- ٢٩١ المطلب الثانى و العشرون: فى المرجعيه العامه
- ٢٩٢ المطلب الثالث و العشرون: فى المناظره و النزاع فى المسائل الفقهيه
- ٢٩٢ اشارة
- ٢٩٢ المرحوم الشيخ كاظم الشيرازى
- ٢٩٢ المناظره بين المحقق الحلى و الطوسى
- ٢٩٢ مناظره الشيخ مع علماء بغداد
- ٢٩٣ المطلب الرابع و العشرون: فى الإجازة
- ٢٩٤ المطلب الخامس و العشرون: البزه للفقهاء

- ٢٩٤المطلب السادس و العشرون فى الدراسه الفقهيّه
- ٢٩٤مكان الدراسه
- ٢٩٤منهاج الدراسه
- ٢٩٥المطلب السابع و العشرون: فى مدرسه الحديث و مدرسه الرأى فى الفقه
- ٢٩٥اشاره
- ٢٩٧فقهاء الشيعه
- ٣٠٠مركز الدراسه الفقهيّه عند الشيعه
- ٣٠٤المطلب الثامن و العشرون: معاهد التدريس لعلم الفقه
- ٣٠٩المطلب التاسع و العشرون: دور العلم و دور الكتب
- ٣٠٩اشاره
- ٣١١مدرسه النجف
- ٣١١مناهج التعليم فى النجف الأشرف
- ٣١١و أساليب الدراسه الدينيه فيها
- ٣١٤سبب انتقال الدراسه إليها و موقف كاشف الغطاء و أسرته منها
- ٣٢٣تعريف مركز

نام كتاب: باب مدينة العلم

موضوع: موضوعات مختلف

نويسنده: نجفی، كاشف الغطاء، على بن محمد رضا بن هادی

تاریخ وفات مؤلف: ۱۴۱۱ ه ق

زبان: عربی

قطع: وزیری

تعداد جلد: ۱

ناشر: مؤسسه كاشف الغطاء

تاریخ نشر: ه ق

[مقدمه المؤلف]

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ وَ بِهِ نَسْتَعِينُ

الحمد لله الواحد الأحد الفرد الصمد و الصلاة و السلام على محمد و آله و صحبه الطيبين الطاهرين مصابيح الدجى و أعلام الهدى. و بعد فيقول المفتقر إلى ربه. على نجل الشيخ محمد رضا نجل المبرور الشيخ هادی من آل كاشف الغطاء. هذا كتاب (باب مدينة الفقه) أو ما يفيد البصيره فيه، استفرغت فيه الوُسْع و الطاقه و ركبت فيه الصعب و الذلول و خضت فيه الغمر و الضحول و انفتت فيه جهداً عظيماً هو هين على إذا قست بما أربحه للقراء من الثمرات الطيبه و الفوائد الجليله لأبحث فيما ينير الطريق للتفقه فى الدين شروعاً و يفيد البصيره فيه حصولاً و تحصيلاً و يهديك إلى مناهج هذا العلم صراطاً مستقيماً و يولجك لأمر توصلك لأسراره بطريق مهيعاً و نهج لمعرفة مبادئه متبعاً. وافياً بالحاجه. موصلًا للفائده. أنفذت فيه ما كنت افكر به من جمع المطالب التى تنفع فى شئون هذا العلم و طرائفه. و المبادئ التى تزيد بصيره فى أسسه و مصادره. استخرجتها بعد وهن من مكونات كتب الماضين و من أعماق فكرى يوم كنت بين العشرين و الثلاثين فجاء بحمد الله بهذه الحله القشيبه الأول فى نوعه و الوحيد فى برده و نسجه و لا يُبَيِّنُكَ مِثْلُ خَبِيرٍ و قد رتبته على مطالب و فصول.

المطلب الأول: فى مقدمه علم الفقه

تعريفه، موضوعه، غايته

قد تعارف عند القوم قبل الدخول في كل علم ذكر أمور ثلاثه باسم المقدمه و هي تعريف العلم و موضوعه و الغايه منه ليكون الطالب على زياده من البصيره عند الشروع فيه.

وجه إهمال بعض الفقهاء تعريف الفقه. و موضوعه. و غايته

و قد أهمل اغلب علماء الفقه في موسوعاتهم الفقهيه الكبرى التعرض لهذه الأمور الثلاثه في صدر كتبهم اعتماداً على ان الذي يرجع إليها إنما يكون من أهل الفن و الفقه فإنها لم تصنع إلا للمجتهد في هذا العلم و لا ريب ان المجتهد فيه عنده منها ما يكفيه في الرجوع إلى مؤلفاتهم و الشروع في دراسته الفقه في مصنفاتهم و إليك شرحها في فصول ثلاثه:

باب مدينه العلم، ص: ٣

الفصل الأول تعريف علم الفقه بحسب الاشتقاق و البحث عن صيغته

اشاره

لا بد لنا قبل الخوض في تعريفه و بيان معناه الاصطلاحى من التكلم في الفقه بحسب الاشتقاق لإيضاح معناه بحسب اللغه لظهور كلمات بعضهم بل صريحها في تطابق معناه لغه، و اصطلاحاً.

وجه تعرض العلماء للمعنى اللغوى

و على تقدير عدم المطابقه بينهما فيكون ذلك لبيان المناسبه بين المعنى اللغوى المنقول عنه و المعنى الاصطلاحى المنقول إليه و لهذا ترى القوم يذكرون المعنى اللغوى مع انه يجب عليهم ان يبينوا المعنى الذى اصطلحوا عليه.

وجه تقديم بيان المعنى اللغوى على الاصطلاحى

و أنما قدمنا بيان المعنى اللغوى على الاصطلاحى لكون المعنى اللغوى سابقاً عليه سبق الأب على الابن و يلزم عند علماء الأدب مطابقه الوضع للطبع.

وجه تقديم التعريف و بيان المطالب الثلاثه ما، و هل، و لم

و إنما قدمنا تعريفه على سائر المطالب لأنه هنا بمنزله بيان مطلب (ما) الشارحه و هو مقدّم في مقام التعليم على تمام العلوم المتعلقة ببيان أى شىء كان. كما إن بيان موضوع العلم بمنزله بيان مطلب (هل) لأنه ببيان موضوعه يعرف وجوده و وجود العلم بوجود موضوعه.

كما إن بيان غايه العلم بمنزله بيان مطلب (لم) لأنه شرح لعله تدوينه و وجوده. فتعريف العلم و بيان موضوعه و غايته إنما هو بمنزله البيان لمطالب الشىء الثلاثه.

إشاره

و كيف كان فنقول (الفقه) بكسر الأول و سكون الثانى مصدر و فعله الماضى (فَقِهَ) بفتح الأول و كسر الثانى متعدى لمفعول واحد يقال فَقِهَ زيد الشىء، بفتح أوله و كسر ثانيه و مضارعه (يَفْقَهُ) بفتح القاف فيكون من باب فَعَلَ يَفْعَلُ مثل عَلِمَ يَعْلَمُ و ليس فى لغه العرب (يفقهه) بكسر القاف فى المضارع فلذا جعلنا المضارع مفتوح القاف.

مضافاً إلى ان مكسور العين فى الماضى لا يجىء مضارعه مكسور العين غالباً إلا إذا كان مثلاً أى أوله حرف عله.

كما انه لا يجوز ضم عينه فلا يصح ان يقال (يَفْقُهُ) بضم القاف لأن مكسور العين فى الماضى لا يجىء مضارعه مضموم العين.

و إنما جعلناه من المتعدى لأن فَقِهَ يَفْقَهُ اللزوم مصدرها فَقَّهًا بفتح الأول و الثانى نظير فَرِحَ و تَعَبَ فان ما كان على وزن فَعَلَ يَفْعَلُ من اللزوم يكون مصدره الغالب مفتوح الأول و الثانى إلا إن الشأن فى ثبوت هذا الاستعمال لفقه بالوزن المذكور فى المعنى اللزوم. و مجىء المصدر له بالوزن المذكور يظهر من صاحب المفردات و المصباح.

و لا يتوهم إن (الفَقُّه) يكون فعل ماضيه (فَقُّهَ) بفتح الأول و ضم الثانى فانه من باب (فَعَّلَ) يَفْعُلُ و

مصدره (فقاهاه) و ليس الفقه بمصدر له لأن الغالب على هذا الوزن أن يأتي

باب مدينه العلم، ص: ٤

مصدره على فعّاله أو فعُوله كفصاحه و سهوله. و حيث ان فعوله فى (فقه) لم يُسمع من العرب و إنما المسموع فقاهاه كان المصدره له هو فقاهاه فقط.

و ليعلم ان مضموم الوسط فى الماضى يكون مضارعه مضموم الوسط أيضاً كماضيه لا غير و يكون لازماً غير متعد و خاص بالصفات الغريزيه اللازمه ككَرْم و حَسْن. و لذا عدَّ من الشاذ (رَحبتك الدار) أو أن اصلها رحبت بك الدار فحذفت الباء لكثرة الاستعمال و لذا فسر اللغويون (فَقَّه) بصار الفقه سجيّه له.

و هكذا لا يتخيل أن الفقه فعل ماضيه (فَقَّه) بفتح الأول و فتح الثانى و مضارعه (يفقّه) مضموم الوسط من باب نَصِير ينصِرُ لأن (الفَقَّه) بكسر الفاء لا يصلح أن يكون له مصدراً لأن الغالب فى مصدر باب نَصِير ينصِرُ هو فتح الأول و سكون الثانى فيكون مصدره فَقَّهاً. و توضيح ذلك و تنقيحه إنما جعلنا فَقَّه من باب نصر مع ان فعل قد يجىء مضارعها مفتوح الوسط أو مكسور الوسط لأن (فَقَّه) بفتحيتين إنما جاءت فى لغة العرب فى المغالبه أى غلبته فى الفقه و مضارعها إنما يكون مضموم الوسط.

اسلوب التعبير عن المطالبه

و ذلك ان العرب إذا أرادوا بيان الغلبه فى العمل اتوا بفعله على وزن مفاعله دائماً على وقوع العمل من الطرفين ثم بعده يأتون بالفعل على وزن (فَعَل) بفتحيتين يكون فاعله الغالب منهما و مفعوله المغلوب منهما فيقولون كارمته فكَرّمته أو يقال كارمنى فكَرّمته من دون فرق فى وزن مفاعله بين جعل الغالب فاعلاً أو مفعولاً.

نعم لو كان الغير هو الغالب تقول (كارمته أو كارمنى

فَكَرْمَنِي) لما عرفت من أن المغلوب يكون مفعولاً في هذا الوزن الذى يجيىء بعد المفاعله اعنى وزن (فَعَل) بفتحين هذا إذا أرادوا بيان الغلبه فى الماضى.

صيغه الغلبه فى المستقبل

و إذا أرادوا بيان الغلبه فى المستقبل أتوا بمضارع الفعل الدال على المشاركه اعنى مضارع فاعل الذى مصدره المفاعله. و بعده بالفعل المضارع من (فَعَل) على وزن (يَفْعَل) بفتح أوله و بضم ثانيه فيقولون اكارمه فأكْرُمُه أو يكارم زيد عمراً فيكْرُمُ زيد عمراً و يجوز أن يقال ذلك فيما لو اشتركا فى المغالبه فى الفعل بالغير لا بينهما و غلب أحدهما الآخر ففى المثال المذكور يجوز أن يقال ذلك فيما لو اشتركا فى المغالبه فى اكرام شخص آخر فيقال كارمته فى زيد فكْرَمته فيه أى اشتركت معه فى المغالبه فى اكرام زيد فغلبته فى اكرامه. و الحاصل انه فى هذا الباب اعنى باب المغالبه يجعلون الفعل بعد اشتقاق المفاعله منه على وزن (فَعِيل يَفْعُل). (نَصِير يَنْصِير) و ان لم يكن هو على هذا الوزن و يجعلونه متعدياً و ان كان لازماً كما فى المثال المتقدم فان كرم مضموم العين و لازم.

و هذه قاعده مطرده فى كل باب يؤتى فيه بعد المفاعله التى وقعت فيها المغالبه بالفعل المجرد الذى هو اصلها إلا إذا كان الفعل من المثال بأن كان أوله واواً كوعد أو ياءً كيسر أو من الأجوف بأن كان معتل الوسط كباع أو من الناقص اليائى اعنى الذى آخره الياء كرمى فانه لا ينقل إلى وزن (فَعَل يَفْعَل) و إنما يكون عند بيان الغلبه على وزن (فَعَل يَفْعَل) بكسر العين فى المضارع دون ضمها فيقال عند بيان المغالبه فى الأمثله المذكوره واعدته فَوَعَدته فى الماضى أو اواعده فأَعَده فى

المضارع و يأسرته فَيَسْرته فى الماضى أو أياسره

باب مدينه العلم، ص: ٥

فأيسره فى المضارع و بايعته فبعته فى الماضى أو اباعه فأبيعه فى المضارع و راميته فرميته فى الماضى أو أراميه فأرميه فى المضارع.

هذا و قد يقتصر على الفعل المجرد بالوزن المذكور عند بيان المغالبه من دون سبق المفاعله عليه لفظاً إلا انها تكون مقدره فى المعنى كما يقال لأحد المتخاصمين (خَصَمك فلان) أى غلبك فى الخصومه كأنه قيل خاصمك فخصمك.

اعراب قول جرير

و قد جعل منه فى الصحاح فى ماده بكى قول جرير فى مرثيته لعمر بن عبد العزيز

الشمس طالعه ليست بكاسفه تبكى عليك نجوم الليل و القمر

كأنه قال تباكى الشمس النجوم و القمر عليك فتبكى الشمس النجوم و القمر عليك أى فتغلبها بالبكاء لما فيها من الكدر لا للكسوف فتكون نجوم الليل و القمر منصوبين بتبكى و الفاعل هو الشمس. و يجوز نصبه بكاسفه أى إن الشمس ليست بكاسفه للنجوم و القمر لأن بكاءها قد أوجب كدرها و عدم ضيائها فتظهر النجوم و يظهر القمر. و عليه فيكون تبكى منصوب المحل على الحال و ليس من باب المغالبه و المعنى ان الشمس طالعه و ليس بكاسفه للنجوم و القمر حال كونها باكيه عليك و قيل أن نجوم منصوب بواو المعيه المقدره و ان المعنى تبكى عليك مع النجوم. و هو فاسد لعدم صحه حذف واو المعيه.

صاحب القاموس

و قد وَهَم القاموس صاحب الصحاح فى ماده كسف فقال إن البيت

(فالشمس كاسفه ليست بطالعه تبكى عليك نجوم الليل و القمر)

أى كاسفه لموتك تبكى ابداً.

أقول ان الروايه للبيت المعروفه هو ما ذكره صاحب الصحاح على ان صاحب القاموس يرد عليه الإشكال فى نصب النجوم و القمر إلا- أن يلتزم بالمغالبه فى بيكى و هو خلاف ظاهر كلامه أو يلتزم بنصبها على الظرفيه أى ما دامت النجوم و القمر و هو توجيه لا يقبله الذوق العربى.

فلنخص ان إتيان الفعل على وزن (فَعَلَ يَفْعُل) بعد إتيانه على وزن المفاعله عند المغالبه قياس مطرد فى كل فعل ثلاثى منصرف غير جامد كنعم و بنس تام غير ناقص ككان و اخواتها خال من ملزم الكسر كالمثال الواوى و اليائى و

قول سيويه و المناقشه فيه

إلا أن المحكى عن سيويه انه سماعى يكثر فى لغه العرب و ليس بقياسى فلا يجوز نقل كل فعل أردت المغالبه إلى ذلك و قد تبعه على ذلك الشيخ الرضى و لكن فى التسهيل انه قياس مطرد و ليس لسيويه دليل على ما ذهب إليه إلا انه لا يقال نازعنى فنزعتّه و إنما يقال غلبته فى النزاع و قد ردّ عليه فى شرح المفصل بأن ما ذكره سيويه لا يخرج باب المغالبه عن كونه قياسياً كما انه لم يخرج باب التعجب عن القياس عدم قولهم ما أقيه غايه الأمر إنما يقتضى قيام دليل خاص على عدم مجىء هذا الوزن فى هذا المورد الخاص و هو كثره استعمالهم هذا المعنى فى فعل (نازع) بلفظ غلبته فانه يدل على ان وزن باب المغالبه لا يستعمل فى خصوص هذا المورد.

باب مدينه العلم، ص: ٦

إذا عرفت هذا ظهر لك ان لفظ (الفقه) مصدر لَفَقَه يَفْقُه و ليس بمصدر لَفَقَه يَفْقُه فان مصدرها الفقاهه و لا بمصدر لَفَقَه يَفْقُه فانه من باب المغالبه و ليس له مصدر نظير المبنى للمفعول و بهذا يظهر لك فساد ما فى دائره المعارف للبستاني و المنجد من جعل مصدره فقهاً.

الفقيه بحسب الاشتقاق

ثم لا يخفى ان لفظ (الفقيه) صفة مشبهه أو من امثله المبالغه أو اسم فاعل بمعنى فاعل كجلس و لذا كان لا يستوى فيه المذكر و المؤنث. و الفَقِه (بفتح أوله و كسر ثانيه) و الفَقُّه (بفتح أوله و ضم ثانيه) أيضاً من الامثله المبالغه و لذا فسّر القوم هذه الألفاظ الثلاثه بمن كان شديد الفهم و قد تستعمل بمعنى اسم الفاعل مجردة عن المبالغه.

الفقه بحسب اللغه

الفقه فى اللغه الفهم كما فى الصحاح و المغرب و النهايه حيث قال فيها: الفقه فى الأصل الفهم.

و فى حديث سلمان الفارسى انه نزل على نبطيه فى العراق فقال هل هنا مكان نظيف أصلى فيه فقالت طهر قلبك و صلّ حيث شئت فقال سلمان (فقهت) أى فهمت.

و روى لعن الله النائح و المستفقه. و هى صاحبه النائح فى نوحها. و أطلق عليها ذلك لأنها تتلقف نوح النائح و تفهمه فتجيبها عنه. و لعل اللغويين متفقون على معناه ذلك.

و إنما ذكر بعضهم له معانٍ أخرى مع الفهم كالعلم و الفطنه كما فى القاموس أو فهم غرض المتكلم من كلامه كما عن الرازى أو التوصل إلى علم الغائب بعلم الشاهد كما فى مفردات الراغب.

التحقيق فى معنى الفقه

والتحقيق ان الجميع يرجع إلى الفهم فانه هو المتبادر منه عند اطلاقه في كلام العرب. و المعانى المذكوره ترجع إليه و الأصل عدم الاشتراك. و الخصوصيات التي تفهم من إطلاق الفقه في بعض الموارد كسرعه الانتقال في الفهم المعبر عنه بالفطنه أو فهم غرض المتكلم من كلامه أو جوده الفهم أو فهم الأشياء الدقيقه لا تقتضى أن يكون معناه أخص من الفهم لتبادر نفس الفهم من اطلاقه و الخصوصيات إنما فهمت من القرائن المكتنفه بالمقام أ لا ترى انه إذا أشار شخص إلى رجل و قال (انه رجل) فانه من قرينه المقام و صوتاً للكلام عن اللغو يحمل على الرجل الكامل في رجولته و ليس ذلك يقتضى دخول الكمال في مفهومه و معناه. و يرشدك إلى ذلك انه فيما اطلعنا عليه من كتب اللغه ليس فيه تفسير الفقه بجوده الفهم كما فسره بذلك شارح الوافيه. نعم يمكن استفادته بتكلف من عباره القاموسى

مع ضمها لغيرها و لعله يستفاد من تفسير صاحب الذكري و شارح الزبده (الفهم) بوجوده الذهن مع ضمه لتفسيرهم (الفقه) بالفهم أو من تفسير بعض علماء اللغه بل أكثرهم (الذهن) بالذكاء و الذكاء بالفطنه و الفطنه بالحدق و الحدق بمعرفه الغوامض. هذا و قد وقع الخلاف.

باب مدينه العلم، ص: ٧

الخلاف في معنى الفهم فيما بينهم في معنى الفهم الذى فسروا الفقه به و ما أورد عليه

(الفهم الذى فُسر به الفقه) فبعضهم فسره بالادراك و أرجع إليه تفسير الجوهري (الفهم) بالعلم و زعم انه مراد من فسره بأنه هيئه للنفس بها يتحقق معانٍ ما تحس. و فسره بعضهم كصاحب الذكري و شرح الزبده بوجوده الذهن و الاستعداد لاكتساب المطالب و الآراء و ان كان المتصف به جاهلاً كالعامة الفطن قيل و كأنه مراد من فسره بسرعه الانتقال من المبادئ إلى المقاصد و على هذا فمعناه يرجع إلى الذكاء و الفطنه.

و قد أورد على التفسير الأول بايرادين أحدهما انه يصدق (المدرِك) على البليد دون ان يصدق عليه الفهيم أو الفاهم. و أجيب عنه بأن الفهيم امثله مبالغه كعليم. و الفاهم قد نقل معناه إلى من هو شديد الفهم.

و ثانيهما بأن المتبادر من الفهم فى موارد اطلاقه هو الإدراك الخاص اعنى ادراك دقائق الأشياء لا مطلق الإدراك. و ان الفقه أيضاً معناه هو ذلك لا مطلق الإدراك و لعله إليه يرجع من فسره بفهم الأشياء الدقيقه.

و لا- يخفى ما فيه فان ذلك إنما يتبادر منه بقرائن الأحوال فان استعمال الفهم فى مطلق الإدراك ليس فيه أدنى تكلف و لذا المفسر المذكور قيد الفهم بالأشياء الدقيقه فان ذلك يشعر بعموم معنى الفهم للأشياء الدقيقه و غيرها. هذا و المحكى عن شريف العلماء ان جمعاً من العلماء ذهبوا إلى ان الفهم مرادف للعلم ورد

عليهم بأن بينهما عموماً من وجه لصدق العلم بدون الفهم في البليد إذا علم شيئاً وصدق الفهم بدون العلم من العامى الفطن و يجتمعان في العالم الفطن. وفيه ان البليد إذا عرف المسألة يقال له انه فهمها اطلاقاً لا تكلف فيه و هكذا في العامى الفطن إذا عرف المسألة و لعل الذى أوقع القوم في تخيل الاختلاف هو اشتباههم في معانيها بواسطة ملازمه بعض القرائن لها أو كثره استعماله في بعض أفرادها و إلا لو جردت من القرائن لما كان المتبادر منها أى من (الفهم و الإدراك و العلم) إلا معنى واحداً و هو التصور كما انه من المحتمل ان منشأ ما ذهب إليه شريف العلماء هو ملاحظته للمشتق منهما و هو فهم و عليم.

الفقه بحسب عرف الشارع و نقل بعض الآيات و الأحاديث

إشارة

الظاهر ان الفقه لم ينقله الشارع الأقدس من معناه اللغوى إلى معنى آخر حتى يكون له حقيقه شرعيه و ليس له معنى اصطلاحى جديد عنده فهو بحسب عرف الشارع مستعمل فى معناه اللغوى فهذا القرآن الكريم قد استعمل الفقه فى معناه اللغوى كقوله تعالى فى سورة الإسراء: **وَ لَكِنَّ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ**. و كقوله تعالى فى سورة النساء: **لَا يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ حَدِيثًا**. و كقوله تعالى فى سورة هود: **مَا نَفَقَهُ كَثِيرًا مِمَّا تَقُولُ**. و كقوله تعالى فى الاعراف: **لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا**. و كقوله تعالى فى الأنفال و التوبه و الحشر: **بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَفْقَهُونَ***. و كقوله تعالى فى سورة المنافقين: **وَ لَكِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَا يَفْقَهُونَ**. و كقوله تعالى فى سورة الأنعام و الإسراء:

باب مدينه العلم، ص: ٨

وَ جَعَلْنَا عَلَى قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَنْ يَفْقَهُوهُ* بل حتى قوله تعالى فى سورة التوبه **فَلَوْ لَا نَفَرْنَا مِنْ كُلِّ**

فِرْقَهُ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ بَلْ وَحْتَى قَوْلَهُ "صَلَى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ"

(ما عبد الله بشىء افضل من فقه فى الدين)

فان تقييد التفقه و الفقه بالدين يدل على إن المتبادر هو معناه اللغوى. لا معرفه الأحكام الشرعيه و إلا لما قيده بالدين. و لكنه قد شاع استعمال لفظ الفقه فى خصوص معرفه الأحكام الشرعيه و البصيره فى الدين فى زمن النبى "صلى الله عليه و آله" بواسطه القرائن اللفظيه و الحاليه من باب إطلاق الكلى و إرادته الفرد منه و لو باعتبار تعدد الدال و المدلول. و كقوله "صلى الله عليه و آله"

صنّفان من أمتى إذا صلحوا صلح الناس و إذا فسدوا فسد الناس الامراء و الفقهاء

. و كقوله "صلى الله عليه و آله"

(الفقه ثم المتجر)

فان المراد به معرفه الأحكام الشرعيه للتجاره ثم التجاره. و عنه "صلى الله عليه و آله"

افضل العباده التفقه

و قد روى عن طريق الفريقين إن رسول الله "صلى الله عليه و آله" دخل المسجد فإذا هو بمجلسين أحدهما يذكرون الله تعالى و الآخر يتفقهون فقال رسول الله "صلى الله عليه و آله" كلا- المجلسين على خير و أحدهما أحب إليّ من صاحبه أما هؤلاء فيسألون الله تعالى و يذكرونه فان شاء أعطاهم و ان شاء منعهم و أما المجلس الآخر فيتعلمون الفقه و يعلمون الجاهل و إنما بعثت معلما و جلس "صلى الله عليه و آله" إلى أهل الفقه. و روى عنه انه قال خيار أمتى علماؤها و خيار علمائها الفقهاء. و عن النبى "صلى الله عليه و آله" انه قال ما عبد الله بشىء افضل من الفقيه فى الدين و لفقيه واحد اشد على الشيطان من ألف عابد

و لكل شىء عماد و عماد الدين الفقه. و ما رواه فى الكافى بإسناده إلى أبى عبد الله " عليه السلام "، و الصدوق بإسناده إلى الكاظم " عليه السلام "، انه قال رسول الله " صلى الله عليه و آله " من حفظ على أمتى اربعين حديثاً بعثه الله تعالى يوم القيامة عالماً فقيهاً. و هذا الحديث مشهور و مستفيض بين الخاصه و العامه بل حكى فى الوافى و البحار عن بعضهم انه متواتر عن رسول الله " صلى الله عليه و آله ".

تفسير حديث من حفظ على أمتى اربعين حديثاً

و الظاهر ان المراد الحفظ هو حفظها بنحو الاستفاده منها و استنباط المعارف و الأحكام الشرعيه منها بقرينه جعله عالماً فقيهاً و يؤدى ذلك لفظ (على) فإنها ظاهره فى اللام أى حفظ لأجل أمتى كما فى قوله تعالى: **وَلِتُكَبِّرُوا اللَّهَ عَلَىٰ مَا هَدَاكُمْ** أى لأجل هدايتكم و ان احتمال بعضهم إن على بمعنى (من) و فى غوالى اللئالى روى عن النبى " صلى الله عليه و آله " رحم الله امرأً سمع مقالتي فوعاها فأداها كما سمعها فرب حامل فقه ليس بفقيه و فى روايه أخرى فرب حامل فقه إلى من هو أفقه منه. و الحاصل انه لم يعلم نقل لفظ الفقه إلى معرفه الأحكام الشرعيه بالخصوص فى عهد " صلى الله عليه و آله "، و ان حصل الشيع فى استعماله فى معرفه الأحكام الشرعيه حيث لم نعلم ان هذا الشيع بلغ حداً يوجب النقل لأحتمال أن استعماله " صلى الله عليه و آله " فيه كان من باب إطلاق الكلى على الفرد نظير استعمال (العلم) فى ذلك نحو قوله " صلى الله عليه و آله ": طلب العلم فريضة فانه يراد به معرفه الأحكام الشرعيه من باب إطلاق الكلى و إرادته الفرد. و

الأصل عدم النقل. و لو سلمنا ان الشيعاء قد أوجب النقل لكن لا نسلم ان الرسول " صلى الله عليه و آله " قد نقله إلى ذلك و الحاصل انا لو سلمنا حصول النقل بالشيعاء فيكون منقولاً عرفياً عند أهل الشرع و ليس بمنقول عند الشارع

باب مدينة العلم، ص: ٩

و هو الرسول " صلى الله عليه و آله ". و عليه فلا يحمل لفظ الفقه في لسان الشارع و الكتاب المجيد على غير المعنى اللغوى و لا وجه لما ينقل عن بعض المحدثين من انه عند الشارع موضوع لمعنى غير المعنى اللغوى و هو معرفه الأحكام الشرعيه.

الفقه بحسب عرف المتشرعه

و المراد بالمتشرعه العارفون بالأحكام الشرعيه و المطلعون عليها من المسلمين. و لا- ريب إنهم قد نقلوا لفظ الفقه من معناه اللغوى إلى معرفه الأحكام الشرعيه أصوليه أو فرعيه عن بصيره في الدين بواسطه كثره الاستعمال حتى صار عندهم حقيقه في ذلك و هو المراد لمن قال ان الفقه في العرف العام موضوع لمعرفة أمور الدين و ما جاءت به شريعته سيد المرسلين سواء كانت المعرفة عن اجتهاد أو تقليد بواسطه شيوع استعماله في هذا المعنى في لسانهم و كثرته فيما بينهم كثره أوجبت انصرافه عند إطلاقه عن معناه اللغوى إلى هذا المعنى المتقدم حتى صار هو المتبادر منه عندهم.

نقل بعض الروايات المشتمله على لفظ الفقه

و لا بأس بنقل بعض الروايات عنهم " عليهم السلام " التي استعمل فيها لفظ الفقه بمعنى المنقول إليه المذكور مثل ما روى عن الصادق " عليه السلام " في كتاب معانى الأخبار (أنتم أفقه الناس إذا عرفتم معانى كلامنا) و ما روى عنه " عليه السلام " أيضاً (وددت أن أضرب رءوس أصحابي بالسياط حتى يتفقهوا) و ما روى عنه " عليه السلام "، أيضاً (تفقهوا في الدين فانه من لم يتفقه في الدين فهو اعرابي ان الله تعالى يقول في كتابه ليتفقهوا في الدين و لينذروا قومهم)، و عن الشيخ في باب الزيارات من الصلاة في الصحيح عن حمزه بن حمران عن أبي عبد الله قال (ما أعاد الصلاة فقيه قط يحتال لها و يدبرها حتى لا يعيدها) و في الصحيح أيضاً عن عبيد قال سألته عن رجل لم يدر في ركعتين صلى أم ثلاثا قال يعيد قلت أليس يقال لا يعيد الصلاة فقيه فقال إنما ذلك في الثلاث و الأربع. و اطلاق الفقيه على الإمام موسى بن جعفر الكاظم "

عليه السلام" معروف في كلام الرواه. إلى غير ذلك من الأخبار الكثيره التي استعمل فيها لفظ (الفقه) في معرفه الأحكام الشرعيه مطلقاً (و الحاصل) ان المتتبع للأخبار و الروايات و لكلمات المسلمين و أهل السير و المؤرخين و المتكلمين و المحدثين منهم يجد لفظ الفقه قد كثر استعماله في المعنى المذكور حتى بلغ ذلك إلى حد النقل من معناها اللغوي إلى هذا المعنى المتقدم و يمكن للمتتبع أن يحدد مبدأ عصر تحقق النقل من زمن وفاه الرسول الأعظم " صلى الله عليه و آله".

الفقه بحسب العرف الخاص أى بحسب عرف الفقهاء و الأصوليين

ذهب شارح المقاصد و تبعه جملة من الفطاحل إلى ان الأحكام المنسوبة إلى الشرع منها ما تتعلق بالعمل و تسمى فرعيه و عمليه و منها ما تتعلق بالاعتقاد و تسمى أصليه و اعتقاديه و كانت الأوائل من العلماء ببركه صحبه النبي " صلى الله عليه و آله" و قرب العهد بزمانه و سماع الأخبار و مشاهدته الآثار مع قله الوقائع و الاختلافات و سهوله المراجعه إلى الثقات مستغنين عن تدوين الأحكام و ترتيبها أبواباً و فصولاً و تكثير المسائل فروعاً و أصولاً- إلى أن ظهر اختلاف الآراء و الميل إلى البدع و الأهواء و كثرت الفتاوى و الوقائع و مست الحاجة فيها إلى زياده نظر و التفات فاخذ أرباب النظر و الاستدلال في استنباط الأحكام و بذلوا جهدهم في تحقيق عقائد الإسلام و أقبلوا على تمهيد أصولها و قوانينها و تلخيص حججها و براهينها و تدوين المسائل بأدلتها و إيراد الشبه بأجوبتها و سمو العلم بها فقها. و خصوا الاعتقاديات باسم الفقه الأكبر و

باب مدينه العلم، ص: ١٠

الأكثرين خصوا العمليات باسم الفقه. و سمو الاعتقاديات بعلم التوحيد و الصفات تسميه بأشهر أجزاءه و

أشرفها. و سموها أيضاً بعلم الكلام لأن مباحثه كانت مصدره بقولهم الكلام فى كذا و كذا. و لأن أشهر الاختلافات فيه كانت فى مسأله كلام الله تعالى انه قديم أو حادث. و لأنه يورث قدره على الكلام فى تحقيق الشرعيات كالمناطق فى الفلسفيات. و لأنه كثر فيه الكلام مع المخالفين و الرد عليهم ما لم يكثر فى غيره. و لأنه بقوه أدلته صار كأنه هو الكلام دون ما عداه كما يقال للأقوى من الكلاميين هذا هو الكلام. و اعتبروا فى أدلتها اليقين لأنه لا غير بالظن فى الاعتقادات بل فى العلميات (أى ان الظن يعتبر فى العلميات).

تعريف علم الكلام

فظهر ان (علم الكلام) هو العلم بالقواعد الشرعيه الاعتقاديه المكتسبه من أدلتها اليقنيه. و هذا معنى العقائد الدينيه أى المنسوبه إلى دين محمد " صلى الله عليه و آله " سواء توقفت معرفتها على الشرع أم لا و سواء كان من الدين فى الواقع ككلام أهل الحق أم لا ككلام المخالف و صار قولنا الكلام هو العلم بالعقائد الدينيه عن أدلتها اليقنيه مناسباً لقولهم فى الفقه أنه العلم بالأحكام الشرعيه الفرعيه عن أدلتها التفصيليه و موافقا لما نقل عن بعض عظماء المله ان الفقه معرفه النفس مالها و ما عليها و ان ما يتعلق منها بالاعتقادات هو الفقه الأكبر و خرج العلم بغير الشرعيات و بالشرعيات الفرعيه و علم الله تعالى و علم الرسول " صلى الله عليه و آله " بالاعتقادات. و كذا اعتقاد المقلد عند من يسميه علما و دخل علم علماء الصحابه بذلك فانه كلام و ان لم يكن يسمى فى ذلك الزمان بهذا الاسم كما إن علمهم بالفرعيات فقه و ان لم يكن ثمه هذا التدوين و الترتيب

و ذلك إذا كان متعلقاً بجميع العقائد بقدر الطاقه البشريه مكتسباً من النظر فى الأدله اليقينيّه. و حكى عن الغزالى انه قال ان الناس تصرفوا فى اسم الفقه فخصوه بعلم الفتاوى و الوقوف على دقائقها و عللها. و اسم الفقه فى العصر الأول كان يطلق على علم الآخره و معرفه دقائق النفوس و الاطلاع على عظم الآخره و حقاره الدنيا. انتهى ما أردنا نقله و كيف كان فلا ريب ان الفقهاء و تبعهم الأصوليون قد نقلوا لفظ الفقه من معناه اللغوى الذى هو مطلق الفهم أو عن معناه العرفى الذى هو العلم بمطلق الأحكام الشرعيه إلى فهم خاص و فرد مخصوص من أفرادها.

تعريف علم الفقه

اشاره

عرّف الفقهاء علم الفقه بأنه العلم بالأحكام الشرعيه الفرعيه عن أدلتها التفصيليه، و هذا التعريف للفقه قد ذكره اغلب علماء الأصول و تسالموا عليه و ان زاد بعضهم بعض القيود فيه. ففى مختصر ابن الحاجب المتوفى سنة ٦٤٦ هـ. زاد عليه بعد ذكر (التفصيليه) قوله (بالاستدلال) محترزاً بذلك عن علم الملائكه و نحوهم. و فى المنهاج للبيضاوى المتوفى سنة ٦٨٥ هـ أبدل (الفرعيه) بالعمليه و أتى بلفظ (المكتسب) بعدها وصفاً للعلم. و ابن السبكي المتوفى سنة ٧٧١ هـ تبع البيضاوى فى التعريف المذكور. و عن الآمدى المتوفى سنة ٦٣١ هـ انه العلم بجمله غالبه من الأحكام و فى تهذيب العلامه " رحمه الله ". العلم بالأحكام الشرعيه الفرعيه المستدل على أعيانها بحيث لا يعلم من الدين ضروره. و عن المعارج هو جمله من العلم بأحكام شرعيه عمليه مستدل على أعيانها و عن الذكرى هو العلم بالأحكام

باب مدينه العلم، ص: ١١

الشرعيه العمليه عن أدلتها التفصيليه فتحصل السعاده الاخرويّه. و عن التحفه هو العلم

بالأحكام الشرعيه الفرعيه بالنظر إلى اماراتها ...

اشهر التعاريف لعلم الفقه

اشاره

إلا إن اشهر هذه التعاريف و لعل المتأخرين متفقون عليه هو التعريف الأول و حيث ان المعرّف تتوقف معرفته على معرفه أجزاء التعريف كان علينا التعرض لبيانها فنقول:

(العلم): له معانى سبعة:

أحدها ما هو موضوع له لغه و عرفاً و هو المعرفه و الاطلاع على وجه الجزم الثابت المطابق للواقع و يكون متعلقه هو القضايا و هذا المعنى هو مصطلح أرباب الحكمه

[القيد الأول – العلم بالأحكام]

اشاره

و بالقييد الأول خرج الظن لأنه معرفه و لكن ليست على سبيل الجزم لأنه يحتمل معه وقوع الطرف الآخر. و بقيد (الثابت) خرج التقليد لأنه و ان حصل به الجزم إلا انه ليس بثابت لزواله بتشكيك المشكك. أو بتبديل المقلد و بقيد (المطابق للواقع) خرج الجهل المركب لأنه و ان كان جزماً إلا انه لم يطابق الواقع. و الحاصل إن العلم الذى هو المصدر يكون حقيقه فى المعنى المصدرى الحدى و هو المعرفه و الاطلاع و ليس بحقيقه فى حاصل المصدر و هو الحصول أو الصورة الحاصله فى الذهن الذى يكون به اسم مصدر لاتفاق علماء العربيه على ان المصادر حقيقه فى المعانى المصدريه.

(ثانيها): نفس مسائل العلوم المعبر عنها بالقضايا أو بالمحمولات أو بالنسب التامه المبينه فى العلوم كقولهم فلان يعلم النحو و المنطق و كقولهم علم النحو و علم المنطق. و الظاهر أن إرادته هذا المعنى منه على سبيل التجوز من باب إطلاق المصدر على اسم المفعول كالخلق على المخلوق و ليس بحقيقه لغويه أو عرفيه عامه و لا خاصه لصحة السلب و عدم التبادر و أصاله عدم الاشتراك و عدم النقل.

(ثالثها): مطلق الإدراك الأعم من التصور و التصديق و هو مصطلح أهل المنطق و ليس بحقيقه لغويه و لا عرفيه عامه

و إنما هو حقيقه عند أهل المنطق و جعل منه قوله تعالى وَ عَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا.

(و رابعها): الملكة التي يقتدر بها على معرفه المسائل و هي الهيئه الراسخه فى الذهن الحاصله من ممارسه المسائل و تكرر الادراكات لها كقولهم فلان نحوى و صرفى و يحكى عن صاحب الفصول " رحمه الله " إن هذا المعنى هو مصطلح لأرباب العلوم حتى صار حقيقه عندهم بالغلبه أو بالنقل. و لكن ظاهر الأكثر انه من المجاز المشهور المتداول الذى لا يضر استعماله فى الحدود. و أصاله عدم النقل تقتضى انه مجاز فى هذا المعنى.

(خامسها): التهيؤ و الاستعداد لمعرفة المسائل و ظاهر المحكى عن التلويح و جلال الدين شارح جمع الجوامع ان هذا المعنى عباره عن المعنى الرابع فراراً عما يرد عليه من إن التهيؤ البعيد حاصل لغير الفقيه. و القريب غير مضبوط إذ لا يعرف أى مقدار من الاستعداد يقال له التهيؤ القريب.

باب مدينه العلم، ص: ١٢

(سادسها): مطلق التصديق الشامل للجزم و الظن و الجهل المركب و التقليد قال المرحوم الشيخ حسن عمنا الأعلى فى شرح مقدمه كشف الغطاء انه بهذا المعنى من المجاز المشهور و ينبغى حمل العلم فى هذا المقام عليه لظهوره فيه لفهم كثير من الأعلام له.

(سابعها): مطلق الجزم الشامل للجهل المركب و التقليد الموجب للجزم. هذا و قد ذكر صاحب الفصول للعلم معنى آخر و هو التصور فقط و هو لا وجه له لعدم ذكر

أحد له ذلك و الأصل عدمه إذا عرفت ذلك ظهر لك ان الأصح هو حملهُ فى تعريف الفقه على المعنى الأول لأنه المعنى اللغوى العرفى و استعماله فى غيره لا يصح فى التعريف لأنه مجاز و ان سلمنا انه

مشهور لكن لا يقدم على الحقيقة فلا يصح الاعتماد عليه في التعاريف. و لأن إرادته الثاني لا تناسب التعديه بالباء إلا على ضرب من التجوز و لأن الرابع لا يناسب التعديه (بعن) إلا على ضرب من التكلف الذى هو خلاف الظاهر الذى لا يصح ارتكابه فى التعاريف.

إن قلت ان حملة على المعنى الأول ينافى مذهب المخطئه.

قلنا لا ينافيه فان المراد به اليقين بالحكم الظاهرى أو بوجوب العمل أو بمدلول الدليل كما سيجى ء إن شاء الله.

معنى الباء الداخلة على الأحكام

و أما (الباء) الداخلة على الأحكام فهى داخلة على المفعول به للعلم لأن العلم مصدر لعلم المتعدى و لكن مصدر المتعدى يكون لازماً إذا دخلت عليه (ال) فيعدى إلى مفعوله بحرف الجر فتكون الباء هنا للإلصاق.

معانى الحكم السبعة و ما هو المأخوذ منها فى تعريف الفقه

و أما الأحكام فهو جمع حكم و الحكم له معانٍ سبعة:

(أحدها) الإلزام كالإلزام الأمر و النهى و الزام الحاكم المتخاصمين لقطع الخصومه و منه يسمى الحاكم حاكماً و القضاء حكماً.

(ثانيها) التصديق و الإذعان بالنسبه الذى طالما المنطقيون يستعملونه فى هذا المعنى و من الغريب جعل هذا المعنى عين المعنى الأول كما هو الظاهر من كلام صاحب بدائع الأفكار.

(ثالثها) النسبه التامه الخبريه و قد تقيد بالجزئيه بدل الخبريه و لعله من تحريف الناسخ أو فى قبال الكليه التى هى ليست فقهاً كما فى المعالم حيث فيها (و مسائله يعنى (الفقه) المطالب الجزئيه ... الخ). و إلى هذا المعنى يرجع تفسير الحكم بإسناد أمر إلى آخر أو سلبه عنه الذى هو عبارته عن إيقاعه عليه أو انتزاعه عنه. لأن النسبه التامه إن أريد بها مجرد النسبه المرده بين الايجاب و السلب و الموجوده بينهما فعدم صدق الحكم عليها واضح و ان أريد بها النسبه الثبوتيه و السلبيه فهى عبارته عن إيقاع المحمول على الموضوع أو سلبه عنه فترجع إليه و لو سلم الاختلاف فهو بالحفاظ و الاعتبار و إليه يرجع تفسير الحكم بالمسائل لأن المسائل لا- يطلق عليها الحكم إلا- باعتبار ما اشتملت عليه من النسب التامه الخبريه و إلا فمجموعها ليست بحكم. و على هذا المعنى يحمل الخبر المعروف و هو قوله " عليه السلام " خمسه أشياء يجب الأخذ فيها بظاهر الحكم الحديث.

باب مدينه العلم، ص: ١٣

(رابعها) النسبه التامه التى

هى مداليل الكلام أعم من الخبريه و الانشائيه ليشمل مثل اقم الصلاه و هذا هو المعنى العرفى العام للغوى له و لعله تلك المعانى ترجع إليه و هى مصاديقه.

(خامسها) خطاب الله المتعلق بأفعال المكلفين. و هو اصطلاح الأصوليين فى الحكم حيث فسروا الحكم بذلك كما عن الغزالى المتوفى سنه ٥٠٥ هـ و ان زاد بعضهم بعض القيود كما فى تهذيب العلامة " رحمه الله " حيث زاد قيد (بالاقتضاء أو التخيير أو الوضع) بعد لفظ (المكلفين) و حكى ذلك عن ابن الحاجب و صاحب المناهج و المنتخب، و عن الآمدى ان الحكم خطاب الشارع بفائده شرعيه تختص به. و كيف كان فكلمتهم من قديم الزمان متفقه على ان الحكم عندهم هو خطاب الشارع فلا وجه لما ذكره صاحب القوامع من عدم ثبوت اصطلاحهم على ذلك.

(سادسها) خصوص الأحكام التكليفية الخمسه الإباحه و الاستحباب و الكراهه و الوجوب و الحرمة كما هو الشائع المتعارف فى عرف المتشرعه.

(سابعها) مداليل الخطابات الشرعيه بنحو الاقتضاء أو التخيير أو الوضع اعنى الأعم من الأحكام التكليفية الخمسه و الأحكام الوضعيه الشرعيه كما هو الشائع فى عرف الفقهاء و صرح به غير واحد منهم و الظاهر ان المراد فى التعريف هو المعنى الرابع لأن ألفاظ التعريف كما قررناه يجب ان تستعمل فى اظهر معانيها عند العرف العام و اللغه ليتضح المعرف عند السامع.

إن قلت قد ذكر غير واحد بأنه يجب حمل الكلام على عرف أهله فينبغى ان تفسر الأحكام بالمعنى السابع و لأن العلم بالأحكام التكليفية و الوضعيه علم بعوارض أفعال المكلفين الشرعيه و حقيقه كل علم هو العلم بعوارض موضوعه.

قلنا هذا فيما لو تقدم منهم بيان الاصطلاح فانه بعد ذلك يحمل اللفظ فى كلامهم

عليه لأنه يكون بمنزلة البيان لما يراد من اللفظ في الكلام أما إذا لم يتقدم ذلك منهم فلا يصح استعمال اللفظ عند إيضاح الحقيقة في المعنى المصطلح فيه لعدم اتضاح الحقيقة به و هو خلاف المطلوب مضافا إلى لزوم زياده قيد الشرعيه و الفرعيه.

(و دعوى) انه لو أريد المعنى الرابع للحكم لزم خروج معرفه الموضوعات المخترعه للشارع كالصلاه و الصوم مع إن معرفتها وظيفه الفقيه (فاسده) لأنه إن أريد من معرفتها تصورها فهى من المبادئ التصويريه لأن تصور الموضوعات كما قرناه فى محله من المبادئ التصويريه للعلم و هى غير خارجه عن العلم و ان أريد من معرفتها التصديق بصحة حدودها و تعاريفها و بيان أجزائها و شرائطها فالتصديق بذلك داخل فى التصديق بالأحكام الوضعيه الشرعيه. (و دعوى) ان متعلق العلم الحاصل من الأدله هو النسبه دون طرفيها من الموضوعات و المحمولات و الأحكام عباره عن نفس المحمولات فالأولى حمل الأحكام على المعنى الثالث أو الرابع (فاسده) فان الأحكام عند الفقهاء ليس نفس الوجوب المجرد بل هو الوجوب المنسوب لفعل المكلف المخصوص و لا شك ان الذى يفهم من الأدله هو الحكم المنسوب لفعل خاص من أفعال المكلفين فان (أقم الصلاه) يفهم منه الوجوب

باب مدينه العلم، ص: ١٤

المنسوب لفعل الصلاه و هو نفس الحكم عند الفقهاء (و دعوى) إن هذا التعريف ذكره الأصوليون فينبغى حمله على مصطلحهم و هو المعنى الخامس للحكم.

(فاسده) فان كل فنّ و علم إذا ذكر تعريفه أهل فنّ آخر يذكرونه بالنحو الذى ذكره أربابه فالأصوليون لا يريدون من هذا التعريف إلا ما أراده أهل الفقه. هذا مضافا إلى ان حمل (الحكم) على المعنى الأول فاسد لأنه يخرج عن الفقه

العلم بالأحكام غير الإلزاميه. وهكذا حملته على المعنى الثانى كما هو المحكى عن المحقق الشريف و سلطان العلماء أيضاً فاسد لأن التصديق هو الإذعان و لازمه ان يكون لفظ (العلم) فى التعريف مستدرک إذ لا معنى لقولنا العلم بالتصديقات.

إن قلت نحمل (العلم) على الملكة و نجعل عن أدلتها متعلق بالأحكام و نجعل الباء فى الأحكام للسببيه و نجعل الأحكام بمعنى تصديقات الفقيه لا الشارع لأن الشارع تصديقاته ليست عن الأدله التفصيليه (قلنا) قد عرفت وجوب حمل العلم على معناه اللغوى و ظهور الباء فى الالصاق و التعديه و ظهور (عن) فى إنها متعلقه بالعلم.

(إن قلت) نحمل (العلم) على ملكه التصديق و الأحكام على تصديقات الشارع و (عن) نعلقها بالملكة (قلنا) أيضاً قد عرفت لزوم حمل العلم على معناه اللغوى. و التصديقات لا- بد أن يراد بها على هذا اسم مفعول اعنى المصدقات من الشارع و هو أيضاً خلاف الظاهر. و هكذا حملته على المعنى الثالث كما هو المحكى عن المحقق القمى و الشيروانى و الشيخ البهائى " رحمه الله " و جملة من المتأخرين فاسد للزوم خروج العلم بالنسب الإنشائيه (كأقم الصلاة) و التجأ بعضهم فراراً عن الإشكال فقال بأن النسب الإنشائيه تستتبع نسب خبريه لا- محاله فان طلب الشارع للفاعل يوجب اتصافه بالمطلوبيه فيندرج العلم بالنسب الإنشائيه تحت التعريف بالاعتبار الثانى.

و يمكن ان يقال عليه ان مثل احباط العمل و تجسمه نسب تامه خبريه و هى شرعيه تؤخذ من الشارع و فرعيه لأنها متعلقه بالعمل بلا واسطه فيلزم شمول التعريف لها بخلاف ما إذا فسرنا الأحكام بالمعنى السابع فان الاحباط و التجسيم ليس منها. و يمكن أن يقال عليه أيضاً أن النسب الخبريه هى مدلولات

الأدلة التفصيلية فهي بالنسبة إليها من قبيل الألفاظ بالنسبة لمعانيها فلا تكون أدلة اصطلاحية عليها لأن الدليل ما يتوصل بصحيح النظر فيه إلى مطلوب خبري و إنما تكون كواشف عنها بخلافها بالنسبة إلى الأحكام الشرعية فإنها تكون أدلة عليها. و منه يظهر فساد حمله على المعنى الرابع. (إلا- اللهم) أن يقال إن المراد بها هي نسب الأحكام لموضوعاتها فإن الأدلة كما تكون أدلة على الأحكام تكون أدلة على نسبيها و المعنى بالتعريف هو نسب الأحكام لموضوعاتها لا النسب التي هي مدلولاتها. و يكون قوله (عن أدلتها) قرينه على ذلك. و هكذا حمله على المعنى السادس فاسد لاستلزامه خروج معظم المسائل الفقهية كالبحث عن شرائط العبادات و موانعها و أسباب وجوبها و البحث عن الصحة و الفساد و نحوهما مما هو المقصد الأهم في قسم المعاملات. و جعل ذلك كله من باب الاستطراد لا

باب مدينة العلم، ص: ١٥

وجه له لأن معظم مباحث الفقه مكوّن منها. و جعل ذلك بحثاً عن الأحكام التكليفية لرجوع الأحكام الوضعية إليها لا وجه له لعدم ذهاب معظم الفقهاء إلى ذلك مضافاً إلى بطلانه في نفسه و لو سلمنا به فالفقهاء الباحثون عن ذلك لم يلتفتوا إلى رجوعها للأحكام التكليفية حتى يقال ان بحثهم من جهة رجوعها إليها و هكذا حمله على المعنى الخامس فاسد لأن العلم بالخطاب سواء فسر بالكلام الموجه أو بتوجيه الكلام ليس بفقّه لأن الفقه هو العلم بما استنتج من الخطاب من الأحكام التكليفية أو الوضعية و لزوم زياده قيد (الشرعية الفرعية) و لزوم اتحاد الدليل و المدلول بعد ان كان الكتاب و السنه من الأدلة التفصيلية و هما من الخطاب.

معنى الكلام النفسي

و قد استراح الأصوليون القائلون

بمقاله الأشاعره من وجود الكلام النفسى و هو معنى قائم بنفس المتكلم يدل عليه كلامه اللفظى من قبيل دلالة الأثر على المؤثر و هو غير الصورة الذهنيه للمعنى الذى اخبر بها أو طلبها أو نهى عنها المتكلم و غير إرادته الاخبار عنها و غير إرادته الفعل و كراهيته و فسرهُ العضدى بالنسبه القائمه بالنفس بين المفردين و جعلوه هو الطلب و النهى فى الأوامر و النواهي و إليه يرجع النزاع المعروف فى كتب الأصول من ان الطلب عين الاراده أو غيرها و قد اطبق الاماميه و المعتزله على عدم معقوليته و يمكن ان يكون المراد للأشاعره به هو العقل الباطنى و تحقيق ذلك يطلب مما كتبناه فى مبحث اتحاد الطلب و الإراده و سيجى ء إن شاء الله التعرض له عند البحث عن تعريف الحكم عند الأصوليين (و كيف كان) فبناء على مذهب الأشاعره من وجود الكلام النفسى يمكن رفع الإيراد المذكور حيث يكون عندهم معنى الأحكام هو الخطابات التى هى الكلام النفسى و معنى الأدله هو الخطابات التى هى الكلام اللفظى فتغاير الدليل و المدلول و بما حققناه من أن المراد بالعلم هو المعرفة و الاطلاع يكون العلم بالذوات و بالصفات خارجا عن التعريف بلفظ العلم لا بقيد الأحكام و إنما خرج بقيد الأحكام العلم بالمسائل النحويه و العرفيه و نحوها.

القيد الثانى للتعريف – الشرعيه

اشاره

أما قيد (الشرعيه) فهى نسبه للشرع. و الشرع فى اللغه و العرف العام هو الدين و الظاهر انهما مترادفان عند العرف. و أما عند اللغه أخذ فى الدين التدين و هو عقد القلب و الالتزام به. كما ان الشريعه معناها الطريقه (و دعوى) ان الشرع فى اللغه هو الطريق الواضح نقل منه عرفا أو

فى اصطلاح أهل الاديان إلى الإسلام بل إلى كل ما جاء به أحد من الأنبياء من الاديان كما صدرت من صاحب البدائع (فاسده) إذ لا- دليل عليها لأن لفظ الشرع كلفظ الدين يتبادر منهما معنى واحد عرفاً و هو ما جاءت به الرسل من الله تعالى لعباده و يستعملان فيه بلا- تكلف. و الأصل عدم النقل و لا- داعى للالتزام بالنقل فانه لا- ملزم له كيف و لو التزمناه فى الألفاظ للزم التسلسل فالأولى جعله مرتجلاً بالنسبه لمعناه و موضوعاً له على سبيل الاستقلال، كما انه لا وجه لدعوى اختصاصه بشرع الإسلام إذ كل دين يسمى شرعاً و يجمع على شرائع (نعم) لا ينكر ان لفظ (الشرع) عند المسلمين نقل للخصوص الدين الإسلامى فانه إذا أطلق عندهم لا يتبادر منه إلا ذلك. و عليه فالمراد (بالشرعيه) هى المنسوبه للشرع المحمدى و الدين الإسلامى الحنيف. و لو لا هذا النقل لقلنا ان التعريف المذكور يشمل علم علماء الأديان الأخرى الذين علموا بأحكام دينهم عن أدلتها التفصيليه و يصح ان يطلق عليهم فقهاء (و الحاصل) ان المراد بالشرعيه هى المنسوبه للشرع و النسبه و ان كانت تصح لأدنى مناسبه

باب مدينه العلم، ص: ١٦

إلا ان الظاهر ان المراد منها هى المجموعه فى الشرع و لو بواسطه جعل كليها سواء استكشف ثبوتها فيه من بيان الشارع أو امضائه أو سكوته أو من حكم العقل كما لو حكم العقل بأن هذا الحكم من الشارع.

تقسيم الشرعيه إلى قسمين أصوليه و فرعيه

(ثم ان الشرعيه) على قسمين فرعيه و هى التى يبحث عنها فى هذا العلم و أصوليه. و الأصوليه على قسمين أصوليه فقهيه و هى التى يبحث عنها فى علم الأصول و تتعلق بأحوال الأدله.

و أصوليه اعتقادييه و هى التى تتعلق بأحوال المبدأ و المعاد و يبحث عنها فى علم الكلام على وجه المطابقه مع النقل بطريق النظر و الفكر و فى علم التصوف بطريق الكشف و الرياضه. و فى الحكمة المشائيه على قانون العقل من دون ملاحظه المطابقه مع النقل. و فى حكمه الإشراف على قانون العقل بطريق الكشف و الرياضه (و عليه) يظهر لك فساد تفسير الشرعيه بما أخذ من الشارع و لو شأناً فان كثيراً من أحوال الأنبياء أخذت من الشارع مع انه لا يقال لها شرعيه كما ان بعض الأحكام لا يصح أخذها من الشارع مع انها شرعيه لجعل العقل لها من الشرع كوجوب الاعتقاد بوجود البارى عزّ اسمه و وجوب الاعتقاد بالرسول و وجوب النظر فى المعجزه و على ما ذكرناه يكون قيد الشرعيه لاخراج الأحكام العقلية كالعلم بأن العالم حادث و الحسيه كالنار محرقة، و الوضعيه التى هى بوضع الواضع كالفعل مرفوع و العرفيه كاحترام القادم.

القيد الثالث - الفرعيه

(و أما قيد الفرعيه) فهى نسبه إلى الفرع و هو ما ابتنى على غيره فى مقابل الأصل و هو ما ابتنى عليه غيره و قد اختلف القوم فى تفسيرها فبعضهم فسرها بما ليست أصوليه. و بعضهم بما دونت الكتب الفقيهيه لأجله. و فسرها صاحب الفصول بالمسائل العرفيه التى دونت مهماتها فى الكتب المعهوده و فى هدايه المسترشدين فسرت بما يتعلق بفروع الدين، و لا يخفى ما فى ذلك من الخطأ إذ المقصود من التعريف التمييز عن غيرها و بالتعاريف المذكوره لا تتميز الأحكام الفرعيه عن الأصوليه لكون الأصوليه غير معلومه لمن يجهل الفرعيه و يريد تمييزها عن الأصوليه و لا ما دونت الكتب الفقيهيه لأجله معروف عنده

خصوصاً لمن يريد البصيره فى الشارع، و قد استظهر بعض المحققين من كلمات الشيخ الأنصارى " رحمه الله " تفسير (الفرعيه) بالأحكام الشرعيه التى ينتفع بها المقلد و المجتهد معاً غير الاعتقاديه بخلاف الأحكام الأصوليه فإنها لا ينتفع بها إلا المجتهد المستنبط. لكونها من مقدمات الاستنباط كحجيه خبر الواحد. ثم اشكل هذا المستظهر على الشيخ " رحمه الله " بأنه ان كان المراد بالانتفاع هو الانتفاع بعد معرفه طرفى القضيه من الموضوع و المحمول و احراز ما يعتبر فى النفع الفعلى. انتقض التعريف بدخول المسائل الأصوليه الشرعيه كحجيه الخبر

باب مدينه العلم، ص: ١٧

الواحد فإنها مما ينتفع بها الكل بعد معرفتها و إحراز شرائط العمل بها و هكذا غيرها من مسائل الأصول و ان كان المراد بالانتفاع انتفاع المقلد (بالكسر) بها نفعاً فعلياً غير متوقف على شىء انتقض عكسه بخروج القواعد الفرعيه العامه كقاعده ما يضمن بصحيحه، و قاعده الضرر و الحرج و نحوها، و قد تفسر (الفرعيه) بالأحكام المجعوله لعامه المكلفين غير العقائد بخلاف الأحكام الأصوليه فإنها مجعوله لخصوص المجتهدين، و نوقش فيه بأن المجتهد و المقلد ليسا بصنفين من المكلف حتى يكون لكل منهما حكم مخصوص به بل هما يشتركان فى جميع الأحكام أصلاً و فرعاً من غير فرق إلا- من حيث القدره و العجز كحجيه الخبر فان المجتهد يقدر على العمل به باحراز شرائط العمل دون المقلد و قد تفسر (الفرعيه) بما يتعلق بكيفيه العمل بلا واسطه و هو المحكى عن سلطان العلماء فى حاشيته على المعالم. و لكن المحقق القمى " رحمه الله " لم يأت بلفظ الكيفيه و قال ما يتعلق بالعمل بلا واسطه. و السر فى ذلك ان سلطان العلماء لما فسر الأحكام بالتصديقات.

و التصديقات إنما تتعلق بكيفية العمل و هي الأحكام الشرعية لأن الأحكام من الكيفيات و الأحوال التي تعرض لأعمال المكلفين. و صاحب القوانين لما كان يرى ان الأحكام هي النسب التامه و هي تتعلق بنفس الأعمال لم يأت بلفظ الكيفية، و كيف كان فالمراد بهذا التفسير ان تعلق الحكم بالعمل و عروض الحكم عليه يكون على نحوين:

(أحدهما) ان يكون بلا واسطه شىء كالوجوب العارض على الصلاه و هذا القسم يسمى بالحكم الفرعى.

(ثانيهما) ما ليس كذلك و يسمى بالحكم الأصلي سواء لم يكن له تعلق بالعمل أصلاً كالوجوب العارض للتصديق بالصرط أو كان له تعلق بالعمل بواسطه واحده ككون الأمر للوجوب و النهى للحرمة فانه له تعلق بالعمل بواسطه الوجوب و الحرمة العارضين للعمل أو كان له تعلق بالعمل بوسائط متعدده كوجوب التصديق بالله تعالى المستتبع لوجوب طاعته المستتبع لوجوب الفعل أو الحرمة بعد الأمر به أو النهى عنه. و أورد عليه:

(أولاً) بدخول جمله من المسائل الأصوليه كصححه عمل المجتهد برأيه و وجوب عمل المقلد برأى المجتهد و وجوب العمل بالكتاب و بالظنون الخاصه من باب التبعد و وجوب العمل بالراجح من المتعارضين أو التخيير بينهما.

(ثانياً) ان العمل ان أريد به أفعال الجوارح خرج عن التعريف مثل أحكام النيه من وجوب قصد القربه و وجوب الوجه و التمييز فى بعض الموارد و الأحكام المتعلقة بالحسد و البخل و سوء الظن و حرمة العزم على المعصيه أو كراهيته و نحوها من الأفعال القلبيه. و ان أريد بالعمل الأعم منها و من أفعال القلب دخل مثل وجوب التسليم للعقائد الدينيه اعنى الانقياد لها و الالتزام بها الزائدين على الإذعان بها لعدم كفايه مجرد الإذعان فى الإسلام كما فى

(و ثالثاً) بدخول اصل البراءة و الإباحة فانه عبارة عن جواز العمل و اباحته فهو يتعلق بالعمل بلا واسطه.

باب مدينة العلم، ص: ١٨

(و رابعاً) بخروج الأحكام الوضعيه كمباحث النجاسات و المطهرات و المواريث و نحوها فإنها فرعيه مع إنها لا تتعلق بالعمل إلا بالواسطه.

(و خامساً) يخرج منه الأحكام الفرعيه المتعلقة بالتروك إلا أن يلتزم بتعميم العمل لها، و قد تفسر (الفرعيه) بالأحكام الشرعيه التي لم يقصد منها الاعتقاد و لا- معرفه حكم آخر شرعى كما صدر من صاحب بدائع الأفكار، فيخرج بالقييد الأول أصول العقائد، و بالثانى الأصول الفقهيه التعبيديه كوجوب العمل بالخبر و نحوه و أما أصول الفقه غير التعبيديه كحجيه العقل و عموم العام و نحو ذلك، فهي خارجه بقولهم (الشرعيه) و يدخل فى هذا التعريف الأحكام الظاهريه الثابته فى الطريق للموضوعات كالبينه و اليد و الاستصحاب و نحوها، و كذا يدخل فيه الأحكام الوضعيه على القول بجعلها و اشكل عليه بالأصول العمليه فى الشبهات الحكميه فإنها من الأحكام الأصوليه مع انها لا- يستنبط منها الحكم الشرعى عند الشك حيث انها عبارة عن حكم ظاهرى شرعى يرجع إليه عند الشك فى الواقع و يمكن الجواب عنه بما تذكره اخيراً نعم يمكن أن يرد عليه بالأحكام الوضعيه فإنها يعرف منها حكم آخر و الظاهر انهم أرادوا (بالفرعيه) معناها اللغوى و هى المتفرعه على غيرها بحسب ذاتها و بمقتضى ماهيتها. و لا شك ان الأحكام الشرعيه بعضها متفرع على بعض فى العمل بمقتضاه كما إن بعض الأحكام الشرعيه اصل محض لا يتفرع على غيره كالتوحيد و بعضها اصل بالنسبه لكثير من الأحكام و متفرع بالنسبه لأحكام أخرى كالنبوه فإنها اصل بالنسبه لنوع الأحكام كوجوب

الصلاه و غيرها و فرع على التوحيد و بعضها فرع محض لا يبتنى عليه نوع من الأحكام كوجوب الصلاه و الزكاه و الحج و نحوها فأرادوا بالفرعيه هذا القسم الثالث لأنها هي الفرعيه المحضه (إن قلت) يتفرع على مثل وجوب الصلاه وجوب المقدمه و حرمه الضد (قلنا) لو سلمنا ذلك فكلى الحكم لا يتفرع عليها بل هو ثابت لعنوان المقدمه و لعنوان الضد و أما كون هذه المقدمه واجبه لوجوب ذيهها فهو ليس بحكم شرعى لأن الحكم الشرعى لا يختلف باختلاف الآراء و الأحوال و الازمان و إنما هو جزئى يستخرجه العقل من كلى و وجوب المقدمه للواجب (إن قلت) فما تصنع بالأصول العمليه فى الشبهات الحكميه مع ان القوم قد عدوها من الأصول (قلت) إنهم ألحقوها بالأصول لأنها بحسب نظرهم ان الأحكام المستفاده منها فى الشبهات الحكميه أحكام شرعيه متفرعه عليها و لم يلتفتوا إلى انها ليس بأحكام شرعيه و إنما هى تطبيق للأحكام الشرعيه فى مواردنا (إن قلت) فما تصنع بالأحكام الوضعيه فإنها يتفرع عليها أحكام شرعيه فيلزم عدوها من الأصول. (قلت) انه لا يتفرع عليه نوع الأحكام و إنما هو حكم واحد. و الأمر ليس من الأهميه بمكان و لعل الطالب بعد اطلاعه على ما ذكرناه يستطيع ان يخرج ضابطاً آخر للفرعيه.

و كيف كان فتكون الفرعيه لاخراج الأحكام الشرعيه الأصوليه الدينيه و الأصوليه الفقهيه.

متعلق عن فى التعريف

و أما متعلق (عن) فهو العلم لأنك قد عرفت ان معنى العلم هو الاطلاع و المعرفه و حرف الجر ظاهر فى التعلق بما هو ظاهر فى المعنى المصدرى و العلم بواسطه تعلق الأحكام به صار ظاهراً فى المصدريه بخلاف لفظ (الأحكام) فانه قد عرفت انه ظاهر فى

باب مدينه

الأحكام التكليفية و الوضعيه فهو ظاهر فى الذوات و بعيد عن المصدريه و أكد ذلك جمعه فان المصادر لا تجمع إلا على ضرب من التأويل (و هكذا الشرعيه الفرعيه) فإنها ظاهره فى الذوات لىء النسبه و لوصفها للجمع. مضافاً إلى ان حرف الجر إذا رجع إلى الأحكام فأما ان يكون لغواً بأن يكون متعلقاً بنفس الأحكام و لا معنى له لأنه قد عرفت ان المراد بالأحكام التكليفيه و الوضعيه و هى ليست حكيمتها عن الأدله و إنما حكيمتها من الشارع و أما ان يكون حرف الجر مستقراً بأن يتعلق بمحذوف يكون صفه للأحكام كأن يقدر (المأخوذه أو المستنبطه و المفهومه أو نحو ذلك) فيلزم الحذف و هو لا يجوز لما قرر فى محله من ان متعلق حرف الجر لا يصح حذفه إلا إذا كان المقدر الكون أو ما فى معناه و لذا قيل الأصل فى الظروف اللغويه و هكذا إذا رجع للشرعيه لأنه ان كان لغواً فهو لا معنى له إذ شرعيه الحكم ليست عن الأدله. و ان كان مستقراً كان متعلقه المحذوف صفه للشرعيه فيلزم الحذف و الفصل بين الصفه و الموصوف باعتبار تداخل الفرعيه بينهما. و هكذا إذا رجع للفرعيه لأنه ان كان لغواً فلا معنى له إذ لا معنى لفرعيه الأحكام عن الأدله و ان كان مستقراً لزم الحذف.

و استدل بعضهم على رجوع حرف الجر إلى العلم بأن المقصود إخراج علم الله تعالى و علم الملائكه و الأنبياء و الأئمه " عليهم السلام " بالأحكام الشرعيه الفرعيه فإذا علق حرف الجر بالعلم خرجت العلوم المذكوره لكونها ليست علوماً عن الأدله و إنما هى عن الوحي و الإلهام بخلاف ما إذا علق

بالأحكام أو الشرعيه أو الفرعيه لم تخرج العلوم المذكوره لأنه يصدق عليها إنها علوم بالأحكام التي تؤخذ من الأدله نعم لو قلنا بأن الوصف يشعر بالعليه كان داله على ان العلم بها حاصل من الأدله. و لكن القول المذكور ضعيف.

و لا يخفى ما فى هذا الاستدلال فان التعاريف إنما يكون الاخراج فيها للغير بالمعاني الظاهره من ألفاظ قيودها فان الاخراج فرع المعنى الظاهر من التقييد فلا وجه ان يكون الاخراج سبباً لظهور اللفظ فى المعنى و مرجعيه التقييد. و لو أبدل فى التعريف (عن) (بمن) كان أولى و احسن. إلا إن الكتب التي عندى يوجد فيها لفظ (عن).

فيد الأدله فى التعريف (تفسير الدليل)

إشاره

و أما (الأدله) فهي جمع دليل و هو لغه المرشد و الهادى. و فى اصطلاح المنطقيين القول المؤلف من قضايا الذى يلزم منه لذاته قول آخر. و فى اصطلاح الأصوليين (ما يمكن أن يتوصل بصحيح النظر فيه إلى مطلوب خبرى) كالتغير فانه يمكن ان يتوصل بصحيح النظر فيه إلى ان العالم حادث و المراد (بالامكان) هو الامكان العادى و إنما أتى به ليدخل الدليل المسبوق بالعلم، بمدلوله و الدليل المغفول عنه الذى لم يقع فيه النظر أو وقع فيه النظر و لكنه كان غير موصل و يخرج به الدليل على الضروريات فانه لا يتوصل به للمطلوب بحسب العاده و إلا لزم تحصيل الحاصل. و لذا لا يسمى دليلاً بحسب الاصطلاح. و المراد (بالتوصل) هو الانتقال العلمى أو الظنى لأن الإماره دليل عند الأصوليين.

فى حصول النتيجة من الدليل

و أتوا بلفظ التوصل دون ان يقولوا يلزم كما صنع المنطقيون لأجل انطباق التعريف على سائر المذاهب فان الأشعرى يرى ان حصول العلم بالنتيجه من العلم بمقدماتها بحسب جريان العاده فلا- يمتنع عقلا- تخلف العلم بالنتيجه عن العلم بمقدماتها و لا استلزام بينهما و إنما الله تعالى أجرى العاده بأن يحصل العلم بالنتيجه بعد حصول العلم بمقدماتها بخلاف المعتزلى فانه يرى ان حصول العلم بالنتيجه من العلم بمقدماتها على سبيل التوليد. و الحكماء ذهبوا

باب مدينه العلم، ص: ٢٠

إلى ان حصول العلم بالنتيجه من العلم بالمقدمات على سبيل الافاضه من المبادئ الفياضه لأنهم يرون ان فيضان الممكنات موقوف على استعدادات و بعد حصول الاستعدادات تجب الافاضه فيكون العلم بالمقدمات من المعدات لحصول العلم بالنتيجه بواسطه افاضه المبدأ الفياض له بعد العلم بالمقدمات. و أما المناطقه فيرون ذلك لزوماً و هو الظاهر

من الأصوليين و ينسب لصاحب القوانين " رحمه الله " انه أيد مذهب الأشاعره بما روى عنهم " عليهم السلام "

ان العلم ليس بكثرة التعليم و التعلم بل هو نور يقذفه الله في قلب من يشاء

. و لا يخفى ما فيه فانه لعلة ناظر إلى العلم بالمقدمات و القذف. كان بواسطتها. و عليه فالتوصل في كلامهم أعم من ان يكون عادياً أو توليدياً أو اعدادياً أو لزومياً لينطبق التعريف على سائر المذاهب و المراد (بصحيح النظر فيه) الدليل المشتمل على الشرائط المعبره في دليته ماده و صورته فيخرج ما ليس بدليل و ان كان موصلاً اتفاقاً. و أما ما كان دليلاً لكن النظر كان فيه فاسداً فهو لا يخرج عن التعريف لأنه في الواقع يتوصل بصحيح النظر فيه إلى المطلوب الخبري غايه الأمر انه لم ينظر فيه النظر الصحيح فلا وجه لما تُخَيَّل من خروجه. كيف يخرج و قد قسموا الدليل إلى الصحيح و الفاسد.

تعريف النظر

(و المراد بالنظر) هو ترتيب أمور معلومه للتأدى إلى المجهول و قد تكلمنا فيه مفصلاً في كتابنا نقد الآراء المنطقيه فراجع.

(و المراد بالمطلوب الخبري) هو المطلوب التصديقي المسمى بالنتيجه فيخرج بذلك المعرف لأنه و ان كان يتوصل بصحيح النظر فيه إلى مطلوب و لكنه ليس بخبري بل تصوري و إنما لم يقيدوا المطلوب بالعلم فيقولون (إلى العلم بالمطلوب الخبري) ليشمل الظن و العلم فان الأدله الشرعيه نوعها أمارات مفيده للظن.

الفرق بين تفسير الدليل بين الأصوليين و المنطقيين

و الفرق بين تفسير الدليل عند أهل الميزان و بين تفسيره عن الأصوليين ان تعريف الأصوليين لا ينطبق إلا على الحد الأوسط. و هو جزء الدليل عند المنطقيين لأنه جزء من الصغرى و الكبرى اللتين هما بمجموعهما يكونان دليلاً عند المنطقيين لكون الدليل عندهم يكون مؤلفاً من قضايا و أيضاً الدليل عند الأصوليين هو ما يمكن ان يوصل و ان لم يكن بالفعل قد أوصل بخلافه عند المنطقيين فانه ما أوصل فعلاً فعند الأول يعتبر إمكان الإيصال و عند الثاني يعتبر فعله الإيصال و انه عند الأول يكون محلي للنظر و الفكر و عند الثاني هو نفس النظر و الفكر. ثم إن الظاهر.

المراد بالأدله في تعريف الفقه

ان المراد (بالأدله) المذكوره في تعريف علم الفقه هي الأدله المستعمله في علم الفقه لتقدم العهد الذهبي بها نظير قولك جاء الملك فانه ظاهر في العهد بملك البلد و ان لم يسبق بينك

باب مدينه العلم، ص: ٢١

و بين المخاطب عهد خاص في ملك مخصوص لأن الذي في ذهن أهل البلد هو ملكهم فوجود (ال) في الأدله دليل على إرادته العهد بأدله هذا العلم لأنه هو الموجود في الذهن و لو كان العهد غير مراد لجُردت الأدله من ال و قيل عن أدله تفصيليه بل هو ابغ لأنه لو لم يكن المراد العهد مع وجود ال لكانت الأدله ظاهره في الاستغراق لأنه جمع مقترن بأل و هي تقتضى أخذ كل حكم من جميع الأدله و هو خلاف الظاهر. و عنده لا بد من ارتكاب التأويل فيه من حملة على خصوص أدله الفقه إذ لم تؤخذ

الأحكام الشرعية من غيرها. و ارتكاب خلاف الظاهر معيب في التعاريف التي يقصد منها إيضاح المعرف.

فتلخص ان المراد بالأدلة المعنى اللغوى و هو المرشد لأن الفقهاء ليس لهم اصطلاح فى الدليل فإذا ورد فى كلامهم حمل على معناه المتعارف و هو المعنى اللغوى و أل فى (الأدلة) يراد بها العهد للأدلة الفقيهيه المستعمله فى علم الفقه. (و دعوى) ان الأدلة لو كانت ظاهره فى الأدلة المعهوده لكانت ظاهره فى الأدلة الأربعة و هى الكتاب و العقل و الإجماع و السنه بأقسامها الثلاثه من فعل المعصوم أو قوله أو تقريره فيلزم خروج العلم بالأحكام من الشهرة و القياس و الإجماع المنقول. (فاسده) لأننا لم نقل الأدلة الأربعة المعهوده كما قاله بعضهم و إنما قلنا الأدلة التى تستعمل فى علم الفقه فتشمل تلك الأدله. و بعضهم حذف ال و أضاف الأدله إلى ضمير الأحكام و لا بد أن تكون الاضافه بمعنى اللام و تكون للاختصاص أى عن الأدله المختصه بها و تكون الاضافه بنحو التوزيع نظير ركب القوم دوابهم و أكل الحجازيون طعامهم و لبس الجند سلاحهم فان المراد هو التوزيع بمعنى ان كل رجل منهم قد ركب دابته لا أن كل واحد منهم ركب جميع الدواب و هذا المعنى هو المتبادر من مثل هذه التراكيب.

ما يُخرج بقيد عن أدلتها

علم الله

(و كيف كان) فقد قيل أو يمكن ان يقال انه يخرج بهذا القيد اعنى (عن أدلتها) أمور (منها) انه يخرج به علم الله تعالى فانه و ان كان علماً بالأحكام لكنه ليس بحاصل عن الأدله و مستفاداً منها و (بعبارة أخرى) ان ظاهر قولهم العلم عن الأدله هو ان يكون العلم حاصلًا بطريق النظر و الاستدلال و الانتقال من المبادئ إلى المطالب و الاستنباط من الأدله. و الله تعالى عالم بالأحكام بنحو الانكشاف.

(و قد أورد على

ذلك) بعض أهل التحقيق من ان العلم بالعله يستلزم العلم بالمعلوم استلزماً عقلياً. من غير فرق بين الله تعالى و بين غيره لاستحاله انفكاك الملزوم عن اللازم. و الله تعالى عالم بعلم الأحكام فيكون عالماً بالأحكام باعتبار علمه بعلمها.

و الأولى ان يقال فى تقريب الإشكال ان العلم بالأدله عله للعلم بمدلولها و الله عالم بأدله الأحكام فيكون عالماً بالأحكام باعتبار علمه بأدلتها لاستحاله انفكاك العله عن المعلول فيحتاج إلى إخراج علم الله تعالى إلى الالتزام بأن المراد بالعلم عن الأدله من حيث دليليتها و النظر فيها لا بالخاصيه المذكوره (و جوابه) ان (عن) ظاهره فى كون العلم ناشئاً عن الأدله و لذا (عن) تسمى نشويه و علم الله تعالى ليس بناشئ منها بل هو عالم بالأحكام و أدلتها فى مرتبه واحده دون ان يكون بين العلمين ترتب فى الوجود و إلا لزم جهله فى مرتبه وجود علمه بالدليل (و دعوى) ان المعلول لا يقدر عليه فى مرتبه وجود العله فكذا لا يعلم به فى مرتبه العلم بالعله (فاسده) لأن عدم تعلق القدره بالمعلول فى مرتبه القدره على العله

باب مدينه العلم، ص: ٢٢

ليس فيه نقصاً فى قدره الفاعل العامه بل لعدم قابليه المحل و هو المقذور لتعلق القدره به فى تلك المرتبه بخلاف العلم فان المعلوم يمكن العلم به قبل العلم بعلمه كما فى دليل الإنى.

خروج علم الملائكه عن التعريف

(و منها) خروج علم الملائكه بالأحكام الشرعيه فانه لا يسمى فقهاً لأن علمهم لم يكن عن دليل و نظر و فكر و إنما هو بواسطه انكشاف الواقع لهم و هو لا يسمى فى العرف دليلاً مضافاً إلى ما عرفت من ان المراد عن الأدله المعهوده و هى المستعمله

فى علم الفقه و الانكشاف للملائكه لى منها.

(و أورد على ذلك) بأن هذا مبنى على قيام البرهان على فقدانهم للقوه النظرية الاكتسابيه و ان كمالاتهم بأجمعها فعليه و أنت خير بأنه لا- سبيل لنا فى ادراك ذلك و لا اخبرنا به صادق يحصل العلم بقوله فمن الجائز حصول العلم لهم ببعض الأحكام أو كلها بالنظر إلى بعض الأدله بنحو المجتهد و الأولى أن يقال أن علمهم لا نحرز انه من الأدله فلذا لا يمكن أن نجزم بأنه فقه.

خروج علم الأنبياء عن تعريف الفقه

(و منها) خروج علم الأنبياء و الأئمه " عليهم السلام " بنحو ما ذكر فى خروج علم الملائكه و يرد عليهم أولاً ما أوردناه هناك و يزداد الإيراد بأن المشهور عند الأصوليين ان علم الأنبياء و الأوصياء موقوف على مشيئتهم و عليه فيجوز أن تكون مشيئتهم " عليهم السلام " هو العلم على سبيل النظر كما يظهر من بعض الأخبار الوارده فى استفاده الإمام من القرآن و السنه النبويه بعض الأحكام الشرعيه استفاده نظريه كسبيه لا- يقدر عليها إلا- العارف بطرق الاستنباط فالحق أن يقال فى الجواب ما قلناه فى علم الملائكه (و يرد عليهم ثانياً) بأنه أن أريد من الأدله معناها اللغوى و هو المرشد و الهادى فالعلوم المذكوره داخله فى التعريف لأن الوحى و الإلهام من الأدله بالمعنى اللغوى و ان أريد معناها الاصطلاحى فعلم المقلد يخرج بها و لا يحتاج لقيد التفصيليه. (و فيه) ان المراد كما عرفت هو الأدله المعهوده فى علم الفقه و الوحى و الإلهام لى منها على انه يمكن ان يختار الشق الأول و يقال ان الوحى و الإلهام لى عند أهل اللغه من الأدله فهما نظير الكشف و الضروره.

(و يرد عليهم ثالثاً) انه

يصدق على العلوم المذكوره انها علم بأحكام شرعيه فرعيه حاصله من أدله تفصيليه و ان كان حصولها عن الأدله إنما هو للمجتهدين و ليس فى التعريف المذكور ما يدل على تعلق حرف الجبر بالعلم حتى يمنع من صدق التعريف على العلوم المذكوره بل احتمال رجوعه للفرعيه كاف فى الإيراد عليه لأن الاحتمال المذكور يوجب حصول الإيهام و الابهام فى التعريف. و فيه ما تقدم منا من ظهور تعلق حرف الجبر بالعلم.

