البحوث الأصولية

تقريرات الآخوند الخراساني

السيد محمد حسن الموسوي الطباطبائي الحائري القزويني

الشهير بآقامير القزويني

تحقيق السيد حسين آل طه وعلي الفاضلي

المجلد الاول

بوستان كتاب

بسم الله الرحمن الرحيم



موسوی‌قزوینی، محمدحسن، ۱۲۹۶ ـ ۱۳۸۰ق.

البحوث الاصولیة: تقریرات الآخوند الخراسانی / تألیف السیدمحمدحسن الموسوی‌الطباطبائی‌الحائری‌القزوی نی الشهیر بـ«آقامیر القزوینی»؛ تحقیق السیدحسین آل‌طه و علی الفاضلی. ـ قم: مؤسسة بوستان کتاب (مرکز الطباعة و النشر التابع لمکتب الإعلام الإسلامي)، ۱٤٤۳ق.=۲۰۲۲م.=۱٤۰۱ش.

ج. ـ (مؤسسه بوستان کتاب؛ ۳۲۰۰) (فقه و حقوق. اصول فقه)

ISBN 978- 964 - 09 - 2360 - 3 (دوره) . - ISBN 978- 964 - 09 - 2361 - 0 (ج. ۱)

فهرست نویسی براساس اطلاعات فیپا.

عربی.

کتاب‌نامه.

۱. اصول فقه شیعه. الف. آخوندخراسانی، محمدکاظم‌بن‌حسین، ۱۲۵۵ـ۱۳۲۹ق. ب. آل‌طه، سیدحسین، ۱۳٤۹ـ ج.فاضلی، علی، ۱۳٤٦ـ د. دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم. مؤسسه بوستان کتاب. هـ. عنوان.

BP ۱۵۹ / ۸ ۲۹۷ / ۳۱۲

۱٤۰۱ شماره کتاب‌شناسی ملی: ۸۵۵۵۱۲٤

■ موضوع: اصول فقه (فقه و حقوق)

■ گروه مخاطب: ـ تخصصی (طلاب و دانشجویان)

شماره انتشار کتاب (چاپ اول): ۱۲۲۰

مسلسل انتشار (چاپ اول و تا چاپ): ۵۸۲۰

البحوث الأصولية

تقريرات الآخوند الخراساني

تأليف
السيد محمد حسن الموسوي الطباطبائي الحائري القزويني
الشهير بـ«آقامير القزويني»
(١٢٩٦-١٣٨٠هـ.ق)

تحقيق
السيد حسين آل طه و علي الفاضلي

المجلد الأوّل

این کتاب با کاغذ حمایتی منتشر شده است.

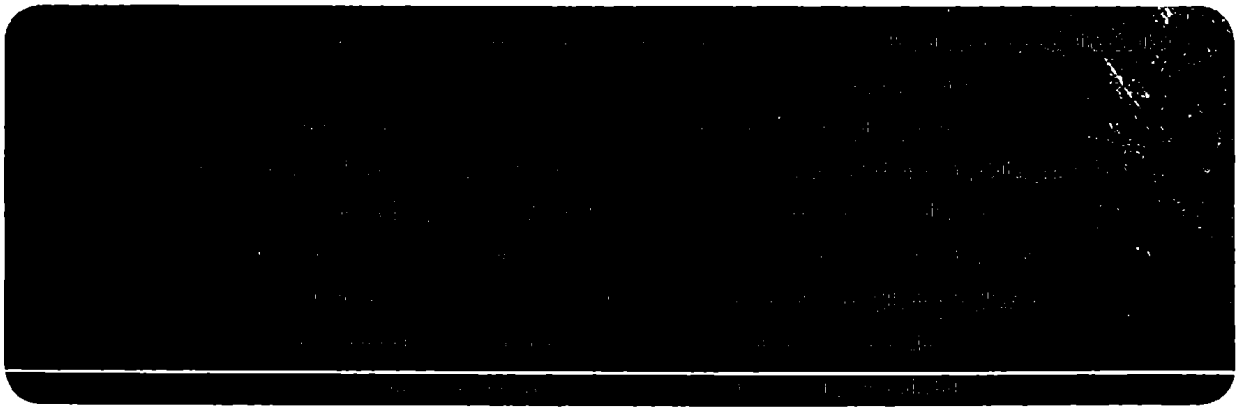


البحوث الأصولية

تقريرات الآخوند الخراساني / ج۱

● تأليف: السيد محمد حسن الموسوي الطباطبائي الحائري القزويني الشهير بآقامير القزويني
● تحقيق: السيد حسين آل طه و علي الفاضلي
● ناشر: مؤسسة بوستان كتاب ● بالتعاون مع دار النشر: زورق نور
● المطبعة: مطبعة مؤسسة بوستان كتاب
● الطبعة: الأولى / ١٤٤٣ق، ١٤٠١ش ● الكمية: ٥٠٠

جميع الحقوق © محفوظة



بسم الله الرحمن الرحيم

نحمده على آلائه ونصلّي على محمّد المصطفى وآله أئمّة الرشاد والهدى.

وبعد، فهذه دراسة تناولنا فيها سيرة آقا مير القزويني وكتابه بحوث الآخوند، وجعلناها في خمسة فصول: خصّصنا الفصل الأوّل لترجمة المؤلّف، الفصل الثاني لمنهج الآخوند الخراساني في تدوين كفاية الأُصول، الفصل الثالث لمنهج الآخوند الخراساني في التدريس، الفصل الرابع لمقرّري بحوث الآخوند الخراساني، الفصل الخامس لهذا الكتاب؛ ثمّ أوردنا ملحقاً لمقدّمتنا؛ مقدّمة تلميذ المؤلّف السيّد مرتضى القزويني على الطبعة الأُولى من كتاب الإمامة الكبرى لسيّدنا المؤلّف.

الفصل الأوّل
ترجمة المؤلّف

وهو السيّد محمّد حسن بن السيّد أبي المعالي محمّد باقر المعروف بـ«الآقا»[١] ـ لكونه سميّ جدّه ـ ابن الميرزا مهديّ بن السيّد محمّد باقر الموسوي القزويني[٢] الحائري الذي هو والد مؤلّف *الضوابط*.

كذا ذكره الشيخ آقا بزرك الطهراني في *نقباء البشر* (ج ١، ص ٣٨٩) وبعض مواضع *الذريعة*[٣] عند ذكر مؤلّفاته إلّا أنّ فيها «حسن» من دون «محمّد». والصواب في اسمه «محمّد حسن» كما صرّح بذلك مؤلّفنا في تصانيفه وبعض أرباب التراجم[٤]، وفي بعض مواضع *الذريعة*[٥].

---

١. في *نقباء البشر*: «الآغا»، وفي موضع من *الذريعة* (ج ١٣، ص ١٥١) الحاج آغا مير، وفي سائر مواضع *الذريعة* وسائر المصادر ضبط بالقاف وهو الراجح. وهذا لقب أبيه وابنه سيّدنا المؤلّف.

٢. قال تلميذه السيّد مرتضى القزويني ـ حفظه الله ـ: كان مؤلّفنا السيّد محمّد حسن يلقّب نفسه بالطباطبائي ولكن نحن أصررنا عليه بتبديله بـ«القزويني»؛ فصار لقبه «القزويني». حكاه عنه ابنه السيّد حسين القزويني، والأمر كما قال، وقد عبّر عن نفسه في تصنيفاته بـ«السيّد محمّد حسن الموسوي الطباطبائي الحائري». وأُخرى بـ«السيّد محمّد حسن الموسوي الطباطبائي». وثالثة بـ«السيّد محمّد حسن الموسوي الحائري».

٣. *الذريعة*، ج ٣، ص ٧٩ وج ٤، ص ٣٧٥ و٤١٢ وج ١١، ص ١٠٤ و١١٢ وج ١٣، ص ١٥١ وج ١٤، ص ٤٨ وج ١٦، ص ١٣٠ وج ٢٢، ص ٣٤٥ وج ٢٥، ص ٢٠٣ و٢١٠ وج ٢٦، ص ١٦٠.

٤. منهم تلميذه السيّد مرتضى القزويني في مقدّمته على كتاب *الامامة الكبرى* لمؤلّفنا كما سيأتي في ملحق المقدّمة.

٥. *الذريعة*، ج ٢، ص ٢٠٤.

وقد شاع الاكتفاء في هذه الأسماء المركّبة بجزءها الثاني وقد أُضيف إليها لفظ «محمّد» للتبرّك باسمه ـ صلّى الله عليه وآله وسلّم ـ، ولأجل استحباب تسمية المولود به إلى سبعة أيّام ثمّ لمّا عيّنوا بعد السبعة الاسم الذي يدعى به أبقوا معه الاسم الشريف احتراماً له، كما في مقدّمة *نقباء البشر*، ج ١، ص ز ـ ح.

قال عنه الشيخ آقا بزرك في *نقباء البشر*:

عالم جليل وفقيه بارع ومصنّف ماهر. ولد يوم عرفة ١٢٩٦ ونشأ نشأة حسنة، فأخذ العلم عن بعض الأفاضل والأجلّاء بكربلاء، ثمّ تشرّف إلى النجف فحضر على شيخنا المولى محمّد كاظم الخراساني وكتب من تقريرات بحثه تمام مباحث الأُصول والطهارة والخمس والوقف والخيارات والطلاق وقليلاً من القضاء. وبعد وفاة الأُستاذ هاجر إلى سامرّاء فحضر على شيخنا الميرزا محمّد تقيّ الشيرازي واستفاد منه كثيراً.

وقال عنه السيّد محسن الأمين: كان عالماً فاضلاً مؤلّفاً من تلاميذ الملّا كاظم الخراساني وله شرح *اللمعة* وله تقرير بحث أُستاذه المذكور في تمام الأُصول وأكثر مباحث الفقه[١].

وترجم له الشيخ حسين البيضاني في رسالة عام الثمانين بعد الألف والثلاث

---

١. *أعيان الشيعة*، ج ٥، ص ٢٤٨.

مئة هجرية[١]، ص ١٥ ـ ٢١٧[٢] بقوله:

سماحة العلّامة النحرير والبحّاثة القدير، آية الله السيّد محمّد حسن الموسوي القزويني الحائري. وهو ابن العلّامة الجليل أبي المعالي السيّد محمّد باقر ـ الشهير بـ«الحاجّ آغا مير» ـ ابن العلّامة النحرير السيّد ميرزا مهديّ أخي المجتهد الأكبر المرجع الديني في عصره الأُستاذ السيّد إبراهيم القزويني صاحب كتاب *الضوابط في أُصول الفقه*.

ولد في كربلاء المقدّسة سنة ١٢٩٦ هجرية يوم عرفة ونشأ بين أحضان العلم والفضل، ومن أهمّ مزاياه الكمال النفسي، وهو هدف يرمي إليه في حياته الكريمة.

درس المقدّمات في كربلاء وأتقنها ثمّ شرع في الفقه والأُصول على أساتذة قديرين ثمّ هاجر إلى النجف وعمره ٢٢ سنة ١٣١٩ هجرية لإكمال دراسته العليا

---

١. ألّفها سنة ١٣٨٠ قال في مقدّمتها، ص ٤: وهو عام ما أفضع ما أوقع، وأجلّ ما أحدث وأخطر، ما جنى على الأُمّة الإسلامية من الحوادث الخطرة والأرزاء المؤلمة والكوارث الجسيمة والخسائر التي لا تعوّض.
في أربعة أشهر منه فقدت تلك الأُمّة أربعة جهابذ من علمائها الأعلام وكأنّ الدهر آلى على نفسه النكال بالمسلمين خلال هذه الأشهر الأربعة حيث فاجأهم أوّلاً بالخسارة الكبرى: بفقد العلّامة المجتهد الأكبر آية الله الشيخ محمّد الخطيب ﷺ في شهر رجب.
ثمّ فجع كذلك بآية الله المجتهد الأكبر السيّد محمّد حسن آغا مير الموسوي القزويني في هذا الشهر أيضاً.
وإذا بالعالم الإسلامي يفاجأ بخسارة كبرى بآية الله العظمى سماحة المجتهد الأكبر السيّد مرزا مهديّ الشيرازي ﷺ في شهر شعبان.
وكانت الرابعة وهي الطامّة الكبرى من أفضعها وهي فقد سماحة المجتهد الأكبر الحاجّ السيّد آغا حسين الطباطبائي البروجردي في شهر شوّال.

٢. اقتبس البيضاني هذه الترجمة من دون إشارة من مقدّمة السيّد مرتضى القزويني على كتاب *الامامة الكبرى* كما سيأتي في ملحق مقدّمتنا.

وواصل دراسته في النجف وغادر النجف إلى سامرّاء سنة ١٣٣٠ هـجرية وبـقي سنتين أيّام حـجّة الإسـلام المـيرزا مـحمّد تـقيّ الشـيرازي واشـتغل بـالإفادة والاستفادة بالدرس والتدريس حتّى بلغ النهاية وهي أعلى مرتبة الاجتهاد وصار علماً في عصره من أعلام الشريعة، وفي سنة ١٣٣٣ حيث ابتدأت الفتن ودخـل الانكليز بغداد واختلّ نظام الدراسة والتدريس رجع إلى بلدته المقدّسة كربلاء لا سيّما بعد ما أُصيب بنبأ وفاة والده ﷺ سنة ١٣٣٠ هجرية.

ثمّ ذكر مشايخه: الآخوند الخراساني (م ١٣٢٩) وصاحب *العروة الوثـقى* (م ١٣٣٧) والشيخ هادي الطهراني (م ١٣٢١) وشيخ الشريعة (م ١٣٣٩).

قال السيّد محمّد حسين الحسيني الجلالي في ترجمته:

أنهى دراسة المقدّمات والسطوح في كربلاء، ثمّ هاجر إلى النـجف الأشـرف وحضر على الشيخ محمّد كاظم الخراساني والسيّد محمّد كاظم اليزدي، ثمّ رجع إلى كربلاء منقطعاً إلى التأليف والدرس، وكان يتردّد إلى مدرسة البقعة؛ لقرب داره منها، وكنت أستفيد من فوائده المتفرّقة، وكان حادّ المزاج، وأشكلت عليّ مسألةٌ في الريبة[1] في الإرث فسألته وناقشته، فشرحها شرحاً وافياً، ثمّ أسرّ في أُذن والدي بشيء لم أسمعه، وعرفت في ما بعد أنّه أوصاه بي خيراً، وكان مقلّاً في التأليـف، صريح اللهجة[2].

وقال سلمان هادي آل طعمة في ترجمته مستفيداً من *النقباء وعام الثمانين*:

قليل منّا لا يعرف مركز السيّد محمّد حسن القزويني العلمي الديني الرفيع، فقد كان من أفاضل فقهاء عصره وأحد أقطاب الفكر الإسلامي، سـاهم فـي الحـقل

---

١. كذا.

٢. *فهرس التراث*، ج ٢، ص ٤٤٦.

الثقافي وخدم الدين واحتلّ مكانة اجتماعية تليق به.

تحدّثتُ إليه أكثر من مرّة، فرأيتُه متضلّعاً بعلم الفقه، ذا اطّلاع واسع بأُصوله، فهو موسوعة نفيسة ودائرة معارف حاوية لكثير من العلوم العقلية والنقلية وأحد المراجع المعروفة في كربلاء التي يشار إليها. كان متوقّد الذهن، صافي السريرة، كبير النفس، عالي الهمّة، صريح الرأي.

هو السيّد حسن ابن السيّد أبي المعالي محمّد باقر المعروف بـ«آغا مير» ـ لكونه سميّ جدّه ـ ابن الميرزا مهديّ ابن السيّد محمّد باقر الموسوي القزويني الحائري.

عالم جليل وفقيه بارع ومصنّف ماهر، ولد يوم عرفة بكربلاء سنة ١٢٩٦ هـ. وترعرع في أُسرة علمية كريمة فاح عطر ذكرها وتضوّع أريجها فنشأ فيها نشأة طيّبة ثمّ انتقل إلى النجف الأشرف، وتتلمذ على المولى محمّد كاظم الخراساني الشهير بـ«الآخوند» وكتب من تقريرات بحثه تمام مباحث الأُصول والطهارة والخمس والوقف والخيارات والطلاق وقليلاً من القضاء، ومنها هاجر إلى سامرّاء، فحضر على الميرزا محمّد تقيّ الشيرازي واستفاد منه كثيراً، ثمّ عاد إلى كربلاء بعودة الإمام الشيرازي، فذاع اسمه بسبب جهاده العلمي وجهوده الإصلاحية المشكورة[١].

وترجم له في *قادتنا كيف نعرفهم* (ج ٥، ص ٢٨٤) عند ذكر كتابه *الامامة الكبرى* مستفيداً من مقدّمة السيّد مرتضى القزويني على كتابه *الامامة الكبرى* وتراث كربلاء.

---

١. *تراث كربلاء*، ص ٢٩٨ ـ ٢٩٩.

مولده ووفاته

ولد في يوم عرفة سنة ١٢٩٦ كما تقدّم وتوفّي في ٢٦ رجب المرجّب سنة ١٣٨٠ في كربلاء ودفن في مقبرة السيّد محمّد المجاهد[١].

وسبب وفاته ـ على ما حكاه لنا ابنه السيّد محمّد صلاح ـ أنّه سافر إلى الكاظمين فنزل عند ولده الأكبر السيّد محمّد مهديّ الملقّب بـ«آقا نجفي» فسقط فانكسر عظم حوضه، فمكث هنا شهوراً ثمّ انتقل إلى موطنه كربلاء فتوفّي بعد شهرين ـ رضي الله عنه وأرضاه.

تصانيفه

١. *اكمال الدين في شرح تكملة تبصرة المتعلّمين*

ذكره في *الذريعة* (ج ١١، ص ١٠٤) وقال: خرج منه الطهارة والخمس والوقف والطلاق كلّها من تقرير بحث أُستاذه المؤلّف للتكملة، وهو شيخنا المولى محمّد كاظم الخراساني.

---

١. *الذريعة*، ج ١٤، ص ٤٨. قال عبد الحسين جواهر الكلام في *أعلام أُسرة الوحيد البهبهاني*، ص ٥٤٩ ـ ٥٥٠: توفّي ليلة الإثنين ٢٨ رجب سنة ١٣٨٠ في كربلاء وشيّع جثمانه صباح يوم الإثنين ودفن في مقبرة خاصّة بجوار مدرسة البقعة التي كان يدرّس بها وكانت المدرسة تقع بين الحرمين الشريفين حيث لا وجود لتلك المعالم اليوم.
قال السيّد جعفر القزويني في مقدّمة تحقيق كتاب *الامامة الكبرى*، ج ١، ص ٢٢: انتقل إلى رحمة الله في يوم ٢٨ رجب ١٣٨٠ ودفن في قبور مدرسة البقعة في كربلاء المقدّسة.
أقول: تهدّمت مدرسة البقعة على يد البعثيين على ما حكاه السيّد حسين ابن السيّد مرتضى القزويني.

وذكره السيّد مرتضى القزويني في مقدّمته على *الامامة الكبرى* كما سيأتي في ملحق مقدّمتنا تحت عنوان «معظم أبواب فقه الإمامية» وقال: وهو أيضاً ضبط للمحاضرات التي ألقاها المبرور المقدّس الخراساني المذكور على تلامذته في حلقة تدريسه، وهي تحتوي على أبواب الطهارة إلى الأغسال والدماء، وكتاب الخمس وكتاب الرهن وكتاب الوقف وكتاب الطلاق، وهو آخر ما ألقاه أُستاذه المعظّم المذكور.

أقول: منه نسخة في مكتبة الإمام الخوئي برقم ٢٠٠ (*الفهرس*، ص ٣١٩).

ومن كتاب الوقف نسخة في مكتبة كاشف الغطاء ومنها مصوّرة عندنا، فرغ من تدوينه سنة ١٣٤٣ وهذه ترقيمته: «قد تمّت الرسالة بيد العبد الجاني محمّد حسن بن محمّد باقر الموسوي الطباطبائي القزويني أصلاً والحائري مولداً ومسكناً ومدفناً إن شاء الله، وذلك في بلدة كربلاء المشرّفة لثمانٍ بقين من شهر شوّال سنة ألف وثلاث مئة وثلاث وأربعين من الهجرة».

وعلى ظهر النسخة تملّك مؤلّفه ووقفه لأولاده، وهذا نصّ عبارته: «من تأليفات الجاني محمّد حسن الموسوي الطباطبائي في الوقف». وفي ذيله: «بسمه تعالى. قد وقفتُ هذا الكتاب الذي هو من مصنّفاتي على أولادي وأولاد أولادي ما تعاقبوا الذكور منهم وإن كانوا من الإناث دون الإناث، والمتولّي عليه هو الأرشد منهم. والله الموفّق والمعين. تحريراً بقلم الواقف محمّد حسن الموسوي الطباطبائي في شهر الجمادي الثاني[1] سنة ألف وثلاث مئة[2] والستّ والستّين (١٣٦٦)».

---

١. كذا، والصواب: جمادى الثانية بل جمادى الآخرة.

٢. كذا، والأولى: الألف والثلاث مئة.

ومن كتاب الطلاق نسخة أيضاً في مكتبة كاشف الغطاء ومنها مصوّرة عندنا، فرغ من تدوينه سنة ١٣٤٩. وهذه ترقيمته: «قد تمّت الكتاب بحمد الله تعالى وحسن توفيقه صبيحة يوم السبت عاشر شهر شوّال من شهور سنة ألف وثلاث مئة وتسع وأربعين على يد مؤلّفه العبد الأحقر محمّد حسن بن محمّد باقر الموسوي الطباطبائي غفر الله له ولوالديه بمحمّد وآله عليهم السلام».

وعلى ظهر النسخة تملّك مصنّفه ووقفه على أولاده كالسابق، وإليك نصّ كلامه: «في الطلاق من تأليفات الجاني محمّد حسن الموسوي الطباطبائي». وفي ذيله: «بسمه تعالى. قد وقفتُ هذا الكتاب الذي من تصانيفي على أولادي وأولاد أولادي ما تعاقبوا بطناً بعد بطن، الذكور منهم وإن كانوا من الإناث، دون الإناث وإن كانت من الذكور، والمتولّي هو الأرشد منهم والأصلح. تحريراً بقلم الواقف محمّد حسن بن محمّد باقر الموسوي الطباطبائي الحائري في جمادي الثاني سنة ألف وثلاث مئة[1] والستّ و[الستّين][2]».

أقول: رأى سلمان هادي آل طعمة نسخة منه بخطّ مصنّفه في مكتبته بعد وفاته[3] في ٢٦٦ ص، ونسخة من كتاب الخمس بخطّ مصنّفه أيضاً فرغ منه يوم

---

١. كذا، والأولى: الألف والثلاث مئة.

٢. انخرم موضع ما بين المعقوفين في النسخة ويستفاد ذلك ممّا كتب على ظهر نسخة كتاب الوقف المارّ ذكره.

٣. قال سلمان آل طعمة في *مخطوطات كربلاء*، ص ٧١ عند التعريف بمخطوطات مؤلّفنا السيّد حسن آقا مير القزويني: وخزانته هذه حفلت بمجاميع متنوّعة من المطبوعات في شتّى العلوم والفنون. فيها النفيس والنادر من المخطوطات، وفيها ما هو منسوخ بخطّ مؤلّفه أو أحد النسّاخين المهرة المعروفين. تقع مكتبة المؤسّس في داره بمحلّة باب النجف، وبعد وفاته ⇦

الإثنين ٥ رجب سنة في ١٣٤٢ في ٢٤٤ ص، ونسخة من كتاب الوقف وهي أيضاً بخطّ مؤلّفه قال: فرغ منه يوم ٨ شوّال[١] سنة ١٣٤٣ في ٢٧٢ ص، ونسخة من كتاب الرهن مجهول الناسخ والتاريخ في ٣٣٠ ص، ونسخة من كتاب الفراق (= الطلاق) كتبها مصنّفها يوم ١٠ شوّال ١٣٤٩ في ٢٩٢ ص[٢].

٢. *الامامة الكبرى والخلافة العظمى*

وهو ردّ على كتاب منهاج السنّة لابن تيمية.

قال عنه آقا بزرك الطهراني: هو كتاب كبير في الإمامة، أتعب نفسه في تأليفه كثيراً ولم يطبع بعدُ مع أنّه من الكتب الممتعة[٣].

وقال السيّد محمّد حسين الجلالي: قام جمع من القزاونة بطبع كتابه *الامامة الكبرى* التي كان يقول عنها: «إنّها حصيلة العمر»، فطبعوه في النجف بحجم كبير، ولمّا عرضوا ذلك على الشيخ الأميني ﵀ اقترح طبعه بالحجم المتعارف ورضخوا لذلك، وطبع منه المجلّد الأوّل فقط[٤].

وقد استحسنه كثيراً سماحة شيخنا المجيز الشيخ محمّد باقر المحمودي ﵀.

قال السيّد جعفر القزويني محقّق كتاب *الامامة الكبرى*[٥]:

⇦تهيّأ لي ظرف لزيارة المكتبة فبادرت إلى تسجيل أهمّ مخطوطاتها، أعانني بذلك الخطيب الجليل السيّد هادي نجل السيّد محمّد صالح القزويني في إتمامها.

١. كذا، والصواب: «لثمانٍ بقين من شوّال» كما تقدّم نصّ كلام مصنّفه.

٢. *مخطوطات كربلاء*، ص ٧٢ و٧٣.

٣. *نقباء البشر*، ج ١، ص ٣٨٩. وفيه: «المتعة».

٤. *فهرس التراث*، ج ٢، ص ٤٤٦.

٥. طبع بإصدار دار القاري ببيروت، ط ١، ١٤٢٣ هـ. ق / ٢٠٠٣ م في ثلاثة أجزاء.

وقد استغرق تأليفه حوالي خمسين سنة[١]، ويعود ذلك إلى عوامل متعدّدة، مثل نوعية المشروع، فالأُسلوب الذي اتّبع كان بكراً آنذاك، وكان كثير من المواضيع بحاجة إلى تحقيق وتتبّع، بل وإنّ عملية تجميع المصادر وفحصها ومطالعتها مطالعة نقدية ومناقشتها استغرقت من المؤلّف ﷺ وقتاً طويلاً، لا سيّما وإنّ الحصول على المراجع لم يكن بالسهولة الموجودة في العصر الحاضر ....

والكتاب يقع في ثمانية أجزاء حسب تجزئة المؤلّف نفسه، ومواضيعها كما يلي:

الجزء الأوّل: مقدّمة في أدب النقاش؛ الجزء الثاني: أدلّة أفضلية الإمام عليّ على مَن سوى رسول الله؛ الجزء الثالث: نصوص خلافة الإمام عليّ بلا فصل؛ الجزء الرابع: إثبات خلافة الأئمّة الإحدى عشر من ولد الإمام عليّ؛ الجزء الخامس: حكومة أبي بكر وعمر وعثمان؛ الجزء السادس: صحابة رسول الله؛ الجزء السابع: الناكثون والمارقون والقاسطون عن خلافة الإمام عليّ؛ الجزء الثامن: مجموعة من موارد الخلاف بين الشيعة والمذاهب الأُخرى.

وقد طبع الجزء الأوّل منها خلال حياة المؤلّف عام ١٣٧٧ هـ. ق بإشراف ومجهود العلّامة الداعية السيّد مرتضى القزويني، ويوجد مصوّرة من الجزء الثاني منها عندنا الآن. أمّا الأجزاء الأُخرى فقد كانت عند المؤلّف حتّى وفاته، بعد ذلك صارت إلى أحد أبنائه وأعطى ذلك الابن تلك الأجزاء للعلّامة المحقّق السيّد محمّد كاظم القزويني للاحتفاظ بها، وظلّت في مكتبة السيّد القزويني الخاصّة حتّى تعرّض بيته في مدينة كربلاء لهجوم من قِبَل المخابرات العراقية البعثية، حيث

١. ذكر ذلك أيضاً تلميذه شيخنا محمّد باقر المحمودي ـ رحمه الله تعالى.

صودرت جميع ممتلكات السيّد القزويني. وقيل: إنّها قامت بإلقاء الكتب المطبوعة والمخطوطة التي كانت في مكتبة السيّد في جانب الطريق ولا يعرف مصيرها حتّى الآن[١].

وسيوافيك التعريف به في مقدّمة السيّد مرتضى القزويني على كتاب *الامامة الكبرى* كما سيأتي في ملحق مقدّمتنا.

٣. *البحوث الأُصولية تقريرات الآخوند الخراساني*، وهي كتابنا هذا وسيوافيك الكلام عنه.

٤. *البراهين الجليّة في دفع تشكيكات (شبهات) الوهّابية*[٢]

فرغ منها في يوم الجمعة لخمسٍ بقين من شهر ربيع الأوّل في شهور سنة ١٣٤٦ هـ. ق.

---

١. *الامامة الكبرى*، (مقدّمة التحقيق)، ج ١، ص ١٩ ـ ٢٠.

٢. نقلت إلى الفارسية تحت العناوين التالية:

١. فرقه وهّابى و پاسخ شبهات آنها، نقله إلى الفارسية على دوانى، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامى، ط ٣، ١٣٦٨ هـ. ش.

٢. نقد بر انديشه وهّابى‌ها. نقله إلى الفارسية حسن طارمى

طبعاته كما في *معجم التراث الكلامي*، ج ٢، ص ٤٠ ـ ٤١:

١. النجف، المطبعة العلوية ١٣٤٦ هـ. ق، ٧٦ ص.

٢. النجف، مطبعة الآداب، ١٣٨٢ هـ. ق، ٨٤ ص.

٣. بيروت، دار الغدير، ١٣٩٤ هـ. ق، ٨٤ ص.

٤. بيروت، دار القارئ، ١٤٠٧ هـ. ق / ١٩٨٦ م.

٥. بيروت، مؤسّسة الوفاء، ١٤٠٨ هـ. ق / ١٩٨٧ م، ١٨٣ ص. وهاتان الطبعتان بتحقيق وتعليق السيّد محمّد منير الحسيني الميلاني.

٦. طهران، مطبعة النجاح، ١٤١١ هـ. ق، ١٤٦ ص، تقديم: السيّد محمّد كاظم القزويني.

قال في أوّلها: يقول العبد الجاني محمّد حسن الموسوي الطباطبائي: هذه رسالة وجيزة أوردت فيها من الكتاب والسنّة المعتبرة عند المسلمين ما يفصح عن بطلان ما لفّقته الطائفة الوهّابية من كتاب *منهاج السنّة* لأحمد بن تيمية. ثمّ ذكر لها مقدّمتين:

الأُولى أنّ من القواعد المضروبة شرعاً أصالة الإباحة في الأفعال والأقوال ما لم ينه عنها الشارع.

والثانية في بيان أنّ من القواعد الشرعية أُصولاً وفروعاً قاعدة التأويل والاجتهاد. ثمّ بعد ذلك ذكر فيها مسائل وخاتمة. المسألة الأُولى في الشفاعة، المسألة الثانية في التوسّل، المسألة الثالثة في ردّ قول الوهّابية في عدم جواز بناء القبور وتشييدها وجعل الضرائح عليها وأنّ ذلك شرك وفاعله مشرك، المسألة الرابعة في تزيين المشاهد بالذهب والفضّة والحُليّ والحلل وإيقاد السراج فيها وتظليلها؛ المسألة الخامسة في زيارة قبور الأئمّة عليهم السلام، المسألة السادسة في ردّ اتّهامات على الشيعة، المسألة السابعة في ردّ قولهم في وجوب هدم المساجد المشيّدة حول المراقد المشرّفة، وخاتمة في مباينة الوهّابية لسائر المسلمين.

وذكرها السيّد مرتضى القزويني في مقدّمته على *الامامة الكبرى*.

٥. *التحفة الاثنا عشرية في نقض كلمات الوهّابية*

ذكرها في *الذريعة*، ج ٢٦، ص ١٦٠، وهي متّحدة ظاهراً مع المناهج الحائرية الآتي ذكرها.

٦. *تقريرات الشيخ أسد الله الزنجاني الأُصولية*، وهي مجلّدة كبيرة. صرّح بذلك الشيخ أسد الله الزنجاني كما سيأتي نصّ كلامه بتمامه عند ذكر مشايخه.

٧. *شرح اللمعة الدمشقية*

قال السيّد مرتضى القزويني في مقدّمته على كتاب *الامامة الكبرى*: كتب شرحاً مزجياً على متن *اللمعة الدمشقية* للشهيد الأوّل، خرج منه كتاب الطهارة.

ذكره في *الذريعة*، ج ١٤، ص ٤٨ وقال: خرج منه مجلّد في الطهارة على ما رأيته ولا أدري أنّه تمّمه أو لا؟

ورآه سلمان هادي آل طعمة بعد وفاته في مكتبته وقال: مجلّد في الطهارة عليها شروح وتعليقات، تمّ نسخها بخطّ المصنّف في ٢٥ رمضان سنة ١٣٢٨ هـ. ق[١].

٨. *المناهج الحائرية في نقض كتاب الهداية، أو: التحفة الامامية في دحض الحجج الوهّابية*

ذكرها السيّد مرتضى القزويني في مقدّمته على كتاب *الامامة الكبرى* كما سيأتي في ملحق مقدّمتنا. وهي متّحدة مع العنوان الآتي.

٩. *المناهج السويّة والتحفة الامامية الحائرية*

هو ردّ على الهدية السنيّة والتحفة الوهّابية النجدية المشتمل على خمس رسائل، تصنيف علماء عصر السلطان عبد العزيز آل محمّد بن سعود المطبوع بمصر في نيف وأربعين وثلاث مئة وألف. كذا في *الذريعة*، ج ٢٢، ص ٣٤٥ ثمّ قال: وهو متّحد مع العنوان السابق.

١٠. *هدى الملّة الى أنّ فدكاً نحلة (فدك من النحلة)*

ذكره السيّد مرتضى القزويني في مقدّمته على كتاب *الامامة الكبرى* (كما سيأتي في ملحق مقدّمتنا) وقال: طبع في النجف سنة ١٣٥٢.

---

١. *مخطوطات كربلاء*، ص ٧٣.

قال في *الذريعة*، ج ٢٥، ص ٢٠٣: أثبت فيه ظلم غاصبي فدك من فاطمة (ع) ألّفه في سنة ١٣٥٢ وطبع في ٧٦ ص بنفس السنة في النجف في [المطبعة الحيدرية]، لكنّ الحكومة السنّية صادرت نسخها المطبوعة وأحرق كثيراً منها وبقيت القليل.

قال في *نقباء البشر*، ج ١، ص ٣٨٩: استخرج فيه الحقائق الراهنة من زوايا التواريخ، طبع في ١٣٥٢ وصودرت نسخه بعد الطبع.

وقال في *قادتنا كيف نعرفهم*، ج ٥، ص ٥٧٥ عند ذكره: أمرت السلطة الحاكمة بجمعه وإحراقه، فلم يبق من نسخه شيء بيد أحد في ما نعلم إلّا النسخة التي أهداها المؤلّف إلى الواعظ الشهير المرحوم السيّد قطب المحدّثين الذي اتّفق تشرّفه إلى العتبات في تلك الظروف، وقد اصطحب الواعظ المذكور النسخة إلى مشهد الرضا عليه السلام وأهداها إلى مكتبة الروضة المقدّسة.

وقال شيخنا المغفور له الشيخ محمّد باقر المحمودي ـ رضوان الله عليه ـ: إنّي قد طالعتها فوجدتها أحسن وأجود بمراتب من كتاب *فدك* للشهيد الصدر؛ لأنّه كان خبيراً بالتاريخ والرجال، وطبع في العراق في زمن فيصل الثاني ولكنّه صودر[1].

وترقيمته هكذا: تمّت الرسالة الفدكية على يد مؤلّفها محمّد حسن الموسوي الطباطبائي في شهر ربيع الأوّل سنة ١٣٥٢ هـ. ق[2].

---

١. *رنج و ايثار* (احوال و آثار علّامه شيخ محمّد باقر محمودى)، ص ٥٧.

٢. طبع أيضاً في القاهرة، في سنة ١٣٩٦ هـ. ق / ١٩٧٦ م، مطبوعات النجاح في ٢٣٢ صفحة، وبالأُوفست بقم، وقدّم له الأُستاذ عبد الفتّاح عبد المقصود كما في *مع رجال الفكر*، ج ١، ص ⇦

١١. *الهديّة السنيّة في ابطال مذهب الوهّابية*

ذكرها في *الذريعة*، ج ٢٥، ص ٢١٠.

والده

ترجم له آقا بزرك بقوله: أبو المعالي السيّد محمّد باقر بن الميرزا مهديّ بن السيّد محمّد باقر الموسوي القزويني الذي كان معلّم محمّد عليّ ميرزا ابن السلطان فتح عليّ شاه القاجاري. عالم فقيه. كان من علماء كربلاء المشرّفة يعرف بـ«الحاجّ آغا مير». تلمّذ على الفاضل الأردكاني والشيخ زين العابدين المازندراني والسيّد محمّد حسين الشهرستاني وغيرهم إلى أن توفّي ١٣٣٣ وخلف ولده العالم المصنّف السيّد حسن تلميذ شيخنا الخراساني[1].

أولاده

خلّف سيّدنا المؤلّف ـ كما حكاه لنا ابنه السيّد محمّد صلاح ـ ثلاثة ذكور وابنتين من زوجته الأُولى واسمها مليكة، وهي بنت السيّد حسن بن السيّد أحمد الطباطبائي (م ١٩٥٦ أو ١٩٥٧ م) وهي من أولاد أخوال أبيه. وخلّف ولداً وبنتاً من زوجته الثانية واسمها زهرة، وهي بنت يحيى بن حسن الموسوي القزويني (م

---

١٢٠ ⇦.

وطبع أخيراً بتحقيق مصطفى الإسكندري بإصدار منشورات باقيات و مكتبة فدك لإحياء التراث بقم (ط ١، ٢٠١٠ م / ١٤٣١ هـ. ق، في ١٦٨ صفحة) اعتماداً على طبع النجف في سنة ١٣٥٢ وطبع القاهرة سنة ١٣٩٦ بتحقيق محمّد باقر المقدسي، من دون ترجمة لمؤلّفه؟! وجاء في عنوان الكتاب سنة ولادة المؤلّف ١٢٥٧ وسنة وفاته ١٣٣٩؟!

١. *نقباء البشر*، ج ١، ص ٢٢٧.

١٩٩٤ م) وهي أيضاً من أولاد أخواله مع الواسطة.

أسماء أولاده حسب أعمارهم:

١. محمّد مهديّ الملقّب بـ«آقا نجفي»، خلّف ولداً واحداً وهو عبد الأمير.

٢. محمّد كاظم، خلّف ولدين هما أديب ثمّ أمجد.

٣. حسين، خلّف ولدين هما هاشم ثمّ عادل.

٤. محمّد صلاح (المولود سنة ١٩٤٧ م) وخلّف ثلاثة أولاد: عـليّ، عـبّاس، حسين.

وأمّا اسما صِهرَيه فهما:

١. الشيخ حسن عليّ البيات؛ ٢. السيّد محمّد صالح القزويني.

أساتيده

قد سبق ذكر مشايخه في النجف وسامرّاء وعدّ الشيخ أحـمد الحـائري فـي مقدّمته على *هدى الملّة*، ص ٢٤ من أساتذته بحوزة كربلاء قـبل مـهاجرته إلى النجف: ١. والده السيّد محمّد باقر القزويني؛ ٢. الشيخ عليّ البفروئي؛ ٣. المـلّا إسماعيل البروجردي؛ ٤. الملّا عبّاس سـيبويه؛ ٥. السـيّد مـحمّد بـاقر الحـجّة الحائري؛ ٦. السيّد محمّد هاشم القزويني؛ ٧. الشيخ حسين الكسائي؛ ٨. الشيخ محمّد باقر الإصفهاني.

أقول: ومن مشايخه الشيخ أسد الله الزنجاني (م ١٣٥٤)[1] وقد كانت نسخة من

---

١. ترجم له في *نقباء البشر*، ج ١، ص ١٤٠ بقوله: «الشيخ أسد الله بن عليّ أكبر بن رستم خان ⇦

تقريرات المؤلّف عند ولده الميرزا عليّ الزنجاني المدرّس بالكاظمية وعلّق الشيخ أسد الله تعاليق نقدية عليها وكتب في الورقة الأُولى ما يلي: حضر هذا السيّد الجليل [يعني سيّدنا المؤلّف] عندي في النجف الأشرف مدّة مديدة وكتب في بحثي مجلّداً كبيراً في الأُصول. وكان يحضر عند صاحب الكفاية أيضاً، وحضر عندي في سرّ من رأى أيضاً في الهجرة الثانية جملة من كتب الحكمة والكلام ـ وفّقه الله تعالى ـ وأنا العبد المسكين الشيخ أسد الله الزنجاني ـ عفا الله عنه[1].

تلامذته

قد عدّ السيّد جعفر القزويني محقّق كتاب *الامامة الكبرى* من تلاميذه: ١. الشيخ محمّد عليّ سيبويه؛ ٢. السيّد محمّد صالح القزويني؛ ٣. الشيخ محمّد الشاهرودي؛ ٤. الشيخ نور الدين المازندراني؛ ٥. السيّد محمّد كاظم القزويني ـ رحمهم الله ـ؛

⇦الزنجاني، عالم جليل ومصنّف بارع ومدرّس ماهر.

ولد في ١٩ شهر رمضان ١٢٨٢ وهاجر إلى العتبات فتلمّذ على السيّد المجدّد الشيرازي وخليفته العلّامة الأُستاذ الميرزا محمّد تقيّ الشيرازي وتوفّي في النجف يوم الثلاثاء رجب ١٣٥٤ ودفن في الصحن الشريف مقابل مقبرة الفاضل الشرابياني. له تصانيف منها التقريرات وعدّة رسائل مفردة في اللباس المشكوك فيه، وفي قاعدة لا ضرر، وفي قوله: الناس مسلّطون على أموالهم، وحاشية الرسائل، وكتاب البيع، وكتاب الخيارات، وكتاب الطهارة، وتعليقات على نجاة العباد. هكذا حدّثني ـ رحمه الله ـ وقد ذكرته في *هدية الرازي*. وجميع كتبه انتقلت إلى ولده العالم الجليل المدرّس بالكاظمية وإمام الجماعة بها الميرزا عليّ الزنجاني ـ سلّمه الله تعالى».

١. والظاهر هو المراد من قوله في مبحث الأحكام الوضعية (ج ٣، ص ٣٢٨) «بعض أفاضل أهل العصر ومن تلمّذنا عنده برهة من الزمان».

٦. الشيخ محمّد باقر المحمودي[١]؛ ٧. السيّد مرتضى القزويني[٢].

أقول: قرأ عليه شيخنا المغفور له الشيخ محمّد باقر المحمودي كتاب الطهارة مع جماعة من تلامذة الشيخ يوسف البيارجمندي الخراساني أربعة شهور بعد استدعائهم منه، وذلك بعد سفر الشيخ يوسف إلى إيران لزيارة الإمام الرضا عليه السلام وبعد عودته من الزيارة اشتغل مؤلّفنا بالتأليف وهو شغله الأصلي والشيخ يوسف بالتدريس ـ رحمهم الله جميعاً[٣].

قال السيّد مرتضى القزويني ـ حفظه الله ـ: كان سيّدنا الأُستاذ يدرّس *القوانين* وذلك بإصرار منّا، وإلّا فهو لم تكن له الرغبة في التدريس، وكانت له رغبة أن يشارك في درسه السيّد محمّد الشيرازي إلّا أنّه لم يحضر، ومن زملائنا: الشيخ حسين سيبويه والشيخ هادي معرفت والسيّد كاظم القزويني.

وقال: عندما عدتُ من الحجّ سنة ١٩٥٤ م زارني وسألني عن الحجّ وأعماله؛ لأنّه كان يريد الحجّ في السنة القادمة، إلّا أنّه لم يحجّ ومات[٤].

وعدّ الشيخ أحمد الحائري في مقدّمته على *هدى الملّة*، ص ٢٥ من تلامذته ـ غير ما تقدّم في كلام السيّد جعفر القزويني ـ هؤلاء: ١. السيّد إبراهيم (شمس الدين) القزويني؛ ٢. السيّد إبراهيم علم الهدى؛ ٣. السيّد أسد الله الإصفهاني؛ ٤. السيّد محمّد باقر الحجّة؛ ٥. السيّد محمّد باقر بن محمّد صالح القزويني؛

---

١. هو شيخنا المجيز ومؤلّف كتاب *نهج السعادة في مستدرك نهج البلاغة*، توفّي ـ رحمه الله ـ في سنة ١٤٢٧ هـ. ق / ١٣٨٥ هـ. ش.

٢. *الامامة الكبرى*، ج ١، ص ٢١.

٣. *رنج و ايثار*، ص ٥٦ ـ ٥٧.

٤. حكاه لنا عنه ابنه السيّد حسين القزويني.

٦. السيّد محمّد تقي الجلالي؛ ٧. الشيخ حسن الظهيري؛ ٨. السيّد محمّد حسين الجلالي؛ ٩. السيّد محمّد صادق القزويني؛ ١٠. السيّد عبّاس الكاشاني؛ ١١. الشيخ عبّاس المحرّر؛ ١٢. السيّد عبد الله الخوئي؛ ١٣. السيّد عبد الرضا الشهرستاني؛ ١٤. السيّد عليّ نقيّ الطبسي؛ ١٥. السيّد غلام‌رضا الكسائي؛ ١٦. الشيخ فرج الله الإصفهاني؛ ١٧. السيّد محمّد الحسيني الشيرازي؛ ١٨. السيّد محمّد الروحاني؛ ١٩. الشيخ مصطفى الاعتماد؛ ٢٠. السيّد ميرزا مهديّ الحسيني الشيرازي؛ ٢١. السيّد محمّد مهديّ الخراساني؛ ٢٢. الشيخ مهديّ الكابلي؛ ٢٣. الشيخ هادي الشيرازي؛ ٢٤. السيّد محمّد مهديّ القزويني، وهو نجل السيّد المؤلّف، ولده الأرشد وكان سفيراً للمرجعية[1].

قال السيّد محمّد رضا الجلالي: قرأ عليه أخي الشهيد السعيد السيّد محمّد تقي شرح *اللمعة* وحضرت معه في بعض الجلسات وأنا حدث السنّ.

أقول: استجاز منه حسين عمادزاده فأجازه في ١١ رمضان المبارك سنة ١٣٧٧[2].

---

١. ويتقن سبعة لغات، كما حكى لنا أخوه السيّد محمّد صلاح.

٢. نشر الدكتور رسول جعفريان إجازات عمادزاده في بيست و شش *گفتار دربارهٔ نسخه‌های خطّی* «دفتر چهاردهم»، ص ١٣ ـ ١٥١.

نقول: وتلك الإجازات كانت بخطّ المجيزين إلّا أنّ إجازة سيّدنا المؤلّف (ص ١٦٠ ـ ١٦٣) ليست بخطّه وهي بخطّ شخص آخر وإن كان يشاهد سجعه الشريف في آخرها. والظاهر أنّها ليست من إنشائه بل كتبها شخص آخر من جانبه، والعلم عند الله تعالى.

وهذه إجازته:

بسم الله الرحمن الرحيم

⇦

سنو حياته

* يوم عرفة سنة ١٢٩٦ ولد.

* ١٣٢٠ حضر عند الآخوند الخراساني وشرع في كتابة مباحث الألفاظ.

⇦ الحمد لله وكفى، وسلامٌ على عباده الذين اصطفى محمّد وآله أئمّة الصدق والصفا، واللعنة الدائمة على أعدائهم من الآن إلى يوم اللقاء.

أمّا بعد، فإنّ جناب العالم الفاضل الجليل، صاحب الفهم الوقّاد والذهن النقّاد،ذي المقامات العالية والمراتب الكاملة، المزيّن بكلّ زين والمبرّء من كلّ شين، جناب الحاجّ آقا حسين المدعوّ بـ«عماد الدين» والمشتهر بـ«عمادزاده» ـ دامت تأييداته ـ ممّن قد صرف عمره الشريف في تحصيل العلوم الشرعية والتآليف القيّمة والمصنّفات النافعة، وبذلك خدم الدين الحنيف، فجزاه الله خير جزاء المحسنين، وقد استجاز منّا أن يروي عنّا ما صحّت لنا إجازته بطرقنا المقرّرة المنتهية إلى أهل بيت العصمة ـ سلام الله عليهم أجمعين ـ فأجزت له تبرّكاً وتيمّناً للانتظام في سلك الرواة أن يروي عنّي الأخبار المأثورة عن النبي ـ صلّى الله عليه وآله وسلّم ـ وأئمّة أهل البيت ـ عليهم السلام ـ المودعة في جوامع أصحابنا *كالكافي والفقيه والتهذيب والاستبصار والوافي والوسائل والبحار* وسائر الكتب المعتبرة من الفقهاء وعلماء الأعصار والأمصار بحقّ إجازتي عن أساتذتي الكرام ومشايخي العظام ـ عليهم رضوان الله الملك العلّام.

وأُوصيه ـ أيّده الله تعالى ـ بما أوصاني به مشايخي الأعلام ـ قدّس الله أسرارهم ـ من مراقبة التقوى ومراعاة الاحتياط والتحذّر من أن تغرّه الدنيا خاصّة في نقل الأحاديث والأخبار الواصلة إلينا عن معادن العلم والآثار، راجياً من الربّ جلّ وعلا أن لا يفارق الاحتياط ولا ينساني من صالح الدعوات في حياتي وبعد الممات إنّه سميع الدعاء. والسلام وهو أطيب كلمة وخير ختام.

وأنا أقلّ عباد الله محمّد حسن الطباطبائي الموسوي القزويني الحائري ١١ رمضان سنة ١٣٧٧.

حرّره الأحقر محمّد حسن الموسوي الطباطبائي [كذا].

وفي ذيله سجع خاتمه الشريف: «محمد حسن الموسوى».

* يوم الخميس لخمسٍ بقين من شهر ذي القعدة الحرام سنة ١٣٢١ شرع في مبحث الاستصحاب من هذه البحوث.

* يوم الخميس لخمسٍ بقين شهر رجب سنة ١٣٢٢ فرغ من مبحث الاستصحاب في بلدة الغريّ.

* ٢ ربيع الأوّل سنة ١٣٢٤ فرغ من مبحث المشتقّ من هذه البحوث.

* ١٣٢٤ فرغ من مبحث الأوامر من هذه البحوث.

* ٢٥ رمضان ١٣٢٨ فرغ من شرحه على اللمعة الدمشقية.

* ١٣٣٣ توفّي والده.

* يوم الاثنين ٥ رجب ١٣٤٢ فرغ من كتاب الخمس من كتاب إكمال الدين في شرح تكملة تبصرة المتعلّمين وهو أيضاً من تقرير بحث الآخوند الخراساني.

* ٢٢ شوّال ١٣٤٣ فرغ في كربلاء المشرّفة من تدوين كتاب الوقف من كتاب إكمال الدين.

* يوم الجمعة لخمس بقين من شهر ربيع الأوّل سنة ١٣٤٦ فرغ من كتابه البراهين الجليّة في دفع شبهات الوهّابية.

* صبيحة يوم السبت عاشر شهر شوّال سنة ١٣٤٩ فرغ من تدوين كتاب الطلاق من كتاب إكمال الدين.

* ١٣٥٢ فرغ من كتابه هدى الملّة إلى أنّ فدكاً من النحلة وطبع في النجف بنفس السنة.

* شهر جمادى الآخرة ١٣٦٦ وقف كتاب الوقف وكتاب الطلاق من كتاب إكمال الدين على أولاده.

* ١١ رمضان ١٣٧٧ أجاز حسين عمادزاده.

* ١٣٧٧ طبع كتابه الإمامة الكبرى.

* ٢٦ رجب ١٣٨٠ توفّي في كربلاء ودفن في مقبرة جدّه السيّد محمّد المجاهد بجوار مدرسة البقعة التي كان يدرّس بها. رضي الله عنهما.

الفصل الثاني

منهج الآخوند الخراساني في تدوين كفاية الأُصول

قال المحدّث النوري (م ١٣٢٠) في *مستدرك الوسائل*: كان الشيخ مرتضى الأنصاري يقول ما معناه: من أتقن القواعد الأُصولية التي أودعها الشيخ جعفر في كشفه فهو عندي مجتهد.

قال السيّد محسن الأمين (م ١٣٧٣) ـ وهو من تلاميذ الآخوند الخراساني ـ بعد نقله ذلك:

فإذا كان الأمر كذلك فلماذا بلي الشيخ مرتضى الناس برسائله وكتب دليل الانسداد وحده ـ الذي يعترف بعدم الحاجة إليه ـ ما يزيد على ما كتبه الشيخ جعفر في مقدّمة كشفه من مسائل الأُصول، ومقام الشيخ مرتضى في التحقيق وفتح بابه لمن عاصره وتأخّر عنه أمرٌ ملحقٌ بالبديهيات، وما اشتملت عليه رسائله من ذلك أمر لا ينكره إلّا جاهل أو مكابر لكنّنا نقول: كان عليه أو على من بعده اختصاره وتهذيبه وحذف ما لا لزوم له منه وإيضاح عبارة الباقي، وإذا كان هو لم يتّسع وقته لذلك فكان على من جاء بعده أن يقوموا بهذا الأمر، لا أن يضعوا لكتابه الحواشي المطوّلة، فأوجب ذلك ضياع عمر الطلّاب وصدّهم عمّا يجب صرف أعمارهم فيه من غير علم الأُصول، ولئن كان الشيخ ملّا كاظم الخراساني حاول ذلك في *كفايته* فقد أصاب، لكن فاته أنّه كان يجب أن يكون كتابه أكثر تهذيباً وأوضح عبارة وأحسن ترتيباً ممّا هو عليه وإن خلّص الطلّاب من التطويل لكنّه أوقعهم في صعوبة الفهم وقلّة التحصيل إلّا بعد زمان طويل وعاد الأمر إلى الشروح

والحواشي والقال والقيل.

ثمّ وقعنا اليوم في ما هو أدهى وأعظم من انقراض العلماء وانصراف الناس عن طلب العلم إلى طلب الدنيا المحضة الذي يؤذن بانقراض الدين[١].

قال صاحب *الأعيان* في ترجمة الشيخ حسن المامقاني عند ذكر كتابه *بشرى الوصول الى أسرار علم الأُصول* وأنّه كبير في ثمانية[٢] مجلّدات: وقد كان يمكن الوصول إلى أسرار علم الأُصول وأجهاره في مجلّد واحد أو مجلّدين بعبارات واضحة سهلة وحذف ما لا لزوم له، ولكنّ جماعة من العلماء في عصرنا من الفرس أطالوا في علم الأُصول وبعّدوا الشقّة على الطلّاب وبقي كثير من مؤلّفاتهم في زوايا الإهمال لم يطبع ولم ينشر، وإن طبع فهو قليل الفائدة، وأوّل من اختصر التأليف والتدريس في الأُصول منهم شيخنا وأُستادنا الشيخ ملّا كاظم الخراساني لكنّ *كفايته* صعبة العبارة[٣].

وقال السيّد محسن الأمين في موضع آخر من كتابه: وله *الكفاية في الأُصول*، جمع فيها جميع مطالبه باختصار، فصار عليها مع *المعالم والقوانين والرسائل* المعوّل في التدريس، وفي عصرنا اليوم هجرت القوانين وصار المعوّل على *المعالم والرسائل والكفاية*[٤].

قال السيّد حسن الصدر عند ذكره *كفاية الأُصول*: لم يصنّف مثلها، ولذا أكبّ عليه أهل العلم بالأُصول، وتركوا قراءة *القوانين والفصول*، وصاروا يقرؤونها

---

١. *أعيان الشيعة*، ج ٤، ص ١٠٠.

٢. في المصدر: ثمان.

٣. *أعيان الشيعة*، ج ٥، ص ١٥١.

٤. *أعيان الشيعة*، ج ١، ص ١٣١.

ويدرّسونها وإليها اليوم المرجع[١].

قال تلميذه آقا النجفي القوچاني: كتبى كه تصنيف فرموده است، يكى *كفاية الأُصول* است كه داراى مباحث الفاظ و أدلّهٔ عقليه مبرّا از حشو و زوايد وداراى نكات و دقايق به عبارات رشيقهٔ مختصره، و چون لبّ لباب مطالب در او مندرج است، فهم مطالبش در غايت غموض و صعوبت است، و حقير شرحى بر مباحث الفاظش نوشته كه اگر طبع شود تأييدى در فهم مطالبش خواهد بود[٢].

وقال تلميذه الآخر الميرزا أبو الحسن المشكيني في مقدّمة حاشيته على *الكفاية*: كانت كفاية شيخنا العلّامة المحقّق المدقّق آية الله الشيخ محمّد كاظم الخراساني ـ طاب ثراه ـ بعيدة الغور، شاسعة المعاني، راهنة الحقائق، لا يهتدي إلى كنه دقائقها إلّا الأوحدي من الناس.

قال السيّد محمّد صادق بحر العلوم (م ١٣٩٩) عند ذكره *كفاية الأُصول*: ولعمري إنّها قد حوت جميع مسائل علم الأُصول من مباحث الألفاظ والأدلّة العقلية وجميع أنظاره وتحقيقاته بأخصر عبارة وأوجز بيان، وهي اليوم المعوّل في التدريس الأُصولي، والحقّ الحقيق أن يقال وأحقّ أن يتّبع، فإنّه ﷺ قد فقأ بها عيون الأُصول، واستخرج كنوزه المحتجبة عن الأبصار، وهدي إليه مَن ضلّ في لجيّ بحره واختطفته أمواجه، بعبارات قليلة ومعانٍ كثيرة، بعيدة الغوص قريبة المأخذ، سهلة لمَن تعلّمها، صعبة على من تصوّرها، لا تختلج في مفكّرة متفكّر، حتّى إذا تُليت عليه حسبها من البديهيات، ولو تُليت عليه مجرّدة عن البرهان لعدّها من

---

١. *تكملة أمل الآمل*، ج ٥، ص ٤٧٠.

٢. *برگى از تاريخ معاصر* (حياة الإسلام في أحوال آية الملك العلّام)، ص ١٥.

المحالات، فما أسلس عباراتها وأدقّ معانيها، لا يدركها إلّا ذو القريحة الجيّدة والفهم المستقيم والفكر الصائب، دون ذي الغباوة عادم الذكاء، فقد ينكرها الجاهل وهي لسان عربي مبين، فيحسبها لسوء فهمه رطانة الأعجمين:

ولكنْ تأخذُ الآراءُ منه على قدرِ القرائحِ والفهومِ

ولقد تهافت عليها العلماء والفضلاء تهافت الفَراش على الضياء، فشرحوا مطالبها الغامضة، وأوضحوا مسائلها المشكلة، وعلّقوا عليها تعليقات أنيقة وتنميقات رشيقة، ولقد بلغت الحواشي عليها مبلغاً يعسر على المعدّ تعدادها، وقد طبع هذا الكتاب الجليل الذي لم يسبق له الدهر بمثيل مراراً[١].

قال محمّد حرز الدين (م ١٣٦٥) في ترجمته: وكتب في علم الأُصول كتابة ملأها التحقيق إلّا أنّه (قده) اختار تعقيد عبارتها ويراه فنّاً امتاز به، وأصبحت *كفايته* في الأُصول عليها مدار تدريس الطلّاب حيث إنّ جلّ تلامذته[٢] كتبوها ودرّسوا تلاميذهم بكتابتهم، وهكذا، و دراستها أتعبت طلّاب العلوم خصوصاً إذا كان مدرّسها فارسياً[٣].

وقال السيّد عليّ نقيّ النقوي (م ١٤٠٨) عند ذكره كتاب *كفاية الأُصول*: نسخت بمحكماتها متشابه الآراء والأنظار، فأصبحت العقول عليها معتكفة، والأنظار إليها مزدلفة، وتهافت عليها الناس كالفراش المبثوث، حتّى أنّها في حياة مؤلّفها أصبحت من الكتب الدرسية المهمّة لدى الباحثين، وهذا قلّما يتّفق مثله لأحد من المؤلّفين، وهي مع إغماض مطالبها ومشاكل عباراتها مستقيمة المبادي، صحيحة

---

١. *الدرر البهيّة في تراجم علماء الامامية*، ج ٢، ص ٨٠٦ ـ ٨٠٧.

٢. في المصدر: تلمذته.

٣. *معارف الرجال*، ج ٢، ص ٣٢٣.

المباني، جامعة لجوامع الفوائد حتّى أنّه كلّما زاد فيه الباحث نظراً زاد منها استفادة واستفاضة، ولذلك أقبل ذوو الفضل والخطر من العلماء والباحثين بشرح مطالبها والتعليق عليها[١].

لطيفة

نقل لي حفيد الآخوند الخراساني فضيلة الأُستاد الشيخ عبد الرضا الكفائي عن أبيه الميرزا أحمد الكفائي عن السيّد أبي الحسن الإصفهاني أنّه بعد وفاة شيخه الأُستاد الآخوند الخراساني شرع في تدريس *كفاية الأُصول* وفي خلاله كتب عليه حاشية، فرأى الآخوند في المنام يتوضّأ عند نهر ماء فسلّم عليه فأجابه بأقلّ ما يمكن في الجواب. فقال له السيّد أبو الحسن: لِم خاطركم الشريف مكدّرٌ عليّ؟ فقال الآخوند: لِمَ لم يكن كذلك؟! وقد شاع كتابة الحواشي على *الكفاية* وقد كان غرضي من تأليفه موجزة معقّدة لكي يتفكّروا فيه طلّاب علوم آل محمّد فيقدروا على استنباط أحكام أهل البيت من مظانّها.

ثمّ قال السيّد أبو الحسن: فبعد هذه الرؤيا أتلفتُ جميع ما كتبتُ من حاشيتي على *الكفاية*.

---

١. *أقرب المجازات الى مشايخ الاجازات*، ص ٢٤٨.

الفصل الثالث

منهج الآخوند الخراساني في التدريس

يمتاز الآخوند الخراساني في محاضراته الأُصولية عن أساتذة الأُصول في عصره بحسن التقرير وبساطة النظر في الأفكار العالية والإيجاز في البحث بإسقاط زوائده وغضّ النظر عن أطراف الكلام غير المفيد، وقد ألقى دورة كاملة من الأُصول في أربع سنوات، وقد أجمع تلامذته ومدوّنو تاريخ حياته على هذه الناحية وأكّدوا عليها.

ونقل عن الآخوند الخراساني: هذه خسارة العمر وهي أنّ الطلّاب بعد دراسة المقدّمات التي تستغرق عدّة سنوات، يأتون ويدرسون الأُصول في ثلاثين سنة، فمتى يتسنّى لهم دراسة الفقه لكي يتمكّنوا من نشر الدين وترويجه؟![1]

نقل لي سماحة المرجع الديني آية الله السيّد موسى الشبيري الزنجاني ـ دام ظلّه الوارف ـ عن السيّد مصطفى السرابي عن الشيخ مرتضى الآشتياني نجل الميرزا حسن الآشتياني صاحب *بحر الفوائد* وهو من تلامذة الآخوند: كان بيانه كالسحر، يُرقي تلامذته في مدّة قليلة إلى المدارج العالية.

قال تلميذه السيّد محسن الإمين (م ١٣٧٧) في ترجمته: ويميز عن جميع المتأخّرين بحبّ الإيجاز والاختصار وتهذيب الأُصول والاقتصار على لُباب المسائل وحذف الزوائد مع تجويد في النظر وإمعان في التحقيق[2].

---

١. *مرگی در نور*، ص ١٠٠.

٢. *أعيان الشيعة*، ج ٩، ص ٦.

وقال عنه الأمين في موضع آخر: كان شيخنا الخراساني أشهر المدرّسين في الأُصول في عصرنا، هذّب مطالبه واختصرها[١].

قال تلميذه الآخر محمّد أمين الخوئي (م ١٣٦٥) في ترجمته: كان مدرسته الجليلة كثير البركة جدّاً، عظيم الأثر في تربية المحصّلين وارتقائهم، وربّى جماعةً من الأعاظم كلّ واحد منهم عَلَمٌ من الأعلام[٢].

قال السيّد حسن الصدر (م ١٣٥٤) في ترجمته: انتهت إليه رئاسة التدريس في النجف الأشرف، لم يكن فيها أنفع من درسه لأهل العلم، ترقّى في درسه جماعات من أهل العلم. كان أُعجوبة في حسن التقرير وإيجاز المطالب وتهذيب المسائل وتنقيح الدلائل وتقريب النتائج، لم ترَ عين الزمان بأحسن منه في ذلك، ولا أنفع للمشتغلين في الترقّي من بحثه[٣].

قال محمّد حرز الدين (م ١٣٦٥): وكان له مسند خاصّ بتدريس علم الأُصول افترق به عن معاصريه وسابقيه وكتب فيه كتابة ملأها التحقيق[٤].

قال الشيخ آقا بزرك (م ١٣٨٩): لم يُسمع منه كلمة سوء بالنسبة إلى أحدٍ من تلاميذه، ومع ذلك كانت له هيبة عظيمة مانعة من أن يتكلّم كلّ أحد في حال البحث بكلّ ما يريد حتّى يشوّش البحث ولا ينفع لسائر التلاميذ، وكان لا يتجافى عن جواب شبهة تعرض إليه أبداً في حال البحث[٥].

---

١. *أعيان الشيعة*، ج ١، ص ١٣٩.

٢. *مرآة الشرق*، ج ٢، ص ١٠٨٧.

٣. *تكملة أمل الآمل*، ج ٥، ص ٤٧٠.

٤. *معارف الرجال*، ج ٢، ص ٣٢٣.

٥. *نقباء البشر*، ج ٥، ص ٦٦.

قال السيّد محمّد صادق آل بحر العلوم (م ١٣٩٩): صرف جميع عمره في طلب العلم وخدمة العلماء والبحث والتدريس وتربية العلماء والتصنيف وإفتاء المستفتين، هذّب علم أُصول الفقه وميّز قشره من لُبابه، معتدل الفهم، حسن السليقة، جيّد الذهن، حديد الفكر، حاضر الجواب.

كانت له طريقة في التدريس لا سيّما في الأُصول لم يشاركه فيها غيره، فبينا المدرّسون يصرفون الشهور في تحرير محلّ النزاع في المسألة، ويذكرون فيها الوجوه والأقوال وشواهدها؛ إذ تراه لا يصرف فيها وقتاً أبداً، وكثيراً ما يقول: إن كان محلّ النزاع كذا فالحقّ كذا.

وبالجملة، درسُه كان خالياً من الفضول، مقصوراً على اللُباب دون القشور، ولذلك انتفع به العدد الكثير من الطلّاب، وخرجت عنه العلماء المحقّقون والفقهاء المدقّقون الذين لا يُحصون كثرةً.

وكان ما يمليه ويحقّقه من المسائل في الشهر لا يفرغ منه بعض المدرّسين في السنة؛ فلذلك كان درسُه مرغوباً عند الكلّ، ويجتمع في مجلس درسه ما لا يجتمع في غيره، وله وقتٌ خاصّ يحافظ عليه فلا يتقدّم دقيقة ولا يتأخّر، فإذا حضر قبل الوقت ولو بيسير لم يشرع ولو تكامل عدد الطلّاب حتّى يحضر الوقت المعيّن.

وكان يجلس على منبر الدرس وحوله المئات والألُوف، ولا جلوس الملك على سرير ملكه، فيهدر كالفنيق الهائج، ويزأر كالأسد الغضبان، ويسطو على المطالب الغامضة، فيُظهر مكنونها ويمزّق ثوب الإشكال عنها، ويجيب عن شبهات الموردين من أهل مجلس درسه، من هنا ومن هنا بأسرع من لمح البصر، وينتقل إلى شبهتهم بأدنى إشارة، وإذا احتدم النزاع وكثر الجدال وعلت الأصوات أسكت

الجميع بصولته وهيبته فلا متنفّس.

ولم يكن يفتر عن الاشتغال في العلم في ليل ولا نهار ولا سفر ولا حضر، حتّى أنّه كان إذا سافر إلى كربلاء لزيارة الحسين عليه السلام في أوّل شهر رجب بقي إلى النصف منه، يعقد مجلس الدرس في كربلاء تلك المدّة، فيجتمع فيه الجمّ الغفير من تلامذته وغيرهم، وكذلك لا يترك التدريس في ليالي شهر رمضان المبارك، لكنّه يشتغل في ذلك الوقت ببعض المسائل المشكلة لا بدرسه المعتاد[1].

قال السيّد عليّ نقيّ النقوي (م ١٤٠٨): وقف حياته في سبيل العلم والدين بالبحث والتدريس والتأليف والتصنيف وتربية العلماء والمحصّلين ... وقد هذّب علم أُصول الفقه فبقر قشره عن لبابه، ونهج فيه منهجاً سلكه الناس من بعده، فهو المجدّد فيه والمؤسّس، وطريقته فيه الوسط، إليه يرجع السابق وبه يلحق التالي.

وأمّا درسه فكان الوحيد في عصره بل في ما قبله وفي ما بعده، لم يضمّ مجلس بحث قطّ من ذوي العلم والثقافة الدينية ما ضمّ مجلس بحثه الشريف ... وقد بلغ عدد من يحضر لديه في أواخر زمانه زهاء ألف ومئتين، فكان عصره هو العصر الذهبي الذي لا يزال العلم يتذكّره بزفرات متصاعدة وعبرات متحادرة لم يك ذلك إلّا لاستقامة سليقته في التدريس وابتكار طريقته فيه، حيث كان يزقّ العلم لتلاميذه زقّاً بسرعة باهرة، فبينا كان غيره من المدرّسين يصرفون الشهور في تحرير محلّ النزاع وذكر الوجوه والأقوال والشواهد هو كان يطوي الأرض فيها طيّاً، ويبلغ إلى القول الفصل في المسألة على أساس رصين وخطّة مستقيمة.

وكان يحافظ على وقته في الدرس فلا يتقدّم فيه ولا يتأخّر، فإذا حضر قبل

---

١. *الدرر البهيّة في تراجم علماء الامامية*، ج ٢، ص ٧٩٩ ـ ٨٠١.

الوقت ولو بيسير لا يشرع في البحث وإن اكتمل الجمع وتمّ الحشد، فإذا صعد المنبر هدر كالسيل المنحدر لا يقف ولا يتأمّل ولا يجمجم ولا يتمتم، فلا يعارضه طود من الإشكال إلّا نسفه ... يحلّ عقد الإشكالات الواردة عليه في المجلس من هنا وهناك في أسرع من لمح البصر، ولا يبدأ أحد بما بدا له من إشكال إلّا وقد بلغ الأُستاد إلى آخره، فيسكّته ويستأصل شأفة شبهته، وإذا احتدم النزاع وعلت الأصوات وارتفع اللجب واللغط صاح عليهم بصيحته المريعة، فلا ناطق إذن ... هذا ما تواريه الأثر وشاع كالمثل السائر عن مجلس بحثه الشريف.

ثمّ تأسّف عن عدم دركه ذلك الزمان وذكر أنّ والده من المستفيضين منه وكثير الاختصاص به ثمّ قال: ولم يكن يفتر من الأشغال العلمية في ليل ونهار وفي سفر ولا حضر حتّى أنّه كان إذا سافر إلى كربلاء المشرّفة لزيارة الحسين (ع) في أوّل شهر رجب فبقي إلى النصف منه كان يعقد مجلس الدرس في كربلاء في تلك المدّة فيجتمع عليه الجمّ الغفير من تلامذته وغيرهم.

وأمّا في شهر رمضان فكان يباحث بعض المسائل المتنوّعة مما لا يتّفق البحث عنها في الدروس المتسلسلة العادية[1].

وقال تلميذه آقا النجفي القوچاني: در جودت ذهن و استقامت فهم بی‌نظير، و در قوّهٔ بيان و كيفيت تفهيم بلا مثيل، و در مدارج كمالات علميه و عمليه اين خورشيد جهان تاب، در سير و صعود تا آنكه به اوج رسيده، تلامذه آن جناب كه در حوزهٔ درس می‌نشستند و غالب از فحول و مجتهدين بودند. بالغ بر هشتصد الى هزار می‌شدند. گاهی كه در صحن مسجد طوسی منبرش گذاشته می‌شد

١. *أقرب المجازات الى مشايخ الاجازات*، ص ٢٤٥ ـ ٢٤٧.

صحن و نصفی از زیر سقف و لب[۱] بامها و میان پلّکان‌ها جمعیّت بـه یکـدیگر چسبیده می‌شد. یک هیئت غریب مدهشی رخ می‌نمود و هـمچو ازدحـامی از صدر اوّل تاکنون در درس احدی اتّفاق نیفتاده بود و نخواهد افتاد. چون این بزرگوار با قطع نظر از اینکه مجمع تمام کمالات صوری و معنوی بود، در مراتب علمیه و قوّهٔ بیانیه که دو رکن رکین مدرّس است، بی‌نظیر و فرید دهـر [بـود][۲] صیت[۳] علمش جهان را فرا گرفت. از آفاق و اقطار عالم، طالبِ علم، شدِّ رحال به نجف اشرف نمی‌نمود اِلّا به جهت استفاده از ایشـان، و از ایـن رو افـاده و استفاده به درس ایشان انحصار داشت و آن جناب هـم سـعی بـلیغ داشت در تکمیل و ترقّی فضلا و جِدّ و جهد خود را دریغ نداشت، چون پدر مهربان اشکال و اشتباه هر یک را به بیانات سهل رفع می‌نمود. بـعد از درس دور مـنبرش را می‌گرفتند بسا بود که رفع شبهات بعد از درس بیشتر طول می‌کشید، و درس را کم تعطیل می‌نمود.

و اگر اوّل رجب به زیارت کربلا می‌رفت و تا نیمه اقامت می‌نمود، حـوزهٔ درس در آنجا منعقد می‌نمود که این دو هفته را طلّاب زیاد بیکار نباشند، و در ماه مبارک بعضی قواعد مختصره و یا اخلاق و یا اصول عقاید را می‌فرمود.

و بسیار خوش بیان و نیکوگفتار بود و مطالب مطولهٔ مشکله را به بیان روشن و مختصر تفهیم می‌کرد و با نهایت[٤] دقّت تدقیق و کاوش می‌نمود، با آنکه ایضاح

---

۱. در مأخذ چاپی: «بسا» بدل «لب»، مذکور در متن از کتاب **مرگی در نور**، ص ۱۰٦ در این مأخذ نیز به نقل از همین مأخذ (*حیاة الاسلام*).

۲. در میان دو قلاب از کتاب **مرگی در نور**.

۳. در مأخذ چاپی: «ارجحیت»، مذکور در متن از **مرگی در نور**.

٤. در مأخذ چاپی: «به انهاء» بدل «با نهایت»، مذکور در متن از کتاب **مرگی در نور**.

مطالب دقیقهٔ مشکله[۱] به بیان سهل و مختصر نزدیک است که از دایرهٔ امکان بیرون شده و در حیّز استحاله افتد و[۲] این خرق عادت از خصیصهٔ آن جناب بود.

وبالجمله، بیان و موشکافی آن جناب طوری بود که در تلامذه یک حالت اهتزاز و شعفی پیدا می‌شد. مصداق «إنّ من البیان لسحر» محقّق بود.

یک دهن خواهم به پهنای فلک تا بگوید وصف آن رشک ملک

و با آنکه عمر شریفش به هفتاد و هفت رسیده بود، صوت رسایی داشت که بیاناتش را آن همه جمعیّت به نهج واحد استماع می‌نمودند و اگر درس ایشان به جهت حادثه‌ای تعطیل می‌شد، تمام مجامع بحث قهراً از کار می‌افتاد، کَأَنّ حق سبحانه این وجود مبارک را قطب این رحیٰ قرار داده بود که بدون گردش قطب، این آسیا چرخ نمی‌زد. و فلسفهٔ طبیعی آن اینکه غیر از درس این بزرگوار مجامع دیگر اهمّیّت نداشت، وقتی که آن ترک می‌شد، خیال طلّاب از رشتهٔ درس به رشته‌های دیگر توجّه می‌نمود، قهراً مجامع دیگر منعقد نمی‌گشت.

الحاصل، این بزرگوار در علوم عقلیه و شرعیه از حکمت و کلام و اخلاق و فقه و اصول و غیر ذلك سرآمد روزگار بود ....

با آنکه در خارج درس، بسیار متواضع و فروتنی داشته، سیّما نسبت به اهل علم، لکن وقتی که به منبر تدریس قرار می‌گرفت، چنان هیبتی و سلطنتی از آن جناب بروز و تراوش می‌نمود که هیچ سلطانی در سریر سلطنت خود آن طور مهابت نداشت لذا سؤال و جواب نمودند با آن بزرگوار درس، غایت[۳] مایهٔ

---

۱. در **مرگی در نور**: مشکله را.

۲. در **مرگی در نور**: ولی.

۳. در **مرگی در نور**: بغایت.

افتخار افاضل بود ....

وقتی به نجف مشرّف شدیم، دیدیم که سؤال و جواب نمودن با آن بحر موّاج در درس غایت احاطه و بزرگواری را لازم دارد، بسیار سریع‌الجواب بود که هنوز ایراد طرف تمام نشده بود، جواب داده شده بود[1].

وقد وصف آقا النجفي القوچاني أيضاً في مواضع من كتابه ***سیاحت شرق*** مجلسَ بحث الآخوند الخراساني، قال في موضع: شب اوّل رفتم به درس آخوند محض سیاحت و تماشا، چون من تا همان شب قصد ماندن و درس خواندن نداشتم وقتی که به درس گوش دادم و آن بیان سحروش را دیدم افسوس عمر گذشته را خوردم که تا به حال درس نخواندم، و من مجذوب درس آخوند شدم ... هر شبی که به درس آخوند می‌رفتم بر شوق و ذوق من به درس آخوند می‌افزود تا بعد از دو هفته قلم و دوات و کاغذ مهیّا نمودم و عازم شدم بر ماندن و درس خواندن و نوشتن. و در یک پنجشنبه و جمعه نشستم و درسهای دو هفته را در دو جزو نوشتم که مطلبی از من فوت نشده بود با آنکه در اصفهان آقا سیّد باقر درچه‌ای سه مرتبه هر درسی را تقریر می‌کرد باز شب در نوشتن فرو می‌ماندیم «ببین تفاوت ره از کجاست تا بکجا».

پس از دو هفته تمام درسها را نوشتم بدون اینکه حرفی سقط شود و مطلبی فراموش گردد[2].

وقال في موضع آخر: مجدّانه اشتغال به درس و بحث خود داشتم و اگر چه در

---

١. ***برگی از تاریخ معاصر*** (حياة الإسلام فی احوال آية الملك العلّام)، ص ١٢ ـ ١٤، مع تلخيص.

٢. ***سیاحت شرق***، ص ٢٩٤ ـ ٢٩٦ مع تلخيص.

اوائل پنج شش ماهی به درس آقا سیّد محمّد کاظم یزدی رفتم و فقه درس می‌گفت لکن نپسندیدم و ترک کردم ولکن روز به روز شوق من به درس فقه و اصول آقای آخوند می‌افزود و خوب درس می‌گفت، حتّی یک درس او را در کاغذی که به رفیق یزدی قدیمی که در اصفهان بود نوشتم.

نوشتم که درس آخوند این طور مختصر و مفید است که از هر کلمه‌ای هزار کلمه صحّت و سقم آن معلوم می‌شود و شما ملاحظه کنید که این سطر عبارت که جان مطلب را بیان کرده آن همه طول و تفصیل *قوانین* و *فصول* چه حال دارد که از یک سطر همهٔ آنها معلوم می‌شود که کدام مطلب صحیح و کدام فاسد است نه آنکه خود آخوند در درس به صحّت و سقم آنها اشاره کند بلکه شاگرد واضح و آشکارا می‌فهمد. اگر چنانچه راستی راستی می‌خواهید درس بخوانید و چیز بفهمید بیائید نجف آن هم به درس آخوند که درس خواندن منحصر به حوزهٔ ایشان است و درس گفتن نیز منحصر به ایشان است[1].

وقال في موضع آخر: آخوند را هم خیلی دوست داشتم چون متدیّن واقعی او را شناخته بودم، مدلّس و طالب دنیا به هیچ وجه نبود، فقط می‌خواست درس بگوید و تعطیل هم کم داشت و چنانچه تعطیل می‌شد از همه تعطیل می‌شد ولو از مقدّمات خوانها باشد، و روزی که شروع می‌شد از همه شروع می‌شد، و تدریس او به منزلهٔ قطب تدریس نجف شده بود.

و من بس که خوشم می‌آمد و می‌فهمیدم مطالب او را، دلم می‌خواست در میان درس برقصم، و در نوشتن درس فقه و اصول آخوند نیز عشق غریبی داشتم

---

١. *سیاحت شرق*، ص ٣٢٣ ـ ٣٢٤.

با فکر و تأمّل می‌نوشتم[١].

وقال في موضع آخر: با رفیق یزدی به درس آخوند مـی‌رفتم. آن از درس آخوند خوشش آمد و می‌گفت: من این طور مدرّس تا حال ندیده‌ام، گفتم: این تعریفی نشد که تو مثل این را ندیده‌ای و من می‌گویم همچو مدرّسی به این طور خوش بیان و استفاده و ترقّی نمودن شاگردها بزودی تا به حال در اسلام پیدا نشده و تصدیق نمود که همینطور است. بعد از آن گفت: غیر از درس آخوند به کجاها به درس می‌روی؟ گفتم: به درس آقا سـیّد مـحمّد کـاظم مـی‌رفتم بـه واسطه‌ای که می‌گفتند فقه او بهتر است، شش هفت ماه رفتم دیدم چنگی به دل نزد[٢].

١. *سیاحت شرق*، ص ٣٢٥ ـ ٣٢٦.

٢. *سیاحت شرق*، ص ٣٢٩.

الفصل الرابع

المقرّرون لبحوث الآخوند الخراساني

قال تلميذه الشيخ آقا بزرك الطهراني في *الذريعة* (ج ٤، ص ٣٦٧) في ذيل عنوان «التقريرات»: وقد سمعت ممّن أحصى تلاميذ شيخنا الأُستاد الأعظم المولى محمّد كاظم الخراساني في الدورة الأخيرة في بعض الليالي بعد الفراغ من الدرس أنّه زادت عدّتهم على الألف والمئتين، وكان كثيرٌ منهم يكتب تقريراته، وجمع منهم كانوا أصدقائي، ورأيتُ تقريراتهم الكثيرة في الكراريس والمجلّدات.

قال أيضاً الشيخ آقا بزرك الطهراني في ترجمته: فقد عدّ تلاميذه عند الشروع في مباحث الألفاظ في الدورة الأخيرة ليلاً، فبلغت عدّتُهم ألف ومئتان[١] أو أكثر. وقبل الدورة الأخيرة كان يحضر بحث أُصوله نيّف وثماني مئة[٢] من الفضلاء المبرزين وغيرهم، ويقرب من ذلك بحثه الفقهي في الصبح، وله أيضاً بحث آخر في الفقه ليلاً في بيته بعد الفراغ عن بحثه في مسجد شيخ الطائفة الطوسي، وكان يحضر هذا البحث خواصّ أصحابه الأجلّاء.

ثمّ ذكر جماعة منهم ثمّ قال: ومبدأ هذا البحث كان من لدن وفاة آية الله المجدّد [الشيرازي] ورجوع الناس إليه. وكان الغرض منه استحضار الفروع العلمية، وتكرار النظر فيها ثانياً وثالثاً حتّى يثبت رأيه الشريف[٣].

---

١. كذا، والصواب ألفاً ومئتين.

٢. في المصدر: ثمانمئة.

٣. *نقباء البشر*، ج ٥، ص ٦٥.

وقال تلميذه الآخر السيّد محسن الأمين العاملي: وصارت الرحلة إليه من أقطار الأرض وعمّر مجلس درسه بمئات من الأفاضل والمجتهدين، وكان مجتهداً. لا يفارق التدريس في حال[١].

وقال تلميذه محمّد أمين الخوئي: كان مرجعية التدريس في عهده في النجف الأطهر كالمنحصر فيه، اجتمع عليه العرب والعجم من كلّ ناحية وتبلغ بما يناهز إلى ألف وخمس مئة نفر، جلّ منهم من الأعيان ووجوه القوم، وقيل ألف ومئتين. وربّى جماعة من الأعاظم كلّ واحد منهم عَلَم من الأعلام[٢].

قال محمّد حرز الدين: وقصدت بحثَه الأفاضلُ من الطلّاب من إيران والهند والأقطار الإسلامية والبلدان العراقية، وتخرّج عليه عدد كبير لا يحصى من العلماء وأهل التحقيق، ووفّق جلّ تلامذته للرئاسة العلمية[٣].

ونحن نذكر في هذا المجال جماعة من مقرّري بحثه الشريف على ما عثرنا عليه:

١. الشيخ إبراهيم الأردبيلي النجفي (ح ١٢٨٦ ـ ١٣٢٦).

قال في *الذريعة*، ج ٤، ص ٣٦٧: قرأ على شيخنا الشريعة والآيتين الكاظمين وكتب كثيراً من تقريراتهم في الفقه ومرّ تقريراته في الأُصول بعنوان «أُصول الفقه»[٤]، ولم أدر إلى من صارت كتبه.

قال في *نقباء البشر*، ج ١، ص ١: له تقريرات في الفقه والأُصول بقيت في

---

١. *أعيان الشيعة*، ج ٩، ص ٦.

٢. *مرآة الشرق*، ج ٢، ص ١٠٨٦.

٣. *معارف الرجال*، ج ٢، ص ٢٢٣.

٤. *الذريعة*، ج ٢، ص ٢٠١ ولم يذكر فيه أنّه من تقريراتهم.

المسودّة.

٢. الشيخ إبراهيم الورك رودي القزويني (١٢٩٨ ـ ١٣٧٩).

له تقريرات أُصول الآخوند الخراساني[١].

٣. السيّد أبو تراب الدربندي (م ١٣٤٣) كتب من تقريرات أُستاده الآخوند الخراساني مبحث البراءة فرغ منه في ١٦ رجب المرجّب ١٣٠٣ رأيتها بخطّه عند حفيده السيّد محسن بن السيّد جمال الدين دين‌پرور وهي في طريق التحقيق.

٤. السيّد أبو الحسن بن عبّاس الإشكوري (١٢٩٢[٢] ـ ١٣٦٨).

كتب بحث أُستاده الآخوند الخراساني في الاجتهاد والتقليد، ذكره في *الذريعة*، ج ١، ص ٢٧٠ و*معارف الرجال*، ج ١، ص ٤٣، وقال في *الذريعة*، ج ١٠، ص ٢٥١ في ذيل الرسائل الفقهية في الوصيّة والإجارة والطلاق والربا والرضاع ومنجّزات المريض له ﷺ: جلّها من تقريرات أساتيده الكاظمين: اليزدي والخراساني، والشيخ عبد الله المازندراني، توجد عند ولده السيّد أحمد المعاصر.

٥. أبو الحسن بن محمّد العلّامة البارفروشي.

توجد نسخة بخطّه من تقريراته في مكتبة مدرسة الصدر (خاتم الأنبياء) ببابل برقم ١٣٢ (*الفهرست*، ص ٩٢) ومصوّرة منها في مكتبة مركز إحياء التراث الإسلامي بقم برقم ١٢٦٣ (*الفهرست*، ج ٤، ص ٨٨) فرغ منه في أوّل ربيع الأوّل سنة ١٣٢٥ وهي تشتمل على مباحث القطع والظنّ، وهي بعينها *كفاية الأُصول* إلّا أنّه زاد فيها بعض القيود والإيضاحات والأمر يحتاج إلى مزيد دراسة وتطبيق.

---

١. *مستدركات أعيان الشيعة*، ج ٦، ص ٦ ـ ٧.

٢. ذكر في *معارف الرجال* وموضع من *الذريعة* أنّه ولد حدود ١٢٩٢ وفي موضع آخر من *الذريعة* من دون تخمين.

٦. الشيخ الميرزا أبو عليّ ابن المولى على رضا اليزدي القزويني (م ١٣٢٥).

قال في *نقباء البشر*، ج ١، ص ٥٢: كان في النجف الأشرف ثماني[١] سنين حضر فيها على الآيتين الكاظمين اليزدي والخراساني وكتب جملة من تقريراتهما في الفقه والأُصول وهو عمّ زوجتي الأُولى.

٧. الشيخ الميرزا أبو الفضل بن محمّد عليّ الواعظ النسيم آوردي الإصفهاني (١٣٠٠ ـ ح ١٣٣٢).

هاجر إلى النجف قرب العشرين حضر بحث شيخنا الخراساني وكتب من تقريراته دورة تامّة في الأُصول، وبيع تقريره قريباً من ثلاث ليرات في أيّامها. قاله في *نقباء البشر*، ج ١، ص ٥٢ و*معجم رجال الفكر*، ج ١، ص ١٦٩ ـ ١٧٠.

٨. الشيخ أبو الفضل الريزي الإصفهاني.

من تقريراته نسخة في مكتبة أمير المؤمنين بالنجف برقم ٦٦٥.

قال مفهرسها السيّد عبد العزيز الطباطبائي ﷺ: وهو غير منظّم. يبدأ بالصحيح والأعمّ إلى المجمل والمبيّن ثمّ يبدأ بداية الأُصول في موضوع كلّ علم[٢].

٩. السيّد أبو القاسم بن السيّد مصطفى الحسيني الكاشاني الزعيم الشهير (١٢٩٣ ـ ١٣٨١).

وقد كتب كثيراً من تقريرات الآخوند والميرزا حسين الخليلي في الفقه والأُصول. قاله في *نقباء البشر*، ج ١، ص ٧٥.

١٠. الميرزا أحمد الكفائي، نجل الآخوند الخراساني (١٣٠٠ ـ ١٣٩١).

---

١. في المصدر: ثمان.

٢. *مجلّة تراثنا*، رقم ٦٢، ص ١٩٦.

كتب تقريرات بحث والده. قاله في *نقباء البشر*، ج ١، ص ٤٦١.

١١. أحمد عليّ ابن المفتي محمّد عبّاس الشوشتري الجزائري (١٣٠٣ ـ ١٣٨٨).

له تقريرات بحث الكاظمين الخراساني واليزدي. قاله في *نقباء البشر*، ج ١، ص ١٢٩.

١٢. الشيخ أسد الله بن الحاجّ محمّد عليّ الجمي (م ١٣٣٨).

قال في *الذريعة*، ج ٤، ص ٣٧١ و*نقباء البشر*، ج ١، ص ١٣٩: اشتغل في النجف سنين يحضر فيها بحث شيخنا آية الله الخراساني ويكتب تقريراته مرتّباً. وكذا قال في *أعيان الشيعة*، ج ٣، ص ٢٨٩.

١٣. الشيخ محمّد إسماعيل بن محمّد حسن الإصفهاني المعروف ببشمي (م ١٣٦٣) قال في *نقباء البشر*، ج ١، ص ١٥٤: كان في النجف الأشرف من تلاميذ شيخنا الخراساني والشيخ هادي الطهراني له تصانيف منها التقريرات وشرح *الكفاية*.

١٤. السيّد إسماعيل الموسوي الخلخالي آل الهاشمي.

تشتمل تقريراته على قاعدة لا ضرر ومبحث الاجتهاد والتقليد، فرغ من قاعدة لا ضرر في ١٩ شهر الصيام سنة ١٣٢٣ ومن الاجتهاد والتقليد في ١٠ صفر سنة ١٣٢٣، وتوجد نسخة بخطّ مقرّره في مكتبة مجلس الشورى الإسلامي برقم ١٤٥١٥ ومصوّرة منها عندنا.

١٥. الشيخ محمّد باقر بن جعفر البهاري الهمداني (م ١٣٣٣).

قال في *نقباء البشر*، ج ١، ص ٢٠١: حضر بحث الميرزا حبيب الله الرشتي

والميرزا حسين الخليلي والمولى محمّد كاظم الخراساني وكتب كثيراً من تقريراتهم ولا سيّما الأخير منهم.

١٦. السيّد محمّد باقر بن السيّد فتح الله الموسوي الزرندي (م ١٣٧١) آب إلى زنجان مفيداً ومرجعاً ومروّجاً، له تقريرات بحث أُستاذه[١].

١٧. السيّد جمال الدين بن السيّد حسين الگلپايگاني (١٢٩٥ ـ ١٣٧٧).

قال في *نقباء البشر*، ج ١، ص ٣٠٩: يحضر على المولى محمّد كاظم الخراساني والسيّد محمّد كاظم اليزدي والشيخ آغا رضا الهمداني ثمّ الميرزا محمّد تقي الشيرازي برهة بسامرّاء واختصّ بالميرزا محمّد حسين النائيني وكتب من تقريراتهم كثيراً.

قال في *أعيان الشيعة*، ج ٤، ص ٢٠٦: له من المؤلّفات تقريرات بحث الآخوند في الأُصول دورة وبعض مباحث الفقه.

١٨. الشهيد السيّد حسن بن السيّد إسماعيل المدرّس (م ١٣٥٦) كتب تقريرات أُستاده الآخوند[٢].

١٩. الشيخ محمّد حسن بن محمّد صادق الإصفهاني (١٣٠٥ ـ) له تقريرات بحث أُستاده الآخوند[٣].

٢٠. السيّد الآغا حسن بن السيّد عزيز الله الرضوي القمي (ح ١٢٨٣ ـ ١٣٥٢).

قال في *نقباء البشر*، ج ١، ص ٤١٣: تلمّذ على شيخ الشريعة الإصفهاني واختصّ ببحث شيخنا المولى محمّد كاظم الخراساني. له تقريرات دروس

---

١. *المصلح المجاهد*، ص ٨٥ نقلاً عن كتاب *فهرست مشاهير زنجان*.

٢. *جرعه‌ای از دریا*، ج ١، ص ٥٤٨.

٣. *المصلح المجاهد*، ص ٥٩ نقلاً عن *أعيان الشيعة*.

أساتذته المذكورين في الفقه والأُصول مع تصرّفات وتحقيقات وقد طبع شرحه المزجي على *كفاية الأُصول* لأُستاذه في ١٣٤٣.

٢١. الشيخ حسن بن الشيخ عليّ الخاقاني (١٣٠٠ ـ ١٣٧٩).

له تقريرات الآخوند والسيّد اليزدي كما في مقدّمة السيّد محمّد صادق بحر العلوم على *رجال الخاقاني*، ص ٣١.

٢٢. السيّد حسن بن السيّد محمّد الموسوي الطباطبائي الساوري المازندراني (م ح ١٣٥١).

له تقريرات أُستاذه الخراساني في الفقه والأُصول. قاله في *نقباء البشر*، ج ١، ص ٤٣٤.

أقول: توجد نسخة من تقريراته في الأُصول في مكتبة مجلس الشورى الإسلامي برقم ٤٣٥١ في ١٢٠ ورقة، ومصوّرة منها عندي، شرع فيها في ١٢ ربيع الأوّل سنة ١٣٢٧ وشرع في مباحث الأُصول العملية في ٢٦ شوّال المكرّم ١٣٢٨، وهي تبدأ من مباحث النواهي إلى الاجتهاد والتقليد، وكتب مبحث التعارض والتعادل بالفارسية (١٠٤ / ب)، وكتب من مبحث الاستصحاب أوراقاً قليلة، وعرضتُ بعض مواضعها على *كفاية الأُصول* فهو بعينه *الكفاية*، إلّا أنّ فيها بعض الزيادات وبعض الاختلاف الذي يعدّ من اختلاف النسخ، والأمر يحتاج إلى مزيد دراسة وتطبيق.

٢٣. محمّد حسن بن محمّد النجفي القوچاني.

توجد نسخة بخطّه من تقريراته في المكتبة الرضوية برقم ١٥٨٠٣ في ٢٤٧ ورقة (*الفهرست*، ج ١٦، ص ٨٠).

٢٤. السيّد حسن بن يوسف الحسيني العاملي الحبوشي المعروف بمكّي (١٢٦٠ ـ ١٣٢٤).

حضر عند عدّة من الفطاحل منهم الآخوند الخراساني وكتب في الفقه والأُصول تقريرات من دروس أساتيده[١].

٢٥. الشيخ محمّد حسين بن الشيخ أسد الله الرشتي الحائري النجفي (حدود ١٣٠٥ ـ حدود ١٣٥٦).

قال في *نقباء البشر*، ج ٢، ص ٥٣٠: تلمّذ على شيخنا المولى محمّد كاظم الخراساني مدّة طويلة وكان يكتب تقريراته في الأُصول والفقه، يوجد قسم من مسودّاته في الأُصول وكتاب الخلل في الفقه.

وكذا ذكره في *الذريعة*، ج ٢٦، ص ٢٢٧ وقال: تاريخ بعضها سنة ١٣٢٧.

٢٦. الشيخ محمّد حسين ابن الحاجّ محمّد حسن معين التجّار الإصفهاني الشهير بـ«الكمپاني» (١٢٩٦ ـ ١٣٦١).

قال في *نقباء البشر*، ج ٢، ص ٥٦٠ بعد ذكر مشايخه ومنهم الآخوند الخراساني: قد اختصّ بالأخير [يعني الخراساني] ولازم أبحاثه في الفقه والأُصول ثلاث عشرة سنة حتّى حصل على قسط وافر وعلوم جمّة، ولم يكن أيّام حضور بحث الخراساني من متوسّطي طلّاب العلم بل كان مبرزاً في الفضل، مشاراً إليه بالنبل.

قال في *معارف الرجال*، ج ٢، ص ٢٦٤: وأكثر من الحضور على الخراساني وكتب الكثير من دروسه الأُصولية.

---

١. *تكملة أمل الآمل*، ص ١٦٨؛ *أعيان الشيعة*، ج ٥، ص ٣٩٢.

٢٧. السيّد حسين بن عليّ الحمّامي (١٢٩٨ ـ ١٣٧٩).

قال في *أعيان الشيعة*، ج ٦، ص ١٣١: قد درس الأُصول على الشيخ كاظم الخراساني والفقه على السيّد كاظم اليزدي وشيخ الشريعة وظلّ ملازماً درس الخراساني اثنتي عشرة سنة. له تقريرات في الأُصول متلقّاة من دورس أُستاذه الآخوند صاحب *الكفاية*.

قال في *نقباء البشر*، ج ١، ص ٦٢١: حضر على الشيخ محمّد كاظم الخراساني وشيخ الشريعة والسيّد محمّد كاظم اليزدي وغيرهم وكتب تقريراتهم في الفقه والأُصول ولم تزل تقريرات أساتذته في المسودّة.

٢٨. الشيخ حسين بن الحاجّ فتح الله. له تقريرات بحث أُستاذه الخراساني في الفقه من أوّله إلى آخره، رجع إلى زنجان سنة ١٣٣١ مفيداً ومرجعاً ومدرّساً[١].

٢٩. محمّد حسين القفقازي اللنكراني.

قال في *الذريعة*، ج ١٥، ص ٥٥ ـ ٥٦: له كتاب الصلاة من تقريرات بحث أُستاذه شيخنا المولى محمّد كاظم الخراساني بخطّه عند السيّد مهديّ السبزواري.

٣٠. الشيخ حمزة الربّاني الإسترآبادي (ح ١٢٤٣ ـ ١٣٣٣ هـ. ش). يشتمل على مباحث الألفاظ وهو ادّعى في المقدّمة أنّها كتبها بعين ألفاظ شيخه الخراساني. نسخته بخطّه موجودة في ٣٠٣ صفحة[٢].

٣١. السيّد رضا القوچاني (م ١٣٥٨) له تقريرات أُستاده الآخوند[٣].

---

١. *المصلح المجاهد*، ص ٥٧ نقلاً عن *فهرست مشاهير علماء زنجان*.

٢. *شيخ و داماد* (اسناد تاريخى و سرگذشت آية الله الشيخ حمزه ربّانى استرآبادى وشيخ موسى رياحى وزوارى)، ص ١٨ ـ ١٩.

٣. *المصلح المجاهد*، ص ٦٢.

٣٢. السيّد صادق بن السيّد حاجي آغا التنكابني (م ح ١٣٣٢).

قال في *نقباء البشر*، ج ٢، ص ٨٥٧: هاجر إلى النجف في سنة ١٣١٦ فلازم أبحاث علمائها يومذاك كالشيخ محمّد كاظم الخراساني وغيره، وكتب جملة من تقريرات أساتذته، وفي سنة ١٣٢٤ عاد إلى وطنه فأصاب مرجعية ورياسة روحية.

٣٣. السيّد محمّد صادق بن محمّد باقر ـ المعروف بالحجّة ـ ابن أبي القاسم بن الحسن بن السيّد محمّد المجاهد الطباطبائي الحائري (حدود ١٣٠٥ ـ ١٣٣٧).

قال في *نقباء البشر*، ج ٢، ص ٨٦٣: حضر في النجف درس شيخنا العلّامة الشيخ محمّد كاظم الخراساني مدّة، وكان من أفاضل تلامذته والمقرّبين عنده، وكتب أكثر تقريرات دروسه في مختلف المباحث.

ثمّ قال عند عدّ مصنّفاته: وله الاستصحاب فرغ من مبحث استصحاب الكلّي في ١٣٢٥ وكتاب الرهن مجلّد كبير فرغ منه في ١٣٣٠ وهما من تقريرات شيخه الخراساني رأيتهما عند ابن عمّه العلّامة السيّد عبد الحسين الحجّة[1]، وكتب من تقريراته أيضاً الدماء الثلاثة والتعادل والتراجيح مجلّد فرغ من تبييضه في ١٣٣٠ وكتاب في التقيّة وتقريرات في قاعدة لا ضرر إلى غير ذلك.

قال في *الذريعة*، ج ٤، ص ٣٧٧: كتب جميع ما حضره من بحث أُستاده شيخنا آية الله الخراساني وجعل كلّ مبحث مستقلاً، وأخرج أكثرها إلى البياض في حياته، فممّا رأيت منها تقريرات مباحث النواهي إلى آخر العامّ والخاصّ، وتقريرات حجّية القطع، وتقريرات الأُصول العملية، وتقريرات التعادل

١. سيأتي ذكره.

والتراجيح، وتواريخ كتابتها ١٣٢٥، ومن تقريرات الفقه الدماء الثلاثة، الخُمس، الرهن، الطلاق، اللقطة، والأخير بخطّ معين الدين أحمد بن رجب عليّ في ١٣٣٤.

وقال في *الذريعة*، ج ١، ص ١٩ عند ذكر رسالته في الحسن والقبح: إنّه من تقريرات شيخه الخراساني.

أقول: قد عثرنا على نسخ تقريراته وسننشرها إن شاء الله بمنّه وكرمه.

نسخ منها في مكتبة كاشف الغطاء وهي تشتمل على مباحث الطهارة وقاعدة لا ضرر، وفي مكتبة مجلس الشورى الإسلامي بطهران برقم ٤٣٠١ وهي تشتمل على مباحث البراءة والاشتغال. فرغ منه في التربة الغروية في العشرة الأُولى من شهر ربيع الأوّل سنة ١٣٢٢[1]، وفي مكتبة دانشكدهٔ حقوق (كلّية الحقوق) بطهران برقم ١ / ٢٦١ وهي تشتمل على مباحث القطع والاستصحاب والتعادل والتراجيح برقم ٢ / ٢٦١ وهي تشتمل على رسالة في الرضاع والتقيّة وقاعدة لا ضرر، وعليها تملّك عبد الحسين الطباطبائي وهذا نصّه: «بسمه تعالى قد دخل في حيازة الأقلّ الجاني عبد الحسين الطباطبائي حجّة زاده».

فرغ من تسويد مبحث القطع في شهر ربيع الأوّل من سنة ١٣٢٩ ومن تبييضه في رجب المرجّب سنة ١٣٣٠.

---

١. استنسخ هذه النسخة أحد بني أعمامه وهذه ترقيمته: من تقريرات العالم العامل، والفاضل الكامل، سيّد المدقّقين وسلطان المحقّقين، عمدة المجتهدين، ابن عمّي المطاع السيّد محمّد صادق بن محمّد باقر بن أبي القاسم الطباطبائي. حرّره العبد المذنب العاصي محمّد حسين الملقّب بضياء الدين بن محمّد مهديّ بن أبي القاسم بن السيّد حسن بن السيّد محمّد المجاهد بن السيّد عليّ آل صاحب الرياض الطباطبائي ـ أعلى الله مقامهم ـ في شهر صفر المظفّر سنة (١٣٣٠) ألف وثلاث مئة وثلاثين على هاجرها آلاف الثناء والتحيّة.

وفرغ من مبحث التعادل والتراجيح في سنة ١٣٢١ ونقله من السواد إلى البياض في شهر صفر المظفّر سنة ١٣٢٥.

قال في مقدّمة كتاب الطهارة: وبعد فيقول أقلّ الخلائق آل العلّامة صاحب الرياض محمّد صادق: إنّ هذا ما كنزتُه في كتاب الطهارة عند حضوري في حوزة شيخنا العلّامة ـ أدام الله أيّامه ـ من الجواهر التي قذفها تيّار بحره، وادّخرتُه من غوالي اللآلي التي ضمّها خزانة فكره، وقد نظمتُ شتاتها في عقد فريد، وقيّدت شواردها في هذا المختصر المفيد.

وقال في مقدّمة قاعدة لا ضرر: أمّا بعد فيقول العبد القاصر محمّد صادق بن محمّد باقر الطباطبائي آل العلّامة صاحب *الرياض*: إنّ هذه تحفة وجيزة ونخبة عزيزة قاعدة نفي الضرر المعروفة عند من تقدّم وتأخّر، وهي قاعدة عامّة البلوى كثيرة الجدوى، وقد وفّقني الله لتحريرها عند حضوري على المولى الإمام آية الله على الأنام شيخنا العلّامة ـ رفع الله في الخلد مقامه ـ فجاءت بحمد الله رسالة مختصرة وفائدة مبتكرة.

وقال في أوّل رسالة التقيّة: وبعد فيقول العبد القاصر محمّد صادق بن محمّد باقر الطباطبائي آل العلّامة صاحب *الرياض*: إنّ هذه فوائد رشيقة وأفكار دقيقة في مسألة التقيّة تلقّاها من المولى الإمام آية الله على الأنام شيخنا العلّامة ـ أجزل الله في الجنّة إكرامه.

٣٤. الشيخ محمّد صالح بن الميرزا فضل الله المازندراني الحائري الشهير بـ«العلّامة السمناني» (١٢٩٧ ـ ١٣٩١).

قال في *نقباء البشر*، ج ٣، ص ٩٣٦: حضر على الشيخ محمّد كاظم الخراساني

وكتب من تقريراته كثيراً من الفقه كالطهارة والخمس والزكاة والرضاع والقضاء والوقف والطلاق والمنجّزات وغيرها.

وقال في *الذريعة*، ج ٤، ص ٣٧٧ في عنوان «التقريرات» له: هو من تقريرات شيخنا آية الله الخراساني في الفقه: الطهارة، الخمس، الزكاة، الرضاع، الطلاق، الوقف، القضاء، منجّزات المريض، كتب كلّ واحد منها مستقلاً ذكره هو في إجازته للسيّد شهاب الدين التبريزي نزيل قم.

٣٥. الشيخ آقا ضياء الدين[١] بن المولى محمّد العراقي الأُصولي الشهير (١٢٧٨ ـ ١٣٦١).

توجد نسخة من مبحث الأوامر والنواهي بقلمه من مباحث الآخوند في مكتبة آية الله السيّد محسن الحكيم ـ رحمهما الله ـ نستمدّ من الله العليّ العون على تحقيقها ونشرها.

٣٦. الشيخ عبد الله الگلپايگاني (١٢٨٥ ـ ١٣٢٧).

قال في *نقباء البشر*، ج ٣، ص ١١٨٧: اختصّ بالشيخ محمّد كاظم الخراساني ولازمه ملازمة الظلّ حتّى صار من أكابر تلامذته وأخصّهم به وأقربهم إليه، وكان يقرّر بحث أُستاده لبعض تلاميذه، كتب من تقريرات أُستاذه في الفقه وأُصوله كثيرة، وله آثار قيّمة. أُصيب بمرض السلّ فذهب إلى إيران للمعالجة ولم يطل حتّى رجع واشتدّ به المرض وتوفّي بلا عقبٍ فحزن عليه أُستاذه الخراساني كثيراً وقام بتجهيزه أحسن قيام ودفنه في وادي السلام وأقام له الفاتحة.

---

١. اسمه عليّ لكنّه لم يعرف به مطلقاً. كذا ذكره آقا بزرك الطهراني في *نقباء البشر*، ج ٣، ص ٩٥٦.

٣٧. السيّد عبد الحسين بن السيّد عليّ ابن السيّد أبي القاسم الحجّة الطباطبائي الحائري آل صاحب *الرياض* (م ١٣٦٣).

قال في *نقباء البشر*، ج ٣، ص ١٠٥١: تشرّف إلى النجف مع ابن عمّه السيّد محمّد صادق الحجّة[١]، فحضرا على المولى محمّد كاظم الخراساني وغيره من فحول علماء عصره، وكانت تجمعني وإيّاه حلقة درس شيخنا الخراساني فقهاً في النهار وأُصولاً في الليل، وقد كان مع ابن عمّه المذكور من تلامذته البارزين، كما كانا كفرسي رهان في الإقبال على الدراسة والبحث والمذاكرة وكتابة تقريرات الأُستاذ، فقد كتبا كثيراً من تقريراته، وقد كنت أُلاحظ عناية الشيخ بهما واحترامه لهما.

٣٨. عبد الكريم بن مهديّ الگزي الإصفهاني (١٢٦٠ ـ ١٣٣٩).

توجد نسخة بخطّه من تقريراته في مكتبة آية الله المرعشي برقم ١ / ١٤٩٢٨ (*الفهرست*، ج ٣٧، ص ٥٧٧) احتمل مفهرسه أنّه من تقريرات الآخوند الخراساني.

أقول: يحتمل ظاهراً أنّه من تقريرات أُستاده الميرزا حبيب الله الرشتي كما يظهر من بعض مصادر ترجمته.

٣٩. عبد المحمّد بن الشيخ حسن زائر دهام النجفي (١٢٩١ ـ ١٣٥٧).

قال في *نقباء البشر*، ج ٣، ص ١٢٣٧: حضر في خارج الفقه والأُصول على الشيخ محمّد كاظم الخراساني والسيّد محمّد كاظم اليزدي وغيرهما وكتب تقريرات دروسهما.

---

١. قد سبق ذكره.

ثمّ قال: وله آثار منها: تقريرات الأُصول من درس أُستاذه الخراساني سمّاها التحقيقات[١] وحاشية *الرسائل*.

قال في *الذريعة*، ج ٦، ص ١٥٨ عند ذكر حاشيته على *الرسائل*: كتبها من تقرير بحث أُستاذه الخراساني، توجد بخطّه عند ولده الشيخ مجيد زائر دهام.

قال في *الذريعة*، ج ٢٦، ص ٢٢٩: تقريرات في الفقه للشيخ عبد المحمّد دهام النجفي من بحث شيخنا آية الله الخراساني عند ولده الشيخ مجيد زائر دهام مع تحقيقات الأُصول كما مرّ.

٤٠. الشيخ عليّ بن الشيخ محمّد إبراهيم القمي الزاهد (١٢٨٣ ـ ١٣٧١).

حضر في الفقه والأُصول على عدّة من الفطاحل منهم الآخوند الخراساني وكتب تقريرات دروسهم وله أيضاً تقريرات درس أُستاذه الآخوند ملّا حسين قلي الهمداني الأخلاقي الشهير.

قال آقا بزرك بعد ذلك: كلّها كراريس متفرّقة وقفت عليها عند ولده الفاضل الشيخ موسى القمي[٢].

٤١. السيّد محمّد عليّ بن أحمد الحسيني الكاشاني (م بعد ١٣٢٤).

توجد نسخة من تقريراته في مكتبة آية الله المرعشي برقم ١٤٩٨٩ (*الفهرست*، ج ٣٧، ص ٦٧٢ ـ ٦٧٧) تشتمل على كتاب الوقف ومبحث الرضاع وكتاب الخمس ومبحث الغيبة والعدالة وكتاب الرهن وكتاب الإجارة فرغ منه سنة ١٣٢٤ ـ ١٣٢٥.

---

١. ذكرها أيضاً في *الذريعة*، ج ٢٦، ص ١٧٦.

٢. *نقباء البشر*، ج ٤، ص ١٣٢٨؛ *أعيان الشيعة*، ج ٨، ص ١٥٠.

٤٢. الشيخ محمّد عليّ بن محمّد جعفر القمي (حدود ١٢٩١ ـ ١٣٥٨)[١].

قال آقا بزرك في *نقباء البشر*، ج ٤، ص ١٣٦٩: تشرّف في سنة ١٣١٨ إلى النجف فحضر أبحاث جماعة وعمدة من حضر عليه واستفاد منه الشيخ محمّد كاظم الخراساني وقد كتب من تقريراته القطع والظنّ والبراءة والاستصحاب وفي سنة ١٣٢٤ هبط سامرّاء فحضر بحث الشيخ محمّد تقيّ الشيرازي.

قال في *الذريعة*، ج ٦، ص ١٨٧ ـ ١٨٨ عند ذكر حاشيته على *كفاية الأُصول*: هاجر إلى العتبات حدود ١٣٢٠ وتلمذ على شيخنا الخراساني، ثمّ شيخنا الشيرازي والتقط من تقريراتهما هذه الحاشية كما صرّح به على ظهر المطبوع منها في ١٣٤٤.

٤٣. السيّد عليّ بن السيّد حسين الشهير بالجصاني.

قال في *الذريعة*، ج ٢٦، ص ٢٨٤ عند ذكر حاشيته على *الفرائد*: صرّح في آخر الجلد الثاني أنّه ممّا استفاده من مجالس درس شيخه المولى محمّد كاظم أوتعليقته على *الفرائد*، وذكر في هامش أحد المجلّدين أنّ مراده من المولى الأعظم السيّد السند، هو الميرزا الشيرازي، ومراده من الأُستاد الأعظم، المولى محمّد كاظم.

٤٤. محمّد عليّ بن محمّد حسين الكرماني الإصفهاني (١٢٩٥ ـ ١٣٩٠).

توجد مصوّرة من تقريراته في مركز إحياء التراث الإسلامي بقم برقم ١٥٢٠، وهي تشتمل على بعض مباحث الألفاظ (ص ١ ـ ٤٠) فرغ منه في ليلة الأربعاء

---

١. ضبط سنة وفاته في *النقباء* في ٢٣ ربيع الثاني كما في المتن وضبطها في *الذريعة* سنة ١٣٥٤ من دون ذكر اليوم والشهر.

الثامن والعشرين من شهر ذي الحِجّة الحرام ١٣٢١ في المشهد الغروي، ومبحث الاستصحاب (ص ٤٢ ـ ١٠٩) وفرغ منه أيضاً في شهر ذي الحِجّة الحرام ١٣٢١ في المشهد الغروي، ومبحث التعادل والتراجيح (ص ١١٠ ـ ١٤٩).

وعلى النسخة تملّك السيّد مصلح الدين المهدوي وأضاف في التعريف لمباحث الكتاب «رسالة في العدالة» وليست في مصوّرتها التي عندنا. وكتب المهدوي على ظهر النسخة ما يلي: «مباحث اصولى تقريرات آخوند خراسانى است كه عالم محقّق كامل حاج شيخ محمّد على بن المولى محمّد حسين بن المولى أسد الله الكرماني الفارسي الإصفهاني در ايّام اشتغال در نجف اشرف نوشته‌اند. أنا العبد السيّد مصلح الدين المهدوي الموسوي الإصفهاني في رجب ١٣٨١». وفي ذيله سجعه. وكتب أيضاً: «حاج شيخ محمّد على كرمانى تولّد ذى حجّه ١٢٩٥ اصفهان، فوت شب جمعه ٦ جُمادى الأُولى ١٣٩٠ در اصفهان، تحصيل در اصفهان و نجف».

٤٥. السيّد عليّ بن عبّاس الكازروني النجفي (١٢٧٧ ـ ١٣٤٣).

قال في *الذريعة*، ج ٤، ص ٣٨١ عند ذكر «التقريرات» له: هي في الصلاة والبيع وغيرها في مجلّدات من تقرير بحث الأُستاذ الكبير الميرزا حبيب الله الرشتي وشيخنا آية الله الخراساني وانتقلت بعد وفاته إلى ولده السيّد محمّد المشتغل في النجف.

وكذا قال في *نقباء البشر*، ج ٤، ص ١٤٦٠ عند ترجمته.

٤٦. الشيخ عليّ بن الشيخ محمّد عليّ الكنبدي الملايري الهمداني (١٢٨٧ ـ ١٣٦٤).

قال في *مستدركات أعيان الشيعة*، ج ٣، ص ١٥١: وفي سنة ١٣١٧ قصد العراق

وانضمّ إلى حوزة الآخوند الخراساني والسيّد اليزدي وحضر في الأخلاق على الآخوند ملّا حسين قلي الهمداني[١]. ومن مؤلّفاته تقريرات في الفقه والأُصول لأُستاذه صاحب *الكفاية*.

٤٧. الشيخ عليّ بن قاسم القوچاني (م ١٣٣٣).

قال في *نقباء البشر*، ج ٤، ص ١٥٠٣: لازم درس الشيخ محمّد كاظم الخراساني سنيناً طويلة حتّى عدّ من أفاضل تلامذته وكبارهم وصار مقرّر بحثه في حياته لجمعٍ كبير من تلاميذ أُستاده. وكان على جانب كبير من سعة العلم وغزارة المادّة ودقّة النظر و صواب الرأي والتحقيق والتدقيق، كما اعترف به معاصروه وكبار المتخرّجين عليه مع أنّه لم يزل في دور الكهولة ولو امتدّ به العمر لكان له ولآرائه شأن كبير. وقد كتب من تقريرات بحث أُستاذه في الفقه والأُصول كثيراً، وله حاشية *الكفاية* معروفة متداولة[٢].

وكذا قال في *الذريعة*، ج ٤، ص ٣٨٠.

٤٨. السيّد عليّ بن السيّد نعمة الله بن السيّد أسد الله بن السيّد حسين بن المير

---

١. توفّي الآخوند ملّا حسين قلي الهمداني سنة ١٣١١، فما ذكر من أنّه قصد العراق سنة ١٣١٧ ليس بصواب وإن كان التاريخ صواباً فليس من تلامذة الآخوند ملّا حسين قلي.

٢. طبع المجلّد الأوّل منه بالطبعة الحجرية سنة ١٣٤١ والمجلّد الثاني منه في سنة ١٣٤٢ ثمّ طبع في سنة ١٤٣٠ بتحقيق محمّد رضا الدانيالي بإصدار مؤسّسة آل البيت وزعم محقّق الكتاب أنّ المجلّد الثاني منه الذي يشتمل من مباحث القطع إلى آخر الاستصحاب من مبحث تعارض الاستصحاب مع القرعة إلّا مباحث من القطع تأليف مستقلّ للقوچاني لا تعليق على الكفاية والأمر كما قال إلّا أنّها من تقرير مباحث الآخوند لا تأليف مستقلّ له كما يتّضح ذلك عند مقارنته مع هذه البحوث. ومن الغريب يطابق بعض المواضع المشطوبة من هذه البحوث مع تقريرات القوچاني. راجع، ج ٣، هامش ص ٣٤٤.

عبد الباقي الموسوي الدزفولي (١٢٦٧ ـ ١٣٣٠).

قال في *نقباء البشر*، ج ٤، ص ١٥١٥: كان جدّه المير عبد الباقي من أجلّاء عصره وترجمه تلميذه السيّد عبد الله الجزائري في الإجازة الكبيرة، تعرف ذرّيته بـ«سادات آغا ميري».

رأيت عند السيّد مرتضى السبط في النجف من آثاره بخطّه شرح *الكفاية* من أوّل مباحث الألفاظ إلى آخر النسخ، كتبه من تقريرات أُستاذه الخراساني وفرغ منه في سنة ١٣٢٨.

وترجم له الشيخ آقا بزرك في موضع آخر من *نقباء البشر*، ج ٥، ص ١٥٥٢ زاعماً تعدّدهما حيث قال: حضر على الشيخ محمّد كاظم الخراساني في الأُصول وكتب تقريراته في مباحث الألفاظ إلى آخر العامّ والخاصّ، والنسخة عند ولده السيّد عبد الوهّاب.

وذكره أيضاً في *الذريعة*، ج ٢٦، ص ٢٣٧.

أقول: توجد نسخة من تقريراته بخطّه كما وصفه الشيخ آقا بزرك في مكتبة السيّد محمّد النبوي بدزفول ومنها مصوّرة في مركز إحياء التراث الإسلامي بقم برقم ٣٦٧ (*الفهرست*، ج ١، ص ٤٢٦).

فرغ منه في ٢٠ جمادى الآخرة ١٣٢٨. وقد طبع بإصدار انتشارات وفائي بقم في سنة ١٣٧٦ هـ. ش، باهتمام وتنقيح المؤسَّسة الإسلامية للترجمة مع تقديم السيّد حسين آقا ميري الدزفولي بعنوان «غاية الأُصول في شرح كفاية الأُصول».

٤٩. محمّد عليّ الرشتي.

توجد نسخة من تقريراته في مكتبة مجلس الشورى الإسلامي برقم ٣ /

٥٨٦٠ (ص ٩٦ ـ ٢٤٨) (*الفهرست*، ج ١٧، ص ٢٦٧)، وهي تشتمل على مبحث الاستصحاب ومبحث الطرق والأمارات.

٥٠. الشيخ عليّ الگنابادي (الجنابذي) (م ١٣٣٢).

قال في *نقباء البشر*، ج ١، ص ١٣١٣: تلمذ على الشيخ محمّد كاظم الخراساني مدّة طويلة حتّى أصبح من كبار تلامذته وأجلّائهم وعرف في الأوساط العلمية بغزارة العلم وسعة الاطّلاع والتدقيق وصار يقرّر درس أُستاذه في حياته لجمعٍ من تلاميذه وله آثار قيّمة منها حاشية *الكفاية* لأُستاذه استنسخها كثير من أهل العلم ولم يطبع له سوى *عنوان البراهين*، وظلّت جملة آثاره ممّا كتبه من تقرير بحث أُستاذه في الفقه وأُصوله في المبيضّة.

قال في *الذريعة*، ج ٤، ص ٣٨٠ عند عنوان «التقريرات» له: كان من أجلّاء تلاميذ شيخنا الخراساني ومقرّري درسه ولم يطل أيّامه بعده وبقيت تقريراته الكثيرة في الفقه والأُصول في المسودّة، وله حاشية على *الكفاية* استنسخها بعض تلاميذه.

٥١. الشيخ عليّ المازندراني (م ١٣٥٢).

قال في *الذريعة*، ج ٤، ص ٣٨٠: كان من تلاميذ الآيتين الكاظمين، واختصّ أخيراً بسيّدنا الطباطبائي، وكتب كثيراً من تقريراتهما.

٥٢. الشيخ غلام‌حسين بن الشيخ محمّد رضا (كان حيّاً سنة ١٣٨٤) له تقريرات أُستاذه الآخوند[1].

٥٣. الشيخ فتح عليّ بن كربلائي گُل‌محمّد الحكيم البرادگاهي اللنكراني

---

١. *المصلح المجاهد*، ص ٦٣.

النجفي (م ح ١٣٣٩).

قال في *نقباء البشر*، ج ٥، ص ١٣: تتلمذ على شيخنا العلّامة شيخ الشريعة الإصفهاني كثيراً، وكذا على العلّامة الآخوند ملّا محمّد كاظم الخراساني وكتب كثيراً من تقريراتهما منها مجلّد كبير في مهمّات مباحث الألفاظ، ومجلّد آخر في الأدلّة العقلية، وثالث أيضاً في بعض مباحث الأُصول والفقه متفرّقة، كلّها موجودة بخطّ المؤلّف في مجلّدات كبار عند السيّد محمّد الكوهكمري في النجف.

وذكره في *الذريعة*، ج ٤، ص ٣٨٣ ولم يعدّه من تلامذة الآخوند الخراساني حيث قال: كان من خواصّ تلاميذ شيخنا شيخ الشريعة الإصفهاني وكتب جميع تقريراته بخطّه منها ثلاث مجلّدات، اشتراها السيّد محمّد بن عليّ الحجّة الكوهكمري نزيل قم: ١. في مباحث الألفاظ. ٢. الأدلّة العقلية. ٣. جملة من الأُصول وبعض مسائل الفقه متفرّقة، ورأيت مجلّداً رابعاً بخطّه اشتراه السيّد محمّد صادق آل بحر العلوم.

٥٤. السيّد محمّد كاظم الطباطبائي الكوهكمري.

قال في *الذريعة*، ج ١٨، ص ٩٥: كفاية الفقه المتعلّقة بـ*العروة الوثقى* من تقريرات الملّا محمّد كاظم بن حسين الخراساني وتحرير الحاجّ السيّد محمّد كاظم الطباطبائي الكوهكمري، طبع جزءين منه.

أقول: رأيت الجزء الثاني منه وقد طبع في مطبعة الحكمة بقم، وهي تعليقات وجيزة على *العروة الوثقى* للسيّد اليزدي. وورد عنوان الكتاب هكذا: «الجزء الثاني في الصلاة من كتاب كفاية الفقه المتعلّق *بالعروة الوثقى* من تقريرات العلّامة مولانا حضرة السيّد محمّد كاظم الطباطبائي اليزدي وتحقيقات المحقّق حضرة

الملّا محمّد كاظم الخراساني ﷺ وهو ممّا اشتمل على مبتكرات الفقه من تأليفات تلميذهما حجّة الإسلام والمسلمين آية الله في الأرضين حضرة الحاجّ السيّد محمّد كاظم الطباطبائي الكوهكمري. ومن أراد أن يحضر تدريسهما ويطّلع في مندرجاتهما، ولعمري إنّه تضمّن مباحث يغني عن الفقه من راجعها. عنى بتصحيح هذه الوجيزة الأحقر أميني المشتهر بـ«ثقتي زاده» في تاريخ ٧ / ج ٢ / ١٣٧٧».

٥٥. الشيخ محمّد محسن بن الشيخ عليّ (م ح ١٣٤٠) له تقريرات أُستاذه الآخوند[١].

٥٦. محمّد محسن بن عليّ الشهير بـ«آقا بزرك» الطهراني مؤلّف موسوعتي *الذريعة والطبقات* (١٢٩٣ ـ ١٣٨٩).

قال في *الذريعة*، ج ٤، ص ٣٨٣: لمؤلّف هذا المجموع تقريرات فقهية وأُصولية من تقرير بحث شيخنا شيخ الشريعة الإصفهاني وآية الله الخراساني، ونسخة الأصل عندي بخطّي غير مهذّبة، بل إنّما هي مجموعة ضمن مجلّد[٢].

٥٧. السيّد محسن العراقي (م ١٣٥٩).

قال في *الذريعة*، ج ٤، ص ٣٨٤: وهاجر إلى العتبات حدود ١٣١٩ وكان يحضر أبحاث الآيتين شيخنا الحاجّ ميرزا حسين الطهراني والمولى الخراساني وكان يكتب تقريراتهما.

وقال في *نقباء البشر*، ج ٥، ص ١٠٨: اختصّ ببحث شيخنا العلّامة الآخوند الخراساني وكتب كثيراً من تقريرات بحثه.

---

١. *المصلح المجاهد*، ص ٦٣.

٢. أشار إلى هذه التقريرات أيضاً الشيخ محمّد عليّ الأُردوبادي في مقدّمته على *الذريعة*.

٥٨. السيّد محسن بن محمّد الحسيني الكـزّازي السـلطان آبـادي (١٢٨٧ ـ ١٣٥٩).

قال في *نقباء البشر*، ج ٥، ص ١٢٨: كان من تلاميذ شيخنا الخراساني وغيره، وكان يكتب تقريراته، وصحّح جميع مجلّدات *الجواهر*.

٥٩. السيّد محمّد بن السيّد حسين پيغمبر الحسيني الخامنئي التبريزي (حدود ١٢٩٣ ـ ١٣٥٢).

قال في *نقباء البشـر*، ج ٥، ص ١٩٣: كان من تلاميذ شيخ الشريعة وآيـة الله الخراساني وغيرهما وكتب جملة من تقرير بحثهما.

٦٠. السيّد محمّد بن محمّد حسين الموسوي النجف آبادي الإصفهاني (١٢٩٤ ـ ١٣٥٨).

قد كتب من تقريرات بحث أُستاذه الخراساني مجلّدين أحدهما في مـباحث الألفاظ ومجلّد في القطع والظنّ، رأيتهما عند تلميذه السيّد محمّد باقر بن السيّد هاشم الگلپايگاني نزيل رانگون، قاله في *الذريعة*، ج ٤، ص ٣٨٤ و*نقباء البشر*، ج ٥، ص ١٩٥.

قال في *الذريعة*، ج ٨، ص ٢٥٧: دليل الانسداد ثمّ الأُصول العملية كلّها بعنوان (قوله، قوله) حاشية على *رسائل* الشيخ الأنصاري المسمّاة *بالفرائـد* مـن تـقرير بحث الأُستاذ شيخنا محمّد كاظم الخراساني لتلميذه [السيّد محمّد بـن][1] مـحمّد حسين الموسوي النجف آبادي الإصفهاني في ٥٠٠٠ بيت، فرغ من باب الظنّ ليلة الأربعاء ١٤ ربيع الثاني ١٣١٤، ومن باب الأُصول العملية في سنة ١٣١٥ منضمّ

١. سقط ما بين المعقوفين من المصدر المطبوع.

إلى باب الخلل في الصلاة وباب المسافر له. وقد فرغ من الأخير في [يوم التاسع عشر من شهر ربيع المولود في] سنة ١٣١٦، كلّها بخطّه موجودة عند الشيخ أسد الله من أحفاد الشيخ عليّ حيدر في النجف[١]، ونسخة أُخرى عند تلميذه السيّد محمّد باقر الگلپايگاني في النجف.

٦١. السيّد مير محمّد بن عبد الله الرضوي القمّي الشهير بـ«آقا مير سيّد محمّد».

توجد نسخة تقريراته في الفقه والأُصول بخطّه في مكتبة آية الله المرعشي بقم برقم ٢٥٦٨ (*الفهرست*، ج ٧، ص ١٥٨) وبرقم ١٢٩٧٠ (*الفهرست*، ج ٣٢، ص ٩٠٢ ـ ٩٠٣) في ٣١٤ ورقة و٤٣٣ ورقة.

٦٢. الشيخ محمّد بن العلّامة ميرزا عبد الله الزنجاني (م ١٣٢٥).

قال في *نقباء البشر*، ج ٥، ص ٢٢٩: كان من أفاضل تلاميذ شيخنا العلّامة ملّا محمّد كاظم الخراساني، وكان يقرّر بحثه ويكتب تقريره، توفّي بالقولنج سنة ١٣٢٥ ودفن بوادي السلام وله نيّف وثلاثون سنة.

٦٣. الشيخ ميرزا محمّد نجل الآخوند محمّد كاظم الخراساني الشهير بـ«آقا زاده» (١٢٩٤ ـ ١٣٥٦).

---

١. هذه النسخة محفوظة الآن في مكتبة آية الله الحكيم ـ أعلى الله مقامه الشريف ـ برقم (٧٧٧) ومصوّرة منها عندنا في ٨٠١ صفحة، وكتب على ظهرها ما يلي: «لمصنّفه الأحقر محمّد بن محمّد حسين الموسوي النجف آبادي الإصفهاني» وفي ذيله: «ملكته بالبيع الصحيح من مكتبات كربلاء المقدّسة وأنا الأحقر أسد حيدر رجب سنة ١٣٦٥ هـ» وكتب في ذيله أيضاً: «هذا كلّه تقرير بحث آية الله الخراساني والمصنّف كان من تلاميذه في النجف سنين، ورجع إلى إصفهان وكان هناك من مشاهير المدرّسين مشهوراً بالحاجّ السيّد محمّد النجف آبادي، وبها توفّي ليلة السبت الخامس عشر من ذي القعدة ١٣٥٨، ودفن بتخت فولاد في تكية سيّد العراقين كما أرّخه محمّد عليّ المعلّم الحبيب آبادي».

قال في *نقباء البشر*، ج ٥، ص ٢٧٥: كان من أفاضل تلاميذ والده العلّامة، له تقريرات في الفقه والأُصول[١].

قال في *الذريعة*، ج ٤، ص ٣٨٥: كتب من تقريرات والده كتاب القضاء والشهادات. رأيت المستنسخ من أصله في كتب السيّد محمّد صادق بن السيّد محمّد باقر الحجّة الطباطبائي الحائري بكربلاء[٢].

---

١. طبع مبحث تعارض الأدلّة ومبحث الاجتهاد والتقليد منه في آخر حاشية الشيخ عليّ القوچاني على الكفاية المطبوعة بالطبعة الحجرية ولكن لم يطبع مع الطبعة الحديثة بإصدار مؤسَّسة آل البيت؟! راجع مقدّمة تحقيق تعليقة القوچاني على الكفاية، ج ١، ص ١٥.

٢. هذه النسخة حالياً محفوظة في مكتبة آية الله الحكيم ﷺ برقم (٢٣٠٦). وهذه ترقيمتها: هذا ما عثرنا عليه من خطّ مصنّفه، والحمد لله أوّلاً وآخراً وظاهراً وباطناً. كتبه العبد المذنب العاصي أقلّ أهل العلم محمّد حسين الملقّب بضياء الدين بن محمّد مهديّ بن أبي القاسم بن السيّد حسن بن السيّد محمّد المجاهد في سبيل الله بن السيّد عليّ صاحب *الرياض* الطباطبائي ﷺ تحريراً في اليوم الخامس عشر من شهر ربيع المولود سنة (١٣٣٥) الألف وثلاث مئة وخمسة وثلاثين على هاجرها ألف الثناء والتحية.
ونسخة أُخرى موجودة أيضاً في مكتبة الحكيم برقم (٢٧٤٩) وهذه كسابقتها كتبت عن خطّ مصنّفه وهذه ترقيمتها: هذه جملة ما عثرنا عليها من خطّ مصنّفه، وقد فرغت من مشقّة استنساخه مع اختشاش [كذا] الحواسّ ونهاية الإفلاس في ٢٧ شهر رمضان المبارك من شهور سنة ١٣٣١ في بلدة الغريّ وأنا الأحقر الجاني محمّد حسين ابن أسد الله الجيلاني الحائري مولداً ومدفناً إن شاء الله والغروي مسكناً والحمد لله أوّلاً وآخراً وظاهراً وباطناً.
ومصوّرة منها عندنا.
وأقول: في أوّل هذه النسخة كتاب الإجارة للآخوند الخراساني.
وأقول: توجد نسخ من تقريرات كتاب القضاء والشهادات في: المكتبة الرضوية برقم ١٤٧٣٥ و٢٢٤٢١ و٨٥٣٣ و١٠٢٣٣ (*الفهرست*، ج ٢٠، ص ٣٨٨ و٣٩٠ و٣٨٩ وج ٢١، ص ١٠٢٨) ومكتبة فاطمة المعصومة بقم برقم ٣٩٦ (*الفهرست*، ج ١، ص ٣٧٣) ومكتبة ⇦

قال الميرزا محمّد نجل الآخوند في مقدّمة كتاب القضا: فـيقول العـبد الآثـم الجاني، محمّد بن محمّد كاظم الخراساني: إنّي بينا أحضر بحث والدي المـحقّق، العلّامة المدقّق، آية الله في الورى ـ أدام الله أيّام إفاداته وأوان إفاضاته ـ سـنح بخاطري أن أعمل رسالةً أذكر فيها ما استفدتُ منه من المطالب النفيسة، وأنموذجاً أورد فيه ما أفاض إلينا من الفوائد الشريفة، التي خلت عنها طوامير المـتقدّمين، وما حام حولها دفاتر المتأخّرين، لتكون لي تذكرة ولغيري تبصرة.

٦٤. محمّد بن محسن.

له تقريرات توجد نسخة منها بخطّه في مكتبة آية الله المرعشي بـرقم ٨١٠٥ (*الفهرست*، ج ٢١، ص ١٠٩)، وهي تشتمل على مبحث الوضع إلى مبحث المطلق والمقيّد وشطب على اسم مؤلّفها في النسخة، واستظهر مفهرس مكتبة المـرعشي اسم مؤلّفها بما ذكرنا من سجع الورقة الأخيرة والأُولى.

وفرغ منها في سنة ١٣٠٩ وهذه ترقيمتها: «والحمد لله ... على ما وفّقني ممّا كنت رجوته منذ أربعين سنين من تحرير المباحث اللفظية حين قراءتي في محضر

⇦عزيز الله امامت بكاشان (*الفهرست*، ص ٢١) ومكتبة دانشگاه (جامعة) طهران برقم ١١٥١ (*الفهرست*، ج ٥، ص ١٨٣٢) ومكتبة دانشكده حقوق (كلّية الحقوق) بطهران بـرقم ٢٧٣ (*الفهرست*، ص ٣٠٣) ومكتبة مجلس الشورى الإسلامي بطهران برقم ١٣١٦٩ (*الفهرست*، ج ٣٦، ص ٢٦٠) ومركز إحياء التراث الإسلامي بقم مصوّرة برقم ١٩٤ (*الفهرست*، ج ١، ص ٢١٩) ومكتبة ملك بطهران برقم ٦٢٧٠ و٢٤٢٦ مـن قـاعدة اليـد إلى مسألة مـاء الكـرّ (*الفهرست*، ج ١، ص ١٢٠) وفي مكتبة كاشف الغطاء بالنجف برقم ٢٠٨٠ و٦٦٣١. ومصوّرة منهما عندنا وعليها بعض حواشي والده الآخوند الخراساني.

ونشر محسن كديور مواضع من كتاب القضاء التي ترتبط بولاية الفقيه في كتاب *سياست نامهٔ خراساني*، ص ٩٧ ـ ١٤٠ واعتمد على ثلاث نسخ منه.

شيخنا العلّامة الأُستاد ـ دام ظلّه على رؤوس العباد ـ الشيخ محمّد كاظم الطوسي ـ قدّس الله نفسه القدّوسي ـ وأسأله تبارك وتعالى أن يجعل ذلك ذخيرة ليوم افتقاري ووحشتي، وأرجو من إخواني الناظرين إلى هذه الوجيزة المشتملة على التحقيقات والتدقيقات اللطيفة أن لا ينسوني من صالح دعواتهم في خلواتهم، وأن يمنّوا عليّ بما عثروا عليه من عثراتي ... وأنا تراب أقدام ... عفا الله عنهما، وقد فرغت منها في العشرة الأُولى من شهر صفر في النجف الأشرف في سنة ١٣٠٩».

٦٥. الشيخ محمّد السنگلجي القوچاني.

توجد نسخ تقريراته في مكتبة آية الله المرعشي برقم ٢٠٦٥ و ٨٥٧٤ و ٤٥٤٦ في ٢٤٧ و ١٨٣ و ٢٤٩ الورق (*الفهرست*، ج ٦، ص ٨٣ وج ٢٢، ص ١٥٢ وج ١٢، ص ١٢٢)، وهي تشتمل على كلّ مباحث الأُصول، ومن مميّزاته أورد فيها الإشكالات والجوابات التي تطرح في الدرس مع الإشارة في بعض المواضع إلى أسماء المستشكلين. ومصوّرة منها عندنا.

٦٦. السيّد مصطفى ابن السيّد العلّامة الرئيس الحاجّ آقا محسن العراقي (١٢٩٣ ـ ١٣٧١).

قال في *نقباء البشر*، ج ٥، ص ٣٧٩: هاجر إلى العتبات حدود سنة ١٣١٥ وكان جلّ اشتغاله هناك على دروس شيخنا آية الله الخراساني ويكتب تقريراته إلى أن رجع إلى إيران قبل وفاة والده في سنة ١٣٢٥.

٦٧. المولى مصطفى بن محمّد اليزدي.

كتب بحث الآخوند الخراساني من أوّل مباحث الألفاظ إلى آخر الأُصول الأربعة العملية. نسخة منه عند الشيخ قاسم بن الحسن محيي الدين الجامعي،

كتابتها سنة ١٣٣٤. قاله في *الذريعة*، ج ٢٦، ص ٢٢٧.

٦٨. السيّد مير مطّلب بن محمّد الحسيني البسطامي الشاهرودي (م ١٣٥٩).

قال في *نقباء البشر*، ج ٥، ص ٣٨١: كان من تلاميذ تلاميذ المجدّد الشيرازي أمثال: المولى الخراساني وميرزا محمّد تقي الكوكاني والسيّد عبد المجيد الگروسي. وكتب مجلّداً في أُصول الفقه من تقريرات أُستاذه، والنسخة بخطّه عند أحفاده.

٦٩. السيّد محمّد مهديّ بن السيّد عليّ المجتهد العلوي الخوانساري (حدود ١٢٩٢ ـ ١٣٢٩).

توفّي في حياة والده في عنفوان شبابه، وتوفّي والده في سنة ١٣٣٧.

توجد نسخة من تقريراته بخطّه في مكتبة مدرسة العلوي بخوانسار[1] وهي تشتمل على كلّ مباحث الأُصول إلّا المباحث القليلة منها. وكتب المؤلّف على الورقة ٤٢١ ما يلي: وبعد، لمّا نزلت بي رحمة من ربّي أُيّدتُ لتحصيل مدارك الحلال والحرام، فتشرّفت بأرض الغريّ ـ على مشرّفها السلام ـ واستعنت أوّلاً بصاحب الأرض، ثمّ تشرّفت عند الأُستاذ الأكرم، العالم الربّاني والفاضل الصمداني، العلّامة الثاني الشيخ محمّد كاظم الخراساني ـ دام ظلّه ـ ورأيته مشتغلاً بمباحث الأُصول، فسرّني ذلك غاية السرور، فاشتغلت عنده بالتلمّذ والاستفادة من إفاداته في بيان مهمّات مسائل الأُصول.

ومصوّرة منها عندنا في ٤٢٥ ورقة، وتشتمل هذه النسخة على أوراق قليلة من

---

١. عرّف نسخ المكتبة صديقنا المحقّق المدقّق الشيخ رضا المختاري في **جمع پريشان**، ج ١، ص ٤٦١ ـ ٤٦٣.

تقريرات مباحث الفقه للآخوند الخراساني وهي في أصالة اللزوم في البيع والمعاطاة وملزماته (٣٧٢ ـ ٤٠٢).

والمحرّر هو والد آية الله السيّد حسين العلوي الخوانساري (م ١٤٠٩) وهو من تلامذة الميرزا حسين النائيني، توجد تقريرات مباحثه في المكتبة أيضاً.

٧٠. الشيخ مهديّ بن الشيخ محمّد عليّ مسجد شاهي الإصفهاني (١٢٩٨ ـ ١٣٩٣).

له تقريرات شرع فيها في ١٢ ربيع المولود سنة ١٣٢٧ كتقريرات السيّد حسن الموسوي الطباطبائي الساوري المتقدّم ذكرها.

قال في أوّلها: كان الشروع في ابتداء مسائل الأُصول بمنّه الشيخ المحقّق العلّامة شيخنا وأُستادنا الآخوند الخراساني ـ أدام الله تعالى أيّامه ـ ليلة الثاني عشر من ربيع الأوّل سنة سبع وعشرين بعد ثلاث مئة والألف فوق سطح مسجد الطوسي.

وشرع في مبحث العامّ والخاصّ في أواخر جمادى الأُولى سنة ١٣٢٨.

وشرع في المفاهيم أواسط ربيع الآخر سنة ١٣٢٨.

وشرع في مبحث التعادل والتراجيح في ليلة ٢٦ من شوّال سنة ١٣٢٦.

وشرع في مبحث قاعدة الملازمة في ليلة ٢٥ من ذي القعدة سنة ١٣٢٦.

ومصوّرة منها عندنا وهي في طريق التحقيق والنشر.

٧١. الشيخ مهديّ الكرماني النجفي (م ١٣٣٣).

قال في *نقباء البشر*، ج ٥، ص ٤٢١: كان من تلاميذ الحجّتين الكاظمين في النجف سنين، وكان في مدّة عمره مشغولاً إمّا بالمطالعة أو بالكتابة لتقريرات

درسه.

٧٢. الشيخ هادي بن الشيخ عبد الرحيم الجليلي الكرمانشاهي (١٢٨٨ ـ ١٣٧٧).

له تقريرات بحوث الآخوند الخراساني، قاله ابنه الشيخ عبد الجليل الجليلي، كما نقل عنه السيّد منصور الطباطبائي محقّق كتاب *نقباء البشر*، ج ٥، ص ٥٤٨ في ذيل ترجمته. وتوجد نسخة بخطّه من تقريراته في الأُصول والفقه في مكتبته بكرمانشاه برقم (٧٢) (*الفهرست*، ص ١٥٦).

٧٣. السيّد هادي بن السيّد عليّ الحسيني الخراساني (١٢٩٧ ـ ١٣٦٨).

قال في ترجمة نفسه وقد بلغ من العمر أربعين سنة: وأوّل ما كتبتُ في البحث الخارج رسالة في مفهوم أدلّة الكرّ في مباحثة الشيخ الأجلّ مدرّس الأنام الشيخ الملّا كاظم الخراساني ﷺ في كربلاء بين الزيارتين في رجب.

وأوّل ما حضرتُ بحث الخارج في النجف الأشرف بحث الأُستاذ العلّامة شيخ الشريعة الإصفهاني ـ دام ظلّه ـ فحضرتُ مسائلَ في مباحث الألفاظ عنده إلى أن حضرتُ بحث العلّامة الخراساني وتمحضّتُ به ليلاً في الأُصول ونهاراً في الفقه، وكتبتُ من مفهوم الشرط إلى الأدلّة العقلية[١]، وجملةٍ من كتب الفقه كالوصايا[٢] والوقف والصلح وغيرها، وهي مع سائر تأليفاتي وتصنيفاتي في مشهد الكاظمين[٣].

---

١. نسخة منه محفوظة في مكتبة حفيده السيّد محمّد رضا الجلالي ـ دام إجلاله ـ برقم (٨/ ١).

٢. نسخة منه محفوظة في مكتبة حفيده سماحة السيّد محمّد رضا الجلالي برقم (٦ / ١).

٣. *الصحف المطهّرة*، ص ٣٤.

وقال في ترجمة أُخرى لنفسه عند عدّ تصانيفه: كتاب الوصايا تقرير دروس أُستاذنا الطوسي، مباحث أُصولية تقرير درسه أيضاً، كلّها صدرت في حدود سنة بضع عشرة بعد ثلاث مئة وألف حين تشرّفي بالنجف الأشرف[١].

٧٤. السيّد هبة الدين بن السيّد أبو القاسم بن السيّد حسين التلاتري القزويني (١٢٩٥ ـ ١٣٦٧).

له تقريرات الآخوند الخراساني في الفقه والأُصول. قاله في *مستدركات أعيان الشيعة*، ج ٣، ص ٢٩١.

٧٥. الشيخ يعقوب (م ١٣١٣).

توجد نسخة تقريراته في مكتبة إلهيات مشهد الرضوي برقم ١٩٥٥٧ (*الفهرست*، ج ٢، ص ٤٠٧) وهي تشتمل على مباحث الألفاظ والاستصحاب.

---

١. *الصحف المطهّرة*، ص ١٦٣ وعنه في *أقرب المجازات الى مشايخ الاجازات*، ص ٤١٩.

الفصل الخامس
مع هذا الكتاب

ومن الفطاحل الذين قرّروا محاضرات الآخوند الخراساني سيّدنا المؤلّف. ولا شكّ في أن تعدّ من أحسن الشروح والحواشي على *كفاية الأُصول*، «كاشفة لأستارها، باحثة عن أسرارها، كافلة لحلّ حقائقها، مبيّنة لمجملاتها»[١].

قال عنها الآخوند الخراساني في تقريظه عليها: «لا يخفى أنّي قد طالعتُ شطراً من هذا الكتاب المستطاب، فوجدتُه مشتملاً على تحقيقات رشيقة وتدقيقات دقيقة[٢]، وفوائد جليلة، وفرائد جميلة، ولله درّ مصنّفِه؛ لأنّه قد أجاد في ما أفاد، وجاء بما هو فوق المراد»[٣].

ولو كانت هذه التقريرات بيد شارحي الكفاية لكتبوا غير ما كتبوا، هذا من جانبٍ، ومن جانبٍ آخر أنّها اشتملت على مباحثَ كثيرة لم ترد في *الكفاية*، ولعلّها كانت أكثر من خمسة أضعاف، ومن جملة ذلك أورد رسالة مستقلّة في مبحث الحسن والقبح العقليين، وبالطبع يقف المتتبّع على آراء أُخر للمحقّق الخراساني ـ قدّس سرّه العزيز ـ غير أنّه لم يصل إلينا كلّ مباحثه وإن صرّح مترجموه بأنّه كتب جميع مباحثه.

ونذكر في هذا المجال بعض مميّزاته إشارة في الأمثلة التالية، وذلك نزر يسير

---

١. اقتباس من مقدّمة المشكيني على *كفاية الأُصول*.

٢. ويحتمل أن تقرأ «رقيقة».

٣. كتب الآخوند الخراساني هذا التقريظ على نسخة مكتبة آية الله السيّد محسن الحكيم الآتية مواصفاتها.

من الكثير:

١. قال في *الكفاية* (ج ١، ص ٢١): «أمّا المقدّمة ففي بيان أُمور: الأوّل إنّ موضوع كلّ علم ...» علّق عليه السيّد الحكيم بقوله: «جرت عادة المصنّفين على ذكر أُمور تسمّى بالمبادي ... فجرى المصنّف على ذلك أيضاً»[١].

وقد صرّح في هذه البحوث (ج ١، ص ١١١) بذلك حيث قال: «أمّا المقدّمة ففي بيان أُمور يتمّ بها مبادي العلم».

٢. ابتدأ الكلام هنا في الأمر الأوّل بتعريف علم الأُصول ثمّ بنى عليه البحث من أنّ موضوع كلّ علم وهو الذي يبحث فيه عن عوارضه الذاتية، وهذا هو الراجح في ترتيب البحث وقد عكس ذلك في *الكفاية* (ج ١، ص ٢١) أورد أوّلاً «أنّ موضوع كلّ علم ...» ثمّ فرّع عليه البحث عن موضوع علم الأُصول ثمّ ذكر بالمناسبة في ذيل قوله: «ويؤيّد ذلك» تعريف علم الأُصول.

٣. عدل الآخوند عن تعريف المشهور لعلم الأُصول ولم يبيّن وجه عدوله في *الكفاية* (ج ١، ص ٢٣) بتمامه، وبيّنه في التقريرات بكماله.

٤. أورد في *الكفاية* (ج ١، ص ٢٤) مبحث الوضع في سطور وبحث عنه في هذه البحوث في صفحات.

٥. أجمل الكلام في *الكفاية* (ج ١، ص ٢٤) عن تقسيم الوضع، ورفع إجماله في هذه التقريرات.

٦. قال في *كفاية الأُصول* (ج ١، ص ٢٦) في بحث المعنى الحرفي: ... إلّا أنّ هذا اللحاظ لا يكاد يكون مأخوذاً في المستعمل فيه.

---

١. *حقائق الأُصول*، ج ١، ص ٥.

قال السيّد الحكيم في *حقائق الأُصول* (ج ١، ص ٢٥) معلّقاً عليه: بأنّ الأنسب أن يقول: لأنّه يتعذّر الاستعمال فيه حينئذٍ وإلّا لزم تعدّد اللحاظ أحدهما المأخوذ في المستعمل فيه والآخر مصحّح الاستعمال.

وورد في التقريرات (ج ١، ص ١٥١) بعين كلام السيّد الحكيم مع زيادات وهذا نصّ كلامه: أمّا ثانياً فلأنّ اللحاظ لو كان جزءً للمستعمَل فيه ومأخوذاً في المعنى لزم شبه الدور أو تعدّد اللحاظ في موارد الاستعمال. بيان ذلك أنّ المستعمِل ... وإن كان غيره لزم التعدّدُ وكونُ أحد اللحاظين قوامَ الاستعمال والآخر قوامَ المستعمَل فيه.

٧. نقل في *كفاية الأُصول* (ج ١، ص ٦١) في مبحث المشتقّ عبارة الإيضاح لفخر المحقّقين هكذا: «تحرم المرضعة الأُولى والصغيرة مع الدخول بالكبيرتين».

وقد نبّه عدّة من المحشّين[١] بأنّه وقع غلط في نسخ الكفاية بل يكفي الدخول في إحداهما في حرمة الصغيرة كما في *الايضاح*.

وقد ورد صحيحاً في التقريرات[٢].

٨. قال في *الكفاية* (ج ١، ص ٥٤): الحقّ وقوع الاشتراك للنقل والتبادر وعدم صحّة السلب.

وعلّق عليه الإصفهاني تعليقاً إيضاحياً بأنّ المراد من الموادّ الثلاث ـ أعني الإمكان وطرفيه ـ هو الوقوعي منها دون الذاتي؛ ضرورة أنّ النظر إلى ذات

---

١. راجع *حقائق الأُصول*، ج ١، ص ٩٨؛ *منتهى الدراية*، ج ١، ص ٢٠٦؛ *حاشية المشكيني على الكفاية*، ج ١، ص ٢٢٢.

٢. لاحظ ج ١، ص ٣٨٤.

الاشتراك لا يقتضي ضرورة الوجود أو العدم، بل المدّعى لزوم المحال من فرض وقوعه أو لا وقوعه وعدمه، كما أنّ إمكان الشيء ذاتاً لا ينافيه وجوبه أو امتناعه الوقوعي فيصير واجباً أو ممتنعاً بالعرض، كذلك لا منافاة بين إمكان الشيء وقوعياً ووجوبه بالغير؛ ضرورة أنّ عدم الوجوب لعدم اللازم الممتنع لا وقوعه غير الوجوب لوجود العلّة التامّة[١].

وأنت تجد في هذه البحوث هذه المطالب مع زيادة وإيضاح وقد قال فيها: الحقّ إمكان الاشتراك، والمراد منه الإمكان الوقوعي ـ أعني ما لا يلزم من فرض وجوده ولا عدمه محالٌ ـ ويقابله الوجوب والامتناع بهذا المعنى، فيُراد من «الوجوب» لزوم وقوع الاشتراك نظراً إلى الحكمة الداعية إليه، وبـ«الامتناع» لزوم عدمه من حيث إخلاله بها، ولا يراد من «الإمكان» في كلامهم الذاتيُّ، وهو ما تساوى طرفُ وجوده وعدمه في حدّ نفسه؛ لأنّ الإمكان بهذا المعنى لا يُنافي الوجوب أو الامتناع إذا اقتضته الحكمة، ويلزم على القائل بوقوع المشترك القولُ بوجوبه المقتضي لترجيح علّة وجوده؛ لأنّ الشيء ما لم يجب لم يوجد، فلا يكون قولاً آخر في المسألة.

ثمّ أشار بأنّ الإمكان هنا لا يرجع إلى «قاعدة الإمكان» في المباحث الفلسفية حيث قال: ومن هنا ظهر عدم صحّة إرجاع الإمكان في المسألة إلى «قاعدة الإمكان» المستفاد من كلام الشيخ الرئيس حيث قال: كلّ ما قرع سمعك من غرائب عالم الطبيعة فَذَرْهُ في بقعة الإمكان ما لم يذدك عنه قائم البرهان[٢].

---

١. *نهاية الدراية*، ج ١، ص ١٤٥.

٢. راجع، ج ١، ص ٣٤٣ ـ ٣٤٤.

٩. أورد في *الكفاية* (ج ١، ص ٥٧) بحث استعمال اللفظ في أكثر من معنى في صفحتين تقريباً وبحث عنه في هذه البحوث ما يقرب من ثلاثين صفحة، وفيها فوائد وعوائد، منها أنّه بيّن أوّلاً حقيقةَ الاستعمال وفرّع عليه الفرق بين الاستعمال وبين التكلّم والحكاية والإنشاء والإنشاد، فإنّ الحاكي للكلام والمُنشد له إنّما يكون قصده إلى اللفظ، وفهمُ المعنى من الألفاظ المحكيّة إنّما هو للعلم بوضعها لا لاستعمالها في معانيها، ولذا لو كان الحاكي فصيحاً ونقل كلاماً غير فصيح أو أنشدَ بيتاً كذلك لا يعاب عليه ولا يُستدلّ على فصاحته بوروده في كلام الحاكي وأنّه فصيح، فإنّه لا يكون من استعمال اللفظ في المعنى وإنّما هو إيجاد للفظ الحاكي مماثلاً للفظ المحكيّ عنه بدعوى الحكاية دون القصد إلى المعنى.

ومن هنا يقال: إنّ ناقل الكفر ليس بكافرٍ، فلو كان استعمالاً لكان كافراً[١].

ومنها أورد هنا أقوالاً في المسألة لم يتعرّض لها في *الكفاية*، ومن الأقوال القول بالتفصيل بين الإثبات والنفي، فجواز الاستعمال في الثاني دون الأوّل[٢].

ومنها دفع توهّم أنّ الكناية والاستخدام والتضمين والتورية والإيهام من قبيل استعمال اللفظ في الأكثر[٣].

وقد بسط الكلام هنا في دفع توهّم أنّ للقرآن بطوناً من قبيل استعمال اللفظ في الأكثر لأجل وروده في الروايات وأجاب عنه في *الكفاية* بجوابين وأضاف هنا جواباً آخر[٤].

---

١. راجع، ج ١، ص ٣٥٥ ـ ٣٥٦.
٢. راجع، ج ١، ص ٣٦٦.
٣. راجع، ج ١، ص ٣٦٨.
٤. راجع، ج ١، ص ٣٧٠ ـ ٣٧٧.

١٠. قد ناقش الآخوند في *الكفاية* وفي هذه البحوث في الاستدلال بالسيرة العقلائية على حجّية الاستصحاب ثمّ تمسّك في البحث عن الروايات عند قوله: «لا تنقض اليقين بالشكّ أبداً» بأنّها قضية كلّية ارتكازية، وربما يتوهّم أنّ كون هذه القاعدة ارتكازية ينافي ما ذكره من عدم إحراز السيرة العقلائية فأجاب في هذه البحوث بأنّ المساعدة على ارتكاز البقاء والميل إليه الموجب لانصراف ذهنه عن اللفظ إليه غيرُ العمل عليه بدون دليلٍ من الشرع عليه[١].

١١. قد نبّه في هذه البحوث عند البحث عن تنبيهات الاستصحاب بأنّ البحث عن بعضها بحث صغروي لا كبروي ولم يرد ذلك في *الكفاية*.

١٢. قال في *الكفاية* عند البحث عن الإشكال على القسم الثاني من استصحاب الكلّي ـ وهو كون الشكّ في بقاء الكلّي مسبَّباً عن الشكّ في حدوث الخاصّ ومع جريان الأصل في السبب لا مجال لجريان الأصل في المسبّب ـ فأجاب في *الكفاية* بجواب مغلق وهو قوله: «لعدم كون بقائه وارتفاعه من لوازم حدوثه وعدم حدوثه، بل من لوازم كون الحادث المتيقّن ذلك المتيقّن الارتفاع أو البقاء»[٢].

وأجاب في هذه البحوث أوّلاً بجواب نقضي لم يرد في *الكفاية* ثمّ أجاب بجواب واضح مبيّن وهو قوله: «نمنع من كون الشكّ فيه مسبّباً عن الشكّ في حدوث ذلك الفرد، بل هو مسبّب عن الجهل بالحادث الموجود الذي تحقّق الكلّي بوجوده، فلا يُعلم كون الفردِ الحادث هذا الفردَ المقطوع الارتفاع أو ذاك الفردَ

---

١. راجع، ج ٣، ص ٢٢٩ أورد هذا الإشكال في *مصباح الأُصول*، ج ٣، ص ٩ ثمّ أجاب عنه بجواب آخر.

٢. *كفاية الأُصول*، ج ٢، ص ٢٣٢.

المقطوع البقاء؛ لعدم المعيِّن في البين لأحدهما ولو كان أصلاً شرعياً. وارتفاع الكلّي ليس من لوازم عدم حدوث الفرد الباقي بل هو من لوازم كون الحادث هو الفرد المرتفع»[١].

١٣. منهجه في هذه البحوث ـ غير مبحث الاستصحاب ـ كمنهجه في *الكفاية* إلّا موارد قليلة منها أورد في *الكفاية* في مقدّمة الكتاب ثلاثة عشر أمراً وفي هذه البحوث اثني عشر أمراً. توضيح ذلك أنّه قد انعقد في *الكفاية* الأمر السابع منها في علائم الوضع والأمر الثامن منها في أحوال اللفظ، وأورد هنا هذين الأمرين في الأمر السابع. والحقّ ما ذهب إليه في هذه البحوث.

ومنها أورد في المقصد الأوّل من *الكفاية* ـ وهو في الأوامر ـ ثلاثة عشر فصلاً وذكر هنا فصلين منها، وهما في ما يتعلّق بمادّة الأمر وفي ما يتعلّق بصيغة الأمر، وأدرج تحت الفصل الثاني سائر الفصول.

ومنهجه في مبحث الاستصحاب كمنهج الشيخ الأنصاري في *فرائد الأُصول*.

وقد سبق أنّ سيّدنا المؤلّف شرع في مبحث الاستصحاب سنة ١٣٢١ وفرغ منه سنة ١٣٢٢.

١٤. نقض في *الكفاية* (ج ٢، ص ٢٠٧) على الشيخ الأنصاري في البحث عن الشكّ في المقتضى والرافع بأنّه صحّ أن يسند إلى نفس ما فيه المقتضى له، مع ركاكة مثل «نقضت الحجر من مكانه» ولم يتّضح لشارحي كلامه ما هو مقصوده، ورفع إبهامه في هذه التقريرات بقوله: «أي رفعته»[٢].

---

١. راجع، ج ٣، ص ٣٤٨.

٢. راجع، ج ٣، ص ٢٤٤.

١٥. استوفى في هذه البحوث موضوع البحث عن الأحكام الوضعية والتكليفية، أورد أوّلاً الأقوال في المسألة ثمّ ناقش فيها ثمّ ذكر مختاره وهو التفصيل في المسألة.

وأورد في الكفاية (ج ٢، ص ٢٢٢) مختاره من دون تعرّض لأقوال المخالفين وما ذهب إليه هنا هو الأنسب لتنقيح البحث.

١٦. لم يبحث عن قاعدة اليقين وقاعدة المقتضي والمانع في *الكفاية* وبحث عنهما مستوفىً في هذه البحوث[١].

١٧. نقل في هذه البحوث عن *الكفاية*[٢].

١٨. نقل في هذه التقريرات عن تعليقة الآخوند على *الفرائد* المسمّى بـ«درر الفوائد في الحاشية على الفرائد»[٣].

١٩. بيّن في هذه البحوث أحياناً وجه «فافهم» المذكور في *الكفاية*[٤].

٢٠. نقل في هذه البحوث عن «بعض المعاصرين في مجلس البحث»[٥]. وعن «بعض أفاضل أهل العصر ومن تلمّذنا عنده برهة من الزمان»[٦] أو «ما قيل في مجلس بحث شيخنا الأُستاد دام ظلّه»[٧]. أو «بعض أفاضل العصر في مجلس البحث»[٨].

---

١. راجع ج ٣، ص ٢٢٧ ـ ٢٣١ و ٢٩٠ ـ ٣١٢.
٢. راجع، ج ١، ص ١٥٣ وج ٢، ص ١٠٧، ١٢٥، ١٥١، ٢٠٩، ٣٥٤ (هـ) وج ٤، ص ٢٣١.
٣. راجع ج ٣، ص ٤١ و ٤٣١.
٤. راجع، ج ٢، ص ١٥١ و ٢٠٩.
٥. راجع، ج ١، ص ٢٧٠.
٦. راجع، ج ٣، ص ٣٢٨. والظاهر هو الشيخ أسد الله الزنجاني وقد تقدّم في ص ٢١ ـ ٢٢.
٧. راجع، ج ٢، ص ٦٠.
٨. راجع ج ٤، ص ٣٥٣.

٢١. من الغريب تطابق بعض المواضع المشطوبة من هذه التقريرات مع تعليقة الشيخ عليّ القوچاني على *الكفاية*[١].

والنسخ الواصلة إلينا منها تشتمل على هذه البحوث:

١. مباحث الألفاظ من أوّلها إلى آخر مباحث المشتقّ، وقد شرع فيها في سنة ١٣٢٠[٢] وفرغ منها في ثاني ربيع الأوّل سنة ١٣٢٤ في التربة الغروية، ولم يكمل آنذاك ٢٨ سنة[٣].

٢. مباحث الأوامر، وقد فرغ منها سنة ١٣٢٤.

٣. مباحث المفاهيم.

٤. بعض مباحث العامّ والخاصّ.

٥. مباحث البراءة والاشتغال، فرغ منها في العشرة الآخرة من شهر شوّال المكرّم سنة ١٣٣٠.

٦. مباحث الاستصحاب، فرغ من تبييضها يوم الخميس لخمسٍ بقين من شهر رجب من سنة ١٣٢٢ في بلدة الغريّ ووقع الشروع فيها يوم الخميس لخمسٍ بقين من شهر ذي القعدة الحرام سنة ١٣٢١.

٧. مباحث التعادل والتراجيح، فرغ منها في حياة شيخه الآخوند الخراساني ولم يصرّح بتاريخ فراغه.

٨. مبحث الحسن والقبح العقليين، فرغ منه أيضاً في حياة شيخه الخراساني

---

١. راجع ج ٣، هامش ص ٣٤٤.

٢. ورد ذلك في المواضع المشطوبة. ولم يتّضح لنا كيف يمكن الجمع بين هذا وبين شروعه في مبحث الاستصحاب في سنة ١٣٢٠ كما سيأتي.

٣. قد سبق أنّه ولد يوم عرفة سنة ١٢٩٦.

ولم يصرّح بتاريخ فراغه.

٩. مباحث الاجتهاد والتقليد.

وقد حرّر المؤلّف تحريراً آخر من أوّل مباحث الألفاظ إلى الأمر التاسع من مباحث الصحيح والأعمّ، وعلّق على بعض مباحثه تعاليق نقدية شيخه الآخر الشيخ أسد الله الزنجاني (م ١٣٥٤)[١] وليست نسخة هذا التحرير بخطّ مؤلّفه، وهي نسخة رديئة فيها أغلاط كثيرة كما سيأتي الكلام عنها عند التعريف بنسخ الكتاب، وكتب المؤلّف بخطّه في هامش الورقة الأُولى منها ما يلي: «هذا بعض ما برز من قلمي القاصر ... عند حضور مجلس البحث لشيخنا ... ملّا محمّد كاظم الخراساني ... وأنا الأحقر الجاني محمّد حسن الموسوي الحائري تاريخ غرّة رمضان المبارك ١٣٣٣».

وأوردناه في ملحق الكتاب وقد نشرنا تحريراً آخر من هذه المباحث الذي كان بخطّ مؤلّفه وعليه تقريظ شيخه المحقّق الآخوند الخراساني في المجلّد الأوّل، وهو أكمل من هذا التحرير إلّا أنّ في هذا التحرير فوائد وعوائد نبّهنا على بعضها في مواضعها[٢]، منها أنّه قد بسط الكلام في هذا التحرير في بعض المواضع، منها في بحث عدم الاطّراد عند ذكر كلام صاحب الفصول في النقض والإبرام[٣].

ومنها أنّه قد قرّر في هذا التحرير أحياناً أوضح من التحرير السابق وإن كان الأمر عكس ذلك في الغالب.

---

١. قد سبقت ترجمته عند ذكر مشايخ المؤلّف.

٢. راجع ج ١، هوامش ص ١٤٣، ١٤٨، ١٥٧، ١٦٢، ١٨٠، ١٩١، ٢٣٠، ٢٣١، ٢٣٩، ٣١٦.

٣. راجع ج ٤، ص ٢٩٣ ـ ٢٩٥.

ومنها أنّه يندفع بهذا التحرير ما قد يتوهّم من الإشكال في التحرير السابق، وذلك أيضاً في بعض المواضع القليلة.

وينبغي التنبيه هنا أنّه قد ورد في هذا التحرير بعض المواضع المشطوبة في التحرير السابق[١].

١. راجع ج ١، هوامش ص ١٥٥ ـ ١٥٦، ١٦٢، ١٧٥ ـ ١٧٦، ٢٢٦.

النسخ المعتمدة

١. نسخة مكتبة الإمام الحكيم ـ رفع الله مقامه ـ في النجف برقم (٢٢٤٢)، وهي بخطّ سيّدنا المؤلّف وعليها تقريظ الآخوند الخراساني. اشتملت من أوّل مباحث الألفاظ إلى آخر مباحث المشتقّ. وكتب المؤلّف على ظهر الورقة الأُولى: «از تأليفات اين جانب محمّد حسن الموسوي الطباطبائي».

وهذه ترقيمة المؤلّف: قد فرغ من تسويده مؤلّفه الحقير الفقير محمّد حسن الموسوي الطباطبائي ثاني شهر ربيع الأوّل من شهور سنة ألف وثلاث مئة[١] والأربع والعشرين من الهجرة النبوية في التربة الغروية عليها وعلى مشرّفها ألف ألف سلام وتحيّة.

٢. نسخة مكتبة الإمام الحكيم العامّة أيضاً برقم (٢٢٤١) وهي أيضاً بخطّ سيّدنا المؤلّف. تشتمل على مبحث الأوامر. وكتب المؤلّف على ظهر الورقة الأُولى: «تصنيف أحقر محمّد حسن الموسوي الطباطبائي».

وهذه ترقيمة المؤلّف: تمّت على يد مؤلّفه في شهور سنة الرابع[٢] والعشرين بعد الألف والثلاث مئة[٣].

٣. نسخة مكتبة الإمام الحكيم أيضاً برقم (٢٢٤٢)[٤] وهي أيضاً بخطّ مؤلّفه

---

١. كذا، والأولى: الألف والثلاث مئة.

٢. كذا، والصواب ظاهراً: الأربع.

٣. نشكر سماحة العلّامة السيّد محمّد رضا الجلالي ـ دام إجلاله ـ حيث حصلنا على مصوّرة نسختي مكتبة آية الله الحكيم بواسطته فلله درّه وعليه شكره.

٤. كذا، وهي توافق في الترقيم مع السابقة؟!

تشتمل على مبحث التعادل والتراجيح ورسالة في الحسن والقبح العقلي ومبحث الاجتهاد والتقليد. وهذه ترقيمته في آخر مبحث التعادل والتراجيح: هذا تمام ما استفدناه في ما يتعلّق بالتعادل والتراجيح من كلمات شيخنا المعظّم ـ دامت بركاته ـ والله وليّ التوفيق.

وهذه ترقيمة المؤلّف في آخر رسالة الحسن والقبح العقلي: هذا آخر ما تلقّيناه من بحث شيخنا الأُستاد المعظّم ـ أدام الله أيّام إفاضاته ـ في النجف الأشرف، تحريراً بقلم الأحقر المؤلّف محمّد حسن الموسوي الطباطبائي. والحمد لله أوّلاً وآخراً ويتلوه إن شاء الله تعالى ذكر ما يتعلّق بـ«الاجتهاد والتقليد».

وسقط من آخر رسالة الاجتهاد والتقليد ورقة أو أوراق أو لم يكتب المباحث بتمامه.

٤. نسخة مكتبة السيّد محمّد عليّ الطبسي الحائري ـ قدّس سرّه ـ في قم برقم (٣٢٥)، وهي نسخة رديئة فيها أغلاط وتصحيفات كثيرة. تشتمل على مباحث الألفاظ من أوّلها إلى الأمر التاسع في الصحيح والأعمّ، وهو تحرير آخر لهذه المباحث، وقد نشرناه في ملحق الكتاب، ومبحث المفاهيم وبعض مباحث العامّ والخاصّ، وقد كتبها كاتبان لتغاير خطّهما[1].

وكتب المؤلّف في هامش الورقة الأُولى بما يلي: بسم الله الرحمن الرحيم. هذا بعض ما برز من قلميالقاصر واختلج به فكري الفاتر عند حضوري مجلس البحث لشيخنا الأفخم وأُستادنا الأعظم، رئيس الدورة الأخيرة في العالم، آية اللّه الكبرى وحجّته على الورى، البحر المتلاطم شيخنا ومقتدانا الشيخ [في الأصل:

١. كتب بعض مبحث المفاهيم كاتب وكتب بقيّة المطالب كاتب آخر بخطّ جميل.

شيخ] ملّا محمّد كاظم الخراساني ـ تُغُمّد برحمة الباري ـ، وأنا الأحقر الجاني محمّد حسن الموسوي الحائري [تار]يخ غرّة رمضان ك ١٣٣٣. [سجع خاتمه الشريف]: «محمّد حسن الموسوي».

وعلّق على بعض مواضعه تعاليق نقدية شيخه الآخر الشيخ أسد الله الزنجاني (م ١٣٥٤)[1] وخرج عن ساحة الأدب في بعض تعاليقه. وكتب في هامش الورقة الأُولى ـ والنسخة في تملّك ابنه ميرزا عليّ ـ بما يلي: «بسمه تعالى. حضر هذا السيّد الجليل [أي المقرّر] عندي في النجف الأشرف مدّةً مديدةً وكتب في بحثي مجلّداً كبيراً في الأُصول، وكان يحضر عند صاحب الكفاية أيضاً، وحضر عندي في سرّ من رأى أيضاً في الهجرة الثانية جملة من كتب الحكمة والكلام ـ وفّقه اللّه تعالى ـ وأنا العبد المسكين الشيخ أسد اللّه الزنجاني ـ عفا اللّه عنه.

وهذا المجلّد ملك لقرّة العين المجتهد العادل ميرزا عليّ ـ حفظه اللّه تعالى وجميع المؤمنين بحقّ الصدّيقة الطاهرة ـ وألتمس منه ـ حفظه اللّه ـ أن لا ينساني من صوالح الأدعية في حياتي ومماتي، سنة ١٣٤٤».

٥. نسخة مكتبة السيّد محمّد عليّ الطبسي الحائري أيضاً برقم (٢٦٥)، وهي كالسابقة نسخة رديئة فيها أغلاط وتصحيفات كثيرة، تشتمل على مبحث البراءة والاشتغال. وهي أيضاً كالسابقة في تملّك الميرزا عليّ الزنجاني كما كتب على ظهر الورقة الأُولى بما يلي: «بسمه تعالى. قد صار لي بعد أن كان لغيري وسيكون كما كان. الأحقر عليّ الزنجاني». وعليها أيضاً: «تقريرات بحث المحقّق

---

١. سبقت ترجمته عند ذكر مشايخ المؤلّف.

الخراساني صاحب الكفاية ره»[١].

٦. نسخة مكتبة العتبة العبّاسية برقم (١٨٥) وهي أيضاً بخطّ سيّدنا المؤلّف تشتمل على مبحث الاستصحاب وقد شطب مؤلّفنا على مواضع كثيرة منها وحرّرها تحريراً آخر، نبّهنا عليها في هوامشنا عليه، وبما أنّ مواضع الحكّ والإصلاح في خاتمة هذا المبحث كثيرة أوردناها بعنوان «التحرير الأوّل» في ملحق الكتاب لفوائد لا تخفى على أهلها. وهي في الواقع تعدّ مسودة المؤلّف ولذا كانت عملية تصحيحها في غاية الصعوبة.

يَرى الناسُ دُهناً في قواريرَ صافيا ولم تَدْرِ ما يَجري على رأس سِمْسِمِ

وقد وقع الشروع فيه يوم الخميس لخمسٍ بقين من شهر ذي القعدة الحرام من سنة ١٣٢١.

وفرغ منه في بلدة الغريّ في يوم الخميس لخمسٍ بقين من شهر رجب من سنة ١٣٢٢.

وهذه ترقيمة المؤلّف: وكان الفراغ منه يوم الخميس لخمسٍ بقين من شهر رجب من سنة ألف وثلاث مئة واثنين وعشرين بيد مؤلّفه الفقير إلى الله الغنيّ محمّد حسن بن ...[٢] محمّد باقر الموسوي الطباطبائي الحائري في بلدة الغريّ على مشرّفها ألف ألف سلام والتحيّة.

وفي ذيله سجعه الشريف: «محمّد حسن الموسوي» و«محمّد حسن بن محمّد باقر الموسوي».

---

١. حصلنا على مصوّرة نسختي مكتبة السيّد محمّد عليّ الطبسي بواسطة صديقي الفاضلين الشيخ عبد الحسين الواعظ والشيخ روح الله العبّاسي. جزاهما الله خيراً.

٢. كلمة لا تقرأ ولعلّها «المرحوم».

وقد شُطب على اسمه الشريف ولم أدر لماذا فُعل ذلك إلّا أنّها قابلة للقراءة مع الدقّة.

وكتب المؤلّف على ظهر الورقة الأُولى: رسالة استصحاب تقريرات بحث مرحوم آخوند ملّا كاظم خراسانى.

وكتب المصنّف في أعلى الصفحات جمل دعائية، كتب على أعلى ظهر الورقة الأُولى: «ربّ وفّق للإتمام» وعلى أعلى ظهر الورقة الثانية: «بسم الله وله الحمد»[1] «ربّ وفّق للإتمام» وإليك سائر الجمل الدعائية التي كتب على أعلى الصفحات: ١. يا عليّ أدركني؛ ٢. يا أبا الغيث أغثني؛ ٣. بسمه تعالى؛ ٤. يا معين الضعفاء؛ ٥. وعليه توكّلي؛ ٦. بمنّه وكرمه؛ ٧. بمنّه تعالى؛ ٨. وعليه أعتمد؛ ٩. يا غياث المستغيثين؛ ١٠. اللّهمّ وفّق للإتمام بحقّ محمّد وآله الطاهرين؛ ١١. هو الموفّق والمعين.

وفي الصفحة الأخيرة: ربّ اختم بالخير.

ولا يخفى على القاري الكريم أنّ العناوين المسطورة في طرف الصفحات هي من المصنّف وقد كتبت في هامش النسخ المعتمدة.

كلمة شكر وتقدير

وفي الختام نرى لزاماً علينا أن نقدّم الشكر والتقدير لفضيلة الأُستاذ المدقّق السيّد باقر الموسوي الدرچهاي حيث راجع عملنا من أوّله إلى آخره واستفدنا من إرشاداته القيّمة، كما لا ننسى شكر كلّ من ساهم في نشر هذا الأثر القيّم: سماحة

---

١. كتب هذه الجملة على أعلى صفحات كثيرة من أوائلها.

المعطاء المفضال، والمساند لقضايا التراث بمختلف أشكاله، حجّة الإسلام والمسلمين السيّد جواد الشهرستاني ممثّل سماحة المرجع الديني الكبير السيّد عليّ الحسيني السيستاني ـ دام ظلّه الوارف ـ، وحجّة الإسلام والمسلمين الشيخ محمّد مهدي المعراجي مسؤول مكتبة الحديث التابعة لمكتب آية الله العظمى السيستاني، وفضيلة الدكتور محسن الجوادي معاون وزير الثقافة والإرشاد الإسلامي، جزاهم الله عنّا وعن الباحثين والمنتفعين بهذا الكتاب خير جزاء المحسنين.

ونرجو من الله تبارك وتعالى قبولَ عملنا وحصولَ الأثر الذي رجوناه منه، وتوفيقَنا لخدمة العلم وروّاده وإخراج المزيد من آثار علمائنا الأعلام إلى عالم النشر، إنّه سميع بصير وبالإجابة قدير.

ونعتذر إلى القارئ الكريم عمّا قد يكون في تحقيقنا من نقص أو خطأ متمثّلاً في ذلك بقول العماد الإصفهاني: إنّي رأيت أنّه لا يكتب إنسانٌ كتاباً في يومه إلّا قال في غده: لو غيّر هذا لكان أحسن، وزيد كذا لكان يستحسن، ولو قدّم هذا لكان أفضل، ولو ترك هذا لكان أجمل، هذا من أعظم العِبَر، وهو دليل على استيلاء النقص على جملة البشر.

والحمد لله أوّلاً وآخراً كما ينبغي لكرم وجهه وعزّ جلاله والصلاة والسلام على رسوله وأهل بيته أئمّة الهدى والرشاد.

قم المقدّسة

السيّد حسين آل طه ـ عليّ الفاضلي

محرّم الحرام ١٤٤٢

ملحق مقدّمة التحقيق

مقدّمة تلميذ المؤلّف

السيّد مرتضى القزويني

على

كتاب الإمامة الكبرى والخلافة العظمى

لمؤلّفنا

السيّد محمّد حسن الموسوي الحائري القزويني[1]

١. ارتأينا أن ننشر هذه المقدّمة هنا ـ من دون تقطيعها في مقدّمتنا ـ لأنّها كتبت في حياة مؤلّفنا العلّامة القزويني وهي بمرأى ومنظره الشريف فتعدّ وثيقة ومصدراً أساسياً لترجمة حياته. وجعلنا تعاليقنا عليه بين معقوفين ليمتاز عن تعاليق السيّد مرتضى القزويني ـ دام ظلّه.

بسم الله الرحمن الرحيم

كلمة الناشر عن الكتاب
وترجمة حياة المؤلّف

نسبه

هو العلّامة المفضال آية الله الحجّة السيّد محمّد حسن الموسوي القزويني الحائري نجل العلاّمة الجليل الكبير أبي المعالي السيّد محمّد باقر الشهير بـ«الحاجّ آغامير» ابن العالم النحرير السيّد ميرزا مهديّ، أخي الإمام المجتهد الكبير، المرجع الديني في عصره الأُستاذ الأكبر: السيّد إبراهيم القزويني الحائري صاحب كتاب *الضوابط* في أُصول الفقه[1].

---

١. قال العلّامة الأمين في *أعيان الشيعة*، ج ٥، ص ٣٤١: توفّي في كربلاء سنة ١٢٦٤ هـ. عن عمر ناهز الستّين، ودفن في مقبرة بجانب داره، قريباً من المشهد الحسيني الشريف. قرأ أوّلاً على السيّد عليّ صاحب *الرياض*، ثمّ على شريف العلماء، ثمّ هاجر إلى النجف فقرأ على الشيخ عليّ والشيخ موسى ولدي الشيخ جعفر الكبير صاحب *كشف الغطاء*، ثمّ رجع إلى كربلاء، واشتغل بالتدريس في حياة أُستاذه، واستقلّ بذلك بعد وفاة أُستاذه، وكان يدرّس في مسجد مدرسة (سردار حسن خان) ويجتمع في حلقة تدريسه ٧٠٠ إلى ٨٠٠ إلى ١٠٠٠ طالب وفيهم فحول العلماء.

⇦

ويتّصل نسبه من جهة آبائه إلى الإمام الطاهر موسى بن جعفر ـ عليهما السلام.

ووالدته العلوية كريمة المبرور المقدّس العلّامة السيّد محمّد المجاهد ابن العلّامة الإمام السيّد عليّ الطباطبائي، صاحب *الرياض* في الفقه[1].

وينتسب من جهة الأُمّ إلى الإمام السبط الحسن بن عليّ بن أبي طالب ـ عليهما السلام.

مولده ونشأنه

ولد في مدينة كربلاء المقدّسة سنة ١٢٩٦ هـ يوم عرفة، ونشأ بها نشأة دينية صحيحة بين أحضان العلم والفضل. وأُسرته «القزوينية» من أشهر الأُسر العريقة في المجد والشرف. أنجبت كثيراً من فطاحل العلماء العاملين، وجهابذة العلم والدين.

منهم الإمام المجتهد الزعيم الديني صاحب *الضوابط* المارّ ذكره.

ومنهم الإمام الهمام العلّامة الفهّامة آية الله السيّد محمّد هاشم القزويني الموسوي الحائري[2].

⇦ ومن مؤلّفاته: ضوابط الأُصول، ونتائج الأفكار، ودلائل الأحكام، ورسائل أُخرى متعدّدة في الفقه وغيره، انتهى ملخّصاً.

[١. الصواب أنّها كانت من أحفاد السيّد محمّد المجاهد وليست كريمته.]

٢. كان ـ قدّس سرّه ـ من أساطين العلم والتقى، وأعلام الدين والهدى، ومن تلامذة الأُستاذ الأعظم شيخنا الأنصاري ـ أعلى الله مقامه ـ أخذ عنه إجارة الاجتهاد، بخطّه الكريم وختمه الشريف، لا تزال موجودة لدى أُسرته. توفّي في كربلاء سنة ١٣٢٩ هـ ودفن في مقبرة صاحب *الضوابط*.

[وهو ابن عمّ صاحب الضوابط له ترجمة في *الدرر البهيّة*، ج ٢، ص ٩١٤ وبهامشه مصادر ترجمته].

ومنهم الأخوان الكريمان المجتهدان العلّامتان الورعان التقيّان الحاجّ السيّد محمّد رضا[١] والسيّد محمّد إبراهيم[٢] ولدا السيّد محمّد هاشم.

ومنهم العالم الجليل النحرير السيّد حسين القزويني حفيد صاحب *الضوابط* توفّي سنة ١٣٦٧، وكثيرون غيرهم. ولكلٍّ ممّن ذكرنا أسماءهم من أعلام هذه الأُسرة الكريمة مؤلّفات ورسائل عديدة، أكثرها مخطوطة، تبحث عن الفقه والأُصول وسائر علوم الدين. وكانوا في عصرهم أعلام الهدى، ومصابيح الدجى، تزدان بهم حلقات التدريس في كربلاء المقدّسة، وترد الناس مناهلهم، وتصدر عنها بأنفس الكنوز العلمية.

تلقّى المترجَم له مبادئ العلوم في كربلاء كالصرف والنحو والمنطق وسائر فنون العربية والكلام على أساتذة قديرين، وأتقنها غاية الإتقان حتّى أصبح بين أقرانه عَلَماً يشار إليه بالبنان، ثمّ اشتغل بما تيسّر له تحصيله من الفقه والأُصول.

هجرته العلمية إلى النجف الأشرف

ولمّا بلغ الثانية والعشرين من عمره، هاجر إلى النجف، سنة ١٣١٩ هـ. لإكمال دراسته العالية، ولبلوغ رتبة الاجتهاد.

وكانت النجف يومئذٍ معقلاً لأوتاد الأرض وأركان الدين وأساطين الفقهاء، وفحول أعلام الأُمّة الإسلامية، وكانت الرئاسة الدينية والزعامة الروحية في ذلك

---

١. قرأ على والده حتّى حصلت له الإجازه عنه توفّي في كربلاء سنة ١٣٤٩ هـ.

٢. قال في *نقباء البشر*: عالم فاضل تلمّذ على والده العلّامة حتّى حصلت له الإجازة عنه، وتلمّذ على المولى المحقّق الخراساني صاحب *الكفاية*، توفّي في كربلاء في ٧ـع ٢ ـ ١٣٦٠ هـ. انتهى بتصرّف.

العصر ترجع إلى طائفة من العلماء الربّانيين. منهم: المغفور له العلّامة الأكبر والأُستاذ الأعظم المولى المحقّق الشيخ محمّد كاظم الخراساني صاحب *الكفاية*[١]. ومنهم فقيه عصره وأوحدي دهره الحجّة العلّامة الفهّامة آية الله السيّد محمّد كاظم الطباطبائي اليزدي صاحب كتاب *العروة الوثقى* وغيره من المؤلّفات النفيسة.

ألقى المؤلّف رحله في جوار أمير المؤمنين ـ صلوات الله وسلامه عليه ـ وعكف على تحصيل العلوم الدينية منكبّاً عليها جادّاً في اقتنائها مستفرغاً وسعه في تلقّي نفائسها، وجعل يرتاد حلقات الدروس الشهيرة ويستمرئ رُضابها، ويرتشف معينها الفيّاض.

واختصّ بعدد من المشايخ العظام حتّى عدّ من أصحابهم البارزين.

مشايخه

١. العلّامة المولى المحقّق الآخوند الخراساني السابق الذكر. وقد صحبه المؤلّف عشرة أعوام كاملة، ولم يفارقه حتّى توفّي ـ أعلى الله درجته ـ وقد قرأ عليه خلال هذه المدّة الفقه والأُصول، وكتب جميع محاضراته التي ألقاها على طلّابه في حلقة التدريس في كلا الموضوعين، ولم يفته شيء من ذلك، وسوف نلمح إلى ذلك عند ذكر مؤلّفاته بإذن الله تعالى.

٢. ومن مشايخه العلّامة آية الله الفقيه النحرير السيّد محمّد كاظم الطباطبائي

---

١. قال الإمام العلّامة السيّد عبد الحسين شرف الدين ـ قدّس سرّه ـ في ترجمته: أمّا الإمام الخراساني فلم أجد أدقّ منه نظراً، ولا أعدل فهماً، ولا أحضر ذهناً، ولا ألحن منه بحجّة، ينبت [يثبت (ظ)] رأيه بالبيّنات القاطعة، والحجج الملزمة، مستظهراً بدليل العقل والنقل، توفّي في النجف الأشرف صبح الثلاثاء الحادي والعشرين من ذي الحجّة سنة ١٣٢٩ هـ.

اليزدي ـ طاب ثراه ـ الآنف الذكر فقد حضر عليه المؤلّف في حلقة تدريسه الفقه الإسلامي، وأخذ عنه فصولاً مهمّة في هذا الموضوع ما يقارب خمس سنوات.

٣. ومنهم العالم النحرير الربّاني، والعلّامة الفاضل، المحقّق الصمداني، الحاجّ الشيخ هادي الطهراني[١] أخذ عنه في أُصول الفقه، من ابتداء مباحث الألفاظ إلى مبحث معاني الحروف، ثمّ توفّي الأُستاذ ـ طاب ثراه.

٤. ومنهم العلّامة البحّاثة آية الله الحجّة الشيخ فتح الله الشهير [بـ]«شيخ الشريعة» الإصفهاني، المتوفّى سنة ١٣٣٩ هـ. في النجف الأشرف[٢].

هجرته إلى سامرّاء

ولمّا توفّي أُستاذه الأكبر الآخوند سنة ١٣٢٩، هاجر المؤلّف بعد ذلك بعام ـ أي في سنة ١٣٣٠ ـ من النجف إلى مدينة سامرّاء المقدّسة، بجوار الإمامين الطاهرين العسكريين ـ عليهما السلام ـ على عهد المرحوم المبرور المقدّس حجّة الإسلام، الميرزا محمّد تقيّ الشيرازي ـ قدّس سرّه ـ[٣] وكانت سامرّاء يومئذٍ تتلو النجف

---

١. توفّي في النجف الأشرف حوالي سنة ١٣٢٠ هـ. في شهر رمضان المبارك. [قال في *نقباء البشر*، ج ٥، ص ٥٣٩: توفّي بالنجف الأشرف في الساعة العاشرة من ليلة الأربعاء، عاشر شوّال سنة ١٣٢١ هـ].

٢. كان ـ أعلى الله مقامه ـ كما يصفه الإمام شرف الدين ـ من أعلام الفقه والأُصول. فسيح الخطوة في المعقول والمنقول، غزير المادّة في ما يؤثر عن أهل بيت العصمة، واسع الرواية في ذلك، طويل الباع في أخبار الماضين ... إلخ.

٣. زعيم الثورة العراقية، والمرجع الديني الكبير للشيعة في عصره، سكن في كربلاء المشرّفة، وانقادت إليه أزمّة الأُمور، وكان له نفوذ روحي، واسع النطاق في جميع نواحي العراق ⇦

الأشرف في ازدهارها بالعلوم، وعمرانها بأهل الفضل وأعلام الشريعة.

لبث المؤلّف هناك ثلاث سنوات، جمع خلالها قسماً من تقريرات أُستاذه المحقّق الآخوند (ره) بعد تنقيحها وإخراجها. وكتب أيضاً شرحاً مزجياً على متن *اللمعة الدمشقية* للشهيد الأوّل (قده)، خرج منه كتاب الطهارة. وظلّ مشتغلاً بمزاولة العلوم بين إفادة واستفادة، ودرس وتدريس، وبحث ومذاكرة حتّى كانت سنة ١٣٣٣ هـ، حيث ابتدأت الفتن والاضطرابات في سائر البلاد الإسلامية، ومنها العراق. وذلك على أثر نشوب الحرب العالمية، بين دول الحلفاء الغربيين وبين الدولة العثمانية، وكانت النتيجة سقوط هذه الأخيرة، فاحتلّت جيوش الإنكليز العراق، وسقطت بغداد في أيديهم، واتّصل شرّهم بسامرّاء، فاضطرب حبل الأمن فيها، وتبدّلت أوضاعها، واختلّ نظام الدراسة، ولم يتسنّ بعد ذلك للمؤلّف، ولا لغيره من المشتغلين بالعلوم أن يزاولوا أعمالهم، «وتفرّقوا أيادي سبأ»، فاضطرّ المترجم له إلى أن يرجع إلى وطنه ومسقط رأسه كربلاء لا سيّما بعدما أُصيب بنبأ وفاة المبرور المقدّس والده ـ قدّس سرّه ـ سنة ١٣٣٠ هـ.[١]

⇦وخارج العراق، وله أيادٍ بيضاء في تأسيس الحكومة العراقية الحاضرة وفي إعلان الثورة على الإنكليز الذين كانوا في العراق يومئذٍ في احتلالهم حيث أصدر فتوى الجهاد قبالهم، فأطاعته زعماء القبائل العراقية وحاربوا جيوش الاحتلال حتّى اضطرّوها إلى ترك العراق، وتمكّن الشعب من استحصال السيادة والاستقلال، وإنشاء حكومتهم الوطنية كل ذلك اتّباعاً لفتواه ـ قدّس سرّه. توفّي ـ أعلى الله مقامه ـ في كربلاء سنة ١٣٣٩ هـ. ودفن في الصحن الحسيني الشريف في الزاوية الجنوبية الشرقية منه.

[قال في *نقباء البشر*، ج ١، ص ٢٦٣: توفّي في ليلة الأربعاء الثالث عشر من ذي الحجّة سنة ١٣٣٨ هـ].

[١. قد سبق في كلام آقا بزرك أنّه توفّي سنة ١٣٣٣ هـ.]

رجوعه إلى كربلاء

رجع المؤلّف بعد هذه الحادثة بسنتين تقريباً، واستقرّ فيها، واتّخذ مسلك آبائه وسائر أعلام أُسرته في نشر علوم الدين والجهاد في سبيل الهدى، وكان يومئذٍ قد بلغ أعلى مرتبة الاجتهاد ونال منزلة رفيعة في العلم وبرع في الفقه الإسلامي وفي أُصوله، ومنذ ذلك الحين إلى يومنا هذا قد شمّر عن ساعد الحزم والاجتهاد في تأليف هذا الكتاب[1] بإشارة من أُستاذه المولى المحقّق الخراساني ـ قدّس سرّه ـ وقد ظهر يومئذٍ كتاب *منهاج السنّة* لعبد الحليم بن تيمية الذي شحنه بما سوّلت له نفسه من هجمات قاسية، شنّها على شيعة آل محمّد ـ صلّى الله عليه وآله وسلّم ـ وأتباعهم ووصمهم بكلّ شائنة افتراءً عليهم وعداءً صريحاً للأئمّة الهداة من العترة الطاهرة ـ عليهم السلام.

فتجرّد سيّدنا المؤلّف من ذلك الحين لصدّ هجماته وردّ كيده في نحره ودحض شبهاته ومزاعمه، وبدأ بتأليف هذا الكتاب مضافاً إلى سائر تصانيفه الأُخرى القيّمة، وهي:

١. هدى الملّة إلى أنّ فدكاً نحلة، طبع في النجف الأشرف سنة ١٣٥٢ هـ.

٢. البراهين الجليّة في دفع تشكيكات الوهّابية، طبع في النجف الأشرف.

٣. المناهج الحائرية في نقض كتاب *الهداية السنيّة* أو *التحفة الامامية* في دحض الحجج الوهّابية. مخطوط.

٤. وقد كتب فصولاً رائعة من المحاضرات التي ألقاها أُستاذه الأكبر المحقّق الخراساني صاحب *الكفاية* ـ قدّس سرّه ـ في جميع مباحث أُصول الفقه، وهي

[١. يعني الإمامة الكبرى].

دورة كاملة من مباحث الألفاظ إلى آخر مباحث الاجتهاد والتقليد وفقاً لترتيب كتاب *الكفاية*.

٥. معظم أبواب فقه الإمامية، وهو أيضاً ضبط للمحاضرات التي ألقاها المبرور المقدّس الخراساني المذكور على تلامذته في حلقة تدريسه، وهي تحتوي على أبواب الطهارة إلى الأغسال والدماء وكتاب الخمس وكتاب الرهن وكتاب الوقف وكتاب الطلاق، وهو آخر ما ألقاه أُستاذه المعظّم المذكور.

٦. شرح مزجي على *اللمعة الدمشقية* المارّ ذكره.

كلمة حول موضوع الكتاب (الإمامة) وتاريخها

لا يزال موضوع الإمامة والخلافة منذ فجر الإسلام إلى يومنا هذا يشكّل مضماراً واسعاً لأقلام المفكّرين، وميداناً يغصّ بالحملات التي تشنّها كلّ فرقة من فرق الإسلام على أخواتها في هذا السبيل، ولا عجب؛ فإنّها الركيزة العظمى التي ارتكزت عليها دعائم الدول الإسلامية بعد وفاة الرسول الأعظم ـ صلّى الله عليه وآله وسلّم ـ إلى هذا التاريخ، وفي سبيلها قامت ثورات عظيمة خلال قرون متمادية من الزمن ونشبت حروب طاحنة ومعارك دامية هائلة وأُزهقت بسببها عشرات الملايين من الأرواح وسفكت من أجلها دماء المسلمين وشبّت الفتن والاضطرابات التي تلاشت منها قوى هذه الأُمّة وصبّت عليها صنوف البلاء وأخطر الويلات وفتكت بالإسلام والمسلمين الفتك الذريع ومزّقت أوصالها وشتتت شملها، فساءت أحوالها وانقلبت أوضاعها حتّى انتهى أمرها إلى ما هم عليه اليوم من محنة وبلاء، ولاحول ولا قوّة إلّا بالله.

وقد كان لكلٍّ من الدول الإسلامية دُعاة يدافعون عنها، ويثبتون أركانها ويقوّون سلطانها. يتذرّعون بكلّ ما في وسعهم من دجل وتحريف وتزوير وتدليس للوصول إلى غاياتهم، وبلوغ أهدافهم حتّى كتبوا في هذا الموضوع فأكثروا وأسرفوا غاية الإسراف.

والذي يخوض في كتبهم هذه ويسبر أغوارها تتجلّى له بوضوح أنّ القوم لم يكن هدفهم بالذات من ذلك كلّه هو الوصول إلى الحقيقة واتّباع الدليل والتمسّك بما يقتضيه البرهان، أو يحكم به الكتاب والسنّة، يحاولون ـ ويا للأسف ـ تطبيق الأدلّة على ما يذهبون إليه بضروب التكلّف والتأويل، فما وافق آراءهم حكموا بقوّته وصحّة سنده ـ وإن كان ضعيفاً ـ وما خالف طريقتهم أنكروه أو ضعّفوه وإن كان قوياً.

وستجد في غضون هذا الكتاب أمثلة كثيرة من ذلك ممّا نقله عنهم المؤلّف الجليل. واستفرغ وسعه في التنقيب عنها من أُمّهات المصادر المعتبرة الموثوقة خلال عشرات السنين.

وقد جزّأ المؤلّف كتابه إلى ثمانية أجزاء يتراوح كلّ جزء ما بين ٤٠٠ إلى ٤٨٠ صحيفة. أمّا المجلّد الأوّل فيحتوي على مقدّمة الكتاب التي تبلغ حوالي ٣٦٠ صحيفة حسب ترتيب مؤلّفه، ويمكن اعتبارها كتاباً مستقلّاً بالذات، تضمّ فوائد جليلة من بيان كيفية الجدل، والمقاييس المقرّر اتّباعها عند أرباب المناظرة.

ثمّ يستطرد في ذكر طائفة كثيرة من موارد الاختلاف بين الفرق الإسلامية والتي لم يتّبع الخصوم فيها الأُصول المعتبرة في المناظرة وإنّما ألقوا القول على عواهنه، ثمّ يتصدّى ـ على سبيل الإيجاز ـ إلى كشف اتّضاع عن تدليساتهم وردّ

مزاعمهم، وتمحيص الحقائق الراهنة، وتحليلها على ضوء الكتاب والسنّة، والمنطق الصحيح. ثمّ شرع في بحث الإمامة العامّة وتفسيرها وبيان مفهومها الصحيح.

وقد رأينا ـ بعونه تعالى ـ أن نقوم بنشر هذا الكتاب لما فيه من فوائد جليلة، وإحاطة واسعة، ومنافع عامّة، ومباحث عميقة ممّا يتعلّق بالمبادئ الإسلامية الصحيحة، والعقائد الدينية المقتبسة عن مناهل العترة الطاهرة ـ عليهم السلام.

وقد أمرني سيّدنا المؤلّف ـ دام بقاؤه ـ بمراجعة مصادر الكتاب مراجعة عامّة لأجل إعداده للطبع، وإضافة أسماء المصادر الأُخرى على الهوامش. وربما أضفنا بعض المباحث إلى ذلك أيضاً.

ومن الله نستمدّ التوفيق، وعليه التوكّل وبه الاستعانة.

كربلاء المشرّفة في ٩ / شوّال / ١٣٧٧

السيّد مرتضى القزويني

البحوث الأُصولية

تقريرات الآخوند الخراساني

المجلّد الأوّل

تقريظ الآخوند الخراساني[1]

بسم الله الرحمن الرحيم

لا يخفى أنّي قد طالعتُ شطراً من هذا الكتاب المستطاب، فوجدتُه مشتملاً على تحقيقات رشيقة، وتدقيقات دقيقة[2]، وفوائد جليلة، وفرائد جميلة، ولله درّ مصنّفه؛ لأنّه قد أجاد في ما أفاد، وجاء بما هو فوق المراد، وأسأل الله تعالى أن يوفّقه ويهديه سبيل السداد والرشاد.

حرّره الأحقر الجاني محمّد كاظم الخراساني.

وفي ذيله سجعه الشريف: «محمّد كاظم».

١. كتبه ـ قدّس سرّه ـ على نسخة مكتبة الإمام الحكيم برقم (٢٢٤٢) وهي من أوّل مباحث الألفاظ إلى آخر مباحث المشتقّ. والنسخة بخطّ سيّدنا المؤلّف كما تقدّم في المقدّمة.

٢. يحتمل أن تقرأ «رقيقة».

بسم اللّه الرحمن الرحيم

وبه نستعين

الحمد للّه ربّ العالمين، والصلاة والسلام على خير خلقه محمّد وآله الطاهرين، ولعنة اللّه على أعدائهم أجمعين إلى يوم الدين.

أمّا بعد فهذه عمدة ما التقطتها من المسائل الأُصولية عند حضوري مجلسَ البحث لشيخنا الأُستاد الشيخ[1] الملّا محمّد كاظم الخراساني ـ أدام اللّه ظلّه على رؤوس العباد، وأسرَّ بوجوده الشريف العاكف والباد ـ، ورتّبتها[2] على مقدّمة ومقاصدَ وخاتمة.

---

١. في الأصل: «للأُستاد الكلّ في الكلّ في الأزمنة المتأخّرة مقتدى العلماء المتبحّرين، شيخ المجاهدين، آية اللّه العظمى في العالمين، المجدّد لما درس من الدين، في سنة ألفٍ وثلاث مئة وعشرين المولى الوفيّ مولانا مقتدانا الشيخ»، ثمّ شطب عليها وكتب في الهامش: «لشيخنا الأُستاد الشيخ» كما أثبتناه في المتن.

ويحتمل قويّاً صدور ذلك من الآخوند الخراساني ـ قدّس سرّه ـ تواضعاً منه.

٢. في الأصل: «غير أنّي رتّبت ما استفدته منه من الفوائد الشريفة»، ثمّ شطب عليها وكتب في الهامش: «رتّبتها» كما أثبتناه في المتن.

[المقدّمة وهي في بيان اثني عشر أمراً]

أمّا المقدّمة ففي بيان أُمورٍ[1] يتمّ بها مبادي العلم:

الأوّل

قد عُرّف علم الأُصول بأنّه العلم بالقواعد الممهّدة لاستنباط الأحكام الشرعية الفرعية[2].

وتحقيق النظر فيه أنّ حقيقة كلّ علمٍ عبارة عن مسائله، وهي القضايا المشتملة على النسبة التامّة الثبوتية أو السلبية الباحثةِ[3] عنها في العلوم، اللاحقةِ لذوات موضوعاتها. وليست تلك إلّا عبارةً عن جملة من المسائل المشتركة في الدخل في الغرض المهمّ من تدوين ذلك العلم، فكلّ قضيّة كانت محصِّلةً لذلك الغرض الخاصّ كانت من مسائله ودخلت فيه وإن صحّ أيضاً دخولها في علم آخر وفنٍّ غيره؛ لأجل ترتّب بعض الأغراض عليها[4] عُدّت لأجله[5] جزءً منه، فالمسألة

---

١. ليست هذه الأُمور من مسائل علم الأُصول بل هي أُمور تمهيدية لعلم الأُصول.

٢. كما عُرّف في *بدائع الأفكار*: ٢٦، وهذا نصّ عبارته: فهو العلم بالقواعد الممهّدة لاستنباط الأحكام الشرعية الفرعية، ولا حاجة إلى ذكر «عن أدلّتها التفصيلية».

٣. كذا، والأولى «المبحوثِ» وورد هذا التعبير في بعض المصادر، لكن لا يساعد عليه المصادر اللُغوية وسيأتي التعبير بـ«المبحوث» في السطور والصفحات الآتية.

٤. في الأصل: «وصناعة أُخرى لترتّب غرضٍ غيره عليها»، ثمّ شطب عليها وكتب في الهامش: «وفنٌّ ... عليها» كما أثبتناه في المتن.

٥. كذا، وهو حشو.

الواحدة ـ لكونها معرضاً[١] لغرضين مهمّين ـ صحّ عدّها جزءً من علمين[٢] غيرَ أنّ الميز بينهما حاصل في جهتي البحث، فهما ملاك استقلالهما وانفراد كلٍّ منهما عن الآخر[٣].

فانقدح أنّ الذي ينبغي أن يُجعل منشأً[٤] لتمايز العلوم واختلافها هو ما ذكرنا فإنّه المناط التامّ والضابط العامّ في جميع مسائل العلوم، وبملاحظته تكثّرت العلوم أو اتّحدت، مع أنّ[٥] المبحوث عنه واحد أو متعدّد، فالأعراض الذاتية اللاحقة لموضوعاتها إن كانت جهة البحث فيها واحدةً فالعلم واحد[٦]؛ لوحدة الغرض المترتّب عليها وإن تكثّرت الموضوعات واختلفت، وإن كانت متعدّدة فالعلم متعدّد وإن اتّحد الموضوع.

وهذا هو السرّ في اندراج[٧] مسألة واحدة في فنّين وعدّها جزءً من علمين أو أزيد؛ لأغراض ودواعٍ مهمّة مترتّبة عليها أوجبت تدوينَها ثانياً وثالثاً؛ وذلك كأغلب مسائل النحو والصرف والعلوم[٨] العربية[٩]، وغالب مسائل المنطق والكلام

---

١. كذا، والصواب: مُعَرَّضة.

٢. كذا، والأولى: العلمين.

٣. في الأصل: «ويحصل الميز بينهما حينئذٍ من جهتي البحث المختلفتين هما ملاك استقلال كلّ علم منهما»، ثمّ شطب عليها وكتب في الهامش: «غير أنّ الميز ... عن الآخر» كما أدرجناه في المتن.

٤. هذا هو الصواب وفي الأصل: «منشاء» وكذا في نظائره.

٥. ورد في الأصل «سواء كان» ثمّ صحّحها بـ«مع أنّ» المذكور في المتن.

٦. وبعدها في الأصل: «والصناعة فاردة» ثمّ شطب عليها.

٧. في الأصل: «واختلفت وإن تعدّدت الجهة فالصناعة متعدّدة ومتكثّرة وإن اتّحد الموضوع ... وعن ذلك قلنا إنّه يمكن اندراج» ثمّ شطب عليها وكتب ما أثبتناه في المتن.

٨. هذا هو الصواب وفي الأصل: العلم.

٩. بعدها في الأصل: «المختلفة باختلاف الأغراض الباعثة على اليقين كاختلاف» ثمّ شطب عليها وكتب لفظة الواو المسطورة قبل كلمة «غالب».

والحكمة، بل وعلم الأُصول كـ«مسألة مقدّمة الواجب»، و«اجتماع الأمر والنهي»، و«مسألة حجّية القطع الطريقي» حسب اختلاف الجهة المبحوث عنها فيها فتختلف لأجلها بين كونها أُصوليةً أو فقهيةً أو كلاميةً.

وعليه فربما يتداخل العلمان أو العلوم بتداخل الأغراض، وهذا[١] ـ كما هو الحال في غالب مسائل مباحث الألفاظ ولا يضرّ ذلك باستقلالها ـ كما[٢] لا يتوجّه عليه لزوم[٣] تداخل العلمين أو العلوم في جميع مسائلها وقضاياها المتّحدة موضوعاً ومحمولاً إن بنينا على كفاية الاختلاف في الجهة نظراً إلى حصول الميز بين العلمين[٤]؛ لاندفاعه بأنّ التداخل في تمام المسائل في غاية البُعد بل لا يكاد يمكن ذلك بحسب العادة؛ لعدم جريها على تلازم الأغراض الباعثة على التدوين في جميع مسائل العلمين أو العلوم من غير تفكيكٍ بينهما.

سلّمنا، لكنّه لا وجه حينئذٍ لجعلهما علمين وتدوينهما مرّتين، وإنّما الوجه جعلهما فنّاً واحداً مدوَّناً لغرضين مهمّين متلازمين في الترتّب[٥].

---

١. في الأصل: «والكلام والحكمة لذلك، كما لا يمكن عدّ مسائل كثيرة مختلفة الموضوع والمحمول ... من علم واحد فيتداخل ... أو العلوم كثيرة بتداخل الأغراض الذاتية ... في الجهة المشتركة وهذا» ثمّ شطب عليها وصحّحها بما في المتن.

٢. كذا في الأصل، والظاهر زيادتها.

٣. في الأصل: «بعد كون الغرض المتمشّى عنها [كذا، والصواب ظاهراً: منها] غير ما يترتّب عليها عند دخولها في جملة أُخرى نعم» ثمّ شطب عليها وكتب فوقها: «كما لا يتوجّه عليه لزوم» كما أدرجناه في المتن.

٤. زيدت في الهامش هنا كلمات وهي: «فيدوّن كلّ علم على حدةٍ مع وحدة جميع مسائلهما»، ثمّ شطب عليها.

٥. زيدت في الهامش هنا كلمات وبعضها لا يمكن قراءته وهي: «... يعتبر الوحدة في جانب الغاية المترتّبة على العلم وكونها ...» ثمّ شطب عليها.

نعم، يحسن تدوينهما علمين وضبطهما مرّتين في ما كان الاشتراك بينهما في مسألة أو مسألتين، هذا.

وممّا ذكرنا[١] يعلم أنّ اختلاف العلوم ليس من جهة الاختلاف في ناحية الموضوعات أو المحمولات وإن تُوُهّم[٢] نظراً إلى أنّ اختلاف العلوم باختلاف المحمول[٣]؛ أعني المسائل التي هي الأعراض الذاتية المكتنفة بالموضوع.

وكيف يكون وجه الميز في ناحيتها[٤] مع أنّه حينئذٍ يختلّ أمر الوحدة والكثرة، ويلزم انفراد كلّ مسألة بكونها علماً على حِدَة؛ لاختلاف الموضوعات والمحمولات في كلّ باب من أبواب العلم مثل «باب الأوامر، والنواهي، والعامّ والخاصّ، والمفاهيم» إلى غير ذلك ممّا يوجب أن يكون كلّ علمٍ وفنٍّ علوماً كثيرة

---

١. ورد في الأصل بدلاً من قوله: «لاندفاعه بأنّ التداخل ... وممّا ذكرنا»: «في غاية البُعد بل غير ممكن؛ فإنّ الواحد لا يكون اثنين، وعلى فرض إمكانه لم يقع أصلاً. ولا وجه لجعلهما علمين وتدوينها مرّتين، كيف وهو من السخافة بمكان ممّا بخلاف تدوين علمين مشتركين في مسألة أو مسائل عديدة فإنّه خالٍ من الركاكة ومن هنا»، ثمّ شطب عليها وكتب في الهامش ما أدرجناه في المتن.

٢. أمّا اختلاف العلوم من ناحية اختلاف المحمولات فلم يدّعه أحدٌ كما في حاشية الميرزا أبي الحسن المشكيني فراجع *كفاية الأُصول* مع حواشيه، ج ١، ص ٥٣، لكن سيأتي في ما بعد أنّ تمايز العلوم من جهة الاختلاف في ناحية المحمول في الجملة منقول من بعض فراجع ص ١١٦، وهذا نصّ عبارته: وبعض من لم يحم حول ما ذكرنا زعم أنّ تمايز العلوم تارة... وأُخرى بتمايز المحمولات.

وأمّا اختلاف العلوم من ناحية اختلاف الموضوعات فقد نسب إلى الاشتهار في الألسنة في *بدائع الأفكار*: ٣٢، وهذا نصّ عبارته: إنّ تمايز العلوم على ما اشتهر في الألسنة بتمايز الموضوعات بالذات أو بالعرض يعني بملاحظة الحيثية والاعتبار.

٣. هذا هو الصواب، وفي الأصل: المعلوم.

٤. أي الموضوعات أو المحمولات.

متمايزة حسب تمايز الموضوعات الخاصّة واختلاف أعراضها الذاتية التي هي مناط تمايز العلوم، وليس كذلك؛ لعدم بناء أرباب العلوم وجَري دأبهم ودَيدَنهم على إفراز المسائل الجزئية والأبواب المتفرّقة من كلّ علم وفنّ على أن تكون علوماً خاصّة وصناعات مخصوصة إذا جمعها غرضٌ واحدٌ دُوّن لأجله العلمُ.

وتوهّمُ تمشّي ذلك بين أرباب العلوم ناشٍ عن الخلط بين «العلم» بمعنى الانكشاف و«العلم» بمعنى الحرفة والصناعة وعدم الفرق بينهما.

فالمائز بين العلوم ليس إلّا ما في ناحية[1] الأغراض المهمّة الداعية إلى التدوين من الاختلاف، حيث إنّ كلّ ذي علم يطلب غرضاً من عدّةٍ من المسائل يدوّنها لأجله، فما له دخل في دائرة الغرض فهو من العلم وإلّا فهو خارج عنه سواء ترتّب عليه غرض آخر يستدعي تدوينه لأجله أيضاً أم لا.

وهذه هي الجهة المطّردة في الميز لا الموضوعات والمحمولات؛ لعدم الخلوّ عن بعض المناقشات، فوحدة العلوم في جملة من مسائلهما موضوعاً ومحمولاً لا توجب اتّحادها، وإلّا لما صحّ إفراز بعض العلوم المدوّنة من بعضٍ مع اتّحاد

---

١. ورد في الأصل بدلاً من قوله: «متمايزة حسب تمايز ... في ناحية»: «لكثرة أعراضه الذاتية واختلافها من غير أن تجمعها وحدة الموضوع ولا وحدة الجهة حسب الفرض، ولعلّ منشأ التوهّم عدم دراية الفرق بين «العلم» بمعنى الانكشاف و«العلم» بمعنى الصناعة، هذا كما أنّ وحدة تلك العلوم في جملة من مسائلها موضوعاً ومحمولاً لا توجب اتّحادها وإلّا لما صحّ افراز بعض العلوم المدوّنة من بعض؛ لوضوح تداخل بعض مسائلِ بعضِها مع بعض مسائل الآخر فلا اتّحاد يوجب الوحدة وصيرورة علمين مدوّنين علماً واحداً ولا الاختلاف يوجب الإنفراد بل ليس المائز إلّا في ناحية»، ثمّ شطب عليها وكتب في الهامش ما أدرجناه في المتن.

موضوعهما كـ«الأمر والنهي» بالنسبة إلى علم العربية[١] وعلم النحو، ووضوح تداخل بعض مسائلهما مع الآخر، فلا الاتّحاد يوجب الوحدة، ولا الاختلاف والميز بحسب الموضوع يوجب التعدّد.

فما اشتهر ـ من أنّ تمايز العلوم بتمايز الموضوعات[٢] ـ ممّا لا اطّراد فيه، بل هو منقوض بعلم النحو والصرف والمعاني والبيان؛ فإنّها علوم متعدّدة مع وحدة الموضوع فيها ـ أعني الألفاظ العربية ـ فليس منشؤ تعدّدها إلّا تعدّدَ الغرض منها، لا تعدّد موضوعاتها مع فرض وجود الجامع الكلّي بين شتاتها[٣].

وبعض[٤] من لم يحُم حول ما ذكرنا زعم أنّ تمايز العلوم تارةً بتمايز الموضوعات في ما إذا اختلفت وتباينت كعلم الفقه والحكمة، وأُخرى بتمايز المحمولات في ما إذا اتّحدت الموضوعات كالنحو والصرف، وثالثةً بتمايز الأغراض والنتائج في ما إذا اتّحدت المحمولات أيضاً كما في بحث الأُصولي عن المبادي اللُغوية.

وأنت بعد الإحاطة بما ذكرنا تعرف أنّ هذا التفصيل في غير محلّه، وأنّه خروج عن ضابط كلّي سارٍ[٥] في تمام العلوم المتمايزة.

---

١. كذا في الأصل لكنّ الصواب ظاهراً: العلوم العربية، والأولى: علم الصرف.

٢. نقل هذا الاشتهار أيضاً الميرزا حبيب اللّه الرشتي في *بدائع الأفكار*، ص ٣٢ وقد سبق نقله عنه في هامش ص ١١٤، ومحمّد حسين الإصفهاني في *الفصول*، ص ١١.

٣. ورد قوله: «بل هو منقوض ... بين شتاتها» في الهامش ولم يرمز بعلامةٍ لإدراجه في المتن وما أثبتناه هو الأنسب.

٤. لم نعثر عليه.

٥. هذا هو الصواب وفي الأصل: ساري.

وممّا ذكرنا كلّه تبيّن أنّ موضوع كلّ علم هو الكلّي الجامعُ لشتات موضوعات مسائل ذلك العلم، المتّحدُ معها في الخارج اتّحادَ الكلّي وأفراده والطبيعي ومصاديقه؛ وذلك لأنّ اشتراك تلك المسائل المختلفة[1] الموضوع والمحمول في الدخل في الغرض الواحد كاشفٌ عقليٌ عن اندراجها تحت جامعٍ موضوعيٍ ومحموليٍ، حقيقيٍ أو انتزاعيٍ يقتضي حصولَ الأثر المترتّب عليها، فإنّ وحدة الأثر ليس إلّا لوحدة المؤثّر، وحينئذٍ فإن أمكن تحديد ذلك الجامع وتقديره بما يقع جواباً عن سؤال «ما[2] الحقيقية» فهو، وإلّا فيشار إلى حقيقته المحدودة بحسب الواقع ونفس الأمر بما هو مدلول «ما الشارحة».

فموضوع علم الأُصول على هذا هو ما ينطبق على موضوعات مسائله وإن كانت مختلفةً بالنوع أو الصنف أو الشخص، فإنّ الواحد الجنسي أو النوعي جامعٌ لشتات جزئياته الحقيقية أو الإضافية متّحدٌ معها في الأعيان، وتكون مسائله القضايا المختلفة المتّحدة في الشركة في الغاية التي هي المناط في الوحدة على ما عرفت[3].

وهذا لا كلام فيه، وإنّما الكلام في مقدار سعة دائرة الملاك وما هو المناط في الاتّحاد؛ فإن كان ذلك خصوصَ استنباط الأحكام الإلٰهية المتعلّقة بعمل المكلَّف خرج القواعد الفقهية البتّة؛ لأنّها ليست ممّا يُستنبط منها الأحكام الشرعية الكلّية وإنّما هي نفس المُستنبَط من الأدلّة بواسطة القواعد الأُصولية وذلك كـ«قاعدة الضرر والعسر والحرج»، و«الطهارة والحلّية» في الموضوعات المشتبهة فإنّها

---

١. كذا والصواب ظاهراً: المختلف.

٢. هذا هو الصواب وفي الأصل: «ماء» وكذا في نظائره.

٣. عرفت في ص ١١١.

على حدّ غيرها من الأحكام الكلّية الإلٰهية المستفادة من الأدلّة الشرعية من وجوب الصلاة وحرمة الزّنا وشرب الخمر وغيرها، واشتراط الطهارة والقبلة وإباحة المكان إلى غير ذلك من الأحكام التكليفية والوضعية غير أنّها تنحلّ بحسب موضوعاتها الخاصّة الخارجية إلى صغريات جزئية، وليست من الاستنباط والاستفادة من الأدلّة في شيء، وإنّما هو من التطبيق المتمحّض فيه المقلِّد لا المجتهد، فربما يوافق نظره في مرحلة تطبيق تلك القواعد نظرَ المجتهد، وربما يخالفه كما في الضرر فإنّ مقتضاه عدم وجوب الوفاء بالعقد مثلاً إذا كان ضررياً، وللمقلّد إعمال النظر في تشخيص ما فيه الضرر. فربما كان البيع الخاصّ غير ضرري عنده وضررياً عند مفتيه، وربما كان الأمر بالعكس فيه وفي سائر موارد التطبيقات، ولا يجب عليه اتّباع المفتي؛ بداهةَ أنّ شأن الفقيه بيان ما يستنبطه من الأدلّة من الأحكام الكلّية لموضوعاتها الكلّية ولا دخل لنظره في تطبيق الحكم الكلّي المستنبَط على أفراد موضوعه الكلّي، وهذا بخلاف القواعد الأُصولية فإنّ تشخيص صغرياتها منوط بنظر المجتهد دون المقلِّد العامّي فإنّ حقّه تشخيص موضوع الحكم الذي ينتهي إليه الفقيه ببركتها دون تشخيصها.

هذا، ولكن قصر المناط على خصوص «استنباط الحكم» يستلزم الالتزام بما لم يعلم الالتزام به من القوم من خروجِ البحث عن جملة من المباحث المهمّة كـ«مباحث الأُصول العملية» في الشبهات الحكمية عن «المسائل الأُصولية»، وجعلِ البحث عنها من باب الاستطراد كاستطرادية البحث عن «الأمارات الشرعية» بناءً على كون مؤدّاها[1] جعلَ الحجّة[2] وأنّها نظير الحجّة المنجعلة

١. كذا في الأصل والصواب ظاهراً: «مؤدّى أدلّة اعتبارها»، ويُحتمل أنّه المراد كنايةً.
٢. كذا، والصواب ظاهراً: الحجّية.

كـ«القطع الطريقي والظنّ الانسدادي»[١] في كونها لا تصلح إلّا لتنجيز الواقع مع المصادفة والعذر لدى المخالفة، لا إنشاءَ أحكامٍ فعلية على طبق مؤدّياتها، كما هو أحد المحتملين في حجّية[٢] الطرق والأمارات؛ فإنّها حينئذٍ ليست ممّا تقع في صراط الاستنباط واستخراج حكم الواقعة بها أصلاً، وإنّما هي من وظائف الجاهل بالواقع فلا يجري فيه الملاك المتقدّم[٣]، هذا. وأولى بالاستطراد البحثُ عن «الأُصول العقلية» كـ«التخيير العقلي والبراءة والاشتغال العقليين».

لكنّ الذي يهوّن الخطب ويوجب اندراج البحث عنها في «الأُصول» عدم جريان ما ذكر من المناط أخيراً فيها. كيف، والتطبيق الاستصحابي ممّا لانصيب فيه للعامّي، بل هو شغل الفقيه وإن كان له التطبيق في موضوع الحكم المستصحب كتطبيق العصير المحكوم بالحرمة استصحاباً على مصاديقه الخارجية.

ومن ذلك ينقدح القدح في تعريفهم علمَ الأُصول بعد وضوح أوسعية دائرة الغرض ممّا اقتصروا عليه في التعريف.

اللّهمّ إلّا أن يُعمَّم «الاستنباط» إلى مجرّد قيام الحجّة على الواقع ـ كما في «الأمارات» على بعض الاحتمالات ـ والركون إلى ما ينتهي إليه بعد الفحص واليأس عمّا يستنبط به الحكم الشرعي ـ كما في «الأُصول العملية» في الشبهات الحكمية ـ وإلّا فلابدّ من التعريف بما لا يشذّ عنه الموارد التي يترتّب عليها الغرض المهمّ بعد الإباء عن تكلّف الاستطراد في مثل هذه المباحث المهتمّ بها، فيُعرّف

---

١. ورد في الأصل بدل «كاستطرادية ... والظنّ الانسدادي» هكذا: «وذلك بناءً على أنّ حالها حال الحجج العقلية»، ثمّ شطب عليها وكتب في الهامش ما أدرجناه في المتن.

٢. كذا، والأولى: في مفاد أدلّة حجّية.

٣. تقدّم في ص ١١٧ عند قوله: «فإن كان ذلك [أي المناط] خصوص استنباط الأحكام ...».

بـ«أنّه علم تُعرَف به القواعد الكلّية التي ينتفع بها الفقيه في استنباطه الأحكامَ الشرعية أو كانت ممّا يركن إليها بعد الفحص واليأس عن الظفر بالواقع في الفتوى بحكم الواقعة عقلاً أو شرعاً» ليندرج البحث عن حجّية الطرق والأمارات الشرعية، والأُصول العملية المعمولة في الشبهات الحكمية في علم الأُصول، وهذا سيّما في مثل «الاستصحاب» الغير المتعلّق بعمل المكلَّف بلا واسطةٍ وإن كان ينتهي إليه حكم عمل المكلَّف؛ لوقوعه في صراط الاستنباط[١] سيّما لو تعلّق[٢] بمثل الحجّية التي هي حكم أُصولي، ففي ما لو تعلّق بالحكم سابقاً يحرز به حكم العمل لاحقاً، ففرق واضح بين «الاستصحاب» وبين «قاعدة الضرر والحرج» وغيرها من القواعد الفقهية المتعلّقة بعمل المكلَّف بلا واسطةٍ؛ فإنّها لا تكاد تقع واسطةً في الاستنباط، وإنّما هي الثابتة بالأدلّة فيصحّ تطبيقها بعد ثبوتها على جزئياتها، كما سمعت. نعم، الحكم الكلّي الظاهري المستفاد ببركة الاستصحاب على حدّ سائر الأحكام الصالحة لتطبيقها على مواردها الخاصّة.

هذا حال الأُصول في الشبهات الحكمية، وأمّا الأُصول الجارية في الشبهات الموضوعية فهي خارجة عن المباحث الأُصولية بناءً على التعميم المزبور؛ لعدم كونها في مواردها ممّا ينتهي إليها الفقيه بعد الفحص واليأس من الحجّة الفعلية على

---

١. في هامش الأصل: «قوله: «لوقوعه في صراط الاستنباط إلى آخره» هكذا أفاد شيخنا الاستاد ـ مدّ ظلّه ـ في مبحث الاستصحاب ولي فيه تأمّل»، (منه ـ عفي عنه)، ثمّ شطب عليها. ولا يخفى على القارئ الكريم أنّه ذهب في مبحث الاستصحاب من هذه البحوث (ج ٣، ص ١٩٦) إلى حجّيته من باب الأخبار وعدّه من المسائل الفرعية خلافاً لما ذهب إليه في *الكفاية* (ج ٢، ص ٢٠٠) فإنّه عدّه من المسائل الأُصولية بناءً على حجّيته من باب الأخبار.

٢. أي تعلّق الاستصحاب؛ يعني لو كان المستصحب هي الحجّية.

الواقع، وإنّما هي أحكام ظاهرية مصبوبة في موارد الشكّ البدوي والشبهة الأثنائية[١] فاللازم ذكرها في الفقه، وإنّما ذُكر في الأُصول استطراداً حيث يشملها قوله (ع): **رُفع ما لا يعلمون**[٢]، وقوله: **كلّ شيء لك حلال**[٣]، وقوله: **لا تنقض اليقين بالشكّ**[٤].

نعم، لا يبعد جعل الاستصحاب مطلقاً من المسائل الأُصولية نظراً إلى بعض ما ذكرنا، فافهم جيّداً.

وعلى أيّ حالٍ فقد اتّضح أنّ ما حاوله القوم من جعل موضوع العلم خصوص «الأدلّة الأربعة» من الكتاب والسُنّة والإجماع والعقل غفلة واضحة؛ لأنّ «الموضوع» ما يُبحث في العلم عن أحواله الطارية عليه لذاته. وجعلُها موضوعاً مطلقاً بذاتها أو بما هي أدلّة يلزم خروجَ ما هو داخل في مباحثه قطعاً؛ لخروج البحث عن دليلية الدليل على الثاني[٥] فيخرج[٦] البحث عن دلالة الأدلّة اللفظية، والملازمة العقلية بين حُسن شيء أو قُبحه عقلاً ووجوبه أو حرمته شرعاً عن «المسائل الأُصولية» وتندرج في «المبادي»؛ فإنّه يبحث في باب الملازمة عن دلالة حكم العقل على حكم الشرع كخروج البحث عن حكم العقل الذي هو من

---

١. أي الشبهة في الأثناء والمراد بها الشبهة المقرونة بالعلم الإجمالي.
٢. سيأتي الحديث بتمامه مع تخريجه في بحث البراءة في ج ٣، ص ١٥.
٣. سيأتي الحديث بتمامه مع تخريجه في بحث البراءة في ج ٣، ص ١٦ ـ ١٧.
٤. سيأتي الحديث في مبحث الاستصحاب، ج ٣، ص ٢٢١.
٥. في هامش النسخة: على أنّ البحث لو كان عن ذوات الأربعة لزم تعدّد الصناعة؛ لتعدّد الموضوع وعدم وجود الجامع. «منه»
٦. في الأصل: فتخرج.

الأدلّة على الأوّل.

كيف، والنزاع المُحَرّر بين العدلية والأشاعرة راجع إلى البحث عن أصل ثبوت الحكم ـ أعني الإدراك للعقل ـ، والبحثُ عن حكمه على الأشياء بالتحسين والتقبيح ليس من مسائل العلم؛ لأنّ البحث فيها عن مفاد «كان الناقصة» ليكون محمولاتها هي الأحوال الطارية على الموضوع بلا واسطةٍ في العروض بعد الفراغ عن مفاد «كان التامّة» ـ أعني ثبوت الموضوع وتحقّقه ـ، والبحثُ عن ثبوته بحثٌ عن مفاد «كان التامّة».

نعم، البحث عن حجّيته بعد طيّ مرحلة ثبوته مع الأشاعرة ـ كما وقع النزاع فيها بين الأُصولي والأخباري ـ بحث عن مفاد «كان الناقصة» فيدخل في المباحث على هذا الوجه مع خروجه عنها على الوجه الأوّل.

ومثلُ ما ذُكر البحثُ عن الاستلزامات العقلية كحكم العقل بالملازمة بين وجوب شيء ووجوب مقدّماته، وبينه وحرمة أضداده، وبين ثبوت حكم عند ثبوت شيء وانتفائه عند انتفائه وأمثال ذلك؛ حيث إنّ البحث عن جميع ذلك أيضاً بحث عن وجود «الموضوع» الراجع إلى البحث عن وجود حكم العقل بالملازمة وعدمه، كما يبحث في سابقه عن حكمه بالتحسين والتقبيح العقليين. كيف، وثبوت حكمه على نحوين؛ تارةً من دون توسيط خطاب الشرع ومن غير توقّفٍ على حكمه لا إجمالاً ولا تفصيلاً كما في المستقلّات العقلية، وأُخرى بواسطة خطاب الشرع كمفروض المسألة، وليس ذلك إلّا إثباتَ الموضوع وهو حكم العقل؛ إذ الدليل هو حكمه وإدراكه لا هو نفسه.

وعليه يلزم خروج هذه المباحث عن «المسائل الأُصولية» كخروج أغلب مسائل «التعادل والتراجيح» وما هو المهمّ منها عنها، بل وخروج البحث عن

«حجّية الظواهر وخبر الواحد» عنها حتّى على بعض التكلّفات من كون موضوع العلم ذوات الأدلّة بلا ملاحظةِ الصفة، فتكون الحجّية من عوارضها فإنّه لايجدي بعد جعل «الموضوع» واقعَ السُنّة، وهو قول الإمام (ع) أو فعله أو تقريره الثابت حجّيته في علم الكلام.

ولاشكّ أنّ ذلك بحث عن تحقّق الموضوع ووجوده المحمولي الذي هو مفاد «كان التامّة» المسؤول عنه بـ«هل البسيطة» فتكون المسألة من المبادي ولابدّ من كونها من العوارض المسؤول عنها بـ«هل المركّبة»، فالبحثُ عن «حجّية خبر الواحد» حينئذٍ وعمدة مسائل «التعادل والتراجيح» بحثٌ عن وجود السُنّة والحجّة الفعلية ـ أعني قول المعصوم (ع) ـ بخبر العدل الثقة أو بالراجح من الأدلّة بحسب الدلالة أو السند أو الجهة، وهذا نظير البحث عن «حجّية الاستصحاب والمفاهيم» فإنّ مآل البحث عن حجّيته ثبوتُه من الأخبار أو من باب الظنّ، كما أنّ معنى قولهم: «مفهوم الشرط حجّة» ثبوتُه للقضيّة الشرطية، وإلّا فلا معنى للنزاع في الحجّية بعد الإذعان بثبوت الحجّة في الأوّل ودلالة القضيّة في الثانية. ومثل ما ذكر البحثُ عن «حجّية الإجماع» سيّما على مسلك العامّة المعتبرين له من حيث هو، لا من حيث الكشف عمّا هو الحجّة[1].

نعم، التصديق بوجود الموضوع يعدّ جزءً من العلم؛ إذ هو المركّب من الموضوع والمحمول، غير أنّه لم يتكفّل للبحث عنه ذلك العلم بل يلزم إمّا أن يكون واضحاً

---

١. كتب في الأصل بدلاً من قوله: «حتّى على بعض التكلّفات ... هو الحجّة»: «على الوجه السابق بناءً على أن المراد من السنّة خصوص قول المعصوم (ع) أو فعله أو تقريره كما عليه الاصطلاح لا ما يعمّ السنّة المحكيّة»، ثمّ شطب عليها وكتب في الهامش ما أثبتناه في المتن.

معلوماً أو أنّ المتكفِّل علمٌ أعلى سابقٌ عليه. وإنّما لم يكن البحث عن موضوع العلم بحسب الماهية والهلية البسيطة مطلوباً من ذلك العلم؛ لأنّ مسائله ليست إلّا عبارةً عن إثبات الأعراض الذاتية، ووجود الموضوع هو كونه وتحقّقه لا أمر آخر ينضمّ إليه ويعرض عليه، فالبحثُ عن علل قوام العلم بحثٌ عن مباديه لا عن لواحقه وطواريه، والبحث عن اللواحق يكون بعد الفراغ عن الأصل؛ لأنّ ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المُثبَت له. وثبوت الوجود للموضوع ليس من ثبوت شيء لشيء، بل هو نفس ذلك الشيء الثابت، وليس الوجود كسائر الأعراض التي يكون الخارج ظرفاً لوجودها وإنّما الخارج ظرف له بنفسه، واتّصافُ الموضوع به في العقل لا في الخارج.

وذلك بمعنى أنّ العقل يعتبر الموضوع وحده ويميّزه عن الوجود ويجعل أحدهما موضوعاً والآخر محمولاً، لا أنّ الاتّصاف في الخارج والذهنُ حاكٍ عنه مطابق له ـ كما في اتّصاف الجسم بالسواد والبياض ـ كي يلزمه سبق الوجود للموضوع على الوجود المستلزم للتسلسل، وهذا من غير فرق بين القول بأصالة الوجود أو أصالة الماهية؛ وذلك [لـ]أنّ المفهوم العامّ البديهي الذي هو المنشؤ لحمل الموجود بمعناه الاشتقاقي العرضي عرضٌ عامٌّ للموجودات، به يُطرد الأعدام عن الماهيات، وعليه لا يكون أيضاً من الأعراض الذاتية اللازمة البحث في العلوم المتأخّرة.

لا أقول: إنّ «الوجود» مطلقاً ليس من الأعراض الذاتية التي يبحث عنها في العلوم، وإنّما أقول: إنّ أرباب العلوم والصناعات حاولوا إلى البحث عن الأحوال الطارية لموضوعاتها غير «الوجود»، فأفردوا للبحث عنها علوماً، وهذا يستدعي

كون البحث عنها بعد الفراغ عن البحث عن وجود الموضوع.

نعم، أفردوا من بين العلوم «الفلسفةَ الأُولى» الباحثة عن كافّة الأشياء من حيث الوجود.

ومن هنا ظهرت النسبة بينها وبين سائر العلوم، وأنّ الثانية في مرتبة الأُولى، ولأجله سُمّيت بـ«العلم الأعلى»؛ فإنّ المحمول فيها ـ وهو الوجود ـ موضوع في سائرها، هذا، ولنرجع إلى ما كنّا فيه.

فإن قلت: البحث واقع عن الثبوت التعبّدي وهو الكافي في التعبّد بالسنّة دون الواقعي، وإن هو إلّا مفاد «كان الناقصة»، فالثبوت الواقعي ـ أعني نفس كون الشيء وحصوله ـ وإن كان مفاد «كان التامّة» إلّا أنّ الثبوت التنزيلي ـ أعني كون هذا ذاك بحسب ما يخصّه من الحكم شرعاً ـ مفاد «كان الناقصة».

قلت: هذا ناشٍ عن الخلط بين السُنّة المحكيّة والسُنّة الواقعية؛ فإنّ الثبوت التعبّدي وإن كان مفادَ «كان الناقصة» ـ أعني لزوم تطبيق العمل على ما أخبر به العادل بعد تنزيله في لسان الدليل منزلة الواقع في ترتيب أحكامه عليه ـ إلّا أنّه ليس من أحوال قول المعصوم (ع) الذي هو السُنّة واقعاً، بل يلحق الخبر الحاكي عنها فهو الموضوع للحكم بوجوب ترتيب الآثار شرعاً في ظرف الشكّ فيكون من عوارضه لا من عوارضها. ومثله لا يجدي في إدراج المسألة في «المسائل الأُصولية» وإن كان يجدي لإدراج البحث عن الثبوت الجعلي في العوارض، فما تكلّفه شيخنا العلّامة الأنصاري (قده) في بحث «حجّية خبر الواحد» من إرجاع البحث عن حجّيته إلى البحث عن ثبوت الحجّة ـ أعني قول المعصوم (ع) أو فعله أو تقريره ـ تعبّداً بخبر الواحد[1] لا يجديه حسب ما بيّناه، فإنّه بناءً على أنّ المراد

---

١. *فرائد الأُصول*، ج ١، ص ٢٣٨.

من الثبوت التعبّدي تنزيل المؤدّى منزلة الواقع لا يكون هذا الثبوت على تقديره من آثار الحجّة الواقعية وإنّما هو من آثار الحجّة الظاهرية ـ أعني ما يشكّ كونه قول الإمام (ع) وإن لم يكن قوله واقعاً ـ فلو كان المراد من السُنّة هو قول المعصوم (ع) واقعاً وكانت المسألة الأُصولية متمحّضة في البحث عن أحوال السُنّة الواقعية كيف يجدي إرجاع البحث إلى الثبوت التنزيلي في دخول مسألة «حجّية خبر الواحد» في مسائل العلم.

نعم ـ بناءً على أنّ المراد من الثبوت التعبّدي الوجودُ العلمي للسنّة الواقعية، ومثله من عوارضها لا محالة كما عن الآشتياني (قده) في الحاشية[1] ـ يتوجّه عليه أنّه متفرّع على كون مفاد دليله اعتبار خبر الواحد بتنزيل الشكّ في السُنّة الواقعية منزلةَ العلم بها، والتحقيق خلافه؛ فإنّ المستفاد من الدليل تنزيلُ قول العادل منزلةَ قول الإمام (ع) لا تنزيل «الشكّ» فيه منزلة «العلم» به.

هذا بناءً على أنّ المراد من «السُنّة» التي هي موضوع العلم خصوص قول المعصوم، وأمّا بناءً على أنّ المراد منها ما هو الأعمّ من السُنّة الواقعية والسُنّة المحكيّة فالبحث عنها وإن كان عن أحوال السُنّة مطلقاً بالمعنى الشامل للخبر المتضمّن حكايتها إلّا أنّ قصر موضوع العلم على «الكتاب والسُنّة» بهذا المعنى ممّا لا وجه له بعد سعة مباحث الألفاظ وجملة من غيرها التي هي أهمّ مقاصد العلم وعدم اختصاصها بالأدلّة لا بذاتها ولا بما هي أدلّة، فإنّ النزاع في كون «الأمر» مثلاً للوجوب أو للندب أو لمطلق الطلب لا يختصّ بـ«الأوامر» الواردة في الكتاب والسُنّة؛ إذ لا خصوصية فيها يقتضي هذا الخلاف، بل هو في كلّي

---

١. *بحر الفوائد* (ط الحجري) ج ١، ص ١٤٢ ـ ١٤٣.

«الأوامر والنواهي»[١] كما يفصح عنه عنوانهم المسألة؛ حيث لم يقتصروا في العنوان على «الأمر أو النهي» الواقع في الكتاب والسُنّة بل أخذوا مطلق «الأوامر والنواهي» وباحثوا عنها، كما هو الحال أيضاً في بقيّة المباحث المحرّرة في باب الألفاظ وإن كان الغرض الأصلي معرفةَ مقدار دلالة الأدلّة الشرعية.

فالملتفت بأدنى تأمّلٍ يعلم أنّ المبحوث عنه في كلماتهم مفاد تلك الألفاظ من حيث هي، لا المقيّدة بكونها واقعةً في كلام الشارع حتّى دعا ذلك إلى البحث عنها في الأُصول كما ارتكبه صاحب الفصول[٢] ـ عليه الرحمة ـ؛ لأنّه التزام بما لم يعلم الالتزام به من أحدٍ، ولمّا اختلط عليه (قده) كون الغاية من تلك المباحث البصيرةَ في فهم مرادات الشارع في أبواب الفقه دعاه إلى التقييد بذلك.

ومن البداهة كون الغرض ذلك لا يوجب كونَ المبحوث عنه خصوص «الأوامر والنواهي الشرعية». ويشهد لما ذكرنا ـ مضافاً إلى تمسّكهم بالظهورات العرفية في إثبات مداليل الألفاظ ـ تعريفُهم المتقدِّم للأُصول بـ«أنّه العلم بالقواعد الممهّدة لاستنباط الأحكام الشرعية الفرعية»؛ حيث يظهر منه أنّ كلّ مسألة تقع في طريق الاستنباط فهو من المباحث الأُصولية وإن لم تكن باحثة عن خصوص عوارض الأدلّة.

على أنّه عليه (ره) أن يقيّد أيضاً الواقعَ في الكتاب والسنّة بوقوعه في

---

١. في هامش النسخة: «قوله: «بل هو في كلّي الأوامر إلى آخره»، ولازمه خروج البحث عن مداليل الأدلّة عن المسائل الأُصولية؛ لعدم كون تلك المباحث من الأعراض الذاتية للموضوع اللازمة البحث [كذا، والصواب ظاهراً: اللازم البحث] في العلم، بل من الأعراض الغريبة اللاحقة لأمر أعمّ ـ أعني كلّي الأمر والنهي»، (منه).

٢. *الفصول*، ص ١١.

خصوص الفقرات التي وردت منهما في بيان الحكم الشرعي لا مطلقاً ولو لغير بيانه.

هذا، ونحن في فُسحةٍ[١] عن أمثال هذه التقيّدات؛ لعدم حصرنا «الموضوع» في خصوص الأربعة، بل اعتبرناه الكلّي المتّحد في الخارج مع شتات موضوعات مسائله التي يحويها غرض واحد ـ أعني وقوع نتيجتها في طريقِ الاجتهاد وصراط الاستنباط أو كونه مرجعاً للفقيه الآئس عن الحجّة الفعلية على الأحكام الشرعية الواقعية بعد الفحص عن مظانّها ـ فكلّ مسألة لها دخل في الاستنباط يندرج موضوعها تحت ذلك المفهوم السِعي الانبساطي وإن لم يوضع بإزائه اسمٌ خاصٌّ يكون كاشفاً عنه؛ لكفاية الكشف عنه بما يصحّ التعبير به ليدلّ عليه كما يشار إلى حقيقة «الإنسان» بما يدلّ عليه في الجملة من أنّه «بشر أو ماشٍ مستقيم القامة» أو أنّه «ضاحك»، بل ومثل أنّه «حيوان ناطق» على الرأي الأسدّ[٢]، إلى غير ذلك ممّا يُعرف به الشيء بوجهٍ من وجوهه لا بحقيقته وكُنهه.

ومعلوم أنّ تعريف «الشيء» بوجهه وجهٌ من وجوه معرفته فلا مدخلية لما يكشف عن ذاته في حضوره في الذهن، كما لا مدخلية للـ«اسم» في تحقّق مسمّاه، وعليه لا يلزم خروج واحد من المذكورات حتّى «الدليل العقلي» الذي عُدّ البحث عنه من مبادي المبادي ولا «مسألة الملازمة» المعدودة من المبادي عن المسائل الأُصولية، بل يندرج البحث عن حكم العقل تحت المسائل

---

١. هذا هو الصواب وفي الأصل: فصحة.

٢. في هامش النسخة: «قوله: على الرأي الأسدّ إلى آخره؛ لعدم التركّب من الأجزاء العقلية في البسائط، وإنّما الجنس والفصل منطقي لا حقيقي راجع إلى اللازم المشترك واللازم المختصّ». (منه).

وموضوعُه تحت موضوع العلم، فإنّ الموضوع حينئذٍ ليس هو حكم العقل كي يخرج البحث عنه بالملازمة عن مسائل العلم؛ لأنّه ممّا[1] يقع في جواب «هل البسيطة» كما سمعت وهي ما تقع جواباً عن «هل المركّبة»، بل الموضوع نفس العقل، والبحث عن حكمه بالحسن والقبح في المستقلّات وغيرها كالاستلزمات منخرط في سلك المسائل بما هو الملاك فيها؛ بداهةَ أنّ استقلال العقل بحسن شيء أو قبحه أو حكمه بالملازمة وعدمه ليس إلّا جواباً عن «هل المركّبة» وهو مفاد «كان الناقصة» ـ أعني ثبوت شيء لشيء ـ بخلاف ما لو جعل البحث عن حكم العقل على أنّ الحكم موضوع للثبوت الذي هو مفاد «كان التامّة» فإنّه يخرج البحث عنه حينئذٍ عن المسائل ويندرج في المبادي، فإنّه لا يكاد يقع الحكم بثبوت حكم صغرى لكبرى «كلّ ما حكم العقل به فهو واجب أو حرام» بخلافه على الأوّل؛ لوقوعه صغرى للقياس المنتج للحكم الشرعي، فيُقال: إنّ هذا الشيء ممّا حكم العقل بحسنه أو قبحه، وكلّ ما كان كذلك فهو واجب أو حرام، فهذا واجب أو حرام بعد الفراغ عن الملازمة وأنّ كلّ ما حَكم به العقل حَكم به الشرع.

ولا يرد النقض على ما ذكرنا ـ من خروج البحث عن ثبوت الموضوع عن المسائل بل لابدّ إمّا أن يكون بيّناً أو مبيَّناً في علمٍ سابقٍ ـ كالبحث عن وجود الخبر الصحيح الأعلائي، مع أنّه مسطور في طيّ المسائل؛ لأنّ البحث فيه وفي أمثاله ليس بحثاً عن أصل الوجود بل عن الوجود الخاصّ للموجود فهو بحث عن أحوال «الموجود»، كما لا يخفى.

هذا، ولكنّه يلزم على ما ذكرنا دخول جملة من المباحث في العلم كغالب

---

١. هذا هو الصحيح وفي الأصل: عمّا.

مسائل علم الرِجال والصرف والنحو والميزان والعلوم[١] العربية إلى غير ذلك ممّا له دخل في الغرض، وأخرجها بعضهم بقيد «لذاته» نظراً إلى أنّ المقصود من «التمهيد» هو التمهيد الأوّلي دون الثانوي[٢].

وليس كذلك بعد فرض مدخلية تلك الجملة في الاستنباط والاستفادة، فالبحث عن المداليل اللُغوية من المسائل الأُصولية وإن تُوهّم اندراجه في المبادي اللُغوية[٣] كما تعرّضوا لها في المقدّمة، وإن هو إلّا كتعرّضهم لمداليل ألفاظ العموم والخصوص وأدوات الشرط والحصر في أبوابها في دخلها في الغرض المهمّ.

---

١. هذا هو الصواب وفي الأصل: علم.

٢. لم نطّلع على من صرّح بقيد «لذاته» لإخراج غالب مسائل علم الرجال وسائر العلوم المذكورة من تعريف علم الأُصول. نعم تمسّك بالدليل المذكور في المتن المحقّق الرشتي في *بدائع الأفكار*، ص ٢٧ حيث قال: «إذ التمهيد للشيء أن يكون هو المقصود بالتمهيد».

٣. هذا التوهّم مذكور في *بدائع الأفكار*، ص ٢٧.

الأمر الثاني في الوضع

القول في الوضع وبيان حقيقته

وهو بحسب حقيقته وواقع مفهومه ـ مع الإغماض عمّا يُتسبّب به إليه ـ عبارةٌ عن علقة خاصّة وارتباط خاصّ بين اللفظ والمعنى يصير بسببه قالباً له، بل فانياً فيه فناءَ العنوان في المعنون فيكون من مراتب وجود المعنى. ولذا ترى سراية ما للمعنى من المزايا نحوَ اللفظ؛ لكون اللفظ مع ثبوت هذه العلقة والإضافة بينه وبين المعنى طوراً من أطوار وجوده ونحواً من تحقّقه في الخارج في عرض سائر أنحاء تحقّقاته من الخارج والذهن والكَتْب والإيماء والإشارة.

وله سببان فتارةً يحصل من سبب اختياري، وأُخرى من سبب قهري:

فالأوّل كما لو أنشأ[1] بـ«اللفظ» فيصرّح بأنّي وُضعت اللفظ الفلاني للمعنى الفلاني بحيث يكون ذلك منه تعاهداً[2] بينه وبين مَن خوطب به من أهل محاوراته، أو بنفس استعمال اللفظ في المعنى من دون نصٍّ منه، وذلك مثل ما لو قال أحد لزوجته: «ناوليني زيداً» مشيراً إلى ولده فإنّ ذلك أيضاً بمثابة الأوّل في حكاية اللفظ عنه وكونه مرآةً له، فالاستعمال بنفسه صار سبباً لحصول العلاقة والربط بين

---

١. في الأصل: «انشاء» وكذا في نظائره.

٢. هذا هو الصحيح وفي الأصل: تعاهد.

اللفظ والمعنى من غير تصريح من الواضع.

وهذا القسم يسمّى عند القوم بـ«الوضع التعييني»، غير أنّ الفرق بين نحويه ـ بعد اشتراكهما في الجهة ـ هو الفرق بين المفهوم والمصداق، وأنّ الوضع على الأوّل لا يستلزم الاستعمال ولا ينافي غرض الواضع؛ إذ غرضه صيرورة اللفظ قالباً للمعنى بحيث لو استُعمل فيه عند إبراز المقاصد وإظهارها كان بلاقرينةٍ وإن لم يلحقه استعمال أصلاً.

نعم، لا يتّصف حينئذٍ بالحقيقة ولا بالمجاز اصطلاحاً؛ لأنّ الحقيقة هي الكلمة المستعمَلة في ما وُضعت له، كما أنّ المجاز هي الكلمة المستعمَلة في غير ما وُضعت له لا على وجه السالبة بانتفاء الموضوع فيتقوّم عنوانهما بالوضع والاستعمال معاً، فاللفظ بعد الوضع وقبل الاستعمال لا يتّصف بحقيقةٍ ولا بمجازٍ، لكن انحصار الاستعمال الصحيح فيهما ممنوع. ولا مانع عن المصير إلى ثبوت الواسطة بينهما أيضاً في اللفظ المستعمَل على نحو الوضع نظراً إلى أنّ الاستعمال والوضع لمّا كانا في مرتبة واحدة بلا ترتّبٍ بينهما لا يكاد يتّصف الاستعمال بكونه حقيقياً؛ لاقتضاء الاستعمال الحقيقي سبقَ الوضع عليه وكونَه مصحّحاً له لا كونَ الاستعمال سبباً لحصول الوضع وكونَه متأخّراً عن الاستعمال طبعاً، ولا بكونه مجازياً؛ لأنّه لا يكون اللفظ موضوعاً على فرضٍ لمعنى آخر حتّى يكون استعماله هذا استعمالاً في غير المعنى الموضوع له.

ولو سلّم سبق الوضع لغير المعنى المستعمَل فيه لم يكن استعماله في المعنى مراعاةً لعلاقةٍ بينه وبين المعنى الموضوع له كما هو اللازم في المجاز[1].

---

١. ورد بدلاً من قوله: «فيتقوّم عنوانهما... كما هو اللازم في المجاز»: «لكن انحصار الاستعمال ⇦

نعم، ربما يُجعل الاستعمال كاشفاً عن الجعل اللُبّي لا أنّه علّة تامّة لتحقّقه في ما إذا كان قول الواضع: «وضعتُ هذا اللفظ لهذا المعنى» إخباراً عن تحقّق الجعل في لُبّه وضميره؛ لكفايته بمجرّده في منشأ انتزاعه وإن لم يترتّب عليه الأثر المرغوب منه بمحض تحقّقه في اللُبّ ما لم يكشف عنه بكاشفٍ، لا إنشاءَ الوضع[1] بكلامه، فالاستعمالُ حينئذٍ في المعنى استعمالٌ في ما وُضع له، هذا.

وأمّا الثاني ـ أعني الذي تحصل العلقة بين اللفظ والمعنى بالسبب القهري ـ فذلك مثل كثرة الاستعمال إلى حدٍّ تُفضي إلى حدوثها بين المنتسبين ـ الحاكي والمحكيّ عنه ـ بحيث يُفهم المعنى وينسبق إلى الذهن عند الإطلاق بلا مؤونة قرينةٍ، بل كان ذلك مستنداً إلى حاقّ اللفظ وجوهره كما في «المنقول»، وإلّا فكم من لفظٍ استُعمل مع القرينة في مدّة مديدة ولم يصل إلى ذلك الحدّ وتلك المرتبة، ولم تحصل له تلك الرتبة.

⇦الصحيح فيهما ممنوع ولا مانع من الالتزام بثبوت الواسطة بينهما في اللفظ المستعمل كما صرّحوا بأنّ اللفظ بعد الوضع وقبل الاستعمال لا حقيقةَ ولا مجازَ، وذلك كما في الوضع على القسم الثاني ـ أعني الاستعمال بداعي الجعل ـ؛ لأنّه بعدما كان الوضع والاستعمال في آنٍ واحدٍ ومرتبةٍ واحدةٍ وحصل الثاني مع الأوّل من دون ترتّبٍ فليفرض كون اللفظ غير موضوع لمعنى آخر حتّى يكون استعماله هذا مجازاً؛ لأنّه استعمال اللفظ في خلاف الموضوع له مع أنّه لو فرض سبق الوضع لغيره لم يكن استعماله في المعنى مراعاةً لعلاقة بينه وبين الموضوع له كما هو لازم في المعاني المجازية وأيضاً لايكون استعمالاً حقيقياً؛ لعدم سبق الوضع لهذا المعنى المستعمل فيه بل هو معلول لنفس الاستعمال فيكون متأخّراً منه طبعاً، والاستعمال الحقيقي المسبوق بالوضع هو اللاحق له بعد حصوله لا بهذا الاستعمال كما في غيره من الاستعمالات اللاحقة للوضع إذا كان بالجعل الإنشائي لا الاستعمالي»، ثمّ شطب عليه وكتب في الهامش ما أدرجناه في المتن.

١. كذا والأولى: إنشاءً للوضع.

وإلى ما ذُكر يرجع تقسيم القوم للـ«وضع» إلى التعييني والتعيّني؛ لأنّه تقسيم بلحاظ سببه الذي هو جعل الجاعل أو كثرة استعماله بحيث تعيّن اللفظ بنفسه بإزاء المعنى وليس بلحاظ المسبّب؛ لأنّه دائماً ارتباطٌ خاصّ بين اللفظ والمعنى وتعيّنٌ له فيه بالمعنى الاسمي الحاصل من «التعيين» بمعناه المصدري الحدثي الذي هو فعل من أفعال الواضع؛ إذ لا يُعقل أن يكون الشيء معلولاً لنفسه.

ومن هنا انقدح فساد تعريف «الوضع» بأنّه تعيين اللفظ للدلالة على المعنى بنفسه[١]؛ إذ لا يكاد ينقسم حينئذٍ إلّا بما يرجع إلى جعل الجاعل، وبملاحظته يتعيّن الوضع في «التعييني»، ولا يعمّه والتعيّني كي ينقسم إليهما. وكون التقسيم بلحاظ الفاعل بالقصد والفاعل بالطبع، كما في *الفصول*[٢] ـ فمع أنّ التعييني حاصل في القسمين ـ يلزمه كون إطلاق الوضع التعيّني مبنيّاً على ضرب من المسامحة البعيدة عن ساحة أُولي الدراية سيّما في التقاسيم المبتنية على الدقّة والتعابير[٣] الكاشفة عن الحقيقة.

هذا مضافاً إلى اقتضائه خروج وضع الحروف والحركات والهيئات والخطوط والنقوش فإنّه ليس من وضعٍ، فافهم[٤].

فالمقصود بالبيان «الوضع» بمعناه الاسمي المعبّر عنه في الفارسي

---

١. نسب هذا التعريف إلى المعروف في حدّ «الوضع» في *بدائع الأفكار*، ص ٣٤ وعرّف صاحب الفصول «الوضعَ» بهذا التعريف فراجع *الفصول*، ص ١٤.

٢. *الفصول*، ص ١٤، وهذا نصّ عبارته: والمراد به هنا ما يتناول التعيين عن قصد ... والتعيين من غير قصد.

٣. هذا هو الصحيح وفي الأصل: التعابيرة.

٤. في هامش النسخة: «فإنّ الوضع فيها خارج على أيّ تقدير؛ إذ لم يتعلّق الغرض في شيء منها سوى الأخيرين بالدلالة والتعيين»، (منه).

بـ«قرارداد»، وهو من مقولة الإضافة الخاصّة المتمحّضة[١] في اختصاص اللفظ بالمعنى في جهة الدلالة والكشف عنه دون «الوضع» بمعناه المصدري ـ بمعنى «قرار دادن» ـ الذي هو فعل الواضع وصُنعه.

كيف، ولم يتعلّق الغرض في المبحث بالبحث عمّا هو من أفعال الواضع الجاعل وشغل من أشغاله وتحديد عمله، وإنّما الغرض البحث عن أحوال اللفظ والخصوصيات الطارية عليه، وهذا يلائم الوضع بالمعنى الأوّل، كما يلائمه أيضاً الأقسام الأربعة الآتية للوضع.

هكذا تلقّيناه عن شيخنا الأُستاد (قده)[٢]، غير أنّ ما رامَ إليه من [أنّ] اعتبار الملاءمة مجرّدُ اعتبارٍ لا يساعد عليه الاعتبار. كيف، ولا نُكر في أنّ الأحكام الطارية على اللفظ إنّما يلحقه باعتبار تعيّنه للمعنى، غير أنّه لا يتعيّن معه كون الوضع خصوصَ التعيّن دون التعيين الذي لازمه التعيّن، والأقسام الأربعة لا يلحق الوضع بكلا اعتباريه، والتقسيم من باب التوصيف بحال المتعلَّق كما سيأتي[٣] بُعيد هذا إن شاء اللّه تعالى.

ثمّ إنّه يمكن دعوى عدم الحاجة إلى هذا التقسيم، وأنّ «الوضع» بمعنى العلقة والإضافة بين أمرين منتسبين لا يزال يتسبّب عن سببٍ واحدٍ ومنشأٍ فاردٍ، وهو الجعل والتعيين إمّا بالإنشاء القولي أو الفعلي كالجعل بنفس الاستعمال، وأمّا كثرة الاستعمال فليس سبباً آخر[٤] وراءهما؛ لأنّ الاستعمالاتِ الكثيرةَ البالغةَ حدَّها

---

١. هذا هو الصواب وفي الأصل: خاصّة متمحّضة.

٢. غير خافٍ على القارئ الكريم أنّ سيّدنا المؤلّف كتب هذا المجلّد في حياة شيخه الأُستاد الآخوند الخراساني كما يدلّ على ذلك أوّله وآخره، وعلى هذا فجملة (قده) سهو من قلمه الشريف.

٣. سيأتي في ص ١٣٩.

٤. في الأصل: آخراً.

المدّعى تأثيرُها في إيجاد تلك الإضافة إن كانت هي المقرونةَ بالقرينة فمن الواضح أنّ توفّرها معها وإن بلغ في العدد ما لا تُحصى لا يؤثّر[١] في حدوثها وإن[٢] تجرّد اللفظ عنها في بعض الاستعمالات لكن كانت معهودةً حال الاستعمال ولو بسبق العهد على جعل التجرّد قرينةً على إرادة ما يُراد منه مع الاقتران من المعنى المجازي، أو لحذفها مع دلالة الكلام عليه.

ودعوى منع ذلك بزعم أنّ الاستعمالات الكثيرة في المعنى المجازي مع القرينة تؤثّر[٣] في سبقه إلى الذهن ولو مع التجرّد عنها وعدم التلفّظ بها، ثمّ يشتدّ السبق بزيادة الاستعمال إلى أن يبلغ مرتبةً تحقّق العلقة والإضافة بين اللفظ والمعنى المستعمَل فيه بحيث لو أُريد منه غيره احتيج إلى القرينة، ناشئةٌ عن الاشتباه في سند الانسباق؛ فإنّه مع التجرّد عن القرينة ليس من حاقّ اللفظ وجوهره وجهةٍ للعلقة[٤] بينه وبين المعنى، بل من أجلِ فهمِ المخاطبِ اتّكال المتكلِّم على الاستعمالات المقرونة بها والاكتفاء بها عن نصبها إلحاقاً للشيء بالأعمّ الأغلب فتركها، أو ظنِّ نصبه[٥] لها في ما بعد بحيث لو علم السامع بعدم نصب القرينة على المعنى لم يسبق ذهنه إليه، هذا.

وأمّا[٦] لو لم تكن تلك الاستعمالات مقرونةً بالقرينة من بدو الأمر فلا يكاد

---

١. كذا، والأولى: «وإن بلغت ـ أي الاستعمالات ـ في العدد ما لا يُحصى ـ أي ما ـ، لا تؤثّر ـ أي الاستعمالات». ويمكن توجيه العبارة بما يلي: وإن بلغ الوفور والتوفّر في العدد ما ـ أي مرتبة ـ لا تحصى هذه المرتبة، لا يؤثّر هذا الوفور.

٢. «إن» هذه وصلية لا شرطية.

٣. هذا هو الصواب وفي الأصل: يؤثر.

٤. كذا، والأولى: من جهة العلقة.

٥. عطف على «فهم المخاطب».

٦. هذا عِدْل قوله: «إن كانت هي المقرونة بالقرينة» قبل سطور في هذه الصفحة.

يصحّ الاستعمال أصلاً.

كيف لا، والمعاني المجازية مفتاقةٌ[١] إلى القرينة، والاستعمالُ بدونها إخلالٌ بالغرض، واللفظُ مع تجرّده عنها محمولٌ على ظاهره من المعنى الموضوع له كما هو مقتضى أصالة الحقيقة، فإرادةُ خلافه نقضٌ لغرض المتكلّم الحكيم مع عدم القرينة.

على أنّ إرادة الخلاف بمجرّدها لا توجب الوضع ما لم يقصد حصولَه بها.

وإن كان سببه نفسَ الاستعمال المعلَّل بغرض الوضع الذي هو بداعي الاستغناء عن القرينة، والاستراحة عن كُلفة نصبها مثل ما لو فُرض أنّ واحداً من المستعملين للّفظ[٢] لمّا رأى كثرة إطلاقه مع القرينة في لسانه ولسان قومه، وكان ذلك في غاية الثقل عليه فوضع اللفظ للمعنى بنفس استعماله، أو بداعٍ[٣] آخر من الدواعي العقلائية، وهذا[٤] ـ كما ترى ـ حقيقةً ليس إلّا الوضعَ التعييني.

وبالجملة، إنّا لا نتعقّل للوضع التعيّني مصداقاً محقّقاً غير ما يرجع إلى ما ذكرنا من التعييني؛ بداهةَ أنّ حصول المعنى في الذهن بالنسبة إلى هذا القسم لا فرق فيه بين ما يكون اللفظ بالنسبة إليه مهملاً لم يُستعمل فيه أصلاً وهذا ابتداء[٥] استعمالاته، وبين ما يكون مستعمَلاً مجازاً مع القرينة ولو ألفَ مرّة؛ لأنّ الانسباق

---

١. أي محتاجة.

٢. في الأصل: «للفظ» وليس بصوابٍ من حيث رسم الخطّ، انظر *جامع الدروس العربية*، الجزء الثاني، ص ١٤١.

٣. في الأصل: بداعي.

٤. كذا والأولى: فهذا.

٥. كذا، والأولى: أوّل.

المزبور حال التجرّد عنها بعد انطوائها في الحال ـ لكثرة الاستعمال معها الموجبة لعلم المخاطب بمراد المتكلّم ـ لا يكون ذلك سبباً للوضع، وإن هو إلّا شبهة «الطفرة» المستحيلة عقلاً؛ لفرض عدم حصول العُلقة في المرتبة الأخيرة من الكثرة ولا قبلها.

اللّهمّ إلّا أن يكون حين الاستعمال بصدد الإنشاء والوضع، وعليه يرجع إلى الوضع التعييني، غايته احتياج الواضع حينئذٍ في وضعه إلى ما يفصح عن أنّه في مقام إنشاء الوضع بنفس الاستعمال، كما هو الحال في قوله: «ناوليني ولدي زيداً» مشيراً إليه باسمه مع وضع الاسم بإزائه باستعماله.

ومن هنا اتّضح لك الفرق بين القرينة في «المجاز المشهور» بل مطلق المجازات، وبينها في «الوضع التعييني» بهذا القسم؛ حيث إنّ القرينة في «المجازات» ـ سواء كانت قرينةً على القرينة كما هو الحال في «الشهرة»؛ حيث إنّها قرينة على القرينة المحذوفة، مثل ما لو فُرض استعمال «الأسد» في «الشجاع» مع قرينة «يرمي» إلى أن بلغ حدّاً اشتهر استعماله فيه بحيث كان المفهوم بدونها هو المفهوم معها، فالشهرة حينئذٍ ليست إلّا قرينةً على حذف «يرمي» الذي هي القرينة على إرادة المجاز من «الأسد» واقعاً، أو كانت قرينةً في حدّ ذاتها كـ «يرمي» في المثال المتقدّم فإنّه إنّما جيئ بها لتعيين الإفادة بحيث لولاها لما استُفيد ذلك من اللفظ ـ بخلافها في «الوضع»؛ فإنّها ليست إلّا لتفهيم المخاطب بأنّ الاستعمال ليس إلّا بداعي الوضع فتكون الدلالة حينئذٍ بجوهر اللفظ من دون اتّكاءٍ على القرينة، بل هو المستفاد من اللفظ بهذا الاستعمال الجعلي من غير دخلٍ لكثرة الاستعمال في ذلك؛ لحصول الغرض بمثل هذه

الاستعمالات، فليست حينئذٍ إلّا كالحجر الموضوع بجنبِ البشر.

فالوضع ـ بناءً على ما ذكرناه ـ منحصر في القسم الواحد؛ أعني التعييني، وأنّه في ما كثر الاستعمال لابدّ أن يتسبّب بالاستعمال المنبعث عن داعي الوضع إليه ليقع موقع الإنشاء الفعلي له، وبدونه لايُجدي.

