

اصول فقہ حوزہ دو فصلنامہ علمی - پژوهشی
سال هفتم | شماره دهم | بهار و تابستان ۱۴۰۲
دریافت: ۱۴۰۱/۱۲/۱۰ - پذیرش: ۱۴۰۲/۰۲/۱۵
مقاله پژوهشی، صص ۹۷-۱۲۸

دور علوم العربیة فی الآراء الفقہیة والأصولیة للسید محمد سعید الحکیم رحمہ اللہ

حمید حائری زاده^۱

الموجز

من الأمور البديهیة دور علوم العربیة و تأثیرها فی استنباط الأحكام الشرعیة و القواعد الفقہیة والأصولیة علی وجه العموم، بحيث لا یستثنی منه فقیه و اصولی أبداً. لكننا نرید فی هذه المقالة أن نتكلّم فی خصوص مسائل من المسائل الاصولیة او الفقہیة التي أوردها السید الجلیل المحقّق محمد سعید الحکیم رحمہ اللہ فی كتبه الاصولیة و كتبه الفقہیة. فلا بدّ لنا أن نتعرّض أولاً لبيان ضرورة معرفة علوم العربیة فی علمی الفقه و الاصول علی وجه عامّ، ثمّ نتعرّض لنماذج مما أورده السید المحقّق من المسائل الأدبیة فی الفقه و الاصول، مع ما خطر ببالی القاصر من بیانها و نقدها و تقویمها، بما تسعه هذه الرسالة الوجیزة، مستعینا بإیّاه تعالیٰ، و علیه التکلان.

الكلمات المفتاحیة: الفقه، الاصول، النحو، الوضوء، المجاز، المطوّل، النقد، رأى

السید الحکیم.

۱. استاذ السطوح العالیه و الخارج بالحوزة العلمیة بقم و الاستاذ بجامعة المصطفی رحمہ اللہ العالمیة.

المقدمة

علم الفقه و علم الاصول كسائر من العلوم الدينية، يكونان بحاجة الى كثير من العلوم و الفنون، ولا يمكن البلوغ الى قللهما دون عديد من العلوم الأساسية. و نحن فى هذه المقالة انما نتعرض لاحتياجهما الى علوم العربية فى خصوص بعض المسائل التى تعرض لها السيد المحقق عليه السلام، بقدر الامكان، فانها مما يحتاج الى تدقيق و تقويم و نظر، من غير سلوك طريق التقليد او اللجاج؛ وذلك بعد إثبات ضرورة علوم العربية و دورها فى علمى الفقه و الاصول على وجه العموم. و هذه المقالة تتظم فى ثلاثة الاجزاء:

الاول؛ فى اثبات ضرورة علوم العربية فى علمى الاصول و الفقه.

الثانى؛ فى ذكر مواضع من كلام السيد المحقق عليه السلام فى علم الاصول و نقدها و تقويمها.

الثالث؛ فى ذكر مواضع من كلامه فى علم الفقه و نقدها و تقويمها.

١- بيان ضرورة علوم العربية فى الاستنباطات الفقهية و القواعد الاصولية

من الضرورى افتقار الفقه و الاصول و التفسير و غيرها من العلوم الإسلامية الى علوم العربية؛ فلو لم نعرف النحو وغيره من العلوم الأدبية، لم نقدر على استنباط الحلال و الحرام، و الصحيح و الفاسد من العبادات و المعاملات، و لم نقدر على فهم كثير من مباحث علم الاصول، كمباحث الالفاظ، وهو المقدمة القريبة العمدة لعلم الفقه؛ و لم نقدر على فهم كتاب الله تعالى و كلمات نبيه و أئمة عليهم السلام. وما لم نعرف ذلك كله لم نعرف الطريق الى السعادة الأبدية و الحياة الطيبة السرمدية.

إذ أكثر أدلة الاحكام الشرعية و عمدتها هى الكتاب المجيد والروايات الشريفة، و هى صادرة بلسان عربى مبين، و كذلك كثير من مسائل علم الاصول - الذى هو مقدمة لعلم الفقه - راجع للغات العرب و هيئاتها، و معرفة هذه اللغة تتوقف على معرفة متن اللغة والصرف والنحو و علوم البلاغة وغيرها من علوم العربية. فالواجب على كل طالب للفقه و الاصول أن يتعلم قبل ذلك العلوم



العربية لتندرج فى العلوم المبنية عليها، سواء كان الطالب عربياً ام عجمياً، وإن كان حاجة الأعاجم اليها أشد وأظهر، و لكن العربيين أيضاً يفتقرون الى معرفة هذه العلوم و دراستها على وجه تفصيلى عميق، و لا يكفيهم أن يقتصروا على ما عرفوه من أمهاتهم و أهل لسانهم فى المحاورات العرفية فى السوق و الشوارع، فإن من لم يعرف النحو و البلاغة تفصيلاً فمركبه يكبو فى معركة الأنظار الأدبية الدقيقة، و صارمه ينبو فى مجال المسائل النحوية العميقة.

و قد صرح ركبان علم الفقه و أبطال علم الاصول بتوقف استنباط الأحكام الشرعية على معرفة علوم العربية، بقدر ما يحتاج اليه فى الاستدلال بكتاب الله تعالى و روايات النبى و أهل بيته عليه السلام. و اليك نصوص بعضهم: قال العلامة الحلى - فيما يحتاج اليه الاجتهاد - «و اما اللغة و النحو و التصريف، فلأن مبادئ هذا العلم إنما هو القرآن والسنة و غيرهما، و لا شك فى أن القرآن والسنة عربيان، فوجب تقديم البحث عن اللغة و النحو والتصريف على البحث عن هذا العلم، فهذه العلوم التى يحتاج هذا العلم الى تقدم معرفتها» (الحلى، ١٤١٢، ج ١، ص ٦).

وقال الفاضل الهندى: «و لا بد من أن يعرف من لسان العرب، و العلوم التى يتوقف عليها معرفته، علم متن اللغة و النحو والتصريف، و موارد الاستعمال، و الحقيقة و المجاز و الكناية و ما بينهما من التراجيح... و لكن لابد من تتبع الكتب بحيث يحصل العلم العادى او الظن بأحد ما ترد فيه، و لا يقتصر على كتاب او كتابين، كما ترى كثيرا من الفقهاء يقتصرون فى المسألة اللغوية على نحو الصحاح وحده، و النحوية على نحو المفصل و كتاب سيبويه، و لابد مع ذلك من التمهّر و الاقتدار الكامل و الملكة القوية التى لا يحتاج فى اكثرها الى الكتب، وإلا لم يعتمد على فهمه و اخطأ كثيراً. و من كان كذلك علم من القرآن و السنة ما يحتاج اليه، و ما لا يحتاج اليه إلا نادرا» (الفاضل الهندى، ١٤١٦ق، ج ١٠ ص ٢٦).

و قال كاشف الغطاء: «ما يتوهم من العلوم أنها من شرائط الاجتهاد: منها؛ علم المعانى و البيان، كما هو المحكى عن السيد المرتضى فى الذريعة، و عن الشهيد الثانى فى آداب العالم





و المتعلّم، و عن ابن المتوّج البحراني في كفاية الطالب، و علم البديع، كما هو المحكّي عن الشهيد الثاني و الشيخ أحمد المتوّج البحراني؛ فان أرادوا بعض مباحثها كبعض مباحث القصر و الإنشاء و الخبر و أقسام الدلالة و نحوها مما ينفع في الاستنباط فهو حقّ» (كاشف الغطاء، ۱۳۸۱ق، ج ۱، ص ۶۹)؛ الى غير ذلك مما يطول ذكرها.

كلّ ذلك مضافا الى سيرتهم العمليّة، فإنّها من أظهر الشواهد على اهتمامهم بالمباحث الأدبيّة في المسائل الفقهيّة و الاصوليّة، فلا ترى فقيها او اصوليا يستدلّ على حكم شرعي او قاعدة اصوليّة، بآية من الآيات القرآنيّة او رواية من روايات أهل البيت عليهم السلام الا و هو يتكلّم عن لغتها و صرفها و نحوها و غير ذلك من الجهات الأدبيّة.

ألا ترى أنّهم اختلفوا في أنّ الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر واجب عيني او كفايي؟ و استدلّوا على ذلك بقوله تعالى: ولتكن منكم امة يدعون الى الخير ويأمرون بالمعروف و ينهون عن المنكر (البقرة، ۱۴۰) فمن قال بالعينيّة جعل «من» بيانا للامة قدّم على مبنيّها، فتنكير «امة» للتفخيم، و من قال بالكفاييّة جعل «من» تبعيضا، فتنكير «امة» لأجل عدم إرادة عمومها (السيوري، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۵۹۱).

و كذلك نازعوا في صحة صوم يوم الشكّ بنبّيّة شهر رمضان، فاستدلّ القائل بعدم صحّته بقوله عليه السلام: «في الرجل يصوم اليوم الذي يشكّ فيه من رمضان، قال: عليه قضاؤه، و إن كان كذلك» (الطوسي، ۱۴۰۷ق، ج ۴، ص ۱۸۲). فقال: الظرف، و هو «من رمضان» متعلّق بقوله: «يصوم» و المعنى: يصوم بقصد كونه من رمضان، فيدلّ على بطلان صوم يوم الشكّ بنبّيّة كونه من رمضان.

و كذلك اختلفت العامّة و الخاصّة في قرون طويلة في كيفية مسح الرجلين في الوضوء، أو تغسلان أم تمسحان؟ و ليس ذلك الا لأجل اختلافهم في العطف من قوله تعالى: و امسحوا برؤوسكم و أرجلكم الى الكعبين (المائدة، ۶).

و ذلك الشيخ الأعظم، يحمل الرواية القائلة: من كان على يقين فشكّ فليمض على يقينه (الصدوق، ١٣٦٢، ج ١، ص ٦١٩). على قاعدة اليقين دون الاستصحاب، لدلالة الفاء على اختلاف زمانى الشكّ و اليقين (الأنصارى، ١٤٢٨ق، ج ٣، ص ٦٨). و غير ذلك من الموارد الكثيرة التى لا تحصى.