خروج علم المقلد من تعريف الفقه

(و منها) خروج علم المقلد لأنه ليس بعلم من الأدله المعهوده فى الفقه و إنما هو علم من قول مرجع التقليد. (و دعوى) انه على هذا يكون قيد التفصيليه زائداً لأنه إنما يخرج به (علم المقلد) (بالكسر) فإذا كان علم المقلد يخرج بالقيد المذكور فلا حازه لقيد التفصيليه (فاسده) لما سيجى ء إن شاء الله (تعالى) من فائده قيد التفصيليه. هذا و بعضهم اخرج علم

باب مدينه العلم، ص: ٢٣

المقلد باعتبار ان علمه بالأحكام الشرعيه على وجه الضروره لأن التقليد إنما كان عنده حجه بالضروره و فيه ان الضروره هى حجه الدليل و هو التقليد و ضروره حجه الدليل لا توجب ضروره المدلول كما فى الشكل الأول.

خروج الضروريات عن تعريف علم الفقه

(و منها) خروج العلم بالأحكام الشرعيه الفرعيه الضروريه لأن العلم بها غير مستفاد من الأدله بل من الضروره و هى ليست من الأدله كيف و العلم بها بمرتبته الضروره فالقيد المذكور فى تعريف الفقه يخرج العلم بالأحكام الضروريه كوجوب الصلاه و الزكاه عن علم الفقه و قد جزم الفقهاء بخروجها و تابعوا فى ذلك طريقه الحكماء و المتكلمين لأنهم ذهبوا إلى ان تدوين المسائل البديهييه فى باب التعليم و التعلم غير مستحسن. مضافاً لما عرفت من ان المراد بالأدله، الأدله المعهوده فى علم الفقه و الضروره ليست منها.

و أورد عليه (أولاً) المرحوم الشيخ محمد تقى صاحب الحاشيه على المعالم بما حاصله إن الأحكام الضروريه أيضاً مستفاده من الأدله لأن العلم بالأحكام الشرعيه الضروريه يتوقف على أمرين:

(أحدهما) ثبوتها عن النبى " صلى الله عليه و آله " و (الثانى) صدق النبى " صلى الله عليه و آله " و حقيقه ما جاء به و الذى يعلم فى الأحكام الضروريه بالضروره هو الأول لا

الثانى لتوقفه على ثبوت النبوه ولا- ريب ان ثبوت النبوه يتوقف على النظر و الكسب فتكون الأحكام الشرعيه بأسرها من غير الضروريات و ما ذكره الفقهاء من خروجها مبنى على اشتباهاها بسائر الضروريات انتهى.

(و فيه) ان الجهه المبحوث عنها فى الفقه هو إثبات نسبه الحكم للشريعه الإسلاميه أما ان الشريعه الإسلاميه حقه أم لا و ان نبيها " صلى الله عليه و آله " صادق أم لا- و ان الرواه عنه موثوقون أم لا- فهو خارج عن البحث الفقهي و لا- ريب ان بعض الأحكام الشرعيه إذا كانت ضروريه من هذه الجهه فهى لا- تحتاج من هذه الجهه إلى البحث عنها و اقامه الأدله عليها لوضوح ثبوتها فكانت خارجه عن علم الفقه لعدم قابليتها و صلاحيتها للبحث الذى يكون العلم الحاصل منه فقهاً.

(و ثانيا) ان الأحكام الشرعيه ليس شىء منها بدهياً لا يحتاج إلى دليل لأنها بأسرها سماعيه متوقفه على السماع من صاحب الشريعه و وضوح الدليل لا يوجب بدهاه المدلول.

(و فيه) ان احتياجها إلى السماع منه " صلى الله عليه و آله " لا ينافى ان تكون ضروريه الثبوت فى الشريعه بعد ذلك فيستغنى عن البحث عنها و يكون العلم بها ليس من الفقه عند صيرورتها ضروريه.

(و ثالثاً) انه على هذا يقتضى ان يخرج ضرورى المذهب عن علم الفقه كجواز المتعه و حرمة قول آمين فى الصلاه عند الشيعه و نحو ذلك مع انه لا إشكال فى كونه من الفقه.

(و فيه) انه لما كان هناك من يخالف فى نسبه إلى الشرع و جب البحث عنه لاثبات انه من الشرع لأن جهه البحث كانت موجوده فيه بخلاف ضرورى الدين فانه لا خلاف فى نسبه للشرع و إنما الخلاف يكون

من باقى الملل فى اصل وجود الشرع الإسلامى لا فى نسبه هذا الحكم له فجهه البحث غير موجوده فيه.

(و رابعاً) ان الراوى الذى سمع الحكم من النبى " صلى الله عليه و آله " مشافههً يكون ثبوته عن صاحب الشريعه ضرورياً عنده مع ان علمه من الفقه قطعاً.

باب مدينه العلم، ص: ٢٤

(و فيه) ان محل كلامنا فيما يكون ثبوته فى الشريعه ضرورياً لا- فيما يكون الانتقال إليه ضرورياً فان الأمر الكسبى قد يكون الانتقال إليه ضرورياً و سهلاً من الدليل فيما لو استدل عليه بالشكل الأول و لذا قالوا ان انتاج الشكل الأول بديهى و قد يكون نظرياً كسبياً صعباً فيما لو استدل عليه بالشكل الرابع فكذا ما نحن فيه فانه لو سمع من المعصوم كان الانتقال إليه و الاطلاع على ثبوته سهلاً و لكن لو قام عليه خبر واحد يكون الانتقال إليه صعباً يحتاج إلى مزيد فحص عن الرواه و زياده بحث عن المعارضات.

خروج العلم بالأحكام القطعيه عن التعريف

(و منها) خروج العلم بالأحكام الشرعيه الفرعيه القطعيه عن الفقه و الظاهر من كلماتهم ان مرادهم بالقطعيات هى الأحكام التى أدلتها تفيد القطع بها كالأجماع و الخبر المحفوف بالقرائن و الذى صرح بخروج العلم بها عن الفقه العلامه الحلى " رحمه الله " و الشيخ البهائى فى زبدته و الفخر الرازى فى محصوله. و الظاهر من كلماتهم ان وجه اخراجها من الفقه هو ان الفقه ليس إلا أحكاماً اجتهاديه و القطعيات لا- اجتهاد فيها لأن الاجتهاد استفراغ الوسع فى تحصيل الظن بالحكم الشرعى. و القطعيات لا يحصل بها الظن بل إنما يحصل بها القطع.

و التحقيق ان القطعيات بالمعنى المذكور ليست بخارجه عن تعريف علم الفقه المذكور لأن العلم بها إنما كان من الأدله

غايه الأمر إن الأدله تفيد العلم القطعى بها كما ان الحق ان العلم بها من الفقه و ذلك لأن من أدله الفقه الإجماع و الخبر المحفوف بالقرائن و المتواتر و نحوها مما يفيد القطع بالحكم و لا زال الفقهاء يستدلون على أحكام الفقه بالأدله القطعيه. مع ان أصحاب النبى " صلى الله عليه و آله " و الأئمه " عليهم السلام " يسمون بالفقهاء و هم يحصل لهم القطع بالحكم الشرعى الفرعى لسماهم له من المعصومين " عليهم السلام " مشافهه مع انا لا- نسلم ان الفقه ليس إلا- أحكام اجتهاديه بل إنما مسائله منها اجتهاديه و هى الظنيات و غير اجتهاديه و هى القطعيات و لو سلمنا ذلك فنقول ان الاجتهاد لا يعتبر فيه الظن و إنما قيد بالظن باعتبار الغالب أو لبيان المقدار الكافى فى تحققه و إلا فلا ريب فى ان الأحكام الشرعيه التى يمكن أن يحصل العلم فيها لا يجوز الاكتفاء بالظن فيها و قد حررنا ذلك مفصلاً فى الجزء الأول من النور الساطع.

خروج العلم بالأحكام عن طريق الكشف و الإلهام

(و منها) خروج العلم بالأحكام الشرعيه الفرعيه بالإلهام و الكشف و الوحي و المنام و الجفر و الرمل فانه ليس من الفقه وجوه خروج ذلك هو ان المذكورات ليست بأدله عند العرف و اللغه فلم يكن العلم بالأحكام من طريقها علماً بالأحكام عن أدله مضافاً لما عرفت من ان المراد بالأدله، الأدله المعهوده فى علم الفقه و المذكورات ليست منها و لعل كلمه الفقهاء متفقه على عدم عد ذلك من الفقه فالأحكام الثابته للفقيه لا تثبت للعالم بالأحكام من تلك الطرق كما لا تثبت للمقلد العامى.

باب مدينه العلم، ص: ٢٥

خروج العلم بالأحكام من طريق الظن الانسدادى

(و منها) خروج العلم بالأحكام من الظن الانسدادى لكونه ليس من الأدله المعهوده فى علم الفقه و لا يخفى ما فيه فان الظن من الأدله الفقهيه و لذا عد الفقهاء الاستحسان و القياس و الاستقراء و الأولويه الظنيه من الأدله و إنما فقهاء الشيعه لم يعتبروها.

قيد التفصيليه فى التعريف

(و أما التفصيليه) فهى منسوبه إلى التفصيل مصدر (فَصَّل) بمعنى بَيَّنَّ ضد أَجْمَلَ و التاء ألحقت به لكونه وصفاً للجمع و هو (الأدله) فيكون المراد بها الأدله المبينه للأحكام و الموضحه لها و يقابلها الأدله المجمله و هى التى تدل على الأحكام إجمالاً من دون إيضاح لها كآليات و الأخبار الداله على ثبوت الأحكام على المكلفين من دون تعيين لها فانه و ان علم بالأحكام منها لكنها ليست بتفصيليه بل على نحو الإجمال مثل قوله تعالى وَ مَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرِّسَالُ فَإِنَّهَا تدل على ثبوت الأحكام الشرعيه على سبيل الإجمال لأن الرساله تقتضى تشريع أحكام من الله تعالى للمرسل إليهم محمد " صلى الله عليه و آله " و نحو ذلك فان العلم بالأحكام من هذه الأدله لا يسمى فقهاً.

(إن قلت) ان القوم قد جعلوا التفصيليه بمعنى الأدله المختصه بكل حكم حكم بأن يكون الدليل الدال على حكم غير الدال على

الحكم الآخر. و يكون لكل حكم دليل مختص به غير جارٍ في غيره و يقابلها الأدلة الإجمالية بمعنى الأدلة غير المختصة بكل حكم حكم بل تجرى في سائر الأحكام بعنوان عام كالدليل الذي يستعمله العامي في سائر الأحكام و هو (هذا ما أفتى به المفتي و كل ما أفتى به المفتي فهو حكم الله في حقي) نظير معرفه من في الدار فانه تاره يعرّفهم بأسمائهم و تكون حينئذ معرفه كل

واحد منهم بوجه مختص به و تاره يعرّفهم بأنهم أولاد زيد فتكون معرفتهم على سبيل الإجمال بوجه عام (قلنا) هذا خلاف الظاهر من لفظ التفصيليه فان التفصيل هو التبين لا التخصيص و لو كان المراد (بالتفصيليه) هو ذلك لكان الواجب تقييد الأدله بالمخصوصه و يكون المقابل لها الأدله العامه فان المقابله على ما ذكره القوم تكون بين العموم و الخصوص لا بين البيان و الإجمال مضافا إلى انهم إن أرادوا بكون الدليل مختصاً بالحكم غير جارٍ في حكم آخر هو نوع الدليل كالسنة مثلا فهو باطل لأن السنة تجرى في أحكام متعدده و ان أرادوا أفرادها كخير زراره الذى قام على الحكم الفلانى فهو صحيح لكنه فتوى المجتهد بالنسبه للعامى أيضاً أفرادها كل واحده منها مختصه بالحكم الذى دلت عليه و لا تجرى في غير الحكم الذى دلت عليه فكما إن أقوال الإمام جعفر الصادق " عليه السلام " أدله تفصيليه بالمعنى المذكور كذلك أقوال نائبه المجتهد أدله تفصيليه للعامى بذلك المعنى.

و الحاصل ان الشخص الذى يعلم بالأحكام الشرعيه من أقوال الإمام الصادق " عليه السلام " فقط تكون أدلته تفصيليه لكون قول الإمام الصادق " عليه السلام " دليلاً على الحكم الشرعى فكذا العامى إذا علم الأحكام من فتاوى المجتهد الواحد تكون فتاوى ذلك المجتهد أدله تفصيليه له لكون فتواه دليلاً على حكم العامى.

ما يشكل على تعريف الفقه

اشاره

و حيث قد عرفت المراد بقيود التعريف و ما احتُرز بها عنه فاليك ما أورد أو يمكن إيراده على التعريف المذكور.

باب مدينه العلم، ص: ٢٦

أول الاشكالات: إشكال أخذ العلم

(أحدها) ان العلم ظاهر فى اليقين و حقيقه فى الاعتقاد الجازم الثابت المطابق للواقع. و الأحكام ظاهره فى الأحكام الواقعيه فمقتضى التعريف ان يكون علم الفقه هو اليقين بالأحكام الواقعيه عن أدلتها مع ان الحاصل منها غالباً هو الظن بالأحكام الواقعيه غايه الأمر انه ظن معتبر بل بعضها لا يحصل منه حتى الظن بالحكم الواقعى كالأحكام التى يقام عليها الأصل العملى كالاباحه أو الاستصحاب أو البراءه أو نحوها من القواعد المعمول بها لاثبات الحكم أو نفيه عند الشك بالواقع. توضيح ذلك ان الأدله على الأحكام فى علم الفقه (منها) ما هى ظنيه الدلاله و السند كأخبار الآحاد الظاهره فى معناها أو ظنيه السند دون الدلاله كأخبار الآحاد الصريحه الدلاله أو ظنيه الدلاله دون السند كظواهر الكتاب الشريف و المتواترات اللفظيه غير الصريحه دلالة و الخبر المحفوف بالقرائن المفيده للقطع بصدوره غير الصريح دلالة و الإجماع المتحد المعقد لفظاً غير صريح معقده و هذه لا يعقل ان يحصل منها القطع بالحكم الواقعى لأن النتيجة تتبع أحسن المقدمات. و (من الأدله) ما هى قواعد مقررر للشاك فى الحكم الواقعى فالشك مأخوذ فى موضوعها فكيف يعقل أن تفيده القطع بما كان الشك به مقوماً لوجودها و إلا لزم عند وجودها ارتفاعها و عليه فإذا أريد فى التعريف المعنى الحقيقى (للعلم) و المعنى الظاهرى للأحكام لزم خروج اكثر مسائل علم الفقه و ان

أريد المعنى المجاز للعلم كأن أريد به الاعتقاد الراجح كما في المعالم أو الظن كما في الزبد أو أريد بالأحكام

الأعم من الظاهريه و الواقعيه لزم المجاز أو ارتكاب خلاف الظاهر بلا قرينه تدل عليه و هو معيب فى التعاريف التى يقصد بها بيان ماهيته المعرف و إيضاح حقيقته و تميزها عما عداها. و يزداد هذا الإشكال قوه على من يقول بخروج القطعيات عن علم الفقه. و قد أجيب عن هذا الإشكال بعده وجوه.

أحدها ما عن غايه المرام ان حمل العلم على الظن احسن الأجوبه عن هذا الإشكال و ان كان مجازاً لكنه مع شيوعه و محفوفيته بالقرينه و هو قوله (عن أدلتها) لأن المراد به الأدله الظنيه. أو إن القرينه على ذلك حاله كما هو المحكى عن الزبده بدعوى ان الاتفاق قائم على اعتبار الظن فى الاجتهاد و هو مقدمه للفقه.

و لا يخفى ما فى هذا الجواب فان شيوع هذا المجاز غير ثابت لا سيما فى الشرعيات بل المحكى عن الشيروانى " رحمه الله " انه لم نجد له استعمالاً فيه لم يتطرق إليه احتمال آخر.

(و أما قيد عن أدلتها) فلا يصلح للقرينه على ذلك للزوم الدور فان التعريف يتوقف على معرفته الشروع فى العلم و معرفه كون الأدله ظنيه موقوف على الشروع فى العلم. على انه قسم من الأدله تفيد القطع كالأجماع و الخبر الصريح المتواتر أو المحفوف بالقرائن الموجبه لليقين بالصدور أو الكتاب الصريح فالناظر فى التعريف يحمل الأدله على المفيده للقطع و يخرج الظن بالأحكام من الأدله الظنيه عن علم الفقه.

و إن شئت قلت ان ظهور العلم فى اليقين أقوى من ظهور الأدله فى الظنيات لوجود القطعيات فيها و لا اقل من التساوى فيحصل الشك. و لا يصلح للقرينه ما ذكر.

باب مدينه العلم، ص: ٢٧

و أما كون الاجتهاد معتبراً فيه الظن بالحكم

و هو مقدمه للفقہ فأيضاً لا يصلح للقرينه لما ذكرناه مفصلاً.

فى الجزء الأول من النور الساطع من ان اعتبار الظن فى تعريف الاجتهاد كما صرح به غير واحد باعتبار انه الغالب و كفايته عند عدم التمكن من العلم و ليس لأجل أن الاجتهاد لا يصح ان يكون مؤدياً للعلم.

ثانى الوجوه التى أوجب بها عن الإشكال المذكور ما عن المنيه و الزبده ان المراد بالعلم بالأحكام العلم بوجوب العمل بها لا بنفسها فلا تخرج الظنيات لأنه أيضاً يجب العمل بها.

و لا يخفى ما فيه فان إرادته ذلك إما بأن يكون مستعملاً فى العلم بوجوب العمل أو اضمار الوجوب قبل الأحكام أو استعمال الأحكام فى وجوب العمل أو ان يقال ان المراد هو العلم بالأحكام من حيث وجوب العمل بها و عدمه لا من حيث ثبوتها فى الواقع. و ذلك كله خلاف ظاهر اللفظ مع ان العلم بوجوب العمل بها إنما يستفاد من الأدله الداله على حجيه الأدله التفصيليه لا من نفس الأدله التفصيليه فمثلاً الأدله التى تدل على وجوب العمل بالأحكام المستفاده من الكتاب هى الأدله التى دلت على حجيه الكتاب و هى من المسائل الأصوليه و هكذا الكلام فى باقى الأدله التفصيليه كالسنه و الإجماع و العقل. فالعلم المذكور يكون من المسائل الأصوليه.

ثالث الوجوه التى أوجب بها عن الإشكال المذكور هو لا الفقهيه ان المراد العلم بمدلول الأدله بأن يقال ان المراد بالعلم معناه الحقيقى و هو القطع و بالأحكام معناها الحقيقى و لكن مع ملاحظه استفادتها من الأدله التفصيليه نظير ما قلناه اخيراً فى إرادته وجوب العمل فيرجع حاصل التعريف إلى ان الفقہ هو معرفه الأحكام الواقعيه من حيث كونها مداليل للأدله التفصيليه لا

من حيث ثبوتها فى الواقع.

قال صاحب بدائع الأفكار ميرزا حبيب الله (أعلى الله مقامه) و هذا أجود وجوه التقصى عن الإشكال المزبور و لا أرى فيه عيبا سوى اعتبار الحيشه المزبوره و أنت خير بأن ذكر الأدله التفصيليه مع علمنا باشمالها على الأدله الظنيه أقوى قرينه على ذلك. و لا- يخفى ما فى هذا الجواب فان العلم بالأحكام من حيث المدلوليه للأدله قد يحصل للمقلد لا سيما المراهق للاجتهاد بل للمجتهد قبل فحصه فانهما قد يعرفان مدلول الكتاب مع ان علمهما لا- يسمى بفقهِه و ليس بمعتبر لاحتمال وجود الناسخ و المخصص أو المعارض من الكتاب نفسه.

و بعبارة أخرى ان مجرد العلم يكون الحكم مدلول الدليل ليس بفقهِه بل لا بد من إحراز صدوره و عدم المانع منه و نحو ذلك.

مضافا إلى ان الكثير من مداليل الأدله التفصيليه ظنيه إنما استفيدت منها بواسطة أصاله العموم أو الظهور أو نحو ذلك، مضافا إلى ان العلم بكون الحكم مدلول الدليل ليس يستند إلى الأدله التفصيليه بل إلى أصاله الحقيقه. و أصاله العموم. و أصاله عدم النقل. و كون الأمر حقيقه فى الوجوب. و ان النهى حقيقه فى الحرمة. و ان معنى اللفظ هو كذا لغه. و ان معنى هذا المركب هو كذا و نحو ذلك و هذه الأمور بعضها من علم الأصول و بعضها من علم متن اللغه و بعضها من علوم الفصاحه و بعضها من علم النحو.

رابع الوجوه التى أوجب بها عن الإشكال المذكور هو ان المراد بالأحكام الأعم من الظاهريه و الواقعيه باعتبار ان الله تعالى فى كل واقعه حكيمين واقعى معين لا يختلف

باب مدينه العلم، ص: ٢٨

باختلاف الآراء و ينتجز التكليف به

عند التمكن من تحصيله و حكم ظاهرى يختلف باختلاف آراء المجتهدين و انظارهم يجعله الشارع مع الجهل بالواقع و العجز عن تحصيله على طبق ما قام الدليل الشرعى عليه. قالوا ان الواجب على المجتهد ان يصرف سعيه فى طلب الحكم الواقعى و يبذل جهده للعلم به و بعد السعى الذى يعذره الشارع فيه فالذى أدى إليه دليله هو حكم الله فى حقه يجب العمل به أصاب الحكم الواقعى أم لا علم بالإصابه أم لا؟.

و الحاصل ان المراد بالأحكام بالتعريف أعم من الأحكام الواقعيه و الظاهريه بأن يريد بها الأحكام الفعلية الثابته للعبد. و عليه فالفقيه دائما يعلم بالأحكام الشرعيه حتى لو كان دليله ظنياً لأن الدليل الظنى إذا قام ثبت فى حقه حكم ظاهرى شرعى على طبق مدلوله.

و بعبارة أخرى ان الأحكام الظاهريه بأجمعها تكون معلومه لأنها عبارة عن مداليل الأدله و مقتضيات الأصول يجعلها الشارع للمجتهد بعد قيامها عنده. و هو المحكى عن المحقق الشريف و احتمله بعضهم فى بعض أجوبه صاحب الزبده و عليه نزل ما قاله العلامة الحلى فى تهذيبه فى المقام من ان ظنيه الطريق لا- تنافى علميه الحكم فلا يلزم التصويب كما زعمه صاحب المعالم إذ التصويب إنما يلزم لو حمل (الأحكام) على الواقعيه دون الفعلية التى هى أعم من الواقعيه و الظاهريه.

(إن قلت) ان الفقهاء لا- يزالون يخطئون بعضهم بعضا و يقيم كل منهم الأدله على تخطئه صاحبه و اثبات مطلوبه. و معلوم ان ذلك إنما يكون بالنسبه للحكم الواقعى دون الظاهرى لاتفاقهم على تعدده بحسب آراء المجتهدين فلا تكون التخطئه بالنسبه إليه. و لا ريب ان ذلك يقتضى ان يكون محل بحث الفقهاء فى الفقه هو الحكم الواقعى

دون الظاهري فلا- وجه لحمل الأحكام في تعريفه على الأعم من الظاهري و الواقعي (قلنا) ان البحث في علم الفقه عن الحكم يسمى بالاجتهاد و هذا إنما يكون بالنظر للحكم الواقعي لأنه هو الواجب تحصيله و البحث عنه ثم الحصول بعد البحث و نتيجة البحث يسمى بالفقه فلذا الاجتهاد أخذ في تعريفه الظن دون الفقه لأن نتيجة البحث اما العلم بالحكم الواقعي أو حصول العلم بالحكم المجعول عند الظن به أو الشك به فلذا أخذ في تعريفه العلم. (إن قلت) ان استعمال الحكم في الأعم من الواقعي و الظاهري مجاز و انه حقيقه في الواقعي (قلنا) ليس بمجاز لكون الحكم موضوعا للأعم من الظاهري و الواقعي بدليل صحه تقسيمه إليهما و عدم صحه سلبه عن الظاهري بل الحكم الظاهري نظير الحكم الواقعي الثانوي.

و لا يخفى ما في هذا الجواب فان وجود حكمين واقعي و ظاهري غير مسلم و انه أمر أحدثه بعض الأصوليين من المتأخرين فلا يعقل ان يريد المتقدمون من هذا التعريف لعدم التفاتهم له. مضافا إلى ان الأحكام الظاهرية على القول بها إنما تستفاد من أدله حجية الإمارة و الأصول لا- من أدله الأحكام الشرعية فان الحكم الظاهري و هو الحرمة في مورد الخبر الذي يدل على حرمة الخمر يستفاد من الدليل على حجية الخبر لا من الخبر المذكور كما اتفقت عليه كلمة القائلين بالحكم الظاهري و عليه فلا تكون الأحكام الظاهرية مستفاده من الأدله التفصيلية لعلم الفقه كما هو ظاهر التعريف هذا غاية ما يمكن من تقريب هذا الإشكال الأول على تعريف علم الفقه.

و يمكن الجواب عنه بأنه قد تقدم ان المراد بالعلم معناه اللغوي و هو المعرفة و الاطلاع و هو

يصدق على ما يحصل من الأدله الظنيه المعبره إلا ترى انه يقال لغه قد عرفت ان هذا

باب مدينه العلم، ص: ٢٩

المال لزيد عند قيام البينه عليه فالذى يحصل من الأدله الظنيه المعبره عند قيامها على الحكم الشرعى يسمى علماً عند أهل اللغه حقيقه و لعل سائر العلوم الثقليه التى أخذ فى تعريفها لفظ العلم شاهده على ما قلناه.

ثانى الإشكالات على تعريف علم الفقه

ان (الأحكام) جمع محلى باللام حقيقه فى العموم و ظاهر فيه فان بقى على ظاهره لزم خروج اكثر الفقهاء ان لم نقل كلهم لعدم علمهم بجميع الأحكام الشرعيه الفرعيه لأن الفروع لا- تقف عند حد بل طالما توقف بعض الفقهاء العظام عن معرفه بعض الأحكام لبعض الفروع و ان أخرجنا لفظ (الأحكام) عن ظاهره و هو العموم و حملنا (ال) على إرادته الجنس فيشمل التعريف العلم بالكل و العلم بالبعض فيلزم دخول علم المقلد إذا عرف بعض الأحكام الشرعيه عن الأدله التفصيليه مع انه فى الاصطلاح لا يسمى فقيهاً و لا علمه فقهاً و لعله لهذا الإشكال عرف الآمدى الفقه بالعلم بجمله غالبه من الأحكام على ما حكى عنه و عرفه العلامة فى منتهى الأصول بالعلم بأكثر الأحكام الشرعيه بالاستدلال على ما حكى عنه " رحمه الله".

و أجيب عن هذا الإشكال بعده أجوبه:

أحدها اختيار الشق الأول و حمل العلم على التهيؤ و الاقتدار و الملكه التى يقتدر بها على استنباط جميع الأحكام عن أدلتها بأن يكون عند المجتهد من المأخذ و الشرائط ما يكفيه فى تحصيل الأحكام بحيث إذا لاحظته و رجع إليه استنبط الحكم الشرعى. و لا يضر التردد و التوقف منه فى بعض المسائل لأنه إنما يحصل منه فى مقام الاجتهاد لا فى مقام

ولا يخفى ما فى هذا الجواب لما عرفته من ظهور العلم فى المعرفة و الاطلاع و حمله على ذلك مجاز لا يصح ارتكابه فى التعاريف المقصود منها التوضيح (و دعوى) وجود القرينه على الحمل المذكور و هو عدم وجود فقيه عالم بجميع الأحكام (مدفوعه) بأن ذلك إنما يقتضى التصرف فى العلم أو التصرف فى الأحكام بحملها على البعض المعتمد به فيكون التعريف مجملًا و مرددًا بين إرادته التهيؤ للعلم بجميع الأحكام و بين إرادته العلم بالقدر المعتمد به من الأحكام و التردد فى التعريف يسقطه عن الاعتبار لعدم وضوح حقيقه المعرف به. مضافا إلى لزوم صدق الفقه على الملكة و ان لم يستنبط بها حكما مع انه لا ريب فى عدم صدقه على ذلك. ثانى الأجوبه على الإشكال المذكور اختيار الشق الثانى و جعل اللام للجنس و التزام ان المقلد (بالكسر) المذكور مجتهد باعتبار العلم بالمسائل عن الأدله و مقلد باعتبار تقليده فى غيرها و لا يخفى ما فى هذا الجواب فان ذلك يقتضى صدق الفقه على من علم بمسأله واحده عن دليلها لتحقق الجنس بفرد واحد مع ان الكثره معتبره فى أسامى العلوم و ليست من قبيل أسماء الأجناس الصادقه على القليل و الكثير بل الكثره المعتبره فى مفهومها كما هو المشهور عندهم مضافا إلى انه خلاف الظاهر لأن اللام كما عرفت إذا دخلت على الجنس تفيد الاستغراق.

(و الحق فى الجواب عن هذا الإشكال) بأن اللام للعهد الذهبى باعتبار ما فى أذهان الناس من وجود مقدار معتد به من الأحكام عند كل فقيه كقولهم صلى الرجل جماعه خلف

باب مدينه العلم، ص: ٣٠

فلان و جمع الأمير الصاغه و اطعم الجند و هجمت

العساكر على العدو فان اللام فى الجميع للعهد الذهبى و هو المقدار الذى يتعارف من الرجال صلاتهم خلف الإمام و المقدار الذى يتعارف من الصاغة جمعهم و من الجند اطعامهم و لعله يريد ما ذكرناه من ذهب إلى ان اللام فى الأحكام أو فى المسائل أو فى القوانين و نحوها مما هو مذكور فى تعريف العلوم هى للاستغراق العرفى و إلا فاللام ليست موضوعه لذلك.

و الحاصل ان اللام فى (الأحكام و القوانين و المسائل) و نحو ذلك مما هو مذكور فى تعريف العلوم هى للعهد الذهبى بجمله معتد بها منها كافيه فى ترتب الثمره المطلوبه من وضع العلم بحيث يصدق عرفا على العالم بها انه عالم بمسائل ذلك العلم و هو بحسب العاده لا ينفك عن وجود الملكه.

ثالث الاشكالات على التعريف المذكور

ان تفسير الفقه بالعلم بالأحكام لا يجمع ما اشتهر من ان أجزاء العلوم الثلاثه: الموضوعات و المبادئ و المسائل. و هذا الإشكال لا يختص بتعريف الفقه بل يرد على سائر تعريف العلوم.

و قد أجاب عنه بعضهم ان أسامى العلوم لها اطلاقان.

أحدهما على العلم المدون فى الكتب.

و ثانيهما على نفس المسائل أو العلم بها. و القضييه المشهوره ناظره للاطلاق الأول و قد اجبنا عن ذلك مفصلا فى كتابنا نقد الآراء المنطقيه عند الكلام فى قولهم حقيقه كل علم مسائله من ان مرادهم بالأجزاء أعم من المقومه و غيرها و المسائل هى الأجزاء المقومه و هى حقيقه العلم و ما عداها أجزاء غير مقومه.

رابع الاشكالات على التعريف المذكور

ان العلم هو القطع المطابق للواقع. و عليه فيخرج عن التعريف القطع بالأحكام المخالفه للواقع مع انه من الفقه (و جوابه) انه مع البناء على التصويب فقطعه من الفقه لأنه علم بالحكم الشرعى و أما مع البناء على عدمه فلا نسلم ان ذلك يسمى فقهاً وإنما يتخيل انه من الفقه و لذا لو اطلع عليه الغير يرميه بالجهاله بالفقه و الضلاله فيه.

خامس الاشكالات على التعريف المذكور

ان الفقه هو نفس الأحكام العارضه لفعل المكلف لا العلم به و لذا اشتهر ان حقيقه كل علم مسائله و جعلوا أجزاء العلوم ثلاثه و لم يعدوا منها العلم بالمسائل. و إنما عدوا نفس المسائل من الأجزاء. و الفقيه هو العالم بهذه الأحكام فالتعريف لا يكون صحيحاً للفقه.

(و جوابه) ان أسماء العلوم تاره تطلق على نفس القوانين و الأحكام و أخرى تطلق على نفس العلم بتلك القوانين باعتبار ان

القوانين أمور عقلية لا موطن لها إلا العقل أو نقل ان المعرّف هو علم الفقه لا نفس الفقه فانه لو عرّف علم الفقه فلا بد من أخذ العلم في تعريفه لأنه جنسه و إذا عرف نفس الفقه فلا بد أن يعرف بالأحكام و القوانين الشرعيه لأنه اسم لها شأن سائر أسماء العلوم.

باب مدينه العلم، ص: ٣١

علم الفقه صناعه أم علم

الصناعه فى العرف العام هى المعرفه لكيفيه إيجاد الشىء فيقال فلان يصنع القلاده يريدون به انه له المعرفه بتكوينها فالصناعه إذا نسبت لشخص عند العامه أرادوا منها ذلك. و فى العرف الخاص هى العلم بالقوانين المتعلقة بكيفيه إيجاد الشىء و عمله. و بعبارة أخرى هى العلوم المقصود منها العمل لا مجرد العلم فعلم النحو من العلوم الصناعيه لأن المقصود منه كيفيه عمل المنطق الصحيح. و علم المنطق من الصناعه لأن المقصود منه كيفيه عمل الفكر الصحيح. و علم العقائد من العلوم غير الصناعيه لأنه لم يقصد منه إلا- مجرد المعرفه. و هكذا علم الفلك. و على هذا فعلم الفقه من العلوم الصناعيه إذ كان المقصود منه معرفه كيفيه العمل المطلوب للشارع (راجع ما كتبناه فى نقد الآراء المنطقيه).

البحث فى الأصول العمليه من مسائل الفقه أو من غيرها

إشاره

ان الأصول العمليه و هى التى يرجع إليها عند الشبهه و الشك فى الحكم الشرعى مثل أصل البراءه و الاستصحاب و الاشتغال و التخيير يكون البحث فيها تاره فى صحه جريانها فى الأحكام الكليه كوجوب صلاه العيد أو حرمة شرب التتن. و تاره فى صحه جريانها فى الأحكام الجزئيه كطهاره هذا الثوب المشكوك نجاسته أما البحث فيها من الحيثيه الأولى اعنى فى صحه جريانها فى الأحكام الكليه المشكوكه فقد وقع النزاع بينهم فى انه يكون بحثاً عن مسأله أصوليه أو بحثاً عن مسأله كلاميه أو بحثاً عن مسأله فقيهه أو لا ربط له بشىء منها فذهب إلى كل فريق. و تظهر الثمره فى عدم جواز الاعتماد فى اعتبارها على الظن أو خبر الواحد على القول بكونها من المسائل الكلاميه أو الأصوليه بناء على لزوم قيام الدليل القطعى و لا يكفى الدليل الظنى على اعتبارها. و جوازه على

القول بكونها من القواعد الفقهية كذا ذكر بعضهم و ان كان غير مستقيم عندنا لان أدله الاعتبار للظن أو خير الواحد تشمل مسائل علم الكلام و الأصول إلا إذا كان المسألة يطلب فيها العلم و الاعتقاد كوجوب الواجب و التوحيد و النبوه.

و كيف كان فالتحقيق ان يقال انه لا ريب على القول بكون الأصول العمليه من الأحكام العقلية التي يجع إليها عند فقد الدليل على الواقع سواء جعلت من المستقلات كما ذهب جماعه إلى القول بذلك في البراءة و الاحتياط و التخيير و كما حكى القول بذلك في الاستصحاب عن الشهيد " رحمه الله " أو من غير المستقلات لا ربط للبحث عنها بعلم الفقه لأن البحث حينئذ عنها اما من قبيل فروع البحث عن التحسين و التقييح العقلين أو من قبيل فروع البحث عن المفاهيم و الاستلزامات العقلية و معلوم عدم ارتباط شىء منهما بالقواعد الفقهية.

و كذا الحال بناء على اعتبارها من باب الأخبار على إنها إرشاديه تفيد امضاء الحكم العقلى حسبما يستفاد من غير موضع من القوانين. و إنما الإشكال بناء على كونها من الأحكام العقلية هل يكون البحث عنها من المسائل الأصوليه أو من توابع علم الكلام فتكون من المبادئ التصديقيه لعلم الأصول و منشأ الإشكال هو أن موضوع علم الأصول هل هو ذوات

باب مدينه العلم، ص: ٣٢

الأدله من حيث هي فتكون البحث عن دلييتها حينئذ بحثا عن عوارضها الذاتيه فيدخل في علم الأصول أو هو الأدله بوصف إنها أدله فيكون البحث عن دلييتها و حجيتها بحثا عن إثبات اصل الموضوع و وجوده فيخرج عن علم الأصول و يدخل في علم الكلام حيث ان علم الكلام يبحث فيه عن إثبات الواجب و

توحيدہ و صفاتہ و أفعاله و عن النبوه و الإمامه و دليله أقوالهم و أفعالهم و حجتها و ما هي الوظيفه عند فقدها. و معلوم ان تمايز العلوم بتمايز الموضوعات. و ربما يتخيل من انه لو سلمنا ان البحث عن الدليليه من المسائل الأصوليه لا- يندرج البحث عن الأصول العمليه أيضاً في علم الأصول لأن البحث عنها يكون عن نفس وجودها نظير البحث عن المفاهيم فان يكون عن نفس وجودها و تحققها فان البحث عن مفهوم الشرط أو الوصف أو الغايه أو نحوها في الانتفاع عند الانتفاع يكون بحثاً عن وجود المفهوم لها لا- انه بحث عن حجته بعد إحراز تحققه فيكون البحث فيها بحثاً عن مفاد كان التامه و ليس البحث فيها بحثاً عما يعرض لوجودها من الدليليه و الحجيه الذي هو مفاد كان الناقصه فليس البحث عن دليليتها بحثاً عن عوارضها بل بحثاً عن وجودها و تحققها و هو ليس من العوارض التي يبحث فيها في العلم. و يدفعه أولاً انه منقوض بسائر المسائل التي تذكر في علم الأصول في الأدله العقلية حتى مسأله التحسين و التنقيح فان البحث عنها إنما هو بحث عن تحققها و إلا فيبعد التحقق لا إشكال في الحجيه. و كذا الكلام في الإجماع حيث ان البحث فيه بحث عن تحقق الكشف عن قول الإمام " عليه السلام " و رأيه و إلا فحجته مسلمه إذا حصل به الكشف. و كذا الكلام في خبر الواحد فانه بحث عن ثبوت السنه بأخبار مخبر واحد بل و كذا البحث عن ظواهر الألفاظ فيما كان البحث عن تحقق الظهور و وجوده كظهور صيغه افعال في الوجوب و لا تفعل في الحرمه و ظهور الشرطيه

أو الوصف أو الغايه فى الانتفاء لا فى الحجيه بعد إحراز الظهور.

(و ثانيا) بالحل بأنه لا- نسلم ذلك و إنما البحث فيها بحث عن عروض الدليليه لها فحكم العقل بالبراءه و غيرها من الأصول العمليه يبحث عن دليليته على الحكم الشرعى.

موضوع علم الأصول

إلا- أن ظاهر الأصوليين ان موضوع علم الأصول هى الأدله بوصف الدليليه لتعبيرهم عن الأربعة بالأدله لا بأسامى كل منها فلو كان الموضوع ذواتها لكان اللائق ان يقال ان موضوع علم الأصول هو الكتاب و السنه و الإجماع و العقل لا الأدله الأربعة مع ان غرض الأصولى من البحث عنها هو البحث عنها بوصف دليليتها لإثبات الأحكام لها لا عن ذاتها و إلا لدخل علم البلاغه فى علم الأصول لأنه يبحث عن ذاتها من حيث البلاغه كما لا- يخفى فيصير البحث عن حجيتها حينئذ من توابع علم الكلام فان علم الكلام ما يبحث فيه عن المبدأ و المعاد و البحث عن المبدأ يقع فيه البحث عن ذات الواجب و صفاته و أفعاله من العدل و انزال الكتب و إرسال الرسل و نصب الحجج و نحو ذلك و يتبعه البحث حينئذ عن حجيه قوله تعالى و أقوال رسله و حججه و نحوها.

الحكم بكفر من أنكر مسأله من علم الكلام

و المناقشه فيه بأن البحث عن دليليتها لو كان من علم الكلام لزم لحكم بكفر منكر دليليتها كما هو الشأن فى منكر سائر المسائل الكلاميه كما حكى عن الفاضل النراقى.

فاسده جداً لا ينبغى صدورها عن مثله لأن علم الكلام فيه الكثير من المسائل ما لا يلزم من انكارها الكفر.

باب مدينه العلم، ص: ٣٣

و توضيح ذلك ان الحكم بالكفر على منكر مسأله من مسائل علم الكلام إنما يستفاد من الأدله الخارجيه و حينئذ فكل مسأله من مسائله إذا دل الدليل على كفر منكرها نحكم به كما فى مسأله إثبات الواجب و توحيده و بعض صفاته و أفعاله و مسأله النبوه و نحوها و كلما لم يقيم الدليل فيه على ذلك لم نحكم بذلك فيه

و من المعلوم انه لم يقم دليل على كفر من أنكر حجيه تلك الأصول و دليله تلك الأدله.

و الحاصل انه بناء على ان موضوع علم الأصول هو الأدله بما هي أدله يكون البحث عن دليله الأصول العمليه بل عن دليله الأدله الأربعة جميعا بل عن دليله غيرها من الأدله المعتمده عند العامه يكون من المبادئ التصديقيه للمسائل الأصوليه لا من علم الأصول حيث ان البحث المذكور يكون عن نفس الموضوع للعلم لا- عن عوارضه و حيث ان الدليله للمذكورات لم تبين فى علم آخر احتيج إلى بيانها فى نفس علم الأصول كأكثر المبادئ التصوريه و التصديقيه لعلم الأصول و لا غائله فيه.

و ربما يتكلف لإدراج البحث عن دليله الأدله فى علم الأصول و لو بناء على ان الموضوع هو الدليل المتصف بوصف الدليليه بأن المراد من الأدله هى الأدله الواقعيه الثابته دليليتها فى نفس الأمر فالبحث عن حجيه شىء فى الظاهر بحث عن أحوال الدليل الواقعي من حيث صدقه على المبحوث عنه و عدمه.

و لا يخفى ما فيه من التكلف و البعد بل المنع لأنه مخالف لظواهر كلماتهم و استدلالاتهم بل و عناوينهم و لا ينطبق على البحث عن ظاهر الكتاب و حجيه العقل و نحوهما ضروره ان البحث عنها بحث عن انها هل أدله فى الواقع أم لا و أين هو من البحث عن ان الدليل الواقعي يصدق على كل منها فتدبر.

و بالجملة فبناء على كون الموضوع هو الموصوف المتصف بالوصف المذكور لا مناص عن جعل البحث عن دليله جميع الأدله من المبادئ التصديقيه و لا يقدر الاطناب فيها و كونها حيثئذ أكثر من مسائل العلم فان القادح إنما هو كثره الكلام فى

الاستطادات لا- فى المبادئ فإنها من جهة توقف التصديق بمسائل العلم على التصديق بها صار البحث فيها كالجاء من العلم. هذا إذا قلنا ان العلم عبارة عن المسائل و أما إذا قلنا ان أجزاء العلوم ثلاثة: الموضوعات و المسائل و المبادئ صار البحث عنها بحثا عن جزء العلم و كيف كان فلا يضر حينئذ اطناب الكلام فيها.

و قد ذكر بعضهم لإثبات كون البحث عن الأصول العمليه من علم الأصول بأن موضوع علم الأصول ذوات الأدله من حيث دلييتها أو عما يعرض لها بعد الدليليه لا ذات الأدله فى نفسها و لا الأدله بوصف الدليليه و إنما الموضوع هو ذات الأدله من الحيثيه المزبوره و عليه فيكون البحث عن الأصول العمليه من المسائل الأصوليه لكون البحث عن دلييتها كالبحت عن دليليه سائر الأدله فى علم الأصول داخل فى علم الأصول لصدق موضوعه على موضوع مسائلها و انطباق تعريفه على مطالبها بأنه العلم بالقواعد الممهده لاستنباط الأحكام الشرعيه الفرعيه عن أدلتها حيث ان الأصول العمليه مما يستنبط بمعونتها الأحكام فيصدق عليه التعريف المذكور.

و يرد عليه أولا- انه إن أراد به ان الموضوع لعلم الأصول عند الأصوليين هو ذلك فهو ظاهر البطلان لما عرفت من أن ظاهرهم كون الموضوع هو الذوات بوصف الدليليه و ان أراد به تجديد اصطلاح من نفسه مخافه خروج البحث عن دليليه الأدله عن الفن فهو و ان كان

باب مدينه العلم، ص: ٣٤

فى نفسه صحيحاً إذ لا- مشاحه فى الاصطلاح إلا إنا لا نتكلم على اصطلاح جديد بل نتكلم على اصطلاح القوم مع انك قد عرفت انه لا غائله فى جعل تلك المسائل من المبادئ و انه لا يلزم منه محذور بل

جعلها من المبادئ اسهل و أولى من تجديد الاصطلاح بمراتب.

و يرد عليه ثانياً عدم إمكان جعل الموضوع هو ذوات الأدله من الحيشه المزبوره فان حيشه البحث عن الدليله يستدعى كون الموضوع هو الذوات و البحث عما يعرضها بعد الدليله يستدعى كون الموضوع هو ذوات الأدله بوصف كونها أدله فان معنى اعتبار الحيشه فى الموضوع ان يكون البحث عما يعرض على ذلك الموضوع من هذه الحيشه كالتعارض العارض على ذات الأدله من حيث الدليله لا من حيث الذات و معنى كون الموضوع هو الذات ان يكون البحث عما يعرض على نفس الموضوع المجرد عن تلك الحيشه كدليله الدليل العارضه على الذات فان البحث عنها بحث عن عوارض ذات الدليل فإنها تعرض الذات لذاته لا باعتبار حيشه من الحشيات و الجمع بين الذات و الحيشه المذكوره جمع بين المتناقضين حيث لا جامع بينهما.

إن قلت يمكن الالتزام بكون موضوع الأصول أمرين مستقلين ذات الأدله و الذات بوصف الدليله كما ان الموضوع لعلم النحو أمران الكلمه و الكلام فمثلاً.

قلنا انه و ان كان يرفع التناقض إلا انه يرد عليه أولاً ان اللازم حينئذ ان يكون البحث فى جميع مسائل علم الأصول عن أحوالها كالبحت فى جميع مسائل النحو عن أحوال الكلمه و الكلام لا ان يوزع مسائل العلم عليهما بأن يبحث فى شطر منها عن أحوال الذات و فى آخر عن أحوال الذات المتصفه بالدليله فانه يلزم حينئذ ان يكون كل منهما علماً مغايراً للآخر لتغاير الموضوع فيها قطعاً.

و قد اشتهر بينهم ان تمايز العلوم بتمايز الموضوعات و تمايز الموضوعات بتمايز الحشيات و من هنا جعلوا كلا من النحو و الصرف و الاشتقاق و نحوها علماً غير الآخر مع

ان الموضوع لجميع العلوم المذكوره هو الكلمه و الكلام لكن مع تغاير الحثيات و فيما نحن فيه يلزم على ما ذكره الخصم ان يكون الموضوع ذوات الأدله من حيث ذاتها و ذوات الأدله من حيث دلالتها.

و يرد عليه ثالثاً انه خلاف الظاهر حيث ان ظاهرهم ان لعلم الأصول موضوعاً واحداً كما ان الظاهر منهم كما مر انه الذات بوصف كونها دليلاً- و لو اسقط قيد الحثيه و جعل الموضوع هو الذات المجرده كما صنعه في الفصول حيث قال ان المراد بالأدله ذات الأدله لا هي مع وصف كونها أدله فكونها أدله من الأحوال اللاحقه لها فينبغي ان يبحث عنها أيضاً و ان كان لا يرد عليه المحذوران إلا- انه يرد ما مر من انه خلاف ظاهره إذا أراد انها كذلك عند الأصوليين و ان أراد الاصطلاح لنفسه دفعاً لمحذور خروج البحث عن دليليه الأدله عن الفن فيرده انه لا غبار عليه بعد إمكان جعلها من المبادئ التصديقيه.

و دعوى انه يزيد الكلام و البحث عنها في الفن عن البحث عن مسائله بكثير.

مدفوعه بأن الزيادة تضر في الاستطراديات لا في المبادئ كما يرد عليه أيضاً اشتراك علم الفصاحه و البلاغه بل و غيرهما من العلوم الادبيه معه في الموضوع بالنسبه إلى البحث عن ظاهر الكتاب و السنه فانه يصدق على البحث عنهما من حيث البلاغه و الفصاحه و اللغه و نحو ذلك انه بحث عن عوارض ذات الأدله فلم يتميز علم الأصول حينئذ عن سائر العلوم بموضوعه بل لم يتميز عن علم الكلام أيضاً لما عرفت من ان البحث عن الدليليه أيضاً من

باب مدينه العلم، ص: ٣٥

توابع علم الكلام فلا يمكن التميز حينئذ إلا باعتبار

الحيثيات حسب ما اشتهر بينهم من ان تمايز العلوم بتمايز الموضوعات و تمايز الموضوعات بتمايز الحيثيات فيجعل الموضوع لعلم الأصول بحيثيه الاستنباط و ان كان أيضاً لا يخلو عن تأمل. و من هنا ظهر ان من اعتبر الحيثيه المذكوره من جعل الموضوع ذات الأدله متحيثاً بحيثيه استنباط الأحكام منها إنما اعتبر تلك الحيثيه تميزاً للموضوع و ادراجاً لمبحث الاجتهاد و الترجيح بناء على انه فعل المجتهد في البحث عن الأدله لثلا- يخل حصر موضوع الأصول في الأدله أو يخرج عن الفن و يدخل في الاستطراديات كالبحث عن التقليد كما زعمه الفاضل التوني فتفصّى عن خروج البحث عنهما عن الفن (بجعل الموضوع عباره عن الأدله و الاجتهاد و الترجيح) فانه بناء على اعتبار الحيثيه المذكوره يدخل البحث عن الاجتهاد و الترجيح في علم الأصول مع عدم لزوم الاخلال في الحصر في الأدله الأربعة ضروره انه مع أخذ حيثيه الاستنباط و اعتبارها يكون البحث عن المستنبط و ما يتعلق به بحثاً عن العوارض الذاتيه فان الاستنباط و المستنبط و ان كان من الأعراض الغريبه لذات الأدله لأنها أعراض للمجتهد لا للأدله إلا انه بعد اعتبار حيثيه الاستنباط في الموضوع يصيران من الأعراض الذاتيه كما هو واضح فتدبره.

و أما ما تقدم من انطباق التعريف حينئذ عليه و موافقته له ففيه (أولاً) انه لا يجدى بعد عدم تحقق التمايز بالموضوع فان كلامهم كان في هذا المقام بناء على ان الميزان التمايز بالموضوع لا الميزان صدق التعريف و غيره كما ينبى عنه ما اشتهر من ان تمايز العلوم بتمايز الموضوعات. على ان القواعد الممهده للاستنباط إنما تكون قواعد أصوليه فيما كان البحث فيها عن العوارض الذاتيه للدليل و إلا فمجرد

كون الغرض من التمهيد الاستنباط مما لا يصلح ان يكون مميزاً.

و أما ثانياً فلأن مفاد التعريف ان يكون علم الأصول عبارته عما يستنبط بمعونته الأحكام الفرعية و قواعدها كما صرح به بعضهم. و يقتضيه تعريف علم الأصول بأنه العلم بالقواعد الممهده لاستنباط الأحكام الفرعية الشرعية عن أدلتها التفصيليه فيكون البحث عن دليله ما يستنبط بمعونته الأحكام خارجاً عن علم الأصول قطعاً ضروره توقف صحه ذلك الاستنباط على ثبوت اعتبار دليليته و المفروض ان علم الأصول هو العلم بذات تلك القاعده الممهده من حيث إنها قاعده ممهده لا العلم باعتبار تلك القاعده و دليليتها فيكون البحث عن دليليتها خارجاً عن فنّ الأصول و عليه فجعل الموضوع هو الذوات المتحيثه بالحيثه المذكوره لا يوافق التعريف. و أما ثالثاً فلأنه ينتقض بجميع القواعد الفقيهيه الفرعيه لأنها ممهده لاستنباط الأحكام الشرعيه فيقال في قاعده نفي الحرج المستفاد من قوله تعالى (وَمَا جَعَلْ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ) انها كبرى للحكم بنفي الحرج في الموارد الحرجيه الخاصه فيقال الحكم بنجاسه الحديد مثلاً موجب للحرج و كلما هو موجب للحرج منفي في الدين فالحكم بنجاسه الحديد منفي في الدين و في قاعده الطهاره مثلاً ان ابن آوى مما شك في طهارته و كلما يشك في طهارته فهو طاهر فابن آوى طاهر و هكذا الكلام في ساير القواعد الفقيهيه فيلزم ان يكون قاعدتي نفي الحرج و الطهاره و غيرها من المسائل الأصوليه بناء على ما ذكر فتأمل هذا كله بناء على اعتبار الأصول العمليه من باب العقل و العقلاء.

باب مدينه العلم، ص: ٣٦

الكلام في الأصول العمليه بناء على اعتبارها تبعداً

و أما بناء على اعتبارها من باب التعبد من الشارع و قيام الدليل النقلى عليها فذكر بعض

مشايخنا تبعاً لبعض مشايخه ان فيه وجهين: (أحدهما) كونها من المسائل الفرعية باعتبار إن التكلم فيها على هذا التقدير إنما هو في صحه الأخبار الداله عليها سنداً و ظهورها في ذلك دلالة. كالأخبار الناهية عن نقض النقيض بالشك مثلاً. و عليه فتكون متعلقه بنفس عمل المكلف بلا- واسطه و المسأله الأصوليه لا تتعلق بنفس العمل بل يكون بواسطتها معرفه حكم العمل فيكون التكلم في الاستصحاب مثلاً- عباره عن التكلم في حرمه نقض اليقين بالشك كالتكلم في كل حكم فرعى كلياً كان أم جزئياً كحرمه شرب النبيذ فيكون حال الأصول العمليه حال ساير القواعد الفقيهيه العامه المستفاده من الأخبار كقاعده نفى الحرج و الضرر في كونها من القواعد الفرعيه المتعلقة بالعمل و ان كان ربما يندرج تحت هذه القاعده مسأله أصوليه يجرى فيها الاستصحاب كاستصحاب حجيه إماره علم بحجيتها في زمان الحضور مثلاً و شك في حجيتها ذلك الزمان فانه لا يمنع ذلك عن كونها من القواعد الفرعيه إذ لا- دليل على حرمه جريان القاعده الفرعيه في بعض المسائل الأ-صوليه كما ينفي وجوب الفحص عن المخصص أو المعارض بقاعده الحرج التي لا- إشكال في كونها من القواعد الفرعيه و الحل ان اجراء القاعده الفرعيه هناك باعتبار كونه بنفسه محلاً للعمل لا- يرتاب في كون الحكم الثابت له من تلك الحثيه حكم فرعى و ان يتحقق بجريانه الحكم الأصولي.

و بتوضيح احسن ان مسائل الأصول العمليه كاستصحاب و نحوه من مسائل الفقه لأن موضوع الفقه هو فعل المكلف و موضوع علم الأ-صول أدله الفقه فما يبحث فيه عن عوارض أدله الفقه فهو من المسائل الأ-صوليه. و ما يبحث فيه عن عوارض فعل المكلف فهو من مسائل الفقه و

البحث فى الأصول العمليه و حجيتها يرجع إلى وجوب العمل ففى الاستصحاب يرجع لوجوب العمل بالحاله السابقه و فى البراءه إلى عدم الوجوب أو الحرمة و هكذا الباقي منها.

إن قلت ان النزاع فى حجيه الاستصحاب كالنزاع فى حجيه الخبر أو الكتاب أو الإجماع.

قلنا فرق بين المقامين فان حجيه الخبر تعرض الحجيه لنفس الخبر بالذات و العمل المكلف الدال عليه الخبر بالواسطه و هكذا الباقي بخلاف حجيه الاستصحاب فإنها لما كانت عباره عن وجوب العمل بالحاله السابقه كانت عارضه لنفس عمل المكلف بالذات. بلا واسطه شىء.

إن قلت ان حجيه الاستصحاب أيضاً عارضه لفعال المكلف بواسطه اليقين السابق و الشك اللاحق.

قلنا بعد حجيه الاستصحاب لا نحتاج إلا إلى تعيين موضوعه و ما ذكر إنما هو موضوع الاستصحاب و محله و مجراه كما انه يلزم تعيين الموضوع فى سائر المسائل الفقهييه كما فى تعيين موضوع الحج فاننا نحتاج إلى تعيين الاستطاعه فى محل وجوبه.

(و ثانيهما) كونها من المسائل الأصوليه باعتبار وجود خاصه علم الأصول فيها و هو اختصاص اجرائها فى الأحكام الكليه بالمجتهد و عدم حظّ للمقلد فيه و لو من جهه قدرته على إحراز موضوعه الذى هو الشك المستقر المتوقف على الفحص عن وجود الدليل فى المورد

باب مدينه العلم، ص: ٣٧

و عدم الظفر به فان اختصاص جميع المسائل الأصوليه بالمجتهد إنما هو من هذه الجبهه و إلا فجميع التكاليف المستفاده من الأدله مما يشترك فيها المجتهد و المقلد كما هو الحال فى زمان الحضور لكن لما كانت التكاليف مشروطه بالقدره بحكم العقل القاطع و العمل بالحكم الشرعى الأصولى مشروط بشروط لا يقدر العامى على احرازها فى هذه الأزمنه و ما شابهها اختص بالقادر على ذلك

و هو المجتهد لا غير فمثلا الاستصحاب سواء قلنا بأنه عباره عن حكم الشارع بالنهي و حرمة نقض اليقين السابق بالشك اللاحق أو قلنا بأنه عباره عن ان يكون حكماً شرعياً بوجوب البناء على الحاله السابقه فهو لا يختص بالمجتهد ابتداء و لم يكن مأخوذاً فى موضوعه الاجتهاد إلا- انه اختص به من جهه العوارض كعرفه عدم الدليل المعتبر على خلاف الحاله السابقه و عدم المعارض له و نحو ذلك كما إن وجوب العمل بخير الواحد المستفاد من آيه النبأ و غيرها لم يؤخذ فى موضوعه المجتهد و إنما اختص به من جهه العوارض كعرفه صحه السند و عدم المعارض و حجيه ظهوره و عدم صدوره تقيه و نحو ذلك و لو لم يجعل مدار التمييز بين علمى الأصول و الفقه على ذلك الاختصاص العرضى لصار جميع المسائل الأصوليه مسائل فقهيه فلا مناص عن جعل المدار على ذلك.

المراد من عدم قدره العامى على العمل بالمسأله الأصوليه

و ليس المراد مما ذكر من عدم قدره العامى على العمل بالمسأله الأصوليه انه لا يتمكن من ذلك قبل استنباطها من أدلتها خاصه فقط بل كما لا يتمكن من ذلك قبل استنباطها لها عن الأدله كذلك لا يتمكن منه بعد استنباط المجتهد لها من الأدله أيضاً بمعنى انه لو عرضها المجتهد على العامى بعد استنباطها لم يمكن له العمل بها فلو استنبط المجتهد من آيه النبأ و غيرها حجيه خبر الواحد و وجوب العمل به مثلا- و عرضه على العامى لم يتمكن من العمل به بعد لعدم تمكنه من فهم المراد منه و ان له معارضا أم لا و علاج المعارض على فرض وجوده فهذا كما ترى عجز عن نفس العمل به ضروره ان تعيين المراد و

المعنى و دفع المعارض غير مأخوذ فى اصل الحجيه بل هو مأخوذ فى العمل به فعلا و العامى غير متمكن منه كما عرفت.

و كذا الحال فى الأصول العمليه فانه لو فرض قطعيه دلالة الأخبار عليها فلا يتمكن العامى من العمل بها أيضاً لعجزه عن إحراز الموضوع و هو الشك المستقر الذى لم يتحقق إلا بعد الفحص عن وجود الدليل و عدم العثور عليه. و لا ريب إن هذا ليس عجزاً عن إثبات دلالة الأخبار على اعتبار الأصول العمليه و لا دخل له به بل هو عجز عن نفس العمل بعد الاستنباط و هذا بخلاف المسائل الفرعيه فانه لو استنبط المجتهد وجوب الفاتحه مثلاً من قوله " صلى الله عليه و آله " لا صلاحه إلا بفاتحه الكتاب و عرضه على العامى يتمكن من العمل به بلا إشكال.

و الحاصل ان كل حكم يتمكن العامى من العمل به بعد الاستنباط فهو من المسائل الفرعيه و كل حكم لا يتمكن من العمل به و لو بعد الاستنباط فهو من المسائل الأصوليه و قد عرفت ان الأصول العمليه من قبل الثانى لا الأول.

و أما ما ربما يقال من إن الميزان المذكور و ان كان يتم بالنسبه إلى مسأله حجيه خبر الواحد و نحوها إلا انه لا يتم فى الأصول العمليه فإنها ليست إلا فى مرتبه المدلول و المعنى و ليست بشىء مع قطع النظر عن الأخبار بخلاف خبر الواحد و نحوه فان له مع الغض عن آيه النبأ و نحوها تحققاً و موضوعاً فى الخارج فتكون هناك أمور ثلاثه نفس الخبر و الدليل

باب مدينه العلم، ص: ٣٨

الدال على اعتباره و الحكم الفرعى المستنبط منه بخلاف الأصول العمليه فلا يتحقق

فيها إلا- قسمان الأخبار أو غيرها من الأدله و الحكم الشرعى المستفاد منها، فلا يكون هناك أمر ثالث قائم بنفسه يكون أصلاً عملياً يدل على حكم شرعى فرعى فيلزم اتحاد الدليل و المدلول.

فمدفوع بأن أدله الأصول العمليه لها اعتباران فبملاحظه دلالتها على قاعده كليه ساريه فى جميع الموارد يسمى دليلاً و هذه الكليه المستفاد منها تسمى أصلاً عملياً يستنبط بمعونتها الأحكام الفرعيه فى الموارد المخصوصه فتكون هناك أيضاً أمور ثلاثه نفس الأصل العملى و هو الكليه المستفاده و هو نظير الخبر الواحد. و الدليل الدال عليه و هو الأخبار و هى نظير آيه النبأ بالنسبه إلى الخبر الواحد و الحكم المستنبط بها نظير الحكم المستنبط من الخبر الواحد و إلى ذلك أشار بعض الساده الأعاضم بقوله و ليس عموم لا تنقض اليقين بالشك بالقياس إلى أفراد الاستصحاب و جزئياته إلا كعموم آيه النبأ بالقياس إلى الأخبار الآحاد انتهى. و الحاصل انها بملاحظه إنها بمرتبه المدلول و المعنى و انطباقها على عمل المكلف فى الموارد الخاصه يكون مدلولاً و يصح أن يعد من القواعد الفقهييه و هذا المقدار الذى ذكرناه من اعتبار الحثيه يكفى فى التغاير بينهما دليلاً و مدلولاً.

إشكال صاحب الفصول و جوابه

و نظير ذلك إشكالا و جواباً ما فى الفصول من الإشكال فى عدّ الدليل العقلى دليلاً فان الدليل العقلى عباره عن المفردات العقليه كالاستصحاب و اصل البراءه و المسائل عباره عن إثبات حجيتها و وجوب العمل بها فلا محذور. و ما ربما يستشكل أيضاً بمنع كون ما ذكر أى اختصاصها بالمجتهد ميزانا لجعلها من المسائل الأصوليه كيف و إلا يلزم الحكم بدخول جمله من المسائل الفقهييه فى علم الأصول فإنها مما لا ينتفع بها غير المجتهد

كمسائل القضاء و الحدود و نحوهما و قاعده الطهاره و الحليه فى الشبهات الحكيمه و نحوها أما الأولان فلكونهما من وظيفه المجتهد و أما الباقي فلعدم تمكن العامى من العمل بها لعجزه عن إحراز الموضوع و هو الشك المستقر فيها مع ان شيئاً منها ليس من المسائل الأصوليه.

و يمكن دفعه بأن التكليف فى الأوليين قد اختص فى اصل الشرع بالنبى " صلى الله عليه و آله " و الوصى " عليه السلام " و نوابهما فلا يكون وظيفه لغيرهما فى اصل الجعل الشرعى حتى فى زمان الحضور فيكون كالتكاليف المختصه بطائفه دون طائفه و كالتكاليف المختصه بالرجال أو بالنساء و مثل ذلك مما لا- معنى للنقض به كما هو واضح و أما أصاله الطهاره و الحليه فمرجعهما إلى البراءه و الإباحه و قد عرفت ان البحث فيهما من علم الأصول للخاصيه المذكوره.

و ربما يلتزم بدخولهما فى الفقه لوجهين أحدهما ان نفس الطهاره و الحليه من الأحكام الفرعيه و ثانيهما اختصاصهما بأشياء خاصه من غير ان يكون لهما جهه عموم فى جميع الأشياء.

و يمكن ان يقال ان الالتزام بكل من هذين الوجهين مؤكد للنقض فانه مع كونهما من الفقه لاحظ للعامى فيها و لو بعد الاستنباط من الأدله لعجزه عن إحراز الموضوع فيهما و هو الشك المستقر كما عرفت فتدبر أو لأن هذا الميزان إنما يجعل ميزاناً بعد عدم إمكان التمييز بالموضوع و مقتضى ميزان الموضوع كون القاعدتين من الفروع فلا عبره حينئذ بميزان الخواص فتدبر.

باب مدينه العلم، ص: ٣٩

فى أن للمسأله الأصوليه وصفاً هيولانياً

و قال بعضهم ان لمسأله الأ-صول العمليه وصفاً هيولانيا قابلاً للاندراج تحت مسائل علم الأصول و علم الفقه و علم الكلام و يختلف ذلك باختلاف غرض المعنون و قال

فى توضيحه إن الأمر بالعمل بشىء يتصور على وجوه ثلاثة ...

(أحدها) ان يراد به تطبيق العمل على ذلك الشىء من الحركة و السكون و الاجتماع و الافتراق و بعباره أخرى يراد به عمل الجوارح و ذلك كالأمر بعمل الصلاه و الزكاه و الصوم و النكاح و البيع و أمثال ذلك من العبادات البدنيه و المعاملات حيث ان المراد من العمل بجميع ذلك هو ايجادها فى الخارج بعمل الجوارح حركه و سكونا اجتماعا و افتراقا فيكون ذلك من المسائل الفقهيہ المتعلقة بالعمل بلا واسطه.

(و ثانيها) ان يراد به الأخذ به و جعله دليلا و حجه و يستعان بها لاستنباط الأحكام الشرعيه و هذا فى الحقيقه تعليم و إرشاد إلى مدرک الحكم و طريق استنباطه كالأمر بالعمل بخبر الواحد و امثاله من الأدله فان الأمر بالعمل به إنما يراد به الإرشاد إلى استنباط الفروع منه الفقهيہ و معلوم ان العمل بذلك اى العمل بالصلاه و نحوها فهذا يكون من المسائل الأصوليه بلا إشكال لعدم تعلقه بالعمل بلا واسطه بل بواسطه تعلق مدلوله بالعمل بعد الاستنباط.

(و ثالثها) ان يراد به معنى هيولانى قابل لأن يراد به أخذ المعنيين الأوليين و ان يراد به معنى ثالثاً و هو الاعتقاد بذلك الشىء و ذلك كالأمر بقاعده نفي الحرج مثلا فانه قابل للاندراج فى مسائل أحد العلوم الثلاثة و يتشخص كل عن الآخر بقصد المعنون و الكاشف عنه عنوانه فى أحد العلوم فان عنون فى علم الأصول فيصير ذلك قرينه على إن المقصود تعليم مدرک الحكم و إرشاد طريق الاستنباط فان البحث فيها حينئذ إنما هو ليتوصل بها إلى إثبات حجيه خبر الواحد أو الظن المطلق أو عدم وجوب الفحص إذا

أدى إلى الحرج فيقال انه لو وجب تحصيل القطع بالأحكام أو بعدم المعارض أو الاحتياط لزم الحرج و هو منفي في الدين فيجوز العمل بخبر الواحد الظني أو الظن المطلق فيتولد من البحث عن مسأله أصوليه و هو حجيه الخبر أو الظن المطلق فتصير تلك القاعده إما من مسائل الأصول أو من المبادئ التصديقيه له من حيث ان التصديق بالخبر أو بالظن المطلق يتوقف على التصديق بها و حيث لم تتبين في علم آخر فتبين في علم الأصول و ان عنوان في الفقه فيصير ذلك قرينه على ان المقصود تطبيق العمل عليها فالبحث عنها حينئذ إنما هو لبيان طريق عمل المكلف و انه إذا عسر عليه الوضوء ينفيه عملاً بتلك القاعده فيتيمم أو يحكم بوجوب التيمم الذي يتعلق بالعمل بلا واسطه فيكون من مسائل الفقه و إذا عنوان في الكلام يصير ذلك قرينه على إرادته بيان وجوب الاعتقاد فالبحث عنها إنما هو لإثبات كفايه الاعتقاد الظني لو أدى تحصيل الاعتقاد القطعي إلى الحرج فيكون من مبادئ علم الكلام و كذلك الكلام في قاعده نفي الضرر بل و يطرد الحكم إلى البراءة و الاشتغال و التخيير و الاستصحاب بتقريب انه إن عنوانت في الأصول فيكون من علم الأصول لأن الغرض من عنوانها بيان طريق الاستنباط و تعليم انه من جمله مدارك الحكم و مما يمكن ان تستنبط به أحكام كثيره و ان عنوانت في الفقه فالمقصود منه بيان تطبيق العمل من الحركات و السكّنات عليها إذ المراد منها حينئذ بيان الأحكام الفرعيه و ان عنوانت في الكلام فالمراد بها بيان لزوم الاعتقاد بنبوه النبي السابق حتى يثبت خلافه فتكون من مبادئ علم الكلام فالأصول العمليه سواء

قلنا باعتبارها من باب العقل أو

باب مدينة العلم، ص: ٤٠

من باب التعبد لها حيثيات و اعتبارات يصح ان تجعل بلحاظ كل منها موضوعا لعلم غير ما تجعل بلحاظه موضوعا لعلم آخر و هذا مما لا- غرو فيه ألا- ترى ان الكلمه و الكلام يبحث عنهما فى علم النحو من حيث الأعراب و البناء و فى علم الاشتقاق من حيث التكلم عن المشتق و المشتق منه و فى علم الصرف من حيث التكلم فى الابنيه و الاعلال و فى علم المعانى و البيان البديع من حيث التكلم فى الفصاحه و البلاغه و محسنات الكلام إلى غير ذلك و بذلك البيان يظهر ضعف ما ذكره بعضهم بعد بيان الوجه فى كون الاستصحاب قاعده فقهيه من انه ربما يندرج تحت هذه القاعده الفقهيه مسأله أصوليه يجرى فيها الاستصحاب قاصداً به ان الاستصحاب الجارى فى الشبهات الحكيمه الفرعيه التى محل الكلام و ان كان مقتضى هذا الوجه كونه من القواعد الفقهيه إلا- انه ربما يندرج فيها الاستصحاب الجارى فى باب الألفاظ الذى لا خلاف فى كونه من المسائل الأصوليه كاستصحاب العموم و الاطلاق و بقاء المعنى اللغوى و استصحاب عدم المعارض للدليل الشرعى و نحو ذلك و يحتمل ان يرد بالاستصحاب المندرج استصحاب حجيه ما علم حجيته فى زمان الحضور لو شك فى حجيته فى زمان الغيبه.

و وجه الضعف انه بناء على ما تقدم من ان له معنى هيولانياً لا معنى للاندرج المذكور بل هو فى حال كونه من المسائل الفقهيه بالاعتبار المذكور يكون من المسائل الأصوليه بالاعتبار الآ-خر و كل منهما مباين للآخر لتغاير الاعتبار و لا يتفاوت الحال فى ذلك بين كون المورد

والمجرى من المسائل الفرعية و بين كونه من المسائل الأصوليه. و من هنا يظهر ضعف ما ذكره النراقي من انه إن جرى فى المسائل الفقهيّه فهو منها و ان جرى فى الأصوليه فهو منها و ذلك لما عرفته من انه ان لوحظ باعتبار الاستنباط فهو من الأصول جرى فى المسائل الفقهيّه أو فى المسائل الأصوليه و ان لوحظ باعتبار تطبيق العمل عليه فهو من الفقه جرى فى المسائل الأصوليه أو فى المسائل الفقهيّه فالنسبه بين النراقي و بين ما حققه ذلك البعض عموم من وجه فما ربما يتخيل رجوعهما إلى قول واحد واضح الفساد و ان كانا متشاركين فى الضعف و عدم قيام بينه و لا شاهد على اعتبار هذه الاعتبارات و الحثيات فى المقام و لا يساعد عليه كلام أحد من الأعلام فالأقوى إذن عده من المسائل الأصوليه بناء على ان الموضوع هو ذات الأدله أو من المبادئ التصديقيه له مطلقا بناء على ان الموضوع لعلم الأصول هو الموصوف مع الوصف أى الدليل بما هو دليل و لعله الأظهر.

البحث عن حجيه الاستصحاب فى الألفاظ

بقى هنا شىء و هو انه هل يكون البحث عن حجيه الاستصحاب فى الألفاظ لإثبات وضعها سواء كان فى الموضوعات المستنبطه كأصالة عدم النقل و الاشتراك أو فى الموضوعات الصرفيه من علم الأصول لأنه بحث عن الحجيه فانه يبحث فيه عن ان الاستصحاب بناء على اعتباره من باب الظن الخاص و الأخبار يكون حججه فى الموضوعات المستنبطه فلو شك فى كون لفظ منقولاً أو مشتركاً فينبى بأصالة عدم و مثله الكلام فى الاستصحاب الجارى لإثبات المرادات كأصالة عدم التخصيص و التقييد و عدم القرينه و نحو ذلك فان البحث فيها بحث عن الحجيه و

قد يبطل حججه تلك الاستصحابات لأنها من الأصول المثبتة التي لا تعتبر بناء على اعتبارها من باب التعبد و الأخبار أو ان حجيتها ثابتة معتبره بناء على اعتبارها من باب الظن و الحق ان

باب مدينه العلم، ص: ٤١

اعتبارها من باب بناء العقلاء عليها لا من باب الاستصحاب حتى يفصل ذلك التفصيل فيها و انها من مباحث الألفاظ في علم الأصول.

الأصول العمليه الجاربه في الأحكام الجزئيه

و أما الأصول العمليه الجاربه في الأحكام الجزئيه و الموضوعات الخارجيه.

فالظاهر كما اعترف به جماعه من الأجله ان البحث فيها من المسائل الفقهيه سواء جعل مدركها العقل أو الأخبار لأنه على الثاني أى إذا كان مدركها الأخبار يكون البحث عنها كالبحث عن سائر القواعد الكليه الجاربه في الشبهات الموضوعيه كأصالة الطهاره و عدم الاعتناء بالشك بعد الفراغ أو بعد تجاوز المحل و أما على الأول اعنى إذا كان مدركها العقل يكون البحث عنها كالبحث عن سائر الإمارات كيد المسلمين و سوقهم و الغلبه و البينه و غير ذلك و السير في جعله من المسائل الفقهيه في تلك الصوره على كل من الوجهين هو وجود خاصه الفقه فيه و صدقها عليه و هو اشتراك المفتى و المستفتى في التمسك به بعد تنقيحه و ثبوت حججه و من المعلوم انه يجوز للمستفتى بعد ثبوت حجيتها التمسك بها مثلاً- يصح للمستفتى ان يتمسك باستصحاب حيويه زيد و بقاء رطوبه الثوب و براءه ذمته من وجوب الصلاه عليه عند الشك في الكسوف و نحو ذلك و هذا بخلاف المسأله الأصوليه. فإنها مما لاحظ للمقلد في التمسك بها لكنه مع ذلك لا يخلو عن تأمل نظراً إلى انه من المستبعد جداً اختلاف مسائل الأصول العمليه مع وحده معناها

و وحده دليلها عقلاً أو نقلاً في الاندراج تحت أحد العلمين لسبب اختلاف موردها و ذلك لوضوح ان اختلاف المورد مما لا ربط له بذلك سواء جرت في الأحكام الكلية أو في الموضوعات الجزئية كما إن الدليل عليها على أى تقدير هو العقل أو النقل لم يختلف بين الموردين و على هذا فكيف يدعى اختلافها لسبب اختلاف المورد في الاندراج في أحد العلمين فيحتاج إلى عنوانه و البحث عنه في كل من العلمين مع انه ليس له إلا- معنى واحد و ليس له إلا- دليل واحد أ لا ترى أن البحث عن حجيه خبر الواحد من المسائل الأصوليه سواء كان في الأحكام أو في الموضوعات مع استدلالهم بآيه النبأ على حجيته مطلقاً فتأمل.

و الحاصل ان عندهم للأصول العمليه جهتين من الكلام (إحداهما) في الحجيه من حيث هي و هذه الجهه قد عرفت ان لها عنواناً واحداً كما إن لها معنى واحداً و دليلاً واحداً لا- نظر له إلى المورد و المجرى و هذه الجهه هي التي يتكلم فيها من حيث الاندراج في علم الفقه أو في علم الأصول. و أخرى في مجرى من انه أما أحكام كليه أو موضوعات جزئيه و من المعلوم ان اختلاف المورد و المجرى لا يوجب اختلافه اندراجاً في أحد العلمين فالحق انه من علم واحد و لا يضر اختلاف المورد.

الأصول العمليه الجاربه في المسأله الأصوليه

و أما الأصول العمليه الجاربه في المسأله الأصوليه كاستصحاب العموم فيما لو شك في التخصيص أو حجيته بعد العلم الإجمالى بالمخصص كما عن بعضهم التمسك به فلا إشكال في كونه تابعا له في الحكم و كونه من المسائل الأصوليه و لو على القول باعتباره من باب الأخبار إذ لا ربط

لها بالفروع الفقيهيه و لا حجه و لا مجرى.

باب مدينه العلم، ص: ٤٢

مراتب الفقه

الاجتهاد - الإفتاء - القضاء - النيابة عن الإمام فى تدبير شئون الرعيه

اشاره

ان الفقيه له مراتب أربعه:

الأولى الاجتهاد: و هو ملكه استنباط الأحكام الشرعيه عن أدلتها التفصيليه و بهذه المرتبه يترقى من حضيض التقليد إلى درجه الاجتهاد و يسمى بهذه المرتبه مجتهدا.

و الثانيه مرتبه الفتيا: و هى أخباره عن أحكام الله الشرعيه بما يجده فى أدلتها التفصيليه مثل قوله الصلاه واجبه و سجده السهو واجبه و الخلو بالأجنبيه مكروه و الغيبه حرام و نحو ذلك مما هو مشحون به كتب الفتاوى كالمسائل العمليه و نحوها و يسمى بهذه المرتبه مفتى.

و الثالثه مرتبه القضاء: و هو إنشاء و إلزام بما تقتضيه الأسباب الشرعيه مثل الإلزام بأداء الدين و فسخ النكاح أو ثبوت الملك و نحو ذلك و يسمى بهذه المرتبه قاضى. و توضيح يطلب مما ذكرناه فى القضاء. و الرابعه مرتبه النيابة عن الإمام فى الزعامه و السلطنه على الأمور: و هى مرتبه تدبيره شئون الرعيه الدنيويه و الأخرويه و تفويض السياسه العامه و رعايته للمصالح و دفعه للمفاسد و قمع الجناه و قتل الطغاه و حفظ الثغور و يسمى بهذه المرتبه حاكم الشرع و المرجع الدينى.

و من هنا يظهر لك ان النبى " صلى الله عليه و آله " و الأئمه " عليهم السلام " ما صدر منهم بمقتضى امامتهم لا يجوز لأحد الاقدام عليه إلا- إذا ثبت له الإمامه أو النيابة العامه. و ما صدر منهم بعنوان انه حكم الله تعالى فيعمل به كل أحد عند تحقق موضوعه فقوله " صلى الله عليه و آله " (من احيا ارضا فهى له) أو قولهم " عليهم السلام " (ما كان لنا فهو لشيعتنا) ان كان بمقتضى امامتهم فلا يجوز لأحد ان

يحيى ارضاً إلا بإذن إمام عصره أو نائبه و لا ان يأخذ من مال الإمام إلا بإذن إمام عصره أو نائبه و ان كان بمقتضى انه حكم الله تعالى قد بينه لعباده. جاز ذلك لكل أحد و لا حاجة ان يستأذن من إمام عصره أو نائبه.

الفرق بين المجتهد و المفتى و المرجع الدينى

ثم انه قد تداول بين الفقهاء استعمال لفظ المجتهد. و الفقيه. و المفتى و المرجع الدينى و الزعيم الدينى و الفرق بينها واضح فان من تعلم علم الفقه باعتبار انه يعمل بالأدلة الظنيه المعتمده الداله على الحكم الواقعى يسمى مجتهداً لأن الاجتهاد استفراغ الوسع لتحصيل الظن بالحكم الشرعى الفرعى. و باعتبار انه يعلم بالأحكام الشرعيه الفرعيه الظاهريه عن أدلتها التفصيليه يطلق عليه الفقيه. لأن الفقه هو العلم بالأحكام الشرعيه عن أدلتها التفصيليه فظهر من هذا انه لا يصح إطلاق المجتهد بالقياس إلى الأحكام الظاهريه لأنه عالم بها على سبيل اليقين. و لا يصح إطلاق الفقيه عليه بالنسبه إلى الأحكام الواقعيه لأنه منسب باب العلم بها إلا إذا علم بها و باعتبار انه يفتى و يخبر عن حكم الواقعه و يسمى مفتياً و باعتبار انه يرفع الخصومه بحكمه يسمى قاضياً و حاكماً و باعتبار انه يتولى شئون المسلمين فى أمور الدنيا و الدين و يسمى إماماً و مرجعاً دينياً و زعيماً روحياً.

باب مدينه العلم، ص: ٤٣

الفقه المقارن

قد شاع فى هذا الوقت التعبير بعلم الفقه المقارن و يراد به هو العلم بالآراء المختلفه فى حكم المسأله الشرعيه و دليل كل رأى فيه و بيان ما هو الحق منها بالبرهان و عند المتقدمين يعبرون عنه بعلم الخلاف أو الخلافيات و لا ريب فى ان الاطلاع على الآراء المختلفه فى المسأله الواحده مع معرفه المصدر لكل منها يكسب الإنسان بصيره فيها و قد قلت فى عدّه مناسبات ان الحقيقه لا زالت تبرق و تظهر من تصادم الأفكار و عن كتاب القضاء عن المبسوط للشيخ الطوسى " رحمه الله " عند ذكره للعلوم التى يتوقف عليها الاجتهاد ما لفظه (و أما

الخلاف فهو متداول بين الفقهاء يعرفونه حتى أصاغرهم انتهى) ثم إن البحث في ذلك على أنواع ثلاثة:

أحدها أن يكون خاصاً في آراء الفقهاء لمذهب واحد كأن يقتصر فيه على بيان الآراء في الحكم الشرعي للمسألة الفقهييه للمذهب الجعفري فقط أو المالكي فقط.