وقد ينقسم «الوضع» باعتبار حال الواضع في مرحلة الثبوت إلى أربعة؛ لأنّ حقيقة الوضع بعد ما كانت هي الربط والنسبة بين المنتسبين ـ وهما الموضوع والموضوع له ـ فلابدّ للواضع من لحاظهما والنظر إليهما معاً ليتسبّب بذلك إلى النسبة وتلك الربط والعُلقة في مقام الجعل الذي هو منشؤ انتزاع الوضع ومعدن اختراعه، وحينئذٍ لا يخلو حال الواضع إمّا من أن يتصوّر معنى عامّاً وكلّياً طبيعياً يصدق على ما تحته من المصاديق، أو يتصوّر معنى خاصّاً وجزئياً حقيقياً يمتنع فرضُ صدقه على غيره. وعلى الفرضين إمّا أن يضع اللفظ بإزاء المفهوم المتصوَّر أوّلاً، أم لا بل لغيره ويجعل المعنى الملحوظ آلةً ومرآةً لملاحظة ذلك المجعول بإزائه اللفظ، فالوضع والموضوع له حينئذٍ ينقسم بحسب الاحتمالات العقلية إلى محتملات أربعة؛ لأنّهما إمّا عامّان أو خاصّان أو مختلفان. ويندرج في الأخير قسمان: خصوصُ الموضوع له وعمومُ الوضع، وبالعكس.

ومعنى «عموم الوضع وخصوصه» عمومُ المعنى الذي يكون تصوّره قواماً للوضع وخصوصُه، وإلّا فالوضع بكِلا اعتباريه ـ أعني المعنى المصدري والاسمي ـ لا يلائم هذا التقسيم؛ لأنّه حينئذٍ جزئي حقيقي لا يقبل الاتّصاف بالكلّية، فهو من قبيل توصيف الشيء بحال المتعلَّق فلا يرد أنّ ما يلحقه الأقسام ليس بمَقسمٍ، وما هو المَقسمُ لا تلحقه الأقسام، على أنّ هذا لو تمّ لكان مشاحّةً في

الاصطلاح، والمقصود في نهاية الاتّضاح.

وعلى أيّ حالٍ فوجه التقسيم هو المعنى المتصوّر حين الوضع، فهو إمّا عامّ أو خاصّ، وعلى كِلا التقديرين فالوضع إمّا بإزائه نفسه أو بإزاء المصاديق المندرجة تحت المعنى العامّ المتصوَّر أو بإزاء العامّ للخاصّ الملحوظ في الذهن بجعل الخاصّ مرآةً للعامّ، فالوضع على الأوّل وكذلك الموضوع له ـ بعد كونهما عامّين أو خاصّين ـ لا شبهة في إمكانهما ووقوعهما في الخارج؛ وذلك كأسماء الأجناس الموضوعة بإزاء الطبائع الكلّية كـ«الإنسان والحيوان»، وكالأعلام الشخصية مثل «زيد وعمرو»، فإنّ الوضع في الأُولى ـ أعني المتصوَّر الذهني ـ عامٌّ كالموضوع له، وهي الماهية المتأصّلة المتحصّلة في الخارج في ضمن الأفراد كخصوصية الوضع في الثانية، فإنّ «زيداً» موضوع لمصداق ما يمتنع فرض صدقه على كثيرين ـ أعني الذات الخاصّة الخارجية ـ وإن كان مورداً للكثرة الاعتبارية بواسطة الأحوال الطارية كالمرض والصحّة والصِغَر والكِبَر والسفر والحضر، ولا حَجْر في انتزاع مفاهيمَ مختلفةٍ بملاحظات شيء من أمر واحد حقيقي. ولذا يقع مَقسماً بالنسبة إليها، وإلّا فليس لنا مورد يُتصوّر فيه هذا القسم من الوضع مع إطباقهم عليه.

وبعض من لم يتفطّن إلى حقيقة الحال التجأ[1] في التفصّي عن تعدّد الوضع إلى اعتبار إحدى المشخِّصات المميّزة على وجهٍ كلّيٍ في الموضوع له[2] مع أنّه لا

---

١. هذا هو الصحيح وفي الأصل: التجاء.

٢. لم نعثر عليه، نعم هذه العبارة بعينها وردت في *بدائع الأفكار*، ص ٤٠، حيث قال: «وبعض من لم يتفطّن إلى حقيقة الحال من الأفاضل اضطرّ في التفصّي عن تعدّد الوضع ...».

باعث على ذلك، مع مصادمته للبديهة؛ لعدم خطور هذا التشخّص في ذهن الواضع أصلاً، فضلاً عن اعتباره في الموضوع له كما يشهد لذلك ملاحظة حال الواضعين فإنّ من يضع الاسمَ لابنه إنّما يضع اللفظ بإزاء الذات مطلقاً وإن اقترنت ببعض الأحوال فلا يؤثّر[1] تبدّل الحالة الموجودة حين الوضع في الموضوع له، فإطلاق «زيد» عليه حالَ كِبَره كإطلاقه عليه حالَ صِغَره من غير مسامحة ولا عناية بالضرورة، هذا.

بقي الكلام في القسمين الباقيين من «الوضع»، وهما كونُ الوضع عامّاً؛ لعموم آلة الملاحظة، والموضوعِ له خاصّاً ـ أعني الخصوصيات المندرجة تحت المعنى الملحوظ أوّلاً ـ وكونُ الوضع خاصّاً والموضوعِ له عامّاً عكسَ سابقه.

ولا شبهة في إمكان الأوّل، وذلك لأنّ الأفراد المندرجة تحت الكلّي الجامع والمفهوم الواسع وإن امتنع ـ لعدم تناهيها ـ تصوّرُها والإحاطةُ بها بخصوصياتها مفصّلاً لما سوى الباري تعالى، والشيء ما لم يتشخّص لم يوجد ولو ذهناً، إلّا أنّ الوضع لها على أن يكون كلٌّ منها طرفاً للربط ومتعلّقاً للعلاقة باستعانة الكلّي المجعول آلةً للملاحظة، في غاية المُكنة؛ وذلك لأنّ الواضع لمّا تصوّر معنى عامّاً منطبقاً على مصاديقه وجعل لحاظَه آلةً ووصلةً إلى ملاحظة تلك المندرجات تحته إجمالاً لزم من تصوّره تصوّر تلك الأفراد لا بنفسها، بل بوجهها وبالجهة التي رُوعيت في حمله عليها حتّى قيل: «زيد إنسان، والإنسان زيد».

وغير خفيّ أنّ معرفة الشيء بوجهه وعنوانه وجهٌ من وجوه معرفته، وإلّا لانسدّ باب الحكم على أفراد الموضوع في القضيّة [الغير] المحصورة فإنّ مفادها الحكم

---

١. في الأصل: فلا تؤثر.

على الطبيعة بحيث يسري إلى الأفراد الغير المتناهية كلزوم انسداد باب المعرفة بـ«اللّه» تبارك وتعالى بالصفات الجارية عليه والمفاهيمِ المنتزعة عن مقام ذاته جلّ وعلا؛ إذ هي ليست إلّا مفاهيمَ كـلّيةً تـحصل بـها المـعرفة الإجـمالية، وإلّا فالمعرفة التفصيلية بالنسبة إليه تعالى غير ممكنة، بل وفي حقّ غيره تـعالى مـن الموجودات بكُنهها وحقيقتها لغير باريها وخالقها كذلك.

نعم، لمّا كانت معرفتها في مرحلة الجعل على وجه الإجمال بـبركة مـلاحظة الكلّي غيرَ ممتنعةٍ صحّ جعلُه وجهاً وعنواناً يُحكى به عنها فإنّها الكافية في تلك المرحلة من غير افتقارٍ إلى المعرفة بالحقيقة في الوضـع المـبتني عـلى التـصوّر والانقداح الذهني الحاصل من تصوّر العامّ المنطقي المتّحد مع أفراده، بل هو عينه في الوجود الخارجي، ومتى تصوّر الواضع ذلك المعنى العامّ القابل الانطباق على المعاني المتّحدة معه في الوجود العيني، ووضَع اللفظ بـإزاء تـلك المـوجودات الخاصّة صار الموضوع له هي تلك الأفراد[١].

وأمّا ما يُحكى عن بعض الأقدمين من إنكار هذا القسم[٢] ـ فمع قطع النظر عن عدم متانة أدلّتهم[٣] ـ منزّلٌ على إنكارهم الوقوع في الخارج كما ادّعاه المتأخّرون[٤]

---

١. ورد في الأصل بدلاً من قوله: «القابل الانطباق.... هي تلك الأفراد»: «الملحوظ لابشـرط ووضع اللفظ بإزائه لكن بشرط وجوده وتحقّقه في الخارج يكون الموضوع له هو الأطوار والخصوصيات التي ليست إلّا عبارةً عن ذلك الكلّي بشرط وجوده في الخارج»، ثمّ شطب عليه وكتب في الهامش ما أدرجناه في المتن.

٢. في *الفصول*، ص ١٦: اشتهرت حكاية هذا القول عن المتقدّمين.

٣. هذه الأدلّة مذكورة في *الفصول*، ص ١٦ فراجع.

٤. منهم الشيخ حسن في *المـعالم*، ص ١٢٤ والمـيرزا أبـو القـاسم القـمي فـي *القـوانـين* (ط الحجري)، ص ١٠ والشيخ محمّد حسين الإصفهاني في *الفصول*، ص ١٦.

لا على صِرف الإمكان، فالتشكيك فيه في أمرٍ بديهي.

وممّا ذكرنا ظهر الفرق بين هذا القسم من الوضع، وما يكون الموضوع له [أيضاً] عامّاً ـ بعد اشتراكهما في كون المعنى الملحوظ آلةً أمراً عامّاً وملحوظاً لا بشرط ـ من أنّ الموضوع له في الأوّل نفس ذلك المعنى العامّ الصادق على كثيرين[١]، بخلافه على الثاني؛ فإنّ الموضوع له فيه الموارد الخاصّة المتعيّنة بإحدى تعيّناتها من غير اختصاص بموردٍ دون غيره[٢]، هذا.

في امتناع الوضع الخاصّ والموضوع له العامّ

وأمّا القسم الرابع[٣] ـ وهو خصوص الوضع وعموم الموضوع له ـ فهو ممتنع كما لو تصوّر «زيداً» ووضع اللفظ بإزاء نوعه؛ لأنّ الخاصّ بما هو خاصّ لا يمكن أن يكون وجهاً للعامّ وآلةً لملاحظته ولا لغيره من الأفراد، فلا يتصوّر العامّ بعين تصوّر الخاصّ، وذلك لمباينته معه مفهوماً؛ لأنّ المخلوطة[٤] ـ أعني المعنى الملحوظ بشرط شيء ـ تنافي المطلقة[٥] بحسب المفهوم، ولذا لا يعتبر المفهوم في جانب الموضوع. وإنّما يُعتبر المصداق في جانبه، والمفهوم في جانب المحمول

---

١. ورد في الأصل بدلاً من قوله: «الصادق على كثيرين»: «الملحوظ لا بشرط»، ثمّ شطب عليه وكتب فوقه ما أدرجناه في المتن.

٢. ورد في الأصل بدلاً من قوله: «الموارد الخاصّة ... دون غيره»: «ذلك المعنى مقيّداً بوجوده في الخارج»، ثمّ شطب عليه وكتب في الهامش ما أدرجناه في المتن.

٣. هذا عدل لقوله: «ولا شبهة في إمكان الأوّل» في ص ١٤١، أي القسم الثاني من القسمين الباقيين، وجاء في التحرير الآخر ج ٤، ص ٢١٩ ـ ٢٢١ بعبارة واضحة وهي: بقي الكلام في القسمين الأخيرين ... ولا ينبغي الشبهة في إمكان الأوّل وامتناع الثاني ... أمّا إمكان الأوّل ... وأمّا امتناع عكسه.

٤. أي الماهية المخلوطة؛ أعني الماهية بشرط شيءٍ.

٥. أي الماهية المخلوطة؛ أعني الماهية لا بشرط شيء.

في القضايا الحملية في العلوم دفعاً لمحذور حمل المباين على المباين، لكنّ العامّ حيث اعتُبر لا بشرط يجتمع مع الخاصّ بحسب الوجود، ومن جهته صحّ تعنونه به وحمل العامّ عليه، فيقال: «زيد إنسان أو الإنسان حيوان» فلا تكون معرفة الخاصّ معرفةَ العامّ بنحوٍ من الأنحاء لا بنفسه، ولا بوجهه وعنوانه كما سبق أنّ معرفة وجوه الشيء الحاكية عنه معرفةٌ له بوجهٍ، وليس الخاصّ عنواناً للعامّ وإن وقع العامّ عنواناً للخاصّ حسب ما عرفت[١].

نعم، قد يلزم من تصوّر الخاصّ تصوّرُ العامّ بتصوّرٍ آخر فعنده يكون تصوّره مستلزماً لتصوّره بنفسه مثل ما تصوّرنا إنساناً خاصّاً كـ«زيد» وشرحناه في الذهن إلى أنّه مركّب من ذاتيات هي ماهية[٢] الإنسانية[٣] فينتقل الذهن من تصوّر «زيد» وتصوّر مشاركه[٤] في الجنس والنوع إلى تصوّر جامعٍ يجتمع شتاتُ مصاديقه، ثمّ يوضع اللفظ بإزاء ذاك الجامع المنتقَل إليه. وليس هذا من باب «الوضع الخاصّ والموضوع له العامّ» كما تُوهّم بل من قبيل «الوضع العامّ والموضوع [له] العامّ»؛ لعموم ما هو آلة الملاحظة حين الوضع وإن كان سبب الانتقال إليه هو الخاصّ؛ حيث لا فرق في ما يكون الوضع عامّاً بين أن يكون العامّ متصوَّراً بنفسه ابتداءً من غير توسيط لحاظٍ، وبين أن يكون متصوّراً بتوسّط لحاظ ما يُنتقل إليه بسببه.

فظهر ما في ما ادّعاه بعض الأساطين[٥] ممّن قارب عصرنا من إمكان ذلك؛ فإنّه

---

١. عرفت في ص ١٤١ و١٤٣.

٢. في الأصل: الماهية.

٣. كذا، والأولى: الإنسان.

٤. في الأصل: مشاركته.

٥. *بدائع الأفكار*، ص ٤٠.

من اشتباه الانتقال إلى العامّ بالمعرفة بالوجه. والمعقول بالنسبة إلى «الخاصّ» هو الأوّل دون الثاني.

والوجه فيه أنّ الجزئي الحقيقي لا يكون كاسباً ولا مكتسباً فلا يكاد يُتسبّب من معرفته إلى معرفة كلّيه لا بحقيقته ولا بوجهٍ يمتاز عن غيره وإنّما يكون بالعكس، فالمعرفة بكُنه «زيد» إنّما هي للمعرفة بكُنه «الإنسان» وأنّه أحد مصاديقه لا لأنّ «زيداً» بما هو جزئي متصوَّر معلوم بحقيقته في حدّ ذاته مع قطع النظر عن الكلّي المنطبق عليه وإن كان ربما يُتوصّل من تصوّره إلى تصوّر نوعه، ثمّ يُجعل تصوّره بكُنهه وحقيقته أو بما يشتمل عليه من خواصّه ومزاياه ذريعةً إلى تصوّر مصاديقه كذلك، وهذا غير معرفة «النوع» بالمصداق، فالملحوظ حينئذٍ عامّ وإن كان لحاظه بنفسه من تصوّر خصوصياته، فكم فرقٍ بيِّنٍ بينَ تصوّر الشيء تصوّراً وَحدانياً بنفسه أو بوجهه وعنوانه كما في السابق، وبين تصوّره بنفسه ولو كان بواسطة تصوّر شيء آخر.

هذا كلّه بحسب مقام الثبوت ـ كما هو الميزان في اتّصاف شيء بالإمكان وعدمه ـ وأمّا بحسب الوقوع ومقام الإثبات فخصوص الوضع والموضوع له كما في «الأعلام الشخصية».

أمّا خصوص الموضوع له فلأنّه ليس فيها إلّا الجزئيّاتِ الحقيقيةَ الممتنعَ فرضُ صدقها على كثيرين وإن وقعت محلّاً للحالات المتبادلة؛ لأنّ المراد من خصوص الموضوع له جزئيته المانعة عن الصدق المزبور في قِبال «العامّ» الصالح لذلك، واختلاف الحالات والطواري على الجزئي الحقيقي غير رافع لجزئيته بما ذُكر من

المعنى؛ إذ لاتقتضي الاختلافَ في ناحية الشيء بالبديهة، وسيأتي[١] أنّ الألفاظ موضوعة بإزاء معانيها مطلقاً مع قطع النظر عن خصوصياتها.

وأمّا خصوص الوضع فلأنّ من المعلوم أنّ صيرورة الكلّي آلةً لملاحظة الجزئيات ومرآةً حاكيةً[٢] عنها في مرحلة الوضع إنّما تمسّ الحاجة إليه في ما إذا أُريد الوضع لأُمورٍ غير متناهية، لا في ما إذا اتّحد ما يراد الوضع بإزائه فيوضع له اللفظ بعد ملاحظته بخصوصه فلا يلاحظ معنىً كلّياً لكي يكون الوضع بإزاء الفرد عامّاً والموضوع له خاصّاً، هذا.

وأمّا عمومهما فكـ«أسماء[٣] الأجناس».

وأمّا القسم الثالث فقال به جمهور المتأخّرين[٤] في «الحروف» وأخواتها من «أسماء الإشارة والموصولات والضمائر»، وذهب بعضهم[٥] إلى عمومهما فيها كما في «أسماء الأجناس» لكن مع الاتّفاق على خصوص المستعمَل فيه فيها دائماً.

ومعنى خصوصية المستعمَل فيه في «الحروف» أنّ لفظة «من» وإن كانت موضوعةً بإزاء الابتداء الآلي، وهو معنى كلّي كالابتداء الاستقلالي إلّا أنّه فرق بينهما في جهة عدم توقّف الابتداء الاسمي في الدلالة على معناه على ذكر

---

١. سيأتي في ص ١٤٧ و١٦٢.

٢. هذا هو الصواب وفي الأصل: حاكيا.

٣. هذا هو الصواب وفي الأصل: فكالأسماء.

٤. *معالم الدين*، ص ١٢٣ ـ ١٢٤؛ *قوانين الأُصول* (ط الحجري)، ص ١٠ و٢٨٩؛ *هداية المسترشدين*، ج ١، ص ١٣٥؛ *الفصول الغروية*، ص ١٦؛ *بدائع الأفكار*، ص ٣٩.

٥. هو المحقّق التفتازاني كما صرّح بذلك الشيخ عبد الحسين الرشتي في شرحه على *كفاية الأُصول*، ج ١، ص ١١.

«المتعلَّق»، بخلاف لفظة «من» فإنّها تتوقّف دلالتها على المعنى المراد منها في المحاورات والاستعمالات على ذكر متعلّقاتها الخاصّة الخارجية من «السير والبصرة»، ولا يخفى أنّه يلزم على هذا المجازُ بلا حقيقةٍ؛ إذ لم تُستعمل في الموضوع له أصلاً، وهذا بمعزلٍ عن لسان العرب ومحاوراتهم جدّاً.

في أنّ الوضع والموضوع له والمستعمل فيه في الحروف عامّ

والتحقيق أنّ حال الموضوع له والمستعمل فيه فيها كحالهما في «أسماء الأجناس» ـ بمعنى كونهما عامّاً كالوضع ـ وليست فيها خصوصيةٌ تمتاز بها عنها في الوضع بإزاء الخصوصيات.

ولعلّهم توهّموا أنّ ما للـ«حروف» وما يحذو حذوها ـ من الخصوصية التي بها امتازت عن «الاسم»، وهي صفة كون الحرف آلةً لملاحظة حال الغير ومن خصوصياته القائمة به وحالاته الطارية عليه ـ اقتضت خصوصيةً في معناه، وحيث كانت هذه الجهة لازمةَ الرعاية في مقام الاستعمال سرّاها القوم إلى الموضوع له فضلاً عن المستعمَل فيه؛ لأنّ الوضع من مقدّمات الاستعمال ووقع بداعيه، ومتى كان في الخصوص اقتضى الوضعَ له أيضاً ليطابق الاستعمال.

ولعمري إنّهم حفظوا شيئاً وتركوا أشياءَ غفلةً عن أنّ رعاية هذه الجهة تُلزمهم ارتكابَ توالٍ[1] فاسدةٍ نشير إليها في الجملة.

فهذه الخصوصية إن اقتضت كونَ المعنى المتخصّص بها جزئياً حقيقياً غير صادق على كثيرين لزم كونه كذلك في جميع الموارد؛ لوجود ما فيها مع أنّه كثيراً ما يكون المعنى كلّياً.

وينقدح منه أنّ تلك الخصوصية ليست بعلّةٍ لصيرورة المعنى المتخصّص بها

---

١. هذا هو الصواب وفي الأصل: توالي.

جزئياً وإلّا لزم الخُلف أو التخلّف المحالان، بل ولا مقتضٍ[١] له[٢] وإنّما المقتضي لجزئيته أو كلّيته متعلَّقُه الذي جُعل آلةً لملاحظته؛ فإن كان كلّياً كان المعنى الحرفي القائم به كلّياً، وإن كان جزئياً فجزئياً، وخصوصية كون المعنى في الغير لا تقتضي إلّا كونَه بتبع متعلَّقه لا جزئيتَه مطلقاً، وإن كان متعلَّقه كلّياً فكونه من أحواله وتوابعه يستدعي كونه كلّياً لو كان متعلّقه كذلك نظيرَ الزوجية اللاحقة لماهية «الأربعة».

هذا، مضافاً إلى الوجدان فإنّ الابتداء في قولك: «السير من البصرة حسن» كلّيٌ صادقٌ على الابتداءات الخاصّة الخارجية المختلفة حسب اختلاف الأماكن والنقاط الممكنة لأن تقع ابتداءً للسير، ومثله الحال في قولك: «كُن على السطح أو في البلد» فإنّ كلّاً من الاستعلاء والظرفية المتعيّنة بحسب المتعلَّق كلّيٌ صادقٌ على أفراد كثيرة، فما في *الفصول* من أنّ مداليل الحروف بملاحظة وقوعها مرآةً لملاحظة متعلَّقاتها من «السير والبصرة» تكون خاصّةً لا محالة[٣] يزيّفه ما ذكر من المثال.

نعم، قد يكون المدلول جزئياً في ما لو قيل: «كان سيري من بلد كذا» مشيراً إلى السير الواقع في الخارج المعلوم مبدؤه الغير الصادق على كثيرين، وهذا يفصح عن صحّة ما ذكرنا من أنّ المعنى الحرفي الغير المستقلّ يتبع المعنى الاسمي في

---

١. عطف على قوله: «بعلّة» وفي الأصل: مقتضي.

٢. في التحرير الآخر ج ٤، ص ٢٢٦: «والسرّ فيه أنّ هذه الخصوصية بمجرّدها ليست علّة تامّة لصيرورة المعنى المتحصّص بها جزئيّاً حقيقياً غير قابل للصدق على كثيرين بل ولا مقتضياً له» وهو أوضح.

٣. *الفصول*، ص ١٦.

استقلاله كما يتبع العرض المحلَّ الجوهري، فهو بالنسبة إلى متعلَّقه في ظرف العقل واللحاظ نظيرُ «العَرَض» بالإضافة إلى «الجوهر» في ظرف الخارج، هذا.

على أنّ الابتداء في المثال المدلول عليه بلفظة «من» عامّ، وفهمُ الخصوصية من الخارج فهو من باب تعدّد الدالّ والمدلول: أحدهما لفظة «من» الدالّة على كلّي الابتداء، والآخر القرينة الناهضة على فهم الخصوصية، فالمستعمَل فيه في تمام هذه الموارد هو نفس طبيعة الابتداء نظير قولك: «الإنسان جاءني» المراد منه الطبيعة الكلّية، وفهمُ الخصوصية من الخارج.

ولذا التجأ بعض الأجلّة في *الحاشية* نظراً إلى ما ذكرنا من الأمثلة إلى القول بكون الحرف جزئياً إضافياً، وأنّ محطّ الخصوصية هو المعنى العامّ الغير المتخصّص بخصوصية المكان زعماً منه أنّه يجدي في خصوصية المعنى الحرفي[١]، والحال أنّ الجزئي الإضافي هو المفهوم العامّ الكلّي أيضاً بالإضافة إلى ما دونه، فالخصوصية المعتبرة في جانب المعنى إن جعله جزئياً حقيقياً فلا معنى لجعله إضافياً وإلّا فهو كلّي كما بيّنا، هذا.

وأمّا إن اقتضت الخصوصية المرعيّة في المعاني الحرفية أن يكون المعنى جزئياً ذهنياً لا خارجياً بمعنى وضع الحروف بإزاء مفاهيمها الملحوظ بها حال ما تعلّقت به ـ كما هو صريح *الفصول*[٢] ـ فهو مسلّم؛ لأنّ المفاهيم الكلّية متى قُيّدت بالوجود الذهني ـ أعني اللحاظ ـ صارت شخصية[٣] ممتنعةَ الصدق على الكثيرين

---

١. *هداية المسترشدين*، ج ١، ص ١٧٥.

٢. *الفصول*، ص ١٦.

٣. في الأصل: شخصيته.

نظيرَ الطبائع الخارجية فإنّها متى اعتُبرت مقيّدةً بالوجود الخارجي خرجت عن كونها كلّيةً لا محالة؛ لأنّ الكلّية ـ أعني الصدق على الأفراد المتكثّرة ـ إنّما تكون مع تجرّد الماهية عن أحد الوجودين حتّى الذهني منه[١]، فمتى لوحظ صار جزئياً حقيقياً؛ لأنّه من المشخَّصات[٢] كالخارج، والتشخّص مساوق للوجود كما بُرهن عليه في محلّه، فلو تشخّص وكان باللحاظ والوجود الذهني صار المعنى المتصوَّر جزئياً وموجوداً ذهنياً بحيث لو لوحظ ثانياً وثالثاً كان وجوداً آخر للمعنى وإن كان اللاحظ شخصاً واحداً نظيرَ مباينة الجزئيات الخارجية بمشخِّصاتها، بل الوجودات الخاصّة كلّها متباينة لا يصدق[٣] شيء منها على الآخر من غير فرقٍ بين الوجود الخارجي للشيء أو الذهني بل والوجود اللفظي والكتبي[٤]، فإنّ الملفوظ من «زيد» غير الملفوظ من «عمرو»[٥]، وكتبه غير كتبه، بل و«زيد» الملفوظ أوّلاً

---

١. ورد في الأصل بدلاً من قوله: «وضع الحروف بإزاء مفاهيمها..... حتّى الذهني منه»: «استعمال هذه الحروف في الجزئيات الذهنية ـ أعني الطبائع بشرط وجودها في الذهن وقيامها به الذي هو المقوّم للمعنى الحرفي الملحوظ حالاً للغير ومن مزاياه القائمة به فيكون من هذه الجهة في عالم اللحاظ كالأعراض الحالّة في الأجسام في الافتقار إلى الموضوع فهو مسلّم لا تناله [هذا هو الصواب وفي الأصل: لا تنرشه] يد الإنكار؛ لأنّ المعنى بهذا القيد جزئي حقيقي فإنّ الكلّي الطبيعي عبارة عن نفس الطبيعة والماهية لا بشرط مطلقاً حتّى لحاظها في الذهن»، ثمّ شطب عليه وكتب في الهامش ما أدرجناه في المتن.

٢. كذا والأولى: المتشخّصات.

٣. هذا هو الصحيح وضبط في الأصل بعد أن شطب على النقطتين التحتانيتين: لاتصدق.

٤. هذا هو الصحيح وفي الأصل: الكيتي، وهو تصحيف.

٥. ورد في الأصل بدلاً من قوله: «بل الوجودات.... من عمرو»: «فالوجودات الخاصّة العرفية كلّها متباينة وإن كان ظرف وجودها الذهن فزيد غير عمرو تصوّراً وخارجاً كما أنّ لفظه غير لفظه»، ثمّ شطب عليه وكتب في الهامش ما أدرجناه في المتن.

غيره ثانياً، فالوجود اللفظي والكتبي على نمط الوجود الذهني وهو على نهج الوجود الخارجي في أنّ الموجود منه غير الموجود من الآخر [و]كذلك غير وجوده بوجودٍ آخر.

هذا، ولكنّه يتوجّه عليه:

أمّا أوّلاً فلكون لحاظ «المعنى» إنّما هو من قيود الاستعمال ومقوّماته عقلاً، لا جزءً للمستعمَل فيه وقيداً فيه؛ إذ لحاظه عبارة عن تصوّره، فلو كان تصوّر المعنى جزءً للمستعمل فيه في الحروف لزم كونه أيضاً جزءً في الأسماء فيكون المستعمَل فيه فيها مطلقاً خاصّاً، ومن المعلوم خلافه فليُطلب الفرق بينهما، فكما أنّ لحاظ الاسم في نفسه ومستقلّاً لايصيّره جزئياً فليكن لحاظ المعنى الحرفي حالةً للغير كذلك في عدم اقتضائه جزئيتَه.

والفرقُ بينهما بدخول خصوصية الآلية وعدم الاستقلال بالمفهومية في مفهوم «الحرف» دون «الاسم»، وإنّما هو لمعناه مجرّداً عن خصوصية الاستقلال بالمفهومية تحكّمٌ بَحت؛ لأنّ خصوصية المعنى الحرفي لم تنفرد بخصوصيةٍ أُخرى امتازت بها عن سائر الخصوصيات اللاحقة للمعنى، فكما أنّها بمَعزلٍ عن المستعمَل فيه في مرحلة الاستعمال فكذلك هذه.

نعم، اللازم حين الاستعمال تصوّرُ المعنى الاسمي والحرفي بما هما عليه من الاستقلال وعدمه كما هو الشأن في سائر الاستعمالات، وأين هذا من اعتبار اللحاظ في الملحوظ؟!

وأمّا ثانياً فلأنّ اللحاظ لو كان جزءً للمستعمَل فيه ومأخوذاً في المعنى لزم شبه الدور أو تعدّد اللحاظ في موارد الاستعمال.

بيان ذلك أنّ المستعمِل في مقام استعماله لابدّ وأن يلاحظ المعنى؛ فإن كان ذلك اللحاظ عينَ ما هو الجزء للموضوع له لزم تقدّم اللحاظ على نفسه بمعنى[١] أنّ اللحاظ بلحاظ كونه جزءً للمعنى يكون مقدّماً على نفسه بلحاظ كونه قيداً في الاستعمال، وهو باطل عقلاً.

وإن كان غيرَه لزم التعدّدُ وكونُ أحد اللحاظين قوامَ الاستعمال والآخر قوامَ المستعمَل فيه، وفساده يظهر بالرجوع إلى الوجدان وإن لم يساعد على امتناعه البرهانُ؛ فإنّه ليس في مقام الاستعمال كالوضع إلّا لحاظٌ واحدٌ تعلّق بالمعنى.

نعم، يمتنع عقلاً بناءً على جعل اللحاظين ـ لحاظ المعنى ولحاظ لحاظه ـ في مرتبةٍ واحدة لا في طوله وإلّا فلا حجر[٢] عنه عقلاً، فإنّ للعقل أن يعتبر نفس المعنى وأن يعتبره بما هو معتبر عنده، وإلّا لما كاد العقل يقسّم المعنى إلى الثابت في الذهن والثابت في الخارج، فالعقل يمكنه أن يلاحظ المعنى ويوجده في الذهن وأن يلاحظ الملحوظ بهذا اللحاظ بلحاظٍ آخر، غير أنّ الواقع في الخارج في مقام الاستعمال حسب ما يساعده الوجدان عدم تعدّد اللحاظ من المستعملين، وهذا شاهد على أنّ اللحاظ من قيود الاستعمال دون المستعمل فيه.

وأمّا ثالثاً فلأنّ المستعمَل فيه لو كان نفسَ المفهوم بقيد اللحاظ لزم عدم التمكّن من الامتثال في مثل قول المولى: «سِرْ من البصرة إلى الكوفة»؛ حيث إنّ المستعمَل

---

١. في الأصل: «بلحاظين يعني» ثمّ شطب عليها وكتب بدلاً منها «بمعنى».

٢. كتب في الأصل بدلاً من قوله: «على جعل ... وإلّا فلا حجر»: «على أنّ المعنى المتشخّص لا يكاد يتشخّص ثانياً بعين ما تشخّص فلو تشخّص المعنى الملحوظ المتشخّص أيضاً فإنّما هو بتشخّصٍ غيره لا في مرتبته بل في طوله ولا منع»، ثمّ شطب عليه وكتب في الهامش ما أدرجناه في المتن.

فيه ـ أعني الابتداء المقيَّد بكونه ملحوظاً آلةً للغير ـ ليس كلّياً عقلياً، بل وكذلك «السير والبصرة» اللذان هما طرفا هذه الإضافة وبهما قوامها[1] في ظرف العقل وعالَم اللحاظ. ومن الضرورة أنّ الكلّي العقلي لا موطن له في الخارج، والامتثال عبارة عن إيجاد المأمور به في الخارج، وإيجاد الكلّي العقلي فيه مستحيل عقلاً؛ لأنّه إيجاد له في غير ظرفه الذي لابدّ من تحقّقه فيه، بل يقبح التكليف أيضاً بعد كونه عبثاً لا يمكن إيجاد متعلَّقه.

نعم، يمكن لو نُزعت الخصوصية الموجبة لعدم إمكان وجودها وانطباقها على الخارجيات عن المعنى المتخصّص بها بحسب الاستعمال، فيكون المأمور به بعد التجريد كلّياً طبيعياً ممكنَ الامتثال خارجاً، وهذا كما ترى؛ فإنّه مبنيّ على المجاز وضربٍ من العناية في كافّة استعمالات المعاني الحرفية والروابط الآلية من غير اختصاص بقضايا إنشائية ـ كما اقتصر عليها شيخنا العلّامة في ظاهر *الكفاية*[2] ـ، بل يجري أيضاً في القضايا الخبرية فإنّه لا يصحّ الإخبار بمثل «سرتُ من البصرة» إلّا بعد التجريد وإلغاء الخصوصية.

ولا يخفى خلوّ أذهان العامّة عن ذلك في مطلق الروابط الحرفية، وهي علامة عدم دخالة صفة الآلية في المستعمَل فيه في الحروف.

وأولى بذلك جريان المحذور المزبور في «الأسماء» أيضاً بناءً على عدم الفرق بين الاسم والحرف من جهة أخذ خصوصية الاستقلالية والآلية في مفهومهما، فلو أُخذ الابتداء الاسمي مقيَّداً باللحاظ الاستقلالي صار كلّياً عقلياً امتنع التكليف به؛

---

١. هذا هو الصحيح وفي الأصل: قومها.

٢. *كفاية الأُصول*، ج ١، ص ٢٦.

لامتناع الامتثال به، فمفهوم «الابتداء» في الاسم والحرف في نفسه كلّيٌ طبيعيٌ صادق على كثيرين، ومقيَّداً باللحاظ الآلي أو الاستقلالي كلّيٌ عقليٌ وإن كان بملاحظة وجوده في الذهن جزئياً ذهنياً.

ومقتضى ما ذكرنا من عدم كون الفرق بين الاسم والحرف في جهة الآلية والاستقلالية فارقاً بينهما في ترتّب محذور امتناع الامتثال إلّا بعد التجريد وإلغاء خصوصية الاستقلال بالمفهومية[١]، وهذا أعظم ما يلقم به الخصم حَجَراً[٢] فإنّه لم يلتزم به في الأسماء بما التزم به في الحروف وطالبناه بالفرق وأنّىٰ له به؟! فينحصر المناص في خلاص المعنى وتعريته عن الخصوصيتين في «الأسماء والحروف» وأنّ الاستعمال فيهما ليس إلّا في المعنى الخالي.

ومن هنا ظهر ما[٣] قيل[٤] في الفرق بين «اسم الجنس وعَلَمه» بكون الأوّل موضوعاً للطبيعة اللابشرط، والثاني موضوعاً[٥] لها لكن بشرط حضورها في الذهن[٦]، ووجهه ما عرفت من أنّ الموضوع له ـ أعني الطبيعة بشرط الوجود الذهني ـ لا وجود له في الخارج.

---

١. ورد في الأصل بدلاً من قوله: «وأولى بذلك ... الاستقلال بالمفهومية»: «ومقتضى ما ذكرنا من عدم الفرق بين الاسم والحرف من هذه الحيثية ترتّب المحذور المزبور وإن أُخذ في القضيّة لفظ «الابتداء» فلازمه امتناع التكليف أيضاً كامتناع امتثاله إلّا بعد التجريد ونزع الخصوصية»، ثمّ شطب عليه وكتب في الهامش ما أدرجناه في المتن.

٢. ألقمه الحجرَ: أسكته عند المخاصمة (*المعجم الوسيط*).

٣. هذا مجاز في الحذف لا مجاز في الكلمة يعني مناقشة ما قيل، نظير «جاء ربّك» أي أمر ربّك.

٤. في هامش النسخة: «كما في *القوانين*»، (منه).

٥. في الأصل: موضوع.

٦. *قوانين الأُصول* (ط الحجري)، ص ٢٠٣.

وقد يُتوهّم أنّ مقتضى ما تقدّم التسويةُ بين الحرف والاسم مطلقاً، مع أنّ جعل كلٍّ[١] منهما في قِبال الآخر يفصح عن اختلاف حقيقتهما كما يشهد به عدم صحّة استعمال كلٍّ منهما في موضع الآخر، فلا يقال: «من البصرة خيرٌ من الكوفة»، أو «سرت ابتداء البصرة انتهاء الكوفة».

ولكنّه يندفع بأنّه لمّا كانت المعاني طُرّاً على طورين: من كونها مستقلّةً تارةً، وآلةً لملاحظة ما هو المستقلّ ذاتاً أُخرى اتّضح الفرق بين الاسم والحرف[٢] وأنّه في جهة اللحاظ في مرحلة الاستعمال دون المعنى كما سمعت فإنّ[٣] الاستعمال

---

١. هذا هو الصحيح وفي الأصل: كلّاً.

٢. في هامش الأصل: «سواء كان المعنى فيهما عامّاً كلّياً أو جزئياً متخصّصاً بمتعلّقه ومربوطاً به، فإنّ من الممكن ملاحظةَ خصوصيات مفهوم «الابتداء والانتهاء» مستقلّة على نحو مفهومهما الكلّي فيحكم عليه وبه، كما أنّ من الممكن ملاحظةَ الابتداء المطلق مرآةً لحال الغير فيكون من المعاني الحرفية مع كون المعنى في الحالتين أمراً كلّياً، فالفرق في جهة اللحاظ والاعتبار»، (منه).

٣. ورد في الأصل بدلاً من قوله: «وأنّه في جهة اللحاظ... كما سمعت فإنّ»: «من هذه الجهة وإن لم يُفرّق بينهما بملاحظة ما لهما من المعنى في حدّ ذاته وليست الجهة الآلية الملحوظة في الحروف من مقوّمات معناها كما سمعت فإنّ لحاظ المعنى حالةً للغير فيها ليس إلّا كلحاظه في نفسه في الأسماء، ومعلوم أنّ هذا اللحاظ فيها ليس من مقوّمات معناها، كذلك في الحروف فالمعنى الحرفي ما لوحظ بالخصوصية الخاصّة على وجهٍ يكون لحاظه كذلك معتبراً في اتّصافه وتلبّسه بهذا العنوان، والمعنى الاسمي ما لوحظ بالخصوصية الاستقلالية كذلك، لكن ليس معنى لحاظه آلةً أو استقلالاً أنّ اللحاظ تعلّق بالمعنى مع إحدى الخصوصيتين بل إنّه يتعلّق بذات المعنى على هذه الخصوصية أو تلك ليكون الاختلاف في أطوار اللحاظ وأنحائه في مرحلة الوضع لا الموضوع له، وكم فرقٍ بين لحاظ المعنى الآلي والاستقلالي وبين لحاظه آلةً أو استقلالاً ولا شكّ أنّ»، ثمّ شطب عليه وكتب في الهامش ما أدرجناه في المتن. ووردت أكثر هذه السطور المشطوبة في التحرير الآخر، ج ٤، ص ٢٣٥.

عبارة عن ذكر اللفظ وإرادة المعنى منه، لكن قصد المعنى من اللفظ الذي هو قوام الاستعمال في «الأسماء» على طور الاستقلال بخلافها[١] في «الحروف»؛ فإنّه فيها على أن تكون حالةً في الغير مع وقوع الاستعمال فيهما في نفس المعنى الخالي عن الخصوصيتين[٢].

نعم، اعتبار هذا الطور في الاستعمال ناشٍ عن كيفية وضع الواضع فإنّه ربما يضع اللفظ ليُستعمل ويُراد منه المعنى على أن يكون مستقلّاً بنفسه، وأُخرى يضعه ليُستعمل ويُراد منه المعنى الحالّ في الغير، ولا محيص عن أن يكون الاستعمال في مجاريه على طبق الوضع مع كون جانبَي العُلقة اللفظَ وذاتَ المعنى.

وعليه فاستعمال كلٍّ من لفظة «من والابتداء» في موضع الآخر وإن لم يكن استعمالاً في غير الموضوع له إلّا أنّه استعمال على غير الكيفية التي كان الوضع عليها فيكون مجازاً بهذا المعنى ولا مشاحّة فيه؛ فإنّه اصطلاح. وعدم الصحّة ناشٍ عن المخالفة لنهج الوضع وعدم الجري على طبقه لا لأصله. كيف، والمفروض أنّ اللفظ إنّما وُضع للذات المجرّدة عن تلك الخصوصية.

ومن هنا يمكن تصوير الاشتراك اللفظي بالنسبة إلى المعنى الواحد، كما لو فُرض أنّ لفظة «من» وُضعت للابتداء الاسمي والحرفي بوضعين مختلفين بالطور والكيفية، مع أنّ المعنى في الوضع والاستعمال واحد ذاتاً وحقيقةً.

---

١. كذا، والصواب ظاهراً: بخلافه.

٢. بعدها في الأصل: «وهو في عين الخلوّ عنهما متحلٍّ بهما، ومن الواضح أنّ أطوار الإرادة وأنحاء القصد في مقام الاستعمال لايعقل أن تؤخذ في المستعمل فيه»، ثمّ شطب عليها. وهذه السطور المشطوبة وردت بعينها في التحرير الآخر، ج ٤، ص ٢٣٥.

فقد تلخّص أنّ الموضوع له والمستعمل فيه في «الحروف» معاين[١] لما في «الأسماء»[٢]. غايته اختلاف اللحاظ فيهما، فلحاظ الابتداء مثلاً حين الوضع لحاظ استقلالي بمعنى أنّ الواضع لاحظه مستقلّاً من غير أن يجعله رابطاً بين المعنيين المستقلّين باللحاظ، وهما «السير والبصرة» بخلافه في وضع لفظة «من» لذلك المفهوم العامّ فإنّ لحاظه لحاظ آليّ رابطي لمعنى قائم بغيره كما هو المعنيّ[٣] بقوله (ع): **الاسم ما دلّ على المسمّى، والفعل ما دلّ على حركة المسمّى، والحرف ما دلّ على معنىً في غيره**[٤] ـ يعني أنّ معناه آلةٌ لملاحظة غيره بتلك الحالة والصفة، لا أنّه لا

---

١. كذا والصواب ظاهراً: معاينان.

٢. في التحرير الآخر، ج ٤، ص ٢٣٦: في «الحروف» عين ما هو في «الأسماء».

٣. أي المقصود.

٤. رواه مسنداً أبو القاسم الزجّاجي في *الأمالي* كما عنه في *معجم الأُدباء* لياقوت الحموي، ج ١٤، ص ٤٨ في ترجمة عليّ بن أبي طالب أمير المؤمنين وفيه: «الزجّاج» بدلاً من «الزجّاجي» وفي *الأشباه والنظائر* للسيوطي، ج ١، ص ١٢ ـ ١٣ و*تاريخ الخلفاء* للسيوطي أيضاً، ص ١٩٩ و*كنز العمّال*، ج ١٠، ص ٢٨٣، ح ٢٩٤٦.

ورواه بسند الزجّاجي من دون التصريح باسمه ابن الجوزي في *المنتظم*، ج ٦، ص ٩٧ والذهبي في *تاريخ الاسلام*، ج ٥، ص ٢٧٩ و*سِيَر أعلام النُبلاء*، ج ٤، ص ٨٣ ـ ٨٤ في ترجمة أبي الأسود الدئلي.

وأورده مرسلاً الشيخ المفيد في *الفصول المختارة*، ص ٩١ وابن شهرآشوب في *مناقب آل أبي طالب*، ج ١، ص ٣٢٥ والقفطي في *أنباه الرواة على أنباه النحاة*، ج ١، ص ٤٠ والشبلي الدمشقي في كتاب *محاسن الوسائل في معرفة الأوائل*، ص ٣٤٨ وشمس الدين الآملي في *نفائس الفنون في عرائس العيون*، ج ١، ص ٦٣. وورد في هذه المصادر بهذا السياق: عن أبي الأسود الدئلي قال: دخلت على عليّ بن أبي طالب ـ رضي اللّه عنه ـ فرأيته مطرقاً متفكّراً (مفكّراً) فقلت: فيمَ تُفكّر يا أمير المؤمنين؟ قال: إنّي سمعت ببلدكم هذا لحناً فأردت أن أصنع كتاباً في أُصول العربية فقلت: إن فعلت هذا أحييتنا وبقيتَ فينا هذه اللغة، ثمّ أتيتُه بعد ⇦

معنى له كما تُوهّم نظيرَ العلائم[١] ـ فـ«من» مثلاً علامةٌ لحصول الابتداء في متعلَّقه، كما أنّ الرفع أو النصب علامة كون مدخوله فاعلاً أو مفعولاً، فما هو المستفاد من كلامه (ع): «الحرف ما دلّ» اه[٢]، أنّ للحرف معنىً ومدلولاً كالاسم، غايته كونه فيه في غيره دون الاسم، وأنّىٰ ذلك بدعوى عدم المدلول له؟! وسيأتي لذلك مزيد توضيح إن شاء اللّه تعالى.

وبالجملة، فالمستفاد من الحديث مقابلة الاسم والحرف في حديث الآلية والاستقلالية خاصّةً، فليس الموضوع له في كليهما إلّا شيء واحد ومفهوم فارد؛ ـ أعني الابتداء الكلّي ـ فكما أنّ الموجودات بين ما لا تفتقر إلى الموضوع كالجواهر وما تحتاج إليه كالأعراض؛ لعدم استقلالها بالوجود مطلقاً وإن كانت بين متأصّلةٍ بالمفهوم كالسواد والبياض والحمرة وأشباهها من «المحمولات

⇦أيّام (ثلاثٍ) فألقى إليّ صحيفةً فيها: بسم اللّه الرحمن الرحيم
الكلام كلّه اسم وفعل وحرف فالاسم ما أنبأ عن المسمّى، والفعل ما أنبأ عن حركة المسمّى، والحرف ما أنبأ عن معنىً ليس باسمٍ ولا فعلٍ.
وورد ذيله في *الفصول المختارة ومناقب ابن شهرآشوب ونفائس الفنون* هكذا: «والحرف ما أوجد معنىً في غيره».
قال في *أجود التقريرات*، ج ١، ص ٢٢: ثمّ إنّ الرواية نقلت بوجهين: أحدهما ما ذكرنا [يعني أنّ الحرف ما أوجد معنى في غيره] والثاني أنّ الحرف ما أنبأ عن معنى ليس باسمٍ ولا فعل. ولا يبعد أن يكون هذا التعريف اشتباهاً من الراوي؛ فإنّ أصل الرواية ليست من طرقنا بل من العامّة وإنّما أخذها الخاصّة منهم، مضافاً إلى أنّ علوّ المضمون من جملة المرجّحات المذكورة في بابها، ولا ريب في علوّ مضمون الرواية الأُولى ودقّته بحيث لم يلتفت إليه إلّا المحقّقون من المتأخّرين.

١. كالمحقّق الرضي في *شرح الكافية*، ج ١، ص ٣٧.
٢. كذا في الأصل، وهو رمز إلى قوله: «إلى آخره».

بالضميمة»، وغيرِ متأصّلةٍ كذلك كسائر المفاهيم الانتزاعية من الفوقية والتحتية، والأُمور الاعتبارية من الملكية والحرّية والرقّية والحجّية[١] والولاية ونحوها من «الخارج المحمول»، كذلك المعاني المعقولة فإنّها في ظرف وجودها ـ أعني العقل أيضاً ـ على قسمين: بين أن تكون موجودةً في الذهن ومستقلّةً في عالَم اللحاظ غير محتاجة إلى الضميمة كما في المعاني الاسمية، وبين أن تكون غير معقولة إلّا حالةً لمعنى مستقلّ في العقل نظيرَ الأعراض المحتاجة[٢] إلى المحلّ في الوجود الخارجي كما في[٣] المعاني الحرفية [مثل «من»] فهي عبارة عن الربط المخصوص بين «السير والبصرة» يحتاج حصوله في الذهن إلى لحاظ «البصرة» على الكيفية المخصوصة، وتلك النسبة عبارة عن ابتداء البصرة وانتهاء الكوفة، على أن يكون المضاف إليه الذي هو طرف النسبة خارجاً قيداً وتقييداً[٤] عن مفهوم «الابتداء والانتهاء» وإن كان به قوام المعنى في الذهن[٥-٦] غير أنّ علل قوام الشيء خارجة عن حقيقة الشيء فيؤتى في مقام الحكاية بلفظة «من وإلى» فيُقال: «سرت من

---

١. في الأصل: الحجّة.

٢. هذا هو الصواب وفي الأصل: المحتاج.

٣. هذا هو الصواب ويدلّ عليه قوله آنفاً: «كما في المعاني الاسمية»، وفي الأصل: «فهو».

٤. كذا، والصواب ظاهراً: تقيّداً.

٥. في هامش النسخة: «ومنشأً لانتزاعها فيه، فإنّ النسبة الذهنية كالنسبة الخارجية لاتتحقّق في الذهن إلّا بتبع تحقّق طرفي [في الأصل: طرفا] النسبة مرتبطين ومنتسبين، وتوجّه الذهن إليهما بهذا النحو والكيفية مثلاً متى تحقّق في الذهن زيد على كيفية قيامه أو قعوده، فالمتصوّر في نفسه وحدّ ذاته هو طرفا النسبة، والنسبة والارتباط إنّما تتصوّر بعد تصوّر المنتسبين وبتبع إدراكهما لا بلحاظ آخر مغاير لهما»، (منه ـ عفى عنه).

٦. بعدها في الأصل: «كتقوّم الأعراض بمحالّها»، ثمّ شطب عليها.

البصرة إلى الكوفة» من غير اختصاصٍ بلفظهما، بل يصحّ التعبير بلفظي «الابتداء والانتهاء» إذا لوحظا بنحو الآلية فتكونا حرفاً، والاستعمال لهما استعمالاً في الموضوع له؛ حيث لم يكن لحاظ الآلية والاستقلالية جزءً للموضوع له وإنّما المستعمل فيه ممّا يتقوّم به الحرفية والاسمية.

نعم، هو مجاز لا بمعنى كونه مستعملاً في خلاف ما هو الموضوع له كما هو المصطلح؛ إذ الموضوع له على ما عرفت هي الطبيعة اللابشرط، بل مجازٌ بمعنى كون اللفظ مستعملاً على خلاف جعل الجاعل وغرضه، وهذا هو الفرق بين المعنى الاسمي والحرفي، لا بحسب الموضوع له بل بحسب الوضع ونحو غرض الواضع، فإنّ غرضه في «الأسماء» تعلّق بوضع معانيها مستقلّة[١] بخلافها في «الحروف»[٢]؛ لتعلّق الغرض فيها على أن تكون آلةً لملاحظة الغير.

وهذا نظير الفرق بين الإنشاء والإخبار في مثل «بعت وأطلبُ» فإنّهما ليسا إلّا من أطوار المعنى الواحد، والخصوصياتِ اللاحقة بالمفهوم المتّحد في موارد استعمالاته إنشاءً أو إخباراً. كيف، والخبرية والإنشائية من الأوصاف المنتزعة عن النسبة التامّة الوقوعية أو الإيقاعية متأخّرةٌ عن منشأ انتزاعها، فكيف تؤخذ فيه وتكون جزءً لمفهومه، فليس «ضربت» مثلاً مستعملاً في أخبرت ولا «بعتُ وأطلبُ» في أنشأت، وإنّما اللفظ استُعمل في المعنى المجرّد عن[٣] جهتي الإخبار والإنشاء وإن استُفيدت من القرينة من باب تعدّد الدالّ والمدلول. وأمّا نفس الكلام

---

١. في الأصل: مستقلاً.

٢. كذا والأولى: بخلاف الحروف.

٣. كذا في الأصل والصواب ظاهراً: «من» وكذا في نظائره.

فلا تدلّ ألفاظها على شيء من الإخبار والإنشاء.

نعم، المتكلِّم تارةً يلقي الكلام قاصداً منه المعنى على سبيل الحكاية فيكون إخباراً، والقضيّة خبرية، وأُخرى يستعمله ويقصِد منه المعنى لا على سبيل الحكاية بل بداعي الإنشاء[١] فيكون إنشاءً والقضيةُ إنشائيةٌ، فمثل «بِعتُ» إنشاءً وُضع ليُقصد باستعماله إيجاد مدلوله ـ أعني البيع ـ وكذلك «وقفتُ ووهبت وأعتقت» مع بقاء الموضوع له في كلا الاستعمالين على حقيقته وإن كان استعمال «بعت» الموضوع بغرض الحكاية في الإنشاء على[٢] خلاف الوضع وغرضِ الواضع من وضعه، ولا غرو فيه فإنّه استعمال في المعنى. ومثله[٣] الحال في «الأسماء والحروف».

فانقدح أنّ الفرق بينهما ليس في جهة المعنى الموضوع له وأنّه بالكلّية في «الأسماء» والجزئية في «الحروف»، بل في كيفية الوضع ونهج الاستعمال وأنّه لو لوحظ المعنى بنحو الاستقلال يكون اسماً، ومتى لوحظ على أن يكون حالة حالّة في غيره يكون حرفاً مع وحدتهما مفهوماً[٤].

ومن جميع ما ذكرنا ظهر حال ما ادّعوا لحوقها بـ«الحروف» في الوضع

---

١. ورد في الأصل بدلاً من قوله: «كيف والخبرية ... بل بداعي الإنشاء»: «فإنّه قد يستعمل اللفظ لأن يحكى عن ثبوت المعنى في موطنه ذهناً أو خارجاً فيكون إخباراً والقضيّةُ خبريةٌ وأُخرى يستعمل ويقصد عنه إيجاد المعنى به»، ثمّ شطب عليها وكتب في الهامش ما أدرجناه في المتن.

٢. هذا هو الصواب، وفي الأصل: في.

٣. كذا، والأولى: ومثلهما أي الإخبار والإنشاء.

٤. بعدها في الأصل: «فالفرق في مرحلة اللحاظ لا المعنى» ثمّ شطب عليها وكتب عليها علامةً لغرض تبديل العبارة ثمّ لم يأت بشيء في الهامش.

والاستعمال كـ«المبهمات» من «أسماء الإشارة والضمائر والموصولات» وأنّها كأسماء الأجناس والألفاظِ الموضوعة بإزاء الطبائع في كونها موضوعةً بالوضع العامّ للمعاني العامّة الملحوظة مستقلّةً وإن كانت متخصّصة بخصوصية «الإشارة» إلّا أنّ «الإشارة» فيها من الأغراض الداعية إلى الوضع كـالحكاية، فـلا تكـون مأخوذةً في الموضوع له، وإنّما الموضوع له فيها عامّ كالوضع من غير فرق بـين «أسماء الإشارة»، و«الضمائر» الموضوعة بإزاء المفاهيم المتخصّصة بواحدةٍ من الإضافات الخاصّة وهي الحضور والتكلّم والغيبة[1]، لا على أن تكون الخصوصية مرادةً من مثل لفظة «أنا وأنت وهو» ـ كـما يـراد مـن لفـظ «الحـضور والتكـلّم والغيبة» ـ، بل لأنّها جهات طارية تحدث من استعمال الألفاظ المـزبورة، كـما تحدث جهة الحكاية والدلالة والإراءة من استعمال القضايا الخبرية فهي جهات حادثة من كيفية الاستعمال لا تكون دخيلةً في المستعمل فيه، هذا[2].

فمثل «هو وأنت وأنا» موضوع لمفهوم المفرد المذكّر الغـائب أو الحـاضر أو المتكلّم وإن كان الوضع في بعضها بغرض «الإشارة» كأسماء الإشارة، وكـذلك

---

١. في التحرير الآخر، ج ٤، ص ٢٣٩: فـ«أسماء» الإشارة وُضعت لأن يشار بـها إلى الذات فيكون الموضوع له فيها كالوضع عامّاً كعمومهما في الضمائر؛ لوضعها بإزاء الذوات المتّصفة بواحدةٍ من الإضافات الخاصّة من الغيبة والحضور والتكلّم.

٢. ورد في الأصل بدلاً من قوله: «وإن كانت متخصّصةً.... دخيلة في المستعمل فـيه، هـذا»: «فأسماء الإشارة وُضعت لأن يشار بها إلى الذات مطلقاً على أن تكون الإشارة من الأغراض المترتّبة على الوضع كالحكاية فيكون الموضوع له فيها كالوضع عامّاً كعمومهما في الضمائر الموضوعة بإزاء الذوات المتخصّصة بواحدةٍ من الإضـافات الخـاصّة كـالغيبة والحـضور والتكلّم»، ثمّ شطب عليها وكتب في الهامش ما أدرجناه في المتن. قارن «ملحق الكتاب»، ج ٤، ص ٢٣٩.

«الموصولات» فمثل «الذي» موضوع للمفرد المذكّر الغائب وإن تعيّن في الجملة بذكر «الصلة» ولا غرو فيه؛ لأنّه من باب تعدّد الدالّ والمدلول كقولك: «رجل جاءني أمس»[1]، فكما أنّ «رجلاً» لم يُستعمل إلّا في الطبيعة المبهمة من غير أن يكون التعيّن بـ«الصفة» داخلاً في المستعمل فيه كذلك لفظ «الذي» في قولك: «الذي جاءني أمس» لم يُستعمل إلّا في الكلّي، والتعيينُ بـ«الصلة» خارجٌ عن مفهومه وضعاً واستعمالاً فيكون من متكثّر المعنى؛ لوضعه بإزاء معنى كلّي مجرّد عن لحاظ خصوصية التعيّن بـ«الصلة» وإن كان هو الغرض من الوضع في مقام الاستعمال.

وكذلك الحال في سائر المبهمات فإنّها موضوعة بإزاء المفاهيم الكلّية[2]، وتشخّصها إنّما جاء من قِبل استعمالها من غير أن يكون الاستعمال في المتشخّص بل لأنّ من لوازم الإشارة والخطاب والتعيين بـ«الصلة» تعيّنَ تلك المعاني الكلّية المستعمَل فيها ألفاظُها. ومثل هذا التشخّص الخارجي لا يقتضي تشخّص الموضوع له والمستعمل فيه كما في «أسماء الأجناس» فإنّ تشخّص مداليلها ذهناً وخارجاً لا يصيّرها جزئياً.

فدعوى أنّ ألفاظ «المبهمات» موضوعة للجزئيات المتشخّصة بالإشارة ـ وأنّه لا يكون فرق بين لفظ «هذا» ولفظ «زيد» إلّا في أنّ الأوّل يدلّ على الذات المتخصّصة بخصوصية «الإشارة»، بخلاف الثاني؛ فإنّه يدلّ على الذات المجرّدة

---

١. جملة «جاءني أمس» صفة لا خبر.

٢. بعدها في الأصل: «العارية عن خصوصية الإشارة أو الخطاب أو الغيبة» ثمّ شطب عليها.

عن[١] الخصوصية ـ غفلةٌ واضحةٌ ناشئة عن الخلط بين جزئيته في حدّ نفسه وتشخّصه، وزعمِ أنّ التشخّص بالاستعمال يوجب جزئية المستعمل فيه وليس كذلك؛ فإنّ التشخّص الاستعمالي قائم بالاستعمال على النحو الخاصّ، والاستعمالُ متأخّرٌ طبعاً عن المستعمل فيه فلايُعقل أن يؤخذ فيه.

نعم، يتشخّص المعنى بعد الاستعمال وهو غير سبق التشخّص على الاستعمال؛ لامتناع تقدّم المعلول على علّته، فالإشارة الحاصلة من «الموصولات وأسماء الإشارة والضمائر» المعتبرة في استعمال ألفاظها علّةٌ لتشخّص المستعمَل فيه في الخارج إن كانت الإشارة حسّيةً أو في الذهن إذا كانت ذهنيةً، فإنّه لا يكاد يكون بدون المشخّص الخارجي أو الذهني، فتعلّقها به سببٌ لتشخّصه[٢]، فلفظ «هذا» موضوع بوضعٍ اسمي لمفهومٍ كلّي هو المقصود عند الإطلاق، والخصوصيةُ جائيةٌ من قِبل الإشارة المقصودة بالوضع الحرفي، فإنّ لـ«ألفاظ الإشارة» جهتين من الوضع:

جهة اسمية وهي دلالتها على المعنى في حدّ نفسها.

وجهة حرفية تحكي عن وجه استعمالها، وهو كون المتكلّم بها في مقام الإشارة إلى مداليلها، ولا محالة أنّ الإشارة تقتضي تحقّق المشار إليه وتشخّصه ولو ذهناً.

وكذلك الحال في ضمير الخطاب مثل «أنت وأنتما وأنتم» الموضوعة بإزاء

---

١. كذا والأولى: من.

٢. بعدها في الأصل: «وإلّا فلا يوجد أصلاً؛ إذ الشيء ما لم يتشخّص لم يوجد»، ثمّ شطب عليها.

مفاهيمَ عامّةٍ، ودلالتها على الخاصّ إنّما هي من باب تعدّد الدالّ والمدلول: أحدهما الألفاظ المزبورة، والآخر القرينة ـ أعني الإشارةَ والخطاب المقتضيين[١] للتشخّص.

وعلى هذا المنوال الحالُ في «الحروف»، فيقال باستعمال كلمة «من وإلى» في معنى عامّ، وفهم الخصوصية من القرينة العقلية، وهي استحالة وقوع الطبائع في الخارج بدون التشخّص. وقد عرفت أنّ اللحاظ الآلي الرابطي لا يصيّر المعنى خاصّاً. كيف، واللحاظُ المتوهَّم كونه سبباً لجعل الملحوظ جزئياً موجودٌ في «الأسماء» أيضاً، فمع أنّه لا دخل للّحاظ في ساحة المعنى في «الاسم» ليكون المستعمل فيه خاصّاً فكذلك في «الحرف»، فدعوى الفرق بينهما بعموم الموضوع له في «أسماء الأجناس» وخصوصه في «الحروف» ناشئةٌ عن قلّة التدبّر.

نعم، بناءً عليه تلزم المجازية لو استعملت في المفاهيم الكلّية بعد إلقاء الخصوصية؛ لكونها موضوعةً بإزاء الخصوصيات الخارجية دونها على ما اخترناه، هذا.

وقد يؤيّد كونَ الموضوع له في الحروف عامّاً موافقتُه للأصل ـ أعني أصالة عدم التقييد ـ بتقريب أنّا نعلم أنّ الواضع حال الوضع إنّما تصوّر معنى عامّاً ومفهوماً كلّياً ولم نعلم أنّه في مقام الوضع هل وضع اللفظَ بإزاء ذلك المفهوم الملحوظ من دون تقييده بقيدٍ واشتراطه بشرطٍ أو قيّده به فوَضعه بإزاء الحصص الموجودة من ذلك المفهوم العامّ ليكون الوضع عامّاً والموضوع له خاصّاً؟ فالقدر المتيقّن وضعه لذلك المفهوم الملحوظ حين الوضع، والشكُّ في الزائد يُدفع

---

١. في الأصل: المتقتضيان.

بالأصل، فتدبّر جيّداً.

ثمّ إنّ بعضهم[١] لمّا لم يتفطّن إلى ما ذكرنا في معنى الحرف وكأنّه رأى ما لمقالة القوم من المحاذير حسب أنّه لا معنى للحرف وأنّه إنّما يكون أمارةً على وجود ما زعم القوم وضعَ ألفاظها لها في لفظٍ غيرِه على أن يكون تحت اللفظ الدالّ على المتعلّق أمران:

أحدهما الخصوصية الغير المستقلّ بالمفهومية، والآخر المعنى الذي هو مَقرّ هذه الخصوصية وليس للحرف إلّا صفة الكشف والأمارية الجعلية من دون أن تكون الخصوصية مدلولاً عليها به على أن يكون حاكياً عنها كسائر الألفاظ الحاكية عن معانيها، بل معنى دلالته عليها الإرشاد إلى تحقّقها في المتعلَّق، فهو أشبه شيء بالعَلَم المنصوب بجنب شيء محافظةً لتعيينه فهو آلة لإحداث المعنى[٢] وإيجاده حين الاستعمال في الغير على أن يكون الغير ـ أعني متعلَّقه ـ ذا معنى، فكما أنّ الفاعلية والمفعولية خصوصيات مرعيّة[٣] حين الاستعمال تُحدث[٤] بالرفع والنصب فيجعل[٥] استعمال المدخول على هذين المنهجين لا أنّهما معنيان[٦] بإزاء علامتهما الكاشفة عنهما نظير الكشف في الأسماء عن مداليلها كذلك الحروف،

---

١. كالمحقّق الرضي في *شرح الكافية*، ج ١، ص ٣٧.

٢. يقول المقرّر في السطور السابقة «وليس للحرف إلّا صفة الكشف» فيجب أن يكون المكشوف سابقاً موجوداً، ويقول هنا إنّه آلة لإحداث المعنى، فيجب أن لا يكون سابقاً موجوداً؟!

٣. كذا والصواب ظاهراً: خصوصيتان مرعيّتان.

٤. كذا والصواب ظاهراً: تحدثان.

٥. كذا والصواب ظاهراً: يجعلان.

٦. في الأصل: معنيين.

فلفظة «في» مثلاً آلةٌ تجعل استعمالَ مدخولها على نهج الظرفية.

فمعنى «أنّ الحرف ما دلّ على معنى في غيره» ليس إلّا أنّ الحرف إنّما يدلّ على معنى في غير لفظه على أن يكون الضمير في «غيره» راجعاً إلى «الحرف» المراد به لفظُه لا إلى المعنى ليكون المراد أنّ المعنى الحرفي من الخصوصيات القائمة بالغير والحالات الموجودة فيه ولا استقلال له في حدّ نفسه بالمفهومية كالأعراض الخارجية الممتنع[١] الحصول في الخارج لا في الموضوع[٢]، فلا يوجد مفهومه إلّا في ضمن مفهوم آخر مستقلّ بالمفهومية.

وأوّل مَن شمَّر عن ساعد إثباته[٣] نجم الأئمّة (رض) قائلاً: «إنّ الحروف محدثة لمعانٍ[٤] في لفظٍ غيرِها الذي كان الغير متضمّناً له، إلّا أنّ هذا تضمّنُ معنىً لم يدلّ عليه لفظ المتضمِّن، كما أنّ لفظ «البيت» متضمِّن لمعنى الجدار وليس دالّاً عليه بل الدالّ على المضمون في ما نحن فيه لفظ آخر مقترن بالمتضمِّن»[٥]، انتهى.

---

١. لا إشكال في وجود «أل» للممتنع؛ لكون إضافتها إضافة لفظية إن أُريدت إضافته.
قال ابن مالك في *الألفية*:

ووصل «أل» بذا المضاف مغتفر إن وُصلت بالثاني كالجعد الشَعَر

نقول: ولتوضيح الحال في هذا المقال وفي الوجوه الثلاثة لإعراب «الحصول» فانظر *البهجة المرضيّة*، ص ٢٢٢ ـ ٢٢٣ و٢٥٦، وكذا الكلام في الموارد الآتية من هذا القبيل.

٢. كذا في الأصل والأولى: الممتنع الحصول لا في الموضوع في الخارج.

٣. شمّر عن ساعده: جدّ.

٤. في الأصل: لمعاني.

٥. هذا ملخّص وقريب من عبارة نجم الأئمّة ـ رضوان اللّه تعالى عليه ـ وأمّا نصّ عبارته فهو ما يلي:
فالحرف موجدٌ لمعناه في لفظ غيره ... والأكثر أن يكون معنى الحرف مضمون ذلك اللفظ ⇦

وقال في موضع آخر: «إنّ الحرف لا معنى له أصلاً وإنّما هو كالعَلَم المنصوب بجنب شيء ليدلّ على أنّ فيه فائدةً»[١]، انتهى.

ويتوجّه عليه ما أسمعناك[٢] من أنّ الدلالة على الخصوصية من باب تعدّد الدالّ والمدلول، وإلّا فبعد فرض عدم وضعها للمعنى ليكشف عنه في مقام الاستعمال يلزم الالتزام بالمجاز في لفظ «المتعلَّق» كالبصرة والكوفة، وإلّا كانت إرادتها من غير لفظٍ يدلّ عليه، وهو في حيّز البطلان.

ولعلّ الذي أوقع هذا العَلَم النحرير في الوَهْم قيامُ معناه بالغير وجداناً؛ لكونه من الغير بمنزلة «العرض» من «الجوهر» فيكون من الخصوصيات المتقوّمة بالغير والحالات اللازمة له في مرحلة الإدراك والتصوّر فحسِب من ذلك أنّ اللفظ الدالّ عليه هو الدالّ على ذلك الغير مع استعانة من الحرف؛ لكونه الكاشف عنه كما يستدعيه قول نجم الأئمّة (رض) ممثّلاً له بالعَلَم المنصوب بجنب شيء ليدلّ على أنّ فيه فائدةً كالمحافظة على الانحراف عن الطريق لو نُصب عليه.

ولكن قد عرفت[٣] أنّ المعنى الحرفي المدلول عليه الحرف لفظه الموضوع له[٤]

⇦فيكون متضمّناً للمعنى الذي أحدث فيه الحرف مع دلالته على معناه الأصلي إلّا أنّ هذا تضمّن معنىً لم يدلّ عليه لفظ المتضمّن كما كان لفظ «البيت» متضمّناً لمعنى الجدار ودالّاً عليه بل الدالّ على المضمون في ما نحن فيه لفظ آخر مقترن بالمتضمّن، راجع *شرح الكافية* للرضي، ج ١، ص ٣٦.

١. *شرح الكافية*، ج ١، ص ٣٧، مع اختلاف يسير.

٢. تقدّم في ص ١٤٩.

٣. عرفت في ص ١٥٧.

٤. كذا في الأصل والعبارة كما ترى لا تخلو من نقص واضطراب لكنّ المقصود واضح، ولعلّها بهذا السياق أولى: أنّ المعنى الحرفي هو المدلول عليه للفظ «الحرف» الموضوع له.

من غير فرق بينه وبين غيره، وإنّما الفرق في جانب الاستعمال، وهو أنّ «الحرف» موضوع لأن يُستعمل في معنى آلي غير مستقلّ بالمفهومية وإنّما يفهم المعنى منه بعد انضمامه إلى الغير ـ أعني المتعلَّق ـ بخلافه في «الاسم»[١]؛ فإنّه موضوع لأن يُستعمل في معنى مستقلّ وإن كان قد يُستعمل في غيره كقولك: «ابتداء البصرة خيرٌ من انتهاء الكوفة» فإنّ حاله حال كلمة «من»، كما قد يُعكس الأمر فيكون الحرف مستقلّاً باللحاظ كقولك: «من» للابتداء، و«إلى» للانتهاء. وهذا مجاز غير اصطلاحي نظراً إلى تخلّف الداعي إلى الوضع دون الموضوع له كما عرفت[٢].

هذا تمام الكلام ومنتهى المرام في شرح معنى «الحروف» وما يلحق بها من الأسماء.

تنبيهٌ

لعلّك تتوهّم ـ بناءً على كون المعنى في «الأفعال» حرفياً غير قائم بالذات ـ أنّه لا وجه في جعلها مقابلةً [٣] للـ«حرف»[٤]، ولكنّك غفلت عن أنّ «الأفعال» لها وضعان[٥]:

أحدهما باعتبار المادّة الدالّة على الحدث المجرّد، وهو معنى اسمي مستقلّ

---

١. كذا والأولى: «بخلاف الاسم» كما لايخفى.

٢. عرفت في ص ١٥٦.

٣. هذا هو الصواب وفي الأصل: مقابلاً.

٤. ورد في الأصل بدلاً من قوله: «أنّه لا وجه... للحرف»: «فما الوجه في اندراجها في الاسم بالمعنى المقابل»، ثمّ شطب عليها وكتب في الهامش ما أدرجناه في المتن.

٥. كذا، والأولى: أنّ للأفعال وضعين.

باللحاظ.

وثانيهما باعتبار الهيئة الدالّة على نسبة الحدث إلى الفاعل، وهي معنى حرفي رابطي، ومن هذه الجهة تندرج في الحروف، واندراجها في الاسم بالمعنى الأعمّ إنّما يكون بالاعتبار الأوّل.

الأمر الثالث

إنّ صحّة استعمال اللفظ في ما يناسب المعنى الحقيقي مع العلاقة المصحّحة هل هو بالوضع ورعاية جانب الواضع، أو بالطبع فيكون تابعاً لتحسينه إيّاه وعدم اشمئزازه منه؟ وجهان بل قولان[1]، أقواهما الثاني.

نعم، قد اشتهر في الألسنة أنّ دلالة المجازات على معانيها المجازية بالوضع النوعي، وغرضهم من ذلك أنّه بعد وجود العلاقة والمناسبة بين المعنى الحقيقي والمعنى المجازي يتوقّف جواز الاستعمال على إذن الواضع في نوع تلك العلاقة أو الترخيص في آحادها على اختلاف المسلكين في إثبات الوضع للمجازات نوعاً أو شخصاً توهّماً منهم أنّ صحّة استعمالها منوطة بالوضع، وأنّ الواضع إنّما رخّص في استعمالها في ساحة تحقّق العلاقة فيدور جواز الاستعمال مدار الرخصة لا مدار المناسبة. نعم، الإذن والرخصة يدوران مدار العلاقة.

---

١. لا يخفى أنّ الأقوال ثلاثة، كما سيتّضح ذلك عند قوله: «من اختلاف المسلكين في إثبات الوضع للمجازات نوعاً أو شخصاً» وهي الوضع النوعي والوضع الشخصي وعدم الوضع لها وللمزيد راجع *هداية المسترشدين*، ج ١، ص ١٩٧ ـ ١٩٨ حيث نسب الأوّل إلى المحكيّ عن الأكثر والثاني إلى جماعة ومختاره هو الثالث، *والفصول الغروية*، ص ٢٤ حيث نسب الأوّل إلى الجمهور والثاني إلى شرذمة، *وتعليقة على معالم الأصول*، ج ١، ص ٣٢٥ ـ ٣٢٦ حيث نسب الأوّل إلى الجمهور ونقل ادّعاء الشهرة عليه والثاني إلى شرذمة.

وهذا وَهمٌ فاحش يظهر الوجه فيه بالرجوع إلى الوجدان؛ فإنّه شاهدُ صدقٍ على جواز استعمال اللفظ في معانيه المجازية مع وجود المناسبة من غير توقّع الإذن والرخصة من الواضع، وهذا لا يكون من أهل اللسان إلّا بمقتضى جبلّتهم ومساعدة طباعهم، فكلُّ استعمالٍ وافقته طباع العرف في محاوراتهم صحّ وإن منع عنه الواضع، وما خالفته بالمنافرة لم يصحّ وإن رخّص فيه، فلو كان الاستعمال دائراً مدار الإذن وجوداً وعدماً لزم عدم جواز استعمال «الأسد» في «الشجاع» لو نهى عنه الواضع وليس كذلك، كما أنّه يلزم جواز استعمال «الرأس» في «الإنسان» أو بالعكس بعلاقة الجزء والكلّ وعكسه، والحال أنّه لا يصحّ قطعاً فلا يقال: «جاءني رأسٌ» مُريداً به الإنسان وإن صحّ استعمال «الرقبة» فيه في قولك: أعتق رقبة، ولا يصحّ «أعتق جيداً» مع أنّهما بمعنىً واحدٍ، كلّ ذلك يكشف قطعاً عن أنّ جواز الاستعمال يدور مدار الطبع لا الوضع.

غاية الأمر أنّ «الوضع» يوجب حدوث العلقة الوضعية بين اللفظ والمعنى الموضوع له، وأمّا اقتضاؤه حدوثَ مثل تلك العلاقة بين المعنى الحقيقي وما يناسبه من المعنى المجازي فلا؛ لأنّ الربط الوضعي[1] ـ كما ذُكر ـ يبقى بلا فائدةٍ بعد تحقّق العلاقة الطبيعية والمناسبة الذوقية وأنّها العلّة في صحّة الاستعمال دون الإذن والرخصة وأنّه كضمّ الحجر إلى الإنسان، ولذلك ترى[2] بناء العرف على أنّ

---

١. هذا هو الصواب وفي الأصل: الوصفي، ولعلّه تصحيف.

٢. ورد في الأصل بدلاً من قوله: «أنّه بعد وجود العلاقة والمناسبة بين المعني الحقيقي ... ولذلك ترى»: «وضع نوع اللفظ للمعنى المناسب للمعنى الحقيقي بإحدى العلائق المضبوطة عندهم زعماً منهم أنّ صحّة استعمالها منوط [كذا، والصواب: منوطة] بها نوعاً أو صنفاً، وأنّ ⇦

نفس استعمال اللفظ في ما يلائم الموضوع له ويناسبه مع العلاقة حسنٌ ولو مع منع الواضع عن ذلك الاستعمال، وكذلك يكون قبيحاً ومستهجناً في ما لا يلائمه ولو مع ترخيص الواضع وإذنه في ما لا يرجع ذلك منه إلى وضع جديد للّفظ.

فالوجه لتصحيح استعمال الألفاظ في المعاني المجازية ليس إلّا حسنها وأُنسها من الطبع، فإذا آنسها جاز الاستعمال فيها، وليس الاستعمال في ما يناسب المعنى الحقيقي تابعاً للوضع النوعي فضلاً عن الوضع الشخصي المحال؛ لاستحالة الإحاطة بالعلائق الشخصية الغير المتناهية أو الغير المعلومة أو الحادثة في ما بعد زمان الواضع في الأزمنة المتمادية.

على أنّ «الوضع» بمعنى الاختصاص الحاصل بين اللفظ والمعنى المجازي

⇦الواضع إنّما رخّص في استعمالها مع رعايتها، ونازعهم في ذلك شرذمةٌ فجعلوا المناط الترخيصَ في آحادها، وكلّ ذلك تخيّلاً منهم أنّ قيادة الاستعمال صحّةً وفساداً بيد الواضع وأنّ له سلطانَ المنع والترخيص كسلطانه على الوضع والتخصيص، وهو وهمٌ فاحش يظهر بالرجوع إلى موارد انتقاضها ومواضع انخرام كلّيتها.

والوجه فيه أنّ الوضع محقّق لمنشأ انتزاع الربط والعلقة الخاصّة بين اللفظ والمعنى، وأمّا رحى الاستعمالات فلا يدور مدار إذنه ومنعه صحّةً وفساداً لا في نفس الموضوع له ولا في المعنى المجازي بل هو كأحد المستعملين معزول عن التصرّف.

نعم، لا مضايقة عن تأثير ترخيصه في انتزاع الاختصاص والربط بين اللفظ والمعنى المجازي على أن يكون نفس ترخيصه تخصيصاً له كتخصيصه به بالاستعمال فيخرج عن كونه معنى مجازياً بل اللفظ ببركته يصير مشتركاً لفظياً، وأمّا تأثيره في الصحّة مع المحافظة على هذا العنوان فممنوع كتأثير منعه في الفساد بل التحقيق أنّ دلالتها بالطبع وكون صحّة الاستعمال وفساده منوطين باستعجاب طباع أهل اللسان وأبناء المحاورة واستبشاعها فما وافقته طباع العرف صحّ الاستعمال وإن منع الواضع وما خالفته بالمنافرة لم يصحّ وإن رخّصه ويشهد لذلك»، ثمّ شطب عليها وكتب في الهامش ما أدرجناه في المتن.

بسبب الجعل شيءٌ لا مستند له، والضرورة قاضية بفساده.

مضافاً إلى أنّه يصير اللفظ مشتركاً لفظياً ويكون باعثاً على نقض الغرض، فإنّ أرباب الصناعة حدّدوا «الوضع» بما يوجب خروج المجاز عنه، فكيف يجوز دخوله فيه؟!

هذا، مع أنّ جعل مدار الاستعمال في المجازات على الوضع ولو نوعاً يكون موجباً لعدم احتياج المعنى المجازي إلى القرينة الصارفة، كما أنّه يلزم منه تساوي جميع المعاني المجازية من حيث صحّة استعمال اللفظ فيها؛ لتساوي نسبة الوضع إليها وليس كذلك؛ لاختلافها في حديث الصحّة والفساد، ومعلوم أنّ ذلك لاختلاف المجازات في جهة الملاءمة للمعنى الحقيقي والمنافرة معه، وكذلك اختلاف ملائماتها باختلاف مراتبها، فكلّما كانت الملاءمة أشدّ كانت العلاقة بين المعنيين آكد، وتأكّدُها يوجب زيادةَ حُسنٍ في الاستعمال وأُنسه للطبع، وهذا أقوى شاهدٍ على أنّ المدار في صحّة استعمال اللفظ في المعنى المجازي[1] على الحلاوة على مذاق أهل المحاورة والمناسبة والمؤانسة[2] لطباعهم، وهذا هو المقصود من العلاقة المصحّحة للاستعمال مجازاً.

ومن هنا ظهر أنّ تعداد العلائق وضبطها في عددٍ محصورٍ ممّا لا وجه له؛ لعدم انحصارها حينئذٍ في ما ذكروه، وإنّما المناسبات التي أحاطوا بها بعض ما التفتوا إليها من الوجوه المصحّحة للاستعمال وإلّا فالمدار على استحسان الطبع وعدمه.

---

١. هذا هو الصحيح وفي الأصل: المجاوزي.

٢. في الأصل: الموانسه.

ودعوى[١] عدم انضباط الطباع؛ لاختلاف خصوصيات المحاورة باختلاف الأصقاع، فرُبّ استعمالٍ يؤنسه طبع طائفة ويستهجنه أُخرى مدفوعةٌ بانضباط طباع كلّ طائفة بالإضافة إلى الاستعمالات المجازية الجارية عندهم، على أنّ المدار على الطبيعة السليمة والسليقة المستقيمة. واختلافُها في مجاري الاستعمالات المجازية المبتنية على ملاحظة المناسبات الخفيّة بحسب الفطرة وإن لم يلتفت إليها المستعمِل ممنوعٌ.

ثمّ إنّه كما لا يتوقّف حُسن الاستعمال على الوضع كذلك لا يتوقّف جوازه على تلك المناسبات المذكورة في علم العربية، بل يصحّ الاستعمال في غير المعنى الحقيقي وإن لم تكن علاقة من تلك العلائق موجودةً كما في استعمال اللفظ في نوعه أو صنفه أو شخصٍ مثلِه وإن كانت المناسبة بين المستعمَل والمستعمل فيه موجودةً وهي اتّحاد الكلّي وأفراده والطبيعي ومصاديقه، وهذه مناسبة طبيعية أشدّ من المناسبة الوضعية. كيف لا، والطبيعي عين أفراده في الخارج؟!

ويدلّك على ما ذكرنا من أنّ حُسن الاستعمال في استعمال اللفظ في اللفظ من أجل مساعدة الطبع لا لأجل الوضع[٢] صحّةُ استعمال الألفاظ المهملة في أنفسها في

---

١. ورد في الأصل بدلاً من قوله: «وضبطها في عددٍ محصورٍ ... ودعوى»: «في كلمات القوم ممّا لا وجه له؛ لعدم انحصارها بناءً على ما ذكرنا حينئذٍ في ما ذكروه وأنّ التي وقعت منها في التعداد بعض ما تفطّنوا به من الوجوه المصحّحة للاستعمال وكيف ما كان صحّة الاستعمال غيرُ مبتنيةٍ على مثل هذا الترخيص النوعي؛ لما ذكرنا، وأمّا توهّم»، ثمّ شطب عليها وكتب في الهامش ما أدرجناه في المتن.

٢. ورد في الأصل بدلاً من قوله: «ثمّ إنّه كما لا يتوقّف حسن الاستعمال ... لا لأجل الوضع»: «ومن هذا الباب استعمال اللفظ في اللفظ بلحاظ نوعه أو صنفه أو مثله مع أنّه كثيراً ما يتعلّق ⇦

مورد الحكم عليها ولو بالإجمال فإنّها تكشف قطعاً عن عدم ابتنائها على رعاية المناسبة في الألفاظ المستعملة بعد وضوح عدم نشوها[1] عن الوضع فيتعيّن الوجه فيه في استحسان الطبع من غير مدخلية لإذن الواضع وعدمه في صحّة الاستعمال.

⇦الغرض بترتّب أحكام على اللفظ ويدلّك على ذلك لزومُ الاشتراك في كلّ لفظ وضع لمعنىً وهو ظاهر الفساد، وأمّا عدم الابتناء على رعاية المناسبة فلأنّها وإن كانت في البين بلحاظ فنائه واندكاكه بحيث يصعب التوصّل في الذهن إلى انفكاكه فكان اللفظ المستعمل في اللفظ مستعمَلاً في المعنى بطورٍ من وجوده وحدٍّ من حدوده إلّا أنّ»، ثمّ شطب عليها وكتب في الهامش ما أدرجناه في المتن. وردت هذه السطور المشطوبة في التحرير الآخر، ج ٤، ص ٢٤٨ إلّا أنّ هنا وقع فيها سقط وهو عدل لقوله: «وأمّا عدم الابتناء» فلاحظ.

١. كذا في النسخة ولها وجهان مع الهمزة وبدونها تخفيفاً للهمزة كـ«الوطي» و«البدو»، وعلى هذا لا يحتاج إلى إثبات الهمزة على الواو كما هو شائع عند المحقّقين وهو خلاف الأمانة العلمية وستأتي نظائرها في ص ٢٢٤ وج ٢، ص ٤١٤ وج ٣، ص ٧١ وج ٤، ص ٨٤، ٢٤٨.

الأمر الرابع

لا إشكال في صحّة إطلاق «اللفظ» لإراءة معناه ليُحكم عليه أو به كما هو الغالب، فاللفظ حينئذٍ مستعمَلٌ في معناه حقيقةً أو مجازاً ودالٌّ عليه وكاشفٌ عنه، كما لا إشكال أيضاً في صحّة إطلاقه وإرادة نوعه منه كما لو قيل: «ضرب فعلٌ ماضٍ» أو «يضرب فعلٌ مضارعٌ»، أو أنّه موضوع لكذا مريداً منه نوعه المندرج تحته من التراكيب المختلفة، وكذلك إرادة صنفه في إطلاقه كما لو قيل: «زيد في «ضرب زيد» فاعلٌ» مع عدم إرادة المتكلّم منه حين إطلاقه شخصَ القول الذي وقع التعبير عنه في كلامه، بل إنّما تعلّق قصده بإيجاد النوع في الذهن مع تقيّده بالحكم عليه، أو صنفه الخاصّ كذلك من مثل التركيب الواقع فيه فعلٌ هو «ضرب»، وفاعلُه هو «زيد» من أيّ متكلِّمٍ صدر، أو إرادة مثله كالمثال المذكور لا إذا قصد شخصُ هذا القول بل فردٌ مثلُه من دون نظرٍ إلى نوعه أو صنفه.

فالمتكلّم اللافظ حينئذٍ يُري[1] مماثلَ شخص اللفظ كما يُري نوعه أو صنفه، فإطلاق اللفظ[2] الموضوع في القضايا المذكورة يُحتمل أن يكون من باب الاستعمال في المعنى المجازي لجريان ملاكه فيه ـ أعني جعل اللفظ حاكياً عن

---

١. من باب الإفعال، أي الإراءة، ومعناه: يعرضه.

٢. هذا هو الصواب وفي الأصل: لفظ.

مدلوله وإن كان المدلول لفظاً أيضاً ـ إذ لا مؤونة للاستعمال أزيد من ذلك وإن أمكن أن يُجعل من باب إحضار الموضوع في الخاطر في ما إذا أُطلق اللفظ وأُريد منه طبيعته النوعية أو الصنفية فإنّ مثل هذا الإطلاق يُتصوّر فيه الاستعمال على معنى الحكاية تارةً، وعلى معنى إحساس الموضوع بواسطة السمع أُخرى، فعلى الأوّل يراد من اللفظ الطبيعةُ المحكيّة به ويكون المحمول مترتّباً على النوع أو الصنف ويسري منهما إلى الموضوع بما هو مصداق للكلّي المحكوم عليه، وعلى الثاني يكون المراد نفسَ اللفظ المُلقى على المخاطب والحكمَ عليه بما هو مصداق للكلّي، لكنّ هذين الوجهين إنّما هو في ما عدا استعمال اللفظ وإرادة مثله، وأمّا فيه بالخصوص فذكر الموضوع[1] يكون من قبيل استعمال اللفظ في المعنى.

والوجه في صحّة الاستعمال في الصورة المزبورة مجرّد استحسان الطبع والملاءمة له من غير لزوم عناية كما في «المجازات المتداولة والكناية»؛ لتوقّف الاستعمال فيها[2] ـ مضافاً إلى الملاءمة للطبع ـ على المناسبة بين المعنيين أيضاً.

والقولُ بوجود المناسبة أيضاً؛ أعني المشاكلة والمشابهة بحسب الصورة اللفظية [ف]فيه ـ على فرض كفاية مثل هذه المناسبة في العلائق المصحّحة للاستعمال مجازاً ـ أنّه لم يعلم الاتّكال عليها في مفروض المسألة، بل المعلوم من المحاورة أنّ الاعتماد على رعاية جانب الطبع وأُنس الذهن دون الوضع.

كيف، ومن الواضح صحّة إطلاق «المهملات» وإرادة لفظها كقولك: ديز مقلوب

---

١. ورد في الأصل بدلاً من قوله: «في ما إذا أُطلق.... فذكر الموضوع»: «في ما عدا إرادة المثل وفي ما إذا أُريد فرد آخر مثله»، ثمّ شطب عليها وكتب في الهامش ما أدرجناه في المتن.

٢. كذا، والأولى: «فيهما».

زيد، وبيز مهملٌ، فلو كان بالوضع ورعايةِ جانب الواضع لزم تعهّد العُلقة الحاصلة من الوضع في الألفاظ المهملة، وذلك خلاف البداهة.

مضافاً إلى عدم الفائدة في وضع الألفاظ المهملة بإزاء المهمل منها، كما لا يخفى.

وهذا لا إشكال فيه حسب ما ذكرنا، وإنّما الإشكال في ما إذا أُطلق اللفظ وأُريد به شخص نفسه، ومنع عنه في *الفصول* معلّلاً بلزوم أحد المحذورين الممنوع عقلاً إمّا من اتّحاد الدالّ والمدلول أو تركّب القضيّة من جزءين لا ثالث لهما[١].

بيان ذلك أنّ قولك: «زيد لفظٌ» إمّا أن تُعتبر في الموضوع جهة الحكاية عمّا هو الخارج عن القضيّة على حدّ غيره من الألفاظ المستعمَلة الواقعة محكوماً عليها أو بها بلحاظ معانيها، فيكون «زيد»[٢] مستعملاً في معناه، وإن هو بعينه إلّا شخص الملفوظ في القضيّة، أو لايُعتبر فيه جهة الإراءة والحكاية عن موطنه فلايكون مستعمَلاً في شيء، وإنّما ذُكر معرّاةً[٣] من[٤] حيث الدلالة والكشف عن المعنى[٥].

فعلى الأوّل يلزم اتّحاد الدليل والمدلول؛ لأنّ اللفظ لم يكشف إلّا عن شخص نفسه وهو باطل عقلاً، مع أنّه يستلزم لغوية جعل الألفاظ بداعي الكشف عن المعنى وإبراز المقصود.

---

١. *الفصول*، ص ٢٢.

٢. هذا هو الصواب وفي الأصل: زيداً.

٣. كذا، والصواب: معرّىً.

٤. هذا هو الصواب وفي الأصل: عن.

٥. في التحرير الآخر، ج ٤، ص ٢٥١: إنّما ذكر في القضيّة معرّاة من حيث الإراءة والحكاية، بل لمجرّد إحضاره في الذهن بلا توسيط حاكٍ عنه ثمّ الحكم عليه.

وعلى الفرض الثاني يلزم كون القضيّة اللفظية على خلاف القضيّة العقلية متضمّنةً لجزأَي[١] المحمول والنسبة دون «الموضوع» حيث ذُكر بلا معنى، وهذا ممنوع أيضاً عقلاً؛ لافتقار القضيّة مطلقاً ولو كانت عقليةً إلى أجزاء ثلاثة ـ الموضوع والمحمول والنسبة بينهما ـ فقضيّة «زيد لفظ» وإن كانت صحيحةً غير أنّ تطبيقها على مقتضى العقل محتاج إلى ضربٍ من العناية.

ولا يخفى أنّ الجواب عن الإشكال بما هو يوافق اختيار كلٍّ من شقّي الترديد يتوقّف على رسم مقدّمة، وهي أنّ الموضوع في القضيّة:

تارةً يكون نفسَ المعنى، وكذلك محموله، ولكن نصبتَ له في مقام التفهيم والتفهّم وإبراز ما هو المقصود من النسبة الإيجابية أو السلبية الواقعة خارجَ القضيّة ألفاظاً تحكي عنه، فالموضوع في الحقيقة نفس المحكيّ ولكنّ اللفظ عَبرة[٢] إليه، فالحكم في القضيّة إنّما تكون باعتبار المحكيّ لا الحاكي، ولمّا كانت الألفاظ وجوداتٍ لفظيةً لتلك المفاهيم صحّ الحكم عليها في القضيّة الملفوظة، وهذا لا ريب فيه.

وأُخرى يكون الموضوع والمحكوم عليه في القضيّة نفسَ اللفظ بلا توسيط حاكٍ عنه كما لو أوجد المتكلِّم الموضوع وأخطره ببال السامع بلا لفظٍ ثمّ حَكم عليه، فالقضيّة ـ بناءً عليه ـ لا تخلو[٣] عن أجزاءها الثلاثة.

والفرق أنّ الموضوع على الأوّل نفس المعنى بتوسيط حاكٍ عنه فيكون هناك

---

١. كذا، والأولى: «للجزءين» أي المحمول والنسبة. والإضافة في عبارة المتن إضافة بيانية. ويجد القاري العبارة صافية عن توهّم الإشكال في التحرير الآخر، ج ٤، ص ٢٥١.

٢. كذا والظاهر: «معبر» وكذا الكلام في نظائره.

٣. هذا هو الصواب، وفي الأصل: لم تخلو.

لفظٌ ومعنىً، وفي الثاني نفس المعنى المُلقى إلى المخاطب من غير واسطة لفظٍ كما في قولك: «ضرب» موضوعٌ لكذا، وإن هو إلّا نظير ما لو أخذ المتكلّم حجراً من الأرض بمرأى[١] من المخاطب ثمّ يَحكم عليه بأنّه حجر فإخباره له بالحجرية صحيح مع أنّه لم يأت بلفظٍ يحكي عن الموضوع ولم يكن المحمول بلا موضوعٍ ولا النسبة بلا منتسبين، وإنّما الغرض من ذكر الحاكي إيجاد المحكيّ عنه وإحضاره في ذهن المخاطب ثمّ إفادته الخبر، فمتى حصل ذلك من غير افتقار إلى ذكر الكاشف اللفظي فلا محالة يصحّ الحكم عليه، فاللفظ كما يؤخذ موضوعاً باعتبار حكايته عن معناه كذلك يصحّ جعله موضوعاً من دون أن يحكي عنه شيء[٢] أصلاً إذا كان هو المقصودَ بالحكم لا مدلولُه، فإنّه قد يُذكر الشيء للدلالة على غيره فيكون غيره هو المراد، وقد يُذكر لأنّه المراد بنفسه، وبذلك يخرج ذكر اللفظ من باب الاستعمال الذي هو عبارة عن إعماله في إراءة المعنى والمدلول، فلا يكون حقيقةً ولا مجازاً؛ لكونهما من فروع الاستعمال المنفيّ حينئذٍ، وإنّما يكون إيراد اللفظ من قبيل إحضار الموضوع في الذهن في مرحلة الحكم عليه من غير توسيط حاكٍ كما في الحكم على المحسوس من غير افتقار إلى إحضاره في الخارج بما يحكي عنه وإن احتيج إلى التصوّر الذهني؛ لتوقّف الحكم على شيءٍ على تصوّره من غير توقّفٍ لتصوّره على لفظٍ يحكي عنه؛ فإنّ الحاجة إلى الكاشف اللفظي من باب العبرة، ولا عبرة بعد الإحساس، والحكم على شخص اللفظ من باب الإحساس؛ لحضوره بنفسه في الذهن من غير حاجةٍ إلى حكاية

---

١. هذا هو الصواب وفي الأصل: بمرءً.

٢. كذا، والصواب ظاهراً: «عن شيء» بدلاً من «عنه شيء».

لفظ[١].

ولا يذهب عليك أنّه إذا كان الموضوع في القضيّة عبارةً عن الأمر المحقّق البسيط الذي يحلّله العقل إلى الموضوع والمحمول والنسبة فكيف ينفكّ تصوّره عن تصوّرهما، وما معنى إحضار الموضوع في الذهن دونهما؟! وذلك لأنّ تصوّره بعنوان أنّه موضوع وإن كان لا ينفكّ عن تصوّر باقي أجزاء القضيّة إلّا أنّ للعقل تصوّرَ الموضوع وحده والمحمولِ كذلك، وكذلك النسبة بينهما، ثمّ الحكمَ باتّحادهما ماهيةً أو هويةً.

ومنه انقدح فساد ما قيل[٢]: إنّ الجزئي الحقيقي لا يمكن تصوّره إلّا في ضمن جامع كلّي يكون الموضوع في القضيّة مصداقَه، فالمتصوَّر أمرٌ كلّي غير محكوم عليه، وما هو المحكوم عليه ـ وهو مصداق ذلك الكلّي ـ غير متصوَّر، فأنّى لهم وجهٌ لصحّة الحمل في قولهم: «زيد لفظٌ»، و«ضرب فعلٌ ماضٍ» مع إرادة شخص الموضوع؟!

وجه الفساد أنّ المراد من تصوّر الموضوع في مقام الحمل مجرّد إحضاره في الذهن، لا معرفته بالكُنه والحقيقة حتّى يدّعى أنّ الجزئي الحقيقي لا يمكن معرفته إلّا في ضمن جامع جنسي أو نوعي.

فإذا تمهّد لك ما ذكرنا اندفع المحذور العقلي وانقدح كفاية التغاير الاعتباري بين الحاكي والمحكيّ بناءً على الأوّل من شقّي الترديد ـ أعني جعل المقام من

---

١. بعدها في الأصل: «نعم، لابدّ من تصوّر الموضوع في مقام الحكم عليه وهو غير التوسل إليه بالعبرة والحكم، والموضوع بعد الحضور أقوى ممّا يحتاج فيه إلى مؤونة العبور»، ثمّ شطب عليها.

٢. لم نعثر على قائله.

باب استعمال اللفظ في المعنى ـ فإنّ الصادر من اللافظ حاكٍ باعتبار صدوره من لافظه، ومحكيٌّ باعتبار نفسه وشخصه، ولا مانع عن مثل هذا الحمل في ما إذا كان المعنى من سنخ اللفظ كما في قولك: «زيد موضوعٌ»، و«بيز مهملٌ»، و«ديز مقلوب زيد»، فالوقوع أقوى حجّةٍ على الإمكان.

والسرّ فيه ما ذكرنا من كفاية الاختلاف بين اللفظ والمعنى اعتباراً في ما إذا كان طريق إفادة المقصود وإظهاره منحصراً في إحساسه خارجاً بإحدى الحواسّ ظاهراً، فمتى صار محسوساً مثلاً بالسمع عند المخاطب حصل المعنى عنده بما هو لفظ وكان وجوده اللفظي حينئذٍ عينَ تحقّقه الخارجي، فاللفظ والمعنى وإن اتّحدا ذاتاً ووجوداً إلّا أنّه فرق بينهما من حيث صدوره من المتكلّم ومن حيث انتقال ذهن المخاطب إلى اللفظ الذي هو وجود من الوجودات ملحوظٌ بالاستقلال محكومٌ عليه بحكمٍ خاصّ.

فإن قلت: بناءً عليه لا يكاد يصحّ الحمل في القضيّة الحملية؛ للزوم المغايرة بين موضوع القضيّة ومحمولها، وإلّا لما صحّ الحمل.

قلت: بحصول المغايرة الحاصلة في القضايا المتعارفة فإنّه بناءً على الحكاية كان المراد من الموضوع شخصَ اللفظ، ومن المحمول نوعَه المحكوم به، فتكون المسألة من صغريات مسألة حمل الكلّي على بعض مصاديقه، فما هو المصحّح هناك مصحّح هنا، كما لا يخفى.

وأمّا بناءً على الثاني من شقّي الترديد فما ذكره (قده) من المحذور غير لازم وإن أسقطنا جهة الحكاية عن اللفظ وقلنا إنّ ذكره من باب إحضار الموضوع في الذهن بلا توسيط حاكٍ.

كيف، ولو لزم كان لازمه تحقّقَ القضيّة في ضمن جزء واحد ضرورةَ انتفاء النسبة بانتفاء أحد المنتسبين، ومعه تنتفي القضيّة بالكلّية. والحال تمامية القضيّة بأجزاءها الثلاثة في ما كان شخص اللفظ موضوعاً. وعدم وجود الحاكي عنه لا يستدعي كون القضيّة ذات جزءين. كيف، ولو أخطر بالبال لصحّ الحمل عليه وتتمّ[1] أجزاء القضيّة كذلك في ما لو أخطر بمجرّد التلفّظ به، ولا وجه لعدم جواز هذا النحو من الاستعمال بعدما كانت القضيّة ذاتَ موضوعٍ وإن لم يحك عنه لفظٌ لا ذاتَ لفظٍ بلا معنىً محكيٍّ عنه.

ولعلّ المنع نشأ عن استيناس الطبع بالقضايا المتعارفة التي ذُكر الموضوع فيها بداعي الحكاية عن الخارج، ولكن ذلك في ما إذا أُريد من ذكر اللفظ إراءة معناه ليُحكم عليه أو به، فإنّ اللفظ حينئذٍ مستعمَل في معناه الحقيقي أو المجازي.

وأمّا إذا أُريد من ذكر الموضوع إحضارُه في ذهن السامع وإراءته بنفسه ليُحكم عليه فقط في ما إذا تعلّق الغرض بترتّب الحكم على شخص اللفظ فلا محالة تكون القضيّة اللفظية صحيحةً تامّةَ الأجزاء، ويكون الحمل فيها مشتملاً على الفائدة، نعم، لا يكون اللفظ حينئذٍ مستعمَلاً في معنىً فلا يتّصف بشيءٍ من الحقيقة أو المجاز[2].

---

١. كذا، والأولى: «تمّت».

٢. ورد في الأصل بدلاً من قوله: «ذلك في ما إذا أُريد من ذكر اللفظ إراءة معناه ... أو المجاز»: «إذا كان الموضوع في المسألة من الألفاظ دون المعاني صحّ إخطاره بلا لفظٍ حاكٍ وصحّ الحكم عليه بالحمل الشائع الصناعي حيث أُريد من الموضوع شخصُ نفسه ـ أعني الخاصّ الخارجي ـ ومن المحمول اللفظ لا من حيث إنّه لفظ خاصّ وشخص بل من حيث إنّه الكلّي المنطبق على «زيد» في الخارج فعلى ما ذكرنا ليس المثال من استعمال لفظ الموضوع في ⇦

فإن قلت: يلزم ذلك أيضاً في ما إذا أُطلق وأُريد منه نوعه أو صنفه نظراً إلى أنّ الموضوع فيها فرد من أفراد الكلّي المحكوم عليه بأنّه فعلٌ ماضٍ أو أنّه فاعلٌ لا أنّه لفظ قُصد به الحكاية عن نوعه أو صنفه[١]، فلا يكون من استعمال اللفظ في المعنى في شيء.

قلت: نعم، لكنّ اللفظ قد أُطلق حقيقةً على النوع أو الصنف، وقُصد به الحكاية عنهما. غاية الأمر أنّ المعنى من قبيل الألفاظ لا المعاني وذلك غير قادح؛ إذ المراد من المعنى ما هو المقصود بالتفهيم والتفهّم سواء كان من مقولة اللفظ أو المعنى، وإن كانت الاستعمالات المتداولة شائعةً في استعمال الألفاظ في المعاني الخارجية غير أنّه لم يرد بذلك آيةٌ أو روايةٌ.

وكون المتفاهم من الاستعمال ذلك بل كونه حقيقةً فيه لا يضرّ بعدما فرضنا أنّ استعمال اللفظ في المناسب استعمالٌ حقيقةً وإن كان المستعمَل فيه معنى مجازياً، فمثل «ضرب» المستعمَل في نوعه أو صنفه استعمالٌ له في ما يناسبه ويلائمه ملاءمة الكلّي لمصاديقه، وإن احتيج إلى نصب قرينةٍ، وهي موجودة ـ أعني جعل المحمول في القضيّة ما يناسب الموضوع الذي يناسب نوعه أو صنفه أو فرداً[٢] آخرَ مثلَه[٣].

⇦المعنى بشيء لا حقيقةً ولا مجازاً كما هو الواضح بل الأمر فيه كما عرفت وأنّه من إحضار الموضوع بلا حاكٍ عنه»، ثمّ شطب عليها وكتب في الهامش ما أدرجناه في المتن.

١. ورد في الأصل بدلاً من قوله: «الموضوع فيها فرد من أفراد الكلّي ... أو صنفه»: «المذكور فرد من أفراد الكلّي المنطبق عليه ومصداقاً [كذا، والصواب: مصداقٌ] من مصاديقه لا أنّه لفظه قُصد به الحكاية عنه»، ثمّ شطب عليها وكتب في الهامش ما أدرجناه في المتن.

٢. هذا هو الصواب، وفي الأصل: فرد.

٣. كذا في الأصل والأولى: ما يناسب الموضوع من النوع أو الصنف أو فردٍ آخر مثله.

وبهذا البيان عُلم أنّ إطلاق اللفظ على فردٍ مثلِه استعمالٌ له في المعنى؛ حيث إنّه المقصود بذكر اللفظ، فإذا أُطلق وأُريد به فرد مثله كما لو أُطلق وأُريد به نوعه أو صنفه من كونه استعمالَ اللفظ في المعنى.

نعم، بعض القضايا اللفظية لا يصحّ جعله من إطلاق اللفظ وإرادة شخصه ولا من إحضار الموضوع ليُحكم عليه بما هو فردُ كلّيه، وذلك مثل قولك: «ضرب فعلٌ ماضٍ»؛ إذ لا يكاد يراد من الموضوع نفسه؛ لأنّه اسم وقع محكوماً عليه فكيف يكون فعلاً محكوماً به، فلا يعمّه الحكم لا بخصوص شخصه ولا بما هو مصداق الكلّي المنطبق عليه[١]، فلامحالة لابدّ في مقام الحكم من حمل المثال على استعمال[٢] الموضوع وإرادة ما هو نوعه[٣] أو صنفه أو فرد آخر مثله منه بجعله اللفظ الدالّ على أحدها، والمقصود منه حكايتها.

---

١. ورد في الأصل بدلاً من قوله: «فلا يعمّه الحكم لا بخصوص شخصه ... المنطبق عليه»: «ولا نوعه فيكون مصداق ما هو الفعل الماضي؛ لعدم كون الكلّي المنطبق على الموضوع في القضيّة فعل ماضي [كذا والصواب: فعلاً ماضياً]، وإنّما الفعل «ضرب» في «ضرب زيد»، ثمّ شطب عليها وكتب في الهامش ما أدرجناه في المتن.

٢. ورد في الأصل بدلاً من قوله: «من حمل المثال على استعمال»: «بضرب من التأويل باستعمال»، ثمّ شطب عليها وكتب أعلاها ما أدرجناه في المتن.

٣. ورد في الأصل بدلاً من قوله: «نوعه.... حكايتها»: «الفعل في «ضرب زيد» أو إرادة أنّ «ضرب» على هيئة الفعل الماضي»، ثمّ شطب عليها وكتب في الهامش ما أدرجناه في المتن.

الأمر الخامس

إنّ دلالة الألفاظ على معانيها هل هي بتبع إرادة لافظها أم لا؟

الحقّ أنّ الدلالة التصوّرية لاتتبع الإرادة بأن يكون المعنى بوصف كونه مراداً قد استُعمل اللفظ فيه؛ وذلك لأنّ الموضوع [له] والمستعمل فيه في الألفاظ ذات المعاني، وليست الإرادة مأخوذةً فيها؛ لعدم توقّف انتقال معاني الألفاظ بعد ذكرها على إحراز كونها مقصودةً ومُرادةً للافظها وإنّما يتوقّف على الوضع، وبعد العلم به يكون المعنى منساقاً إلى الذهن بمجرّد سماع اللفظ.

وهذا[1] ممّا لا نكير فيه بشهادة الوجدان ومساعدة البرهان عليه؛ وذلك لأنّ الموضوع والمحمول في «زيد قائم» مثلاً إنّما استُعملا في معناهما الواقعي ولم يُستعملا في ما لهما من المعنى مقيَّداً بالإرادة، فيكون الواقع المراد من لفظ «زيد» و«القائم» هو الموضوعَ له والمستعملَ فيه، فلو كان المعنى المقيَّد بالإرادة هو

---

١. في هامش النسخة: «ممّا يساعد عليه الوجدان وصريح العيان، فإنّ الوضع التوقيفي الذي هو من سنخ الجعل من الواضع نظير الحكم التكليفي، فكما أنّ الجعل الشرعي لايكون إلّا بإزاء المجعول من حيث هو لا من حيث إنّه مراد الجاعل، كذلك الجعل من الواضع فإنّه لا يكون إلّا بإزاء المعاني من حيث هي لا من حيث إنّها مرادة.
نعم، الجعل موقوف على اللحاظ وهذا غير دخله في الملحوظ، فلو قلنا بدخالته في هذا الجعل لزم الدور المحال»، (منه ـ عفي عنه).

المدلولَ للفظ الموضوع والمحمول[١] لما صحّ الحمل في القضيّة إلّا بعد التجريد والتعرية عن الإرادة.

كيف، والمحمول المقيَّد بإرادةٍ خاصّةٍ من اللافظ يباين الموضوع المقيّد بإرادةٍ أُخرى مخصوصة فكيف يحمل عليه، وإن هو إلّا حملٌ للمباين على المباين ولا يصحّ.

مع أنّ التعرية لا تخلو عن عنايةٍ لا توافقها أنظار العامّة، فإنّ المحمول على «زيد» في المحاورات العرفية هي الصفة بلاعنايةٍ، وهذا أقوى دليل على أنّ الموضوع له والمستعمل فيه ذات المعنى، لا المعنى والإرادة معاً.

هذا، مع أنّ الإرادة خارجة عن دائرة الموضوع له والمستعمل فيه وداخلة في حدود الاستعمال نظيرَ لحاظ الآلية والاستقلالية في «الحروف والأسماء»، والإنشاء والإخبار في «الأفعال»، فلو جُعلت من حدود المستعمل فيه وقيوده ـ فمضافاً إلى لزوم الدور المحال ـ يمتنع الامتثال في ما كان المأمور به نفسَ الكلّي؛ لأنّ الطبيعي بقيد أنّه مرادٌ يكون كلّياً عقلياً لا موطن له في الخارج فكيف يُمتثل به؟!

مع أنّ اللازم أيضاً كون الوضع عامّاً والموضوع له خاصّاً في «أسماء الأجناس» نظراً إلى اعتبار الإرادات الخاصّة الخارجية من اللافظين في المفهوم.

وما يُتوهّم ـ من أنّ مقصود القائل بوضع الألفاظ كذلك أنّ الواضع إنّما وضع الألفاظ للمعاني لتُقصد المعاني باستعمالها فيها فيكون قصدها غايةً للوضع لا قيداً

---

١. في التحرير الآخر، ج ٤، ص ٢٥٩: «للفظ زيد وقائم» وهو أوضح.

للموضوع له، وجَعل هذا توجيهاً حسناً لكلام القائل[١] ـ [فـ]فيه أنّ ذلك بـمجرّده غير محتاج إلى البيان، ولم يكن بحيث يقع محلّاً للكلام بين الأعلام، وليس ممّا تترتّب عليه فائدة؛ لمعلومية كون الغرض من «الوضع» ذلك عند العامّة.

ولعلّ منشأ التوهّم دخول العلّة الغائية في المعاني الموضوعة لها، وليس كذلك فإنّ ذلك في العلل المادّية دون الغائية. كيف، والثمرة المترتّبة على الشيء غـير داخلة في ماهيته وإن كانت ممّا به قوامه.

وعلى أيّ حالٍ فالدلالة التصوّرية التي هي حضور المعنى من اللفظ في الذهن على ما ذكرنا لا تتوقّف على الإرادة وإنّما يخطر المعنى ببال السامع بمحض سماع اللفظ قهراً وإن لم يكن اللافظ قاصداً بل وقع التلفّظ من غير التفاتٍ أو شعورٍ، كما في «النائم والساهي والحيوان المتعلّم»؛ وذلك لأنّ الدلالة التصوّرية تكون معلولة للعلاقة الوضعية، فكلّما حصلت هذه العلاقة والربط الخاصّ بين اللفظ والموضوع له تحقّقت الدلالة؛ لامتناع انـفكاك المـعلول عـن العـلّة، ولذا لا يـتوقّف عـلى الاستعمال بل في كلّ موردٍ تصوّر اللفظ حصل خطور المعنى في الذهن، هذا.

وأمّا الدلالة التصديقية ـ أعني العلم بالمعنى والتصديق به ـ فهي تتوقّف على الإرادة وإحراز كون المعنى مراداً للمتكلّم، وهذا حاصل في ما كان ظاهر كلامه مقصوداً بالإفادة ولم تكن الألفاظ صادرةً عن الغفلة أو بدون القصد إلى المـعنى

---

١. لم نعثر على المتوهّم، وورد هذا التوهّم بعينه في *الهداية في شرح الكفاية* (المـطبوع سـنة ١٣٣٠)، ص ٢٩، وهذا نصّه: «والظاهر أنّ مراد القائل بوضعها كذلك معنى آخر صحيح لا غبار عليه، وهو أنّ الواضع إنّما وضع الألفاظ للمعاني باستعمالها فيكون قصدها غايةً للوضع لا قيداً للموضوع وهذا معنى حسن لا شكّ فيه».

كالتغنّي والهزل فإنّها وإن لم تخل[١] عن الدلالة التصوّرية. كيف، وهي حاصلة حتّى في ما كانت القضيّة كاذبةً أو واقعةً عن تورية، فإنّ كذب دلالة الألفاظ أو إرادة المتكلّم منها غيرَ ظاهرها لا يقدح في صفة كشفها عن مداليلها لكنّها خالية عن الدلالة التصديقية؛ لتقوّمها بالإرادة والقصد إلى المدلول، وهي غير حاصلة إلّا إذا صدر الكلام بغرض الإفادة وتفهيم النسبة الكلامية فيكون الكلام حينئذٍ ظاهراً في المراد بحيث لا يصحّ للمتكلّم دعوى إرادة خلاف الظاهر إلّا بالبيّنة، ولذا يؤخذ بإقراره ويؤاخذ عليه شرعاً؛ لكون مثل هذا الظهور متّبعاً[٢] عرفاً وعادةً، وهذه الدلالة هي المعبّر عنها بـ«أصالة الظهور» الكاشفة عن المراد إنّاً.

فما ذكره العَلَمان ـ الشيخ الرئيس والمحقّق الطوسي[٣] ـ يُحمل على ما ذكرنا من تبعية الدلالة التصديقية ـ وهي العلم بالمراد ـ للإرادة وكون اللافظ قاصداً من اللفظ إفادة المخاطب.

وهذا أمرٌ بديهي؛ لأنّ الألفاظ بمجرّدها مع عدم إحراز كون لافظها أراد تفهيم معانيها لاتكاد[٤] تدلّ على أنّها مرادة، وإنّما الألفاظ الصادرة ليست حينئذٍ إلّا كصدور الأفعال والحركات في دلالتها على أنّ لها فاعلاً، فكلام «النائم» وأمثاله ممّا[٥] ليسوا في مقام الإفهام والإفادة خالٍ عن الدلالة بهذا المعنى، فلو قيل: «زيد

---

١. هذا هو الصواب وفي الأصل: لا تخلو.

٢. هذا هو الصواب وفي الأصل: متّبع.

٣. *الشفاء* (المنطق)، ص ٤٢ ـ ٤٣، *شرح الاشارات*، ج ١، ص ٣٢.

٤. هذا هو الصواب وفي الأصل: لا يكاد.

٥. لعلّ التعبير بـ«ممّا» بدلاً من قوله: «ممّن» من باب أنّ النائم وأمثاله في حكم غير ذوي العقول.

قائم» ولم يكن القائل بصدد بيان المراد لم يكن الظاهر من اللفظ حجّةً؛ لمكان تبعية مقام الإثبات لمقام الثبوت، فكلّ إثباتٍ فرع الثبوت وإلّا فلا ثبوت ولا إثبات، ومعه لا دلالة بل جهالةٌ وضلالةٌ يحسبها[١] الجاهل أنّها دلالة كما في القاطع على خلاف الواقع حيث يرى أنّه ليس بواقعٍ[٢] إلى أن ينكشف.

ولأجل هذه التبعية لا يكاد يتمّ مقام الإثبات وظهور الكلام في أنّ معناه هو المراد جدّاً إلّا بعد كون المتكلّم بصدد الإفادة وبيان ما هو ظاهر اللفظ وأنّه تمام المراد واقعاً، فلو لم يحرز هذه المقدّمة لم يكن للّفظ دلالة تصديقية؛ لأنّها الكشف[٣] والإراءة عن أنّ المعنى مراد المتكلّم، و[٤]لا يريده لو لم يقصد تفهيمَ المخاطب فلا يكون اللفظ حاكياً عن الواقع حيث لا واقع له، بخلاف ما لو أُحرزت المقدّمة المزبورة؛ إذ ببركتها تتمّ مرحلة الثبوت فينهض اللفظ بظهوره بمقام الإثبات[٥]، وهذا معنى ما قصده المحقّقان من تبعية الدلالة للإرادة؛ لأنّ المقصود بالدلالة الظاهر فيه كلامُهما إثبات المتكلّم ما أراده من المعنى الذي أظهره بواسطة اللفظ.

قال المحقّق الطوسي (ره) في المحكيّ عنه عند الجواب عن إشكال انتقاض تعريف الدلالات الثلاث: «إنّ اللفظ لا يدلّ بذاته على معناه بل باعتبار الإرادة

---

١. كذا، والصواب ظاهراً: «يحسب» بدلاً من «يحسبها».

٢. كذا، والصواب ظاهراً: «واقع» بدلاً من «ليس بواقعٍ» والمراد: حيث يرى القاطع أنّ خلاف الواقع، واقعٌ إلى أن ينكشف.

٣. كذا، والصواب ظاهراً: «للكشف».

٤. زاد كلمة: «أنّه» في أعلى السطر فصارت العبارة: «وأنّه لا يريده» والصواب زيادتها كما لم ترد في التحرير الآخر فانظر، ج ٤، ص ٢٦٢.

٥. في التحرير الآخر، ج ٤، ص ٢٦٢: «فينهض اللفظ بظهوره لمقام الإثبات» وهو الصواب.

والقصد، واللفظ حين يراد معناه المطابقي لا يراد [منه][1] معناه التضمّني فهو لا يدلّ إلّا على معنىً واحدٍ لا غير»[2]، انتهى.

قوله: «اللفظ لا يدلّ بذاته على معناه» يراد من الدلالة المنفيّة الدلالة التصديقية المفيدة للعلم بالمراد دون التصوّرية؛ إذ قد عرفت أنّ حضور الموضوع له من اللفظ في الذهن ليس إلّا بتبع العلم بالوضع، فكلامه (قده) ظاهر في ما ذكرنا. وبه يندفع توهّم[3] أنّ المراد ممّا ذهب إليه المحقّق المزبور كون اللفظ موضوعاً لما هو مرادُ لافظِه.

ولعمري إنّ ما ذكرنا ـ من عدم تبعية دلالة التصوّرية للإرادة وتبعيتها لها في الدلالة التصديقية ـ غنيٌّ عن البيان؛ لمساعدة الوجدان، وما أقمنا عليه من البرهان إرخاءٌ للعنان، وإلّا فالمطلب أبين مِن أن يُبيَّن وأجلى من أن يخفى.

---

١. ما بين المعقوفين من المصدر.

٢. *الجوهر النضيد*، ص ٨.

٣. *الفصول الغروية*، ص ١٧ ـ ١٨.

الأمر السادس

هل للمركّبات وضع على حِدَةٍ غير وضع مفرداتها من الموضوع والمحمول والقيد والمقيّد في المركّبات الإسنادية والنِسب التقييدية، والإعراب الموضوعة[1] نوعاً لبيان حال مدخولها[2] من الفاعلية والمفعولية وكونه مسنداً أو مسنداً إليه، والهيئة التي أيضاً من جملة مفردات القضيّة الموضوعة للمزايا الخاصّة الملحوظة في نسبة بعض الموادّ إلى بعض كدلالة الجملة الاسمية على الاستمرار والثبوت، والجملةِ الفعلية على التجدّد والحدوث، وكونِ تقديم ما حقّه التأخير يفيد الحصر وغير ذلك من خصوصيات النِسب والإضافات التي ربما يتعلّق الغرض بإفادتها كالتأكيد والعلّية ونحوهما الراجع إلى الفصاحة الكلامية؟ وجهان بل قولان.

أوجههما عدم ثبوت وضع مستقلّ للمركّبات وراء وضع مفرداتها من المادّة والهيئة التي هي الجزء الصوري للقضيّة؛ وذلك لإغناء أوضاع الموادّ والحركات وهيئاتها في إفادة المراد بنحو تعدّد الدالّ والمدلول من التزام وضع آخر. وارتكابُه يكون مستدركاً بلا فائدةٍ ضرورةَ حصول الغرض وهي الاستفادة من وضع المفردات، فبعد الوضع لكلٍّ من أجزاء القضيّة كالموضوع والمحمول والنسبة

---

١. كذا في الأصل والأولى: الموضوع.

٢. كذا في الأصل والأولى: مدخوله.

وهيئة الفعل والمشتقّ وموادّهما لا نحتاج إلى وضع جديد للمجموع المركّب من المادّة والهيئة بإزاء المجموع المركّب من المعاني، بل لا نحتاج إليه وإن لم يكن ما قامت به هيئة الجملة من الموضوع أو المحمول موضوعاً لإفادة المعنى كما في قولك: «ديز» مقلوب «زيد»، أو ليس بـ«بيز»؛ لوضوح إهمال ركني هذه الهيئة الانتسابية بمعنى عدم ثبوت الوضع لمادّتهما في ضمن هيئة من الهيئات وإن كانت الهيئة الخاصّة القائمة بهما والهيئة الإعرابية موضوعةً ومستعملةً في كون أحدهما مسنداً إليه والآخر مسنداً، فلا جدوى في إثبات وضعٍ على حِدَة[1]؛ لأنّه بالإضافة إلى خصوص ما وُضعت له المادّة والهيئة يلزم اللغو والعبث فإنّه تكرار وإعادة من غير فائدة لهذه الزيادة، وبالنسبة إلى وضع غيره فالمفروض وفاء الهيئة التركيبية بتمام المزايا الراجعة إلى خصوصيات النسب والإضافات.

نعم، لا ضَيْر في أن يُراد من وضع المجموع معنى آخر[2] غير ما هو من توابع المادّة، ودعوى ثبوته لا تُقابَل بالإنكار[3]، كما أنّه لايصحّ جعله محلّاً للخلاف ومورداً للنفي والإثبات[4] بداهةَ إمكان وضع المجموع لمعنىً آخر يباين ما هو الموضوع أوّلاً كما هو الحال في وضع المركّبات المزجية كـ«بعلبك» ونحوه، فحينئذٍ إن أُريد من ثبوت الوضع المستقلّ للمركّبات ثبوته لمجموع الجزءين

---

١. في الأصل: حده.

٢. في الأصل: آخراً.

٣. في التحرير الآخر، ج ٤، ص ٢٦٦: «وثبوته غير قابل للإنكار» وهو أوضح.

٤. في الأصل: «فلا محيص من أن يكون معنى آخر غير سنخ ما هو من توابع المادّة، ودعوى ثبوته غير قابل للإنكار ولا لجعله محلّاً للنزاع»، ثمّ شطب عليها وكتب في الهامش: «نعم، لا ضير ... والإثبات» كما أثبتناه في المتن.

ففساده غنيٌّ عن البيان؛ لعدم إفادة القضيّة إلّا ما هو المستفاد من آحادها.

فدعوى أنّ المنساق من جملة «زيد قائم» ثبوت النسبة، وهي القيام لـ«زيد» فتكون موضوعةً لإفادتها مدفوعةٌ بأنّ ثبوت وضع على حِدَة لإفادة النسبة الإيجابية أو السلبية ممنوعٌ جدّاً بعد وضع الهيئة الخاصّة لإفادة النسبة التامّة، كما أنّ هيئة المشتقّات موضوعة لإفادة النسبة الناقصة، فمتى علم السامع بهذه الأوضاع مادّةً وهيئة ارتسمت في ذهنه مفاهيم تلك الموادّ والهيئات من النسب والإضافات من غير توقّفٍ على وضع آخر للمجموع منها من حيث المجموع.

ولعلّ منشأ توهّم مَن قال[١] بثبوت الوضع لمجموع القضيّة أنّ هيئة «ضرب زيد» تدلّ[٢] على معنىً غيرِ ما يدلّ عليه «زيد ضرب»، وكذلك «زيد قائم» بالنسبة إلى «قام زيد[٣]» و[كذلك] «ليس بقائم» [بالنسبة إلى «ما قام زيدٌ»]، ولا وجه لاختلاف الدلالات إلّا الاختلاف من جهة الوضع، فاشتبه عليه أنّ للهيئة وضعاً[٤] على حِدَةٍ تختلف المعاني حسب اختلافها، ولم يتفطّن أنّ الهيئة أيضاً من آحاد القضيّة ومفرداتها وأنّها ليست أمراً آخر وراء المادّة والهيئة، وثبوت الوضع لها لايقتضي كون مجموع القضيّة بمادّتها وهيئتها موضوعاً بوضعٍ آخر غير الوضع أوّلاً بإزاء المادّة والهيئة نوعاً أو شخصاً، ولقد عرفت أنّ الوجدان حاكم بعدم ثبوت وضع آخر للقضيّة بإزاء ما دلّت عليه المادّة والهيئة فتدلّ على المعنى أوّلاً بوضعها الإفرادي، ثمّ تدلّ على نفس هذا المعنى بوضعها التركيبي.

---

١. لم نعثر على قائله.

٢. في الأصل: يدلّ.

٣. هذا هو الصواب وفي الأصل: زيداً.

٤. هذا هو الصواب وفي الأصل: وضع.

وعسى أن يكون المراد من العبارات الموهمة لذلك هو وضع الهيئات مضافاً إلى وضع الموادّ لا وضع المجموع المركّب منهما معاً عِلاوةً على وضع كلٍّ منهما منفرداً، أو يكون المراد أنّ وضع الألفاظ المفردة في قِبال المعاني المفردة يستدعي هيئة خاصّة تركيبية في جانب الألفاظ بإزاء المعاني المركّبة مثلها من غير أن يتعلّق بها وضع أو تكون لها دلالة ثانية عليها، أو يُحمل على المركّبات التي لوحظت لحاظاً وَحدانياً كـ«عبد اللّه» عَلَماً، و«تأبّط شرّاً» فإنّه يجوز تعلّق الوضع من هذه الجهة، وهذه كلّها وإن كانت خلاف الظاهر أو خلاف الفرض لكنّها محاكمة بين قولي النافي للوضع، والمثبت له للمركّبات.

الأمر السابع
في الأُمور التي يعرف بها الحقيقة والمجاز

القول في علائم الحقيقة والمجاز

واعلم أنّ الشكّ في الحقيقة والمجاز بالنسبة إلى الألفاظ الصادرة عن المتكلّم بغرض الإفادة تارةً من حيث إنّ معانيَها هي الموضوعُ لها وعدمُه؟ وأُخرى من حيث إنّ اللفظ هو المستعمَل في المعنى الحقيقي وأنّه المراد أو لا؟

فهنا مقامان:

الأوّل
في الأُمور المتعلّقة بالأوضاع ومثبتات الوضع

فنقول: إنّهم قد ذكروا لإثبات الوضع وعدمه أُموراً كثيرة بين ما لا تفي بإثبات الأوضاع وما تفي بإثباتها قطعاً، وهي عدّة أُمور:

[١] منها تنصيص أهل اللغة، ولعلّ اتّباع قولهم من باب الرجوع إلى أهل الخبرة ومَهَرَة الفنّ في ما لهم من الحِرَف والصنائع التي لا تُعرَف عادةً إلّا من قِبلهم، وأوضاع الألفاظ ممّا لايتأتّى العلم بها إلّا من أهل الخبرة، وهم أئمّة اللغة المصونين عن وَصْمة الكذب.

وفيه كونُهم عالمين بأوضاع الألفاظ في حيّز المنع؛ لانحصار وظيفتهم[١] في تعداد موارد الاستعمالات لا تميز الحقائق عن المجازات، ولذا ترى عدم تصدّيهم لذلك كما يُعلم بالرجوع إلى كتبهم المؤلَّفة في هذا الفنّ، فأين التنصيص منهم بأنّ هذا المعنى حقيقة وذاك مجاز؟! ولو فُرض النصّ منهم عليه لَما يُعتنى به[٢]؛ لمعلومية استنادهم في ذلك إلى اجتهاداتهم وإعمالهم العلائم المقرّرة لمعرفة الحقيقة كغيرهم.

وقيامُ الإجماع على الرجوع إلى أهل اللغة في استعلام اللغات بحيث يكون قولهم حجّة تعبّداً بعيدٌ في الغاية.

نعم، يُعتبر قولُهم في ما نصّوا عليه من موارد الاستعمال؛ لأنّه من الرجوع إلى أهل الخبرة الذي قام عليه بناء العرف والعقلاء وإن لم توجد[٣] في من[٤] يُرجع إليه ما يدخله تحت عنوان «الشهادة» من التعدّد والعدالة.

[٢] ومنها التبادر من «المبادرة»، وهي المسابقة. والمراد منه انسباقُ المعنى إلى الذهن وفهمُه مسنداً إلى حاقّ اللفظ مع الإغماض عن القرينة.

والدليل على أنّ «التبادر» هي الحجّة القطعية أنّ حضور المعنى في خزانة الخاطر من بين سائر المعاني حيث لم يكن جزافاً لابدّ من أن يستند إمّا إلى القرينة، أو الوضعِ وجعلِ اللفظ بإزاء المعنى، وحيث لا قرينة فهو معلول للوضع لا محالة فيكون دالّاً عليه بطريق «الإنّ» نظير دلالة اللفظ المسموع من وراء الجدار

---

١. هذا هو الصواب وفي الأصل: وضيفتهم.

٢. في التحرير الآخر، ج ٤، ص ٢٧٠: لا يعتنى به.

٣. كذا والأولى: لم يوجد.

٤. في الأصل: «فيمن» وليس بصوابٍ من جهة رسم الخطّ؛ لأنّ «من» موصولة لا استفهامية.

على وجود لافظه، فمعنى كلامهم «إنّ التبادر علامة الحقيقة» هو أنّ الوضع موجب لحدوث عُلقة بين اللفظ والمعنى [فـ]يحضر المعنى في ذهن السامع إذا سمع اللفظ من المتكلِّم، فانسباقُه كذلك دون غيره مع عدم الالتفات إلى علمه بالوضع دليلٌ قطعي على كون المسبوق هو الموضوع له.

وبذلك ظهر أنّ «التبادر» دليلٌ إنّيٌّ للعلم بالوضع[١]؛ لكونه من آثاره وخواصّه، فلولا الوضع وارتباط اللفظ بالمعنى لما حصل التبادر، فلا هو موجدٌ للوضع كالتنصيص من الواضع ليكون دليلاً لمّياً على «الوضع». نعم، هو دليلٌ لمّيٌّ للعلم بالوضع، فتدبّر جيّداً.

ثمّ إنّه يُشكَل[٢] على من جعل التبادر علامةً للوضع بما هو المعروف من لزوم الدور الباطل ـ بتقريب أنّ فهم المعنى من اللفظ موقوف على العلم بالوضع والالتفات إلى أنّه الموضوع له دون غيره؛ لعدم حصوله بدونه كما في حال الغفلة، فلو كان العلم به موقوفاً على فهم المعنى الموضوع له كما هو الفرض لزم الدور ـ وهذا الإشكال غير منحصر في «التبادر» بل يأتي في جميع ما قُرّر علامةً للوضع من «صحّة السلب والاطّراد» وغيرهما.

لا يقال: بأنّ التبادر إنّما يكون معلولاً عن الوضع لا للعلم به فلا دور.

لأنّا نقول: لازمه حصوله في حقّ الجاهل بالوضع، وقد عرفت استحالته، وهذا لا يصادم ما تقدّم ـ من أنّ الوضع مورث لعُلقةٍ بين اللفظ والمعنى، بها يحصل

---

١. كذا والصواب ظاهراً: «للوضع» بدلاً من قوله: «للعلم بالوضع» بشهادة قوله في ما بعد: «فلولا الوضع وارتباط اللفظ بالمعنى لما حصل التبادر».

٢. كذا، وهو رائج على الألسن وبعض الكتب بدلاً من «يُستشكَل» وليس بصوابٍ كما يستفاد ذلك من كتب اللغة.

الانسباق ـ؛ لأنّ الوضع وإن كان كذلك بحيث كلّما سُمع اللفظ أخطر المعنى في الذهن، غير أنّ مجرّد هذا الإخطار على فرضه لا يكفي في العلم بالموضوع له وأنّ المنسبق إلى الذهن هو المعنى الحقيقي للّفظ إلّا بعد العلم بأنّ اللفظ موضوع لهذا المعنى بالخصوص، فكما أنّ طريق إحراز الوضع منحصر في التبادر، كذلك التبادر طريقُ حصوله منحصرٌ في العلم بالوضع والالتفات إليه دون الغفلة منه، وإلّا لجاز انسباق معنىً لمن يَعلم بوضع اللفظ لمعنىً مّا في مقابل «المهمل»؛ لوجود العلّة وهي نفس الوضع، وليس كذلك سيّما على القول بعدم كون دلالة الألفاظ على معانيها ذاتيةً.

مع أنّه لو فُرض الانسباق لما كان دليلاً على الوضع بحيث يُقطع به، هذا.

وصفو المقال في التفصّي عن الإشكال نفي الاتّحاد والعينية بين المتوقِّف الذي هو علم الجاهل، والمتوقَّف عليه الذي هو التبادر[1] [عند] العالم المتوقِّف على علمه بالوضع لا على علم الجاهل به، وتوضيحه أنّ التبادر المعوَّل عليه في تشخيص الوضع تارةً يلاحظ بالإضافة إلى المستعلم في حقّ نفسه[2]، وأُخرى بالنسبة إلى العالم في حقّ الجاهل بالوضع، وعلى كلا الفرضين لا يلزم محذور في البين:

أمّا على الأوّل فاللازم عليه وإن كان معرفة المستعلم ابتداءً بالوضع غير أنّه يجديه مجرّد العلم على وجه الإجمال والارتكاز في الخاطر من دون لزوم

---

١. في الأصل: تبادر.

٢. بعدها في الأصل: «والمراد منه هنا العالم بالوضع لكن بالعلم الإجمالي البسيط المرتكز في خزانة الخاطر فاللازم عليه وإن كان معرفة المتعلّم ابتداءً بالوضع غير أنّه يجديه مجرّد العلم بالمعنى إجمالاً من دون لزوم توسيط المعرفة تفصيلاً فحصل الاختلاف بين العلمين ـ المتوقِّف والمتوقّف عليه ـ بالإجمال والتفصيل»، ثمّ شطب عليها.

المعرفة به على وجه التفصيل، فحصل الاختلاف بين العلمين ـ المتوقّف والمتوقَّف عليه ـ بالإجمال والتفصيل؛ لتوقّف التبادر حينئذٍ على العلم بالوضع إجمالاً وكونه المتوقَّفَ عليه للعلم به تفصيلاً، فالمستعلم الملتفت إلى الوضع إجمالاً إذا أراد أن يعلم تفصيلاً بوضع اللفظ المنسبق منه المعنى مجرّداً ويرى انسباق المعنى من نفس اللفظ من غير مدخلية للقرينة قطعاً يعلم تفصيلاً بوضع اللفظ له من باب الانتقال من اللازم إلى الملزوم[1]؛ لأنّ تحقّق العُلقة والارتباط بين اللفظ والمعنى يلازم انفهامه منه، فحينئذٍ لا يكون طرفا التوقّف على نحوٍ واحدٍ؛ إذ الموقوف على التبادر هو العلم التفصيلي بالوضع، وإنّما هو موقوف على العلم الإجمالي الارتكازي به.

مثلاً لو حضر شخص الواضع وأسمع غيرَه تنصيصَه بوضع لفظ «الأسد» للحيوان المفترس ثمّ ذهل عنه السامع وغفل إلى مدّة فسمع اللفظ فإنّه بمحض سماعه ينسبق المعنى منه إلى ذهنه بعد حضوره في خزانة الخاطر إجمالاً فيعلم بالوضع تفصيلاً، فالتبادر حينئذٍ سببٌ للعلم بالعلم في حقّ المستعلم والتفاته بأنّه عالم بالموضوع له، فالمتوقّف على الانسباق العلمُ بالوضع تفصيلاً والمتوقَّف عليه العلم به إجمالاً ـ أعني العلم بالمذهول عنه[2] سابقاً ـ وإن كان في إطلاقه عليه نوع عناية لا ما قد يُتوهّم من العلم الإجمالي المصطلح؛ إذ لو علم إجمالاً بأنّ لفظ «الأسد» موضوع لأحد معنييه من الحقيقي والمجازي من غير سبق للعلم بالوضع ثمّ انسبق إلى الذهن أحد هذين المعنيين لما كاد يعلم أنّ المنسبق هو الموضوع له

---

١. هذا هو الصحيح وفي الأصل: الملزم.

٢. كذا، والأولى: «المذهول عنه» بدلاً من «بالمذهول عنه».

بعينه، ولما صحّ التعويل على مثل هذا التبادر بمجرّده على فرضه[١]، وإلّا فمن البداهة عدم حصوله؛ لتوقّفه في حقّ المستعلم على علمه بالوضع كما عرفت.

ثمّ إنّه بعدما كان المنشؤ لهذا العلم الإجمالي البسيط الارتكازي تنصيصَ الواضع اندفع الدور المتوهَّم، وهو أنّ العلم الإجمالي المزبور لابدّ وأن يكون مسبوقاً بالعلم التفصيلي وإلّا لما كان للذهول معنى، فيعود المحذور ـ أعني توقّف العلم التفصيلي بالوضع عليه كذلك.

وبعبارةٍ أُخرى، إنّ العلم بكون مورد الاستعمال موضوعاً له تفصيلاً موقوف على التبادر، وهو موقوف على العلم الإجمالي المسبوق بالعلم التفصيلي بكون المورد موضوعاً له فيتّحد المتوقّف والمتوقَّف عليه.

وأنت ـ بعدما عرفت من الفرق بين العلمين من جهة منشأهما من التنصيص بالنسبة إلى ما توقّف عليه التبادر وهو بالنسبة إلى العلم بالوضع ـ ترى أنّ الإشكال في غير محلّه.

ثمّ إنّه نظير ما ذكرنا من الجواب عن الدور في «التبادر» من اختلاف طرفي التوقّف بالتفصيل والإجمال ما قد يجاب عن إشكال الدور الوارد على «المعرِّفات والتصديقات» في علم الميزان فإنّ معرفة المعرِّف ـ بالكسر ـ لو كان متوقّفاً على معرفة المعرَّف لزم الدور، وكذلك العلم بالنتيجة في الشكل الأوّل الذي هو بديهي الإنتاج فإنّه يتوقّف على العلم بالكبرى التي تكون نظريةً للصغرى الوجدانية، والعلم بهذه الكبرى مع هذه الخصوصية يتوقّف على العلم بالنتيجة التي هي فرد من أفراد الكبرى.

---

١. في هامش النسخة: «على إشكال فيه»، (منه).

مثلاً العلم بـ «حدوث العالم» الذي هي «النتيجة» متوقّفٌ على العلم بكلّية «الكبرى» وهو «كلّ متغيّرٍ حادث»، والعلم بها أي بكون العالم متغيّراً متوقّفٌ على العلم بحدوث العالَم الذي هو فرد من أفراد «المتغيّر»؛ لوضوح أنّ العلم بالمحصورة الكلّية متوقّف على العلم بثبوت الحكم لكلّ مصداق من مصاديق عنوان الموضوع، وعليه يتوقّف العلم بالنتيجة على العلم بها.

ولا يرتفع الدور إلّا بالاختلاف بالإجمال والتفصيل، فما يتوقّف عليه العلم بالمعرَّف ـ بالفتح ـ أو النتيجة يكون علماً تفصيلياً[1] حاصلاً من المعرِّف أو المقدّمتين، وما يتوقّف عليه العلم بالمعرِّف ـ بالكسر ـ أو بالكبرى يكون علماً إجمالياً، ومعه لا دور؛ لعدم اتّحاد طرفي التوقّف، هذا كلّه على الوجه الأوّل.

وأمّا على الوجه الثاني ـ أعني لحاظ التبادر بالنسبة إلى أهل المحاورة وحجّيته في حقّ الجاهل بالوضع ـ فنقول: إنّ التبادر عند العالمين بالأوضاع علّة لحصول العلم بالوضع بالنسبة إلى الجاهل به، فالعلمُ بالوضع للجاهل معلولٌ عن «التبادر» عند العالمين به، وهو وإن كان مسبوقاً بالعلم به غير أنّه بالنسبة إلى العالم دون الجاهل، فالتبادر الذي علّة لحصول العلم بالوضع للجاهل متوقّفٌ على العلم بالوضع عند أهل المحاورة العالمين بالأوضاع، وهو عند الجاهل غير متوقّف على علمه بالوضع وإنّما يتوقّف على علم أهل المحاورة، وعليه ترتفع غائلة الدور بعد اختلاف الطرفين ذاتاً، لا جهةً كما في الوجه الأوّل، فطرف توقّف العلم بالوضع التبادر[2] [عند] أهل اللسان العالمين بوضع الألفاظ، وهو لا يتوقّف على علم

---

١. في الأصل: تفصيلاً.

٢. في الأصل: تبادر.

الجاهل بالوضع المتوقّف على تبادرهم.

ثمّ إنّ هذا كلّه لو أُحرز استناد السبق إلى نفس اللفظ لا غير، وأمّا في صورة تبادر المعنى مع الشكّ في أنّ سببه الوضعُ خاصّةً أو القرينةُ المحفوفة باللفظ فلا أصل يُحرَز ببركته ذلك، فلا تجدي «أصالة عدم القرينة» الراجعة إلى «أصالة الظهور» لإحراز الوضع؛ لأنّها من الأُصول المرادية الناهضة بتعيين الحقيقة عند الدوران بين المعنى الحقيقي والمجازي، كما سيأتي إن شاء اللّه تعالى.

فانقدح أنّ «التبادر» الذي يكون علامة قطعية ما هو المعلول للوضع، فمع إحراز استناد السبق إلى جوهر اللفظ فلا إشكال ولكن مع الجهل بالحال واحتمال الاستناد إلى القرينة فمقتضى القاعدة التوقّف وعدم الحكم بالوضع، وعليه فلو وُجد اللفظ ظاهراً في معنى واحتمل كون منشأ الظهور القرينة ولو [كانت] الشهرة لا يكاد يُحرز معه «الوضع» وأنّه المستند في الظهور والسبق إلى الذهن دون غيره.

ومن هنا ربما أشكل الفرق بين التبادر الوضعي المستند إلى جوهر اللفظ والتبادر الإطلاقي الحاصل من القرينة[1]، والاستناد إلى «أصالة عدم القرينة» ـ فمع معارضتها بـ«أصالة عدم الوضع» للمشكوك خاصّة وإن علم به إجمالاً إمّا لهذا المعنى المتبادر أو لغيره ـ غير مجدية[2] بعد انحصار موردها باعتبار دليلها من بناء

---

١. في الأصل: «معلول للعلم بالوضع فمع العلم بالحال نظراً إلى الاستناد إلى حاقّ اللفظ وعدم الاستناد إلى القرينة لا إشكال وإن جهل الحال فمقتضى القاعدة التوقّف وعدم الحكم بالوضع ولا عدمه، فالجاهل بالاصطلاح إذا راجع إلى متفاهم أهل اللسان ووجد اللفظ ظاهراً في المعنى فكيف يحرز كون ذلك الظهور مستنداً إلى الوضع دون القرينة»، ثمّ شطب عليها وكتب في الهامش: «التبادر الذي ... من القرينة» كما أثبتناه في المتن.

٢. في التحرير الآخر، ج ٤، ص ٢٧٧: «غير مُجدٍ» وهو الصواب.

العرف والعقلاء في إحراز المراد، فالمحقّق من مقام إعمالها صورة العلم بالوضع والشكّ في المراد، وأمّا العكس فإثبات الوضع بها لا يساعد عليه دليلها، فإنّ المعهود من سيرتهم البناءُ على اتّباع الظهور القائم باللفظ في معناه الحقيقي متى تميّز عن المعنى المجازي والحكمُ بأنّه المراد من إطلاق اللفظ دون معناه المجازي، ولا يركنون على مثل هذا الظهور في ما لو أُريد شخصُ معنىً من اللفظ وشكّ في أنّه المعنى الموضوع له أو غيره بل يراجعون الأمارات الدالّة على الوضع؛ لما فيها من ظهور إرادة الموضوع له يقيناً.

هذا، مضافاً إلى ما قلنا من أنّ الحجّة هي المبادرة إلى الذهن من اللفظ المحرز تجرّده عن القرينة مع لزوم سبق العلم بالوضع في الجملة، وأمّا مطلق السبق مع عدم سبق العلم بالوضع إجمالاً فلا يُعدّ من علائم الوضع.

هذا حال «التبادر» وأمّا عدم التبادر أو تبادر الغير فقد يُعدّان من علائم المجاز وليس كذلك؛ لأنّ التبادر الذي هو من العلائم من اللوازم العامّة للوضع فلا يكون عدمه دليلاً على عدمه. كيف، وانتفاء اللازم الأعمّ لا يستلزم انتفاء الملزوم، أترى أنّ عدم الدخان يكون دليلاً على عدم النار من جهة أنّ وجوده كان دليلاً على وجودها؟! فعدم التبادر ليس أمارةً على عدم الوضع، كما أنّ حصوله في معنى لا يصير دليلاً على عدمه في معنى آخر، فلا يكون شيء منهما من علائم عدم الوضع فضلاً عن ثبوت عنوان المجازية التي هي الأخصّ؛ لتفرّعها على الاستعمال مع العلاقة، فلو فُرض كشفهما عن عدم الوضع فلا يكشفان عن تحقّق ملاك المجاز، اللّهمّ إلّا أن يقنع بمجرّد عدم الوضع ويُراد من المجاز في عبائرهم ذلك.

فعُلم ممّا ذكر أنّ حال التبادر ليس كصحّة السلب التي من اللوازم الأخصّ

للوضع ليكون كلٌّ من وجوده وعدمه دليلاً على كلّ واحدٍ من وجود الملزوم وعدمه.

نعم، لو فرض استقصاء جميع المعاني الحقيقية بما لها من العلائم كان عدم تبادر معنى دليلاً على عدم ثبوت الوضع بإزائه، ولولا ذلك لا يكون عدم التبادر علامةً بعدما كان من الجائز أنّ عدمه لأجل عدم العلم بالوضع، فكيف يوجب العلم بعدم الوضع؟!

وأمّا تبادر الغير فلأنّه لو أُريد منه عدم التبادر فلا يرجع إلى محصّلٍ حسب ما سمعت، وإلّا فيكون عبارةً أُخرى عن تبادر المعنى الحقيقي. ومعناه حينئذٍ أنّ تبادر المعنى علامة الحقيقة والمجاز كليهما، وهذا ـ مع عدم وفائه بالمقصود؛ إذ الغرض استقلال كلٍّ من الحقيقة والمجاز بالعلامة لا الشركة فيها ـ إن جعل تبادر معنى لكون معنى آخر مجازاً بديهيُ البطلان؛ لوجه ما قلنا، فلا محصّل حينئذٍ لتبادر الغير لو لم يرجع إلى عدم التبادر، ومعه قد عرفت حاله بما لا مزيد عليه.

[٣] ومنها صحّة الحمل وعدمها وعدم صحّة السلب وصحّتها، فالأوّل علامة الحقيقة، كما أنّ الثاني علامة المجاز.

ولمّا كان الإطلاق مبنيّاً على الحقيقة وكون الحمل وسلبه باعتبار ذات المعنى وحقيقته، لا لبعض مزاياه وخصوصياته ـ كما في حمل «الحمار» على «البليد» وسلب «الإنسان» عنه؛ إذ هو مبنيّ على بعض الجهات والعنايات الراجعة إلى الموضوع فعنده ـ لانحتاج إلى زيادة قيد «في نفس الأمر» أو «من غير تأويل» لإخراج الحمل أو السلب المبنيّ على ضربٍ من الإدّعاء والتنزيل، فالسلب بالتأويل خارجٌ بإطلاق قولنا: سلب المعنى، وكذلك «الحمل».

وعلى أيّ حالٍ فصحّة سلب المعنى المعلوم إجمالاً عن المعنى المبيّن تفصيلاً علامة مجازية استعمال اللفظ الموضوع بإزاء المسلوب في المسلوب عنه كسلب «الحمار» عن البليد، وإن كان من الجائز كونه حقيقةً فيه بوضعٍ آخر.

اللّهمّ إلّا أن يُستقصى جميع معانيه الحقيقية وصحّ سلب الحمارية مثلاً عن المعنى المستعلَم حالُه بحسب الوضع، فإنّ اللفظ حينئذٍ مجاز في المعنى المستعمَل فيه بقولٍ مطلق مثل ما لو كان المعنى وحده، كما أنّ صحّة الحمل بأحد الحملين بملاحظة ذات الشيء وحقيقته علامةٌ لكونه حقيقة في المحمول عليه كعدمِ صحّة سلب «الإنسان» بمعناه الارتكازي بحمل الأوّلي الذاتي عن «الحيوان الناطق» وصحّةِ سلب «الماء» كذلك عن «الجلّاب» المسلوب الطعم والرائحة بحمل الشائع الصناعي فإنّ الحمل على «الإنسان» بـ«الحيوان الناطق» أو على «البليد» بأنّه «إنسان» بلحاظ الاتّحاد ذاتاً أو خارجاً، وكذلك سلبه عن «الحمار» أو هو عن «البليد» علامة للحقيقة في الأوّل والمجاز في الثاني.

ومن هنا انقدح أنّ الحمل باعتبار بعض التوسّعات ـ كقولك «للبليد»: إنّه حمار، من أجل لحاظ قلّة الإدراك ـ [كالسلب][1] كما في قولك: «البليد ليس بإنسانٍ» بعدما لم يكن المراد نفي الذات وحقيقتها منه، بل النفي باعتبار بعض المزايا وأنّه ليس بكاملٍ في الإنسانية ـ ليستا[2] بعلامةٍ للحقيقة والمجاز، فإذن العبرة في تشخيص الحقائق عن المجازات بما ذكرنا.

---

١. ما بين المعقوفين من التحرير الآخر، ج ٤، ص ٢٨٠.

٢. خبر لـ«أنّ» وضمير التثنية راجع إلى «الحمل والسلب»، ولعلّ تأنيث «ليستا» باعتبار الخبر؛ أعني بعلامةٍ.

وعليه فالحمل على قسمين:

ذاتي، ملاكه اتّحاد الموضوع والمحمول بحسب الحقيقة والماهية كـ«الإنسان» بالنسبة إلى البشر أو الحيوان الناطق.

وصناعي، يكون ملاكه الاتّحاد في الوجود كما في حمل الكلّي على مصاديقه والعامّ على أفراده.

وعليهما[1] يكون الحمل علامةً قطعيةً لمعرفة «الحقيقة»؛ فالمستعلِم إذا رأى لفظاً استُعمل في معنى وأراد أن يعلم أنّه الموضوع له أم لا؟ فيلاحظ اللفظ بما له من المعنى الإجمالي الارتكازي، فإن رأى صحّة حمل المعنى المستعمَل فيه على اللفظ باعتبار معناه بالحمل الذاتي فهي علامة كون المستعمَل فيه هو الموضوعَ له، وإن رأى عدم صحّة الحمل المزبور أو صحّة السلب كذلك فهي علامة كون المستعمَل فيه غيرَ ما وُضع له، وذلك كالمفهوم من «الحيوان الناطق» بالنسبة إلى «الإنسان»، فصحّة الحمل عليه ذاتياً علامة كون المحمول معنىً حقيقياً للإنسان.

لايقال: لايصحّ سلب «الناطق» عن «الإنسان» ذاتاً مع أنّه لايُستعمل فيه إلّا مجازاً.

لأنّا نقول: مثل «الناطق» وغيره من اللوازم الخاصّة للماهية وإن لم يصحّ سلبها بحقائقها عن الماهية حقيقةً لكنّها يصحّ سلبها بمفاهيمها عنها واقعاً. كيف، والمفهوم من «الإنسان» غير «الناطق والضاحك» سيّما على عدم دخول الذات في المشتقّات، على أنّ الفصل بمفهومه الذي يصحّ حمله على الماهية يكون اللفظ حقيقةً فيه، فإنّ «الناطق» إذا اعتُبر بشرط شيء يكون في الخارج عين

---

١. أي هذين القسمين.

«الإنسان»، كما أنّه إذا اعتُبر «بشرط لا» يكون جزءً مقوّماً لحقيقته يصحّ سلب مفهومه عنه شائعاً.

وأمّا صحّة الحمل الشائع الصناعي الذي هو القسم الثاني من الحمل فهي أيضاً علامة كون المستعمَل فيه من أفراد المحمول بمعناه الحقيقي حقيقةً، كما أنّ صحّة سلبه كذلك بالحمل الشائع علامةٌ لعدم كونه من أفراده ومصاديقه، لا أنّه غير موضوع له مطلقاً بل يمكن أن يكون موضوعاً له بوضعٍ آخر، فعند السلب يُحكم بأنّ المعنى المسلوب غير موضوع له بالخصوص وإن لم نقل حينئذٍ بلزوم كون الإطلاق بنحو المجاز في الكلمة بل بنحو التنزيل في الموضوع والحقيقة الادّعائية التي صار إليه السكّاكي[1]، إلّا أنّ صحّة السلب كذلك علامة للمجازية في الجملة.

ثمّ إنّه لا يخفى أنّ صحّة السلب أو[2] عدمها إنّما تكفي مؤونةَ كون المعنى المسلوب أو المحمول موضوعاً له أو غيره، وأمّا كون الموضوع له واحداً أو متعدّداً كالمشترك فلابدّ من إعمال جهات أُخر.

ثمّ إنّ إشكال ورود الدور في المقام والجواب عنه هو الإشكال والجواب في التبادر.

وحاصل تقريب الإشكال أنّ العلم بصحّة الحمل أو عدم صحّة السلب أو صحّته وعدم صحّة الحمل موقوف على العلم بالمعنى الموضوع له حتّى يلاحظ صحّة الحمل وعدمُها، فمتى كان العلم بالوضع موقوفاً أيضاً على عدم صحّة السلب مثلاً فلا محالة تصير العلامة دورية.

---

١. *مفتاح العلوم*، ص ٤٧٧.

٢. هذا هو الصواب بقرينة «تكفي» و«أو» في ما بعد كما لايخفى، وفي الأصل: و.

والجواب أنّ العلم بالوضع تفصيلاً وإن كان موقوفاً على صحّة الحمل، لكنّ العلم بصحّته كذلك لا يتوقّف إلّا على العلم بالوضع إجمالاً، فاختلف طرفا[1] التوقّف لكن اعتباراً لا حقيقةً، فالمتصوَّر في جانب «الموضوع» ـ أعني الإنسان ـ هو المعنى في الجملة من غير دراية إلى أنّ معناه هو الموضوع له خاصّة، وفي طرف «المحمول» ـ أعني الحيوان الناطق ـ يُعلم بأنّه هو مفهومه الذي كان عالماً به وقد ذهل عنه[2]، فالمستعلم بعدما يرى صحّة حمل «الحيوان الناطق» على «الإنسان» وعدمها على «الناهق» يعلم تفصيلاً بأنّه هو الموضوع له وغيرَه غيرُه.

وإن شئت قلت: إنّه لو أُريد الوقوف على حقيقة «الإنسان» وهو يعلم ارتكازاً أنّه «حيوان ناطق» فيلاحظ حدّه الحقيقي، أو التنزيلي على الرأي الأسدّ ـ أعني الحيوان الناطق ـ فإن رأى صحّة حمله على «الإنسان» فهي علامةٌ لكون معناه هو الموضوع له اللفظ.

نعم، هنا إشكال معروف وهو أنّ الحمل في الذاتي غير صحيح؛ لاتّحاد المفهومين حقيقةً وعدمِ التغاير بين الموضوع والمحمول واقعاً، والمعتبرُ في الحمل المغايرةُ كي لا يلزم حمل الشيء على نفسه، وعلى فرض التغاير لم يُفد عدم صحّة السلب لكون ذلك المعنى حقيقياً؛ إذ المفروض مغايرته للموضوع مفهوماً.

ويندفع بأنّه لمّا كان موضوع القضيّة في قولنا: الإنسان حيوان ناطق هو مفهوم «المسمّى»؛ لعدم الحكم على لفظ «الإنسان» ـ وكذلك المراد من «المحمول» هو

---

١. هذا هو الصواب وفي الأصل: طرفي.

٢. كذا في الأصل، والأولى بدلاً من قوله: «فالمتصوّر في جانب الموضوع ... وقد ذهل عنه»: «فالمتصوَّر يُعلم في جانب الموضوع معناه في الجملة وفي جانب المحمول بما أنّه كان عالماً به وقد ذهل عنه».

المفهوم ـ فمن البداهة أنّ اتّحاد مفهوم الموضوع مع مفهوم المحمول ذاتاً وماهيةً ـ كما في حمل الحدّ على المحدود ـ، لا وجوداً خاصّةً ـ كما في الحمل الشائع ـ ليست[1] بتلك الاستحالة.

والسرّ فيه كفاية المغايرة الإجمالية كالوحدة الإجمالية وكونهما من وجهٍ في الحمل مطلقاً، فغاية ما يقتضيه العقل في الحمل تغايرُ الموضوع والمحمول بوجهٍ، واتّحادُهما بوجهٍ آخر حتّى[2] إنّه مع عدمهما يلزم إمّا حمل الشيء على نفسه أو حمل المباين على المباين، والموضوع والمحمول في الفرض وإن كانا متّحدين بجميع الجهات الراجعة إلى الذات غير أنّ المغايرة في الجملة ثابتة، وهي كون «المحمول» حيث وقع معرّفاً أجلى من «الموضوع»، فمن أجله صحّ حمل «الحيوان الناطق» بمفهومه على «الإنسان»، فالمعرِّف ـ بعد كونه معلوماً تفصيلاً؛ لاشتماله على الجنس والفصل الحقيقي ـ حُمل على المعرَّف بالفتح الغير المعلوم إلّا إجمالاً، وبه يعلم أنّه هو الموضوع له للفظ «الإنسان» حقيقةً.

تكملة

وهي أنّ الركون على جعل «عدم صحّة السلب» علامةَ الحقيقة وكونِ اللفظ موضوعاً لمفهوم المحمول قليل الجدوى لا طائل تحته بكلّيته؛ لانحصار مورد جريانها في صورة وحدة الموضوع والمحمول مفهوماً كـ«الإنسان» بالنسبة إلى «البشر» فيقال: الإنسان بشر، دون ما لو اختلفا ولو اتّحدا حقيقةً كما في

---

١. الضمير فيها راجعٌ إلى «اتّحاد» وسبق الكلام في تأنيث «ليست» فانظر هامش ص ٢٠٧.
٢. «حتّى» هنا ابتدائية.

«الإنسان» بالنسبة إلى «الحيوان الناطق» فاللازمُ على من جعلها علامةً تقيّدُها باتّحاد الموضوع والمحمول مفهوماً، وإلّا لما كانت صحّة الحمل ذاتاً علامةً للحقيقة وكونُ لفظ الموضوع موضوعاً بإزاء مفهوم المحمول فإنّه في مورد الاختلاف لا يجدي الحمل الذي يكون بين الحدّ والمحدود؛ لاستعلام المعنى الموضوع له وإن كان يجدي لتعيين الحقيقة والماهية فيُقال: الإنسان حيوان ناطق، مع أنّ المفهوم من المحمول غير المفهوم من المحمول عليه.

ومثله الحال في الحمل الشائع الصناعي مثل «الإنسان كاتب أو ضاحك» فيكون استعمال أحدهما في الآخر مجازاً من دون منافاة بين المجازية واتّحاد الموضوع والمحمول بحسب الوجود أو الماهية[1].

والسرّ في ذلك يتّضح بعد تمهيد مقدّمة، وهي أنّ المفهوم ينقسم إلى قسمين مركّب وبسيط:

والأوّل عبارة عن تركّب مفهوم من مفهومين فصاعداً كالحيوان الناطق أو الحسّاس المتحرّك بالإرادة، فإنّ «الحيوان» مفهوم و«الناطق» مفهوم آخر، والمفهوم منهما مركّب من مفهومهما وهما أجزاء تركيبية لما يشملهما.

والبسيط ما لا يكون له أجزاء تركيبية وإن كان له أجزاء تحليلية عقلية غير قادحة في البساطة كالمفهوم من الإنسان فإنّه بسيط لا تركّب فيه واقعاً من مفاهيمَ عديدةٍ وإن حلّله العقل إلى مفاهيمَ منتزعةٍ عن مقام الذات؛ تارةً بملاحظة اشتراكه

---

١. في الأصل: «يصحّ سلب مفهوم المحمول عن الموضوع فيقال: ليس المفهوم من الإنسان هو المفهوم من الحيوان الناطق وإن اتّحدا حقيقةً فيكون استعمال أحدهما في الآخر مجازاً اصطلاحاً من دون منافاة المجازية لوحدة الماهية»، ثمّ شطب عليها وكتب في الهامش بدلاً منها: «لا يجدي ... الوجود أو الماهية» كما أثبتناه في المتن.

مع سائر الأنواع فيسمّى جنساً وهو «الحيوان»، وأُخرى باعتبار ميزه عن سائر مشاركاته فيكون فصلاً وهو «الناطق»، فالنوع بهذين الاعتبارين ينتزع عنه الجنس والفصل، وإلّا فليس «الإنسان» مركّباً منهما ولا مفهومه متّحداً مع مفهومهما وإن كانا عينَه حقيقةً. نعم، ما يقع في شرح اسمه ورسم ماهيته مفهوم مركّب منهما.

فانقدح أن ليس مثل «الناطق» فصلاً حقيقياً ذاتياً للنوع. كيف، والإدراك الذي هو من الأوصاف غير داخل في حقيقة «الجوهر»، بل المراد منه ما هو ملزومه ـ أعني ما به ينشأ الإدراك فهو الفصل الحقيقي المقوّم للنوع ـ وإنّما وقع التعبير بـ«الناطق» من باب قيام العنوان مقام المعنون، وكذا الحال بالقياس إلى «الحيوان» فإنّ مثل «الحسّاس» ليس بالفصل الذاتي بل هو كاشف عمّا هو الفصل، وليست ماهية الحيوانية أن يحسّ ويتحرّك بالإرادة وإنّما هي هوية بسيطة مبدء لتفاصيل ما يطرأ عليها، كما لا يخفى.

وعلى هذا كانت دلالة «الإنسان» على مثل «الحيوان الناطق» بالالتزام لا بالتضمّن؛ لأنّه خاصّته وعرضه[1] الغير المفارق المحمول عليه، بل ولو بنينا على دخول الفصل في ماهية النوع لم تكن دلالة «الإنسان» عليه بالتضمّن؛ لأنّ مفهومه غير مركّب من مفهومي «حيوانٍ ناطقٍ» وإن كانت حقيقته ذلك. ومن أجله يحمل عليه ذاتاً كلّ واحدٍ من المفهومين وكليهما معاً فيُقال: الإنسان حيوان ناطق أو الإنسان حيوان أو ناطق، وعليه لايصحّ السلب لا عن مجموع كلٍّ من الجنس والفصل، ولا عن كلّ واحدٍ منهما؛ لعدم صحّة سلب ذاتيات الشيء عنه، فالجنس

---

١. هذا هو الصواب وفي الأصل: غرضه.

والفصل بعدما كانا ذاتيّين[١] للنوع لا يصحّ سلبهما عن النوع.

فإذا عرفت ما ذكرنا فنقول: إنّ ملاك «الحقيقة» في اللفظ المستعمَل هو الاتّحاد بحسب المفهوم دون الوحدة بحسب الحقيقة المصحّح للحمل الذاتي. كيف، والحمل في «الإنسان حيوان أو ناطق» ذاتي مع أنّ الإنسان ليس بموضوعٍ للحيوان، وكذا الحملُ في «الإنسان حيوان ناطق» فضلاً عن الناطق وحده ذاتيٌّ مع عدم كونه معنى للإنسان؛ لأنّ الموضوع له في «الإنسان» أمرٌ بسيط يعبّر عنه بالآدميّ أو البشر لا الحيوان الناطق وإن انحلّ عقلاً إليهما إلّا أنّه غير مركّب منهما[٢] بحسب الواقع حسب ما عرفت، وكان استعماله في خصوص كلٍّ منهما مجازاً، فلا يُتوهّم أنّ الوحدة بحسب الحقيقة توجب الاتّحاد بحسب المفهوم، فمجرّد صحّة الحمل ذاتاً لا يقتضي الوحدة مفهوماً كما هو مناط كون اللفظ حقيقةً.

نعم، قد يكون الحمل كذلك كما في حمل «الإنسان» بمفهومه البسيط الارتكازي على «البشر» في ما لو عُلم مفهوم «البشر» مع عدم العلم تفصيلاً بكون «الإنسان» موضوعاً له فيُستعلم بعدم صحّة سلب «الإنسان» عن «البشر» أنّه موضوع له، ولذا ترادف لفظا[٣] «الإنسان والبشر» دون «الإنسان والحيوان الناطق»، فظهر أنّ صحّة الحمل ذاتاً تجامع كثيراً صحّة السلب مفهوماً التي هي الملاك في المجازية، فالركون على مثل صحّة الحمل ذاتاً أو عدم صحّة السلب قليل الجدوى في إثبات الوضع، لكن في ما يجدي لا محذور في الاستطراق به

---

١. هذا هو الصواب وفي الأصل: ذاتيان.

٢. هذا هو الصحيح وفي الأصل: عنهما.

٣. هذا هو الصحيح وفي الأصل: لفظي.

إلى الحقيقة ـ وهو ما لو كان طرفا[١] الحمل متّحدين مفهوماً كما في «المترادفين» ـ فينحصر العلامة فيه دون غيره كالحيوان الناطق، إلّا أن يلاحظ فيهما معنى بسيط منطبق على الإنسان كالبشر وإلّا فلا؛ لما عرفت من اشتراط الوحدة المفهومي لا الاتّحاد الحقيقي.

[٤] ومنها الاطّراد وعدمه.

فقد ذهبوا[٢] إلى[٣] أنّه دليل قطعي لتشخيص الأوضاع فيُحرز بواسطته كون المستعمل فيه هو المعنى الحقيقي كما يُحرز بواسطة «عدم الاطّراد» أنّه المعنى المجازي، فحال «الاطّراد» كغيره من العلائم القطعية بل وأشدّ، فإنّ اللفظ متى اطّرد استعماله في مواردَ مخصوصةٍ؛ لوجود معنى خاصّ فيها بحيث كلّما وجد صحّ الاستعمال وكلّما لم يوجد لم يصحّ عُلم منه كلّياً أنّ الموضوع له ذلك المعنى المعيّن الموجود في تلك الموارد، وهذا نظير استعمال هيئة «الفاعل» في جميع موارد قيام المبدأ بالذات فإنّه يُستكشف منه أنّها موضوعة لمن قام به المبدأ مطلقاً في مثل «الضارب والعالم» وغير ذلك، وكذلك لفظ «الأسد» المستعمَل في مصاديقه باعتبار وصف الافتراس، فيُكشف عن أنّه حقيقة في طبيعة «الحيوان المفترس».

والمراد من «عدم الاطّراد» هو أن لا يكون الاستعمال بلحاظ معنى خاصّ

---

١. هذا هو الصحيح وفي الأصل: طرفي.

٢. ذهب إليه من العامّة الآمدي والغزالي، ومن الخاصّة العلّامة في ظاهر *التهذيب* والسيّد عميد الدين في *المنية* والوحيد البهبهاني في *الفوائد الحائرية* كما في *هداية المسترشدين*، ج ١، ص ٢٦٠ و*مفاتيح الأصول*، ص ٧٥.

٣. هذا هو الصحيح وفي الأصل: إلا.

مطّرداً في تمام موارد حصوله كما في استعمال لفظ «الأسد» في «زيد» بعلاقة المشابهة في الشَجاعة فإنّه لايصحّ استعماله فيه باعتبار مطلق المشابهة[1] لذلك المعنى، بخلاف ما لو لم يطّرد فإنّه يكشف عن أنّ الاستعمال في ما يقع لخصوصيةٍ في المورد كما في المجاز فإنّه يصحّ استعمال لفظ «الأسد» في مورد بعلاقة الشَجاعة ولايصحّ استعماله بغيرها من العلائق، هذا.

وأنت ترى أنّه لايصحّ جعل «الاطّراد» ولا «عدمه» علامةً لتشخيص الأوضاع، وذلك لتحقّق الاطّراد في المجازات التي يُستعمل اللفظ بعد ملاحظة خصوص ما يصحّ معه الاستعمال من شخص العلائق فإنّه من الواضح صحّة استعمال «الأسد» في «الرجل الشجاع» بلحاظ ما هو أظهر صفات المشبّه به ـ أعني الشجاعة ـ كما يصحّ أيضاً ﴿وَاسْأَلْ الْقَرْيَةَ﴾[2] ويُراد بها أهلها بعلاقة الحلول، وكذلك قولك: أعتق رقبة، حيث يُستعمل لفظها في «الإنسان» في ما اعتُبر هناك الملك متعلّقاً به العتق والفكّ والتحرير، وكذا الحال في إطلاق لفظ «الحمار» على «البليد»؛ لجهةٍ بينهما ولايصحّ بدونها، هذا.

فجعل «عدم الاطّراد» ممّا يُتوسّل به إلى المجاز غير مطّرد؛ لأنّ عدم الاطّراد حينئذٍ:

إن قيس إلى غير ما فيه العلاقة المصحّحة للاستعمال فمسلّم، لكن يردّه أنّ عدم

---

١. في الأصل: «إذا كان موضوعاً لمعنى يطّرد استعماله في كلّ مورد تحقّق فيه ذلك المعنى فإذا لوحظ اطّراد استعمال اللفظ في موارد مخصوصة تحقّق المعنى فيها استكشف عنه وضع اللفظ»، ثمّ شطب عليها وكتب في الهامش بدلاً منها: «متى اطّرد ... مطلق المشابهة» كما أثبتناه في المتن.

٢. يوسف (١٢): ٨٢.

الاطّراد إنّما يكون علامة للمجاز بعد فرض صحّة الاستعمال وهي منتفية مع عدم العلاقة المصحّحة للاستعمال وإلّا لكان كلّ غلط مجازاً وليس كذلك، فمع عدم المصحّح لا استعمال فلا مجاز فلا موضوع فلا أمارة؛ لأنّها تابعة لذيها، وإذ لا مجاز تخلّف عدم الاطّراد عنه فكيف يكون دليلاً عليه؟!

وإن قيس إلى وجود العلاقة فالاستعمال مطّرد كالحقيقة فلا يصلح الاطّراد للأمارية؛ لأنّ الشيء لا يمكن أن يمتاز عن غيره بالصفات المشتركة، فبعد وجود العلاقة المصحّحة كالمشابهة مثلاً يصحّ الاستعمال معها في ما وُجدت، وكذلك الحال في غيرها من العلائق، فلا يمتاز حقائق المعاني عن مجازاتها بالاطّراد من أجل اطّراد استعمال اللفظ في كلٍّ من الحقيقة والمجاز، فصحّة الاستعمال كما تكون معلولةً عن الوضع كذلك تكون معلولة عن العلاقة في ما يناسب الموضوع له، ومع فرض عدم الاطّراد في صورة وجود العلاقة المصحّحة للاستعمال يلزم تخلّف العلّة عن المعلول، فالقول بأنّ الاطّراد علامة للحقيقة وعدمَه للمجاز قولٌ بالتخلّف، وهو بديهي الامتناع.

وممّا ذكرنا ظهر بطلان ما أفاده بعضهم: «والمراد به اطّراد استعمال اللفظ في المعنى المفروض بحسب المقامات بحيث لايختصّ جوازه بمقامٍ دون مقام، ومع خصوصية دون أُخرى، ويصحّ إطلاقه على مصاديقه إن كان كلّياً من [غير] اختصاص له ببعضها»[1]. انتهى.

والوجه فيه عدم صحّة جعل الاطّراد علامةً للوضع؛ لأنّه ـ كما أنّ الوضع موجب لصحّة الاستعمال حقيقةً ـ يكون الطبع أيضاً مساعداً في المعنى المناسب

---

١. *هداية المسترشدين*، ج ١، ص ٢٦٠.

من غير اختصاص بمعنىً دون معنى من الكلّي والشخصي، فالعلاقة تستدعي الصحّة كما يستدعي الوضع، فمع تخلّف الأمارة عن ذي الأمارة والدليل عن المدلول كيف يجعل الاطّراد مشخّصاً للحقائق، فالقول باطّراد المجاز كالحقيقة بعد المصحّح للاستعمال من الوضع أو الطبع قولٌ بالفصل لما هو بحكم العقل.

ثمّ إنّه قد زاد في *الفصول* قيد «[على][1] الحقيقة»[2] زعماً منه أنّ الاطّراد المقيّد بالقيد علامةٌ للوضع، غفلةً منه (قده) عن سقوط العلامة بالمرّة حينئذٍ؛ للزوم الدور فإنّه مع إحراز كون الاستعمال على وجه الحقيقة ومن غير تأويل كيف يبقى مجال لاستعلام حال وضع اللفظ بالاطّراد وأنّ استعماله مجاز أو حقيقة؟! ولا مفرّ عن محذور لزومه بما تُفصّي به عنه في سابقه من التبادر وصحّة السلب فإنّه في ساحة اختلاف المتوقّف والمتوقَّف عليه إمّا بالإجمال والتفصيل أو بملاحظة حال العالم والجاهل ومثله غير متمشٍّ في المقام، فظهر ما في *الفصول*[3] في مقام التفصّي أيضاً[4].

المقام الثاني[5]

في الشكّ في المراد من اللفظ المستعمَل بعد الفراغ عن الوضع والقطع بالموضوع له، فالكلام فيه أيضاً يقع في مقامين؛ لأنّ المخاطب بعد عدم إحرازه

---

١. ما بين المعقوفين من المصدر.

٢. *الفصول*، ص ٣٨.

٣. أي ظهر إشكال ما في *الفصول*. وقد سبق هذا التعبير في مواضع أُخر.

٤. *الفصول*، ص ٣٨.

٥. هذا عدل لقوله: «الأوّل في الأُمور المتعلّقة ...» في ص ١٩٧.

كون المستعمَل فيه هو الموضوعَ له؛ لاحتماله بعض ما يطرء على الكلام فيشكّ في مراده منه مع علمه بالوضع. ولمّا كان للكلام حالات طارية عليه من «المجاز والنقل والإضمار والتخصيص والاشتراك» فيقع الشكّ في المراد منه وأنّه هل [هو] المعنى الحقيقي أو أحد المذكورات؟ أو أنّ المتكلّم حيث لم يُرد المعنى الموضوع له فيشكّ في أنّه أراد المعنى المجازي أو المشترك بينه وبين المعنى الحقيقي أو غير ذلك من الأحوال الخمسة الطارية حيث لم ينصب القرينة؟ فإن كان الشكّ في المراد من الفرض الأوّل فالمتكفّل لبيان حكمه هو المقام الأوّل، وإن كان من الثاني فالمتكفّل هو الثاني.

فالمقام الأوّل[1]

في ما لو دار الأمر بين واحدة منها والمعنى الحقيقي، فنقول:

إنّ المعلوم المحقَّق ـ وعليه إجماع الأصحاب بل اتّفاق عامّة الخلق من كلّ لافظٍ يشعُر من أيّ لغةٍ ولسانٍ وأيّ زمانٍ كان ـ على[2] متابعة الظهور اللفظي وعدم الاعتناء بخلافه إلّا مع قيام حجّةٍ أقوى منه، ولازمه تقديم المعنى الحقيقي على غيره في ما عُلم به وشُكّ في المراد من اللفظ وأنّه هل عدل منه إلى غيره أو لم يعدل؟ وذلك تمسّكاً بـ«أصالة الحقيقة» التي مقتضاها حمل اللفظ عند التجريد

---

١. قد سبق أنّ للبحث مقامين؛ المقام الأوّل في الأُمور المتعلّقة بالأوضاع ومثبتات الوضع والمقام الثاني في الشكّ في المراد من اللفظ المستعمل بعد الفراغ عن الوضع، وهذا العنوان ـ أي المقام الأوّل ـ متفرّع على المقام الثاني والأنسب أن يعنون بـ«الأمر الأوّل» ونظائره.

٢. كذا في الأصل، والظاهر زيادته.

عن القرينة المستدعية لظهورٍ آخر في اللفظ على معناه الموضوع له، فبعد[١] صدور الكلام من المتكلّم الشاعر الغير الهازل لا محيص عن الأخذ بـ«أصالة الحقيقة أو عدم القرينة» في تعيين مراده سواء جعلناها من الأُصول اللفظية المرادية والعلائم الظنّية على ظهور اللفظ في المراد عند الخلوّ عن الصارف وقلنا بحجّيتها من باب بناء العرف والعقلاء فإنّ دأبهم وديدنهم على مطابقة الظهور مع الواقع بدليل تقبيحهم عبيدهم عند مخالفتهم.

أو جعلناها عبارةً عن الحكم الشرعي الطريقي ـ أعني وجوب حمل اللفظ على ظاهره مستقلّاً أو إمضاءً[٢] لطريقة العرف وما هو مقتضى سيرتهم في معاملاتهم وموارد إطاعاتهم وامتثالهم لمواليهم.

أو قلنا بأنّه الأصل العملي ـ أعني استصحاب الحكم التعبّدي المستكشَف من الموالي بواسطة الوضع ـ وإن كان الحقّ في التحقيق هو الأوّل من جعل «أصالة الحقيقة» من الأُصول اللفظية المرادية نظير «أصالة العموم أو الإطلاق» عند احتمال المخصّص أو المقيّد الراجعة إلى «أصالة الظهور» الناهضة بحجّيتها بناءُ العرف وطريقة العقلاء في مقام استظهار المراد وإن لم تفد الظنّ ولو نوعاً كما هو الحقّ الذي عليه شيخنا الأُستاد ـ مدّ ظلّه العالي ـ، خلافاً لبعض المحقّقين[٣] محتَجّاً بأنّه متى كان المهمّ في الأنظار في باب الألفاظ هو الواقع فكيف يصحّ أن نتعبّد بأحد طرفي الشكّ مع عدم لحاظ الرجحان لا شخصاً ولا نوعاً، فلا يكاد يؤخذ

---

١. هذا هو الصحيح وفي الأصل: فيعد.

٢. في هامش النسخة: «حيث كان الأخذ بالظاهر حسناً ذاتاً لا يتغيّر بالوجوه والاعتبار»، (منه).

٣. لم نعثر عليه.

بطرف الحقيقة عند اشتباه المراد بمجرّد بناء العقلاء من دون استدعاء الظنّ من ذلك ولو نوعاً.

ويدفعه أنّ الرجحان حاصل بالظهور في أحد طرفي الشكّ، فلا معنى لإنكار التعبّد، ومعه لا تنتهي النوبة إلى الظنّ، ولو كان فالظنّ المستتبع للظهور العرفي كانت العبرة به دون الظنّ وإن ظُنّ بكون المعنى المجازي هو المراد إلّا إذا قامت القرينة الموجبة لظهور اللفظ فيه، فالعمل بها من جهة انخراطه في كبرى «أصالة الظهور»، كما لا يخفى.

المقام الثاني[1]

في ما لو دار الأمر بين هذه المذكورات بأنفسها، وهذا هو البحث المعنون بـ«تعارض الأحوال».

وتنقيحه أنّ اللفظ بعد إحراز عدم استعماله في ما وُضع له يدور أمره بين واحدة من الأُمور الخمسة من «التجوّز والاشتراك والنقل والإضمار والتخصيص»، فإن دار الأمر بين واحدة منها فقد ذكر أصحابنا تبعاً للعامّة وجوهاً لتقديم بعضها على بعضٍ مثل الأغلبية والأكثرية في صورة دوران الأمر بين «المجاز» و«الاشتراك»، وأنّ المجاز أكثر وقوعاً في كلمات العرب من الاشتراك، كما أنّ الاشتراك أغلب وأكثر من النقل فيكون أولى؛ للأحسنية المقتضية للأكثرية[2] فإنّه لو لم يكن حسناً لم يكن أكثر وقوعاً، وكذا صورة دوران الأمر بين «النقل» و«الإضمار» حيث جنحَ

---

١. كان الأنسب أن يقال: «الأمر الثاني» كما مرّ وجهه في ص ٢١٩.

٢. كذا والصواب ظاهراً: «المقتضاة من الأكثرية» ويحتمل أن يكون المراد «الأحسنية ثبوتاً مقتضية للأكثرية إثباتاً».

بعض الأعلام إلى تقديم النقل مدّعياً لأغلبيته على الإضمار[١]، وصورة الدوران بين «التخصيص» و«الإضمار»، فذهب بعض إلى رجحان الأوّل نظراً إلى غلبته[٢]. ومن المعلوم أنّ المشكوك في أمثال هذه المقامات يُلحق بالأعمّ الأغلب المظنون، إلى غير ذلك من وجوه التعارض والوجوه المتمسَّك بها لتقديم بعضها على بعض مثل الأفيدية في جانب التخصيص عند معارضته مع المجاز وكأصالة عدم التخصيص أو عدم النقل عند التعارض بينهما، هذا.

والتحقيق أنّ الضابط في ترجيح بعض هذه الوجوه المتعارضة على الأُخرى بحيث يُستظهر معه المراد في باب الألفاظ هو ظهور اللفظ في المعنى مطلقاً ولو كان غيرَ الموضوع له، فمتى ظهر اللفظ في أيّ معنى كان هو المتّبع ببناء العقلاء في محاوراتهم في جميع الأمصار والأعصار، فالمناط حال اللفظ وظهوره في المعنى المراد، ومجرّد الأكثرية والأغلبية والأفيدية وغير ذلك من الاستحسانات والاعتبارات الذوقية أو بعض الأُصول العدمية من «أصالة عدم التخصيص أو التقييد أو عدم النقل» لا توجب ظهور اللفظ في المستعمَل فيه في لسان المتكلّم للمخاطب، فما ذُكر في وجه تقديم هذه المحتملات من شيوع بعضها مع أنّه[٣] في محلّ المنع صغرى وكبرى[٤]؛ لعدم الدليل على اعتبار مثل هذه الظنون سيّما مع استلزام التعويل عليها إثبات اللغة بالعقل اعتماداً على قياسٍ صغراه أنّ المجاز صاحب المزيّة وكبرى[٥] كلّ ما كان صاحب المزيّة هو المراد من اللفظ فالمجاز

---

١. *مفاتيح الأُصول*، ص ٩٣.

٢. *هداية المسترشدين*، ج ١، ص ٣١٥.

٣. كذا والظاهر زيادة «مع أنّه». وقوله: «في محلّ المنع» خبر لقوله: «فما ذكر».

٤. كذا، والصواب ظاهراً: «صغروياً وكبروياً» أو «من جهة الصغرى أو الكبرى».

٥. كذا في الأصل والأولى: كبراه.

ـ لغلبة وقوعه ـ هو المراد.

ولو سلّمنا قيام الدليل على اعتبارها وأوجبت الظنّ بالمراد أيضاً قضيّةً لإلحاق المشكوك بالمظنون؛ حيث إنّه يوجب حمل اللفظ عليه في ما لو زاحمه شيء آخر، إلّا أنّ الحجّة في باب الألفاظ مقصورةٌ على خصوص ظهور اللفظ في المعنى دون مجرّد الظنّ بالمراد، فدعوى اللحوق بالأغلب لا تزيد على الاندراج في الأغلب وهو غير كافٍ ما لم يندرج في موضوع الحجّة، هذا.

على أنّ مجرّد شيوع بعض هذه المذكورات لا مدخلية له في ظهور اللفظ في المراد. كيف، ومن البداهة أنّ أغلبية المجاز لا يوجب ظهوراً سيّما إذا لم يكن اللفظ مستعمَلاً في المعنى المجازي أصلاً.

نعم، إنّما يثمر في ما لو غلب استعمال لفظ في معنى مجازاً ـ كما في صيغة «افعل» بالنسبة إلى الندب كما ادّعاه صاحب *المعالم*[1] ـ ثمّ بعد ذلك دار أمر اللفظ بين أن يكون المراد ما هو الغالب استعمالاً أو معنىً غيرَه، فمقتضى القاعدة الحمل على الغالب المتداول، لكن مجرّد أغلبية المجاز غير موجب للظنّ بالمراد مطلقاً حتّى في غير المستعمَل مجازاً، وفي ما يوجبه لا يوجب حمل اللفظ عليه؛ لقصر الحجّة في باب الألفاظ على الظهورات الحاصلة ولو بالقرينة.

ثمّ إنّه لا محيص عن فرض دوران الأمر بين «المجاز» و«الاشتراك» في كلمتين، لا في كلمة واحدة وإلّا اندرج مفروض الكلام في المسألة السابقة وفيها كانت أصالة الحقيقة محكّمة، وهذا كما في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَنكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ﴾[2] الدائر أمرها بين حمل «النكاح» فيها على معناه اللغوي ـ أعني

---

١. *معالم الدين*، ص ٥٣.

٢. النساء (٤): ٢٢.

الوطي[١] ـ، دون الشرعي ـ وهو العقد ـ أو التجوّز في النهي بإرادة الأعمّ من الحرمة والكراهة فتقع المعارضة بين «الاشتراك» و«المجاز» في لفظين.

١. كذا في النسخة من دون الهمزة على الياء وقد سبق منّا التنبيه على أنّ لها وجهين مع الهمزة وبدونها، وعلى هذا لا يحتاج إلى إثبات الهمزة على الياء كما هو شائع عند المحقّقين وهو خلاف الأمانة العلمية وقد نبّهنا على ذلك كراراً. راجع ص ١٧٦ وج ٢، ص ٤١٤ وج ٣، ص ٧١ وج ٤، ص ٢٤٨.

الأمر الثامن

في ثبوت الحقيقة الشرعية وعدمه

القول في الحقيقة الشرعية

وصفو القول فيه أنّ من الواضح وقوعَ كلّ من الحقيقة والمجاز وصفاً للّفظ[1] المستعمَل في المعنى بلحاظ وضعه له وعدمه، فثبت[2] الواسطة بينهما؛ لأنّ «الحقيقة» حينئذٍ هي الكلمة المستعمَلة في ما وُضعت له، و«المجاز» هي الكلمة المستعمَلة في غير ما وُضعت له؛ لعلاقة أو لمساعدة طبع.

وثبوت الوضع إن كان في اللغة فالحقيقةُ لُغويةٌ وإلّا فعُرفيةٌ أو شرعيةٌ إن ثبت في العرف أو على لسان الشارع، ويتبعها المجاز في التسمية؛ فإنّ العلاقة قد تُعتبر بالنسبة إلى المعنى اللغوي فيكون مجازاً لُغويّاً وإلّا فمجاز عرفي أو شرعي كما في استعمال «الصلاة» ـ بناءً على ثبوت الحقيقة الشرعية ـ في «الطواف»؛ لمكان المناسبة الشرعية بقوله (ع): **الصلاة بالبيت طواف**[3].

---

١. في الأصل: للفظ.

٢. كذا، والصواب ظاهراً: «وإن ثبت» ويدلّ عليه ما في التحرير الآخر، وإن قلنا بثبوت الواسطة بينهما.

٣. الحديث عامّي كما رواه ابن أبي شيبة في *المصنَّف*، ج ٤، ص ٢٠٨، باب ٢٠، ح ١ و٤ والنَّسائي في *السنن الكبرى*، ج ٢، ص ٤٠٦، ح ٣٩٤٤ والطبراني في *المعجم الكبير*، ج ١١، ص ٢٩ والبيهقي في *السنن الكبرى*، ج ٥، ص ٨٥ و٨٧ وغيرهم، ومن العامّة ورد في بعض كتبنا الفقهية وأورد عنها ابن أبي جمهور في *عوالي اللآلي*، ج ١، ص ٢١٤، ح ٧٠ وج ٢، ص ١٦٧، ح ٣. وفي هذه المصادر ورد هكذا: **الطواف بالبيت صلاة**.

ولا نزاع لأحدٍ في القسمين الأوّلين، وأمّا الثالث فقد اختلفوا فيه على أقوالٍ[١] ولا يهمّنا التعرّض لها، بل المهمّ[٢] التعرّض لأصل المسألة.

ولا يخفى أنّ الخلاف في ثبوتها وعدمه مبنيّ على اختراع ما يتنازع في ألفاظها في هذه الشريعة لا مطلقاً وإن كانت من مخترعات الشرائع السابقة كما تدلّ عليه جملة من الآيات القرآنية كقوله تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ﴾[٣]، وقوله تعالى: ﴿وَأَوْصَانِي بِالصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ مَا دُمْتُ

---

١. وللمزيد راجع *هداية المسترشدين*، ج ١، ص ٤١٢ ـ ٤١٤ و*الفصول الغروية*، ص ٤٢ ـ ٤٣.

٢. بعدها في الأصل: «التكلّم فيها في مقامين: المقام الأوّل في إمكانها وقوعاً لا ذاتاً حيث لا يدّعيه المنكر لها، ولا يخفى أنّ النزاع في ثبوتها وعدمه غير متأتٍّ في صورة عدم اختراع ما يتنازع في ألفاظها في شرعنا كـ«الصلاة والزكاة والصوم» مثلاً بل كانت ثابتة في الشرائع السابقة كما تدلّ عليه جملة من الآيات كقوله تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ﴾ وقوله عَزَّ مِن قائل: ﴿وَأَوْصَانِي بِالصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ مَا دُمْتُ حَيّاً﴾ وقوله جلّ شأنه: ﴿وَأَذِّنْ فِي النَّاسِ بِالْحَجِّ﴾ إلى غير ذلك لكن مع التزام الاختلاف بحسب المصاديق دون الماهية بأن كانت «الصلاة» مثلاً موضوعة للجامع المخصوص المحفوظ في ضمن مصاديق مختلفة باختلاف الشريعة بزيادةٍ أو نقيصةٍ في الأجزاء والشرائط كما لابدّ من الالتزام بذلك بناءً على الاختراع وأنّها موضوعة للجامع المنحفظ في أفرادها المختلفة بالحضر والسفر والصحّة والمرض والاختيار والاضطرار إلى غير ذلك ممّا توجب اختلافها في الشريعة حسب اختلاف الحالات الطارية على المكلّف لا أنّها تختلف بحسب الحقيقة والماهية بحسب اختلافها وإلّا لتعدّدت الماهية المجعولة بالاختلاف عليها وسيأتي التنبيه على بطلانها في الصحيح والأعم إن شاء اللّه تعالى.
وأمّا بناءً على الاختراع وأنّ المعاني المزبورة الدائرة على ألسنة الشارع والأئمّة (ص ع) أُمور مستحدثة لم يثبت في الشرائع الماضية فلا ينبغي التأمّل في ثبوت الحقيقة الشرعية ولو بوضع غيره بالتصريح به»، ثمّ شطب عليها. قارن بينها وبين التحرير الآخر، ج ٤، ص ٣١٢.

٣. البقرة (٢): ١٨٣.

حَيّاً﴾[١]، وقوله سبحانه: ﴿وَأَذِّنْ فِي النَّاسِ بِالْحَجِّ﴾[٢] إلى غير ذلك من الآيات الدالّة على اختراع المذكورات في الشرائع المتقدّمة، فإنّ ألفاظها حينئذٍ حقائق لغوية في لسان المتديّن بها في السابق، ولا يقدح اختلافها حسب اختلاف الأديان والشرائع وإن قلنا بكون الوضع للصحيح؛ فإنّها موضوعة للقدر الجامع بين المصاديق الصحيحة، ويكون الاختلاف راجعاً إلى المصداق دون الماهية كاختلاف حقيقة «الصلاة» في شرعنا بين مصاديقَ صحيحةٍ مختلفة حسب اختلاف الأشخاص والأحوال سفراً وحضراً تمكّناً وعجزاً.

نعم، بناءً على الاختراع في هذه الشريعة القدر الممكن الصالح لمساعدة الدليل عليه هو ثبوت الحقيقة الشرعية لا بوضع الشارع وتصريحه به عموماً أو خصوصاً، بل إمّا بوضع غير الشارع بتصريحه به وتبعية الشارع له، أو بوضعه (ص) لألفاظ «الصلاة والصوم والزكاة والحجّ» بإزاء معانيها الحادثة لا بتصريحه (ص) بل باستعماله (ص) لتلك الألفاظ على أن تكون دالّة على معانيها لا بالقرينة على المراد وإن احتيج إلى قرينة دالّة على وضعه (ص) وأنّه أحدث الوضع التعييني بنفس الاستعمال، فإنّ مثل هذا الوضع الاستعمالي لتلك الألفاظ سيّما بعد تداولها في لسان الشارع غير بعيد بل هو الظاهر وإن بعُد التصريح بالوضع التعييني بإنشاء «وضعت». ومسيسُ الحاجة إلى معانيها والابتلاء بها سؤالاً وجواباً في الصدر الأوّل لا دخل له بكيفية الوضع وأنّه لابدّ أن يكون بالتصريح به وإن كان له دخل

---

١. مريم (١٩): ٣١.

٢. الحجّ (٢٢): ٢٧.

بأصل الوضع وهو يحصل باستعمال الشارع، أو هو ومتابعيه لتلك الألفاظ على وجه الحكاية، ومعه يتبادر معانيها؛ لحصول علقة الوضع.

فانقدح ممّا ذكرنا حال الوضع الثانوي الحاصل بسبب غلبة الاستعمال في لسان الشارع ولسانه ولسان أهل زمانه فإنّه أيضاً ممّا لا يكاد يقبل الإنكار بل يساعده الاعتبار، فالقولُ ببقائها على معانيها اللُغوية، وكون المزايا والخصوصيات شروطاً[1] خارجةً عن حقيقة تلك المعاني نظير القيد اللاحق بالماهية أمرٌ مستبعد، كما أنّ من البعيد القولَ بأنّ الاستعمال بلحاظ العلاقة بين المعنى الأصلي والمعنى المخترع؛ وذلك لعدم العلاقة المعتبرة بين المعنيين. كيف، وأيُّ علاقةٍ مصحّحة للتجوّز بين «الصلاة» بمعناها الشرعي وبينها بمعناها اللغوي ـ أعني الدعاء أو سائر معانيها لغةً ـ ونحوها غيرها.

فإن قلت: كيف يصحّ استعمال «الصلاة والزكاة والحجّ» في معانيها الحادثة من غير مناسبة مع أنّها مجازات لغوية وإلّا لزم كون الاستعمال غلطاً أو كان النقل مبنيّاً على عدم المناسبة؟

قلت: يكفي في صحّة الاستعمال مجرّد حسنه وأُنسه للطبع كما في استعمال اللفظ في اللفظ، واستعمال «الطبخ» في الجبّة والقميص في قوله: «قلت اطبخوا لي جبّةً وقميصاً»[2].

---

١. هذا هو الصواب وفي الأصل: شروط.

٢. مصرع بيت لأبي حامد أحمد بن محمّد الأنطاكي المعروف بأبي قعمق (م ٣٩٧) أحد الشعراء المشاهير المتصرّفين في فنون الشعر. والبيت بتمامه هكذا:

قالوا: اقترِحْ شيئاً نَجِدْ لك طَبخَه قلتُ: اطْبِخُوا لي جُبَّةً وقميصا

⇦

على أنّ المناسبة ثابتة، ولا يلزم تمام المناسبة، وعدم إحرازها في ما بأيدينا من المناسبات لا يدلّ على الحصر فيها في الواقع.

مع أنّ اللازم وجود المناسبة عند المستعمِل لا عند المخاطب. ومن صحّة الاستعمال في الآيات القرآنية نستكشف يقيناً وجود المناسبة، فإذن الإشكال غاية الإشكال في دعوى صيرورة الألفاظ المذكورة حقائق شرعية في زمن الشارع بوضعٍ منه (ص) أو تابعيه عامّاً أو خاصّاً أو بواسطة كثرة الاستعمال الموجبة لتعيّن اللفظ في معناه الثانوي في الصدر الأوّل بحيث صار المنساق إلى

⇦ يستشهد به في باب المشاكلة.

قال الخطيب البغدادي في *الايضاح في علوم البلاغة*، ص ٣٥٩: ومنه المشاكلة وهي ذكر الشيء بلفظ غيره لوقوعه في صحبته تحقيقاً أو تقديراً.

أمّا الأوّل فكقوله: قالوا اقترح شيئاً نجد لك طبخه / قلت اطبخوا ...

كأنّه قال: خيطوا لي. وعليه قوله تعالى: ﴿تعلم ما في نفسي ولا أعلم ما في نفسك﴾ وقوله: ﴿وجزاء سيّئة سيّئة مثلها﴾ ....

قال في *مختصر المعاني*، ص ٢٦٩ بعد ذكر البيت: أي خيطوا. وذكر خياطة الجبّة بلفظ الطبخ لوقوعها في صحبة طبخ الطعام. ونحوه ﴿تعلم ما في نفسي ولا أعلم ما في نفسك﴾ حيث أطلق النفس على ذات الله تعالى لوقوعه في صحبة نفسي.

قال العبّاسي في *معاهد التنصيص*، ج ١، ص ٢٢٥ ـ كما عنه في *الغدير*، ج ٤، ص ١١٣ ـ: يروى أنّه قال: كان لي إخوان أربعة وكنت أُنادمهم أيّام الأُستاذ كافور الأخشيدي فجاءني رسولهم في يوم بارد وليست لي كسوة تحصنني من البرد فقال: إخوانك يقرؤون عليك السلام ويقولون لك: قد اصطبحنا اليوم وذبحنا شاة سمينة فاشته علينا ما نطبخ لك منها. قال فكتب إليهم:

إخواننا قصدوا الصبوح بسحرة ... فأتى رسولهم إليّ خصوصا

قالوا: اقترح شيئاً نجد لك طبخه ... قلت: اطبخوا لي جبّة وقميصا

قال: فذهب الرسول بالرقعة فما شعرتُ حتّى عاد ومعه أربعة خلع وأربع صرر في كلّ صرّة عشرة دنانير فلبستُ إحدى الخلع وسرت إليهم.

الذهن معناه المخترع؛ وذلك لعدم نهوض دليل قطعي أو ظنّي معتبر على الوضع المزبور.

ودعوى التبادر مدفوعة بوجود القرينة غالباً ولو كانت عامّةً عند المخاطبة، وإلّا فالتبادر في عصرنا غير مجدٍ لإثبات الوضع في لسان الشارع؛ إذ القدر المعلوم المسلّم ثبوت الوضع في عُرف المتشرّعة، وعدمُ العلم بالعلاقة المصحّحة الموجبُ لكون الاستعمال غلطاً لايُعيّن الوضع؛ لأنّه أعمّ من عدمها في الواقع بنظر الشارع والمستعملين في عصره.

ومن هنا يمكن المنع عن الاشتراك لفظاً وإن أمكن النقل باستعمال اللفظ مع رعاية المناسبة.

هذا، مضافاً إلى انفتاح باب احتمال عدم ثبوت الاختراع وإن فُرض قصور الآيات المستشهد بها عن الإثبات؛ إذ لا يسع المجال للاستدلال بما ذكروه مع هذا الاحتمال، لكن مع ما ذكرنا ليس من البعيد دعوى الوضع يقيناً تعييناً بالاستعمال أو تعيّناً بكثرته في زمان الصادقين (ع) وما قبله، فصيرورة الألفاظ كذلك في عصر الأئمّة (ع) ممكن الإثبات.

والقولُ بأنّ النزاع بلحاظ الخطابات الصادرة عن اللّه تعالى والرسول (ص) ليُستكشف حال ألفاظها، وثبوت الحقيقة فيها في غير معانيها الأصلية في الأزمنة المتأخّرة عن عصر الشارع فليس متعلّقاً لغرض الأُصولي بالبحث عنه، مدفوعٌ[1] بأنّهم وإن أطلقوا البحث في ثبوتها وعدمه غير أنّ الغرض الأصلي ثبوت الحقيقة

---

١. في التحرير الآخر، ج ٤، ص ٣١٦: «ودعوى أنّ النزاع بلحاظ حال الخطابات الصادرة في كلام اللّه تعالى ورسوله (ص) ليُستكشف حالها، وأمّا وجودها في الأزمنة المتأخّرة عن عصر الشارع فليس متعلّقاً لغرض الأُصولي بالبحث عنه مدفوعة». وهو أوضح.

الشرعية في الأعصار التي يتعلّق بها غرض الأُصولي ويختلف بها حال استنباط الأحكام واستكشاف مراد المعصوم (ع).

فحاصل النزاع راجع إلى إثباتها ونفيها في أعصار الأئمّة (ع) حتّى ينكشف حال استعمالهم (ع) لتلك الألفاظ في معانيها وأنّها مستعمَلة في المعاني اللُغوية أو الشرعية وصارت حقائق فيها [فـ]تُحمل عليها بمقتضى أصالة الحقيقة، فمراد الأصحاب من «الشارع» مطلق المعصوم (ع)، و«الاستعمالِ» المنسوب إليه مطلقُ الاستعمال الواقع في الكتاب والسُنّة النبوية أو الوصوية[1].

ثمّ إنّ الثمرة في هذا النزاع حسب ما قلنا حمل الألفاظ الواردة المجرّدة عن[2] القرينة على المعنى اللغوي بناءً على النفي، وعلى المعنى الشرعى على الثبوت؛ وذلك لأصالة الحقيقة في كلّ من المحتملين، لكنّ الحمل على المعنى الشرعي ليس مطلقاً بل في معلومي التاريخ مع معلومية تأخّر زمان الاستعمال عن زمان الوضع، ومع الجهل به لايُحمل اللفظ على المعنى الشرعي كما لايُحمل على معناه الأصلي بعد العلم الإجمالي بالنقل، بل اللازم التوقّف ثمّ الرجوع إلى الأُصول العملية في الشبهة الحكمية.

وأصالة تأخّر الاستعمال معارضة بأصالة تأخّر الانتقال مع أنّها غير معوَّل عليها إلّا على القول بالأصل المثبت لو أُريد بها إثبات التأخّر الذي هو أثر غير شرعي، هذا إذا أُريد من الأصل المزبور الاستصحابُ، وأمّا غيره ـ فمع معارضتها بمثلها حسب ما سمعت ـ فهي ممّا لم يقم على اعتباره حجّة من بناء العقلاء وغيره؛

---

١. في التحرير الآخر، ج ٤، ص ٣١٦: «فمرادهم من «الشارع» و«الاستعمال» المنتسب إليه مطلقُ المعصوم (ع) ومطلقُ الاستعمال الواقع في الكتاب أو السُنّة النبوية أو الوصوية» وهو أوضح.

٢. كذا، والصواب ظاهراً: «من» وكذا الكلام في الموارد الآتية.

إذ لا بناء منهم على تأخّر الاستعمال عن الوضع حتّى يُحرز كون المتأخّر هو الاستعمال.

ثمّ إنّه ممّا ذكرنا يظهر عدم الفرق في عدم التعويل على الثمرة عند الجهل بالتاريخ بين الوضع التعييني والتعيّني الحاصل من الغلبة خلافاً لبعض الأعلام حيث بنى[١] على عدم تمامية الثمرة على فرض كون الوضع تعيُّنياً؛ لعدم انضباط تاريخ الغلبة ولزوم سبق الاستعمال في الجملة تحصيلاً للغلبة، بخلاف تاريخ الوضع التعييني فإنّ الظاهر ثبوته في أوّل زمان البعثة وتبليغ الأحكام[٢].

وفيه أنّ ما ذُكر على فرض تماميته لاينتج بطلان أصل الثمرة وإنّما ينتج قلّة الجدوى بها؛ لإمكان العلم بتأخّر الاستعمال عن الوضع بالغلبة ولو في الجملة سيّما في السُنن الواردة بعد استقرار أمر الرسالة إلى زمان فوت[٣] النبيّ (ص).

ودعوى عدم إمكان العلم كذلك ولو في الجملة ممّا لا ينبغي صدورها عن جاهل فضلاً عن عالم[٤].

---

١. في الأصل: «اقتصر» ثمّ شطب عليها وكتب فوقها: «بنى» كما أثبتناه.

٢. *هداية المسترشدين*، ج ١، ص ٤١٤.

٣. كذا، والصواب: وفاة.

٤. بعدها في الأصل: «أوحدي مع أن حصول العلاقة الوضعية بالغلبة لايقتضي مضيّ زمان كثير وسنين عديدة بل لو وجدنا لفظاً مستعملاً بلا قرينةٍ في المعنى بالعلاقة مرّةً أو مرّتين أو ثلاثاً فلا محالة ينسبق إليه الذهن فكيف عن تكرّر ذلك في ضمن أيّام متمادية من ابتداء البعثة إلى وقت الوفاة، فلا وجه حينئذٍ للمناقشة في الثمرة للجهل بتاريخ الغلبة وتاريخ الاستعمال.
اللّهمّ إلّا أن يريد مجرّد عدم الفائدة وعدم كونها ثمرة مثمرة في الجملة في خصوص ما ذُكر ويتوجّه عليه أنّه»، ثمّ شطب عليها.

وعلى فرض التسليم يجري الإشكال أيضاً في ما كان الوضع تعيينياً[١]؛ لأنّ تاريخ التعيين غير معلوم حيث لم يدّع أحدٌ من المثبتين تاريخاً معيّناً للوضع. ومن الجائز حصول الوضع في أثناء زمان البعثة نظراً إلى اشتداد الحاجة هناك إلى التعبير عن المعاني الجديدة؛ لكثرة المسلمين وتظافر سؤالاتهم عنها فيلزم التوقّف في حمل اللفظ على معناه المخترع في صورة الجهل بتاريخ الوضع بالمرّة أو سبقه على الاستعمال.

نعم، الذي يصحّ القول به هو عدم ترتّب فائدة مهمّة على الخلاف في ثبوت الحقيقة الشرعية وعدمه أصلاً بعدما كانت التي بأيدينا من النصوص القرآنية والسنّة الواردة عن أهل بيت العصمة مشتملة على قرائنَ دالّةٍ على إرادة المعاني المستحدَثة من ألفاظها.

فإذن المحصَّل ممّا ذكرنا بتمامه أُمورٌ:

أحدها أنّ القول بثبوت الحقيقة الشرعية بالوضع التعييني الاستعمالي أو التعيّني بالغلبة في زمن الصادقين (ع) قريب جدّاً ولم يكن مدّعيها مجازفاً.

ثانيها كون ثبوتها في لسان الشارع بالوضع التعييني صريحاً بعيداً ولم نظفر بما يكشف عن صيرورة الألفاظ المزبورة حقائق في معانيها المستحدثة بالتصريح بالوضع لها.

وثالثها أنّ الملاك في تعيين الألفاظ المذكورة أو تعيّنها بإزاء معانيها الحادثة هو حُسن الاستعمال وملاءمته للطبع المستقيم كما عرفت[٢] في استعمال اللفظ في اللفظ باعتبار نوعه أو صنفه أو شخص نفسه.

---

١. هذا هو الصواب، وفي الأصل: تعينياً.

٢. عرفت في ص ١٧٥ و١٧٨.

وإن أبيت إلّا عن وجود المناسبة فاللازم ثبوتها بين المعنى المنقول والمعنى المنقول إليه ولو لم تكن بحيث تجدي في صحّة الاستعمال مجازاً.

سلّمنا ولكنّ المعتبر وجود مثل تلك العلاقة عند المتكلّم دون السامع، وعدمُ وجداننا مناسبةً مصحّحةً للاستعمال، بل وعدم خطورها في أذهاننا لايدلّ على عدم تحقّقها مطلقاً حتّى عند المتكلّم.

ورابعها عدم ترتّب ثمرة عملية في البحث عن الثبوت وعدمه بعد وجود القرائن الكافية لحمل ألفاظها على معانيها المخترعة في الكتاب والسُنّة.

الأمر التاسع

في أنّ ألفاظ العبادات هل تكون موضوعة بإزاء الصحيح من معانيها أو للأعمّ منها والفاسد؟

القول في الصحيح والأعمّ

وقبل الخوض في الاستدلال لابدّ من ذكر أُمورٍ تتّضح بها حقيقة الحال:

الأمر الأوّل

لا إشكال كما لا خلاف في تأتّي البحث على القول بثبوت الحقيقة الشرعية، وهل يجري البحث على القول بعدم الثبوت؟ وجهان بل قولان أمتنهما الجريان، وللآخرين ظاهر العناوين[1]؛ فإنّ التعبير بالأسامي شاهد قوي عندهم في أنّ الاسم حقيقة في المسمّى بحكم التبادر وصحّة السلب عن المجازات المحفوفة بالقرينة، فعلى فرض عدم الثبوت لا تكون للماهيات المخترعة ألفاظ موضوعة وأسامٍ[2] مجعولة يُبحث فيها عن تعيين الموضوع له لها، على أنّ أدلّة الطرفين في علائم الوضع وغيرها تكشف عن مفروغية ابتناء الخلاف في هذه المسألة على ثبوت الوضع في المسألة السابقة.

---

١. كذا، والأولى: «واستُظهر الوجه الآخر من ظاهر العناوين» فراجع *مطارح الأنظار*، ج ١، ص ٣١.

٢. هذا هو الصحيح وفي الأصل: أسامي.

وفيه أنّ الاستظهار المزبور غايته وقوعُ الخلاف من القائلين بالثبوت ومتابعةُ غيرهم لهم في ما هو المعنون في كلامهم، لا عدم تصوير البحث على القول بعدم الثبوت وكونه متفرّعاً على القول بالثبوت.

فإذن تصوير النزاع على القول بالعدم على أحد وجوه:

[١] منها عدم اختصاص محلّ النزاع بوضع الشارع، بل يأتي في الوضع مطلقاً ولو من المتشرّعة فيكون المراد تشخيص الموضوع له شرعاً ولو على لسان الأئمّة (ع) أو مَن بعدهم، فينازَع في أنّها موضوعة للصحيح أو الأعمّ؟ وكذلك الحال بناءً على ثبوت حقائق هذه الألفاظ في الشرائع الماضية.

[٢] ومنها أنّ هذه الألفاظ بعد كونها على حقائقها الأوّلية حتّى في لسان الشارع لكن حيث جعل لها شرعاً أجزاءً وشروطاً، وقامت القرينة عموماً أو خصوصاً على أنّ المستعمَل فيه هو المعنى اللغوي منضمّاً إليه الأجزاء والشرائط على نحو تعدّد الدالّ والمدلول فيقع الخلاف في أنّ المراد من اللفظ حين انضمام القرينة إليه معناه اللغوي مع استكماله جميعَ ما يُعتبر فيه أو هو في الجملة؟ فالأوّل مختار الصحيحي والثاني مختار الأعمّي.

[٣] ومنها أنّ الأصل في الألفاظ المستعمَلة شرعاً في معانيها الشرعية مجازاً هل هو الصحيح من تلك المعاني المجازية المستحدَثة أو الأعمّ منها ومن الفاسد؟

وبعبارةٍ أُخرى، هل الشارع لاحظ حين استعماله لها في خلاف معانيها ابتداءً خصوصَ الصحيح الواجد للأجزاء والشرائط واعتبر العلاقة بينها وبين معانيها اللُغوية، فلو أراد استعمالها في «الأعمّ» لاحظ المناسبة بين المجازين كما لو لم يكن في البين معنى لغوي مرادٌ في كلامه، أو لاحظ العلاقة واعتبر المناسبة بين

الأعمّ والمعاني الأصلية؟ فإذن الخلاف في تعيين أصل استعمالات الشارع وأنّ بناءه في ما علمنا بعدم إرادته المعنى اللغوي على إرادة أيٍّ من المعنيين؟ ليكون بناؤه كذلك قرينةً عامّة على إرادة ذلك المعنى المعيّن بحيث لو أراد غير ذلك المعيّن لزمه نصب قرينة شخصية معيّنة لذلك الغير، فمع عدم قرينة شخصية يُحمل اللفظ على ما استقرّت عليه عادته أوّلاً التفاتاً إلى القرينة النوعية[1].

فلو ورد في كلام الشارع لفظ مقرون بالصارف عمّا هو ظاهر فيه حُمل اللفظ بمقتضى الأصل إمّا على «الصحيح» إلّا في ما قامت قرينة على إرادة خصوص الفاسد، أو على «الأعمّ» كذلك[2] نظيرَ حمل اللفظ على المعنى الحقيقي ما لم تقم قرينة على المجاز؛ لأنّ البناء المزبور يعطي الظهور في «الصحيح» مثلاً، كما يعطي ظهورَ اللفظ في الموضوع له بناءُ العرف وتعاهدهم على أنّهم كلّما ذكروا اللفظ أرادوا منه معناه الموضوع له ما لم ينصبوا قرينة على الخلاف، فهذا البناء من الشارع المستظهَر من استقراء كلماته ومجاري استعمالاته دليل قطعي على أنّ مراده في إطلاقاته إمّا «الصحيح» أو «الأعمّ» بحيث لو أراد غيره كان على خلاف بنائه أوّلاً واحتاج إلى نصب قرينة أُخرى خاصّة تدلّ عليه، فكان الطرفين

---

١. في الأصل: «إرادته فيُحمل اللفظ مجرّداً عن القرينة عليه من غير احتياج إلى نصب ما يعيّن به خصوص الصحيح أو الأعمّ؛ لأنّ بناءه كذلك قرينة عامّة مضبوطة على تعيين أحدهما مع عدم قرينة معيّنة للمعنى الآخر، فتركُ الشارع القرينة الخاصّة اكتفاءً منه لدى الاستعمال بالقرينة العامّة ـ أعني بناءه على إرادة واحد من الصحيح أو الأعمّ ـ فينزّل كلامه عليه مع القرينة الصارفة وهي عدم إرادة المعنى الأصلي في استعماله»، ثمّ شطب عليها وكتب في الهامش: «إرادة ذلك المعنى... إلى القرينة النوعية» كما أثبتناه في المتن.

٢. أي إلّا في ما قامت قرينة على إرادة خصوص الصحيح.

متسالمون[١] على عدم إرادة المعنى الحقيقي بواسطة قيام الحجّة عليه ولكنّهم نازعوا[٢] في أنّ المراد عند قيام القرينة الصارفة هو «الصحيح» أو «الأعمّ»؛ لقيام قرينة عامّة معيّنة لأحدهما وهي بناء الشارع، بحيث لو أراد غيره لزمه لحاظُ المناسبة بينهما ثمّ نصبُ القرينة عليه. ولا يلزم من ذلك سبكُ المجاز عن المجاز البعيدُ عنه كلام الشارع؛ وذلك لأنّ لزومه في ما كانت[٣] المعاني المجازية مترتّبةً، لا في ما كانت في عرضٍ واحد كما في المسألة؛ لأنّ كلّاً من «الصحيح» و«الأعمّ» معنى مجازي في عرض الآخر منسبك عن المعنى الحقيقي من غير ترتّب في التجوّز، فتلاحظ المناسبة ابتداءً بينه وبين المعنى اللغوي، لا بين المعنيين المجازيين. وحينئذٍ لابدّ في إرادة أحدهما من اللفظ إلى قرينة صارفة ومعيّنة لأحدهما كما في سائر المجازات.

---

١. كذا في الأصل والصواب: الطرفان متسالمين.

٢. كذا والأولى: ولكنّهما نازعا.

٣. ورد في الأصل بدلاً من قوله: «بحيث لو أراد... في ما كانت»: «ودأبه، وصارفة وهي عدم إرادته المعنى الحقيقي كما هو اللازم في كلّ إطلاقٍ مجازي وإن ادّعى الصحيحي أنّ بناء الشارع على تعيين الصحيح بخلافه الأعمّي، فانقدح أنّ الخلاف في القرينة المعيّنة من بناء الشارع وأنّ بناءه على خصوص الصحيح لولا إرادة الأعمّ ونصب القرينة عليه أو الأعمّ لولا إرادة الصحيح كذلك بحيث لو أراده لكان عليه لحاظ المناسبة بين المعنيين المجازيين ثمّ نصب القرينة عليه كما أنّه [كذلك] عند إرادة الصحيح.

فإن قلت: إنّ ذلك مستلزم لسبك المجاز عن المجاز الذي لايصحّ تنزّل [كذا، والصواب ظاهراً: تنزيل] كلام الشارع عليه بعد ابتنائه على الفصاحة والبلاغة ولا أقلّ من التكلّم على ما جرت عليه المحاورة.

قلت: المنع عن لزومه فإنّه في ساحة ترتّب»، ثمّ شطب عليها وكتب في الهامش ما أدرجناه في المتن.

نعم، في خصوص المقام لو لم تقم قرينة معيّنة على إرادة أحدهما خاصّة كان المراد هو الآخر؛ نظراً إلى بناء الشارع واستقرار عادته كلّيةً، وليس هذا خروجاً عن قانون أخذ المجاز حيث يحتاج إلى قرينة أُخرى وراء الصارفة، وذلك لكفاية القرينة العامّة، وهي كون اللفظ متى استُعمل في لسان الشارع فقد أُريد منه على طبق قانون المجاز خصوصُ «الصحيح» من المعنى المجازي، أو «الأعمّ» ويكون ظاهراً فيه بعد صرفه عمّا يقتضيه الظهور الوضعي كظهور كلّ لفظ مع القرينة الصارفة في المعنى المجازي إذا كانت وافيةً بالتعيين كـ«يرمي» في «رأيت أسداً يرمي»، وفي ما لا تفي يحتاج الكلام إلى قرينة أُخرى على خصوص أحد المعنيين عند عدم إرادة الآخر، فافهم جيّداً.

فإنّه ينبغي تحرير محلّ النزاع ـ بناءً على عدم ثبوت الحقيقة الشرعية ـ بنحو ما حرّرنا، لا على ما ذهب إليه بعضهم[1] بما لا يرجع إلى محصّل فإنّ من جملته الوجهَ الأوّل، ومن المعلوم عدم رجوعه إلى معنى مثمر؛ لعدم ترتّب الثمرة المحرّرة في المبحث[2] عليه؛ حيث إنّ الغرض استكشاف حال تلك الألفاظ في لسان الشارع ولو تغليباً وتوسعةً إلى الأئمّة (ع)، لا مطلقاً ولو وقعت في لسان المتشرّعة.

اللّهمّ إلّا أن يقال: إنّ عرفهم ميزان لعرف الشارع وعرف خلفائه نظراً إلى أنّ الثابت عند المتشرّعة هو الذي وصل إليهم من الشارع موروثاً ومحفوظاً في أيدي تابعيه.

ثمّ إنّ الوجه المذكور أخيراً بعد وضوحه ثبوتاً لا طريق إليه إثباتاً.

---

١. وهو الميرزا أبو القاسم القمي في *قوانين الأُصول* (ط الحجري)، ص ٤٠.

٢. كذا، والصواب ظاهراً: «البحث» كما في التحرير الآخر من التقريرات، ج ٤، ص ٣٢٥.

واستعمالات الشارع المستقرأة غير مجدية؛ حيث كانت مختلفة لا تفي بضابطة كلّية فلا يدرى اختصاصها بالصحيح من المعنى، وأنّ البناء على إرادته يكون قرينة نوعية لكشف مراد الشارع، فالمتتبّع في الأدلّة يرى أنّ الألفاظ مستعمَلة في الصحيح كما استُعملت في الفاسد، فدعوى ثبوت العادة على أحدهما مجازفة، وعلى فرضه قليل الفائدة؛ لانحصار حمل اللفظ على المعتاد من «الصحيح أو الأعمّ» على ما لو عُلم تاريخ الاستعمال وتأخّره عن زمان البناء، وإلّا فلا معيِّن لحمل اللفظ على أحدهما؛ لأنّه البناء وهو غير محرز فيكون اللفظ مجملاً محتملاً لكلّ واحدٍ من المعنيين المجازيين من غير أن يكون أصل في البين يُحمل اللفظ عليه في موارد استعمالاته.

هذا بناءً على ثبوت الاختراع، وأمّا بناءً على عدمه أصلاً ـ كما هو مذهب القاضي[1] ـ فالنزاع حينئذٍ إنّما يجري في تأسيس القاعدة بالنسبة إلى مراد الشارع؛ لأنّ ألفاظ العبادات وإن كانت باقية على معانيها اللُغوية، والاستعمال وقع فيها حسب الفرض إلّا أنّ المسلّم بين الجانبين كون المطلوب الشرعي مركّباً أو مقيّداً بما لا يرجع إلى الاختلاف في ناحية المعنى الأصلي؛ لأنّه إنّما اعتُبرت تلك القيود والأجزاء من باب تعدّد الدالّ والمدلول فحينئذٍ لا إشكال في ما نصّ الشارع على القيود المعتبرة، وفي ما لم يقع التصريح بها وعلمنا باعتبارها في الجملة يقع البحث

---

١. قال في *حقائق الأُصول*، ج ١، ص ٥٤: المنسوب إليه أنّ الألفاظ باقية على معانيها اللُغوية والخصوصيات الزائدة عليها معتبرة في موضوع الأمر لا في المستعمل فيه، انتهى.
نقول: أي على نهج تعدّد الدالّ والمدلول.
ونسب ابن الحاجب والعضدي هذا القولَ إلى القاضي أبي بكر الباقلاني راجع **شرح مختصر الأُصول** للعضدي، ج ١، ص ٥١ ـ ٥٢.

عن أنّ القرينة النوعية المضبوطة ناهضة بأنّ مراد الشارع هل هو الصحيح التامّ الأجزاء والشرائط، أو الأعمّ؟ أو لا قرينةَ هناك من بناء ونحوه منضبطةً فيختلف بحسب الموارد من غير أصل في البين كما هو الظاهر حسب ما سمعت؛ لفقد الطريق إلى إثبات بناء الشارع حتّى تكون[1] قرينة عامّة تفصح عن إرادته جميع الأجزاء والشرائط، أو هما في الجملة لتكون إرادة غيره محتاجة إلى نصب قرينة أُخرى على خلاف ما تقتضيه القرينة المطلقة.

وبالأخرة فالمهمّ إثبات عدم ابتناء الخلاف في المسألة على دعوى الحقيقة الشرعية كما توهّم[2].

الثاني

إنّ المراد من «الصحيح» المقابل للفاسد هو معناه العرفي ـ أعني «التمام» المعبّر عنه بالفارسي بـ «درست»، وعن الفاسد بـ«نادرست» ـ في تمام موارد

---

١. ورد في الأصل بدلاً من قوله: «إلّا أنّ المسلّم .... حتّى تكون»: «إلّا أنّ موارد استعمالاتها مقرونة بالقرينة العامّة على عدم إرادة المعنى اللغوي وحده من اللفظ وإنّما أُريد معه أُمور أُخر مقيّداً بها في الجملة بما لايرجع إلى الاختلاف في ناحية المعنى. نعم، لم ترد تلك الزوائد على وجه الاستعمال؛ إذ الاستعمال لم يقع إلّا في المفهوم الأصلي وإنّما اعتُبرت بالقرينة العامّة من باب تعدّد الدالّ والمدلول فينازع في أنّ مراد الشارع في استعمالاته هو جميع تلك الأُمور المعتبرة مع الدعاء شطراً أو شرطاً أو بعضها في الجملة. فللصحيحي مثلاً دعوى أنّ القرينة على الأوّل ـ أعني التمام ـ وغيره يحتاج إلى بيان وإعلام.
لكن فيه ما في سابقه من فقد الطريق إلى إثباته؛ إذ ليس في استعمالات الشارع»، ثمّ شطب عليها وكتب في الهامش ما أدرجناه في المتن.

٢. كالسيّد المجاهد في *المفاتيح*، ص ٤٤ والشيخ محمّد حسين الإصفهاني في *الفصول*، ص ٤٦ والفاضل النراقي في *المناهج*، ص ٢٦.

استعمالاتها[١]، وليس للشارع اصطلاح خاصّ فيه وإن كان ربما يُتوهّم[٢] اختلاف معنى «الصحّة» في الشريعة من سقوط الإعادة والقضاء عند الفقهاء، وموافقة الأمر والشريعة عند المتكلِّمين، وهو فاسد ناشٍ عن الاغترار بالتعبير في مقام الشرح والتفسير، بل هي عند الكلّ عبارة عن معنى واحد تُستعمل في جميع الموارد وإن كان الأثر المرغوب منها يختلف باختلاف الأنظار، فإنّ المهمّ لدى الفقيه هو سقوط القضاء والإعادة، وعند الكلامي حصول الامتثال والإطاعة. واختلاف الآثار بحسب الأنظار لا يوجب الاختلاف في معنى الصحّة وتفسيرها بالأثر المهمّ من باب تفسير الشيء باللازم، وإلّا فما ذُكر تفسيراً لها من [سقوط القضاء أو] موافقة الأمر أو الطلب ـ مضافاً إلى لزوم الترادف بينه وبينها[٣] وهو بعيد ـ أنّ المعلوم[٤] عدم اعتبار الصحّة بهذا المعنى في العبادة؛ إذ هي حينئذٍ منتزعة عن تعلّق الأمر بها وتوجّه الطلب إليها فكيف تعتبر فيها؟! ولذا وقعوا في حيص وبيص[٥]؛ لأجل ما بنوا عليه من اعتبار النيّة التي هي العمد إلى العمل بداعي الأمر جزءً أو شرطاً في ماهية العبادة حتّى آلَ أمرُهم إلى جعل الأوامر المتعلّقة بها في ظاهر الخطابات صوريةً من باب التوطئة كما عليه بعض الأعاظم[٦].

في أنّ الصحّة من الأوصاف الغير المجعولة*

فانقدح أنّ «الصحّة» من الأوصاف الانتزاعية والمعاني الاختراعية التابعة

---

١. كذا، والصواب ظاهراً: «استعمالاته» بقرينة قوله فيما بعد: «وليس للشارع اصطلاح خاصّ فيه».

٢. هو المحقّق الرشتي في *بدائع الأفكار*، ص ١٣٢.

٣. أي بين الصحيح وبين هذه المذكورات.

٤. كذا، والأولى: «فمعلومٌ» بدلاً من «أنّ المعلوم».

٥. هذا هو الصواب كما جاء في المعاجم اللغوية، وفي الأصل: حيث وبيث.

٦. وهو المحقّق الرشتي في *بدائع الأفكار*، ص ١٣٢.

* . الصواب درج هذا العنوان هنا كما أثبتناه وإن كتب في هامش الأصل عند قوله: «الثاني أنّ المراد».

لمنشأ انتزاعها ومحلّ اختراعها ـ أعني مطابقة المأتيّ به للمأمور به في العبادات ـ لا أنّها مجعولة كما توهّم[١].

كيف، ولازم جعلها واعتبارها في العبادة بالمعنى المفسّر لها ـ مضافاً إلى شُبهة الاستحالة العقلية من اعتبار ما يأتي من قِبل الطلب في المطلوب ـ تجريدُ العبادة عن الطلب حين تعلّق الأمر بها، ولازمه توجيه الخطابات الإلٰهية إلى خصوص الفاسدة من العبادة في مثل ﴿أَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ﴾[٢] وأمثال ذلك ممّا اشتملت على الأمر بالعبادة، ولا أظنّ يلتزم بذلك أحد حتّى الأعمّي فضلاً عن الصحيحي، فإنّ الأعمّيين مصرّحون بأنّ المقصود منها في سياق الخطابات هو الصحيح ولو من باب القرينة وتعدّد الدالّ والمدلول.

لا يقال: إنّ التجريد والتعرية عن الطلب لا محيص عنها في العبادة بناءً على اعتبار النيّة.

لأنّا نقول أوّلاً: بكفاية إيجاد العبادة صحيحةً لا بداعي الأمر بل بداعي كون العمل محبوباً للّه تعالى؛ للعلم بأنّه راجح ذاتاً كما دلّ عليه قوله (ص): **الصلاة قربان كلّ تقيّ**[٣].

---

١. *تمهيد القواعد*، ص ٣٧.

٢. البقرة (٢): ٤٣ وغيرها من الآيات.

٣. *الكافي*، ج ٣، ص ٢٦٥، ح ٦؛ *كتاب من لا يحضره الفقيه*، ج ٤، ص ٢١٠، ح ٦٣٧ وص ٤١٦، ح ٥٩٠٤؛ *الخصال*، ص ٦٢٠، حديث أربع مئة؛ *عيون أخبار الرضا* عليه السلام، ج ٢، ص ١٠، باب ٣٠، ح ١٦؛ *نهج البلاغة*، ص ٤٩٤، قصار الحكم، الرقم ١٣٦؛ *دعائم الاسلام*، ج ١، ص ١٣٣؛ *بحار الأنوار*، ج ١٠، ص ٩٩ نقلاً عن *الخصال*، ج ٢، ص ٦٠٨، *وسائل الشيعة*، ج ٤، ص ٤٣ و٤٤، باب ١٢، ح ١ و٢ وج ٧، ص ٢٦٢، باب ١٢، ح ٦.

⇦

وثانياً: أنّ النيّة بمعنى موافقة الأمر ـ حسب ما هو التحقيق ـ ليست مأخوذة في ماهية العبادة وإنّما هي بحكم العقل من باب الإطاعة في موضوع الشرع، فلو اعتُبرت فيها لزم تقدّمها على نفسها الذي هو ملاك بطلان الدور فلا تُعتبر النيّة فيها شرعاً جزءً أو شرطاً وإنّما الواجب كذلك نفس الأجزاء والشرائط من غير تقيّدها شرعاً بقصد القربة وإن كانت مقيّدة بها عقلاً، وتحقيق الكلام في الأوامر إن شاء الله تعالى[1].

الأمر الثالث

إنّ «الصحّة» بمعناها اللغوي أو العرفي وكذلك «الفساد» من الأوصاف المتقابلة. ومقتضى تقابلهما عروض كلّ منهما على المحلّ الذي يعرض عليه الآخر، فلا يكاد ينتزع وصف الفساد لشيء إلّا بعد انتزاع وصف الصحّة له، وكذلك بالعكس كما هو مقتضى تقابل العرضين فيُضاف صحيح كلّ عمل عبادي أو غير عبادي إلى فاسده، وفاسدُه إلى صحيحه في الجهة[2] التي اعتُبرت الصحّة فيها

⇦ ورواه من العامّة القاضي القضاعي في *مسند الشهاب*، ج ١، ص ١٨١ وعنه في *كنز العمّال*، ج ٧، ص ٢٧٧، ح ١٨٩١٧ وفي *كشف الخفاء*، ج ٢، ص ٢٩، ح ١٦١٢ ورواه أبو نُعيم الإصفهاني في *حلية الأولياء*، ج ٣، ص ١٩٤ في ترجمة الصادق عليه السلام وعنه في *كشف الغمّة*، ج ٣، ص ٢٠٢ و*تهذيب الكمال*، ج ٥، ص ٨٩ و*سِيَر أعلام النُبَلاء*، ج ٦، ص ٢٦٢.

١. سيأتي في ج ٢، ص ٥٥ ـ ٦٥.

٢. ورد في الأصل بدلاً من قوله: «بمعناها اللغوي... في الجهة»: «بالمعنى المزبور ليس أمراً مضبوطاً في العبادات بحيث يقال عليها: إنّها صحيحة بقولٍ مطلق بل تختلف حسب اختلاف الأحوال والأشخاص، فهي والفساد من الأُمور المتضايفة فيضاف صحيح كلّ عمل إلى ⇦

خاصّةً دون غيرها.

فصلاة المسافر مثلاً على الكيفية المعتبرة صحيحة ففاسدها ينسب إلى فقدها [في] تلك الجهة، فالعبادة الواحدة تكون على جهات من الصحّة والفساد ببعضها صحيحة مسقطة للقضاء والإعادة، وبالآخر فاسدة غير موافقة للشريعة؛ وذلك لأجل مدخلية جملة من الحالات كـ«الصحّة والمرض والحضر والسفر والقدرة والعجز والصفات كالذكورة والأُنوثة» في الصحّة وعدمها، فربما كانت تمامية الصلاة في نقصانها، ونقصانها في تماميتها كوظيفة[1] المسافر بالنسبة إلى الحاضر، ومثله[2] الحال في ذوي الأعذار من الشاكّ والناسي والعاجز عن القيام أو القعود فيضطجع أو يستلقي حال الصلاة أو يومي على حسب مراتب عجزه واضطراره، فإذن يختلف الصحيح من الصلاة باختلاف الأحوال والأشخاص مع أنّ العبادة في جميع صور اختلافها تتّصف بالصحّة.

ومن هنا لابدّ للصحيحي من تصوّر «القدر المشترك» بين المصاديق المختلفة للصلاة الصحيحة، كما أنّه يلزم الأعمّيَ المصيرُ إلى القول بالاشتراك المعنوي دون الاشتراك اللفظي، وإلّا فلابدّ من الالتزام بأوضاعٍ متعدّدة لماهياتٍ عديدة من الصلوات بعد اتّفاقها في أثر الصحّة فتكون لصلاة الظهر وللعصر أيضاً مثلاً ألفُ ماهية مخترعة، والحال أنّ ما جاء في الشريعة للظهر ولغيرها صلاة واحدة بالضرورة لا صلوات غير محصورة، على أنّ اشتراك تلك الصلوات في الصحّة

⇦فاسده وكذلك فاسده إلى صحيحه في الجهة»، ثمّ شطب عليها وكتب في الهامش ما أدرجناه في المتن.

١. هذا هو الصواب وفي الأصل: كوضيفة.

٢. هذا هو الصواب وفي الأصل: مثل.

كاشف عقلي عن وجود القدر المشترك في البين يكون هو المؤثّر في الحقيقة، لا تلك الأفعال الخاصّة بخصوصياتها المتباينة؛ وذلك لأنّ وحدة الأثر يكشف عن وحدة المؤثّر وعدمِ صحّة اجتماع العلل المتعدّدة على معلول واحد، وأنّ وحدة المعلول توجب وحدة العلّة وبالعكس.

نعم، لا طريق إلى معرفة ذلك الجامع تفصيلاً في مقام التسمية والوضع، وإنّما يُكتفى بالمعرفة الإجمالية؛ لما عرفت[١] من كفاية تصوّر الشيء بوجهٍ مّا في الوضع فيُشار إليه بآثاره ويكفيك معرّفاً إجمالاً[٢] ما ورد شرعاً من أنّ ﴿الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنْ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ﴾[٣] وأنّها قربان كلّ تقيّ[٤] أو عمود الدين[٥] أو معراج المؤمن[٦] إلى

---

١. عرفت في ص ١٤١ و١٤٢ و١٤٣.

٢. ورد في الأصل بدلاً من قوله: «على أنّ اشتراك... معرّفاً إجمالاً»: «واعتبار الماهية مقيّدة بإحدى خصوصيات الصحّة فيه أنّ المفهوم من «إحداها» أمر عقلي منتزع لا واقع له يحاذيه ومصداقه مساوق للنكرة مع أنّ الماهية بخصوصيةٍ معيّنة مقيّدة في الخارج ولازم التقيّد تكثّر الهيأة بتكثّر وجوداتها الخاصّة المتباينة فلا يكاد يعقل وحدتها في الأثر، ومع فرض ترتّب أثر واحد عليها استكشف إنّاً أنّ المؤثّر ليست تلك الأفعال بخصوصياتها المتباينة بل لأجل قدر مشترك معنوي بينها يؤثّر الجميع بذلك الجامع وإن لم نكن نعرفه تفصيلاً غير أنّه يمكن الإشارة إليها عقلاً وناهيك معرّفاً وكاشفاً»، ثمّ شطب عليها وكتب في الهامش ما أدرجناه في المتن.

٣. العنكبوت (٢٩): ٤٥.

٤. سبق الحديث وتخريجه في ص ٢٤٣.

٥. *المحاسن*، ص ٤٤، باب ٤٤، ح ٦٠ وص ٢٨٦، باب ٤٧، ح ٤٣٠؛ *أمالي الصدوق*، ص ٧٣٩، مجلس ٩٣، ح ١؛ *تهذيب الأحكام*، ج ٢، ص ٢٣٧، ح ٩٣٥؛ *دعائم الاسلام*، ج ١، ص ١٣٣ وج ٢، ص ٣٥٠؛ *وسائل الشيعة*، ج ٤، ص ٢٧، باب ٦، ح ١٢ وج ٤، ص ٣٥، باب ٩، ح ١٣.

٦. لم نعثر عليها في مصادرنا ومصادر العامّة إلّا في *تفسير الرازي*، ج ١، ص ٢٦٦ وورد في ⇦

غير ذلك[١] من الأخبار الواردة في بيان الآثار المرغوبة المترتّبة على تلك الطبيعة التي هي المسمّاة بلفظ «الصلاة» فيندرج تحتها كلّ صلاة اشتملت على تلك الأوصاف وإن اختلفت بالخصوصيات زيادةً ونقصاً، غير أنّ ما به الامتياز في العين عين ما به الاشتراك؛ لصدق الجامع على الجميع.

فانقدح أنّ الجامع الاعتباري في المسألة كالجامع الحقيقي سارٍ في تمام أفراده وليس مسبّباً عن أفراده كـ«الطهارة» الحاصلة بسبب الوضوء والغسل والتيمّم ـ بناءً على أنّها المأمور بها، وهذه محصِّلات لها لا أنّها عينها في الخارج ـ، ولذا لم يقل فيها بالبراءة من قال بها في الشكّ في الجزئية والشرطية، وسَلَك فيها بالاحتياط وصار إلى البراءة في أجزاء الصلاة وشرائطها كما يأتي[٢] التنبيه على وجه الفرق إن شاء اللّه تعالى.

فالجامع على مسلك الصحيح هو عنوان واحد يُشار إليه بـ«الناهي عن الفحشاء» وهو الموضوع له للفظ «الصلاة» على ما هو ظاهر الحمل؛ لظهور القضيّة في أنّ النهي عن الفحشاء من آثار الطبيعة دون الفرد، وهي القدر الجامع الحقيقي

⇦عبارات بعض علمائنا لا بعنوان الرواية كالمجلسي الأوّل في *روضة المتّقين*، ج ٢، ص ٦ و١٧ و ٢٢٠ وصدرا الشيرازي في *الشواهد الربوبية*، ص ٣٦٩ و*المبدأ والمعاد*، ص ٦٢٢ وورد في نصوص بعض العامّة كابن حمزة في *مصباح الأُنس*، ص ٥٥٢ والمناوي في *فيض القدير*، ج ١، ص ٦٣٥.

١. مثل: الصلاة خير موضوع، كما في *الخصال*، ص ٥٢٣، أبواب العشرين وما فوقه، ح ١٣ و*معاني الأخبار*، ص ٣٣٣، ح ١ و*أمالي الطوسي*، ص ٥٣٩، مجلس ١٩، ح ٢ و*وسائل الشيعة*، ج ٥، ص ٢٤٨، باب ٤٢، ح ١. ورواها العامّة أيضاً.

٢. يأتي في ص ٢٤٩ ـ ٢٥٣.

بين مصاديق ما[١] لها أثر الصحّة على شتاتها واختلافها.

وقد يورد على ما ذكرنا من تصوير الجامع الإجمالي بأنّ ذلك الجامع إن كان مركّباً احتيج[٢] إلى جامع آخر؛ لأنّه يختلف أيضاً صحّةً وفساداً باعتبار كونه واجداً لما يُعتبر فيه تارةً وفاقداً أُخرى، فلابدّ من أن ينتهي إلى ما ليس كذلك ـ أعني الجامع البسيط ـ وإلّا لزم التسلسل، وهو إمّا عنوان المطلوب أو المحبوب أو ذو المصلحة المؤثّرة[٣]، وكِلاهما[٤] باطل[٥]؛ فإنّه ـ مضافاً إلى لزوم الترادف بين «الصلاة» و«المطلوب» وكون الموضوع له فيهما واحداً ـ يلزم أخذ ما يأتي من قِبل الطلب في المطلوب، وهو ممتنع؛ للزوم الدور في مثل ﴿أَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾[٦]؛ لتوقّف تحقّق «الصلاة» التي هي موضوع الأمر والطلب على الأمر، وهو متوقّف على تحقّق موضوعه.

والجواب عنه أنّ «الصلاة» موضوعة بالوضع العامّ لمعنى عامّ بسيط لا تركّب فيه وإنّما التركّب في ساحة مصاديقه، ويُعبّر عن ذلك المفهوم تارةً بـ«الناهية عن الفحشاء» وأُخرى بـ«عمود الدين أو معراج المؤمن»[٧] وغيرها من اللوازم

---

١. «ما» تنكرية وما بعدها، أي: «لها أثر الصحّة ...» صفة لـ«مصاديق».

٢. كذا، والصواب ظاهراً: احتاج.

٣. في الأصل: «ملزوم [والصواب ظاهراً: الملزوم] المساوي له أعني» ثمّ شطب عليها وكتب بدلاً منها: «المحبوب أو ذو المصلحة المؤثّرة» كما أثبتناه في المتن.

٤. كذا، والصواب ظاهراً: «هو» أي الجامع البسيط بقرينة قوله في ما بعد: «فإنّه ـ مضافاً ـ ...»؛ لأنّه تعليل لبطلان الجامع البسيط.

٥. كذا، والصواب: «باطلان» إن كان قوله: «كلاهما» صواباً.

٦. البقرة (٢): ٤٣.

٧. سبق تخريجهما في ص ٢٤٦.

البسيطة الوَحدانية على وحدة ملزومها المؤثّر فيها.

وحيث كانت هذه الآثار لوازمَ للمأمور به الخارجي على اختلافه تكشف عن وجود قدر جامع سارٍ في تمام موارده منطبقٍ عليها انطباقَ الكلّي على أفراده [لكن] علمناه إجمالاً بوجهٍ من وجوهه وأثرٍ من آثاره، والمعرفةُ بالوجه وجهٌ من وجوه المعرفة، وحسبك ذلك في المسألة عن المعرفة بالكُنه والحقيقة، ومع ذلك لا تصل النوبة إلى فرض جامع آخر مثل [المطلوب أو] ملزوم الطلب[1] ليلزم الدور، أو تجريد العبادة عن الطلب في ذيل الخطابات الشرعية كي يلزم المجاز أو كون غير المطلوب مطلوباً[2].

ثمّ إنّه قد يُشكَل على فرض الجامع بأنّه بعد العلم به والإشارة إليه بآثاره من مثل «النهي عن الفحشاء» يكون مفهوم «الصلاة» مبيَّناً متعلّقاً للتكليف، فمتى شكّ في أجزاء العبادات أو شرائطها لزم الاحتياط فيها دون الأخذ بالبراءة؛ لعدم الإجمال في مفهوم «الصلاة» وحقيقتها حتّى يُبنى على القدر المتيقّن منها ويجري[3] البراءة في الزائد عليها، وإنّما الإجمال في محقِّقاتها في تلك الأفعال الخاصّة، والعقل مستقلّ بالإتيان بالأكثر تحصيلاً لذلك المأمور به المعيّن المبيّن؛ ولذا[4] ذهب المحقّقون إلى الاحتياط في الشكّ في أجزاء الطهارات الثلاث؛ لأنّه

---

١. كذا وهو المناسب قبل أن شطب على كلمات قد سبق ذكرها في الهامش (٣) من الصفحة السابقة، أعني قوله: «ملزوم المساوي له أعني».

٢. بعدها في الأصل: «كما تقدّم فافهم جيّداً» ثمّ شطب عليها.

٣. هذا هو الصواب وفي الأصل: يجر.

٤. في الأصل: «لذ».

من الشكّ في المحصِّل نظراً إلى أنّ المأمور به حقيقةً[١] بمقتضى قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللهَ

---

١. ورد في الأصل بدلاً من قوله: «ثمّ إنّه قد يشكل... المأمور به حقيقةً»: «ثمّ إنّه قد يشكل على فرض الجامع بأنّه بعد فرضه وجعل اللفظ بإزائه يكون مفهوماً مبيّناً متعلّقاً للتكليف، ولازمه الاحتياط في العبادة (الصلاة) إذا شكّ في ما يعتبر فيها شطراً أو شرطاً مع أنّه خلاف الأكثر.

وإن شئت (لرجوع الشكّ فيها إلى الشكّ في المحصِّل لها، وبعبارةٍ أُخرى واضحة) قلت: إنّ لازم المسألة الاحتياط؛ لدوران الأمر بين الأقلّ والأكثر المحصِّل لعنوانه المأمور به، وليس هو الأفعال الخارجية من التكبيرة والقراءة والركوع والسجود والتشهّد والتسليم حتّى يدّعى عدم معلومية الزائد عليها فيرجع إلى البراءة عن الزائد (وإنّما المأمور به هو العنوان الجامع بين تلك الأفعال المختلفة بالزيادة والنقيصة، وهو الموضوع له للفظ «الصلاة» ولا إجمال في ساحته، وإنّما الإجمال في ساحة محقّقاته والعقل قاضٍ حينئذٍ بالاحتياط ولزوم الإتيان بالأكثر تحصيلاً للمأمور به المعيّن المبيّن).

ولا يكون شكّاً في المحصِّل؛ إذ لم يعلم المراد من الأمر غير الإتيان بعدّة أفعال وحركات وسكنات لا يجمعها عنوان أصلاً وإن صدق عليها «الصلاة» صدقاً صورياً وهذا بخلاف ما لو علم أنّ المطلوب من الأمر مفهوم مبيّن غير تلك الأفعال منطبق عليها انطباق الكلّي على مصاديقه هو الموضوع له للفظ «الصلاة» وهو المأمور به في قوله تعالى: ﴿أَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾ فإنّ المصير إلى الاشتغال عند الشكّ في جزء منها أو شرط لها هو المتعيّن؛ لأنّ الشكّ فيهما مسبّب عن الشكّ في حصول المقصود من الأمر بـ «الصلاة». ومن المعلوم لزوم إتيان المشكوك تحصيلاً لذلك الغرض المهمّ كما يدلّك على ذلك اعتبار المركّبات الخارجية كالمعاجين والأدوية المثمرة لثمرة معلومة فلو أُمر بها كان اللازم إدخال ما شكّ كونه منها فيها تحصيلاً لما هو الغرض منها، ولعلّ ما ذكر هو محطّ نظر من قال بالاشتغال في أجزاء العبادات مطلقاً وإن ذهب الأكثر إلى البراءة كذهاب بعضهم إليها أيضاً في أجزاء الطهارات الثلاث على خلاف التحقيق فيها؛ لأنّ متعلّق الأمر لم تكن نفس تلك الأفعال الخاصّة بل وإنّما تعلّق الأمر بمقتضى الأدلّة مثل»، ثمّ شطب عليها وكتب في الهامش ما أدرجناه في المتن.

نقول: ولا يخفى عليك ما وضعناه بين الهلالين في هذه الحاشية كتب في هامش الأصل بدلاً من قبلها في بعض الموارد وزيادة في بعضها الآخر ثمّ شطب على الكلّ.

[يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَ]يُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ﴾[١] وقوله تعالى: ﴿لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ﴾[٢] وقوله (ص): لا صلاة إلّا بطهورٍ[٣] نفسُ الطهارة بمعناها الاسمي ـ أعني النظافة والنزاهة الباطنية المسبّبة عن «الوضوء والغسل والتيمّم» التي هي الطهارة الظاهرية ـ ولذا حملنا كلام الفقهاء في تعريف «الطهارة» بأنّها اسم للوضوء والغسل والتيمّم كما في *الشرائع*[٤]، أو أنّها استعمال طهور مشروط بالنيّة كما في *اللُّمعة*[٥] على العناية وضرب من المسامحة تسميةً للمسبّب باسم السبب، واعتذرنا بكفاية هذا المقدار من الميز حيث إنّه من التعاريف اللفظية غيرَ مبتنيةٍ على بيان الحقيقة كقولهم: «سعدانة[٦] نَبْت»، وإلّا فالطهارة الحَدَثية من الأوصاف الوجودية[٧] وليس للشارع فيها اصطلاح جديد[٨]، وإنّما جعل لها أسباباً مؤدّية إليها ومحصِّلة لها[٩]، فلو شُكّ في ما يُعتبر في أسبابها وجب الاحتياط فيها؛ لأنّه شكّ في المحصِّل،

---

١. البقرة (٢): ٢٢٢.

٢. الواقعة (٥٦): ٧٩.

٣. *المحاسن*، ص ٧٨، باب ١، ح ١؛ *كتاب من لا يحضره الفقيه*، ج ١، ص ٥٨، ح ١٢٩؛ *تهذيب الأحكام*، ج ١، ص ٥٠، ح ١٤٤ وج ١، ص ٢٠٩، ح ٦٠٥ وج ٢، ص ١٤٠، ح ٥٤٥؛ *وسائل الشيعة*، ج ١، ص ٣١٥، باب ٩، ح ١ وص ٣٦٥ و٣٦٦، باب ١، ح ١ و٦ وص ٣٦٩، باب ٢، ح ٣ وص ٣٧٢، باب ٤، ح ١ وفي المصادر عن الباقر عليه السلام.

٤. *شرائع الاسلام*، ج ١، ص ٨.

٥. *اللمعة الدمشقية*، ص ١٥؛ *الروضة البهيّة في شرح اللمعة الدمشقية*، ج ١، ص ٢٤٦.

٦. هذا هو الشائع في كلمات القوم والصواب: «السعدان» كما في كتب اللغة وللمزيد راجع، ج ٢، هامش ص ٢٩٦.

٧. بعدها في الأصل: «لها ما بإزاء في الخارج حاصلة من دفع القذارة عن المحلّ القذر تقابلها تقابل الضدّين»، ثمّ شطب عليها.

٨. بعدها في الأصل: «كما توهّم غير أنه» ثمّ شطب عليها.

٩. بعدها في الأصل: «فالاختراع في ناحية السبب دون المسبّب وعليه»، ثمّ شطب عليها.

وكذلك حال «الصلاة» بالإضافة إلى محصِّلاتها ودوران أمرها بين الأقلّ والأكثر[١]، فيلزمنا الاحتياط بإتيان المشكوك جزءً أو شرطاً تحصيلاً للمأمور به المبيّن الذي وقع عنواناً في حيّز الخطابات الشرعية والتكاليف الإلٰهية، وهذه أحد المحاذير المترتّبة على القول بالصحيح؛ فإنّ لازمه الاشتغال كما هو الشأن في جميع موارد الشكّ في المحصِّل، والحال أنّ المحقّقين[٢] من القائلين بـ«الصحيح» ذهبوا إلى البراءة في الشكّ في أجزاء العبادة.

ثمّ إنّ دفع هذا المحذور[٣] والجواب عنه أنّ المراد من «الجامع» هو المفهوم العامّ الصادق على مصاديقه الخارجية المختلفة بالقلّة والكثرة، لا الأمر المسبّب عنها كـ«الطهارة»، فلو شكّ في ما يُعتبر شطراً أو شرطاً في مصداق ذلك الكلّي المأمور به صحّ الرجوع إلى البراءة عن الزائد.

وإن شئت قلت: إنّا نلتزم ببساطة «الجامع» لكنّه لا نلتزم بمغايرته مع المركّب الخارجي وإنّما هو عبارة عن الكلّي البسيط المنبسط على المصاديق المتّحد معها وجوداً فيكون الأمر به أمراً بها، وليس حاله بالنسبة إليها حال ذي المقدّمة بالنسبة إلى مقدّماته الوجودية كي يرجع الشكّ فيه إلى الشكّ في محصِّلاته، بل متى شُكّ في جزء من أجزاء المصداق فقد شُكّ في الواجب المركّب أو المقيّد.

---

١. بعدها في الأصل: «كما في المتباينين في الشبهة المحصورة مع معلومية التكليف واشتباه المكلّف به»، ثمّ شطب عليها.

٢. نسب ذلك إلى المشهور في *مطارح الأنظار*، ج ١، ص ٦٢ و*كفاية الأُصول*، ج ١، ص ٤٧ وفي (ط آل البيت)، ص ٢٨.

٣. ورد في الأصل بدلاً من قوله: «ثم إنّ دفع هذا المحذور»: «هذا غاية ما يقال في تقريب الإشكال»، ثمّ شطب عليها وكتب فوقه ما أدرجناه في المتن.

وعدمُ كون المأمور به المأخوذ عنواناً مجملاً مردّداً لا يجدي بعد كون «المنطبَق عليه» حقيقةً الذي[١] هو عينه خارجاً مردّداً بين الأقلّ والأكثر فمتى كان الشكّ والدوران في أصل الواجب لا في مقدّمات حصوله وأنّه الأقلّ أو الأكثر[٢] جرت أدلّة البراءة من مثل قاعدة «قبح العقاب بلا بيان والمؤاخذة بلا برهان» وقوله (ع): رُفع عن أُمّتي تسعة اه[٣]، وكلّ شيء لك حلال حتّى تعرف أنّه حرام[٤] بالنسبة إلى الأكثر، وهذا بخلاف ما لو كان الواجب مبيّناً مفهوماً غير مشكوك فيه جزءً أو شرطاً؛ لكونه بسيطاً، وإنّما الشكّ في ما هو مقدّمة له كـ«الطهارة» فإنّ الغرض من الأمر بها حصولها، وأسبابها مقدّمات لها، فلو شُكّ في جزئية شيء للـ«طهارات الثلاث» أو شرطيته لها حُكم فيها بالاحتياط عقلاً وعدم الإتيان إلّا بالأكثر، دون الاكتفاء بالأقلّ؛ لمعلومية المأمور به والشكّ في أسباب حصوله، والشغل اليقيني يقتضي البراءة اليقينية بالإتيان بالأكثر[٥و٦].

هذا كلّه في تصوير الجامع بناءً على[٧] الصحيحي، ولا ينبغي التأمّل في وجوده

---

١. صفة لقوله: «المنطبق عليه» وقوله في ما بعد: «مردّداً» خبرٌ لـ«كون».

٢. قوله: «أنّه الأقل أو الأكثر» عطفٌ تفسيري لـ«أصل الواجب».

٣. أي «إلى آخره» وسيأتي تخريج الحديث في مبحث البراءة، ج ٣، ص ١٥.

٤. سيأتي الحديث وتخريجه في مبحث البراءة، ج ٣، ص ٢٠.

٥. هذا هو الصواب، وفي الأصل: بالقدر المتيقّن.

٦. بعدها في الأصل: «هذا أقصى ما يقال في مسألة الشكّ في الأجزاء والشرائط بياناً لاجزاء [كذا، والصواب: لإجراء] البراءة في ما يُعتبر في العبادة غير الطهارات الثلاث واجراء الاشتغال فيها خاصّة كما عليه شيخنا العلّامة الأنصاري (ره)، ولنا في كلّ من المقامين إشكال وتحقيق على خلاف ما عليه (قده)، وتفصيله موكول إلى محلّه»، ثمّ شطب عليها.

٧. كذا، والصواب ظاهراً: «عند» بدلاً من «بناءً على».

ووضع اللفظ بإزائه بالوضع العامّ والموضوع له كذلك فيكون هو المراد منه وضعاً أو استعمالاً، أو بإزاء أفراده الصحيحة على اختلافها فيكون الموضوع له خاصّاً وجزئياً حقيقياً ولكن بالوضع العامّ بلحاظ الجامع الواسع حيث يُجعل بمفهومه العامّ مرآةً[١] لما اندرج تحته من المصاديق ويوضع اللفظ بإزائها فتكون هي المسمّاة بـ«الصلاة» المنساق[٢] من اللفظ حين الإطلاق وإن كان يبعد هذا النحو من الوضع[٣]، بل الظاهر أنّها موضوعة بالوضع العامّ للموضوع له كذلك. وكونُه خاصّاً مستلزمٌ لعدم صحّة استعمال ألفاظها في الجامع أصلاً إلّا مسامحةً وتأويلاً على خلاف ما لو كان عامّاً، على أنّ مسألة الوضع العامّ والموضوع له الخاصّ مجرّد فرض لا واقع لها[٤] وإنّما ذهب إليها من ذهب في «الحروف والمبهمات» بالتوهّمات التي سبقت إليها الإشارة[٥]، ولقد عرفت[٦] أنّ حالها كحال أسماء الأجناس الموضوعة بالوضع العامّ للموضوع له العامّ، ومثلها الوضع في «ألفاظ العبادات»؛ فإنّها الموضوع بالوضع العامّ لمفاهيمها العامّة الموجب لصحّة إطلاقها بألفاظها على أفرادها، واستعمال الكلّي في الفرد بلا لحاظ الخصوصية حقيقةٌ،

---

١. هذا هو الصواب وفي الأصل: مرآتاً.

٢. كذا، والصواب ظاهراً: المنساقة.

٣. بعدها في الأصل: «في ألفاظ العبادات»، ثمّ شطب عليها.

٤. ورد في الأصل بدلاً من قوله: «على أنّ مسألة.... لا واقع لها»: «فإنّ استعماله في الخاصّ كاستعمال الطبيعي في مصاديقه من غير عناية ولا رعاية مناسبة وللزوم العناية في الاستعمال نقول: إنّ كون الوضع فيها عامّاً والموضوع له خاصّاً مجرّد تصوير لا واقع له وإنّما الواقع خلافه»، ثمّ شطب عليها وكتب في الهامش ما أدرجناه في المتن.

٥. سبقت الإشارة إليها في ص ١٤٦ ـ ١٤٧ و١٦٢.

٦. عرفت في ص ١٥٧ و١٦٢ ـ ١٦٣.

ولا يلزم تعدّد الوضع في مثل «الصلاة والزكاة» حسب الاختلاف باختلاف حالات المكلّفين كما جُعل محذوراً للقول بـ«الصحيح».

وأمّا تصوير «الجامع» عند الأعمّي بحيث يصدق على «الصحيح والفاسد» كما يصدق الكلّي على أفراده فهو وإن كان لازماً مقدّمةً لتصوير الخلاف من الجانبين إلّا أنّه في غاية الإشكال، بل تصوير الجامع كذلك ـ بحيث يكون صادقاً على شتات خارجياته من الصحيح والفاسد محمولاً عليها بالحمل الشائع [ويكون] هو المسمّى باللفظ، ويكون الزائد خارجاً عن المسمّى داخلاً في الفرد معتبراً فيه شرعاً ـ لا يكاد يمكن تعقّله وإن كان قد ذكروا لتصويره وجوهاً:

في تصوير الجامع عند الأعمّي

أحدها أنّ الجامع في مثل «الصلاة» هو الأركان الأربعة، وما زاد عليها لا مدخل له في المسمّى بل يكون من قيود المأمور به جزءً أو شرطاً، فالمسمّى يدور صدقه مدار الأركان وجوداً وعدماً، وأمّا باقي الأجزاء والشرائط فلا يقدح فواتها في صدق الاسم ولا يضرّ احتمال اعتبارها في التمسّك بالإطلاق مثل سائر الشروط.

وفيه أوّلاً ـ مضافاً إلى عدم تأتّي ذلك إلّا بالنسبة إلى الماهيات المخترعة المركّبة من أجزاء وشروط ـ أنّ لازم ذلك عدم صدق «الصلاة» مع انتفاء أحد[1] الأركان والاشتمال على سائر القيود، بل عدم صدق «الصلاة» حقيقةً على صلاة المضطجع والمستلقي ونحوهما ممّا لم تكن فيها صورة الركوع والسجود؛ لأنّ الإيماء ليس بركوعٍ ولا سجودٍ.

---

١. هذا هو الصواب وفي الأصل: «أخد» وأُدرج حرفاً فوقه وصار «اخدى» ولعلّه كان بصدد تغييره بـ«إحدى».

ودعوى أنّها ـ كغيرها ممّا لم تحفظ فيه صورة الصلاة وصورة الأركان كصلاة الغرقى[١] والمطاردة والخوف ـ أبدالٌ عن الصلاة الواقعية المجعولة في حقّ غير العاجز فهي مُجزية عنها في حقّ العاجز[٢]، وأمّا صلاة المسافر وما ضاهاها[٣] في حفظ الصورة الصلاتية فهي على حدّ سواء في الاندراج تحت المسمّى لفظاً، ممّا يقضي بفسادها صريح الآثار ومشاهدة الاعتبار، بل ولا يلتزم به أحد؛ لعدم مساعدة شيء من الأدلّة، بل ظاهرها كونها صلاةً حقيقةً لا بدلاً عنها.

هذا مع ما يلزم أيضاً صدق «الصلاة» على المأتيّ مع خصوص الأركان دون سائر الأجزاء، وبطلانه غنيٌّ عن البيان؛ ضرورة صدق «الصلاة» على الأوّل وعدمه على الثاني عند الأعمّي، فالقائل بالأعمّ كيف يلتزم بهذه اللوازم الفاسدة؟! والحال أنّ المدار في الموضوع له عنده على الصدق العرفي.

وغير خفيّ أنّ الصلاة المشتملة على تمام الأجزاء سوى التكبيرة صلاةٌ عرفاً وإن كانت فاسدةً، وعدم كونها صلاةً كذلك في صورة الإتيان بها بضميمة الأركان مع الإخلال بالأجزاء والشرائط، فالنقضُ بعدم صدق «الصلاة» مع وجود الأركان والإخلال بغيرها ممّا يُعتبر في الصلاة، وصدقِها مع الإخلال ببعض الأركان دون سائر ما يُعتبر فيها متوجّهٌ على القول بالأعمّ.

كما يتوجّه عليه ثانياً عدمُ انطباق هذا المفهوم المنتزَع على الأفراد الصحيحة الجامعة لجميع الأجزاء والشرائط حقيقةً، فإطلاق «الصلاة» الموضوعة بإزاء

---

١. في الأصل: الغرقاء.

٢. في الأصل: «الحقيقية الموضوعة في حقّ المكلّف الخاصّ ـ أعني العالم القادر المختار ـ فهي مجزية عنها في حقّ هؤلاء»، ثمّ شطب عليها وكتب في الهامش: «المجعولة ... في حقّ العاجز» كما أثبتناه في المتن.

٣. هذا هو الصواب وفي الأصل: ضاهها.

الأركان على المجتمعة لها مع ما يُعتبر فيها شطراً وشرطاً مجاز من باب إطلاق اللفظ الموضوع للجزء على الكلّ لا من باب إطلاق الكلّي على الفرد، كما يقتضيه الوضع للأعمّ.

وبالجملة الصلاة المشتملة على الأركان وغيرها لا تكون مصداقاً حقيقياً لماهية الأركان، وصدقُها فقط على الأركان حال اجتماعها[١] [مع غيرها] غيرُ صدقها على الأركان وعلى غيرها، فلو أُطلق لفظها على المجموع من الأركان والمنضمّات إليها كان استعمالاً مجازياً بعلاقة الجزء والكلّ وهذا كما ترى[٢].

فإن قلت: الأركان التي أُخذت مسمّاة[٣] للفظ «الصلاة» مأخوذة لا بشرط في طرف الزيادة وبشرط[٤] الهيئة الانضمامية[٥] في طرف النقيصة[٦] فوُضعت اللفظة بإزائها بشرط هذه الهيئة، ولازم أخذها لا بشرط في طرف الزيادة صحّة

---

١. بعدها في الأصل: «مع القراءة والتشهّد والسلام إلى غير ذلك» ثمّ شطب عليها.

٢. في الأصل: «لاشتمال «الصلاة» على الأركان وغيرها، ومجموعُهما ليس مصداقاً حقيقياً لماهية [في الأصل: «لمفهوم» ثمّ شطب عليها وكتب بدلاً منها: لماهية] الأركان، نعم، يصدق حقيقةً على ما يجتمع مع الأركان من الأجزاء والشروط أنّها «الصلاة» بداهة كون الصلاة الملتئمة من الأجزاء الركنية وغيرها ممّا هو ليس بركنٍ كالقراءة والتشهّد والتسليم والموالاة والطمأنينة هي الأركان بالحمل الشائع لكنّ المطلوب انطباقها على ما يجتمع مع غيرها لا الانطباق عليها وعلى غيرها»، ثمّ شطب عليها وكتب في الهامش: «وبالجملة الصلاة المشتملة ... كما ترى» كما أثبتناه في المتن.

٣. في الأصل: «موضوعاً له» ثمّ شطب عليها وكتب بدلاً منها: «مسمّاة» كما أثبتناه.

٤. في الأصل: «إن كانت» ثمّ شطب عليها وكتب بدلاً منها: «بشرط» كما أثبتناه.

٥. في الأصل: الانظمامية.

٦. بعدها في الأصل: «معتبرة على رأي الأعمّ الأركاني» ثمّ شطب عليها.

اجتماعها مع سائر الأجزاء والشرائط على نحوٍ[١] يسري الوضع بحكم الفرض إلى الزائد بجميع مراتبه إلى أن يبلغ وظيفة الحاضر المختار فلا يقدح وجود الزائد عليها معها في كون الأفراد على كثرتها واختلافها مصداقاً لها حقيقةً، كما لا يقدح اختلاف الأنواع ـ عاليها وسافلها ـ بحسب الفصول المنوّعة في صدق الأجناس العالية والسافلة عليها، فيصدق على «الإنسان» أنّه حيوان كما يصدق عليه أنّه جسم أو جوهر، فالطبيعة إنّما لا تكاد تصدق على الأفراد المكتنفة بالضمائم إذا أُخذت بشرط لا دون ما لو أُخذت لا بشرط فإنّه حينئذٍ تصدق حقيقةً على مصاديقها المتخصّصة بخصوصياتها الشخصية[٢].

قلت: هذا ناشٍ عن الخلط بين الخصوصيات المنوّعة والمزايا المقوّمة المتّحدة مع الجنس في عالَم الطبيعة وبين ضمائم الوجودات الخارجية، والفرق بينهما في كمال البداهة؛ فإنّه حيث كان التركيب بين الجنس والفصل حقيقياً لا انضمامياً كان كلٌّ منهما في الخارج عبارةً أُخرى عن الآخر، ولأجله صحّ حمل الجنس على الفصل وبالعكس أو حمل كلّ منهما على المركّب منهما ذاتاً، فالموجود من الجنس عبارة أُخرى عن الناطق مثلاً، كما أنّ الموجود منه هو الحيوان؛ إذ ليس للفصول وجود آخر وراء[٣] وجود أجناسها، كما أنّ الأجناس لا تخرج عن الإبهام إلّا بها. كيف، وهي غير متحصّلة إلّا بما ينضاف إليها فيتخصّص به وتصير عين ما ينضاف

---

١. في الأصل: «في طرف النقيصة ولا بشرطها في جانب الزيادة ولازمه صحّة اجتماعها مع ما يعتبر في الصلاة المأمور بها [من] شروط كثيرة بحيث»، ثمّ شطب عليها وكتب في الهامش بدلاً منها: «ولازم أخذ... على نحو» كما أثبتناه في المتن.

٢. بعدها في الأصل: «المختلفة» ثمّ شطب عليها.

٣. هذا هو الصواب وفي الأصل: ورى.

إليها ممّا يكون قوامها به وهو الفصل، وهذا كلّه بخلاف المركّبات الخارجية فإنّ التركيب فيها غير حقيقي بل انضمامي عبارة عن وجودات عديدة منضمّة لا يكاد يصدق بعضها على بعض ولا جملةٌ من تلك العدّة على الجميع حقيقةً.