بل أئمة الدين عليهم السلام أيضاً استخدموا النحو فى بعض استدلالاتهم تعليمياً لطريق الاجتهاد لأصحابهم.

و من ذلك أنّ الإمام الباقر عليه السلام استدلّ على عدم وجوب مسح جميع الرأس فى الوضوء فقال: لمكان الباء (الطوسى، ١٤٠٧ق، ج ١، ص ٦١) يريد عليه السلام الباء من قوله تعالى: و امسحوا برؤوسكم (المائدة، ٦) وهكذا.

كيف لا؟ و قد أسس امير المؤمنين عليه السلام علم النحو، لحفظ الناس عن الخطأ فى إعراب القرآن المفضى الى الخطأ فى فهم معالم الدين، و أحكام الشريعة الوسطى (ابن شهر آشوب، ١٤٣٢ق، ج ٢، ص ٤٦).

و بما ذكرنا من الأدلة، يمكننا أن نظفر بمقصودنا من عدم إمكان الاجتهاد بدون تعلّم النحو و غيره من العلوم الأدبيّة، وهذا ما ذكرناه على وجه العموم، و لنقتصر على ذلك فى المقام، و لنذكر نماذج من المباحث الأدبيّة التى أوردها السيّد المحقّق الحكيم فى كتبه فى ضمن فصلين.

٢- مواضع من كلامه عليه السلام فى علم الاصول

الموضع الأوّل

قوله عليه السلام - فى قسمة لام التعريف حسب ما ذكره القوم - فقال: لا إشكال فى دلالة اللام على التعريف فى الجملة، و انما الكلام فى اختصاصها به، او دلالتها على غيره، و فى سنخ التعريف الذى تدلّ عليه، فقد ذكر غير واحد أنّها تدلّ تارة: على التعريف العهدى بالاشارة لفرد





معهود لتقدّم ذكره، كقوله تعالى: كما أرسلنا الى فرعون رسولا فعصى فرعون الرسول (المزمل، ١٥ و ١٦) او انس الذهن به كقوله تعالى: و دخل المدينة على حين غفلة (القصص، ١٥) و اخرى: على الاستغراق لتمام أفراد المدخول كقوله تعالى: و العصر إنّ الانسان لفي خسر إلا الذين آمنوا (العصر، ١ و ٢ و ٣) وثالثة؛ لتعريف الجنس نحو قولنا: الرجل خير من المرأة، و أكلت الخبز، و شربت اللبن، حيث لا عهد، فأنّه لا يراد منه العموم لتكون استغراقية، و رابعة؛ للتزيين او للمح المعنى الاصلى الذى نقل عنه اللفظ فى الأعلام الشخصية، كالحسن و الحسين و الفضل. (الحكيم، ١٤٠٢ق، ج ١، ص ٣٢٢).

و حاصله: انقسام لام التعريف عند القوم الى أربعة اقسام: أحدها؛ لام العهد - ذكريا او ذهنيا - الثانى؛ لام الاستغراق، الثالث؛ لام الجنس، و الرابع؛ لام التزيين او للمحيّة. و قد عرفت أمثلة الجميع.

و يرد عليه:

أولاً؛ أنّ المذكور فى كتب النحو - كمغنى اللبيب الذى هو الاصل فى تقسيمه - أنّ الالف و اللام على ثلاثة أوجه: أحدها؛ أن تكون اسما موصولا، وهى التى تدخل على مثل اسمى الفاعل و المفعول. ثانيهما؛ أن تكون حرف تعريف، و هو محلّ كلام الاصوليين و السيّد المحقّق، و ثالثها؛ أن تكون زائدة (الأنصارى، ١٤٢٤ق، ج ١، ص ٤٩). و قد خلط السيّد المحقّق فى تقسيمه، حيث أدرج اللام الزائدة فى اقسام التعريف، و سمّاها تزيينية و لمحيّة، و لا شك أنّ اللام التى تجىء للتزيين - على حسب عبارة بعضهم - او للمح، الأصل من أقسام اللام الزائدة لا من أقسام لام التعريف الذى هو محلّ الكلام.

و ثانياً؛ أنّه ﷺ لم يستقص أقسام لام التعريف، فإنّ القوم - كابن هشام و جماعة ممن تبعه، من النحاة و الاصوليين - قسموها الى قسمين: عهديّة و جنسيّة، ثم العهديّة الى ذكرية و ذهنيّة و حضوريّة، و الجنسيّة الى الاستغراق؛ حقيقة او ادعاء، و سمّى الاخير باستغراق خصائص

الأفراد؛ ولتعريف الماهية وهذا هو الذى سَمَّاه السيد المحقق بتعريف الجنس (الأنصارى، ١٤٢٤ق، ج ١، ص ٤٩؛ الحائرى اليزدى، ١٤١٨ق، ص ٢٣٣) وقد أهمل السيد المحقق العهدية الحضورية والاستغراق الادعاى، و زاد اللام الزائدة فى أقسام لام التعريف، فصار تقسيمه غير جامع ولا مانع، كما أهمل الاستغراقى الادعاى غيره أيضاً، و لعله لكونه معنى مجازياً فى الاستغراق، و ليس قسماً برأسه.

ثالثاً؛ انَّ القسمة الكاملة فى [ال] لام التعريف، هو ما ذكره البياتيون و تبعهم جماعة من الاصوليين، من انها:

إمّا للإشارة الى فرد من الحقيقة معهود بين المتكلم والمخاطب، و يسمى لام العهد الخارجى، سواء تقدّم ذكره صريحاً، نحو: كما ارسلنا الى فرعون رسولاً فعصى فرعون الرسول (المزمل، ١٥ و ١٦) او كناية أى ضمناً، كقوله تعالى: ليس الذكر كالأُنثى (آل عمران، ٣٦) فانّ لفظة «الذكر» اشارة الى ما سبق ذكره كناية فى قوله: ربّ إني نذرت لك ما فى بطنى محرراً (آل عمران، ٣٥) او لعلم المخاطب به، كقوله تعالى: إذ يبايعونك تحت الشجرة (الفتح، ١٨) او لحضوره، كقوله تعالى: اليوم أكملت لكم دينكم (المائدة، ٣)

و إمّا للإشارة الى نفس الحقيقة و الماهية من حيث هى هى، و تسمى لام الماهية و قد تسمى لام الجنس بقول مطلق، كقولك: الرجل خير من المرأة،

و إمّا للإشارة الى فرد ما من أفراد الماهية باعتبار عهديته فى الذهن؛ و هذه تسمى عندهم بلام العهد الذهنى، كقولك: ادخل السوق، و أكلت الخبز، حيث لا عهد خارجى، قالوا: وهذا فى المعنى كالنكرة، و إن كان فى اللفظ يجرى عليه أحكام المعرفة،

و إمّا للاستغراق حقيقة كقوله تعالى: إنّ الإنسان لفى خسر إلا الذين آمنوا (العصر، ١ و ٢ و ٣) او عرفاً، كقولنا: جمع الأمير الصاغة، أى صاغة بلده لا جميع صاغة الأرض.

والحاصل: انها على ثلاثة أقسام: للعهد الخارجى بأقسامه، و للعهد الذهنى، و للاستغراق



بقسميه (التفتازاني، ١٤١٦ق، ص ٧٩).

و قد ظهر من ذلك أنّ ابن هشام أهمل القسم الثاني من الاقسام الثلاثة، فإنّ العهد الذهني الذي ذكره ابن هشام داخل في قسم العهد الخارجي الذي ذكره البيهقيون، و أما إهمالهم للاستغراق الادّعائي فعذره واضح كما مرّ. و تبعهم في ذلك جماعة من الاصوليين (النراقي، ١٤٣٠ق، ج ٢، ص ٧١٢؛ الإصفهاني، ١٤٠٤ق، ص ١٦٦؛ الميرزا القمي، ١٤٢٣ق، ج ١، ص ٤٥٨).

رابعاً؛ إنّ في تمثيله لتعريف الجنس بقوله: أكلت الخبز و شربت اللبن - حيث لا عهد - إشكالاً واضحاً، لأنّهما من أمثلة العهد الذهني باصطلاح البيهقيين، كما عرفت، و هما كقولك: اشتريت اللحم، حيث لم يرد به الماهيّة من حيث هي هي، و لا هي باعتبار وجودها في ضمن جميع الأفراد، و لا هي باعتبار وجودها في ضمن فرد معين، بل هي باعتبار وجودها في ضمن فرد ما لا بعينه، و لذلك قالوا: ان المعرّف بلام العهد الذهني كالنكرة في المعنى.

نعم، ما استظهره السيّد المحقّق - بعد بيان القسمة - جيّد جدّاً، قال:

«إنّ حقيقة اللام أنّ تكون إشارة الى ما يراد من مدخوله بما هو متعيّن في الذهن و حاضر عند العقل - لكن لا بمعنى أنّ يكون الحضور الذهني جزء من معناها و داخلها فيما وضعت له، و ألا لم يصح أن يكون طرفاً للنسبة لعدم انطباق الوجود المقيد بأمر ذهني على ما في الخارج، بل بمعنى أنّ يكون الحضور الذهني مقارناً للاستعمال - و أنّ تخصّصه ياحدى خصوصيّات الموارد بما يناسب الأقسام المذكورة أنّما يكون بالقرائن الخارجة من معناها، فحيث يكون هناك ما يقتضى تعيّن فرد بخصوصيّته، كتقدّم ذكره او انس الذهن به و نحوهما ينصرف التعريف للماهيّة من حيث تشخّصها في الفرد المعيّن، و يكون التعريف عهديّاً، و مع عدمه ينصرف التعريف للماهيّة و المفهوم بنفسه، فيكون التعريف جنسيّاً، و هكذا» (الحكيم، ١٤٠٢ق، ج ١، ص ٣٢٢).