ثانيها ان يكون عاما للمذاهب الإسلاميه الأخرى بأن يتعرض فيه لمذاهب أخرى غير مذهب امامه و الكتب التي إلفت عندنا من قديم الدهر في هذا الموضوع و ان كانت كثيره جدا بل لعل كل كتاب فقهي استدلالى لا يخلو البحث في بعض مسائله عن ذلك إلا أن أهمها كتاب الخلاف للشيخ الطوسى " رحمه الله " المتوفى سنه ٤٦٠ هـ. المطبوع عدّه طبعات في إيران و الظاهر انه أول كتاب ألف في هذا الموضوع للاماميه. و كتاب المختلف للعلامه الحلى المتوفى سنه ٧٢٦ هـ المطبوع في إيران إلا- إن احسنها و اوسعها مؤلفه التذكرة المطبوع في إيران و في النجف الأشرف بعض أجزاءها. و نجد ذلك في كتاب الإمام الشافعى (الأم) و كتاب الإمام الطبرى (اختلاف الفقهاء) و البيهقى فى كتابه (الخلافيات). ثالثها ان يكون البحث فى المسألة الفقهييه عن الحكم الشرعى و مقارنته بالقانون المدنى فيها و مقدار مخالفته و موافقته له و بيان ما تقتضيه المصلحه العامه و متطلبات الحياه و قد تكفلت بهذا البحث كليات الحقوق و يقال ان أول من اقترح دراسه الفقه المقارن بين المذاهب الإسلاميه فى كليه الشريعه الإسلاميه فى الأزهر فى الدراسه للسنة الرابعه هو الشيخ المراعى " رحمه الله " و لنا معه بعض المطارحات فى التفسير و جوابه عليها و جوابنا عليه نشرتها الصحف و طبعت فى ضمن نظرات و تأملات. و ما بين النجف الأزهر.

أقسام الفقهاء

ينقسم الفقهاء إلى

الأول الفقهاء الصحابيون: وهم من لقي رسول الله " صلى الله عليه و آله " و آمنوا به و لازموا حتى عرّفوا بالفقهاء و أما من عاصر الرسول " صلى الله عليه و آله " و لم يلقه فلا يسمى صحابياً حتى لو كان فقيهاً و انما يعتبر من التابعين إلا إن الكثير منهم انصرف إلى أمر معاشه عن الاشتغال بالفقه و منهم من لم تتوفر فيه القريحه الفقيهيه و ذكر أرباب السير أن منهم المكثري في الفتوى كالامام علي " عليه السلام " و زيد بن ثابت و عبد الله بن عباس و عبد الله بن عمر و منهم المقل في الفتوى كالامام الحسن " عليه السلام " و أبي عبيده الجراح و منهم المتوسط في الفتوى كأبي بكر و انس بن مالك و أبي سعيد الخدرى و كانوا كلهم في المدينه المنوره ثم تفرقوا بعد التوسع في الفتح و اسناد الولايه و القضاء إليهم.

الثانى ما يسمى بالفقهاء التابعين: وهم من لقي الصحابه و اخذ منهم و عصرهم متداخل في عصر الصحابين و العصر الذى انفردوا به عن الصحابين قصير جدا قيل و كان نهايته قبل نهايه دوله بنى أميه.

الثالث ما يسمى بالفقهاء الأراييين مفرده (أرايى) نسبه إلى (أرايى): و هم الفقهاء الذين يبحثون في مسائل فرضيه يستبعد حدودها و يحكمون فيها بحسب رأيهم فيقولون (أرايى لو كان الأمر كذا فما كان الحكم) و قد كثر إطلاق هذا اللفظ على فقهاء العراق من أهل الراي.

الرابع ما يسمى بالفقهاء الواقعيين: و هم الذين يقصرون الفتوى على المسائل الواقعيه و هى التى اشتملت على ذكرها الآيات القرآنيه أو السنه.

الخامس ما يسمى بالفقهاء المتقدمين: و

هم الفقهاء الذين كانوا قبل سقوط بغداد بيد المغول سنة ٦٥٦ هـ اعنى ما كانوا قبل منتصف القرن السابع.

السادس ما يسمى بالفقهاء المتأخرين: وهم الذين كانوا بعد سقوط بغداد سنة ٦٥٦ هـ حتى اليوم.

السابع ما يسمى بالفقهاء المعاصرين: وهم من أدرك المتكلم أو المؤلف زمانه فان ذلك المتكلم أو المؤلف يحق له ان يعبر عن الفقيه الذى فى زمانه بالمعاصر.

الثامن ما يسمى بالفقهاء المطلقين: و الفقيه المطلق هو الذى له ملكه الاجتهاد فى جميع مسائل الفقه و قد يطلق على من رجع فى استنباط الأحكام الشرعيه للأدله التفصيليه كالكتاب و السنه و الإجماع و العقل فى مقابل الفقهاء المقلدين و هم الذين قلدوا من سبقهم من المجتهدين و انحصر اجتهادهم فى فتاواهم و يسمون أيضاً بالفقهاء فى المذهب و يسمون من كان منهم يفصل ما أجمل من قول مرجع تقليده أو يبين ما أبهم منه بأصحاب التخريج.

التاسع ما يسمى بالفقهاء المتجزئين: و الفقيه المتجزئ هو الذى له ملكه الاجتهاد فى بعض مسائل الفقه دون بعض و يقابله الفقيه غير المتجزئ و قد يعبر عنه بالمطلق كما تقدم.

العاشر ما يسمى بالفقهاء المحدّثين و الاخباريين: و هم الذين يعتمدون على الأدله النقليه دون الأدله العقليه و لا يعتبرون علم الأصول و يقابلهم الفقهاء الأصوليون و هم الذين يعتمدون عليها و يأخذون بعلم الأصول هذا اصل الاصطلاح و لكن عند الشيعة الاختلاف بين الأصوليين و المحدّثين قد تجاوز ذلك. و قد ألفت فى ذلك جدنا كاشف الغطاء " رحمه الله " كتاباً فيما اختلف فيه الأصوليون و الاخباريون.

باب مدينه العلم، ص: ٤٥

الحادى عشر ما يسمى بالفقهاء السلفيين: و هم الفقهاء الذين دعوا للمذهب السلفى و الرجوع فى

معرفة الأحكام الشرعية إلى مصادرها الأصلية من الكتاب و السنة و نحوها و حاربوا التقليد و شددوا النكير على الجمود على الرجوع لفتاوى الفقهاء. الثاني عشر ما يسمى بأصحاب الرأى: و هم أصحاب الرأى و القياس و الاستحسان و هم الذين يبحثون عن علل الأحكام الشرعية و مناطاتها و يحكمون على طبقها و لم يحجموا عن الفتوى برأيهم عند فقد النص الواضح و كان أكثر فقهاء العراق منهم و يسمون بأهل مدرسه الرأى و يقابلهم أهل الظاهر و هم الفقهاء الذين لا يفتون بالرأى مع وجود الظواهر من كتاب أو سنه و نحوها و كان أكثر أهل الحجاز منهم و يسمون بأهل مدرسه الحديث و يروى فى هذا الباب ان سعيد بن المسيب قال لربيعة ابن عبد الرحمن المتوفى سنه ١٣٦ هـ لما سأله عن عله الحكم أ عراقى أنت؟

الفقهاء للأئمه "عليهم السلام"

قد ذكر الكشى ان العصابه قالوا بأن أفته الأولين سته كانوا من أصحاب الباقر "عليه السلام" و الصادق "عليه السلام" و هم زراره. و معروف بن خربوذ. و بريد. و ابو بصير الاسدى. و الفضيل بن يسار. و محمد بن مسلم الطائفى قالوا وافقه السته زراره و قال بعضهم مكان (أبى بصير الاسدى) أبى بصير المرادى و هو ليث بن البخترى.

ثم ذكر الفقهاء من أصحاب الإمام الصادق "عليه السلام" خاصه و عددهم سته: جميل بن الدراج. و عبد الله بن مسكان. و عبد الله بن بكير. و حماد بن عيسى. و حماد بن عثمان. و أبان بن عثمان. و زعم أبو إسحاق الفقيه و هو ثعلبه بن ميمون ان افقه هؤلاء جميل بن الدراج.

ثم ذكر الفقهاء من أصحاب الإمام موسى بن جعفر "عليه السلام" و

ولده الرضا " عليه السلام " و عدددهم سته منهم يونس بن عبد الرحمن. و صفوان بن يحيى بياع السابري. و محمد بن أبي يعمر. و عبد الله بن المغيرة. و الحسن بن محبوب. و احمد بن محمد بن أبي نصر. و قال بعضهم مكان الحسن بن محبوب الحسن بن علي بن فضال. و فضاله بن أيوب و قال بعضهم مكان فضاله عثمان بن عيسى وفاقه هؤلاء يونس بن عبد الرحمن و صفوان بن يحيى انتهى ما ذكره الكشي.

عَدَمُ إِطْلَاقِ الْفَقِيهِ عَلَى النَّبِيِّ " صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ "

لا يصح إطلاق الفقيه بالمعنى الاصطلاحي على النبي " صلى الله عليه و آله " لأن علمه " صلى الله عليه و آله " بالأحكام الشرعية الفرعية لم يستند إلى النظر والاستدلال بل هو بالوحي المبين. و أما الأئمة " عليهم السلام " فقد يطلق عليهم الفقهاء أو يسمى أحدهم بالفقيه بمعناه العرفي العام و هو مطلق معرفه الأحكام الشرعية سواء كانت عن دليل تفصيلي أم عن غيره. و تسميه الإمام موسى بن جعفر " عليه السلام " بالفقيه بهذا المعنى عند الشيعة و أما عند أهل السنة فاطلاقهم الفقهاء على الأئمة بالمعنى الاصطلاحي.

باب مدينة العلم، ص: ٤٦

الفصل الثاني في موضوع علم الفقه و شرح موضوع العلم و وجه التمييز به و الدليل على وجوده

الموضوع لكل علم

إشارة

الأمر الثاني من الأمور التي تذكر في مقدمات العلوم هو بيان موضوع العلم و إنما ذكره باعتبار أنه يرون إن تمايز العلوم في نفسها و ذاتها بحسب تمايز موضوعاتها لأنه هو المبحث عن احواله في العلم بخلاف التمييز بالتعريف فانه إنما يكون بحسب الآثار المرتبه عليه. و لأنه كما تقدم بمنزله مطلب (هل) حيث انه بمعرفة الموضوع يعرف وجود العلم. و مطلب هل لا بد منه قبل الشروع في الشيء إذ الشيء لا يشرع فيه ما لم يعلم بوجوده. و أيضاً ان جهة وحده مسائل العلم أولاً و بالذات هو الموضوع إذ فيه اشتراكها و به اتحادها و إذا عرف جهة اتحادها أحاط بها إجمالاً بحيث إذا قصد تحصيل تفاصيلها لم ينصرف الطلب عما هو منها إلى ما ليس منها (و تحقيق ذلك) كما استفدناه من كلمات القوم ان كمال النفس الانسانية بقوتها الادراكية، و القوه الادراكية إنما تحصل بمعرفة حقائق الأشياء و أحوالها بقدر الطاقة البشرية و لما كانت حقائق الأشياء و أحوالها متكررة متنوعه. و كانت معرفتها مختلطه غير مستحسنه و

متعسره اقتضى حسن التعليم و تسهيله ان تجعل مضبوطة متميزه فتصدي لذلك العلماء الأوائل و وضعوا الحقائق و بحثوا عن أحوالها المختصه التي هي الأغراض الذاتيه لها و اثبتوها لها بالأدله فحصلت قضايا كسيه محمولاتها اغراض ذاتيه لتلك الحقائق سموها بالمسائل، و أدلتها و تعاريف ما يتعلق بها سموها بالمبادئ، و تلك الحقيقه المبحوث عن أحوالها سموها بالموضوع فصارت عندهم كل طائفه من الأحوال متشاركه فى موضوع علما منفردا ممتازاً فى نفسه يفرد بالتدوين و التسميه و التعليم نظراً إلى ما لتلك الطائفه من المسائل المتكثره المختلفه فى المحمولات من الاتحاد فى جهه الموضوع و الاشتراك فيه على الوجه المذكور و أصبحت علومهم بالحقائق و أحوالها متميزه فى انفسها بموضوعاتها و سلكت الأواخر أيضاً هذه الطريقه فى علومهم ثم قد تتحد المسائل من جهات أخرى كالمنفعه و الغايه و نحوها و يؤخذ لمجموع تلك المسائل من بعض تلك الجهات ما يفيد تصورهما إجمالاً من حيث اختصاصها بها قال بعضهم فيكون ذلك حداً للعلم ان دل على حقيقه سماه الذى هو المركب الاعتبارى كما يقال هو علم يبحث عن كذا أو علم بقواعد كذا و إلا فرسماً كما يقال هو علم يقتدر به على كذا أو يحترز به عن كذا أو يكون آله لكذا فظهر ان الموضوع هو جهه وحده مسائل العلم الواحد نظراً إلى ذاتها و ان عرضت عليها جهات أخرى كالتعريف و الغايه.

لا يقال على هذا يكون العلم متعدداً بتعدد الموضوعات التي هي مقومات المسائل فلم لم يجعل العلم متعدداً بتعدد المحمولات مع إنها مقومات للمسائل أيضاً بأن يكون البحث عن بعض الأغراض الذاتيه علما و عن البعض الآخر علماً آخر مع اتحاد الموضوع

و يجعل المميز هو القدر الجامع بين المحمولات بل ان هذا اقرب بناء على كون الموضوع بمنزله المادة لتوارد الأعراض عليه كما تتوارد الصور على المادة و المادة مأخذ للجنس و الأعراض الذاتيه بمنزله الصورة و هي مأخذ للفصل الذى به كمال التمييز (لأنه قد قيل) انه

باب مدينه العلم، ص: ٤٧

لا ضبط للأعراض و لا حصر لها بل لكل أحد أن يثبت ما استطاع فلا ينضبط أمر الاتحاد بين المسائل فى العلم و الاختلاف بينها فيه.

و لا يخفى ما فيه فانه لهم ان يفرضوا فائده خاصه لعنوان جامع بين عدده أعراض كالاعراب و البناء و يطلبوا المسائل المحصله لها إلا أن يقال ان هذا لا يتيسر لنا فى سائر العلوم لعدم وجود القدر الجامع بين أعراضها فان أعراض العدد لعلم الحساب لا قدر جامع بها كيف و الأعراض بينها تباين و اختلاف و تكثرت بحيث يعسر جمعها فى كلى واحد. و إلا لو أمكن ذلك صح أن يجعل ذلك العنوان أيضاً مميزاً للعلم فلو فرضنا لعلم الفلسفه قدر جامع بين محمولات مسائله صح ان يجعل مميزاً أيضاً كموضوعه. و أما حديث المادة و الصورة فهو غير صحيح لأن كلا من الموضوع و المحمول جزء مادي من المسأله و إنما الجزء الصورى لها هو الحكم على ان الكلام ليس فى المسأله و إنما فى المركب الاعتبارى الذى هو العلم و لا خفاء فى ان المسائل ماده للعلم و مرجع الصورة إلى جهه الاتحاد إذ بها تصير المسائل علماً واحداً.

الدليل على لزوم وجود الموضوع لكل علم

ان الكلام فى موضوع علم الفقه يستدعى الكلام فى مقامات ثلاثه:

الأول: فى الدليل على لزوم وجود الموضوع لكل علم.

الثانى: فى تعريف الموضوع لكل علم.

الثالث: فى

بيان ما هو موضوع علم الفقه.

أما الكلام فى المقام الأول فنقول ان الدليل على وجود الموضوع للعلم هو ما ذكره علماء الفلسفه و الحكمه و أشرنا إليه سابقاً ان العلماء لما حاولوا معرفه الأشياء بقدر الطاقه البشرىه وضعوا الحقائق أنواعا و أجناساً و غيرها كالعدد و الفلك و الوجود و بحثوا عن أعراضها و أحوالها المختصه بها و أثبتوها لها بالأدله فحصلت لكل من تلك الحقائق قضايا كسبىه محمولاتها أعراض ذاتيه لتلك الحقائق و سمّوا تلك القضايا بالمسائل. ثم ان كل طائفه من تلك المسائل ترجع إلى حقيقه واحده من تلك الحقائق افردوها بالتدوين و التسميه باسم خاص فى باب التعليم و التعلم نظراً إلى ما لتلك الطائفه على كثرتها و اختلاف محمولاتها من الاتحاد فى جهه الموضوع لكونها مشتركه فى البحث عن حقيقه واحده من تلك الحقائق. و قد جعلوا تناسب العلوم و تباينها و تداخلها بحسب تلك الجهه بمعنى ان موضوع أحد العلمين ان كان مبائنا لموضوع الآخر من كل وجه كالعدد للحساب و الكلمه للنحو فالعلمان متباينان على الإطلاق و ان كان أعم منه فالعلمان متداخلان و ان كان موضوعهما شيئاً واحداً بالذات متغايراً بالاعتبار أو شئین متشاركين فى جنس واحد فالعلمان متناسبان كما قرر ذلك فى محله. و بعباره أخرى ان سعادته الإنسان لما كانت منوطه بمعرفه حقائق الأشياء و أحوالها بقدر الطاقه البشرىه. و كانت تلك الحقائق و الأحوال متكثره و كانت معرفتها مختلطه متعسرته تصدى الأوائل لضبطها لتسهيل تعلمها و تعليمها فأفردوا الأحوال الذاتيه المتعلقة بشىء واحد و دونها علما و سموا ذلك الشىء موضوعاً لذلك العلم فاخذوا الوجود المطلق من حيث هو هو و سمو العلم الباحث عن احواله بالعلم

الإلهى و الفلسفه الأولى و بالعلم الكلى و بما بعد الطبيعه و أخذوا الكم و قسموه إلى متصل و منفصل و المتصل أما متحرك أو ساكن فالعلم الباحث عن أحوال الكم المتصل المتحرك سموه بعلم الهيئه و الساكن بعلم الهندسه و المنفصل أما ان يكون له نسبة تأليفه أو لا يكون و الأول هو الموسيقى و الثانى هو الحساب و هذه العلوم الأربعه

باب مدينه العلم، ص: ٤٨

تسمى بالعلوم الرياضيه و لكل منها فروع و أخذوا الجسم الطبيعى و سمو العلم الباحث عن احواله بالعلم الطبيعى و جعلوا له فروعاً و أخذوا النفس الانسانيه من حيث اتصافها بالأخلاق و الملكات و سمو العلم الباحث عن احوالها بالحكمه العمليه إلى غير ذلك من أخذهم الحقائق و بحثهم عن احوالها و لهذا جعلوا لكل علم موضوعاً.

الرد على صاحب الكفايه

و على هذا فلا- يصح تعريف المسائل بأنها قضايا جمعها اتحاد الغرض و الغايه كما صدر من صاحب الكفايه " رحمه الله " بل تكون المسائل قضايا جمعها اتحادها فى الموضوع الذى يبحث عن أحواله فى العلم (و الحاصل) ان الذين اعتبروا الموضوع للعلوم هم علماء الحكمه لتقسيمهم الحقائق إلى تلك الأمور و بحثهم عن عوارض كل قسم و عليه فيكون المميز الذاتى للعلوم هو الموضوع. و لكن علماء الفنون التى اخترعوها لغايات خاصه كالنحو لصون اللسان يكون المدار عندهم فى مسائل العلم ما كان له دخل فى حصول الغرض منه و ليس للموضوع الجامع لموضوعات المسائل عندهم أى اثر فى تكوين العلم و لا- فى تسميته و لا يلزم وجود الموضوع على هذا التقدير و انما يلزم وجود الغرض كما انه لا يضر البحث عن الأعراض الغريبه لموضوع العلم لو فرض له موضوع

إذا كان البحث ينفع في ترتب الغايه عليه. فظهر من هذا كله ان العلم ان كان الميزان في عده علما هو بحث مسائله عن موضوع خاص لزم أن يكون موضوعا له و لزم ان يكون محمولات المسائل فيه أعراضا ذاتيه له و ان كان الميزان في عده علماً هو ترتب الغايه على معرفه مسائله لم يلزم ان يوجد موضوع له و لا يلزم ان يكون محمولات المسائل عرضا ذاتيا لموضوعه حتى لو فرض له موضوع. و المتأخرون لما لم يلتفتوا إلى ذلك وقعوا في هذا المأزق الحرج فأرادوا الجمع بين موضوع العلم و الغايه منه و ما دروا ان كل واحد منهما جهه وحده للمسائل بها تعد علماً واحدا.

البرهان الفعلى على وجود الموضوع

و قد حاول بعض المتأخرين اقامه البرهان العقلى على وجود الموضوع لكل علم. و حاصله بتوضيح منا هو ان مسائل العلم ان كانت يترتب عليها اكثر من فائده واحده بأن كان بعضها يترتب عليه فائده و بعض يترتب عليه فائده أخرى فلا تكون المسائل مسائل علم واحد و ان ترتب عليها فائده واحده بأن أثرت جميعها أثراً واحداً فلا يكون تأثيرها إلا من قبيل العلم و قد تقرر في علم الحكمة ان الواحد لا يصدر إلا من واحد. و عليه فالأثر الواحد لا يصدر من مسائل متعدده فلا بد من اتحادها في جهه واحده حتى يمكن صدور ذلك الأثر الواحد منها. و الجبهه الواحده في المسائل اما ان تكون بين موضوعات المسائل أو محمولاتها فان كانت بين موضوعات المسائل فهو المطلوب إذ قد ثبت ان بين موضوعات المسائل قدر جامع. و ليس موضوع العلم إلا القدر الجامع بين موضوعات المسائل و ان كانت بين محمولات المسائل

فهى عرض لموضوعاتها فلا بد له من موضوع واحد لأن الواحد لا يحل إلا فى واحد و ذلك الموضوع هو الجامع لموضوعات المسائل و هو موضوع العلم (و لكن ىرد عليه):

باب مدينه العلم، ص: ٤٩

أولاً- أن العلوم بالنسبه إلى أغراضها ليست من قبيل العلل بل من قبيل الآله الموصله لأثر الفاعل لمنفعله نعم خصوص العلوم الاعتقاديه بالنسبه للغرض منها يمكن ان يقال انها عله فلو تم هذا الدليل فإنما يتم بالنسبه لها فقط.

(و ثانياً) لو سلمنا انها من قبيل العلل لكن هذه القاعده إنما أثبتها الحكماء فى العلل الموجهه البسيطه و أثرها البسيط لا فى مثل العلم المركب من المسائل و مبادئها و يكون اثره مركبا من آثار متعدده بتعدد المسائل فان مثل الفاعل مرفوع يؤثر فى صون اللسان عن الخطأ فى الفاعل. و المفعول منصوب يؤثر فى صون اللسان عن الخطأ فى المفعول و هكذا باقى المسائل.

(إن قلت) انه لا شك يحصل فى النفس من العلم معنى بسيط إجمالى و لا اقل من الملكه.

(قلنا) هذا المعنى إنما يحصل من حصول أغراض المسائل فى النفس فهو صادر من أغراض المسائل لا من نفس المسائل و لا مانع من التزام وجود جامع من الأغراض.

و الحاصل أن الفائده من قبيل الكل لأن لكل مسأله فائده و من المجموع يحصل ذلك الأثر فالفائده مجموع آثار تلك المسائل.

(و ثالثاً) ان العلم و ان كان عله موجهه لكمال نفسانى إلا ان العليه إنما هى لمسائله فلا بد من رجوع مسائله لمسأله واحده بسيطه لا رجوعها لموضوع واحد إذ ذلك الموضوع ليس بنفسه مؤثر و لذا عند العلم به لا يؤثر ذلك الأثر أصلاً و لا يخفى ما فيه فانه

على هذا يكون له موضوع واحد و هو موضوع تلك المسأله التي رجعت لها مسائل ذلك العلم.

و يمكن الاستدلال على وجود الموضوع أيضاً بأن آليه مسائل العلم للغرض الحاصل منه أو عليتها له دون باقى مسائل العلوم الأخرى بالنسبه لذلك الغرض تقتضى وجود خصوصيه فيها دون باقى مسائل العلوم الأخر و إلا لزم تأثير باقى المسائل للعلوم الأخر فى ذلك الغرض. و هذه الخصوصيه ليست بقائمه بخصوص الانضمام فى المسائل لأن الانضمام موجود فى سائر العلوم مع انه تابع للمسائل و لا- فى النسب بين الموضوعات و المحمولات لأنها موجوده فى سائر مسائل العلوم مع ان النسب تابعه للموضوعات و المحمولات. و لو وجدت الخصوصيه المذكوره فى المحمولات فلا بد أن تكون لها محل واحد تعرض عليه و ليس هو إلا الجامع بين موضوعات المسائل و لم أر أحداً تعرض للاستدلال على وجود الموضوع بهذا النحو فيما بين يدي من الكتب.

و يمكن المناقشه فيه بأن الخصوصيه هى فى نفس المسائل حين اجتماعها نظير اجتماع عدّه أدويه لأثر خاص و ليس يلزم وجود قدر جامع بينها.

إن قلت إن الخصوصيه لا بد و ان تكون فى الجميع بنحو واحد فتكون قدراً جامعاً بينها.

قلنا لو كان بنحو المعلول البسيط لثم على رأى الفلاسفه من جهه لزوم السنخيه بين العله و المعلول لا فى مثل ما نحن فيه الذى هو من قبيل الآله و نحوها.

باب مدينه العلم، ص: ٥٠

تعريف موضوع العلم

تفسير العوارض - تقسيمها إلى ذاتيه و غريبه - تفسير الواسطه و تقسيمها إلى ثلاثه أقسام

عرف القوم الموضوع للعلم بأنه ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتيه و هذا التعريف قد تسالم عليه الفلاسفه و أرباب الحكمة المتعاليه و علماء المنطق و العلوم النقليه. و المراد بالبحث عن العوارض هو التفتيش عنها باثباتها للموضوع و

حملها عليه.

(و العوارض) جمع عارض و هو المحمول الخارج عن حقيقه ما حمل عليه إذ لو كان داخلا لكان جزءه و الجزء ليس بعارض على الكل. و لو كان خارجا و لكن لا يحمل عليه لكان أجنبيا عنه و ليس بعارض عليه. و قد جعل المتقدمون تقييد العوارض بالذاتيه لإخراج العوارض الغريبه لأن الأعراض عندهم على قسمين ذاتيه و غريبه. و حصر الكثير منهم الأعراض الذاتيه بثلاثه أنواع: (الأول) ما يعرض الشئ لذاته كعروض الزوجيه للأربعه و الامكان و الوجوب للماهيه و منه عروض الجنس للفصل أو بالعكس.

(الثاني) ما يعرض الشئ بواسطه جزئه و هو إنما يكون في الحقائق المركبه دون البسيطه حيث لا جزء لها بخلاف الأول و هو على صنفين:

(أحدهما) بواسطه جزئه المساوي كإدراك الكليات العارض للإنسان بواسطه كونه ناطقاً المعبر عنه بالتعقل.

و (ثانيهما) بواسطه جزئه الأعم كالمشي العارض للإنسان بواسطه كونه حيواناً.

(الثالث) ما يعرض للشئ بواسطه الأمر الخارج المساوي سواء كان مساوياً للمعروض كما لو كان المعروض بسيطاً و مساوياً لجزئه كما لو كان مركباً أو عارضاً لأمر خارج أيضاً يكون مساوياً للمعروض كالبشر العارض للإنسان بواسطه الفرح العارض لابتهاج النفس العارض للإنسان كما قيل. و قد جعلوا هذه الأعراض الستة أعراضاً ذاتيه لأن العروض فيها مستند إلى الذات أما في الأول فظاهر و أما في الثاني بقسميه فلاستناده إلى الجزء و هو من مقومات الذات و أما الثالث بأقسامه فلأن العارض المساوي مستند إلى المستند إلى الذات و المستند إلى المستند إليها مستند إليها و أما الأعراض الغريبه فقد حصروها في نوعين:

الأول ما يعرض الشئ بواسطه أمر خارج أعم كالتحريك بالاراده العارضه للناطق بواسطه الحيوان.

الثاني ما يعرض الشئ بواسطه أمر خارج

أخص كإدراك الكليات العارض للحيوان بواسطة الناطق و قد الحق بهما بعض المتأخرين (كصاحب الفسطاس).

و نوع ثالث و هو ما يعرض الشئ ء بواسطة الأمر المباين كعروض الحرارة للماء بواسطة النار. و جعلوا هذه الأنواع الثلاثة أعراضاً غريبه لعدم استنادها إلى ذات المعروض.

باب مدينه العلم، ص: ٥١

و الحاصل ان العلماء المتقدمين كصاحب الشمسيه و شارح التهذيب ادعوا إن ما كان عوارض الموضوع من قبيل القسم الأول فهو من العوارض الذاتيه يبحث عنه في العلم و ما كان من قبيل القسم الثاني فهو من العوارض الغريبه لا يبحث عنه في العلم.

و لكن المتأخرين عدلوا عن هذا التفسير للأعراض الذاتيه و فسروها بتفسير آخر قد سبقهم إليه جمله من الحكماء و جعلوها عبارة عما يعرض الشئ ء بلا واسطه في العروض و جعلوا التقييد بالذاتيه لإخراج العوارض التي تعرض لموضوع العلم بواسطة في العروض.

الواسطه في الثبوت و الاثبات و العروض

و توضيح مرادهم ان المراد لهم بالواسطه هي العله و هي عندهم على ثلاثة أقسام:

(أحدها) المسماه بالواسطه في الثبوت و هي الواسطه لوجود العارض لمعروضه في عالم الواقع و الثبوت بحيث بواسطتها ينسب العارض لمعروضه على سبيل الحقيقه كالنار فإنها واسطه في عروض الاحراق للخشب، و تعفن الاخلاط فانه واسطه في عروض الحمى للبدن و العلل للوجود سائر العوارض لمعروضاتها من قبيل هذه الواسطه.

(ثانيهما) المسماه بالواسطه في الاثبات و التصديق و هي الواسطه لوجود العارض لمعروضه في عالم الذهن و الاثبات كالذخان الذي هو عله للعلم بثبوت الوجود للنار في الذهن. و الأدله لسائر المطالب كلها من هذا القبيل و هي التي تكون الحد الأوسط في الأشكال الأربعه.

(و ثالثها) المسماه بالواسطه في العروض و هي الواسطه الموجهه لثبوت العارض للمعروض ثانياً و بالتبع بعد

ما كان العارض ثابتاً لتلك الواسطه أولاً و بالذات. (و بعبارة أخرى) هي العله الموجهه لثبوت العارض للمعروض على سبيل المجاز بحيث يصح سلبه عنه على سبيل الحقيقه فليس هنا إلا عرض واحد ينسب للواسطه على سبيل الحقيقه و للمعروض على سبيل المجاز كجيش الملك إذا فتح المدينه فان الفتح ينسب إلى الجيش حقيقه و إلى الملك مجازاً. و كان الجيش هو الواسطه فى عروض الفتح للملك. و سائر الأمور الموجهه للاسناد المجازى تكون من هذا القبيل و من هذا الباب ما يقال فى لسان الأدباء ان هذا الأمر ثابت لذلك الشىء بالعرض و المجاز فان مرادهم انه ثابت له بالواسطه فى العروض فيكون عندهم الأعراض الذاتيه هي ما تعرض للشىء بدون واسطه أصلاً أو بواسطه و لكنها غير الواسطه فى العروض.

وجه عدول القوم عن التفسير المشهور

و إنما عدلوا عن التفسير المشهور إلى هذا التفسير لوجوه.

(أحدها) إنه بالتفسير الأول للعوارض الذاتيه يلزم ان تكون اغلب محمولات مسائل العلوم أعراضاً غريبه لموضوع العلم لأنها تعرض له بواسطه موضوع المسأله الذى هو أخص من موضوع العلم و العارض بواسطه الأخص على التفسير الأول يكون من العوارض الغريبه بخلافه على التفسير الثانى فانه يكون من العوارض الذاتيه لأن توسط الأخص لا يمنع من نسبه إلى ذات المعروض على سبيل الحقيقه إذ التقسيم المذكور إنما هو تقسيم لما يعرض للشىء على سبيل الحقيقه و منه ما يعرض بواسطه الأخص.

(ثانيها) ان بعض محمولات المسائل تعرض لموضوع العلم بواسطه الأعم لأن موضوعها أعم من موضوع العلم كعروض الدلاله على الوجوب لصيغه افعل و ما فى معناها فى مساه دلاله صيغه افعل و ما فى معناها على الوجوب فى علم الأصول فان موضوع هذه

باب مدينه

المسأله و هو صيغه افعل و ما فى معناها أعم من الأدله التى هى موضوع علم الأصول لأن صيغه افعل تعرض للأدله و لغيرها من كلام الناس فعلى التفسير الأول يكون العارض المذكور عارضاً عربياً لموضوع علم الأصول حيث كان عارضاً له بواسطة الأعم بخلافه على التفسير الثانى فانه يكون من العوارض الذاتيه لنسبته إلى موضوع العلم على سبيل الحقيقه.

(ثالثها) ان العلم ينبغى ان يبحث عن حالات موضوعه و صفاته الحقيقيه سواء كانت عارضه له بدون واسطه أو بواسطه الأخص أو الأعم أو المباين دون العوارض المجازيه له لأنها ليست من حالاته و إنما هى من حالات غيره مما كانت تعرض له حقيقه.

(رابعها) إنه على التفسير الأول يلزمهم ان لا يبحثوا فى علم النحو و الصرف عن الأعراب و البناء للكلمه لأن عروضهما بتوسط أمر مباين و هو تصرف الواضع أو المتكلم و هكذا لا يبحثون فى علم الصرف عن اختصاص كل صيغه بماده لأن الواسطه هو تصرف الواضع و هو أمر مباين و هكذا لا يبحثون فى علم اللغه عن اختصاص كل لفظ بمعنى لأن الواسطه هو تصرف الواضع و هو أمر مباين و هكذا يلزمهم أن لا- يبحثوا فى علم الأصول عن حجيه الكتاب و السنه و فى علم الفقه عن الأحكام الشرعيه الطارئه على أفعال المكلفين لأن الواسطه هو جعل الشارع و هو أمر مباين و هذا بخلاف ما إذا فسرنا العوارض الذاتيه بالتفسير الثانى لم يرد ذلك كله لأنه يصح نسبه تلك العوارض إلى موضوع علومها على سبيل الحقيقه. و هذه الأوجه و ان كنا قد ناقشنا فيها و أجبنا عنها فى نقد الآراء المنطقيه إلا انها هى

التي دعت صاحب الكفايه " رحمه الله " و الكثير ممن سبقه و لحقه من المتأخرين إلى التفسير الثاني و العمده عندهم هو الوجه الأول و الثالث و الذي يرد عليهم أو يمكن ان يورد عليهم أمور:

الأول ان تفسير المتأخرين للعوارض يكون أخص من تفسير المتقدمين لها لأن مرادهم من الواسطه هي الواسطه في العروض كما حققنا ذلك في كتابنا نقد الآراء المنطقيه فيكون على تفسيرهم العوارض الذاتيه هي خصوص ما يعرض للشيء لذاته فقط لأنه هو الذي يكون بلا واسطه في العروض و أما العارض للشيء ب واسطه جزئه أو المساوي على ان يكون الجزء أو المساوي واسطه في العروض فهو من الأعراض الغريبه بخلافه على تفسير المتقدمين فانه يكون من الأعراض الذاتيه. و الحق مع المتقدمين فان الواسطه في العروض إذا كانت مساويه للمعروض صادقه عليه أو كانت جزءاً للمعروض كان العرض من أحوال المعروض و اطواره و شئونه فيصح البحث عنه في العلم الذي يبحث عن أحوال ذلك الموضوع فلا- وجه لتخصيص المتأخرين البحث في العلم بخصوص العوارض التي تعرض الموضوع بلا- واسطه في العروض و ان يخرجوا عن البحث العوارض التي كانت الواسطه في العروض خارجاً مساوياً أو جزءاً مساوياً أو جزء أعم من الأوجه الأربعة التي ذكرناها لعدول المتأخرين عن تفسير المتقدمين لا تتم على تفسيرهم. (و جوابه) ان الواسطه في العروض لها معنيان:

باب مدينه العلم، ص: ٥٣

(أحدهما) ما هو المعروف عند الفلاسفه و هو ما كان اتصاف الواسطه بالعرض منشأ لاتصاف المعروض به حقيقه لا مجازاً كاتصاف المفتاح بواسطه حركه اليد له و عليه ينزل قولهم ان اتصاف الشيء الفلاني بالمحمول الفلاني أولاً و بالذات و اتصاف الشيء الآخر به ثانياً

و بالعرض. و يدل على ذلك تقسيمهم للعارض على سبيل الحقيقة إلى الأقسام الستة المتقدمة. و الواسطه فى الثبوت عندهم هى العله الفاعليه المستقله بالوجود فقط كاتصاف الماء بالحراره بواسطه النار كاتصاف الحيوان الحركه و عليه فالحيوان واسطه فى العروض لاتصاف الإنسان بالحركه حقيقه فيقال الإنسان متحرك على سبيل الحقيقة.

(و ثانيهما) ما هو المعروف عند علماء الأدب و هو ما كان اتصاف الواسطه منشأ لاتصاف المعروض بالعرض مجازاً كاتصاف جيش الأمير بالفتح فانه موجب لاتصاف الأمير بالفتح مجازاً. و الواسطه فى الثبوت عندهم مطلق ما يوجب الاتصاف حقيقه سواء كان شرطاً أو جزءاً أو معدداً أو فاعلاً و بهذا المعنى للواسطه فى الثبوت جعل صاحب الحاشيه الشيخ محمد تقى صهر جدنا كاشف الغطاء " رحمه الله " موضوعات مسائل العلوم التى هى أخص أو أعم من موضوع العلم وسائط فى الثبوت بين محمولات المسائل و موضوع علومها لا- وسائط فى العروض حتى يلزم ان تكون عوارض غريبه بالنسبه لموضوع علومها. و بهذا المعنى للواسطه فى العروض قال علماء المعانى و البيان (ان الفتح ينسب للأمير بالعرض و المجاز) و المتأخرون أرادوا بالواسطه فى العروض هذا المعنى الثانى بدليل إنهم جوزوا كون موضوع المسأله أخص من موضوع العلم و انه من قبيل الفرد له فلو لم يكن العارض بواسطه الأخص عرض ذاتى عندهم لما جوزوا ذلك لكونه حينئذ يكون محمول المسأله المفروضه عرض غريب لموضوع العلم و عليه فيكون تفسيرهم أعم من تفسير المتقدمين لأنه يشمل العرض بأقسامه الستة لكون العرض يعرض فيها حقيقه للمعروض فيكون بلا- واسطه فى العروض بالمعنى الثانى. و عليه فتصح الأوجه السابقه الأربعة لعدولهم عن تفسير المتقدمين للعوارض الذاتيه. نعم صاحب الفصول " رحمه

اللّه " تخيل ان مراد المتقدمين بالواسطة في تقسيمهم العرض إلى أقسامه الستة هو الواسطه في العروض بالمعنى الثانى المعروف عند أهل الأدب فأشكل عليهم بأن ما يعرض بواسطة الأمر الخارج حتى المساوى يكون من عوارض ذلك الأمر الخارج لا من حالات المعروض و ما علم ان القوم إنما قسموا خصوص العارض حقيقه للمعروض إلى الأقسام الستة دون العارض مجازا لمعروضه و ان مرادهم بالواسطة فيها هو الواسطه في العروض بالمعنى الأول.

و يرد على المتأخرين ثانياً انه على تفسيرهم العوارض الذاتيه بذلك يلزم أن يخرج اغلب مسائل علم الفقه عنه لأن الأحكام الشرعيه لا- تعرض على فعل المكلف الذى هو موضوع علم الفقه من حيث هو فعل بل إنما تعرض عليه بما هو صلاه و شرب خمر و دخول مسجد فتكون موضوعات الأحكام الشرعيه واسطه في عروضها على فعل المكلف فإنها هي المتصفه حقيقه بالحكم الشرعى و بواسطة عروضها على فعل المكلف اتصف فعل المكلف

باب مدينه العلم، ص: ٥٤

بالحكم الشرعى و ليست هي بواسطة في الثبوت لأن الواسطه في ثبوت الحكم الشرعى هو جعل الله أو دلالة الدليل. و هكذا الحال في علم النحو فان عروض الأحوال الاعرابيه من الرفع و النصب و نحوها على الكلمه بواسطة عروض عنوان الفاعليه لها و المفعوليه فهذه العناوين هي التي تتصف أولاً و بالذات بالرفع و النصب ثم الكلمه ثانياً و بالعرض و ليست هي بواسطة في الثبوت لأن الواسطه في ثبوتها هو المتكلم أو جعل الواضع و لو كان الأمر كما زعمه المتأخرون من ان موضوع العلم ما يبحث عن عوارضه التي تعرض له بلا واسطه في العروض للزم خروج هذه الابحاث عن هذه العلوم بل

خروج اغلب مسائل العلوم عنها أو عدم كون تلك الموضوعات موضوعات للعلوم لكون البحث فيها كان عن عوارض تعرض لها بواسطة في العروض و هي موضوعات مسائلها.

و جوابه ما عرفته من ان المراد نفى الواسطه في العروض بالمعنى الثانى لا- بالمعنى الأول. و موضوعات المسائل وسائط في عروض محمولاتها لموضوع العلم بالمعنى الأول بدليل صحه نسبه تلك المحمولات لموضوع علومها على سبيل الحقيقه فتكون من العوارض الذاتيه لموضوع العلم عندهم نعم عند المتقدمين تكون عوارض غريبه لأن موضوعات المسائل كانت أخص من موضوع العلم فيها فتكون محمولاتها عارضه لموضوع العلم بواسطة الأخص كما تقدم.

و يرد على المتأخرين ثالثاً بأنه على تفسيرهم للعوارض الذاتيه بذلك يلزم دخول العلم الأعلى الذى موضوعه الأعم الأدنى الذى موضوعه أخص لأن عوارض الأعم عوارض للأخص حقيقه لاتحاده به خارجاً فتكون عوارض ذاتيه للأخص أيضاً فينبغى ان يبحث عنها فى العلم الأدنى. و جوابه مضافاً إلى ان هذا الإيراد يرد أيضاً على المشهور الذى جعلوا العارض بواسطة الجزء الأعم من الأعراض الذاتيه فانه لو كان موضوع العلم الأعلى جزءاً أعم لموضوع العلم الأدنى فتكون محمولات مسائل العلم الأعلى أعراض ذاتيه لموضوع العلم الأدنى. إن التعريف لموضوع العلم إنما يقتضى ان يكون البحث عن عوارض الموضوع التى تعرض له حقيقه و لا يقتضى ان يبحث العلم عن جميع العوارض الذاتيه لموضوع العلم، و لو سلمنا ذلك بناء على ان إضافه الجمع و هو (العوارض) للضمير تفيد الاستغراق فإنما يحسن التدوين للبحث عن عوارض الموضوع التى لم يبحث عنها فى علم آخر و أما التى يبحث عنها فى علم آخر و هي عوارض موضوع العلم الأعلى فيستهجن مره أخرى ان تدوّن فى ضمن

علم آخر و قد صرح الحكماء بأن تدوين العلوم بهذا النحو بأن يبحث في كل علم عن العوارض الذاتية لموضوع خاص إنما هو أمر استحسانى إذ لا مانع عقلا من عدّ كل مسأله علماً برأسه و تفرد بالتعليم و لا من عدّ مسائل متعدده كثيره غير متشاركه فى موضوع واحد علماً واحداً و تفرد بالتدوين كما صرح بذلك شارح المواقف. و عليه فلو استهجن التدوين لا يصح وقوعه.

و بعباره أخرى ان التعريف إنما يستفاد منه ان العارض إذا كان ذاتياً للموضوع يقتضى تدوينه فى العلم و هذا لا ينافى وجود المانع من تدوينه كما إذا كان بدهياً ثبوته و ما نحن فيه وجد المانع من التدوين فى العلم الأدنى و هو الاستهجان بالتكرار للتدوين بلا فائده و لا جدوى. و لعلك تستفيد جواباً آخرأ عن هذا الإيراد مما يأتى من جواب الإيراد الرابع على المتأخرين.

باب مدينه العلم، ص: ٥٥

و يرد على المتأخرين رابعاً إنه لو كان المراد بالعوارض الذاتية ما ذكره لزم ان يكون موضوع العلم جميع الكليات التى هى أعم منه لأنه يصدق عليها هذا التعريف لموضوع العلم حيث ان عوارض الأخص تنسب للأعم على سبيل الحقيقه فيصدق ان هذا العلم يبحث عن العوارض الذاتية لهذا الأعم من موضوعه فمثلاً إذا كانت الكلمه موضوعاً لعلم النحو كان اللفظ العربى أيضاً موضوعاً له لأنه يبحث فى العلم عن عوارضه الذاتية بل و مطلق اللفظ أيضاً موضوعاً له بل مطلق الصوت بل مطلق الكيف لأن عوارض الكلمه على تفسيرهم عوارض ذاتيه لتلك المفاهيم لأنها تنسب إليها على سبيل الحقيقه بخلافه على تفسير المتقدمين فإنها عليها تصير أعراضاً غريبه لأنها تعرض لها بواسطه الأخص.

و يمكن الجواب

عنه بأنه لم يكن البحث عنها و إنما كان البحث عن الأخص منها فان البحث عن الشيء كما عرفت إثبات المحمولات له و العلم الباحث عن الأخص إنما كان المقصود إثبات المحمولات له لا للأعم منه و ان استلزم ثبوتها للأعم منه ففي علم النحو إنما يقال البحث عن الكلمه لا عن اللفظ العربى لأنها هى المقصود باثبات العوارض لها فالميزان ما قصد البحث عن عوارضه الذاتيه.

و يرد على المتأخرين خامساً بأنه لا وجه لاجراج الأعراض الغريبه اعنى التى تعرض بواسطه العروض عن العلم إذ قد لا تكون لتلك الأعراض أهميه تصلح بها لتدوينها فى فنّ مستقل فحينئذ تذكر فى هذا الفن و ربما يستفاد هذا الإيراد من إيراد بعض المعلقين على الفصول.

و جوابه ان عدم صلاحيه الأعراض الغريبه لتدوينها فى علم مستقل و عدم اهميتها لا يكون موجبا لتدوينها فى علم تكون أعراضا غريبا لموضوعه حسب الغرض.

و الحاصل ان عليه ان يثبت المقتضى لتدوينها فى ذلك العلم و مجرد عدم صلاحيتها للتدوين فى علم مستقل ليس بمقتضى لذلك إذ كثير من العوارض الأجنبية لا تصلح التدوين فلو كان مجرد عدم الصلاحيه مقتضى لذلك لكان المقتضى لتدوينها موجوداً.

و يرد على المتأخرين سادساً ان كلامهم إنما يتم لو فرض انحصار الأعراض المبحوث عنها فى العلوم بالأعراض الذاتيه التى تعرض بلا واسطه فى العروض إلا ان دعوى الانحصار لا بينه و لا عليها بينه بل ظاهر كلام غير واحد المفروغيه عن انه قد يكون موضوع بعض المسائل الفنون من عوارض نفس موضوع العلم فيكون محمولها من قبيل عرض الموضوع بواسطه فى العروض بل قد يكون موضوع بعض المسائل من قبيل الجزء لموضوع العلم كمسائل علم الجغرافيه و

الهيئة و نحوهما مما يكون فيه موضوع المسأله جزءاً لموضوع العلم فان محمولات مسائلها لا تكون من عوارض موضوع العلم إلا بنحو المجاز.

و جوابه ان العلوم التي يكون لها الموضوع هي العلوم التي يتطلب فيها معرفه حالات الموضوع و العرض الغريب العارض بواسطه في العروض ليس من حالات الموضوع و إنما ينسب إليه مجازاً و أما المحمولات العارضه لعوارض موضوع العلم فهي عارضه لموضوع العلم بواسطه في العروض بالمعنى الفلسفى لا- بالمعنى البيانى و العرض الغريب هو العارض بواسطه في العروض بالمعنى البيانى لا- بالمعنى الفلسفى كما تقدم. على انه يمكن ان يقال انه واسطه في الثبوت لا في العروض كما قيل في علم الحساب و الهندسه ان موضوعات المسائل عله لعروض محمولاتها لموضوعهما. و أما كون موضوع المسأله قد يكون جزءاً لموضوع العلم فالحق ان الموضوع في تلك المسائل يرجع إلى موضوع يصدق

باب مدينه العلم، ص: ٥٦

عليه موضوع العلم و إلا- لم تكن المسأله من مسائل ذلك العلم إذ لا- بد ان يكون المحمول فيها من عوارض موضوع العلم و باحثا عنه فما لم يتحد موضوعها مع موضوع العلم لم تكن المسأله باحثه عن موضوع العلم و لا- محمولها من عوارضه إلا ان تكون من مسائل العلم التي ذكرت فيه استطراداً أو من المبادئ لمسائله.

و يرد على المتأخرين سابقاً ان لا- وجه لجعل موضوع العلم ما يبحث في العلم عن أعراضه الذاتيه بأى معنى فسرت الأعراض الذاتيه إذ الميزان عندهم في البحث عن المسأله في العلم هو دخلها في الغرض الذي دون لأجل هذا العلم. و من الممكن ان تكون بعض المحمولات أعراضا غريبه لموضوع العلم و لكنها لها دخل في الغرض

الذى لأجله دون هذا العلم فكان عليهم ان يجعلوا موضوع العلم هو القدر الجامع بين موضوعات مسائله التى لها دخل فى غرضه وقد أورد هذا الإيراد على صاحب الكفايه " رحمه الله " الشيخ محمد حسين الأصفهاني " رحمه الله " فى تعليقه على هذا الكتاب و الشيخ الايروانى " رحمه الله " فى تعليقه على هذا الكتاب و بعض مقررى بحث النائينى " رحمه الله " و قد سبقهم ميرزا أبو الفتح فى حاشيته على شرح ملا جلال على متن التهذيب فى المنطق و قد تعرضنا له فى نقد الآراء المنطقيه.

و جوابه ان الموضوع إنما نقول به فى العلم الذى دون لمعرفه حالات شىء خاصه كما تقدم فى مبحث الدليل على وجود الموضوع و عليه فلا بد ان يذكر فى مسائله ما هو من حالته. و العارض له مجازاً ليست من حالته نعم لو قلنا بأن لكل علم موضوعاً توجه الإيراد و أما إذا قلنا ان العمل الذى دون لغايه خاصه لا حاجه لالتزام الموضوع له و لا لالتزام عروض المحمولات لموضوعه بلا واسطه فى العروض بل و لا لالتزام كونها عوارض ذاتيه لموضوعات المسائل فلا يتوجه الإيراد فلو فرض ان الغرض يترتب على مسأله يكون محمولها بالنسبه لموضوع العلم عرض غريب صح جعلها من ذلك العلم و بهذا ظهر لك ما فى تعليقه المرحوم الأصفهاني و غيره.

و يرد ثامناً ان العلم ان كان عبارته عن الملكه فموضوعه هو النفس الانسانيه و ان كان عبارته عن المسائل فموضوعه نفس موضوع المسائل إذ لو كان يغيرها حتى بالاطلاق و التقييد لزم ان يكون العلم غير المسائل لاختلاف موضوعه مع موضوعها فان الموضوع هو المقوم و قد اختلفا فيه. و جوابه انه لا

يراد به الملكة لأن الكلام في تميز العلم المدون عن باقي العلوم لأن الكلام في تعلمه و الشروع فيه و عليه فالمراد بالعلم هو المسائل. مضافاً إلى ان إضافه الموضوع إلى العلم لو كانت من إضافه الجزء للكل لزم ذلك و لكنها إضافه بمعنى اللام و هي

باب مدينه العلم، ص: ٥٧

تصح لأدنى ملابسه فباعتبار ان هذا الكلى يبحث في العلم عن عوارضه نسب للعلم و ينسب للملكه الحاصله منها.

المميز لموضوع العلم الذى ذكره صاحب الكفايه

هذا و قد جعل صاحب الكفايه لموضوع العلم مميزاً و يصلح ان يكون تعريفاً آخرأ و هو ان موضوع العلم نفس موضوعات مسائل العلم عينا و يتحد معها خارجا و ان كان يغيرها تغاير الكلى و مصاديقه و الطبيعى و أفراده و ذلك كالكلمه فإنها فى الواقع عين الفاعل و المفعول و المجرور و نحو ذلك و أراد " رحمه الله " (بالعين) هو الواقع و يقابلها الذهن و قد تعارف عند الحكماء إطلاق العين على ذلك خصوصا فى لسان متأخريهم فيكون محصل هذه الخاصه ان موضوع العلم يكون عين موضوعات مسائله فى عالم الواقع و التحقق سواء تخالف معها فى عالم الذهن و التصور كما لو كان موضوع المسأله أخص منه أو اتحد معها فى عالم الذهن و التصور كما لو كان موضوع المسأله عين موضوع العلم كمساله الكلمه تحذف فى الدرجه همزه الوصل منها و مسأله الكلمه إذا كانت حرفاً تبنى فان موضوع هاتين المسألتين هو الكلمه و هو عين موضوع علمهما و هو النحو و كعلم العرفان فان موضوعه الذات المقدسه و موضوع مسائله أيضاً الذات المقدسه و الدليل على ثبوت هذه الخاصيه لموضوع العلم انه لو لم يكن عينها فى الواقع و

كانت مغايره له لكانت العوارض الثابته لها اجنبيه عن موضوع العلم إذ لا تكون حينئذ عارضه عليه بل عارضه على غيره.

ما يورد على صاحب الكفايه

و يرد عليه أولاً- ان بعض العلوم موضوعها متعدد كالمنطق فان موضوعه المعلوم التصورى و المعلوم التصديقى و هما متعددان فكيف يكونان عين موضوعات مسائل علم المنطق لأن كل منهما ليس بعين لجميع موضوعات المسائل بل لبعضها.

و جوابه كما قررناه فى نقد الآراء المنطقيه ان كل علم تخيل فيه ذلك فهو يرجع لموضوع واحد كما فيما نحن فيه فانه يرجع لموضوع واحد و هو المعلوم و إلا كان علمين.

و يرد عليه ثانياً ان محط الكلام فى موضوع العلم. العلم الذى هو بمعنى المسائل لأنه هو الصناعه التى تتعلم و تشتمل عليها المؤلفات.

و عليه فيكون موضوع العلم نفس موضوع المسائل من دون ان يغيرها حتى مفهومها و إلا- لكان العلم غير المسائل إذ باختلاف الموضوع و لو بجهه يلزمه التغير بينهما و إلا- لما اختلف الموضوع لأن الشئ الواحد موضوعه شئ واحد فكيف يدعى صاحب الكفايه " رحمه الله " انه يغيرها تغاير الكلى و أفراده.

و جوابه ان العلم عباره عن مجموع المسائل و الموضوع لمجموعها هو الكلى لأن المسائل إنما ذكرت للبحث فى العلم عن عوارض الذاتيه فكان الموضوع لدى الحقيقه لمجموع محمولاتها هو الكلى الذى يقصد معرفه أحواله فى العلم و موضوعات المسائل إنما

باب مدينه العلم، ص: ٥٨

ذكرت باعتبار انها محققات لذلك الكلى و مشخصاته إلا انها هى المقصود إثبات المحمول لها بالذات.

و يرد عليه ثالثاً ان من مسائل العلم ما يكون موضوعها عين موضوع العلم مفهومها فان من مسائل علم الطبيعى (كل جسم فله حيز) و موضوع علم الطبيعى هو الجسم و

من مسائل علم النحو الذى موضوعه الكلمه (الكلمه إذا كانت حرفاً تبنى) و موضوع علم العرفان هو الذات المقدسه مع ان موضوع مسائله كذلك فكيف يدعى انه يصدق عليها صدق الكلى على أفراده.

و جوابه ان قول صاحب الكفايه " رحمه الله " (و ان كان يصدق) ان فيه وصلية للتعميم فيكون المراد انه سواء صدق أم لم يصدق بأن كان عينه مفهوما كما ذكرناه.

و يرد عليه رابعاً انه قد يكون موضوع المسأله جزءاً من موضوع العلم و قد يكون عرضاً لموضوع العلم كمسأله (كل حركه تنطبق على الزمان أو كل حركه بطيئه يتخلل السكون بينهما) فى العلم الطبيعى. و الحركه تعرض على الجسم الذى هو موضوع هذا العلم و كمسأله (الأمر العبادى لا يسقط إلا بقصد القربه) فى علم الفقه فان الأمر من عوارض فعل المكلف و كمسأله (حق الزوج النصف) فان الحقيه من عوارض فعل المكلف و هو العطاء و من المعلوم صدق الموضوع فى العلوم المذكوره على هذه الموضوعات لمسائلها فان الجسم لا يصدق على الحركه و لا فعل المكلف يصدق على الحق و الأمر لأن الأمر صادر من الله تعالى و قد أورد هذا الإيراد أستاذنا الشيرازى " رحمه الله " و المرحوم القوجانى و بعض المعلقين على الكفايه.

و جوابه ان الموضوع فى مثل تلك المسائل يرجع إلى موضوع يصدق عليه موضوع العلم و إلا- لما كانت المسأله من مسائل ذلك العلم إذ لا- بد ان يكون المحمول فيها من عوارض موضوع العلم و باحثاً عنه فما لم يتحد موضوعها مع موضوع العلم لم تكن المسأله باحثه عن موضع العلم و لا محمولها من عوارضه فالحركه باعتبار الجسم المتحرك أخذت موضوعاً فى مسائل علم الطبيعى و

إلا- فلا- معنى للبحث عنها فيه لأن المطلوب هو البحث عن حالات الجسم الطبيعي لا- عن حاله الحركه فالموضوع فى المسأله الأولى هو المتحرك بالحركه و المتحرك بالحركه البطيئه و الموضوع فى المسأله الثانيه هو امتثال الأمر العبادى و فى الثالثه العطاء الذى يستحقه الزوج.

و یرد علیه خامساً انه لا دليل على لزوم عينيه موضوع العلم لموضوعات مسائله إذ من الجائز ان يكون الغرض مرتباً على مسأله لم يكن موضوع العلم متحداً مع موضوعها.

و جوابه ما عرفته سابقاً ان هذا إنما يتم فى العلوم المخترعه لغايه خاصه أما العلوم التى دؤنت لمعرفه حالات شىء معين لا بد فيها من ذلك و الا لما كانت باحثه عن أحوال ذلك الشىء.

باب مدينه العلم، ص: ٥٩

و یرد علیه سادساً ان موضوع العلم إذا كان من قبيل الكلى بالنسبه إلى موضوعات المسائل لزم ان يكون محمولات المسائل من قبيل العارض بواسطه الأخص و هو عرض غريب فيلزم ان يكون البحث فى العلوم عن العوارض الغريبه.

و جوابه ان الميزان عنده " رحمه الله " كما عرفت فى كون العارض غريباً كون نسبته لمعروضه بالعرض و المجاز و مع فرض اتحاد الموضوع مع موضوعات المسائل خارجاً تكون محمولاتها منسوبات لموضوع العلم على سبيل الحقيقه لا- على سبيل المجاز فتكون اعراضاً ذاتيه. نعم هذا الإشكال يتحكم على المشهور فى عدم العارض بواسطه الأخص عرض غريب و قد كان لهم عده أجوبه للتخلص منه و من أراد الاطلاع عليها فليراجع كتابنا نقد الآراء المنطقيه.

و یرد علیه سابعاً ما ذكره المرحوم السيد البروجردى آقا حسين القمى من ان موضوع العلم هو الجامع بين محمولات المسائل و ان معنى البحث عن عوارضه فى العلم هو البحث

عن تعييناته و تشخيصاته فموضوع علم النحو هو المعرب و يطلب فى النحو تعييناته من الفاعل و المفعول و المضاف إليه و موضوع علم الأصول الحجة التى هى القدر الجامع بين محمولات مسائله و يطلب فى علم الأصول تعييناته من السنه و الكتاب و العقل و ان مراد القوم ذلك. و قد بنى هذا الرأى منه على مقدمات خمسہ تتلخص.

الأولى منها ان مجموع مسائل العلم تشترك فى جهه لا- توجد فى مجموع مسائل العلم الآخر تمتاز بها عنها كما ان كل مسأله تمتاز بجهه عن المسأله الأخرى. و ان هاتين الجهتين ليستا بخارجتين عن ذوات المسائل فلا- بد ان يكونا فى الموضوع أو المحمول إذا النسبه معنى حرفى يوجد فى جميع القضايا.

و المقدمه الثانيه ان الجهه الأولى لا بد و ان توجد فى محمولات المسائل فى العلوم المدونه لا بد ان يكون مفهوما واحدا كالعلم الإلهى بالمعنى الأعم حيث ان المحمول فى مسائله (موجود) فيقال الله موجود و العقل موجود و الجسم موجود أو مختلفا يكون بينها جامعه كمحمولات مسائل علم النحو فان بينها جهه جامعه لأنها تعيينات للاعراب فيكون عنوان المعرب هو القادر الجامع بينها بخلاف موضوعات المسائل فهى دائمه مختلفه فلا جهه جامعه بينها و بهذا ظهر ان الجهه الجامعه المميزه بين مسائل العلم عن مسائل العلم الأخرى هى الجهه الجامعه بين المحمولات إذ لا جهه جامعه فى ذات المسائل غيرها.

و حاصل باقى المقدمات الثلاثه ان مراد القوم بموضوع العلم هو ذلك اعنى الجهه الجامعه بين محمولات المسائل لأن النظام الطبيعى للمسأله يقتضى جعل المعلوم من الأمرين موضوعا و المحمول هو المجهول الذى أريد فى القضييه إثباته و جامع المحمولات فى كل علم

هو الذى ينسب أولاً- إلى الذهن و يطلب فى العلم تعييناته و تعييناته بموضوعات المسائل و هى العوارض الذاتيه له لأن العرض الذاتى عند المنطق هو عبارته عن الخارج عن ذات الشئ ء و يصلح للحمل عليه و موضوعات المسائل خارجه عن جامع محمولاتها و هى صالحه لأن تحمل عليه فيقال فى علم النحو المعرب الفاعل و المفعول فظهر من هذا كله ان موضوع العلم هو جامع المحمولات و يبحث فى العلم عن عوارضه الذاتيه و هى موضوعات المسائل لأن المطلوب فى العلم إثبات تعييناته و خصوصياته بموضوعات مسائله.

باب مدينه العلم، ص: ٦٠

و جوابه انا لا نسلم صحه المقدمه الأولى فانه يجوز ان تكون الجبهه المميزه لمجموع المسائل أمراً لازماً لخصوص هذا المجموع نظير المركبات الكيمياويه و يكون مجموع تلك المسائل المختلفه بالذات نظير مجموع الأجزاء الكيمياويه المجتمعه فى امتياز المجموع عن المجموع باللوازم و الآثار و هكذا لا نسلم المقدمه الثانيه فان للخصم ان يلتزم بأن بين موضوعات المسائل قدرا جامعاً نظير ما زعمه فى المحمولات المختلفه للمسائل من ان بينها قدراً جامعاً.

و الحاصل ان الاختلاف الذى جعله دائماً فى الموضوعات دون المحمولات ان أراد به الاختلاف فى التعينات و التشخيصات دون الذات فهو موجود فى المحمولات كما فى بعض محمولات علم النحو و غيره فان الرفع غير النصب و الجر فإنها مختلفه بالتعينات و التشخيصات دون الذات إذ الجميع من الاعراب و ان أراد به الاختلاف بالذات بحيث لا يوجد قدر جامع بينها يختص بها فهو مضافاً إلى وجود هذا الاختلاف فى بعض المحمولات فان علم النحو لا- جامع بين بعض محمولات مسائله إذ لا- جامع بين الاعراب و البناء. ان الخصم القائل

بتمايز الموضوعات يلتزم بأن موضوعات المسائل بينها قدر جامع و لا يوجد فيها الاختلاف المذكور و أما باقى المقدمات فلا نسلم صحتها فانه لو فرضنا انه يكون جامعا للمحمولات فلا نسلم انه هو الذى ينسب للذهن اولا فان العلوم التى دوت للبحث عن موضوعات خاصه يكون الموضوع هو المعلوم فيها و قد تقدم ان مدونى العلوم قد دونوها لموضوعات خاصه للبحث عن عوارضها فهو اشبه ما يكون بالترجمه للشخص فى كتب التراجم فان الشخص هو الموضوع لها و يبحث عن أحواله التى تنسب إليه حقيقه. ثم ان ما ذكره ينافى جعل الموضوعات للمسائل لأنه يقتضى كون موضوعها اسبق للذهن من محمولها لما تقرر فى محله من ان القضايا يكون موضوعها اعرف لثلا يلزم الحكم على المجهول و أفراد العام إذا سبقت للذهن و طلب لها المحمول لا شك ان جامعها يكون اعرف من جامع المحمول.

على ان موضوعات المسائل كيف يعبر عنها القوم بالعوارض لجامع المحمولات و العارض عندهم هو الخارج المحمول لا الذى يصلح للحمل و لذا لم يسم أحدهم محمول المسأله موضوعا و يجعل موضوعها عارضا على محمولها و قد قسموا فى باب الكليات العراض إلى عام و خاص و اخذوا فى مفهوم كل منهما الحمل.

ثم ان موضوعات المسائل على مسلكه " رحمه الله " إذا كانت عارضه لجامع المحمولات كانت أخص منه فتكون من الأعراض الغريبه إلا على ما تقدم من التوجيه مضافاً إلى ان ما ذكره مخالفاً لما بنى عليه أرباب العلوم من التفسير.

و يرد على صاحب الكفايه ثامناً ان موضوع العلم قد يكون أمرا ذهنيا و موضوع مسائله كذلك كموضوع علم المنطق مع موضوعات مسائله فإنها لا توجد إلا فى الذهن فكيف يخص

الاتحاد بين موضوع العلم و بين موضوعات المسائل بالخارج.

باب مدينة العلم، ص: ٦١

و جوابه انه أراد بالخارج الواقع و نفس الأمر لا الخارج المقابل للذهن و كثيرا ما يطلق الخارج لهذا المعنى فى السنه الحكماء و إن شئت قلت خارج كل شىء بحسبه و يقابله الذهن و هو وجوده التصورى. و يرد عليه تاسعاً ان موضوع العلم لا يلزم فيه ان يكون نوعاً لموضوعات المسائل بل من الجائز ان يكون عرضاً عليها كالدليليه العارضه على الكتاب و السنه فجعل صاحب الكفايه " رحمه الله " التغاير بينهما من قبيل الطبيعى و أفراده يقتضى ان موضوع العلم دائماً يكون من قبيل النوع لموضوعات المسائل و هذا لا يلتزم به أحد.

و جوابه ان مراده بافراده الطبيعى هو مصاديقه لا خصوص أشخاصه و الطبيعى يصدق على غير اشخاص كالاسود يصدق على الابيض المتصف بالسواد على انك قد عرفت ان (ان) وصلية تعميميه.

خواص موضوع العلم

و ما به تداخل العلوم و تباينها

(ثم انه ذكر القوم) ان موضوع أحد العلمين ان كان مابيننا للآخر من كل وجه و ان كان بينهما قدر جامع فالعلمان متباينان على الإطلاق و ان كان أعم منه فالعلمان متداخلان و ان كان موضوعهما شيئاً واحداً بالذات متغيراً بالاعتبار فهما متداخلان أيضاً. و قد أطبقوا على امتناع ان يكون شىء واحد موضوعاً لعلمين من غير اعتبار تغاير بينهما بالجهه و الحثيه. كما أطبقوا على امتناع ان يكون موضوع علم واحد شيئين من غير اعتبار اتحادهما فى جنس يكون هو جهه البحث كالمعلوم التصورى و المعلوم التصديقى فانهما إنما صاروا موضوع علم المنطق باعتبار اتحادهما فى المعلوم و كان البحث فى العلم من جهه كونهما من المعلوم أو من جهه اتحادهما فى أمر عرضى كبدن الإنسان

و أجزائه و أحواله و الأدوية و الأغذية و نحوها لعلم الطب فإنها تشارك في كونها منسوبة للصحة التي هي الغاية لذلك العلم و كان البحث في ذلك من جهة الصحة العارضة للبدن. و الضابط في ذلك ان يكون البحث عن الأشياء المتعدده من جهة اشتراكها في أمر واحد ذاتي أو عرضي فان العلم يكون واحداً. و أما ان كان البحث لا من جهة اشتراكها بل يكون البحث عن كل من جهة تخصصه فالعلم المتكثر و ان كان بينهما جهة مشتركة كالعدد و المقدار المشتركين في الكم مع ان أحدهما موضوع لعلم الحساب و الآخر للهندسه. و أما ان كان البحث عن شيء واحد بالذات فان كان عن جهتين فالعلم متكثراً كاللفظ العربي بالنسبة للعلوم العربيه و إلا فعلم واحد.

موضوع علم الفقه

المعروف ان موضوع علم الفقه هو فعل المكلف من حيث الاقتضاء و التخيير و من عبر عنه بأفعال المكلفين فهو يريد ذلك لأن موضوع العلم عندهم لا يتعدد و إذا تعددت العلوم و هذا نظير من عبر عن موضوع علم الأصول بالأدله فانه يريد الدليل. و المراد بحيثيه الاقتضاء هو اقتضاء الدليل لإتيانه أو لتركه أو تخيير الدليل بين إتيانه و تركه كما لو دل الدليل على وجوب الفعل أو حرمة أو استحبابه أو كراهته أو جزئيته للواجب أو شرطيته له أو مانعيته من صحه العمل و المراد بحيثيه التخيير هو التخيير فيما إذا دل الدليل على الإباحه أو عدم بطلان العلم به و بعضهم ان لم نقل أكثرهم قد فسر الحيثيه المذكوره باقتضاء

باب مدينه العلم، ص: ٦٢

الخطاب بل لم اطلع على غيره من التفسير. و لا يخفى ما فيه فانه لو

أريد الخطاب اللفظي فيخرج البحث عن الأحكام الشرعية الفرعية التي دل عليها العقل أو السيره. و ان أريد الخطاب الواقعي المسمى الحكم الشرعي فهو غير صحيح لأنه لو كان هو المراد لقالوا من حيث ثبوت الأحكام الشرعية لها لكان أخصر و أوضح. و كيف كان فيرد على جعل موضوع علم الفقه.

ذلك أولاً: خروج البحث عن أحكام أفعال الأطفال و المجانين كفساد معاملاتهم من عقود أو ايقاعات و فساد عبادات المجنون و استحباب عبادات المميز بناء على انها شرعية لا تمرينه.

و أجب عنه بأن ذلك استطراد. و لا يخفى ما فيه فإنها لا إشكال في كونها أحكام شرعية فرعية فيكون العلم بها من علم الفقه فيصدق عليها تعريف الفقه و يمكن ان يقال ان المخاطب باحكامهما هو الولي لا الصبي و المجنون كما يخاطب صاحب البهيمة بضمان ما اتلفته حيث فرط في حفظها لتتزيل فعلها في هذه الحالة بمنزله فعله و أما البحث عن صحه عباده الصبي من صلاه و صوم و ثوابه عليهما فهي بحث عن أمر عقلي من باب ربط الأحكام بأسبابها و لم يكن مخاطبا بها و هو من مباحث الكلام فان استحقاق الثواب ليس من الأحكام الشرعية فهو ليس من علم الفقه حتى يورد على الفقهاء به.

و قد يجاب أيضاً بأن المراد نوع المكلفين فان الغالب في الجمع و لو كان مقترناً بأل إذا اضيف إليه العمل هو إرادته النوع منه.

و يرد عليه ثانياً بأن كثيراً من مباحث الفقه لا- يتعلق بالفعل فضلاً عن صدوره من المكلف كمباحث الميراث لا سيما إذا كان الوارث أو المورث أو كليهما غير مكلف. و أجب عنه بالاستطراد و قد تقدم في الجواب عن الإيراد الأول ما

فيه.

ويمكن ان يجاب ان المراد بالفعل ما يعم غير الاختيارى كالموت أو يقال ان مثل هذه الابحاث باعتبار ما يترتب عليها من بيان فعل المكلف صح البحث عنها فان الحث عن ميراث الزوجه الثمن يترتب عليه جواز تصرفها بالثمن و حرمة تصرفها بالثمن و غير ذلك.

و يرد عليه ثالثاً بأن علم الفقه يبحث فى الأحكام الوضعيه كالسببيه و المانعيه و الضمان و الملكيه و الزوجيه و نحو ذلك و هو ليس بحثاً عن العوارض من حيث الاقتضاء و التخيير لأنه قد عرفت ان المراد من الحيثيه المذكوره هى الأحكام التكليفيه الخمسه.

و الجواب عنه نظير ما ذكرناه فى الجواب عن الإيراد الثانى من ان البحث عنها إنما صار من علم الفقه باعتبار انه يرجع إلى البحث عن الأحكام الشرعيه للأفعال المرتبطه بها فان البحث عن سببيه الزوال للصلاه يرجع إلى ترتب جواز فعل الصلاه عنده. و لذا كان البحث فى علم الفقه عن السببيه الشرعيه لا- السببيه التكوينييه و قد استراح من هذا الإيراد من أنكر وجود الأحكام الوضعيه و ارجعها للأحكام التكليفيه فان البحث حينئذ يكون فيها عن الأحكام التكليفيه نفسها فقط.

و العلامه الطباطبائى جعل فى مصابحه موضوع علم الفقه هو متعلقات الأحكام الشرعيه الفرعيه من حيث هى كذلك أى من حيث انها متعلقات الأحكام. ثم قال و هى (أى متعلقات الأحكام) اكثر أفعال المكلفين من حيث الاقتضاء و التخيير و قد تكون غير فعل أو فعلاً لغير مكلف أو المكلف لا من حيث التكليف بل من جهه الوضع كما فى الأحكام الوضعيه انتهى.

باب مدينه العلم، ص: ٦٣

و لعله فعل ذلك فرارا عن الايرادات المذكوره و لا بد انه " رحمه الله " أراد الكلى

المنطبق على موضوعات مسائل علم الفقه و إلا لزم تعدد الموضوع لعلم واحد و قد سلك هذا المسلك صاحب الكفايه فى جعله موضوع علم الأصول هو الكلى المنطبق على موضوعات مسائل علم الأصول من دون تعيينه و تشخيصه و قد اشكلنا عليه فى كتابنا نقد الآراء الأصوليه من الغرض من ذكر موضوع العلم هو البصيره فى الشروع فى العلم ليميزه عما عداه كما ذكره القوم و اتفقت عليه كلمتهم و مع الاشاره المبهمه إليه و التعبير عنه بعنوان مجمل لا يحصل به ذلك.

مضافاً إلى ان مقتضى تحديد الموضوع ان يكون الموضوع معلوماً معيناً باسمه أو عنوانه و إلا فكيف يبحث فى العلم عن عوارض شىء و هو مجهول لدى البحث و لا يعلم إلا بعنوان يؤخذ من نفس متعلقات العوارض.

و يرد عليه رابعاً أن الحثيه المأخوذه فى موضوع العلم أما ان تكون تعليليه مأخوذه من عله وجود الموضوع فهى لا تنفع لأن عله نفس وجود الموضوع مشتركه بين جميع العلوم الذى جعل موضوعاً لها و أما ان تكون مأخوذه من عله موضوعيته للعلم فهى أيضاً لا تنفع لأنها عباره عن البحث عن عوارضه و هو مشترك بين الجميع و أما ان تكون مأخوذه من عله عروض محمولات العلم على موضوعه فهو فاسد ضروره ان المسائل لم يؤخذ فى ثبوت المحمولات لموضوعاتها عله ثبوت هذه المحمولات لموضوع العلم و قد عرفت انه لا بد من اعتبار ما يؤخذ فى موضوع العلم فى موضوع المسأله و إلا لكان موضوع المسأله أجنبياً عنه على ان العلل متعدده فيلزم ان يكون موضوع العلم متعدداً بتعددتها. و أما ان تكون الحثيه تقيديه فلا يخلو أما ان تؤخذ من محمولات المسائل

فيلزم ان تؤخذ المحمولات فى موضوعات المسائل لأنها كما عرفت عين موضوع العلم فيلزم تكرار النسبه و انقلاب القضية إلى ضروريه لأنها تكون قضيه بشرط المحمول. و ان أخذت من استعداد الموضوع للحقوق المحمولات باعتبار ان الشىء قد تكون له استعدادات مختلفه و بحسب كل استعداد يكون موضوعاً لعلم كاللفظ العربى تاره يلحظ من حيث خصوص استعداده لقبول الاعراب و البناء فيكون موضوعاً لعلم النحو و أخرى يلحظ من حيث خصوص استعداده لقبول الاعلال و الصحه فيكون موضوعاً لعلم الصرف و أخرى يلحظ من حيث استعداده لقبول المحسنات البديعيه فيكون موضوعاً لعلم البديع كما هو المحكى عن السيزوارى الحكيم " رحمه الله " فهو أيضاً فاسد لأنه لا يستدعى ذلك اختلافاً فى الموضوع لأن استعداده لقبول نوع خاص من المحمولات لا يباين استعداده لقبول النوع الآخر من المحمولات لعدم التنافى بين الاستعدادين. ألا ترى ان اللفظ العربى باستعداده لقبول الإعراب يبحث عن عوارضه الذاتيه من حيث الاعلال و الصحه و الفصاحه و البلاغه فلم يكن بين موضوع هذه العلوم تغاير مع ان الماهيه الواحده لها استعداد واحد لعروض سائر العوارض عليها لا استعدادات متباينه لأن الذات واحد فمقتضاها يكون واحداً لأن الواحد لا يصدر منه إلا الواحد مع ان موضوع العلم متحد

باب مدينه العلم، ص: ٦٤

مع موضوع المسأله فالحثيه لو كانت معتبره فى الموضوع للعلم لكانت معتبره فى موضوع مسائله مع انها غير معتبره فيه و ان أخذت الحثيه التقيديه من غرض العلم فحينئذٍ رجع التمييز بين العلوم إلى الأغراض و ان أخذت الحثيه من جهه البحث فمثلاً إن علم الفقه لا يبحث عن جميع عوارض فعل المكلف بل يبحث فيه من حيث الاقتضاء

والتخيير و علم النحو لا- يبحث عن جميع عوارض اللفظ العربي بل يبحث فيه من حيث الإعراب و البناء كما ذهب إليه صاحب الفصول بدليل ان الفاعل بما هو فاعل موضوع للرفع لا- بما هو كلمه معربه أو مبنيه موضوع له. فهو فاسد لأن قيود البحث لا توجب تقييد الموضوعات كما لا توجب تقييد المحمولات و تخصيصها بحد خاص و ذلك لأن البحث من توابع الموضوع و المحمولات فهو متأخر عنها رتبه و في مرحله التعقل و إذا ثبت ان الموضوعات و المحمولات لا تصلح ان تتقيد بقيد البحث فلا يعقل ان يكون قيد البحث يحد تلك المحمولات أو الموضوع و إلا لزم أخذ ما هو متأخر رتبه في المتقدم رتبه و هو محال. مضافاً إلى ان الحثيات المذكوره ثابتة في الموضوعات و المحمولات قبل البحث و البحث إنما يتعلق بها بأجمعها فكيف يعقل ان يقيد بها فان ما أخذ في المتعلق لا يكون قيماً للعارض عليه إذ المتقدم لو أخذ نفسه في المتأخر لزم تقدمه على نفسه و لذا قيود المعلوم لا- تكون قيماً للعلم و بهذا ظهر لك فساد ما ذهب إليه بعض مقرري بحث النائيني " رحمه الله " أخذاً من صاحب الفصول من رجوع الحثيات إلى البحث. و أما ان جعلت الحثيه اشاره لعنوان منتزع منطبق على الموضوع بأن يكون الموضوع في الحقيقه هو ذلك العنوان كما يقال اكرم زيد من حيث علمه فان الموضوع في الحقيقه ليس هو زيد من حيث هو بل العالم المنتزع من الحثيه فقولهم موضوع النحو اللفظ العربي من حيث الإعراب و البناء معناه ان موضوعه المعرب و المبنى و هكذا مرادهم موضوع علم الصرف اللفظ العربي

من حيث الصحة و الاعتلال يعنون ان الموضوع له هو الصحيح و المعتل و ان ما عبروا بالحديث لبيان إن مورد الموضوعين واحد و هو أيضاً فاسد فان الحثيات المذكوره لا تصلح لأن تكون العناوين المنتزعه منها مواضع للعلم فان علم النحو لا يصلح عنوان المعرب بما معرب ان يكون موضوعاً له لأنه بما هو معرب لا تعرض له المحمولات في مسأله كالرفع و النصب بل تكون أجزاء مقومه له هذا مضافاً إلى إنا لو التزمنا بذلك لم تكن المسأله الواحده مشتركه بين العلمين لاختلاف موضوعها فيها فمسأله الجمع في النحو تكون هو المعرب من الجمع و في الصرف هو الصحيح من الجمع مثلاً لما عرفت ان موضوع العلم معتبر و متحد مع مسأله و إلا لما كانت باحثه عنه.

و يمكن الجواب عنه ان الحثيه تكون اشاره إلى الاستعداد الموجود في الموضوع لقبول نوع خاص من المحمولات و ما ذكره الخصم من عدم التنافي بين الاستعدادين فلا يكون تغييراً بين الموضوعين لعدم التباين بين الحثيتين فاسد لأنه بما هو مقيد بهذا الاستعداد يغير نفسه بما هو مقيد باستعداد آخر فانه بكل استعداد له عنوان غير العنوان المنتزع له من الاستعداد الآخر و لذا العوارض التي تعرض له بأحد الاستعدادين لا تعرض له بما هو مقيد بالاستعداد الآخر و حثيه أحد الاستعدادين تمنع من حمل محمولات الاستعداد الآخر عليه فان زيد من حيث انه عالم لا يحمل عليه إلا شئون العالميه دون الهاشميه و لذا قيل الماهيه من

باب مدينه العلم، ص: ٦٥

حيث هي ليست إلا هي مع انها لها عوارض أخرى. و عليه فاللفظ العربي بما هو معرب و مبني غيره بما هو صحيح

و معتل و غيره بما هو فصيح و بليغ فان الشىء الواحد يختلف بالوجوه و العناوين المنتزعه منه و لذا يختلف أحكامه باختلافها و عدم التنافى بين الحثيات إن أريد به مجرد اجتماعهما فهو صحيح إذ لا ينكر ان الاستعدادين ثابتان له فى الواقع لماهيته و لكن لا- ينفعه و ان أريد انهما معتبران فى الموضوع معاً فهو غير صحيح لأن الموضوع لعلم النحو هو اللفظ العربى بما هو معرب و مبنى لا بما هو فصيح و بليغ فاشتبه عليه حال التقييد بشرط التقييد.

(و ما ذكره) الخصم ان الماهيه لها استعداد واحد لا استعدادات متعدده (فاسد) لأن الجنس مستعد لقبول الفصول و هى متباينه فلو لم يكن له استعدادات متعدده لما كان له قبول لأمر متباينه.

و ما ذكره الخصم من ان موضوع المسأله متحد مع موضوع العلم فالحيثيه لا بد ان تعتبر فيه لو كانت معتبره فى موضوع العلم مع انها غير معتبره فى موضوع المسأله فاسد لأن موضوع المسأله بمناسبه ذكر المحمول يستغنى عن ذكر الحيثيه معه و تكون ملحوظه إجمالاً فى المسأله.

الفصل الثالث: فى الغايه من علم الفقه و شرح غايه كل علم و وجه التمييز بها

الغايه لكل علم

اشاره

الأمر الثالث من الأمور التى تذكر فى مقدمه العلوم هو بيان الغايه من تدوين هذا العلم بعد ذكر تعريفه و بيان موضوعه لأمر:

أحدها أن لا يكون طلبه عبثاً فان الإنسان الذى يشرع فى العمل إذا لم يكن مدركاً للفائده منه كان طلبه له و شروعه فيه عبثاً لا يرضى به العقل.

و ثانيها ان يحترز من الاعتقاد بوجود فائده أخرى هى ليست له فيكون سعيه بلا جدوى و عمله بلا فائده.