نعم، يصدق الاسم الموضوع بإزاء العدّة المجتمعة من الأجزاء عليها خاصّةً وإن كانت منضمّة إلى الغير؛ لفرض أخذها «لا بشرط» لا «بشرط لا»، وكلّما أُخذ أجزاء المركّب الخارجي لا بشرط لا يوجب صدق اللفظ الموضوع بإزاء جملة من الأجزاء على المجموع منها ومن غيرها، وإلّا لزم صدقه على ما هو أجنبي عن الأجزاء نظراً إلى أخذ المركّب لا بشرط وهو بديهي البطلان؛ وذلك لأنّ معنى أخذ المركّب كذلك بمعنى اعتباره على نحوٍ لا يمنع عن صدقه على نفسه حال اجتماعه مع الغير في قِبال اعتباره بشرط لا بحيث لو اجتمع مع غيره لا يصدق اللفظ عليه، ومعلوم حينئذٍ أنّ الصلاة الموضوعة بإزاء الأركان لا بشرط لا تصدق على المركّب منها ومن غيرها، وهذا واضح.

ألا ترى إلى عدم صدق[1] «الركوع» الموضوع لخصوص الإنحاء اللابشرط مثلاً عليه وعلى غيره المنضمّ إليه كالسجود، فهو إنّما يصدق عليه ولو اجتمع مع الغير[2] لا عليه وعلى ذلك الغير ولو أُخذ لا بشرط. وأخذه كذلك إنّما يجدي في صحّته مع

---

١. في الأصل: «كلّيها على الأجزاء المتخصّصة بخصوصية الاجتماع مع غيرها؛ لفرض عدم أخذ طبيعتها المركّبة بشرط لا، وأمّا مجموع الأجزاء المجتمعة مع الغير فلا يعقل صدقه عليها وإلّا لزم صدقه على الأُمور الأجنبية الخارجة عن المركّب كصدق»، ثمّ شطب عليها وكتب في الهامش بدلاً منها: «الاسم الموضوع ... ألا ترى إلى عدم صدق» كما أثبتناه في المتن.

٢. بعدها في الأصل: «ممّا يلتئم منه المأمور به» ثمّ شطب عليها.

الضمائم، لا في صدقه على المجموع من المنضمّ والمنضمّ إليه، فالمقدار من الضمائم التي تجتمع معها الطبيعة اللابشرط هي الخصوصيات المتّحدة مع الطبيعة كركوع القائم والجالس وما هو بالإيماء للعاجز[١] وهكذا، ولا معنى لاتّحاد اللابشرط مع المصاديق المتخصّصة سوى هذا، لا أنّه متّحد مع الجزء الآخر بحيث يصدق اللفظ عليهما فيصدق الركوع عليه و[٢]الفاتحة أو هي عليها و[٣]القيام وغير ذلك، فحينئذٍ إطلاق «الصلاة» بمعنى الأركان عليها وعلى سائر القيود نظير إطلاق «الحيوان» المأخوذ لا بشرط على الإنسان والجدار فإنّه لا يصدق على الخارج عنه، وأخذ الأركان لا بشرط لا يصير منشأً لكون إطلاق «الصلاة» على ما تمّت الأجزاء والشرائط فيها نحو إطلاق الكلّي على المصداق الخارجي وإن كان منشأً لصحّة إطلاقها على الأركان في ضمن الجميع، وصحّة انضمام باقي الأجزاء لا يجعلها مع ما ينضمّ إليها فرداً للأركان، وإنّما هي حقيقةً أركانٌ مع شيء آخر[٤] فمحض الصدق ولو في ضمن عشرة أجزاء بعدما اعتُبرت لا بشرط لا يوجب كون الإطلاق على المجموع حقيقياً وإلّا لأوجب صدق «الصلاة» عليها وعلى غيرها من الأُمور المغايرة للمأمور به الغير المنافية له من أفراد الكائنات؛ لمعلومية أخذ الصلاة لا بشرط بالنسبة إلى حركة زيد ووجود عمرو وغير ذلك، والمعلوم خلافه.

والوجه فيه ما عرفت من الفرق الواضح بين الصدق على المجموع والصدق

---

١. بعدها في الأصل: «أو هو منضمّاً إليه القيام أو الجلوس» ثمّ شطب عليها.

٢. في الأصل: «مع» ثمّ شطب عليها وكتب فوقها: «و» بدلاً منها.

٣. في الأصل: «مع» ثمّ شطب عليها وكتب فوقها: «و» بدلاً منها.

٤. بعدها في الأصل: «منضمّ إليها»، ثمّ شطب عليها.

حال الاجتماع الغير الضائر بالإطلاق إذا لم تؤخذ الطبيعة بشرط لا فليس المجموع المركّب من الأركان وغيرها مصداقاً للفظ «الصلاة» الموضوع بإزاء الأركان وإن كانت الأركان حال اجتماعها مع ما يُعتبر في الصلاة المأمور بها مصداقاً لما هي المسمّاة بـ«الصلاة» حقيقةً لكنّه لا يجدي هذا المقدار في انطباق الموضوع له على رأي الأعمّ الأركاني على المجموع من المنضمّ والمنضمّ[1] إليه كما هو المطلوب على رأيه[2].

وثانيها ما قيل من أنّ «الصلاة» موضوعة بإزاء جملةٍ من الأجزاء معتدٍّ بها بحيث تقوم بها الهيئة العرفية التي عليها مدار التسمية عرفاً وجوداً وعدماً، فلا مدخلية لخصوص جزء دون جزء، وإنّما المدخلية في صدق «الصلاة» لمعظم الأجزاء بحيث يصحّ سلب الاسم بدونها، فكلّما صدق أنّها[3] «صلاة» استُكشف عن وجود المعنى الأعمّ وهو «المسمّى» فلا يرد عليه ما يرد على سابقه. كيف، وبعد تحقّق الأجزاء المعظمة المقوّمة للهيئة الصلاتية عرفاً صحّت التسمية ووجد المسمّى، هذا.

ويتوجّه عليه ـ مضافاً إلى لزوم كون استعمال اللفظ في ما زاد عن معظم الأجزاء مجازاً مطلقاً سواء كان صحيحاً أم فاسداً، والحال أنّ مطلوب الأعمّي إثبات ما يُطلَق من «الجامع» على الصحيح والفاسد بنحو إطلاق الكلّي على الفرد[4]

---

١. في الأصل: المنظمّ.

٢. ورد في الأصل بدلاً من قوله: «المركّب من.... على رأيه»: «مصداقاً وإن كان الجزء منه حال اجتماعه فرداً فهو الأجنبي في مرحلة الانطباق وإن كان مركّباً عمّا هو المصداق»، ثمّ شطب عليها وكتب في الهامش ما أدرجناه في المتن.

٣. أي أنّ هذه الأجزاء.

٤. هذا هو الصحيح وفي الأصل: الفراد.

دون الجزء على الكلّ ـ أنّه إذا أُريد من «معظم الأجزاء» مفهومُه لزم ترادف «الصلاة» و«معظم الأجزاء» وهو بعيد، ولو أُريد مصداقه كان على الأعمّي تعيينُه، وإلّا يلزم دخول جزء تارةً في «المسمّى» وخروجه عنه أُخرى؛ لأنّها ليست جملةً موسومةً وقطعةً معلومةً حتّى ينضبط معظم الأجزاء المركّب من تلك العدّة المعتبرة في المأمور به ويُعلم بسببه دخولُ ما يُعتبر دخوله في «المسمّى».

بل التسمية لمثلها من باب الإحالة إلى أمر مجهول، فلزومُ التبادل وكون الجزء الواحد داخلاً في «معظم الأجزاء» المحقّق لعنوان الموضوع له بالنسبة إلى شخص، وخارجاً عنه بالإضافة إلى غيره، ومردّداً بين أن يكون هو الخارج أو جزءٌ آخر غيرُه في ما لو اجتمعت الأجزاء فيختلف «معظم الأجزاء» نظراً إلى دخول بعضٍ فيه وخروجه عنه علامةُ عدم كون الموضوع له الشرعي الساري في تمام محقّقاته المختلفة باختلاف السفر والحضر والعجز والقدرة مثلَ هذا المعنى الغير المنضبط[1].

وثالثها أن تكون «الصلاة» موضوعةً لماهيةٍ لا تختلف حالها بالزيادة والنقيصة فيكون الوضع فيها نظير الوضع في «الأعلام الشخصية»، فكما أنّ «زيداً» لا يختلف بتبدّل الحالات من الصِغَر والكِبَر بل هو حال صغره هو عينه حال كبره، واللفظ موضوع بإزائه من دون لحاظ شيء من الأوصاف لا في الموضوع له ولا في المستعمَل فيه، فلتكن «الصلاة» كذلك فتبقى[2] المسمّى بها في صلاة الحاضر

---

١. في الأصل: «هذا مع ما يلزم من كون استعمال اللفظ في ما زاد عن معظم الأجزاء مجازاً مطلقاً ـ صحيحةً كانت أو فاسدةً ـ مع أنّ المهمّ في نظر الأعمّي إثبات ما يطلق على الصحيح والفاسد من باب إطلاق الكلّي على الفرد دون الجزء على الكلّ»، ثمّ شطب عليها.

٢. كذا والصواب ظاهراً: فيبقى.

والمسافر وغيرهما من غير لزوم ارتكاب أوضاع عديدة بإزاء ماهيات مختلفة، بل تلك الاستعمالات في تلك المراتب المتفاوتة من توابع الوضع الأوّل للأعمّ من واجد الجزء والشرط وفاقدهما[1].

وفيه أنّه قياس مع الفارق؛ إذ الموضوع له في «الأعلام» هو الشخص الخاصّ وهو باقٍ في تمام حالاته فتبقى التسمية على حقيقته، وهذا بخلاف «ألفاظ العبادات» فإنّه لم يكن لمسمّياتها وجود محفوظ في تمام حالاتها تدور مداره التسمية، وإنّما هي حيث كانت موضوعة بإزاء عدّة من الأجزاء المركّبة لم يُعلم وضعها بإزاء أيّ مقدارٍ منها محفوظة في تمام حالات الزيادة والنقيصة[2]، فكم فرقٍ بين الجزئيات الخارجية المتشخّصة بالوجودات الخاصّة المحفوظة الموجبة لبقاء

---

١. ورد في الأصل بدلاً من قوله: «لماهية لا تختلف ... وفاقدهما»: «لجملة من أجزاء غير معيّنة هي ملاك التسمية عرفاً فلو فقد بعض الأجزاء مع بقاء صدق الاسم يعلم أنّ المناط باقٍ، ونظير ذلك في الخارج الأعلام الشخصية الموضوعة بإزاء الأشخاص مع بقائها وعدم تبدّلها بتبدّل الحالات من الصغر والكبر والقصر، فـ «زيد» في حال صغره هو عينه حال كبره، واللفظ وُضع بإزائه من غير لحاظ شيء من الأوصاف لا في الموضوع له ولا في المستعمل فيه وإلّا لزم المجاز أو عموم الموضوع له، فـ «الصلاة» بناءً عليه تصدق على صلاة الحاضر والمسافر وغيرهما من غير ارتكاب أوضاع عديدة بل تلك الاستعمالات في تلك المراتب من توابع الوضع الأوّل العامّ بإزاء الموضوع له العامّ الجامع لشتات محقّقاته فلا يوجب عروض العوارض عدم الصدق كما لا يوجبه في الأعلام، فأسماء العبادات على منوالها في أنّه لا يوجب اختلاف الأشخاص ولا الحالات اختلافاً في ناحيتها ولا انثلاماً في الوحدة المحفوظة في شتاتها»، ثمّ شطب عليها وكتب في الهامش ما أدرجناه في المتن.

٢. ورد في الأصل بدلاً من قوله: «محفوظة.... والنقيصة»: «دخيلة في التسمية العرفية لايختلف بالزيادة والنقيصة فليست بأيدينا عدّة من الأجزاء هي الموضوع لها للصلاة المحفوظة في جميع الحالات»، ثمّ شطب عليها وكتب في الهامش ما أدرجناه في المتن.

التسمية؛ لبقاء المسمّى في تمام حالاته المتبادلة، وبين العبادات المركّبة المتفاوتة بتفاوت مشخّصاتها الخارجية.

فإن قلت: كثيراً مّا يقع مثل هذه الأوضاع في المركّبات الكمّية كـ«البيت والدار والسرير» ونحوها فإنّها موضوعة لما قامت به الهيئة التركيبية الخاصّة المتقوّمة ببعض الأركان مع صدق التسمية الكاشف عن عدم عروض الاختلال بالنسبة إلى الهيئة في جهتي الزيادة والنقيصة والتغيير والتبديل في أجزائها الغير المخرج لها عن عناوينها، فألفاظ العبادات كسائر المركّبات لا تكاد تنثلم وحدة مفاهيمها الاعتبارية بتبدّل الخصوصية.

قلت: إنّها وإن لوحظ في وضع أساميها شخصاً[١] من الهيئة إلّا أنّها وُضعت للأعمّ منها وما يشاكلها في الصورة، فيصحّ بجعل[٢] ما تقوم به الهيئة مناطاً لصحّة التسمية، بخلافها في المركّبات العبادية فإنّها ـ لفرط اختلاف أجزائها زيادةً ونقصاناً ـ لا تقبل مثل هذا التوسّع فيها؛ إذ أيّ صورة منها تلاحظ حتّى تُوسّعَ في لحاظها إلى ما يضاهيها ويشاكلها في الصورة؟!

هذا، مضافاً إلى لزوم خروج كثير من الصور الصحيحة والفاسدة ممّا لا تشاكل الصورة الملحوظة.

على أنّ قياسها عليها ـ بعد إمكان لحاظ معنى عامّ [يشمل شتاتها ويشار إليه بلوازمه][٣] كالمسكن والمنزل إلى غير ذلك من اللوازم[٤] ـ قياسٌ مع الفارق.

---

١. كذا، والصواب ظاهراً: شخصٌ.

٢. كذا، والصواب ظاهراً: جعلُ أو أن يُجعل.

٣. ما بين المعقوفين من التحرير الآخر، ج ٤، ص ٣٤٨.

٤. لم يتّضح لنا المقصود من قوله: «أي إلى غير ذلك من اللوازم»، ولم يرد في التحرير الآخر، ج ٤، ص ٣٤٨.

ورابعها قياسها بالمعاجين المركّبة، فإنّها يصحّ إطلاقها على الفاقد لبعض أجزائها عنايةً أو حقيقةً نظراً إلى المشابهة في الصورة والمشاكلة فيها أو المشاركة في الأثر المهمّ في ما إذا كان الأثر الحاصل من الواجد حاصلاً من الفاقد.

وفيه أوّلاً أنّ الإطلاق على الفاقد حينئذٍ لو سلّم فإنّما هو لوجود الأثر فيه؛ إذ التسمية بعلاقة المناسبة في الأثر[١] من غير مدخلية لاجتماع الأجزاء في التسمية فلايُطلَق حقيقةً إلّا على ذي أجزاء يفيد الأثر الخاصّ ولو من أيّ مقدار من الجزء حصل الالتيام[٢]، وهذا هو الوجه في الالتزام بوجود الجامع بين الأفراد الصحيحة المؤثّرة في الأثر الواحد.

وثانياً أنّ ذلك إنّما يتأتّى في المعاجين حيث إنّ فيها مقياساً معيّناً مضبوطاً[٣] يُتسامح لأجله عرفاً في المتخلّف عنه زيادةً أو نقيصةً[٤]، فيُطلق اللفظ على كلّ ما يشاكل تلك الهيئة المخترعة المضبوطة ابتداءً دون ما لا يكاد ينضبط كمعاجين العبادات التي يكون الصحيح منها مختلفاً أشدّ الاختلاف بحسب الزيادة والنقيصة في الأجزاء، بل بحسب الصحّة والفساد، فرُبّ صحيحٍ في حالة يكون فاسداً في حالة أُخرى وبالعكس، فأين لنا مفهوم صحيح مضبوط حتّى يتسامح في الزائد عليه أو الناقص عنه؟! بل لابدّ من تشخيصه حتّى يُوسّعَ فيه، وإلّا فلا يكون المشابه

---

١. بعدها في الأصل: «المترقّب من المركّب فيسمّى كلّ ما وجد فيه أثر المعجون التامّ بذلك الاسم من أجل دوران التسمية الحقيقية مدار الأثر الخاصّ»، ثمّ شطب عليها.

٢. في الأصل: الالتام.

٣. هذا هو الصواب وفي الأصل: مقياس معيّن مضبوط.

٤. ورد في الأصل بدلاً من قوله: «حيث إنّ... أو النقيصة»: «فإنّها حيث اعتبرت مركّبة من عدّة أجزاء متبادلة يختلف لأجلها البطلان والصحّة التي ينضبط اختلافها في أجزائها من حيث الزيادة والنقيصة»، ثمّ شطب عليها وكتب في الهامش ما أدرجناه في المتن.

لهذا الصحيح مشابهاً لصحيح آخر غيره؛ لفرط اختلاف «الصحيح» شرعاً.

وقد يقال[١]: إنّ المشاكلة مع شخص خاصّ من الصحيح غير ملحوظة حتّى لا يطّرد اللحاظ إلى المُشاكل؛ لفرض الاختلاف في المشاكَل له؛ إذ ربما كان جزءً واحداً من سنخ الإيماء والإشارة فكيف تبقى المشاكلة الصورية مع أنّها صلاة صحيحة، وإنّما يلاحظ مجموع الأفراد الصحيحة المندرجة تحت جامعها على اختلافها، ويلاحظ مشاكلة الأفراد الفاسدة على اختلافها أيضاً معها فيسري الاستعمال منها إليها؛ للمشابهة لها في الهيئة وتنزيلاً للمعدوم منزلة الموجود؛ للمشاركة في الأثر المرغوب منه، وعليه لا يكون مجازاً في الكلمة أصلاً، وإنّما التصرّف في أمر عقلي كما يدّعيه السكّاكي في الاستعارة[٢]، بل وربما يكون اللفظ حقيقةً في «الفاقد» إذا استُعمل فيه بعلاقة المشابهة والمشاكلة في الصورة إلى أن تصل مرتبة يتعيّن كونه الموضوع له أيضاً، ويكفي في حصول الوضع بالنسبة إليه استعمالات يسيرة؛ لشدّة المناسبة حتّى كأنّه المعنى الأصلي الحقيقي بخلاف غيره؛ لاحتياجه إلى استعمالات كثيرة وطول المدّة.

---

١. ورد في الأصل بدلاً من قوله: «بل بحسب الصحّة... وقد يقال»: «والفساد والصحّة فالموضوع له في أسماء المعاجين والمركّبات الخارجية معانٍ معلومة من الواضع ويكون الإطلاق بلحاظ الصحيح المنضبط منها بخلاف المعاجين العبادية فإنّها حيث اعتبرت مركّبة من عدّة أجزاء متبادلة يختلف لأجلها البطلان والصحّة كيف تكون معانيها معلومة أم كيف يقاس سائر الاحتمالات عليها من باب المشاكلة والمشاركة مع المقيس عليه في الأثر فلا محيص عن تعيين معانيها حتّى يوسّع فيها وقد يتوهّم»، ثمّ شطب عليها وكتب في الهامش ما أدرجناه في المتن.

٢. *مفتاح العلوم*، ص ٤٧٧.

وهذا القول مدفوع بأنّ[١] من يقيس ألفاظ العبادات بالمركّبات الخارجية يزعم أنّ ألفاظها موضوعة بإزاء خصوص الصحيحة الجامعة لجميع الأجزاء والشرائط، وإطلاقها على الفاقد لبعضها توسّعٌ فيه؛ للمشابهة في الأثر. ويدفعه أنّه لا مشابهة ولا مشاكلة بين الصحيح الواجد والفاسد الفاقد لما اشتمل عليه الواجد، والاجتزاء بالمشابهة في الصورة إن لم يترتّب عليه الأثر لا يُجدي مع الاختلافات الفاحشة بين الأفراد الصحيحة، ولحاظها بالعنوان الإجمالي ووضع اللفظ بإزائها ولما يشابهها في الهيئة لازمُه خروجُ كثير من الصور الصحيحة وعدّها من الفاسدة وبالعكس؛ لاختلاف الصلوات الصحيحة الموجب اختلافها لاختلاف ما يُشاكلها، فالصلاة التامّة الأجزاء والشرائط من الحاضر الغير العاجز صحيح، وما يشابهها منه فاسد مع أنّها من المسافر أو العاجز الغير القادر صحيح، ولا يُتصوّر كون اللفظ حقيقة في الناقص من جهة كونه صحيحاً ومجازاً فيه من جهة كونه فاسداً بالإضافة إلى الواجد الكامل، ومع ذلك فإن أُريد وضع اللفظ بإزاء تلك الهيئات صحيحها وفاسدها المشاكل للأفراد الصحيحة في الصورة لزم كون الوضع بنحو الاشتراك اللفظي بين الصحيح وما يشاكله، لا المعنوي كما هو مذهب الأعمّي.

ومن جميع ما ذكرنا[٢] ظهر فساد قياس ألفاظ العبادات لتصوير المعنى الأعمّ

---

١. ورد في الأصل بدلاً من قوله: «ويكفي .... مدفوع بأنّ»: «كالواجد للأجزاء غاية الأمر ثبوت الوضع فيه بتعيين الواضع وفي الفاقد بالتعيّن الحاصل من كثرة الاستعمال، ولا يخفى أنّ هذا التوهّم نشأ من عدم التدبّر وقلّة التفكّر»، ثمّ شطب عليها وكتب في الهامش ما أدرجناه في المتن.

٢. ورد في الأصل بدلاً من قوله: «ولا يتصوّر ... ما ذكرنا»: «إلى غير ذلك من الصلوات المختلفة صحّةً وفساداً حسب اختلاف حالات الأشخاص وإن جمع صحيحها عنوان واحد

⇦

على أسامي المقادير والمكيل[١] والأوزان كالمثقال والحقّة والمَنّ والوزنة ونحوها ممّا لا يُشكّ في كونها حقائق في الزائد والناقص إمّا من أجل التوسعة في الوضع ـ بمعنى أنّ الواضع لاحظ حين الوضع مقداراً خاصّاً ابتداءً ووضع اللفظ لما هو الأعمّ من هذا القدر زيادةً ونقيصةً لا بإزاء القدر الملحوظ أوّلاً، فاللفظ إذن حقيقة فيه وفي الأعمّ، وكان إطلاقه على الزائد والناقص بما يُتسامح فيه حقيقياً من باب إطلاق الكلّي على مصاديقه والعامّ الأُصولي على أفراده ـ أو من جهة التوسعة في الموضوع له ـ بمعنى أنّ الواضع وإن وضع اللفظ للكمّ المعيّن الملحوظ حين الوضع إلّا أنّه بنظره المسامحي العرفي استعمل اللفظ كثيراً في الأعمّ من الزائد والناقص بالعناية، فاللفظ بناءً عليه يصحّ إطلاقه على الزائد والناقص حقيقةً لتحقّق الوضع الثانوي فيهما من أجل غلبة الاستعمال بعناية أنّهما من ذلك المقدار المعلوم الموضوع له اللفظ أوّلاً؛ لكثرة وقوعها وندرة اتّفاق المطابق للمقدار المعيّن بحيث

⇦ـ أعني دخلها في الغرض المهمّ وترتّب الأثر اللازم من كونها ناهيةً عن الفحشاء والمنكر وأنّها قربان كلّ تقيّ ـ وعليه فلا محالة في مقام تصحيح الجامع بين الصحيح والأعمّ لابدّ من لحاظ الأفراد الصحيحة ووضع اللفظ بإزائها وما يشاكلها في الصورة وهذا ـ مضافاً إلى كونه خلاف المدّعى من الوضع للجامع والقدر المشترك بين الصحيح والفاسد لا الأعمّ من الفرد الخاصّ من الصحيح وغيره من سائر الأفراد وأنّ الوضع كذلك يلزم كون «الصلاة» مشتركاً لفظاً [كذا، والصواب ظاهراً: لفظياً] بين الصحيح والفاسد لا معنوياً كما هو المدّعى ـ أنّه يلزم تعدّد الوضع بتعدّد الأفراد الصحيحة وهذا هو المحذور الذي دعا الأعمّي إلى القول بالجامع وجعله إشكالاً على وضع ألفاظ العبادات للصحيح منها فإنّ تعدّد الوضع بتعدّد أفراد الصحيح وما يشابهه مقطوع العدم بالوجدان، ولذا التزموا بالجامع، والتزامُهم به كما ذهبوا إليه في المقام لايستدعي غير وضع الألفاظ بإزاء الصحيح والفاسد بنحو الاشتراك لفظاً فافهم جدّاً ومن هنا»، ثمّ شطب عليها وكتب في الهامش ما أدرجناه في المتن.

١. كذا، والصواب: «مكيال» والأولى: «مكاييل» رعاية للجمع في طرفيه.

لا يزيد عليه ولا ينقص عنه بمقدار ذرّة، فيطلق «المَنّ» حقيقةً على ما دونه أو ما زاد عليه بما يُتسامح فيه، وكذلك «الوزنة والذراع» وما شابههما من المقادير المتّصلة، وعليه فليكن لفظ «الصلاة» كذلك فيطلق على خلاف معناها الأوّلي حقيقةً ما لم يكن الاختلاف فاحشاً.

وهذا فـ[فيه] ـ مضافاً إلى الخلط في أسماء المقادير بين ذوات القيم العالية كالذهب والفضّة ونحوهما [وبين غيرها] وأنّ المسامحة والمساهلة على فرضها إنّما تكون في غير ذوات القيم العالية ـ أنّ الوجه في فساد هذه المقايسة وجود الفارق في المسألة، وهو أنّ الموضوع له في المقادير أمر مضبوط تقاس عليه الزيادة والنقيصة وكذلك مقدار المسامحة والتوسعة، بخلاف ألفاظ العبادات؛ إذ ليس فيها ـ لفُحش[1] اختلافها ـ ما يصلح لأنْ يكون مقياساً للمسامحة فيوضع اللفظ للأعمّ منه ومن المتسامَح فيه أو يُستعمل مسامحة فيه بلحاظ ذلك المعنى المضبوط، فلا يكاد ينضبط بعد هذا الاختلاف الفاحش بين المصاديق مقدارُ المسامحة والمساهلة.

ومع ذلك يُشكَل[2] على هذا الفرض بما أوردناه على سابقه من لزوم كون الوضع كذلك بنحو الاشتراك لفظاً؛ لأنّ اللفظ موضوع بإزاء مقدار معيّن تارةً وما يزيد عليه أو ينقص عنه أُخرى، وهو خلاف المدّعى وينافي الغرض الأقصى؛ فإنّ لازمه إجمال المراد من الخطابات المتعلّقة بماهيّات العبادات وإهمالها وعدم ترتّب ثمرة الخلاف في المسألة على القول بالأعمّ من الرجوع إلى البراءة دون

---

١. أي التجاوز عن الحدّ.

٢. كذا، والصواب ظاهراً: يستشكل.

الاشتغال، وإنّما الواجب الرجوع إلى الاحتياط في ما شُكّ في جزئية شيء أو شرطيته للمأمور به، هذا.

وما ذكرنا من عدم تصوير الجامع على القول بالأعمّ غنيٌّ عن البيان؛ لشهادة الوجدان ومساعدة البرهان عليه، كما عرفت.

وخامسها[1] ما صدر عن بعض المعاصرين في مجلس البحث من كون الإطلاق على الفاقد إنّما هو بلحاظ الأثر المترقّب منه؛ لمشاركته مع الصحيح فيه ودخالته معه، فالاتّحاد في الأثر هو الجامع بين الصحيح التامّ الواجد للقيود، والفاسد الفاقد لبعض؛ لأنّ الصحيح التامّ كما يترتّب عليه الأثر كذلك الفاسد الناقص.

أقصى الأمر هو ترتّب جميع الآثار وما هو الغرض من هذه الهيئة التركيبية على التامّ للأجزاء في مرحلة النتيجة وإيفاء الثمرة، بخلاف الناقص فإنّه يترتّب عليه الأثر في الجملة بمقدار ما له من الأجزاء والشروط كما يفصح عن ذلك ملاحظة أجزاء المركّبات الخارجية، فكما أنّ المجموع من حيث هو يفيد أثراً تامّاً كذلك الناقص فإنّه يشاركه في الأثر؛ لدخالته في حصول المراد وما هو المطلوب من الكلّ، فللناقص بعض ما للتامّ من الأثر؛ بداهةَ أنّ الهيئة الملتئمة متى أفادت أثراً كان لكلّ من أجزائها حظٌّ منه، فلكلّ منها مقدار من الأثر وحظّ من التأثير، وإذا كملت الأجزاء كمل الأثر المترتّب على الجميع، فالكلّ والجزء متشاركان في التأثير على معنى أنّ الأثر الحاصل من الجزء من سنخ ما يحصل من الكلّ إلّا أنّه بمجرّده ليس ملاكاً للصحّة ما لم يبلغ الدرجة الحاصلة من الكلّ، وإذا اشتركا في ذلك اجتمعا تحت جامع التأثير في الأثر الواحد بالسنخ المختلف بالخصوصيات

---

١. هذا هو الصواب وفي الأصل: رابعها.

كما في كلّ جامع حقيقي، فلا يقدح مثل هذا الاختلاف في الاجتماع تحت جامع «التأثير» وإن كان الأثر المترتّب على الكلّ قسط كامل ملتئم من قسوط[١] الآثار الجزئية المتسانخة بالحقيقة، فاللفظ يطلق على الصحيح والفاسد بلحاظ هذه المشاركة، فلا فرق بالنظر إلى ما ذكرنا بين المركّبات الحقيقية كالمعاجين، والاعتبارية كماهية العبادات المخترعة المعتبرة شرعاً في حصول الغرض منها.

وفيه أنّا نمنع الاشتراك في الأثر وكون أثر الكلّ بعينه أثراً للأجزاء، وأنّ الناقص يفيد أثر التامّ في الجملة، بل الناقص إمّا أن يكون فاقداً للأثر أو مفيداً للأثر المباين، بخلاف التامّ.

بيان ذلك أنّ المطلوب في المركّبات مطلقاً قد يكون شيئاً لا يوجد إلّا بعد تركيب أُمور متخالفة من حيث الأثر، بل متضادّة لا تكون بوحدتها مطلوبة، وربما تكون مبغوضةً؛ لإخلالها حينئذٍ بالغرض الحاصل من الاجتماع والتركيب، فالمجموع يفيد الأثر المرغوب. واعتبار الأجزاء للتوسّل بها بعد اعتبار التركيب إلى ما هو المطلوب من الأثر الخاصّ، فربّ غير مرغوب مستقلّاً يكون مطلوباً تبعاً؛ لمدخلية الهيئة الانضمامية في حصول الغرض، فلا دخالة للجزء إلّا في حصول ما هو المهمّ منه بعد التركيب، هذا.

والحال في المركّبات الاعتبارية كما هو الحال في المركّبات الخارجية فكما أنّها ملتئمة من أجزاء مختلفة أو متضادّة في الأثر ومع ذلك لو اجتمعت حصل لها مزاج غير مزاجها بوحدتها، ويكون لها بسبب المزاج الحاصل بينها أثرٌ مغاير

---

١. كذا، وجاء في كتب اللغة: «أقساط» لا «قسوط». وقسوط هو الجور والميل عن الحقّ، غير أنّه استعمله السيّد عميد الدين في *كنز الفوائد*، ج ٣، ص ١٦٠ حيث قال: والمال يقسط أربعة قسوط.

لآثار أجزائها، فكذلك المركّبات الاعتبارية فإنّها ربما يكون لها بوحدتها الاعتبارية أثرٌ مخالف لأثر كلِّ جزءٍ باعتبار تعلّق الغرض لما فيه من جهات الحسن والقبح والمصلحة والمفسدة، فرُبّ فعلٍ ليس فيه مصلحة بل فيه مفسدة وإذا اجتمع مع الآخر تبدّل فساده بالصلاح الملزم وبالعكس؛ بداهةَ أنّ الأغراض العقلائية بل النفسانية الشهوانية من الحسن والقبح والحبّ والبغض قائمة بجهات صدور الأفعال وأنحاء اعتبارها في الخارج؛ لعدم الفرق بين المصلحة والمفسدة الموجبتين لتعلّق أغراض العقلاء بالفعل إذا كانتا فيه، والأغراض[1] النفسانية التابعة لجهات الحُبّ والبغض، فكما أنّ الفعل يقع غير محبوب مستقلّاً دونه منضمّاً إلى فعل آخر، كذلك يقع حسناً ذا مصلحة إذا لوحظ مع فعل آخر فيكون مطلوباً مأموراً به.

غاية الأمر الفرق بين المركّبات الخارجية والمركّبات الاعتبارية أنّ الأُولى تؤثّر في الغرض لما يحدث فيها من المزاج المغاير لمزاج الأجزاء، والمركّبات الاعتبارية أثرها لما لها من الوحدة اعتباراً، والأثر في كليهما قائم بالمركّب دون الأجزاء، فمجرّد ترتّب الأثر على المركّب ـ حقيقياً كان أو اعتبارياً ـ لا يلازم ترتّب شيء منه على الأجزاء وحدها، نعم، لا مضايقة[2] عن ثبوت خصوصية في كلّ جزء من الأجزاء حتّى تؤثّر مع اجتماع عدّة منها أثراً خاصّاً دون ما لو لم تجتمع بعينها؛ إذ لا جزاف فيها وإلّا لصحَّ عدّ كلّ شيء جزءً منها، لكن هذه الخصوصية المطويّة في حقيقة الجزء لا تنافي عدم ترتّب الأثر أصلاً أو ترتّب ضدّ

---

١. أي وبين الأغراض.

٢. هذا هو الصواب وفي الأصل: مضائقة.

أثر الكلّ عليه.

ولعلّ منشأ هذا التوهّم ملاحظة حال المركّبات التي تكون مسانخة لأجزائها من حيث الأثر كفتح القلاع القائم بالعسكر فإنّ الهيئة الملتئمة وإن كانت علّة للفتح غير أنّ أبعاضها أيضاً دخيلة مؤثّرة بطور ما تؤثّر الجملة كحركة الحجر القائمة بجماعة كالعشرة في كون كلّ منها يؤثّر بعين ما يؤثّر الكلّ[1].

لكن قياس المسألة بها غير نقيّ عن الغفلة، وهي أنّ ترتّب الأثر على وجود أمر بشرط شيء لا يلازم ترتّب سنخه عليه بشرط لا أي مع الوحدة وحال الانفراد، بل ربما كان الأثر المترتّب على ذلك الشيء بشرط الوحدة مضاداً لما يترتّب عليه بشرط الضميمة، والمتعيّنُ تنظيرُ المسألة بالمركّبات الحقيقية أو المزجية كالمعاجين المعتبرة عند الأطبّاء في أنّ تركّبها موجب لإحداث مزاج على حِدَة من غير سنخ مزاج أجزاءها المختلفة بالطبيعة.

ولئن أبيت إلّا عن عدم كون المقام خارجاً عن مثل حركة الحجر، قلنا بكفاية حديث الإمكان في قياس المركّبات العبادية بالمركّبات الخارجية في اختلاف أثر الأجزاء لأثر المركّب الذي هو الواحد بالأسر، فليست في مثل «القراءة» وحدها وكذلك «الركوع والسجود والقيام والتشهّد» مصلحةٌ لولا الهيئة

---

١. في التحرير الآخر، ج ٤، ص ٣٥٦: ولعلّ منشأ هذا الوهم ملاحظة المركّبات التي تكون أثر أجزائها من سنخ أثر الكلّ بمعنى قيام الأثر المترتّب على الكلّ بكلّ واحدٍ من الأجزاء كفتح القلاع القائم بالعساكر فإنّ لكلّ واحد منهم أثراً يقوم به في المجموع من القوى علّةٌ للفتح، ومثله حركة الحجر القائمة بجماعةٍ كالعشرة أو أزيد في كون كلّ منها مؤثّر بعين ما يؤثّر الكلّ، وإن أمكن الخدشة فيه بأنّ الأثر في المقام إنّما هو للهيئة الاجتماعية بحيث لا يكون لكلّ واحدٍ من العسكر أثر أصلاً أو كان على عكس المقصود من الكلّ لكنّه في الجملة لا ننكره.

الاجتماعية، فالصلاة التامّة الأجزاء والشرائط هي المنشؤ للآثار دون الناقصة عنها، وهي إمّا فاقدة للأثر أصلاً أو لها من الآثار ما يضادّ أثر الصلاة التامّة، ومن أجل ذلك وقعت مبغوضاً عنها عند الشارع حيث نهى عنها حال الحيض بقوله (ص): دَعي الصلاة أيّام أقرائك[1]. وعليه كيف يمكن فرض الجامع بين الصحيح والفاسد؟!

ومع الإغماض عمّا ذكرنا من إمكان عدم مشاركة الجزء للكلّ في الأثر المطلوب لم يجد ما ذُكر إلّا في خصوص «الأجزاء» دون «الشرائط»؛ لعدم انحصار الفساد في الإخلال بالجزء، ومعلوم أنّ واجدَ الشرط مباينٌ لفاقده، والمتباينان لا يتّفقان في أثر واحد فيكون كلّ منهما مستقلّاً في التأثير في الواحد بالسنخ.

ولعمري إنّ ما ذكرنا ـ من اختلاف الشيء في مرحلة التأثير إذا كان بشرط شيء أو بشرط لا فقد لا يكون للشيء وحده أثر ومترتّب عليه مع انضمامه إلى أشياءَ أُخر ـ واضحٌ يساعده الوجدان.

فإن قلت: قد بُرهن في محلّه على «أنّ الواحد لا يصدر عنه إلّا الواحد» و«أنّ الواحد لا يصدر إلّا من الواحد»[2] فلا يمكن أن يكون الأثر الواحد مستنداً إلى

---

١. *الكافي*، ج ٣، ص ٨٥ و٨٨، ح ١؛ *تهذيب الأحكام*، ج ١، ص ٣٨٢ و٣٨٤، ح ١١٨٣؛ *وسائل الشيعة*، ج ٢، ص ٢٧٧، باب ٣، ح ٤ وص ٢٨٧، باب ٧، ح ٢.

٢. هذه قاعدة معروفة في ألسنة الحكماء، وقد عدّها السيّد الداماد في *القبسات*، ص ٣٥١ من أُمّهات الأُصول العقلية، وادّعى ابن رشد اتّفاق القدماء عليه، بل ربما يدّعى اتّفاق أهل النظر جميعاً من العرفاء والمتكلّمين أيضاً ـ كما في *أساس التوحيد* للميرزا مهدي الآشتياني، ص ١٦ ـ، غير أنّ الإمام الرازي في *المباحث المشرقية*، ج ١، ص ٤٦٠ ـ ٤٦٨ صرّح بالمخالفة، ⇦

أمرين أو أُمور متكثّرة مختلفة. وقضيّة هذه القاعدة كون أثر الكلّ في العين عين أثر أجزاءها لا أنّها بعد انضمام بعضها إلى بعض أثّرت أثراً مخالفاً لأثرها.

نعم، يترتّب عليها بجهة وحدتها، فإذا كان الأثر واحداً بالحقيقة كما هو المفروض لا يكاد يترتّب على الأُمور المختلفة بشرط اجتماعها أو حال اجتماعها في الوجود؛ للزوم الخُلف في القضيّة العقلية من كون الواحد صادراً عن غير الواحد أو صادراً منه غير الواحد.

أمّا الأوّل فلفرض ترتّب الأثر على الوجودات المنضمّة، وأمّا الثاني فلأنّ أثر الكلّ إذا كان مبايناً مع أثر أجزائه، وليس الكلّ إلّا عبارةً عن نفس الأجزاء بالأسر، ولكلّ جزء له أثرٌ مباين للآخر، وللكلّ أيضاً أثرٌ على حدةٍ غير أثر أجزائه، فهذا عبارة أُخرى عن الإشكال المزبور.

قلت: إنّ ما ذكر من القضيّة العقلية ممّا وقع فيها الخطاء في التطبيق، ومنشؤه الخلط بين الوجود السِجلّ الكوني الذي هو الوجود الإمكاني التركيبي والوجود المجرّد البسيط مطلقاً من العِلويات والماديات كالنفس بناءً على كونها معلولاً للعقل العاشر عند القائل بالعقول؛ فإنّه لا يكاد يصدر كلّ مجرّد إلّا من مجرّد سابق عليه، فالعقول العرضية كلّها معلولات للعقول الطولية، وهي بينها أيضاً علّية

⇦ونسب جواز صدور الكثير عن الواحد إلى الأشاعرة، لكن ردّ عليه المحقّق الطوسي في *تلخيص المحصّل*، ص ٢٣٧ ـ ٢٣٨ بأنّ الأشاعرة يقولون بأنّ الصفة الواحدة لا تقتضي أكثر من حكم واحد، وأمّا الذات فلا يعدّونها علّة حتّى ينسب إليهم جواز صدور الكثير عنها، واستنتج أنّ الرازي خالف الكلّ. وناقش فيها صاحب *المعتبر*، ج ٣، ص ١٥١ أيضاً بأنّه لو صحّت هذه القاعدة لكانت الموجودات كلّها سلسلة واحدة لا تتكوّن حلقاتها إلّا واحدة بعد واحدة، وليس كذلك. (*تعليقة على نهاية الحكمة* للشيخ محمّد تقي مصباح اليزدي، ص ٢٤١).

ومعلولية، فالعقل الأوّل خالق للعقل الثاني والفلك الأوّل.

وبالجملة القائل بالترتّب والوحدة إنّما يقول بهما بمقتضى دليله في المجرّدات أو في الواحد الحقّ تعالى شأنه، فإنّ الواحد بالحقيقة يلزم أن يكون أيضاً واحداً بالفعل والصفة؛ لقوله عزَّ مِن قائل: ﴿وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ﴾[١]، وفي الحديث: أوّل ما خلق اللّه العقل[٢]، وهذا بخلاف غيره ممّا هو في السجلّ الكون[٣] من الجواهر والأعراض فإنّه ـ لما فيه من أبواب العدم ـ لا يكاد يسدّها إلّا عدّة أُمور يقوم كلّ واحدٍ بسدّ واحد من أبوابه، وبدونه لا يكاد يفيض عليه الوجود، فالمقتضي والشرط والمُعدّ وعدم المانع التي يتألّف منها «العلّة التامّة» لها مدخلية في تشرّف الشيء بالوجود، ولا يتّصف به إلّا بعد سدّ أبواب عدمه، فله كمال الحاجة إلى أُمور عديدة كي ينسدّ بالعلّة التامّة المركّبة من كلٍّ من المقتضي والشرط وعدم المانع كلٌّ بابٍ من العدم، وهذا مقتضى قاعدة العلّية ومعنى قوله (ص): أبى اللّه أن يُجري الأُمور إلّا بأسبابها[٤]، وإلّا وقع الجزاف في أجزاء العلّة المركّبة لو كانت بجهة وحدتها مؤثّرة، فصحَّ أن يكون المقتضى شرطاً، والشرط جزءً، وكذلك المعدّ

---

١. القمر (٥٤): ٥٠.

٢. الحديث عامّي رواه الطبراني في *المعجم الكبير*، ج ٨، ص ٢٨٣ وورد مرسلاً في بعض مصادرهم وقد عدّه العامّة من الموضوعات. راجع *فتح الباري*، ج ٦، ص ٢٠٦؛ *تذكرة الموضوعات*، ص ٢٨ ـ ٢٩؛ *كشف الخفاء*، ج ١، ص ٢٣٦ ـ ٢٣٧، فما ورد مرسلاً في بعض مصادرنا المتأخّرة فهو مأخوذ من العامّة إمّا بالواسطة وإمّا بلا واسطة.

٣. كذا والصواب ظاهراً: الكوني.

٤. *الكافي*، ج ١، ص ١٨٣، ح ٧؛ *بصائر الدرجات*، ص ٢٦، باب ٣، ح ١ و٢ وص ٥٢٥، باب ١٨، ح ٢؛ *بحار الأنوار*، ج ٢، ص ٩٠، ح ١٤ و١٥ وج ٢، ص ١٦٨، ح ١ وفي هذه المصادر: أبى اللّه أن يُجري الأشياء إلّا بالأسباب.

واحداً منهما، وهو باطل بالبداهة، فكلّ ممكن ـ عرضاً [كان][1] أو جوهراً ـ لا يوجد إلّا بعد تمامية أجزاء علّته التامّة، فالعرض اللاحق للجسم يستدعي موضوعاً يكون هو الشرط لوجوده، ولذا كان الموضوع شريك العلّة، فاتّضح أنّ المقصود من قولهم: «الواحد لا يصدر منه إلّا الواحد» أنّ الواحد المجرّد من جميع الجهات لا يكون صادراً إلّا عن واحد مجرّد من جميع الجهات مثله.

ولكن ربما يكون الشيء في مقام الوجود والتحصّل محتاجاً إلى اُمور متعدّدة تتألّف منها العلّة التامّة، ولذا كانت العلّة فيها مركّبة من العلل الأربعة، وهي ليست متّحدة في الأثر بل أثر كلّ منها غير الآخر إلّا أنّ المجموع علّة تامّة لوجود ذلك الواحد، والقضيّة العقلية واردة في غير المقام، وإلّا فالأمر فيه كما قلنا بعد مساعدة البرهان عليه كما ساعد عليه الوجدان.

نعم، الواحد الشخصي والجزئي الحقيقي لايُعقل أن يكون معلولاً لأمرين متباينين، فلا يُعقل أن يكون إحدى جزئيات الحرارة أو البرودة عن النار والماء معاً بعد اختلافهما في الأثر، فكيف يُعقل استناد «الحرارة» أو «البرودة» إلى «الماء والنار» مع أنّ العلّية والمعلولية لا تكون بين شيئين إلّا مع السنخية؛ ولاتُعقل سنخية الشيء لأمرين متباينين على أن يكون كلّ منهما علّةً مستقلّة في التأثير، بل ولو لم يكونا متباينين؛ لاستحالة استناد المعلول إلى علّتين مستقلّتين في التأثير مجتمعتين أو متبادلتين، وهذا غير إمكان كون الاُمور المتباينة من أجزاء العلّة التامّة فيكون الأثر الواحد مستنداً إلى كلّها مع اجتماعها وارتباطها في الوجود.

وبعبارةٍ اُخرى، إنّ صحّة استناد الأثر إلى هذه الاُمور لا يكون بالوجه المزبور

---

١. ما بين المعقوفين من التحرير الآخر، ج ٤، ص ٣٦٠.

بل باعتبار اتّحادها في حصول المطلوب، فهي من هذه الجهة تكون من سنخ واحد، وهو الموجب لحصول ما هو المهمّ، ولا يوجب ذلك انخرام قاعدة «الواحد لا يصدر إلّا من الواحد»، وقد تقدّم شهادة الوجدان في المركّبات الخارجية بذلك فإنّ الشيء بشرط لا علّةٌ لضدّ، وبشرط شيء علّةٌ لضدّ آخر، فالعشرة بشرط انضمام آحادها علّة لحركة الثقيل ومع عدم بعض منها لا توجد الحركة أصلاً.

وعن بعض أساطين الفنّ صريحاً عدم لزوم كون أثر الكلّ عين أثر أجزائه[١]، وعليه فدعوى تخالف المركّب وأجزائه في الأثر غير مجازفة، كما أنّ دعوى عدم لزوم ترتّب الأثر على الآحاد بعد ترتّبه على المجموع ليست بذلك البعيد[٢]، بل المجموع له الأثر وهو نفس المعلول. وهذا كما نرى بالعيان أنّ صلاة الحائض والنفساء ليست بذات أثر إن لم نقل بتأثيرها في الضدّ؛ لاشتمالها على المبغوضية الكاشف[٣] عنها النهي، بخلاف صلاة غيرهما.

فتحصّل أنّه ليس للأعمّي «جامع» يحوي شتات أفراد الصحيح والفاسد ويصدق على الواجد والفاقد صدقَ الطبيعي على مصاديقه، وليت شعري ما الذي يخطر ببال الأعمّي من لفظ «الصلاة» وما الذي يفهمه منها في أدلّة أحكامها، فكيف يدّعي الجامع الحقيقي لا[٤] محض جامع يُستعمل فيه اللفظ ويصحّ التقسيم إلى الصحيح والسقيم كـ«المسمّى» ونحوه.

ومجرّدُ وجود جامع واقعاً في نظر الشارع [الذي] عليه مدارُ الصدق في جميع

---

١. لم نعثر عليه.

٢. كذا، والأولى: «ببعيد» بدلاً من «بذلك البعيد».

٣. هذا هو الصواب، وفي الأصل: الكاشفة.

٤. قد حكّت في الأصل على «لا» بنحوٍ بقي أثر مّا، والصواب إثباتها.

الأفراد ـ صحيحها وفاسدها ـ ويكشف عنه صحّة الاستعمال في مواردها وإن لم نعرفه بحقيقته وكُنهه بعين ما يقال في تصوير الجامع على مسلك الصحيحي ـ لو كان ـ غيرُ كافٍ في كونه المناط في الاستعمال بعد عدم الطريق إلى معرفته والانتقال إليه بخواصّه وآثاره كما في الجامع عند الصحيحي وتكفي المعرفة به[1] من وجهٍ فإنّ المعرفة بالوجه وجهٌ من وجوه المعرفة، وإلّا لانسدّ باب المعرفة بالصانع[2].

فقد ظهر أنّ مثل «المسمّى بالصلاة» أو «عنوان ما يعمّ الصحيح والفاسد» لا يُجدي في المهمّ الذي يترقّبه الأعمّي قِبالاً للصحيحي من التمسّك بالإطلاق عند الشكّ في اعتبار شيء في ماهية العبادات جزءً أو شرطاً.

ثمّ إنّه يقال على الصحيحي: إنّ القُربة من أجزاء المأمور به العبادية، وهي عبارة عن موافقة الأمر فلا يتأتّى إلّا بعد صدور الأمر، وقبله لا تكون أفرادٌ صحيحةٌ كي يُفرض الجامع بينها؛ لتوقّف صحّتها على تماميتها شرعاً.

وفيه أنّ القربة ـ بناءً على كونها من قيود المأمور به شرعاً ـ لا إشكال في صحّة تصوير الجامع، وأنّه الذي يُشار إليه بلوازمه ـ أعني النهي عن الفحشاء والمنكر ـ

---

١. أي بالجامع عند الصحيحي.

٢. في التحرير الآخر، ج ٤، ص ٣٦٣: «ومجرّد وجود جامع واقعي في نظر الشارع هو المدار في الصدق في جميع الأفراد الصحيحة والفاسدة [الذي] يُستكشف من صحّة الإطلاق في مواردها وجوده فيها وإن لم نعرفه بحقيقته وكنهه كما لم نعرف حقيقة الجامع بين الأفراد الصحيحة ـ لو كان ـ غيرُ كافٍ في كونه هو المناط في الاستعمال والانتقال عند الإطلاق بعد عدم الطريق إلى معرفته ولو بالخواصّ والآثار بخلاف الجامع بين أفراد الصحيح؛ لكفاية المعرفة به ولو بالوجه؛ فإنّ المعرفة كذلك من وجوه المعرفة، وإلّا لانسدّ باب المعرفة بالصانع» وهو أوضح.

مع كفاية المعرفة الإجمالية.

وعلى تقدير عدم كونها قيداً له شرعاً، بل مقوّماً لعباديته عقلاً ـ لاستقلال العقل باستحالة اعتبار ما لا يتأتّى إلّا من قِبل الطلب في موضوعه وإن كانت العبادة لا تكاد[١] تتمّ بدونه ـ فالأمر في تصوير «الجامع» سهل؛ فإنّه[٢] ما يكون من خواصّه ولوازمه النهيُ عن الفحشاء، وأنّها عمود الدّين بعد مجيء الأمر وتعلّق الطلب به، وهذا المقدار من الجامع غير متصوّر عند الأعمّي، كما لا يخفىٰ.

الأمر الرابع

في ثمرة النزاع في المسألة

في ثمرة الخلاف في المسألة من الاشتغال على الصحيحي[٣]؛ لاختلاف أفراد الصحيح شرعاً، فيجب الاحتياط فيها عقلاً تحصيلاً للواجب، وبالبراءة[٤] على الأعمّي[٥]؛ لإحرازه «المسمّى» بالصلاة التي هي معظم الأجزاء، فمتىٰ شُكّ في اعتبار الزائد عليها بُني على أصل العدم، فيجري الأصل في أجزاء العبادات وشرائطها إذا شُكّ في اعتبار شيء منها فيها.

ولا يخفى ما في جعلهم هذه من ثمرات الخلاف في المسألة؛ لعدم تفرّع الرجوع إلى «البراءة والاشتغال» على القول بالصحيح أو الأعمّ، وإنّما هو من متفرّعات مسألة الأقلّ والأكثر الارتباطيين، فمن جعل الشكّ فيها ملحقاً

---

١. هذا هو الصحيح وفي الأصل: لايكاد.

٢. أي فإنّ الجامع.

٣. كذا والأولى: «على مذهب الصحيحي» كما في التحرير الآخر من التقريرات، ج ٤، ص ٣٦٤.

٤. كذا، والصواب: من البراءة.

٥. كذا، والأولى: على مذهب الأعمّي.

بالمتباينين يلزمه الاحتياط على المسلكين نظراً إلى أنّ المأمور به مجملٌ مـردّدٌ بين ما يكون محصِّله الأقلَّ من غير توقّف على الأكثر، وبين ما يكون مـحصِّله الأكثرَ لا غير فلا يكفي في حصوله الأقلّ، ومن لم يقل بلحوقه بهما كان له الأخذ بالبراءة كما عليه شيخنا العلّامة الأنصاري[1] (ره)؛ نظراً إلى انحلال العلم الإجمالي إلى العلم التفصيلي ـ أعني التكليف بالأقلّ ـ والشكّ البدوي ـ وهو التكليف بالزائد المشكوك ـ فإنّ الأقلّ واجب على كلّ تقديرٍ فيكون متيقّناً في المطلوبية ويكون واجباً مفصّلاً ولو من باب المقدّمة، هذا، فما قيل من الثمرة[2] لا اطّراد لها.

نعم، الثمرة المطّردة هي إجمالُ الخطابات الشرعية المتعلّقة بماهية العـبادات على مذهب الصحيحي، وإطلاقُها على الأعمّي. ولازم ذلك عدم جريان الأصل العملي ـ أعني البراءة ـ عند الشكّ في الشطرية والشرطية بناءً على كون ألفـاظ العبادات أسامِيَ للصحيحة؛ للإجمال الحاصل من الوضع لها، فـإنّه عـلى القـول بوضعها للصحيح الجامع لكافّة الأجزاء والقيود يكون مفاهيمها مجملةً متى شكّ في اعتبار جزء أو شرط فيها؛ لرجوع الشكّ في جزئية شيء إلى الشكّ في صدق «الصلاة»؛ لأنّ أجزاء العبادات من مقوّمات الصدق حـقيقةً ومـع عـدم إحـرازه خارجاً لا يصحّ التمسّك بـ﴿أَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾[3] مثلاً لرفع المشكوك جزءً أو شرطاً.

وبالجملة، الشكّ في الجزء أو الشرط شكّ في العبادة الفلانية لا في أمر زائـد عليها فلا يصدق الامتثال بها، والأصل الاجتهادي كأصالة عدم التقييد إنّما يُجدي مع إحراز الموضوع لا بدونه، مثلاً إنّما يُجدي أصالة الإطلاق في عـدم اعـتبار

---

١. *فرائد الأُصول*، ج ٢، ص ٣١٧ و٣٢٢.

٢. انظر *قوانين الأُصول* (ط الحجري)، ص ٤٣ و*هداية المسترشدين*، ج ١، ص ٤٨٤.

٣. البقرة (٢): ٤٣ وغيرها من الآيات.

الإيمان في «الرقبة» إذا شكّ فيه مع صدق «المطلق»، وأمّا مع عدمه أو عدم إحرازه فبأيّ شيءٍ يثبت وجوده حتّى يُحكم بعدم اعتبار الإيمان فيه أو باعتباره إذا أُريد عتقه.

وأمّا على القول بوضعها للأعمّ فإن شُكّ في جزئية شيء يُشكّ مع عدمه في صدق «الصلاة» فالحال فيه هو الحال على القول بالصحيح في عدم الرجوع إلى مطلقات أدلّة الأحكام؛ لأنّه فرع تحقّق «المطلق» على[1] الخالي من ذلك المشكوك. وأمّا إذا شُكّ في أمر زائد على المسمّى فحيث كان «المسمّى بالصلاة» ـ أعني الأركان أو معظم الأجزاء ـ موجوداً ـ سواء وُجد معها ذلك الجزء المشكوك فيه أم لا ـ كان الشكّ فيه شكّاً في أمر زائد، واعتبارُه تقييدٌ في ناحية المطلق فيُدفع بالأصل الاجتهادي ويُحكم بأنّ الواجب غير مقيّد مثلاً بالسورة أو جلسة الاستراحة ويحصل الامتثال بدونه[2].

---

١. كذا، والصواب ظاهراً: «في».

٢. ورد في الأصل بدلاً من قوله: «من الوضع لها.... الامتثال بدونه»: «بسبب وضعها لها أو استعمالها فيها مجازاً؛ لعدم تبيّن مفهومها واختلاف مصاديقها خارجاً حسب اختلاف المكلّفين قدرةً وعجزاً وعذراً واختياراً فلا يكاد يقطع المكلّف المطيع به إلّا بإتيانه على نحو ما أُمر به فيأتي بجميع ما يحتمل دخله فيه جزءً وشرطاً، والعقل قاضٍ بأنّ الشغل اليقيني يقتضي البراءة اليقينية لولا نهوض الإباحة الشرعية من حديث الرفع وغيره، وهذا بخلاف القول بوضعها للأعمّ فإنّ إطلاقَ الخطابِ المتوجّه إلى المكلّفين ناهضٌ بنفي ما شكّ في شرطيته أو جزئيته شرعاً.
توضيح ذلك ـ مضافاً إلى ما قدّمناه مجملاً ـ أنّه لو قلنا بوضع «الصلاة» مثلاً لمعظم الأجزاء الصادق عليه المسمّى عرفاً وشُكّ في الزائد على ما يُعتبر في المفهوم خارجاً فيدفع بالأصل بعد وجود القدر المتيقّن مفهوماً المتعلّق للطلب فإنّه المطلوب شرعاً استكشافاً من الإطلاق المنساق في مقام البيان»، ثمّ شطب عليها وكتب في الهامش ما أدرجناه في المتن.

والقول بأنّ مطلوب الشارع أيضاً هو «الصحيح» فأيّ فرقٍ بين المسلكين؟

فيه [أنّ] الفرق هو إجمال المكلَّف به على الوضع للصحيح، وعدمُ إجماله وتبيّن مفهومه على الأعمّ؛ للفرق الواضح بين كون الصحيح هو الموضوع له وبين كون الصحّة من متفرّعات المأمور به بحكم العقل؛ لعدم تعلّق الطلب بالفاسد وعدم حصول الغرض منه، فمع الشكّ في ما يُحتمل دخله في الصحّة ـ بناءً على كونها من مقوّمات التسمية ـ يُرجع الشكّ فيه إلى الشكّ في حصول «المسمّى» في ضمن أحد محقِّقاته، فيجب الاحتياط عقلاً تحصيلاً له بإتيان ما يُشكّ كونه من «المسمّى»، وفي ما لو تعيّن «مسمّى الصلاة» ـ كما هو مسلك الأعمّي ـ وتعلّق الأمر بالمفهوم المبيّن منها كان مقتضاه صحّة جميع أفرادها وأنحاء محقِّقاتها إلّا ما قام الدليل على فسادها، ومثل هذا الإطلاق في دليل المأمور به يُرجع إليه في رفع ما يُشكّ فيه فيختصّ ما هو المطلوب شرعاً بهذا المقدار من الأجزاء والشروط ويكون صحيحاً؛ للملازمة الثابتة عقلاً بين كون الشيء مطلوباً عند الشارع وكونه صحيحاً، فكم فرقٍ بين وقوع التقيّد بالصحّة في كلام الشارع وبين كونها مرادةً من حكم العقل؛ فإنّه على الأوّل لا يتعدّى الحكم لا في الواقع ولا في الظاهر عن مورد القيد فيجب إحرازه بالعلم أو العلمي كما في قولك: «أعتق رقبة مؤمنة» الذي لا يكتفى فيه بعتق من شُكّ في إيمانه، بخلافه على الثاني فإنّه يعمُّ الحكم جميعَ أفراد المطلق، ومن تعدّيه يُستكشف صحّتها واقعاً إلّا في صورة العلم بالفساد كما هو الحال في جميع القيود اللُبّية نظير قولك: «لعن [اللّه] بني أُميّة قاطبةً» الشامل لجميعهم عدا من ثبت إيمانه بحكم العقل بأنّ المؤمن لا يجوز لعنه، فالحال في هذا

الإطلاق وإطلاق ﴿أَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾[١] عند الأعمّي على حدّ سواء؛ لعدم الإجمال في موضوع الحكم، فمن أجل نهوض الإطلاق في جانب الخطاب يُحكم بكون المأتيّ به هو المأمورَ به لا لأجل اقتضاء أصالة البراءة ذلك، كما تُوهّم[٢].

كيف، ولولا الإطلاق المنساق في مقام البيان ـ كأنْ وردت الخطابات الشرعية لِصرف التشريع ـ سقط التمسّك بها لدفع ما شُكّ في اعتبارها عند الأعمّي كالصحيحي؛ لحصول الإهمال فيها، وهو في حدّ الإجمال الحاصل على مسلك الصحيحي، والأصل حينئذٍ قاضٍ إمّا بالرجوع إلى البراءة أو الاشتغال أو التفصيل بين العقلية منها والنقلية.

ثمّ إنّه ذكر بعضهم ظهور الثمرة في النذر وعدم حصول البُرء بإعطاء درهم لمَن صلّى إذا شكّ في صحّة صلاته[٣]؛ لإخلاله لما يُعتبر في الاسم على الصحيح فلا يكون مبرءً؛ لعدم إحرازه كون المأتيّ به صلاةً فإنّ الشكّ في الصحّة على هذا القول شكّ في «المسمّى» وأنّ الصادر من المصلّي صلاة أو أنّها ليست بصلاةٍ، وهذا بخلافه على القول بالأعمّ فإنّ كونه صلاةً محسوس يقيناً وموضوع نذره «الصلاة» فيبرء ذمّة الناذر بإعطاء الدرهم للمصلّي وإن كانت صلاته فاسدة واقعاً.

ولكنّه ـ مضافاً إلى عدم كون ذلك من الثمرات التي يرغب إليها الأُصولي؛ لعدم وقوعها في صراط الاستنباط، أو كانت ممّا يستريح الفقيه بسببها في مقام العمل بعد الفحص واليأس عن الظَفَر بالحجّة ـ إنّ جواز الإعطاء وعدمه لا يدور مدار

---

١. البقرة (٢): ٤٣ وغيرها من الآيات.

٢. *هداية المسترشدين*، ج ١، ص ٤٨٤.

٣. *قوانين الأُصول* (ط الحجري)، ص ٤٣.

المسلكين بل ينوط[١] بنظر الناذر وقصده، فقد يتعلّق بالإعطاء لمَن صلّى صلاة صحيحة فلا يجوز إعطاء ما نذره لغيره ولا يحصل البُرء بإخراجه له، وإن فرض كون الناذر أعمّياً، فلو شكّ في صحّة الصلاة يجب إحرازها تحصيلاً لمتعلَّق نذره، ومجرّد كون الصادر مسمّى اللفظ غير كافٍ إذا لم يكن مقصوداً بالنذر، فما وقع لم يُقصد وما قُصد لا طريق إلى إحرازه.

وقد يقال: إنّه يمكن إحراز الصحّة بـ«أصالة الصحّة» على الصحيح فيحصل البُرء بإعطاء الدرهم للشخص المذكور[٢].

وفيه أنّ أصالة الصحّة إنّما توجب ترتّب الآثار الشرعية التي لنفس الصحّة عليها من غير توسيط شيء في البين كما في ما نحن فيه فإنّ وجوب إعطاء الدرهم عند الصحيحي مرتّب على الوضع للصحيح وليس من شأن الأُصول إثبات. نعم، في ما إذا ثبت الوضع للأعمّ وشُكّ في صحّة الصلاة حُكم بالصحّة بمقتضى الأصل؛ لأنّ صدق «الصلاة» محرزٌ، واحتمال الفساد مدفوع بالأصل.

وأُخرى يتعلّق بالإعطاء لمن أقام هيئة الصلاة وصورتها فيجوز له الإعطاء ويحصل البُرء حتّى عند الصحيحي؛ إذ ليس عليه إلّا الإتيان بنذره حسب ما قصد، والمفروض أنّ متعلَّق النذر صورة الصلاة وإن لم تكن[٣] صلاةً حقيقةً فينتفي الفرق حينئذٍ أيضاً؛ إذ لابدّ من اتّباع الناذر قصده وأنّه ما أراد من نذره؟ لو لم يكن اللفظ ظاهراً في مراده من غير فرق بين الأعمّي والصحيحي.

---

١. كذا في الأصل والأولى: منوط أو يناط.

٢. *بدائع الأفكار*، ص ١٤٤.

٣. هذا هو الصواب وفي الأصل: لم يكن.

نعم، تظهر الثمرة على القولين لو كان متعلّق نذره مفهوم «الصلاة» وحقيقتها التي وُضع اللفظ بإزائها، أو أنّه نذر الناذر ولكن غفل عمّا أراده حين النذر فإنّه يختلف الحال من الإبراء وعدمه؛ لأنّه يُحمل نذره على الصحيح إذا كان صحيحياً، وعلى الأعمّ لو كان أعمّياً، ويحصل الامتثال المزبور على الثاني بخلافه على الأوّل، ومع ذلك ليس هذا الفرق من ثمرات «مسألة الصحيح والأعمّ» بل هو من ثمرات «مسألة أصالة الحقيقة» وحمل اللفظ على معناه الحقيقي عند الشكّ في مراد المتكلِّم.

وكيف كان، فقد ظهر أنّ تصوير «الجامع» على القول بالأعمّ دونه خرط القتاد، بل غير ممكن عقلاً؛ إذ لا جامع بين الواجد والفاقد اللذين هما من المتقابلين بالعدم والملكة، وما ذكروه في بيان الجامع أدلّته مدخولة، وهذه حجّة قويّة على وضع ألفاظ العبادات بإزاء الصحيحة فلا نحتاج إلى تجشّم الاستدلال، وإن كان قد استُدلّ على الصحيح بوجوهٍ أسدّها أُمور:

أحدها التبادر وانسباق الصحيح إلى الذهن، وتقريبه على وجهين:

أحدهما أنّ المنسبق إلى الذهن من أسامي العبادات عند المحاورة في زمان الشارع هو الصحيح المشار إليه ببعض عناوينه كـ«كون الصلاة عمود الدّين»، وتلك علامة الحقيقة في حقّ الجاهل بالوضع متى راجع موارد استعمالاتهم من قولهم: «صلّيت أو صمت وتوضّأت» وغيرها من الإطلاقات المنصرفة إلى المعنى الصحيح دون الفاسد.

وثانيهما أنّ المنسبق إلى الذهن عند المتشرّعة هو المعنى الصحيح بعد ملاحظة إطلاقات لفظ «الصلاة والوضوء» وغيرهما، وهي من الأمارات على كونها حقيقةً

في ما هو المتبادر منها عند المتشرّعة، وبه يُستكشف حال ألفاظ الكتاب والسنّة نظراً إلى أنّ المعانيَ الثابتة عند المتشرّعة هي التي وصلت إليهم من الشارع محفوظاً في أيدي متابعيه، فعُرف المتشرِّعة ميزان لعرفهم (ص)، وهذا هو معنى قولهم: الأصل عدم النقل في ما لو شُكّ في حدوث معنى آخر للفظٍ في الزمان اللاحق؛ لاحتمال النقل المعلوم عدمه في الزمان السابق، وعليه يكون داخلاً في الاستصحاب المتعارف دون الاستصحاب القهقريّ[1] الذي هو العلم بشيء في زمان لاحقٍ مع الشكّ في مبدئه في زمان سابق فيُحكم بتقدّمه من جهة أصالة التقدّم وتشابه الأزمنة. وحيث إنّها لم تكن من الأُصول الشرعية بل ولا العقلائية ـ لعدم إحراز بناء منهم عليها ـ أعرض الأصحاب عن مثل هذا الأصل، هذا.

ولا يخفى عدم ثبوت الوضع للصحيح بواحدٍ من التقريبين:

أمّا التقريب الأوّل فلأنّ كون التبادر حينئذٍ علامةً للوضع للصحيح، والمجاز[2] في الفاسد مبنيٌّ على ثبوت الحقيقة الشرعية، وقد تقدّم في المقدّمة[3] أنّ التمسّك بعلائم الوضع في هذه المسألة إنّما هو من القائلين بثبوتها، فالقائل بها بين مَن

---

١. الصواب ظاهراً بتشديد الياء وهو المنسوب إلى «القهقرىٰ»، نعم، يصحّ التعبير بـ«استصحاب القهقرىٰ» من دون لام.

٢. ورد في الأصل بدلاً من قوله: «وحيث إنّها .... والمجاز»: «وإذ لا حجّية فيه ـ إذ لا حجّة عليه من الشارع ولم يقم بناء العرف والعقلاء على تماميته. كيف، ولم يعلم من حالهم بناؤهم عليه وقد أمضاه الشارع ـ أعرض الأصحاب عن مثل هذا الاستصحاب.

هذا في تقريب التبادر ولا يخفى عدم كون التبادر في المقام على التقريبين مثبتاً لوضع ألفاظ العبادات بإزاء الصحيح، أمّا التبادر بالتقريب الأوّل فلأنّ نهوضه على كونه أمارةً للحقيقة في الصحيح ومجازاً»، ثمّ قد شطب عليها وكتب في الهامش ما أدرجناه في المتن.

٣. تقدّم في الأمر الأوّل من الأُمور التمهيدية في ص ٢٣٥.

يقول بكونها حقائق في الصحيح منها، ومَنْ يدّعي وضعها للأعمّ، وقد أشبعنا[١] الكلام في مسألة «الحقيقة الشرعية» على متمسّكي إثباتها بالتبادر ما يدلّ على عدم كون تبادر هذه المعاني المستحدثة علامةً لوضع ألفاظها بإزائها[٢].

ولو سُلّم فإنّما هو من جهة صيرورته حقيقةً في عُرف[٣] المتشرّعة لا عرف الشارع، فتبادر المتشرّعة لا يكاد ينهض بإثبات كونها حقائق شرعية.

اللّهمّ إلّا أن يُراد تبادر أصحاب النبيّ (ص) أو غيرهم من أصحاب الأئمّة (ع) إلى زمان الصادقين (ع)، وهي دعوى لا تُصدّق بدون البيِّنة فأيّ طريقٍ إلى إثباتها؟ سيّما بعدما كانت الألفاظ المستعمَلة في كلماتهم غالباً مكتنفة بالقرائن المقامية.

وأمّا التبادر بالمعنى الثاني ـ أعني تبادر المتشرّعة ـ فلأنّه إطلاقي محض ناشٍ عن كثرة الاستعمال لو لم نقل بأنّ الاستعمال في الفاسد أكثر أو مساوٍ[٤] للصحيح فلا يفي بإثبات المطلوب.

نعم، لو تمّت دعوى التبادر فلا يقدح فيه ما سبق من إجمال لفظ العبادة ـ بناءً على الصحيح ـ؛ لأنّه في ما لم تكن مبيّنةً بوجهٍ من الوجوه وقد عرفت[٥] أنّها مبيّنة بوجهٍ، والمعرفة بالوجه وجهٌ من وجوه المعرفة فتكون مُجدية.

الثاني صحّة سلب كلّ من العبادات عن الفاسدة الفاقدة لشيء من أجزائه أو

---

١. هذا هو الصحيح وفي الأصل: أسبقنا.
٢. انظر ص ٢٣٠.
٣. هذا هو الصواب وفي الأصل: العرف.
٤. هذا هو الصواب وفي الأصل: مساوي.
٥. عرفت في ص ٢٤٦ و٢٧٩.

شرائطه فيُقال: إنّها ليست بصلاةٍ حقيقةً. نعم، يصحّ حملها عنايةً؛ لأجل المشابهة والمشاكلَة في الصورة، وهذا غير الحمل المبتني على جهة الدقّة الراجع إلى اتّحاد الموضوع والمحمول ماهيةً وحقيقةً كما في الحمل الأوّلي الذاتي، أو خارجاً كالحمل الشائع الصناعي، وعليه تكون «الصلاة» وأمثالها من ألفاظ العبادات موضوعة بإزاء الصحيحة، دونها والفاسدة كما لا يخفى.

الثالث ظواهر الآيات والأخبار الدالّة على فضائل العبادات الظاهرية والحَثّ عليها كقوله تعالى: ﴿إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ﴾[١]، وقوله (ع): الصلاة عمود الدّين[٢] وأنّها قربان كلّ تقيّ[٣]، والصوم جُنّة من النار[٤] ونحوها ممّا ورد في سائر العبادات من غير تقييد لها بالصحيح منها، فتدلّ بعكس النقيض على أنّ ما لم تكن لها هذه الخصوصيات ليست بصلاةٍ، والفاسدة كذلك.

توضيح ذلك أنّ ما دلّ على إثبات الخواصّ والآثار يكون دالّاً على ترتّبها على نفس الطبيعة بوجودها السِعي الساري في تمام المصاديق لا بنحو الإهمال. والحكمُ على الطبيعة باعتبار بعض أفرادها في الجملة ـ كما يقتضيه الوضع للأعمّ ـ على خلاف ما هو الظاهر من القضايا المذكورة؛ لظهورها في أنّ تلك الآثار من مقتضيات نفس تلك الطبائع فيترتّب عليها نحو ترتّب الزوجية على الأربعة، وهذا

---

١. العنكبوت (٢٩): ٤٥.

٢. سبق الحديث وتخريجه في ص ٢٤٦.

٣. سبق الحديث وتخريجه في ص ٢٤٣.

٤. *المحاسن*، ص ٢٨٧ و٢٨٩، باب ٤٧، ح ٤٣٠ و٤٣٤؛ *الكافي*، ج ٢، ص ١٩ و٢٤، ح ٥ و١٥ وج ٤، ص ٦٢، ح ١؛ *معاني الأخبار*، ص ٤٠٨، ح ٨٨؛ *كتاب من لا يحضره الفقيه*، ج ٢، ص ٧٤، ح ١٧٧١ و١٧٧٥؛ *تهذيب الأحكام*، ج ٤، ص ١٥١، ح ٤١٨ و٤١٩؛ *وسائل الشيعة*، ج ١٠، ص ٣٩٥ و٣٩٨ و٤٠٤، باب ١، ح ١ و٨ و٢٩.

ممّا يساعده أيضاً بناء العقلاء؛ لأنّه مثلاً جرى دأبُ الأطبّاء في مقام الكشف عن خواصّ الأشياء على بيان خواصّ الطبيعة وأنّها بنفسها هو الموضوع للأثر، فدأبهم على ذلك بحيث لو أرادوا بيان خاصيةٍ لفردٍ خاصّ لم يرتّبوها[١] على الطبيعة بقولٍ مطلق بل مقيّداً[٢] بأنّ الشيء الفلاني له من الآثار والمزيّة. والطبيب الإلٰهي على البريّة إنّما كشف عن آثار الطبائع العبادية التي بها يرتقي العباد إلى المدارج العالية أهمّها القُرب من الربّ تعالى. ومعلوم أنّ الموضوع للأثر هي الطبيعة وحيث لا ينطبق إلّا على «الصحيح» كان دالّاً على أنّه الموضوع له[٣].

ودعوى أنّ «الصلاة» فيها خصوص الصحيحة، وأنّ الآثار مترتّب عليها بلحاظ هذه الخصوصية، فيها أنّ ذلك يوجب ارتكاب التأويل في الأدلّة؛ حيث إنّ ظاهرها إسناد الآثار إلى صِرف الطبيعة والماهية المطلقة، لا المخلوطة[٤].

---

١. هذا هو الصواب وفي الأصل: لم يترتّبوها.

٢. ورد في الأصل بدلاً من قوله: «دالّاً على ترتّبها .... بل مقيّداً»: «بظاهره مثبت لها لطبيعة الصلاة والصوم والزكاة وأنّها بطبائعها مقتضية لآثارها على سبيل القضيّة الكلّية لا المهملة التي هي بحكم الجزئية وأنّ بعض مصاديق الطبيعة له هذه الخصوصية، بل الظاهر جعلها لها بنحو الكلّية السارية كما هو دأب الأطبّاء وديدنهم في مقام الكشف عن خواصّ الأدوية فإنّ المستفاد من حالهم كونهم بصدد بيان خواصّ الطبيعة لا الفرد ولذا لم يصحّ جعل الخاصّية للماهية بقولٍ مطلق بل التقييد»، ثمّ قد شطب عليها وكتب في الهامش ما أدرجناه في المتن.

٣. ورد في الأصل بدلاً من قوله: «وحيث... الموضوع له»: «الصحيحة دون الفاسدة فهي خارجة. كيف، ولا تكون من الطبيعة ما لم يترتّب عليه من الآثار والمزايا الإلٰهية حيث إنّها من لوازم الماهية، وقضيّة ذلك أن تكون الصلاة موضوعة للصحيحة»، ثمّ شطب عليها وكتب في الهامش ما أدرجناه في المتن.

٤. الماهية المطلقة هي الماهية المأخوذة لا بشرط شيء، والماهية المخلوطة هي الماهية بشرط شيء، راجع *شرح المصطلحات الفلسفية*، ص ٣٤٣.

وممّا ذكرنا ظهر فساد من زعم[١] أنّ التمسّك بها لإثبات المدّعى من باب أصالة الظهور وأنّ القضيّة بما هي ـ حيث لا عهد ـ تفيد ترتّب الآثار على الطبيعة ولا حجّية فيها عند الشكّ في المراد إذا كان منشؤه الجهل بالوضع؛ إذ القدر المتيقّن منها ما لو كان المنشؤ احتمال القرينة.

والوجه ما عرفت من أنّ الاستدلال بتلك الأدلّة إنّما هو بطريق العقل، كما لا يخفى.

الرابع ما ورد في الشريعة من نفي حقائق ماهية العبادات؛ لفَقْد بعض الأجزاء والشرائط مثل قوله (ص): **لا صلاة إلّا بطهور**[٢]، **ولا صلاة إلّا بفاتحة الكتاب**[٣]، **ولا صلاة لمَن لم يقم صلبه**[٤]، **ولا صيام لمن لم يبيّت**[٥] الصيام من

---

١. لعلّه ناظر إلى ما ذكر في *مطارح الأنظار*، ج ١، ص ٨١ و*بدائع الأفكار*، ص ١٤٦ حيث أنكرا الإطلاق.

٢. قد سبق الحديث وتخريجه في ص ٢٥١.

٣. الرواية بهذا السياق عامّية ومنهم ورد في بعض مصادرنا الفقهية *كالخلاف*، ج ١، ص ٣٢٧ ـ ٣٢٨ *والناصريات*، ص ٢٢٠ وغيرهما، نعم، وردت بهذا السياق في صحيحة زرارة عن الباقر عليه السلام قال: سألته عن الذي لا يقرأ بفاتحة الكتاب في صلاته قال: **لا صلاة له إلّا بقراءتها في جهر أو إخفات**. راجع *الكافي*، ج ٣، ص ٣١٧، ح ٢٨؛ *الاستبصار*، ج ١، ص ٣١٠، ح ١١٥٢ وص ٣٥٤، ح ١٣٣٩؛ *تهذيب الأحكام*، ج ٢، ص ١٤٦ و١٤٧، ح ٥٧٣ و٥٧٦؛ *وسائل الشيعة*، ج ٦، ص ٣٧، باب ١، ح ١ وج ٦، ص ٨٨، باب ٢٧، ح ٤.

٤. *المحاسن*، ص ٨٠، باب ٣، ح ٧؛ *الكافي*، ج ٣، ص ٣٢٠، ح ٤؛ *معاني الأخبار*، ص ٢٨٠؛ *كتاب من لا يحضره الفقيه*، ج ١، ٢٧٨ و٣٠٣، ح ٨٥٦ و٩١٦؛ *وسائل الشيعة*، ج ٤، ص ٣١٣، باب ٩، ح ٣ وج ٥، ص ٤٨٨ ـ ٤٨٩، باب ٢، ح ١ و٢ وج ٦، ص ٣٢١، باب ١٦، ح ١ وص ٣٢٤، باب ١٨، ح ٦ وفي هذه المصادر: من لم يقم صلبه (في صلاته، كما في بعض المصادر) فلا صلاة له.

٥. هذا هو الصواب وفي الأصل: لم يبت.

الليل[١]؛ فإنّ ظاهرها بحكم أصالة الحقيقة في كلمة النفي انتفاء «الحقيقة والماهية» بانتفاء «الطهور والفاتحة»، ومقتضى ذلك كون ألفاظها موضوعةً للطبيعة الصحيحة، وإلّا لما كان الموجب لنفي «الحقيقة» حقيقةً مجرّدَ انتفاء الأُمور المذكورة بعد صدق المسمّى على الموجود منها عرفاً.

والقولُ باستعمال أمثال هذه القضايا في نفي الصفة مثل قوله (ص): لا صلاة لجار المسجد إلّا في المسجد[٢]، ولا عمل إلّا بالنيّة[٣]، وذلك يقتضي إرجاع النفي فيها إلى وَصْفَي الكمال والصحّة مع بقاء الكلمة على حقيقتها بقرينة النظائر من أمثال هذه التراكيب وأساليب الكلام وعليه لا يتمّ المرام[٤]، مندفعٌ بمنع كون الظاهر من النظائر نفي الوصف، بل الحمل عليه خلاف الظاهر من تعلّق النفي بالحقيقة.

غاية الأمر أنّ نفيها يختلف بحسب الموارد؛ فقد يكون بالحقيقة وتارةً بالعناية، واختلاف نَحْوَي النفي لا يقتضي توجيهه إلى غير «الحقيقة»[٥]، نعم، اللازم إقامة

---

١. الرواية رواها العامّة كالنَسائي في *السنن*، ج ٤، ص ١٩٧ والبيهقي في *السنن الكبرى*، ج ٤، ص ٢٠٢ وغيرهما ونقلها منهم مع التصريح به السيّد المرتضى في *الانتصار*، ص ١٨٢ وابن زهرة في *غنية النزوع*، ص ١٣٦ وبتبعهما غيرهما.

٢. *تهذيب الأحكام*، ج ١، ص ٩٢، ح ٢٤٤ وج ٣، ص ٦ مرسلاً وفيه: «مسجده»؛ *دعائم الاسلام*، ج ١، ص ١٤٨؛ *وسائل الشيعة*، ج ٥، ص ١٩٤، باب ٢، ح ١ ورواه العامّة بأسانيدهم عن عليّ عليه السلام كما رواه عبد الرزّاق في *المصنّف*، ج ١، ص ٤٩٧، ح ١٩١٥ وابن أبي شيبة في *المصنّف*، ج ١، ص ٣٨٠، باب ١١٧، ح ٨ والبيهقي في *السنن الكبرى*، ج ٣، ص ٥٧ و١١١ و١٧٤ وغيرهم.

٣. *الكافي*، ج ٨، ص ٢٣٤، ح ٣١٢؛ *أمالي الطوسي*، ص ٥٩٠، مجلس ٢٥، ح ١٢ ورواه من العامّة الديلمي كما عنه في *كشف الخفاء*، ج ٢، ص ٣٦١، ح ٣٠٥٧.

٤. *قوانين الأُصول* (ط الحجري)، ص ٤٤ و٤٧.

٥. أي وصفي الكمال والصحّة.

القرينة على إرادة اللافظ من النفي الجهةُ الأخيرة، وهذا غير استعمال الكلمة في المفهوم المتخصّص بالخصوصية فقوله (ص): **لا صلاة إلّا بطهورٍ**[١]، **ولا صلاة إلّا إلى القبلة**[٢]، **ولا صلاة لجار المسجد إلّا في المسجد، ولا علم إلّا ما نفع**[٣]، **ولا عمل إلّا بالنيّة** كلّها من باب واحد، والمراد الاستعمالي في كلّ منها نفي الحقيقة غير أنّ المراد الجدّي في بعضها نفي «الحقيقة» حقيقةً، وفي الآخر ادّعاءً وتنزيلاً، ولولا هذه الجهة المرعيّة لما استُفيد الحَثّ والتحريص والترغيب والمبالغة والتأكيد من مثل: **لا صلاة لجار المسجد إلّا في المسجد**، ومن قوله (ع): **لا عمل إلّا بالنيّة**؛ لأنّ نفي الأوصاف عن الحقائق لا يقتضي المبالغة، وإنّما المبالغة في نفيها إذا فُقدت الصفة.

هذا، مضافاً إلى أنّ مجرّد استعمال بعض هذه التراكيب في نفي الوصف؛ لقيام القرينة على نفيه خاصّةً نظراً إلى بقاء الذات حقيقةً لا يوجب انصراف الكلمة عمّا وُضعت له مع انتفاء القرينة، فإنّ المجاز مع القرينة الحالية أو المقالية لا يقتضي رفع اليد عن أصالة الحقيقة مع عدمها، فيبقى ما ظاهره نفي «الحقيقة» دليلاً على الوضع للصحيحة.

---

١. سبق الحديث وتخريجه في ص ٢٥١.

٢. *كتاب من لا يحضره الفقيه*، ج ١، ص ٢٧٨، ح ٨٥٥؛ *وسائل الشيعة*، ج ٤، ص ٣٠٠، باب ٢، ح ٩ وج ٤، ص ٣١٢، باب ٩، ح ٢.

٣. هذا الكلام لم يعرف قائله وأوّل من تمسّك به الغزالي (م ٥٠٥) في *المستصفى*، ص ١٨٩ ثمّ من بعده النَّووي (م ٦٧٢) في *شرح صحيح مسلم*، ج ٢، ص ٤٢ وابن تيمية (م ٧٢٨) في *مجموعة الفتاوى*، ج ٢٥، ص ١٥٨ وابن حجر (م ٨٥٢) في *فتح الباري*، ج ١٢، ص ٥١ ومن الخاصّة الشيخ حسن ابن الشهيد الثاني (م ١٠١١) في *معالم الدين*، ص ١٥٥ والمولى صالح المازندراني (م ١٠٨٩) في *شرح الكافي*، ج ٩، ص ٣٦٢ والمجلسي (م ١١١٠) في *مرآة العقول*، ج ١٠، ص ١٥ ثمّ من بعدهم جماعة من الأُصوليين.

ومن هنا ظهر اندفاع الدور المتوهَّم في *القوانين* من أنّ تعلّق النفي بالطبيعة موقوفٌ على وضع ألفاظ العبادات للصحيحة، فلو أُريد إثبات كونها أساميَ لها بالحمل على نفي الحقيقة يلزم الدور[١].

وجوابه أنّ الحمل على نفي الماهية والطبيعة إنّما يكون بمقتضى أصالة الحقيقة والأخذ بظاهر الكلمة، لا لأنّ ألفاظ العبادات أسامٍ[٢] للصحيحة، فبأصالة الحقيقة في حرف «لا» تنتفي الطبيعة الموضوع لها دون المستعمَل فيها مجازاً[٣].

فإذن الأدلّة السمعية الدالّةُ على تفرّع بعض الخواصّ والآثار على الأفعال العبادية والنافيةُ لحقائقها بانتفاء بعض ما يُعتبر فيها من أمتن الأدلّة وأقواها في إثبات الوضع للصحيحة.

ثمّ إنّه قد يُقال على الاستدلال بهذه الأدلّة بأنّ أمرها ليس بأعظم ممّا لو قامت في المسألة رواية ظاهرة أو صريحة في خصوص وضع الألفاظ بإزاء العبادات الصحيحة مثل ما لو أخبر زرارة عن المعصوم (ع) بأنّ اللفظ الفلاني المتداول على لسان الشارع موضوع لمعنىً كذائي، وليست بحجّةٍ ما لم تكن واردةً لبيان الأحكام الشرعية أو الموضوعات المستنبطة التي بيانها وظيفة الشارع دون غيرها؛ إذ لا وجه لإيجاب العمل على وفق ما أخبر به العادل إذا لم يكن من الوظائف الشرعية، فلو فُرض لهذه الأخبار دلالة على مثل هذا المدلول الالتزامي

---

١. *قوانين الأُصول*، ج ١، ص ١٠٩.

٢. هذا هو الصواب، وفي الأصل: أسامي.

٣. ورد في الأصل بدلاً من قوله: «فبأصالة الحقيقة ... مجازاً»: «وإن توقّف الوضع بإزائها على الأخذ بالأصالة الحقيقة»، ثمّ شطب عليها وكتب في الهامش ما أدرجناه في المتن.

لما وجب اتّباعه فيه شرعاً[١].

وفيه أنّ الواجب متابعة قول العادل في الأحكام الشرعية والموضوعات المستنبطة والخارجية إذا استدعت آثاراً شرعية فعلاً أو انتهت إليها بالواسطة، فدليل حجّية الخبر شامل لما ذُكر جميعاً؛ إذ اللازم في اعتبار خبر الواحد انتهاء أمره إلى الأثر الشرعي ولو كان مثل إرادة المعنى الشرعي من اللفظ الدائر على لسان الشارع، ولذلك نحكم بوجوب متابعة ما ورد من تفسير الإمام (ع) للفظ «الصعيد» في آية التيمّم[٢] بالتراب الخالص أو بمطلق وجه الأرض[٣] مع كونه من

---

١. لعلّه أشار بهذا البيان إلى ما ورد في *تقريرات المجدّد الشيرازي*، ج ١، ص ٣٩٥ حيث قال: «إنّ هذه أخبار آحاد لا تنهض حجّةً لإثبات الأوضاع، وإنّما هي حجّة في إثبات الأحكام فحسب، فتأمّل».

٢. النساء (٤): ٤٣، المائدة (٥): ٦.

٣. قال الصدوق في معاني الأخبار، ص ٢٨٣: وقال ﷺ: **إيّاكم والقعود بالصعدات إلّا من أدّى حقّها**، الصعدات: الطرق وهو مأخوذ من الصعيد، والصعيد التراب ... قال اللّه عزّ وجلّ: **﴿فتيمّموا صعيداً طيّباً﴾** ... قد روي عن الصادق عليه السلام أنّه قال: **الصعيد: الموضع المرتفع**. انتهى كلام الصدوق.

وقد فسّر «الصعيد» بالموضع المرتفع عليّ ابن بابويه في *الشرائع*، ص ١٢٤ وابنه الصدوق في *الهداية*، ص ٨٧ وفي *أماليه*، ص ٧٤٤، مجلس ٩٣ عند وصف دين الإمامية وكذا في *الفقه الرضوي*، ص ٩٠ ولم نعثر على رواية في تفسير «الصعيد» غير هذا.

قال في *التنقيح*، ج ١٠، ص ١٩٢ بعد الإشارة إلى ما ورد في *الفقه الرضوي ومعاني الأخبار*: «فتكون الآية دليلاً على عدم اختصاص ما يتيمّم به بالتراب». انتهى.

فما ورد في صدر كلام الصدوق من تفسير «الصعيد» بالتراب فهو أحد مصاديق وجه الأرض.

وقد يستدلّ ببعض الروايات على اختصاص الصعيد بالتراب كما وقد يستدلّ ببعض الروايات الأُخر على جواز التيمّم بمطلق وجه الأرض وبالطبع فسّر «الصعيد» في الآية بمطلق وجه الأرض. راجع *التنقيح*، ج ١٠، ص ١٩٣ ـ ٢٠١.

الموضوعات الخارجية، فإنّه وإن لم يكن منه (ع) بياناً للحكم الشرعي ولا لموضوعه غير أنّه ممّا يترتّب عليه الأثر الشرعي ـ أعني الاكتفاء بالضرب على مطلق وجه الأرض في التيمّم أو عدم الاكتفاء به ـ، وما نحن فيه من هذا القبيل.

غاية الأمر [أنّ] الأثر فيه شرعي أُصولي يقع في صراط الاستنباط، ولا فرق في ما يكتفى به في حجّية الخبر من الانتهاء إلى الحكم الشرعي بين كونه فرعياً أو أُصولياً عبارة عن الرجوع إلى الإطلاق على الوضع للأعمّ، وعدمِه والرجوع إلى البراءة أو الاشتغال على الوضع للصحيح، فحجّيته في أُصول الفقه كحجّيته في الفقه.

وعليه فلا مجال لتوهّم أنّ الانتهاء إلى ذلك لو كان مُجدِياً لزم حجّية الخبر الواحد في الموضوعات الصِرفة إذا قام على أنّ «الجاري» مطلق السائل على وجه الأرض أو مطلق النابع أو الأخصّ منهما؛ لأنّه ممّا يترتّب عليه الحكم الشرعي؛ وذلك لأنّ المراد من الانتهاء إلى الحكم كون الخبر واسطة لإثباته ولو بعيداً، والحكم الشرعي في مثل موضوع «الجاري» ينتهي إليه بواسطة دليله من دون مدخلية للخبر في استنباطه ولو بالواسطة.

وهذا بخلاف وضع اللفظ بإزاء الموضوع الخاصّ المستنبط، فلو فُرض قيام الحجّة على «أنّ الصلاة موضوعة للصحيحة أو الأعمّ» كان الأثر انحصار الأمر في الرجوع إلى أصالة الإطلاق القاضي بكون المأمور به خالياً عن الجزء أو الشرط المشكوك فيهما على الوضع للأعمّ أو أصالة البراءة أو الاحتياط عند إهمال الخطاب أو إجماله على ما عرفت في بيان الثمرة[1].

---

١. عرفت في ص ٢٨٠ ـ ٢٨٤.

ولا يقال: إنّ مآل حجّية الخبر التعبّد بإجمال اللفظ على الوضع للصحيح؛ إذ لا منع فيه إذا كان للإجمال أثرٌ شرعي من لزوم فقد الحجّة الناطقة بالتكليف كما يترتّب عدم شرطية ما يُشكّ في اعتباره شرطاً أو جزئيته كذلك بواسطة الإطلاق.

فالمحصّل ممّا بيّناه دلالة الأدلّة السمعية على أنّ ألفاظ العبادات موضوعة للمعاني الصحيحة.

وربما يُتمسّك لمدّعي الصحّة ببعض الوجوه الاعتبارية التي لا تَفي بالوضع لها، وذلك مثل دعوى جريان طريقة العرف والعقلاء على وضع ألفاظ «المركّبات» للصحيحة منها؛ حيث إنّها ممّا يترتّب عليها آثارها وإن مسّت الحاجة إلى استعمال «اللفظ» في الفاسدة أحياناً مجازاً بضربٍ من المسامحة والعناية بتنزيل الناقص منزلة التامّ، غير أنّ المعهود المتعارف في الأوضاع ـ كما يساعد عليه الوجدان وحكمة الوضع في المحاورات ـ صيرورةُ اللفظ في المركّبات بإزاء الصحيح التامّ الواجد للأجزاء والشرائط دون الفاسد الفاقد، والظاهر عدم تخطّي الشارع عن الطريقة المألوفة بين العرف في باب الوضع والتسمية، وإنّما سلك في أوضاعه مسلك المعهود من عامّة العرف في أوضاعهم؛ إذ ليس للشارع في باب الوضع طريق آخر يغاير طريقتهم[1].

وهذا الوجه الاعتباري وإن كان لا تبعد دعواه في مرحلة الثبوت إلّا أنّ من البعيد الركونَ إليه في مقام الإثبات؛ لتطرّق المنع إليه صغرى وكبرى:

أمّا الأُولى فللمنع عن أنّ طريقة العقلاء وضع الألفاظ بإزاء المعنى الصحيح من

---

١. تمسّك بهذا الوجه في *مطارح الأنظار*، ج ١، ص ٧٣ ـ ٧٤ و*تقريرات* المجدّد الشيرازي، ج ١، ص ٣٢٩ ـ ٣٣٠.

مخترعاتهم، ثمّ استعمالها في «الفاسد» عنايةً ورعايةً لجانب المناسبة الصورية.

وأمّا الثانية فللمنع عن متابعة الشارع للعرف في الوضع بإزاء المركّبات نظراً إلى وجود الفارق بين الطريقتين، وهو تعلّق الغرض من العرف ببيان الصحيح الذي له الآثار والخواصّ نظراً إلى الحكمة الداعية إليه بخلاف طريقة الشارع؛ لتعلّق الحاجة ببيان الأحكام المترتّبة على الفاسد؛ لكثرة ابتلاء الناس به حتّى أنّ الصحيح منهم لا يقع إلّا قليلاً[1].

هذا كلّه أدلّة القائلين بالوضع للصحيح، واستدلّ القائلون بالوضع للأعمّ أيضاً بوجوهٍ:

[١] منها دعوى قيام أمارات الوضع للأعمّ من التبادرِ في ما لو قيل: «فلان يصلّي» ولا يكذب القائل لو كانت صلاته فاسدة بخلاف ما لو قال: «إنّه لا يُصلّي» فإنّه يكذب في خبره، وعدمِ صحّة السلب للصلاة عن الفاسدة بل وصدقها على صلاة المخالفين، وصحّةِ التقسيم إلى الصحيحة والفاسدة الظاهر في أنّ لفظ المقسم حقيقة في الأعمّ، ولزومِ تعدّد الحقائق على الوضع للصحيح واختلافِ الحقيقة حسب اختلاف الأشخاص والأحوال والأزمنة من الاختيار والاضطرار وحالَتي الحضر والسفر مع عدم جامع لشتات تلك المختلفات بالحقيقة فتكون لصلاة واحدة كالظهر مثلاً ألفُ ماهية، وهذا مخالف لظاهر الشريعة.

---

١. ورد في الأصل بدلاً من قوله: «أمّا الأُولى ... قليلاً»: «باحتمال مخالفة الشارع لطريقتهم؛ لنكتةٍ هي ندرة وقوع الصحيح في الخارج على ما يعتبر فيه من تمامية الأجزاء والشرائط وغيرها ممّا يرجع إلى صفة كمال العبادة؛ لانحصار هذا القسم من الصحيح في العبادات الصادر[ة] عن النبيّ (ص) والأئمّة (ع) فافهم»، لكن شطب عليها وكتب في الهامش ما أدرجناه في المتن.

كلّ ذلك مضافاً إلى الاتّفاق على التمسّك [بالإطلاق] مع أنّ المتّفقين هم الصحيحيّون[١] وهذا لا يتمّ إلّا على مذهب الأعمّيين، هذا.

والكلّ غير خالٍ عن النظر يظهر وجهه[٢] ممّا مرّ[٣] من تصوير الجامع بناءً على الوضع للصحيح[٤] اللازم منه عدمُ تبادر الأعمّ، وصحّةُ السلب عن الفاسدة، وعدمُ لزوم اختلاف الصلاة بحسب الماهية كما عرفت[٥].

وتصديقهم للمخبر إمّا بمقتضى القواعد الشرعية المقرّرة لاستكشاف الحقيقة مثل «أصالة الصحّة» نظيرَ ما لو أخبر بالنَسَب وأنّ فُلاناً ابنٌ لفُلانٍ معوّلاً فيه على الأُصول والطرق الممضاة شرعاً ـ كما هو الظاهر من إخبارات العرف سيّما المتشرِّعة في أمثال هذه المقامات ـ وإمّا مبتنٍ على التصرّف في المخبر به بحمله على التعرّض للعمل والإتيان بصورة الصلاة إذا كان المخبر ملتفتاً لما يأتيه المخبر عنه من الهيئة.

والثالث[٦] لا دلالة فيه بعد قيام الدليل على الوضع للصحيح وعدم تصوّر جامع يعمّه والفاسد فيكون التقسيم باعتبار «المسمّى» أو ما يُستعمل فيه اللفظ ولو

---

١. هذا هو الصواب وفي الأصل: الصحيحون.

٢. هذا هو الصواب وفي الأصل: ووجهه.

٣. مرّ في ص ٢٤٦ ـ ٢٤٧ و٢٧٨ ـ ٢٧٩.

٤. بعدها في الأصل: «دون الأعمّ» ثمّ شطب عليها. لكن سوق الكلام يقتضيها كما جاءت في التحرير الآخر، ج ٤، ص ٣٧٩ حيث قال: «ممّا مرّ من تصوير الجامع بناءً على القول بالصحيح وعدمه على الأعمّ».

٥. عرفت في السطور السابقة عند قوله: «فتكون لصلاة واحدة كالظهر مثلاً ألف ماهية ...» وعرفت في ما سبق في ص ٢٤٥ ـ ٢٤٦.

٦. أي الدليل الثالث، أعني صحّة التقسيم.

مجازاً وهو لا يقتضي الوضع للأعمّ كما لا ينافي الوضع للصحيح ولا يلزم تـقسيم الشيء إلى نفسه وإلى غيره؛ إذ ليس المقسم مصداقَ «المسمّى» الذي أقمنا البرهان على أنّه الموضوع له، بل عنوان «المسمّى» ومفهوم ما استُعمل فـيه اللـفظ ولو مجازاً.

فظهر أنّ صحّة التقسيم بمجرّده لا يصلح دليلاً لكون اللفظ حقيقة في المقسم، بل لابدّ من إحراز المعنى الموضوع له، فربما يطابق المقسم ويقع عليه التقسيم، وربما يخالفه بالفرد والمصداق. وحيثما أحرزناه إجمالاً ببعض عناوينه ووجوه معرفته لا مَحيص[1] عن المصير إلى مجازية غـيره ولو وقـع عـليه التـقسيم، ولا غَضاضَة في الخروج عن ظهور التقسيم لو سُلّم في كون اللفظ حقيقة في المقسم إذا قامت عليه القرينة على حدّ سائر الظهورات اللفظية.

مع أنّ لنا المنع بدعوى كونه مجرّدَ ظهورٍ، غايتُه تعيينُ المراد وأنّه «الأعمّ» في المقسم. وأمّا ثبوت الوضع له فلا يقتضيه ظاهر التقسيم. و«أصالة الحقيقة» التـي هي من الأُصول المرادية بعد تعيين الوضع وتميز الحـقيقة عـن المـجاز لا تـفي بإثبات الوضع بعد تعيين المراد، كما عرفت غير مرّة[2].

وأمّا مسألة صدق «الصلاة» على صلاة المخالفين فهي ـ مع تسليمه وتسليم أنّه بنحو الحقيقة لا المسامحة ـ تكون صحيحةً وإن لم تكن مقبولة؛ لأخصّية القبول عن الصحّة، ولذا لا يجب عليهم بعد الاستبصار القضاء التي هي من لوازم عـدم الإتيان بالعبادة، ولا تترتّب على عبادتهم المثوبة التي هي من متفرّعات القبول.

---

١. هذا هو الصواب وفي الأصل: لا محص.

٢. عرفت في ص ٢٠٤ ـ ٢٠٥.

وأمّا دعوى الاتّفاق على أخذ الصحيحي بالإطلاق لنفي الجزء والشرط المشكوكين فالجواب منع الاتّفاق أوّلاً. وغايته إيراد التناقض على الصحيحي بين قوله وعمله ثانياً، وقد أسمعناك سابقاً أنّ عليه عدمَ صحّة التمسّك بالإطلاق[1].

[٢] ومنها ورود الأخبار المتضمّنة لإطلاق «الصلاة» على الفاسدة مثل قوله (ع): **دعي الصلاة أيّام أقرائك**[2]. وما روي صحيحاً من بناء الإسلام على خمس: الصلاة والزكاة والحجّ والصوم والولاية، قال (ع): **ولم يُنادَ أحد**[3] **بشيء كما نُودي بالولاية، فأخذ الناس بالأربع وتركوا هذه**[4]، **فلو أنّ أحداً صام نهاره وقام ليله ومات بغير الولاية لم يُقبل له صوم ولا صلاة**[5].

فإنّ من المعلوم عدمَ تعلّق الأمر بترك الصلاة الصحيحة؛ لعدم قدرة الحائض عليها حال الحيض، فلا محالة يُراد تركها حال وجود المانع عنها، على أنّ انتزاع وصف الصحّة للصلاة ودخله في مسمّاها من هذا الخطاب لا يكون إلّا على وجهٍ دائر، وهذا ظاهر كظهور حكمه (ع) بفساد عبادتهم عند الأخذ بالأربع في كون ألفاظ العبادة أسامي للأعمّ.

---

١. تقدّم في ص ٢٨١.

٢. سبق الحديث وتخريجه في ص ٢٧٤.

٣. في المصادر من غير «أحد».

٤. في المصادر: بأربع.

٥. *الكافي*، ج ٢، ص ١٨، ح ٣؛ *المحاسن*، ص ٢٨٦، ح ٤٢٩؛ *بحار الأنوار*، ج ٦٥، ص ٣٢٩، ح ٢ و٣ إلى قوله: «وتركوا هذه» ولم نعثر على ذيله، أعني «فلو أنّ أحداً ...» ووردت بمضمونه أحاديثُ كثيرةٌ فراجع *بحار الأنوار*، ج ٢٧، ص ١٦٦، باب (٧) في أنّه لا تقبل الأعمال إلّا بالولاية. وأورد بهذا السياق في *مطارح الأنظار*، ج ١، ص ٨٩ وكما هو ظاهر أخذ عنه الآخوند وغيره من الأُصوليين.

وفيه ـ مضافاً إلى كون ذلك مجرّدَ استعمالٍ لا يدلّ على الوضع، وأصالة الحقيقة يراد منها استقرار بناء العرف والعقلاء لدى المحاورة على اتّباعِ الظهورات الكلامية في تعيين المراد منها بعد الميز بين المعنى الحقيقي والمجازي، لا تعيينِ الوضع به بعد تعيّن المراد ـ أنّ المراد من «الصلاة» في الرواية خصوص الصحيحة، ويكون النهي إرشاداً إلى انتفاء قدرة الحائض عن الإتيان بالصلاة صحيحة، وارتكاب خلاف الظاهر من «النهي» ممّا لا محيص عنه؛ للقطع بعدم ثبوت ما يقتضي حرمة الصلاة على الحائض مطلقاً ذاتاً ولو مع عدم قصدها القربة، فلا محالة تكون الحرمة تشريعية[1] ولا تتمّ الحرمة التشريعية إلّا بجعل النهي إرشاداً محضاً، فهي قرينة قطعية على صَرف الظاهر عن ظهوره.

ومثل ما ذُكر الحالُ في الصحيحة فإنّ المراد من «الأربع» خصوص الصحيح منها؛ لأنّها التي بُنيَ عليها الإسلام، والأخذ بالأربع وترك الولاية لا يوجب فساد عباداتهم بحسب اعتقاداتهم بل واعتقادهم بناءَ الإسلام عليها، وإتيانُهم لها يدلّ على أنّ المراد الاستعمالي الصحيح منها دون الفاسد والاستعمال في قوله (ع): فلو أنّ أحداً صام نهاره، إنّما هو في الصحيح بضربٍ من العناية، وهي المشابهة في الصورة أو بحسب اعتقادهم فيكون ذلك في كلامه (ع) على حدّ قوله تعالى: ﴿فَمَنْ اعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَىٰ﴾[2] وقوله تعالى: ﴿وَمَكَرُوا

---

١. ورد في الأصل بدلاً من قوله: «حرمة الصلاة ... الحرمة التشريعية»: «النهي ذاتاً عن الإتيان بالصلاة فاسدةً لو لم تقصد بها القربة فحرمة الصلاة عليها تشريعاً لاتتمّ»، لكن شطب عليها وكتب في الهامش ما أدرجناه في المتن.

٢. البقرة (٢): ١٩٤.

﴿وَمَكَرَ اللهُ﴾[١]، فافهم جيّداً.

[٣] ومنها صحّة النذر لو تعلّق بترك العبادة في المكان المكروه كـ«الصلاة في الحمّام» ولزوم الحنث بفعلها مع أنّه لو كانت ألفاظها أسامِيَ للصحيح لزم عدم ترتّب الحنث؛ لعدم تمكّن المكلَّف من الصلاة الصحيحة؛ لفساد المأتيّ بها نظراً إلى حرمتها بل اللازم عدم انعقاد النذر؛ لعدم تمكّن الناذر من المنذور على نحو ما تعلّق به نذره فإنّه متعلّق بالصحيح وبعد تعلّقه به لا يكون صحيحاً[٢].

وعليه يلزم أيضاً محذور المحال عقلاً وهو عدم الشيء عند فرض وجوده؛ لأنّ تعلّق النذر بالصحيح يوجب فساده، وهو يقتضي عدم تعلّقه به؛ لتعلّق النذر بالصحيح، ولازم خروجه عن متعلّق النذر عدمُ تعلّق النهي به؛ لأنّه متولّد من التكليف الجائي من قِبل النذر المتعلّق بالصحيح، فيلزم من انعقاد النذر عدم انعقاده وهو محال عقلاً، بخلافه على الوضع للأعمّ؛ لدخول الفاسد في متعلّق النذر، ولولا ما ذُكر لزم عدم صحّة النذر؛ لأنّ صحّته مستفادة من وجوب الوفاء، وما لم يكن له صلاحية الوفاء به ـ لعدم ترتّب الأثر شرعاً عليه ـ لا يشمله دليل صحّته.

والجواب عن ذلك:

---

١. آل عمران (٣): ٥٤.

٢. ورد في الأصل بدلاً من قوله: «ترتّب الحنث ... لايكون صحيحاً»: «صحّته؛ لعدم انعقاده للنهي المستفاد من الأمر بالوفاء بالنذر فإنّه قاضٍ بفساد العبادة فلو أُتي بها أُتي بالفاسدة وليس فيه مخالفة للطلب المتعلّق بالترك فإنّه إنّما تعلّق بالصحيح من العبادة ولايكون المأتيّ به نفس ما تعلّق به النهي بل لايكاد يقدر الناذر على الإتيان بالمنذور بنحو ما كان قبل النذر ولعدم تعلّقه قبله إلّا بالصحيح وبعده يكون فاسداً لم يكن بمنذورٍ»، لكن شطب عليها وكتب في الهامش ما أدرجناه في المتن.

أمّا أوّلاً فبالنقض بما لو صرّح بالصحّة كأنْ نذر ترك الصلاة الصحيحة في الحمّام، فما هو الجواب عنه هو الجواب عن الوجه المزبور[1].

اللّهمّ إلّا أن يدّعي الأعمّي بأنّ مقتضى الاستدلال عدم تعلّق النذر بالصحيح مطلقاً وإن صرّح بلفظه، وتلك قرينة عقلية على جعل متعلّق النذر هو الأعمّ، فافهم.

وأمّا ثانياً فبالحلّ، ويتمّ بوجهين:

أحدهما المنع رأساً عن انعقاد مثل هذا النذر؛ حيث إنّه لا دليل عليه غير أدلّة النذر التي لا مسرح لها في الأُمور الغير المقدورة التي منها نذر العبادات الصحيحة.

وثانيهما أنّه لو سُلّم انعقاده بملاحظة جعل متعلَّقه الأعمّ لكنّه لا نسلّم الوضع بإزائه شرعاً؛ لعدم اقتضاء ما ذُكر من التوالي الفاسدة إلّا عدمَ تعلّق النذر بالصحيح وعدم تمكّن الناذر من قصده ولو كان الوضع للأعمّ[2]، لا عدمَ إمكان وضع اللفظ للصحيح، فكلٌّ من الوضع للأعمّ أو للصحيح يجامع إمكان الإتيان بالمنذور وعدمه فيجتمع فرض الوضع للصحيح وتعلّق النذر بحسب قصد الناذر بالأعمّ أو الوضع للأعمّ وتعلّقه بحسب قصده بالصحيح، فأيّ ملازمةٍ بين عدم صحّة تعلّق

---

١. هذا هو الصواب وفي الأصل: مذبور.

٢. ورد في الأصل بدلاً من قوله: «جعل متعلَّقه ... الوضع للأعمّ»: «الأعمّ لا يكاد يدلّ على الوضع له شرعاً؛ لمنع التلازم بين مقدّم وضع اللفظ للصحيحة وتالي عدم ترتّب الحنث فلا دخل لحديث التوالي المزبورة بالوضع للأعمّ بل إنّما فسادها لأجل تعلّق النذر بالصحيح ـ سواء كان الوضع له أو للأعمّ ـ والبرهان المذكور لو تمّ إنّما ينتج عدم صحّة تعلّق النذر بالصحيح؛ لعدم القدرة على امتثال الأمر بالوفاء»، لكن شطب عليها وكتب في الهامش ما أدرجناه في المتن.

النذر بالصحيح وعدم جواز وضع اللفظ بإزائه؟! أم أيّ ملازمةٍ بين كون اللفظ موضوعاً للصحيح وكون متعلَّقه خصوص ما هو الموضوع له؟! لجواز الانفكاك والقول بالوضع للصحيح لكنّه إذا تعلّق به النذر فالمراد هو الأعمّ واستُعمل اللفظ فيه مجازاً دفعاً للمحذور الشرعي والعقلي.

ففي المقام دعويان من عدم جواز كون متعلّق النذر [هو] الصحيحَ، ومن أنّ الألفاظ هل هو موضوع للصحيح أو للأعمّ؟ ولا ملازمة بينهما؛ إذ أقصى ما يُثبته الدليل عدم صحّة تعلّق النذر بالصحيح من غير دلالة على كون المعنى هو الأعمّ؛ لأنّ عدم تعلّقه بخصوصه لازمٌ أعمّ للوضع للأعمّ، كما أنّ تعلّقه بالصحيح كذلك، والعامّ لايدلّ على الخاصّ، فلو جُهل الحال ولم يُعلم أنّ الموضوع له هو الصحيح أو الأعمّ لايمكن الاستعلام من النذر وإن كان من الممكن استظهار المراد بعد العلم بالوضع والشكّ في ما قصده الناذر من الصحيح أو الأعمّ، فيتعيّن بمقتضى «أصالة الحقيقة» ما هو الموضوع له وأنّه المراد، ويُحكم بفساد النذر على فرض إرادة الصحيح دونه على الأعمّ، هذا، لكنّ المهتمّ به في المقام وفي باب النذر ليس البحث عمّا لو جُهل حال الناذر من حيث تعلّق قصده بالصحيح أو الفاسد.

وأمّا ثالثاً فبالمنع من التوالي المزبورة لو فُرض تعلّق النذر بالصلاة الصحيحة وذلك بتقريبين:

أحدهما أنّ اشتراط التمكّن في متعلّق النذر واستمراره إلى ما بعده محلّ المنع، وإنّما يكفي مجرّد التمكّن من الفعل والترك حال النذر، فلا مانع عن انعقاد النذر على ترك العبادة الصحيحة سوى ما يُفرض من كون متعلَّقه أمراً غير مقدور، وليس كذلك؛ لأنّ المنذور ـ أعني ترك العبادة الصحيحة ـ مقدور له قبل النذر، والفساد

الجائي من قِبل النذر لا يقتضي عدم تعلّقه به لو لم يقتضِ[١] خلافه؛ حيث إنّه من آثار التعلّق بالصحيح فلا ينافي مقتضاه بل يؤكّده، وإنّما يُخلّ به ما لو كان المنذور مع قطع النظر عن النذر فاسداً كما إذا نذر ترك[٢] فعل من العبادات الفاسدة، بخلاف المقام؛ حيث إنّ الفعل قبل النذر بمكانٍ من الصحّة، والفساد إنّما جاء بعده، والمعلوم كفاية هذا المقدار من الصحّة في انعقاد النذر بعد عدم الدليل على أن يكون متعلَّق النذر صحيحاً متمكّناً منه حتّى بعد تعلّق النذر به.

نعم، اللازم منه عدم الحنث بل امتناعه، فتنحصر فائدة هذا النذر في فساد العبادة المتعلّق بها النذر وعدم التمكّن من إتيانها صحيحةً، كما هو الحال في النواهي المتعلّقة بالعبادات.

فإن قلت: إنّ صحّة النذر حكم وضعي مستفاد من الأمر بالوفاء به فما لم يكن فيه صلاحية الوفاء وقابلية الحنث لا دليل على صحّته؛ لعدم كونه مشمولاً لدليل الأمر بالوفاء.

وبعبارةٍ أُخرى، النهي عن ترك المنذور إنّما يكون في ما يصحّ ذلك من المكلَّف، ومع عدم التمكّن منه بنحو ما تعلّق به لا يكاد يتعلّق به النهي المستفاد من الأمر بالوفاء.

قلت: إنّ ذلك في ما إذا لم يكن المنذور فعلاً عبادياً، وفي ما كان المتعلَّق عبادةً يُشبه نذرها بنذر النتيجة في عدم ترتّب الحنث على مخالفته؛ لعدم القدرة عليه،

---

١. في الأصل: لم يقتضي.

٢. كذا في هذا التحرير وفي التحرير الآخر (ج ٤، ص ٣٨٦): «إذا كان متعلّق النذر ترك فعل من العبادات» والظاهر زيادة كلمة «ترك» في كلا التحريرين؛ لأنّ نذر فعل العبادة الفاسدة باطل لا نذر تركها.

فالمستفاد من وجوب الوفاء بالنذر هو المستفاد من قوله تعالى: ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾[١]، وقوله (ع): المؤمنون عند شروطهم[٢] الدالّين[٣] على تحقّق أثر العقد من ملكية العين أو المنفعة وما التزم به المشترطان، فيكون لازماً ثابتاً يجب الوفاء به بمعنى نفوذه اللازم لوجوب ترتيب الآثار على حصوله، فكما أنّ معنى وجوب الوفاء بالعقد نفوذه الموجب للزوم ترتيب آثار دخول الثمن في ملك الموجب، والمثمن في ملك القابل فكذلك وجوب الوفاء بالنذر فإنّه عبارة عن صحّته وتماميته ونفوذه شرعاً الملازم لترتيب آثاره عليه التي منها بطلان العمل وعدم التمكّن منه صحيحاً لو كانت عبادة نظراً إلى المبغوضية المستفادة من النهي المنتزع من الأمر بالوفاء بالنذر الناهضة بعدم تأتّي العبادة على وجه القُربة، فلو قال الناذر: «نذرت للّه تعالى أن لا أُصلّيَ في الحمّام» فمقتضى دليل صحّته نفوذُه وانعقادُه الذي أثره فساد ما كانت صحيحة من العبادة فلا حنث نظيرَ وجوب الوفاء بالنذر لو تعلّق بكون ماله صدقة؛ فإنّ نذر النتيجة يوجب صيرورة المال

---

١. المائدة (٥): ١.

٢. هذا الحديث متّفق عليه عند الخاصّة والعامّة، فقد رواه المشايخ الثلاثة في كتبهم: *الكافي*، ج ٥، ص ١٦٩، ح ١ وص ٤٠٤، ح ٨ و٩ وج ٦، ص ١٨٧ و١٨٨، ح ٩ و١٣ وج ٧، ص ١٥١، ح ١ و*كتاب من لا يحضره الفقيه*، ج ٣، ص ٤٨، ح ٣٣٠١ وج ٣، ص ١٢٨، ح ٣٤٧٦ وص ٢٠٢، ح ٣٧٦٥ وص ٢٠٥ و٥٤٢، ح ٤٨٧٠ وج ٤، ص ٣٧٩، ح ٥٨٠٤ و*تهذيب الأحكام*، ج ٧، ص ٢٢، ح ٩٣ و٩٤ وص ٣٧١ و٣٧٣، ح ١٥٠٣ و١٥٠٧ وص ٤٦٧، ح ١٨٧٢ وج ٨، ص ٢٦٨ و٢٦٩، ح ٩٧٥ و٩٧٩ وج ٩، ص ٣٣٨، ح ١٢١٥.
ومن العامّة رواه البخاري في *صحيحه* وغيره. وورد في أكثر هذه المصادر «المسلمون» بدل «المؤمنون» وفي قليل منها كما في المتن.

٣. هذا هو الصواب وفي الأصل: الدالان.

صدقة قهراً لا يقدر الناذر على حنثه.

فظهر أنّ في المسألة أمرين[١]: صحّة النذر بمقتضى الأمر بالوفاء، وعدم لزوم ترتّب الحنث على الفعل المنذور تركه لو كان عبادياً؛ نظراً إلى أنّ التكليف بترك العبادة قاضٍ بارتفاع القدرة من المكلَّف؛ للقربة المعتبرة في المكلَّف به المنافية مع المبغوضية الفعلية المستكشَفة من طلب الترك، ففساد العبادة ـ لعدم تأتّي القُربة ـ من آثار النذر، كما أنّ بطلان الصلاة المنهيّ عنها من آثار النهي المنافي للقُربة.

ومن هنا انقدح جواب آخر عمّا ذكره الأعمّي ـ من أنّ ما استُدلّ به لا يختصّ بالنذر بل يأتي في مطلق النواهي المتعلّقة بالعبادة نظراً إلى تعلّقها بالصحيحة حيث لا معنى للنهي عن الفاسدة، ومع تعلّق النهي بها تفسد فلا يتمكّن المكلَّف من مخالفته؛ لأنّ المأتيّ به خارجاً لا يكون إلّا فاسداً، والإتيان بالعبادة الفاسدة لا يكون مخالفةً كالإتيان بما هو أجنبي عن المنهيّ عنه، ولازم تعلّق النهي بها عدم تعلّقه بها؛ لعدم القدرة على متعلّقه ـ فما هو الجواب هناك هو الجواب هنا، لكنّ الجواب عنه وعمّا قيل في مسألة النذر يظهر إن شاء اللّه تعالى ممّا سنذكره ثانياً.

وثانيهما الالتزام بإمكان الحنث في النذر في العبادات كالمعاملات فيقدر الناذر على مخالفة النهي الجائي من ناحية الأمر بالوفاء، بتقريب أنّ الصحّة الملحوظة في متعلَّق النهي هي الصحّة الاستعدادية ـ أعني صحّة طبيعة الصلاة لولا تعلّق النهي بها ـ والمتعلَّق للنهي هو الموضوع لتبادل الصحّة والفساد بتبادل الأمر والنهي، لا ما أُمر به وكان صحيحاً فعلاً بملاحظة المطلوبية الكاشف عنها الطلب.

كيف، والنهي لا يكاد يتعلّق بالمطلوب الفعلي والمأمور به الحقيقي حتّى يكون

---

١. هذا هو الصواب وفي الأصل: أمران.

تعلّقه به موجباً لانقلابه عمّا هو عليه من المحبوبية إلى المبغوضية الفعلية فلا يتمشّى العصيان للطلب المتعلِّق بترك العمل القُربي ـ كصلاة الحائض بناءً على أنّ حرمتها ذاتية كما هو المشهور، لا تشريعية فإنّ النهي متوجّه إلى ذات الصلاة وحقيقتها مجرّدةً عن خصوصية القُربة التي يتقوّم بها الصحّة الفعلية، ولذا تكون معاقَبة لو أتت برسم العبادة وهيكلها، بخلاف ما لو تعلّق بها بتلك الخصوصية؛ لعدم قدرتها على فعل الصلاة معها ـ فمتعلَّق النذر ولو على قول الصحيحي هو ترك الأفعال الجامعة لجميع الأجزاء والشرائط عدا القُربة نظيرَ الأوامر الواردة بها في الشريعة.

فمثلها النواهي الذاتية فإنّ متعلّقها نفس الأفعال الجامعة لجميع ما له دخل فيها جزءً أو شرطاً عدا القُربة، فاللفظ وإن كان موضوعاً للعبادة المقرونة بجميع الشرائط والأجزاء حتّى القُربة، غير أنّ مقام النذر كمقام الطلب يصرفه إلى نفس الأفعال مجازاً بناءً على اعتبار القُربة في المسمّى على مذهب الصحيحي، وإلّا فالخطب أسهل ولا يلزم عليه المحذور العقلي من إرادة الصحيح في متعلَّق النذر ـ أعني استلزام وجود الشيء عدمه ـ وإنّما يلزم لو أُريد الصحّة الفعلية مطلقاً حتّى بالنسبة إلى اعتبار قصد القُربة؛ حيث إنّ الصلاة في الحمّام المنذور تركها لا تكون صحيحةً كذلك حتّى بعد النذر وإنّما تكون صحيحة قبل تعلّقه؛ لأجل المطلوبية الفعلية، وهذا المقدار من الصحّة كافٍ في اعتبار الحنث على المخالفة؛ لقدرة المكلَّف على ترك الصلاة الصحيحة، فيصحّ توجيه النهي إلى الناذر وإن لم يقع المنذور في الخارج على وجه الصحّة؛ للمبغوضية الفعلية، لكنّه لا ينافي التمكّن من المخالفة بإيجاد نفس ما تعلّق به النذر ـ أعني الصلاة الخالية عن خصوصية

القُربة التي هي الركن الأعظم للصحّة الفعلية ـ وهذا بخلاف ما لو نذر ترك الصلاة الصحيحة الواجدة لما هو ملاك الصحّة الفعلية من الاشتمال على القُربة فإنّه غير منعقد جزماً؛ لكونه نذراً لما لا يتمكّن منه.

كيف، والمبغوضية الآتية من قِبل النذر مانعةٌ عن وقوعها على وجه القربة، فإن أُريد تصحيح النذر على وجه يكون للناذر التمكّن من الحنث لزم جعل متعلَّقه صرف الطبيعة ومحض الماهية من دون نظر الى ما لا تتمّ الصحّة إلّا به من خصوصية طور الوقوع في صحّتها، وإلّا فلا حنث وإن وقع النذر صحيحاً نظيرَ نذر النتيجة في عدم ترتّب الحنث عليه.

فالمحصّل ممّا ذكرنا كلّه أنّ متعلّق النذر إمّا أن يكون هي الصلاة مع قصد القربة كأن نذر ترك هذه الصلاة المقيّدة بهذه الخصوصية في الحمّام، وإمّا أن يكون ما هو المأمور به قِبل النذر من دون تقييدٍ لها بالقُربة، وعلى الأوّل إمّا أن يقال باشتراط التمكّن والقدرة مطلقاً على الفعل والترك قبل النذر وبعده، أو لا نقول بالاشتراط المزبور.

فإن قلنا: إنّ متعلَّق النذر هو الصلاة مع القُربة واشترطنا القدرة على الفعل المنذور تركه بعد النذر بنحو ما كان قبله فلا شبهة في عدم انعقاد النذر من [دون] فرقٍ بين الصحيحي والأعمّي؛ لعين ما ذُكر من المحذور العقلي، وهو أنّ الصلاة بعد تعلّق النذر صارت محرّمة فلا تقع قُربيةً فلا يكون الناذر قادراً على ترك العبادة القُربية بهذه الخصوصية فلا حنث فلا وفاء بالنذر فلا أمر بالترك، وما يلزم من وجوده عدمُه[1] محالٌ، وترك الطبيعة غير تركها على الجهة الخاصّة، وهو غير كافٍ

---

١. هذا هو الصواب وفي الأصل: وعدمه.

بعدما كان مقتضى التكليف تساويَ طرفي متعلَّقه من حيث القدرة على الفعل والترك قبل تعلّقه وبعده بنحو ما تعلّق به.

وإن قلنا: إنّ متعلّق النذر هي الصلاة المقيّدة بقصد القُربة غير أنّه منعنا عن اشتراط التمكّن الاستمراري وقلنا بكفاية الترك القهري فلا إشكال في صحّة النذر في هذه الصورة قضيّةً[1] لوجوب الوفاء به القاضي بالالتزام بالترك الذي لازمه الامتثال القهري دون الاختياري كي يقال بعدمه؛ لعدم التمكّن من مورده، فشرط تعلّق النذر وتنجّز وجوب الوفاء في حقّ الناذر تمكّنه من المنذور قبل التعلّق؛ لأنّه المقدار المُجدي في صحّته ونفوذه كما في نذر النتيجة، وأمّا استمرار التمكّن إلى ما بعد النهي فليس بلازمٍ، ويتمّ الغرض من النذر من سلب القدرة عن الناذر في إتيان الصلاة في الحمّام ولا يلزم أن يكون الغرض من النذر ترك العبادة اختياراً، فلو تسبّب به إلى تركها اضطراراً بعدما كان مقدوراً كفى ذلك في الغرض المُسوّغ له النذر، ويكون حال هذا النذر حال العبادات المنهيّ عنها ـ بناءً على أنّ الحرمة فيها ذاتية لاحقة بماهية العبادة وإن صدرت بلانيّةٍ نظير غيرها من الأفعال المحرّمة، لا أنّها تشريعية فتكون محرّمة إذا أتى بها مع قصد القربة.

فمعنى «حرمة الصلاة ذاتاً» مبغوضيتها بما هي عليها من الأجزاء والشرائط، ولا تنافي المبغوضيةُ الفعلية مع[2] الصحّة الأصلية المرتفعة بواسطة النهي المقتضي لفساد العبادة، فالمنهيّ عنه تمام الأجزاء والشرائط بحيث لو تعلّق به الأمر وقع صحيحاً محبوباً، فالصلاة قبل النهي كان صحيحاً متعلَّقاً للأمر، وبعده ارتفعت

---

١. هذا هو الصواب وفي الأصل: قضيته.

٢. كذا، والظاهر زيادتها.

الصحّة، غير أنّه لم يتعلّق النهي في قوله (ع): دَعي الصلاة أيّام أقرائك[١] إلّا بالصحيحة؛ إذ لا يتعلّق النهي بالفاسدة الفاقدة لبعض ما يُعتبر فيه، لكنّ الفساد[٢] الآتي من قِبل النهي لا يقدح في الصحّة التي كانت الصلاة عليها لولا النهي، ولا يضرّ في اختلاف الشيء الواحد من حيث المحبوبية والمبغوضية حسب اختلاف الحالات والطواري.

نعم، في ما كانت الحرمة تشريعيةً من أجل منافاة الكراهة المنجّزة مع القُربة المعتبرة في العبادة، فالمراد بـ«الصلاة» المنهيّ عنها هي الصحيحة أيضاً بحمل النهي على مجرّد الإرشاد إلى الفساد وأنّ مفاد النهي عدم تمكّن المكلَّف عن العبادة إذا أتى بها مع القُربة.

فانقدح ما في استدلال بعضهم كالسيّد العميدي (ره)[٣] لمذهب الأعمّي بالنواهي

---

١. سبق الحديث وتخريجه في ص ٢٧٤.

٢. كرّر في الأصل هذا اللفظ ولا وجه له.

٣. منية *اللبيب في شرح تهذيب الأُصول* (مخطوطة مكتبة مجلس الشورى الإسلامي برقم ١٧٠٢٥ وهي بخطّ حسن بن أحمد بن عليّ بن سنبع العاملي الحسيني المترجم في *طبقات أعلام الشيعة* (ق ١١)، ص ١٢٦) ٧٢ / ب: قال ـ عند قول العلّامة الحلّي عند البحث الثاني في أنّ النهي يدلّ على الفساد في العبادات لا في المعاملات، أمّا الأوّل فلأنّ الآتي بالعبادة المنهي عنها غير آتٍ بالمأمور به لاستحالة كون الشيء مأموراً به منهياً عنه، فيبقى في عهدة التكليف وأمّا الثاني ... ـ: أقول: ذهب أكثر الأُصوليين إلى أنّ النهي لا يدلّ على فساد المنهي مطلقاً وهو اختيار القاضي عبد الجبّار وجماعة من الأشاعرة كالقفّال والغزالي. وقال جمهور فقهاء الشافعية والحنفية وأبو حنيفة ومالك: إنّه يدلّ عليه مطلقاً. وقال أبو الحسين البصري: إنّه يدلّ على الفساد في العبادات بأنّ الآتي بالعبادة المنهي عنها لم يأت بالمأمور به، وكلّ من لم يأت بالمأمور به فهو باقٍ في عهدة التكليف وهو المراد بالفساد. أمّا الصغرى فلأنّ العبادة ⇦

المتعلّقة بالعبادة القاضية بالفساد؛ لفقدها بعض الشروط المعتبرة في الصحّة، فلو أُريد من متعلَّقاتها الصحيحة لزم دلالة النهي على الصحّة ـ كما عليه أبو حنيفة[1] ـ مع ما يلزم عليه من المحاذير العقلية، والجواب عنه يظهر ممّا أسمعناك.

⇦المنهي عنها ليس هي المأمور بها، وإلّا لزم التكليف بالجمع بين النقيضين وأنّه محال، وحينئذٍ لا يكون الآتي بالمنهي عنها آتياً بالمأمور بها.

أمّا الكبرى فلأنّ تارك المأمور عاصٍ، والعاصي مستحقّ للعقاب لما تقدّم وفيه نظر....

ثمّ قال: الحقّ أن يقال: المراد بالفساد في العبادة كونها غير موافق للشريعة، فما نهي عنه شرعاً من العبادات لا يكون موافقاً للشريعة لاستحالة كون ما ليس بمنهي عنه غير المنهي عنه، وهذا القدر كافٍ في المطلوب.

١. نقل عنه الآمدي في *الاحكام*، ج ٢، ص ١٩٢، والغزالي في *المستصفى*، ص ٢٢٢ والطهراني في *مطارح الأنظار*، ج ١، ص ٩٤.

وينبغي التنبيه على أمرين:

الأوّل

إنّ جريان هذا النزاع في ألفاظ المعاملات مثل «البيع والإجارة والصلح» وغيرها مبنيٌّ على كونها أساميَ بإزاء الأسباب، وهي نفس الإيجاب والقبول من الطرفين، دون المسبّبات البسيطة التي لا تكون لها إلّا حالة واحدة ـ أعني الوجود ـ ويساوق فساده لعدمه[1]، فلو نُوزع فيها فإنّما ينازع من حيث الوجود والعدم، لا أنّ ألفاظها موضوعة للصحيح أو الأعمّ.

نعم، للنزاع في ألفاظ الأسباب وأنّها موضوعة للصحيح أم لا مجالٌ وسيع فيُبحَث عن أنّ «البيع» مثلاً موضوع للعقد المؤثّر في التمليك والتملّك الحقيقي، أو للعقد الإنشائي؟ ـ أعني التمليك بالعوض إنشاءً ـ وإن لم يترتّب عليه الأثر حقيقةً؛ لفَقْد ما هو المعتبر فيه شرعاً لا في صدق مسمّى البيع عرفاً كما هو المعتبر على القول بالأعمّ، وحيث إنّ «الجامع» في باب المعاملات ممكن تصوّره على القول بالوضع للأعمّ كالصحيح فيكون الموضوع له عند الصحيحي العقدَ التامّ المؤثّر في التمليك البيعي، وعند الأعمّي يكون عبارة عن إنشاء التمليك بالعوض في «البيع»، وإنشاء تمليك المنفعة في «الإجارة»، فلا محالة يلزم كلّاً من القولين الرجوعُ إلى علائم الوضع.

والظاهر من العرف أنّ ألفاظ المعاملات موضوعة بإزاء الصحيح منها[2] فإنّ

---

١. كذا في الأصل والأولى: عدمَه.

٢. في الأصل: «فيكون معنى «باع فلان داره أو صالح عليه» أنّه أوجد ما هو المؤثّر في

المتبادر من قول القائل: «بعت أو آجرتُ داري» هو إيقاع عقد البيع أو الإجارة المُستتبع لانتقال العين أو المنفعة، فالمنصرف إليه الذهن من لفظ «البيع» ونحوه من العقود بل وألفاظ الإيقاعات من «النكاح والطلاق والتحرير» عند عامّة العرف بلا اختصاصٍ لها بشريعةٍ دون شريعة بل عند من لم يقل بها أصلاً هو خصوصُ السبب الواجد لشرائط التأثير في حصول المسبّب من «الملكية والزوجية والحرّية والبينونة» فيكون العقد حقيقةً فيه عرفاً وكذلك شرعاً؛ لعدم إحراز مخالفة الشارع بل جميع الشرائع لعرفهم في أبواب المعاملات، وإن كان ربما تقع التخطئة لهم بالنسبة إلى بعض المصاديق؛ لخطائهم[1] في مقام التطبيق فيرون ما ليس ببيعٍ بيعاً مملّكاً كالرِّباء[2] وبيع الحَصاة[3]، فكشف الشارع عن خطائهم من غير تصرّفٍ في معنى «البيع» وأنّ المراد منه عنده غير ما هو المراد عند العرف، فألفاظ العقود والإيقاعات الواقعة في الكتاب والسُنّة مستعملةٌ في معانيها الحقيقية العرفية ـ أعني الإيجاب والقبول المؤثّرين في التمليك والتملّك ـ وهذا هو «الصحيح» من

⇦التمليك الحقيقي، وعليه يصحّ النزاع وأنّها موضوعة للصحيح وما هو المؤثّر التامّ في ترتّب الأثر أو للأعمّ ـ أعني مجرّد التمليك الإنشائي بالعوض الأعمّ من الواجد للشروط من القبض في المجلس في الصرف أو الفاقد لها ـ ولمّا كان الجامع ممكنَ التصوّر في المقام على كلا المذهبين أمّا على مختار الصحيحي فالجامع هو المؤثّر التامّ في التمليك بالعوض، وعلى الأعمّ فهو عبارة عن التمليك الإنشائي أثّر في الملكية أم لم يؤثّر فلابدّ من التشبّث بعلائم الوضع في تشخيص الموضوع له من المعنيين فنقول»، ثمّ شطب عليها وكتب في الهامش: «البسيطة ... بإزاء الصحيح منها» كما أثبتناه في المتن.

١. كذا، والخطأ والخطاء كلاهما صحيحان وهو ضدّ الصواب. راجع *لسان العرب*، ج ١، ص ٦٥.

٢. كذا، وهو الصحيح كالربا من دون همزةٍ.

٣. هذا هو الصواب وفي الأصل: الحصا.

العقد المقصود من وضع اللفظ له والجامع بين أفراد مفهومه الواحد على اختلافها حسب اختلاف ما يُعتبر فيها.

ومن هنا ظهر أنّ الموضوع [له] لألفاظ العقود والإيقاعات ليس الأعمّ الجامع بين الصحيح والفاسد.

وتوهّم أنّ «الجامع» هو مجرّد إنشاء الملكية يدفعه صحّة سلب «البيع» عن محض إنشاء التمليك فلا يكون إنشاؤه في بيع الصرف بيعاً حقيقةً إن لم يتعقّبه ما هو المُعتبر فيه شرعاً وعرفاً؛ لعدم تخطّي الشرع عن العرف كلّيةً، هذا بناءً على أنّ ألفاظ المعاملات أسامٍ للأسباب.

وأمّا لو قلنا[1] بأنّها موضوعة بإزاء المسبّبات فلا يكاد يتمشّى النزاع في أنّها موضوعة للصحيح أو الأعمّ؛ لما عرفته إجمالاً من عدم اتّصافها بهما وإنّما يصحّ اتّصافهما بالوجود تارةً من جهة تحقّق ما هو المؤثِّر فيها، وبالعدَم أُخرى عند عدم تحقّق المؤثّر.

وتوضيح ذلك هو أنّ الملكية الحاصلة من مثل عقد «البيع والإجارة والصلح والهبة» إلى غير ذلك[2] أمرٌ بسيط لا تركّب فيه، فإن وُجد السبب الصحيح لها كانت

---

١. في الأصل: «عدم صدق مجرّد إنشائها فقط على الصحيح منها في مثل بيع الصرف؛ لكون إنشائها بمجرّدها ليس بصحيحٍ وإنّما هو بعض ما يكون صحيحاً إذا تعقّبه القبض في المجلس، ومعلوم أنّه لابدّ في الجامع من الصدق على أفراده صدقَ الطبيعي على مصاديقه ولم يكن إنشاء الملكية ممّا يوجد في ضمن الصحيح تارةً وفي الفاسد أُخرى وإنّما يوجد في ضمن ما هو بعض الصحيح وتمام الفاسد، وعلى أيّ حال فلو قلنا إنّ ألفاظ المعاملات»، ثمّ شطب عليها وكتب في الهامش: «صحّة السلب ... قلنا بأنّها» كما أثبتناه في المتن.

٢. في الأصل: «والسرّ في عدم تمشّي الصحّة والفساد في الأثر الحاصل من عقد البيع والصلح ⇦

موجودةً وإلّا لم تكن أصلاً، لا أنّها وُجدت فاقدةً لبعض ما يُعتبر فيها؛ بداهةَ أنّ الصحّة والفساد طاريان على الطبيعة في مرحلة الوجود، فتحقّقُ الطبيعة تارةً في الخارج صحيحةً وأُخرى فاسدةً إنّما يُتصوّر بعد تمامية مؤونة الوجود، غير أنّه يتوقّف على بعض ما ليس بقوامٍ له وإن كان دخيلاً فيه شطراً أو شرطاً كالمركّبات والمقيّدات.

وأمّا البسائط فصحّتها مساوقة لوجودها، وفسادها لعدمها، فالتمليك الحقيقي ـ عيناً كان أو منفعة ـ إمّا أن يكون السبب فيه موجوداً أو لا؛ فإن وجد السبب المؤثّر فلا محالة يقع وإلّا فلا، ولا معنى لتحقّقه فاسداً، وهذا هو الشأن في كلّ أمرٍ بسيط؛ لأنّ «الصحّةَ» هي التمامية، و«الفسادَ» هو النقصان يقابلها تقابُلَ العدم والمَلَكة، وهما من عوارض الطبائع المركّبة؛ إذ لا معنى لتمامية البسيط ونقصانه إلّا أن يريد بهما مجرّد الوجود والعدم؛ لوجود السبب أو عدمه، وإلّا فوصف الصحّة والفساد يستدعيان انحفاظ مرتبة من الوجود فيُلاحَظ التمامية بانضمام وجود آخر معتبر في المنضمّ[1] إليه وعدمه، كما في المركّب والمقيّد.

ومن هنا يشكل التمسّك بقوله تعالى: ﴿أَحَلَّ اللهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾[2] لصحّة «بيع المعاطاة» بعدما كان البيع اسماً للتمليك المسبّبي ـ أعني ما هو التمليك بالحمل الشائع الصناعي الغير القابل لأن يقع صحيحاً أو فاسداً ـ وعليه يكون مقتضى كلامه عزَّ مِن قائل هو حلّيةَ التمليك الحقيقي، أي نفوذه بحسب الشرع ما عدا

⇦والإجارة ونحوها أنّ الملكية الحاصلة منها» ثمّ شطب عليها وكتب بدلاً منها في الهامش: «وتوضيح... غير ذلك» كما أثبتناه في المتن.

١. هذا هو الصحيح وفي الأصل: المنظم.

٢. البقرة (٢): ٢٧٥.

التمليك الرِّبوي فإنّه ليس بتمليكٍ حقيقي.

ثمّ إنّه لا يذهب عليك أنّه [لا] يلزم ممّا بنينا عليه ـ وهو كون ألفاظ المعاملات حقيقةً في الصحيحة ـ إجمالُ الخطاب، فلا يصحّ الأخذ بالإطلاق في رفع ما يُشكّ في شرطيته للمعاملة مثل «العربية» في العقد و«القبض في المجلس» في الصرف ـ كما لايصحّ الرجوع إليه في العبادات على القول بالوضع للصحيحة ـ؛ وذلك للفرق بين المقامين وعدم كون ألفاظها كألفاظ العبادات، فيصحّ التمسّك بالإطلاق في مثل ﴿أَحَلَّ اللهُ الْبَيْعَ﴾[١] و﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾[٢] والمؤمنون عند شروطهم[٣] وغيرها ممّا دلّ على مشروعية المعاملة ونفوذها عند الشكّ فيها أو في اعتبار أمر زائد على ما اعتُبر في «المسمّى»، وعليه استقرَّ بناء أهل العلم كافّةً، وهو يفصح عن عدم طريان الإجمال على المفهوم، وإلّا لما صحّ الرجوع إلى أمثال هذه الأدلّة في صحّة المعاملة فيُفرّق بين ألفاظ العبادات والمعاملات بدعوى الإجمال في مفهوم الأُولى على مسلك الصحيحي دون الثانية.

والوجه الصحيح في ذلك أنّه لمّا كانت العبادات طُرّاً بِيَد الشارع جعلاً واختراعاً لم يكن طريق إلى إحراز ما يُعتبر فيها من القيود مع فرض الوضع للصحيح؛ لاختلاف ذلك المفهوم الصحيح البسيط في الخارج حسب اختلاف المحقِّقات حتّى أدّىٰ ذلك إلى إجماله وعدم الوقوف على واقعه، بخلاف ألفاظ المعاملات؛ لأنّ السبب الصحيح المؤثّر معلوم عند العرف وليس للشارع اختراع جديد في جهة الأسباب وإن خالفهم في ما زعموا أنّه مصداق للسبب فيكون

---

١. البقرة (٢): ٢٧٥.

٢. المائدة (٥): ١.

٣. قد سبق الحديث وتخريجه في ص ٣٠٧.

المصداق عنده غير ما هو المصداق عندهم، بمعنى أنّ الشارع يخطّئهم في المصداق بإضافة بعض القيود فيه أو ينفيه من أصله كبيع الرِّبوي[١] حيث إنّ العرف يرونه من الأسباب المملِّكة وخطّأهم الشارع؛ لحكمةٍ مرعيّة ولا يرجع ردعه لهم وإرشادهم إلى سببٍ غيرِه اختراعاً لسببٍ مؤثّر، بل المؤثّر في حصول التمليك البيعي عند العرف على اختلافهم وتشتّت طوائفهم معنى واحد لا اختلاف فيه بحسب مفهومه العرفي، وإنّما هو بمفهومه الواحد ومعناه الفارد مؤثّرٌ في التمليك الحقيقي.

نعم، يمكن اختلاف أنظار العرف على اختلافهم في مصداق ما هو السبب الصحيح فيدّعي كلّ طائفة منهم أنّ السبب التامّ ما هو عندهم لا عند غيرهم، ومع ذلك يعترف مدّعٍ[٢] الصحّةَ عنده والفسادَ عند غيره ببقاء «البيع» مثلاً على معناه الموضوع له، فحينئذٍ إذا رأى العرف أنّ المصداق المؤثّر عقداً خاصّاً، وكان الشارع منهم صحّ لهم طريق إلى إحراز ما هو المصداق للسبب أيضاً عنده، فلو عبّر الشارع بلفظ ذلك العقد ولم يصرّح باختلاف مذاقه مع مذاق عُرفه وكان في مقام البيان دُفع ما شُكّ في اعتباره شرطاً بإطلاق كلامه؛ لأنّه لو كان معتبراً فيه لكان المصداق بواسطة اعتبار المشكوك و[٣]شرطيته غيرَ ما هو عندهم ولزمه البيانُ

---

١. كذا في الأصل، وهو الشائع في كلمات الفقهاء والأُصوليين وكلمات بعض المحدّثين ولعلّ إضافة «البيع» إلى «الربوي» من باب إضافة الموصوف إلى الصفة، ويحتمل بعيداً «بيع الجنس الربوي»، وإلّا فالقواعد تقتضي «البيع الربويّ» كما هو أكثر استعمالاً في كلمات القوم.

٢. هذا هو الصواب، وفي الأصل: مدّعي.

٣. كذا، والظاهر زيادة الواو.

ونصبُ القرينة، وعدمُه دليلٌ على عدم اعتباره له، وإلّا لأخلَّ بغرضه لو أراد ما هو الصحيح عنده بكلامه، وهذا نظير ما نقول[١] تبعاً لغير واحد من الأساطين في «باب الاستصحاب» بالنسبة إلى قضيّة «لا تنقض اليقين بالشكّ» حيث أمكن سَوق بقاء اليقين وعدم نقضه بالشّك بالنظر إلى وحدة الموضوع في القضيّة المتيقّنة والقضيّة المشكوكة بحسب الدقّة العقلية، أو الوحدة بملاحظة ما تضمّنته الأدلّة، أو يُرجع في ذلك إلى العرف. ونحكم بأنّ المعتبر من الموضوع الباقي هو العرفي، دون العقلي الدقيقي[٢] أو الدليلي الشرعي، ولمّا كان الشارع من العرف نزّل ما هو المفهوم من خطابه بقوله: «لا تنقض» اه[٣] على ما هو المتفاهم منه عند العرف ففي كلّ مورد كان هذا سابقاً عرفاً قلنا ببقائه شرعاً.

اللّهمّ إلّا أن تقوم قرينة على خلاف ما هو المعهود عند العرف وليس الحمل على الموضوع العرفي من المسامحة في التطبيق حتّى يندفع بأنّ البناء فيه على الدقّة لا نظر العرف؛ لما في نظرهم من غلبة الخطاء وكثرة المساهلة، بل لأنّهم يفهمون من خطاب دليل الاستصحاب كون المناط في صدق النقض هو البقاء العرفي، فالرجوع إليهم في اتّباع ظاهر الخطاب واستظهار أنّ المراد من الأخبار النهيُ عن نقض اليقين بلحاظ الموضوع الخاصّ فكلّ مورد أحرزنا الموضوع العرفي الواقعي لا المسامحي حكمنا ببقائه في ظرف الشكّ، وإلّا فلا.

وبالجملة، العرف يكون مرجعاً في المراد من «الكبرى» ـ أعني ظاهر الدليل ـ

---

١. يأتي في ج ٣، ص ٥١٩.

٢. كذا، والأولى: الدقّي.

٣. قوله: «اه» رمز إلى قوله: «إلى آخره».

دون «الصغرى» وتعيين أنّ هذا هو الموضوع العرفي أو لا، فحينئذٍ لو علمنا أنّ مراد الشارع من بقاء الموضوع هو بقاؤه دقّةً وعقلاً لزم أن ينصب عليه دليلاً، وحيث لم ينصب مطلقاً وأخرج الخطاب على ظهوره عرفاً عُلم أنّ الملاك في بقائه نظر العرف ولا يكون ذلك إلّا بعد وجود ما ينوط[١] به نظرهم بحيث لا يرفعون اليد عنه ولا يبنون على خلافه، إلّا أن يحكُم عليهم مَن يُطاع في أحكامه.

والأمر في باب المعاملات كما في الاستصحاب؛ فإنّ العدّة المخصوصة ـ من[٢] العرف الذين كان الشارع منهم ـ لو كان عندهم ما يبنون على صحّة المعاملة بسببه، والشارع خاطبهم بما أخذ السببَ المؤثّرَ[٣] عندهم في خطابه من غير دَلالة دليلٍ على مصداق ما هو المؤثّر بنظره لو كان، كَشف ذلك عن اتّحاد ما عنده لما هو عندهم، وإلّا لكان عليه البيان كما لو خاطبهم بمثل ذلك غير الشارع من أحد أهل العرف؛ حيث إنّه لم ينفرد عنهم باختراعٍ جديد كما في «العبادات»، ولذا لا يُعرف حقائقها إلّا ببيانٍ وافٍ من مخترعها.

ومن هنا يُعلم وجه تمسّك المشهور بإطلاق أدلّة المعاملات في أبواب الفقه مع ذَهابهم إلى أنّ ألفاظها حقائق في الصحيحة، وليس ذلك إلّا من أجل عدم الإجمال في مفاهيمها عرفاً ـ كما ذكرنا ـ فاندفع ما قد يُعترض به[٤] على مدّعي الصحّة في ألفاظ المعاملات وأنّها لا تُطلَق[٥] على الفاسدة منها كالبيع الرِّبوي إلّا

---

١. كذا في الأصل والصواب: يناط.

٢. «من» هذه بيانية.

٣. كذا والأولى: سبباً مؤثّراً.

٤. هذا الاعتراض مذكور في *مطارح الأنظار*، ج ١، ص ٤٠ ـ ٤١.

٥. هذا هو الصواب وفي الأصل: لا يطلق.

مجازاً؛ من[١] أنّ وضعها للصحيحة منها ينافي ما استقرّت عليه سيرة الفقهاء قديماً وحديثاً على التمسّك بإطلاق أدلّتها عند الشكّ في اعتبار شيء في تأثيرها، ولولا تمسّكهم بها[٢] لما دار رحىٰ الفقه. وعن العلّامة[٣] دعوى الإجماع على جواز التمسّك بعموم قوله تعالى: ﴿أَحَلَّ اللهُ الْبَيْعَ﴾[٤] فتأمّل[٥]؛ وذلك لأنّ وضعها للصحيحة الواجدة لجميع شرائط التأثير في حصول الأثر يوجب إجمالها، كما أنّ وضع ألفاظ العبادات لها يوجبه، ومقتضاه[٦] عدم جواز التمسّك بإطلاقها كما لا يصحّ

---

١. «من» بيانية لـ«ما» في قوله: ما قد يعترض به.

٢. كذا، والأولى: «به»؛ لأنّ الضمير راجع إلى «الإطلاق».

٣. *مختلف الشيعة*، ج ٥، ص ١٠ في البحث عن جواز بيع الفيلة وجميع السباع والتمسّك بعموم قوله تعالى: ﴿أَحَلَّ اللهُ الْبَيْعَ﴾ قال: هذه الصيغة وإن لم تدلّ على العموم لكنّ الفقهاء أجمعوا في جميع الأعصار والأصقاع على عمومية الاستدلال بهذه الآية في كلّ مبيع فيكون للعموم.
وقال السيّد محمّد المجاهد في *مفاتيح الأُصول*، ص ٥٣٦: ويظهر من جمع كثير من الأصحاب كونه أصلاً في هذا الباب، منهم العلّامة في *المختلف* وولده فخر الإسلام في *الايضاح* والسُيُوري في *كنز العرفان* والمقدّس الأردبيلي وغيرهم، بل يظهر من جملة من الكتب الإجماع عليه، ففي *المختلف والايضاح*: الفقهاء في جميع الأعصار والأصقاع على عمومية الاستدلال بهذه الآية الشريفة. وفي *تفسير الرازي* أنّ المسلمين أبداً يتمسّكون في جميع مسائل البيع بهذه الآية.
وقال في *مطارح الأنظار*، ج ١، ص ٤١ وفي (ط الحجري)، ص ٥: استقرّ ديدن أهل العلم كافّةً من التمسّك بعموم ما دلّ على مشروعية المعاملة عند الشكّ فيها أو في اعتبار أمرٍ لا دليل على اعتباره فيها، حتّى إنّ الشهيد قد ملأ الأساطير من ذلك، بل لولاه لما دار رحى الفقه، كما لا يكاد يخفى على المستأنس بكلامه، وقد ادّعى الفاضل الإجماع على جواز التمسّك بعموم قوله تعالى: ﴿وأَحَلَّ اللهُ الْبَيْعَ﴾.

٤. البقرة (٢): ٢٧٥.

٥. في الأصل: «فت» وهو رمز إلى ما أثبتناه.

٦. هذا هو الصواب وفي الأصل: مقتضى.

التمسّك بإطلاق ألفاظ العبادات في دفع ما يُشكّ في اعتباره[1] في العبادة المأمور بها.

توضيح الاندفاع على وجه يتضمّن زيادةَ إفادةٍ تخرج المسألةُ معها عن الإعادة أنّ كافّة العقلاء على اختلافهم وتشتّت مسالكهم من أرباب المِلَل والنِّحل وغيرهم في كلّ عصرٍ بناؤهم في معاملاتهم على ما بأيدينا من المعاملات من «البيع والإجارة والصلح والهبة بل والنكاح والطلاق» ونحوها رعايةً لقانون الانتظام في أُمور معاشهم، وكان عندهم السبب المؤثّر في التمليك البيعي ونحوه هو شيء واحد حقيقةً ومفهوماً وإن اختلفت مصاديق ذلك المعنى الواحد والمفهوم الفارد حسب اختلاف أنظارهم في تعيين المصداق.

فرُبّ طائفةٍ يبنون على أنّ الرِّبا هو السبب المؤثّر في حصول الملكية، وأُخرى على أنّه هو القمار وبعض أقسام المراهنة، وكلٌّ يخطّئ الآخر في أنّ السبب ليس ما هو المشخَّص عنده مع اتّفاقهم على أنّ السبب المؤثّر هو الواحد بالمفهوم من غير اختلاف فيه حسب اختلاف الآراء، والشارع من العرف الخاصّ فإذا كان بناء عرفه على أنّ بيع الحصاة والمنابذة سببٌ حقيقيّ للتمليك وخطّأهم الشارع في ذلك لا أنّه اخترع سبباً جديداً ـ لعدم تأسيسه في قِبالهم وإنّما أرشدهم إلى غير ما زعموه أنّه من وجودات حقيقة السبب المؤثّر في الملكية ـ كان لازمه أنّه إذا لم يُعلم منه التخطئة حُمل ما أمضاه على نحو الكلّية بقوله: ﴿أَحَلَّ اللهُ الْبَيْعَ﴾[2] على ما هو البيع في نظر العرف، وأنّ الحلّية مترتّبة عليه.

---

١. في الأصل: اعتبار.

٢. البقرة (٢): ٢٧٥.

كيف، ولو تعدّى نظر الشارع نظرَ العرف وكان بصدد البيان اقتضت الحِكمة بيانَ ما هو المنوط بنظره في حصول الأثر شرعاً، وحيث لم يبيِّن ولم يتبيّن منه شيء بل أطلق الحكم بالحلّية موجِّهاً لكلامه إلى العرف ـ وهو منهم ـ ظهر أنّ المصداق الشرعي لم يتخطّ[1] عن العرفي وأنّهما واحد مضافاً إلى وحدة حقيقة السبب أيضاً، فلا مجال إذن لدعوى الإجمال في ناحية السبب الصحيح المؤثّر لينسدّ باب التمسّك بإطلاق أدلّة الأسباب.

ولا ضَير في عدم إمضاء الشارع لبعض المصاديق والردع عنها بإلغائه بالمرّة أو بزيادة شرطٍ كـ«العربية والماضوية»؛ لأنّه لا يرجع إلى اختلاف العرف والشرع في مفهوم اللفظ، بل إنّما هو من باب التخطئة في المصداق العرفي حيث يرونه بيعاً بنظرهم القاصر، فكشف الشارع عن خطائهم وإن كانوا أيضاً جازمين بعدم الفرق في ناحية حصول السبب المؤثّر بين المنهيّ عنه وغيره، فالبيع بالفارسية أو بيع الحصاة والمنابذة مع غيرها بنظر العرف على حدٍّ سَواء في حصول المصداق المؤثِّر، وليس الكشف عندهم كالكشف في بيع المكرَه أو ما اضطرّوا عليه[2] أو الهازل؛ فإنّ ردع الشارع لهم فيه[3] إظهارٌ لخطائهم كإظهاره لهم في طهارة الكفّار بإثبات قذارتهم المعنوية بحيث لو كان للعرف اطّلاعٌ لَحكمَ بها كما يحكُم بعد الكشف، وهذا بخلافه في المقام فإنّ ردعه لهم يرجع إلى اختلاف النظر بينه وبينهم كما لو وقع الاختلاف بين أنفسهم في مقام التطبيق، ولذا لا يقع الارتداع في ما

---

١. هذا هو الصحيح وفي الأصل: لم يتخطّى.

٢. كذا، والصواب ظاهراً: إليه.

٣. كذا، والأولى: فيها.

بينهم فهم جازمون بعد ردع الشارع ببقاء السبب الصحيح عندهم على ما كان عليه قبل الردع، فلو ارتدع كان من باب التعبّد لا كارتداع المعتقد بسواد شيء بعد كشف بياضه.

ومن هنا صحّ أن يُقال: إنّ ردع الشارع لا يكشف عن عدم كون الموضوع له ما هو واقع بأيدي العرف كالسواد والبياض فإنّهما من الأوصاف الحقيقية[1] التي يكون بإزائها شيء في الخارج وليسا من الاعتباريات، فتخطئة من وقع في الخطاء في الحسّ يكشف عن تخطّي المخطى عن الواقع وأنّه ليس كما زعمه، وهذا بخلاف ما لم يكن من المعنى له[2] واقعٌ بل كان محضَ الاعتبار المختلف بحسب الأنظار، فيكون مصداق السبب المؤثِّر عند العرف غيرَه عند الشارع؛ لاختلافهم في منشأ الانتزاع مع قبولهم أنّ البيع باقٍ على حقيقته وواقع اعتباره ـ أعني السبب التامّ المؤثّر في التمليك والتملّك.

ومن هنا ظهر اندفاع ما قد يختلج في الخيال من أنّه لمّا وقعت التخطئة من الشارع في بعض مصاديق المعاملات العرفية تكشف عن اختلاف نظره مع نظر العرف في تمييز المصداق وتشخيصه، وأنّ ما هو المصداق شرعاً غير ما هو المصداق عرفاً، فإذا كان المصداق الشرعي للبيع مثلاً غير المصداق العرفي من أجل اعتباره فيه ما لا يُعتبر في غيره، فلا مجال لتشخيصه إلّا بالرجوع إلى مَن اعتبره وهو الشارع دون العرف، فإذا شُكّ في ما هو المعتبر عنده لا يكاد يفيد مثل ﴿أَحَلَّ اللهُ الْبَيْعَ﴾[3] لتمييزه من بين محتملاته وأنّ البيع الحلال هو العربي منه أو

---

١. هذا هو الصواب وفي الأصل: الحقيقة.

٢. كذا، والصواب ظاهراً: «للمعنى» بدلاً من «من المعنى له».

٣. البقرة (٢): ٢٧٥.

مطلقاً وحَكَم العرف على مطلقه بأنّه «بيع»، لا يكاد يُجدي في إحراز المصداق الشرعي بعد أنّ الحكم لم يترتّب إلّا عليه دون الموضوع العرفي نظراً إلى وقوع التخطئة بالنسبة إلى بعض المصاديق العرفية، فيلزمنا بناءً عليه من التماس[1] معيار شرعي ـ علماً كان أو ظنّاً معتبراً ـ يُحرز بسببه ما هو المشكوك في الخارج، وإلّا فالاحتياط باعتبار ما يُحتمل مدخليته وجوداً وعدماً في النقل والانتقال خروجاً عن أصالة بقاء المال ثمناً أو مثمناً على مِلك مالكه، فيكون حال المطلقات الواردة في المعاملات حالَها في العبادات من عدم جواز التمسّك بها في إحراز ما شُكّ دخله فيها بناءً على إرادة الصحيح الشرعي منها.

وتوضيح الاندفاع أنّ ذلك مسلّم في ما لو تبدّل نظر العرف بعد حكم الشارع عليهم، وصار نظرهم في تشخيص حقائق المعاملات مقصوراً على نظره، فإنّه مع ذلك لا مجال للأخذ بالإطلاق لرفع الشكّ، بل لابدّ وأن يطلب من الشارع معياراً لتشخيص المصاديق المعتبرة عنده، وأمّا لو لم يتبدّل حكم العُرف وكان اعتقادهم بحصول السبب المؤثّر بعد التخطئة كما قبلها فلا مناص عن الأخذ بإطلاق كلام الشارع الذي هو أحدهم، وهذا في الحقيقة تعويل على إطلاق كلام العرف في غير ما عُلم الخلاف فإنّ للشارع في مقام الكشف عن الواقع نظرين[2]:

ظاهريٌ يتبع العرف ويبني على ما بنوا عليه من حصول المصداق المؤثّر، وواقعيٌ يخطّي العرفَ بسببه حسب ما يراه مصداقاً واقعاً كما أنّ للعرف أيضاً نظرين:

---

١. كذا في الأصل، والظاهر أنّ «من» زائدة كما في قولهم: عزّ من قائلٍ.

٢. هذا هو الصواب وفي الأصل: نظران.

تبعيٌ يتبع نظر الشارع في ما هو المصداق عنده، واستقلاليٌ باقٍ مع قطع النظر عن المتابعة، فهم من حيث الديانة ينظرون بالنظرة الشرعية إلى ما هو المصداق حقيقةً للمعاملة فيرون ما هو عند الشارع بيعاً، ومن حيث تجريدهم أنفسهم عن حديث التبعية يرون تمامية ما بنوا عليه قبل التخطئة، وليست مصداقية شيء للسبب المؤثّر من الأُمور الواقعية التي يكون بإزائها شيء في الخارج حتّى إذا كشف الشارع عنها ظهر خلافها، فلا يكون معنىً لأخذ الجاهل بما كان يعتقده بعد رفع الجهل كما لو اعتقد الأسود أبيض[1] فانكشف أنّه أسود، ومثله اعتقاد كون الشيء طاهراً فظهر أنّه نجس، فإنّ الطهارة والنجاسة من الأُمور الواقعية التي يمكن عدم اطّلاع العرف على واقعهما فكشف الشارع عنهما بحكمه على «الكافر» بأنّه نجس ولو كان في أقصى مراتب النظافة، وعلى «المُسلم» بالطهارة وإن كان في غاية الوساخة، فالعرف ـ بعد متابعتهم للشارع وعلمهم بأنّه يرى ما لا يرونه، وأخبر بنجاسة «الكافر» مع نظافته حسّاً، وطهارة «المُسلم» وإن كان وسخاً ـ فهموا أنّ للطهارة والنجاسة مَلاكاً[2] آخر غير ما زعموه ملاكاً من حسبانهم أنّ القذارة هي ما كانت تُدْرَك حسّاً فمتى كان الكافر نظيفاً عن الأوساخ كان طاهراً، فرفضوا ما عندهم من ألفاظ وأخذوا بما هو المناط الواقعي والملاك الحقيقي فلم يبقَ بعد ذلك عندهم من الضابط[3]، فيرجع إلى الضوابط الشرعية التي هي المعيار حقيقةً في أمر «الطهارة والنجاسة» وإلغاء ما هو الضابط عرفاً بعد

---

١. في الأصل: أبيضاً.

٢. هذا هو الصواب وفي الأصل: ملاك.

٣. كذا، والأولى: «فلم يبق ضابط بعد ذلك عندهم».

متابعة الشارع.

وكفى ذلك فرقاً بين الأوصاف الحقيقية في عدم الرجوع إلى العرف بعد التخطئة، وبين الأُمور الاعتبارية والمفاهيم الجعلية العرفية التي لا وراء لها سوى الاعتبار، وهو ملاك مصداقية المصداق للسبب المؤثّر، فيرجع تخطئة الشارع إلى الاختلاف في النظر وأنّ المصداق للسبب المؤثّر المجعول عندي غير ما هو المصداق عندهم، لا أنّ ما اعتبروه ليس مصداقاً واقعاً.

كيف، ولا واقع لما اعتبر سوى نفس الاعتبار، فحال الشارع من هذه الجهة حال غيره من آحاد العرف في إظهار أنّ المجعول الابتدائي عند بعضهم غير الآخر مع بنائهم على مصاديقهم المجعولة وعدم زوال بنائهم بعد التخطئة، غير أنّ الشارع يزيد على غيره بوجوب المتابعة، فإذا نصّ على الردع كان اللازم الرجوع إليه ومتابعة نظره، ومع عدمه كان المتّبع نظر العرف فيُرجع في ظاهر كلام الشارع إلى ما هو المتعارف عند العرف في الأخذ بظاهر الكلام حيث إنّ الشارع منهم ولم يعلم خلافه لهم، فمتى أطلق خطابه وشُكّ في مراده غير أنّه لم يُظهر الخلافَ من نفسه كشفَ ذلك عن وحدة السبب، وأنّ المصداق المؤثّر الشرعي عين المصداق العرفي، فلو شُكّ في مدخلية شيء شرطاً أو جزءً في ما هو السبب عرفاً بُني على عدم مدخليته رعايةً لقانون الحكمة. والعلم بالمدخلية في بعض الموارد لا يمنع عن تمامية مقدّمات الحكمة مطلقاً في كلّ مورد شُكّ في الاعتبار والمدخلية.

كيف، والخطابات الشرعية من هذه الجهة مثل الخطابات العرفية بعضهم مع بعض مع أنّه لا يكاد يتوقّف واحد منهم نظراً إلى ظاهر الكلام في أنّ المصداق عند المتكلّم هو المصداق عند المخاطب، فلو أمرَ المولى عبده ببيع داره لا تجوز له

مخالفته معتذراً باحتمال أنّ المصداق المحصِّل للبيع عند المولى غيرُه عند العبد، والحال أنّهما على عرف واحد، فكذلك الحال بالنسبة إلى بيانات الشارع.

نعم، لو شُكّ في اعتبار شيء في تأثير السبب عرفاً لم يصحّ التمسّك بالإطلاق؛ لأنّ التمسّك به إنّما يسوغ بعد معلومية المصداق العرفي؛ إذ الجعل متعلّق بمشروعية ما هو عند العرف [مصداق] فلا يُعتنى باحتمال اعتبار شيء شرعاً في تأثيره، دون ما إذا لم يتحقّق ما هو المصداق عرفاً؛ فإنّ الأصل قاضٍ بعدم تأثير الجعل بدونه.

نعم، لا يقدح في صحّة التمسّك بإطلاق دليل الجعل إحراز اعتبار شيء شرطاً في تأثير البيع كـ«القبض في المجلس» المعتبر شرعاً في صحّة «بيع الصرف» ونحو ذلك ممّا عُلم اعتباره في تأثير بعض العقود فإنّه في ساحة إحراز اعتباره ما هو المعتبر اللازم الإحراز؛ لمغايرة المصداق الشرعي مع المصداق العرفي، وأمّا في الزائد على المقدار اللازم إحرازه ممّا يُشكّ في اعتباره في صحّة العقد وتأثيره فلا مانع من التمسّك بالإطلاق في عدم اعتباره، ولأجله لم يستشكل أحد من الفقهاء في التمسّك بإطلاق أدلّة العقود أو عمومها مع قيام الدليل على اعتبار أُمورٍ أُخر في صحّتها في أغلب الموارد، ولحوق التقيّد بها ببعض الشروط لا يوجب انثلام إطلاقها في ما لم يقم دليل على اعتبار شيء يُشكّ في اعتباره.

هذا تمام البحث في جريان النزاع في ألفاظ المعاملات، وقد عرفت الفرق بينه وبين البحث في ألفاظ العبادات بما لا مزيد عليه، وقد أطنبنا الكلام في هذا المقام؛ فإنّه مخافة زَلّة الأقدام.

التنبيه الثاني

إنّه ـ بناءً على تصوير الجامع الحقيقي بين الصحيح والفاسد ـ ليس في البين ما يقضي بالفرق بين «الأجزاء» و«الشرائط» فيُقال بالصحّة بالنسبة إلى الأوّل في ألفاظ العبادات، والأعمّ منها ومن الفاسد[١] بالنسبة إلى الثاني كما هو المنسوب إلى جَدّي الوحيد البهبهاني (قده) مدّعياً ثبوت التسمية للأجزاء بتمامها، والشروط خارجة عن دائرة المسمّى[٢]، فكان ما اختاره (ره) تفصيلاً في المسألة فوافق الصحيحي في الأجزاء، والأعمّي في الشرائط محتَجّاً عليه بالوجدان بعد مساعدة البرهان على خروج «الشرائط» عن «المسمّى» ذاتاً ودخوله[٣] فيه جعلاً واعتباراً.

كما نشاهده بالنسبة إلى المركّبات الخارجية؛ فإنّها حقيقةً عبارةٌ عن نفس ما تألّفت منها الماهية ـ أعني الأجزاء بالأسر ـ من دون دخلٍ للشرط فيها ولا كانت الشروط منها وإلّا لانقلب الشرط جزءً وهذا خُلف، وإنّما له الدخل في حصول المزاج الذي هو الغرض من اجتماع الأجزاء صورةً، ولأجله كانت الشروط دخيلة تقيّداً لا قيداً وكانت جزءً عقلاً لا خارجاً، واللفظ إنّما وُضع لتلك المجتمعات في العين التي هي عين الماهية المتألّفة منها، فلو أُطلق بادرت تلك

---

١. كذا، والأولى: فساد.

٢. حكى هذا القول في *الفصول*، ص ٥٢ عن بعض متأخّري المتأخّرين، وفي *هداية المسترشدين*، ج ١، ص ٤٣٧ وفي *مطارح الأنظار*، ج ١، ص ١٠١ عن بعضهم، وقال السيّد عليّ القزويني في *تعليقة على معالم الأُصول*، ج ٢، ص ٣٦٠: وقد اشتهر قول ثالث وهو التفصيل.... والمعروف في الألسنة نسبة هذا القول إلى العلّامة البهبهاني وفي النسبة ما عرفت، فهذا القول إمّا لا أصل له أو قائله ليس بمعلومٍ.

٣. كذا، والصواب ظاهراً: دخولها.

المركّبات بماهياتها إلى الذهن.

هذا، مضافاً إلى الاستقراء التامّ في أوضاع ألفاظ المركّبات فإنّه يعطي القطع بأنّه ما من لفظٍ من الألفاظ الموضوعة للمركّبات الخارجية إلّا وهي موضوعة في أوّل الأمر للكلّ المشتمل على تمام الأجزاء من غير ملاحظة الشرائط، وعليها تُحمل المركّبات الاعتبارية ويُستكشف منها حالها، هذا.

وقد أُطلق لفظ «الصلاة» على المسمّى بها مع خروج الشرائط عنه في ظاهر الآية كقوله تعالى: ﴿أَقِمِ الصَّلَاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ﴾[١] الآية، وقوله سبحانه: ﴿إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ﴾[٢] اه[٣]، وقوله (ع): لا تصلِّ في النجس[٤] إلى غير ذلك من الأدلّة السمعية القاضية بتمامية التسمية الحقيقية شرعاً مع فقد الشرط، وما ذكرنا هو السبب الموجب لميل شيخنا العلّامة الأنصاري (ره) على ما في *التقريرات* إلى القول بالتفصيل أو التوقّف فيه[٥].

وعليه فليكن الجواب منوطاً بإحراز دخالة «الشرط» أيضاً في التسمية الشرعية فيكون الموضوع له هو الوجود الخاصّ من المركّب ـ أعني الواجد للشرط ـ لا الأعمّ منه ومن فاقده. وبما ذكرنا سابقاً[٦] غنىً وكفايةٌ في دخالةِ الشرط

---

١. الإسراء (١٧): ٧٨.

٢. المائدة (٥): ٦.

٣. هذا رمز إلى: «إلى آخره».

٤. لم ترد رواية بهذا السياق، نعم وردت بمضمونها روايات كثيرة، راجع *وسائل الشيعة*، ج ٣، ص ٤٦٩، باب ٣٨ وج ٣، ص ٢٧٤ ـ ٢٨٦، باب ٤٠ ـ ٤٦، وأوّل من استعمل هذا التعبير هو الفاضل النراقي في *عوائد الأيّام*، ص ٥٠٧.

٥. *مطارح الأنظار*، ج ١، ص ١٠١.

٦. ذُكر في ص ٣٣٠.

في مسمّى اللفظ حقيقةً كالجزء وعدمِ الفرق بينهما في حديث التسمية الحقيقية، فكما أنّ الإخلال بالجزء عند الصحيحي موجب لانتفاء الصدق كذلك الإخـلالُ بالشرط.

وما ذُكر من الأدلّة الشرعية غايتها الاستعمال، والخطبُ فيه سهلٌ بعد الاطّلاع على ما أجبنا به عن أدلّة الأعمّي[١]، بل دخالة «الشرط» في «المسمّى» بملاحظة قوله (ع): لا صلاة إلّا بطهور[٢] وأمثاله الظاهرة[٣] أو الصريحة[٤] في دخول «الطهارة» ونحوها من الشرائط في «المسمّى» ممّا لا يـعتريه الشكّ فـيه، وحـينئذٍ يكـون «المسمّى» الذي هو الموضوع له عند الصحيحي المركّب من أجـزاء مـخصوصة منضمّة إلى أُمور خاصّة خارجة عن حقيقة «المسمّى» معتبرة في قوامها بـحيث تنتفي بانتفاء بعضها كما تنتفي بانتفاء الجزء من غير فرقٍ بينها في حديث انـتفاء الصدق وعدم التسمية عند انتفاء أحدهما بل وفساد المأتيّ به أيضاً، بـل وأولى بالفساد الإخلال بالشرط؛ للمباينة الحاصلة عقلاً بين فاقد الشرط وواجده، فهما أمران متباينان بالنسبة إلى الغرض الذي لأجله تعلّق الأمر بالعبادة المركّبة، وهذا بخلاف ناقص الأجزاء وتمامها؛ لأنّ المأتيّ به بعض ما هو المأمور به لا أمر آخر يضادّه.

وتوضيح الحال أنّ العبادة الواقعة محلّاً للأمر قد تكون مركّبة من عدّة أُمـورٍ دخيلة في حصول الغرض من المجموع وترتّب الأثر المرغوب من الطلب عليه

---

١. أجاب عنها في ص ٣٠٠ و٣٠٢.

٢. سبق الحديث وتخريجه في ص ٢٩١.

٣. في الأصل: «الظ»، وهو رمز.

٤. هذا هو الصواب، وفي الأصل: «الصريح».

بحيث لو انتفى واحد من تلك العدّة انتفت المصلحة ولم يحصل الغرض من الباقي، وهذا معنى كون أجزاء المركّب ارتباطيةً في قِبال كونها استقلاليةً، فكلّ ما هو داخل بنفسه وبوجوده الخارجي في ما يتألّف منه المركّب يكون جزءً، والمجموع من الأجزاء هو الكلّ، والفرق بينهما اعتباري محض فإنّها إذا اعتُبرت لابشرط كانت أجزاء، وإن اعتُبرت بشرط الاجتماع يكون كلّاً.

ثمّ إنّ تلك الأجزاء المجتمعة أو المتهيّئة بالهيئة الخاصّة التركيبية لا تخلو الحال فيها من جهتين:

الأُولى أنّها لوحظت مطلقةً بمعنى تعلّق «الأمر» بالأجزاء بلا اعتبار خصوصية فيها وانضمام صفةٍ من حالٍ أو زمانٍ أو مكانٍ إليها سابقة أو لاحقة أو مقارنة فيكون المأمور به حينئذٍ نفس تلك الأُمور على إطلاقها من غير رعاية خصوصية فيها.

الثانية أنّها لوحظت تلك الجملة بوجودها الخاصّ ـ أعني متّصفة بوصفٍ كذائي ومشتملة على حالة كذائية ـ متعلَّقةً للأمر مع كون ذلك الوصف خارجاً عن دائرة المركّب الذي هو متعلَّق الأمر وإن كان موجباً لإحداث خصوصية فيه يكون بلحاظها مأموراً به ومطلوباً للمولى.

ومن هنا يظهر[1] الفرق بين «الجزء» و«الشرط» وأنّ «الجزء» ما كان داخلاً في

---

١. ورد في الأصل بدلاً من قوله: «الثانية أنّها ... من هنا يظهر»: «وأُخرى مقيّدة بوجود أُمور منضمّة إليها أو عدمها فتكون مانعة عنها فتقع مورداً للأمر بوجوداتها الخاصّة من غير أن يكون الأجزاء مطلقاً محبوبةً مطلوبةً محصِّلةً للغرض من الأمر لولا ضمّ تلك الصفات المخصوصة بها وبعد انضمامها تعلّق الطلب بالمجموع من المنضمّ والمنضمّ إليه [هذا هو ⇦

قوام المركّب وممّا يتوقّف عليه أصل وجوده في الخارج، بخلاف «الشرط» فإنّه خارجٌ عن حقيقة المركّب معتبرٌ في تحصيل الغرض منه الذي من أجله تعلّق الطلبُ به، فلا تكون[1] الأجزاء بأسرها محصِّلةً للغرض في الشرعيات وغيرها، وإنّما المحصِّل هو المنضمّ منها إلى وجود الشرط وفقد المانع، كما ظهر أيضاً ما هو الوجه في أقوائية الانتفاء عند الإخلال بالشرط؛ حيث إنّ الأجزاء لم تكن إلّا بوجوداتها الخاصّة مأموراً بها.

وإن شئت قلت: الطور الحاصل للأجزاء المجتمعة بسبب لحاظ الخصوصية الناشئة من تقييد أجزاء الماهية بالصِّفة الكذائية كـ«الطهارة والقبلة وستر العورة» يوجب البينونة بين واجدها وفاقدها؛ لكونهما طَورين من الوجود المطلق والمقيّد، فمتى لم يأت المكلَّف بها متخصّصةً بتلك الخصوصية لم يأت بالماهية المتخصّصة وإنّما أتى بالمباين لها، وليس فرق في عدم الإتيان بالعبادة الواجبة بين عدم الإتيان بها رأساً أو الإتيان بما يُباينها كما لا يخفى. فمَن أتى بفاقد الصفة في مرحلة الإطاعة كان كمَن أعتق الكافرة عوض المؤمنة، ولذا كانت الشروط الشرعية راجعة إلى الشروط العقلية ـ بمعنى أنّ التوقّف عقلي وإن كان المتوقَّف عليه شرعياً[2]، وهذا بخلاف ما لو أتى بجملةٍ من الأجزاء في ما لو كانت واجبة

⇦الصواب وفي الأصل: المنظم إليه] الذي عليهما موارد التسمية الشرعية فظهر الفرق بين»، ثمّ شطب عليها وكتب في الهامش ما أدرجناه في المتن.

١. في الأصل: «ممّا يتوقّف عليه حقيقة المأمور به في الخارج بخلاف الشرط لاعتباره في قوام الماهية ولذا لم تكن»، ثمّ شطب عليها وكتب بدلاً منها في الهامش: «ما كان داخلاً ... فلاتكون» كما أثبتناه في المتن.

٢. في الأصل: «في التوقّف عليها حقيقةً فالملازمة عقلية وإن كان صغرى المقدّمة شرعية»، ثمّ شطب عليها وكتب بدلاً منها في الهامش: «بمعنى ... شرعياً» كما أثبتناه في المتن.

مطلقاً أو في ضمن الشروط فإنّه لم يأت المكلّف بالمباين للمأمور به وإن أتى به ناقصاً فإنّ الأمر لم يتعلّق بكلّ جزء بشرط الانضمام إلى باقي الأجزاء حتّى إذا لم يأت بالبعض كان عدم الإتيان بالبقية إتياناً بالمباين، وإلّا كان اعتبار الباقي شرطاً في جزئية الآخر وليس كذلك؛ لتعلّق الأمر بالعدّة المؤتلفة من الأجزاء المختلفة، فإذا أتى بجملةٍ منها فقد أتى بجملةٍ من أجزاء المركّب من غير إخلال بعنوان الجزئية. كيف، وجزئية الجزء منتزعة عن مقام ملاحظة الكلّ وكون الأجزاء بأسرها دخيلة في حصول الغرض منها، وهذا الاتّصاف باقٍ ولو انتفى بعض الأجزاء فـ«الحمد» جزءٌ للصلاة مطلقاً لا بشرط انضمامه إلى «السورة»، وهذا بخلاف «الشرط» فإنّه بعد لحاظ التقييد به كان ينعدم الاتّصاف الخاصّ عند الإخلال به.

نعم، لو لوحظ الانضمام والاجتماع شرطاً في «المركّب» كان المعتبر اتّصال بعض الأجزاء ببعض، فإذا فُقدت الهيئة الاتّصالية التي هي الجزء عقلاً كان المأتيّ به مبايناً، وهذا اعتبار آخر في المركّب زائداً عن كونه واحداً بالأسر، ففرقٌ بيّنٌ بينَ اعتبار عدّةٍ من الأجزاء محقّقة للماهية دخيلة في حصول الغرض منها بحيث لو انتفى شيء منها لم يحصل الغرض المطلوب من المركّب، وبين اعتبارها مشروطاً بالاتّصال المتوقّف عليه صدق الماهية واتّصاف تلك العدّة المعتبرة بالجزئية.

فاتّضح من جميع ما ذكرنا أنّ دخالة الشيء في الشيء يكون على أنحاءٍ:

[١] منها دخله فيه على جهة التقوّم بأن كان ممّا يتقوّم به الشيء في الخارج ويكون وجوده متوقّفاً عليه حقيقةً، وذلك كالجزء حيث إنّه ممّا يتألّف منه «الكلّ»

وكان محصّلاً للغرض من الأمر به.

[٢] ومنها دخل شيء في شيء لا على أن يكون مقوّماً للماهية، بل بنحو الدخالة في حصول الغرض من الأجزاء المأمور بها؛ لتوقّف حصوله على أجزاء المركّب لا مطلقاً بل مسبوقةً أو ملحوقةً أو مقارنةً بأمر كذا، ولذا دخلت الشروط في المقدّمات لا المقوّمات وكان التقيّد بها جزءً دون وجوده خارجاً، فلو شُكّ في كون شيء شرطاً للعبادة أو جزءً فاللازمُ الاحتياطُ عند الصحيحي، والرجوع إلى الإطلاق مطلقاً عند الأعمّي.

نعم، بالنسبة إلى الأحكام الخاصّة للشرائط والأجزاء يُرجع إلى سائر الأُصول لو احتملناها فيُدفع مثلاً احتمال اعتبار قصد القُربة الثابتة لأجزاء العبادات بأصل البراءة، فافهم.

[٣] ومنها دخله فيه لا في حقيقة المأمور به ولا في حصول الغرض منه، بل دخله على أحد النحوين في تشخّص حقيقة المأمور به وتحقّقه في الخارج.

وبعبارةٍ أُخرى، جزئية الشيء أو شرطيته تارةً تكون بلحاظ نفس الماهية والطبيعة المأمور بها، وأُخرى بالنسبة إلى ما هو المصداق الخارجي لها، فتنطبق الطبيعة على الفرد مع هذه الخصوصية الملحوظة فيه شرطاً أو جزءً كـ«السورة» للـ«صلاة» مثلاً بناءً على عدم وجوبها فيها؛ فإنّ طبيعة «الصلاة» تتشخّص في الخارج في ضمن الفرد الواجد لها من غير دخلٍ لها في الصلاة بوجهٍ فلا يوجب انتفاؤها انثلامَ الطبيعة؛ لأنّ انتفاء إحدى المشخِّصات لا يكون علّةً لانتفاء الكلّي؛ لانطباقه على مشخَّصٍ آخر، وهذا قد يكون مغايراً للطبيعة وإنّما يوجب تشخّصها ويتحقّق به خصوصيتها في الخارج، غير أنّ ما به الخصوصية والتشخّص أجنبي

عن الطبيعة، ويكون الفرد معه عبارة عن الطبيعة وشيء زائد عليها، وليس من البعيد دعوى كون «الصلاة» من هذا الباب بالنسبة إلى الخصوصيات الكمالية اللاحقة بها من وقوعها في المسجد واشتمالها على المندوب وغير ذلك من المزايا الخارجة عن حقيقتها، وقد يكون من سنخ الطبيعة بحسب الحقيقة، فتتشخّص بما هو من سنخها نظير «الخطّ» فإنّه بأيّ مقدارٍ فُرض يكون في الخارج عبارة عنه وعن الزائد عليه المتشخّص به طولاً وقصراً، وليس ما به التشخّص لأجل الخصوصية الطولية أو القصرية أمراً مضافاً عليها مغايراً لها في الحقيقة، فالذراع من الخطّ خطّ، والذراعان[1] منه أيضاً خطّ، والامتياز بينهما ليس بما هو خارج عن حقيقتهما بل بما يشتركان فيه، فإنّ زيادة الذراع على الذراع ليس زيادةً على الماهية، ولا نقصُ شبرٍ منه نقصٌ منها بل الطبيعة الخطّية متحقّقة مع كلّ منهما كتحقّقه مع الآخر.

ويمكن دعوى كون اشتمال «الصلاة» على بعض الواجبات والمستحبّات بل والمكروهات أيضاً من هذا القبيل، فلا تكون الخصوصية اللاحقة بها أمراً زائداً عليها وإن أوجبت المزيّة تارةً، والمنقصة أُخرى كما في «الصلاة في المسجد الحرام» أو «الصلاة في الحمّام». وهذا هو الحال في كلّية الحقائق المقولة بالتشكيك التي منها «الوضوء» أيضاً ـ بناءً على أنّه عبارة عن الأثر الحاصل من الأفعال المخصوصة لا نفسِها، وهي الصفة النورانية المعنوية الصادقة حقيقةً؛ لوفور وجودها و سعة حيطتها للمراتب المتفاوتة بالشدّة والضعف على حسب تفاوت استعدادات المحلّ ـ فوضوء الحائض والجُنب ومَن ليس كذلك سنخ واحد،

---

١. هذا هو الصواب وفي الأصل: الذراعين.

والاختلاف في شدّة التأثير وضعفه، وهذا تفاوت في مراتب الحقيقة لا في نفسها كالسواد والبياض الصادقين على تمام مراتبهما على حدٍّ سواء، ويكون ما به الامتياز فيهما عين ما به الاشتراك، وإلى ذلك ينظر قوله (ع): الوضوء نور، والوضوء على الوضوء نورٌ على نور[١] مشيراً إلى أنّ الوضوء حقيقة نورانية كالضياء، وتجديده إنّما يؤثّر في اشتدادها وأقوائيتها وكمال وجودها، والصلاة كالوضوء حقيقة مشكّكة يكون جميع أفرادها متسانخة غير متفاوتة إلّا بما لا يرجع إلى الحقيقة.

نعم، يُنتزع عنها مفاهيم شتّى مختلفة كالركوع والسجود والقراءة والذكر والقيام ونحوها، واختلافها بالقصر والإتمام كاختلاف الخطّ بالطول والقصر. وحال «الإتمام»[٢] في مواضع التخيير بينه وبين «القصر» حال المزايا الكمالية من كونها من مشخِّصات الحقيقة غير خارجة عن عالم الطبيعة كما يفصح عنه عدم احتياج الإتمام أو القصر في مواضع التخيير إلى قصد عنوانهما بل تقع الصلاة قصراً إن اقتصر على ركعتين وتماماً إن أتمّهما بالأخيرتين، كما لاتحتاج إلى قصد الصلاة المشتملة على القنوت أو سائر المستحبّات وإن احتجنا في صحّتها إلى وقوعها عن قصدٍ وإرادةٍ، بخلاف ما لو كان القصر والإتمام فردين متباينين[٣] للطبيعة

---

١. رواه مرسلاً الصدوق في *كتاب من لا يحضره الفقيه*، ج ١، ص ٤١، ح ٨٢ وعنه في *وسائل الشيعة*، ج ١، ص ٣٧٧، باب ٨، ح ٨ وورد في بعض مصادر العامّة، قال العجلوني في *كشف الخفاء*، ج ٢، ص ٣٣٦، ح ٢٨٩٨ عند نقله: «ذكره في *الاحياء* وقال مخرّجه العراقي: لم أقف عليه. وسبقه لذلك المنذري. وقال الحافظ ابن حجر: حديث ضعيف، ورواه رزين في مسنده»، ولم يرد في المصادر الحديثية صدره، أعني قوله: «الوضوء نور».

٢. كذا والأولى: «التمام»، وكذا الموارد الآتية.

٣. هذا هو الصواب وفي الأصل: فردان متباينان.

المختلفة بالزيادة والنقيصة، فإنّ اللازم القصد إلى عنوان أحدهما في مقام الإطاعة تعييناً للمأمور به، فالتخيير بين القصر والإتمام كالتخيير في مقام البعث إلى إيجاد الخطّ بين إيجاد الطويل منه أو القصير، فالصلاة المشتملة على المقدار الواجب في الحمّام وصلاة مثل النبيّ (ص) في مسجد الحرام وإن كانتا متفاوتتين[1] في مرتبة الحقيقة المؤثّرة في قُرب العبد من الربّ إلّا أنّهما غير متفاوتين[2] في أصل تحقّق الطبيعة.

نعم، يندرج هذا الفرد بما له من الخصوصية تحت عنوان آخر كلّي ويُطلَق عليه بذلك اللحاظ «أفضل الأفراد»، كما أنّه في صورة عدمها يندرج تحت عنوان كلّي آخر يقابله في الأفضلية مع صدق الماهية عليهما على حدّ سواء، فالمزايا الكمالية ـ لأجل انطباق عنوان آخر على «الصلاة» ـ تكون معها مجمعاً للعنوانين: عنوان «الصلاة» التي هي ملاك الإيجاب، وعنوان «أنّها أفضل الأفراد» الذي هو ملاك الاستحباب فتقع مطلوبةً بكلٍّ من الملاكين؛ ملاك الأمر المتعلّق بالطبيعة وملاك أفضل الأفراد اللاحق بالطبيعة، غير أنّ هذه الفضيلة ليست أمراً خارجاً عن الطبيعة لها ما بحذاءٍ في الخارج وراء ما بحذاء الطبيعة المأمور بها وزائداً عليها، وإنّما مَثَل «الطبيعة» معها مَثَل «النور» مع بعض مراتبه الشديدة حيث إنّه لم يكن نور وزيادة.

كيف، والزيادة والنقصان والأشدّية والأقوائية من الأُمور الاعتبارية والأوصاف الغير المتأصّلة كالفوقية والتحتية لا مثل بياض الجسم وسواده، ولذا يُعبَّر عن «الأشدّ والأقوى» بوفور الوجود لا بالوجود المنضمّ إلى الوجود. فمن

---

١. هذا هو الصحيح وفي الأصل: متفاوتين.

٢. كذا، والأولى: متفاوتتين.

هذا القبيل الصفاتُ الكمالية اللاحقة للأفعال العبادية الغير المختلفة معها الحقيقة.

فطبيعة «الصلاة» المقولة بالتشكيك لها محقِّقاتٌ مختلفةٌ حسب اختلاف المزايا اللاحقة بواسطة إيقاعها في الأماكن المختلفة وبعض الأزمنة أو من فاعل خاصّ ويكون أفضلية بعضها عبارةً عن أشدّية وجود الطبيعة في ضمن ذلك الفرد مع حفظ الطبيعة المعبّر عنها بـ«الناهية عن الفحشاء» في جميع محقِّقاتها حتّى الواقعة منهيّاً عنها تنزيهاً كالصلاة في الحمّام فإنّها أيضاً «صلاة» و«معراج للمؤمن» كغيرها الغير المشتملة على هذه النقيصة، فالناقص من الصلاة عين الكامل، وما به الامتياز عين ما به الاشتراك وبالعكس كما هو الحال في الحقائق المشكّكة.

فإذا عرفت ما مهّدناه لك فاعلم أنّ الإخلال بالجزء أو الشرط بالنسبة إلى الماهية موجب للإخلال بها فتفسد؛ لانتفاء الحقيقة المطلوبة فتنتفي بانتفائها التسميةُ؛ لوضع الألفاظ بإزاء المسمّيات الصحيحة الواجدة للأجزاء والشرائط حسب ما قلنا.

والتفصيل بين «الجزء» و«الشرط» بجعل الصحّة في العبادات عبارةً عمّا تمّت أجزاؤها مطلقاً وإن لم يُلحَظ سبق شرط أو تأخّره أو مقارنته لتلك الأجزاء، فـ[فيه] ـ مع ما يتوجّه عليه من أنّ لازمه تعلّق الأمر بالعبادة الفاسدة؛ أعني الفاقدة لشرائط الصحّة سيّما الشروط الآتية من ناحية الطلب كالنيّة بناءً على اعتبارها شرعاً في العبادة فيكون المطلوب الطبيعةَ التي تمّت أجزاؤها ولم تتمّ شرائطها، وهذا باطل ولا يلتزم به القائل بالتفصيل ـ أنّ الصحّة كما تتوقّف على اشتمال العبادة على أجزائها الداخلة، كذلك تتوقّف على اشتمالها على أجزائها الخارجية ودعوى الفرق مجازفة.

نعم، الإخلال بالمأمور به في ما لو كان المأخوذ جزءً أو شرطاً للفرد لا الماهية لا يوجب انتفاء الصحّة؛ لعدم انتفاء الطبيعة المأمور بها، وإن انتفت الخصوصية المشخِّصة للفرد بانتفاء جزئه أو شرطه.

ثمّ إنّه قد يكون للشيء دخل في المأمور به بمعنى كونه ظرفاً له، وإنّ مطلوبيته نفسياً[1] إنّما يكون في صورة وجوده في أثنائه لا أنّ الحقيقة المأمور بها أو الفرد المشخِّص لها ممّا لابدّ منه فيها جزءً أو شرطاً، والدخل حينئذٍ تارةً بعنوان الوجوب، واُخرى بعنوان الندب ويقال عليهما: إنّه واجب في واجب أو مستحبّ في واجب؛ أي إنّ نفس الجزء مطلوب نفساً في أثناء تلك العبادة، وهي ظرف لمطلوبيته بحيث لا يقع مطلوباً إلّا إذا اُتي به في أثناء المأمور به، فلو اُتي بالفرد المأمور به مع المطلوب النفسي في أثنائه كان كسابقه من أفضل الأفراد للعبادة ويندرج تحت عنوانين ويقع مجمعاً لملاكين: ملاك الأمر المتعلّق بالطبيعة المعتبرة ظرفاً للمطلوب النفسي، وملاك الطلب النفسي.

والفرق بين هذا ودخل الشيء في تشخّص المأمور به أنّ ما به التشخّص وإن كان مطلوباً في كلّ منهما إلّا أنّه مطلوب للغير، والفرق بين المطلوب للغير والمطلوب في الغير واضح؛ إذ لا يكاد يقع الشيء مطلوباً نفسياً[2] على الأخير إلّا إذا وقع في أثناء المأمور به بحيث لو وقع قبله أو بعده لم يقع على الوجه المطلوب، وذلك مثل الصلاة على النبيّ (ص) وآله (ع) بعد الركوع والسجود وفي أثناء

---

١. هذا هو الصواب وفي الأصل: نفساً.

٢. في الأصل: نفساً.

التشهّد حيث إنّ الرجحان الشرعي لها على نحو التأكّد[١] أو المنع من الترك[٢] إنّما يكون حال الصلاة بحيث تكون مقدّمة للتوصّل بها إليه.

ومثل ذلك الركعتان الأخيرتان من التمام في مواضع التخيير، ولذا ذهب الفاضل (قده) في محكيّ *المنتهى*[٣] إلى عدم جواز الإتمام لمن كانت عليه الفريضة[٤] بناءً على كون الركعتين الأخيرتين مستحبّة مستقلّة؛ لعدم توقّف صدق «النافلة» على الافتتاح بالتكبيرة، وعليه لا تبطل الصلاة بتركهما متعمّداً كما لا تبطل بترك ما أُخذ فيها قيداً للفرد لا الطبيعة، بل وأولى بالصحّة؛ لعدم دخل المأخوذ في الشيء ظرفاً فيه بأحد النحوين من الجزئية أو الشرطية لا في الشخص ولا في الطبيعة حسب الفرض، وإنّما إتيانه فيه إتيان لشيء زائد على المأمور به منضمّاً به انضمامَ الظرف مع المظروف.

---

١. أي بعد الركوع والسجود.

٢. أي في أثناء التشهد.

٣. وفي الأصل: «هى»، وهو رمز إلى ما أثبتناه في المتن.

٤. نقل العلّامة في *منتهى المطلب*، ج ٦، ص ٣٦٨ عن والده حيث قال: مَن عليه صلاة فائتة هل يستحبّ له الإتمام في هذه المواطن؟ الأقرب نعم، عملاً بالعموم، وكان والدي ـ رحمه الله ـ يمنع ذلك؛ لقوله ـ عليه السلام ـ : لا صلاة لمن عليه صلاة، ولأنّ من عليه فريضة لا يجوز له فعل النافلة.

ونقل عنه أيضاً الميرزا حبيب اللّه الرشتي في *بدائع الأفكار*، ص ١٤٠ حيث قال: في محكيّ *المنتهى*: من كان عليه فريضة لا يجوز له الإتمام في مواضع التخيير؛ لأنّه لا صلاة لمن عليه الفريضة.

ثمّ قال: قلت: وهو جيّد بناءً على كون الركعتين الأخيرتين مستحبّة مستقلّة؛ لعدم توقّف صدق «النافلة» على الافتتاح بالتكبير مستقلاً.

الأمـــر العاشـــر

القـــول فـــي المشترك اللفظي

الحقّ إمكان الاشتراك، والمراد منه[1] الإمكان الوقوعي ـ أعني ما لايلزم مـن فرض وجوده ولا عدمه محالٌ ـ ويقابله الوجوب والامتناع بهذا المعنى، فيُراد من «الوجوب» لزوم وقوع الاشتراك نظراً إلى الحكمة الداعية إليـه، وبـ«الامـتناع» لزوم عدمه من حيث إخلاله بها، ولا يراد من «الإمكان» في كلامهم الذاتيُّ، وهو ما تساوى طرفُ وجوده وعدمه في حدّ نفسه؛ لأنّ الإمكان بهذا المعنى لا يُنافي الوجوب أو الامتناع إذا اقتضته الحكمة، ويلزم على القائل بوقوع المشترك القولُ بوجوبه المقتضي لترجيح علّة وجوده؛ لأنّ الشيء ما لم يجب لم يوجد، فلا يكون قولاً آخر[2] في المسألة[3].

---

١. في الأصل: «نظراً إلى الحكمة؛ لأنّها ما لم تستدع [في الأصل: لم تستدعي] الوقـوع فـي الخارج أو العدم يُحكم بالإمكان؛ لانتفاء ما يوجب شيئاً من ذلك فالمراد بالإمكان حينئذٍ هو»، ثمّ شطب عليها وكتب بدلاً منها: «والمراد منه» كما أدرجناه في المتن.

٢. في الأصل: آخراً.

٣. ورد في الأصل بدلاً من قوله: «الوجوب والامتناع ... في المسألة»: «الامتناع بمعنى لزومه من فرضه، وعليه لم يكن المراد منه الإمكان الذاتي بمعنى عدم حكم العقل بالامتناع بأيّ نحو من أنحائه من الدور أو التسلسل أو اجتماع الضدّين أو ارتفاع النقيضين أو بمعنى سلب الضرورة عن جانبي الوجود والعدم بداهة [أنّ] عدم حكم العقل بالامتناع لايقتضي عدمه ⇦

ومن هنا ظهر عدم صحّة إرجاع الإمكان في المسألة إلى «قاعدة الإمكان» المستفاد[١] من كلام الشيخ الرئيس حيث قال: كلّ ما قرع سمعك من غرائب عالم الطبيعة فَذَرْهُ في بقعة الإمكان ما لم يذدك[٢] عنه قائم البرهان[٣].

والوجه فيه أنّ الإمكان في كلامه عبارة عن محض الاحتمال[٤]، ولازمه التوقّف وعدم المبادرة إلى الإنكار[٥] عند عدم قيام البرهان على الاستحالة أو الإمكان، ولأجله صحّ أن تعدّ نصيحةً مسلّمة وافقتها بناء العقلاء كافّةً؛ لأنّ الإنسان إذا لم يجد دليلاً على الاعتبارات الثلاث ـ أعني الوجوب والامتناع والإمكان ـ لا يصحّ

⇦مطلقاً بالنظر إلى بعض الحِكَم والمصالح الداعية إلى الحكم بالوجوب أو الامتناع كما يقوله المستدلّ به لذلك، كما أنّ عدم تحقّق العلّة المرجّحة للوجود أو العدم فيثبت الإمكان ـ أعني تساوي الطرفين ـ لا يُجدي لإثباته فإنّه لم يتحقّق نفي الرجحان في سابق الزمان حتّى يُستصحب مع أنّ اعتبار مثل هذا الإمكان ينافي ما ثبت من أنّ الشيء ما لم يجب لم يوجد للزوم القائل بالوقوع القول بالوجوب المقتضي لرجحان جانب الوجود وكذلك العدم عند القائل بالامتناع.

وبالجملة القول بإمكان الاشتراك بمعنى تساوي طرفي الوجود والعدم بالنسبة إليه ينافي دعواهم الوقوع أو الامتناع المستلزم لوجود العلّة المرجّحة لأحد الجانبين ولا يلزم ذلك على [ما] صرنا إليه في توجيه الإمكان فلا منافاة بين دعوى الإمكان بمعنى عدم لزوم المحال عن فرض الوجود أو العدم بالنظر إلى الحكمة وإثبات المرجّح لأحدهما في الخارج»، ثمّ شطب عليها وكتب في الهامش ما أدرجناه في المتن.

١. كذا والأولى: المستفادة.

٢. هذا هو الصواب وفي الأصل: لم يذرك.

٣. *الاشارات والتنبيهات*، النمط العاشر، ص ١٦١ وفيه: بل عليك الاعتصام بحبل التوقّف وإن أزعجك استنكار ما يوعاه ما لم تتبرهن استحالته إليك، فالصواب أن تسرح أمثال ذلك إلى بقعة الإمكان ما لم يذدك عنه قائم البرهان، فراجع *شرح الاشارات* ج ٣، ص ٤١٨.

٤. بعدها في الأصل: «الذي هو عبارة عن الجهل» ثمّ شطب عليها.

٥. بعدها في الأصل: «والتعجيل إلى المنع الصريح» ثمّ شطب عليها.

له الحكم بأحدها بل يذره في بقعة الاحتمال والترديد بين المحتملات، لا أنّه يجزم بشيءٍ منها، فالإمكان بهذا المعنى ـ أعني الاحتمال العقلي ـ يقابل الإمكان الذاتي بمعنى سلب الضرورة عن الطرف الآخر، والإمكان الوقوعي حسب ما عرفت.

ويؤيّد ما ذكرنا من المعنى للإمكان كلامُه المحكيّ عنه[1] من أنّ ما لا برهان على وجوبه أو امتناعه لا ينبغي أن يُنكر وجوده ويُعتقد امتناعه. كيف، ومن تعوّد أن يُصدّق من غير دليلٍ فقد انسلخ عن الفطرة الإنسانية[2].

ثمّ إنّ الأقوال في «المشترك» تعمّ الوضع الابتدائي، والمنقول، والمرتجل إلّا مع اعتبار الهجر في الأخيرين بالنسبة إلى المعنى الأوّل فإنّه حينئذٍ لا يتوجّه دليل القول بالاستحالة.

وكيف كان، فالذي يدلّ على الإمكان وقوعاً ـ مضافاً إلى ضعف ما تمسّكوا به على الوجوب أو الامتناع ـ كونُه ثابتاً، فهو أقوى دليل عليه ثبوتاً، وذلك

---

١. حكى عنه الصدرا الشيرازي في *الأسفار*، ج ١، ص ٣٦٤، والمحقّق السبزواري في *التعليقات*، ص ٦٤٤.

٢. ورد في الأصل بدلاً من قوله: «لأنّ الإنسان.... الإنسانية»: «ويؤيّد ما ذكرنا من المعنى كلامُه المحكيّ أيضاً من أنّ ما لا برهان على وجوبه ولا امتناعه لاينبغي أن ينكر وجوده ويعتقد امتناعه بل يتركه في بقعة الإمكان أي الاحتمال العقلي لا أنّه يعتقد إمكانه الذاتي الذي هو أحد الاعتبارات الثلاث.

كيف، ومن تعوّد أن يصدّق من غير دليل فقد انسلخ عن الفطرة الإنسانية فإذن القاعدة المزبورة لا ربط لها بالمسألة؛ لأنّ المراد منها أنّ الإنسان إذا لم يجد دليلاً على الوجوب أو الامتناع وكذا الإمكان لايصحّ له الحكم بأحدها جزماً بل يذره في بقعة الاحتمال الذي هو عدم العلم بشيءٍ حقيقةً فيردّد في كلّ من المحتملات ولا يجزم بأحدها؛ لعدم قيام الحجّة عنده»، لكن شطب عليها وكتب في الهامش ما أدرجناه في المتن.

كـ«القَرء[١] والجَون[٢]» ونظائرهما بالنسبة إلى أصل اللغة، وكـالأعلام الشـخصية والأوضاع المهجورة والمنقول بالغلبة؛ لعدم الفرق في الأوضاع المتعدّدة للفظ بين التعيينية والتعيّنية.

اللّهمّ إلّا أن يدّعى اختصاص محلّ الخلاف بـاللُغات الأصـلية؛ لعـدم تأتّـي الحكمة الداعية إلى[٣] الاستحالة بالنسبة إلى الأعلام والأوضاع المهجورة، وينبغي أن يكون محلّ البحث مورداً لانطباق الأقوال، ومن البداهة[٤] أنّ الواضـعين فـي الأعلام الشخصية واللـغات المـهجورة عـلى اخـتلافهم واخـتلاف أعـصارهم وأمصارهم وعدم اطّلاعهم بأوضاع مَن يسبقهم أو يلحقهم لم يكونوا ممّن يمتنع عليه خلاف الحكمة ليتمّ ما ذكره النافي من الإخلال.

ولا يخفى أنّ اختصاص البحث بأصل اللغة لا يجدي في تأتّي القول بالإحالة[٥]؛ لأنّ دليل الحكمة إنّما يجري في ما كان الواضع هو «اللّه» تعالى أو من يستحيل عليه خلاف الحكمة، وأمّا لو كان ممّن يجوز عليه ذلك أو كان متعدّداً ولم يطّلع أحدهم على وضع الآخر فلايستحيل أن يقع الاشتراك في أصل اللغة العربية، فما في *الفصول*[٦] غير خالٍ عن المناقشة.

---

١. وهو من الأضداد ومعناه الحيض والطهر منه (*الصحاح*).

٢. وهو من الأضداد ومعناه الأبيض والأسود (*الصحاح*).

٣. بعدها في الأصل: «الوجوب أو» ثمّ شطب عليها.

٤. في الأصل: «والكلام مورداً للنفي والإثبات على جميع فروض وصور الوضع ومعلوم» ثمّ شطب عليها وكتب بدلاً منها: «مورداً لانطباق ... البداهة» كما أثبتناه في المتن.

٥. كذا، والأولى: بالاستحالة.

٦. *الفصول*، ص ٣١.

ثمّ إنّ القائلين بإمكانه وقوعاً أفرط بعضهم حتّى قال بوجوب الاشتراك[١] نظراً إلى الحكمة الداعية إلى وضع الألفاظ بإزاء معنيين أو المعاني العديدة، ويقابله تفريط بعض آخر حيث ادّعى امتناعه فمنع عن وقوعه مطلقاً[٢] أو في خصوص *القرآن*[٣]، فيؤول ما يُرى من المشتركات إمّا إلى الحقيقة مطلقاً في تمام موارد الاستعمال بفرضه الجامع المفهومي، أو إلى الحقيقة في بعض والمجاز في ما يُناسبها.

احتجَّ الموجبون بالحكمة المقتضية لجعل «المشترك»، وهي أنّ الألفاظ متناهية والمعاني غير متناهية، والمتناهي لا يفي بغير المتناهي إلّا بالاشتراك، فعدم الاشتراك يوجب الإخلال بالمصلحة الداعية إلى وضع الألفاظ، وهي إظهار المعاني في مقام الإفادة والاستفادة.

ولا يخفى أنّ الغرض من تناهي الألفاظ تناهي الألفاظ المركّبة التي تقع عليها المحاورة دون غيرها، وإلّا فهي أيضاً غير متناهية؛ لجواز تركّبها بتغييرٍ في حروفاتها ثمّ وضعها بإزاء كلّ معنى تعلّق الغرض بإبرازه وإظهاره، و[٤]لو تمّ حديث عدم تناهي المعاني كان لازمه عدم وقوع المشترك؛ لقيام البرهان على امتناع وجود الغير المتناهي، فما قيل أقوى حجّة على امتناعه، فكيف يُحتجّ به على

---

١. حكي هذا القول عن قومٍ كما في *النهاية والمنية*، راجع *تعليقة على معالم الأُصول*، ج ٢، ص ٤٧٧.

٢. حكي هذا القول في *مفاتيح الأُصول*، ص ٢٣ عن تغلب والأبهري والبلخي.

٣. حكي هذا القول في *الفصول*، ص ٣١ من بعض القائلين بوقوع المشترك في اللغة حيث قال: ثمّ من القائلين بوقوعه في اللغة من منع وقوعه في *القرآن*.

٤. في الأصل: «كما أنّه لا يخفى أنّه» ثمّ شطب عليها وكتب بدلاً منها: «و» كما أثبتناه في المتن.

وجوب وقوعه؟!

هذا، مضافاً إلى ما يتوجّه عليه:

أوّلاً من منع عدم تناهي المعاني مطلقاً حتّى التي تجري عليها المحاورة وكانت ممّا يتعلّق بها الأغراض العقلائية وإن كان المرتسم منها في الخيال غيرَ متناهٍ[١].

وثانياً لو تنزّلنا وسلّمنا عدم تناهيها، فإمّا أن يدّعى عدم تناهي الألفاظ المركّبة أيضاً؛ لأنّها مركّبة بتراكيبَ غيرِ متناهية وإن كانت الحروف التي تتركّب منها متناهيةً نظير مراتب العدد، أو يدّعى الوضع لها في مقدارٍ متناهٍ، لأنّ الغرض من الوضع الإفادة، وهي متناهية والزائد عليها إخلال بالحكمة الكلّية.

وثالثاً أنّ الوضع بإزاء المفاهيم الكلّية وهي متناهية، وجزئياتها وإن كانت على غير النهاية، إلّا أنّها غير محتاجة إلى الوضع لها بعد الوضع بإزاء كلّياتها.

ورابعاً أنّ باب المجاز واسع فيعمّ المعاني كلّها لكنّه في ما إذا حصلت العلاقة، وفي ما عداها مع عدم تناهي المعاني تحتاج إلى الوضع على سبيل الاشتراك، هذا.

ومثل هذا الاحتجاج في الفساد ما يقابله من احتجاج مدّعي الإحالة[٢] بأنّ الاشتراك على خلاف[٣] الحكمة فلا يصدر من الحكيم الواضع للألفاظ وضعُها بإزاء

---

١. هذا هو الصواب وفي الأصل: غير متناهي.

٢. كذا، والأولى: الاستحالة.

٣. ورد في الأصل بدلاً من قوله: «لأنّ الغرض من الوضع ... على خلاف»: «أعني المعاني الكلّية فتوضع الألفاظ بإزائها؛ لتناهيها دون جزئياتها الغير المتناهية؛ لعدم الاحتياج إلى ⇦

المعاني العديدة بأوضاعٍ مستقلّة؛ لأنّ الحكمة لمّا دعت إلى الوضع في مقام التفهيم والتفهّم كان المشترك حين إطلاقه مع عدم القرينة من حالٍ أو مقالٍ موجباً للإجمال الباعث على الإخلال بحكمة الوضع، ومع القرينة كان تطويلاً بلا فائدةٍ؛ لإمكان تأدية المعاني بوجهٍ غيرِه فيُخلّ بالفصاحة فلا أقلّ من أن لا يقع في *القرآن*.

والجواب عنه ـ مضافاً إلى ابتنائه على كون الواضع ممّن يستحيل عليه خلاف الحكمة ـ أنّه ربما يقع المشترك لأجل تعدّد الواضع وعدم اطّلاع أحدهم على الآخر في وضعه على خلافه، ولا يلزم منه محذور الإجمال؛ لموافقته أحياناً لمقتضى الحال فإنّ الغرض قد يتعلّق بإخفاء المقصود فيذكر المشترك بلا قرينةٍ من غير لزوم الإخلال بالفصاحة، وليس نصب القرينة خروجاً عن الحكمة المرعيّة في الوضع.

كيف، والقرينة المعتبرة في المشترك إنّما تمسّ الحاجة إليها في مقام تعيين الإرادة عند من لا يقول بتبعية الدلالة للإرادة، بخلافها القرينةُ في المجاز فإنّها ممّا تقوم بها الدلالة ولذا لم تكن الألفاظ المجازية بدالّةٍ بنفسها لولا ضمّ القرينة، والدلالة في المشترك قائمة بنفس اللفظ، والقرينة تُعيّن المدلول من المعاني المرادة، على أنّ وقوعه في الكتاب أقوى حجّةٍ على إمكانه؛ لأنّه سبحانه [و]تعالى منزّه عن أن يرتكب ما ينافي الحكمة، وقد أخبر تعالى شأنه عن وقوعه في كلامه بقوله عزّ من قائلٍ: ﴿مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ

⇦الوضع بإزائها ويقابل هذا الاحتجاج احتجاج من ادّعى استحالة الاشتراك؛ لمخالفته»، ثمّ شطب عليها وكتب في الهامش ما أدرجناه في المتن.

﴿مُتَشَابِهَاتٌ﴾[١] بناءً على أنّ المراد من «المتشابه» هو المجمل المحمول على كثير من المحتملات مع عدم القرينة على أحدها.

نعم، لو أُريد من المتشابه الظاهرُ الذي أُريد منه الخلاف كما هو الظاهر بقرينة النهي عن اتّباع المتشابه حيث لا معنى للنهي عن اتّباع «المجمل» كانت الآية خارجةً عن حريم البحث وسقط الاستدلالُ بها على وقوع المشترك، غير أنّه لا أرى وجهاً للمصير إلى وجوب الاشتراك أو امتناعه.

وكيف يُحكم بالامتناع بعدما ترى وقوعه في اللغات سيّما اللغة العربية، فإنّا نقطع باشتراك بعض اللغات بالوضع الابتدائي فضلاً عمّا يحصل بالنقل والهجر، والمراد هجر المعنى بحسب الاستعمال والإرادة من اللفظ عند إطلاقه، وإلّا فالوضع لا يقبل الهجر. وحال المعنى المنقول بالنسبة إلى المعنى المهجور حال اللفظ بعد الوضع وقبل الاستعمال، والكلام في المقام في وقوع تعدّد الوضع صادف الاستعمال الفعلي أو لا، مع أنّ الأمارات الظنّية على التعدّد كثيراً مّا تكون موجودةً في اللغة وإن وقع الإنكار بالنسبة إليها، فوقوعه في الأعلام الشخصية غير قابل للإنكار، بل يمكن القطع بعدم شذوذ عَلَم شخص عن الاشتراك بين الاثنين أو أكثر. اللّهمّ إلّا أن يجعل الأعلام الشخصية خارجةً عن حريم البحث ويُمنع رعاية الحكمة فيها حسب ما سمعت وقد عرفت ما فيه[٢].

---

١. آل عمران (٣): ٧.

٢. عرفت في ص ٣٤٦.

الحـادي عشـــر

قد وقع الخلاف في جواز استعمال اللفظ المشترك في أكثر من معنىً واحـدٍ وعدمه بعد الفراغ عن الاشتراك بحسب الوضع إمكاناً ووقوعاً على أقوال:

ثالثها التفصيل بين «المفرد» و«المثنّى والجمع»، فالجواز فيهما دونه؛ لفـرض التعدّد في معناهما بخلاف «المفرد».

ورابعها التفصيل بين الإثبات والنفي، فالجواز في الثاني؛ للعموم فيه.

ثمّ إنّ القائلين بالجواز اختلفوا في أنّ الاستعمال على نحو الحقيقة، أو هي مع المجاز باعتبارين، أو المجاز وحده.

وقبل الخوض في تحقيق ما هو الحقّ لا محيص عن تحرير محلّ الخلاف.

فنقول: لا خلاف ـ كما أنّه لا إشكال ـ في صحّة استعمال اللفظ في معنى عامّ ينطبق على المعنيين أو المعاني بنحو انطباق الكلّي على مصاديقه والعامّ الأُصولي على أفراده؛ لأنّه ليس إلّا استعمالاً واحداً في معنى واحد يناسب المعنى الحقيقي؛ لوجود العلاقة المصحّحة للاستعمال بنحو عموم الاشتراك ـ سواء أُخذ فيه الترديد كمفهوم «أحد المعنيين» أو لا كمفهوم «المسمّى» ـ، كما أنّه أيضاً لا إشكال إمكاناً ووقوعاً في جواز استعمال اللفظ في مـجموع المـعنيين أو المـعاني مـن حـيث المجموع كأن يكون كلّ واحد من المتعدّد جزءً من المعنى المراد يندرج تـحت

المستعمَل فيه اندراجَ الجزء في الكلّ والآحاد تحت «العشرة»، فلا ريب حينئذٍ في صحّة استعمال اللفظ في المتعدّد مع رعاية المناسبة المصحّحة للاستعمال؛ لعدم الوضع بإزاء المعنيين أو المعاني فيكون الإطلاق مجازياً؛ إذ[1] لا يلزم الوضع لهما من ذينك الوضعين.

إنّما الإشكال والخلاف في ما لو استُعمل اللفظ في كلّ واحدٍ من المعنيين أو المعاني على أن يكون كلّ واحد مراداً من اللفظ بانفراده كما إذا ورد اللفظ وأُريد منه هذا في استعمالٍ وذاك في استعمالٍ آخر، فمحلّ[2] البحث الاستعمال الواحد الشخصي في المعنيين على وجه الاستقلال في الإرادة، فتكون هناك إرادتان مستقلّتان من اللافظ تتعلّق كلّ منهما بواحدٍ من المعاني كما لو لم يكن إلّا معنى واحد، وذلك كقول القائل: «أقرأت الهندان» تريد به حاضت هذه وطهُرت أُخرى على سبيل التوزيع حتّى كأنّك ذكرته مرّتين[3]، فيكون الاستعمال المزبور بمنزلة استعمالين في معنيين مطابقيّين.

وبهذا يفرّق بين المقام وسابقيه حيث إنّه أُريد من اللفظ هناك المعنيان معاً ولم يُرَد خصوص كلّ منهما إلّا بالتبع، فالإرادة إنّما تعلّقت بهما نحو تعلّقها بـ«العشرة» التي استقلّ كلّ واحدٍ من أجزائه وهي الآحاد بالحكم دون الإرادة، بل يكون جزءً

---

١. في الأصل: «كيف و» ثمّ شطب عليها وكتب بدلاً منها: «إذ».

٢. ورد في الأصل بدلاً من قوله: «استعمل ... آخر فمحلّ»: «أطلق لفظ الاشتراك ويراد منه المعنيان مستقلّاً (كذا والصواب: مستقلّين) كما لو لم يكن سوى معنى واحد مورداً للحكم عليه بالنفي أو الإثبات وبعبارةٍ أُخرى أنّ محلّ»، ثمّ شطب عليها وكتب في الهامش ما أدرجناه في المتن.

٣. بعدها في الأصل: «وجعلت كلّ واحد من المعنيين مناطاً للحكم إثباتاً ونفياً»، ثمّ شطب عليها.

من المراد بخلاف قولك: «زيد وعمرو يرفعان هذا الحجر» إذا لم يقدر كلّ منهما منفرداً على رفعه. نعم، قد يجتمعان في مثل قولك: «أكرم زيداً وعمراً[١]».

ومن هنا انقدح أنّ الملاك في الاستقلال إنّما هو بحسب الإرادة دون الحكم في القضيّة، كما ظهر ما[٢] في كلام صاحب *المعالم* من جعل الملاك كلَّ واحد من المعنيين أو المعاني مناطاً للحكم ومتعلّقاً للنفي والإثبات[٣]؛ فإنّه لا ملازمة بين انفراد كلّ من المعاني بالإرادة من اللفظ وبين تعلّق الحكم بآحادها، كما أنّه لا تلازم بين الاتّحاد في الإرادة وبين الاتّحاد في الحكم وتعلّقه بالمجموع من حيث المجموع كما عرفت في المثالين الأوّلين[٤].

فإذا عرفت ما مهّدناه لك فاعلم أنّ الاستعمال على نحوين:

لأنّه تارةً يُراد منه مجرّدُ ذكر اللفظ وإرادةُ المعنى منه وجعلُه علامةً تدلّ عليه عند إبراز المقاصد، وهذا لا مانع عن استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد ولو لم يُلاحَظ الجامع؛ لإمكان تصوّر المعنيين منفرداً ثمّ يُستعمل اللفظ لإراءتهما ولو بضمّ القرينة على أنّهما المراد من اللفظ مستقلّاً.

وإن شئت قلت: إنّه لا مانع عن جعل شيء واحد علامةً لأُمورٍ متعدّدة يكشف

---

١. في الأصل: عمرواً.

٢. أي الخلل.

٣. *معالم الدين*، ص ٣٩.

٤. ورد في الأصل بدلاً من قوله: «كما ظهر... الأوّلين»: «فكأنّ اللفظ باستعمال واحد استعمل استعمالين بالنسبة إلى كلّ واحد من المعنيين مستقلّاً [كذا والصواب: مستقلّين] مع قطع النظر عن استعماله الآخر وإرادته الآخر عن المعنى من غير أن يستعمل في مفهوم كلّ منهما الشامل لها شمول الطبيعي لأجزائه والعامّ الأُصولي لجزئياته»، ثمّ شطب عليها وكتب في الهامش ما أدرجناه في المتن.

عنها عند سماعه، ولا يلزم منه محذور أصلاً[١].

وأُخرى يطلق ويُراد منه إظهار المعنى وإيجاده باللفظ بحيث يكون الملفوظ وجوداً لفظياً للمعنى كما يكون المتصوَّر منه وجوداً ذهنياً والخارجُ منه خارجياً، فإنّ للشيء وجوداتٍ متعدّدةً حسب اختلاف مشخِّصاته من الخارج والذهن واللفظ، وكذلك الكَتب والإشارة من غير اختلاف في ناحية الوجود وإنّما هو في أطواره وأنحائه، فكما أنّ تصوّر المعنى وجود له في العقل[٢] فكذلك التلفّظ وجود له في عالَم اللفظ، فاللفظ ـ لكمال فنائه في المعنى ـ يكون رميه رمياً له، فلو لوحظ اللفظ فإنّما يُلحظ وجهاً وعنواناً يُحكى به عنه لا أنّه لوحظ مستقلّاً من غير أن يُلحظ معه المعنى.

كيف، ولحاظ اللفظ حقيقةً ليس إلّا لحاظاً للمعنى؛ لشدّة العلاقة بينهما الحاصلة بسبب الوضع أو ملاءمة الطبع، ولأجل شدّة هذه المناسبة قلنا بسراية حسن المعنى وقبحه إلى اللفظ وبالعكس، وهذه علامة اتّحادهما وجوداً بمعنى أنّ الموجود من اللفظ في عالَم اللفظ عين الموجود من المعنى، ولذا كان تصوّر أحدهما تصوّراً للآخر، فلا يكاد يُتصوّر المعنى عند الاستعمال إلّا بواسطة تصوّر اللفظ فيُتصوّر هو أوّلاً ويرتسم في الخيال ثمّ المعنى ثانياً، وإن لم يكن الغرض الأقصى من تصوّر اللفظ إلّا تصوّر المعنى غير أنّه لا يكاد ينفكّ أحدهما عن الآخر في عالم اللحاظ فيُتصوّر المعنى بنفس تصوّر اللفظ لا بتصوّرٍ آخر يُجعل عبرة وقنطرة إلى تصوّره

---

١. بعدها في الأصل: «كما هو ظاهر شيخنا الأُستاد ـ مدّ ظلّه ـ في *الكفاية* وصريح كلامه في مجلس المباحثة على إشكال لنا فيه أيضاً ولعلّنا نشير إليه إن شاء اللّه تعالى»، ثمّ شطب عليها.

٢. كذا، والأولى: الذهن.

كما يشهد به الوجدان، فإنّك بعد المراجعة إليه ترى عدم اقتدار المتكلّمين على إلقاء المعاني في أذهان السامعين على النحو الأسهل إلّا بإجراء الألفاظ على اللسان، فإجراؤها عليه إجراء للمعاني كإجرائها على القلم أيضاً، فالمتكلّم إذا كان في ضميره شيء أراد إظهاره لغيره وتفهيمه إيّاه فليتوصّل إليه بأحد أسبابه من اللفظ أو الكتب أو الإشارة من[1] خصوصية للألفاظ إلّا تعيّنها في جهة الإفادة والاستفادة على النحو الأوفى والطريق الأسهل، فينتقل المخاطب إلى المعنى بعد سماعها قهراً، فالالتفات إلى المعاني معلول للالتفات إلى الألفاظ، وهذا معنى شدّة الاتّصال والملاءمة بينهما بحيث يكون إيجاد أحدهما إيجاداً للآخر من غير أن تكون هناك إيجادات عديدة نظيرَ الأفعال التوليدية وإن تعدّد الواسطة، ولذا يُعبّر عن أحدهما بالآخر فيُعبّر عن الإحراق بإلقاء الخشب في النار وبه عنه أيضاً.

وكذا الحال في المسألة فيُعبّر عن استعمال اللفظ الذي هو أمرٌ بسيط بلوازمه المتعدّدة من إيجاد اللفظ وإسماعه للمخاطب وغير ذلك، فحقيقة الاستعمال إيجاد المعنى باللفظ وصيرورته وجوداً لفظياً له كسائر أنحاء وجوداته من الكَتب والإشارة والخارج والذهن؛ وذلك لفرط اندكاك أحدهما في الآخر وعدم انفكاكه عنه بحيث صار اللفظ وجوداً للمعنى لا أمراً مغايراً يُحكى عنه كما في سائر العلائم، وإنّما حكايته عنه حكاية الشيء عن نفسه ولو بأحد عناوينه، وبذلك يُفرّق بين التكلّم والحكاية والإنشاء والإنشاد، فإنّ الحاكي للكلام والمُنشد له إنّما يكون قصده إلى اللفظ[2]، وفهمُ المعنى من الألفاظ المحكيّة إنّما هو للعلم بوضعها لا

---

١. كذا، والصواب ظاهراً: «وليست» بدلاً من قوله: «من».

٢. بعدها في الأصل: «مع عدم قصده علم المخاطب بالمعنى بل ولو لم يعلمه هو بنفسه أيضاً»، ثمّ شطب عليها.

لاستعمالها في معانيها، ولذا لو كان الحاكي فصيحاً ونقل كلاماً غير فصيح أو أنشدَ بيتاً كذلك لا يعاب عليه ولا يُستدلّ على فصاحته بوروده في كلام الحاكي وأنّه فصيح، فإنّه لا يكون من استعمال اللفظ في المعنى وإنّما هو إيجاد للفظ الحاكي مماثلاً للفظ المحكيّ عنه بدعوى الحكاية دون القصد إلى المعنى[١].

ومن هنا يقال: إنّ ناقل الكفر ليس بكافرٍ، فلو كان استعمالاً لكان كافراً. نعم، ربما يكون[٢] حكايته كاشفة عن إعجاب الحاكي له به أو عن موافقة مدلوله لغرضه فيُستكشف أنّه محبوب عنده كما لو ضرب مَثَلاً ينتقل منه إلى مطلوبه. وحيث إنّه لا يكون استعمالٌ لا يقدح فيه عدم مطابقة المَثَل للمُمثَّل في تمام المزايا والخصوصيات، ويلزم الناقل[٣] عدمُ تغيير الأمثال عمّا هي عليها حتّى تكون أمثالاً لا استعمالاً في المعنى.

وعليه فيمكن أن يكون الأمر بقراءة «الفاتحة والسورة» من باب الحكاية ويُستظهر منها موافقة المقروّ لمقصود القاري، ولذا حسُن منه الالتفات إلى معاني ما يقرؤه في الصلاة سيّما عند قراءة ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾، ولو كانت القراءة من باب الاستعمال وإظهار المعنى للسامع لم يصحّ ممّن لا يعرف معانيها. وللتنبيه على هذه النكتة وردت السُنّة على استحباب بعض الكلمات مثل قول «الحمدُ للّه

---

١. ورد في الأصل بدلاً من قوله: «فإنّه لايكون... المعنى»: «فإنّه ليس استعمالاً للفظ في المعنى بل استعمال لها في مثلها»، ثمّ شطب عليها وكتب في الهامش ما أدرجناه في المتن.

٢. كذا، والأولى: تكون.

٣. ورد في الأصل بدلاً من قوله: «وحيث إنّه لايكون.... ويلزم الناقل»: «فلا يضرّ ولو لم يطابق ذلك المَثَل المضروب للممثّل في تمام الخصوصيات نعم، اللازم»، ثمّ شطب عليها وكتب في الهامش ما أدرجناه في المتن.

ربّ العالمين» عقيب الفاتحة[١]، وقولك «كذلك اللّه ربّي» بعد التوحيد[٢]، فإنّ الأمر بها استحباباً يفصح عن أنّ قراءة «الفاتحة والسورة» في الصلاة إنّما هي من باب الحكاية بحيث لو أوقعها القاري إنشاءً لا حكايةً خرجت عن كونها قرآناً وقراءة للقرآن، بل يكون كلاماً آدمياً تبطل الصلاة معها؛ للإخلال بالقراءة عمداً.

نعم، الالتفات إلى معاني ما يقرؤها غيرُ مخرج لها عن كونها قرآناً كما لاتخرج القصائد والشواهد الشعرية بإنشادها والعلم بمعانيها عن كونها كذلك، فافهم جيّداً.

فإنّك بعدما عرفت ما مهّدناه لك نقول: إنّه إذا كانت حقيقة الاستعمال بهذا المنوال كان استعمال اللفظ في أكثر من معنى على الوجه المذكور في تحرير محلّ البحث من المحال عقلاً بتمام صوره، فلايمكن استعمال لفظ واحد في معنييه أو أكثر بحيث يكون في قوّة تكرير اللفظ واستعماله مرّتين مستقلّاً بأن يكون الاستعمال الواحد استعمالين استُعمل اللفظ في أحد المعنيين مرّةً وفي الآخر أُخرى، فمثلُ «مُزّ» بمعنى حلو حامض خارجٌ عن مفروض المقام؛ لأنّ نفس المعنى هو المجموع المركّب من المعنيين، وفرق واضح بين لحاظ هذا ولحاظ ذاك وبين لحاظ هذا وذاك، والمثال من الثاني والمقام من الأوّل؛ لانفراد كلّ من المعنيين باللحاظ حين الاستعمال، ولذا صار الاستعمال فيهما من المحال عقلاً؛ للزومه اجتماع اللحاظين في استعمالٍ واحدٍ كلٌّ واحدٍ منهما في عرض الآخر؛ لأنّ المفروض تعدّد المستعمَل فيه المستلزم لتعدّد الاستعمال المتوقّف على تعدّد

---

١. *الكافي*، ج ٣، ص ٣١٣، ح ٥؛ *علل الشرائع*، ص ٣٥٨، باب ٧٤، ح ١؛ *الاستبصار*، ج ١، ص ٣١٨، ح ١١٨٥؛ *تهذيب الأحكام*، ج ٢، ص ٧٤، ح ٢٧٥؛ *وسائل الشيعة*، ج ٥، ص ٤٦٤، باب ١، ح ٦ وج ٦، ص ٦٧ و٦٨، باب ١٧، ح ١ و ٤.

٢. *تهذيب الأحكام*، ج ٢، ص ١٢٧، ح ٤٨١؛ *وسائل الشيعة*، ج ٦، ص ٧١، باب ٢٠، ح ٢.

اللحاظ، وقد عُلم أنّ الاستعمال عبارة عن جعل اللفظ على أن يكون هو المعنى وفانياً فيه فناءَ العنوان في المعنون والحاكي في المحكيّ عنه.

والبديهة قاضية بأنّ لحاظ اللفظ وجوداً لفظياً للمعنى في مرحلة الاستعمال يُنافي لحاظه كذلك في استعمال آخر فكيف بهما في استعمال واحد شخصي، أم كيف يُعقل جعل الشيء الواحد وجوداً لفظياً لشيئين متباينين، أم كيف تجتمع إرادة المعنى من اللفظ مع إرادة أُخرى لمعنى آخر منه باستعمالٍ واحد؟! والحال أنّ الإرادة الاستعمالية لا تكاد تتعدّد إلّا بتعدّد الاستعمال.

والحاصل أنّ الاستعمال الذي هو عبارة عن إيجاد المعنى بلباس اللفظ يحتاج إلى اللحاظ كسائر الإيجادات، وهو حال تعلّقه بالمعنى لا يكاد يتعلّق بالآخر ولو تعلّق فإنّما هو بلحاظ آخر فلا يكون لحاظ واحد لشيءٍ لحاظاً لشيئين ولا لحاظاً لشيءٍ آخر غيره حتّى يكون استعمال اللفظ فيه استعمالاً[1] في غيره أيضاً، وهذا من غير فرقٍ بين أن يكون الاستعمال عبارةً عن جعل اللفظ علامةً للمعنى أو عبارةً عن إيجاد المعنى؛ ضرورةَ أنّ لحاظ اللفظ آلةً لملاحظة المعنى لا يجتمع مع لحاظه آلةً لملاحظة معنى آخر؛ لأنّ التنافي بين المعنيين وعدم اجتماعهما يستلزم التنافي بينهما في تمام مراتب وجودهما وأنحاء تحقّقهما، فكيف يجتمعان في مرتبة واحدة من الوجود ـ أعني اللفظ ـ فاللفظ المجعول حين الاستعمال فانياً في المعنى ومندكّاً فيه لا يمكن جعله فانياً ومندكّاً في ما ينافيه بجعلٍ واحد، وكذلك المعنى الملحوظ على أن يكون موجوداً باللفظ لا يمكن مع لحاظه لحاظ غيره بلا

---

١. هذا هو الصواب وفي الأصل: استعمال.

ترتّبٍ على أن يكون موجوداً بهذا اللفظ[١]، فالبرهان قاضٍ بعدم جواز مثل هـذا الاستعمال الراجع أمره إلى تحقّق وجودين مستقلّين عرضيين للشـيء بـإيجادٍ واحد. كيف، والإيجاد الواحد لا يستدعي إلّا الوجود الواحد لا وجودين، فـإنّ الفرق بين «الإيجاد» و«الوجود» بالاعتبار، فـإيجاد الشـيء تكـوين لنـفسه لا تكوين له ولغيره، وإلّا لزم أن يكون في البين تكوينان[٢] لا تكوين واحد ينحلّ إلى تكوينين.

هذا كلّه مضافاً إلى شهادة الوجدان فهو أقوى من البرهان على عدم الجواز، فمن راجع وجدانه يرى من نفسه أنّه لا يأتي منه في مقام التفهيم إلقـاء مـعنيين مستقلّين باللحاظ، بلفظٍ واحد يجعله صورةً وشكلاً لهما على أن يكون كلّ منهما متشكّلاً بهذا الشكل كما لو كان وحده ولم يُرد منه المعنى الآخر فحين إلقاء أحد المعنيين إلى المخاطب بتوسيط اللفظ الذي هو بمنزلة إلقـاء نـفس المـعنى بـهذا اللباس لا يقدر على إلقاء معنى آخر غيره بهذا اللفظ وتلبّسه بهذا اللباس.

نعم، لو كان الاستعمال مجرّدَ إلقاء اللفظ وإرادة المعنى على طبقه صـحّ إرادة المعاني المتعدّدة على حسب تعدّد الوضع وإن بلغ من الكثرة ما بلغ بلا إرادة ما يُناسبها ممّا يصحّ استعمال اللفظ فيه لملاءمته للطبع؛ إذ مرجع ذلك إلى مجرّد جعل اللفظ علامةً على إرادة المعنى منه كغير اللفظ من العلائم، وهذا كما صرّح به شيخنا الأُستاد (قده)[٣] لكنّه ممنوع صغرى وكبرى:

---

١. هذا هو الصواب وفي الأصل: «باللفظ» وأُدرج قبله فوق السطر «بهذا».

٢. هذا هو الصواب وفي الأصل: تكوينين.

٣. إن كان المراد به الشيخ الأنصاري فلم نعثر على رأيه مع الفحص الكثير، نعم، ورد في *بدائع* ⇦

أمّا الثانية فلما أسلفنا لك القول فيه من عدم الفرق بين النحوين من حقيقة الاستعمال في حديث الامتناع بعد توسيط اللحاظ ولزوم الجمع بين اللحاظين في استعمال واحد.

وأمّا الأُولى فلعدم كون الألفاظ علائمَ قُرّرت بسبب الوضع على وجود معانيها فإنّه ليس الوضع عبارةً عن الارتباط العلائمي[1]. وإنّما هو ـ كما تقدّم[2] في الوضع ـ نحو ارتباط متأكّد يوجب صيرورة اللفظ نحوَ وجودٍ للمعنى بحيث يرتسم في الذهن بالوجود اللفظي، والاستعمال فعلية هذه المرتبة في الخارج فهو إيجاد للمعنى بالوجود اللفظي كما يفصح عنه سراية حسن المعنى وقبحه إلى اللفظ.

وعليه يستحيل الاستعمال المزبور برهاناً ووجداناً فلا يمكن صيرورة اللفظ وجوداً لفظياً لمعنى حين صيرورته وجوداً لفظياً لمعنى آخر مطلقاً، حقيقياً كان أو مجازياً.

وأمّا باب الحكاية فلقد عرفت أنّ المقصود [من] حكاية المعنى وإرادته من الألفاظ المحكيّة غير استعمال الحاكي لها. نعم، لو قلنا بعدم لزوم الجمع بين اللحاظين من استعمال اللفظ في أكثر من معنى في ما لو جعل عبارة عن حكاية اللفظ عن المعنى وإراءته له فلا مانع عقلاً عن جوازه، غير أنّ الكلام في لزوم الجمع بينهما وعدم لزومه بدعوى عدم افتقار هذا النحو من الاستعمال إلى اللحاظ حينه وإن لزم القصد إليه قبله كما هو الحال في كلّ أمر اختياري معلول عن

⇦ *الأفكار*، ص ٣٤: «ومن إطلاقاته أيضاً في العرف العامّ أو عرف النحاة تعيين شيء لشيء، أي جعله علامةً له».

١. كذا، والصواب ظاهراً: «العلامي»، وهو منسوب إلى «العلامة».

٢. تقدّم في ص ١٣١.

مقدّماته الاختيارية من التصوّر والتصديق والإرادة وغيرها من العلل الناقصة.

وعليه كان من الجائز صيرورة الشيء الواحد علامةً لأشياءَ كثيرة، فللمستعمِل إرادة معانٍ[١] متعدّدةٍ من لفظ واحد ولو بنحو تعدّد الدالّ والمدلول كما لو نصَّ على إرادته ذلك حين استعماله. ومنعُ الواضع عن مثل هذا الاستعمال غيرُ معلوم، وعلى فرضه غير قادح؛ لما تقدّم من أنّ بناء صحّة الاستعمال على مساعدة أهل المحاورة.

ودعوى البشاعة من اللغة ـ لعدم مساعدة العرف على هذا النحو من الاستعمال ـ تقتضي إرجاع البحث إلى مساعدة العرف وعدمها لا في جواز الاستعمال وعدمه لغةً فإنّ مساعدة العرف وعدمها غير جواز الاستعمال وعدمه لغةً؛ لوضوح الانفكاك وأنّه مع المساعدة يصحّ الاستعمال ولو منع عنه الواضع، كما أنّ في صورة الترخيص وعدم المساعدة لا يجوز فحينئذٍ من المعلوم عدم البشاعة. كيف، ولو كانت لعُدّت من وجوه المنع واستند عليه المعظم كما اعتمدوا على غيره من الوجوه المانعة.

والقولُ بأنّ اللفظ وُضع للمعنى حال الوحدة ولابدّ من كون الاستعمال على طبق الوضع اتّباعاً له مندفعٌ ـ مضافاً إلى عدم اقتضاء ذلك العكوفَ على خصوص الوحدة دون غيرها من الإضافات والخصوصيات الأُخر التي وقع الوضع عليها ـ [بـ]أنّ مجرّد اتّصاف الوضع بالوحدة لا يُجدي في اختصاصه بتلك الحالة كما لا يوجب[٢] صغر الولد حين التسمية اختصاصها بحالة الصغر.

---

١. في الأصل: معاني.

٢. هذا هو الصواب وفي الأصل: لا توجب.

سلّمنا، ولكن لا يلزم ذلك المنعَ عن الاستعمال مطلقاً حتّى مجازاً. وكون اللغات توقيفية لا يوجب ذلك، وإنّما معناه كون الوضع وجوداً بيد الواضع وليس لغيره التصرّف فيه بتغييره لا عدم التعدّي من حالٍ وقع عليها الوضع.

نعم، لو كان اللفظ موضوعاً ليُستعمل ويُراد منه المعنى وحده لم يصحّ وليس ـ لأجل لزوم الاقتصار على حالٍ ـ وقعُ[1] الوضع عليها، وإنّما هو راجع إلى الاحتياط والاقتصار على القدر المتيقّن من موارد صحّة الاستعمال مع أنّه يصحّ الاستعمال في هذا الحال أيضاً إذا ساعدته القريحة مجازاً بمعنى كونه على خلاف غرض الواضع من وضعه لا ما هو المصطلح منه.

ومن هنا ظهر ما في دعوى صاحب *المعالم* لعدم الجواز لغةً من كون المعنى مقيّداً بـ«الوحدة»، واستعمال اللفظ في المتعدّد يوجب إلغاء[2] قيدها[3] فإنّه ـ مضافاً إلى ما يتوجّه عليه كما سمعت سيّما الأخير ـ يُشكَل عليه بمنع ما ذكره من الوجه؛ لوضوح أنّ اللفظ موضوع لذات المعنى من غير خصوصية أُخرى كما هو الظاهر بالوجدان، فهل ترى من نفسك في تسمية ولدك اعتبارَ «الوحدة» في المسمّى جزءً أو قيداً، بل ولا تلتفت إليها في مقام الاستعمال أصلاً.

على أنّ اعتبارها في الموضوع له يستلزم نفي صحّة الاستعمال مطلقاً حقيقةً ومجازاً؛ لعدم كون إلغاء «الوحدة» من باب إلغاء أحد جزئي المركّب، واستعمال اللفظ الموضوع للكلّ في الجزء مجازاً بل من باب إلغاء قيد المعنى فيباين وجوده

---

١. الوقع والوقوع مصدران لـ«وَقَع».

٢. هذا هو الصواب كما في *المعالم* أيضاً، وفي الأصل: «إلقاء»، وكذا الكلام في الموارد الآتية.

٣. *معالم الدين*، ص ٣٩.

المطلق مباينةَ الواجد للفاقد للقيد، وعليه يكون من باب استعمال اللفظ الموضوع للمباين في المباين، وذلك غلط مع عدم المناسبة وملاءمته للقريحة لا أنّه استعمال مجازاً.

ولولا ما حقّقناه من وجه المنع لما صحّ الركون على غيره ممّا راموه لإثبات الامتناع فلا يوجب اعتبار «الوحدة» ولو بنحو القضيّة الحينية عدمَ الصحّة على وجه الحقيقة، وإنّما يقتضيه جعل حقيقة الاستعمال عبارةً عن إيجاد المعنى باللفظ كما سمعت فإنّ الضرورة قاضية بالاستحالة، فإنّ إطلاق اللفظ طور إيجاد للمعنى، وهذا ينافي تطوّره بطور وجودٍ آخرَ مباينٍ.

وإن أبيت عن ذلك فاختبر صحّته عن نظائره ممّا[1] يكون مشخّصاً للمعنى ومحقّقاً له بإحدى عناوينه كالكتابة فإنّه بالنسبة إلى المعنى وجود كتبي له، فكما أنّه لا يكاد يحدث[2] خطّين بإحداث خطّ واحد في استعمال واحد للقلم، كذلك لا تُحدث إرادتين باعتبارين بالإضافة إلى المعنيين بإحداث واحد في استعمال لفظ واحد.

ومن ذلك يظهر ما في دعوى سلطان العلماء (قده) في *حاشية المعالم* من كون كلٍّ من المعنيين في الاستعمال الواحد مراداً بإرادةٍ على حِدةٍ ممتازةٍ عن إرادة أُخرى للمعنى الآخر فتكون هناك إرادتان منضمّتان من جهتين ولحاظين وإن كان باعتبارين[3].

---

١. في الأصل: من ما.

٢. كذا والأولى: أنّك لا تكاد تحدث.

٣. *معالم الدين مع حواشي سلطان العلماء*، ص ٥٧ وإليك نصّ كلامه: «أقول: يمكن أن يقال: إنّ ⇦

والوجه في ذلك أنّه لو كان مراده (قده) ممّا ذكره ما ذكرنا من أحد معنيي[١] «الاستعمال» فلا بأس بما ذهب إليه على نحو ما قلنا[٢]، وإلّا فمن المعلوم عدم تعدّد الإرادة إلّا بتعدّد المراد، وهو لا يتعدّد إلّا بتعدّد الاستعمال. وقد عرفت عدم صحّته كذلك؛ للزومه اجتماع الإرادتين في استعمال واحد، واجتماع المثلين كاجتماع الضدّين لا يجوز عقلاً.

فاتّضح بحمد اللّه تعالى حقيقة الحال من عدم جواز الاستعمال في أكثر من معنى عقلاً، ومن الواضح أنّه لا يختلف الحال فيه باختلاف المستعمَل فيه من كون المعنيين حقيقيين أو مجازيين أو ملفّقين من الحقيقة والمجاز، ولا باختلاف حال الموضوع له من تقيّده بـ«الوحدة» وعدمه بحسب الوضع الحقيقي أو الترخيصي المجازي، ولا باختلاف حال الوضع من حيث الوقوع حال الوحدة وغيرها، ولا باختلاف حال المستعمَل من كونه مفرداً أو مثنّى أو مجموعاً، ولا باختلاف النسبة الكلامية من حيث الإيجاب والنفي.

⇦المعتبر في المجاز القرينة المانعة عن إرادة المعنى الحقيقي في هذه الإرادة بدلاً عن المعنى المجازي، وأمّا لزوم كون القرينة مانعة عن إرادة المعنى الحقيقي بإرادةٍ أُخرى منضمّة إلى إرادة المعنى المجازي ممنوع بل هو عين النزاع فلا يلزم الجمع بين المتنافيين فتأمّل».
فعبارة المتن مستفادة من هذه الحاشية، نعم، هذه العبارات شبيهة بعبارات *المقالات الغريّة* (المطبوع في سنة ١٣١٧)، ص ٣١١ حيث قال: «فما يظهر من سلطان العلماء (ره) في حاشيته على *المعالم* من كون كلّ من المعنيين في الاستعمال الواحد مراداً بإرادةٍ على حدةٍ ممتازةٍ عن إرادة الآخر يكون هنا إرادتان متضامّتان [كذا، والصواب: منضمّتان] بالاعتبارين فاسدٌ».

١. هذا هو الصواب وفي الأصل: معنييى.

٢. قاله في ص ٣٥٣ ـ ٣٥٤.

فالمسألة متّحدة الملاك مبتنيةٌ على عدم جواز اجتماع اللحاظين عقلاً في استعمال واحد شخصي، والحكم العقلي بعد إحراز موضوعه لا يقبل التخصيص فلا يبتني الجواز وعدمه على اعتبار «الوحدة» في الموضوع له كما سمعت، أو التفصيل بين المفرد وغيره، أو بين الإيجاب والنفي وإن تُوهّم صحّة الاستعمال حقيقةً في المثنّى والمجموع نظراً إلى أنّهما يفيدان تعدّد المعنى فكانا بمنزلة تكرير المفرد وإرادة معناه منه في كلّ مرّة[1].

وفيه أنّهما موضوعان بإزاء فردين أو أفراد ما يُراد من المفرد لا مطلقاً، ولذا يُؤوّلان في الأعلام الشخصية إلى «المسمّى»، فهما تُفيدان تعدّد معناهما الحاصل حال الإفراد حيث إنّ مدخول أداة التثنية والجمع لمّا كانت نفس الطبيعة من حيث الوجود، وهي صالحة لأن تؤخذ في ضمن فردين أو أزيد جُعلت لهما علامةً، وهي أداتهما فهما آلتان دالّتان على وقوع المدخول في الكلام على وجه التحصّل في ضمن فردين أو أفراد، فلا اختلاف ولا تبدّل في ناحية مفهوم المدخول من هذه الجهة بل هو باقٍ على حاله غير أنّ الأداة اقتضت الدلالة على هذه الحيثية من الوجود فهي كالعَلَم المنصوب بجنب مدخولها لتدلّ على أنّه واقع طرف النسبة على هذه الكيفية ومستعمل فيه على الجهة الخاصّة، فهي حينئذٍ لا تُغيّر معنى مدخولها بإفادة معنى مغاير لمعنى المدخول؛ إذ ليس مؤدّى كلّ واحدة من الأداة إلّا بيان حال مدخولها بحصوله في الخارج في ضمن فردين أو أفراد كما هو الحال في سائر الأداة والحروف المتكفّلة لبيان أحوال ملحوقها، فلو بنينا على جواز استعمال اللفظ في المتعدّد من المعنى في المفرد منعنا عنه في التثنية والجمع؛

---

١. *معالم الدين*، ص ٣٩.

لتعيّنهما بواسطة الأداة في المتعدّد ممّا يراد من المدخول لا المتعدّد من معناه ومعنى غيره.

فمثل «عينان» إذا أُريد منها الفردان من الجارية أو فرد منها وفرد من الباكية بناءً على الاكتفاء بالوحدة اللفظية في تثنية الأعلام الشخصية ليست من الاستعمال في أكثر من معنى واحد؛ لأنّ المجموع المركّب من الهيئة والمادّة موضوع لإرادة المتعدّد من المعنى الواحد أو المتعدّد وإنّما يكون منه لو استُعملت وأُريد فردان من الجارية وفردان من الباكية، فمن قال باعتبار «الوحدة» في الموضوع لم يلزمه عدم صحّة الاستعمال حقيقةً كما في المفرد؛ لأنّ التثنية والجمع حقيقتان في المتعدّد من مفردهما وحدةً فتكون «العينان» حقيقةً في الفردين من الباصرة أو فردٍ منها وفردٍ من الباكية وحدها، فحالهما حال المفرد فإن كان جائزاً حقيقةً أو مجازاً جاز فيهما أيضاً كذلك، وكذلك لو لم نجوّز، فالقول بالفرق بينهما وبين المفرد بالجواز فيهما دونه مدخول فيه[1].

وممّا ذكرنا ظهر عدم تمامية القول بالفرق بين الإثبات والنفي بالجواز في

---

١. بعدها في الهامش: «وبالجملة استعمال المشترك في المثنّى والجمع في أكثر من معنىً واحدٍ على أن يكون داخلاً في محلّ النزاع لايكاد يتصوّر إلّا أن يكون المستعمل فيه في قولك: رأيت عينين، أربعةَ عيون اثنتين جاريتين واثنتين باصرتين أو اثنتين من العين متّحدي اللفظ يكون كلّ منهما مراداً منها اثنتان أو أزيد من معنى واحد أو متعدّد، وأمّا اعتبار تعدّد المعنى المقصود من المثنّى والمجموع فقط دون تعدّد المعنى المراد من المفرد أو اعتبار تعدّد كلّ واحد من اللفظين في المثنّى أو الألفاظ في الجمع المراد بكلّ واحد من تلك الألفاظ معنى واحد فهو خروج عن محلّ النزاع، ومن جوّز الاستعمال فيهما في أكثر من معنى واحد ـ لاعتباره التعدّد فيهما على الوجه الأخير ـ غفل عن أنّه استعمال لهما في معناهما لا في أكثر ممّا يراد من مفهومهما»، ثمّ شطب عليها.

الأخير نظراً إلى إفادة النفي الداخل على الطبيعة العمومَ دون الإيجاب.

وفيه أنّ الأداة اللاحقة للأسماء لا تُحدث فيها معانيَ زائدةً على ما كانت عليها قبل لحوقها وإن كانت تُحدث فيها بعض الخصوصيات كما يَفصح عنه قولهم: «زيادة المباني تدلّ على زيادة المعاني»[1] لكن لا تخرج الملحوق بها عن

---

١. قال الآلوسي في *تفسيره*، ج ١، ص ٦١ عند البحث عن «الرحمن» و«الرحيم»: «وما ذكر من قولهم: «لأنّ زيادة البناء تدلّ على زيادة المعنى» قاعدة أغلبية أسّسها ابن جني» ثمّ أورد موارد النقض عليها والأجوبة عنها.

وقال السيّد الخوئي ﷺ في *البيان*، ص ٤٣٨: قد خفي الأمر على جملة من المفسّرين، فتخيّلوا أنّ كلمة «الرحمن» أوسع معنىً من كلمة «الرحيم» بتوهّم أنّ زيادة المباني تدلّ على زيادة المعاني، وهذا التعليل ينبغي أن يعدّ من المضحكات؛ فإنّ دلالة الألفاظ تتبع كيفية وضعها ولا صلة لها بكثرة الحروف وقلّتها، وربّ لفظ قليل الحروف كثير المعنى وبخلافه لفظ آخر، فكلمة «حذر» تدلّ على المبالغة دون كلمة «حاذر» وإنّ كثيراً ممّا يكون الفعل المجرّد والمزيد فيه بمعنى واحد، كـ«ضرّ» و«أضرّ».

وقد تلقّى هذه القاعدة بالقبول بعض المعاصرين لابن جني (م ٣٩٢) كابن فارس (م ٣٩٥) في *معجم مقاييس اللغة*، ج ٤، ص ٣٧١ وأبي هلال العسكري (كان حيّاً سنة ٣٩٥) في *الفروق اللُغوية*، ص ٢٥٢ و٥٨٢ ثمّ من بعدهما الزمخشري (م ٥٣٨) في *الكشّاف*، ج ١، ص ٤١ وج ٣، ص ٣٨ والنسفي (م ٥٣٧) في تفسيره المسمّى *بمدارك التنزيل*، ج ٣، ص ١٢٧ والرازي (م ٦٠٦) في تفسيره، ج ٢٣، ص ١١٢ (على القول بأنّ هذه المواضع من تأليف الرازي وفيه مقال) وضياء الدين ابن الأثير (م ٦٣٧) في *المثل السائر*، ج ٢، ص ٥٦ ثمّ من بعدهم جماعة من الخاصّة والعامّة.

قال الشرواني الشافعي (م ١١١٨) في حواشيه على *تحفة المحتاج بشرح المنهاج*، ج ١، ص ١٠ والدمياطي (م ١٣١٠) في *اعانة الطالبين*، ج ١، ص ١٧: هذه القاعدة مشروطة بشروط ثلاثة: أن يكون ذلك في غير الصفات الجبلية، فخرج نحو «شره» و«نهم»؛ لأنّ الصفة الجبلية لا تتفاوت، وأن يتّحد اللفظان في النوع، فخرج «حذر» و«حاذر»؛ إذ الأوّل صفة مشبّهة والثاني اسم فاعل، وأن يتّحدا في الاشتقاق فخرج «زمن» و«زمان»؛ إذ لا اشتقاق فيهما.

أوضاعها قبل اللحوق، وعليه فالنفي الوارد على الكلمة إنّما ينفي المعنى الثابت لها قبله، وإفادته العموم في ما ثبت للمنفيّ من المفهوم لا بالنسبة إلى مفهومه ومفهوم غيره الغير المراد من اللفظ حال الإثبات؛ لعدم التعدّد فيه حسب الفرض.

وبالجملة، النفي اللاحق باللفظ لا يقتضي أزيد من نفي ما يُراد منه حال الإثبات، فلولا دلالته على المعنى المتعدّد في القضيّة الموجبة فكيف يتعدّد المعنى في القضيّة المنفيّة، فلا وجه للفرق والتفصيل في المسألة.

نعم، لو قيل بأنّ المشترك موضوع لأحد معانيه الصادق على كلّ منها أمكن التفصيل المزبور حيث إنّ سلب أحد معانيه لا يمكن إلّا بسلب الجميع؛ لصدق نقيضه بحصول أحدها بخلاف الإثبات؛ لصدقه بحصول واحد منها لكنّه بعد ضعف هذا القول ليس ذلك من الاستعمال في الأكثر من المعنى، وإنّما هو استعمال في معناه كما لا يخفى.

على أنّه يجري في الإثبات لو كان مورداً لأدوات العموم فلا يتّجه التفصيل بعد عدم اختصاص النفي بالعموم.

ثمّ إنّه قد يُتوهّم أنّ «الكناية» التي هي إرادة اللازم أو الملزوم لمعنىً مرادٍ من باب استعمال اللفظ في أكثر من معنىً واحد[1]، وكذا «الاستخدام والتضمين والإيهام والتورية».

ودفع التوهّم في الجميع ظاهر؛ أمّا «الكناية» فلأنّ اللفظ لم يُستعمل إلّا في معناه الحقيقي توطئةً وتمهيداً لإفادة لازمه، فالمراد الأصلي وإن كان إفادة ذلك الغير غير أنّه لم يكن بمرادٍ من اللفظ بل بمعونة الخارج، ولذا كانت الكنايات

---

١. المتوهّم هو المدقّق الشيرواني كما نسب إليه المحقّق الرشتي في *بدائع الأفكار*، ص ١٦٩.

مبتنيةً على الحقيقة دون المجاز.

وأمّا عن «الاستخدام» فلأنّ اللفظ مستعمَل في معناه الظاهر، وإرجاع الضمير إليه وإن كان بلحاظ معنى آخر له غير أنّه معنى تضمّني أو التزامي غير مراد من ظاهر اللفظ بالإرادة الاستعمالية، وهو معه كافٍ في صحّة الإرجاع قضيّةً للسبق ولو حكماً من غير افتقار إلى الوجود عيناً، فإذن اللفظ مستعمَل في أحد المعنيين، والمعنى الآخر هو المرجع المراد بالضمير دون اللفظ.

وأمّا «التضمين» فلأنّه بعد تشويب اللفظ معنى لفظ آخر يناسبه كان كمَن استعمل اللفظ في معناه؛ لمساعدة العرف عليه.

وأمّا «التورية والإيهام» فلأنّهما ـ على ما يفصح عنه حدّهما ـ ليسا إلّا استعمالاً للّفظ في معناه البعيد بقرينةٍ خفيّة لا يصل إليه فهم كلّ أحد، ومعه يوهَم السامعُ بظاهر اللفظ إرادةَ الظاهر، ويورّى أصل المقصود بالقرينة الخفيّة، فليس ذلك استعمالاً في المتعدّد وإنّما هو استعمال في المعنى الواحد الغير الظاهر على السامع، وإلّا فلو كان استعمالاً في المعنيين من الظاهر الغير المراد وغير الظاهر المراد للزم الكذب في القضيّة الخبرية لا الفرار عنه بالإيهام والتورية فإنّ معناهما إخفاء الحقّ وإظهار خلافه بلباسه أداءً للأوّل وفراراً عن الوقوع في الثاني فيأخذ كلّ ذي حقٍّ حقّه ولا يقع المورّي في خلاف الواقع.

تذنيب

قد ورد في الأخبار الكثيرة أنّ للقرآن بطوناً سبعة[١] أو سبعين[٢]، ووقع أيضاً في أحاديث التفسير لكثيرٍ من الآيات القرآنية وجوه[٣] مختلفة[٤]، فقد يُتوهّم أنّ ذلك

---

١. ورد الحديث من دون إسناد في كتب أهل التصوّف كالقونوي (م ٦٣٧) في *رسالة النصوص*، ص ١٦ وفي *الفكوك في أسرار مستندات حكم الفصوص*، ص ٣٠١ ثمّ نقل من بعده الفنّاري (م ٨٣٤) في *مصباح الأُنس*، ص ١٧ نقلاً عن *الفكوك* وابن التركة (م ٨٣٥) في *شرح فصوص الحكم*، ج ١، ص ٣٦ وج ٢، ص ٧٢٦ والسيّد حيدر الآملي (ق ٨) في *جامع الأسرار*، ص ١٠٤ و٥٣٠ و٦١٠ وفي *تفسير المحيط الأعظم*، ج ١، ص ٢٠٣ و٣٠٢ و٣٢٨ و٣٣٦ و٤٦٨ وج ٢، ص ٤٠٢ و٥٠٧ و٥١١ وج ٤، ص ٣١٣ وابن أبي جمهور الأحسائي (م ح ٨٨٠) في *عوالي اللآلي*، ج ٤، ص ١٠٧، ح ١٥٩ والصدرا الشيرازي (م ١٠٥٠) في *الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية*، ج ٣، ص ٣٦ وأورده من طريق العامّة صهره الفيض الكاشاني (م ١٠٩١) في *تفسير الصافي*، ج ١، ص ٣٠ والميرزا القمّي (م ١٢٣١) في *القوانين*، ج ١، ص ٤٠٧ ثمّ من بعده ورد في الكتب الأُصولية *كالفصول* وغيره. وقد ثبت عند أهل التحقيق أنّه لا قيمة للتراث الروائي للصوفية.

نعم، ورد في بعض رواياتنا ورواياتهم أنّ للقرآن بطناً راجع *بحار الأنوار*، ج ٨٩، باب ٨ في أنّ للقرآن ظهراً وبطناً، وأنّ علم كلّ شيء في القرآن، وأنّ علم ذلك كلّه عند الأئمّة عليهم السلام.

ولفظ الحديث عند القونوي هكذا: «إنّ لكلّ آية من القرآن ظهراً وبطناً وحدّاً ومطلعاً إلى سبعة أبطن، وفي رواية: سبعين بطناً» ولفظه عند الآخرين: «إنّ للقرآن ظهراً...» وورد في موضع من *جامع الأسرار*، ص ٥٣٠ لفظه هكذا: «إنّ للقرآن... إلى سبعة أبطن» وورد: «سبعين» و«سبع مئة» و«سبعين ألف».

٢. لم نعثر على رواية بهذا العنوان في المجامع الروائية ومرّ الكلام فيها في الهامش السابق.

٣. هذا هو الصواب وفي الأصل: ووجوه.

٤. مثل الروايات الواردة في تفسير «الصراط المستقيم» و«الذين أنعمت عليهم» و«المغضوب عليهم» و«الضالّين»، أُنظر التفاسير الروائية مثل *البرهان في تفسير القرآن*.

من باب الاستعمال في الأكثر من المعنى في *القرآن العظيم*، وهو ـ لوقوعه ـ أقوى دليلٍ على الجواز[١-٢]؛ إذ تعدّد البطون بـ«السبع أو السبعين» لا يكون إلّا باستعمال الألفاظ القرآنية في المتعدّد من المعاني الخفيّة المرادة كما هو الظاهر من «البطن» ومن الإضافة إلى «القرآن»؛ فإنّ الظاهر من النسبة الإضافة[٣] الاستعمالية والاختصاص بالإرادة، وإلّا لم تصحّ الإضافة إلى «القرآن» والاختصاص به.

ويندفع التوهّم بالمنع عن دلالة[٤] الأدلّة على وقوع الاستعمال في المعاني العديدة في الآيات القرآنية؛ لأنّ المراد من «أنّ[٥] للقرآن بطوناً سبعة أو سبعين» أحد الاحتمالات الآتية على سبيل منع الخلوّ دون المنفصلة الحقيقية ومانعة الجمع، فالمراد من هذه الأخبار أحد أُمور:

أوّلها أنّ «القرآن» ليس كسائر كلام الآدميين لا يُراد منه إلّا ظاهره، بل له معنى واقعي دقيق غامض مستور بسرّ الغيب عن الأفهام الغير المستقيمة لا يصل إليه غير مَن أُنزل عليه حال حياته وخلفائه «الراسخون[٦] في العلم»[٧] من بعده كما

---

١. لم يُنسب هذا التوهّم في كتب القوم إلى قائلٍ معيّن ففي *الفصول*، ص ٥٨ ورد: «فربما يظنّ» وكذا في *بدائع الأفكار*، ص ١٧١، وفي *تعليقة على معالم الأُصول*، ج ٢، ص ٥٢٣ ورد: «وكيف كان فقيل: إنّ ما ورد في هذه الأخبار إنّما هو من باب الاستعمال في أكثر من معنى».

٢. بعدها في الأصل: «حيث إنّه واقع» ثمّ شطب عليها وكتب بدلاً منها: «لوقوعه» بعد قوله: «وهو» كما أثبتناه.

٣. هذا هو الصواب وفي الأصل: إضافة.

٤. هذا هو الصواب وفي الأصل: دالّة.

٥. هذا هو الصواب وفي الأصل: أنّه.

٦. كذا في الأصل، ولعلّ الرفع من باب الحكاية عن قوله تعالى في الآية (٧) من سورة آل عمران، وإلّا فهي صفة لـ«خلفائه» المجرور.

٧. اقتباس من الآية الشريفة (٧) من سورة آل عمران.

يشهد عليه قوله (ع) لأبي حنيفة: لقد ادّعيتَ علماً؟ ويلك ما جعل اللّه ذلك إلّا عند أهل الكتاب الذين أُنزل عليهم، ويلك ما[1] هو إلّا عند الخاصّ من ذرية نبيّنا (ص)، ما ورّثك اللّه من كتابه حرفاً[2].

وذلك حيث ادّعى معرفةَ القرآن حقّها ومعرفةَ ناسخه من منسوخه ومحكمه من متشابهه، فقولهم (ع): «إنّ للقرآن بطوناً» كناية عن قصور أفهامنا لإدراك معاني *القرآن*، وإنّما إدراكه مقصور على الراسخين في العلم من النبيّ (ص) والأئمّة (ع)، وهم أهل الفهم لمعانيه المستورة تحت كنوز الغيب، ومَن أراد الاطّلاع على حقائقها لا محيصَ له عن الرجوع إليهم في كشف الغطاء عن وجهها؛ إذ «لا يعرف القرآن إلّا مَن خُوطِب به»[3]، فعلمه عند مخاطبيه وليس لمن سواهم حظٌّ ولا نصيب عنه.

فليس المراد الجدّي منه خصوصَ ما ندركه بأفهامنا ممّا يكون اللفظ ظاهراً فيه، وإنّما هو مراد استعمالي وإن كان متّبعاً لو لم تقم القرينة على لزوم متابعة المرادات الجدّية كما تفصح عنه التفاسير الواردة عن الأئمّة (ع)، فإنّ «التفسير» عبارة عن الكشف الحقيقي للشيء وبيان المراد منه المختفي في موارد الاستعمالات، فهي إنّما تدلّ على أنّ المقصود الواقعي الذي يقصر اللفظ عن إظهاره هو ما فسّره المعصوم (ع) به، وإلّا فبيان معاني ظواهر الألفاظ ليس تفسيراً للقرآن، فإذن المعنى الواقعي والمقصود الجدّي واحد ـ سواء استُعمل اللفظ فيه أو

---

١. في المصادر: ولا.