و قد سبقه الى ذلك - يعني وضع لام التعريف لمطلق التعريف و إنّ العهديّة و الجنسيّة



بالقارئ - بعض الفحول، فقال: «الظاهر أنّ اللام وضعت مطلقاً للتعريف، و أنّ إفادة العهد و غيره بدلاً آخر» (الخميني، ١٤٢٣ق، ج ٢، ص ٢٤٩).

و الذى يظهر من نجم الأئمة عليهم السلام أنّ اللام حقيقة فى الجنس (بالمعنى الاعمّ الشامل للاستغراق) و أنّ الحمل على العهد الخارجى او العهد الذهنى مما يحتاج الى قرينة، فمتى انتفت القرينة وجب حملها على الجنس فى الجملة (الاسترآبادى، ١٣٨١، ج ٢، ص ٢٣٧) و تبعه بعض الاصوليين (النراقى، ١٤٢٢ق، ص ١٨٥).

و لكن الحق ما ذكره السيّد المحقق، لأنّ الخلوّ من قرينة العهد الخارجى او العهد الذهنى او الاستغراق قرينة على إرادة الجنس، لأنّه إذا لم يكن قرينة على إرادة بعض معيّن او غير معيّن او على جميع الأفراد، مع كون المتكلم فى مقام البيان دون الإجمال يقتضى حملها على الجنس و الماهيّة، و هذا بنفسه قرينة، و قد يعبر عنه بقرينة الحكمة.

الموضع الثانى

قوله عليه السلام، فى لام التزيين:

«و أما لام التزيين فى الأعلام الشخصية، فالظاهر رجوعها الى لام العهد التى هى لتعريف المفرد، لما هو المرتكز من خروج الاسم بها عن العلميّة الى المعنى الأصلى الكلى القابل للانطباق على كثيرين، و الذى يمكن أن يراد به - بضميمة اللام - خصوص المسمّى، لأنّه المعهود ذهنًا، كما يناسبه ما ذكره من أنّ اللام للمح المعنى المنقول عنه، فليست هى لتزيين اللفظ، بل لتزيين البيان، بلحاظ تضمنه معنى زائدا على الذات، او لتزيين المراد بها إذا كان المعنى الأصلى مدحا، و إن كان دما كانت للتهجين و الدم» (الحكيم، ١٤٠٢ق، ج ١، ص ٣٢).

و هذا الكلام - كما ترى - يحتوى دعاوى: اولها: أنّ اللام الداخلة على الأعلام الشخصية تسمّى لام التزيين. ثانيها: أنّ اللام هذه هى اللام التى تكون للمح المعنى المنقول عنه. ثالثها: أنّ اللام هذه لتعريف العهد، و أنّها تخرج العلم عن العلميّة الى المعنى الأصلى الكلى، ثم يراد





بالعلم الذى دخله اللام خصوص المسمّى، لانه معهود بين المتكلّم والمخاطب. و عليه تخرج اللام عن الزيادة و تصير حرف تعريف. و رابعتها: أنّها لا تكون لتزيين اللفظ - كما ذكروا - بل هى لتزيين البيان، يعنى صيرورة الكلام مزينا بنكتة زائدة على أصل الذات، او لتزيين المعنى المراد بها إذا كان متضمنا لمدح، او لتهجينه اذا كان متضمنا لذم.

و يلاحظ على ما ذكره من الدعاوى:

أولاً؛ لم أجد من سمى اللام الداخلة على الأعلام تزيينا، و بذلك بطل ما قاله من الدعوى الاولى و الدعوى الرابعة، نعم، عبّروا بذلك فى مطلق الحروف الزائدة، كالباء الزائدة و «ما» الزائدة و غيرهما من حروف الصلة، فقالوا: إنّ الحروف التى تسمى زائدة فليست خالية عن الفائدة، و إلاّ لعدّت عبثاً، و لا يجوز ذلك فى كلام الفصحاء، و لا سيما فى كلام البارى تعالى و أنبيائه و ائمته عليهم السلام، بل لها فائدة معنوية، و هى تأكيد الكلام و تقويته، و فائدة لفظية، و هى تزيين اللفظ، و كون زيادتها أفصح او كون الكلمة او الكلام بسببها تهياً لاستقامة وزن الشعر او لحسن السجع او غير ذلك (الاسترآبادى، ۱۳۸۱، ج ۴، ص ۴۳۲).

ثانياً؛ أنّ اللام الداخلة على الاعلام على قسمين - وليس قسماً واحداً - قسم تدخل عليه من غير لمح للأصل كالداخلة على يزيد و عمرو، و قسم تدخل عليه للمح اصله كالعلم المنقول من صفة كالحارث و العباس، او من اسم عين كالنعمان، او من مصدر كالفضل. و بعض الأعلام لا تدخل عليه أصلاً كمحمد و زيد.

ثالثاً؛ ما ادّعاه من الدعوى الثالثة مدفوع، بأنّه إن أراد بذلك أنّ اللام تجعل العلم نكرة، ثم يصير العلم الذى دخله اللام معرفاً بلام العهد كالرجل إذا ارید به رجل معین - وهذا ظاهر كلامه - فهو لا يخلو من خبط و فساد، لأنّ حرف التعريف كيف يجعل المعرفة نكرة؟ ثم يجعله معرفاً بتعريف العهد؟ وإن أراد بذلك أنّ العلم إذا ارید أن يدخل عليه اللام ينكّر أولاً ثم يدخل عليه اللام - كما ينكّر العلم إذا اضيف فى مثل: زيدنا - فيصير معرفاً باللام، و قد قال بذلك بعض

النحاة في مثل اليزيد و العمرو (الأنصاري، ١٤٢٤ق، ج١، ص ٥٢) ففيه أنّ ذلك انما يتصوّر في العلم الذى دخل عليه اللام الزائدة غير اللحيّة كاليزيد و العمرو، لا في العلم الملموح أصله كالحارث و النعمان، مع أنّ القول به في مثل اليزيد و العمرو غير صحيح ايضاً، لانه رجم بالغيب، إذ لا يراد باليزيد المسمّى بيزيد و لا بالعمرو المسمّى بعمرو، وأنما قالوا بذلك في مثل: زيدنا، لأنّه لا يتصوّر الزيادة في الإضافة، و لتبادر معنى المسمّى من مثله، بخلاف مثل اليزيد و العمرو.

نعم، قال المبرّد، في العلم المنادى مثل: يا زيد، أنّه ينكّر ثم يعرّف بحرف النداء (الاسترآدى، ١٣٨١، ج١، ص ٣٧٤) و فيه نظر عند بعض المحقّقين (المصدر السابق).
ورابعاً: أنّ المناسب أن يقول - بدل قوله: «المعنى الأصلي الكلى - النكرة، فإنّ بين الكلى و النكرة عموماً من وجه، فيجتمعان في مثل: رجل خير من امرأة و تمر خير من جراد، و يفترق الأول عن الثانى في مثل: الرجل خير من المرأة، و يفترق الثانى عن الأول، في مثل: رأيت رجلاً.

الموضع الثالث

قوله ﷺ عند العبارة المحكيّة عن شرح الوافية: «أنّ معنى الحديث؛ كلّ شيء لك حلال حتّى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه (الحزّ العاملى، ١٤٠٩، ج١٧، ص ٨٨)، أنّ كلّ فعل من جملة الأفعال التى تتّصف بالحلّ و الحرمة، و كذا كلّ عين مما يتعلّق به فعل المكلف و يتّصف بالحلّ و الحرمة إذا لم تعلم الحكم الخاصّ به من الحلّ و الحرمة فهولك حلال» (الأنصاري، ١٤٢٨ق، ج١، ص ٣٢٨).

قال السيّد المحقّق: «لا يخفى أنّ نسبة الحلّ و الحرمة الى الأعيان مجاز من جهة اتّصاف الأفعال المتعلّقة بها بهما، فوصف الأعيان بالحرمة و الحلّ من باب الوصف بحال المتعلّق، والرواية ظاهرة في ذلك.» (الحكيم، ١٤٠٣ق، ج٣، ص ٧١).

بيانه و نقده





إذا قيل، مثلاً: حرّمت عليكم أمهاتكم (النساء، ۲۳) أو قيل: أحلت لكم بهيمة الأنعام (المائدة، ۱)، فاسند الحكم فيه كالتحريم و التحليل الى العين، فلا بدّ من حمله على تعلّق الحكم بفعل اختياري يصحّ اتصافه بالحلّ و الحرمة، إذ لا يصحّ إسناد التحريم و التحليل الى الأعيان، و لذا تسمّى الأعيان موضوعات الأحكام، كما أنّ الأفعال تسمّى متعلّقات الاحكام، فلا بدّ حينئذ من التزام أحد الأمرين:

احدهما؛ تقدير مضاف مناسب قبل تلك الأعيان، فيكون التقدير: حرّم عليكم نكاح أمهاتكم، نظير قوله تعالى: واسئل القرية (يوسف، ۸۲)، و قد يسمّى ذلك مجازاً في الإعراب، حيث غير إعرابه من موضعه الاصلّي، فكان في الأصل مجروراً بالإضافة، فلمّا حذف المضاف لبس المضاف اليه إعراب المضاف اليه، و قد يسمّى مجازاً بالحذف (التفتازاني، ۱۴۱۶ق، ص ۴۰۵).

و ثانيهما؛ أن يقال: إسناد التحريم و التحليل الى العين إسناد الى غير ما هو له، لانهما من الأفعال التي لا تتعلّق إلا بأفعال المكلفين، و تلك الأفعال هي ما هما له دون الأعيان و الذوات، نظير إسناد الجرى الى النهر او الميزاب، و إيقاع السؤال على القرية، مع أنّ الجرى فعل الماء، و السؤال لا يوقع إلا على ذوى العقول كأهل القرية، و يسمّى ذلك مجازاً عقلياً، و قد يسمّى مجازاً في الاسناد ايضاً. وهذا هو مراده من قوله ﷺ: الوصف بحال متعلّق الموصوف الذي هو عبارة نحوية في باب النعت، كما قد يسمّى في الكتب الادبية بالنعت السببي. لكنه تعبير غير مناسب للمقام، لأنّ الوصف بحال متعلّق الموصوف انما يقال في مثل: جاتني رجل عالم ابوه و جاتني رجل عالم الأب، مما ذكر فيه موصوف وصفة تابعة له في الإعراب و التعريف و التنكير، ولها فاعل هو الموصوف بها حقيقة، كالمثالين و كقولك: أعجبنى نهر جار ماؤه، لا في مثل ما نحن فيه مما اسند الفعل الى غير ما هو له من دون ذكر ما هو له، فهو من قبيل: جرى النهر و أعجبنى نهر جار. و قد تسامح كثير من الاصوليين في تسمية المجاز العقلي

بالصفة بحال متعلق الموصوف.