و ثالثها ان بيان الغايه يوجب معرفه ما للعلم من الأهميه فيسعى بمقدارها فى تحصيله له.

و رابعها انه يعرف بذلك انه يوافق

غرضه و مقصوده فى هذه الحياه أم لا ثم انك قد عرفت ان بيان الغايه للعلم بمنزله مطلب (لم) لأنه بيان لعله وجود هذا العلم و السبب فى تدوينه

و قبل الخوض فى بيان غايه علم الفقه تقدم مقدمتين:

الفرق بين الغايه و الفائدة و الغرض و العله و المنفعه

(إحداهما) ان الغايه و الفائدة و الغرض و العله الغائيه و المنفعه ألفاظ متقاربه فى المعنى. أما الأولان فمتحدان ذاتا متغيران اعتباراً فان الشىء باعتبار انه طرف الفعل و آخره يسمى غايه و باعتبار الترتب عليه يسمى فائده و لا يلاحظ فى شىء منهما كونه باعثاً للفاعل على الفعل، و أما الآخران فيلاحظ فيهما الباعثيه للفاعل على الفعل و هما فى الاتحاد بالذات و التغير بالاعتبار مثل الأولين إذ الأول و هو الغرض إنما يطلق بالقياس للفعل و

باب مدينه العلم، ص: ٦٦

الثانى هو العله الغائيه إنما يطلق بالقياس إلى الفعل فان التأديب مثلاً عله غائيه للضرب و هو غرض للضارب. و أما الخامس و هى المنفعه فهى عبارته عن الفائدة التى يتشوقها الكل بمقتضى طبعهم.

(ثانيهما) ان الشىء قد يكون مقتصرأ بذاته و يراد لذاته

فتكون غايته عين ذاته و لا غايه له وراء ذلك كعلوم العقائد و قد يراد لغيره. و حيث ان ما بالغير لا بد و ان ينتهى إلى ما بالذات فلا بد ان ينتهى الأمر إلى شىء يراد لذاته و يكون ذلك الشىء هو الغايه الذاتيه و المتوسطات بينه و بين ذى الغايه غايات بالعرض، فمثلاً علم النحو يراد لغيره و هو صون اللسان و صون الإنسان قد يراده الإنسان لذاته و قد يراده لكمال نفسه فيكون المقصود بالذات هو كمال النفس.

الغرض من علم الفقه

اشاره

إذا عرفت ذلك فنقول ان الفقهاء قد ذكروا ان الغرض من علم الفقه و تدوينه و تعليمه و تعلمه هو تحصيل السعادت و الفوز بالدارين الدينويه و الاخروييه و الخلاص من الشقاوه الأبدية. و تحصيل السعاده و الخلاص من الشقاوه هما مقصودان بالذات و لا بد ان يكون مرادهم هو حصول ذلك بمراعاة قوانينه و العمل بها و ان لم يصرحوا بذلك لوضوح انه لو لا العمل بها لم يحصل ذلك. و يمكن ان يرد عليهم أولاً أن هذه الغايه تحصل بمعرفه علم الكلام أيضاً لاشتماله على بيان الواجبات الاعتقاديه الأصوليه التى هى أهم من الواجبات الفرعيه و غايه العلم يجب أن تختص به لأن العلم عبارته عن مسائل جمعت لترتب غرض مهم عليها فيكون كل ما له دخل فى الغرض داخلاً فى ذلك العلم و لازمه ان الغرض لا يترتب على علم آخر و لذا قيل ان تمايز

العلوم بتمايز الأغراض.

اللهم إلا- ان يقال إنا لا نسلم اختصاص غايه العلم به و ما ذهب إليه بعضهم من ان تمايز العلوم بتمايز الأغراض إنما يتم لو كان العلم إنما أُلِّفَ لتحقيق غايه خاصه لا

ليبان أحوال موضوع خاص فانه لو كان للثانى فلا مانع من ترتب غايه و غرض عليه تترتب على علم آخر.

و يمكن ان يجاب عن ذلك بأخذ الحيثيه بأن يقال ان الغايه هى تحصيل السعادتين من حيث العمل و علم الكلام تكون الغايه منه ذلك من حيث الاعتقاد.

و ثانياً ان هذه غايه لتشريع الأحكام الشرعيه لا لعلم الفقه إذ العمل بنفس الأحكام الشرعيه موجب لذلك و لذا المقلد العامل بالأحكام الشرعيه تحصل له تلك الغايه. و من الواضح ان تشريع الأحكام الشرعيه غير علم الفقه فان علم الفقه عباره عن البحث عن الأحكام و اثباتها بالأدله. و يمكن الجواب عنه بأن غايه كل علم هى التى تترتب على العمل به فالمنطق غايته صون الذهن عن الخطأ و هى لا- تكون إلا- بالعمل بقوانينه التى شرعت من قبل جاعلها. و هكذا النحو و الصرف غايتهما صون اللسان عن الخطأ فى المقال و هى لا- تحصل إلا- بالعمل بقوانينها و أما كون ذلك غايه للتشريع فهو لا ينافى ما ذكرناه فان كل مشرع للقوانين يتوخى الفائده المرتبه على ملاحظه تلك القوانين و رعايتها و العمل بها. و العلم الذى يوضع لها إنما هو لمعرفة حتى يترتب الغرض من تشريعها على العمل بها المتوقف على معرفتها. فالغايه من كل علم هى ما قصده الواضع من تشريع قوانينه عند العمل بها اعنى ما يترتب على

باب مدينه العلم، ص: ٦٧

العمل بها من الفائده و تلك الفائده تكون هى الغايه من العلم بتلك القوانين باعتبار انه بملاحظتها و العلم بها و العمل بها تترتب تلك الفائده و فيما نحن فيه كان الأمر كذلك.

و يرد ثالثاً بحصول الغايه المذكوره للمقلد إذا

علم بالأحكام الشرعيه عن طريق التقليد فتكون الغايه المذكوره مرتبه على العلم من الفقه و على العلم من التقليد و ليست مختصه بالعلم من الفقه.

و جوابه انها تختلف بالحيثيه فالغايه الحاصله من العلم بالفقه هو الفوز بالسعادتين من طريق الاجتهاد و الغايه الحاصله من علم المقلد هي الفوز بالسعادتين من طريق التقليد و لا إشكال ان الأولى اعظم شأنًا و اكثر ثواباً من الثانيه كما دل على ذلك العقل و النقل.

ما ذكره حكماء الإسلام و علماءهم من الغايات

و إلى الغايه المذكوره لعلم الفقه يرجع ما ذكره حكماء الإسلام من أن غايه علم الفقه هي حفظ الفرد بنهيه عما يضره و أمره بما ينفعه و حفظ النوع من الفساد بالهرج و المرجح لاحتياج بعضهم إلى بعض في حياتهم الدنيويه فان الإنسان مدنى بالطبع فلا بد لهم من قانون يحفظهم من ذلك قالوا و الغايه من تشريع العبادات مع انها لا علاقه لها بالغايه المذكوره هي ان النظام المذكور يحتاج في طاعته الخوف من العقاب على مخالفته و الثواب على فعله و هما إنما يحصلان بالتذكر عدّه مرات للمشرع لذلك النظام و وعدّه و وعيده و العبادات يحصل بها التذكر المذكور.

و بعضهم جعل غايته حفظ الشريعه الإسلاميه عن الضياع و يرد عليه أولاً ما أوردناه على جعل الغايه تحصيل السعادتين من ترتب هذه الغايه على العلم بالفقه من طريق التقليد حيث انه بالتقليد تحفظ الأحكام الشرعيه الفرعيه.

و الجواب عنه مضافاً إلى ما سبق من جواب الإيراد الثالث انه يمكن ان يقال ان بكثره الاختلافات فيها صار التقليد غير حافظ لها على سبيل اليقين بخلاف ما لو أخذت من الدليل فانه يحصل له الاطمئنان بالظفر بالواقع.

و بعضهم جعل غايته حفظ المقاصد الخمسه و هي

الدين و النفس و العقل و النسب و المال. و بعضهم جعل الغايه من علم الفقه هو إثبات الأحكام الصادره من الشارع من حيث صدورها عنه لا- من حيث صحتها و ثبوتها الواقعي و لا من حيث اشتغال متعلقاتها على المصالح أو المفسد و لا يضر ذلك توقف ثبوتها من هذه الحيثيه على ثبوت الشريعه الذى هو من المطالب الكلاميه و لذا عدوا علم الكلام من مبادئ الفقه التصديقيه فان الكثير من غايات العلوم تتوقف على غيرها و لذا كان لها تقدم عليها.

و يرد عليه ما لا يخفى فان الاثبات المذكور عباره عن نفس العلم المذكور فيكون المغيبى و الغايه واحد. و هذا و ان صححناه فى العلوم التى تقصد بذاتها لذاتها و تطلب بنفسها لنفسها كعلم العقائد لكنه إنما يتم فى العلوم الواجبه و المطلوبه بالذات لا العلوم المطلوبه للغير و علم الفقه إنما هو مطلوب للعمل به.

و الأولى ان تجعل غايه علم الفقه هو اطاعه الله و الفرار من مخالفته فى العمل عن اجتهاد لا عن تقليد بمراعاة مسائله. فانه هو المقصود بالذات من تعلم علم الفقه و الاطلاع عليه. نعم الغايه من ذلك هو نيل السعاده فى الدارين و الفوز بالنشأتين الدنيويه و الأخرويّه و يمكن أن يجعل له فوائد أخرى.

باب مدينه العلم، ص: ٦٨

إحداها ان العلم المذكور مع الورع و التقوى موجب للتعلى بثوب الزعامه الإلهيه و الرئاسة الدينيه التى خص الله تعالى بها اولياءه و اصفياءه و هى مما يبذل فى تحصيلها النفس و النفس.

ثانيها الخروج من حضيض التقليد إلى ذروه الاجتهاد و المعرفه للأحكام عن دليل. قال الله تعالى يَرْفَعِ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ

دَرَجَاتٍ فَخَصَ اللَّهُ الْعُلَمَاءَ بِالذِّكْرِ مَعَ انْدِرَاجِهِمْ فِي الْمُؤْمِنِينَ رَفْعًا لِمَنْزِلَتِهِمْ.

ثالثها تعليم المسترشدين بايضاح الحجج لهم و إلزام المعاندين باقامه الدليل عليهم.

رابعها حفظ الأحكام الشرعيه الفرعيه عن ان يزيلها مرور الأيام و يسدل عليها ثوب النسيان أو تلوثها شبهه الجاهلين و تشكيكات المعاندين.

خامسها وقوع الأعمال العباديه و المعامله عن عقيدته لا عن تقليد.

سادسها الإرشاد للمصالح الدينيه و الدينويه بالاطلاع على أسرار الشريعه الإسلاميه. و لا بأس من نقل بعض الشذرات من خطبنا و كلماتنا في فوائد الدين و الثمرات القيمه التي تحصل من التمسك به.

كلمتنا في المولد النبوي

(فمن ذلك) من كلمه لنا في المولد النبوي " صلى الله عليه و آله " نشرتها مجله الثقافه ٢٦، ج ٢، ثم ما فتئ الأمر حتى تعاكست أنوار الإسلام النفوس و استعبرت به المدارك و العقول يخال بأنظمته القيمه و أصوله الكامله المبرمه الحقب و الازمان حتى اصبح و من ورائه شعب صار مؤمنا بعقائده مندفعاً بمبادئه لا تأخذه فيها لومه لائم. و لا يهاب في الدفاع عنها سطوه جائر غاشم فأزال ممالكك الشك و هدم تقاليد الإلحاد و استأصل العادات القبيحه و نشر الآداب الحسنه و قلب الوضع العالمى رأساً على عقب و ركز الاخاء في الروح و التعاون على الخير و الصدق في القول و العمل التي تحيي بها الإنسانيه و تزدهر بأشعتها البشريه. ناهيك به من انقلاب زعزع أركان دولتي الشرق و الغرب الروم و الفرس و أراح الشعوب من الاستبداد و الاستعباد الذي أرهقها صعوداً و جشمها كئوداً و خلصها من تقاليد ثقيله لا يطاق حملها و جردها من عقائد تشبه الألغاز و الأحاجي في ابهامها و غموضها و هيأها للدخول في أدوار جديده من حياه سعيده موفوره

بالحرية بعد ان غلب عليها الشقاء و ألبسها الحضاره بعد ان كانت بعيده عن مفاهيم الناس بعد الأرض عن السماء. و تلى ذلك كله ما نراه اليوم من النهضه المستمره فى عالمى العلم و العمل حتى انك لا تجد نظريه تأسست بعقول راجحه و ادمغه ناضجه يكون لها الأثر القيم فى تطور الحياه البشريه و ترقياها فى مدارج الكمال إلا و هى صدى آيه من آيات الكتاب المجيد أو حديث من الأحاديث الشريفه للنبي الكريم.

مقالنا الذى نشرته صحيفه الأمه

(و من ذلك) مقالنا الذى نشرته صحيفه الأمه اللبنايه فى عددها ٣١ لستها الثانيه تحت عنوان (الإنسانيه فى طريقها إلى الفناء أو خدمه الدين للإنسانيه). ان الإنسان بوضعه الفردى أو وضعه الاجتماعى مفطور على حب الذات و الإيثار لها على الغير مهما بلغ من درجات الرقى و الكمال و هذا الحب و ان جزَّ للإنسان الخير و جعله طالباً للسعاده و الهناء إلا انه لا يزال يدفعه للتغلب على الغير و السيطرة على مقدرات الحياه فتجد الفرد يسابق الآخر ليكسب المغنم لنفسه دون غيره و تجد الأمه تطاول الأخرى لتفوز

باب مدينه العلم، ص: ٦٩

بالفائده لذاتها دون من عداها. و ما الصراع قائم بين الأمم فى هذا الزمن الذى كاد أن يضرم البشريه بنار يبنى فيها الصغير و الكبير و يلتهب اليابس و الأخضر إلا نتيجة لحب الأمم لذاتها و لا تستطيع اشد القوانين المدينه الصارمه مهما صقلت العقول ان تقف دون هذه الغده النفسيه التى لا زالت تفرز اشد الويلات على البشريه ما لم يكن الرادع فطريا مثلها يغزوها فى وكرها و يقضى عليها فى مستقرها و ليس هو إلا العقيدته الدينيه المرتكزه فى النفوس فإنها هى التى

تصرعها فى مغرسها و تغتالها فى وكرها و معرّسها و تسيرها نحو السعاده البشرىه بأحسن طرقها. و ان كثيراً من الملحدين قد ادركوا هذه الحاجه للوازع الدينى و الرادع الإلهى و لكن روحهم الالهاديه لا تتركهم يتدانون للحق فيعترفون إن غير الدين لا يمكن ان يكون رادعا لتلك الغريزه الحيوانيه و ليست الأحكام المدنيه و القواعد الاخلاقيه كافيه لدوام نظام المجتمع و حاله ان الإنسان مفطور على حب نفسه و استئثارها على غيره بفواتن الحياه و لذائذها و سواحرها و لا يتحاشى عن أضرار الناس ما رأى نفسه بعيده عن مراقبه القانون ما لم يكن يشعر بمراقبه غيبيه قدسيه تطلع مستسر سره و مكنونات نفسه أينما وجد و أينما حل و هذا لا يتوفر لنا ما لم نحى بالانسان الغريزه الاعتقاديه و الإيمان بالمراقبه الإلهيه و الخوف الشديد من تجاوزه على شريعته الدينيه. و لعل احسن شاهد نقيمه على ذلك هو انك لو فتحت دفاتر الجرائم فى محاكم العدل فى سائر الدول الكبيره و الصغيره لا تجد فى المجرمين من المؤمنين واحداً من ألف و هذا الاستقراء أدل دليل على محاربه العاطفه الدينيه للجرام و موجباته و اسبابه. ألا و ان عدم ادراك الشعوب للقيم الروحيه و عدم التفات حكوماتها لمحاسن الثقافه الدينيه جعلها بعيده عن هذه الناحيه فسنت قوانين صارمه و فتحت مدارس جامعه لو انفقت بعضاً من ذلك على إضافه الثقافه الدينيه إلى الثقافه العلميه لكان خيراً لها و احسن سيلا- حيث تنتشل الإنسانيه من غمرات الحروب و لهواتها و تبعدها عن مأساه الشرور و آلامها و تنصرف للصالح العام و النفع التام و تجعلهم اخواناً على سرر متقابلين قد تناسوا الفوارق

بأنواعها. و لا- اعنى بالثقافه الدينيه هو مجرد اللقلقه اللسانيه و التقاليد المتبعه و إنما اعنى بها تركيز العقيدته الدينيه فى النفوس بحيث تلتهب بها العاطفه و تلتاط بالضمائر و الدخائل و يبذل فيها النفس و النفيس بعد الشعور بأنها التحفه الملكوتيه التى ضمنت للعالم الانسانى سعاده الدارين و خير النشأتين. و ربما يتخيل المتخيلون ان الدين يصطدم بالعلم الحاضر و لكن الأمر بالعكس فان العلم قد أزال كثيراً من الحجب الكثيفه عن حقائق الدين و لا زال يخدم الدين حتى عند الملحدين فيدخل إلى ما استسر فى نفوسهم من دخائل الإلحاد فيطبع فيها صوراً عاليه من المبادئ الدينيه لا تزال تطفح على أقلامهم من دون ان يكونوا هم شاعرين بها فهذا (شبلى شميل) الملحد المعروف يقول فى جملة من كلامه (ان الشرائع اجتماعيه أو دينيه غرضها واحد و هو صلاح حال الإنسان و واضعوها من أنبل المصلحين غايه و الشريعه الإسلاميه خاتمتها و فذلكتها و انها الشريعه الوحيدته الاجتماعيه العليا المستوفاه التى ترمى إلى أغراض نبيله دنيويه حقيقه و ان الدين الإسلامى نظام عملى مادى قانونى يتكفل بصلاح حال المجتمع. انتهى) و ان لنا على كلامه هذا اصح شاهد فهذه الأمه العرييه كانت بلادها قاحله و هى على شظف من العيش و انحطاط فى درجات سلم العلوم و العرفان تتحكم فى عراقها الفرس و فى تخوم شامها الروم فارتقت بعد أن منّ الله تعالى عليه بالإسلام أقصى ذرى المجد و تحكمت فى ممالك فارس و الروم و حيث إنى أريد ان اعالج الموضوع و

نجفى، كاشف الغطاء، على بن محمد رضا بن هادى، باب مدينه العلم، در يك جلد، مؤسسه كاشف الغطاء، ه ق

باب مدينة العلم؛ ص: ٧٠

باب مدينة العلم، ص: ٧٠

الجواب عن شبهه المذكوره عن طريق يؤمن به الملحدون و يدين به الجاهلون لذا كان لزاماً عليّ ان استشهد بقول من تركن نفوسهم إليه من ان الدين لا تنافى مع العلم فقد سبق منا كلام شبلى و إليك ما صرح به العلامة هرشل حيث يقول كلما اتسع نطاق العلم ازدادت البراهين الدامغه القويه على وجود خالق أزلى لا- حد لقدرته فالجيولوجيون و الرياضيون و الفلكيون و الطبيعويون قد تعاونوا على تشييد صروح العلم و هو صرح عظمه الله وحده. و هذا الفيلسوف الغربى صاحب كتاب ثمرات الحياه يقول انه توجد فوق الإنسان قوه أزليه أبدية ينشأ عنها كل شىء و ما احسن الكلمه المأثوره عن (باكو) التى يقول فيها ان العلوم الطبيعيه إذا رشفت بأطراف الشفاه أبعدت عن الله تعالى و ان شربت عبا اوصلت إليه تعالى. و هذا الدكتور الذرى أخى محمد قال لى إنى كنت مقلداً فى عقيدتى الدينيه أما اليوم بعد درسى للعلوم الطبيعيه و تعمقى فيها و خوضى فى الذره و مجرها آمنت بالدين الإلهى ايماناً لا يشوبه شك و لا تزلزه أى شبهه لله الحمد.

خطبتنا فى عيد الأضحى فى الصحن الحسينى

(و من ذلك) من خطبه لنا بعد صلاه عيد الأضحى فى صحن الحسين " عليه السلام " سنه ١٣٨٢ هـ و هى بعد البسملة.

أيتها الأمه المسلمه

حيتم بأبهى تحيه متمرج باللفظ الإلهى و العنايه الربانيه و إذا حييتكم فإنما أحيى قلوبا يقظه و عواطف نبيله و نفوساً طاهره تجشمت العناء و التعب فى سبيل اعلاء كلمه الله و الدعوه لدينه. ان تركيز الدين ضرورى للمجموعه الإنسانيه على حد ضروره نشر المعارف فيها بل يزيد عليها بمراتب كثيره بل

اكثر لما فى انتشار الماديه و تفشى الالحاديه من خساره الفرد و العائله و المجتمع. أما خساره الفرد فلشعوره بأن حياته و ما يحيطها أمر محدود يفنى بفناء الدهر و ينقضى بانقضاء الزمن و هذا ما يجعله فى حزنٍ و كمد عند التفاته لذلك و فى أسفٍ و تألم عند ادراكه محدوديه حياته بل تصيح نفسه ضعيفه إمام محن الأيام و طوارق الزمان فلا يحتمل ابسط الحوادث المؤلمه و اقل الوقائع المزعجه بخلاف المؤمن بربه المتمسك بدينه فانه تضعف فى نظره الحوادث بمقدار قوه إيمانه و شده عقيدته و انى وجدت الكثير ممن آمن بالله لو فقد عزيزه كان كمن سافر عزيزه عنه و يلتقى به بعد حين و إذا حل به البلاء آنس نفسه بما يناله فى الآخره من الجزاء و هون عليها الخطب يوم الحساب يوم الأجر و الثواب. و أما خساره العائله فهو لا يأمن على عرضه و لا على نفسه و لا على ماله من أهل بيته عند فقدهم العقيدته الدينيه فان سلطان الشهوه لا يقهره شىء لا شرف النفس و لا حسن التريه إذا جد الجد و خلا له الوقت إلا تمرکز العقيدته بالله و الحوادث التاريخيه أدل دليل على ذلك فقد شهد الكثير منها ان البيت الذى يفقد الوعى الدينى تتحكم اللذات الحيوانيه بمقدراته و تكون الماده العمياء هى المقياس الوحيد فى حياته و إذ ذاك تنعدم الثقه حتى فى أهم أركانه فلا أمان لصاحبه بزوجته و لا لزوجته الأمان به و لا ثقه له بذويه و لا لذويه ثقه به كما لا يطمئن على حياته فيما لو اقتضت الميول البيئيه القضاء عليها و لا يأخذها القرار على ماله

ولا- على ما فى يده فيما لو أراد البيت غضبها من عنده أو سرقته منه و لنا على ذلك شواهد سجلها التاريخ و قضايا دونتها المحاكم المدنيه و عند ذلك ينهار البيت و يزول الحنان و التعاطف من بين يديه و يصبح صاحبه فى شقاء مستمر و ذووه فى خشيه و خوف دائم

باب مدينه العلم، ص: ٧١

و سرعان ما ينحل الاخاء و يذهب الولاء. و أما خساره المجتمع فهى لا تحتاج إلى بيان حيث تزول بانعدام القيم الدينيه كل صفه انسانيه كماله عن النفوس و تتحكم فيها الأهواء و الرغبات فلا صدق فى اللهجه و لا أمانه فى المعامله و لا إخلاص فى العمل و تصبح الأمه بين أمرين أما بهائم خرساء فى قبضه سائقها و آله صماء فى يد عاملها لا تملك من أمرها شيئاً و أما تخبط فى عشواء و تعيش فى خطيه عمياء تعصف فى أجوائها مختلفات الأهواء و تهب فى ارجائها الفتن الخرساء. ألا و ان فقدان الوعى الدينى فى وسطنا الاجتماعى هذا اليوم أوجب ان نصبح فى ظرف عصيب و وقت رهيب نقطع فيه اصعب المراحل الخطيره فى تاريخنا الحديث فالصراع قائم بين الأمم الكبيره و الحق تطغى عليه القوه و على الأمانى المنايا و شبح الموت و الفناء يرفرف على العالم كله و أبطال الحرب و مديرو دفاترها يوالون الاجتماعات اثر الاجتماعات و يعقدون المؤتمرات اثر المؤتمرات لإضرار البشريه بنار لا يسهل اخمادها و اثاره فتته صماء يصعب الخروج منها

المطلب الثانى: فى الشريعه و التشريع و فيه فصول

الفصل الأول فى معناها و تقسيمها و أى قسم منها يختص باسم الدين

و حيث ان الفقه إنما يكون فى الشريعه الإسلاميه كان لزاماً علينا ان نتعرض لمعنى الشريعه فنقول ان الشريعه لغه الطريقه المستقيمه. و اصطلاحاً عبارته

عن الأحكام والقوانين التي سنت للمصلحه سواء كانت للفرد أو المجتمع و سواء كانت متعلقه بالأفعال أو بالعقائد أو تهذيب النفوس و هي قد تكون سماويه إذا كان المشرع لها هو الله تعالى كالشريعة الإسلاميه و قد تكون مدنيه إذا كان المشرع لها هو الإنسان كشرعيه حمورابي فإطلاق الشريعة على الأحكام باعتبار انها الطريق المستقيم الذي يوصل من يسلكه لصالحه و سعاده كما ان الشريعة السماويه تسمى بالدين باعتبار لزوم التدين بها من رب العالمين و الفرق بين التشريع و الشريعة ان التشريع هو سن تلك الأحكام و القوانين و الأنظمه و الشريعة هي نفس القوانين و الأنظمه و الأحكام. و بهذا يظهر لك الفرق بين التشريع و الاجتهاد و التفقه فان التشريع هو سن الأحكام و القوانين و ايجادها. و الاجتهاد هو استنباط الأحكام و القوانين من أدلتها و مصادرها. و التفقه هو معرفه القوانين و الأحكام و الأنظمه من أدلتها. و عليه فليس الفقيه و المجتهد بمشرع و ليس هما من السلطه التشريعيه. ثم ان الشريعة و المنهاج في لسان الشرع شيء واحد قال تعالى لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَ مِنْهَاجًا و لكن يظهر من بعضهم ان الشريعة هي الأصول و القواعد الدينيه و المنهاج هو الذي يفصل هذه القواعد.

و الحاصل ان الشريعة و المنهاج عباره عن نفس الأنظمه و القوانين و الفقه هو معرفتها من الأدله القائمه عليها.

باب مدينه العلم، ص: ٧٢

الفصل الثاني في وجه الحاجه للتشريع الإلهي

اشاره

لقد كان من وضع الإنسان المحتم ان يقطع مفاوز الحياه مع ابناء نوعه سواء قلنا ان ذلك يقتضيه بطبعته و فطرته أو كان ذلك من جهه الحاجه في شئونه و معيشته و هذا مما أوجب الحاجه إلى تشريع

يحدد له الارتباط بالغير فى المجتمع الذى يعيش فيه منعاً له من شذوذ التصرف و إطلاق العنان للشهوه و الأثره و حب الذات و الاسفاف و الاسراف فى تنفيذ الرغبات. و للقضاء على العلل و مشاكل الاجتماع. و للإرشاد للمصالح و المنافع و لتنظيم الحياه لكسب السعاده فيها. و لإقامه العدل و صيانه حقوق الناس الشخصيه و الكليه. و لحفظ الأمن العام و للسلوك بهم نحو مدارج السمو و الكمال. و لاستلهاام المثل العليا و الفوز بالنشأتين و السعاده فى الدارين و هذا التشريع و ان كانت العقول قد وضعت له لأممها حسب معرفتها و علمها إلا انه لا شك ان التشريع الإلهى حيث يستند لأعظم عقليه غيبيه تدرك مصير الأعمال و مصالح الأفعال و مفسدها و يستمد من أوسع علميه بمجارى الأمور و ما تؤول إليها بخيرها و شرها و محاسنها و مساوئها و ابصر معرفه بحقائق الموجودات و دقائقها و أسرارها كان التشريع الصادر منها أسمى و انفع من التشريع الصادر من العقليه البشريه المحدوده فى معلوماتها و التى طالما وقعت فى الهفوات و الأخطاء حتى فيما يخص نفسها. هذا مع ان النفس لشهواتها طغيان يوقعها فى مهامه الهلكات و ينزلها لأخس الدنيات و لا يمكن ان يقف دونه التشريع الانسانى حيث ينعدم سلطانه عند الخلوه و الأمن من المراقبه بخلاف التشريع الإلهى فانه لا ينعدم معه الرقيب فالله يعلم السر و أخفى. اصف إلى ذلك ما فى التشريع الإلهى من ربط العبد بمولاه و المخلوق بخالقه الموجب لشكره و شكره يوجب شمول رعايته و جميل لطفه و زياده النعمه و توفير الإحسان و البركه فالغايه من التشريع الإلهى و المنفعه المرتبه عليه هو

سير الناس نحو الحياه الموفره بالسعاده فى الدارين على الوجه الأكمل و نيل الخير فى النشأتين على النحو الاحسن ليكونوا خير امه اخرجت للناس بتنظيم حياتهم و وفور السعاده لديهم و إلا لكان الأمر فوضى بينهم تتحكم فيه رغبات القوى و تُغصّب حقوق الضعيف و تسلب عنهم الحريات و تتبع فى تصرفاتهم الشهوات و يُفَرِّط بمهمات الحياه الخمس الدين و النفس و العرض و المال و العقل و ذلك هو الخسران الميين:

ما يحتاجه التشريع

و لكن التشريع مهما كان نوعه إلهياً أو مدنياً يحتاج إلى الأحكام التى تكفل له القيام بأحكامه و تضمن له الإطاعه لقوانينه أما روادع و زواجر كبطالان العقود و الايقاعات المخالفه للتشريع و أما عقوبات و تأديبات كالحدود و التعزيرات و السجون و القصاص و الغرامات. و يختص التشريع الإلهى بالعقوبات الأخرويه مضافا للعقوبات الدنيويه فيكون فى النفوس اركز و بالاندفاع نحو العمل أزيد و لنا فى هذا المقام مقالات قيمه نشرتها المجلات الإسلاميه و الصحف العربيه فليراجعها من أراد زياده البصيره.

الفصل الثالث فى فصل الدين عن السياسه

و يلحق بهذا المطلب ما لاكنه الألسن فى هذا الوقت من فصل الدين عن السياسه و السبب فيه ان الغرب لما رأى هيمنه الكنيسه على شعوبهم حتى أصبحت الطاقه الروحيه تصطدم بقوه الدوله و تزاحمها فى نفوذها و سطوتها و سلطانها أخذ رجال الدوله فى بذل السعى لفصل الدين عن سياسه الدوله و ابعاد نفوذ رجال الدين عن شئون الحاكيمين مستندين فى ذلك إلى ما فى الأناجيل متى و لوقا و مرقس من قول اليسوع (اعطوا ما لقيصر لقيصر و ما لله

باب مدينه العلم، ص: ٧٣

□
لله) و تمكن بذلك و لاه الأمور منهم ان يفصلوا رجال الكنيسه و يبعدوا علماءها عن آفاق السياسه و الحياه العمليه لشعوبهم. و أما الإسلام فقد ربط السياسه بالدين و الحياه بالشريعه الإسلاميه حيث قتن أحكام الحياه للفرد و للبيت و للمجتمع حتى مع الغير و طلب من العلماء ان لا يكفوا على عظه ظالم و لا سغب مظلوم. و أما العبارة المنقوله عن الأناجيل فهى لا تدل على اكثر من ان المال الذى لقيصر لا يعطى لله و المال الذى لله لا يعطى لقيصر فانك لو

راجعت الأناجيل المذكوره تجد هذه الكلمه صدرت من اليسوع فى دينار قَدَّم له عليه كتابه و صوره لقيصر و قد عالجتنا هذا الموضوع بصوره أوسع فى كتابنا نقد الآراء الفلسفيه.

المطلب الثالث: الإسلام و الشريعه الإسلاميه و عمومها و فيه فصول

الفصل الأول فى تسميته و عموميته

الإسلام مصدر (أسلم) بمعنى انقاد و ليس كما تُوهم انه مأخوذ من سالم بمعنى وافق لأن مصدره مسالمة لا إسلام. و قد نقل من هذا المعنى عن المسلمين للدين الذى جاء به نبينا محمد " صلى الله عليه و آله " لقوله تعالى إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ و لقوله تعالى وَ رَضِيَ لَكُمْ الْإِسْلَامَ دِيناً و هذا هو مصدر تسميته بالإسلام فإنها تسميه قد جاءت من عند الله تعالى. و كان الإسلام آخر الشرائع الدينيه و خاتمتها جاء لعامة الناس فى شرق الأرض و غربها لقوله تعالى من سوره سبأ وَ مَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِلنَّاسِ و لقوله تعالى فى سوره الأعراف قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعاً و لهذا نهض نبينا محمد " صلى الله عليه و آله " بتبليغ الدعوه الإسلاميه حتى أوصل الدعوى لهرقل امبراطور الروم. و لكسرى ملك الفرس و للحارث الحميرى ملك اليمن. و للمقوقس حاكم مصر و للحارث الغساني ملك الحيره. و للنجاشى ملك الحبشه.

الفصل الثانى فى أصول الإسلام

و أصول الإسلام ثلاثه التوحيد و هو شهاده ان لا اله إلا الله و النبوه و هو شهاده ان محمداً رسول الله " صلى الله عليه و آله ". و المعاد و هو الاعتراف بعود الناس بعد مماتهم يوم القيامة ليأخذ كل منهم حقه ان خيراً فخير و ان شراً فشر سواء عُلِم من المقرانه مصدق بذلك أم لم يُعلم فمجرد إقراره و اعترافه بذلك كافى فى ثبوت إسلامه و ترتب آثار الإسلام عليه كالطهاره و جواز النكاح و الديه التامه كما صرح بذلك العلماء و الدليل عليه هو ما تواتر عن النبى " صلى الله عليه و آله " و الصحابه انهم كانوا يكتفون فى ثبوت

الإسلام بالاقترار بالشهادتين و استغنوا عن الإقرار بالمعاد لأنه لازم يبين للاقرار بالنبوه ثم بعد ذلك ينيهون المُقر على المعارف الدينيه التي يتحقق بها الإيمان ففي روايه سماعه عن أبي عبد الله " عليه السلام " في وصف الإسلام انه قال شهاده ان لا اله الا الله و التصديق برسول الله " صلى الله عليه و آله " به حققت الدماء و عليه جرت المناكح و المواريث و على ظاهره جماعه الناس. و أما عدّ منكر ضروري الدين و منكر ما قطع به انه من الدين من الكافرين من دون شبهه و لا دليل فلأنه يرجع انكاره إلى إنكار النبوه و لما جاء به النبي " صلى الله عليه و آله " و لذا حكم الأصحاب

باب مدينه العلم، ص: ٧٤

بكفر النواصب الذين نصبوا العداوه لأهل البيت " عليهم السلام " لأنهم انكروا الولايه التي هي من ضروريات الدين و من هذا الباب حكم بعضهم يكفر المستخف بالدين كالملقى للقرآن في القاذورات و المستهزئ بالمؤمنين للواجبات الدينيه استنكارا لها و تعصبا و عنادا و أما ما ورد من إطلاق الكافر على تارك الصلاة و الحج و الزكاه و نحوها فالمراد به هو الفسق أو من تركها انكارا لها بدون شبهه و دليل فانه إذ ذاك يكون منكرا لضروري الدين الراجع لإنكار النبوه.

و أما ما ورد من الحديث المشهور من بناء الإسلام على خمس فلا بد ان يراد به الإسلام الكامل الذي يوجب دخول الجنه لا الإسلام الظاهري بدليل عدّ اقامه الصلاة و ايتاء الزكاه من الخمسه.

الفصل الثالث في مميزات الشريعه الإسلاميه

اشاره

لقد امتازت الشريعه بأمر يعرفها كل من قارن بين الشرائع الدينيه إلا إن الأمر البارز في ذلك منها هو تكفلها لسائر الأحكام التي تخص حياه الإنسان

الفردية و الاجتماعيه الدينيه و الدنيويه. و ظهرت هذه الشريعه بثوب الدوله السياسى و مثلت كل شىء مما يخص المجتمع أو الفرد بطابع دينى و تشريع إلهى تساير الزمن مهما تقلبت الأحوال و تعالج شؤون الحياه فى العالم مهما اختلفت الأوساط فكانت النتيجة الحتميه ان صارت خاتمه الشرائع الآلهيه و الاديان. بعد ان هبط الوحي المبين بأولها على قلب رسول رب العالمين فى مكه المكرمه و الأرض المشرفه كعبه رب العالمين. ثم جاءت أحكامها تباعاً و تدريجاً حتى كملت قواعدها و أصولها و تمت أحكامها و اسسها فى غدیر خم عند ما نزلت الآيه الكريمه " الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَ أَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَ رَضِيْتُ لَكُمْ الْإِسْلَامَ دِينًا".

مورد نزول آيه (اليوم اكملت لكم دينكم)

ففى روح المعانى للآلوسى ج ٦ ص ٥٥ طبع مصر عن أبى سعيد الخدرى ان هذه الآيه نزلت بعد ان قال النبى " صلى الله عليه و آله " لعلى كرم الله وجهه فى غدیر خم (من كنت مولاه فعلى مولاه). فلما نزلت قال " صلى الله عليه و آله " الله اكبر على إكمال الدين و اتمام النعمه و رضا الرب برسالتى و ولايه على بعدى. و مثله ما ذكره ابن كثير فى تفسيره ج ٢ ص ١٤ طبع مصر. و فى تفسير النيسابورى ج ٢ ص ٤ إنه لما نزلت الآيه المذكوره على النبى " صلى الله عليه و آله " فرح الصحابه إلا أكابرهم كأبى بكر الصديق و غيره فأأنهم حزنوا و قالوا ليس بعد الكمال إلا الزوال و كان كما ظنوا فانه لم يعمر بعدها إلا أحد و ثمانين يوماً أو اثنين و ثمانين يوماً و لم يحصل فى الشريعه بعدها زياده و لا نسخ و لا نقص. و

غدِير خم هو بين الحرمين مكة المكرمة و المدينة المنوره عند الجحفه و هو الذى خطب فيه رسول الله " صلى الله عليه و آله " بعد حجه الوداع و نصب علياً ولياً على المسلمين.

و من بارز مميزاتا انها حثت على العمل لكسب المغنم فى هذه الحياه و تحصيل المعرفه بأسرار هذه الكائنات و وعدت الصالحين الذين يصلحون للتدبير و التقويم بالميراث للسطوه و السلطه بقوله تعالى أَنَّ الْأَرْضَ يَرْثُهَا عِبَادِيَ الصَّالِحُونَ و لم تغادر صغيره أو كبيره إلا و ذكرت حكمها حتى انك لا تجد واقعه من الوقائع التى تخص الإنسان نفسه أو مع غيره أو

باب مدينة العلم، ص: ٧٥

المجتمع نفسه أو مع غيره إلا و يظهر حكمها من نص أو ظاهر أو قاعده أو أصل و هذه الميزه تفقدها سائر الشرائع السماويه و النظم الحزبيه و القوانين الدوليه.

و من بارز ميزاتا انها حررت العقل البشرى من الأساطير و الخرافات و وجهته نحو المنطق الحر و الدليل و البرهان فى العقيده و الايمان. و لم تأخذ بالجريمه و الجريه بمجرد التفكير فيها و انما تأخذ بها بعد ارتكابها فلم تأخذ بالتفكير فى الزنا و انما تعاقب على ارتكابه كما ينسب ذلك لبعض الشرائع إلى غير ذلك من مميزاتا فإنها لا يمكننا احصاؤها بهذه العجاله.

الفصل الرابع فى وجه جعل الرساله الإسلاميه فى جزيره العرب

ان من مميزات البلاد العربيه و ما حولها ان الشرائع السماويه الثلاثه التى يعتنقها اكثر العالم الانسانى كانت هى مهبطها فاليهوديه أوحى بها لموسى " عليه السلام " فى صحراء سيناء. و النصرانيه فى فلسطين و الإسلام فى مكة المكرمة. و قد جعل الله تعالى تشريعه للإسلام للعالم الانسانى من مكة المكرمة لأن ثقافه كانت منعدمه فيها و الفضيله العلميه غير موجوده

فى ناشئتها و الأميه قد ضربت سرادقها على جوانبها لئلا يتخيل متخيل ان هذا التشريع المتقن من صنع البشر فيها. بخلاف ما لو كان من بلاد تقوى الثقافه فيها كاليونان و الرومان و فارس فانه قد يذهب الوهم و يقوى القول و الظن ان هذا التشريع من وضع المثقفين فيها و من هذا الباب جعل الوحي ينزل على الأمى من أم القرى لا على الكاتب القارئ فيها و هذا الوجه الذى ذكرناه أحسن من الوجوه التى ذكرها القوم من كون جزيره العرب فيها عقائد متباينه واديان مختلفه فجاء الإسلام ليردهم إلى دين الحق. أو من أنهم كانوا متفككى الروابط و كثيرى المشاحنات فجاء الإسلام لجمع كلمتهم و لو كان الأمر كما ذكروه للزم القول بعدم حاجه باقى الملل و النحل للإسلام.

الفصل الخامس فى علوم الشريعه الإسلاميه

ان الشريعه الإسلاميه لما كانت أحكامها على أقسام ثلاثه:

أحدها ما يتعلق بالعقائد الإسلاميه كالاتقاد بوجود الله و صفاته و رسله و كتبه و المعاد و الثواب و العقاب، و نحو ذلك مما يرتبط بالعقيده الإسلاميه وضع المسلمون لها علماً خاصاً يبحث عنها سموه بعلم الكلام و علم أصول العقائد و علم الفقه الأكبر. و علم التوحيد. و علم العقيده. و علم المبدأ و المعاد. ثم انهم بعد ذلك سلكوا فى دراسه هذا العلم مسلكين:

أحدهما مسلك النقل و هو الاعتماد على معرفه ذلك من القرآن الكريم و السنه و تأيدهما بالعقل.

و الثانى مسلك العقل و هو الاعتماد على معرفه ذلك من الأدله العقلية و ما وصل إلى المسلمين من معارف الفلاسفه و الحكماء مع تأيد النقل فخصوا الأول بعلم الكلام و الثانى بعلم الحكمه و الفلسفه.

و ثانيها ما يتعلق بالأفعال و الأعمال التى تخص المكلف

بوضعه الفردى أو وضعه الاجتماعى من عبادات و معاملات و عقوبات و التزامات و وضع له المسلمون علماً خاصاً به سموه بعلم الفقه الذى هو محل بحثنا و يسمى فى عرف الحقوقيين بعلم القانون.

و ثالثها ما يتعلق بكمال الإنسان و آدابه و سيره و سلوكه من تهذيبه و اصلاحه و ما يجب ان يتحلى به من الفضائل و ما يتخلى عنه من الرذائل و وضع له المسلمون علماً خاصاً به

باب مدينه العلم، ص: ٧٦

سموه بعلم الأخلاق. و بيان هذا التقسيم أولى و احسن مما قيل فى بيانه من ان العلم الذى يبحث عن أحكام الشريعة الإسلاميه التى تخص العقيدة يسمى بعلم الكلام و العلم الذى يبحث عن أحكام الشريعة التى تخص تزكيه النفس و تطهيرها يسمى بعلم الأخلاق. و العلم الذى يبحث عن أحكام الشريعة الإسلاميه التى تخص اصلاح المجتمع الانسانى و ينظم مدينته يسمى بعلم الفقه. فان إثبات اصل وجود الله و صفاته ليس من الأحكام و انما الحكم هو وجوب الاعتقاد بوجوده و هكذا أحوال المعاد ثم ان علم الفقه يبحث عن أحكام تخص الفرد كعباداته فكيف يجعله باحثاً عن خصوص ما يصلح المجتمع و ينظم مدينته.

الفصل السادس فى مجىء الإسلام على سبيل التدرىج و حكمه ذلك

و لقد جاء الإسلام باحكامه و أنظمته و قوانينه على سبيل التدرىج حسب ما تقتضيه المصلحه و من اجل هذا نزل القرآن نجوماً أى على دفعات متقطعه حسب مقتضيات الأحوال و الاحداث و الأوضاع. و كانت الآيات النازله يسأل من النبى " صلى الله عليه و آله " عن وضعها فى أى سوره من سور القرآن الكريم و يحكى ان الصلاه أول تشريعها ركعتان صباحاً و ركعتان مساءً ثم لما اعتادت عليها النفوس جعلت خمس صلوات.

و ان الصيام أول ما شرع كان ثلاثه أيام فى كل شهر ثم جعل عليهم صوم شهر رمضان بأجمعه. و كانت القبلة إلى بيت المقدس ثم بعد ستة عشر شهراً أو أكثر جعلت القبلة الكعبة المشرفة. و هذا أدل دليل على ان أحكامه تابعه للمصالح و المفسد الكائنه فى متعلقاتها يتوخى منها سعادته الفرد و المجتمع فى الدارين و الفوز بالنشأتين كما يرشد إلى ذلك مجىء التخصيص أو التقييد فى بعضها بعد مضى زمان العموم و الإطلاق و مجىء النسخ فى بعض آخر منها بعد مضى زمان المنسوخ إلى غير ذلك مما تقتضيه المصلحه أو المفسده.

الفصل السابع فى ان لكل واقعه حكم شرعى

لقد قام الإجماع من قبل من جميع المسلمين على ان الوقائع و الحوادث على مختلف انواعها و أزمانها و ظروفها و حاضرها و مستحدثها لا تخلو عن حكم إسلامى و تشريع إلهى اقتضائى أو تخيبرى بدليل قوله تعالى الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ ... و أما الرجوع إلى العقل فهو أما فى معرفه مقاصد الأدله الشرعيه و أهدافها و ما ترمى إليه من القواعد و تتطلع إليه من الدفائن و الحقائق و أما فى كشفه عن الحكم الشرعى نظير كشف القرآن و السنه و هو مضافاً إلى قلته لأنه لا يكون إلا فى الأمور الواضحه الحكم كرد الوديعه و نحوها ففى مورده لا بد و ان يكون من الأدله الشرعيه ما يدل عليه.

و الحاصل ان كل واقعه لا تخلو عن الحكم الشرعى نعم بعض الوقائع لا يمكن التشريع فيها كالاعتقاد بوجود الله تعالى و كالأطاعه و الامثال للتكليف الشرعى للزوم الدور أو التسلسل و لكن هذا ليس قصورا فى التشريع بل هو من جهه عدم قابليه المحل نظير اجتماع النقيضين

فان عدم قدره الله تعالى عليه ليس نقصا في القدره بل هو من جهه عدم قابليه المحل. و عليه ففى مثل تلك الموارد يكون المرجح هو حكم العقل و لله ان يؤاخذ و يعاقب على مخالفته. نعم الملازمات العقلية كوجوب المقدمه و النهى عن الضد يكون العقل مرجعاً فيها و هكذا الأصول العملية و هكذا الظن بناء على الانسداد كما ان القرآن و السنه تكون مرجعاً فى

باب مدينه العلم، ص: ٧٧

الأحكام بمعنى انه يكشف حكم الشارع فى الواقعه بها لا انها تقتضى عدم حكم للشارع فى الواقعه.

الفصل الثامن فى بيان الرسول لجميع أحكام الوقائع

هذا و لكن وقع الكلام بين المسلمين فى إن الرسول " صلى الله عليه و آله " بلغ و بين جميع أحكام الوقائع بالكتاب و بالسنة النبويه و اظهرها بأجمعها فيهما و لم يكتف شياً منها أو إن الرسول بلغ خصوص الأحكام الشرعيه التى تخص الوقائع التى حدثت فى زمانه و كانت محل الابتلاء فى وقته و أودع باقى الأحكام عند على " عليه السلام " و على " عليه السلام " صنع الرسول " صلى الله عليه و آله " فأظهر منها التى تخص الحوادث التى وقعت فى زمانه و كانت محل الابتلاء فيه و أودع الباقي من الأحكام للإمام الذى يكون بعده و هكذا كل إمام يصنع كذا فيُظهر ذلك الإمام مما تبقى عنده من الأحكام بحسب الحاجه و يودع مابقى من الأحكام عند من بعده و هكذا إلى الإمام الثانى عشر و كل واحد منهم يُظهر منها ما يخص الحوادث النازله فى وقته و يودع ما تبقى من الأحكام عند من بعده من الأئمه ليظهرها وقت الحاجه و الإمام الثانى عشر حتى موجود يظهرها بالمناسبات التى تقتضى ذلك بل انه "

عليه السلام" ينتفع بوجوده كأن انتفاع عالما بالشمس حتى حين يغطيها الغمام. و ذهب إلى القول الأول أهل السنه و ذهب إلى الثاني الشيعة و الكلام يقع أولا- في تجويزه و أخرى في تحقيقه أما جوازه فهو لا إشكال فيه لأن العقل لا يمنع من تأخير البيان للحكم قبل مجيء وقت الحاجة إلى بيانه و إنما يمنع من تأخير البيان عن وقت الحاجة إليه و فرض كلامنا ان الأحكام التي أخر بيانها لم نكن نحتاج بيانها وقت وجود الرسول " صلى الله عليه و آله " و إنما نحتاجه بعده للوقائع المتجدده بعده " صلى الله عليه و آله " بل قد يلزم تأخير بيان بعض الأحكام لبعض الوقائع كما إذا كانت المصلحه تقتضى تأخير بيانها أو كانت مفسده في بيانها و يرشدك إلى ذلك هو تأخير بيان بعض الأحكام في نفس زمان الرسول " صلى الله عليه و آله " فانه لم يكن قد بين جميع الأحكام أول رسالته و إنما اظهرها على سبيل التدريج فأول ما بين التكليف بالشهادتين ثم أخذ يظهر التكليف تدريجا فإذا جاز التأخير في إظهار بعض الأحكام في زمانه " صلى الله عليه و آله " فإذن يجوز تأخير بيان بعض الأحكام بعد وفاته " صلى الله عليه و آله " لأن حكم الأمثال فيما يجوز و ما لا يجوز واحد. و يرشدك لذلك: قوله تعالى في سورة المائدة ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَسْئَلُوا عَنْ أَشْيَاءٍ إِنْ تُبَدَّ لَكُمْ تَسْؤُكُمْ فَانْهَ عَنْ تَأْخِيرِ بَيَانِ حُكْمِ هَذِهِ الْأَشْيَاءِ وَ إِنْ الْمَصْلَحَةُ تَقْتَضِي عَدَمَ إِظْهَارِ حُكْمِهَا فَعَلَا بَلْ يُمْكِنُ أَنْ نَقُولَ أَنَّهُ يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ " صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ " أَوْدَعَ إِظْهَارَ نَسْخِ بَعْضِ الْأَحْكَامِ الْوَاقِعِ ذَلِكَ النِّسْخَ فِي

زمن وجوده " صلى الله عليه و آله " عند أوصيائه المأمونين على سره لكون أمد بقاء الحكم المنسوخ ينتهى فى زمانهم " عليهم السلام " لا فى زمانه " صلى الله عليه و آله " .

و الحاصل ان العقل يجوّز تأخير البيان للحكم بعد الرسول بأن يودع بيانه لأحد أوصيائه المؤتمنين على الدنيا و الدين إلى الوقت المطلوب إظهاره من دون قبح فى ذلك بل يُلزم بتأخيره إذا اقتضت المصلحه ذلك أو كانت المفسده فى إظهاره فى زمان وجوده " صلى الله عليه و آله " بل و حتى نسخه إذا كان أمد الحكم المنسوخ ينتهى إلى ما بعد زمن الرسول " صلى الله عليه و آله " فيكون إظهار نسخه مودعاً عند المأمون على سره " صلى الله عليه و آله " هذا ما يقتضيه حكم العقل ...

باب مدينه العلم، ص: ٧٨

و أما النقل فقد ورد منه من طريق العامه و الخاصه ما يدل على ذلك فالمطابقه أو الالتزام ما يبلغ اكثر من حد التواتر. أما ما روى عن طريق العامه فهو حديث الثقلين الدال على التمسك بعد النبى " صلى الله عليه و آله " بالكتاب و بعترته أهل بيته و انهما لم يفترقا حتى يردا على الحوض فقد رواه ابن سعد فى الطبقات الكبرى و الطبرانى فى المعجم الصغير و الطبرى فى ذخائر العقبى و السيوطى فى أحياء الميت و الترمذى فى صحيحه و مسلم فى صحيحه و غيرهم حتى كاد ان يكون متواتراً أو بلغ حد التواتر عندهم. فلو لم يكن عند عترته بيان بعض الأحكام الشرعيه للأزمه اللاحقه بعد موته " صلى الله عليه و آله " لما أوصى بالتمسك بها على حد التمسك بالكتاب.

و ما روى عن كنز العمال و عن مفتاح النجا و

عن اسعاف الراغبين من ان النبي " صلى الله عليه و آله " على باب علمى و ميين من بعدى لأمتى و ما أرسلت به. و ما روى عن المناقب لابن المغازلى عن النبي " صلى الله عليه و آله " ما علمت شيئاً إلا علمته علياً فهو باب مدينه علمى و ما تواتر نقله عن الفريقين من ان علياً باب مدينه علم الرسول و من أراد العلم فليأتته من بابيه فلو لم يكن هناك أحكام شريعه اختص بمعرفتها على " عليه السلام " لما حصر معرفتها من طريقه.

و أما ما ذكروه من الرد على ذلك فوجه:

أحدها قوله " صلى الله عليه و آله " (تركت فيكم ما إن تمسكتم به لن تضلوا بعدى أبداً كتاب الله و سنتى) باعتبار انه يدل على ان الأحكام للوقائع قد بينها رسول الله " صلى الله عليه و آله " بالكتاب و السنه و لم يودع عند أحد منها شيئاً و إلا لكان التمسك بذلك غير رافع للضلال ففيه ان الحديث قد توتر حتى عند أهل السنه بدل (سنتى) عترتى فلتراجع كتب أخبار السنه فلو فرض بينهما منافاه فلا بد من الأخذ بالمتواتر و ترك ما عداه و لو سلم فهو لا ينافى ما ذكرته الشيعة لأن من سنته هو الرجوع للعترة و معرفه أحكام الوقائع منهم و انهم سفن النجاه و انهم أبواب مدينه علمه " صلى الله عليه و آله " .

ثانيها قوله تعالى ﴿ يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ الْآيَةَ فَإِنْ الرِّسُولُ لَمَّا كَانَ رَسُولًا لِكَاغِهِ النَّاسِ لَا لِأَهْلِ بَيْتِهِ خَاصَّهُ فَالْتَبْلِغْ يَجِبُ أَنْ يَكُونَ إِلَى النَّاسِ كَافَهُ لَا لِبَعْضٍ دُونَ بَعْضٍ .

و فيه ان الرساله و ان كانت لكافه الناس لكن لا يلزم ان تكون

جميع أحكامها يظهرها دفعه واحده بل يجب الأمانة في تأديتها و التحفظ بابلاغ من أراد الشارع تبليغه فمن الأحكام ما أرد الله تعالى من الرسول تبليغه لعامه الناس و من الأحكام ما أراد الله تعالى تبليغه لبعض بخصوصه فلو بلغه على نحو العموم لخالف أمانه الرساله. و الحاصل ان المراد به التبليغ على الوجه المأمور به سعه و ضيقاً خصوصاً و عموماً فوراً أو في المستقبل أ لا ترى ان الملك يرسل رسولاً للمحاربين بين يده و يأمره بتبليغهم بعض الأمور بنحو العموم و يأمره بتبليغ بعض الأمور بنحو السر لبعض الجيش فهل ترى انه لو قام بالرساله مع المحافظه على التبليغ بالنحو المذكور يصح ان يقال ان تبليغه بنحو السر ينافى رسالته لهم عموماً بل لو فرض انه بلغ على نحو العموم جميع ما كلف به و لم يراع قيود التبليغ وسعه دائرته و ضيقها يقال في حقه انه قد خان الأمانة و لم يحسن التبليغ. و عليه فاختصاص الأئمه بتبليغ بعض الأحكام الشرعيه من قبل الرسول " صلى الله عليه و آله " لا ينافى رسالته لكافه الناس بعد ان كان الله تعالى قد أمره بذلك و بينه بقوله " صلى الله عليه و آله " انهم سفن النجاه و أمره " صلى الله عليه و آله " بالرجوع إليهم في الحوادث مع انا لو سلمنا ذلك فالآيه إنما تقتضى تبليغ ما كان قد انزله الله إليه قبلها لا ما انزل إليه بعدها لأن لفظ

باب مدينه العلم، ص: ٧٩

(أنزل) للماضى لا يتناول الحال أو الاستقبال هذا مع ما نقله الكثير من المفسرين من علماء أهل السنه من ان الآيه الشريفه وردت في حق على " عليه السلام " .

ثالثها قوله

تعالى الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَ أَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي الْآيَةَ فَإِنَّهَا وَارَدَه فِي مَقَامِ الْاِمْتِنَانِ عَلَى الْمُسْلِمِينَ بِاِكْمَالِ الدِّينِ عَلَيْهِمْ وَ هُوَ يَسْتَلْزِمُ بَيَانَهُ لَهُمْ لَا كِتْمَانُ شَيْءٍ عَلَيْهِمْ.

و فِيهِ اِنْ الْمَنَّهُ بِاِتْمَامِ الْقَانُونِ لَا يَسْتَلْزِمُ بَيَانَهُ فَوْرًا بَلْ اِنَّمَا يَسْتَلْزِمُ حَفْظَهُ اَوْ اِظْهَارَهُ وَقْتَ الْحَاجَةِ اِلَى الْبَيَانِ وَ الرَّسُولُ " صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَ اٰلِهِ " حَسَبَ الْفَرْضِ قَدْ اِظْهَرَ مِنْ مَوَادِّهِ مَا هُوَ مَحْتَاجٌ اِلَى اِظْهَارِهِ وَ اٰخِرُ بَيَانٍ مَا بَقِيَ اِلَى وَقْتِ الْحَاجَةِ لِمَصْلَحَتِهِ هُنَاكَ اَوْ لِمَفْسَدَتِهِ فِي الْبَيَانِ وَ اُوْدِعَ مَا هُوَ غَيْرُ مَحْتَاجٍ لِّلْبَيَانِ عِنْدَ الْاَمْنَةِ الْحَفْظَةِ بَيْنُونَهُ عِنْدَ الْحَاجَةِ لِّلْبَيَانِ فَاِنْ فِي ذَلِكَ كِمَالِ الْاِمْتِنَانِ عَلَى الْاُمَّةِ اِذْ لَوْ قَدَّمَ بَيَانَهُ مَعَ اَنَّهُ خِلَافُ الْمَصْلَحَةِ اَوْ فِيهِ الْمَفْسَدَةُ لَكَانَ فِي ذَلِكَ تَفْوِيْثٌ لِّلْمَصْلَحَةِ اَوْ اِيقَاعٌ فِي الْمَفْسَدَةِ وَ هُوَ خِلَافُ الْاِمْتِنَانِ.

رَابِعًا اِنْ الْمَنْقُولُ عَنِ اَثْمَةِ الشِّيْعَةِ لَا يَفِي بِالْحَوَادِثِ وَ الْوَقَائِعِ الْمَسْتَجِدَّةِ لَوْجُودِ الْاِجْتِهَادِ عِنْدَهُمْ فِي مَسَائِلٍ كَثِيرَةٍ جَدًّا. وَ وُجُودِ الْاِخْتِلَافِ الْكَثِيرِ فِي هَذِهِ الْمَسَائِلِ يَقْتَضِي عَدَمَ كِفَايَةِ بَيَانَاتِ اَثْمَةِ الشِّيْعَةِ لِبَيَانِ الْاَحْكَامِ اَوْ عَدَمِ وِفَاءِ الشَّرِيعَةِ وَ تَمَامِيَّتِهَا لِّلْوَقَائِعِ وَ الْاَحْدَاثِ.

و فِيهِ اِنْ هَذَا الْاِيرَادُ لَوْ تَمَّ فَهُوَ وَارِدٌ عَلَى الْجَمِيعِ فَانَّهُ بِمِثْلِ ذَلِكَ يُقَالُ فِي حَقِّ اَهْلِ السُّنَنِ اَنَّ الْمَوْجُودَ فِي الْكِتَابِ وَ السُّنَنِ لَا يَفِي بِالْحَوَادِثِ الْمَسْتَجِدَّةِ لَوْجُودِ الْاِجْتِهَادِ عِنْدَهُمْ فِي اَغْلَبِ مَسَائِلِهِمْ وَ رَجُوعِهِمْ لِّلْاِسْتِحْسَانِ وَ الْقِيَاسِ وَ غَيْرِهَا مِنْ الظُّنُونِ بِالْاَحْكَامِ الشَّرْعِيَّةِ الَّتِي لَمْ تَقْمِ الْحُجَّةُ مِنَ الشَّرْعِ عَلَى اِعْتِبَارِهَا وَ هَذَا يَقْتَضِي عَدَمَ كِفَايَةِ بَيَانِ الْكِتَابِ وَ السُّنَنِ عِنْدَهُمْ كَيْفَ وَ قَدْ صَرَّحَ الْكَثِيرُ مِنْهُمْ بِذَلِكَ وَ اعْتَرَفُوا اَنَّ الْمَأْثُورَ مِنْ تَشْرِيعَاتِ الرَّسُولِ وَ اَحْكَامِهِ وَ اَقْضِيَّتِهِ اصْبَحَ غَيْرَ وَاْفٍ بِالْحَوَادِثِ النَّازِلَةِ وَ الْوَقَائِعِ

المتجدده فى كل وقت و زمان و فى كتاب عمر بن الخطاب إلى أبى موسى الأشعري يقول فيه (الفهم الفهم فيما تلجلج فى صدرك مما ليس فى كتاب الله و لا سنه النبى " صلى الله عليه و آله ") و هذا الشهرستاني فى الملل و النحل يقول (ان الحوادث و الوقائع فى العبادات و التصرفات مما لا- تقبل الحصر و العد و نعلم قطعاً انه لم يرد فى كل حادثه نص و لا يتصور ذلك. و النصوص إذا كانت متناهيه و الوقائع غير متناهيه و ما لا يتناهى لا يضبطه ما يتناهى علم قطعاً ان الاجتهاد و القياس واجب الاعتبار حتى يكون بعدد كل حادثه من اجتهاد).

و لكن الذى تذهب إليه الشيعة أن القرآن و السنه النبويه و المأثور من العتره الطاهره الزكيه قد اظهرت الأحكام الشرعيه لكل حادثه من الحوادث النازله و الوقائع المستجده إلى يوم القيامه أما بالنص عليها بالخصوص أو بنحو العموم شأن الأنظمه و القوانين الدوليه فإنها تشرع أحكام الحوادث النازله و الوقائع المتجدده بموادها الكليه و أصولها العامه و مبادئها الشامله تاركة فهم الجزئيات و استنباط التفاصيل و ما تهدف إليه من حقائق و مقاصد لأهل البصيره و حسن السليقه و معتمده على استخراج أحكام الوقائع من نصوصها و ظواهرها و مفاهيمها و سياق بيانها و لوازمها على أهل المعرفه و التفكير المستنير. و هذا هو الاجتهاد الذى عند الشيعة الذى يحتاجه كل أحد فى معرفه منطق القوانين و الأنظمه حتى لو كانت موادها بأسمى بيان و احسن توضيح و اختلاف فقهاء الشيعة فى بعض أحكام الوقائع لم يكن من جهه نقصان البيان للأحكام الشرعيه فانك لا تجد حادثه من الحوادث

إلا وهي صدى آية قرآنيه أو سنه نبويه أو اثر للعتره الزكيه حتى في موارد حكم العقل المستقل الذي لا يحتاج

باب مدينه العلم، ص: ٨٠

للبيان الشرعى فانه لا بد و ان يدل على حكمه نص من نصوص الشرع الخاصه أو اصل من أصوله المطلقه أو قاعده من قواعده العامه بل العتره النبويه بينت حتى حكم الواقعه التى يلتبس على المجتهد حكمها بأنه الإباحه أو الاستصحاب لحكمها السابق أو الاحتياط بإتيان أطراف المحتملات أو التخيير بينها.

و الحاصل ان اختلاف فقهاء الشيعه لم يكن من جهه تقصير الرسول أو العتره فى البيان لأحكام الشريعه و إنما كان من جهه اختلاف الافهام و الدس فى الأحكام و بسوء اختيار الأمه مما اوجده ابناءؤها من الحجب عن وصول البيان إلينا و غير ذلك مما كان من تصرفاتها التى أحالت بيننا و بين معرفه الأحكام الشرعيه و المعارف الإلهيه.

المطلب الرابع: فى الدين و المذهب و الغريزه الدينيه و الفطره الإلهيه

الفصل الأول فى شرح الدين

اشاره

اشتهر تعريف الدين عند علماء الإسلام بأنه الإيمان بالذات الإلهيه الجديره بالطاعه و العباده. و الحق ان الدين له عدّه اطلاقات فقد يطلق على ما ذكر و قد يطلق على نفس الأحكام الإلهيه كما يقال ان الدين عند الله الإسلام و قد يطلق على إتباع الشىء كما يقال أدين بدين الحب و الهوى. و دينكم دنانيركم. و الغريزه الدينيه هى ميل النفس للإيمان بما وراء الطبيعه التى يعبر عنها بالفطره الدينيه.

كلمه الوالد القيمه فى الدين

و قد ظفرت فى هذا الموضوع بكلمه قيمه لوالدى الشيخ محمد رضا استاذى و له الحق علىّ فى تربيتى الدينيه احببت نقلها هنا لما فيها من الفائده قال " رحمه الله " من المتعذّر أن نعرف الدين تعريفاً منطقياً عاماً يشمل الدين بأوسع معانيه تعريفاً نشرح به مفهومه الذى ترمى إليه جميع الفرق و الطوائف سواء كان حقاً أو باطلاً لأن الدين عند كل فرقه له شأن و مميزات غير ما هو عند الأخرى فأنا نجد قوما يرون الدين عباره عن بعض الاساطير و الخرافات و البعض الآخر يرون انه عباره عن الإلهام و الشعور و بعضهم انه الطقوس و العبادات و بعضهم انه التقاليد الموروثه و الأنظمه المسيطره و الانعطاف على الزعماء و تقديس آرائهم. و لكن من تعمق و تبصر فى هذا الموضوع يرى ان الدين هو الإيمان الكامن فى أعماق النفوس و السر الغامض القائم فيها و الشعور الخفى الذى يجعل الإنسان يرهب شيئاً و يؤمن به و يقدره. فذلك المعنى و الروح و السر و الصله و الخشيه التى تتمثل لنا فى النظام و الطقس و العباده و المنسك و حتى فى الاسطوره التى هى واقع تاريخيه نحتها الخيال و حرّفها البشر

و اسدى عليها هاله من العظمه و القداسه هو الدين بأوسع معانيه يمكن ان نحلل ذلك الشعور تحليلاً كيمياوياً نفسياً بما حله علماء النفس إلى عناصر ثلاثه:

أولها اعتقاد الناس بوجود قوه أو قوى متعدده اعظم منهم شأناً غير مسخره لهم.

ثانيها تصوير الناس ان لهم تعلقاً بهذه القوه أو القوى.

باب مدينه العلم، ص: ٨١

ثالثها اندفاع الناس إلى إيجاد علاقه لهم بها و يمكن ان نزيد على قولهم (غير مسخره) و انهم مسخرون لها فاعتقاد البشر بتلك القوه العظيم شأنها التي تقودهم و لا- تنقاد لهم و تسخرهم و لا- يسخرونها هي قوام الدين من أول أدواره الهلامييه إلى نهايه أدواره التكاملية فالاديان الأوليه البائده و الحاضره المتكامله مشتركه في هذا المبدأ الدينى الواسع و هذا المبدأ المشترك بين الأديان هو غريزه من غرائز النفس و قواها التي فُطرت عليها و من تلك الغريزه نشأت الأديان و قد أشار لذلك القرآن الكريم بقوله تعالى فُطِرَتِ اللّٰهُ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللّٰهِ ذَٰلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ إِلَّا أَنْ بَعْضَ الْمَلْحَمِينَ حَٰوَلُوا دَحْضَ هَذِهِ الْفِكْرَةِ و إثبات ان فكره الدين إنما نشأت بين البشر من عاطفتى الخوف و الأمل بتقريب ان الإنسان فى أدواره الأولى عند ما شاهد مظاهر الطبيعه خاف من بعضها و أنس بالآخر رأى البرق تلمض بين السحب. و العواصف و الأعاصير تزأر فى الأجواء. و الزلازل و الاهتزاز يמיד بالارض و السيول الجارفة تصارع الاثقال و الرعد المزمجر يفسر الصخر الأصم رأى هذه المظاهر الجباره المدهشه فخاف منها و ألقى نفسه ضعيفاً لديها و ألجأه الخوف و الخشييه إلى ان يتضرع إليها و يتوسل يقرب لها القرايين و يصنع المناسك و الطقوس

و يتقيها بالادعيه و الحجب و الاحراز و الصلوات و لم تكن مشاهداته للمظاهر الطبيعيه كلها مخيفه فان منها ما ترتاح له انفس و تأنس بمرآها الجميل فوقف أمامها خاشعاً حيراناً. رأى الشمس تطلع و تغرب بجمالها الساحر و جلالها الباهر و رأى البدر ينير الأفق و شاهد الربيع يفرغ على الأرض ألواناً من الحلل و يكسو أديم الأرض حللاً من الأزهار. و الأشجار تحمل مختلف الألوان من التمر اليانع.

رأى هذه المشاهدات الرائعه البديعه فسكن إليها لتقيه خطر العاصفه و زمجره الرعد و دمدمه الزلزله و استجار بها من تلك الأهوال و لاذ بها و توسل إليها. فعاطفتى الخوف من المشاهده الأولى و الأمل بالمشاهده الثانيه نشأت منها فكرته الدينيه و بنوا على ذلك ان النفوس الضعيفه لما كان مفعول العاطفه اشد فيها من النفوس القويه كانت العقيده الدينيه فى نفس المرأه أقوى و اظهر لأن مفعول العاطفه عليها اشد ثم يتمشى القياس فى الأقوام المتوحشه التى لم تتذوق الحقائق العلميه فان العقيده الدينيه شامله لجميع فروع الحياه عندهم. قال و يكفيننا قناعه بفساد هذه النظرية ان نجد الأمم الراقية التى افتضحت لديها أسرار الطبيعه و درست نواميسها و أصبحت لديها هذه المشاهدات كأمر عادى ليس فيه شىء من الروعه و الخشيه و الغرابه و أمكن لها بواسطه معرفتها بالنواميس الطبيعيه الجويه ان تتنبأ بوقوع تلك المشاهدات قبل زمانها و ما تزال متمسكه بعقيدتها الدينيه و لو كان الدين حاصلًا من الخوف و الأمل و حدهما لنبد البشر الدين عند ما شعر بماهيه المظاهر الطبيعيه و انكشف له القناع عن غوامضها و لما بقى منقاداً لفكره الدين جيلاً بعد جيل و قرناً بعد قرن و لو

دققنا النظر وجدنا أن عاطفتى الخوف و الأمل إنما نشأتا من تلك الموهبه الإلهيه و الفطره الربانيه قبل ان يستنير الإنسان بانوار الهدايه و تتجلى له مقاييس الحقيقه انتهى ملخصا.

الفصل الثانى فى فلسفه الدين

اشاره

فلسفه الدين هى البحث عن الحقائق الدينيه بحثا مستقلا من ناحيه تاريخها و تطور الفكره فيها أو من ناحيه وصف الحالات النفسيه التى يبتنى عليها الحياه الدينيه فى الإنسان أو من ناحيه الأدله عليها و ردّ الشكوك و الاعتراضات عنها و تمحيصها نقداً و تحليلاً.

باب مدينه العلم، ص: ٨٢

العناصر المقومه للدين

ثم ان لكل دين سماوى عناصر ثلاثه الإيمان بالخالق لهذا العالم. و الإيمان باليوم الآخر. و شريعته جاء بها رسول من خالق هذا العالم إلى مخلوقاته الحيه العاقله القابله للتكليف.

ما هو المجتمع الدينى و المجتمع المادى

المجتمع الدينى هو المجتمع الذى يتمشى مع الشريعته الإلهيه و يتقيد بقيودها و أنظمتها و من مزاياه أن تسوده المثل العليا و الأمن و الأمان و القيم الروحيه و الأخلاق الفاضله و الاخلاص فى العمل بقلب سليم ونيه طاهره. و المجتمع المادى هو المجتمع الذى يتحكم فى مقدراته النفع الذاتى المتبادل و يكون هو الهدف الأول فى سلوك الفرد أو الجماعه فإذا انعدم النفع انفصمت عراه و تفككت اوصاله و يتجه فى مساره حيث ما توجهت ركاب الماده العمياء فهو كبناء منسق لا ارتباط بين أجزائه ارتباط ذاتى و لا يتركز على قواعد محكمه و أسس قويه سرعان ما ينهار لعدم ديمومه النفع الذى يتركز عليه بخلاف المجتمع الدينى فانه يكون متراس البناء يشد بعضه بعضاً ما دام الدين قائماً فيه و القيم الروحيه متركزه فيه.

الفصل الثالث فى المذهب الدينى

و مما يناسب هذا المقام الكلام فى المذهب فنقول ان المذهب هو الطريق الخاص الذى يسلك لمعرفة أحكام الشريعته و إذا كان له صاحب واحد سُمى بالإمام و إذا كان له أصحاب متعدده سُمى بالأئمه و قد انقسمت الشريعته الإسلاميه إلى مذهبين فمن قال بأن الخليفه بعد رسول الله " صلى الله عليه و آله " بلا فصل هو على " عليه السلام " كان مذهبه التشيع و من قال ان الخليفه بعد رسول الله " صلى الله عليه و آله " بلا فصل هو أبو بكر كان مذهبه التسنن ثم كل منهم انقسم إلى مذاهب متعدده فالتشيع إلى جعفرىه و زيديه و غيرهم و التسنن إلى حنفىه و شافعىه و غيرهم. و كان لكل منهم مبادئ و أصول و آراء تخصصهم فى معرفه الأحكام الشرعيه و لكل منهم طريق خاص فى استنباط القوانين الإلهيه

فالمذهب إنما يكون مذهباً إذا كانت له أدلة و مبادئ و أصول و أسس خاصة متميزه عمّا عداه من المذاهب و ليس مجرد المخالفه فى الحكم الشرعى مع الاتفاق فى المبدأ و المرجع موجباً لتعدد المذهب و إلا فالمجتهدون فى المذهب الجعفرى يلزم ان يكون لكل منهم مذهب و المختلفون فى المذهب الحنفى يقتضى ان يكون لكل منهم مذهب و لو أطلق المذهب على ذلك كان خلاف الاصطلاح كما إن إطلاق الدين على المذهب خلاف الاصطلاح و لهذا أعبنا على أبى تمام حيث قال (و كوفنى دينى) فإنه إنما كَوَّفَهُ " رحمه الله " مذهبه لا دينه. و قد تعارف عند الأصوليين و الفقهاء إطلاق (ذهب) على رأى و القول فى مقام تعدد آراء العلماء فى المسأله فيقولون ذهب فلان إلى كذا و ذهب فلان إلى كذا بل قد يستعملوها بالنسبه لشخص واحد إذا كان له فى المسأله اكثر من رأى واحد فى عده من كتبه أو فى مواضع مختلفه من كتابه فكان استعمال الفعل الماضى لهذا اللفظ فى غير ما اصطلح عليه فى لفظ (مذهب) ثم ان المذهب على قسمين مذهب جماعى و هو ما كان له أتباع. و مذهب فردى و هو ما ليس له أتباع فالمجتهد الذى له آراء فى المسائل الفقهيّه إن كان

باب مدينه العلم، ص: ٨٣

له أتباع سمي مذهبه مذهب جماعى و ان لم يكن له أتباع سمي مذهبه مذهب فردى و انفرادى.

المطلب الخامس: فى القانون و أقسامه

إشاره

و حيث ان الفقه يشتمل على القوانين الآلهيه ناسب لشرح القانون فنقول ان القانون هو مسطره الكتابه و هو لفظ يونانى ثم نقل إلى اللغه السريانيه ثم منها إلى اللغه العربيه. و فى الاصطلاح هو القاعده الكليه

التي يعرف منها أحكام أفراد موضوعها و يستعملها الفقهاء في أحكام الشريعة الإسلامية فيقولون القوانين الشرعية و يكشر إطلاقهم له على أحكام المعاملات و على الأحكام المتعلقة بالاموال و الملكيات و التعامل بين الناس من بيع و إجاره و رهن و شركه و نحوها مما ينظم الشؤون الماليه بين الأفراد و الجماعات و ما يتبع ذلك من الأهليه و الولايه بالمعاملات.

قانون الأحوال الشخصية في الفقه

و قانون الأحوال الشخصية في الفقه هو الأحكام التي تخص الإنسان و ما يعرف للفقهاء هذا الاصطلاح من قبل و إنما حدث في الأيام المتأخره فان الحقوقيين قد أطلقوا على القوانين التي تخص شخص الإنسان من الزواج و الطلاق و العده و النسب و النفقه و الحضانه و الولاده و الوصيه و الإرث و نحوها اسم الأحوال الشخصية و تسمى أيضاً بقانون العائله و الأسره.

القانون المدني في الفقه

و القانون المدني في الفقه هو عباره عن قوانين الأحوال الشخصية المذكوره مع القوانين التي تخص البيوع و الاجاره و الهبه و الاعاره و الوديعة و الكفاله و الشركه و الصلح و الغصب و الإلتلاف و ما شابه ذلك.

قانون المرافعات في الفقه

و قانون المرافعات و أصول المحاكمات في الفقه هي ما يخص القضاء و الدعاوى و البيانات.

القانون الدولي في الفقه

و القانون الدولي في الفقه هو ما يخص الجهاد و الغنائم و الأمان و عقد الذمه و الحرب و السلم و المعاهدات و المواثيق و علاقته الأمم الإسلاميه بغيرها من الأمم و نحوها و هو المسمى بالسير و المغازي فان القانون الدولي العام إنما يخص علاقته الدوله فيما بينها في السلم و الحرب. و القانون الدولي الخاص في الفقه هو ما يخص شخصيه المسلم و جنسيته و تابعيته لأي مذهب من مذاهب الإسلام باعتبار ان القانون الدولي الخاص هو ما يخص الجنسيه و التابعيه.

قانون العقوبات في الفقه

و قانون الجزاء أو قانون العقوبات في الفقه هو ما يعين عقاب المجرمين الذين يتعدون على الراحة الخاصه أو العامه أو على الأمن الخاص أو العام و هو ما يخص الحدود و القصاص و الدييات.

باب مدينه العلم، ص: ٨٤

ثم انه في الأزمنه المتأخره اختص اسم القانون بمجموع القواعد التي تضعها و تقررها الهيئه الحاكمه و السلطه الزمنيه بواسطه المقننين لها لسير الرعيه فيما يخص شئونهم الدنيويه سواء كان عاما كقانون منع السرقة فانه لا يخص طائفه دون أخرى، أو خاصاً كقانون الشرطه فإنها تخص خصوص الشرطه. و من مقومات القانون وجود الجزاء و العقاب من السلطه على مخالفته.

التنفيذ المباشر و غير المباشر

و يسمى إلزام الشخص بالعمل به بالتنفيذ الجبرى المباشر كالزام الشاهد بتأديه شهادته أمام الحاكم و قابله التنفيذ غير المباشر فيما إذا كان التنفيذ الجبرى غير ممكن كأن يحجر على ماله أو يحبس من يخصه.

القانون الوضعى و الطبيعى

و قد قسموا القانون إلى الوضعى و الطبيعى و الأصح فى تفسيرهما هو أن القانون ان أخذ و استمد من قوانين موضوعه سابقاً أو من تقاليد موجوده حالاً أو من أمور عرفيه عامه ثابته سمي وضعياً لوضعه سابقا و ان استمد واخذ من أحكام العقل بحسب ما تقتضيه المصالح و المفاسد سمي طبيعياً لأن الطبيعه هى التى أوحى به لعقل المقننين.

القانون المدون أو المسطور

ثم ان القانون إذا وضعت صيغه قوانينه فى شكل المواد سمي بالقانون المدون أو القانون المسطور و إذا لم يكن كذلك سمي بغير المدون و منه يمكن ان نسمى الأحكام الشرعيه المسطوره فى الكتاب و السنه بالفقه المدون و التى تستخرج بالاجتهاد الفقهي بالفقه غير المدون.

الزواج و المؤيدات و الضومان

و القوانين التى تحمل الرعيه على العمل بالأوامر و النواهي المشرعه فى حقهم و تكسب النظام المشرع فى حقهم قوه و منعه و تجعله محترماً مطاعاً تسمى عند الفقهاء بالزواج لأنها تردع و تزجر عند المخالفه لنظام المشرع لهم و تسمى عند الحقوقيين بالمؤيدات لأنه تؤيد النظام المشرع لهم و تقويه و تسمى بالضومان جمع (ضامن) لأنها تضمن الطاعه للنظام المشرع فى حقهم و تكفل تنفيذه و تصونه عن مخالفه الرعيه له و فى الشريعة الإسلاميه تكون أحكام القصاص و الحدود و التعزيرات بل و الكفارات و نحوها من الزواج و الضومان و المؤيدات. ثم ان الزواج تكون على قسمين:

الأول الترغيبيه و هو ما يرتب من النفع على العلم بالقانون كقانون اعطاء الغنائم للمجاهدين فى سبيل الله و كحق الإمام الذى يعطى للإمام أو لوائيه و كالأجور التى تعطى للقيم على الصغار أو للمتولى على المال.

و الثانى الترهيبيه و التأديبيه و هو ما يرتب من الجزاء و العقاب على المخالفين للقانون كقانون قطع يد السارق على مخالفته بارتكابه السرقة المنهى عنها أو الحكم بفساد المعامله عند فقدها لشروطها و كقوانين الحدود و القصاص و التعزيرات.

باب مدينه العلم، ص: ٨٥

المطلب السادس فى أجزاء العلوم و بيان أجزاء علم الفقه

الفصل الأول فى أجزاء العلوم

و مما يذكر قبل الشروع فى العلم أجزاءه فقد ذهب أرباب العلوم إلى ان أجزاء العلوم ثلاثه الموضوعات و المبادئ و المسائل (و المراد من العلوم) العلوم المدوّنه فى الكتب لا القائمه فى صدور العلماء لأن العلوم القائمه فى الصدور اما عباره عن نفس مسائلها أو عباره عن ملكاتها و على الأول فأجزاؤها نفس المسائل و على الثانى فلا أجزاء لها نعم العلوم التى دوّنت لها تلك الأجزاء و قد صرح بهذا القيد اعنى قيد

(المدوّنه) جماعه. منهم ملا عبد الله " رحمه الله " .

فلا- يرد عليهم ما قيل من ان حقيقه كل علم مسائله فكيف يجعل الموضوع و المبادئ من أجزاء العلم. و ذلك لأن مرادهم بالعلوم فى هذا المقام هى العلوم المدوّنه لإثبات مسائلهما بالدليل و لا ريب انه لا يقتصر فيها على ذكر مسائلهما مجردة عن الدليل و مجردة عما يفيد تصور موضوعاتها و محمولاتها إذ لا فائده معتد بها فى تدوينها بدون تصورهما و بدون الحجج عليها و بهذا الاعتبار صارت تلك المقدمات التى تفيد تصور المسائل و التى يستدل بها عليها أجزاء من تلك العلوم. فالمراد بكون أجزاء العلم ثلاثه هو أجزاء العلم المدوّن. و المراد بكون حقيقه العلم مسائله هو العلم فى حد ذاته مع قطع النظر عن تدوينه.