٢. *علل الشرائع*، ص ٩٠، باب ٨١، ح ٥ وعنه في *بحار الأنوار*، ج ٢، ص ٢٩٢ ـ ٢٩٣، ح ١٢ و*وسائل الشيعة*، ج ٢٧، ص ٤٨، باب ٦، ح ٢٧.

٣. اقتباس من الرواية الشريفة في *بحار الأنوار*، ج ٢٤، ص ٢٣٧ ـ ٢٣٨، ح ٦.

في ما هو ظاهر فيه ـ و«السبعة والسبعين» كناية عن الستور الحاجبة لذلك المعنى عن الفهم.

هذا أحد الوجوه المحتملة المحمولة عليها الأحاديث المرويّة.

وثانيها أن يكون المراد من «تعدّد البطون» اختلاف مرادات القرآن في استعمال ما له ظهور في معناه العرفي أو اللغوي، وليس هذا استعمالاً في الأكثر من معنى، وإنّما هو استعمال في ما هو المراد منه من معنى واحد وإن اختلف وتخلّف عمّا هو المراد منه في غير هذا الاستعمال.

وهذا نظير لفظ «الميزان» الذي هو حقيقةٌ في ما يوزَن به الشيء وهو المراد منه في إطلاقاته، غير أنّ الاختلاف في ناحية محقِّقاته:

فتارةً يُراد منه الآلة المُعدّة لتميز ثقيل الشيء عن خفيفه أو مساويه بالإضافة إلى ما يُعادله كما في قوله تعالى: ﴿وَأَمَّا مَنْ خَفَّتْ[1] مَوَازِينُهُ * فَأُمُّهُ هَاوِيَةٌ﴾[2]، وقوله سبحانه: ﴿وَوَضَعَ الْمِيزَانَ﴾[3]، و﴿وَزِنُوا بِالْقِسْطَاسِ[4]﴾[5]، ﴿[وَأَقِيمُوا الْوَزْنَ بِالْقِسْطِ] وَلَا تُخْسِرُوا الْمِيزَانَ﴾[6].

وأُخرى ما يوزَن به المواقيت والارتفاعات كالاسطرلاب[7].

---

١. في الأصل: «فمن ثقُلت» بدلاً من «وأمّا من خفّت».

٢. القارعة (١٠١): ٨ و٩.

٣. الرحمن (٥٥): ٧.

٤. في الأصل: بالقسط.

٥. الإسراء (١٧): ٣٥، والشعراء (٢٦): ١٨٢.

٦. الرحمن (٥٥): ٩.

٧. بفتح الهمزة كما في *القاموس والمنجد والمعجم الوسيط* وبالضمّ كما في *الطراز الأوّل*، ج ١، ص ٢٨٤.

وثالثةً ما يوزَن به الخطوط كالمِسطر.

ورابعةً ما يوزَن به الشِّعر كالعروض، وما يوزَن به الفلسفة كالمنطق، وما يوزَن به العلوم كالعقل الكامل، وما يوزَن به الأعمال كميزان يوم القيامة، وكحُبّ عليّ أمير المؤمنين (ع) الذي هو ميزان السعادة، ومثل «الميزان»[1] «الصراط المستقيم» المفسَّر بـ«أمير المؤمنين» (ع)[2] وغير ذلك.

وحيث لم يكن ذلك بواضحٍ لكلّ أحدٍ وكان علمه مُودَعٌ عند الراسخين في العلم فلا محيص عن الرجوع إليهم في تشخيص المراد من اللفظ، مع أنّ المستعمَل فيه معلوم بحسب الوضع كما عرفت في مثل «الميزان»، غير أنّ المراد الواقعي غير معلوم؛ لتردّده بين المحتملات، وهذا هو المقصود من تعدّد البطون، وإلى ما ذكرنا يرجع اختلاف التفاسير الواردة عن أهل بيت العصمة (ع).

وثالثها أنّ المراد من «سبعة أبطن أو سبعين بطن» اللوازم الخفيّة سُمّيت بـ«البطن»؛ لخفائها. وعُبّر عن كثرتها بـ«السبعة أو السبعين»، وكذا المداليل الالتزامية الغير المُدرَكة لغير ذي الأفهام المستقيمة كما يفصح عنه قوله (ع) لأبي حنيفة: **إنّك لم تَرِث من القرآن حرفاً واحداً**[3].

وذلك لعدم اطّلاعه على المعاني الخفيّة مثل الفوائد الكلامية والإشارات والإيماء إلى المناسبات الغير الحسّية، بل وجزئيات القواعد الأُصولية والفقهية والكلامية والحكمية وغيرها التي هي مرادة بتبع ما يلازمها، وحيث إنّ كلامه عزَّ من قائلٍ قابل لإفادة مثل هذه الفوائد والرموز بدلالة الالتزام أو الإشارة خرجت

---

١. *بحار الأنوار*، ج ١٦، ص ٨٨ وج ٢٤، ص ٣٠٩.
٢. *بحار الأنوار*، ج ٢٤، ص ١٢، ح ٣٣٧ وج ٣٥، ص ٣٦٥، ح ٥ وج ٨٩، ص ٢٢٩، ح ٢٤٠.
٣. تقدّم الحديث وتخريجه في ص ٣٧٢.

إرادتها من ألفاظها عن كونها استعمالاً في الأكثر من معنى، وإنّما اللفظ استُعمل في معنى واحد، واللوازم كلّها مرادة بالتبع نظير دلالة الآيتين[١] على أقلّ الحمل من غير أن يُستعمل اللفظ في المتعدّد من المعنى.

والوجه فيه أنّ لوازم المعنى مطلقاً وإن كثُرت إلى حدّ الألف أو أزيد ليست إلّا من حالاته وأطواره اللاحقة به، فلا تُراد إلّا في ضمنه[٢] وبتبع إرادته لا بإرادةٍ مستقلّة في عرض إرادته، ومثل ذلك خارج عن حريم البحث.

ومن هنا ظهر أنّ تحديد البطون بما في الأخبار ليس إلّا من باب الإشارة والتقريب إلى الذهن كما في قوله تعالى: ﴿إِنْ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ سَبْعِينَ مَرَّةً﴾[٣] فلا تفيد الانحصار. كيف، وكلّ آية من الآيات الكريمة بحرٌ لا تُعْرَف فوائده ولا تنزف عوائده فإنّها كلام الملك العلّام إلى مخزن علمه ـ عليه الصلاة والسلام ـ ويؤيّده بل يدلّ عليه ما ورد من قول الصادق(ع): كتاب اللّه تعالى على أربعة أشياء: العبارة[٤] والإشارة واللطائف والحقائق، فالعبارة للعوامّ، والإشارة للخواصّ، واللطائف للأولياء، والحقائق للأنبياء[٥].

---

١. لقمان (٣١): ١٤ والأحقاف (٤٦): ١٥.

٢. هذا هو الصواب وفي الأصل: ظمنه.

٣. التوبة (٩): ٨٠.

٤. في المصادر: على العبارة.

٥. ورد مرسلاً في *نزهة الناظر*، ص ١١٠ و*الدرّة الباهرة*، ص ٣٠، ح ٧١ وفي طبع الصغير، ص ٦، ح ٨ و*معارج اليقين*، ص ١١٦، ح ٢١١، و*أعلام الدين*، ص ٣٠٣ و*جامع الأسرار*، ص ٥٣٠ و*عوالي اللآلي*، ج ٤، ص ١٠٥، ح ١٥٥ و*بحار الأنوار*، ج ٧٥، ص ٢٧٨، ح ١١٣ عن *كتاب الأربعين في قضاء حقوق المؤمنين وأعلام الدين*، وج ٨٩، ص ٢٠، ح ١٨ عن كتاب *جامع الأخبار*، وج ٨٩، ص ١٠٣، ح ٨١ عن *الدرّة الباهرة*.

وعليه ليس اختلاف التفاسير إلّا على وجه الكشف عن بعض وجوه الكلام، ولم يقم دليل على أنّ المفسَّر به هو المعنى المقصود، فلا منافاة بين الأحاديث الواردة في تفسير «الميزان أو الصراط المستقيم» بـ«أمير المؤمنين» (ع) تارةً وبـ«الصلاة» أُخرى[1] وبغيرهما ثالثةً، وكذلك تفسير «أهل الذِّكر» بـ«أهل البيت»[2] (ع).

ولو كانت البطون المستورة من قبيل المعاني للفظ لوقع التفسير ببيان المعنى، لا أنّه المعنى المراد فيكشف التفسير ببيان المراد [عن] أنّه ليس من باب الاستعمال في الأكثر من المعنى بل من باب إرادة فرد خاصّ من معنى اللفظ الموضوع له الذي هو المستعمَل فيه أيضاً كما بالنسبة إلى لفظ «الميزان» فليس في التفاسير ما يُستشمّ منه رائحة تعدّد المعنى بل التفسير الواقع عن أهل العصمة (ع) كاشف عن انحصار المعنى الواقعي في المُنزل على قلب محمّد (ص) دون ما هو المقصود من اللفظ.

هذا كلّه مع احتمال تعدّد الاستعمال حسب تعدّد البطون أو الاقتصار على ما يكون اللفظ ظاهراً فيه، ولا دلالة في الأخبار على إرادة تلك المعاني كلّها من اللفظ في استعمال واحد، ويكفي في كونها معانيَ للقرآن إرادةُ بعضها في بعض الاستعمالات، أو إرادة الظاهر منها بالاستقلال، والباقي بالتبع.

ولو سلّمنا ظهور تلك الأخبار في الاستعمال في الأكثر فلا محالة تُرفع اليد عن

---

١. لم نعثر على رواية بهذا السياق، نعم ورد في *بحار الأنوار*، ج ٧٣، ص ٣٤٨: «الصلاة ميزان»، فالصلاة فُسّرت بالميزان.

٢. *بحار الأنوار*، ج ٩، ص ١٢٥ ويُفسّر بـ«آل محمّد»، ويفسّر بـ«الأئمّة والإمام». راجع *بحار الأنوار*، ج ٩، ص ١١ وج ١١، ص ٢٦ وج ١٦، ص ٣٥٩ وج ٣٥، ص ٣٧٣.

مثل هذا الظهور بحكم العقل المستقلّ على الاستحالة وعدّها[١] من الأخبار المجملة الغير المعلومة[٢] المراد من «البطون» فيها فتكون من متشابهات السُنّة وتندرج تحت ما دلّ على «أنّ أخبارنا[٣] صعبٌ مستصعَب»[٤]، و«فيها محكم كمُحكَم القرآن ومتشابهاً كمتشابهه»[٥]، فلا دلالة لها على أنّ ألفاظها مستعملة في معانٍ[٦] عديدةٍ، هذا.

فلو ورد رواية ظاهرة بل صريحة في وقوع الاستعمال المزبور في شيء من ألفاظ الكتاب أو السُنّة فاللازم بحكم العقل صَرفه إلى أنّ الاستعمال واقع بنحو العلامة أو إلى أحد الوجوه الجائزة.

---

١. كذا، والصواب ظاهراً: وتعدّ.

٢. كذا، والصواب ظاهراً: المعلوم.

٣. في المصادر: حديثنا.

٤. ورد في أحاديث كثيرة راجع *بحار الأنوار*، ج ٢، ص ١٨٢، باب ٢٦ في أنّ حديثهم عليهم السلام صعب مستصعب، وأنّ كلامهم ذو وجوه كثيرة.

٥. *بحار الأنوار*، ج ٢، ص ١٨٥، ح ٨ و٩ وفيه: إنّ في أخبارنا متشابهاً كمتشابه القرآن، ومحكماً كمحكم القرآن.

٦. في الأصل: معاني.

الأمر الثاني عشر
في المشتقّ

القول في المشتقّ

واختلفوا فيه في أنّه حقيقة في خصوص المتلبّس بالمبدأ في الحال فيكون مجازاً في ما انقضى عنه المبدأ بعلاقة الكون في السابق كما في «الجوامد» من إطلاق الخمر على المسكر بعد الانقلاب إلى الخلّ وإطلاق الكلب على الواقع [في] المَمْلحة بعد انقلابه ملحاً، أو في الأعمّ منه ومن المنقضي عنه المبدؤ بعد الاتّفاق على أنّه مجاز في الاستقبال بعلاقة الأوْل أو المشارفة بتنزيل القوّة القريبة منزلة الفعلية، على قولين وإن تكثّرت الأقوال بين المتأخّرين نظراً إلى بعض التفاصيل[1] بما لا يُثمر في المسألة كما ستعرف[2].

فحقّ الخلاف وحقيقة الاختلاف إنّما في اشتراطِ بقاء المبدأ في صدق «المشتقّ» ليكون الموضوع له خصوصَ المتلبّس بالوصف في الحال ويكون إطلاقه على غيره مجازاً، وعدمِ اشتراط بقائه فيكفي التلبّس في السابق في صحّة الإطلاق حقيقةً بلا قرينةٍ، في اللاحق.

---

١. للمزيد راجع *هداية المسترشدين*، ج ١، ص ٣٧٠ و*الفصول*، ص ٥٩ و*تقريرات المجدّد الشيرازي*، ج ١، ص ٢٦١ ـ ٢٦٢ و*تعليقة على معالم الأصول*، ج ٢، ص ٤٥٠ ـ ٤٥١.

٢. ستعرف في ص ٤١٦ ـ ٤١٧.

وتحقيق الحال يتوقّف على رسم أُمور:

أحدها

في بيان المراد من «المشتقّ» المأخوذ عنواناً في المسألة فنقول:

إنّه وإن كان يعمّ بحسب اصطلاح أهل العربية جميع المشتقّات حتّى المصادر وأسماءها والأفعال ـ مجرّدها ومزيدها ـ إلّا أنّ المراد منه حسب ما هو المهمّ في البحث معنىً يعمّ جميعها من جهةٍ ويخصّها من أُخرى، وهو ما كان بمفهومه جارياً على الذات ومنتزعاً عنها بلحاظ اتّحادها مع العرض أو العرضي حلولاً أو صدوراً أو قياماً أو وقوعاً إلى غير ذلك من أقسام الاتّحاد، وذلك كأسماء الفاعلين والمفعولين والصفات المشبّهة وصِيَغ المبالغة وأسماء الآلات والأزمنة والأمكنة، بل وبعض أسماء الجوامد كالزوج والزوجة والعبد والحُرّ كما هو ظاهر العناوين وصريح بعض المحقّقين[1].

---

١. وهذا خلاف ما ذهب إليه في *الكفاية*، ج ١، ٦٠ حيث قال: كأسماء الفاعلين والمفعولين والصفات المشبّهات بل وصيغ المبالغة وأسماء الأزمنة والأمكنة والآلات كما هو ظاهر العنوانات وصريح بعض المحقّقين، انتهى.

نقول: ولم يُدخل بعض أسماء الجوامد، وإنّما قال في ما بعد، ج ١، ص ٦١: ثمّ إنّه لايبعد أن يراد بالمشتقّ ... ولو كان جامداً.

وعلى أيّ حالٍ لم أطّلع على من صرّح بدخول الجوامد في عنوان «المشتقّ»، نعم، ورد صريحاً خروجها عنه في *البدائع*، ص ١٧٤، حيث قال: «... فخرج الأفعال والمصادر المزيدة والجوامد».

ولا يتوهّم أنّ المراد من بعض المحقّقين هو فخر الدين حيث اعتقد بصدق «أُمّ للزوجة» على من كانت زوجته سابقاً وعنوان «أُمّ الزوجة» جامد؛ لأنّ الجامد يمكن أن يكون محلّاً للنزاع بنظره لا أن يكون المشتقّ شاملاً له كما سيجيء في ص ٣٨٤.

وعليه يكون «المشتقّ» عامّاً لكلّ ما يجري على الذات ويتّحد معها نحوَ اتّحادٍ من غير اختصاصٍ له بالمصطلح منه، فيدخل في محلّ البحث مثل «الضارب والمضروب»، ومن الجوامد مثل «الزوج والزوجة والحرّية والرقّية» وأمثالها من الخارج المحمول على[1] الذات باعتبار قيام العرضي بها دون مثل «الماء والهواء والإنسان والحيوان والشجر والحجر» إلى غيرها ممّا كانت وصف الإنسانية أو الحيوانية أو الحجرية مثلاً منتزعة عن الذات بلا لحاظ انتساب عرض أو عرضي إليها.

والوجه في خروجها عدم انحفاظ الذات فيها في مقام انقضاء أوصافها فلا يكون المنقلب من الخشب إلى الرماد خشباً، ولا الماء المنقلب إلى الهواء ماءً، ولا الكلب كلباً بعد صيرورته مِلحاً، بخلاف الأعراض والعرضيات المتّحدة مع الذات مثل «الكاتب والضاحك والماشي» وغيرها من الأوصاف المتأصّلة و«الزوجية والرقّية والملكية» وغيرها من الأوصاف الغير المتأصّلة التي ليست لها ما بحذاءٍ في الخارج فإنّها تكون الذوات فيها محفوظةً بعد زوال الصفة.

وعليه فتخرج[2] من «الجوامد» عن حريم البحث ما كان مفهومه منتزعاً عن

---

١. ورد في الأصل بدلاً من قوله: «فيدخل... الخارج المحمول على»: «فما يجري فيه البحث هو الأسماء المنتزعة بمفاهيمها عن الذات ومنطبقة عليها باعتبار اتّصافها بالمبدأ ففي كلّ مقام حصل هذا المعنى جرى بحث المشتق فيه من غير فرق بين المشتقّ منه كالضارب والمضروب أو الجامد كالزوج والزوجة والحرّ والرّق وأمثالها من الجوامد المنتزعة عن»، لكن شطب عليها وكتب فيه الهامش ما أدرجناه في المتن.

٢. فاعله «ما» وهو باعتبار مصداقه ـ أي الإنسانية ـ مؤنّث فيصحّ تأنيث فعلها ولكنّ الأولى: فيخرج.

مرتبة الذات وكان من الذاتيات التي يدور[١] صدقها مَدار صدق الذات كالإنسانية المنتزعة عن مقام الذات، لا باعتبار أمر زائد عليها اعتُبر اتّصافها به في الخارج، فالمائية قائمة بذات الماء قيامَ الذاتي بالذات لا العرض أو العرضي بها حتّى تكون خارجةً عن حقيقتها قائمةً بها قيامَ العنوان بالمعنون والحاكي بالمحكيّ عنه كما في الأوصاف العرضية مطلقاً من الخارج المحمول كـ«الفوق والتحت والأب والابن» والأخ، أو المحمول بالضميمة كـ«الأسود والأبيض».

وعليه يصحّ تصوير النزاع فيها إمّا بجعلها حقيقةً في خصوص ما كان الاتّصاف في الحال ومجازاً في الماضي والاستقبال، أو حقيقةً في الأعمّ من الماضي والحال؛ لبقاء منشأ الانتزاع في كلتا الحالتين وإن زالت الصفة وانقلبت إلى صفة أُخرى فيكفي في الانتزاع المزبور مجرّد انتساب المبدأ إلى الذات واتّصافها به وإن انقضى حال الجري، بخلاف الذاتيات المستحيلة[٢] الصدق مع عدم الذات أو انقلابها إلى حقيقة أُخرى كانقلاب الماء هواءً.

فدعوى صدق «الماء» على الهواء المنقلب منه مجازفة لولا المسامحة وإن كان الماء من مراتب وجود الهواء قوّةً بناءً على الحركة الجوهرية وبقاء الهيولى الثانية، غير أنّ أحدهما غير الآخر بنظر العرف وكان صدق المنقلِب على المنقلَب منه عرفاً كصدق الموجود على المعدوم؛ لأنّ صدق «الماء» بعد الانقلاب إلى ما ليس منه حقيقةً عبارة أُخرى عن الحكم ببقاء عنوانه حال عدمه أو انقلابه إلى بعض أضداده. ومن الواضح أنّ البقاء كذلك يقتضي صدق الشيء على نقيضه أو ضدّه،

---

١. هذا هو الصواب وفي الأصل: تدور.

٢. كذا، والصواب ظاهراً: المستحيل.

فصدق «الكلب» المستحيل مِلحاً عليه بعد الاستحالة مثل صدق «زيد» على غيره و«غير الموجود» على الموجود، وهو باطل بالضرورة العقلية.

ودعوى انحلال مدلول «الجوامد» أيضاً إلى ذاتٍ وصفةٍ، فيجري النزاع فيها؛ لصحّة القول بأنّ معنى «الرجل» لا يتوقّف صدقه على بقاء معنى الرجولية نظيرَ القول به في «المشتقّ» مندفعةٌ بالفرق الواضح بين المقامين بعدما كان الوصف في مثل «الرجل» معنى اختراعي عن نفس الذات وكانت الذات ممّا تدور مداره وجوداً وعدماً، فكيف تبقى بعد زواله؟! فلا تفكيك في الذاتيات بينها وبين منشأ انتزاعها على خلاف[1] «المشتقّات وبعض الجوامد» مثل الملكية والزوجية؛ لبقاء المتّصف بعد زوال الوصف. ويكفي ذلك في صدق اللفظ حقيقةً فيكون الموضوع له هو الأعمّ بلا دخلٍ لخصوص حال الاتّصاف في كونه حقيقةً وإن كان لها دخل في الانتزاع فلا يقدح الانقضاء، فالزوجية والملكية والحرّية والرقّية بناءً على كونها أساميَ منتزَعةً عن الذوات المتّصفة بوصفٍ عرضيٍ خارج عنها محمولٍ عليها لا بنحو الانضمام نظير حمل «الكاتب والضاحك» على «الإنسان» فإنّ المبدأ فيهما عرض قائم بالذات، له صورة في الأعيان، بخلاف الزوجية والملكية فإنّ المبدأ فيهما لا صورة له في الخارج حتّى يقوم بالذات على نحو الانضمام، لكنّه يجري النزاع فيها أيضاً وإن كانت جامدةً؛ لوحدة الملاك فيها مع الأوصاف الحقيقية التي هي مشتقّات، ولها ما بإزاء في الخارج زائداً على الذات منضمّاً[2] إليها.

---

١. كذا، والأولى: بخلاف.

٢. هذا هو الصواب وفي الأصل: منظماً.

ولئن أبيت إلّا عن عدم عموم «المشتقّ» في العنوان لمثل هذه الجوامد جموداً على ظاهر لفظ «المشتقّ»، فلا مجال لإنكار كونه محلّاً للبحث أيضاً كما يدلّ عليه ما [عن] فخر الدين في *الايضاح* في مسألة «مَنْ كانت له زوجتان كبيرتان أرضعتا زوجته الصغيرة» أنّه تحرم المرضعة الأُولى؛ لصيرورتها[1] بالإرضاع أُمّ الزوجة، وتحرم الصغيرة أيضاً مع الدخول بإحدى الكبيرتين؛ لصيرورتها بنتاً لزوجته، وأمّا المرضعة الأُخرى ففي تحريمها خلاف، فنَسب إلى والده (قده) والحِلّي (ره)[2] تحريمها؛ لأنّها تصدق عليها أُمّ الزوجة؛ إذ لا يشترط في «المشتقّ» بقاء المعنى المشتقّ منه فكذا هنا[3]؛ لأنّ زوجية الصغيرة وإن كانت منقضيةً مع الدخول بإحدى الكبيرتين إلّا أنّ بقاءها كبقاء سائر المبادي في المشتقّات غير مشترط في صدق «أُمّ الزوجة» عليها.

فيظهر من قوله (قده): «وكذا هنا» أنّ ملاك النزاع في المشتقّ ومناطَه جارٍ في مثل لفظ «الزوجة» من الجوامد، وحيث كان المختار عنده في «المشتقّ» عدم اشتراط بقاء المبدأ في صدقه كانت الزوجة ملحقاً به في ذلك فيصدق على المرضعة الثانية أنّها أُمّ زوجته وإن لم تكن الصغيرة بزوجةٍ فعلاً؛ لفرض الدخول بإحدى الكبيرتين كما يفصح عمّا ذُكر ما عن الشهيد (قده) في *المسالك* من ابتناء الحكم في هذه المسألة على القولين في مسألة المشتقّ[4]، وكان نظره في الحكم بالابتناء إلى وحدة الملاك، فكلّ ما كان مفهومه منتزعاً عن الذات بلحاظ

---

١. هذا هو الصواب وفي الأصل: لصيرورته.

٢. يعني ابن إدريس الحلّي.

٣. *ايضاح الفوائد*، ج ٣، ص ٥٢ مع اختلاف في بعض التعابير.

٤. *مسالك الأفهام*، ج ٧، ص ٢٦٨.

الاتّصاف بالعرض والعرضي كان مشمولاً لمحلّ البحث ـ سواء كان جامداً أو مشتقّاً.

وأمّا الأسماء المنتزع عنها المفاهيم لا باعتبار اشتمالها على الأوصاف الخارجية فهي خارجة عن محلّ البحث فإنّها ليس لها مبدؤ طارٍ على الذات، وإنّما المبدؤ فيها جعلياً لا واقعياً ينتزعها العقل نظير الحجرية المنتزعة من الحجر، والشجرية المنتزعة من الشجر وغيرها. والزوجية والملكية والحرّية وإن كانت كذلك أيضاً كالفوقية والتحتية والأُبوّة والعلّية والمعلولية إلى غير ذلك من الأعراض الغير المتأصّلة التي ينتزعها العقل بلحاظ بعض الإضافات من مناشئها الخارجية، غير أنّها ليست من المبادي والصفات المقوّمة للذات التي تدور عليها ذاتية الذات كالحجرية والشجرية والإنسانية، فكيف ينازع ـ بعد تبدّلها إلى ما يخالفها الباعث لتبدّل الذات أيضاً ـ في كون ألفاظها حقيقةً في الأخصّ أو الأعمّ؟!

و[1]ثانيها

لا إشكال في دخول المشتقّات طُرّاً من أسماء الفاعلين والمفعولين والصفات المشبّهة وأسماء الزمان والمكان والآلة في حريم النزاع؛ إمّا لعموم العنوان أو لوحدة المناط، فلا وجه لاختصاصه باسم الفاعل والمفعول كما ارتكبه صاحب *الفصول*[2] نظراً إلى قصر بعضهم عنوان البحث على ذلك، وكذا تمثيلهم «المشتقّ» بـ«اسم الفاعل».

---

١. كذا في الأصل والأولى حذفها.

٢. *الفصول*، ص ٦٠.

وبطلانه واضح؛ لعدم اقتضائه بمجرّده الاختصاصَ، فالأمثلة المتمثّل بها لا تُخصّص عموم محلّ الخلاف بالنسبة إلى المشتقّات الاصطلاحية وما يلحق بها من «الجوامد»، بل يدلّ على خلافه إطلاقُ العنوان في كلام كثير.

ويمكن أن يكون منشؤ توهّم خروج مثل «الصفة المشبّهة واسم المفعول واسم الآلة وأسماء الزمان والمكان» لتعيُّن[1] الوضع لخصوص المتّصف حالاً في الأُولى، وللأعمّ في البواقي فيصدق «المقتول والمكتوب والمقتل والمذبح» على المنقضي حقيقةً، بخلاف «اسم الفاعل»؛ لاختلاف موارد استعماله، ولذا اختصّ بالخلاف دون غيره[2].

وفيه أنّ تفاوت أنحاء التلبّس باختلاف المبادي على حسب تفاوتها بالشأنية والفعلية والصناعة والمَلَكة لا يوجب تفاوتاً في ما هو المهمّ من محلّ البحث؛ لأنّ مؤونة جريانه انتزاع مفهومه عن الذات بلحاظ تلبّسه بالمبدأ، وتلبّس كلّ شيء بحسب ما يتلبّس به.

وعليه يجري البحث في جميع ما تقدّم من الأسماء فيصدق «المجلس» على المكان المُعدّ للجلوس وإن لم يجلس فيه فعلاً؛ لما كان له من التهيّؤ والاستعداد للجلوس فيه، ففعلية المجلسية تتحقّق بمُعدّيةِ المكان للجلوس وإن لم يتحقّق الجلوس حين إطلاق «المجلس» عليه. ومثله المقتل والمذبح واسم الآلة

---

١. اللام فيها للتعليل وهي خبر لـ«أن يكون».

٢. ورد في الأصل بدلاً من قوله: «البواقي.... غيره»: «الأخيرتين فيطلق «المجلس» مثلاً على المكان المعدّ للجلوس وإن لم يكن الجلوس حاصلاً فعلاً، ومثله «المذبح» الذي يطلق على عيد الأضحى وإن فرض عدم حصول ذبح فيه»، ثمّ شطب عليها وكتب في الهامش ما أدرجناه في المتن.

كالمفتاح فتُطلق على المعدّات لها حقيقةً إلّا إذا تخلّل ما يوجب تبدّلها بإعدادها لغيرها بحيث زال عنها ذلك التهيّؤ والقوّة فتقع محلّاً للخلاف، فإنّ الانقضاء إنّما يُلاحَظ بالنسبة إلى حال التلبّس، واختلافُ أنحائه قوّةً وفعلاً لا ينافي فعلية التلبّس وإنّما هو فعليٌ في ظرفه على النحو الخاصّ. ولا فرق في التلبّس بين أنحائه المختلفة باختلاف طور المبدأ فالضارب والكاتب سيّان في الصدق الحقيقي على المتلبّس بالمبدأ في الحال وإن كان تلبّس الذات في الأوّل على نحو الفعل، وفي الثاني على نحو القوّة من جهة كون المبدأ في الأوّل من الفعليات دونه في الثاني، فمثلُ «النابع والمُثمر» ممّا يكون الاتّصاف فيه بنحو القوّة، أو الملكة كالشاعر، أو الصناعة والحرفة كالصائغ[1] والتاجر داخلٌ في البحث.

فظهر أنّ محلّ البحث ليس إلّا الأوصاف الجارية على الذات المتّحدة معها بنحوٍ من أنحاء الاتّحاد حتّى لو لم يكن بنحو الحلول أو القيام أو الصدور، بل لمحض العلاقة كما في «تمّار» أو[2] «لابِن» الصادق على الإنسان مع عدم كون المبدأ قائماً به، وإنّما أُطلق عليه «التمّار أو تامر»؛ للعلقة التي حصلت له من بيع التمر لا لأنّ التمر قائماً به. ومعنى جريها على الذات كونها عنواناً لها يُشار بها نحوها كسائر عناوينها لا أنّها تُحمل عليها وإن لم تقع عنواناً يحكي عنها؛ إذ ليس كلّ ما يُحمل على الذات عنواناً لها كما في «الأفعال»[3] فإنّها محمولة وليست جارية.

نعم، الحمل في المشتقّات عبارة أُخرى عن جريانها على الذات واتّحادها معها في الخارج، ومقتضاه بقاء الذات في الحالتين انقضاءً وتلبّساً، ولذا قلنا

---

١. هذا هو الصواب وفي الأصل: كالصايغ.

٢. هذا هو الصواب وفي الأصل: «و».

٣. بعدها في الأصل: «... بعض الأسماء الجامدة كقولك: زيد إنسان أو الإنسان زيدٌ» ثمّ شطب عليها.

بخروج الأوصاف الذاتية المقوّمة للذات.

ثالثها

إنّك قد[١] عرفت عدم اختصاص البحث في المشتقّ بنوعٍ منه دون آخر وصنفٍ دون صنف[٢].

ولكنّ المصرّح به في كلام المحقّق الدزدري[٣] (قده) الحكم بخروج «أسماء الزمان» عن محلّ الكلام[٤] معلّلاً بأنّ الذات المعتبر تلبّسها بالمبدأ حالاً أو مطلقاً في صدق «المشتقّ» حقيقةً في «أسماء الزمان» نفسُ الزمان، ومن المعلوم عدم قابلية الذات للبقاء حتّى يقع النزاع في صدق المشتقّ عليه حقيقةً بعد انقضائه وانصرامه كما هو الشأن في سائر المشتقّات[٥].

وبعبارةٍ أُخرى، النزاع في ما إذا كانت الذات باقيةً والصفة زائلةً دون ما إذا كانت الذات أيضاً متصرّمة فإنّه حينئذٍ يكون إطلاق المشتقّ الزماني على زمان

---

١. في الأصل: «بعدما» ثمّ شطب عليها وكتب بدلاً منها: «قد».

٢. عرفت في الأمر الثاني ص ٣٨٥.

٣. اختلف في ضبطه وإليك ذكر موارده: ١. الدزدري كما في المتن. ٢. الدوزدري. ٣. الروازدري. ٤. النوزدريت. ٥. اللوزدري. ٦. الروزدري. وقد طبع تقريراته بهذا الأخير مدّعياً محقّقه بأنّه أشار إلى ذلك هو نفسه في آخر صفحاتها بقوله: «أنا الراجي الروزدري». هذا إلّا أنّ إبراهيم دهگان ـ وهو من متخصّصي تاريخ أراك (عراق العجم) اعتقد بأنّ الصواب في اسمه «اللوزدري» حيث إنّ لوزدر اسم لقريتين (لوزدر العليا ولوزدر السفلى) من قراى ناحية سربند أراك. راجع گزارشنامه يا فقه اللغه أسامى أمكنه لإبراهيم دهگان ومقالة عليّ حسن بيگى باسم «عالمى فقيه و اصولى با دو نام خانوادگى» المطبوع في مجلّة *كتاب الشيعة* رقم (١٧ ـ ١٨)، ص ٥٤٢ ـ ٥٤٣.

٤. *تقريرات المجدّد الشيرازي*، ج ١، ص ٢٥١.

٥. *تقريرات المجدّد الشيرازي*، ج ١، ص ٢٥٢ مع اختلاف في بعض الألفاظ.

وقع فيه الفعل يكون حقيقةً أبداً، وأمّا على غير ذلك الزمان باعتبار وقوع الفعل في زمانٍ مثله فلا معنى لاحتمال كونه بنحو الحقيقة؛ للقطع بعدم تلبّس الموجود في الحال بالمبدأ، والمتلبّسُ في السابق معدومٌ فعلاً على حذو الزمان المستقبل[١].

ودعوى وحدة الزمان عرفاً الموجب لوحدة الذاتين، فمثل «اليوم والليل والشهر والسنة» زمانٌ واحد مستمرٌّ باقٍ عند العرف وإن لم يكن كذلك دقّةً[٢] مدفوعةٌ بأنّ ذلك لا يُدخل «اسم الزمان» في محلّ البحث أيضاً؛ لعدم تصوّر الانقضاء فيه حينئذٍ، فلو كان المرجع في الانقضاء وعدمه نظر العرف فمع حكمهم بالبقاء والاستمرار مطلقاً كيف يُعقل الانقضاء والمضيّ؟! فلا يُتصوّر المجازية، ومع عدمه لايُتصوّر الحقيقة فلا صدق؛ لعدم الزمان الذي هو الذات الموجب لعدم الصدق حقيقةً؛ لعدم الموضوع، فوحدة الزمان عرفاً موجبة لبقائه واستمراره في مقدار ما يحكم به العرف، ومعه لا يكون الصدق مجازياً؛ لبقاء الذات حال الاتّصاف، ومع عدمها بزوال الزمان الأوّل والتبدّل بالزمان[٣] الثاني المغاير له

---

١. ورد في الأصل بدلاً من قوله: «ولكنّ المصرّح به ... المستقبل»: «فقد يقال بخروج أسماء الزمان عن حريم النزاع كما عن أُستاد شيخنا الأُستاد (قدهما) نظراً إلى عدم انحفاظ الذات التي هي الزمان فيها؛ لانقضائها وتصرّفها فلايعقل البحث عن أنّ أسماءها موضوعة لخصوص المتلبّس بالمبدأ حالاً أو للأعمّ؛ إذ الموجود في الحال لم يتلبّس بالمبدأ حتّى ينقضي عنه وما كان متلبّساً معدوم فعلاً على حذو المستقبل.

والحاصل أنّه لمّا كان الذات في اسم الزمان نفسه لايجري النزاع فيه؛ إذ لو أُطلق اللفظ على عين ذلك الزمان الواقع فيه الحدث لم يُعقل توهّم المجاز فيه بل حقيقةٌ دائماً ولو بعد انقضائه وإن أُطلق على الزمان الآخر فلاشبهة في مغايرته لذلك الزمان»، ثمّ شطب عليها وكتب في الهامش ما أدرجناه في المتن.

٢. بعدها في الأصل: «لعدم وحدة الأجزاء عقلاً، والبقاء فرعُ الاتّحاد»، ثمّ شطب عليها.

٣. في الأصل: بزمان.

لايُعقل النزاع في الحقيقة والمجاز، بل لايُتصوّر المجازية في الإطلاق فكيف بالحقيقة؛ إذ الإطلاق يكون غلطاً فإنّه من قبيل إطلاق «المشتقّ» على ذات قام مبدؤه بذاتٍ أُخرى كإطلاق «الضارب» على «زيد» مع صدور الضرب من عمرو.

نعم، يمكن إطلاق اسم الزمان المتصرّم على الموجود بعلاقة المشابهة فيُطلق «العاشوراء» مثلاً مسامحةً على العاشر من كلّ محرّم بعلاقة المشابهة لليوم الذي قُتل فيه الحسين (ع) المسمّى بهذا اللفظ حقيقةً، لكن مجرّد الإطلاق من باب المشابهة لا يصحّح كونه ممّا انقضى عنه المبدأ حقيقةً وإن كان إطلاقه عليه مجازاً، هذا.

ويندفع الإشكال بأنّ مجرّد عدم وجود الفرد المنقضي عنه المبدأ في «اسم الزمان» ودوران أمره بين مصداقٍ منه متلبّسٍ بالمبدأ وفردٍ آخر غيرِ متلبّس به كما ذكر، لا يمنع عن جريان الخلاف فيه؛ لأنّ وجود الفرد المتلبّس بالمبدأ في الحال كافٍ في تحرير البحث في كلّي اسم الزمان بأنّه الموضوع لخصوص الزمان المتّصف بالمبدأ، أو لما يعمّه والزمان المنقضي عنه المبدأ فيكون مثل «مقتل الحسين» (ع) اسماً للعاشر من المحرّم الأعمّ من المتلبّس بالقتل حالاً ومن المنقضي عنه القتل ولو بانقضاء الزمان، فيُجدي التلبّس الحالي في الإطلاق حقيقةً على كلّ عاشر من المحرّم انقضى عنه المبدأ وإن كان هو من المصاديق المغايرة لما هو المتلبّس به في الحال، ويتردّد العاشر من المحرّم بين فردَي المتلبّس حالاً وغير المتلبّس به ولا يكاد في الخارج إلّا الفرد الخاصّ منه ـ أعني المتّصف الحالي ـ لكن[1] انحصار المفهوم العامّ في الفرد الخارجي ـ لامتناع بعض مصاديقه

---

١. ورد في الأصل بدلاً من قوله: «الزمان المنقضي عند المبدأ ... لكن»: «الماضي؛ إذ المحتمل وضع لفظ «المقتل» بإزاء الزمان المتلبّس بالحدث مطلقاً وإن انقضى عنه ولو بانقضاء الزمان ⇦

عقلاً أو خارجاً ـ لايُخرج اللفظ الموضوع للمفهوم الكلّي إلى الجزئي كما في «واجب الوجود» الممتنع عقلاً وجود أكثر من واحد، و«الشمس» الموضوع لمعنىً عامّ انحصر في الخارج في النيّر الأعظم، وعليه فيقع الخلاف في أسماء الزمان في أنّ الموضوع له هو الأعمّ الممتنع بعض أفراده، أو الخاصّ الممكن منه؟

وتظهر الثمرة في ما لو استُعملت ألفاظها في الفرد بالخصوص لا لأنّه من أفراد العامّ فإنّه ـ بناءً على الوضع له ـ يكون حقيقةً، بخلاف الوضع للأعمّ فإنّه مجاز كما لا يخفى.

رابعها[1]

لا إشكال ـ حسب ما ذكرنا[2] ـ في أنّ محلّ النزاع هي المشتقّات الجارية على الذات المتّحدة معها نحوَ اتّحادٍ، دون غيرها من «الأفعال والمصادر المزيدة» بناءً على كونها مشتقّةً من مجرّدها.

وأمّا «الأفعال» فلبداهة عدم جريها على الذات وإن حُملت عليها وجُعلت طرف النسبة في القضيّة فيقال: «يقوم زيد[3] أو قام»، لكنّه غير الحمل[4] الراجع إلى

⇦فيجدي المتلبّس الحالي في الإطلاق حقيقةً على الماضي وإن لم يوجد في الخارج إلّا الفرد الخاصّ من مفهوم المشتقّ الكلّي ـ أعني المتّصف الفعلي و»، ثمّ شطب عليها وكتب في الهامش ما أدرجناه في المتن.

١. هذا هو الصواب وفي الأصل: ثالثها.

٢. ذكر في الأمر الأوّل في ص ٣٨٠.

٣. وفي الأصل: «زيد يقوم»، وشطب على «زيد» وكتب بعد قوله: «يقوم»: «زيد»، فصارت العبارة: «يقوم زيد» كما أثبتناه لكنّ الصواب ظاهراً ما كان في البداية وإن كان توضيحه في ما بعد مناسباً لما أثبتناه.

٤. بعدها في الأصل: «في أسماء الفاعلين أو المفعولين» ثمّ شطب عليها.

اتّحاد الموضوع والمحمول خارجاً، ولذا لا يكون حملاً في المثال وإن سُمّيت القضيّة حملية قِبالاً للشرطية؛ لعدم تعقّل الحمل في الأفعال؛ حيث لا اتّحاد بينها وبين فواعلها لا مفهوماً كما في الحمل الذاتي، ولا مصداقاً كما في الشائع[1] الصناعي، فليس «زيد» عين «قام أو ضرب» حقيقةً ولا مصداقَه خارجاً وإن كان مورد أحدهما بنحو الإسناد المغاير للحمل، فإنّ «الإسنادَ» عبارة عن تعيين الفاعل المأخوذ في مدلول الفعل مضمراً أو ظاهراً، و«الحملَ» عبارة عن أنّ أحد الأمرين عين الآخر بحسب الوجود، ولذا يُجعل أحدهما موضوعاً والآخر محمولاً، فلو صحّ الحمل في الفعل لجاز جعله موضوعاً مع أنّه باطل، نعم، يصحّ انتزاعُ معنى التوصيف من الإسناد في الأفعال وجعلُه محمولاً، وهذا عين «المشتقّ» الذي يقع محلّاً للنزاع[2].

ومثل الأفعال المصادرُ الموضوعة بإزاء المبادي والأحداث المجرّدة عن الذات الآبية عن الجري عليها وكونها عنواناً يحكي عنها فكيف يُبحث فيها عن أنّها حقيقة في المتلبّس في الحال أو الأعمّ منه ومن الماضي دون الاستقبال؟! فهي متمحّضة للدلالة على نفس الحدث ولا يُتوهّم صدقها إلّا في مورد وجود المعنى الحرفي لا مع عدمه، وهذا بخلاف الأوصاف المتّحدة مع الذات [في] بعض الأحيان فإنّه ربما يُتوهّم أنّ زوال الصفة وبقاء الموصوف يُجدي في تبدّل صدق العنوان، فظهر من ذلك أنّ خروج «الأفعال والمصادر» عن حريم النزاع أولى من

---

١. هذا هو الصواب وفي الأصل: الشايع.

٢. ورد في الأصل بدلاً من قوله: «الإسناد المغاير.... للنزاع»: «الحلول أو الصدور دون الاتّصاف والجري»، ثمّ شطب عليها وكتب في الهامش ما أدرجناه في المتن.

خروج الأوصاف المنتزعة عن الذات خاصّةً، فإنّ مثل انقلاب البخار ماءً وبالعكس ربما يُتوهّم جعله نظير توارد الأوصاف في المشتقّ فينازع فيه[١].

هذا على ما هو الحقّ من خروج الزمان عن مداليل الأفعال، وإلّا فخروجها واضح لا سترة فيه؛ لأنّه بعد أخذه فيها وضعاً لا يكاد يُتعدّى عن المأخوذ فيها خارجاً فلا تُستعمل إلّا في خصوص الزمان الواقع فيه اتّصاف الفاعل بالفعل من الماضي أو الحال أو الاستقبال؛ ففي الماضي لابدّ من انقضاء زمانه حتّى يصحّ إسناد الفعل إلى فاعله في ذاك الزمان، وفي المستقبل لابدّ من فرض وقوعه في ما يأتي من الزمان حتّى يُسند الفعل إلى الفاعل في ذلك الزمان، وكذلك الحال، فلا يُعقل فيها النزاع المزبور ولا يقاس عليها «المشتقّ»؛ لعدم أخذ الزمان في مدلوله كالأفعال.

وإذا بلغ المقال إلى مداليل الأفعال فلا بأس بالتنبيه على عثرةٍ وقعت من النحاة[٢] وغيرهم من أخذهم «الزمان» في مدلول الفعل حتّى جعلوا الاقتران به هو المائز بينه وبين الاسم. ولعلّ الذي أوقعهم في هذه العثرة عدم انفكاك وقوع الحادث عن الزمان فزعموا من ذلك أنّ الزمان داخل في مفهوم الفعل.

---

١. ورد في الأصل بدلاً من قوله: «فهي متمحّضة... فينازع فيه»: «فزيد ـ بعد عدم تلبّسه بمفهوم العدل أو الضرب أو القيام لا في الذهن ولا في الخارج ـ لا مجال للبحث عن لزوم التلبّس الخاصّ في الصدق أي في الجملة»، ثمّ شطب عليها وكتب في الهامش ما أدرجناه في المتن.

٢. مثل ابن الحاجب في *الكافية*، ص ٤٤ وابن السراج في *الأصول في النحو*، ج ١، ص ٤٤ والمحقّق الرضي في *شرح الكافية*، ج ١، ص ٤٠ وابن هشام في *المغني*، ج ٢، ص ٦٦٥ والجامي في شرح *الكافية* الموسوم *بالفوائد الضيائية* الشهير بـ«شرح الجامي»، ج ٢، ص ٣٤٥.

وهذا فـ[فيه] ـ مضافاً إلى النقض بمثل قولك: «زيد قائم» اللازم دلالته على الزمان مطابقةً؛ لعدم انفكاك النسبة التي دلّت عليها الهيئة عن واحدة من الأزمنة مع أنّ الجملة الاسمية حسب ما اتّفقوا عليه عُدم اقترانها بالزمان ـ غفلةٌ عن أنّ افتقار الحادث إلى الزمان في حدوثه غيرُ كونه جزءً من مدلوله، وإلّا لاقتضى دخول المكان فيه أيضاً، بل وفي غير الأفعال من الحوادث الزمانية؛ لعدم انفكاكها عنهما، فوقوع «أين» و«متى» من مشخِّصات الوجود غير[1] أنّهما داخلان في حقيقة الموجود أو جزء من المدلول.

على أنّ الأفعال تحتاج في تقوّمها إلى زمانٍ مّا وفي الجملة، وهو غير الماضي والحال والاستقبال، والعامّ المنطقي لا يقضي بشيء من مصاديقه بخصوصياته، فالأفعال حينئذٍ كسائر[2] الأسماء الجامدة فكما أنّ «زيداً» لا دلالة فيه على الزمان فكذلك هيئة «ضرب ويضرب» على أن يكون الزمان جزءً من مدلول لفظهما.

نعم، لغفلتهم منشؤٌ، وهو قولهم: «الأمر يدلّ على طلب الحال أو الطلب في الحال» فتُوهّم أنّ الحال جزءٌ من مدلول الطلب غفلةً عن أن يكون الطلب في الحال لا يقتضي دخول الحال في مدلول المطابقي للطلب المُنشأ بمثل صيغة «افعل» أو بمادّته وأنّها موضوعة للطلب الخاصّ ـ أعني الحالي منه.

وأمّا وجوب الامتثال وإتيان المأمور به في الحال ـ لو كان ـ فإنّما هو لحكم العقل بالبدار إدراكاً للمصلحة الكائنة في ذات المأمور به، وهذا غير دلالة «الأمر» بنفسه على طلب الفعل في الزمان المتأخّر عن زمان الخطاب فوراً فوراً، فلا

---

١. كذا، والأولى: لا.

٢. هذا هو الصواب وفي الأصل: كساير.

ينبغي الشكّ في عدم دخول «الزمان» في مدلول الطلب وضعاً وإن كان من لوازمه عقلاً.

ولو اقتضى مجرّد كون الإنشاء في الحال دخوله في «الإنشاء» لَاقتضى أيضاً دخوله في «الإخبار»؛ لأنّه يكون في الحال ولم يقل أحد بـه، فـحال الإخـبار كالإنشاء في اقتضائه زماناً يقع فيه، ومن الواضح عدم وضع الخبر لوقوع الشيء في زمان كذا أو حال كذا، وإنّما الجمل الخبرية ـ اسميةً كانت أو فعليةً ـ وُضعت للدلالة على وقوع النسبة بنحو الحكاية. ومثلها الجمل الإنشائية في الدلالة على النسبة الإيقاعية من غير دلالةٍ على زمان النسبة بالمطابقة.

هذا لو قيسَ زمان الحال إلى الطلب وأُريد اعتبار[ه] فـيه، وأمّـا قـياسه إلى المطلوب فـ[فيه] ـ مضافاً إلى عدم تعقّل الحال الحقيقي ولزومِ طـلب الحـاصل فيتعيّن [الحال] العرفي المنتهي إلى أوائل الاستقبال ـ أنّه خارج عن مدلوله. كيف، ولازم دخوله فيه سقوط التكليف قهراً بسقوط الواجب مع التأخير ولو عمداً، ولم يلتزم به أحد في ما لم يُوقّت وإنّما أُمر بالفعل مطلقاً.

مع أنّه يلزم التناقض لو وُقّت الطلب بزمانٍ مستقبل كأن يقول: اضرب زيـداً غداً. والخلاف في أنّ الأمر للفور أو التراخي لايدلّ على مسلّمية دخول الزمان في مدلول «الأمر» لو لم يدلّ على خروجه عنه من أجل أنّ القائلين بالفور يقولون بلزوم الإتيان بالمأمور به في أوّل الزمان وإلّا ففي الثاني والثالث، فلو كانت المادّة دالّةً على الزمان لزم سقوطُ التكليف بالتفريط في الجزء الأوّل ولم يجب[1] عليه في الثاني، أو وجوبُ الالتزام بدخول كلّ قطعة من القِطَع المتدرّجة من الزمان فـي

---

١. كذا، والأولى: فلم يجب.

مدلول المادّة جمعاً بين دعوى الفورية والقول بالدلالة على الحال ولم يقُل به أحد من الطائفتين.

نعم، ربما يقال بوجوب الإتيان من أوّل زمان الاستقبال بحكم العقل على وجوب الامتثال إدراكاً لمصلحة الواقع؛ لاحتمال الفوت مع التأخير كما سمعت، وعليه يبتني الخلاف في دلالة الأمر على الفور أو التراخي وهذا من غير دلالةٍ للصيغة على الفور، بل العقل قاضٍ به ولو وقع بالجملة الاسمية أو بالمادّة نحو أُريد منك الضرب فإنّه يجب من أوّل زمان الاستقبال عند من يقول بالفور فإنّه عنده أنّ الفعل يكون مطلوباً بهذا النحو.

هذا حال «الأمر»، وأمّا «النهي» فإنّه يدلّ على طلب الترك وهو مستمرّ من حال الطلب إلى الأبد ما لم يوقّت، وهو أيضاً يكون بحكم العقل في امتثال النواهي؛ لأنّ الترك أمرٌ وَحداني يرتفع بإتيان المنهيّ عنه ولو دفعةً.

هذا حال «الطلب» ـ أمراً كان أو نهياً ـ، وأمّا «الماضي والمضارع» فهما أيضاً بأنفسهما غير دالّين على الزمان بشهادة تساوي نسبة الماضي إلى الزمان والزمانيات والمجرّدات بلا تجريدٍ ومسامحة وارتكاب عناية في غير الإسناد إلى الزمانيات، فلو كان كما ادُّعي من الدلالة على الزمان لزم تجريد الفعل عنه لو أُسند إليه أو إلى المجرّدات، مع أنّ الإسناد جارٍ على نحو الحقيقة، فلا فرق بين قولك: «مضى زمان كذا أو مضى فعل كذا» في عدم الابتناء على العناية وضربٍ من التجريد والمسامحة لا في مدلول الهيئة واستعمال الفعل في محض النسبة إلى الفاعل مجازاً، ولا في المسند إليه بعناية كونه أمراً قارّاً وشيئاً ثابتاً لا مضيّ فيه كسائر الأُمور القارّة التي لا تقضّيَ فيها، وإنّما الانقضاء في المبادي اللاحقة

المنقضية بتقضّي الزمان، كما لا تقضّي أيضاً في الذوات المجرّدة التي تكون فوق الزمان الحاصل من حركة الأفلاك فإنّ الماضوية والحالية والاستقبالية مفاهيم منتزعة عن نسبة الحدث إلى الذات باعتبار اختلاف ظرف الحدوث من الماضي والمستقبل والحال، ولا يكون إلّا بالنسبة إلى الأفعال المنتسبة إلى الزمانيات دون المجرّدات؛ لخروجها عن عالَم الزمان ودون الزمان، وإلّا لزم أن يكون للزمان زمان، فلا تقدّر الأفعال المنتسبة إليهما بالزمان الذي من شؤونه التصرّم والانقضاء ويكون الفعل الواقع في بعض قِطَعه المتصرِّمة ماضياً والواقع في القطعة الغير المنقضية حالاً أو استقبالاً، فلا زمان للزمان ولا للمجرّدات التي هي فوق الزمان.

وعليه فاتّحاد نحوَي الاستعمال من الاستناد إلى الزمانيات والاستناد إلى الزمان والمجرّدات من غير تمحّلٍ وعنايةٍ لا يكون إلّا مع خروج الزمان عن مداليل الأفعال بحسب الوضع. كيف، ولو دلّت الهيئة بالمطابقة على بعض الأزمنة لزم مجازيةُ قولك: جاء زيد وهو يضرب عمراً، أو يجيء غداً وقد ضرب عمراً قبل ذلك، أو عدمُ صحّة مثل هذه النسبة؛ للزوم التناقض، فلو كان مدلول «الماضي» مقيّداً بزمانه كمدلول «المستقبل» لزم حصول النسبة الواحدة في زمانين مختلفين فإنّ «جاء» يدلّ على اتّصاف «زيد» بالضرب في الزمان الماضي، و«يضرب» دالّ على اتّصافه به في المستقبل، وهو أمرٌ محال لا محيص عنه إلّا بدعوى انسلاخ أحد الفعلين عن الزمان وهذا لا يكون، ولازمه حينئذٍ الالتزام بخروج الزمان عن مدلول الفعلين بحسب أصل الوضع فلا يدلّ «الماضي» حينئذٍ إلّا على حصول المجيء ويدلّ «المضارع» على الاتّصاف بإيجاد الضرب ومثله الحال في قولك: كان زيد يأكل.

هذا، مضافاً إلى أنّه لو كان الزمان جزءً لزم كون مثل «علمتُه الآن» غلطاً أو مجازاً أو تناقضاً، و«علمتُه سابقاً» تكراراً، ونحوه قوله تعالى: ﴿الْآنَ خَفَّفَ اللهُ عَنكُمْ وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمْ ضَعْفاً﴾[1] حيث قيّد التخفيف الذي دلّ عليه بصيغة الماضي بقوله: «الآنَ»الصريح في الحال[2].

نعم، لا مجال لإنكار انسباق قيام المبدأ بالذات في الزمان الماضي أو الحال أو الاستقبال من بعض أفعالها في مرحلة الاستعمال؛ وذلك لأجل خصوصية في مباديها لا تكاد[3] تنطبق في الماضي والمضارع في ما أُسند إلى الزمانيات إلّا على المستقبل أو المنقضي، فانحصرت الدلالة عليه في الالتزام وليست إلّا للخصوصية المرعيّة في النسبة الجائية من قِبل الهيئة فإنّها تكشف عن ملاحظة تلك الجهة، ولذا نجد الفرق البيِّن بين هيئة الماضي والمضارع والأمر بل مطلق الهيئات ولا يكون إلّا لكشفها عن خصوصيات لاحقةٍ لموادّها المنتسبة إلى الذوات، فهيئة «ضرب» إنّما تدلّ على وقوع النسبة، وحيث إنّ الوقوع الخارجي يلازم الانقضاء والمضيّ كان الإخبار عنه تابعاً له، فتبادر الزمان إلى الذهن لظهور الجملة الخبرية في مثل «ضرب زيد أو أكلَ عمرو» ممّا كانت مادّته غير مستقرّة في الحكاية عن تحقّق المبدأ المتصرّم بذاته بعد وقوعه، ولذا لو كانت المبادي من الأُمور المستقرّة،

---

١. الأنفال (٨): ٦٦.

٢. ورد في الأصل بدلاً من قوله: «للزوم... الصريح في الحال»: «وصحّتها كاشفة عن عدم اعتبار الزمان في الماضي والمضارع في الموضوع له بحسب اللغة»، ثمّ شطب عليها وكتب في الهامش ما أدرجناه في المتن.

٣. هذا هو الصواب وفي الأصل: لايكاد.

أو لا تكون[١] الجملة واردةً في الإخبار عن تحقّق هذه الأُمور المتصرّمة كما لو كانت في مقام الإنشاء أو كانت مقيّدة بأداة الشرط أو الاستفهام وأمثال ذلك لما فُهم من «الماضي» الزمانُ المنقضي كما لا يفهم منه في ما أُسند إلى الزمان[٢]، فلا يكاد يلاحظ الانقضاء بالنسبة إلى الزمان في ما أُسند إليه إلّا بالنسبة إليه لا بالنسبة إلى المبدأ المنسوب إليه المنقضي بانقضاء زمانه، فقولك: «مضى الزمان» إسنادٌ للمضيّ إلى الزمان على معنى انقضاء نفس الزمان الذي هو المسند إليه لا إسناد المضيّ المنقضي إلى الزمان، كما في قولك: «مضى فعل كذا» على معنى وقوع الفعل في الزمان الماضي.

وأمّا الإسناد إلى المجرّدات فليس بانقضاء المسند إليه ولا بانقضاء زمان المسند بل بلحاظ السبق واللحوق الملائمين للتجرّد كما في قولك: «علم اللّه أو يعلم» فإنّ مفاد الأوّل هو إسناد العلم إليه تعالى بلحاظ وجوده الأزلي، وفي الثاني بلحاظ وجوده الأبدي، وهذا نحو اختلاف في ناحية الفعلين من غير جهة الزمان، ولو كان منشؤ الاختلاف اعتبارَ الزمان لزمه عدم الفرق بينهما بحسب المعنى؛ لمكان التجريد، وكان مفاد الهيئتين واحداً، وهو مجرّد انتساب المبدأ إلى الذات وليس كذلك؛ لثبوت الخصوصية الموجبة لاختلاف طور المعنى على نحوٍ لا

---

١. كذا، والأولى: لم تكن.

٢. ورد في الأصل بدلاً من قوله: «وحيث.... أُسند إلى الزمان»: «في الماضي لكن بالالتزام لا بالمطابقة كي يكون نسبتها إلى الزمان أو إلى ما فوق الزمان بملاحظة العلاقة وإنّما نحو الانتساب فيها يكون بحيث إذا صار مع الزماني فهو ماضٍ أو مستقبل، ومع غيره فهو لمحض الدلالة على أنّ المادّة لوحظت منسوبة إلى الفاعل»، ثمّ شطب عليها وكتب في الهامش ما أدرجناه في المتن.

ينطبق في الزمانيات إلّا على الزمان الماضي في فعله، وعلى كلٍّ من الحال والاستقبال أو مطلق الاستمرار في «المضارع» من غير أن يكون في البين مفهومُ «زمانٍ» يعمّ الزمانين مأخوذٍ في مدلول الفعل ولا كون[1] خصوص كلّ واحد منهما معتبراً بنحو الاشتراك لفظاً، وإلّا كان لازمه عدم صحّة استعمال المضارع في المستمرّ مع أنّه يصحّ نسبة المبدأ فيه إلى الذات بنحوٍ ينطبق على ما عدا الماضي من جميع الأزمنة.

فالذي دلَّ عليه المضارع هي هذه النسبة مع هذه الخصوصية ـأعني خصوصية صحّة انطباق الحدث على كلّ واحد من الحال أو الاستقبال أو المستمرّ في تمام الأزمنة المتأخّرة عن زمان النسبة ـكما أنّ الجملة الاسمية موضوعة لمفهومٍ جامع يصحّ انطباقه على كلّ واحدة من الأزمنة الثلاثة فيُقال: زيد ضارب أمس أو غداً أو في الحال، فلا فرق بين قولك: زيد ضارب أو يضرب إلّا في عدم انطباق مفاد الجملة الثانية على الماضي، فتُوهّم من ذلك دلالتها على زمان الحال أو الاستقبال وضعاً غفلةً عن أنّ لازمه كون الاستعمال في المستمرّ مجازاً، فـ«الضارب» كما لايدلّ على الزمان وإن صحّ انطباقه على كلّ واحدة من الأزمنة، كذلك «الفعل المضارع» في انطباقه على الحال وعلى الاستقبال ـ لأجل خصوصية في المبدأ ـ صحّ انطباقه على الحال تارةً وعلى الاستقبال أُخرى، وهذا دليل على خروج «الزمان» من مدلوله وانفهامه من خصوصيات المبادي أو المقامات، وإلّا فوضعه للمتعيّنِ من أحد الزمانين لازمه مجازية اللفظ في المعنى الآخر، وللأعمِّ منهما

---

١. أُدرجت هذه الكلمة بين «لا» و«خصوص» فوق السطر، والظاهر زيادتها؛ لأنّ «أن يكون» في ما قبل موجودة، وهي كافية، فلا وجه لإضافة «كون» في العبارة.

الذي هي القطعة السيّالة من الزمان بين الحال وما سيأتي من الأزمنة كما أنّ[١] لازمه أيضاً عدمُ تبادر خصوص أحد الزمانين من اللفظ وانسباقُ الاستمرار منه دائماً وكونُه مجازاً في أحدهما بالخصوص، ولم يقل به مَن يدّعي أخذ «الزمان» في مفهوم المضارع.

فإذن لا يتمّ ما ذكروه إلّا على ما ذكرنا من[٢] أنّ الأفعال لا تدلّ على واحدة من الأزمنة بالمطابقة أو التضمّن، وإنّما اعتُبر المعنى على نحوٍ صالحٍ للانطباق عليها كما يفصح عنه تعبير بعضهم عن دلالة «الفعل» على الزمان بالاقتران أو بمطلق الدلالة التي هي أعمّ من المطابقة. وقد أسمعناك أنّ نفس الإنشاء كالإخبار ملازم عقلاً للزمان بل مطلق الحوادث الزمانية، وذلك لا يوجب أخذه فيه جزءً كما يوضح ذلك ملاحظة افتقار الجسم إلى الحيّز مع أنّه لم يذهب الوَهْم إلى أخذ «المكان» في مدلول الجسم، وليس افتقار الماضي أو المضارع أو الأمر إلى الزمان بأشدّ من افتقار نفس المعنى الحدثي إليه، مع أنّه لا كلام في عدم دلالة «المصدر» على الزمان، كما لا كلام ظاهراً في عدم أخذ «الزمان» في مداليل الأسماء المشتقّة وعليه اتّفاق العربية[٣]، مع أنّ لازم اشتقاقها عن الأفعال دلالتُها على الزمان كما لا يخفى، كما أنّ لازم دلالة الأفعال على الزمان وضعاً كون الجمل الفعلية المستعملة بداعي الإنشاء مجازاً أو مشتركاً لفظاً[٤] وليس كذلك؛ لوحدة

---

١. قوله: «كما أنّ» في الهامش، والظاهر زيادتها.

٢. ورد في الأصل بدلاً من قوله: «في انطباقه على الحال ... إلّا على ما ذكرنا من»: «إلّا في عدم انطباقه على الماضي فتحصّل من جميع ما ذكره».

٣. أي أهل العربية.

٤. كذا، والأولى: لفظياً.

المفهوم فيها إنشاءً وإخباراً.

وإنّما الاختلاف في ما يقع لأجله الاستعمال، فقد يريد المتكلّم بقوله: «بعتُ» إيجادَ البيع في الواقع بنحو مفاد «كان التامّة» فلا تكون للنسبة وجود خارجي تُطابقه أو لا تُطابقه، ولذا لا يتّصف بالصدق ولا الكذب، وإنّما الغرض تحقّق المعنى بهذا الاستعمال ويُنتزع منه الإنشاء، وأُخرى الحكاية عن وقوعه وتحقّقه في موطنه بنحو مفاد «كان الناقصة» فيُنتزع منه الإخبار، ويتّصف معه الكلام بالصدق أو الكذب نظراً إلى مطابقة النسبة الحاكية للنسبة المحكيّة وعدم مطابقتها لها، فالإنشاء والإخبار من جهات استعمال اللفظ في المعنى لا جزء للمعنى حتّى يلزم المجاز في الكلمة باستعمال كلّ منهما في الآخر، فالفرق بينهما نظير الفرق بين الحروف والأسماء الموضوعة فإنّ الخصوصية المائزة بينهما ـ كما أسمعناك[1] ـ إنّما تكون من قوام الاستعمال لا من قوام المستعمَل فيه، فإنّ قصد المعنى من اللفظ الذي هو واقع الاستعمال إن كان بنحو الاستقلال فهو «الاسم»، وإن كان بتبع[2] معنى آخر فهو «الحرف»، فلا يكون استعمال كلّ منهما في الآخر مجازاً اصطلاحياً؛ لأنّه ليس من استعمال اللفظ في خلاف المعنى الموضوع له بعلاقة الاتّحاد في المعنى ـ أعني الابتداء في كليهما ـ وإنّما هو مجاز لاستعمال «الحرف» على غير النحو الذي أراده الواضع من وضعه؛ لكونه وُضع ليُستعمل ويُراد منه المعنى آلةً للغير دونه مستقلّاً، كما أنّ «الاسم» وُضع ليُستعمل ويراد منه المعنى مستقلّاً دونه تبعاً، والجملة الخبرية إذا وُضعت لتُستعمل في معناها بنحو

---

١. عرفت في ص ١٥٥ ـ ١٥٦.

٢. هذا هو الصواب وفي الأصل: يتبع.

الحكاية كان استعمالها في المعنى بداعي الإنشاء استعمالاً في خلاف ما قصده الواضع من وضعها. ودواعي الوضع حيث كانت كثيرةً وخارجة عن حقيقة الموضوع له لم يقدح تخلّفها في اختلاف المعنى.

هذا في ما لو قلنا باعتبار الواضع القصد الخاصّ من الإخبار أو الإنشاء في وضعه ولو قلنا بعدم اعتباره القصد المزبور فلا مخالفة في وضعه فضلاً عن المعنى الموضوع له.

نعم، لو قيل بدلالة الفعل على «الزمان» وضعاً كان استعماله في الإنشاء مجازاً أو مشتركاً لفظاً[1] وليس كذلك؛ لوحدة معنى قولك: «بعت» إنشاءً وإخباراً. نعم، اللفظ مشترك بينهما لا بالمعنى المصطلح بل بمعنى أنّ الواضع وضع اللفظ في «بعت» ليُستعمل تارةً ويُراد منه نسبة البيع إلى الفاعل حكايةً وإخباراً عن ثبوته في الخارج، وأُخرى ليُستعمل ويراد منه نفس المعنى إيجاداً، فلا اختلاف إلّا في طور الوضع لا في أصله، فحينئذٍ لا فرق بين «الماضي» و«المضارع» في جواز قصد الإنشاء بهما، فكما يُقصد الإنشاء بمثل «بعتُ» كذلك يجوز بمثل «أبيع» لو لم يقم ما يدلّ على اعتبار الماضوية في الصيغة، وإلّا فلا مانع عن قصد الإنشاء بصيغة المضارع؛ لأنّ مثل «أبيع» موضوع لنفس المعنى القابل لأن يُقصد منه الإخبار والإنشاء، هذا.

فظهر من جميع ما ذُكر أنّه ليس الفارق بين «الاسم» و«الفعل» بدخول «الزمان» في مفهوم الثاني كما توهّمه النحاة. وإنّما الفرق في ناحية المعنى واختلاف جهاته وأنحاء خصوصياته، وإنّ مثل هيئة «الفاعل» موضوعة بإزاء

---

١. كذا، والأولى: لفظياً.

النسبة الناقصة ـ أعني نسبة المبدأ إلى الذات على نحو الجري والاتّصاف ـ فهي تدلّ دائماً على أنّ المنسوب إليه هو المتّصف بالوصف الجاري عليه مفهوماً المتّحد معه مصداقاً، وإنّ هيئة «يفعل» وُضعت لتدلّ على نسبة المادّة إلى الذات لا بنحو الجريان والتعنوُن فتُفارق نسبة فعل إلى الفاعل في أنّ الحدث لوحظت فيها لا بنحو الحصول حتّى يلزمه المضيّ دونه في «المضارع» فإنّ النسبة فيه إلى الفاعل بنحو الاقتضاء المجامع مع الحال والاستقبال، ولذا قالوا باشتراكه بينهما معنىً.

فلا يُتوهّم أنّ عراء[1] معنى «الفعل» عن[2] الزمان يقتضي عدم الفرق بين «الأسماء» و«الأفعال»؛ لظهور الفرق بينهما في أنّ الأسماء المشتقّة موضوعة لتلبّس الذات بالمبدأ مطلقاً بأيّ نحوٍ من أنحاء التلبّس ـ من التلبّس والاتّصاف صدوراً أو وقوعاً عليه كأسماء الفاعلين والمفعولين، أو ثبوتاً كما في الصفة المشبّهة واسم التفضيل، أو الحلول فيه كاسمي الزمان والمكان ـ وهذا كلّه بخلاف الأفعال فإنّها موضوعة بإزاء الأحداث على أن تُنسب إلى فاعلٍ مّا نسبةً تامّة كلامية التي تكون منشأً لانتزاع النسبة الناقصة المدلول عليها بالهيئات المشتقّة[3] مثل «ضارب ومضروب وقائم وقاعد»، ولذا كانت الأخبار بعد العلم بها أوصافاً، كما أنّ الأوصاف قبل العلم بها أخبار. والمعنى أنّ العقل ينتزع عن مرحلة نسبة الحدث إلى الذات في الجملة الخبرية مثل «قام زيد» مفهوماً بسيطاً وَحدانياً قائماً

---

١. كذا والصواب: عُرْي؛ لأنّه مصدر «عَرى».

٢. كذا والصواب: «من».

٣. كذا في الأصل والتعبير بـ«هيئات المشتقّ» كما شاع على ألسنة الأُصوليين أولى من التعبير بـ«الهيئات المشتقّة» كما ورد في بعض العبارات.

بمَن تعلّق الحدث به وصحّ حمله عليه؛ لاتّحاده معه اتّحاد العنوان مع المعنون والحاكي مع المحكيّ عنه، هذا هو الفرق بين «المشتقّات» و«الأفعال» بما يرجع إلى ناحية المفهوم.

وأمّا الفرق بين «المصادر» و«الأفعال» ففي أنّ المصادر موضوعة للأحداث المجرّدة عن ملاحظة النسبة، فالأفعال بملاحظة مادّتها لا فرق بينها وبين المصادر بل هي هي، وأنّ الفرق بينهما بالنظر إلى وضعها الهيئي[١].

وأمّا «الأسماء الجامدة» فهي على قسمين:

قسمٌ منها وُضعت للدلالة على الذوات الخارجية المحضة كالإنسان والحيوان والماء والخشب وغير ذلك.

وقسمٌ منها موضوعة بإزاء العناوين المنتزعة عن الذات المتّصفة بالأوصاف العرضية كالزوج والزوجة والملكية[٢].

وحال هذا القسم من الجوامد كالمشتقّات في دلالتها على الأوصاف الجارية على الذات لا على الذات خاصّةً كالقسم الأوّل، ولذا اندرجت في محلّ[٣] الخلاف في الأسماء المشتقّة، وخرجت ما عداها ـ من الأفعال والمصادر والذوات الخارجية المحضة ـ كما عرفت[٤].

---

١. كذا، وهو منسوب إلى «الهيئة» ومطابق لقواعد الاسم المنسوب وما هو الرائج على الألسن وفي بعض كلمات القوم من «الهيوي» فلم نعثر عليه في كتب اللغة وغير موافق للقواعد.

٢. كذا في الأصل والصواب ظاهراً: الملك.

٣. هذا هو الصواب وفي الأصل: المحلّ.

٤. عرفت في ص ٣٨١ ـ ٣٨٢ و ٣٩١ ـ ٣٩٢.

خامسها[١]

قالوا: «إنّ الأسماء مطلقاً حتّى المشتقّ منها غير دالّة[٢] على الزمان أصلاً» والظاهر أنّ القول به ينافي ما عليه الأُصوليون من أنّ «المشتقّ» حقيقة في الذات المتلبّسة بالمبدأ في الحال، فكأنّهم اعتبروا فيه التلبّس الحالي المقابل للمستقبل والماضي. وكونُه مجازاً في الأعمّ أو حقيقةً لا يندفع [به] محذور لزوم دلالة المشتقّ على الزمان بالتضمّن إمّا الحال خاصّةً أو الأعمّ منه ومن الماضي.

وما ذهب إليه جدّيَ العلّامةُ الطباطبائي في *المفاتيح* من دفع التنافي بين الاتّفاقين بحمل إجماع أهل العربية على عدم الدلالة بالمطابقة، وإجماع الأُصوليين على الدلالة بالالتزام[٣] كما هو الظاهر أيضاً من كلام مَن تأخّر عنه حيث قال: إنّ الزمان خارج عن مدلول المشتقّ وضعاً وقيدٌ لحدثه، فـ«الفاعل»[٤] مثلاً وُضع ليُطلق على الذات المتّصفة بمبدئه الخاصّ ـ أعني المأخوذ باعتبار زمان الاتّصاف أو الأعمّ منه وما بعده ـ[٥] ممّا لا يندفع به الإشكال؛ لأنّ المشتقّ ـ كما تقدّم ـ غير دالّ على شيء من الأزمنة ولو التزاماً، فالفاعل مثلاً لمّا كان مشتملاً على مادّةٍ وهيئةٍ فالمادّة إنّما هي موضوعة بإزاء الحدث مطلقاً من غير اعتبار الزمان فيه، والهيئة إنّما تدلّ على تلبّس الذات بالمادّة، فمفهوم «الضارب» هو العنوان البسيط الوَحداني المعبّر عنه بذي الضرب من غير أخذ الزمان فيه.

---

١. هذا هو الصواب وفي الأصل: رابعها.
٢. هذا هو الصواب وفي الأصل: دالّ.
٣. *مفاتيح الأُصول*، ص ١٤.
٤. أي هيئة الفاعل.
٥. *الفصول*، ص ٦٠.

فالذي حاسم لمادّة الإشكال بيان المراد من «الحال»، وأنّ المراد منه في كلامهم ليس الحال الزماني المقابل لأخويه من الماضي والمستقبل، بل المقصود ما هو في قِبال «الزمان» ويقع عليه تقسيم العموم إلى زماني وحالي فينطبق على كلٍّ من الأزمنة الثلاثة.

وإن شئت قلت: المراد منه في الألسنة هي حالة التلبّس وفعلية الاتّصاف والجري بعد أن لم يكن أو كان متّصفاً، وحيث إنّ هذا المعنى في مقام التصوّر موقوف على تصوّر المضيّ وفرض تقضّي هذه الحالة فقد يُتوهّم أنّ المراد من «الحال» زمانُ التلبّس الذي يُطلق اللفظ بحسبه غفلةً عن أنّ ذلك يوجب دخول «الزمان» في مدلول «المشتقّ» وهو خارج عنه فلا يُراد من «الحال» إلّا بيان أنّ المعتبر في صدق «المشتقّ» وجود المبدأ في المورد واتّحاده معه بواحدةٍ من أنحائه. والخلافُ في كونه حقيقةً في الماضي هو أنّ الاتّصاف الفعلي هل هو شرطٌ في الصدق الحقيقي أو يجدي الاتّصاف القبلي في الجملة، وهذا التقريب لا يُتوهّم معه دخول الزمان في مدلول المشتقّ، كما يدلّ على ما ذكرنا من التوجيه جريان النزاع في بعض الجوامد مع اتّفاقهم على عدم دخله في مفهومه.

نعم، قد يُتوهّم أنّ فعلية التلبّس إنّما هو بلحاظ حال النطق ـ أعني زمان النسبة الكلامية ـ فيُقاس إليها البقاء والانقضاء، فلو كان التلبّس بالمبدأ حال النطق كان إطلاق المشتقّ عليه بنحو الحقيقة؛ لأنّه إطلاق على المتلبّس فعلاً.

نعم، لو كان فاقداً بعدما كان واجداً كان استعماله في المنقضي حقيقةً مبنيّاً على وضع المشتقّ للأعمّ من حال النطق ومن المتّصف قبله وحده، لا منه ومن المتّصف بعده.

ولعلّ منشأ توهّم ذلك انسباقُ إرادة المتلبّس بالمبدأ حال التكلّم من الإطلاق وعدم التقيّد بالزمان في مثل «زيد ضارب»، وهذا خلط بين انسباق إرادة المتلبّس الفعلي حال النطق من إطلاق اللفظ وبين كون الوضع له مع أنّه لا ينافي الانسباقُ من جهة الإطلاق وقرينة الحكمة[١] كونَ الموضوع له ما هو الأعمّ[٢]، على أنّ إرادة الاتّصاف حال النطق وجعل اللفظ حقيقةً بالنسبة إليه بالخصوص يلزم القول بالمجازية أو الخلاف والإشكال في مثل «زيد كان قائماً أو يكون قائماً» وليس كذلك؛ لعدم الخلاف في أنّه حقيقة؛ لإطلاق اللفظ على الذات المتلبّس بالمبدأ بلحاظ حال اتّصافها وتلبّسها به، وإن كان الجري والاتّصاف في ماضي زمان التكلّم أو مستقبله. وتحرير النزاع على وجه الإضافة إلى حال النطق لازمه الخلاف في الأوّل والاتّفاق على مجازية الثاني، مع أنّ الاتّفاق على خلافه.

وأمّا ما ربما يُحكى من مجازية مثل «زيد ضارب غداً» اتّفاقاً فمعقده مجازيته بالمعنى الآتي.

فظهر أنّ المراد من «الحال» في العنوان حال التلبّس والاتّصاف ـ سواء طابق حال النطق وصادفها أم خالفها، وسواء وقع ذلك في زمان الحال المقابل للماضي والاستقبال أو أحدهما ـ، وعليه يكون إطلاق «النائم» على مَن كان نائماً في الأمس أو في الغد على حقيقته؛ لأنّه جريٌ للمشتقّ على الذات بلحاظ حال توصيفها.

---

١. في الأصل: «المزبور» ثمّ شطب عليها وكتب بدلاً منها: «من جهة الإطلاق وقرينة الحكمة» كما أثبتناه.

٢. بعدها في الأصل: «منه ومن حال النطق كما ستعرف» ثمّ شطب عليها.

نعم، لو أُطلق «النائم» في الحال بلحاظ التلبّس القَبلي أو البَعدي يكون مجازاً أو محلّاً للخلاف. وهذا كما لو قيل: «زيد قائم أمس أو في اليوم أو الغد» وكان قائماً قبل الأمس أو بعد الغد، فإنّ إجراء المشتقّ في الأمس أو الغد بنحو الفعلية[١] يكون بضربٍ من العناية في الثاني ومحلّاً للنزاع في الأوّل[٢]، فمثل «زيد كان ضارباً أمس أو يكون ضارباً غداً» قابل للنحوين من اللحاظين يكون الاستعمال في أحدهما حقيقةً في كلا المثالين، وبالآخر مجازاً في الثاني ومحلّاً للخلاف في الأوّل؛ فإنّ إجراء الوصف إن كان بلحاظ حال التلبّس في الخارج الحاصل في الماضي في الأوّل وفي المستقبل في الثاني كان حقيقةً بلا ارتياب؛ لأنّ المأخوذ في وضع المشتقّ على ما ذكرنا تلبّس الذات بالمبدأ وتعنوُنها به وهو حاصل، وإن كان فعلاً بلحاظ الاتّصاف القبلي أو البعدي على معنى جعل الاتّصاف المنقضي أو الآتي منشأً للإجراء الفعلي والحمل الشائع الصناعي، فهو مجاز في الثاني اتّفاقاً، ومحلّ الخلاف على الأوّل؛ لوجه ما[٣] سيأتي[٤] من أنّ إطلاق المشتقّ في الصورتين إنّما هو على الذات المجرّدة العارية عن الوصف بلحاظ أنّها كان متّصفاً أو سيتّصف في ما بعد، فلم يلحظ حالَ الإطلاق التلبّسُ فعلاً وإنّما الملحوظ التلبّسُ بالمبدأ قبلاً أو بعداً.

وبعبارةٍ أُخرى أوضح ممّا ذكرناه، إنّ الذي يُتصوّر في المثال وجوه:

---

١. بعدها في الأصل: «في الجريان لا حالة» ثمّ شطب عليها.

٢. ورد في الأصل بدلاً من قوله: «في الثاني ومحلّاً للنزاع في الأوّل»: «وإن وقع الخلاف في الاكتفاء بلحاظ حال الانقضاء»، ثمّ شطب عليها وكتب في الهامش ما أدرجناه في المتن.

٣. كذا، والأولى: «لما» بدلاً من «لوجه ما».

٤. سيأتي في ص ٤١٠.

الأوّل أن يُراد منه «كونُ زيد ضارباً في الأمس أو في الغد» باعتبار حصول هذا الوصف له قبل «الأمس» أو بعد «الغد» بعلاقة ما كان أو الأوْل والمُشارفة، ولا إشكال في مجازية الاستعمال في هذه الصورة.

الثاني كونه كذلك باعتبار حصول هذا العنوان له في أحد الزمانين، وجُعل لفظ «أمس أو الغد» قرينةً على أنّ المراد بـ«الضارب» هو المتلبّس به في الأمس أو الغد، ولا ريب في أنّه حقيقة؛ لأنّ الإطلاق باعتبار حال التلبّس.

الثالث ما يرجع إلى السابق لكن بجعل «الأمس أو الغد» قيداً للمحمول لا ظرفاً للتلبّس، فيكون المراد «زيد الآن هو الضارب في الأمس أو الغد».

الرابع إطلاق المشتقّ على «زيد» باعتبار حصول العنوان له في الماضي أو المستقبل، وجعل «الأمس أو الغد» قرينةً على أنّ الإطلاق [في] الآن، والاتّصاف في القبل أو البعد[1].

سادسها[2]

إنّ المبادي ـ وكذا أنحاء التلبّسات ـ تختلف ولكن لايختلف باختلافها ما هو الغرض الأقصى في المسألة وإن تُوُهّم، ولذا صار منشأً لاختلاف الأقوال وتكثّرها نظراً إلى الفرق بين المصادر السيّالة وغيرها، وبين ما تكون من قبيل الحِرَف والصناعات وما يُجدي[3] في التلبّس بها مجرّد التهيّؤ والاستعداد.

---

١. بعدها في الأصل: «فلفظها قرينة على» ثمّ شطب عليها.

٢. هذا هو الصواب وفي الأصل: خامسها.

٣. هذا هو الصواب، وفي الأصل: تجدي.

نعم، الذي يقتضيه اختلافها الاختلافُ في كيفية المُضيّ والاستقبال[١] والتلبّس بها في الحال مع وحدة الوضع واتّحاد المعنى الموضوع له المشتقّ، ففي ما كان المبدؤ من المَلَكات فالمضيّ فيها زوالها بالمرّة، والحال عبارة عن بقائها دون الاشتغال بها، فعدم الاشتغال الفعلي لا ينافي التلبّس في المبدأ المَلَكيّ؛ لكفاية مجرّد التهيّؤ والاستعداد كما هو الحال في «الاجتهاد».

فالمبادي تارةً تكون من الحِرف والصناعات كالخياطة والنساجة.

وأُخرى من قبيل الصفة التي تحدث في الآن وتبقى في الزمان، والتلبّس بها قد يكون بالاتّصاف الفعلي كالعلم والجهل والغفلة.

وثالثةً[٢] بالتهيّؤ والقوّة كالعلم بالملكة.

ورابعةً[٣] يكون التلبّس والاتّصاف نحوَ اتّصافٍ يكفي فيه مجرّد ذلك ولو في زمانٍ مع عدم زواله بانقضاء ذلك الزمان كما في مثل المُقِرّ والمعترف والمذنب والعاصي والمُثاب والمُطيع والبائع والمشتري والمُحسِن والمُسيء قضيّةً لعدم صحّة السلب، فلا يقال لمن اتّصف بها مدّةً: «إنّه ليس بمعترفٍ أو بائع أو مشترٍ»[٤] إلخ.

وهذه الاختلافات الواقعة في مبادي المشتقّات الموجبة لاختلاف أنحاء التلبّسات وأقسام التعلّقات لا يوجب الاختلاف في ناحية هيئة المشتقّات من

---

١. كذا في الأصل والظاهر زيادتها؛ لأنّ المضيّ بمعنى الانقضاء في مقابل التلبّس فلا وجه لعطف «الاستقبال» عليه.

٢. في الأصل: ثانية.

٣. في الأصل: ثالثة.

٤. هذا هو الصواب وفي الأصل: مشتري.

وضعها لخصوص المتلبّس في الحال أو للأعمّ منه ومن المنقضي، فـ«الاجتهاد» الذي هو عبارة عن المَلَكة المقتدر بها على استنباط الحكم الشرعي يكون التلبّس به في الحال مجرّدَ كون الشخص ذا قوّةٍ واستعدادٍ يقدر معها على التحرّي في الأحكام الشرعية وإن لم يستنبط فعلاً، ويكون المضيّ فيه عبارةً عن زوال تلك القوّة، كما أنّ المضيّ في ما كانت من مقولة «الصفة» عبارةٌ عن فقدها بعد حصولها كانقلاب «العلم» بـ«الجهل».

ومن ذلك ظهر الحال في «المصادر السيّالة» الواقعة في أجزاء الزمان تدريجاً بتدرّج الزمان كالتكلّم والمشي والجريان ونحوها الممتنع اجتماع أجزاؤها في الوجود، فإنّ التلبّس فيها عبارة عن اتّصاف الذات بالمبدأ في الجملة ـ أعني الاشتغال الفعلي بالبعض ـ فيصدق حقيقةً على مَن هو مشغول بالكلام أنّه متكلِّم فعلاً مع أنّه بالنسبة إلى بعض أجزائه منقضٍ[1].

ودعوى أنّ الإطلاق بلحاظ حال التلبّس الصادق بأوّل جزء من الكلام مزيّفةٌ ـ مضافاً إلى أنّه ممّا يأباه الطبع السليم ـ [بـ]أنّ التلبّس لمّا كان أمراً عرفياً صحّ حكم العرف حقيقةً وبلا عنايةٍ بالبقاء ما دام مشغولاً ولم يحصل الفراغ، ولذا كان للمتكلّم أن يُلحق بكلامه ما شاء من القيود واللواحق، فالمبادي السيّالة في نظر العرف واحدة مستمرّة[2] ما لم تنقطع لا في الجملة، بحيث لا تزول جهة الاتّصال والوحدة وإن لم تكن كذلك عند المداقّة.

ومن أجله حكمنا بجريان الاستصحاب فيها؛ لبقاء «الموضوع» عرفاً الذي

---

١. هذا هو الصواب وفي الأصل: منقضي.

٢. هذا هو الصواب وفي الأصل: واحد مستمرّ.

عليه المدار في بابه لا بقائِه عقلاً أو دليلاً، فيصحّ أن يقال: زيد متكلِّم، والماء جارٍ، والزمان باقٍ. ونظيره في الخارجيات ما لو رأى الناظر بعض العساكر، فمن أجل انحفاظ جهة الاتّصال والوحدة عرفاً يصحّ القول بأنّي رأيت العسكر، ومثله الحال في «ضربت زيداً» مع أنّ المضروب بعضه.

فانقدح أنّه ليس في المسألة سوى قولين دائرين بين النفي والإثبات كما يفصح عنه الرجوع إلى ما وقع عنواناً للمبحث في كلام القدماء[1].

سابعها[2]

لا أصل في هذه المسألة يُنقَّح به الوضع لأحد المعنيين عند الشكّ في كون «المشتقّ» حقيقةً بالنسبة إلى حال التلبّس ومجازاً في حال التقضّي، أو حقيقةً في الأعمّ منهما.

أمّا الأصل اللفظي الراجع إلى الظهور العرفي فمعلوم أنّه لا يساعد على شيء من القولين، وليس للقائل بالوضع للأعمّ أن يعتمد على أصالة عدم لحاظ الخصوصية حين الوضع؛ لأنّها[3] ـ مضافاً إلى عدم نهوضها بإثبات الوضع للمعنى الملحوظ، فغايتها إحراز المراد عند الشكّ فيه بعد معلومية الوضع حقيقةً ومجازاً دون إثبات الوضع عند الشكّ فيه بعد إحراز المراد ـ تكون معارَضةً بـ«أصالة عدم لحاظ العموم» بالخصوص؛ فإنّ عموم العامّ كخصوص الخاصّ يحتاج إلى

---

١. سيأتي تبيينه في ص ٤١٦.

٢. هذا هو الصواب وفي الأصل: سادسها.

٣. هذا هو الصواب وفي الأصل: لأنّه.

الإثبات ولا ترجيح لأحد الأصلين على الآخر فيتساقطان.

وليس من قبيل الأقلّ والأكثر ليكونَ ثبوت الوضع للأقلّ معلوماً ويندفعَ احتمال ثبوته للأكثر بالأصل، فلم يكن العامّ متيقّن اللحاظ وقد شُكّ في أمر زائد عليه، كما لو عُلم وضع «الخمر» للمائع المسكِر وشُكّ في اعتبار كونه مأخوذاً من «العنب» في الموضوع له فيكون اللحاظ الوضعي متعلّقاً بالمركّب كلحاظ الحيوان والناطق في وضع «الإنسان» فيُدفع لحاظ الزائد المحتمل بالأصل ومقتضاه تعيّن الوضع للعامّ، وإنّما الأمر في «المشتقّ» راجع إلى لحاظ واحد ـ لا لحاظين لشيئين[1]: لحاظ الذات المتلبّسة ولحاظ خصوصية تلبّسه في الحال نظيرَ لحاظ المقيّد في قِبال لحاظ المطلق حتّى يكون وضعه للمتلبّس في الجملة معلوماً وكان الشكّ في خصوصية زائدة ـ وإنّما ذلك اللحاظ الوَحداني في «المشتقّ» تعلّق بالمعنى عموماً أو خصوصاً نظير لحاظ المفهوم الوَحداني الأخصّ من الحيوان والناطق المنحلّ إليهما في وضع «الإنسان» دون المركّب منهما، ومرجع وضع «المشتقّ» للعامّ لحاظُ العموم نظير لحاظ الحيوان في قبال لحاظ الإنسان حين الوضع.

ومن البداهة بمكانٍ أنّ الأصل في كلٍّ من الجانبين بعد الإغماض عن صحّة جريانه معارَض به في الجانب الآخر؛ لأنّ أصالة عدم اعتبار هذا المعنى الخاصّ الملحوظ في مقام الوضع بعنوانٍ إجمالي وإن انحلّ عند العقل إلى أمرين: تلبّسِ الذات بالمبدأ وخصوصيةِ كونه في الحال، معارَضٌ[2] بأصالة عدم الوضع للعامّ

---

١. كذا، والأولى: لحاظين اثنين.

٢. كذا في الأصل والأولى: معارضة.

بعمومه الذي هو عنوان واحد بسيط ينطبق على كلٍّ من المتلبّس في الحال والمنقضي عنه المبدأ، وبعد تعارضهما وتساقطهما يكون الموضوع له هو المفهومَ المراد بين العامّ والخاصّ، هذا هو الحال في الأصل اللفظي.

وأمّا الأمارات مثلَ غلبة الاشتراك المعنوي على المجاز فللمنع عنها ثبوتاً وإثباتاً مجال واسع؛ لوضوح أنّ الغلبة مع إمكان منعها بل ظهور عدمها لا يوجب ظهوراً للـ«وصف» في الجامع، ولو كان فإنّما هو على سبيل عموم المجاز فلا يستدعي وضعاً للعامّ، وقد أسلفنا لك في «باب تعارض الأحوال»[1] أنّ الغلبة ـ كسائر ما قيل لتشخيص المراد من الوجوه الاعتبارية والاستحسانات الصرفة كلّها ـ مزيّفة لا تجدي في تشخيص المراد ما لم تنتهِ[2] إلى الظهور العرفي.

وأمّا الأصل العملي من «البراءة والاستصحاب» فمن الواضح أنّه يختلف حسب اختلاف الموارد ولا يكاد ينضبط حتّى يوافق الوضع لأحد المعنيين، فرُبما يوافق القول بالوضع لخصوص المتّصف فعلاً كما لو أوجب المولى إكرام العلماء وقد انقضى المبدؤ عن البعض قبل تعلّق الحكم فإنّ الأصل حينئذٍ قاضٍ بالبراءة من وجوب إكرامه بخلاف ما لو كان الانقضاء بعد تعلّقه وقبل امتثاله، فإنّ استصحاب الوجوب لو لم يُشكَل عليه بتبدّل الموضوع ـ لمكان حكم العرف بالبقاء ـ يقتضي وجوب إكرام من انقضى عنه المبدأ في ظرف الامتثال، وهذا يوافق القول بالوضع للأعمّ.

فظهر أنّ المُجدي من الأصل غير جارٍ وما هو الجاري غير مجدٍ؛ لخلوّ المسألة

---

١. عرفت في ص ٢٢١.

٢. هذا هو الصواب وفي الأصل: لم تنتهي.

الأُصولية عنه وعدم دخل الأصل الجاري في المسألة الفرعية في إثبات المسألة الأُصولية.

فإذا تمهّد ما تلونا عليك من المقدّمات فاعلم أنّ المسألة بين قدماء الأشاعرة والمعتزلة ذات قولين بين النفي والإثبات؛ فادّعى أكثر الأشاعرة اشتراطَ بقاء المبدأ وعدمَ كفاية الكون السابق في الصدق، فيعتبرون فيه تحقّق المبدأ واتّصافه به[١] كما يُعتبر بقاء المعنى المعنون به في «الجوامد» فلا يصدق الماء على الهواء المنقلب عنه، ولا الكلب على المستحيل ملحاً، ولا الخشب على ما استحال رماداً. وخالفهم المعتزلة وتبعهم الإمامية[٢] وجماعة من الأشاعرة أيضاً ـ على ما قيل[٣] ـ قائلين بعدمِ اشتراط البقاء وكفايةِ التلبّس في الجملة ولو سابقاً في صدق المبدأ وجريه على الذات حقيقةً عرفاً.

نعم، تكثّرت الأقوال بين المتأخّرين ومتأخّري متأخّريهم إلى ما لا عبرة بها؛ لأنّ منشأها توهّم اختلاف «الحال» في «المشتقّ» باختلاف مباديه حرفةً وصناعةً، فعلاً وملكةً، قوّةً واستعداداً. ومعلوم أنّ ذلك بمجرّده لا يوجب التفاوت في ما هو المقصود في المقام. وهذه الأقوال ليست إلّا لضيق الخِناق وعدم التمكّن عن التخلّص عمّا ادّعاه الخصم وأورده على صاحبه، فزعم بطلان إطلاق القول بالاشتراط المزبور وعدمه حتّى جعل التفصيل بين المبادي قولاً فصلاً في

---

١. نسب هذا القول إلى جمهور الأشاعرة الروزدري في *تقريرات المجدّد الشيرازي*، ج ١، ص ٢٦٣.

٢. نسب هذا القول إلى المعتزلة والعدلية في *بدائع الأفكار*، ص ١٨٠، وإلى المشهور بين المعتزلة والإمامية في *تقريرات المجدّد الشيرازي*، ج ١، ص ٢٦٣.

٣. للمزيد راجع *تقريرات المجدّد الشيرازي*، ج ١، ص ٢٦٣.

المسألة.

ففصّل تارةً بين ما لو كان المبدؤ من المصادر السيّالة وغيرها.

واُخرى بين ما كان المبدؤ حدوثياً أو ثبوتياً كالإيمان والكفر.

وثالثةً بين ما لو طرء الضدّ الوجودي على المحلّ وعدمه.

ورابعةً بين كون المشتقّ محكوماً به أو محكوماً عليه.

وخامسةً بين ما لو كان لازماً وما كان متعدّياً[1]. كلّ ذلك باشتراط البقاء في الشقّ الأوّل من التفصيل، وعدمه في الثاني منه.

وأنت إذا أحطت خُبراً بما قدّمناه ترى أنّه لا مجال لهذه التقييدات مع إطلاق كلمات مَن تقدّم عليهم وعدم تعرّضهم لها، فإذن الحكم في المسألة ما ساعد عليه أنظارُ متأخّري المتأخّرين من العدلية من القول بالاشتراط في الصدق ومجازية إطلاق «المشتقّ» على الماضي مطلقاً، ونعمت المساعدة.

والدليل عليه من وجهين:

أحدهما التبادر ـ أعني انسباق خصوص المتلبّس في الحال إلى الذهن عند الإطلاق ـ فإنّ المتبادر من مثل قولك: «أكرم العلماء وأضف الشعراء» ونحوهما خصوص المتّصف بالمبدأ حال الاتّصاف وذلك علامة الحقيقة، فيكون الموضوع له هو خصوصَه دون ما يعمّه والمنقضي عنه، فالمُنساق إلى الفهم عند خلوّ الذهن من إطلاق «العالم والضارب والقائم» مفاهيم يُعبّر عنها بالفارسية بـ«دانا و زننده و ايستاده» وهي صادقةٌ على خصوص من اتّصف بالمادّة؛ لأنّ من انقضى عنه

---

١. انظر لبيان التفاصيل إلى *هداية المسترشدين*، ج ١، ص ٣٧١ و*تعليقة على معالم الأُصول*، ج ٢، ص ٤٥٠ ـ ٤٥١ و*القوانين*، ج ١، ص ١٥٧ ـ ١٥٨.

المبدؤ فعلاً لا يكون مصداقاً حقيقياً وفرداً تحقيقياً لتلك العناوين حتّى يندرج تحتها ويقع موضوعاً لها في القضيّة.

كيف، والحال في الأسماء المشتقّة هو الحال في الأسماء الجامدة من حيث الوضع للمتّصف بالصفة، فكما أنّ «الإنسان» لم يوضع إلّا للذات المتّصفة بخصوصية الإنسانية المنتزعة عن مقام الذات المجعولة بتبع جعلها ـ ومثله الفرس ونحوه من ذوات العناوين التي لم توضع بإزاء نفس الذات لا بشرطٍ بل باعتبار اتّصافها بأوصافها، ولذا تنتفي الأسماء مع بقاء الهيولى كالكلب المستحيل ملحاً أو تراباً، وهذا هو السرّ في تبادر المتلبّس بالوصف العنواني منها فلا يُطلَق «الكلب» إلّا عليه، لا على الملح والتراب باعتبار ما كان، فيكون ما أُطلق عليه بخصوصه داخلاً في مفهومه بحكم التبادر ـ كذلك الحال في «الأوصاف المشتقّة» فلا ينسبق إلى الأذهان الخالية من مثل «ضارب» إلّا «زننده» ـ أعني المتّصف بالضرب ـ فيكون حقيقةً فيه دون غيره.

وثانيهما صحّة السلب، فإنّه يصحّ سلب «العالم» عمّن انقضى عنه العِلم بزواله عنه بالمرّة حتّى المَلَكة، ويُحكم على من كان قائماً فقعد «أنّه ليس بقائمٍ» فعلاً، فلو كان المشتقّ موضوعاً لما هو الأعمّ من الحال والماضي لما صحّ السلب بالإضافة إلى المنقضي وكان الصدق بالنسبة إليه وإلى المتلبّس في الحال سيّان[1]، مع ما ترى عدم الصدق بالنسبة إلى المنقضي عنه المبدؤ إلّا بعنايةٍ وهي أقوى

---

١. كذا والقاعدة تقتضي: «سيّين»؛ لأنّه مثنّى «سيّ» كمثل وزناً ومعنىً قال حسّان كما في *ديوانه* (ج ٢، ص ١٨٨): «ليس سيّين قويّ وركك» وإن كانت للكلام فيه تتمّة ينبغي ذكرها في محلّه.

شاهدٍ على عدم كون الموضوع له أمراً يعمّ الحالتين.

ودعوى صحّة مثل «اقتُلِ القاتل واضرِب الضارب واقطَع السارق واجلِد الزاني»، مع أنّ الذوات فيها غير متلبّس بالمبدأ فعلاً مدفوعةٌ ـ مضافاً إلى انفتاح باب المسامحة وأنّ الاستعمال أعمّ من الحقيقة؛ للقرائن القطعية أو الظنّية على أنّ القتل لا يتعلّق بالقاتل حينه ولا القطع والجلد بالسارق والزاني حين الزنا والسَرِقة ـ [بـ]أنّ الأوصاف المزبورة لم يرد منها إلّا مفاهيمها الخاصّة؛ أعني المتّصف بالقتل وغيره من موادّها ومباديها المعبّر عنها بالفارسية بـ«كشنده و زننده» مثلاً، ونحن في فُسحة عن ذلك؛ لأنّ الإطلاق بلحاظه حقيقةٌ من غير فرقٍ بين المبادي المختلفة بالفعل والقوّة والحرفة والصناعة والملكة، فإنّ اختلافها كما مرّ[1] إنّما يوجب التلبّس بحسب الكيفية وهو لا يوجب الاختلاف في مفاد الهيئة، فمن انقضى عنه المبدؤ على الطور الذي كان عليه من حرفةٍ أو صناعة أو ملكة أو فعل أو قوّة يصحّ سلب الوصف عنه بلا تمحّلٍ وعناية، فلا يُتوهّم عدم صحّة سلب المشتقّ بمجرّد انقضاء المبدأ فعلاً، فلا يصحّ سلب «الكاتب والصائغ» عمّن ليس مشغولاً بالكتابة والصياغة بالفعل؛ لأنّ مقياس السلب وعدمه انقضاء المبدأ وزواله، ولذا يصحّ قطعاً سلب «الكاتب» عمّن زالت عنه مَلَكَة الكتابة فلا يُقال: زيد كاتب مع زوال المبدأ بالمرّة.

نعم، ربما يكون المبدؤ على نحوٍ مخصوص يكفي في صدق المشتقّ وجريه على الذات تلبّسُه به في الجملة كما عرفت في مثل الاعتراف والإعطاء، فلا يصحّ السلب عمّن اعترف سابقاً لكنّه ـ لخصوصيةٍ في المبدأ ـ يبقى الصدق عرفاً لا

---

١. مرّ في ص ٤١٠ ـ ٤١١.

لتفاوتٍ في مفاد المشتقّ؛ لأنّ المفهوم من الهيئة في مثل «المعترف والمعطي والبائع والمشتري» هو المفهوم منها في غيرها، غير أنّ الخصوصية الموجودة في موادّها ومباديها أوجب بقاء الصدق مع زوالها.

وبالجملة، فصدق المشتقّ في تلك الأمثلة يتبع تحقّق النسبة بخروج المبدأ من العدم إلى الوجود وهو يعمّ الماضي والحال دون الاستقبال إلّا في مثل «زيد ضارب عمراً غداً» فإنّه كقولك: «زيد يضرب عمراً غداً» في كونه حقيقةً وأنّ المشتقّ وُصف به من له الضرب في الغد دونه الآن بلحاظ الغد؛ إذ لم يوصف به بعدُ.

وكيف كان، فصحّة السلب عمّن انقضى عنه المبدؤ ممّا لا يشوبه شكّ ولا يُدانيه رَيْب، ومقتضاها كون الإطلاق مجازاً مبنيّاً على رعاية العلاقة، ولو كان موضوعاً لمعنىً عامّ لم يصحّ السلب؛ إذ لا يجوز سلب الكلّي عن أفراده بالحمل الشائع الصناعي، فلا يجوز أن يقال: زيد ليس بإنسانٍ وإن صحّ سلبه عنها بالحمل الأوّلي فيصحّ سلب المفهوم العامّ من المفهوم الخاصّ ويكون مجازاً فيه.

هذا مضافاً إلى إمكان المنع عن وقوع الاستعمال في المنقضي مطلقاً وإن أغمضنا عن عدم استحسان الطبع لمثل هذا الاستعمال وأنّ مجرّد تلبّس الذات بالمبدأ في زمانٍ مع انقضائه لا يصحّح صدق «المشتقّ» عليه ولو مجازاً. كيف، والاستعمال بالعناية موقوف على الملاءمة وعدم المنافرة، ومحض الاتّصاف في السابق مع الانقضاء لا يوجب حُسن الاستعمال عرفاً فلا يكون الإطلاق صحيحاً حتّى يُفحَص بالعلائم عن كونه حقيقةً أو مجازاً؛ إذ لا واقع لصحّة الاستعمال إلّا استحسان الطِّباع له وعدم استهجانه عنده، وهو غير معلوم بل المعلوم بشاعته عند الطباع المستقيمة، ولذا لم يصحّحوا الاستعمال مطلقاً بعلاقة ما كان، فما تُوُهّم كونه

من الاستعمال في المنقضي في غير محلّه، وإنّما هو من الاستعمال في الحال، فمثل «زيد قائم أمس أو في الغد» حقيقةٌ لا أنّه مجازٌ استُعمل الوصف في المنقضي بمعنى أنّه قائم فعلاً؛ لكونه قائماً في الأمس.

ومن هنا اندفع ما قد يورد على المقام من أنّ الالتزام بمجازية الاستعمال في المنقضي يُفضي إلى كثرة المجاز وهي خلاف حكمة الوضع؛ فإنّها تقتضي وضع اللفظ لما تكثّرت الحاجة إلى التعبير عنه، ومن المعلوم غلبة مسيس الحاجة إلى الاستعمال في موارد الانقضاء.

وذلك ـ مضافاً إلى منع الغلبة ـ [لـ]أنّ جهة الاستعمال غير منحصرة في وقوعه بلحاظ حال الانقضاء؛ لإمكان كون الاستعمال بلحاظ حال الجري والاتّصاف، ومعلوم أنّ ذلك حقيقةٌ إن كان المبدؤ من المبادي الفعلية، وإلّا أمكنَ القول ببقاء الاتّصاف فعلاً؛ لكفاية مجرّد التلبّس في زمانٍ كما هو الحال بالنسبة إلى بعض، فاستعمال المشتقّ في الموارد التي عُلم انقضاء المبدؤ فيها مبنيّ على أحد الوجهين من لحاظ حال التلبّس أو أنّ الإسناد فيها على نحوٍ يكفي في صحّة الإطلاق الاتّصافُ في الجملة وإلّا فمجازٌ إن صحّحنا الاستعمال بعلاقة ما كان، وإلّا فلا يصحّ، والمانع عن صحّة الإطلاق إنّما هو الوضع؛ لتساوي نسبة الهيئة إلى جميع الأوصاف المشتقّة.

ثمّ إنّه يدلّ على ما ذكرنا من صحّة سلب «المشتقّ» عمّن انقضى عنه المبدؤ لزومُ صدق الصفات المتقابلة كالقعود والقيام عليه لو كان المشتقّ حقيقة في الأعمّ، والتالي باطل فالمقدّم مثله.

بيان الملازمة أنّ من قام في الأمس صحّ سلب القيام عنه فعلاً فيُقال: إنّه ليس

بقائمٍ في الحال، وصحّ اتّصافه بصفةٍ أُخرى مغايرة للأوّل حسب ما ارتكز له من المفهوم وهو القعود، فلو صحّ إطلاق «القائم» عليه حال كونه قاعداً لزم عدم المضادّة بين الوصفين مع أنّ المضادّة والمعاندة وجدانية كتضادّ السواد والبياض، فلو صدق المشتقّ مع انقضاء المبدأ على نحو الحقيقة لزم اجتماع الأوصاف المتضادّة، وكون الإنسان قائماً وقاعداً حقيقةً، أمّا كونه قائماً فلعروض المبدأ فعلاً، وأمّا كونه قاعداً مع انقضائه عنه فلأنّ المفروض عدم اشتراط بقاء المبدأ في صدق المشتقّ فيلزم أن يكون الإنسان مصداقاً حقيقياً لما يُحمل عليه حملاً شائعاً من مفهوم القائم والقاعد أو الأبيض والأسود مثلاً، مع أنّها من الأوصاف المتقابلة غير صادقة بمفاهيمها الحاكية عن الخارج على محلّ واحد وموضوع فارد.

وقد يُتوهّم ـ كما في *القوانين*[1] وغيرها[2] ـ نفي المضادّة بين المفهومين، فإنّ من لا يشترط البقاء يكتفي بالتلبّس في الجملة فيصدق عنده مفهوم «الأبيض» على الجسم المتّصف بالبياض المنقضي عنه حال النسبة، وهذا لا ينافي النسبة الفعلية بالإضافة إلى السواد، وعليه فالنسبة بين المفهومين عمومٌ من وجه؛ لتصادقهما على محلّ واحد ـ أعني الذات في الجملة دون المتلبّس بأحد المبدأين بالفعل ـ فإنّه بمكانٍ من المضادّة لو أُريد من الوصفين التلبّس بهما فعلاً بمعنى وجود منشأ انتزاعهما بالفعل حال النسبة.

وبالجملة، التضادّ بين[3] مفهومي «الأبيض والأسود» موقوف على الوضع بإزاء

---

١. *القوانين*، ج ١، ص ١٥٩.

٢. *بدائع الأفكار*، ص ١٨١.

٣. في الأصل: «وجه الاندفاع أنّ التضادّ بين الوصفين» ثمّ شطب عليها وكتب بدلاً منها قوله: «وبالجملة ... بأنّ التضادّ بين» كما أثبتناه في المتن.

خصوص المتلبّس في الحال دون الأعمّ، وإلّا فلا تضادّ ويكون التمسّك به مصادرة محضة أو يُشبه الدور.

ويندفع ذلك بأنّ التضادّ بين وصفي «الأبيض والأسود» أو «القائم والقاعد» لا من أجل وضعهما الهيئي[1] كي يشكل بعدم التضادّ على القول بعدم الاشتراط، وإنّما التضادّ وتقابل الصفات بتقابل موادّها ومباديها التي أُخذت منها، وحيث إنّها ـ لما لها من المعاني المرتكزة في الأذهان ـ متضادّة صحّ سلب الأبيض عن المحلّ الأسود فعلاً، وإلّا لزم أن يكون محلّ واحد محلّاً للسواد والبياض واقعاً، والخصم لمّا زعم أنّ التضادّ موقوف على إحراز مفهوم الصفات قال بأنّه لا تضادّ بناءً على عدم اشتراط التلبّس بالمبدأ في الحال، وهذه غفلة منه عن أنّ التضادّ إنّما يكون بحسب الواقع ومقام الثبوت ويتبعه مقام الإثبات؛ لأنّ الألفاظ موضوعة للكشف عن الواقع على ما هو عليه.

فعلى ما ذكرنا صحّ أن يُجعل ذلك وجهاً ثالثاً لإثبات كون الوضع في «المشتقّ» بإزاء المتّصف بالمبدأ في الحال.

ومحصّله أنّ من المرتكز في الأذهان التضادّ بين «القائم» و«القاعد» حسب ما لهما من المعنى بحيث لا يُذعن النفس نظراً إلى فهم التقابل بين مفهوميهما لاجتماعهما وانطباقهما على موضوع واحد. وامتناع اجتماعهما في مرحلة الصدق لا يكون إلّا إذا كان المعنى المرتكز منهما هو المتلبّس بالمبدأ في الحال،

---

١. كذا، وهو منسوب إلى «الهيئة» ومطابق لقواعد الاسم المنسوب وما هو الرائج على الألسن وفي بعض كلمات القوم من «الهيوي» فلم نعثر عليه في كتب اللغة وغير موافق للقواعد.

وإلّا لانقلب[١] التضادّ إلى التخالف كالسواد والحلاوة فيجتمعان فيكون القائم فعلاً قاعداً كما يكون الشيء أسودَ[٢] وحُلواً لكنّه خلاف الوجدان والمنساق إلى الأذهان من التضادّ بين مفهومي مادّة «القائم والقاعد» و«الأبيض والأسود»، فمرجع هذا الوجه إلى قياس استثنائي وهو أنّه لو لم يكن معنى الوصف الجاري على الذات هو المتلبّس بالمبدأ فعلاً لما كان بينه وبين الوصف الآخر مضادّةً بل مخالفةٌ لكنّ المضادّة ثابتة بالضرورة فيكون الوصف حقيقة في المتلبّس بالمبدأ حال النسبة، هذا.

وبمثل ما ذكرنا ينبغي أن يقرّب الاستدلال في المسألة لا بالوجه الذي وقع في كلام المحقّق الشريف في محكيّ[٣] حاشيته على العضدي، وهو أنّ صدق «الأبيض» على الجسم حقيقةً بعد عروض البياض عليه وانقضائه عنه ـ كما يدّعيه النافي لاشتراط بقاء المبدأ ـ ملزومٌ للمحال، وهو اجتماع الضدّين، وملزوم المحال محال.

بيان الملازمة أنّ صدق الأبيض على الجسم المتّحد في الخارج مع مفهوم الأسود لا يكون إلّا مع وجود مفهوم الأبيض في ذلك الجسم واتّحاده معه في الوجود؛ ضرورةَ توقّف الصدق الحقيقي على وجود مفهوم اللفظ في المصداق، ومن الواضح تضادّ مفهوم الأبيض مع مفهوم الأسود واستحالة تصادقهما في موضوع واحد في آنٍ واحد.

---

١. هذا هو الصواب وفي الأصل: لانقلبت.

٢. هذا هو الصواب وفي الأصل: أسوداً.

٣. حكى في *بدائع الأفكار*، ص ١٨١ عن المحقّق الشريف.

وبعبارةٍ أُخرى، صدقُ مفهوم الأبيض مع فنائه وعروض السواد على المحلّ مجازٌ وإلّا لزم تصادق المتضادّين[١].

لأنّ ما ذكره في بيان الملازمة لا يجدي في إثباتها؛ لأنّ المقدّم هو نفي اشتراط بقاء المبدأ في صدق المشتقّ حقيقةً، فصدق الأبيض بلحاظ حال الانقضاء على الأسود فعلاً لا يستلزم التالي المزبور ـ أعني اجتماع الضدّين ـ فالنافي للاشتراط يُسلّم أنّ صدق «الأبيض» على الجسم المتّحد في الخارج مع مفهوم الأسود لا يكون إلّا مع وجود مفهوم الأبيض في ذلك المحلّ واتّحاده معه في الوجود؛ لأنّ الصدق الحقيقي يتوقّف على وجود مفهوم اللفظ في المصداق إلّا أنّ مفهوم الأبيض مع عدم اشتراط بقاء المبدأ كما هو المدّعى هو الجسم المنقضي عنه البياض، وهذا المفهوم صادق حقيقةً على الجسم المتّصف بالسواد فعلاً وموجودٌ فيه على نحو الاتّحاد معه في الوجود وهو لا يستلزم اجتماع الضدّين؛ لأنّ ما انقضى عنه البياض لا يضادّ ما تلبّس بالسواد فعلاً، فللنافي اختيار الشقّ الثاني وهو عدم فناء مفهوم الأبيض مع عروض السواد على المحلّ، إلّا أنّه لا يلزم تصادق المتضادّين. نعم، لو كان مفهوم الأبيض خصوص ما تلبّس بالبياض في الحال لزم صدقُ البياض على الجسم المتّصف بالسواد فعلاً تصادقَ المتضادّين، لكنّه أوّل الكلام.

وهذا الإشكال غير متوجّه على ما قرّرناه؛ لأنّ المقدّم في القياس عدم[٢] كون الأبيض بمفهومه [هو] المتّصفَ بالسواد في الحال، والتالي عدم المضادّة لكنّ

---

١. هذا نهاية إيضاح كلام المحقّق الشريف على ما حكاه الرشتي في *بدائع الأفكار*، ص ١٨١.

٢. كذا في الأصل، والظاهر زيادتها.

المضادّة موجودة ارتكازاً، فالمقدّم ـ وهو عدم[١] كون مفهوم الأبيض ذلك ـ منتفٍ كالتالي.

واندفع بهذا التقريب توهّم أنّ هذا الوجه ليس طريقاً آخر[٢] إلى إثبات المطلوب؛ لأنّ ارتكاز المضادّة بين المفهومين عبارة أُخرى عن تبادر المفهوم المرتكز إجمالاً.

وجه الاندفاع أنّ ما قرّبناه من الوجه عبارة عن إثبات الشيء ببعض لوازمه ولا دخل له بحديث تبادر المتلبّس في الحال من المشتقّ، بل لأنّ ارتكاز المضادّة إجمالاً بين وصفَي «القائم» و«القاعد» أوجبَ أن لا يكون المفهوم منهما إلّا خصوص المتلبّس بالمبدأ في الحال لا مطلقاً، وهذا من اللازم المساوي دون الأعمّ الذي لا يقتضي نفيه نفي ملزومه[٣] الأخصّ.

لا يقال: إنّ ارتكاز التضادّ بين بعض الصفات لا يوجب كون المفهوم منها بحسب الوضع اللغوي ما يكون التقابل من لوازمه؛ لجواز أن يكون ذلك من أجل انسباق خصوص حال التلبّس من إطلاق المشتقّ، لا لأنّ ذلك هو معنى اللفظ حقيقةً فلا يقتضي التضادّ عدم وضع المشتقّ للأعمّ.

لأنّا نقول ـ بعد فرض وضع الهيئة بحسب العُرف أو اللغة للأعمّ ـ: لا وجه للحاظ خصوص المتلبّس بالمبدأ في الحال واستعمال اللفظ فيه بحكم الانسباق من الإطلاق؛ إذ مع كون المنقضي أيضاً مصداقاً حقيقياً كالمتلبّس فعلاً وكون موارد

---

١. كذا في الأصل، والظاهر زيادتها.

٢. هذا هو الصواب وفي الأصل: آخراً.

٣. هذا هو الصواب وفي الأصل: ملزمه.

الانقضاء أكثر خارجاً[١] من المتلبّس حالاً[٢] فأيّ غرضٍ صحيح لإلقاء الكلام ملحوظاً فيه حال التلبّس حتّى يكون هو المنسبق من إطلاق اللفظ، بل لحاظُه كذلك مع كون المنقضي مصداقاً حقيقةً للجامع الموضوع له وأنّه أكثر تداولاً أشبهُ شيءٍ بالأكل من القَفا خارج عن مسلك العقلاء، فلو انقدح ما يمنع إلّا عن لحاظ خصوص حال التلبّس فبعد السبر إجمالاً نقطع بأنّ وجه المنع هو الوضع بإزاء حال التلبّس ويلزمه التضادّ والتقابل، فهو لأجل كون الموضوع له هو المفهوم الأخصّ لا لأنّه المنسبق إلى الذهن من إطلاق المشتقّ مع كون الوضع للأعمّ.

فإن قلت: سلّمنا ذلك لكنّ الالتزام بكون المشتقّ مجازاً في المنقضي على شيوعه وكثرته خلاف حكمة الوضع؛ لأنّها تقتضي الوضع لما كان الاحتياج إلى التعبير عنه أعظم.

قلنا: إنّما نمنع عن وقوع الاستعمال في المنقضي بلحاظ حال الانقضاء حتّى يلزم خلاف الغرض وإنّما وقع بلحاظ حال التلبّس، فمثل «الضارب» في «جاء الضارب» أُطلق على الجائي حال التلبّس بالضرب لا عليه حال انقضائه عنه عند مجيئه، فالمراد جاء الذي كان ضارباً قبل المجيء دون من كان ضارباً حينه؛ لكونه متّصفاً به قبله.

نعم، يصحّ الاتّصاف في الجملة في بعض الأوصاف المشتقّة؛ لانتزاع مدلول الهيئة، وعليه لا يوجد موردٌ محقَّقٌ استُعمل الوصف في المنقضي بلحاظ حال الانقضاء، فجميعُ ما يُتوهّم كونه من الاستعمال في المنقضي موجّهٌ بأحد الوجوه

---

١. كذا والأولى: في الخارج.

٢. كذا، والأولى: في الحال.

من لحاظ حال التلبّس أو كون المبدأ فيه من قبيل المَلَكات والصناعات أو يكون التلبّس فيها نحوَ تلبّسٍ يكفي في صحّة الإطلاق الاتّصافُ في زمان سابق كالبائع والمشتري على ما أسمعناك[١]، وهذا بخلاف ما لو كان اللفظ موضوعاً للأعمّ سيّما مع كثرة المنقضي عنه المبدؤ في الخارج فإنّ الإطلاق بنحو الانطباق في كلّ من الغالب والنادر حقيقةٌ، ومعه لا وجه للعدول من لحاظ حال الانقضاء إلى لحاظ حال التلبّس إلّا العبث والسَفه[٢]، هذا.

وقد انقدح فساد ما يورد على «التبادر» من أنّ تبادر المتلبّس بالمبدأ في الحال من إطلاقات مثل «الضارب والقائم والنائم» وغيرها إطلاقي لايُجدي لإثبات الوضع.

ووجهه ـ مضافاً إلى منع كون الانسباق من جهة الإطلاق ـ أنّ كون التبادر من جهته يتوقّف على غلبة استعمال «المشتقّ» في خصوص المتلبّس بالمبدأ في الحال، وقد أسمعناك[٣] أنّ استعمال المشتقّ في المنقضي عنه المبدؤ أكثر من استعماله في المتلبّس فعلاً، ومع هذه الغلبة كيف يكون المنسبق إلى الذهن من المشتقّ والمتبادر منه تبادراً إطلاقياً خصوصَ المتلبّس في الحال؟! ومع تبادره بالخصوص دون المنقضي مع كثرته يفصح عن أنّ منشأه الوضع لا كثرة الاستعمال أو غلبته في الخارج.

ثمّ إنّه قد يقال: إنّ التمسّك بـ«صحّة السلب» غير مُجدٍ في إثبات الوضع بإزاء

---

١. عرفت في ص ٤١٩ ـ ٤٢٠.

٢. بعدها في الأصل: «وبذلك يلقم حجراً من يزعم أنّ ارتكاز التضادّ مستند إلى الانسباق من التبادر الناشي من الإطلاق»، ثمّ شطب عليها.

٣. عرفت في ص ٤٢٦ ـ ٤٢٧.

خصوص المتلبّس بالمبدأ في الحال؛ لأنّه إن أُريد بها صحّته مطلقاً حتّى بلحاظ حال الانقضاء فممنوع؛ لعدم صحّة سلب القيام عن زيد كذلك مع اتّصافه به في الماضي، وإن أُريد صحّته مقيّداً بـ«الحال» فغير مُجدٍ؛ لأنّ سلب المقيّد لا يستلزم سلب المطلق، فسلب القيام عن زيد في الحال لا يوجب سلبه في كلّ حال، وما هي العلامة لكون المشتقّ مجازاً في الأعمّ هو سلبه المطلق دون المقيّد. كيف، ونفي الخاصّ لا يستلزم نفي العامّ بداهةً، فنفي الحيوان المفترس عن الإنسان لا يقتضي عدم صدق الحيوان على الإنسان[1].

ويندفع بأنّ التقيّد بـ«الحال» في القضيّة السلبية من قولك: «زيد ليس بقائمٍ» إنّما يكون بالنسبة إلى السلب لا المسلوب وإنّما هو مطلق، والسلب مقيّد بـ«الحال»، ويُجدي ذلك في لزوم الاشتراط وكون المشتقّ مجازاً في الأعمّ. كيف، ولو كان حقيقةً فيه لزم صدق العامّ المنطقي على مصاديقه، ومقتضى سلبه مطلقاً في حال الانقضاء سلبه عن الذات مطلقاً على كلّ حال.

وبالجملة، السلب المقيّد بطريق التوصيف دون الإضافة يساوق السلب المطلق فيكون علامةً، مع أنّه يمكن إرجاع القيد إلى الموضوع ـ أعني الذات الجاري عليه المشتقّ ـ دون المحمول فيكون القيام مطلقاً مسلوباً كذلك عن «زيد» حال مضيّ الوصف العرضي عنه.

ثمّ إنّه [لا فرق] في صحّة القضيّة السلبية بين كون المحمول فيها من المشتقّات المأخوذة من المبادي المتعدّية كالضارب والقاتل والناصر، وبين اللازمة كالحَسَن والقبيح والطيّب والطاهر وغيرها، ولا بين كون المحمول موضوعاً أو محمولاً إلّا

---

١. حكى هذا الإيراد وجوابه موجزاً في *بدائع الأفكار*، ص ١٨٠.

أن يدّعى[١] الفرق بتعدّد الوضع تارةً بإزاء الأعمّ ليُحكم عليه، وأُخرى لخصوص المتلبّس في الحال ليُحكم به، لكنّه ـ كما ترى ـ مجازفة صرفة عارية عن البيِّنة، كما أنّه لا فرق فيها أيضاً في جانب الموضوع بين اتّصافه بالضدّ الوجودي وعدمه.

وممّا ذكرنا يظهر ما في الوجوه التي يُتمسّك في أمثال هذه المقالات العارية عن الشاهد. ونحوُها التفصيل بين المبادي السيّالة وغيرها، فاشتُرط البقاء في الحال في الثاني دون الأوّل، فـ«المتكلِّم» مثلاً موضوع للأعمّ من المتلبّس بالمبدأ والمنقضي وإلّا كان اللازم عدم صدقه ـ بعد أنّه من الأُمور التدريجية ـ على المتلبّس فعلاً؛ لاستحالة اجتماع أجزائها عقلاً، وهذا بخلاف مثل «العالم» فإنّه ـ لإمكان البقاء فيه بعد حصوله ـ اعتُبر في وضعه تلبّسه بالعلم فعلاً.

وفيه ما عرفت من اختلاف البقاء حسب اختلاف الموارد؛ فإنّه في المَلَكات كان البقاء فيه عبارةً عن بقاء مباديها بالمداقّة، وفي غيرها بالفعلية العرفية. ومعلوم أنّه يصدق عرفاً حقيقةً على مَن تشاغل بالكلام ولم يفرغ عنه أنّه «متكلِّم». كيف، والتلبّس الصادق عرفاً في الأوصاف المشتقّة من المبادي المتدرّجة الحصول على حدّ الاتّصاف الصادق في الأفعال، فكما «أن يتكلّم أو يمشي أو يتحرّك» لا يكاد يصدق إلّا على المشتغل بالكلام والمشي والحركة ولم يفرغ عنها، فكذلك المشتقّ منها.

ومثل هذا التفصيل المبنيّ على غير التدقيق التفصيل بين المبادي اللازمة والمتعدّية، فاشتُرط البقاء في الأُولى دون الثانية بل يكفي فيها في صحّة الإطلاق

---

١. المدّعي هو الشهيد الثاني في *تمهيد القواعد*، ص ٨٥.

الاتّصافُ بالمبدأ ولو في الماضي؛ وذلك نظراً إلى أنّ المتبادر من مثل «الحسن والقبيح والأبيض والأسود» وأمثالها هو المتلبّس بمباديها حال التلبّس فيكون إطلاقها على غيرها مجازاً بخلاف مثل «الضارب والمضروب والقاتل والمقتول» فإنّ المتبادر منها الأعمّ من المتلبّس والمنقضي، وهذان الانسباقان يدلّان على تعدّد الوضع للمشتقّ.

وهذه غفلة واضحة عن أنّ اختلاف المبادي في اللزوم والتعدية لا يوجب انثلام وحدة مفهوم الهيئة نظراً إلى ما أقمنا عليه من الحجّة لعدم اختلاف الوضع، واختلاف المبادي والموادّ وكيفية أنحاء التلبّسات غير موجب لاختلافه فما دام الإطلاق يكون بلحاظ حال التلبّس فالاستعمال حقيقي ـ سواء كان المبدؤ لازماً أم متعدّياً ـ وبلحاظ حال الانقضاء يكون مجازياً.

وممّن ضاق به الخِناق حتّى التجأ إلى القول بالتفصيل من فصّل بين المشتقّ بين ما لو كان محكوماً به وما كان محكوماً عليه[1]، فاشترط التلبّس الحالي في الأوّل كما في «زيد قائم» دونه في الثاني كما في قولك: «القائم زيد»، وقد قال اللّه تعالى: ﴿السَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾[2] ﴿الزَّانِيَةُ[3] وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا﴾[4] الآية، دلّت على أنّ الإطلاق بلحاظ حال الانقضاء؛ حيث إنّهما لا يُقطعان ولا يُجلدان حين السَرِقة والزنا.

ويزيّفه أنّ كون المشتقّ محكوماً عليه وبه لا يصير موجباً لاختلاف وضع

---

١. هو الشهيد الثاني وقد سبق نقله عنه في الصفحة السابقة.

٢. المائدة (٥): ٣٨.

٣. في الأصل: «والزانية» ثمّ شطب على الواو.

٤. النور (٢٤): ٢.

«المشتقّ» بل الحال في كونه محكوماً عليه هو الحال في وقوعه محكوماً به من عدم صحّة الإطلاق بلحاظ حال الانقضاء إلّا مجازاً.

وأمّا صحّته حقيقةً فهي إذا وقع حال الانقضاء بلحاظ حال التلبّس. وعليه يُحمل ما ورد من الأوصاف مستفهماً بها أو منادىً، كقولك: أنت معطي المالِ؟ أو ضاربُ عمروٍ أو قاتل بكرٍ؟ ومثل قولك منادياً لعليّ (ع): يا قالع الباب ويا هازم الأحزاب، ومنه قولك في الندبة للحسين (ع): يا قتيلاً، ويا شهيداً، وامظلوما، إلى غير ذلك. ونظيرها في الاستعمال في المستقبل بلحاظ حال التلبّس أيضاً كقولك قبل وقعة الطفّ: هذا قاتل الحسين (ع) مشيراً إلى شمر أو ابن سعد (لع) فإنّ ذلك كان معروفاً عند الناس[١]، وقول أمير المؤمنين (ع): هو قاتلي، مُريداً به ابن مُلجَم (لع)[٢]، ومنه قوله تعالى: ﴿إِنَّكَ مَيِّتٌ وَإِنَّهُمْ مَيِّتُونَ﴾[٣] و﴿رَبَّنَا إِنَّكَ[٤] جَامِعُ النَّاسِ لِيَوْمٍ﴾[٥] الآية، وقولنا: يا مُحيي السُّنن ومُميت البِدَع لصاحب العصر (عج)، وقولك: رأيت ضارب زيد، وجاءني قاتل عمرو في ما سبق الضرب والقتل على

---

١. أشار إلى رواية رواها المفيد في *الارشاد*، ج ٢، ص ١٣١ ـ ١٣٢ وعنه في *كشف الغمّة*، ج ٢، ص ٤٣٨ وهي: وروى عبد الله بن شريك العامري قال: كنتُ أسمع أصحاب عليّ عليه السلام إذا دخل عمرُ بن سعد من باب المسجد يقولون: هذا قاتل الحسين بن عليّ عليهما السلام، وذلك قبل أن يقتل بزمان طويل.

٢. *الاستيعاب*، ج ٣، ص ١١٢٧ وعنه في *الرياض النضرة*، ج ٣، ص ٢٣٣ *والوافي بالوفيات*، ج ١٨، ص ١٧٣؛ *مناقب الخوارزمي*، ص ٣٩٣، ح ٤١٢ وعنه في *كشف الغمّة*، ج ٢، ص ١١٥.

٣. الزمر (٣٩): ٣٠.

٤. في الأصل: «إنّ اللّه» بدلاً من «ربّنا إنّك».

٥. آل عمران (٣): ٩.

زمان النسبة[١]، إلى غير ذلك ممّا وقع استعمال المشتقّ فيها في غير حال التلبّس وحال وجود الحدث لكن بلحاظ حال التلبّس، ومن المعلوم أنّ الاستعمال كذلك حقيقةٌ لا مجاز.

نعم، لو كان الإطلاق في هذا الحال على الذات باعتبار تلبّسها سابقاً أو لاحقاً يكون مجازاً، وذلك لما بيّناه من أنّ المشتقّات منتزعة عن مقام نسبة المبادي إلى الذوات فتكون تابعة لحصول النسبة، ومن المعلوم أنّ الحصول يتبع الوجود فعلاً إمّا خارجاً أو لحاظاً بمعنى ملاحظة حال الاتّصاف ثمّ الإطلاق على حاله، فلو لم يكن هناك انتساب أصلاً مطلقاً لا يكاد يصحّ الانتزاع، فإطلاقُ «الضارب» على «زيد» حالَ عدم اتّصافه باعتبار أنّه كان متّصفاً أو أنّه سيتّصف مجازٌ إن صحّحنا علاقتهما وإلّا فغلطٌ، وتتوقّف صحّته على لحاظ حال التلبّس.

هذا ما يتعلّق بالحجّة على المختار.

وأمّا حجّة القول بعدم اشتراط البقاء في ظرف الجري، وأنّ المشتقّ حقيقةٌ في الأعمّ فأُمور:

[١] منها التبادر.

وقد عرفت أنّ المتبادر خصوص حال التلبّس.

[٢] ومنها عدم صحّة السلب في مثل «المضروب والمقتول» عمّا انقضى عنه الضرب والقتل على جهة الوقوع عليه.

---

١. في الأصل: «أنا ضارب زيد» ثمّ شطب عليها وكتب بدلاً منها في الهامش: «رأيت ... زمان النسبة» كما أثبتناه في المتن.

وفيه أنّ عدم الصحّة بالنسبة إلى ما أُريد من نفس المبدأ[١] إن كان بلحاظ الجري[٢] الفعلي فممنوع؛ لصحّة سلب «مضروب» عمّن انقضى عنه الضرب في الحال، وإن كان بلحاظ حال التلبّس فعدم الصحّة مسلّمٌ، ولا نُكر في أنّه حقيقةٌ بلحاظه، مع أنّه ربما يُراد من المبدأ في مثل «القاتل والمقتول والضارب والمضروب» معنى حقيقةً أو مسامحةً يكون الاتّصاف باقياً، نعم، لو فُرض الانقضاء فيها نمنع عن عدم صحّة السلب عمّا بعد الانقضاء.

ومن هنا انقدح أنّ الانقضاء لابدّ وأن يُلاحَظ بالنسبة إلى ما يراد من المبدأ، فلو فُرض خصوصية في المبدأ لا انقضاء بحسبها كان المشتقّ المأخوذ منه حقيقةً وليس هناك مجاز في الكلمة، ولو كان توسّعٌ فإنّما هو في أمر عقلي أو في ما يراد من المادّة، فالتمسّك بعدم صحّة سلب «القاتل» عن المنقضي على كونه حقيقة فيه، فيه ما عرفت من صحّته بلحاظه وهو أقوى دليل على مجازيته فيه. والوقوع في الخارج لا شهادة فيه بعد احتمال لحاظ حال التلبّس، وإلّا فالاستعمال أعمّ من الحقيقة.

على أنّ الشائع في مثل «القاتل والمقتول» إرادة المبدأ بمعناه السِعي ولو توسّعاً الذي لا فناء لتلبّس الذات به ولو بعد مضيّ مدّة عن انقضائه، واللازم حينئذٍ لحاظ الانقضاء وعدم صحّة السلب بالنسبة إلى هذا المعنى الموسّع دون غيره كما لو أُريد من المبدأ وجوده بالفعل في الخارج وإن كان ربما يُغفل، فيُلاحَظ الانقضاء

---

١. في الأصل: «المبداء» وكذا الموارد الآتية.

٢. في البداية: «وفيه أنّ عدم الصحّة إن كان بالنسبة إلى ما أُريد من نفس المبدأ أو كان السلب بلحاظ الجري» ثمّ شطب على بعض المواضع منها وغيّر بعض الكلمات فصارت العبارة: «وفيه أنّ عدم الصحّة ... الجري» كما أثبتناه في المتن.

والسلب وعدمه بالنسبة إليه، وهذا الاشتباه والخلط يقع كثيراً في غالب العناوين الجارية على الذات.

[٣] ومنها ـ وهي عمدة الوجه في احتجاج القائل بعدم الاشتراط ـ ما يُتمسّك به من استدلال الإمام[١] (ع) في غير واحد من الأخبار تأسّياً بالنبيّ[٢] (ص) بقوله تعالى: ﴿لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾[٣] على عدم أهليّة مَن عبَد الصنم والوَثَن لمنصب الإمامة ولياقتِه لنيل الخلافة تعريضاً على مَن تصدّى لهما بعد النبيّ (ص) مع سابقتهم في الكفر وعبادة الأوثان.

وليس ذلك إلّا لدخول مَن عبَد الصنم قبل دخوله في الإسلام تحت عنوان «الظالم» وإن لم يكن ظالماً فعلاً، وهذا يتمّ إذا كان «المشتقّ» حقيقةً في الأعمّ لا خصوص المتلبّس بالمبدأ.

كيف، ومن المعلوم عدم تلبّسهم به حال تقمّصهم الخلافة، وإذا ثبت كون «الظالم» في الآية الشريفة موضوعاً للأعمّ من المتلبّس بالمبدأ والمنقضي ثبت الوضع له في مطلق الألفاظ المشتقّة؛ لعدم القائل بالفصل بينها.

والقولُ بكون الاستعمال أعمّ[٤] من الحقيقة يُزيّفه أنّ مع اقتران الآية بالقرائن الحالية والمقالية على إرادة الأعمّ من الظالم فعلاً يُحمل على الحقيقة جرياً

---

١. *بصائر الدرجات*، ص ٣٩٤، باب ١، ح ٢٠؛ *الكافي*، ج ١، ص ١٧٥، ح ١؛ *الاختصاص*، المنسوب إلى المفيد، ص ٢٣؛ *بحار الأنوار*، ج ١١، ص ٥٥، ح ٥٢ عن بصائر الدرجات، وج ٢٥، ص ٢٠٦، ح ١٨ عن الاختصاص.

٢. يعني إبراهيم عليه السلام. راجع *الأمالي* للشيخ الطوسي، ص ٣٧٨ ـ ٣٧٩، مجلس ١٣، ح ٦٢ وعنه في *بحار الأنوار*، ج ٢٥، ص ٢٠٠ ـ ٢٠١، ح ١٢؛ *شواهد التنزيل*، ج ١، ص ٤١١، ح ٤٣٥.

٣. البقرة (٢): ١٢٤.

٤. هذا هو الصواب وفي الأصل: أعمّا.

للاستعمال على قانون اللغة، وليس ذلك إلّا بجعل المشتقّ موضوعاً للأعمّ.

والجواب حينئذٍ منع دلالة استدلال المعصوم (ع) بالآية على كون «الظالم» موضوعاً للأعمّ، وإنّما يتمّ الاستدلال بها على أحد الوجهين:

إمّا بجعل الظلم من المبادي التي يكون تلبّس الذات بها في زمانٍ علّةً لبقاء الاتّصاف بعد انقضائها، فلو كان المدار في عدم نيل العهد على اتّصافهم بـ«الظلم» لم يتوقّف ذلك على جعل الوصف موضوعاً للمعنى الأعمّ؛ لفرض تمامية الجري ببقاء المبدأ بمفهومه السِعي حال انقضائه.

وإمّا منع[1] كون الإطلاق بلحاظ حال الانقضاء، وإنّما هو بلحاظ حال التلبّس وأنّ المتّصف بـ«الظلم» لا ينال العهد من اللّه تعالى مطلقاً، والاستعمال كذلك حقيقةٌ.

وكيف كان، لا يكاد يتوقّف استدلال المعصوم (ع) بالآية لعدم نيل الظالم الخلافة على عدم اشتراط التلبّس بالمبدأ في وضع المشتقّ؛ لكفاية وقوع الاستعمال بلحاظ حال التلبّس لا بلحاظ حال الانقضاء في صحّة الاستعمال، فيكون المراد بـ«الظالم» المتلبّس بالظلم فعلاً أو سابقاً أو لاحقاً وأنّه لا ينال الخلافة مطلقاً.

نعم، يتوقّف الاستدلال بها على كون الوضع للأعمّ لو فُرض كون السبب في عدم نيل العهد من اللّه تعالى وجوداً وعدماً اتّصافَ المتصدّي للخلافة بالظلم فعلاً بحيث لو فُرض ارتفاعه ارتفع الحكم المنوط به، فإنّه لو لم يكن المراد من المشتقّ في الآية الأعمَّ لَما تمّ الاستدلال بها على عدم النيل؛ لعدم تلبّسهم بالظلم حين

---

١. كذا والأولى: بمنع.

تصدّيهم الخلافة، بل لابدّ من أن يُراد من «الظالم» الأعمّ ليكون حين التصدّي حقيقةً من الظالمين وإن فُرض انقضاء المبدأ لكن أنّى لنا بإحراز ذلك؟! مع أنّ الإمام(ع) أطلق الوصف على جماعةٍ تصدّوا الخلافة مع سابقتهم الكفر والضلالة.

ومقتضى ما تقدّم من تبادر خصوص المتلبّس وصحّة السلب عن المنقضي اشتراطُ بقاء المبدأ في صدق «المشتقّ»، وحيث إنّ المعلوم في مورد الآية إطلاق المشتقّ مع عدم بقاء المبدأ ـ لدخول متعلّقه في الإسلام ـ فلا محالة يكون بلحاظ حال التلبّس دون الانقضاء كما يكشف عن ذلك صدور الآية قبل وقوع التصدّي للخلافة؛ لحكايتها عن قصّة إبراهيم (ع) ودعوته للّه تعالى لجعله للناس إماماً وسؤاله ذلك لولده وذرّيّته أيضاً[1]. ومن المعلوم كون الدعوة قبل إقدام الذرّيّة للإمامة، وقد ردَّ اللّه سبحانه سؤاله بعدم إعطائه العهد للظالم من نسله وولده، فاعتبر الوصف عنواناً للموضوع الكلّي المحكوم عليه بعدم نيل العهد وهو حكمٌ استقبالي بلحاظ تلبّس الذات بالمبدأ، ومرجعه إلى أنّ المتّصف بـ«الظلم» لا ينال العهد.

نعم، يبقى عدم شمول الحكم المزبور لمن انطبق عليه عنوان الظلم سابقاً ولا يتمّ الاستدلال لعدم لياقة المتّصف بالظلم ولو في زمانٍ للإمامة مطلقاً إلى يوم القيامة إلّا بمقدّماتِ الحكمة وكونِ الإمام (ع) في مقام بيان أنّ الظلم علّة لعدم نيل العهد حدوثاً وبقاءً، وهو الظاهر من الآية بقرينة المناسبة بين الحكم والموضوع وأنّ منصب الخلافة ـ لجلالة قدره وعِظَم شأنه وكرامته من اللّه تعالى ـ يقتضي ثبوت خصوصية لها من بين المناصب، وهي عدم صحّة التصدّي لها ممّن سجَد

---

١. مرّ تخريجه في ص ٤٣٥.

للوثن، وإلّا فمجرّد عدم التلبّس الحالي وكفايته بالقيام بالخلافة بأن يكون شرطها عدم التلبّس بالظلم فعلاً لا يقتضي زيادة المزيّة لها على غيرها من المناصب الإلٰهية المشترَط فيها أيضاً عدم الظلم، فلا مزيّة بناءً على ذلك لمنصب الإمامة التي هي صنوة النبوّة على غيرها إلّا باشتراطها بعدم تلبّس متصدّيها بالظلم أصلاً، فهي ـ لعُلوّ قدرها ـ تُناسب عدم اتّصاف محلّها بالظلم مطلقاً ولو سابقاً وإلّا فالمناصب الشرعية مشتركة بأجمعها في اعتبار عدم الظلم حال التخلّع بها، فلا يبقى فرق بين منصب الإمامة وسائر المناصب الشرعية كالقضاوة[1].

وبما ذكرنا عُلم عدم توقّف الاستدلال باستدلال الإمام (ع) بالآية على كون المشتقّ موضوعاً للأعمّ من المتلبّس والمنقضي، بل لأجل صدور الآية قبل تلبّس هؤلاء بالظلم تعيّن كون الإطلاق بلحاظ حال الاتّصاف وأنّ المعنون بالوصف لا ينال العهد.

نعم، يُتوهّم توقّف الاستدلال بالوجه المزبور على ذلك في ما فُرض تأخّر زمان صدور الآية عن زمان التلبّس وكان الحكم بعدم النيل بعد الانقضاء.

ويندفع بأنّ الاستدلال كما يتمّ على كون المشتقّ موضوعاً للأعمّ، كذلك يتمّ على كونه موضوعاً لخصوص المتلبّس بالمبدأ.

ومن هنا سقطت دعوى أنّ الظاهر كون الإمام استدلّ بالآية على عدم لياقة المتصدّين للخلافة لها مع سبق الظلم منهم، فيدلّ على انطباق العنوان على المنقضي وكونه ظالماً بالحمل الشائع الصناعي.

---

١. هي من المصادر الجعلية بدلاً من «قضاء» ولم ترد في كتب اللغة العربية، نعم وردت في كتب اللغة الفارسية وشاعت في الاستعمالات العربية.

نعم، لو أحرزنا أنّ المعنون بعنوان «الظلم» حين تعنونه به غير لائق بمنصب الإمامة ـ بمعنى دوران الحكم مدار العنوان كدوران المعلول مدار علّته كما هو الحال في الحكم بنجاسة الماء الجاري المتغيّر فإنّه يطهر إذا زال تغيّره من قِبل نفسه؛ لزوال علّة نجاسته ـ فإنّه حينئذٍ يتمّ المدّعى ـ أعني الوضع للأعمّ ـ نظراً إلى استدلال الإمام (ع) بالآية تعريضاً على المتصدّين للخلافة مع عدم التلبّس بالظلم في هذه الحالة، فلا يكاد يتمّ إلّا إذا فُرض وضع المشتقّ للأعمّ حتّى يكون الاتّصاف والتلبّس حاصلاً فعلاً حال التصدّي، وأمّا مع عدم الإحراز أو إحراز العدم نظراً إلى أنّ الخلافة نحوُ ولايةٍ على الكائنات لا تنالها يد الظلم والمعاداة ولو في زمانٍ كما هو الظاهر من تناسب الحكم والموضوع فيكون الإطلاق حقيقياً بملاحظة حال التلبّس.

وممّا ذكرنا ظهر الحال في الاحتجاج بآيتي السرقة[1] والزنا[2] حيث حُكم فيهما بثبوت القطع والجلد بعد انقضاء الزنا والسرقة؛ إذ لا يُحَدّ الزاني والسارق حال التشاغل كما هو مقتضى استدلال الأصحاب في باب الحدود بهما على ثبوت الحدّين مع انقضاء المبدأ عن الزاني والسارق، حيث ظهر أنّ الاستدلال بالآيتين على ثبوت الحكم بعد الانقضاء لا يستلزم أن يكون المشتقّ الموضوع فيهما مستعملاً بلحاظ حال الانقضاء حتّى يقال: إنّه لو كان مجازاً لكان الاستدلال بهما عليه محتاجاً إلى القرينة من إجماعٍ ونحوه، وهو خلاف ما نُشاهد من أحوالهم؛ لأنّهم يستدلّون بنفس الآيتين على الحكم المزبور من غير قرينة بل لأنّ إطلاق

---

١. المائدة (٥): ٣٨.

٢. النور (٢٤): ٢.

«الزاني والسارق» على المنقضي في مقام الحكم عليهما بالحدّين إنّما هو بلحاظ حال التلبّس لا بلحاظ حال القطع والجلد التي هي حال الانقضاء حتّى يكون الاحتجاج بالآيتين شاهداً على كونه حقيقةً فيه؛ لمكان الوجوه المتقدّمة فيكون زمان النسبة ـ أعني زمان الحكم عليهما بالجلد والقطع لأجل موجبهما ـ مطابقاً لزمان التلبّس، وأنّ مجرّد التلبّس سببٌ لاستحقاق المتلبّس بالمبدأ للحدّين، فالمعنى أنّ «الزاني والسارق» واجب الجلد والقطع، ونسبة وجوب الحدّين إليهما إنّما هي في زمان تلبّسهما وإن كان إيقاعهما بعد انقضاء التلبّس بهما. والبحث في اشتراط البقاء وعدمه في ظرف الجري والاتّصاف، لا في ثبوت ما حُكم بترتّبه على الذات بعد الانقضاء؛ فإنّه أجنبي عن الانقضاء القادح بصدق اللفظ حقيقةً إن كان الجري بلحاظه.

هذا مع ما يأتي في الآيتين من بعض الأجوبة السابقة من كون الزنا والسرقة من المبادي التي يكون الوصف المأخوذ منهما باقياً في ظرف الانقضاء، وإلّا لزم بعض التفاصيل المتقدّمة المستلزم لتعدّد الوضع والفرق بين ما لو كان المشتقّ موضوعاً وبينه لو كان محمولاً وقد أسمعناك وحدة الوضع في المشتقّ في تمام الموادّ وجميع الكيفيات[1].

---

١. عرفت في ص ٤١٠ ـ ٤١٢ و٤١٦.

ثمّ إنّه بقي في المقام أُمور ينبغي التنبيه عليها:

أحـدها

إنّ مفهوم «المشتقّ» ـ كما صرّح به المحقّق الشريف في *حاشية المطالع*[١] ـ معنى بسيط منتزع عن الذات منطبق عليها انطباقَ العنوان على المعنون والحاكي على المحكيّ بلحاظ اتّحادها مع عرض أو عرضي، فالمفهوم من «ضارب» مثلاً معنى بسيط إجمالي يقع وجهاً وعنواناً للذات باعتبار تلبّسها بالمبدأ ويجري عليها جريَ العناوين على معنوناتها، فكما أنّ زيداً يُعنون تارةً بالوجوه العرضية وأُخرى بالذاتية مثل أنّه ابن فلان أو أبوه أو زوج أو أخ أو إنسان أو حيوان أو ناطق، كذلك يُعنون ثالثةً بأنّه ضارب أو كاتب أو عالم أو فقيه أو مجتهد إلى غير ذلك من العناوين العرضية والوجوه البسيطة من غير تركّب الموضوع له فيها[٢] من الذات والمبدأ والنسبة، ويكون[٣] كلٌّ من الثلاثة مدلولاً تضمّنياً للمشتقّ.

نعم، هذا المفهوم البسيط الإجمالي منحلّ إليها عند التعمّل العقلي كما في قاطبة الأوصاف ـ ذاتيّها وعرضيّها، جامدها ومشتقّها، متأصّلها وغير متأصّلها ـ حتّى مثل الولاية والحجّية والملكية والزوجية وغيرها من الإضافات والنسب

---

١. *شرح المطالع* (في الهامش)، ص ١١.

٢. ورد في الأصل بدلاً من قوله: «فكما أنّ زيداً .... الموضوع له فيها»: «لاتّحادها مع العرض على جهة الصدور، وليس المفهوم منه الذات المتلبّسة بالمبدأ حتّى يكون المعنى مركّباً»، ثمّ شطب عليها وكتب في الهامش ما أدرجناه في المتن.

٣. لعلّ المؤلّف غفل عن تصحيح «يكون» بـ«كون» حيث كانت العبارة السابقة قبل التغيير كما أشرنا إليها في الهامش هكذا: «حتّى يكون المعنى مركّباً»، فـ«يكون» هنا معطوف على «يكون» في العبارة السابقة قبل التغيير.

المتكرّرة كالفوقية والتحتية والأُبوّة والبنوّة والأُخوّة؛ فإنّ المفهوم منها شيء واحد بسيط منتزع عن مناشئها بملاحظة اعتوار بعض الخصوصيات عليها تُوهّم لأجلها التركيبُ في ما يُنتزع منها، ويدفعه[١] أنّ العقل يُحلّلها ثانياً إلى الذات والوصف، وهذا لاينافي البساطة أوّلاً كما يُحلّل العقل «الإنسان» إلى مفهوم مركّب من الجنس والفصل مع أنّ مفهومه بسيط، والتركّب في المعقول الثانوي لا ينافي البساطة بحسب المعقول الأوّلي، وعليه المدار دون التحليل العقلي.

نعم، يصحّ جعله ميزاناً للدلالة الالتزامية فيدلّ المشتقّ على الذات التزاماً لا تضمّناً فيُحمل عليه كلام من عبّر عن «العالم» بذاتٍ ثبت له العلم نظراً منه إلى عدم انفكاك العلم عن الذات وأنّها المعروضة له، والارتباط حاصل بين العارض والمعروض فينتقل الذهن إلى ذاتٍ مّا مع الانتقال إلى مفهوم المشتقّ كما في غيره من لوازم المداليل.

والنزاع في المسألة لا يتفرّع على القول بالتركّب كما ربما يُستظهر الميل إليه من كلام بعض الأفاضل[٢] نظراً إلى أنّ وضع المشتقّ للمتلبّس بالمبدأ في الحال أو الأعمّ منه يلازم التركّب في معناه الحقيقي. وكلماتهم استدلالاً وجواباً وإن أدّت بظاهرها إلى هذا الوَهْم غير أنّه لا ينبغي الاغترار بهذا الاستظهار بعد وضوح المراد، وهو البحث عن أنّه هل يُعتبر في صدق الوصف فعلية التلبّس، أو يكفي في صدقه حقيقةً مجرّد الاتّصاف بالمبدأ ولو في زمان سابق؟ فلو ثبتت بساطة

---

١. في الأصل: «غير»، ثمّ شطب عليه وكتب فوقه: «ويدفعه» كما أثبتناه في المتن.

٢. لعلّ المراد منه السيّد عليّ الموسوي القزويني في *تعليقته على المعالم*، ج ٢، ص ٤٠٨ حيث قال: «قضيّة ما حقّقناه من ثبوت وضعين لكلّ مشتقّ تركّب مفهومه».

المفهوم بالبرهان الآتي فليُصرف كلّ ما ينافي بظاهره البساطةَ عن ظهوره إلى ما لا ينافيها.

ومرجع البحث على البساطة إلى أنّ المشتقّ موضوع لمفهومٍ بسيط ينطبق على الذات منتزع عنها بلحاظ اتّحادها مع عرض أو عرضي انطباقاً عنوانياً ولو مع زوال ذلك العرض أو العرضي الذي يُنتزع الوصف عن الذات بلحاظ الاتّحاد في الخارج معهما، أو أنّه موضوع للمفهوم البسيط الغير الجاري على الذات إلّا مع وجود المبدأ في ظرف الجري؟ ولا ينافي ذلك الاستدلالُ من الجانبين بتبادر خصوص المتلبّس بالمبدأ في الحال أو الأعمّ؛ إذ ليس المدّعى تبادر هذه الخصوصية في ضمن تبادر الذات المتلبّسة بالمبدأ، بل المقصود أنّ المتبادر معنى بسيط وَحداني لا يكاد يُحمل على الذات على جهة الحكاية والعنوانية إلّا في ما اتّحدت الذات مع المبدأ فعلاً أو مطلقاً، وإلّا فلو عمدنا إلى ظاهر التفسير لزم دعوى التركّب من الذات والمبدأ والاتّصاف من غير اقتصار على الأوّلين.

ولو سُلّم فهذا ظهور لا يساعد عليه الوجدان ولا البرهان؛ فإنّ الوجدان مع مَن يدّعي البساطة؛ إذ المفهوم من المشتقّ كالجوامد معنى واحد دون المركّب من الذات والعرض المتّحد معها في الخارج، فلا يُفهم من توصيف الثوب مثلاً بالأبيض أو الأسود تَكراراً في جانب الموصوف أصلاً لا بنحو العموم ولا بطريق الخصوص، والحال أنّ لازم اعتباره التكرار. ومثل ذلك الحالُ في «زيد قائم وضارب وكاتب» فإنّا لا نفهم منها عدا ما يُعبّر عنها بالفارسية بـ«زننده وايستاده ونويسنده».

ولقد نرى صحّة إطلاق «الموجود» على حقيقة الوجود مع أنّه ليس بموجودٍ،

وإلّا لزم أن يكون للوجود وجود. ومثله إطلاق «الواجب» على واجب الوجود بالذات. وكذلك مفهوم العدم فإنّه متّصف بالعدم، وإلّا لزم كون الموصوف به موجوداً ولا ينافيه كونه موجوداً تصوّراً أحياناً كما في «شريك الباري»؛ لأنّ العدم المحكوم بكونه معدوماً مواطاةً لا ينافي كونه موجوداً حملاً شائعاً، كما أنّ الوجود موجود بالحمل المواطاة دون الاشتقاق.

وجملة ما ذُكر شواهدُ على عدم اعتبار الذات في مفهوم المشتقّ وكفى بذلك حجّةً ودليلاً وإن كان قد بُرهن عليه:

تارةً بلزوم دخول النوع في الفصل لو كان «الإنسان» مأخوذاً في مفهوم «الناطق»، والتالي باطل والمقدّم[1] مثله.

وأُخرى بما عن السيِّد الشريف مستدلّاً على بساطة «الناطق» وعدم اعتبار مفهوم «الشيء» في مفهومه بما توضيحه منّا من أنّ المأخوذ في مفهوم «المشتقّ»:

إن كان «الذاتَ والشيءَ» بمفهومهما لزم دخول العرض العامّ في الفصل في مثل «الناطق» الذي هو من الذاتيات المقوّمة لحقيقة الإنسان؛ لأنّ مفهوم «الذات» ومفهوم «الشيء» عرضي لأفراده في عرض سائر المفاهيم العرضية الخارجة عن حقيقة الذات.

وإن كان مصداقَهما الخارجي لزم انقلاب مادّة الإمكان إلى الامتناع إن كان المأخوذ في مفهومه في قولك: «الإنسان ضاحك» غيرَ الموضوع؛ لامتناع حمل المباين على المباين أو تبدّل القضيّة الممكنة إلى الضرورة إن كان نفسَه؛ لأنّ ثبوت الشيء لنفسه ضروري.

---

١. كذا والأولى: فالمقدّم.

وأجاب عنه بعض الأجلّة بإمكان اختيار كلّ واحدٍ من شقّي الترديد بلا لزوم محذورٍ.

أمّا الأوّل فلأنّ خروج مفهوم الذات من «الناطق» إنّما هو مبنيّ على عرف أهل الميزان؛ لأنّه عندهم من الفصول المقوّمة، ودخولُ مفهوم الذات فيه يستلزم كونه عرضياً للنوع، وهذا محال؛ لأنّ الأمر العرضي لا يكون مقوّماً للذات فيكون المفهوم منها خارجاً عن الفصل عقلاً، و[1]هذا لا يوجب خروجه عنه أيضاً لغةً، فلا منافاة بين أن يكون[2] مفهوم الذات داخلاً في حقيقة المشتقّ وضعاً ويكون معرّاة عنها حين كونه يقع[3] فصلاً منطقياً، ولا محذور فيه[4].

ويتوجّه عليه أنّ المقطوع به[5] كون «الناطق» فصلاً مقوّماً لحقيقة الإنسان بما له من المعنى الموضوع له لغةً، وعُرف المنطقيّين جارٍ على أنّه فصل بمعناه الحقيقي من غير أن يُعهد منهم اصطلاح خاصّ على خلاف اللغة، بل ولم يُعهد منهم اعتبار كون الناطق فصلاً مجرّداً عن معناه لغةً فيكون من الفصول المقوّمة بمعونة العناية وتجريده عن جزء معناه. ولازم بقاء المشتقّ من الفصل المنطقي على معناه اللغوي أنّه إن قلنا بدخول الذات بمفهومها في مفهوم الناطق توجّه محذور انقلاب الذاتي إلى العرضي ولا مدفع له بما ذكره في *الفصول*.

---

١. كذا، والأولى: لكن.

٢. في الأصل: «وهو لا يستلزم خروج مفهومه عنه لغةً كما هو المدّعى فرُبما [كذا ظاهراً]» ثمّ شطب عليها وكتب بدلاً منها في الهامش: «وهذا محال ... بين أن يكون» كما أثبتناه في المتن.

٣. كذا، والظاهر زيادتها.

٤. *الفصول*، ص ٦١.

٥. في البداية: «كما ذكر ويدفعه القطع بأنّ» ثمّ شطب عليها وكتب بدلاً منها ما أثبتناه في المتن.

نعم، التحقيق في دفع الإشكال هو أنّ لزوم المحذور المزبور إنّما يكون لو قلنا بأنّ «الناطق» فصل حقيقي مقوّم لحقيقة النوع ومن ذاتياته، وأمّا بناءً على أنّه فصل منطقي جُعل في مقام التعريف عنواناً لما هو الفصل حقيقةً؛ للتلازم بينهما وكون الفصل المنطقي من أظهر خواصّ الفصل الحقيقي، ولذا يُجعل مكانَ فصل واحد فصلان كالحسّاس والمتحرّك بالإرادة في الحيوان، فعليه[1] لا محذور في دخول مفهوم الذات أو الشيء في معنى «الناطق»؛ لأنّ المفهوم منهما وإن كان من العرضيات الغير اللازمة لكنّه بعد تقييده بالنطق الذي هو الإدراك يصير من اللوازم الخاصّة الغير المنفكّة عن الذات، فـ«الناطق» ـ من حيث إنّه فصل مشهوري منطقي جُعل بدلاً عن الفصل الحقيقي؛ لأنّه ذاتي لا يمكن العلم به والوصول إلى كُنهه لغير خالقه ـ يكون حاله حال «الضاحك» فلا يلزم [من][2] أخذ «الشيء» في

---

١. ورد في الأصل بدلاً منها قوله: «ولازم بقاء المشتقّ من الفصل ... في الحيوان، فعليه»: «فتكون النسبة في قولك: الإنسان حيوان ناطق كالنسبة في «زيد عدل» في ابتناء القضيّة على ضربٍ من العناية، وعلى ما ذكرنا فإن كان الذات بمفهومها داخلاً في مفهوم الناطق فيتوجّه الإشكال ويترتّب محذور لزوم كون الفصل عرضياً للإنسان؛ لأنّ مفهوم الشيء من الخارج المحمول.

فإذن تحقيق الجواب عن إشكال لزوم كون العرضي ذاتياً أنّ لزومه في ما كان الناطق من ذاتيات الإنسان ومحمولاً عليه وليس كذلك؛ لأنّه لم يكن فصلاً حقيقياً مقوّماً لحقيقة النوع، ولذا ربما يُجعل لنوعٍ واحد فصلان كالحسّاس والمتحرّك بالإرادة بالنسبة إلى الحيوان ولا يكون لشيء واحد مقوّمان وإنّما هو فصل حقيقي جيء به للتنبيه والإشارة إلى ما هو فصل حقيقي؛ لأنّه من أظهر خواصّه وعليه»، ثمّ شطب عليها وكتب في الهامش ما أدرجناه في المتن.

٢. يستفاد ما بين المعقوفين من عبارة *كفاية الأُصول*، ج ١، ص ٧٧ وهي: «لا يلزم من أخذ مفهوم الشيء في معنى المشتقّ إلّا دخول العرض ... ».

مفهومه دخول العرضي في مفهوم الذاتي، والمحقّق الشريف[١] لمّا توهّم أنّ الفصل المنطقي فصلٌ حقيقيّ أشكل على مدّعي التركّب بلزوم المحذور المزبور فارغاً عن أنّ «الناطق» ذاتي مع قبوله عدم ترتّب محذور دخول العرضي في مفهوم «الناطق» إذا لم يكن بذاتيٍ، وقد عرفت منع ذلك؛ لأنّ المبدأ في «الناطق» بمعناه الظاهري الذي هو من مقولة «الفعل»، أو الباطني بمعنى الإدراك الذي هو من مقولة «الكيف» من الأعراض الحالّة في النفس القائمة بها، ولايُعقل أن يكون داخلاً في قوام الذات. وما عليه أهل الميزان من أنّ التعريف بـ«الناطق» حدّ تامّ إنّما هو في قِبال ما ليس من الخاصّة للشيء أو أظهر خواصّه كالضاحك، وإلّا فعند التأمّل لا فرق بين «الناطق» و«الضاحك» في أنّ التعريف بهما تعريف بالرسم، وإن كان الناطق من أظهر خواصّ الفصل الحقيقي فيوضع مكانه في مقام التعريف ولا يلزم منه محذور؛ لأنّ ما هو الفصل حقيقةً لا يكون العرض فيه داخلاً، وما هو داخل فيه لا يكون فصلاً حقيقياً وإنّما هو فصل مشهوري منطقي تتميّز به الذات في الجملة عن غيرها كما هو المرسوم في الرسوم المنطقية والحدود الناقصة، هذا.

وأمّا الثاني من شقّي الترديد فلأنّه لامانع عن اختيار أخذ مصداق الذات في مفهوم «المشتقّ» ولا يلزم منه محذور انقلاب مادّة الإمكان إلى الضرورة نظراً إلى

---

١. ورد في الأصل بدلاً من قوله: «فالناطق من حيث ... والمحقّق الشريف»: «نعم، هو حينئذٍ فصل مشهوري منطقي جعل بدلاً عمّا يكون فصلاً حقيقةً؛ لعدم التمكّن من معرفة الفصل الحقيقي بالوصول إلى كنهه لغير باريه وخالقه فحينئذٍ دخول العرضي في المفهوم ليس من دخول غير الذاتي في الذاتي حتّى ينقلب عرضياً [كذا، والصواب ظاهراً: العرض] أو العرضيّ ذاتياً والمستشكل»، ثمّ شطب عليها وكتب في الهامش ما أدرجناه في المتن.

أنّ ثبوت الشيء لنفسه ضروري، وإنّما يلزم في ما لو كان المحمول نفس المصداق ـ أعني الذوات الحقيقية ـ من غير تقييد بالصفات العرضية التي تكون ممكنة[١] الثبوت للذات[٢] كما في قولك: الإنسان إنسان، بخلاف ما لو انضمّ إليه الوصف كالضاحك فإنّ ثبوته للإنسان حيث كان على جهة الإمكان لم يكن ثبوت الإنسان المقيّد بالضحك للإنسان في قولك: الإنسان ضاحك إلّا موجّهاً بجهة الإمكان دون الضرورة؛ لأنّ الإنسان وإن كان إنساناً بالضرورة إلّا أنّه ليس بإنسانٍ له الضحك بالضرورة؛ لأنّ المحمول هو الإنسان المقيّد بالوصف، وثبوته للموضوع ليس بضروريٍّ؛ لأنّ المقيّد بغير الضروري غير ضروري[٣]، هذا.

ويدفعه أيضاً أنّ عدم ثبوت القيد للموضوع إلّا على وجه الإمكان لا يُجدي في عدم انقلاب القضيّة الممكنة إلى الضرورة؛ لأنّ المحمول:

إمّا أن يكون على نحوٍ يكون التقييد[٤] داخلاً والقيد خارجاً بحيث لوحظ الذات المصداقي مع المعنى الحرفي الملحوظ عنواناً محمولاً، فالضاحك المحمول على «الإنسان» في القضيّة الموجّهة بجهة الإمكان هو الإنسان الخاصّ الذي لوحظ معه الاتّصاف بالضحك وثبوته للإنسان ضروري. كيف، والإنسان الخاصّ إنسان بالضرورة وإن كان ثبوت الخصوصية له في القضيّة موجّهةً بجهة الإمكان.

---

١. كذا، والصواب ظاهراً: «ممكن» أي ممكناً ثبوتُ هذه الصفات للذات.

٢. ورد في الأصل بدلاً من قوله: «المصداق أعني ... للذات»: «مصداق الشيء مطلقاً ولم ينضمّ إليه ما يكون ثبوته له على جهة الإمكان بأن كان هو وحده»، ثمّ شطب عليها وكتب في الهامش ما أدرجناه في المتن.

٣. *الفصول*، ص ٦١.

٤. كذا، والصواب ظاهراً: التقيّد.

وإمّا أن يكون على نحوٍ يكون كلٌّ من القيد والتقييد[١] داخلاً فالقضيّة بلحاظ المحمول حينئذٍ منحلّة إلى قضيّتين: إحداهما ضرورية والأُخرى ممكنة؛ لأنّ المحمول في[٢] قولنا: الإنسان ضاحك بناءً على التركّب مشتمل على جزءين: أحدهما مصداق الشيء ـ أعني الإنسان ـ والآخر «ثبت له الضحك»، وقد حُمل كلٌّ من جزءي المحمول على الموضوع في القضيّة ـ أعني الإنسان ـ بكلامٍ واحد. ومن المعلوم أنّ حمل الجزء الأوّل من المحمول ـ أعني الإنسان ـ على الإنسان ضروري وإن كان حمل الجزء الثاني ليس إلّا على جهة الإمكان، فكما أنّ عقد الوضع ينحلّ إلى قضيّة حملية وهي اتّصاف ذات الموضوع بوصفه، فيكون معنى قولك: «كلّ إنسان ناطق» كلّ ما تحقّق أنّه إنسان بالفعل ـ كما هو مذهب الشيخ في *الشفاء*[٣] ـ أو كلّ ما أمكن أن يكون إنساناً ـ كما عليه الفارابي[٤] ـ، كذلك عقد الحمل ينحلّ إلى قضيّة بناءً على أخذ مصداق الذات في المحمول المشتقّ، فهناك اتّصاف لذات الموضوع بالوصف على نحو الإسناد لا الحمل والجري على الذات.

وعلى أيّ حالٍ[٥] فلا محيص عن الانقلاب المذكور، وتقييد الذات بالوصف

---

١. كذا، والصواب ظاهراً: التقيّد.

٢. في البداية: «معنى» ثمّ شطب عليها وكتب بدلاً منها في أعلى السطر: «المحمول في» كما أثبتناه.

٣. نقل عنه في *شرح المطالع*، ص ١٢٧ ـ ١٢٨.

٤. نقل عنه في *شرح المطالع*، ص ١٢٨.

٥. ورد في الأصل بدلاً من قوله: «بناء على التركّب ... على أيّ حال»: «الإنسان إنسان والإنسان له الضحك والأُولى ضرورية؛ لضرورية ثبوت الشيء لنفسه والثانية ممكنة؛ لأنّ ثبوت الضحك للإنسان على جهة الإمكان، وعقد الحمل بناءً على دخول مصداق الذات أو ⇦

لا يرفع الانقلاب ـ سواء كان القيد خارجاً عن المحمول أو داخلاً فيه ـ؛ لأنّ مصداق «الذات» على تقدير دخول القيد ليس هو الفرد الخارجي، وإلّا لامتنع حمله على الموضوع؛ لامتناع حمل المصداق الخارجي على الطبيعي[١]، بل إنّما هو نفس الطبيعي لكن مع اعتبار المغايرة بين الموضوع والمحمول[٢] ليصحّ الحمل فيلاحظ «الإنسان» في جانب المحمول مقيّداً بما يستدعي صحّة الحمل من المغايرة من جهةٍ، والاتّحاد من جهةٍ أُخرى كما هو كذلك في كلّ حمل. وتقييد الطبيعي في ظرف الحمل بالقيد الذي يكون ثبوته للموضوع على جهة الإمكان لا يُخرجه عن كونه ضروريّ الثبوت للموضوع بل هو على ما كان عليه قبل التقييد ولو قُيّد بألف قيدٍ؛ إذ التقييد لا يوجب انقلاب جهة الثبوت الواقعي.

كيف، والطبيعي المتخصّص بخصوصيةٍ ليس أمراً آخر[٣] وراء ذات المقيّد الواقعة موضوعاً. وثبوتُ المجموع من القيد والمقيّد في عقد الحمل للموضوع ثبوتٌ للطبيعة بضميمة ثبوت أمر إمكاني الثبوت له، وضمّه إليه كوضع الحجر بجنب الإنسان في عدم إيجابه كونه على نحو الإمكان.

فواقع ثبوت الضحك للإنسان ثبوتان: ثبوت الإنسان لنفسه وثبوت الضحك له، واعتبار التقييد لا يغيّر الواقع ولا ينقلب معه جهة الثبوت بالضرورة إلى الثبوت

⇦الشيء في مفهومه كعقد الوضع في الانحلال على الخلاف المعروف بين الشيخ والفارابي في أنّ عقد الوضع ينحلّ إلى قضيّة مطلقة عامّة وأنّها في الموضوع ما صدق عليه الإنسان بالفعل كما يقول به الشيخ أو بالإمكان كما يقول به الفارابي، وعلى كلّ تقدير»، ثمّ شطب عليها وكتب في الهامش ما أدرجناه في المتن.

١. بعدها في الأصل: «كي تكون القضيّة موجّهةً بجهة الإمكان أو الضرورة»، ثمّ شطب عليها.

٢. بعدها في الأصل: «اللذين هما من الطبيعي»، ثمّ شطب عليها.

٣. في الأصل: آخراً.

بالإمكان، وهذا بخلاف ما إذا لم يكن مصداق الذات مأخوذاً في عقد الحمل فإنّه لا يلزم عليه محذور الانقلاب. كيف، ولزومه بسبب أخذ الذات المصداقي في «الناطق» بلحاظ مصحّحٍ للحمل لا بلحاظ ثبوت المحمول للموضوع، وإلّا فكلّ محمول بهذا الاعتبار الراجع إلى شرطه في ظرف الحمل ضروري الثبوت للموضوع، كما أنّه بلحاظ عدمه ضروري السلب عنه.

فالمناط في الانقلاب المدّعى انقلاب الجهة التي عليها القضيّة واقعاً لا انقلابها مقيّداً بما أُخذ فيها، وإلّا فلا يكون ثبوت المحمول موجّهة بالجهة المنقلبة من أوّل الأمر حتّى تصل النوبة إلى انقلابها إلى ضدّها بأخذ الذات في مفهوم «المشتقّ»؛ لأنّه حينئذٍ إمّا ضروريّ الثبوت أو ضروريّ السلب، وهذا نظير لحاظ «الممكن» في نفسه لا مع لحاظ وجود علّته أو علّة عدمه وإلّا فلا إمكان؛ لأنّ كلّ ممكن بهذا اللحاظ إمّا واجب أو ممتنع، فإنّ العلّة إن اقتضت وجوده كان واجباً وإن اقتضت عدمه صار ممتنعاً. غاية الأمر أنّ إيجابه أو امتناعه، بالغير لا بنفسه كالواجب بالذات والممتنع كذلك.

ومن هنا ظهر سقوط التنظّر من المجيب في ما أجاب به عن الشقّ الثاني من الترديد من أنّ الذات المأخوذة مقيّدة بالوصف قوّةً أو فعلاً إن كانت مقيّدة به واقعاً صدَق الإيجاب بالضرورة وإلّا صدَق السلب بالضرورة، مثلاً لا يصدق «زيد كاتب بالضرورة» لكن يصدق «زيد الكاتب بالفعل أو بالقوّة بالضرورة»[1]؛ لأنّ صدق الإيجاب بالضرورة. انتهى.

وذلك لأنّ صدق الإيجاب بالضرورة بشرط المحمول حاصل في كلّ قضيّة

---

١. *الفصول*، ص ٦١.

كانت موجَّهة بأيّ جهةٍ، وهذا ليس من الانقلاب في مادّة القضيّة؛ لأنّ الثابت للموضوع هو المحمول من غير اشتراطه به فلا ينافي الإيجاب أو السلب بالضرورة بشرط المحمول مع كون نفس ثبوته للموضوع أو سلبه عنه لا على هذا الشرط على جهة الإمكان دونه بلحاظ ثبوته أو مقيّداً بعدمه، ولا يلزم عليه انقلاب؛ لأنّ الانقلاب ملحوظ بالإضافة إلى ما هي مادّة القضيّة بحسب الواقع ونفس الأمر لا بالنظر إلى الاعتبار والاشتراط والتقييد[١].

ومن العجب أنّه (قده) بعدما تنظّر في ما أفاده استوضح جريان المحذور الذي رتّبه الشريف على الشقّ الثاني في الشقّ الأوّل بأنّ ثبوت مفهوم الذات والشيء لمصاديقهما أيضاً ضروريّ فلا وجه لتخصيص الإشكال بالوجه الأخير، بل يجوز التمسّك بهذا البيان لإبطال الوجه الأوّل[٢].

ولعلّه غفل عن أنّ ثبوت مفهوم «الشيء والذات» ونحوهما من المفاهيم العامّة لمصاديقهما[٣] وإن كان بالضرورة إلّا أنّه حيث كان المفهوم منهما قابلاً للتقييد بقيودٍ مختلفةٍ أوجب تحصُّصه بحصصٍ كثيرة متفاوتة الصدق على المصداق الذي هو الإنسان بحسب الضرورة والإمكان، ولذا صحّ سلبه بحصّةٍ منه عن الإنسان ولم يصحّ بحصّةٍ أُخرى غيرها. ومجرّد لحوق مفهوم الشيء بالإنسان لا يقتضي لحوقه به بتمام قيوده وحصصه، وهذا بخلاف أخذ المصداق في مفهوم «الناطق» فإنّ

---

١. بعدها في الأصل: «لما ذُكر من أنّ لحوق مفهوم الشيء للموضوعات ضروري بالضرورة فينقلب الإمكان إلى الضرورة»، ثمّ شطب عليها.

٢. *الفصول*، ص ٦١ ـ ٦٢.

٣. كذا، والأولى: «لمصاديقها» وكذا الكلام في قوله الآتي: «منهما».

الحقيقة التي هي مصداق «الشيء» ـ أعني الإنسان ـ لا يكاد تحصّص[١] إلى حصص يكون لحوق بعضها للموضوع ـ أعني الإنسان ـ صدقاً ولحوق بعضها الآخر كذباً[٢]، فالطبيعي المحمول على نفسه[٣] يكون ثبوته لموضوعه بنحو الضرورة بحيث لا يصحّ سلبه عنه مطلقاً ولو مقيّداً وكان سلباً للشيء عن نفسه[٤]، فلا يصحّ أن

---

١. كذا والأولى: لاتكاد تتحصّص.

٢. ورد في الأصل بدلاً من قوله: «حيث كان المفهوم ... الآخر كذباً»: «قابل للتحصّص بالحصص الكثيرة باعتبارها يتقيّد بقيودٍ مختلفة يختلف صدق المفهوم وعدمه بحسبها على الموضوعات وإن كان صدق نفس المفهوم في نفسه عليها صدقاً بالضرورة فيصحّ حينئذٍ [استدركت هنا في الهامش هذه العبارة: ولذا يصحّ سلبه بحصّة منه عن الموضوع ولايكاد يصحّ سلبه عنه بحصّة أُخرى] سلبه عن الطبيعة بحصّة منه بالضرورة وإن كان لايصحّ سلبه منها بحصّة أُخرى فيصدق حقيقةً أنّ الإنسان ليس شيء له الحجرية أو الجمادية إلى غير ذلك بل ربما كانت الحصص المسلوبة عن الذات إلى مبلغ لايكاد ينضبط عادةً مع انحصار الحصص الصادقة عليه حقيقةً التي يكون ثبوتها لها صدقاً ومجرّد ضرورية ثبوت الشيء [استدركت هنا في الهامش هذه العبارة: للإنسان لايقتضي ثبوته ببعض حصصه له بالضرورة] لضرورة أنّ الشيء شيء ولايصحّ سلب الشيئية عن الشيء [و]لايوجب عدم توزيعه إلى حصصه المختلفة حسب اختلاف ضرورية صدقها أو ضرورية سلبها، فثبوت الشيء للإنسان ضروري [و] أمّا ثبوت بعض حصصه المخصوصة فربما لايكون ضرورياً وهذا بخلاف أخذه مصداقاً؛ فإنّ الحقيقة التي هي مصداق الشيء والذات [جعل هنا أيضاً علامةً ثمّ كتب في الهامش: كالإنسان مثلاً] غير قابلة في حدّ نفسها للتحصّص وإن قُيّدت بقيودٍ مختلفةٍ إلى ما يكون ثبوت بعضه للموضوع صدقاً وآخر منه كذباً وعليه»، ثمّ شطب عليها وعلى ما في الهامش جميعاً وكتب في الهامش ما أدرجناه في المتن.

٣. بعدها في الأصل: «أو مصداقه بما يصحّ معه الحمل»، ثمّ شطب عليها.

٤. بعدها في الأصل: فلايصحّ قولك: الإنسان ليس بإنسان له الضحك، كيف ومجرّد التقييد بالضحك عن كونه إنساناً وثبوت الإنسان لنفسه ضروري؛ لضرورية ثبوت الشيء لنفسه ⇦

يقال: الإنسان ليس بإنسانٍ رومي أو زنجيٍ؛ لأنّ التوصيف[١] بالرومية أو الزنجية لايُخرج الطبيعي عن حقيقته، فسلبه ولو مع الوصف سلبٌ له[٢].

ولذا ذكرنا أنّ واقع الحمل في قولك: الإنسان ضاحك ليس إلّا إثبات الإنسان للإنسان بالضرورة وإثبات الضحك للإنسان بالإمكان؛ لانحلال الوصف إلى قضيّة خبرية ممكنة هي قولنا: الإنسان له الضحك؛ لأنّ الأوصاف قبل العلم بها أخبار، كما أنّ الأخبار بعد العلم بها أوصاف.

ومثل هذا الانحلال غير متمشٍّ[٣-٤] هنا ليدفع به إجداء التقييد بالقيد الممكن الثبوت للموضوع في عدم انقلاب الممكنة إلى الضرورية كما دفعناه به لو كان المعتبر في المفهوم مصداق «الشيء» لا مفهومه حسب ما تقدّم؛ لأنّ مصداقه ليس إلّا الطبيعي؛ وثبوته لنفسه ضروريّ في جميع الحالات والكيفيات، فالضرورية

⇦وإنّما يكون لا بنحو الضرورة في ما إذا صار التقييد باعثاً على صيرورة المقيّد حصّةً مخصوصةً كما في مفهوم «الشيء» بالإضافة إلى مصاديقه الخاصّة إذا لحقته القيود المختلفة، لكن ثبوت الحقيقة بالنسبة إلى نفسها غير قابل للتحصّص وإن كان له أصناف وأنواع»، ثمّ شطب عليها.

١. هذا هو الشائع على الألسن وإن لم يوجد في كتب اللغة فالصواب ظاهراً: «الوصف» بدلاً منه.

٢. بعدها في الأصل: «في موردٍ خاصٍ لا مطلقاً»، ثمّ شطب عليها.

٣. هذا هو الصحيح وفي الأصل: متمشّي.

٤. ورد في الأصل بدلاً من قوله: «ومثل هذا الانحلال غير متمشٍّ»: «وعليه فيلزم انقلاب الممكنة إلى الضرورية؛ لضرورية ثبوت الإنسان لنفسه على تقدير أخذ مصداق الذات في مفهوم المحمول وعدم صيرورته بواسطة التقييد حصّة على حدةٍ يكون ثبوتها بحسب الإمكان أو الضرورة تابعاً لثبوت القيد للموضوع كذلك، ومن هنا ظهر عدم تمشي الانحلال»، ثمّ شطب عليها وكتب في الهامش ما أدرجناه في المتن.

لازمة لثبوت الطبيعي على أيّ نحوٍ كان بعد كون الموضوع نفس المحمول وعدم اقتضاء تقييده كونَه حصصاً مختلفة يكون ثبوت حصّة منها موجّهةً بجهة الإمكان دون الضرورة، فالإنسان إنسان رومي بالضرورة وإن كان زيد رومياً بالإمكان، وليس ذلك إلّا لكون مَثَل الطبيعي مع أفراده مَثَل الآباء العديدة إلى الأولاد المتعدّدة لا مثل أب واحد إلى أولاد متعدّدة، فسلبه بلحاظ حصّة منه عن بعض مصاديقه لم يكن سلباً له عن نفسه، فيصحّ قولنا: زيد ليس بإنسانٍ زنجي كما يصحّ زيد ليس شيء ثبتت له الكتابة، فثبوت الطبيعي لأفراده كثبوت مفهوم «الشيء» لمصاديقه في تحصّصه بالحصص الكثيرة المتفاوتة بالصدق والكذب، ولكنّه غير ثبوته لنفسه الذي هو الموضوع في قولك: الإنسان ضاحك ـ سواء أُخذ في المحمول مصداق «الشيء» الذي هو الإنسان أو مفهومه ـ والفرق في ثبوتهما لموضوعٍ هو الطبيعي كالمحمول ما ذكرنا من كون الماهية غيرَ متحصّصةٍ بلحاظ نفسها، بخلاف مفهوم «الشيء» وغيره من المفاهيم العامّة الصادقة على مصاديقها على نحو التوزيع.

فظهر من جميع ما ذكرنا سلامة الشقّ الثاني من البرهان عمّا أورده عليه في *الفصول* كما يكون أيضاً سالماً عمّا أوردناه عليه بناءً على تبدّل التالي فيه بلزوم أخذ «النوع» وهو الإنسان في «فصله» و«خاصّته» في قولك: الإنسان ناطق أو ضاحك، وجعلُ التالي كذلك أليق وأنسب بالتالي في الشقّ الأوّل من البرهان العقلي[1] ـ أعني لزوم دخول العرض العامّ في الفصل الحقيقي بناءً على اعتبار مفهوم «الشيء» في «المشتقّ»؛ أعني الناطق أو لزوم أخذ النوع في فصله بناءً على

١. بعدها في الأصل: «ولكنّه يترتّب عليه الحكم؛ لفساد التالي» ثمّ شطب عليها.

إرادة مصداق «الشيء»، ففي مثال واحد ـ أعني قولك: الإنسان ناطق ـ يترتّب كِلا المحذورين مع أنّ المحذور الثاني أولى بالفساد؛ ضرورةَ بطلان أخذ الشيء في لازمه وخاصّته عقلاً وإن كان مثل «الناطق» فصلاً منطقياً فضلاً عمّا لو كان فصلاً حقيقياً.

ولا يخفى أنّ سلامة الشرطية الثانية عمّا ذُكر كسلامة الشرطية الأُولى عمّا يترتّب على الشقّ الثاني من دعوى لزوم الانقلاب لكنّه يبقى ما عرفت من منع التالي المترتّب عليه، فلمدّعي اختيار الشقّ الأوّل انتصار شارح *المطالع* ومنع لزوم دخول العرض العامّ في مفهوم الفصل الحقيقي. والدليل عليه ما أسمعناك من عدم كون الناطق كذلك؛ لما تقرّر في محلّه من عدم صلاحية ذلك لوقوعه فصلاً؛ إذ لو كان المراد النطق الظاهري ـ كان فعلاً أو كيفاً سمعياً ـ وإن كان النطق الباطني الذي هو الإدراك ـ كان كيفاً أو إضافةً أو انفعالاً ـ وعلى كلّ تقديرٍ فهو من مقولة العرض كسائر المقولات. والعرض لا يكون مقوّماً للجوهر كما هو الشأن في كلّ «فصل»؛ فإنّه الماهية المتحصّلة[1] المقوّمة لما لا تحصّل له ـ أعني الجنس ـ وتحصّله إنّما يكون بـ«الفصل».

نعم، مثل «الناطق» يُعدّ من الفصول المنطقية، وعليه لا محذور في دعوى تركّب مفهوم الفصل المنطقي والخاصّة كما عرفت، بل لو أغمضنا عمّا ذكرنا لما كان يُجدي البرهان العقلي المذكور في إثبات بساطة مفهوم «المشتقّ» من جهة عدم أخذ الذات مفهوماً أو مصداقاً فيه؛ لأنّ أقصى ما يُستنتج منه عدم دخولها في معنى المشتقّ لا بحسب المفهوم ولا بحسب المصداق، لا أنّ المعنى بسيط مطلقاً،

---

١. كذا، ولعلّ الصواب: «المحصِّلة»؛ لأنّ الجنس إذا كان متحصّلاً فالفصل يكون محصّلاً.

بل الممكن كونه مركّباً من الحدث والنسبة كالفعل، غير أنّ الفرق بينهما في اعتبار المبدأ في المشتقّ بحيث يقبل الحمل والجري بخلاف الفعل فإنّه لا يقبلهما وإن صحّت نسبته إلى الفاعل، وهي غير الحمل والجري الراجع إلى اتّحاد الموضوع مع المحمول ذاتاً أو مصداقاً، هذا.

فما أُقيم عليه البرهان إن قُصد به إثبات البساطة المطلقة فقد عرفت أنّه عديم النتيجة، وإن أُريد منه عدم دخول الذات والشيء مطلقاً في مفهوم «الفصل» و«الخاصّة» فمن المعلوم أنّ هذا لا يكاد يقدح في التركّب من غير هذه الجهة، فإذن لا تثبت البساطة المطلقة بمثل ما ذُكر من الدليل العقلي.

نعم، قد يُتمسّك لها بوجوهٍ أُخر مثلِ ما يقال:

إنّ الذات إن أُريد كونها مفاداً للمادّة ففيه أنّ المفهوم منها هو المعنى الحدثي، ولذا اتّفقوا على عدم دخولها في معاني المصادر، وإن أُريد كونها مفاداً للهيئة ففيه أنّ الهيئة لا تدلّ إلّا على معنى حرفي هو الربط بين الحدث والذات.

ومثلِ لزوم التكرار ولزوم توصيف الأعمّ بالأخصّ في مثل الجسم الأسود والأبيض، ولا ريب في بطلانه كقولك: «الحيوان الإنسان» مع صحّة المثال الكاشفة عن عدم اعتبار الذوات الخارجية ـ أعني الجزئيات الحقيقية المعروضة للمبادي في الخارج ـ وإلّا لكان اللازم أيضاً كون الوضع عامّاً والموضوع له خاصّاً ولم يقل به أحد، فإنّ الظاهر وضع ألفاظ المشتقّات بإزاء المفاهيم الكلّية العامّة المنطبقة على الجزئيات الحقيقية في مثل «زيد قائم وعمرو ضاحك»، ولأجل عموم المفهوم صحّ الحمل وكان حملاً شائعاً صناعياً مرجعه إلى انطباق المفهوم الكلّي على المصداق الجزئي دون الجزئي على الجزئي، وهذا محذور

آخر يلزم من اعتبار مصداق «الذات» في مفهوم «المشتقّ» كلزوم حمل الذات على الذات أو توصيفها بها في الحمل الشائع وفي مثل «زيد الكاتب» مع أنّه ممنوع فيه وإن صحّ في غيره، وصحّة المثال تكشف عن عدم ترتّب التالي الباطل، إلى غير ذلك من الوجوه المستدَلّ بها على عدم تركّب مفهوم «المشتقّ» من الحدث والذات والاتّصاف.

ولأجل ما قيل أو يُمكن أن يقال عليها كان الأولى الرجوع إلى الوجدان حيث يكفي مؤونة البرهان فيقال: إنّ المتبادر من الأوصاف هي العناوين الخاصّة المُعبّر عنها بالفارسية في مثل «الضارب والقاتل» بـ«زننده وكشنده» إلى غير ذلك من العناوين العرضية الواقعة حواكيَ عن الذوات الخارجية المتخصّصة ببعض الخواصّ مطلقاً من الأعراض المتأصّلة كالسواد والبياض والصفرة ونحوها المحمولة بالضميمة، أو العرضيات التي هي الخارج عن الذات المحمولة عليها بلا ضميمةٍ كالأُبوّة والبنوّة والزوجية والملكية والحرّية، أو كانت من الذاتيات كإنسانية الإنسان وحيوانية الحيوان؛ فإنّها عناوينُ صادقة ووجوهٌ[1] حاكية عن الذات يُعبَّر عنها بواحدةٍ منها فيعبّر عن «زيد» تارةً بالكاتب وأُخرى بأنّه ابن فلان أو أبوه أو صديقه أو عدوّه، وثالثةً بأنّه إنسان أو حيوان. وحديث تركّب مفاهيمها أو بساطتها في جميع ما يجري على الذات على حدّ سواء، فكما أنّ المفهوم من جوامدها هو البسيط منها، كذلك من مشتقّها.

لا يقال: هذا قياس في اللغة فلا يجوز.

لأنّا نقول: هذا من استظهار الوضع بعلائمه، ودعوى أنّ الموضوع له في

---

١. هذا هو الصواب وفي الأصل: وجوهاً.

«العناوين الجامدة» بحكم التبادر كما أنّه المعنى الوَحداني المنتزَع عن الذات بلحاظ اتّصافها بالعرضيات أو الذاتيات كذلك في «المشتقّ» بحكم التبادر، ولا يكاد[١] تنثلم وحدته بمجرّد لحاظ الذات في مقام الجعل والاختراع كما لا يكاد تنثلم وحدة المفهوم وبساطته في سابقه.

نعم، لحاظها معروضةً للمبادي والأعراض المتأصّلة ربما يؤدّي إلى توهّم التركيب غفلةً عن أنّ فهم الذات على سبيل الالتزام غير الدلالة عليها بالوضع، ولذا كان تعريفهم «للفاعل» بمَن قام به المبدؤ، و«المفعول» بمَن وقع عليه بياناً وإيضاحاً[٢] لمطلق ما يُستفاد من اللفظ ولو بالالتزام العقلي؛ لكشف الهيئة عن أنّ المادّة لوحظت منسوبةً إلى الذات وأنّ هذه النسبة الناقصة متولّدة عن النسبة التامّة في القضيّة الخبرية، ولذا كانت الأوصاف قبل العلم بها أخباراً فيتولّد بحكم العقل عن مقام اتّصاف الذات بمبدأ من المبادي مثل «الضرب» مفهومٌ بسيط يُعبَّر عنه بـ«الضارب»، وهذا انحلال للمفاهيم البسيطة إلى أجزاء بالدقّة العقلية.

واشتبه على مدّعي التركّب مقامُ التحليل العقلي بمقام ما هو نفس المفهوم العرفي الموضوع له لغةً فزعم تركّب المعنى حقيقةً على نحو تركّب مفهوم «المُزّ» عن الحلو الحامض، وليس بشيءٍ فإنّ مثل هذا التركّب عقلاً لا يوجب تركّب المعنى عند الواضع. كيف، والواضع شأنه وضع اللفظ بإزاء ما يُتصوّر من المعنى للحكاية عنه بجهةٍ من جهاته وإن لم يعلمه بكنهه وحقيقته فيوضع لفظ «سعدانة»[٣]

---

١. كذا والأولى: «لاتكاد» وكذا المورد الآتي.

٢. هذا هو الصواب وفي الأصل: بيان وإيضاح.

٣. كذا والصواب كما جاء في كتب اللغة: السعدان، والسعدانة بمعنى آخر. وللمزيد انظر: ج ٢، هامش ص ٢٩٦.

بإزاء نَبت خاصّ حيث تعلّق غرضه بإراءته وإعلامه في مقام الإفادة والاستفادة، ولم يتعلّق غرضه بأزيدَ منه كي يلزمه الوصول إلى واقعه والمعرفة به بجميع جهاته، فصار المدار في تركّب المفهوم وبساطته على ما هو بنظر الواضع لا على انحلال المعنى عند العقل، ولذا كان المفهوم من الإنسان هو البسيط عند الواضع المساوق للبشر وإن عبّر عنه بذات ثبتت له الإنسانية. ولا عِبرة بمثل هذه الاستفادة العقلية. كيف، ولازمه دخول الذات في مفهوم الإنسان ولم يقل أحد بأنّ الذات جزء من مدلوله المطابقي، فيكون مفهومه مركّباً من الموصوف والصفة بل والاتّصاف.

غاية الأمر أنّه ـ لحكايته عن الذات وجريه عليها من باب الحمل أو التوصيف ـ انحلّ عند العقل إلى شيء ثبتت له الإنسانية، وليس هذا من إحراز التركّب واقعاً وفي نفس الأمر ببركة حكم العقل، وإنّما المعنى بسيط حقيقةً بحكم التبادر القطعي. والتركّب إنّما هو بحسب المعقول الثانوي، والمعتبر منه هو المعقول الأوّلي ـ كان مركّباً أو بسيطاً في ظرف اللحاظ ـ فلا يُدرَك من الإنسان إلّا شيء واحد لا اثنان وإن كان عند العقل بعد التشريح والانحلال شيئان ـ من الجنس والفصل ـ فليس المفهوم منه حتّى بحسب الدقّة مركّباً من مفهومهما. وإنّما العقل بملاحظة مقام اشتراكه مع سائر الأنواع وامتيازه عنها يحلّلها إلى جنسٍ ـ وهو الحيوان ـ، وفصلٍ ـ هو الناطق ـ، وإليه يرجع لزوم إجمال «المحدود» وتفصيل «الحدّ» مع ما بينهما من الاتّحاد حقيقةً دون الإجمال والتفصيل في مرحلة الوضع؛ فإنّ ذلك بمجرّده لا يقتضي أن يكون ما فُصّل حدّاً لما أُجمل فيقع في جواب

السؤال عن «ما[١] الحقيقية». والتحديد في تلك المرحلة إنّما هو لبيان الحقيقة لا تعيين الموضوع له كما في التعاريف اللفظية دونها في التعاريف الحقيقية الراجعة إلى تحديد الماهية بالجنس والفصل المنتزعين عقلاً عن مقام الاشتراك والامتياز، ولذا كانا من الأجزاء العقلية لا الخارجية، فتدبّر جيّداً.

١. في الأصل: «ماء».

ثانيها

إنّه ذكر جماعة من أهل المعقول أنّ الفرق بين المشتقّ ومبدئه هو الفرق بين لا بشرط وبشرط لا[1]، فحدث «الضرب» إن اعتُبر بشرط لا كان مدلولاً للفظ «الضرب» وامتنع حمله على الذات وإن اعتُبر لا بشرط كان مدلولاً للفظ «الضارب» وصحّ حمله عليه.

وتوضيح ما ذكروه أنّ لحاظ «الشيء» لا بشرط، أو بشرط لا، أو بشرط شيء يكون على قسمين:

أحدهما كونه كذلك بمقايسته إلى[2] الطواري والعوارض الخارجية، فتُلاحَظ:

تارةً الماهية في حدّ نفسها من غير اعتبار شيء آخر معها معرّاةً عن لحاظ الاشتراط أو عدمه، بل وحتّى من هذا اللحاظ، وعليه تكون الماهية مطلقة ولا بشرط.

وأُخرى مع لحاظ شيء من الطواري معها فتكون من هذه الجهة بشرط شيء.

كما أنّها تكون بشرط لا إذا لوحظت مع اعتبار عدم شيء معها فتكون مجرّدة؛ لتجرّدها عن غيرها من العوارض واللواحق، وهذه الاعتبارات تلحق الماهية الواحدة بالنظر إلى العوارض الخارجية.

وثانيهما كونه كذلك نظراً إلى لحوق الاعتبارات الثلاث للماهية إذا قيس بعض

---

١. لاحظ *الأسفار*، ج ٢، ص ١٦ ـ ١٨، *والشواهد الربوبية*، ص ٤٣، وشرح *المنظومة* للسبزواري، ج ١، ص ١٧٨.

٢. ورد في الأصل بدلاً من قوله: «يكون على قسمين ... بمقايسته إلى»: «قد يكون بمقايسة المهية الواحدة مع»، ثمّ شطب عليها وكتب في الهامش ما أدرجناه في المتن.

أجزائها المحمولة مع بعض بحيث يكون لحاظها مطلقة أو مخلوطة أو مجرّدة دخيلاً في تقوّمها مفهوماً، وذلك كما في لحاظ «الحيوان» بالإضافة إلى «الناطق» فإنّه قد يؤخذ بشرط لا فيكون جزءً للنوع ومادّةً لما تركّب منه ومن الفصل. ولازمه إباؤه بهذا المعنى عن الحمل على الكلّ فلا يُقال للكلّ المركّب من الجزءين: هو هذا الجزء، بل وعن[1] الحمل على الجزء الآخر فلا يقال بهذا الاعتبار: الحيوان ناطق أو الناطق حيوان، وقد يؤخذ لا بشرط فيُعتبر من حيث هو من غير أن يلحظ معه الجزء الآخر ولا أن يلاحظ عدمه فيكون صالحاً لكلّ من اللحاظين ويكون محمولاً على الأنواع المندرجة تحته. وكذلك الحال في «الناطق» ونحوه من الأجزاء المحمولة للماهية. وهذا اصطلاح ثانٍ[2] في اعتبار الماهية تارةً لا بشرط وأُخرى بشرط لا، غير الاصطلاح الأوّل.

والفرق بينهما واضح لمن راجع محلّه[3]. ومجمله أنّ اعتبار الماهية بشرط لا بالمعنى الأوّل عبارة عن تجرّدها وانسلاخها عن كلّ شيء يلحقها، ولذا لا وجود لها إلّا في الذهن كما في التجريد[4]، وهذا بخلافها بالمعنى الثاني فإنّها عبارة عن أخذ الماهية وحده بحيث لو انضمّ إليها شيء مثل «الفصل» حصل من المنضمّ والمنضمّ إليه أمر ثالث وهو «النوع»، وبهذا الاعتبار يكون كلّ واحد منهما

---

١. هذا هو الصواب وفي الأصل: على.

٢. هذا هو الصحيح وفي الأصل: ثاني.

٣. راجع *الأسفار*، ج ٢، ص ١٦ ـ ١٨.

٤. *كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد*، ص ١٢٧. بعدها في الأصل: «على إشكال فيه أيضاً؛ لأنّ الوجود الذهني كالخارجي من العوارض وكذا التشخّص، فلو وُجدت لزم اقترانها بالعوارض فلم تكن مجرّدةً» ثمّ شطب على قوله: «على إشكال فيه أيضاً» وغفل أن يشطب على باقي العبارة؛ لأنّه يرتبط بها.

جزءً، وجزء الشيء من حيث هو جزء خارج لا يكون محمولاً عليه، والماهية بهذا المعنى لا إشكال في وجودها ذهناً وخارجاً، كما أنّ اعتبار الماهية لا بشرط بالمعنى الأوّل عبارة عن الكلّي الطبيعي المساوق لاعتبارها بشرط شيء بالمعنى الثاني، فإنّ الحيوان إذا أُخذ بشرط الناطق يكون عين الإنسان فبين الاصطلاحين بَونٌ بعيد، ومرادهم من الماهية لا بشرط بالاصطلاح الثاني هو الجنس والفصل ونحوهما من الأجزاء العقلية المحمولة التي لا وجود لها في الخارج وإنّما هي موجودة في الذهن الذي هو ظرف الحمل، ومعنى اعتبارها لا بشرط لحاظها بحيث لا يأبى عن الجري والحمل على النوع.

ومثلها المفاهيم المشتقّة[١] فإنّها لوحظت لا بشرط، ومعنى لحاظ مفهوم «المشتقّ» كذلك لحاظه على نحوٍ لا يكون آبياً عن الحمل والجري على الذات المتّحدة مع المبدأ نحو اتّحاد، فمفهومه عبارة عن معنى انتزاعي عن الذات الجاري عليها بلحاظ قيام المبدأ بها، فهو من هذه الجهة غير عاصٍ عن الجري، بخلاف «المصادر» فإنّها لوحظت بشرط لا، على معنى[٢] لحاظها بنحوٍ يكون آبياً عن الحمل عليها؛ فإنّ مفاهيمها ـ حيث كانت نفس الحدث المغاير مع الذات وجوداً وإن وقعت محلّاً له ـ صارت أجنبية عن الذات غير حاكية عنها فكيف تجري عليها، فإنّ الحمل يستدعي الهوهوية والاتّحاد ذاتاً أو مصداقاً، والمبدؤ بعد مغايرته مع الذات تغايرَ العرض والجوهر لم يتّحدا[٣] في الخارج كما هو اللازم

---

١. كذا، والأولى: مفاهيم المشتقّات.

٢. كذا، والأولى: بمعنى.

٣. كذا، والأولى: لم يتّحد مع الذات.

في الحمل الشائع، فمثل «الضرب» لايُحمل على «زيد» مثلاً بحيث يكون عنواناً حاكياً عنه ووصفاً جارياً عليه حقيقةً وإن صحّ عنايةً في مثل «زيد عدل» بحمل «هو هو» دونه[1] «ذو هو» كما في المفاهيم المشتقّة فإنّ رعاية المبالغة اقتضت اعتبار اتّحاد المعنى الحدثي مع الذات وإلّا فالعدالة أجنبية فلاتُحمل بنحو الحقيقة، بخلاف لفظ «عادل» فإنّ مفهومه متّحد الوجود مع الذات في الخارج، ولذا صار مرآةً للذات وعنواناً حاكياً عنها، وهذا معنى اعتبار الوصف العرضي لا بشرط، على خلاف نفس العرض وأنّه اعتُبر بشرط لا كما هو اصطلاح أهل المعقول[2]، لا ما هو المراد منهما بالإضافة إلى الطواري والعوارض اللاحقة للطبيعة كما توهّمه في *الفصول*[3] فإنّ ذلك سنخٌ آخر من الاعتبار يلحق الماهية وتنقسم لأجله إلى الأقسام الثلاثة.

والمقصود من الفرق في هذه المسألة هو ما ذكرنا من المعنى كما يفصح عنه ما راموا إليه في الفرق بين الجنس والفصل الطبيعي وبين المادّة والصورة، وأنّه هو الفرق بين لا بشرط وبشرط لا، فإنّ مثل «الحيوان والناطق» إن لوحظ لا بشرط ـ بحيث لا يأبى عن الحمل على «النوع» ـ يكون جنساً وفصلاً، وإن لوحظ بشرط لا ـ بحيث يأبى عن الحمل ـ كان صورة وهيولى.

فظهر فساد ما وقع في *الفصول* من إشكال عدم استقامة الفرق بذلك؛ نظراً إلى

---

١. كذا، أي: دون حمل «ذو هو». والأولى: دون «ذو هو».

٢. ورد في الأصل بدلاً من قوله: «فإنّ مفهومه ... أهل المعقول»: «وما ذكرنا هو معنى اعتبار أحدهما بشرط لا والآخر لا بشرط كما عليه أهل المعقول»، ثمّ شطب عليها وكتب في الهامش ما أدرجناه في المتن.

٣. *الفصول*، ص ٦٢.

أنّ مثل «العلم والحركة» لا يُحملان على الذات وإن اعتُبر لا بشرط.

ومنشؤه الخلط بين ما بنوا عليه في الفرق بين الجنس والمادّة والفصل والصورة، وبين ما اصطلحوا عليه عند تقسيم الماهية الواحدة إلى المطلقة والمجرّدة والمخلوطة، فإنّ ذلك بحسب العوارض والحالات الطارية دونه بحسب الذات والحقيقة كما في مفروض المسألة، فإنّ الفرق بين المشتقّ ومبدئه بالاعتبارين إنّما هو لما في مفهومهما ما يقتضي لحاظ أحدهما لا بشرط والآخر بشرط لا، فيكون اللابشرطية ذاتياً في المشتقّ؛ لما فيه من المعنى المتخصّص بالحمل والجري، بعكس المبدأ فيكون القيد ـ بشرط لا ـ ذاتياً له؛ لمغايرته مع الذات[1]، فيكون الحمل في الأوّل والإباء عنه في الثاني من لوازم خصوصية الاتّحاد والهوهوية أو المغايرة والإثنينية كما هو كذلك في الجنس والفصل؛ لما في مفهومهما من خصوصية ذاتية يصحّ الحمل معها دونهما في المادّة والصورة التي اعتبرنا بشرط لا ذاتاً.

والإشكال إنّما يتوجّه لو أُريد من القيد ـ لا بشرط وبشرط لا ـ عرضياً بالمعنى الأوّل، دونه بالمعنى الثاني الذي يكون القيد من الذاتي[2]؛ فإنّه عند ملاحظة المشتقّ

---

١. بعدها في الأصل: «بحيث صارا موجودين بوجود واحد» ثمّ شطب عليها.

٢. ورد في الأصل بدلاً من قوله: «فيكون اللابشرطية ... من الذاتي»: «كما في الجنس والفصل والهيولى والصورة بمعنى أنّ الماهية الجنسية والفصلية تلاحظ تارةً بنحوٍ لا يأبى عن الحمل حيث تكون لا بشرط وأُخرى على نحوٍ يأبى عن الحمل حيث تكون بشرط لا وتكون صورةً وهيولى بهذا اللحاظ، فهذان الاعتباران يلحقان الماهية بالنسبة إلى المفهوم تارةً فتسمّى جنساً وفصلاً وبالنظر إلى الخارج أُخرى فتسمّى صورةً ومادّةً، وهذا غير طروّهما على ماهية واحدة غير مختلفة إلّا من هذه الحيثية فظهر الفرق بين الاعتبارين في المقامين»، ثمّ شطب عليها وكتب في الهامش ما أدرجناه في المتن.

لا بشرط بهذا المعنى يصحّ حمله على الذات وإن اعتُبر بشرط لا بالنسبة إلى العوارض والطواري اللاحقة من الزمان والمكان والآلة في مثل «الضارب»، كما أنّه بعد ملاحظة المبدأ بشرط لا على مصطلح أهل المعقول لايصحّ حمله على الذات وإن لوحظ لا بشرط بالنسبة إلى الحالات والخصوصيات؛ لما عرفت من إبائه بمفهومه وحقيقة معناه عن الحمل الراجع إلى اتّحاد الموضوع والمحمول إمّا ذاتاً أو وجوداً.

ثالثها

لا إشكال في تقوّم الحمل بأمرين: المغايرة من جهةٍ والاتّحاد من جهةٍ، سواء كان الحمل أوّلياً ذاتياً أو شائعاً صناعياً؛ لأنّ المغايرة الكلّية تُنافي الحمل الذي مفاده الهوهوية، والاتّحاد الصرف يُنافي إفادة الحمل؛ فإنّ حمل الشيء على نفسه لا يكون مفيداً، فالحمل يستدعي اتّحاد الموضوع والمحمول من جهةٍ وتغايرهما من جهةٍ أُخرى وإن كان الحمل ذاتياً راجعاً إلى اتّحاد الطرفين بحسب الحقيقة، ولذا اكتفينا بالمغايرة بالإجمال والتفصيل بين الحدّ والمحدود مع ما هما عليه من الاتّحاد ذاتاً ومفهوماً كما هو الملاك في الحمل الأوّلي في مثل «الإنسان حيوان ناطق» فإنّ العقل ـ بعدما لاحظَ «الإنسان» ابتداءً إجمالاً ثمّ حلّله في النظرة الثانية إلى تمام المشتركات بينه وبين غيره من الأنواع وهو الجنس كالحيوان، وميّزه عنها بما يكون من مقوّمات حقيقته؛ أعني الفصل كالناطق ـ حكم بأنّ المنحلّ والمنحلّ إليه واحد بحسب الذات والحقيقة، وأنّ المفهوم من أحدهما عين المفهوم من الآخر، وهذا معنى تغاير الحدّ والمحدود واتّحادهما في القضيّة الحملية، فلولا المغايرة في الجملة لما كان يصحّ الحمل في القضيّة.

فاللازم الاختلاف بين الموضوع والمحمول إمّا بالإجمال والتفصيل مع الاتّحاد الحقيقي كما في قولك: الإنسان حيوان ناطق ونحوه من جميع موارد الحمل الأوّلي الذاتي، وإمّا يكون الاختلاف بينهما بحسب المفهوم والاتّحاد بحسب الوجود ذهناً كما في «الإنسان نوع والحيوان جنس أو كلّي»، فإنّ النوعية والجنسية والكلّية والجزئية موطنها الذهن، أو بحسب الكون في الخارج كما في

الحمل الشائع الصناعي مثل «الإنسان كاتب أو ضاحك»، فإنّ المفهوم من «الإنسان» غيره من «الكاتب»، غير أنّ تمام ما صدق عليه «الإنسان» في الخارج هو تمام ما صدق عليه «الكاتب» فيه، فالحمل شرطه الاتّحاد الحقيقي، وهو المراد من التركيب الاتّحادي بين الأجزاء المحمولة.

ولايجدي التركيب الاعتباري ـ أي اعتبار اتّحاد الموضوع والمحمول ولحاظهما شيئاً واحداً ـ فإنّه لايصحّ[1] الحمل وإن لوحظا كذلك؛ ضرورة أنّ الكلّ مع تركّبه من الأجزاء لايصحّ حمله عليها ولو بأيّ نحوٍ اعتُبر من الربط، فأيّ مركّبٍ أشدّ تركيباً من المركّب من الأجزاء في الخارج مع أنّه لايصحّ حمله على أحدها وإن اعتُبر لا بشرط، وذلك لأنّ المتمايزين في الوجود الخارجي يمتنع أن يكون أحدهما هو الآخر ولو فُرض أيّ ربطٍ أمكن؛ لأنّ اعتبار الربط بمجرّده لا يوجب الاتّحاد الذي هو المناط في صحّة الحمل، فلا يصحّ حمل أحد المتغايرين على الآخر بمجرّد لحاظ الاتّحاد واعتبارهما شيئاً واحداً؛ لعدم كفاية الاتّحاد الاعتباري في تحقّق ما هو ملاك الحمل وإن كان يُجدي التغاير الاعتباري في الحمل الذاتي فلابدّ من الاتّحاد حقيقةً بنحوٍ وإن كان هو نحوَ اتّحادِ العنوان والمعنون والمنتزع والمنتزع منه كما في حمل المشتقّات على الذوات بواسطةِ اشتمالها على نسبة ناقصة هي ملاك جريها على الذات وإن كانت من الأوصاف الغير المتأصّلة كما في النسب والإضافات وسائر الأُمور الاعتبارية كالزوجية والملكية والحرّية والولاية والحجّية وغيرها فضلاً عن المتأصّلة منها كالأسود والأبيض والكاتب والضاحك فإنّ ملاك جريها على الذات محض

---

١. كذا، والصواب ظاهراً: لا يصحّ.

اشتمالها على خصوصية صحّ بلحاظها الحمل بجهةٍ من الاتّحاد وإن كان نحوَ اتّحاد الحاكي والمحكيّ عنه من غير لزوم الوحدة حقيقةً أو وجوداً كما في حمل «الواجب والممكن والممتنع والمالك» فإنّه لا اتّحاد في الخارج بين الذات والوجوب والإمكان والامتناع والملك بعد كونها من الأُمور الاعتبارية دون الصفات المتأصّلة[١].

فمفهوم «المالك والزوج والوليّ والأبيض والأسود والكاتب والضاحك» إلى غير ذلك كلّها من باب واحد فهي مفاهيم انتزاعية محمولة على الذات بلحاظ تلبّسها بالمبدأ على أنحاء التلبّس قياماً أو صدوراً أو حلولاً أو وقوعاً أو انتزاعاً، وحمل الكلّ على الذات بالاتّحاد الحاصل من الانتزاع والتعنون، ولا نحتاج في الحمل إلى أزيد من ذلك من كون الموضوع والمحمول متّحدين حقيقةً أو وجوداً وإن كان ذلك حاصلاً في بعض فروض الحمل إلّا أنّ الملاك ما ذكرنا.

ولو اقتضى الحمل الاتّحاد الذاتي أو الوجودي لزم انتفاء الحمل المواطاتي ولم يصحّ قولك: «الوجود موجود[٢] والبياض أبيض والسواد أسود» إلى غير ذلك ممّا كان الحمل فيه بنحو المواطاة[٣]، والحال أنّه يصحّ الحمل ويصدق على «الوجود» أنّه الموجود؛ لأنّ كون الشيء واجداً لنفسه أمرٌ ضروريّ، ولولا ذلك لزم[٤] اتّصاف

---

١. بعدها في الأصل: «وإلّا لزم الدور» ثمّ شطب عليها.

٢. بعدها في الأصل: «والعدم معدوم والوجوب واجب» ثمّ شطب عليها.

٣. بعدها في الأصل: «دون الاشتقاق» ثمّ شطب عليها.

٤. في الأصل: «كذلك وإلّا لزم» ثمّ شطب عليها وكتب بدلاً منها: «ويصدق ... لزم» كما أثبتناه في المتن.

الشيء بنقيضه فيصدق على الوجود أنّه معدوم[١]؛ لعدم الواسطة بين الوجود والعدم، نعم، لا يصحّ الحمل اشتقاقاً فلا يكون الوجود بذي وجود ولا السواد بذي سواد، فإنّ المحمول في قولك: «السواد أسود» السواد سواد؛ لعدم اعتبار الذات في المشتقّ[٢]، فالسواد سواد بنفسه لا بسواد زائد على سواده فليس بذي سواد كما هو المقصود من الحمل الاشتقاقي في قولك: الإنسان ضاحك أو كاتب أي ذو ضحك أو كتابة.

هذا هو الحال في حمل الأوصاف الجامدة والمشتقّة، وأمّا المركّبات الخارجية فمن البداهة عدم صحّة حمل شيء من أجزائها على الكلّ ولا حمل الكلّ على شيء منها ولا حمل بعضها على بعض؛ لأنّ المغايرة بالكلّية والجزئية أو بالمباينة كما في حمل الأجزاء بعضها على بعض تكون مخلّةً بالاتّحاد المعتبر في الحمل.

وأمّا المركّبات العقلية فأجزاؤها من «الجنس والفصل والخاصّة» ممّا يصحّ الحمل فيها فيُقال: الإنسان حيوان ناطق في ما كان المفهوم منها معتبراً بنحو اللابشرطية حسب ما عرفت[٣]، فإنّ الحيوان إن لاحظه العقل لا بشرط أن يكون متحصّلاً بالفصل كان جنساً صحّ حمله على الإنسان وإن اعتُبر عند العقل بشرط أن لا ينضمّ[٤] إليه الفصل كان جزءً ومادّة خارجية للإنسان لا يصحّ حملها عليه؛ للمباينة ولا ينتقض بسابقه، لأنّ الحيوان فيه جزء الإنسان عقلاً لا خارجاً بمعنى أنّه جزؤه الحدّي الذي يقع معرّفاً له في القضيّة الحملية، بخلافه على الثاني فإنّه

---

١. بعدها في الأصل: «وعلى العدم أنّه موجود» ثمّ شطب عليها.

٢. بعدها في الأصل: «وهذا بديهي؛ لأنّ ثبوت الشيء لنفسه ضروري» ثمّ شطب عليها.

٣. عرفت في ص ٤٦٨.

٤. في الأصل: لا ينظم.

جزء الإنسان خارجاً فهي مادّة خارجية للإنسان المركّب منها ومن الصورة ولا تصادق بينها وبين الماهية؛ إذ لا يقع التركيب من المفاهيم المتصادقة وإنّما يقع من الأجزاء الخارجية الغير المتصادقة بما هي أجزاء وموادّ، فـ«الحيوان» بشرط لا التي هي المادّة الخارجية، و«الناطق» التي هي الصورة كذلك لا يُحملان على الإنسان؛ فإنّهما باعتبار وجودهما في الخارج ليستا من الأجزاء المحمولة بل من الأجزاء الخارجية، وظرف الحمل هو العقل لا الخارج.

فانقدح أنّ الفرق بين الجنس والفصل والمادّة والصورة بالاعتبار وأنّ الحيوان والناطق الملحوظين لا بشرط هو الجنس والفصل، والملحوظ منهما بشرط لا هي الصورة والهيولى.

نعم، المادّة العقلية راجعة إلى الجنس فتُحمل على المهية وكذلك الصورة، فما ذكرنا هو القدر المصحّح للحمل المطابق لكلمات أرباب المعقول.

كلّ ذلك لمكان الاتّحاد الحقيقي لا اعتبارِ الاتّحاد بين الموضوع والمحمول ولحاظهما شيئاً واحداً؛ فإنّ لحاظ الوحدة مع عدمها واقعاً غير مصحّح للحمل، والمصحّح إنّما هو الوحدة المعتبرة لا اعتبار الوحدة، فحمل «الحيوان أو الجسم أو الناطق» على «الإنسان» إنّما يصحّ لأجل ما بينهما من الاتّحاد بحسب الوجود وإن تغاير بحسب المفهوم كما لو اتّحد أيضاً بحسبه كحمل الحدود على المحدودات فإنّ التغاير بين طرفي الحمل فيها بمحض الإجمال والتفصيل. وعدم حمل «النفس والبدن» على «الإنسان» إنّما هو لمكان المغايرة بالكلّية والجزئية، وانتفاء الوحدة المعتبرة في صحّة الحمل لأجل أخذ المفهوم في طرف المحمول بشرط لا. واعتبارُ التركيب بين الموضوع والمحمول ولحاظهما شيئاً واحداً يكون

مستدركاً. كيف، ولو لوحظ التركيب بين طرفي الحمل في الحدود لزم عدم مطابقتها بحسب الأجزاء مع المحدود في مثل «الإنسان حيوان ناطق»؛ لزيادة جزء اعتباري في المحمول ليس داخلاً في حقيقة الموضوع.

هذا مضافاً إلى نهوض الوجدان على عدم اعتبار هذا الجزء الاعتباري. كيف، والحمل في القضايا الحملية مطلقاً في التحديدات إنّما وقع باعتبار ما للموضوع والمحمول من المعنى الواقعي، فالملحوظ نفس مداليل الألفاظ لا أنّها مع لحاظ الاتّحاد والتركيب بينها. كيف، ولو اعتُبر التركيب لأخلَّ بالحمل؛ للمباينة الثابتة بالكلّية والجزئية بين طرفي القضيّة.

وممّا ذكرنا انقدح فساد ما أتعب به نفسه في *الفصول* حيث زعم أنّ ذلك منه تحقيق في الكلام، فقال: إنّ حمل أحد المتغايرين بالوجود على الآخر بالقياس إلى ظرف التغاير لا يصحّ إلّا بشروطٍ ثلاثة: أخذ المجموع من حيث المجموع، وأخذ الأجزاء لا بشرط، واعتبار الحمل بالنسبة إلى المجموع من حيث المجموع[1].

والذي دعاه إلى ذلك كون العرض المتغاير مع الموضوع بالوجود وإن كان وجوده في ضمن وجود المعروض كالبياض والسواد والعلم والحركة وغيرها إلّا أنّه يصحّ حمله على الموضوع بمجرّد أخذه لا بشرط كما ذهب إليه أهل المعقول في الفرق بين العرض والعرضي والمشتقّ ومبدئه وأنّه كالفرق بين الجنس والمادّة والفصل والصورة حسب ما قدّمنا فيه الكلام[2]، وإنّما المصحّح أخذ الموضوع

---

١. *الفصول*، ص ٦٢.

٢. قدّم في ص ٤٧١ ـ ٤٧٢.

المجموعَ المركّب منه ومن العرض، واعتبارهما متّحداً[١].

ثمّ إنّه (قده) استشكل على ذلك بأنّه لا خفاء في أنّا إذا قلنا: «زيد عالم أو متحرّك» لم نُرد بـ«زيد» المركّبَ من الذات وصفة «العلم والحركة»، وإنّما نريد به الذات وحدها فيمتنع حمل «العلم والحركة» عليه وإن اعتُبر لا بشرط، وجعَل هذا وجهاً في أنّ مفاد المشتقّ باعتبار هيئةٍ مفادُ «ذو»، وأنّه لا فرق بين قولنا: ذو بياض وذو مال، فكما أنّ المال إن اعتُبر لا بشرط لايصحّ حمله على صاحبه فكذلك البياض؛ لأنّ مجرّد استقلال أحدهما بالوجود دون الآخر لا يجدي فرقاً في المقام[٢]، فصار التحقيق عنده (قده) أنّ الفرق بين المشتقّ ومبدئه هو الفرق بين الشيء وذو الشيء.

وأنت خبير بأنّ الالتزام بهذه التكلّفات التي لا طائل تحتها ليس إلّا لأجل الغفلة عمّا ذكرناه، فزعم بظاهر المقايسة أنّ اللابشرط وبشرط لا في العرض والعرضي والمشتقّ ومبدئه إنّما يُلاحَظان بالإضافة إلى الطواري والعوارض الخارجية مع انحفاظ مفهوم واحد هو مورد طروّ الاعتبارين كما في الجنس والفصل والمادّة والصورة، فرأى أنّ مفهوم العرض وإن اعتُبر لا بشرط لايصحّ حمله على موضوعه فاحتاج لذلك إلى دعوى اشتراط صحّة الحمل باعتبار اتّحاد الموضوع مع المحمول، وحيث إنّ الاتّحاد موجود في الحمل الذاتي وغير موجود في الحمل الاشتقاقي، ضاق عليه الأمر فالتزم أنّ مفاد المشتقّ مفاد «ذو»، وأنّ الفرق بينه وبين المبدء الفرقُ بين الشيء وذو الشيء، واعتبر الاتّحاد والتركّب في

---

١. كذا، والصواب ظاهراً: متّحدين.

٢. *الفصول*، ص ٦٢.

جانب الموضوع نظراً إلى عدم صحّة حمل العلم والحركة على الذات لولا اعتبار الاتّحاد وإن اعتبرناهما لا بشرط ألف مرّة، هذا.

وأنت ترى أنّ مفهوم العرض عاصٍ بنفسه عن الحمل وعدم الحمل لو أُخذ الذات مجرّداً عن اعتبار التركيب لا لأجل انتفاء شرطه في الموضوع وإن وُجد ما هو الشرط في جانب المحمول من لحاظه لا بشرط، بل لإباء المحمول بنفسه عن الحمل بحيث لو فُرض عدم إبائه عنه كما في العرضي لم يُعتبر لحاظ التركّب في طرف الموضوع، فلا وجه لدعوى أنّ حمل أحد المتغايرين بالوجود على الآخر إنّما يصحّ بشروطٍ ثلاثة؛ إذ لا مؤونة للحمل سوى الاتّحاد كما عرفت، فملاك الحمل إن كان موجوداً صحّ الحمل من غير حاجة إلى أزيد من الوحدة المعتبرة وإلّا فلا يصحّ، وعدم صحّته لعدم الاتّحاد لا لعدم اعتبار التركّب، وذلك كما في حمل المبدأ والعرض فإنّهما ـ لإباء مفهومهما عن الحمل ـ لا يجريان على الموضوع، فلا يُقال: هذا الثوب بياض وإن اعتبر التركّب بين الموضوع والمحمول، وهذا بخلاف المشتقّ والعرضي فإنّ مفهومهما غير آبيين عن الحمل والجري، فيُقال: هذا الثوب أبيض، وذلك لاتّحاد الموضوع والمحمول في الوجود حقيقةً لا اعتباراً، فلا وجه لاعتبار الوحدة الاعتبارية زيادة على الوحدة الخارجية، فدعوى الوحدة الاعتبارية لا يساعدها البرهان ولا الوجدان في القضايا الحملية، فتدبّر كي لا يختلط عليك الأمر.

رابعها

إنّه لا إشكال ولا خلاف في اعتبار المغايرة بين الذات والمبدأ في الجملة في صدق «المشتقّ» وجريه عليها حقيقةً؛ لما عرفت من أنّ مفهوم المشتقّ منتزع عن الذات باعتبار تلبّسها بالمبدأ واتّحادها معه وإن[1] كان بنحو الانتزاع والاختراع، وهو يستدعي بالضرورة اختلاف المتلبّس والمتلبّس‌به في الجملة حتّى يكون هناك تلبّس واتّصاف حقيقة؛ إذ لا معنى لاتّصاف الشيء بنفسه، وهذا واضح لكنّ الكلام في أنّه هل المعتبر المغايرة في الجملة أو لا يكفي إلّا المغايرة التامّة بحسب الوجود والحقيقة، كما هو ظاهر *الفصول* بل صريحه؟[2]

والتحقيق ـ كما عليه أهله ـ هو الأوّل فتكفي المغايرة في الجملة وإن كان التغاير بحسب المفهوم خاصّةً مع عينية المبدأ للذات وجوداً كما في صفات اللّه تعالى من «العالِم والرحمن والرحيم والخالق والرازق» بناءً على ما هو الحقّ من عينيتها لذاته المقدّسة، بمعنى أنّ ذاته تعالى منشؤ لانتزاع الصفات الكمالية من دون حيثية خارجية كما بالنسبة إلى غيره تعالى؛ وذلك لعدم الدليل الباعث على اعتبار التغاير المصداقي والاختلاف الخارجي في صدق المشتقّ حقيقةً لو لم ندّع نهوضه على عدم اعتبار التغاير زائداً على الاختلاف بحسب المفهوم، كما يشهد به صدق الأوصاف المذكورة عليه تعالى من دون رعاية تجوّزٍ أو ملاحظة علاقة فيجري عليه تعالى كلّ وصف يشترك التلبّس بالمبدأ بينه تعالى وبين غيره

---

١. هذا هو الصواب وفي الأصل: «فإن».

٢. *الفصول*، ص ٦٢.

كالوجود فإنّه صادق حقيقةً على واجب الوجود وممكن الوجود، ومثله العلم والقدرة والإرادة وإن اختلفت محقّقاتها وكانت بالنسبة إلينا عبارةً عن إضافات خاصّة مسبوقة بالعدم، ومثلها يغاير الذات حقيقةً ومصداقاً دونها بالنسبة إليه تعالى فإنّها عبارة عن إضافة إشراقية مبدؤها ذاته المقدّسة فإنّها ـ لكمالها ـ استحقّت لأن تتّصف في الخارج بالأوصاف الجلالية والجمالية، كما استحقّت أن تتّصف بالوجود من غير أن يكون وجوده تعالى زائداً على حقيقته، بل ماهيته عين إنّيّته تعالى. ومثل هذه العينية الخارجية غير قادحة في نسبة المفاهيم المتأصّلة إليه تعالى حقيقةً وكون التلبّس حقيقياً.

كيف، ولحاظ تلبّس الذات بالمبدأ لحاظ ثبوته لها في ظرف الحمل المطابق للخارج ويكون المعنى المقصود من قولك: «اللّه عالم» هو المقصود من قولك: «زيد عالم» بلا فرقٍ في المفهوم الملحوظ تلبّس الذات به وإن اختلف خارجه، والاختلاف بالعينية وعدمها لا يوجب دعوى نقل الصفات الجارية عليه تعالى عمّا هي عليه من المعنى الموضوع له غفلةً عن أنّ الملحوظ في جانب المحمول أبداً هو المفهوم، ومفهوم تلك الأوصاف يُغاير الذات. والمقدار المُجدي من الاختلاف في الحمل الشائع هو التغاير المفهومي لا الخارجي، والمعتبر من الاتّحاد فيه هو الخارجي لا المفهومي، فحصلت شرائط الحمل في مثل «اللّه موجودٌ وعالمٌ»، ولا وجه لالتزام النقل مع أنّه خلاف الوجدان بداهةَ أنّ صدق الأوصاف المزبورة عليه تعالى وعلى غيره بمفهومٍ واحد ومعنى فارد.

فإن قلت: لا محيص عن التزام النقل ولا يكاد يُجدي التغاير بحسب المفهوم؛ إذ لا معنى للتلبّس بالمفهوم، ومفهوم المشتقّ إنّما يحكي عن الذات المتلبّسة بحقيقة

المبدأ وبواقعه، ولا معنى لقيام المفهوم صدوراً أو حلولاً بالذات. كيف، ويصدق حقيقةً على البياض أنّه أبيض، وعلى الوجود أنّه موجودٌ بالحمل المتواطي، ولو كان المبدؤ الملحوظ تلبّس الذات به هو المفهوم لما جاز حمل المشتقّ على المبدأ في المثالين؛ لعدم ترتّب مفهوم البياض على الأبيض، وإنّما الثابت له حقيقة البياض وعينه الخارجي؛ لعدم اعتبار الذات في المشتقّ، كما أنّ الثابت للوجود هو نفسه الذي أولى بأن يكون موجوداً دون المفهوم.

قلت: إنّ التلبّس وإن كان بالإضافة إلى المصداق إلّا أنّ المفهوم منه في ظرف الحمل لحاظ ثبوته له، ومعنى اعتبار المفهوم في طرف المحمول هو أنّ ما يحكي عنه «العالم» مثلاً بمفهومه العامّ منطبق على الموضوع وإن كان الانطباق بنحو العينية وأنّ المحكيّ عنه في جانب المحمول عين ما يحكي عنه الذات في جانب الموضوع ولم يكن زائداً عليها. كيف، ولو اعتبرنا في الحمل الزيادةَ وكان المبدؤ المحمول موجوداً لا بعين وجود الموضوع لزم إبطال الحمل الإيجابي مواطاةً. وكذا الحمل الشائع الصناعي في قولك: «الوجود موجود» فإنّ الحمل فيه ليس بتوسيط الوجود وإلّا لزم أن يكون للوجود وجود، وفي قولك: «الإنسان موجود» بناءً على أصالة الوجود، فإنّ الماهية متّحدة مع الوجود بل لا تكون مُنْوَجدة إلّا بالوجود، فلا عارض ولا معروض في الواقع وحقيقة الأمر وكذلك في قولك: «زيد إنسان» بناءً على عينية الكلّي مع الفرد، فملاك الحمل هو الاتّحاد والهوهوية الذاتية أو الخارجية التي هي المنشؤ لانتزاع مفهوم المشتقّ وجريه على الموضوع وإن لم تكن المبادي واسطةً كما في مثل السواد أسود، والبياض أبيض، والعدم معدوم، والوجوب واجب، والإمكان ممكن، بل وقولك: «اللّه موجود أو أنّه

واجب الوجود والإنسان ممكن، وشريك الباري ممتنع»؛ فإنّ الجهات الثلاثة أُمور ذهنية وكانت من المعقولات الثانوية لا وجود لها في الخارج وإنّما يُجدي نفس تصوّر موضوعاتها في انتزاع الأوصاف المشتقّة وحملها عليها، ومثلها الحال في أوصافه[1] تعالى فإنّه يكفي نفس تصوّره تعالى في ظرف الحمل [في] انتزاع مثل «العالم والقادر والرحمن والرحيم» بلا احتياجٍ إلى توسيط مبدأ خارجي، كما أنّه غير محتاج إليه في ما عرفت من القضايا الحملية أصلاً. وكونه كذلك في بعض فروض الحمل الشائع الصناعي لا يوجب اعتبار المغايرة الخارجية في القضيّة الحملية بنحو الكلّية والقاعدة الأوّلية كي يلتزم بنقل الأوصاف الجارية عليه تعالى عمّا هي عليها من المعنى؛ للعينية الخارجية. كيف، والمعنى الملحوظ من قولك: «اللّه عالم بالضرورة» هو الملحوظ من قولك: «زيد عالم».

وما ارتكبه في *الفصول* من عناية تكلّف النقل في الصفات الجلالية عمّا هي عليها من المعاني الحقيقية[2] في غير محلّه إذ لا وجه للتجوّز في ألفاظها إلّا اعتبارهم المغايرة في الحمل وهي حاصلة؛ لاختلاف المفهوم من المحمول مع مفهوم ما يُحمل عليه وكفاية هذا المقدار من الاختلاف في الحمل الشائع بعدما كان الملاك الاختلاف المفهومي والاتّحاد الخارجي.

نعم، ذهب غير واحد من أهل النظر إلى أنّ جُلّ الألفاظ المطلقة في وصفه تعالى بل كلّها يُراد منها في حقّ الباري جلّ اسمُه معانٍ هي تكون أعلى وأشرف ممّا وُضعت الأسامي بإزائها، فكما أنّ المراد من «السمع أو البصر» الشائع إطلاقهما

---

١. هذا هو الصواب وفي الأصل: أوصافها.

٢. *الفصول*، ص ٦٢.

بحسب التوقيف الشرعي عليه تعالى ليس معناهما الوضعي؛ لتقدّسه عن الجسمية والآلة، فكذا العلم والإرادة[١] والوجود والقدرة فإنّ مفاهيمها في حقّه تعالى أعلى وأشرف ممّا يفهمها العامّة.

ولا يخفى أنّ ما سلكوه في أوصافه تعالى إنّما نشأ عن الخلط بين المفهوم والمصداق واشتباه أحدهما بالآخر، فإنّهم حيث رأوا اختلاف أنحاء التلبّسات وأنّ إطلاق تلك الصفات على «اللّه» تعالى ليس كإطلاقها على سائر الممكنات؛ لأنّه على وجه العينية فيه تعالى وفي غيره بنحو الوقوع أو الحلول أو الصدور فظنّوا المصداق مفهوماً غفلةً عمّا يتوجّه عليهم:

نقضاً بمثل إطلاق «المعبود[٢] والمولى والواحد والخالق والرازق والمُعطي والمُحيي[٣] والمُميت» إلى غير ذلك ممّا كان تقديسه تعالى في جواز إطلاقها عليه تعالى بمعناها الوضعي، وكذلك بإطلاق الصفات السلبية وقد وقع التصريح منهم بأنّ المسلوب ما هو المدلول بالدلالة الوضعية.

وحلّاً بأنّ اختلاف أنحاء التلبّس وجهات الاتّصاف لا يوجب اختلافاً في ناحية مفهوم الأوصاف، بل ومثل «العالم» بالمعنى الواحد الذي هو مفاد قولك: «له العلم» أُطلق على «الواجب» و«الممكن»، لكن لهذا المفهوم الوَحداني مصداقان بل مصاديق على اختلاف المقامات وأنحاء التلبّسات بالنسبة إلى علم الباري تعالى وعلم العقول كما قيل كعلم جبرائيل وميكائيل وعلم سائر الممكنات فإنّ

---

١. بعدها في الأصل: «والخلق» ثمّ شطب عليها.

٢. بعدها في الأصل: «والمحمود» ثمّ شطب عليها.

٣. في الأصل: المحي.

مصاديق العلم فيها مختلفة حتّى مثل علم نفس الناطقة بنفسها، غير أنّ المغايرة المعتبرة في الحمل موجودة، فإنّ المفهوم من تلك الأوصاف يغاير المفهوم من الذات، وهذه غفلة أُخرى عن أنّ الاتّحاد بحسب المصداق لا يستلزم الاتّحاد بحسب المفهوم. وهذا المقدار من التغاير يكفي في انتزاع مفهوم المشتقّ؛ لأنّ المصحّح للانتزاع هو ثبوت المبدأ، ولو لم يكن بنحو الحلول والعينية الخارجية ـ إن لم تكن مؤكّدةً للحمل ـ لم تكن قادحة، والتلبّس المعتبر فيه ليس إلّا بتوسيطِ مفهوم حاكٍ عن التلبّس في الخارج، ولولا هذا التوسيط لزم تعطيل العقل عن المعرفة حتّى في الجملة؛ حيث إنّ حقيقة علمه تعالى مجهولة على حدّ الجهل بالذات فإنّه عين ذاته المقدّسة، بخلاف المفهوم منه الحاكي عن حقيقته فإنّه واضح ظاهر بل في أعلى مراتب الظهور نظير مفهوم «الوجود» فإنّه أوضح من أن يخفى غير أنّ كنهه في غاية الخفاء، والحمل إنّما هو باعتبار هذا المفهوم المبيّن لغةً وعرفاً دون واقعه المجهول، ويكفي هذا المقدار من الظهور المفهومي في رفع الجهل وعدم لزوم تعطيل المعرفة بالأوصاف الجارية عليه تعالى اللازمة له عقلاً ونقلاً مع نهوض العقل مستقلّاً باستحالة المعرفة بالكُنه.

فبملاحظة استقلال العقل بالاستحالة المزبورة وحكمه بلزوم المعرفة يتّضح أنّ القدر اللازم عقلاً ونقلاً هي المعرفة إجمالاً الحاصلة ببركة الصفات الجلالية والجمالية المحمولة عليه تعالى في قولك: اللّه موجود أو عالم أو قادر أو مُريد، أو ليس بمركّبٍ ولا بمرئيٍ ولا مكانَ ولا زمانَ له إلى غير ذلك بما لها من المفاهيم العامّة المُعرّفة.

نعم، تلبّس ذاته تعالى بمفاهيمها نحوُ تلبّسٍ لا يراه العرف تلبّساً واتّصافاً.

كيف، وتلبّسه تعالى بحقائقها من الأُمور الغامضة الغير المتصوّرة إلّا بعد التأمّل والتعمّل من العقل، ولا يكاد يطّلع عليه سواد العرف. وعدم بناء العرف على مراعاة مثل هذه الأُمور الخفيّة كما في *الفصول*[1] لا ينافي كون المشتقّات موضوعةً بإزاء مفاهيم الصفات المعلومة عند العرف واللغة؛ لأنّ العرف إنّما يُرجع إليهم في تشخيص المفهوم لا في تطبيقه على المصداق، فإنّا نطبّق المفاهيم المشخّصة بنظر العرف على مصاديقها بالدقّة العقلية وإن أجمع العرف على خلاف ما يقتضيه التدقيق في مقام التطبيق فإنّ ذلك خطاء منهم في انطباق المفهوم على المصداق، وإلّا فالمفهوم من «العلم» لغةً وعرفاً كالمفهوم من «الوجود» في وضوح انطباقه على «الواجب» و«الممكن» من غير تجوّزٍ ولا نقلٍ، فالعلم معناه لغةً وعرفاً هو انكشاف الشيء لدى العالم وإن اختلف ما به الانكشاف من حيث كونه عرضاً زائداً على الذات أو متّحداً مع الذات غير خارج عنها نظير إنسانية الإنسان وحجرية الحجر.

وإن أبيت إلّا عن نقل الأوصاف الجارية عليه تعالى عن معانيها الحقيقية بدعوى أنّ الثابت من العرف واللغة وضع ألفاظها بإزاء المفاهيم العرضية الحاكية عن تلبّس الذات بالأعراض المتأصّلة أو غير المتأصّلة، فـ[فيه] ـ مضافاً إلى كونه شبه مصادرة؛ لأنّ القدر المسلّم من العرف واللغة وضع تلك الصفات بإزاء مفاهيمها العرضية من دون اعتبار عدم اتّحاد الذات مع المبدأ المتلبّس به بنحو العينية ـ أنّ القرآن والأحاديث الواردة لبيان الصفات الثبوتية والسلبية جارية على لسان العرف واللغة؛ ولازم ذلك الإباء كونُ قوله تعالى: ﴿وَكَانَ اللهُ عَلِيماً

---

١. *الفصول*، ص ٦٢.

﴿حَكِيماً﴾[١] وأمثاله من الآيات المتشابهة، وكان الغرض منها مجرّد بيان أنّه تعالى يستحقّ من الأوصاف غير ما نتصوّره من ألفاظها، وهذا بديهي الفساد لا يساعد عليه ظواهر الأدلّة السمعية ولا كلمات العرف واللغة، بل الظاهر منها اشتراك الصفات بمفاهيمها العامّة بينه تعالى وبين غيره وأنّها تجري على «الواجب» مثل ما تجري على «الممكن» حسب ما تساعده الأدلّة العقلية والسمعية مضافاً إلى الوجدان والضرورة.

قال المحقّق الطوسي ـ عليه الرحمة ـ في *التجريد*: وتردّد الذهن حال الجزم بمطلق الوجود واتّحاد مفهوم نقيضه[٢] وقبوله القسمة يعطي[٣] الشركة[٤]. انتهى.

وهذه أدلّة ثلاثة عقلية على أنّ المفهوم من «الوجود» مشترك بين الوجودات يُطلق الموجود بذلك المعنى العرضي على الواجب والممكن والعرض والجوهر، ومثل الوجود «العلم» فإنّا إذا قلنا: «يا عالم» فإمّا أن نفهم منه شيئاً ـ أعني من ينكشف لديه الأشياء ـ فقد جاء الاشتراك المفهومي، وإمّا أن لا نتعقّل معنى أصلاً فإنّ لازمه تعطيل عقولنا عن المعرفة وحصول لقلقة اللسان في إجراء «الأسماء الحسنى» في الأذكار والأدعية، فإنّ غير تلك المفاهيم العامّة غيرُ مفهومٍ من ألفاظ تلك الأوصاف الجارية، هذا.

وقد أطنبنا الكلام في المقام تزيّفاً لكلام أبي الحسن الأشعري ومن تبعه من العدلية النافين للاشتراك المعنوي حذراً عن المشابهة والسنخية، غفلةً عن أنّ

---

١. النساء (٤): ١٧.

٢. كذا في المصدر، وفي الأصل: «القضيّة»، وهو غلط.

٣. كذا، والأولى: تعطي.

٤. *كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد*، ص ٣٣ وفيه: «اشتراكه» بدلاً من «الشركة»

السنخية بنحو العلّية والمعلولية موجودة، كما أبطلنا بما فصّلناه أيضاً كلام الأشاعرة القائلين بلزوم مغايرة مبدأ الصفات للذات خارجاً، وبنوا عليه القول بأنّ صفاته تعالى زائدة على ذاته المقدّسة لحملها عليه مشتقّاً بقولنا: هو العالم القادر غفلةً عن أنّ الواجب بالذات واجب من جميع الجهات، فكما أنّه تعالى واجب وجوده، واجب علمُه وقدرتُه، ومعنى وجوب علمه وقدرته أنّه تعالى بذاته عالم قادر لا بجهةٍ معلَّلة كالعلم والقدرة الزائدة. ومعنى أنّه تعالى عالم بذاته أنّ ذاته تعالى ـ لكمالها ـ صارت منشأً لانتزاع الصفات الجلالية والجمالية عنها، واستحقّت الحمل عليها لا على أنّ مفاهيمها عين الذات؛ للزوم المغايرة بين طرفي الحمل، بل بمعنى أنّ ذاته بلا حيثيةٍ تعليلية وجهة تقييدية مصداق لمفاهيمها، ولا على أنّ الصفة متّحدة مع الموصوف كاتّحاد موجودين؛ للزوم الزيادة، بل على أنّ الموصوف عين الوصف في الخارج فحصل الاتّحاد الخارجي والتغاير الذهني المعتبرين في [الحمل] الشائع الصناعي، فظهر أنّ مجرّد الحمل لا يوجب الزيادة وأنّه يكفي في الجري اشتمال الذات على ما يوجب الانتزاع.

كيف، وإنّا نرى بالوجدان انتزاعَ مفاهيمَ مختلفةٍ ثبوتية أو سلبية من «زيد» كالإنسان والحيوان وعدم كونه حجراً، فتُحمل عليه في قولك: زيد إنسان أو حيوان أو ليس بحجرٍ مع عدم الزيادة والمغايرة الخارجية، فكما أنّ زيداً مصداق لمفهوم «الإنسان» في حمل الكلّي وعينه في الخارج؛ لعينية الطبيعي مع الفرد كذلك في قولك: «اللّه موجود أو عالم».

وبالجملة، المغايرة الذهنية المعتبرة في الحمل موجودة، وغيرها وإن كان غير حاصل إلّا أنّه غير معتبر أصلاً في جميع فروض الحمل كما لا يخفى.

خامسها

إنّك قد عرفت من جميع ما تقدّم أنّه يُشترط في صدق «المشتقّ» على شيء حقيقةً قيامُ المبدأ بالذات خلافاً لمن صار إلى عدم الاعتبار المزبور مستدلاًّ عليه بصدق «الضارب والمولم» مع عدم قيام المبدأ بهما بل بالمضروب والمؤلَم بالفتح، وكذلك «المحرِّك» مع عدم قيام الحركة إلّا بالمتحرّك، ومثله إطلاق «المتكلّم» على «اللّه» مع أنّ الكلام قائم بجوهر الهواء، وكذلك صدق «الخالق» عليه تعالى مع عدم قيام الخلق إلّا بالمخلوق.

وفيه ما عرفت من اعتبار تلبّس الذات بالمبدأ ولزوم اتّحادها معه في الخارج. كيف، ولولا اعتبار التلبّس في المشتقّ لما صحّ اتّصاف الذات بالمبدأ وجريه عليها على أن يكون عنواناً لها حاكياً[1] عنها. واختلاف أنحاء التلبّس صدوراً أو حلولاً أو وقوعاً عليه أو فيه أو انتزاعاً منه كما في الإضافات والأُمور الاعتبارية لا يقدح في أصل اعتبار التلبّس، وفي مثل «الضارب والمولم» وإن لم يكن المبدؤ قائماً بالذات وقوعاً حسب ما قيل في الاستدلال غير أنّه قائم بها صدوراً، وهذا هو المُجدي في الجري والحمل.

والمدّعي لعدم اعتبار القيام إن أراد عدمه على النحو الأوّل فهو ليس محلاًّ للبحث ولا يكاد يقدح في تلبّس الذات بالمبدأ بجهةٍ أُخرى، وإن أراد عدم القيام مطلقاً حتّى على نحو الصدور، فإنكاره مصادم للوجدان، ولولا اعتبار القيام مطلقاً لما كان يصدق المشتقّ على الذات أصلاً.

---

١. في الأصل: حاك.

نعم، يختلف أنحاء القيام ويكون الصدق بواحدةٍ من تلك الأنحاء حتّى في ما كان المبدؤ من الحِرَف والصناعات والملكة والصفات التي ليست إلّا من مقولة الإضافات المحضة ولم تكن من المحمولات بالضميمة.

ولعلّ منشأ توهّم عدم قيام المبدء بالذات في المثالين هو الخلط بين المعنى المصدري وبين اسمه الحاصل منه في الخارج الذي لا قيام له إلّا بالمفعول كما يظهر من قول المستدلّ مع قيام «الضرب والألم» بـ«المضروب والمولَم»؛ لوضوح أنّ المبدأ في «المولِم» بالكسر هو الإيلام القائم بمَن صدر عنه الألم وهو أثره الحاصل منه القائم بمن وقع عليه الإيلام، كما اشتبه الضرب بمعناه المصدري بأثره الحاصل منه في «المضروب».

ومن هنا ظهر الحال في الجواب عن مثل «الخالق والمتكلِّم» فإنّ الخلق بمعنى الإيجاد والتكوين قائم بالذات على نحو الصدور وإن كان الأثر الحاصل منه قائماً بالمخلوق[1]، ومثله الحال في إطلاق «المتكلِّم» على «اللّه» تعالى؛ لأنّ المبدأ في «المتكلّم» هو التكلّم، وحقيقته إيجاد الكلام وهو قائم به سبحانه؛ لكونه من آثار قدرته كالخلق.

نعم، الكلام قائم بجوهر الهواء وهو لا يكون مبدءً لوصف «المتكلّم» حتّى يلزم من صدقِه على «اللّه» تعالى وعدمِ قيام المبدأ به عدمُ اعتباره في صدق المشتقّ.

ومنه ظهر الجواب عن النقض بـ«المحرّك» مع عدم قيام الحركة به، وذلك لأنّ

---

١. ورد في الأصل بدلاً من قوله: «وإن كان الأثر الحاصل منه قائماً بالمخلوق»: «والأثر الحاصل منه لا يكون مبدءً للخالق كي يقدح عدم قيامه إلّا بالمخلوق في صدقه على الباري جلّ اسمه»، ثمّ شطب عليها وكتب في الهامش ما أدرجناه في المتن.

المبدأ فيه التحريك، ومعناه إيجاد الحركة وهو قائم بالمحرّك لا محالة. وأمّا التحرّك وهو النقل من حالٍ إلى حال أو مكانٍ إلى مكان فهو قائم بالمتحرّك ويكون مبدءً له[١].

فظهر من جميع ذلك أنّ المعتبر في صدق الأوصاف على الذات تلبّسها بمباديها مطلقاً حتّى في المنتزعة عنها التي ليست بإزائها شيء في الخارج اتّحد[٢] مع الذات من الأوصاف الغير المتأصّلة كـ«الفوق» الصادق على شيء من غير انضمام شيء معه تكون له صورة في الخارج[٣]، أو الصفات الأصلية المتّحدة معها بنحو العينية حسب ما عرفت[٤]، وقد عرفت أنّ التلبّس بهذه الكيفية أقوى وآكد من غيرها من أنحاء التلبّسات.

فانقدح بطلان ما انتصر به في *القوانين*[٥] للقائل بعدم اعتبار قيام المبدأ [بالذات] بصدق «العالم والقادر» عليه تعالى مع عينية صفاته تعالى.

---

١. ورد في الأصل: «فإنّ التكلّم قائمٌ بجوهر الهواء ولا يكون مبدءً للوصف كي يلزم من صدقه عليه تعالى مع عدم قيام مبدئه به تعالى عدمُ اعتباره في صدقه»، ثمّ شطب عليها وكتب في الهامش بدلاً منها: «لأنّ المبدأ ... يكون مبدءً له» كما أثبتناه في المتن.

٢. كذا، والصواب ظاهراً: اتّحدت.

٣. بعدها في الأصل: «ما في صدق الأبيض أو الأسود على الجسم بعد أنّ المبدأ فيهما عرض قائم بالجسم، ونحوه الكاتب والضارب وهذا من قيام المبدأ بالذات قياماً انضمامياً [كذا ظاهراً]» ثمّ شطب عليها.

٤. عرفت في ص ٤٧٨ و ٤٨٠.

٥. لم نعثر عليه في *القوانين*، نعم مثل هذا الانتصار في *الفصول*، ص ٦٢ حيث قال: «وانتصر لهم بعض أفاضل المتأخّرين بصدق العالم والقادر ونحوهما عليه تعالى مع عينية صفاته تعالى كما هو الحقّ».

سادسها

إنّه بعد الفراغ عن اعتبار تلبّس الذات بالمبدأ في صحّة إطلاق «المشتقّ» عليها يقع الكلام في أنّ المعتبر من التلبّس كونه حقيقياً بمعنى كون المبدأ مسنداً إلى من هو له في صحّة إطلاقه وجريه على الذات حقيقةً أو أنّه يكفي في صحّته مطلق التلبّس بالمبدأ ولو لم يكن حقيقياً، بل أُسند الفعل إلى الفاعل مجازاً.

ولا يخفى أنّ اشتراط كون التلبّس بنحو الحقيقة في صدق المشتقّ حقيقةً وإن كان أمراً ممكناً في نفسه كاعتبار كون التلبّس حالياً في صحّة إطلاقه على الذات، لكنّه لا ملازمة بين كون التلبّس مجازياً وعدم كون الجري والحمل حقيقياً، بل في مثل «أنبت الربيعُ[1] البَقل، وجرى الميزاب» وإن كان الفعل مسنداً إلى غير ما هو له من الربيع والميزاب إلّا أنّ إطلاق قوله: «الميزاب جارٍ والربيع مُنبت» بنحو الحقيقة في الكلمة فيكون الوصف عنواناً للذات حقيقةً ولو بمعونة العناية في إسناد المادّة إلى غير الفاعل الحقيقي.

فما في *الفصول* من اشتراط كون التلبّس حقيقياً في صحّة إطلاق المشتقّ حقيقةً[2] خلطٌ منه بين المجاز في النسبة والمجاز في الكلمة بتوهّم أنّ المجاز في الأُولى يوجب المجاز في الثانية، ولم يتحقّق عنده (قده) عدم التلازم بين المجازين، فربما يكون الفعل مجازاً في الإسناد دونه في الكلمة. والمصحّح للإطلاق في «المشتقّ» عدم كونه مجازاً بالاعتبار الأخير وإن لم يكن حقيقة

---

١. هذا هو الصواب وفي الأصل: الربع.

٢. *الفصول*، ص ٦٢.

بالاعتبار الأوّل، فمن أجله يكون مجازاً في الإسناد خاصّة دونه في الكلمة. كيف، وبعد العناية في النسبة كان المشتقّ بمفهومه البسيط الإجمالي جارياً على الذات بنحو الحقيقة حاكياً عنها حكاية العنوان عن معنونه والمرآة عن خارجها حسب ما عرفت مفصّلاً.

هذا تمام الكلام في هذا المقام حسب ما استفدناه من شيخنا وأُستادنا القمقام ـ أدام اللّه تعالى ظلّه الظليل[1] على مفارق الأنام ـ والحمدُ للّه وهو خير ختام.

وقد فرغ من تسويده مؤلّفه الحقير الفقير محمّد حسن الموسوي الطباطبائي ثاني ربيع الأوّل من شهور سنة ألف وثلاث مئة والأربع والعشرين من الهجرة النبوية في التربة الغروية ـ عليها وعلى مشرّفها ألفُ ألفِ سلامٍ وتحيّةٍ.

---

١. هذا هو الصواب وفي الأصل: ظليله.

فهرس الموضوعات

مقدّمة التحقيق

تشتمل على خمسة فصول

الفصل الأوّل: ترجمة المؤلّف ٨

تصانيفه:

١. إكمال الدين في شرح تكملة تبصرة المتعلّمين ١٣

٢. الإمامة الكبرى ١٦

٣. البحوث الأُصولية تقريرات الآخوند الخراساني ١٦

٤. البراهين الجليّة في دفع تشكيكات (شبهات) الوهّابية ١٦

٥. التحفة الاثنا عشرية في نقض كلمات الوهّابية ١٧

٦. تقريرات الشيخ أسد الله الزنجاني الأُصولية ١٧

٧. شرح اللمعة الدمشقية ١٨

٨. المناهج الحائرية ١٨

٩. المناهج السويّة ١٨

١٠. هدى الملّة إلى أنّ فدكاً نحلة ١٨

١١. الهديّة السنيّة في إبطال مذهب الوهّابية ١٨

والده ٢٠

أولاده ٢٠

أساتيده ٢١

تلامذته ٢٢

سنو حياته ٢٥
الفصل الثاني: منهج الآخوند الخراساني في تدوين كفاية الأُصول ٢٨
الفصل الثالث: منهج الآخوند في التدريس ٣٣
الفصل الرابع: المقرّرون لبحوث الآخوند الخراساني ٤٣
الفصل الخامس: مع هذا الكتاب ٧٤
النسخ المعتمدة ٨٥
كلمة شكر وتقدير ٨٩

ملحق مقدّمة التحقيق

ملحق مقدّمة التحقيق؛ مقدّمة تلميذ المؤلّف السيّد مرتضى القزويني ٩١

البحوث الأُصولية

تقريرات الآخوند الخراساني

تقريظ الآخوند الخراساني ١٠٥

المقدّمة

المقدّمة في بيان أُمور يتمّ بها مبادي العلم ١١١

الأمر الأوّل

الأمر الأوّل في تعريف علم الأُصول ١١١
تعريفه عند القوم ١١١
ملاك تمايز العلوم ١١٢
موضوع كلّ علم ١١٧
موضوع علم الأُصول ١١٧

القدح على تعريف علم الأُصول عند القوم ١١٧
تعريف علم الأُصول عند المصنّف ١٢٠
خروج الأُصول الجارية في الشبهات الموضوعية عن المباحث الأُصولية ١٢٠
موضوع علم الأُصول عند القوم ١٢١
نقد المصنّف ١٢١
نقد المصنّف على تعريف نفسه ١٢٩

الأمر الثاني

الأمر الثاني في الوضع ١٣١
حقيقة الوضع ١٣١
سبب الوضع ١٣١
فساد تعريف آخر للوضع ١٣٤
سبب واحد للوضع ١٣٥
أقسام الوضع باعتبار حال الواضع في مرحلة الثبوت ١٣٩
عدم الشبهة في الإمكان والوقوع في القسمين الأوّلين ١٤٠
عدم الشبهة في الإمكان في القسم الثالث ١٤١
امتناع القسم الرابع ١٤٣
دعوى إمكانه من بعض الأساطين ١٤٤
وقوع خصوص الوضع والموضوع له ١٤٥
وقوع عمومهما ١٤٦
وقوع القسم الثالث عند جمهور المتأخّرين ١٤٦
نقد المصنّف ١٤٧
تسوية الحرف والاسم ١٤٧

تحليل معاني أسماء الإشارة والموصولات والضمائر ١٦٢
معنى الحرف عند المحقّق الرضيّ ١٦٧
نقد المصنّف ١٦٨

الأمر الثالث

الأمر الثالث في صحّة استعمال اللفظ في المعنى المجازي بالوضع أو بالطبع؟..... ١٧١

الأمر الرابع

الأمر الرابع في إطلاق اللفظ وإرادة نوعه أو صنفه أو مثله أو شخصه ١٧٧

الأمر الخامس

الأمر الخامس في دلالة الألفاظ على معانيها بتبع إرادة لافظها أم لا؟ ١٨٧

الأمر السادس

الأمر السادس في وضع المركّبات..... ١٩٣

الأمر السابع

الأمر السابع في علائم الحقيقة والمجاز ١٩٧
فهنا مقامان:
المقام الأوّل في مثبتات الوضع ١٩٧
وهي أُمور:
منها تنصيص أهل اللغة ١٩٧
منها التبادر..... ١٩٨
منها صحّة الحمل وعدمها وعدم صحّة السلب وصحّتها..... ٢٠٦
منها الإطّراد ٢١٥

المقام الثاني في الشكّ في المراد من اللفظ المستعمل بعد الفراغ عن الوضع ٢١٨
وهنا مقامان:
المقام الأوّل في ما لو دار الأمر بين واحدة منها أي النقل والإضمار والتخصيص
والمجاز والاشتراك وبين المعنى الحقيقي ٢١٩
المقام الثاني في تعارض الأحوال ٢٢١

الأمر الثامن

الأمر الثامن في ثبوت الحقيقة الشرعية وعدمه ٢٢٥

الأمر التاسع

الأمر التاسع في الصحيح والأعمّ ٢٣٥
محل النزاع؛ ألفاظ العبادات موضوعة بإزاء الصحيح أو الأعمّ ٢٣٥
هنا أُمور:
الأمر الأوّل في عدم ابتناء النزاع على القول بثبوت الحقيقة الشرعية ٢٣٥
الأمر الثاني في معنى الصحّة والفساد ٢٤١
الصحّة من الأوصاف الانتزاعية لا من المجعولات ٢٤٢
الأمر الثالث في أنّهما من الأوصاف المتقابلة في مقتضى تقابلهما ٢٤٤
تصوير الجامع عند الصحيحي ٢٤٧
تصوير الجامع عند الأعمّي ٢٥٥
هنا وجوه:
الوجه الأوّل ٢٥٥
الوجه الثاني ٢٦١
الوجه الثالث ٢٦٢

الوجه الرابع ٢٦٥
الوجه الخامس ٢٧٠
الأمر الرابع في ثمرة النزاع ٢٨٠
أدلّة الصحيحي ٢٨٦
هنا أُمور:
الأمر الأوّل في التبادر ٢٨٦
تقريب التبادر:
التقريب الأوّل ٢٨٦
التقريب الثاني ٢٨٦
الأمر الثاني في صحّة السلب ٢٨٨
الأمر الثالث في ظواهر الآيات والأخبار ٢٨٩
الأمر الرابع في ما ورد من نفي الحقائق لفقد بعض الأجزاء والشرائط ٢٩١
أدلّة الأعمّي ٢٩٨
هنا وجوه:
منها دعوى قيام أمارات الوضع للأعمّ ٢٩٨
منها ورود الأخبار المتضمّنة لإطلاق الصلاة على الفاسدة ٣٠١
منها صحّة النذر لو تعلّق بترك العبادة في المكان المكروه ٣٠٣
التنبيهان:
التنبيه الأوّل في جريان النزاع في ألفاظ المعاملات ٣١٤
التنبيه الثاني في التفصيل المنسوب إلى العلّامة الوحيد ٣٣٠

الأمر العاشر

الأمر العاشر في المشترك اللفظي ٣٤٣

إمكان الاشتراك ٣٤٣
وقوع الاشتراك ٣٤٥
وجوب الاشتراك ٣٤٧

الأمر الحادي عشر

الأمر الحادي عشر في جواز استعمال اللفظ المشترك في أكثر من معنىً ٣٥١
الأقوال في هذا المبحث ٣٥١
تذنيب في وجه أنّ للقرآن بطوناً سبعة أو سبعين ٣٧٠
الوجه الأوّل ٣٧١
الوجه الثاني ٣٧٣
الوجه الثالث ٣٧٤

الأمر الثاني عشر

الأمر الثاني عشر في المشتقّ ٣٧٩
الأقوال في هذا المبحث ٣٧٩
حقيقة الخلاف ٣٧٩
تحقيق الحال يتوقّف على رسم أُمور ٣٨٠
الأمر الأوّل في بيان المراد من المشتقّ ٣٨١
الأمر الثاني في دخول المشتقّات طرّاً في محلّ النزاع ٣٨٥
الأمر الثالث في خروج أسماء الزمان عن محلّ الكلام عند المحقّق الدزدري ٣٨٨
الأمر الرابع في أنّ محلّ النزاع هي المشتقّات الجارية على الذات دون الأفعال
والمصادر المزيدة ٣٩١
مداليل الأفعال عند النحاة ونقد المصنّف ٣٩٣
الفرق بين الاسم والفعل ٤٠٣

الفرق بين المصادر والأفعال ٤٠٥
الأمر الخامس في الجمع بين أنّ الأسماء حتّى المشتقّات غير دالّة على الزمان وأنّ المشتقّ حقيقة في الذات المتلبّسة بالمبدأ في الحال..... ٤٠٦
الأمر السادس في اختلاف أنحاء التلبّسات ٤١٠
الأمر السابع في عدم أصل في المسألة ينقّح به الوضع ٤١٣
الأقوال في المسألة ٤١٦
مختار المصنّف ودليله..... ٤١٧
الدليل الأوّل ٤١٧
الدليل الثاني ٤١٨
حجّة القول بعدم اشتراط البقاء في ظرف الجري وأنّ المشتقّ حقيقة في الأعمّ.... ٤٣٣
وهي أُمور:
الأمر الأوّل ٤٣٣
الأمر الثاني ٤٣٣
الأمر الثالث ٤٣٥
التنبيهات:
التنبيه الأوّل في بساطة مفهوم المشتقّ ٤٤١
التنبيه الثاني في بيان المراد في ما ذكره أهل المعقول في الفرق بين المشتقّ ومبدئه ٤٦٢
التنبيه الثالث في أنّ تقوّم الحمل بأمرين ٤٦٨
التنبيه الرابع في كفاية المغايرة في الجملة بين الذات والمبدأ في صدق المشتقّ ... ٤٧٦
التنبيه الخامس في اشتراط قيام المبدأ بالذات في صدق المشتقّ..... ٤٨٥
التنبيه السادس في أنّ المعتبر من التلبّس كونه حقيقياً ٤٨٨

البحوث الأصولية

تقريرات الآخوند الخراساني

السيد محمد حسن الموسوي الطباطبائي الحائري القزويني

الشهير بآقامير القزويني

تحقيق السيد حسين آل طه وعلي الفاضلي

المجلد الثاني

بوستان كتاب

بسم الله الرحمن الرحيم



موسوی‌قزوینی، محمدحسن، ۱۲۹۶ ـ ۱۳۸۰ق.

البحوث الاصولیة: تقریرات الآخوند الخراسانی / تألیف السیدمحمدحسن الموسوی‌الطباطبائی‌الحائری‌القزوینی الشهیر بـ«آقامیر القزوینی»؛ تحقیق السیدحسین آل‌طه و علی الفاضلی. ـ قم: مؤسسة بوستان کتاب (مرکز الطباعة و النشر التابع لمکتب الإعلام الإسلامي)، ۱٤٤۳ق.=۲۰۲۲م.=۱٤۰۱ش.

ج. ـ (مؤسسه بوستان کتاب؛ ۳۲۰۱) (فقه و حقوق. اصول فقه)

(ج. ۲) 7 - 2362 - 09 - 964 -978 ISBN - . (دوره) 3 - 2360 - 09 - 964 -978 ISBN

فهرست نویسی براساس اطلاعات فیپا.

عربی.

کتاب‌نامه.

۱. اصول فقه شیعه. الف. آخوندخراسانی، محمدکاظم‌بن‌حسین، ۱۲۵۵ـ۱۳۲۹ق. ب. آل‌طه، سیدحسین، ۱۳٤۹ـ ج.فاضلی، علی، ۱۳٤٦ـ د. دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم. مؤسسه بوستان کتاب. هـ. عنوان.

۲۹۷ / ۳۱۲ BP ۱۵۹ / ۸

۱٤۰۱ شماره کتاب‌شناسی ملی: ۸۵۵۵۱۲٤

■ موضوع: اصول فقه (فقه و حقوق)

■ گروه مخاطب: ـ تخصصی (طلاب و دانشجویان)

شماره انتشار کتاب (چاپ اول): ۳۲۰۱

تسلسل انتشار (چاپ اول و تا حین): ۸۷۲

البحوث الأصولية

تقريرات الآخوند الخراساني

تأليف

السيد محمد حسن الموسوي الطباطبائي الحائري القزويني

الشهير بـ«آقامير القزويني»

(١٢٩٦-١٣٨٠هـ.ق)

تحقيق

السيد حسين آل طه و علي الفاضلي

المجلد الثاني

بوستان کتاب
١٤٠١

این کتاب با کاغذ حمایتی منتشر شده است.