و أما المجاز اللغوي المسمّى بالمجاز فى الكلمة، و هو اللفظ المستعمل فى غير ما وضع له، كرأيت أسداً يرمى، فلا يجرى فى المقام و ليس مراداً له ﷺ، إذ لا شكّ فى أنّ «حرمت» مستعمل فى معناه الموضوع له، كما أنّ «أمهاتكم» مستعملة فى معناه الموضوع له، و انما وقع التجوّز فى اسناده اليه، هذا على مذهب الجمهور، و أمّا على ما ذهب اليه السكاكى فيصحّ حمله عليه، لأنّه يرادّ المجاز العقلى كلّ الى الاستعارة بالكناية التى هى من أقسام المجاز اللغوي (السكاكى، ١٤٢٠ق، ص ٥١١؛ التفتازانى، ١٤١٦ق، ص ٦٥) فيقال على مذهبه: شبه الام - مثلاً - بالنكاح، و هذا تشبيه مضمّر فى نفس الشارع، و هى الاستعارة بالكناية، ثمّ اثبت لها ما هو من خواصّ المشبه به (=النكاح) أعنى التحريم، و هذه هى الاستعارة التخيلية. و يظهر من صاحب الفصول الميل الى هذا المذهب (الإصفهاني، ١٤٠٤ق، ص ٢٩)، و قد أكثروا على هذا المذهب من الاعتراض عليه او من الانتصار له، و التعلّض لذلك خروج عن موضوع المقالة (التفتازانى، ١٤١٦ق، ص ٦٦).

الموضع الرابع

قوله ﷺ، فى الاستعمالات المجازيّة: «نعم، بناء على ابتناء الاستعمالات المجازيّة على ادّعاء دخول المستعمل فيه فى الموضوع له - كما عن السكاكى - تكون مبنية على الوضع للمعنى الحقيقى، لا خروجاً عليه، و يكون الطبع و الذوق مصحّحاً للجرى على الادّعاء المذكور، فيخرج عن محلّ الكلام.» (الحكيم، ١٤١٤ق، ج ١ ص ١٢٩).

و يتحصّل منه نكات: الاولى؛ أنّ السكاكى يقول فى المجاز بادّعاء دخول المستعمل فيه فى المعنى الحقيقى. الثانية؛ أنّ القول بالادّعاء المذكور مساوٍ للقول بإنكار المجاز، و رجوعه الى الحقيقة. والثالثة؛ أنّ المصحّح للادّعاء المذكور هو استحسان الطبع و استجادة الذوق. والكلّ محلّ منع، أمّا الاولى: فلأنّ السكاكى لم يقل ابداً برادّ الاستعمال المجازى الى





الاستعمال الحقيقى، و قد اخطأ القوم، حيث نسبوا الحقيقة الادعائية الى السكاكى، و انما الذى ذهب اليها هو شيخه الحاتمي، و ردّه السكاكى و اعترض عليه بوجه مذكورة فى محلّه، فهو من منكرى الحقيقة الادعائية، لا من مثبتها (التفتازانى، ١٤١٦ق، ص ٣٦١؛ السكاكى، ١٤٢٠ق، ص ٤٧٩).

و أمّا الثانية؛ فلأنّ الادعاء المذكور، كادعاء دخول الرجل الشجاع فى جنس الاسد مما يقول به جميع علماء البيان، فقالوا: إنّ وجه المبالغة فى الاستعارة هو الادعاء المذكور، و لو لاه لم يكن فرق بين التشبيه و الاستعارة، و لكنه لا يستلزم القول بإنكار المجاز و الاستعارة و رجوعه الى الحقيقة. و ذلك لأنّ لفظة «الاسد، مثلاً» لم يوضع فى لغة العرب للأسد الادعائى و هو الرجل الشجاع، و انما وضعت للأسد الحقيقى فالادعاء المذكور غير مستلزم للقول بالحقيقة الادعائية (التفتازانى، ١٤١٦ق، ص ٣٦٢).

و من ذلك ظهر عدم صحة بناء رجوع الاستعمالات المجازية الى الوضع على الادعاء المذكور، لأنّ الادعاء المذكور مشترك بين من يردّ المجاز الى الحقيقة و ينكره كالحاتمي، و بين من لا يردّه اليها، و لا ينكره كالجمهور و منهم السكاكى، فالجميع متفقون على الادعاء المذكور، مع اختلافهم فى ثبوت المجاز اللغوى و إنكاره.

و أمّا الثالثة؛ فلما سيأتى فى الموضوع الآتى من أنّ المصحح للادعاء و المجاز هو العلاقة الموجودة بين الفرد الادعائى و الفرد الحقيقى، و أنّها الموجبة لاستحسان الطبع.

الموضع الخامس

قوله ﷺ بابتناء المجاز على استحسان الطبع و عدم ابتنائه على ملاحظة إحدى العلاقات المعروفة بين المعنى الحقيقى و المعنى المجازى، تبعاً لصاحب الكفاية ﷺ (الحكيم، ١٤١٦ق، ج ١، ص ١٢٨).

و يرد عليه، و على كلّ من قال بهذا القول: أنّ استحسان الطبع، و المقبولية عند العرف

ليس أمراً جزافياً، بل لهذا الاستحسان سبب يوجب، وعلّة تقتضيه، فلو لم يكن هناك أمر يقتضى استحسان الطبع، و مقبولة استعمال اللفظ في المعنى المجازي، فكيف يستحسنه و يقبله؟! فأنّه كاستحسان وجه آدمي بلا اقتضاء شيء له، و هو باطل قطعاً.

و في الجملة: إنّ استحسان الطبع و مقبولة شيء عند العرف من قبيل انفعال النفس و لا يمكن الانفعال من دون فاعل يفعله، و مقتض يقتضيه، فهو معلول يحتاج الى علّة، و الذي يسميه البيانون علاقة المجاز هو المقتضى و العلّة لاستحسان الطبع و مقبولة المجاز، فالعرف إذا استحسن استعمال لفظة الاسد في الرجل الشجاع، كان ذلك لعلاقة معتبرة بينهما، و إذا لم يستحسن استعمالها في الكتاب كان ذلك لعدم العلاقة المعتبرة بينهما، فالاستحسان كاشف بطريق الإنّ عن العلاقة المعتبرة.

نعم، قد لا نعرف العلاقة المعترة تفصيلاً، وانما كشفناها بطريق الإنّ إجمالاً من استحسان طبعنا لاستعمال مجازي. إذن فالصحيح ان يقال: لا تنحصر العلاقة فيما عدّه البيانون في كتبهم من الامور الأربعة و العشرين أو أكثر أو أقل. و الظاهر أنّ علماء البيان ايضاً لم يدعوا الانحصار، فلا يرد عليهم إشكال. وعدم انحصار العلاقة في عدد خاص أمر و عدم الحاجة اليها في المجاز و كفاية استحسان الطبع أمر آخر.

الموضع السادس

قوله عليه السلام: «لو دار الأمر بين حمل الكلام على المجاز و حمله على الاستعمال في أكثر من معنى تعيّن الأول، لمقبوليته عند اهل اللسان، دون الثاني، و هي تكفي في القرينية على المجاز، و لا مجال معه للبناء على الاجمال فضلاً عن تعيّن الثاني، للبناء على كونه استعمالاً حقيقياً، و الأصل في الاستعمال الحقيقة، لوضوح أنّ أصالة الحقيقة تختصّ بما إذا كان الاستعمال مقبولا عند أهل اللسان غير خارج عن طريقتهم» (الحكيم، الف: ١٤٠٢، ج، ١، ص ٨٦؛ ب: ١٤١٤، ج ١ ص ٦٧ - ج ٢، ص ١٤٧).





و يتحصّل منه، امور: احدها؛ تعيّن الحمل على المجاز، عند دوران أمر اللفظ بين حمله على المجاز و بين كونه مستعملاً في أكثر من معنى واحد، لمقبوليّة الأوّل عند اهل اللسان دون الثاني. الثاني؛ أنّ المقبوليّة عند اهل اللسان قرينة على المجاز. الثالث: بعد تعيّن الحمل على المجاز لا يبقى مجال لأن يبنى على كون الكلام مجملاً مردّداً بين كونه مجازاً و بين كونه مستعملاً في أكثر من معنى واحد، فضلاً عن تعيّن الثاني.

و للنظر في كلامه مجال، و ذلك: لأنّ ما ذكره من الأمر الأوّل و الأمر الثالث صحيح لا غبار عليه، و لكن ما ذكره من الأمر الثاني، من أنّ المقبوليّة عند العرف قرينة على المجاز فمما لا سبيل الى تصديقه و قبوله، و ذلك لأنّ المقبوليّة عند العرف مما يكون مصحّحاً للمجاز او مرجّحاً له، لا قرينة عليه، فإنّ القرينة على المجاز هي ما يصرف اللفظ عن معناه الموضوع له، لفظاً كان ام غيره، نعم، يصحّ ان يقال: ان المقبوليّة عند العرف، يعنى المقبوليّة بحسب طبعهم؛ مما يكفى في العلاقة المعتبرة في المجاز عند من قال بذلك، كصاحب الكفاية - كما مرّ الكلام فيه في الموضوع السابق - و هو أمر آخر غير القرينة المعتبرة في المجاز، اللهمّ الا أن يريد بالقرينة هنا المصحّح و المرجّح، و ليس ببعيد.