(و يمكن الجواب أيضاً عن هذا الإشكال) بما أجبنا عنه فى كتابنا نقد الآراء المنطقيه و هو ان الأجزاء أعم من الأجزاء المقومه و غيرها. و المسائل هى الأجزاء المقومه و ما عداها هى أجزاء غير مقومه نظير الصلاه فان لها أجزاء مقومه كالركوع و اجزاء غير مقومه كالقنوت.

المراد بالموضوع الذى جز العلم

(و المراد من الموضوعات) هو نفس موضوعات العلوم و ذاتها لأنها هى التى يبحث فى العلم عن أحوالها فلا- يعقل ان تكون خارجه عن العلم المدوّن للبحث عن أحوالها فان الموضوع للشىء له تمام الدخول فى قوامه بل لدى التحقيق تكون هى المقصوده بالذات فى العلم للبحث عن احوالها فلا يعقل تحقق العلم المذكور بدون الموضوع. و بهذا يندفع الإشكال المعروف على عدّ الموضوعات من اجزاء العلوم.

الإشكال المعروف على عدّ الموضوع من أجزاء العلم

(و توضيح الإشكال) ان من عدّ الموضوع من أجزاء العلم أن أراد به نفس الموضوع فهو باطل لأنه مندرج فى موضوعات المسائل لأن موضوعات المسائل كما قد تقرر فى محله أما ان تكون عين موضوع العلم كقول النحوى الكلمه اما مبنيه أو معربه و لا- ريب ان الكلمه موضوع علم النحو أو تكون نوعاً منه كقول النحوى الحرف مبنى فان الحرف نوع من الكلمه أو تكون عرضاً ذاتياً له كقول النحوى المثنى يرفع بالألف. فان التشبيه

باب مدينه العلم، ص: ٨٦

تعرض الكلمه أو تكون مركباً منهما كقول النحوى كل كلمه كان أولها ساكن يبدأ فيها بهمزه الوصل. فكان موضوع العلم مندرجاً فى موضوعات المسائل التى هى أجزاء المسائل فلا يصح عده جزءاً على حده فى مقابل المسائل و إلا لعدّ المحمولات جزء أيضاً فتكون أجزاء العلوم أربعه. و ان أراد به تعريف و تصور ماهيه كلى الموضوع التى هى عبارته عما يبحث فى العلم عن عوارضه الذاتيه اعنى وصف الموضوعيه فهذا من صناعه البرهان لأنه إنما يذكر فى صدر الكتب و يذكرونه للبرهان على أن الشىء الفلانى موضوع لهذا العلم فليس له اختصاص بشىء من العلوم فالمناسب ايراده فى علم المنطق لأن المنطق آله لجميع العلوم فلا

وجه لعدده من أجزاء العلم. و ان أراد به تصور ذات موضوع العلم و مصداقه كتعريف الكلمه التي هي موضوع علم النحو فهذا مندرج و داخل في المبادئ التصوريه لأنه يتوقف عليه معرفه موضوع المسأله لما عرفت من ان موضوع العلم قد يكون عين موضوع المسأله و لأن البحث في المسائل إنما يكون عنه فمعرفة المسأله موقوف على معرفته فهو مندرج في المبادئ التصوريه بل هو أيضاً مقدمه لمقدمه الشروع لأن من مقدمه الشروع التصديق بموضوعيه الموضوع.

و هي متوقفه على تصور الموضوع و هكذا لو قلنا بأن التصديق بوجود الموضوع من اجزاء العلم أو من مقدمه الشروع فهو متوقف أيضاً على تصور الموضوع فلا- وجه لعدده جزءاً على حده. و ان أراد به التصديق بوجود الموضوع كالتصديق بوجود الكلمه فهو داخل في المبادئ التصديقيه لأن البرهان على وجود الموضوع يتوقف عليه التصديق بالمسأله لنا عرفت من أن البحث في المسائل إنما يكون عن احواله فلا يعقل ان يصدق بالمسأله إذا لم يصدق بوجوده و إلا لكان البحث عن احواله أمراً موهوماً فيكون التصديق بوجوده مندرجاً في المبادئ التصديقيه فلا وجه لعدده جزء على حده و لذا قالوا ان التصديق بوجود الموضوع اما ان يكون بديهياً كالموجود بما هو موجود الذي هو موضوع الفلسفه الأولى و اما مبيناً في علم آخر كالعدد للحساب و المقدار للهندسه المبيّن وجودها في الفلسفه الأولى.

قالوا و التكفل لبيان جميع الموضوعات هو الفلسفه الأولى و انه لها الرئاسه المطلقه و لا يجوز بيانه في العلم الذي يكون هو موضوعاً له. ضروره ان ما لا يعلم ثبوته كيف يطلب ثبوت شىء له. و ان أراد التصديق بموضوعيته للعلم كأن يصدق بأن الكلمه

موضوع لعلم النحو فهو من مقدمات الشروع في العلم و لذا يعرفون فيها مطلق الموضوع و يذكرون فيه ان العلم يبحث عن أحوال هذا الشيء كل ذلك للتصديق بأن العلم المسمى بهذا الاسم هو الذي بحث عن أحوال هذا الشيء و لا ريب ان مقدمه الشروع في العلم خارجه عنه فكيف يعد ما هو جزء منها جزءاً من العلم لأن الشروع في العلم موقوف على الشروع فيها فلو كان جزؤها جزءاً للعلم للزم توقف الشيء على نفسه بل يمكن ان يقال ان التصديق بموضوعه الموضوع من ثمرات العلم لأنه لا يمكن التصديق بذلك إلا بعد الاحاطه بمسائل ذلك العلم حتى يعلم انه يبحث عن أحوال ذلك الشيء و ان كان يمكن ان يقال ان التصديق بالموضوعه إجمالاً من سوابق العلم و مقدمات الشروع و التصديق بذلك تحقيقاً و تفصيلاً من ثمرات العلم و لواقعته.

باب مدينه العلم، ص: ٨٧

الجواب عن الإشكال المعروف

و الجواب عن الإشكال المذكور ان مرادهم بالموضوعات نفسها لا تصورها و لا التصديق بوجودها و لا التصديق بموضوعيتها للعلم كما هو الحال في المسائل فانهم لا يريدون بها تصورها و لا التصديق بوجودها و لا التصديق بكونها مسأله للعلم أو مبدأً تصورياً أو تصديقياً له و انما يريدون ان نفسها و ذاتها جزء للعلم. و دعوى ان نفس الموضوع مندرج في موضوعات المسائل فهو جزء من المسائل.

مندفعه بأن الذي هو جزء للعلم هو نفس الموضوع في حد ذاته لا باعتبار انه موضوع للمسأله و أما موضوع المسأله فهو إنما يكون موضوعاً باعتبار المسأله بل الكثير من المتأخرين ظاهر كلامهم ان موضوع العلم يغاير موضوعات مسائله تغاير الكلى الطبيعي مع مصاديقه كما انه استراح من هذا

الإشكال من قال بأن المسائل هي المحمولات المنتسبه للموضوعات كما ينسب ذلك للمحقق الدوانى وغيره من المتأخرين.

وقد أجاب عن الإشكال المذكور التفتازانى ان الذى هو جزء من العلم هو التصديق بوجود الموضوع فان ما لم يعلم وجوده كيف يبحث عن عوارضه. ورد عليه السيد الشريف بأن التصديق بالوجود من المبادئ التصديقيه للعلم على ما صرح به الشيخ فى الشفاء و أورد بأن المبادئ التصديقيه هى التى يتألف منها قياسات العلم. و التصديق بوجود الموضوع ليس كذلك نعم لو فسرنا المبادئ بما فسرنا التفتازانى من انها ما يبنى عليها قياسات المسائل لا خصوص المقدمات التى يتألف منها قياسات المسائل كان التصديق بوجود الموضوع داخلاً فى المبادئ لتوقف التصديق بالمسأله على التصديق بوجود موضوعها و هو يرجع إلى التصديق بوجود موضوع العلم لما عرفت من أن موضوع المسأله اما عين موضوع العلم أو جزئى منه أو عرضى ذاتى له أو مركب منهما و لا ريب ان التصديق بوجود ذلك يستدعى التصديق بوجود موضوع العلم. و قد ظهر مما ذكرناه فساد ما ذكره صاحب البدائع فى الجواب عن الإشكال بأن المعدود من مقدمات الشروع هو تصور موضوعات المسائل بالعنوان الإجمالى و الذى هو جزء من العلم هو تصوراتها التفصيليه لأنه إنما يتم لو جعلنا المسائل عباره عن المحمولات المنتسبه.

وقد استدل بعضهم على ان التصديق بوجود الموضوع ليس من أجزاء العلوم بما هو المنسوب لصاحب المحاكمات من ان مسائل العلم هى إثبات الأعراض الذاتيه للموضوع و أجزاءه و هو يتوقف على ثبوت الموضوع فلو كان ثبوت الموضوع و أجزاءه من مسائل العلم لزم توقف الشئ على نفسه.

و لا يخفى ما فيه فان هذا إنما يصلح دليلاً

لنفى كونه مسأله من مسائل العلم لا لنفى جزئيه للعلم فانه لو كان جزءاً للعلم فى مقابل مسائله لم يلزم ذلك.

بيان المراد بالمبادئ التى هى جزء العلم

(و المراد بالمبادئ) إذا اطلقت فى هذا المقام هو ما يتوقف توقفاً قريباً لا بعيداً عليه معرفه المسائل تصوراً كتعاريف موضوعاتها و محمولاتها أو تصديقا كالأدله عليها و هى على قسمين:

(أحدهما) مبادئ تصوريه و هى تعاريف موضوعات المسائل و محمولاتها و تعاريف أجزائها فيما لو كان موضوع المسأله أو محمولها مركباً و تعاريف أقسامها و أعراضها فيما

باب مدينه العلم، ص: ٨٨

لو احتيج إلى ذكرها و عليه فتعريف مثل البلوغ أو العداله فى علم الفقه من المبادئ لكونها مأخوذه فى موضوع مسائله.

(و ثانيهما) المبادئ التصديقيه و هى المقدمات التى تتألف منها أدله المسائل لا ما يتوقف عليه التصديق بالمسائل و إلا لكان أغلب العلوم مبادئ تصديقيه لغيرها من العلوم. و هذه المقدمات التى تتألف منها أدله المسائل ان كانت واضحه بينه سميت علوماً متعارفه أو أصولاً متعارفه و ان كانت غير بينه فان كانت قد برهن عليها فى علم و أخذت فى هذا العلم على سبيل التسليم سميت بالمسلمات و ان برهن عليها فى نفس العلم سميت بالبرهانيات و ان لم يبرهن عليها فيه و لم تكن قد برهن عليها فى علم آخر فان كانت قريبه من الطبع يسكن إليها المتعلم سميت أصولاً- موضوعه أو سميت مصادرات. و هذا بخلاف المبادئ التصوريه فإنها لا- بد و ان تبين فى نفس العلم لتوقف تصور المسائل عليها و لذا الفقهاء يعرفون فى كتبهم موضوعات مسائل الفقه التى هى غير واضحه و لا يحولون الأمر لكتب اللغه و غيرها بخلاف أدلتهم فانهم يأخذون مقدماتها على سبيل

التسليم أ لا- ترى يستدلون بالاستصحاب والخبر الواحد والدور والتسلسل دون ان يقيموا البرهان على دليتها اعتمادا على العلوم المتكفله لذلك كعلم الأصول و علم الحكمة والكلام ونحوها. ثم هذه المبادئ قد تكون عامه تستعمل في كل علم كقولهم النقيضان لا يجتمعان ولا يرتفعان. وإذا وجدت العله وجد المعلول. والدليل متى تطرقه الاحتمال بطل فيه الاستدلال. وقد تكون خاصه بالعلم كقاعده الثقل في التلفظ في علم النحو وكقاعده ما لا يدرك كله لا يترك كله في علم الفقه وكقاعده الشك بعد الفراغ. وقد تكون المبادئ للعلم مسائل له أيضاً كقاعده الطهاره فإنها مسأله فقهيه ومبدأ لمسأله الطهاره ماء الغساله مثلاً. (وقد تطلق المبادئ) على الأعم من ذلك وهو ما يبدأ به قبل الشروع في مسائل العلم سواء كان داخلاً في العلم فيكون من المبادئ المصطلحه المتقدم ذكرها كتصور موضوع المسأله ومحمولها و كالتصديقات التي يتألف منها قياسات مسائل العلم أو خارجاً عن العلم يتوقف عليه الشروع على وجه البصيره ويسمى بالمقدمات للعلم كتعريف العلم و بيان غايته و موضوعه و طالما أطلقناها بهذا المعنى في صدر هذا الكتاب. و هي بهذا المعنى تطلق على الرؤوس الثمانيه وقد تطلق المبادئ على الأعم من ذلك وهو ما يتوقف عليه معرفه المسائل و لو توقفاً بعيداً. و عليه فتكون كثيرٌ من العلوم من مبادئ العلم المتوقف مسائله عليها. و بهذا الاعتبار سميت العلوم التي يتوقف عليها علم الفقه بالمبادئ.

المسائل التي هي من اجراء العلم

(و المراد بالمسائل) هي المطالب المقصود بيانها في العلم و هي تكون مشتمله على بيان عوارض موضوع العلم الذاتيه كقول

النحوى الفاعل مرفوع فإنها تسمى مسأله نحويه لأنها مشتمله على بيان ثبوت الرفع للكلمه التى تكون فاعلا و هكذا قول الفقيه الصلاه واجبه فإنها مسأله فقيهه لأنها مشتمله على بيان ثبوت الوجوب لفعل المكلف الذى هو الصلاه. و ذلك لأن موضوع العلم هو الذى يبحث فى العلم عن عوارضه الذاتيه و الذى يشتمل على هذا البحث هو مسائل العلم فلا بد ان تكون مسائل العلم هى التى تشتمل على البحث عن عوارض موضوع العلم. هذا فيما إذا كان العلم قد دُون لبيان عوارض موضوع خاص و أما إذا دُون لغايه خاصه فتكون مسائله هى القضايا التى تترتب عليها تلك الغايه.

باب مدينه العلم، ص: ٨٩

البحث عن المسأله من جهات ثلاثه

ثم لا يخفى ان الكلام فى المسائل وقع فى جهات ثلاثه بعد الاتفاق على إنها هى المطالب المقصوده ببيانها فى العلم.

(الجهه الأولى) فى انها عباره عن نفس القضايا كما هو ظاهر عباره التفتازانى حيث قال المسائل هى قضايا تطلب فى العلم و ظاهر عباره العلامه الحلى أيضاً فى شرحه لتجريد المنطق بل لعله ظاهر الأكثر. أو المسائل عباره عن المحمولات المنسوبه إلى الموضوعات بحيث تكون موضوعات المسائل خارجه عن المسائل كما هو المحكى فى شرح المطالع عن المحقق الدوانى. و المسائل النسب التامه الخبريه التى يتعلق بها التصديق كما هو مذهب الشيخ محمد تقى صاحب الحاشيه على المعالم. و أُسْتَدِل على الأخير بأن المراد من وضع الفن هو التصديق بمسائله و الذى يتعلق به التصديق هو النسبه التامه الخبريه لا أطرافها التى هى الموضوعات و المحمولات. و لا يخفى ما فيه فان كون متعلق التصديق هو ذلك أو كونه هو الذى يقام عليه الدليل لا يستدعى أن تكون المسأله عباره

عنه فان المركبات طالما يتعلق القصد ببعض أجزائها فان ذلك لا يستدعى كون المركب هو ذلك الجزء ألا ترى انا نقصد من المركبات كالحیوانات بعض أجزائها فانه لا يلزم ان يكون ذلك الحيوان عباره عن نفس ذلك المقصود منه على انا لا نسلم ذلك فان المقصود هو معرفه حال الموضوع غايه الأمر ان هذه المعرفه بعضها يحصل بالتصور و هو تصور الموضوع و تصور حاله و عوارضه و بعضها يحصل بالتصديق و هو التصديق بالنسبه التامه بينه و بين عوارضه فلا بد ان نبقي المسأله على معناها و لا نخرجها عنه و هو القضيه فانه المتبادر منها.

مضافاً إلى ان المسأله لو كانت هي النسبه التامه الخبریه و ان الموضوعات خارجه عنها لزم ان تكون المحمولات أيضاً خارجه عنها فيلزم ان تكون أجزاء العلوم أربعه الموضوعات و المحمولات و المبادئ و المسائل بل خمسه بناء على ان موضوع العلم غير موضوعات المسائل. و دعوى ان المسأله هي حيثه ثبوت المحمولات و انتسابها لا انها نفس المحمولات فحينئذ لا مجال لعددها جزءاً من العلم بعد مدخليتها في المسائل مدخلیه تامه.

فاسده فان حيثه المذكوره ان كانت نفس النسبه القائمه بين الطرفين فهي بالنسبه للموضوع و المحمول على حد سواء فان كانت المحمولات داخله فيها فالموضوعات كذلك و ان كانت غيرها فنحن لا نتعقل في القضيه وراء الموضوع و المحمول و النسبه التامه الخبریه و وقوعها شيئاً آخر.

اشراط نظريه المسأله

(الجهه الثانيه) في ان المسأله التي هي جزء من العلم هل يشترط ان تكون نظريه أم يجوز ان تكون بديهيه ظاهر الأ-كثر كالتفتازاني و غيره اشراط ذلك بل ادعى عليه الإجماع و من هذه الجهه اخرج الفقهاء المسائل الفقهيه الضروريه

عن علم الفقه و ظاهر المحقق الطوسى فى تجريده للمنطق و العلامه الحلى " رحمه الله " فى شرحه للتجريد عدم

باب مدينه العلم، ص: ٩٠

الاشتراط حيث قال " رحمه الله " فى شرحه لتجريد المنطق المسائل فى كل علم هى القضايا الخاصه بذلك العلم التى يشك فى انتساب محمولاتها إلى موضوعاتها و يطلب فى ذلك العلم البرهان عليها ان لم تكن بينه انتهى.

و صريح شارح المواقف حيث جوز كون المسأله بديهيه تورده فى العلم أما لإزاله خفائها أو لبيان لميتها.

و الحق انه لا- بد فى ان تكون المسأله من العلم فيها نوع من الخفاء و الا- لم يصدق عليها انها يبحث فيها عن عارض موضوع ذلك العلم فان كانت بديهيه فيجلى عنها ذلك الخفاء فى العلم و لو من جهه اشتباه موضوعها كمساله حرمه الغناء فإنها ضروريه و لكن فيها خفاء من جهه تشخيص موضوعها و هو الغناء. و إلا لما كان يحصل بها البحث عن عوارض موضوع العلم. مع ان العلم مفروض فيه ان يبحث عن عوارضه.

جواز ان يكون المحمول عرضاً غريباً

(الجهه الثالثه) فى ان محمول المسأله هل يجوز ان يكون عرضاً غريباً لموضوع المسأله أم لا- بد و ان يكون عرضاً ذاتياً لموضوعها بعد اتفاقهم على ان محمولها لا بد و ان يكون عرضاً ذاتياً لموضوع العلم المدونه فيه و إلا لما كان العلم باحثاً عن الأعراض الذاتيه لموضوعه.

ذهب إلى الثانى الشيخ ابن سينا و التفتازانى و اكثر العلماء و ذهب إلى الأول المحقق الطوسى " رحمه الله " و غيره على ما حكى عنه فجوزوا كونه عرضاً غريباً لموضوع المسأله و الحق مع الشيخ لو فسرنا الأعراض الذاتيه بالذى يعرض للشىء بلا واسطه فى العروض و قلنا ان موضوع العلم

لا بد و ان يكون عين موضوعات مسائله إذ لا بد من رجوع موضوعات المسائل إليه و إلا لكان البحث فيها عن غير عوارضه فانه على هذا لا- بد و ان يكون المحمول من عوارض موضوع المسأله الذاتيه لرجوع موضوع المسأله لموضوع العلم و المحمول عرض ذاتي لموضوع العلم فيكون عرضاً ذاتياً لموضوع المسأله و عليه فالمسائل الفقهييه التي كان محمولها عرضاً غريباً لموضوعها ليست من مسائل العلم فقول الفقهاء الخمر حرام لا تكن مسأله فقهييه لأن عروض الحرمة للخمر بالعرض و المجاز و إنما المسأله الفقهييه هي شرب الخمر حرام. (ثم) ان الذين اشترطوا ان يكون محمول المسأله عرضاً ذاتياً اختلفوا فيما بينهم فذهب بعضهم بل أكثرهم إلى عدم جواز ان تكون محمولات المسائل من مقومات موضوعاتها لأن المقوم للشيء لا يطلب بالبرهان ثبوته له إذ لا يطلب البرهان على المسأله إلا بعد تصور أجزائها فلا يطلب البرهان على المسأله إلا بعد تصور موضوعها و معرفته و من المستحيل ان يحصل معناه في الذهن خالياً عن حصول ما هو ذاتي له في الذهن لأنه محال معرفه الشيء مع الجهل بمقوماته فجميع مقومات ماهيه داخله مع الماهيه في التصور فكيف تأخذ الماهيه و يثبت لها أحد أجزائها المقومه لها بالبرهان.

باب مدينه العلم، ص: ٩١

و لكن التحقيق جواز ذلك فأنا كثيراً ما نتصور الماهيه بعارض من عوارضها و نشك في ثبوت بعض الأجزاء لها لأن الأجزاء ليست أجزاء للعارض المتصور و إنما هي أجزاء للمعروض. نعم لو كانت الماهيه متصوره بكنهها و حقيقتها لا- يطلب ثبوت ذاتيتها لها بالبرهان. و عليه فالمسائل المشتمله على بيان أجزاء بعض الموضوعات الفقهييه كالمسائل الباحثه عن الأجزاء المقومه للوضوء

و الغسل و الصلاه و الحج كلها من المسائل الفقيهيه و لا وجه لاجراجها تبعاً لما هو المشهور بين الحكماء و الفلاسفه.

عينيه موضوعات المسائل لموضوع العلم

ثم ان موضوعات المسائل لا بد و ان تكون اما عين موضوع العلم كقول النحوى الكلمه اسم أو فعل أو حرف فان موضوع هذه المسأله هو الكلمه و هو عين موضوع علم النحو و كقول الفقيه الفعل اما يمنع من تركه فهو الواجب و أما يمنع من إتيانه فهو المحرم و أما يرجح إتيانه فهو المستحب و أما يرجح تركه فهو المكروه و أما يتساوى طرفاه فهو المباح. فان موضوع هذه المسأله هو فعل المكلف و هو عين موضوع علم الفقه و كقول الفقيه الفعل بلا-اجتهاد و لا-تقليد و لا-احتياط باطل. و أما ان يكون موضوع المسأله نوع من موضوع العلم كقول النحوى الحرف مبنى فان الحرف نوع من الكلمه التى هى موضوع علم النحو و كقول الفقيه الغصب حرام فان الغصب نوع من فعل المكلف الذى هو موضوع علم الفقه. و أما ان يكون موضوع المسأله عرض لموضوع العلم كقول الفقيه عباديه العمل لا بد فيها من قصد القربه فان العباديه عرض لفعل المكلف الذى هو موضوع علم الفقه و كقولنا الصلاه واجبه فان الصلاه عرض للفعل نظير قول النحوى الفاعل مرفوع فان الفاعليه عرض للكلمه أو يكون موضوع المسأله مركباً منهما كقول الفقيه الضار يحرم ارتكابه. و إنما اشترطوا فى موضوع المسأله ان يكون كذلك لأجل ان يكون البحث فيها عن العوارض الذاتيه لموضوع العلم فان موضوع المسأله لو لم يكن كذلك لما كان محمولها من الأعراض الذاتيه لموضوع العلم فلا يكون البحث فى المسأله عن العوارض

الذاتيه لموضوع العلم فتكون خارجه عن العلم.

و من هنا يظهر لك ان قول الفقيه الخمر حرام و الكلب نجس و العذره ثمنها سحت ليست بمساله فقهيه إذ ليس موضوعها أحد الأقسام الأربعة المذكوره فلا بد من تأويلها بأن يقال شرب الخمر حرام و ان مباشرته سبب لتنجس المباشر برطوبه و ان أكل ثمن العذره حرام.

المطلب السابع: في ما يميز به مسائل كل علم عن مسائل علم آخر

اشاره

لما كان تمييز مسائل العلم عن غيرها مما يحتاج إليه المؤلف و المتعلم لثلا يطلب ما لا يهمله و يترك ما يهمله. مضافا إلى ان الفقهاء و الأصوليين طالما وقع منهم النزاع في بعض المسائل انها من علم الفقه أو من علم الأصول و جب علينا ان نذكر الميزان في عدّ المسأله من العلم ليميز به مسأله العلم عن غيرها فنقول

ان ما ذكر ميزانا لعد المسأله من العلم أو يمكن ان يكون ميزانا لعدّها منه أمور:

اشاره

باب مدينه العلم، ص: ٩٢

الميزان الأول [ان تكون المسأله باحثه عن الأعراض الذاتيه لموضوع العلم]

(أحدها) ان تكون المسأله باحثه عن الأعراض الذاتيه لموضوع العلم و هي إنما تكون كذلك إذا كان محمولها من الأعراض الذاتيه لموضوع العلم و هو إنما يكون كذلك إذا كان موضع المسأله عين موضوع العلم أو نوعا منه أو عرضا ذاتيا له أو المركب منهما كما تقدم إذ لو لم يكن كذلك كان موضوعها أجنبيا عن موضوع العلم فلا يكون محمولها عرضاً ذاتياً له.

و لا يخفى ان هذا الميزان إنما يتم لو كان للعلم موضوع و إلا لو جمعت المسائل لغرض خاص و سميت باسم علم فالميزان هو ترتب ذلك الغرض عليها.

الميزان الثاني [انه بواسطه تعريف ذلك العلم تحصل مقدمتان كليتان موجبتان للزوم التساوى بين المعرف و المعرف]

(ثانيها) انه بواسطه تعريف ذلك العلم تحصل مقدمتان كليتان موجبتان للزوم التساوى بين المعرف و المعرف للزوم صدق المعرف (بالكسر) على جميع ما صدق عليه المعرف (بالفتح) و صدق المعرف (بالفتح) على جميع ما صدق عليه المعرف (بالكسر) أو موجه كلي و أخرى سالبه كلي مع دوله الموضوع للزوم سلب المعرف (بالكسر) عن كل ما ليس بالمعرف (بالفتح) للزوم التساوى بينهما و بسبب العلم بهاتين المقدمتين يقتدر على تمييز مسائل ذلك العلم عن غيرها بواسطه مقدمه وجدانيه فمثلاً إذا علمنا بأن علم الفقه عباره عن العلم بالأحكام الشرعيه الفرعيه عن أدلتها التفصيليه يحصل لنا العلم بكليتين موجبتين: إحداهما كل علم يكون فقهاً فهو علم بالحكم الشرعي الفرعي عن دليل تفصيلي.

و ثانيهما و كل علم بالحكم الشرعى الفرعى عن دليل تفصيلى فهو من علم الفقه أو نقول بدلا عن هذه المقدمه الثانيه لاشىء مما هو ليس بعلم بالحكم الشرعى الفرعى عن دليل تفصيلى بفقه. ثم إذا وجدنا مسأله يحصل بها العلم المذكور بالوجدان السليم و الطبع المستقيم نضمها إلى المقدمه الثانيه و نقول هكذا:

هذا العلم من هذه المسألة علم بالحكم الشرعى الفرعى عن دليل تفصيلى. و كل علم كذلك فهو من علم الفقه فينتج هذا العلم من هذه المسألة من علم الفقه بالضرب الأول من الشكل الأول. و ليست مسألة العلم إلا- التى يحصل منها ذلك العلم و إذا وجدناها مسألة لا يحصل بها العلم المذكور نضمها إلى المقدمه الأولى فنقول هكذا. هذا العلم من هذه المسألة ليس بالعلم المذكور و كل علم يكون من الفقه هو العلم بالحكم الشرعى الفرعى عن دليله التفصيلى ينتج هذا العلم من هذه المسألة ليس بعلم فقه بالضرب الثانى من الشكل الثانى أو نقول هذا العلم من هذه المسألة هو اللاعلم بالحكم الشرعى الفرعى عن دليل تفصيلى بنحو الموجه المعدوله المحمول. و لا شىء من اللاعلم بذلك بفقه ينتج لا شىء من هذا العلم من هذه المسألة بفقه بالضرب الثانى من الشكل الأول.

الميزان الثالث [ما يظهر من صاحب المعالم من ان مسائل العلم هي المطالب الجزئيه المستدل عليه في العلم]

(ثالثها) ما يظهر من صاحب المعالم من ان مسائل العلم هي المطالب الجزئيه المستدل عليه في العلم (و فيه):

أولاً: ان من المبادئ التصديقيه ما يستدل عليها في العلم إذا لم يستدل عليها في علم آخر كأماريه اليد فانه يستدل بها على ملكيه ما في يد الإنسان في الفقه.

باب مدينه العلم، ص: ٩٣

و ثانياً: ان المسألة الفقيهيه المستحدثه و التى غفل عن ذكرها لا تعرف بهذا التعريف لعدم الاستدلال عليها في العلم كمساله المعاملات المصرفيه و التأمين على الحياه و السرقيه.

و ثالثاً: ان مسائل العلم هي مطالب كليه و قواعد عامه و لعل الأصح قراءه الجزئيه بالخبريه.

الميزان الرابع [ما ذكره بعض المحققين من الحكماء و المنطقيين]

(رابعها) ما ذكره بعض المحققين من الحكماء و المنطقيين و تبعهم عليه صاحب الكفايه " رحمه الله " في ان الميزان و الضابط في عدّ المسألة من العلم ترتب غرض المدوّن عليها و إنما اعتبروا غرض المدوّن هو الميزان دون غرض المتعلم أو المعلم لأن الذى جعل هذه المسائل المتشتمه علماً واحداً هو المدوّن و هو إنما جعلها من العلم الذى دونه لكون الغرض الذى تصوره كان مترتباً عليها و لذا لو فرض مسأله لم يدونها المدوّن للعلم في مسائل العلم و بعد ذلك اطلعنا على دخولها في غرضه عددناها من مسائل العلم لأن المقياس عنده في وحده المسائل و عدّها من علم واحد هو دخولها في ذلك الغرض.

كما لو اطلعنا على مسأله لا- دخل لها في غرض المدوّن لم نعدّها من مسائل العلم و ان عدّها المدوّن من العلم. ثم ان دخل المسائل في الغرض تاره يكون بنحو العليه كمساله الحكمه فان غرض المدوّن منها هو كمال النفس و تاره يكون بنحو الآله من قبيل دخل الضوء في معرفه

الرائى للأشياء و نظير دخل المرشد فى دلالة الضال على الطريق و نظير دخل العقل فى تركيب العمل من العامل و إتقان صنعه له و ذلك مثل علم النحو و علم المنطق فان علم النحو بواسطته يصون المتكلم لسانه عن الخطأ و علم المنطق بواسطته يصون المفكر ذهنه عن الخطأ فى الفكر.

و يرد عليهم أولاً- ان ما ذكره إنما يتم لو كان تدوين العلم لغرض خاص أما إذا كان تدوين العلم لأجل البحث عن حالات موضوع خاص فالميزان فى عد المسألة من العلم كون محمولها من حالات ذلك الموضوع الخاص و هكذا لو كان تدوين العلم لأجل غرض خاص و بيان حالات موضوع خاص فالميزان فى عد المسألة من العلم ثبوتها كليهما فيها. و لا يخفى ما فيه فانه أيضاً يكون عد المسألة من العلم لترتب غرض المدوّن عليها غاية الأمر يكون غرض المدوّن هو معرفه حالات ذلك الموضوع الخاص. و لكن يمكن أن يقال ان مرادهم ان ترتب غايه العلم يكون هو الميزان حتى لو كان له موضوع و ليس كون المسألة تبحث عن حالات الموضوع من الغرض المذكور.

و يرد عليهم ثانياً بما أورده والدى بأن مسائل العلوم متفقه فى الغرض و هو تكميل النفس أو كما قيل معرفه الله (تعالى) فيجب ان تكون مسائل العلوم مسائل لعلم واحد و تكون العلوم علماً واحداً.

و جوابه ما قدمناه ان الميزان هو ترتب غرض المدوّن عليها و هو نوع من تكميل النفس.

باب مدينه العلم، ص: ٩٤

و يرد عليهم ثالثاً بأن بعض مسائل الهيئه و العلوم العربيه و الحساب لها دخل فى الغرض الذى لأجله دوّن علم الفقه فان علم الهيئه له دخل فى معرفه الجبهه

التي يجب ان يستقبل فيها الصلاه و الذبح و نحو ذلك و هكذا الحساب بالنسبه إلى المواريث و هكذا معرفه اوضاع اللغه لها دخل في معرفه الأحكام الشرعيه من السنه و الكتاب بل الكثير من مسائل العلوم العربيه لها دخل في الغرض الذي لأجله دَوّن علم الأصول فإنها توجب القدره على الاستنباط.

و جوابه كما ذكره بعض المحققين بتوضيح منا ان المراد انها له دخل في الغرض الذي لأجله دَوّن العلم بلا واسطه فالمسائل المذكوره ان كان لها دخل في الغرض بلا واسطه كانت من العلم و ان كان لها دخل في الغرض بالواسطه لم تكن من مسائل العلم. على إنهم التزموا بكون المسأله التي يرتب عليها غرضان أو أغراض لعلوم متعدده تكون من مسائل تلك العلوم.

و يرد عليهم رابعاً ان الميزان في عدّ المسأله من العلم لو كان ما ذكروه لزم ان يصح في المسأله التي رتب عليها غرض المدوّن ان تعد من مسائل العلم و لو كان موضوعها لا ينطبق عليه موضوع العلم مع انه اشترطوا ان يصدق موضوع العلم على موضوعها.

و التحقيق ما عرفته منا من إن العلم المدوّن للبحث عن موضوعات خاصه شرط عدّ المسأله منها و هو صدق موضوعه على موضوع المسأله أو يكون موضع المسأله عرضاً ذاتياً له و إلا لكانت غير باحثه عنه. و أما العلم المدوّن للبحث عن غايه و غرض خاص شرط عدّ المسأله منه دخلها في الغرض الذي دَوّن له العلم سواء كان له موضوع أم لا- و سواء صدق موضوعه على موضوع المسأله أم لا لأن المهم معرفه ترتب الغرض لا غير. نعم لو كان المقصود كليهما وجب في المسأله التي تعد منه ثبوتها بأن

يصدق على موضوعها موضوع العلم. و ترتب الغايه عليها فمثلاً ان الميزان في عدّ المسأله من علم الأصول يكون أما بانطباق موضوع علم الأصول على موضوعها و هذا إنما يتم لو قلنا بأن علم الأصول قد دوّن للبحث عن حالات موضوع خاص كأن قلنا انه دوّن للبحث عن الأدله و أما بدخل المسأله في غرض علم الأصول و هذا إنما يتم لو قلنا بأن علم الأصول قد دوّن لغرض خاص كالقدره على استنباط الأحكام الشرعيه عن أدلتها التفصيليه.

الميزان في عدّ المسأله من علم الأصول لا من الفقه

اشاره

و بهذه المناسبه لا بأس بالتعرض لما ذكره بعض الأصوليين من الموازين في عدّ المسأله من علم الأصول لكثرة الاشتباه بينها و بين مسائل علم الفقه.

الميزان الأول [ان مسأله علم الأصول تقع كبرى لقياس ينتج حكماً شرعياً كلياً]

الميزان الأول هو ان مسأله علم الأصول تقع كبرى لقياس ينتج حكماً شرعياً كلياً. و تقريب ذلك على ما ذكره والدي " رحمه الله " في تقريراته لبحث استاذة النائيني " رحمه الله " بتوضيح منا. ان علم الأصول تثبت به كبريات تكون الجزء الأخير للدليل الاستنباط للحكم الشرعي الكلي و تنقيح صغريات هذه الكبريات في العلوم السابقه على الأصول

باب مدينه العلم، ص: ٩٥

كالنحو و الصرف و البيان و الرجال و اللغه فانه بأحدها تثبت صغرى و هى (ان هذه الآيه أو الحديث ظاهر فى كذا) و فى علم الأصول يبين كبرى هذه الصغرى و هى (ان الظواهر حجه يعمل على طبقها) كما يقال ان الوجوب ظاهر الآيه و الظاهر حجه يعمل على طبقه فالوجوب يعمل على طبقه و بعلم الرجال يثبت ان هذا الراوى ثقه و بالاصول تنقح كبرى ذلك و هى ان الوثاقه موجه لحجيه الخبر و مرجحه له عند التعارض أو غير ذلك.

(و يرد عليه " رحمه الله " أولاً) ان القواعد الفقهيه كقاعده الحليه تقع كبرى لقياس يستنبط منه حكم شرعي نظير المسأله الأصوليه فيقال الدخان مشكوك الحليه و كل مشكوك الحليه حلال استعماله فالدخان حلال استعماله.

و جوابه كما هو أجاب عنه " رحمه الله " ان المستنتج من المسأله الأصوليه لا يكون إلا حكماً كلياً بخلاف المستنتج من القاعده الفقهيه فانه يكون حكماً جزئياً و ان صلحت فى بعض الموارد لاستنتاج الكلى. فالمآثر بينهما هو قابليه استنتاج الحكم الجزئى بالقاعده الفقهيه و عدمه فى المسأله الأصوليه و سيجى ء ما فيه

إن شاء الله في الإيراد الثالث.

(و يرد عليه ثانياً) كما يظهر من كلام بعض مقرري بحثه " رحمه الله " ان بعض المسائل الأصوليه تقع صغرى لقياس استنباط الحكم الشرعى فتكون فاقده للمائز المذكور كالبحث عن معنى صيغه افعال و معنى النهى.

و جوابه كما هو أجاب عنه ان هذه المسأله الأصوليه التى تقع صغرى لقياس الاستنباط تقع كبرى فى قياس استنباط آخر فيكون المائز موجوداً فيها بخلاف مسائل باقى العلوم التى تكون صغرى لقياس الاستنباط فإنها لا تقع كبرى لقياس الاستنباط أصلاً.

(و يرد عليه ثالثاً) بمثل القواعد الفقهييه العامه التى تقع كبرى فى قياس الاستنباط لحكم كلى مثل قاعده الضرر و قاعده ما يضمن بصحيحه و قاعده الطهاره و قاعده الحرج و قاعده الصلح جارٍ بين المسلمين إلا ما احل حلالاً و حرّم حراماً و قاعده لا يطل دم امرء مسلم و قاعده الحدود تدرأ بالشبهات و قاعده القرعه لكل أمر مشتبه و قاعده ما يحرم من الرضاع يحرم من النسب فإنها تقع كبرى لقياس يستنبط منه حكم كلى و هو حرمة الأم الرضاعيه بأن يقال ان الأم تحرم من النسب و كلما يحرم من النسب يحرم من الرضاع فالأم تحرم من الرضاع و هو حكم كلى نظير استصحاب حرمة زوجه الأب بعد وفاه أبيه على تقدير الشك فى حرمتها فان استصحاب حرمتها من المسائل الأصوليه. بل و هكذا مثل قاعده الطهاره الجارويه فى الشبهات الحكميه مثل بعض المستحدثه كالكهوه التى يشك فى طهارتها فانه أى فرق بين قاعده الطهاره و اصاله البراءه من حرمة شربها فكما أن البراءه فى الشبهات

باب مدينه العلم، ص: ٩٦

الحكميه من مسائل الأصول فهكذا أصاله الطهاره فى الشبهات الحكميه فان

كل منهما يستنتج به حكم كلى لموضوع عام.

ان قلت انه قد سبق ان المائز هو الصلاحيه لاستنتاج الحكم الجزئى فان قاعده الطهاره يستنتج بها حكم جزئى.

قلنا ان ذلك لا- يصلح مائزا فان القواعد الأصوليه كالاستصحاب أو البراءه أيضاً يستنتج بها حكم جزئى كما لو أجريت فى الشبهات الموضوعيه فهى فيها قابليه الاستنتاج للحكم الجزئى كالقواعد الفقهييه بل حتى حجيه الخبر قد تقع كبرى لاستنتاج حكم جزئى كأحكام الحجر الأسود و أحكام مكه و المدينه و مقام إبراهيم و لعن يزيد بن معاويه و البراءه منه. فإنها تستنتج أحكامها من أخبار الآحاد الوارده فيها بواسطه حجيه خبر الواحد.

ان قلت ان اصل البراءه و الاستصحاب فى الشبهات الحكميه من المسائل الأصوليه دون ما كان يجرى فى الشبهات الموضوعيه فانه ليس من المسائل الأصوليه.

قلنا فلازم ذلك الالتزام فى اصل الطهاره كذلك بأن تكون فى الشبهات الموضوعيه من الفقه و فى الشبهات الحكميه من مسائل الأصول مع ان الأصوليين لا يلتزمون بذلك.

ان قلت ان المسأله الأصوليه هى ما تقع كبرى لقياس يستنتج به حكم شرعى مجعول و القياس الذى تقع فيه القاعده الفقهييه العامه لا يستنتج منه حكم شرعى مجعول و انما يستنتج منه حكم عقلى و ذلك لأن الحكم الشرعى الفقهي المجعول إنما هو تلك القاعده العامه و الحكم المستفاد من ضمها إلى صغرى وجدانيه ليس بحكم شرعى مجعول فكون الأم تحرم من الرضاع و القهوه حلال شربها فى الأمثله المذكوره ليست بحكم شرعى مجعول للشارع و انما المجعول للشارع هو حل المشكوك و حرمه الرضاع لما يحرم من النسب و أما كون القهوه حلال و الأم الرضاعيه حرام فهو مما يحكم به العقل بملاحظه كونه من جزئيات

ذلك الحكم الشرعى الفقهى العام و إلا فنفسه لم يجعله الشارع. و يدللك على ذلك ان هذا الحكم المستنتج يدور مدار صغرى وجدانيه تختلف باختلاف الآراء و الوجدانيات و الحكم الشرعى لا يعقل ان يختلف باختلاف الآراء و الوجدان فمن يرى ان القهوه مشكوكه الحكم ضم هذه الصغرى الوجدانيه إلى تلك القاعده الفقيهيه و استنتج الحكم المذكور و إلا فلا و هكذا قاعده الضرر يستنتج بها الحكم لمورد خاص بعد رؤيه الضرر فيه و هذا يجرى فى سائر العلوم فقولنا زيد فاعل و كل فاعل مرفوع ينتج زيد مرفوع و هو ليس بحكم نحوى و انما الحكم النحوى هو كل فاعل مرفوع و أما كون زيد مرفوع فهو تابع لصغرى وجدانيه و هو كونه فاعلا و هى تختلف باختلاف الآراء و الوجدان و ليس أمره راجعاً للنحوى فهكذا الأحكام الفقيهيه التى تستنتج بضمها لصغريات وجدانيه ليس بحكم شرعى فقهى حقيقه و ان كان المستنتج بها حكماً كلياً و لا يستنتجه إلا الفقيه إلا انه حكم عقلى استنتج من حكم مجعول شرعى فقهى و هذا بخلاف المسأله الأصوليه فانها يستنتج بها نفس الحكم الفقهى المجعول للشارع.

قلنا هذا مضافاً إلى عدم تماميته فى بعض القواعد الفقيهيه فانها تضم إلى صغرى فقهيه لا وجدانيه كما فى قاعده الرضاع فانها تضم إلى صغرى ان الأم حرام من النسب كما فى المثال المتقدم و هى صغرى ليست بوجدانيه و أيضاً يلزم منه خروج الأصول العمليه فى الشبهات الحكميه فانها تضم إلى صغرى وجدانيه مع انها من علم الأصول بلا كلام بل يلزم خروج مسأله التعادل و التراجيح من الأصول لأنه يضم إليه صغرى وجدانيه و هى تعارض الخبرين.

باب مدينه العلم،

اللهم إلا ان يقال ان الكبرى تصلح لأن تقع في طريق الاستكشاف في كل باب من أبواب الفقه بخلاف القواعد المذكوره فانها ليست فيها تلك الصلاحيه فان قاعده ما يحرم من الرضاع مختصه باب النكاح و قاعده الطهاره باب الطهاره.

و فيه ان هذا خروج عن الميزان الذى ذكره و يكون الميزان فى عد المسأله أصوليه هو الوقوع فى طريق الاستنباط فى سائر أبواب الفقه مضافا إلى عدم تماميته فى قاعده الحرج و الضرر لوقوعهما فى طريق الاستنباط فى سائر أبواب الفقه مع انها من القواعد الفقهيّه.

(و یرد عليه رابعا) خروج مباحث الألفاظ المتكفله لتعين المدلول كمباحث صيغه الأمر و النهى و المفاهيم و مبحث العموم و الخصوص و المطلق و المقيد فانها لا تقع نتیجتها كبرى فى قياس الاستنباط للحكم الشرعى لأنها انما تشخص الظاهر عن غيره فهى دائما متكفله لصغرى دليل الحكم الشرعى و لا تقع كبرى لدليل الاستنباط و لا يصح الالتزام بخروج هذه المباحث عن مسائل علم الأصول كيف و هى من مهماتها و القسم الأول منها و هذا الإيراد يرجع للإيراد الثانى.

و ما ذكره المرحوم آغا ضياء فى تقريراته من ان مباحث المفاهيم و ما بعدها مما يستكشف بها مقدار الوظيفه العمليه و كيفيه تعلقها بفعل المكلف فهى من المسائل الأصوليه بخلاف غيرها من علم الرجال و النحو و الصرف فان تلك متمحصه للبحث عن تشخيص موضوع الإماره من حيث السند أو من حيث المفهوم منها فهو لا يرفع الإشكال عن هذا المائز إذ لا يوجب وقوع نتیجتها كبرى قياس يستكشف به الحكم الشرعى.

مضافا إلى ان بعض مسائل الأصول كمبحث دلالة صيغه افعال و دلالة النهى فانها تشخص موضوع

الإماره من حيث الظهور مع انها من المسائل الأصوليه.

الميزان الثاني لعد المسأله من علم الأصول هو ان تكون من المبادئ التصوريه أو التصديقيه لمسائل الفقه

و توضيح ذلك ان ما يفيد تصور أطراف المسأله فهو مبدأ تصورى و ما يفيد التصديق بالنسبه فى المسأله فهو مبدأ تصديقى و نسبه علم الأصول إلى الفقه نسبه المبادئ. فما يفيد تصور الصلاه كمبحث الحقيقه الشرعيه يكون مبدأً تصورياً و هكذا ما يفيد تصور (أقيموا) كمبحث دلاليه الأمر يكون مبدأً تصورياً و ما يبحث عن حجيه الظواهر و حجيه الخبر و الاستصحاب مبدأً تصديقى فعلم الأصول عباره عن مبادئ تصوريه لمسائل الفقه بمعونتها تحصل صغريات و مبادئ تصديقيه لمسائل الفقه بمعونتها تحصل كبريات ينتج منها المسأله الفقهيه و هو يرجع إلى ما ذكره من ان علم الأصول يتوقف على مسائله الاستنباط توقفاً قريباً لا بعيداً. و إليه يرجع ما ذكره المرحوم احمد الحسينى من ان المسأله الأصوليه يقصد منها العلم الكلى المستنبط منه الأحكام.

و المسأله الفقهيه يقصد منها العلم فالأولى متقدمه بحسب الرتبه على الثانيه و مقدمه لها. و لعل إليه يرجع من ذكر ان المائز هو ان المسأله الأصوليه يكون البحث فيها عن الأدله الشرعيه و جزئياتها و كيفياتها و شرائطها و كل ما يتعلق بها من حيث كونه مرتباً بالدليل الشرعى و المسأله الفقهيه ما يبحث فيها عن الأحكام المتعلقة بأفعال المكلفين تكليفيه كانت أو وضعيه.

باب مدينه العلم، ص: ٩٨

و يرد عليه بما تنبه هو له من لزوم دخول مسائل علم الرجال و الحديث و علم النحو و بعض مسائل علم الكلام و أجاب عن الإيراد بعده أجوبه أوجهها ان مسائل الأصول هى المبادئ للفقه بلا واسطه و هذه مبادئ لمسائل علم الأصول فهى مبادئ لمبادئ الفقه.

و لا يخفى ما فيه فان

الكثير من مسائل علمى المعانى و البيان ما هى مبادئ المسائل الفقهيہ لأنها تعين الظاهر. على ان حجيه الخبر يتوقف استفاده الحكم منها على تشكيل صغرى و كبرى جامعه للشرائط فتكون الحجيه لمبدأ المسأله الفقهيہ.

الميزان الثالث لعد المسأله من علم الأصول هو ان نتيجه البحث لا تنفع المقلدين

و إنما تنفع المجتهدين أ لا ترى ان البحث فى مثل خبر الواحد نتيجه سواء كانت حجيه خبر الواحد أو عدمها فانه لا يصح من المجتهد أن يفتى فى رسالته بها لأن تطبيقها فى الخارج ليس بيد المقلد بل هو من وظيفه المجتهد.

و أما المسأله الفقهيہ فنتيجه البحث فيها تنفع المقلد و للمجتهد ان يفتى بها و للمقلد ان يعمل بها فى الخارج كالبحت فى حرمه العصير العنبى فان نتيجه البحث فيها للمجتهد الفتوى بها و للمقلد العمل بها و بعبارة أخرى ان المسأله الأصوليه لا تنفع فى مقام العمل ما لم يصرف فيها قوه الاجتهاد و يستعمل فيها ملكته فلا تفيد المقلد بخلاف المسأله الفقهيہ فان المجتهد بعد صرف قوه اجتهاده و اعمال ملكته إذا القاها للمقلد تفيد المقلد و يستطيع العمل بها فمثل حجيه خبر الواحد لا يستفيد بها المقلد فى مقام العمل لاحتياجه إلى فهم مدلول الخير و البحث عن معارضه و علاج التعارض و نحو ذلك و ليس ذلك إلا وظيفه المجتهد بخلاف مثل حرمه الخمر و وجوب الصلاه فان المقلد يعمل بها كالمجتهد و ان كان المجتهد احتاج فى استنتاجها إلى ملكه الاجتهاد إلا انه فى مقام العمل على حد سواء.

و الغريب هو جعل المرحوم النائنى على ما فى تقريراته هذا المائز للمسأله الأصوليه تقريباً آخر للمائز الأول مع وضوح الفرق بينهما فان المائز السابق وقوع المسأله الأصوليه جزءاً أخيراً لدليل الحكم الشرعى الكلى الذى

للمجتهد الفتوى به لمقلده و هذا المائز الثالث إنما هو صحة الفتوى بالمسألة و عدم صحتها.

و كيف كان فقد ذكر هذا المائز المرحوم الشيخ عبد الكريم اليزدى " رحمه الله " و نسبه بعضهم للمرحوم الشيخ الأنصارى و أورد عليه الشيخ المذكور " رحمه الله " و المرحوم آغا ضياء " رحمه الله " فى تقريراته بأن مثل قاعده ما يضمن بصحيحه يضمن بفاسده من القواعد الفقهييه و من المعلوم عدم تمكن المقلد من العمل بها بعد فتوى المجتهد بها بل يحتاج إلى تعيين ما هو

باب مدينه العلم، ص: ٩٩

صغرى لتلك القاعده و بان مثل قاعده نفوذ الصلح و الشرط باعتبار كونهما غير مخالفين للكتاب أو السنه أو مخالفين مما ينحصر أمره بنظر المجتهد.

و جوابه ان المراد عدم القدره ليس من جهه الجهل بالموضوع و إلا لو علم المقلد بالعقد الصحيح المضمن عمل بهذه القاعده فللمجتهد الفتوى بهما كما يفتى بقاعده التجاوز و الفراغ و اليد و يشخص مواضعها و يعمل بها المقلد (بالكسر). و هذا بخلاف مسأله حجيه خبر العدل فانه لو أفتى بها المجتهد و شخّص خبر العدل لم يجز للمقلد العمل به لأن شرطه الاجتهاد و هو مفقود منه. و بعبارة أخرى المراد عدم القدره و عدم التمكن من العمل من جهه عدم الاجتهاد لا من جهه الجهل بالموضوع و إلا فلا حاجة للاشكال بالقاعده المذكوره بل حتى مسأله وجوب الصلاه فانه إذا لم يعرف المقلد الصلاه لا يقدر ان يعمل بها حتى يعين المجتهد له الصلاه و يعرفه بها.

و الأولى ان يورد على هذا المائز بقواعد النحو و الصرف و البيان و المنطق التى تنفع المجتهد فانها لا يجوز للمجتهد ان يفتى بها للمقلد لكي

يعمل بها في معرفه الحكم الشرعى فهى تنفع المجتهد فالمائز موجود فيها تماما و كمالا.

و يرد عليه أيضاً بالتواعد الفقهييه فى الشبهات الحكميه فانها معدوده من علم الفقه مع عدم جواز فتوى المجتهد بها لمقلديه و عملهم بها. و ما يترأى من رجوع المقلد (بالكسر) إلى أصاله الطهاره و اصاله الحل فى بعض الموضوعات الكليه فإنما هو من جهه فهمه من المجتهد انحصار النجاسات و المحرمات و ان ما عداها طاهر و حلال و إلا- لو لم يفهم ذلك منه لم يجز له الرجوع إلى ذلك.

و أيضاً يرد عليه ان مباحث التقليد يفتى فيها المجتهد و يرجع إليه فيها المقلد إلا ان يلتزم انها من مباحث الفقه.

المطلب الثامن: فى مطالب علم الفقه الثلاثه و هى مطلب: ما. هل و لم

اشاره

و مما ينبغى ذكره قبل الشروع فى العلم بيان مطالبه الثلاثه فانه قد ذكر علماء الفلسفه ان امهات المطالب العلميه الكليه الأصلية التى لا يقوم غيرها مقامها لكل ناظر فى استعلام شىء من الأشياء ثلاثه مطلب (ما) مطلب (هل) مطلب (لم) و ذلك لأن الطالب لمعرفة الشىء ما ان يطلب معرفه ماهيته و تصورها و هو مطلب (ما). و أما ان يطلب معرفه وجوده و هو مطلب (هل) و أما ان يطلب عله وجوده و هو مطلب (لم) و قد زاد بعضهم مطلب (أى) و هو ما يميز الماهيه عما يشاركها فى الوجود كما لو كانت بسيطه أو فى الجنس كما لو كانت مركبه من جنس و فصل و طلب تميزها عما يشاركها فى أمر ذاتى أو فى العرض أو طلب لها المميز بالخاصه و قد زاد آخرون مطلب (كيف. و كم. و اين. و متى). و لكن التحقيق انه يستغنى عنها بمطلب هل المركبه كما سيحىء إن

شاء الله و توضيح الحال و تنقيحه.

باب مدينة العلم، ص: ١٠٠

مطلب ما

(ان مطلب ما) على ثلاثه أقسام لأن (ما) قد يطلب بها شرح الاسم و بيان مدلول لفظه و تسمى بما اللفظيه فيقع في جوابها مفهوم الاسم و معناه و هو قد يكون الموضوع له اللفظ و قد يكون المستعمل فيه فعبروا عن كل مفهوم للفظ و مدلوله بمطلب ما اللفظيه و قد يطلب ب (ما) تمييز ماهيه مفهوم اللفظ و حقيقه مدلوله و يقع في جوابها أما الحد التام أو الناقص أو الرسم التام أو الناقص و تسمى ما الاسميه و عبروا عن كل حد تام أو ناقص أو رسم تام أو ناقص، بمطلب (ما) الاسميه أو الماهويه إذا كان ذلك قبل العلم بوجود مدلول اللفظ و أما بعد العلم بوجوده فإذا طلب (بما) تمييز ماهيته فتسمى (ما) الحقيقيه و ما يقع في جوابها يسمى مطلب ما الحقيقيه و عبروا عن كل حد و رسم تام أو ناقص للشئ المفروض الوجود بمطلب (ما) الحقيقيه و ذلك لأن الماهيه لا تسمى بالحقيقه إلا بعد وجودها. و من هنا ظهر للأوجه ما هو المعروف عندهم ان التعاريف المثبتة في أوائل العلوم المدونه للأشياء قبل إثبات وجودها حدود اسميه و بعد وجودها حدود حقيقه. و كيف كان فهذه الأقسام الثلاثه تسمى (ما) بما الشارحه و مطلبها بمطلب (ما) الشارحه. فعلم الفقه المفهوم منه عند إطلاقه و يستعملونه فيه علماء الفقه يكون مطلب ما اللفظيه. و تعريفه مع قطع النظر عن وجوده يسمى بمطلب ما الاسميه و تعريفه بعد فرض وجوده و تدوينه يسمى بمطلب ما الحقيقيه و الجميع يقال له مطلب ما الشارحه.

مطلب هل

(أن مطلب هل) على قسمين لأن هل قد يطلب بها الجزم بوجود الشئ في حد

ذاته و تسمى بهل البسيطه لأن المطلوب بها الوجود البسيط و عبّروا عن ثبوت الوجود البسيط للماهيه بمطلب هل البسيطه و قد يعبّرون عنه بمفاد (كان) التامه كما يعبّرون عن عدم الشىء فى حد ذاته بمفاد (ليس) التامه و قد يطلب بهل ثبوت وجود شىء لشىء آخر كما يقال هل القمر منخسف فيطلب ثبوت وجود الانخساف للقمر و تسمى بهل المركبه و ما يقع فى جوابها يسمى بمطلب هل المركبه لأنه هو الذى يطلب بها. و عبّروا عن ثبوت كل صفه لموصوفها و كل عرض لمعروضه بمطلب هل المركبه و قد يعبّرون عنه بمفاد كان الناقصه كما يعبّرون عن عدم شىء لشىء كعدم الحركه للجماذ بمفاد (ليس الناقصه) فعلم الفقه ثبوت اصل وجوده و تحققه و انه موجود.

يكون مطلب هل البسيطه و لعل إثبات وجود موضوع العلم يكون فيه نحو من الاثبات لوجود العلم فيكون فيه مطلب هل البسيطه و أما ثبوت انه مقدم على غيره من العلوم أو شرفه فهو مطلب هل المركبه و منه إثبات الغايه له.

مطلب لم

(أن مطلب لم) فهو أيضاً على قسمين لأن (لم) قد يطلب بها عله ثبوت الوجود للشىء فى الأعيان أو ثبوت صفه له فيها فيقع فى جوابها ما هو العله لذلك و يسمى بالواسطه فى الثبوت و قد طلب بها عله التصديق و الاعتقاد بذلك فيقع فى جوابها الحد الأوسط و يسمى بالواسطه فى الاثبات كقولنا لم كان العالم حادثاً فيقال لكونه ممكناً و كل ممكن حادث فالعالم حادث فيعبّرون عن كل ما كان عله لتحقق الحكم أو عله لمعرفته بمطلب (لم) و لعل منه طلب العله الغائيه و ان كان لم أر أحد تعرض لذلك لأنها

أيضاً عليه لتحقق فعلم الفقه يكون البحث عن المدوّن له و المؤسس له بل البحث عن غايته بحثاً عن مطلب (لم) و بحثاً عن الواسطه

باب مدينه العلم، ص: ١٠١

في الثبوت كما ان البحث عن إثبات وجوده في عصر النبي " صلى الله عليه و آله " أو الأئمه في رد من أنكر ذلك يكون بحثاً عن مطلب لم، و بحثاً عن الواسطه في الاثبات في ذلك العصر.

مطلب أي و أين و كم و متى

ان مطلب أي و أين و كيف و كم و متى فهي ترجع إلى ما ذكر أما مطلب أي فهو يرجع لمطلب (ما) لأنه يطلب بها التمييز للماهيه و أما مطلب (أين و كيف. و كم. و متى) فهي ترجع لمطلب هل المركبه لأنه يطلب بها عوارض الشئ من الكميّه و الكيفيه و المتى و الاين و هي ترجع لمطلب هل المركبه و تحقيق ذلك يطلب من شرحنا على منظومه السبزواری " رحمه الله " .

و ما يقدم من المطالب

ان مطلب ما الذي هو بحسب مفهوم الاسم يتقدم على جميع المطالب لأن من لم يفهم الاسم يستحيل منه طلب الحقيقه الموجوده له فانه لا- يحسن ان يسأل عن وجود الشئ فيقول هل هو موجود أو هل هو موجود بحال كذا أو ان يطلب العله في انتسابه إلى الغير أو العله في وجوده في الخارج أو في اتصافه بصفه كذا فان ذلك كله إنما يكون بعد مفهوم الاسم و مطلب (هل البسيطه) تتقدم على مطلب ما الحقيقه لأن الذي يطلب حقيقه أمر فإنما يطلب حقيقه أمر موجود لأن الحقيقه كما تقدم لا تكون إلا- لأمر موجود فوجب ان يتقدم علمه بوجوده و ذلك مطلب هل البسيطه و يجوز ان يكون الشئ موجوداً في ذاته مع الجهل أو الشك بوجوده فيطلب معنى مفهوم الاسم الدال عليه لأن طلب مفهوم الاسم مع الجهل أو الشك في وجوده جائز فإذا أجاب عن مفهوم الاسم كان ذلك الجواب حداً بحسب الاسم فإذا عرف وجوده يصير ذلك بعينه حداً بحسب الحقيقه فعلم ان الجواب الواحد يجوز ان يكون حداً بحسب المفهوم و بحسب الحقيقه و بالنسبه إلى شخصين أو إلى واحد في زمانين.

المطلب التاسع: في العلل الأربعة لعلم الفقه

و مما ينبغي ذكره قبل الشروع في العلم بيان عله الأربعة إذ ان الأمور المركبه الحادثه لا بد لها من علل أربعة العله الماديه و العله الصوريه و العله الفاعليه و العله الغائيه فعلم الفقه لا بد له من هذه العلل الأربعة.

أما علته الماديه فهي عباره عن موضوعه و مسائله و مبادئه لأنها هي الأجزاء الماديه التي تقبل الصور للعلوم. و أما علته الصوريه فهي الهيئه الحاصله من جمع مسائله مترتبه على هذا النحو الخاص مع ذكر

أدلتها و تعاريف موضوعاتها و محمولاتها و متعلقاتها التي بواسطتها صح إطلاق اسم الفقه عليها فان المركبات الاعتباريه علتها الصوريه هي الهيئه الطارئه على أجزائها بالنحو المختص بها المصحح لإطلاق اسم ذلك المركب عليها فان العله الصوريه كما

باب مدينه العلم، ص: ١٠٢

حقق في محله هي ما يكون بها الشىء هو هو كالناطقيه للإنسان و الهيئه المذكوره للمركبات الاعتباريه تكون للمركبات كذلك.

□
و أما علتة الفاعليه فهي المدوّن الأول سيجىء إن شاء الله بيانه.

و ما علتة الغائيه فهي الغرض الذى كان من تدوينه و قد تقدم فى مبحث الغايه الكلام فيه.

المطلب العاشر: فى الرؤوس الثمانيه لعلم الفقه

فأدتها

كان القدماء يذكرون فى صدر كتبهم ما يسمونه بالرؤوس الثمانيه لكونها تفيد بصيره بالعلم عند الشروع فيه و مشعره بمقاصده على سبيل الإجمال عند الدخول فيه و سموها بالرؤوس الثمانيه لأن الرأس يطلق على (المقصد ج و الأصل) حقيقه أو مجازاً و هذه الأمور تشعر بأصول العلم و مقاصده و كانوا يذكرونها بعد ان يذكروا تعريفه. و موضوعه. و غايته. و أجزائه الثلاثه لأنها ليست لها من الأهميه بمقدار ما لتلك فى الأهميه حيث ان البصيره فى الشروع بالعلم الحاصل من الرؤوس الثمانيه اقل من البصيره الحاصله من تلك بل انه لا يتوقف عليها الشروع كما يتوقف على تلك و كيف كان فقد عدّها القوم ثمانيه.

الرأس الأول: بيان الغرض من علم الفقه

اشاره

الرأس الأول من الرؤوس الثمانيه بيان الغرض الذى دعا المدوّن لتدوين العلم و من أجله ألف العلم و صنّفه و جمع شتات مسائله و هذا قد يكون عين وجه الحاجه للعلم الذى يذكر فى مقدمه العلم. و عليه فيستغنى عن ذكره مره ثانيه فى الرؤوس الثمانيه و قد يكون غيره بأن يكون وجه الحاجه لتعلم العلم و الغرض من درسه غير الغرض الذى دون المدوّن له العلم كما يذكر فى علم السحر فان الغرض الذى دون له المدوّن السحر هو الشعوذ و لكن حاجه المؤمنين له هو دفع كيد السحره كما أن له منافع كمعرفه خواص بعض الأشياء و فوائدها.

و الحاصل إن ما يذكر فى مقدمه هو بيان وجه حاجه الناس للعلم فانه المرغّب لهم فى قراءته و دراسته. و الذى يذكر هنا اعنى فى مبحث الرؤوس الثمانيه هو الغرض الذى دعا المدوّن لتدوين العلم و هما قد يتحدان كما هو الغالب فى العلوم و قد يختلفان كما فى

علم الفقه فان المدون الأول له هو الإمام على " عليه السلام " كان غرضه حفظ الأحكام الشرعيه من الضياع و لكن وجه حاجه الناس إليه هو اطاعه الله و عدم الخروج عن معاصيه و قد تقدم تحقيق ذلك في المطلب الثالث من مطالب مقدمه.

وَجُوبُ تَعْلَمِ الْفَقْهَ كَفَائِيًّا

و مما يناسب هذا الرأس الأول من الرؤوس الثمانيه لعلم الفقه التعرض لوجوب تعلم علم الفقه فنقول انه يجب تعلمه بالإجماع إذ لا- ينكر أحد وجوبه و إنما النزاع في وجوبه عيناً أو كفايَةً أو تعييناً أو تخيراً بينه و بين التقليد و الاحتياط. مضافاً للأمر في الآيه بالتفقه الظاهر في الوجوب. و للأخبار الداله على الوجوب كقوله " صلى الله عليه و آله " ان طلب العلم أوجب عليكم من طلب المال و التي سيجيء إن شاء الله نقل بعض منها في مبحث فضل علم الفقه.

باب مدينه العلم، ص: ١٠٣

و لبقاء التكليف في الفروع فلا بد من معرفتها للخروج من عهده التكليف أما بالتفقه أو التقليد أو الاحتياط فمن لم يكن مقلداً أو محتاطاً وجب عليه التفقه. و لحاجه الناس إليه في القضاء و الولايات و الوقائع المتجدده. و أما ان كون وجوبه على سبيل التخيير كفايياً فللسيره على ذلك و لآييه التفقه فإنها تقتضى وجوبه على بعض الأفراد دون بعض لأخذ الطائفه فيها و للزوم العسر و الحرج. إن قلت قد اشتهر عند الجميع ان رسول الله " صلى الله عليه و آله " قال طلب العلم فريضه على كل مسلم. و قال " صلى الله عليه و آله " أيضاً اطلبوا العلم و لو بالصين. فان الحديثين المذكورين ظاهران في ان ما جاء به الرسول " صلى الله عليه و آله " فرض عين العلم به

على كل مسلم.

قلنا هذا لا- ينافى كون وجوبه على سبيل الكفايه فان الواجبات الكفائيه مفروضه على كل أحد لكنه يسقط وجوبها على الغير بقيام شخص بها.

المراد بالعلم في حديثي طلب العلم

هذا مضافا إلى انهم اختلفوا في المراد بالعلم في الحديثين المذكورين فقال الفقهاء هو علم الفقه إذ به يعرف الحلال من الحرام والصحيح والفاقد من المعاملات و قال المتكلمون هو علم الكلام إذ به تعرف العقائد الدينيه التي يجب التدين بها كالتوحيد وغيره و قال المفسرون والمحدثون هو علم الكتاب والسنة إذ بهما يتوصل إلى العلوم كلها و قال المتصوفه هو علم التصوف. و الحق انه هو العلم بالعقائد الدينيه و هو العلم بالأصول الخمسه من التوحيد والنبوه والإمامه والعدل والمعاد مع التصديق بما جاء به النبي " صلى الله عليه وآله".

الرأس الثاني بيان منفعه علم الفقه

الرأس الثاني من الرؤس الثمانيه لعلم الفقه بيان المنفعه في تعلمه فان المتقدمين قد جعلوا الرأس الثاني من الرؤس الثمانيه التي تذكر في صدر كل علم هو بيان منفعه العلم والفوائد التي تترتب على معرفته و هي قد تكون نفس غرض المدوّن للعلم و نفس وجه حاجه الناس لتعلمه و قد تكون غيرهما من الفوائد التي تترتب على دراسته فان كانت غيرهما ذكرت و ان كانت عباره عن أحدهما أو عنهما مما استغنى عن ذكرها بذكرهما.

إن قلت انا لا نتصور ان تكون المنفعه غيرهما.

قلنا المنفعه هي الفائدة. والعمل قد تكون له فوائد غير ما هو مقصود منه فمثلا ان عمل الرياضه الغرض منه تقويه العضلات و لكن قد تترتب عليه منافع كهضم الطعام و شفاء بعض الاسقام. ثم انه قد ظهر لك ما في تعلم علم الفقه من الفوائد و المنافع عن التعرض للمطلب الثالث من مطالب المقدمه.

الرأس الثالث: وجه تسميه علم الفقه بعلم الفقه

اشاره

الرأس الثالث من الرؤس الثمانيه لعلم الفقه بيان وجه تسميته بهذا الاسم فان المتقدمين قد جعلوا الرأس الثالث من الرؤس الثمانيه التي تذكر في صدر كل علم هو بيان وجه تسميه العلم باسمه و يعبر عنه القدماء بالسمة و يريدون بذلك وجه تسميه العلم باسمه و إنما يذكرون ذلك قبل الشروع في العلم لأن في بيان التسميه اشاره إجماليه إلى ما يفصله العلم

باب مدينه العلم، ص: ١٠٤

فيكون للطالب كمال الاستبصار بشأنه. و وجه تسميه هذا العلم بالفقه لأنه من أعلى الأنواع للفهم و كثر استعمال هذه الماده من

قبل الرسول " صلى الله عليه و آله " و اتباعه فى مطلق الأحكام الشرعيه الأصليه و الفرعيه باعتبار انه أهم ما يجب على الإنسان معرفته ثم

كثرت استعماله في خصوص العلم بالأحكام الشرعية الفرعية وخصوصاً العلم بالعقائد باسم الكلام و علم الفقه الأ-كبر فكانوا إذا أرادوا علم العقائد عبروا عنه بالاسمين المذكورين فأوجب ذلك كثرة استعمال لفظ الفقه في خصوص العلم المذكور حتى صار منقولاً إليه لا يتبادر من إطلاقه إلا العلم المذكور لا عن تقليد.

فيكون لفظ (الفقه) منقولاً من الفقه عند أهل الإسلام المنقول من الفقه عند أهل اللغة نظير ما قيل في (المقدمة) انها منقوله من مقدمه الجيش المنقول من المقدمة التي هي الوصف. أو لأن الفقهاء في الصدر الأول يرون ان الفقه الذي ندب له الشارع بلفظ الفقه هو العلم المذكور لا العلم بالعقائد المسمى بعلم الكلام و لا العلم بها عن تقليد فأنهم حرموا العلم بالعقائد المسمى بعلم الكلام و قالوا ان العقائد تؤخذ من الكتاب و السنة لا من هذه الأدلة التي ذكرت في علم الكلام.

تحریم علم الكلام و نقل كلمات العلماء فيه

و قد حكى الغزالي و غيره عن الشافعي و مالك و احمد بن حنبل و سفيان و جميع أهل الحديث من أهل السلف تحريم علم الكلام و عن أبي يوسف انه قال لبشر المرسى العلم بالكلام هو الجهل و الجهل بالكلام هو العلم و انه لا تجوز الصلاة خلف المتكلم و ان تكلم بحق. و نقل عن الشافعي انه قال حكى في أهل الكلام ان يضربوا بالجريد و النعال و يطاف بهم في العشائر و يقال هذا جزاء من ترك الكتاب و السنة و اقبل على كلام أهل البدعه و انه قال إذا سمعت الرجل يقول الاسم هو المسمى أو غير المسمى فأشهد بأنه من أهل الكلام و لا دين له. و نقل عن جلال الدين السيوطي و ابن

صلاح و النووى انه يحرم علوم الفلسفه كالمناطق لإجماع السلف و ذكر الحافظ سراج الدين القزوينى من الحنفية فى كتاب ألفه فى تحريم علم الكلام: ان الغزالى رجع إلى تحريمه بعد ثنائه عليه فى أول المنتقى.

و ذهب السلفى و ابن رشد من المالكية إلى ان المشتغل به لا تقبل روايته.

و حكى عن ابن المعالى الجوينى انه قال يا أصحابنا لا تشتغلوا بالكلام فلو عرفت ان الكلام يبلغ بى إلى ما بلغ ما اشتغلت به و قال عند موته لقد خضت البحر الخضم و خلّيت أهل الإسلام و علومهم و دخلت فى الذين نهونى عنه و الآن إذا لم يتداركنى ربي برحمته فالويل لابن الجوينى و ها أنا ذا أموت على عقيدة أمى أو قال على عقيدة أهل نيسابور و قال الرازى:

نهايه اقدام العقول عقاب و ارواحنا فى وحشه من جسمنا و لم نستفد من بحثنا طول عمرنا و غايه سعى العالمين ضلال و حاصل دنيانا أذى و وبال سوى ان جمعنا فيه قيل و قالوا و خاطب الخسروشاهى (و كان من اجل تلامذه الفخر الرازى) بعض الفضلاء فقال له الخسروشاهى ما تعتقده فقال الفاضل ما يعتقد المسلمون فقال و أنت منشرح الصدر لذلك مستيقن به قال نعم فقال (أشكر الله على هذه النعمه و لكنى و الله لا ادرى ما اعتقده و الله ما ادرى ما اعتقده) و بكى حتى اخضلت لحيته.

باب مدينه العلم، ص: ١٠٥

و قال ابن عبد البر اجمع أهل الفقه و الآثار فى جميع الأمصار على ان أهل الكلام أهل بدع و زيغ لا يعدون عند الجميع فى جميع الأمصار فى طبقات العلماء.

و الحاصل ان الفقهاء فى الصدر الأول يكون قد

سموا العلم المذكور بالفقه في مقابل المتكلمين لبيان انه هو الفقه الصحيح و ليس علم الكلام بفقته. أو لأنه يورث شدة الفهم و قوه التفقه في الأحكام الشرعيه حتى الأ-صوليه و الاعتقاديه منها. نظير تسميه علم المنطق بالمنطق لأنه يقوى به على المنطق الباطنى و الظاهرى و نظير تسميه علم الطب بالحكمه مع انه من أنواعها. ثم ان ما تعارف في بعض التصانيف من ذكر المعنى اللغوى قبل الاصطلاحى لأجل الاشاره إلى وجه التسميه.

أسماء العلوم أعلام لها

و مما ينبغى الحاقه بالرأس الثالث من الرؤوس الثمانيه هو البحث عن أسماء العلوم اعلاماً لها أم لا فقد اختلف العلماء في ان أسماء العلوم اعلامٌ لها على أقوال:

القول الأول انها من قبيل العلم الشخصى لأنه علم لتلك المسائل المخصوصه و قد نسب هذا القول إلى بعض الحنفيه.

و قد أورد عليه أولاً ان العلم الشخصى ما كان مسماه جزئياً حقيقياً و الجزئى الحقيقى لا يكون كاسباً و لا مكتسباً و لا يعرّف و لا يعرّف و لا كمال فى معرفه الجزئيات لتغيرها و عدم ثباتها و إنما يبحث عنها فى ضمن الكليات التى يحكم فيها على الأشخاص إجمالاً. و لأن الجزئيات إنما تدرك بالآلات الحسيه أما بالحواس الظاهريه أو الباطنيه.

و ليس الاحساس مما يؤدي بالنظر إلى احساس آخر بأن يحس بمحسوسات متعدده و ترتب على وجه يؤدي إلى الاحساس بمحسوس آخر بل لا- بد لذلك المحسوس الآخر فى الحس به من الاحساس ابتداء. و الحال ان الفقه هنا عرف بالتعريف المتقدم فليس هو بأمر شخصى جزئى.

و ثانياً انه ليس القصد فيه تسميه شخص معين بالاسم المخصوص لما ترى من تزايد كل علم بتلاحق الأفكار.

و ثالثاً ان لو كان من قبيل العلم

الشخصى لامتنع من الاضافه و دخول اللام مع أن اسامى العلوم تضاف و يدخل عليها اللام كما يقال النحو و الصرف و الفقه و يقال (نحو زيد اكثر من نحو عمرو). و هكذا. و دعوى عدم دخول ال على أصول الفقه و عدم اضافته. مدفوعه بأن ذلك ليس من جهه العلميه بل لمانع و هو كونه مركباً اضافياً و إلا لم يتفاوت حاله مع اسامى العلوم.

و قد أجيب عن الأول هو إنما ذكر إنما يصح فى الجزئيات الماديه الحسيه لا فى الجزئيات المجرده المعقوله لأنها لا تدرك بالاحساس بل تدرك بالعقول و ما نحن فيه من قبيل الثانى لا الأول و أيضاً ان المانع من تعريف الجزئى هو تغيره و عدم ثباته و ما نحن فيه كان ثابتاً مستقراً و الأولى ان يقال ان ما يذكر للعلوم هى من قبيل الخواص المميزه له عما عداه.

و قد أجيب عن الثانى بعدم تزايد المعنى العلمى بتلاحق الأفكار لأن الفقه مثلاً موضوع لأمّهات المسائل المعينه الواقعيه و هذه المسائل لا تزايد أصلاً و الزيادة المشاهده إنما هى فى الفروع و الملحقات لا فى الأصول و الامّهات و مثل هذه الزيادة لا تضر بالاعلام الشخصيه و الا لم يوجد علم شخصى أصلاً إذ ما من علم شخصى إلا يزيد أو ينقص بعد العلميه. ألا ترى ان الطفل فى أول تولده كان جسمه اصغر و بعد تسميته يكبر و يزداد أنا فأنا حتى يبلغ

باب مدينه العلم، ص: ١٠٦

إلى ما يبلغ من عظم الجثه و نبات اللحيه و غير ذلك و مع ذلك يصح إطلاق التسميه عليه حقيقه و القول بأنه اسم للنفس الناطقه يكذبه الوجدان من جهه

كون المسمى جسماً لا من المجردات فان أرباب التسميه العوام و هم لم يدركوا النفس الناطقه و إنما يشاهدون الجسم فكما ان أمثال هذه الزيادة لا تضر في الأعلام الشخصيه فكذا ما نحن فيه.

و قد أجب عن الثالث هو ان الاضافه بعد تسليم صحه استعمالها نمنع كونها بالمعنى العلمى لأن لفظ النحو مثلا باعتبار معناه العلمى اسم لجميع مسائل النحو أو التصديق به أو ملكه التصديق به على خلاف فى ذلك فلا معنى لأكثره جميع مسائل نحو زيد من جميع مسائل عمرو و هكذا بل معناه حينئذ ان ادراك زيد لمسائل النحو اكثر من ادراك عمرو لها. و عليه فأما ان يكون الكلام على الحذف و التقدير أو اخرج العلم عن علميته نظير قولهم علا- زيدنا يوم اللقا رأس زيدكم فان الاعلام قد تنكر فتستعمل فى المسمى كما فى تثنيها و جمعها و أسماء العلوم قد تنكر فتستعمل فى بعض المسائل. على ان لا نسلّم صحه الاستعمال المذكور فلا- يقال زيد اكثر نحواً من بكر و إنما يقال اكثر علما بالنحو من بكر و يكون النحو باقٍ على علميته و أما دخول اللام فالممتنع هو دخول لام التعريف عليه لا- مطلقاً فإنها تدخل للمح الأصل كما فى قولنا (الصادق) علماً لشخص و للتحليه كالحسن و الحسين و اللازم فى اسامى العلوم أيضاً كذلك لأن جميعها منقولات.

القول الثانى انه من قبيل العلم الجنسى لأن القصد فيه إلى تسميه الطبيعه من حيث هى. و هذا معنى العلم الجنسى كيف لا تكون كذلك و الحال ان العلوم بتلاحق الأفكار و الازمان تتزايد فى كل وقت و زمان.

و لكن يرد عليه الإيراد الأخير من الإيرادات الوارده على العلم الشخصى

لأن العلم الجنسى يشبهه فى الأحكام اللفظيه فيمتنع من الاضافه و من دخول (ال) فلا يقال اسامتكم كما لا يقال زيدكم و لا الاسامه كما لا يقال (الزيد) مع ان اسامى العلوم تضاف و تدخل على اللام. و الجواب عن هذا الجواب هو الجواب عن ذلك. القول الثالث انها من قبيل اسم الجنس و الظاهر ان هذا هو مراد السيد على القزوينى " رحمه الله " بقوله و الظاهر ان المراد بالعلميه هنا ما فى كلام بعض النحاه الرفع علم الفاعليه و النصب على المفعوليه أى علامه كون الشىء فاعلاً أو مفعولاً. و لا يخفى بُعد هذا بعد صحه كونها من قبيل العلم الشخصى أو الجنسى.

أسماء الكتب أعلام شخصيه

و مما يلحق بذلك بيان ان أسماء الكتب اعلام شخصيه أو جنسيه فقد ذهب بعضهم إلى ان أسماء الكتب أيضاً من قبيل العلم الجنسى و ارتضاه بعض أهل التحقيق من النحاه حيث قال ان أسماء الكتب ليست من الأعلام الشخصيه و إلا كان اطلاقها على النسخ المتعدده لكتاب واحد مجازاً بل من الأعلام الجنسيه الموضوعه للإشاره إلى الحقائق الكليه و قيل انها من قبيل اسم الجنس و التحقيق انها من قبيل الأعلام الشخصيه لأنها موضوعه للمعانى الذهنيه التى تكشف عن الألفاظ و النقوش الثابته فى الكتاب فالمصنف للكتاب تصور المعانى التى تكشف عنها نقوش الكتاب و ألفاظه ثم وضع اسم الكتاب لهذه المعانى الذهنيه المعلومه

باب مدينه العلم، ص: ١٠٧

المشخصه. فمجموع هذه المعانى من حيث هو واحد شخصى لا تعدد له أصلاً حتى يرد ما ذكره البعض و ما ترى من التعدد حيث ان بعضه بخط زيد و بعضه بخط عمر و هكذا فهو بمنزله الألبسه المتعدده لشخص واحد فأفهم.

الرأس الرابع: فى مدوّن علم الفقه و واضعه

أشاره

الرأس الرابع من الرءوس الثمانيه لعلم الفقه بيان المدوّن له فان المتقدمين قد جعلوا الرأس الرابع من الرءوس الثمانيه التى تذكر فى صدر كل علم هو بيان المدوّن له ليسكن فى قلب المتعلم فان طالب العلم إذا عرف ان مدونه من رجالات الفكر أدرك هذا العلم لأن الفطره البشريه تقدر المقال بمراتب الرجال فالتعلم إذا عرف إن واضع العلم و مدوّنه من العباقره أدرك جلاله قدر ذلك العلم و اشتاقت نفسه لطلبه كما هو المشاهد فى الكتب و الصحف و المجلات فانه إذا رأى ان مؤلف الكتاب أو كاتب المقال من فطاحل العلم اشتاقت النفس لمطالعه ذلك الكتاب و ذلك المقال و بهذا تعرف

وجه ذكر اسم مؤلف الكتاب أو المقال في أوائل الكتب و المقالات.

ميسس الحاجه لتدوين علم الفقه

ثم انه لا-ريب في ان تدوين علم الفقه تقتضيه الحاجه الملحه لشده احتياج المسلمين إليه في أمور دينهم و دنياهم لأن مسائله هي دستور حياتهم العمليه و الفقه هو الذى يبينها و يشرحها و لما كان كتاب الله المجيد لا يستطيع المسلمون فهم أحكامهم الشرعيه بأجمعها منه لما فيه من مجملات تحتاج إلى تفصيل و عمومات لا بد لها من تخصيص و مطلقات فيها تقييد كان المسلمون في أمس الحاجه لتدوين تلك القوانين الشرعيه و المسائل الفقيهيه فدوّنوا تلك الموسوعات الفقيهيه المهمه و ألفوا فيه الكتب القيمه التى لولاها لانسدّ علينا معرفه الأحكام الشرعيه و تعطلت الشرعيه الإسلاميه.