البحوث الأصولية

تقريرات الآخوند الخراساني/ج۲

● تأليف: السيد محمد حسن الموسوي الطباطبائي الحائري القزويني الشهير بآقامير القزويني
● تحقيق: السيد حسين آل طه و علي الفاضلي
● ناشر: مؤسسة بوستان كتاب ● بالتعاون مع دار النشر: زورق نور
● المطبعة: مطبعة مؤسسة بوستان كتاب
● الطبعة: الأولى / ١٤٤٣ق، ١٤٠١ش ● الكمية: ٥٠٠

جميع الحقوق © محفوظة



[الأوامر]

بسم اللّه الرحمن الرحيم[1]

وأمّا المقاصد فتذكر فيها أُمور:

المقصد الأوّل في الأوامر

وفيها مباحث:

المبحث الأوّل

في ما يتعلّق بمادّة الأمر

أعني «أ م ر». ويقع الكلام فيه في جهات:

الجهة الأُولى

مادّة الأمر يُطلق على معانٍ[2] عديدةٍ ترتقي العشرة من «القول المخصوص» المعدود من الكلام، وهذا الإطلاق شائع[3] حتّى ادُّعي الاتّفاق عليه وعلى أنّه حقيقة فيه، و«الطلب» و«الشيء» و«الشأن» و«الحادثة» و«الفعل» و«الصنع» و«الغرض» و«الصفة» و«القدرة» و«الكثرة» و«الفعل العجيب» و«الفعل النحوي» المقابل للمستقبل والماضي ـ سواء استُعمل في الطلب أم لا ـ إلى غير [ذلك] من المسطورات في اللُغة[4]. والتي قضت الحاجة إلى ذكرها لأجل تمييز المعنى

---

١. اعتمدنا في تصحيح مبحث الأوامر على نسخة مكتبة الإمام الحكيم العامّة في النجف برقم (٢٢٤١) وهي بخطّ مؤلّفه.

٢. هذا هو الصواب، وفي الأصل: معاني.

٣. هذا هو الصواب، وفي الأصل: شايع.

٤. انظر *لسان العرب*، المجلّد الأوّل، مادّة «أ م ر».

المجازي عن الحقيقي في ما اشتملت على مادّة الأمر مجرّدةً عن القرائن من الخطابات الشرعية كالكتاب والسنّة، فنقول:

تحقيق في مادّة الأمر

إنّ لمادّة الأمر خصوصيةً تمتاز بها في جهة الاستعمال على وجه الكناية نظير لفظة «شيء» فكما أنّ «الشيء» يُكنى[١] به في المحاورة عن سائر الموجودات من الجواهر والأعراض مطلقاً كذلك «الأمر»، غير أنّ الفرق سعة دائرة الكناية في «الشيء» فيُكنى به عن الذوات والأفعال والصفات دونه في «الأمر»[٢] فلا يُكنى به إلّا عن خصوص الأفعال.

ومنه يظهر أنّ عَدّ بعض تلك المعاني من معاني «الأمر» ليس كما ينبغي؛ إذ لم يُستعمل لفظ «الأمر» في شيء من تلك المفاهيم ولو مجازاً وإنّما استُعمل فيها بلحاظ المعنى الكنائي[٣] السِّعي المنطبق على مواردها انطباق الكلّي على مصاديقه، فلفظ «الأمر» في قولك: «جاء زيد لأمر الصلاة» لم يُستعمل في مفهوم «الغرض» كي يكون مرادفاً له، وإنّما كُني بـ«الأمر» عمّا هو مصداق للـ«غرض». وكذا الحال في «الشأن والحادثة والتعجّب» فإنّه لم يُستعمل لفظ «الأمر» فيها وإنّما استُعمل في مواردها في معنىً كنائي منطبق عليها نظير استعمال «الشيء» في المعاني المختلفة والمفاهيم المتضادّة، ولذا صحَّ وقوعه بمفهومه السِّعي قدراً

---

١. في الأصل بلا تشديد والشائع على الألسنة مع التشديد من باب التفعيل، ولكن مع التشديد في اللغة بمعنى سمّاه به، والمسلّم بمعنى الكناية هو الثلاثي كما أثبتناه وكذا الكلام في الموردين الآتيين.

٢. كذا، والصواب ظاهراً: «دون الأمر» بدلاً من «دونه في الأمر».

٣. كذا في الأصل بالهمز، وهو الصواب ولعلّ وجهه أن لا يجتمع ثلاث ياءات ونظيره «الكفائي والروائي».

جامعاً بين شَتات تلك المختلفات، بل يكون حدّاً مشتركاً بين الواجب والممكن.

ولمّا خفي أمر قدر المشترك في «الأمر» على أهل اللُغة توهّم المتوهِّم منهم أنّ لمادّة الأمر معانيَ عديدةً، وهذا وَهْمٌ نشأَ من الخلط بين المفهوم والمصداق الواقع كثيراً، وقد وقع مثله من صاحب *الفصول* حيث ادّعى كون «الأمر» حقيقة في الطلب والشأن[1] فإنّه لا يكون «الشأن» ـ حسب ما قرّرنا ـ معنى للـ«أمر» وإن استعمل «الأمر» فيه كنايةً، نعم، لا يبعد دعوى كونه حقيقة في «الطلب» في الجملة.

وأمّا دعوى كونه حقيقة في «الشيء» المَكنيّ به عن موارد استعمالاته التي منها الطلب فيدفعها أنّ «الشيء» جامد لا يصلح للاشتقاق منه كـ«أمرَ ويأمُر وآمر ومأمور». وجواز تصرّفه لا يكون إلّا بلحاظ معنى حدثي ـ أعني الطلب ـ اعتُبر معنى مستقلّ له، لا أنّه استُعمل فيه كنايةً كما يدلّ عليه اختلاف الجمع فإنّ «الأمر» بمعنى الشيء إنّما يجمع على «الأُمور»، وما هو بمعنى الطلب يجمع على «الأوامر».

فـ«الأمر» بناءً عليه لغةً وعرفاً حقيقة في «الطلب الإيقاعي» البعثي المعبّر عنه بالفارسية بـ«فرمودن وفرمان دادن» والاسم منه «فرمان» دون «الطلب الحقيقي» الذي هو من صفات النفس كالإرادة وإن صحّ جعله بهذا المعنى من مبادي الطلب الإنشائي الحاصل باللفظ. ولأجل كونها من مقدّمات الأمر ودواعيه التي يقع البعث اللفظي والتحريك الإنشائي من جهتها تُوهّم كونه بمعناها حقيقةً.

هذا بحسب العرف واللُغة، وأمّا بحسب الاصطلاح فالذي يقتضيه التحقيق أنّ

---

١. *الفصول*، ص ٦٢.

«الأمر» حقيقة في الطلب الإنشائي وإن تُوهّم[١] كونه حقيقةً في القول المخصوص ـ أعني قول القائل لغيره: «افعل كذا» ـ ومجازاً في غيره.

ويدفعه أنّ محلّ الخلاف وما هو مورد للنفي والإثبات بينهم هو الذي بمفهومه يقع مورداً للتصرّف الاشتقاقي دون غيره، و«الأمر» بمعنى القول المخصوص جامد لم يتضمّن معنى الحدث حتّى يكون متصرّفاً؛ لكونه حينئذٍ من أسماء الأعيان كالماضي والمضارع الموضوعَين بإزاء الهيئات المخصوصة من «ضرَب ويضرِب» فلا يصحّ الاشتقاق منه مع أنّه يصحّ بالضرورة كـ«آمر[٢] ومأمور» وغيرهما ممّا يدلّ على أنّ التصاريف الاشتقاقية الطارية على اللفظ باعتبار المعنى المصطلح عليه في الأُصول إنّما هو الطلب فيكون هو معنى لفظ «الأمر» اصطلاحاً كما يقتضيه التبادر أيضاً.

ومنشؤ توهّم كون الصيغة من معاني لفظ «الأمر» وقوع الاصطلاح من النحويين على تسمية الصيغة بـ«فعل الأمر» منضمّاً إلى تمثيل الأُصوليين في مباحث الأوامر بـ«صيغة افعل»، فلذا اشتبه الأمر ووقع الخلط بين معنى اللفظ والعنوان المنتزَع عن القضيّة اللفظية، فلو كان «الأمر» موضوعاً بإزاء الصيغة لزم كون لفظ الماضي والمضارع واسم الفاعل والمفعول إلى غير ذلك من العناوين موضوعة بإزاء صيغها ولم يقُل بذلك أحد، هذا.

نعم، يبقى سؤال أنّ «الأمر» حقيقة في مطلق الطلب من غير اعتبار كونه

---

١. انظر *الفصول*، ص ٦٣ حيث قال: «ثمّ إنّ كثيراً منهم نقلوا الاتّفاق على كونه حقيقةً في هذا المعنى أعني قول [كذا في المصدر والصواب: القول] المخصوص.

٢. في الأصل: «كامر» بلا علامة والتناسب يقتضي قراءته كما أثبتناه.

مستظهراً من القول مطلقاً، أو غيره أيضاً مثل الكتابة والإيماء والإشارة، أو لخصوص الطلب بالقول؟ ولا يُهمّنا التعرّض لذلك سيّما بعد إمكان حمل ما ثبت [من] نقل الإجماع على أنّ معنى «الأمر» هو القول المخصوص، على الطلب بالقول من باب التعبير عن الشيء بما هو كاشف عنه، وإنّما المهمّ بيان المعنى الحقيقي للـ«أمر» لغةً وعرفاً حتّى يُحمل عليه إطلاقه الوارد في الخطاب الشرعي بلا قرينةٍ، وحيث لا شاهد على أنّه موضوع بإزاء واحد من المعاني المستعملة فيها في العرف واللُغة بنحو الحقيقة والمجاز أو الاشتراك اللفظي أو المعنوي فلا جَرَم يُعوّل على ما هو الأصل في مقام العمل.

وقد أسمعناك في بحث «تعارض الأحوال» أنّ المدار في باب الألفاظ على الظهور[1]، فلو أُحرز كان متّبعاً، وإلّا فمجرّد كون المجاز خيراً من الاشتراك، أو أنّ الأصل مع الاشتراك المعنوي دون المجاز، والاشتراك اللفظي ـ لعدم استلزامه خلاف الأصل ـ أكثر ممّا يلزمه الحمل عليهما إلى غير ذلك من الوجوه المزيّفة في محلّه[2] لا يكاد يُجدي في الظهور اللفظي.

نعم، لو استظهرنا من اللفظ ما هو المستعمَل فيه لغةً وعرفاً من تلك المعاني يؤخذ بالظاهر وإن لم يكن الظهور مستنداً إلى الوضع؛ لكفاية الظهور الحاصل من القرينة ولو كانت الشهرة في الحمل عليه. ولا يبعد دعوى انسباق «الطلب» من إطلاق لفظ «الأمر» وإن كان موضوعاً لغيره، أو للأعمّ منه ومن غيره.

---

١. راجع ج ١، ص ٢٢٢.

٢. مبحث تعارض الأحوال. راجع ج ١، ص ٢٢٢ ـ ٢٢٣.

الجهة الثانية

هل المعتبر في حقيقة «الأمر» وواقع مفهومه العلوّ أو الاستعلاء أو كلاهما أو واحد[١] منهما لا بخصوصه، أو لا يُعتبر شيء منهما؟ وجوه عليهما[٢] أقوال[٣].

أسدّها اعتبار خصوص العلوّ؛ للتبادر الذي هو من علائم الوضع، فإنّ المنسبق إلى الذهن من لفظ «الأمر» بمعنى الطلب المعبّر عنه فارسيّاً بـ«فرمودن وفرمان دادن» كون الآمر بالنسبة إلى المأمور عالياً، ولصحّة سلب «الأمر» عمّا يصدر من الداني نحو العالي ولو على سبيل الاستعلاء وإظهار العلوّ من نفسه دونها من الصادر من العالي[٤] ولو مع عدم الاستعلاء، فالطلب الصادر من السافل أو المساوي ليس بأمرٍ حقيقةً وإن استعلى وتكبّر، وإنّما هو التماس أو دعاء حقيقةً، نعم، هو أمر مجازاً نظراً إلى العناية والتنزيل في الإسناد أو الكلمة.

فانقدح أنّ الفرق بين الأمر والدعاء والالتماس من حيث علوّ مرتبة الطالب وعدمه، فالطلب من العالي «أمر» وإن استفل[٥]، ومن الداني «التماس» وإن كان مستعلياً؛ لعدم الجدوى في مجرّد الاستعلاء بعد صحّة السلب عرفاً، فلا يُقال: إنّه أمَر بل استعلى وتأمّر، ولذا تراهم يذمّون الداني المستعلي على استعلائه، وهذا

---

١. هذا هو الصواب، وفي الأصل: واحدا.

٢. كذا، والصواب ظاهراً: عليها.

٣. تجد تفصيل هذه الأقوال في *تعليقة على معالم الدين*، ج ٣، ص ١٤ ـ ١٥ و*بدائع الأفكار*، ص ٢٠١.

٤. كذا والضمير في «دونها» راجع إلى «صحّة السلب»، ولا يخفى عدم سلاسة العبارة والأولى: دون الصادر من العالي.

٥. من السفل، وهو ضد استعلى أي نزل من الرفيع إلى الأسفل.

دليلٌ على عدم اعتباره بمجرّده في صدق «الأمر» وإن كان في ما صيّر الداني نفسه بمنزلة العالي واعتقد العلوّ من نفسه يكون الصادر منه أمراً مجازاً عقلياً على مذهب السكاكي كما يكون الصادر من العالي أيضاً التماساً أو دعاءً مجازاً إذا تحقّر وجعل نفسَه دانياً.

فظهر عدم تمامية ما تمسّك به مدّعي الاستعلاء من أنّ العقلاء يذمّون الداني بسبب أنّه أمر المولى، ولولا صدق «الأمر» على ما صدر منه من الطلب مع خلوّ نفسه عن العلوّ لما توجّه عليه الذمّ واللوم؛ وذلك للمنع عن أنّ المذمّة كانت على «الأمر»، وإنّما تكون على ما أظهره من العلوّ والاستكبار على المولى كما يفصح عنه قبح قول القائل: «أمرتُ الأمير» فإنّه يدلّ على أنّ التقبيح لأمرٍ راجع إلى المعنى ـ أعني الاستكبار على الأمير ـ لا إلى اللفظ؛ إذ ليس فيه شيءٌ[1] من وجوه القبح. ويشهد لما ذكرنا جواز التوبيخ عليه وإن بنينا على عدم صدق «الأمر» على طلب الداني نحو العالي استعلاءً.

هذا مضافاً إلى أنّه ليس في مجرّد إطلاق «الأمر» على طلبه دلالة على أنّه بنحو الحقيقة لِمَ لا يكون بنحو المجاز؟ كما هو مقتضى استعلائه وشموخه بأنفه[2] بتنزيل نفسه منزلة المولى.

هذا بالنسبة إلى عدم اعتبار الاستعلاء بالخصوص في حقيقة «الأمر»، وأمّا اعتباره فيه مع العلوّ فلا وجه له أيضاً بعدما عرفت صدق «الأمر» حقيقةً على الصادر من العالي وإن خفَض بجناحه وإن أُطلق «السؤال»[3] عليه مجازاً؛ لإظهاره

---

١. هذا هو الصواب، وفي الأصل: شيئاً.

٢. شمَخ بأنفه أي تكبّر.

٣. في الأصل: السئوال.

الانحطاط.

فما يقال من عدم صدق «الأمر» على طلب العالي إذ احتقر فيلزم ذلك اعتبارَ الاستعلاء في «الأمر»، ظاهره عدم الفرق بين «الأمر» و«الالتماس» إلّا بحسب علوّ رتبة الطالب في حدّ اعتقاده وإظهار ما اعتقده من نفسه، وليس كذلك. وإنّما الفرق بينهما بحسب رتبة الطالب في الواقع، فالطلب الصادر من العالي مع خفض جناحه «أمر»، كما أنّ طلب المستعلي «التماس» وإن جاز اجتماعهما في طلب واحد، فيجتمع الأمر الحقيقي مع الالتماس أو الدعاء الادّعائي التنزيلي في الصورة الأُولى كما يجتمع الدعاء الحقيقي مع الأمر التنزيلي في الصورة الثانية، ولا يكاد يُنكر جواز الاستعمال مع العناية.

ومن جميع ذلك يظهر ما في دعوى عدم اعتبار شيء من «العلوّ والاستعلاء» في «الأمر» مستدلّاً عليه بقوله تعالى حكايةً عن قول فرعون لقومه: ﴿فَمَاذَا تَأْمُرُونَ﴾[1] مع أنّهم رُعاياه لا علوّ لهم عليه ولا استعلاء.

ووجهه ما عرفت من أنّ إطلاق «الأمر» على الصادر من الداني مبنيٌّ على أحد الوجهين: إمّا تنزيل الملأ أنفسهم منزلة العالي، أو تنزيل العالي نفسه منزلة الداني كما يفصح عنه المقام ـ أعني صدور الكلام بغرض الاستمالة لقلوب الرعيّة ـ، ونحو هذا الإطلاق بمكانٍ من الفصاحة والبلاغة، ولولا اشتمال المقام على جلب قلوب الرعيّة لجرى قوله: «ماذَا تَأْمُرُون؟» مجرى «ماذا تقولون أو تريدون؟» ونحو ذلك ممّا لا تترتّب عليه فائدة الاستمالة وجلب الخاطر. ومن ذلك أيضاً قول

---

١. الأعراف (٧): ١١٠.

بلقيس[١]؛ لأنّ المستشير في مقام المشورة يلزمه انحطاط النفس للمستشار كائناً من كان، هذا.

وأمّا دعوى كفاية أحد الأمرين من «العلوّ والاستعلاء» على سبيل منع الخلوّ دون خصوص واحدٍ منهما فيظهر حالها ممّا ذكرنا من أنّ المعتبر خصوص العلوّ لا الاستعلاء مطلقاً بحكم التبادر وصحّة سلب «الأمر» عمّا يصدر من المستعلي الداني أو المساوي، على أنّ عنوان «أحدهما» لم يوضع بإزائه لفظ في الخارج. وإرادة المصداق منه مستلزم لاشتراك لفظ «الأمر» بين العلوّ والاستعلاء، وهو خلاف الظاهر منه وخلاف ما راموه فيه، ولا يلتزم به القائل بذلك. ووجود الجامع ـ أعني مفهوم الطلب ـ من دون اعتبار قيد فيه من خصوصية أحد الأمرين وهو الموضوع له للأمر، يستلزم خلاف المقصود، وهو عدم اعتبار شيء من «العلوّ والاستعلاء» في حقيقة «الأمر»؛ حيث اتُّخذ الطلب بنحو الإهمال معنىً للأمر.

---

١. يعنى قوله تعالى في الآية ٣٢ من سورة النمل (٢٧): ﴿قالت يا أيّها الملؤ أفتوني في أمري...﴾.

الجهة الثالثة

في أنّ لفظ «الأمر» موضوع لمطلق الطلب فيعمّ الوجوب والندب بل وغيرهما أيضاً أو لخصوص الحتمي منه، قولان بل أقوال حسب ما يظهر من المطوّلات[١].

أقواها كونه موضوعاً للطلب الإنشائي الحتمي؛ وذلك بشهادة التبادر فإنّ المنساق من لفظه مع فقد القرينة هو الوجوب واللزوم، ولصحّة سلب «الأمر» عن الطلب الإنشائي الندبي فلا يُطلق عليه «الأمر» إلّا بالعناية، وهذا دليلٌ قطعيٌ على عدم كونه موضوعاً له.

هذا مضافاً إلى دلالة قوله (ص): **لولا أن أشقّ على أُمّتي لأمرتهم بالسواك عند كلّ صلاة**[٢]؛ إذ المراد من «الأمر» هو الإلزام والتحتّم وإلّا لزم الاستهجان؛ فإنّه يقع مورد قوله (ص) «لطلبت منهم».

مضافاً إلى لزوم الكذب فإنّ الطلب الندبي المؤكَّد للسواك موجود شرعاً، فنفي «الأمر» مع صدور الطلب ندباً كاشف عن عدم كون اللفظ حقيقة فيه. وهذا النحو من التقريب يرجع إلى بيان بعض مصاديق صحّة سلب «الأمر» عن غير الطلب الإلزامي الحتمي.

ومثل الرواية في الجهة المزبورة قوله (ص) لبُريرة لمّا أُعتقت: **ارجعي إلى**

---

١. تجد تفصيل الأقوال في *بدائع الأفكار*، ص ٢٠٤.

٢. *المحاسن*، ص ٥٦١، ح ٩٤٦؛ *الكافي*، ج ٣، ص ٢٢، ح ١؛ *علل الشرائع*، ص ٢٩٣، باب ٢٢١، ح ١؛ *كتاب من لا يحضره الفقيه*، ج ١، ص ٥٥، ح ١٢٣؛ *وسائل الشيعة*، ج ٢، ص ١٧، باب ٣، ح ٤ وص ١٩، باب ٥، ح ٣.

زوجك، فقالت: أتأمرني يا رسول اللّه؟ قال: لا، بل[١] إنّما أنا شافع[٢]، فإنّه أيضاً ممّا يدلّ أو يؤيّد كون «الأمر» حقيقة في الوجوب نظراً إلى فهم بريرة أوّلاً ذلك من أمر النبيّ (ص): «ارجعي»، مجرّداً عن القرينة، ولذا قالت: «أتأمرني»، وكذلك فهم النبيّ (ص) الوجوب ثانياً من لفظ «الأمر» في كلام بريرة بشهادة إنكاره (ص)، ولولاه لما كان لقوله (ص): «لا، بل إنّما أنا شافع»، وجهٌ وجيه؛ لأنّ الشفاعة تتضمّن أيضاً الطلب في الجملة، فإنكاره (ص) الطلب على جهة الحتم مع وجود أصل الطلب وجه ثالث لدلالة الرواية على كون «الأمر» حقيقة في الوجوب ولا أقلّ من التأييد، وبه الكفاية.

ويُضاف على[٣] ما ذكرنا دلالةً أو تأييداً قول الصحابة حين أُمروا أن يسلّموا على عليّ (ع) بإمرة[٤] المؤمنين: **أمرٌ من اللّه تعالى**[٥]، وقول الصادق (ع) لهشام: **إذا أمرتكم بشيء فافعلوا**[٦] إلى غير ذلك ممّا استُعمل «الأمر» فيه في الطلب الإلزامي

---

١. لم ترد في المصادر لفظة «بل».

٢. الحديث ورد في مصادر العامّة وقد رواه من العامّة سعيد بن منصور (م ٢٢٧) في *السنن*، ج ١، ص ٢٩٩، ح ١٢٥٧ وأحمد بن حنبل (م ٢٤٠) في *المسند*، ج ١، ص ٢١٥ والدارمي (م ٢٥٥) في *السنن*، ج ٢، ص ١٧٠ وأبو داود (م ٢٧٥) في *السنن*، ج ١، ص ٤٩٧، ح ٢٢٣١ والطبراني (م ٣٦٠) في *المعجم الكبير*، ج ١١، ص ٢٧٢ وغيرهم ثمّ ورد منها إلى بعض مصادر الخاصّة *كالخلاف* للطوسي، ج ٤، ص ٣٧٦ *والذريعة* للمرتضى، ج ١، ص ٥٨ ومنهما إلى سائر مصادرنا وفي معظمها: «لو راجعتِه»، وفي بعضها: «راجعيه» بدلاً من «ارجعي».

٣. كذا، ولعلّ الصواب: «إلى» بدلاً من «على».

٤. أي الأمارة كما في اللغة.

٥. *المسترشد*، ص ٥٨٤؛ *الاحتجاج*، ج ١، ص ١٠٨؛ *بحار الأنوار*، ج ٢٨، ص ٩٢، ح ٣ وج ٢٨، ص ٢٦٦، ح ٤٤.

٦. *الكافي*، ج ١، ص ١٦٩، ح ٣؛ *أمالي الصدوق*، ص ٦٨٦، مجلس ٨٦، ح ١٥؛ *علل الشرائع*، ⇦

وكان منساقاً منه.

وأدلّ من ذلك كلّه على ما قيل ترتّب التهديد والتوعيد على مطلق مخالفة «الأمر» في قوله تعالى: ﴿فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ﴾[١]، ولولا كون «الأمر» حقيقة في الوجوب لَما صحّ التهديد على مخالفة أمره تعالى والتوعيد عليه بالحذر عن إصابة العذاب أو الفتنة. واحتمالُ رجوع الضمير إلى المعهود من الطلب ـ أعني الإلزامي منه ـ مدفوعٌ بأنّه تعالى رتّب وجوب الحذر عن العقوبة على مخالفة أمره مجرّداً عن القرينة، ومعلوم أنّ إثبات ما هو من لوازم الوجوب للـ«أمر» في صريح الآية يدلّ على أنّ الأمر بحقيقته وواقع مفهومه يقتضي الوجوب حقيقةً.

فالقول بأنّه حقيقة في الندب ـ لاستعماله فيه كثيراً ـ يُشكَل عليه بأنّ الاستعمال أعمّ من الحقيقة والمجاز. وصحّة التقسيم إلى الوجوب والندب غايتها الدلالة على أعمّية المقسم دون المعنى الموضوع له، فليكن التقسيم باعتبار المعنى الغير الموضوع له. وأمّا ما يقال من أنّ فعل المندوب طاعة وكلّ طاعة مأمور به، ففيه منع الكبرى الكلّية لو أُريد من المأمور به معناه الحقيقي؛ لأنّه قد تكون الطاعة بفعل المندوب، ولا يجدي لو أُريد منه الأعمّ من المعنى الحقيقي والمجازي.

⇦ص ١٩٣، باب ١٥٢، ح ٢؛ *كمال الدين*، ص ٢٠٧، باب ٢١، ح ٢٣ وعنها في *بحار الأنوار*، ج ٢٣، ص ٦، ح ١١ وج ٥٨، ص ٢٤٨، ح ١.

١. النور (٢٤): ٦٣.

الجهة الرابعة

في مسألة اتّحاد الطلب مع الإرادة واختلافهما

القول في اتّحاد الطلب والإرادة

وتحقيق القول فيه هو أنّه لمّا كان «الأمر» حقيقة في الطلب الصادر من العالي بنحو الإلزام والتحتّم فليُعلم أنّ ما هو الموضوع له للأمر هو الطلب الإنشائي الحاصل باللفظ نظيرَ «الإخبار»، دون الطلب الحقيقي الجدّي القائم بالنفس كسائر الصفات القائمة بها فإنّ للآمر الطالب لشيءٍ طلبين[1]: طلب إنشائي إيقاعي من سنخ الكلام منبعث عن إرادة الإنشاء وإيجاد المعنى وإحداثه بلفظٍ كاشف عنه كلفظ «آمرك بكذا أو أطلب منك كذا»، وطلب جدّي معنوي من مقولة الكيف النفساني نظير العلم والإرادة ومباديها التصوّرية والتصديقية من الميل والرغبة والعزم والجزم.

لكنّ الموضوع له للأمر هو الطلب بالمعنى الأوّل فإنّه الظاهر من لفظه المتبادر إلى الذهن من إطلاقه، كما أنّه الظاهر أيضاً من لفظ «الطلب» فإنّ المتبادر من قولك: «أطلبُ» هو طلب الفعل إنشاءً في قِبال طلبه إخباراً كما هو الحال في عامّة ألفاظ العقود والإيقاعات فإنّ الموضوع له فيها هي مفاهيمها الإيقاعية الحاصلة بألفاظها من «بعت واشتريت وآجرت وملكت، وأنت حرّ أو طالق» إلى غير ذلك من المداليل الإنشائية المنبعثة عن إرادة إنشائها المخترعة بألفاظها في الخارج، فكما أنّ الموضوع له فيها هي تلك المداليل المُنشأة خاصّةً بحكم التبادر الوضعي الذي هو من علائم الوضع قطعاً، فكذلك الموضوع له للفظ «الطلب» فإنّه هو

---

١. في الأصل: طلبان.

الإنشائي البعثي منه على نحو الإيجاب والإلزام دون الطلب الحقيقي القائم بالنفس المقتضي لعدم تخلّف المطلوب عن الطلب في مقام الخلق والتكوين، لكن هذا المعنى لا يكون بحيث تُرك استعمال لفظ «الطلب» فيه وهُجر بالنسبة إليه. غاية الأمر أنّ المنساق إلى الذهن من إطلاقه هو الإنشائي الذي هو من مداليل الكلام المُنشأ في مقام الإنشاء، كما أنّه من مداليل الكلام المخبر به في مقام الإخبار دون الطلب الحقيقي النفس الأمري الحالّ في نفس الطالب كعلمه وإرادته.

ويدلّك على ذلك أيضاً صحّة سلبه بمفهومه عن الطلب بهذه المرتبة في ما علم العبدُ بأنّ الشيء الفلاني مطلوب لمولاه في الواقع ولكن لم يصدر منه طلبٌ بعدُ، فإنّه يصحّ أن يقول إنّه شاء ولم يُظهر، وأراد ولم يأمُر. فالتبادر وصحّة السلب عرفاً علامة كون لفظ «الأمر والطلب» موضوع بإزاء المفهوم الإنشائي البعثي.

نعم، الموضوع له للـ«إرادة» على خلاف «الطلب» فتكون موضوعة بإزاء المفهوم الحقيقي القائم بنفس المريد دون الإنشائي الإيقاعي؛ نظراً إلى أنّه الظاهر من مادّة «أريد» عند الإطلاق، كما يصحّ سلبها عن الإرادة الإنشائية البعثية فيُقال: فلانٌ أراد كذا ولم يطلبه أو طلبه ولم يُرده.

نعم، الإرادة بهذا المعنى الواقعي عين الطلب الحقيقي فتساوقه رتبةً، دونه إنشاءً وبعثاً. كيف، والإرادة الحقيقية القائمة بالنفس من مبادي الطلب الإنشائي كما يكون من مباديه أيضاً الطلب الجدّي لانبعاث إنشاء الطلب تارةً عن الطلب جدّاً كما في الأوامر الحقيقية، وأُخرى عن غيره من الدواعي كما في الأوامر الامتحانية والإرشادية، وما أُمر به لأجل التعجيز والسخرية؛ فإنّها إنشاءات خالية عن

الإرادة الجدّية.

ولا يخفى أنّ هذا التفاوت والاختلاف بحسب الظهور عرفاً صار منشأً لزعم الأشاعرة[١] أنّ الطلب غير الإرادة مستدلّاً[٢] عليه بـ«الأوامر الامتحانية»، وبصدق قول القائل: «آمرك ولا أُريد منك»، وغير ذلك ممّا دعا مصير[٣] بعض أصحابنا الإمامية[٤] إلى مختار الأشاعرة غفلةً عن لزوم الوقوع في المحاذير الشديدة، منها القول بجواز أمر الآمر بشيءٍ مع العلم بانتفاء شرطه وجواز التكليف بالمحال؛ لبناء الأشاعرة على عدم الامتناع على الحكيم إرادة المحال فيجوز التكليف به؛ لفرضهم التفاوت وعدم الاتّحاد والعينية للطلب مع الإرادة، وغير ذلك من اللوازم الفاسدة التي أهونها محذور المصير إلى الكلام النفسي الذي قامت الحجّة والبراهين الساطعة على فساده.

فالحقّ ما استقرّت عليه آراء أصحابنا الإمامية تبعاً للمعتزلة من المصير إلى اتّحاد الطلب والإرادة، وليس المراد اتّحادهما مطلقاً حتّى مع اختلاف مراتب

---

١. قد اشتهر النقل منهم في كتب الإمامية كنقد *المحصّل*، ص ١٧٠ وغيره كما وقد نقل عنهم أيضاً العامّة كما في *شرح المواقف*، ج ٨، ص ٩٣ ـ ٩٤ و*شرح التجريد* للقوشجي، ص ٢٤٦.

٢. كذا، والصواب ظاهراً: مستدلّين.

٣. مصدر ميمي بمعنى الصيرورة، كما في التنزيل العزيز: ﴿وإليه المصير﴾ في سورة التغابن (٦٤): ٣.

٤. *المستصفى* للغزالي، ص ٢٠٤؛ *المحصول* للفخر الرازي، ج ٢، ص ١٩ ـ ٢١؛ *هداية المسترشدين*، ج ١، ص ٥٨٩ ـ ٥٩٠، ونسب هذا القول في *بدائع الأفكار*، ص ٢٠٧ إلى بعض المتأخّرين من أصحابنا حيث قال: «وعليه كلّ الأشاعرة وبعض المتأخّرين من أصحابنا منهم السيّد في *المحصول* وشيخ المحقّقين في *هداية المسترشدين*» وقال في ص ٢٥٦: «وخير ما يفتتح به الكلام ما صدر عن بعض الأعلام وهو المحقّق الخوانساري حيث استدلّ في الرسالة المعمولة في مقدّمة الواجب على مغايرة الطلب للإرادة».

تحقّقهما. وإنّما المراد اتّحادهما في ما اتّحدت مرتبتهما، فيكون المفهوم من «الإرادة» عين المفهوم من «الطلب» في ظرف الذهن، كما أنّ ما بحذاء أحدهما عين ما بحذاء الآخر في النفس والخارج، فيتّحدان في الوجود الذهني الذي هو عالَم اللحاظ والتصوّر، وفي الوجود الخارجي النفس الأمري، والوجود الإنشائي البعثي، فهما متّحدان في الوجودات الثلاث من المفهومي والحقيقي والإنشائي، فالمفهوم من «الطلب» هو المفهوم من «الإرادة»، وما هو مصداق حقيقي للإرادة هو بعينه مصداق حقيقي للطلب، فالطالب هو المريد في أيّ مرتبةٍ فُرض، كلّ ذلك بالوجدان حيث لا نجد من أنفسنا عند الأمر بشيء معنى قائماً بالنفس يُعبّر عنه بالطلب، وهو غير الإرادة التي هو الشوق الأكيد الموجِب لحركة العضلات نحوَ المراد بالمباشرة أو توجيه الخطاب البعثي نحوَ الغير. وإنّما الموجود في النفس هي الإرادة ومباديها، وهي عين الطلب في تلك المرحلة، كما أنّ الإرادة في ظرف الإنشاء عين الطلب الإيقاعي، فكلٌّ منهما في موطنه وظرف حصوله عين الآخر في ذلك الموطن.

نعم، يختلفان باختلاف المرتبة وظرف الحصول؛ ضرورة أنّ الإرادة الحقيقية غير الطلب الإنشائي، كما أنّ هذا السنخ من الطلب أيضاً غير الطلب حقيقةً؛ فإنّ الأوّل من مقولة «الفعل» وإن كان منبعثاً أحياناً من الثاني الذي يكون من مقولة «الكيف»، فمراد المعتزلة والإمامية من الاتّحاد والعينية لابدّ وأن يكون في ما لو اتّحد الموطن ووُحّدت المرتبة، كما أنّ مقصود الأشاعرة من المغايرة والإثنينية هو الاختلاف في ما إذا تغايرت المرتبة؛ لما عرفت من عدم اتّحاد الإرادة الحقيقية مع الطلب الإنشائي كما يفصح عنه قولهم: «فلان يأمر ولا يريد».

ومن المعلوم أنّ المغايرة بالمعنى المزبور غير قابلة للإنكار والمناقشة فإنّه مصادم للوجدان والضرورة، كما أنّه مصادم لها[١] إنكار اتّحاد الطلب مع الإرادة باعتبار الوجود الحقيقي منهما أو الإنشائي لهما.

والذي دعا الأشاعرة إلى إنكاره انسباقُ المعنى الإنشائي من إطلاق «الطلب» إلى الذهن دونه من «الإرادة»؛ فإنّ المنسبق إليه من لفظها هي الإرادة الحقيقية كما ذكرنا، ولأجله تُوهّم المخالفة بينهما غفلةً عن أنّ الطلب الحقيقي متّحد مع الإرادة الحقيقية كاتّحاد الإنشائي من أحدهما مع الإنشائي من الآخر، وأنّ الاختلاف في ما اختلفت المرتبة لا تستلزم المغايرة المطلقة[٢] حتّى مع وحدة المرتبة.

واحتجاجهم بقول القائل: «أمرتك ولا أُريد منك» إنّما يتمّ لو أُريد من الأمر الطلب الإنشائي دون الحقيقي؛ لمكان[٣] عدم تخلّفه عن الإرادة الحقيقية، وإنّما المتخلّف عنها الإرادة الإنشائية الواقعة بداعي التسجيل وإتمام الحجّة.

في التسالم بين المتخاصمين في المسألة

وبما ذكرنا بلاغ تمام في التصالح والتسالم من الجانبين ورفع التشاحّ من البين، فيُحمل كلام من يدّعي الاتّحاد والعينية على صورة اتّحاد المرتبة مفهوماً أو مصداقاً، حقيقةً أو إنشاءً، كما يُحمل قول من قال بالمغايرة على صورة اختلاف المرتبة؛ فإنّ الاختلاف في هذا الفرض بمكانٍ من البداهة كوضوح الاتّحاد مع وحدة المرتبة، فلو ادّعت الأشاعرة عدم الاتّحاد مطلقاً حتّى في صورة اتّحاد مراتب الوجود، ففيه أنّ الاتّحاد حينئذٍ لا يحتاج في إثباته إلى مؤونة زائدة على الرجوع إلى الوجدان والضرورة، وهو قاضٍ بالعينية؛ إذ لا نجد في نفوسنا عند

---

١. أي للضرورة، والأولى: «لهما».

٢. لعلّ المؤلّف شطب عليها.

٣. «مكان» مصدر ميمي مرادف لـ«كون».

الأمر بشيء وطلبه وراء الإرادة بمباديها الاختيارية معنىً قائماً بها كما تدّعيه الأشاعرة ويُنكره الإمامية والمعتزلة.

وأنت إذا تأمّلت في كلماتهم تعرف أنّ التشاحّ والتشاجر من الطرفين لا يكون في مسألة لفظية هي كون الموضوع له لكلّ من «الطلب والإرادة» عين الآخر فيترادفان بحسب المعنى وما هو المفهوم من اللفظ، أو لا فيتغايران، وإنّما هو في مسألة لُبّية وإنّ الأشاعرةَ تدّعي وجود صفة في النفس عند توجيه الخطاب ـ أمراً كان أو نهياً ـ وراء العلم والإرادة بمباديها المترتّبة، ويسمّى ذاك الموجود في النفس بـ«الطلب» وهو تارةً يتّحد مع «الإرادة» وأُخرى يتخلّف، فتكون النسبة هي العموم من وجهٍ؛ لاجتماعهما في الخطابات الصادرة والتكاليف المتوجّهة[1] إلى العباد بداعي الإرادة الحقيقية، ويتخلّف «الطلب» عن «الإرادة» في الأمر الصادر بداعي التسجيل وإتمام الحجّة كتخلّف «الإرادة» من «الطلب» في ما كان هناك مانع عن الأمر وإظهار ما أراده الآمر، والعدليةَ تبعاً للمعتزلة أنكرت على الأشاعرة هذا المعنى وفرّعوا عليه فساد الكلام النفسي قائلين بأنّ الوجدان قاضٍ بعدم وجود صفة في النفس لا في الإنشائيات ولا في الحكايات وراء[2] العلم والإرادة التي هي الشوق الأكيد الحاصل عن مقدّماته التصوّرية والتصديقية يكون هو الكلام النفسي.

وعلى تقدير تسليم وجود معنى فيها قائماً بها إلّا أنّه ـ لفرط خفائه حتّى وقع الخلاف في كيفية تصوّره ـ لايكاد يصلح أن يكون من مداليل الألفاظ الشائعة

---

١. هذا هو الصواب، وفي الأصل: المتوجّه.

٢. في الأصل: واراء.

المتداولة في المحاورة.

وقول الشاعر: «إنّ الكلام لفي الفؤاد وإنّما» اه[1] مبنيٌّ على المبالغة وضربٍ من العناية، لا أنّ في النفس حقيقةً صفةً مركوزة كسائر الصفات النفسية تسمّى بالكلام، فلو كانت فإنّما هي عين الإرادة لا أمر آخر[2] وراءها، فالطلب القائم بالنفس متّحد مع الإرادة القائمة بها، كما أنّ الحاصل من الخطاب ـ أعني الطلب الإنشائي ـ عين الإرادة الإنشائية ـ أعني إرادة مضمون الخطاب اللفظي في الأمر بالفعل ـ، فلا يغايرها أو يتخلّف عنها وإنّما يختلف مع الواقعي منها؛ لاختلاف الدواعي في الطلب الإنشائي الإيقاعي، فإنّه قد يكون الداعي هو الطلب الحقيقي وقد يكون غيره، فيتخلّف الطلب الواقعي عن الطلب الإيقاعي ويختلف معه؛ لاختلاف آثاره.

كيف، واختلاف الأثر كاشف علمي عن اختلاف المنشأ. ومعلوم أنّ من آثار وجوده الواقعي ولوازمه حصولَه في النفس عن مقدّمات مخصوصة مترتّبة في

---

١. مصرع بيت وعجزه: «جُعل اللسان على الفؤاد دليلا».

واستشهد به في كثير من الكتب ونسب في بعضها إلى الأخطل النصراني كما في *المحصول* لفخر الدين الرازي، ج ٢، ص ٢٧ و*الفصل في الملل* لابن حزم، ج ٣، ص ٢١٩ و*لمع الأدلّة* لعبد الملك الجويني، ص ٩١ و*شرح المقاصد* للتفتازاني، ج ٢، ص ١٠٢ و*الفتوحات المكّية*، ج ٢، ص ١٥٥.

قال ابن تيمية في *كتاب الايمان*، ص ١٣٢ بعد نقله عن الأخطل: فمن الناس من أنكر أن يكون من شعره، وقالوا: إنّهم فتّشوا دواوينه فلم يجدوه، وهذا يروى عن محمّد بن الخشّاب. قال بعضهم: لفظه: إنّ البيان لفي الفؤاد.

قال في *شرح الشواهد الشعرية*، ج ٢، ص ٢١٧: نسبوا إلى الأخطل ـ غياث بن غوث ـ وليس في ديوانه.

٢. هذا هو الصواب، وفي الأصل: أمراً آخرا.

الوجود من حديث النفس وإخطار العمل وإحضاره في الذهن، ثمّ الميل الذي هو هيجان الرغبة، ثمّ التصديق بالفائدة الذي هو الجزم، ثمّ العزم، ثمّ الشوق المؤكَّد الموجب للحركة نحو المطلوب أو البعث إليه بلفظٍ دالّ عليه. وأمّا الطلب الإنشائي سواء أُنشأ[1] بالمادّة أو الهيئة فإنّه معلول للطلب الحقيقي وإنّه من مقدّمات حصوله بإنشائه، وله آثار مخصوصة مترتّبة عليه غير أنّه تارةً يقع في الخارج بمجرّد الإنشاء، وربما لا يقع كما في سائر الإنشاءات فإنّها بين ما توجد في الخارج بمجرّد إنشائها فيترتّب عليها آثارها إذا أُنشأت واجدة لشرائطها وما لا يتحقّق بمحض الإنشاء إذا لم توجد ما يتوقّف عليه وجودها، فإنّ الطلب الإنشائي يقع محلّاً للأثر خارجاً إذا وقع عن مقدّمات منتجة، منها وقوعه بداعي الطلب الجدّي والإرادة الجدّية دون ما لو أُنشأ بداعي الامتحان فإنّ أثره حينئذٍ منحصر في الاختبار والتسجيل ولا يترتّب عليه ما يترتّب على الأوامر الحقيقية من الآثار الشرعية والعقلية التي منها المثوبة أو العقوبة على الموافقة والمخالفة.

فظهر أنّ للطلب الإنشائي مباديَ غير ما للطلب الحقيقي وأنّ دواعيه كثيرة منها الطلب الحقيقي، وقد يكون غيره من الدواعي. وعلى الأوّل يكون الطلب الإنشائي كاشفاً عن الطلب الحقيقي كشفَ المعلول عن علّته لا كشفَ الحاكي عن المحكيّ كما في الجمل الخبرية، هذا.

فعلى مدّعي اتّحاد الطلب والإرادة أو المغايرة ملاحظة وحدة المرتبة واختلافها، فمتى لوحظت متّحدةً فلا يُعقل الاختلاف والإثنينية، فهل ترى اختلاف بين الطلب الحقيقي والإرادة الحقيقية؟! كلّا، فإنّه لا يُرى في النفس غير

---

١. في الأصل: «انشاء»، وكذا الموارد الآتية.

تلك الحالة النفسانية الحاصلة من مبادي العلم والجزم والعزم حالةٌ أُخرى تكون هو الطلب، وغيره[١] الإرادة. فإنّ الإنسان إذا تصوّر فعلاً من الأفعال وتصوّر غايته المترتّبة عليه، وحصل له الميل والرغبة ثمّ الجزم والعزم، يجد من نفسه حالةً توجب الحركة نحو المطلوب المتصوَّر أوّلاً أو توجيهَ الخطاب إلى الغير بالبعث نحوه أو الزجر عنه، وهذه الحالة هي حقيقة الإرادة الحقيقية ويكون البعث المنبعث عنها هي الإرادة التشريعية وهي عين الطلب في هذه المرتبة؛ ضرورة عدم وقوع البعثين والتحريكين الإنشائيين من منشئ[٢] الطلب، وإن كان ـ حسب ما عرفت[٣] ـ إنّ الظاهر المتبادر من إطلاق «الطلب» هو الإنشائي منه ومن إطلاق «الإرادة» هي الحقيقية حتّى أوجب ذلك وقوع الأشاعرة في حسبان دعوى المغايرة وليس كذلك، كما عرفت[٤].

ويظهر منه أنّ صحّة قول القائل: «آمرك ولا أُريد منك» تتوقّف على طريقٍ سلكناه، فقوله «آمرك» أي أطلب منك إنشاءً، ولا أُريد منك حقيقةً، فكما لا يكون في ما لم يُقصد الامتثال من «الأمر» إرادة حقيقية كذلك لا يكون فيه طلب حقيقي، فالطلب والإرادة الحقيقية قد تخلّفا عن الطلب الإنشائي، وكما أنّ الموجود إيقاع الطلب بالهيئة أو المادّة كذلك الموجود إيقاع الإرادة وإنشائها بلفظٍ كاشف عنها، ولا يقدح تخلّف الإرادة الحقيقية في صحّة «الأمر»؛ لعدم انحصار دواعي الطلب في تلك الإرادة؛ لجواز وقوعه بلا إرادةٍ حتمية من دواعٍ[٥] أُخر مثل الإرشاد أو

---

١. كذا، والصواب ظاهراً: «غيرها»، أي غير حالة أُخرى.

٢. في الأصل: منشاء.

٣. عرفت في ص ٢٠.

٤. عرفت في ص ٢٣.

٥. هذا هو الصواب، وفي الأصل: دواعي.

الامتحان.

في استدلال الأشاعرة على المغايرة

ثمّ إنّه قد استدلّت الأشاعرة على مغايرة الطلب والإرادة بأنّ اللّه تعالى أمر الكافر والعاصي بالإيمان والإطاعة في ظواهر الخطابات الشرعية، ولا يريد منهم ما أُمروا به، ولو أراده لامتنع عليهم التخلّف؛ لاستحالة تخلّف المراد عن إرادته تعالى وقد قال سبحانه: ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئاً أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾[1]. وكفرهم وعصيانهم ليس إلّا لعدم كون إيمانهم أو امتثالهم مراداً له تعالى حقيقةً وإن كان الفعل مأموراً به أو منهيّاً عنه شرعاً.

وجواب هذا الاستدلال يظهر ممّا قدّمناه من أنّ اتّحاد الطلب والإرادة في ما اتّحدت المرتبة، واختلافهما في ما اختلفت ممّا لا يقبل الإنكار إلّا من الجاحد المكابر. وتخلّف أحدهما عن الآخر في ما فرضه المستدلّ لأجل كونهما في مرحلتين من الوجود؛ فإنّه تعالى إنّما يأمر المؤمن بالإيمان وينهى الكافر والعاصي عن الكفر والعصيان بالطلب الإنشائي المساوق للإرادة التشريعية ومثله يقبل التخلّف، والذي لا يقبله ويستحيل التفكيك في حقّه إنّما هو طلبه الحقيقي المساوق للإرادة التكوينية المتعلّقة بنظام العالَم على الوجه الأتمّ دون التشريعية المتعلّقة بأفعال العباد في جهة الصلاح والفساد، فإنّ له سبحانه نحوين من الإرادة نشأ تعدّدُها عن تعدّد المراد، وإلّا فهي على حقيقتها وَحدانية بسيطة عبارة عن العلم بالأصلح، وهو تارةً يكون متعلّقاً بما فيه صلاح العالَم، وأُخرى بما فيه الصلاح والفساد من أفعال العباد وإن كان على خلاف ما يقتضيه النظام العامّ فإنّ المصلحة الشخصية ربما تتخلّف عن المصلحة النوعية وبالعكس فيكون في الفعل

---

١. يس (٣٦): ٨٢.

الخاصّ لبعض الأشخاص صلاح شخصي مع أنّ فيه فساداً نوعياً[١] يرجع إلى النظام الكلّي، ولازمه عدم صدور الفعل من المكلَّف؛ لكون الإرادة التكوينية على خلافه. نعم قد لا يتخلّف؛ لاشتمال الفعل على المصلحة من الجهتين ولذا تتحقّق الإطاعة من المطيع.

فعلى ما ذكرنا إنّما يكون متعلَّق الأوامر الشرعية والخطابات الإلٰهية مراداً للشارع بالإرادة التشريعية دون الإرادة التكوينية الراجعة إلى العلم بالنظام التامّ الذي من جملته وجود المؤمن والكافر والمطيع والعاصي عند حصول أسباب الكفر والإيمان والإطاعة والعصيان ولو كان مثل اختيارية العبد. وهذا السنخ من الإرادة ـ وهو[٢] العلم بترتّب المسبّبات على الأسباب ـ لا يكاد يتخلّف عن المراد، لا لتأثير العلم في المعلوم ولزوم انقلاب علمه تعالى إلى الجهل بل لاستحالة تخلّف المعلول عن علّته التامّة، فهو سبحانه عَلِم من الكافر والعاصي الترك حيث إنّهم بسوء اختيارهم وخبث سريرتهم يختارون ذلك، فالكفر والمعصية في الحقيقة معلولان لاختيارهم لا لعلمه تعالى الترك منهم، فحيث علِم سبحانه من الكافر والعاصي الكفرَ والعصيان؛ لتحقّق علّة كفره ومعصيته كان ذلك قهريّ الحصول من غير تخلّفٍ أصلاً. ولا يأتي مثل ذلك في الإرادة التشريعية فإنّ تخلّف المراد فيها سائغ. كيف لا، واستعمال الصيغة في إنشاء الإرادة لا يلزم منه عقلاً وجودها في الخارج [بل] غايتها صدور الإرادة الإنشائية من المولى، وأمّا الإرادة الحقيقية التي هي إرادة بالحمل الشائع فلا، سيّما في ما اقتضت الحكمة النوعية خلافها

---

١. في الأصل: فساد نوعي.

٢. كان في الأصل ابتداءً: «هي» ولكن غيّرت وبدّلت بـ«هو» كما أثبتناه.

حسب ما قلنا.

فإن قلت: هَبْ أنّ حديث التخلّف إنّما يكون بالنسبة إلى الإرادة التشريعية دون التكوينية، غير أنّ الآمر الحكيم العالم بالعواقب كيف يصحّ منه الأمر والطلب إنشاءً؟! بل يقع لغواً مع علمه بمخالفة العبد عصياناً، وعليه لا باعث على بعث الرُسُل وإنزال الكتب والوعد بالمثوبة على الموافقة والتهديد بالعقوبة على المخالفة.

قلت: لا يكاد يلزم من ذلك بمجرّده لغوية الخطاب؛ لأنّه مع عدم تحقّق إرادة الإطاعة من العبد لا محالة يكون الغرض من «الأمر» غير بعث العبد نحو المأمور به، وذلك الغرض يختلف باختلاف الموارد؛ فقد يكون الامتحان وقد يكون التسجيل، والأوامر المتعلّقة بالكفّار والعُصاة من هذا القبيل، ولا ضَيْرَ فيه؛ لأنّه داعٍ[1] صحيح عقلائي كداعي الإرشاد ونحوه يقع الإنشاء بلحاظه من المولى؛ لإتمام الحجّة «لِيهلكَ من هَلَكَ عن بيّنةٍ»[2]، ولئلّا يقول الناس «لولا أرسلتَ إلينا رسولاً فنتّبعَ آياتِك»[3]، و«لئلّا يكون للناس على اللّه حجّة»[4]، وإنّما تكون له تعالى «الحجّة البالغة على عباده»[5].

نعم، ما صدر من الأوامر والنواهي بالنسبة إلى المؤمن والمطيع إنّما تعلّقت بالفعل مع علمه تعالى بإيمانه أو إطاعته لينتفع بها في تكميل نفسه.

---

١. هذا هو الصواب، وفي الأصل: داعي.

٢. اقتباس من الآية الشريفة ٤٣ في سورة الأنفال (٨).

٣. اقتباس من الآية الشريفة ٣٤ في سورة طه (٢٠) و٤٧ في سورة القصص (٢٨).

٤. اقتباس من الآية الشريفة ١٦٥ في سورة النساء (٤).

٥. اقتباس من الآية الشريفة ١٤٩ في سورة الأنعام (٦).

فإن قلت: دَع عن حديث صحّة الأمر أو النهي وكيفية تعلّقهما بالمؤمن والكافر والمطيع والعاصي، لكن إذا أراد اللّه من المؤمن الإيمان ومن المطيع والعاصي الإطاعة والعصيان فلايكاد يُمكنهم التخلّف عن المراد، ومعه يخرج الفعل عن اختيارهم؛ ضرورة أنّه تعالى إذا علم تكويناً صدور الفعل من المكلَّف أو عدم صدوره منه، فلا محالة يقع منه أو لا يقع فيكون التكليف بالفعل أو الترك لغواً؛ إذ لا يخلو إمّا أنّه طلب للحاصل أو تكليف بالمحال، فحينئذٍ كيف يُثاب العبد أو يُعاقب على الخارج عن قدرته واختياره. ومجرّد التسجيل من غير تعلّق الإرادة المولوية لا يصحّح العقوبة مع أنّ المكلّفين معاقبون على ترك المأمور به وفعل المنهيّ عنه. ومن الضرورة أنّ العقوبة تترتّب على المعصية الحقيقية لا على تخيّل المعصية والتكليف وإن كان قاطعاً للحجّة إلّا أنّ عدم عذر العبد على المخالفة في ما تحقّقت منه المعصية، ولا تحقّق لها في مفروض المسألة؛ لفرض خلوّ الفعل عن المصلحة الواقعية والإرادة الجدّية المولوية وإن كان المكلَّف غير مطّلع على حقيقة الحال.

قلت: المراد من اختيارية الفعل كونه مسبوقاً بمقدّماتٍ اختيارية تصوّرية أو تصديقية منتهية إلى الفعل، بخلاف الاضطراري فإنّ المضطرّ يأتي بالفعل لا عن علمٍ بالنفع وتصديقٍ بالفائدة، فالفعل الاختياري هو المنبعث عن العلم به والتصديق بغايته ثمّ حصولِ الميل والرغبة إلى أن ينتهي إلى الإرادة التي هو الجزء الأخير للسبب في حصول الفعل وصدوره عن اختيارٍ في قِبال صدوره عن إجبارٍ واضطرار. وإرادته تعالى بل إرادة كلّ مولى حكيم إنّما تتعلّق بحصول الفعل عن تلك المقدّمات الاختيارية، فالشارع إنّما أراد الإيمان من المؤمن والإطاعة من المطيع باختيارٍ منهم فلابدّ من صدورهما كذلك، وإلّا لزم تخلّف المراد عن إرادته.

لا يقال: لا محيص عن انتهاء المقدّمات الاختيارية إلى ما ليست بالاختيار؛ للزوم انتهاء ما بالغير إلى ما بالذات، والممكن إلى الواجب، وإلّا لزم التسلسل الباطل عقلاً لو ثبت لتلك المقدّمات مقدّمات اختيارية مثلها، فحينئذٍ مع الانتهاء إليه يلزم محذور خروج الأفعال ولو ببعض مباديها الغير الاختيارية عن الاختيار.

لأنّا نقول: قد عرفت الوجه في اختيارية الأفعال الاختيارية وأنّه هو كون الفعل مسبوقاً بمقدّماتٍ اختيارية لأجلها كُلّف العبد بالإتيان أو الترك، فيُمدح أو يُذمّ عقلاً أو عقلائياً على الفعل أو تركه، فالفعل بلحاظ سبقه بمقدّماتٍ تصوّرية أو تصديقية مقدورٌ للمكلّف، ويقع موضوعاً لحكم العقل والعقلاء بالحسن والقبح كما في أفعال الباري تعالى، مع أنّ فعله عزَّ شأنه مسبّبٌ عن إرادته، وهي عين علمه وهو عين ذاته المقدّسة الخارجة عن تحت قدرته وسلطانه. فالمناط في الفعل الاختياري هو حصوله في الخارج بالإرادة والمشيّة وأنّ المكلَّف إن شاء فعل وإن شاء ترك، وسبق الإرادة والمشيّة الأزلية لا يقدح في ترتّب المثوبة على الإطاعة والعقوبة على المعصية؛ فإنّهما بحكم العقل المستقلّ على الأفعال الاختيارية الصادرة عن المكلَّف بالاختيار وتساوي نسبة الفعل والترك إلى المشيّة وإن انتهى الأمر بالأخرة في المقدّمات إلى ما هو خارج عن تحت القدرة وهو سبق إرادته تعالى في الأزل على صدور الفعل من المكلَّف، هذا.

بقي الكلام في المقام في أنّ مشيّة العبد كذلك ـ مع أنّه ربما يطيع وربما يعصي، أو أنّه يطيع المطيع بإيمانه دائماً ويعصي الكافر بكفره أبداً ـ هل تكون بوجهٍ صحيح وعلى وفق القاعدة، أو مبتنية على المجازفة؟

ربما يقال ـ كما عن شيخنا الأُستاد دام ظلّه العالي ـ: إنّ الوجه في ذلك

اختلاف مراتب الخلق بحسب الذات سعادةً وشقاوة، وإنّ «السعيد» من العباد لخصوصيةٍ في ذاته يختار الإطاعة ويرتقي ـ لأجلها ـ المراتب العالية والدرجات الرفيعة، بخلاف «الشقيّ» فإنّه ـ لانطباع الشقاوة في ذاته ـ يختار الملائمات[1] لتلك الخصوصية المنطبعة في نفسه فيأتي بالمعصية. والسؤال عن «أنّ السعيد لِمَ صارَ سعيداً، والشقيّ شقيّاً؟» سؤالٌ عن الذاتيات ولا تكاد تُسأل؛ لأنّ الذاتي لا يعلّل بعدما كان الذات متعلّقاً للغرض من الجعل، وإن هو إلّا على حدّ السؤال عن «أنّ الممكن لِمَ صار ممكناً؟» مع أنّ نقصان ذاته الذي هو خصوصية في الذات دعا «الممكن» إلى الإمكان والاحتياج إلى «الواجب». ومثل ذلك الحال في السؤال عن «أنّ الإنسان أو الحيوان لِمَ صار إنساناً أو حيواناً أو الأربعة زوجاً؟» والسرّ في ذلك أنّ لوازم الذات كلّها نِسَب ضرورية للذات المجعولة فلا تحتاج إلى العلّة؛ لأنّ مناط الحاجة إليها هو الإمكان، والوجوب مناط الغَناء[2]، هذا.

ولا يخفى ما في أخبار الطينة المرويّة عن أهل بيت العصمة (ع) من الشهادة على ما وجّهنا به الإطاعة والمعصية، فإنّ قوله (ع): «**السعيد سعيدٌ في بطن أُمّه، والشقيّ شقيٌّ في بطن أُمّه**»[3]، و«**الناس معادنُ كمعادن الذهب**

---

١. هذا هو الصواب، وفي الأصل: الملايمات.

٢. الغنى والغَناء بمعنىً.

٣. *كتاب التوحيد* للصدوق، ص ٣٥٦، باب ٥٨، ح ٣؛ وعنه في *بحار الأنوار*، ج ٥، ص ١٥٧، ح ١٠؛ *كتاب الزهد* لحسين بن سعيد الأهوازي، ص ١٤، ح ٢٨؛ *تفسير القمي*، ج ١، ص ٢٢٧ وعنه في *بحار الأنوار*، ج ١٥، ص ٩، ح ١٣ ورواه أيضاً العامّة، كما أنّ فقرة «والشقي من» وردت في كتب الفريقين.
ونصّ الحديث في هذه المصادر: «السعيد من سعد في بطن أُمّه والشقي من شقي في بطن أُمّه».

والفضّة»[1] واضح الدلالة على أنّ صفة السعادة والشقاوة من اللوازم الذاتية، بها يكون السعيد سعيداً والشقيّ شقيّاً كخصوصية الذهب الباعثة لامتيازه عن الفضّة، ولا يكاد يخرج المكلَّف بواسطة تلك الخصوصية الذاتية عن كونه مختاراً، فإنّه وإن خالف المولى وعصى أو أطاع وآمن، لكنّ الفعل الصادر منه بعد إفاضة القدرة والاختيار منه تعالى إليه مترتّب على مقدّماته الاختيارية من حصوله عن إرادة ومشيّة، فالإنسان في مقام الإطاعة والعصيان بل مطلق أفعاله نظير الحيوان، فكما أنّ طباعها على اختلاف أصنافها ـ من وحوشها وأهليّها وسباعها ـ مختلفة الاقتضاء مع أنّها غير مجبورة في أفعالها ولا مقسورة في حركاتها وسَكَناتها، كذلك الإنسان فإنّ طباعها على اختلاف أصنافها مختلفة الاقتضاء.

نعم، فرقٌ بينهما في أنّه ليس للحيوان ما يرجّح به جهة الخير على الشرّ والصلاح على الفساد، فلا يُقدِم إلّا على مقتضى طبعه، ولذا تشابه المجبور والمقسور، بخلاف الإنسان فإنّ مثل الإفاضة المزبورة موجودة فيه، فهو بنور العقل متمكِّن من الهداية والخروج عن ظلمة الغواية فلايختار الشرّ على الخير والفساد على الصلاح بعدما جاءته الدلالة الإلٰهية والمعرفة الربّانية.

وهمٌ ودفعٌ

أمّا الوهم فمنشؤه ما قد يقال: إنّ مقتضى كونِ الإرادة مطلقاً ـ تكوينية كانت أو تشريعية ـ عبارةً عن العلم بالأصلح كونُ المُنشأ بـ«مادّة الأمر أو صيغتها» في

---

١. *الكافي*، ج ٨، ص ١٧٧، ح ١٩٧؛ *كتاب من لا يحضره الفقيه*، ج ٤، ص ٣٨٠، ح ٥٨٢١؛ *روض الجنان* (تفسير أبي الفتوح)، ج ٥، ص ٢١٨؛ *بحار الأنوار*، ج ٥٨، ص ٦٥، ح ٥١ عن *شهاب الأخبار*، ورواه أيضاً العامّة.

الخطابات الإلٰهية العلمَ بالمصلحة بناءً على عينية الطلب والإرادة، وبطلانه في غاية البداهة؛ للزوم اللغوية وإن كان الإنشاء خفيف المؤونة، وليس مفهوم «العلم» كمفهوم «الطلب والإرادة» القابل للإنشاء والجعل حيث يحصل له نحوُ تقرّرٍ وثبوتٍ، ويترتّب عليه آثاره، وإنّما هو كمفهوم الإنسان الذي يقع إنشاؤه لغواً لا يصحّ تنزيل كلام الحكيم عليه.

وأمّا الدفع فهو أنّ ما ذُكر من الوَهْم نشأ من اشتباه المفهوم بالمصداق واختلاط أحدهما بالآخر. كيف، واتّحاد «العلم» و«الإرادة» بالنسبة إليه تعالى إنّما يكون من جهة المصداق والوجود الخارجي دون المفهوم والوجود التصوّري، فإنّ المفهوم من أحدهما غير الآخر، فالمفهومان متغايران، كما أنّ مفهوم كلّ من «العلم» و«الإرادة» مغاير مع ذاته المقدّسة. والوحدة الحقيقية إنّما هي باعتبار الخارج ـ بمعنى أنّ ما بحذاء العلم أو الإرادة عين ما بحذائه تعالى بلا اختلافٍ ولا تخلّفٍ حذراً عن لزوم الزيادة المنفيّة عقلاً ونقلاً ـ ولأجله صحَّ القول بأنّ علمه تعالى عين إرادته أي في الخارج لا بحسب المفهوم، ومن المعلوم أنّ المُنشأ هو مفهوم الإرادة لا مصداقها؛ لعدم تعلّق الإنشاء إلّا بمداليل الصيغ الإنشائية لا بذواتها الخارجية المتّحدة مع الذات مطلقاً أو بنحوٍ من الاتّحاد، وهذه العينية لا اختصاص لها بوصف الإرادة بل تجري في سائر صفاته الكمالية، فذاته تعالى علمٌ وقدرة واختيار، وذلك حذراً عن زيادة الصفات على الذات تعالى عن ذلك.

وفي الحديث عن أمير المؤمنين (ع): **كمال التوحيد الإخلاص له، وكمال الإخلاص له نفي الصفات عنه**[1]، فإنّ معنى نفيها نفي الصفات الزائدة المنافية

---

١. *نهج البلاغة*، الخطبة الأُولى.

للإخلاص والوحدانية، لا نفيها بالكلّية الموجب لخلوّه تعالى عن الكمالات النفسية، فالحديث دالّ على نفي الصفة زيادةً على الذات بأن تكون لها ما بحذاء في الخارج مغاير للذات منضافة عليها كما في «الممكن» فإنّ الإرادة فينا عبارة عن الحالة النفسانية المسبوقة بمقدّماتها الاختيارية بخلاف الواجب فإنّ إرادته عين علمه، لا أنّ علمه من مبادي حصول إرادته. نعم، الإرادة بمعناها الوَحداني تجري على «الواجب والممكن» من غير فرق من هذه الجهة، وإنّما الفرق من جهة أُخرى وهي عينيةُ المحمول مع الموضوع في «الواجب» والمغايرةُ بينهما في الخارج في «الممكن». فاندفع ما قد يقال من أنّ صفاته تعالى لو كانت عين ذاته لما أفاد الحمل في القضيّة الحملية فائدةً، بل كان من حمل الشيء على نفسه نظير قولك: «الإنسان إنسان».

وجه الاندفاع أنّ الحمل الشائع في القضايا إنّما يفيد الزيادة بحسب المفهوم، ولا تُنافي هذه الزيادة الموجبة للمغايرة والتعدّد الاتّحادَ والوحدة الخارجية، بمعنى أنّ ما بحذاء الصفات في الوجود عين ما بحذاء الذات لا شيء آخر موجودٌ بنفسه محمولٌ على غيره. وصحّة الحمل لا توجب الزيادة وإن أوجبت المغايرة في الجملة بكفاية المغايرة بحسب المفهوم في الحمل وإن اتّحد الموضوع والمحمول في الوجود.

المبحث الثاني
في ما يتعلّق بصيغة الأمر

والكلام فيه يقع في طيّ مطالب:

المطلب الأوّل

قد ذكروا لصيغة الأمر معانيَ عُدّ منها الوجوب والندب ومطلق الطلب والإرشاد والإهانة والتحقير والتعجيز والإنذار والتهديد إلى غير ذلك؛ زعماً أنّ صيغة «افعل» قد استُعملت في المذكورات على أن تكون معانيَ لها بنحو الاشتراك لفظاً أو معنىً بإرجاع بعضها إلى بعض، فغفلوا عن أنّها ليست معانيَ للصيغة وُضعت بإزائها؛ لأنّها إنّما وُضعت لإنشاء طلب الفعل إلّا أنّ الطلب الإيقاعي موقوف على وجود الداعي، ودواعي الإنشاء تختلف:

فتارةً تكون مثل البعث والحَثّ على الفعل، وأُخرى يكون إرشاد الغير إلى العمل أو إظهار عجزه أو تهديده، فالمعاني المذكورة دواعٍ[1] وأغراض منقدحة في نفس الطالب تدعوه إلى الطلب، لا أنّ الصيغة استُعمِلت فيها، فكم فرقٍ بين الجهات الراجعة إلى الاستعمال وبين ما هو المعتبر في المعنى المستعمَل فيه، وهذا نظير جهتي «الإخبار» و«الإنشاء» حيث تُوهّم كونهما جزءي المعنى المنشأ أو

---

١. هذا هو الصواب، وفي الأصل: دواعي.

المخبر به، وليس كذلك حسب ما أسلفنا الكلام فيه مستوفىً[١]. وهذا التوهّم وأضرابه منشؤه اشتباه المصداق بالمفهوم وعدم الميز بينهما فيُتخيّل من استعمال «الصيغة» في مورد الإرشاد أو التهديد أو التسخير أنّها معانٍ[٢] لها غفلةً عن أنّها لم تُستعمل إلّا في إنشاء مدلولها ـ أعني الطلب ـ وإن وقعت بما لها من المعنى المطابقي مصداقاً لتلك المعاني.

نعم، الطلب الحقيقي لا يكون إلّا بداعي البعث والتحريك الإلزامي أو الندبي، وإلّا فكثيراً يقع الطلب عن دواعٍ[٣] أُخر غير البعث، وهذا لا ينبغي الارتياب فيه، لكن يبقى الكلام في أنّ الصيغة حقيقة في ما استُعملت بداعي الطلب الجدّي، ومجاز في غيره، أو حقيقة مطلقاً حتّى أُنشأت عن داعٍ[٤] صحيح عقلائي من غير فرق بين دواعي الإنشاء؟

ولا يخفى أنّ استعمال الصيغة في جميع الصور المذكورة على نحو الحقيقة فليست مجازاً إذا لم تُستعمل بداعي الطلب جدّاً؛ لما عرفت من أنّه استعمال لها في معناها، واختلاف الدواعي لا يستدعي كونها مجازاً ـ استُعملت إرشاداً أو تهديداً ـ وإن كان ربما يقال بأنّها مجاز لا بالمعنى المصطلح بل بمعنى أنّه استعمال على خلاف غرض الواضع ومقصوده، ولكنّه متوقّف على إحراز كون المقصود من وضع الصيغة استعمالها بداعي الطلب حقيقةً لا غير، وأنّى لنا بذلك؟! مع أنّا نرى

---

١. تقدّم في ج ١، ص ١٦٠ ـ ١٦١.

٢. هذا هو الصواب، وفي الأصل: معاني.

٣. هذا هو الصواب، وفي الأصل: دواعي.

٤. هذا هو الصواب، وفي الأصل: داعي.

كثيراً[١] استعمال الصيغة لأغراض كثيرة غير البعث والحَثّ وإن كان يُستظهر في ما لم تكن هناك قرينة على إرادة المعاني المزبورة أنّ الصيغة أُنشأت بداعي الطلب عن جدٍّ، لكنّ استظهار أنّ ذلك هو متعلَّق الغرض من وضع صيغة «افعل» محلّ منع.

ولئن أبيت إلّا عن ظهور الصيغة وضعاً في ما استُعملت بداعي الطلب حقيقةً فاستعمالها بسائر الدواعي خروج عن كيفية وضع الواضع، فلا ريب في أنّ الاستعمال لسائر الأغراض أيضاً استعمالٌ لها في معانيها الحقيقية وإن كان على خلاف الكيفية التي اعتبرها الواضع، فإنّ أخذه خصوصية داعي الطلب الحقيقي شرطاً لصحّة الاستعمال وقيداً فيها لا يوجب تفاوتاً في ناحية المعنى المستعمَل فيه، وإنّما هو محفوظ في تمام الموارد وإن أوجب استعمال اللفظ تجوّزاً وراء التجوّز في المعنى، ولذا لا يتوقّف على رعاية العلاقة المصحّحة للاستعمال في غير ما وُضع له. كيف، وهو استعمال في ما وُضع له لكن بغير ما وُضع له من الكيفية. ويكفي في صحّته مجرّد استحسان أهل اللسان له وعدم استبشاع طباعهم وتنفّرها عنه كما يشهد بذلك وقوع استعمال الصيغة في المعاني المذكورة عند المحاورات العرفية.

ثمّ إنّه ممّا ذكرنا في «صيغة الأمر» ظهر الحال في سائر الصيغ الإنشائية كصيغ التمنّي والترجّي والاستفهام الواقعة بدواعٍ[٢] مختلفة، فإنّها تارةً تُنشأ بداعي حصولها في الخارج حقيقةً، وأُخرى بغير ذلك الداعي من إظهار المحبّة أو التوبيخ

---

١. هذا هو الصواب، وفي الأصل: كثير.

٢. هذا هو الصواب، وفي الأصل: بدواعي.

والمذمّة إلى غير ذلك من الدواعي التي تُوهّم أخذها في المعنى المستعمَل فيه غفلةً عن أنّ صيغها لم تُستعمل إلّا في معانيها الإيقاعية؛ سواء كان الغرض الباعث على إنشاء هذه المعاني بألفاظها مثل «ليت ولعلّ» وحرف الاستفهام حصولَها خارجاً فيكون المتمنّي والمترجّي والمستفهم متمنّياً ومترجّياً ومستفهماً في الواقع وبالحمل الشائع، أو كان الغرض إظهار المحبّة في إنشاء التمنّي أو الإنكار أو التوبيخ أو السخرية في إنشاء الاستفهام.

وقد ذكرنا أنّ اختلاف الدواعي وتفاوت الأغراض لا يوجب اختلاف المعنى وتعدّد المعنى المستعمَل فيه، فما توهّمه النحاة وأهل العربية[1] من عدّهم الوجوه المذكورة من معاني «الصيغ الإنشائية» خلط واضح بين دواعي الاستعمال والمعنى المستعمَل فيه، والكلام في ظهور هذه الصيغ في إنشاء مداليلها بأيٍّ من الدواعي قد تقدّم القول فيه في «صيغة الأمر»[2]. ومقتضى ما ذكرنا ثمّة عدم استظهار كون الاستفهام مثلاً حقيقةً إذا أُنشئ بداعي ثبوته واقعاً، ومجازاً إذا أُنشئ بداعي غيره، وإن كان الظاهر من لفظه كونه مُنشأ بداعي الاستفهام الحقيقي دون غيره من الدواعي.

ومن جميع ما بيّناه ظهر بطلان المصير إلى انسلاخ صيغ التمنّي والترجّي والاستفهام عن قصد حصولها حقيقةً واستعمالها في غيره مجازاً إذا وقعت في كلامه تعالى[3]؛ لعدم تمشّي هذه الأوصاف التي لازمها الجهل والعجز في حقّه

---

١. كابن هشام في *المغني*، ج ١، ص ٢٤ ـ ٢٧ وكالتفتازاني في شرح *المختصر*، الجزء الأوّل، ص ٢١٢ ـ ٢١٦.

٢. تقدّم في ص ٣٧ ـ ٣٨.

٣. تجد بسط هذه الأقوال في *تعليقة على معالم الأُصول*، ج ٣، ص ٥٨ ـ ٥٩ و٦٢.

تعالى؛ وذلك لأنّ المستحيل هو الحقيقي من هذه الأوصاف دون الإنشائي الإيقاعي الذي هو قصد حصول المُنشأ بغير داعي إيجاده حقيقةً، بل بداعي إظهار المحبّة أو التقرير أو الإنكار والتوبيخ والسخرية.

المطلب الثاني

في أنّه هل الصيغة حقيقة في الوجوب أو في الندب أو في كليهما بنحو الاشتراك لفظاً أو معنىً، فتكون حقيقةً في الطلب الجامع بينهما؟ وجوهٌ عليها أقوال[1].

وحيث كانت المسألة راجعة إلى اللُغة فلا محيص عن استظهار حالها ممّا جُعلت علائمَ لتشخيص حقائقها عن مجازها، ولا يبعد القول بتبادر الوجوب والحتم واللزوم في ما فُرض استعمال «الصيغة» لا مع القرينة.

ودعوى المنع عنه مُجازفة صِرفة تأتي في كلّ مورد صحّ دعوى التبادر فيه، ولا سندَ وثيقَ[2] في أمثال ذلك غير الإحالة إلى الوجدان، وهو شاهد على أنّ المنساق إلى الفهم من إطلاق «الصيغة» عند التجرّد عن القرائن الحالية والمقالية هو الطلب الأكيد الذي يلزمه عدم الرضاء بالترك.

ويؤيّد الحملَ على الوجوب وضعاً دون الندب ولا مطلق الطلب مذمّةُ العقلاء التارك لأمر المولى وعدم سماع الاعتذار منه باحتماله الاستحبابَ مع تصديقه عدم استعمال صيغة «افعل» إلّا خالياً عن قرينة صارفة، وهذا معنى الوجوب.

ووقوع الاستعمال كثيراً في الطلب على جهة الندب في الخطابات الشرعية من الكتاب والسنّة لا يوجب نقل «الصيغة» من معناها إليه في اللُغة فتُحمل عليه وضعاً

---

١. تعرّض بذلك ظاهراً بما أفاده الشيخ في *فرائد الأُصول* ج ١، ص ٢٧٧، حيث قال: «إنّ لفظ «لعلّ» بعد انسلاخها عن معنى الترجّي ظاهرة ...».

٢. في نعت اسم «لا» النافية للجنس ثلاثة أوجه: الفتح مبنيّاً والرفع والنصب.

أو انصرافاً لغةً بل ولا شرعاً؛ لكثرة الاستعمال في الوجوب أيضاً كتاباً وسُنّةً. والكثرة الحاصلة في استعمالات مخصوصة من كلام الأئمّة (ع) لا تستلزم كثرة الاستعمال مطلقاً حتّى في كلام غيرهم من الموالي أو في كلامهم (ع) في غير مقام بيان الشرائع والأحكام، وإنّما بالنظر إلى الاستعمالات الواردة في المحاورة نرى شيوع إرادة الوجوب من الأوامر الصادرة بأكثر[1] من إرادة الندب أو مطلق الطلب؛ نظراً إلى الاهتمام بشأن الواجب، ولا أقلّ من تساوي الاستعمالين.

على أنّ استعمالها في الاستحباب في مقام بيان الأحكام الشرعية إنّما هو بالقرينة الخارجية، وكثرته كذلك في المعنى المجازي لا توجب اشتهار الصيغة الباعث لأُنس الذهن به وقربه إليه فيترجّح على المعنى الحقيقي أو يتوقّف عند الدوران بين المجاز المشهور والحقيقة؛ لتكافؤ قرينة الشهرة مع أصالة الحقيقة.

وفي ما ذكرنا كلّه غنىً وكفايةٌ في إبطال دعوى كون «الصيغة» حقيقة في الطلب الجامع بين الوجوب والندب لا بما ذكره في *المعالم* من أنّ كلّي الطلب لا يكاد يتحقّق إلّا في ضمن محقّقاته من الوجوب والاستحباب، فكيف يُستعمل اللفظ فيه، فالطالب بقوله «افعل» إمّا أن يريد المنع من الترك أو لا يريده، والأوّل هو الإيجاب، والثاني هو الاستحباب، فأين القدر المشترك المستعملة فيه لفظة «افعل»؟![2].

فإنّه يتوجّه عليه ـ مضافاً إلى الانتقاض بالألفاظ الدالّة على الطلب المعبّر عنه

---

١. كذا والظاهر زيادة «بـ» في قوله: «بأكثر».

٢. لم نعثر عليه في *معالم الدين* بهذه التعابير لكنّه مستفاد من عباراته فانظر *معالم الدين*، ص ٥٠.

بالفارسية بـ«خواستن وخواهش نمودن» وإلى وقوع الاستعمال شرعاً وعرفاً في القدر المشترك، وهو أقوى دليل على الإمكان كما في قوله تعالى: ﴿أَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ﴾[1] بناءً على عموم «الصلاة والزكاة» للنفل منهما، وقوله (ع): اغتسل للجمعة والجنابة[2]. ومثله كلّ خطاب عرفيّ متوجّه إلى جماعة يختلف حكمهم من حيث الوجوب والندب كما لو قال: أكرمِ العلماء، وفُهم من الخارج أنّ إكرام بعضهم ليس على جهة الحتم والإلزام بحيث لا يرضى المولى بالترك ـ أنّ عدم انفكاك الطلب في الخارج عن الوجوب أو الندب لا يستلزم عدم انفكاكه عن أحدهما في مرحلة الإنشاء، فإنّه كما يمكن تصوّر مفهوم الطلب الكلّي بلا انضمام خصوصيّته الفردية إليه على حدّ سائر المفاهيم الكلّية كالحيوان والإنسان المتصوَّرة خاليةً عن الخصوصية، كذلك يمكن إنشاء ما تصوّره ولاحظه في الذهن بلفظٍ دالّ عليه فيوجده به في الخارج بلا لزوم محذور الاستحالة العقلية؛ نظراً إلى أنّ الشيء ما لم يتشخّص لم يوجد، فمتى وُجد «الطلب» في الخارج فلا محالة متشخّص بإحدى الخصوصيتين من الوجوب والندب، وإلّا لزم انخرام القاعدة العقلية، وهذه غفلة عن أنّ الإنشاء نحو تشخّص أيضاً للمعنى يوجد به كما يوجد في الذهن والخارج، لكن على فرقٍ وهو أنّ التشخّص الخارجي الذي هو سنخ

---

١. البقرة (٢): ٤٣ ووردت أيضاً في آيات كثيرة.

٢. لم نعثر على هذا التعبير في الروايات وإنّما ورد في كلمات بعض المتأخّرين كما في *قوانين الأُصول*، ج ١، ص ٨٣ و*فرائد الأُصول*، ج ٤، ص ٢٨ و٨٨ و*بدائع الأفكار*، ص ٢١٤ و٢٧١ وفيها «قوله» من دون جملة دعائية وفي *هداية المسترشدين*، ج ١، ص ٦٤٨: «كما لو قيل: اغتسل للجمعة والجنابة» وفي ج ١، ص ٧١٦: «كما إذا قال: اغتسل ...».
نعم، ورد في *وسائل الشيعة*، ج ٣، ص ٣٠٦، باب ٤، ح ٢: اغتسل يوم الأضحى والفطر والجمعة وإذا غسّلت ميّتاً.

وجود للـ«طلب» يقتضي صدقه على الكثيرين فيكون كلّياً طبيعياً[١] بخلاف التشخّص الذهني والوجود التصوّري؛ إذ لا يكون المتصوَّر والموجود في الذهن إلّا جزئياً حقيقياً ذهنياً، ومثله الموجود بالوجود الإنشائي، فإنّ المعنى المُنشأ باللفظ في هذه المرحلة لا يكاد يصدق على الكثيرين.

ثمّ إنّه ربما نقول: إنّه لو مُنع عن كون «الصيغة» ظاهرة في الوجوب وضعاً إلّا أنّه الظاهر المنصرف إليه إطلاقاً عند تمامية مقدّمات الحكمة نظراً إلى أنّ «الأمر» لو لم يكن في مقام إظهار مراده تماماً كان المأمور به هو مطلوبه إجمالاً من غير تعيين أنّه بنحو الإيجاب أو الاستحباب، وهذا بخلاف ما إذا كان بصدد البيان وإظهار تمام المراد باللفظ الدالّ عليه فإنّه حينئذٍ متى أمرَ بشيءٍ وأطلق طلبَه ولم يقيّده بالرضاء[٢] بالترك كان الظاهر من حال الآمر إرادة الطلب المؤكَّد المانع من النقيض دون الندب المجامع مع الرضاء بالترك، وليس ذلك لأجل[٣] أنّ الإيجاب أقصى المراتب وأكملها، فإنّ أكملية المراتب لا توجب تعيّن الوجوب ما لم يوجب ظهور اللفظ في الأكمل، بل الوجه إطلاق الصيغة عند تمامية مقدّمات الحكمة، والوجوب وإن كان خصوصيةً زائدةً على مطلق الطلب الذي هو مدلول الصيغة، كما أنّ الندب كذلك، إلّا أنّه بنظر العرف عين الطلب المطلق الغير المتوقّف بيانه على أزيد من جعل الطلب وإيقاعه مطلقاً غيرَ مقيّد بشيءٍ ممّا يدلّ على الاستحباب، وهذا بخلاف «الندب» فإنّه عند العرف بعض مراتب «الطلب» ناقصٌ

---

١. كذا في الأصل، ولم يتّضح لنا المراد والمقصود منه؛ لأنّ التشخّص منافٍ لصدقه على كثيرين.

٢. الرضا والرضاء كلاهما صحيحان.

٣. هذا هو الصواب، وفي الأصل: لا يجل.

عن أصل حقيقته، فلا يكتفون في جعله بجعل الطلب بل يحتاج إلى مؤونة البيان الزائد ـ أعني التحديد والتقييد بعدم المنع من الترك.

وبالجملة، الطلب المطلق كاشف عن أنّه في المرتبة الأقصى بحيث لا قصور ولا فتور في ما للطالب من الإرادة المنقدحة في النفس فيُحمل اللفظ عليه مع الإطلاق والإرسال، وذلك نظير الوجود المطلق الغير الملحوظ معه واحد من التعيّنات الإمكانية، فإنّه حينئذٍ هو «الواجب» جلّ شأنه دون غيره.

ومن هذا الباب حمل المطلقات على العموم، وإرادةُ تمام المصاديق من الإطلاق الذي هو اللابشرط القسمي خصوصيةٌ زائدة كالتقييد لاحقةٌ للطبيعة المهملة والماهية المبهمة التي عبارة عن اللابشرط المقسمي؛ فإنّ ذلك من أجل أنّ الإطلاق الذي هو الإرسال لا يُعدّ بنظر العرف أمراً آخراً وراء الطبيعة زائداً عليها، بل هي عينها فلا يُحتاج في بيانها على أزيد ممّا يدلّ عليها في ما كان المتكلِّم بصدد البيان، بخلاف المقيّد فإنّ خصوصية التقييد اقتضت كونه عندهم أمراً مباياناً للماهية يحتاج إلى البيان الزائد على بيان الطبيعة، وتفصيل الكلام في محلّه.

ثمّ إنّ ما ذكرنا يأتي في الواجب النفسي والغيري والكفائي[1] والتعييني والتخييري فإنّه وإن كان كلّ منها نحواً خاصّاً من الطلب يباين الآخر إلّا أنّ مقتضى إطلاق «الصيغة» مطلوبية المأمور به بنفسه لا من أجل التوصّل إلى الغير، كما أنّ قضيّة إطلاقها مطلوبية متعلَّقها مطلقاً لا مشروطاً بحصول الشرط كالوقت بالنسبة إلى الموقّت والاستطاعة في الحَجّ. وكذلك وجوبه معيّناً لا مخيّراً بينه وبين عِدله كالواجبات التخييرية. وكذلك وجوبه مع عدم سقوطه عمّن توجّه إليه

١. تقدّم الكلام عن قلب الياء همزةً في هامش ص ٨.

الخطاب كما في الواجب الكفائي، فإنّ جميع ذلك تحديد في مدلول الهيئة يحتاج إلى مؤونة زائدة من تقييد الإيجاب بما هو شرط فيه أو ذكرِ عدل للواجب أو بيانِ حصول الامتثال بإتيان الغير، إلى غير ذلك. فالذي يدلّ عليه الإطلاق وإرسال الخطاب من غير توقّف على زيادة تكلّفٍ غيرَ إيقاع الطلب، هو الوجوب النفسي العيني التعييني المطلق؛ لأنّ كلّاً من مقابليه[1] لا يكاد يتحقّق بنفس الطلب الإلزامي بل يحتاج إلى مؤونة زائدة كاشفة عن ضيق دائرة الإيجاب.

١. كذا، والأولى: مقابلاته.

المطلب الثالث

اختلفوا ـ بعد بنائهم على دلالة صيغة «افعل» على الوجوب بالوضع أو الانصراف ـ في دلالة الجملة الخبرية المستعمَلة في مقام الطلب نحو قوله تعالى: ﴿لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ﴾[1] وقوله (ع): يتوضّأ ويغتسل ويُعيد[2] إلى غير ذلك، على الوجوب وعدمها على قولين: نافٍ ومثبِت.

وكان نظر النافين إلى أنّ تلك الجمل موضوعة للإخبار بثبوت النسبة وقد تعذّر حملها على معانيها الحقيقية في ما لو استُعملت في مقام الإنشاء وإيقاع الطلب، فمتى تعذّرت الحقيقة وتعدّدت المجازات من الإيجاب والاستحباب ومطلق الطلب لزم التوقّف. غاية الأمر أنّ الثابت بها مطلق الرجحان وهو الندب فيحتاج الوجوب إلى ضمّ قرينة دالّة عليه.

ويتوجّه عليه أنّ الجمل الخبرية الواردة مورد الطلب لم تُستعمَل إلّا في مداليلها الخاصّة ـ أعني تحقّق النسبة الكلامية في الخارج ـ لكن لا بداعي الإخبار والحكاية عن ثبوت النسبة، بل بداعي البعث والحَثّ نحو المطلوب وأنّ الطالب لا يرضى بتركه ولا يلزم أن يكون مجازاً؛ لعدم استعمال جملة «يتوضّأ أو يُعيد» في إنشاء الوضوء أو الإعادة، وإنّما هي مستعملة في معناها المطابقي، وفُهم الإنشاء كالإخبار من الخارج؛ للقرينة.

على أنّ الداعي على الاستعمال إظهار أنّ المتكلّم يريد الفعل لا محالة، وهذا لا

---

١. الواقعة (٥٦): ٧٩.

٢. قد كثر ورود هذه التعابير في الروايات.

يقتضي انسلاخ القضيّة عمّا هي حقيقة فيه؛ إذ لا يكون مثل «الفعل[١] الماضي والمضارع» موضوعاً للدلالة على الإخبار والحكاية وإنّما هو موضوع للدلالة على ثبوت النسبة، والإخبار والحكاية كالإنشاء جهات راجعة إلى كيفية الاستعمال لا أنّها دخيلة في المعنى المستعمَل فيه نظير جهتي الآلية والاستقلالية بالنسبة إلى المعاني الاسمية والحرفية، فالقضايا مطلقاً بحسب وضعها عارية عن جهتي الإخبار والإنشاء، غير أنّ المتكلِّم تارةً يستعملها في مداليلها في مقام الإخبار عنها في موطنها فتكون خبريةً، واُخرى يستعملها في مقام الإنشاء بداعي إيقاع مضمونها فتكون إنشائيةً، واستعمالها بداعي إظهار المحبوبية ليس إلّا كما لو استُعملت لا لغرض الإفادة بل لبيان لازم الفائدة كما في «حفظتَ التورية». ومن المعلوم أنّ الاستعمال في هذه الصورة بنحو الحقيقة؛ لتكفّل الجملة الإخبار بثبوت النسبة وإن كان الغرض إظهار المتكلِّم علمه بحفظ المخاطب التورية مثلاً. وكذا الحال لو كان غرضه بيان مطلوبية الفعل.

وقد بيّنا في الصيغ الإنشائية أنّ اختلاف الأغراض والقصود لا يوجب اختلافاً في المعنى المقصود[٢]، فكما أنّها في جميع مواردها لم تُستعمل إلّا في معانيها الإيقاعية وإن اختلفت الأغراض والدواعي على الإنشاء، كذلك الجمل الخبرية فإنّها في تمام الموارد مستعمَلة في تحقّق مداليلها في الخارج، إلّا أنّ الغرض الباعث على التكلّم مختلف بين ما هو مجرّد الإخبار والإعلام بمضمون الكلام، وبين ما هو إعلام للازم الخبر أو بيان للانتقال إلى لازم المعنى المخبر به أو إظهار

---

١. في الأصل: فعل.

٢. راجع ص ٢٦ و٢٨.

لكون الفعل هو المطلوب على الوجه الأتمّ والأحسن؛ لأنّ مثل هذا الاستعمال آكد في البعث وأشدّ في الطلب من الإنشاء بالصيغة؛ لأنّ الطالب أخبر بوقوع مطلوبه في مقام طلبه إظهاراً بأنّه لا يرضى بتركه، ولا يلزم كذب الجملة الخبرية المستعمَلة في كلام الشارع فإنّها حينئذٍ كسائر الإنشاءات الغير المتّصفة بالصدق والكذب من جهة المطابقة واللامطابقة مع الخارج، وإنّما يكون كذباً إذا لم يكن من الشارع طلبٌ واقعاً كما هو الحال في الكناية أيضاً فإنّه لا يتطرّق الكذب إليها إلّا إذا لم يكن في الخارج معنى كنائي دون ما لم يكن معنى مطابقي، فإنّ قولهم: «فلان كثير الرماد أو طويل النجاد» لا يكون مسوقاً لبيان كثرة الرماد أو طول النجاد حتّى تكون القضيّة كاذبة عند عدم تلك النسبة الكلامية، وإنّما يكون كذباً إذا لم يكن للإنسان جود وسماحة أو طول القامة الذي هو لازم المعنى المخبر به وسيقَ الكلام لأجله، هذا.

فالظاهر أنّه لاينكر استعمال القضايا الخبرية في كلام الشارع لإفادة الحكم الشرعي، وإنكاره كما عن بعض تلامذة[1] شيخنا العلّامة الأنصاري (قده) في غير محلّه.

نعم، لا نُضايق[2] عن ظهور الجملة في كون الغرض منها الإعلام والحكاية، وذلك بواسطة إطلاق الكلام وتجريده عمّا يصرفه إلى الإنشاء أو الكناية أو بيان لازم الفائدة، فإنّ الكلام المُلقى لتفهيم المعنى يتبادر منه الإخبار به بحيث كانت إرادة غيره بالحمل عليه متوقّفة على قرينة حالية أو مقالية دالّة على الإنشاء،

---

١. لعلّ نظره الشريف إلى المحقّق الرشتي، فراجع *بدائع الأفكار*، ص ٢٧٦.

٢. هذا هو الصواب، وفي الأصل: لا نضائق.

ومعها لا مجال للدغدغة[١] في صحّتها في كلام الشارع وعدمها، أو في مجازيتها وحقيقتها؛ لما عرفت من صحّتها وحملها على معانيها بلا تصرّفٍ فيها.

ثمّ إنّه لو سُلّم عدم ظهور الجملة الخبرية المستعملة في مقام الإنشاء في الوجوب لكن ظهورها فيه بقرينة الحكمة غير قابل للخدشة، فإنّه إذا أتى الطالب بالجملة في مقام الطلب، وكان بصدد البيان لتمام المراد دون الإهمال والإجمال، ولم يعيّن مقصوده[ه] من بين محتملاته بقرينة حالٍ أو مقالٍ، فمقتضى إطلاق القضيّة بمقدّمات الحكمة وشدّة مناسبة الإخبار بوقوع مضمون الجملة مع الوجوب حملُها على الإيجاب دون الاستحباب. والقول بكفاية المناسبة المزبورة في ظهور الجملة في الوجوب بلا حاجةٍ إلى مقدّمات الحكمة، فيه منع كفاية أمثال هذه المناسبات المعدودة من الاستحسان والاعتبارات المحضة في انصراف اللفظ وظهوره في المعنى المناسب.

فإن قلت: إنّ مقدّمات الحكمة إنّما تجري لتعيين مداليل الألفاظ المطلقة لا لتعيين الجهات اللاحقة الخارجة عن مضامين الخطاب.

قلت: إنّها تجري مطلقاً حتّى بالنسبة إلى الجهات والحيثيات المرتبطة بالكلام ممّا كان بيانه من وظائف المتكلِّم.

---

١. هذا هو الصواب، يعني الطعن، وفي الأصل: «الدقدقة» وهي بمعنى آخر.

المطلب الرابع

ي ما لو وقعت
صيغة عقيب
حظر

إذا وقعت صيغة الأمر عقيب الحظر أو في مقام توهّمه، فهل يكون ذلك قرينةً عامّةً حيث لا قرينة على صَرفها عن ظاهرها وهو الإيجاب وضعاً أو إطلاقاً، أو لا بل هي باقية على ظهورها كما إذا وردت بلا سبق الحظر؟ وجوهٌ عليها أقوال[1].

والمشهور على أنّها حينئذٍ ظاهرة في الإباحة ولابدّ من فرض الكلام في مقام لم توجد قرينة أُخرى على الوجوب أو الإباحة غير وقوع الصيغة عقيب الحظر. وعليه فالاستدلال بموارد الاستعمال على الإيجاب تارةً، والإباحة أُخرى، مثل قوله تعالى: ﴿فَإِذَا انسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ كافّة﴾[2]، وقوله تعالى: ﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا﴾[3]، وقوله تعالى: ﴿فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ﴾[4] في غير محلّه؛ إذ قلَّ مورد منها لا يخلو عن قرينة حال أو مقال ناهضة على الوجوب أو الإباحة، واللازم ملاحظة الصيغة مجرّدةً عمّا سوى سبْق الحظر من الأمارات الخاصّة أو العامّة.

والإنصاف أنّ مجرّد وقوعها عقيب الحظر أو توهّمه لا يوجب انعقاد ظهور ثانوي في الإباحة بل غايتها الدلالة على رفع الحكم السابق، فيُحتمل تعقّب الوجوب له أو الإباحة، وليست الإباحة في دلالة الصيغة عليها أولى من الإيجاب؛ لتضادّ الأحكام بأسرها، فلو بنينا على الدلالة على الوجوب وضعاً أو إطلاقاً

---

١. لاحظ تفصيل الأقوال في *تعليقة على معالم الدين*، ج ٣، ص ١٣٧ ـ ١٣٨.

٢. التوبة (٩): ٥.

٣. المائدة (٥): ٢.

٤. البقرة (٢): ٢٢٢.

فمقتضى أصالة الحقيقة ومقدّمات الحكمة حمل الصيغة عليه، ولا مخرج عنها لو لم نقل بكون الوقوع عقيب الحظر أمارةً عامّةً أو بياناً فينثلم به بعض مقدّمات الحكمة. ودعوى ظهورها في الإباحة ممنوعة؛ إذ غايتها انثلام الظهور في الوجوب فيصير اللفظ مجملاً يُلتمس الحكم من الخارج أو يُرجع إلى الأُصول العملية من استصحابٍ أو براءةٍ.

فإن قلت: إنّ وقوع الأمر تلو الحظر موجب لظهوره في توجّهه إلى رفع النهي السابق، وأنّ المراد منه الرخصة في الفعل، ومنشؤ الاستظهار ظهور حال الآمر في أنّ غرضه رفع الحظر السابق.

قلت: مجرّد ظهور حال الآمر في رفع اليد عن نهيه لا يجدي في ثبوت الرخصة الخاصّة. ومجرّد الرخصة التي هي جنس للأحكام الأربعة ما عدا الحرمة من الوجوب والندب والكراهة والإباحة لا يفي بتعيين الأخيرة، فإنّ رفع النهي يُمكن بإرادة إحدى الأربعة بالخصوص فلا يبقى للّفظ[1] ظهور في شيء منها إلّا بالقرينة المخصوصة.

وادّعاءُ أنّ الإباحة هي القدر المتيقّن من الأمر، والوجوب شيء زائد والأصل عدمه مدفوعٌ بأنّ الإباحة التي هو فرد خاصّ من الأحكام ومباين لسائرها ليست متيقّن الإرادة من الخطاب بل هي محتملة، والمعتبر من القدر المتيقّن هو المتيقّن في مقام التخاطب.

فانقدح ممّا ذكرنا أنّ في المسألة منشأين لدعوى الظهور: إما الوضعي ... في الوجوب أو الظهور النوعي في الإباحة والترخيص، وفي مثله وجب التوقّف ...

---

١. في الأصل: للفظ.

من التشخيص و...[١] وقوع الأمر عقيب الحظر من غير قرينة خاصّة إن أوجب ظهور الأمر في الرخصة ظهوراً نوعياً بحيث لو أُريد خلافه كان ارتكاباً لخلاف الظاهر متوقّفاً على قرينة صارفة من الظهور النوعي فذلك هو المتّبع والمعوّل عليه، وإلّا فلا وجه للخروج عن «أصل الحقيقة» الموجب للظهور في الوجوب، فهو المقتضي للحمل عليه بلا مانعٍ منه، إلّا أن يجعل المانع عن حمل الأمر على الوجوب نفس وقوعه عقيب الحظر الموجب للظهور الثانوي الراجح على الظهور في المعنى الحقيقي وقد عرفت ما فيه.

١. كتب قوله: «منشأين» إلى هنا في الهامش وانخرمت كلماتٌ منه وبعضها لا يمكن قراءتها ونشير إليها بـ«...» وقرأنا بعضها حدساً. ويمكن أن تقرأ العبارة الأخيرة هكذا: «وجب التوقّف فلابدّ من التشخيص و».

المطلب الخامس

قد عرفت ظهور «الأمر» وضعاً أو إطلاقاً في الوجوب[١]، وعليه أو على تقدير ظهوره كذلك في مطلق الطلب أو الطلب الندبي، فهل يقتضي إطلاقه بظاهره كونَ الإيجاب أو الاستحباب المستفاد منه مطلقاً أيضاً غير مقيّد بكون الواجب أو المستحبّ ممّا يؤتى به بـ«داعي الأمر وقصد امتثاله» حتّى إنّه لو شُكّ في اعتباره في المأمور به جزءً أو شرطاً كسائر ما يُشكّ في اعتباره فيه كذلك يُدفع بالإطلاق أوّلاً فيُلتمس في دخل القيد وعدمه من دليل آخر أو أصل معتبر؟

ومن هنا يُنقّح البحث في أنّ الأصل في الواجبات كونها توصّليةً يُجزي الإتيان بالواجب مطلقاً بدون النيّة وقصد القربة، بل لا عن قصد وإرادة كما إذا وقع عن المكلَّف على وجه الذهول والغفلة وإن لم يُعدّ الفاعل ممتثلاً ومطيعاً؛ لعدم إتيانه بداعي الأمر، أو هو تعبّدي مقيّد بلزوم إتيان الفعل المأمور به بداعي أمره وقصد امتثاله؟

وتنقيح الكلام فيه يتوقّف على تمهيد مقدّمة تتّضح بها حقيقة المرام، فنقول:

إنّ الإطلاق والتقييد من الأُمور المتضايفة، ففي كلّ مورد صحّ فرض الإطلاق يصحّ فرض التقييد وبالعكس بدلالة[٢] قولك: «أعتق رقبة» و«أعتق رقبة مؤمنة» فإنّ «الرقبة» يصحّ اتّصافها بكلٍّ من الكافرة والمؤمنة وانقسامها إليهما قبل توجّه الأمر بالعتق إليها، فإطلاق «الأمر» يُجدي في عدم تقييد المأمور به بشيءٍ منهما

---

١. عرفت في «المطلب الثاني» في ص ٤٢.

٢. كذا، والأولى: «كدلالة».

بخلاف ما لو لم يكن متعلَّق الأمر قابلاً للتقييد بواحدٍ منهما، فإنّه لا يتأتّى الإطلاق بالنسبة إليه لرفع الشكّ عمّا احتُمل التقييد به جزءً أو شرطاً، وهذا واضح كوضوح أنّ القُربة المعتبرة في العبادة ـ بمعنى إتيان الفعل العبادي بداعي أمره ـ من القيود التي يمتنع عقلاً تقيّد المأمور به بها وأخذها جزءً أو شرطاً فيه، وذلك لعدم تأتّيها إلّا من قِبل «الأمر» ومن ناحية «الطلب»، فهي متأخّرة عنه رتبةً فكيف تؤخذ في المأمور به شرعاً؟! وكذلك الحال في جميع ما هو من شؤون الامتثال والإطاعة الحاكم بها العقل، وذلك مثل «قصد الوجه» غايةً أو توصيفاً، فإنّ الإتيان بالواجب؛ لوجوبه إنّما هو بعد وجوبه، فكيف يمكن اعتباره في المأمور به قبل تعلّق الخطاب به؟! وإنّما يجب ذلك بحكم العقل؛ لأنّه من الجهات الراجعة إلى امتثال الواجب. ومثله الحال في تمييز المأمور به عن غيره؛ فإنّه إنّما هو بعد توجّه «الأمر» واتّصاف الفعل بكونه واجباً أو مستحبّاً.

فتحصّل أنّه كلّ ما ينشأ من ناحية «الأمر» كالأُمور المزبورة لا يكاد يُمكن أخذه في متعلَّقه على أن يكون من مقوّمات حقيقته، فإنّ القيود اللاحقة للمأمور به تارةً تلحقه قبل تعلّق «الأمر»، بمعنى أنّه من الأُمور التي يلاحظها المولى في المأمور به ويجعلها قيداً له فيورد الأمر على ذلك المقيّد، وأُخرى تلحقه بعد تعلّق الأمر به كالأُمور المذكورة، فما يصحّ التمسّك فيه بإطلاق المادّة لرفع القيود المشكوكة هو القسم الأوّل دون الثاني؛ حيث إنّه ليس من شأنه تقييد المادّة فيه، وجواز الرجوع إلى الإطلاق متفرّع على إمكان التقييد.

نعم، إن فسّرنا «القُربة» المعتبرة في العبادة بالإتيان بالواجب أو المستحبّ بداعي حُسنه أو رجحانه الذاتي ـ كما هو المقدار الكافي وعليه البناء في الحكم

بصحّة العبادات الواجبة أو المستحبّة المزاحَمة بـ«الأهمّ»؛ لانتفاء الأمر بـ«المهمّ» من جهة الابتلاء بالخطاب الفعلي فكيف يُقصد امتثاله؛ إذ لا يحكم العقل بلزوم إطاعة الخطابات الشأنية ـ فحينئذٍ لا مانع من اعتبارها في المأمور به جزءً أو قيداً. والكلام في مجرّد الإمكان في قِبال استحالة اتّخاذ «قصد القربة» بمعنى موافقة الأمر في المأمور به؛ نظراً إلى قيام الضرورة على عدم إمكان اعتباره؛ لما أسمعناك من أنّ «القربة» التي هي قصد امتثال الأمر جهة ناشئة من ناحية «الأمر» المتأخّر طبعاً عن المأمور به، فكيف يُعتبر فيه، وإن هو إلّا تقدّمٌ للشيء[1] على نفسه. واعتباره فيه عند من يُصحّحه إنّما هو بعد سبق أمر نفسي[2] متعلّق بذات العبادة حتّى يتحقّق به موضوع الأمر بالصلاة فيدخل قصد امتثال أمرها في متعلّق الأمر الثاني[3]، إلّا أنّ المفروض وحدة «الأمر»، وهو لايكاد يدعو إلّا إلى ما تعلّق به دون غيره، فيكشف ذلك عن عدم توجّه الطلب إلى الفعل المقيّد، وإلّا لزم الخلف أو التخلّف المحالان[4]، فإنّ العقل مستقلّ بحصول الامتثال وسقوط الأمر إذا قصد المكلَّف ذات العبادة المطلقة، فلو كان الأمر متعلّقاً بالعبادة المقيّدة بداعي الأمر كان الواجب الإتيان بالعبادة المقيّدة بداعي القربة[5]؛ إذ الأمر لا يدعو إلّا إلى

---

١. كذا، والأولى: تقدّمُ الشيء.

٢. في البداية بدلاً من قوله: «واعتباره فيه عند من يصحّحه إنّما هو بعد سبق أمر نفسي»: «نعم، يمكن اعتباره فيه، لكن بعد سبق أمر» ثمّ شطب على مواضع منها وصحّح بما أثبتناه في المتن.

٣. في الأصل: «المتوجّه إلى الصلاة المقيّدة بقصد القربة» ثمّ شطب عليها وكتب في هامشها بدلاً منها كما في المتن: «بالصلاة فيدخل قصد ... الأمر الثاني».

٤. في الأصل: المحالين.

٥. كرّرت في الأصل: «بداعي القربة».

متعلَّقه، وحيث لم يكن الواجب عقلاً في مقام الإطاعة إلّا الإتيان بذات العبادة بنيّة القربة كشف ذلك عن تعلّق «الأمر» بذات الصلاة مثلاً المطلقة من هذه الجهة وإن استقلّ العقل بعدم حصول الامتثال إلّا مع النيّة وقصد الأمر.

ودعوى أنّ الواجب إذا كان إتيان الصلاة بداعي امتثال الأمر وكان المكلَّف متمكّناً من الإتيان كذلك حسب الفرض فلا محالة كان المأمور به الصلاة إذا أُتي بها مقرونةً بالنيّة مدفوعةٌ باستحالة كونها مأموراً بها بمثل ﴿أَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾[1] ونحوه من خطاب الشرع مع وحدته حسب ما عرفت، ولا نمنع عنه بخطابٍ آخر عقلي أو شرعي متعلّق بـ«الصلاة» لا بعنوانها بل بعنوان أنّها مأمورٌ[2] بها.

فإن قلت: لا مانع عن سَوق دليل العبادة بنحو القضيّة الطبيعية فيكون هو المصحّح مع وحدته لاعتبار القربة في المكلَّف به فيعمّ الحكم، وهو الوجوب المستفاد من الخطاب نفسه بعد جعله وترتّبه على موضوعه كما في قولك: «كلّ خبري صادق» ونحوه ممّا يكون الحكم فيه محمولاً على نفس الطبيعة السارية بوجودها السِعي في جميع المصاديق التي منها نفس ما أُخبر به في القضيّة من غير لزوم محذور تقدّم الشيء على نفسه.

قلت: عدم لزوم المحذور في المثال المذكور إنّما هو لأجل كون المحمول في القضيّة الخبرية أو الإنشائية سبباً[3] لحصول فردٍ مثله في عرضه ومرتبته بلا ترتّبٍ في الوجود، فمتى فُرض تحقّق عنوان الخبرية بعين الحمل في المثال لا مانع عن

---

١. وردت في آيات كثيرة.

٢. هذا هو الصواب، وفي الأصل: مأموراً.

٣. هذا هو الصواب، وفي الأصل: سبب.

كونه مشمولاً للمحمول، وهذا بخلاف ما أُريد من «الحكم» مجعولان طوليان ليس أحدهما في مرتبة الآخر ولا في ساحة اعتباره، فإنّ اعتبار المتأخّر منهما مقدّماً في عرض الآخر مستلزم للمحذور المزبور.

وبالجملة، لم يتّخذ الموضوع في أدلّة العبادات بنحو القضيّة الطبيعية، وإنّما الحكم فيها واحد مترتّب على ذات العبادة، ولا مانع عن القرينة الناهضة على تعدّد الجعل فتدلّ عليه القضيّة بنحو تعدّد الدّال والمدلول إلّا أنّها غير موجودة ولا يكاد[1] تُرفع اليد عن الظهور بمقتضى أصالة الحقيقة أو أصالة عدم القرينة، ومقتضاه عقلاً وجوب الإتيان بالعبادة بداعي أمرها من غير أن يكون امتثال الأمر دخيلاً في ماهيتها؛ لأنّ الطلب الوَحداني المتعلّق بماهية العبادة حسب الفرض لا يُجدي في جعل نفسه من أجزاء متعلَّقه أو قيوده.

فإن قلت: سلّمنا مع وحدة «الأمر» استحالة اعتبار قصد امتثاله في المأمور به لكنّه ليست الإطاعة منحصرة في الإتيان بالعبادة بداعي امتثال أمرها، بل تتحقّق أيضاً ولو أُتي بها بداعي القربة وقصد كون الفعل للّه تعالى، وعليه لا محذور في متعلَّق الأمر شطراً أو شرطاً.

قلت: اعتبار قصد القربة في المأمور به بالمعنى المزبور لا يُجدي في صيرورة قصد امتثال الأمر من أجزاء متعلَّقه أو شرائطه لا بخصوصه ولا بجامعه الذي يعمّه وغيره، فإنّ الإتيان بالعمل للّه تعالى وإن كان يعمّ إتيانه بداعي امتثال الأمر أو مطلق الرجحان والمحبوبية إلّا أنّه في ما يصدق على الإتيان بالفعل بداعي امتثال أمره لايكاد يمكن أخذه في متعلَّقه حتّى يكون قصد امتثال الأمر مصداقاً للقربة

---

١. كذا، والأولى: لا تكاد.

المأخوذة في المأمور به؛ إذ معناه حينئذٍ إتيان الفعل بداعي الأمر، وقد فُرض تعلّق الأمر بذات الفعل من غير لحاظ شيء من وجوه القربة فيه، واعتباره فيه يؤدّي إلى عدم تعلّقه به إلّا مقيّداً بكونه قُربياً، وهو خلاف الفرض.

فما قيل في مجلس بحث شيخنا الأُستاد، دام ظلّه العالي ـ من أنّه لا يلزم أن يكون قصد الامتثال بخصوصه معتبراً في المأمور به قيداً، بل ربما يكون معتبراً بجامعه فيتعلّق الأمر بالفعل القربي بنحو الكلّي الساري في جميع محقّقاته الخارجي وإن كان مثل إتيانه بداعي أمره؛ لأنّه أحد وجوه القُرب إلى اللّه تعالى بل أظهر مصاديقه ـ يزيّفه ما عرفت من امتناع اعتبار قصد امتثال الأمر في المأمور به مع وحدة الأمر لا مع تعدّده، ولا معنى لاتّخاذ مفهوم القربة فيه، وإنّما المعتبر على تقديره ما هو مصداق القرب بالحمل الشائع وليس إلّا قصد امتثال الأمر، واعتباره جزءً أو قيداً في المأمور به متوقّف على سبق الأمر كي يلاحظه الآمر فيه فيأمر ثانياً بمجموع القيد والمقيّد.

ومن جميع ما ذكرنا يظهر فساد ما رامه بعض المَهَرة تصحيحاً لتعلّق التكليف بالعبادة المقيّدة بالقربة المَنويّة بدعوى إمكان تعلّق التكليف بالصلاة بداعي أمرها حيث لا مانع عقلاً من جواز لحاظ أن يأمر المولى بشيء مقيّداً بداعي أمره ولا استحالة فيه، ويكفي إمكانه التصوّري في رفع الامتناع العقلي، وفي الخارج لمّا كان المكلَّف قادراً متمكّناً بالوجدان والضرورة من الإتيان بالعبادة بداعي القربة كان ذلك مُجدياً في توجّه التكليف إليه ولا يكون تكليفاً بالمحال.

وبالجملة، إن كان المانع عن اعتبار قصد القربة في متعلّق الأمر عدم إمكان أخذه فيه لحاظاً وتصوّراً فمن البداهة أنّ تصوّر ذلك بمكانٍ من الإمكان، وإن كان

عدم تمكّن المكلَّف عن الإتيان بالصلاة بداعي أمرها، ففيه أنّه وإن لم يكن متمكّناً منه قبل توجّه الأمر لكن عدم القدرة عليه بهذا الداعي ـ لعدم الأمر ـ لا ينافي القدرة عليه بعد الأمر، والتمكّن حال العمل كافٍ في صحّة الخطاب وتوجّه التكليف.

هذا غاية ما يقال في المجال، ويتوجّه عليه أنّ المكلَّف وإن كان متمكِّناً من العبادة مع قصد القُربة غير أنّ الذي يتمكّن منه هي ذات العبادة المطلقة فيأتي بها بداعي امتثال أمرها دون المقيّدة، فلا يتمكّن المكلَّف من الصلاة مع داعي الأمر بداعي الأمر المتعلّق بالمجموع من القيد والمقيّد؛ إذ لا تعدّد لقصد امتثال الأمر، وذات الصلاة لا أمر بها حسب الفرض فكيف يؤتى بها بداعي أمرها؟! فلو أتى بها كذلك لم يكن ممتثلاً؛ لأنّ «الأمر» يدعو إلى ما تعلّق به لا إلى غيره[1].

ومجرّد إمكان تصوير أن يأمر الشارع بالواجب مقيّداً بقصد القربة لا يُجدي في رفع الاستحالة إن أُريد الأمر مولوياً لا إرشادياً[2].

نعم، الواجب بحكم العقل الإتيان بالعمل بداعي امتثال الأمر، وأين هذا من

---

١. كتب في البداية بدلاً من قوله: «فلا يتمكّن المكلّف ... لا إلى غيره»: «فإنّ التمكّن منها موقوفٌ على سبق أمر محقّق لموضوع المقيّد، فيؤتى به بداعي أمره، فلو أُتي الصلاة بداعي أمرها لم يكن المكلّف ممتثلاً؛ لعدم الأمر بها مع قصد القربة وجعل هذا الأمر [...] مستلزم لعود محذور المحال، مضافاً إلى أنّ الأمر لا يدعو إلّا إلى ما تعلّق به [جعل علامةً فزاد في الهامش قوله:] ـ أعني نفس الصلاة وحدها لا إليها منضمّة إلى غيرها ـ دون ما تعلّق به غيره» ثمّ شطب على ما في المتن دون ما زاد في الهامش وإن غفل المؤلّف أن يشطب عليها أيضاً وكتب في الهامش ما أثبتناه في المتن.

٢. بعدها في الأصل: «لإمكان تصوّر المحال وإلّا لما صحّ الحكم عليه بأنّه محال» ثمّ شطب عليها.

دخل النيّة في المكلَّف به بعين أمره شرعاً؟! هذا.

وقد تصدّى بعض الأساطين[١] لتصحيح اعتبار النيّة في ماهية العبادة جزءً أو شرطاً بتعدّد الأمر من وجهين:

أحدهما أنّ الأمر المتعلّق بالمقيّد ينحلّ إلى أمرين بالنسبة إلى ذات المقيّد وقيده، فنفس الفعل العبادي يكون مأموراً به ولو بالأمر الغيري المتوجّه إلى ما هو شرطٌ فيه المترشّح من الأمر النفسي المتعلّق بذات العمل[٢]، هذا.

وبطلانه واضح. كيف، والحكم الواحد لا يتعدّد فلا ينحلّ حقيقةً إلى أحكام متعدّدة حسب تعدّد الأجزاء العقلية التحليلية لذات الواجب، والمقيّد أمر واحد ووجود خاصّ من المطلق لا أنّه وجودات عديدة عبارة عن ذات المقيّد وقيده، فالمأمور به هي «الصلاة» الخاصّة المقترنة بالنيّة دون «الصلاة» و«النيّة»، فلو فُرض الانحلال بالنسبة إلى الأجزاء التحليلية لزم منه التعدّي إلى جميع الأجزاء حتّى العقلية من الجنس والفصل وجنس الأجناس، ولم يقل أحد بوجوبها تبعاً بملاك الملازمة.

فإن قلت: ذلك بالنسبة إلى الأجزاء الخارجية دون الأجزاء الحدّية فإنّها أجزاء عقلية خارجة عن توجّه «الأمر» بالكلّ إليها، بخلاف غيرها فإنّه حيث كان المركّب في الخارج عبارةً أُخرى عن أجزائه، وليس له وجود على حِدةٍ غير وجود ما يقع مورداً للإشارة الحسّية، فلا محالة يتوجّه الأمر بالكلّ إلى أجزائه المادّية فتجب بعين وجوب الكلّ، فالصلاة بتمام أجزائها التي منها قصد امتثال

---

١. ذكر الوجه الثاني من «الوجهين» في *بدائع الأفكار*، ص ٣٣٥ بلا نسبةٍ إلى الشيخ الأنصاري.
٢. كذا في الأصل، وفي العبارة خلل.

الأمر تكون مأموراً بها بعين أمرها، فيؤتى بها بداعي الطلب المتوجّه إليها.

قلت ـ مضافاً إلى عدم كون الواجب العبادي مركّباً من العمل الأركاني والأمر الجناني ـ: إنّه ليس للأجزاء وجود غير وجود الكلّ الذي هو الواحد بالأسر فلا تتّصف بوجوبٍ على حِدةٍ غير وجوبه. وعليه، فاتّخاذ «النيّة» بمعنى قصد امتثال الأمر جزءً للصلاة بعين ذلك الأمر المتوجّه إليها مستحيلٌ عقلاً، ولو فُرض تعدّد الأمر كذلك فالوجوب المتوجّه إلى الأجزاء يكون غيرياً للتوسّل به إلى الكلّ فلا يصلح لوقوعه داعياً عبادياً ومحقّقاً للامتثال.

وثانيهما ما أفاده شيخنا العلّامة الأنصاري (قده)[1] من تعدّد الأمر وجعل الفعل العبادي مأموراً به بأمرين:

أحدهما متعلّق بذات العبادة وحقيقتها المطلقة الغير المقيّدة بإتيانها بداعي القُربة.

وثانيهما ما تعلّق بها لا كذلك بل مقيّدة بإتيانها بداعي القربة، ولا يلزم من ذلك محذور عدم التمكّن من الإتيان بالعبادة المقيّدة بقصد الأمر.

ويتوجّه عليه:

أمّا أوّلاً فلأنّ الحيلة في تعدّد الأمر إن كان من جهة الوسيلة إلى الإتيان بالعبادة بقصد امتثال الأمر ففي ما يأتي المكلَّف بذات العبادة غير قاصد بها موافقةَ أمرِها، فإمّا أن يسقط الأمر الأوّل بمحض الموافقة فيكون توصّلياً كالأمر الثاني فإنّه توصّلي لا محالة؛ لأنّ كونه تعبّدياً موجب لإيجاد المولى إيجاباً ثالثاً تصحيحاً لتعبّديته فيتسلسل أو يدور، وعليه فمع سقوطه بالموافقة كيفما اتّفق يسقط الأمر

---

١. راجع *مطارح الأنظار*، ج ١، ص ٣٠٣.

الثاني أيضاً لارتفاع موضوعه، فهذه في الحقيقة حيلة من العبد في إسقاط أمر المولى المتعلّق بالمقيّد عن نفسه، فكيف يتوسّل المولى بمثل هذا التعدّد إلى غرضه؟! وإمّا أن لا يسقط بمحض الموافقة بل يتوقّف سقوطه على الموافقة على الجهة الخاصّة، فلا وجه لعدم سقوطه إلّا عدم حصول غرض المولى من طلبه، فإنّ سقوط الأمر مع عدم استيفاء الغرض خلاف الحكمة والمصلحة اللازمة الرعاية، فهو خُلفٌ أو تخلّفٌ أو نقضٌ للغرض القبيحُ كلّ ذلك على الحكيم، فمتى لم يسقط الأمر استقلّ العقل بإتيان العمل على وجهٍ محصّلٍ للمقصود ويخرج المكلَّف لأجله عن تبعة التكليف، وذلك منحصر في الموافقة على نحو الطاعة، وعليه فلا نحتاج في لزوم إتيان الواجب بداعي الأمر إلى تعدّده؛ لكفاية حكم العقل بذلك من غير توقّفٍ على كون النيّة من مقوّمات ماهية العبادة. وإنّما تكون خارجاً عنها استقلّ بها العقل الحاكم بلزوم الإطاعة؛ لأنّها من الجهات الراجعة إليها في التعبّديات، ولذا لو ورد الأمر بها من الشارع في قوله تعالى: ﴿أَطِيعُوا اللهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ﴾[1] كان إرشادياً محضاً لا يترتّب على موافقته ومخالفته من الثواب والعقاب أزيد ممّا يترتّب على المرشَد إليه.

وبالجملة، التكليف مطلقاً لا يكاد يسقط إلّا بالموافقة المحصِّلة للغرض الباعث عليه والسبب لحدوثه فيبقى ببقائه ويتوقّف سقوطه على سقوط الغرض بإيجاد متعلَّقه لكن لا مطلقاً بل بداعي الأمر، ولا يُقصر على الإتيان بداعي القربة بل يجب عقلاً الإتيان بالواجب بكلّ وجهٍ يُحتمل دخله في الغرض المُلزم.

اللّهمّ إلّا أن يُعلم من الخارج كفاية مجرّد الموافقة في حصول الغرض كما في

---

١. النساء (٤): ٥٩.

الواجبات التوصّلية حيث عُلم عدم توقّف سقوط أمرها على الإتيان بداعي القربة؛ لعدم كون الداعي والغرض الباعث عليها إيجابها الطاعة والعبودية بل حصولها كيفما اتّفق، وإن كان الثواب متوقّفاً على إتيانها بداعي الامتثال بخلاف الواجب التعبّدي التي عُلم عدم حصول الغرض منه بمحض الإتيان به حيث إنّ المطلوب منه هو ما يوافق مقصود المولى، عكس الواجب التوصّلي؛ لأنّ الأمر فيه متعلّق بما هو أعمّ[1] ممّا يحصل به الغرض؛ لحصوله بمطلق الإتيان بالواجب ولو من غير المخاطب.

فظهر الفرق بين الواجب التوصّلي والواجب التعبّدي وأنّ دائرة المكلَّف به في الثاني أضيق[2]؛ حيث لا يتأتّى المقصود المهمّ منه من مجرّد الموافقة بل بالإتيان به على نحو العبودية.

ولا يذهب إلى وهمك أنّه إذا لم يكن متعلّق التكليف هو المأمور به أو المنهيّ عنه حقيقةً وكان ممّا لا يُهتمّ به واقعاً فكيف يحرّك العبد نحوه ويبعثه إليه أو يزجره عنه؛ وذلك لأنّ حصول الغرض لمّا كان هو المقصود بالطلب فلا محالة يتوقّف حصوله على الأمر بشيءٍ محصّل لذلك الغرض الذي تجب موافقته، وليس ذلك المحصّل إلّا ذات العبادة، فأمر بها تحصيلاً للغرض منها. ولمّا علمنا أنّ بمجرّد موافقته لا يحصل المقصود ولا طريق للمولى على إدخال ما له دخل في غرضه في متعلّق أمره، فلا محالة يحكم العقل بإتيانها بداعي الامتثال.

---

١. في الأصل: «أخصّ» ثمّ شطب عليها وكتب بدلاً منها: «أعمّ».

٢. كتب في البداية بدلاً من قوله: «في الثاني أضيق»: «في الأوّل أضيق من دائرة الغرض عكس الأخير، فإنّ دائرة المأمور به فيه أوسع من دائرة الغرض» ثمّ شطب عليها وكتب ما أثبتناه في المتن.

وأمّا ثانياً فلأنّه يتوجّه عليه أنّ تعدّد الأمر خلاف المعهود من الأوامر الشرعية فإنّها واحدة متعلّقة بذات العبادة تدور مدارها العصيان والإطاعة ويترتّب عليها المثوبة والعقوبة، وهذا ظاهر بعد ملاحظة الأوامر التوصّلية فإنّها واحدة متعلّقة بذات العمل تكفيها مؤونة امتثالها. ومثلها الأوامر التعبّدية من ﴿أَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ﴾[١] فإنّها أيضاً تكون واحدةً من غير تعدّد فيها وتكفي مؤونة امتثال العبادة إذا أُتي بها بداعي القربة؛ لكفاية الأمر في وجوب النيّة عقلاً إذا كان الغرض منه متوقّفاً عليها، فحينئذٍ لو فُرض تعدّد الأوامر يكون بعضها إرشادياً محضاً كما في ﴿أَطِيعُوا اللهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ﴾[٢] لا يُطلب منه سوى حصول المرشَد إليه ـ واجباً كان أو مندوباً ـ ولا يترتّب على مخالفته أزيد ممّا يترتّب على ترك الإطاعة بعدم الإتيان بالواجب أو فعل الحرام.

فإذا عرفت ما مهّدناه لك ظهر أنّه لا أصل لفظياً في المسألة يقتضي الوجوب التوصّلي. وما ذهب إليه الشيخ (قده) في حاشيته على *المعالم*[٣] من التمسّك بإطلاق الصيغة لدفع احتمال اعتبار القربة في المأمور به غفلةٌ واضحة ناشئة عن توهّم أنّ الشكّ في اعتبار النيّة في المأمور به راجع إلى الشكّ في تقييد مدلول الصيغة، وإطلاقها كاشف عن التوصّلية وعدم اعتبار قصد القربة.

ويُشكَل عليه بأنّ ذلك في ما تكون خصوصية «القربة» ممّا أمكن دخلها في ماهية المأمور به وصحّ تقييد إطلاق المادّة بها كما في «أعتق رقبة مؤمنة[٤]،

---

١. البقرة (٢): ٤٣ ووردت أيضاً في آيات كثيرة.

٢. النساء (٤): ٥٩.

٣. انظر *هداية المسترشدين*، ج ١، ص ٦٨٣، ٦٨٥ ـ ٦٨٦.

٤. في الأصل: «مؤنة».

والإنسان الأبيض»، فما لم يكن كذلك لا معنى للتمسّك بإطلاق المادّة لدفع الخصوصية.

نعم، في ما أُحرز كون الآمر في مقام بيان جميع ما له دخل في غرضه المهمّ وإن لم يكن بداخلٍ في متعلّق أمره، وبيّن بعض ما له مدخلية في حصوله من الجهات، وسكَت عن بيان «نيّة القربة» ولم يسكت عنها نسياناً أو إهمالاً كان سكوته والحال هذه دليلاً على عدم دخلها في الغرض، وإلّا كان إخلالاً به منافياً للحكمة، ولعلّ هذا مراد من استدلّ بالإطلاق لعدم التقييد، ومقصوده تمامية مقدّمات الحكمة لإطلاق المقام دون إطلاق الكلام. ولا يختصّ ذلك بنيّة القربة بل يجري بالنسبة إلى سائر الجهات المحتملة الدخالة في الغرض اللازم كقصد الوجه وتمييز المأمور به عن غيره، فإنّه متى أُحرز كون الآمر في مقام بيان جميع ما له دخل في غرضه [خصوصاً] إذا كان ما يُحتمل اعتباره ممّا يغفل عنه المكلَّف غالباً كقصد الوجه والتمييز فمجرّدُ عدم بيانه في ما يكون المولى بصدده كاشفٌ عن عدم اعتباره في حصول المقصود، وإلّا لكان عليه البيان.

والفرق بين الجهات المغفول عنها وغيرها هو أنّه متى كان الشيء ممّا يُلتفت إليه غالباً كقصد القربة فإنّه أمرٌ مركوز في أذهان المتشرِّعة بل مطلق الناس في أوامرهم العرفية أمكن إحالة المكلَّف إلى حكم عقله بوجوب تحصيل الغرض والخروج عن عهدة التكليف الثابت، فلا يُستكشف عدم اعتباره من عدم بيانه.

وهذا بخلاف ما يُغفل عنه غالباً فإنّه حيث لا مسرح للإحالة؛ لفرض الذهول والغفلة فعدم البيان كاشف عن عدم الدخالة، وإلّا يلزم خلاف الحكمة. وليس ذلك من التمسّك بإطلاق المادّة بل رجوع إلى قرينة الحكمة في موارد إحراز الأمر

الفعلي وإحراز متعلَّقه بكافّة أجزائه وشرائطه وسائر الجهات الدخيلة في حصول الغرض من الأمر، ولكن شُكّ في دخل شيء فيه أيضاً، وكان المولى في مقام البيان ولم يُبيّنه، فإنّه نقطع بعدم مدخليته فيه بوجهٍ من الوجوه أصلاً، ولعلّه من أجل ما ذكرنا ذهب المشهور[1] إلى عدم اعتبار قصد الوجه والتمييز في العبادات حيث لم يجدوا لاعتباره عيناً ولا أثراً في الأخبار المرويّة عن أهل بيت العصمة وإن ذهب إلى اعتباره في العبادات بعض الخاصّة[2].

هذا كلّه بحسب الأصل اللفظي، وأمّا بحسب الأصل العملي فربما يُتوهّم أنّ الشكّ في اعتبار النيّة من صغريات دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر الارتباطيين فيأتي فيه الخلاف الثابت هناك من حيث جريان البراءة أو الاشتغال، فمن قال بالبراءة في تلك المسألة يلزمه القول بها في المقام، ومن قال بالاحتياط يقول به هاهنا.

ولكنّه غفلة واضحة فإنّه لا مسرح إلّا لأصالة الاشتغال في المقام وإن قلنا بالبراءة في سائر الأجزاء والشرائط، وذلك لعدم رجوع الشكّ في مسألتنا إلى التكليف ولا إلى المكلَّف به؛ لمعلوميتهما تفصيلاً، واستحالة اعتبار «النيّة» في المأمور به شرطاً وشطراً. وإنّما الشكّ في حصول الإطاعة والخروج عن عهدة التكليف المعلوم بالتفصيل بالإتيان بما تعلّق الأمر به بدون قصد القربة، ولا إشكال في استقلال العقل بلزوم تحصيل اليقين بالامتثال بإتيان المحتمَل، وهو الكافي في

---

١. ضبط في الأصل بشكل الرمز؛ أعني المش.

٢. نسب صاحب *مفتاح الكرامة* إلى جماعة كثيرين ونقل عن *جامع المقاصد* أنّه قول جمع من الأصحاب، وعن *شرح المفاتيح* أنّه قول جماعة من المتأخّرين فراجع *مفتاح الكرامة*، ج ٢، ص ٣١٤ ـ ٣١٥.

قطع العذر وصحّة المؤاخذة، فلا يكون العقاب عليها عقاباً بلا بيانٍ ومؤاخذة بلا برهانٍ. كيف، ويكفيك حكم العقل بلزوم الإطاعة بعد العلم بالتكليف حجّةً وبياناً.

فلا يتوجّه ما يقال: إنّ قصد الامتثال حيث يتوقّف عليه حصول الغرض كان اللازم على المولى بيانه فإذا لم يُبيّنه كان المرجع البراءة عقلاً كما في سائر التكاليف المجهولة التي استقلّ فيها بعدم العقوبة.

فإن قلت: سلّمنا عدم تأتّي البراءة العقلية؛ لوصول البيان العقلي المُجدي في قطع الحجّة لكنّ البراءة النقلية التي هي مفاد قوله (ع): رفع ما لا يعلمون[1] لا مانع عن جريانها، ومقتضاها عدم اعتبار قصد القربة وكفاية مجرّد الموافقة في حصول الإطاعة.

قلت: إنّما تجري البراءة الشرعية المأخوذة من النقل في ما كان المشكوك قابلاً للوضع والرفع والإثبات والنفي من ناحية الشارع، فما لا يقبل الوضع لا يصحّ نسبة الرفع إليه. وقصد القربة لمّا كان من محصِّلات الغرض ومحقِّقات الامتثال والإطاعة كان من المستقلّات العقلية وليس للشارع رفعه، كما أنّه لا يكون له وضعه.

ولا ينتقض بمثل الجزئية والشرطية والمانعية ونحوها من الأحكام الوضعية؛ فإنّها وإن لم تكن مجعولة بالاستقلال[2] إلّا أنّها مجعولة بتبع منشأ انتزاعها ـ أعني الأحكام التكليفية ـ فتنالها يد التصرّف التبعي، فالجزئية حيث كانت منتزعة عن الجزء بلحاظ الأمر بالمجموع المركّب منه ومن غيره، وكذلك الشرطية المنتزعة

---

١. يأتي الحديث بتمامه وتخريجه في ج ٣، ص ١٥.

٢. بعدها في الأصل: «كالأحكام التكليفية» ثمّ شطب عليها.

من الأمر بالمقيّد به كان رفعهما برفع الأمر بالجزء أو الشرط، كما أنّ إثباتهما منوط بإثبات التكليف بالمركّب من الجزء وغيره أو الشرط ومشروطه، وهذا القدر كافٍ في جريان البراءة، وتمام ذلك في محلّه[١].

ثمّ إنّ هذا كلّه في ما كانت «القربة» عبارةً عن خصوص قصد الامتثال وإتيان الواجب بداعي أمره، وأمّا سائر وجوه القرب من قصد رجحان العبادة وحُسنها أو مصلحتها الكائنة فيها فإنّه يصحّ اعتبارها في المأمور به جزءً أو قيداً، فإنّها ليست ناشئة من ناحية «الأمر» حتّى يستحيل عقلاً أخذها في متعلَّقه بل الأمر إنّما نشأ منها.

نعم، اعتبارها كذلك مستلزم لعدم حصول الامتثال لو أتى بالمأمور به بداعي أمره؛ إذ المفروض تقييده بإحدى الدواعي المذكورة، فإذا أتى به بداعي أمره لم يأت بالمأمور به على وجهه، مع أنّه خلاف الإجماع والضرورة من الشريعة؛ إذ من المعلوم كفاية قصد الامتثال في تحقّق العبادة وسقوط الأمر وحصول الإطاعة. ومن هنا ربما يُستكشف عدم اعتبار شيء من الوجوه القُربية في ماهية العبادة وإنّما الأمر تعلّق بها بنفسها من دون اعتبار شيءٍ من وجوه القُرب في حقيقتها وإن حُكم بلزومها العقل تحصيلاً للغرض المهمّ، هذا.

فالمحصّل من جميع ما ذكرنا أنّ الأمر في العبادات ـ واجبها ومستحبّها ـ كما في التوصّليات واحد متعلّق بذات الأفعال، وإنّما الفرق في ناحية حكم العقل بلزوم الإطاعة، وهي تحصل في التوصّليات بمحض الإتيان بها كيفما كان، وفي العبادات لا تحصل إلّا بالإتيان بها بإحدى الوجوه المُقرّبة للعبد إلى الربّ؛ لبقاء الغرض الموجب لبقاء الطلب مع الإتيان لا معها.

---

١. في مبحث الأُصول العملية فراجع ج ٣، ص ١٣٢.

المطلب السادس

في عدم دلالة الصيغة على المرّة والتكرار

الحقّ عدم دلالة الصيغة لا على المرّة ولا على التكرار، بل المتبادِر منها عند إطلاقها طلب إيجاد الطبيعة من غير دَلالةٍ على أنحاء الإيجاد، وذلك علامة الحقيقة. ولا ينافي ذلك كون بعض التكاليف للتكرار أو المرّة[1] كما بالنسبة إلى «الصلاة والصوم والحجّ»؛ لأنّ ذلك بواسطة القرينة[2]، ومحلّ البحث كسائر الأبحاث ما فُقدت القرينة الحالية والمقالية فيه.

ولمّا كانت المسألة لفظية أغنانا التبادر عن الاستدلال عليها؛ لكونه الحجّة في تشخيص الوضع.

وعليه فلا نحتاج إلى التمسّك ببعض الوجوه مثل أنّ «الصيغة» مركّبة من الهيئة والمادّة، ولا دلالة لكلّ واحدة منهما لا على المرّة ولا على التكرار؛ أمّا الهيئة فلأنّها طلب إيجاد الماهية، وكونُ القدر المتيقّن منها إيجادها مرّةً في ما أُطلق وكان في مقام البيان غيرُ وضع الصيغة بإزاء المرّة على أن تكون قيداً في المطلوب. وأمّا المادّة ـ أعني المصدر المجرّد عن اللام والتنوين ـ فلا تدلّ أيضاً إلّا على الماهية المُعرّاة عن لحاظ القلّة والكثرة.

فإنّه يتوجّه عليه أنّ «المادّة» المدّعاة عدم اعتبار تقييدها بوجودٍ واحد أو وجودات أو دفعة أو دفعات غيرُ المصدر، وأنّه لا يكون مادّةً لصيغ المشتقّات، وأنّ له مادّةً وهيئةً أيضاً في عرض سائر الهيئات، ولذا اعتُبر أن يكون على أوزان

---

١. كذا، ولا يخفى عدم سلاستها، والأولى: كون التكرار أو المرّة في بعض التكاليف.

٢. هذا هو الصواب، وفي الأصل: القربة.

مخصوصة لا يدلّ على معانيها المصدرية بدونها، فدعوى الاتّفاق على أنّ المصدر للماهية المحضة لا تقتضي وضع الصيغة بإزاء الطبيعة الصِرفة.

وأمّا ما اشتهر من أنّ «المصدر» أصل في الكلام ـ فمع كونه محلّ الخلاف ـ معناه أنّ مادّة الكلمة وما تطرء عليه الهيئة المصدرية تنتهي إلى المصدر وأنّه الذي وُضع أوّلاً بإزاء معناه ثمّ بملاحظته وُضعت سائر المشتقّات، لا أنّ المصدر له هيئة، وهيئة[1] تكون معروضةً لسائر الهيئات حتّى يستحيل اجتماع هيئتين دالّتين على معنيين متناقضين ـ أعني النسبة الناقصة المصدرية والنسبة التامّة الفعلية ـ على مادّة واحدة، ولا يكاد يتفوّه بذلك جاهل فضلاً عن عاقل.

نعم، المعنى المصدري الذي هو مدلول مادّته وهيئته محفوظ في معاني المشتقّات على بساطتها لا لأجل دلالتها على نسبتين ـ تامّة وناقصة ـ بل لانتزاع نسبة ناقصة تقييدية من ملاحظة نسبة الحدث إلى الذات وتحقّقه منها، وهذا غير كون المصدر مادّة[2] المشتقّات.

ولا يُمنع عن دعوى دلالة المادّة المحفوظة في هيئة «افعل» على المرّة أو التكرار. والاتّفاقُ على عدم أخذ واحدٍ منهما في مفهوم «المصدر» بمادّته وهيئته لا ينافي إثبات واحدٍ منهما في غيره كذلك.

فإذن الحقّ ـ كما هو التحقيق ـ ما ذكرنا من أنّ صيغة «افعل» كسائر الصيغ لها معنى خاصٌّ بسيطٌ، والمنساق منها عند الإطلاق نفس ذلك المعنى ـ أعني طلب إيجاد الفعل ـ من غير اعتبار تقييده بالمرّة أو التكرار ـ سواء قلنا بأنّ المراد منهما

---

١. كذا، والصواب ظاهراً: وبهذه الهيئة.

٢. في الأصل: ماة.

الدفعة والدفعات أو الفرد والأفراد ـ؛ لأنّهما بكلا المعنيين قابلان لوقوعهما محلّ البحث وإن كان اللفظ ظاهراً في الأوّل.

لكن قد يقال: إنّه لو أُريد منهما المعنى الأوّل كان اللازم جعل هذا البحث من متفرّعات مسألة تعلّق الأوامر بالطبيعة أو الفرد، وأنّه بناءً على تعلّقه بـ«الفرد» متعلّق بفردٍ واحد أو أفراد متعدّدة. ولعلّه زعم من كلامهم «أنّ كون الصيغة للطبيعة، أو للمرّة أو التكرار» أنّ المراد بالطبيعة هنا هو المراد منها في تلك المسألة، كما أنّ المراد بالمرّة والتكرار بقرينة جعلهما قسيماً لإفادتها «الطبيعة» هو الفرد أو الأفراد.

نعم، لو أُريد بهما الدفعة والدفعات فلا ارتباط بين المسألتين؛ فإنّ الدفعة قد تنطبق على الفرد وقد تنطبق على الأفراد كما لو أتى بأفرادٍ عديدة دفعةً واحدة فأعتقَ رقاباً بصيغةٍ واحدة، كما تنطبق الدفعات على الفرد والأفراد، فالنسبة بينهما هي العموم من وجه لكن من إفرادهم البحث هاهنا يُستكشف أنّ المراد «الدفعة والدفعات» دون «الفرد والأفراد»[1].

ويُجاب عنه بأنّ النزاع في المسألة الآتية في تعيين أصل المأمور به وأنّه «الفرد أو الطبيعة»، وفي المقام في كمّية ما تعلّقت به الصيغة بعد الفراغ عن تعيين أصله، فالقائل بالمرّة أو التكرار بناءً على تعلّق الأوامر بـ«الأفراد» يقول بدلالة الصيغة على طلب إيجاد فرد من الطبيعة مرّةً أو مكرّراً، كما أنّ القائل بـ«الطبيعة» يقول بدلالتها على طلب الإيجاد[2] الواحد أو الإيجادات المتعاقبة على حدّ الوُسع

---

١. انظر *الفصول*، ص ٧١.

٢. في الأصل: إيجاد.

والطاقة فإنّ المراد بالمرّة عند القائل بها المعنى المعبّر عنه بالفارسية بـ«يك بار»، وبالتكرار ما يعبّر عنه بـ«آوردن هميشه»، فكما يتّصف الفرد بـالمرّة أو التكـرار كذلك تتّصف الطبيعة بهما؛ إذ ليس المراد منها الطبيعة من حيث هي؛ لأنّها ليست [إلّا هي] لا مطلوبةً ولا غيرَ مطلوبة، بل المراد من تعلّق الأوامر بـ«الطبائع» تعلّقها بها مقيّدةً بوجودها في الخارج على أن يكون القيد خارجاً والتقّيد بالوجود داخلاً في متعلّق «الأمر» بخلافه[1] بناءً على تعلّقها بالأفراد الخارجية المـتشخّصة فـإنّ القيد حينئذٍ يكون داخلاً في متعلَّقه حقيقةً، وعلى كلا التقديرين يأتي الخلاف في البين فيُبحث عن أنّ متعلّق «الأمر» هو الفرد الواحد أو الأفراد أو أنّ متعلّقه الطبيعة الموجودة بوجودٍ واحد أو وجودات متعدّدة؟

تذييلٌ

في الثمرة المتفرّعة على المسألة

لا إشكال في وجوب الإتيان بالمأمور به مكـرّراً ثـانياً وثـالثاً عـلى القـول بالتكرار، فيكون كلّ مرّة إطاعةً وامـتثالاً[2] عـلى حِدةٍ وافـياً[3] بـبعض المـصلحة اللازمة، كما لا إشكال في أنّه لا مجال للإتيان به ثانياً على القول بالمرّة مطلقاً؛ لاستيفاء الغرض بإتيان المأمور به مرّةً واحدةً، ولا امتثال عقيب الامتثال؛ لوقوعه لغواً وتحصيلاً للحاصل الممتنع عقلاً.

وأمّا على المختار من الدلالة على مطلق طلب الماهية وإيجاد الطبيعة من غير

---

١. أي بخلاف المراد.

٢. هذا هو الصواب، وفي الأصل: امتثال.

٣. هذا هو الصواب، وفي الأصل: وافٍ.

دلالة على التكرار أو المرّة فكذلك لكن لا مطلقاً بل في ما كان المتكلِّم في مقام البيان دون الإهمال والإجمال، فإنّه حينئذٍ إذا أطلق الخطاب بإيجاد الطبيعة ولم يُقيّده بشيء من التكرار أو المرّة فمعناه أنّ المصلحة المهمّة قائمة بذات الطبيعة فمتى أوجدها المكلَّف في ضمن فرد أو أفراد دفعةً واحدة فقد استوفى المصلحة، وحصل الغرض فيسقط الأمر لا محالة، وإلّا لزم بقاء المعلول بلا علّةٍ، وإذا سقط الأمر وتحقّق الامتثال لم يبق مجال لامتثالٍ آخر؛ لأنّه منوط بوجود الأمر ولا أمر. وليس المراد أنّ مقتضى الإطلاق المرّة حتّى يقال بأنّه تقييد بلا قرينةٍ؛ لأنّ نسبة الطبيعة إليها وإلى التكرار على السوية، بل المراد أنّه لو أتى بالمأمور به مع الإطلاق إنّما أتى بالمحصِّل للغرض المهمّ فلا مجال للإتيان ثانياً وثالثاً، وليس على المكلّف أن يجعل الدفعتين أو الدفعات امتثالاً واحداً بعد حصول الغرض واستيفاء المصلحة بالدفعة.

نعم، لو كان غرض المولى على نحوٍ لا يحصل بإيجاد المأمور به أوّلاً مثل ما لو أمر بإتيان الماء فأتى به وبعدُ لم يشربه فللعبد حينئذٍ اختيار فرد آخر مثله أو أحسن أو أدون وتبديل «المأمور به» به، فيأتي ثانياً وثالثاً بالماء فإنّ التكليف وإن سقط بما أتى به ابتداءً إلّا أنّه بملاكه باقٍ فيبقى مجالُ امتثالِه بإتيان متعلَّقه في ضمن فرد آخر مثله إلى أن يسقط به الغرض؛ لأنّ حال الإتيان بذلك الفرد قبل حصول غرض المولى في الخارج كحال قبل الإتيان بالمأمور به في ثبوت الاختيار للمكلّف، وأنّ له اختيارَ أيِّ مصداقٍ شاء، فكما يجوز له اختيار أحسن الأفراد أوّلاً في مقام الإطاعة كذلك يجوز له بعد اختياره اختيارُ فردٍ من أفراد المأمور به أفضلُ منه وأحسنُ إن كان ما يختاره قبل استيفاء المولى غرضَه فإنّه

حينئذٍ يتعلّق الغرض بالفرد الأحسن دون الأدون ـ أوّلاً كان أو ثانياً ـ ويكون هو المحسوب عن المكلَّف به وإن كان المولى مكتفياً بغير الأفضل إن اقتصر المكلَّف عليه.

ومن هنا ظهر اندفاع توهّم عدم جواز الإتيان بغير ما أتى به أوّلاً بعنوان كونه هو المأمور به الواجب، مع أنّ المفروض سقوط الأمر الفعلي البعثي، فلابدّ حينئذٍ من التصرّف والتأويل في ما دلَّ على جواز ذلك في الشريعة أو طرحه؛ لمخالفته العقل والبداهة.

وجه الاندفاع أنّ حقيقة الامتثال والإطاعة إتيان العبد بما يوافق ميل المولى جدّاً ويحصل به غرضه، وفي ما فُرض علم المولى أو احتماله صدورَ الأفضل من العبد ولم يكتف المولى بغيره فقد توقّف سقوط غرضه على حصوله، فلو أتى به والحال هذه فقد أتى به بعين ذلك الغرض الباعث على الطلب الفعلي البعثي، وهذا معنى امتثال أمر المولى لا أنّه يعاقب عبدَه على تركه. كيف، وإنّ غير الأفضل مصداق المأمور به حسب الفرض وإلّا فلا معنى لاختياره أحبّهما إليه، فإنّ معنى اختيار «الأحبّ» كونهما متعلّقا للغرض المهمّ، ولذا يُقتصر على غير الأفضل مع فَقْد الأفضل ويُثاب عليه أو يُعاقب على تركه، هذا.

وعلى ما ذكرنا تُحمل الأخبار الواردة في باب استحباب إعادة الصلاة جماعةً، كما في رواية أبي بصير عن أبي عبد اللّه (ع) قال: **قلت له (ع): أُصلّي ثمّ أدخلُ المسجد فتُقام [الصلاة] وقد صلّيت؟ فقال (ع): صلِّ معهم، يختار اللّه أحبَّهما إليه**[1]؛

---

١. *الكافي*، ج ٣، ص ٣٧٩، ح ٢؛ *تهذيب الأحكام*، ج ٣، ص ٢٧٠، ح ٧٧٦؛ *وسائل الشيعة*، ج ٨، ص ٤٠٣، باب ٥٤، ح ١٠.

فإنّ قوله (ع): «يختار اللّه تعالى أحبّهما إليه» ظاهر أو صريح في احتساب الأفضل المأتيّ به عن المأمور به، ومنه يظهر أنّ المأتيّ به ثانياً لا يلزم أن يكون هو الأحسن؛ إذ ربما يكون ما أتى به أوّلاً منفرداً أحسن؛ لاشتماله على بعض الخصوصيات الفاضلة مثل حضور القلب والخشوع وغير ذلك.

هذا كلّه إذا كان الآمر في مقام البيان، فلو كان في مقام الإهمال والإجمال واحتُمل أن يكون للمرّة أو التكرار مدخلية في ما يحصل به الغرض فالمرجع الأُصول العملية، فإن احتُمل اعتبار «المرّة» بخصوصها كان من دوران الأمر بين التعيين والتخيير، وإن فُرض على نحوٍ يكون الأمر دائراً بين المتباينين عُمل بالموافقة الاحتمالية؛ لعدم التمكّن من الموافقة القطعية في المرّة والتكرار مع الدوران المزبور.

المطلب السابع

في عدم دلالة الأمر على الفور أو التراخي

الحقّ أنّه لا دلالة للـ«أمر» لا على الفور ولا على التراخي؛ لما عرفت في المسألة السابقة[١] [من] أنّ المتبادِر من الصيغة عند إطلاقها طلب إيجاد الطبيعة، فتقييدها بأحد الأمرين يحتاج إلى القرينة. نعم، إطلاق الصيغة في ما كان المتكلِّم في مقام البيان يدلّ على جواز الاكتفاء بكلٍّ من الفور والتراخي، وإلّا فهي مجملة غير ناهضة بتعيين كيفية الإطاعة. والمرجع الأُصول المقرّرة في دوران الأمر بين التعيين والتخيير لو جُعل الخلاف في اعتبار الفورية وعدمه بناءً على جواز الإتيان بالمأمور به فوراً عند القائلين بالتراخي، وأمّا بناءً على عدمه كما لا يكون المطلوب إلّا إتيان الفعل فوراً لا متراخياً أو إتيانه متراخياً لا فوراً فيرجع الشكّ في اعتبار الفورية إلى دوران الأمر بين المتباينين؛ لتباين وصفَي «الفور» و«التراخي»، واللازم الاحتياط بإتيان المأمور به تارةً فوراً وأُخرى متراخياً، لكنّ الظاهر أنّ الخلاف في خصوص الفور وجواز التأخير وعدمه؛ إذ لم يُنقل من أحدٍ القول بتعيين التأخير، وقد عرفت أنّ المرجع حينئذٍ إطلاق المأمور به أو البراءة؛ لأنّ الشكّ في اعتبار شيء زائد في الواجب، و«حديث الرفع»[٢] ينفيه.

ودعوى أنّ المأمور به وإن كان[٣] طبيعةً مجرّدةً عن إحدى الخصوصيتين إلّا أنّ العقل في مقام الامتثال والإطاعة يستقلّ بلزوم المبادرة خروجاً عن عهدة

---

١. عرفت في ص ٧١.

٢. يأتي الحديث وتخريجه في ج ٣، ص ١٥.

٣. في الأصل «كانت» ثمّ شطب عليها وبدّلها بما في المتن.

التكليف المعلوم. والفورية وإن لم تكن معتبرةً في المأمور به شرعاً لكنّها معتبرة عقلاً كقصد القُربة، والمرجع قاعدة الاشتغال؛ لكون الشكّ في كيفية الامتثال، مدفوعةٌ بالمنع عن استقلال العقل بالفورية، ولا وجه للزوم المبادرة[1] إلّا احتمال كون الفور واجباً، وعدمه موجباً للعقوبة فلا يأمن منها، لكنّ احتمالها منفيّ بالبراءة العقلية والشرعية فلا يبقى موضوع لقاعدة الشغل.

نعم، لا يبعد استقلال العقل بحُسن الاستباق والمسارعة كما هو مفاد الآية[2]، فيكون الأمر بهما إرشاداً إلى حكم العقل بحسنهما في مقام الإطاعة والعبودية.

وبما ذكرنا يسقط الاستدلال بالآيتين على اعتبار الفور؛ إذ لا دلالة للأمر بالاستباق والمسارعة على وجوبهما مولوياً، بل يكون إرشاداً محضاً إلى حكم العقل نظيرَ أوامر «الإطاعة». غاية الأمر أنّها ترشد إلى حكم العقل بأصل الإطاعة، والآيةُ إرشادٌ إلى كيفية الإطاعة وأنّها بالمبادرة.

هذا، مضافاً إلى أنّه لو حُمل الأمر فيها على الوجوب لزم تخصيص الأكثر؛ لخروج المستحبّات طُرّاً فإنّها أيضاً سبب للمغفرة مع عدم وجوب المسارعة فيها، ويخرج أيضاً كثير من الواجبات الموسّعة الموقّتة أو غير الموقّتة فلم يبق إلّا قليل من الموسّعات الغير الموقّتة، فكان الأولى حمل «الأمر» على الاستحباب أو الإرشاد إلى ما يدلّ عليه نفس المادّة من الخيرات والمغفرة؛ لحُسن الاستباق والمسارعة إليهما عقلاً، وينافي ذلك لو كان الأمر والبعث مولوياً بملاك حكم العقل، نعم، لا ينافيه لو كان بملاكٍ آخر، ولذا ورد النهي مولوياً عن الظلم والغصب.

---

١. في الأصل ابتداءً: «الفورية» ثمّ شطب عليها وكتب أعلاها: «المبادرة» كما أثبتناه.

٢. البقرة (٢): ١٤٨؛ آل عمران (٣): ١٣٣.

هذا، مضافاً إلى دلالة الآية عليه شرعاً؛ لظهورها في الحَثّ على المسارعة إلى المغفرة والاستباق إلى الخير، وهذا غير الدلالة على البعث إلى المأمور به بنحو الإنذار والتهديد وإيجاب الوعد والوعيد كما هو المناسب للطلب مولوياً.

ولعلّ ما ذكرنا هو المتعيّن في الجواب دون ما ذكره بعضهم[1] من أنّ حمل «الأمر» على الوجوب موجب للتنافي بين الهيئة والمادّة؛ لاقتضاء مادّة «المسارعة» التوسعة على خلاف مقتضى الهيئة فيدور الأمر بين التصرّف فيها بحملها على الاستحباب، أو التصرّف في المادّة بحملها على المبادرة وإتيان الفعل في أوّل الأزمنة.

وذلك لأنّه يتوجّه عليه أنّ المنافاة إنّما هي بناءً على تفسير «الفور» بما يقتضي سقوط الأمر على تقدير التأخير كالموقّت بأوّل الأزمنة. وأمّا الفور بمعنى الإتيان بالمأمور به فوراً ففوراً بحيث كلّما أخّر المكلَّف كان عاصياً ومكلّفاً بالإتيان أيضاً، فلا تنافيَ بين المادّة والهيئة؛ لكفاية امتداد زمان مطلوبية الطبيعة في صحّة توجّه الأمر بالمسارعة.

بقي الكلام في شيء وهو أنّه لو قيل بالفور وأخلَّ به المكلَّف وعصى فهل يجب عليه الإتيان فوراً ففوراً، أو يسقط التكليف رأساً؟ فيه خلاف.

والتحقيق أنّه لو قلنا بكون الفور معتبرة بحكم العقل وأنّه من وجوه الإطاعة كما احتملناه[2]، فكما أنّ العقل يستقلّ بلزوم المبادرة في الآن الأوّل كذلك يستقلّ

---

١. لعلّه هو العضدي تبعاً للحاجبي كما ورد في *الفصول*، ص ٧٦، وفي *المعالم*، ص ٥٧ ـ ٥٨ أُشير إلى التنافي، وأوضح التنافي السيّد عليّ القزويني في *تعليقة على المعالم*، ج ٣، ص ٢٥١ بعبارات قريبة من عبارات المتن.

٢. في الصفحة السابقة.

بلزومه في الآن الثاني والثالث وهكذا إلى آخر أزمنة الإمكان، فيخرج عن عهدته بالعصيان أو الإطاعة.

وأمّا إن قلنا باعتباره في المأمور به إمّا بنفس الخطاب أو بالقرينة الخارجية أو بدلالة «آية الاستباق والمسارعة» فمقتضى القاعدة سقوط التكليف؛ إذ المطلوب حينئذٍ الإتيان بالمأمور به على وجهٍ خاصّ، ولم يؤتَ[1] به كذلك فيسقط الأمر بالعصيان والمخالفة في وقته، إلّا أن يُحرز كونه بنحو تعدّد المطلوب بأن يكون أصل الفعل مطلوباً، والمسارعة إليه مطلوباً[2] آخر على حِدةٍ، فمخالفة أحدهما لا يوجب سقوط الطلب عن الآخر.

لكنّ الكلام في دلالة الخطاب على ذلك أو قيام القرينة على أنّ المطلوب يكون متعدّداً، وللمنع عنهما مجال واسع؛ لأنّ «الأمر» بناءً على ظهوره في الفور لا دلالة فيه على نحو المطلوب وأنّه واحد أو متعدّد، ولا يكاد يُصار إلى تعدّده إلّا بقرينةٍ جليّة ودلالة نوعية ولو مثل التعارف ونحوه بحيث يحتاج خلافه إلى نصب قرينة، وأنّى لنا بذلك في «صيغة الأمر» والمصير إلى تعدّد المطلوب في باب العقود ببركة القرينة النوعية على أنّ المقصود بالعقد هو الواجد للقيد أوّلاً، وإلّا فالفاقد يكون مقصوداً بحيث لو فُرض عدم إرادة المتعاقدين إلّا الواجد دون الفاقد فلابدّ من نصب قرينة عليه، وإلّا كان العقد بمعونة تلك القرينة النوعية ظاهراً في تعدّد المطلوب، وليس التقييد بالفورية متضمّناً لقرينةٍ نوعية دالّة على التعدّد، بل اللفظ بالنسبة إليه كما يمكن أن يكون بنحو تعدّد المطلوب كذلك يمكن أن يكون

---

١. في الأصل: لم يؤتى.

٢. هذا هو الصواب، وفي الأصل: مطلوب.

بنحو وحدته فيكون مجملاً من هذه الجهة. والمرجع هو الأصل في المسألة الفرعية، وهو يقتضي البراءة عن وجوب الإتيان ثانياً بعد العصيان أوّلاً.

ولا مجال للاستصحاب؛ لانتفاء المقيّد بانتفاء قيده فلا يبقى الموضوع حقيقةً، اللّهمّ إلّا أن يُتسامح فيه بحكم العرف على بقائه؛ لإناطة تشخيص الموضوع في باب الاستصحاب بنظر العرف المسامحي دون النظر العقلي الدقيقي[1]، فافهم جدّاً.

---

١. كذا، والأولى: الدقّي.

المطلب الثامن[١]

القول في مسألة الإجزاء

المعروف بين الأصحاب أنّ الإتيان بالمأمور به على وجهه يقتضي الإجزاء وسقوط الإعادة والقضاء خلافاً لما نُقل عن بعض العامّة[٢] من جواز أن يقول المولى لعبده: «أطعتَ وأُثبتَ ولكن يجب عليك امتثال آخر وإطاعة أُخرى ثانيةً وثالثةً».

وتحقيق الحال موقوف على تمهيد أُمور:

أوّلها: إنّ المراد من قولهم: «على وجهه»، هو النهج الذي ينبغي إتيان المأمور به شرعاً وعقلاً عليه من اشتماله على جميع ما يُعتبر فيه جزءً أو شرطاً حتّى مثل قصد القربة في ما كان العمل عبادياً. وليس المراد خصوص الأجزاء والشرائط المأخوذة في المأمور به شرعاً؛ لانثلام عنوان البحث بخروج الواجبات العبادية المعتبر فيها قصد القربة عقلاً من غير دخل له في الماهية مع ما يلزم أيضاً من كون القيد حينئذٍ توضيحياً لا احترازياً، وهو خلاف الظاهر.

---

١. ظاهر هذا العنوان يقتضي أنّ «مسألة الإجزاء» من المطالب المبحوثة في ما يتعلّق بصيغة الأمر، والأمر ليس كذلك لأنّها لا تعدّ من مباحث «صيغة الأمر» والصواب ما فعله في *كفاية الأُصول* حيث قال: «المقصد الأوّل في الأوامر وفيه فصول: الفصل الأوّل في ما يتعلّق بمادّة الأمر من الجهات، الفصل الثاني في ما يتعلّق بصيغة الأمر، الفصل الثالث في الإجزاء».
وكذا الكلام في المطالب الآتية: في مقدّمة الواجب، وفي أنّ الأمر بالشيء هل يقتضي النهي عن ضدّه أو لا، وفي أنّ أمر الآمر مع العلم بانتفاء شرطه جائز أو لا، وفي أنّ متعلّق الأوامر والنواهي الطبائع أو الأفراد، وفي أنّه إذا نُسخ الوجوب هل تبقى معه دلالة على الجواز أم لا، والمطلب الرابع في الوجوب الكفائي وفي الواجب الموسّع.

٢. نقل العلّامة عن أبي هاشم وأتباعه والقاضي عبد الجبّار في *نهاية الوصول*، ج ٢، ص ٢٥٣.

وليس المراد من «الوجه» أيضاً ما هو المصطلح عند الفقهاء من إتيان الواجب لوجوبه غايةً أو توصيفاً، ولا المصطلح عند المتكلِّمين من جهة الحسن والقبح؛ فإنّه ـ مضافاً إلى عدم اعتبار الوجه بهذا المعنى في «الواجب» ـ أنّه[1] لا وجه لاختصاصه بالذكر من بين سائر ما يُعتبر فيه من الأجزاء والشرائط الشرعية والعقلية مع ما يلزم أيضاً خروج التوصّليات عن حريم البحث.

وثانيها: الظاهر أنّ المراد من «الاقتضاء» التأثير والعلّية في مقام الثبوت لا الاقتضاء بمعنى الكشف والدلالة في مرحلة الإثبات كما في قولهم: «الأمر يقتضي الوجوب»؛ وذلك بدليل إسناد الاقتضاء إلى الفعل ـ أعني الإتيان بالمأمور به ـ لا إلى «الأمر أو الصيغة».

فمرجع الكلام إلى أنّ الإتيان بالمأمور به هل يكون عقلاً سبباً لسقوط «الأمر»، أو ليس بسببٍ كذلك، فالمسألة عقلية كمباحث مقدّمة الواجب ومسألة اقتضاء الأمر بالشيء النهيَ عن ضدّه، فلا تكون من المباحث اللُغوية في تعيين مدلول «الأمر أو الصيغة» وضعاً أو إطلاقاً.

وقد يُشكَل[2] على ما ذكرنا من كون النزاع في المقام عقلياً بأنّ عمدة الكلام في المسألة في الأوامر الواقعية الثانوية والظاهرية الأوّلية، ولو كان فيهما خلاف فإنّما هو في دلالة دليل اعتبارهما وأنّه هل يقتضي البدلية عن الواقع على نحو الإطلاق، أو يدلّ على كفايتهما عن الواقع ما دام العذر باقياً، فمتى زال العذر وأمكن التدارك كان عليه واجباً بالإعادة أو القضاء؟ ومن المعلوم حينئذٍ أنّ

---

١. كذا، والظاهر زيادتها كما لا يخفى.

٢. كذا، والصواب ظاهراً: يُستشكل.

البحث عن الجهة المزبورة لفظية[١].

ويندفع الإشكال بأنّ اختصاص النزاع فيهما من حيث الدلالة واقتضاء الأدلّة إنّما هو بعد الفراغ عن أنّ المأتيّ به بالأمر الواقعي يقتضي الإجزاء، وإلّا فمجرّد إثبات أنّهما كالأمر الواقعي لا يُجدي في حديث الإجزاء وعدم وجوب الإعادة والقضاء، فالنزاع بالنسبة إلى الأمر الواقعي متمحّض في أمر عقلي، وهو أنّ العقل [يستقلّ] بعدم جواز التعبّد بالإتيان بالمأمور به ثانياً وثالثاً بعد الإتيان به أوّلاً على وجهه، وبالنسبة إلى الأمر الاضطراري أو الظاهري وإن كان على بعض الفروض في أمر لفظي من جهة دلالة الأدلّة على البدلية بنحو الإطلاق أو في الجملة، لكنّه بعد إثبات هذه المقدّمة يكون البحث في إجزاء أمرهما في الأمر العقلي، فالنزاع فيهما عقلي بعد إثبات مقدّمة هي بمنزلة الصغرى لكبرى النزاع في الإجزاء وعدمه، وتطرّق النزاع اللفظي في الصغرى لا يقتضي كون النزاع من أصله لفظياً حتّى في الكبرى. وإنّما البحث في أمرهما في جهتين: جهة لفظية ـ وهي اقتضاء الأدلّة البدلية مطلقاً أو في الجملة ـ، وجهة عقلية ـ هي اقتضاء الإتيان بالمأمور به فيهما بعد إثبات أنّهما كالأمر الواقعي في الوفاء بالمصلحة الواقعية فيقتضي الإجزاء وسقوط الإعادة والقضاء.

في الفرق بين هذه المسألة ومسألة المرّة والتكرار

وثالثها: الفرق بين هذه المسألة ومسألة «المرّة والتكرار» ومسألة «تبعية القضاء للأداء وعدم تبعيته له» هو في المأمور به وتعيين أنّ المطلوب بالصيغة هو المهية[٢] المقيّدة بالتكرار أو المرّة، وفي مسألة تبعية القضاء للأداء ـ حيث إنّ المراد

١. كذا، والصواب ظاهراً: لفظي.

٢. كذا، وهي مخفّف «الماهية».

بالقضاء الإتيان بالعمل ثانياً بعد إتيانه أوّلاً في الوقت ـ في دلالة الأمر وأنّ مقتضى تعلّقه بشيء في وقتٍ خاصّ وجوب الإتيان به بعده قضاءً أم لا؟

فالمسألة المتقدِّمة بناءً على هذه لفظية بخلاف مسألتنا فإنّها ـ حسب ما ذكرنا ـ تكون عقلية.

نعم، القول بالإجزاء وعدمه يجري على المسلكين في المسألتين؛ فإنّه ـ بعد تعيين كون المكلَّف به هو المرّة أو التكرار ـ يقع البحث في أنّه لو أُتي به مرّةً أو مكرّراً يُجزي أو لا يُجزي، فيجب أن يؤتى به ثانياً مرّةً أو على التكرار، وكذلك ـ بعد تعيين المطلوب بالأمر الموقّت وأنّه واحد أو متعدّد ـ يقع البحث في أنّه لو أتى به المكلَّف في وقته أو خارجه يُجزي أو لا يُجزي، لكنّه بناءً على القول بلزوم التكرار على نحو الاستمرار كان عملاً موافقاً لعدم الإجزاء، إلّا أنّه بملاكٍ آخر وهو أنّه كلّما أتى بالفعل أتى بفرد من المأمور به ومع ذلك يجب الإتيان به ثانياً وثالثاً كما هو كذلك عند من ينسب إليه عدم الإجزاء.

ورابعها: المراد من «الإجزاء» ما هو المتبادر منه عند الإطلاق ـ أعني الاجتزاء والاكتفاء ـ والمعنى أنّ الإتيان بالمأمور به هل يُكتفى به عن إتيانه ثانياً، وليس له وضع جديد واصطلاح مخصوص حتّى يقع البحث عنه وأنّ معناه عدم التعبّد به ثانياً أو حصول الامتثال أو إسقاط القضاء إلى غير ذلك ممّا قيل أو يمكن أن يقال.

نعم، لازم «الكفاية»[1] حصول الإطاعة وعدم الفائدة في التعبّد بـ«الواجب»

---

١. وهو بمعناه لغةً، كما في *كفاية الأُصول*، ج ١، ص ١١٩ حيث قال: «الظاهر أنّ الإجزاء هاهنا بمعناه لغة وهو الكفاية».

ثاني مرّة[١] فيسقط القضاء أيضاً، فما وقع التعبير به عنه في مطوّلاتهم[٢] تعبير بلوازمه كما لا يخفى.

إذا عرفت ما مهّدناه لك فتنقيح الكلام في المقام يستدعي البحث في مقامين:

المقام الأوّل

في اقتضاء الأمر الواقعي الإجزاء

في اقتضاء الأمر الواقعي الإجزاء

ولا شبهة في اقتضائه له إذا أُتي بالواجب على وجهه من اشتماله لجميع ما يُعتبر فيه شرعاً وعقلاً؛ وذلك لاستقلال العقل بالاجتزاء به عن التعبّد به ثانياً، ولا نحتاج في إثباته إلى مزيد بيان وإضافة برهان؛ لأنّه من البداهة بمكانٍ عدمُ بقاء الأمر ـ بعد الإتيان بالمأمور به بجميع ما يُعتبر فيه ـ لو كان وافياً بتمام غرض المولى ومقصوده من الأمر، من غير فرق في ذلك بين كون المصلحة الباعثة على البعث في الأمر أو في المأمور به. وبقاؤه موقوف على صورة الإخلال بالواجب أو انكشاف عدم حصول الغرض بالإتيان به مرّةً واحدة، وهما منتفيان حسب الفرض. ولازمه عدم لزوم الإتيان بالمأمور به ثانياً عقلاً، فلو أتى به كان لغواً وتحصيلاً للحاصل؛ لحصول الغرض الذي هو غاية للأمر وعلّة له حدوثاً وبقاءً، فلو أمر به المولى الغير المجازف بالإتيان ثانياً فلابدّ أن يكون لغرضٍ جديد غير ما سقط. كيف، والزائل المعدوم لا يكاد يعود.

---

١. كذا، والأولى: «ثانياً أو مرّة أُخرى» بدلاً من «ثاني مرّة».

٢. انظر *الفصول*، ص ١١٦ و*مطارح الأنظار*، ج ١، ص ١١٠ ـ ١١٢ و*تعليقة على المعالم*، ج ٤، ص ١٨٤ ـ ١٨٧.

نعم، للعبد تبديل المأتيّ به بفردٍ مثله أو أحسن إذا لم يكن الغرض بمحض الإتيان حاصلاً، وقد أشرنا سابقاً[١] إلى أنّه لو لم يكن الإتيان بالمأمور به علّة تامّة لحصول الغرض واستيفائه مثل ما إذا أمر المولى بالماء لا لمجرّد حضور الماء عنده بل ليشربه ويرتفع به عطشه فإنّه حينئذٍ للمكلّف عدم الاكتفاء بالمأتيّ به وتبديله بماءٍ آخر ليشرب المولى أو يتوضّأ منه، وليس ذلك من الإطاعة بعد الإطاعة حتّى يكشف ذلك عن عدم الإجزاء في المسألة؛ إذ ليست حقيقة الإطاعة إلّا الموافقة الخاصّة، وهو الإتيان بالمأمور به على وجهٍ محصِّلٍ للغرض، فما دام الغرض باقياً لم يكن الامتثال حاصلاً، ولازمه عدم الإجزاء بما أتى المكلَّف به من الماء فيأتي به ثانياً بملاك ما أتى به لأجله في الابتداء؛ لبقاء صلاحية غير ذلك الماء لرفع عطش المولى، ولازم صلاحيته بقاء اختيار المكلَّف بالنسبة إليه، فكما أنّه من بدو الأمر يقصد امتثال الأمر بإتيان الكأس المعيّن مع أنّه لم يكن إلزام تعييني بالنسبة إليه بل لمجرّد صلاحية ما أتى به لحصول الغرض، كذلك له أن يأتي بكأسٍ آخر قاصداً لامتثال الواجب بملاك الصلاحية وعدم سقوط الغرض.

ومن هنا ظهر عدم تمامية ما يمكن أن يُحتجّ به لعدم الإجزاء من دلالة أخبار المعادة[٢] على الإطاعة بعد الإطاعة[٣]، فإنّه لو كان الإتيان بالمأمور به مسقطاً للأمر لما كان معنى للأمر بالمعادة، ولما كان وجهٌ لقصد الأمر الواجب بالصلاة حيث

---

١. أشار إليه في ص ٧٥.

٢. كذا في الأصل وهو مصدر ميمي بمعنى الإعادة، والأولى التعبير بـ«الإعادة» وكذا الموردان الآتيان.

٣. انظر *وسائل الشيعة*، ج ١٠، ص ٤٩٨، باب ٨ من أبواب صلاة الكسوف والآيات وج ١١، ص ٤٠١، باب ٥٤ من أبواب صلاة الجماعة.

فُرض سقوطه، ولما كان معنىً لظاهر ما يُستفاد من بعض الأخبار من أنّ اللّه تعالى يختار أحبّهما إليه[١]؛ إذ لو كان الأمر بالمعادة أمراً آخر[٢] واجباً أو ندباً يلزم أن يختارهما معاً؛ لوفاء كلٍّ منهما بالغرض من أمره مستقلّاً، فلا يكون للإعادة معنى.

واحتمالُ أنّ المراد من «الاختيار» هو القبول الذي أضيق دائرةً من الامتثال، فلا يلزم عدم تحقّق الامتثال مدفوعٌ ـ مضافاً إلى كونه خلاف الظاهر وأنّه خلاف الإجماع في ما فُرض تساوي الفردين المأتيّين في الفضل وعدم ترجّح في البين ـ [بـ]أنّه لو فُرض أفضلية أحدهما عن الآخر مع فرض كون الآخر فاضلاً لما كان حينئذٍ وجه لاختيار خصوص الأفضل وقبوله، بل غير الأفضل الذي هو فاضل مقبول أيضاً، فتلك قرينة على أنّ المراد من «الاختيار» هو سقوط الغرض من الأمر.

ووجه الظهور هو أنّه[٣] ـ مضافاً إلى أنّه لو كان الأمر بالإعادة لغاية الامتثال بما يختاره المولى لزم عدم حصول الإطاعة لو فُرض الإتيان بغير الأفضل من غير إعادة، مع أنّه خلاف الإجماع والضرورة ـ أنّ الظاهر من الأخبار هو أنّه في صورة تحقّق الفردين من المأمور به مع صلاحية كلٍّ منهما لسقوط الغرض به يختار اللّه تعالى أحبّهما إليه، وبه يسقط غرضه تعالى من «الأمر بالصلاة»، ولا يكاد يمكن فرض سقوط الغرض بالأحبّ مع الإتيان بغير الأحبّ أيضاً إلّا في ما لم يكن مجرّد الإتيان بالمأمور به علّة لحصول الغرض وإن كان موجباً لسقوط

---

١. سبق الحديث وتخريجه في ص ٧٦.
٢. في الأصل: آخراً.
٣. الظاهر زيادة قوله: «هو أنّه».

الإلزام والبعث، ولا يتوقّف صدق الامتثال والتعبّد على وجود الطلب فعلاً بل يكفي فيه بقاء الطبيعة على المحبوبية وبقاء الغرض الذي هي الغاية للطلب، وهذا المقدار يكفي في صدق الإعادة.

نعم، لو فُرض أنّ مجرّد الإتيان بالمأمور به علّة تامّة لحصول الغرض استقلّ العقل بالإجزاء وعدم لزوم[1] الإعادة والقضاء، فإنّ الإجزاء وعدمه يدور مدار حصول الغرض من المأتيّ به، ومع عدمه ولو لعدم اكتفاء العبد به يؤتى به ثانياً تحصيلاً للغرض في ضمن ما هو أفضل الأفراد ـ أوّلاً كان أو ثانياً ـ ولأجل هذه الفضيلة والاشتمال على أكثرية المصلحة أمر المولى بالإعادة، ولا يكون ممّا ينحصر غرض المولى في مجرّد الإتيان حتّى يُدّعى أنّ الإتيان بالصلاة ثانياً جماعةً بعد الإتيان بها فرادى ينافي قاعدة الإجزاء؛ وذلك لعدم انحصار الغرض فيه، بل كما يُحتمل أن يكون هو الغرض من «الأمر» يمكن أن يكون شيئاً آخر ـ أعني الإتيان بأفضل الأفراد حتّى يختار اللّه تعالى أحبّهما إليه ـ وهذا دليل على عدم كون الإتيان بالأفضل إطاعةً بعد إطاعة، وإلّا كان اللازم وقوع التعبير بـ«أنّه تعالى يختارهما معاً».

فالناظر في أخبار المعادة بعد التأمّل يقطع أنّ مجرّد الإتيان بالصلاة ليس علّة تامّة لحصول الإطاعة وإن كان له اقتضاؤها في ما لو اكتفى المكلَّف بها، فإنّها حينئذٍ تقع هي الناهية عن الفحشاء، كما أنّ المتأمِّل فيها يعلم بعدم توقّف الإعادة على اشتمال المعادة على أكثرية الفضيلة بل للمكلّف الإتيان بالمماثل باحتمال الاشتمال على المزيّة الزائدة.

---

١. كذا، والصواب ظاهراً: جواز.

ومن هنا توجّه إعادة بعض أصحابنا عباداتِهم الصادرةَ عنهم في سنواتهم، فوجه الإعادة احتمالهم أفضلية المعادة حتّى يختارها اللّه تعالى؛ لأنّها أحبّ إليه تعالى.

المقام الثاني

في اقتضاء الأمر الاضطراري الإجزاء وعدمه

في أنّ الإتيان بالمأمور به بالأمر الاضطراري أو الظاهري بالنسبة إلى الأمر الواقعي الأوّلي يفيد الإجزاء أو لا؟

والكلام فيه يتمّ في مبحثين:

المبحث الأوّل

إنّ الأمر الاضطراري الذي يكون مناط جعله اضطرارَ المكلَّف في الجملة إمّا شرعاً أو عقلاً هل يقتضي الإجزاء والاكتفاء بالنسبة إلى الأمر الواقعي أم لا؟

وتحقيق القول فيه يقع تارةً بحسب الواقع، وأُخرى بحسب الوقوع.

أمّا الكلام فيه في المرحلة الأُولى فهو أنّ المأمور به بالأمر الاضطراري الواقع بجهة الخوف أو التقيّة أو الضرر أو العُسر والحَرَج وأمثال ذلك ممّا يجمعها عنوان «الضرورة» يختلف حسب اختلاف كيفية جعله وأنحاء صيرورته بدلاً عن الواقع؛ فإنّه ربما يكون بحيث يفي بتمام المصلحة الواقعية الثابتة في المأمور به بالأمر الاختياري، فتكون صلاة المضطرّ إلى الإيماء والإشارة كالصلاة المستكملة للأجزاء والشرائط. وكذلك الصلاة مع الطهارة الترابية بالنسبة إليها مع الطهارة المائية، من غير فرق بين تلك المصاديق الطولية في الوفاء بالمصلحة والغرض من

«الأمر» على حدّ المصاديق العرضية من القصر والإتمام بالنسبة إلى الحاضر والمسافر في كون كلٍّ منهما وافياً بتمام المصلحة الكائنة في طبيعة الصلاة المأمور بها.

نعم، فرقٌ بين المقامين في كون مصلحة «القصر» في عرض مصلحة «الإتمام»، وأمّا المصلحة القائمة بالصلاة مع الطهارة الترابية فهي في طول المصلحة الكائنة فيها مع الطهارة المائية.

وبالجملة، الحالات المنوّعة للتكليف والمكلَّف به قد تكون عرضية، وقد تكون طولية. والطولية منها قد تكون بحيث لا توجب تفويتاً في المصلحة ونقضاً في تمام الغرض أصلاً، وأُخرى لا يكون كذلك وإنّما يكون البدل الاضطراري واجداً لبعض المصلحة ووافياً ببعض الغرض المهمّ، وهذا على قسمين:

فإنّ المقدار الفائت إمّا أن لا يمكن استيفاؤه بالمصداق الكامل مطلقاً لا إعادةً في الوقت ولا قضاءً في خارجه، أو يتمكّن المكلَّف منه كذلك، وما تمكّن منه كان بمرتبةٍ يجب تداركه أو يُستحبّ، فهذه أربع صور:

أوّلها ما لو كان المأمور به حال الاضطرار كالمأمور به حال الاختيار في اشتماله على تمام المصلحة والوفاء بغرض المولى، فإنّه لا شبهة حينئذٍ في اقتضاء[1] الإتيان به الإجزاءَ عن الواقع، وسقوطَ الأمر به مطلقاً حتّى حال الاختيار؛ لحصول الغرض حسب الفرض فلا يجب تداركه بعد رفع العذر، وإلّا كان اللازم إمّا تخلّف المعلول عن العلّة أو تحصيل الحاصل، فإنّه متى فُرض أنّ لطبيعة «الصلاة» مصاديقَ طولية نظير مصاديقها العرضية في ما إذا أتى المكلَّف

١. وبعدها في الأصل: «الأمر الظاهري» ثمّ شطب عليها.

بواحدٍ منها في مواردها أدرك مصلحة الطبيعة، وحصل الغرض الموجب لسقوط الأمر لايبقى[١] مجال عقلاً لإدراك تلك المصلحة الحاصلة بالإعادة أو القضاء، هذا.

وأمّا مسألة جواز البدار بمجرّد الاضطرار أو عدمه، والانتظار إلى آخر الوقت فهي تدور مدار أنّ مقتضى وفاء «الأمر الاضطراري» بما ثبت للمأمور به بالأمر الاختياري هل هو مطلق أو مشروط بيأس المكلَّف عن التمكّن وعلمه أو ظنّه استمرار العذر في الوقت؟ أو لا يجوز البدار أصلاً كما هو قول في المسألة[٢]، فلابدّ فيه من الرجوع إلى الأدلّة وملاحظة ما هو الظاهر منها من الوفاء مطلقاً أو بشرط استمرار العجز في الوقت أو غير ذلك.

---

١. كذا، والأولى: فلايبقى.

٢. قال النراقي في *مستند الشيعة*، ج ٣، ص ٤٥٨: لا يصحّ التيمّم للصلاة قبل دخول الوقت وإن علم استمرار العذر ... وفي صحّته بعد دخوله وعند السعة أقوال: الأوّل: المنع مطلقاً، وهو مختار الشيخين والسيّد القاضي والحلبي والحلّي والديلمي والشهيد الثاني في *الروض*، بل أكثر علمائنا كما في *التذكرة* و*المنتهى* و*الدروس* و*شرح القواعد* و*الحبل المتين* وغيرها، بل بالإجماع كما في *الناصريات* و*الانتصار* و*السرائر* وعن الشيخ *والغنية* و*أحكام* الراوندي والطبرسي و*شرح جمل* السيّد للقاضي واختاره بعض مشايخنا المحقّقين [وهو الوحيد البهبهاني] وهو الأقوى.

قال في *الجواهر*، ج ٥، ص ١٥٧ عند قول المحقّق: «وهل يصحّ التيمّم مع سعة الوقت، فيه تردّد»: والمشهور كما في *المختلف* و*المسالك* وغيرهما على المنع مطلقاً، بل في *السرائر* أنّه مذهب جميع أصحابنا إلّا من شذّ ممّن لا يعتدّ بقوله؛ لأنّه عرف باسمه ونسبه، بل في *الانتصار* و*الغنية* وعن *الناصريات* و*شرح جمل* السيّد للقاضي و*أحكام* الراوندي الإجماع عليه، بل ربما حكي ذلك عن الشيخ أيضاً إلّا أنّه لم يثبت، وهو الحجّة سيّما بعد اعتضاده بالشهرة والاحتياط اللازم المراعاة هنا في وجه.

وثانيها ما لم يكن المأتيّ به حال الضرورة وافياً بتمام المصلحة ولم يمكن استيفاء الغرض بتمامه[١] نظير ما لو أمر المولى بإتيان الماء الصافي بحيث كان لصفائه دخلٌ في الغرض اللازم لكنّ العبد لم يأت به وأتى بغيره وشربه المولى، ومعه لم يبق مجال لبقاء الغرض بالنسبة إلى الماء الصافي كي يجب رعايته. وإنّما تكون المصلحة الناقصة مفوّتاً للمصلحة التامّة، فإنّه في هذه الصورة لا يجوز على المولى تشريع الناقص والأمر به بدلاً عن الكامل، بل يلزمه انتظار رفع المانع في الوقت أو خارجه؛ لأنّ التكليف به موجب لتفويت مقدار من المصلحة الملزمة ونقضٌ للغرض المهمّ، والمفروض عدم إمكان التدارك لا منفرداً ولا في ضمن فرد آخر كامل.

اللّهمّ إلّا أن تكون هناك مصلحة ملزمة وافية بالمصلحة الفائتة كمصلحة البدار والإتيان في أوّل الوقت أو كمصلحة أصل الوقت فإنّه حينئذٍ يصحّ الأمر لو كانت المصلحة المزبورة مهمّة لازمة الرعاية، ويجب على المكلَّف البدار أو الإتيان به في الوقت حتّى يستوفي به تمام المصلحة، ولا يجوز له التأخير وانتظار رفع العذر؛ للزوم تتميم مصلحة المأمور به بالمصلحة المهمّة.

نعم، لو لم يكن في البدار مصلحة ملزمة وإنّما المُلزم المقدار الفائت، أو فُرض كون مصلحة الوقت لا يكون بالمقدار الفائت فلا يصحّ الأمر بالناقص مطلقاً إلّا مع اليأس عن رفع الاضطرار في الوقت أو خارجه؛ لاستلزام الأمر به نقض الغرض وتفويت المصلحة الممكنة الاستيفاء بالإعادة أو القضاء، فلو أتى المكلَّف به بزعم استمرار العذر فانكشف زواله ظهر أنّه لا أمر من المولى الحكيم واقعاً.

---

١. كتب في الأصل ابتداءً: «منه» ثمّ شطب عليها وكتب بدلاً منها «بتمامه» كما في المتن.

نعم، الفعل الاضطراري في محلّ الفرض يُجزي عن الواقع في ما أمر به لا لحصول المصلحة بل لاستحالة تحصيل البقيّة وعدم التمكّن من التدارك بالإعادة أو القضاء، بل نقول بالإجزاء وإن لم نقل بتوجّه «الأمر» من المولى في ما لو أتى بالناقص بداعي رجحانه في الجملة، وعدم الأمر به لكونه تفويتاً لمقدارٍ من المصلحة اللازمة، فإذا أتى المكلَّف بالفعل بداعي كونه محبوباً وراجحاً أجزأ عن الواقع وإن أثِم كما في الجاهل المقصّر بالقصر والإتمام والجهر والإخفات فأتمّ في موضع القصر أو أخفت في محلّ الجهر، فإنّ الصلاة تقع صحيحةً مُجزية عن الواقع؛ لاشتمالها على مقدار من مصلحة الطبيعة المانع استيفاؤها عن استيفاء البقيّة فيسقط به القضاء والإعادة. والإثم والعقوبة إنّما هو لتفويت المكلَّف لبعض المصلحة اللازمة عن تقصير.

وثالثها ما إذا تمكّن المكلَّف من استيفاء ما فاتته من المصلحة: فإن كان الباقي ممّا يجب تداركه فلا إشكال في عدم الإجزاء والاجتزاء بالناقص عن الكامل، بل يجب التدارك إعادةً أو قضاءً بعد ارتفاع المانع، وإن كان ممّا يُستحبّ فلا يُجزي أيضاً بمعنى أنّه لابدّ من التدارك استحباباً. وعلى كِلا الفرضين لا محذور في الأمر بالناقص مع فرض التمكّن من إدراك الكامل. غاية الأمر يتخيّر المولى في الفرض الأوّل بين إيجاب الفرد الناقص حال الضرورة لدرك ذلك المقدار من المزيّة اللازمة ثمّ إيجابِ الفرد الكامل عند ارتفاع العذر لإدراك تمام المصلحة، وبين الاقتصار على خصوص إيجاب الفرد الكامل عند رفع العجز فيتخيّر المكلَّف حينئذٍ بين المبادرة إلى العمل في الوقت وإن لم يكن في أوّله والإتيان بفعلين: الفعل الاضطراري حال العجز، والاختياري حال الاختيار، حتّى يستوفي الغرض

ويدرك مصلحة الواقع، وبين الصبر وانتظار ارتفاع العذر وحصول التمكّن فيقتصر على ما هو وظيفة المتمكّن. وفي الفرض الثاني يتعيّن عليه استحباب البدار واستحباب إعادة المأتيّ به بعد طروّ الاختيار، والتخيير المتقدّم في ما نحن فيه استحبابي لا وجوبي.

هذا كلّه بحسب مقام الثبوت، وأمّا مقام الإثبات وإحراز أنّ الأمر الاضطراري على أيّ نحوٍ، فنقول: الظاهر من إطلاق الأدلّة مثل قوله تعالى: ﴿فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً﴾[١] الآية، وقوله (ص): «**التراب إحدى**[٢] **الطهورين يكفيك عشر سنين**»[٣] هو الإجزاء والاجتزاء وعدم وجوب الإعادة والقضاء ولو فُرض عدم استمرار العذر وزواله في الوقت أو خارجه، وذلك لاستظهار البدلية المطلقة من إطلاق أدلّة البدلية، ومقتضى كون البدل بدلاً مطلقاً وفاء البدل بتمام الغرض من المُبدل.

فإذا ورد أمرٌ من الشارع بالإعادة أو القضاء يُحمَل على الاستحباب جمعاً إن لم يكن ظهوره في الوجوب أقوى من ظهور الإطلاق في البدلية المطلقة، وإلّا

---

١. النساء (٤): ٤٣.

٢. كذا، والصواب: أحد.

٣. ليست هذه رواية واحدة وإنّما شاع التعبير بها في كلمات بعض الفقهاء المتأخّرين ونصّ الفقرة الأُولى من الرواية هكذا: «فإنّ التيمّم أحد الطهورين» كما في *الكافي*، ج ٣، ص ٦٤، ح ٤ و*تهذيب الأحكام*، ج ١، ص ٢٠٠، ح ٥٨٠ وورد بسياق «التراب أحد الطهورين» في *جامع المقاصد*، ج ١، ص ٥٠٦ و*روض الجنان*، ج ١، ص ٣٥٠ و*مجمع الفائدة والبرهان*، ج ١، ص ١٧٥.

ونصّ الفقرة الثانية من الرواية هكذا: «يا أبا ذرّ يكفيك الصعيد عشر سنين» كما في *كتاب من لا يحضره الفقيه*، ج ١، ص ١٠٨، ح ٢٢٢ و*تهذيب الأحكام*، ج ١، ص ١٩٤ و٢٠٠، ح ٥٦١ و٥٧٨ و*وسائل الشيعة*، ج ٣، ص ٣٦٩، باب ١٤، ح ١٢.

فيُرجّح ظهوره في الوجوب على ظهوره في الإطلاق ويُستكشف منه عدم وفاء المأتيّ به بمصلحة الواقع، هذا.

فإن ثبت إطلاقٌ لدليل البدلية فالرجوع إليه، وإلّا فمع الشكّ في كيفية البدلية كان المرجع الأُصول العملية، ومقتضى أصالة البراءة عدم وجوب شيء من القضاء والإعادة؛ لأنّه بعد ثبوت التكليف بالناقص كان التكليف بالكامل تكليفاً مستقلّاً على حِدةٍ، والأصل فيه البراءة أداءً في الوقت وقضاءً خارجه بطريق أولى؛ لأنّ ما يسقط به الإعادة يسقط به القضاء أيضاً بناءً على ثبوت القضاء بالأمر الأوّل، واستفادة تعدّد المطلوب منه وأنّ المقصود بـ«الطلب» أمران: مطلوبية أصل الفعل، وكونه في الوقت.

نعم، لو قلنا إنّ القضاء بفرضٍ جديد؛ لمصلحةٍ فيه وراء مصلحة درك الواقع وكان موضوعه فوت الفريضة فلا إشكال في ثبوته بمقتضى قوله (ع): «**مَن فاتته فريضة فليقضها كما فاتته**»[1].

ولا ينافيه الدليل الدالّ على البدلية المطلقة، وذلك لصدق «الفوت» الذي هو الموضوع لإيجاب القضاء وإن كانت مصلحة الوقت متداركة، وليست المصلحة الموجبة للفعل خارج الوقت بمنحصرةٍ في المصلحة المتداركة حتّى لا يبقى مجال

---

١. *الخلاف*، ج ١، ص ٦٧٢، مسألة ٤٤٦ قال: «روينا عنهم ـ عليهم السلام ـ في ما تقدّم أنّهم قالوا «من فاتته صلاة ...» ورواه مرسلاً في *تهذيب الأحكام*، ج ٣، ص ١٦٤ و*عوالي اللآلي*، ج ٢، ص ٥٤، ح ١٤٣ وج ٣، ص ١٠٧، ح ١٥٠، ورد في صحيحة زرارة في رجل فاتته صلاة من صلاة السفر فذكرها في الحضر؟قال: يقضي ما فاته كما فاته. رواه الكليني في *الكافي*، ج ٣، ص ٤٣٥، ح ٧ والطوسي في *تهذيب الأحكام*، ج ٣، ص ١٦٢، ح ٣٥٠ وفي *الخلاف*، ج ١، ص ٣٨٧، مسألة ١٤٠ وقال: وهذا عام في جميع هيئات الصلاة. *وسائل الشيعة*، ج ٨، ص ٢٦٨، باب ٦ في وجوب قضاء ما فات كما فات.

لوجوب القضاء، لكن ذلك مجرّدُ فرضٍ مرجعُه إلى أنّ وجوب القضاء تكليفٌ مستقلّ على مَن فاتته فريضة؛ لمصلحةٍ فيه وراء تدارك الفائت، وهو كما ترى خلاف معنى «القضاء»، فإنّ الظاهر منه ـ كما في الرواية ـ أنّ الفعل خارج الوقت يقع بدلاً عن الفائت في الوقت. ومجرّد تكرار العمل في ما تعدّد الأمر لا يُعدّ[1] تداركاً لما فات عن المكلَّف.

اللّهمّ إلّا أن يُوَجّه التسمية بأنّ التكليف ثانياً بالفعل خارج الوقت حيث كان من تبعات التكليف به أوّلاً في الوقت وقد فات بسبب العجز عنه سُمّي ذلك قضاءً مسامحةً وعنايةً، فإنّ مثل هذه العناية لازم الرعاية في التسمية حتّى في موارد إيجاب القضاء لأجل التدارك؛ لأنّ المطلوب الفائت المقيّد بالوقت لا يمكن تداركه؛ لفوات وقته، وأصل الفعل غير فائت بناءً على تعدّد المطلوب.

المقام[2] الثاني

في كفاية الامتثال الظاهري الثابت بالأُصول الشرعية والأمارات المعتبرة المضروبة للجاهل بالواقع.

والبحث فيه في موضعين:

أحدهما في ما كان الأمر الظاهري منقِّحاً لموضوع التكليف الواقعي ومحقِّقاً لما هو المعتبر فيه جزءً أو شرطاً.

وثانيهما ما يجري لإثبات أصل التكليف وبيان الحكم الشرعي كما إذا أدّى

---

١. هذا هو الصواب، وفي الأصل: لاتعد.

٢. كذا، والصواب: «المبحث» حيث عنون المطالب بـ«المبحث» وتقدّم «المبحث الأوّل» في ص ٩١.

الطريق إلى وجوب غُسل الجمعة أو استحباب الدعاء عند الرؤية.

أمّا الموضع الأوّل فالبحث فيه تارةً في الأوامر الظاهرية التعبّدية كقاعدة الطهارة والحلّية والاستصحاب بناءً على التعبّد دون الظنّ الشخصي أو النوعي، وأُخرى في الأوامر الطريقية كالأمارات والاستصحاب على بعض الأقوال.

أمّا الكلام في الأوّل فنقول: إنّ الأحكام الظاهرية الثابتة في حقّ الشّاك بواسطة القواعد والأُصول الشرعية ربما تكون[1] مختلفة بحسب مقام الثبوت كالأوامر الاضطرارية، فيمكن أن تكون مقرّرة بحيث تُفيد الإجزاء، كأن تكون بدلاً عن الواقع مطلقاً حتّى في صورة الخطاء، كما أنّه يمكن[2] أن تكون بحيث لا تُفيد الإجزاء بناءً على أن يكون الأمر في مورد الأصل لمجرّد العذر في ترك الواقع عند الخطاء من غير انقلاب التكليف الواقعي الفعلي إلى التعلّق بالأعمّ من المبدل أو بدله حال الجهل والنسيان[3].

لكن بحسب مقام الإثبات تفيد الإجزاء وتوجب سقوط الإعادة والقضاء؛ لأنّ مقتضى إطلاق أدلّتها كونها ثابتة للشّاك مطلقاً، وأنّ التكليف الفعلي للشّاك ذلك وإن ارتفع الشكّ وتبدّل باليقين بالخلاف، فإنّ ارتفاعه وتبدّله نظير تبدّل الحالات المنوّعة لموضوع المكلَّف به كالحاضر والمسافر، فلا مجال للتوقّف في الإجزاء

---

١. في الأصل: «حيث كانت» ثمّ شطب عليها وكتب بدلاً منها في الهامش: «ربما تكون» كما في المتن.

٢. في الأصل: «مع الانكشاف ليمكن» ثمّ شطب عليها وكتب بدلاً منها في الهامش: «في صورة الخطاء كما أنّه يمكن» كما في المتن.

٣. في الأصل: «كما لو قيّدت باستمرار الجهل وعدم انكشاف الواقع بحيث إذا ارتفع الجهل ظهر أنّه لا حكم للثاني من بدو الأمر» ثمّ شطب عليها وكتب بدلاً منها: «بناءً على أن يكون الأمر ... أو بدله حال الجهل والنسيان» كما في المتن.

في ما لو أتى بالصلاة المستصحبة للطهارة[١] أو مع الطهارة الظاهرية وإن انكشف الخلاف؛ وذلك لحكومة مثل قوله (ع): **لا تنقض اليقين بالشّك**[٢] وقوله (ع): **كلّ شيء طاهر**[٣] على أدلّة الواقعيات، وكونها ناظرة إليها ببيان سعة دائرة شرطية «الطهارة» في «الصلاة» وتعميم الشرط إلى الواقعي والظاهري، فظاهر دليل اشتراط «الطهارة» هي الطهارة الواقعية؛ لأنّ الألفاظ موضوع بإزاء المعاني النفس الأمرية، غير أنّ مقتضى الاستصحاب والقاعدة كون الطهارة المُحرزة ببركتهما طهارةً كما لو كان دليل اعتبارها كذلك من بدو الأمر. ومثل ذلك ما إذا شُكّ في جزئية «السورة» للـ«صلاة» فإنّه ببركة حديث الرفع[٤] وانضمامه إلى دليل جزئيتها يُستفاد أنّها واجبة حال العلم والذُكر لا مطلقاً حتّى حال الجهل والنسيان، فلو ظهر الخلاف لم يكن لإعادة الواقع وجهٌ فكيف بقضائه؟!

فإن قلت: هذا إذا لم يكن الواقع فعلياً وكان مورد الأُصول بدلاً عن الواقع، وأمّا إذا كان فعلياً وكان الجهل عذراً فبعد ارتفاع العذر يصير الواقع الفعلي منجّزاً فيجب امتثاله كما هو الظاهر من قوله (ع): «**كلّ شيء طاهر حتّى تعلم أنّه قذر**»[٥] فإنّه دالّ على ثبوت المعنى بعد كشف الخلاف.

قلت: أقصى ما دلّ عليه ثبوتُ الحكم في جانب المغيّى إلى قبل ارتفاع الغاية

---

١. كذا، والصواب ظاهراً: الطهارة.

٢. يأتي الحديث بتفاوت يسير مع تخريجه في ج ٣، ص ٢٥٠.

٣. *المقنع* للصدوق، ص ١٥ وعنه في *مستدرك الوسائل*، ج ٢، ص ٥٨٣، باب ٣٠، ح ٤ وقد شاع بهذا السياق في بعض الكتب الفقهية كـ*روض الجنان*، ج ١، ص ٤٥٩ وغيره. وورد في المتون الروائية هكذا: «الماء كلّه طاهر ...» و«كلّ شيء نظيف ...».

٤. سيأتي تخريجه في بحث البراءة، ج ٣، ص ١٥.

٥. سيأتي الحديث وتخريجه في ج ٣، ص ٢٨١.

وأنّ الطهارة الظاهرية تكون إلى زمان العلم بالنجاسة، وأمّا بعده فيكون الشرط هي الطهارة الواقعية وهذا مسلّم، لكنّه لا يقتضي عدم الاجتزاء بالطهارة الظاهرية قبل العلم، بل يكون مقتضى القاعدة الاجتزاء بها بدلاً عن الطهارة الواقعية نظراً إلى إيجاب دليلها توسعة ما دلّ على اشتراط «الطهارة» وأنّ الشرط حال العذر أعمّ من الواقعي والظاهري، ولا تقدح فعلية مثل قوله تعالى: ﴿إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ﴾[1] الذي يعمّ حال العلم والجهل؛ وذلك لأنّه في ما لم يكن الحكم الفعلي متوجّهاً إلى البدل في طول المبدل، وأمّا مع توجّه مثل قوله تعالى: ﴿أَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾[2] إلى الصلاة مع الطهارة الواقعية وإلى بدلها القائم مقامها بحمل الاستصحاب والقاعدة، فإنّه لا إشكال في استقلال العقل بلزوم امتثال التكاليف الظاهرية المتوجّهة إلى المكلَّف في مورد الأُصول كالتكاليف الواقعية ويُجتزى بالأُولى عن الثانية؛ لعدم تعدّد التكليف الفعلي[3].

وهذا وإن أمكن تقييد الأمر الظاهري بصورة عدم كشف الخلاف إلّا أنّه مجرّدُ إمكانٍ يرفعه إطلاق دليله المسوق في مقام البيان.

نعم، لو قام دليل من الخارج على التقييد، وأنّ مشكوك الطهارة طاهر ما لم ينكشف الخلاف نستكشف أنّ الطهارة الظاهرية غير وافية بتمام المصلحة

---

١. المائدة (٥): ٦.

٢. وردت في آيات كثيرة.

٣. كتب في الأصل بدلاً من قوله: «الطهارة المحرزة ببركتهما طهارة» في الصفحة السابقة إلى قوله: «تعدّد التكليف الفعلي»: «مشكوك الطهارة طاهراً ظاهراً واقعاً، فإذا أتى المكلّف الصلاة مع الثوب المشكوك طهره كان آتياً بجميع ما يعتبر فيها» ثمّ شطب عليها وكتب بدلاً منها ما أثبتناه في المتن.

الواقعية، هذا بالنسبة إلى الأُصول التعبّدية الجارية لتنقيح الموضوع.

وأمّا الكلام في الثاني[١] ـ أعني الأوامر الظاهرية الطريقية الجارية في ذلك المقام ـ فالإجزاء وعدمه يختلف حسب اختلاف كيفية اعتبارها، فإن كان الثابت بدليل اعتبار الأمارة مثل «صَدِّقِ العادل» مجرّد جعل الحجّية وإن لم يستتبع أحكاماً تكليفية فيترتّب على قول العادل ما يترتّب على الحجّة من الآثار العقلية كالحجج المنجعلة من القطع أو الظنّ حال الانسداد على تقرير الحكومة من غير فرق من حيث ترتّب الأثر إلّا في ثبوت الحجّة بالجعل والانجعال، فلا إشكال في عدم إجزاء المأتيّ به بحكم الأمارة عن الواقع إذا انكشف الخلاف في الوقت أو خارجه؛ لأنّ مقتضى الحجّة تنجّز الواقع عند المصادفة والعذر عن الوقوع في الخلاف عند المخالفة لا سقوط الواقع بالحجّة على تقدير الخطاء، فلا شيء يُسقطه مع فعلية الأمر به، بل يجب الخروج عن عهدته إذا اطّلع المكلَّف عليه، فإذا أخبر العادل بوجود شرط أو فقد مانع كان مقتضى حجّية قوله العملَ على طبقه بإتيان المأمور به مع الشرط المشكوك، فإن ظهر خطاؤه كان المكلَّف به على ذمّة المكلَّف وإن كان معذوراً من قِبل المولى؛ لاقتضاء الحجّية المعذوريةَ من الجانبين على فرضي الخطاء والإصابة، وقضيّة بقائه على ذمّته الخروج عن عهدته بحكم العقل؛ لعدم حصول الغرض منه، والمفروض التمكّن من استيفائه بعد ارتفاع الجهل.

ولا يخفى أنّ ما ذكرنا هو أحد الوجوه المحتملة في معنى التعبّد بالطرق الغير العلمية، بل لا يخلو عن قوّة كما بيّناه غير مرّة؛ لأنّ معنى اعتبار الطرق والأمارات

---

١. عِدْل لقوله: «أمّا الكلام في الأوّل» في ص ٩٩.

شرعاً ـ حسب ما تقتضيه أدلّة اعتبارها من «صَدِّق العادل» وبناء العقلاء ـ جعل الحجّية وإن كان بلسان الكناية؛ فإنّ جعل الحجّة تارةً تكون بالتصريح بأنّ الأمارة الكذائية حجّة، وأُخرى بما ينبي[1] عن جعلها بالكناية من الأمر بالأخذ بـ«قول العادل» والجري عليه. ولا ريب أنّ الحجّية من المفاهيم العقلائية الصحيحة نظير الولاية والحكومة قابلة للوضع والرفع مستقلّاً بلا تبعيةٍ لجعل التكليف. وتكون حالها بعد الجعل حال الحجج المنجعلة، وتترتّب عليها الآثار العقلية والأحكام التكليفية، وحيث إنّ الحجج الطبيعية غير مقتضية للإجزاء وكفاية الامتثال بها عن الواقع، فكذلك الحجج الوضعية بملاكٍ واحد ومناطٍ فارد، وهو بقاء الواقع على حاله وعدم سقوط الغرض منه.

لا يقال: يتوجّه على هذا الاحتمال عدم تمكّن المكلَّف من قصد الامتثال لو قامت أمارة على وجوب شيء؛ إذ لا أمر على هذه الطريقة حتّى يأتي بالمأمور به بداعي القُربة.

لأنّا نقول: التزام ذلك لا ينافي ما اعتُبر في العبادة من قصد التقرّب؛ لجواز أن يأتي المكلَّف بالعمل رجاءً للأمر به بعد تمامية الحجّة أو بداعي المحبوبية.

ودعوى أنّ المعتبر هو قصد الأمر جزماً مدفوعةٌ:

أوّلاً بالمنع عن ذلك.

وثانياً أنّ الإيجاب المتوجّه من ناحية المولى بعد إخبار العادل بالوجوب هو حكمٌ طريقيّ لم تحدث بسببه إرادةٌ أو كراهة أو مصلحة أو مفسدة وراء ما في الواقع من الجهات النفس الأمرية، فليس كسائر الأحكام المولوية النفسية كاشفة

---

١. كذا في الأصل وهو الصحيح أيضاً لقاعدة تخفيف الهمزة جوازاً ولا يلزم تغييره بـ«ينبئ».

عن إرادة باعثة أو كراهة زاجرة كما هو الظاهر من أدلّة اعتبار الطرق بعد التنزّل عمّا ذكرنا؛ فإنّ الإخبار عن الأحكام الشرعية كالإخبار عن الأُمور العادية لا يقتضي إيجاد المصلحة في المخبر به غير ما هو عليه في الواقع، ولا يلزم أن يكون في متعلّق كلّ أمر مصلحة واقعية ويكون الإيجاب لتلك المصلحة، بل يصحّ الإيجاب فعلاً نحو الطريق لأجل إحراز مصلحة ذي الطريق؛ لكونه أكثر إيصالاً إلى الواقع وأقلّ خطاءً، فمجرّد[1] الأمر بتصديق العادل لا يصلح أن يُحكم على متعلَّقه بكون مؤدّاه ذا مصلحة نفسية وإن كان من المحتمل ذلك، إلّا أنّ الظاهر كون المصلحة الثابتة هي مصلحة الواقع.

وكيفما كان، فلو تنزّلنا عمّا قلنا وبنينا على أنّ الثابت بدليل اعتبار الأمارة جعل الأحكام التكليفية دون الوضعية إمّا لاستتباع جعل الحجّية مستقلّاً جعل تلك الأحكام تبعاً، أو بأنّه لا معنى لجعلها إلّا جعل أحكامها شرعاً، فحينئذٍ إمّا أن نقول بكون المجعول تكليفاً حكماً طريقياً بملاك إدراك الواقع لا لمصلحةٍ أُخرى في المؤدّى وراء مصلحة الواقع، فالمعلوم عدم الاجتزاء بمثل هذا الامتثال الظاهري الصوري عن الامتثال الواقعي، وأنّ المكلَّف معذور ما لم ينكشف الخلاف، فلو أتى بالصلاة مع الطهارة الظاهرية[2] فظهر الخطاء لا وجه للحكم بوقوع الصلاة مع الطهارة على القول بحجّية الأمارة على الطريقية، بل الواجب باقٍ على حاله من دون أن يسقط عن ذمّة المكلَّف؛ لعدم سقوط ملاكه، وهو الغرض الباعث عليه

---

١. كذا، والظاهر أنّ الصواب: «فبمجرّد» وعلى فرض ثبوته كما في المتن والأولى أن يقال: فمجرّد الأمر بتصديق العادل لا يصلح لأن يحكم ....

٢. بعدها في الأصل: «كما هو مقتضى البناء على تصديق العادل» ثمّ شطب عليها.

فيجب عقلاً الخروج عن عهدته بالإعادة أو القضاء، فهذا الوجه وسابقه في اعتبار الأمارة سيّان في حديث عدم الإجزاء والكفاية.

هذا بناءً على الطريقية، وأمّا لو قلنا بالسببية والموضوعية ـ بمعنى أنّ قيام الأمارة على شيء من الأحكام الخمسة التكليفية تمام العلّة لجعلها شرعاً مولوياً نفسياً؛ لمصلحةٍ أو مفسدة في متعلّقها بعنوان[1] أنّه مؤدّى الطُرُق والأمارة نظيرَ ما يثبت للفعل بعنوانه الأوّلي من مصلحة الواقع أو مفسدته ـ فالحال في هذه الصورة بحسب مقام الثبوت حال الأوامر الاضطرارية؛ لأنّ الأوامر الظاهرية حينئذٍ أحكام حقيقية منبعثة عن المصلحة كالأحكام الاضطرارية غير أنّها ثابتة في حقّ العاجز، وهذه ثابتة في حقّ مَن قامت عنده الأمارة، فالأنحاء المتصوّرة هناك جارية في مفروض المسألة فإنّها ربما تكون عن مصلحة تُجزي عن الواقع إمّا لأجل وفائها بتمام المصلحة أو ببعضها مع امتناع استيفاء بعضها الآخر ـ كما لو أدّت إلى وجوب الجهر محلّ الإخفات أو بالعكس ـ وأُخرى لا تُجزي عنه فيجب أو يُستحبّ تداركه في الوقت أو خارجه.

هذا بحسب مقام الثبوت، ومنه يظهر أنّ القول بحجّية الأمارة من باب السببية لا يقتضي الإجزاء مطلقاً في جميع فروضه ومحتملاته، وأمّا بحسب مقام الإثبات فنقول:

ظاهر إطلاق ما دلّ على حجّية[2] قول العادل وقاعدة اليد وسوق المسلم

---

١. هذا هو الصواب، وفي الأصل: بعنوانه.

٢. في الأصل: حجّيته.

وأصالة الصحّة وغيرها من الأمارات والطرق النوعية هو[١] الإجزاء وعدم لزوم الإعادة والقضاء؛ لدلالة الإطلاق على البدلية المطلقة في ما أدّت إليه الأمارة وأنّ مؤدّاها[٢] وظيفة الجاهل بحيث لا يرتفع الحكم الظاهري بارتفاع الجهل ويكون ارتفاعه راجعاً إلى تبدّل الموضوع، ولا ضَيْر في ارتفاع الحكم بارتفاع موضوعه أو انقلابه.

هذا، ولكنّ المحقَّق في محلّه أنّ اعتبار الأمارة من باب الموضوعية والسببية خلاف التحقيق وأنّ المستفاد من أدلّة اعتبارها مجرّد جعل الحجّية فيلحقها ما لها من الآثار الشرعية والعقلية.

ولئن أبيت إلّا عن ذلك نظراً إلى استفادة الحكم من قوله (ع): «صدّق العادل»[٣] قلنا: إنّ المستفاد منه ومن أمثاله هو الحكم الطريقي المحض دون المولوي النفسي، كما يفصح عنه بناء العقلاء في أمثالها؛ فإنّ همّهم في سلوك الأمارات والطرق عندهم ليس إلّا التوصّل إلى الواقعيات، وعليه فلا ريب في عدم الإجزاء ولزوم الإعادة والقضاء عند كشف الخلاف؛ لبقاء الأمر الواقعي الفعلي، والغرض النفس الأمري على حاله بلا مسقطٍ عنه.

هذا كلّه مع إحراز كيفية اعتبار الأمارات الشرعية من الأدلّة، وأمّا لو شُكّ في أنّ حجّية الأمارة بنحو السببية أو الكاشفية والطريقية، أو أنّه مجرّد جعل الوضع

---

١. ورد في الأصل بدلاً من قوله: «ومنه يظهر أنّ القول ... والطرق النوعية هو»: «وأمّا بحسب مقام الإثبات فظاهر إطلاقِ صَدِّق العادل» ثمّ شطب عليها وكتب بدلاً منه ما أثبتناه في المتن.

٢. في الأصل: مؤدّيها.

٣. لم يرد هذا التعبير في أيّة رواية وإنّما هو اصطياد من أدلّة حجّية خبر الواحد مثل آية النبأ.

نظيرَ القطع الطريقي كان مقتضى الأصل الاشتغالَ؛ لأنّه الثابت قبلاً بالنسبة إلى التكليف بالصلاة، وهو قاضٍ عقلاً بلزوم البراءة يقيناً بالإعادة في الوقت والقضاء في خارجه، فعدم الإجزاء كما هو مقتضى الاشتغال بالتكليف الفعلي قبل الإتيان بمؤدّى الأمارة، كذلك هو مقتضى استصحاب الأمر الواقعي والطلب الفعلي النفس الأمري واستصحاب عدم إتيان المكلَّف بما يسقط معه التكليف الذي لابدّ من امتثاله. ولا يُعارَض هذا الاستصحاب وسابقه باستصحاب عدم كون التكليف بالواقع فعلياً في مورد الأمارة، فإنّه إنّما يُسلَّم عدم الفعلية بناءً على كون مؤدّى الأمارة جعل الحكم النفسي الظاهري لا الحكم الوضعي ـ أعني الحجّية ـ، ولا الحكم الطريقي. وأمّا بناءً عليهما فالواقع لا محالة يكون هو الفعلي البعثي، ولذا يتنجّز بالعلم والعلمي فيُستصحب إلى ما بعد كشف الخلاف فيجب امتثاله فإنّه ـ ببركة الاستصحاب وتوسعة زمانه ـ يكون باقياً على حاله فلا مجال لاستصحاب عدمه، فهذا هو الوجه لعدم جريانه غير أنّ شيخنا الأُستاد (قده)[1] زاد عليه في *الكفاية* قائلاً: ولا يُثبت كونَ ما أُتي به مسقطاً إلّا على القول بالأصل المثبت[2]، انتهى.

ويتوجّه عليه أنّه على فرض تسليم عدم كون الواقع فعلياً فلا إشكال في صحّة استصحاب عدم فعليته كصحّة استصحاب عدم فعلية التكليف الواقعي بناءً على

---

١. تدلّ هذه الجملة الدعائية على وفاة شيخه الأُستاد الآخوند الخراساني كما تقدّم مثلها في ج ١، ص ١٣ وقد نبّهنا هنا على أنّها سهو من قلمه الشريف وقد دعا له في السابق واللاحق بجملٍ تدلّ على حياته كـ«مدّ ظلّه» كما في ص ٣٢، ٦٠، ١٣١، ١٥٥، ٢٠٩ وفي ج ١، ص ١٠٧، ٢٢٠، ٣٥٤ (هـ)، ٤٨٩ وفي ج ٣، ص ٢٤٠، ٢٩٥، ٤٣١، ٥٢٥ وفي ج ٤، ص ١٠٥، ١٣١، ٤٦٦، ٥٢٨.

٢. *كفاية الأُصول*، ج ١، ص ١٢٦.

الحجّية من باب السببية كما صرّح بذلك في *الكفاية* في عبارتها الآتية[١] ولا نحتاج في الإجزاء إلى إثبات كون المأتيّ به حينئذٍ مسقطاً حتّى يكون ذلك أصلاً مثبتاً؛ وذلك لأنّ التكليف الذي له الامتثال هو الفعلي منه دون غير[٢]، فلو شُكّ بعد الإتيان بما كان فعلياً في حقّه بمقتضى الأمارة وموجباً لفراغ ذمّته في وقته في بلوغ الواقع إلى حدٍّ يجب عليه الخروج عن عهدته أو لا، فالأصل قاضٍ بعدمه، وعليه لا إعادة ولا قضاء.

ثمّ إنّه ربما يُتوهّم رجوع الشكّ في كيفية الاعتبار إلى الشكّ في التعيين والتخيير العقلي وأنّ المأمور [به] في حقّ الجاهل هل الواقع معيّناً أو مخيّراً بينه وبين المأتيّ به فيُرجع إلى ما هو الأصل في تلك المسألة من الاحتياط والبراءة.

ولكنّه يندفع ذلك بأنّ المأمور به الذي هو مؤدّى الأمارة ليس في عرض الواقع وفي مرتبته وإنّما هو في طوله ـ بمعنى توجّه التكليف ابتداءً إلى الواقع، ثمّ نظراً إلى حكمة التسهيل على المكلّفين توجّه الخطاب الظاهري حال الجهل بالحكم الواقعي أو مقيّداً به إلى ما هو مؤدّى الأمارة من وجود الجزء أو الشرط أو فَقْد المانع ـ فالواجب على المكلَّف أوّلاً هو الصلاة مع الطهارة الواقعية، واكتفاء الشارع بها ثانياً مع الطهارة الظاهرية لا يُصيّر المأتيّ به فرداً للمأمور به في عرض سائر أفراده كما في الأوامر الاضطرارية، فإنّ تعلّق الأمر بالطهارة الترابية حين العجز عن المائية يفصح عن أنّ الفاقد كالواجد مصداق للطبيعة الجنسية، ولذا كان

---

١. *كفاية الأُصول*، ج ١، ص ١٢٦، حيث قال: «وهذا بخلاف ... بناءً على أن تكون الحجّية على نحو السببية فقضيّة الأصل فيها كما أشرنا إليه عدم وجوب الإعادة؛ للإتيان بما اشتغلت به الذمّة يقيناً وأصالة عدم فعلية التكليف الواقعي بعد رفع الاضطرار وكشف الخلاف».

٢. كذا، والأولى: غيره.

مقتضى القاعدة فيه البراءة، فإنّ الشكّ في أنّ «المضطرّ» بعد رفع الاضطرار وتبدّل الموضوع مكلّف بما هو تكليف «المختار»، شكٌّ في أصل التكليف؛ لعدم كونه مكلّفاً بالتكليف الاختياري حال الاضطرار أصلاً، وبعد رفع العجز عن المكلَّف يُشكّ في توجّه خطاب جديد إليه، والأصل يقتضي البراءة عنه. وهذا بخلاف ما لو كان مَن قامت عنده الأمارة والطرق مكلَّفاً واقعاً بتكليفٍ مشترك بين العالم والجاهل من غير تقييد بأحدهما، ثمّ بعد الإتيان ورفع الجهل شُكّ في كيفية اعتبار الأمارة؛ لرجوع الشكّ فيها إلى الشكّ في انطباق الطبيعة الواجبة على المأتيّ به؛ لكونه فرداً منها أم لا حتّى يجب الإتيان بها؟

هذا هو الكلام في الأوامر الظاهرية الجارية لتنقيح ما هو الموضوع للتكاليف الواقعية.

وأمّا الأوامر الظاهرية المثبتة لأصل التكليف كما إذا قامت الأمارة على وجوب صلاة الجمعة أو حُكم بوجوبها حال الغيبة استصحاباً لوجوبها حال الحضور فانكشف عدم وجوبها ووجوب صلاة الظهر فمقتضى القاعدة عدم الإجزاء والكفاية بناءً على حجّية الأمارة على الكشف والطريقية، أو أنّ المجعول شرعاً هو الحجّة.

وأمّا بناءً على السببية فربما يُتوهّم الإجزاء؛ لإطلاق الأمر بتصديق العادل وجرى العمل على طبق المؤدّى مطلقاً فيكون الحال في ما قام الأصل أو الأمارة على إثبات الحكم كما هو الحال في ما قام على تعيين موضوعه على السببية والموضوعية.

ويتوجّه عليه أنّ قضيّة السببية ليست إلّا أنّ قيام السبب على حكمِ موضوعٍ

موجبٌ لحدوث مصلحة فيه يوجب التكليفَ به نفسياً مولوياً وصيرورةَ ما أخبر العادل بوجوبه أو حرمته أو اقتضى الاستصحاب وجوبه أو حرمته واجباً أو حراماً، إلّا أنّ مجرّد ذلك لا يقتضي الإجزاء عند تبيّن الخطاء ما لم يُحرِز المكلَّف من الخارج وفاء ما قام على حكمه الأصلُ أو الطريقُ بتمام مصلحة الواقع أو بعضها مع عدم التمكّن من استيفاء باقيها. وإطلاق الأمر بالتصديق إنّما يُجدي في الدلالة على الإجزاء في ما إذا دلّ على موافقة المصلحة في المؤدّى مع المصلحة في الواقع بتمامها أو ببعضٍ منها مع العجز عن استيفاء البقيّة. ودون إثبات هذه الدلالة لإطلاقات أدلّة الأوامر الظاهرية خرط القتاد، فأقصى ما تقتضيه السببية صيرورة متعلَّقها ذات مصلحة، وهي لا توجب سقوط المصلحة الواقعية إلّا مع إحراز كونها متداركة فلا يكون في البين إلّا احتمال سقوط الواقع المدفوع بالأصل وإطلاق ما دلّ على وجوب صلاة الظهر.

نعم، لو أُحرز تداركها بتمامها أو مقدارٍ منها ـ كما ذكرنا ـ صحّ الحكم بالإجزاء وسقوط الإعادة والقضاء، وإلّا فمحض قيام الأمارة وإحداثها المصلحة في المؤدّى لا ينافي بقاء مصلحة الواقع والغرض منه على حالها فيلزم تداركها بالإتيان بالمأمور به الواقعي.

اللّهمّ إلّا أن يُدّعى قيام دليل آخر على تدارك مصلحة الظهر بمصلحة الجمعة أو عدم التمكّن من استيفاء البقيّة؛ لقيام الدليل على أنّ الواجب يوم الجمعة صلاة واحدة لا صلاتان[1]، فافهم جيّداً.

---

١. هذا هو الصواب، وفي الأصل: صلاتين.

ثمّ إنّه ينبغي التنبيه على أمرين:

الأوّل

في عدم اقتضاء الأمر العقلي الإجزاء

لا ينبغي الإشكال في عدم اقتضاء الأمر العقلي ـ أعني القطع بالأمر أو الظنّ به حال الانسداد على الحكومة ـ الإجزاءَ عند انكشاف الخلاف وتبيّن الواقع، وذلك لبقاء الأمر الواقعي بلا امتثالٍ. وموافقة الأمر المُتوهَّم لا تُجدي في حصول الغرض من الأمر واقعاً فيجب تحصيله بالخروج عن عهدته. ومجرّد القطع أو الظنّ الطريقي لا يُحدث المصلحة في المتعلَّق وراء مصلحة الواقع وافيةً بتمامها أو بعضها مع العجز عن استيفاء باقيها، وكون المكلَّف معذوراً بحكم العقل حين قيام الطريق العقلي من جهة انحصار طريق الامتثال فيه لا يستلزم أن يكون معذوراً شرعاً بمعنى أمر الشارع بالعمل به مولوياً نفسياً فلا يستلزم حكم العقل بالعمل به إرشاداً حكمَ الشارع به إلّا إرشاداً، فغاية ما يترتّب على الرجوع إليه معذورية المكلَّف ما لم ينكشف الخلاف، ومع انكشافه يبقى الأمر في الواقع على حاله ولا مخلَص عنه إلّا بامتثاله.

فعلى مدّعى الإجزاء وعدم لزوم الإعادة والقضاء دعوى أحد أُمورٍ ثلاثة على سبيل منع الخلوّ:

منها دعوى أنّ التكاليف الواقعية الثابتة في حقّ المكلّفين مقيّدة بما لم يُقطع بالخلاف، فأدلّتها بإطلاقها قاصرة عن إثباتها في صورة الإتيان بشيء جهلاً مركّباً.

ومنها أنّ القطع بالخلاف موجب لعدم تنجّز الواقع وارتفاع فعليته عن القاطع

كسائر الأسباب الموجبة لارتفاع التكليف الواقعي من الحرج والعسر والضرر وغيرِ[ها] ممّا يمنع عن التكليف فعلاً مع ثبوت مقتضيه.

ومنها كون المأتيّ به بتوهّم الأمر مشتملاً على تمام مصلحة الواقع أو بمقدارٍ يمتنع استيفاء الباقي، وذلك الاشتمال إمّا لخصوصيةٍ في المقطوع حال القطع، أو لخصوصيةٍ في نفس القطع موجبة لحدوث المصلحة في متعلَّقه. والفرق بين الوجهين واضح؛ فإنّ القطع في الفرض الأوّل لم يُلحظ إلّا بنحو الظرفية، وفي الثاني بنحو السببية والعلّية.

ولا يخفى أنّ الحكم بالإجزاء في هذه الصور على تقدير تماميتها ليس لاقتضاء الأمر العقلي ذلك، وإنّما هو في الصورتين الأوّلتين[1]؛ لحصول المانع عن تنجّز الواقع على القاطع، فعدم الإعادة أو القضاء لانتفاء الأمر الفعلي المنجّز لا لقيام الأمر الظاهري الفعلي بالمقطوع لأجل القطع، وفي الصورة الثالثة إنّما يكون الإجزاء بالمأتيّ به المقطوع لأجل اشتماله على المصلحة ولو مثل التوسعة على

---

١. كذا، وهو الصواب وإن لم ترد في اللغة، وقد استعملت في المصادر الروائية وغيرها كثيراً. ونقل قاضي بن كاشف الدين محمّد اليزدي في *التحفة الرضوية في شرح الصحيفة السجّادية*، ص ٩٩ عند شرح قوله ـ عليه السلام ـ : «الأوّل بلا أوّل» من بعض المحقّقين في اللغة أنّه لا يُعبأ بما يوجد في كلام بعضهم من لفظ «أوّلة» و«أوّلتان»، فإنّه من كلام العوامّ وليس بصحيح. ثمّ قال قاضي بن كاشف الدين: قلت: قد وقع في كثير من الأحاديث التي رواها شيخ الطائفة من أهل بيت العصمة في كتاب *تهذيب الأحكام والاستبصار*، لا سيّما في كتابَي الطهارة والصلاة في النسخ المصحّحة المتداولة بين جماهير أصحابنا بخطوط العلماء الأعلام لفظ «الأوّلة» و«الأوّلتين»، فما قيل: «إنّه من كلام العوامّ» نظرٌ واضح، وفي هذا نوع تأييد لمذهب الكوفيين.

أقول: الأمر كما قال، فقد وردت كلمة «الأوّلة» في *الاستبصار* ٢٣٧ مرّة، وفي *التهذيب* ٤٠ مرّة، وكلمة «الأوّلتين» في الاستبصار ٣٤ مرّة، وفي التهذيب ٣٨ مرّة. سيأتي في ج ٤، ص ٥١٤.

المكلّفين لئلّا يقع المكلَّف في كُلفة الإتيان بالفعل ثانياً، فالوفاء بالغرض من الواقع الفعلي اقتضى سقوطه عن المكلَّف لا لاقتضاء الأمر المتوهّم ذلك.

هذا، لكنّ الشأن في تمامية هذه الوجوه، وللمنع عنها صغرى[1] ـ كالمنع عنها كبرى[2] حسب ما سمعت ـ مجالٌ واسع، فإنّ دعوى قصور شمول الواقع لمحلّ الفرض وتقييد الخطاب به بما إذا لم يؤتَ بخلافه جهلاً وعدم تنجّزه في تلك الحالة مدفوعةٌ بإطلاق الأمر بالواقع الدالّ على كونه مطلوباً مطلقاً.

فإن قلت: من الجائز أن يكون الإتيان بخلاف الواقع باعتقاد «الأمر» مانعاً عن تنجّز الخطاب به؛ لحكمة التوسّع على المكلّفين كما في نظائره من موارد العسر والحرج، فيحصل الإجزاء لا لاقتضاء في «الأمر الاعتقادي» بل لقصورٍ في ناحية الأمر الواقعي إثباتاً أو ثبوتاً عن شموله للمورد.

قلت: مجرّد إمكانه ثبوتاً ـ كإمكان اشتمال المأتيّ به على مصلحة الواقع أو على شطرٍ منه مع تعذّر الباقي ـ لا يُجدي فيه إثباتاً؛ لتمامية الأمر الواقعي وكفايته في رفع احتمال التقييد، ولازمه عدم إجزاء الأمر العقلي عن الأمر الواقعي في صورة الخطاء وإن كان المكلَّف معذوراً حينه إلّا أنّه مع ارتفاعه يبقى الواقع على حاله من لزوم الخروج عن عهدته بحكم العقل.

نعم، لو قام الدليل على سقوط الإعادة والقضاء في هذه الصورة نستكشف أنّه لأجل اشتمال المأتيّ به باعتقاد الأمر على ما يفي بغرض المولى لولا إطلاق ما دلّ على عدم معذورية الجاهل المقصّر، لكنّه يمكن الجمع بينه وبين ما دلّ على

---

١. الصواب ظاهراً: صغروياً أو من جهة الصغرى.

٢. مرّ الكلام في الهامش السابق.

تمامية المأتيّ به بأنّ التمامية لإدراك المكلّف قسطاً لازماً من المصلحة لا يمكن عن استيفاء البقيّة[١]، وأنّ العقاب لتفويته المقدار اللازم من المصلحة في ما إذا كان القطع بالأمر الاعتقادي عن تقصيرٍ وتهاونٍ في المقدّمة، فلو اعتقد المكلَّف عدم وجوب السورة مثلاً كانت صلاته لا معها صحيحةً؛ لدرك المقدار الوافي بمصلحة الطبيعة الواجبة[٢] ولا يُنافيها ترتّب العقوبة؛ لأجل ما فوّت على نفسه شطراً من المصلحة اللازمة القائمة بالصلاة المخصوصة ـ أعني الصلاة مع السورة.

ومن هذا الباب نفي الإعادة والحكم بالتمامية في من أتمَّ في موضع القصر جهلاً ولو عن تقصيرٍ، والالتزامُ بعقابه لإتيانِه بالشطر الوافي بالغرض من المأمور به وإخلالِه بالمقدار الباقي منه مع العجز عن تداركه، وهذا من غير فرق بين كون الزيادة المفوّتة مسانخةً للقدر المشترك ويكون الاختلاف والتفاوت في المرتبة لا بحسب الحقيقة فيكون «القصر» بعد اشتراكه مع «التمام» في مصلحة الطبيعة الواجبة واجدةً[٣] لمرتبةٍ عالية من المزيّة الناهية عن الفحشاء وإن كانت هي في المرتبة النازلة القائمة بـ«الإتمام» تامّةً ملزمة، أو كانت الزيادة القائمة بـ«القصر» من غير سنخ المزيد عليه، فتكون في «القصر» مصلحتان ملزمتان[٤]:

إحداهما المصلحة القائمة بالطبيعة النوعية المشتركة بين القصر والإتمام.

وثانيهما المصلحة الصنفية القائمة بالصنف الخاصّ من النوع، لما فيه من الخصوصية.

---

١. كذا في الأصل، والصواب ظاهراً: لا يمكن استيفاء البقيّة معه.

٢. وردت تعليقة في هامش الأصل وهي: «أي الناهية للفحشاء». (منه).

٣. كذا، والأولى: واجداً.

٤. في الأصل: مصلحتين ملزمتين.

فلو أتمَّ المكلَّف في موضع «القصر» جهلاً ولو عن تقصيرٍ وقع صحيحاً؛ لاشتماله على ما تقوم به الطبيعة الواجبة المقتضي لإيجاب «التمام» لولا اشتمال «القصر» على أزيد منه بحيث يجب مراعاته والاهتمام به ويسقط به الإعادة والقضاء؛ لتعذّر تدارك ما فات عنه وإن كان يُعاقَب على تفويته إيّاه.

ونظير ما ذكرنا ما لو أجهر المكلَّف في صلاته جهلاً في موضع «الإخفات» وبالعكس. وطريق التوفيق بين ما دلّ على الصحّة[1]، وعموم ما دلّ على عقاب الجاهل المقصّر هو ما أسمعناك من أنّ الصحّة والتمامية في جميع الفروض المزبورة لوفاء المأتيّ به بمصلحة الصلاة الناهية عن الفحشاء وأنّها «قُربان كلّ تقيّ»، وأنّ العقوبة لتقصير الجاهل في إدراك الخصوصية الزائدة اللازمة.

ثمّ إنّه ربما يسبق إلى بعض الأوهام منافاة ما ذكرنا في كيفية الجمع مع ما دلّ على جواز الإعادة قصراً جماعةً فيكون ممّا يختار اللّه تعالى أحبّهما إليه بتقريب أنّ مقتضى جواز إعادة المأمور به واستحبابها في ضمن المصداق الأفضل تمكُّن المكلَّف من مصلحة القصر بالجماعة وإن لم يتمكّن منها بالفرادى، فلو أتى به كذلك فلا يكاد يعاقَب على تفويته المقدار الزائد من المصلحة، كما لا يكاد يوجّه الصحّة والتمامية بعدم التمكّن من تدارك البقيّة؛ لتمكّنه منها بالجماعة.

ويندفع التوهّم المزبور بأنّ استحباب الإعادة قصراً جماعة عند انكشاف الخلاف إنّما توجب[2] إدراك مصلحة كاملة كانت في «التمام» بسبب الإتيان بالأفضل لا إدراك ما فات[3] عن المكلَّف بسبب الإتمام جهلاً؛ لعدم إمكان تداركه

---

١. انظر *وسائل الشيعة*، ج ٦، ص ٨٦، الباب ٢٦ من أبواب القراءة، الحديث الأوّل.

٢. أي الإعادة.

٣. في الأصل: فاة.

حسب الفرض، فتكون صلاة الإتمام في محلّ القصر واجدةً لمقدار مصلحة القصر مانعة عن تدارك التتمّة، لكن وفاؤها بالنسبة إلى هذا المقدار أيضاً مراعى على عدم تبديلها بالقصر جماعةً، وإلّا يختار اللّه أحبّهما إليه بالنسبة إلى ذلك المقدار من المصلحة، فالإعادة جماعة قصراً لاختيار ما هو الأفضل بالقياس إلى المقدار الذي يفي به «الإتمام»؛ لأنّه القابل للتدارك لو اجتزى المكلَّف بالمأتيّ به، وتوجّهُ العقاب للإخلال بشطرٍ منه الممتنع تداركه ولو بالقصر جماعةً.

الأمر الثاني

إنّ الإجزاء على القول به في بعض موارد الأمر الظاهري غير مستلزم للتصويب المُجمع على بطلانه كما يظهر ذلك من شيخنا العلّامة الأنصاري[١]؛ نظراً إلى أنّ مقتضى الإجزاء كون الواقع الواجب الرعاية هو مؤدّى الطرق والأمارة فلا يكون في الواقع حكمٌ تكليفي يشترك فيه العالم والجاهل.

وفيه أنّ التصويب الباطل هو ما يوجب نفيَ الأحكام الواقعية بالكلّية وجعلَها بتبع آراء العلماء في موارد أنظارهم، فكلّ ما أدّت إليه يكون هو الواقع دون ما لو قلنا ببقاء الحكم الواقعي في موارد الأمارات والطرق المؤدّية إلى الخلاف على اقتضائه وشأنيته من دون أن يتعلّق به بعث وإرادة أو زجر وكراهة، وإنّما تعلّقت بمؤدّيات الأمارة فتكون هي الأحكام الفعلية بناءً على السببية، ولا يكون ذلك من التصويب الباطل عقلاً ونقلاً.

كيف، وشأنية الحكم الواقعي وفعلية المؤدّى لا يقتضي ارتفاع الواقع عن أصله وإن اقتضى عدم لزوم امتثاله والخروج عن عهدته، فكما أنّ عدم فعلية الحكم الواقعي لفَقْد المقتضي غير قادح في ثبوت الحكم واقعاً كذلك عدم فعليته؛ لوجود المانع. والقائل بالإجزاء يدّعي كفاية امتثال الأمر الظاهري عن الأمر الواقعي وهذا كالقول بالإجزاء في الأمر الاضطراري من جهة أنّ الحكم الواقعي في حقّ العاجز ليس بفعلي[٢].

---

١. انظر *مطارح الأنظار*، ج ١، ص ١٤٨ و١٦١.

٢. وبعدها في الأصل: «فافهم» ثمّ شطب عليها.

نعم، لا ضيرَ في تسمية ذلك تصويباً؛ نظراً إلى أنّ الحكم الفعلي تابع لمـؤدّى الأمارات والطُرق لكنّه لا يستلزم المحال عقلاً ولا يكون ممّا انعقد الإجماع على بطلانه شرعاً.

هذا مع أنّ جعل الطُرق قِبالاً للواقع توصل إليه تارةً وتتخلّف عنه أُخرى يفصح عن وجود الحكم الواقعي المعيّن المشترك بين الأُمّة الذي لا يتبدّل بتخلّف الأمارة حتّى على القول بالموضوعية؛ ضرورةَ أنّ حجّيتها على هذه الطريقة ليست بمعنى أنّ مؤدّياتها أحكام واقعية. كيف، وقد اعتُبر الجهل بالواقع في موضوعها ولازمه حفظ الواقع في مرتبته، وأنّه على ما هو عليه. غاية الأمـر كـون الجـهل عـذراً للمكلّف لا يجب عليه امتثال التكليف الواقعي في ما تخطّى عنه الطريق، وكـان الواجب عليه امتثال التكليف الظـاهري الذي هـو مـؤدّى الأصـل أو[1] الطـريق الشرعي؛ لأنّه الحكم الفعلي المنجّز المنبعث عن المـصلحة[2]، وهـذا لا دخـل له بحديث التصويب في شيء.

---

١. ورد في الأصل بدلاً من قوله: «التكليف الظاهري ... الأصل أو»: «ما قام عليه» ثمّ شطب عليها وكتب بدلاً منها ما أثبتناه في المتن.

٢. بعدها في الأصل: «بسبب قيام الأمارة» ثمّ شطب عليها.

المطلب التاسع[1]
في مقدّمة الواجب

القول في مقدّ الواجب

وتوضيح البحث فيه يستدعي رسم أُمور:

الأوّل

الحقّ أنّ البحث عن وجوب المقدّمة بحثٌ عن ثبوت الملازمة العقلية بين وجوب المقدّمة ووجوب ذيها، فتكون المسألة أُصوليةً واقعة في طريق استنباط الأحكام الفرعية كما هو الشأن في مسائلها، وليست بمسألةٍ فرعية يُبحث فيها عن أنّ مقدّمة الواجب واجبة نظيرَ البحث عن «أنّ صلاة الجمعة في زمان الغيبة واجبة أم لا؟» فيكون ذكرها في علم الأُصول من باب الاستطراد وبعض المناسبات، كما أنّها أيضاً ليست من المبادي الأحكامية[2] بناءً على وقوع البحث عن لوازم الحكم، فإنّ وجوب المقدّمة من لوازم وجوب ذي المقدّمة[3]؛ وذلك لأنّه لا وجه للاستطراد، مع أنّ المهمّ عند الأُصولي البحث عمّا تقع نتيجته في طريق الاستنباط، ومجرّد كون الوجوب في المقدّمة من لوازم الحكم لا يلزم أن يكون من المبادي.

---

١. ظاهر هذا العنوان يقتضي أن تكون «مقدّمة الواجب» من المطالب المبحوثة في ما يتعلّق بصيغة الأمر والأمر ليس كذلك لأنّها لا تعدّ من مباحث «صيغة الأمر» وقد سبق الكلام عن ذلك في المطلب الثامن في ص ٨٣.

٢. في البداية: «مسائل مبادي الأحكام» ثمّ شطب على قوله: «مسائل» وبدلّت «الأحكام» بـ«الأحكامية» وصارت: «المبادي الأحكامية» كما في المتن.

٣. ورد في الأصل بدلاً من قوله: «فإنّ وجوب المقدّمة من لوازم وجوب ذي المقدّمة»: «أعني وجوب الشيء» ثمّ شطب عليها وكتب ما أثبتناه في المتن.

واختلاف الاعتبارات باعتبار وقوع السؤال في المسألة عن لوازم الحكم فتندرج في المبادي الأحكامية أو عن حكم فعل المكلَّف ـ أعني المقدّمة ـ فتكون من المسائل الفقهية الباحثة عمّا يتعلّق بأفعال المكلّفين لا يقدح في المهمّ بعد صحّة جريان البحث على وجهٍ يدخل المبحث في مسائل الأُصول، فيُبحث عن الملازمة بين وجوب شيء ووجوب مقدّماته وتكون نتيجته ممّا يُتوصّل به إلى الحكم الشرعي فيُقال: هذه مقدّمة وكلّ مقدّمة واجبة؛ لأجل الملازمة بين الوجوبين فهذه واجبة. فإذا صحّ البحث كذلك بحيث يناسب وظيفة الأُصولي تعيّن ذلك ووجبت المحافظة عليه خروجاً عن مخالفة المسلك.

وعلى ما ذكرنا يُنزَّل بعض العناوين الموهِم للخلاف كقولهم: «مقدّمة الواجب واجبة، وما لا يتمّ الواجب إلّا به واجب أم لا؟» والقولُ بأنّ المقصود البحثُ عن وجوب المقدّمة والتعرّض للملازمة من جهة بيان مدرك الوجوب مدفوعٌ بما ذكرنا.

هذا، مضافاً إلى أنّ البحث عن وجوب المقدّمة لو كان مع قطع النظر عن المدرك ـ أعني التلازم بين الوجوبين ـ فهو كما ترى لا محصّل له، وإن كان معه فالبحث عنه يُغني عن البحث عن وجوب المقدّمة. كيف لا، وحكم العقل بالملازمة يقتضي الانتقال منه إلى الحكم الشرعي، وهو وجوب المقدّمة.

ولمّا كانت الملازمة بين وجوب المقدّمة وذيها عقليةً كانت المسألة من المسائل العقلية وقع البحث فيها عن حكم العقل بالملازمة بين وجوب المقدّمة ووجوب ذيها، ولا يختصّ المبحوث عنه في الأدلّة العقلية بالعقليات المحضة المستقلّ بها العقل، بل يعمّ غير المستقلّ أيضاً، وذلك في ما استفيد

الحكم العقلي من الخطاب الشرعي، وهذا[١] لا يقتضي الخروج عن كونه حكماً عقلياً، بل الحكم العقلي باعتبار طريق استنباطه ينقسم إلى المستقلّ الذي تكون جميع مقدّماته من الصغرى والكبرى عقليةً، وإلى غير المستقلّ الذي يكون حكم العقل بتوسيطه[٢] من الشرع وخطابٍ من الشارع بالنسبة إلى الصغرى أو الكبرى.

ثمّ إنّ النزاع في الملازمة العقلية بين الوجوبين ـ وجوب الشيء ووجوب مقدّماته ـ عامٌّ يشمل الوجوب المستفاد من الأدلّة اللُبّية من الإجماع والضرورة والعقل، أو من الأدلّة اللفظية. ولا يختصّ النزاع بالواجبات التي يكون الدّال عليها الأوامر اللفظية، فلا وجه لاندراج المسألة في مباحث الألفاظ وجعلِها من مسائلها[٣] كما ربما يظهر من صاحب *المعالم*[٤] حيث استدلّ على عدم الملازمة بانتفاء الدلالات الثلاث[٥].

اللّهمّ إلّا أن يُراد من الدلالة خصوص الدلالة الالتزامية بالمعنى الأعمّ، فيُراد من الانتفاء انتفاء الدلالة الالتزامية، ومن انتفائها يُستكشف لمّاً[٦] عدمُ الملازمة واقعاً؛ لأنّ الملازمة الواقعية لو كانت ثابتةً لكان اللفظ دالّاً عليها، فمن عدم الدلالة

---

١. في الأصل بدايةً: «ذلك» ثمّ شطب عليها وكتب بدلاً منها: «هذا» كما في المتن.

٢. كذا، والأولى: بتوسيط.

٣. ورد في الأصل: بدلاً من قوله: «بل الحكم العقلي باعتبار طريق ... من مسائلها»: «فالنزاع في المقام عامّ للوجوب المستفاد من الأدلّة اللبّية كالإجماع والسيرة والضرورة من غير اختصاص له بما يستفاد من الأدلّة اللفظية، فلا وجه لجعلها من مباديها» ثمّ شطب عليها وكتب ما أثبتناه في المتن.

٤. في الأصل: «لم» وهو رمز إلى *المعالم*.

٥. *معالم الدين*، ص ٦٢.

٦. كذا، والصواب ظاهراً: إنّاً.

يُستكشف عدم الملازمة وإن أمكن إرادة نفي الملازمة وبنفيها تنتفي الدلالة استكشافاً لذلك إنّاً، وعلى أيّ نحوٍ فُرض تكون المسألة عقلية.

الأمر الثاني

إنّ المقدّمة عندهم منقسمة إلى أقسام عديدة:

[١] منها الداخلية والخارجية. والأُولى عبارة عن الأجزاء التركيبية للماهية المطلوبة، والثانية عبارة عمّا لا يكاد[١] توجد الماهية في الخارج بدونها كالسبب والشرط وعدم المانع والقاطع، وحيث عُدّت «الأجزاء» من المقدّمات الداخلية أشكل عليهم الأمر من جهتين:

الأُولى من جهة اتّصافها بالمقدّمية والفرق بينها و«الكلّ» الذي هو ذو المقدّمة.

والثانية في اتّصافها بالوجوب الغيري وعدمه بعد اتّصافها بالوجوب النفسي.

فإنّه على الأُولى قد يُقال بأنّ المقدّمة تُغاير ذي المقدّمة لا محالة، وليست الأجزاء إلّا عبارةً أُخرى عن الكلّ، ولا يكون الكلّ كلّاً والمركّب موجوداً إلّا بعين وجود أجزائه خارجاً، ومع هذه الاتّحاد والعينية[٢] كيف تتّصف الأجزاء بالمقدّمية والسبق والعلّية.

ويندفع الإشكال بأنّ الكلّية والجزئية من الأُمور الاعتبارية[٣]، وإنّما العقل متى لاحظَ الأجزاء في الخارج لا مجتمعةً ينتزع عنها الجزئية، ومتى لاحظها مجتمعةً

---

١. كذا، والأولى: لا تكاد.

٢. كذا، والصواب ظاهراً: «هذه العينية والاتّحاد» أو «هذا الاتّحاد والعينية».

٣. وبعدها في الأصل: «المعتبرة لدى العرف والعقلاء»، ثمّ شطب عليها.

على أن تكون الهيئة الاجتماعية دخيلةً لا بنحو الجزئية ينتزع عنها الكلّية. وهذا المقدار من المغايرة بحسب اللحاظ والاعتبار يكفي في اتّصاف الأجزاء بالمقدّمة وحصول الترتّب بينها وبين ذي المقدّمة بالسبق واللحوق والتقدّم والتأخّر الاعتباريين لا الخارجيين، فالأجزاء بالأسر ـ أعني ذات المجموع ـ لا مع الوصف العنواني تكون مقدّمةً، وتكون ذيها[1] المجموعَ من المعروض والعارض التي هي هيئتها الاجتماعية، فكما أنّ ذات الواحد شيء ووصف الوحدة شيءٌ آخر كذلك ذات المجموع [شيء] والهيئة الاجتماعية شيء آخر وإن كان اعتباراً عقلائياً لا جزءً خارجياً؛ لأدائه إلى التسلسل، فإنّ وصف الاجتماع العارض ...[2] العشرة إذا اعتبر جزءً ...[3] هيئة اجتماعية ... غيرها فتصير أجزاء ... الأحد عشر اثنى عشر ... هيئة اجتماعية أُخرى وهكذا فيتسلسل ...[4] في الفرق الاعتباري ...[5] بنائهم في المعقول ... الاجتزاء به نظير الفرق بين «الأجزاء الحدّية» ـ أعني الجنس والفصل ـ وبين «المادّة والصورة»؛ فإنّ تغايرها بالاعتبار وأنّه متى أُخذت لا بشرط كانت «جنساً وفصلاً» وعُدّت أجزاءً محمولة متصادقة، ومتى أُخذت بشرط لا كانت «صورة وهيولى» وعُدّت متباينة؛ لعدم صدق بعضها حينئذٍ على بعض.

---

١. كذا، والصواب ظاهراً: يكون ذوها؛ أي ذو المقدّمة.

٢. وقعت عبارات المؤلّف من هنا إلى قوله: «الاجتزاء به» في الهامش وانخرمت كلمات منها قرأنا بعضها حدساً، كما نرمز إلى بعضها الذي لا يمكن قراءته بـ«...».

٣. موضع كلمة لعلّها تقرأ: «تضمّنت».

٤. موضع كلمة لعلّها تقرأ: «لا ضير».

٥. موضع كلمة لعلّها تقرأ: «أنّ».

ثمّ إنّه قد يُتوهّم منافاة[١] ما ذُكر هنا من اعتبار الأجزاء الخارجية لا بشرط لما ذكروه في المعقول من اعتبار الأجزاء الخارجية للماهية المركّبة من المادّة والصورة بشرط لا.

وفيه أنّ اعتبار الأجزاء الخارجية لا بشرط هنا إنّما هو في المركّبات الانضمامية الغير المطلوب منها الحمل والاتّحاد، بل الانضمام والتركّب الخارجي يُنافي الحمل والصدق الحقيقي. واعتبارها بشرط لا هناك يكون في المركّبات الحقيقية للفرق بين أجزاء الماهية الحدّية ...[٢] والخارجية، فإنّ الماهية متى اعتُبرت بشرط لا كانت هيولى وصورة تأبى عن الحمل والاتّحاد، وإذا اعتُبرت لا بشرط كانت [جنساً وفصلاً لا يأبى عن الحمل والاتّحاد][٣].

نعم[٤]، لمّا كان التغاير بين المركّب وأجزائه اعتبارياً أمكن دعوى خروج «الأجزاء» عن محلّ البحث؛ إذ لا يتوقّف حقيقة وجود المركّب على الأجزاء حتّى يترشّح الوجوب منه عليها؛ إذ لا معنى لترشّح الوجوب من الشيء إلى نفسه، وإن هو إلّا مستلزم لاجتماع المثلين المستحيل عقلاً نحو اجتماع الضدّين ولو قلنا بكفاية تعدّد الجهة لرفع الاستحالة في «باب اجتماع الأمر والنهي»، لكن ذلك مفقود في المقام؛ لأنّ المحكوم بالوجوب في الحقيقة نفس المعنون لا عنوان المقدّمة، وليس المعنون إلّا خصوص الأجزاء بأسرها، وهي واجبة بنفسها؛ للأمر بالمركّب الذي هو عبارة عنها.

---

١. في الأصل: منافات.

٢. انخرمت هنا كلمة لا يمكن قراءتها.

٣. موضع ما أثبتناه بين المعقوفين انخرمت في الأصل؛ لكونها وقعت في الهامش.

٤. شطب على قوله «نعم» ولكن سوق العبارة يقتضيه.

ومن هنا ظهر أنّ الوجوب المتعلّق بالجزء يكون نفسياً لا غيرياً؛ لأنّ الوجوب الغيري عبارة عمّا يكون متعلَّقه مقدّمةً لفعلٍ واجبٍ آخر، وليس هنا فعل آخر غير تلك الأجزاء. فالوجوب فيها واحد بملاكٍ واحد لا بملاكين؛ إذ لا يكون ملاك للوجوب الغيري بعد عدم وجود الغير، فلا مغايرة في الوجود ولا تعدّد في الخارج ولا يكون هناك غرض باعث نحو الأمر المقدّمي زيادةً على الغرض الباعث للأمر النفسي المولوي ـ أعني تحريك العبد وبعثه نحو الفعل المركّب.

وكما لا تتّصف الأجزاء بالوجوب الغيري مع اتّصافها بالوجوب النفسي كذلك لا تتّصف بالوجوب الضمني بمعنى انحلال الطلب الواحد البسيط إلى أوامرَ متعدّدةٍ بحسب تكثّر الأجزاء؛ وذلك لأنّ الطلب في المركّب واحد بسيط تعلّق بالأجزاء مجتمعةً، والانحلال فرع التركّب. فدعوى تضمّن الأمر بالكلّ للأمر بالجزء باطلة إن أُريد انحلال الطلب، والتركّب الثابت في متعلَّقه لا يقتضيه، وإنّما يقتضي ما ذكرنا من أنّ الأجزاء لمّا كانت في الخارج عين المركّب لا محالة لا تتّصف إلّا بالوجوب النفسي البسيط لا بالوجوب الغيري ولا أن يكون كلّ جزء واجباً بوجوبٍ على حِدةٍ بانحلال الأمر بالكلّ إلى أوامر متكثّرة، و[1]لعلّه إلى بعض ما ذكرنا أمرَ بالتأمّل شيخنا الأُستاد (قده) في *الكفاية*[2].

[٢] ومنها تقسيم المقدّمة إلى العقلية والشرعية والعادية.

والمقدّمة العقلية عبارة عمّا يستحيل عقلاً تحقّق الواجب بدونها واقعاً، والشرعية عمّا لا يتحقّق المأمور به بدونها شرعاً.

---

١. وبعدها في الأصل: «لجميع ما ذكرنا» ثمّ شطب عليها.

٢. *كفاية الأُصول*، ج ١، ص ١٣١، وفي هامشه حاشية للآخوند بيّن فيها وجه تأمّله.

ولايخفى أنّ المقدّمة الشرعية راجعة إلى العقلية؛ ضرورةَ استحالة تحقّق المشروط بدون الشرط عقلاً وإن كان الحاكم بالاشتراط هو الشارع، فإنّه بعد جعل الشرط لا يكون عقلاً وجود المشروط الذي هو المأمور به إلّا مع شرطه، وإلّا لزم تخلّف المعلول عن بعض أجزاء علّته. وهذا معنى دخالة العقل بعد حكم الشرع بالاشتراط والربط، ثمّ إنّه هذا[١] بناءً على كون الشرط مجعولاً شرعياً وإنّما[٢] بناءً على كونه أمراً واقعياً كشف عنه الشارع ببيانه فالتوقّف لا محالة يكون عقلياً لا شرعياً[٣].

والمراد بالمقدّمة العادية أحد الأمرين على سبيل منع الخلوّ: إمّا المتعارف بين الناس للتوسّل به إلى المأمور به مع وجود غير المتعارف أيضاً، وإمّا ما يمتنع عادةً حصول الواجب بدونها مع إمكان التوسّل بغيرها[٤] كنصب السُلَّم بالنسبة إلى الطيران[٥] الممكن عقلاً لا عادةً.

وعلى الأوّل تكون المقدّمة خارجة عن محلّ البحث، فلا وجه لدعوى سراية الوجوب عقلاً من ذي المقدّمة إليها خاصّةً؛ لفرض التمكّن فعلاً من الواجب بغير تلك المقدّمة العادية.

وأمّا على الثاني فترجع المقدّمة العادية إلى المقدّمة العقلية؛ لأنّه بعد قضاء

---

١. كذا في الأصل وليس بسليسٍ، والأولى: ثمّ إنّ هذا.

٢. كذا، والصواب ظاهراً: أمّا.

٣. ورد في الأصل بدلاً من قوله: «بعد جعل الشرط ... لا شرعياً»: «بعده يكون الحاكم بالارتباط ولزوم دخالة المقدّمة هو العقل»، ثمّ شطب عليها وكتب بدلاً منها في الهامش ما أثبتناه في المتن.

٤. أُدرج في الأصل هنا في الأعلى كلمة «عقلاً» ثمّ شطب عليها.

٥. «الطيران» و«نصب السلّم» مقدّمتان للصعود لا أنّ النصب مقدّمة للطيران.

العادة بعدم التمكّن من الطيران فعلاً استقلّ العقل باستحالة «الصعود» حينئذٍ بدون نصب السُلَّم وإن كان غيره ممكناً عقلاً. فإذن لا فائدة في تقسيم «المقدّمة» إلى الشرعية والعادية؛ لرجوعهما إلى العقلية حسب ما ذُكر، فيخرج التقسيم عن المقابلة.

وجعل التقسيم باعتبار الإدراك وأنّ المُدرِك للتوقّف إمّا هو العقل أو الشارع، فيه أنّه يلزم عليه خروج المقدّمة العادية؛ إذ لا إدراك للعادة، كما أنّه يلزم خروج العقلية والعادية عن المقابلة إذا كان التقسيم باعتبار الجاعل فإنّه لا ينطبق إلّا على المقدّمة الشرعية التي جاعلها الشارع، فلا تُقابَل بالعقلية والعادية؛ إذ لا جعل لهما للتوقّف والربط والملازمة بين المقدّمة وذي المقدّمة.

[٣] ومنها تقسيم المقدّمة إلى مقدّمة الوجود ومقدّمة الوجوب ومقدّمة الصحّة ومقدّمة العلم.

ولايخفى خروج «مقدّمة الوجوب» عن حريم البحث؛ لعدم تعقّل سراية الوجوب من الواجب المشروط إلى شرطه؛ ضرورةَ أنّ وجوب المشروط[١] إنّما يكون لأجل وجود الشرط، وقبل تحقّقه لا وجوب، فكيف يمكن أن يترشّح الوجوب المتأخّر عنه إليه؟!

ومثل مقدّمة الوجوب في الخروج عن محلّ البحث «مقدّمة العلم»؛ وذلك لأنّ العلم بإتيان الواجب ـ كالصلاة إلى القبلة في مورد الاشتباه، أو الجمع بين القصر والإتمام، أو الظهر والجمعة عند إجمال المكلَّف به ـ وإن كان متوقّفاً على إتيانها متعدّداً إلّا أنّ نفس الواجب ـ أعني ذات الصلاة ـ غير متوقّف على التعدّد.

---

١. أي وجوب الواجب المشروط.

والكلام في المقام في سراية الوجوب من ذات الواجب إلى مقدّمته ـ أعني ما يتوقّف حصوله في الخارج به[١] ـ فتكون واجبة بوجوبه، فمع إمكان الامتثال بلا تعدّدٍ في الإتيان لا وجه للسريان، ومع عدم الإمكان فلا محالة يستقلّ العقل بوجوب الإتيان متعدّداً إرشاداً خروجاً عن عهدة التكليف بـ«الصلاة» واقعاً بعد القطع بالاشتغال بها لا وجوباً مولوياً من باب الملازمة وترشّح الوجوب من ذي المقدّمة إلى المقدّمة العلمية.

وبعبارةٍ أُخرى، وجوب كلّ مقدّمة شرعاً يكون من ناحية وجوب ذيها. ومن المعلوم عدم وجوب تحصيل العلم بالواجب شرعاً وإنّما هو بحكم العقل. وإلزامه من باب الإرشاد للأمن من تبعة العقاب بعد العلم بشغل الذمّة بتكليف المولى، فإذا لم يتّصف ذو المقدّمة ـ أعني تحصيل العلم بالوجوب الشرعي ـ فلا معنىً لاتّصاف مقدّمته بالوجوب، فلا يُعقل النزاع فيها من الجهة المزبورة، بل طريق تعميم النزاع للمقدّمة العلمية منحصر في أحد الأمرين:

إمّا دعوى وجوب تحصيل العلم الذي هو ذو المقدّمة نفسياً شرعاً فتكون مقدّمة العلم بالنسبة إلى المعرفة الواجبة من المقدّمات الوجودية ومحكومة بحكمها شرعاً نظيرَ الاحتياط في الشبهة التحريمية عند الأخباريين وفي أطراف العلم الإجمالي بناءً على ثبوته بالنقل نظراً إلى أخبار الاحتياط.

وإمّا دعوى عموم النزاع في المقدّمات للواجبات العقلية، بتقريب أنّه هل يلزم من وجوب شيء وجوب مقدّمته إن شرعاً فشرع[٢] وإن عقلاً فعقلاً تبعاً لوجوب

---

١. كذا، والصواب ظاهراً: عليه.

٢. في الأصل: «فشرع» وكان في ما يلي أيضاً «فعقل» ثمّ بدّلها بـ«فعقلاً» ولعلّه غفل عن ⇦

ذلك الشيء، فلذا كان وجوب ذي المقدّمة عقلياً[1] فهل العقل يحكم من جهته بوجوب مقدّمته أيضاً أو لا؟[2]

وأمّا «مقدّمة الصحّة» فهي راجعة إلى مقدّمة الوجود؛ لأنّ المراد هو الوجود الصحيح وإن قلنا بالوضع للأعمّ؛ إذ ليس الكلام في وجوب مقدّمة المسمّى بـ«الصلاة»، وإنّما الكلام في وجوب مقدّمة «الصلاة» المأمور بها، وهي كما تتوقّف على مقدّمة الوجود كذلك تتوقّف على مقدّمة الصحّة.

نعم، مقدّمة الصحّة تنفكّ عن مقدّمة الوجود كما في غير الأركان المنوط بها صدق المسمّى على الوضع للأعمّ دونه على القول بالوضع للصحيح فإنّه لا تفكيك بينهما، كما لا تفكيك بينهما بل يتساويان لو جُعل مقدّمةً لصحّة المأمور به.

[٤] ومنها تقسيمها إلى السابق واللاحق والمقارن، وحيث إنّ العقل مستقلّ بعدم تخلّف العلّة عن المعلول امتنع عقلاً تأثير المتأخّر في المتقدّم؛ لاستلزامه وجود المعلول بلا علّةٍ. ومقتضى العلّية والتأثير والتأثّر سبق العلّة طبعاً والمقارنة زماناً.

وعليه فيُشكل الأمر في الموارد التي جُعل شرعاً المتأخّر زماناً مؤثّراً في

⇦تصحيح «فشرع» ولكن «فشرعٌ» صحيحٌ وإن كانت المشاكلة تقتضي تغيير «فشرعٌ» بـ«فشرعاً».

١. كذا في الأصل، والصواب ظاهراً: «فلذا إن كان وجوب ذي المقدّمة عقلياً كما في ما نحن فيه».

٢. ورد في الأصل بدلاً من قوله: «وبعبارةٍ أُخرى، وجوب كلّ مقدّمة ...» في الصحفة السابقة إلى قوله: «أيضاً أو لا»: «ودعوى وجوب تحصيل العلم بالمكلّف به شرعاً يخرجه عن الوجوب التبعي ويدخله في الواجب النفسي فلا يكون مقدّمة للواجب» ثمّ شطب عليها وكتب بدلاً منها في الهامش ما أثبتناه في المتن.

المتقدّم كالإجازة في الفضولي على الكشف، وكالأغسال الليلية لصحّة صوم المستحاضة في النهار، وجعل الإجازة ناقلة من حينها لا من حين العقد وإن ارتفع معه تأثير المتأخّر في المتقدّم لكنّه يبقى إشكال تأثير المتقدِّم في المتأخّر ـ أعني العقد المتصرّم بجزءيه بالنسبة إلى النقل والانتقال ـ فإنّ إشكال انخرام القاعدة العقلية غير مختصّ بالشرط المتأخّر بل يجري في الشرط المتقدِّم أو المقتضي المركّب الحاصل تدريجاً فإنّه يستلزم أيضاً تأثير الجزء المعدوم في الموجود كتأثير الإيجاب المتصرّم حال القبول في التمليك. ومنه توقّف صحّة الأجزاء اللاحقة على صحّة الأجزاء السابقة، مع أنّ تأثير المعدوم في الموجود أو عدم سبق المؤثّر خلاف مقتضى العقل، والعلل الشرعية إذا فُرضت مؤثّرة كانت كالعلل الحقيقية في حديث الاستحالة المزبورة، هذا.

وقد تصدّى جماعة من الأعلام لرفع الشُّبهة العقلية عمّا تُوُهّم ورودها فيه في الشريعة بوجوهٍ:

أحدها ما عن شيخنا المرتضى (قده) من أنّ الشرط لم يتأخّر عن المشروط وإنّما الشيء بوصف كونه متأخّراً جُعل شرطاً[1].

وتفصيل هذا الإجمال ـ كما عن الميرزا محمّد حسن الشيرازي (قده)[2] ـ هو أنّ الشرط قد يكون الوجود المطلق ـ أعني الغير المقيّد بحالٍ مخصوص ـ كاشتراط الحجّ بالاستطاعة في أيّ زمانٍ حصلت، وقد يكون الوجود المقيّد بزمانٍ كالطهارة

---

١. لم نعثر عليه في كلمات الشيخ ـ قدّس سرّه ـ ولكن نُسب إليه في *تقريرات المجدّد الشيرازي*، ج ٢، ص ٢٦٧ ـ ٢٦٨.

٢. انظر *تقريرات المجدّد الشيرازي*، ج ٢، ص ٢٦٨ ـ ٢٧٠.

في الليل لوجوب الصوم على المرأة في الغد، فإن كان الشرط على النحو الأوّل فلا محالة[١] متى وُجد الشرط وُجد المشروط وإلّا فلا يوجد أصلاً، وإن كان على النحو الثاني كأن اعتُبر الشرط على نحوٍ خاصّ من التقدّم والتأخّر والتقارن فيمتنع وجود المشروط قبل ذلك الوصف؛ إذ الوجود المقيّد بكونه في الغد يمتنع حصوله في غيره، وإلّا خرج عن كونه الوجود في الغد ولا يلزم عليه تخلّف الشرط عن المشروط؛ لأنّ الشرط هو الأمر المنقضي أو ما سيأتي، لا أنّ الشرط انقضى أو ما أتى[٢] فوصف السبق واللحوق له دخل في وجود الشرط، ومعلوم أنّ الوجود الكذائي حاصل في موطنه ولم يتجاوز عنه، وإلّا لزم الخلف أو التخلّف. وفي ظرف حصوله له تأثيرٌ في حصول المشروط فيكون الشيء بوصف كونه في الغد أو المستقبل منشأً لوجود سابقٍ أو لاحقٍ، ودونه يلزم انخرام القاعدة العقلية فإنّ الشرط لو كان هو الأمر المقيّد بزمانٍ لا يُعقل تخلّفه عن قيده، هذا.

ويتوجّه عليه بقاء ملاك الإشكال فإنّ الشرط والمشروط متى كانا زمانيين لزم تقارنُهما زماناً وسبقُ الشرط طبعاً، وإلّا لزم تأثير المتقدّم منهما في اللاحق أو اللاحق في السابق.

وثانيها ما في تقريرات أُستاد شيخنا الطوسي ـ مدّ ظلّه العالي ـ من أنّ الشيء المتقدّم والمتأخّر جُعلا شرطاً بوجودهما الدهري لا بوجودهما الزماني، وهما مقارنان للمشروط باعتبار ذلك الوجود[٣].

---

١. في الأصل: «فلامح» وهو رمز إلى ما ذكرناه.

٢. كذا، والأولى: يأتي.