الموضع السابع

قوله ﷺ: «لئن يمتلى جوف الرجل قيحاً خيراً من أن يمتلى شعراً» (الشريف، ۱۴۲۲ق، ص ۱۱۵) قال: «انّ امتلاء البطن كناية عن كثرة الشعر» (الحكيم، ۱۴۱۴ق، ج ۱، ص ۵۸۰).

و يرد عليه؛ أنّ الصحيح ان يقال: إن امتلاء البطن عن الشعر مجاز عن كثرة حفظه على ظهر القلب، لأنّه من قبيل الاستعارة بالكناية و الاستعارة التخيلية، لا من قبيل الكناية، لأنّه شبه في النفس الشعر بماكول يأكله الانسان في بطنه، و هذه استعارة بالكناية، ثم اثبت للشعر الذي هو المشبّه امتلاء البطن الذي هو من خواصّ المشبّه به و روافده، و هذه تسمّى بالاستعارة



التخييلية. فهو كقولهم: أنشبت المنيّة أظفارها (التفتازاني، ١٤١٦ق، ص ٣٨١).

و أما الكناية فهي أن تذكر الملزوم و تريد اللازم او بالعكس - على اختلاف الرأيين في تعريف الكناية (التفتازاني، ١٤١٦ق، ص ٤٠٨) - مع جواز إرادة كليهما جميعاً، بخلاف المجاز الذي لايجوز فيه إرادة المعنى الموضوع له، بل يجب نصب قرينة تصرف اللفظ عنه (التفتازاني، ١٤١٦ق، ص ٤٠٧). و قد ارتكب مثل هذا الخطأ في مواضع اخر نظير المقام، فلاحظ (الحكيم، ١٤٠٢ق، ج ٣ ص ٧٢).

الموضع الثامن

قوله عليه السلام في تقرير جواب الشيخ الأعظم، حيث استدلل القوم على حجّية الشهرة الفتوائية بقوله عليه السلام: «خذ بما اشتهر بين أصحابك» (ابن أبي جمهور، ١٤٠٥ق، ج ٤، ص ١٣٣). فردّه الشيخ بان المراد بالموصول خصوص الرواية المشهورة، دون مطلق حكم المشهور (الانصاري، ١٤٢٨ق، ج ١، ص ٢٣٤). فقال السيّد المحقّق في تقريره: «و ذلك لما تقرّر من أنّ تعريف الموصول باعتبار العهد، فمع عدم عهد فرد خاص يتعيّن حمل الكلام على العهد الجنسي، أمّا معه فلا ظهور للكلام في العهد الجنسي، بل المتّيقن هو المعهود الخاص، ففي المقام حيث كان السؤال عن خصوص الروايتين كان مانعا عن ظهور الاطلاق فيما يعمّهما» (الحكيم، ١٤٠٤ق، ج ١، ص ٣١٩).

و لقد أجاد السيّد المحقّق فيما أفاده من أنّ تعريف الموصول كتعريف اللام على قسمين: عهدي و جنسي، وهذا مما لم يتفطن له إلا العارف بعلم النحو، و لكن - مع ذلك - يلاحظ عليه: أولاً؛ أنّ تعبيره بالعهد الجنسي و العهد الفردي غير معهود في كلامهم، و الصحيح أن يقال: التعريف الجنسي و التعريف العهدي، و هذه مناقشة في التعبير.

ثانياً؛ أنّ هنا مسألتين يجب التفكيك بينهما - كما في كلّ موصل - إحداهما: ما هو مصداق الموصل؟ هل المراد به الكتاب او اللباس او الإنسان او زيد؟ و ثانيتهما: في نوع



تعریفه، و الله تعريف عهدى او جنسى؟ و هاتان مسألتان مختلفتان لايجوز الخلط بينهما. و لتوضيح ذلك نقول: إذا قيل: جئنى بما ألبسه، فمصدق هذا الموصول هو الثوب، و اذا قيل: جئنى بما أكله، فمصدق هذا الموصول الطعام، و هكذا، و لكن قد يراد بالثوب و الطعام المرادين بالموصول جنسهما من غير تعيين، فيكون تعريف الموصول حينئذ للجنس، و قد يراد بهما فردان معهودان منهما، بأن يراد الثوب او الطعام المعهود بينهما، فيكون تعريف الموصول للعهد، كما لو اتى بالاسم الصريح فيقال: جئنى بالثوب و جئنى بالطعام، فكما يجوز أن يراد بالاسمين الصريحين جنسهما او الفردان المعهودان منهما، فكذلك الاسمان الموصولان اللذان اريد منهما ذلك، من غير فرق أصلاً.

إذا عرفت ذلك، عرفت ما فى كلامه من الخلط و الاشتباه، فإنّ حمل الموصول على خصوص الرواية بقرينة سؤال الراوى لاينافى إرادة الجنس، كما لاينافى إرادة العهد، اذ لو صرح بدل الموصول بقوله: «الرواية» فيقال: خذ بالرواية المشهورة بين اصحابك، صحّ أن يراد بها الجنس، من دون اشارة الى رواية خاصة معهودة، فكذلك الموصول القائم مقامها. و كيف كان، فحمل تعريف الموصول على تعريف العهد لا يجديه شيئاً، بل هو ادعاء أمر زائد غير صحيح فى نفسه، كما أنّه غير نافع له ايضاً فى إثبات مطلوبه، بل يكفيه أن يقول: حيث كان مورد السؤال خصوص الرواية اريد بالموصول خصوص الرواية، فيثبت المطلوب ويتم، من غير اضافة كون تعريفه للعهد.

ثالثاً؛ بعد حمل الموصول على خصوص الرواية بقرينة سؤال الراوى كان المناسب حمل تعريف الموصول على التعريف الجنسى، بأن يراد جنس الرواية المشهورة، اذ لا قرينة على حمله على التعريف العهدى، بأن يراد بالموصول رواية مخصوصة معهودة، و هذا واضح غنى عن البيان.

٣- مواضع من كلامه ﷺ في علم الفقه

الموضع الأول

قوله ﷺ في الاستدلال على وجوب مسح الرجلين بقوله تعالى: وامسحوا برؤوسكم و أرجلكم (المائدة، ٥) : «وأما الكتاب فيدلّ عليه بمقتضى عطف الأرجل على الرؤوس التي فرضها المسح فتشاركها فيه، من دون فرق بين قراءة الجرّ و قراءة النصب اتّباعاً لمحلها، او بنزع الخافض، او عطفاً على الجارّ و المجرور معا» (الحكيم، الف: ١٤٢٨ق، ج ٢، ص ٣٤٣). و حاصله: أنّ قراءة النصب تدور مدار وجوه ثلاثة: أحدها؛ عطف الأرجل على محلّ الرؤوس. الثاني؛ تقدير الباء على الأرجل، وهو منصوب بنزع الخافض، فالتقدير: و امسحوا بأرجلكم. والثالث؛ عطف الأرجل على مجموع الجارّ و المجرور، فلا تقدّر الباء قبل الأرجل، فكأنّه قيل: و امسحوا أرجلكم.

و في مواقع من كلامه بحث:

أما ما ذكره من الوجه الأوّل - و هو عطف الأرجل على محلّ الرؤوس - ففي غاية المتانة و الصحّة، و الشروط التي اعتبرها النحاة في العطف على المحلّ متوفرة هنا، فلا كلام في صحّة هذا الوجه بحسب قواعد النحو. و هذه الشروط هي: صحّة ظهور ذلك المحلّ في كلام الفصحاء و أصالة هذا المحلّ، و وجود المحرز له أى الطالب له، ولا شكّ في صحّة أن يقال: مسح زيد رأسه، و أنّ هذا النصب هو الاصل فيه، لأنّ المسح متعدّد بنفسه و «امسحوا» محرز يطلب ذلك المحلّ (الأنصاري، ١٤٢٤ق، ج ٢، ص ٤٧٣).

وأما ما ذكره من الوجه الثاني ففيه: أنّ نزع الخافض انما يعتبر في مفعول الفعل اللازم الذي يكون صلته حرفاً جارّاً معيّناً عادة، فربما أسقطته العرب ونصبت مجروره، كقوله تعالى: و اختار موسى قومه (الاعراف، ١٥٥) أى، من قومه، و مسح فعل متعدّد بنفسه (المدني، ١٤٣٢ق، ص ٣٠١-٣٠٥). ثم لا وجه لاعتبار نزع الخافض فيما بعد حرف العطف، فلو قلت: مررت بزيد



و عمراً - بالنصب - لا يصح أن يجعل ذلك من النصب ينزع الخافض، و لم يعهد ذلك من عارف بالنحو.

والحاصل: أنّ المنصوب بنزع الخافض من المعمولات التي تنصبها الفعل اللازم مباشرة من غير توسّط حرف من حروف العطف.

و أمّا ما ذكره من الوجه الثالث فهو مردود أيضاً، و مشكل لفظاً و معنى، أمّا لفظاً: فلأنّ العطف على الجارّ و المجرور جميعاً انما يتصوّر فيما إذا كان المعطوف أيضاً جارّاً و مجروراً، كما في مثل: مررت بزيد و بعمر، بل في مثله أيضاً ذهب بعض المحقّقين الى أنّ النظر المستقيم يقتضى ان نقول: إنّ المجرور عطف على المجرور (الاسترآبادى، ١٣٨١، ج ٢، ص ٣٣٥).

و أمّا إذا كان المعطوف منصوباً من غير حرف جارّ - كما في مررت بزيد و عمراً - فلا يصحّ عند المحقّقين أن يكون معطوفاً على محلّ الجارّ و المجرور جميعاً.

قال نجم الأئمة: «وإذا تعدّى بحرف الجرّ، فالجارّ و المجرور في محلّ النصب على المفعول به، و لهذا قد يعطف على الموضع بالنصب، قال تعالى: و امسحوا برؤوسكم و أرجلكم (المائدة، ٥) بالنصب. و التحقيق أنّ المجرور وحده منصوب المحلّ، لا مع الجارّ، لأنّ الجارّ هو الموصل للفعل اليه، كالهزمة و التضعيف في أذهبت زيدا، و كرّمت عمراً» (الاسترآبادى، ١٣٨١، ج ٤، ص ١٣٧).