منع و لاه الأمور فى الدور الأول من تدوين الفقه

و لكن كانت عوامل مهمه فى عدم توجه الصحابه لتدوين الفقه فى صدر الإسلام كما توجهوا لجمع القرآن.

و اهمها منع و لاه الأمور عن كتابه الأحاديث لأسباب ليس هنا محل ذكرها فقد نقل صاحب تذكرة الحفاظ عن أبى بكر انه كتب جملة من الأحاديث ثم حرقها. و روى الحافظ عبد الرزاق الصنعاني ان عمر بن الخطاب قد منع من كتابه السنن و منع من إتيان الدواه و القلم ليكتب النبى " صلى الله عليه و آله " ما ينفعهم من الأحكام فى مرضه.

إلا- انه لا يكاد ينكر ان علم الفقه اعنى معرفه المسائل عن دليلها التفصيلى موجودٌ فى صدور أصحاب النبى " صلى الله عليه و آله " فى عصره و زمان حياته لا- فى سطورهم فقد كانوا يعلمون بالحكم الشرعى و المسأله الفقيهيه عن دليلها التفصيلى من الكتاب أو من سننه النبى " صلى الله عليه و آله " أو ممن يعتمد على روايته عن النبى " صلى الله عليه و آله " أو عن حكم عقله و اجتهاده عند عدم التمكن من الظفر

بالنص كما هو المروى عن كتاب الممل و النحل للشهرستاني من انه قد استفاض الخبير عن النبي " صلى الله عليه و آله " انه لما بعث معاذاً إلى اليمن قال " صلى الله عليه و آله " يا معاذ بم تحكم قال بكتاب الله قال " صلى الله عليه و آله " فان لم تجد قال بسنة رسول الله " صلى الله عليه و آله " قال فان لم تجد قال اجتهد رأيي قال الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله " صلى الله عليه و آله " لما

باب مدينة العلم، ص: ١٠٨

يرضاه. و في مستطرفات المسائل من نوادر البزنطى المصحح بخط جدى الهادى " رحمه الله " انه ذكر عبد الله بن بكير عن زراره عن أبى جعفر " عليه السلام " قال أتى عمار بن ياسر رسول الله " صلى الله عليه و آله " فقال يا رسول الله اجنبت الليله و لم يكن معى ماء قال " صلى الله عليه و آله " فكيف صنعت قال طرحت ثيابى و قمت على الصعيد فتمعكت فيه فقال " صلى الله عليه و آله " هكذا يصنع الحمار إنما قال الله عز و جل فتيمموا صعيداً طيباً فضرب بيديه على الأرض ثم ضرب احدهما على الأخرى ثم مسح جبينه ثم مسح كفيه كل واحده على الأخرى فمسح باليسرى على اليمنى و اليمنى على اليسرى. و كيف كان فلا- إشكال و لا- ريب فى ان مسائل علم الفقه فى صدر الإسلام كانت كسائر العلوم من النحو و الصرف و المعانى و البيان موجوده فى الصدور إلا- ان الكلام فى أول من قام بتدوينها فى السطور و تقسيمها إلى العبادات و المعاملات و تبويبها إلى الطهاره و الصلاه و الزكاه و غيرها من العبادات

و إلى البيع و الاجاره و النكاح و غيرها من المعاملات و ذكر الدليل عليها. كما لا ريب في تدوين المصدر الأول لعلم الفقه و هو القرآن الكريم و حرص المسلمين على حفظه و عدم مخالفته و إليك بسط المقام و توضيحه و تحقيقه.

المراد بالتدوين و المدون الأول للفقه

و قبل الخوض في معرفه المدون للفقه لا- بد لنا من البحث في المراد من تدوين العلم و إلا- فمسائل العلم قد تكون موجوده بوجود موضوعاتها قبل تدوينه فمثلاً النحو مسائله كانت موجوده في الجاهليه عند العرب فإذا وجد الفاعل رفعوه و إذا وجد المفعول نصبوه و لكن لم يكن مدوناً تدويناً بالمعنى المقصود لأرباب العلوم و الفنون من هذه الكلمه فإذن لا بد لنا قبل البحث في تدوين الفقه ان نفهم المعنى المراد لأرباب العلوم من هذه الكلمه إذا اطلقوها في كتبهم. و لعل ما وقع من الخلط و الخبط في بحث الباحثين عن تدوين علم الفقه هو عدم تشخيصهم لمعنى تدوين العلم و الفن.

فقول ان معنى تدوين العلم هو تحرير مسائله كتابه أو بياناً مع ذكر مبادئها التصوريه و التصديقيه و ضم بعضها إلى البعض الذى يناسبها و يشترك معها في البحث عن مطلب واحد و يسمى ذلك بالباب أو المطلب أو نحو ذلك. و عليه فالفقه لما كان هو العلم بالأحكام الشرعيه عن أدلتها التفصيليه كان تدوينه بالمعنى الصحيح هو جمع مسائله بياناً أو كتابه على نحو تجعل كل مسأله و ما يتبعها في محلها و مرتبتها و بابها و بيان موضوعاتها النظرية تصوراً و محمولاتها النظرية تصوراً مع ذكر الأدله للنظرى من تلك المسائل للتصديق بها. فالمدون هو الجامع لتلك المسائل كتابه أو بياناً بذلك النحو. و

التدوين هو نفس هذا الجمع لتلك المسائل بذلك النحو.

و عليه فلا وجه لجعل القرآن الكريم من كتب الفقه و إنما هو مصدر من مصادره و هكذا لا وجه لجعل كتب الحديث من كتب الفقه و إنما هي مصدر من مصادره إلا إذا كان مؤلفها قد رتبها على أبواب الفقه جاعلاً لكل مسألة من مسائل كل باب الحديث الذى يثبتها على نحو يكون ذكر الأحاديث منه لبيان الدليل على المسألة التى جعلها عنواناً لنقله فان مثل ذلك يكون تدويناً لعلم الفقه لذكره للمسألة مع الدليل عليها كما يكون تدويناً للحديث لنقله له فى

باب مدينه العلم، ص: ١٠٩

كل مسألة من المسائل. و عليه فمثل هذا التأليف يجمع بين الصفتين الفقه و الحديث كالكافى للشيخ الكلينى و صحيح البخارى و صحيح مسلم و الوسائل و مستدرکها فانه من الممكن ان يقال ان مثل تلك الكتب تجمع بين الصفتين علم الحديث و علم الفقه أما مثل كتب المسانيد كمسند حنبل أو الصحائف غير المرتبه أو الأصول غير المبويه من كتب الأخبار فهى ليست من كتب الفقه و إنما هي مصادر لعلم الفقه كالقران الكريم. و لا لجعل كتب الفتاوى المجرده عن الدليل عليها كالرسائل العمليه من كتب الفقه و إنما هي كتب أحكام الفقه أو قواعده نعم قد تسمى بكتب الفقه على ضرب من المجاز و الحذف و عليه فيكون المدون الأول لهذا العلم هو المحرر الأول لمسائل علم الفقه و قواعده الكليه مع اقامه الدليل عليها و التعرض لمداركها و مبانيها و بيان موضوعاتها و محمولاتها و ما يتعلق بها.

اقدم مؤلف وصل إلينا فى الفقه

و قد ذكر الفقهاء ان اقدم مؤلف وصل إلينا فى الفقه الإسلامى هو مجموع الإمام زيد

بن على بن الحسين الذى استشهد عام ١٢١ هـ أيام خلافة هشام بن عبد الملك و الذى تلمذ عليه أبو حنيفة و رواه عنه عمر بن خالد الواسطى يشتمل على اغلب أبواب الفقه إلا ما قل و طبع بمدينه (ميلانو) من أعمال ايطاليا ١٩١٩ م و يكون اقدم من كتاب الموطأ اكثر من نصف قرن إلا ان الظاهر ان الكتاب يلحق بكتب الحديث كالموطأ و لو سلمنا انه يجمع بين الصفتين الحديث و الفقه إلا ان ذلك لا يثبت انه هو أول مدون فى علم الفقه إلا إذا لم يثبت تأليف فى هذا العلم قبله.

و التحقيق فى ان النصوص التاريخيه الواضحه الجليه تثبت ان أول من دوّن علم الفقه هو الإمام على بن أبى طالب " عليه السلام " فقد ورد بعده طرق ان له كتاباً خطه بيده من املاء رسول الله " صلى الله عليه و آله " و فيه جميع ما يحتاج إليه الناس إلى يوم القيامه حتى ان فيه أرش الخدش، فعن كتاب سليم بن قيس إن أمير المؤمنين على بن أبى طالب قال لطلحه كل حلال و حرام أو حكم أو حد تحتاج إليه الأمة إلى يوم القيامه عندى مكتوب بإملاء رسول الله " صلى الله عليه و آله " و خط بيدي حتى ارش الخدش.

حديث الجامعه للأحكام الشرعيه عند أهل البيت " عليهم السلام "

و فى الكافى فى كتاب الحججه فى باب ذكر الصحيفه عند عده من الأصحاب عن احمد بن محمد بسنده عن أبى بصير فيما رواه عن أبى عبد الله انه قال " عليه السلام " ان عندنا الجامعه و ما يدريهم ما الجامعه قال قلت جعلت فداك و ما الجامعه قال صحيفه طولها سبعون ذراعاً بذراع رسول الله و املائه من فلق فيه (أى

من شفتيه) و خط على يمينه فيها كل حلال و حرام و كل شىء يحتاج الناس حتى أرش الخدش (أى ديه الجرح) الخبر.

و فى بصائر الدرجات مسنداً إلى أبى عبد الله " عليه السلام " ما يكاد يبلغ حد التواتر مما يدل ان عندهم " عليهم السلام " الجامعه و هى الصحيفه و طولها سبعون ذراعاً فى عرض الأديم (أى جلد المدبوغ) مثل فخذ البعير الضخم بخط على و املاء رسول الله " صلى الله عليه و آله " فيها من كل حلال و حرام حتى أرش الخدش.

اختلاف الإمام الباقر " عليه السلام " مع الحكم

و فى رجال النجاشى بسنده عن عذافر الصيرفى قال كنت مع الحكم ابن عتيبه عند أبى جعفر " عليه السلام " فجعل يسأله و كان أبو جعفر " عليه السلام " له مكرماً فاختلفا فى شىء فقال أبو جعفر " عليه السلام " لابنه يا

باب مدينه العلم، ص: ١١٠

بنى قم فقام فاخرج كتاباً مدروجاً عظيماً ففتحه و جعل ينظر حتى اخرج المسأله فقال أبو جعفر " عليه السلام " هذا خط على و املاء رسول الله " صلى الله عليه و آله " .

و عن الكافى بسنده عن أبى عبيده قال سأل أبو عبد الله " عليه السلام " بعض أصحابنا عن الجفر فقال هو جلد ثور مملوء علما قال له فالجامعه قال تلك صحيفه طولها سبعون ذراعاً و عرض الأديم (أى الجلد المدبوغ) مثل فخذ الفالج (أى اخير الجمل الضخم ذى السنامين) فيها كل ما يحتاج الناس إليه و ليس من قضيه إلا و هى فيها حتى أرش الخدش قال فمصحف فاطمه فسكت طويلاً ثم قال أنكم لتبحثون عما تريدون و عما لا تريدون ان فاطمه مكثت بعد رسول الله خمساً و سبعين يوماً و كان دخلها حزن شديد على ابيها و كان

جبريل " عليه السلام " يأتيها فيحسن عزاءها على ابيها و يطيب نفسها و يخبرها عن ابيها و مكانه و يخبرها بما يكون بعدها في ذريتها و كان على " عليه السلام " يكتب ذلك فهذا مصحف فاطمه

و عن الكافي في كتاب فضل العلم في باب البدع فيما رواه اَبان عن اَبى شبيه قال سمعت اَبا عبد الله يقول: خل ابن شبرمه عندنا الجامعه املاء رسول الله " صلى الله عليه و آله " و خط على " عليه السلام " بيده ان الجامعه لم تدع لأحد كلاماً فيها علم الحلال و الحرام.

و عن كتاب أدب الاملاء و الاستملاء طبع ليدن ان اَبا سعيد السمعاني روى بسنده عن أم سلمه " رض " زوج النبي قالت دعا رسول الله بأديم و على بن أبي طالب " عليه السلام " عنده فلم يزل رسول الله " صلى الله عليه و آله " يملى و على " عليه السلام " يكتب حتى ملأ بطن الأديم و ظهره و اكراعه و قد رأى هذه الصحيفه عبد الملك و عذافر الصيرفي و غيرهم ممن يجده المتتبع في كتب الأخبار. و مما يؤيده ما ذكرناه من أمير المؤمنين على بن أبي طالب " عليه السلام " هو أول من دون علم الفقه. ما ذكره النجاشي من ان على بن أبي رافع كان كاتباً لأمير المؤمنين على بن أبي طالب و جمع كتاباً في فنون الفقه و الوضوء و الصلاه و سائر الأبواب و ان تفقّهه كان على أمير المؤمنين و جمعه في أيامه و كانوا يعظمون هذا الكتاب و قد نقل ان أصحابه " عليه السلام " كسلمان الفارسي و اَبى ذر الغفاري و سليم بن قيس انه قد ألف كل منهم كتاباً في الأحكام. و مما يزيدك بصيره

فى هذا الموضوع هو عهدہ إلى جدنا مالك الأشتر و وصيته لابنه محمد بن الحنفية و لشبله الحسن " عليه السلام"، و مما يؤكد ذلك و يدل عليه تصريح علماء التاريخ و موثقيهم.

كلام ابن أبى الحديد فى حق أمير المؤمنين " عليه السلام"

فقد ذكر العلامة ابن أبى الحديد المعتزلى فى شرح النهج (ج ١ ص ٦ طبع القاهره) علم الفقه اصله و أساسه هو على بن أبى طالب " عليه السلام" و كل فقيه فى الإسلام فهو عيال عليه و مستفيد من فقهه. و يؤيد ذلك ما عن كتاب الألف باء ج ١ ص ٢٢٢ إن معاويه لما بلغه قتل الإمام على " عليه السلام" قال: لقد ذهب الفقه و العلم بموت ابن أبى طالب.

فساد ما ذهب إليه السيوطى و الغزالى و ابن عبد البر و المستشرقون و غيرهم

و بهذا ظهر لك فساد ما ذهب إليه السيوطى من ان أول من دون الفقه الإمام أبو حنيفة و فى مناقب الشافعى الرد عليه. بأنه ان أراد السيوطى بالتدوين التصنيف فلم يثبت لأبى حنيفة شىء و إنما أصحابه الذين صنفوا. و ان أراد التفریع فقد سبقه الصحابه و التابعون.

باب مدينه العلم، ص: ١١١

كما ظهر لك فساد ما فى أحياء العلوم من ان الكتب و التصانيف محدثه لم يكن شىء منها فى زمن الصحابه و التابعين لهم و إنما حدثت بعد سنه ١٢٠ هـ بعد الهجره و بعد وفاه جميع الصحابه و جلّ التابعين. كما ظهر أيضاً فساد ما ذكره ابن عبد البر فى جامعه عن عبد العزيز بن محمد المتوفى سنه ١٨٦ هـ انه قال أول من دون العلم و كتبه ابن شهاب ثم نقل عن عبد الرحمن بن أبى الزناد عن أبيه قال كنا نكتب الحلال

و الحرام و كان ابن شهاب يكتب كلما سمع فلما احتيج إليه علمت انه اعلم الناس. و كما ظهر لك أيضاً فساد ما ذهب إليه المستشرقون من ان الأحاديث قد دوّنت في رأس القرن الثاني الهجرى. و كما ظهر فساد ما أصر عليه بعض المتأخرين و ذكره ابن حجر العسقلاني من ان التدوين كان في عهد عمر بن عبد العزيز كما ظهر فساد ما عن الغزالي ان أول كتاب صنف في الإسلام هو كتاب ابن جريح في الآثار عن مجاهد و عطاء و بعده كتاب معتمر بن راشد الصنعاني باليمن و بعده موطأ مالك و ما عن فتح الباري ان أول من جمع الحديث الربيع بن صبيح و كان في آخر عصر التابعين.

دفع شبهه تدوين الصحائف

و أما ما ذكره البعض من ان عبد الله بن عمر كانت له صحيفه قد جمع فيها الأحاديث عن رسول الله " صلى الله عليه و آله " و ان لسعد بن عباد المتوفى سنة ١٥ هـ صحيفه جمع فيها طائفه من أحاديث رسول الله " صلى الله عليه و آله " و سننه و ان لجابر بن عبد الله الأنصاري المتوفى سنة ٧٨ هـ صحيفه فيها مناسك الحج. و لعبد الله بن عباس المتوفى سنة ٦٩ هـ كتب كثيره فيها الكثير من سنن رسول الله " صلى الله عليه و آله " و سيرته. فأنا لو سلمنا صححه ذلك فهو لا يدل على تدوين الأحكام الشرعيه بالمعنى الذى يقصد بكلمه التدوين فيما نحن فيه إذ لعل ما فيها أحاديث لا تخص الأحكام الشرعيه بل قد قيل ذلك فى الصحيفه المنسوبه لعبد الله بن عمر بن العاص. فقد ذكر بعضهم انها فى الأدعيه و الصلوات و ليس فيها

شىء من الفقه مع ان عبد الله المذكور لم يسلم هو و أبوه إلا قبل وفاه النبي " صلى الله عليه و آله " بستين و كان سنه آنذاك خمس عشره سنه و ليس له كثير صلته بالنبي " صلى الله عليه و آله " .

و أما باقى الصحائف فقد ذكر القوم انها غير مرتبه على أبواب الفقه و إنما اشتملت على موضوعات خاصه. و عليه فيكون الذى دلت عليه الأحاديث و التاريخ صريحاً هو كون الإمام على " عليه السلام " هو المدوّن الأول لعلم الفقه و ان صحيفته هى الأولى فى هذا العلم.

الرأس الخامس: فى بيان ان علم الفقه من أى العلوم هو و تقسيم العلوم و فيه فصول

فى بيان الرأس الخامس

اشاره

الرأس الخامس من الرؤوس الثمانيه لعلم الفقه بيان انه من أى علم هو فان المتقدمين قد جعلوا الرأس الخامس من الرؤوس الثمانيه التى تذكر فى صدر كل علم هو بيان ان ذلك العلم من أى جنس من أجناس العلوم ليطلب ما يليق به و ليتجنب فى طلبه عمّا لا يليق به و ليعرف هل ان فى نفسه استعداد لتلقى مسائله أو عدم قابليتها ذلك. و قبل الخوض فى بيان ان علم الفقه من أى العلوم لا بد لنا من الاشاره الإجماليه إليها.

باب مدينه العلم، ص: ١١٢

شرح العلوم العالميه الكونيه

و توضيح ذلك ان العلوم تنقسم إلى علوم حكيميه و غير حكيميه و قد سمي العامرى القسم الثانى بالعلوم المليه حيث قسم العلوم إلى مليه و حكيميه و سماه الخوارزمى بالشرعيه حيث قسم العلوم إلى شرعيه و فلسفيه.

أساس هذا التقسيم

و أساس هذا التقسيم الوحي و العقل فان أساس العلوم الشرعيه هو الوحي و أساس العلوم الحكيميه هو العقل.

العلوم الحكيميه

و العلوم الحكيميه على ما هو المشهور بينهم هى العلوم التى تبحث عن أحوال الموجودات على ما هى عليه بقدر الطاقه البشريه فان كان البحث فيها عن الأعيان التى كان وجودها تحت قدرتنا و اختيارنا بأن كان المبحوث فيها هو الأفعال و الأعمال التى هى مقدوره لنا فهى:

الحكمه العمليه و ان كان البحث فيها عن الأعيان التى ليست تحت قدرتنا و اختيارنا كالسما و العناصر و النفس و الآله و العقول فهى:

الحكمه النظرية كالبحت عن ان الجسم متحيز و السماء كرويه و النفس باقيه.

وجه التسميه بالنظريه

و إنما سميت بالنظريه لأن الغرض منها العلم التصوري و التصديقي الحاصل بالنظر فغايتها نفس المعرفة لحصول الدرجه الكبرى فى المعارف. لا يقال ان الغايه و ذا الغايه لا يتحدان. لأننا نقول ان ذا الغايه هو التحصيل و الغايه نفس المعرفة.

لا يقال هذا ينافى ما اشتهر من ان غايه الحكمه الفوز بالسعاده و الرقى أعلى درجات الكمال.

لانا نقول ذلك غايه الغايه و فائده الغايه على إنه يجوز أن يكون للشئ عده غايات.

توجيه كلام صدر الدين الشيرازى

لا- يقال انه وقع فى كلام العلامة صدر الدين الشيرازى من ان غايتها استكمال القوه النظرية مع ان المرتب عليها هو الكمال لا الاستكمال الذى هو طلب الكمال.

لأننا نقول إنما عبر بالاستكمال تنبيهها على ان الكمال الحاصل بغير الطلب لا يسمى حكمه. و الحاصل انه ان كان البحت فيها عن الأعيان الموجوده من نوع الأفعال و الأعمال سميت بالحكمه العمليه و إلا فتسمى بالحكمه النظرية تسميه للنوع بوصف جنسه.

تقسيم العلوم الحكيمه و العلوم النظرية

و كل منهما على ثلاثه أقسام أما العمليه فان كان البحت فيها عن الأعمال المتعلقة بمصالح الشخص المنفرد ليتحلى بالفضائل و يتخلى عن الرذائل و ينظم معاشه و يصلح معاده فتسمى:

بعلم الأخلاق و علم القلب و بعلم تهذيب الأخلاق و بالحكمه الخلقية.

الحكمه الخلقية

و ان كان البحت فيها عن الأعمال المتعلقة بمصالح الجماعه المشتركة فى المنزل كالوالد و المولود و الزوج و الزوجه و المالك و المملوك فتسمى بعلم تدبير المنزل.

باب مدينه العلم، ص: ١١٣

و ان كان البحت فيها عن الأعمال المتعلقة بمصالح الجماعه المشتركة فى المدينه التى فيها تدبير المعاش و انتظام الاجتماع و اداره الشئون العامه فتسمى بعلم السياسه.

و بعضهم سمي ما يخص تدبير الملك و السلطه الحاكمه بعلم السياسه. و ما يخص النبوات و الشرائع بعلم النواميس.

علم النواميس

و جعل أقسام الحكمة العمليه أربعه:

تقسيم العلوم النظرية

و أما النظرية فهي على ثلاثة أقسام:

الأول ما كان البحث فيها عن عما لا يفتقر في الوجود الخارجى و التعقل الذهنى إلى المادة فيبحث فيها عن البارى عز اسمه و صفاته و المجردات المتعاليه عن المادة كالعقول و النفوس و يتبع ذلك الكلام فى النبوه و الإمامه و المعاد و عن الأمور العامه كالوجود و العدم و الحدوث و القدم و العله و المعلول و الوحده و الكثره و نحو ذلك. فتسمى بالعلم الأعلى.

لعلو شأنها و شرف موضوعها و غايتها و بالعلم الإلهى و سماها الشيخ فى الفصل الأول من مقاله الأولى من إلهيات الشفاء بالفلسفه الأولى.

و سماها الشيخ الميبدى بالعلم الكلى.

العلم الكلى

و تسمى بما بعد الطبيعه و قد تسمى بما قبل الطبيعه. و بعضهم جعل هذا القسم على قسمين فجعل البحث عن ما لا يفتقر إلى المادة إن كان بحثا عما لا يقارنها أصلا كالعقول سماه بالعلم الإلهى:

بالمعنى الأخص و باثولوجيا أى معرفه الربوبيه و بفن الربوبيات.

و ان كان بحثا عما يقارنها لا على وجه الافتقار كالوحده و الكثره و سائر الأمور العامه سماه بالعلم الكلى و الفلسفه الأولى.

العلم الكلى و الفلسفه الأولى

الثانى ما كان البحث فيها عما يفتقر إلى المادة فى الوجود الخارجى دون العقلى كالكره فإنها إذا تعقلت لا يتوقف تعقلها على المادة لكنها تفتقر فى وجودها فى الخارج إلى المادة فتسمى بالعلم الأوسط.

لكون المبحوث فيه برزخا بين المجردات و الماديات و وسطاً بين العلم الإلهى و بين العلم الطبيعى فان لموضوعها مناسبه بإلهى من جهه التجرد عن المادة فى الذهن و بالطبيعى من جهه افتقاره للمادة فى الخارج و تسمى أيضاً بالعلم الرياضى.

لأنه تتراض فيه النفس من جهه انتقالها عن الماديات إلى ما هو المجرد عنها. و يسمى أيضاً بالعلم التعليمى.

لأنه كان من دأبهم تعليم صبيانهم بادئ ذى بدء هذا العلم و لأن للخيال دخلاً عظيماً فى هذا العلم و الخيال غالب على الصبيان و يسمى بسمع الكيان و الكيان هو الطبيعه باعتبار ان أول ما تسمعه طبيعه الإنسان من العلوم.

و هو ان كان البحث فيه عن المقادير فهو الهندسه. و يسمى (جيومطريا).

باب مدينة العلم، ص: ١١٤

و ان كان عن الأعداد فهو الحساب و يسمى (ارثماطيقا).

و ان كان عن أوضاع الأجرام العلويه. فهو الهيئه و يسمى (استرنوميا).

و ان كان عن النسب التأليفه فهو الموسيقى و يسمى بعلم الانسجام و ب (هرمونيقا).

قال الشيخ ابن سينا ان

الموسيقى يشتمل على بحثين أحدهما البحث عن أحوال النغم انفسها من حيث التألف و التنافر و يسمى بعلم التأليف.

و ثانيهما البحث عن أحوال الأزمنه المتخلله بين النغمات و الفقرات.

علم الايقاع

أى ازمه السكناات الواقعه فيها و يسمى بعلم الايقاع.

العلوم الطبيعیه

اشاره

الثالث ما كان البحث فيها عما يفتقر إلى الماده فى الوجود الخارجى و العقلى كالانسان و الشجر و الحجر و غيرها من الأمور الطبيعیه فتسمى بالعلم الأدنى لكون موضوعها اقرب إلينا بالنظر إلى موضوع الإلهى و تسمى أيضاً بالعلم الأسفل و تسمى أيضاً بالعلم الطبيعى لأنه يبحث فيه عن أحوال الجسم الطبيعى.

تقسيم العلوم الطبيعیه إلى ثلاثة أقسام

و العلوم الطبيعیه تنقسم إلى ثلاثه أقسام لأن البحث فيها أما عن الأحوال العامه للأجسام كالتشكيل و التحيز و غيرها أو عن الأحوال المختصه بالأجرام العلويه أو عن الأحوال المختصه بالأجرام السفليه.

علم السماع الطبيعى

فالاول يسمى بالسماع الطبيعى لأنه أول ما يسمع فى العلم الطبيعى و الثانى يسمى بالفلكيات و الثالث يسمى بالعنصریات ثم انه قد يقسم البحث فى العلوم الطبيعیه إلى سبعة أقسام.

تقسيم البحث عن العلوم الطبيعیه إلى سبعة أقسام

باعتبار إن البحث فيها إن كان عن البسائط العلويه و السفليه فهو علم السماء و العالم.

و ان كان البحث فيها عن الأركان و العناصر و تعاور الصور على الماده المشتركه.

فعلم الكون و الفساد « ١ » و ان كان البحث فيها عن الكائنات الجويه كالرعد و البرق و المطر و الشهب و النيازك و بعض الأرضيات كالزلازله و الخسف تسمى بعلم الآثار العلويه.

و ان كان البحث فيها عن المركبات التامه و كيفيه تركيبها و ما يتعلق بذلك فتسمى بعلم المعادن و علم النبات و علم الحيوان و علم النفس فهذه أصول الحكمه الطبيعیه.

و جعلوا فروع العلوم الطبيعيه سبعة (علم الطب) و الغرض منه معرفه بدن الإنسان من حيث الصحة و الاعلال.

(١) الكون هو حصول الشىء و فساده هو زواله و إليه يرجع تفسير الكون بحصول صورته الشىء فى الماده. و الفساد هو زوال صورته عنها

باب مدينه العلم، ص: ١١٥

علم الفراسه

و (علم الفراسه) و الغرض منه الاستدلال من الخلق على الأخلاق.

علم تعبير المنام

و علم (التعبير) و الغرض منه الاستدلال من التخيلاات المناميه على ما شاهدته النفس من عالم الغيب فخيلاته القوه المخيله بمثال غيره

علم الطلسمات

و (علم الطلسمات) و الغرض منه مزج القوى السماويه بقوى بعض الأجرام الأرضيه ليتألف من ذلك قوه تفعل فعلا غريبا فى عالم الأرض.

علم النيزرجيات

و (علم النيزرجيات) و الغرض منه مزج القوى التى فى جواهر العالم الأرضى ليحدث عنها قوه يصدر عنها الفعل الغريب.

علم الكيمياء

و (علم الكيمياء) و الغرض منه سلب الجواهر المعدنيه خواصها و افادتها خواص غيرها و افاده بعضها خواص بعض كمزج بعض المعادن ببعض آخر لحصول الذهب و الفضة.

علم النجوم

و (علم النجوم) و علم الهيئه و الغرض منه معرفه الأجسام السماويه و مقادير أجرامها و نسب بعضها إلى بعض و مقادير أبعاد بعضها عن بعض و حركات الأجسام السماويه فى مختلف البروج و كرويتها عن الأرض و مقدارها و حركتها و مقدار بعدها عن باقى الأجرام و عن خطوطها الطوليه و العرضيه و اختلاف الليل و النهار فيها و حرارتها و بردها و أقاليمها و نحو ذلك و أما

البحث عن دلالته الكواكب على ما سيحدث في المستقبل فهو من خواص النفس التي تقدر بها على الاخبار بما يكون فهو من نوع الزجر والقيافه والفراسه والطرق بالحصى وغير ذلك فهو ليس من العلوم المستقله.

فروع علم الهيئه

وقد جعلوا فروع علم الهيئه خمسه علم الزيجات والتقويم وعلم المواقيت. وعلم كيفيه الأرصاد. وعلم تسطيح الكره والآلات الشعاعيه الحادثه عنه وعلم الآلات الظليه.

العلوم غير الحكيمه

وأما العلوم غير الحكيمه فهى التى يبحث فيها عن الموجودات اعتمادا على النقل كعلم النحو واللغه بل وعلم الكلام حيث انه يشتمل على البحث عن الآراء والمعتقدات التى صرح بها الشرع.

علم التوحيد والصفات والفقه الأكبر

وقد سماه بعضهم بعلم التوحيد والصفات و سماه بعضهم بالفقه الأكبر وبعضهم بعلم أصول الدين وأما علوم اللغه كمتن اللغه والنحو والصرف فهى آليه لا ينتفع بها لذاتها بل

باب مدينه العلم، ص: ١١٦

هى وسيله لتحصيل العلوم الشرعيه والنقله وكذلك المنطق آله لا ينتفع بها لذاتها وإنما هو آله لتحصيل العلوم العقلية.

علم الفقه ليس من العلوم الحكيمه

وبهذا يظهر لك ان علم الفقه ليس من العلوم الحكيمه لأن البحث فى الفقه إنما يكون عن معرفه نفس التشريع الإلهى والقانون الربانى على حد البحث عن سائر القوانين فهو وان يبحث فيه عن مصلحه الفرد والجماعه وتدير المنزل وغير ذلك من شئون الحياه إلا- ان حيشه البحث تختلف فيه عنها حيث ان العلوم الحكيمه إنما تبحث حسبما يقتضيه العقل والنظر من دون ملاحظه للشرع نعم لما كان من أدله علم الفقه العقل و كانت بعض أحكامه ارشاداً لما يحكم به العقل الظاهرى كانت معرفه الحكمة العمليه تنفع فيه كما ان علم العقائد خارج عن مباحث الحكمة لعين ما ذكرناه فى خروج علم الفقه لكن لما كانت بعض مسائله تتعلق بالبارى جل اسمه وصفاته وشئونه كانت معرفه الحكمة النظرية تنفع فيه.

اعتراف الشيخ بأن مبادئ الحكمة مأخوذه من الشرائع الإلهيه

نعم الظاهر كما اعترف به الشيخ الرئيس من ان مبادئ الحكمة العمليه والنظريه مأخوذه من الشرائع الإلهيه وآدابها وسننها وحدودها وظهرت بلسان الأنبياء المرسلين والكتب السماويه المرسله من رب العالمين. فانه فى القسم الثالث من الحكمة العمليه المسمى بعلم السياسه تعرف حاجه الناس إلى الشريعة والقانون العام الذى يتعلق بصلاح المجتمع الانسانى ولزوم وجود النبوه والإمامه.

إشارة

هذا و ان علم الحكمة النظرية المسمى بالعلم الإلهي جعلوا المبحث الثالث من القسم الأول منه يشتمل على البحث عن إثبات الباري و وحدانيته و وجوب وجوده و صفاته و ان صفاته لا توجب في ذاته تعدد و لا تكثر و لا تقدر في وحدانيه ذاته الحقيقيه و المبحث الرابع منه يشتمل على البحث عن مبدعاته و اقرب مخلوقاته منزله عنده و اختلاف مراتبها و تسمى بالملائكة الكرويين.

الملائكة الكرويين

و إثبات الجواهر الروحانية التي هي بعد تلك بمرتبته و هي الملائكة الموكلة بالسموات و حمله العرش.

مدبرات الطبيعة

و مدبرات الطبيعة و متعهدات ما يتولد في عالم الكون و الفساد و المبحث الخامس منه يشتمل على البحث عن تسخير الأجرام السماوية و الأجسام العلوية و السفلية السماوية و الأرضية لأولئك الملائكة و إثبات ارتباط الأرضيات بالسمويات و السماويات بالملائكة العاملين بالملائكة المبلّغين و ارتباط الكل بالواحد القهار ارتباطاً لا ترى فيه من فطور و ان مجراه على مقتضى الخير المحض إلى غير ذلك من نزول الوحي و صدور المعجزات و الأخبار بالغيب إلا إن البحث في ذلك كله من جهة حكم العقل و قيام البرهان من دون نظر لما يقتضيه الشرع.

تقسيم العلوم إلى ثلاثة أقسام

إشارة

و بعضهم قسم العلوم إلى ثلاثة أجناس:

باب مدينة العلم، ص: ١١٧

أقسام العلوم الشرعية

الأول العلوم الشرعية

و هي المنسوبة للشريعة و قد جعلوها خمسة أنواع علم التنزيل و علماء القراء و الحفظه. و علم التأويل و علماء الأئمة و خلفاء رسول الله " صلى الله عليه و آله " و علم الروايات و علماء أصحاب الحديث و علم الفقه و علماء الفقهاء معلم التصوف و علماء المتصوفه.

الثانى علوم الآداب و هى العلوم التى تخص اجاده المنظوم و المنثور على أساليب العرب فى كلامهم و مناحى بلاغتهم.

أقسام علوم الآداب

و قسموها إلى اثنى عشر نوعاً اللغه و الخط و الشعر و العروض و القافيه و النحو و الصرف و الاشتقاق و المعانى و البيان و البديع و المحاضرات و قد الحق بعضهم بذلك علم المنطق و أخرجه من الحكمة و ليس هنا محل البحث فى ذلك.

تقسيم الحكمة العمليه

الثالث العلوم الحكيميه و قد عرفتها فيما تقدم. و بعضهم قسم الحكمة العمليه إلى قسمين بحسب ما تؤخذ منه فإذا أخذت الحكمة العمليه من العقل فان كان البحث فيها عن الأعمال المتعلقة بمصلحه الشخص المنفرد ليتحلى بالفضائل فهى علم الأخلاق و ان كان عن الأعمال المتعلقة بمصالح الجماعه المشتركه فى المنزل (فهى علم تدبير المنزل و ان كان عن الأعمال المتعلقة بمصالح الجماعه المشتركه فى المدينه فهى علم السياسه فان هذه الأقسام مما تستقل بها العقول الكامله و قد ورد فى جميعها عن الشارع الحكيم ما يصدق حكم العقل و ينه عليه و يؤكده و يزيده وضوحاً.

و أما إذا أخذت الحكمة العمليه من الشرع فتقسم أيضاً بالتقسيم المذكور إلى العبادات و المناكحات و المعاملات و السياسات الشرعيه و العلم بها هو المسمى بالفقه و على هذا يكون العلم بالأحكام الشرعيه المتعلقة بأفعال المكلفين من أقسام الحكمة.

الرأس السادس: فى مرتبه علم الفقه

الرأس السادس من الرؤوس الثمانيه لعلم الفقه بيان مرتبه فان المتقدمين قد جعلوا الرأس السادس من الرؤوس الثمانيه التى تذكر فى صدر كل علم هو بيان مرتبه ذلك العلم من حيث تقدم معرفته على أى العلوم و تأخرها عن أى العلوم و لا وجه لتفسير المرتبه بالشرف لأن المراد بالمرتبه هو بيان حال العلم بالقياس إلى العلوم الآخر فى التحصيل.

المراد بشرف العلم

و المراد بالشرف علو منزلته العلم و جلاله قدره ليعرف قدره فيوفى حقه من الجهد و الاعتناء فى اكتسابه و اقتنائه و لذا عدوا فى أقسام التقدم. التقدم بالمرتبه مغاير للتقدم بالشرف هذا مع العلم بأن القدماء لم يعدوا التقدم بالشرف من الرؤوس الثمانيه إلا أن بعض الفقهاء (رحمهم الله) بينوا فى صدر كتبهم التقدم بالشرف لعلم الفقه و بالغوا فى البحث عنه و قد افردنا له مطلباً مستقلاً فى هذا الكتاب و قبل الخوض فى بيان

مرتبته هذا العلم اعنى علم الفقه نذكر أقسام التقدم و يعرف منه أقسام التأخر بالمقابله للتقدم و أقسام المعيه بالمقايسه عليهما لأنهما مقابلان له و بهذا يطلع القارئ ما للفقه من أقسام التقدم.

أقسام التقدم

اشاره

فقول ان التقدم عند الحكماء على خمسه أقسام:

الأول التقدم بالعليه.

و الثانى التقدم بالطبع.

و الثالث التقدم بالزمان.

و الرابع بالمرتبته.

و الخامس بالشرف.

زياده المتكلمين

و قد زاد المتكلمون سادساً و هو التقدم بالذات و جعلوا منه تقدم أجزاء الزمان بعضها على بعض.

زياده صدر المتألهين لأقسام التقدم

و زاد قسماً سابعا صدر المتألهين سماه بالسبق بالحقيقه و هو ان يكون المتقدم متصفاً بالشىء حقيقه و المتأخر متصف به بنحو المجاز بواسطه المتقدم كتقدم السفينه على الجالس فيها بالحركه.

زياده الداماد

و زاد المحقق الداماد قسماً ثامناً سماه بالسبق الدهرى و السرمدى كسبق الله تعالى فى الوجود على العالم فان وجوده متقدم عليه فى عالم الدهر و السرمديه مع قطع النظر عن العله و المعلوليه.

زياده بعض الحكماء

و قد الحق بعض الحكماء قسماً تاسعاً و هو التقدم بحسب الماهيه كتقدم الجزء المادى و الصورى بل و الجنس و الفصل على

الماهيه فان حاجه الماهيه إلى الأجزاء حاجه في القوام لا في الصدور بخلاف حاجتها إلى الفاعل فإنها تكون في الصدور عنه فما فيه التقدم هو حصول القوام فانه حاصل للجزء و ليس بحاصل للكل. و يطلب تحقيق ذلك من حاشيتنا على المنظومه و إليك بيان ما ذكروه من أقسام التقدم.

التقدم بالعليه

الأول التقدم بالعليه و هو تقدم العله التامه على معلولها أما بذاتها أو باستجماعها لجميع ما يتوقف عليه تأثيرها فانه متقدمه على وجود المعلول لكن بحكم العقل لا بحسب الخارج كما في حركه اليد بالنسبه لحركه المفتاح فإنها متقدمه عليها بالعليه فالسابق بحسب العقل لا- بحسب الخارج لأن العله التامه وجودها مقارن لوجود معلولها في الخارج (و ما توهم) من عدم اعتبار التماميه في التقدم بالعليه مستنداً بأن حركه اليد ليست عله تامه لحركه المفتاح ضروره توقفها على اليد و العضلات. فمدفوع بأن المراد من العله التامه ما لا يتوقف وجود المعلول بعد وجودها من حيث هي عله إلى أمر آخر و لا يقدر في ذلك كون وجودها متوقفاً على شىء آخر.

باب مدينه العلم، ص: ١١٩

التقدم بالطبع

الثانى التقدم بالطبع و يسمى التقدم بالذات و هو تقدم العله الناقصه على المعلول و منه تقدم المعروض على العارض كتقدم النار أو ييوسه المحل أو المقاربه بين النار و المحترق على الا-حترق فاننا نحكم بأنه لا- تحقق للا-حترق ما لم تتحقق النار من غير عكس فيجوز الانفكاك بين المتقدم و المتأخر من حيث التقدم بالطبع و الذات و الحقيقه فان امتنع من جهه أخرى لا محاله و منه تقدم المعروض على العارض و تقدم الأجزاء على المركب و منها تقدم المقتضى (بكسر الضاد) و عدم المانع على المقتضى (بالفتح). و الحاصل ان المحتاج إليه ان كفى في وجود المحتاج كان متقدماً عليه بالعليه كالمؤثر المستجمع لجميع شرائط التأثير و الفاقد لموانعه. و ان لم يكن كذلك كان متقدماً عليه بالطبع و الذات و على هذا كان التقدم بالطبع يشمل العلل الناقصه كلها وسمى تقدماً بالذات لأن ذات

المتأخر متوقفه على ذات المتقدم و قد يسميان هذان التقدمان اعنى القسم الأول و الثانى من التقدم بالتقدم بالذات.

التقدم الذاتى

باعتبار اشتراكهما فى معنى واحد و هو تقدم المحتاج إليه على المحتاج. و قد يقال لهما التقدم بالطبع أيضاً.

التقدم بالطبع

فكل واحد من لفظى التقدم بالذات و التقدم بالطبع مشترك بين المعنى المشترك بين القسمين من التقدم و بين القسم الثانى نظير لفظ الامكان المشترك بين الامكان العام و الخاص.

التقدم بالزمان

(الثالث التقدم بالزمان) و هو تقدم السابق غير المجامع للمسبوق سواء كان عدم اجتماعه معه لذاتهما كتقدم أمس على اليوم أو لأمر آخر كتقدم الحادث الامسى على الحادث اليومى و يعود لا محاله إلى أجزاء الزمان لأن ما بالعرض يرجع لما بالذات فهذا التقدم يعرض أولاً- و بالذات إلى أجزاء الزمان ثانياً و بالعرض لما نسب إليها إذ ليس فى الموجودات شىء ينقضى و ينصرم بذاته و يفرض له بحسب التقضى و التصرم أجزاء غير مجتمعه فى الوجود سوى الزمان كما لا يخفى. قالوا و يدللك على ذلك انه لو قيل ان وجود زيد متقدم على وجود عمر اتجه ان يقال لما ذا قلت انه متقدم عليه فلو أجيب بأن وجود زيد كان مع الحادته الفلانية و المتأخر كان مع الأخرى و الأولى كانت متقدمه على الأخرى بدون ان ينسب المتقدم إلى الأمس مثلاً و المتأخر إلى اليوم مثلاً اتجه ان يقال لم قلت ان تلك مقدمه على هذه فلو أجيب بأن تلك كانت بالأسس و هذه كانت فى هذا اليوم انقطع السؤال و لم يصح ان يقال لما ذا قلت بتقدمه عليه.

ان قيل ان ذلك لأجل اعتبار التقدم فى مفهوم لفظ أمس و التأخر فى مفهوم لفظ اليوم.

أجيب بأن الأمس اشاره إلى قطعه معينه من أجزاء الزمان و هكذا اليوم.

إن قلت ان التدرجات كالألفاظ تتقدم أجزاءها بعضها على بعض بالذات لا بواسطة الزمان.

باب مدينه العلم، ص: ١٢٠

قلنا بواسطة ان أحد أجزاءها صار فى

الزمان الأول صار متقدماً و لذا لو فرض ان المتكلم آخر اللفظ و جعل زمانه متأخراً عن ما بعده صار ما بعده متقدماً عليه.

التقدم بالرتبه

(الرابع التقدم بالرتبه) و يقال له التقدم بالمكان أيضاً و يسمى التقدم بالوضع و هو ان يكون المتقدم اقرب لما جعل مبدأً للأوليه و التقدم فمثلاً- قد نبتدئ بالمحراب فيكون الصف الأول هو المتقدم و قد نبتدئ من باب المسجد فيكون الصف الأخير هو الأول.

و الحاصل انه لا بد فيه من مبدأ تعتبر فيه نسبه التقدم منه و التأخر عنه. و ان كان هذا الاعتبار لا بد له من منشأ. و عليه فيكون الإمام مقدماً على المأموم حيث جعل المبدأ هو المحراب و يكون من فى الصدر الأول مقدماً على من يليه لأن الصدر هو المبدأ.

هذا بالنسبه إلى الحس و أما بالنسبه إلى العقل فكما لو أخذنا الجنس و جعلناه هو الأول باعتبار أعميته و أشمليته و تحته النوع و تحته الصنف و تحته الشخص. و الميزان فيه هو القرب من الذى اعتبر فيه الأوليه فانه يكون هو المتقدم فالنوع يكون متقدماً على الصنف و الصنف على الشخص.

التقدم بالشرف

(الخامس التقدم بالشرف) و هو عبارته عن التقدم بالفضل و القدر و الجلاله و العظمه و الأهميه كتقدم الفاضل على المفضول و العالم على المتعلم و الرئيس على المرءوس.

مخالفة المتكلمين للحكماء

و المتكلمون وافقوا الحكماء فى هذه الخمسه إلا فى التقدم فى الزمان فاعتبروا فيه ان يكون الزمان خارجاً عن المتقدم و المتقدم عليه بأن يكون السابق و المسبوق الزمان فهم يخصون هذا السبق بالزمانيات و يجعلون التقدم الواقع بين أجزاء الزمان قسماً سادساً من التقدم و يسمونه تقدماً بالذات و يجعلون تقدم عدم الزمان على وجوده أيضاً من هذا القبيل لعدم مجامعتهما فهم يجعلون التقدم غير المجامع مع التأخر على قسمين:

أقسام التقدم غير المجامع

قسم يعرضه بحسب الزمان و يسمونه التقدم الزمنى و قسم يعرضه لذاته و يسمونه تقدماً بالذات كتقدم أجزاء الزمان بعضها على بعض فانه على ما قالوا ليس بالعليه يوجب الاجتماع فى الوجود لعدم انفكاك المعلول عن العله و لا- بالطبع و لا بالرتبه و لا بالشرف لأن شيئاً منها لا- ينافى الاجتماع فى الوجود و هو ينافيه. و أما عدم اجتماع العله المعده مع المعلول مع كون تقدمها بالطبع فمن جهه تقدمها بالزمان أيضاً. و التقدم بالزمان ليس من التقدم بالزمان و إلا للزم التسلسل فى الأزمنه لأن التقدم بالزمان يحتاج إلى زمان.

و فيه انه إنما يلزم فى تقدم الزمان بالزمان ان يكون للزمان زمان لو لزم ان يكون سبق الزمان له زماناً زائداً على السابق و المسبوق و هو غير لازم فان التقدم بالزمان للزمان بنفسه نظير وجوديه الوجود و ضوئيه الضوء فانهما بنفسهما.

أقسام التأخر

و إذا عرفت أقسام التقدم تعرف أقسام التأخر لأنه مضاف له.

باب مدينة العلم، ص: ١٢١

أقسام المعية

و أيضاً تعرف أقسام المعية بالمقاييسه إليهما.

الحصر للتقدم

و كيف كان فالحصر للتقدم فى الأقسام المذكوره استقرائى و ربما قيل فى ضبطه على مذهب الحكماء.

ان المتقدم اما إن يجامع المتأخر فى الوجود أو لا- و الثانى هو المتقدم بالزمان و على الأول أما ان يكون بينهما ترتب أم لا و الأول هو التقدم بالرتبه و على الثانى فأما ان يكون بينهما احتياج أم لا و الثانى هو التقدم بالشرف و على الأول فأما ان يكون المحتاج إليه عله تامه أم لا و الأول هو التقدم بالعليه و الثانى هو التقدم بالطبع.

و إن شئت قلت ان المتقدم ان احتاج إليه المتأخر فان كان عله تامه له فهو تقدم بالعليه و إلا فبالطبع و ان لم يحتج فان لم يمكن اجتماعهما فى الوجود فهو تقدم بالزمان و ان أمكن فان اعتبر بينهما ترتب فهو تقدم بالرتبه و إلا فبالشرف.

التقدم الحسى و التقدم المعنوى

إذا عرفت هذا فنقول ان المراد بهذا المبحث اعنى مبحث رتبه العلم هو التقدم بالمكان و الوضع الحسى أو المعنوى بحسب التعليم و التعلم كما عرفت فى بيان معنى التقدم بالرتبه الذى هو القسم الرابع من التقدم فيكون بيانه مرتبه العلم هو بيان ان العلم الذى هو محل البحث فى أى مكان وضعه أهل التحصيل و التعليم بمعنى إنهم قد جعلوا تحصيله و تعلمه قبل أى علم و بعد أى علم فان تحصيل العلم و المعرفه هو المبدأ فما كان الأقرب يكون هو الأول.

ترتب العلوم فى تحصيل الفقه

و عليه فنقول ان أهل تحصيل العلوم الدينيه جعلوا الأول لتحصيلهم هو علم النحو ثم الصرف ثم المنطق ثم المعانى ثم البيان ثم الأصول ثم الفقه و إنما صنعوا ذلك لتوقف معرفه الفقه على الأصول لأن أكثر مباحث الفقه معرفتها موقوفه عليه لكون أكثر مقدمات أدله الفقه مثبتة فيه.

وجه توقف علم الأصول

و توقف علم الأصول على العلوم المذكوره لتوقف اكثر مواضيعه عليها لكون الكثير منهم من مباحثه يتعلق باللغه العربيه.

وجه توقف البيان على المعانى

و توقف البيان على المعانى لكون غايه علم المعانى و هى رعايه المطابقه لمقتضى الحال تتوقف عليها غايه علم البيان و هى إيراد المعنى الواحد بطرق متعدده مختلفه الوضوح و الخفاء فى الدلاله من حيث انه لا- يعتد بإيراد المعنى الواحد بالطرق المختلفه فى البلاغه. إلا إذا حصلت الرعايه لمقتضى الحال و توقف علم المعانى على علم المنطق و الصرف و النحو لاشتمال الأول على كيفيه الاستدلال و بحث الأ-خيرين عن اللغه العربيه و لا- ريب فى احتياج علم المعانى فى بعض مسائله إلى النظر و الاستدلال و إلى معرفه صحه اللفظ العربى و خطئه و توقف علم الصرف على النحو لتوقفه على معرفه تقسيم الكلمه و أحوالها.

باب مدينه العلم، ص: ١٢٢

وجه تقدم النحو على الصرف

و لأن وضع النحو كان قبل علم الصرف و بعضهم قدّموا علم الصرف على النحو باعتبار ان علم الصرف يتعلق بمفردات اللغه و علم النحو يتعلق بمركباتها. و إنما قدموا النحو و الصرف على المنطق لأنهما اسهل و اقرب لفهم المبتدئ من علم المنطق.

كلمه قيمه فى تقديم العلوم بعضها على بعض

قال بعضهم ان العلوم لكل منها مرتبه و مقام معلوم فلا يشتغل بالغايات قبل المبادئ و لا بالنتائج قبل المقدمات و لا باختلاف العلماء فى العقليات و السمعيات قبل إتقان الاعتقادات فيختل ذهنه و يحير عقله و يضع سعيه بل يلاحظ الترتيب اللائق و يؤتى كل ذى حق حقه فيكون ممن أتى البيوت من أبوابها و يسهل له إدراك البقيه و بلوغ الامنيه فيشتغل أولاً- بحفظ كتاب الله و تجويده و يكون مفتاحاً صالحاً و معيناً ناجحاً يستتير القلب به و يستعد بسببه للاحاطه بباقي العلوم ثم بالعلوم العربيه فإنها أول الآلات الفهم و اعظم أسباب العلم الشرعى لأن الكتاب و السنه عربيان فيتقن علم التصريف و النحو و اللغه و المعانى و البيان اتقاناً جيداً بحيث إذا عرضت عليه عبارته عربيه غير موحشه قوى عليها و يكفيه فى غريب اللغه اصل مكون إليه يراجعه عند الحاجه ثم بالمنطق يحقق مقاصده فان له مدخلاً عظيماً فى تقويم الفكر و اصلاح صور الأقيسه ثم بالعقليات كالآلهى و شىء من الطبيعى يشحن به ذهنه و يرتئخ فيه ملكه الاستدلال و ينظر فى أصول الفقه و درايه الحديث و الرجال و يتعرف الاصطلاحات الموضوعه بين أهلها ثم يشتغل بالحديث و التفسير و ليمعن النظر فى كشف أغوار كلام الله فإنها لا تقف على حد و هو بحر عميق و لا يقنع بما ذكره

المفسرون و ليكن كثير التفيتش عن الروايات المأثوره فى تفسير الظهور و البطون فان فيها من علوم الأسرار شيئا كثيرا و ليتقن من فقه الأحكام الشرعيه طرفاً صالحاً و يطلع على أقوال الفقهاء رضوان الله عليهم و مواقع الخلاف بينهم و الإجماع لديهم و لا يكتفى فى ذلك بالمتون الوجيزه فان الشروح و الكتب الاستدلاليه اكثر فائده و أوفى بالمقصود و إذا اشتغل بفن فلا ينتقل عنه حتى يتقن فيه كتابا أو اكثر إن أمكن و يحذر التنقل من كتاب إلى كتاب و من فنّ إلى آخر و من غير موجب فان ذلك علامه العجز و عدم الفلاح و ليأخذ من كل فنّ حظه و يصرف تمام قوته فى العلوم الدينيه الأخرويه فانه مما توجب كمال النفس و تزكيتها بالاخلاق الفاضله و الأعمال الصالحه و مرجعها إلى معرفه الكتاب و السنه و قد ذكر القوم لتقدم العلوم المدونه بعضها على بعض أمور:

الأمور الموجهه لتقدم العلوم بعضها على بعض

التقدم بالموضوع

اشاره

(الأول) التقدم بالموضوع كتقدم العلم الطبيعى على علم الهندسه لأن موضوع الأول هو الجسم الطبيعى و موضوع الثانى هو المقدار و المقدار عارض على الجسم الطبيعى فيكون موضوع الأول مقدم عليه تقدم المعروض على العارض عليه.

رجوع التقدم بالموضوع إلى التقدم بالطبع

و لا-ريب ان هذا يرجع إلى التقدم بالطبع الذى هو القسم الثانى و عليه فيكون تقدم موضوع علم النحو و الصرف على علوم البلاغه من التقدم بالطبع لأن

باب مدينه العلم، ص: ١٢٣

موضوعهما هو الكلمه من حيث الاعراب و البناء و الاعلال و الهيئه. و موضوع علم البلاغه هو الكلام من حيث المحسنات إذ إن المحسنات للكلام إنما تكون محسنات إذا كانت كلماته صحيحه من حيث الاعراب و البناء و الاعلال و الهيئه فهو متوقف عليه توقف العارض على معروضه.

الرد على صاحب الحاشيه

فلا-وجه لما فى حاشيه المعالم للشيخ محمد تقى " رحمه الله " من جعل ذلك من التقدم فى الرتبته. على ان ذلك إنما يكون لدى الحقيقه من التقدم بالطبع من جهه الغايه لا من جهه الموضوع من حيث الغايه من علوم البلاغه هو تحسين الكلام برعايه قواعده و هى إنما تحصل و يعتد بها إذا حصلت غايه علم النحو و الصرف فى كلماته و هى صحتها من حيث الهيئه و التركيب و

التقدم بالغايه

(الثانى) التقدم بالغايه بأن يتوقف حصول الغايه من العلم و الاعتداد بها على غايه العلم الآخر فيكون العلم الآخر مقدماً عليه كما تقدم مثال ذلك قبل اسطر و كما تقدم من توقف غايه علم البيان على غايه علم المعانى.

التقدم بحسب الحاجه

اشاره

(الثالث) التقدم بحسب الحاجه و هو التقدم بسبب احتياج معرفه العلم المتأخر لمعرفه العلم المتقدم كاحتياج معرفه علم الفقه لعلم الأصول و غيره من العلوم التى يحتاج إليها الفقيه فى معرفته للفقه كالنحو.

الخدام من العلوم

و قد يسمى العلم المتقدم المشتمل على مبادئ العلم المتأخر بالخدام كما صدر ذلك من الفاضل الأبهري حيث سمي بذلك علم الكلام بأنه خادم للعلوم الشرعيه ورد عليه شارح المواقف بما حاصله إنه لا يناسب تسميته بالخدام و إنما هو رئيس عليها لتوقفها عليه و استمدادها منه و أجيّب عن ذلك بأن (سيد القوم خادمهم) و لهذا سمي القوم المنطق بخدام العلوم لتوقف معرفه صحه الاستدلال فى العلوم على معرفته. و هذا يكون من قبيل التقدم بالطبع لتوقف العلم المتأخر على المتقدم و احتياجه إليه فى معرفته.

التقدم بالشرف

(الرابع) التقدم بالشرف و هو عظمه المنزله و علوها و رفعتها و هى تكون بأشرفيه موضوع ذلك العلم أو بأشرفيه معلوماته أو بأشرفيه ما يترتب عليها من الغايات و الفوائد أو بأشرفيه واضعه إذ لا تتجاوز جهات شرف العلم هذه الأربعة فعلم الكلام اشرف العلوم من ناحيه الموضوع لأن موضوعه على ما ذكره بعضهم كالقاضى الأرموى من انه هو ذات الله لأنه يبحث فيه عن وجوده و صفاته الثبوتيه و السلبيه و عن أفعاله الدنيويه كحدوث العالم و الأخرويه كحشر الأجسام و عن أحكامه فيهما كبعث الرسل و نصب الإمام فى الدنيا من حيث انهما واجبان عليه تعالى فى الدنيا و كالثواب و العقاب من حيث إنهما واجبان عليه تعالى فى

باب مدينه العلم، ص: ١٢٤

الآخره و هكذا علم الكلام اشرف من ناحيه الغايه لأن غايته الترقى من حضيض التقليد إلى ذروه اليقين و إرشاد المسترشدين بايضاح الحججه و إلزام المعاندين باقامه المحججه و حفظ أصول الدين عن ان تزلزلها شبه المبطلين و شكوك الضالين و صحه

النيه في الأعمال العباديه و العمل بالواجبات و المحرمات الآلهيه

و غاية ذلك الفوز بالسعادة في الدارين و هي اشرف الغايات و اسمائها و أجزائها نفعاً و هكذا هو اشرف من ناحيه معلوماته لأن مسائله تتعلق بأصول الدين. و يدلك على شدة شرفيه معلوماته انه يجب العلم و التدبر بها. و هكذا علم التفسير معلوماته اشرف من باقى العلوم لأنها مرادات الله تعالى فإنها اشرف من مرادات غير الله تعالى و هكذا علم النحو فانه اشرف من غيره من ناحيه الواضع لأن واضعه أمير المؤمنين على " عليه السلام".

التقدم لشده الحاجه إليه

(الخامس) التقدم بشده الحاجه إليه كتقدم علم الطب و علم الفقه على غيرهما بواسطه شده الحاجه إليهما فى حفظ الأبدان و الأنفس. و هذا يرجع للتقدم فى الرتبه لأن حاجه الإنسان له جعلته اقرب منزله و مرتبه للإنسان من غيره فى التحصيل و المعرفه فان المبدأ للأقربيه هو التحصيل و المعرفه.

التقدم بسهولة المعرفه

(السادس) التقدم بسهولة المعرفه و التعلم كتقدم علم الحساب على غيره حتى يقوى الطالب على ادراك الحقائق و يسهل عليه فهم المطالب فيقوى استعداده و قابليته لتلقى ما هو اصعب منه معرفه و أشكل من مسأله. و يمكن ان يسمى هذا النحو من العلوم بسمع الكيان لأنه هو الذى ينبغى ان يكون أول ما تسمعه طبيعه الإنسان و لذا كانت الحكماء و الفلاسفه تقدم مثل هذه العلوم فى التعلم على باقى فنون الفلسفه و الحكمه و هذا أيضاً يرجع إلى التقدم بالرتبه لعين ما ذكرناه فى التقدم لشده الحاجه.

التقدم بقوه الأدله

(السابع) التقدم بوثاقه الأدله و قوتها كتقدم العلوم العقليه على غيرها باعتبار قوه أدلتها و وثاقها و كتقدم علم الكلام على غيره باعتبار ان أدلته يقينه مؤيده بالنقل فهى فى غايه الوثاقه. و من هنا تقدم الكتب التى اعتمد مؤلفيها على ذكر الأدله القويه على غيرها من الكتب التى لم تكن كذلك مع ان مسائل الكتابين واحده و هكذا يقدم الحضور على يد الأساتذه المدققين و المحققين على غيرهم من أساتذه ذلك الفن ممن لم يكونوا كذلك لأن أدلتهم على المطالب أوثق من أدله غيرهم عليها لدقتها. و هذا يرجع للتقدم بالشرف لأن الأدله التى هى أوثق و اشرف من الأدله التى هى ليست كذلك لكامل تلك الأدله و نقصان تلك. و يمكن ان يرجع للتقدم بالمرتبه و المنزله أيضاً لأن حاجه الإنسان إلى الأدله الكامله أزيد من حاجته للأدله الناقصه.

التقدم بعموم الموضوع

(الثامن) التقدم بعموم الموضوع لأنه قد تقرر عندهم أن العلوم تتصاعد بتصاعد الموضوعات عموماً و خصوصاً كما يقال فى علم الحكمه فان موضوع الموجود و هو أعم من موضوعات غيره من العلوم. و من هنا يقدم البحث فى المسأله إذا كان عن عموم موضوع

العلم و اطرافه على البحث فى المسأله لو كان مختصا بجهه خاصه من الموضوع للعلم و هذا كما عرفته إنه يرجع إلى التقدم بالرتبه لأن تقدم العام على الخاص بالرتبه باعتبار انه له شمول للخاص فهو للشمول اقرب من الخاص.

نجفى، كاشف الغطاء، على بن محمد رضا بن هادى، باب مدينه العلم، در يك جلد، مؤسسه كاشف الغطاء، ه ق

باب مدينه العلم؛ ص: ١٢٥

الرأس السابع: فى تقسيم علم الفقه

اشاره

الرأس السابع من الرؤوس الثمانيه لعلم الفقه بيان تقسيمه إلى أبواب فان المتقدمين جعلوا الرأس السابع من الرؤوس الثمانيه التى تذكر فى صدر كل علم هو بيان أبواب العلم التى يبحث فيها عنه و قد تسمى بالمباحث و قد تسمى بالفصول و قد تسمى بالكتب و قد تسمى بالمقالات و ذلك ليحيط بالعلم إجمالاً و لأنه عند ما يحتاج لمسأله من العلم يعرف موقعها من العلم و لأن المتعلم يسهل عليه ان يحضر فى كل باب منه ما يلىق به و هكذا قد يذكر تقسيم الكتاب فى أوله للوجه المذكوره.

تقسيم الكتاب

ثم إن تقسيم العلم يكون من المدون له و تقسيم الكتاب يكون من المؤلف له بمعنى ان يذكر مسائل كل باب فى محل واحد منه كأن يذكر مسائل الطهاره فى بابها و مسائل الصلاه فى بابها و مسائل الصوم فى بابها لا أن يخلط بينها فيجمع بين مسائلها بل الواجب ان المسأله التى ترتبط بأكثر من باب واحد ان يذكرها فى كل منها و لو يشرحها فى أحدها و الإشاره إلى شرحها فى الباب الآخر.

الاستفتاء من البصره

وانى لأذكر مره جاءنا استفتاء من البصره عن امرأه حامل توفى زوجها ثم جاءت بحملها ميتاً تدعى انها وضعت حيا فى الباديه و لشده الحر و عدم القابله و المساعده لها مات الطفل و تدعى يارثه و فى وقتها راجعت كتب الفقه التى تحت يدي فى كتاب المواريث فى مبحث ميراث الحمل لم أجده و بلغنى ان بعض المجتهدين لعدم وجوده للمسأله أفتى لهم بالمصالحه و بعضهم أفتى بالميراث استصحابا لحياه الحمل و إن المراد بالاستهلال المعتبر فى ميراث الحمل هو الحياه فقط و لكن بعد الفحص منا رأينا إن المسأله محرره فى كتاب الشهادات فى مبحث شهاده القابله و فيها أخبار قد نقلها القوم هناك فأفتيت لهم بعدم الميراث و شفّعت الفتوى بالأدله و الأخبار. و الكثير من المباحث الفقيهيه أمرها كذلك فيعسر على الفقيه استخراجها جداً.

قاموس فقهى

و قد ذكر بعضهم الخلو بالأجنيبه فى مبحث الاجاره و حلق اللحيه فى المكاسب و هذا ما دعانى ان أعقد النيه على صنع قاموس

مرتب على الحروف الهجائية للموضوعات الفقهييه نشرح فيه ماهياتها و نبين أحكامها.

تقسيم الفقه

إشارة

و إليك التقسيم الذى جعله علماء الفقه لهذا العلم فقد قسموا مباحث علم الفقه على أربعة أقسام الأول العبادات و هى الصلاة و الصوم و الفطره و الحج و الاعتكاف و الزكاه و الخمس و الجهاد و الأمر بالمعروف و النهى عن المنكر.

باب مدينه العلم، ص: ١٢٦

وجه تقديم الكلام فى العبادات

و إنما قدموا البحث عن العبادات و جعلوه هو الأول لأن العبادات هى الأفضل و الأهم فى نظر الشرع و حيث كانت الصلاة افضلها و وجوبها أعم قدموا البحث عنها على سائر العبادات و حيث كانت الصلاة مشروطه بالطهاره و فى الطهاره مباحث كثيره قدموا البحث عن الطهاره على البحث عن الصلاة و لما كانت الطهاره المائيه مقدمه على الطهاره الترابيه قدموا البحث عن الطهاره المائيه و لما كانت الطهاره المائيه تحصل بالماء المطلق قدموا البحث عنه.

و القسم الثانى هو المعاملات و يسمى بالعقود و هى البيع و الاجاره و النكاح و كل ما يحتاج إلى ايجاب و قبول.

و القسم الثالث الايقاعات كالطلاق و العتق و كل ما يحتاج إلى ايجاب فقط.

و القسم الرابع الأحكام و هى ما عدا ذلك.

إنما خصوا القسم الرابع باسم الأحكام

و هذا القسم الرابع إنما خصوه باسم الأحكام مع ان الجميع هى أحكام شرعيه لأنهم لم يجدوا له خصوصيه يسمونه بها فسموه فيما بينهم بالأحكام.

السياسيات

و بعضهم سماه بالسياسيات دون الأحكام كالشهيد " رحمه الله " فى الذكري احترازا من الاشتراك اللفظى بينها و بين الأحكام الخمسه و بعضهم فراراً من ذلك يقيدها فيعبر عن القسم الرابع بالأحكام بالمعنى الأخص و الظاهر انهم إنما خصوا القسم الرابع بالسياسيات لأنه يشتمل على تدبير المنزل كالأطعمه و الاشربه و الموارث و على تدبير المجتمع كالحدود و القصاص و الديات. و السياسيه هى التدبير فتكون التسميه من قبيل تسميه الشىء بالأعم الأغلب فيه كتسميه الآنيه و الخاتم بالفضه لأن الأعم الأغلب فيه هو الفضه.

تقسيم القسم الرابع إلى اثني عشر باباً

و قد جعلوا هذا القسم الرابع اثني عشر باباً في الفقه.

الصيد و الذبائح و الأطمعه و الأشربه و الغصب و الشفعه و أحياء الموات و اللقطه و الفرائض و القضاء و الشهادات و الحدود و القصاص و الديات.

ثم لا يخفى انه على هذه القسمة إلى أربعة أقسام مع تسميه الرابع بالأحكام بنى المحقق طاب ثراه كتاب الشرائع و كذا العلامه في المنتهى و التذكرة و التحرير و سمي هذه الأقسام بالقواعد و الشهيد " رحمه الله " في الذكرى رتب كتابه على مقدمه و اقطاب أربعة هي العبادات و العقود و الايقاعات و السياسات.

باب مدينه العلم، ص: ١٢٧

وجه الحصر في أربعة

اشاره

و قال في تقرير الحصر ان الحكم أما ان يشترط فيه القربه أولاً و الأول إما ذو صيغه أولاً و الثاني السياسات و الأول اما وحدانيه أولاً و الأول الايقاعات و الثاني العقود و قال السيورى فى التنقيح حصر العلماء الفقه فى أربعة أقسام عبادات و عقود و ايقاعات و أحكام و قرروا دليل الحصر بوجوه.

وجه الحصر الأول

(الأول) ان المبحوث عنه اما متعلق بالأمر الأخرى و هو العبادات أو الدنيويه. و الثاني أما ان لا يفتقر إلى عباره لفظيه و هو الأحكام أو يفتقر فأما من اثنين غالباً و هو العقود أو من واحد و هو الايقاعات.

وجه الحصر للحكماء

(الثاني) طريقه الحكماء و هو ان يقال كمال الإنسان اما بجلب نفع أو بدفع ضرر و الأول أما عاجل أو آجل فجلب النفع العاجل بالمعاملات و الأطمعه و الأشربه و النكاح و جلب النفع الآجل بالعبادات و دفع الضرر بالقصاص و ما شابهه.

وجه الحصر للمتكلمين

(الثالث) ان الشرائع جاءت لحفظ المقاصد الخمس و هى الدين و النفس و النسب و المال و العقل و هى التى يجب تقريرها فى كل شريعه فالدين يحفظ بقسم العبادات. و النفس تحفظ بالقصاص و الديات و النسب يحفظ بالنكاح و توابعه و الحدود و التعزيرات. و المال يحفظ بالعقود و تحريم الغصب و السرقة. و العقل يحفظ بتحريم المنكرات و ما فى معناها و ثبوت الحد و

التعزير على ذلك و حفظ الجميع بالقضاء و الشهادات و توابعها. (و بتعبير آخر) ان المطلوب فى الفقه ضبط الأحكام الشرعيه و الوضعيه. فالشرعيه الوجوب و التحريم و الندب و الكراهه و الإباحه و الوضعيه و السببيه و الشرطيه و المانعيه و الصحه و البطلان و الملكيه و الزوجيه و نحو ذلك و يترتب على ذلك حفظ المقاصد الخمسه التى بنيت عليها الشرائع و الأديان و هى الدين و النفس و العقل و النسب و المال. فالدين بالعبادات و النفس بالقصاص و الديات. و العقل بخطر المسكرات و المغميات. و النسب بالمناكح و المواليد. و المال بأحكام الضمان و المعاملات و الجميع بالسياسات كالحدود و التعزيرات و القضاء و الشهادات (و فى القواعد) كل حكم شرعى يكون الغرض الأهم منه الآخره أما لجلب النفع أو لدفع الضرر فيها يسمى عباده أو كفاره و كل ما يكون الغرض الأهم منه الدنيا سواء لجلب النفع أو

لدفء الضرر يسمى معامله.

أقسام العبادات

قال الشيخ فى الاقتصار و الجملى . عبادات الشرع خمس الصلاه و الزكاه و الصوم و الحج و الجهاد و أدخل الطهاره فى الصلاه و الخمس فى الزكاه و الاعتكاف فى الصوم و العمره فى الحج و الأمر بالمعروف و النهى عن المنكر فى الجهاد و جعلها الفاضلان و اكثر المتأخرين عشرأ هى الخمس التى ذكرها الشيخ " رحمه الله " مع الخمس التى أدخلها تبعأ .

باب مدينه العلم، ص: ١٢٨

و قال الديلمى فى المراسم الرسوم الشرعيه تنقسم إلى قسمين عبادات و معاملات.

فالعبادات تنقسم إلى ستة أقسام طهاره و صلاه و صوم و حج و اعتكاف و زكاه و ذكر العمره فى الحج و الخمس و الجزيه فى الزكاه و فى النزاهه عن الشيخ ابن يعلى سلأ ان العبادات ستة باسقاط الجهاد من الخمس الأول و زياده الطهاره و الاعتكاف.

و قال الحلبي العبادات عشر الصلاه و حقوق الأموال و الصيام و الحج و الوفاء بالنذر و العهود و الوعد و بر الأيمان و تأديه الامانات و الخروج من الحقوق و الوصايا و أحكام الجنائز و ما تعبد الله لفعل الحسن و القبيح و أراد بالأخير معامله الناس على حسب ما يستحقون من جهه الإيمان و الكفر و الطاعه و المعصيه.

و قال الشيخ أبو جعفر محمد بن على الطوسى فى الوسيله عبادات الشرع عشر الصلاه و الزكاه و الصوم و الحج و الجهاد و غسل الجنابه و الخمس و الاعتكاف و العمره و الرباط. قال السيد فى المصاييح و إنما أفرد غسل الجنابه عن سائر الطهارات بناء على قوله بأنه واجب بنفسه و ان المراد بالعباده ما كان كذلك دون ما وجب تبعأ لغيره كما يفهم من

كلامه قبل ذلك. و في الزمه العبادات كثيره و الذي قد حصرت منها خمسه و أربعون قسمًا و هي الطهاره وضوءاً كان أو غسلًا و ازاله النجاسات عن البدن و الثياب و الصلاه و الزكاه و الصوم و الحج و ما يتبعه و الجهاد و الاعتكاف و الخمس و العمره و الرباطه و الوفاء بما عقد عليه من النذور و العهد و اليمين و تأديه الأمانه، و الخروج من الحقوق و الوصايا و زياره النبي " صلى الله عليه و آله " و الأئمه ع و زياره المؤمنين و تلاوه القرآن و الدعاء و ما جرى مجراه من التسييح و غيره من أحكام الجنائز قبل الموت و بعده السجود و السلام على المؤمنين ورد السلام عليهم و صلتهم في المجالسه و السعي في حوائجهم و الاشتغال بالعلوم العربيه إذا قصد بها الاجتهاد في الأحكام الشرعيه و صحه التلفظ بالدعاء و القضاء بين الناس و الفتوى إذا كان من أهلها و انتظار الصلاه قبل دخول وقتها فقد روى في باب الصلاه من كتاب التهذيب عن النبي " صلى الله عليه و آله " انه كنز من كنوز الجنه و الصبر و انتظار الفرج و التوكل على الله و كتمان المرض و كظم الغيظ و العفو عن الناس و الاكتساب للعيال و العتق و التدبير و المكاتبه و الوقف و الحبس و العمرى و الرقى إذا قصد بها التقرب إلى الله تعالى.

قلت و في جميع ما ذكره ادخال ما ليس بالعباده في العباده لأن المراد بها العمل المتوقف على قصد القربه و الجهاد خارج عنه قطعاً و كذا الرباط و الأمر بالمعروف و النهى عن المنكر و تأديه الامانات و الخروج من

الحقوق و الوصايا و ازاله الاخبار و بعض أحكام الجنائز و اكثر المذكورات. كما ان حصرهم العبادات في ذلك يلزم منه إخراج بعض العبادات كالصدقه فإنها عباده بالاتفاق و قد ذكروها في المعاملات و كذا الكفارات و النذر و العتق فانه من العبادات على المشهور بل كاد يكون إجماع من الكل لشذوذ المخالف و انقراضه مع ورود الحديث المعتبر الاسناد عن الإمام الصادق " عليه السلام " انه قال لا صدقه و لا عتق إلا ما أريد به وجه الله عز و جل فكان الواجب ذكر ذلك كله في العبادات و كذا الوقف و التدبير على القول بأنهما عباده مع أن القائلين به قد ذكروه في غيرها.

باب مدينه العلم، ص: ١٢٩

قال الشهيد " رحمه الله " في الذكرى بعد تفسير العباده بالفعل و شبهه المشروط بالقربه قال و للجهاد و نحوه غايتان فمن حيث الامتثال المقتضى للثواب عباده و من حيث الاعزاز و كف الضرر لا يشترط فيه التقرب و ما اشتمل عليه باقى الاقطاب من قسم العباده من هذا القبيل و أما الكفارات و النذور فمن قبيل العبادات و دخولها في غيرها تغليبا أو تبعاً للأسباب.

و ما ذكره و ان كان حسناً في مقام التوجيه و الاعتذار إلا- انه لا ينفع للتعويل على ما قالوه في التمييز بين العباده و غيرها و هو المهم فانهم بهذا الادخال و الاخراج قد خرجوا عن معناها المعروف فلا يمكن الحكم بكون الشئ عباده بذكره في كتب العبادات و لا بأنه ليس منها بذكره في غيرها. على أنهم إن أرادوا بالعباده ما يمكن التقرب به بطل الحصر فيما ذكروه من العدد لدخول العادات و المعاملات كلها في العبادات بهذا المعنى فإنها

بأسرها صالحه للتقرب و ان أرادوا خصوص ما تعلق به الطلب وجوباً أو ندباً فكذلك و ان كان الداخلة فيها اقل من الأول و ان أرادوا ما كان معظم الغرض فيه الأمر الاخرى أو ما يعتبر في صحته القربه و حب ذكر الصدقه و الكفاره و النذر و العتق و نحوها في العبادات فان الغرض الأهم فيها الآخرة و ان قصدوا بها معنى آخر فلا بد ان يبين حتى يعرف.

و بالجملة فالأمر في العباده التي جعلت مقسماً لهذه العبادات ملتبس.

و إن كان التحقيق ان معنى العباده لغه الطاعه و الخضوع و الذى يتحصل من الفقهاء و الأصوليين انها اطاعه العبد ربه من الوجه الذى يطاع به فتكون حقيقتها هو العمل المقرون بنيه القربه و عن الشهيد فى القواعد إن إطلاق اسم العباده ينصرف إلى ذلك ... و عليه فالوقف و الأضحيه و العتق و الصدقه من العبادات المذكوره فى باب المعاملات لمناسبات لوحظت فى أنظار المؤلفين.

و جدى كاشف الغطاء " رحمه الله " قسم الفقه فى شرحه للقواعد إلى قسمين عبادات و معاملات فاراد بالمعاملات ما ليس بعباده ثم قال " رحمه الله " و جميع التعريفات مدخوله فى طردها و عكسها إلا أن يلتزم بالاستطراد. و لعله أشار إلى ما يشكل عليهم.

أولاً عدّهم من قسم العبادات الآذان و الاقامه و الجهاد و الأمر بالمعروف و النهى عن المنكر مع ان النيه ليست شرطاً فى صحتها بداهه ان مجرد فعلها يسقط العقاب نعم النيه و قصد القربه شرط فى استحقاق الثواب عليها كما هو شأن سائر الواجبات التوصليه.

قال المرحوم الشيخ حسن فى شرح مقدمه كتاب والده كشف الغطاء ان من العبادات ما لم يقرب بالنيه كالعقائد الأصوليه و النيه

و مكارم الأخلاق كالحياء و السخاء و المروءة و التواضع و نظافة القلب من الحسد و الحقد و السلام و زياره الاخوان و اكرام الضيوف و قضاء الحوائج

باب مدينه العلم، ص: ١٣٠

و صله الأرحام و التختم بالعقيق و لباس الأبيض و التحنك فإنها تصح و يثاب عليها من دون نيه على الأظهر كما يظهر ذلك من كثير الأخبار و جملة من كلام الأخيار.

و ثانياً قد عدّوا الضمنى و المعاطاه من العقود و المعاملات سواء كانت فى البيوع و الاجارات أو نحوهما مع انها ليست فيها صيغه و لا- عقد نعم لو فسرناها بما اشتمل على رضى الطرفين كانت منها أو قلنا ان الانشاء فيها و القبول يكون بالعطاء و الأخذ كما يقال فى سكوت البنت فى عقد النكاح قبول منها له. و ثالثاً عدّوا العتق من الايقاعات مع انه يشترط فيه القربه. و الأولى ما ذكره جدى كاشف الغطاء " رحمه الله " من انه يلاحظ قصد المصنفين فان الأمر يختلف بحسب أنظارهم فقد يجعل المصنف فى الفقه مباحث العقود أزيد من غيرها و الآخر يجعل مباحث الأحكام اقل من غيرها و لم نر من المؤلفين من التزم بذلك على وجه الصحه. و قد ذكر لى ان بعض المتأخرين قسم الفقه إلى أبواب سبعة.

الأول ما يتعلق بعباده الله و يعتبر فيه قصد القربه كالصلاه و الصيام و الحج و نحوها و يسمى بالعبادات.

الثانى ما يتعلق بأفعال الناس و تعاملهم و خصوماتهم و يسمى بالمعاملات.

الثالث ما يتعلق بالأسره من نكاح و نفقه و طلاق و نسب و نحوها و يسمى بالأحوال الشخصيه فى هذا العصر و أما فى السابق فيلحق بالمعاملات.

الرابع ما يتعلق بالحاكم فى الرعيه

و الحقوق و الواجبات المتقابله بينهما و يسمى بالأحكام السلطانيه و قد يسمى بالسياسه الشرعيه.

الخامس ما يتعلق بعقاب المجرمين و يسمى بالعقوبات.

السادس ما يتعلق بعلاقه الدوله الإسلاميه بالدول الأخرى فى حال السلم و الحرب و يسمى بالسَّيرَ جمع (سيره) و يسمى بالحقوق الدوليه.

السابع ما يتعلق بالأخلاق و يسمى بالآداب.

وجه تقديم بعض أبواب الفقه على بعض

ثم انهم بدءوا أولاً بالعبادات لأنها فى الأحكام الأخرويه و هى أهم من الأحكام الدينويه بدليل ان المقصود للمشرع من خلق الجن و الانس العباده له تعالى ثم ثنوا بالمعاملات و العقود لتوقف نظام النوع الانسانى عليها و تدبير شئونه بها ثم ثنوا بالايقاعات لأنه بالنسبه للمعاملات و العقود كالفروع بالنسبه للأصول ألا ترى ان الطلاق فرع النكاح و العتق فرع الملك الذى يرجع للابتياح و إذا حازت هذه الأقسام الثلاثه بالسبق بالوضع فلا بد أن يؤخر مبحث القسم الرابع و هو الأحكام و السياسات عنها.

و لأنها إما أحكام مرتبطه بالاموات كالفرائض و الموت مرتبه متأخره عن الحياه طبعاً أو أحكام للجنه كالديات و القصاص و الحدود و الجنايه توجب تأخر المجنى ضمه و منزله أو إنها لازمه للعقود و الايقاعات معا كالقضاء و الشهادات و اللازم متأخر عن الملزوم طبعاً فأخروا ذلك وضعاً ليطابق الوضع الطبع. ثم فى العبادات قدموا الصلاه لأنها أفضلها و اكثر تكراراً من غيرها من العبادات و قدموا الطهاره لكونها شرطاً فيها و الشرط مقدم على

باب مدينه العلم، ص: ١٣١

المشروط و كان حقاً ان تجعل باباً من أبواب الصلاه كسائر شروط الصلاه كما فعل الشهيد " رحمه الله " فى (الذكرى) وجدنا الشيخ هادى " رحمه الله " فى رسالته (هدى المتقين) لكن لما كانت مسائل الطهاره كثيره متشعبه أفردوا لها كتاباً

خاصاً وقدّموا مبحث الوضوء فيها لعموم البلوى به و تكرر في كل يوم بخلاف الغسل و التيمم و قدموا الغسل على التيمم لأن التيمم واقع ثانوى له فهو لا يكون إلا بعد تعذره أو تعذر الوضوء و قدموا ذلك كله على ازاله النجاسات لأنها تابعه للطهاره فى الحكم الشرعى إذ ازاله النجاسه لا تجب إلا إذا وجبت الطهاره عن الحدث ثم أتوا بالزكاه بعد الصلاه لاقترانها بها فى الكتاب الكريم فى عده مواطن و ذكروا الخمس بعد الزكاه لأنه حق مالى قد جعل فى مقابلها لفقراء السادات و للإمام. ثم ذكروا الصوم بعد ذلك لأنه يتكرر فى كل سنه كالزكاه ثم الحج لأنه لا يتكرر وجوبه و إنما يجب فى العمر مره و أخروا الجهاد لأنه وجوبه غير منوط بالفرد بل هو مرتبط بالجماعه و ولى المسلمين و على هذه فقس ما سواها.