٣. نسب هذا القولَ الآخوند ـ قدّس سرّه ـ في *فوائد الأُصول*، ص ٥٨ إلى «سيّدنا الأُستاد أطال ⇦

وفيه أنّ تأثير الإجازة في النقل، والطهارة عن الحيض في صوم الغد إنّما هو باعتبار الوجود الزماني لا بالوجود الدهري كما لا يخفى.

وثالثها ما عن *الفصول* من جعل الشرط هو العنوان المنتزع ممّا يطرء في المستقبل، وهو غير متأخّر عن المشروط؛ لأنّ الوصف الانتزاعي حاصل فعلاً مقارن له وإن تأخّر ما يُنتزع عنه، فالشرط في صحّة العقد الفضولي هو كونه بحيث يتعقّبه الإجازة وليست مشروطةً بنفس الإجازة، وإلّا لامتنعت قبلها[1].

وفيه ـ مضافاً إلى أنّه خلاف ظاهر الأدلّة؛ لأنّ المستفاد منها كون الشرط نفس الإجازة لا المفهوم المنتزع ـ أنّ تأثير الأمر الاعتباري في المتأصّل الخارجي خلاف ضرورة العقل.

ورابعها: ما عن *البدائع* من جعل الشرط أمراً واقعياً مقارناً للمشروط تكشف عنه تلك الأُمور السابقة أو اللاحقة.

قال (قده): إذا ورد في الشرع ما يُتراءى كونه شرطاً متأخّراً نظرنا إلى دليل الاشتراط فإن كان هناك مسرح للتصرّف في الشرط أو المشروط أو فيهما ارتكبناه، وإلّا كشف ذلك علماً عن أنّ الذي سمّاه الشارع شرطاً ليس بشرطٍ بل

⇦اللّه بقاءه» وهو المجدّد الشيرازي، وفي *تعليقة الكفاية* للقوچاني، ج ١، ص ٢٥٤ نقل عن السيّد الشيرازي لكن قال في *نهاية الأفكار*، ج ١ ـ ٢، ص ٢٨٥: هو المنسوب إلى العلّامة الشيرازي ـ قدّس سرّه ـ وإن كان نفى هذه النسبة عنه بعض الأعلام مدّعياً بأنّي كنت سألتُه عن هذه النسبة شفاهاً فأنكرها وبالغ في الإنكار. ثمّ قال بأنّي إنّما ذكرت ذلك في أثناء البحث احتمالاً لا مختاراً.

ومن راجع *تقريرات المجدّد الشيرازي*، ج ٢، ص ٢٧٠ حكم بصحّة هذه النسبة كما أفاده الآخوند.

١. *الفصول*، ص ٨٠.

الشرط أمر سابق مقارن للحكم الشرعي مكشوف بوجود ما جعله شرطاً متأخّراً في الأدلّة[١].

ويتوجّه عليه ـ مضافاً إلى أنّ كون العلل الشرعية معرّفاتٍ[٢] خلاف ظاهر الأدلّة ـ أنّه لا يجري في الشروط العقلية؛ لأنّ الحاكم بالاشتراط العقل، ولا يُعقل خفاء ما يُحكم به عنده. نعم، يجري في الشروط الشرعية وأنّها معرّفات للعلل الواقعية التي لا تصير إليها أوهام العامّة.

والتحقيق في الجواب يقتضي البسط في الكلام حتّى ترتفع غواشي الأوهام:

إنّ تأثير المعدوم في الموجود ـ سواء وُجد وانعدم أو لم يوجد بعدُ ـ تارةً يُلاحَظ بالنسبة إلى الأحكام التكليفية، وأُخرى بالنسبة إلى الأحكام الوضعية، وثالثةً بالنسبة إلى ما تعلّقت به الأحكام التكليفية، ففي هذه الأقسام يمكن المصير إلى التأثير من غير مخالفةٍ لحكم العقل.

أمّا الأوّل فلأنّ تأثير المتأخّر في الإيجاب المتقدّم ليس بوجوده الخارجي، بل بوجوده العلمي الموجود في الذهن الباعث على الإيجاب كالشرط المقارن الذي لتصوّره دخلٌ في التكليف والبعث والتحريك، فيكون هو الباعث عليه؛ لأنّ الإيجاب من المولى فعلٌ اختياريّ، وهو متوقّف على مباديه الاختيارية التي منها تصوّر الفعل على ما هو عليه من الحدود والقيود الموجبة لرغبة النفس، ثمّ الجزم، ثمّ الإرادة الموجبة للبعث والحركة، فإذا كان صدور الإيجاب متوقّفاً على هذه التصوّرات بحيث لولاها لما صدر من المولى، ومعها يصدر ولو لم يكن فعل في

---

١. *بدائع الأفكار*، ص ٣٢٢.

٢. هذا هو الصواب، وفي الأصل: معرفاتاً.

الخارج عُلم أنّ ما له الدخلَ في الإيجاب الفعلي هو الوجود العلمي، وليس بمتأخّرٍ عنه بل مقارن له كسائر الشرائط المقارنة، ففي الأمر بوجوب الإكرام في صورة مجيء زيد في الغد كان المؤثّر في الأمر لحاظ المجيء في المستقبل وما يترتّب عليه من النفع دون نفس المجيء في الغد الذي هو الأمر الغير الاختياري ولا ينوط[١] به الأمر الاختياري، أو لأنّه من أفعال الجوارح، والتكليف فعل النفس ولابدّ من المسانخة بين المتأثّر والمؤثّر وهي مفقودة؛ لأنّ السنخية إنّما تكون بين الوجودات الذهنية لا بينها وبين الوجودات الخارجية، فإذن المؤثّر في التكليف الذي هو من أفعال النفس مقدّماته الإرادية الاختيارية من تصوّره وتصوّر ما يدعو إليه، وهو مقدّم على التكليف ذاتاً لا ملحق به خارجاً، فلم يكن شرط متأخّر عن التكليف أثّر فيه بل الشرط مقارن للمشروط. وإطلاق «الشرط» على المتأخّر وجوداً مبنيّ على [غير] الحقيقة نظراً إلى أنّ المؤثّر حقيقةً في الإيجاب هو لحاظ ذلك المتأخّر لا المتأخّر نفسه.

ومثله الحال في الشرط المتقدّم؛ فإنّ المؤثّر وجوده اللحاظي لا وجوده الخارجي المعدوم عند وجود المشروط، فالشرط والمشروط مقارنان في ظرف اللحاظ، وليس للمتقدّم والمتأخّر بوجودهما الخارجي اقتضاءٌ وتأثيرٌ في التكليف بل تأثيرهما فيه كتأثير الشرط المقارن، فكما أنّ اشتراط التكليف بالمقارن معناه أنّ تصوّره من مبادي إيجاب الفعل والأمر به كذلك اشتراطه بالمتأخّر والمتقدّم.

ولعلّ المتأمّل بأدنى تأمّلٍ يرى صحّة ما ذكرنا من غير اختصاص بالتكليف من بين الأفعال، بل جميع الأفعال الاختيارية كذلك؛ فإنّها بواسطة لحاظ الفاعل ما

---

١. كذا، والصواب ظاهراً: يناط.

يترتّب عليها من الفوائد فعلاً أو في ما بعد تكتسب صلاحيةً توجب الإقدام عليها فعلاً، فلو علم زيد مجيء أبيه من السفر في الغد كان علمه به داعـياً وبـاعثاً إلى استقباله في اليوم وإن لم يأت في الغد، ومثله سائر الأفعال، وهذا واضح غير قابل للإنكار.

وأمّا الثاني ـ أعني الأحكام الوضعية كالملكية والزوجية وأشباههما ـ فيُقال: إنّها من الأُمور الاعتبارية لدى العرف والشرع، ولابدّ لها من مَنشأ انتزاع صحيح كي يصحّ لأجله الجعلُ والاختراع، وحيث إنّ الانتزاع يكون في ظـرف العـقل توقّف على ملاحظة المَنشأ بتمام حدوده وقيوده، وبدون لحاظه كذلك لا انتزاع ولا جعل. ومنشؤ انتزاع «الملك» في العقد الفضولي هو لحاظ صدور العـقد مـع تعقّب الإجازة من المالك ولو بعد مدّة، ومعلوم أنّ اللحاظ الدخيل في الانـتزاع فعلي وإن كان المنشؤ استقبالياً، ولا يلزم منه انـخرام القـاعدة العـقلية؛ لوجـود المصحّح في الوضع ـ أعني اقتران اللحاظ المزبور ـ ولولاه لما صحّ اعتبار الوضع فإنّ صدور العقد في زمانٍ والإجازة في زمانٍ آخر من دون اللحاظ لا يكاد يصحّ معه جعل الوضع واعتبار «الملك» للمشتري؛ لعدم السنخية بين العـلّة بـوجودها الخارجي وبين المعلول بوجوده العقلي، فإنّ منشأ الانتزاع شريك العلّة فلا محالة يكون العلّة للإضافات والاعتبارات ما يصحّ به اعتبارها بوجوده الذهني ـ أعني لحاظه وتصوّره ـ؛ لأنّه بهذا الوجود يسانخ الأمر الاعتباري، فالتأثير والتأثّر بين الاعتباريات يكون في ظرف الاعتبار دون الخارج ـ سواء قارن الأثر أو سابق عليه أو لحق به ـ فإنّ نحو الدخالة في الصور المزبورة في مرتبة واحدة وإنّ كلّ واحد من السابق واللاحق كالمقارن يقارن الأثر من غير تفكيك وإن تُوهّم ذلك

نظراً إلى الانفكاك في الخارج الذي لا اعتبار به.

وما ذكرناه لا يختصّ بـ«الملك» من بين الإضافات والعلائق بل يجري في تمام أبواب العقود الموضوعة بإزاء المعاني المسبّبة عن الإنشاء الصحيح نظير الصلح والإجارة والرهانة ونحوها ممّا هي من الخارج المحمول كالفوق والتحت لا من المحمول بالضميمة كالبياض والسواد، وحيث إنّها من الأعراض الغير المتأصّلة وكانت من المعقولات الثانوية لم تكن لها واقعية خارجية، وإنّما واقعية تلك المفاهيم منوطة بالاختراع والانتزاع من مناشئها الصحيحة، وإلّا فمجرّد وجود المنشأ غير كافٍ في الانتزاع لولا اللحاظ، كما أنّه لابدّ من كون المَنشأ على وجهٍ يصحّ الانتزاع منه، وإلّا لصحّ انتزاع كلّ شيء من كلّ شيء، وبعد مساعدة العرف والشرع على حصول «الملك» من العقد الصادر عن الرضاء وطيب النفس كان اعتباره بملاحظة العقد مع الرضاء، وكما أمكن انتزاعه عن العقد مع الرضاء المقارن أمكن انتزاعه فيه بملاحظة الرضاء السابق واللاحق؛ لمقارنة الشرط ـ أعني لحاظ اللاحق ـ من غير تفكيكٍ وإن كان الملحوظ منفكّاً، ولا ضير فيه؛ إذ لا يكون شرطاً وإنّما الشرط لحاظه فلا يلزم محذور الخلف أو التخلّف؛ إذ المتخلّف ـ أعني الملحوظ ـ ليس بشرطٍ.

وبالجملة، التأثير في الصور الثلاث بملاكٍ واحد، وإطلاق الشرط على كلٍّ من المتقدّم والمتأخّر نظير إطلاقه على المقارن، فإن كان بنحو الحقيقة ـ لأنّ التأثير والدخالة باعتبار الوجود، وهو أعمّ من الذهني والعيني ـ كان إطلاقه على السابق واللاحق حقيقياً، وإن كان إطلاقه على المقارن بنحو المسامحة وتنزيل الوجود الذهني منزلة الوجود الخارجي كان إطلاقه على المتقدّم والمتأخّر كذلك.

ثمّ إنّه ربما يُشكَل[١] على ما قرّرنا بما لو انكشف عدم حصول الإجازة في الفضولي فمقتضى اعتبارية الملكية الحكم بالملك وصحّة الانتزاع، مع أنّه لا يُحكم به، وذلك قرينة على أنّ المؤثّر هي الإجازة لا لحاظها.

ويندفع بأنّ الأمر الاعتباري لابدّ له من منشأ صحيح عند العقلاء حتّى بلحاظه يُنتزع منه ذلك الأمر الاعتباري، وفي صورة كشف الخلاف يُقطع بعدم المنشأ فكيف يُنتزع «الملك» مع أنّ المنتزع منه لابدّ له من الوجود في الخارج.

ومنشؤ الإشكال توهّم أنّ الملكية إذا صارت من الأُمور الاعتبارية لا تحتاج في ظرف اعتبارها إلى أزيد من الاعتبار وإن لم يوجد المنشأ في الخارج، وذلك غفلة واضحة عن أنّ الأُمور الاعتبارية إذا كانت عقلائية تحتاج إلى منشأ صحيح، ومع عدم وجود المنشأ يُكشف عن عدم صحّة الجعل.

وبالجملة، ليس الشرط للتكليف أو الوضع مجرّدَ اللحاظ ومحضَ التصوّر ولا الفعلَ الخارجي بنفسه من غير توسيط حاكٍ عنه، وإنّما الشرط هو الفعل الخاصّ بتوسيط حاكٍ عنه وهو العلم، فهو بوجوده العلمي المطابق لوجوده الخارجي يقع مؤثّراً، وهذا نحوُ جمعٍ بين حكمٍ بلزوم السنخية بين العلّة والمعلول، وبين ظواهر الأدلّة الدالّة على أنّ الشرط كذا وكذا الصادق على وجوده الخارجي، هذا[٢].

وأمّا الثالث ـ أعني ما تعلّقت به التكاليف الشرعية من خصوص المأمور به إذا كان مشروطاً بشرطٍ متقدّم متصرّم أو بشيءٍ متأخّر غير موجود ـ فحاله حال

---

١. كذا، والصواب ظاهراً: يُستشكل.

٢. ورد في الأصل بدلاً من قوله: «وبالجملة ليس ... هذا»: «هذا فالشرط لا يكون مجرّد اللحاظ والتصوّر بل بما هو حاكٍ وطريق إلى الخارج. هذا» ثمّ شطب عليها وكتب بدلاً منها في الهامش ما أثبتناه في المتن.

اشتراطه بالشيء المقارن الموجود.

بيان ذلك أنّ دخل الشرط المقارن في المأمور به كالطهارة إنّما يكون ...[١] الشرط المتأصّلة وأنّ المراد من الأُولى هو مجرّد كونه طرفاً، والنسبة بمعنى أنّ العقل بملاحظة المشروط والشرط ... الشيء بذلك العنوان، ... وذلك مثل الدخول في المقارن للرضا فإنّه يكون ... الحسن، ومع عدم الرضا ... عند العقلاء، ومثل دم المستحاضة الكثيرة بناءً على ... بالأغسال الليلية فإنّ دخلها ... لأجل أنّه بواسطة لحاظ الطهارة ... يحصل لصومها خصوصية ... مصلحة موجبة للأمر به ... وعليه من الخصوصية فتجب عليها الموافقة ... الصوم في النهار والغسل في الليل اللاحق، فلولا اللحوق أو السبق لما اتّصف المسبوق أو الملحوق به بعنوانٍ حسن مرغوب للمولى نظير الشرط المقارن كالطهارة بالنسبة إلى الصلاة الموجبة لصيرورتها مأموراً بها، وليس حال الشرط المتقدّم أو المتأخّر إلّا حال الشرط المقارن في كونه طرف النسبة للأُمور المجعولة وأنّه بوجوده العلمي يوجب حدوث العنوان العرضي فلا تكون الصلاة في ظرف الاعتبار والجعل مأموراً بها وذاتَ مصلحةٍ إلّا إذا كانت مقرونة بالطهارة، ولمّا كانت الإضافة مقارنة لم تتفاوت فيها تقدّم المضاف إليه أو تأخّره وجوداً؛ إذ لا يكون التأثير له بوجوده الخارجي حتّى يلزم منه خلاف حكم العقل، وإنّما يكون وجوده سابقاً أو حدوثه لاحقاً طرف الإضافة، بمعنى أنّ الشيء المسبوق بكذا أو الملحوق به كذا يكون مرغوباً

١. انخرم موضع هذه الكلمة في الأصل حيث وقعت هذه السطور في الهامش وكذا الموارد الآتية المنقوطة، وبعض الكلمات الواقعة في الهامش لا يمكن قراءتها وقرأنابعضها حدساً.

ومطلوباً للمولى ولا بدع[١] في حصول العنوان العرضي بواسطة أمر سابق أو لاحق أو مقارن كعنوان «الهدية» الحاصلة من إرسال شيء للمُهدى إليه على جهةٍ خاصّة، وكعنوان «السؤال والجواب» الذي هو الكلام المخصوص المنتزع أحدهما عن سبقه ولحوق الآخر به، وكعنوان «الاستقبال» المنتزع عن مجيء زيد في الغد، كما لا إشكال في اختلاف الأفعال في جهة الحسن والقبح للخصوصيات اللاحقة بها بناءً على أنّ الحسن والقبح يختلفان بالاعتبار[٢].

فإن قلت: إنّ هذا عود إلى المحذور من تأثير المتقدّم أو المتأخّر في حسن الفعل أو قبحه، بل وفي صلاحه وفساده، فالمؤثّر فيهما إن كان الشرط بوجوده الخارجي لزم انفكاك العلّة عن معلوله، وإن كان بوجوده العملي[٣] التصوّري لزم

---

١. كذا في الأصل، ولم يتّضح لنا معناها ولعلّ الصواب: لا بُعد.

٢. ورد في الأصل بدلاً من قوله: «الشرط المتأصّلة وأنّ المراد ...» في الصفحة السابقة إلى قوله: «يختلفان بالاعتبار»: «من جهة صيرورة المأمور به بملاحظته معنوناً بعنوانٍ حسن بذلك العنوان يكون محبوباً ووافياً بالغرض، فيكون الشرط من حدود الموضوع ومحقّقاته لُبّاً وبدونه لا يكون موضوعاً للتكليف ومحلّاً للحكم مثلاً الدخول في دار الغير لو كان مع الرضاء يكون مطلوباً للمولى وموجّهاً بجهة الحسن ومع عدم الرضاء يكون مبغوضاً وموجّهاً بجهة القبح بناءً على أنّ الحسن والقبح في الأشياء يختلف بالوجوه والاعتبار فالشيء الواحد يمكن أن يكون من جهةٍ حسناً يقع محبوباً ومن جهةٍ أُخرى قبيحاً، واعتبار الشيء المقارن شرطاً إنّما يكون من جهة تعنون المأمور به بعنوانٍ خاصّ يكون لأجله محبوباً ومطلوباً، فكما أنّ العنوان العرضي يحصل للمأمور به بسبب إضافته إلى أمرٍ مقارن له كذلك يحصل بسبب أمر سابق عليه أو لاحق به كما في عنوان السؤال والجواب الذي هو الكلام المخصوص المنتزع أحدهما عن لحوق الآخر أو سبقه وكعنوان الاستقبال المنتزع عن مجيء زيد في الغد إلى غير ذلك» ثمّ شطب عليها وكتب بدلاً منها ما أثبتناه في المتن.

٣. كذا، والصواب ظاهراً: العلمي.

تأثير الأمر العقلي في الأمر التأصّلي.

قلت: ليس المتأخّر أو المتقدّم مؤثّراً حقيقياً، وإنّما هو طرف الإضافة والنسبة، بمعنى أنّ لحاظها في العقل يوجب انتزاع عنوان مخصوص له حَسنٍ أو قبيح، فإنّ العناوين ربما يلحق الأفعال لذاتها بمعنى أنّ نفس تصوّرها يكفي في الانتزاع، وتارةً يلحقها بملاحظة أمر خارج عن الذات، فالذات المتصوَّرة أو الملحوظة مع أمر مقارن أو سابق أو لاحق محصِّلة لذلك العنوان العرضي فعلاً، فالشرط بالنسبة إلى نفس انتزاع العنوان هو الوجود اللحاظي وهو حاصل، لا أنّه يكون مؤثّراً في المأمور به كي يلزم خلاف حكم القاعدة العقلية في صورة اعتباره متقدِّماً أو متأخّراً، بل أمره فيهما كالمقارن.

ولا يخفى أنّ الأُمور المتقدّمة على المأمور به أو المتأخّرة عنه تتّصف بالوجوب على الملازمة فيترشّح الوجوب إليها ولا يقدح تخلّفها عن ذي المقدّمة، فإنّ الأمر بها مسبّب عن الأمر بذيها. هذه كلّها في تقسيم المقدّمة.

الأمر الثالث

في تقسيم الواجب

وله أقسام عديدة:

أحدها المطلق والمشروط، وعُرّف كلّ منهما بتعاريفَ لفظيةٍ وحدودٍ غير مبتنية على شرح الحقيقة والماهية كما في قولهم: «الصعيد وجه الأرض»، مع أنّ تلك الحدود تختلف مع المحدود عكساً وطرداً، ولذا كان الإعراض عنها أولى.

والظاهر أنّ التعبير بالوصفين ليس مبنيّاً على اصطلاح خاصّ بل المراد منهما

في المقام ما هو المراد في غيره، فـ«الواجب المطلق» ما هو الغير المقيّد بأمرٍ وجودي أو عدمي، و«الواجب المشروط» ما هو المقيّد به، كما أنّ الظاهر كون وصفَي «الإطلاق والاشتراط» إضافياً لا حقيقياً فيلاحظ الواجب مع كلّ ما يُحتمل دخله فيه فإن توقّف عليه فهو مشروط، وإلّا فهو مطلق بالنسبة إليه وإن كان مشروطاً بالنسبة إلى غيره، ولذا كان «الصلاة» من الواجب المطلق بالنسبة إلى الطهارة والقبلة، ومن المشروط بالنسبة إلى الوقت كالحجّ بالنسبة إلى الاستطاعة. ولولا لحاظ الإضافة في الوصفين لما وُجد واجب مطلق بل كلّ ما يوجد فهو واجب مشروط ولو بالنسبة إلى الشرائط العامّة كالعقل والقدرة.

ثمّ إنّ الظاهر من عناوينهم كون المقصود من «الواجب المشروط» أنّ نفس الحكم متوقّف على الشرط فلا إيجاب حقيقةً قبل حصوله وإن كان الخطاب موجوداً، وهو الظاهر أيضاً من مثالهم بالخطاب التعليقي بقولهم: «إن جاءك زيد فأكرمْه»؛ فإنّ الظاهر كون وجوب الإكرام مسبّباً عن المجيء فلا يكون قبل حصوله بل يحصل على تقدير حصوله، فالشرط بناءً على ذلك راجع إلى الهيئة ولا يكون من قيود المادّة ـ أعني الفعل الواجب، فيكون هو المشروط دون الوجوب ـ كما هو المنسوب إلى شيخنا العلّامة الأنصاري (قده) قائلاً: إنّ[1] كلّما يوجد في المحاورة ما ظاهره الرجوع إلى الهيئة فهو راجع في الحقيقة إلى المادّة[2] كما تقتضيه أيضاً القواعد العربية[3].

---

١. كذا، والظاهر زيادتها.

٢. *مطارح الأنظار*، ج ١، ص ٢٦٧.

٣. انظر *مطارح الأنظار*، ج ١، ص ٢٣٦، ٢٦٨.

وحاصل ما أفاده في التقريرات أنّ الهيئات حالها حال الحروف والمبهمات فيكون الوضع فيها عامّاً والموضوع له خاصّاً وجزئياً حقيقياً لا يقبل التقييد والتنويع، ومتى لم يصحّ تقييده لم يصحّ أيضاً إطلاقه؛ لأنّ الإطلاق والتقييد من المتضايفين اللذين لا ينفكّ لحاظ أحدهما عن الآخر، وهذا بخلاف المادّة فإنّها عبارة عن الطبيعة والماهية اللابشرط فيصحّ تقييدها لفظاً كما يصحّ إطلاقها أيضاً[1].

هذا بالنسبة إلى عدم رجوع القيد إلى الهيئة حسب ما تقتضيه القواعد اللفظية، وأمّا لزوم رجوعه إلى المادّة لُبّاً فلأنّ المولى الحكيم إذا أراد شيئاً فإمّا أن يريده مطلقاً على ما هو عليه من الحالات والصفات، أو يريده على بعض تلك الوجوه والإضافات. فعلى الأوّل يكون الفعل مطلوباً ومأموراً به مطلقاً.

وعلى الثاني فبناءً على مذهب العدلية ربما تكون المصلحة في الوجود الخاصّ من الشيء كالحجّ عن الاستطاعة فيكون المطلوب وما هو الواجب الفعلَ على بعض الوجوه والتقادير.

وأمّا على مذهب الأشاعرة فحيث إنّهم يعترفون بصدور الفعل من الحكيم لغايةٍ من الغايات، والإيجاب فعله تعالى، ولابدّ أن يكون عن مصلحةٍ فيه فيتعلّق بالفعل لا مطلقاً بل على بعض التقادير، فيكون الواجب الفعل المقيّد بوجهٍ خاصّ. غاية الأمر اعتبار القيد في الواجب لا يكون بنحوٍ يترشّح الوجوب منه إليه في ما هو مقدور للمكلّف فإنّ إضافة الشيء إلى خواصّه ولوازمه تختلف، فربما تكون بحيث يتعدّى الحكم منه إليها كما في الواجب المطلق بالنسبة إلى مقدّماته

---

١. *مطارح الأنظار*، ج ١، ص ٢٣٦ ـ ٢٣٧.

الوجودية، وآخر تكون لا بهذه[١] المثابة كالحجّ بالنسبة إلى الاستطاعة فإنّ المأمور به الحجّ على تقدير حصولها فلا يجب تحصيلها كما يجب تحصيل الطهارة فإنّ الواجب الصلاة مع الطهارة لا على تقدير الطهارة[٢]، هذا.

وأنت خبير بعدم تمامية ما ذكره (قده) في وجه رجوع القيد إلى المادّة دون الهيئة:

أمّا ما عوّل عليه من مساعدة القواعد العربية على عدم رجوع القيد إلى نفس الطلب فيتوجّه عليه ما أسلفناه في مقدّمة الكتاب[٣] من أنّ الوضع في الحروف عامّ كعموم الموضوع له والمستعمل فيه كما في وضع أسماء الأجناس، فلا فرق بين «الابتداء» المستفاد من لفظه أو من لفظة «من» إلّا من حيث الآلية والاستقلالية الخارجة عن الموضوع له شطراً أو شرطاً وإن كانت معتبرة من[٤] حيث الاستعمال كالإنشاء والإخبار والإثبات والنفي والاستفهام إلى غير ذلك من المزايا الراجعة إلى الاستعمال دون المعنى المستعمَل فيه، فإذن الطلب المستفاد من الهيئة كالطلب المستفاد من مادّة «أطلب» مطلق قابل للتقييد وإن كان إطلاقه بضميمة مقدّمات الحكمة ربما يكون قرينةً على إرادة الخاصّ منه، وهو الوجوب لكنّه يُستعمل في الأعمّ كقوله (ع): **اغتسل للجمعة والجنابة**[٥]. هذا.

ولو سلّم كون الطلب المُنشأ أمراً خاصّاً خارجياً لا يقبل التقييد فإنّما هو في ما

---

١. كذا، والأولى: «لا يكون بهذه» بدلاً من «تكون لا بهذه».

٢. انظر *مطارح الأنظار*، ج ١، ص ٢٦٦ ـ ٢٦٨.

٣. تقدّم في ج ١، ص ١٤٧.

٤. هذا هو الصواب، وفي الأصل: في.

٥. قد سبق في ص ٤٤.

لو أُنشئ[١] المعنى أوّلاً ثمّ قُيّد دون ما إذا قيّد ثمّ أُنشئ ذلك المعنى المقيّد. ومعلوم أنّ الإنشاء خفيف المؤونة يتعلّق بالمقيّد كما يتعلّق بالمطلق فيريد المولى ويطلب على تقدير حصول الشرط بحيث لا يكون طلب فعلاً قبل حصوله.

وربما يُتوهّم بأنّه من التعليق في الإنشاء كما يُتوهّم أنّه من التفكيك بين الإنشاء والمنشأ وتخلّف[٢] لأحدهما عن الآخر، فإنّ الإنشاء حالي والمُنشأ أمرٌ استقبالي.

ويندفع أوّلهما بأنّ التعليق في المُنشأ دون الإنشاء نظير تعليق الملكية على الموت في «الوصية»، كما يندفع ثانيهما بأنّ منشأه تخيّل لزوم المطابقة وعدم التأخير بحسب الأزمنة وليس كذلك، بل المقصود من استحالة تخلّف الإنشاء عن المُنشأ هو عدم تخلّفه عنه قصداً بمعنى حصول المنشأ على خلاف ما أُنشئ، لا عدم تخلّفه عنه زماناً وإن كان على خلاف المقصود فإنّ ذلك تخلّف محال ليس منه المقام؛ لأنّ الإنشاء تعلّق بالطلب على تقدير الشرط، وهو موجود حال الإنشاء غير متخلّف عنه. ولولا تحقّق المطلوب بهذا النحو من الوجود لزم التخلّف المزبور، وهذا مثل الحرّية في «التدبير» والملكية في «الوصية»، بل وعقد الإجارة فإنّه إنشاء تمليك للمنفعة بعد مدّة وليس ذلك من موارد التفكيك وإنّما ذلك لو آجر الملك بعد مدّة واستحقّ المستأجر استيفاء المنفعة قبلها.

هذه بالنسبة إلى ما تقتضيه القواعد العربية وقد عرفت عدم منعها عن رجوع القيد إلى الهيئة.

---

١. هذا هو الصواب، وفي الأصل: «انشاء» وكذا الموارد الآتية.

٢. كذا في الأصل، والأولى: التخلّف.

وأمّا حديث لزوم رجوع القيد إلى المادّة لُبّاً فالكلام فيه ليس مقصوراً على ما هو الأصل عند العدلية من تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد الكائنة في ذوات الأفعال، بل يجري حتّى على مذهب الأشاعرة أيضاً، وذلك لأنّ المولى الحكيم العالم بوقائع الأُمور إذا توجّه إليها ورأى أنّها تُوافق غرضه فتارةً يأمر بها مطلقاً فيطلبها على كلِّ تقديرٍ، فالطلب الحقيقي منه موجود والواجب معه مطلق، وأُخرى يأمر بها لا مطلقاً وإنّما يطلبها على بعض الوجوه والتقادير، فالصادر منه هو الطلب بالفعل المقيّد بتقديرٍ خاصّ؛ إذ مرجع القيد حينئذٍ إلى المطلوب دون الطلب.

هذا على مذهب هؤلاء، وأمّا على مذهب العدلية القائلين بتبعية الأحكام لمصالحَ في متعلَّقاتها، فلأنّ الطلب عندهم لا يتعلّق إلّا بشيءٍ يترتّب عليه الفائدة والمصلحة، وتلك المصلحة الداعية إلى طلبه إمّا أن تكون موجودةً فيه مطلقاً أو على تقدير وجوده الخاصّ بحيث لا توجد تلك المصلحة الملزمة مع غير تلك الخصوصية، فعلى الأوّل لابدّ من تعلّق الأمر بالفعل على سبيل الإطلاق، وعلى الثاني لابدّ من تعلّقه به على الوجه المشتمل على المصلحة بأن يكون المطلوب الفعل المقيّد ولا يُعقل في البين قسم ثالث يكون القيد راجعاً إلى نفس الطلب دون المطلوب، هذا.

وفي كلا الوجهين ما لا يخفى:

أمّا الأوّل منهما فلأنّه كما يمكن أن يكون الصادر من المولى الحكيم الطلب بالفعل مطلقاً حالاً فيكون من الواجبات المطلقة التي يجب معه تحصيل الخصوصية، كذلك يمكن صدور الطلب منه استقبالاً على تقدير شرط متوقَّع الحصول، وليس ذلك لعدم المقتضي في الطلب بل لوجود المانع عنه فعلاً قبل

حصول المعلّق عليه.

هذا بالنسبة إلى مقام الثبوت، فإذا ثبت إمكان ذلك في هذه المرحلة فلتفِ[١] بمقام الإثبات ظواهر القضايا الشرطية القاضية برجوع القيد إلى الطلب دون المطلوب.

وأمّا الثاني منهما فلأنّ الأحكام الواقعية وإن لم يكن فيها تعليق من الشارع بل هي ثابتة في حقّ المكلّفين إلّا أنّ الذي هو حقيقة الحكم وواقعه المؤثّر في البعث هو الطلب الفعلي، والتعليق فيه بمكانٍ من الإمكان؛ لأنّ فعليتها منوطة بعدم قيام أمارة معتبرة أو أصل معتبر على خلافه وإلّا لم يكن بفعلي. وهذا ممّا لا نُكر فيه حتّى على التعبّد أو الطريقية في حجّية الأُصول والأمارة فضلاً عن السببية والموضوعية، فعدم فعلية الأحكام الواقعية إمّا لوجود المانع ـ أعني الحكم الظاهري الفعلي على الخلاف ـ أو لعدم المقتضي ـ أعني استعداد العباد ـ كالأحكام في أوائل البعثة والتكاليف الثابتة عند الحجّة (ع) فإنّها مشروطة بالكمال والاستعدادات الذاتية كما بالنسبة إلى الأطفال والمجانين. ولأجل ما ذكرنا منعنا عن الملازمة وقلنا إنّ مجرّد العلم بالمصلحة الملزمة ولو في حقّه تعالى لا يقتضي الإرادة الباعثة نحوَ الفعل؛ وذلك لإمكان اجتماع علمه مع ما يمنع عقلاً عن البعث كما في صورة مزاحمة ما فيه المصلحة الملزمة بما كان أهمّ؛ لقبح البعث لا إليه مع أنّ المهمّ على ما هو عليه من المصلحة كما إذا لم تكن مزاحمة.

وبالجملة، تبعية الأحكام لمصالح في متعلّقاتها إنّما هي بحسب مرحلة الاقتضاء دون الفعلية. وإنّما لابدّ في تحقّق التكليف الفعلي من وجود المصلحة فيه

---

١. في الأصل: فلتفي.

وحُسنه بنظر المولى، ولا يكفي مجرّد المصلحة في المكلَّف به لولا المصلحة في التكليف كما يكشف عنه الرجوع إلى الأوامر المولوية العرفية بل وملاحظة الإنسان إرادات نفسه؛ إذ ـ كما لا يصحّ الأمر فعلاً من السلطان في حقّ رعايا غيره، وإجراء قوانين مملكته بالنسبة إلى مَن لم يدخل تحت سلطته ويصحّ مشروطاً بكونهم رعيّته مع عدم الفرق في ناحية المصلحة والمفسدة والحسن والقبح في الفعل ـ كذلك لا يصحّ الأمر حالاً بالنسبة إلى غير البالغ وإن كان مميّزاً حسن الذوق والإدراك، ولا بالنسبة إلى مَن قرُب عهده بالإسلام وإن لم يكن مستعدّاً لقبول كلّ ما يعرض عليه من التكاليف، ويصحّ مشروطاً بالبلوغ والكمال أو فعلاً إرشاداً كما في الأمر بـ«الإطاعة»[1]، فإذا أمكن سراية التعليق إلى نفس الحكم فلا باعث على صرف ظواهر القضايا الشرطية عن ظهورها في تعليق الوجوب دون الواجب فلا يكون التكليف موجوداً قبل وجود المعلّق عليه وإن كان الخطاب به موجوداً حالاً، وتكون ثمرته بلوغ الخطاب التعليقي مبلغ الخطاب الفعلي بعد حصول المعلّق عليه من دون توقّف على خطاب جديد، ويكون إنشاء الحكم معلّقاً شبيهاً بتأسيس قاعدة كلّية يعمّ الواجد والفاقد، غير أنّ الطلب المُنشأ فعليّ في حقّ الواجد، وتقديريّ بالنسبة إلى الفاقد.

ثمّ إنّ ثمرة الخلاف بين القولين هي عدم وجوب المقدّمات الوجودية للواجب المشروط على القول برجوع القيد إلى الطلب حيث لا تكليف بشيءٍ حالاً قبل حصول الشرط المنوط به الحكم، فلا واجب حتّى يترشّح الوجوب منه إلى

---

١. وبعدها في الأصل: «ونحوه من موارد عدم التبعية وانفكاك التكليف الفعلي عن موارد المصلحة» ثمّ شطب عليها.

مقدّماته الوجودية.

نعم، لا بأس بسراية الحكم التعليقي إلى المقدّمة نحو ما تعلّق بذي المقدّمة، وأمّا على القول برجوع القيد إلى الفعل المطلوب فإنّه تتّصف المقدّمة بالوجوب حالاً؛ لوجوب ذي المقدّمة كذلك، ولا فرق حينئذٍ في الواجب بين كونه حالّياً منجّزاً أو استقباليّاً معلّقاً، فإنّ العقل بناءً على الملازمة يحكم بترشّح الإيجاب من الواجب إلى سائر مقدّماته الوجودية غير ما عُلّق عليه من المقدّمات. ومقتضى وجوبها وجوب تحصيلها قبل حصول الواجب في وقته إذا علم المكلَّف باقتداره على المكلَّف به؛ لأنّ علمه بإتيان زمان الواجب وتمكّنه منه كافٍ عند العقل في الحكم بالوجوب على المقدّمة. نعم، لو علم بعدم قدرته على الواجب في وقته فلا يجب عليه تحصيل مقدّماته نظير ما لو علم بعدم التمكّن من الواجب المطلق فإنّه لا يحكم العقل بلزوم ما يتوقّف عليه الواجب في الخارج.

هذه بالإضافة إلى المقدّمات الوجودية للواجب المشروط غير ما عُلّق عليها في ظاهر الخطاب، وأمّا الشرط المعلّق عليه فإنّه لا يكون واجباً أصلاً، وهذا ظاهر بناءً على كونه من مقدّمات الوجوب.

وأمّا بناءً على كونه من مقدّمات الواجب ـ حسب ما اختاره شيخنا العلّامة الأنصاري (قده) ـ فلأنّه بنى على كون الشيء واجباً على تقدير الشرط فجعَل الموضوع وجوداً خاصّاً ثمّ حكَم عليه، ومعلوم أنّه قبل تحقّق الخصوصية لا يكون الخاصّ محكوماً عليه حتّى يسري الحكم منه إلى مقدّماته، وبعد حصولها لا يجب تحصيلها. كيف، وذلك تحصيل للحاصل وهو باطل.

ثمّ إنّ ما ذكرنا في غير «العلم والمعرفة» من المقدّمات الوجودية للواجب،

وأمّا بالنسبة إليهما فقد حُكم عليهما بالوجوب حتّى على القول برجوع القيد إلى الهيئة لكن لا لأجل الملازمة بين وجوب المقدّمة ووجوب ذيها، بل من جهة حكم العقل بتنجّز التكاليف المجهولة على المكلَّف بمجرّد احتمالها وعدم العذر في ترك الواجب المستند إلى ترك معرفتها، فبعد علم المكلَّف بحصول شرط الوجوب وقدرته على الواجب مع سائر مقدّماته في وقته يحكم العقل بوجوب تحصيل معرفته قبله.

اللّهمّ إلّا أن يقال: إنّ استقلال تنجّز الأحكام عند احتمالها إنّما هو في الواجبات المطلقة دون المشروطة الغير الموجودة قبل حصول شرطها، وبعد حصول الشرط لا يتمكّن المكلَّف من معرفتها في وقتها.

نعم، ربما يقال باتّحاد المناط في المقامين وأنّ العقاب بملاك تفويت التكليف، وهو حاصل في الواجبات المشروطة إذا كان تركها في وقتها مستنداً إلى ترك العلم بها قبله، هذا.

تنبيه

اختلفوا في كون «الواجب» حقيقةً في الواجب المطلق، ومجازاً[1] في الواجب المشروط، أو مشتركاً[2] بينهما لفظاً أو معنى، على أقوال[3] لا طائل في ذكرها.

ولكنّ التحقيق أنّ إطلاق «الواجب» على الواجب المشروط حقيقة بلحاظ

---

١. هذا هو الصواب، وفي الأصل: مجاز.

٢. هذا هو الصواب، وفي الأصل: مشترك.

٣. هذه الأقوال مذكورة في *مطارح الأنظار*، ج ١، ص ٢٣٦ ولم تنسب إلى قائلٍ معلوم إلّا القول الأوّل فقد نسبه إلى الشيخ البهائي فراجع *زبدة الأصول*، ص ١٥٧.

حال التلبّس وزمان اتّصافه بالوجوب ـ أعني زمان حصول الشرط ـ على ما هو الأصل في «باب المشتقّ». ولا ريب في أنّ الحجّ المقيّد بالاستطاعة متّصف بالوجوب وإن لم تحصل الاستطاعة بعد، نظير تحريم العصير العنبي المَغليّ وإن لم يحصل الغليان، وهذا من غير فرق بين المسلكين في الواجب المشروط.

وأمّا بلحاظ حال قبل حصول الشرط فهو بنحو الحقيقة على مختار شيخنا العلّامة الأنصاري (قده)؛ لاتّصافه بالوجوب فعلاً وإن كان ظرف تحقّقه في ما بعد، ولكنّه مجاز على مذهب المشهور؛ لعدم اتّصافه بالوجوب حالاً ولو أُطلق عليه «الواجب» فإنّما هو بعلاقة الأوْل والإشراف كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّكَ مَيِّتٌ وَإِنَّهُمْ مَيِّتُونَ﴾[١] كما هو الحال في سائر المشتقّات التي تُطلَق على ما لم يتلبّس بالمبدأ؛ للاتّفاق على كونها مجازاً.

هذا في الواجب، وأمّا الوجوب الذي هو مفاد الهيئة فحيث إنّه على مختار الشيخ (قده) لا يقبل التقييد، ويكون القيد خارجاً عن مدلول الصيغة كان استعمالها في القضيّة الشرطية مع القيد بنحو الحقيقة؛ إذ هي حينئذٍ مستعمَلة في الطلب المطلق. وأمّا على مختار المشهور فكذلك بنحو الحقيقة؛ لاستعمالها أيضاً في الطلب المطلق المقابل للمقيّد، وكان القيد منفهماً من لفظٍ آخر على نحو تعدّد الدّال والمدلول نظير الإطلاق المفهوم بقرينة الحكمة فلا تجوّز أصلاً.

نعم، إرادة الطلب المقيّد إذا لم تكن بدالٍّ آخر كان استعمال الصيغة الموضوعة لمطلق الوجوب في الخاصّ منه وهو المقيّد مستلزماً للتجوّز، كما أنّه يستلزمه إذا أُطلقت الصيغة وأُريد منها الطلب المطلق لا بواسطة قرينة الحكمة؛ لأنّ الإطلاق

---

١. الزمر (٣٩): ٣٠.

والتقييد كلاهما[١] خارجان عن مدلول اللفظ، ولابدّ من قيام دليل عليهما من اللفظ أو من دليل العقل كما في سائر موارد الإطلاق والتقييد.

نعم، فرق بين الإطلاق في صيغة «افعل» وبين سائر المطلقات، وهو أنّه إذا أُطلقت الصيغة فإنّما تُحمل على أحد فردي طبيعة مطلق الطلب بخلاف المطلقات فإنّها تُحمل على الشمول؛ لعموم أفراد الطبيعة المبهمة.

ولعلّ ما ذكرناه هو بعض ما يُراد من أمر شيخنا الأعظم في *الكفاية* بقوله: «فافهم»[٢].

وثانيها المنجّز والمعلّق كما في *الفصول* على ما أسّسه (قده) وتفرّد به. وعرّف الأوّل بما لا يتوقّف تعلّق الإيجاب بالمكلّف على حصول أمر غير مقدور، والثاني بما يتوقّف تعلّقه به على حصول أمر غير مقدور، وجعَل الفرق بين «المعلّق» في كلامه وبين «المشروط» في كلام المشهور ما حاصله أنّ التوقّف في «المشروط» للوجوب، وفي «المعلّق» للواجب، فيمتنع حصول الإيجاب في الأوّل قبل حصول الشرط، بخلاف الثاني فإنّ الإيجاب فيه ثابت قبل حصول المعلّق عليه، وإنّما يكون زمان الفعل المأمور به متأخّراً[٣].

ولكنّه حيث اختار شيخنا العلّامة الأنصاري (ره) في «الواجب المشروط» الذي في كلامهم ما هو «الواجب المعلّق» في كلام *الفصول*؛ لأنّه (قده) بنى على رجوع القيود والإضافات والأحوال المقدور عليها وغيرها إلى المادّة دون الهيئة

---

١. كذا، والأولى: كليهما.

٢. *كفاية الأصول*، ج ١، ص ١٤٣.

٣. *الفصول*، ص ٧٩.

التي هي من المعاني الحرفية الغير القابلة للتقييد، أنكر على صاحب *الفصول* هذا التقسيم، فإنّ الذي سمّاه في *الفصول* واجباً معلّقاً وجعله من أقسام المطلق هو عند شيخنا العلّامة من الواجب المشروط على خلاف ظاهر القضيّة الشرطية والقواعد العربية كما اعترف به (قده)، وخلاف ما سلكه المشهور في ظاهر عناوينهم كما يفصح عنه ما عن البهائي (ره) مصرّحاً بأنّ الواجب مجاز في المشروط؛ لعلاقة ما يؤول إليه ويصير واجباً عند حصول الشرط[١]، فإنّ كونه مجازاً فيه يتمّ على كون القيد راجعاً إلى الهيئة وعدم ثبوت الوجوب للحجّ مع عدم الاستطاعة، وللصلاة قبل دخول الوقت.

وأنت بعدما عرفت [من] صحّة رجوع القيد إلى الهيئة من غير مانع عنه لا عقلاً ولا نقلاً ولا بحسب القواعد النحوية[٢] ترى تمامية تقسيم «الواجب» إلى المنجّز والمعلّق، وإنكار[ه] (قده) يرجع في الحقيقة إلى نفي الواجب المشروط عند الأصحاب دون الواجب المعلّق في *الفصول* فإنّه ـ على ما أسّسه ـ صحيحٌ لفظاً ومعنىً؛ لصحّة رجوع القيد إلى المطلوب فيكون الواجب الفعلَ في وقت كذا.

نعم، الذي يتوجّه على صاحب *الفصول* (ره) هو أنّ التقسيم المزبور لا يُثمر في ما هو المهمّ؛ لرجوعه إلى بيان بعض ما هو مصداق للواجب المطلق الذي هو مقابل المشروط. وكون الواجب في المنجّز حاليّاً وفي المعلّق استقباليّاً لا يُجدي فرقاً في ما هو المهمّ من وجوب المقدّمة الوجودية على الملازمة فإنّ وجوبها من لوازم وجوب ذيها، فإن كان وجوب الواجب حاليّاً كانت المقدّمة الوجودية واجبة، وإن

---

١. نسب إلى الشيخ البهائي في *مطارح الأنظار* كما مرّ في ص ١٤٩.

٢. عرفت في ص ١٤٣ ـ ١٤٧.

كان ظرفُ الواجب المستقبلَ، فالمدار في وجوب المقدّمة على فعلية الإيـجاب المتعلّق بذي المقدّمة وإن كان قبل زمانه.

هذا، مضافاً إلى أنّه أنّا لو أغمضنا النظر عن صحّة التقسيم إلى المنجّز والمعلّق، غير أنّه يتوجّه عليه الإشكال من جهة عدم وجاهة اختصاص الواجب المعلّق بما يكون المعلّق عليه فيه أمراً غير مقدور.

ودعوى اختصاص النزاع بالواجب المطلق، والمعلّق قسم منه، والوجوب فيه حاليّ وإن كان بعض مقدّمات الواجب خارجاً عن قدرة المكلّف كالموسم بالنسبة إلى الحجّ ولذا يجب المشي إليه، فالحجّ بالنسبة إلى نفس بـلوغ المـوسم مـطلق معلّق، وبالنسبة إلى الاستطاعة مشروط، وشرطه حاصل قبل بلوغ الموسم فيجب مدفوعةٌ بأنّه لا فرق من هذه الجهة بين كون المقدّمة المقدّرة[1] للواجب خارجـةً عن تحت القدرة كالوقت في الحجّ، أو كانت مقدورة أُخذت[2] في الواجب عـلى نحوٍ يجب بإيجابه كأن يُعتبر الواجب الحجّ عن الاستطاعة فإنّه حينئذٍ ـ كالصلاة عن الطهارة ـ يجب تحصيل الاستطاعة لوجوب[3] تحصيل الطهارة، أو لا يـجب بإيجابه كأن يُعتبر الواجب الحجّ على تقدير حصول الاستطاعة فإنّه كالصلاة على تقدير دخول الوقت. ونحوه قوله: إذا خفي الأذان فقصّر، وغير ذلك ممّا يكـون المعلّق عليه غير لازم التحصيل من ناحية إيجاب الواجب.

وهذا بخلاف المشروط الذي لا تـجب مـقدّماته الوجـودية ولو بـنينا عـلى

---

١. هذا هو الصواب، وفي الأصل كان ابتداءً: «المقدورة» ثمّ حُكّت «الواو» وبقي أثرٌ مّا.
٢. كذا في الأصل، والأولى أن تكون العبارة هكذا: أو داخلة تحت القدرة ومأخوذةً إلى آخره.
٣. كذا والصواب ظاهراً: كوجوب.

الملازمة؛ لعدم تحقّق الوجوب فيه حالاً حين الخطاب. وإنّما يجب بعد حصول الشرط المأخوذ فيه مقدّماً أو مقارناً أو متأخّراً كالموسم بالنسبة إلى الحجّ، ولذا لا يسري الوجوب من الواجب إلى مقدّماته؛ لعدم الوجوب فيه بخلاف الواجب المعلّق فإنّه وجوبه حاليٌّ، وإنّما الواجب في الاستقبال؛ لتوقّفه على شرطٍ غيرِ حاصلٍ مقدورٍ للمكلّف أو غيرِ مقدورٍ، ولكون الإيجاب فيه موجوداً فعلاً يستقلّ العقل بناءً على الملازمة بوجوب مقدّماته الوجودية ممّا يكون تحت قدرة وحيطة اختياره إذا صار الفعل عن أمرٍ خاصّ واجباً فلا محالة يجب تحصيل ذلك الأمر الخاصّ المنوط به الواجب من باب الملازمة.

نعم، الواجب المشروط يجب بعض مقدّماته الوجودية من حين الخطاب إذا كان الشرط مأخوذاً بنحو الشرط المتأخّر المؤثّر[1] في الواجب من حين وجوبه كالإجازة النافذة في البيع من مبدء إيقاعه، لكنّه في ما عُلم تحقّق الواجب في وقته فإنّه يجب تحصيل تلك المقدّمة بحكم العقل؛ لفعلية الوجوب المشروط بها وتحقّقه فعلاً. وبهذا يتّحد مع «الواجب المعلّق» حكماً وإن اختلفا موضوعاً حيث إنّ الوجوب فيه غير منوط بشرطٍ وإن أُنيط به الواجب، وفي «الواجب المشروط» كان الوجوب منوطاً بشرطٍ متوقّع الحصول وإن لم يكن بمقدورٍ كالوقت، وهذا غير قادح في المهمّ من وجوب المقدّمة بوجوب ذيها بعد فرض أخذ الشرط على نحو الشرط المتأخّر.

نعم، الواجب المشروط لا يجب تحصيل مقدّماته الوجودية إذا كان مشروطاً بنحو الشرط المتقدّم، وبهذا يحصل الفرق بينه وبين الواجب المعلّق.

---

١. في الأصل: المأثّر.

وما ذكرناه لا إشكال فيه، وإن كان ربما يُشكَل على الواجب المعلّق بأنّ المكلَّف به إذا توقّف على مقدّمة غير مقدورة فلا وجوب قبلها؛ لتوقّف الواجب عليها؛ لكون القدرة على المكلَّف به من الشرائط العامّة.

ولكنّه يندفع بأنّ المعتبر عقلاً ثبوت القدرة في زمان الإتيان بالمكلّف به لا في زمان الإيجاب، ومن الضرورة أنّ الواجب هو المقدور عليه في زمان الامتثال به.

ثمّ إنّ بعض الأساطين[1] من معاصري شيخنا الأُستاد ـ مدّ ظلّه ـ اختلط عليه الأمر في «الواجب المعلّق» فاعترض عليه بما حاصله أنّ الطلب والبعث لمّا كانا منبعثين عن الإرادة الحالّة في النفس المحرّكة للعضلات فلا محالة لا يكاد يتعلّق إلّا بشيءٍ فعليِّ الثبوت والتحقّق، كما أنّ الإرادة الباعثة عليه كذلك حذراً عن انفكاكها عن المراد. والطلب الإيجابي في الخارج يكون بإزاء هذه الإرادة فلا يكاد يتعلّق بأمرٍ استقبالي متأخّر زمانه عن زمان الطلب.

وإن شئت قلت: الإرادة التشريعية المتعلّقة بفعل الغير نظير الإرادة التكوينية المتعلّقة بفعل النفس، فكما أنّ الثانية تكون علّةً تامّة مؤثّرة في فعل نفس الفاعل في الخارج من غير فصل زمان، فكذلك الأُولى متى تعلّقت بفعل الغير فيمتنع أن تكون في الحال ومتعلَّقها في الاستقبال.

ويتوجّه عليه:

أوّلاً نقضاً بعلم الباري جلّ شأنه وإرادته المتعلّقة بالحوادث الكونية مع أنّه

---

١. قال الميرزا أبو الحسن المشكيني في حاشيته على *كفاية الأُصول*، ج ١، ص ٥١١: وصرّح الأُستاد ـ رحمه اللّه ـ بأنّ هذا البعض هو المحقّق النهاوندي ـ قدّس سرّه.

نقول: قد نسب النهاوندي هذا القول في *تشريح الأُصول*، ص ١٦٤ ـ ١٦٥ وص ١٩١ إلى السيّد الفشاركي. راجع *ارشاد العقول*، ج ١، ص ٤٧٦.

يستحيل مقارنة الممكن الحادث للواجب القديم.

وثانياً بالنقض بإرادة الشخص إذا تعلّقت مباشرةً بفعل نفسه، وهو مركّب ذو أجزاء متدرّجة أو ممتدّة مستمرّة، وله أيضاً مقدّمات عديدة لا يصل إليه إلّا بإعداد تلك المقدّمات. ومن الواضح انفكاك الإرادة في بدو الحركة عن المراد في هذه الصورة وعن الجزء الأخير من الأجزاء اللاحقة، فالجزء الأخير من «الصلاة أو الصوم أو الحجّ» متعلَّقٌ للإرادة الباعثة نحوَها في أوّلها.

وثالثاً بالحلّ، وذلك بالمنع عن كبرى عدم تعلّق الإرادة بما سيأتي في وقته. وذلك واضح بعد وقوعه كثيراً، ولولا تعلّقها بمثله لما التزم أحدٌ من العقلاء في تحصيل مراده بتمهيد مقدّمات عديدة توصله إليه إذا كان بعيد المسافة كالحجّ في وقته، وإنّما تهيئة المؤونة وتقديم المقدّمة من آثار تعلّقها به. ولولا أنّه يؤكّده لما كان ينافيه.

وقد نشأت الغفلة عن تعريفهم للـ«إرادة» بأنّها الشوق المؤكَّد المحرِّك للعضلات نحو المراد، فإنّه توهَّم من التعبير بـ«الحركة» لزوم كون المراد فعلياً وقد غفل عن أنّ المقصود تحريكها نحوه ولو بإعداد وتمهيد مقدّمات في ما إذا[1] توقّف الوصول إليه عليها فإنّ ذلك أيضاً من تحريك العضلات نحو المراد.

نعم، في ما لا مقدّمة له يكون الحاصل بالإرادة نفس حركة العضلات، وعلى التقديرين يكون البعث والتحريك فعلاً، وحديث لزوم المقارنة إنّما هو في ما لم يكن للفعل مقدّمات غير حاصلة.

هذا مضافاً إلى أنّ ذكر قيد «الحركة» بيان لمرتبةٍ من الشوق الأكيد، وهذا ربما

---

١. هذا هو الصواب، وفي الأصل: إذ.

لا تكون معه حركة نحو المطلوب فعلاً؛ لكونه أمراً استقبالياً يوجد بنفسه في زمانه وإن كان قد يكون الشوق إليه آكد من الشوق نحوَ أمرٍ في الحال.

فالمحصّل أنّ الاقتران بين الإرادة والمراد إنّما هو في غير صورة توقّف الواجب على إعداد المقدّمة وفي غير صورة كون الواجب نحو الصوم في الغد، وإلّا ففي الصورة الأُولى تكون الإرادة متعلّقة بتحصيل المقدّمة الوجودية للواجب المطلق وتكون الحركة نحوَ المقدّمة لا نحوَ ذيها، وفي الصورة الثانية لا حركة نحو الواجب المعلّق قبل مجيء وقته.

ورابعاً أنّه لو سلّمنا لزوم تعلّق الإرادة بأمرٍ غير استقبالي لكن لا نقول به في الطلب التشريعي المنبعث عنها؛ فإنّه لا يقع من الآمر إلّا بداعي إحداث الداعي للغير نحو المكلَّف به، وهذا يُترقّب فيه زمان سابق على زمان المأتيّ به ولو بفصلٍ يسير يُتصوّر فيه حسن الفعل أو الترك أو الثواب والعقاب والوعد والوعيد الموجب لإحداث الداعي في المكلَّف. وهذا المقدار من الفصل الزماني لازم خارجاً بل وعقلاً؛ لتقدّم الطلب التشريعي على حصول المطلوب من الغير زماناً، وإلّا لزم إيجاد الموجود وطلب الأمر الحاصل.

وبعبارةٍ أُخرى، لو كان الفعل من الغير حاصلاً بإرادته من غير أن تكون الحركة منه منبعثة عن إيجاب المولى كان الطلب منه حينئذٍ في معنى طلب الحاصل، ومتى صحَّ تقدّم الإرادة التشريعية وانفصالها عن الواجب الذي هو فعل المكلَّف، فلا محالة لا فرق بين طول الفصل الزماني وقصره في جهة الامتناع وانخرام القاعدة العقلية وإمكان التخلّف.

ثمّ إنّه قد اتّضح ممّا ذكرنا أنّ المقدّمات الوجودية للواجب المشروط تتّصف

بالوجوب فعلاً إذا كان الوجوب فعلياً حالاً[١] وإن كان الواجب استقباليّاً كالصلاة بعد دخول الوقت والصوم في الغد إذا أُنيط الحكم بشرطٍ حاصل، أو كان متحقّق الحصول وكان مأخوذاً فيه بنحو الشرط المتأخّر، أو كان الواجب معلّقاً بإرجاع القيد إليه خاصّةً دون الوجوب، ودونه والواجب معاً فإنّه في الصورتين ـ كما لو كان الواجب مطلقاً منجّزاً ـ يجب تحصيل المقدّمة بناءً على الملازمة حتّى في مثل الاستطاعة بناءً على إيجاب الحجّ عنها كوجوب الصلاة عن الطهارة، بل ويجب تحصيل الزاد والراحلة إذا عُلم بحصول الاستطاعة في أوّل الخروج مع الرفقة.

نعم، لا يجب تحصيل المقدّمة الوجودية في ما إذا كانت ـ مع أنّها ممّا يتوقّف عليها الواجب ـ موقوفاً عليها الوجوب؛ بداهةَ عدم تحقّق الحكم الإيجابي في هذا الفرض قبل حصول ما يتوقّف عليه كي يترشّح الحكم منه إليه، وبعده كيف يصير واجباً مع أنّ طلبه تحصيل للحاصل. ومثله الحال في شرائط الواجب إذا وقع مورداً للإيجاب معلّقاً على فرض حصولها بنفسها في الخارج فلا يجب تحصيل هذه الشروط إذا كانت تحت قدرة المكلَّف فضلاً عمّا لم يكن كالزمان. وكذلك لا يجب الإتيان بالمقدّمة إذا كانت مأخوذة عنواناً للمكلّف ومنوّعاً له في الخارج كالحاضر والمسافر والمستطيع والقادر والمتمكّن؛ بداهة عدم ترتّب الحكم على غير موضوعه، وعدم وجوب إيجاد الموضوع لإدراج المكلَّف نفسه فيه.

نعم، في ما لم يكن الشيء الموقوف عليه الوجوب من قيود المكلَّف وما يختلف به أنواعه، بل كان من قيود المكلَّف به ومنوّعاً له كالزمان والمكان وغيرهما ممّا اعتبره المولى في الفعل الواجب فالواجب حينئذٍ تحصيل المقدّمات

---

١. كذا، والأولى: حالياً.

الوجودية للواجب المشروط بشرطٍ متأخّر كان معلومَ التحقّق في زمان الواجب؛ لفعلية الوجوب وكونه حاليّاً فتجب على المكلَّف المبادرة إلى المقدّمات وجوباً موسَّعاً إذا علم ببقاء القدرة له عليها في زمان الواجب، ومضيَّقاً إن علم بعدم بقاء القدرة له عليها في زمانه لو لم يبادر، وهذا لا يتوقّف على القول بالملازمة العقلية بل العقل مستقلّ بوجوب المقدّمة وإن لم يحصل شرط الواجب.

وبذلك ينحلّ إشكال أنّه كيف تتّصف المقدّمة بالوجوب قبل إيجاب ذيها، مع أنّ وجوبها مسبّب عن وجوبه؛ وذلك لأنّ لازم ما ذكرنا وجوب الإتيان بالمقدّمة عقلاً قبل حصول ذي المقدّمة وجوداً لا قبل صيرورته واجباً فلا انخرام لحكم العقل من عدم تقدّم المعلول على علّته، كما لا انخرام له أيضاً في الموارد التي حكم الشارع بالإتيان بالمقدّمة قبل زمان الواجب كغسل الليل في شهر رمضان قبل الصبح، مع أنّ وجوب الصوم مشروط بطلوع الفجر على حدّ سائر الواجبات المشروطة بأوقاتها فإنّه يكشف[1] إيجاب الشارع الغُسل قبل الفجر عن سبق الوجوب للواجب، وإنّما المتأخّر وجوده، فلا يكون الوقت قيداً للوجوب بل هو ظرف للواجب، فالزمان كالمكان في عدم دخله في الوجوب، بل الواجب بالنسبة إليه[2] مطلق يجب تحصيل مقدّماته كسائر الواجبات المطلقة فيجب على المكلَّف حفظ «الطهارة» قبل دخول وقت الصلاة أو قبل الصوم في الغد؛ لتنجّز التكليف عليه باجتماع شرائطه لولا سوء اختيار المكلَّف فإنّه حينئذٍ عاصٍ متمرِّد.

نعم، لو فُرض أحياناً العلم بعدم سبق الوجوب وعدم تنجّز الواجب، ومع ذلك

---

١. موضع كلمة هنا في الأصل بياض ولعلّه كانت في الابتداء «عن» ثمّ حكّت وأُمحيت.

٢. في الأصل: «إلى التكليف» ثمّ شطب عليها وكتب بدلاً منها: «إليه» كما في المتن.

قام الدليل الشرعي على وجوب المقدّمة فلا محالة يُحمل الأمر بها على وجوبها نفسياً بملاك الاستعداد والتهيّؤ للواجب والقدرة عليه في وقته، فإنّ المصلحة في الوجوب النفسي عند العدلية لا تجب أن تكون في نفس الواجب بل قد يجب الشيء؛ لمصلحةٍ أُخرى ككون المكلَّف أهلاً وقابلاً للتكليف بشيءٍ آخر؛ ضرورة أنّه لولا إيجاب تلك المقدّمات كمعرفة مسائل الصلاة لما قدر المكلَّف على الواجبات، فملاك وجوب المقدّمة نفسياً إبقاء القدرة على ذي المقدّمة إلى وقته.

فإن قلت: مقتضى وجوب المقدّمة قبل الوقت نظراً إلى عدم كون الوقت شرطاً للوجوب كون الواجب بالنسبة إليه مطلقاً يجب تحصيل مقدّماته الوجودية كالواجبات الغير الموقّتة بوقتٍ.

قلت: لا مضايقة عن ذلك إلّا أن يقوم دليل على عدم وجوب مقدّمة خاصّة قبل الوقت كالطهارة للصلاة مثلاً نظراً إلى قوله (ع): **إذا دخل الوقت وجب الطهور والصلاة**[1] فإنّه دلَّ على أنّ الشارع جعل خصوص القدرة على الطهارة في الوقت شرطاً للوجوب، وذلك لا مانع عنه، فإذا جعلها هكذا شرطاً للصلاة فلا تجب قبل وقتها، فعليه ليس الشرطُ الطهارةَ مطلقاً من بدو العلم بالتكليف حتّى يجب إحراز الماء قبل الوقت إذا علم بفقده بعده، وإنّما الشرط الوضوء في وقت الصلاة، وهي القدرة الخاصّة كما أنّها المستفاد من قوله تعالى: ﴿**إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ**﴾[2] فإنّ معناه «إذا أردتم القيام إلى الصلاة وذلك بعد دخول الوقت

---

١. *كتاب من لا يحضره الفقيه*، ج ١، ص ٣٣، ح ٦٧؛ *تهذيب الأحكام*، ج ٢، ص ١٤٠، ح ٥٤٦؛ *وسائل الشيعة*، ج ١، ص ٣٧٢، باب ٤، ح ١ وج ٢، ص ٢٠٣، باب ١٤، ح ٢.

٢. المائدة (٥): ٦.

فاغسلوا وجوهكم إن وجدتم الماء، وإن لم تجدوا ماءً فتيمَّموا صعيداً طيّباً»، فيستفاد من المجموع اشتراط وجوب «الوضوء» بالقدرة عليه بعد الوقت، فلا إيجاب للوضوء قبله.

تذنيب

قد ظهر من جميع ما ذكرنا اختلاف القيود وكونُها راجعة:

تارةً إلى الهيئة بنحو الشرط المتقدِّم الموجب لعدم كون الوجوب حاليّاً إلّا بعد حصوله أو بنحو الشرط المتأخّر المؤثّر في كونه[1] حاليّاً من حين الخطاب كالإجازة في الفضولي.

وأُخرى إلى المادّة على نحوٍ يجب تحصيلها أو لا يجب:

فإن عُلم حالها من الخارج أو بظاهر اللفظ كما قيل في الفرق بين قول القائل: «صُم غداً»، وقوله: «صم إن جاءك الغد» حيث يُفهم من الأوّل كون «الغد» قيداً للصوم المأمور به دون الهيئة، ومن الثاني عكس ذلك؛ فيدخل الأوّل في المطلق المعلّق، والثاني في المشروط، فلا إشكال حينئذٍ.

وإن تردّد أمرها بين أن تكون قيداً للهيئة بأحد الوجهين أو المادّة كذلك ولم يمكن التعيين؛ لتعارض الأُصول اللفظية الاجتهادية من أصالة الإطلاق في الهيئة المعارضة لأصالة الإطلاق في المادّة فالمرجع حينئذٍ الأُصول العملية، وهي البراءة عن التكليف عقلاً وشرعاً إذا شُكّ في كون الواجب مطلقاً أو مشروطاً في ما لم يحصل الشرط وإن عُلم بحصوله في ما بعد. وكذلك في الواجب المشروط إذا

---

١. هذا هو الصواب، وفي الأصل: كون.

شُكّ في رجوع القيد إلى الهيئة بنحو الشرط المتأخّر الموجب لحاليّة الوجوب واستقبالية الواجب، أو بنحو الشرط المتقدّم الذي معه التكليف الفعلي. وكذلك في الواجب المعلّق لو شُكّ في أخذ القيد في الواجب بنحوٍ يكون مورداً للإيجاب أو لا يكون، فإنّ المرجع في الجميع البراءة عند عدم العلم بحصول الشرط.

نعم، ربما يقال بثبوت المرجّح للأخذ بإطلاق الهيئة وإرجاع القيد إلى المادّة بوجهين:

أحدهما أنّ إطلاق الهيئة استغراقي شمولي نظير العامّ المستغرق فيعمّ صورتَي حصول الشرط وعدمه، بل يعمّ جميع التقادير التي احتُملت كونها تقديراً له على حدٍّ سواء وفي عرض واحد ـ بمعنى وجوب الإتيان بالفعل مطلقاً سواء وُجد الشرط أو فُقد أو احتُمل دخالته أم لا ـ وهذا بخلاف إطلاق المادّة فإنّ مفاده عمومٌ بدلي كما هو مقتضى تعلّق الحكم بالطبيعة المطلقة، فيكون الواجب أيَّ فردٍ على سبيل التخيير والبدل لا جميع الأفراد، ومتى دار الأمر بين هذين النحوين من العموم كان الترجيح لجانب الأوّل؛ لقوّة ظهوره وضعف ما يقابله بنظر العرف.

وثانيهما أنّ تقييد الهيئة تقييد للمادّة أيضاً ولا عكس، فيكون تقييد المادّة أولى اقتصاراً في ما خالف الأصل على المقدار الأقلّ من التقييد في ما دار الأمر بين تقييد واحد أو تقييدين.

أمّا صغرى كون تقييد الهيئة تقييداً للمادّة المطلوبة فلأنّ الشرط الراجع إلى الوجوب شرط للفعل المطلوب أيضاً فلا يقع امتثالاً قبل حصول الشرط؛ إذ لا وجوب للحجّ قبل الاستطاعة فلا واجب فلا مورد لأصالة الإطلاق في المادّة، بخلاف العكس وجعل القيد راجعاً إلى المادّة وكون الشرط شرطاً لها؛ لتحقّق

الوجوب على كلّ تقدير من فرضَي وجود الشرط وعدمه، فلا تكون أصالة الإطلاق في جانب الطلب عارية عن الفائدة بخلاف الأصل في طرف المطلوب ـ أعني المادّة ـ مع التقييد في جانب الهيئة ـ أعني الطلب ـ فإنّ إطلاق المادّة لا يُثبت وجوب الفعل على كلّ فرضٍ، بل ولا جوازه؛ لخلوّه عن الدليل فتعرى أصالة الإطلاق في المادّة عن الفائدة.

وأمّا كبرى أولوية تقييد المادّة من تقييد الهيئة فلأنّ التقييد خلاف الأصل، والمقرّر في محلّه لزوم اختيار ما هو أقلّ مخالفةً للظاهر على ما هو أكثر مخالفةً له، وتقييد الهيئة وإن لم يوجب تقييد المادّة في الحقيقة إلّا أنّه إبطال لمحلّ الإطلاق في المادّة ورفعٌ لمورده، وهذا أيضاً ارتكاب لخلاف الظاهر[1].

وأنت خبير بعدم صلاحية واحد من الوجهين المذكورين لترجيح رجوع القيد إلى المادّة دون الهيئة.

أمّا الوجه الأوّل فلأنّ كون مفاد إطلاق الهيئة شمولياً لا يوجب ترجيح إطلاقها على إطلاق المادّة بعدما كان الإطلاق فيهما بمقدّمات الحكمة، وهي تارةً تقتضي الاستغراق والعموم الشمولي، وأُخرى البدلي، كما أنّه ربما يقتضي التعيين أيضاً فيكون الواجب عينياً تعيينياً[2]، ولا يُقاس بترجيح ظهور العامّ على ظهور المطلق فإنّ ترجيح عموم العامّ على إطلاق المطلق ليس من جهة أنّ العامّ أشمل لأفراده من المطلق، بل لكون دلالته على مصاديقه بالوضع بخلاف المطلق فإنّه بمقدّمات الحكمة التي لا تتمّ مع ورود البيان، ويكفي العامّ حينئذٍ بياناً على خلافه فيقدّم

---

١. انظر *مطارح الأنظار*، ج ١، ص ٢٥١ ـ ٢٥٣.

٢. في الأصل: تعيينا.

عليه كما يدلّك على ذلك ما لو كان عموم العامّ بالوضع بدلياً كما في قولك: «زوّج الأبكار» بناءً على أنّ «الجمع المحلّى باللام» يفيد العموم وضعاً، وكما في قولك: «أكرم أيّ رجل جاءك» وكان إطلاق المطلق بمقدّمات الحكمة شمولياً كالطبيعة الواقعة في سياق النفي. وكقوله (ع): إذا بلغ[١] الماء قدرَ كرٍّ لم ينجّسه شيء[٢] فإنّه أيضاً يقدّم العامّ على المطلق؛ لكونه أقوى منه دلالةً.

وأمّا الوجه الثاني فلأنّه ليس المقام من موارد الدوران بين ارتكاب مخالفة ظاهر واحد أو مخالفة ظاهرين، بل من الدوران بين مخالفة ظاهرين من إطلاق الهيئة أو إطلاق المادّة، وتقييد شيء ابتداءً وإن كان خلاف الأصل إلّا أنّ إعمال ما يوجب رفع اليد عن الإطلاق بإبطال بعض مقدّمات الحكمة ليس على خلاف القاعدة، فخلاف الظاهر في جانب الهيئة إنّما يتولّد منه إبطال الإطلاق وعدم انعقاد الظهور الإطلاقي في جانب المادّة لا عدم العمل به بعد فرض الظهور حتّى يكون على خلاف الأصل.

ولعلّ توهّم أنّه أيضاً ارتكابٌ لخلاف الظاهر نشأ[٣] من قياس «المطلق» بـ«العامّ» فظُنّ أنّ إطلاق المطلق كعموم العامّ ثابت على كلّ حالٍ، ورفع اليد عنه تارةً يكون بالتقييد، وأُخرى بما يُبطل الأخذ به، وهذا يشترك مع التقييد في ارتكاب خلاف الأصل.

---

١. في المصادر: كان.

٢. *الكافي*، ج ٣، ص ٢، ح ١ و٢؛ *كتاب من لا يحضره الفقيه*، ج ١، ص ٩، ح ١٢؛ *الاستبصار*، ج ١، ص ٦ و١١ و٢٠، ح ١ ـ ٣ و١٧ و٤٥؛ *تهذيب الأحكام*، ج ١، ص ٤٠، ح ١٠٧ ـ ١٠٩ وص ٢٢٦، ح ٦٥١ وص ٤١٥، ح ١٣٠٨؛ *وسائل الشيعة*، ج ١، ص ١٥٨، باب ٩، ح ١ و٢ و٥ و٦.

٣. في الأصل: نشاء.

ويندفع ذلك بأنّ الإطلاق إنّما يثبت بمقدّمات الحكمة التي لا تتمّ مع ورود البيان في جانب الهيئة، وعليه فيبقى الدوران المزبور على حاله.

نعم، هذا التوهّم إنّما يُتصوّر في ما إذا كان القيد في كلام منفصل لا المتّصل وشُكّ في رجوعه إلى أيٍّ من الهيئة والمادّة فإنّه في هذه الصورة حيث استقرّ الظهور لكلّ منهما على حدةٍ كان الأمر دائراً بين رفع اليد عن ظهور واحد بتقييد المادّة، أو عن ظهورين بتقييد الهيئة، ولا محالة يكون الشكّ في التقييد الزائد كالشّك في أصله الموجب للرجوع في نفيه إلى أصالة الإطلاق من غير معارض.

ولكنّه يتوجّه عليه أنّه ـ بعد الفراغ عن صحّة إناطة مفاد الهيئة بالشرط ثبوتاً وإثباتاً من غير محذور كما عليه شيخنا المرتضى (ره) ـ يبقى الدوران على حاله بين رفع اليد عن أيٍّ من الإطلاقين، وقد عرفت أنّ رفع اليد عن إطلاق الوجوب لا يوجب رفع اليد عن إطلاق الواجب وإن أوجب رفع موضوعه، إلّا أنّه لا يكون ارتكاباً لخلاف الظاهر فإنّه إنّما هو في الظهور الثابت، والأصل اللفظي إنّما يقضي بإبقاء الظاهر على ظهوره لا جعل الظهور وإثباته بعدما لم يكن.

اللّهُمّ إلّا أن يُقال: لا مجال للرجوع إلى أصالة الإطلاق في المادّة؛ إمّا لأجل التقييد أو لرفع الموضوع فيبقى الشكّ في تقييد الهيئة فيُنفى بأصالة الإطلاق فيكون الطلب مطلقاً ويبقى المطلوب على غير وصف المطلوبية إلّا بعد حصول القيد.

هذا هو الكلام في الواجب المنجّز والواجب المعلّق.

وثالثها تقسيم الواجب بالنظر إلى ما يدعو إليه من الأغراض المنقدحة في نفس الطالب إلى النفسي والغيري.

وقد فُسّر كلّ واحدٍ منهما بـ«ما أُمر به لنفسه أو لغيره»[١]، و«اللام» ظاهر في الغاية. والمراد أنّه واجب لنفسه أو للتوصّل به إلى الواجب[٢]. وهذا واضح ما لم يكن الطلب من الحكيم لغواً وعبثاً بل لدواعٍ[٣] صحيحة وأغراض عقلائية مرعيّة تدعو إلى طلب شيء وإيجابه في الخارج. وذلك الداعي المحرِّك إن كان هو الإيصال بالواجب إلى واجب آخر لا يمكن الوصول إليه بدونه؛ لتوقّفه عليه فهو غيري؛ لكون الغاية الملحوظة فيه تمكّن المكلَّف من فعل واجب آخر غير ما صار واجباً أوّلاً، وإلّا فإن لم تكن الجهة المرعيّة فيه الإيصال والتوصّل بل لخصوصيةٍ ذاتية داعية إلى الطلب له فهو واجب نفسي ـ سواء كانت تلك الخصوصية هي محبوبية الواجب وحسنه ذاتاً كالمعرفة للّه تعالى، أو محبوبيته لما يترتّب عليه من الفوائد والغايات كما في كثير من الواجبات ـ فإنّ الشارع إنّما لاحظها بأنفسها ورأى حُسنها في ذاتها فأمر بها وإن كان ربما أظهر بعض ما يترتّب عليها بقوله: ﴿[إنّ] الصَّلاةَ تَنْهَى عَنِ الفَحْشاءِ والمُنْكَرِ﴾[٤]، وإنّها قربان كلّ تقيّ[٥] أو إنّ الصوم جُنّة من النار[٦].

ثمّ إنّه قد يُشكَل[٧] على الفرق بين الواجب النفسي والواجب الغيري بأنّ الواجبات على مذهب العدلية لابدّ أن تكون لدواعٍ عقلائية، وذلك الغرض

---

١. هذا التفسير ورد في *هداية المسترشدين*، ج ٢، ص ٨٩ و*الفصول*، ص ٨٠ و*المناهج*، ص ٤٨.

٢. في الأصل: «غير الواجب» ولم يتّضح لنا وجه له، نعم، إن كان «غيره» فهو صحيح.

٣. هذا هو الصواب، وفي الأصل: «لدواعي» وكذا المورد الآتي.

٤. العنكبوت (٢٩): ٤٥.

٥. سبق الحديث وتخريجه في ج ١، ص ٢٤٣.

٦. سبق الحديث وتخريجه في ج ١، ص ٢٨٩.

٧. كذا، والصواب ظاهراً: يستشكل.

والداعي قد يكون واجباً آخر[١] وقد يكون أمراً آخر غير الواجب من سائر وجوه المصلحة فيلزم كون أغلب الواجبات ـ لولا كلّها ـ غيريةً؛ لأنّه ما من واجبٍ إلّا ويترتّب عليه فائدة مهمّة إمّا دنيوية أو أُخروية[٢].

وقد يجاب بأنّ الغير الذي يُعلَّل به وجوب الواجب هو ما يكون فعلَ واجبٍ آخرَ مندرجٍ تحت الاختيار، والغايات التي تكون من الخواصّ ليست من سنخ «الأفعال» فلا تدخل تحت قدرة المكلَّف فلا تكون مورداً للتكليف[٣].

وأُشكل[٤] عليه بأنّ المقدور بالواسطة مقدور، وإلّا لخرجت الأفعال التوليدية عن القدرة، وليست كذلك؛ لدخولها تحت القدرة بواسطة القدرة على أسبابها المولّدة لها، ولذا وقعت مورداً للأحكام الشرعية من التكليفية والوضعية كالطهارة والنجاسة والملكية والزوجية والطلاق والعِتاق والولاية، وكان الواجب الأعمّ من الفعل المباشري والتسبيبي، فما في *التقريرات* من تعريف الواجب الغيري بـ«أنّه ما يكون واجباً لأجل الغير» لايسلم عن الانتقاض بالواجب النفسي الذي كان وجوبه لأجل التوصّل إلى مصلحة فيه أو في غيره[٥].

فإذن المتعيّن في الجواب القول بأنّ الواجبات النفسية كلّها محبوبات ذاتية وإن كانت مشتملة أيضاً على ملاك الوجوب الغيري ـ أعني تلك الفوائد والآثار المهمّة ـ ففيها ملاك النفسية والغيرية، مثلاً الصلاة ـ لاشتمالها على الخضوع

---

١. في الأصل: «آخراً»، وكذا المورد الآتي.
٢. راجع *مطارح الأنظار*، ج ١، ص ٣٣٠.
٣. انظر *بدائع الأفكار*، ص ٣٢٦.
٤. كذا، والصواب ظاهراً: استُشكل.
٥. لاحظ *مطارح الأنظار*، ج ١، ص ٣٣١.

والتذلّل وإظهار عظمة المولى ـ تكون حسنةً ومحبوبة كحُسن معرفة اللّه تعالى واجبةً وجوباً[١] نفسياً وإن كانت موجّهة بالجهة الغيرية أيضاً لكنّ الجهة النفسية الملزمة ـ حيث كانت سابقة ـ أثّرت في وجوبها النفسي، وبقيت الجهة الغيرية مؤكّدةً لا مؤثّرةً في الإيجاب؛ للاستحالة العقلية.

وهذا بخلاف الواجب الغيري؛ لتمحّض طلبه في كونه للوصول إلى مطلوب آخر وإن كان قد يترتّب عليه ما يقضي بحسنه الذاتي كما في الطهارات الثلاث الحدثية فإن كُشف عن محبوبيتها في حدّ نفسها بقوله: ﴿إِنَّ اللهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ﴾[٢]، وقوله (ع): **الوضوء نور، والوضوء على الوضوء نورٌ على نور**[٣] فكانت من أجلها عبادةٌ شرعية مع أنّها أيضاً واجبات غيرية لما يترتّب عليها من الغايات المأمور بها. ومعنى أنّها مستحبّة اشتمالها على ملاك الاستحباب نفسياً؛ لتضادّ الأحكام، ولازمه اندكاك الأضعف في الأقوى فلا يكون إذن[٤] إلّا طلب مؤكَّد.

فما يُتوهّم من عدم تأتّي الملاك النفسي في «التيمّم» مندفعٌ بإطلاق دليل التنزيل من قوله (ع): **هو أحد الطهورين**[٥-٦].

هذا كلّه بحسب مقام الثبوت وإمكان كون الغرض الباعث إلى الإيجاب نفسَ

---

١. في الأصل: «واجبت [بالتاء الممدودة] وجوبها» ولعلّ المؤلّف كان بصدد تبديل «وجوبها» بـ«وجوباً» كما في المتن.

٢. البقرة (٢): ٢٢٢.

٣. سبق الحديث وتخريجه في ج ١، ص ٣٣٨.

٤. كذا، والصواب ظاهراً: حينئذٍ.

٥. قد سبق الحديث وتخريجه في ص ٩٦.

٦. انظر *مطارح الأنظار*، ج ١، ص ٣٤٨.

الواجب، فليف[١] بمقام الإثبات ظواهر الأدلّة من قوله تعالى: ﴿أَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ﴾[٢] القاضي بإطلاقه المنساق في مقام البيان بالوجوب النفسي فإنّ الوجوب الغيري الذي يكون تابعاً لوجوب غيره تقييدٌ في حقيقة الطلب، وكان على المولى بيانه، وحيث أطلق الطلب دلَّ ذلك على أنّ الفعل مطلوب في حدّ نفسه لا من أجل غيره. وهذا نظير الإطلاق في الواجب المطلق؛ إذ لم يُعلّق على شيء آخر، فالواجب المشروط والواجب الغيري حيث يكون الإيجاب فيهما منوطاً بالغير من شرط أو واجب آخر احتاج إلى زيادة بيان على أصل بيان الوجوب، ومع تركه يُحمل الخطاب المجرّد على «الواجب المطلق» وعلى «الواجب النفسي»، فتجريد الخطاب عن البيان في مقام البيان بيان لإرادته دون الواجب الغيري.

نعم، الصيغة بظاهرها تعمّ كلّاً من الإيجاب النفسي والغيري فيكون بحسب الوضع حقيقةً فيهما وتكون نسبة الغيري إلى النفسي نسبة المقيّد إلى المطلق، غير أنّ الإطلاق قرينة على إرادة النفسي كما في سائر المطلقات الظاهرة مع عدم قرينة التقييد في المطلق، فخصوصيته النفسية وإن كانت كالغيرية يحتاج تعيينها إلى المعيِّن إلّا أنّه يكفي إطلاق الإيجاب بالصيغة قرينةً على تعيين الوجوب النفسي دون الغيري.

ولو سلّمنا عدم اقتضاء الإطلاق الوجوبَ النفسي إلّا أنّه المنصرَف إليه عند الإطلاق فيكون الواجب مطلوباً نفساً إلى أن يظهر خلافه. وهذا واضح بعد

---

١. هذا هو الصواب، وفي الأصل: فليفي.

٢. البقرة (٢): ٤٣ ووردت في آيات كثيرة.

ملاحظة الأوامر الواردة من الموالي العرفية في كلّ زمانٍ وبأيّ لغةٍ وفي أيّ شريعةٍ.

ثمّ إنّه يُشكَل على أصل التمسّك بإطلاق الهيئة لإثبات الوجوب النفسي بما يرجع إلى منع الإطلاق لها؛ لكون وضعها وضع الحروف فيكون الوضع فيها عامّاً والموضوع له خاصّاً، أو لأجل خصوصية فيها فيكون الموضوع له في «الصيغة» خصوصَ أفراد الطلب الموجودة المُنشأة بها دون الطلب الكلّي المتصوّر في الذهن فإنّه مفهوم «الطلب»، والهيئة لم توضع بإزائه وإنّما وُضعت بإزاء مصداق «الطلب» الذي هو طلب حقيقي بالحمل الشائع الصناعي. ولولا وضع الهيئة بإزاء مصداق «الطلب» لما اتّصفت المادّة بالمطلوبية؛ فإنّه إنّما يتّصف الفعل بكونه مطلوباً إذا تعلّق به الطلب حقيقةً والطلب الحقيقي مصداق الطلب المفهومي وهو المُنشأ بـ«صيغة افعل» لا مفهوم الطلب.

وإن شئت فاستوضح الحال في «الطلب» من مقايسته بـ«الإرادة»، فهل يكون العمل مراداً بمفهوم «الإرادة»، بل هو المراد إن تعلّقت به الإرادة الحقيقية الخارجية. ونحوها «الطلب» المنبعث عنها فيكون الفعل في الخارج مطلوباً إذا تعلّق به واقع الطلب المُنشأ الذي هو جزئي حقيقي الكاشف عمّا في النفس من الطلب أيضاً[١].

ومن هنا يدّعى أنّ عدم صحّة استعمال «الصيغة» في الطلب الكلّي ليس راجعاً إلى شرط وضعي، بل لعدم قابلية المعنى الكلّي للاستعمال الإنشائي الاختراعي، وإنّما القابل لذلك ما هو المصداق له، وهذا من غير اختصاص له بالطلب الإنشائي

١. انظر *مطارح الأنظار*، ج ١، ص ٣٣٣.

بل يجري في سائر المعاني الإنشائية المخترعة فإنّ ألفاظها لم تُستعمل إلّا في جزئيات عموم معانيها التي هي واقعها، فلا يُراد من لفظ «بعتُ» إلّا التمليك الخاصّ الخارجي بالعوض.

هذا أقصى ما يقال لبيان أنّ وضع الهيئات كوضع الحروف الموضوعة بإزاء النسب الجزئية، فلا إطلاق لها حتّى يؤخذ به عند الشكّ في النفسية والغيرية والكفائية والعينية والتنجيز والتعليق والتعيين والتخيير[1]. وإنّما الأخذ بالإطلاق في ما إذا ثبت وضع الهيئات بإزاء المفاهيم الكلّية أو ثبت وضع الحروف بإزاء الإضافات والنسب الكلّية كالأسماء إلّا في جهة الاستعمال حسب ما أسمعناك في وضع الحروف.

والتحقيق في دفع الإشكال:

أمّا أوّلاً فلما أسمعناك في وضع الحروف[2] من أنّ الموضوع له والمستعمل فيه فيها عامّان وأنّ لفظة «من وإلى وفي وعلى» لم تستعمَل إلّا في مفاهيمها القابلة للصدق على كثيرين ولو بنحو الجزئي الإضافي، فلو استُعملت وأُريد منها المعنى الجزئي فإنّما هو بتعدّد الدّال والمدلول، وأنّ الجهة الآلية في الحروف كالجهة الاستقلالية في الأسماء إنّما هي من دواعي الاستعمال ومن مقوّماته وليست مأخوذة في المعنى المستعمَل فيه.

وأمّا ثانياً فلأنّ «الطلب» إمّا مفهومي وإمّا إنشائي وإمّا واقعي قائم بالنفس أو

١. في الأصل: التخير.

٢. راجع ج ١، ص ١٤٧.

موجود في الخارج بحيث يؤثّر في الحركة نحو المطلوب. والفرق بين الأوّل والبواقي هو الفرق بين الطبيعي والجزئي المصداقي، والموضوع للهيئة هو الطلب الكلّي؛ إذ هو القابل للإنشاء بالآلة وهي الصيغة، فيُقصد بها الطلب الذي يعبّر عنه بـ«خواستن» كلفظ «الطلب» من غير فرق، إلّا أنّ قصد المعنى في الأوّل بالهيئة وفي الثاني بالمادّة، وبذلك يحصل للمفهوم الكلّي وجود إنشائي وإن لم يبلغ مرتبة البعث الفعلي، غير أنّ للطلب في مرتبة الإنشاء والاختراع وجوداً مصداقياً[١] بحيث إذا أُنشئ[٢] ثانياً وثالثاً كان فرداً إنشائياً آخر[٣]. ونحوه الطلب الحقيقي القائم بالنفس الذي هو المنشؤ للطلب الإنشائي فإنّه أيضاً جزئي حقيقي ظرف وجوده الذهن، ولا يمكن إنشاؤه؛ لأنّه في ظرف تشخّصه نظير الأعيان في الخارج لا يمكن إنشاؤها بقصد حصولها، وإنّما الذي يمكن تعلّق الإنشاء به هو المفهوم من «الطلب»؛ لقبوله الإنشاء باللفظ كما يقبل الإخبار به عنه من غير فرقٍ بينهما إلّا في أنّ المتكلّم يقصِد بالإنشاء إيجاد المعنى وحصوله بخلافه في الإخبار[٤] فإنّه يقصِد به إعلام المخاطب عن تحقّق المعنى وحصوله في موطنه.

ومن المعلوم أنّ أصل المفهوم في الموردين واحد، والفارق إنّما هو القصد من جهة تعلّقه تارةً بإيجاد المعنى وأُخرى بالحكاية عن وجوده، ومثل هذا القصد غير مأخوذ في المعنى المستعمل فيه وإن كان مقوّماً للاستعمال، ومع ذلك يكون المفهوم هو القدر المشترك بين المخبر به والمُنشأ ـ أعني طبيعة الطلب.

---

١. هذا هو الصواب، وفي الأصل: وجود مصداقي.

٢. هذا هو الصواب، وفي الأصل: «انشاء» وكذا المورد الآتي.

٣. في الأصل: آخراً.

٤. كذا، والأولى: بخلاف الإخبار.

نعم، في ما إذا أُنشئ الطلب بمثل قوله: «اضرب»، كشف ذلك عن كونه طالباً للضرب قلباً كما كشف عنه أيضاً قوله: «أطلب منك الضرب» إخباراً.

وعلى ذلك فالطلب الإنشائي اللفظي والطلب الإخباري[١] وكذلك الطلب البعثي الإرادي مصاديق للطلب الكلّي، وكلّ واحدٍ منها جزئي حقيقي نظير الطلب الخارجي المؤثّر في حركة الإنسان نحو الفعل، فإنّ للطلب والبعث مصاديقَ حقيقيةً متأصّلةً حاصلة في النفس تكويناً[٢] عن مباديها الاختيارية، ومصاديق أُخرى تشريعية مجعولة تنزيلاً له منزلة البعث التكويني، لكنّ اللفظ لم يوضع بإزاء هذا البعث الإنشائي كما لم يوضع بإزاء البعث القلبي وإن كان ربما يصير داعياً إلى إنشائه كما ربما يكون الداعي إليه غيره من الإرشاد والامتحان والتسجيل.

ومن هنا حصل الخلط بين «المفهوم» و«المصداق»، فظُنّ أنّ المعنى المُنشأ بالصيغة هو الطلب القائم بالنفس وأنّه هو حقيقة الطلب لا مفهومه، ولم يعلم أنّ ما هو القائم بالنفس يكون من صفاتها الغير القابلة للجعل. وما يُرى من دلالة الهيئة على كون الفعل مراداً جدّاً فيكون متعلَّقاً لواقعِ الإرادة وحقيقتها إنّما ذلك لما يُتراءى من ظاهر الهيئة كون إنشاء الطلب عن الإرادة الجدّية واتّحاد الطلب الإنشائي مع الطلب الجدّي.

والعجب من إحالة المستشكل[٣] ما ادّعاه إلى الوجدان، ومن الواضح نهوض الوجدان بخلافه، وأنّ الذي تكون الهيئة موضوعة بإزائه هو مفهوم «الطلب» وهو

---

١. بعدها في الأصل: «الكاشفين» ثمّ شطب عليها.

٢. في الأصل كانت ابتداءً: «تكوينها» ثمّ صحّحها بـ«تكويناً» كما في المتن.

٣. هو الشيخ الأنصاري في *مطارح الأنظار* وقد سبق في ص ١٧٠.

معنى عامّ يعمّ الطلب المطلق الغير المقيّد بقيدٍ والطلب المقيّد، فيُنشأ[١] من أوّل[٢] الخطاب مقيّداً[٣] كما يُنشأ مطلقاً ثمّ يقيَّد؛ وذلك لقلّة مؤونة الإنشاء وكونه بنظر المنشئ[٤]، فتارةً يقصد حصول الطلب والبعث على إطلاقه فيكون نفسياً، وأُخرى مقيّداً ومرتبطاً بطلب غيره فيكون غيرياً. كما أنّه يُنشأ إيجاباً أو ينشأ ندباً. وإنشاؤه كذلك برهانٌ قويّ على وضع الصيغة بإزاء القدر المشترك، فلو كانت موضوعة لإنشاء الطلب الخاصّ القائم بالنفس وذلك معناها لَما تمكّن المتكلِّم من إنشاء مطلقه إلّا منضمّاً إلى شيء من خصوصياته؛ لعدم انفكاكه عنها، فهو لا محالة في الضمير إمّا متخصّص بخصوصية الإيجاب أو بالندب، مع أنّه يصحّ إنشاء مطلق الطلب باللفظ فهو أدلّ دليل على تعلّق الإنشاء بالجامع بينهما وذلك مفهوم «الطلب» لا ما هو القائم بالنفس.

هذا، مضافاً إلى أنّ ما في النفس مجعول بالجعل التكويني دون التشريعي، فكيف يتعلّق به الإنشاء؟!

تنبيه

لا إشكال في ترتّب المثوبة والعقوبة على الواجبات النفسية ـ امتثالِها أو معصيتِها ـ وأمّا ترتّبهما على امتثال الأمر الغيري أو مخالفته ففيه أقوال: ثالثها التفصيل بين الثواب والعقاب والتزام ترتّب الأوّل دون الثاني، ورابعها عكس ذلك

---

١. هذا هو الصواب، وفي الأصل: «فينشاء»، وكذا الموارد الآتية.
٢. كذا في الأصل، والصواب ظاهراً: الأوّل أو من أوّل الأمر.
٣. بعدها في الأصل: «كالحجّ» ثمّ شطب عليها.
٤. في الأصل: المنشاء.

بالتزام ترتّب المثوبة دون العقوبة[١].

وتحقيق الحال في المسألة هو القول بعدم ترتّب كلّ منهما على موافقة الأمر الغيري ومخالفته، والحاكم فيه العقل؛ إذ إنّه مستقلّ بأنّ تارك الواجب يستحقّ عقاباً واحداً[٢] على مخالفته وإن لم يأت بواحدةٍ من مقدّماته أو ثواباً واحداً[٣] على موافقته مع إتيانه في ضمن جميع مقدّماته. والوجه في ذلك هو كون الثواب والعقاب على الإطاعة والمعصية، وذلك كبرى مسلّمة.

وأمّا صغرى وحدة الإطاعة والمعصية وتعدّدهما بتعدّد الأمر النفسي والغيري فالشأن في إثباتها فنقول: إنّ ما هو الملاك التامّ لحكم العقل بالثواب والعقاب في المسألة ليس إلّا الإطاعة والمعصية فيدوران مدارهما وجوداً وعدماً، ووحدةً وتعدّداً، لكنّ الإتيان بالمأمور به بجميع مقدّماته إنّما هي إطاعة واحدة للمكلّف به النفسي، والإتيان بالمقدّمات توصّلٌ إليه وإقدارٌ عليه، فكيفية إطاعته عند العقلاء هو الإتيان به عن جميع مقدّماته، كما أنّ تركه بترك تلك المقدّمات ولو بعضها.

ففي المقام امتثال واحد حاصل من موافقة الأمر النفسي الذي هو الداعي إلى الإتيان بالواجب عن مقدّماته وإن كانت كثيرة كما في الحجّ والجهاد. وكذلك عصيان واحد عن مخالفة ذلك الأمر النفسي ولو من حين ترك المقدّمة في مدّة الطويلة لأدائه إلى ترك الواجب وصيرورته بسوء اختياره ممتنعاً عليه في زمانه.

وأمّا الواجبات الغيرية فحيث إنّها ليست مطلوبة في الحقيقة وكانت مطلوبيتها

---

١. تجد تفصيل الأقوال والقائلين لها *مطارح الأنظار*، ج ١، ص ٣٣٧ ـ ٣٤٠ و*بدائع الأفكار*، ص ٣٢٩.

٢. هذا هو الصواب، وفي الأصل: عقاب واحد.

٣. هذا هو الصواب، وفي الأصل: ثواب واحد.

راجعة إلى مطلوبية ذيها انحصر الامتثال كالمعصية في واحدة، وهو الإتيان بالمطلوب الحقيقي للمولى أو تركه دون الإتيان بالمقدّمة وإن كانت متعلَّقةً للخطاب بالأصالة إلّا أنّ تعلّقه بها لأجل مطلوبية الغير من دون ملاحظتها في نفسها، فهي من هذه الجهة نظير المعاني الحرفية، فلولا وجود الغير لما دُعي إليها بل يكون طلبها بياناً لمقدّميتها، ولذا لا يحتاج لزوم إيجادها إلى خطاب شرعي مولوي.

وبالجملة، الظاهر إطباق العقل والعقلاء على عدم استحقاق الثواب والعقاب لأزيدَ منهما على نفس الواجب النفسي أو تركه، ولذا لو أتى بالمقدّمات جميعها ولم يأت بذيها لما استحقّ الثواب أصلاً وإنّما استحقّ العقاب على تركه الواجب، هذا.

وأمّا ما ورد مستفيضاً من ترتّب الثواب على المقدّمات من قطع المسافة أو المشي على الأقدام وتحمّل المشقّة[١]، أو على إنفاق المال في مثل الحجّ[٢] والجهاد، وزيارة مولانا أبي عبد اللّه (ع) حتّى ورد في ثوابها: أنّ لكلّ قدمٍ ثوابَ عتق رقبة[٣] فهو محمول:

---

١. *وسائل الشيعة*، ج ١٤، ص ٣٨٠، باب استحباب زيارة أمير المؤمنين عليه السلام ماشياً ذهاباً وعوداً.

٢. *وسائل الشيعة*، ج ١١، ص ٧٨، باب (٣٢) في استحباب اختيار المشي في الحجّ على الركوب والحفا على الانتعال إلّا ما استثني، وج ١١، ص ١٤٩، باب (٥٥) في استحباب كثرة الإنفاق في الحجّ وباب (٥٦) في استحباب التهيئة للحجّ في كلّ وقت.

٣. *وسائل الشيعة*، ج ١٤، ص ٤٤١، باب (٤١) في استحباب المشي إلى زيارة الحسين عليه السلام وغيره، ح ٦١ وفيه: «عتق رقبة من ولد إسماعيل».

إمّا على التفضّل كما ربما يستفاد من قوله تعالى: ﴿أَنِّي لَا أُضِيعُ[١] عَمَلَ عَامِلٍ مِنْكُمْ﴾[٢] الدالّ على إعطاء كلّ أجرٍ وثواب بإزاء كلّ عمل.

وإمّا محمول على توزيع ثواب ذي المقدّمة على مقدّماته الكثيرة الباعثة على المشقّة فيندرج الواجب في «أفضل الأعمال» وأنّه[٣] «أشقّها»[٤] كما يؤمي[٥] إليه قوله تعالى: ﴿ذٰلِكَ بِأَنَّهُمْ لَا يُصِيبُهُمْ ظَمَأٌ وَلَا نَصَبٌ وَلَا مَخْمَصَةٌ فِي

---

١. في الأصل: إنّ اللّه لا يُضيع.

٢. آل عمران (٣): ١٩٥.

٣. كذا في الأصل، ولعلّ الأولى: «لأنّه» بدلاً من «وأنّه».

٤. أشار إلى حديث «أفضل الأعمال أحمزها» أي «أشقّها» ولم يرد في الجوامع الروائية وورد مرسلاً في بعض مصادر الخاصّة والعامّة *كأجوبة المسائل العزّية* المطبوعة في *الرسائل التسع* للمحقّق الحلّي، ص ١٢٢ و*المسالك في أُصول الدين*، للمحقّق الحلّي أيضاً، ص ٢٨ و*معارج الأُصول* للمحقّق الحلّي أيضاً، ص ٢١٥ ثمّ سرى إلى بعض مصادرنا، وأمّا في مصادر العامّة فقد ورد في كتاب *غريب الحديث* للحربي (م ٢٨٥)، ج ٢، ص ٤٨٠ في مادّة «حمز» وفيه هكذا: «يقال: أفضل الأعمال أحمزها، يعنى أقواها. رجل حميز الفؤاد، أي شديد» وفي *صحاح* الجوهري (م ٣٩٣)، ج ٣، ص ٨٧٥ وفيه: وفي حديث ابن عبّاس: أفضل الأعمال أحمزها، أي أمتنها وأقواها.

وأورده الزمخشري (م ٥٣٨) في *أساس البلاغة*، ص ١٩٧ من دون إشارة إلى أنّه حديث وفخر الدين الرازي (م ٦٠٦) في *المحصول*، ص ٦ وكذا أورده الفخر الرازي في مواضع من تفسيره ثمّ من بعدهم ورد في بعض مصادرهم.

قال ملّا علي القاري في *الأسرار المرفوعة في الأخبار الموضوعة*، ص ١٢٣ عند نقله: قال الزركشي: لا يعرف. وسكت عليه السيوطي. وقال ابن القيّم في *شرح المنازل*: لا أصل له. قلت: معناه صحيح لما في الصحيحين عن عائشة: الأجر على قدر التعب. وهو في النهاية منسوب إلى ابن عبّاس وهو بالمهملة والزاي. انتهى.

أقول: لفظ الحديث عند بعضهم: أفضل العبادات أحمزها.

٥. كذا في الأصل، والصواب: «يومئُ» أو «يومي»؛ لأنّ أصله «ومأ» وهو مهموز اللام لا مهموز الفاء.

سَبِيلِ اللهِ وَلَا يَطَئُونَ مَوْطِئاً يَغِيظُ الْكُفَّارَ وَلَا يَنَالُونَ مِنْ عَدُوٍّ نَيْلاً إِلَّا كُتِبَ لَهُمْ بِهِ عَمَلٌ صَالِحٌ إِنَّ اللهَ لَا يُضِيعُ أَجْرَ الْمُحْسِنِينَ﴾[١] فإنّ المستظهر منها أنّه إذا أصابهم في الجهاد تلك المشاقّ كان ثوابهم على الجهاد أكثر ممّا لو جاهدوا بدون إصابتها.

أو يُحمل على انطباق عنوان خارجي راجح في نفسه على المقدّمات مثل تعظيم الشعائر الذي هو من العناوين التي يُثاب عليها، ولعلّ من ذلك قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَخْرُجْ مِنْ بَيْتِهِ مُهَاجِراً إِلَى اللهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ يُدْرِكْهُ[٢] الْمَوْتُ فَقَدْ وَقَعَ أَجْرُهُ عَلَى اللهِ﴾[٣]. ومن ذلك أيضاً قوله (ع): نيّة المؤمن خيرٌ من عمله[٤]، وقوله: إنّما الأعمال بالنيّات[٥]، وغيرها ممّا[٦] دلّ على حسن الانقياد ورجحانه عقلاً وشرعاً.

فإن قلت: إنّه إذا كان الأمر الغيري ممّا لا يراعى فيه إلّا التوصّل به إلى واجب

---

١. التوبة (٩): ١٢٠.

٢. في الأصل: ثمّ أدركه.

٣. النساء (٤): ١٠٠.

٤. *المحاسن*، ص ٢٦٠، ح ٣١٥؛ *الكافي*، ج ٢، ص ٨٤، ح ٢؛ *علل الشرائع*، ص ٥٢٤، باب ٣٠٢، ح ١؛ *الاستبصار*، ج ٢، ص ٦٢، ح ١٩٨؛ *تهذيب الأحكام*، ج ٤، ص ١٤٢، ح ٣٩٨؛ *وسائل الشيعة*، ج ١، ص ٥٠ و٥٣، باب ٦، ح ٣ و١٥ وج ٩، ص ٥٠٢، باب ٨، ح ٥ ولفظه عند البرقي في *المحاسن*: «المرء» بدل «المؤمن» وورد في مصادر العامّة أيضاً وفي بعض رواياتهم: نيّة المؤمن أبلغ من عمله.

٥. *مسائل عليّ بن جعفر*، ص ٣٤٦، ح ٨٥٢ وورد مرسلاً في *دعائم الاسلام*، ج ١، ص ٤، و١٥٦ و*تهذيب الأحكام*، ج ١، ص ٨٣، ح ٢١٨ وص ١٨٦، ح ٥١٨ و٥١٩ وعن هذه المصادر في *وسائل الشيعة*، ج ١، ص ٤٨، باب ٥، ح ٦ و٧ و١٠ وج ٦، ص ٥، باب ١، ح ٢ و٣ وج ١٠، ص ١٣، باب ٢، ح ١١ و١٢ ورواه العامّة كالبخاري في *صحيحه*، ج ١، ص ٢ وابن ماجة في سننه، ج ٢، ص ١٤١٣، ح ٤٢٢٧ وأبي داود في سننه، ج ١، ص ٤٩٠، ح ٢٢٠١ وغيرهم.

٦. في الأصل: من ما.

آخر هو المقصود بالأصالة من غير أن تكون له إطاعة أو معصية، بل ولا الإتيان به موقوفاً على قصد المقدّمية كسائر الواجبات التوصّلية فكيف الحال في بعض المقدّمات مثل «الطهارات الثلاث» التي تكون مقدّميتها متوقّفة على الإتيان بها بداعي[1] الامتثال وعلى جهة القُربة لا كيفما اتّفق، فهي حينئذٍ تكون عبادة. وهل تكون لعباديتها وكونها طاعةً جهةٌ أُخرى غير الأمر الغيري المتعلّق بها، وإلّا فالأوامر المتعلّقة بها متمحّضة في جهة الغيرية الغير المقتضية للتعبّد المعتبر في العبادة.

قلت: والتحقيق في الذبّ عن هذه العويصة عدم لزوم تمحّض المقدّمة في الجهة الغيرية، بل إنّها ـ كما تكون لها جهة توصّلية ـ تكون لها أيضاً جهة تعبّدية صارت ـ لأجلها ـ مقدّمةً عبادية واعتُبرت فيها النيّة، فهي راجحة ذاتاً ومطلوبة نفساً، وبهذه الجهة صارت عبادة ومتعلَّقة للأمر الندبي.

ولا منافاة بين هذه الجهة وجهة التوصّلية وإن وقع مورد التوهّم؛ إذ لا تنافي بين ملاكي الحُسن الذاتي مع الحُسن الغيري بعد تقوّي أحد الملاكين بالآخر.

نعم، إنّما التنافي يحصل بين الطلبين اللذين أحدهما وجوبي والآخر ندبي، لكنّ الخطب سهل بعد اقتضاء طروّ الإيجاب الفعلي سقوط الأمر الندبي، لكنّ ارتفاعه بطروّ ما هو الأقوى لاينافي بقاء ترتّب الثواب؛ لبقاء ملاك الاستحباب، وهو رجحان الفعل المندوب ذاتاً فيؤتى به بداعي رجحانه فيصير عبادةً ويُثاب عليها بملاك الأمر السابق الساقط بالأمر الوجوبي المقدّمي الفعلي الموجب لكون

١. هذا هو الصواب، وفي الأصل: بداع.

ما هي عبادة[١] مقدّمةً، فالمراد استحبابها شرعاً؛ لكونها محبوبة عند الشارع ذاتاً، والأمر الغيري لا يدعو إلّا إلى ما هو راجح في ذاته لا أنّه يدعو إلى ما هو المقدّمة بعنوان أنّها مقدّمة حتّى يُشكَل بأنّ الإتيان بالمقدّمة بعنوان أنّها مقدّمة موقوف على امتثال أمرها المقدّمي، وأين هذا من امتثال الأمر التعبّدي المثاب لأجلها؟! ولذا لو اعتبرنا في عبادية المقدّمة أمرها الفعلي المقدّمي أشكل الأمر في عباديتها؛ لأنّ أمرها غيري توصّلي ولا يجدي القصد[٢] الرجحان الذاتي على هذا الاحتمال.

اللّهمّ إلّا أن يُدّعى ولو اعتقاداً خطاءً[٣] أنّ الوجوب ولو غيرياً تمام الموضوع لحكم العقل بلزوم الخروج عن عهدته فيكفي حينئذٍ مجرّد قصده توصيفاً أو غايةً في وقوع الوضوء صحيحاً قُربياً.

أو يُدّعى أنّ المراد حصول الامتثال بالأمر الغيري من باب الطريقية، وجعله من قبيل الداعي إلى الداعي فيُجعل الوجوب داعياً إلى الإتيان بالوضوء؛ لما فيه من الحسن الذاتي.

أو يُدّعى عدم تضادّ الوجوب الفعلي الغيري مع الحكم الاستحبابي؛ لأنّهما من قبيل الكلّي المشكّك الذي يكون ما به الافتراق عين ما به الاشتراك كالضوء القويّ مع الضعيف الباقي بحقيقته وإن ارتفع ضعفه الذي هو الأمر العدمي فإنّه حينئذٍ يكون قصد الأمر الغيري مُجدياً في امتثال الأمر الندبي المُنطوي فيه؛ لبقاء الأمر الندبي النفسي وعدم زواله من أصله، فإذا قصد بالطهارة أمرها الغيري الوجوبي

---

١. كذا، والأولى: «العبادة» بدلاً من «ما هي عبادة».

٢. كذا، والصواب ظاهراً: قصد.

٣. كذا، والأولى: خطائياً.

فقد قصد أيضاً أمرها النفسي ووقعت من هذه الجهة عبادةً ومقدّمةً.

فظهر ممّا ذكرنا بطلان عدم ارتفاع الإشكال بناءً على عبادية المقدّمة وانحصار أمرها في الغيري الغير المقتضي لعباديتها.

ويندفع الوَهْم بأنّ ذلك في ما لم تكن المقدّمة عباديتها ذاتية، وقد عرفت كفاية قصد المحبوبية في عبادية العبادة وكفاية قصد امتثال الأمر الغيري المندكّ فيه الأمر الندبي في حصول الإطاعة والقربة.

وما ذكرنا لا إشكال فيه من غير فرق بين الوضوء والغسل والتيمّم. وإن قيل بالفرق بين التيمّم وما قبله بالنظر إلى عدم الرجحان في ذاته ليكون مندوباً مطلقاً فليس فيه إلّا المطلوبية الغيرية بعد حضور وقت العمل المشروطة بالطهارة وتعذّر على المكلَّف الوضوء والغسل.

وفيه أنّا لم نستكشف عبادية الطهارات من أمرها الغيري وإنّما استكشفنا عباديتها من الخارج كالإجماع الناهض باعتبار القربة فيها، وهي لا تكون معتبرة إلّا في ما كانت عبادة وحسنة وراجحة؛ لما ورد في فضل «الوضوء»: **أنّه نور وأنّ الوضوء على الوضوء نورٌ على نور**[1] وفي «الغسل» **أنّه أنقى من الوضوء**[2] وفي «التيمّم» **أنّه أحد الطهورين وأنّه يكفيك عشر سنين**[3].

---

١. قد سبق الحديث وتخريجه في ج ١، ص ٣٢٨.

٢. *تهذيب الأحكام*، ج ١، ص ١٤٠، ح ٣٩٢؛ *وسائل الشيعة*، ج ٢، ص ٢٤٧، باب ٣٤، ح ٤ وفيه: قلت: إنّ الناس يقولون يتوضّأ وضوء الصلاة قبل الغسل [أي غسل الجنابة] فضحك [الإمام] وقال: أيّ وضوء أنقى من الغسل وأبلغ!

٣. سبق الحديث وتخريجه في ص ٩٦.

والظاهر أنّ الوجه في اكتفاء الأصحاب في صحّة المقدّمة العبادية بإتيانها بداعي أمرها الغيري لأجل أنّ الأمر لا يدعو إلّا إلى ذات المقدّمة ـ أعني الغسلات والمسحات الوضوئية والغسلية ـ التي تكون راجحة، فيكفي قصدها في وقوعها مقدّمةً وعبادةً.

ثمّ إنّه قد يُجاب عن إشكال الدور وعن إشكال اقتضاء الأمر الغيري ترتّب الثواب بوجوهٍ أُخَر:

أحدها أنّ الإتيان بالطهارات على وجه العبادة إنّما هو لإسقاط الغرض من الأمر النفسي بغاياتها من الصلاة وغيرها، فكما أنّ الغرض من «الصلاة» لا يحصل[1] إلّا بإتيان «الصلاة» بتمام أجزائها عبادةً كذلك يتوقّف حصول الغرض منها بإتيانها بمقدّماتها بداعي القُربة. والعقل كما أنّه مستقلّ بوجوب امتثال أمر «الصلاة» على نحوٍ يحصل به الغرض ويسقط معه الأمر وهو أن يؤتى بها بأجزائها بداعي أمرها النفسي، كذلك يستقلّ العقل بوجوب الإتيان بالطهارات من بين المقدّمات بداعي الأمر بها، فإنّ الأمر النفسي بالصلاة لا يسقط إلّا بالوضوء على وجه القُربة، فالقاضي بوجوب قصد القربة في المقدّمات العبادية هو العقل الحاكم بوجوب إطاعة الأمر النفسي، وهذا من غير توقّف على الرجحان النفسي والاستحباب الذاتي للوضوء والغسل.

ويتوجّه عليه أنّ هذا وإن كان كافياً في عبادية المقدّمة ورافعاً لإشكال الدور؛ لأنّ منشأه توهّم انحصار ما يوجب كونَ الوضوء عبادةً في الأمر الغيري. ومبنى هذا الوجه كون الوضوء عبادةً بالأمر النفسي؛ للإجماع على أنّه أمرٌ قُربي، إلّا أنّه

---

١. هذا هو الصواب، وفي الأصل: لا تحصل.

غير وافٍ بدفع إشكال ترتّب المثوبة على المقدّمة، وإنّما هي مترتّبة على امتثال الأمر النفسي المتعلّق بذيها.

وثانيها أنّ الأمر بالطهارات الثلاث وإن لم يكن عبادياً ولا أنّها مرتبطة بالأمر بها عبادة، بل لأنّها لمّا كشف الشارع عن ارتباطها بالصلاة بالأمر بها عُلم أنّ لها خصوصيةً بتلك الخصوصية صارت رافعة للحدث ودخيلة في حصول هذه الغاية أو غيرها من الغايات، وحيث إنّ تلك الجهة الخاصّة مجهولة ولا طريق إليها حتّى يؤتى بالحركات الوضوئية مثلاً على الجهة الدخيلة فلا محيص عن إحرازها بأن يُجعل بيان الشارع وأمره بها مرآةً للوصول إليها ومعرّفاً لها فيؤتى بها بداعي أمر المولى؛ إذ نعلم أنّه لا يأمر إلّا بما هو المرتبط بالصلاة ومقدّمة لها، فقصد الأمر إشارة إجمالية إلى العنوان الذي يكون به الشيء موقوفاً عليه ومأموراً به.

و[في قبال] دعوى أنّ إطاعة الأوامر الغيرية غير مقرّبة ولا أنّها داعية إلى متعلَّقها قلنا: نعم، ولكن لم نُرد من إتيان متعلَّقها بداعيها إلّا درك الواقع من الجهة التي هي الموقوف عليها، فلابدّ من إيجاد الطهارة الحَدَثية على وجهٍ يكون في الواقع وبنظر الشارع ممّا يترتّب عليها فعل «الصلاة»، ولا سبيل إلى ذلك إلّا أن يؤتى[1] بهذه الحركات قاصداً بها ما هي المأمور بها لأجل «الصلاة»، فقصد كونها مأموراً بها محصِّلٌ إجمالي للموقوف عليه الواقعي.

هذا ما قرّره شيخنا الأعظم في مجلس البحث عند بيانه لكلام شيخنا الأنصاري (قده) أُصولاً[2] وفقهاً[3].

---

١. كذا، والصواب ظاهراً: أن يأتي.

٢. *مطارح الأنظار*، ج ١، ص ٣٥٠ ـ ٣٥١.

٣. *كتاب الطهارة* للشيخ الأنصاري، ج ٢، ص ٥٥ ـ ٥٦.

وأُشكل[١] عليه:

أوّلاً [بـ]أنّ كون «الوضوء أو الغسل» من العناوين القصدية المعتبر في موضوعها القصدُ كـ«التعظيم والسخرية» في حيّز المنع، بل ليس لها[٢] إلّا عنوان واحد راجح، به وقع في حيّز الأمر بقوله: ﴿اغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ﴾[٣]، وظاهر الأمر كون المأمور به بما له من العنوان مقدّمة للصلاة ومرتبطاً بها. ودعوى عدم تعقّل الارتباط بين هذه الحركات وبين الصلاة مجازفةٌ صِرفة لا يترتّب عليها أثر سيّما لمن يعلم خلافها.

وثانياً [بـ]أنّ دعوى كون هذه الحركات وقعت[٤] مأموراً بها ـ لأنّها محصّلات لعنوانٍ آخر هو المطلوب عند الشارع ـ لا يقتضي[٥] وجوب تعدّد القصد وإضافة قصد امتثال الأمر على قصد الفعل، بل يكفي قصد التوضّي عن قصد العنوان الواقعي وإن لم يكن ملتفتاً إليه.

وثالثاً [بـ]أنّ قصد الأمر لتحصيل العنوان الواقعي لا يلزم أن يكون بنحو المحرِّك والداعي، بل يكفي بنحو التوصيف لا الغاية، بل ويكفي جعل الداعي عنوان «الوضوء» مشيراً به إلى العنوان المأمور به والموقوف عليه، فيصحّ بناءً على ذلك جعل الداعي أمراً آخر[٦] غير طلبه الغيري، ولا يلتزم بذلك المجيب.

---

١. كذا، والصواب ظاهراً: استُشكل.

٢. كذا، والصواب ظاهراً: «له» بدلاً من «لها»؛ لأنّ الضمير راجعٌ إلى «الوضوء أو الغسل».

٣. المائدة (٥): ٦.

٤. كذا، والظاهر زيادتها.

٥. كذا، والصواب ظاهراً: لا تقتضي.

٦. في الأصل: آخراً.

ومن هنا ينقدح إشكال آخر وهو: أنّ قصد الأمر للتطرّق به إلى قصد العنوان الواقعي لا يُغني عن قصد القُربة وصيرورة الوضوء عبادةً؛ فإنّ الأمر حينئذٍ اعتُبر توصّلياً، وقصده إشارةٌ إلى ما هو المأمور به واقعاً، فالجواب المذكور لا يُجدي في ترتّب الثواب على الطهارات الثلاث حسب ما ورد في كثيرٍ من الأخبار[١]، فالوضوء كغيره من العبادات متوقّف على صدوره بقصد امتثال، وأين هذا من صدوره بقصد العنوان الواقعي والجهة التي يكون عليها في نفس الأمر؟!

فغاية ما يُجدي هذا الجواب هو دفع الدور برفع توهّم توقّف مقدّمية الوضوء على الأمر، وإنّما هو مقدّمة بنفسه، والأمر إنّما تعلّق به، وأمّا شبهة عبادية الوضوء فهي باقية؛ لأنّ منع توقف مقدّمية الوضوء على الأمر يرجع بالأخرة إلى عدم اشتراط القُربة في الوضوء، وهي عبادة بالإجماع.

ودعوى ثبوت عبادية الوضوء من الخارج فإنّ الشارع كشف من[٢] أنّه مأمورٌ به في نفسه من غير توقّفٍ لعباديته على الأمر الغيري مخدوشة بأنّه خلاف الفرض؛ إذ المفروض أنّه لم يوجد ما يقضي بعبادية الوضوء إلّا الأمر الغيري.

مضافاً إلى أنّه ـ بناءً على الالتزام بأنّ الوضوء مأمورٌ به في نفسه ـ لا حاجة معه إلى دعوى أنّ للحركات الوضوئية عنواناً واقعياً[٣] تكون بذلك العنوان مقدّمةً، بل

---

١. انظر *وسائل الشيعة*، ج ١، ص ٣٧٥، باب (٨) في استحباب تجديد الوضوء لغير حدث لكلّ صلاة وخصوصاً المغرب والعشاء والصبح وص ٣٧٨، باب (٩) في استحباب النوم على طهارة ولو على تيمّم وص ٣٨٠، باب (١٠) في استحباب الطهارة لدخول المساجد وص ٣٨٣، باب ١١، ح ٣ وج ٢، ص ١٧٩، باب ٢، ح ٣.

٢. كذا، والصواب ظاهراً: عن.

٣. هذا هو الصواب، وفي الأصل: عنوان واقعي.

يكفي الرجحان الشرعي والاستحباب النفسي بعد قيام الحجّة على عبادية الوضوء.

وثالثها الالتزام بتعدّد الأمر وجعله حيلةً لدفع الدور الحاصل من اعتبار قصد القُربة في المقدّمات العبادية بتقريب أنّ الواجبات الغيرية كالواجبات النفسية، فكما يمكن تصحيح اعتبار قصد القربة في الواجب النفسي بالالتزام بأمرين من توصّلي وتعبّدي بنحو الترتّب في الثاني، كذلك يمكن تصحيح نيّة القربة في الوضوء والإتيان به عبادة بالالتزام بأمرين:

أحدهما توصّلي متعلّق بأفعال الوضوء.

وثانيهما تعبّدي متعلّق بالوضوء قاصداً به امتثال أمره الأوّل. وبهذا يصحّ كون الوضوء عبادة لا بأمره الأوّل[١]، هذا.

ويتوجّه عليه ـ مضافاً إلى عدم انحصار وجه عبادية الوضوء في إتيانه بداعي الأمر بل الوضوء يقع عبادةً على وجوهٍ قد عرفتها، وإلى عدم إجداء تعدّد الأمر في الواجب النفسي لصيرورته عبادةً كما هو المحقَّق في محلّه[٢] ـ أنّه على تقدير تمامية تعدّد الأمر في الواجب النفسي بين توصّلي وتعبّدي لا يتمّ في الواجب الغيري؛ وذلك لأنّ الملاك في الواجب الغيري هي جهة المقدّمية، والمقدّمة هي «الطهارة» مع قصد القربة دونها بذاتها خاليةً عن قصد الإطاعة، ولها وجود واحد لا وجودان، فكيف يترشّح الوجوب من ذي المقدّمة إلى فعل ليس بمقدّمةٍ حتّى يترتّب عليه وجوب آخر، فكيف يتمكّن من ذلك إلّا الغير المعقول بطلبٍ آخر من

---

١. هذا الوجه مذكور في *البدائع*، ص ٣٣٥ توضيحاً للوجه الثاني الذي ذكره الشيخ الأنصاري.

٢. في مبحث الواجب التعبّدي والتوصّلي، فراجع ص ٦٣ ـ ٦٤.

سنخ طلب المقدّمة، فالمناط في التفصّي عند هذا القائل التزام تعدّد أمرين غيريين يتعلّق أحدهما بذات الأفعال والثاني بها مع قصد الامتثال، لكنّ الأمر الأوّل إمّا[1] غيري مقدّمي أو نفسي توطئي؛ فعلى الأوّل ليست المقدّمة إلّا الوضوء مع النيّة، وترشّح الطلب إلى غير القُربي منه لا يُعقل، ومعه لا يحصل الموضوع للأمر الثاني.

هذا مضافاً إلى أنّ الأمر الثاني المترشّح من ذي المقدّمة أيضاً أمرٌ غيري لا يصلح لأن يقع قُربياً.

وعلى الثاني فحيث إنّه توطئة وتمهيد لأن يتمكّن من الأمر الغيري لا يقتضي شيئاً من قصد الإطاعة وترتّب المثوبة.

فإن قلت: إنّ الأمر بذي المقدّمة لمّا كان متعدّداً فكذلك في المقدّمة، فيترشّح من ذي المقدّمة إيجابان يتعلّق أحدهما بذات الفعل والآخر به بداعي إيقاعه بداعي الأمر الأوّل.

قلت: قد عرفت أنّ المقدّمة هي «الطهارة» مع قصد القربة ولا تعدّد لوجودها، بل ولا هي مركّبة.

ولو سلّم لكنّ الأمر بالمركّب هو الأمر بأجزائه وليس للأجزاء وجوبٌ آخر كما لا وجود لها غير وجود الكلّ.

ولو بنينا على تعدّد الوجوب بتعدّد الأجزاء وتكثّرها، لكنّ الأمر الغيري المترشّح من الأمر بالكلّ إلى الأجزاء لا يترتّب فيه[2]، بل الأوامر الغيرية المتعلّقة بالأجزاء في مرتبة واحدة فلا يكون في البين أمران غيريان سبق أحدهما الآخر،

---

١. في الأصل ابتداءً: «أمرٌ» ثمّ غيّره بـ«إمّا».

٢. كذا، والصواب ظاهراً: عليه.

فمن أين يتحقّق موضوع للأمر الثاني المتعلّق بإيقاع الوضوء بداعي الأمر الغيري الأوّل؟!

ومع ذلك كلّه فإشكال ترتّب الثواب على المأمور به بالأمر الغيري باقٍ لايُدفع، فالالتزام بتعدّد الأمر في المقدّمة غير حاسم لمادّة الشُبهة، هذا تمام الكلام في المسألة.

تذنيبٌ

قد تبيّن من جميع ما ذكرنا أنّه لا يُعتبر في صحّة المقدّمة العبادية ـ كالطهارة الحدثية ـ قصدُ الإتيان بها لغايةٍ من غاياتها الواجبة أو المستحبّة؛ لكفاية [في] وقوعها عبادةً كونُها ذات محبوبية[1] شرعيةً فتقع بهذه الصفة مقدّمة لغاياتٍ عديدة، وإلّا فلولا أنّها محبوبة في حدّ ذاتها لما كان قصد التوصّل بها إلى غاية من غاياتها مجدٍ في حصول قصد القربة؛ لأنّ حيثية التوصّل ليست من الجهات التقييدية، وإنّما هي جهة تعليلية وسبب لترشّح الوجوب من ذي المقدّمة إلى المقدّمة، وقد عرفت أنّ الأوامر الغيرية لا تجعل متعلَّقَها عبادةً.

نعم، يجب قصد التوصّل بناءً على أنّ الملاك في وجوب المقدّمة وعباديتها الأمر النفسي المتعلّق بالصلاة أو غيرها من الغايات، وبذلك تقع عبادةً ومقدّمةً، كما أنّها تقع كذلك بناءً على كفاية امتثال الأمر الغيري في عبادية المقدّمة فإنّه حينئذٍ يجب قصد الغير فإنّها بهذه الجهة صارت مقدّمة شرعية ذات مصلحة.

---

١. هذا هو الصواب، وفي الأصل: محبوبة.

فما يُقال ـ من لزوم قصد التوصّل إلى شيء من الغايات واجبةً أو مندوبةً[١] ـ مبنيٌّ على عدم استحبابها ذاتاً، فيلزم الوصول إلى الرجحان الآتي من ناحية الغير بواسطة قصد إحدى الغايات الراجحة حتّى تصير عبادةً وراجحةً فتقع مقدّمةً. وقد عرفت أنّ الأمر الغيري إن تعلّق بذات المقدّمة ـ أعني أفعالها ـ آلَ أمرها إلى انتفاء قصد القُربة، وإن تعلّق بها بوصف أنّها عبادة كان معناه أنّ العبادة صارت مقدّمة مع قطع النظر عن الأمر، ومآله إلى أنّها راجحة، وإلّا فيلزم الدور كما عرفت.

والحقّ ما عرفت[٢] من أنّ الوضوء حقيقة واحدة راجحة ذاتاً، وبالنظر إلى رجحانه النفسي صار عبادةً ومقدّمةً، فلو توضّأ لا بقصد التوصّل إلى غاية واجبة أو مندوبة بل لم يقصد إلّا الفعل الوضوئي وقع صحيحاً وحصل الطُهر وترتّبت عليه غاياته وآثاره نظيرَ ما يترتّب على الصلاة من خواصّها القهرية من «القُرب والزُّلفى والانتهاء عن الفحشاء» وغيرها ممّا نصَّ عليه النصوص، وهذا الذي ذكرنا اتّبعنا فيه كلمات شيخنا الأُستاد، واللّه الهادي إلى الرَشاد.

الأمر الرابع

إنّ وجوب المقدّمة ـ بناءً على الملازمة في الإطلاق والاشتراط ـ يدور مدار وجوب ذي المقدّمة، فإن كان وجوبه مطلقاً كان وجوب المقدّمة مطلقاً، وإن كان مشروطاً كان وجوبها مشروطاً؛ وذلك لأنّ وجوبها من رشحات وجوب ذي المقدّمة ومن آثاره ولوازمه، وليس وجوب المقدّمة مشروطاً بإرادة المكلَّف

١. انظر *مطارح الأنظار*، ج ١، ص ٣٥٣ ـ ٣٥٤.
٢. عرفت في ص ١٨٥ ـ ١٨٦.

ومنوطاً بقصده ـ بمعنى أنّها إنّما تصير واجبة إذا أراد المكلَّف أن يأتي بذي المقدّمة ـ وإلّا فلو لم يُرد الإتيان به لم تتّصف المقدّمة بالوجوب كما عن ظاهر عبارة صاحب *المعالم* في بحث الضدّ قائلاً: وأيضاً حجّة القول بوجوب المقدّمة على تقدير تسليمها إنّما تنهض دليلاً على الوجوب في حال كون المكلَّف مريداً للفعل المتوقّف عليها كما لا يخفى على مَن أعطاها حقّ النظر[١]، انتهى.

وأنت خبير بأنّ عمدة أدلّة الباب استقلال العقل بالملازمة، وملاك حكمه ليس إلّا حيثَ التوقّف، فمن أجل توقّف الفعل عليه حكم بالملازمة من غير نظر إلى كون المكلَّف مريداً للفعل المتوقّف عليها أو غير مريد له، فلو قلنا بثبوت الملازمة بحكم العقل فلا يتفاوت عنده صورتي الإرادة وعدمها بعد ثبوت التوقّف والمقدّمية ومعلومية جهة حكم العقل من التمكّن من الإتيان بالواجب الثابت في ما هي مقدّمة ـ سواء أُريد الامتثال بذي المقدّمة أم لم يُرَد ـ فلا معنىً لاختصاص وجوب المقدّمة بصورة الإرادة.

اللّهمّ إلّا أن يقال: إنّ المراد من كلام *المعالم* أنّ الدليل الدالّ على وجوب المقدّمة على فرض التسليم أخصّ من المدّعى؛ إذ مفاد الدليل الوجوب في صورة الإرادة، والمدّعى الوجوب مطلقاً، إلّا أنّه (قده) يبني على الوجوب على تقدير الإرادة.

وكيفما كان ففي المسألة خلافان آخران:

أحدهما: ما نُسب إلى شيخنا العلّامة الأنصاري (قده) كما في *التقريرات* من أنّه يُعتبر في وقوع المقدّمة على صفة الوجوب قصد التوصّل بها إلى غاية من الغايات

---

١. *معالم الدين*، ص ٧١.

الواجبة أو المندوبة[١]، ويترتّب عليه أنّه لو كانت المقدّمة محرّمة وأتى بها لا بقصد التوصّل بل ببعض الدواعي النفسانية لما اتّصفت بالوجوب وإن ترتّب عليها الواجب، بل هي محرّمة عند شيخنا الأنصاري (ره) على خلاف ما هو التحقيق عندنا، وذلك كالدخول في دار الغير بلا إذنٍ مع أنّه مقدّمة لواجبٍ فعليٍّ من إنقاذ الغريق أو إطفاء الحريق.

فإنّ الحقّ عدم اعتبار قصد التوصّل في اتّصاف المقدّمة بالوجوب فعلاً، وذلك لأنّ ملاك وجوبها توقّف ذي المقدّمة عليها والتمكّن منه لأجلها، وليس لترشّح الوجوب إليها وجهٌ عند العقل إلّا التمكّن والقدرة على الواجب، فمع فرض حصول الغرض، وهو التمكّن من الطبيعة المأمور بها لا وجه لتخصيص الوجوب بما إذا قصد التوصّل، مع اعترافه (قده) بالاجتزاء وحصول الغرض في غير العبادات كنصب السُلَّم فإنّه بأيّ غرضٍ كان محصِّلٌ لما هو المقصود منه ويتّصف بالوجوب إذا وقع وإن لم يقصد الصعود على السطح فالوجه في كلا الموردين واحد، فلا فرق بين المقدّمات التوصّلية بعدم اعتبار قصد التوصّل إلى الغير فيها بدعوى أنّ المطلوب منها مجرّد إيقاعها، وبه لا محالة يُتوصّل إلى الواجب سواء قصد امتثال أمره أم لا.

واعتبار قصد التوصّل إلى الواجب في المقدّمات الشرعية التعبّدية لأنّ قصده عبارة عن قصد امتثال الأمر المقدّمي المتوجّه إليها، وبدونه لا يكون عبادةً ولا مقدّمةً عبادية.

وفيه ما لا يخفى؛ فإنّ اعتبار قصد التوصّل للإتيان بالمقدّمة على وجه العبادة

---

١. انظر *مطارح الأنظار*، ج ١، ص ٣٥١ ـ ٣٥٢.

فيكون قصده من مقوّمات عباديتها قد عرفت ما فيه؛ لقصور الأمر الغيري عن قابلية للتقرّب به بنفسه، وأمّا اعتباره في مقدّمية المقدّمة أو في اتّصافها بالوجوب ففيه أنّ القصد لا يتعلّق إلّا بالمقدّمة ولو توقّفت صفة المقدّمية على قصدها لزم الدور فلا يكاد يُعتبر القصد في مقدّميتها، وأمّا اعتباره في اتّصافها بالوجوب ففيه أنّ المقدّمة بعد أن كانت من الأفعال الاختيارية الصالحة للتوصّل بها إلى ذي المقدّمة، فلا معنى لنفي ترشّح الوجوب العقلي والشرعي إليها.

نعم، في ما إذا أُريد الامتثال بالأمر المقدّمي حتّى يُثاب عليه ثواب أفضل الأفراد فلا إشكال حينئذٍ في اعتبار قصد التوصّل، لكنّ الكلام ليس مقصوراً على ما إذا أُريد الامتثال كما يظهر من صدر كلامه (قده)، بل يكون محلّ النزاع عامّاً وعليه يُشكَل بأنّ الالتزام باعتبار قصد التوصّل في صيرورة المقدّمة متّصفة بالوجوب التزامٌ بلا مُلزمٍ وتخصيصٌ بلا مخصّصٍ بعد كون المقدّمة قابلاً للتوصّل بها إلى ذي المقدّمة، بل حالها حال المقدّمات التوصّلية في حصول الغرض منها وهو تمكّن المكلَّف من الواجب. وهذا المعنى حاصل بأيّ نحوٍ حصلت المقدّمة فتتّصف بالوجوب ـ سواء كانت مباحةً أو محرّمةً ـ فتكون واجبة لا محرّمة، وإلّا فمعنى حرمة المقدّمة عدم وجوب ذي المقدّمة، كما أنّ معنى وجوب ذي المقدّمة وجوب المقدّمة؛ لشدّة الارتباط بينهما.

نعم، لو أتى بالمقدّمة المحرّمة مع الالتفات إلى الحرمة وإلى أنّها مقدّمة ولم يقصد التوصّل إلى ذي المقدّمة ـ أعني إنقاذ الغريق ـ كان متجرّياً بالنسبة إلى ذي المقدّمة، ومع الالتفات إلى الحرمة وعدم الالتفات إلى أنّها مقدّمة كان متجرّياً بالنسبة إلى المقدّمة، هذا.

ولا يكاد يخفى أنّ اختلاف الدواعي والأغراض لا يوجب تعدّد العنوان للفعل؛ ضرورةَ أنّ الدخول في دار الغير لا يختلف بحيث يكون بقصد التوصّل إلى إنقاذ الغريق إنقاذاً وحَسناً، وبدون قصده غصباً وقبيحاً كما تُوهّم[1]، بل الدخول المترتّب عليه الإنقاذ واقعاً يكون حسناً ومترشّحاً عليه الوجوب من هذه الجهة، وعدم قصد التوصّل به لا يغيّر واقعه. وليس المقام نظير التخلّص عن الحرام بالخروج عن الغصب وشرب الخمر لصحّة المزاج الممدوحَين شرعاً؛ لما فيهما من تعدّد العنوان الموجب لتعدّد المعنون؛ وذلك لأنّا لا نُنكر ذلك وإنّما الذي نُنكره عدم مدخلية القصد في حُسن الفعل حتّى في المثال، ولذا لو خرج عن الدار لا بقصد التخلّص الواجب كان الخروج ممدوحاً حسناً، وكذا لو شرب الخمر لا بقصد الصحّة فإنّه حينئذٍ آتٍ بالواجب، فالخروج بملاحظة واقعه وكونه مصداقاً للتخلّص عن الحرام يكون مطلوباً ويستحيل أن يتّصف بغير المحبوبية وإن أتى به لبعض الأغراض النفسانية. ونحوه شرب الخمر المتوقّف عليه الصحّة وإن كان متجرّياً إذا أتى به بداعي كونها مُسكراً.

والحاصل أنّ ذات المقدّمة إذا كانت مأموراً بها وكان الغرض من الأمر يحصل منها مطلقاً فلا وجه لتخصيص القول بأنّ ما أتى به بقصد التوصّل يكون واجباً ومقدّمةً، والحال أنّ ملاك الوجوب فيها وكونِها مقدّمة وهو التمكّن من ذي المقدّمة حاصل، ومجرّد كون استبعاد كون المحرّم واجباً مع [عدم] قصد التوصّل به إلى الواجب لا يقاوم ما ذكرناه من الحجّة.

وثانيهما الخلاف الواقع عن صاحب *الفصول* (ره) حيث خصّ وجوب المقدّمة

---

١. انظر *مطارح الأنظار*، ج ١، ص ٣٥١.

بصورة ترتّب ذي المقدّمة عليها دون ما لا يترتّب حتّى أنّه لو انفكّ عنها لم تتّصف بالوجوب، قال: «وهذا هو التحقيق[١] الذي لا مزيد عليه ولم أقف على مَن يتفطّن له[٢]»[٣].

والحقّ عدم الفرق بين المقدّمات من هذه الجهة وعدم اختصاص الوجوب بصورة ترتّب الغاية؛ وذلك لأنّ الباعث على الأمر بالمقدّمة بل بكلّ مأمور به هو ذات الشيء وما يترتّب عليه من الفائدة بنحو العلّة الغائية، فما هو خارج عن ذلك لا يصلح لأن يكون مؤثّراً في الإيجاب ولا قيداً في الواجب وإن صادفه أحياناً. ومن ذلك ترتّب ذي المقدّمة فعلياً فإنّه لا يكون غرضاً من الأمر بالمقدّمة ولا أنّ المقدّمة بوصف ترتّب ذي المقدّمة تكون مقدّمة، بل كلّما حصلت المقدّمة على الوصف الذي في ذاته انطبق عليها أنّها مأمور بها[٤]، وليس الداعي إلى الأمر بها إلّا لما فيها من رفع المانع وإحداث التمكّن الفعلي دون الإيجاد الفعلي. كيف لا وليست المقدّمة علّة تامّة لحصول ذي المقدّمة حتّى تكون الفائدة فعلية الترتّب.

ويشهد بذلك الوجدان؛ إذ نرى بالعيان تخلّفه عنها كثيراً فلا يؤتى[٥] بالواجب وإن كان من قصده الإتيان به عند الإتيان بمقدّمته، وهذه علامة عدم كون الترتّب الفعلي من خواصّ المقدّمة بل كما يؤتى به كذلك قد لا يؤتى به؛ لأغراضٍ نفسانية أو لموانعَ اضطرارية، فالمقدّمة للصعود هو نصب السُلَّم الذي يحصل التمكّن من

---

١. بعدها في الأصل: «عندي» ثمّ شطب عليها.

٢. أُدرجت هنا في الأصل في أعلى السطر كلمة «الخ»، أعني إلى آخره.

٣. *الفصول*، ص ٨٦.

٤. هذا هو الصواب، وفي الأصل: مأموراً بها.

٥. كذا، والصواب ظاهراً: «فلا يأتي» وكذا الكلام في الموردين الآتيين.

الصعود بسببه دون نصبه المنضمّ[١] إليه الصعود، فالإتيان بذي المقدّمة ليس من خواصّ المقدّمة بل له مبادٍ[٢] اختيارية كنفس المقدّمة قد يقع في الخارج، وقد لا يقع من غير اختلافٍ في مقدّمية المقدّمة ولا في إيجابها، بل عدم ترتّب الواجب لاختيار المكلَّف تركه بسوء اختياره.

وتوهّمُ أنّه إذا لم يترتّب عليها ذوها تبقى خاليةً عن الفائدة مدفوعٌ بأنّه ليس الغرض منها فعلية الإتيان بذيها، وإنّما الغرض منها هو التمكّن من الواجب، وهو حاصل لا محالة، فالغرض الذي لأجله صارت المقدّمة واجبة هو التمكّن من الوصول إلى ذي المقدّمة بمقدار ما يحصل منها من القدرة ورفع الامتناع، وأمّا التوصّل الفعلي فإنّه لا يحصل بها وحدها بل يحصل بمجموع المقدّمات التي منها إرادة المكلَّف الإتيان بالواجب فإنّه كسائر أفعاله بالمباشرة لابدّ له من مبادٍ[٣] اختيارية كلّها مشتركة مع المقدّمة في صفة قابلية ترتّب ذي المقدّمة عليها، فدعوى كون بعضها مقدّمةً واجبةً مجازفةٌ صِرفة.

نعم، لو كان الواجب من الأفعال التوليدية المترتّبة على المقدّمة قهراً حذراً من تخلّف المعلول عن العلّة فالقول بالمقدّمة الموصِلة يوجب تخصيص الوجوب بالمقدّمات التسبيبية.

فإن قلت: إنّه لا وجه لاختصاص الوجوب بالواجبات التوليدية بعد احتياج سائر الواجبات في مرحلة الوجود إلى العلّة التامّة فيستحيل وجود واجب في

---

١. هذا هو الصواب، وفي الأصل: المنظم.

٢. هذا هو الصواب، وفي الأصل: مبادي.

٣. مرّ الكلام عنها في الهامش السابق.

الخارج من غير علّته التامّة؛ إذ الواجب الغير التسبيبي أيضاً من الأُمور الممكنة التي يمتنع تحقّقه في الخارج بلا علّةٍ، ومع ذلك يكون تخصيص الوجوب بالواجبات التسبيبية بلا مخصّصٍ.

قلنا: استحالة صدور الممكن بلا علّةٍ وإن كانت من الأُمور المسلّمة لكنّ المقدّمة في الواجبات التوليدية علّة تامّة لحصولها وتحقّقها في الخارج، بخلاف الواجبات الغير التوليدية فإنّ الإرادة فيها هي الجزء الأخير للعلّة التامّة المركّبة فلا يتحقّق الواجب بدونها. وليست الإرادة من المقدّمات التي تتّصف بالوجوب نفسياً أو غيرياً؛ إذ إنّها ليست باختياريةٍ وإن كانت موجبة لاختيارية الفعل، ولا يلزم من كون الفعل اختيارياً أن يكون جميع مباديه اختيارية، فإذا كانت الإرادة من المقدّمات الغير الحاصلة بالإرادة، وإلّا لزم التسلسل الباطل وكان الفعل متوقّفاً عليها أمكن تحقّق جميع المقدّمات ولم تحصل الإرادة فلا يوجد ذو المقدّمة؛ لأنّ تلك المقدّمات ليست بعلّةٍ تامّة بل هي بضميمة الإرادة علّة تامّة لوجود الواجب وترتّبه عليها.

ولا يخفى أنّه لا يلزم من عدم اختيارية الإرادة إبطال الثواب والعقاب؛ لأنّهما إنّما يترتّبان على نفس العمل نظير لوازم الماهية، وأمّا ترتّبهما على عمل المباشر لا على جعل الجاعل؛ لأنّ[1] المباشر هو المحلّ القابل لا الجاعل الموجد للفيض من[2] الفائدة. والمثال الواضح هو أنّ الحال في المعاجين الإلٰهية هي الحال في المعاجين العرفية في ترتّب الخواصّ والفوائد على فعل المباشر دون عمل

١. كذا، والصواب ظاهراً: فلأنّ.

٢. في الأصل ابتداءً: «عن» ثمّ غيّرها بـ«من» وهي بيانية.

المخترع.

وبالجملة، لا وجه لاختصاص الوجوب بالموصلة مع فرض حصول الغرض بغير الموصل من المقدّمة وسقوط الأمر بها وصيرورة الواجب من ذي المقدّمة كالفعل المباشري الذي ليست له مقدّمةٌ.

نعم، لو كان الفرد الغير الموصل غيرَ قابلٍ لتعلّق الأمر به من جهة ابتلائه بحكمٍ فعليّ آخر أو كان فعلاً للغير صحّ البناء على عدم تعلّق الوجوب به، لكنّ المفروض صلوحه لتعلّق الأمر به وحصول الغرض منه، ومعه كيف يختصّ الوجوب بالفرد الموصل منه؟! فسقوط الأمر وحصول الغرض من الفرد الغير الموصل أقوى دليلٍ على عدم الاختصاص، ولا يكون سقوط الأمر المقدّمي مراعىً بحيث لو أتى بذي المقدّمة كشف عن وجوبها، وإلّا فلا تعلّق للأمر بها كما في *الفصول*؛ لأنّ المكلَّف بـ«صلاة الظهر» مثلاً وجب عليه الإتيان بمقدّماتها؛ للتمكّن منها، فلو أتى بها ولم يصلِّ لم يكشف عن عدم الإتيان بالواجب من المقدّمات، وإنّما اقتضى ذلك الإتيان بالصلاة أداءً أو قضاءً.

نعم، الأمر بالمقدّمة في الوقت مراعىً بعدم نقضها لا ترتّب الواجب عليها.

ثمّ إنّك بعدما عرفت من أنّ تخصيص الوجوب بالفرد الموصل تخصيصٌ بلا مخصّصٍ يرد عليه محاذير أُخر:

أحدها أنّ الموصلية من المفاهيم الانتزاعية التي ينتزعها العقل عن فرض تأثير المقدّمة في ذي المقدّمة نظير العلّية المنتزَعة عن تأثير ذات العلّة في ذات المعلول، وهذا المعنى ليس له دخل في المنتزع منه زائداً عمّا هو عليه من التأثير، فلا يتقيّد بها ذات المقدّمة نظير جميع الغايات التي لم تؤخذ قيداً في ذي الغاية.

ألا ترى أنّ الجهة المرغوبة من السرير هي الاستراحة دون السرير المقيّد بالاستراحة، فالمفاهيم الانتزاعية ليست لها خصوصية زائدة على ما في مناشئها تقتضي تقييد الذات بها، فليست كسائر الأوصاف الصالحة لاعتبارها في موضوع الحكم كما هو الحال في «الرقبة المؤمنة»؛ لأنّ الوصف الانتزاعي لا تحقّق له إلّا باعتبار منشأ انتزاعه، وهي ذات المقدّمة بما لها من صلاحية التأثير في وجود ذي المقدّمة، وهي جهة مشتركة بين الموصلة وغير الموصلة.

وثانيها لزوم كون الشيء الواحد واجباً غيرياً وواجباً نفسياً بجهةٍ واحدة.

وبعبارةٍ أُخرى، يلزم أن يكون الواجب النفسي بقيد كونه نفسياً واجباً غيرياً بتقريب أنّه لو قلنا بوجوب المقدّمة الموصلة فالواجب المأمور به بالأمر المقدّمي هو المقيّد من المقدّمة وذيها فيجب الإتيان بهما امتثالاً للأمر الغيري المتعلّق بالمقدّمة الموصلة، وهذا معنى صيرورة الواجب النفسي ـ أعني ذا المقدّمة ـ واجباً غيرياً من باب المقدّمة، والمفروض أنّ وجوب المقدّمة إنّما ترشّحَ من ذي المقدّمة إلى المقدّمة الموصلة، فصار الواجب النفسي بقيد كونه نفسياً واجباً غيرياً من ناحية وجوبه النفسي، وذلك باطل؛ للزوم صيرورة الشيء مقدّمةً لنفسه وجوداً ووجوباً، وكون الشيء الواحد موقوفاً وموقوفاً عليه في مرتبة واحدة. ولازم كون شيء مقدّمةً اختلافُ الغاية مع ذي الغاية حقيقةً، وتعدّدُ وجودهما خارجاً. والقول بالمقدّمة الموصلة يلزمه تقييد الفعل الأوّل بالفعل الثاني وجعلهما في مرتبة واحدة، فيصير الواجب النفسي المتأخّر مرتبةً واجباً غيرياً؛ إذ الأمر الغيري بالمقدّمة بوصف كونها موصلةً أمر بمجموع الفعلين من القيد وذات المقيّد، ويلزمه أيضاً الإتيان بذي المقدّمة تارةً غيرياً من باب أنّها جزء للمقدّمة الموصلة،

وأُخرى نفسياً، والقائل بالمقدّمة الموصلة لا يلتزم بذلك.

وثالثها لزوم بقاء الأمر بذي المقدّمة بلا موردٍ.

وبعبارةٍ أُخرى، يلزم من الأمر بذي المقدّمة عدم الأمر به؛ لعدم بقاء محلّه.

توضيحه أنّ الواجب حسب الفرض هو المقدّمة مع ذيها المترتّب عليها، ومع الإتيان بهما لا مجال للإتيان بذي المقدّمة ثانياً بل ولا أمر به أيضاً، فيلزم من وجوب المقدّمة الموصلة إمّا وجوب الإتيان بذي المقدّمة مرّةً بعد أُخرى، وإمّا بقاء الأمر بذي المقدّمة بلا محلٍّ، فيلزم من وجود الأمر النفسي عدمه، وما يلزم من وجوده عدمه باطل.

والحاصل أنّ إيجاد الفعل الثاني علّة لسقوط الطلب النفسي عنه بل وعن مقدّمته أيضاً.

وهذا شيء [لا]يساعده الضرورة والعيان، فإنّ الإنسان إذا راجع وجدانه يرى أنّ الواجب عليه في ما اشتغلت ذمّته بـ«الصلاة» أمران مترتّبان في الوجود والوجوب: أحدهما فعل الطهارة، والآخر الصلاة؛ فمتى تطهّر للصلاة فقد امتثل أمره وأسقطه عن نفسه بعد فعله، وهذا معنى صحّته ووقوعه بصفة المطلوبية، وإذا امتنع بهذه الصفة امتنع انقلابه عمّا هو عليه ـ سواء لحقه فعل الصلاة أم لا.

فالمحصّل أنّ الموصلية ليست من العناوين الطارية على المقدّمة إلّا لأنّ[1] مُعرّفة وكاشفة عن الحيثية التي في نفس المقدّمة، وهي كونها بحيث يتمكّن بإتيانها من الوصول إلى الواجب، فهذه هي الجهة التي ينتزع العقل حيثية التوصّل، ولا تكون من المعاني التي تتقيّد بها المقدّمة أو تكون موجبة للأمر بالمقدّمة؛ وذلك لما

---

١. في الأصل من دون تشديد ولعلّ الصواب: إلّا أنّها.

عرفت من أنّ الترتّب وعدمه لا يوجب فرقاً في ذات المقدّمة التي وجبت بحكم العقل؛ للقدرة على الإتيان بالواجب، فكلّ ما هو موجب لتمكّن المكلَّف من الواجب اختياراً وجب الإتيان به عقلاً من غير تقييد.

فظهر لك ما في الوجوه التي احتجّ بها في *الفصول* التي:

منها قضاء العقل السليم بأنّ الواجب من المقدّمة هي الموصلة لا مطلق المقدّمة، وأحال الأمر إلى الوجدان.

ومنها صحّةُ تصريح الآمر الحكيم بإرادة الموصلة من المقدّمة وعدم إرادة غير الموصلة، وقبحُ التصريح بعدم إرادة الموصل منها، ولولا أنّ الواجب منها كانت الموصلة لَقبُح التصريح بإرادة خصوص الموصلة.

ومنها أنّ مطلوبية المقدّمة إنّما تكون لأجل التوصّل ولولا جهة التوصّل لما كانت مطلوبة. ومقتضى مطلوبية شيء لشيءٍ عدم مطلوبيته عند عدم ذلك الشيء، فينتج أنّ المطلوب هي المقدّمة الموصلة[١].

هذا ملخّص ما أفاده (قده) في مفروض المسألة لإثبات مقصوده، وأنت بعد الوقوف على ما تلوناه عليك تبيّن لك بطلان هذه الوجوه كلّها:

أمّا قضاء العقل فقد ظهر أنّ الداعي إلى الأمر بالمقدّمة هي جهة التمكّن من ذي المقدّمة وصيرورته كما لا مقدّمة له.

ومن ذلك يظهر قبح تصريح الآمر الحكيم بإرادة المقدّمة الموصلة من بين المقدّمات؛ إذ لا جزاف في حكمه، وأنّه كيف يمكنه التصريح بذلك والحال أنّ سبب الحكم عنده تمكّن المكلَّف من الإتيان بالواجب بحيث لولاه لما تمكّن منه،

---

١. *الفصول*، ص ٨٦.

فالملاك في حكمه هو الاستلزام العدمي والتمكّن الوجودي دون الإيصال الفعلي؛ لكونه مسبّباً عن مبادٍ[١] أُخر التي منها الإرادة واختيار المكلَّف.

وأمّا كون مطلوبية المقدّمة لأجل التوصّل إلى ذي المقدّمة ففيه أنّ المراد بالتوصّل لو كان خصوص الفعلي منه فهو ممنوع؛ لعدم حصوله من المقدّمة، فكيف تكون غايةً لإيجابها؟! وإن كان المراد التمكّن فقد علمت أنّه حاصل بواسطة المقدّمة بلا ترقّب ترتّب ذي المقدّمة. وإن كان المراد من التوصّل أنّ هذه المقدّمة مع سائر مقدّماته التي منها اختيار المكلَّف للفعل ممّا تتوصّل[٢] بها إلى ذي المقدّمة فهو متّجه غير أنّ تخلّف مثل هذه الغاية لا محذور فيه نظراً إلى توسيط هذه المقدّمات القابلة للتخلّف، فتخلّف الدواعي والأغراض ممّا لا يُحصى من هذه الجهة، فلا يمكن التوصّلي الفعلي غايةً لوجوب المقدّمة.

نعم، إنّما يصحّ جعل التوصّل الفعلي غاية للوجوب في خصوص الواجبات التوليدية، وعليه يصحّ إنكار وجوب سائر المقدّمات واختصاص الوجوب المقدّمي بالجزء الأخير من المقدّمات في الأفعال التوليدية؛ لكونه موجباً للتوصّل به إلى الواجب دون غيره من مقدّمات الفعل المباشري؛ لعدم كون الإيصال مترتّباً عليها، فكيف يكون الوجوب مترشّحاً إليها؟!

وقد يُنتصر لاختصاص الوجوب الغيري بالمقدّمة الموصلة بأنّ مفاد قولك: «توضّأ للصلاة» وجوب الوضوء المؤدّي إليها دون الوضوء الذي لا يؤدّي إليها، نظير قولك: «أكرم زيداً؛ لأنّه عالم»، المشتمل على علّة الحكم الموجب لتقييد

---

١. هذا هو الصواب، وفي الأصل: مبادي.

٢. كذا، والصواب ظاهراً: يتوصّل.

الموضوع بالعلم، وأنّ الواجب إكرام العالِم، وهذا هو مقتضى الفهم العرفي.

ويندفع ذلك بأنّه ـ بعد عدم انحصار المقدّمة في الموصلة وأنّ نصب السُلّم للصعود من المقدّمات لا محالة وكون الإيصال أمراً خارجاً عن حقيقة المقدّمة بل ربما يقارنها وقد يفارقها؛ لأنّ الفعل الاختياري منبعث عن الإرادة من غير فرق بين فعل المقدّمة وفعل الواجب، وعدم التلازم القهري بين الواجب وفعل المقدّمة ـ كان تخصيص الوجوب بالموصلة مصادم للضرورة. وما ذكر من المثال غير منطبق على الممثَّل؛ لأنّ العلم في المثال أُخذ قيداً لموضوع الحكم نظير قيد «المؤمنة» للرقبة، فهو أحد جزئي الموضوع كنفس الموضوع بل كمقدّمية المقدّمة الدخيلة في مطلوبيته، وأين هذا من مثل الجلوس بالنسبة إلى فعل[1] السرير، الغير المأخوذ في عمل السرير[2]. ومن هذا القبيل فعل «الوضوء» للصلاة، فإنّ الصلاة من الفوائد اللاحقة للوضوء نظير الجلوس، ولذا قد ينفكّ عنه كما ينفكّ الجلوس عن السرير، وذلك في جميع العلل الغائية المتوقّفة على مباديها الاختيارية فإنّها أفعال مباشرية محتاجة بعد المقدّمات إلى مبادٍ[3] إرادية.

ثمّ إنّه قد يُستدلّ[4] على وجوب المقدّمة الموصلة بأنّه لو منع المولى عن جميع المقدّمات غير الموصلة منها كان له هذا المنع، فتنحصر المقدّمة في الموصلة شرعاً وعقلاً ولا يجوز الإتيان بسائر المقدّمات. وصحّة التصريح بالمنع المزبور وحكم

---

١. كذا، والأولى: عمل.

٢. كذا، والصواب ظاهراً: «فيه» بدلاً من «في عمل السرير».

٣. هذا هو الصواب، وفي الأصل: مبادي.

٤. هذا الاستدلال منسوب إلى صاحب *العروة* كما في *المحاضرات*، ج ٢، ص ٤٢٠ وفي *منتهى الدراية*، ج ٢، ص ٣٢٧.

العقل بالانحصار دليلٌ على أنّ الواجب من المقدّمة هي الموصلة، وإلّا لما صحّ المنع مع صلاحية الجميع لأن تكون مقدّمة.

ويتوجّه عليه ـ بعد تسليم جواز المنع ـ أنّ الموجب للانحصار هو النهيُ عن سائر المقدّمات وابتلاؤها بالحكم المنافي لا خصوصُ كون غيرها[1] موصلة، والقائل بوجوب المقدّمة مطلقاً يدّعي ترشّح الوجوب إليها في صورة عدم ابتلائها بالحكم المنافي، ومع الابتلاء يكون الوجوب مختصّاً بالفرد الجائز منها ـ موصلها وغير موصلها ـ فالتلازم والترشيح إنّما يكون بالنسبة إلى الأفراد المباحة دون المحرّمة، والنهي السابق إنّما يمنع عن ترشّح الوجوب إلى الممنوع، وهذا لا يُنكَر غير أنّه بمجنبٍ عن إيجاب الفرد الموصل بل يقضي بترشّح الوجوب إلى الأفراد المباحة مطلقاً وإن لم يتعقّبها ذو المقدّمة.

هذا مضافاً إلى منع صحّة المنع كذلك؛ لما عرفت من عدم الجزاف في حكم العقل، وبعد تساوي جميع المقدّمات في حصول التمكّن من ذي المقدّمة فلا يرى العقل الغير المجازف صحّة المنع.

وعلى تقدير الصحّة نقول يمتنع عقلاً أن يُصرّح الآمر بإرادة خصوص الفرد الموصِل ويمنع عن غير الموصل؛ لأنّ الموصلية إنّما عرضت على المقدّمة بواسطة التهيّؤ والقدرة على ذي المقدّمة ولا تكون من العناوين الطارية على المقدّمة لخصوصيةٍ زائدة كما قد عرفت، وقد عرفت أنّ الإيصال الفعلي عبارة عن الإتيان بذي المقدّمة فهو متوقّف عليه، والحال أنّه يمتنع أن يكون الشيء مقدّمة لنفسه.

---

١. في الأصل ابتداءً: «كونها» ثمّ غيّر بـ«كون» وزاد المؤلّف «غيرها» في الهامش كما في المتن، والضمير فيها راجع إلى «سائر المقدّمات».

وبالجملة، إنّ مقتضى ما ذُكر من وجوب المقدّمة التي يترتّب عليها ذو المقدّمة والمنع عن غيرها اتّصافُ المقدّمة بالحرمة إذا وقعت مجرّدةً عن التعقّب بذي المقدّمة؛ إذ مع عدم تعقّبه لا ترخيص في المقدّمة فلا وجوب لذيها فلا يكون عدم الإتيان به خلافاً وعصياناً؛ لعدم التمكّن منه بواسطة انحصار المقدّمة في الموصلة، وعدم الإتيان بذي المقدّمة كاشف عن ذلك، والممنوع شرعاً كالممتنع عقلاً.

وما ذكرنا من اللازم ناشٍ عن تعليق الإيجاب على مشيّة المكلَّف وإرادته فإنّه لو لم يأت به باختياره لا جواز لمقدّمته فلا إيجاب لذيها، وذلك ممتنع في حدّ نفسه؛ لأنّ إيجاب الشيء على تقدير الإتيان به مستلزم لطلب الحاصل.

ثمّ إنّ قياس المقدّمة الموصلة بالشرط المتأخّر توهّمٌ فاسد؛ للفرق بين المقامين فإنّ مناط الإشكال في الشرط المتأخّر تأثير الموجود في المعدوم المتصرّم كالعقد حين تعقّب الإجازة، ومناط الإشكال في المقام الإيجاب المتعلّق بالشيء على تقدير الإتيان به.

نعم، لو كان الإشكال في ما نحن فيه من جهة أنّ الإتيان بذي المقدّمة متأخّر عن الإتيان بالمقدّمة طبعاً فكيف يؤثّر الإتيان بذي المقدّمة الواقعة في زمان معدومية المقدّمة في صيرورتها مطلوبةً؟! ـ وبعبارةٍ أُخرى، المقدّمة حال وجودها وعدم وجود ذي المقدّمة غير مطلوبة، وحال وجود ذي المقدّمة وتصرّم المقدّمة تكون مطلوبةً، ولازمه تأثير الموجود في المعدوم ـ لكان القياس في محلّه.

والجواب هنا كالجواب هناك، ولكن لنا مع ذلك المنع عن القياس؛ لأنّ تأثير الإجازة في صحّة العقد ليس من تأثير الأجنبي عن شيء فيه؛ لأنّها عبارة عن الرضاء المعتبر في العقد، بخلاف ما نحن فيه؛ فإنّ الإتيان بذي المقدّمة ليس لازماً

وجودياً للمقدّمة بل لازمها التمكّن والقدرة؛ إذ لا يمكن إيجاد ذي المقدّمة بدون المقدّمة، وأمّا نفس ذي المقدّمة فله مبادٍ[1] أُخرى، من جملتها إرادة المكلَّف فإنّها الجزء الأخير للعلّة في الأفعال الحاصلة بالمباشرة، فهي معلول الإرادة، وسائر المقدّمات بالنسبة إليها على حدٍّ سواء، فلا وجه للقول بأنّ المطلوب من المقدّمة [هي] الموصلة.

في الثمرة المترتّبة على المقدّمة الموصلة

بقي الكلام في العمدة من الثمرة التي رُتّبت على القول بوجوب المقدّمة الموصلة دون مطلق المقدّمة، وهي صحّة فعل الضدّ إذا كان عبادياً على الأوّل وفساده على الثاني. وذلك كالصلاة في المسجد بالنسبة إلى إزالة النجاسة عنه فإنّه إذا ترك المكلَّف الإزالة واشتغل بالصلاة كان مقتضى القول بوجوب مطلق المقدّمة فساد الصلاة؛ لتوقّف الإزالة على ترك الصلاة فيكون فعلها منهيّاً عنه، وعلى القول بوجوب الموصلة لا تحرم الصلاة فلا تفسد؛ لأنّ الواجب من المقدّمة حينئذٍ تركُ الصلاة الموصلُ إلى فعل الإزالة لا مطلق الترك حتّى المجرّد عن ترتّب الإزالة فإنّه لا يكون واجباً حتّى يكون فعل الصلاة حراماً، بل فعلها كاشف عن عدم كون تركها مقدّمة فلا يكون واجباً.

وإن شئت قلت: إنّ فعل الإزالة متوقّف على ترك الصلاة الذي يوجب ترتّب الإزالة عليه فيكون تركها حينئذٍ واجباً ويكون ترك هذا الترك المقيّد حراماً، وفعل الصلاة ليس مصداقاً لترك هذا الترك الخاصّ؛ لأنّ الفعل نقيض للترك لا مصداق له، فلا يكون البياض مصداقاً لعدم السواد بل ولا ممّا يُلازم ترك هذا الترك، وإنّما يُلازم ترك مطلق الترك الذي هو أعمّ من الموصل وغير الموصل، وهو ليس

---

١. هذا هو الصواب، وفي الأصل: مبادي.

بمحرّمٍ؛ لأنّ مثل هذا الترك الحاصل في ضمن الصلاة لم تترتّب عليه الإزالة حتّى يكون تركه مقدّمة موصِلة إلى فعل الإزالة بخلاف ما إذا كان الواجب مطلقَ ترك الصلاة؛ لتوقّف الإزالة عليه فيكون فعلها محرّماً فتفسد.

وتوضيح هذا الإجمال هو أنّ إيجاب الشيء تشريعاً يقتضي تحريم ما هو نقيضه، وليس نقيضه إلّا رفعه ـ سواء كان الرفع مستنداً إلى عدم العلّة أو إلى علّة العدم ـ وكذلك تحريم الشيء يقتضي إيجاب نقيضه؛ لأنّ الممكن في مرتبة الإمكان[1] تكون نسبة الإيجاب والتحريم إليه سواء، فما لم تتحقّق علّة الإيجاب لما وجب، ومتى وجب امتنع نقيضه وكذلك العكس، والحال في التكوينيات أوضح؛ لأنّ الممكن باقٍ على إمكانه ما لم يتحقّق سبب ترجيح وجوده أو ترجيح عدمه، فإذا تحقّق سبب الوجود امتنع عدمه وبالعكس، فإيجاب الشيء تشريعاً أو تكويناً ليس إلّا عند تحقّق سببه وبعده امتنع عدمه، فعلى هذا يكون ترك الواجب مستنداً إلى فعل ضدّه على القول المشهور؛ لأنّ الإزالة متوقّفة على ترك الصلاة، وفعلها علّة لترك الإزالة فتكون الصلاة محرّمة.

وأمّا على القول بالموصلة فالواجب ترك الصلاة المتعقّب بالإزالة دون الترك المجرّد عن الإيصال فإنّه ليس بموصلٍ. أقصاه كونه مقارناً لترك الإزالة الواجبة ولا يسري الحكم من الشيء إلى ما يلازمه، فكيف إلى ما يقارنه؟! وفعل الضدّ وإن كان منافياً لفعل الضدّ الآخر إلّا أنّه ليس علّة لعدمه، والكلام إنّما يكون في أنّ فعل الضدّ علّة لترك ضدّه أو لا؟ فعلى القول بمطلق المقدّمة يكون علّةً؛ لما عرفت من

---

١. في الأصل: إمكان.

أنّ الإيجاب والإيجاد لا يتحقّق لهما[1] إلّا بعد سدّ أبواب العدم، والمفروض وجود الضدّ فيكون نقضاً للضدّ الآخر ذاتاً. وأمّا على القول بالموصلة فلا يكون فعل الضدّ علّةً لترك ضدّه الآخر وإنّما يكون مقارناً لترك الترك الموصل أو ملازماً له، فلا يكون فعل الصلاة محرّماً بل يكون مأموراً به على القول بالترتّب، وبناءً على عدمه يُكتفى بالرجحان الذاتي وإن لم يكن هناك أمرٌ فعلي.

ثمّ إنّه قد قُسّم الواجب إلى أصلي وتبعي.

وهذا من المسلّم عندهم، وإنّما الكلام في أنّ تقسيمهم هذا بملاحظة مقام الإثبات ومرحلة الاستفادة من الخطاب، أو بلحاظ مقام الثبوت وما عليه الواجب في الواقع من كونه مراداً بالإرادة النفسية أو التبعية مع قطع النظر عن كيفية الاستفادة.

فالواجب الذي استفيد وجوبه من خطابٍ مستقلٍّ أصليٍّ، والذي استفيد وجوبه من خطاب آخر تبعيٍّ، على الأوّل؛ لأنّ العبرة فيه على الاستفادة وعدمها. والواجب الذي يكون وجوبه من باب المقدّمة تبعي وإن كان وجوبه ثابتاً بخطابٍ مستقلّ، والذي يكون وجوبه نفسياً أصليّ ولو فُرض ثبوته بتبع خطاب آخر فإنّ العبرة في الفرض الثاني على نفس المستفاد بمعنى استقلاله في الإرادة وإن كانت الاستفادة تبعية. والحقّ وقوع التقسيم باللحاظ الثاني، وإلّا فلا تقسيم للواجب حقيقةً وإنّما التقسيم في مرحلة الإثبات لدلالة الدليل على الواجب فلا يكون الوصف متعلّقاً بحال الموصوف بل يكون حينئذٍ توصيف الواجب بـ«الأصلي» بملاحظة استفادة وجوبه من خطاب مستقلّ، وبـ«التبعي» باعتبار استفادة وجوبه

---

١. كذا، والصواب ظاهراً: «لا يتحقّقان» أو «لا تحقّق لهما».

من خطاب آخر كما في الواجبات الثابتة بدلالة الاقتضاء أو الالتزام، وهذا ممّا يؤيّد أو يدلّ على أنّ التقسيم بلحاظ حال الثبوت دون الإثبات.

نعم، بناءً على كون التقسيم بلحاظ الواقع وأنّ الواجب الأصلي ما كان متعلّقاً لإرادة الطالب مستقلّاً لا تبعاً لإرادة واجب آخر فلا محالة كان التقسيم مختصّاً بالواجب الغيري وأنّه إمّا أصليٌ أو تبعيٌ.

فالواجب الغيري الأصلي ما كان طلبه بالانقداح النفسي الحاصل من مباديه مستقلّاً، والتبعي منه ما لم يكن متعلّقاً للإرادة إلّا بتبع إرادة غيره كما في وجوب المقدّمة المترتّب عليها قهراً بحكم العقل بعد الالتفات إلى الملازمة وإن لم يلتفت الآمر إلى المقدّمية أو المقدّمة.

وأمّا الواجب النفسي فلا يتّصف إلّا بالوجوب الأصلي دون التبعي؛ لأنّ المأمور به إذا كان ذا مصلحة نفسية استقلّ بالإرادة وإلّا فلا تتعلّق به الإرادة الحتمية، فالملاك في تعلّق الطلب النفسي وجود خصوصية في المطلوب موجبة للمتأصّل بالإرادة، وهذا ينافيه الوجوب التبعي بمعنى عدم تأصّل الواجب بالإرادة إلّا بتبع إرادة غيره.

وأمّا لو كان التقسيم بملاحظة حال الإثبات فعند ذلك يصحّ اتّصاف كلٍّ من الواجب النفسي والغيري بـ«الأصلي والتبعي»، فالواجب النفسي الأصلي ما كان متعلّقاً للخطاب ومقصوداً بالإفادة، وذلك واضح من ملاحظة الواجبات في كلّية الخطابات كوضوح الواجب الغيري المتخصّص بخطابٍ أصلي مبيّن؛ لمقدّميته وترتّب الواجب عليه كما في قوله تعالى: ﴿إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا﴾[1] الآية.

---

١. المائدة (٥): ٦.

وأمّا الواجب الغيري التبعي فكما في سائر مقدّمات الوضوء من تحصيل الماء وغيره الواجب غيرياً وتبعاً لخطاب إيجاب الوضوء، والواجب النفسي التبعي ما لا يكون مقصوداً بالإفادة في ضمن الخطاب، وإنّما المقصود منه حكمٌ آخر مستقلّ يستفاد منه قهراً وتبعاً لخطاب آخر نفسي كاستفادة أقلّ الحمل من الآيتين[١]، هذا.

ثمّ إنّ ما ذكرناه كلّه في صورة العلم بالأصلية والتبعية، وإحراز ذلك من ظواهر الخطابات التي يُستكشف منها كون الواجب ملحوظاً مستقلّاً أو لا، وأمّا مع الشكّ فإن كان الوجوب التبعي متقوّماً بأمرٍ عدمي ـ أعني عدم تعلّق الإرادة بالواجب مستقلّاً ـ فبأصالة عدم الإرادة التفصيلية[٢] يثبت الوجوب التبعي ويترتّب عليه آثاره إن كان له أثر شرعي كما في سائر الموضوعات المتقوّمة بأُمورٍ عدمية مثل عدم كون الماء كرّاً.

نعم، بناءً على كون الواجب التبعي عبارة عن أمر وجودي ـ أعني ما تعلّقت به الإرادة تبعاً، فأصالة عدم تعلّق الإرادة[٣] المستقلّة لا تُثبت تعلّق الإرادة التبعية إلّا على القول بالإثبات. وهذا نحو ما يُذكر في محلّه من أنّ أصالة عدم كرّية الماء لا تُجدي لإثبات وصف القلّة لترتّب حكمها إلّا أن يُدّعى خفاء الواسطة، ومثله الحال في مفروض المسألة، أو يُدّعى شدّة الارتباط بين المستصحب والواسطة فيُعدّ أثر أحدهما أثراً للآخر، وهذا هو المراد بقول الأُستاد ـ مدّ ظلّه ـ في *الكفاية*. «فافهم»[٤].

---

١. البقرة (٢) ٢٣٣ والأحقاف (٤٦): ١٥.

٢. هذا هو الصواب، وفي الأصل: التفضيلية.

٣. كرّر في الأصل لفظة «الإرادة» والظاهر زيادتها.

٤. *كفاية الأُصول*، ج ١، ص ١٧٣ قال فيه: «نعم، لو كان التبعي أمراً وجودياً خاصّاً غير متقوّم ⇦

القول في ثمرات المسألة

بقي الكلام في ما يترتّب على مسألة مقدّمة الواجب من الثمرة وأنّها بناءً على كونها من المسائل الأُصولية فلا محالة تكون نتيجتها قابلة لأن تقع في صراط الاستنباط، وهي كذلك؛ فإنّه على القول بالملازمة بين وجوب الواجب ووجوب مقدّمته لابدّ من الحكم بوجوبها شرعاً لو كان للواجب مقدّمة؛ لأنّ إيجاب الشيء يقتضي إيجاب مقدّماته، بخلاف ما إذا قلنا بعدم الملازمة فإنّه لا وجوب حينئذٍ للمقدّمة شرعاً وإن كان لابدّ منها عقلاً، فالوجوب العقلي اللابدّي لها محرزٌ. وعليه فلا ثمرة في مقام العمل وإن لم نقُل بالوجوب الشرعي أو قلنا به؛ لأنّ الإتيان بالمقدّمة لازم على أيِّ تقديرٍ، هذا.

ثمّ إنّهم ذكروا للمسألة ثمراتٍ:

[١] منها حصول البُرء بفعل المقدّمة لناذر الإتيان بواجبٍ على القول بوجوب مقدّمة الواجب، وعدم حصول البُرء على القول بعدم الوجوب.

ويتوجّه عليه أنّ المسألة الأُصولية متمحّضة لاستنباط الأحكام الشرعية من وجوب «الواجب» لا لتحقّق «الواجب»، فالبُرء للنذر وعدمه لايكاد يقع في طريق الاستنباط بل هي مسألة فقهية مستفادة من أدلّتها عند تحقّق موضوعها يشترك فيها العامّي والمجتهد، على أنّ البُرء وعدمه راجع إلى كيفية نذر الناذر، فلو قصد بالواجب ما هو اللازم عليه ولو عقلاً فلا إشكال في البرء. وكذا لو قصد بنذره ما هو الواجب مطلقاً نفسياً[١] أو غيرياً. وأمّا لو قصد ما هو الواجب بالوجوب

⇦بعدمي وإن كان يلزمه، لما كان يثبت بها إلّا على القول بالأصل المثبت كما هو واضح، فافهم».
والمقصود من قوله «فافهم» أنّ هذا من موارد استثناء أصل المثبت فلذا لا بأس بجريان الاستصحاب هنا.

١. هذا هو الصواب، وفي الأصل: نفساً.

النفسي كما هو المنصرَف إليه من لفظ «الواجب» فالآتي بالمقدّمة لا يكون آتياً بما هو واجب عليه نفسياً[١] وإن قلنا بوجوب المقدّمة شرعاً.

[٢] ومنها لزوم الفسق وحصول الإصرار على الحرام بترك المقدّمات العديدة على القول بوجوب المقدّمة، وعدم حصوله على القول بعدمه؛ إذ لا معصية على ترك المقدّمة، وترك ذي المقدّمة عصيان واحد لا يوجب فسقاً إذا كانت صغيرة.

ويتوجّه عليه ـ مضافاً إلى أنّ حصول الإصرار على الحرام ممّا لا ربط له بالاستنباط للأحكام ـ أنّه ينافي ما حقّقناه من عدم ترتّب الثواب والعقاب على فعل المقدّمة وتركها وإن قلنا بوجوبها؛ لأنّ العصيان والإطاعة إنّما تُلاحَظان بالنسبة إلى الواجب. ونسبة المعصية على ترك المقدّمة من جهة أنّ تركها مستلزم لترك ذيها، وإلّا فالتارك للواجب لم يترك إلّا واجباً واحداً وما عصى إلّا معصية واحدة وإن كان للمقدّمة[٢] ألف مقدّمة نظراً إلى أنّ وجوبها إنّما هو من رشحات وجوب ذيها، فتعدّد المقدّمة لا يقتضي تعدّد المخالفة كما أنّ إطاعة «الواجب» لا تكون إلّا إطاعة واحدة، وهذا معنى عدم صدق المعصية على ترك الواجبات الغيرية، فلا وجه للقول بتحقّق الإصرار على المعصية بترك جملة منها.

ولئن أبيت إلّا عن ذلك فنقول: إنّه إذا ترك مقدّمة واحدة لا يمكن تداركها مع تمكّنه من سائرها فحينئذٍ لا يكون هناك إلّا ترك واحد للواجب من غير أن يكون[٣] تروكٌ عديدة؛ لأنّ ترك أُولى المقدّمات كعدم شراء الزاد والراحلة أوجب تعذّر

---

١. هذا هو الصواب، وفي الأصل: نفساً.

٢. كذا في الأصل، والصواب: لذي المقدّمة.

٣. «يكون» هنا تامّة، أي يتحقّق.

الواجب عليه فسقط أمره فلا وجوب للمقدّمات المتأخّرة كالخروج مع الرفقة حتّى يتحقّق تروك متعدّدة للواجب من المقدّمة. وترك مقدّمة واحدة موجبٌ لسقوط الواجب من ذي المقدّمة [فـ]لا يوجب الإصرار على الحرام.

اللّهمّ إلّا [أن يقال]: إنّ الكلام في ما كانت المقدّمات عرضية غير متدرّجة فإنّه بتركها دفعة واحدة يحصل الإصرار على المعصية، لكنّه يدفعه حينئذٍ عدم صدق المعصية على ترك تلك المقدّمات؛ لاتّساع وجود الواجب بحيث يعدّ مع مقدّماته وجوداً واحداً نظير الواجب المركّب بالنسبة إلى أجزائه، وهي واجبات غيرية، فلا يُعدّ ترك الصلاة إلّا معصية واحدة لا معاصي عديدة، فكما أنّ للصلاة وجوداً سعياً منطبقاً[1] على أجزائها من الركوع والسجود كذلك لها وجود سعي انطباقي على مقدّماتها، فلا تكون مقدّماتها إلّا نحوَ وجودٍ لها كما أنّ أجزاءها كذلك.

[٣] ومنها جواز أخذ الأُجرة على فعل المقدّمة بناءً على عدم وجوبها، وحرمة الأخذ على القول بوجوبها.

وفيه ـ مع أنّ ذلك ليس من ثمرات المسألة الأُصولية ـ مخدوش في نفسه؛ لمنع حرمة أخذ الأُجرة على الواجبات مطلقاً، وإنّما ذلك في ما يكون المطلوب وقوعها في الخارج مجّاناً وبلا عوض كتعليم مسائل الدين وتغسيل الموتى ودفنهم، وأمّا غيرها من الواجبات التوصّلية مطلقاً والواجبات الكفائية إذا كان المطلوب حصولها في الخارج بأيّ نحوٍ يكون كالحِرَف والصنائع التي يتوقّف عليها النظام العامّ، فلا وجه لحرمة أخذ الأُجرة عليها بل ربما يقال بوجوب الأُجرة عليها في الثانية؛ لاختلال النظام لولاها.

---

١. في الأصل: وجود سعي منطبق.

وأمّا الواجبات التعبّدية فالوجه المصحّح لأخذ الأُجرة عليها بحيث لا تنافي القُربة المطلوبة فيها هو جعل الأُجرة من قبيل الداعي على الداعي كما هو الحال في سائر العبادات المأتيّ بها لتوسعة الرزق وقضاء الحوائج أو طلب الجنّة والخوف من النار، فأخذُ الأُجرة على العبادة عن الغير لأنّها يدعو[1] الأجير إلى الإتيان بها بداعي القُربة، هذا.

[٤] ومنها ما عن جدّي الوحيد البهبهاني[2] من جعل ثمرة النزاع على القول بوجوب المقدّمة اجتماعَ الوجوب والحرمة، فيندرج في مسألة اجتماع الأمر والنهي ويكون من صغريات تلك المسألة ويقال بالجواز هنا إن قلنا بالجواز[3] هناك، وأمّا على القول بعدم الوجوب فلا اجتماع للوجوب والحرمة.

ويتوجّه عليه:

أوّلاً أنّ ذا[4] المقدّمة مع انحصار مقدّمته في الحرام إمّا غير واجب أو تكون المقدّمة غير محرّمة[5]، فلا اجتماع للحكمين أصلاً؛ وذلك لأنّ وجوب المقدّمة

---

١. كذا، والأولى: تدعو.

٢. ورد في *القوانين*، ج ١، ص ٢١١: «ربما يقال ... بل الثمرة في جواز الاجتماع مع الحرمة ...»، وقال تلميذ صاحب *القوانين* في *توضيح القوانين*، ص ٩١: «القائل هو صاحب *الفوائد* [يعني *الفوائد الحائرية*] أُستاد الأُستاد ـ دام ظلّه العالي ـ على ما صرّح به في أثناء المباحثة فلا تغفل» ونسب هذا القول إلى الوحيد البهبهاني أيضاً في *مطارح الأنظار*، ج ١، ص ٣٩٦ وفي *بدائع الأفكار*، ص ٣٤٦.

٣. بعدها في الأصل: «في تلك المسألة»، ثمّ شطب عليها.

٤. هذا هو الصواب، وفي الأصل: ذي.

٥. بعدها في الأصل: «لابتلائها بالحكم المنافي، والممتنع شرعاً كالممتنع عقلاً، وفي ما كانت المقدّمة غير منحصرة في المحرّم فلا إشكال في أنّ الواجب منها هو الجائز لا الحرام»، ثمّ شطب عليها.

حيث كان بحكم العقل فهو لا يحكم بالوجوب إلّا في الأفراد الجائزة دون المحرّمة؛ لابتلائها بالحكم المنافي، والممتنع شرعاً كالممتنع عقلاً، ففي ما كانت المقدّمة غير منحصرة في الحرام فلا إشكال في أنّ الواجب هو الجائز منها لا المحرّم، وفي صورة الانحصار وفعلية الوجوب كالإنقاذ المتوقّف على التصرّف في مال الغير يلاحظ الأهمّ من الحكمين من وجوب إنقاذ الغريق وحرمة التصرّف، فلو كان الأهمّ هو الإنقاذ فلا محالة لا تكون حرمة الغصب فعلية، وإلّا فمع فعلية حرمة التصرّف في مال الغير لا يكون وجوب الإنقاذ فعلياً، ومع التساوي في الاهتمام بالحكمين فالعقل حاكم بالتخيير. وعلى أيّ تقديرٍ لا يكون من باب اجتماع الأمر والنهي؛ لاستحالة كون شيء واجباً ومقدّمته حراماً.

وثانياً [أنّه] على فرض القول بالملازمة لايكون المفروض إلّا من باب النهي بالعبادة أو المعاملة؛ لأنّ الواجب من المقدّمة ما هو بذاته مقدّمة لا بعنوانه وإن كان عنوانها جهةً تعليلية بها صارت المقدّمة واجبة، لا جهةً تقييدية دخيلة في ذات المقدّمة، فالواجب هو ذات المعنون لا عنوان «المقدّمة»، وهذا ظاهر كظهور الفرق بين مسألة «النهي في العبادات» ومسألة «اجتماع الأمر والنهي» وأنّ متعلّق الخطاب في الثاني عنوانان متغايران متلازمان في الوجود الخارجي كـ«الصلاة» و«الغصب» المتصادقين على الصلاة في الدار المغصوبة بخلافه في الأوّل[1]، ومنه المقدّمة إذا كانت محرّمة، فلو قلنا بترشّح الوجوب إليها من ذي المقدّمة كان الواجب نفس ذلك الشيء المحرّم بعينه لا بعنوانٍ منطبق عليه، فلا اجتماع لعنوانين يكون الشيء بلحاظ أحدهما واجباً وبلحاظ الآخر حراماً.

---

١. كذا في الأصل، والصواب ظاهراً: بخلاف الأوّل.

فمن جعَل المقدّمة منحصرةً في الحرام، وقرّر الثمرة في تعلّق الوجوب بـذاك الذي كان حراماً وعدم التعلّق به فقد أخطأ[1] في توهّمه وجوب ذي المقدّمة مـع حرمة المقدّمة، ومن جعَل الثمرة اندراجَ مسألة تعلّق الوجوب بما تعلّق به النهي في مسألة اجتماع الأمر والنهي فقد أخطأ من جهتين: من توهّمه سراية الوجوب إلى ما سرت به الحرمة من المقدّمة، ومن توهّم كونه من باب اجتماع الأمر والنهي مع أنّه من قبيل النهي في العبادات أو المعاملات.

وثالثاً أنّ القول بالاجتماع ـ بناءً على الملازمة ـ، وعدمه ـ بناءً على عدمها ـ لا يُثمر ثمرة عملية؛ فإنّها إنّما هي جواز التوصّل بالمقدّمة المحرّمة وعدمه، فـفي مثل نصب السُلّم بالنسبة إلى الكون على السطح من المقدّمات التوصّلية يحصل الامتثال إذا أتى بالمقدّمة على الوجه المحرّم ـ سواء قلنا بوجوب المقدّمة أم لا، أو أنّه جوّزنا الاجتماع أو لا.

نعم، على القول بعدم الوجوب تبقى المقدّمة على حرمتها ويحصل الامـتثال بذي المقدّمة بالإتيان بها على ما هي عليها من الحـرمة، وكـذلك عـلى القـول بالوجوب وعدم جواز الاجتماع فإنّه يكون حال المقدّمة كما إذا لم تكن واجبةً في أنّها حرام مسقط عن الواجب. نعم، على القول بالوجوب وجواز الاجـتماع يكون الآتي بالمقدّمة آتياً بالواجب والمحرّم.

وعلى أيٍّ تقديرٍ، كانت المقدّمة مع وصف أنّها محرّمة محصّلةً لامتثال الأمـر بذي المقدّمة.

هذه في المقدّمات التوصّلية، وأمّا المقدّمات التعبّدية فلا يجوز التوصّل بها لو

---

١. هذا هو الصواب، وفي الأصل: «اخطاء»، وكذا المورد الآتي.

كانت محرّمة كالمكان المغصوب بالنسبة إلى الصلاة فيه بناءً على عدم جواز اجتماع الأمر والنهي وتغليب جانب النهي وإن قلنا بوجوب المقدّمة. وأمّا بناءً على جواز الاجتماع فإنّه يمكن التوصّل بالمقدّمة المحرّمة ـ سواء كان هناك أمرٌ غيري على الملازمة أم لا ـ فإنّها لاتقع باطلة. فلا فرق في التوصّل بين القول بالملازمة وعدمها، فتفريع التوصّل بالمقدّمة المحرّمة وعدمه على القول بالملازمة وعدمها في غير محلّه.

ثمّ إنّه إذا عرفت ما قدّمناه لزم قبل الدخول في إقامة الدليل على الملازمة بين وجوب المقدّمة ووجوب ذي المقدّمة بيان ما هو مقتضى الأصل المعوّل عليه عند الشكّ وقصور الدليل على الملازمة، فنقول:

لا مجرى لأصالة البراءة عن وجوب المقدّمة شرطاً[1] [كان] أو سبباً؛ لأنّها إنّما تقتضي رفع العقاب عن مشكوك الوجوب أو الحرمة، ومن المعلوم أنّ المقدّمة لو كانت واجبة كان وجوبه غيرياً، والواجب الغيري لا يوجب عقاباً على مخالفته. نعم، تركه يُفضي إلى ترك الواجب النفسي، فالعقاب إنّما عليه لا على ترك الواجب الغيري، والعقاب على ترك ذي المقدّمة لا يقضي بإيجاب مقدّمته؛ لأنّ ترك المقدّمة لا محالة سببٌ للعقاب على ترك ذيها ولو لم نقل بوجوبها كما هو كذلك عند من لا يقول بوجوبها، فالعقاب على ترك ذي المقدّمة معلوم الوجود؛ لمعلومية وجوبه، وعلى ترك المقدّمة مقطوع العدم، فأين المجرى لأصل البراءة إن أُريد بها البراءة العقلية؟!

وكذلك البراءة النقلية بناءً على أنّ مفادها تقرير حكم العقل والإرشاد إليه، وأمّا

---

١. في الأصل ابتداءً: «شرطان» ثمّ شطب على النون.

بناءً على أنّها أصلٌ برأسها فمفادها حلّية ما شكّ في وجوبه أو حرمته. فإن قلنا: إنّها واردة مورد الامتنان فلا امتنان في رفع الوجوب الغيري الذي لا يترتّب على تركه العقاب، وإن اكتفينا في إجرائها مجرّد الأثر شرعاً وإن لم يقتض رفعاً[1] فلا ضير في إجرائها وإثبات إباحة المقدّمة؛ لقوله (ع): **كلّ شيء لك حلال حتّى تعرف أنّه حرام**[2].

وأمّا الاستصحاب فلا مجرى له بالنسبة إلى الملازمة؛ لأنّ الملازمة بين وجوب ذي المقدّمة ووجوب مقدّمته ليست لها حالة سابقة فهي إمّا ثابتة أو غير ثابتة، فلا يُقال: إنّها لم تكن في السابق والآن كما كانت بمفاد «كان الناقصة»، وليست ممّا تدور مدار وجود طرفيها فعلاً حتّى يُستصحب عدمها عند عدمهما بمفاد «كان التامّة».

هذا مضافاً إلى أنّ الملازمة ليست مجعولة ولا أثرَ لها مجعولٌ شرعاً[3]، والوجوب الناشي من ناحية الملازمة وإن كان حكماً شرعياً إلّا أنّ ترتّبه عقلي لا شرعي.

نعم، لو أُريد استصحاب عدم وجوب ذات المقدّمة ـ أعني الأفعال الخاصّة ـ فلا ضَير فيه؛ لأنّ وجوبها حادث مسبوق بالعدم فيُقال: إنّ الوضوء قبل وجوب العبادة المشروطة به لم يكن واجباً فيُستصحب عدم وجوبه إلى بعد دخول الوقت.

فإن قلت: بناءً على الملازمة بين الوجوبين يكون وجوب المقدّمة من اللوازم

---

١. في الأصل: رفع.

٢. سيأتي تخريجه في ج ٣، ص ١٦ ـ ١٧.

٣. كذا، والأولى: «لا أثر مجعولاً شرعاً لها».

القهرية الغير القابلة للجعل فلا يجري فيه الأصل التعبّدي.

قلنا: إنّه بناءً عليها وإن كان ممّا لا يقبل الجعل ابتداءً إلّا أنّه يقبل الجعل تبعاً لجعل الوجوب لذي المقدّمة فيجري الأصل فيه، وبه يُستكشف عدم بلوغه في المقدّمة مبلغ الفعلية ولا ينافي ذلك فرض الملازمة؛ لأنّها باقية بحسب الواقع، والأصل مقتضاه نفي الفعلية.

نعم، من يدّعي[١] الملازمة بين الحكمين في مرحلة الفعلية كان مقتضى جريان أصل العدم في المقدّمة بطلان الملازمة في هذه المرتبة فيُستشكف من عموم دليله بطلان دعواها كما يُستكشف من عموم قوله: «لعن اللّه بني اُمية قاطبةً»[٢] جوازُ لعن من شُكّ في أنّه مؤمن أو لا. هذا.

وقد عرفت أنّ مقتضى الأصل عدم وجوب المقدّمة، لكن جملة من الأصحاب صاروا إلى الوجوب وأقاموا على وجوبها وجوهاً لا تخلو عن المناقشة. والأولى إحالة ذلك إلى الوجدان وجعلُه هو الحاكم فيه، وعليه فالظاهر عند من يراجع وجدانه يجد من نفسه أنّه إذا أحبَّ شيئاً أحبَّ جميع ما يتوقّف عليه حصول ذلك الشيء المحبوب، وكذلك إذا أراده وطلبه حتمياً فإنّ في نفسه تنقدح حالتان اقتضت إحداهما توجيه الطلب نحو المطلوب الأوّلي النفسي، والثانية منهما تقتضي توجيه طلبه أيضاً نحو مقدّماته إمّا تفصيلاً مع الالتفات إليها أو إجمالاً مع الغفلة عنها بحيث لو كُشف عنها لأرادها عن[٣] آخرها، وهذا معنى ما نقوله من

---

١. كذا، والصواب ظاهراً يدّعِ.

٢. هي فقرة من زيارة عاشوراء.

٣. كذا، والصواب ظاهراً: «إلى» بدل «عن».

الوجوب المولوي الشرعي، وإلّا فالوجوب العقلي اللابدّي أمرٌ بديهي، هذا.

فإن أُريد أزيد من ذلك توضيحاً فقِسْ حال هاتين الحالتين في التشريعيات بهما في التكوينيات؛ فإنّك تجد من نفسك عند إرادتك السفر لغرضٍ إرادتَك بعينها لمقدّماته التي من جملتها طيّ المسافة فإنّه لا يقع إلّا بإرادةٍ فعلية منبعثة عن الشوق الأكيد الحاصل من العزم والجزم، فكذلك الحال في الشرعيات؛ فمن أمر عبده بشراء اللحم مثلاً كان المطلوب منه مولوياً أيضاً الذَهاب إلى السوق وإن لم يأمر به فضلاً عمّا إذا أمر به بقوله: ادخل السوق واشتر اللحم؛ لظهور «الأمر» في كلٍّ من الدخول والشراء في كونه مولوياً وإن كان الملاك في الأوّل التوصّل إلى الشراء. ونحوه قوله تعالى: ﴿إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ﴾[1] الظاهر في الطلب المولوي الغيري في باب الوضوء، ويسري الحكم إلى غيره بملاك المقدّمة، فإذن لا إشكال في ثبوت الأوامر الغيرية بالنسبة إلى بعض المقدّمات في الشريعة، ومن وقوعه يُستكشف صحّتها في الجميع؛ لوجود العلّة المصحّحة وهي جهة المقدّمية، وهذا الوجه هو الذي نُسِب إلى أُستاد أُستادنا ـ طاب ثراه ـ واستُند إليه في إثبات الملازمة[2]. ولكن لمّا كان محلّ الكلام هو الاستلزام العقلي بين الإيجابين كان الحَريّ أن يُجعل ذلك مؤيّداً للدليل العقلي

---

١. المائدة (٥): ٦.

٢. انظر *تقريرات المجدّد الشيرازي*، ج ٢، ص ٣٩٣ ـ ٣٩٥، وفيه أيضاً نسب هذا الوجه إلى «شيخنا الأُستاد»، وهو الشيخ الأنصاري كما في *مطارح الأنظار*، ج ١، ص ٤٠٥ ـ ٤٠٦.
نقول: ونِعْم ما قال الميرزا الرشتي في *البدائع*، ص ٣٤٨: «ما ادّعاه من الأعيان كالمحقّق الدواني والمحقّق الطوسي ويظهر من كلام سيّد الحكماء والمتألّهين المير محمّد باقر الداماد في بعض تحقيقاته وتلقّاه بالقبول مشايخنا العظام واساتيدنا الكرام وسائر المتأخّرين الفخام ... ».

وكاشفاً عن حكم العقل في مرحلة الإثبات.

ثمّ إنّه ربما يستدلّ[١] على الملازمة بأنّه لو لم تجب المقدّمة لجاز تركها وحينئذٍ فإن بقي الواجب على وجوبه لزم التكليف بما لا يُطاق، وإن لم يبقَ لزم سقوط الأمر بلا امتثالٍ. وقد يُقرَّر على الثاني بلزوم خروج «الواجب» عن كونه واجباً.

ويرد عليه بأنّ الاستدلال مركّب من قضيّتين شرطيتين فُرض صدق كلٍّ منهما، وليس كذلك؛ لأنّ الجواز في قوله: «لجاز تركها» إن كان المراد منه الجواز مطلقاً بحكم العقل والشرع فمن المعلوم كذب الشرطية الأُولى ومنع التلازم بين المقدّم والتالي؛ لأنّ المقدّمة على فرض عدم وجوبها شرعاً لا يلزم أن يكون تركها جائزاً عقلاً، وإن كان المراد الجواز شرعاً لا بمعنى إباحة تركها فعلاً من ناحية الشارع بل بمعنى عدم إلزام من الشارع لا بالفعل ولا بالترك فلم يصدر منه بيان إلزامي للمقدّمة، فمن الواضح حينئذٍ كذب الشرطيتين وعدم لزوم المحذورين؛ لأنّ عدم الإلزام الشرعي لا محذور فيه إذا حكم العقل باللزوم توصّلاً إلى ذي المقدّمة كما في باب «الإطاعة»؛ حيث إنّ العقل مستقلّ بوجوب امتثال الأمر وحرمة مخالفته من غير إلزام شرعي، فإن كان[٢] فذلك أمرٌ إرشادي.

ففي ما نحن فيه إن سلّمنا عدم الإلزام من الشارع مولوياً بالإتيان بمقدّمة الواجب فلا يوجب ذلك جواز تركها؛ لأدائه إلى ترك الواجب فيجب الإتيان

---

١. قال في *مطارح الأنظار*، ج ١، ص ٤٠٧: «الثالث ما احتجّ به جماعة، أوّلهم على ما هو المنسوب إليه أبو الحسين البصري وتبعه في ذلك من تأخّر عنه» وذكر المعلّق على كتاب *مطارح الأنظار* في هامشه من جملتهم المحقّق في *المعارج*، ص ٧٤ والعلّامة في *نهاية الوصول*، ص ٩٤ و*مبادي الوصول*، ص ١٧ وصاحب *الفصول*، ص ٨٤.

٢. أي كان الإلزام الشرعي.

بالمقدّمة خروجاً عن عهدة التكليف بذي المقدّمة، وعليه فيبقى التكليف بذي المقدّمة ولا يكون تكليفاً بما لا يطاق، أو خروج الواجب عن كونه واجباً، أو سقوط الأمر بلا امتثالٍ على اختلاف التقادير، فإنّ ذلك كلّه بناءً على عدم التمكّن من الإطاعة، وقد عرفت أنّ المكلَّف قادر على الواجب بالإتيان بمقدّماته، فمتى لم يأت حينئذٍ بالمأمور به فقد خرج عن الطاعة إلى المعصية.

فانقدح ممّا ذكرنا أنّه لو كان المراد من الظرف في قوله: «وحينئذٍ» حين جواز الترك ففيه أنّ مجرّد الجواز لا يوجب لزوم التكليف بما لا يطاق أو خروج الواجب عن كونه واجباً؛ لاستقلال العقل ولو من باب الإرشاد بوجوب الإتيان بالمقدّمة من باب الإطاعة، فلا ترك للمقدّمة بحكم العقل. وإن كان المراد من الظرف حين الترك من غير استناد إلى جوازه ففيه أنّ ترك المقدّمة في حدّ نفسه لا يلزم منه أحد المحذورين بعد التمكّن من الموافقة بالإتيان، فإذا تركها فقد عصى بترك الواجب بسوء اختياره، فالعصيان بترك الواجب سيّان بين أن نقول بوجوب المقدّمة أو لم نقل.

والمحذور الذي أبداه المستدلّ لا يترتّب على القول بعدم وجوب المقدّمة خاصّةً، بل السببُ في لزوم المحذور تركُ المقدّمة فإنّه عند تركها ولو بنينا على وجوبها قد يقال: «إن بقي الواجب على وجوبه لزم التكليف بما لا يطاق، وإلّا خرج الواجب عن وجوبه».

ثمّ إنّ من الأقوال في المسألة القول بالتفصيل بين السبب وغيره من المقدّمات؛ فقيل بالوجوب في المقدّمة السببية دون البقيّة[1].

---

١. قال المولى علي الروزدري في *تقريرات المجدّد الشيرازي*، ج ٢، ص ٣٩٣: «ونُسب هذا [أي ⇦

وعمدة ما يُحتجّ به لهذا التفصيل هو[١] أنّه لابدّ أن يكون متعلّق التكليف من مقولة الفعل وليس المسبَّب فعلاً للمكلّف ومن حركاته وإنّما هو من آثار السبب، ومن لوازم وجوده الحاصل بالإرادة، فلا يكاد يتولّد من المباشرة وإنّما المباشرة للأسباب دون المسبّبات، فالإيجاد متعلّق بالسبب حقيقةً دون المسبَّب.

وبعبارةٍ أُخرى، إنّ الوجود عين الإيجاد المتعلّق بالسبب، والمسبّب إنّما هو أثرٌ قهري غير قابل لتوجيه التكليف نحوه.

ويتوجّه[٢] عليه بأنّ الذي ينبغي تعلّق التكليف به هو الفعل الاختياري الذي يقع عن إرادة منبعثة عن الميل والعزم والجزم ثمّ الشوق الأكيد المحرِّك للعضلات حركةً إرادية ـ بمعنى إن شاء فعل وإن شاء لم يفعل ـ ولا يحكم العقل بأزيدَ من ذلك ككونها صادرة بلا واسطة، ولذا كانت الأفعال التوليدية مقدورة بواسطة القدرة على مناشئها فتتّصف بالحسن والقبح والمدح والذمّ من هذه الجهة.

فإن أُريد من فعل المكلَّف الذي هو مورد التكليف خصوص الصادر منه بلا واسطةٍ فالصغرى ممنوعة. وإن أُريد به الأعمّ منه ومن الصادر مع الواسطة فالكبرى ـ أعني نفي كون المسبّب فعلاً للمكلّف ـ ممنوعة، كما أنّ دعوى لزوم

⇦التفصيل] إلى الواقفية واختاره صاحب *المعالم* ونسبه العلّامة إلى السيّد وإن كان فيه ما لا يخفى كما تفطّن له صاحب *المعالم*».

راجع *معالم الدين*، ص ٦٠ ـ ٦٢، و*نهاية الوصول* للعلّامة، ج ٢، ص ١٩٢، و*الذريعة* للمرتضى، ج ١، ص ٨٣.

١. في الأصل ابتداءً: «أمران أحدهما» ثمّ شطب عليها وكتب بدلاً منها: «هو» كما في المتن.

٢. لا بدّ أن تقرأ «يُتوجَّه»؛ لوجود كلمة «بأنّ» بعدها، وهو نائب الفاعل، والصواب ظاهراً: «ويتوجّه عليه أنّ الذي ...». اللّهمّ إلّا أن يقال: الباء في «بأنّ» زائدة، وهي تدخل على الفاعل، فالفعل يبنى على الفاعل نظير «كفى باللّه شهيداً».

توجيه[١] إلى السبب دون المسبّب باطلة.

ثمّ إنّه لو بنينا على تعلّق التكليف بالأسباب، فالذي يتوجّه عليه أنّ ذلك ليس تفصيلاً في المسألة؛ لأنّه على تقديره لا يُثبت الوجوب المتنازَع فيه، وإنّما يُثبت الوجوب النفسي للسبب؛ لأنّ التكليف بالمسبّب مولوي نفسي فإذا توجّه الى السبب كان لازمه وجوبَه نفسياً، ومدّعي وجوبه يدّعيه غيرياً.

ثمّ إنّه احتجّ المفصّل بين الشرط الشرعي وغيره، وقولِه بالوجوب في الأوّل دون الثاني[٢] بأنّ الشرط لو لم يكن واجباً لم يكن شرطاً؛ لكونه أمراً مستقلّاً غير مرتبط بالمشروط إلّا بالجعل من الشارع، فحيث لا جعل ولا إيجاب لا ارتباط، ولازمه حصول الواجب مع عدم الشرط وهو خلاف الفرض؛ لأنّ المفروض توقّف المأمور به على شرطه كتوقّفه على جزئه.

ويرد عليه أنّ الشرط الشرعي راجع إلى الشرط[٣] العقلي بحسب الكبرى؛ لأنّ القيد في الشروط الشرعية وإن كان أمراً مستقلّاً خارجاً بذاته عن ذات المشروط إلّا أنّ التقييد به يكون داخلاً فيكون المأمور به في مثل «الصلاة» وجود خاصّ متخصّص بخصوصية «الطهارة والقبلة» فلايكاد[٤] توجد إلّا بهما نظيرَ الجزء.

ومن هنا يبطل التفصيل بين الشرط الشرعي والعقلي، ولا تصحّ دعوى دخالة الإيجاب شرعاً في شرطية الشرط، كما لا يصحّ في حكم العقل؛ لأنّ الشرط مطلقاً

---

١. كذا، والأولى: «التوجيه» أو «توجيهه».

٢. حكي هذا التفصيل في *مطارح الأنظار*، ج ١، ص ٤٤٧ عن الحاجبي، ونسبه العضدي إليه أيضاً كما في *شرح مختصر الأصول*، ص ٩١.

٣. هذا هو الصواب، وفي الأصل: الشرطي.

٤. كذا، والصواب ظاهراً: فلا تكاد.

من متمّمات المشروط ـ وجب أم لم يجب ـ من غير دخلٍ لوجوبه في الغرض المطلوب منه، وإن كان ربما كشف الشارع عنه بقوله: «**إذا دخل الوقت وجب الطهور والصلاة**»[1].

هذا مضافاً إلى أنّ قول المستدلّ لو لم يكن واجباً لم يكن شرطاً احتجاجٌ دوري؛ فإنّ الشرطية إذا كانت دائرة مدار الأمر كانت مرتبتها متأخّرة عن الأمر، ومن البداهة أنّ الأمر لا يتعلّق إلّا بما هو شرط، وهذا دورٌ صريح.

هذا بناءً على أنّ الشرطية مجعولة، وأمّا بناءً على كونها من أحكام الوضع فتكون منتزَعة عن التكليف، فهي إنّما تكون منتزَعة عن الإيجاب النفسي المولوي المتعلّق بالمشروط كالجزئية المنتزَعة عن الأمر النفسي المتعلّق بالمركّب فلا انتزاع لها عن الأمر الغيري.

فانقدح أنّ الشرطية التي هي عبارة عن دخل ذات الشرط في مهيّة المشروط وتحصّله في مرحلة الثبوت لا توقّف له على الأمر في تلك المرحلة ـ نفسياً كان الأمر أو غيرياً ـ بل كلّ من الأمرين متوقّف على الشرط، فهما متأخّران عنه فكيف يتوقّف عليهما؟!

نعم، الشرط في مرحلة الإثبات والوجود العلمي متوقّف على الأمر ولا محذور، فلا يجدي للقول بالتفصيل نفعاً.

---

١. سبق الحديث وتخريجه في ص ١٦٠.

خاتمة المبحث

وفيها أمران:

الأوّل

إنّ مقدّمة المستحبّ حالها حال مقدّمة الواجب في ثبوت الملازمة وعدمه فيأتي فيها جميع ما قلنا في مقدّمة الواجب. والمختار هنا ما هو المختار هناك من ثبوت الملازمة بين طلب شيء وطلب مقدّماته ـ وجوباً كان أو استحباباً ـ من غير فرق إلّا في تأكّد الطلب في مقدّمة الواجب ومنعه عن النقيض وعدم تأكّده بهذا الحدّ في مقدّمة المستحبّ.

الأمر الثاني
في مقدّمة الحرام والمكروه

وأنّها هل هي محرّمة أو مكروهة أو لا؟

ولا يخفى أنّ البحث هنا إنّما هو في الحرمة الغيرية المبتنية على ثبوت الملازمة بين المنع عن الشيء والمنع عن مقدّماته، وإلّا فالحرمة النفسية المبتنية على الإتيان بالمقدّمة بقصد التوصّل بها إلى الحرام لا يكاد ينكر عند من يقول بقبح التجرّي وحرمته، لا مجرّد الذمّ على الفاعل بلا ترتّبِ عقوبةٍ.

وعلى أيِّ نحوٍ كان فلمّا برهنّا على أنّ طلب الشيء يقضي بطلب ما يتوقّف عليه بناءً على الملازمة كان مقتضاه مطلوبية ترك المقدّمة؛ لمطلوبية ترك ذي

المقدّمة ـ أعني الحرام ـ فيجب الترك من باب وجوب المقدّمة، غير أنّ الفرق بين مقدّمة الواجب ومقدّمة الحرام هو ترشّح الوجوب من «الواجب» إلى جميع مقدّماته دونه في الحرام[1]؛ فإنّ الطلب فيه لا يسري إلّا إلى خصوص ما يُتوصّل به إلى الحرام دون بقيّة أجزاء العلّة التامّة. والسرّ في ذلك أنّ المطلوب من الواجب وجوده، والوجود لا يحصل إلّا بعد تمامية مقدّمات حصوله. وأمّا الحرام فالمطلوب منه تركه وهو حاصل بترك إحدى مقدّماته.

ولا يخفى أنّ الفعل المحرّم لا يكون منهيّاً عنه إلّا إذا كان اختيارياً، وكذلك الحال في مقدّماته. واختيارية الفعل منوطة بالإرادة كما أنّ اختيارية الترك موقوفة على الصارف، فمتى تحقّق أو لم توجد إرادة الفعل فهو أسبق العلل لترك العمل، ولذا يمتنع عنه الفعل وإن وُجدت سائر مقدّماته، فمن أين تتّصف بالحرمة مع سلب التأثير عنها وكون وجودها وعدمها بعد وجود الصارف على حدٍّ سواء؟!

نعم، المقدّمة التي توجب صدور الحرام معها قهراً من غير توسيط شيء كالجزء الأخير من العلّة في الأفعال التوليدية يكون المطلوب تركها بالخصوص؛ لاستناد الفعل المحرّم إليها دون بقيّة المقدّمات.

وأمّا غير الأفعال التوليدية ممّا تحصل بالمباشرة فحيث كان الجزء الأخير من العلّة الإرادةَ المتعقّبة للحرام، فإن بنينا على أنّها تحت الاختيار كانت هي المأمور بها بالترك، وأمّا إذا قلنا بأنّها ليست بالاختيار وإن كانت منشأً لاختيارية الفعل فلا يتعلّق التكليف بتركها فلا تكون محرّمة، وإنّما المحرّم نفس ذي المقدّمة ولا يحرم معه شيء من المقدّمات السابقة؛ لأنّ ما يُسنَد إليه الفعل وجوداً وعدماً هي

---

١. كذا، والصواب ظاهراً: «دون الحرام» بدلاً من «دونه في الحرام».

الإرادة، فمع وجودها يقع الفعل لا محالة ومع عدمها لا يقع الفعل؛ لعدم تمامية علّة الوجود، فمن أين تكون المقدّمات محرّمةً؟!

المطلب العاشر[١]

اختلفوا في أنّ الأمر بالشيء هل يقتضي النهي عن ضدّه أو لا؟ وتنقيح الكلام يقتضي رسم أُمور:

الأمر الأوّل

قد عنونوا البحث هنا كما في سابقه[٢] بما قد يُتوهّم كون النزاع في مسألة فقهية هي حرمة الضدّ المأمور به؛ فإنّ الضدّ من[٣] فعل المكلَّف الذي تعرضه الحرمة. واستقرّ عليه رأي بعض الأساطين في *بدائعه*، وجعل البحث هنا كالبحث عن الأُصول العملية بحثاً عن القواعد العامّة الفقهية[٤].

هذا، ولكنّك ترى أنّ البحث في كِلا المقامين بحثٌ عن المسألة الأُصولية؛ لأنّ «الأُصول» عندنا عبارة عن مجموع القواعد التي يمكن أن تقع[٥] في طريق الاستنباط، فتدخل في «الأُصول» الأُصول العملية في الشبهات الحكمية؛ لأنّها وظيفة المجتهد خاصّةً كدخول كثير ممّا تُوهّم خروجه في[٦] علم الأُصول؛ لأنّه وظيفة المستنبط كمسألتنا هذه.

---

١. قد سبق الكلام في المطلب الثامن أنّه ليس من مباحث «صيغة الأمر» فلاحظ.

٢. انظر ص ١١٩ في مبحث «مقدّمة الواجب».

٣. كذا، والصواب ظاهراً: «فعل من أفعال المكلّف» أو «هو فعل المكلّف».

٤. *بدائع الأفكار*، ص ٣٦٠ ـ ٣٦١.

٥. في الأصل: أن يقع.

٦. كذا، والصواب ظاهراً: «من».

أمّا بناءً على جعل عنوان البحث دلالةَ الأمر بالشيء على النهي عن ضدّه، وعدمَها فظاهر؛ نظراً إلى أنّ موضوع علم الأُصول هو «الكتاب والسنّة»، والبحث عن الدلالة بحث عن عوارض الأدلّة. وأمّا بناءً على جعل المسألة عقلية والبحث فيها بحثاً عن إدراك العقل اقتضاء إيجاب الشيء تحريمَ ضدّه فتدخل في المسألة العقلية التي هي وسيلة إلى استنباط الأحكام الشرعية الفرعية.

الأمر الثاني

لا تنافي بين القول بوجوب المقدّمة في المسألة السابقة وبين القول بحرمة الضدّ في هذه المسألة سواء لم نقل بأنّ ترك الضدّ مقدّمة لفعل الضدّ الآخر المأمور به، أو قلنا به ولكن لم نقل في تلك المسألة بالملازمة بين إيجاب شيء وإيجاب مقدّمته.

نعم، بناءً على الملازمة وأنّ ترك الضدّ مقدّمة كان اللازم وجوب ترك الضدّ من باب المقدّمة، ولكن ذلك لا يوجب صيرورة هذه المسألة من صغريات مسألة «مقدّمة الواجب»؛ لا لاختصاص البحث هناك بالمقدّمة الوجودية كي يرد عليه بأنّ المانع وهو الضدّ من المقدّمات التي يُبحث عنها في تلك المسألة من غير فرق بين المقدّمة الوجودية والعدمية، بل لأنّ البحث هنا في الاقتضاء، ومن الأقوال فيه القول بالاستلزام أو العينية.

فجهة البحث هنا مع سابقه مباينة فإنّها في سابقه متمحّضة في جهة المقدّمية، وهنا في كون ترك الضدّ ملازماً للمأمور به أو أنّه عينه فيسري الحكم من أحد المتلازمين أو المتعاينين إلى الآخر عقلاً، أو أنّ [مطلوبية] ترك الضدّ مدلولٌ عليه

بإحدى الدلالات اللفظية، فإذن تكون النسبة بين المسألتين باعتبار المثبت والنافي عموماً من وجه فلا يكون المثبت في إحداهما مثبتاً في الأُخرى، فلا يقول بوجوب المقدّمة هناك ويقول بالوجوب هنا لا من أجل المقدّمية بل لأجل الملازمة وسراية الحكم من أحد المتلازمين إلى الآخر، كما أنّ القائل بالوجوب هناك ربما لا يقول بمطلوبية الترك للضّد؛ لعدم كونه مقدّمة كما هو التحقيق، فلا يكون البحث عن إحدى المسألتين مُغنياً عن البحث عن الأُخرى كما هو المستظهَر من عنوانهم لكلٍّ منهما على حِدةٍ، والظاهر أيضاً من أقوال المثبتين والنافين وأدلّتهم من الطرفين، فإنّ الإمعان[1] فيها يقضي بأنّ جهة البحث في مسألتنا غير جهة المقدّمية هناك سيّما بعد تشبّث النافي للاقتضاء بإنكار المقدّمية أو نفي حكمها، أو تشبّث المثبتين للاقتضاء بالاستلزام العقلي أو اللزوم اللفظي.

الأمر الثالث

إنّ المراد من «الاقتضاء» الواقع في العنوان هو الاقتضاء في مرحلة الثبوت لا في مرحلة الإثبات والكشف، فالخلاف إنّما هو في ثبوت هذا الاقتضاء وعدمه لا في إثباته بالدليل اللفظي أو العقلي، كما أنّ النزاع في المسألة [السابقة] كذلك بحسب مرحلة الثبوت، وأنّ الملازمة بين ذي المقدّمة وإيجاب المقدّمة ثابتة أو لا، هذا.

ثمّ إنّ المراد من «الاقتضاء» هو الأعمّ منه على جهة العينية أو التضمّنية أو التلازم أو المقدّمية؛ لوقوع البحث عن جميع أنحاء الاقتضاء؛ لما نرى من أقوالهم

---

١. في الأصل: إمعان.

في «الضدّ العام» بمعنى الترك الذي هو النقيض واختلافهم في جهة العينية والجزئية أو الاستلزام اللفظي أو المعنوي كاختلاف القائلين بالاقتضاء في «الضدّ الخاصّ» أيضاً كذلك، فلابدّ من أخذ العنوان في المبحث على وجهٍ تنطبق عليه الأقوال نفياً وإثباتاً، فاختصاص البحث بالاقتضاء ببعض الوجوه يلزم خروجَ البحث عن باقي الوجوه أو ذكرَها استطراداً، وذلك في غاية البُعد عن أنظارهم، فلازم انطباق الآراء على ما هو المعنون في المبحث ودخولها في حريم البحث جعل الاقتضاء عندهم هو الأعمّ.

الأمر الرابع

إنّ المراد بـ«الضدّ» في عنوانهم هو الأعمّ، لا ما يقوله أهل المعقول واصطلحوا عليه من تخصيص «الضدّ» بأمرٍ وجودي معاند لأمرٍ وجودي آخر، وإنّما المصطلح عليه عند الأُصولي هو الضدّ بمعناه اللُغوي ـ أعني مطلق المعاند ـ حتّى يعمّ البحث الضدّ العام الذي هو أمرٌ عدمي ـ أعني مطلق الترك وعدم الفعل الذي هو نقيض الفعل ـ ولولاه لخرج الضدّ العام عن محلّ البحث مع أنّه مورد النفي والإثبات أيضاً كالضدّ الخاصّ، والأُصول[1] لا يخصّص البحث بالضدّ الخاصّ ولا يبني بحثه عن الضدّ على مصطلح أهل المعقول وإنّما يأخذه بمعناه اللُغوي، فالضدّ عنده أعمّ من الأمر الوجودي والعدمي، فإذن لا وجه لحمل الضدّ على القسم الأوّل.

فمناقشة بعضٍ في تعميم «الضدّ» إلى الترك أخذاً بمصطلح أهل المعقول خالية

---

١. كذا، والأولى: الأُصولي.

عن الوجه؛ لأنّ المعلوم من بحث الأُصولي خلافه، كخلوّ الوجه في إرجاع «الترك» إلى الكفّ الذي هو أمرٌ وجودي بناءً على أنّ المراد من «النهي» هو طلب الكفّ؛ فإنّه يُشكَل[1] عليه بأنّه ـ على تقدير تسليمه ـ يكون المراد أنّ النهي إذا تعلّق بشيء كان مدلوله هو الكفّ عن ذاك الشيء، فمعنى «لا تشرب الخمر» هو الكفّ عن شرب الخمر، وهذا من خصائص الهيئة دون المادّة حتّى يكون «الترك» بمعنى الكفّ. وعليه فمعنى «لا تترك» هو الكفّ عن الترك لا الكفّ عن الكفّ.

هذا على أنّ من أرجع مدلول «النهي» إلى طلب الكفّ نظره إلى أنّ الترك أمرٌ عدمي غير مقدور لا يصحّ أن يقع مورد التكليف، وهذه غفلة واضحة عن أنّ الكفّ عن الترك أيضاً غير مقدور؛ لأنّ الترك غير مقدور فلا يصحّ جعل الكفّ عنه مورداً للأمر، فمتى كان الترك بنظر العقل خارجاً عن الاختيار فلا يفرّق العقل بين القول بأنّ مدلول النهي طلب الترك، أو طلب الكفّ عن الترك.

الأمر الخامس

الواجب على القائل بالاقتضاء في جميع فروضه إقامة البرهان على مدّعاه، وإلّا فالنافي للاقتضاء مطلقاً هو المُستظهَر سيّما مع عدم صحّة بعض ما يقام من الدليل، وذلك كالقول بالاقتضاء بنحو الجزئية بتوهّم تركّب «الأمر» من أمرين، تعلّق أحدهما بالفعل و[الآخر] بالترك[2]؛ فإنّ ذلك لا يساعد عليه الوجدان بل ولا البرهان؛ لوضوح أنّ الإيجاب الذي مدلول الأمر أمرٌ بسيط وَحداني ـ أعني الطلب

---

١. كذا، والصواب ظاهراً: يُستشكل.

٢. كذا، والأولى أن يقال: «بتوهّم تركّب «الأمر» من أمرين: طلب الفعل والمنع عن الترك».

الأكيد الذي دونه في المرتبة الندب ـ فإنّه أيضاً مرتبة من الطلب الغير الشديد، فأين النهي حتّى يكون جزءً للإيجاب؟! وكذلك الكلام على العينية فإنّها موهونة لو أُريد أنّ الأمر بـ«الإزالة» عين النهي عن «الصلاة».

نعم، إن أُريد بها أنّ مُريد الشيء لا يريد تركه فهو مسلّم، ولكنّه لا يوجب ذلك وجود النهي الفعلي بالضدّ كما هو المدّعى.

فإذن الذي هو المهمّ في المقام البحثُ عن اقتضاء الأمر بالشيء النهيَ عن ضدّه الخاصّ بنحو المقدّمية؛ لأنّه هو الذي وقع محلّاً للأنظار نفياً وإثباتاً حتّى ذهب جمعٌ من الأعلام[1] إلى أنّ ترك الضدّ مقدّمة لفعل ضدّه، بتقريب أنّ كلّ ضدّ مانعٌ عن الضدّ الآخر، ومعلوم أنّ عدم المانع شرط، فترك كلّ ضدّ مقدّمة شرطية دخيلة في وجود ضدّه الآخر، فإذا أمر المولى بإيجاد شيء كان اعدام موانعه من علل وجوده ومقدّماً عليه فيجب؛ لوجوب مقدّمة الواجب.

ويتوجّه عليه بأنّ[2] هذه الحجّة مركّبة من صغرى مسلّمةٍ، وهي أنّ وجود الضدّ مانع عن الضدّ الآخر، وكبرى ممنوعةٍ، وهي أنّ نفي الضدّ مقدّمةٌ لوجود ضدّه. ووجه المنع هو أنّ أقصى ما تقتضيه الضدّية عدم حصول أحد الضدّين عند حصول الآخر المتعاند والمتنافر[3]، وهذا لايقتضي أن يكون للترك[4] للضدّ تقدّم طبعي بحيث يكون مقدّمة شرطية لفعل الآخر.

---

١. نُسب إلى المشهور في *تعليقة على المعالم*، ج ٣، ص ٦٢٨ وفي *تقريرات المجدّد الشيرازي*، ج ٢، ص ٤٣٣.

٢. قد سبق أنّ الصواب فيه: «ويَتوجّه عليه أنّ».

٣. هذا هو الصواب، وفي الأصل: التنافر.

٤. هذا هو الصواب، وفي الأصل: الترك.

بيان ذلك أنّ التضادّ والتمانع مانع من الاجتماع كما في المتناقضين، ولا يقتضي ذلك تقدّم ترك أحدهما على فعل الآخر، بل هما فعلاً وتركاً أو بالاختلاف في عرض واحد من غير تأثير ولا تأثّر؛ لوضوح عدم التمانع بين وجود أحدهما ونقيض الآخر الذي رفعه وبديله، بل يكون بين أحدهما وبديل الآخر كمال الملاءمة[1] فيكونان في مرتبة واحدة. وليس التنافي بين الضدّين بأشدَّ منه بين المتناقضين، وذلك لايقتضي أزيد من عدم اجتماعهما، وأمّا ارتفاع أحدهما ثمّ وجود الآخر فليس من مقتضيات التنافي بينهما حتّى يكون الإعدام مقدّمة للإيجاد، فقِسْ حال الضدّين بالنقيضين في أنّه ليس عدم أحدهما مقدّمة لوجود الآخر، ولم يتفوّه أحد بأنّ ترك الحركة شرطٌ للسكون أو بالعكس، وإن قيل فهو مبنيّ على المسامحة أو مجرّد لقلقة اللسان، بل المؤثّر في وجود أحدهما هو المؤثّر في عدم الآخر من غير ترتّبٍ، فإذا فُرض صدق أحد الضدّين لزم لأجل التضادّ صدق نقيض الآخر؛ لاستحالة ارتفاع النقيضين ولازم ذلك كون أحد الضدّين في مرتبة نقيض الآخر من غير تقدّم لنقيضه على الضدّ رتبةً؛ لأنّ نقيض الضدّ في مرتبة نفس الضدّ؛ للزوم اتّحاد النقيضين بحسب المرتبة، بل كلّ من المتقابلين بينه وبين مقابله اتّحادٌ رتبيٌّ لا وجود سابقي ولا لاحقي، والمفروض أنّ مرتبة نفسه في عرض مرتبة الآخر، ولازمه كون مرتبة نقيضه في عرض مرتبة عين الضدّ الشاغل للمحلّ، وهذا من بداهة العقل، فلا معنى لتوهّم مقدّمية نقيض الضدّ ـ وهو عدمه ـ لوجود ضدّه.

فإن قلت: إنّ الذي هو السبب في عدم إمكان وجود أحد الضدّين مع فرض

---

١. في الأصل: الملائمة.

الآخر اشتغالُ المحلّ بالضدّ، فعدم الإمكان مستندٌ إلى عدم قابلية المحلّ بعد ابتلائه بالضدّ ولا يكون قابلاً لوجود الآخر إلّا بعد نفي الآخر، فيكون إعدامه مقدّمةً لوجود الآخر، ولا معنى لمقدّميته إلّا توقّف فعل الضدّ على ترك ضدّه.

قلت: إنّ توقّف فعل الضدّ على ترك ضدّه أمرٌ غير معقول وذلك من وجهين:

أحدهما أنّ وجود أحد الضدّين وعدم الآخر بعد لزوم انتهاء سلسلة علل الوجود إلى ما هي علّة العلل ـ أعني الإرادة الأزلية من الباري جلّ شأنه ـ؛ لوجوب انتهاء ما بالغير إلى ما بالذات، فهو عزّ شأنه في ما كان التنافي والتعاند بين الشيئين في حقيقتهما كالماء والنار إنّما أراد إيجاد أحدهما ولم يُرد الآخر، وكانت إرادته لهذا وعدم إرادته لذاك في عرضٍ واحد، فعلّة الإيجاد والإعدام أمرٌ واحد، وهو علمه بالأصلح فلا تقدّم لأحد الأمرين من الإيجاد والاعدام على الآخر فلا مؤثّر في الوجود إلّا اللّه الواحد الأحد.

هذا في فعله تعالى، أمّا في أفعال العباد التي هي العلل المتوسّطة والمقتضيات في المرتبة النازلة؛ لأنّه «أبى اللّه أن يُجري الأُمور إلّا بأسبابها»[1] فالوجه في تأثير أحد المقتضيين للوجود دون الآخر ليس إلّا أقوائية أحدهما وأضعفية الآخر، مثلاً إذا كان من بين الحوادث العالمية غريق وحريق، وكان الشخص أشفق لأحدهما من الآخر ولا يُمكنه إنقاذهما معاً فأنقذ أحدهما؛ لتلك الشفقة الزائدة عنده ترجّح جانب وجود هذا على ترك الآخر، والشيء ما لم يترجّح لم يوجد، غير أنّ إنقاذ أحدهما وترك الآخر في مرتبة واحدة من غير تقدّمٍ وتأخّرٍ وسبقٍ ولحوقٍ ولو طبعاً.

---

١. اقتباس من الحديث الذي سبق تخريجه في ج ١، ص ٢٧٦.

ومثل ما ذُكر «الصلاة» و«الإزالة» في أوّل الوقت حيث إنّهما متضادّان شرعاً ولابدّ من تعلّق الداعي بإحداهما في مقام الإتيان. ويستند الموجود منهما إلى قوّة الإرادة وغلبتها، وعدم الآخر إلى عدم الإرادة ومغلوبية الداعي في طرفه بلا تقدّمٍ رُتبي؛ ضرورة أنّ صفة الغالبية والمغلوبية من الأُمور المتضايفة التي لا توقّف ولا ترتّب بينهما.

فدعوى أنّ قابلية المحلّ شرطٌ لحدوث أحد الضدّين فإذا كان المحلّ مشغولاً بالضدّ فلا قابلية له لقبول الآخر فلابدّ من نفيه مقدّمةً لتحقّق طرفه ومعانده في الوجود مزيّفة؛ لكونها عين المتنازع فيه؛ حيث إنّ المعاندة والضدّية أوجبت عدم قابلية المحلّ وقد عرفت أنّ التضادّ لا يقتضي التوقّف والمقدّمية[1].

وثانيهما أنّ مقتضى مقدّمية ترك الضدّ لوجود ضدّه كون وجوده مانعاً من تحقّق الآخر؛ إذ يلزم من وجوده عدمه كما هو شأن جميع موانع الوجود فيؤثّر في رفع الممنوع بنحو السببية، وهذا دور ظاهر؛ إذ إنّه كما يلزم من عدم أحد الضدّين وجود ضدّه بنحو الشرطية، كذلك يلزم من وجوده عدم الآخر بنحو السببية؛ لتوقّف وجود المسبّب على تمامية أجزاء السبب الذي منه عدم المانع، هذا.

وعمدة ما أُجيب عن الدور هو نفي التوقّف من الجانبين فعلياً، بل التوقّف من أحدهما فعليّ ومن الآخر شأنيّ، بتقريب أنّ وجود الضدّ موقوف فعلاً على عدم الآخر، ويكون عدمه من مقدّمات الوجود. وأمّا عدم الآخر فليس من تأثير وجود ضدّه بل قد يكون السبب فيه عدم وجود مقتضي الوجود، فلا تأثير للمانع في عدم الضدّ ورفعه إلّا على تقدير وجود المقتضي له فعند ذلك يكون الممنوع

---

١. عرفت في ص ٢٣٤.

مستنداً إلى وجود المانع، وإلّا فعدم المقتضي هو السابق في التأثير في عدم المقتضى ـ بالفتح ـ فلا تصل النوبة إلى تأثير المانع، وهذا هو المراد من كون تأثير المانع في الممنوع شأني على تقديرٍ، وبه ترتفع غائلة الدور.

ويرد عليه أنّ ما فُرض ـ من عدم كون التوقّف من جانبي الموقوف والموقوف عليه على نمطٍ واحد، وأنّه من أحد الجانبين فعليّ ومن الآخر شأنيّ ـ لا يُجدي في دفع محذور المحال العقلي من فرض كون الشيء في مرتبة معلوليته صالحاً لأن يكون علّة؛ إذ مع فرض كون الضدّ معلولاً عن عدم الآخر وموقوفاً عليه كيف يمكن فرض صلاحيته لأن يكون مانعاً عن وجود ضدّه عند وجود مقتضيه وأنّه في الصورة المزبورة علّة لعدم الآخر؟! وإن هو إلّا صلاحية ما هو معلول كونَه[1] علّة لعلّتِه ومقدّماً على نفسه.

كيف لا، ولو لم يكن وجود الضدّ مانعاً لم يكن عدمه معتبراً في حصول الآخر، فحينئذٍ إمّا أن يلتزم المُجيب بالمانعية من الطرفين فيلزمه كون الشيء في مرتبة كونه معلولاً علّةً أيضاً، وإمّا أن يلتزم بعدم المانعية فلا توقّف من الجانبين، بل يكون وجود أحد الضدّين كعدم الآخر معلولاً لقوّة الإرادة ورجحانها في جانب الوجود، وضعفها في جانب العدم.

فإن قلت: لا يكاد يرتاب أحد في التمانع بين الضدّين، وأنّ عدم أحدهما شرطٌ لوجود الآخر. وما ذُكر شبهة في مقابل البداهة؛ لقيام ضرورة العقل بالتوقّف والمقدّمية.

قلت: إنّ أقصى ما يقتضيه التمانع عدم إمكان اجتماع أحدهما مع الآخر، لا

---

١. كذا، والأولى: لكونه.

تأثير أحدهما في عدم الآخر. والمانع الذي هو من أجزاء السبب هو الذي يزاحم المقتضي ويمنعه عن تأثيره دون ما يزاحمه في وجوده، فمتى لم يوجد واحد من المتمانعين كشف ذلك عن عدم تعلّق الإرادة بأحد الضدّين، وليس عدم تعلّق الإرادة بأحدهما لأجل تعلّقها بالآخر فيؤثّر إرادة الوجود في عدم الإرادة فيعود المحذور، بل يكون عدم الإرادة من أجل عدم المقتضي؛ أعني وفاء المقتضى ـ بالفتح ـ بالمراد، فيكون عدم وفاء أحد الضدّين بالمراد ومرجوحية[1] داعيه في عرض وفاء ضدّه بالمقصود ورجحان ما يدعو إليه.

فما ذكرنا هو الجواب عن شبهة توقّف الوجود على الترك، وإلّا فما ذكره المجيب من منع التمانع الفعلي من الجانبين وعدم التأثير والتأثّر من الطرفين، بل التأثير في أحدهما فعلي وفي الآخر فرضي؛ لأنّ تأثير المانع في ساحة المقتضي، ولا مقتضي للآخر؛ لعدم اجتماع المقتضي لأحدهما مع مقتضي الآخر. واستقباح المحال ـ أعني الدور على تقديرٍ محال، وهو وجود المقتضي للآخر ـ ليس بمحالٍ؛ لصدق القضيّة الشرطية وعدم لزوم صدق طرفيها في صدقها، فالدور المحال مقصور على صورة وجود المقتضي، وإذا فُرض محالية وجوده كان المحال المترتّب على ذلك ممّا لا محذور فيه.

[و]ممّا يتوجّه عليه بأنّ[2] المناط في صدق القضيّة الشرطية كون التالي في حدّ نفسه ممّا يترتّب على المقدّم من غير محذور، وكان عدم ترتّبه عليه وعدم مُحالية المحال المترتّب على محال آخر إنّما هو في ما كان المحال من تبعات محال آخر

---

١. في الأصل: مرجوحيته.

٢. كذا، والظاهر زيادة «باء» في «بأنّ».

لا أن يكون محالاً بنفسه، ففرقٌ واضح بين قولك: «لو كانت الشمس طالعة فالنهار موجود» وقولك: «لو كانت الشمس طالعة فشريك الباري موجود» فإنّ الأُولى صادقة وبين المقدّم والتالي كمال الملاءمة، فلو فُرض طلوع الشمس من غير مطلعها ترتّب عليه وجود النهار ولا محذور في محالية التالي؛ لكونها من توابع محالية المقدّم، بخلاف ما إذا كان التالي بنفسه محالاً ـ سواء وُجد المقدّم أم لا ـ كالمثال الثاني فإنّ القضيّة الشرطية كاذبة؛ لكذب التالي ـ أعني شريك الباري ـ وإن كان المقدّم صادقاً، هذا.

فالمُجيب لمّا زعم أنّ الشرطية في المسألة ـ أعني لو وُجد المقتضي لكان وجود الضدّ مانعاً ـ من قبيل «لو كانت الشمس طالعة فالنهار موجود» ذهب إلى عدم تأثير المانع مع مقتضى العدم، وبه يرتفع الدور وليس كذلك، بل القضيّة من قبيل قولك: «لو كانت الشمس طالعة فشريك الباري موجود»؛ لأنّ المجيب اعترف بتوقّف وجود الضدّ على ترك الآخر. غاية الأمر أنّه أنكر التوقّف من طرف عدم الضدّ على الوجود فعلاً مع اعترافه أيضاً بالتوقّف شأناً، بمعنى أنّ المقتضي إذا وُجد لكان وجود الضدّ مانعاً فعلياً، وهذه غفلة واضحة عن أنّ التمانع الفعلي ممتنع في نفسه؛ لاستلزامه تقدّم الشيء على نفسه، ولا تكون محالية التالي من موجبات محالية المقدّم، بل المحالية لأجل أنّ الشيء لايصلح لكونه علّة في مرتبة كونه معلولاً، فبعدما كان التمانع لأجل التضادّ لا لأجل وجود المقتضي فلا محالة تكون القضيّة المشتملة على كون وجود الضدّ مانعاً كاذبة.

ثمّ إنّه لايخفى عدم الفرق في ما ذكرنا من امتناع كون ترك الضدّ مقدّمة بين الضدّ الموجود والضدّ المعدوم.

فما ذهب إليه بعض[١] ـ من أنّ وجود المعدوم يتوقّف على رفع الضدّ الموجود، وأمّا عدم الضدّ المعدوم فلا يتوقّف على وجود الضدّ الموجود؛ لاستناده إلى عدم وجود المقتضي لا إلى وجود المانع ـ يرد عليه بأنّه ممّا لا وجه له؛ لما عرفت من أنّ قضيّة التضادّ امتناع الاجتماع، وصحّة اجتماع كلّ ضدّ مع بديل الآخر بلا اقتضاءٍ لتأثير أحدهما في وجود الآخر، ففي ما إذا تمّت علّة الوجود لواحد من الضدّين ورُجّحت كفّة تحقّقه انعدم الآخر؛ لعدم تمامية علّة وجوده لا أنّه ينعدم الموجود ثمّ بعده يوجد الآخر، بل وجود أحدهما وعدم الآخر في مرتبة واحدة. وقد عرّفناك عدم إمكان جعل أحد الضدّين مقدّمة يؤثّر في وجود الآخر ويتقدّم عليه رتبةً.

هذا كلّه بناءً على مقدّمية ترك الضدّ لوجود الآخر، وقد عرفت فسادها. ولكن للقائلين بالاقتضاء في الضدّ الخاصّ طريق آخر، وهو أنّ مقتضى حكم العقل عدم اختلاف المتلازمين في الوجود في الحكم نظراً إلى أنّ وجود أحد الضدّين ملازم لترك الآخر، ومع محبوبية فعل أحد الضدّين لا يكون الآخر محبوباً بل يكون مبغوضاً نظير الضدّ العام في أنّ وجود الضدّ ملازم لترك ضدّه العامّ ـ وهو الترك ـ فكما أنّ الترك في الضدّ العام مبغوض، كذلك وجود أحد الضدّين في الضدّ الخاصّ إذا صار محبوباً يكون ضدّه مبغوضاً؛ إذ لا يحكم العقل بحكمين مختلفين في المتلازمين في الوجود، بل يحكم بترشيح الوجوب من أحدهما إلى الآخر فيكون عدم الضدّ واجباً وفعله حراماً.

---

١. هو آقا حسين الخوانساري في رسالة في مقدّمة الواجب (المطبوعة مع سائر رسائله)، ص ١٥٠.

ويرد عليه ـ بعد تسليم الصغرى؛ أعني الملازمة الوجودية بين الضدّ الخاص وترك ضدّه الآخر ـ المنعُ عن الكبرى؛ أعني سراية الحكم من أحد المتلازمين إلى لازمه؛ لأنّ مجرّد التلازم الخارجي ـ سواء كان المتلازمان معلولَي علّةٍ ثالثة أم لا ـ لا يوجب اتّحادهما في الحكم وأنّ أقصى ما يحكم به العقل عدم إيجاب الضدّ في ظرف إيجاب ضدّه؛ لعدم قدرة المكلَّف على الامتثال. وأمّا لزوم إيجاب ترك الضدّ فلا؛ إذ ربما يكون الضدّ محبوباً ولا يكون ترك ضدّه محبوباً ولا مبغوضاً. ولا يلزم خلوّ الواقعة من الحكم الشرعي؛ فإنّ بطلان الخلوّ إنّما هو بالنسبة إلى الحكم الواقعي، وأمّا الحكم الفعلي فلا مانع عن حصوله في أحد المتلازمين دونه في الآخر، فموافقة أحدهما لغرض الأمر لا يستلزم موافقة الآخر له إلّا أن يكونا أيضاً متوافقين في الغرض الداعي إلى الطلب وإلّا فلا استحالة في توجيه الطلب نحو أحدهما؛ لموافقته للمصلحة الملزمة فيكون الآخر ملازماً لما فيه المصلحة من غير أن يكون مشتملاً على المصلحة، فمجرّد التلازم لا يجعله متعلَّقاً للطلب بعد أن لم يكن موافقاً لغرض المولى.

ومن هنا ظهر بطلان قياس الضدّ الخاصّ بالضدّ العامّ ـ أعني الترك ـ فإنّه لايمكن أن يكون الترك مراداً في ظرف كون الفعل مراداً، بل لا يمكن محبوبية الفعل إلّا بعد راجحية الغرض منه على الترك، وإلّا فمع التساوي في الغرض أو رجحان الترك على الفعل لا يكون الفعل محبوباً. نعم، مراتب المحبوبية مختلفة من حيث الرضاء بالترك وعدمه، فالإيجاب في الأُمور التشريعية كالإيجاد في الأُمور التكوينية، فكما أنّ الوجود في الثانية لا يحصل إلّا بعد تمامية أجزاء العلّة التي منها ارتفاع مقتضيات العدم، كذلك الطلب في الواجب والمستحبّ لا يترجّح إلّا

بعد رجحان سبب الفعل على الترك، فالفعل المأمور به كإزالة النجاسة عن المسجد ممّا لا يرضى المولى بتركه، فتركه مبغوض عقلاً وهو يستلزم أن يكون ترك الترك ـ أعني الفعل ـ محبوباً، فأين هذا من الضدّ الخاص الذي لا يكون تركه عين فعل الآخر أو مقدّمة له؟

نعم، البعث الفعلي نحو الإزالة ينافي الترخيص في فعل الصلاة وتركها؛ لرجوعه إلى الترخيص في ترك الإزالة، وهذا معنى لزوم اتّحاد المتلازمين في الحكم بعد اتّحادهما في المصلحة.

الأمر السادس

في ما قد يُستدلّ على دلالة «الأمر بالشيء» على النهي عن ضدّه العام؛ أعني الترك بالعينية أو الجزئية أو الملازمة.

وتوجيه الأوّل بأنّ النهي عن الشيء عبارة عن مطلوبية تركه فإذا تعلّق بـ«الترك» صار المطلوب تركَ الترك، وذلك عين الفعل المأمور به.

وفيه أنّ العينية المفهومية واضحة المنع؛ لعدم وجود نهي بالفعل تعلَّقَ بالترك أوّلاً، ولا يكون الأمر بالشيء عين النهي عن تركه ثانياً؛ لأنّ مفهوم أحدهما مغاير لمفهوم الآخر فكيف يكون أحدهما عين الآخر؟!

والظاهر أنّ مدّعي العينية معترف أيضاً بالتغاير المفهومي فلابدّ من إرجاع كلامه إلى الاتّحاد المصداقي وأنّ ما صدق عليه الأمر بالشيء عين ما صدق عليه النهي عن ترك الترك، فالمفهوم من محبوبية «الحركة» متّحد في الخارج مع مفهوم مبغوضية ترك تركها.

ولكنّه يُشكَل على هذا أيضاً بأنّ الاتّحاد المصداقي إنّما يكون بعد فرض طلبين ـ من الأمر بالفعل والزجر عن الترك ـ حتّى يصحّ القول باتّحادهما مصداقاً. وأمّا إذا لم يوجد إلّا طلبٌ واحد وهو متعلّق بالفعل كاشفٌ عن بعث المكلَّف نحوه فأين النهي الدالّ على الزجر عن الترك؟! فلا اتّحاد لا في مرتبة البعث النفساني ولا في الطلب الخارجي؛ إذ لا تعدّد للطلب وإنّما الموجود هو الأمر بالشيء من دون تعرّض لترك تركه، هذا.

وأمّا دعوى التضمّن فتقريبه أنّ ماهية الوجوب مركّبة من أمرين: طلب الفعل والنهي عن الترك، فالدالّ على الوجوب دالّ على النهي عن الترك بالتضمّن.

وفيه أنّ الوجوب ليس بمركّبٍ من طلبين، وإنّما هو طلب أكيد وَحداني، وليس المنشؤ له منشأ لأمرين من إيجاب الفعل والنهي عن الترك.

وكذلك الحال في بقيّة أقسام الطلب من الندب؛ فإنّ اختلافه مع الوجوب بحسب المرتبة، وكذلك الكراهة مع الحرمة وأنّ ما به الاشتراك فيهما عين ما به الامتياز كما في الكلّيات المشكّكة مثل «النور»، فالطلب إذا كان أكيداً كان إيجاباً مع ما في هذه المرتبة أيضاً من الاختلاف بحسب المرتبة من العينية والتعيّنية[1] والكفائية والتخييرية، ودون هذه المرتبة الأكيدة من الإيجاب هو الاستحباب مع ما فيه من الاختلاف أيضاً بالشدّة والضعف، فالمنع من الترك في الإيجاب أو الرضاء بالترك في الندب ليس جزءً لمفهومهما، ولذا كانت الأحكام خمسةً لا عشرةً كما هي على مقالة التركّب؛ لانحلال كلّ طلب إلى طلبين، وهو باطل.

---

١. كذا، والصواب ظاهراً: التعيينية.

نعم، التعبير بـ«المنع عن الترك[١]» منشؤه الانحلال العقلي، وأنّ الذهن إذا توجّه إلى صدور الأمر من المولى يرى أنّه لا يرضى بترك ما أمر بـه، وليس انـحلال العقلي باعثاً على التركّب الحقيقي، وإلّا فـ«الإنسان» البسيط ينحلّ عند العقل إلى جنس وفصل.

وعلى أيّ حالٍ، ليس عدم الرضاء بالترك داخلاً في مفهوم الوجوب وإنّما هو أخذٌ باللازم بحكم العقل، وهذا اللزوم كما لايساعد دعوى التضمّن بـل يـنافيها كذلك لايساعد القول بالدلالة الالتزامية ودعوى الملازمة بين الأمر بالشيء مع النهي عمّا يعانده وينافيه؛ إذ لا يكون في البين إلّا طلب واحد متعلّق بالفعل، ولا يلازمه طلب مستقلّ آخر شرعاً يكون متعلّقاً بالترك أو بالضدّ الآخر.

نعم، الذي يمكن القول به هو دعوى أنّ الطلب الوَحداني يُسنَد أوّلاً إلى إيجاد الفعل، وثانياً وبالعرض إلى الترك من باب المجاز في الإسناد ويُنتزع منه الزجر والردع عن ترك الترك، فحينئذٍ يكون النزاع بين المثبتين للعينية وبين المُنكرين لها لفظياً، وعليه فالأمر بالشيء يقتضي مطلوبية ترك الترك بعين مطلوبية الفعل، ولا يكاد يُنكَر.

الأمر السابع

في بيان ثمرة النزاع

في ثمرة الخلاف في مسألة الضدّ

فنقول: إنّ الثمرة ـ بناءً على اقتضاء «الأمر بالشيء» النهي عن ضدّه بأيّ نحوٍ من أنحاء الاقتضاء ـ ظاهرةٌ في ما كان الضدّ عبادةً؛ لأنّ النهي في العبادات يقتضي

---

١. كان ابتداءً: «التركّب» ثمّ صحّحها بـ«الترك» كما في المتن.

الفساد.

توجيه كلام شيخنا البهائي والذبّ عنه

ولكن شيخنا البهائي (ره)[١] أنكر الثمرة هذه بدعوى عدم كون الفساد دائراً مدار النهي، وإنّما يعمّه وصورة عدم الأمر بالضدّ فلو بنينا على عدم اقتضاء الأمر بالشيء النهي عن ضدّه فلا محالة نقول بفساد العبادة؛ لأجل عدم الأمر بها؛ لأنّ صحّتها متوقّفة على الإتيان بداعي القُربة المتوقّفة على قصد الأمر، ومع عدم الأمر بالضدّ العبادي كيف يُقصَد به القُربة، ومقتضى تنافي وجود الضدّين عدم مقدورية الإتيان بهما معاً، غير أنّه إذا كان في البين ما هو الأهمّ منهما كان الطلب فعلياً بالنسبة إليه وكان المهمّ غير مأمور به، ومع عدم الأمر به لا وجه لصحّته إذا كان عبادياً، فالثمرة المزبورة غير متمحّضة في القول باقتضاء الأمر بالشيء النّهيَ عن الضدّ الخاصّ، فلو إنّا[٢] ناقشنا في الاقتضاء فلا يمكننا أن نناقش في أنّ لازم الأمر بالأهمّ عدم الأمر بالمهمّ؛ لعدم قدرة المكلَّف بهما، وعدم «الأمر» يقضي بفساد العبادة التي لا أمر بها.

هذا أقصى ما يقال في توجيه الإشكال، ويُتوجّه عليه بأنّ صحّة العبادة غير منحصرة في الإتيان بقصد امتثال الأمر، بل الصحّة أيضاً حاصلة بالإتيان بالعبادة بداعي المحبوبية الذاتية ـ بناءً على ما هو الأصل عند العدلية من تبعية الأحكام لمصالحَ أو مفاسدَ فيها أو في متعلّقاتها، بل وعلى مذهب الأشاعرة أيضاً إذا أتى العبد بالعبادة بداعي موافقتها لغرض المولى ـ فليست صحّة العبادة منوطة بأمر المولى كما هو الحقّ والتحقيق في المتزاحمين المتساويين في المحبوبية أو

---

١. *زبدة الأُصول*، ص ١١٨.

٢. كذا، والظاهر زيادتها.

الموافقة للغرض؛ فإنّ الأمر مرتفع بالمزاحمة وعدم القدرة على الإتيان بهما، وصحّة المأتيّ به من العبادة فيهما إنّما هي لأجل المحبوبية النفس الأمرية، وكذلك الحال في المتزاحمين اللذين كان أحدهما أهمّ نظير إنقاذ الغريق الذي هو النبيّ بالنسبة إلى إنقاذ الوصيّ، فإنّ المحبوبية التي كانت في المهمّ قبل ابتلائه بالأهمّ لم ترتفع وإنّما الأهمية في جانب المزاحم أوجبت فعلية الطلب فيه، وبقي الأمر في جانب المهمّ على شأنيته.

ومن هنا حصل الفرق بين صورتي وجود النهي أو عدم وجود الأمر فإنّه لأجل فعلية النهي عند القائل بالاقتضاء يُستكشف المبغوضية المانعة عن صحّة العبادة بخلاف فرض عدم الأمر بالضدّ؛ إذ لم يتحقّق مع عدم الأمر ما يُستكشف منه عدم المصلحة أو المبغوضية كما في مسألة اجتماع الأمر والنهي وغلبة مقتضى النهي على مقتضى الأمر، وإلّا فمع عدم الغلبة تكون الصلاة صحيحةً؛ لبقائها على رجحانها الذاتي من كونها «قربان كلّ تقيّ»[1].

فإن قلت: إنّه لا سبيل إلى إحراز الرجحان والمحبوبية النفس الأمرية إلّا بواسطة الأمر وحيث لا أمر لا مصلحة ولا موافقة للغرض توجب صحّة الضدّ العبادي.

قلت: سقوط الأمر الفعلي إمّا لمخصّصٍ لفظي كما في قولك: «صلِّ ولا تصلِّ في المكان الغصبي» أو لمخصّصٍ عقليّ كاشف عن قصور مقتضى الأمر ومغلوبيته في جنب مقتضى النهي كما في باب اجتماع الأمر والنهي عند من يقول بعدم جوازه وغلبة مقتضى مبغوضية «الصلاة في الدار الغصبي» على مقتضى محبوبيتها، فمثل

---

١. اقتباس من الحديث الذي سبق تخريجه في ج ١، ص ٢٤٣.

هذه المزاحمة الكاشفة عن مغلوبية مقتضى الأمر تقضي بعدم صحّة الصلاة مع الغصب، وأمّا المخصّص العقلي في هذه المسألة ـ أعني سقوط الأمر عن المهمّ؛ للمزاحمة وعدم القدرة على الإتيان به مع الأهمّ ـ فلا يقضي بفساد المهمّ؛ لعدم كشفه عن عدم مقتضى الأمر أو قصوره.

غاية الأمر سقوط فعلية الأمر؛ للزوم طلب الضدّين، ومثله لا يكشف عن عدم الملاك للأمر فتبقى الماهية على ما لها من المحبوبية والطلب الشأني من غير تقييد بشيء.

نعم، في ما إذا أُحرز إناطة صحّة العبادة بالأمر الفعلي، فلا محالة لا وجه لصحّة المهمّ عند ابتلائه بالأهمّ؛ لعدم فعلية الأمر في ناحيته، اللّهمّ إلّا أن يكتفى في صحّته بالأمر الشأني إذا أُتي به بذاك الداعي.

القول في مسألة الترتّب

ثمّ إنّه تصدّى جمعٌ كصاحب *الفصول*[1] وأخيه البارع في *هداية المسترشدين*[2] وأُستاد شيخنا[3] ـ طاب ثراهم ـ لتصحيح الضدّ العبادي وتوجيه الطلب نحوَه بـ«قاعدة الترتّب»، وهو جعل الأمر بالضدّ الذي هو الأهمّ مطلقاً واتّخاذ الأمر بالمهمّ مشروطاً على نحو الشرط المتأخّر بمعصية الأمر الأوّل فيقول المولى لعبده: «أزلِ النجاسة عن المسجد وإن عصيت أمري فصلِّ» فحينئذٍ لو عصى في ما بعد كشف ذلك عن أنّ «الصلاة» كانت مأموراً بها فتصحّ ويسقط الأمر بالأهمّ؛ لحصول الغرض.

---

١. *الفصول*، ص ٩٦.

٢. *هداية المسترشدين*، ج ٢، ص ٢٧٠ ـ ٢٧١.

٣. وهو السيّد المجدّد الشيرازي كما في *تقريراته*، ج ٢، ص ٢٧٣ ـ ٢٧٤.

قال في *الفصول*: لا يمنع العقل عن التكليف بالضدّين معاً إذا كان التكليف بأحدهما مبنيّاً على تقدير الخلوّ من الآخر لا لجواز التكليف بالمحال إذا استند إلى المكلّف، بل لأنّ التكليف بهما على الوجه المذكور ليس تكليفاً بالمحال؛ حيث إنّ ثبوت أحدهما منوط بعدم وقوع الآخر[١] و[٢]عدم التشاغل به، إلى آخر كلامه (قده)[٣].

وحاصله أنّ الترتّب المزبور لا يرجع إلى التكليف المحال أو التكليف [بالمحال]؛ لعدم اجتماع البعث الفعلي إلى الأهمّ والمهمّ في مرتبة واحدة فلا أمر فعلاً بالمهمّ في مرتبة الأمر بالأهمّ؛ لتأخّره عنه فلا أمر بالصلاة إلّا بعد عصيان الأمر بالإزالة، فلا يوجب الإطاعة إلّا بعد حصول شرطه ـ وهو العصيان ـ وعند حصوله يكون الأمر بالصلاة فعلياً دون الأمر بالإزالة؛ لأنّ مرتبة الأمر بها متقدّمة فلا يقتضي أمرها الامتثال إلّا في صورة عدم مجيء الأمر بالصلاة، فالمولى لم يُرد الجمع بينهما وإنّما أراد التفريق بالنحو المزبور والمكلّف حينئذٍ قادر على الامتثال من غير معصيةٍ فيأتي بالأهمّ ويترك المهمّ المتوقّف على عصيان الأهمّ فدعوى عدم قدرته على الامتثال مزيّفة.

هذا [هو] التقريب التامّ لصحّة الترتّب، ويتوجّه عليه بأنّه ـ بعد فرض كون الأمر بالأهمّ مطلقاً غيرَ مقيّد بشيءٍ وإن كان الأمر بالمهمّ مقيداً بحالة عصيان الأمر الأوّل ـ لزم منه اجتماع الأمرين في مرتبة واحدة في صورة العزم على المعصية

---

١. بعدها في المصدر: «فكما يصحّ رجحان أحد الضدّين مطلقاً».

٢. بعدها في المصدر: «الآخر على تقدير».

٣. *الفصول*، ص ٩٨.

والبناء عليها وإن لم تحصل بعد، فلو فُرض حصول الأمر بأحد الضدّين ثمّ الأمر بالضدّ الآخر مع اتّحاد زمن الأمرين لزم التكليف المحال أو التكليف بالمحال فلا يقدر المكلَّف حينئذٍ من الامتثال. وترتّب الأمر الثاني على عصيان الأمر الأوّل لا يقتضي رفع الاستحالة بعد اجتماع الطلبين في الآن الأخير قبل حصول العصيان بآنٍ مّا، وإنّما دفعها متوقّف على رفع أحد التكليفين إمّا بالامتثال أو حصول العصيان محقّقاً دونه فرضاً وبناءً، وبعد بقاء زمان الإزالة لا يكاد يكون الأمر بها ساقطاً ولا يجدي في سقوطه البناء على المعصية أو العلم بها في ما بعد؛ للزوم ذلك سقوط التكليف عن العاصين.

وبالجملة، إنّ الأمر بالأهمّ حسب الفرض مطلق يعمّ حالة البناء على المعصية، وهو يقتضي الامتثال في زمانٍ يقتضي الأمر بالصلاة أيضاً الامتثال؛ لحصول الشرط وتنجّز الأمر بالمشروط فيجتمع الطلبان، وكلّ طلب منهما يقتضي إطاعة على حِدةٍ خارجة عن تحت قدرة المكلَّف، فالتعليق على المعصية لا يصحّح الأمر بالضدّين ولا يوجب القدرة على الامتثالين.

ودعوى أنّ الأمر بالمهمّ إنّما يوجد عند فعله فحينئذٍ يكون الأمر الأوّل ساقطاً مردودة بأنّ زمان الأمر الثاني قبل فعله ولو آناً مّا لئلّا يلزم تحصيل الحاصل، وللزوم كون الأمر داعياً إلى الفعل. ومن المعلوم أنّ ذلك الآن أيضاً زمان فعلية الأمر الأوّل فلا محالة يجتمع الأمران في ذاك الآن قبل الفعل، وذلك محال.

فإن قلت: يمكن رفع الاستحالة بإمكان سقوط الأمرين أحدهما بالامتثال، والثاني بانتفاء المحلّ فلا يجتمعان.

قلت: إنّ ذلك خلاف الفرض وخروج عن محلّ النزاع؛ لأنّ المفروض إمكان

تعلّق الأمر بالضدّين بنحو الترتّب وتعليق الأمر الثاني على عصيان الأمر الأوّل لا إحالة الإمكان ورفع المحال إلى رفع الأمرين: أحدهما بالامتثال والآخر بانتفاء المحلّ. ومثل هذا الإمكان لا يرفع غائلة استحالة الجمع بين الطلبين وإنّما ترتفع إمّا برفع التضادّ أو بعدم فعلية الأمر بالأهمّ عند فعلية الأمر بالمهمّ، وليس كذلك؛ لأنّ المفروض عدم التعليق في الأمر بالأهمّ بل هو متوجّه من غير تقييد حتّى عند المعصية وإلّا لزم الخلف. وأمّا الأمر بالمهمّ فهو متوجّه أيضاً؛ لحصول شرطه، ولازم كلّ منهما الإطاعة وهي غير مقدورة، فالغرض من الأمر امتثالُه لا سقوط محلّه بامتثال غيره وهو الأهمّ، فالغرض من الأمر بالمهمّ سقوطه على نحو الامتثال لا بعدم بقاء المحلّ، وامتثاله محال في عرض امتثال الأمر بالأهمّ والترتّب لا يصحّح إمكانه.

فإن قلت: الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار، ولمّا كان المكلَّف قادراً على الإطاعة وعدم الوقوع في المعصية بالإتيان بالأهمّ فلم يأت به أوقع نفسه بسوء اختياره في المحال من طلب الضدّين ولا قبح فيه إذا كان المكلَّف هو السبب فيه.

قلت: إنّ الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار عقاباً دونه خطاباً؛ لأنّ العقل مستقلّ باستحالة طلب المتضادّين، وليس المقام من موارد كون الشيء ممكناً وإن لزم من وجوده قبح كي يقال برفعه إذا كان وقوعه من جانب المكلَّف، وإلّا فلو فُرض رفع قبح استحالة الجمع بين الضدّين معلّقاً على سوء الاختيار لزمه جواز الأمر بالضدّين معاً معلّقاً على أمر اختياري فيقول: «إذا صنعت كذا فصلّ وأزل»، ومن الضرورة عدم جواز مثله وإن قلنا بالترتّب.

وبالجملة، ليس زمانٌ يمكن امتثال الأمر بالضدّين ثمّ يمتنع على فاعله بسوء

اختياره فيقال: إنّ مثل ذلك الامتناع لا ينافي الاختيار.

فإن قلت: فرق بين طلب الضدّين في مرتبة واحدة وبين طلبهما في مرتبتين نظراً إلى وقوع التزاحم بين الطلبين في طلب الضدّين في مرتبة واحدة، بخلاف طلبهما في مرتبتين؛ فإنّ الطلب الفعلي إنّما يتعلّق بالمهمّ على تقدير خلوّ المحلّ عن الأهمّ وفرض عدم التشاغل به فلا يزاحم الأهمّ، وأمّا الطلب بالأهمّ فإنّه على تقدير الإتيان به يكون منجّزاً من غير مزاحم.

قلت: ذلك كذلك على تقدير الإتيان بالأهمّ؛ لعدم الأمر بالمهمّ وكونه مشروطاً بشرطٍ غير حاصل. وأمّا على تقدير عدم الإتيان به وعصيان أمره فالمطاردة حاصلة؛ لوجود الأمر بالأهمّ وإطلاقه بالنسبة إلى فرض معصيته، وإلّا فلا معصية وهو خُلف؛ لأنّ المفروض التعليق على المعصية، وكذلك فعلية الأمر بالمهمّ؛ لحصول شرطه.

فإن قلت: إنّ الوقوع أقوى شاهد على الإمكان وصحّة الترتّب نظراً إلى العرفيات فإنّهم في وقائعهم[1] يأمرون بشيء ثمّ يأمرون بضدّه على تقدير عصيان الأمر الأوّل وهذا كثير، وطريقتهم عليه متداولة.

قلت: لا وجه لذلك بعد إباء العقل عنه فلا محالة لابدّ من توجيه بنائهم بما لا يخالف حكم العقل، إمّا بالحمل على التجاوز ورفع اليد عن الأهمّ فحينئذٍ يسقط الأمر به ويبقى الأمر بالمهمّ على حاله بلا مزاحمٍ، أو يُجعل الأمر بالمهمّ إرشادياً محضاً كاشفاً عن وجود مصلحة فيه يفي بغرض المولى إن أتى به وإن فوّت على نفسه ما يستحقّه من العقاب على ترك الأهمّ فلا يكون الأمر بالمهمّ مولوياً حتّى

---

١. في الأصل: وقايعهم.

يؤول[١] إلى طلب الضدّين، أو أنّ الترتّب عند العرف لغفلتهم عن أنّه طلب الضدّين ومخالف لحكم العقل، وأنّ الذين استندوا إلى بناء العرف زعموا أنّ الترتّب عندهم مصحّح لحكم العقل وأنّ حكمه بعدم الجواز شبهة في قِبال البداهة.

نعم، هنا ترتّب صحيح ليس فيه فرض اجتماع[٢] الأمرين أصلاً وهو ما لو كان الأمر بالمهمّ مترتّباً على عصيان الأمر بالأهمّ بنحو الشرط المتقدّم فإنّه حيث إنّ الأمر بالأهمّ يسقط بالعصيان حتّى إذا تعذّر بقي الأمر بالمهمّ بلا مزاحمٍ كما إذا طلب المولى من عبده إتيان مناسك الحجّ في الموسم في هذه السنة ثمّ أمره ثانياً بأنّه إن عصى أمره فليزُر الحسين (ع)، وكان من مقدّمات الإتيان بالمناسك الذهاب مع الرفقة، فإذا ترك الذهاب معهم فقد أسقط عن نفسه الأمر رأساً؛ لأجل تعذّر امتثاله عليه وتوجّه أمر آخر إليه عند سقوط الأمر الأوّل، وهذا ممّا لا إشكال فيه.

ثمّ إنّ ممّا يُشكَل[٣] على القائلين بالترتّب تعدّدَ العقاب في صورة المخالفة بترك الأهمّ والمهمّ معاً مع أنّهم لا يمكنهم الالتزام بالتعدّد؛ لأنّ العقاب فرع التمكّن من الامتثال ولا يمكن امتثال الأمرين فكيف يعاقب المكلَّف على أمرٍ محال؟! وهذا أقوى حجّة على بطلان الترتّب.

ولئن سلّمنا صحّة الترتّب وكانت النتيجة صحّة الضدّ العبادي لكن نقول: إنّ توجّه الأمرين بنحو الترتّب غير العقوبة عليهما؛ لأنّ العقاب إنّما يصحّ عند قدرة

---

١. في الأصل: يؤل.

٢. بعدها في الأصل: «الضدّين»، ثمّ شطب عليها.

٣. كذا، والصواب ظاهراً: يُستشكل.

المكلَّف على امتثالهما، ومن الضرورة عدم القدرة على الإتيان بهما فلا محالة ينتفي عنه أحدهما.

فإن قلت: ما الفرق بين ما كان الأمر بالمهمّ مشروطاً بالمعصية على نحو الشرط المتقدّم حيث يوجب ذلك تعدّد المؤاخذة عند المخالفة للأمرين، وبين ما إذا كان مشروطاً بالمعصية بنحو الشرط المتأخّر، فإنّ مناط توجّه الأمرين في الصورتين واحد، وهو الترتّب وتوقّف الأمر الثاني على عصيان الأمر الأوّل. ومجرّد[1] أخذ المعصية في أحد الفرضين بنحو الشرط المتقدّم وفي الآخر بنحو الشرط المتأخّر لا يوجب الفرق في ناحية العقاب، فلو تعدّدت المؤاخذة على مخالفة الأمرين فلتصحّ في كِلا الموردين.

قلت: فرق واضح بينهما؛ لأنّ العبد عصى وخالف الأمرين في الفرض الأوّل مرّتين: مرّةً في تركه الخروج مع الرفقة لإقامة مناسك الحجّ حتّى تعذّر عليه الخروج، ومرّةً لما توجّه إليه الأمر ثانياً بعد عصيانه أوّلاً وتخلّفه عن امتثاله بعد القدرة عليه فقد خالف المولى مرّتين فاستحقّ عقوبتين، بخلاف الترتّب بنحو الشرط المتأخّر الذي فرضوه فإنّ المكلَّف عند توجّه الخطابين عليه بالضدّين لم يمكنه امتثالهما فلم يعص إلّا واحداً منهما ويكون العقاب عليه لا عليهما؛ لأنّه عقابٌ على ما لا يقدر عليه المكلَّف، والترتّب وإن كان يساعد على صحّة الأمر المعلّق على العصيان لكنّه لا يساعد على تعدّد العقاب.