و أمّا معنى: فلأنه لو كان الأرجل عطفاً على الجارّ و المجرور معاً كان تقدير الكلام: و امسحوا أرجلكم، لأنّ المعطوف يقوم مقام المعطوف عليه، و ألا لم يصحّ العطف (الاسترآبادى، ١٣٨١، ج ٢، ص ٣٣٨) و المفروض أنّ المعطوف عليه هو مجموع «برؤوسكم» فيقوم «أرجلكم» مقامه، فكأنه قيل: و امسحوا أرجلكم؛ و لازم هذا الكلام وجوب استيعاب المسح لجميع الرجلين، كما هو مقتضى عموم الجمع المضاف، و لا يلتزم به أحد من فقهاءنا.



صواعق

دوفصلنامه علمی-پژوهشی، شماره دهم، بهار و تابستان ١٤٠٢



١١٦



الموضع الثانى

قوله ﷺ، فى عدم وجوب استيعاب الرأس بالمسح: «بل هو - عدم وجوب الاستيعاب - مقتضى الآية الكريمة: «و امسحوا برؤوسكم» (المائدة، ٥) بناء على ان الباء للتبويض، او مقتضى إطلاقها، بناء على أنها للإلصاق او الاستعانة» (الحكيم، الف: ١٤٢٨ق، ج ٢، ص ٢٩١).

و حاصله؛ انّ الباء الداخلة على «رؤوسكم» تحتل أوجهها ثلاثة: التبويض و الإلصاق و الاستعانة، و الأوجه الثلاثة تقتضى عدم وجوب استيعاب جميع الرأس. و يلاحظ عليه.

أنّ الصحيح هو الوجه الثانى ليس الآ، أمّا كون الباء فيها للتبويض فهو غير ثابت فى كلام العرب، حتى قال بعض النحاة، كما سيأتى فى الموضع الآتى، ان شاء الله تعالى، و لا ينقضى تعجّبى من كثير من الفقهاء و الاصوليين، حيث ذهبوا الى أنّ الباء فى الآية الكريمة للتبويض، و عزا بعضهم ذلك الى الإمام أبى جعفر عليه السلام لقوله: لمكان الباء (الحزّ العالمى، ١٤٠٩ق، ج ١، ص ٤١٣؛ الحلّى، ١٤١٩ق، ج ١، ص ٢٠٥؛ النجفى، ١٤٠٤ق، ج ٢، ص ١٧١؛ الشهيد الثانى، ١٤٠٢ق، ج ١، ص ١٠٣؛ البحرانى، ١٣٦٣، ج ٢ ص ٢٥٧؛ الانصارى، ١٤١٥ق، ج ٢ ص ٢٠٧؛ النراقى، لواضع الاحكام، ص ٣٢٦) مع أنّ كلامه عليه السلام ليس صريحا، بل و لا ظاهرا فى كون الباء للتبويض، إذ الإلصاق الذى هو أصل معانى الباء تعطى فائدة التبويض ايضا من غير حاجة الى جعلها للتبويض الذى أنكره محققو النحو. و الذى يدلّ عليه كلام الإمام عليه السلام عدم وجوب مسح جميع الرأس، لا كون الباء للتبويض، و اللازم الاعمّ لا يدلّ على الملزوم الاخصّ.

و أمّا كون الباء للاستعانة، فهو بعيد جدّا لأنّ باء الاستعانة انما تدخل على آلة الفعل، كقولهم: كتبت بالقلم، و ليس الرأس آلة للمسح، بل هو ما يقع عليه المسح، فهو ممسوح لا ممسوح به، و الآلة للمسح هو اليد، دون الرأس، و لعمرى هذا أوضح من أن يخفى.



الموضع الثالث

قوله عليه السلام في الاستدلال بقوله عليه السلام: «فاذا مسحت بشيء من رأسك أو بشيء من قدميك ما بين كعبيك الى أطراف الأصابع فقد أجزأك» (الحر العاملي، ١٤٠٩ق، ج ١ ص ٤١٦)؛ قال: «فقد يستدلّ بهما على عدم وجوب الاستيعاب، إمّا لكون «ما» بدلا من «القدمين» أو بدلا من «شيء» مع كون الباء الداخلة على «شيء» للتبويض أو للإصاق المفيد فائدته، لكن الإبدال من «القدمين» دون «شيء» بعيد جدًا بعد كون «القدمين» المذكورين تبعاً في وصف «شيء» و كونه أحوج للتحديد منهما لوجود الحدّ الخارجى العرفى لهما دونه لصدقه على الكثير بعين صدقه على القليل.

هذا بناء على ما يظهر منهم من تعين «ما» للاسميّة، وإنّها اسم موصول أو نكرة موصوفة، أمّا بناء على أنّها حرف رابط ممهّد لما بعدها تعيّن كون ما بعدها صفة لـ «شيء» دون «القدمين» لكونهما معرفة لا توصف بالظرف» (الحكيم، الف: ١٤٢٨ق، ج ٢، ص ٣٥٠) وفي مواقع من كلامه، نظر:

أولاً؛ ما جوّزه من كون الباء الداخلة على «شيء» للتبويض، و ذلك لعدم ثبوت باء التبويض فى كلام العرب، و إنكار كثير من محققى النحو إيّاه، فحكى الشيخ الرضى عليه السلام القول بمجىء الباء للتبويض بلفظ «قيل» مشعرا بوهنه، قال: و قيل جاءت للتبويض نحو قوله تعالى: وامسحوا برؤوسكم. وقال ابن جنى: إنّ أهل اللغة لا يعرفون هذا المعنى، بل يورده الفقهاء (الاسترآبادى، ١٣٨١، ج ١، ص ٢٨١). و قال ابوالبقاء: «وقال من لا خبرة له بالعربيّة: الباء فى مثل هذا للتبويض، و ليس بشيء يعرفه أهل النحو» (العكبرى، ١٤١٩ق، ج ١، ص ١٢٣). فالمتعيّن اذن ما جوّزه بعد ذلك من كونها للإصاق المفيد فائدته.

ثانياً؛ ما استبعده من إبدال «ما» من «القدمين» لاجل كون «القدمين» داخلاً فى صفة «شيء» فهو من روافده و توابعه مع كونهما واجدين لحدّ عرفى. و ذلك لمنع الاستبعاد



صواعق

دوفصلنامه علمى-پژوهشى، شماره دهم، بهار و تابستان ١٤٠٢



المذكور، فإنَّ للقدمين اجزاء و مواضع، فيجوز أن يراد بهما مجموعهما على وجه الاستيعاب، و يجوز أن يراد بهما جزء منهما كالأصابع أو بعضها، و غير الأصابع، أو ظاهرهما فقط، أو باطنهما فقط، كما يجوز أن يراد بهما شيء من أطراف الأصابع الى الكعبين، فبيّنه الإمام عليه السلام بأنَّ المراد منهما ما بين الكعبين منهما الى أطراف الأصابع طولاً، لا جميعهما و لا غير ذلك من أجزائهما و أبعاضهما ف «ما» بدل جزء من كلّ، و هو أمر رائج فى كلام العرب، نعم ما رّجحه من كونه بدلاً من «شيء» فهو فى محلّه.

ثالثاً؛ ما جوّزه من كون «ما» هنا حرفاً رابطاً مميّداً لما بعدها، فإنّ ذلك لا وجه لها، ولم يقل به قائل من علماء النحو. نعم، قد تجىء «ما» زائدة فى غير مثل المقام، كما فى «انما» و «حيثما» و كما فى «فبما رحمة» (آل عمران، ١٥٩)، وليس من مواضع زيادتها ما إذا دخلت على الظروف (الأنصارى، ١٤٢٤ق، ج ١، ص ٣٣٥).

و ان أراد أنّ «ما» لمجرّد الربط كما قالوه فى مطلق الحروف، فهو أشكل، إذ ليس مرادهم بذلك مطلق الربط، بل مرادهم أنّ كلّ حرف لربط خاصّ، كالظرفيّة فى «فى» و الإلصاق فى «الباء» و الاستعلاء فى «على» و هكذا.

رابعاً؛ ما نسبته الى القوم من جواز كون «ما» هنا نكرة موصوفة، و ذلك لأنّ «ما» النكرة الموصوفة قد توصف بالمفرد، كقولك: مررت بما معجب لك، إذ لا تكون الصلة مفردة معربة بإعراب سابقها، و قد توصف بالجملة كقوله:

ربّ ما تكره النفوس من الأُم
رله فرجة كحلّ العقال

أى: ربّ شيء تكرهه النفوس. (الاسترآبادى، ١٣٨١، ج ٣، ص ١٥) لا متنازع دخول «رب» على المعرفة. و أمّا هنا فلا وجه لجعلها نكرة موصوفة، لأجل امتناع وصف المعرفة بالنكرة، و نحوه، بعد صحّة حملها على المعرفة التى هى الغالب المتبادر فى «ما» الاسميّة المقيّدة بقيد يصحّ جعله صلة، ولا داعى لجعلها نكرة موصوفة.



الموضع الرابع

قوله ﷺ، في الاستدلال على عموم المال الذي يجوز للجنب أخذه من المسجد، و عدم اختصاصه بمال نفسه، بالصحيحة: «سألت أبا عبد الله ع عن الجنب و الحائض يتناولان من المسجد المتاع يكون فيه؟ قال: نعم و لكن لا يضعان في المسجد شيئاً» (الحر العاملي، ١٤٠٩ق، ج ٢، ص ٢١٣).