الرأس الثامن: فى أنحاء التعليم فى علم الفقه

إشاره

التقسيم ج و التحليل ج و التحديد ج و البرهان

الرأس الثامن من الرؤوس الثمانيه لعلم الفقه هو أنحاء التعليم لعلم الفقه و طرقه. و هى أربعه التقسيم و التحليل و التحديد و البرهان فان المتقدمين قد جعلوا الرأس الثامن من الرؤوس الثمانيه التى تبين فى صدر كل علم هو أنحاء التعليم له أى الطرق الموصله لتحصيل مطالبه و مسائله و هى أربعه و إليك بيانها.

الأول من أنحاء التعليم (التقسيم فى علم الفقه)

إشاره

الأول التقسيم و هو بيان كيفية تحصيل الدليل و صنعه لتحصيل المطلوب منه فانه كثيرا ما يعسر معرفه الدليل على المسأله ثبوتاً أو نفياً فذكر القدماء كيفية صنع الدليل على مطالب ذلك العلم لتحصيلها إيجاباً أو سلباً فى صدر كتبهم.

كيفية تحصيل الدليل على المسأله

و يسمى هذا النحو من التعليم لمعرفة الدليل على مسائل العلم بالتقسيم لأنه فيه تحصيل المقدمات و تقسيمها حتى يرتبها ترتيباً يؤدى للمطلوب و يسمى المنطقيون هذا النحو من التعليم بتركيب القياس باعتبار ان القياس هو الدليل عندهم و بالتقسيم المذكور يترتب القياس الموصول للمطلوب.

متى نحتاج التقسيم

ثمّ انا إنما نحتاج إلى هذا الأمر اعنى التقسيم فى العلوم بالنسبه للمسائل المستحدثه فيها أو المسائل التى لم يقم أرباب العلوم الدليل المقنع عليها ايجاباً أو سلباً. و أما المسائل التى اقيم

الدليل الواضح عليها في العلم فلا نحتاج للتقسيم فيها فمثلا في علم الفقه لا نحتاج إلى التقسيم في مسأله طهاره الكرم من الماء لا قامه الفقهاء الدليل على ذلك مفصل عند التعرض لها نعم نحتاج إليه في حلق اللحيه أو في المسائل المستحدثه كالإسبرتو و اليانصيب و المعاملات المصرفيه و هكذا باقى العلوم.

فائده التقسيم

و الحاصل ان بيان التقسيم فى أوائل العلوم أو فى صدر كتبها إنما ينفعنا فى مسائلها غير المحرره أو مسائلها المحرره لكن لم تحصل القناعه من دليلها عليها. و أما مسائلها المستدل عليها فيها بدليل مقنع فلا نحتاج له إذا عرفت ذلك.

التقسيم فى علم الفقه على طريقه المنطقيين

فنقول ان التقسيم فى علم الفقه على طريقه المنطقيين هو ان الطالب للمسأله يشخص الواقعه بخصوصياتها ثم ينظر هل ينطبق عليها عنوان من العناوين الواجبه أو المحرره أو المستحبه أو المكروهه أو المباحه إذا كان بحثه عن حكمها التكليفى و أما إذا كان بحثه عن حكمها الوضعى فيبحث عن انطباق أى موضوع من مواضع الأحكام الوضعيه عليها فان وجد ذلك فهو و صار عنده شكل أول صغراه موضوعها نفس الشىء المبحوث عنه و محمولها نفس العنوان المنطبق عليه. و كبراه موضوعها نفس العنوان المنطق عليه و محمولها هو الحكم الثابت لهذا العنوان و هو ينتج النتيجة المطلوبه من ثبوت حكم العنوان للشىء المبحوث عنه و كأنه يقول المعاطاه بيع و كل بيع يجب الوفاء به فالمعاطاه يجب الوفاء بها. و إذا رأى ان هناك عنوانا يحمل على تلك الواقعه و ذلك العنوان يسلب عنه الحكم التكليفى أو الوضعى صار عنده شكل ثانٍ يثبت مطلوبه كأن يقال هذا أمر اعتبر فى خارج المعامله و لا شىء من الشروط بمعبر خارج المعامله فهذا ليس بشرط أو يقال هذا لازم إتيانه و لا شىء من المحرم بل لازم إتيانه فهذا ليس بمحرم و هكذا الحال يقال فى باقى الإشكال هذا على طريقه أهل المنطق.

التقسيم على طريقه أهل الفقه

و أما على طريقه الفقهاء فنقول بعد أن تعين الواقعه و المسأله و ينظر هل هناك نص صريح من الكتاب المجيد أو الحديث المعبر أو دليل عقل قطعى على حكمها أو إجماع كاشف عن رأى المعصوم فيها أو سيره من المسلمين أو المتدينين على حكمها مع عدم ردع المعصوم عنها فان لم يجد فيفحص عن ظهور آيه كريمه أو روايه معتبره تدل على حكمها و

لو بنحو العموم أو الإطلاق أو التعليل أو المفهوم فإذا ظفر بذلك عمل به بعد تفحصه عن عدم الموهن له كالنسخ أو المخصص أو المقيّد أو المعارض أو خروج الأ-كثر فان وجده أخذ بمقتضاه و ان لم يجد الدليل على حكمها مما ذكرناه رجع للأصول الشرعيه و إلا- رجع للأصول العقليه و ان شئت زياده توضيح فانظر ما ذكرناه فى المعاملات المصرفيه و التأمين على الحياه فى مجمع البحوث الإسلاميه و نحوها.

و الحاصل انه ينبغى ان يذكر فى صدر كتب الفقه كيفيه الاستدلال على مسائله و لعل من ذكر فى صدر مهمات علم الأصول مقصوده معرفه كيفيه الاستدلال للقارئ على مسائله المستحدثه أو لمسائله المشكله فيكون قد ذكر النحو الأول من أنحاء التعليم و هو التقسيم.

باب مدينه العلم، ص: ١٣٣

النحو الثانى من أنحاء التعليم التحليل فى علم الفقه

اشاره

النحو الثانى من أنحاء التعليم هو التحليل و يعنون به بيان كيفيه اصلاح الدليل على المسأله فانه كثيراً ما يذكر لمسأله العلم دليلاً منتجاً للمطلب لكن لا- على هيئات الأقيسه المنطقيه أو ليس على كيفيات أدله ذلك العلم لتسامح المؤلف أو لاعتماده على وضوح رجوع الدليل للبرهان المنتج أو رجوعه للدليل المعبر فى ذلك العلم.

طريقه التحليل على المنطقيين

و التحليل على طريقه المنطقيين هو ان تأخذ المسأله المقام عليها الدليل و تنظر إلى الدليل الذى ذكر عليها فان كان فيه مقدمات تشارك المسأله بكلا جزئيهما فالقياس استثنائى لما تقرر فى محله من ان النتيجة إذا كانت مذكوره فى القياس بمادتها و هيئتها فهو استثنائى و ان كان فيه مقدمه تشارك المسأله بأحد جزئيهما فالقياس اقترانى و إذا أردت معرفه انه من أى أقسام الاقترانى فانظر إلى ذلك الجزء المشترك فان كان محكوماً عليه فى المسأله المطلوبه فتلك القضيه المذكوره فى الدليل المشتمله على ذلك الجزء تكون صغرى و ان كان محكوماً به فهى كبرى ثم ضم الجزء الآخر من المسأله المطلوبه إلى الجزء الآخر من تلك القضيه فان تألفا على شكل من الأشكال الأربعة بأن كان ما انضم إلى جزئى المسأله هو الحد الأوسط لتكرره فى القياس كان الدليل المنتج لها من الشكل الأول. إذا كان المتكرر المذكور محمولاً فى الصغرى و موضوعاً فى الكبرى و أما إذا كان محمولاً فى كليهما فهو الثانى أو موضوعاً فى كليهما فهو الثالث أو موضوعاً فى الصغرى و محمولاً فى الكبرى فهو الرابع كما لو قلنا النبيذ حرام لأنه مسكر فانه نُضم النبيذ إلى المسكر فنقول كل نبيذ مسكر ثم نضم المسكر إلى الحرام فنقول و كل مسكر حرام فصار الدليل

المذكور شكلاً أولاً و يصير شكلاً أولاً و يصير شكلاً بسيطاً إذا كانت الصغرى و الكبرى من القضايا البديهيه و أما إذا كانت نظريه غير مسلّمه احتاج القياس إلى القياس الآخر يثبتها فان كان ذلك القياس الآخر مقدماته أيضاً غير مسلّمه احتاج إلى قياس آخر إلى أن يصل الأمر إلى قياس بديهى مسلم و يسمى القياس المحتاج إلى الأقيسه بالقياس المركب و أما إذا لم يصل الأمر إلى ذلك فالدليل يكون فاسداً مردوداً هذا على طريقه أهل المنطق.

القياس المركب عند المنطقيين

هذا و لتكن على خبره من ان القياس المركب يرجعه المنطقيون إلى أقيسه متعدده سيقت لبيان مطلوب واحد إلا- إن القياس المبين للمطلوب بالذات منها ليس إلا واحداً.

الأقيسه المفصوله و الموصوله

و بقيت الأقيسه التى تألفت لبيان مقدمات ذلك القياس تسمى مفصوله إذا صرح فيها بنتائجها و موصوله إذا لم يصرح و أحيانا قد تحذف بعض مقدمات القياس اعتماداً على وضوحها و يسمى بالقياس المضمّر.

القياس المضمّر

و طالما نحتاج هذا النحو من التعليم المسمى بالتحليل فى بعض أدله المسائل الفقهيّه حيث انها فى الغالب تكون ناقصه فلا بد من البحث عن إتمامها ليصح الاستنتاج منها كأن

باب مدينه العلم، ص: ١٣٤

يقول الفقيه ان الحكم كذا للخبر الفلانى فلا- بد لمن يرى حجيه الخبر الواحد إذا كان صحيحاً ان يبحث عن سند الخبر فان وجده صحيحاً صحت الاستفاده منه و إلا فلا.

التحليل على طريقه الفقهاء

و أما التحليل على طريقه الفقهاء فهو ان يرجع الدليل المذكور فيها إلى أحد الأدله الأربعة و هى الكتاب و السنه و الإجماع و العقل و ان لم يرجع إليها ارجع إلى الأصول العمليه المعتمره و إلا- فيطرح فلو استدل على المسأله بالسيره فهى ترجع لتقرير المعصوم الذى هو من السنه و لو تمسك بالخبر ارجع للسنه المعتمره و إلا فيطرح و لو تمسك بالأصل ارجع للأصل المعتمر و إلا فيطرح و طالما ارجعنا بعض الأدله الفقهيّه إلى أقيسه منطقيه خصوصاً ما إذا كان الدليل يرجع للتمسك بقاعده كليه أو بالعقل عليها فان التفكير العقلى الاستنتاجى لا محاله يرجع الأقيسه المنطقيه و إلا لكان عقيماً غير منتج بل حتى النقلى يرجع إليها. و هذا النحو من أنحاء التعلم لم يذكره الفقهاء فى صدر كتبهم اعتماداً على علم الأصول فانه بمعرفته يعرف ذلك و بعضهم يذكره لمباحث الأصول فى صدر كتابه يعلم منه ذلك.

إشاره

النحو الثالث من أنحاء التعليم هو التحديد و هو بيان كيفية صنع التعريف فان الكثير من موضوعات مسائل العلم أو محمولاتها و ما يتعلق بها تكون غير بديهيه التصور تحتاج إلى التعريف فيذكرون في صدر الكتب كيفية صنع التعريف للأمور المستعمله فيه غير البديهيه ليسهل على أرباب العلم تعريفها.

كيفية اقتناص العلم

قال شارح المطالع اعلم ان اقتناص العلم بأجناس الماهيات المتحققه و فصولها و عرضياتها في غايه الصعوبه و أما بالقياس إلى المعاني المعقوله الوضعيه فسهل لأننا إذا تعقلنا معاني و وضعنا لجملتها أسماء كان القدر المشترك منها جنسا و القدر المميز فصلا و الخارج عنها عرضا انتهى.

الطريق لمعرفة تعريف الشيء

و كيف كان فإذا أردت تعريف شيء فلا بد ان تضع ذلك الشيء و تطلب جميع ما هو أعم منه مما هو يحمل عليه بواسطه أو غيرها و تطلب جميع ما هو مساوٍ له مما هو يحمل عليه بالواسطه أو غيرها و تميز الذاتى منها عن العرضيات بأن تعد ما هو بين الثبوت له و ما يلزم من مجرد ارتفاعه ارتفاع نفس الماهيه ذاتياً و ما ليس كذلك عرضياً أو غير ذلك من مميزات الذاتيات عن العرضيات و قد ذكرناها فى كتابنا نقد الآراء المنطقيه و عند ذاك تعرف جنسه و هو الأعم الذاتى و تعرف فصله و هو المساوى الذاتى و تعرف عرضه العام و هو الأعم العارض و تعرف خاصته و هو المساوى العارض فتركب أى قسم شئت من أقسام المعرف و تلاحظ الشرائط المعبره فيه المذكوره فى باب المعرف.

ثم ان أرباب العلم قد ذكروا غالبا تعريف كل ما أخذ فى المسأله من الأمور النظرية عند التعرض لها و إنما نحتاج إلى التحديد فى ما لو أخذ فى المسأله من الأمور غير الواضحه

باب مدينه العلم، ص: ١٣٥

و لم يعرفوها أو عرفوها و لكن لم تحصل القناعه بصحه تعريفهم فذكر التحديد فى صدر الكتب إنما ينفع فى مثل ذلك هذا.

و لكن بعض الفقهاء اكتفوا فى مقام التعريف بالترجمه و التفسير اللفظى و انه هو الذى

يحتاج إليه في قراءة العلوم المدوّنه و الكتب المقرره و ان جميع تعاريف العلوم كذلك فلا- يحتاج أتعاب النفس بما ذكر فالتعرف اللفظي هو الذى يستخدم فى العلوم.

دعوى صاحب الكفايه ان التعاريف لفظيه و الرد عليه

و قد استراح صاحب الكفايه " رحمه الله " و غيره فلم يتعب نفسه فى التعاريف و ادعى إنها لفظيه.

و لكن ذلك لا- وجه له فان التعاريف فى العلوم لو كان المقصود بها ذلك لما أورد بعضهم على بعض بعدم الاطراد و بعدم الانعكاس و العدول إلى تعريف آخر و أما فى علم الفقه فالحاجه إلى التعريف واضحه لأن موضوعات مسائله يلزم تشخيصها ليعرف سعه أحكامها و ضيقها و لذا ترى الفقهاء اتعبوا أنفسهم فى تعريف الغناء و نحوه و قد استثنى الفقهاء و النحويون و نحوهم عن ذكر كيفية التعريف للموضوعات مسائل الفقه و محمولاته بتعريفهم لها فى كل مسألة من مسائله.

النحو الرابع من أنحاء التعليم البرهان و هو الطريق إلى الوقوف على الحق فى علم الفقه

اشاره

النحو الرابع من أنحاء التعليم هو البرهان و يعنون به بيان كيفية الطريق إلى الوقوف على الحق فى مسائل العلم و ذلك بأن يؤخذ دليلها مع ملاحظه شرائط الصحه فيه من الضروريات الست الأوليات و المشاهدات و الفطريات و الحدسيات و المتواترات و التجريبات أو ما يحصل منها بقياس صحيح و لا يعتمد فى معرفه مسائل العلم بأخذ المشهورات و المسلّمات أو المشتبهات فى دليلها فانه طالما وقع العلماء فى الخطأ بواسطه عدم تفحصهم عن الضروريات و حسن ظنهم بالمسموعات.

كيفية الوصول إلى الحق فى العقليات

فمن أراد الوصول إلى الحق ان يخلى نفسه عن ذلك و يجرد نفسه عن التعصب و حب الغلبه ليحضّى بنعيم اليقين و يظفر بالحق المبين هذا فى العلوم العقلية.

كيفية الوصول إلى الحق فى النقليات

و أما العلوم النقلية كالفقه و النحو فللظفر بالواقع و الوصول إلى الحق فيه عليه ان يعتمد على الأدله النقلية الصحيحه و يبالىغ فى الفحص عن الحقيقه و يصفى نفسه عن شوائب الأوهام و يحيط بالأدله المرتبطه بالمقام بعد ان يحرز فى نفسه القدره الكافيه و الملكة الوافيه لا سيما فى العلوم الشرعيه فانه لا بد من التمسك فى معرفتها بالسبب الأقوى و العروه الوثقى حتى يكون حكمه هو الواقع و الأخرى.

باب مدينه العلم، ص: ١٣٦

التوسل بالله فى انكشاف الواقع

و عليه التوسل بالله و الدعاء من الله لانكشاف الواقع له فانه عز و جل افضل من دعى و احسن من اُجاب و طالما عسرت على بعض الموضوعات فكنت آخذ الكتاب و اذهب للحرم المقدس مستجيراً بمولاي أمير المؤمنين " عليه السلام " لفهم المسأله و حل مشكلها فأظفر بما أريد لله الحمد و الشكر.

المطلب الحادى عشر: بيان شرف العلم عموماً و فضيلته كليه و بيان شرف علم الفقه بالخصوص

اشاره

من الأمور التى تذكر قبل الشروع فى العلم بيان شرفه و جلاله قدره و عظيم منزلته و علو درجته و رفعه مقامه ليعرف قدره و يطلع على فضيلته و يوفى حقه من الجهد فى تحصيله و الاعتناء باكتسابه و الرغبة فى اقتنائه. و قد عرفت إن أشرفيه العلم إنما تكون بموضوعه أو بمعلوماته أو بغاياته و فوائده أو بوضعه. و قبل الخوض فى ذلك نذكر ما يدل على شرف العلم فى حد ذاته.

ما يدل على شرف العلم فى حد ذاته

اشاره

فنقول ان فضيله العلم و علو منزلته أمر لا يقبل الشك و الريب غير إنا نذكر على سبيل التنبيه ما يدل عليه من جهه العقل و النقل كتاباً و سنه مقتصرين فى ذلك على ما يحصل به الغرض المقصود فان استيفاء المقام لا تفى بحقه الأبحر و الأقلام. فنقول قد استولوا عقلا على ذلك.

الدليل العقلى على شرف العلم

(أولاً) ان المعقولات تنقسم إلى جامده و ناميه و لا ريب إن النامى اشرف. ثم النامى إلى حساس و غيره و لا شك إن الحساس اشرف. ثم الحساس ينقسم إلى عاقل و غير عاقل و لا ريب إن العاقل اشرف. ثم العاقل ينقسم إلى عالم و جاهل و لا شك ان العالم اشرف فالعالم اشرف المعقولات.

(و ثانياً) ما نقل عن بعض المحققين ان الأمور على أربعة أقسام قسم يرضاه العقل و لا يرضاه الشهوه و قسم يرضاه العقل و قسم يرضاه العقل و الشهوه معاً و قسم لا يرضاه العقل و لا يرضاه الشهوه، أما الأول فهو بعض الأمراض و المكاره التى تنفع فى الدنيا و أما الثانى فهو المعاصى اجمع و أما الثالث فهو العلم و أما الرابع فهو الجهل. و لا ريب أن ما يرضاه العقل و الشهوه هو افضل من غيره.

(و ثالثاً) ابتهاج النفس به و فرحها به و حب استطلاعها لما جهلته تفحصها عما فقدته. فهى طالبه له بصرف طباعها و ناشده له بجوهر ذاتها.

دلالة الكتاب على شرف العلم

و أما دلالة الكتاب على ذلك فهي آيات بينات و نكتفى منها بما فى المعالم.

باب مدينة العلم، ص: ١٣٧

(الأولى) قوله تعالى فى سورة العلق و هى أول ما انزل على نبينا صلى الله عليه و آله " فى قول اكثر المفسرين اقرأ باسم ربك الذى خلق خلق الإنسان من علق اقرأ و ربك الأكرم الذى علم بالقلم علم الإنسان ما لم يعلم حيث افتتح كلامه المجيد بذكر نعمه الايجاد و اتبعه بذكر نعمه العلم فلو كان بعد نعمه الايجاد نعمه أعلى من العلم لكانت اجدر بالذكر.

وجه التناسب بين آيات سورة اقرأ

و قد قيل فى وجه التناسب بين الآى المذكوره فى صدر هذه السوره المشتمل بعضها على خلق الإنسان من علق و بعضها على تعليم ما لم يعلم انه تعالى ذكر أول حال الإنسان اعنى كونه علقه و هى بمكان من الخساسه و آخر حاله و هى صيرورته عالما و ذلك كمال الرفعه و الجلال فكأنه سبحانه قال كنت فى أول أمرك فى تلك المنزله الدنيه الخسيسه ثم صرت فى آخره إلى هذه الدرجه الشريفه النفيسه و فى منيه المرید ان هذا إنما يتم لو كان العلم أشرف المراتب إذ لو كان غيره اشرف منه لكان ذكر ذلك الشىء فى هذا المقام أولى و اجدر.

(الثانيه) قوله تعالى فى سورة الطلاق الذى خلق سبع سماوات و من الأرض مثلهن ينزلن الأمز بينهن لتعلموا أن الله على كل شىء قدير و أن الله قد أحاط بكل شىء علماً فانه سبحانه جعل العلم عله لخلق العالم العلوى و السفلى طراً و كفى بذلك جلاله و فخراً.

(الثالثه) قوله سبحانه فى سورة البقره " و من يؤت الحكمة فقد أوتى خيراً كثيراً " فسرت الحكمة ما يرجع

إلى العلم.

(أقول) وقد فسّرت بالفهم والعقل كما فسرت بذلك فى الروايه قوله تعالى وَ لَقَدْ آتَيْنَا لُقْمَانَ الْحِكْمَةَ وَ قد فسرت بالقرآن و الفقه كما هو المروى عن أبى عبد الله " عليه السلام " .

(الرابعه) قوله تعالى فى سورة الزمر هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولُو الْأَلْبَابِ .

(الخامسه) قوله تعالى فى سورة فاطر إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ أقول و عن مجمع البيان عن الصادق " عليه السلام " انه قال يعنى بالعلماء من صدق قوله فعله و من لم يصدق فعله قوله فليس بعالم .

باب مدينه العلم، ص: ١٣٨

(السادسه) قوله تعالى فى سورة المجادله يَرْفَعِ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ .

دلالة السنه على شرف العلم

اشاره

و أما السنه فهى فى ذلك كثيره لا تكاد تحصى .

(منها) الحسن أو الموثق الذى لا- يقتصر عن الصحيح فى الكافى و عن آمالى الصدوق و عن ثواب الأعمال و فى بصائر الدرجات عن أبى عبد الله " عليه السلام " قال قال رسول الله " صلى الله عليه و آله " من سلك طريقاً يطلب فيه علماً سلك الله به طريقاً إلى الجنة و ان الملائكه لتضع اجنحتها لطالب العلم رضىً به و انه ليستغفر لطالب العلم من فى السموات و الأرض حتى الحوت فى البحر و فضل العالم على العابد كفضل القمر على سائر النجوم ليله البدر و ان العلماء ورثه الأنبياء و ان الأنبياء لم يورثوا دينارا و لا درهما و لكن ورثوا العلم فمن أخذ منه أخذ بحظ وافر و قد روى هذا الحديث الشهيد الثانى " رحمه الله " فى المنيه عن كثير بن قيس قال كثير بن قيس: كنت جالساً مع أبى الدرداء فى مسجد دمشق فأتاه رجل

فقال يا أبا الدرداء إني أتيتك من المدينة مدینه الرسول " صلى الله عليه و آله " لحديث بلغنى عنك أنك تحدثه عن رسول الله " صلى الله عليه و آله " قال فما جاء بك تجاره قال لا فقال و لا جاء بك غيره قال لا ثم قال سمعت رسول الله " صلى الله عليه و آله " يقول من سلك طريقاً الحديث ثم ان الشهيد " رحمه الله " بعد ان ذكر الحديث المذكور قال:

القصة التي تدل على شرف العلم

و اسند بعض العلماء إلى أبي يحيى بن زكريا بن يحيى الساجي انه قال كنا نمشى فى ازقه البصره إلى باب بعض المحديثين فاسرعنا فى المشى و كان معنا رجل ماجن فقال ارفعوا ارجلكم عن اجنحه الملائكه كالمستهزئ فما زال عن مكانه حتى جفت رجلاه.

و اسند أيضاً إلى أبي داود السجستاني انه قال كان فى أصحاب الحديث رجل خليع إلى ان سمع بحديث النبى " صلى الله عليه و آله " ان الملائكه لتضع اجنحتها لطالب العلم فجعل فى رجله مسمارين من حديد و قال أريد أن أظأ أجنحه الملائكه فاصابته الأكله فى رجله و ذكر أبو عبد الله محمد بن إسماعيل التميمى هذه الحكايه فى شرح مسلم و قال فشلت رجلاه و سائر اعضائه.

(و منها) ما فى آمالى الصدوق عن الأصغ بن نباته قال قال أمير المؤمنين على بن أبى طالب " عليه السلام " تعلموا العلم فان تعلمه حسنه و مدارسته تسبيح و البحث عنه جهاد و تعليمه من لا يعلم صدقه و هو عند الله لأهله قربه لأن معالم الحلال و الحرام و سالك بطالبيه سبيل الجنه و هو أنيس فى الوحشه و صاحب فى الوحده و سلاح على الأعداء و زين الأخلاء يرفع الله به أقواماً

يجعلهم فى الخير أئمه يقتدى بهم و ترمق أعمالهم و تقتبس آثارهم و ترغب الملائكه فى

باب مدينه العلم، ص: ١٣٩

خلتهم يمسحونهم بأجنحتهم فى صلاتهم لأن العلم حياه القلوب من الجهل و نور الابصار من العمى و قوه الأبدان من الضعف ينزل الله حامله منازل الأبرار و يمنحه مجالسه الأختيار فى الدنيا و الآخره و بالعلم يطاع الله و يعبد و بالعلم يعرف الله و يوحد و بالعلم توصل الأرحام و به يعرف الحلال و الحرام و العلم إمام العقل و العقل تابعه يلهمه السعداء و يحرمه الاشقياء. و روى عن الخصال إلا ان فيه مكاناً (عند الله لأهله) بذله لأهله و فى آمالى الشيخ عن الرضا " عليه السلام " ما يقرب منه.

(و منها) ما فى الكافى و بصائر الدرجات عن أبى عبد الله " عليه السلام " قال: قال رسول الله " صلى الله عليه و آله " طلب العلم فريضه على كل مسلم و مسلمه إلا ان الله يحب بغاه العلم.

أقول لقد تواتر عن طرق الخاصه و العامه قول رسول الله " صلى الله عليه و آله " طلب العلم فريضه على كل مسلم و مسلمه. و البغاه (بالضم) جمع باغ أى طالب.

ما استدل به على نفي التكليف بالفروع للكفار

و قد استدل بهذا الحديث على نفي التكليف بالفروع للكفار و إلا- لكان طلب العلم فريضه عليهم و لا- يختص بالمسلم و المسلمه.

و جوابه ان هذا يتم لو قلنا بأن للقب مفهومأ بأن يدل على الانتفاء عند الانتفاء.

هذا و بعضهم فسر العلم بعلم الحال أى العلم المحتاج إليه فى الحال. و لعله نزله على ما قيل افضل العلم علم الحال و افضل العمل حفظ المال و عليه فتكون (ال) للعهد الحضورى و لعله إليه يرجع تفسير

الشهيد الثاني " رحمه الله " بالعلم الذى هو فرض عيناً.

(و منها) ما فى الكافى عن أمير المؤمنين " عليه السلام " انه يقول أيها الناس اعلموا ان كمال الدين طلب العلم و العمل به ألا و ان طلب العلم أوجب عليكم من طلب المال، ان المال مقسوم مضمون لكم قد قسّمه عادل بينكم و ضمنه و سيبقى لكم و العلم مخزون عند أهله و قد أمرتم بطلبه من أهله فاطلبوه.

(و منها) ما فى الكافى عن على بن الحسين " عليه السلام " قال لو يعلم الناس ما فى طلب العلم لطلبوه و لو بسفك المهج و خوض اللجج ان الله تبارك و تعالى أوحى إلى دانيال ان أمقت عبيدى الّى الجاهل المستخف بحق العلم التارك للاقتداء بهم و ان احب عبيدى الّى التقى الطالب للثواب الجزيل اللازم للعلماء التابع للحكماء و القابل من الحكماء.

أقول هذا و دانيال " عليه السلام " هو صاحب الاستخاره المنقوله عن خط الشهيد " رحمه الله " فى كشكول البهائى و غيره و قد جربتها و وجدت فيها الصّحة عند إخلاص النيه فقد روى عنه انه قال إذا أراد أحد ان يعلم حاجته تقتضى أم لا فليضمّر حاجته و ليقبض على شىء من الحب و يأخذ ثمان ثمان فان بقى فى يده واحده فالحاجه مقضيه و ان بقى اثنان فغير مقضيه و ان بقى ثلاثه فغير مقضيه و ان بقى أربع فغير مقضيه و ان بقى خمس تقضى سريعاً و ان بقى ست تقضى و ان بقى سبع تقضى حسناً و ان بقى ثمان فلا تتعرض لها بوجه.

باب مدينه العلم، ص: ١٤٠

(و منها) ما فى الكافى فى الصحيح عن أبى جعفر " عليه السلام " قال عالم ينتفع بعلمه افضل

من سبعين ألف عابد.

(و منها) ما فى من لا يحضره الفقيه بسنده إلى أبى عبد الله " عليه السلام " قال إذا كان يوم القيامة جمع الله عز و جل الناس فى صعيد واحد و وضعت الموازين فتوزن دماء الشهداء مع مداد العلماء فيرجح مداد العلماء على دماء الشهداء.

(و منها) و ما عن تفسير على بن إبراهيم قال النبى " صلى الله عليه و آله " إذا مات المؤمن انقطع عمله إلا من ثلاث صدقه جاريه أو علم ينتفع به أو ولد صالح يدعو له و قد روى بهذا المعنى عن النبى " صلى الله عليه و آله " بطرق ثلاثة ابن عبد البر.

(و منها) ما فى الكافى عن معاوية بن عمار قال قلت لأبى عبد الله " عليه السلام " رجل راويه لحديثكم يبيث ذلك فى الناس و يشدده فى قلوبهم و قلوب شيعتكم و لعل عابداً من شيعتكم ليست له هذه الروايه أيهما افضل قال الراوى لحديثنا يشد به قلوب شيعتنا افضل من ألف عابد.

(و منها) ما روى عن أمير المؤمنين " عليه السلام " إنما مثل العالم كمثل النخلة تنتظرها متى يسقط منها عليك شىء و العالم اعظم اجراً من الصائم القائم الغازى فى سبيل الله و إذا مات العالم تلم فى الإسلام تلمه لا يسدها شىء إلى يوم القيامة.

(و منها) ما فى نهج البلاغه و رواه الصدوق " رحمه الله " بسنده إلى كميل بن زياد النخعى: (قال ابن عبد البر الأندلسى المتوفى سنه ٤٦٣ هـ و هو حديث مشهور عند أهل العلم يستغنى عن الاسناد عندهم) قال كنت مع أمير المؤمنين " عليه السلام " فى مسجد الكوفه و قد صلينا العشاء الآخره فاخذ بيدي حتى خرجنا من المسجد فمشى حتى خرج إلى ظهر

الكوفه لا- يكلمنى بكلمه فلما أصحرت نفس الصعداء ثم قال يا كميل ان هذه القلوب أوعيه فخيرها أوعاها احفظ عنى ما أقول لك. الناس ثلاثه عالم ربانى و متعلم على سبيل نجاه و همج رعاى أتباع كل ناعق يميلون مع كل ريح لم يستضيئوا بنور العلم و لم يلجئوا إلى ركن وثيق يا كميل، العلم خير من المال العلم يحرسك و انت تحرس المال. و المال تنقصه النفقه و العلم يزكو على الانفاق و صنيع المال يزول بزواله يا كميل العلم دين يدان الله به. به يكتسب الناس الطاعه فى حياته و جميل الاحدوثة بعد وفاته و العلم حاكم و المال محكوم عليه يا كميل هلك خزان الأموال و هم أحياء و العلماء باقون ما بقى الدهر اعيانهم مفقوده و أمثالهم فى القلوب موجوده آه آه. ها أن هاهنا (و أشار بيده إلى صدره " عليه السلام ") لعلماً جمماً لو أصبت له حملة بلى أصبت له لقناً غير مأمون عليه يستعمل الدين آله فى الدنيا و يستظهر بحجج الله على خلقه و بنعمته على عباده أو منقاداً لحملة الحق لا- بصيره له فى أحنائه ينقدح الشك فى قلبه بأول عارض من شبهه. ألا لا ذا و لا ذاك أو منهوما باللذات سلس القياده للشهوات أو مغرياً بالجمع و الادخار ليسا من رعاى الدين فى شىء اقرب شبهاً بالانعام السائمه كذلك يموت العلم بموت حامله الحديث. و مما ينسب لأمير المؤمنين " عليه السلام ":

ما الفصل إلا لأهل العلم إنهم على الهدى لمن استهدى إدلاء

و مما ينسب له أيضاً:

رضينا قسمه الجبار فينا لنا علم و للاعداء مال

باب مدينه العلم، ص: ١٤١

فان المال بالانفاق يفنى و ان

العلم باقٍ لا يزال

و مما يدل على شرف العلم قوله " عليه السلام " قيمه كل امرئ ما يحسنه.

قال الجاحظ في كتاب البيان و التبيين عند ذكر هذه الكلمه لو لم نقف من هذا الكتاب إلا على هذه الكلمه لوجدناها فاضله عن الكفايه غير مقصره عن الغايه.

نظم الخليل لكلمه مولانا أمير المؤمنين " عليه السلام "

و قد أخذ هذه الكلمه الخليل فنظمها شعراً فقال:

لا يكون العي مثل الدني لا و لا ذو الذكاء مثل الغبي

قيمه المرء قدر ما يحسن المرء قضاء من الإمام على

ما في مدارك النهج لجدي " رحمه الله "

و في مدارك النهج لجدي الهادي " رحمه الله " ناسباً له لبعض الشعراء نقلا عن السدي:

قول: على ابن أبي طالب و هو الإمام العالم الممتقن

كل امرئ قيمته عندنا و عند أهل الفضل ما يحسن

ما في كشكول جدي الهادي

و في كشكول جدي الهادي " رحمه الله " عن الحدائق الوردية.

و روى عن الجاحظ قال صنفت ألف كتاب ما سمعت بكلمه إلا أتيت بنظائرها إلا تسع كلمات لأمير المؤمنين " عليه السلام " ثلاث في المناجاة (الهي كفى لي فخراً أن تكون لي رباً و كفى لي عزاً أن اكون لك عبداً الهي أنت كما احب فاجعلني كما تحب).

و أما التي في الحكمه فقوله (استغن عن شئت تكن نظيره و ارغب إلى من شئت تكن اسيره و تفضل على من شئت تكن أميره). و أما اللاتي في الأدب فقوله (قيمه المرء ما يحسنه و المرء مخبوء تحت لسانه و ما هلك امرء عرف قدره) و في روايه أخرى مخبوء تحت لسانه لا طيلسانه.

و روى العلامة الحلي في تحريره عن رسول الله " صلى الله عليه و آله " انه قال الأنبياء قاده و العلماء ساده و مجالستهم عباده. و قال النظر في وجه العالم عباده. و قال اللهم ارحم خلفائي قيل يا رسول الله و من خلفائك قال الذين يأتون من بعدي يروون

حديثى و سنتى و من اكرم فقيها مسلماً لقى الله يوم القيامة و هو عنه راضٍ.

شرف علم الفقه

اشاره

ما تقدم كان بشرف العلم بنحو العموم و أما شرف علم الفقه بالخصوص فقد عرفت فيما سبق فى بيان أقسام السبق و فى بيان موجبات تقدم العلوم بعضها على بعض إن التقدم بالشرف للعلوم إنما يكون بأشرفيه موضوعاتها أو معلوماتها أو غاياتها و فوائدها أو بوضعها و مدوّنها و قد شاع بين الفقهاء قبل الشروع فى العلم بيان شرفه و علو منزلته. ليعرف قدره فيوفى حقه من الجد فى تحصيله و الرغبة فى اقتنائه و لا ريب ان علم الفقه بعد

علم الكلام أشرف العلوم من جهة معلوماته لأنها أحكام الله تعالى لعباده و أرادته عز و جل من خلقه و شرفه من جهة غايته و فوائده و هى تنظيم الحياه البشريه و كمال الإنسانيه و الفوز بالسعادتين و نيل خير النشأتين و من جهة الواضع له فان الواضع له هو أمير المؤمنين " عليه السلام " كما سيجى ء إن شاء الله نعم علم الكلام يفوق علم الفقه بموضوعيه إذا قلنا بأن موضوع علم الكلام هو ذات الله تعالى لأنه يبحث فيه عن صفاته الثبوتيه و السلبيه و ان كان فى علم الكلام قد أفتى الكثير

باب مدينه العلم، ص: ١٤٢

بحرمته و اظهر الكثير من السلف كراهته. و كيف كان فيكفى دليلاً على شرف علم الفقه و عظيم منزلته أخبار كثيره.

(منها) ما رواه فى الكافى بسنده إلى أبى الحسن موسى " عليه السلام " قال دخل رسول الله " صلى الله عليه و آله " المسجد فإذا جماعه قد أطافوا برجل فقال من هذا فقيل علامه فقال و ما علامه فقالوا له اعلم الناس بأنسب العرب و وقائعها و أيام الجاهليه و الاشعار العربيه قال فقال النبى " صلى الله عليه و آله " ذاك علم لا يضر من جهله و لا ينفع من علمه ثم قال النبى " صلى الله عليه و آله " إنما العلم ثلاثه آيه محكمه أو فريضه عادله أو سنه قائمه و ما خلا فهو فضل.

تفسير حديث إنما العلم ثلاثة آيه محكمه الحديث

اشاره

قال فى الوافى كأن الآيه المحكمه اشاره إلى أصول العقائد فان براهينها الآيات المحكمات من العالم أو من القرآن فى غير موضع (ان فى ذلك لآيات أو لآيه) حيث يذكر دلائل المبدأ و المعاد. (و الفريضه العادله) اشاره إلى علوم الأخلاق التى محاسنها من

جنود العقل و مساوئها من جنود الجهل فان التحلى بالأول و التخلي عن الثاني فريضه و عدالتها كناية عن توسطها بين طرفى الافراط و التفريط. (و السنه القائمه) اشاره إلى شرائع الأحكام و مسائل الحلال و الحرام.

و انحصار العلوم الدينيه فى هذه الأمور الثلاثة معلوم و هى منطبقه على النشئات الثلاث للإنسانيه فالأولى على عقله و الثانيه على نفسه و الثالثه على بدنه بل على العوالم الثلاثة الوجوديه التى هى علم العقل و الخيال و الحس و ما عدا ذلك فهو فضل زائد لا حاجه إليه أو فضيله و لكنها ليست بتلك المرتبه.

تفسير السيد الداماد للحديث المذكور

و عن السيد الداماد علم الآيه المحكمه هو العلم النظرى الذى فيه المعرفة بالله سبحانه و بحقائق مخلوقاته و مصنوعاته و بأنبيائه و رسله و بحقيقه الأمر فى البدء منه و العود إليه و هذا هو الفقه الأكبر. و علم الفريضه العادله هو العلم الشرعى الذى فيه المعرفة بالشرائع و السنن و القواعد و الأحكام من الحلال و الحرام و هذا هو الفقه الأصغر. و علم السنه القائمه هو علم تهذيب الأخلاق و تكميل الآداب بالسفر من الله و السير إليه و تعرّف المنازل و المقامات و التبصره بما فيها من الملهمات و المنجيات.

و قال شارح المعالم ملا صالح " رحمه الله " كأن الأول إشاره إلى العلم بالكتاب و الأخير إلى العلم بالأحاديث.

و الوسط و هو (فريضه عادله) أى مستقيمه إلى العلم بكيفيه العمل بالأحكام و المراد باستقامتها اشتمالها على جميع الأمور المعتمره شرعا فى تحققها.

(منها) ما فى الكافى بسنده عن سفيان قال سمعت أبا عبد الله " عليه السلام " يقول وجدت علم الناس كله فى أربعة أولها ان تعرف ربك و الثانى ان

تعرف ما صنع بك و الثالث ان تعرف ما أراد منك و الرابع ان تعرف ما يخرجك عن دينك. و المراد بالأول هو معرفه ذات الله

باب مدينه العلم، ص: ١٤٣

و صفاته و أفعاله. و المراد بالثاني هو معرفه ما انعم به عليك من نعمه الظاهره و الباطنه. و المراد بالثالث الواجبات و المستحبات. و المراد بالرابع هو المحرمات و المكروهات.

(منها) ما فى الكافى بسنده إلى أبى عبد الله " عليه السلام " الكمال كل الكمال التفقه فى الدين و الصبر على النائبه و تقدير المعيشه.

ما يورد على الاستدلال بهذه الروايه

و قد يورد على الاستدلال بهذه الروايه و نظيرها مما اشتمل على لفظ الفقه و الفقيه بأن المراد بالفقه فيها ليس هو العلم بالأحكام الشرعيه الفرعيه عن أدلتها التفصيليه لأنه معنى مستحدث و لا المراد به الفهم بل المراد به كما عن الشيخ البهائى هو البصيره فى الدين و الفقيه هو صاحب هذه البصيره و إليها أشار النبى " صلى الله عليه و آله " بقوله لا يفقه العبد كل الفقه حتى يمقت الناس فى ذات الله و يرى للقرآن وجوهاً كثيره ثم يقبل على نفسه فيكون لها اشد مقتاً و إليه أشار الإمام الرضا " عليه السلام " بقوله ان من علامات الفقيه الحلم و الصمت.

و جوابه انه ليس غرضنا ان الأخبار يراد بها المعنى الاصطلاحى للفقه كما نسب لبعض المحدثين و إنما غرضنا انها تدل على شرفيه الفقه باعتبار ان لفظ الفقه فيها يشمل علم الفقه فان البصيره فى الدين تشمل العقائد الدينيه و معرفه الأحكام الشرعيه عن تقليد أو عن أدله تفصيليه. فالاستدلال بها و لو باعتبار عمومها لعلم الفقه عموماً قريباً.

(منها) ما فى الكافى بسنده عن أبى عبد الله " عليه

السلام" إذا أراد الله بعبد خيراً، فقهه في الدين.

(منها) ما في من لا يحضره الفقيه و المروى في الكافي بطريقين أحدهما موثق و الآخر صحيح بسنده إلى أبي عبد الله " عليه السلام" ما من أحد يموت من المؤمنين احب إلى ابليس من موت فقيه.

(منها) الحسن في الكافي بسنده إلى أبي عبد الله " عليه السلام" إذا مات المؤمن الفقيه ثلم الإسلام ثلمه لا يسده شىء. و ما رواه في الكافي بسنده عن أبي الحسن موسى بن جعفر " عليه السلام" إذا مات المؤمن الفقيه بكت عليه الملائكة و بقاع الأرض التي كان يعبد الله عليها و أبواب السماء التي كان يصعد فيها باعماله و ثلم الإسلام ثلمه لا يسدها شىء لأن المؤمنين الفقهاء حصون الإسلام كحصون سور المدينة.

(منها) ما عن الكافي بسنده عن أبي عبد الله " عليه السلام" تفقهوا في الدين فانه من لم يتفقه في الدين فهو أعرابي ان الله تعالى يقول في كتابه ليتفقهوا في الدين و لينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم لعلهم يحذرون.

معنى الاعرابى

و أراد " عليه السلام" بالاعرابى هو النسبه إلى الأعراب الذين نعتهم الله تعالى في كتابه المجيد الأعراب أشد كُفراً وَ نِفاقاً وَ أَجِدْرٌ أَلَّا يَعْلَمُوا حُدُودَ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَ الأعراب صيغه جمع و ليس له مفرد و لذا نسب إليه و ليس بجمع للعرب لأنه بينهما عموم من وجه لصدق الأعراب على سكان البادية دون المدن و ان لم يكونوا من العرب و لذا يقال رجل أعرابى لسكان البادية و ان لم عربياً. و العرب من كان لغته لغة العرب و ان سكن المدن و لذا يقال رجل عربى و ان لم يسكن البادية و لا يقال له أعرابى و

هذا نظير عجم و أعجم فانه يقال رجل أعجم و أعجمى على

باب مدينه العلم، ص: ١٤٤

من كان فى لسانه لكننه و ان كان من العرب و لا يقال له أعجمى و يقال رجل عجمى لمن ليس لغته عربيه و ان كان فصيحاً فى لغته و لا يقال له أعجمى و بهذا تعرف فساد من خص لفظ (الأعراب) بالعرب.

الفقيه حقاً

(منها) ما فى الكافى بسنده عن أبى عبد الله " عليه السلام " قال قال أمير المؤمنين " عليه السلام " أ لا اخبركم بالفقيه من لم يقنط الناس من رحمه الله و لم يؤمنهم من عذاب الله و لم يرخص لهم فى معاصى الله و لم يترك القرآن رغبه عنه إلى غيره. إلا- لا خير فى علم ليس فيه تفهّم. إلا- لا خير فى قراءه ليس فيها تدبّر إلا لا خير فى عبادته لا فقه فيها. إلا لا خير فى نسب لا ورع فيه. و يؤكد هذا الحديث قوله تعالى يَا عِبَادِى الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا مِن رَّحْمَةِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعاً إِنَّهُ هُوَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ و قوله تعالى لَا يَيْئَسُ مِن رَّوْحِ اللَّهِ إِلَّا الْقَوْمُ الْكَافِرُونَ و قوله تعالى أ فَاْمِنُوا مَكْرَ اللَّهِ فَلَا يَأْمَنُ مَكْرَ اللَّهِ إِلَّا الْقَوْمُ الْخَاسِرُونَ.

وصيه الأمير " عليه السلام " لابنه محمد

و عن الخصال قال أمير المؤمنين " عليه السلام " فى وصيته لابنه محمد اعلم ان مروّه المرء المسلم مروّتان مروّه فى الحضر و مروّه فى السفر أما مروّه الحضر فقراءته القرآن و مجالسه العلماء و النظر فى الفقه و المحافظه على الصلاه فى الجماعات و أما مروّه السفر فبذل الزاد و قله الخلاف على من صحبك و كثره ذكر الله عز و جلّ فى كل مصعد و مهبط و نزول و قيام و قعود. و عن عوالى اللئالى قال رسول الله " صلى الله عليه و آله " لكل شىء عماد و عماد هذا الدين الفقه.

العلوم أربعه

و عن الجواهر للكرجكى ان أمير المؤمنين " عليه السلام " قال العلوم أربعه الفقه للأديان و الطب للأبدان و النحو للسان و النجوم لمعرفة الازمان.

العلماء بعد الغيبه

و عن تفسير الإمام " عليه السلام " و الاحتجاج بالاسناد عن أبى محمد " عليه السلام " قال قال على بن محمد " عليه السلام " لو لا من يبقى بعد غيبه قائمنا من العلماء الداعين إليه و الدالين عليه و الذابين عن دينه بحجج الله تعالى و المنقذين لضعفاء عبد الله عن شيباك ابليس و مردته و من فحاخ النواصب لما بقى أحد إلا ارتد عن دين الله تعالى و لكنهم الذين يمسون أربعه ضعفاء الشيعه كما يمسون صاحب السفينه سكانها أولئك الأفضلون عند الله عز و جل.

المطلب الثانى عشر: فى أنواع الكتب الفقيهيه

إشارة

ان الكتب التي دونت منسوبه للفقهاء و لو بأدنى مناسبة فان النسبه تصح بأدنى مناسبة بحسب الاستقراء أنواع متفاوتة و أقسام مختلفه قسم منها يشتمل على الأخبار الداله على الأحكام الشرعيه فقط كالكافي و من لا يضره الفقيه و الاستبصار عند الشيعة الاثنى عشرية

باب مدينة العلم، ص: ١٤٥

و ككتب الصحاح عند أهل السنه و هذا القسم يسمى بكتب الأخبار و الأحاديث و هو كان موضع العناية الشديده لعلماء الدين على اختلاف طبقاتهم و نزعاتهم باعتبار ان هذا القسم يشتمل على اغلب الأحكام الفقيهيه و هو بعد القرآن الشريف أهم منهل عذب يستقى منه المعارف الدينيه و يسمى ما كان منها مرتباً أحاديثه على أسماء الصحابه بالمسند كمسند احمد فانه يجمع كل ما رواه الصحابي من الأحاديث على حده كأحاديث ابن عباس و غيره.

السنن و المصنفات

و ما كان منها مرتباً على أبواب الفقه يسمى بالسنن و المصنفات يلحق ببعض الأبواب منها باب يسمى بال نوادر و يعنون بالحديث النادر في الاصطلاح على ما ذكره مجمع البحرين هو ما ليس له أخ أو يكون لكنه قليل جداً و يسلم من المعارض و لا كلام في صحته بخلاف الحديث الذي يوصف بالشاذ فانه غير صحيح أو له معارض و قد يطلق كل منهما على الآخر.

و قسم يشتمل على الأحكام الشرعيه فقط من دون ذكر الدليل عليها و يسمى هذا القسم بالرسائل العمليه و بكتب الفتوى و هي قد تكون بلسان النص من دون ذكر سنده.

الرسائل العمليه

كالمقنعه للمفيد و النهايه للشيخ و قد تكون بتعبير المفتي كما هو اغلب الرسائل و منها الشرائع للمحقق و قال جدى الهادى " رحمه الله " نقل عن الشيخ السعيد فخر الدين " رحمه الله " ان كتاب القواعد مائتان و واحدٌ و أربعون ألف مسأله و كتاب الإرشاد خمس عشر ألف مسأله و كتاب الشرائع اثني عشر ألف مسأله و الله تعالى اعلم.

آيات الأحكام

و قسم يشتمل على الآيات الداله على الأحكام الشرعيه الفرعيه و يسمى هذا القسم بآيات الأحكام و ككتاب فلائد الدرر.

القواعد الفقيهيه

و قسم يشتمل على ذكر القواعد الفقيهيه و القاعده الفقيهيه عباره عن الحكم الكلى الفقهى المندرجه تحته فروع مختلفه من باب واحد كقاعده الطهاره و هي قاعده (كل شىء لك طاهر حتى تعلم انه قدر) فى باب الطهاره أو فى عده أبواب من الفقه متعددده كقاعده التجاوز و يسمى هذا القسم بالقواعد و لجدنا كاشف الغطاء " رحمه الله " فى مقدمه كتابه كشف الغطاء قواعد فقيهيه

دلت على سعة اطلاعه و مقدرته الفنيه. و رأيت له كتاباً في القواعد الفقيهيه قد طبع على هامش كتابه الحق اليقين و قد اهتم الفقهاء بهذه القواعد لما يترتب عليها من تسهيل معرفه الفروع.

باب مدينه العلم، ص: ١٤٦

أصول الشريعه

حتى قال بعضهم ان أصول الشريعه قسمان أصول الفقه و القواعد الكليه الفقيهيه. و قد وضع الشهيد الأول قواعد في الفقه.

أهم القواعد الفقيهيه

و يقال ان أول من جمع أهم القواعد الفقيهيه في سبع عشره قاعده كليه أبو طاهر الدباس العراقي من علماء القرن الرابع أو الثالث. و كان ضريراً و يكرر تلك القواعد بمسجده بعد خروج الناس منه و اهمها القواعد الخمسه:

١. الأمور بمقاصدها و هي مأخوذه من قوله " صلى الله عليه و آله " الأعمال بالنيات.

٢. الضرر يزال و هي مأخوذه من قوله " صلى الله عليه و آله " لا ضرر و لا ضرار.

٣. العاده محكمه و هي مأخوذه من قوله " صلى الله عليه و آله " و من يتبع غير سبيل المؤمنين.

٤. اليقين لا يزول بالشك و هي مأخوذه من قوله " عليه السلام " لا تنقض اليقين بالشك.

٥. المشقه تجلب التيسر و هي مأخوذه من قوله تعالى ﴿ مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ ﴾.

و يقال أن اقدم مجموعه وصلت إلينا في هذا الموضوع هي قواعد أبي الحسن الكرخي البالغه قواعدها سبع و ثلاثون قاعده. و في زماننا ألف المرحوم الاستاذ الكبير الحجه السيد ميرزا حسن البيرجندي كتابا في القواعد الفقيهيه يشتمل على اكثر من أربع مجلدات.

الحيل الشرعيه

و قسم يشتمل على الحيل الشرعيه و الحيله الشرعيه عبارته عن المخرج الذي يصحح شرعاً ارتكاب الواقعه على خلاف ما يطلبه الشرع فيها بوضعها الطبيعي و يسمى هذا القسم بالحيل الشرعيه و يقال ان اقدم كتاب وصل إلينا في هذا الموضوع هو كتاب أبي بكر احمد الخفاف المتوفى سنة ٢٦١ هـ طبع بالقاهره سنة ١٣٢٤ هـ اسماه (بالحيل و المخارج) و تجد فصلا في الحيل الشرعيه في كتاب الاشباه و النظائر و في كتاب الفتاوى الهنديه و الأصل في استعمال الحيل الشرعيه قوله تعالى في قصه أيوب وَ خُذْ بِيَدِكَ ضِغْتًا فَاضْرِبْ بِهِ

وَلَا تَحْنُثْ فَانَّهُ كَانَ تَرخِيسًا مِّنَ اللَّهِ تَعَالَى لِأَيُّوبَ فِي اسْتِعْمَالِ الْحِيلَةِ فِي التَّخْلِصِ مِنَ الْيَمِينِ.

أول من أوجد الحيل الشرعية

و أول من أوجد الحيل الشرعية مدرسه الرأى و اعتنى و اهتم بها المذهب الحنفى و كانت الحيل الشرعية فى التخلص من الحلف و اليمين

ثم امتدت إلى أبواب الفقه كالوصايا و الوقوف و الربا و لا سيما الموائيق ليتخلص الامراء من ابرامها عليهم. و ينسب لمالك و احمد تحريم الحيل الشرعية و بقى اتباعهما على تحريمها و الشافعى أيضاً كان يحرمها و يبطل التصرف الذى يقصد به الحيله الشرعية غير ان من اتباعه من ألف فيها كمحمد الصيرفى. و محمد العامرى و محمد القزوينى.

باب مدينه العلم، ص: ١٤٧

مسائل الخلاف

و قسم منها يشتمل على مسائل الخلاف بين السنه و الشيعه كالخلاف للشيخ الطوسى و على مسائل الخلاف بين الشيعه ككتاب المختلف للعلامه الحلى و يسمى هذا القسم بالفقه المقارن.

الفقه المقارن

فى اصطلاح المتأخرين و المحكى عن المختلف للعلامه انه أول مصنف ألف فى مسائل الخلاف بين الاماميه.

الكتب الاستدلاليه

و قسم يشتمل على الأحكام الشرعية مع ذكر الأدله عليها تفصيلا و يسمى هذا القسم بالكتب الفقيهيه الاستدلاليه ككتاب الحدائق و الرياض و الجواهر و كتاب موارد الأنام فى شرح شرائع الإسلام لجدى عباس نجل الشيخ على.

و هذا القسم هو الذى يشتمل على علم الفقه كما ان القسم الأول منها الذى رتب على أبواب الفقه أيضاً يمكن عده من كتب علم الفقه لاشتمالها على حكم المسأله مع الدليل عليه فمجموع الإمام زيد و الموطأ و الصحاح تكون من كتب علم الفقه لاشتمالها على حكم المسأله. مع ذكر الأخبار الداله عليها فهى تبحث عن العلم بالحكم الشرعى عن دليله. و أما المسانيد فنسبتها لعلم الفقه باعتبار اشتمالها على قسم من أدله الفقه و هو الأخبار و أما الرسائل العمليه فنسبتها للفقه باعتبار اشتمالها على الأحكام التى يبحث عنها علم الفقه و لا ريب ان النسبه تصح لأدنى ملابسه أو لأن النسبه إنما هى للفقه بمعناه عند المشرعه المتقدم بيانه. و أما القسم الثالث فهو أيضاً يشتمل على علم الفقه باعتبار ان يبحث فيه عن دلالة الكتاب على الحكم الشرعى و الناسخ له و المعارض و المقيد و المخصص له. و أما القسم الرابع و هو كتب القواعد فما كان منه مشتمل على الدليل فهو من علم الفقه و إلا فهو يشبه الرسائل العمليه و هكذا كتب الحيل لاشتمالها على الحيل مع الدليل الشرعى و أما القسم الخامس فهو أيضاً من علم الفقه لأنه يبحث عن المسأله الخلافيه و يبرهن على ما يختاره فيها فيكون فيه معرفه الحكم الشرعى عن

ما كانت عليه كتب الفقه فى السابق

ثم لا يخفى ان كتب الفقه كانت كلها بنحو الروايه و كانت الفتوى فى المسأله تذكر فيها نحو الروايه مع سندها ككتب الصحاح و نحوها مما كتب غالباً فى العصور الأولى ثم كتبت كتب الفقه بنحو يذكر فيها الروايه من غير تغير فى نصها تغيراً واضحاً بحذف سندها كرساله على بن بابويه إلى ولده الصدوق و المقنع لنفس الصدوق و الهدايه له و كثير من فتاوى من لا يحضره الفقيه له و المقنعه للمفيد و النهايه للشيخ الطوسى و هى أجمعها للنصوص و اقرب هذه لنص الروايه المقنع و احسنها تنسيقاً و دقه المقنعه و من الكتب القديمه فى الفقه و مجموع الشهيد زيد بن على و الموطأ و كتب محمد بن الحسن الشيبانى و كتاب الأمام للشافعى ثم كثر بعد ذلك الفقه المقارن ثم كُتبت الفتاوى بلسان المفتى و بما أدى إليه رأيه بدون الاستدلال ثم عند الشيعة كثرت كثره تجاوزت الحد كتب الفقه المشتمله على الفتوى مع بيان الاستدلال عليها و كيفية الاستنباط من أدلتها.

باب مدينه العلم، ص: ١٤٨

دائره المعارف الفقيهيه

و قد كنت فى قديم الدهر أفكر فى اصدار موسوعه (دائره معارف فقيهيه) مرتبه على الحروف الهجائيه على غرار دوائر المعارف العلميه و قواميس اللغه العربيه ليسهل الظفر بحكم المسأله للفقيه و غيره و باشرت العمل سنه ١٣٥٩ هـ و لكن نظراً لكثره الاشغال و السؤال عن الأحكام للوقائع لا- سيما المستحدثه التى لم تتناولها أقلام الفقهاء و السفر للمؤتمرات أوجب ان اكلف العلامه السيد يوسف الحلو بانجاز هذه المهمه و بالفعل قدمت له الأجزاء بصحائفها البيضاء الكثيره و السوداء القليله فأحسن التأليف و أجاد التصنيف و كانت رغبتى منه و طلبى من

عنده ان يرتبها حسب أصول المادة لا حسب التلفظ بها بزوائدها و الله الموفق و لعلى ان ساعدنى التوفيق الإلهى و العناية الربانيه ان أقوم بهذه المهمه و انجزها ليسهل على الطالب معرفه للمسأله و الاطلاع عليها فى الكتب الفقيهيه. و قد طلب منى شيخ الأزهر حسن مأمون ان أرسل لهم ما ينفعهم فى موسوعه جمال عبد الناصر و أرسلت لهم تذكره العلامه الحلوى.

المطلب الثالث عشر: للفقيه مراتب أربعه

لا يخفى ان للفقيه من حيث نفوذ حكمه و رأيه اعتبارات أربعه الاجتهاد و الإفتاء و القضاء و الزعامه و كل مرتبه لاحقه منها تستلزم السابقه عليها و هو بالاعتبار الأول نافذ الرأى فى نفسه مطلقا و ان لم يكن عدلا و وجد من هو اعلم منه و اعدل و بالاعتبار الثانى نافذ الرأى على نفسه و على مقلده و لا ينفذ على المجتهد الآخر و بالاعتبار الثالث نافذ الرأى على نفسه و على مقلده و على المجتهد الآخر فى المنازعات و الخصومات و بالاعتبار الرابع له نافذ الرأى فى الخصومات و المنازعات و النفوس و الأعراس و الأموال بما فيه الصالح العام لتدبير شئون المسلمين و قد اشبعنا الكلام فى ذلك فى كتابنا النور الساطع و ذكرنا أحكام الفقيه و وظائفه فيه فراجع.

المطلب الرابع عشر: طرق إثبات فقاهاه الفقيه

ان الطرق التى يثبت بها اجتهاد المجتهد التى ذكرناه مفصلا فى الجزء الأول من كتابنا النور الساطع هى بنفسها يثبت بها فقاهاه الفقيه. و اصبح أهم أمر هو معرفه نسبه و بيئته و حسن سلوكه فى ماضيه و حاضره فكم و كم من دخل فى سلك العلماء و هو ليس منهم استعان بالمال و حرم الحلال و احل الحرام فى سبيل ان يصبح علماً من الأعلام و مرجعاً للعوام و قد أدرك الاستعمار خطر هذا المنصب الإلهى و المقام الروحانى فأخذ يعمل لأن يجعل له نصيباً منه.

باب مدينه العلم، ص: ١٤٩

المطلب الخامس عشر: اهتمام العالم المتحضر بالفقه

«١» لقد اهتم رجال القانون فى الدول العالميه الكبرى بالفقه الإسلامى فى المؤتمر الدولى للقانون المقارن المنعقد فى مدينه لاهى سنه ١٩٣٢ م يعلن الأستاذ لامبير الفقيه الفرنسى تقديره الكبير للفقه الإسلامى كما ان المؤتمر قرر باجماع الآراء اعتبار الشريعه الإسلاميه قائمه بذاتها ليست مأخوذه من غيرها و انها حيه صالحه للتطور و انها مصدر من مصادر التشريع العام. و فى مؤتمر المحامين الدولى المنعقد فى لاهى سنه ١٩٤٨ م الذى اشتركت فيه ثلاثه و خمسون دوله جاء فى قراراته الطلب من اتحاد المحامين الدولى القيام بالدراسه المقارنه للتشريع الإسلامى معترفه بما فى هذا التشريع من مرونيه و أهميه و جاء فيها أيضاً:

١. اعتبار الشريعه الإسلاميه مصدرا من مصادر التشريع.

٢. اعتبارها حيه صالحه للتطور.

٣. اعتبارها قائمه بذاتها غير مأخوذه عن غيرها.

و فى المؤتمر الذى عقدته شعبه الحقوق الشرقيه فى كليه الحقوق من جامعه باريس فى سنه ١٩٥١ م للبحث فى الفقه الإسلامى
تحت عنوان (أسبوع الفقه الإسلامى) برئاسة (المسيو ميو) اتخذت فى ختامه القرار بالاتفاق على ان مبادئ الفقه الإسلامى لها
قيمه حقوقيه

تشريعيه لا- يمارى فيها. و ان اختلاف المذاهب الفقهيه ينطوى على ثروه من المفاهيم و المعلومات من الأصول الحقوقيه هى مناط الاعجاب و بها يتمكن الفقه الإسلامى ان يعالج جميع مطالب الحياه الحديثه و يوفق بين حاجياتها.

و ينقل عن المستشرق المجرى فمبرى ان قال: ان فقهم الإسلامى واسع جدا إلى درجه اننى اعجب كلما فكرت فى أنكم لم تستنبطوا منه الأنظمه و الأحكام الموافقه لبلادكم و زمانكم.

و يروى عن علامه شيرل عميد كليه الحقوق بجامعة فينا انه قال ان البشريه لتفتخر بانتساب رجل كبير كمحمد إليها إذ انه رغم اميته استطاع قبل بضعه عشر قرنا ان يأتى بتشريع نحن الاوربيين اسعد ما نكون لو وصلنا إلى قمته بعد الفى عام.

و قال المستر (ولز) و هو من الكتاب المعروفين إن الديانه الحقه التى وجدتھا تسير مع المدنيه أنى سارت هى الديانه الإسلاميه.

(١) لقد تعرضت لهذا الموضوع رداً على من أعابوا على الشريعه الإسلاميه بالجمود و عدم صلاحيتها لهذا الوقت و عدم مسيرتها لروح العصر و ركب الحضاره و التجدد و التطور الذى تتطلبه الحياه.

باب مدينه العلم، ص: ١٥٠

و قال المستر (برناردشو) بأن الدين الإسلامى الوحيد الذى يشتمل على جميع العناصر الضروريه التى تجعله مرناً يسير أحوال العالم فى تطوراته فهو صالح لجميع الأمم و فى جميع العصور. و ان العقليه التى جاء بها محمد " صلى الله عليه و آله " سوف تدين بها الأجيال المقبله فى أوروبا كما بدأت تسيغها الأجيال الحاضره.

و يقول الدكتور (جرمانوس) الأستاذ فى جامعه بودابست ان الإسلام دين الأذهان المستنيره و انا اعرف فى بلادى و فى أوروبا رجالاتا مستنيرين فى أرفع الأسر يحترمون الإسلام و يوشكون ان يتخذوه ديناً و لو

فى سرائرهم.

و يقول المسيو (ليون روش) الفرنسى السياسى الخطير ان الدين الإسلامى افضل دين عرفته و لم اذكر شيئاً من قوانيننا الوضعيه إلا وجدته مشرعاً فيه.

و يقول المستر (إسحاق الطيار) رئيس الكنيسه فى الانكليز فى خطبته التى ألقاها فى مؤتمر الكنيسه الإسلام ينشر لواء المدنيه التى تعلم الإنسان ما لم يعلم و منافع الدين الإسلامى لا ريب فيها و فوائده من اعظم أركان المدنيه.

و قال المسيو (داود كوهات) ان الإسلام دستور الأمم و نظام الملك. و قال المسيو (دوديانوس) من وزراء فرنسا السابقين ان الإسلام جاء منزهاً عما لا يعقل من الخرافات و الاباطيل و هو مكمل للإنسانيه لا غموض فيه فسلم من التناقض المعارضه العقليه و قد أمر بالمساواه و الاشتغال بالعمل و تنزه عن الرهبانيه. و أما تأخر أهله فناشئ من انهم انحرفوا عن أصوله و توجهوا لغير ما يرمى إليه.

و يقول المستر (غاندى) زعيم الهندوس فى الهند ليدر الهندوس الإسلام كما درسته فسيحترمونه كما احترامته و لقد أصبحت مقتنعا بأن الإسلام لم يأخذ مكانته فى الوجود بحد السيف بل انه أخذها بالبساطه و إنكار الذات و الشجاعه التى اتصف بها النبى محمد " صلى الله عليه و آله ".

المطلب السادس عشر: فى الاجتهاد فى الفقه

اشاره

الاجتهاد لغه بذل الجهد و اصطلاحاً هو بذل الجهد فى تتبع مدارك الأحكام لتحصيل الظن بحكم المسأله الفرعى و إن شئت قلت هو استفراغ الوسع فى تحصيل الظن بالحكم الشرعى عن دليله التفصيلى و استنباطه من الدليل الشرعى بنحو الظن. و الحاصل انه يظهر من تعاريف القوم للاجتهاد ان المعتبر فى الاجتهاد بمنزله الفصل له هو الظن و أن استفراغ الوسع لتحصيل العلم بالواقع لا يسمى بحسب الاصطلاح اجتهاداً بل علماً بالحكم و بصيره به.

و تحقيق ذلك و تنقيحه يطلب من مبحث الاجتهاد فى الجزء الأول من كتابنا النور الساطع. و من هذا يظهر ان مخالفه حكم الله القطعى بالفتوى بحكم آخر ليس من الاجتهاد فى شىء لأنه لم يكن ظناً بالحكم بل علماً بالمخالفه فان الاجتهاد ليس بتشريع للحكم و إنما هو استنباط و استخراج للحكم الذى شرعه الله تعالى من الأدله الصحيحه فى نظر المستنبط للحكم الشرعى.

و الحاصل ان الله تعالى فى كل مسأله حكماً واقعياً يعرفه المكلفون إما بالضروره أو بعد البحث عنه و على الثانى اما ان يعرف بالنص عليه أو بنصب الإمامه عليه فما عرف بالضروره ليس عرفانه من الاجتهاد و هكذا ما عرف باليقين به ليس من الاجتهاد و إنما الذى

باب مدينه العلم، ص: ١٥١

عرف من الإمارات و الأدله معرفه ظنيه هو الاجتهاد و يقابله التقليد و هو العمل بقول الغير من غير حجه عليه.

الاجتهاد عامل ضرورى

و لا- ريب ان الاجتهاد عامل ضرورى للفقيه فى استخراج الحكم الشرعى من الأدله و لولاه ما استطاع الفقيه ان يعرف الحكم الشرعى للوقائع التى تمر عليه و حيث ان الاجتهاد يختلف باختلاف الافهام و طاقتها و بسعه الاطلاع و نقصها. و بتوفر المؤهلات و قلتها و بحسب المسالك و صحتها كان من الطبيعى ان يحدث بين الفقهاء اختلافاً فى أحكام المسائل حتى ظهرت بينهم المذاهب الإسلاميه و التسابق فى ميدان علم الفقه و تدوينه و ترتيب أبوابه و تحرير وجهه الخلاف فى موضوعاته و أحكامه و قد أوجب ذلك الازدهار فى علم الحديث و الأصول بل فى سائر العلوم التى يحتاج إليها المجتهد فى استنباطه للحكم الشرعى حتى بلغت مبلغاً من التوسع بين المسلمين ما

لم يبلغه سواها.

طرق الاجتهاد

ثم الاجتهاد يكون على طرق متعدده:

أحدها أخذ الحكم من ظواهر الآيات و الأخبار إذا كان موضوع الحكم مما تناوله تلك الظواهر و هو إنما يصح بعد التفحص و النظر في عمومها و خصوصها و مطلقها و مقيدتها و ناسخها و منسوخها و غير ذلك مما يتوقف عليه استنباط الحكم الشرعى.

ثانيها ان يأخذ الحكم الشرعى من مقبول النص و مفهومه كما فى المفاهيم كمفهوم الشرط و نحوه أو الاستلزامات العقليه كوجوب مقدمه و النهى عن الضد و نحوها و من ذلك القياس فانه بعد تعقل النص و معرفه عله الحكم فيه و انها موجوده فى محل الحادثه فيسرى الحكم لمحل الحادثه بواسطه وجود العله فيه و هذا على أنواع و أقسام ذكرت فى مبحث القياس و الصحيح عندنا فيه انه ان قام العلم أو العلمى على إنها تمام العله للحكم سرى الحكم بسريانها و إلا فلا و يعلم تحقيق الحال فيه فى مبحث القياس.

ثالثها ان تطبق القواعد العامه على محل الحادثه مثل ما لو شك فى طهاره بعض الحيوانات فيحكم بطهارتها لقاعده الطهاره و هذا محل الابتلاء فى هذا العصر لوجود كثير من المسائل المستحدثه كالتأمين و المعاملات المصرفيه و اليانصيب و استماع الراديو و نحو ذلك مما لم يعلم الحكم لها إلا- بالرجوع للقواعد العامه و مع عدم تناولها فيرجع للأصول الشرعيه التى تثبت للحادثه عند الجهل بحكمها.

رابعها اجراء المرجحات الدلاليه أو السنديه عند التعارض لتمييز ما هو الحججه من النصوص لمعرفة الحكم الشرعى.

خامسها تحصيل الإجماع المفيد للظن بالحكم. و هو ليس بحججه عندنا و إنما الحججه هو ما يفيد القطع.

سادسها أعمال المرجحات عند التراحم بين الأحكام الشرعيه و الأخذ بالحكم الراجح

منها و هو غير باب التعارض.

و أما حكم العقل المستقل فان أفاد القطع فهو ليس من الاجتهاد إذ قد عرفت ان استفراغ الوسع لتحصيل القطع ليس من الاجتهاد و أما إذا لم ينفذ القطع بأن كان الظن بالحكم يحصل من المقدمات التي رتبها العقل فان كان الظن الحاصل منها حجه كما لو قلنا بالظن

باب مدينه العلم، ص: ١٥٢

الانسدادى كان من الاجتهاد و إلا فهو سراب ليس باجتهاد يحسبه الظمان ماءً. و هذه الطرق كالطريق الأول لا تصح إلا بعد الفحص و عدم الظفر بما يعارضها بما هو أقوى منها.

انسداد باب الاجتهاد

ثم ان الاجتهاد لم يزل موجوداً حتى اليوم عند الشيعة و لكن قد سده السنيون أوائل القرن الرابع للهجره فى أواخر الدوله العباسيه بطريق الإجماع الضمنى من فقهاءهم و اكتفوا بالمذاهب الأربعة المعروفه حتى جاء القرن الثامن فقام جماعه من علماء السنه كإبن تيميه و ابن حزم و غيرهما يدعون إلى فتح باب الاجتهاد و عدم التقييد بمذهب معين و الرجوع إلى مصادر الشريعه و روحها قال ابن حزم مشيراً لأهل التقليد و اشياعه بقوله قد احدثوا بدعه فى دين الله تعالى لم يسبقهم إليها أحد مستدلاً على ذلك بأنه لم يكن رجلاً فى عصر الصحابه و لا فى عصر التابعين و لا فى عصر تابعى التابعين قد قلده عالماً قبله فاخذ بقوله كله و لم يخالفه فى شىء انتهى.

حتى جاء القرن التاسع عشر و ظهر المذهب السلفى و على رأسه جمال الدين الافغانى و محمد عبده و غيرهما يدعون إلى نبذ التقليد و توحيد المذاهب و الرجوع للكتاب و السنه الصحيحين.

أقسام المجتهدين

ان المجتهدين على أقسام فباعتبار ان اجتهاده فى جميع أبواب الفقه أو فى بعضهما يُقسّم إلى مجتهد مطلق و هو الأول و مجتهد متجزئ و هو الثانى و باعتبار انسداد باب العلم و العلمى عنده و عدم انسداده يقسم إلى مجتهد انسدادى و مجتهد انفتاحى و باعتبار اصابته للواقع و خطأه يقسم إلى مجتهد مصيب و مجتهد مخطئ و باعتبار استقلاله بمذهب خاص و عدمه يقسم إلى مجتهد فى الشرع و هو المجتهد الذى استنبط الأحكام الشرعيه من مصادرها الأصلية كالكتاب و السنه دون ان يقلد أحداً فى فتاويه و يسمى أيضاً بالمجتهد المطلق كأبى حنيفه و مالك و الشافعى و احمد بن

حنبل و الاوزاعي و الطبرى و داود الظاهرى و نحوهم. و إلى المجتهد فى المذهب و يسمى بالمجتهد فى المسائل و بالمجتهد بالفتيا و هو من كان من اتباع أحد أئمة المذاهب المعروفه و لكنه ذو فتوى معتبره فى ضمن مذهب إمامه و فى البناء على أصوله و مصادر اجتهاده فهو يبحث عن علل أحكام إمام مذهبه و يسرى الحكم واسطه العله لغيرها و بعض أقوال إمامه على غيرها من الأقوال المنسوبه إليه و قد يخالفه فى اجتهاده فى أمور فرعيه كثيره و لكنه يقلده فى الأصول و المبادئ العامه كأبى يوسف فى المذهب الحنفى فهو يقلده فى الأصول و ان خالفه فى بعض الفروع و كالغزالي فى الشافعيه. و إلى المجتهد المقيد و هو الذى يتقيد بآراء مذهب خاص و لكن عن معرفه لمداركها فهو يقدر على تفصيل المجمل و توضيح المبهم المنقول عن صاحب هذا المذهب و يسمونه أيضاً بأهل التخريج كالجصاص و الرازى عند الحنفية و إلى المجتهد فى الترجيح و شأنه ترجيح بعض الروايات عن صاحب المذهب على البعض الآخر منها المعارضه لها بالأوثقيه أو بالموافقه لأصول المذهب أو بالأقربيه لأدله الفقه كالكتاب و السنه و نحوهما. و إلى المجتهد المميز و هو الذى له القدره على تمييز القول القوى لصاحب المذهب من الضعيف و ظاهر المذهب و نادر المذهب كصاحب الكنز و إطلاق المجتهد على بعض هذه الأقسام الأخيره اعنى على أصحاب التخريج و الترجيح و التمييز من

باب مدينه العلم، ص: ١٥٣

بعض المتأخرين باعتبار ان لهم قوه الاستنباط و إلا فالمعروف تسميتهم بالفقهاء دون وصفهم بالاجتهاد.

الاجتهاد عند الشيعة

الاجتهاد عند الشيعة الاماميه هو استفراغ الوسع لتحصيل الظن بالحكم الشرعى من

دليله من الكتاب أو الإجماع أو السنه الثابته عن النبي " صلى الله عليه و آله " أو أحد الأئمه الاثنى عشر أو من العقل. و أما ما ذكر عنهم من ذمهم للاجتهاد و عدم عملهم بالرأى فالمراد به هو الاعتماد على الظنون و الاستحسانات التي لم تقم الحججه على اعتبارها أو قامت الحججه على عدم صلاحيتها للدليله على الحكم الشرعى.

كتب الفقه عند الشيعة

ثم ان كتب الفقه عند الشيعة كانت على نحو جمع الأخبار و الأحاديث التي تتضمن المسائل الفقهييه و كانت خاليه حتى عن الآيات القرآنيه الداله على الأحكام الشرعيه للاطمئنان من حفظها فى القرآن الكريم و الخوف من ضياع الأخبار كل ذلك إلى ما بعد منتصف القرن الرابع الهجرى زمان ابن أبى عقيل الحسن العماني و ابن جنيد محمد الاسكافى و الشيخ المفيد المتوفى سنه ٤١٣ هـ و المرتضى المتوفى سنه ٤٣٦ هـ و الشيخ الطوسى المتوفى سنه ٤٦٠ هـ فتطور التأليف عند الشيعة بنحو تحرير المسأله و بيان الدليل عليها و المخالف فيها و اقدم كتاب وصل إلينا فى علم الفقه للاماميه مستندا فى تحرير مسائله على الكتاب و السنه و الإجماع هو كتاب الشيخ الطوسى المسمى بالمبسوط طبع إيران و أجمع كتاب فى الأخبار مذكور قبلها الآيات الداله على مضمونها عند الشيعة هو بحار الأنوار للمجلسى.

المجتهد عند الشيعة

ثم ان لفظ المجتهد عند الشيعة لم يطلق على الفقيه إلى زمان العلامة الحلى المتوفى سنه ٧٢٦ هـ و لذا كانت كتب تراجمهم خاليه عن هذا اللقب ككتاب الفهرست للشيخ الطوسى و الكشى و النجاشى و إنما يصفون الشخص فى مقام المدح بالفقيه و العالم و المحدث و الراويه إلى زمان العلامة الحلى فانه يوجد فيه هذا الوصف بالمجتهد.

التصويب و التخطئه

و يناسب هذا المطلب ذكر المصوبه و المخطئه و قد بحثنا عن هذا الموضوع فى كتابنا النور الساطع الجزء الأول و لا- بأس بالتعرض له على سبيل الايجاز. ان التصويب مما استقر عليه مذهب العامه و قد يقرر بوجوه أظهرها انهم يقولون ان جملة من الأحكام بينها الله تعالى للنبي " صلى الله عليه و آله " معلقاً لها على الاجتهاد حسبما اقتضته المصالح و المفاسد و القياس و الاستحسان فكلما اجتهد فيه النبي " صلى الله عليه و آله " فلا يجوز لغيره الحكم على خلافه و كلما لم يجتهد فيه " صلى الله عليه و آله " فهو معلق على اجتهاد المجتهدين من امته فما أدى إليه رأى المجتهد فهو حكم الله الواقعى فى حقه و حق مقلديه و لا حكم لله تعالى سواه. و فى قبالة التخطئه التي استقرت عليها طريقه الاماميه و هى ان ما من واقعه من الوقائع إلا- و قد صدر حكمها من الشارع حتى ارش الخدش أصابه من أصابه و اخطأه من اخطأه. نعم التصويب و التخطئه فى الأحكام إذا فسرناه بالأجزاء و عدمه بمعنى ان التصويب ان يكون ما أدى إليه رأى المجتهد معتبراً و العمل به مجزى عن الواقع مطلقاً حتى بعد انكشاف الخلاف

باب مدينه العلم، ص: ١٥٤

بمعنى انه بدل عن

الواقع مطلقاً و ان التخبطه ان يكون معتبراً ما لم ينكشف الخلاف فهو مما وقع النزاع فيه بين الاماميه و سماه بعضهم بالتصويب و التخبطه فى الأحكام الظاهريه إلا انه خلاف اصطلاح الفقهاء، فى هذه المسأله و إنما يسمى هذا المبحث بمبحث الأجزاء.

و أما التصويب فى الموضوعات الذى هو عباره عن انقلاب حكمها بالعلم و الجهل و الذى مرجعه إلى أخذ العلم و اجهل فى الموضوع و إلا- فانقلاب مهيتها و حقيقتها بالعلم و الجهل غير معقول فهو ينسب لبعض المتأخرين من المحققين و فى خصوص الطهاره و النجاسه لصاحب الحدائق " رحمه الله " خلافاً للمشهور بل للمجمع عليه.

المطلب السابع عشر: الإفتاء

إشاره

الإفتاء مصدر أفتى نظير الاكرام مصدر اكرم و اسم المصدر فتوى بفتح الفاء و الواو أو الفتيا بضم الفاء و فتح الياء و الجمع فتاوى بالياء قبلها و او مكسوره و فتاوى بالألف قبلها و او مفتوحه و كيف كان فالإفتاء هم بيان حكم الله تعالى فى الواقعه و الفتوى و الفتيا هى الكلام الذى يبين به حكم الله تعالى من دون إلزام به من قبل غير الله تعالى بخلاف الحكم فانه ما به البيان لحكم الله تعالى مع إلزام بالعمل به ممن له أهليه الإلزام. و الاجتهاد هو الطريق لتحصيل الفتوى. و لا تصح الفتوى إلا من المجتهد الجامع لشروط الاجتهاد. و يطلب التفصيل من كتابنا النور الساطع.

الفرق بين الفتوى و الروايه و الحكم

ان الذى يتضمن الحكم الشرعى ان كان فيه حكايه عن المحسوس من قول المعصوم أو فعله أو تقريره فيسمى بالروايه و الخبر و الأثر و الحديث و ان كان فيه إلزام من المفتى فهو الحكم كما فى صوره القضاء بين الناس و ان لم يكن فيه ذلك و لا هذا فهو الفتوى. و منه يعرف معنى الراوى و المحدث و المخبر و الحاكم و المفتى.

حرمه الإفتاء بغير علم و بدون الاجتهاد

يُحْرَمُ الْإِفْتَاءَ بِغَيْرِ عِلْمٍ بِاجْمَاعِ الْمُسْلِمِينَ وَ الضَّرُورَةِ مِنَ الدِّينِ وَ لِقَوْلِهِ تَعَالَى وَ أَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ* وَ قَوْلِهِ تَعَالَى وَ لَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ وَ قَوْلِهِ تَعَالَى وَ مَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ.