ثمّ إنّه قد ظهر ممّا ذكرنا أنّه لو قلنا بالترتّب كان هو الوجه في صحّة الضدّ العبادي؛ لوجود الأمر الفعلي المصحّح للقربة المتوقّفة على امتثال الأمر وعدم

---

١. بعدها في الأصل: «فرض» ثمّ شطب عليها.

اعتبار الأزيد من ذلك في صحّة الضدّ[١].

وأمّا على ما سلكناه في وجه الصحّة من كفاية الإتيان بقصد المحبوبية التي هي ملاك الأمر فلا محالة يكون هو المعوّل عليه، وإلّا فلا وجه للحكم بصحّة العبادة بعد ابتلائها بالأهمّ وعدم صحّة الترتّب.

نعم، في ما إذا كان الضدّ من العبادات الموسّعة وكان مزاحماً للأهمّ في بعض الوقت لا في تمامه نظير أداء الدين بالنسبة إلى الصلاة في وقتها الموسّع صحّ أن يؤتى بالصلاة بداعي الأمر بماهيتها ولو كان المأتيّ به هو المصداق المزاحم للأهمّ، وإن كان المصرّح به في *قواعد* العلّامة (ره) بطلان الصلاة في أوّل وقتها في حقّ مَن عليه الدين الواجب أداؤه فوراً[٢].

---

١. بعدها في الأصل: «العبادي» ثمّ شطب عليها.

٢. *قواعد الأحكام*، ج ٢، ص ١٠٢ حيث قال: ولا تصحّ صلاته في أوّل وقتها، ولا شيء من الواجبات الموسّعة المنافية في أوّل أوقاتها قبل القضاء مع المطالبة، وكذا غير الدين من الحقوق كالزكاة والخمس.

قال في *تحرير الأحكام*، ج ٢، ص ٥٢٩: كلّ من عليه دين وجب عليه قضاؤه حسب ما يجب عليه، فإن كان حالاً وجب عليه قضاؤه عند المطالبة في الحال مع القدرة، ولو أخّر معها أثم، ولا تقبل صلاته في أوّل وقتها بل تجب إعادتها، وإن كان مؤجّلاً وجب قضاؤه عند الحلول مع المطالبة.

قال في *تذكرة الفقهاء*، ج ٢، ص ٤٨٢: ولو كانت النجاسة خارجة عن ثوبه وبدنه بل في نفس المسجد أمكن بطلان الصلاة في أوّل وقتها مع تمكّنه من إزالتها.

قال في *مختلف الشيعة*، ج ٥، ص ٣٨٤: قال ابن إدريس: لا تجوز الصلاة في أوّل وقتها مع المطالبة، وهو المعتمد؛ لأنّ وقت الصلاة موسّع وأداء الدين مضيّق، وإذا اجتمعا وجب تقديم المضيّق.

قال في *منتهى المطلب*، ج ٤، ص ٢٦٧: إنّ الصلاة إذا فعلت في أوّل وقتها مع المطالبة للقادر بطلت.

والوجه في صحّتها هو عدم كون متعلَّق الأمر هي الأفراد بحيث تكون المصاديق العرضية واجبة بالتخيير الشرعي. وإنّما الأمر متعلّق بالطبيعة، والفرد المزاحم للأهمّ وإن سقط أمره بالمزاحمة غير أنّه وافٍ بغرض المولى كسائر الأفراد الخارجة عن المزاحمة فإنّها من هذه الجهة في عرض واحد نظراً إلى انطباق الطبيعة المأمور بها على الكلّ، فإذا أتى بالفرد المهمّ فقد أوجد الطبيعة المأمور بها في ضمنه؛ إذ المزاحمة أوجبت عدم كونه متعلّقاً للأمر؛ للزوم الأمر بالمتضادّين ولم توجب خروجه عن كونه مصداقاً للطبيعة رأساً، ولا ينافي عدم كونه مأموراً به كونه وافياً بالغرض؛ لقيام المصلحة بالماهية السارية في أفرادها، فمن أجل الوفاء بالمصلحة الكامنة في الماهية يكون الفرد المهمّ والأهمّ في مرتبة واحدة، ولا يقدح في صحّة الفرد المبهم العبادي عدم الأمر به؛ إذ يُجديه قصد الأمر بالطبيعة؛ للتوسعة في دائرتها وحصول القدرة عليها فتُمتثل ولو في ضمن الفرد المضادّ.

وبالجملة، بناءً على تعلّق الأمر بالطبيعة ليس شيء من الأفراد مورداً للأمر الشرعي، وإنّما الفرد هو المأمور به بالأمر العقلي الحاصل من انطباق الكلّي عليه، وهذا من غير فرق بين ما لو زاحم الواجب الأهمّ أو لا، فإنّه على أيِّ تقديرٍ تدور صحّة العبادة المأتيّ بها مدار الأمر بماهيتها الكلّية.

نعم، لو اقتضى التزاحم خروج الفرد المهمّ عن تحت الماهية المطلوبة كان المأمور به فعلاً ما هو الواجب فوراً دون الفرد المزاحم؛ لخروجه عن تحت قوله تعالى: ﴿أَقِمِ الصَّلَاةَ﴾[1] فلا يكفي في صحّة المأتيّ بها قصد أمرها المتعلّق

---

١. هود (١١): ١٤؛ الإسراء (١٧): ٧٨؛ طه (٢٠): ١٤؛ العنكبوت (٢٩): ٤٥؛ لقمان (٣١): ١٧.

بماهيتها؛ لأنّه نظير قصد الأمر المتعلّق بـ«الصلاة» في صحّة «الصوم».

ونحو ذلك ما إذا قلنا بأنّ متعلّق الأمر الأفراد دون الكلّي الجامع بينها، فإنّ الفرد المهمّ لا أمر به ولا بجامعه فلا يصحّ بناءً على اعتبار قصد الأمر في عبادية العبادة دون الاكتفاء بالمحبوبية الذاتية التي هي ملاك الأمر.

المطلب الحادي عشر[١]

في أنّ أمر الآمر مع العلم بانتفاء شرطه جائز أو لا؟

وليُعلم أنّ المراد بـ«الشرط» هنا شرط الأمر دون المأمور بـه. والحـقّ عـدم الجواز؛ لأنّ صحّة الأمر مع انتفاء شرطه مساوق لوجود الحادث بـلا عـلّةٍ؛ لأنّ الشرط من أجزاء العلّة[٢] وبانتفائه تنتفي العلّة التامّة المركّبة، والعقل مستقلّ بامتناع تحقّق المعلول بدون علّته.

نعم، يصحّ الأمر ببعض مراتبه مع عدم تمامية شرائط مراتبه اللاحـقة فـيصحّ الأمر في مرتبة الإنشاء وإن لم تتمّ شرائط فعليته كما في الأحكام الواقـعية فـي موارد الأمارات والأُصول العملية، فلا يصحّ الأمر مطلقاً إنشائياً أو فعلياً أو منجّزاً إلّا بعد تمامية شرائط كلّ منها في مرتبتها. وعلى ذلك يلزم الاستخدام في ضمير «شرائطه» الراجع إلى بعض مراتب الأمر.

ولعلّ مـراد القائل بالجواز جواز الأمـر إنشـاءً، ومـراد النـافـي لـه عـدم جوازه فعلياً؛ إذ لم تتمّ شرائط الأمر فـي مرتبة الفعلية فـيندرج فـي قـوله (ع): **اسـكـتوا عـمّا سكت اللّـه عـنه، لم يسـكت عـنه نسـياناً**[٣]، وبـذلك تـقع

---

١. تقدّم الكلام في ذيل المطلب الثامن (ص ٨٣) بأنّ هذا البحث ليس من مباحث «صيغة الأمر».

٢. بعدها في الأصل: «التامّة» ثمّ شطب عليها.

٣. ورد صدره في *الخلاف*، ج ١، ص ١١٧، مسألة ٥٩ وفيه: وروي عنهم ـ عليهم السلام ـ أنّهم قالوا: اسكتوا عمّا سكت اللّه عنه.

وفي خطبة عليّ عليه السلام ـ كما في *كتاب من لا يحضره الفقيه*، ج ٤، ص ٧٥، ح ٥١٤٩ ـ: «وسكت عن أشياء لم يسكت عنها نسياناً لها فلا تكلّفوها» وورد قريب منه في *نهج البلاغة*، ص ٤٨٧، قصار الحكم، رقم ١٠٥.

الصلح[١] بين النافي والمثبت، غير أنّه يتوجّه على المثبتين عدم وفاء العنوان على مدّعاهم[٢]؛ لأنّ الظاهر من «الأمر» هو الفعلي البعثي ولا يحمل على الإنشائي إلّا مع القرينة ولكنّ الأمر في ذلك سهل بعد كون الأمر حقيقةً في تمام مراتبه.

ولا يخفى أنّ المراد بـ«الجواز» ليس الجواز الذاتي؛ لأنّ إمكان «الأمر» ذاتاً مع العلم بانتفاء شرطه لا كلام فيه كما هو الحال في سائر الممكنات بـالذات إذا امتنعت بالعرض، فالمراد بـ«الجواز» في عنوانهم هو الإمكان الوقوعي بمعنى أنّه لا يلزم من فرض وقوعه محال؛ لأنّه الذي يُهمّ الأُصولي، ولذا استدلّ المجوّز منهم بالوقوع بقصّة إبراهيم (ع) وأمره بذبح ولده مع انتفاء شرط الوجوب.

وجوابه ظاهر حيث إنّ أمره بالذبح صوري امتحاني لا بعث فيه فلا يكون أمراً حقيقياً، والكلام في الأمر الحقيقي، وقد عرفت البرهان العقلي على امتناع الأمر الحقيقي مع علم الآمر بانتفاء شرطه كما عرفت جواز الأمر في مرتبة سابقة[٣] مع عدم وجود شرطه في المرتبة المتأخّرة[٤]. ومن البديهة أنّ دواعي الأمر مختلفة قد يكون منها البعث، وقد يكون الامتحان، ولذا نزّلوا الآية الشريفة[٥] الواردة في قصّة إبراهيم (ع) على الامتحان أو غيره من الدواعي غير داعي البعث والتحريك؛ لما عرفت من امتناعه؛ لعدم شرطه، وهذا من غير فرق بين علم الآمر بانتفاء شـرط التكليف وبين جهله.

---

١. «الصلح» مذكّر ومؤنّث كما في كتب اللغة.

٢. هذا هو الصواب، وفي الأصل: مدعيهم.

٣. هذا هو الصواب، وفي الأصل: سابقه.

٤. هذا هو الصواب، وفي الأصل: المتأخّر.

٥. الصافّات (٣٧): ١٠٢.

والقول بجوازه مع جهل الآمر كما هو الظاهر من الأوامر العرفية المطلقة الدائرة بينهم مع كونهم غير عالمين باستجماع العبد شرائط الوجوب مردود بأنّ المولى إمّا أن يعتقد بوجود الشرط وأنّ العبد مستجمع لشرائط التكليف فيأمره لذلك، أو غافل عن حيث وجدانه الشرط أو فقدانه، وإلّا فمع الالتفات لا يكاد يوجد التكليف نحو المكلَّف بنحو التنجيز بل بنحو التعليق ولو في الذهن؛ لانصراف الخاطر إليه ولا ينافي ذلك إطلاق الأمر؛ لوجوب صرفه عن ظاهره؛ لعدم وجود شرطه.

فإن قلت: [1]ما الوجه في تكليف الكفّار والعُصاة مع انتفاء الإرادة منهم للإطاعة؟

قلت: ليست إرادة العبيد من شرائط أوامر الموالي في حقّهم، وإنّما الشرط بحكم العقل والعقلاء القدرة على الفعل، وهي حاصلة للمتمرّد فيكون الأمر في حقّهم فعلياً.

فإن قلت: الأمر الحقيقي هو الذي يقتضي تحريك العبد وبعثه نحو المأمور به، وإنّ اللّه تعالى حيث يعلم أنّ أمره لا يؤثّر في إحداث الداعي للعاصي كيف يأمره في مرتبة فعليته؟! وإن صحّ في مرتبة إنشائه غير أنّه لا عقاب على مخالفة الأمر الإنشائي، ولازمه كون الأوامر المتوجّهة إلى العُصاة صوريةً لا يعاقَب عليها إلّا من باب التجرّي والعزم على المعصية.

قلت: إنّ الأمر الحقيقي أقصى ما يوجبه هو حدوث الداعي فهو المقتضي

---

١. بعدها في الأصل: «... [هنا كلمات مشطوبة لم تمكن قراءتها] ما ذكرنا أنّ الأمر الحقيقي هو الذي يقتضي تحريك العبد نحو الفعل» ثمّ شطب عليها.

لحدوثه لا علّة تامّة له بحيث لا يتخلّف عنه، فإنّ هذا المقدار هو الغرض من الطلب الفعلي؛ إذ لا يزيد الأمر الشرعي عن الأمر العادي العرفي في هـذه الجـهة، وإنّ الأمر في المطيع والعاصي سيق على نسق واحد وغرض فارد هو إيجاد الداعي لإيجاد الفعل لا إيجاد الفعل حتّى إذا لم يوجد كشف ذلك عن عـدم كـونه أمـراً حقيقياً وبعثاً فعلياً. نعم، إرادة المأمور دخيلة في وجود المأمور به لا في صدور الطلب، فإذا وجد كان المأمور من المطيعين وإلّا كان من المتمرّدين يؤاخَذ على تمرّده وعصيانه؛ لانقطاع العذر عنه بعد وقوفه على الأمر.

المطلب الثاني عشر[١]

في تعلّق الأوامر والنواهي بالطبائع

في أنّ متعلّق الأوامر والنواهي الطبائع أو الأفراد؛ بمعنى أنّ المطلوب هي الماهية بلحاظ وجودها السِعي الساري في المصاديق، أو أنّ المطلوب هي الأفراد فيوجّه الطلب إليها بخصوصياتها؟ ولازم الأوّل تعلّق «الأمر» بنفس الطبيعة وتكون الأعراض والضمائم والخصوصيات خارجة عن دائرة الطلب وإن كانت من اللوازم الغير المنفكّة، فلو فُرض تحقّق الطبيعة في الخارج بدون تلك المشخّصات وقعت مطلوبةً. ولازم الثاني كون الأفراد مطلوبة بخصوصياتها المفردة أو يُفصّل بين القول بـ«أصالة الوجود» فيكون المتعلّق للطلب هو الوجود الخاصّ الخارجي وبين القول بـ«أصالة الماهية» فتكون الماهية هي المتعلّقة للطلب؟ أو يفصّل بما في *الفصول* بين كون الإيجاب بـ«صيغة الأمر» فيكون متعلّقاً بالماهية أو بـ«صيغة الطلب» فيتعلّق بالفرد[٢]؟ وجوه واحتمالات عليها أقوال.

أصحّها أنّ الإيجاب بأيّ لفظٍ يكون متعلّقٌ بالطبيعة ومن عوارض وجودها الساري في أفرادها، والأمر بها طلب إيجادها بمفاد «كان التامّة» فتكون هيئة «افعل» باعثة إلى إخراجها إلى ساحة الوجود كما في التكوينيات لمن أراد شرب الماء، ولا يتفاوت في ما ذكرنا بين القول بأصالة الوجود أو أصالة الماهية؛ لأنّ الآمر على الأوّل طلب بأمره إيجادَ ما لا يوجد في الخارج لولا الوجود، لا وجود

---

١. تقدّم الكلام في ذيل المطلب الثامن (ص ٨٣) بأنّ هذا البحث ليس من مباحث «صيغة الأمر».

٢. لم نعثر عليه.

الموجود. وبعبارةٍ أُخرى، الجاعل في جعله التشريعي إنّما أراد وجود الطبيعة بالجعل البسيط ـ أعني جعل الشيء ـ لا جعل الموجود من الشيء بالجعل التركيبي، وعلى الثاني طلب إخراج الماهية عن مرتبة التقرّر إلى مرتبة التحقّق، والوجود في الخارج وإن خرجت بذلك واتّصفت بالفردية فإنّ وجود الطبيعي عين وجود أفراده[1].

وهذا على خلاف المصير بأنّ المطلوب بالأمر هي الوجودات الخاصّة وإن جُعل الكلّي عنواناً لها ومرآةً يشار به إليها إجمالاً نظير قولك: «أكرم العلماء» الذي ترتّب الحكم فيه على الخاصّ فيكون الأفراد هو المقصود بالإكرام، فخصوصية الخاصّ داخلة في المطلوب.

فالخلاف قائم على أنّ المطلوب بالأمر مطلق الوجود الذي هو الجامع الحقيقي بين الوجودات الخاصّة المتكثّرة، أو أنّ الواجب أوّلاً وبالذات تلك الوجودات الخاصّة وإن أُشير إليها بكلّي الوجود بناءً على أصالة الوجود؟ وأمّا بناءً على أصالة الماهية فالخلاف واقع في أنّ المطلوب هل هو تحصّل الماهية من غير نظر إلى مفرداتها وأشخاصها أو المطلوب بالذات تحصّل الماهيات الخاصّة؟؛ إذ بناءً على أصالة الماهية تتعدّد الماهية بتعدّد المشخّصات فيكون الطبيعي مع أفراده بمنزلة الآباء مع الأبناء لا الأب الواحد مع الأولاد، ومن هنا يتوحّد الكلّي تارةً ويتكثّر أُخرى.

فإذا عرفت ما ذكرنا من المبنى صحّ القول بتعلّق الأحكام أمراً أو نهياً بالطبائع الكلّية لا بقيد كلّيتها ولا من حيث هي؛ إذ ليست إلّا هي؛ لمساعدة الوجدان على

---

١. في الأصل: افراه.

ذلك فإنّ من راجعه يرى في تكويناته وتشريعياته أنّ للكلّيات الطبيعية[١] مصالحَ ومفاسدَ وآثاراً[٢] وخصوصياتٍ لأجلها وافقت الغرض وتعلّقت بها الدواعي من دون أن يكون هناك غرض بالنسبة إلى شيء من تلك الخصوصيات والضمائم المنضمّة إلى الوجودات كهذا وذاك وإن كانت تلك الضمائم منضمّة إلى الماهية في مرحلة الوجود الخارجي غير أنّها لا تكون مطلوبة ولا موافقة للغرض، وهو الظاهر أيضاً في مرحلة الإثبات من القضايا العرفية من قولك: «الرجل خيرٌ من المرأة» و﴿إِنَّ الْإِنسَانَ لَفِي خُسْرٍ﴾[٣]، وإنّ الصلاة قربان كلّ تقيّ[٤] وإنّ الصوم جُنّة من النار[٥]؛ حيث إنّ تلك الآثار في الحقيقة مترتّبة على نفس الطبيعة، فلا وجه لدعوى أخذ الطبيعة عنواناً لمصاديقها، وأنّ الآثار آثار للوجودات الخاصّة، وأنّ مثل قولك: «الصلاة واجبة وإنّ البيع حلال» من القضايا المحصورة الكلّية بدليل الحكمة؛ لأنّها مندفعة بمخالفتها للظاهر من اعتبار الطبيعة من جهة اشتمالها على الخصوصية الموافقة للغرض وإدراكها عند إيجادها، وبأنّ قضيّة «افعل» مشتملة على الهيئة الدالّة على طلب إيجاد المادّة من غير دلالةٍ لواحدةٍ من الهيئة والمادّة على الخصوصية الفردية.

هذا، مضافاً إلى أنّ إرجاع الأثر الواحد إلى الأفراد ينافي قضيّة «الواحد لا يصدر منه إلّا الواحد» نظراً إلى أنّ المصلحة واحدة والطلب واحد، ولازمه وحدة

---

١. هذا هو الصواب، وفي الأصل: الطبيعة.

٢. هذا هو الصواب، وفي الأصل: آثار.

٣. العصر (١٠٣): ٢.

٤. سبق الحديث وتخريجه في ج ١، ص ٢٤٣.

٥. سبق الحديث وتخريجه في ج ١، ص ١٦٦.

المأمور به وإلّا فالوجودات متكثّرة، وهي متباينة؛ إذ كلّ شخص من الوجود لا محالة محدود بحدٍّ غيرِ ما حُدّ به الآخر، ومن أجله يتعدّد؛ إذ الشيء ما لم يتشخّص لم يوجد، وتعدّد الشيء بنفسه محال وإنّما جاء التعدّد من ناحية المشخِّصات، وهي متفاوتة ومتبادلة فكيف تكون موافقة لغرضٍ واحد فتقع مطلوبةً؟!

ثمّ إنّه قد يُحتجّ لما ذكرنا ـ كما في *الفصول*[1] ـ بأنّ المطلوب نفس الطبيعة دون الوجود الخاصّ، وإلّا لزم تحصيل الحاصل؛ لأنّ الفردية تعرض الطبيعة بواسطة الوجود؛ إذ الفرد هو الكلّي الموجود فإذا تعلّق «الأمر» به كان مفاده طلب وجود الوجود، وهذا هو الفارق بين «الأمر» و«الطلب»؛ لأنّ مدلول «الأمر» طلب الإيجاد فالإيجاد والوجود مأخوذان في هيئة الأمر بخلاف «الطلب»؛ إذ لم يؤخذ في مفهومه الإيجاد فإذا تعلّق بالفعل مثلاً كالضرب لم يكن معناه طلب إيجاد الضرب بل طلب الضرب، ومعنى طلبه إيجاده الذي هو عين وجوده في الخارج، وهذا معنى تعلّق «الطلب» بالفرد بخلاف «الأمر».

ويتوجّه عليه:

أوّلاً أنّ اعتبار الإيجاد قيداً في الهيئة أو المادّة ـ كلّياً كانت أو جزئياً ـ في حيّز المنع، فمعنى «اضرب» إيجاب الضرب كما أنّ إرادة الأكل مثلاً إيجاد الأكل، ولازم إيجاب الضرب إيجاده كما أنّ لازم إيجاد الأكل وجوده. والتعبير بالإيجاد إنّما تحليل عقلي لا اعتبار حقيقي، فالأمر التشريعي معطوف على البعث التكويني الذي حاصله الكون المصدري الذي هو إعطاء الوجود من غير اعتبار الوجود في الموجود.

---

١. لم نعثر عليه.

وثانياً أنّه ـ بعد تسليم اعتبار «الإيجاد» في مدلول هيئة الأمر ـ كان المطلوب سواء فيه الوجود أو الماهية هو إفاضة الوجود إلى ما لم يكن فيكون، لا إلى ما هو كائن ليلزم محذور تحصيل الحاصل. وهذا من غير فرقٍ بين متعلَّق الأمر ومتعلَّق الطلب؛ لأنّ المطلوب من الشيء لا محالة وجوده فمتى تعلّق به «الأمر» أو «الطلب» بمفاد «كان التامّة» الذي هو الجعل البسيط لما هو غير موجود لم يلزم تحصيل الحاصل. نعم، يلزمه إن تعلّق به «الطلب» بمفاد «كان الناقصة» الذي هو ثبوت الشيء لشيءٍ ثابتٍ.

وبالجملة، لا فرق في ما ذكرنا بين كون متعلّق الحكم هو الكلّي الطبيعي الجامع بين شتات أفراده أو الأفراد؛ فإنّه لا يراد بالأمر طلب إيجاد الموجود من الفرد وإنّما يُراد به الفرد الخاصّ فيوجد.

المطلب الثالث عشر[١]

إذا نُسخ الوجوب هل تبقى معه دلالةٌ على الجواز أو لا؟

وصفو الكلام في المقام في مقامات ثلاث:

الأوّل في مرحلة الثبوت، وأنّ ما يقتضي نسخ الوجوب هل يقتضي ثبوت الجواز؟

والتحقيق عدم التلازم بين المقتضيين ـ مقتضي النسخ ومقتضي الجواز في ضمن غير الوجوب ـ ولا طريق إلى استكشاف ذلك، والعقل كما أنّه يحتمل بعد رفع الوجوب الذي هو مرتبة أكيدة من الطلب بقاءَ مقدارٍ من المصلحة يفي بالاستحباب كذلك، يحتمل أن يكون منشؤ النسخ وجود فساد في العمل بحيث يوجب حرمته في الزمان اللاحق نظير «صوم الوصال وصوم الصمت» فحينئذٍ لا تلازم بين مقتضي النسخ ومقتضي جواز العمل كما هو واضح.

ودعوى عدم خلوّ الفعل عن الحكم لا توجب ترجيح جانب مقتضي الجواز على مقتضي بقيّة الأحكام غير الحرمة، بل بعد معلومية التضادّ بينها إن رُفع أحدها برفع منشأه لا يلازم ثبوت منشأ للآخر معيّناً بل ثبوت المقتضي لكلٍّ منها بالإضافة إلى غيره على حدٍّ سواء، فلا وجه لتخصيص مقتضي الجواز بالمعنى الأعمّ أو الأخصّ بالبقاء من بينها.

نعم، إمكان ثبوت كلّ واحدٍ منها واقعاً بعد رفع الوجوب على حاله فيبقى الكلام بالنسبة إلى مقام الإثبات ودلالة الظواهر فنقول:

---

١. تقدّم الكلام في ذيل المطلب الثامن (ص ٨٣) بأنّ هذا البحث ليس من مباحث «صيغة الأمر».

المقام الثاني في دعوى دلالة دليل الناسخ بالمنطوق أو المفهوم على الجواز بعد رفع الوجوب أو دلالة دليل المنسوخ بالتضمّن أو الالتزام على الجواز بالمعنى الأعمّ أو الأخصّ، ولا يعارضه دليل النسخ فيبقى الجواز على حاله، هذا.

ولا يخفى أنّ الدعوى الأُولى باطلة؛ لأنّه ـ بعد فرض عدم الملازمة في مرحلة الثبوت بين مقتضي النسخ ومقتضي الحكم بالجواز، وجواز تخلّف مصلحة من الوجوب في السابق عن مصلحة الجواز في اللاحق ـ لا وجه للمصير إلى الدلالة الالتزامية لدليل النسخ على بقاء الجواز، فلا يُفهم من دليل رفع الحكم الإيجابي ثبوتُ الجواز في موضوعه.

وأمّا دعوى دلالة دليل المنسوخ فبالمطابقة محلّ إنكار؛ لوضوح عدم دلالة دليل الوجوب مطابقةً على الجواز ولم يقل بها أحد، وأمّا بالالتزام أو التضمّن فالأوّل منهما موقوف على كون ثبوت الوجوب في محلّ مستلزماً لثبوت الجواز مطلقاً حتّى إذا ارتفع الوجوب بقي الجواز الذي هو الجنس والقدر المشترك الساري في ضمن غيره من المباح أو الندب، وذلك ممنوع؛ لأنّ جعل الوجوب بحدّه ليس جعلاً للإباحة، وإلّا لكان أيضاً جعلاً للاستحباب أو المكروه، وهو واضح الفساد؛ لأنّ جعل الوجوب بحدّه المحدود به ليس جعلاً لغيره من الأحكام المشتركة معه في الجنس المتفصّلة بفصولٍ مخصوصة، ولاتُجدي الملازمة بين الوجوب ومطلق الجواز الذي في ضمنه لدلالة دليل الوجوب على الجواز بالالتزام، هذا.

وأمّا القول بدلالة دليل الوجوب على الجواز بالتضمّن فهو متفرّع على تمامية تركّب الوجوب من الإذن في الفعل مع المنع من الترك، وإلّا فبناءً على ما هو

الصحيح ـ من بساطة الوجوب مفهوماً وأنّه مرتبة أكيدة من الطلب الكاشف عن الإرادة ـ لا تركيب فيه، ولا يجدي في دعوى التركّب التحليلُ العقلي إلى جزءَيِ التركيبي[١] فإنّه لا يقضي بالتركّب الحقيقي كما في النظائر من تحليل «الإنسان» إلى الجنس والفصل في مقام التعريف[٢] فهما من الأجزاء العقلية، والتركيب منهما عقلي لا خارجي، وإنّما في الخارج وجود واحد ينتزع منه العقل الجنسَ بعد إدراكه ما يشاركه والفصلَ بعد إدراكه ما يمتاز به، والحال أنّ في الخارج مجعولاً واحداً[٣] بالجعل البسيط لا جنس مجعول ولا فصل[٤] كذلك انضمّ[٥] إليه مميّزاً له.

هذا، مضافاً إلى أنّ الجواز الذي في ضمن الوجوب جواز جنسي متفصّل بفصل «المنع عن الترك»، ولا يبقى بعد انعدام فصله؛ لأنّ الجنس معلول للفصل.

نعم، لا نضايق[٦] عن إمكان سَوق دليل الناسخ على نحوٍ يدلّ على ثبوت الرجحان المساوق للندب أو مطلق الجواز كما إذا دلّ[٧] الدليل على نسخ خصوص تأكّد الطلب فيبقى رجحان الفعل أو على رفع الرجحان عن الندب فيبقى الجواز، لكنّ الكلام في ما إذا نسخ الوجوب بقوله: «نسخت الوجوب أو هذا ليس بواجب» والظاهر أنّه لا دلالة لمثله على بقاء الجواز.

---

١. كذا في الأصل، والصواب ظاهراً: الجزءين التركيبيين.

٢. بعدها في الأصل: «وهما من المعقولات الثانوية التي [كذا ظاهراً] لا يحاذيها»، ثمّ شطب عليها.

٣. هذا هو الصواب، وفي الأصل: مجعول واحد.

٤. كذا في الأصل، والصواب ظاهراً: لا جنساً مجعولاً ولا فصلاً.

٥. في الأصل: انظم.

٦. هذا هو الصواب، وفي الأصل: نضائق.

٧. هذا هو الصواب، وفي الأصل: دليل.

حجّة القائل ببقا الجواز بعد نسخ الوجوب

ثمّ إنّه بعدما عرفت الكلام في المقامين علمت أنّه لا وجه لاحتجاج القائل ببقاء الجواز بأنّ المقتضي للجواز موجود والمانع عنه مفقود فوجب القول بتحقّقه، أمّا وجود المقتضي فلأنّ الجواز جزء من الوجوب والمقتضي للمركّب مقتضٍ لأجزائه. وأمّا فقد المانع فلأنّ الموانع كلّها منتفية سوى نسخ الوجوب الذي لا يصلح للمانعية؛ لأنّ الوجوب مركّب، والمركّب يكفي في رفعه رفعُ بعض أجزائه وهو المنع من الترك فلا يدلّ رفعه على ارتفاع الجواز، هذا.

ويُتوجَّه عليه بالمنع[1] عن أنّ المقتضي للمركّب ـ وهو الوجوب ـ مقتضٍ لأجزائه[2] إن أُريد بـ«المقتضي» الغاية المترتّبة أو الحكمة الباعثة والمصلحة الداعية؛ بداهةَ أنّ الغاية المترتّبة على الكلّ لا يكاد يترتّب على الجزء، بل الجزء إمّا يبقى بلا فائدةٍ أو يفيد ضدّ ما يفيده الكلّ من الغاية كما هو الواضح من ملاحظة المركّبات الفاقدة للجزء أو الشرط الذي يتوقّف عليهما حصول المزاج، وكذلك في المركّبات الشرعية كالصلاة الفاقدة للركن أو الطهارة. ونحوه الكلام في الحكمة فإنّ المصلحة التي اقتضت إيجاب الفعل في الزمن الأوّل يُحتمل أن تكون قائمة بالفعل قبل النسخ وبعده لا مصلحة أو تتبدّل إلى المفسدة، وإلّا فلا معنى للنسخ مع بقاء المصلحة الملزمة، فتبيّن أنّ المقتضي للمركّب إنّما يكون مقتضياً لأجزائه من حيث إنّها أجزاؤه، وأنّ الكلّ عبارة أُخرى عنها، فمتى ارتفع المركّب بارتفاع بعض أجزائه ارتفع اقتضاؤه، فاقتضاء المقتضي للجواز حال اقتضائه للوجوب لا يقضي بحصول الاقتضاء حال ارتفاع الوجوب، فبقاء الجواز الذي هو الحكم الشرعي يدور مدار مقتضيه ولا طريق إلى إحرازه.

---

١. لا يخفى أغلاقه، والأولى: ويَتوجّه عليه المنعُ.

٢. بعدها في الأصل: «بداهة أنّ» ثمّ شطب عليها.

فإن قلت: الجواز متقوّم بأمرين: أحدهما المنع من الترك، والآخر الإذن في الفعل، فإذا زال الأوّل بقي الثاني، وإن شئت قلت: إنّ جنس الجواز ثابت بدليل المنسوخ، وفصله بدليل الناسخ.

قلت: إنّ الجواز الذي هو جنس الوجوب قد زال بزوال الوجوب، وتحصُّله بفصلٍ آخر ليس تحصّله أوّلاً بل تحصّلاً حادثاً، فدعوى عدم مانعية النسخ عن بقاء الجواز مصادمة للبرهان؛ لأنّ الفصل علّة لوجود الحصّة التي معه من الجنس فإذا زال الفصل زال الجنس.

المقام الثالث في ما هو مقتضى الأصل العملي، فنقول:

قضيّة أصالة البراءة إثبات الإباحة الشرعية لقوله (ع): **كلّ شيء لك حلال حتّى تعلم أنّه حرام**[1]، إلّا أنّه فرع على عدم جريان الاستصحاب الحاكم على البراءة، وقد يُتوهّم جريانه بالنسبة إلى الجواز الثابت في ضمن الوجوب.

ويُشكَل عليه بأنّه من استصحاب القسم الثالث من أقسام استصحاب الكلّي، وهو ما إذا عُلم بارتفاع الفرد الذي حصل الكلّي في ضمنه وشُكّ في حدوث فردٍ آخر إمّا بالتبدّل إليه أو مجرّد حدوثه مقارناً لارتفاع الفرد الآخر المتيقّن، وقد تقرّر في محلّه[2] أنّ الفرد الحادث المشكوك فيه لمّا كان مغايراً للفرد المتيقّن المرتفع لَما صحّ إجراء الاستصحاب في الكلّي المتواطي؛ لأنّ مرجع الشكّ فيه إلى الشكّ في حدوثه بحدوث فردٍ آخر منه بعد تيقّن ارتفاعه في ضمن ما ارتفع من أفراده.

---

١. سيأتي تخريجه في بحث البراءة، ج ٣، ص ١٦ ـ ١٧.

٢. انظر ج ٣، ص ٣٥٤ وما بعده، ومبحث الاستصحاب من *كفاية الأُصول*، ج ٢، ص ٢٣٢ ـ ٢٣٣.

نعم، يجري الاستصحاب في الكلّي من القسم الثالث إذا كان مشكّكاً وكان الفرد اللاحق من مراتب المتيقّن السابق كـ«العلم والنور» إذا شكّ في تبدّله إلى القويّ أو الضعيف فإنّه ـ بعد فرض كون الكلّي ثابتاً بوجوده السِعي في تمام مراتبه القويّ منها والضعيف من غير تغايرٍ بينها؛ لكون ما به الامتياز عين ما به الاشتراك ـ كان الشكّ في حدوث الفرد القويّ شكّاً في بقاء ذلك الكلّي لا في حدوثه، لكن ذلك بعد مساعدة العرف على أنّ المشكوك من مراتب المتيقّن كي يكون البقاء صادقاً ويكون رفع اليد عنه نقضاً للمتيقّن دون ما إذا عدّه العرف فرداً مبايناً وإن كان من مراتبه دقّةً؛ لكون الموضوع في الاستصحاب عرفياً فيدور بقاؤه وارتفاعه مدار نظرهم.

وعليه فعلى بساطة الأحكام لا ريب في تضادّها وكون الإباحة كبقيّتها مغايرة للوجوب فلا يجري الاستصحاب فيها وإن قلنا بجريانه في القسم الثالث من الكلّي؛ لعدم كون الجواز الشرعي مع الوجوب فردين لكلّيٍ واحد وجامع فارد. وكذلك بناءً على التركيب؛ لتفصّل الإباحة بفصل الإذن في الترك المباين[1] عقلاً وعرفاً مع فصل الوجوب، وهو المنع من الترك.

نعم، ربما يُعدّ الندب من مراتب الوجوب، والقدر المشترك بينهما هو الطلب الراجح فإذا زال الوجوب الذي هي المرتبة الشديدة من الطلب الكلّي وشُكّ في بقائه في ضمن فرد غير مباين للفرد الزائل كان لاستصحاب الطلب الراجح مجال واسع؛ لأنّ الشكّ في تبدّله إلى أقوى أو أضعف شكٌّ في البقاء فلم تختلّ أركان الاستصحاب، لكن ذلك ليس على إطلاقه بل في ما إذا عدّ الوجوب والاستحباب

---

١. هذا هو الصواب، وفي الأصل: «المبائن» وكذا المورد الآتي.

فإن قلت: الجواز متقوّم بأمرين: أحدهما المنع من الترك، والآخر الإذن في الفعل، فإذا زال الأوّل بقي الثاني، وإن شئت قلت: إنّ جنس الجواز ثابت بدليل المنسوخ، وفصله بدليل الناسخ.

قلت: إنّ الجواز الذي هو جنس الوجوب قد زال بزوال الوجوب، وتحصُّله بفصلٍ آخر ليس تحصّله أوّلاً بل تحصّلاً حادثاً، فدعوى عدم مانعية النسخ عن بقاء الجواز مصادمة للبرهان؛ لأنّ الفصل علّة لوجود الحصّة التي معه من الجنس فإذا زال الفصل زال الجنس.

المقام الثالث في ما هو مقتضى الأصل العملي، فنقول:

قضيّة أصالة البراءة إثبات الإباحة الشرعية لقوله (ع): **كلّ شيء لك حلال حتّى تعلم أنّه حرام**[1]، إلّا أنّه فرع على عدم جريان الاستصحاب الحاكم على البراءة، وقد يُتوهّم جريانه بالنسبة إلى الجواز الثابت في ضمن الوجوب.

ويُشكَل عليه بأنّه من استصحاب القسم الثالث من أقسام استصحاب الكلّي، وهو ما إذا عُلم بارتفاع الفرد الذي حصل الكلّي في ضمنه وشُكّ في حدوث فردٍ آخر إمّا بالتبدّل إليه أو مجرّد حدوثه مقارناً لارتفاع الفرد الآخر المتيقّن، وقد تقرّر في محلّه[2] أنّ الفرد الحادث المشكوك فيه لمّا كان مغايراً للفرد المتيقّن المرتفع لَما صحّ إجراء الاستصحاب في الكلّي المتواطي؛ لأنّ مرجع الشكّ فيه إلى الشكّ في حدوثه بحدوث فردٍ آخر منه بعد تيقّن ارتفاعه في ضمن ما ارتفع من أفراده.

---

١. سيأتي تخريجه في بحث البراءة، ج ٣، ص ١٦ ـ ١٧.

٢. انظر ج ٣، ص ٣٥٤ وما بعده، ومبحث الاستصحاب من *كفاية الأُصول*، ج ٢، ص ٢٣٢ ـ ٢٣٣.

نعم، يجري الاستصحاب في الكلّي من القسم الثالث إذا كان مشكّكاً وكان الفرد اللاحق من مراتب المتيقّن السابق كـ«العلم والنور» إذا شكّ في تبدّله إلى القويّ أو الضعيف فإنّه ـ بعد فرض كون الكلّي ثابتاً بوجوده السِعي في تمام مراتبه القويّ منها والضعيف من غير تغايرٍ بينها؛ لكون ما به الامتياز عين ما به الاشتراك ـ كان الشكّ في حدوث الفرد القويّ شكّاً في بقاء ذلك الكلّي لا في حدوثه، لكن ذلك بعد مساعدة العرف على أنّ المشكوك من مراتب المتيقّن كي يكون البقاء صادقاً ويكون رفع اليد عنه نقضاً للمتيقّن دون ما إذا عدّه العرف فرداً مبايناً وإن كان من مراتبه دقّةً؛ لكون الموضوع في الاستصحاب عرفياً فيدور بقاؤه وارتفاعه مدار نظرهم.

وعليه فعلى بساطة الأحكام لا ريب في تضادّها وكون الإباحة كبقيّتها مغايرة للوجوب فلا يجري الاستصحاب فيها وإن قلنا بجريانه في القسم الثالث من الكلّي؛ لعدم كون الجواز الشرعي مع الوجوب فردين لكلّيٍ واحد وجامع فارد. وكذلك بناءً على التركيب؛ لتفصّل الإباحة بفصل الإذن في الترك المباين[1] عقلاً وعرفاً مع فصل الوجوب، وهو المنع من الترك.

نعم، ربما يُعدّ الندب من مراتب الوجوب، والقدر المشترك بينهما هو الطلب الراجح فإذا زال الوجوب الذي هي المرتبة الشديدة من الطلب الكلّي وشُكّ في بقائه في ضمن فرد غير مباين للفرد الزائل كان لاستصحاب الطلب الراجح مجال واسع؛ لأنّ الشكّ في تبدّله إلى أقوى أو أضعف شكٌّ في البقاء فلم تختلّ أركان الاستصحاب، لكن ذلك ليس على إطلاقه بل في ما إذا عدّ الوجوب والاستحباب

---

١. هذا هو الصواب، وفي الأصل: «المبائن» وكذا المورد الآتي.

عرفاً شيئاً[١] واحداً وقد يُمنع عنه ويكفي الشكّ في وحدة الموضوع وتعدّده؛ لعدم جريان التنزيل العرفي بلسان الإبقاء وعدم نقض المتيقّن.

١. هذا هو الصواب، وفي الأصل: شيـاء.

المطلب الرابع عشر[١]

إذا تعلّق الأمر بأزيدَ من شيء واحد كما في خصال الكفّارة فهل الواجب كلّ واحدٍ منها على نحو التخيير ـ بمعنى عدم جواز تركه إلّا إلى بدله كما هو المشهور ـ أو أنّ الواجب واحد لا بعينه كما عن الأشاعرة، أو الجميع مع سقوط الوجوب بفعل البعض، أو أنّ الواجب واحد معيّن عند اللّه ـ وهو ما يفعله المكلَّف ـ؟ وجوه عليها أقوال[٢].

وتنقيح القول فيه بحسب الواقع ومقام الثبوت أن نقول:

إنّ الأمر بالشيئين أو الأشياء إمّا أن يكون بملاكٍ واحد وغرضٍ فارد قائمٍ بكلّ واحدٍ منهما، فيكون كلّ واحد من تلك الأشياء وافياً[٣] بتمام الملاك ومحصّلاً[٤] لتمام الغرض نظير الكوزين من الماء، وعليه فلا محالة يلزم أن يكون كلّ واحد منها واجباً تخييراً[٥] شرعاً، إلّا أنّ المانع عن توجيه الخطاب نحوَها بنحو التخيير بينها هو العقل الناهض بلزوم السنخية بين المعلول وعلّته وأنّ الواحد لا يصدر إلّا من الواحد فكيف يكون الواحد قائماً باثنين ومعلولاً لشيئين؟! أو كيف يكون الغرض الواحد موجباً لإيجاب اثنين؟! فلا يصدر الواحد من المتعدّد ولا المتعدّد من

---

١. تقدّم الكلام في ذيل المطلب الثامن (ص ٨٣) بأنّ هذا البحث ليس من مباحث «صيغة الأمر».

٢. تجد تفصيل الأقوال في *هداية المسترشدين*، ج ٢، ص ٢٨٨؛ *الفصول*، ص ١٠٢؛ *تعليقة على معالم الأصول*، ج ٤، ص ٢٢ ـ ٤٢.

٣. هذا هو الصواب، وفي الأصل: وافٍ.

٤. هذا هو الصواب، وفي الأصل: محصّل.

٥. كذا، والأولى: تخييرياً.

الواحد؛ للزوم السنخية بين العلّة والمعلول وإلّا لأثّر كلُّ شيء في كلّ شيء فلا محيص عن أنّ الأثر الواحد الذي هو ملاك الإيجاب قائمٌ[1] بالواحد، وهو الجامع بين تلك الأشياء المختلفة فيكون هو الواجب حقيقةً لا ما تعلّق به الطلب في ظاهر الخطاب من «العتق والصيام والإطعام» في الكفّارة، فالواجب هو القدر المشترك بينها معيّناً ويجب تحصيله بحصول أيّ واحدٍ منها، فالتخيير بينها حينئذٍ عقلي لا شرعي نظير التخيير العقلي بين ما هو المحصّل للكلّي الواجب بالوجوب التعييني، فلا يكون كلّ من الخصال واجباً بالوجوب التخييري شرعاً وإن كان مطلوباً عقلاً مقدّمةً للامتثال بما هو الواجب تعييناً، ولعلّ الوجه في توجيه الشارع الأمر إلى الخصال الثلاث إمّا إبهام ذلك الجامع أو عدم وجود لفظ حاكٍ عنه، فليس له عنوان خاصّ واسم مخصوص غير أنّ الشارع اكتفى بالأمر بتلك المحصِّلات تخييراً إرشاداً إلى حكم العقل بالتخيير بينها وأنّ ذلك أسهل طريق إلى إدراك ذاك الغرض الوَحداني القائم بالواحد النوعي.

هذا كلّه مع وحدة الغرض الذي هو ملاك الأمر، وأمّا مع تعدّده كأن يكون في الواقع أغراض عديدة قائمة بكلّ واحد من تلك الأشياء، وكان كلّ واحد منها تمام الملاك لإيجاب كلّ واحد منها معيّناً بحيث [لو] فُرض إمكان تحصيل الغرضين لَوجب الإتيان بكلٍّ من الشيئين معيّناً؛ لوجوب تحصيل الغرض، لكنّه لمّا لم يمكن تحصيل تلك الأغراض لا دفعةً ولا تدريجاً ـ لأنّها اعتُبرت بحيث إذا استوفى المكلَّف غرضاً منها في ضمن إحدى الخصال لم يبقَ محلٌّ لاستيفاء الغرض الآخر ـ فلا يمكن اجتماع الغرضين؛ للمزاحمة فيندرج في باب التزاحم فلا محالة

---

١. هذا هو الصواب، وفي الأصل: قائماً.

يحكم العقل فيه بالتخيير عند فقد الترجيح، فلا تخيير شرعاً بل يكون عقلاً كما في السابق.

نعم، التخيير في فرض وحدة الغرض إنّما يكون بين محصِّلات الواجب المعيّن، وفي فرض تعدّد الغرض يكون التخيير بين أُمورٍ يكون كلّ واحدٍ منها واجباً في نفسه ومأموراً به بخصوصه كما في إنقاذ كلّ واحد من الغريقين فإنّه يكون التخيير حينئذٍ عقلياً حيث لا يمكن ترك الجميع ولا الإتيان بالجميع، والأمر الشرعي الوارد بنحو التخيير في ظاهر الدليل إرشادي محض. وكذلك الحال في ما إذا لم يكن تزاحم بين الغرضين وإنّما امتنع اجتماع المحصِّلين فلا يمكن الإتيان بهما دفعةً؛ لعدم إمكان الجمع بينهما، ولا متدرّجاً؛ لأنّ المفروض سقوط الواجب بحصول الغرض بالمحصِّل الأوّل كما في الإتمام في محلّ القصر فإنّه بمقتضى قوله (ع): **تمّت صلاتك**[1] حصول الغرض وسقوط[2] الإعادة قصراً.

نعم، في هذا الفرض من تعدّد الغرض، وتعدّد المحصِّل، وإمكان الجمع بين الغرضين بالإتيان بالمحصّلين ربما يأمر الشارع تخييراً بينهما فيحكم بوجوبهما؛ لما فيهما من الغرض المُلزم ويرخّص في ترك كلّ منهما إلى البدل؛ لما في هذا النحو من الإيجاب [من] الإرفاق ورفع الحرج وإدراك المصلحة، ويترتّب عليه لازمه عقلاً من الثواب على أحد الواجبين ومن عقاب واحد على ترك الاثنين.

---

١. انظر *وسائل الشيعة*، ج ٨، ص ٥٠٦، الباب ١٧ من أبواب صلاة المسافر، الحديث ٦، ونصّ الحديث هكذا: «... وإن لم يكن قرئت عليه ولم يعلمها فلا إعادة عليه» نعم، السياق المذكور في المتن ورد في باب الجهر في محلّ الإخفات والعكس فانظر *وسائل الشيعة*، ج ٦، ص ٨٦، الباب ٢٦ من أبواب القراءة، الحديث الأوّل.

٢. كذا، والصواب ظاهراً: حصل الغرض وسقطت.

فانقدح أنّ إيجاب أحد الشيئين شرعاً أو عقلاً إمّا لأجل القصور في المقتضيين بحيث لم يبلغ اقتضاء كلّ واحد منهما إلى حدّ الإلزام معيّناً وإن كان تركهما معاً مبغوضاً، أو لأجل المانع عن الإلزام التعييني بالشيئين إمّا لعدم قدرة المكلَّف كما في المتزاحمين، أو لعدم استعداد العباد للإتيان بهما كما في الصدر الأوّل، أو للتسهيل والإرفاق، وعليه فكيف يصحّ القول بوجوب الواحد المعيّن منهما كما قيل[1]، مع أنّ وجوبه كذلك ترجيح بلا مرجّح.

هذا، مضافاً إلى أنّ فعل البدل إمّا مسقط للواجب الواقعي أم لا، والثاني خلاف المفروض من القول بتعلّق الأمر بأحد الشيئين وخلاف مصير الكلّ في الواجب التخييري؛ لاتّفاقهم على سقوط التكليف بالإتيان بأيّ واحدٍ من العِدلين.

وأمّا على الأوّل فإمّا أن يكون مشتملاً على الخصوصية الملزمة أيضاً أو لا، والثاني مفوّت للمصلحة من دون تدارك، ولازم الأوّل كون البدل في عرض المبدل؛ لاشتماله على الغرض المطلوب منه فهو الواجب أيضاً، فمن أين جاء الطلب بالنسبة إلى الواحد المعيّن؟!

وأمّا الواحد الغير المعيّن فالمفهومي منه واضح البطلان؛ لأنّ مفهوم «أحدهما» ليس من الوجوه المحسّنة ولا ذو مصلحة نظير الماهيات المشتملة عليها كالصلاة والصيام، بل لم يعتبر ذلك المفهوم إلّا عنواناً لمصاديقه ومرآةً صرفاً لأفراده، فالمطلوب خصوص كلٍّ من الصيام والإطعام مخيّراً فيكون ذلك إلزاماً من الشارع

---

١. قال في *هداية المسترشدين*، ج ٢، ص ٢٩٥: «هذا هو الذي حكاه المصنّف ـ أي صاحب *المعالم* ـ وذكر تبعاً للعلّامة في *النهاية* إسناد كلّ من الأشاعرة والمعتزلة ذلك إلى صاحبه وتبرّي الفريقين منه، وقد حكاه العضدي عن بعض المعتزلة».

لواحدٍ منهما بخصوصه من غير أن يكون المطلوب تحصيل المفهوم.

اللّهمّ [إلّا] أن يُحمل كلام من قال بـ«أنّ الواجب الواحد المفهومي» على أنّ مراده هو الواحد الجامع بين الشيئين.

وأمّا الواحد المردّد المصداقي كأن يكون المكلَّف به الشخصَ المردّد بين الشخصين لا بعينه نظير ما لو خُيِّر المكلَّف بين عدّة من الأفعال، ففيه أنّ الفرد المردّد بوصف الإبهام والتردّد لا وجود له في الخارج فلا يكون محلّاً للإيجاب والبعث إليه إلّا بملاحظة الجامع الموجود في ضمن أيٍّ من الفردين، وقد عرفت[1] أنّ الطلب الموجّه إلى الخصال بخصوصها متوجّه إلى القدر المشترك بينها؛ لوحدة الغرض منها فيكون التخيير بينها عقلياً.

نعم، لا يمكننا القول بوجوب تلك بخصوصياتها؛ للزوم ذلك كون الجميع واجباً تعيينياً[2] مع تعدّد الغرض وإمكان الاستيفاء، وإلّا فمع وحدة الغرض أو عدم التمكّن من استيفاء الأغراض مع تعدّدها لا يجوز الإيجاب لكلٍّ منها لا تعييناً ولا تخييراً.

ثمّ إنّه قد يوجّه تعلّق الأمر بأحد الفردين مردّداً بأنّ صفة الإرادة كالعلم من الأوصاف الحقيقية ذات إضافة، فكما أنّ «العلم» يتعلّق بأحد الشيئين على وجه الترديد كالعلم بنجاسة أحد المائعين[3] كذلك «الإرادة» في ما لو علم بأنّ ابنه أحد الغريقين فأراد إنقاذه، فالمطلوب عنده أحد الغريقين. كما أنّ المعلوم نجاسة أحد

---

١. عرفت في ص ٢٧٣ ـ ٢٧٤.

٢. هذا هو الصواب، وفي الأصل: تعينياً.

٣. هذا هو الصواب، وفي الأصل: المايعين.

الإناءين فعلمه متعلّق بأحدهما مردّداً بينهما، واللّه تعالى وإن كان عالماً بالواقع إلّا أنّه يعلم أيضاً بما علمه المكلَّف من الفرد الغير المعيّن فوجّه الحكم نحوه كذلك، فلا يلزم جهلٌ بالنسبة إليه تعالى. ففرقٌ واضح بين علم الواجب تعالى بالواقع وبين علمه بما هو الواقع عند هذا الشخص من الفرد المردّد، وليس من وظيفة الشارع رفع الجهل عن المكلّفين بل يُكلّفهم طبق درايا تهم وما انقدح في نفوسهم من العلم أو الجهل، فبعد أن رأى الشارع وجود المقتضي في كلا الأمرين ونهض المانع العقلي عن ترك الأمر بهما كما في المتزاحمين أوجب عليهم أحدهما مخيّراً من باب الحكمة وحفظ المصلحة ولو في الجملة، وهذا لا يزيد على ما إذا نصّ صريحاً بأنّ الواجب أحدهما لا بعينه.

قلت: إن أُريد من إيجاب الفرد المردّد هو إيجاب الفرد الخاصّ مع إيجاب تركه إلى بدله فهذا هو الذي قلناه وتصوّرناه من الإيجاب التخييري، وإن أُريد به غير ذلك فلم نتصوّره؛ لأنّ المراد بقيد «التردّد» لا وجود له في الخارج حتّى يوجَّه إليه الطلب، وإنّما الموجود خارجاً هو الفرد وتوصيفُه بالتردّد من باب تعلّق الوصف بحال متعلِّق الموصوف نظراً إلى لحوق الجهل والشكّ في الانطباق كما هو كذلك في العلم الإجمالي؛ إذ ليس الإجمال في العلم، وإنّما هو في انطباق المعلوم على كلٍّ من موارده، فالعلم متعلَّقه مفصّل دائماً، والإجمال والتردّد منتزع عن مقام الجهل بأنّ المعلوم هذا أو ذاك من غير أن يُعتبر التردّد في ذات الفرد المردّد، فالتردّد من أوصاف الشخص قائم بالنفس كالعلم والإرادة، ولذا لا يصحّ البعث لا تشريعاً ولا تكويناً نحو ما تردّد فيه إلّا معيّناً ومشخّصاً.

والتمثيل للبعث إلى المردّد بما هو مردّد بقولك: «افعل هذا أو ذاك»، محجوج

بأنّ متعلَّق البعث هو القدر الجامع بينهما عند وحدة الغرض أو كلٌّ منهما عند تعدّده، ولازمه تعيّن الواجب واتّصافه بسنخٍ[١] من الوجوب الذي يجوز تركه إلى البدل فيكون المأتيّ به عين ما هو المطلوب وبه يحصل الغرض، بخلاف إيجاب أحدهما لا على التعيين فإنّ لازمه كون المأتيّ به مسقطاً للأمر لا كونه مطلوباً؛ لأنّ سقوط الأمر أعمّ من الإتيان بالمطلوب، والظاهر من قوله: «افعل هذا أو هذا» وجوب كلّ واحدٍ منهما بما لا ترخيص في تركه إلّا إلى واجب آخر مثله لا وجوب أحدهما وسقوطه بفعل الآخر.

في دعوى امتناع التخيير بين الأقلّ والأكثر

هذا كلّه في تصوير الواجب التخييري الشرعي بين المتباينين، وأمّا التخيير بين الأقلّ والأكثر كالتخيير في المسح بين إصبع واحد وثلاث أصابع، وفي ذكر الركوع أو السجود بين التسبيحة الواحدة والثلاث، والأربعين والخمسين في بعض منزوحات البئر. فقد يقال بامتناع التخيير بين الأقلّ والأكثر عقلاً وشرعاً؛ لأنّ الواجب إذا وُجد بوجود الأقلّ كان الأكثر كضمّ الحجر إلّا أن يُفرض فيه خصوصية يؤتى به لتلك المزيّة، وإلّا فبداهة العقل تحكم بأنّ الإتيان به لغو؛ لأدائه إلى الامتثال عقيب الامتثال، ويقوى الإشكال ما إذا كان للأكثر وجودٌ منفصل عن الأقلّ كالتسبيحة الواحدة والثلاث؛ فإنّ إيجاب الأكثر بعد حصول الأقلّ تحصيلٌ للحاصل بخلاف الخطّ الواحد الممتدّ بما له من الحدّ كالذراعين، فإنّه ـ لعدم الفصل ـ ربما يُعدّ فرداً مبايناً للخطّ الأقلّ كالذراع، فيكون تخييراً بين المتباينين لا الأقلّ والأكثر، لكنّه في هذا الفرض حيث إنّ الأقلّ مطلقاً بأيّ كيفيةٍ حصل كان محصّلاً للغرض فلا محالة لم يكن المحصّل للأكثر محصّلاً للغرض فلا يُعدّ من

---

١. هذا هو الصواب، وفي الأصل: بسنج.

أفراد الواجب المخيّر، فلو اتّصف الأكثر بالوجوب في لسان الشرع فإنّما هو لاشتماله على الواجب، وهو الأقلّ في ضمنه.

والحاصل أنّ التخيير بين الأقلّ والأكثر في مقام الإيجاب والبعث نحوَ المطلوب غير معقول بعد أنّ الأقلّ بحدّه مصداق للواجب ومحصِّل للغرض ومحقِّق للامتثال.

والذي ينبغي أن يقال في حلّ الإشكال هو أنّ الأقلّ لم يؤخذ عِدلاً للأكثر لا بشرط، وإنّما أُخذ بشرط لا ـ يعني بشرط عدم الزائد عليه ـ كما أنّ الأكثر عِدل له بشرط الزيادة والانضمام فلم يؤخذ الأقلّ عِدلاً لنفسه نظراً إلى حصوله في ضمن الأكثر، وذلك لمباينة أخذ الشيء بشرط لا مع الشيء بشرط شيء، وبذلك تنقلب النسبة إلى التخيير بين المتباينين ـ من «الأقلّ» بشرط لا و«الأكثر» بشرط الانضمام ـ فالواجب كما أنّه يحصل بالأقلّ بحدّه الوجودي من الخطّ القصير كذلك يحصل بالخطّ الطويل بما له من الحدّ لا من جهة اشتماله على الأقلّ بل لكونه مصداقاً للماهية المشكّكة ومحصِّلاً للغرض، فالنور الضعيف موجود واحد والقويّ منه كذلك لا أنّه موجودان بل موجودٌ واحد بحدّه القويّ الممتاز عن الضعيف بالقوّة، وكان ما به الامتياز عن الضعيف عين ما به الاشتراك مع القويّ، فهما واجبان أو فردان لواجب على ما أسمعناك؛ لترتّب الأثر على كلٍّ منهما بمعنى أنّه لو أُتي بالأقلّ واقتُصر عليه كان محصّلاً له وإذا لم يُقتصر عليه وأُتي بما يوجد به الأكثر كان محلّاً للأثر دون الأقلّ في ضمن الأكثر ما لم يقيّد بعدم الزيادة عليه؛ إذ لا مانع عن كون الأثر مترتّباً على الأقلّ بوجوده الخاصّ لا عليه بأيّ نحوٍ حصل.

ولا فرق في ذلك بين ما كان للأكثر وجود واحد كرسم الخطّ ذراعين دفعةً أو وجودات متعدّدة كالتسبيحات الثلاث فإنّ الأثر مترتّب عليها لا على الأقلّ في ضمنها لاعتباره بشرط لا، دونه لا بشرط حتّى لا ينافيه الزيادة عليه، فمتى اعتُبر الأقلّ بشرط عدم لحوق شيء به وكان هو بهذا النحو من الوجود محصِّلاً للغرض وكان مثله كذلك الأكثر، فلا محالة يخيّر العقل أو الشرع بينهما، وإلّا كان تخصيص الأقلّ بالأثر ترجيحاً بلا مرجّح وخلاف المفروض من ترتّبه على الأكثر أيضاً فيكون حينئذٍ واجباً ويكون الأقلّ واجباً غيرياً ومن أجزاء الأكثر.

نعم، لو كان الواجب هو الأقلّ وكان متعلّقاً للغرض مطلقاً ولو انضمّ إليه شيء زائد عليه فلا محالة يكون هو المحصِّل للغرض ولا يكون الأكثر عِدلاً له وإنّما فيه زيادة الفضل فيجتمع فيه الوجوب والندب.

المطلب الخامس عشر
في الوجوب الكفائي[١]

في الوجوب الكفائي وأنّه سنخ من الوجوب

ولا كلام ظاهراً في إمكانه ووقوعه، وإنّما الكلام في حقيقته وكيفية اعتباره فنقول:

إنّه سنخ من الإيجاب متعلّق بفعلٍ واحد عن غرض واحد يجب تحصيله على الجميع؛ بمعنى أنّه لو تركوا لعُوقبوا وإذا أتوا به جميعاً امتثلوا امتثالاً واحداً أسقطوا به الغرض، وإن أتى به بعضهم امتثل هو وحده، وأسقط التكليف عن الآخرين.

وتنقيح هذا المعنى يتوقّف على تمهيد بيان، وهو أنّه كما أنّ الغرض من الواجب قد يحصل بنفس الفعل مع قطع النظر عن خصوصية لاحقة[٢] به من الزمان والمكان والنِسب والإضافات، وقد يتحقّق به بشرط خصوصية من الخصوصيات كذلك نقول: إنّ حيث الفاعل قد يكون ملحوظاً في حصول الغرض من الفعل فيُجعل عناوين خاصّة من المكلّفين دخيلة في حصوله والإتيان بالمأمور به، وقد تكون هذه الجهة ملغاة، وكما أنّ مع فرض ترتّب الغرض على طبيعة المأمور بها بلا لحاظ خصوصية فيها يكون المطلوب هو القدر الجامع بين مصاديقها كذلك مع فرض إلغاء خصوصية الفاعلية يكون المطلوب هي الطبيعة من أيّ فاعلٍ كان بحيث لو فُرض حصولها بنفسها بلا فاعلٍ لكان الغرض منها حاصلاً، فالغرض واحد، والفعل واحد، والفاعل ـ هو القدر المشترك بين المكلّفين ـ واحد.

١. تقدّم الكلام في ذيل المطلب الثامن (ص ٨٣) بأنّ هذا البحث ليس من مباحث «صيغة الأمر».
٢. في الأصل: لاحقه.

ومن هذا البيان يظهر وجه سقوط الأمر بإيجادِ واحدٍ من المكلّفين؛ وذلك لأجل حصول الغرض حسب الفرض، كما ظهر أيضاً الوجه في كون الواجب الكفائي واجباً على الجميع؛ وذلك لاشتمال المأمور به على مصلحة ملزمة من غير مدخلية صدوره عن فاعل خاصّ، وليس سقوط الوجوب بفعل البعض نظير سقوط الدين بأداء الغير بل لحصول الواجب الذي هو الجامع بين الفعلين كما عرفت ذلك في الواجب التخييري، وعرفت أنّ سقوط الغرض بالفعل الآخر لا ينافي وجوب الواجبين تخييراً، فغرضهم من أنّ الواجب الكفائي واجب على الكلّ ولكن يسقط بفعل البعض هو أنّ الواجب فعل عامّة المكلّفين بلحاظ الجامع وانطباقِه على فعل كلّ فاعل منهم؛ لوفائه بما هو المطلوب من الغرض فهم مكلّفون بتحصيل الغرض، فمتى تركوا بأجمعهم فقد فوّت كلّ منهم المصلحة فيُعاقب على تلك الجهة، وكذلك استحقاقهم جميعاً لثواب واحد على واجب واحد قائم بأشخاص متعدّدة نظير اجتماعهم على حمل حجر واحد.

المطلب السادس عشر[١]

في الواجب الموسّع

إنّ من البداهة احتياجَ الواجب في تحقّقه في الخارج إلى الزمان عقلاً كاحتياجه إلى المكان، لكن قد يكون للزمان دخل في الواجب شرعاً فيكون موقّتاً وقد لا يكون [للزمان] دخل فيه فلا يكون موقّتاً، والغرض منه حاصل في أيّ وقت. والزمان المأخوذ في الواجب إمّا بقدره أو أوسع منه، والأوّل مضيّق والثاني موسّع. والواجب المضيّق لا إشكال فيه إمكاناً ووقوعاً كصوم رمضان، وكذلك الواجب الموسّع؛ لأنّ أقوى الدليل على إمكان الشيء وقوعه، وهو واقع كثيراً وما أُقيم على امتناعه من الوجه مُعرَض عنه في قِبال البداهة.

ثمّ إنّ الواجب الموسّع هو الكلّي المحدود بحدّيه أوّلاً وآخِراً ويكون له أفراد متدرّجة بتدرّج الوقت كما أنّ له أفراداً[٢] عرضيةً فلا يكاد يختصّ بشيء من قطعات الزمان، ولازمه كون التخيير بين تلك القطعات عقلياً؛ لأنّه تخيير بين مصاديق الكلّي المقيّد بالزمان. ومن المعلوم أنّ التخيير بين الأفراد المحدودة بحدود أجزاء الوقت من باب الانطباق لا أنّها مطلوبة بنفسها بالطلب التخييري الشرعي فلا يكون المطلوب في الواجب الموسّع بالأصالة كلَّ واحدٍ من الأفعال الخاصّة المشخّصة بخصوصيات الوقت كما هو المناط في الوجوب التخييري بل المطلوب فيه هو القدر الجامع بين مشخّصاته من مصاديقه العرضية والطولية، ومن هذه الجهة جرى فيها التخيير عقلاً، فلا فرق إذن بين قوله: «الصلاة واجبة» وقوله:

---

١. تقدّم الكلام في ذيل المطلب الثامن (ص ٨٣) بأنّ هذا البحث ليس من مباحث «صيغة الأمر».

٢. هذا هو الصواب، وفي الأصل: أفراد.

«يجب عليك الصلاة من وقت كذا إلى وقت كذا» في أنّ المطلوب طبيعة الصلاة، وإيجاب الأفراد من باب انطباق الواجب الكلّي على أفراده ويكون التخيير حينئذٍ بين إيجاداتها من ناحية العقل دون الشرع.

بقي الكلام في ما هو المهمّ في المقام وهو أنّه لو عصى المكلَّف ولم يأت بالواجب في الوقت فهل يكون الأمر بالوقت دالّاً على الإتيان به أيضاً خارجَ الوقت فيكون القضاء بالأمر الأوّل أو لا فيحتاج إلى أمر جديد؟

والكلام هنا يقع في مقامين: ثبوتاً وإثباتاً.

أمّا المقام الأوّل فنقول: إنّ من الممكن اتّخاذَ قيد الوقت واقعاً على نحوٍ يكون دخيلاً في الغرض بقاءً وارتفاعاً بحيث لو انتفى القيد ينتفي الغرض فلا يبقى مجال لتداركه في ما بعد الوقت، بل لا مصلحة ولا مطلوب أصلاً عند عدم القيد، وهذا يُعبّر عنه بـ«وحدة المطلوب»، كما أنّ من الممكن أيضاً اتّخاذَ القيد بنحوٍ لا ينتفي المقيّد بانتفائه بل يبقى الفعل مطلوباً بمرتبةٍ من الطلب في خارج الوقت، وهذا يعبَّر عنه بـ«تعدّد المطلوب»، فالمطلوب في الأوّل لا ترتّب فيه بل هو بنفسه مطلوب من جميع الجهات فمتى ارتفع قيده فلا جهة أُخرى يكون مطلوباً من تلك الجهة، وفي الصورة الثانية يكون المطلوب ذاتَ مراتبَ عاليةٍ ودانيةٍ، وهو في المرتبة العليا ـ أعني الوقت ـ أقوى مصلحة منه في خارج الوقت مع لزوم استيفائها في هذه المرتبة الدانية، فاعتبار القيد حينئذٍ[1] لاستيفاء تمام المصلحة وإدراكها وإن كانت المصلحة حاصلة في الجملة مع عدم القيد.

وأمّا المقام الثاني فنقول: إنّ القيد إمّا ثابت بدليلٍ متّصل كقولك: «صُم يوم

---

١. بعدها في الأصل: «لاعتبار» ثمّ شطب عليها.

الخميس» وإمّا بدليلٍ منفصل كقولك: «صم، وصم يوم الخميس» فعلى الأوّل لا دلالة لدليل الأمر بالموقّت بواحدٍ من الدلالات على بقاء المطلوب بعد خروج الوقت.

ودعوى القرينة العامّة على تعدّد المطلوب في ما كان المأمور به مقيّداً نظيرَ دعوى القرينة كذلك في الأمر الواقع عقيب الحظر على إرادة الإباحة ممنوعةٌ لا وجه لها، بل الوجه في خلافها؛ لظهور قوله: «صم يوم الخميس» في أنّ المطلوب هو المقيّد دون غيره لا من باب الدلالة على المفهوم كي يقال بأنّ ذلك فرع وجود المفهوم للقيد بل لأجل عدم الدليل على مطلوبية الغير، وهذا المقدار يكفي في انتفاء الطلب من غير مورد القيد.

اللّهمّ إلّا أن يُحرز من الخارج تعدّد المطلوب فحينئذٍ نقول: إنّ مطلق الصوم مطلوب، وقيده يدلّ على أنّ المقيّد مطلوب آخر بطلبٍ أكيد لئلّا يبقى القيد بلا فائدةٍ، هذا.

وأمّا على الثاني من كون التقيّد بالوقت بدليلٍ منفصل فقد يُستظهر من القيد تعدّد المطلوب لا بمعنى اجتماع الطلبين في محلّ القيد حتّى يقال بأنّ اجتماع المثلين كاجتماع الضدّين بل بمعنى تعلّق الطلب بنحوٍ آكد بالقيد، وذلك لا يزاحم كون المطلق أيضاً مأموراً به في غير مورد القيد لكن بطلبٍ غير أكيد فيكون التقيّد بيوم الخميس لإظهار أنّ الصوم فيه أوفى بالغرض وألزم للمصلحة نظيرَ التطوّع بالصلاة عند رأس الحسين (ع) بالنسبة إلى غير ذلك المكان؛ لأنّ كلّ زمان يسع لصلاة ركعتين يُستحبّ فيه ركعتان في أيّ مكانٍ، فالمطلوب شرعاً هو كلّي التطوّع بالصلاة مع اختلاف مصاديقها بحسب اختلاف الفضيلة الزمانية والمكانية، ومثلها

الحال في الواجبات الكلّية السارية إلى عامّة مصاديقها المختلفة بالفضل شدّةً وضعفاً مع انحفاظ الواجب الكلّي في تمام مراتب طلبه، فإذا انضمّ[1] إلى ذلك الكلّي قيدٌ كاشف عن الطلب بالمرتبة الأعلى بقى على مطلوبيته في بقيّة المراتب أخذاً بإطلاق المادّة والهيئة بعد تمامية مقدّمات الحكمة، وإلّا كان المرجع أصالة البراءة عن وجوب العمل بعد خروج الوقت. ولايُتوهّم جريان استصحاب الوجوب الثابت في الوقت فإنّه في ما إذا لم يكن الوقت قيداً ومع تقييد الطلب به لا تتّحد القضيّة المتيقّنة مع القضيّة المشكوكة.

١. هذا هو الصحيح، وفي الأصل: انظم.

خاتمة

مشتملة على بيان أمرين

الأوّل

هل الأمر بالأمر بالشيء أمرٌ بذلك الشيء وبعثٌ إليه، أو لا؟

ولا يخفى أنّ الغرض من ذلك يختلف بحسب الواقع ونفس الأمر؛ فقد يكون الغرض من «الأمر بالأمر» حصول الشيء في الخارج وإنّما توجّه الأمر إلى المأمور الأوّل اعتباراً؛ لأنّه واسطة في الإبلاغ بين الآمر الأوّل والمأمور الثاني. ومن المعلوم في هذا الفرض أنّ «الأمر بالأمر» أمرٌ حقيقةً، ونتيجته أنّه إذا علم المأمور الثاني بـ«الأمر» هكذا من الآمر الأوّل وجب عليه الامتثال وإن لم يصدر الأمر بعدُ من المأمور الأوّل ـ أعني الواسطة.

وقد يكون الغرض مجرّد الأمر من المأمور الأوّل ـ سواء امتثل المأمور الثاني أم لا ـ فمتعلّق الأمر الأوّل هو الأمر الثاني إمّا بداعي الامتحان أو مجرّد التبليغ كما في الصدر الأوّل لغالب الأحكام؛ لتعلّق الغرض بنفس جعل الحكم. ومن المعلوم حينئذٍ أنّ «الأمر بالأمر» ليس بـ«أمرٍ بالشيء».

وقد يكون الغرض من أمر[1] الأمر الأوّل شيئين: أمر المبلّغ، وحصول المأمور به. وهذا القسم من «الأمر بالأمر» وإن كان أمراً في الحقيقة وطلباً لذلك الشيء إلّا أنّ امتثاله موقوف على صدور «الأمر» من الثاني.

---

١. كذا، والظاهر زيادتها.

الأمر الثاني

إذا أمر بشيء ثانياً قبل امتثال الأمر الأوّل فهل الثاني منهما تأكيد فلا يوجب امتثالاً آخرَ[١] وراء الامتثال الأوّل، أو أنّه تأسيس يقتضي امتثالاً غير ما يقتضيه الأوّل؟

وتنقيح ذلك أن نقول: إنّ قضيّة إطلاق الهيئة كون الأمر الثاني تأسيساً لا تأكيداً؛ لظهور الأمر في صدوره بداعي البعث والطلب الحقيقي لا بداعي التأكيد، فمدلول الهيئة هو إيجاب على حِدةٍ وهو يقتضي امتثالاً آخر.

نعم، بناءً على كون الأمر الثاني للتأكيد كان البعث إلى الفعل عن داعي[٢] التأكيد، لا أنّ الأمر صدر بداعي التأكيد بل الداعي في كليهما البعث. غاية الأمر يكون لداعيه داعٍ آخر وهو التأكيد، فالتأكيد داعٍ إلى الداعي إلى الأمر، هذا.

وأمّا مقتضى إطلاق المادّة فهو التأكيد لا التأسيس؛ لمنع العقل عن توجيه الإيجابين إلى شيء واحد مطلقاً وإن كان واحداً[٣] بالنوع؛ لكونه من اجتماع المثلين إلّا أن يقيّد الموضوع بما يرجع إلى إيجادين لإيجابين فيقول: «أكرم زيداً وأكرمه أيضاً ثانياً» غير أنّه ليس في اللفظ ما يدلّ على تقييد المادّة، والتقدير خلاف ظاهر الكلام ومقتضى إطلاقه سَوقه مساق التأكيد، والتأسيس موقوف على عناية زائدة.

---

١. هذا هو الصواب، وفي الأصل: «آخراً» وكذا المورد الآتي.

٢. هذا هو الصواب، وفي الأصل: داع.

٣. هذا هو الصواب، وفي الأصل: واحد.

ومقتضى إطلاق الهيئة وإن كان هو التأسيس لكنّه لا بحيث يعارض إطلاق المادّة في التأكيد، وذلك لأقوائية ظهور المادّة من ظهور الهيئة نظراً إلى فهم العرف التأكيد عند تعاقب الطلبين على ماهية واحدة سيّما مع ترك ذكر السبب كقولك: «أعطِ زيداً درهماً، أعطِ زيداً درهماً» أو ذكر سبب واحد كقولك: «إن جاءك زيد فأكرمه، إن جاءك زيد فأكرمه».

وأمّا إذا ذُكر لكلّ واحد من الإيجابين سبب على حِدةٍ كقولك: «إن جاءك زيد فأكرمه، وإن أكرمك فأكرمه» فإن بنينا على تقديم ظهور الإطلاق في المادّة على ظهور ذكر السبب المختلف للطلب الثاني فلا ريب في حمل الأمر الثاني على التأكيد، لكنّ التأكيد في الطلب؛ لأنّه وُجد له سبب آخر بحيث لو لم يكن السبب الأوّل لكان السبب الثاني موجباً للأمر به، ففرقٌ واضح بين هذا التأكيد والتأكيد في السابق؛ فإنّه في السابق تأكيد لفظي لما أنشأه[1] بل وجود مقتضٍ[2] آخر يؤكّد مطلوبيته، بخلاف المقام فإنّ التأكيد فيه عبارة عن تأكّد الطلب بملاكٍ آخر.

وأمّا إذا لم تقدّم[3] ظهور الإطلاق في المادّة على ذكر السبب المغاير فلا محالة يُحمل الأمر الثاني على التأسيس، ولزوم الخروج عن عهدته بالإتيان بالماهية ثانياً لاقتضاء كلّ من الإيجابين امتثالاً.

ثمّ إنّ[4] في المثالين الأوّلين إنّما قلنا بتقديم إطلاق المادّة على إطلاق الهيئة في ما كان للهيئة أيضاً إطلاق يُعارَض به إطلاقُ المادّة من حيث التأسيس أو التأكيد،

---

١. في الأصل: انشائه.

٢. في الأصل: مقتضي.

٣. بعدها في الأصل: «أحد الظهورين على الآخر» ثمّ شطب عليها.

٤. كذا، والظاهر زيادتها.

ومع عدم الإطلاق للهيئة أو عدم إحراز تقديم العرف أحد الظهورين على الآخر كان المرجع البراءة الشرعية أو العقلية عن وجوب الإتيان بالفعل ثانياً، وعليه يُحمل الأمر الثاني على التأكيد ـ سواء كان للمادّة إطلاق أو لم يكن.

هذا تمام الكلام في «الأوامر» والحمدُ للّه تعالى أوّلاً وآخراً وظاهراً وباطناً.

تمّت على يد مؤلّفه في شهور سنة الرابع[1] والعشرين بعد الألف والثلاث مئة[2].

---

١. كذا، والصواب ظاهراً: «سنة الأربع» أو «السنة الرابعة».

٢. في الأصل: الثلثمائة.

[المفاهيم]

المقصد الثالث في المفاهيم[1]

والنزاع في هذا المقام في أنّ القضايا الآتية هل تدلّ بالوضع أو الإطلاق على معنىً متخصّصٍ بخصوصيةٍ مستتبعة لحكمٍ آخر موافق أو مخالف للحكم المذكور فيها إيجاباً أو سلباً أم لا؟

فالمُثبت يُثبت دلالتها على تلك الخصوصية بواحدٍ من الوجهين، والنافي يُنكرها ولو بالقرينة العامّة، هذا.

وقد راموا إلى تعريف «المفهوم» بما لا يَشفي العليل ولا يُروي الغليل؛ لعدم خلوّ ما ذُكر مع اختلافه عمّا يرد عليه من الاعتراض، وسلامتِه ممّا يتوجّه إليه من الانتقاض طرداً تارةً وعكساً أُخرى؛ لأنّها ـ كما ترى ـ تعاريفُ لفظيةٌ واقعة في جواب السؤال عن معرفته[2] بـ«ما الشارحة» لا الحقيقية كما هو الحال في التعاريف اللُغوية المسوقة لمحض الإيماء والإشارة.

---

١. في هامش الأصل بخطّ المؤلّف: «هذا بعض ما صار إليه نظري ولاح به فكري في المفاهيم، لمحرّره الأحقر الجاني محمّد حسن الموسوي الطباطبائي الحائري».
هذا، ولكنّ النسخة كانت بخطّ غيره وهي نسخة رديئة فيها أغلاط كثيرة. وهي محفوظة في مكتبة السيّد محمّد عليّ الطبسي الحائري ـ قدّس سرّه ـ في قم برقم (٣٢٥) تشتمل على مباحث الألفاظ من أوّلها إلى الأمر التاسع في الصحيح والأعمّ وهو تحرير آخر لهذه المباحث وقد نشرناه في ملحق الكتاب، ومبحث المفاهيم وبعض مباحث العامّ والخاصّ.

٢. في الأصل: «معرفتها» وكتبت فوقها «معرفته» كما أثبتناها في المتن.

ولذا ترى وقوع التعريف منهم بالأعمّ والمساوي، بل وبالأخفى لما هو أجلى كقولهم: «السعدان[١] نبت» وهذا غير صحيح في التعاريف المبتنية على بيان الواقع وكشف الحقيقة.

ومن أجل ذلك كان الصفح عنها أجدر وترك التعرّض لها بما يُهمّنا أبرّ، غير أنّ الظاهر بحكم التبادر وملاحظة النظائر وتتبّع مجاري الإطلاقات وموارد الاستعمالات كون «المفهوم» بحقيقته وواقع معناه عبارةً عن حكمٍ إنشائيٍ أو إخباريٍ تستتبعه خصوصية المعنى، الذي أُريد من اللفظ بتلك الخصوصية ولو بمعونة قرينة نوعية ـ سواء كان ذلك موافقاً للحكم المذكور في القضيّة المنطوقة إيجاباً أو سلباً كما في المفاهيم الموافقة الثابتة بالأولوية القطعية كحرمة ضرب الأبوين المستفاد من حرمة التأفيف لهما[٢]، أو مخالفاً له في النفي والإثبات كما في ما عداها من موارد مفهوم المخالفة بناءً على ثبوته[٣] ـ فيرجع القول بالوضع حينئذٍ إلى وضع القضايا التي يُعرف[٤] الخلاف فيها في ثبوت المفهوم لها وعدمه، لمعنى خاصٍّ يستتبع حكماً آخر بما له من الخصوصية.

وعليه يكون «المفهوم» من لوازم الموضوع له بما له من الخصوصية لا من لوازم ذات المعنى مطلقاً كما[٥] في لوازم المفردات، ويدلّ عليه اللفظ بالدلالة

---

١. هذا هو الصواب، كما في كتب اللغة، وفي الأصل: «سعدانة»، وما هو الشائع أخيراً في كلمات القوم من أنّ «السعدانة نبت» لم يتّضح لنا وجهٌ؛ لأنّ «السعدانة» هي الحمامة ولها معانٍ أُخر وليس من معانيها «النبت». نعم، ورد هذا المثال في بعض الكلمات على نهج صحيح ـ أعني «السعدان نبت» ـ مثل *مصباح الفقاهة*، ج ٢، ص ١٠.

٢. المستفادة من الآية (٢٣) في سورة الإسراء (١٧).

٣. في الأصل: «ثبوتها» وكتبت فوقها «ثبوته» كما أثبتناها في المتن.

٤. هذا هو الصواب، وفي الأصل: تعرف.

٥. قوله: «كما» ورد في الهامش وكُتب بخطٍّ آخر غير كاتب النسخة: «الظاهر: كما في لوازم المفردات».

الالتزامية دون التضمّنية والمطابقية[١]؛ لعدم دلالة القضيّة بناءً على المفهوم على حكمين يكون كلٌّ منهما في عرض الآخر، وإنّما تدلّ على حكمٍ في طول حكم آخر.

فواقع «المفهوم» إنّما هو معنى في معنى فيكون في طول المنطوق ويستفاد من اللفظ بواسطته، لا أنّهما معنيان عرْضيان أحاطهما لفظ واحد كي يدلّ اللفظ على كلّ منهما بالتضمّن كما تُوُهّم.

وبما ذكرنا في تعريف «المفهوم» ظهر الفرق بين المفاهيم اللازمة للمعنى في محلّ النطق، وسائر الاستلزامات اللفظية أو العقلية، فإنّها في المقام من تبعة خصوصية المعنى الملزوم[٢] بحيث لو مُنع عن تلك الخصوصية لما كان في البين استتباعٌ أصلاً واستلزامٌ كما لا يخفى، ولَتفاوتَ المعنى حينئذٍ؛ لأنّه مع تلك الخصوصية غيرُه مع عدمها، بخلافها في غيره من اللوازم فإنّها تتبع معاني ملزوماتها بذاتها بحيث لو فرض عدمها لما أثّر في ناحية المعاني تفاوتاً كما أنّه عليها لا يؤثّر فيها.

فالاستلزام الحاصل في محلّ البحث ليس لأجل المعنى بحسب ذاته وما هو عليه كي لا يتفاوتَ المعنى في طرف المنطوق بعد القول بعدم المفهوم، بل من أجل الخصوصية المكتنفة به التي لو مُنعت في ناحية المعنى لَأثّر تفاوتاً في طرف المنطوق، وهذا بخلاف سائر الاستلزامات؛ فإنّ ثبوت التلازم بين قصر الصلاة وإفطار الصوم لا يكون من أجل خصوصية في منطوق دليل القصر، بل دليل القصر

---

١. هذا هو الصواب، وفي الأصل: التضمّن والمطابقة.

٢. في الأصل: «الملتزم به» وكتبت فوقها «الملزوم» كما أثبتناها في المتن.

يكون على نهج واحد لا يختلف بعدم الخصوصية فيه في معنى قصر الصلاة.

والقولُ بأنّ استتباع أحد المعنيين المتلازمين للآخر لابدّ وأن يكون من أجل اعتبار مزيّة في جانب الملزوم تستدعي استتباعه وإلّا لَاستتبع غيرَه، عهدتُه على قائله؛ لأنّه ـ بعد الانتقاض بمثل الحاتم والجود المستتبع له فإنّه ما كان محطَّ نظر الواضع في عالم الوضع كي يلاحظ فيه ـ يرد عليه[1] بأنّه[2] لو سُلّم القول بأنّ الاستلزام لابدّ وأن يكون من أجل خصوصية في الملزوم لكن فرق في ناحية اعتبارها فإنّها قد تلاحظ في مرحلة الملزوم ومقام ذاته بما هو عليه في الخارج بلا حصولِ تغيير من أجلها في جانب المعنى، فمعنى «الشمس» الذي هو الكوكب الدُرّي لا يكاد يتغيّر بالمنع عن تلازمها للضوء في الخارج؛ لعدم كون الملازمة ناشيةً عن خصوصية في المعنى، وقد تلاحظ في مرحلة المعنى وناحيته كما في المفاهيم، ولذا ترى التفاوت فيه بواسطة الخصوصية وعدمها.

ويؤيّد ما ذكرنا ـ من الفرق بين المفاهيم وسائر الاستلزامات وإن كانت منها؛ لعدم خروجها عن إحدى الدلالات الثلاث بعد انحصار الدلالة فيها ـ دعواهم التضمّنَ في القضيّة الشرطية، وحملَها بمعنى أنّ قضيّتها بمنزلة القضيّتين متوافقتين أم متخالفتين إيجاباً وسلباً، ومن البداهة بمكانٍ أنّ هذه الدعوى غير متطرّقة في اللوازم البيّنة بمعنى الأخصّ فكيف بغيرها؟!

ولا يخفى على ما ذكرنا أنّ كون «المفهوم» وصفاً للمدلول أظهر من كونه وصفاً

---

١. قوله: «يرد عليه» ورد في الهامش وجعل على هذا الموضع في المتن علامة لإدراجه فيه كما أثبتناه.

٢. في الأصل: «أنّه» ثمّ صحّحها بما في المتن.

للدلالة، وتوصيفها به أحياناً من قبيل التوصيف بحال المتعلِّق، وإلّا فالمفهوم ممّا يُنتزع عن مقام المعنى بوصف كونه مدلولاً بل نحو وجودٍ للمعنى فيوجد بدونه كما يوجد بغيره من اللفظ وما يقوم مقامه من الكتابة والإيماء والإشارة أو الخارج فإنّها بأسرها وجودات للمعنى كما لا يخفى.

وبما ذكرنا اتّجه القول بأنّ «المفهوم» معنىً غيرُ مذكور يكون لمذكورٍ أو غيرِ مذكور، فما راموا إليه من أنّ «المفهوم» إنّما هو حكمٌ لغير مذكور[١] ممّا لا وجه له فإنّه ـ كما يكون لغير مذكور كصورة مفهوم الوصف ونحوه ـ يكون لمذكورٍ، كما في مفهوم الشرط؛ حيث إنّ الحكم في طرف المفهوم فيه للموضوع المذكور في القضيّة اللفظية بناءً على كون التقييد راجعاً إلى الحكم لُبّاً ولفظاً؛ فإنّ مفهومه حكمٌ غيرُ مذكورٍ للمذكورِ وهو «زيد» في قولك: إن جاءك زيد فأكرمه.

وكيف ما كان، فالقضايا التي اختلفت كلمات الأصحاب في ثبوت المفهوم لها وعدمِه عديدة:

أوّلها القضايا الشرطية المتضمّنة للتعليق بـ«إن» وإحدى أخواتها من أدوات الشرط فإنّها نوزع[٢] في إفادتها انتفاءَ الحكم عن مورد اللفظ لدى انتفاء المعلَّق عليه كما تفيد إثباتَها[٣] عند ثبوت أم لا[٤]؟ فيه خلاف في المقام بين الأعلام.

ولا شكّ في استعمالها في إرادة سببية المقدّم للتالي، وعلّية الشرط للجزاء

---

١. كما عن العضدي في *شرح المختصر*، ص ٣٠٦.

٢. هذا هو الصواب، وفي الأصل: «نوزّع» بالتشديد.

٣. كذا، والأولى: إثباته.

٤. كذا، والأولى بدلاً من «أم لا»: «أو عدم إفادتها».

[على وجه الانحصار] في مواردَ كثيرة ومواضعَ عديدة يقع عليها السائر[١] في الكلمات إجمالاً ولا إشكال فيها أيضاً، إنّما الإشكال والخلاف في أنّ القضيّة ظاهرة في ذلك من جهة الوضع أو بمعونة القرينة العامّة على وجهٍ لا يُحتاج في حملها عليه إلى التماس القرينة الشخصية في الموارد الجزئية، وإنّما يُطلب القرينة في مجرّد انصرافها عن ظاهرها، أو ليس كذلك فلا يُبنى فيها على العلّية المنحصرة إلى أن يظهر خلافُها.

والمسألة ذات قولين بين مثبتٍ ونافٍ[٢] وقد ذهب إلى كلٍّ فريقٌ:

فالمثبِت لابدّ له من إثبات ظهور تلك الجمل في سببية الشرط للجزاء على وجه الانحصار ولو بمعونة القرينة العقلية، ودلالتِها على الخصوصية المستتبعة؛ لترتّب الجزاء على الشرط نحوَ ترتّب المعلول على علّته المنحصرة فيكون معنى قولك: «إن جاءك زيد فأكرمه» عدمَ [وجوب] إكرام «زيد» في حالٍ من الأحوال مع عدم مجيئه.

وأمّا النافي فله التوقّف في ذلك بالمنع عن المراتب السابقة بما لا تصل معه النوبة إلى هذه المرتبة التي يدّعيها المثبت فيكفيه منعُ دلالة الجمل الشرطية على اللزوم، غايتها الدلالة على ثبوت الجزاء عند ثبوت الشرط ولو اتّفاقاً ومن باب المقارنة الاتّفاقية من غير ربطٍ وعُلقةٍ لزومية توجب عدم انفكاك أحدهما عن الآخر، أو منعُ دلالتها على الترتّب مع تسليم الدلالة على اللزوم من غير ترتّب للجزاء على الشرط وتوقّفٍ له عليه و[لو] بأن يكونا معلولين لعلّةٍ ثالثةٍ أو يكونَ

---

١. كذا، والأولى: المتتبّع.

٢. هذا هو الصواب، وفي الأصل: نافي.

الشرط معلولاً للجزاء فضلاً عن الترتّب بنحو الاقتضاء ولو اجتمع مع الشرط شرائط أُخر أو منَع عنه مانعٌ، أو منعُ دلالتها على العلّة التامّة بل لمجرّد الترتّب ولو على جزء السبب أو المقتضى، أو منعُ الدلالة على الترتّب على العلّة المنحصرة بل لمحض الترتّب على العلّة التامّة مع عدم الانحصار فيها كما في قوله (ع): **إذا نِمت فتوضّأ، وإذا بُلت فتوضّأ**[1]؛ حيث إنّ كلّاً من «النوم والبول» سبب تامٌّ للوضوء لكن من غير حصرٍ فيه.

فإذن النافي يمكنه نفي الدلالة على المفهوم بنفي الدلالة على شيء من هذه الموارد، لكن لا مسرح لنفي دلالة تلك الجمل على عُلقة اللزوم بين الشرط والجزاء، والترتّب بين الجزءين بدعوى الدلالة على مجرّد التقارن الخارجي من باب الاتّفاق؛ لأنّها خلاف الظاهر منها، بل هي محجوجة بالتبادر وانسباق اللزوم من إطلاق القضايا الشرطية، والاتّفاقيةُ المنساقة[2] منها في بعض القضايا[3] كقولهم: «إن كان الإنسان ناطقاً فالحمار ناهقاً» محمولةٌ على غير ظاهرها بارتكاب نوع من التنزيل وضرب[4] من التأويل بعلاقة التشبيه، وهو تشبيه التقارن في الوجود بالتلازم.

---

١. هذا هو المستفاد من أحاديث نواقض الوضوء، وورد بالسياق المذكور في المتن في *مطارح الأنظار*، ج ١، ص ٦٥٨ وفي ط الحجري، ص ١٤٠ بعنوان «قيل»، وورد في *تقريرات المجدّد الشيرازي*، ج ٢، ص ٢٥٣ بعنوان الحديث ثمّ سرى بهذا العنوان إلى بعض الكتب المتأخّرة عنه.

٢. في الأصل: المنساق.

٣. كذا، والأولى: «في بعضها» بدلاً من «منها في بعض القضايا».

٤. هذا هو الصواب، وفي الأصل: حزب.

فلا مساغ لإنكار دلالتها على اللزوم والارتباط بين المقدّم والتالي لولا ورود قوله (ع): **إذا خفي الأذان فقصّر، وإذا خفي الجدران فقصّر**[١]؛ فإنّ قصر الصلاة في السفر ليس أمراً مرتبطاً بخفاء الأذان أو الجدران حقيقةً، وإنّما هو مرتبط بأمر واقعي يقارن وجوداً خفاءَ الأذان والجدران، فأقصى ما دلّ عليه قوله (ع) تعليقُ أحد الجزءين على الآخر ولو من باب الاتّفاق والتقارن، فافهم.

نعم، الدلالةُ على الترتّب على العلّة فضلاً عن الترتّب على العلّة المنحصرة ممنوعةٌ أشدَّ المنع، فما في كلام بعض مَهَرَة الفنّ[٢] من دعوى اتّفاقهم على أنّ الظاهر من الجملة الشرطية هو العلّية التامّة المنحصرة للأوّل في الثاني، وكونِ الخلاف في منشأ الظهور من الوضع أو الإطلاق ممّا ليس بشيءٍ؛ لأنّ دعوى تبادر اللزوم وعلّية الشرط للجزاء على جهة الحصر من القضايا الشرطية بعيدةٌ بملاحظة ما استُعملت كثيراً في السببية الغير المنحصرة بل في مطلق الترتّب بل في مطلق اللزوم مع عدم ارتكاب عنايةٍ ورعاية علاقة[٣] في ذلك، ولو كانت الجملة الشرطية موضوعةً للترتّب على العلّة المنحصرة لما كاد يصحّ استعمالها في ما لا انحصار

---

١. لم ترد هذه العبارة في رواية بل هي مصطادة من روايات تفيد هذا المعنى. لاحظ *وسائل الشيعة*، ج ٨، ص ٤٧٠، باب (٦) في اشتراط وجوب القصر بخفاء الجدران والأذان خروجاً وعوداً.

ونقول: أوّل من أوردها بهذا السياق الشيخ الأنصاري كما في *مطارح الأنظار*، ج ٢، ص ٤٧ وفي ط الحجري، ص ١٧٤ ثمّ شاعت في كلمات جماعة من بعده ـ قدّس اللّه أسرارهم.

٢. الظاهر المراد منه أُستاده الشيخ الأنصاري حيث قال في *مطارح الأنظار*، ج ٢، ص ٢٥: «لا ينبغي الإشكال في أنّ الظاهر من الجمل الشرطية هو سببية الأُولى للثانية وإنّما الإشكال في أنّ الوجه في ذلك الظهور هو الوضع ... أو الوجه فيه هو إطلاق الجملة».

٣. هذا هو الصواب، وفي الأصل: قلاقه.

فيها هناك بدون تمحّلٍ ولحاظ علاقةٍ.

هذا مع ما[١] لم نجد بين القضايا الشرطية في موارد تعدّد الشرط تنافياً[٢] في بدو[٣] النظر أصلاً.

كيف، وهل يخطر بالبال ويختلج في الخيال المعارضةُ بين قولك: «إن جاءك زيد فأكرمه» و«إن أكرمَك أكرمْه»؟! كلّا، وعلى[٤] المفهوم لا محيص عن المطاردة بين القولين؛ فإنّ مقتضاه حصر السبب في المجيء، وبه يتحقّق الإكرام دون غيره.

ومن ذلك يُعلم عدم دلالة القضايا الشرطية على ترتّب الجزاء على الشرط بنحو العلّية المنحصرة، وعليه ينزّل قوله (ع): **إذا خفى الأذان فقصّر**، وقوله (ع): **إذا خفى عليك الجدران فقصّر**، فإنّه لو كانت دالّةً على العلّية المنحصرة لكان بين القضيّتين منافاةٌ ظاهرة وإن أمكننا الجمع بينهما بالتوفيق العرفي بحملها على كون الجامع علّةً؛ فإنّه لاينافي التنافي ولا يرفعه من أصله بل يقرّره ويؤكّد وجودَه مع أنّه لاينسبق إلى الذهن تنافٍ[٥] بين الجميع حتّى ينتهي النوبة إلى الجمع بحملها على سببية الجامع أو غير ذلك من المحامل الآتية.

وبذلك يبطل القول بوضع القضيّة للسببية المنحصرة والخصوصية المستتبعة لانتفاء التالي عند انتفاء المقدّم فإنّها لا محالة غير دالّةٍ إلّا على صِرف اللزوم، وهو

---

١. كذا، والصواب: «أنّا».

٢. هذا هو الصواب، وفي الأصل: تنافي.

٣. في الأصل: «بدوّ» مع التشديد، والمتداول على الألسن: «البدو» بلا تشديد كما أثبتناه، وفي اللغة «البدء» بالهمزة.

٤. هذا هو الصواب، وفي الأصل: عن.

٥. هذا هو الصواب، وفي الأصل: تنافي.

المقطوع به بعد الوقوف على موارد استعمالات تلك القضايا ومجاري إطلاقاتها، وما عدا ذلك من مراتب اللزوم والعلّية فضلاً عن العلّية على وجه الانحصار مشكوك[١] الاعتبار من الواضع في تلك القضايا. وعلى مدّعيها إثباتها، ولا طريق إليه سوى التبادر.

ودعوى انسباق التعليق منها على وجهٍ ينتفي الحكم بانتفاء الشرط، وهو على إطلاقه غير معلوم الأثر كما لا يخفى على من أمعن النظر وأجالَ البصر في مجاري إطلاقاتها فإنّه يرى عدمَ إفادتها سوى اللزوم من غير عنايةٍ ومنافرةٍ كما في المجازات.

نعم، لا يُقتصر عليه بمجرّده في ما قامت قرينة على أزيد من ذلك، ولا قرينةَ عامّةً موجبةً لظهور الجملة الشرطية في التعليق على نحو الانتفاء عند الانتفاء على وجهٍ يُستغنى بها عن مطالبة القرينة الخاصّة في أشخاص الموارد في الحمل على المفهوم.

وممّا ذكرنا ظهر فساد الاستناد في الظهور المزبور إلى الوضع.

ودعوى الاستناد في ذلك إلى الانصراف وأنّ إطلاق العلاقة اللزومية ينصرف إلى الفرد الكامل منها، وهو اللزوم الثابت بين المقدّم والتالي على نحو العلّية المنحصرة مندفعةٌ بعدم كون الأكملية بمجرّدها من وسائط الانصراف إلى الأكمل والظهور فيه لو لم يقارنها شيوع الاستعمال، والغلبة ممنوعة[٢] فيه؛ لكثرة الاستعمال في غيره من العلّية الغير المنحصرة بل في مطلق الترتّب بل في مطلق اللزوم بحيث

---

١. هذا هو الصواب، وفي الأصل: بمشكوك.

٢. هذا هو الصواب، وفي الأصل: غلبة الممنوعة.

لو قطعنا النظر عن ترجيحها عليه فلا أقلّ من المساواة.

هذا مضافاً إلى عدم تسليم كون علقة اللزوم بين المعلول وعلّته المنحصرة أكملَ ممّا إذا لم تكن بمنحصرةٍ فإنّ الربط الخاصّ بين العلّة ومعلولها لا يكاد يتفاوت بالانحصار وعدمه.

كيف، وأقصى ما يقتضيه العلّة وجودُ المعلول بوجودها، وهذا جهة مشتركة سارية في كلّية العلل، وانحصار بعضها لا يوجب أقوائية[1] الربط، فعلقة إفاضة الوجود من العلّة إلى المعلول متساوية لا يكاد يتفاوت بالآكدية والأشدّية؛ إذ غايتها الوجود، و«ليس وراء عبّادان قرية»[2] فتلك الدعوى عديمة الجدوى كما لا يخفى، هذا.

وربما يُتمسّك في المقام لإثبات المرام بأمرين آخرين يستدعيان[3] ظهور الجملة الشرطية في التعليق على نحو العلّية المنحصرة:

أحدهما إطلاق القضيّة الشرطية بالنظر إلى مقدّمات الحكمة فإنّها بعد تماميتها تقتضي حمل تلك القضايا الموضوعة لمطلق اللزوم والترتّب على العلّة على وجه الانحصار كاقتضاء صيغة الأمر حملَها على الوجوب النفسي العيني التعييني الذي أكمل مراتب الطلب.

وفيه ما لا يخفى؛ لأنّ ذلك في ما تمّت تلك المقدّمات، وللمنع من تماميتها مجال واسع؛ لأنّها لا تجري في المعاني الحرفية الملحوظة آلةً وحالةً للغير،

---

١. هذا هو الصواب، وفي الأصل: أقوئية.

٢. يكنّى به عن بلوغ الشيء غايته (*شفاء الغليل في ما في كلام العرب من الدخيل*، ص ٢٦٧).

٣. هذا هو الصواب، وفي الأصل: يستدعي.

فلا تطلق أو تقيّد[١] تلك المعاني المهملة بقرينة الحكمة بنحو تعدّد الدالّ والمدلول على أن تكون نفس تلك المعاني الكلّية المهملة مستفادةً من ألفاظها، والخصوصية المنضمّة إليها في مقام البيان بالقرينة العامّة العقلية؛ لوضوح منافاة ذلك لاعتبار المعنى حرفاً ولحاظه آلةً للغير الذي هو قوام مداليل الحروف وما به امتيازه من الأسماء؛ فإنّ لحاظ المعنى بتلك الخصوصية المنوطة بقرينة الحكمة المعتبرة في ظرف الاستعمال يُمحّضه في الاسمية ويُخرجه بذلك من الآلية إلى الاستقلالية، فكيف ذلك مع لحاظه[٢] آلةً وعن غير استقلال في ظرف الاستعمال بل لا يكاد يكون آلةً[٣] في تلك الحال، واعتباره آلةً في ما سبق لا يفيد في صيرورة المعنى طبع[٤] معنى آخر ما لم يصادف حال الإطلاق المنساق في مقام البيان، فجريان مقدّمات الحكمة في المعاني الحرفية يُخرجها عن الآلية الملحوظة فيها في مقام الاستعمال، فحينئذٍ تمنع لحاظَ مطلق اللزوم آلةً على إهماله واستعمال أداة الشرط فيه ثمّ إرادة اللزوم الخاصّ في المقام[٥] اعتماداً على القرينة العقلية الغير المتمشّية في سوى ظرف الاستعمال في استفادة الخصوصية؛ لمكان تنافي اللحاظ في ساحة البيان تمهيداً للتقييد وتوطئةً لإرادة الخصوصية؛ لطبع المعنى الحرفي الذي يتبع الغير ويكون آلةً له بحيث يُمحَّض بذلك في الحرفية الغير المستقلّة في مرحلة الاستعمال، وأنّىٰ بذلك مع لحاظه مستقلّاً في تلك المرحلة؛ لإناطة الإطلاق

---

١. الظاهر زيادة قوله: «أو تقيّد». وعلى فرض إثباتها فالصواب ظاهراً: «فلا تُطلق ولا تُقيّد».

٢. هذا هو الصواب، وفي الأصل: لحاظة.

٣. في الأصل: «التا» من دون نقطة.

٤. كذا، والصواب ظاهراً: «تبع» لأنّ التصحيف محتمل قويّاً.

٥. في الأصل: «في مقام المقام»، والظاهر زيادة «مقام».

والتقييد بها؟!

هذا، وإن أمكننا الجواب عن ذلك بما يرتفع به غائلة التنافي فيقال: إنّ ما ذكر مبنيٌّ على كون الإطلاق والتقييد في معاني الحروف من قبيل تعدّد الدالّ والمدلول بأن يلاحظ المعنى مهملاً ويُطلق عليه لفظه، ثمّ يقيّد أو يطلق ما استعمل فيه بالقرينة اللفظية أو العقلية، فإنّ لحاظ المعنى المستعمل فيه ثانياً في مرحلة الإطلاق والتقييد ينافي التبعية وعدم الاستقلال بالمفهومية.

وأمّا الإطلاق والتقييد بواسطة لحاظ المعنى أوّلاً مطلقاً أو مقيّداً ثمّ استعمال اللفظ في الملحوظ على ما لوحظ فممّا لا أجد فيه محذوراً كما هو الحال في الأسماء المطلقة أو المقيّدة المعاني[1]؛ فإنّها ـ بعدما لوحظ معانيها كما هي عليها من الخصوصيات المقصودة منها والمزايا المكتنفة وإن كان من قبيل الإطلاق والتقييد ـ قُصد في مرحلة الاستعمال إنشاؤها بألفاظها مع ضمّ قرينة إليها على أن يكون مجموع المنضمّ والمنضمّ إليه من اللفظ والقرينة دالّاً على المعنى بما له من الخصوصية، ولتكن المعاني الحرفية كذلك.

كيف، و«الحروف» موضوعةٌ للمعاني الكلّية كـ«الأسماء» فتكون على حدٍّ منها[2]. وكون المعنى في الحروف ملحوظاً تبعاً وآلةً للغير لدى الاستعمال وفي الأسماء بنحو الاستقلال لا يقدح في توسعة المعنى الكلّي وتضييقه في طيّ اللحاظ الآلي الاستعمالي، ثمّ استعمال[3] اللفظ فيها على أن يكون ذلك بانضمام

---

١. إضافة «المقيّدة» إلى «المعاني» إضافة لفظية لا تحتاج إلى حذف الألف واللام في المضاف، أعني «المقيّدة».

٢. كذا، والأولى: «حدّها» بدلاً من «حدٍّ منها».

٣. هذا هو الصواب، وفي الأصل: الاستعمال.

القرينة دالّاً على الطبيعة الضيّقة أو الوسيعة، فلو كانت آلية المعاني قادحةً في التوسعة المزبورة ولحاظها مطلقاً فلتكن الاستقلالية في المعاني الاسمية كذلك؛ لأنّها فيها على حدّ الآلية في «الحروف» لا دخل لهما بعالَم الوضع ولا الموضوع له، بل إنّما يُعتبران في ظرف لحاظ المعاني مطلقاً فتارةً تلاحظ بكلّيتها ووسعة دائرتها آلةً وحالةً للغير في ظرف[1] الاستعمال، وأُخرى على نهج الاستقلال.

فلا رادع عن إرادة الخاصّ من المعنى الحرفي بقرينةٍ عامّة دالّة عليه؛ لعدم[2] استدعائها لحاظاً زائداً على ما يقتضيه طبع المعنى في مرحلة الاستعمال، بل حالها كحال سائر القرائن الحالية أو المقالية في كون مجموع اللفظ والقرينة يدلّ على إرادة المعنى الخاصّ بلا افتقارٍ إلى تعدّد النظر وتمشية لحاظ آخر في مقام البيان حتّى يُخرجه عن الحرفية ويُمحّضه في الاسمية، إلّا أنّ المتكلّم في قوله: «أعتق رقبة مؤمنة» لم يلاحظ في ظرف[3] البيان إلّا الرقبة الخاصّة المتّصفة بالإيمان، وأفاد ذلك الملحوظ بمجموع لفظَي «الرقبة والمؤمنة»، كذلك المتكلّم[4] في المطلقات لم يلاحظ إلّا المعاني الخاصّة، واتّكل في بيانها على مجموع اللفظ والقرينة العامّة فلم يكن في البين إلّا لحاظ واحد بالنسبة إلى المعاني إن آلياً فآلياً وإن استقلالياً فاستقلالياً، وبعد ذلك لا أرى محذوراً في ساحة لحاظ المتكلّم لدى الاستعمال اللزومَ الخاصّ على جهة الآلية وإرادته بمعونة أداة الشرط وقرينة

---

١. هذا هو الصواب، وفي الأصل: طرف.
٢. هذا هو الصواب، وفي الأصل: «لعد».
٣. هذا هو الصواب، وفي الأصل: طرف.
٤. هذا هو الصواب، وفي الأصل: التكلّم.

الحكمة على أن يكون مجموع الأمرين دالّاً عليه، فهل يظنّ أحد في عدم[١] منافاة ذلك لحرفية المعاني وآليتها[٢]؟! كلّا.

ولكن ذلك على خلاف ما هو المعهود في مطلقات الألفاظ؛ فإنّ المتداول استعمال ألفاظها في معانيها المهملة المعرّاة عن كافّة الخصوصيات التي منها اعتبار إطلاقها وإرادة الخصوصية الملحوظة معها في مقام البيان بقرينةٍ دالّة عليها ولو كانت مقدّماتِ الحكمة، هذا.

ولو سلّمنا تأتّيَ مقدّمات الحكمة في المعاني الحرفية لكن إطلاق العلاقة[٣] اللزومية لا ينهض بتعيين اللزوم على وجه العلّية التامّة المنحصرة من بين أفراد اللزوم والترتّب؛ حيث إنّ إضافة كلّ من تلك الأفراد إلى مطلقها في[٤] حدّ سواء لا معيّنَ لواحدٍ منها دون الآخر.

وقياسُ ذلك على تعيين الوجوب النفسي العيني من بين أقسام الإيجاب بإطلاق صيغة الأمر ـ مع أنّه عرْضي مع ما يقابله من الوجوب الغيري التخييري[٥] فيكونان فردين للطبيعة ـ باطلٌ؛ لوجود الفارق بين المقامين؛ فإنّ خصوصية[٦] «النفسية والعينية» لم تكن[٧] بمزيّةٍ زائدة على أصل طبيعة الوجود بحيث تكون

---

١. كذا، والظاهر زيادتها ومع إثباتها تفيد خلاف المقصود.

٢. هذا هو الصواب، وفي الأصل: آليّة.

٣. كرّرت في الأصل هذه الكلمة، والظاهر زيادتها. والمراد بـ«العلاقة اللزومية»: الترتّب اللزومي لا العلاقة المجازية.

٤. كذا، والأولى: «على».

٥. كذا، ولكن سوق العبارة يقتضي: «الكفائي».

٦. كذا في الأصل، وعليه تكون الإضافة بيانية. وكذا المورد الآتي.

٧. هذا هو الصواب، وفي الأصل: لم يكن.

حدّاً لها ويُحتاج في بيانها إلى مؤونة زائدة من نصب القرينة على التحديد والتقييد، بل يكفي في بيانها بيان الطبيعة مجرّدةً عن القرينة فإنّ مجرّد عدم التقييد كافٍ في الدلالة على إرادة الخصوصية فيكون إطلاق الصيغة في مقام البيان محمولاً على إرادة الوجوب مطلقاً على كلّ تقديرٍ، بخلاف خصوصية «الغيرية والتخييرية والكفائية»؛ فإنّ كلّاً من هذه الخصوصيات مغايرةٌ لأصل الطبيعة موجبةٌ لتقييدها بتقديرٍ دون تقدير كما لو وجب هناك شيء آخر في الغيري ولم يأت بشيء آخر في التخييري ولم يأت به آخرُ في الكفائي فلا محالة يُلتمس في بيان كلٍّ من تلك الخصوصيّاتِ الزائدةِ لأصل الطبيعة والقيودِ الخارجةِ عن حدّ الماهية مؤونةٌ زائدة على بيان الوجوب من نصب دلالة. ولا يُكتفى بحمل اللفظ في الحمل عليها، بل الإطلاقُ محمولٌ على كونه واجباً مطلقاً.

واللزوم الخاصّ الموجود بين العلّة المنحصرة ومعلولها على حدّ سائر أنحاء اللزوم وأقسام الترتّب يُحتاج في بيانه إلى مؤونة التحديد، وليست خصوصية الملازمة المزبورة من مراتب طبيعة اللزوم وحدودها على وجهٍ لا يُحتاج في بيانها إلى أزيد من بيان ما دلّ على طبيعة العلاقة اللزومية كي يُحمل إطلاقها عليها، بل هي كخصوصية غير اللزوم بين العلّة المنحصرة ومعلولها يفتقر بيان كلٍّ منهما إلى نصب القرينة.

ودعوى أنّ تعيين الخصوصية بالإطلاق غير عزيز الاتّفاق بل جرَت السيرة على تعيين الخصوصية في موارد الدلالة على الاستغراق والعموم الشمولي، مع أنّ

للعموم[١] كالخصوص مزيّةً زائدة لأصل الطبيعة المهملة المدلول عليها بالمطلقات وضعاً، فإذا فُرض استفادة خصوصية بقرينة الحكمة فليُفرض في المقام كذلك من غير وجهٍ للفرق[٢] بين أنحاء الخصوصيات، مندفعةٌ بالفرق الواضح بين الخصوصية المغايرة لأصل الطبيعة بما يُعدّ عرفاً من مراتبها بحيث لا يحتاج إلى مؤونة زائدة في مقام البيان، وبينها بما ليس كذلك كما نحن فيه، فلا يكاد يتعيّن بالإطلاق.

هذا في التمسّك بإطلاق القضيّة الشرطية.

وثانيهما التمسّك بإطلاق «الشرط» فيجري مقدّمات الحكمة في الشرط ـ أعني «مجيء زيد» ـ لا في الجملة الشرطية فيدّعى أنّ قضيّة إطلاق الشرط لدى البيان انحصار الشرط في المذكور؛ إذ لو كان للجزاء علّةٌ أُخرى وسببٌ غيره ـ قارن الشرط المذكور، أم سبقه، أم لحقه ـ لكان اللازم على المتكلّم بيانه بما يرجع إلى تقييد الاشتراط بغير صورة السبق والاقتران[٣] بشرطٍ غيره؛ إذ في المقارنة يستند التأثير إلى المجموع من المقارِن والمقارَن كاستناده إلى السابق بناءً على السبق، وعليهما يكون الشرط فاقدَ الأثرِ لو سبقه شرطٌ آخر، أو الانفرادِ بالتأثير في صورة المقارنة والاتّحاد مع علّة أُخرى، وهو خلاف مقتضى الإطلاق المنساق في مقام البيان القاضي بتأثير الشرط وحده في تحقّق الجزاء مطلقاً فيُدفع به احتمالُ علّةٍ أُخرى غيرها، سابقه[٤] أو قارنه. ويفيد انتفاء التالي عند انتفاء المقدّم وسببية الأوّل للثاني على جهة الانحصار؛ إذ لا معنى للسببية المنحصرة إلّا الانفراد

---

١. هذا هو الصواب، وفي الأصل: العموم.

٢. كذا، والأولى: «فرقٍ» بدلاً من «وجه للفرق».

٣. هذا هو الصواب، وفي الأصل: الافتراق.

٤. كذا، ولكنّ الأولى: سبقه.

بالتأثير في جميع الأحوال.

وفيه ما لا يخفى؛ فإنّ مقدّمات الحكمة لو تمّت إنّما تقتضي انتفاء شرط آخر بوصف كونه سابقاً أو لاحقاً أو مقارناً؛ إذ ذلك مقتضاه حسب ما قُرّر من أنّه لو كان للجزاء المترتّب على الشرط المذكور شرط آخر غيره مقارناً، أو لاحقاً، أو سابقاً لكان على المتكلّم البيان. ومع عدمه يُستكشف عدمُه مطلقاً فيُحكم بعلّية الشرط المذكور خاصّةً وانفراده[١] بالتأثير. وأمّا انتفاء شرط آخر ملازم لعدم الشرط المزبور[٢] وجوداً؛ لامتناعه معه من أجل المضادّة أو المناقضة فليس ذلك من مقتضاه، ولاينافي ذلك حديثُ الاستقلال وانفراد الشرط بالتأثير المدلول عليه بالإطلاق؛ لمكان عدم وجود علّة أُخرى للجزاء في مرتبة وجوده؛ لفرض الامتناع، فلا محالة يستقلّ بالتأثير لكن بعد احتمال وجود علّةٍ أُخرى للجزاء في مرتبة عدم الشرط لاتكاد[٣] تتمّ العلّية المنحصرة للجزاء والانتفاء عند الانتفاء. والظهور الإطلاقي لايرفع[٤] هذا الاحتمال؛ لامتناع النظر له حتّى إلى تأثير الشرط بالاستقلال في مرتبة عدمه ووجود ضدّه.

ولا يقال: إنّ قضيّة إطلاق الشرط استناد التأثير إليه بالخصوص وهو ينافي وجودَ علّةٍ أُخرى لوجود الجزاء في مرتبةٍ من الترتّب؛ لأنّ المؤثّر حينئذٍ هو القدر الجامع بين العلّتين دون العلّة المذكورة ودونهما؛ لامتناع اجتماعهما على معلول واحد وتأثيرهما بما هما متباينان، ومع كون المتكلّم بصدد البيان لو كان مع

---

١. هذا هو الصواب، وفي الأصل: انفراد.

٢. هذا هو الصواب، وفي الأصل: المذبور.

٣. هذا هو الصواب، وفي الأصل: لايكاد.

٤. هذا هو الصواب، وفي الأصل: لايرتفع.

الشرط المذكور شرط آخر بيانه و[١]يكون مؤثّراً في الجزاء فاللازم عليه بيان أنّ الشرط ليس بخصوصه شرطاً مؤثّراً بل المؤثّر هو الجامع بينهما، فمع عدم البيان ينتج أنّ الشرط منحصر في خصوص ما ذُكر.

لأنّا نقول: بأنّ كون الإطلاق مبنيّاً حتّى لهذه الجهة غير معلوم، بل المعلوم عدمه؛ وذلك لأنّ أقصى ما تحقّق ناظرية الإطلاق إلى بيان تأثير الشرط وأنّه يؤثّر منفرداً في وجود الجزاء، وأمّا كون التأثير له بخصوصه أو بجامعه فالإطلاق بمعزلٍ عنه؛ إذ ذلك جهة عقلية مخالفة لما هو المرتكز في أذهان العامّة من استنادهم التأثير إلى الشرط في القضيّة اللفظية من غير ملاحظة وجود علّة أُخرى وعدمه[٢] للجزاء. واعتبارُها وإن كان سبباً للاختلاف في الإسناد فإنّ الشرط إنّما يكون عقلاً مؤثّراً بانفراده إذا لم تكن هناك علّة أُخرى في مرتبة من مراتبه، وإلّا فالتأثير للجهة الجامعة كما لا يخفى، إلّا أنّه اختلاف بحسب الدقّة العقلية، ولا يوجب الاختلاف عرفاً في استناد التأثير إلى وجود الشرط. ومن المعلوم أنّه بمجرّده لا يكفي في إثبات المفهوم ما لم يُحرز معه أنّ التأثير له بخصوصه. ولا طريق إلى ذلك إلّا بدعوى ناظرية القضيّة إلى بيان كيفية تأثير الشرط فإنّه يُحمل على أنّ التأثير له بخصوصية وجوده لا بجامعه، ويُدفع احتمال وجود علّة أُخرى للجزاء ولو في مرتبة عدم الشرط، ولكن أنّىٰ لنا بذلك؟! وعهدتها على مدّعيها؛ لعدم التفات المتكلِّم إليه فلا بيان له بالنسبة إليه بل ولا إطلاق للقضيّة أصلاً؛ لأنّه غالباً بصدد بيان مجرّد ترتّب الجزاء على الشرط، بل صِرف الملازمة بينهما

---

١. الظاهر زيادة «بيانه و».

٢. الضمير راجع إلى «وجود»، والأولى: «عدمها».

وجوداً. وكونه في مقام بيان تأثيره بانفراده أو بخصوصية وجود[١] في الجزاء دونه[٢] خرط القتاد.

فإنّا وإن سلّمنا اقتضاء إطلاق القضيّة الشرطية المفهومَ والسببيةَ على جهة الانحصار لكنّ الشأن بعدُ في إثبات الإطلاق لها وأنّ المتكلّم في مقام البيان دون الإهمال والإجمال أو[٣] مجرّدِ ترتّب الجزاء على الشرط أو بيان التلازم بينهما كما هو الشائع الذائع في المحاورات فإنّه حينئذٍ لا يكاد ينهض إطلاقٌ يكفي قرينةً عامّةً على إرادة المفهوم بحيث لا يترقّب شيئاً في الحمل عليه.

فإذن لا وقع للتمسّك للدلالة على المفهوم بشيءٍ من إطلاق القضيّة الشرطية أو الشرط؛ لأنّ مقدّمات الحكمة في ما تمّت فيه، ولا يكون في البين ما يستدعي ظهور القضيّة عند الإطلاق في التعليق على العلّة المنحصرة كما هو مقتضى الجري على القواعد اللفظية.

نعم، مع الغضّ عنها لابدّ من الرجوع إلى العرف وملاحظة معاملتهم مع القضايا الشرطية في موارد استعمالاتهم لها معرّاةً من القرائن الحالية والمقالية وأنّهم هل يرون لتلك القضايا مفهوماً فيفهمون من مثل قولك: «إن جاءك زيد فأعطه درهماً» أنّه لو كان في العالَم إعطاءُ درهمٍ لزيد فإنّما سببه المجيء لا غيره أو لا؟

ولعلّ المتّبع[٤] في مجاري الإطلاقات وموارد الاستعمالات يُشرف على القطع

---

١. كذا، ولا يخفى عدم استقامة العبارة؛ والصواب ظاهراً: «بجامعه» بدلاً من «بخصوصية وجود».

٢. هذا هو الصواب، وفي الأصل: دون.

٣. كذا، والصواب ظاهراً: «و» بدل «أو».

٤. كذا، والصواب ظاهراً: المتتبّع.

بعدم الدلالة على المفهوم؛ لما يرى من عدم صحّة الاحتجاج بالمفهوم والإلزام به إذ استعملت القضيّة الشرطية في موارد التكاليف والأقارير والاحتجاجات والمخاصمات، بل إنّما يؤاخذون عبيدَهم بظاهر كلامهم في محلّ النطق، ولذا يحسن منهم الاعتذار بعدم ثبوت المفهوم للكلام، ولو كانت للقضيّة الشرطية دلالة وضعاً أو إطلاقاً على المفهوم بلا ترقّب في الحمل عليه لدى التعرية عن القرينة لصحّ الاحتجاج بها ولم يُقبل العذر بعدمها، مع أنّ ذلك خلاف المعروف من العرف في محاوراتهم من عدم الاحتجاج عند اللجاج والإلزام بالمفهوم وحُسن الاعتذار بعدمه، وهل ذلك إلّا لعدم الدلالة وإلّا فهلّا يُحتجّ بها عند الحجّة مع كونها حجّةً، هذا غاية ما يقال في المجال.

وقد استدلّ المنكرون للمفهوم بوجوهٍ:

أسدّها ما عُزي[١] إلى السيّد (ره) من أنّ تأثير الشرط إنّما هو تعليق الحكم به، وليس يمتنع أنّ يخلفه[٢] وينوب منابه شرطٌ آخر يجري مجراه ولا يخرج عن كونه شرطاً فإنّ قوله تعالى: ﴿وَاسْتَشْهِدُوا[٣] شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ﴾[٤] يمنع من قبول الشاهد الواحد إلى أن ينضمّ إليه شاهد آخر، فانضمام الثاني إلى الأوّل شرط في القبول، ثمّ علمنا أنّ ضمّ امرأتين إلى الشاهد الأوّل شرطٌ في القبول، ثمّ علمنا أنّ ضمّ اليمين إلى الأوّل يقوم مقامه أيضاً، فنيابة بعض الشروط عن بعضٍ أكثر من أن

---

١. ضبطت في الأصل بتشديد الزاء وليس بصوابٍ.
٢. هذا هو الصواب، وفي الأصل: تخلفه.
٣. في الأصل: فاستشهدوا.
٤. البقرة (٢): ٢٨٢.

تحصى[١] في الشريعة كما في غير الشريعة فإنّ مثل الحرارة لاتكاد تنقضي بانتفاء الشمس؛ لاحتمال قيام النار مقامه، والأمثلة لذلك كثيرة شرعاً وعقلاً.

ولا يخفى أنّ ما ذكره (قده) يوجّه بظاهره إذا انضمّ إليه مقدّمة مطويّة [و]هي دلالةُ القضيّة الشرطية على الاشتراط خاصّةً وكونُ المقدّم شرطاً في حصول الثاني، وقد وقع التبادل والنيابة من بين الشروط بحيث يختلّ معها حديث دلالة القضيّة على علّية المقدّم للتالي على وجه الانحصار. وعلى ذلك فلمدّعي الدلالة المنعُ عن دلالة القضيّة على مجرّد الاشتراط من غير العلّية المنحصرة، ولو لم تنضمّ المقدّمة المزبورة لما صحّ الاستدلال بما ذُكر.

كيف، ومجرّد إمكان النيابة أو وقوعها عن شرط آخر لا يقدح [في] دلالة القضيّة الشرطية على العلّية المنحصرة بالوضع أو مقدّمات الحكمة، بل الخصم بعدما يعترف بوقوع تخلّف شرط عن شرط آخر كما يعترف باستعمال القضيّة الشرطية في مطلق السببية على غير جهة الانحصار بمعونة القرينة يدّعي دلالتها لو خُلّيت وطبعَها على العلّية المنحصرة بحيث يُحمل عليها لولا الصارف. ومعلوم أنّ مجرّد إمكان النيابة والاستخلاف لا يوجب عدم ظهور القضيّة في الانحصار ما لم يكن احتمالها في القضيّة راجحاً أو مساوياً، كما لا يخفى.

فما استدلّ به السيّد ضعيفٌ كضعف التمسّك لإنكار المفهوم بقوله تعالى: ﴿وَلَا تُكْرِهُوا فَتَيَاتِكُمْ عَلَى الْبِغَاءِ إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّناً﴾[٢] حيث إنّ حرمة الإكراه على البغاء

---

١. *الذريعة الى أُصول الشريعة*، ج ١، ص ٤٠٦ مع بعض التصرّفات، ولم يرد فيه ما يلي من العبارة.

٢. النور (٢٤): ٣٣.

مع عدم إرادتهنّ التحصّن أيضاً ثابت.

وذلك لأنّ المدّعى ظهور الجملة الشرطية في التعليق على العلّة المنحصرة عند الإطلاق المنساق في مقام البيان، ولا ينافي ذلك قيامُ الدليل على عدم المفهوم؛ لصَرفه عن الظهور فلا يُصغى إلى مثل هذا الاحتجاج.

نعم، ما احتُجّ به للمنع ـ من أنّه لو دلّ لكان بأحد الدلالات الثلاث والملازمة ظاهرة، كما أنّ بطلان التالي؛ إذ لا لزوم عقلاً ولا عرفاً ظاهرٌ ـ وجيهٌ إن تمّ ما عوّلنا عليه في ما أسلفناه من منع الوضع وأنّه ـ كدعوى الانصراف ـ لا وجه له، وإلّا فيتوجّه إليه منع بطلان التالي؛ لمكان الدلالة على المفهوم بالالتزام؛ لأنّه من لوازم المعنى المدلول عليه باعتبار الوضع نظير دلالة «الأمر» على الطلب على وجهٍ خاصّ يلزم منه شرعاً عدم الرِّضاء[1] بالترك.

١. كذا في الأصل، و«الرضا» مع الهمزة وبدونها صحيح كما في كتب اللغة.

بقي في المقام ممّا يتعلّق به أُمورٌ ينبغي التنبيه عليها:

الأوّل

إنّ «المفهوم» عبارة عن انتفاء سنخ الحكم ونوعه الثابت في طرف المنطوق بانتفاء المعلّق عليه لا شخصِه؛ ضرورةَ انتفاء شخص الحكم الموجود في القضيّة بهذا الإنشاء بانتفاء بعض قيوده وإن لم نقل بالمفهوم؛ لـ[أنّ] انتفاء الحكم بانتفاء بعض قيود موضوعه الراجع إلى عدمه عند عدم القيد أمرٌ عقلي لا ربط له بحديث المفهوم وعدمه.

ولولا ذلك لما وجُه[1] النزاع في ثبوت المفهوم وعدمه مع القطع بانتفاء شخص الحكم لدى انتفاء موضوعه ولو ببعض قيوده، فلا محيص عن أن يراد بـ«المفهوم» سنخ الحكم ونوعه المعلّق على الشرط المنتفي بانتفائه في ظاهر القضيّة الشرطية. وأمّا انتفاء شخص الحكم فليس من «المفهوم»؛ لأنّ انتفاءه بانتفاء المعلّق عليه عقليٌ حتّى على القول بعدم المفهوم، فانتفاء الحكم بشخصه لأجل انتفاء الموضوع لا يُعدّ مفهوماً.

كيف، وبقاء الحكم مع عدم الموضوع ظاهر الاستحالة فلا يقبل البقاء كي يُحكم به أو بالانتفاء، وإلّا لزم الخُلف أو التخلّف وهما كما ترى، فلا مسرح للوسوسة في انتفاء الأحكام الثابتة لموضوعاتها بانتفاء شيء من القيود الراجعة إليها أو إلى موضوعاتها التي يجمعها الشركة في الدخل في تحقّقها؛ لاستحالة بقاء الشيء مع عدم تمامية علّته فيرجع بقاء الحكم مع نقصان شيء من القيود الملحوظة في

---

١. أي لما كان النزاع وجيهاً.

تحقّقه، إلى بقائه مع عدم الموضوع الذي له تمام الدخل في ثبوته بحيث لو وُجد لم يُترقّب في ترتّبه عليه في القضيّة الشرطية البتّة عقلاً ـ سواء قلنا بدلالتها على المفهوم أم لا ـ وإنّما يختلف بذلك انتفاءُ طبيعة الحكم المعلّق على الشرط بانتفاء المعلّق عليه وعدمه، فالمنفيّ بانتفاء الشرط على القول بالمفهوم إنّما هو سنخ الحكم المذكور في المنطوق.

ولا ينافي ذلك ظاهرُ القضيّة اللفظية؛ لأنّ المعلّق عليها[1] أيضاً إنّما هو سنخ الحكم وطبيعته، وإنّما يتشخّص بإنشائه وتعليقه، فالتشخّص إنّما هو من قِبل[2] التعليق والإنشاء، ولاتكاد[3] تُعتبر الخصوصية الجائية من تلك الناحية في المعلَّق والمُنشَأ، فلا محالة يتعلّق التعليق بسنخ الحكم ونوعه فلا يكون في انتفاء أصل الحكم بانتفاء الشرط خروجٌ من ظاهر اللفظ، وإنّما هو جارٍ على طبقه بعد فرض تعلّق التعليق بطبيعة الحكم.

فما يقال ـ من منافاة ذلك لظاهر القضيّة اللفظية؛ لأنّ القيد فيها إنّما وقع شرطاً للحكم الواقع في حيّز الإنشاء، ومقتضاه انتفاء ذلك الحكم الناشي عن الإنشاء بعينه لا بنوعه وسنخه ـ ناشئٌ عن غفلة أنّ التعليق متعلّق بكلّي الطلب الدالّة عليه صيغتُه، وصيرورتُه جزئياً إنّما هو بواسطة الاستعمال ولا دخل لحديث جزئيته بالمستعمل فيه، فمُناخ التعليق إنّما هو الحكم المُنشأ في طرف المنطوق بنوعه.

كيف، وحاله في الإنشاء كحاله في الإخبار من غير توقّف بين المقامين في

---

١. كذا، والأولى: فيها.

٢. هذا هو الصواب، وفي الأصل: قبيل.

٣. هذا هو الصواب، وفي الأصل: لا يكاد.

حديث التعليق على الشرط، فقولك: «يجب عليّ كذا إن كان كذا» يكون المعلّق على الشرط نفسَ المخبر به وهو كلّي الوجوب لا بما له من الخصوصية الآتية من ناحية الإخبار، كما أنّ قولك: «إن جاءك زيد فأكرمه» يكون المعلّق على الشرط نفسَ المنشأ بالصيغة لا بما اعتبره من الخصوصية الجائية من ناحية الإنشاء.

فالتفرقةُ بين الحكم[١] الإخباري والإنشائي ـ بدعوى التعليق على الشرط في المخبر به بنوعه وسنخه فيوجب انتفاءه كذلك بانتفاء المعلّق عليه، بخلاف التعليق في الإنشاء فإنّه خاصّ جزئي فلا يوجب انتفاء المعلّق [عليه] إلّا انتفاءَ المُنشأ بشخصه لا بسنخه ـ مكابرةٌ محضةٌ أو ناشئةٌ عن توهّم أنّ الإنشائيات موضوعة بوضع «الحروف»، وأنّ الموضوع له فيها خاصّ جزئي، وإن هو إلّا لعدم الوقوف على ما عوّلنا عليه في «الحروف» ونظائرها من عموم الموضوع له فيها والمستعمل فيه كذلك كـ«الأسماء»[٢]، لكن على فرق بينهما في جهة خارجية لا دخل لها بالمعنى ولا المستعمل فيه، وهي كون أحدهما ملحوظاً عن جهة الآلية والآخر على نحو الاستقلالية.

ومن البداهة رجوع الآلية والاستقلالية إلى حيث الاستعمال مع انحفاظ المعنى المستعمَل فيه الحرفُ والاسمُ على كلّيته؛ لاستحالة اعتبار الخصوصيات المنبعثة عن مقام الاستعمال ودخلها في حقيقة المعنى، فإنّ المعنى في كلٍّ من القضيّة الخبرية[٣] والإنشائية كلّي من حيث هو وجزئي بلحاظ الإخبار والإنشاء،

---

١. هذا هو الصواب، وفي الأصل: حكمي.

٢. راجع ج ١، ص ١٤٧.

٣. في الأصل: «الجزئية» وهو تصحيف.

والاختلاف بينهما في[١] حيث الاستعمال؛ فإنّ الخبر وُضع لأن يُستعمل في حكاية ثبوت معناه في موطنه، والإنشاء ليُستعمل في قصد تحقّقه وثبوته باللفظ، وحيثُ[٢] الاستعمالِ لا يكاد يكون من مقوّمات المعنى وخصوصياته.

فبما ذكرنا يُذبّ عن[٣] الإشكال، لا بما في *التقريرات* فإنّه ـ بعد بنائه على أنّ الوضع في الإنشاء على حدّ بعض الأسماء الذي يكون الموضوع له فيها[٤] خاصّاً ـ أجاب عن الإشكال في الجملة الإنشائية بأنّ ارتفاع نوع الحكم في ما إذا كان الكلام إنشائياً من فوائد العلّية المستفادة من الجملة الشرطية فإنّ قضيّتها ارتفاع[٥] نوع الوجوب المتعلّق به الإنشاء وإن لم يكن ذلك على ذلك الوجه مدلولاً للّفظ؛ إذ يكفي فيه ارتفاع[٦] شخصه من حيث إنّه عنوان لارتفاع[٧] نوعه نظراً إلى العلّية المذكورة[٨].

---

١. كذا، ولعلّ الأولى: «من» بدل «في».

٢. كذا، والأولى: حيثية.

٣. كذا، والظاهر زيادتها؛ لأنّ «الذبّ» إن كان مع «عن» فمعناه الدفاع عنه كقول سيّد الشهداء: «هل من ذابّ عن حرم رسول الله».

٤. هذا هو الصواب، وفي الأصل: «التي تكون الموضوع له فيه».

٥. هذا هو الصحيح، وفي الأصل: اتفاع.

٦ و٧. مرّ الكلام فيهما في الهامش السابق.

٨. هذا ملخّص ما ذكر في المصدر (*مطارح الأنظار*، ج ٢، ص ٣٩) وتتميماً للفائدة نذكرها بتمامها: وأمّا ارتفاع مطلق الوجوب في ما إذا كان الكلام إنشائياً فهو من فوائد العلّية والسببية المستفادة من الجملة الشرطية حيث إنّ ارتفاع شخص الطلب والوجوب ليس مستنداً إلى ارتفاع العلّة والتسبّب المأخوذ في الجملة الشرطية، فإنّ ذلك يرتفع ولو لم يؤخذ المذكور في حيال الشرط علّةً له، كما هو ظاهر في اللقب والوصف، فقضية العلّية والسببية ⇦

وهذا[١] ـ كما ترى ـ غفلة واضحة نشأت من حسبان أنّ الخصوصيات في الإنشاء مستفادة من الألفاظ، ويدفعه ما عرفت من استحالة ذلك، مع أنّه (قده) لم يذهب إلى ما رامَ إليه في القضايا الإخبارية، والحال أنّها تعاين[٢] القضايا الإنشائية في ذلك.

وبما ذكرنا في شرح «المفهوم» وأنّه رفع سنخ الحكم بارتفاع الشرط، انقدح عدم تأتّي المفهوم للقضيّة الشرطية وغيرها في باب الوصايا والأوقاف والأقارير والنذر والأيمان وباب تعيين الحجج الشرعية من حجّية قول الشاهدين أو الأربع وإن تُوُهّم[٣]، بل عن الشهيد في *التمهيد* أنّه لا إشكال في دلالتها على المفهوم[٤].

والوجه في ما ذكرنا أنّ معنى كون القضيّة ذاتَ مفهوم كونُها بمنزلة القضيّتين متوافقتين أو متخالفتين تكون دلالتها على أحدهما بالمطابقة والآخر بالالتزام ببركة دلالتها على الأوّل فيكون تحت القضيّة المذكورة معنيان، غير أنّ أحدهما في تلو الآخر وذيله، بمعنى أنّ دلالة اللفظ [على الثاني] يتبع دلالته على الأوّل فلايثبت[٥] «المفهوم» إلّا في ساحة دلالة القضيّة الشرطية على الانتفاء عند الانتفاء

⇦ارتفاع نوع الوجوب الذي أنشأه الآمر وصار بواسطة إنشائه شخصاً من الوجوب، وأمّا وقوع الشرط شرطاً للإنشاء الخاصّ فهو بملاحظة نوع الوجوب المتعلّق به الإنشاء وإن لم يكن ذلك على ذلك الوجه مدلولاً للّفظ؛ إذ يكفي فيه ارتفاع شخصه من حيث إنّه عنوان لارتفاع نوعه نظراً إلى العلّية المذكورة.

١. كذا، والأولى: هذه.

٢. في الأصل: يعاين.

٣. *مطارح الأنظار*، ج ٢، ص ٣٧.

٤. *تمهيد القواعد*، ص ١١٠، قاعدة (٢٥).

٥. هذا هو الصواب، وفي الأصل: فلا تثبت.

على وجهٍ تنحلّ القضيّة إلى عقدين: إيجابي وهو ثبوت الحكم أيضاً[١] في غير[٢] مورد القيد، وسلبيٌّ وهو انتفاء ذلك الحكم بنوعه عن غير محلّه بحيث لو فُرض قيام دليل على ثبوت الحكم في غير مورد القيد المأخوذ[٣] بالاشتراط والتوصيف تقع المعارضة والمنافاة بينه وبين القضيّة المشتملة على الشرط أو الوصف من غير أن تكون النسبة بينهما من قبيل الاقتضاء واللااقتضاء[٤]، فأنشأ المنشئ بقوله[٥]: «إن جاءك زيد فأكرمه»، عدمَ وجوب الإكرام عند عدم المجيء كإنشائه وجوبَه عنده، فهما حكمان منشآن بإنشاءٍ واحد وإيجادٍ فارد مع جعل أحدهما في طول الآخر؛ لاعتبار خصوصية في المعنى الذي أُريد من المنطوق، فيكون انتفاء نوع الحكم المعلّق على الشرط الذي هو واقع المفهوم من لوازم معنى المنطوق وتوابعه الغير المتخلّفة عنه في حدّ ذاته.

وعلى ذلك يكون انتفاء الحكم في الأبواب المزبورة ليس من أجل اعتبار خصوصية في معانيها في محلّ النطق، فالوقف مثلاً في قولك: «وقفت على أولادي إن كانوا» لم يكن انتفاؤه من «غير الأولاد» لأجل أخذ خصوصية في المنطوق تستدعي[٦] انتفاءه عند عدم فرض الأولاد، بل ما وقفه لم يكن إلّا على فرض وجودهم، فانتفاء الوقفية عند انتفائهم إنّما يكون من أجل عدم وقفه على

---

١. كذا، والظاهر زيادتها.

٢. كذا، والظاهر زيادتها.

٣. هذا هو الصواب، وفي الأصل: المؤخوذة.

٤. هذا هو الصواب، وفي الأصل: الاقتضاء.

٥. كذا، والصواب ظاهراً: بقوله.

٦. هذا هو الصواب، وفي الأصل: يستدعي.

فرض غير الشرط، لا أنّه وقفه على فرض وجود الشرط المذكور ولم يقفه على فرض انتفائه، فانتفاء الوصية والنذر واليمين والإقرار عن غير موردها بما لها من القيود المأخوذة بالاشتراط والتوصيف من باب عدم المقتضي لها إلّا بقدر متعلّقاتها بما احتفّ بها من القيود والخصوصيات لا لمقتضى العدم، فلا وصية ولا وقف ولا نذر في غير موردها؛ لعدم إنشائها لا لإنشاء عدمها، فلا مساس له بـ«المفهوم» وإنّما هو عقلي؛ لأنّه عبارة عن سنخ حكم يمكن انتفاؤه بانتفاء الشرط، وبقاؤه مع انتفائه أيضاً؛ لعدم المفهوم فيقع على وجهين.

وهذا غير جارٍ في الأبواب المزبورة؛ لأنّ انتفاء مثل الوقف والوصيّة من غير متعلّقاتها من الأشخاص المعتبرة في ضمن العقد بالاشتراط والتوصيف ممّا لا محيص عنه على كلّ حالٍ؛ إذ لا عقد إلّا في متعلّقاتها بما لها[1] من القيود، فلا وقفَ على غير الأولاد في ما وقف عليهم، ولا وصيةَ لغيرهم إذا أوصى لهم[2].

وهذا ـ كما ترى ـ عقلي محض لا ربط له بعالَم اللفظ واقتضائه المفهوم وعدمه، فالأبواب المذكورة بل عامّة أبواب المعاملات من العقود والإيقاعات خارجة عن محلّ البحث، فما ذهب إليه الشهيد (قده) من إثبات المفهوم في مواردها نظراً إلى انتفاء تلك المعاني عن غير مواردها توهّمٌ عن أنّ الإثبات فرع[3] الثبوت وإمكانَ الوقوع على نحوين، والمعاني المزبورة ليست[4] من هذا القبيل؛ لأنّها منتفية على كلّ حالٍ؛ لعدم وجود لها في غير محلّها، لا لأجل دلالة اللفظ عليها بواسطة

---

١. في الأصل: «له».

٢. هذا هو الصواب، وفي الأصل: بهم.

٣. هذا هو الصواب، وفي الأصل: قرع.

٤. في الأصل: ليس.

الاشتراط والتوصيف في ضمن العقد.

كيف، والمعنى المذكور بديهي التحقّق في موارد «الألقاب» فإنّ قوله: «أكرم زيداً» إنّما يكون إنشاءً لوجوب إكرام «زيد» دون غيره فيكون الإيجاب المذكور ثابتاً له منتفياً عن غيره، فلو وجب إكرام الغير فإنّما هو بإيجاب آخر، بل يجري أيضاً في كلّ حكم بالنسبة إلى موضوعه بما له من القيود؛ فإنّ أشخاص الأحكام المترتّبة على موضوعاتها بقيودها وخصوصياتها ينتفي بمجرّد انتفاء شيء ممّا له دخل فيها، ولايُعقل بقاؤها مع تطرّق ثلمة إلى ناحية الموضوع، وهل ذلك من المفهوم مع اطّراده في جميع الموارد حتّى في ما لا مسرح لتمشّي المفهوم فيه؟! وإن[1] كان هذا مفهوماً لما كان وجهٌ لتخصيصه بالأبواب المزبورة ولشاع وذاع في كلّ قضيّة رُتّب الحكم فيها على موضوع مقيّد بقيودٍ انتفى بعضها[2].

مع أنّ ذلك محجوج عليه. كيف، ولازمه بطلان النزاع العظيم في مبحث «المفاهيم»، وتوهّمُ ذلك خبطٌ نشأ عن عدم الوقوف على واقع «المفهوم»، وأنّه انتفاء سنخ الحكم بانتفاء الشرط أو الوصف، وأنّ انتفاء شخص الحكم الثابت في طرف المنطوق بانتفاء المعلّق عليه عقليٌ لا دخل له بعالَم اللفظ ودلالته.

ولا يذهب عليك إنكارُنا تأتّيَ المفهوم للقضيّة الشرطية ونحوها في تلك الأبواب فإنّ [عدم] تمشّي المفهوم فيها ممّا لا يجحده[3] أحد.

نعم، إنّ ما ثبت فيها من انتفاء أشخاص تلك المنشآت[4] في غير محلّها بما لها

---

١. كذا، والأولى: لو.

٢. هذا هو الصواب، وفي الأصل: بعظها.

٣. في الأصل: لا يحجده.

٤. هذا هو الصواب، وفي الأصل: المنشئة.

من المفهوم[١] لم يكن من «المفهوم» في شيء، وإنّما هو بحكم العقل بالنظر إلى عدم المقتضي لها من عقد وعهد في أزيد من ذلك الحدّ[٢]، وإنّما يكون ثمّةَ مفهومٌ إذا فُرض الدلالة على انتفاء سنخ تلك الأُمور في غير موضعها[٣] بمعنى تعلّق القصد بعدمها، هذا.

١. كذا، والأولى: «القيود» بدلاً من «المفهوم» والمراد من «المفهوم» على فرض ثبوته في العبارة هو المعنى لا المفهوم الاصطلاحي.

٢. هذا هو الصواب، وفي الأصل: الجد.

٣. في الأصل: «موردها» ثمّ شطب عليها وكتب بدلاً منها: «موضعها» كما في المتن.

الأمر الثاني

إذا تعدّدت القضايا الشرطية مع اتّحاد الجزاء فيها كما لو قيل: «إذا خفي الأذان فقصّر، وإذا خفي الجدران فقصّر»[١]، فعلى القول بالمفهوم ودلالة القضيّة على العلّية المنحصرة يعارَض منطوقُ كلٍّ منهما بمفهوم الآخر؛ لأنّ مفهوم الأوّل عدم وجوب القصر عند عدم خفاء الأذان ـ سواء خفي الجدران أم لا ـ وكذا مفهوم الثاني عدم وجوب القصر عند عدم خفاء الجدران ـ سواء خفي الأذان أو لا ـ وحينئذٍ لا محيص من الخروج عن ذلك الظهور بتصرّفٍ يرتفع به المحذور.

ومن المعلوم أنّ التصرّفاتِ الجزئيةَ المعمولةَ في الموارد الخاصّة بما احتفّ به من حالٍ أو مقالٍ بحيث لا يدخل تحت ملاك تامٍّ وميزان تمام موكولةٌ إلى الفقيه المستقصي لتلك الموارد بما لها من القرينة الخاصّة، فليست محطّاً لنظر الأُصولي؛ لعدم اهتمامه بها وإنّما المهتمّ[٢] بها التوفيقات[٣] الكلّية والتصرّفات النوعية المتلقّاة من الأنظار الصائبة العرفية الجارية في كافّة الموارد.

والتوفيق العامّ المتصوَّر في المقام على أنحاء وأقسام؛ لأنّه:

تارةً برفع اليد عن المفهوم في كلّ من القضيّتين وحمله على إرادة العلّية الغير المنحصرة فيكون كلٌّ من «خفاء الأذان» و«خفاء الجدران» سبباً للجزاء وهو قصر الصلاة لكن لا على وجه الانحصار.

---

١. قد سبق تبيين ذلك في ص ٣٠٢.

٢. في الأصل: المهمّ.

٣. في الأصل: «التوقّعات» وكتب فوقها ما أثبتناه في المتن.

ولا يُتوهّم على ذلك بقاء تعارض القضيّتين؛ لأنّ مقتضى شرطية «خفاء الجدران» مثلاً لقصر الصلاة أنّه لا سبب ولا علّة للقصر مع عدم خفائه فينافيه شرطية «خفاء الأذان»؛ لأنّ ذلك من قبيل تعارض الاقتضاء واللا اقتضاء، فإنّ عدم العلّة لقصر الصلاة بناءً على رفع اليد عن المفهوم ليس إلّا من جهة عدم المقتضي للقصر، لا لمقتضي العدم. كيف، ولا اقتضاء للأعدام في الوجود، فلو وُجد المقتضي للقصر من خفاء الأذان يؤثّر أثره لا محالة من غير معارضة.

وأُخرى بالتصرّف في المنطوق بتقييد منطوق كلٍّ منهما بمنطوق الآخر فيكون منطوق الأوّل أنّ خفاء الأذان عند خفاء الجدران يوجب القصر فإن لم يخفَ الجدران لم يجب القصر كما هو مقتضى مفهوم الثاني، ويكون منطوق الثاني أنّ خفاء الجدران عند خفاء الأذان يوجب القصر، فلو لم يخفَ الأذان لا يوجبه وهو مقتضى مفهوم الأوّل.

وعليه يبقى المفهوم في القضيّتين بحاله، أقصى ما هناك أنّه بعد التصرّف في المنطوقين بالتقييد يفيد علّية المجموع من خفاء الأذان والجدران معاً لوجوب القصر فينتفي وجوبه بانتفاء المجموع ولو بانتفاء بعضه؛ إذ مقتضى له بظاهر القضيّتين[1]، كما أنّه يوجد بوجود المجموع، فهما معاً سببان لقصر الصلاة ولا علّة ثالثة له دونهما.

وهذا الجمع لا يوجب تجوّزاً في ساحة أدوات الشرط المفيدة للتعليق، بل هي مستعملة في معناها، وهو التلازم في الوجود والعدم.

---

١. كذا، والعبارة كما ترى مخدوشة وناقصة. ولعلّ الأولى: «إذ هو مقتضى ظاهر القضيّتين».

نعم، يوجب مجازية القضيّة الشرطية إن قلنا بإفادتها[١] السببية المنحصرة بالوضع، وإلّا فلا مجاز أصلاً بمحض التقييد بالنسبة إلى ما اقتضاه إطلاق الشرط من كونه علّةً بالاستقلال.

وثالثةً التصرّف[٢] في المنطوقين وصيرورة الشرطِ الجامعَ بين الأمرين، لا خصوصَ أحدهما فيُجعل تعدّد الشرط قرينةً على ما هي العلّة الجامعة بينهما، لا خصوص كلٍّ منهما، فغاية التصرّف في هذه الصورة رفع اليد عن الخصوصية التي كانت مقتضى ظهور كلٍّ منهما فيها. ومقتضى كون العلّة هي الجهةَ الجامعة عدمُ انتفاء الحكم إلّا بانتفاء الشرطين؛ لأنّ انتفاءهما معاً طريق استكشافٍ لعدم العلّة، بخلاف ما لو لم ينتف[٣] إلّا أحدهما فإنّ بقاء الباقي ذريعةٌ إلى إحراز بقاء القدر الجامع بحسب الواقع، فالقصر إنّما يكون في مورد خفاء الأذان أو الجدران، وأمّا عدمه فهو منوط بـ[عدم] خفائهما معاً.

ومن هنا اتّضح الفرق بين هذا الوجه الراجع إلى شرطية الجامع والوجه السابق الذي مقتضاه الرجوع إلى شرطية المجموع [المنتفي] بانتفاء أحد جزءيه، بخلاف هذا الوجه؛ فإنّه لا يكاد [ينتفي] إلّا بانتفاء الأمرين؛ لعدم انتفاء الجامع إلّا بانتفاء الجميع.

ورابعةً التصرّف[٤] في مفهوم كلّ من القضيّتين بتقييده بمنطوق الآخر؛ لأنّ

---

١. هذا هو الصواب، وفي الأصل: بافانها.

٢. سوق العبارة يقتضي كونها هكذا: «بالتصرّف»؛ لأنّه عِدْل لقوله: «بالتصرّف» و«برفع اليد» سابقاً.

٣. هذا هو الصواب، وفي الأصل: لم ينتفي.

٤. سوق العبارة يقتضي أن يقول: «بالتصرّف» كما تقدّم.

مقتضى مفهوم كلّ واحد منهما عدم وجوب القصر مطلقاً ولو مع وجود شرط آخر فيقيّد بمنطوقٍ، ويقال: إذا لم يخفَ الأذان لم يجب القصر إلّا إذا خفي الجدران فإنّه يجب على كلّ حال كما هو منطوق الثاني، أو إذا لم يخفَ الجدران لم يجب القصر إلّا إذا خفي الأذان فإنّه يجب كما هو منطوق الأوّل فيكون مقتضاهما وجوب القصر بوجود أحدهما وانتفاءَه بالمجموع من خفاء الأذان والجدران، وبذلك يتّحد مع الوجه السابق الراجع إلى علّية الجامع في النتيجة، كما لا يخفى.

ولا يخفى أنّ التصرّف في «المفهوم» يستلزم التصرّف في «المنطوق» ولا يكاد ينفكّ عنه كعدم انفكاك التصرّف في «المنطوق» على ما سبق عن التصرّف في «المفهوم»، فأحد التصرّفين يلازم الآخر؛ إذ لو بنينا في المقام على بقاء المنطوق في الأوّل بحاله من استدعائه خصوصيةً في المعنى على وجهٍ تتبع[1] علّيةَ خفاء الأذان على وجه الانحصار لوجوب القصر ـ كما هو ظاهر التعليق في القضيّة ـ اقتضى[2] انتفاءَ الوجوب عند عدم الخفاء مطلقاً وإن وُجد شرط آخر كخفاء الجدران مثلاً، وإلّا لما كان التوقّف على العلّة المنحصرة صادقاً. وبعد تقييد المفهوم يُستكشف أنّ خصوصية المعنى في المنطوق ليس على وجهٍ يقتضي انتفاء المطلق، بل الخصوصية تقتضي الانتفاءَ الخاصَّ، وذلك واضح.

ولا فرق بين هذا الوجه والوجه الأوّل الراجع إلى رفع اليد عن المفهوم في كلتا القضيّتين بحسب النتيجة، وإنّما الفرق بينهما في كيفية التصرّف.

---

١. في الأصل: «يتبع» ثمّ شطب عليها وصحّحها بـ«تتبع» والظاهر أنّ «يتبع» أولى؛ لأنّ ضميرها يرجع إلى «وجه».

٢. في الأصل: اقتضا.

نعم، الفرق ثابت بين هذه الوجوه والوجه الأوّل؛ لأنّ ذلك الوجه لا دلالة له على عدم مدخلية شيء آخر غير الشرطين في الجزاء، بخلاف سائر الوجوه؛ فإنّها مشتركة في الدلالة على عدم مدخلية الثالث وإن تخلّفت هي بأنفسها بما عرفت[١] من اقتضاء ثاني الوجوه سببيةَ خفاء الأذان والجدران معاً للقصر كالوجه الثالث فلا يُكتفى بأحدهما، هذا.

وخامسةً رفع[٢] اليد عن مفهوم أحدهما وإبقاء الآخر على ظهوره في المفهوم مع تقييده بمنطوقِ الآخر، ولكن مثل هذا التصرّف لا يُصار إليه إلّا بدليلٍ خاصٍّ يمكننا معه رفع اليد عن الظهور المزبور في أحد القضيّتين بإلغائه[٣] عن المفهوم؛ لكون أحدهما أظهر من الآخر في الدلالة، فلا يعدّ هذا الوجه في[٤] التصرّفات العامّة، وإنّما التوفيق منحصر في ما عدا هذا الوجه من الوجوه المذكورة.

على أنّ ذلك ليس بجمعٍ أصلاً كما توهّمه الحلّي في المحكيّ عنه[٥]، وإنّما هو

---

١. عرفت في ص ٣٢٨.

٢. سوق العبارة يقتضي أن يقال: «برفع».

٣. هذا هو الصواب، وفي الأصل: بإلقائه.

٤. كذا، والصواب ظاهراً: «من».

٥. *السرائر*، ج ١، ص ٣٣١ وعنه في *مطارح الأنظار*، ج ٢، ص ٤٨ وفي ط الحجري، ص ١٧٥.
قال في *السرائر*: وابتداء وجوب التقصير على المسافر والاعتماد عندي على الأذان المتوسّط دون الجدران.
قال في *المطارح*: ورابعها إبقاء إحدى الجملتين بحالها مفهوماً ومنطوقاً والتصرّف في الأُخرى كذلك، كما هو الظاهر من الحلّي في المثال المذكور، فإنّه جعل المناط في القصر خفاء الأذان فقط وقيّد منطوق الآخر بخفاء الأذان ومفهومَه بعدمه، فيرجع إلى إلغاء الجملة الثانية رأساً. اللّهمّ إلّا أن يكون خفاء الجدران من الأمارات التي يتوصّل بها إلى خفاء الأذان، فلا يلزم لغويته رأساً.

طرح للقضيّة الأُولى رأساً عن الاقتضاء فيلزم كونه لغواً؛ لأنّ سببية خفاء الأذان عند خفاء الجدران للقصر وعدمَها للعدم عند عدم خفاء الجدران دون العكس تقتضي كون خفاء الأذان بالنسبة إلى وجود القصر كالحجر الموضوع بجنب البئر، وهذا واضح لا يُدانيه رَيب.

هذا كلّه حسب ما يمكننا من الوجوه للجمع بين القضيّتين.

والمهمّ تعيين ما هو الأوفق من الوجوه المزبورة بنظر العرف في مقام الجمع بين القضايا الشرطية المتعدّد[1] الشرط والمتّحد[2] الجزاء، ولا يبعد كما هو الظاهر كون المتعارف عند العرف في تلك الموارد إلغاء المفاهيم ورفع اليد عنها بالمرّة فيُحمل كلٌّ منها على مجرّد بيان التوقّف الوجودي والثبوت عند الثبوت كما هو مقتضى الجمع الأوّل دون السببية على وجه الانحصار المستدعية للانتفاء عند الانتفاء، فبناء العرف والعادة إنّما هو على تعدّد أسباب الجزاء وإن كان العقل يحكم في هذه الساحة بكون الشرط في الواقع هو الجامع من جهة استحالة تأثير الأُمور المتشتّتة في الواحد، فلا محالة يُستكشف إنّاً من تعدّد الأسباب وجودُ مؤثّرٍ هو المناط في تأثير الجميع، فبعد البناء على تعدّد أسباب الجزاء بإلغاء المفاهيم وإبقاء إطلاق الشروط على حالها لا مندوحة عقلاً ودقّةً [إلّا] عن جعل الشرط هو القدرَ المشتركَ بين الشروط فينتفي الجزاء بانتفائه المستكشَف من انتفاء المقدّم في القضيّتين ويثبت بثبوت أحدهما وإن كان المرجعُ في دلالة الألفاظ إلى الظهور العرفي، وما هو المحطّ لنظرهم والمرتكز في أذهانهم خلاف

---

١. في الأصل: المتعدّدة.

٢. في الأصل: المتّحدة.

ذلك بمعنى أنّ بناءهم على تعدّد الشرط وتأثير كلٍّ بعنوانه الخاصّ لا بعنوانه العامّ الشامل للشرط الآخر.

هذا كلّه على فرض إحراز طريقة العرف في تلك الموارد، وإلّا فالأمر سهل والخطب هيّن.

الأمر الثالث

إذا تعدّد الشرط واتّحد الجزاء كما في قوله: «إذا نمت فتوضّأ، وإذا بلت فتوضّأ»[1] فلا إشكال على الفرض الأخير من الجمع الراجع إلى إلغاء إحدى القضيّتين عن حيّز الدلالة، وكذلك على فرض التصرّف في منطوقهما بتقييد كلٍّ من المنطوقين بمنطوق الآخر فيؤول إلى شرطية المجموع فيكون هو المؤثّر في ظرف الاجتماع دون الجميع، وعليه يتداخل الشروط بهذا المعنى وهو كون كلٍّ منها جزءَ سببٍ.

وأمّا على الوجوه الأُخر من الجمع فهل الواجب تعدّد الجزاء حسب تعدّد الشرط أو لا فيكتفى في إيجاد الجزاء مرّةً واحدة وهو المعروف بالتداخل بينهم، أو يُفصّل بين متّحد الجنس فالثاني ومختلفِه فالأوّل؟

وليعلم أوّلاً أنّ النزاع في المسألة لا يختصّ بالقول بالمفهوم في القضايا الشرطية، بل يجري حتّى على القول بعدمه وكونها ظاهرةً في مجرّد الثبوت عند الثبوت مطلقاً أو في خصوص أمثال هذه القضايا؛ لقيام القرينة عليها من مقايسة حالها بقضيّة واحدة مشتملة على شرائطَ متعدّدةٍ لجزاء واحد، فحالُ القضيّتين الشرطيتين مع وحدة الجزاء عند العرف في إلغاء مفهومهما وحفظ منطوقهما حالُ قضيّة واحدة متضمّنة لشرطين فصاعداً في أنّه لا مفهوم لها بحسب كلّ شرط فيها، لكن حيث كان كلّ واحد من الشرائط المذكورة لجزاء واحد سبباً مؤثّراً في ترتّب الجزاء عليه فمقتضى تعدّده تعدّد الجزاء؛ للبناء على أنّ حدوث الشرط إحداث

---

١. قد سبق الكلام عنه في هامش ص ٣٠١.

للجزاء كما هو ظاهر تلك القضايا.

وعليه يقع الإشكال في أنّه من المحال الأخذ بظاهر القضايا الشرطية المستفادة منها التعليق على وجه العلّية المنحصرة مع فرض تعدّد الشرط فيها واتّحاد الجزاء بحسب الطبيعة المرسلة؛ لأنّ الأخذ بها ح[1] إطلاق الشرط فيها في استقلال كلٍّ بالتأثير يُفضي إلى كون الطبيعة الواحدة محكومةً بأحكام متماثلة، واجتماعُ الأمثال كاجتماع الأضداد في حيّز الاستحالة الباطلة، فمع حفظ تلك القضايا في الدلالة يستلزم[2] اجتماع المثلين في الواحد الجنسي عند تراكم الشروط، والواحد الجنسي كالواحد الشخصي لا يتّصف بحكمين متماثلين كما لا يتّصف بحكمين متضادّين، والوضوء في المثال المزبور لو جعلناه سبباً عن «البول والنوم» يلزم أن يكون واجباً بوجوبين في ما إذا تعدّد السبب حقيقةً أو وجوداً، وهو كاتّصافه بالوجوب والحرمة يكون محالاً وإن بنينا على التوفيق بين أمثال تلك القضايا المتّحدة بحسب الجزاء بجعل الشرط هو القدر الجامع؛ لعدم ارتفاع غائلة اجتماع[3] الأمثال بناءً عليه في ساحة الطبيعة الواحدة عند اجتماع أفراد منه في الخارج.

وهذا الإشكال كما ترى لا يختصّ بفرض تعدّد السبب المختلف حقيقةً كما لو اجتمع البول والنوم على ما توهّمه القائل بالتفصيل[4]، بل يجري أيضاً حتّى في

---

١. كذا، وهو رمز إلى «حينئذٍ» لكن لا يناسب هنا، والعبارة ناقصة، ولعلّ الأولى هكذا: حين ظهور إطلاق الشرط.

٢. كذا، والصواب ظاهراً: يلزم.

٣. هذا هو الصواب، وفي الأصل: الاجتماع.

٤. القائل هو ابن إدريس الحلّي في *السرائر*، ج ١، ص ٢٥٨.

المتّحد[١] جنساً والمتعدّد وجوداً كما لو بالَ مكرّراً فإنّه بعد فرض سببية البول بحقيقته للوضوء فمع تعدّده يلزم تعدّد المسبّب واقعاً.

وعليه يقع البحث من تداخل الأسباب من حيث التأثير في ظرف الاجتماع فلا يؤثّر جميعها إلّا إيجاباً واحداً فيكتفى بإتيان الجزاء دفعةً واحدةً وعدم تداخلها فيؤثّر كلٌّ من الشروط أثراً على حِدةٍ في إيجاب الجزاء فعلاً فيؤتى به متعدّداً بتعدّد الشرط.

وليس الغرض في المقام تحقيقَ حال المسألة المعروفة بـ«تداخل الأسباب» الباحث من كيفية تأثيرها في ساحة الاجتماع، بل المهمّ في المقام بيان ما هو مقتضى القاعدة في الأسباب المتعدّدة في ظاهر القضيّة الشرطية، وحيث كان الأخذ بها والعمل على ظواهرها يفضي إلى ما هو المحال عقلاً كان طريق التخلّص عن محذور لزوم الاستحالة منحصراً في رفع اليد عن ظهور تلك القضايا بالتصرّف فيها بأحد أنحائه وأقسامه التي:

[١] منها التصرّف في دلالة القضيّة الشرطية على الحدوث عند الحدوث بحملها على المعنى الأعمّ منه ومن الثبوت.

[٢] ومنها البناء على دلالة القضيّة على الحدوث عند الحدوث لكنّه يُدّعى تأثير الشرط في أصل وجوب الشروط عند حصوله أوّلاً، وتأكّد وجوبه مع حصوله ثانياً، ولا ضَيرَ فيه بعد قابليته للتأكيد؛ لتأكّد ملاكه كنفس الطلب فإنّه ربما يشتدّ فيصل إلى مرتبة الوجوب أو الحرمة، وأُخرى لا يتأكّد[٢] فيكون مستحبّاً أو

---

١. هذا هو الصواب، وفي الأصل: المتعدّد.

٢. كذا، والأولى: لا يشتدّ.

مكروهاً على اختلاف مراتبهما شدّةً وضعفاً كما لا يخفى.

[٣] ومنها التصرّف في الشرط بتقييد إطلاقه بما إذا لم يقارن أو يسبق عليه شرطٌ غيرُه، فيكون شرطية الشرط موقوفةً على عدم تحقّق شرط آخر مقارن أو سابق، وإلّا فمع الاجتماع يكون التأثير للمجموع؛ لأنّها حينئذٍ بمنزلة شرط واحد يؤثّر أثراً وَحدانياً، ومع الافتراق يؤثّر السابق منهما دون اللاحق فيتداخل الأسباب عند اجتماعها وتواردها دفعةً على سبب واحد دون ما لو تعاقبت بالسبق واللحوق، وهذا تصرّف في الشرط مع إبقاء الجزاء على ظاهره.

[٤] ومنها التصرّف في جانب الجزاء مع انحفاظ إطلاق الشرط فيدّعى أنّ مقتضى شرطية القضيّة الثانية المتعقّبة للأُولى ثبوت فرد آخر للطبيعة الواقعة في محلّ الجزاء فيكون المعنى «إذا نِمت فتوضّأ وإذا بُلت فتوضّأ وضوءً آخر»، وهذا دفعاً لمحذور إيجاب الطبيعة المرسلة بوجوبين؛ لأنّه بناءً على ما ذكرنا من تقييد الجزاء إيجابٌ للطبيعة مرّتين كما هو واضح.

[٥] ومنها المصير إلى القول بأنّ الجزاء وإن كانت متّحدةً صورةً غير أنّها مغايرة ذاتاً في القضيّتين فيُستكشف لِمّاً من تعدّد الشرط تعدّدُ الجزاء بحسبه؛ لاقتضاء كلّ علّة معلولاً خاصّاً ينفرد به ويؤثّر فيه وحده.

نعم، يَجمع شتات تلك المعلولات في الخارج هيئةٌ واحدة فيقال في المثال: إنّ للوضوء طبيعتين يجب إحداهما بالنوم والأُخرى بالبول أو بأحدهما مكرّراً وإن اشتركتا في الاسم نظير «الإنسان» المتّحد[١] بحسب الصورة والهيئة، المختلف[٢]

---

١. في الأصل: المتّحدة.

٢. في الأصل: المختلفة.

بحسب الحقيقة والماهية كما يفصح عن اختلافه اختلافُ آثارِه وأحكامه، فللغسل حقائقُ مختلفة وأن وجد[١] كلٌّ[٢] منها بسببٍ على حِدةٍ غير ما يوجد به الآخر مع أنّها تجمعها هيئة واحدة كالصلاة النافلة والفريضة المختلفتين بحسب الحقيقة حسب اختلاف الآثار وإن يجمعها لفظ «الصلاة».

وكيف كان، لابدّ من الالتزام بتعدّد الجزاء حسب تعدّد الشرط فيكون المعلول في كلٍّ غيرَ المعلول عن الآخر، فالمسبّبات وإن اتّحدت هيئةً لكنّها مغايرة حقيقةً بحيث يمتاز كلٌّ بالإضافة إلى سببه فيرتفع إشكال تأثير الجميع؛ لتأثير كلٍّ غيرَ ما يؤثّر الآخر فيه، وعليه لا تداخل في شيء من السبب ولا المسبّب.

نعم، قد تتصادق تلك الحقائق المختلفة والماهيات المتفاوتة على مصداق واحد من باب الاتّفاق ولو بدليلٍ دلّ عليه كما في الغسل لقوله: **إذا اجتمع عليك حقوقٌ يُجزيك غسلٌ واحد**[٣].

ثمّ إنّه لو كان الجزاء ـ بناءً على فرض تغايرها حقيقةً ـ ممّا لا تتصادق في محلٍّ واحد وموضعٍ فارد فلا إشكال في اجتزائه في مقام الامتثال وتفريغ الذمّة، كما لا إشكال أيضاً فيه في ما لو تصادقت هناك عناوين واجبة فيؤتى بالمجمع بداعي الجميع لو كان الجزاء قُريباً[٤] فيقع امتثالاً للكلّ وإن كان له امتثال كلٍّ مستقلّاً كما إذا

---

١. كذا، والأولى: أن يوجد.

٢. هذا هو الصواب، وفي الأصل: كلّاً.

٣. *الكافي*، ج ٣، ص ٤١، ح ١؛ *وسائل الشيعة*، ج ٢، ص ٢٦٢، باب ٤٣، ح ١ وج ٣، ص ٣٣٩، باب ٣١، ح ١؛ *منتقى الجمان*، ج ١، ص ٣٣٤ وفي المصادر: فإذا اجتمعت عليك حقوق أجزأها عنك (أجزأك عنها) غسل واحد.

٤. هذا هو الصواب، وفي الأصل: قريباً.

أمرَ المولى بإكرام هاشميّ وإضافة عالم فأكرمَ عالماً هاشمياً بالضيافة مع أنّ عليه إكرامين وله إطاعةَ المولى بامتثالين، غير أنّه لمّا أتى بالمجمع[١] صدق عليه أنّه أطاعهما، ولا مجال لبقاء الأمر بعد الامتثال، كما لا مجال لدعوى استلزام الاكتفاء بالمجمع[٢] في امتثال الجميع؛ لاجتماع الحكمين المتماثلين في مورد التصادق:

أمّا على القول بجواز اجتماع الأمر والنهي ففي غاية الوضوح؛ لتعدّد عنوان متعلّقي الحكمين، والاكتفاءِ به في تعدّد المعنون.

وأمّا على الامتناع فللفرق اللائح بين إيجاب شيء بوجوبٍ واحد من جهتين وبين اتّصافه بوجوبين، والثاني هو المستلزم لمحذور اجتماع الحكمين المتماثلين دون الأوّل؛ لأنّ تعدّد الجهة لا يقتضي[٣] تعدّد الحكم. نعم، قد يقتضي تأكّده؛ لتأكّد ملاكه كما سبق[٤].

توضيح ذلك أنّ العناوين المأخوذة في متعلّقات الأحكام إنّما هي مقدِّرات لمعنوناتها ومحدِّدات لما هو الموضوع لها في متون الأدلّة وما يناط[٥] الحكم فيها، والأحكام إنّما تعلّقت حقيقةً بالأفعال لكن لا مجرّدة بل محدودة بالعناوين الخاصّة التي هي مفاهيم مخصوصة بخصوصيةٍ غير ما اختصّ به الآخر، وقد مرّ الكلام فيه بما لا مزيد عليه في «مسألة اجتماع الأمر والنهي»[٦].

---

١. هذا هو الصواب، وفي الأصل: بالجمع.
٢. هذا هو الصواب، وفي الأصل: بالجمع.
٣. في الأصل: لا تقتضي.
٤. سبق في ص ٣٣٦.
٥. في الأصل: ينوط.
٦. لم نعثر على نسخة هذه المسألة من التقريرات.

ولا يخفى أنّ مجرّد صدق عنوان في محلّ واحد لا يقتضي فعلية الحكم فيه من الوجوب أو الحرمة أو غيرهما؛ إذ لعلّه كان متّصفاً بضدّه كما في مسألة اجتماع الأمر والنهي، فتصادق العناوين إنّما يقتضي اتّصاف المعنون بالوجوب الفعلي إذا لم يكن المحلّ مشغولاً بضدّه، ويتأكّد وجوبه لو كان مشغولاً بسنخه ونوعه، فمتى تصادق العناوين كذلك على محلّ واحد لا يقتضي إلّا تأكّدَ الحكم فيه فيُحكم به من الجهتين الصادقتين[1] عليه معاً لا بحكمين فعليين.

ففي المقام لو تصادق العنوانان[2] على ما يصدر من المكلّف مع أنّه واحد وجوداً لا يوجب اتّصافه بوجوبين، وإنّما يكون بذلك فرداً لواجبين ويتّصف بوجوبٍ واحد من جهتين، والممتنع هو اتّصاف الواحد بوجوبين لا بوجوب واحد منتزع عن إيجابين؛ فإنّ انتزاعه منهما إنّما يوجب تأكّدَه، كما هو الحال في إكرام العالم الهاشمي بالضيافة، لا تعدّدَه كما في مسألة اجتماع الأمر والنهي، فلا أثر لغائلة اجتماع الأمثال لو قلنا بتعدّد الجزاء حتّى في ما لو تصادقت هناك عناوين؛ لعدم تصادق الحكمين والاتّصاف بوجوبين بل لكلٍّ موضوعٌ واحدٌ وموضعٌ فاردٌ يكون مقتضى تصادقهما تأكّدَ الوجوب في المحلّ بحيث لو أتى بداعي الأمرين يسقط الأمران؛ لتفريغ الذمّة بعد الاشتغال، ولا مجال لبقاء الأمر بعد الامتثال.

فإن قلت: مقتضى ما ذُكر ـ من عدم اقتضاء تصادق العنوانين اتّصافَ المحلّ بوجوبين ولا وجوبٍ واحدٍ شخصي؛ للزوم الترجيح من غير مرجّح ـ عدمُ حصول

---

١. في الأصل: جهتين الصادقتان.

٢. في الأصل: العنوانين.

الامتثال لو أتى بالمجمع بداعي الأمرين لو كان قُربياً[1]. كيف، والمأتيّ به بناءً على ذلك لا يكون مأموراً به حتّى يجدي في مرحلة الإطاعة.

قلت: لا يشترط في ما يحصل به الامتثال تعلّقُ الطلب به فعلاً، بل يكفي كونه فرداً للمطلوب وإن لم يكن بمأمورٍ به فعلاً؛ لأجل المانع المتحقّق في المقام من اجتماع المثلين أو الترجيح بلا مرجّحٍ، وفرضُ تحقّقه لا يوجب خروج الفرد عن كونه مصداقاً للطبيعة المأمور بها.

نعم، لو كان عدم تعلّق الأمر لأجل عدم كونه فرداً للطبيعة المأمور بها لَاتّجه ما ذُكر من عدم معقولية الامتثال بما ليس بمأمورٍ به، وليس الحال في المجال كما قيل بل لمّا تطابق عليه الطبيعتان الواجبتان صحَّ الإتيان بداعيهما، ويُكتفى بذلك في امتثالهما، ولا يُعتبر في إطاعة المولى بإتيان الطبيعة الواجبة أزيد من إتيان الفرد المطابق لهما بداعي الأمر المتعلّق بهما وإن فُرض عدم تعلّق الأمر بخصوص ذلك الفرد؛ لقصورٍ في الطلب دون المطلوب، فشمول الطبيعة له يكفي في التقرّب به امتثالاً للأمر المتعلّق بها؛ لكونه وافياً بالغرض المطلوب منها، فالواحد الذي توارد عليه عنوانان واجبان يتّصف بوجوبٍ واحد مؤكّد[2] منتزَع عن إيجابين، كما أنّه في «باب اجتماع الأمر والنهي» يتّصف بواحدٍ من الوجوب أو الحرمة بناءً على الترجيح أو لا يتّصف بناءً على عدمه.

أقصى الأمر أنّه في ما تصادق عليه عنوانان واجبان يمكن أن يقع امتثالاً لهما إذا أتى بداعي أمرَيْهما؛ لكونه مطابقاً لكلٍّ منهما على وجه يحصل الغرض

---

١. هذا هو الصواب، وفي الأصل: قريباً.

٢. هذا هو الصواب، وفي الأصل: تأكد.

المرغوب منه، بخلاف «باب الاجتماع» بناءً على ترجيح جانب الحرمة فإنّه لا يكاد يفي الإتيان بالمجمع بالغرض المترقّب من العنوانين المنطبقين عليه، هذا.

وكيف كان، فتصادق العنوانين لا يوجب تعدّد الحكمين بل يقتضي تأكّد الحكم من الوجوب الثابت في المحلّ، وإن شئت عبّرْ عن مثل ذلك بـ«تداخل[1] المسبّبات» كما لا يخفى.

هذا كلّه على التصرّف في الجزاء بحمله على الحقائق المتعدّدة وإن كان ظاهر اللفظ في القضيّة الشرطية كونه طبيعة واحدة.

ولا يقال: إنّ قضيّة هذا التصرّف ارتفاع اليد عن ظاهر الشرط أيضاً، مع أنّ المطلوب بقاؤه عليه. كيف، ولو بنينا على اقتضاء كلّ شرط جزاءً برأسه مستقلّاً لَكان منافياً مع دعوى أنّ توارد الجهتين وتطابق العنوانين يؤكّد المطلوبية ينافي مع[2] الاستقلالية المفروضة؛ حيث إنّ مقتضى تأكّد الحكم عدم تأثير الشرط على نحو الاستقلال.

لأنّا نقول: لا منافاة بين استقلال الشرط في التأثير واقتضاء كلّ من الشرطين جزاءً[3] برأسه على سبيل الاستقلال على نحو الترتّب على العلّة المنحصرة وبين تأكّد المطلوبية بالنهج المزبور ويتعدّد التكليف حسب تعدّد الشرط.

قصوى الأمر [أنّه] قد اتّفق في موردٍ تصادقُ عنواني مأمورٍ به على واحد، وتصادقُهما كذلك موجبٌ لتأكّد المطلوبية، فلو أتى بالمجمع بداعي الأمرين

---

١. هذا هو الصواب، وفي الأصل: يتداخل.

٢. كذا، والظاهر زيادتها.

٣. هذا هو الصواب، وفي الأصل: جزءاً.

ووفائه بالغرض المترقّب منهما يسقط الطلبان؛ لحصول الإطاعة بذلك.

وبالجملة، إنّ القول بتأكّد المطلوبية إنّما يكون قضيّةَ تأثير الشرطين، فلولا ذلك لَما حصل التأكّد لا أنّه ينافي مع[1] تأثيرهما؛ إذ مقتضى عدم تأثيرهما وكون الثاني مؤكّداً للشرط الأوّل أو ملغىً لا تأثير له عند الاجتماع مع الأوّل أن يقال: هذا فرد من الطبيعة المؤكّدة أو فرد من الطبيعة المطلقة على الوجه الآخر لا أنّه فردٌ تؤكَّد مطلوبيته؛ لتصادق العنوانين، وذلك واضح لا سترة فيه.

ولا يخفى أنّ الوجوه المزبورة كلّها على خلاف الأصل والقواعد المتمشّية في باب الألفاظ سيّما الوجه الأوّل الراجع إلى عدم دلالة القضيّتين في هذه الحالة على الحدوث عند الحدوث، بل على مجرّد الثبوت فإنّ ذلك على القول به مقتضى وضع الشرط أنّ القضيّة الشرطية وما ارتكبوه في دفع المحذور بخلاف ما وضعه الواضع[2].

ويتلوه الوجه الأخير؛ حيث إنّ إرادة الطبيعة المغايرة بحسب الذات والحقيقة مع اتّحاد الاسم والهيئة والوجود في الخارج من الطبيعة الواقعة في محلّ الجزاء خلاف ظاهرها، فمقتضى وحدة الجزاء أن يكون الجزاء في القضيّتين أمراً واحداً بحسب الهيئة[3] كما يكون كذلك بحسب الهيئة، وقصدُ خلاف ذلك خلافٌ لما هو الظاهر منه.

نعم، أوجه الوجوه وأليقها بالظاهر ما قلنا به قبل هذا الوجه الأخير، ولازمه

---

١. كذا، والظاهر زيادتها.

٢. كذا في الأصل، ولم يتّضح لنا مراده.

٣. كذا في الأصل، والصواب ظاهراً: الحقيقة.

عدم التداخل لا في السبب[١] كما في الأوّل ولا في المسبّب كما في الأخير؛ لانحفاظ ظاهر القضيّتين فيه شرطاً وجزاءً[٢] من اقتضاء كلّ شرط جزاءً[٣] برأسه مع بقاء ظهور الجزاء في الطبيعة الواحدة والحقيقة الفاردة على حاله، لكن يراد من كلٍّ من الجزاءين فردٌ من تلك الطبيعة فيُحمل الجزاء المتّحد بظاهر اللفظ على وجوداتٍ من طبيعة واحدة، ومتى فُرض تعدّد الشرط يجب بكلٍّ فردٌ منها، وهذا وإن كان يستلزم التصرّف في ظهور الجزاء في كونه الطبيعة المطلقة المرسلة الغير المقيّدة بالوحدة ولا بالكثرة، لكنّه ظهور إطلاقي جاء من قِبل مقدّمات الحكمة التامّة لولا البيان، وكفى ظهور القضيّة الشرطية في الحدوث عند الحدوث بحسب الوضع بياناً على أنّ المطلوب بكلٍّ فردٌ مغاير للفرد المطلوب بالآخر، فلا يكون هناك تهافت ولا محذور اجتماع الحكمين في محلّ واحد، كما يظهر ذلك أيضاً من ملاحظة النظائر من قولهم: «إن جاءك زيد فأكرمه وإن أكرمَك أكرمْه» فإنّ العرف لا يرى في ذلك إلّا أنّ الظاهر بكلِّ شرطٍ فردٌ آخر من الإكرام غير المطلوب من الشرط الآخر، فلو كانت القضايا الشرطية في غير أمثال ما ذُكر من القضايا ظاهرةً حسب إطلاقها في ترتّب الجزاء بوحدة حقيقتها على الشرط لكن في خصوص المقام تكون ظاهرةً في إرادة الفرد من الطبيعة ولو لقيام القرينة من ملاحظة القضايا الشرطية المتعدّدة[٤] في كلام واحد مع وحدة جزائها فإنّها بعد إلغاء[٥] ظهورها في اقتضاء كلّ شرط جزاءً على حِدةٍ واستظهار خصوص تقييد

---

١. هذا هو الصواب، وفي الأصل: المسبّب.

٢ و٣. هذا هو الصواب، وفي الأصل: جزءاً.

٤. في الأصل: «المتعلّقة» وكتب فوقها «المتعدّدة» كما أثبتناها في المتن.

٥. هذا هو الصواب، وفي الأصل: إلقاء.

إطلاق الجزاء بحمله على التعدّد الفردي صار ذلك قرينة على إرادة الغير من الطبيعة في صورة الانفصال أيضاً.

نعم، أقصى ما في البين أنّه في صورة الاتّصال لا ينعقد ظهور للجزاء في الإطلاق بل يكون من[1] بدو الأمر ظاهراً في التعدّد الفردي بخلاف صورة الانفصال فإنّه ينعقد الظهور الإطلاقي في الاتّحاد في جانب الجزاء لكن يُرفع اليد عنه بظهور الجملة في الشرطية على وجه العلّية المنحصرة الموجب لتعدّد الجزاء بملاحظة استحالة اجتماع الأمثال في الواحد حقيقةً أو وجوداً، ولا يقال: بدلالة القضيّة الشرطية على الحدوث عند الحدوث بالإطلاق فإنّ تلك مقتضى التعليق وضعاً وإن لم نقل بالمفهوم.

نعم، دلالتها على الحدوث عند الحدوث ـ سواء سبق شرط آخر أو لحق أو قارن أم لا ـ بإطلاق الشرط دون القضيّة؛ فإنّه يقتضي كونه مؤثّراً في الجزاء بنفسه بحيث لو كان للجزاء شرط آخر يلزم استناد التأثير إلى المجموع أو السابق في صورَتَي الاقتران أو السبق، وهو خلاف كون الشرط بنفسه مؤثّراً المدلول عليه بالإطلاق.

وعلى أيٍّ حالٍ دلالة القضيّة الشرطية على الحدوث عند حدوث الشرط محفوظة. غاية ما هناك أنّ الشرط يختلف بإطلاقه أو تقييده بما إذا لم يقارن أو يسبقه شرط غيره فيكون السبب عند المقارنة المجموعَ دفعاً لمحذور توارد العلّتين على معلول واحد، وعند السبق واللحوق للسابق[2]، فمع حفظ إطلاق

---

١. كذا، والصواب ظاهراً: «في».

٢. كذا، والصواب: «السابق» أي يكون السبب عند السبق واللحوق هو السابق.

الشرط ودلالة القضيّة الشرطية لا مناص عن التصرّف في إطلاق الجزاء بحمله على التعدّد الفردي، وعلى هذا لا تداخل في شيء من الأسباب والمسبّبات كما هو مقتضى القاعدة، والقول به لا يتمّ بدون التصرّف في ظاهر الجملة الشرطية بما ذكرنا.

ولا فرق في ذلك بين ما لو تعدّد الشرط حقيقةً أو وجوداً كما إذا كان الشرط طبيعةً واحدةً، وفُرض تكرّر وجودها في الخارج فإنّ كلّاً من وجوداتها بمقتضى إطلاق الشرط في القضيّة المشتملة على التعليق على الماهية يؤثّر في وجود الجزاء، ولا محالة يقتضي تعدّد الشرط وجوداً في الخارج، وإلّا يلزم إهمال بعض وجودات الطبيعة في صورة التعاقب.

وبذلك يُعلم بطلان التفصيل في حديث التداخل بين ما كان الشروط من أجناسٍ مختلفة، وبين ما كان من جنسٍ واحد فيقال بـ«التداخلِ» في الثاني، وعدمِه في الأوّل[1] نظراً إلى أنّ السبب في الشروط المتّحدة جنساً و[2]هي الطبيعة الصادقة على مجموع أفرادها ووجوداتها، ففي ما لو بالَ مكرّراً لم يتحقّق حقيقةً إلّا سببٌ واحدٌ للوضوء؛ لأنّ تعدّد وجود أفراد وجودِ شرطٍ واحدٍ لا يقتضي تعدّد الجزاء، بل هو بمنزلةِ وجود الشرط الواحد، وهو البول مثلاً، وهذا بخلاف ما إذا كانت الشروط مختلفةً فإنّ كلّاً منها سببٌ مستقلّ يقتضي جزاءً مستقلّاً فلا مساغ للتداخل.

فإنّه يتوجّه عليه منافاته لظاهر القضيّة الشرطية وقضيّة إطلاقها فإنّه يوجب

---

١. *السرائر*، ج ١، ص ٢٥٨.

٢. كذا، والظاهر زيادتها.

تعدّد الجزاء حسب تعدّد الشرط. غاية الأمر أنّ الشروط المتسانخة يكون تأثيرها في حدوث الجزاء عند وجود كلٍّ منها على وجه واحد، فإلقاء النار مثلاً متعدّداً وواحداً بعد واحد يقتضي التأثير كذلك لا أنّها مع تعدّدها لا تؤثّر[١] إلّا أثراً واحداً، وكانت الجميع بمنزلة الواحد.

وبالجملة، مقتضى إطلاق سببية الطبيعة تعدّد الجزاء حسب تعدّد الشرط. وكفايةُ جزاء واحد عن الشروط المتراكمة دفعةً[٢] ـ بمعنى كون مجموعِ وجوداتها[٣] المتّحد جنساً سبباً[٤] عند[٥] اجتماعها وخصوصِ الوجود المتقدّم مع إهمال سائر وجوداتها عند تواردها تدريجاً ـ عنايةٌ زائدةٌ في سببية الطبيعة يُحتاج في بيانها إلى مؤونة التقييد وبيان زائد على إطلاق سببية الماهية، وإلّا فهو يقتضي كونها ـ حيث وُجدت ـ سبباً لوجود الجزاء، ووجود الجزاء عند كلّ وجود من وجوداتها.

وإن فُرض إرادة كون مجموعِ أفرادها مؤثّراً عند حصولها دفعةً، وخصوصِ الفرد السابق عند السبق واللحوق فلابدّ من التقييد؛ لأنّ قضيّة علّية الطبيعة عقلاً كونها بجميع وجوداتها علّةً وسبباً، فإهمال بعض وجوداتها خلاف قضيّة سببية الطبيعة على جهة الإطلاق الموجب لتعدّد التأثير حسب تعدّد وجود السبب وما

---

١. في الأصل: لا ثاتؤثّر.

٢. كذا، والظاهر زيادتها، والأولى إثباتها بعد قوله: «عند اجتماعها» بقرينة قوله: «عند تواردها تدريجاً».

٣. بعدها في الأصل: «عند تواردها» ثمّ شطب عليها.

٤. هذا هو الصواب، وفي الأصل: سبب.

٥. كُرّر هذا اللفظ في الأصل، والظاهر زيادته.

هو المؤثّر[١] كسائر الأسباب الحقيقية، فإثبات السببية المطلقة إنّما يكون بإطلاق الشرط، وترتّب آثار تلك السببية إنّما يكون بحكم العقل الصريح. ونسبة التأثير إلى السابق في صورة تعدّد وجود السبب ينافي مع[٢] السببية المطلقة؛ لأنّ مقتضاه منع السببية على إطلاقها ولا نمنع إمكان استناد التأثير إلى السابق في صورة التعدّد ولكن ينافي مع الإطلاق. ومجرّد الإمكان لا يجدي في المقام بعد توقّف إرادته على العناية وليس في البين ما ينهض دليلاً عليه بل الموجود ما ينافي ذلك المعنى الممكن، وهو الإطلاق.

فإن قلت: إنّ قضيّة سببية الطبيعة ـ كمطلوبيتها ـ كون الطبيعة بما هي هي الحاصلة في ضمن فرد واحد سبباً، فكما أنّ طلب الطبيعة بإطلاقها لا يقتضي أن يكون الطبيعة بجميع أفرادها مطلوبةً بحيث يكون إيجاد كلّ فردٍ منها امتثالاً على حِدةٍ لأمرها، بل بوجودها المتحقّق في ضمن واحد فيحصل الامتثال بإيجاد فرد منها ويخرج إيجاد سائر الأفراد عن مرحلة الامتثال. وإذا فُرض إيجادها في ضمن أفرادها دفعةً يكون المجموع امتثالاً واحداً، كذلك سببية الطبيعة على إطلاقها لا يقتضي [أزيد] من كون الطبيعة الصادقة بفردٍ واحد علّةً للحكم، فإذا وُجد فرد منها في الخارج يترتّب عليه الحكم ويكون سائر وجوداتها في حيّز الإهمال كخروج سائر وجوداتها عن مقام الامتثال في مطلوبية الطبيعة، وإذا تحقّق أفرادها دفعةً يكون المجموع مؤثّراً واحداً كما يكون المجموع امتثالاً عند إيجاد الطبيعة المطلوبة في ضمن أفراد عديدة دفعةً.

---

١. في الأصل: المأثّر.

٢. كذا، والظاهر زيادتها.

قلت: فرق واضح بين سببية الطبيعة ومطلوبيتها بما يرجع إلى أنّ سببيتها عقلاً كونها بكلّ فرد من أفرادها مؤثّرةً وعلّةً للحكم، ودون ذلك يحتاج إلى ضرب تمحّلٍ ونحو عنايةٍ[١] في إطلاق سببية الطبيعة بخلاف مطلوبية الطبيعة فإنّ قضيّتها الاكتفاء بالمرّة في امتثالها؛ لتحقّق[٢] الطبيعة بتحقّق فردٍ من أفرادها ولا معنى للامتثال عقيب الامتثال، فإذا أوجدها في ضمن فردٍ تحصل الطبيعة المطلوبة في الخارج ويقع الامتثال فلا تنتهي النوبة إلى امتثالها ثانياً. وإذا فرض إيجادها في ضمن أفراد عديدة دفعةً واحدةً يحصل الامتثال بالمجموع كبطلان[٣] الترجيح بلا مرجّح.

فالقياس منهدم الأساس ولا وجه للتفرقة بعدما ذكرنا بين تعدّد الشروط حقيقةً أو وجوداً، مع أنّ الشرط في الجميع هو الجامع بين موارد التعدّد؛ لما عرفت من استحالة تأثير المتعدّد بما هو متعدّد في الواحد فيُستكشف إنّاً من تعدّد الأسباب وجود جامع هو المسبِّب فيلزم حينئذٍ إطلاق القول بالتداخل.

ثمّ إنّه قد ابتنى بعضٌ[٤] مسألةَ التداخل وعدم التداخل على أنّ العلل الشرعية هل هي معرّفات أو أسباب حقيقية؟ فعلى الأوّل يقال بالتداخل بخلافه على الثاني نظراً إلى [أنّ] تعدّد المعرّفات وتواردها على أمر واحد ما لا محذور فيه، بخلاف ما لو كانت عللاً شرعية وأسباباً حقيقية كسائر الأسباب في عامّة الأبواب؛ لعدم

---

١. هذا هو الصواب، وفي الأصل: عتابة.

٢. هذا هو الصواب، وفي الأصل: التحقّق.

٣. كذا، والصواب ظاهراً: لبطلان.

٤. وهو فخر المحقّقين في *ايضاح الفوائد*، ج ١، ص ١٤٥ كما سيأتي في ص ٣٥١، وتبعه المولى أحمد النراقي في *عوائد الأيّام*، ص ٢٩٤.

جواز توارد العلل الحقيقية المختلفة التأثير[١] على معلول واحد، واقتضاءِ كلّ علّة معلولاً برأسه.

وفيه ما لا يخفى؛ لمنع الصغرى والكبرى:

أمّا الأُولى فلما يقال: إنّه لو كان المراد من كون العلل الشرعية معرّفاتٍ وليست بعللٍ حقيقية ـ أي ليست بعلّةٍ غائية للأحكام ـ فذلك مسلّم، ولكنّه ممّا لا يُجدي، وأمّا لو كان المراد أنّ العلل الشرعية المأخوذة في متعلّقات الأحكام لا دخل لها في ترتّب الأحكام على موضوعاتها بل تكون معرّفاتٍ وكواشفَ عمّا هو السبب للحكم فذلك ممنوع؛ بداهة ما نرى من دخل بعض الشروط في موضوعات الأحكام بحيث يدور الحكم مدار وجود الشرط المذكور في القضيّة، فمنع[٢] دخل الشروط المأخوذة في موضوعات الأحكام في ترتّب الحكم ممّا[٣] لا وجه له.

وأمّا الثانية فلأنّ مجرّد كون العلل الشرعية معرّفاتٍ للأحكام لا ينفع القول بالتداخل بعدما كان ظاهر القضيّة الشرطية الترتّبَ بين الجزاء وشرطه بحيث لو وجد المترتَّب عليه [وجد المترتّب]، ودلالتها على هذا المعنى قد عرفت أنّها بواسطة الوضع.

غاية الأمر ـ بناءً على كون العلل الشرعية معرّفاتٍ[٤] لعلل الأحكام وليست بعللٍ حقيقيةً بل كواشف ومرايا لما هو السبب والعلّة حقيقةً ـ أن يكون الترتّب بين

---

١. إضافة «المختلفة» إلى «التأثير» إضافة لفظية لا تحتاج إلى حذف الألف واللام من المضاف، أعني «المختلفة».

٢. هذا هو الصواب، وفي الأصل: فمع.

٣. هذا هو الصواب، وفي الأصل: فما.

٤. هذا هو الصواب، وفي الأصل: معرفاتاً.

الحكم وما هو المعرّف لعلّة الحكم لا بين الحكم وعلّته، وهذا لا يرفع الترتّب المرغوب في القضايا الشرطية.

فعلى ذلك مقتضى القضيّة الترتّبُ بين الحكم وبين الكاشف عن سبب الحكم المقتضي لتحقّق الحكم عند ثبوت المعرّف، وقضيّة ذلك تكرّر الحكم حسب تعدّد المعرّف؛ لما عرفت من الترتّب، ومعه لا مجال لدعوى التداخل وإن قيل بأنّ الأسباب الشرعية معرّفاتٌ وليست بمؤثّراتٍ؛ إذ ـ مع تسليم الترتّب في ظاهر القضيّة الشرطية ـ يقتضي كلّ من القضيّتين جزاءً[1] برأسه حسب الترتّب المسلّم فيها، وقد عرفت أن يكون المترتَّب عليه كاشفاً لا علّة لا يقتضي رفع الترتّب بل الترتّب في هذه الصورة يكون بين الحكم وما هو الكاشف عن علّته.

اللّهمّ إلّا أن يُمنع الترتّب في القضيّة الشرطية، وعلى هذا الفرض تعدّد المترتّب عليه لا يقتضي تعدّد المترتّب مطلقاً ـ سواء قلنا بأنّ العلل الشرعية عللٌ حقيقيةٌ أو قلنا بأنّها معرّفاتُ ما هي العلّة حقيقةً ـ فما هو المجدي للقول بالتداخل منع الترتّب لا منعُ العلّية والقول بالمعرّفية كما عن الفخر (ره)[2]؛ لما عرفت من أنّ التعدّد في الجزاء إنّما نشأ من الترتّب لا من العلّية، فتعدّد المترتَّب عليه يقتضي تعدّد المترتّب مطلقاً لا تعدّد العلّة كما لا يخفى.

وقد ظهر من جميع ما ذكرنا أنّ مقتضى الجمع العرفي بين القضايا المتعدّد[3] الشرط المتّحد[4] الجزاء عدم القول بالتداخل لا في الأسباب ولا في المسبّبات،

---

١. هذا هو الصحيح، وفي الأصل: جزءاً.

٢. في *ايضاح الفوائد* كما تقدّم في ص ٣٤٩.

٣. في الأصل: المتعدّدة.

٤. في الأصل: المتّحدة.

والقول بالتداخل يحتاج إلى عناية زائدة منتفية حيث لا قرينة عليها عامّةً أو خاصّةً حاليةً أو مقاليةً.

وبذلك تعرف أنّ القاعدة قاضية بعدم التداخل في صورة التعدّد، وأمّا في ما استحال التعدّد فيه كما إذا كان الجزاء في كلّ شيئاً وَحدانياً كمثل «[قتل] زيد» القاتل المرتدّ الغير القابل للتكثّر والتعدّد فإن كان صالحاً للتأكّد والتشدّد كما في المثال فيُحمل عليه لا محالة فيلتزم بحدوث الأثر عند وجود كلّ، إلّا أنّ الحادث لدى الأوّل أصله، وعند الثاني تأكّده، ولا تداخل في ناحية الأسباب حينئذٍ، وإنّما التداخل في جانب المسبّب.

وإن لم يقبل التأكّد كما لا يقبل التعدّد كـ«الملكية» وكلّية الأحكام الوضعية من «الضمان» ونحوه إذا اجتمعت لها أسباب عديدة كـ«اليد والإتلاف» بالنسبة إلى «الضمان» فلا مناص عن الالتزام بتداخل الأسباب في ظرف الاجتماع بتأثير المجموع عند التوارد دفعةً، وتأثير خصوص السابق عند التعاقب وفرض السبق واللحوق. وعند ذلك يقيَّد[1] عقلاً إطلاق الشروط الحاكم باستقلال كلٍّ منها في التأثير أو بالكشف عن المؤثّر بما إذا لم يكن مسبوقاً أو مقارناً بالآخر.

هذا تمام الكلام في ما يتعلّق بالبحث عن ثبوت المفهوم للقضايا الشرطية، والحمدُ للّه أوّلاً وآخراً.

---

١. في الأصل: «يفيد» وهو تصحيف.

وثانيها القضايا المشتملة على الوصف

في مفهوم الوصف

وفي ثبوت «المفهوم» لها وعدمه خلاف. والظاهر عدم ثبوت المفهوم لذكر الوصف ونحوه ممّا يجري مجراه كالحال والنِسب وغيرهما ممّا هو نعت نحوي[١]. وما ذُكر لثبوته فيه غير صالح للتعويل عليه؛ لكونها بين أُمورٍ مخدوشةٍ. وما يقوى في النظر هو عدم اقتضاء إثبات حكمٍ لذاتٍ مأخوذة مع بعض صفاتها انتفاءَه عند انتفاء تلك الصفة.

كيف، والاقتضاء المزبور لابدّ وأن يكون من قِبل الوضع، وأنّ القضيّة الموصوفة قد وُضعت للدلالة على معنيين: أحدهما ثبوت الحكم لذات الوصف، والآخر انتفاؤه بنوعه عن غير محلّ الوصف، فربما نقطع بعدم وضع القضيّة الموصوفة لذلك نظراً إلى عدم اندراج تلك الدلالة في وضع شيء من مفردات ألفاظ القضيّة، وعدم ثبوت وضعٍ خاصٍّ للهيئة التركيبية يوجب المفهوم؛ لما ترى من عدم الفرق بين هذه الهيئة التركيبية الثابتة في القضايا الموصوفة وغيرها من الهيئات في غيرها من القضايا التي رُتّب الحكم فيها على نفس الذات، ولا يكون الوضع في القضيّة الموصوفة للدلالة على ترتّب الحكم على الموضوع على وجهٍ يستلزم انتفاءَ نوع الحكم وسنخه عند انتفاء الوصف وفي غير الموصوفة؛ للدلالة على صرف ترتّب الحكم، فمدّعي الوضع مجازفٌ؛ للقطع بعدمه.

ودعوى الانسباق عند الإطلاق ـ فيكون المنصرَف إلى متفاهم أهل العرف من تلك القضايا نفيَ[٢] الحكم عن الموضوع فيها عند انتفاء الوصف، ومثل هذا

---

١. كذا، والصواب ظاهراً: «ليس نعتاً نحوياً» بدلاً من «هو نعت نحوي».

٢. هذا هو الصواب، وفي الأصل: ففي.

الانسباق المستنِد إلى الإطلاق يكفي لإثبات المطلوب حيث لا يُترقّب في باب الألفاظ شيء وراء الظهور الحاصل من أيّ جهةٍ ـ كان عهدتها على مدّعيها؛ إذ ليس في البين ما يوجب انصراف القضيّة الموصوفة إلى ما يستلزم الانتفاء عند الانتفاء. وتوهّم غلبة إرادة «المفهوم» في كلام العرف مندفعٌ صغرى وكبرى[١] كما هو واضح.

ولا أشكّ[٢] في أنّ الجدير[٣] إلى دعوى الانسباق انتفاء الحكم الشخصي[٤] الثابت للموصوف بانتفاء [الوصف] في مثل قولهم: «اشترِ لي[٥] عبداً أسود» غفلةً عن أنّ عدم مطلوبية شراء الأبيض؛ لأجل كونه مدلولاً عليه في الإنشاء الخاصّ، وهذا ليس من «المفهوم» في شيء بل حسب اقتضاء العقل؛ لاستحالة بقاء الحكم مع انتفاء موضوعه ولو بانتفاء بعض قيوده، وإنّما «المفهوم» رفع سنخ الحكم عن غير محلّ الوصف على وجهٍ تكون القضيّة المشتملة على التوصيف منحلّةً إلى عقد إيجابي وسلبي، ويقتضي ثبوتَ الحكم في محلّ الوصف، ورفعَه عن غير محلّه بحيث لو فُرض قيام دليل على ثبوت الحكم [لوقع] التعارض بينهما.

وممّا ذكرنا ـ من أنّ المراد بـ«المفهوم» نفي الحكم السنخي دون خصوص الشخصي الثابت بهذا الإنشاء ـ اندفع التنافي المتوهَّم بين قول المشهور بعدم

---

١. كذا، والصواب ظاهراً: «من جهة الصغرى والكبرى» أو «صغروياً وكبروياً».
٢. كذا، والأولى: لا شكّ.
٣. في الأصل: جدير.
٤. هذا هو الصواب، وفي الأصل: الشخص.
٥. كان في الأصل ابتداءً: «اشتراك» ثمّ شطب عليها وصحّحها بـ«اشترى» ثمّ شطب عليها وصحّحها بما في المتن.

المفهوم للـ«وصف» وحكمهم بتخصيص العامّ به في ما لو قيل: «أكرمْ العلماء الطوال» نافياً للحكم عن القُصّار؛ وذلك لأنّ عدم وجوب إكرامهم ليس من جهة المفهوم بل لقصر الحكم على مورد الصفة، وهذا قد يجتمع مع المفهوم وقد يخالفه، وليس قضيّته عند المخالفة إلّا ما نبّهناك عليه من أنّ المستفاد من ذلك الخطاب عدم تمشّي الحكم المذكور لغير حال التوصيف، فلا يجب عليه إكرام القُصّار بهذا الخطاب، وهو ممّا لا كلام فيه، وقد اتّفق عليه القائلون بحجّية المفهوم ومنكروها، ولا دخل له بحديث «المفهوم».

وأمّا دلالته من[1] عدم وجوب إكرام غير الطوال مطلقاً وعدم كونه مقصوداً رأساً ليفيد الكلام حكمين إيجابي وسلبي فلا، ولأجله لا يعارضه لو دلّ الدليل على وجوبه.

ولئن قلت: إنّ تعليق الحكم على الوصف يُشعر بكونه من بين الأوصاف علّةً للحكم، ولازم هذا المعنى انتفاء الحكم عند انتفاء الوصف وما هو السبب للحكم.

قلنا: ـ بعد الإغضاض عن عدم الاطّراد وقصره على خصوص موارد، وأنّ ذلك محض إشعار لا دلالة له ما لم يبلغ مرتبة الظهور ـ بمنع الإشعار؛ إذ الأوصاف في القضايا إنّما يكون من قبيل المشخِّصات لموضوعاتها من غير أن يكون لها دخل في الحكم وكونها علّة له.

ولا يخفى أنّ انتفاء الحكم عند انتفاء الوصف على هذا الفرض ليس من أجل ثبوت المفهوم بل لأجل قصر الحكم على موضوع خاصّ ينتفي بانتفاء بعض مشخّصاته، وبانتفائه ينتفي الحكم بشخصه عقلاً؛ إذ لا يُعقل وجوده في غير

---

١. كذا، والصواب ظاهراً: على.

موضوعه أو بدونه، وإلّا يلزم الخُلف أو التخلّف.

سلّمنا استفادةَ العلّية من تلك القضايا لكنّها غير مثمرة ما لم تكن بمنحصرةٍ، فمطلق العلّية لا يقتضي المفهوم بل قضيّته إنّما يكون من شؤون العلّة على وجه الانحصار، وعلى فرض الإشعار بالعلّية المنحصرة فالانتفاء[1] عند الانتفاء ليس مستنداً إلى مفهوم القضيّة بل مستند إلى انتفاء العلّة، وقد عرفت أنّ «المفهوم» عبارة عن انتفاء الحكم المستتبع لخصوصية المعنى الذي أُريد من المنطوق، والمفروض أنّ القضيّة الموصوفة إنّما دلّت على صِرف الترتّب للحكم على الموضوع. فصارى ذلك قد اتّفق أنّ الصفة أُخذت في القضيّة علّةً تامّةً للحكم على وجه الانحصار بحيث ينتفي بانتفائها، وذلك غير مستلزم لاستناده إلى دلالة القضيّة بل هو مستند إلى عدم العلّة المنحصرة. ومجرّد ذلك ليس من «المفهوم» في شيءٍ لو لم تقم قرينة على أنّ ترتّب الحكم على الوصف يكون على وجه الترتّب على الموضوع المنحصر المستلزم للانتفاء عند الانتفاء بمعنى دلالة القضيّة على عقدِ إيجابٍ وسلبٍ[2] فإنّ مع ذلك يقال بالمفهوم.

لكنّ المفروض أنّ القرينة قائمة على انحصار العلّة في الوصف في القضيّة لا على كون الترتّب فيها على نحو الترتّب على الموضوع المنحصر حتّى يعتبر المفهوم للتوصيف وإن ثبت الانتفاء عند الانتفاء؛ لأنّه بحكم العقل من أجل العلّية المحرزة من الخارج، وليس ذلك بمجرّده من المفهوم، وإلّا لكان للقول به مجالٌ واسعٌ في جميع موارد إحراز علّية الموضوع للحكم على وجه الحصر اتّفاقاً وإن

---

١. هذا هو الصواب، وفي الأصل: فا الانتفاء.

٢. كذا، والأولى: عقد إيجابي وسلبي.

لم تشتمل[١] القضيّة على التوصيف بل كان الحكم فيها مرتّباً على اللقب، وإنّما يثبت «المفهوم» في ما إذا دلّت القضيّة المشتملة على الوصف، على معنىً يستلزم كونَ الوصف العلّةَ[٢] المنحصرة، وهو كون الترتّب فيها بنحو الترتّب عليها، وكان الانتفاء عند الانتفاء بدلالة القضيّة السلبية لا بحكم العقل من جهة الملازمة بينه وبين علّية الوصف على جهة الانحصار المستفاد من القرينة الناهضة من حالٍ أو مقالٍ على أنّ ترتّب الحكم على الوصف بنحو الترتّب على الموضوع المنحصر فإنّها حينئذٍ وإن اشتركت مع «المفهوم» في النتيجة من انتفاء سنخ الحكم عن غير محلّ الصفة، وينتزع عن القضيّة اللفظية قضيّة أُخرى سالبة غير أنّه لا مسرح لاستفادة العلّية من التوصيف بحديث الدلالة على المفهوم الذي هو لازم المعنى المذكور في القضيّة المنطوقة ومدلول عليه بالالتزام ولو فرضنا الترتّب على وجه ترتّب الحكم على الموضوع المنحصر وقطعنا انحصار[٣] العلّة في الوصف في القضيّة الموصوفة.

فظهر أنّ «المفهوم» لا يدور مدار علّية الوصف على جهة الحصر؛ لأنّه قد لا يتحقّق مع القطع بها كما إذا كان الترتّب على ذات[٤] الموصوف في القضيّة لا بنحو الترتّب على الموضوع المنحصر بل بنحو الترتّب على الموضوع كالترتّب على الذات المجرّدة واستُفيدت علّية الوصف على وجه الحصر من الخارج، وتارةً يتحقّق مع القطع بعدم علّية الوصف كما إذا ثبت دلالة القضيّة ولو بمعونة قرينة

---

١. هذا هو الصواب، وفي الأصل: تشمل.
٢. هذا هو الصواب، وفي الأصل: للعلّة.
٣. في الأصل: «عد انحصار» والظاهر زيادة «عد».
٤. هذا هو الصواب، وفي الأصل: الذات.

نوعية على كونه[١] فيها بنحو الترتّب على الموضوع المنحصر فإنّها حينئذٍ تدلّ على المفهوم وهو الانتفاء، مع أنّا نقطع بعدم العلّية المنحصرة للوصف؛ لأنّه لا ينافي إرادة الانتفاء عند الانتفاء استعمالاً، فلابدّ حينئذٍ من ملاحظة سَوْق القضيّة الموصوفة وأنّها متى سيقت على نحوٍ تدلّ ولو من الخارج على أنّ ترتّب الحكم على الموضوع فيها بنحو الترتّب على الموضوع المنحصر انتُزع منها المفهوم وإن فُرض القطع بعدم كون القيد المأخوذ فيها بالتوصيف علّةً منحصرة للحكم.

وإن لم تسُق القضيّة على هذا المنوال بل كان الترتّب بنحو ترتّب الحكم على مطلق الموضوع لم ينعقد لها مفهوم وإن عُلم من باب الاتّفاق علّية الوصف فيها على وجه الحصر، وما ذكرنا هو الملاك الجاري في كلّ مقام يُترقّب منها المفهوم.

بقي في المقام ممّا يُستند إليه لانتزاع المفهوم من القضيّة الموصوفة قولُهم: «الأصل في القيد أن يكون احترازياً لا توضيحياً»، وعلى ذلك بنوا في الحدود والتعاريف، ولذا يناقشون في ذكر قيدٍ لا يكون مخرجاً.

وفيه أنّ إرادة الاحتراز من القيود ـ وصفاً كانت أو غيره ـ لا ربط لها بدلالة المفهوم[٢]؛ فإنّ قضيّة ذلك إخراج الوصف المذكور ما[٣] لم يكن [متّصفاً] بذلك الوصف، عن مدلول الكلام فلا يشمله الحكم المذكور ولا يفيد ثبوته له، ولا دلالة في ذلك على عدم ثبوت الحكم لغير محلّ الوصف مطلقاً كما هو المدّعى.

فقصارى ما يقتضيه القيد تضيّق دائرة الموضوع بإخراج ما يندرج تحت

---

١. هذا هو الصواب، وفي الأصل: كون.

٢. كذا، والأولى: بالدلالة على المفهوم».

٣. أي موصوفاً.

عمومه أو إطلاقه لولا التقيّد فيخرج عن مدلول الكلام وما هو المراد من تلك العبارة في ذلك المقام فلا يشمله الحكم الثابت للموضوع الخاصّ، وهذا غير المفهوم في شيء بل هو عقلي لا دخل له بدلالة اللفظ.

وإنّما «المفهوم» الذي هو من مقولة الدلالات انتفاءُ سنخ الحكم المذكور عن غير مورد الصفة، فليس معنى احترازية القيد ثبوت المفهوم له كما تُوُهّم، بل معناه أنّ التقييد للتحديد وتضيّق دائرة الموضوع لا لغيره من الجهات كالتوضيح كما في قوله تعالى: ﴿وَرَبَائِبُكُمُ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُمْ﴾[1]؛ لأنّ الأصل في القيود أن تكون على حدّ القيد في قوله تعالى: ﴿مِن[2] نِسَائِكُمُ اللَّاتِي دَخَلْتُمْ بِهِنَّ﴾[3]، وهذا بمجرّده لا يفيد المفهوم بل قد يجامعه كما لو قامت قرينة عامّة على أنّ التقييد بالوصف كالتقييد بالشرط يُستفاد منه عقد سلبي يلازم عقداً إيجابياً[4]، فلو كان ذلك فإنّما هو مقصور على مواردَ جرَت ديدنهم على إرادة المفهوم من الأوصاف كما هو الغالب في الحدود سيّما بالنسبة إلى كلمات الصادرة من البلغاء والفصحاء، وهذا ظاهر كما لا يخفى.

وممّا نبّهناك عليه اتّضح فساد ما يقال: من أنّ مقتضى عدم ثبوت المفهوم للأوصاف لزومُ اللغوية في كلام الحكيم حيث لا فائدة لذكرها غير الخروج عن اللغوية؛ لأنّ توصيف الموضوع لا ينحصر وجهه في إثبات المفهوم، بل قد يكون

---

١. النساء (٤): ٢٣.

٢. في الأصل: «و» بدل «من».

٣. النساء (٤): ٢٣.

٤. هذا هو الصواب، وفي الأصل: إيجابي.

الوجه له تشخّص الموضوع وتحديده بتضييق دائرته على وجهٍ لا يسع على غير محلّه الذي [هو] المقصود من الاحتراز في القيود، ويكون التوصيف حينئذٍ في قوّة بيان الموضوع المضيّق بلفظٍ واحدٍ دالٍّ عليه كأن يقول: «زيد حيوان ناطق» بدلاً عن «إنسان»، وهنا[1] يحتاج بيان تمام الموضوع بلفظٍ يحكي عنه إلى اعتبار نكتة، فيكفي في صحّة التوصيف رعاية تحديد موضوع الحكم بالوصف فلا يشمل عادمه، وحسبك ذلك فائدةً من غير ترقّب نكتة أُخرى غيرها.

على أنّ استعمال الوصف في غير مورد المفهوم ممّا لا يكاد يُنكر بل هو الشائع الذائع في المحاورات، وكلّ ما هو المجوّز للتوصيف في تلك الموارد فليكن هو المصحّح في غيرها، فإنّ الاهتمام بالموصوف أو قصد التوضيح أو غير ذلك نحوُ نكتةٍ لايحتاج معها التقيّدُ بالصفة إلى مؤونةٍ زائدةٍ وزيادةِ فائدةٍ يصحّ معه التوصيف، هذا.

فدعوى الدلالة على المفهوم في التعليق على الوصف ممّا لا وجه له. وما عرفته هو الوجه في منع الدلالة، لا ما قد يُتمسّك به من قوله تعالى: ﴿وَرَبَائِبُكُمُ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُمْ﴾ فإنّه ـ نحوَ استدلالهم لعدم المفهوم للقضايا الشرطية بقوله تعالى: ﴿وَلَا تُكْرِهُوا فَتَيَاتِكُمْ عَلَى الْبِغَاءِ إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّناً﴾[2] ـ مبنيٌّ على الغفلة عن أنّ القائل بالمفهوم يعتبر عدمَ ورود القيد ـ وصفاً كان أو شرطاً ـ في مورد الغالب، والقيدُ المذكور في الآية مبنيٌّ على الغلبة، وهي كونهنّ في الحجور غالباً.

على أنّ جواز الاستعمال في ما لا مفهوم له بمعونةِ قرينة ممّا لا يُنكره أحد بل

---

١. في الأصل: ها.

٢. النور (٢٤): ٣٣.

هو ممّا لا يحصى عدداً. وبما ذكرنا غنىً وكفاية في منع دلالة القضيّة الموصوفة على المفهوم.

ثمّ إنّ الوصف قد يساوي الموصوف في العموم والخصوص، وقد يخالفه فيه فيعمّه أو يخصّه مطلقاً أو من وجهٍ.

ولا شبهة في عدم جريان النزاع في القسمين الأوّلين، وهو ما لو كان الوصف مساوياً للموصوف أو أعمَّ؛ لاعتبار بقاء الموضوع في جانب المفهوم. ولا ريب في انتفائه بانتفاء الوصف، كما لا إشكال في جريانه بناءً على الثالث والرابع في مورد الافتراق من جانب الموصوف كالغنم في قوله: «في الغنم السائمة زكاة»، ففي ما كانت الغنم غيرَ سائمةٍ يكون محكوماً بعدم الزكاة بناءً على المفهوم، وأمّا في غير مورد الافتراق من طرف الموصوف بل الوصف أو هو والموصوف معاً كما بالنسبة إلى السائمة من غير الغنم أو غير الغنم الغير السائمة ففي جريان النزاع فيه وعدمه خلافٌ.

والذي يظهر من بعض الشافعية جريانه فيه قائلاً: إنّ قولنا: «في الغنم السائمة زكاة» يدلّ على عدم الزكاة في معلوفة الإبل[1]، ولكنّ الأظهر عدم جريانه فيه نظراً إلى ما هو المعتبر من المطابقة بين المنطوق والمفهوم بحسب الموضوع، وهو في المثال هو «الغنم»، ومفهومه انتفاء الحكم عن الغنم المعلوفة لا عن الإبل الغير السائمة، وإنّما الانتفاء كذلك يتوقّف على إحراز كون السوم علّةً تامّةً منحصرةً للزكاة في مطلق ما فيه الزكاة، ولو ثبت ذلك فليس من «المفهوم» في شيء فيكون انتفاء الحكم عن غير محلّ السّوم قضيّةً لحق العلّية المنحصرة المستفادة من دليلٍ

---

١. نقل عنهم الغزالي في *المنخول*، ص ٢٢٢.

خارجيٍ لا دخل فيه بدلالة اللفظ وظاهرِ القضيّة كما عرفت ذلك غيرَ مرّةٍ.

وبذلك يتّضح بطلان التفصيل المحكيّ[١] عن العلّامة[٢] بين ما لو كان الوصف علّةً مستقلّة كما في منصوص العلّة وبين غيره؛ فإنّ مجرّد العلّية لا يقتضي أزيد من عدم التخلّف في مرحلة التحقّق، وأين ذلك من الانتفاء عند الانتفاء المدّعى في المقام؟! ولو أراد ذلك في ما عُلم الانحصار فهو وإن يستدعي الانتفاء عند الانتفاء إلّا أنّه خروج عن «المفهوم»؛ لكونه من جهة العلّية المنحصرة المستفادة من غير محلّ اللفظ ومورد الكلام، ولا مساس لذلك بحديث الدلالة، هذا.

نعم، يكون من المفهوم لو استُفيدت العلّية المنحصرة من الوصف في محلّ النطق، وعليه يعمّ مورد النزاع لما كان الوصف مساوياً أو أعمّ؛ لدلالة القضيّة على انتفاء سنخ الحكم بانتفاء عن غير مورده مطلقاً.

---

١. الحاكي هو الشيخ محمّد تقيّ الإصفهاني في *هداية المسترشدين*، ج ٢، ص ٤٩٨ حيث قال: ومنها التفصيل بين كون الوصف علّة للحكم وغيره كما يظهر من كلام العلّامة في *النهاية* حيث قال: إنّ الأقرب أنّ تقييد الحكم به لا يدلّ على النفي إلّا أن يكون علّةً.

٢. *نهاية الوصول الى علم الأُصول*، ج ١، ص ٤٧١.

وثالثها القضايا المشتملة على ذكر الغاية

في مفهوم الغاية

فإنّها ممّا اختلف الأصحاب فيها بأنّ القضيّة المغيّاة هل تدلّ على ارتفاع الحكم بسنخه ونوعه عمّا بعد الغاية ـ بناءً على دخولها في المغيّى، وهو خلافٌ آخر في المسألة سيأتي إليه الإشارة[١]، ـ أو لا دلالة لها أصلاً، وإنّما يقتضي مثلُ قولك: «صُم إلى الليل» تعلّقَ الطلب بالصوم إلى الليل خاصّةً، وأمّا في ما بعد الليل فلا دلالة لهذا الخطاب على انتفاء الحكم، بل من الجواز[٢] استمرار الحكم إليه، فلا ينافيه خطاب آخر دلّ على ثبوت الحكم لما[٣] بعد الغاية؟ أو يُفصّل بين ما كانت الغاية راجعةً إلى الحكم نحو: **كلّ شيء حلال حتّى تعرف أنّه حرام**[٤]، فلها الدلالة على الدلالة[٥]؛ لانقطاع سنخ الحكم من الحلّية عند المعرفة بالحرمة، وبين ما كانت راجعةً إلى الموضوع نحو: «سرت من البصرة إلى الكوفة» فلا دلالة لها عليه، وجوهٌ عليها أقوال[٦].

ولا إشكال في أنّ تقيّد الحكم في الواقع ونفس الأمر بـ«غايةٍ» موجبٌ لانقطاعه بشخصه[٧] عمّا بعدها، وإلّا لم يكن حدّاً للحكم وكان الحدّ غير المغيّى به. إنّما الإشكال في دلالة القضيّة كذلك وتكفّلها[٨] لما هو الثابت في الواقع من اقتضاء

---

١. سيأتي في ص ٣٦٧ ـ ٣٦٨.
٢. كذا في الأصل، والأولى: «بل الجائز» أو «بل الممكن».
٣. هذا هو الصواب، وفي الأصل: إلى ما.
٤. سيأتي الحديث مع تخريجه في ج ٣، ص ١٦، ٢٠.
٥. كذا، والأولى: الانتفاء أو المفهوم.
٦. كذا في الأصل، والصواب ظاهراً: وجوه بل أقوال.
٧. هذا هو الصواب، وفي الأصل: بسنخه.
٨. في الأصل: «تكمّلها» وهو تصحيف.

التقييد فيها ارتفاعَ سنخ الحكم وانتفاءَه عمّا بعد الغاية على وجهٍ لو ثبت له مثل الحكم في المنطوق بدليلٍ غير المذكور كان معارضاً له، أو ليست لهـا الدلالة إلّا على ثبوت الحكم واستمراره إلى حدّ معيّن[١] تعلّق الغرض بالتقيّد به فتكشف عن هذا المقدار، وأمّا كونه منقطعاً عليه أو مستمرّاً أيضاً إلى ما بعده فهو بمعزلٍ عـن الدلالة وإن دلّت على انتفاء شخص الحكم المذكور إلّا أنّه ليس من الدلالة على «المفهوم» كما عرفت، فالكلام في الانتفاء الجنسي لا الشخصي.

ولا يخفى أنّه يمكن دعوى عدم استفادة المفهوم في ما كانت الغاية راجعةً إلى الموضوع؛ لأنّها حينئذٍ قيدٌ يُحدّ به الموضوع ويُضيّق به سعةُ دائرته فلا يشمل ما بعد الغاية كما [هو] دأب القيود الاحترازية التي مرّت إليه الإشارة[٢]، وهذه تقتضي انتفاءَ شخص الحكم الثابت للمغيّى عمّا بعد الغـاية حسب انـتفاء مـوضوعه ولو ببعض قيوده المشخّصة، فهو عقلي لا ربط له بدلالة اللفظ على «المفهوم». وإنّما هو ارتفاع سنخ الحكم الثابت للمغيّى في القضيّة اللفظية عمّا بعد الغاية على وجهٍ لو ثبت له مثل الحكم المذكور بدليلٍ آخـرَ كـان مـناقضاً له، فـلا مسـاغ لاعـتبار «المفهوم» في الجملة المشتملة على الغاية المأخوذة بلحاظ ظاهر الكـلام قـيداً لموضوع الحكم؛ لأنّ القيد المعتبر كذلك يرجع إلى القيود التي حقيقتها الاحتراز عمّا يندرج تحت المقيّد ويكون مشمولاً لعمومه أو إطلاقه، وقد أسمعناك في ما تقدّم عدم ثبوت وضع جديد لهيئات تلك الجمل والقضايا يفيد المفهومَ وإن كانت قضيّة حكم العقل عدمَ الحكم بشخصه في غير مورد القيد؛ لاستحالة بـقائه فـي

---

١. هذا هو الصواب، وفي الأصل: المعيّن.

٢. أشار إليه في ص ٣٥٩.

ظرف عدم الموضوع وإلّا فيلزم الخلف أو التخلّف، وليس ذلك من «المفهوم» في شيء كما يدلّك[١] على ذلك عدم التنافي بين هذه القضايا المغيّاة وبين ما دلّ على ثبوت الحكم المذكور فيها لما بعد الغاية، ولو كان تقيّد الموضوع يفيد المفهومَ لكان ينافي ما دلّ على ثبوت الحكم في ما بعدها. وكما لا وضع لا قرينة عامّة تدلّ على اختصاص الحكم بالمغيّى.

ولغويةُ التقيّد مندفعةٌ بكفاية تحديد الموضوع بها للخروج عن اللغوية، فوِزان تقيّد الموضوع بالغاية وِزان التقيّد بالوصف في عدم الدلالة على المفهوم.

اللّهمّ إلّا أن تقوم قرينة على أنّ ترتّب الحكم على المغيّى في الجملة المشتملة على الغاية بنحو الترتّب على الموضوع المنحصر فإنّها حينئذٍ تدلّ على المفهوم؛ لانحلالها إلى عقدٍ[٢] إيجابي وسلبي، وهو انتفاء الحكم عمّا بعد الغاية.

هذا بالنسبة إلى رجوع القيد إلى الموضوع، وأمّا في ما يرجع القيد حسب ظاهر اللفظ إلى الحكم وكونها حدّاً لثَباته واستمراره فلا ينبغي الإشكال في الدلالة على المفهوم وارتفاع سنخ الحكم ونوعه عمّا بعد الغاية فإنّه مقتضى التقيّد بها على ما هو المفروض من إرجاعها إلى نفس الحكم المُخبَر به أو المُنشأ في القضيّة فيفيد لا محالة انتفاءه وإلّا لم تكن الغاية [غايةً] لنفس الحكم وحدّاً لاستمراره، فبعد فرض دلالة القضيّة على تعلّق الغاية بنفس الحكم لا مجال للإشكال في الدلالة على انتفاء ذلك الحكم بطبعه وسنخه عمّا بعد الغاية، وهو المراد بـ«المفهوم».

ولا يقال برجوع الغاية إلى شخص الحكم الثابت في القضيّة فينتفي ذلك

---

١. ضبط في الأصل «لك» بعد «يدلّ» ومراده ظاهراً: «يدلّك» كما أثبتناه.

٢. هذا هو الصواب، وفي الأصل: عقدي.

بخصوصه في غير موردها، وهذا لا دخل له بحديث «المفهوم».

لأنّا نقول: إنّ الحكم الثابت في ظرف الإنشاء أو الإخبار كلّي كنوع «الحلّية والطهارة» وغيرهما من سائر الأحكام الواقعية والظاهرية، وتشخّصه إنّما جاء من قِبل الاستعمال، فإذا فُرض رجوع غايةٍ إلى طبيعة الحكم المُنشأ ونوعه الكلّي المستعمل فيه في القضيّة الإنشائية فلا محالة يقتضي ارتفاعَ ذلك الحكم الكلّي المحدود عمّا بعد الحدّ وإلّا لم يكن حدّاً له، وهل يُترقّب في «المفهوم» أزيد من انتفاء سنخ الحكم الثابت للمغيّى عمّا بعد الغاية بحيث لو فُرض نهوض دليلٍ على بقائه في ما بعدها كان معارضاً للدليل القاضي بارتفاعه[1] فيستفاد من قوله: **كلّ شيء لك طاهر** إلخ[2]، استمرارُ الطهارة إلى أوان العلم بالقذارة، ومعه ينتفي أصل الطهارة عنه بحيث لو قام دليل عليها لاقتضى إثباتَ ما يضادّ ما دلّ على عدمها أوّلاً، ولا يختصّ ذلك بما ذكرنا من المثال كي يقال بأنّ ارتفاع الحكم فيه من أجل تبدّل الموضوع بعد ارتفاع الجهل المأخوذ فيه، وليس ذلك من الأخذ بـ«المفهوم».

والظاهر أنّ ذلك بمقتضى الإطلاق دون القضيّة المغيّاة بـغايةٍ؛ لعدم الوضع ظاهراً لمثل هذا التركيب على دلالته على معنىً له خصوصيةٌ تستتبع معنى آخر ينافيه بالإيجاب والسلب كما في «مفهوم الشرط»، وإنّما اقتضى إطلاق الوجوب إلى حدّه انقطاعَه عنده وعدمَه في ما بعده حيث كان قابلاً للإهمال والإجمال فيُنشأ لكن من غير تعرّضٍ لارتفاعه عمّا بعد الحدّ أو بقائه، وحيث وقع التعرّض له

---

١. هذا هو الصواب، وفي الأصل: بارعائه.

٢. *المقنع*، ص ١٤؛ *تهذيب الأحكام*، ج ١، ص ٢٨٥، ح ٨٣٢؛ *وسائل الشيعة*، ج ٣، ص ٤٦٧، باب ٣٧، ح ٤، وفي *التهذيب*: «كلّ شيء نظيف» ولم يرد في *المقنع* قوله: «لك».

في مقام البيان كان مقتضى إنشائه مستمرّاً إلى حدّ معيّن انتفاءَه بسنخه عمّا بعد الحدّ، ولا يلزم على ذلك مجاز لو قامت قرينة على عدم «المفهوم»؛ لكشفها عن عدم تعلّق الإرادة الجدّية بإنشاء الوجوب مطلقاً وإن تعلّق به الإرادة الاستعمالية، وهذا بخلاف وضع القضيّة للدلالة على المفهوم فإنّه مع عدم إرادته يلزم المجاز فيحتاج إلى القرينة، هذا.

ولا يخفى أنّ ما ذكرنا ـ من الفرق بين كون القيد راجعاً إلى الموضوع أو إلى الحكم ـ ظاهرٌ بحسب الكبرى، وأمّا صغريات المسألة فتشخيصها بكونها قيداً للموضوع أو الحكم ممّا لا يندرج تحت ضابط عامّ وملاك تامّ يجري في كلّ مقام وإن كان ممّا لا يكاد يخفى على أهل اللسان وأرباب المحاورة.

هذا تمام ما يقال في دلالة التقييد بالغاية على «المفهوم». وقد انقدح ممّا ذكرنا أنّ النزاع في أنّ الغاية داخلة في المغيّى أو خارجة عنه إنّما يُتصوّر في ما لو كانت قيداً للموضوع فيُبحث عن دخولها في حكم المغيّى وخروجها عنه، وعلى فرض الدخول هل يكون ما بعدها داخلةً أم لا؟

والأقوى عدم دخول الغاية في حكم المغيّى، ومقتضاه ارتفاع سنخ الحكم المنطوقي عن الغاية وما بعدها؛ لدلالة أدوات الغاية على كون مدخولها حدّاً للمغيّى، وحدود الشيء خارجة عنه. وقيام القرينة أحياناً على دخولها في حكم المغيّى لا ينافي ما ذكرنا من المعنى.

وأمّا لو كانت الغاية قيداً للحكم فلا مجال للخلاف المزبور؛ لأنّ المغيّى في هذه الساحة نفس الحكم فلا يُحكم عليه بحكمٍ يضادّه أو يناقضه الثابت للمغيّى، فمعنى كون الغاية قيداً للحكم ثبوت الحكم المنطوقي ما لم يتحقّق الغاية وعند تحقّقها

ارتفع الحكم فلا حكم أصلاً أو يحكم بخلافه، هذا.

ولا يُتصوّر معنىً لدخولها فيه أو خروجها عنه في ما لو أُرجع القيد إلى الحكم. نعم، لو أُريد من «الغاية» المبحوث عنها بدخول أدواتها من «إلى» و«حتّى» اتّجه البحث عن أنّ مدخولها محكوم بحكمٍ قبله أم لا؟

وإن كان القيد بحسب قواعده اللفظية راجعاً إلى الحكم كما في قولك: «العصير العنبي حلال إلى أن يغلي» فينازع في أنّ الحلّية ثابتة للعصير إلى حال الغليان أو إلى أوّل زمانه، ففي حال الغليان لم يكن بحلالٍ، وهذا المعنى ممكن لا يخلو عن وجاهة نظراً إلى بعض الاعتبارات[1] العرفية حيث ينزّل الجزء المتّصل بالمدخول الملتصق به منزلته باعتبار القرب والمجاورة فينسحب إليه حكم المدخول، ولكنّ الظاهر على هذا الفرض أيضاً ثبوت الحلّية إلى آن حدوث الغليان، وفي حاله ليس بحلالٍ؛ لاقتضاء تلك الأدوات كون مدخولها حدّاً للحكم بنفسه لا باعتبار الجزء المتّصل به برعاية عناية المجاورة فتكون محكومةً بالحكم المفهومي بالإضافة إليها وما بعدها.

اللّهمّ إلّا أن تقوم قرينة على كون أداة الغاية غايةً باعتبار الجزء المتّصل القريب بالمسامحة فإنّها حينئذٍ تكون محكومةً بالحكم[2] المنطوقي ويعتبر «المفهوم» بالإضافة إلى ما بعدها، هذا.

---

١. هذا هو الصواب، وفي الأصل: اعتبارات.

٢. هذا هو الصواب، وفي الأصل: بحكم.

ورابعها ما يفيد الحصر من الأدوات والهيئات، وهي أُمور:

[١] منها الاستثناء، ولا ريب في دلالة الاستثناء على اختصاص الحكم السنخي بالمستثنى منه ـ سواء كان إيجابياً أو سلبياً ـ كما هو قضيّة الانسباق عند الإطلاق فذلك دليل قطعي على الاختصاص المزبور، ولازمه إثبات الحكم للمستثنى[١] لو كان من النفي، ومن الإثبات انتفاء الحكم عنه.

ولم نطّلع على من يخالف في ذلك إلّا ما حكي عن أبي حنيفة[٢] فمنعَ دلالةَ الاستثناء على قصر الحكم على المستثنى منه نظراً إلى قوله: **لا صلاة إلّا بفاتحة الكتاب**[٣-٤]، الدالّ على نفي «الصلاة» مع فقد الطهارة من غير دلالةٍ على ثبوتها مع وجودها، وإلّا لزم صدق «الصلاة» بمحض الطهارة مع عدم تحقّق شيء من أجزائها وشرائطها الأُخر وهو باطل بالضرورة، فلو كان الاستثناء من النفي إثباتاً لزم من نفي «الصلاة» إلّا مع الوضوء إثباتُها بمجرّد وجوده، والتالي باطل، فالمقدّم مثله بعد وضوح الملازمة.

وبالجملة، قصوى ما يقتضيه الاستثناء خروج المستثنى عن كونه محكوماً بالإثبات أو النفي. وأمّا حكمه في حدّ نفسه فيُحتمل أن يكون موافقاً أو مخالفاً ولا دلالة للاستثناء على شيءٍ منهما، هذا.

---

١. في الأصل: للمستثنى منه، والظاهر زيادة قوله: «منه».

٢. حكى عنه الغزالي في *المحصول*، ج ٣، ص ٢٩، والآمدي في *الاحكام*، ج ٢، ص ٣٠٨ والعضدي في *شرح المختصر*، ج ١، ص ٢٦٥.

٣. كذا، والصواب بملاحظة ما بعد: «بطهورٍ» بدلاً من «بفاتحة الكتاب».

٤. قد سبق الحديث وتخريجه في ج ١، ص ٢٩١ وقد تقدّم أيضاً حديث «لا صلاة إلّا بطهور» في ج ١، ص ٢٩١.

ويزيّف ما ذكره:

تارةً بأنّ عدم الدلالة إنّما يكون لقيام القرينة، وذلك لا ينافي الدلالة عند الإطلاق.

وأُخرى بأنّ الحصر في جانب الإثبات إضافي بالنسبة إلى حالة فقدان الطهارة واكتمال جميع ما يُعتبر في الصلاة شرطاً وجزءً بحيث لو وُجد «الطهور» لكانت صحيحة.

وثالثةً بأنّ الموضوع في عامّة المركّبات لدى إثبات جزء أو شرط لها واعتباره فيها هو الواجد لكافّة الأجزاء والشرائط عدا ما أُريد إثباته لها شطراً وشرطاً، فإذا كان الموضوع كذلك فلا محالة يكون إثبات «الصلاة» بنفسها على القول بالصحيح أو بتمامها على القول بالأعمّ بعد تحقّق جميع أجزائها وشرائطها ما دون «الطهور» بمجرّد تحقّقها حقيقياً، ونفيُها ذاتاً أو كمالاً بانتفائها كذلك، فالمراد حينئذٍ في طرف النفي نفي ذات «الصلاة» الواجدة لجميع الأجزاء والشرائط سوى الطهارة أو كمالها بدونها، فيكون المراد في جانب الإثبات إثبات نفسها أو كمالها مع الطهارة ولا محذور.

ورابعةً بأنّ المقصود في جانب المستثنى الإيجاب الجزئي في قِبال السلب الكلّي في جانب المستثنى منه؛ لما أحرزنا من الخارج عدمَ كون الشارع في مقام البيان بالنسبة إلى المستثنى فلا إطلاق له حينئذٍ حتّى يعمّ صورة عدم اجتماع شيء ممّا تتوقّف «الصلاة» عليه.

ولكنّ الحقّ في الجواب أنّ المراد من مثل هذه التراكيب ونحو هذه القضايا عدم إمكان تحقّق «الصلاة» بدون الطهارة، كما أنّه يمكن معها بضمّ سائر الشرائط

إليها، فهذه القضيّة ونظائرها مثل لا صلاة إلّا بفاتحة الكتاب[١] إنّما تُطلَق في مقام بيان امتناع تحقّق وجود شيء مشروط إلّا مع وجود شرطه، فإنّه مع ذلك يمكن وجوده ولا يستحيل تحقّقه، فالمراد من النفي في الجملة المذكورة نفي إمكان «الصلاة» بدون «الطهور»، ومفهومه في جانب الإثبات إمكان وجودها معها بتحقّق ما عداها من الأجزاء والشرائط ولا غائلة في ذلك.

نعم، لو كان المراد من النفي [نفي] الوجود الفعلي في حال عدم الطهارة لكان اللازم المحذورَ المزبور؛ لأنّ مفهومه إثبات وجود «الصلاة» فعلاً في حال وجود الطهارة المستلزم بإطلاقه صدقُ «الصلاة» بمجرّد وجود الطهارة ولو لم ينضمّ إليها باقي ما يعتبر في «الصلاة»، ولكن ذلك بمعزلٍ عن الدلالة في أمثال هذه التراكيب المسوقة لاعتبار شيء جزءً أو شرطاً في مركّب بلسان نفي المركّب بانتفاء ذلك الشيء فإنّها في جميع الموارد لنفي الإمكان من وجود المركّب بدون ما يقصد اعتباره فيه بدعوى الامتناع فيكون المراد في طرف الإثبات من[٢] إمكان وجوده معه. كيف، وقضيّة استفادة المبالغة في التركيب المذكور هي الدلالة على استحالة الوجود، هذا.

وقد يقال في وجه عدم دلالة الاستثناء على ثبوت الحكم المخالف في جانب المستثنى [بـ]امتناع أخذه قيداً للحكم؛ إذ قضيّة ذلك لغوية الكلام في ما يصدر من الحكيم من أجل لزوم المناقضة في مثل قولك: ما جاءني القوم إلّا زيداً، فإنّ «زيداً» بمقتضى شمول «القوم» له وتضمّنه إيّاه محكومٌ بعدم المجيء ويناقضه

---

١. مرّ الحديث وتخريجه في ج ١، ص ٢٩١.

٢. كذا، والظاهر زيادتها.

الحكم عليه بالمجيء بالاستثناء، وحينئذٍ لا محيص عن إرجاعه إلى الموضوع فيكون قيداً له ولا يفيد مع ذلك أزيد من تحديد الموضوع وتضييق سعته على وجهٍ لا يعمّ المستثنى كما لو صرّح بلفظٍ واحد لا يشمله كما هو مقتضى التقييد بالوصف والغاية، ويكون المعنى «القوم غير زيد ما جاءني»، فإسناد عدم المجيء إلى «القوم» بعد إخراج «زيد»، ويكون بالنسبة إلى «زيد» ساكتاً نفياً وإثباتاً، ولا ينافيه لو حُكم عليه بالمجيء أو بعدمه، ولا محذور في ذلك، فلا دلالة حينئذٍ للاستثناء على الحكم المخالف في المستثنى كما هو المدّعى.

وفيه ما حاصله أنّ المتبادر من الاستثناء الواقع في أمثال هذه القضايا إثبات الحكم المخالف للمستثنى سواء كان الإخراج قبل الإسناد والحكم أو بعده، والقياس بالوصف والغاية مختلّ الأساس حيث لا مسرح له في اللغات سيما مع بُدوّ الفارق، فلا يُرتاب في ظهور الاستثناء في اختصاص الحكم إيجاباً وسلباً بالمستثنى منه، وإثباتِ حكمٍ آخرَ يُخالفه للمستثنى؛ لانسباق ذلك منه لدى الإطلاق المنساق في مقام البيان.

وبما ذكرنا ينبغي[1] الاستدلال الواقع لغيره الإشكال عن وجه المجال[2] لا لما يقال من أنّ «المفهوم» مقتضى قبوله[3] (ص) [إسلام] من قال «كلمةَ التوحيد»، ولولا إفادة الاستثناء من النفي الإثباتَ لم يكن وجهٌ لدلالتها على «التوحيد» وقبولِ النبيّ (ص) إسلام قائلها.

---

١. في الأصل من دون نقطة.

٢. كذا في الأصل، والعبارة مخدوشة.

٣. هذا هو الصواب، وفي الأصل: قوله.

وذلك لأنّ من الممكن كونها دالّةً على التوحيد منضمّة إلى القرينة الحالية أو المقالية إلى أن اشتهرت في «التوحيد» بحيث استغنت عن نصب القرينة عليه في الموارد الجزئية، وحينئذٍ لابدّ للمستدلّ من إثبات أنّ دلالتها على الحصر بنفس الاستثناء لا بواسطة قرينةِ حالٍ أو مقالٍ، ولا يُجدي مجرّد عدم العلم بالخلاف بل لابدّ من العلم بالعدم وليس فليس[١].

وكيف كان، لا إشكال في دلالة الاستثناء على اختصاص الحكم وقصره على المستثنى منه وخلافه للمستثنى، وإنّما الإشكال في كون تلك الدلالة بواسطة المفهوم أو المنطوق بمعنى أنّها مستندة إلى كلمة الاستثناء أو القضيّة:

فإن أُسندت إلى الكلمة فالدلالة بـ«المنطوق»؛ لأنّ الاستثناء بلفظه دالٌّ على مخالفة المستثنى مع المستثنى منه في الحكم وأنّ له حكماً[٢] آخر في عرض حكمه، فيُستفاد من مجموع الكلام حكمان بنحو تعدّد الدالّ والمدلول: حكم المستثنى منه بدلالة الجملة، وحكم المستثنى بدلالة الاستثناء.

وأمّا إذا استندت إلى القضيّة فهو من «المفهوم»؛ لأنّها بقرينة الاستثناء وبمعونته دالّةٌ على كون ترتّب الحكم على المستثنى منه بنحو الانحصار والاقتصار المستتبع لخصوصيةٍ تقتضي ثبوت خلافه في جانب المستثنى، فهو من لوازم خصوصية الحكم في جانب المستثنى منه، ودلالة الاستثناء عليه بتبع دلالته على تلك الخصوصية المستدعية له.

وهذا واضح لا شكّ فيه ولا شبهة تعتريه على الأخذ بالمفهوم في ما يفيد الحصر

---

١. أي وليس العلم بالعدم فليست الدلالة على الحصر ثابتةً.

٢. هذا هو الصواب، وفي الأصل: حكم.

بكلمة الاستثناء.

[٢] ومنها كلمة «إنّما»، فإنّ المشهور فيها استفادة الحصر والاختصاص استناداً إلى تنصيص أهل الوضع وانسباق ذلك منها عند الإطلاق، وهو المدار في استعلام حال الألفاظ وتشخيص حقائقها من مجازها، فليس قولك: «إنّ زيداً قائم» على حدّ قولك: «إنّما زيد قائم» بالنظر إلى زيد[١] [«ما»] على كلمة «إنّ»؛ لتبادر الاختصاص من الثاني دون الأوّل، ومجرّد كون كلمة «ما» زائدةً لا يوجب نفي القول بالانحصار والاقتصار بل اللازم حينئذٍ إمّا تنصيص أهل اللغة بالخلاف أو عدم الانسباق إلى أذهان أهل المحاورة عند الإطلاق.

فما قيل ـ من أنّ الإنصاف عدم السبيل إلى إثبات الحصر بالتبادر؛ لاختلاف موارد إطلاقات هذه الكلمة ولا يُعلم بلفظٍ يرادفها في عُرفنا كي نستظهر منه ما هو المتبادر منها[٢] ـ لا وجه له؛ لعدم توقّف معرفة التبادر على انسباق المعنى إلى أذهاننا من اللفظ، بل ليس المدار على ذلك بمجرّده، وإنّما نستعلم بالانسباق إلى أذهان أهل اللسان وأرباب المحاورة فيُرجع إليهم في ما هو منسبق [إلى] أذهانهم من هذه اللفظة. وليس ذلك سوى حصر الحكم على الموضوع وقصره عليه، لا مجرّد التأكيد وتحقيق مدلول القضيّة، فيستفاد[٣] من تلك الجملة نفي الحكم الثابت للموضوع المأخوذ في القضيّة عن غيره، وكون ذلك بمعونة المنطوق أو المفهوم قد تقدّم الكلام فيه في «الاستثناء» بما لا مزيد عليه[٤].

---

١. هذا والزيادة مصدران لـ«زاد».

٢. *مطارح الأنظار*، ج ٢، ص ١١٠.

٣. هذا هو الصواب، وفي الأصل: فتستفاد.

٤. تقدّم في ص ٣٧٣.

[٣] ومنها تعريف المسند إليه بـ«اللام» فإنّه قيل بإفادته الحصر والاختصاص كما في قولك: الحمد للّه، أو الآمر زيد.

وإثباته له موقوف على أحد أُمور ثلاثة:

من وضع المسند إليه المعرّف بـ«اللام» لإفادة الحصر، أو الإطلاق المفيد للاستغراق، أو الجنس بالنسبة إلى المدخول[١]؛ لأنّ اعتبار المفهوم بناءً عليه مقتضى لحاظ الطبيعة المُعرَّفة بوجودها السِّعي وأخذها بنحو الإرسال. ولا معنى لاتّحاد الطبيعة المطلقة في القضيّة الحملية مع الفرد في الخارج إلّا بكونه تمام الطبيعة وجميع وجودها في ظرف الخارج وعالَم الوجود فيفيد ذلك الحصرَ والاختصاصَ لا محالة، أو دعوى أنّ حمل الطبيعة في القضيّة إنّما يكون بحسب الذات والحقيقة، وكلّ ذلك يأبى عن إفادة الاختصاص والحصر والاقتصار لولا دلالة عليه من الخارج.

أمّا الأوّل فلأنّ مجرّد تعريف المسند إليه بـ«اللام» لا يصير منشأً لاستظهار الاختصاص واستفادة الحصر، وإلّا فهلّا يستفاد ذلك من قولك: الإنسان حيوان أو أبيض، كما هو الوجدان وإن نصّ عليه بعضٌ، ولا فرق في هذه الساحة بين البناء على الترتيب الطبيعي، والعدول عنه بتقديم ما حقّه التأخير.

وأمّا الثاني فلما سيأتي من عدم وضع خاصّ «للّام» بإزاء الاستغراق أو

---

١. قوله: «أو الإطلاق المفيد للاستغراق أو الجنس بالنسبة إلى المدخول» كذا مسطور في الأصل. وورد في *الكفاية*، ج ١، ص ٢٩١: نعم، لو قامت قرينة على أنّ «اللام» للاستغراق أو أنّ مدخوله أُخذ بنحو الإرسال والإطلاق ...، والعبارة في الصفحة الآتية هكذا: نعم، لو ثبت المذكورات من وضع ... أو دلالته على الاستغراق.

الجنس أو العهد، بل إنّما وُضعت آلةً لأنْ يشار بها إلى مدخولها، فهي تبع[١] المتعلّق في العموم والخصوص كسائر الأسماء الموضوعة للإشارة، وخصوصية الاستغراق والجنس مستفادة من الخارج لا أنّ «اللام» موضوعة لها.

وأمّا الثالث فلأنّ الظاهر من القضايا الحملية ـ كما هو الشائع من الحمل ـ الصناعيُّ منه الذي ملاكه التساوي في الصدق دون الذاتي الذي ملاكه الاتّحاد بحسب الحقيقة كما في قولك: الإنسان بشر أو حيوان ناطق، ولا يُعتبر في الحمل الشائع أزيد من الاتّحاد في الجملة بحسب الوجود، وهذا أعمّ من الحصر ولا يدلّ عليه بالخصوص؛ ضرورةَ جواز اتّحاده مع غيره، ولا مساغ لدعوى ظهور الحمل في الذاتي منه؛ لأنّه لو لم يكن بظاهرٍ[٢] في ما هو الشائع المتعارف فيه فلا أقلّ من المساواة المستدعية للإجمال.

نعم، لو ثبت تلك المذكورات من وضع «اللام» لإفادة الحصر والاختصاص نظراً إلى أنّ مجرّد التعريف به يفيد ذلك أو دلالتِه على الاستغراق أو اعتبار الحمل في المعرّف بـ«اللام» بنحو الذاتي منه، صحَّ استفادة الحصر واعتبار المفهوم لكن كلّ ذلك لم يكن بموجَّهٍ لولا نهوض قرينة عليه؛ لأنّ مجرّد التعريف بـ«اللام» لو أفاد المفهوم واقتضى الحصر لَاقتضاه في ما إذا وقع المعرّف مسنداً أيضاً، كما أنّ مجرّد حمل الجنس لو كان قاضياً به لقضى به مطلقاً سواء وقع محكوماً [به] أو محكوماً عليه معرّفاً أو مع التنوين ولو للتنكير؛ لعدم منافاة ذلك مع الحصر.

---

١. هذا هو الصواب، وفي الأصل: «طبع»، والأولى: «فهو تابعٌ للمدخول في العموم والخصوص».

٢. هذا هو الصواب، وفي الأصل: بظاهره.

وبالجملة، لا أرى لخصوصية تعريف المسند إليه وجهاً يوجب اعتبار المفهوم في تلك الساحة ما لم تقم قرينةُ حالٍ أو مقالٍ من سَوق الكلام في مقام المدح، ونحو ذلك، فلابدّ من ملاحظة الموارد وخصوصيات المقام.

[٤] ومنها كلمة «بل الإضرابية» عند الحاجبي فإنّه قال بإفادته الحصر مطلقاً، خلافاً للزمخشري في المحكيّ عنه[١] قائلاً: إنّ قولك: «جاءني زيد بل عمرو» إنّما يدلّ على صَرف الحكم من «زيد» وإثباته لـ«عمرو» من غير دَلالةٍ على حكم المتبوع.

نعم، فصّل جماعة ـ منهم نجم الأئمّة والتفتازاني[٢] ـ بين النفي فيدلّ على الحصر، والإثبات فلا.

ولكنّ التحقيق أن يقال: إنّ الإضراب الواقع في المحاورات على أنحاء:

[١ / ٤] منها ما يكون لأجل سبق اللسان؛ لغفلةٍ أو نسيان إلى ما ليس بموضوعٍ حقيقةً، فداعيه إثبات حكم لـ«عمرو» لكن يُثبته لـ«زيد» غلطاً واشتباهاً فيُضرِب بـ«بل» عمّا أثبته أوّلاً تعييناً لما هو الموضوع الصحيح ثانياً، فغرضه من الإضراب بيان ما هو موضوع الحكم؛ لأجل ما سبق لسانه إلى[٣] ما ليس بموضوعٍ غلطاً، فليس هناك إلّا حكم واحد في موضوع «عمرو» من غير تعرّض لحكم المتبوع ـ أعني «زيد» ـ أصلاً.

[٢ / ٤] ومنها ما يكون لأجل التوطئة والتمهيد إلى ذكر المُضرَب إليه بأن يُثبت

---

١. عنهما في *مطارح الأنظار*، ج ٢، ص ١٠٩.
٢. عنهما في *مطارح الأنظار*، ج ٢، ص ١٠٩.
٣. في الأصل: إلا.

الحكم للمضرب عنه ليتوجّهَ ذهن السامع إلى المخاطب ويستعدَّ للتخاطب فيُضرَب عنه بإثباته للمضرب إليه فيكون الإضراب للتأكيد، وذكرُ السابق لمحض التمهيد؛ لعدم تعلّق الإرادة به عن جدٍّ، بل المقصود الأصلي الإخبار عن مجيء «عمرو» فليس في الحقيقة غير حكم واحد وإخبار عن مجيء «عمرو» من غير نظر إلى أنّ «زيداً» جاء أو لا.

[٣ / ٤] ومنها ما يكون للصَرف عمّا أثبته أوّلاً[١] والردعِ عنه، لا لأنّه وقع غلطاً أو تمهيداً وتأكيداً، بل المتكلّم عمد أوّلاً[٢] إلى بيان الحكم للمضرب عنه لكن بدا[٣] له عن إخباره الأوّل؛ لانكشاف خطائه فيه، فقصد إثبات ذلك الحكم للمضرب إليه.

ولا ينبغي الريب في عدم اقتضاء الإضراب في الوجهين الأوّلين المفهوم؛ لعدم إفادته الحصر واختصاص الحكم بالمضرب إليه.

وأمّا الإضراب على الوجه الأخير فإنّه يقال:

إنّ الإضراب كذلك:

تارةً يكون بحسب الواقع إبطالاً لما حكم به أوّلاً من نسبة المجيء إلى «زيد» ويُثبته في حقّ «عمرو» فيكون هذه النسبة مختصّةً به ومنتفيةً عن «زيد».

وأُخرى لصرف الحكم عن «زيد» وإثباته لـ«عمرو» من غير نظر في مقام البيان إلى أنّ مثل هذا الحكم ثابت لـ«زيد» أو لا.

وبعبارةٍ أُخرى، إنّ الإضراب بناءً على كونه بداعي الردع والصرف على

---

١. في الأصل: «ازلا» ثمّ صحّحها بما في المتن.

٢. في الأصل: «ازلا» ثمّ صحّحها بما في المتن.

٣. هذا هو الصواب، وفي الأصل: بداء.

وجهين:

إمّا [أن] يكون لأجل إبطال ما أثبته أوّلاً وإثباته في حقّ التابع وخلافه للمتبوع، فإنّ المتكلّم تخيّل أوّلاً ثبوت المجيء لـ«زيدٍ» ثمّ كُشف عدمُه له، وأنّه ثابت لـ«عمرو» فأضرب ثانياً عمّا أخبر به أوّلاً.

وإمّا من أجل إثبات حكمٍ في حقّ الغير وصرفِ ذلك الحكم إليه مع الإغماض عن ثبوت هذه النسبة الحكمية لسابقه إمّا لتردّده بعد الإخبار عن مجيء «زيد» في ثبوته له أو ظهر له أمر[1] دعاه إلى إبقاء حكمه في بقعة الإهمال وإن كان معلومَ الحكم واقعاً.

ولا إشكال في دلالة الإضراب بناءً على أوّل الوجهين على الحصر واختصاص بالمضرب إليه؛ فإنّه في قوّة نفي الحكم عن المضرب عنه وإثباته للمضرب إليه في ضمن قضيّتين، فحيث ثبت ولو بواسطة قرينة سَوق الإضراب على هذا الوجه من الردع عن المذكور ابتداءً بحسب الواقع يستفاد هناك إثبات للتابع ونفيه عن المتبوع، وهو معنى الحصر والانحصار. وهو واضح جدّاً كوضوح عدم دلالة الإضراب على ثاني الوجهين على اختصاص الحكم بالمضرب إليه بحيث لا يعمّ المضرب عنه؛ لأنّ أقصى ما هناك إفادة الإضراب العدولَ عن الحكم أوّلاً وإثباته في موضوع آخر ثانياً لانكشاف الخطاء في بيان السابق وإن تصدّى لذكره لا لغفلةٍ أو نسيانٍ أو سبقِ لسانٍ من غير نظر إلى مخالفة ما أثبته أوّلاً لما حكم به ثانياً واقعاً، بل وإنّما صفح عنه وإن كان معلومَ الحكم مطابقاً[2] حسب

---

١. كذا، والصواب ظاهراً: «أو ظهور أمر» بدلاً من «أو ظهر له أمرٌ».

٢. هذا هو الصواب، وفي الأصل: مطابق.

الواقع لحكم المضرب إليه، فإنّ المتكلّم في هذه الساحة بمعزلٍ عن أزيد على بيان حكم المُضرَب إليه؛ لحصول البداء عن الإبداء بالنسبة إلى المضرب عنه.

وهذا وجه[١] وجيه للتوفيق بين القولين في المسألة من الدلالة وعدم الدلالة على ما سمعت، وأنّ محطّ نظر المُثبت بما ذكرناه أوّلاً في هذا القسم من الإضراب، ونظر النافي بما ذكرناه ثانياً فيه، وهذا واضح لمن وقعت على ما نطقت به كلماتهم من الجانبين وطفحت به عبائرهم[٢] من الطرفين.

هذا بحسب مقام الثبوت وتصفّح محتملات الإضراب، وأمّا بحسب مقام الإثبات فيقع الكلام في أنّ المتبادر من الإضراب عند الإطلاق وضعاً أو انصرافاً هو إنشائه بداعي التوطئة والتمهيد لما هو[٣] المهمّ في البيان أو الصرف والردع عمّا أثبته أوّلاً وإبطاله بإثباته ثانياً لغير موضوعه أو بداعي الردع بلحاظ مرحلة البيان مع الإغماض عن مرحلة الواقع، فيذر[٤] حكم المتبوع في مسألة[٥] الإهمال، أو ليس له دلالة على شيء منهما؟

ولمّا كان لفظة «بل» موضوعةً[٦] لمعنىً واحد مستعملاً فيه[٧] في جميع الموارد وهو إنشاء الإضراب الذي هو الإعراض عن إثبات الحكم السابق في الذكر، والعمد

---

١. هذا هو الصواب، وفي الأصل: أوجه.
٢. هذا هو الصواب، وفي الأصل: عبارهم.
٣. هذا هو الصواب، وفي الأصل: «هم».
٤. هذا هو الصواب، وفي الأصل: فبذر.
٥. كذا، والصواب ظاهراً: ساحة.
٦. هذا هو الصواب، وفي الأصل: موضوع.
٧. كذا، والأولى: مستعمَلٍ فيه.

إلى إثباته للمذكور عقيب «بل»، أقصى ما هناك أنّه يقع بِدواعي شيءٍ[١]، واختلافُها لا يوجب الاختلاف في المعنى كما هو كذلك في عامّة الصيغ الإنشائية، لابدّ في تعيين وقوع ذلك المعنى بإحدى الدواعي المزبورة إلى القرينة الخارجية، وإلّا كان المعنى بالنسبة إلى خصوصيات الإضراب مجملاً.

ودعوى الانصراف إلى خصوص ما يكون في مقام الردع وإبطال ما أثبته أوّلاً مجازفةٌ، ولا قرينة عامّة على كون الإضراب بالنحو المزبور، فإذن لا دلالة لكلمة «بل» على الحصر الدائر مدار الوجه المزبور، هذا.

وممّا قيل باستفادة[٢] الحصر هيئة[٣] تقديم ما حقّه التأخير في كلّ تركيب وصناعة مثل قولك: «صديقي زيد ونحوه»، ولعلّ ذلك بناءً على تسليمه لأمرٍ خارج عن الموضوع[٤]، وإلّا فالصناعة غير قاضية بتلك الاستفادة[٥]؛ لعدم نكتة مرعيّة في ذلك سوى التوسعة والتفنّن في التعبير وإن كانت فلا تنحصر في إفادة الحصر، كما لا يخفى.

---

١. كذا والأولى: «بداعي شيء»، ويحتمل زيادة «شيء» ويحتمل أيضاً «بدواعٍ شتّى» وعلى هذا التصحيف واضح.

٢. كذا، والصواب ظاهراً: بإفادة.

٣. في الأصل: بهيئة.

٤. كذا. قال في *مطارح الأنظار*، ج ٢، ص ١٢٠: أمر خارج عن الوضع والموضوع.

٥. كذا، والصواب ظاهراً: الإفادة.

خاتمة

لا نُكر حسب الظاهر في عدم دلالة «اللقب» ولا «العدد» بشيء من الدلالات الثلاث على «المفهوم» بمعنى استناد انتفاء سنخ الحكم عن غير موردهما إلى دلالتهما عليه. وانتفاءُ شخص الحكم في غير محلّه من أجل حكم العقل لا بدلالة اللفظ، وإلّا لكان قول القائل: «زيد موجود، وموسى رسول اللّه» كفراً؛ لاستلزامه نفي الوجود عن «اللّه» سبحانه والرسالة عن سائر الأنبياء، وهو ما يضحك به الثكلى.

وما احتجّوا به لذلك ـ من لزوم التعرية عن الفائدة لولا ثبوت المفهوم للألقاب؛ لاستدعاء التخصيص بالذكر من بينها إلى وجهٍ وجيه، وليس سوى نفي الحكم عن غير موردها ـ في حيّز البطلان؛ لأنّه لا يُطلب في ما هو أحد أركان الكلام الذي لابدّ منه في تحقّقه أزيد من ترتّب الحكم عليه وثبوته فيه فائدةٌ أُخرى زائدة على فائدة الكلام الملحوظة في القيود الزائدة؛ إذ بعد الغناء عن فائدة ترتّب الحكم على المذكور لابدّ في ذكرها من نكتة مرعيّة أظهرها «المفهوم» في موارده، ولكن ليست الألقاب على حدّ تلك القيود؛ لكونها من أُصول الكلام وأركانه الملحوظة لمحض صيرورتها موضوعاً في القضيّة لحكمٍ يُنفى بشخصه عن غيره بحكم العقل، وليس ذلك بـ«مفهوم» كما عرفت مراراً، بل «المفهوم» انتفاء سنخ ذلك الحكم عن غير مشمول الاسم[1] على وجهٍ تنحلّ عقد القضيّة إلى عقدَين إيجابيٍ وسلبيٍ.

---

١. كذا، والأولى: عن غير ما يتناوله الاسم.

نعم، لا نضايق[١] عن دلالة الألقاب على المفهوم بمعونة قرينة دالّة على أنّ ترتّب الحكم على الموضوع بنحو الانحصار.

والمراد بـ«اللقب»[٢] كما يظهر من كلمات القوم ما يقابل «الوصف»، فما يقع ركناً في الكلام من الفاعل والمفعول والمبتدأ[٣] والخبر وغير ذلك ممّا يصون به الكلام [فهو اللقب]، ومنه العدد، ولا ينافي ذلك استقلال العدد بالذكر؛ لأجل توهّم المفهوم فيه بخصوصه كما عن بعضٍ وإن صار بعضٌ إلى العدم[٤]، وفصّل آخرون بين ما دلّ على ثبوت الحكم في الزائد بطريقٍ أولى كما في قوله: **إذا بلغ الماء قُلّتين لم يحمل خَبثاً**[٥] فنعم، وبين ما ليس كذلك فالعدم[٦].

وكيف كان، لا دلالة للعدد على «المفهوم»، وهو نفي سنخ الحكم عمّا زاد عليه أو نقص، وانتفاء شخص الحكم الثابت باعتبار العدد[٧] المخصوص عن غيره

---

١. هذا هو الصواب، وفي الأصل: نضائق.

٢. هذا هو الصواب، وفي الأصل: المفهوم.

٣. هذا هو الصواب، وفي الأصل: المبتدآء.

٤. *مفاتيح الأصول*، ص ٢١٦.

٥. الحديث عاميّ، وقد رواه جماعة منهم كأبي داود في *السنن*، ج ١، ص ٢٣، ح ٦٤ والترمذي في *السنن*، ج ١، ص ٤٦، ح ٦٧ والنَسائي في *السنن*، ج ١، ص ٤٦ و١٧٥ والحاكم في *المستدرك على الصحيحين*، ج ١، ص ١٣٣ والبيهقي في *السنن الكبرى*، ج ١، ص ٢٦٠ و٢٦١ وغيرهم ونبّه على ذلك الشيخ يوسف البحراني في *الحدائق*، ج ١، ص ٢٥٠ والعاملي في *مفتاح الكرامة*، ج ١، ص ٤١٢ والشيخ أسد اللّه الكاظمي في *مقابس الأنوار*، ص ٦٨ وغيرهم. قال الفيّومي في *المصباح المنير*، ج ١، ص ١٥٢ عند ذكره: معناه: لم يقبل حمل الخَبَث؛ لأنّه يقال: فلان لا يحمل الضيم، أي يأنفه ويدفعه عن نفسه.

٦. ذهب إلى هذا التفصيل الآمدي في *الاحكام* كما عنه في *هداية المسترشدين*، ج ٢، ص ٥٨٤.

٧. هذا هو الصواب، وفي الأصل: الحكم.

بالأقلّ والأكثر ليس من «المفهوم» في شيء؛ لأنّه حسب ملاحظة العدد الخاصّ بشرط لا من حيث الزيادة والنقيصة وإيقاع الكلام في مقام التحديد بالإضافة إلى كلا طرَفَي ذلك العدد الملحوظ كما في القضيّة.