قال السيّد الحكيم: «إنّ مقتضى اطلاق النص و الفتوى عدم الفرق فيما يأخذه الجنب من المسجد بين كونه مالاً له و غيره، و لكن اقتصر في التحرير على اخذ ماله، ولعله لدعوى ظهور «المتاع» في صحيح عبد الله بن سنان في ذلك، ويندفع بعدم اختصاص «المتاع» بالملوك، بل هو مطلق ما ينتفع به، فحمله على المملوك موقوف على جعل اللام بدلا عن الإضافة، نظير: زيد حسن الوجه، لا للجنس، وهو خلاف الأصل» (الحكيم، الف: ١٤٢٨ق، ج ٣، ص ٤٠٨).

و يتحصّل منه، أمران: الأوّل؛ إنّ «المتاع» مطلق ما ينتفع به، سواء كان مملوكاً لنفسه ام لغيره، لظهور اللام فيه للجنس. والثاني؛ لو كان اللام في «المتاع» بدلا عن المضاف اليه، و أنّ الأصل «المتاع» فحذف المضاف اليه و ابدل منه اللام، كان مختصاً بمال نفسه، و لكنه خلاف الأصل.

و يلاحظ عليه: أنّ ما ذكره من الأمر الأوّل من ظهور اللام في «المتاع» في الجنس - عند عدم القرينة على العهد - صحيح، وأمّا ما ذكره من الأمر الثاني من ابتناء حمل «المتاع» على المملوك لنفسه على جعل اللام فيه بدلا عن المضاف اليه فهو غير صحيح.

و ذلك: أوّلاً؛ لإمكان حمل «المتاع» على مملوكه بطريقتين آخرين: احدهما؛ جعل لامة للعهد، بأن يراد بالمتاع خصوص المتاع المملوك له دون جنس المتاع، كقولك لغيرك: ايتني



صواعق

دوفصلنامه علمی-پژوهشی، شماره دهم، بهار و تابستان ۱۴۰۲



الكتاب، تريد الكتاب المملوك لك المعهود بينك و بين المخاطب لا أى كتاب كان، و ثانيهما؛ تقدير صفة مستفادة من المقام أى: المتاع له، فلا ينحصر حمل المتاع على مملوكه فى جعل اللام بدلا عن المضاف اليه، كما هو ظاهر كلامه.

وثانياً؛ أنّ نيابة اللام عن الضمير المضاف اليه ليس أمراً مسلماً، بل هو محلّ خلاف بين النحاة، فأجازها الكوفيّون و بعض البصريّين، وخرّجوا على ذلك قوله تعالى: فَإِنَّ الْجَنَّةَ هِيَ الْمَأْوَى (النازعات، ٤١)، و مررت برجل حسن الوجه، و منعها الآخرون و هم الأكثرون، فقدّروا: هِيَ الْمَأْوَى له و الوجه منه (الأنصارى، ١٤٢٤ق، ج١، ص٥١).

ثالثاً؛ لو سلّمنا النيابة المذكورة، فلا يصار إليها إلّا إذا اقتضته مقتضى، كما فى الآية و المثال، حيث يحتاج جواب اسم الشرط المرفوع بالابتداء، وكذلك معمول الصفة المشبهة الى ضمير رابط، كما يبيّن فى محله (الأنصارى، ١٤٢٤ق، ج٢، ص٥٢). فلا يجوز القول بالنيابة اعتباراً، فلا يقال فى مثل: كرهت الكتاب؛ إنّ اللام نابت عن المضاف اليه، وإنّ الأصل: كتابى، بل يقال؛ - عند إرادة الكتاب المملوك للمتكلم - إنّ اللام فيه للعهد او التقدير: الكتاب لى، و عند عدم قرينة على العهد يحمل على الجنس، و «المتاع» المذكور فى الصحيحة من هذا القبيل.

الموضع الخامس

قوله ﷺ فى الردّ على الاستدلال على عموم منع استعمال الماء المستعمل فى رفع الحدث الأكبر - جنابة او غيرها - فى رفع الحدث كالوضوء، حيث استدّلوا على عموم المنع - و عدم اختصاصه بالماء المستعمل فى غسل الجنابة - بقوله ﷺ: «الماء الذى يغسل به الثوب، او يغتسل به الرجل من الجنابة، لا يجوز أن يتوضّأ منه وأشباهه» (الحَرَ العاملى، ١٤٠٩ق، ج١، ص٢١٥) بدعوى ظهوره فى عطف «أشباهه» على الضمير المجزور فى «منه» فيدلّ على





المنع من الوضوء بكلّ ماء مستعمل فی رفع الحدث الأكبر - جنابة او غيرها- (الحکیم، ۱۴۱۶ق، ج ۱، ص ۱۲۰). فقال السید المحقق فی ردّها: «لکن یبعدها أنّ العطف علی الضمیر المجرور من دون إعادة الجارّ لایخلو عن ضعف. ومثلها دعوی عطفه علی «الماء» فیکون مرفوعاً، للبعد بین العاطف و المعطوف. فالإنصاف جعله معطوفاً علی المصدر المستفاد من قوله: «أن یتوضّأ» لیراد به التعمیم من الجهة الثانية» (الحکیم، ب: ۱۴۲۸ق، ج ۱ ص ۳۶۹) التعمیم للغسل و الغاء خصوصيّة الوضوء، فلا یجوز منه الغسل ایضاً.

و المتحصّل منه: أنّ قوله ﷺ «وأشباهه» یدور أمره بین أوجه ثلاثة: الأوّل؛ أن یکون عطفاً علی الضمیر المجرور فی قوله «منه» و لازمه عدم الفرق فی الماء الممنوع من استعماله فی رفع الحدث بین کونه مستعملاً فی غسل الجنابة، و بین کونه مستعملاً فی رفع حدث أكبر آخر. الثاني؛ أن یکون عطفاً علی قوله فی الابتداء «الماء» المرفوع علی الابتداء، و لازمه کلازم الوجه السابق، فعلى هذین الوجهین لایجوز استعمال الماء المستعمل فی غسل الجنابة او غیره من الأغسال فی رفع حدث آخر. ولكنه أورد علی الوجه الأوّل بأنّه من العطف علی الضمیر المجرور بدون إعادة الجارّ و هوضعیف، و علی الوجه الثاني بلزوم الفصل الطویل بین العاطف و المعطوف، و هو مرجوح فی البلاغة. الثالث؛ أنّ یکون عطفاً علی قوله: «أن یتوضّأ» فالتقدير: لایجوز التوضؤ و أشباهه منه، فتدلّ علی التعمیم من جهة أخرى، و هو تعمیم المنع للغسل، مضافاً للوضوء. واختاره السید المحقق.

و فیه بحث:

أما ما ضّعفه من الوجه الثاني فهو فی حقّ فیه، و أما ما اختاره من الوجه الثالث فهو فاسد من جهة عدم سبقه الی الذهن، و ان کان بحسب قواعد العریّة صحیحاً، مع قرب دعوی عدم استعمال لفظة «الأشباه» فی الأحداث عادة، و انحصار استعماله فی الذوات، فالمتعیّن من

الأوجه الثلاثة اذن هو الوجه الأول، وأمّا الإيراد عليه بأنّه من العطف على الضمير المجرور بدون إعادة الخافض. فالجواب عنه:

أولاً: إنّ المسألة خلافية بين النحاة، فجوّزه بعض المحقّقين منهم، قال ابن مالك:

و عود خافض لدى عطف على ضمير خفض لازماً قد جعلاً

و ليس عندي لازماً، إذ قد أتى في النثر و النظم الصحيح مثبتاً

فمن النثر قراءة الحمزة: «واتّقوا الله الذي تسائلون به و الأرحام» بجّر «الأرحام» و من

النظم ما أنشده سيبويه:

فالיום قرّبت تهجونا و تشتمنا فاذهب فما بك و الايام من عجب

بجّر «الايام» و جّوزه الكوفيون و يونس و الأخفش و ابو حيّان، نعم، لا ينكر كثرة إعادة

الخافض، كقوله تعالى: «فقال لها و للأرض» (فصلّت، ٢٢) و «قالوا نعبد إلهك و إله آبائك»

(البقرة، ١٣٣). (الأنصاري، ١٤٢٩ق، ج ٣، ص ٣٤٧؛ السيوطي، ١٤٣١ق، ج ٣، ص ١٤٢).

ثانياً؛ ان المتبادر من السياق عود ضمير «أشباهه» الى ما يعود اليه الضمير في «منه» لا

الى غيره، فإذا لم يبد إماماً من الالتزام بالعود على المخفوض من غير إعادة الخافض، او من

التقدير الذي يقتضيه السياق، كتقدير خبر له، أي؛ و أشباهه كذلك.

و ثالثاً؛ لو سلّمنا عدم فصاحة العطف المذكور فجاز أن يكون ذلك العطف بدون إعادة

الجارّ شائعاً في عصر الإمام الصادق عليه السلام في محاورات العامة في ذلك اليوم، و لا يجب على

الإمام عليه السلام أن يتكلّم بالكلام الفصيح في كلّ مقام إلّا في مقام يقتضيه، وهنا بحث.



حصيلة البحث

قد تحصل مما أوردناه في هذه المقالة نكات:

الاولى؛ انّ علوم العربيّة من الضروريّات التي لا بدّ منها في علمي الفقه و الاصول، وانّهما مختلفان بدونها.

الثانية؛ انّ أئمة الدين عليهم السلام، و أصحابهم من علماء الدين اهتمّوا بعلوم العربيّة في تخريج معالم الدين من الكتاب و السنّة.

الثالثة؛ انّ الخلاف في المسائل الأدبيّة قد يوجب الخلاف في استنباط الحكم الشرعي، فسوء فهم علوم العربيّة يوجب سوء فهم الأحكام الشرعيّة، كما عرفت في بعض المواضع المتقدمة.

الرابعة؛ انّ السيّد المحقّق الحكيم عليه السلام قد اهتمّ بالقواعد الأدبيّة في كتبه الاصوليّة و الفقهيّة و تفتّن في كثير منها بما لم يتفطن به إلا العارف بالنعو، وهو مع ذلك لم يخل عن الزلل في بعضها و صلوحه للنقد و الإشكال.