باب مدينه العلم، ص: ١٥٥

المطلب الثامن عشر: التقليد

إشاره

و هو كما عرفت العمل بقول الغير من غير حجه تفصيليه عليه و هو أمر تقتضيه نظم الحياه فى سائر شئونها لا فى الأحكام الشرعيه فحسب بل فى كل فنّ و علم فان العقلاء يرجعون للخبراء الفنيين فيما يتعلق بفنونهم و علومهم و السيره و العرف بل الفطره الارتكازيه على ذلك منذ اقدم العصور و أول الدهور و لولاه لوقف دولاب الأعمال و لوقع الناس فى حرج و ضيق قال تعالى

فَسَيُتْلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ* لكن إنما يصح التقليد إذا توفرت الشروط و قد ذكرناها في كتابنا النور الساطع و من هذا الباب الأخذ بقول الصحابي و فتواه فانه من التقليد.

فتوى الصحابي

فان كانت شرائط صحه التقليد متوفره في فتوى الصحابي صح الأخذ بها كما يؤخذ بفتوى سائر المجتهدين و إلا فلا و أما حديث (أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم) فهو غير مسلم الثبوت عن النبي " صلى الله عليه و آله " لأنه ضعيف الاسناد كما في الأحكام لابن حزم ج ٦ ص ٨٢ و أعلام الموقعين ج ٢ ص ١٧٤.

المطلب التاسع عشر: في القضاء و الحكم

إشاره

القضاء ايقاع الحكم في إثبات الحقوق و استيفائها و في المصالح العامه كإثبات الهلال و هو من الأمور الضروريه للدوله لعدم خلو أى مجتمع من النزاع و التخاصم. و سلطه القضاء سلطه تشريعيه يرجع تاريخها إلى ما قبل الإسلام. و في عهد أمير المؤمنين على " عليه السلام " لمالك الأشتر قال " عليه السلام " ثم اختر للحكم بين الناس افضل رعيته في نفسك ممن لا تضيق به الأمور ... و اصبرهم على تكشف الأمور و أصرمهم عند اتضاح الحكم ممن لا يزهده اطراء و لا يستميله اغراء ثم اكثر تعهد قضائه و افسح له في البذل ما يزيل علتة و تقل معه حاجته إلى الناس و اعد له من المنزل له لديك ما لا يطمع فيه غيره.

أركان القضاء

و الضروره الدينيه قامت على وجوب القضاء وجوبا كفايياً و أركان القضاء خمس:

الأول الحاكم و هو من عينته السلطه لفصل الخصومات و حل المنازعات و هو المسمى بالقاضى.

الثانى الحكم و هو ما يصدر عن الحاكم المذكور مما يدل على ايقاعه الحكم و هو اما ان يكون دالا على إلزام المحكوم عليه كقوله حكمت عليك بكذا و يسمى بقضاء الإلزام و قضاء الاستحقاق و أما ان يكون دالا على قطع المنازعه و منع القاضى لها كأن يقول للمدعى ليس لك حق الدعوى عليه أو ليس لأحد حق عليه و هذا يسمى قضاء الترك.

الثالث المحكوم به من تسليم المال أو ايفاء الدين أو ترك الدعوى و المنازعه.

الرابع المحكوم عليه و هو من يصدر الحكم ضده.

باب مدينه العلم، ص: ١٥٦

الخامس المحكوم له و هو من يصدر الحكم في جانبه و لمنفعته و هو قد يكون المدعى و قد يكون المدعى عليه كما في قضاء

الترك و تفصيل البحث فى هذا المقام يطلب من كتب الفقه المطوله.

المطلب العشرون: فى التحكيم

اشاره

هو ان يحكم المتخاصمون شخصاً آخر ليحل النزاع و التخاصم بينهم و هو اقل شأناً من القضاء و منه ما فى قوله تعالى فَأَبْعَثُوا حَكَمًا مِنْ أَهْلِهِ وَ حَكَمًا مِنْ أَهْلِهَا. و التحكيم معروف قبل الإسلام و قد كان العرب يحكّمون صاحب الرأى فى خصوماتهم و الظاهر جوازه فى المصالحه بين الطرفين.

جدنا كاشف الغطاء مع على آل صويح

ان جدنا كاشف الغطاء قد أفتى بقتل (على آل صويح) أبى فدعه الشاعره المعروفه لحله للخصومات من دون المراعاه لما تقتضيه الشريعه الإسلاميه و كان إذ ذاك يسكن مع أسره الخزاعل. فجاء على المذكور متنكرا للنجف و معه ابنه حسين و بنته فدعه و دخلا دار الشيخ جدنا " رحمه الله " و لما حضر الشيخ " رحمه الله " بينهم لم يعرفهم فقال (على) ان النزاع قد وقع بين ولدى و بنتى على مهره فكل منهما يقول هى بنت فرسى و ذلك ان كلّا منهما قد ولدت فرسه مهره فى يوم واحد و بلون واحد و شكل متشابه ثم ماتت إحدى المهرتين و بقيت واحده منهما وقع النزاع بينهما فى انها لأى الفرسين و لا شهود فى البين فقال الشيخ عليكم بالصلح أو القرعه فقال (على) ان الفرس إذا عطشت و معها وليدها لا تشرب الماء حتى يشرب مولودها. فلو جوّزت ان نعطش كلّاً من الفرسين و نجعل المهره معهما و ننظر أى الفرسين لا تشرب الماء حتى تشرب المهره فالمهره بنتها فسال الشيخ جدنا " رحمه الله " عن ذلك ممن حضر من أهل الخيل فصدقوا علياً بذلك فقال لعلى اصنع ذلك و اعطِ المهره لمن له الفرس التى لم تشرب الماء إلا مع المهره فالتفت (على) للشيخ و قال له أنا على آل صويح الذى افتيت

بقتله لأنه يحكم بغير ما انزل الله و هذا ابني حسين و هذه فدعه و نحن لا نحكم إلا في الأمور العرفيه مثل هذه الوقائع و أما فيما يخص المسائل الشرعيه فنحن نرجع فيها إليكم فاجازه التحكيم في مثل ذلك في المسائل العرفيه إذا رضى الطرفان و كتب " رحمه الله " له ورقه رفع بها القتل عنه و أجاز له فيها الحكم فيما لو اختير للتحكيم في

باب مدينه العلم، ص: ١٥٧

المسائل العرفيه التي تكون نظير تلك المسأله المذكوره و ليس هنا محل البحث فيطلب من مضانه.

المطلب الواحد و العشرون: الولاية

اشاره

الولاية بكسر الواو و فتحها مصدر ولى يقال ولى الشئ ء إذا ملك أمره و هى عند المتشرعه الأماره و السلطنه و هى على قسمين:

أحدهما و يسمى بالولاية الخاصه و هى التي تكون على جهه خاصه و هى عباره عن السلطنه على التصرف بالشئ ء بنحو خاص كالولاية للفقيه على التصرف بمال الصغير ما لم يكن له ولى من أب أو جد أو وصى و كولاية الفقيه على المجنون و السفيه إذا كان كذلك أى لم يكن لهما أب و لا جد و لا وصى و كولاية الفقيه على التحجير على مال المفلس يمنعه من التصرف فى ماله و لا إشكال عند الفقهاء فى ثبوت هذا النوع من الولاية للفقيه الجامع لشرائط المرجعيه.

ثانيهما و تسمى بالولاية العامه و هى التي تكون على جهه العموم و هى عباره عن السلطنه على التصرف بالأشياء بانحاء التصرف التي فيها المصلحه نظير ما يجعله أهل المملكه للسلطان من السلطنه على جهه العموم فى التصرف فى شئون الرعيه فله ان يفرق بين الزوج و الزوجه و له ان يستملك ما شاء و غير ذلك مما

تقتضيه المصلحه الزميه و تدبير شئون الرعيه و قد وقع النزاع بين الفقهاء فى ان الفقيه الجامع لشرائط المرجعيه من كونه عادلا و صالحاً لتولى اداره شئون الرعيه غير مقبل على الدنيا اعلم أهل زمانه و اورعهم. هل ان الولايه المذكوره ثابتة له بحيث يكون له الرئاسة المطلقة و السلطه العامه و السلطنه الشامله فيما يخص تدبير شئون المسلمين الداخليه و الخارجيه الدينيه و الدنيويه و ما يرجع لمصالحهم و ما يتوقف عليه نظم البلاد و انتظام العباد و رفع الفساد.

نزاع الشيخ صاحب الجواهر مع الشيخ محسن خنفر

و نقل لى الشيخ محمد صالح الجزائرى ان المرحوم صاحب الجواهر كان ينكر ثبوت هذه الولايه العامه للفقيه الجامع للشرائط و إنما يقول بثبوت الولايه الخاصه له فى بعض المواد التى قام الدليل عليها كولايته على القصير و المجنون و السفيه و ان المرحوم الشيخ (محسن خنفر) كان يثبتها للفقيه الجامع للشرائط و قد وقع النزاع بينهما فى أحد المجالس الحسينيه فى النجف الأشرف و احتدم الجدل بينهما حتى بلغ اشده فالتفت صاحب الجواهر و قال ان صح ما يقوله الشيخ محسن خنفر فليشهد الحاضرون بأن زوجه الشيخ محسن خنفر طالق لولا-يتى العامه التى يقول بها الشيخ محسن خنفر فالتفت الشيخ محسن خنفر مخاطباً صاحب الجواهر قائلاً أثبت الصغرى. و لا-ريب ان ذلك كان مداعبه من الطرفين إذ الولايه العامه إنما يصح اعمالها فيما فيه المصلحه للشخص أو للمسلمين و ليس هناك مصلحه فى الطلاق المذكور كما إنه لا ريب فى كون صاحب الجواهر من أظهر مصاديق المجتهد الجامع للشرائط التى توجب الولايه العامه له.

باب مدينه العلم، ص: ١٥٨

إعطاء جدنا كاشف الغطاء الولايه لفتحلى شاه

و لعل ما اعطاه جدنا كاشف الغطاء من الإذن لفتحلى شاه فى أخذ ما يتوقف عليه تدبير مملكته و الدفاع عن الإسلام من أموال الرعيه و الحقوق الشرعيه و من جعله نائباً عنه فى اداره شئون مملكه إيران من باب الولايه العامه التى يرى ثبوتها له.

و لا يقال ان ثبوت هذه الولايه للفقيه يؤدى إلى إمكان ان يتصرف بحسب هواه و عدم الالتزام بالموافقه لقواعد الشرعيه و عدم المبالاه بمخالفتها فانه يقال ان المفروض ان هذه الولايه إنما تثبت للفقيه العادل الذى له ملكه الاجتناب عن المعاصى المحنك العارف بمجارى الأمور بمصالح الرعيه و

هذا لا- يكون عنده اتباع و عدم المبالاه فتثبت له الولايه و لا- تكون تصرفاته التي تقتضيها المصلحه العامه مخالفه للشريعه الإسلاميه التي جاءت لسعاده البشر لا لشقائهم و قد حققنا هذا الموضوع في كتابنا النور الساطع فراجعه.

ولايه المظالم

من الولايات المعروفه ولايه المظالم التي قد عرفت من قديم الدهر و هي الولايه على النظر في مظالم الناس و التعدى عليهم من أهل النفوذ و السيطره و السطوه كتعدى الولاة على الرعيه و كأخذ الجباه الزائد من المال و الاجحاف من الحكام في أحكامهم أو عدم تنفيذها على المحكوم عليه لعلو منزلته و جليل مقامه و يسمى متوليها (صاحب المظالم) و لم يقم بأعباء ولايه المظالم بعد الرسول " صلى الله عليه و آله " إلا الإمام على " عليه السلام " .

و يقال ان أول من افرد للمظالم يوما عبد الملك بن مروان و إذا اشكل عليه أمرٌ رجع فيه إلى القضاة و الفقهاء. و كان عمر بن عبد العزيز قد رد مظالم بنى أميه إلى أهلها حتى ارجع فدك لبنى على " عليه السلام " و كانت محاكم المظالم تنعقد في المساجد و يحضرها شخصيات كريمه المقام لتحاط بالمهابه و العزه و الكرامه.

ولايه الحسبه

الحسبه (بكسر الحاء و سكون السين) و هي الولايه على الأمر بالمعروف إذا ظهر ترك المعروف. و النهى عن المنكر إذا ظهر فعل المنكر و الأصل في هذه الولايه قوله تعالى وَ لَتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَ يُأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَ يَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ فهي وظيفه دينيه تنفيذه من باب الأمر بالمعروف و النهى عن المنكر تحمى بها المصالح العامه كقمع الغش و الحراسه الليليه على البلد و يسمى المتولى لها بالمحتسب و قد يستعملها الفقهاء في الأجر و الثواب كما يقولون اعطى الفقير حِسبه أى للأجر و الثواب و روى أن النبي " صلى الله عليه و آله " وليّ على سوق مكه بعد الفتح سعيد بن سعيد بن العاص حِسبه خوفا من الخيانه و

ان

عمر استعمل إحدى النساء على سوق المدينة و كانت تمر بالسوق و تأمر بالمعروف و تنهى عن المنكر و تضرب بسوطها من خالفها ثم صارت وظيفه من وظائف الدوله و قد عرفت هذه الولاية باسم الحسبه فى عهد المهدي العباسى و هى واجبه على كل مسلم وجوبا كفاثياً إذا توفرت فيه شروط وجوب الأمر بالمعروف و النهى عن المنكر من كون أمره أو نهيه مثمراً و أن لا يلحق به ضرر إلى غير ذلك مما ذكره الفقهاء فى وجوب الأمر بالمعروف و النهى عن المنكر.

باب مدينة العلم، ص: ١٥٩

المطلب الثانى والعشرون: فى المرجعيه العامه

المرجعيه العامه للفقيه هى التولى لشئون الأمه أو الفرقه و الطائفه بأجمعها و بيده الإداره لتدبير أحوالها و أوضاعها و يسمى المتقمص بها بالمرجع بفتح الميم و كسر الجيم.

و تثبت للفقيه العادل العارف بمجارى الأمور و يكون التقليد له و الأحكام الشرعيه التى تخص الأمه أو الطائفه تابع لنظره كالحكم بالهلال و الافلاس و الجهاد و نحو ذلك و الولاية على ما يحتاج إلى الولاية بيده كالأوقاف و القصر و فصل الخصومات بحكمه إلى غير ذلك من متطلبات الشريعة الإسلاميه من الخلفاء و القاده و يقابلها المرجعيه الخاصه و هو الولاية على القضاء فقط أو على التقليد له فقط أو الولاية على أموال القاصرين فقط و قد أثبتنا فى كتابنا النور الساطع ثبوت الولاية العامه له و ان مجارى الأمور بيده فله ان يطلق زوجه الشخص منه إذا رأى ان المصلحه تقتضى ذلك و لكن هذه المرجعيه و الولاية العامه لا يجوز لكل فقيه و مجتهد ان يتقمصها بل لا بد لها من شروط تتوفر فيه و من أراد معرفتها فليراجع كتابنا النور الساطع. و

المرجعيه العامه للشيعة كانت عندهم ثابته للرسول " صلى الله عليه و آله " ثم من بعده للائمه الاثنى عشر ثم بعد الغيبه الصغرى بأمر الإمام الثاني عشر " عليه السلام " رجعت للمجتهد المهتم بشئون الرعيه و الأعلم بالأحكام الشرعيه و البصير بمجاري الأمور و العارف بتدبير الوقائع و المحافظ على دينه في سائر الحوادث و المخالف لهواه الموقع له في المهالك.

المطلب الثالث والعشرون: في المناظره و النزاع في المسائل الفقيهيه

اشاره

اعتاد علماء الفقه إذا ضمهم مجلس ان يطرح بعضهم مسأله و يبين وجه اشكاله فيها و يطلب وجه الصواب منهم فيقع بينهم الجدل لايضاح الحق فيها فان الحقيقه لا زالت تبرق من تصادم الأفكار و الحق يظهر من تضارب الآراء و ان تصادم العقول ينطوى على ثروه من المفاهيم و المعلومات هي مناط الاعجاب و بها تتمكن من ان نعالج جميع مطالب الحياه و نوفق بين متطلباتها. و لا يمنع من ذلك كون المجلس مجلس عزاء أو فرح.

المرحوم الشيخ كاظم الشيرازي

و كان أستاذنا المرحوم الشيخ كاظم الشيرازي لا تخلو مجالسه من المناظره في المسائل الشرعيه و في طبقات الشافعيه في ترجمه الشيخ أبي إسحاق نقل عن أبي الوليد الباجي وقوع المناظره من الفقهاء في المسائل في مجالس العزاء ممن اصيب بفقد من يُكْرَم عليه.

باب مدينه العلم، ص: ١٦٠

المناظره بين المحقق الحلبي و الطوسي

و جرت مناظره بين المحقق جعفر بن الحسن الحلبي صاحب الشرائع و بين نصير الدين الطوسي " رحمه الله " صاحب تجريد الكلام في بلد الحله فقد كان المحقق الحلبي يدرّس في القبله إذ حضر في الدرّس نصير الدين الطوسي " رحمه الله " و كان البحث في استحباب التياسر للمصلي بالعراق فاعترض نصير الدين عليه و قال انه لا وجه لهذا الاستحباب لأن التياسر ان كان من القبله إلى غيرها فهو حرام و ان كان من غيرها إليها فهو واجب فقال المحقق في الحال انه منها إليها فسكت نصير الدين ثم ان المحقق ألف رساله بهذا المعنى و أرسلها إليه فاستحسنها.

مناظره الشيخ مع علماء بغداد

و قد نقل هذه الرساله جمال الدين بن فهد الحلبي في كتابه المذهب في شرح المختصر بتمامها و ذكر المستدرک النورى ان فقهاء بغداد قصدوا الشيخ الطوسي " رحمه الله " للمذاكره معه في كتابه النهايه فأمرهم بالصوم ثلاثه أيام قبل المطارحه فيها ليذهب حب الغلبه منهم. و الحق مع الشيخ " رحمه الله " فان الجولان في ميدان المناظره و التسابق في حله الجدل يبعث النفس الأماره بالسوء ان تدلى الحجج و البراهين على صحه القول و عدم مراعاة جانب الحق. و قد صرح بعض العلماء بأنه لا يصح الأخذ بقوله و برهانه في مقام الجدل لأن الكلام مبنى على الختل و المغالطه و حب الغلبه.

المطلب الرابع والعشرون: فى الإجازة

الإجازة مصدر أجاز و اصلها إجازة لأن مصدر (افعل) إفعاله مثل أقال إقاله و أجاد إجاده فكانت الواو متحركة و للتخفيف نقلت حركتها إلى ما قبلها فالتقى ساكنان فحذفت فصار إجازة و هى فى عرف العلماء اخبار إجمالى بأمر معلومه مضبوطه مأمون على تلك الأمور من الغلط و التصحيف و لا- يشترط فيها لفظ خاص فيصح أن يأتى بمرادفها مثل أذنت و رضيت و نحوها. و لا يشترط فى المجيز أن يكون مجازا و لا يلزمه ان يفصح عن عدم إجازته من الغير. و الإجازة على قسمين:

باب مدينة العلم، ص: ١٦١

أحدهما إجازة اجتهاد و هى شهادة من المجتهد فى حق شخص بأنه بلغ مرتبه الاجتهاد و يثبت بها اجتهاده مع تعددها و جمعها لشرائط الشهاده.

ثانيها إجازة روايه و هو ان يجيز شخص لآخر ان يروى عنه ما فى الكتاب الفلانى من الأخبار و الفتاوى و المطالب و هى تنفع فى ثبوت سلامه ما فى ذلك الكتاب من الخطأ و الغلط فى

نسخه و صحه روايه صاحب الكتاب عن غيره فقط لا صحه سند الروايه. و قد يوصف الشخص بكونه شيخ إجازة و بكونه شيخ روايه و فرق بينهما بأن الأول هو الذى ليس له كتاب يروى و لا روايه تنقل عنه بل هو يجيز روايه كتاب غيره و يذكر فى سند الروايه لمجرد اتصال السند و الثانى هو من تؤخذ الروايات منه أو من كتاب له فى الروايات.

المطلب الخامس والعشرون: البزه للفقهاء

لم يكن لفقهاء الإسلام لباس مخصوص يمتازون به عما عداهم حتى إذا جاء عصر هارون الرشيد و كانت حاجه الناس لمعرفتهم فى فهم الأحكام الشرعيه تقتضى تميزهم عما عداهم. لبس الفقهاء على رءوسهم لباساً خاصاً يميزهم عن عامه الناس و المروى عن ابن خلكان ان الفقهاء و القضاة كانوا يلبسون عمامه سوداء بشكل خاص مبطنه و طيلسان اسود و أول من غير لباس العلماء و ميزهم فى لباسهم عما عداهم أبو يوسف قاضى الرشيد. و فى النجف الأشرف البزه المميزه لطلاب العلوم الدينيين و للفقهاء الروحانيه هى العمه السوداء لمن ينحدر من السلالة الهاشميه و البيضاء لغيرهم و يلبس الجميع العباءه و يلبسون تحتها فى الشتاء ما يسمى (بالزبون) و فى الصيف ما يسمى (بالصايه) و الأغلب لبس الجبه تحت العباءه.

المطلب السادس والعشرون فى الدراسه الفقهيه

مكان الدراسه

ترتبط الدراسه الدينيه ارتباطاً وثيقاً من حيث المكان عند الشيعة بمحل زعيمهم الدينى. و عند السنه أيام الخلافه و قوتها بالبلد التى اتخذت عاصمه لها. و بحسب الزمان حسب ظروف التشجيع لها من ولاة الأمور و أصحاب السطوه و السلطه أو من سراه الشعب و أفذاذه.

مناهج الدراسه

و أما مناهجها فهو يستمد من العقيدته فان اثر العقيدته يتجلى بوضوح فى تشكيل مناهج الدراسه و اختلافها و قد اتسمت هذه الدراسه الدينيه بمرونتها فى أساليب التحصيل و التعليم من دون تفرقه بين الشعوب و الطبقات و القوميات مما أوجب ازدهارها و انتشار ثقافتها و قد انجبت علماء أعلاماً لا فى الفقه فقط بل فى علوم شتى و فنون كثيره ازدهرت بهم دنيا الإسلام و نهل العالم الانسانى أجمع من معين معارفهم و تغذى ثقافه من ثمرات تفكيرهم و ارتوى معرفه من نعيم صوب خواطرهم. بيد إن اعتراف المجتمع العلمى و الأفق الثقافى بفضيله خريجها هو الشهاده التى يسمو بها و تعين منزلته العلميه و يحرز بها قصب السبق و قد أخذت

باب مدينه العلم، ص: ١٦٢

هذه الدراسه تنمو و تتطور شأن غيرها من الدراسات للعلوم المختلفه. مستمده من التقدم الرائع الذى ظفر به الإنسان فى ميادين العلوم و الفنون و الفلسفه. غير انها أصابها بعض الضمور عند أهل السنه عند ما انسد عليهم باب الاجتهاد حيث تقيدهم عندهم الانطلاق الفكرى و أما الشيعة حيث كان عندهم باب الاجتهاد مفتوحاً تقدمت تقدماً باهراً بوفره المحصول العلمى و اتساع الأفق الفكرى.

المطلب السابع والعشرون: فى مدرسـه الحديث و مدرسـه الرأى فى الفقه

أشاره

ليس المراد بالمدرسـه هنا معناها المتعارف من دور التعليم و التعلم و إنما المراد بها الطريقه التى يتخذها المجتهد فى استنباط الفرع الفقهي فقد كان للفقهاء بحسب الاستقراء فى استنباط الحكم الشرعى مسلكان:

أحدهما الاعتماد على الكتاب و السنه من غير رجوع للرأى و القياس و الاستحسان و التعمق فى معرفه علل الأحكام و عند اختلاف الأحاديث يرجحون بعضها على بعض بالرأى و مع عدم الكتاب و السنه يرجعون لآثار الصحابه و مع عدم

ذلك فبعضهم يعمل بالرأى و بعضهم يمتنع عن الفتوى و كانوا من طابعهم كراهه الفقه الافتراضى الذى هو البحث عن المسائل التى ليست بواقعه حتى لا يلجئون إلى الفتوى بالرأى أو التوقف فيها لأنها لما كانت غير واقعه كان من القوى جداً عدم النص من الكتاب و لا من السنه و لا من آثار الصحابه فيها.

و الحاصل انهم فى الفقه يعتمدون فى نوع استنباطاتهم لمسائله على الكتاب و السنه و الإجماع دون الرجوع للقياس و يكون رجوعهم للقياس و الرأى من الشاذ النادر أو من باب إفادتهما للقطع بحيث يكون طابعهم هو عدم الرجوع إليهما و عدم البحث فى المسائل الفقيهيه التى لم يقم عليها تلك الأدله و لذا لم تجد فى ابحاثهم المسائل الفرضيه غير الواقعه و قد أطلق عليهم اسم أهل الحديث و على مدارسهم اسم مدرسه الحديث و مدرسه المدينه و مدرسه أهل الحجاز و كان المتزعم لهذه المدرسه من ولاه الأمور هو على بن أبى طالب " عليه السلام " حيث منع " عليه السلام " اشد المنع من العمل بالرأى و من الفقهاء هو سعيد بن المسيب المتوفى سنه ٩٤ هـ فى المدينه المنوره.

و المعروف ان مالك بن انس صاحب الموطأ المتوفى سنه ١٧٩ هـ قد ورث هذه الزعامه لهذه المدرسه و لكن قد نقل عنه العمل بالرأى و الاستعانه بالقياس و لكن عمله هذا لا يمنع من انتمائه لمدرسه الحديث لكونه لم يكن ذلك طابعاً له و لم يتخذ القياس دليلاً فى مقابله الحديث المعتمد لديه فان الميزان فى عد الفقيه من هذه المدرسه هو ان يكون طابعه و الغالب عليه العمل بالحديث و عدم العمل بالقياس و الرأى فلا يضر فى نسبتته

لمدرسه الرأى لو عمل بالقياس شاذاً نادراً و لعله من جهه إفادته القطع. و قد حكى عن ابن قتيبه عد مالك فى معارفه من أصحاب الرأى وعد الحافظ أصحاب مالك فى تاريخ علماء الأندلس من أصحاب الرأى. و قد سلك هذا المسلك الكثير من فقهاء الحجاز و اتجهوا فى استنباطهم للأحكام هذا الاتجاه و ممن تتجلى فيهم هذه النزعه سالم بن عبد الله بن عمر الذى كان يرفض الإفتاء بالرأى فإذا سئل عن أمر لم يسمع فيه شيئاً قال لا ادرى و هذا ما دعا ان يسافر الكثير منهم للبلدان الإسلاميه يجمعوا الأحاديث من الصحابه الموجودين فيها و لم يكونوا اتباع هذه المدرسه

باب مدينه العلم، ص: ١٦٣

مقصورين على فقهاء المدينه و الحجاز بل انتشروا فى الأقطار الإسلاميه ففى الكوفه عامر الشعبي و سفيان الثورى. و فى الشام الاوزاعى. و فى مصر يزيد بن حبيب فانهم كانوا يكرهون الرأى و يعملون بالحديث و الأثر و سمّوهم بأهل الحديث مع ان بعضهم قد يعتمد على الرأى كما تقدم نقل ذلك عن مالك باعتبار ان الأغلب فى أدلتهم هو الحديث و إلا فهم يعتمدون على الكتاب و مع هذا لا يسمون بأهل الكتاب و ينسب لهذه المدرسه من أصحاب المذاهب الأربعة مالك بن انس صاحب الموطأ و الشافعى و احمد بن حنبل و يقال ان هذا المسلك فى الاستنباط و هذه النزعه فى معرفه الأحكام الشرعيه لم يكتب لها البقاء و قد انتهى امدها بوفاه الإمام داود الظاهر سنه ٢٧٠ هـ حيث صار الفقهاء يبذلون قصارى جهدهم بحثاً عن علل الأحكام و يكثرون الفتوى فى الوقائع المتجدده التى لا نص عندهم عليها بالقياس و الاستحسان.

فقهاء الشيعة

لكن فقهاء الشيعة لا- يزالون حتى الآن من أهل الحديث و اعتمادهم فى الوقائع الموجوده و التى توجد و حتى التى يفرض وجودها على الكتاب و السنه و الإجماع و العقل القطعى اعنى الذى يفيد القطع من الأدله العقلية فان كان فيها دلالة عليها أخذ بها و إلا- فيرجعون فيها لأحد الأصول الشرعيه العمليه مما تكون هى مورداً لها و هى أربعة البراءه و الاستصحاب و الاحتياط و التخيير، و من طابعهم الأخذ بالإخبار و عدم العمل بالقياس فيكون الميزان فى عددهم من أهل الحديث و هو العمل به و عدم العمل بالقياس موجداً فيهم. و من هنا يظهر لك ان فقهاء الشيعة حتى القائلين منهم بانسداد باب العلم و العلمى كالمحقق القمى من أهل الحديث لعدم عملهم بالقياس و اخذهم بالإخبار.

المسلوك الثانى هو الاتجاه فى استنباط الحكم الشرعى للرأى بالعمل بالقياس و الاستحسان و الذرائع و نحوها و هو يستدعى البحث عن العلل للأحكام و جعل الحكم دائراً مدارها و ان خالف ذلك ظواهر النصوص حتى ان الكثير منهم صرحوا بأن الأدله الفقهيه أربعة الكتاب و السنه و الإجماع و القياس و الميزان فى عدّ الفقيه من أهل هذا المسلك و هو ان يكون طابعه و عمده ما يعتمد عليه فى استنباطاته هو القياس بخلاف المسلك الأول فان الميزان فى عدّ الفقيه من أهله ان يكون طابعه و عمده ما يعتمد عليه هو الأحاديث و الأخذ بظواهر النصوص من غير بحث عن العله. ثم ان أهل هذا المسلك الثانى طريقتهم هو الأخذ بصريح الكتاب أو بالسنه المتواتره أو المشهوره التى اتفق علماء الأمصار على العمل بها بعد الرسول " صلى الله عليه و آله " أو

رواها صحابى أمام جمع منهم و لم يخالف أحد فيها ثم بعد ذلك يرجع للإجماع فى عهد الصحابه فان لم يوجد ذلك رجعوا للرأى من طريق القياس و الاستحسان و مراعاة المصلحه فيفتشون و يبحثون عن العلل التى شرعت لها الأحكام و يحصلونها عن طريق الظن و الحدس و التخمين و يجعلون الحكم دائراً مدارها و كان ذلك سبباً فى عدم أخذهم بخير الواحد غير المشهور و عدم أخذهم بطواهر النصوص و كانوا يذكرون الحكم الشرعى حتى للمسائل التقديرية الافتراضية غير واقعه باعتبار وجوده الحكم فيها. و لذا كان الفقه الافتراضى أول ما وجد عندهم و عرف فقهاء هذا المسلك بالإراءتين و عرف فقهاء الحنفية بهذه المدرسه و عبروا عنهم بأصحاب الرأى و كان الفقهاء الذين يسلكون هذا المسلك يسمون بأهل الرأى و يطلقون على مدارسهم اسم مدرسه أهل الرأى و مدرسه الكوفه حيث كانت فى الكوفه نواه هذه المدرسه. و قد تزعمها بادئ بدء من الفقهاء عبد الله بن مسعود الصحابى الذى بعثه عمر

باب مدينه العلم، ص: ١٦٤

وزيراً و معلماً لأهل الكوفه و كان متشعباً برأى عمر بن الخطاب فى البحث عن علل الأحكام و الأخذ بالرأى و القياس ثم تزعمها إبراهيم النخعى ثم خلفه حماد بن سليمان الذى كان أستاذاً لأبى حنيفه ثم أبو حنيفه و لم تكن الكوفه هى البلد المقتصره على فقهاء أهل الرأى بل منهم من كان فى المدينه كربيعة الرأى المتوفى سنه ١٣٦ هـ. و من الفقهاء الذين ينسبون لهذا المسلك الحسن البصرى المتوفى سنه ١٨٠ هـ و ينسبون لهذا المسلك الزيديه.

و الحاصل ان الميزان فى عدّ الفقيه من أهل الرأى هو رجوعه للقياس و نحوه

فى اغلب استنباطاته للفروع بحيث يكون طابعه ترك الأخبار و الأخذ بالقياس و الميزان فى عد الفقيه من أهل الحديث هو ان يكون طابعه الأخذ بالحديث و العمل بظاهره فى استنباطه للأحكام الشرعيه و طرح القياس و الاستحسان و نحوهما و لا يوجب رجوع الفقيه للتحسين و التقييح العقليين و استفاده الحكم الشرعى منهما ان يكون من أهل الرأى إذا لم يعتمد على القياس و الاستحسانات.

فتلخص ان الميزان للمسلك الأول و هو مسلك أهل الحديث و مدرسته هو العمل بالحديث و طرح القياس بحيث يكون الطابع له هو ذلك و الميزان للمسلك الثانى و هو مسلك أهل الرأى و مدرسته هو العمل بالقياس و طرح الحديث بأن يكون الطابع له هو ذلك و قد نقل لى والدى " رحمه الله " عن أحد أكابر فقهاء هذا المذهب انه عرض عليه حديث يخالف القياس فقال الفقيه حكه بذنب خنزير.

مركز الدراسه الفقيهه عند الشيعه

ان الدراسه الفقيهه عند الشيعه الاثنى عشرىه قد كان مركزها هو البلد الذى يسكنه الإمام من الأئمه الاثنى عشر ثم بعد غيبه الإمام الثانى عشر الكبرى سنه ٣٢٩ هـ فى سامراء كانت تدور مدار سكنى الزعيم الشيعى لأنه هو المرجع لهم و لذا لو تعدد الزعيم الدينى لهم فى بلاد مختلفه تعدد مركز الدراسه بحسبها. و انتقلت من سامراء و صار لها مركزان:

أحدهما قم حيث كانت مريضاً لقاده الفكر الدينى الشيعى فقد كان فيها الصدوق مؤلف من لا يحضره الفقيه و غيره و كان من أهم المراجع للشيعه.

و ثانيهما بغداد حيث كان فيها مرجعاً للشيعه ابن جنيد و الاسكافى ثم انحصر مركزها فى بغداد حيث كان مريضاً لقاده الفكر الدينى الشيعى و مهبطاً لطلاب العلم الفقهى و منهلاً عذباً

لمعرفه الحكم الشرعى لانحصار المرجعيه العامه و الزعامه الدينيه الكبرى. بالشيخ محمد العكبرى المفيد المتوفى سنه ٤١٣ هـ و هو يسكن بغداد ثم من بعد وفاته انتقلت الزعامه الدينيه لتلميذه علم الهدى السيد المرتضى المتوفى سنه ٤٣٦ هـ ثم من بعده انتقلت الزعامه الدينيه لتلميذه الشيخ محمد الطوسى " رحمه الله"، و لم يزل " رحمه الله" فى بغداد مرجعاً للطائفه فى الفتوى و مأوى لهم و لغيرهم فى البحث و التدريس حتى ثارت الفتن من دعاه الفرقة و انشقت عصا الجماعه من المستهزين بالدين و الفضيله فتعدوا على كرامه العلم و العلماء باحراقهم

باب مدينه العلم، ص: ١٦٥

للكتب العلميه و هدمهم للجوامع الإسلاميه و هتكهم للمقدسات الدينيه على عهد العتل الارعن الاھوج (طغرل بيك السلجوقى) الذى شق عرى الوحده بين المسلمين و فصم عقد الاخوه بين أهل الدين حتى احترقت دار الشيخ الطوسى " رحمه الله" و مكتبته و كرسيه الذى يجلس عليه للتدريس سنه ٤٤٨ هـ. فانتقل " رحمه الله" للنجف الأشرف خوفاً على نفسه و متعلقه حيث كانت النجف المكان الأمين و البقعه المقدسه و فى المبيت بها الثواب الكثير و ليس فيها إلا الشيعه و بانتقاله إليها انتقل مركز الدراسه إليها و أصبحت جامعته علميه مهمه يقصدها طلاب العلوم الدينيه من كل حدب و صوب لوجود مرجع التقليد الأعلى فيها ثم فى القرن السابع بعد سقوط بغداد بأيدى المغول التتر سنه ٦٥٥ هـ انتقل مركز الدراسه من النجف إلى الحله لأنها كانت فى مأمن من نكبه المغول للعراق و اقرب مركز لبغداد و تتوفر فيها متطلبات السكنى و الحياه فانتقل لها علماء بغداد و أوجب ذلك قوه النشاط العلمى مما دعا ان تكون هى

المركز العلمى للدراسه الفقهيّه و كان ذلك فى عصر الشيخ نجم الدين المعروف بالمحقق الحلى المتوفى سنه ٦٧٦ هـ صاحب شرائع الإسلام و كان مجلسه العلمى يحوى اكثر من أربعمائمه مجتهد ثمّ انتقل مركزها من الحلّه للنجف مره ثانيه فى القرن العاشر نتيجته لوقوع الاضطرابات فى الحلّه بسبب الحروب التى وقعت فيها بين المشعشعين و بين التركمان و كان ذلك فى عهد المقدس الأردبيلى المتوفى سنه ٩٩٣ هـ عند ما أقام فى النجف.

و فى سنه ١١٥٦ هـ عقد فى النجف بواسطه نادر شاه الاتفاق بين الشيعه و السنه بإلغاء الطائفيه و التمسك بالوحده الإسلاميه و وقع على هذا الاتفاق علماء السنه و الشيعه. ثمّ انتقل مركزها لكربلاء فى القرن الثانى عشر عند ما جاء إليها المحقق محمد باقر بن محمد الوحيد البهبهانى المتوفى سنه ١٢٠٨ هـ و الظاهر ان السبب فى ذلك هو كثره وجود الأخباريين فى كربلاء مما أوجب ان يهذب علماء الأصوليين بزعيمهم الأعلى المحقق البهبهانى المذكور لرفع المذهب الاخبارى عنها ثمّ عاد مركز الدراسه للنجف مره ثالثه بانتقال السيد بحر العلوم المتوفى سنه ١٢١٢ هـ و الشيخ الكبير كاشف الغطاء المتوفى سنه ١٢٢٨ هـ و الشيخ حسين نجف و غيرهم من جهابذه الفن و فطاحل العلم. لوقوع الاضطرابات فى كربلاء و حدوث الحوادث المخيفه منها كغاره الوهابيين عليها و سلب سلطان إيران فيها و اشتدت الحال بها أيام داود باشا سنه ١٢٣٤ هـ فاصبح الطالب لا- يملك الأمان لنفسه و حيث إن النجف لا مطمع لأهل الصولجان و السلطان فيها لأنها وادٍ غير ذى زرع فكانت بمعزل عن العالم تصلح لأهل التقوى و الإيمان مع ما فيها من مجاوره سيد الأوصياء التى

ينال بها الثواب الجزيل و الأجر العظيم و ما فى الدفن فيها من النجاه من العذاب الاليم.

و يقال ان ذلك كان باصرار من الشيخ جعفر كاشف الغطاء و لذا كان هو المتصدى لتمصير النجف و بناء سورها و المحافظه على شئونها فأوجب هذا و ذاك انتقال مركز الدراسه إلى النجف الأشرف مره ثالثه ثم انتقال مركزها أيام السيد حسن الشيرازى صاحب تحريم التتن المتوفى سنه ١٣١٢ هـ لسامراء لتوفر وسائل الحياه فيها و لحدوث سوء التفاهم بينه

باب مدينه العلم، ص: ١٦٦

" رحمه الله " و بين رؤساء النجف و حيث كان هو المرجع الأعلى للشيعة و الدراسه الدينيه تدور حيث ما سكن قائدها و مدير دفتيها الذى هو المرجع الأعلى للشيعة و بعد وفاته انتقل مركزها لكربلاء أيام ميرزا محمد تقى الشيرازى صاحب الثوره المتوفى سنه ١٣٣٨ هـ و بعد وفاته انتقل مركزها للنجف الأشرف مره رابعه و لا تزال باقيه حتى الآن فى النجف الأشرف نسأله تعالى بجاه من لذنا بجواره ان تبقى فيها ما بقى الدهر. لكن لا يخفى على القارئ ان انتقال الدراسه من النجف فى هذه المرات بعد الشيخ الطوسى ليس معناه زوالها عن اصلها و إنما هو انتقال مركزها و محورها عنها بواسطه ان مركزيه الدراسه تابعه للزعامه الدينيه عند الشيعة فلما انتقلت الزعامه فى هذه الفترات انتقلت المركزيه للدراسه معها و إلا فالدراسه بقيت فى النجف مستمره إلا أنها أصابها الضمور و التقلص فى تلك الحالات فإننا لا نعنى بوجود مركز الدراسه الدينيه الشيعيه فى بلد معناه هو انعدامها فى باقى بلدانهم المهمه إذ لا يمكننا ان نتجاهل عظمه الدراسه الدينيه فى قم و خراسان و طهران و

اصفهان و غيرها من بلدان إيران من قديم الدهر حتى اليوم. و لا يمكننا ان ننكر وجود الدراره فى كربلاء و الكاظمية و غيرها من بلدان العراق منذ أمد بعيد حتى الآن و لا- يمكننا أن نغض النظر عن الدراره المذكوره فى باقى المناطق الشيعيه فى المماليك الإسلاميه كسوريا و لبنان و البحرين و افغانستان و السعوديه و غيرها إلا أن الذى نعينه كون البلد هى المركز هو ارتباط الدراره الدينيه الشيعيه بذلك البلد باعتبار ما فيه من توفر أسباب التحصيل وسعه الدراره و كثره الفقهاء فيهاجر إليه لتحصيل المعارف الفقيهيه أو تكميلها أو تقويتها و لنيل شهاده الاجتهاد من الزعيم الدينى الأعلى الذى حل فيه.

المطلب الثامن و العشرون: معاهد التدريس لعلم الفقه

لقد دلت الآثار و نقلت كتب السير و الأخبار ان المسلمين كانوا يتخذون مساجدهم مدارس و جوامعهم معاهد يتلقون فيها الأحكام الإسلاميه و العلوم الدينيه و لعل النصارى اتخذت أديرتهم و كنائسهم لتدريس معارفهم فيها من الإسلام. و لم تكن تلك المساجد فى معظم البلدان الإسلاميه على كثرتها وسعتها محلات للعباده و الاعتكاف و الصلاه فحسب و إنما تعدى الأمر فيها للدراره و البحث و المناظره إلى أعلى مستوى فى تغذيه العقل الإسلامى و امداد الفكر العربى و تخرج من رحابها العلماء الأعلام و عظماء الفقهاء و عباقره الفن و إلى جانب ذلك يجتمع العلماء و الادباء و الشعراء فى بيوت أرباب العلم و أهل الثوره و يعقدون فيها ندواتهم الأدبيه و تسمى هذه المجالس (مجالس الأدب). و كان التلاميذ الذين يجتمعون حول مدرّسهم لأخذ العلم منه يسمونهم بالحلقه و ينسبون كل حلقه لأستاذها فيقال حلقه ربيع الرأى فى مسجد الرسول " صلى الله عليه و آله ".

قال الغزالى فى الأحياء

ان حلقات التدريس كانت تعقد في المسجد منذ ان نشأت المساجد و استمرت على مر السنين و القرون و في مختلف البلدان الإسلاميه و بدون انقطاع منذ ان كانت تعقد حلقات العلم في مسجد قبا آه. و في طليعه الجوامع و المساجد التي اشتهرت

باب مدينه العلم، ص: ١٦٧

بالتدريس فيها جامع الرسول بالمدينه و كان في مؤخرته مكان يسمى بالصفه و قد انزل فيه الرسول " صلى الله عليه و آله " ما يزيد على السبعين و المائه و سماهم أصحاب الصفه و كان أحدهم عنده تعلم آيتين من القرآن خير من حمر النعم و هو أول مدرسه دينيه من المساجد اتخذها الإسلام معهداً للتدريس، و كان القراء هم المعلمون و لذا كانوا هم أول المدرسين في الإسلام. إلا أن أول مصدر ثقافي في معاهد التدريس للمسلمين هو دار الأرقم بن أبي الأرقم بمكة المكرمه على الصفا و كان الأرقم عاشر عشره أسلموا من الأوائل و في داره المذكوره كان النبي " صلى الله عليه و آله " يدعو الناس للإسلام و يعلمهم الأحكام و القرآن و اسلم فيها جماعه بلغوا الأربعين رجلاً و من المساجد التي اشتهرت بالتعليم فيها المسجد الأقصى في القدس و الجامع الأموي بدمشق و مسجد الكوفه في مدينتها و جامع أمير المؤمنين " عليه السلام " في البصره و كان يعتبر اكبر جامعه إسلاميه أقامها العرب بعد مسجد رسول الله " صلى الله عليه و آله " بالمدينه المنوره إلى حين خرابه سنه ٧٠١هـ. فمن هذا الجامع كتب أبو الأسود الدؤلي أصول علم النحو من على " عليه السلام " و منه شعت آراء المتكلمين كالحسن البصري و واصل بن عطاء المعتزلي و أبي موسى الأشعري و غيرهم.

و جامع المنصور ببغداد و هو اقدم جامع بها و اشهر مركز للتعليم فى المملكه الإسلاميه و جلس إلى اسطوانه فيه إبراهيم بن محمد نبطويه خمسين سنه لم يغير محله منها و كان من أكابر العلماء بمذهب داود الأصفهاني. و جامع احمد بن طولون فى القطائع و جامع الفسطاط الذى كان فيه مائه و عشره مجالس لحلقات التعليم و الوعظ. و جامع الأزهر فى مصر. و جامع الطوسى و جامع كاشف الغطاء و جامع الهندى و جامع الشيخ الأنصارى فى النجف الأشرف و كانت الدراسه فى المساجد مقتصره على القران و الروايه و الفقه ثم اتسع نطاقها فتناولت العلوم العقليه و الأدبيه مما حدا بمحبى العلم و المعرفه إلى إنشاء مدارس لتلقى المعارف و خاصه الدينيه منها و لعل من أهم الأسباب التى أوجبت إنشاء المدارس و العدول عن المساجد هو ما يحدث عند التدريس من مناظره و جدل قد يخرج فيها عن الآداب التى تجب مراعاتها للمساجد. و حدوث ما يوجب حرمة دخولها على الطالب و المعلم كأحداث النجاسه. و لا توجد كلمه مدرسه عند الجوهري. و ذكر الكثير من مؤرخى الإسلام ان أول من بنى المدارس فى الإسلام نظام الملك الطوسى وزير ملك شاه سلطان السلجوقى فى اواسط القرن الخامس للهجره فى بنى بغداد و اصفهان و نيسابور و غيرها و قد بلغ انفاقه عليها سنوياً ستمائه ألف دينار و كانت أولها و اشهرها المدرسه النظاميه فى بغداد بناها على شاطئ دجله سنه ٤٥٧ و بنى حولها اسواقاً و أوقف عليها أوقافاً و قد تخرج منها جماعه من العلماء كان من اساتذتها أبو إسحاق الشيرازى و أبو حامد الغزالى و كمال الدين الانبارى

و كان المدرس فيها يقف على المنصه و الطلاب يجلسون على كراسى صغار لاستماع الدرس و يوجهون الأسئلة للأستاذ و قد عين فيها للأستاذ معيدان أو أكثر يشرحان المحاضره التي يلقيها الأستاذ و للنقاط التي لم يفهمها الطالب من المحاضره إلى غير ذلك مما يذكر كثيراً من نظام هذه المدرسه و قد بقت هذه المدرسه حتى بعد سقوط بغداد على يد هولاكو و بعد غزوات التتر ثم اندمجت بالمدرسه المستنصريه التي أسسها الخليفه العباسى المستنصر لتدريس المذاهب الأربعة السنيه و لكن للمناقشه في أوليه هذه المدرسه مجال فان دار الحكمه ببغداد التي أسسها المنصور أو المأمون كانت مدرسه ينهل من معينها العلوم و المعارف و ان لم تسم بالمدرسه و هي قبل المدارس النظاميه المذكوره و في خطط المقریزی ان الخليفه المنصور العباسى الذى كان حكمه فى القرن الثالث الهجرى جعل فى قصره بالشامسيه مدرسه. و فى

باب مدينه العلم، ص: ١٦٨

الخطط أول من حفظ عنه انه بنى مدرسه فى الإسلام أهل نيسابور فقد بنيت بها المدرسه البيهقيه للبيهقى المتوفى سنه ٤٥٤ هـ. و يقول الحاكم النيسابورى ان أول مدرسه هى التي بنيت لأبى إسحاق الأسفراينى المتوفى سنه ٤١٨ هـ. و ان مدرسه ابن فوروك هى احدث عهداً من تلك المدرسه بقليل. و فى تاريخ السبكي ان نصر بن سبكتكين قد انشأ مدرسه فى نيسابور قبل ان يولد نظام الملك المذكور.

و يذكر التاريخ ان الحاكم بأمر الله الفاطمى الذى تولى الخلافه سنه ٣٨٦ هـ انشأ دار الحكمه و كان يشتغل فيها الكثير من القراء و الفقهاء و المنجمين و النحاه و اللغويين و الحق بها مكتبه سماها بدار العلم حوت امهات الكتب و نفائسها

و ان أبا حاتم بن حيان من علماء القرن الرابع الهجرى أسس فى بيته مدرسه لأهل الأدب و الفقه و كيف كان فبعد نظام الملك قام بتأسيس المدارس الدينيه السلاطين و الامراء و أهل الثراء فأسسوا المدارس الدينيه فى المماليك الإسلاميه و بنى صلاح الدين لعلماء الشافعيه سنه ٥٦٦ هـ المدرسه الناصريه بجوار جامع عمر و يقال انها أول مدرسه بنيت بمصر و فى سنه ٥٧٢ هـ بنى المدرسه الصالحيه لتدريس مذهب الشافعى بها و كانت من السعه بمكان عظيم. و من هنا ظهر لك فساد ما ذكره بعض المتأخرين تبعاً لبعض المستشرقين من ان أول دار أنشئت للحديث فى القرن الهجرى السادس تحقيقاً لرغبه نور الدين محمود بن أبى سعيد زنكى (٥٩٩ هـ) الذى خلد اسمه بإنشاء المدرسه النوريه فى دمشق. و كان ابن عساكر المتوفى سنه ٥٧١ هـ صاحب تاريخ دمشق من شيوخ هذه المدرسه و بعد عشرات السنين قامت فى القاهره دار للحديث بأمر الملك الأيوبى الكامل ناصر الدين قد تم تأسيسها سنه ٦٢٢ هـ و كان أول أستاذ فيها أبا الخطاب بن دحيه. و بعد أربع سنوات من تأسيس المدرسه الكامليه نشأت فى دمشق المدرسه الأشرفيه سنه ٦٢٦ هـ و كان أول شيوخها أبا عمر بن الصلاح و درس فى هذه الدار أيضاً النووى شارح صحيح مسلم. و بنى سنه ٦٤١ هـ الصالح نجم الدين الأيوبى مدرسه الصالحيه بالقاهره و رتب بها دروساً أربعه للمذاهب الأربعة و يقال إنه أول من احدث هذا النوع من المدارس بمصر. و فى الاندلس اسس العرب مدارس عظيمه و كان من جملتها جامع قرطبه التى أقامها عبد الرحمن الثالث فى الجامع الرئيسى و التى بلغت

مبلغ المعاهد التعليميه العالميه فى حين لم تكن أوروبا تملك أوليات المعارف و كان من أساتذتها ابن القوطيه فى النحو و ابو على القالى صاحب الأمالى و استمر تأسيس المدارس يزداد يوماً بعد يوم حيث كان التعليم أمراً بالغ الأهميه يكسب الطالب من ورائه الحفاوه و التقدير حتى بلغ الأمر إذا استعرض الطلاب فى شوارع بغداد يقذف الناس إليهم باللوز

المطلب التاسع و العشرون: دور العلم و دور الكتب

إشاره

ثمّ إلى جانب هذه المدارس الدينيه انشأت المكتبات فى المساجد و كانت قوامها بما يهدى إليها من الكتب المختلفه و يروى لنا المؤرخون ان الكتب توضع فى صناديق و يصنع لها الفهارس و فى العهد العباسى ظهرت الحوانيت لبيع الكتب و تسمى المكتبات بخزانه الحكمه و خزانه الكتب و دار الكتب و أنشأت إلى جانب ذلك مؤسسات علميه تجعل فيها خزانه الكتب العلميه إلى جانب القيام بتكاليف المعيشه للطالب و تسمى بدار العلم و تكون المكتبه جزء منها و هى بخلاف دار الكتب فإنها عباره عن المكتبه الجامعه للكتب فقط. و قد

باب مدينه العلم، ص: ١٦٩

أسس المأمون دار العلم و بيتاً للحكمه كانت معهداً هاماً للتعليم فى الإسلام و مكاناً لترجمه و مكتبه عامه تشتمل على العلوم الطبيعيه و الكيمياء و الفلك و ما ألف فى العلوم الإسلاميه و ما ألف بلغات أخرى غير العربيه و قد نقل لبغداد مائه حمل بعير من الكتب من أوروبا حتى انه جعل ذلك فى عقد الصلح بينه و بين ملوك الروم.

و يحكى عن أبى القاسم جعفر بن محمد بن حمدان الموصلى الفقيه الشافعى المتوفى سنه ٣٢٣ هـ انه أسس دار العلم فى بلده و جعل فيها مكتبه لا يمنع أحداً من دخولها و إذا جاء

غريب لطلب العلم و كان معسراً اعطاه ورقاً و ورقاً و كان يملئ فيها على الناس الأدب و الفقه و ما يتعلق بذلك. و انه قد أسس القاضي ابن حبان المتوفى سنة ٣٥٤ هـ في نيسابور داراً للعلم و مكتبه و مساكن للغرباء الذين يطلبون العلم و أجرى لها الأرزاق. و انه قد أسس أبو نصر سابور ابن اردشير وزير بني بويه داراً للعلم في الكرخ غربى بغداد سنة ٣٨٣ هـ و اشترى لها كتباً كثيرة و يقال انه كان بها مائه نسخه من القرآن الكريم بأيدى احسن النساخ و عشره آلاف و أربعمائه مجلد أخرى أكثرها بخط أصحابها و قد احرق هذه الدار سنة ٤٥٠ هـ و انه اتخذ الشريف الرضى صاحب حقائق التنزيل و صاحب الديوان المعروف نقيب العلويين المتوفى سنة ٤٠٦ هـ داراً اسمها دار العلم و فتحها لطلبه العلم و عين لهم جميع ما يحتاجون إليه. و قد أنشأ في مصر العزيز بالله الخليفة الفاطمى سنة ٣٧٨ هـ داراً إلى جانب الجامع الأزهر و جعل فيها خمساً و ثلاثين عالماً يعقدون مجالسهم العلميه بالمسجد فى كل يوم جمعه بعد الصلاه إلى صلاه العصر. و أسس الخليفة الحاكم بأمر الله سنة ٣٩٥ هـ بالقاهره داراً للعلم سماها بدار الحكمة و جعل فيها مكتبه عامره بالكتب القيمه عرفت باسم دار العلم و رتب فيها أساتذته يدرسون العلم للناس و أجرى هو و من جاء بعده من الخلفاء الأرزاق الجزيله عليها و على خدامها و من بها من الفقهاء و كان فيها ما يحتاجه الطالب من الحبر و الأقلام و المحابر و الورق. و قد أسس عمنا سيبا و ابن عمنا نسباً الحجة الشيخ

محمد حسين دارا للعمل حيث قد جدد بناء مدرسه جدنا الأعلى كاشف الغطاء بعد خرابها و شيد محلا فيها لمكتبه أبيه الشيخ على و نقلها إليه فأصبحت مدرسته دار علم يسكنها طلاب العلوم الدينيه و إلى جنبها المكتبه العامره الزاهيه الزاخره بالكتب القيمه و المخطوطات النادره و هو عمل يذكر له بالثناء فيشكر و يحمد عليه.

و قد أسست التي هي فعلا تحت تصرفنا المرحومه (خزنه) والده المرحوم جدى الشيخ عباس و الشيخ حبيب فانه بعد وفاه زوجها المرحوم الشيخ على نجل المؤسس لطائفنا الشيخ الأكبر الشيخ الأكبر الشيخ جعفر احتفظت بالكتب التي كانت لزوجها الشيخ على المذكور ثم احتفظ بها الشيخ عباس و ضم لها كتباً جمه ثم ولده الشيخ هادى فاستملك لها كتباً كثيره ثم ولده الشيخ محمد رضا فغذاها بانفس الكتب ثم قمت بالمحافظه عليها و ضمنت إليها ما يفوقها عدده مرات و الله خير حافظ لها و هو ارحم الراحمين.

باب مدينه العلم، ص: ١٧٠

مدرسه النجف

مناهج التعليم فى النجف الأشرف

و أساليب الدراسه الدينيه فيها

لقد تمشت الدراسه الدينيه فى النجف الأشرف قروناً متطاوله و نظمت نفسها من لادن قاده فكر المذهب الشيعى من دون ان يتولى ذلك أهل السيطره و السطوه أو يتبناها ذووا التيجان و السلطان إلا فى ازمته نادره قامت السلطه الزمنيه و رؤساء الدول الشيعيه بتشجيعها كما صار ذلك فى عصر البويهيين و كانت الدراسه فيها على صورته حلقات فى معاهدها و مدارسها التهذيبيه و فى المساجد و البيوتات الأهليه بل قد تكون فى الزوايا و الانفاق فى منقطع عن العالم و بعد عن السامع و الناظر و فى أثناء سيرها قد تخور قواها شده و ضعفا وسعه و ضيقا. و كان من ابرز مظاهرها هو تنميه النزعات

البناءه و تقويه القوى الفكرية بالسماح للطالب بالمناقشه و الجدل فى كل ما يدرسه من اجروميته النحويه الى مكاسبه الفقيهه ليخرج و هو على يقين بما درسه و تعلمه. و تكفلت تنسيق المعلومات التى يغذى بها بشكل منطقى و اسلوب استدلالى و اعطائه حريه الكلام و الرأى و البحث عن مدى صحه ما يتلقاه من المعلومات و سقمها فيمارس حياه علميه صالحه يتخطى بها من حضيض التقليد الى مرتبه الاجتهاد و يراعى مربوه و مثقفوه تربيته طيبه و يهذبونه بالمثل المثلى و الأخلاق العليا قد أعدوه اعداداً تامراً للاندماج فى المجتمع و ارشاده للمعارف الدينيه و الأخلاق الإسلاميه و كانت اساليبها قديما بعد ان يبلغ الصبى السابعة من عمره يسلمه أولياؤه لمكتب شخص معين قد أعدّه لتعليم الصبيان فى داره و على الغالب فى المسجد.

و يبدأ بتعليم قراءه القرآن و الكتابه و يسمى ذلك الرجل بالشيخ و قد تقوم المرأه بمهمه تعليم القرآن و تسمى بالمله و قد قرأت القرآن عند ملتي أم سيد حسن " رحمه الله " زوجة السيد محمد العاملى الكتبى " رحمه الله " و يذهب الصبى مبكراً حتى الظهر و يعود للبيت لتناول طعام الظهر ثم يرجع و يعود قبيل الغروب و العطله له فى الاسبوع عصر الخميس و يوم الجمعة و فى الاعياد

باب مدينه العلم، ص: ١٧٥

و الوفيات من دون ان تكون له عطله صيفيه ثم إذا ختم القرآن و تعلم الكتابه و شيئاً من الحساب يرسل أما لتعليم مهنة الصناعه عند أصحاب الصناعات و يسمى إذ ذاك بالصانع لهم أو يوجه لتعليم العلوم الدينيه و أما فى الوقت الحاضر فهو يدخل المدارس الرسميه ثم إن شاء أن يبقى فى

الدراسه الرسميه حتى يدخل الكليات للاختصاص بأحد العلوم و إن شاء يتوجه للعلوم التي هي المبادئ لنيل تعلم الفقه فان توجهه
للثاني يبدأ بالقراءه منفرداً أو مجتمعاً مع غيره لعلم النحو و يقرأ فيه الا-جروميه و القطر و شرح ألفيه ابن مالك و المغنى لابن
هشام ثم علم المنطق و يقرأ فيه حاشيه ملا- عبد الله و الشمسيه ثم علم المعاني و البيان و البدع و يقرأ فيها كتاب المطول
للتفتازاني أو مختصره ثم علم الأصول و الكتب التي تقرأ فيه المعالم و القوانين و الكفايه و الرسائل ثم ينتقل لدراسه علم الفقه
فيقرأ المكاسب و قد يقرأ غيرها ليتمرن الطالب على الاجتهاد في المسأله الفقيهيه و في أثناء دراسته يقرأ التبصره و الشرائع و
اللمعه في الفقه و بعضهم يقرأ إضافه لذلك علم الحساب و الفلك و علم الحكمة ثم يستهدف بعد ذلك التوسع في علم الفقه
و علم الكلام و الحكمة و الحديث و التفسير و الأخلاق ثم يحضر مشتركاً مع غيره على ممن له القابليه على اعظم الفقهاء في
علم الأصول و الفقه دون تقييد بكتاب و إنما المجتهد يلقى الدرس بنحو المحاضر و يشرح المسأله و يتعرض للأقوال فيه و
يختار أحدها بالدليل عليه و الرد على من عداه. بخلاف بحثه فيما سبق فإنه مقيد بدرس كتاب معين و يسمى هذا البحث و
الدرس بحث الخارج و درس الخارج إذ البحث و الدرس يكون خارجاً عن أى كتاب بخلاف دروسه ما قبل ذلك فإنها كانت
مقيدة بكتاب معين كما عرفت و تسمى بدروس السطوح و بابحاث السطوح لأنه فيها يدرس سطح كتاب معين و بعد تماميه
الدرس الخارج و انسه من

نفسه بأنه قد حصلت له ملكه الاجتهاد و استنباط المسأله من أدلتها يخرج عن مرحله التقليد لغيره. و وجب عليه الاجتهاد لنفسه و بعضهم يأخذ من المجتهد المسلم اجتهاده شهاده باجتهاده تسمى بإجازة الاجتهاد و المجتهد لا يعطيها له إلا بعد اختباره أو شهاده عدلين من أهل المعرفه ببلوغه هذه المرتبه و قد يأخذ الإجازة بروايه الروايه أو كتاب معين كما تقدم فى مبحث الإجازة و الله ولى التوفيق.

نجفى، كاشف الغطاء، على بن محمد رضا بن هادى، باب مدينه العلم، در يك جلد، مؤسسه كاشف الغطاء، ه ق

سبب انتقال الدراسه إليها و موقف كاشف الغطاء و أسرته منها

ان النجف الأشرف تعتبر جامعه إسلاميه كبرى غنيه بالثقافه الدينيه العليا و مركزا للاشعاع الفكرى و مجازاً مهيعاً ينتهى بالسالكين إلى المعارف لأسرار الوقائع و دقائق الحقائق يشهد بذلك ما انجبه من العدد الضخم من فقهاء اعظم كانوا مراجعاً للتقليد و عباقره يفوح شذى فضلهم فى الانديه العلميه و آفاق الحضاره. و فلاسفه أكابر لهم آراء خاصه غيرت مجرى تاريخ الفلسفه و من ادباء مبرزين ابدعوا فى أدبهم و شعرهم و من صلحاء متقين سقوا الأرض بدمائهم الطاهره جهاداً عن الإسلام و المسلمين و قد حفظت مدرستها للامه الإسلاميه دستورها و للعرب لغتها فى مساجدها تجد حلقات التدريس فى كل فنّ و فى مجالسها تسمع آراء ممتعه فى الأدب و الاجتماع و الفلسفه و القصه و فى جمعياتها تلمس النهضه الفكرية الأديبه و لا تفوتها مناسبه دينيه أو وطنيه إلا- و تعقد رجالها الاحتفالات فى اوساطها و جوانبها تستمع فيها ما لذّ و طاب. قال الوالد " رحمه الله " فى كتابه الغيب و الشهاده الكتاب القيم الذى عز له النظير و المثل قال " رحمه الله " و للنجف. العاصمه

الكبرى الدينيه فى الشرق شأن يذكر فى درس تلك النظريات (النظريات الالحاديه) و دحضها لم نجد مثله فى معاهد العلوم الدينيه غيرها فمنذ وُعى حس هذه النظريات الماديه فى النجف و العهد قريب و سمع صداها فيها قام إليها جماعه من اذكياء العلماء المتبحرين و فحصوا و محصوا و شحذوا العزائم فى نقدها وردّها و كم صادفوا عناء فى أخذها من منابعها و مصادرها و قد كانت غريبه فيهم. بجمع جهاتها فى لغتها و أدلتها و منهج التفكير فيها إلى ان قال " رحمه الله " و النجف مع ما يوجد فيها من الثراء الطائل العلمى لا يوجد فيها من أسباب النشر و معداته إلا الشىء التافه الزر ففيتها عدد كثير من المؤلفات مكظومه و ماده غريزه من المعارف مكتومه. و السير العملى فى مدارسها القديمه غريب و منقطع النظر و ربما أمها الغريب للوقوف على حالتها العلميه فيخرج منه كما دخل ما لم يتعمق فى معاشرتهم و يندمج فى زمريهم. و ها أنا اروي لك مستطرداً شيئاً من سيرها العلمى و منهاجها فى دروسها العاليه الدينيه لتقف على ما لاقاه و يلاقيه هؤلاء العلماء فى تحصيل معارفهم و علومهم من المتاعب و العناء. للتدريس فى النجف نمط منفرد و طراز لا يشبهه نظام فيما وقفت عليه من مناهج التدريس و نظاماته فى

باب مدينه العلم، ص: ١٧١

سائر أقطار العالم. و هو الذى اسميه (بالتدريس الفردى) فان التلميذ الذى يتخصص لطلب العلوم الدينيه يندرج وحده فى مراتبه العلميه و فى دروسه و اساتذته من دون ان يندمج فى صفوف أو يتحكم فى إرادته نظام نعم جميع هؤلاء المشتغلين بتلك العلوم يتفقون على وضعيه واحده تركها سلفهم

هى قراءه كتب معينه مرتبه. وقد يظهر مؤلف لأحد علمائهم الذين نبغوا و برعوا فيتخذ له قراراً و درجه فى سلسله كتب التدريس كما حدث فى بعض المؤلفات الأصوليه و الفقيهيه و ليس عندهم امتحان و لا شهاده و لا درجه مقررره و الطالب النابغ فيهم هو ذلك الذى يعترف له ذو الفضل بالفضيله بعد الاختبار بالمذاكره و التدريس و التأليف. و يعجبني من هذه الطريقه شىء واحد و هو انه لا- يجوز عليها تدليس فلا- يمكن ان تنال الدرجه الأ-خيريه فيها اعنى درجه الاجتهاد بغير الكفاءه الحقيقيه. و الكفوء الحقيقى هو المجتهد و غيره متشبّه انتهى ما أردنا نقله من كلامه " رحمه الله".

هذا و قد تكونت البذره الأولى للدراسه الدينيه فى هذا البلد المقدس أوائل القرن الثالث الهجرى حيث احتضنت هذه المدينه جملة من العلماء الروحانيين أمثال ابن شهر يار و يحدثنا التاريخ انهم كانوا موضع عنايه و رعايه من سلاطين آل بويه فهذا التاريخ يروى كثره ما كان يبذله فى النجف عضد الدوله البويهى و غيره منهم على فقهاؤها و طلابها فى العلوم الدينيه فى أيام دولتهم فى القرن الرابع. و قد نقل لنا الصحافى القدير جعفر الخليلى قول المرحوم عمنا الشيخ محمد حسين فى النجف الأشرف (ان هذه البلده منذ أن أنشئت و ظهر هذا المرقد الشريف فجر طلوع الدوله العباسيه أو قبلها بقليل صارت أفئده كثير من العارفين تهوى إليها و تختار السكنى فيها على انها بوادٍ غير ذى زرع و لا ضرع). و لكن لم تبلغ إذ ذاك مبلغ بغداد فى مركزيتها للدراسه الدينيه الشيعيه إلا عند ما انتقل إليها الشيخ الطوسى فى منتصف القرن الخامس الهجرى فازدهرت فيها الدراسه

الدينه و توسعت فيها الحركه العلميه حتى أصبحت النجف قطب دائرتها و محور رحاها و بلغ عدد من يحضر درس الشيخ الطوسي المذكور " رحمه الله " فيها ما يقرب من (٣٠٠) مجتهد و توافد عليها من كل حدب و صوب رواد العلم و طلاب الفقه و كانت تتحف العالم الإسلامي بجهازيه الفن و مجتهدى الفقه فى كل حين من الدهر و تؤتى اكلها فى كل وقت من الزمن و قد أصاب الدراسه فيها بعض الوهن بانتقال مركزها منها فى القرن السابع إلى الحله فى عصر المحقق صاحب الشرائع ثم عادت فى عصر المقدس اليرديلى ثم انتقلت منها لكربلاء فى عصر الوحيد البهبهاني ثم عادت إليها فى عصر العلامة بحر العلوم و المرحوم الشيخ الكبير جعفر كاشف الغطاء و قد بذل الثانى منهما و أولاده قصارى جهدهم فى تمصيرها و المحافظه على مركزيتها للتدريس و صد الغارات عليها من الأعراب و بنى الشيخ جعفر سورها الذى هو الحصن لها و أكمله من بعده ابنه

باب مدينه العلم، ص: ١٧٢

موسى " رحمه الله " و شيدوا فيها المدارس و المساجد و التزموا بمعاش طلبه العلم فيها بمقدار ما يكفيهم. و كانوا يجدون الجد هو و أولاد " رحمه الله " فى جلب رجال الدين إليها و التحريض على نهل العلوم الدينيه منها حتى حضر مجلس درس المرحوم الشيخ جعفر مئات من أهل الفضيله. و كان المجتهدون فيهم يزيدون على المائه كالسيد محسن صاحب المحصول و السيد حسين والد السيد مهدي القزوينى و صاحب الجواهر الشيخ محمد حسن و السيد إبراهيم البغدادي و الشيخ محمد على الأعسم و السيد جواد صاحب كتاب مفتاح الكرامه الذى ألفه بطلب من استاذه المذكور كاشف الغطاء

و الشيخ أسد الله صاحب المقاييس و الشيخ محمد تقى صاحب الهدايه شرح المعالم و الرششى المعروف بحجه الإسلام و الكلباسى إلى غير ذلك مما يضيق البيان عن تعدادهم و كان الشيخ موسى ابن الشيخ جعفر الذى اصبح بعد أبيه المرجع الدينى الأعلى و المصلح بين الدولتين فارس و الترك قد حافظ على طلبه العلم و وقاهم شر حاكم النجف الملا محمد و دفع عنهم بأس الوالى داود باشا. و بلغت النجف من الازدهار بطلاب العلوم الدينيه بواسطه ما بذلوه من الجهود فى جلب الطلاب إليها حتى اصبح من يحضر منبر الشيخ على شبل الشيخ جعفر المذكور و الذى انقادت له الزعامه الدينيه بعد أخيه الشيخ موسى ما يزيد على الثلاثمائه تلميذ ما بين مراهق و مجتهد مثل شريف العلماء و السيد إبراهيم صاحب الضوابط و الشيخ مرتضى الأنصارى و السيد مهدى القزوينى و مير فتاح صاحب العناوين. و بذل قصارى جهده الشيخ حسن نجل الشيخ جعفر المذكور صاحب أنوار الفقاهه المقلد بعد أخيه الشيخ على فى المحافظه على الحوزه العلميه و ابقاء المركزيه لها فاطفاً نائره الزقرت و الشمرت فى النجف و أمن به المهاجرون إليها فى طلب العلم و نجى أهلها من فتك الوالى نجيب باشا و قد كادت ان تنشب منه أظفار المنيه فيها بعد ان فتك الفتك الذريع بأهالى كربلاء حتى سالت الدماء منهم بالأباطح فى السنه المؤرخه (بغدير دم) سنه ١٢٥٨ هـ و قد قام المرحوم الشيخ محمد بن الشيخ على بن الشيخ جعفر المذكور الذى أعطى الكليداريه لآل الرفيعى و الذى رجعت إليه و إلى الشيخ الأنصارى الناس بالتقليد و الذى يقول عنه الفاضل البادكوبى فى كتابه نقد العلماء

(الثالث الشيخ محمد و هو الآن فى النجف الأشرف من المجتهدين المعروفين و العلماء المشهورين المبرزين و حوزة علمه مملوءة من الطلبة الفضلاء و العلماء) قد أزال فتنه الزقرت و الشمرة التى كانت يحاصر بها النجفيون فى دورهم أسبوعاً أو شهراً كاملاً- بلا- ما و لا طعام حتى يموت بعض أطفالهم من الجوع و العطش و لا يتمكنون من التماس شىء لهم خوفاً من الرصاص المالى للأزقة أو الشوارع فجند " رحمه الله " الطلبة بالسلاح و أخذ يؤدب المعتدين منهم و ينزلهم من أماكنهم المتسلطين بها على خصومهم كالمنارتين الشريفتين و المسجد الهندى و نحوها حتى عرف فيما بينهم بأن

باب مدينة العلم، ص: ١٧٣

رصاصتهم تقول (زيدن) كناية على إنها رصاصه رجل الدين فيكفوا بذلك عن القتال ثم أخذ على الزقرت و الشمرة اليمين بالقرآن الشريف عند رأس الأمير بحضور رجالات العراق على إخمادهم نيران فتنهم. و لم يزل الشيخ محمد كاشف الغطاء المذكور يدافع عن النجف الأشرف و يحافظ على مجدها العلمى حتى كانت ١٢٤٨ هـ جاء سليم باشا مع خمسة آلاف جندى فدخل النجف و الطبول و المدافع تضرب امامه و كان معه نقيب الأشراف السيد على نقيب بغداد فمروا على دار الشيخ المذكور و هى الدار الكبيره المعروفه و نزل النقيب و جماعه من العسكريين ضيوفا عنده و الباقي نزلوا فى القلعه و أخذت الناس تتدافع على دار الشيخ محمد و استجاروا بها فى الحجر و السرايب حتى اجتمع فى الدار ما يزيد على ألف نسمة بين رجل و امرأه خوفاً من بطش (سليم باشا) بهم و كان قد اعتقل جملة منهم و فيهم بعض رجالات الدين فما صار العصر جاء سليم

باشا مع جميع هيئته إلى الشيخ محمد و أخذ يتحادث مع الشيخ محمد في تدبير الأمر و علاج هذا الفساد و أنجر الحديث إلى قول سليم باشا للشيخ محمد ليس الفساد إلا من ايوائك للمفسدين فقال الشيخ محمد للباشا يا هذا ليس الفساد إلا منك فقال النقيب يا شيخ محمد لقد أسأت جوابا فقال له الشيخ محمد أسأت فهماً و طال التشاجر بينهم إلى ان خرج الباشا على ان لا يتعرض دار الشيخ الكبيره و من فيها. و يذكر إن بعض من في الدار من الملتجئين قد أساء التصرف مع الضباط الذين في دار الشيخ فاخبروا الباشا فأرسل الجند للقبض عليهم و كان النقيب نائما في السرداب للدار البرانيه للدار الكبيره فانتبه و اخبر بالقصه فخرج النقيب و منع العسكر و ركب بغلته و مضى إلى الباشا و وبخه فرجع العسكر. و هذا الشيخ مهدي أخو الشيخ محمد المذكور الذي نهض بأعباء المرجعيه بعد أخيه الشيخ محمد و طبعت رسالته في تبريز بأمر السلطان مظفر الدين شاه و رجعت له حتى آذربيجان و بعد وفاه الشيخ الأنصاري استقل بأمر التقليد و قد بنى المدرسه المعروفه بمدرسه المهدي في النجف الأشرف و يقال انها كانت السجن الذي يسجن فيه الملا يوسف أعداءه. كما بنى في كربلاء المدرسه المعروفه بمدرسه المهدي و قام بإعاشه الطلبة على وجه الكفايه خوفا على الحوزه الدينيه فيها من الضياع و الفناء و دفع كيد الكائدين عنها و بطش المعتدين عليها و أخذ إلى العباسيين شبليهما الهادي و المرتضى و علي و ابنيه احمد و الحسين و والدنا الرضا في عهديه و ما قام به المحافظه على هذا البلد المقدس و الذب

عنه و الدعوه للهجره إليه.

و لعل أهم الأسباب التي جعلت في النجف مركزيه الدراسه الدينيه أمور:

أحدها فضيله السكنى فيها لما ورد من الأخبار الكثيره في فضل المبيت عند على " عليه السلام " و ذلك مما دعا ان يسكنها المتبتلون إلى الله و الذين تمركز الإيمان في قلوبهم لأن النجف يوم سكنت حتى أيام ازدهار الدراسه فيها و حتى أوائل هذا القرن اعنى القرن الرابع عشر الهجرى كانت وادياً غير ذى زرع و لا ضرع فليس فى بيئتها الجغرافيه ما يدعو للسكن فيها فلا ماؤها تستسيغه النفوس للشرب و لا هواؤها صيفاً و لا شتاء تبتهج به الأرواح و لا حاصلات فيها من زرع و لا شجر و لا نبت تعيش بها الأجسام و يتغذى بها الإنسان مع ما فيها من الزوابع الترايبه و الحراره الشديده الصيفيه و البروده القارصه الشتائيه فلا يعقل ان يسكنها إلا- ذو حظ عظيم من أهل الإيمان و هذا النوع من الناس لا يستطيعون السكنى فى بلد من دون وجود مرجع لهم فى معرفه أحكامهم الشرعيه و شده الطلب توجب وجود المطلوب.

باب مدينه العلم، ص: ١٧٤

ثانيها فضيله الدفن فيها فان ذلك أوجب نقل الموتى إليها و من تبعات النقل قصدها من أولياء الأموات و أحبائهم للقيام بما يلزم للميت عند اقباره فى قبره و الخير بذلك هو الفقيه الدينى.

ثالثها فضيله الزياره للقبر الشريف قبر أمير المؤمنين على " عليه السلام " و قبر ضجيعيه آدم و نوح و قبر جاريه هود و صالح فى كل وقت و تزداد الفضيله فى الأوقات الجليله و المواسم الشريفه و فى ذلك ما يجمع مختلف أنواع الشيعه مع مراجعهم.

رابعها بعد موقعها الجغرافى عن باقى البلدان فانه مما

أوجب قله الفتن بها و بعد السلطه الزمنيه عنها و هذا مما وجب للمرجع الدينى الانطلاق و الاطمئنان الذى يساعده على الانصراف لشئونه و أعماله و حريه تفكيره.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ
الزمر: ٩

المقدمة:

تأسس مركز القائمية للدراسات الكمبيوترية في أصفهان بإشراف آية الله الحاج السيد حسن فقيه الإمامي عام ١٤٢٦ الهجرى في المجالات الدينية والثقافية والعلمية معتمداً على النشاطات الخالصة والدؤوبة لجمع من الإخصائين والمثقفين في الجامعات والحوزات العلمية.

إجراءات المؤسسة:

نظراً لقلّة المراكز القائمية بتوفير المصادر في العلوم الإسلامية وتبعثها في أنحاء البلاد وصعوبة الحصول على مصادرها أحياناً، تهدف مؤسسة القائمية للدراسات الكمبيوترية في أصفهان إلى التوفير الأسهل والأسرع للمعلومات ووصولها إلى الباحثين في العلوم الإسلامية وتقديم المؤسسة مجاناً مجموعةً إلكترونيةً من الكتب والمقالات العلمية والدراسات المفيدة وهي منظمة في برامج إلكترونية وجاهزة في مختلف اللغات عرضاً للباحثين والمثقفين والراغبين فيها. وتحاول المؤسسة تقديم الخدمة معتمدةً على النظرة العلمية البحتة البعيدة من التعصبات الشخصية والاجتماعية والسياسية والقومية وعلى أساس خطة تنوى تنظيم الأعمال والمنشورات الصادرة من جميع مراكز الشيعة.

الأهداف:

نشر الثقافة الإسلامية وتعاليم القرآن وآل بيت النبي عليهم السلام
تحفيز الناس خصوصاً الشباب على دراسة أدق في المسائل الدينية
تنزيل البرامج المفيدة في الهواتف والحاسوبات واللابتوب
الخدمة للباحثين والمحققين في الحوزات العلمية والجامعات
توسيع عام لفكرة المطالعة
تهميد الأرضية لتحريض المنشورات والكتّاب على تقديم آثارهم لتنظيمها في ملفات إلكترونية

السياسات:

مراعاة القوانين والعمل حسب المعايير القانونية
إنشاء العلاقات المترابطة مع المراكز المرتبطة
الاجتناب عن الروتين وتكرار المحاولات السابقة
العرض العلمي البحت للمصادر والمعلومات

الالتزام بذكر المصادر والمآخذ في نشر المعلومات
من الواضح أن يتحمل المؤلف مسؤولية العمل.

نشاطات المؤسسة:

طبع الكتب والملزمات والدوريات

إقامة المسابقات في مطالعة الكتب

إقامة المعارض الالكترونية: المعارض الثلاثية الأبعاد، أفلام بانوراما في الأمكنة الدينية والسياحية

إنتاج الأفلام الكرتونية والألعاب الكمبيوترية

افتتاح موقع القائمة الانترنتى بعنوان : www.ghaemiyeh.com

إنتاج الأفلام الثقافية وأقراص المحاضرات و...

الإطلاق والدعم العلمى لنظام استلام الأسئلة والاستفسارات الدينية والأخلاقية والاعتقادية والردّ عليها

تصميم الأجهزة الخاصة بالمحاسبة، الجوال، بلوتوث Bluetooth، ويب كيوسك kiosk، الرسالة القصيرة (sms)

إقامة الدورات التعليمية الالكترونية لعموم الناس

إقامة الدورات الالكترونية لتدريب المعلمين

إنتاج آلاف برامج فى البحث والدراسة وتطبيقها فى أنواع من اللابتوب والحاسوب والهاتف ويمكن تحميلها على ٨ أنظمة؛

JAVA.١

ANDROID.٢

EPUB.٣

CHM.٤

PDF.٥

HTML.٦

CHM.٧

GHB.٨

إعداد ٤ الأسواق الإلكترونية للكتاب على موقع القائمة ويمكن تحميلها على الأنظمة التالية

ANDROID.١

IOS.٢

WINDOWS PHONE.٣

WINDOWS.٤

وتقدّم مجاناً فى الموقع بثلاث اللغات منها العربية والانجليزية والفارسية

الكلمة الأخيرة

نتقدم بكلمة الشكر والتقدير إلى مكاتب مراجع التقليد منظمات والمراكز، المنشورات، المؤسسات، الكتاب وكل من قدم لنا المساعدة في تحقيق أهدافنا وعرض المعلومات علينا.

عنوان المكتب المركزي

أصفهان، شارع عبد الرزاق، سوق حاج محمد جعفر آباده اي، زقاق الشهيد محمد حسن التوكلي، الرقم ١٢٩، الطبقة الأولى.

عنوان الموقع : : www.ghbook.ir

البريد الإلكتروني : Info@ghbook.ir

هاتف المكتب المركزي ٠٣١٣٤٤٩٠١٢٥

هاتف المكتب في طهران ٠٢١ - ٨٨٣١٨٧٢٢

قسم البيع ٠٩١٣٢٠٠٠١٠٩ شؤون المستخدمين ٠٩١٣٢٠٠٠١٠٩.

مركز
للبحوث والتحريات الكمبيوترية
اصبحان
الغمامة



للحصول على المكتبات الخاصة الاخرى
ارجعوا الى عنوان المركز من فضلكم
www.Ghaemiyeh.com

www.Ghaemiyeh.net

www.Ghaemiyeh.org

www.Ghaemiyeh.ir

و للايحاء من فضلكم

٠٩١٣ ٢٠٠٠ ١٥٩