الخامسة؛ انّ الصحيح في قسمة لام التعريف ما صنعه علماء البيان، لا ما صنعه بعض النحاة. و انّ الصحيح ما قاله السيّد المحقّق من وضع لام التعريف لمطلق التعريف الذهني، و انّ الخصوصيّات من العهديّة و الجنسيّة والاستغراق و نحوها مستفادة من القرائن الخارجيّة.

السادسة؛ انّ الأعلام الشخصيّة قد تدخل عليه اللام الزائدة لمحا لأصلها، وبعضها قد تدخله من غير لمح، و بعضها لا تدخله أصلا. و في جميعها لا أثر للام التعريف في تعريفها او تنكيرها.



اصول فقه

دوفصلنامه علمی-پژوهشی، شماره دهم، بهار و تابستان ۱۴۰۲

۱۲۴



السابعة؛ أنّ تعلق الحلّ والحرمة ونحوهما في المتن الدينيّ بالأعيان إمّا من باب تقدير المضاف، أو من باب المجاز العقلي، وتسميته بباب الوصف بحال متعلق الموصوف مسامحة. الثامنة؛ أنّ الصحيح عدم رجوع المجاز الى الحقيقة، و بطلان الحقيقة الإدعائية، وإن صحّ الإدعاء في كلّ استعارة، من غير استلزامه لإنكار المجاز ورجوعه الى الحقيقة.

التاسعة؛ اعتبار العلاقة في كلّ مجاز، وعدم استحسان الطبع للمجاز بدونها. العاشرة؛ في دوران الأمر بين المجاز و استعمال اللفظ في أكثر من معنى كان الترجيح مع المجاز، و المرجّح لذلك مقبوليّته عند أهل اللسان و ليست المقبوليّة من قرائن المجاز. الحادية عشرة؛ أنّه يجب الافتراق بين المجاز و الكناية بجواز إرادة المعنيين في الثاني، و عدم جوازها في الأوّل.

الثانية عشرة؛ أنّه يكفي في اثبات إرادة الشهرة الروائيّة من حديث: «خذ بما اشتهر بين أصحابك» كون السؤال قرينة على أنّ المراد بالموصول هو الرواية، و عدم الحاجة الى إثبات كون التعريف في الموصول للعهد.

الثالثة عشرة؛ أنّ الصحيح في قراءة النصب في قوله تعالى: «وامسحوا برؤوسكم و أرجلكم» أنّه من العطف على المحلّ، لا من المنصوب بنزع الخافض، و لا من العطف على محلّ «برؤوسكم» جميعاً.

الرابعة عشرة؛ أنّ الباء في «برؤوسكم» للإصاق، لا التبويض و لا الاستعانة.

الخامسة عشرة؛ أنّ الباء في قوله ﷺ: «فإذا مسحت بشيء من رأسك أو بشيء من قدميك ما بين كعبيك الى أطراف الأصابع فقد أجزأك» للأصاق لا التبويض، و صحّة



جعل «ما» بدلا من «قدميك» و إن كان الأرجح جعله بدلا من «شيء» و انّ «ما» تتعيّن للموصوليّة.

السادسة عشرة؛ انّ اللام في «المتاع» في قوله ﷺ: «عن الجنب و الحائض يتناولان المتاع من المسجد» الحديث، ظاهرة في الجنس، لعدم قرينة على العهد، و حمله على خصوص المملوك له موقوف على جعلها بدلا من المضاف اليه، او جعلها للعهد او تقدير صفة.

السابعة عشرة؛ انّ العطف في قوله ﷺ: «الماء الذي يغسل به الثوب، او يغتسل به الرجل من الجنابة، لا يجوز أن يتوضّأ منه و أشباهه» من قبيل العطف على الضمير المجرور من إعادة الجارّ، و لا ضمير فيه.



صواعق

دوفصلنامه علمی-پژوهشی، شماره دهم، بهار و تابستان ۱۴۰۲



المصادر

١. القرآن الكريم
٢. ابن أبي جمهور، محمد بن زين الدين (١٤٠٥ق)، غوالي الثالي، قم، دار سيد الشهداء.
٣. ابن شهر آشوب، رشيد الدين (١٤٣٢ق)، مناقب آل أبي طالب، قم، المكتبة الإسلامية.
٤. الاسترآبادي، الرضي، محمد بن الحسن (١٣٨١)، شرح الكافية، طهران، مؤسسة الصادق.
٥. الإصفهاني، الفاضل الهندي، محمد بن الحسن (١٤١٦ق)، كشف اللثام، قم، مكتبة النشر الإسلامية.
٦. الإصفهاني، محمد حسين (١٤٠٤ق)، الفصول الغروية في الاصول الفقهية، قم، دار إحياء العلوم الإسلامية.
٧. الأنصاري، ابن هشام، عبد الله بن يوسف (١٤٢٤ق)، مغني اللبيب عن كتب الاعراب، القاهرة، مطبعة المدني.
٨. ——— (١٤٢٩ق)، أوضح المسالك الى الفية ابن مالك، بيروت، المكتبة العصرية.
٩. الأنصاري، مرتضى بن محمد امين (١٤١٥ق)، كتاب الطهارة، قم، مجمع الفكر الاسلامي.
١٠. ——— (١٤٢٨ق)، فرائد الاصول، قم، مجمع الفكر الاسلامي، ط. التاسع.
١١. البحراني، يوسف بن احمد (١٣٦٣)، الحدائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة، قم، مؤسسة النشر الاسلامي.
١٢. التفتازاني، مسعود بن عمر (١٤١٦ق)، المطول، قم، المكتبة الداوري، ط. الرابع.
١٣. الحائري اليزدي، عبد الكريم (١٤١٨ق)، درر الفوائد، قم، مؤسسة النشر الاسلامي، ط. السادس.
١٤. الحر العاملي، محمد بن الحسن (١٤٠٩ق)، تفصيل وسائل الشيعة، قم، مؤسسة آل البيت.
١٥. الحكيم، السيد محسن (١٤٠٥ق)، مستمسك العروة الوثقى، قم، مؤسسة دارالتفسير، ط. الاول، ١٤١٦ق.
١٦. الحكيم، السيد محمد سعيد (١٤٠٢ق)، الكافي في اصول الفقه، بيروت، دار الهلال، ط. الرابع.
١٧. ——— (١٤١٤ق)، المحكم في اصول الفقه، قم، مؤسسة المنار، قم.
١٨. ——— (١٤٠٣ق)، التنقيح، بيروت، مؤسسة الحكمة الثقافة الإسلامية.





۱۹. _____ (۱۴۲۸ق)، مصباح المنهاج، الف، كتاب الصوم، بيروت، مؤسسة الحكمة الثقافة الاسلاميّة.
۲۰. _____ (۱۴۲۸ق)، مصباح المنهاج، ب، كتاب الطهارة، بيروت، مؤسسة الحكمة الثقافة الاسلاميّة.
۲۱. الحلّي، الحسن بن يوسف بن المطهر (۱۴۱۹ق)، نهاية الأحكام في معرفة الأحكام، قم، مؤسسة آل البيت عليه السلام.
۲۲. _____ (۱۴۱۲ق)، منتهى المطلب في تحقيق المذهب، مشهد، مجمع البحوث الاسلاميّة.
۲۳. الخراساني، محمد كاظم بن الحسين (۱۴۰۹ق)، كفاية الاصول، قم، مؤسسة آل البيت عليه السلام.
۲۴. السكاكي، يوسف بن أبي بكر (۱۴۲۰ق)، مفتاح العلوم، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان، طبع الأول.
۲۵. السيوري، الفاضل المقداد بن عبدالله (۱۴۰۴ق)، التنقيح الرائع لمختصر الشرائع، قم، مكتبة آية الله المرعشي.
۲۶. السيوطي، عبدالرحمن بن أبي بكر (۱۴۳۱ق)، همع الهوامع في شرح جمع الجوامع في النحو، بيروت، دار إحياء التراث العربي.
۲۷. الشريف، الرضي، محمد بن الحسين (۱۴۲۲ق)، المجازات النبويّة، قم، دار الحديث.
۲۸. الشهيد الثاني، زين الدين بن علي (۱۴۰۲ق)، روض الجنان في شرح إرشاد الأذهان، قم، مكتبة الإعلام الاسلامي.
۲۹. الصدوق، ابن بابويه، محمد بن علي (۱۳۶۲ق)، الخصال، قم، مؤسسة النشر الاسلامي.
۳۰. الطوسي، ابوجعفر محمد بن الحسن (۱۴۰۷ق)، تهذيب الأحكام، طهران، دار الكتب الاسلاميّة.
۳۱. العكبري، ابوالبقاء، عبد الله بن الحسين (۱۴۱۹ق)، التبيان في إعراب القرآن، الرياض، بيت الأفكار الدوليّة.
۳۲. كاشف الغطاء، علي بن محمد رضا (۱۳۸۱ق)، النور الساطع في الفقه النافع، النجف، مطبعة الآداب.
۳۳. المدني، السيّد علي خان بن أحمد (۱۴۳۲ق)، الحقائق النديّة في شرح الصمديّة، قم، ذوى القربى، ط. الثانية.
۳۴. الخميني، روح الله (۱۴۲۳ق)، تهذيب الاصول، طهران، مؤسسة نشر آثار الامام الخميني عليه السلام.
۳۵. الميرزا القمي، أبو القاسم بن محمد حسن (۱۴۲۳ق)، القوانين المحكمة في الاصول، قم، إحياء الكتب الاسلاميّة.
۳۶. النجفي، محمد حسن (۱۴۰۴ق)، جواهر الكلام في شرح شرائع الاسلام، بيروت، دار إحياء التراث العربي.
۳۷. النراقي، محمد مهدي بن ابى ذر (۱۴۲۲ق)، جامعة الاصول، قم، مؤتمر التراقيين.
۳۸. _____ (بى تا)، لوايح الأحكام، ط. الحجرى، قم.
۳۹. _____ (۱۴۳۰ق)، أنيس المجتهدين في علم الاصول، قم، بستان الكتاب.