ومن هنا يُتوهّم «المفهوم» فإنّ القائل به في المقام يدّعي انتفاء سنخ الحكم عن طرفي ذلك الحكم الخاصّ بواسطة دلالة العدد، وأنت ترى أنّ إثبات حكمٍ لعددٍ أو نفيه لا يقتضي انتفاءه عن الزائد والناقص؛ لعدم مساعدة العرف على فهم ذلك، وإنّما المستفاد منه صِرف الحكم في موطنه، وإنّما نفيه عن غيره حسب مقتضى العقل فيُنفى عن طرفي الزيادة والنقيصة كما يُنفى عن خصوص القلّة إذا أُخذ العدد تحديداً بالنسبة إلى ما دونه بأن لوحظ ذلك العدد بشرط لا في جانب القلّة ولا بشرط في جانب الزيادة كما في قوله: إذا بلغ الماء قَدر كرّ لا ينجّسه شيء[1]، فإنّ اعتبار الكمّ المذكور في الحكم بعدم انفعال الماء بشرط عدم النقصان دون الزيادة كما يعتبر ذلك في الحكم بشرط عدم الزيادة.

وربما يؤخذ العدد في متعلَّق الحكم لا بشرط الزيادة والنقيصة فيُجتزى حينئذٍ بالناقص والزائد خلافاً لصورة اعتباره بشرط لا في جانب الزيادة والنقيصة معاً أو أحدهما خاصّةً فإنّه لا يُجتزى بغير الكمّ المعتبر في متعلَّق الحكم ـ زائداً كان أو ناقصاً ـ وليس ذلك لأجل الدلالة على المفهوم وإنّما هو لانتفاء موضوع الحكم

---

١. *الكافي*، ج ٣، ص ٢، ح ١ و٢؛ *الاستبصار*، ج ١، ص ٦، ح ١ ـ ٣؛ *تهذيب الأحكام*، ج ١، ص ٤٠ و٢٢٦، ح ١٠٧ ـ ١٠٩ و٦٥١؛ *الخلاف*، ج ١، ص ١٩٢ ـ ١٩٣، ذيل مسألة ١٤٧؛ *وسائل الشيعة*، ج ١، ص ١٥٨ و١٥٩، باب ٩، ح ١ و٢ و٦ وفي هذه المصادر: «إذا كان الماء قدر كرّ لم ينجّسه شيء» والمذكور في المتن موافق صدره ـ أعني إذا بلغ الماء ـ *للرسائل التسع* للمحقّق الحلّي، ص ٦٣ و٧٠ و٢١٧ وغيره من الكتب المتأخّرة عنه.

بحدّه، ومن جهة عدم الموافقة مع ما اعتُبر في المنطوق.

نعم، لا مضايفة عن دلالة العدد على المفهوم بالقرينة الناهضة على كون الكمّ الخاصّ تمامَ موضوع الحكم فإنّه يفيد[١] انتفاء سنخ الحكم الثابت له عن الأقلّ والأكثر بحيث يعارضه دليل قام على إثباته في الطرفين أو أحدهما بالخصوص.

هذا تمام الكلام.

المقصد الرابع في العموم والخصوص[٢].

١. هذا هو الصواب، وفي الأصل: يقيد.

٢. إلى هنا كُتب بخطّ كاتبٍ وكتب بخطّ كاتب آخر «مبحث العموم والخصوص» الآتي تلو هذا المقصد.

[العموم والخصوص]

المقصد الرابع
في العموم والخصوص

وقبل الخوض فيه لا بأس بالإشارة إلى ما وقع من بعض الأعلام في تعاريفهم «للعامّ» في المقام من النقض والإبرام طرداً وعكساً بما لا يليق به محلّ البحث ومفروض الكلام؛ لأنّها تعاريفُ لفظيةٌ واقعة في جواب السؤال عنه بـ«ما الشارحة» لا الحقيقية[1] كما هو المتعارف في عامّة التعاريف اللُغوية الصادرة لمحض الإيماء والإشارة إلى معرّفاتها.

ولذا ترى وقوع التعريف من أئمّة اللغة بالأعمّ والمساوي، بل وبالأخفى لما هو أجلى حقيقةً، وهذا لا يلائم التعاريف الواقعية المصبوبة جواباً لـ«ما الحقيقية»، وإنّما [هو] المناسب لذلك التعاريف الغير المبنيّة على بيان الواقع بل لمجرّد شرح الاسم كقولك: «السعدانة[2] نبت»، فلا يحسن انتقاض تلك التعاريف تارةً طرداً وأُخرى عكساً بما لا يرجع إلى معنىً؛ لأنّ «العامّ» بما له من المفهوم الوسيع الحاوي لتمام أفراده ومصاديقه ليس بموردٍ لترتّب شيء من الأحكام الآتية المبحوث عنها عليه وتعلّقها به، بل الموضوع لها هو أفراده المندرجة تحته

---

١. هذا هو الصواب، وفي الأصل: الحقيقة.

٢. في الأصل: «سعدانة»، ولكن جاء في كتب اللغة: السعدان، والسعدانة بمعنى آخر، راجع ص ٢٩٦.

الصادقة عليها صدقَ الكلّي بمفهومه السِّعي على مصاديقه حقيقةً، فمثل «الكلّ» في «كلّ رجل» وما يرادفه ويضاهيه من ألفاظ العموم وصيغه هو الواقع موضوعاً للمباحث الآتية دون المعنى الموضوع له لفظ «العامّ».

وعليه فلتكن التعاريف الصادرة من هؤلاء منزّلة على غير حقيقتها، وكون الغرض الأقصى منها مجرّدَ شرح الاسم وبيانِ مفهوم جامعٍ لشتات مصاديقه بحيث يُشار بذلك المفهوم لسعة دائرته إلى أفراده، فليس لمن تعرّض لتعريفه اصطلاحٌ خاصٌّ في لفظة «عامّ» حتّى يكون النزاع راجعاً في الحقيقة إلى تنقيح ذلك المعنى وتحقيق ذلك المفهوم على حسب اصطلاحهم، وإلّا لكان اللازم تلقّي كلٍّ من المصطلحين ما اصطلح عليه الآخر بالقبول لا الخدشة في ما جعله اصطلاحاً طرداً وعكساً.

أترى صحّة اعتراض أهل لغة وأرباب لسان على من عداهم من أرباب اللغات والمحاورات في ما جعلوه مدار ألفاظهم؟! كلّا، وليست فيه مِرية[1] ودعواه فِرية[2].

فما وقع من مصطلحي لفظ «العامّ» من النقض والإبرام في تعريفه كاشف قطعي عن أنّ غرضهم بيان معنى هو أجلى ممّا عُرّف به، وأنّ التعريف ذريعة إلى مجرّد إحضاره في الذهن لا الوقوف على واقع مفهومه.

نعم، وقع الاختلاف منهم في هذه الساحة لمّا رأوا من[3] عدم تمامية ما جعلوه وصلةً إلى إخطاره بالبال كشفاً عنه فأورد كلٌّ على صاحبه طرداً وعكساً وأنّه غير

---

١. هذا هو الصواب، وفي الأصل: مريّة مع التشديد.

٢. هذا هو الصواب، وفي الأصل: فريّة مع التشديد.

٣. الظاهر زيادتها، ويمكن أن تقرأ: «لما رأوا من عدم ...» لكنّ الأولى هو ما أثبتناه.

صادق على بعض مصاديق ذلك المعنى السِّعي أو صادق على غيره، وهذا يفصح عن وجود معنى عندهم في مرتكز أذهانهم يُعبّر عنه بتعابيرَ شتّى إشارةً إليه وإحضاراً له في ذهن السامع، وإلّا فهو أوضح من أن يخفى وأبين وأجلى من أن يعرّف بما لا يفي بواقعِ كُنهه ولُبّ حقيقته.

ومن أجل هذا الوضوح والارتكاز جُعل المعنى المزبور مقياساً لمعرفة بعض أفراده وتشخيصه عن بعض ما ليس بفردٍ له كالعشرة مثلاً، فلو كانت تعاريفهم لذلك المعنى مبتنيةً على الحقيقة للزم هدم ما بنوا عليه من لزوم كون المعرِّف أجلى.

وما ترى ـ من وقوع النزاع بالنسبة إلى بعض الألفاظ من أنّه يفيد العموم أو لا يفيده ـ من جهة عدم إحراز كونه من مصاديق العموم بحيث لو أحرزناه نقطع بكونه منها، أو بعدمه لو أحرزنا خلافه فلا يكشف عن عدم وضوح معناه، فإنّ البحث عن إفادة بعض الألفاظ العموم، وكونه معنى له ومستعملاً فيه لا دخل له بالبحث عن أصل العموم وكونه مبيّن المفهوم وأنّه مرتكز أذهان العرف بما له من المعنى، فلولا البحث عن اندراج بعض الألفاظ تحت «العامّ» بمفهومه السِّعي وعدمه مؤكّداً لما بنينا عليه من وضوح العموم بحسب المفهوم لَما كان ينافيه.

نعم، لو كان الخلاف فيه بعد الفراغ عن معلوميته بمفهومه لصحّ ما قيل ولكن ليس الأمر كما تُوُهّم، بل الكلام في أصل ما هو المستفاد منه حتّى يُحكم بخروجه بعد إحراز مفهومه بواسطة عدم انطباق معنى «العامّ» عليه بعمومه، أو بدخوله من أجل اندراجه تحت ذاك المفهوم العامّ[1].

---

١. كذا، والأولى: «تحت العامّ بذاك المفهوم» بدلاً من «تحت ذاك المفهوم العامّ».

وعلى أيّ حالٍ، وبعد تبيّن «العامّ» بمفهومه وأنّه في أعلى مراتب الوضوح، فليُعلم أنّ «العموم» بما له من المفهوم ينقسم على أقسام ثلاث: من الاستغراقي والمجموعي والبدلي؛ نظراً إلى ما يراد من لفظ «العامّ» حيث ما يُجعل موضوعاً للأحكام، وإلّا فهو على معناه من الإحاطة والشمول لما يندرج تحته ممّا يصلح للفردية.

وإنّما نشأ هذا الاختلاف من اختلاف كيفية تعلّق الحكم؛ فإنّه:

تارةً يتعلّق به ويترتّب عليه بما له من الأفراد فيُراد حينئذٍ من العامّ جميع ما اندرج فيه على وجهٍ يكون كلّ واحد منها مناطاً للحكم المترتّب على العامّ.

وأُخرى يتعلّق به بنحوٍ يكون الجميع بوصف المجموع موضوعاً للحكم فيراد بالعامّ جميع ما اندرج فيه على وجهٍ يُناط الحكم بالمجموع[1] بهيئة الاجتماع بحيث لو أخلَّ بإكرام واحد من العلماء في قولك: «أكرم كلّ عالم» مثلاً لما عُدّ مطيعاً أصلاً، بخلاف الفرض الأوّل فإنّه يمتثل ويطيع ويخالف ويعصي لو أخلّ بإكرام بعض ما أُمر به.

وثالثةً يتعلّق الحكم بنحوٍ يكون كلّ واحد من تلك الأفراد موضوعاً على البدل فيُراد منه جميع مصاديقه المندرجة تحت العامّ في الجملة على وجه يُناط الحكم بواحدٍ منها على سبيل البدل بحيث لو أكرم واحداً منها لقد أطاع وامتثل كما هو ظاهر لايدانيه رَيب.

وأنت بعدما أحطت خُبراً بما للعامّ من المعنى وأنّه أبين وأجلى من أن يخفى،

---

١. بعدها في الأصل: «موضوعاً للحكم فيُراد بالعامّ جميع ما اندرج فيه على وجه يناط الحكم بالمجموع»، وهو كما ترى تكرار لما قبل.

وما له من الأقسام على اختلافها حسب اختلاف الأحكام ينبغي صرف عنان الكلام إلى ما هو المرام من البحث عن «أحكام العامّ».

وتنقيح البحث فيه يقع في طيّ فصول:

الفصل الأوّل

في أنّه هل للعموم صيغة تخصّه أو لا؟

وبعبارةٍ أُخرى، العموم بمفهومه السِّعي المحيط بأفراده هل ثبت بإزائه لفظ يكشف عنه ويُخطره بالبال ويُحضره في الخيال كما ثبت ذلك للخاصّ، أو ليس له لفظ بإزائه وكان[١] يخصّه لغةً أو شرعاً بحيث لو استُعمل في غيره يكون بعنايةٍ وعلاقةٍ، فكلّ ما يُرى من لفظٍ يوهمه فهو موضوع للخصوص حقيقةً؛ لأنّه متيقّن الإرادة؛ إذ[٢] المراد إمّا هو الخاصّ أو العامّ المحتوي به المشتمل عليه. وعلى أيّ تقديرٍ يكون الخاصّ مراداً قطعاً بخلاف العامّ، وكونُ اللفظ موضوعاً للمتيقّن أولى؛ لقُربه بحكمة الوضع التي هي التفهيم والتفهّم، وأنّ[٣] الوضع للعموم يستلزم كثرة[٤] المجاز؛ لشيوع التخصيص حتّى قيل من باب التمثيل: ما من عامٍّ إلّا وقد خُصّ، إلحاقاً للقليل بالمعدوم مبالغةً، والغرض من الوضع هي السهولة في الإفادة والاستفادة في مقام المحاورة، فبالحَريّ أن يكون الوضع لما هو الغالب تداولاً؛ لأنّه الأمسّ حاجةً.

وهذان الوجهان مرجعهما إلى إثبات اللغة بالاستحسان، وهو بمكانٍ من البطلان. كيف، ومن العيان وضع بعض الألفاظ بإزاء العامّ كلفظ «كلّ وجميع

---

١. كذا في الأصل: والصواب ظاهراً: ما كان.

٢. هذا هو الصواب، وفي الأصل: إذا.

٣. معطوف على «أنّ» في قوله: «لأنّه متيقّن الإرادة».

٤. هذا هو الصواب، وفي الأصل: كثيرة.

وأجمع وكافّة وعامّة» وما يضاهيها في ذلك، ولا يُطلب أثرٌ بعد القطع الذي هو أقوى دليلاً وأوضح حجّةً، هذا مع عدم تمامية شيء من الوجهين.

أمّا حديث الأولوية فإنّه يتوجّه عليه:

أوّلاً منعُ كون التخصيص متيقّن الإرادة ولو في ضمن العموم؛ حيث إنّ إرادته بالخصوص على جهة الاستقلال تُباين إرادته في طيّ العموم تبعاً، ومع ذلك كيف تكون إرادتُه الخاصَّ مقطوعاً بها. سلّمنا ذلك لكن إرادة العموم أيضاً كثيراً مّا تكون[1] فيُقصد العامّ في مقام المحاورة، وحكمة الوضع في ما لم تكن هناك قرينة تقتضي وضع اللفظ بإزائه.

وثانياً أنّ تيقّن إرادة الخاصّ واقعاً عن جدٍّ أعمٌّ من الوضع له فإنّه يوضع اللفظ بأيّ داعٍ[2] كان بإزاء العموم، غير أنّه في مقام الاستعمال يتعقّبه بالخصوص تعييناً لمراده الجدّي وتضييقاً لدائرة مراده الاستعمالي، فيكون الخاصّ قرينةً على أنّ المتكلّم[3] لم يأت باللفظ حاكياً عن تمام مدلوله، فلم يُرد منه تمام معناه بل إنّما أراد منه في ما دون الخاصّ، وإلّا فلو كان اللفظ موضوعاً للخاصّ وحقيقةً فيه لكان اللازم وضعه بإزاء مرتبة من مراتب الخصوص التي ليست دونها مرتبةٌ وهو «الواحد»، وليس في البين عموم أو خصوص حتّى يعتكف في مرتبة مخصوصة من شتات تلك المراتب بحيث لا تبلغ حدّ الاستهجان اللازم من تخصيص الأكثر، فإنّ الملاكَ المتيقّنُ، وهو خصوص «الواحد» الذي له حدّ دون غيره حيث لا حدّ

---

١. أي تكون مقطوعاً بها.

٢. هذا هو الصواب، وفي الأصل: داعي.

٣. هذا هو الصواب، وفي الأصل: التكلّم.

له فيحتمل إرادته من اللفظ، وقضيّة الأولوية الوضع له.

وأمّا حديث اشتهار التخصيص وكونه واقعاً كثيراً بحيث لم يسلم معه عامّ على عمومه فلأنّه لا يقتضي كون العامّ مجازاً في الخاصّ كثيراً؛ لأنّ إرادة الخاصّ من ألفاظ العموم لا تلازم مجازيتها، فربما لا يحصل مجاز أصلاً، ألا ترى أنّ لفظة «كلّ» وإن خُصّص في مثل «كلّ رجل عالم» بما دون الجاهل باقٍ على حقيقته وواقعٍ معناه من الإحاطة والشمول فيعمّ ما يراد من مدخوله من الأفراد وإن كان المراد يختلف إطلاقاً وتقييداً، ففي ما كان مطلقاً يراد بمعونة أدوات العموم جميع أفراد متعلّقها المطلق، وفي المقيّد منها أفراد مفهومها المقيّد، وهي مستعملة في العموم في جميع الموارد على اختلافها من السّعة والضيق وكثرة الأفراد وقلّتها بواسطةِ الإرسال والإطلاق أو التقييد والتضييق.

هذا في المخصّص المتّصل الذي ينعقد معه ظهور بدوي في معنى عامّ إضافي، وأمّا المخصّص المنفصل فلأنّ إرادة الخاصّ واقعاً لا ينافي الاستعمال في العموم بمعنى تعلّق الإرادة الاستعمالية به ولو ضرباً للقاعدة مع عدم كونه مراداً جدّاً، ومطابقةُ الإرادتين من الجدّية والاستعمالية غيرُ لازمةٍ في الاستعمالات المبتنية على الحقيقة الجارية[1] على طبق الوضع، بل إنّما يُجدي قصد المعنى الحقيقي من اللفظ في مقام الاستعمال وإن لم يكن بمرادٍ جدّاً فلا يُحمل «العامّ» في ساحة التخصيص بـ«المنفصل» إلّا على ظاهره من العموم وإن كان المراد الجدّي هو الخصوص وإنّما أُريد العموم من اللفظ ضرباً للحجّة، وأنّ عليه المدارَ في مقام الإثبات دون مقام الثبوت.

---

١. في الأصل: الجاري.

غاية الأمر لمّا كان مراده الجدّي الواقعي المعنى الخاصّ أتى بـه فـي ظـاهر الكلام كشفاً عنه وقرينة عليه فيضيّق به دائرة الإرادة الاستعمالية، ولا يلزم مـن ذلك مجازٌ بعد فرض الاستعمال في العامّ.

على أنّ الاستعمال مجازاً لا غضاضة فيه إذا كان بالقرينة فليس أمراً مستبشعاً لو لم يكن حسناً.

ودعوى كون حكمة الوضع قاضيةً بوضع اللفظ لمـا هـو الغـالب فـي البـيان والشائع جريه على اللسان ـ لأنّه أمسّ حاجةً إليه ـ مدفوعةٌ بإمكان وجود حكمة أُخرى وراء التسهيل في أمر الإفادة والاستفادة باعثةٍ للوضع للعموم في ما لو كان الواضع الحكيم على الإطلاق الذي يجري أفعاله على وفق الحِكَـم والمـصالح، ولولا مساس الحاجة أحياناً إلى التعبير عن العموم لكفى في صحّة الوضـع مـن البشر وخروجه عن اللَغوية.

هذا كلّه بحسب مقام الثبوت، وأمّا بحسب مقام الإثبات فلقد عـرفت القـطع بوضع بعض الألفاظ للعموم خاصّةً كلفظ «كلّ» مثلاً المفيد له بحسب المفهوم على ما يراد من متعلَّقه فهو موضوع للدلالة على استيعاب جميع أفراد مـا يُـراد مـن مدخوله سِعةً وضيقاً، فإن أُريد منه ما هو مرسلاً غير مقيّد يكون[1] العامّ بحسب تلك الدائرة، وإن أُريد منه مقيّداً يكون العموم المستفاد من «الكلّ» في تلك الحـيطة الضيّقة فلا يستوعب جميع أفراد المدخول عدا ما يراد منه، ولذا لو وقّته لَما كان عنايةٌ بالنسبة إليه؛ لعدم الخروج عن وضعه ـ أعني الاستيعاب ـ بل هو دالّ عليه على كلّ حالٍ، ولا بالنسبة إلى مدخوله؛ لأنّه مع القيد بمنزلةِ كلمةٍ واحدة بناءً على

---

١. هذا هو الصواب، وفي الأصل: بكون.

تعدّد الدالّ والمدلول.

نعم، يُحتاج في دلالة «الكلّ» على استيعاب جميع أفراد المدخول إلى القرينة الخاصّة أو العامّة كمقدّمات الحكمة فإنّه متى أُخذت الطبيعة مرسلةً في مقام البيان لا محالة تدلّ على استيعاب جميع أفراد الرجل المقصود من المدخول في قولك: «أكرم كلّ رجل» فيكون مع القرينة ولو كانت صِرفَ عدم تقييده بقيدٍ من غير احتياج إلى مقدّمات الحكمة ظاهراً في استيعاب تمام أفراد المدخول؛ لأنّه المراد منه في حيّز «الكلّ» الدالّ على استيعابه.

ومن هنا ظهر حال «النكرة» الواقعة في سياق النفي وما يؤدّي مؤدّاه كالنهي فإنّ إفادتها للعموم في الجملة ممّا يُقطع به بحكم الظهور العرفي وإن لم يكن مستنداً إلى الوضع؛ لكفاية هذا المقدار من الاستظهار في باب الألفاظ، لكنّ الكلام بعدُ في إفادتها مطلقاً وبلحاظ جميع أفرادها أو إفادتها له في الجملة ولو كان باعتبار البعض، ولا يخفى أنّ إفادتها لنفي الأفراد[1] ما لو أُخذت الطبيعة المنفيّة مرسلةً سيّالة ولوحظت بوجودها السِّعي؛ ضرورةَ أنّ نفي الماهية لا يكاد يتحقّق عقلاً إلّا بنفي أفرادها التي هي الوجودات لها خارجاً، فلو أُخذت مرسلةً على نحو اللابشرط المقسمي فلا محالة بحكم العقل السليم يستفاد منه العموم الاستيعابي بالإضافة إلى أفراد المدخول؛ لأنّ نفي الطبيعة في الخارج يلازم عقلاً نفيَ تمام أفرادها حيث أُخذت لا بشرط، وأمّا لو أُخذت الطبيعة الواقعة تلو النفي مهملةً مجملةً ولُوحِظت معرّاةً عن كافّة اللواحق والاعتبارات بما هي عليها من اللابشرط المقسمي القابل للتحديد والتقييد لا يستدعي سوى استيعاب النفي لما

---

١. في الأصل: أفراد.

أُريد منها لا استيعاب ما له صلوح انطباق الطبيعة عليه من مصاديقها، فنفي الماهية المأخوذة لا بشرط بالمعنى المقسمي لا يقتضي نفي جميع أفرادها المندرجة تحتها؛ لاحتمال تقييدها وتحديدها وإنّما يقتضي نفي ما يراد منها قطعاً؛ فإن كان المراد الطبيعةَ الوسيعة يكون المنفيّ جميعَ أفراد الطبيعة المطلقة، وإن كان المراد منها الطبيعةَ الضيّقة المقيّدة يكون[1] المنفيّ أفرادَ هذه الطبيعة الملحوظة مقيّدةً ويستوعب النفي جميع أفراد تلك الطبيعة المحدودة دون المقيّدة[2]، ولا منافاة لذلك مع إفادة كلمة «لا» النافية العمومَ والاستيعاب فإنّها إنّما تقتضيه على حدّ ما هو المراد من مدخولها فتفيد استيعابَ النفي لذلك المقدار المقصود بالنفي لا استيعابَه وما[3] لم يُقصد نفيه، وليس ذلك ارتكاب تجوّزٍ لا في كلمة «لا» النافية؛ لعدم إفادتها أزيد من نفي ما هو تمام المطلوب من الطبيعة لا نفي الطبيعة بأسرها المتوقّف على نفي أفرادها وإن كانت تقتضيه في بعض الأحيان، فمقتضى «النكرة» الواقعة في سياق النفي يختلف حسب اختلاف واقعها، فإنّها قد تفيد العموم استيعاباً لجميع أفراد المدخول بلحاظ تعلّق النفي بنفس الطبيعة المرسلة التي لاتكاد تنعدم عقلاً إلّا بانعدام مصاديقها، وتارةً تفيد العموم عن استيعابٍ لكن لا مطلقاً بل على قدر ما هو تمام المقصود من المنفيّ، ومع ذلك لا ينثلم به العموم المستفاد من كلمة النفي.

غاية الأمر أنّ العموم يختلف سِعةً وضيقاً باختلاف ما يراد من المدخول؛ فإن

---

١. هذا هو الصواب، وفي الأصل: بكون.

٢. كذا، والصواب ظاهراً: دون المطلقة.

٣. أي واستيعاب ما.

كان مدخوله الطبيعة الوسيعة أحاط النفي بجميع أفراد الطبيعة، وإن كان مدخوله الطبيعة المقيّدة أحاط النفي بأفراد الطبيعة المقيّدة.

نعم، إفادته العموم لجميع الأفراد في هذه الحالة موقوفة على قرينة عامّة من مقدّمات الحكمة أو غيرها قائمة على أخذ الطبيعة مطلقةً، ولحاظِها مرسلةً سيّالة، فيفيد نفيها حينئذٍ نفيَ تمام أفرادها، وبدونها لا يكاد يستفاد منها العموم الشمولي بحسب جميع الأفراد؛ لعدم تسليط السلب إلّا على الطبيعة المهملة التي هي بحكم الجزئية، ولا يقتضي نفيها حينئذٍ عقلاً نفيَ جميع ما تشملهما من الأفراد؛ لاحتمال إرادة صنف خاصّ ونوع مخصوص منها، ولا يستوعب النفي إلّا نفيَ أفراد ذلك النوع، فـ«النكرة» في سياق النفي وأمثاله إنّما تقتضي العموم على حسب إطلاقها وتقييدها ولحاظها مرسلةً أو مهملةً، وأنّ العموم في النكرة المطلقة بالإضافة إلى أفراد مفهومها المطلق، وفي المقيّدة منها بالنسبة إلى أفراد مفهومها المقيّد، فقولك: «ما جاءني رجل» يقتضي عموم النسبة المنفيّة[1] بالنسبة إلى تمام أفراد الطبيعة لو اعتبرت مرسلةً، كما يقتضي العموم بالنسبة إلى أفرادها في حدّ إهمالها الذي تكون الطبيعة معه بحكمِ المقيّدة فإنّه حينئذٍ بمثابة قولك: «ما جاءني رجل عالم» في استفادة عموم الحكم بالنسبة إلى مصاديق «الرجل العالم»، وعدم اقتضاء العموم بالنسبة إلى مطلق أفراد الرجل ليس إلّا من أجل أنّ المنفيّ لم يكن بمطلقها، وعموم النكرة المنفيّة ليس مطلقاً بل على حسب ما هو المرغوب من مفهومها في حيّز النفي إطلاقاً وتقييداً كما سمعت في كلمة «كلّ».

---

١. هذا هو الصواب، وفي الأصل: المفضية.

اللّهمّ إلّا أن يدّعى أنّ قضيّة وقوع «النكرة» في سياق النفي إحاطة[١] النفي بتمام أفراد الطبيعة وإن أُخذت مهملةً بأن يكون الظاهر المتفاهم منها عرفاً الشمولَ لتلك الأفراد بأسرها من غير شذوذ فردٍ منها وإن لم تقم قرينة عليه من مقدّمات حكمة بل بنفسها وضعاً أو إطلاقاً دالّةٌ على استيعاب الحكم لتمام مصاديق الطبيعة، ولا شاهد عليها.

ولو تمّ ذلك تكون دلالة النكرة المنفيّة على العموم لفظيةً لا عقليةً ولكن لا سبيل إليه؛ لما عرفت من أنّ مقتضى وضعها غير ذلك نظراً إلى كلمة النفي ومدخولها المأخوذ لا بشرط الصالح للإطلاق والتقييد كما هو الحال أيضاً في دلالة لفظ «كلّ» على العموم؛ لما سمعت من أنّ العموم المستفاد منه حسب ما يراد من مدخوله فيُحتاج في دلالته على الإحاطة والشمول الاستيعابي إلى نصب قرينة على اعتبار المدخول بنحو الإطلاق والإرسال ولو مقدّمات الحكمة، وبدونها لا مساغ لحمله على إرادة جميع الأفراد.

اللّهمّ إلّا إذا ثبت[٢] ظهور الجميع من «الكلّ والمدخول» في الاستغراق ودلالة الجملة المركّبة عليه، وأنّى لنا بذلك؟! حيث يخالفه الوجدان حيث نرى بالعيان فرقاً بيّناً بين قولك: «كلّ رجل» و«كلّ رجل عالم».

واعطف على ما ذكرنا «الجمع المحلّى باللام ومفرده» بناءً على إفادة «اللام» العموم بحسب المفهوم، وإغماضاً عمّا سيأتي من منع الدلالة في محلّه[٣] وكونها

---

١. في الأصل: أحاط.

٢. هذا هو الصواب، وفي الأصل: ثبتت.

٣. محلّه المقصد الخامس في المطلق والمقيّد، ولم تصل نسخة منه إلينا.

لمحض التزيين كما في «الحسن والحسين» فإنّ العموم المستفاد منها على فرض القول به إنّما يكون بمقدار ما يراد من مدخولها، فلابدّ في دلالته على الاستغراق من نصب قرينة على لحاظ المدخول بنحو الإطلاق أو يثبت ظهورٌ لمجموع المركّب من «الداخل والمدخول» في العموم وضعاً وهو في حيّز المنع كوضع نفس «اللام» للعموم، وإنّما هي لمجرّد التزيين كما سيأتي[1]، فلا يكاد يستفاد العموم من «المحلّى باللام» لو لم يُنصب قرينة الحكمة أو سائر قرائن المقام؛ ضرورةَ عدم وضع شيء من «الداخل» و«المدخول» أو «المجموع» المركّب منهما لذلك فيفتقر حينئذٍ الدلالة عليه إلى التماس القرينة.

---

١. لم تصل إلينا تقريرات هذا المبحث وهو بحث المطلق والمقيّد.

الفصل الثاني

لو خُصّص العامّ بمخصّصٍ مبيّن ـ متّصلاً كان كالتخصيص بالوصف والغاية والاستثناء، أو منفصلاً كما إذا تعقّب العامَّ الخاصُّ وفُسّر به ـ فالمشهور حجّيته في ما بقي وإن احتُمل دخوله في المخصّص إذا كان منفصلاً فضلاً عمّا أُحرز عدم دخوله فيه وقُطع به مطلقاً ولو كان متّصلاً، ولا أعرف في ذلك خلافاً بين أصحابنا وإن وقع الخلاف في كونها حقيقةً أو مجازاً مطلقاً أو مع الفرق بين المخصّص المتّصل والمنفصل فالحجّية في الأوّل وعدمها في الثاني فلا يبقى ظهور للكلام أصلاً، واستعماله حينئذٍ يحتاج إلى التمحّل والعناية وضربٍ من العلاقة.

نعم، ربما عُزي[1] الخلاف إلى بعض أهل الخلاف قائلاً بعدم حجّية العامّ في المجال محتجّاً بالإجمال؛ لخروج العامّ بعد التخصيص عن ظاهره، والباقي أحد المجازات المتعدّدة حسب تعدّد مراتب الخصوصيات ولا يتعيّن الحمل عليه؛ لتساويه في المرتبة مع سائر مراتب الخصوص، ولا مرجّح يوجب التعيين فلا معيّن في البين فيصير الكلام معه مجملاً؛ لتردّد العامّ فيه بين مراتبَ شتّى يكون الباقي واحداً منها، وتعيينُه من بينها ترجيحٌ بلا مرجّح.

الجواب الأوّل عن استدلال مدّعي إجمال العامّ بالتخصيص

والجوابُ عن ذلك بثبوت المرجّح المعيِّن ـ وهو أقربية الباقي إلى مدلول العامّ فيتعيّن الحمل عليه عند تعذّر المعنى الحقيقي ـ محجوجٌ بعدم العبرة بالأقربية ما لم تكن بمأنوسةٍ كأن كانت[2] حاصلةً من كثرة استعمال اللفظ في الأقرب بعد صَرفه

---

١. هذا هو الصواب، وفي الأصل: عزّى (بالتشديد).

٢. كذا، والأولى: تكون.

عن حقيقته كما في استعمال «الأسد» في الشجاع دون الأبخر، ولا أظنّ باستعمال لفظ العامّ في الباقي فضلاً عن الغلبة[١] التي عليها المدار لا الغلبة بحسب المقدار التي هي اعتبارية خالية عن الاعتبار، فإنّ العبرة في الترجيح بالقُرب الدلالي وهو غير متحقّق؛ لعدم ما يوجبه من أُنس اللفظ بالمعنى المجازي وشدّة الارتباط بينها بعد صرفه عن المعنى الحقيقي، وكثرةُ الاستعمال في الباقي ممنوعةٌ بعدما كان المراد من الباقي مصداقه دون مفهومه، وهو على كثرته مختلف باختلاف الخصوصيات، فلا تتحقّق الغلبة الموجبة لظهور اللفظ في تلك المرتبة النازلة بمرتبةٍ من مرتبة الحقيقة الحاوية لسائر المراتب.

الجواب الثاني

نعم، في *تقريرات* بعض الأعلام الجواب عن ذلك ـ بعد البناء على مجازية العامّ في الباقي وكون اللفظ منصرفاً عن المعنى الحقيقي غير ظاهر فيه ولا دالّ عليه بعد التخصيص ـ بأنّ[٢] السرّ في حمله على الباقي دلالته عليه وتناوله؛ لأنّ العامّ بما له من المفهوم الوسيع كان متناولاً لكلّ فرد من أفراده المندرجة تحته فيدلّ عليه من غير إناطة دلالته عليه بدلالته على غيره من سائر الأفراد، بل العامّ كما يدلّ عليه يدلّ على أفراده الأُخر وإن كان دلالته مجازيةً غير مبنيّة على الحقيقة؛ لكونها ليست إلّا من أجل عدم استعمال اللفظ في تمام ما وضع له، لا لأنّه مستعمل فيه وفي غير ما هو الموضوع له فلا يقدح كونه مجازاً في الباقي في ما هو المطلوب المهمّ من دلالة لفظ العامّ حسب عموم مفهومه عليه؛ لأنّه مرتبة من مراتبه الباقية بعد الإتيان بالمخصّص. وسقوطُ دلالته على مرتبة منها لا يقتضي سقوطها على

---

١. هذا هو الصواب، وفي الأصل: غلبة.

٢. هذا هو الصواب، وفي الأصل: «أنّ» بدل «بأنّ».

بقيّة المراتب، ومنها الباقي الذي هو فرد من أفراد مفهومه، فلا محيص عن دعوى تعيّنه بعد التخصيص وصرف ظهوره عن العموم الذي هو مدلوله؛ لوجود المقتضي للدلالة على الباقي؛ لكونه فردَه على حدّ سائر أفراده المشمول له بمفهومه السِّعي، والمانع مقطوع العدم؛ لعدم ما يوجب صرف اللفظ عن ظاهره وما هو مدلوله حتّى بالنسبة إلى الباقي وإنّما الموجود منه إنّما هو بالإضافة إلى غيره.

وبالجملة، العامّ حسب[١] عمومه كما يدلّ على تمام مدلوله، وهو كلّ فرد من أفراده وواحد من آحاده المندرجة تحته يدلّ على الباقي؛ لكونه فردَه محفوظاً[٢] في ضمنه، وبعد صرف اللفظ عن مرتبة من مراتب معناه وإن كانت القصوى منها الكافلة للمراتب النازلة كان الباقي مشمولاً له لا محالة؛ لعدم الصارف بالنسبة إليه بعد دلالته عليه واختصاص المخصّص بغيره، فلو شكّ فالأصل عدمه[٣].

ويُشكَل[٤] عليه بأنّ لفظ العامّ لم يكن بدالٍّ على الباقي باستقلاله كأن كان مدلوله متعدّدةً مستبدّةً حسب تعدّد مراتب العموم ومنها الباقي فيدلّ اللفظ عليه كما يدلّ على أقصى المراتب التي هي مرتبة في عرض سائر المراتب، بل إنّما كان دالّاً عليه ضمناً؛ لأنّه فرده مندكّ في مفهومه بحيث لو لم يدلّ على مفهومه لما دلّ عليه أصلاً؛ لعدم وضع العامّ بإزائه، وإنّما وُضع للمرتبة العليا من العموم ولم يُستعمل إلّا فيها بما هي عليها من الاستيعاب لسائر المراتب المترتّبة فتلك المرتبة الباذخة[٥]

---

١. كذا، والأولى: بحسب.

٢. هذا هو الصواب، وفي الأصل: محفوظ.

٣. *مطارح الأنظار*، ج ٢، ص ١٣٢ مع تصرّف.

٤. كذا، والصواب ظاهراً: يستشكل.

٥. هذا هو الصواب، وفي الأصل: بازخة.

هي المقصودة بالوضع والاستعمال على وجه الاستقلال، وإرادة غيرها من اللفظ إنّما هي بالتبع بحيث لو صُرف العامّ عن ظهوره الأوّلي الأصلي بالنسبة إلى مدلوله لا يبقى معه مجال لظهوره ثانياً في الباقي بعدما لم يكن بمدلوله؛ لأنّ العامّ لم يوضع للدلالة على أفراده، ومنها الباقي فيدلّ عليه، بل إنّما وُضع لمعنىً واسع ومفهومٍ جامع ليدلّ عليه بما له من الأفراد العرضية التي كانت دلالة العامّ عليها ضمنيةً وبتبع دلالته على مفهومه، وبعدما لم يُرَد في استعماله معناه الحقيقي صار الباقي كأحد ألفاظ المجازات الغير الظاهرة في معناه المجازي بعد صرفه عن حقيقته إلّا بالتعيين بالقرينة ولا معيِّن له بعد عدم إرادة المفهوم الاستيعابي الشمولي من لفظ العامّ ورفع اليد عنه، فلا موجب لحمله على الباقي والحال أنّه بعد الخروج عن حقيقته مرتبةٌ من مراتب المجازات عرضيةٌ بالإضافة إليها واللفظ صالح لها بأسرها ولم يأت بمعيّنٍ لأحدها، فأين المقتضي للحمل على الباقي؟! فيبقى اللفظ مجملاً؛ لتردّده بينها ولا يرتفع الإجمال إلّا بأحد أمرين من الوضع أو القرينة المفقودين في المقام:

أمّا الوضع فبحسب الفرض؛ إذ لم توضع ألفاظ العموم إلّا للمرتبة الشامخة المحيطة بسائر المراتب لا لتمام مراتبها وجميع ما للعموم من الأفراد بنحو الانفراد والاستبداد فيكون كلّ من تلك المصاديق مراداً بالاستقلال في مرحلة الاستعمال بحيث يدلّ اللفظ عليها دلالتَه على معانيه المتعدّدة.

وأمّا القرينة فلأنّها ليست موجودةً قائمة على مرتبة من مراتب الخصوص فتُحمل اللفظ عليها بعد ما قام المخصّص صارفاً له عن معناه، فلا ترجيح لبعض تلك المراتب على بعض وإن كانت مرادةً ومستفادةً بالتبع وفي طيّ المرتبة العليا

والدرجة القصوى المدلول عليها باللفظ إلّا أنّه غير دلالته عليها وإرادتها منه بنحو الاستقلال، ففي ساحة التخصيص لا مقتضي للحمل على الباقي بعد مساواة المراتب الباقية وعدم دلالة اللفظ على شيءٍ منها إلّا بالتجوّز المتمشّي في الجميع من غير ترجيحٍ لبعضٍ على بعض إلّا بالقرينة المفقودة ولا موجب للترجيح سواها.

نعم، لو كانت هناك عدّة دلالات حسب تعدّد مراتب الخصوص قائمةٌ بالعموم بحيث يدلّ لفظه عليها بدلالةٍ مستقلّة اتّجه الحمل على الباقي في ساحة الإتيان بالمخصّص؛ لعدم اقتضائه سوى صرف اللفظ بظاهرٍ عن مرتبة من تلك المراتب ولو كانت الأقصى فيبقى الباقي مدلولاً عليه بظاهره.

لكن ليس الأمر كذلك؛ لأنّ للعامّ دلالةً واحدةً على معناه الواحد البسيط المحيط بأفراده وإنّما تدلّ على غيره ممّا ينطوي تحت معناه ويندرج فيه بما له من المرتبة المستوعبة التي تنحفظ تحتها سائر مراتب الخصوصيات بتبع الدلالة عليه لا بدلالةٍ مستقلّة وهي غير مفيدة؛ لكونها تعليقيةً معلّقة على دلاله العامّ على تمام ما وُضع له بحيث لو لم يدلّ عليه، ويثبت زوال هذه الدلالة بالتخصيص، وفُرض عدم الاستعمال في العموم لم يكن لفظ العامّ ظاهراً في واحد من تلك المراتب غير المرتبة المستوعبة؛ لعدم كونها مدلولاً للعامّ يوجب ظهوره فيها ظهوراً أوّلياً استقلالياً، فإذا صُرف اللفظ عن ظاهره بقي غيرَ ظاهرٍ في الباقي؛ لتساوي نسبة اللفظ إلى جميع مراتب الخصوصيات في عدم دلالته على شيء منها وضعاً حسب الفرض، واحتمالِ إرادة كلّ واحدة منها من اللفظ مجازاً وعدمِ وجود قرينة على تعيين شيء منها أصلاً. وفي هذه الساحة ليس لنا طريق إلى تعيين بعضها دون بعض وإن هو إلّا ترجيح بلا مرجّحٍ.

فإذن الصواب في الجواب عمّا أتى الخصم به من الاستدلال، هو أن يقال: إنّا نمنع صغرى تلازم التخصيص مع التجوّز فلا يلزم من تعقّب العامّ بالمخصّص كونُه مجازاً مستعملاً في غير ما وُضع له بل لفظُ[1] العامّ مستعمَلٌ في العموم ويراد منه ذلك بالإرادة الاستعمالية وإن كان المراد الجدّي حسب الواقع هو الخصوص، ولذا يؤتى بالخاصّ إظهاراً لما أراده واقعاً وأنّ المتكلّم لم يُرد تمامَ مدلول العامّ عند الإطلاق، وموافقة الإرادتين من الاستعمالية والجدّية غير معتبرة في الاستعمال الحقيقي المبنيّ على دواعٍ[2] عقلائي بل يحصل ذلك بمجرّد إرادة المعنى الموضوع له من اللفظ في مرحلة الاستعمال.

نعم، لابدّ في الاستعمال على خلاف المراد الجدّي من نكتةٍ وفائدة، وحسبُك فائدةً ضربُ القاعدة وإعطاء الحجّة للشاكّ فإنّه من أقوى الدواعي على الاستعمال في خلاف المراد الواقعي، ويكون التخصيص بمنزلة شرح المراد الجدّي وتحديداً للمراد الاستعمالي وبيان مقداره، فإذا فُرض إمكان الاستعمال في العموم في ظرف إرادة الخصوص في الواقع عن جدٍّ ولو لضرب القاعدة وكان اللفظ ظاهراً فيه وضعاً لا وجه لرفع اليد عن ظهوره في العموم بالخاصّ؛ لأنّه لم يؤتَ به لبيان المراد الاستعمالي حتّى يزاحم الظهور الثابت للفظ في العموم وينهض قرينةً على استعماله في الخصوص، وإنّما هو مبيِّن لما هو المراد واقعاً فلا يزاحم ظهور العامّ بحسب المفهوم.

نعم، يزاحم حجّيته في مقدار التخصيص فيُرفع اليد عن أصالة الظهور في ذلك

---

١. كذا، والصواب ظاهراً: اللفظ.

٢. هذا هو الصواب، وفي الأصل: دواعي.

المقدار بالخاصّ؛ لكونه أقوى، وتبقى حجّية ذلك الظهور في الباقي سليمةً عن المزاحم، فالإتيان بالخاصّ ليس إلّا من باب القرينة على إرادته الجدّية التي هي أضيقُ دائرةً من الإرادة الاستعمالية والكشف عنها، وإلّا فلا شكّ في أنّ الإرادة الاستعمالية تعلّقت بما هو المدلول عليه باللفظ فأتى بالعامّ إظهاراً لما أراده ظاهراً في مرحلة الاستعمال ولو بداعي ضرب القاعدة أو تعذّر إحصاء الأفراد الباقية مع عدم إرادته كما أراده واقعاً، فخصّص ما أراده في مرحلة الاستعمال بما لا يرجع إلى رفع اليد عن ظهور العامّ فيلزم المجاز، بل ظهوره في مدلوله كما كان حسب الوجدان فيرجع التخصيص إلى تحكيم الظهور المزبور وتكذيبه في ما قام النصّ أو الأظهر على خلافه من غير ارتفاعه من أصله فلا يرفع الخاصّ ظهورَ العامّ حتّى بالنسبة إليه بل هو باقٍ على ما كان قبل التخصيص، غير أنّه لمّا زاحم العامَّ الخاصُّ في ما يكون الخاصّ حجّة فيه رُفع اليد عن حجّيته في ما خصّص مع بقاء الظهور على واقعه، غير أنّه لا يكاد يُركن إليه مع مزاحمته بالقويّ من الأظهر أو النصّ وإن كان العامّ أيضاً حجّةً برأسه قضيّةً لأصالة الظهور إلّا أنّه بعد ابتلائه بالخاصّ لا محيص عن رفع اليد عن حجّيته تحكيماً للخاصّ على العامّ؛ لكونه أظهرَ دلالةً وأنصَّ مقالةً وإن بنينا على كون العامّ باقياً على الظهور بحكم الأصل المذكور من غير مصادمة الخاصّ له في هذه الجهة وإن صادمه في جهة الحجّية كما هو المترقّب من الإتيان بالخاصّ فيعمد المتكلّم إلى الإتيان بالعامّ في ظاهر اللفظ؛ لبعض ما يدعوه عليه فيُرى حسب الظاهر تمام أفراده غير أنّه لم يُرده جدّاً في الواقع لا في ظاهر الكلام فيأتي بعد ذلك بالخاصّ؛ لإراءته به ما أراده لُبّاً وإظهارِ أنّه لم يُرد تمام ما أراده استعمالاً بحيث لو لم يأت بالخاصّ بداعي الإراءة

والاستظهار لَكنّا نقطع بأنّ المذكور هو تمام المقصود حسبَ الظهور، وإنّا وإن كنّا لا نتحاشى عن احتمال استعمال العموم في الخصوص مجازاً ويكون التخصيص قرينةً عليه غير أنّ اللفظ ظاهر في العموم بحسب وضعه فلا يُرفع اليد عنه إلّا بصارفٍ، والمستفاد من الخاصّ لدى العرف مجرّد تحديد المراد الجدّي لا شرح مدلول العامّ وبيان كمّية المراد الاستعمالي فلا يمنع عن أصل الظهور وإنّما يمنع عن حجّية الظهور في مقدار الخاصّ فيُرفع اليد عنها بمقدار المانع ـ أعني وجود الحجّة الأقوى على خلافها ـ وتبقى في ما عداه محفوظةً؛ لوجود المقتضي وهو الظهور العرفي، وعدم المانع؛ إذ ليس إلّا التخصيص المزاحم للحجّية وهو منتفٍ في الباقي.

ومن هنا ظهر الفرق الواضح بين ما أجبنا[1] عن استدلال منكر الحجّية وما أجاب المجيب[2] سابقاً[3] نظراً إلى منعنا الصغرى دفعاً للوقوع في محذور الكبرى؛ إذ لو سلّمنا صيرورة العامّ مجازاً بالتخصيص وأنّه بمجرّده يرتفع الظهور المستقرّ[4] للعامّ بعدم استعماله في مدلوله بقرينة الخاصّ فلا شيء يُمسكنا عن الوقوع في محذور إجمال العامّ في مراتب خصوصياته، وعدم نهوض قرينةٍ على تعيين بعضها.

وكونُ الباقي مدلولاً عليه باللفظ في ضمن دلالته على العامّ عديمُ الجدوى في ساحة سقوط تلك الدلالة المستتبعة لدلالة اللفظ عليه، ولا يكاد يوجب ذلك دلالة

---

١. في الأصل: أجابه.

٢. وهو الشيخ الأنصاري في *مطارح الأنظار*، ج ٢، ص ١٣٢.

٣. سبق في ص ٤٠٤ ـ ٤٠٥.

٤. هذا هو الصواب، وفي الأصل: المستتر.

اللفظ عليه بالاستقلال في ظرف عدم الاستعمال في العموم، ولم يكن للفظ دلالة مستقلّة على كلّ مرتبة من مراتب العموم وضعاً كي لا يقدح سقوط الدلالة عن مرتبة في بقاء الدلالة على غيرها، فلا ظهور للعامّ بعد التخصيص أصلاً يُتّبع في مرتبة من مراتب الخصوصيات حسب تعدّدها وتكثّرها وأنّه مجاز فيها. كيف، ومع عدم الظهور في المدلول ـ لوجود الصارف كما هو المفروض ـ لا معيِّن لإحدى المجازات حتّى يُحمل عليها، أم كيف يكون ذلك مع أنّ حال العامّ حينئذٍ كسائر الألفاظ المجازية في الافتقار إلى القرينة بعد الصرف عن الحقيقة، فهل يظنّ أحدٌ بظهور «الأسد» بعد عدم استعماله في معناه الحقيقي في الشجاع، وهو معنى مجازي له مع عدم القرينة، والحال أنّه و«الأبخر» سيّان في هذه الجهة فليكن العامّ كذلك بعد صرفه عن ظاهره الموضوع له على مذاق المجيب، فلا ظهور له حسب ما سمعت في الباقي مع عدم استعماله في معناه الحقيقي؛ لأنّه مجاز في حدّ غيره من المجازات المتعدّدة بتعدّد مراتب العموم، وتعيّنُه من بينها ترجيحٌ بلا مرجّحٍ.

وهذا بخلاف ما سلكناه من دعوى ظهور العامّ وضعاً في معناه الاستيعابي واستعماله في المحاورة فيه كما لو لم يؤتَ بالمخصّص، وبعد الإتيان به لا يكاد يرتفع الظهور الثابت له بالنسبة إلى مدلوله السِّعي المحيط بأفراده المرادة[1] من متعلّقه؛ لأنّه ثابت في «أكرم كلّ رجل» بالوجدان حتّى بلحاظ الخاصّ وهو [غير] العالم منهم. ودونَه تضييقٌ في دائرة الظهور وهو غير قابل للسِّعة والضيق الراجع إلى التقييد والتحديد بحسب الكمّية، ولكنّه يزاحم العموم في جهة حجّيته المطلقة

١. هذا هو الصواب، وفي الأصل: المراد.

بالنسبة إلى كلّ فردٍ فردٍ كما هو قضيّة أصالة الظهور فيُرفع اليد عنها بإطلاقها في ما زاحمه الخاصّ وهو مقدار ما خصّص تحكيماً له عليه؛ لأظهريته بالنسبة إليه أو نصوصيته فيه، وأصالة الظهور حجّة حيث لا حجّة أقوى منها وإلّا فلا حجّية لها وإن كان الظهور ثابتاً؛ لأنّ وزان الظاهر مع النصّ أو الأظهر وزان الحاكم والمحكوم والوارد والمورود.

وممّا ذكرنا ظهر فساد ما يُتوهّم في المقام من أنّ المذكور مجرّد احتمال لا يرتفع معه إشكال الإجمال؛ لأنّ اللفظ كما يُحتمل استعماله في مدلوله وإرادته له في مرحلة الاستعمال ثمّ يأتي بعد ذلك ما يكشف عن إرادته واقعاً وإن خالفت إرادتَه استعمالاً في تعلّقها بتمام المدلول المحيط للعامّ وهو الخاصّ، كذلك من المحتمل بمكانٍ استعمالُ العامّ في مرتبة من مراتب الخاصّ مجازاً وأتى به قرينةً عليه.

وذلك لأنّ الاحتمال وإن لم ينسدّ في المجال ولا ترتفع معه غائلة الإشكال من لزوم الإجمال غير أنّه صِرفُ خيالٍ لا يقوم في قِبال الظهور الثابت للعامّ في تمام مدلوله مع وقوع الاستعمال عليه بنحو الاستقلال، ومخالفة الظاهر للواقع لا يحثّنا على رفع اليد عن الظهور في الظاهر المأتيّ به؛ لداعٍ[1] عقلائي من جعل ضابط كلّي أو تعذّر عدّ الباقي فكلٌّ منها[2] سببٌ مستقلّ في قِبال الواقع.

نعم، الواقع متّبعٌ في ما لو علمنا به، وهو في صورة الإتيان بالخاصّ الدالّ عليه فيُتّبع هو لا غير وإن قطعنا بالظاهر أيضاً في عرض الواقع، هذا.

---

١. في الأصل: لداعي.

٢. كذا، والأولى: منهما.

والحاصل لا يكاد يكون المقام أزيد ممّا لو قطعنا بالعامّ ثمّ قطعنا بعده بالخاصّ فإنّه لا محالة نقطع بتحكيم الخاصّ على العامّ في دائرته ويبقى في الباقي على حجّيته وإن قطعنا به وبغيره ممّا يعلوه رتبةً.

هذا حال المخصّص المنفصل، وقد عرفت أنّ التخصيص به لا ينثلم معه عموم العامّ حسب الوضع وعدم قرينة صارفة عنه وإن لم يكن ذلك الظهور بحجّةٍ فعلية في مقدارٍ خُصّص العامّ فيه بمخصّصٍ أقوى منه ظهوراً. وأمّا بالنسبة إلى غير ذلك المقدار فالظهور باقٍ على الحجّية والاعتبار؛ لأنّ المفروض عدم اختلاله في مرحلة الاستعمال، والخاصّ لا يقتضي أزيد من الكشف عن عدم كون الإراءة[1] في دائرته صادقةً فيُلغى اعتبار كشفه عن الواقع في تلك الدائرة؛ لأنّ أصل ظهوره [لا] يرتفع، وإنّما هو باقٍ غير أنّه انسلخ منه وصف حجّيته فلا يعتنى به في مقدار دلالة الخاصّ؛ لوجود المانع عن الحجّية فيه وهو الحجّة الأقوى على خلافه، بخلاف غيره؛ لوجود المقتضي ـ أعني الظهور العرفي الثابت للعامّ في العموم ـ وفقد المانع، وهو العلم بالخلاف، فلا رادع عن الأخذ به فيها كما لا يخفى.

وأمّا المخصّص المتّصل فإنّ العموم معه لا زال محفوظاً[2] في مرحلة الاستعمال ويكون التخصيص به كلا تخصيصٍ؛ لأنّه من القيود الراجعة إلى الكلام الغير المنتهي إلّا به باعتبار الاتّصال، ويكون المجموع من المتوصّل والمتوصّل إليه بمنزلة كلام واحد لا ينعقد له دلالةً إلّا بعد تمامية أجزائه كما هو الحال في كلّ قرينة متّصلة فإنّها ـ لاتّصالها بالكلام ـ يُعدّ من أجزائه فلا ينعقد للعامّ ظهور بدون

---

١. في الأصل: ارائة.

٢. هذا هو الصواب، وفي الأصل: محفوظ.

المخصّص المتّصل من الوصف والاستثناء والبدل في أفراده المندرجة تحته، ومعه ينعقد له دلالة من بدو[١] الأمر في العموم ويُستعمل فيه.

غاية ما هناك اختلاف مقدار الشمول باختلاف ما يراد من المدخول، فقولك: «أكرم كلّ رجل عالم» على حدّ قولك: «أكرم كلّ رجل» في الإحاطة والشمول لتمام أفراد ما يراد من المدخول، وذلك لا يوجب التفاوت في ناحية العموم المحيط بالأفراد وإن أوجب تفاوتاً في ناحية المحاط سِعةً وضيقاً حسب اختلاف المراد مع انخفاظ العامّ في مرتبته وحقيقته من غير تجوّزٍ وعنايةٍ وملاحظةِ ضربٍ من العلاقة.

كيف، وإنّ التخصيص فيه مأخوذ على نهج القيدية وملحقات الكلام التي لا يتمّ بدونها وإن تمّ مع المخصّص المنفصل وانعقد له الظهور والإحاطة غير أنّه حصل بالتخصيص تضيّقٌ في ساحة حجّية العامّ من أجل الابتلاء بالحجّة الأقوى في مورد الخاصّ، مع أنّه على ظهوره في تلك الدائرة بخلافه في المخصّص المتّصل فإنّه لا يكاد ينعقد للعامّ ظهورٌ من بدو الأمر إلّا في الخاصّ، ولذا لا يؤخذ بظهور العامّ فيه في صورة إجمال المخصّص كما يؤخذ بظهوره في الجملة في ما لو شكّ في حجّية العامّ بالنسبة إلى بعض أفراده المشكوك في أنّه من العامّ وبعض مصاديقه، أو من الخاصّ وبعض محقّقاته مع إجماله مفهوماً.

والسرّ في ذلك ما ذكرنا من أنّ العامّ بعد أخذ الخاصّ فيه قيداً للكلام لا دلالة له

---

١. كذا في النسخة، وقد سبق منّا التنبيه في (ج ١، ص ١٧٦ و٢٢٤ وسيأتي في ج ٤، ص ٢٤٨) على أنّ لها وجهين مع الهمزة وبدونها تخفيفاً للهمزة كـ«الوطي» و«النشو»، وعلى هذا لا يحتاج إلى إثبات الهمزة على الواو كما هو شائع عند المحقّقين وهو خلاف الأمانة العملية.

إلّا في الخصوص، فإذا أجمله فقد أجمل الكلام المتضمّن بالعامّ والخاصّ، وهذا بخلاف ما لو لم يؤخذ الخاصّ على هذا النهج والمنوال كما في صورة الانفصال فإنّ العامّ على ظهوره في مصاديقه وحجّيته فيها عدا ما قام الخاصّ حجّةً فيه قضيةً لأصالة الظهور التي هي حجّة لولا حجّة أقوى منها، وهذا هو الفرق الواضح بين المقامين من التخصيص بالمتّصل والتخصيص بالمنفصل وأنّ إجمال المخصّص لا يسري إلى العامّ في الجملة في الثاني ويسري إليه في الأوّل كما لا يخفى.

الفصل الثالث

قد عرفت[١] من مطاوي ما ذكرنا آنفاً سراية الإجمال إلى العامّ لو خُصّص بمتّصلٍ مجملٍ حسب المفهوم إمّا لأجل الدوران بين الأقلّ والأكثر أو بين المتباينين كاشتراك «زيد» بين «زيدين» في قولك: أكرم العلماء إلّا زيداً[٢]، والوجه فيه واضح حسب ما سمعت من عدم انعقاد ظهور العامّ في العموم مع انضمام ما فيه إجمال بحسب المفهوم.

نعم، الأقلّ لازم الأخذ به من أجل كونه القدرَ المتيقّن، وما عداه يُرجع فيه إلى الأُصول العملية الجارية في الشبهات الحكمية.

نعم، لو كان الخاصّ مجملاً باعتبار المفهوم وكان منفصلاً ففيه تفصيل فصيل، وهو أنّ إجماله إمّا أن يكون من أجل التردّد بين الأقلّ والأكثر، ومعه لا ريب في عدم نفوذ الإجمال إلى العامّ لا حقيقةً ولا حكماً؛ لما سلف[٣] من استقرار ظهور العامّ في العموم لو لم يحتفّ به ما يصرفه[٤] عنه فهو حجّة ما لم يزاحمه حجّة أقوى، والخاصّ إنّما يزاحم حجّية الظهور في مقدار دلالته فيُرفع اليد عنه في ما يكون الخاصّ حجّةً فيه تحكيماً لما هو الأقوى، فإذا فُرض تردّده بين الأقلّ والأكثر كما في قولك: أكرم العلماء ولا تكرم الفسّاق [منهم]، وشكّ في كون المراد بـ«الفسق» ارتكابَ مطلق المعصية أو خصوص الكبيرة فلا يكاد يكون حجّةً إلّا

---

١. عرفت في ص ٤١٤ ـ ٤١٥.

٢. هذا هو الصواب، وفي الأصل: زيد.

٣. تقدّم في ص ٤١٥.

٤. هذا هو الصواب، وفي الأصل: يعرفه.

في الأقلّ فيزاحم حجّيةَ العامّ في ذلك المقدار، ويبقى العامّ في غيره على حجّيته بلا مزاحمٍ؛ لأنّ المفروض استقرار ظهوره في العموم؛ لعدم اكتنافه بما يصدّه وهو حجّة؛ لأصالة الظهور ما لم تقم على خلافه حجّة أقوى، والمفروض عدم النهوض إلّا في الأقلّ، ويبقى الزائد تحت عموم العامّ بلا معارضٍ ناهض على خلافه وتكون نسبة الخاصّ في الأكثر إلى العامّ نسبة «اللاحجّة» إلى «الحجّة»، ففي المثال يُحكم بحرمة إكرام مرتكب الكبائر؛ لكونه المقطوعَ به، ويُرجع في مرتكب الصغائر إلى العموم.

وإن كان المخصّص دائراً بين المتباينين فإجماله وإن كان لا يسري إلى العامّ حقيقةً؛ لاستقرار ظهوره في العموم حيث لم ينهض ما يصرفه عنه لكن يسري إليه حكماً بمعنى أنّ العامّ يصير بحكم المجمل لا يؤخذ بظهوره في العموم في شيء من المحتملين كما يؤخذ به عند عدم إجمال المخصّص؛ للعلم الاجمالي بعدم حجّيته في أحدهما، وحيث لم يكن موسوماً بوسمةٍ يسقط الظهور عن الحجّية بالنسبة إلى كلٍّ منهما بالخصوص.

نعم، لو كان لحجّية الظهور بالنسبة إلى أحدهما بلا عنوانٍ أثرٌ شرعي وحكمٌ فرعي يترتّب عليها لا محالة لكنّه مجرّدُ فرضٍ ومحضُ خيالٍ.

هذا في ما لو أُجمل المخصّص بحسب المفهوم، وقد عرفت صحّةَ التمسّك بالعامّ في بعض فروضه وعدمَها في أُخرى؛ لسراية الإجمال إلى العامّ، وهذا لا إشكال فيه.

وإنّما الإشكال ومحطّ القيل والقال في المقام بين الأعلام في ما لو أُجمل الخاصّ بحسب المصداق فلا يُدرى أنّ الفرد الفلاني باقٍ على حاله تحت العامّ

بعدم الإتيان بالخاصّ أو أُخرج منه بالمخصّص؛ لكونه فرداً له لا لإجمال في الخاصّ في المفهوم؛ لأنّه مبيّن مفهوماً ومتعيّن حكماً، بل لأُمورٍ خارجية كعدم المعرفة بشخصه أو اختلاط الأفراد فيحصل الشكّ في بعض المصاديق من أنّه مشمول العامّ[1] وحجّيتِه بعد المخصّص أو مشمول الخاصّ[2] بعد التخصّص.

وكيف كان، لا ريب في عدم صحّة التمسّك بالعامّ في الشبهات المصداقية لو خُصّص بالمتّصل؛ لعدم استقرار ظهوره في العموم أصلاً؛ لأنّ المتّصل من الخاصّ جزء للكلام، ومع إجماله كيف يُركن إليه والحال أنّ الغرض في الأخذ بالعامّ رفعُ الاشتباه عن وجه المرام.

وإن كان المخصّص المجمل مصداقاً منفصلاً ففي جواز التمسّك به وعدمه خلاف. والذي يقوى في النظر عدم جواز التمسّك به في رفع الشكّ وإن كان المشهور على الجواز نظراً إلى عموم العامّ وظهوره حتّى في الفرد المشكوك فيكون حجّةً متّبعة فيه إلى أن يقوم ما يزاحمه على الخلاف مع كونه[3]، وهو غير معلوم بالإضافة إلى الفرد المشتبه؛ لأنّه لم يقم حجّة فعلية بالنسبة إليه فيزاحم العامَّ في ظهوره فيه، والمخصّص المنفصل لا يزاحم العامّ في الدلالة وإنّما يزاحمه في الحجّية في ما هو حجّة فيه.

ومن الواضح أنّه لا يُتّبع في أفراده المشكوكة وإنّما يُتّبع في ما يُقطع بأنّه فرد منه فلا يزاحم حجّيةَ العامّ إلّا في تلك الساحة، ويبقى المشتبه الذي لا يُرجع فيه

---

١. كذا، والأولى: للعامّ.

٢. كذا، والأولى: للخاصّ.

٣. كذا، والظاهر زيادة «مع كونه».

إلى الخاصّ داخلاً تحت العامّ ومحكوماً بحكمه قضيّةً لظهوره في العموم الغير المنثلم بالخاصّ، ولا حجّية كذلك؛ لأنّ الخاصّ لا يكافئ العامّ إلّا في ما هو حجّة فيه فعلاً، وحجّيته منحصرة في الأفراد المقطوعة، وأمّا المشكوكة فلا محيص فيها عن التشبّث بذيل العامّ؛ لإحاطته بها بعمومه حسب مفهومه، فلا محالة يُحكم عليها بحكم العامّ؛ لسلامة أصالة الظهور عن التزاحم بالنسبة إليها ويكون تعارض الخاصّ مع العامّ في مجاري الاشتباه من قبيل تعارض «الحجّة واللاحجّة»؛ لعدم إحراز كون الفرد فيها من المخصّص، فما[1] شكّ في فسقه مع أنّه عالم فقد شكّ في أنّه الخاصّ، ويكفي في عدم كونه منه شمول العامّ له وكونه منه في قولك: أكرم العالم، ومعه يكون حجّةً بالنسبة إليه حيث لا حجّة أقوى منها؛ إذ القدر المتيقّن من مزاحمة الخاصّ مع العامّ في ما أُحرز أنّه من الخاصّ فيزاحمه في جهة حجّيته ويقدّم عليه تحكيماً للنصّ أو الأظهر على الظاهر، ولا تكون أصالة الظهور بالنسبة إليه محكّمة، وحجّية العامّ متّبعة، ومع الشكّ في الفردية فلا يكاد يزاحم الخاصُّ العامَّ مع أنّه منه حسب ظهوره فيه دون الخاصّ فيكون العامّ متّبعاً في عمومه؛ لاندراجه في مفهومه؛ لكونه عالماً فيشمله بظهوره الحجّة فيه قضيّةً لأصالة الظهور القائم[2] عليها بناءُ العرف والعقلاء في مداليل الألفاظ وهو الحجّة حيث لا حجّة، وعليه لا يُرجع إلى حكم الأصل في هذا الموضوع المردّد من براءة أو استصحاب حكماً في ما لو عُلم بوجوب إكرام كلّ عالم أو موضوعاً في ما لو عُلم بوجود العدالة السابقة وشكّ في طروّ الفسق فيحكم بوجوب إكرامه، كما أنّه يُحكم بحرمته

---

١. كذا، والصواب ظاهراً: فمن.

٢. هذا هو الصواب، وفي الأصل: القايم.

لو علم بفسقه السابق وشكّ في طروّ العدالة وتحقّقها بزواله؛ إذ لا محيد[1] عن الرجوع إلى حكم العامّ في رفع الاشتباه كما لو لم يكن هناك مخصّص أصلاً حيث لا تأثير له مع وجوده أزيد من رفع حكم العامّ في موارد إحرازه وإنجازه لا في غيره فإنّه باقٍ على كونه محكوماً بحكم العامّ، ولا يسري إليه إجماله بل هو على ظهوره وحجّيته فيتّصف بهما كاتّصافه في ما سبق من صورة إجمال الخاصّ الدائر بين الأقلّ والأكثر مع كونه منفصلاً، وهل يظنّ أحد بانثلام العامّ هناك ظهوراً وحجّةً في غير مورد الإجمال، وفيه في غير المقدار المعلوم كونه خاصّاً؟! كلّا ثمّ كلّا، بل ظهوره كحجّيته على حاله تحكيماً لأصالة الظهور عند الشكّ في المراد وأنّ المشكوك هو المقصود بالعموم أو الخصوص.

هذا غاية ما يقال في تقريب الاستدلال، وفيه ما لا يخفى؛ لأنّ العامّ وإن لم ينثلم عمومه بالخاصّ وظهوره في أفراده المندرجة تحته حتّى المشكوك منها غير أنّه بملاحظة حال العرف بالرجوع إليهم نرى عدم معاملتهم مع هذا الفرد معاملةَ سائر أفراد العامّ من ترتّب الحكم عليه.

وسرّه ما نبّهناك عليه في ما سبق من أنّ الخاصّ إنّما يزاحم العامّ في ساحة حجّيته، فيضيّق دائرتها بغير ما يدخل في مفهوم «الخاصّ» ويندرج تحت مدلوله واقعاً ويفيد قصر حجّيته على غير عنوانه من الأفراد، فيكون العامّ بملاحظة الخاصّ حجّةً في غير دائرته؛ لنصوصيته أو أظهريته، فمتى قام الخاصّ حجّةً فلا محالة يقدّم عليه في ما هو حجّة فيه وإن كان العامّ ظاهراً بالنسبة إليه من غير انثلام في جهة ظهوره وإن انثلم به جهة حجّيته في عنوان الخاصّ باختصاصها في

---

١. مرادف «محيص» بمعنى مفرّ ومهرب.

غير عنوانه من الأفراد فيكون مثل «أكرم العلماء» دليلاً وحجّةً في العالم الغير الفاسق، كما أنّ الخاصّ حجّة في «الفاسق» من العالم، و«زيد» المشتبه في أنّه فاسق أم عادل مشكوك اندراجه تحت أحد الدليلين وواحدٍ من الحجّتين. وكونُه عالماً لا يجعله فرداً للعامّ بما هو حجّة؛ لاختصاصه بغير الفاسق وقصر حجّيته عليه، وبعدُ لم يظهر حال الفرد المشكوك أنّه غير فاسق حتّى يكون مشمولاً للعامّ بما هو. وكونه ظاهراً حتّى في هذا الفرد فيؤخذ به قضيّةً لأصالة الظهور ممّا لا يجدي نفعاً بعد القطع بوجود المخصّص الرافع[1] لحجّيته[2] المطلقة وقصرها على مصاديقَ من العامّ لم يُعلم كون «زيد» المشتبه العنوان مندرجاً فيها كما لم يعلم باندراجه في ما يكون الخاصّ حجّةً فيه في الواقع فلا يكون شيئاً من العامّ والخاصّ حجّةً فيه فعلاً فلا يؤخذ بما لهما من الحكم في ساحة التردّد، بل لا محيد من الرجوع إلى ما تقتضيه الأُصول، فالخاصّ وإن لا يزاحم حجّية العامّ في أفراده المشكوكة فعلاً لكن يحدّد حجّيته بغير ما يدخل في عنوانه، والمردّد بين العنوانين يدور بين الحجّتين ويتردّد بين كونه ممّا يكون العامّ حجّةً فيه واقعاً أو كونه ممّا يكون الخاصّ حجّةً فيه في الواقع فلا يكون شيئاً منهما حجّةً فيه فعلاً، فلا مناص عن الرجوع فيه إلى الأُصول العملية في الموضوعات المجهولة حكماً.

فالعامّ المخصَّص بالمنفصل وإن لم يُلغَ[3] ظهورُه حتّى في أفراد الخاصّ فضلاً

---

١. في الأصل: «الواقع» وهو تصحيف.

٢. هذا هو الصواب، وفي الأصل: «الحجّية».

٣. هذا هو الصواب، وفي الأصل كان في البداية: «لم يبلغ» ثمّ من المحتمل أن شطب على «الباء».

عن المحتمل كونُه مصداقاً له مع أنّه مشمول عموم[١] العامّ؛ لأنّه «عالم» لكنّه من المقطوع به عدم صحّة الأخذ به بعنوانه السِّعي؛ للقطع بأنّه بهذا العنوان مطلقاً غير حجّة بل يكون حجّة في ما يصدق عدم الخاصّ بعنوانه وما لم يُقطع مثلاً بأنّه غير فاسق فقد تردّد في أنّه فاسق أو عادل، ومثله غير داخل في ما يصدق عليه عنوان العامّ بما هو حجّة، هذا.

وإن أردت وضوح المقال فاختبر حقيقة الحال ممّا لو أُتي بالمخصّص متّصلاً فإنّك بعين الإنصاف ترى صحّة ما صرنا إليه من عدم حجّية العامّ إلّا في غير عنوان الخاصّ؛ إذ لا فرق بين المقامين من هذه الحيثية وإن كان فرقاً من جهة أُخرى، وهي انعقاد الظهور للعامّ مطلقاً ولو لم يأت بعدُ بالخاصّ في المنفصل كما لو يأت به أصلاً بخلافه في المخصّص المتّصل فإنّ انعقاده موقوف على الإتيان به، لكنّ الفرق من هذه الجهة ليس بفارقٍ في ساحة حجّية العامّ وأنّه بعد التخصيص مطلقاً لا حجّة إلّا في غير عنوان الخاصّ، فإذا كان حجّية العامّ بهذه المثابة فلا محيص عن العكوف عليه في جهة حجّيته فلا يُتعدّى إلى ما لا يُدرى أنّه مصداق الحجّة، ومعه لا يُحكم بواحدٍ من حكمَي العامّ والخاصّ بل يُرجع في حكمه إلى أصل من الأُصول من براءةٍ أو استصحابٍ.

اللّهمّ إلّا أن يُمنع عن ما ذكرنا من اختصاص حجّية العامّ بالتخصيص بغير ما يكون الخاصّ حجّةً فيه بدعوى تحكيم العامّ في موارد الاشتباه قضيةً لأصالة الظهور فإنّها حجّة يجب الأخذ بها مهما أمكن، ومع عدم العلم بخروج فردٍ عن العامّ يؤخذ بعمومه إلى أن يعلم بالخاصّ، ومع عدمه في هذا الفرد لا محيد عن

---

١. كذا، والأولى: «لعموم».

الأخذ بالحجّة وتغليب جانبها كما لو لم [يكن] هناك خاصّ أصلاً فتبقى الأفرادُ المشكوكة التي لا يكون الخاصّ حجّةً فيها فعلاً، ولم يقم حجّة أقوى تزاحم حجّيةَ العامّ بالنسبة إليها تحتَ العامّ، ويكون حجّةً فيها أخذاً بأصالة العموم.

وهذا هو الحال الجاري عليها بناء العرف ودَيْدَن العقلاء في مقام امتثالهم أوامر المولى، إلّا أنّك قد عرفت كون ذلك صرف معاندة ومحض مكابدةٍ؛ لوجه ما بيّنّا[1] من بناء سيرة العقلاء على اعتبار العموم في ساحة التخصيص في غير ما يكون الخاصّ حجّةً فيه لا خصوص ما كان حجّةً فيه بدلالته وظاهر مقالته، والمنع عن ذلك مكابرةٌ صِرفة؛ إذ ليس دليل من الشرع عامّ أو مطلق ناهض بحجّية العامّ في جميع أفراده حتّى يُقتصر في رفع اليد عن العموم أو الإطلاق على القدر المعلوم، وهو ما قامت الحجّة الأقوى على خلافه، [و]إنّما يكون ما ذكرنا بواسطةِ طريقة العرف، وهي قائمة على انقطاع العامّ عن الحجّية العامّة في أفراده وقصرِها في غير عنوان الخاصّ وهو «العالم الغير الفاسق» في قولك: أكرم كلّ عالم ولا تكرم الفاسق، وبقي ما عداه إمّا محكوماً بحرمة الإكرام؛ لكونه من أفراد الخاصّ المحرز فرديته؛ لكونه فاسقاً أو غيرَ محكوم بواحدٍ من الدليلين؛ لعدم اندراجه تحت أحد الحجّتين.

فتلخّص ممّا ذكرنا أنّه لا يصحّ التمسّك بالعامّ في الشبهات المصداقية؛ لأنّ حال المقام بالقياس إلى المصداق المشتبه حال الخاصّ بالنسبة إليه في عدم تطبيق أحدهما بما هي حجّة عليه فلا يُحكم بحكميهما من وجوب الإكرام

---

١. هذا هو الصواب، وفي الأصل: بنيا.

وحرمته؛ لعدم إحراز كونه غيرَ فاسق أو فاسقاً[١] حتّى يكون مندرجاً تحت العامّ أو الخاصّ بما هو حجّة فعلية فيه.

ولا يقاس بما لو أُجمل الخاصّ المنفصل مفهوماً مع دورانه بين الأقلّ والأكثر في الأخذ بالعامّ في غير موردٍ تُيقّن الخاصّ، وهو الزائد مع احتمال دخوله في مفهوم الخاصّ؛ لمكان[٢] الفرق الواضح بين المقامين؛ فإنّ الخاصّ إنّما يوجب تضييق حجّية العامّ بمقدار دلالته؛ لكونه أظهر في بيان المراد الجدّي من العامّ، فإذا فُرض كونه مشتبهَ المفهوم لم يُعلم المراد منه؛ لدورانه بين الأقلّ والأكثر، [و]لا يكون حجّةً واقعاً إلّا في الأقلّ؛ لتيقّن كونه مقصوداً منه فيزاحم العامَّ في هذا المقدار. وأمّا الأكثر فلمّا لم يدلّ عليه الخاصّ؛ لإجمال مفهومه لم يقم حجّةً عليه في الواقع فيبقى تحت العامّ لا محالة من غير مزاحمٍ كما لو لم يصادف الخاصّ، فهل يريب أحدٌ مع ذلك في عدم كون الأكثر مراداً من الخاصّ.

وهذا بخلاف صورة عدم إجمال الخاصّ مفهوماً وتبيّن المراد منه فإنّه يزاحم العامّ على كلّ جهةٍ ويقصر حجّيته على غير ما انطبق عليه عنوان الخاصّ، ويدلّ على أنّ المراد الجدّي من العامّ غير عنوانه وإن كان المراد الاستعمالي منه أوسع دائرةٍ لكن لا عبرة به في مقدار عنوان الخاصّ فيبقى المشكوك حينئذٍ بين عنوانَي الباقي تحت العامّ والخارج عنه، وهذا ثابت بالوجدان فإنّه بعد ورود العامّ بقولك: أكرم العلماء، ثمّ الخاصّ بـ«لا تكرم الفسّاق»، ومقايسة أحدهما إلى الآخر نرى قصر أفراد العامّ بما هو حجّة فيها في العلماء الغير الفسّاق، وقصر أفراد الخاصّ في

---

١. هذا هو الصواب، وفي الأصل: فاسق.

٢. هذا هو الصواب، وفي الأصل: لكان.

الفسّاق منهم، والفرد المشتبه بعد الشكّ في أنّه عادل أو فاسق لم يُعلم بدخوله في أفراد العامّ أو الخاصّ بوصف أنّهما حجّة، وإلّا فهو من العامّ بالبداهة لكن لا بما هو حجّة ليُجدي التمسّك به، وعلى ذلك لم يندرج تحت إحدى الحجّتين حتّى يُحكم عليه بأحد الدليلين فيُرجع إلى ما هو الأصل العملي في البين.

وعلى أيّ حالٍ لا مجال للأخذ بالعامّ في الفرد[1] المشتبه وإن كان ظهوره في العموم محفوظاً في ساحة التخصيص، هذا.

وقد يقال: إنّ الظاهر من عنوانِ العامّ كونُه مقتضياً للحكم، وعنوانِ الخاصّ كونُه مانعاً، ففي مورد الشكّ يؤول الأمر إلى الشكّ في وجود المانع بعد إحراز المقتضي، والأصل قاضٍ بعدمه، ومعه يُحكم بوجود المقتضي.

وضعفه ظاهر؛ للمنع عن أنّ الظاهر من عنواني العامّ والخاصّ كون الأوّل مقتضياً والثاني مانعاً. كيف، والخاصّ بوجوده لا يفيد أزيد من قصر الحكم على كون الأفراد أعمَّ من كونه؛ لوجود المانع أو لفقد الشرط في البقيّة الخارجية[2].

على أنّ ذلك لا يجدي إلّا إذا كان عنوان المخصّص مسبوقاً بالعدم في الفرد المشتبه.

اللّهمّ إلّا أن يقال بكفاية مجرّد الشكّ في وجود المانع في الحكم بعدمه عقلاً أو شرعاً، وضعفه ظاهر كضعف ما ربما يُتمسّك قبالاً للمشهور لعدم صحّة الأخذ بالعامّ في الشبهات المصداقية باستلزام الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري في

---

١. في الأصل: الأفراد.

٢. كذا، والعبارة ليست واضحة والظاهر أنّ المراد منها: «والخاصّ بوجوده لا يفيد أزيد من قصر الحكم على بقيّة الأفراد».

خطاب العامّ، وهو ممّا لا يكاد يعتريه شوب الإمكان؛ لمكان الدور حيث إنّ قضيّة التمسّك بالعامّ عند الشكّ المزبور جعل أحد الحكمين الواقعيين من وجوب الإكرام أو حرمته في موضوعهما الواقعي موضوعاً بجعلٍ واحد وإنشاءٍ فارد، وهو خطاب «أكرم العلماء» للحكم الظاهري، وهو وجوب الإكرام عند الشكّ في أنّ المشتبه داخل في عنوان الخاصّ أو في العناوين الباقية تحت العموم، وهو ممتنع عقلاً؛ لأنّ من اللازم تقدّمَ الموضوع على المحمول طبعاً وإن كان حكماً ظاهرياً فكيف يتعلّق بهما الإنشاء في مرتبة واحدة أم كيف يتكفّل خطابٌ واحدٌ إيجادَ حكمين واقعي وظاهري لموضوعٍ واحد باعتبارين مع أنّ أحد المجعولين متأخّر عن الآخر بمرتبتين من حيث الموضوع والحكم، فالفرد المشتبه دخوله في «من يجب إكرامه أو يحرم» محكومٌ في الواقع إمّا بحكمِ العامّ أو بحكمِ الخاصّ؛ لأنّه من أحدهما لا محالة من غير شكٍّ فيه، وإنّما الشكّ في كونه محكوماً بأيٍّ من الحكمين من أجل عدم معلومية اندراجه تحت واحد من العنوانين بما هما حجّة[1] لكنّ الحكمَ عليه في ظرف الاشتباه بما يُحكم على العامّ موقوفٌ على إنشاء حكمٍ للعامّ في الواقع، ولا يكاد يُعقل أن يُحكم على المشتبه بمثل حكم العامّ في الواقع مثلَ ذلك الحكم للمشتبه ظاهراً؛ لرجوعه إلى أخذ حكم العامّ في موضوع نفسه، وهو بديهي الاستحالة.

ومعنى حجّية خطاب «أكرم العلماء» في الأفراد المشكوكة كونه متكفّلاً لإنشاء حكم واحد للعامّ واقعاً وللمشتبه ظاهراً المتأخّر عن حكم العامّ موضوعاً وحكماً، ولا يُرتاب في امتناع اجتماع ذلك في خطاب واحد بحيث يكون الخطاب

---

١. كذا، والصواب ظاهراً: حجّتان.

بوَحدانيته متضمّناً لإنشاء حكم واقعي للعامّ وحكم ظاهري مثل ذلك للفرد المشكوك مع تأخّر إنشاء الحكم الظاهري عن إنشاء الحكم الواقعي طبعاً حسب الموضوع والمحمول.

وبالجملة، المشكوك عدالته مع كونه عالماً لمّا حصل الشكّ في حكمه ظاهراً وإن كان معلوماً في الواقع؛ لأنّه إمّا عادل يجب إكرامه أو فاسق يحرم عليه الإكرام، [فـ]لو[1] حكمنا بوجوب إكرامه في ساحة الاشتباه فقد اعتبرنا حكمه الواقعي ـ وهو وجوب الإكرام عند عدالته ـ بوصف[2] الشكّ موضوعاً للحكم الظاهري المماثل للحكم الواقعي، ولا مساغ لذلك في إنشاء واحد بقولك: «أكرم العلماء» مع أنّ أحدهما في طول الآخر ومحمولاً بالنسبة إليه.

وكيف لنا بذلك؟! مع أنّ الحكم الواقعي موضوع في ساحة الشكّ للحكم الظاهري، ومن المقطوع به عقلاً لزوم تقدّم الموضوع على الحكم طبعاً، ولا يرد مثل ذلك على ما أسلفناه من صحّة التمسّك بالعامّ في ما لو كان المخصّص مجملاً مفهوماً؛ لعدم ثبوت قسم ثالث هناك تردّد أمره بين الاندراج تحت العموم بعنوانه أو الخصوص؛ لأنّ كلّ ما هو موجود فهو فرد للعامّ خرج منه مرتكب الكبائر بالقطع؛ لأنّه القدر المحرز من ذلك المفهوم الغير المبيّن، وما عداه لا محالة مشمول دليل العامّ وحجّيته حيث لا مزاحم هناك كما لا يخفى.

وهذا بخلافه في الفرض فإنّه بعد تبيّن مفهوم الخاصّ وتمامية حجّيته زاحم العامَّ في الحجّية بما أوجب تضييق دائرتها وقصرها على غير ما يكون الخاصّ

---

١. جواب «لمّا».

٢. هذا هو الصواب، وفي الأصل: يوصف.

حجّةً فيه واقعاً، وهو العالم الغير الفاسق كقصر حجّية الخاصّ على جميع ما يعمّه مفهومه واقعاً ويندرج تحت مدلوله قضاءً لحقّ الدلالة وهو الفاسق من العالم، والفرد المشكوك دخوله في أيٍّ من الموضوعين لا يكاد يعمّه واحد من العنوانين، وإنّما هو فرد مردّد بين كونه داخلاً تحت العامّ أو الخاصّ بما لهما من العنوان، فهو بحسب الواقع دائر بينهما وليس لخطاب العامّ دلالة على ثبوت حكمه للفرد المشكوك دخوله في موضوعه أو موضوع الخاصّ، كما أنّه ليس للخاصّ هذه الدلالة بل كلّ منهما متمحّض في الدلاله على ثبوت الحكم لأفراد موضوعه واقعاً بما هو حجّة فيه، فلا يكون العامّ بعد التخصيص بعمومه حجّةً إلّا في جميع ما لا يدخل تحت الخاصّ من الأفراد. وأمّا الفرد المشكوك فلا دلالة للعامّ بعمومه على حكمه على نحو ضرب القاعدة وتأسيس الأصل كما في قوله: **كلّ شيء لك حلال حتّى تعرف أنّه حرام**[1]، فلا محالة تتوقّف حجّيته في الأفراد المشتبه على لحاظ العامّ مطلقاً بحيث يشمل الحالات الطارية على أفراد موضوعه[2]، ومنها صورة الشكّ في العدالة والفسق، فكما يدّعى تعميم «العلماء» بملاحظة المخصّص في أفراد العدول من «العالم» فيشملهما لفظه، كذلك يدّعى إطلاقه بالإضافة إلى حالاته المعتورة عليه التي منها الشكّ في الفردية لموضوع حكم العامّ فيكون بعمومه كافلاً لبيان الحكم الواقعي لموضوعه بجميع أفراده الواقعية، وبإطلاقه كافلاً لبيان الحكم الظاهري لأفراده المشكوكة.

وعليه يلزم محذور الدور الباطل عقلاً؛ لترتّب الحكم ظاهراً في موضوعٍ اشتبه

---

١. سيأتي الحديث وتخريجه في ج ٣، ص ١٦ ـ ١٧، ٢٠.

٢. هذا هو الصواب، وفي الأصل: موضوعة.

حكمه واقعاً بما هو مشتبه الحكم لا بمجرّد كونه مشتبه الحال والعنوان وإن لم يرجع الشكّ فيه إلى الحكم، ومتى فُرض توقّف موضوع الحكم الظاهري ـ وهو المشكوك حكمه واقعاً ـ على الحكم[1] الواقعي للعامّ فلا يكاد يُعقل إنشاء الحكم له ظاهراً بنفس إنشاء الحكم للعامّ واقعاً فإنّ مرجعه إلى أخذ الحكم في موضوع نفسه.

ومن هنا انقدح فساد ما يمكن القول به ـ من أنّ العامّ المخصَّص بالمنفصل المبيّن مفهوماً المجمل مصداقاً منقّح لموضوعٍ مشكوك مشتبه علينا حكمه، فكان على الشارع بيان حكمه بإنشائه على سبيل القاعدة وتأسيس الأصل، وحيث لم يكن في البين سوى إنشاء واحد، وهو خطاب العامّ فلينصرف إلى جعل حكمه الحكمَ الظاهري لذلك الموضوع المنقّح ـ لتوجّهِ المنع إليه بعدم خروج الفرد المردّد عن تحت عنوان «العامّ أو الخاصّ» بما هما حجّة[2] فيكون عنواناً ثالثاً في قِبالهما؛ ضرورة أنّه في الواقع إمّا غيرُ فاسقٍ فيكون مشمول عنوان «العامّ» ويترتّب عليه حكمه من وجوب الإكرام أو فاسقٌ فيشمله عنوان «الخاصّ» ويحرم حينئذٍ إكرامه فلا يخرج عن أحدهما في الواقع. وكونُه مشتبهاً علينا لا يوجب أن يعدّ عنواناً على حِدةٍ غير عنواني «العامّ والخاصّ» ويكون له حكم يخصّه ـ وافق حكمهما أو خالفه ـ بل في الواقع محكوم إمّا بوجوب الإكرام أو حرمته؛ لعدم خلوّ حاله عن اندراجه تحت أحد العنوانين بما هما حجّة، فليس المشتبه عنوانه عنواناً وراء عنوان العامّ أو الخاصّ بل هو من أحدهما.

---

١. هذا هو الصواب، وفي الأصل: حكم.

٢. كذا، ولعلّ الصواب: حجّتان.

غاية الأمر لمّا طرء الشكّ وحصل الاشتباه لأُمورٍ خارجية التزمنا بالرجوع إلى ما هو الأصل الفقاهي في تلك المسألة مع أنّها معلومة الحكم واقعاً من الوجوب أو الحرمة الثابتين[١] بدليليهما في موضوعهما الواقعي كسائر الأحكام الواقعية بالنسبة إلى موضوعاتها، فخطابا[٢] «أكرم العلماء» و«لا تكرم الفسقة» لا محالة منقّحان[٣] لموضوعين من «العالم الغير الفاسق» و«الفاسق العالم» بحيث يترتّب عليهما حكمه مطلقاً بالنسبة إلى جميع أفرادهما من غير شذوذ فرد منهما[٤] واقعاً، وشذوذُ الفرد المشكوك من بين سائر الأفراد لا يوجب عدم ثبوت حكم العامّ أو الخاصّ له مع أنّه فرد أحدهما في [الواقع][٥]، وفي حالة الشكّ كيف يصحّ فرض التمسّك بعموم «أكرم العلماء» مع أنّ دليل العامّ مسوق لبيان حكم أفراد موضوعه على نهج الشمول والاستيعاب من غير نظر له إلى طروّ[٦] الطواري واعتوار الحالات، فخطاب العامّ كافل لبيان حكم أفراد موضوعه وأنّه يجب إكرامهم مع الإغماض عن فرض الاشتباه وإثبات حكم له في تلك الساحة فهو بمعزلٍ عن تكفّل حكم الموضوع بما تعتوره من الحالات والطواري وإن تكفّل حكمه بما له من الأفراد الخارجي فلا يتكفّل حكمهما إلّا بتكلّفٍ وارتكابِ تمحّلٍ؛ وهو لحاظ إطلاق العامّ بالنسبة إلى الأحوال الطارية على أفراد موضوعه التي منها الشكّ في كونه من

---

١. هذا هو الصواب، وفي الأصل: الثابتان.

٢. في الأصل: فخطابي.

٣. في الأصل: منقّح.

٤. في الأصل: منها.

٥. موضع ما بين المعقوفين في الأصل بياض.

٦. كذا في الأصل، وهو الشائع على الألسن وفي كتب اللغة: طروء.

موضوع هذا الحكم فإنّه مع ذلك يتكفّل خطاب العامّ بعمومه لإنشاء حكم واقعي لأفراد موضوعه، وبإطلاقه المسوق في مقام البيان لإنشاء الحكم الظاهري للفرد المشتبه.

وعليه يتوجّه إليه أنّ مجرّد اعتبار الإطلاق بالنسبة إلى أحوال أفراد موضوع الحكم التي منها حالة التردّد بين كونها من موضوع هذا الحكم أو موضوع حكم آخر لايوجب كون الحكم ظاهرياً للمشكوك في ظرف الاشتباه، وإنّما يكون حكماً ظاهرياً له لو كان الحكم للمشكوك بما هو مشتبه الحكم واقعاً، وإلّا فالحكم الثابت لموضوعٍ بجميع حالاته وأطواره واقعيٌ في تلك الساحة مع ما هي عليها من الحالات التي منها حالة الشكّ فلابدّ في إنشاء الحكم الظاهري بالإطلاق من لحاظ الحكم في حالة الاشتباه في أفراد موضوع العامّ بما هي منتهية إلى الشكّ في حكم الفرد واقعاً لا بما هي من الأحوال الطارية على أحوال الموضوع بمعنى لحاظ مشتبه الموضوع بما هو مشتبه الحكم في الواقع، وهذا لحاظ مغاير للحاظ الحكم للعامّ بجميع أحواله وأطواره وفي طوله.

وكيف يمكن الجمع بين هذين اللحاظين الطوليين في الحكم بإنشاءٍ واحد وترتّبهما على خطاب العامّ، وإن هو إلّا دور باطل عقلاً لو أُريد إثبات الحكم للعامّ باعتبار حالاته بنفس خطاب «أكرم العلماء» فإنّه بناءً عليه حكمٌ ظاهريّ سيق في موضوعه بوصف الشكّ في الحكم الواقعي ولابدّ من تأخّره عنه طبعاً؛ لكونه موضوعَه، والحال أنّه مقدّم عليه.

ولا يكاد يندفع هذا المحذور بما اندفع به في مثل «كلّ خبري صادق» وأضرابه

من القضايا الطبيعية التي كان الحكم فيها محمولاً على نفس الطبيعة السيّالة السارية بوجودها السعي في جميع الأفراد حتّى بالنسبة إلى ما أُخبر به بلفظ «كلّ خبري».

وذلك لأنّ مصبّ تلك القضايا وأمثالها من قولك: «صدّق العادل» في ما لو كان الخبر أو الإنشاء بنفسهما مِخراطاً لفردٍ مثلهما دون ما لو أُريد بجعلٍ واحدٍ مجعولين ليسا بعرضيين بل يكون أحدهما في طول الآخر كما في العامّ حيث يُراد من خطاب «أكرم العلماء» جعلُ حكمين واقعيٍ وظاهريٍ كلٌّ منهما في عرض الآخر، والحال أنّهما طوليان[1] لا يكون أحدهما في ساحة اعتبار الآخر ولحاظه لا معه كما هو مقتضى ظاهرية الحكم.

هذا غاية ما يختلج بالبال في تقريب ما يقال لمنع التمسّك بالعامّ في الشبهات المصداقية.

ولكنّك ترى ما فيه من الضعف الموجب للسقوط؛ لأنّه وإن كان يمتنع الجمع بين الحكمين لأفراد العامّ الواقعية منها والمشكوكة بإنشاءٍ واحد، بل لابدّ من تخصيص كلٍّ بجعلٍ على حِدةٍ لكن من الممكن تشريع الحكمين بإنشاءين في متن الواقع لموضوعَي الحكم الواقعي ـ أعني نفس العامّ بأفراده ـ والحكم الظاهري، وهو ذلك الملحوظ أوّلاً بوصف أنّه مشكوك الحكم، ويُجعل «خطاب العامّ» كاشفاً عن كلٍّ من الحكم الواقعي والظاهري للمشكوك، فالحكمان وإن استحال الجمع بينهما في مقام التشريع والثبوت لكن بمكانٍ من الإمكان الجمعُ بينهما في مقام الكشف والإثبات بأن يُنشِئ بـ«خطاب العموم» حكماً واحداً لعنوان العامّ

---

١. في الأصل: طوليين.

ـ لأفراده الواقعية والمشتبهة ـ بداعي الدلالة عليهما، ولا ضَيرَ في ذلك بعد عدم استعمال «خطاب العامّ» في الإخبار بل في الإنشاء بداعي الكشف عن الحكمين وإظهار ما أنشأه أوّلاً.

وغائلة الدور إنّما هي مرتفعة بناءً على ذلك[1]. نعم، تتوجّه بناءً على كون الخطابات العامّة كافلةً لتشريع حكمين لا كاشفةً عن تشريعهما بإنشاءين فإنّه حينئذٍ يمتنع جعل الحكم الواقعي والظاهري بإنشاءٍ واحد في لحاظ فارد كأن يلاحظ العامّ بتمام أحواله التي منها حالة الشكّ، ثمّ يلاحظه ببعض خصوصياته وهي كونه في ظرف المزبور مشكوكَ الحكم، ثمّ ينشئ[2] حكمين: واقعيٌ في موضوعه الغير المرعيّ فيه لحاظ وصفَي العلم والجهل، وظاهريٌ في موضوعه بلحاظ كونه مشكوكَ الحكم واقعاً بإنشاءٍ واحد مع أنّهما طوليان[3] موضوعاً وحكماً لا يكاد يجتمعان في جعل واحد؛ للزوم كون الحكم من «وجوب الإكرام» مأخوذاً في موضوع نفسه، وهو محال.

ولا يكاد يندفع[4] إلّا بما نبّهناك عليه فإنّه بذلك يتمّ التمسّك في الأفراد المشتبهة بعموم العامّ؛ لأنّ مرجعه إلى الأخذ بكشف الخطابات العامّة عن انسحاب حكم العامّ في أفراده المشكوكة.

لكن يتوجّه عليه أنّ هذا ارتكابُ عنايةٍ وضربُ تمحّلٍ بالنسبة إلى ظواهر تلك

---

١. أي استعمال «خطاب العامّ» في الإنشاء بداعي الكشف عن الحكمين.

٢. في الأصل: ينشاء.

٣. في الأصل: طوليين.

٤. كذا، والصواب ظاهراً: «ولا تكاد تندفع»؛ لأنّ الضمير راجعٌ إلى «غائلة الدور» ويحتمل رجوع الضمير إلى «الدور» نفسه.

الخطابات المسوقة لتشريع الحكم للعامّ واقعاً. وكونُها كاشفةً عن تشريع الحكمين تحتاج[١] إلى نصب دلالة مفقودة.

هذا كلّه في ما إذا كان المخصّص المنفصل لفظياً، وأمّا إذا كان لُبّياً كأن قام الإجماع وشبهه على خروج بعض الأفراد عن حكم العامّ كأن قال المولى: «أكرم كلّ جيراني» وعلمنا من حاله عدمَ إرادة إكرام عدوّه، فالصواب فيه حجّية العامّ في أفراده المشكوكة وجواز التمسّك به لرفع الشُّبهة على عكس ما قلنا في المخصّص اللفظي، ففي المثال يُرجع إلى عموم وجوب إكرام جيرانه في مشكوك العداوة منهم؛ لأنّه لم يَرد من قِبل المولى في هذه الساحة سوى حجّة واحدة وهو خطاب «أكرم كلّ جيراني» الظاهر في إرادة العموم جدّاً فإنّه حجّة متّبعة ما لم يُعلم خلافها، وفي غير ما عُلم تبقى أصالة العموم على الحجّية والاعتبار؛ لعدم تزاحمها بحجّةٍ أقوى، وإنّما يُرفع اليد عنها في دائرة العلم بالخلاف؛ لنهوض العلم بعدم إرادة بعض الأفراد حجّةً على خروجه عن تحت العامّ، ولا مسرح لأصالة العموم المعمولة لتشخيص مراد المتكلّم عند الشكّ مع القطع بالخلاف.

نعم، إنّما يوجب العلم سقوطَ الأصل عن الاعتبار بمقداره دون ما لم يُعلم فيه بالخلاف فإنّه باقٍ على حجّيته كما لو لم يصادف ذلك الأصلَ العلمُ بالخلاف في بعض المصاديق، ولا يقاس المقام بالمخصّص اللفظي؛ لوضوح الفرق فإنّ هناك قد وردت حجّتان من قِبل المولى: العامُّ والخاصُّ، ويقدّم الخاصّ؛ لكونه أظهر دلالةً على العامّ في مقدار دلالته وما هو حجّة فيه، فُيتّبع في عنوانه كاتّباع العامّ في ما عدا عنوان الخاصّ.

---

١. كذا، والأولى: يحتاج.

والأفراد المشتبهة ـ لتردّدها بين القولين بما هما حجّة[١] ـ تدور بين الحجّتين فلابدّ في ترتيب حكم كلٍّ منهما من إحراز دخولها في موضوعه، وبدونه يُرجع إلى حكم الأُصول لا محالة، وأين ذلك من فرض التخصيص باللُبّ؟! فإنّ فيه لم يُتلقّ[٢] من قِبل المولى إلّا حجّةٌ واحدة فلا مناص عن العمل بها إلّا في المقدار الذي قامت الحجّة الأقوى على خلافها.

وحسبك في ذلك العلمُ بالخلاف فإنّه حجّة قويّة في قِبال الأُصول اللفظية المصبوبة لتشخيص مرادات المتكلّم من ظاهر الكلام، فالظهور وإن لم يرتفع بالعلم إلّا أنّه يلغو عن الحجّية في دائرة العلم؛ لقيام الحجّة الأقوى على الخلاف في تلك الأفراد، وأمّا في ما عداها فالمرجع «أصالة العموم» الحاكمة بالبناء على كون الظاهر هو المراد جدّاً؛ لمكان حجّيته بلا مانعٍ. والقطع بالخلاف لا ينقّح عنواناً في قِبال عنوان «العامّ» كما ينقّحه المخصّص اللفظي المنفصل، فلا ينهض لبيان المراد الجدّي من «العامّ» حتّى يكون في البين حجّتان، وإنّما العلم حجّة متّبعة في مورده ففي ما حصل يخرج به من دائرة العموم، وفي ما ليس بحاصلٍ يبقى العموم المُلقى من قِبل المولى على حجّيته وتكون «أصالة العموم» الكافلة لرفع الشُّبهة عن عموم حكم «العامّ» لأفراده على اعتباره كما يشهد بذلك صحّة مؤاخذة المولى على عدم ترتيب حكم العامّ على الأفراد المشكوكة لو اتّفق كونها مندرجةً تحت العموم واقعاً احتجاجاً بـ«خطاب العامّ»، وعدم قبول الاعتذار بمجرّد احتمال كون المشكوك ممّا خرج عن تحت العموم فإنّه ممّا لا يُصغى إليه ولم

---

١. كذا، والأولى: حجّتان.

٢. هذا هو الصواب، وفي الأصل: لم يتلقّى.

تُسمع له معذرة، بل المكلّف محجوجٌ عليه بخطاب «أكرم كلّ جيراني» كما لا يخفى على من راجعَ الموالي العرفية وكيفية معاملاتهم مع عبيدهم فإنّهم يحتجّون عليهم بـ«خطاب العامّ» في العقوبة على المعصية في الأفراد المشكوكة ولا يلقون سمعاً إلى اعتذارهم باحتمال خروجها عن تحت العامّ.

وبذلك بلاغ تامّ في حجّية العامّ في الشبهات المصداقية من المخصّصات اللُبّية؛ لأنّ ملاكها سيرة العقلاء على العمل بظهور العامّ في العمومات كما هو الحال في الأُصول اللفظية. ومجرّد انسحاب حكم العامّ في أفراده المشكوكة لا يستلزم محذور الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري في جعلٍ واحدٍ؛ لأنّ ثبوت الحكم في فرد مشكوك العنوان لا يوجب صيرورة الحكم ظاهرياً ما لم يعتريه الاشتباه في ساحة الحكم الواقعي، فصِرفُ اعتبار الحكم على نحوٍ يعمّ جميع حالات الموضوع التي منها الشكّ فيه موضوعاً أو حكماً لا يجعل الحكم ظاهرياً في مورد الشكّ.

كيف، والأحكام الواقعية ثابتة في حالتَي العلم والجهل لا محالة، وإنّما يكون ظاهرياً للمشكوك إذا اعتبرت فيه عناية[1] زائدة من لحاظه بما هو مشكوك الحكم واقعاً في جعل الحكم له، وليس معنى التمسّك بـ«العامّ المخصَّص» لباقي الأفراد المشتبهة التي يعمّها حقيقةً العموم إلّا حجّيةَ ظهوره في ثبوت حكم العامّ لجميع أفراده التي منها الفرد المشكوك، وعدم رفع اليد عن دلالته على إرادة العموم جدّاً بالنسبة إلى المصاديق المشتبهة التي تدخل في حيطة العموم ويعمّه ذلك المفهوم. وهذا كما ترى لا يستلزم كون الحكم الثابت للمشتبه ببركة «خطاب العامّ» ظاهرياً

---

١. في البداية: «عناية» ظاهراً ثمّ غيّرها وبدّلها بـ«غاية» والصواب ما كان ابتداءً كما أثبتناه.

حتّى تتوجّه غائلة امتناع الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري بلحاظٍ واحدٍ وإنشاءٍ فاردٍ.

فـ[عدم] التمسّك بالعامّ للشكّ في التخصيص باللفظ؛ فإنّه ـ لنهوض حجّة أقوى من قِبل المولى قبالاً للعامّ ـ موجبٌ[1] لقصر حجّيته على ما عدا عنوانه، وتدور[2] الأفراد المتردّدة بين الباقي والخارج بين الحجّتين وتؤول الشُّبهة فيها إلى أنّها محكومة في الواقع بحكم هذه الحجّة أو تلك الحجّة الأقوى. ومعنى حجّية العامّ فيها ـ والحال هذه ـ كونُه متكفّلاً لحكم الشكّ في ما تضمّنه من الحكم الواقعي فيكون الالتزام بدلالة الخطاب على ثبوت حكم العامّ للمشتبه بما هو مشتبه الحكم واقعاً جمعاً بين الحكمين الواقعي والظاهري في جعلٍ واحد فتأتي غائلة الدور، بخلاف المخصّص اللُبّي فإنّه ـ لعدم قيام حجّة أقوى في قِبال العامّ كي يتردّدَ الفرد المشكوك بين الحجّتين ويرجعَ[3] الشكّ فيه إلى كونه من الأفراد الباقية تحت العامّ بما هو حجّة أو الداخلة تحت الخاصّ كذلك ـ لم يأت المحذور المذكور؛ لرجوع التمسّك بالعامّ في الأفراد المشكوكة إلى إثبات حكم العامّ واقعاً لها بما هي من أفراد العموم، وحجّية ظهور العموم في إرادة جميع أفراده جدّاً. ومجرّد ثبوت حكم العامّ لأفراده في جميع أحوالها التي منها الشكّ لا يقتضي كونه ظاهرياً في تلك الحال، بل هو واقعي في جميع الأحوال.

نعم، حجّيةُ سندِه وظاهرِه الراجعةُ إلى وجوب البناء على الصدور وإرادة

---

١. في الأصل: موجباً.

٢. كذا، والصواب ظاهراً: فتدور.

٣. في الأصل: ترجع.

الظهور حكمٌ ظاهري، وأمّا نفس الحكم الثابت للعامّ بجميع أفراده وكلّية أحوالها فواقعيٌ محضٌ بالبداهة.

وعلى أيّ حالٍ لا ينبغي الإشكال في الأخذ بالعامّ في الشبهات المصداقية إذا كان المخصّص لُبّياً؛ لأنّ صدور خطاب العامّ من المولى من غير تنصيصٍ على التخصيص مع سوقه في مقام البيان دليلٌ على عدم وجود المخصّص حسب الظاهر من غير فرق في ذلك بين كون الشكّ في أصل التخصيص أو في التخصيص الزائد قضاءً لحقّ «أصالة العموم» المعتبرة ما لم يصادفها حجّة أقوى في الأفراد المشكوكة مع فرض كون المخصّص لُبّياً. وصِرف احتمال كونه من الخاصّ لا يوجب سقوط «أصالة العموم» بالإضافة إليها عن درجة الاعتبار، بل هو كاحتمال التخصيص ابتداءً ملغىً بالأصل المزبور، والعلم بخروج بعض الأفراد إنّما يؤثّر في سقوط الأصل في القدر المعلوم، ولا ينقّح عنواناً في قِبال العامّ وحجّةً أُخرى من قِبل المولى حتّى يقع الدوران بين الحجّتين في الأفراد المحتملة، بل الصادر من المولى حجّة واحدة، وهي العامّ فلا يخرج عنها إلّا بحجّةٍ أقوى، والعلم بالخلاف من أقوى الحجج لكنّه في مورده دون غيره.

فاتّضح أنّ قياس المقام بالمخصّص اللفظي مع الفارق؛ لعدم اقتضاء المخصّص اللُبّي سقوط العامّ عن الحجّية في أفراده المشتبهة. كيف، ولو اقتضاه لَبطل التمسّك بالعامّ في كلّ فرد يُحتمل كونه محكوماً بما يعاند حكم العامّ، وهو واضح الفساد، وإلّا لَانسدّ باب الأخذ بالعامّ مطلقاً في جميع الموارد ولم يبقَ موردٌ لحجّية العموم؛ لرجوع احتمال التخصيص في كلّ فرد إلى احتمال وجود معاند للحكم فيه. ومرجع الشكّ في كون الفرد ممّا عُلم خروجه عن العامّ إلى الشكّ في وجود

مقتضي حكم الخاصّ فيه المعاند لحكم العموم، فلو فُرض سقوط العامّ عن الحجّية بالنسبة إليه فليسقط عن الاعتبار في كلّ ما احتُمل التخصيص فيه؛ لاحتمال وجود مقتضي حكم آخر معاند لحكم العامّ فيه وهو ـ كما ترى ـ مفضٍ[1] إلى إلغاء[2] «أصالة العموم».

فالوجه الحقيق[3] بالإذعان والتصديق ما حقّقناه من الفرق بين المخصّص اللفظي والمخصّص اللُبّي بالمنع عن الأخذ بالعامّ في الأوّل والتمسّك به في الثاني.

هذا كلّه على ما تقتضيه القاعدة في المسألة، ولكن إحراز صغراها وكون المخصّص لُبّياً لا يسقط العامّ معه عن الحجّية في الشبهات المصداقية موقوفٌ على ملاحظة أنّ التخصيص لم يكن ممّا يوجب التنويع الراجع إلى تعدّد الموضوع فلا ينقّح عنواناً في قبال العامّ كـ«العالم الفاسق والعالم الغير الفاسق» مثلاً وإن علمنا من الخارج خروج بعض الأفراد عن تحت العموم لكنّ المولى لم يعتبر مفهوماً في عرض مفهوم العامّ.

ومن هذا الباب «السيرة» فإنّها من الأدلّة اللُبّية على الواقعيات دون المفاهيم والعناوين؛ لأنّها منتزعة من بناء العرف وعمل العقلاء الواقع في الموارد الشخصية دون المفاهيم الكلّية، فلابدّ فيها من الاقتصار على القدر المعلوم من مواردها، ويُرجع في غيرها إلى العموم وإن احتمل دخوله في دائرة السيرة واقعاً وكونه من مواردها.

---

١. في الأصل: مفضي.

٢. هذا هو الصواب، وفي الأصل: إلقاء.

٣. في الأصل: «التحقيق» وهو تصحيف.

وكذا الحال في «الإجماع» إن كان متّخذاً من الموارد الجزئية فإنّه على وتيرة[١] «السيرة» في كونه من الأدلّة اللُبّية التي لابدّ فيها من الاقتصار على القدر المعلوم دخوله في المُجمع عليه.

نعم، إن كان «الإجماع» مأخوذاً بنحو القاعدة فإنّه يجري مجرى الدليل اللفظي يأخذ بإطلاق معقده أو عمومه ويكون كما لو نهض نصٌّ في مورده.

١. كذا، ولعلّ الأولى: على منوال.

وأنت إذا أحطت خُبراً بما ذكرنا فاعلم أنّه يتعلّق بالمقام أُمور ينبغي التنبيه عليها:

الأوّل

إنّ ما ذكرنا من عدم جواز الاعتماد على «العامّ» في المخصّص اللفظي المنفصل لإحراز أفراده المشكوكة إنّما هو في ما لم يقم أصلٌ موضوعيّ يُنقّح كونَ المشكوك من أفراده وداخل[1] تحت عنوانه الشمولي، وأمّا معه فلا ريب في إجراء حكم «العامّ» على المشتبه وليس ذلك من التمسّك بـ«العامّ» في الفرد المشكوك، وإنّما هو من باب تنقيح موضوع «العامّ» بمعونة الأصل فيلحقه حكمه لا محالة.

وعليه لا تصل النوبة إلى الأُصول العملية الجارية في الشبهات الحكمية وإنّما يُرجع إليها في ما لو شُكّ في فرد أنّه من الباقي أو الخارج ولم يكن هناك أصلٌ موضوعيّ يُحرَز كون المشكوك من الباقي، وهذا لا سترة فيه ولا غبرة تعتريه، بل وهو موجود في أغلب الموارد إلّا ما شذّ منها، فلو لم يكن الباقي تحت العامّ معنوناً بعنوانٍ وموسوماً بوسمةٍ خاصّة، بل كان بما عدا عنوان الخاصّ محكوماً بحكم العامّ يكفي في إحرازه نفيُ عنوان الخاصّ بالأصل.

فإذا ورد «أنّ كلّ امرأة تحيض إلى خمسين سنةً إلّا الامرأة القرشية»[2] وشككنا في امرأة «أنّها قرشية أو غيرها» فبمعونة أصالة عدم تحقّق الانتساب بينها وبين

---

١. كذا، والصواب ظاهراً: «داخلاً»؛ لأنّه عطف على خبر «كون»، أي من أفراده.

٢. راجع *وسائل الشيعة*، ج ٢، ص ٣٣٥ و٣٣٦، باب (٣١) في حدّ اليأس من المحيض، ح ٢ و٧.

القريش نحكم بأنّها ممّن لا تحيض إلّا إلى خمسين وما تراها بعده من الدّم ليس محكوماً بأحكام الحيض؛ لأنّ المرأة التي لا تكون بينها وبين القريش انتساب، باقيةٌ تحت العموم من الكبرى[١] الكلّية الدالّة على «أنّ المرأة ترى الحمرة إلى خمسين»؛ لأنّ الخارج من تحتها إنّما هو عنوان «القرشية»، وهو منفيّ بالأصل المذكور، وهو الوافي بترتّب حكم العامّ إذا لم يؤخذ فيه عنوان خاصّ ممتاز يلزم إحرازه كالخاصّ.

لا يقال: ليس هناك حالة سابقة حتّى يجري الأصل بلحاظه؛ لأنّ «المرأة» متى وُجدت فإمّا توجد قرشيةً أو غيرَها.

لأنّا نقول: لمّا كان الانتساب من الإضافات والأُمور النسبية القائمة بالطرفين استُصحب عدمه حين عدم طرفيه بنحو القضيّة السالبة بانتفاء الموضوع لا عدمُه بنحو السالبة بانتفاء المحمول، فهو مستصحب العدم[٢] المدلول عليه بـ«ليس التامّة» حين عدم تحقّق طرفيه كما هو الحال في جميع الأُمور النسبية من الإضافات التي لاتكاد توجد بدون الطرفين، فمتى شُكّ في ثبوتها بعد ثبوت طرفيها يُستصحب عدمها بمفاد «ليس التامّة» فيُستصحب عدم تحقّق الانتساب كذلك لا بمفاد «ليس الناقصة»؛ لما سمعت من أنّ المرأة إذا وُجدت فإمّا منتسبة إلى قريش أو غير منتسبة من غير حالة سابقة معلومة.

ودعوى إثبات عدم كون هذه المرأة الشخصية الموجودة قرشيةً بـ«الأصل»

---

١. هذا هو الصواب، وفي الأصل: كبرى.

٢. كذا في الأصل، والأولى: «فهو مسبوق بالعدم» ولعلّ هذا هو المراد منها.

كما هو المهمّ ـ لا يصحّ إلّا على نحو الإثبات[١]؛ لأنّ المشكوك كون هـذه المـرأة منتسبةً إلى القريش وعدمه حين ما وُجدت بمفاد «كان النـاقصة» نـظراً إلى أنّ المخصّص هو الانتساب إليه كذلك، فلابدّ من التمسّك بـ«العامّ» من إحراز عدمه بمفاد «ليس الناقصة»، وهو لا يترتّب على استصحاب عدمه بمفاد «ليس التامّة» إلّا على القول بالأصل المثبت، مدفوعةٌ[٢].

١. أي على نحو الأصل المثبت.

٢. هذا نهاية ما وصل إلينا من نسخ التقريرات من مباحث الألفاظ، «ولعلّ اللّه يُحدث بعد ذلك أمراً» ويليه المقصد السابع وهو في الأُصول العملية.

فهرس الموضوعات

المقصد الأوّل في الأوامر

المقصد الأوّل ٧
فيها مباحث:

المبحث الأوّل

المبحث الأوّل في ما يتعلّق بمادّة الأمر ٧
الكلام فيه في جهات:
الجهة الأُولى في معنى مادّة الأمر ٧
الخصوصية الممتازة لمادّة الأمر ٨
الجهة الثانية في اعتبار العلوّ أو الاستعلاء في صدق الأمر ١٢
الجهة الثالثة في أنّ الأمر حقيقة في الطلب الحتمي ١٦
أدلّة أنّ الأمر حقيقة في الوجوب ١٦
الجهة الرابعة في أنّ الأمر موضوع للطلب الإنشائي ١٩
اتّحاد الطلب والإرادة ١٩
استدلال الأشاعرة على المغايرة والجواب عنه ٢٨
استدلال آخر على المغايرة والجواب عنه ٣١
شبهة الجبر وردّها ٣٢
وهم ودفع ٣٤

المبحث الثاني

المبحث الثاني في ما يتعلّق بصيغة الأمر ٣٧
الكلام فيه يقع في طيّ مطالب:

المطلب الأوّل

المطلب الأوّل في معنى صيغة الأمر ٣٧
معنى سائر الصيغ الإنشائية ٣٩

المطلب الثاني

المطلب الثاني في أنّ صيغة الأمر حقيقة في الوجوب ٤٢
الظهور الإطلاقي للصيغة في الوجوب ٤٥

المطلب الثالث

المطلب الثالث في دلالة الجملة الخبرية على الوجوب في مقام الطلب ٤٨

المطلب الرابع

المطلب الرابع في معنى الصيغة إذا وقعت عقيب الحظر أو ما يوهمه ٥٢

المطلب الخامس

المطلب الخامس في أنّ إطلاق الصيغة يقتضي التوصلية ٥٥
امتناع أخذ قصد الامتثال في متعلّق الأمر ٥٦
تصدّي بعض الأساطين لتصحيح اعتبار النيّة في ماهية العبادة بتعدّد الأمر من وجهين .. ٦٢
الوجه الأوّل والمناقشة فيه ٦٢
الوجه الثاني والمناقشة فيه ٦٣
مقتضى الأصل العملي في المقام ٦٨

المطلب السادس

المطلب السادس في عدم دلالة الصيغة على المرّة والتكرار ٧١
تذييل في الثمرة المتفرّعة على المسألة ٧٤

المطلب السابع

المطلب السابع في عدم دلالة الصيغة على الفور والتراخي ٧٨
ما يترتّب على القول بالفور ٨٠

المطلب الثامن

المطلب الثامن في الإجزاء ٨٣
تحقيق الحال موقوف على تمهيد أُمور ٨٣
الأمر الأوّل في المراد من «وجهه» ٨٣
الأمر الثاني في المراد من «الاقتضاء» ٨٤
الأمر الثالث في الفرق بين هذه المسألة ومسألة المرّة والتكرار وفي الفرق بين
هذه المسألة ومسألة تبعية القضاء للأداء وعدم تبعيته له ٨٥
الأمر الرابع في المراد من «الإجزاء» ٨٦
تنقيح الكلام يستدعي البحث في مقامين:
المقام الأوّل في اقتضاء الأمر الواقعي للإجزاء ٨٧
المقام الثاني في اقتضاء الأمر الاضطراري والظاهري للإجزاء وعدمه ٩١
الكلام فيه يتمّ في مبحثين:
المبحث الأوّل في إجزاء الأمر الاضطراري ٩١
المبحث الثاني في إجزاء الأمر الظاهري ٩٨
التنبيه على أمرين:
الأمر الأوّل في عدم اقتضاء الأمر العقلي للإجزاء ١١١

الأمر الثاني في أنّ الإجزاء لا يستلزم التصويب ١١٧

المطلب التاسع

المطلب التاسع في مقدّمة الواجب..... ١١٩
توضيح البحث يستدعي رسم أُمور:
الأمر الأوّل في أنّ هذه المسألة مسألة أُصولية عقلية ١١٩
الأمر الثاني في أقسام المقدّمة ١٢٢
المقدّمة الداخلية والخارجية ١٢٢
المقدّمة العقلية والشرعية والعادية ١٢٥
مقدّمة الوجود ومقدّمة الوجوب ومقدّمة الصحّة ومقدّمة العلم..... ١٢٧
المقدّمة السابقة واللاحقة والمقارنة..... ١٢٩
الأمر الثالث في أقسام الواجب ١٤٠
المطلق والمشروط..... ١٤٠
استدلال الشيخ على رجوع القيد إلى المادّة..... ١٤١
الجواب عنه ١٤٣
رجوع القيد إلى المادّة لُبّاً..... ١٤٥
ثمرة الخلاف ١٤٧
تنبيه في كيفية إطلاق الواجب على الواجب المشروط..... ١٤٩
المنجّز والمعلّق ١٥١
إنكار الشيخ الواجب المعلّق والمناقشة فيه..... ١٥١
المناقشة في الواجب المعلّق والجواب عنها ١٥٣
مناقشة أُخرى للمحقّق النهاوندي في الواجب المعلّق والجواب عنها ١٥٥
تذنيب في دوران الأمر بين رجوع القيد إلى الهيئة أو المادّة..... ١٦١

النفسي والغيري ١٦٥
تنبيه في ترتّب المثوبة والعقوبة على الامتثال الأمر الغيري ومخالفته ١٧٤
المناقشة في التقرّب واستحقاق الثواب في المقدّمات العبادية والجواب عنها ١٧٦
تذنيب في عدم اعتبار قصد الغايات في صحّة الطهارات ١٨٨
الأمر الرابع في الأقوال الأربعة في وجوب المقدّمة ١٨٩
قول صاحب المعالم والمناقشة فيه ١٩٠
قول الشيخ الأنصاري والمناقشة فيه ١٩٠
قول صاحب الفصول والمناقشة فيه ١٩٣
القول الحقّ ١٩٤
المناقشة في المقدّمة الموصلة ١٩٤
استدلال صاحب الفصول على وجوب خصوص المقدّمة الموصلة ٢٠٠
استدلال آخر على وجوب هذه المقدّمة ٢٠٢
الثمرة المترتّبة على المقدّمة الموصلة ٢٠٥
تقسيم الواجب إلى الأصلي والتبعي ٢٠٧
بيان حقيقتهما ٢٠٧
القول في ثمرات وجوب المقدّمة ٢١٠
الاستدلال على وجوب المقدّمة بالإحالة إلى الوجدان ٢١٨
استدلال آخر على وجوب المقدّمة والجواب عنه ٢٢٠
القول الخامس في وجوب المقدّمة والجواب عنه ٢٢١
القول السادس في وجوب المقدّمة والجواب عنه ٢٢٣
خاتمة البحث ٢٢٥
فيها أمران:
الأمر الأوّل في مقدّمة المستحبّ ٢٢٥

الأمر الثاني في مقدّمة الحرام والمكروه ٢٢٥

المطلب العاشر

المطلب العاشر في أنّ الأمر هل يقتضي النهي عن الضدّ؟ ٢٢٨
تنقيح الكلام يقتضي رسم أُمور:
الأمر الأوّل في أنّ هذه المسألة مسألة أُصولية ٢٢٨
الأمر الثاني في مباينة جهة البحث هنا لجهة البحث في مسألة مقدّمة الواجب ٢٢٩
الأمر الثالث في المراد من «الاقتضاء» ٢٣٠
الأمر الرابع في المراد من «الضدّ» ٢٣١
الأمر الخامس في وجوه للاقتضاء بالنسبة إلى الضدّ الخاصّ والجواب عنها ٢٣٢
الأمر السادس في وجوه للاقتضاء بالنسبة إلى الضدّ العامّ والجواب عنها ٢٤٢
الأمر السابع في بيان ثمرة النزاع في مسألة الضدّ ٢٤٤
إنكار الشيخ البهائي للثمرة وتوجيه كلامه ٢٤٥
المناقشة في كلامه ٢٤٥
تصحيح الضدّ العبادي بـ«قاعدة الترتّب» والمناقشة فيه ٢٤٧

المطلب الحادي عشر

المطلب الحادي عشر في جواز أمر الآمر مع العلم بانتفاء شرطه وعدم جوازه ٢٥٧
صحّة الأمر الإنشائي حينئذٍ ٢٥٧

المطلب الثاني عشر

المطلب الثاني عشر في تعلّق الأوامر والنواهي بالطبائع أو الأفراد ٢٦١
القول المختار والاستدلال عليه ٢٦١
استدلال صاحب الفصول والمناقشة فيه ٢٦٤

المطلب الثالث عشر

بقاء دلالة الأمر على الجواز بعد النسخ ٢٦٦
صفو الكلام في المقام في مقامات ثلاث:
المقام الأوّل في مرحلة الثبوت ٢٦٦
المقام الثاني في مرحلة الإثبات..... ٢٦٧
المقام الثالث في ما هو مقتضى الأصل العملي ٢٧٠

المطلب الرابع عشر

المطلب الرابع عشر في تصوير الواجب التخييري الشرعي بين المتباينين..... ٢٧٣
التخيير بين الأقلّ والأكثر ٢٧٩

المطلب الخامس عشر

المطلب الخامس عشر في الوجوب الكفائي..... ٢٨٢
تصوير الوجوب الكفائي ٢٨٢

المطلب السادس عشر

المطلب السادس عشر في الواجب الموسّع والمضيّق..... ٢٨٤
تبعية القضاء للأداء وعدم تبعيته ٢٨٥
خاتمة مشتملة على بيان أمرين:
الأمر الأوّل في الأمر بالأمر..... ٢٨٨
الأمر الثاني في امتثال الأمر بعد الأمر ٢٨٩

المقصد الثالث في المفاهيم

المقصد الثالث في المفاهيم ٢٩٥
حقيقة المفهوم ٢٩٦

ثبوت المفهوم للقضايا الشرطية ٢٩٩
المسألة ذات قولين ٣٠٠
المناقشة في وجوه دلالة الجملة الشرطية على كون الشرط علّة منحصرة ٣٠٢
أدلّة المنكرين للمفهوم ٣١٥
التنبيه على أُمور:
الأمر الأوّل في أنّ المفهوم هو انتفاء سنخ الحكم عند انتفاء الشرط ٣١٨
الأمر الثاني في ثبوت المفهوم وعدمه إذا تعدّدد الشرط واتّحد الجزاء ٣٢٧
الأمر الثالث في تداخل الجزاء إذا تعدّد الشرط واتّحد الجزاء وعدمه ٣٣٤
ثبوت المفهوم للقضايا المشتملة على الوصف ٣٥٣
ثبوت المفهوم للقضايا المشتملة على ذكر الغاية ٣٦٣
ثبوت المفهوم لما يفيد الحصر من الأدوات والهيئات ٣٦٩
منها الاستثناء ٣٦٩
منها كلمة «إنّما» ٣٧٤
منها تعريف المسند إليه باللام ٣٧٥
منها كلمة «بل» الإضرابية ٣٧٧
أنحاء الإضراب ٣٧٧
خاتمة في مفهوم اللقب والعدد ٣٨٢

المقصد الرابع في العموم والخصوص

المقصد الرابع في العموم والخصوص ٣٨٩
تعريف العامّ في كلمات القوم تعريفٌ لفظي ٣٨٩
أقسام العامّ ووجه هذا التقسيم ٣٩٢
تنقيح البحث في فصول ٣٩٤

الفصل الأوّل في أنّه هل للعموم صيغة تخصّه أو لا؟ ٣٩٤
الفصل الثاني حجّية العامّ المخصّص في الباقي ٤٠٣
احتجاج النافين والجواب عنه ٤٠٣
جواب آخر عن الاحتجاج والمناقشة فيه ٤٠٤
الفصل الثالث في سراية إجمال الخاصّ إلى العامّ ٤١٦
سراية إجمال الخاصّ المتّصل إذا كان مفهومياً ٤١٦
عدم سراية إجمال الخاصّ المنفصل حينئذٍ من أجل التردّد بين الأقلّ والأكثر ٤١٦
الإجمال الحكمي حينئذٍ من أجل التردّد بين المتباينين ٤١٧
إجمال الخاصّ بحسب المصداق ٤١٨
سراية الإجمال إذا كان الخاصّ متّصلاً ٤١٨
الخلاف إذا كان الخاصّ منفصلاً ٤١٨
القول المختار عدم جواز التمسّك بالعامّ ٤١٨
الفرق بين هذا الفرض وبين فرض إجمال الخاصّ المنفصل مفهوماً مع التردّد بين
الأقلّ والأكثر ٤٢٤
التمسّك بالعامّ إذا كان المخصّص المنفصل لبّياً ٢٣٤
التنبيه على أُمور:
الأمر الأوّل في إحراز المشتبه بالأصل الموضوعي ٤٤١

البحوث الأصولية

تقريرات الآخوند الخراساني

السيد محمد حسن الموسوي الطباطبائي الحائري القزويني

الشهير بآقا مير القزويني

تحقيق السيد حسين آل الله وعلي الفاضلي

المجلد الثالث

بوستان كتاب

بسم الله الرحمن الرحيم



موسوی‌قزوینی، محمدحسن، ۱۲۹۶ ـ ۱۳۸۰ق.
البحوث الاصولیة: تقریرات الآخوند الخراسانی / تألیف السیدمحمدحسن الموسوی‌الطباطبائی‌الحائری القزوینی الشهیر بـ«آقامیر القزوینی»؛ تحقیق السیدحسین آل‌طه و علی الفاضلی. ـ قم: مؤسسة بوستان کتاب (مرکز الطباعة و النشر التابع لمکتب الإعلام الإسلامي)، ۱٤٤۳ق.=۲۰۲۲م.=۱٤۰۱ش.
ج. ـ (مؤسسه بوستان کتاب؛ ۳۲۰۲) (فقه و حقوق. اصول فقه)
ISBN 978- 964 - 09 - 2363 - 4 (ج. ۳) – ISBN 978- 964 - 09 - 2360 - 3 (دوره) . ـ
فهرست نویسی براساس اطلاعات فیپا.
عربی.
کتاب‌نامه.
۱. اصول فقه شیعه. الف. آخوندخراسانی، محمدکاظم‌بن‌حسین، ۱۲۵۵ـ۱۳۲۹ق. ب. آل‌طه، سیدحسین، ۱۳٤۹ـ
ج.فاضلی، علی، ۱۳٤٦ـ د. دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم. مؤسسه بوستان کتاب. هـ. عنوان.
BP ۱۵۹ / ۸ ۲۹۷ / ۳۱۲
۱٤۰۱ شماره کتاب‌شناسی ملی: ۸۵۵۵۱۲٤

■ موضوع: اصول فقه (فقه و حقوق)

■ گروه مخاطب: ـ تخصصی (طلاب و دانشجویان)

شماره انتشار کتاب (جلد اول): ۷۷۷۲
شماره انتشار (جلد اول): ۷۷۷۲

بوستان کتاب

البحوث الأصولية

تقريرات الآخوند الخراساني

تأليف

السيد محمد حسن الموسوي الطباطبائي الحائري القزويني

الشهير بـ«آقامير القزويني»

(١٢٩٦-١٣٨٠هـ.ق)

تحقيق

السيد حسين آل طه و علي الفاضلي

المجلد الثالث

بوستان كتاب
١٤٠١

این کتاب با کاغذ حمایتی منتشر شده است.

البحوث الأصولية

تقريرات الآخوند الخراساني/ج۲

● تأليف: السيد محمد حسن الموسوي الطباطبائي الحائري القزويني الشهير بآقامير القزويني
● تحقيق: السيد حسين آل طه و علي الفاضلي
● ناشر: مؤسسة بوستان كتاب ● بالتعاون مع دار النشر: زورق نور
● المطبعة: مطبعة مؤسسة بوستان كتاب
● الطبعة: الأولى / ١٤٤٣ق، ١٤٠١ش ● الكمية: ٥٠٠

جميع الحقوق © محفوظة

[الأُصول العملية]

بسم الله الرحمن الرحيم[1]

المقصد السابع

من مقاصد الكتاب في الأُصول العملية التي هي الوظيفة للفقيه بعد الفحص واليأس عن الظفر بالحجّة الشرعية.

وهي بما دلّ عليها [من] قضاء العقل ودلالة النقل أربعةٌ:

البراءة العقلية والشرعية القاضية برفع تبعة التكليف عند التردّد والحيرة، والاحتياط المقتضي للبناء عليه في ما لم يكن للرجوع إلى البراءة ما يوجب رفع العقوبة[2]، والتخيير العقلي عند الوقوع في محذور الفعل أو الترك[3]، والاستصحاب الملحوظ فيه الحالة السابقة.

وربما أُشكل[4] بخروج «قاعدة الطهارة» الجارية في الشبهات الحكمية، وأُجيب عنه باختصاصها بالشبهات الموضوعية التي اشتبهت فيها الطهارة بالنجاسة، وهي خارجة عن حريم البحث.

---

١. اعتمدنا في تصحيح مبحث البراءة والاشتغال على نسخة مكتبة السيّد محمّد عليّ الطبسي الحائري ـ رحمه الله ـ برقم (٢٦٥)، وهي نسخة رديئة فيها أغلاط وتصحيفات كثيرة وقد تقدّم تفصيل ذلك في مقدّمة التحقيق.

٢. كذا، وفي العبارة خلل ولعلّ الأولى: «في ما لم يكن مجال للرجوع إلى البراءة، أي ما يوجب رفع العقوبة».

٣. كان في الأصل ابتداءً: «العقل والترك» ثمّ صحّح في الهامش بما أثبتناه في المتن.

٤. كذا، والصواب ظاهراً: استُشكل.

وفيه ـ مضافاً إلى منع الاختصاص، وجريانها أيضاً في ما اشتبهت طهارته بالشبهة الحكمية ـ أنّ المقصود[١] من الشبهات الموضوعية ما كانت الشبهة حاصلةً لبعض الأُمور الخارجية بما لا يمكن رفعها بالرجوع إلى الشارع، دون ما لو كان رفعها منوطاً بالرجوع إليه ـ كما في الشبهات الحكمية ـ فإنّها داخلة في محلّ النزاع. والطهارة والنجاسة كذلك؛ حيث إنّهما ليستا من الأوصاف الواقعية المحضة، وإنّما واقعيتهما منوطة بنظر الشارع، ولذا تختلفان بالنسبة إلى الأشياء حسب اختلاف الشرائع[٢] والأديان؛ فرُبّ شيءٍ يكون طاهراً أو نجساً في شريعة، وليس كذلك في غيرها.

فالتحقيق في الجواب:

أمّا بناءً على كون الطهارة والنجاسة من الأحكام الوضعية وقلنا بانتزاعها من الأحكام التكليفية على أحد الوجهين الذي عليه شيخنا العلّامة الأنصاري[٣] (ره)، فلرجوع قاعدة الطهارة إلى أصالة البراءة؛ لانتزاعها حينئذٍ عن عدم وجوب الاجتناب في مشتبه الطهارة، كما أنّ النجاسة منتزَعة عن وجوب اجتنابها.

وأمّا بناءً على عدمِ الجعل فيهما وكونهما من الأوصاف الحقيقية التي كشف عنهما الشارع في مواردهما أو جعلِهما مستقلّين[٤] كالملكية والولاية وإن استتبعا التكليف أحياناً، فلأنّ عدم ذكرهم لـ«قاعدة الطهارة» في عداد الأُصول المزبورة لعلّه من جهة كون المقصود بالذكر من بينها ما وقع الخلاف فيها بين الأصحاب.

---

١. في الأصل ابتداءً: «القصود» وصحّح في أعلى السطر بما أثبتناه في المتن.

٢. في الأصل: شرايع.

٣. *فرائد الأُصول*، ج ٣، ص ١٢٦ ـ ١٢٧.

٤. في الأصل: مستقلاً.

وهذه الأُصول الأربعة قد نوزع[١] في حكومة العقل ودلالة النقل على كونها الوظيفة عند التردّد والحيرة، فاحتيجت إلى مزيد بيانٍ وإقامة برهانٍ على أنّها المرجع في الشكوك الابتدائية بخلاف «قاعدة الطهارة»؛ فإنّها مسلّمة عند الجميع، فلا خلاف في استفادتها من الأدلّة الاجتهادية، ولأجل تسلّمها اقتصروا عن ذكرها بذكر موارد الشبهة في الفقه [فـ]تحكّموا[٢] بالرجوع إليها.

على أنّ المقصود ذكر الأُصول الجارية في الشبهات الحكمية دون ما يجري فيها وفي الشبهة الموضوعية.

كلّ ذلك مضافاً إلى أنّ الأُصول المزبورة جارية في الشبهات الحكمية بأسرها من غير اختصاص ببابٍ دون باب، واختصاصِ «القاعدة» بالشكّ في الطهارة والنجاسة.

وعلى أيّ حالٍ فتنقيح [الكلام] بالنسبة إلى الأُصول الأربعة المزبورة يقع في طيّ مباحث:

---

١. المثبت من هامش النسخة وعليها علامة «الظاهر»، أعني «ظ» وفي المتن: توزّع.

٢. كذا، والأولى: فحكموا.

المبحث الأوّل في البراءة

وصفو المقال فيها أنّه لو شُكّ في حكمٍ تكليفي وجوبي أو تحريمي، ولم يُظفر بالحجّة من جهة فقدها أو لإجمالها باحتمال الاستحباب أو الكراهة أو لأجل تعارض الحجّتين مع عدم ثبوت مرجّح في البين ـ بناءً على التوقّف في مسألة تعارض النصّين مع عدم المرجّح ـ فالمرجع حينئذٍ أصالة البراءة. وهي حكم العقل أو النقل بجواز ترك ما احتُمل وجوبه، وفعلِ ما احتُمل حرمته.

فعلى هذا لا داعي على[١] جعل البحث في المسألة في مقامين: تارةً في الشبهة التحريمية وأُخرى في الشبهة الوجوبية[٢]، بل يكفي عنوان البحث في مسألة واحدة بجامع «الشكّ في التكليف الإلزامي الفعلي[٣]».

أقصى الأمر أنّ الملتزِم[٤] بالبراءة في الشبهة الوجوبية، والاحتياط في الشبهة التحريمية يكون مفصِّلاً في المسألة لابدّ من ملاحظة دليله، كما لا باعث على عقد مسائلَ أربعٍ لكلّ مقامٍ باعتبار منشأ الشكّ من عدم النصّ أو إجماله أو تعارض النصّين أو اختلاط بعض الأُمور الخارجية[٥].

كيف، والمسألة الرابعة ـ أعني كون الشكّ في الواقعة الجزئية ـ خارجةٌ عن حريم البحث؛ فإنّها من الشبهة الموضوعية والكلام في الشبهة الحكمية التي تحيّر

---

١. كذا، والأولى: إلى.

٢. كما صنع الشيخ في *فرائد الأُصول*، ج ٢، ص ١٧.

٣. في الأصل: «العقلي» والصواب ما أثبتناه.

٤. المثبت من هامش النسخة وعليها علامة «الظاهر»، وفي المتن: الملزوم.

٥. كما صنع الشيخ أيضاً في *فرائد الأُصول*، ج ٢، ص ١٨.

في مواردها الفقيه؛ لأجل عدم الوصول إلى الحجّة، والكبرى بعد معلوميتها في الشبهة الموضوعية بدليلها لا تحيّر للفقيه بالنسبة إلى كلّيتها، وليس في الأُصول من شأن الفقيه البحثُ عن حكم الوقائع الجزئية المثبتة[١] لعارضٍ فليقتصر على بيانه في الفقه.

وأمّا مسألة تعارض النصّين فمع وجود المرجّح يكون المرجع أحد الدليلين، ومع عدم وجوده في البين يكفي ما دلّ على التخيير[٢] في الرجوع إلى الحجّة دون البراءة.

بقي مسألة فقدان النصّ وإجماله، ولا داعي لذكر كلٍّ منهما مستقلاً[٣] بعد إرجاعهما إلى عدم وجود الحجّة المعتبرة في البين؛ فإنّ النصّ المجمل ملحق بالعدم.

فالمبحوث عنه في المقام أمرٌ واحد، وهو ما إذا شُكّ في وجود تكليف إلزامي فعلي من جهة عدم وجود حجّة معتبرة قاطعة للعذر يصحّ معها المؤاخذة، سواء كان المشكوك فيه تكليفياً إيجابياً مثل ما إذا شُكّ في وجوب الدعاء عند رؤية الهلال، أو تحريمياً كما لو تردّد في حرمة شرب التتن، من غير فرق بين كون عدم الحجّة الناهضة على الوجوب أو الحرمة مستنداً إلى عدم النصّ أو إجماله أو التعارض بينه وبين غيره.

فأصحابنا الأُصوليون على البراءة ونفي التكليف في الأشياء المشتبهة من

---

١. كذا، والصواب ظاهراً: المشتبه.

٢. هذا هو الصواب، وفي الأصل: «المتحيّر».

٣. كذا، ولعلّ الصواب: «مستقلٍّ» ليكون صفة لـ«كلّ» لا حالاً له وإن شاع ذلك.

حيث[١] الحكم مع احتمال الوجوب أو الحرمة واقعاً بعد ورود الشرع وبيان الأحكام، وعدم وجدان الدليل المعتبر من العقل أو النقل أو كليهما على تعيين الحكم الواقعي بعد الفحص[٢] والبحث عن مظانّه، أو الظاهري[٣] القاطع للحجّة، والفرقة الأخبارية على الاحتياط؛ لبنائهم على وصول «البيان» الرافع للعذر في الاقتحام في الوقائع المشكوكة، فالخلاف بناءً على ذلك راجع إلى الصغرى[٤] ـ أعني حصول البيان وعدمه ـ فكأنّ الأخباريين يسلّمون ما بنوا عليه المجتهدون في صورة عدم البيان.

وكيفما كان، والذي هو مقتضى التحقيق ما سلكه الأُصوليون من البراءة استناداً في ذلك إلى الأدلّة الأربعة من الكتاب والسنّة والإجماع والعقل.

أمّا الكتاب فأظهره دلالةً قوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولاً﴾[٥] بناءً على أنّ «بعث الرسُل» كناية عن إقامة الحجّة، فيدلّ على عدم جريان العادة من اللّه تعالى على العقوبة والمؤاخذة على المخالفة إلّا بعد «البيان» الذي هو إنهاض للحجّة. والشبهاتُ الحكمية مطلقاً ـ وجوبيةً كانت أو تحريميةً ـ في ما لم يقم عليها نصّ من الشارع خارجةٌ من تحت الغاية.

---

١. المثبت من هامش النسخة، وفي متنها: «المثبتة» بدلاً من «المشتبهة من حيث».

٢. في هامش الأصل: «لأنّ الرجوع إلى البراءة ونفي التكليف مع فرض احتمال وجوده واقعاً لا مجال له قبل الفحص والبحث عن مظانّه من [غير] فرق بين البراءة العقلية والشرعية كما سيجيء في شرائط جواز الرجوع إليها».

٣. في هامش الأصل: «قوله: «أو الظاهري» عطف على الواقعي».

٤. في هامش الأصل: «قوله: «راجع إلى الصغرى» لا إلى الكبرى، وهي جواز الرجوع إلى البراءة مع عدم حصول البيان».

٥. الإسراء (١٧): ١٥.

وإبقاء الآية على ظاهرها من إرادة إرسال الرسل وإن كان يُخرجها عن الدلالة على المقصود. كيف، والشبهات الحاصلة عارضة بعد بعث الرسول وتشريعه الأحكام فتشتملها الغاية، ومعه لا مسرح لإجراء البراءة، إلّا أنّ العذاب بمجرّد البعثة مع عدم البيان للأحكام ممّا تأباه العقول السليمة.

والإنصاف عدم دلالة الآية على ما هو المطلوب في باب البراءة من عدم العقوبة قبل البيان وإقامة البرهان. كيف، وأقصى ما تدلّ عليه بسياقها الإخبار عن نفي التعذيب في الأُمم السالفة قبل إقامة الحجّة عليهم، وهذا مختصّ بالعذاب الدنيوي من الهلاك والخسف والمسخ ونحوها دون الأُخروي.

ولا ينافي ورودَ الآية في مقام الإخبار عن الأزمنة الماضية انسلاخُ الأفعال المنسوبة إليه تعالى عن الزمان، وكونُها لمجرّد الربط في مثل: ﴿وَكَانَ اللهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيماً﴾[١].

ويشهد لما ذكرنا كثير من الآيات المتّحدة معها سياقاً مثل قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ رَبُّكَ مُهْلِكَ الْقُرَى حَتَّى يَبْعَثَ فِي أُمِّهَا رَسُولاً يَتْلُوا عَلَيْهِمْ آيَاتِنَا وَمَا كُنَّا مُهْلِكِي الْقُرَى[٢] إِلَّا وَأَهْلُهَا ظَالِمُونَ﴾[٣] فإنّ ظاهرها الإخبار بنفي الهلاك قبل بعث الرسول، وأنّ كلّما وقع الهلاك في أُمّة من الأُمم كان بعد إتمام الحجّة.

ولو سلّم دلالة الآية على نفي العقوبة الأُخروية فأقصاها نفي الفعلية، ولعلّه للإرفاق والمنّة، ونفيها أعمّ من نفي الاستحقاق والأهلية كما هو الظاهر في

---

١. الأحزاب (٣٣): ٤٠.

٢. في الأصل: وما كان ربّك مهلك القرى.

٣. القصص (٢٨): ٥٩.

الرجوع إلى البراءة ولا دلالة عليه. كيف، والعامّ لا يدلّ على الخاصّ؛ لوجود الواسطة في موارد العفو بـ«التوبة».

وعلى ذلك بنى من ردّ استدلال الأشاعرة بـ«الآية» لعدم الملازمة بين حكم العقل والشرع، على أنّ مفاد الآية نفي العذاب قبل البعثة، فلو كان حكم العقل معتبراً لكان العذاب ثابتاً قبلها أيضاً، قال مجيباً عنه: إنّ المقصود من الآية نفي فعلية العذاب؛ للعفو عنه لا نفي الاستحقاق، ولا منافاة بين حكم العقل بشيء قبل الشرع وبين العفو عنه بعده إرفاقاً وامتناناً منه على[١] العباد[٢].

نعم، يصحّ التمسّك بـ«الآية» حينئذٍ بناءً على ما ذهب إليه شيخنا العلّامة الأنصاري (ره) من استظهار دعوى الخصم بالملازمة بين الاستحقاق والفعلية على مقتضى تمسّكه برواية التثليث[٣] وغيرها ممّا دلّت على أنّ في ارتكاب الشبهة الوقوعَ في الهلكة فعلاً من حيث لا يعلم، فهو يعترف بعدم المقتضي للاستحقاق على تقدير عدم الفعلية، فيكفي في نفي الاستحقاق نفي الفعلية[٤].

ولكن فيه منع واضح. كيف، والأخباري لا يكاد يدّعي أنّ في ارتكاب الشبهة الوقوعَ في العذاب فعلاً، والحال أنّ الاقتحام فيها ليس بأشدّ من ارتكاب معلوم[٥]

---

١. في الأصل: أعلى.

٢. انظر *القوانين*، ج ٣، ص ١٥ ـ ١٦؛ *الفصول*، ص ٣٤٢.

٣. *الكافي*، ج ١، ص ٦٨، باب اختلاف الحديث، ح ١٠؛ *كتاب من لا يحضره الفقيه*، ج ٣، ص ١٠ ـ ١١، ح ٣٢٣٣؛ *تهذيب الأحكام*، ج ٦، ص ٣٠٢ ـ ٣٠٣، ح ٨٤٥؛ *الاحتجاج*، ج ٢، ص ١٠٧؛ *وسائل الشيعة*، ج ٢٧، ص ١٥٧، باب ١٢، ح ٩؛ *بحار الأنوار*، ج ٢، ص ٢٢١ وج ١٠١، ص ٢٦٢، ح ١.

٤. *فرائد الأُصول*، ج ٢، ص ٢٣ ـ ٢٤.

٥. كذا، والصواب ظاهراً: المعلوم.

الحرمة المقتضي لصِرف الاستحقاق دون الفعلية؛ لإمكان دفعها بـ«المغفرة»، فلو قيل بالعذاب الفعلي في ارتكاب الشبهات يقال بطريقٍ أولى في الاقتحام في الحُرُمات، ولازمه سلب الغفران من اللّه تعالى في حقّ العباد. وأخبار التثليث غايتها التوعيد بالهلاك على ارتكاب الشبهات كما في غير واحد من الأخبار[1] الدالّة على الوعد والوعيد بارتكاب المحرّمات من غير دلالة لها على فعلية المتوعّد به من العقاب.

وعلى فرض التسليم، لكنّ التمسّك بها على هذا النهج ليس على نحو البرهان المنتج للإذعان بالنتيجة، بل على نحو الجدل وصِرف إسكات الخصم في مقام الاحتجاج.

وهذه الآية أظهر ما يُستدلّ بها، وإلّا فقد استُدلّ بآياتٍ أُخرى لا دلالة لها على البراءة أصلاً.

وأمّا السُنّة فهي روايات:

[١] منها قوله (ص): **رُفع عن أُمّتي تسعة: الخطاء والنسيان وما استُكرهوا عليه وما لا يعلمون**، الحديث[2].

---

١. *المحاسن*، ص ٢١٥، ح ١٠٢؛ *الكافي*، ج ١، ص ٥٠، ح ٩؛ *تهذيب الأحكام*، ج ٧، ص ٤٧٤، ح ١٩٠٤؛ *كتاب الزهد*، ص ١٩، ح ٤١؛ *وسائل الشيعة*، ج ٢٠، ص ٢٥٩، باب ١٥٧، ح ٢ وج ٢٧، ص ١١٩، باب ٩، ح ٣٥ وص ١٥٥ و١٥٨ و١٧١، باب ١٢، ح ٢ و١٥ و٥٧.

٢. *الكافي*، ج ٢، ص ٤٦٣، ح ٢؛ *كتاب التوحيد* للصدوق، ص ٣٥٣، باب ٥٦، ح ٢٤؛ *كتاب الخصال*، ص ٤١٧، باب التسعة، ح ٩؛ *كتاب من لا يحضره الفقيه*، ج ١، ص ٥٩، ح ١٣٢؛ *وسائل الشيعة*، ج ٧، ص ٢٩٣، باب ٣٧، ح ٢ وج ٨، ص ٢٤٩، باب ٣١، ح ٢ وج ١٥، ص ٣٦٩، باب ٥٦، ح ١ و٣؛ *بحار الأنوار*، ج ٢، ص ٢٨٠، ح ٤٧ وج ٥، ص ٣٠٣، ح ١٤ وج ٢٢، ص ٤٤٣، ح ٣ وج ٥٥، ص ٣٢٥، ح ١٤ وج ٧٤، ص ١٥٣، ح ١٢٣.

وتقريب الاستدلال به على البراءة هو أنّ التكليف من الوجوب أو الحرمة غير معلوم في الموارد المشكوكة إمّا لفقد النصّ أو لبعض الأُمور الخارجية، فيكون مرفوعات الجاهل[١] به، وقضيّة رفعه رفع العقوبة وعدم المؤاخذة على الإقدام لو صادف خلاف الواقع.

فلا يُتوهّم عدم صحّة استناد «الرفع» إلى المؤاخذة بعدما كانت من الآثار العقلية المحضة التي ليس للشارع وضعها فكيف برفعها[٢]؛ لأنّ رفعها ليس إلّا برفع منشأه من إيجاب الاحتياط شرعاً لو كان الواقع مراداً على كلّ حالٍ، فلو قام الدليل على رفعه كان دليلاً على عدم إيجابه الاحتياط الموجب لعدم استحقاق العقاب على مخالفة الواقع الغير المعلوم.

وليس المراد من رفع الحكم حال الجهل به زوالَه عن أصله أو تقيّد موضوعه بـ«العالم» كي يلزم النسخ أو التصويب الباطل، بل المراد ارتفاعه بما وصل إليه من المرتبة الفعلية المقتضية لإيجاب الاحتياط لدرك مصلحة الواقع لولا المزاحمة بمصلحة المنّة على العباد في رفعه تسهيلاً عليهم، فالرفع على ذلك أعمّ من الدفع بجامع «عدم التكليف» مع قيام المقتضي، وإلّا فظاهره التعلّق بما لولا رفعه لثبت وجوده، غير أنّه أُريد منه رفع ما هو موجود بالوجود الاقتضائي بحيث لولاه لوُجد؛ لأنّ المرتبة الفعلية للحكم المحفوظة حال عدم العلم مقتضية لبلوغها مرتبة البعث أو الزجر لولا المصادفة للمانع.

فمفاد الحديث حينئذٍ يساوق مفاد قوله (ع): **كلّ شيء لك حلال حتّى تعرف**

---

١. كذا في الأصل، والصواب ظاهراً: مرفوعاً للجاهل.

٢. كذا في الأصل، والصواب ظاهراً: يرفعها.

أنّه حرام[١] في إباحة الشارع الإقدامَ على ارتكاب الشبهات الحكمية. غاية الأمر أنّ الترخيص في الحديث بلسان «رفع الحكم» بمرتبة الفعلية، كما أنّ رفعه بتلك المرتبة بلسان الإباحة في الرواية فهو مدلول مطابقي للثاني والتزامي للأوّل؛ للملازمة بين رفع الفعلية[٢] وإثبات الإباحة.

فانقدح ممّا ذكرنا عدم الحاجة إلى تقدير «المؤاخذة» ولا غيرها من «الآثار الشرعية» في «ما لا يعلمون»؛ لأنّ الأحكام بنفسها ـ كما عرفت ـ قابل للوضع والرفع.

ويعمّ «الموصول» الشبهة الموضوعية أيضاً؛ لأنّ عدم العلم بالحكم كما أنّه يكون لفقد النصّ كذلك لبعض الأُمور الخارجية، فالمائع[٣] المردّد بين الخلّ والخمر ما لم يُعلم حكمه بالخصوص فيرتفع بحديث الرفع.

نعم، لابدّ من تقدير «الآثار» أو المصير إلى التجوّز في الإسناد في باقي فقرات الحديث، وذلك لعدم ارتفاع «ما اضطُرّوا إليه» و«ما استُكرهوا» حقيقةً، وإنّما المرفوع شرعاً آثارهما.

نعم، لو أُريد من «الموصول» الموضوع بقرينة إخوانه[٤] فلابدّ من التقدير أو المجاز في نسبةِ «الرفع» أو الكلمةِ تنزيلاً للموضوع منزلة الحكم، وعلى فرض

---

١. سيأتي الحديث في ص ٢٠ مع قيد في ذيله وهو «بعينه» ولم نعثر في المصادر الروائية من دون هذا القيد إلّا أنّ الشيخ الأنصاري ـ قدّس سرّه ـ اعتقد أنّهما حديثان والأمر ليس كذلك. راجع *فرائد الأُصول*، ج ٢، ص ٤٥ و٤٨.

٢. أي الحرمة الفعلية.

٣. في الأصل: فالمايع.

٤. كذا، والمتعارف: أخواته.

التقدير لا وجه لتقدير خصوص «المؤاخذة» بعد ما كان المقدّر في الباقي غيرَها بل كانت مختلفة فيقدّر «الوضع» تارةً بالنسبة إلى «الطيرة»، و«التكليف» أُخرى في «ما اضطُرّوا» و«ما استُكرهوا»، و«كلاهما» ثالثةً في «الخطاء والنسيان»، فليُجعل المقدّر خصوص «الأثر الظاهر» في كلّ منها أو «جميع الآثار الشرعية» من التكليفية والوضعية التي تكون في رفعها المنّة كما يشهد بذلك ما في «الصحيح»[1] من استشهاد المعصوم (ع) بـ«الرواية» على رفع أثر حلف المكره عليه بطلاق زوجته أو عتق عبده أو صدقة ما يملكه.

نعم، اللازم حينئذٍ أن يكون المقدّر من الآثار «الآثار الشرعية» المترتّبة على الفعل بعنوانه الأوّلي لا بعنوانه الطاري، فالمرفوع في ظرف الإكراه والاضطرار والخطاء والنسيان آثارُها قبل الاتّصاف[2] بها؛ لأنّ الآثار الطارية عليها بعد التعنون بها لا يتطرّق إليها «الرفع»؛ للزوم التخلّف أو الخُلف حيث جُعلت هذه المذكورات دخيلةً في الموضوع، ومقتضى دخلها فيه الوضعُ دون الرفع، فلا يكاد يرتفع مثل الدية المترتّبة على القتل خطاءً وسجدَتي السهو المترتّبين على النقص والزيادة سهواً، بخلاف الآثار اللاحقة إلى الأفعال[3] بعناوينها الأوّلية؛ فإنّ طروّ هذه العناوين الخاصّة مقتضٍ لرفعها عن معنوناتها.

---

١. *المحاسن*، ص ٣٣٩، كتاب العلل، ح ١٢٤؛ *نوادر الأشعري*، ص ٧٥، ح ١٦٠؛ *وسائل الشيعة*، ج ٢٣، ص ٢٢٦، باب ١٢، ح ١٢؛ *بحار الأنوار*، ج ٥، ص ٣٠٥، ح ١٨ وج ١٠١، ص ١٥٤، ح ٦٠ وص ١٩٥، ح ١٢ وص ٢٨٤، ح ٦ وص ٢٨٨، ح ٢٤.

٢. هذا هو الصواب، وفي الأصل: «اتّصاف»، وبعدها في الأصل: «الاتّصال» والظاهر زيادتها.

٣. كذا، والصواب ظاهراً: للأفعال.

فالحديث بناءً على ذلك يُقيَّد به إطلاق ما دلّ على لحوق الآثار إلى الأفعال[١] في جميع الأحوال، ويُجعل موردُه خصوصَ حالة الذكر والعمد وعدم الإكراه والإجبار لطفاً[٢] من الشارع على هذه الأُمّة توسعةً عليهم.

لا يقال: قضيّة ما ذُكر عدم تعلّق الوضع[٣] بإيجاب الاحتياط؛ لكونه في موضوع «عدم العلم»؛ لأنّ إيجابه بعدما كان طريقياً محضاً لم يكن جعله إلّا بلحاظ الواقع حال الجهل دونه بلحاظ الجهل. ومثل ذلك إيجاب التحفّظ في الخطاء والنسيان؛ فإنّه على تقديره بلحاظ الواقع المهمّ به[٤] عند الشارع لئلّا يفوت عن المكلّف بسبب الخطاء والنسيان.

[٢] ومنها قوله في رواية الكليني: ما حجب اللّه علمه عن العباد فهو موضوع عنهم[٥].

والاستدلال به نحو ما ذُكر في حديث الرفع؛ فإنّ الحرمة المجهولة والوجوب الغير المعلوم مـ«ممّا حجب علمه عن العباد»، فيكون موضوعاً عنهم، فالمراد من «الموصول» الحكم، ولا يتفاوت بين ما كان السبب لحجبه عدم النصّ[٦] أو إجماله

---

١. كذا، والصواب ظاهراً: للأفعال.

٢. هذا هو الصواب، وفي الأصل: لفظاً.

٣. كذا، والأولى: الرفع.

٤. كذا، والصواب ظاهراً: المهتمّ به.

٥. *الكافي*، ج ١، ص ١٦٤، ح ٣؛ *التوحيد* للصدوق، ص ٤١٣، باب ٦٤، ح ٩؛ *الاعتقادات في دين الامامية* للصدوق، ص ٣٧ وعنهما في *وسائل الشيعة*، ج ٢٧، ص ١٦٣، باب ١٢، ح ٣٣ و*بحار الأنوار*، ج ٣، ص ٢٨٠، ح ٤٨ وج ٥، ص ١٩٧، ح ٧، ولم يرد «علمه» في *الكافي*.

٦. في الأصل: العفو.

أو تعارضه أو اشتباه الأُمور الخارجية، فيعمّ الشبهتين[١]؛ الحكمية والموضوعية.

هذا، ولكنّه يُشكَل[٢] على الاستدلال بالحديث بمنع ظهوره في وضع ما لم يُعلم من التكليف، وإنّما الظاهر بملاحظة نسبة الحجب إليه تعالى وضع الأحكام التي لم يأمر الأنبياءَ بتبليغه العباد عنايةً منه تعالى باختفائها عن الخلق، فيساوق قوله (ع): **إنّ اللّه سكت عن أشياءَ لم يسكت عنها نسياناً فلا تتكلّفوها رحمةً من اللّه لكم**[٣].

ولا ينافي ذلك ما في حجّة الوداع من تبليغه تمام الدين إلى الأُمّة وتكميله لهم؛ فإنّه بتبليغ أمر الولاية للأنام وقد بُني عليها الإسلام، ويكفي في صدقه تبليغُه إلى الوصيّ وأمرُه البيان حسب اقتضاء الحكمة.

فالحديث على ذلك خارج عن الدلالة على المطلوب ويكون من أدلّة عدم الملازمة بين حكم العقل والشرع، ولو تمّت دلالته في المقام يأتي حديث التعارض بينها وبين أدلّة وجوب الاحتياط على تقدير الدلالة.

[٣] ومنها قوله (ع): كلّ شيء لك حلال حتّى تعرف أنّه حرام بعينه[٤].

وهذا أظهر أخبار مسألة البراءة، والعجب ممّن تكلّف الاستدلال بخبر «كلّ شيء فيه حلال وحرام»[٥] مع ظهوره في الشبهة الموضوعية، وتَرَك الاستدلال بهذه

---

١. الأولى: الشبهة.

٢. كذا، والصواب ظاهراً: «يستشكل» وكذا الكلام في الموارد السابقة والآتية.

٣. *الكافي*، ج ٥، ص ٣١٣، ح ٤٠؛ *كتاب من لا يحضره الفقيه*، ج ٤، ص ٧٥، ح ٥١٤٩؛ *تهذيب الأحكام*، ج ٧، ص ٢٢٦، ح ٩٨٩ وفي بعض هذه المصادر: «حتّى تعلم» وفي بعضها كما في المتن.

٤. *كتاب من لا يحضره الفقيه*، ج ٤، ص ٧٥، ح ٥١٤٩ وعنه في *وسائل الشيعة*، ج ٢٧، ص ١٧٥، باب ١٢، ح ٦٨.

٥. قال الشيخ في *فرائد الأُصول*، ج ٢، ص ٤٥: وقد يستدلّ على المطلب أخذاً من الشهيد في ⇦

الرواية مع أنّها ظاهرة في[1] حلّية ما لم يُعلم حرمته ـ سواء كان عدم المعلومية لفقد النصّ أو لبعض الأُمور الخارجية ـ فيشمل الشبهاتِ الموضوعيةَ بظاهرها، والحكميةَ الوجوبيةَ بالإجماع البسيطِ من المجتهدين في تمام موارد الشبهات البدوية، والمركّبِ منهم ومن الأخباريين في خصوص الشبهة الوجوبية؛ لعدم القول بالفصل بين البراءة في الشبهة الحكمية التحريمية وبينها في الشبهة الوجوبية، بل كلّ من قال بالاحتياط في الأُولى صار إلى البراءة في الثانية فتكون من الموارد المسلّمة.

على أنّ «الواجب» يكون تركه حراماً فيعمّ «الشيء» بالنسبة إلى كلٍّ من الفعل والترك، فيُحكم عليه بالحلّية الظاهرية وإن كان ذلك لا يخلو عن عنايةٍ؛ فإنّ الأحكام الشرعية متمحّضة في جهة واحدة من الفعل أو الترك لا أنّها واردة على جهتين، فينحلّ كلّ حكم إلى حكمين شرعيين من الوجوب والحرمة مثلاً بالنسبة إلى كلٍّ من الفعل والترك، و«كون الواجب تركه حراماً» إنّما يراد منه الحرام العقلي من حكم العقل بترتّب العقوبة على المخالفة كوجوب ترك الحرام المراد منه ترتّب المثوبة أو عدم العقوبة على تركه.

اللّهمّ إلّا أن يقال: إنّ المراد من الحرام في «الغاية» مطلق الإلزام حيث جُعل قِبالاً للإباحة في «المغيّى» المراد منها معناها[2] اللغوي العرفي كما في ﴿أَحَلَّ اللهُ

⇦*الذكرى* ج ١، ص ٥٢ فقوله (ع): «كلّ شيء ...».

نقول: أرجع المعلّق الاستدلال إلى الفاضل التوني في *الوافية*، ص ١٨١، والفاضل النراقي في *المناهج*، ص ٢١١.

١. بعدها زاد في الهامش قوله: «الشبهة الحكمية من» وهو مخلٌّ ظاهراً بالمقصود.

٢. في الأصل: المعناها.

﴿الْبَيْعَ﴾[١]؛ لإرادة مطلق النفوذ من «الحلّ» دون الترخيص الشرعي. كيف، وقد صحّ وقوعه وقت النداء ولا يجامع النهي عن البيع شرعاً مع الإذن فيه من الشارع. نعم، يكون نافذاً وإن كان حراماً شرعاً.

ومن موارد استعماله في لسان الشارع في مطلق المنع دون المنع الشرعي ما ورد من «حرمة الصلاة» في وبر ما لا يؤكل لحمه، وهذا وإن صحّ في نفسه بملاحظة ما ذُكر غير أنّه في المقام موقوف على ظهور الحديث، واستظهاره منه مشكل جدّاً فافهم.

[٤] ومنها قوله (ع): الناس في سعة ما لا يعلمون[٢].

دلّ على إثبات السعة وعدم الضيق بالنسبة إلى الحكم الذي لا يعلمونه من الوجوب أو الحرمة، سواء كان عدم العلم به مسنداً إلى فقد النصّ أو إلى بعض الأُمور الخارجية، فيعمّ الشبهات الحكمية مطلقاً والموضوعية.

ومعنى السعة من الحكم الغير المعلوم الخلاصُ عن تبعة مخالفته بالفعل أو الترك، فيزاحم أدلّة الاحتياط الناهضة بإثبات العقوبة على مخالفة الأحكام المجهولة وإن ذهب شيخنا العلّامة الأنصاري[٣] (ره) إلى ورود هذه الأدلّة نظراً إلى إحداثها العلم بالحكم في مورد الاشتباه؛ لأنّ الرواية تنفي الضيق عند عدم العلم ولو بوجوب الاحتياط، فمعناه: الناس في سعةٍ مادام لم يعلموا، ولا ينافي ذلك

---

١. البقرة (٢): ٢٧٥.

٢. *علل الشرائع*، ص ٣٤٢، باب ٤٣، ح ١؛ *وسائل الشيعة*، ج ٤، ص ٣٤٧، باب ٣، ح ٧؛ *بحار الأنوار*، ج ٨٠، ص ٢٢١، ح ٤؛ *عوالي اللآلي*، ج ١، ص ٤٢٤، ح ١٠٩ وعنه في *مستدرك الوسائل*، ج ١٨، ص ٢٠، باب ١٤، ح ٤ وفيهما: سعة ما لم يعلموا.

٣. *فرائد الأُصول*، ج ٢، ص ٢٧ وص ٤١ ـ ٤٢.

قيام الدليل على وجوب الاحتياط، والقائل به لا يقول إلّا عن دليل علمي.

وما صار إليه (قده) إنّما يتمّ لو كان الاحتياط واجباً نفسياً كسائر التكاليف النفسية؛ فإنّه ـ لحصول العلم به ببركة أدلّته ـ ليسوا في «سعةٍ ما لم يعلم أو ما دام لم يعلم بالحكم»، لكنّه خلاف التحقيق؛ لأنّ وجوبه على تقديره غيري طريقي من جهة عدم الوقوع في مخالفة الواقع المجهول، فيعارض دليلَه قولُه: «الناس في سعة»، سواء جعلت كلمة «ما» موصولة أُضيف إليها السعة أو مصدرية ظرفية.

أمّا الأوّل فلأنّ مفاد الحديث إثبات السعة ونفي الضيق في ساحة الجهل بالتكليف، وأخبار الاحتياط لا يوجب العلم به واقعاً، وإنّما تُثبت وجوب التحرّز من[1] موارد احتماله، فتُنفى السعة في قبال الرواية، فالحديث إنّما ينفي وجوب الاحتياط عند الجهل بالحكم؛ لأجل عدم العلم به واقعاً لا أنّه ينفيه في ظرف الشكّ؛ لعدم العلم بوجوبه حتّى يقال بثبوته بأدلّته.

وأمّا على التقدير الثاني فلأنّ المراد من عدم العلم عدمه بالنسبة إلى الحكم الواقعي، وهذا صادق أيضاً بعد ورود أخبار الاحتياط أيضاً وإن لم يصدق بقولٍ مطلق؛ للعلم بالحكم الظاهري.

نعم، لو أُريد بـ«ما لا يعلمون» عدم علمهم بتكليفهم الفعلي تكون أدلّة الاحتياط واردة؛ للعلم بإيجاب الاحتياط فعلاً بأدلّته، لكنّه خلاف الظاهر؛ لظهور عدم العلم في الجهل بالحكم الواقعي لا الجهل بتكليفهم الفعلي في مقام العمل، فبناءً على ذلك تقع المعارضة، والمرجع ما تقتضيه قواعدها من الجمع أو الترجيح أو سقوط كليهما والرجوع إلى الأصل أو التخيير بينهما.

---

١. كذا، والصواب ظاهراً: «في».

[٥] ومنها قوله (ع): كلّ شيء مطلق حتّى يرد فيه نهي[١].

والاستدلال به مبنيّ على أن يكون المراد بـ«ورود النهي» وصوله إلى المكلّفين، فلا نهي بعد عدم وصوله في الشبهات الحكمية التحريمية، ويتمّ الاستدلال في الشبهات الوجوبية والموضوعية بما قدّمنا[٢] من التقريب في «كلّ شيء لك حلال حتّى تعرف أنّه حرام».

ويُشكَل[٣] على التمسّك بها بأنّ لفظ «يرد» ظاهر في ورود النهي الصادق على مجرّد صدوره من الشارع وصل أم لم يصل؛ لعروض بعض أسباب الاختفاء، فلا تنهض[٤] دليلاً على الإطلاق[٥] في الأحكام الواردة الغير الواصلة كما هو المهمّ، بل يكون دليلاً على إباحة الأشياء قبل ورود الشرع في قبال أصالة الحظر[٦]، ولعلّه الظاهر منها، وموردها حينئذٍ قبل الشرع الذي نعلم بعدم ورود الحكم فيه من الشارع، وهي مسألة أُخرى أجنبية لا دخل لها بما نحن فيه. والتمسّك بها فيه من قبيل التمسّك بالعامّ في الشبهات المصداقية، وضمّ استصحاب عدم الورود بعد الشرع وإن كان يُنقّح موضوع الحكم بـ«الإطلاق» ويُجدي في إباحة ما شُكّ في ورود النهي عنه ولم يصل، وعدمِ وروده لكنّه رافع بهذا الأصل الاستصحابي

---

١. *كتاب من لا يحضره الفقيه*، ج ١، ص ٣١٧، ح ٩٣٧؛ *وسائل الشيعة*، ج ٦، ص ٢٨٩، باب ١٩، ح ٧٩٩٧وج ٢٧، ص ١٧٤، باب ١٢، ح ٦٧؛ *بحار الأنوار*، ج ٢، ص ٢٧٢ و٢٧٤، ح ٣ و٢٠.

٢. تقدّم في ص ٢١.

٣. كذا، والصواب ظاهراً: يُستشكل.

٤. كذا، والأولى: «فلا ينهض» وعلى المذكور في المتن يعود الضمير في «لا تنهض» إلى «الرواية» وكذا الضمائر قبلها وبعدها.

٥. أي الإباحة.

٦. في الأصل: الحضر.

للشكّ وينقلبه إلى العلم بعدم الورود، والمهمّ إثبات الإباحة لما شُكّ في أنّه ورد فيه نهي واختفى علينا أم لا.

اللّهمّ إلّا أن يقال: إنّ المقصود إثبات الرخصة في الوقائع المشكوكة، وعليه يجدي الاستصحاب في ما تُيقّن بعدم المورد سابقاً لا في ما عُلم بالنهي عنه في زمان وإباحته في زمان آخر وجُهل التقديم والتأخير بينهما.

والحكم في هذه الصورة بالإباحة بمقتضى عدم القول بالفصل في الموارد المشكوكة بين قبل الشرع وبعده أو بينهما بعد ورود الشرع كما ترى.

الثالث من أدلّة البراءة الإجماع؛ فإنّه قد يُدّعى قيامه في قِبال الأخباريين على أنّ الحكم الظاهري في ما لم يرد نصّ على تحريمه ولم يدلّ على وجوب الاحتياط فيه عقلٌ ولا نقلٌ هي البراءة عن التكليف، وهذا ربما يحصل من ملاحظة فتاويهم وكلماتهم في الأُصول والفقه في موارد الاستدلال، كما يحصل من ملاحظة الإجماعات المنقولة والشهرة العظيمة في المسألة.

وفيه أنّ صغرى الإجماع نظراً إلى كلمات العلماء خلفاً عن سلف وإن كانت موجودة إلّا أنّ الكلام في حجّية هذا الإجماع وكشفه عن رأي المعصوم (ع) من طريق الحدس القطعي عن رضائه (ع)، ولا سبيل إلى ذلك بعد احتمال كون بناء المجمعين في فتاويهم على الأدلّة الموجودة؛ إذ ليس حينئذٍ دليلاً على حدةٍ، ولابدّ في حجّية الإجماع بناءً على طريقتنا من إحراز أن لا يكون اجتماعهم على أمرٍ مستنداً إلى دليلٍ من عقلٍ ونقلٍ، ومع عدم الإحراز وقيام الاحتمال لم يكن للحدس به مجال كما لا يخفى.

الرابع من الأدلّة حكم العقل بقبح العقاب بلا بيانٍ والمؤاخذة بلا برهانٍ، وهو

عمدة أدلّة البراءة العقلية بل الشرعية أيضاً كما عن بعض الفحول بإرجاع أدلّـتها إليه، لكن تمامية ذلك يتوقّف على القول بالتحسين والتقبيح العقليين، وحيث بنينا على القول به قبالاً للأشاعرة نقول:

لا شبهة ولا ريب في حكم العقل واستقلاله به[1] حكماً ضرورياً بقبح العقوبة من المولى الحكيم على مخالفة عبده لتكاليفه المجهولة بعد الفحص عنها بقدر الوسع والطاقة، وعدم الوصول إليها بأمارةٍ معتبرة وحجّة قاطعة عليها أو على إيـجاب الاحتياط من العقل أو الشرع، كما أنّه أيضاً مستقلّ بحسن العقوبة وصحّتها على مخالفتها قبل الفحص واليأس عن الظفر بالحجّة وإن لم يكن إعلام لها؛ لكفاية نفس احتمال التكليف قبل الفحص بياناً في الشبهات البدوية؛ لأنّ المراد من «البيان» مطلق ما يصحّ معه المؤاخذة من المولى والاحتجاج بواسطته على العـبد، ومـن الضرورة تحسين العقل[2] لعقاب المولى عبدَه حينئذٍ استناداً إلى نفس الاحتمال.

وعلى أيّ حالٍ فقاعدة قبح العقاب بلا حجّةٍ بحسب الكبرى من المسـتقلّات العقلية، فيُحكم بقبحه منه على الاقتحام في الوقائع المشكوكة في ما لم يصل البيان ولم يعثر العبد على حجّةٍ بعد الفحص، فيُعدّ مثل هذا العبد عقلاً معذوراً في الإتيان بخلاف الواقع، والمولى ملوماً لو عاقبه على مجرّد احتماله.

فانقدح عدم كون مجرّد الاحتمال بياناً على فعلِ ما تفحّص المكلّف عن حكمه ولم يجد ما يكشف عن حرمته، وتركِ ما تفحّص ولم يجد بياناً على وجوبه، فمتى لم يجد البيان حصل له الاطمينان من العقاب فلا يحتمله بل يقطع بعدمه.

---

١. كذا، والظاهر زيادتها.

٢. في الأصل: الفعل.

ومن هنا يظهر عدم تحقّق الصغرى لكبرى «وجوب دفع الضرر المحتمل»؛ لأنّ مقتضى الاستقلال عدم الاحتمال، فلا مجال لإجراء هذه القاعدة؛ لعدم وصول النوبة إليها فتكون مورود اً عليها بـ«قاعدة قبح العقاب بلا بيان»؛ لارتفاع موضوعها وهو احتمال العقاب. كيف، واحتماله على المخالفة متوقّف على إقامة الحجّة ولو كانت ظاهرية، وهي مفقودة.

وجعل حكم العقل بـ«وجوب الدفع» حجّةً رافعةً لموضوع «قاعدة القبح» دوريٌّ محضٌ، فلا محالة يختصّ جريانه بموارد نهوض الحجّة على الواقع كموارد العلم الإجمالي المنجّز والشبهات الحكمية الإلزامية مع عدم الفحص، فكبرى «قاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل» وإن كانت مسلّمة إلّا أنّه ـ بناءً على ما ذكرنا ـ لا صغرى لها في المسألة؛ لعدم احتمال العقوبة ببركة «قاعدة قبح العقاب بلا بيان»، وعلى تقدير احتمال العقوبة على المشكوك وإن كان يتحقّق صغرى لـ«قاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل» غير أنّه لا حاجة إلى التوصّل بالقاعدة؛ لكفاية مجرّد الاحتمال في عدم تحقّق ما هو الملاك في البراءة من الأمن القطعي عن المؤاخذة؛ لأنّ احتمالها كالقطع بها في عدم المأمونية ووجوبِ الاحتياط عقلاً وإن لم يستقلّ العقل بوجوب الدفع بل ولو استقلّ بعدمه.

أقصى الأمر عدم تقبيح العقلاء على من اقتحم في محتمل الحرمة مع عدم استقلال العقل بدفعه، وهو لا يجدي في ما هو المهتمّ به من الأمن عن العقاب.

فظهر فساد ما قيل[1] من أنّ «وجوب دفع الضرر المحتمل» بيانٌ عقليٌّ للواقع، فيرتفع به صغرى «قبح العقاب بلا بيان»؛ لأنّه فرع تحقّق موضوعه وهو الاحتمال،

---

١. راجع *فرائد الأُصول*، ج ٢، ص ٥٦ وأورد فيه بعنوان «دعوى».

ولا يوجد الاحتمال بوجوده؛ للزوم تقدّم الموضوع على حكمه، ولا احتمال مع استقلال العقل بعدم العقوبة مع الشكّ في الحكم الإلزامي بعد الفحص واليأس، وبعد تحقّق صغراه ـ كما في الشكّ في التكليف قبل الفحص ـ كان ذلك بنفسه بياناً وحجّةً على الواقع من غير احتياج إلى القاعدة.

هذا إذا أُريد من الضرر المحتمل «العقاب»، وإن أُريد به «مضرّة» أُخرى غيره مترتّبةٌ على فعل المنهيّ عنه وترك المأمور به فاحتمال التحريم حينئذٍ وإن كان لا ينفكّ عن احتمال الضرر في الفعل ـ دنيوياً كان كهلاك النفس وقساوة القلب والبُعد من الحقّ أم أُخروياً غير العقاب كطول الموقف مثلاً بحيث يلازم الحرام قهراً ـ إلّا أنّه لو سُلّم حكم العقل بوجوب دفع الضرر مطلقاً غير العذاب ولو كان موهوماً لم يرتفع موضوعه بـ«قاعدة قبح العقاب بلا بيان» بل يرتفع موضوعها به؛ لأنّ حكم العقل بلزوم التجنّب عن المفسدة بيان ومصحّح للعقوبة مثلاً على فعل الحرام وترك الواجب الغير المعلومين؛ لأنّ المراد بـ«البيان» ما هو المصحّح لاحتجاج المولى به على العبد، ومن المعلوم صحّة احتجاجه عليه على مخالفة التكليف المجهولة بعد تطرّق احتمال «المضرّة».

هذا، لكنّ الكلام بعدُ في تحقيق كلٍّ من الصغرى، وهي احتمال الضرر في محتمل التحريم، والكبرى من حكم العقل بدفع الضرر المحتمل، وللمنع عن كلٍّ منهما مجالٌ واسع:

أمّا الصغرى فلأنّ احتمال الضرر في محتمل التحريم فرع كونِ الأحكام بأسرها تابعةً للمصالح والمفاسد في متعلّقاتها، وكونِ المفاسد التي هي علّة لجعل

التكاليف التحريمية مضارّاً[١] شخصية، وكلاهما في حيّز المنع، أمّا بناءً على مذهب الأشاعرة من عدم تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد مطلقاً فواضح، وأمّا على مذهب العدلية فلأنّ التحقيق في محلّه كون الأحكام ناشئةً عن مصالحَ في تشريعها؛ لأنّه فعله تعالى، ولابدّ أن يكون فعله عن مصلحةٍ وإن كان لا يتخلّف غرضه الصحيح من التشريع مصالحَ العباد ومفاسدَهم، ومثل هذه المفاسد لا يجب التحرّز عنها عقلاً ولو مع القطع بها؛ لعدم كونها مضارّاً شخصية، وإنّما هي في الغالب مخلّة بالسياسات النوعية وقد راعاها الشارع صوناً لنظام النوع عن الاختلال، فليس مفسدة شرب الخمر مثلاً من المضارّ الراجعة إلى أشخاص خاصّة كي يجب بحكم العقل التحرّز عنها.

كيف، والضرر الذي يكون بجميع مراتبه ـ من مقطوعه ومظنونه وموهومه ـ واجبَ الدفع هو النقص الراجع إلى شخص المكلّف في نفسه وما يتعلّق به من عِرضه وماله كما عليه الفقهاء في الفقه.

نعم، ربما ترجع المفسدة التي هي مناط الحكم إلى المضرّة الشخصية فتكون واجب الدفع، لكن في غير المسألة؛ لعدم احتمال[٢] في الشبهات التحريمية نظراً إلى ترخيص الشارع وإذنه في الاقتحام فيها الكاشف عن عدم المضرّة أو وجود مصلحة فعلية لازم المراعاة.

وأمّا الكبرى فلمنع كون الضرر بنفسه علّةً تامّةً لوجوب الاجتناب عقلاً حتّى

---

١. هذا هو الصواب، وفي الأصل: «مفادا» ويدلّ على ما قلنا قوله في ما بعد: «من المضارّ الراجعة إلى أشخاص ...». وكذا المورد الآتي في السطور الآتية.

٢. كذا، والأولى: «احتمالها» أي المضرّة.

المقطوع منه فضلاً من[١] محتمله، ولذا ترى إقدام العقلاء على المضارّ الراجعة إليهم إذا وافقه غرض صحيح عقلائي، وهذا كاشف عن عدم استقلال العقل بالتحذّر عن الضرر بما هو ضرر وإلّا لتحذّروا منه، ولا يكاد يخرج المضارّ[٢] بتعلّق الأغراض عن كونها مضارّاً فعلاً بداهةً وإن تُوهّم، وليس عدم إقدامهم على الفعل الضرري مع عدم الداعي إلّا كعدم إقدامهم على غيره؛ لكونه فعلاً سفهياً لا لكونه معنوناً بعنوان «الضرر» اللازم الدفع.

نعم، القدر المتيقّن وجوب دفع الضرر بنحو الاقتضاء، فيتنجّز إذا لم يوافق أغراض العقلاء، نظير الكذب في اقتضائه القبح عند فقد ما يقتضي عنه[٣] من عنوان[٤] «النافع»، ففي هذه الصورة لا إشكال في استقلال العقل بوجوب الدفع حتّى المحتمل من الضرر وإن بنينا على عدم التحسين والتقبيح العقليين بالإضافة إلى الأشياء؛ لأنّه من منافرات الطبع، فالاحتراز عن المضارّ من جبلّيات طباع العقلاء عند عدم الداعي للاقتحام فيها.

هذا كلّه بالنظر إلى القاعدة مع قطع النظر عن الأدلّة النقلية، وأمّا بملاحظتها فربما يحصل الاطمينان عن الضرر كما عرفت[٥]؛ إمّا لكشفها عن عدم كون المفاسد[٦] الكائنة مضارّاً فعلية تترتّب على فعل المكلّف مطلقاً ولو مع جهله

---

١. كذا، والصواب ظاهراً: عن.

٢. هذا هو الصواب، وفي الأصل: «المضاد» وكذا الكلام في المورد الآتي.

٣. كذا في الأصل، والصواب ظاهراً: يعرض عليه.

٤. في الأصل: العنوان.

٥. عرفت في ص ٢٨.

٦. في الأصل: الفاسد.

بالحكم، وإنّما يدور فعليتها مدار فعلية الحرمة وتنجّزها، وإمّا لكشفها عن تدارك ما ربما يقع فيه المكلّف من الضرر؛ إذ لا يجوز على الشارع الإذن في الاقتحام في المضرّة من غير تداركها بشيءٍ.

وبالجملة، حكم الشارع بالرجوع في مورد ظنّ الضرر إلى الأُصول العملية أوجب القطعَ بتدارك الضرر بشيءٍ، وإلّا لكان ترخيص العمل بالأصل المخالف إلقاءً[1] في المفسدة، فمتى ظنّ وجوب شيء أو حرمته فقد ظنّ بالوقوع في الضرر عند ترك الأوّل وفعل الثاني، إلّا أنّه لمّا صرّح الشارع بالحكم بالترخيص وترك العمل على طبق ما ظنّه، كشف ذلك إنّاً من مصلحةٍ يُتدارك بها المضرّة المظنونة لو كانت.

ثمّ إنّه قد استُدلّ على وجوب الاحتياط في مُحتَمل الحرمة بما عدا الإجماع من الأدلّة الأربعة:

فمن الكتاب بطائفتين منه[2]:

أحدهما ما دلّ على المنع عن القول بغير علم كقوله تعالى: ﴿**وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ**﴾[3] وقوله تعالى: ﴿**فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللهِ وَ[4]الرَّسُولِ**﴾[5] فإنّ التنازع في شيء الاختلاف في حكمه، والأمر بـ«الردّ إلى اللّه أو الرسول» ظاهر في عدم القول فيه بغير العلم، ووجوب الانتظار لما يأتي من اللّه تعالى أو

---

١. في الأصل: إلغاء.

٢. الظاهر زيادة قوله: «منه».

٣. البقرة (٢): ١٦٩.

٤. في الأصل: أو.

٥. النساء (٤): ٥٩.

الرسول (ص)، فظهر تقريب الاستدلال بهذه الطائفة؛ لأنّ ترتيب آثار الإباحة على محتمل الحرمة غير منفكّ عن الإفتاء بالترخيص من ناحية الشارع، وهو قولٌ بغير علم، ولاينعكس ذلك بأنّ الحكم بالاحتياط كذلك؛ لأنّ القائل به لايحكم بالتحريم، وإنّما يحكم بترك المشتبه؛ لاحتمالها، وهو لم يكن قولاً بغير علم.

وفيه عدم كون الحكم بالبراءة في الشبهة الحكمية ببركة ما دلّ عليها من الأدلّة النقلية والعقلية قولاً بغير علم.

وثانيهما ما دلّ على لزوم الاتّقاء والتورّع كقوله تعالى: ﴿اتَّقُوا اللهَ حَقَّ تُقَاتِهِ﴾[1] وقوله: ﴿فَاتَّقُوا اللهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ﴾[2] وقوله تعالى: ﴿وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ﴾[3].

وجه الدلالة التوقّي والتورّع من محتمل الحرمة حقّ[4] التقوى مع سلامته عن تعريض النفس على التهلكة، بخلاف ارتكابه وعدم الاجتناب عن فعله؛ فإنّه خلاف التقوى وتعريض للنفس على الهلكة المحتملة.

والجواب ممّا عدا «آية الهلكة» فبعدم منافاة الإقدام والاقتحام في محتمل التحريم للاتّقاء والتجنّب بعدُ فهو من[5] الدليل على الترخيص.

وأمّا عن «آية التهلكة» فبأنّ الهلكة الأُخروية ـ وهي العقوبة ـ منتفية قطعاً؛ لحصول المؤمّن شرعاً وعقلاً. وغيرُها من الهلكة الدنيوية ـ أعني المفسدة الباعثة

---

١. آل عمران (٣): ١٠٢.

٢. التغابن (٦٤): ١٦.

٣. البقرة (٢): ١٩٥.

٤. هذا هو الصواب، وفي الأصل: «حتّى».

٥. كذا في الأصل، والأولى: «بعد وجود» بدلاً من «فهو من»، ويحتمل أن تكون «من» نشوية، فالمعنى: فالإقدام نشأ من الدليل على الترخيص.

للحكم بالحرمة ـ لو سُلّم كونها مضارّاً شخصية نمنع كونها لازم التحرّز فعلاً حال الجهل والأدلّة المرخّصة ناهضة باستكشاف عدم كونها بهذه المثابة، هذا.

وأمّا من السُنّة فطوائف:

[١] منها ما دلّ على وجوب التوقّف عند الشبهة وعدم الاقتحام فيها معلّلاً بأنّ «الوقوف عند الشبهة خيرٌ من الاقتحام في الهلكة»، وظاهره أنّ الوقوف عندما يُحتمل كونه حراماً بالتحرّز عنه خيرٌ من الاقتحام في الحرام، والكناية عنه بـ«الهلكة» لكونه موجباً لاستحقاق العقوبة على الارتكاب بلا معذوريةٍ.

[٢] ومنها ما دلّ على وجوب الاحتياط في مطلق الشبهات أو خصوص المقام من قوله (ع): **أخوك دينك فاحتط لدينك**[١]، وقوله (ع): **خُذ الحائط في جميع أُمورك**[٢]، وقوله (ع) في الصحيحة: **إذا جئتم**[٣] **بمثل**[٤] **هذا فلم تدروا فعليكم بالاحتياط حتّى تسألوا عنه وتعلموا**[٥-٦] إلى غير ذلك من الأخبار الواردة في لزوم

---

١. *أمالي المفيد*، ص ٢٨٣، مجلس ٣٣، ح ٩؛ *أمالي الطوسي*، ص ١١٠، مجلس ٤، ح ٢٢ وعنه في *وسائل الشيعة*، ج ٢٧، ص ١٦٧، باب ١٢، ح ٤٦ وعنهما في *بحار الأنوار*، ج ٢، ص ٢٥٨، ح ٤.

٢. *وسائل الشيعة*، ج ٢٧، ص ١٧٢، باب ١٢، ح ٦١ نقلاً عن خطّ الشهيد عن عنوان البصري عن الصادق عليه السلام وفيه: «خذ بالاحتياط في جميع أُمورك ما تجد إليه سبيلاً» وورد من دون لفظة «أُمورك» في *مشكاة الأنوار*، ص ٥٦٤، ح ١٩٠١ وفي *بحار الأنوار*، ج ١، ص ٢٢٦، ح ١٧ نقلاً عن خطّ الشهيد.

٣. في المصادر: أصبتم.

٤. في المصادر إلّا الموضع الأوّل من *وسائل الشيعة*: مثل.

٥. في المصادر: فتعلموا.

٦. *الكافي*، ج ٤، ص ٣٩١، ح ١؛ *تهذيب الأحكام*، ج ٥، ص ٤٦٧، ح ١٦٣١ وعنهما في *منتقى* ⇦

الاحتياط بألسنةٍ مختلفة.

هذا، ولكنّك إذا لاحظت ما تقدّم من الأدلّة العقلية والنقلية على الترخيص والإباحة ترى عدم التهلكة بالاقتحام في الشبهات البدوية.

فما يقال ـ من أنّ ظاهر هذه الأخبار عدم سقوط العقاب، وهي «الهلكة» عن التكاليف المجهولة، وحيث لا عقوبة في الشبهة البدوية؛ لقبحها عقلاً بنفس التكاليف الواقعية بلا حجّةٍ من بيانها أو إيجاب الاحتياط، كشف ذلك إنّاً عن إيجابه ـ مدفوعٌ بأنّ إيجاب الاحتياط أيضاً يحتاج إلى البيان من الشارع فمع عدمه بالنسبة إليه أو إلى التكليف المجهول تكون المؤاخذة عليه من غير بيان، ولا مجال لجعل هذه الأخبار بياناً لإيجاب الاحتياط؛ لأنّ كونها بياناً وإعلاماً يتوقّف على حمل «التهلكة» فيها على ظاهرها وهي العقوبة، وحملها عليها يتوقّف على كونها بياناً؛ إذ بدونه لا يُحتمل العقاب كي يُحتمل الهلكة، فلا يصحّ حمل «الهلكة» على العقوبة والمؤاخذة بعد عدم العلم بإيجاب الاحتياط إلّا على وجهٍ دوريٍ، فليكن حينئذٍ مورد هذه الطائفة من الأخبار صورةَ نهوض الحجّة على العقوبة من الشبهات البدوية قبل الفحص، والمقرونة بالعلم الإجمالي، وما أُحرز فيه اهتمام الشارع بالواقع بحيث لا يرضى بالوقوع في خلافه مطلقاً حتّى حال الجهل مثل اهتمامه بالنسبة إلى الدماء والفروج.

وأمّا ما دلّ على وجوب الاحتياط في مطلق الشبهات فقد أجاب عنه شيخنا العلّامة الأنصاري (ره) بأنّ إيجاب الاحتياط إن كان مقدّمة للتحرّز عن العقاب

⇦ *الجمان*، ج ٣، ص ٢٤٦ و*وسائل الشيعة*، ج ١٣، ص ٤٦، باب ١٨، ح ٦ وج ٢٧، ص ١٥٤، باب ١٢، ح ١ و*بحار الأنوار*، ج ٢، ص ٢٥٩، ح ١٠.

الواقعي فهو مستلزم لترتّب العقاب على التكليف المجهول وهو قبيح، وإن كان حكماً ظاهرياً نفسياً فالهلكة الأُخروية مترتّبة على مخالفته لا مخالفة الواقع، وصريح الأخبار الواردة [إرادة][1] التهلكة الموجودة في الواقع على تقدير الحرمة الواقعية[2]، انتهى.

وما ذكره (قده) في الجواب بناءً على الشقّ الأوّل من الترديد يتوجّه عليه أنّه بعد إيجاب الشارع الاحتياط في موارد اشتباه حكم الواقعة واقعاً لا يقبح منه العقوبة على المخالفة؛ لتنجّز الواقع ببركة إيجابه كما يتنجّز بواسطة قيام الأمارة المعتبرة أو الأُصول العملية، فلو تمّت دلالة هذه الأخبار على وجوب الاحتياط من باب الطريقية لكانت واردةً على الدليل العقلي على البراءة والترخيص في الإقدام وإباحة الاقتحام؛ لكفايتها حجّةً وبرهاناً على صحّة العقوبة على مخالفة التكاليف المجهولة.

وأمّا بالنسبة إلى البراءة النقلية فهي معارَضةٌ مع أخبارها؛ لأنّ مفادها الترخيص والإذن في الإقدام على ارتكاب المشكوك حكمه، ولازمها عدم الاحتياط، كما أنّ مفاد أخبار الاحتياط والوقوف عند الشبهة وجوب الاحتراز والتجنّب عن المشتبه، ولازمه عدم الإباحة وعدم كون الناس في سعةٍ حالَ الجهل، فاللازم حينئذٍ الرجوع إلى ما تقتضيه القاعدة عند تعارض الأدلّة. والظاهر تقديم أدلّة البراءة إمّا لتخصيص أخبار الاحتياط العامّة لجميع الشبهات بها، فتكون موردها الشبهاتِ البدويةَ قبل الفحص، والمقرونةَ بالعلم الاجمالي، أو

---

١. ما بين المعقوفين من المصدر.

٢. *فرائد الأُصول*، ج ٢، ص ٧١.

بحملها على استحباب الاحتياط؛ لأنصّية[١] ما دلّ على البراءة ـ لاشتمالها على الإباحة الصريحة في الإذن والترخيص في الإقدام على الاقتحام ـ ممّا ظاهره وجوب الاحتياط، مع أنّه على تقدير المعارضة وعدم المرجّح بحسب السند والدلالة يكفي للأُصولي في الحكم بالبراءة اختيار أدلّتها لقوله (ع): **وبأيّهما أخذت من باب التسليم وسعك**[٢]. فافهم.

هذا بناءً على الأخذ بظاهر الروايات من وجوب الاحتياط الظاهر في الحكم الشرعي المولوي، وإلّا فبالنظر إلى ما فيها من ذكر حكم التوقيف[٣] ومصالح الاحتياط كان الأمر فيها ظاهراً في الإرشاد المقصود منه عدم الوقوع في المضارّ. واختلافُه[٤] في إرادة خصوص الطلب الإلزامي الإرشادي تارةً، والاستحبابي أُخرى يكون بتبع اختلاف المُرشَد إليه وجوباً واستحباباً، فلو لم يُحمل الأمر فيها على الإرشاد لزم تخصيصها لا محالة ببعض الشبهات من الموضوعية والحكمية الوجوبية؛ لبناء الأخباري على خروجها عن سياق التعليل بقوله: «فإنّ الوقوف عند الشبهة» اه[٥]، مع أنّ سياقه آبٍ عن التخصيص قطعاً، وعلى تقدير الحمل على الإرشاد يكون لسان التعليل لسان حكم العقل بدفع الضرر المحتمل، ولا يمكن أن يُجعل ذلك محقِّقاً لاحتمال العقاب؛ ضرورةَ عدم كون الكبرى على كلّيتها محقِّقاً للصغرى، فمتى حصلت حُكم عليها بالكبرى، وإلّا فلا.

---

١. كذا، والأولى: لأظهرية.

٢. سيأتي الحديث وتخريجه في مبحث التعادل والتراجيح في ج ٤، ص ٤١.

٣. كذا، والصواب ظاهراً: «الوقوف» أو «التوقّف».

٤. أي اختلاف الأمر.

٥. هو رمز إلى قوله: «وآخره».

وأمّا **العقل** فتقريره بأنّا نعلم إجمالاً بتكاليفَ كثيرةٍ فعلية من الواجبات والمحرّمات في الوقائع، يجب[١] بحكم العقل الخروج عن عهدتها والتخلّص عن رِبقتها على سبيل اليقين؛ لأنّ الاشتغال اليقيني يقتضي الفراغ يقيناً، وهو منحصر في الاحتياط في أطراف ما عُلم إجمالاً بترك ما احتُمل حرمته والإتيان بما احتُمل وجوبه.

وفيه أنّ فرضَ العلم الإجمالي خروجٌ عن محلّ البحث. كيف، والنزاع جارٍ في الشبهات البدوية دون ما كان الاشتباه من قبيل الشبهة المحصورة؛ فإنّه لا نزاع فيه وإنّما الواجب بحكم العقل الاحتياط في هذه الصورة. ومقتضى استدلالهم هذا عدم الاحتياط في ما كان خارجاً من أطراف الشبهة، فيرجع النزاع إلى الصغرى من حصول العلم الإجمالي الكذائي وعدمه، وحصوله يختلف حسب اختلاف الأشخاص والأحوال بحيث لا يندرج تحت ضابط كلّي فكيف يبحث عنه.

ومع ذلك ـ حيث إنّ بناء الأخباريين على وجوب الاحتياط في كلّية الوقائع المشتبهة[٢] كانت من أطراف الشبهة أم لا، كما هو مقتضى سائر أدلّتهم ـ يتوجّه على استدلالهم هذا أنّ العقل وإن كان يستقلّ بوجوب الاحتياط كما ذُكر لكنّه ما لم ينحلّ إلى علم تفصيلي وشكّ بدوي، وقد انحلّ بانطباق ما عُلم إجمالاً على ما عُلم تفصيلاً، فإنّه كما نقطع بوجود تكاليفَ ملزمةٍ واجبةٍ أو محرّمةٍ في الواقع كذلك نقطع إجمالاً بقيام طرق وأمارات معتبرة وأُصول مثبتة للتكليف عقلاً وشرعاً بمقدار ما علمنا به من التكاليف إجمالاً، وهذا العلم ثانياً ـ لوفائه بما عُلم إجمالاً

---

١. كذا، والأولى: فيجب.

٢. هذا هو الصواب، وفي الأصل: المشتبه.

أوّلاً ـ يكون مانعاً عن تأثيره في تنجّز متعلّقه في ما عدا ما قامت الأمارة والطرق المعتبرة[١] والأُصول المثبتة عليه.

كيف لا يمنع، والحال أنّ محصّل العلمين الإجماليين العلم التفصيلي بتكاليفَ فعليةٍ خاصّةٍ في ما قامت عليه، فيؤثّر في تنجّزها[٢] دون غيرها؛ لخلوصه في الاحتمال والتردّد، فيكون محلّاً للبراءة الشرعية والعقلية، لكن بعد الفحص عن مظانّ قيام الأمارة والأُصول المعتبرة فيها واليأس منها؛ لحكم العقل بالاحتياط نظراً إلى الاختلاط وعدم الميز بين مواردها قبل الفحص.

ولا يقدح في ذلك سبق أحد العلمين الإجماليين ولحوق الآخر؛ فإنّه[٣] في ساحة تأثير الأوّل، وعدم اقتضاء الثاني إلّا كونَ المؤدّيات أحكاماً[٤] شرعية فعلية بسببٍ حادث، وفي المقام لا تأثير للعلم الإجمالي الأوّل بعد انطباقه على العلم التفصيلي الحاصل منه ومن العلم الإجمالي الثاني، كما لو عُلم ابتداء تفصيلاً بواجباتٍ ومحرّمات في الوقائع فإنّه واجب الاتّباع عقلاً في خصوص ما قام عليه دون غيره، وبسببه يحصل في المقام انطباق قهري، وأنّ المعلوم الإجمالي هو المعلوم التفصيلي، نظير ما عُلم بحرمة غنم بين قطيع إجمالاً ثمّ عُلم بحرمة واحد منه تفصيلاً.

فاتّضح أنّ العلم الإجمالي وإن كان سبباً للاحتياط في الأطراف إلّا أنّه مع عدم

---

١. هذا هو الصواب، وفي الأصل: المعتبر.

٢. هذا هو الصواب، وفي الأصل: متنجّزها.

٣. أي فإنّ القدح، وهذا علّة للمنفيّ، أي القدح، لا النفي.

٤. في الأصل: أحكام.

العلم أيضاً إجمالاً بنصب الشارع طرقاً إلى تكاليفه بحيث لو صار لنا[١] إليها في مقام الاستعلام لَقطعنا تفصيلاً بتلك الأحكام؛ لوفائها بها لدى التشخيص عن غيرها، فإنّه حينئذٍ لا مانع عن الرجوع في ما عدا المقدار المعلوم إلى البراءة؛ لانقطاعه عن كونه طرفاً للعلم الإجمالي.

نعم، لو عُلم أيضاً إجمالاً بوجود تكاليفَ فعليةٍ في غير موارد الأُصول والأمارة فاللازم الاحتياط فيها، والإنصاف عدم معلومية الزائد عن التكاليف الثابتة في مورد الطرق والأُصول، بل والثابت بها أزيد ممّا عُلم منها إجمالاً.

فدعوى العلم بالزيادة في أطراف العلم الإجمالي بحيث لو ضممناها إلى موارد الأُصول والأمارات صار معلوماً بالإجمال أزيد ممّا علمنا به في خصوص تلك الموارد مصادمةٌ للضرورة.

وما ذكرنا كلّه لا يُتفاوت فيه[٢] بين ما لو قلنا بكون الأمارات حجّةً من باب الموضوعية أو الطريقية كسائر الحجج العقلية القاضية بتنجّز متعلّقها عند الإصابة والمعذورية عن المخالفة والتخطئة، فإنّه على أيّ تقديرٍ كان العلم بقيامها بمقدار المعلوم بالإجمال مورثاً للانحلال حكماً؛ بمعنى منعه عن تأثيره في التنجّز، فإنّها ـ لاقتضائها تنجّز خصوص ما قامت عليه من الأطراف ـ اقتضى مراعاة الواقع بالنسبة إليه كما لو عُلم به دون غيره، وإن كان ربما يُتوهّم خلافه وأنّ العلم الإجمالي بعد تأثيره في تنجيز متعلّقه لا يكاد يرتفع أثره، فلو قامت الأمارة على حرمة بعض الأطراف أو إباحته لزم بمقتضى دليل اعتبارها ترتيب الآثار الشرعية

---

١. كذا، والصواب ظاهراً: «صرنا» بدلاً من «صار لنا».

٢. كذا، والأولى: «ولا تفاوت في ما ذكرنا كلّه» بدلاً من «وما ذكرنا كلّه لا يتفاوت فيه».

المترتّبة على الحرام على مواردها بحسب الظاهر، وهذا تكليف زائد على ما عُلم. وما لم تقم عليها من الأطراف يبقى على حالها من وجوب الاجتناب عنها بمقتضى العلم الإجمالي.

وفيه أنّ الملاك في تنجيز العلم الإجمالي هو تعلّقه بحكمٍ فعلي في البين مطلوبٍ على فرض تنزّله على كلّ واحد من الأطراف ولم يُعلم في المقام بحكمٍ فعلي كذلك غير ما أدّت إليه الأمارة؛ لعدم كون الواقع معنوناً بعنوانٍ وإن كان ما حكم الشارع بالاجتناب عنه ظاهراً معنوناً كالاجتناب الخمري أو غير معنون فإنّه في كلا الفرضين؛ لاحتمال كون الحرمة المعلومة هي مؤدّى الأمارة في بعض الأطراف، فيبقى الطرف الآخر متمحّضاً في الشكّ في حكمه فيُرجع إلى البراءة.

نعم، لو فُرض اختلاف المعلوم بالإجمال والمؤدّى في العنوان فلا يحصل الانحلال؛ فإنّ المعنون بالعنوان الثاني لا يصير سبباً؛ لقصر المعلوم بالإجمال المعنون بعنوانٍ آخر على طرف قام عليه خبر[1] العدل، ومثله ما لو كان الأوّل معنوناً والثاني غير معنون كما لا يخفى.

هذا إذا لم يكن العلم الإجمالي بالتكاليف الفعلية مقصوراً على موارد الطرق والأمارات المعتبرة والأُصول المثبتة للتكليف، وإلّا فمع القصر عليها يكون الانحلال [بـ]سبب قيامها في مواردها حقيقياً. كيف، ولا يبقى مجال للعلم الإجمالي بعد نهوض ما يساعدنا على معرفة الحلال والحرام في أبواب الفقه طُرّاً من الأدلّة العلمية من الضروريات والإجماعات القطعية والأخبار المتواترة وما احتفّت بما يوجب اليقين وما ساعدت عليه أمارة شرعية ثبتت اعتبارها بدليلٍ

---

١. في الأصل: الخبر.

خاصّ. وكذلك بعد قيام الأمارات الظنّية المعتبرة سيّما مثل خبر الثقة عند من يقول بحجّيته كما هو مذهب شيخنا الأُستاد ـ قدّس سرّه ـ، وقد أثبتنا في ما علّقناه على *الفرائد*[1] في مبحث الانسداد كفاية تلك الأُمور في أبواب الفقه عباداتها ومعاملاتها، هذا.

ثمّ إنّه قد يُستدلّ على مختار الأخباري من الاحتياط في مشتبه الحكم بما عنونوا به الكلام في «مسألة الحظر والإباحة» من أنّ الأصل في الأفعال الاختيارية التي لا ضرورة فيها هو الحظر عقلاً أو الوقف دون الإباحة.

وفيه أوّلاً المنع عن المبنى؛ لكون الحقّ في المسألة هي الإباحة عقلاً، وإليها ذهب جمهور العلماء دون الحظر أو الوقف. وليس ذلك تصرّفاً في سلطانه تبارك وتعالى كما يقول به من ذهب إلى الحظر أو الوقف، وإنّما الصادر من الخلق قبل مجيء الشرع كالاستظلال بظلّ الغير بل وأدنى.

وثانياً المنع عن البناء؛ لتغاير المسألتين موضوعاً لا يصحّ قياس إحداهما على الأُخرى؛ لأنّ التكلّم في مسألة الحظر والإباحة حيث جعلوها من فروع مسألة التحسين والتقبيح العقليين إنّما يكون بحسب حكم العقل مع قطع النظر عن الشرع، وأنّ للشارع حكماً[2] في المسألة، فيُبحث عن أنّه هل للعقل حكمٌ بالنسبة إلى الأشياء الخالية عن أمارة المفسدة مع الإغماض عن ورود دليل آخر من العقل أو الشرع يفيد القطع أو الظنّ المعتبر بحكم المسألة، فيكون حاكماً على ما حكم به

---

١. *درر الفوائد في الحاشية على الفرائد*، ص ١٣٢ وفي الطبعة الحجرية، ص ٧٧، قال: الإنصاف بحسب مساعدة الأدلّة السابقة هو حجّية خبر يوثق بصدوره، ولو لاحتفافه بما يوجب ذلك، ومثله بحمد اللّه في الأخبار المودعة في الكتب المعتبرة الأربعة كثيرة جدّاً بحيث يفي بمعظم الفقه.

٢. في الأصل: حكم.

العقل من الحظر أو الإباحة، ولا شكّ في أنّ العنوان في مسألتنا هذه راجع إلى حكم الشرع وبالنظر إليه بمعنى أنّه هل المرجع عند الشكّ في التكليف مع عدم وجود دليل شرعي من أمارة اجتهادية[١] أو أصل موضوعي بعد الفحص واليأس عنهما هي البراءة أو الاحتياط بحكم الشارع؟ ولا مانع حينئذٍ في البناء في تلك المسألة على الحظر [أو] الوقف مع المصير في هذه المسألة إلى البراءة؛ لنهوض الأدلّة عليها من العقل والنقل، وليس للقائلين بالحظر دليل عامّ شامل للمقام.

وما استندوا عليه من أنّ الإقدام على ما لم يؤمن المفسدة فيه كالإقدام على ما عُلم فيه المفسدة قبيحٌ عقلاً فلا يجوز ارتكاب المشتبه؛ لأنّه ممّا لا يأمن[٢] الإنسان عن[٣] ضررها كما لو عُلم بها إلّا أن يرد دليل على جواز الارتكاب فإنّه يُستكشف منه عدم الضرر والأمن منه، ولم يرد في ما احتُمل حرمته دليلٌ على الجواز، وما ورد يكون معارَضاً بأدلّة الوقف أو الاحتياط، فيكون المرجع أصالةَ الحظر، ومع التنزّل عن ذلك فالوقف ـ كما عليه الشيخان[٤] ـ مخدوشٌ صغرى

---

١. في الأصل: اجتهادي.

٢. في الأصل: لا يؤمن.

٣. كذا، والصواب ظاهراً: من.

٤. *التذكرة بأُصول الفقه*، ص ٤٢؛ *العدّة في أُصول الفقه*، ج ٢، ص ٧٤٢ وعنهما في *فرائد الأُصول*، ج ٢، ص ٩٠.

قال الشيخ المفيد في *التذكرة*: أمّا القول في الحظر والإباحة فهو أنّ العقول لا مجال لها في العلم بإباحة ما يجوز ورود السمع فيها بإباحته، ولا يحظر ما يجوز وروده فيها بحظره، ولكنّ العقل لم ينفكّ قطّ من السمع [بإباحة وحظر]، ولو أجبر الله تعالى العقلاء حالاً واحدة من سمع لكان قد اضطرّهم إلى مواقعة ما يقبح في عقولهم من استباحة ما لا سبيل لهم إلى العلم بإباحته من حظر، وألجأهم إلى الحيرة التي لا يليق بحكمته.

⇦

وكبرى[١]:

أمّا بحسب الأُولى فلعدم تحقّق مفسدة في ما لو عُلم[٢] بعدما اقتضى اللطف خلافه؛ إذ لو كان في ارتكاب المشتبه مضرّةٌ عاجلة أو آجلة لوجب على الحكيم نصب أمارة عليها، والمفروض عدمها، فيُستكشف عدم المضرّة في العقل أيضاً لا عاجلاً ولا آجلاً سيّما بالنظر إلى الآياتِ والأخبار الناهضة على البراءة الشرعية وحكمِ العقل بقبح العقاب بلا بيان.

وأمّا الثانية فلمنع كون كلّ ما لا يؤمن مفسدته كما لو عُلم بها فيه.

كيف، وليس[٣] المحتمل المصلحة مثل ما لو علم بالمصلحة ولو قلنا بالملازمة؛ وذلك لأنّ ملاك الأحكام العقلية نفس المصالح والمفاسد الواقعية الثابتة المدرك لها العقل لا صِرفُ احتمالها، فما ثبتت ملاكيته[٤] لحكم الشرع هو ما ثبت كونه ملاكاً لحكم العقل من المصالح والمفاسد المحرزة باليقين دون المحتملة.

سلّمنا ذلك، ولكن نقول: إنّ التي هي[٥] ملاكات أحكام الشارع هي المصالح والمفاسد الكامنة في الأشياء خاصّةً، وهي غير راجعة غالباً إلى المنافع والمضارّ

⇦ قال الشيخ في *العدّة*: وذهب كثير من الناس إلى أنّها على الوقف، ويجوّز كلّ واحد من الأمرين فيه، وينتظر ورود السمع بواحد منهما، وهذا المذهب كان ينصره شيخنا أبو عبد الله رحمه الله [يعني المفيد] وهو الذي يقوى في نفسي.

١. كذا، والصواب ظاهراً: صغروياً وكبروياً أو من جهة الصغرى والكبرى.

٢. في العبارة خلل ولعلّ الصواب: كما لو علم.

٣. في الأصل: ليست.

٤. في الأصل: ملاكية.

٥. كذا، والظاهر زيادة قوله: «التي هي».

الشخصية، فتكون ملاكاً للوجوب أو الحرمة، فالمنفعة والمضرّة وإن كانت[١] مقطوعاً بها لم تكن مناطاً لحكمٍ شرعي فيدور مدارها[٢] وجوداً وبقاءً، وإنّما المناط هي نفس المصلحة والمفسدة ولو لم تكن[٣] بضررٍ ولا منفعة، فمثل «الظلم» قبيح عقلاً وحرام شرعاً؛ لما فيه من المفسدة النوعية وإن فُرض عدم الضرر فيه لا على الظالم ولا على المظلوم، ونحو ذلك المصلحة النوعية اللازم[٤] الوفاء وإن اقتضى ضرراً على بعض المكلّفين، هذا.

وقد سبق الكلام في ذلك مستوفىً فلا نطيل الكلام فيه بالإعادة.

---

١. كذا، والضمير راجع إلى كلّ واحدة منهما، أي المنفعة والمضرّة.

٢. كذا، والأولى: وإن كانتا مقطوعاً بهما لم تكونا مناطين لحكمٍ شرعي فيدور مدارهما.

٣. كذا، والأولى: لم تكونا.

٤. في الأصل: اللازمة.

وهاهنا أُمور ينبغي التنبيه عليها:

الأوّل

إنّ أصالة الإباحة إنّما تجري في ما اشتبه حكمه إذا لم يكن هناك أصلٌ موضوعيّ حاكم على أصالة الإباحة؛ فإنّه حينئذٍ لا مجرى للبراءة لرفع الموضوع، وهذا واضح في موارد تسبّب الشكّ في حكمها[1] عن الشكّ في موضوعها؛ إذ المحرز[2] بما هو المعتبر شرعاً فإنّه[3] لا يبقى شكّ في حكم الواقعة حتّى يُرجَع إلى البراءة، فمع الدليل الاجتهادي الجاري في السبب ترتفع البراءة عن المسبّب لا محالة، فيكون وارداً على ما دلّ على الإباحة في محتمل الوجوب أو الحرمة كورود العلم الوجداني.

ومثلُ العلم الشرعي الأصلُ العملي الحاكم كالاستصحاب، فلو قام على أنّ الشيء الفلاني المشكوك الحكم داخل تحت عنوان من العناوين المحرّمة فإنّه يقدّم على البراءة وروداً أو حكومةً أو جمعاً عرفياً، فلا مجال بعد ذلك للحكم بها لا لأجل تنافي الحكمين وعدم إمكان جمعهما في موضوع واحد، بل لارتفاع الجهل المأخوذ في موضوعها، ومقتضاه شرعاً أنّه لو شُكّ في حلّية حيوان من جهة الشكّ في قبوله التذكية وعدمه يُحكم عليه بالحرمة؛ لأصالة عدم التذكية بعدما كان شرطها قابلية المحلّ، وهي كون الحيوان ذا خصوصية لو وقعت عليه التذكية لأثّرت في الطهارة والحلّية ولم تُحرز هذه، فيكون الحيوان المشكوك حلّيته لأجل

---

١. كذا، والأولى: «في حكمه»، وكذا «في موضوعها» في ما بعد.

٢. في الأصل: المحراز.

٣. في العبارة خلل، ولعلّ الصواب هكذا: إذ الموضوع محرز بما هو معتبر شرعاً فلا.

ذلك ممّا لا يحلّ أكله إجماعاً كالميتة وإن لم يكن بميتةٍ أُزهق روحه حتف أنفه؛ لترتّب حلّية اللحم على التذكية. ومع الشكّ فيها واستصحاب عدمها؛ ـ لكونها من الأُمور الشرعية الحادثة المسبوقة بالعدم ـ يُحكم بحرمة أكل لحم مثل هذا الحيوان؛ لأنّ ما لم يُذكَّ حرام بالضرورة، فلا تحتاج إلى اندراجه تحت عنوان «الميتة» التي حُكمت عليها بالحرمة؛ فإنّه أيضاً بحكمها في الشريعة بعد كون التذكية شرطاً للحلّية.

وهذا لا يختصّ بالمقام بل يجري في كلّ أمرٍ شرعيّ عُلّق على وجود سبب وشكّ في تحقّق ذلك السبب؛ فإنّ الأصل العدمي الجاري في السبب رافع للأصل الوجودي الجاري في المسبّب، وليس له مجرىً أصلاً بعد إجرائه في طرف السبب؛ لارتفاع الشكّ بواسطته، والأصل الموضوعي في المقام كذلك؛ فإنّه أصل سببي مقدّم عقلاً على الأصل الحكمي؛ لوروده عليه بارتفاع موضوعه ـ أعني الشكّ ـ فلا يبقى شكّ بحكم الشارع.

نعم، لا مسرح لهذا الأصل الموضوعي مع وجود أصل موضوعي آخر حاكم عليه، وهذا في ما لو أُحرز قابلية الحيوان بنفسه للتذكية وشُكّ في ارتفاعها لعارض بواسطته الحل[1] وعدمه، فبمعونة استصحابها يُحكم بحلّية الحيوان الواقع عليه التذكية.

فاتّضح ممّا[2] ذكرنا تحكيم أصالة عدم التذكية على أصالة الإباحة في ما يَرجع الشكّ إلى تحقّق موضوع الطهارة والحلّية بعد الذبح بشرائطه التي منها التذكية فيُحكم بحرمة الحيوان الجاري عليه هذه الأُمور؛ لعدم إحراز قابلية المحلّ.

---

١. كذا، وفي العبارة خلل، والصواب ظاهراً: «الجلل» بدلاً من «بواسطته الحل».

٢. في الأصل: «ما» بدل «ممّا».

نعم، يُحكم عليه بالطهارة أو الحلّية في ما رجع الشكّ إلى نفس الحكم شرعاً كأن لم يُعلم بالحلّية مع القطع بوقوع التذكية الشرعية بشرائطها، ومنها قابلية المحلّ فإنّه حينئذٍ يكون منخرطاً في سلك الشبهات الموضوعية التي كان منشؤ الشكّ في حكمها عروضَ بعض الأُمور الخارجية التي لا دخل لها بالشرع، فلو شكّ في حلّية حيوان وقعت عليه هذه الأُمور بشرائطها فلا محالة يُحكم عليه بالإباحة نظراً إلى كونه من الشبهات الموضوعية بعدما كان المذكّى في الشريعة على قسمين: حلال وحرام، وشُكّ في اندراجه في أيّ واحدٍ منهما، وقد نصّ الشارع على أنّ **كلّ شيء [يكون] فيه حلال وحرام فهو لك حلال [أبداً] حتّى تعرف الحرام منه بعينه**[1].

---

١. *الكافي*، ج ٥، ص ٣١٣، ح ٣٩؛ *كتاب من لا يحضره الفقيه*، ج ٣، ص ٣٤١، ح ٤٢٠٨؛ *تهذيب الأحكام*، ج ٩، ص ٧٩، ح ٣٣٧ وعنها في *وسائل الشيعة*، ج ١٧، ص ٨٨، باب ٤، ح ١ وج ٢٤، ص ٢٣٦، باب ٦٤، ح ٢ و*بحار الأنوار*، ج ٢، ص ٢٨٢، ح ٥٨، وما بين المعاقيف من المصادر.

التنبيه الثاني

لا إشكال في تأتّي الاحتياط في الشبهات وحُسنه عقلاً ورجحانه شرعاً؛ لانخراطه في سلك الإطاعة فإنّه نحوٌ من الانقياد والطاعة، بل هي الإطاعة على تقدير المصادفة، فيثاب العبد عليه وإن لم يُعاقَب على ما يقابله من التجرّي، فيجري في الشبهات مطلقاً ـ حكمية كانت أو موضوعية، وجوبية كانت أو تحريمية، عبادية كانت أو توصّلية ـ فيُقدم المكلّف على الاقتحام فيها فعلاً أو تركاً برجاء كونه مطلوباً؛ فإن كانت في الواقع محرّمةً فقد تركها، وإن كانت واجبة فقد أتى بها، وهذا بحسب الظاهر لا إشكال فيه ولا شبهه تعتريه في التوصّليات الغير المتوقّفة على النيّة وقصد الأمر، بل يؤتى بها[1] كيفما اتّفق، وهذا ممّا يسعه غير العالم[2] بالأمر، فيكون المأتيّ به حينئذٍ منطبقاً على الواجب لو كان واقعاً، ولا معنى للاحتياط إلّا هذا.

وإنّما وقع الإشكال في إمكان الاحتياط وتأتّيه في العبادات في صورة دوران الأمر بين الوجوب وغير الاستحباب فيقال: إنّ العبادة إنّما تكون متقوّمة بالنيّة، وليست إلّا إتيان الفعل العبادي في الخارج بداعي الأمر المُحرَز إجمالاً أو تفصيلاً كما في صورة دوران الأمر بين الوجوب والاستحباب، وما[3] لو دار المأمور به بين شيئين كموارد العلم الإجمالي؛ للقطع بالأمر في الصورتين وإن لم يُعلم به بعنوانه في الأُولى أو بمتعلَّقه في الصورة الثانية، وبعد إحرازه يتمكّن المكلّف من الإتيان

---

١. كذا، والأولى: يأتي بها.

٢. كذا، ولعلّ الصواب: يسع غيرَ العالم.

٣. كذا، والأولى: كما.

بالفعل بداعي الأمر وتحصيلاً لغرض المولى الذي هو المعتبر في المأمور به العبادي، ولمّا لم يُحرَز الأمر في المقام بوجهٍ لَما كاد يقع الفعل عبادةً فكيف يُحتاط في العبادة التي قوامها النيّة وقصد الأمر كسائر ما يُعتبر فيها شطراً أو شرطاً من الطهارة والقبلة وغيرها.

أترى وقوع العبادة في الخارج مع عدم إحراز المكلّف من نفسه الطهارة؟ كلّا، فكيف تقع من المكلّف من غير نيّةٍ حتّى يُحتاط فيها.

واحتمال الأمر لا يُنقّح موضوع الاحتياط في العبادة؛ فإنّه في ساحة إحراز الأمر، ومع عدمه لا موضوع لحكم العقل بحسن الاحتياط، ووجوده الإجمالي وإن كان محصِّلاً لعنوان «الاحتياط»؛ لتحقّق موضوعه إلّا أنّ ذلك ليس من إتيان العمل بداعي الأمر المحتمل بل بداعي الأمر المنجّز.

فانقدح أنّه مع عدم الأمر لا يكون الفعل عبادةً كي يُحتاط فيها، ومعه لا يكون المأتيّ به بداعي الأمر الاحتمالي وإنّما يؤتى به بداعي الأمر القطعي فلا احتياط أيضاً.

وقد يُذبّ عن[1] الإشكال بوجوهٍ غير خالية عن النظر:

١)[2] منها كفاية رجاء الأمر واحتماله في تحقّق الاحتياط في العبادة الذي هو الخروج عن عهدة التكليف المحتمل بإتيان المكلّف به على فرض كونه ثابتاً واقعاً.

٢) ومنها كفاية الرجحان الذاتي والحسن العقلي الثابت للاحتياط في صيرورة

---

١. كذا، والظاهر زيادتها.

٢. كتبت الأرقام في النسخة على قوله: «منها».

الفعل عبادةً سيّما على القول بالملازمة بين حكمي العقل والشرع فيُتقرّب بها بإتيانها بداعي ذلك الرجحان.

٣) ومنها أنّ الأمر وإن لم يُحرز في موضوعٍ شُكّ في عباديته لا تفصيلاً ولا إجمالاً إلّا أنّه لا يوجب بطلان الاحتياط في العبادات رأساً؛ لتأتّيه فيها بواسطة الأمر المتعلّق بها بعنوان «الاحتياط» بالخطاب الظاهري اللفظي كقوله: «أخوك دينك فاحتط لدينك»[1]، أو بالدليل اللُبّي، وهو ما قلنا من حُسن الاحتياط عقلاً فإنّه يُستكشف من نفسه بطريق «اللّمّ» الذي هو كشف العلّة عن المعلول تعلّقُ الأمر به بعنوانه كما يستكشف أيضاً بنحو «الإنّ» تعلّقه به من ترتّب الثواب عليه، واستكشاف الأمر في هذا الفرض[2] كاستكشاف النهي المقتضي للحرمة من توعيد العقاب على العمل.

٤) ومنها أنّ المقصود من الاحتياط في العبادة صِرف الإتيان بالفعل بما له من الأجزاء والشرائط عدا[3] نيّة القربة.

وبعبارةٍ أُخرى، معنى الاحتياط في العبادة الإتيان بها بأيّ وجهٍ تمكّن منها بأجزائها وشرائطها، فلو لم يتمكّن عن جميعها يُقتصر على المتمكَّن عنها.

هذا ما يقال في الجواب عن الإشكال، وأنت خبير بأنّ هذه الوجوه لا يكاد يستقيم معها الخروج عن الإشكال؛ فإنّ الإتيان بالفعل رجاءً للأمر واحتمال كونه مطلوباً ليس أمراً وراء «الاحتياط» الذي لا مصحّح له في العبادات كما عرفت،

---

١. سبق الحديث في ص ٣٣.

٢. في الأصل: الغرض.

٣. هذا هو الصواب كما في *الكفاية*، ج ٢، ص ١٥٢ وفي الأصل: عدمي.

والرجحان الذاتي والحُسن العقلي وصفان للـ«احتياط» يدوران مدار وجوده وعدمه، ومع عدمه ـ لعدم ثبوت متعلَّقه، وهي العبادة ـ لا يكون هناك حسن عقلي ورجحان ذاتي.

والأمر المستكشف بواسطة قاعدة الملازمة فلو سلّمناها وقلنا بها لكن نمنعها في المسألة؛ لأنّ الاحتياط حيث كان نوعاً من الانقياد والطاعة رجع حسنه إلى الفاعل المتزيّي بزيّ[1] العبودية لا الفعل، فلا يكون من صغريات قاعدة الملازمة، وعلى فرضه لا يكون الأمر المستكشَف إلّا إرشادياً محضاً لا يوجب التقرّبَ بموافقته ولا ترتّبَ الثواب عليه، نظير الأوامر المتعلّقة بعنوان «الإطاعة».

ولو فُرض ترتّب الأجر والثواب لأجله ولو ببركة أخبار «من بلغه ثواب على عمل»[2] فإنّما هو للانقياد الحاصل من نفس الإقدام على العمل رجاءً فيؤتى بمقدار ما بلغه من الثواب تفضّلاً من اللّه تعالى لا استحقاقاً له بإزاء عمله، مع أنّه لا يجدي في الاحتياط في العمل الذي بلغه ثواب عليه؛ لكونه حينئذٍ من المستحبّات النفسية المدلول عليها بالأدلّة، فهذه الأخبار على فرض تمامية[3] دلالتها إنّما تكون من أدلّة حجّية الخبر الضعيف الناهض باستحباب شيء أو وجوبه بناءً على تعميمها للواجبات أيضاً، فلا دخل لها بصحّة الاحتياط في العبادات التي لم تنهض عليها دليل أصلاً.

ولو بنينا على دلالة هذه الأخبار على صحّة الاحتياط بل وتمحّضها في هذه

---

١. في الأصل: بذي.

٢. ستأتي نصوص «أخبار من بلغ» في ص ٥٧ و٥٨.

٣. في الأصل: غايته.

الجهة؛ لظهورها في كون الإتيان بالعمل الموعود بالثواب والأجر لداعي التماسه ورجائه أو لطلب قول النبيّ (ص) الذي هو الاحتياط، فأقصى ذلك مشروعية الاحتياط في الشريعة مضافاً إلى حسنه العقلي ورجحانه الذاتي، وهذا غير ثابتة في العبادات؛ إذ الحكم لا يدلّ على موضوعه؛ لتأخّره عن متعلّقه ـ أعني الفعل العبادي ـ فليُمحَض الاحتياطُ بناءً على ذلك في الواجب التوصّلي، فإنّه إذا أُتي به برجاء أمره وثوابه يؤتى به.

ومن مجموع ما ذُكر ظهر عدم تمامية «الوجه الثالث»؛ فإنّ الأوامر المتعلّقة بالاحتياط كلّها إرشادية وإن تضمّنها خطاب لفظي، فيكون وزانها وزان الأوامر المتعلّقة بالتقوى والإطاعة في قوله تعالى: ﴿فَاتَّقُوا اللهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ﴾[1] وقوله تعالى: ﴿وَأَطِيعُوا اللهَ وَرَسُولَهُ﴾[2]، والاحتياط حيث إنّه من مراتب الإطاعة فكما أنّ الأمر بـ«الإطاعة» غير صالح لجعل المأمور به عبادة بالمعنى الأخصّ؛ لأجل انطباق عنوان «الإطاعة» عليه فكذلك «الاحتياط»؛ فإنّه لا يصلح لجعل الفعل المنطبق عليه عبادةً يُتقرّب بها لإطاعة الأمر المتعلّق بعنوان «الاحتياط»، هذا.

ولئن بنينا على أنّ الأمر به حقيقةٌ في الطلب الإلزامي أو الندبي فغايته أن يكون توصّلياً، مع أنّه لو كان عبادياً لما كان مصحّحاً للاحتياط ومجدياً في جريانه في العبادات؛ لأنّ صحّته موقوفة على تحقّق موضوعه وهي العبادة، وتحقّقها إنّما يكون من قِبَل الأمر بها، فيؤتى بها بداعي ذلك الأمر لا بداعي أمر آخر تعلّق بـ«الاحتياط»، فلو حملنا الأمر به على المولوي لما صار سبباً لحصول الفعل

---

١. التغابن (٦٤): ١٦.

٢. الأنفال (٨): ١.

العبادي؛ لعدم إحراز الأمر المتعلّق به، وعليه لا عبادة فلا احتياط حتّى يقع متعلَّقاً للأمر المولوي النفسي.

فانقدح أنّ الأمر به لا يصير منشأً للقربة المنويّة بداهةَ تأخّر الحكم عن متعلَّقه، وليس متعلَّقه مجرّد الفعل بل هو الاحتياط الغير المتحقّق إلّا بأمرٍ سابق يجعل موردَه عبادةً، فلا يُتوهّم إثبات مشروعية «الاحتياط» بأوامره؛ فإنّ إثباتها بها كإثبات مشروعية «العبادات» بغير أوامرها الواقعية من أوامرها المتعلّقة بالإطاعة؛ فإنّ موضوع «الإطاعة» كموضوع «الاحتياط» لا يكون إلّا مع إحراز الأمر بالعبادة بذاتها، فكيف يكون الأمر بها من مبادي مشروعيتها؟!

ولا يصحّح ذلك في المقام تعدّدُ الأمر تعلَّق أحدُهما بذات العمل فينقّح[1] موضوع العبادة حتّى يكون إتيان الفعل بداعيه احتياطاً فيها، وثانيها بالاحتياط بعنوانه نظير تعلّقه بعنوان «التقوى والإطاعة»، ولا يكون ذلك في المقام إلّا بعد إتيان محتمل العبادة على وجهٍ يجتمع معه جميع ما يعتبر في العبادة حتّى قصد القربة المتوقّفة على «الأمر»، وإلّا لا يكون احتياطاً فيها، وذلك لأنّا وإن بنينا في تصحيح العبادات على تعدّد الأمر غير أنّ ما نحن فيه مع فرض وجود الأمر بالفعل العبادي يُخرجه عن كونه احتياطاً ومع عدمه لا احتياط في العبادة؛ لعدم الأمر المصحّح للنيّة المعتبرة، هذا.

وأمّا ما وُجّه به رابعاً الاحتياط في العبادات فلا أرى له وجهاً؛ لعدم كون الاحتياط بهذا المعنى حَسناً عقلاً ولا راجحاً ذاتاً بل وليس احتياطاً، وإنّما هو على تقدير قيام الدليل مطلوب نفسي يؤتى به على وجه القربة وبداعي أمره

---

١. هذا هو الصواب، وفي الأصل: فيفتح.

المنجّز دون المعلّق الذي هو محقّق لعنوان «الاحتياط» المستقلّ به العقل والمرشد إليه الشرع، فما ذكره المجيب في الحقيقة التزام بالإشكال حيث لا يمكنه التفصّي عنه. وهو كذلك بناءً على اعتبار النيّة في العبادة كسائر ما هو المعتبر فيها جزءً أو شرطاً، ولا محيص حينئذٍ من حمل ما دلّ على الحَثّ والترغيب على الاحتياط مطلقاً، أو في خصوص العبادات على الاحتياط بهذا المعنى والقول بدلالته عليه بالاقتضاء، فيدلّ على أنّ المراد من الاحتياط فيها الإتيان بالفعل مع ما له من الأجزاء الدخيلة عدا نيّة القربة برجاء المطلوبية واحتمال الأمر والمحبوبية.

هذا، ولكنّ الحقّ في التخلّص عن الإشكال هو ما أسمعناك غير مرّة[1] من أنّ النيّة ليست من قيود المادّة، فلم تعتبر في العبادة لا على نحو الجزئية ولا بنحو الشرطية، نعم هي من مقتضيات الهيئة بمعنى أنّ الطلب الصادر من الشارع تعلّق بذات العبادة مع ما هو المعتبر فيها شطراً أو شرطاً خلا قصد القربة، غير أنّ متعلّق الطلب لمّا كانت[2] الأفعالَ العبادية حكَم العقل بعدم سقوطها في مقام الامتثال والإطاعة إلّا مع الإتيان بها بداعي الأمر وقصد امتثاله، فهي بناءً على ذلك من محقّقات الامتثال المستقلّ به العقل، وقد انحلّ الإشكال حيث إنّ منشأه إرجاع النيّة إلى العبادة بجعلها من مقوّمات ذاتها كسائر الأجزاء والشرائط، وقد عرفت أنّها خارجة عن حقيقتها وتكون من مراتب إطاعة أمرها بعدما كانت مختلفة بنظر العقل، ففي ما كان الأمر ثابتاً معلوماً ولو إجمالاً كان امتثاله عقلاً متوقّفاً على الإتيان بالفعل جزماً بداعي الأمر المعلوم تحصيلاً للغرض حيث إنّه تعلّق بالإتيان

---

١. سبق تحقيق ذلك تفصيلاً في ج ٢، ص ٥٥ وما بعدها.

٢. الضمير المستتر فيها مؤنّث وهو راجع إلى «متعلّق الطلب» وتأنيثه باعتبار الخبر، أي الأفعال العبادية، فلا يتوهّم كونه خطاءً.

بالفعل كذلك، وفي ما جهل به واحتمل ثبوته في الواقع توقّف امتثاله بحكم العقل في الاحتياط بالإتيان بالفعل بداعي الأمر المحتمل، وعليه يكون المحتاط مطيعاً بفعله على فرض ثبوت الأمر ويُثاب بما أُعدّ للمطيعين، ومنقاداً على فرض عدمه واقعاً ويعطى أجر المنقادين وإن لم يُعاقَب بترك الاحتياط وإن قلنا بعقاب المتجرّي على فعله.

فانقدح منع توقّف قصد القربة على الأمر المعلوم من الشارع، بل يكفي في حصوله احتماله، فيُجعل الداعي في العبادات المحقّقة إطاعةَ الأمر القطعي، وفي العبادات المحتملة إطاعةَ أمرها الاحتمالي[1]، فالقربة المعتبرة في صحّة العبادة جعل العمل لله تعالى، فيأتى به[2] للتقرّب إلى رحمته والبُعد عن نقمته وعذابه لا لسائر الدواعي والأغراض، وهذا المعنى متمشٍّ[3] ممّن يحتمل مطلوبية[4] الشيء لله تعالى، فيأتي به بداعي هذا الاحتمال ويكون عمله صادراً لله تعالى وخالصاً لوجهه الكريم.

وتخيّلُ بعضِهم[5] أنّ العبادة لمّا كانت متوقّفة على الأمر بمعنى أنّها لا يتحقّق بدونه، ومع الشكّ فيه لا عبادة حيث لا أمر فلا احتياط باطلٌ نشأ من تعبيرهم بالقطع تفصيلاً أو إجمالاً عند عنوانهم المسألة؛ غفلةً عن أنّ القطع بالأمر إنّما كان

---

١. في الأصل: «الإجمالي» وهو تصحيف.

٢. كذا، والأولى: فيؤتى به.

٣. في الأصل: متمشّي.

٤. في الأصل: مطلوبيته.

٥. قارن *مطارح الأنظار*، ج ١، ص ٣٩٩ وقد ابتنى الثمرة الخامسة من ثمرات مقدّمة الواجب على هذا القول، وعنونه بعنوان «ما قد يتخيّل».

معتبراً على جهة الطريقية والتوسيط في تحصيل ما يتحقّق به عنوان العبادة، وهو حاصل لا محالة.

كيف، والأمر الواقعي على تقدير ثبوته هو الداعي على الإتيان بالعمل، فيكون عبادة لو كان الأمر ثابتاً واقعاً، ويُثاب عليه؛ لحصول الإطاعة بامتثاله كما في صورة القطع بالأمر بل أشدّ وآكد.

نعم، ربما يُتوهّم دخالة القطع في حصول الامتثال بناءً على اعتبار الجزم في النيّة الغير المتمشّية[١] من المحتاط؛ لعدم جزمه بعبادة ما أتى به، وأنّه أتى بالعبادة احتياطاً؛ لأنّه إنّما يأتي بفعلٍ يُحتمل أن يكون مأموراً به في الواقع، ووقوعُه عبادةً يكون في صورة المصادفة.

ولكنّه يندفع ذلك بالمنع من عدم الجزم بالنيّة الذي هو عبارة عن عدم تردّد الناوي حين القصد إلى الفعل؛ لبناء المحتاط على إتيانه فعلَ ما لو يكون[٢] مأموراً به لكان إتيانه بداعي أمره، ولأجله يُعدّ مطيعاً لو لم نقل بأنّ هذه الإطاعة أشدّ في نظر العقل من إطاعة الأوامر القطعية.

هذا بناءً على ما اخترناه، ومقتضاه من[٣] عدم دخالة النيّة في المأمور به بنحو الجزئية والشرطية، وأمّا بناءً على ما سلكه غير واحد من الأصحاب من دخالتها فيه على النحو المزبور فإشكال الاحتياط في العبادة هو الإشكال في عبادية العبادة بأمرها العبادي ولو تفصّياً[٤] عنه هناك بالوجه الغير المرضيّ من تعدّد الأمر

---

١. في الأصل: المتمشّي.

٢. كذا، والأولى: كان.

٣. كذا، والظاهر زيادتها.

٤. كذا في الأصل لكن بلا تشديد وعلامة التنوين، والصواب ظاهراً: تُفصّي.

وتعلّق أحدهما بالفعل المجرّد عن النيّة، وثانيهما بالفعل مع الإتيان به بداعي أمره الأوّل، فبمثله نتفصّى عن الإشكال في الاحتياط ونقول بتعدّد الأمر المحتمل فيه، فيأتي المحتاط بالعمل بجميع ما هو المعتبر فيه بداعي أمره الأوّل الاحتمالي.

ثمّ إنّه قد يقال: إنّ منشأ احتمال الوجوب إذا كان خبراً ضعيفاً لا نحتاج إلى هذه التكلّفات من تصحيح قصد القربة في الفعل المحتمل وجوبه بأوامر الاحتياط أو بغيرها حتّى يلزم المحاذير المزبورة؛ لنهوض أخبار مستفيضة دالّة على الاستحباب للفعل الذي بلغ فيه الثواب وإن كان بطريقٍ غير معتبر كصحيحة هشام ابن سالم عن أبي عبد اللّه (ع) قال: **من بلغه عن النبيّ (ص) شيء من الثواب فعمله كان أجر ذلك له وإن كان رسول اللّه (ص) لم يقله**[1].

وحسنتِه عنه (ع) قال: **من سمع شيئاً من الثواب على شيء فصنعه كان له وإن لم يكن كما**[2] **بلغه**[3].

وخبرِ محمّد بن مروان قال: سمعت أبا جعفر (ع) يقول: **من بلغه ثواب من اللّه على عمل ففعله التماسَ ذلك الثواب أُوتيه وإن لم يكن الحديث كما بلغه**[4].

---

١. *المحاسن*، ص ٢٥، باب ثواب من بلغه ثواب شيء فعمل به، ح ٢ وعنه في *وسائل الشيعة*، ج ١، ص ٨١، باب ١٨، ح ٣ و*بحار الأنوار*، ج ٢، ص ٢٥٦، باب ٣٠، ح ٣.

٢. في المصادر: على ما.

٣. *الكافي*، ج ٢، ص ٨٧، باب من بلغه ثواب من الله على عمل، ح ١ وعنه في *فلاح السائل*، ص ١٢؛ *اقبال الأعمال*، ج ٣، ص ١٧١ نقلاً عن *الكافي* وأصل هشام بن سالم؛ *عدّة الداعي*، ص ٩، نقلاً عن *الكافي*؛ *وسائل الشيعة*، ج ١، ص ٨٢، باب ١٩، ح ٦ عن *الكافي والاقبال*.

٤. *الكافي*، ج ٢، ص ٨٧، باب من بلغه ثواب من الله على عمل، ح ٢ وعنه في *اقبال الأعمال*، ج ٣، ص ١٧١ و*وسائل الشيعة*، ج ١، ص ٨٢، باب ١٨، ح ٧ وروى في *المحاسن*، ص ٢٥، ح ١ بإسناده عن محمّد بن مروان عن أبي عبد الله (ع) قال: من بلغه عن النبي ـ صلّى الله ⇦

وفي المرويّ عن الصادق (ع) قال: **من بلغه شيء من الخير فعمل به كان له ذلك وإن لم يكن الأمر كما بلغه**[١].

وفي النبويّ: **من بلغه من**[٢] **[الله] فضيلة فأخذ بها وعمل بها إيماناً بالله ورجاء ثوابه أعطاه اللّه ذلك وإن لم يكن كذلك**[٣].

إلى غير ذلك من الأخبار المستفيضة بل المتواترة الظاهرة في كفاية مجرّد البلوغ في ترتّب الثواب والأجر على العمل وإن لم يكن كذلك واقعاً، والبلوغُ صادقٌ في ما إذا حكى عن ثبوت الثواب خبرٌ ضعيفٌ من غير توقّف على توسيط العلم أو العلمي، فتدلّ الأخبار بأسرها على ترتّب الثواب على فعل ما بلغ الأجر عليه بخبرٍ غير معتبر، وهذا يكشف عن رجحانه وتعلّق الأمر به، وحينئذٍ يُقصد التقرّب بهذا الأمر المستكشَف من ترتّب الثواب في فعل محتمل الوجوب إذا كان منشؤ احتماله قيامَ الخبر الضعيف عليه. ولأجل ذلك تكون الأخبار المزبورة من أدلّة حجّية الخبر الضعيف في المستحبّات [كما] إذا قام [خبر] على ترتّب الثواب [على] تسريح اللحية أو قَلْم الظُفر يوم الجمعة.

وأُشكل[٤] عليها بأنّ مجرّد الإخبار عن ترتّب الثواب لا يدلّ على الاستحباب

⇦عليه وآله ـ شيء فيه الثواب، ففعل ذلك طلب قول النبي ـ صلّى الله عليه وآله ـ كان له ذلك الثواب وإن كان النبي ـ صلّى الله عليه وآله ـ لم يقله.

١. *ثواب الأعمال*، ص ١٣٢ وعنه في *فلاح السائل*، ص ١٢ و*وسائل الشيعة*، ج ١، ص ٨٠، باب ١٨، ح ١ و*بحار الأنوار*، ج ٢، ص ٢٥٦، باب ٣٠، ح ١ مع اختلاف قليل.

٢. في المصادر: عن.

٣. الحديث عامي رواه أبو الشيخ والخطيب وابن النجّار والديلمي كما عنهم في كنز العمّال، ج ١٥، ص ٧٩١، ح ٤٣١٣٢ وأورده عن العامّة ابن فهد في *عدّة الداعي*، ص ٩.

٤. كذا، وهو الشائع على الألسن، والصواب ظاهراً طبقاً للمعاجم اللُغوية: استُشكِل.

الشرعي؛ لظهور تلك الأخبار في أنّ الثواب المترتّب على العمل هو الثواب الانقيادي حيث جُعل الموضوع فيها العملَ بداعي احتمال كونه مطلوباً ومحبوباً للمولى، لما فيها من تقيّد العمل بـ«ما إذا أتى به بالتماس الثواب الموعود أو برجاء ذلك الثواب أو لطلب قول النبيّ (ص) أو إيماناً بالله تعالى»، ومعلوم أنّ الإتيان بالعمل بداعي كونه ممّا يُحتمل أن يكون مطلوباً عين الانقياد المستقلّ بحسنه العقل، فيكون مضمون الأخبار مطابقاً لحكم العقل، ولازمه عدم استكشاف الطلب الشرعي؛ فإنّ حكم الشارع بترتّب الثواب إنّما يدلّ على الاستحباب في ما إذا لم يُحرز كون حكمه بملاك حكم العقل، كما في الموارد الموعود عليها الثواب من تسريح اللحية[1]، والتهجّد في الليل[2]، وسواك الأسنان[3] إلى غير ذلك من الأُمور الشرعية التي لا دخل للعقل فيها مع ورود الأمر بها ولو بطريقٍ غير معتبر. وهذا بخلاف المقام نظراً إلى أنّ الانقياد حسن عقلاً؛ لأنّه إطاعة احتمالية يكون لها عليها مجرّد احتمال المحبوبية، فلو أمر بها [لكان] إرشاداً مؤكّداً لحكم العقل كما في «الإطاعة الحقيقية».

ومن هنا ظهر الفرق بين «الاحتياط» و«قاعدة التسامح في أدلّة السنن» وأنّ

---

١. لم يذكر في الروايات ثواب لتسريح اللحية أو الشعر وذكر فيها فوائد طبّية له راجع *وسائل الشيعة*، ج ٢، ص ١٢٤، باب ٧٣ في استحباب تسريح اللحية والعارضين والذؤابتين والحاجبين والرأس، وص ١١٩، باب ٦٩ في استحباب تسريح شعر الرأس إذا طال، وكذا في *مستدرك الوسائل*، ج ١، ص ٤٠٨ ـ ٤١٠.

٢. راجع *وسائل الشيعة*، ج ٨، ص ١٥١ وما بعده، باب ٣٩ في تأكّد استحباب المواظبة على صلاة الليل.

٣. راجع *وسائل الشيعة*، ج ٢، ص ٥، باب (١) في تأكّد استحبابه وعدم وجوبه واستحباب مداومته وذكر جملة من الخصال المندوبة.

الموضوع في الأوّل لا يتحقّق إلّا بعد كون الداعي على الإقدام هو احتمال كون العمل مأموراً به بخلافه في القاعدة؛ فإنّ الداعي إلى العمل البالغ عليه الثواب بخبرٍ يُحتمل الصدق الإطاعةُ والامتثال للأمر المجزوم به بمعونة هذه الأخبار لا مجرّدِ احتمال الأمر وإن اقتضى ذلك الثواب على المأتيّ به بداعيه؛ لاستقلال العقل وحكم الشرع.

أقصى الأمر أنّ العقل بملاحظة هذه الأخبار يستقلّ بمقدارٍ من الثواب وهو بقدر ما بلغ المكلّف، وإعطاؤه له بهذا المقدار يكون من باب التفضّل لا الاستحقاق، فكيف يكشف عن الطلب الشرعي بعدما كان مفاد هذه الأخبار هو تفضّل اللّه سبحانه على عبده المنقاد كما في قوله تعالى: ﴿مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ﴾ الآية[1].

فانقدح أنّ هذه الأخبار غير ناهضة بإثبات استحباب الفعل الموعود عليه الثواب بخبرٍ ضعيف كسائر المستحبّات الثابتة بطريقٍ معتبر من القطع أو القطعي كي يكون الداعي للمكلّف على فعله هو هذا الاستحباب الثابت ببركة أدلّة التسامح، مع أنّها لو دلّت على الاستحباب فإنّما تدلّ في خصوصه؛ لأنّ مفادها الإخبار بترتّب الثواب، فلا تشمل ما دلّ على الوجوب، فلو ورد حديث مفاده الوجوب الموعود على فعله الثواب وعلى تركه العقاب يكون خارجاً عن مفاد هذه الأخبار مع أنّ المقصود[2] دخوله فيها.

هذا غاية ما يُقال في الإشكال على التمسّك بهذه الأخبار لإثبات الطلب

---

١. الأنعام (٦): ١٦٠.

٢. هذا هو الصواب، وفي الأصل: المعقود.

الشرعي في ظرف احتمال الوجوب، ولكنّه يندفع بأنّ المتّبع في أمثال هذه المقامات دلالة اللفظ وظهوره في المعنى المقصود، وبهذه الجهة ربما لا يُرتاب في دلالة الأخبار على ترتّب الثواب على نفس العمل بما هو لا الفعل بعنوان الاحتياط حتّى يأتي حديث الانقياد فإنّ قوله (ع): «فله أجر ذلك» صريحٌ في أنّ ترتّب الثواب على نفس العمل، فإنّ المشار إليه بذلك إنّما هو الفعل المثاب عليه، وإثابة المنقاد لم يكن على مجرّد الفعل المنقاد به بل لأجل انقياده، كما أنّ تحسينه عقلاً كذلك فالحُسن العقلي راجع إلى الفاعل لا إلى الفعل.

فهذه الأخبار بناءً على ما ذكر مسوقة سوق الأخبار الدالّة على الوعد والمثوبة على الأعمال التي لا مسرح للعقل فيها كسرح اللحية والتهجّد في الليل، فكما أنّها كاشفة عن الطلب الشرعي الاستحبابي فكذلك هذه الجملة من الأخبار. نعم، لا تكون كاشفة عن الأمر الندبي لو كانت مسوقة سَوق ما دلّ على ترتّب الثواب والأجر على الطاعة ونيّة الخير وغير ذلك من الموضوعات المستقلّ بحسنها العقل، لكنّها كما عرفت بمُجنَبٍ عن الدلالة على ذلك؛ لأنّ موضوعها إنّما هو العمل بما هو عمل لا بما هو عمل انقيادي.

ودعوى اختصاصها بالأخير نظراً إلى تفريع العمل على البلوغ بـ«الفاء» الدالّة على ترتّب مدخولها على سابقها وتسبّبه عنه فينطبق العمل المسبّب عن البلوغ على الانقياد مدفوعةٌ ـ مضافاً إلى منع دلالة «الفاء» على السببية بل هي لمجرّد العطف ـ [بـ]أنّ كون البلوغ داعياً إلى العمل لا يوجب أن يكون الثواب مترتّباً على الفعل بعنوانه المنطبق على الانقياد، وإنّما مرتّب عليه بعنوانه الواقعي وبما هو هو إذا أُتي برجاء المحبوبية وكونه المأمور به. وأمّا ما ذُكر مؤيّداً للمدّعى فلا دلالة فيه

أصلاً.

أمّا قوله (ع): «التماس ذلك الثواب»، فلأنّه ليس بمعنى الاحتمال والرجاء بل بمعنى الداعي، وأنّ الثواب البالغ بالبلوغ الكذائي هو الداعي على[1] إتيان العمل.

وأمّا قوله (ع): «رجاء ذلك الثواب»، فإنّه حيث رُتّب الثواب على نفس العمل لزم كونه بنفسه مطلوباً ومحبوباً وإن أُتي به رجاءً؛ فإنّ كونه داعياً إلى الفعل لا يستلزم أن يكون العمل بعنوان كونه مرجوّ الثواب مأموراً به، وذلك واضح؛ لعدم كون الداعي موجباً لتعنون المدعوّ إليه بعنوانٍ ثانوي، مع أنّ قوله (ع) شامل للبلوغ القطعي من الواجب والمستحبّ، بل هو من أظهر أفراده ومصاديقه، فلا معنى حينئذٍ للإتيان رجاءً؛ إذ الرجاء صادق مع عدم المرجوّ وإن كان مقدور الحصول، وذلك يكشف عن أنّ المقصود من قوله (ع): «رجاء الثواب أو التماسه أو طلب قول النبيّ (ص)» أنّ الداعي إلى العمل نفس الثواب البالغ لا الاحتمال، فيدلّ على كونه مطلوباً والإتيان به إطاعةً وامتثالاً.

ثمّ إنّه لا إشكال في حسن الاحتياط ورجحانه عقلاً مطلقاً حتّى في ما قامت الحجّة المعتبرة على عدم تكليف إلزامي من الوجوب أو الحرمة، فإنّه مع ذلك يصحّ الاحتياط ويحسن عقلاً وشرعاً تحصيلاً للغرض الذي يحتمله المكلّف واقعاً.

لكنّ هذا الاحتياط إنّما يكون حسناً ما لم يُخلّ بالنظام وإلّا فقبيح عقلاً في المقدار المُخلّ، فلا يؤتى به في ذلك المقدار من أوّل الأمر وإن كان من الأُمور المهمّة شرعاً، أو كان احتمال التكليف فيه قويّاً لكنّه لو لم يلتفت من أوّل الأمر إلى

---

١. كذا، والصواب ظاهراً: إلى.

اقتضائه الإخلال، وإلّا فالملتفت إليه كان الراجح في حقّه جعلَ احتياطه ابتداءً في الأُمور المهمّة من الدِماء والفروج وإن ضعُف فيها احتمالُ التكليف، وفي غيرها مع قوّة احتماله حتّى يكون ذلك احتياطاً في احتياط وحَسناً في حَسن.

نعم، ربما لا يمكن ذلك للملتفت في بعض احتياطاته إذا تكافأت قوّة احتمال التكليف في بعض الموارد مع شدّة احتمال[1] الاهتمام [في بعض الموارد الأُخر]، ففي صورة فقد الترجيح لأحد الجانبين احتمالاً ومحتملاً يتخيّر في الاحتياط في أيٍّ منهما وإن كان بالخيار أيضاً من أوّل الأمر في الاحتياط وعدمه.

---

١. كذا، والظاهر زيادتها.

التنبيه الثالث

لا شكّ ولا شبهة في أنّه لو علم المكلّف بوجوب طبيعة شرعاً يجب عليه عقلاً الخروج من عهدته بإتيان ما يتيقّن معه تخلّص الرقبة عن رِبقته فيأتي في مقام الإطاعة بالأفراد المعلومة التي بسببها يقطع الإتيان بالطبيعة المأمور بها، فلا يجدي في الخروج عن عهدة ذلك التكليف الوجوبي بالإتيان بالأفراد المشكوكة التي يشُكّ معه الإتيان بتلك الطبيعة التي أُمر بها؛ لحكم العقل المستقلّ بأنّ الاشتغال اليقيني يقتضي البراءة اليقينية التي لا تكاد تتحقّق[1] إلّا بإتيان الطبيعة في ضمن الأفراد المعلومة دون المشكوكة التي لا يقطع معها المكلّف بالإطاعة الحاكمة بها العقل فسد[2] إحراز التكليف.

وهذا لا إشكال فيه، إنّما الإشكال في أنّه هل النواهي التحريمية كالأوامر[3] الوجوبية في أنّه لابدّ في مرحلة إحراز متعلَّقها بالإتيان بما يقطع بالخروج عن عهدتها فيترك حتّى ما يحتمل كونه حراماً، أو لا؟ بل الواجب على المكلّف عقلاً ترك الطبيعة المنهيّة في ضمن أفرادها المعلومة، وأمّا المشكوكة فلمّا لم يُعلم كونها فرداً لما نُهي عنه يجوز الاقتحام فيها. والظاهر عدم الفرق بين «الأمر» و«النهي» في حديث الإطاعة عند إحرازه، فكما يجب عقلاً في ما علم وجوب شيء القطعُ بإتيانه، فلا يكفي في مرحلة الإسقاط الإتيان بما يُحتمل وجوبه، كذلك يجب عقلاً في ما علم بحرمته القطعُ بعدم إتيانه، فلا يجدي مجرّد تركه في ضمن ما يقطع

---

١. في الأصل: يتحقّق.

٢. كذا، ولعلّ الصواب: عند.

٣. في الأصل: كالأمر.

بتركه تركَ المنهيّ عنه، وإنّما المجدي الانتهاء عنه بعدم إتيانه بالأفراد المعلومة والأفراد المشكوكة تحصيلاً للبراءة اليقينية؛ حيث إنّ من المحتمل عدم الانتهاء عن المنهيّ عنه بالاقتحام في الأفراد المحتملة فلا يقطع بالخروج عن عهدته.

وبالجملة، لمّا كان المطلوب في النواهي ترك المنهيّ عنه بحيث لا يكاد يحصل الغرض من الإلزام بالترك إلّا بذلك، وقد علم المكلّف باشتغال ذمّته به؛ لما هناك من الخطاب التحريمي المتعلّق بالطبيعة، فلا محيص إلّا عن تحصيل البراءة اليقينية بعدم الاقتصار على ترك الأفراد المتيقّنة وضمِّ ما يُحتمل فرديته لها إليها في مقام الإطاعة.

وذلك لأنّ ترك الطبيعة في نظر العقل كإيجادها، فكما أنّه إذا تعلّق التكليف بإيجاد الطبيعة يجب عقلاً في الخروج عن عهدته من إيجاد الأفراد المتحقّقة الفردية في نظر المكلّف فلا يجدي في مقام الامتثال وتفريغ الذمّة عمّا اشتغلت به الإتيانُ بالأفراد الغير المعلومة الفردية للطبيعة؛ لعدم إحراز الفراغ معها، فكذلك في ما تعلّق التكليف بترك الطبيعة وإعدامها؛ فإنّه لابدّ للمكلّف من تحصيل القطع بترك الطبيعة المتوقّف على ترك جميع أفرادها حتّى المحتملة، فلو اقتصر على ترك خصوص الأفراد المعلومة وأوجد ما احتُمل فرديته للطبيعة وصادف الواقع صحّت المؤاخذة وليست عقاباً بلا بيانٍ ومؤاخذةً بلا برهانٍ.

كيف، والتكليف مُحرَز بالقطع، وحكمُ العقل بالخروج عن عهدته أقوى حجّةٍ على لزوم موافقته، وبملاحظته كان الوجود والترك في ساحة تعلّق الطلب بهما متماثلين في جهة الإطاعة ولابدّية إحراز متعلَّقهما في الخارج لتفريغ الذمّة، فيتوقّف في ظرف الإيجاد على إتيان الطبيعة المأمور بها في ضمن أفرادها

المعلومة، وفي ظرف الإعدام على ترك الطبيعة مطلقاً حتّى في ضمن الأفراد المشكوكة؛ لحكم العقل المزبور بتحصيل البراءة اليقينية الغير الحاصلة إلّا بما ذُكر.

نعم، يمكن القول بالفرق بين الإيجاد والإعدام في حديث الإقدام بالاقتحام في الأفراد المشكوكة في الثاني وكفاية إطاعة الطبيعة المنهيّ عنها في ضمن الأفراد المحقّقة، لكنّ ذلك لأجل أنّ التروك في النواهي غالباً يوافق أصل العدم، فيكفي استصحاب عدمها؛ لجواز الاقتحام في الفرد المشكوك منها، وهذا الأصل الموضوعي كقيام الحجّة من الأمارة المعتبرة على ترك طبيعة شرب الخمر مثلاً في فردها المشكوك فيه.

هذا كلّه لو كان المطلوب بـ«الأمر» و«النهي» وجود الطبيعة وتركها، وأمّا لو كان المطلوب بهما الوجوداتِ المتعدّدةَ والتروكَ العديدةَ حسب تكثّر الأفراد وتفرّق الأزمنة، فمن الجائز حينئذٍ الاقتحام في الأفراد المشكوكة؛ لعدم العلم بكونها بالخصوص منهيّاً عنها، واحتمالُ النهي عنها واقعاً مدفوعٌ بـ«حديث الرفع» وقوله: «كلّ شيء لك حلال حتّى تعرف أنّه حرام»، فلو عوقب عليها لكان عقاباً بلا بيان؛ لعدم قيام الحجّة على ترك الأفراد المشكوكة وإن قامت على شرع حكمٍ كلّيٍ للطبيعة[1] إلّا أنّ الكبرى لا يكاد يحرز بها الصغرى.

هذا كلّه بحسب الواقع ومقام الثبوت، وأمّا الكلام بحسب مقام الإثبات ومرحلة الاستظهار من اللفظ ـ أعني الهيئة وصيغ الأمر والنهي ـ فنقول: قد أسمعناك[2] في ما سبق تعلّقَ الأوامر والنواهي بنفس الطبيعة وكونَها المأمور بها

---

١. في الأصل: الطبيعة.

٢. راجع ج ٢، ص ٢٦١ ـ ٢٦٢.

والمنهيّ عنها، والفرد إنّما يكون مطلوباً فعله أو تركه من باب المقدّمة، وعليه لا محيص في جانب المنهيّ[١] عن الاحتياط بالإتيان بالطبيعة[٢] المنهيّ عنها في ضمن أفرادها حتّى المشكوكة؛ لحكم العقل بتفريغ الذمّة بعد اشتغالها بتكليفٍ فعلي منجّز.

فما قيل من جواز الرجوع إلى البراءة في الأفراد المحتملة لابدّ من فرض كلامه في ما كان المنهيّ عنه الوجوداتِ الخارجية دون الطبيعة، وإلّا فهو محجوج بما ذكرنا عقلاً؛ فإنّ العقل حجّة قاطعة على عدم جواز الرجوع إلى البراءة في ما كانت المنهيّ عنه الطبيعة.

---

١. وبعدها في الأصل: «عنها» ثمّ شطب عليها، ولعلّ الأولى «النهي» بدلاً من «المنهيّ».

٢. كذا، والصواب ظاهراً: «بترك الطبيعة» بدلاً من «الإتيان بالطبيعة».

المقام الثاني

في دوران الأمر بين المحذورين[١]

وهو في ما إذا شُكّ في تعيين جنس التكليف مع معلومية أصله، كما إذا عُلم بتعلّق حكمٍ إلزامي بفعلٍ خاصّ وشُكّ في أنّه الوجوب أو الحرمة؟ ففيه وجوه:

الحكم بالبراءة عقلاً ونقلاً، أو تقديم جانب الوجوب أو الحرمة والأخذ بأحدهما تعييناً[٢] أو تخييراً، أو التخيير بين الفعل والترك عقلاً ـ بمعنى إلغاء الشارع لكلٍّ من احتمالي الوجوب والتحريم ـ فلا حرج في الفعل ولا في الترك بحكم العقل مع التوقّف عن الحكم بشيء لا ظاهراً ولا واقعاً، أو مع الحكم بالإباحة شرعاً كما هو الأوجه في النظر.

كيف، ولا حكم للعقل بشيء من الوجوب والحرمة مع تردّد حكم الواقعة بينهما وتساوي الاحتمالين وعدم ترجيح في البين، ولازمه التخيير بين الفعل والترك في مقام العمل؛ حيث لا يخرج المكلّف عن أحدهما بحكم العقل، فلا يستقلّ العقل بوجوب الموافقة القطعية؛ فإنّها فرع تنجّز التكليف المعلوم تفصيلاً أو إجمالاً، وهو منتفٍ؛ لعدم تمكّن المكلّف من الواقع ولو بالاحتياط، فلا يتمكّن أن يجعل عملَه مطابقاً للالتزام الواقعي المردّد بين ما يقتضي وجوب امتثاله أو حرمة الإتيان به.

وأمّا الموافقة الالتزامية وإن كان ربما يُدّعى وجوبهما لكنّك قد عرفت في

---

١. كذا، وسوق الكلام يقتضي أن يذكر العنوان «المبحث الثاني في التخيير»؛ لأنّه عِدل لقوله: «المبحث الأوّل» ولأنّ التخيير هو الأصل المبحوث عنه، والدوران موضوع له، وهذا العنوان موافق لكلامه ـ رحمه الله ـ : «المبحث الأوّل في البراءة».

٢. في الأصل: تعييناً.

فروع العلم الإجمالي من مباحث القطع[١] عدم وجوبها في التكليف المعلوم تفصيلاً فضلاً عمّا عُلم إجمالاً؛ ضرورةَ أنّه ليس للأمر إطاعتان: إحداهما من حيث العمل والأُخرى[٢] من حيث الالتزام والتديّن، وإنّما الواجب على فرض التسليم الانقياد بأحكام اللّه تعالى طُرّاً، وهو حاصل بالالتزام القلبي بإطاعة أوامره والانزجار عن نواهيه مع قطع النظر عن أفراد الأوامر والنواهي، فلو كانت معلومة تفصيلاً فرداً فرداً لم يجب عقد القلب على ما علمه وإن وجب موافقته وإتيان الفعل على وجهٍ يحصل له العلم بفراغ الذمّة عمّا اشتغلت به، هذا.

ولو سلّم إلزام العقل بالالتزام فاللازم في المقام الالتزام الإجمالي بالواقع؛ حيث إنّ الالتزام التفصيلي بأحد الحكمين تشريع محرّم لم يرد عليه بالخصوص دليل.

هذا كلّه بحسب حكم العقل، وقد عرفت عدم استقلاله بشيء لا واقعاً ولا ظاهراً مطلقاً حتّى الإباحة الظاهرية التي هي مقتضى حكمه بقبح المؤاخذة في ساحة عدم الحجّة المعتبرة؛ لأنّ مورده صورة تمكّن المكلّف من الواقع ورعايته بالاحتياط، وليس كذلك في مفروض البحث، وحكم العقل بقبح العقاب حينئذٍ على المخالفة ليس من جهة عدم البيان بل لأجل تعسّر الوصول إلى الواقع ولو بالاحتياط بحيث لو فُرض محالاً تمكّنُه منه استقلّ العقل بالعقوبة على المخالفة؛ للبيان الحاصل من العلم بالتكليف الإلزامي؛ فإنّه الحجّة التامّة التي يصحّ معها احتجاج المولى للمؤاخذة على المخالفة من غير فرق بين تعلّقه بنوع التكليف أو

---

١. لم نعثر على تقرير هذا المبحث من مؤلّفنا.

٢. هذا هو الصواب، وفي الأصل: الآخر.

بجنسه.

وأمّا بحسب حكم الشرع فالظاهر أنّه لا مانع من إجراء البراءة النقلية؛ لعمومات أخبار البراءة والحلّية من قوله: «كلّ شيء لك حلال حتّى تعرف أنّه حرام»[١]، فإنّ الشيء الدائر أمره بين الوجوب والحرمة لم يُعرف حرمته فهو حلال؛ لعدم حصول الغاية.

اللّهمّ إلّا أن يُدّعى انصراف الحديث إلى غير هذه الصورة وتمحّضه في خصوص الشكّ في الإباحة لأجل احتمال الحرمة، وهو كما ترى بعد شمول الرواية سيّما إذا قلنا بأنّ المراد من «الحرمة» مجرّد المنع ومن «الحلّية»، الحلّية العرفية التي هي كون المكلّف مطلق العنان بالنسبة إلى الفعل والترك.

ويُشكل حينئذٍ بأنّ المراد إثبات الإباحة الشرعية والثابت إنّما هو حكم العقل بالتخيير ورفع الحرج عن الفعل والترك.

نعم، يجدي قوله: «كلّ شيء مطلق حتّى يرد فيه أمر أو نهي»، لإثبات البراءة الشرعية بناءً على أنّ المراد بورودهما ورود كلٍّ منهما مع الغضّ عمّا تقدّم[٢] من اختصاص الرواية بقبل الشرع.

وأمّا «حديث الرفع» فربما يُمنع عن شموله للمقام؛ لأنّه مسوق في مورد المنّة على الأنام برفع التكليف الفعلي عنهم ولا امتنان عليهم؛ لعدم الضيق والكُلفة؛ لأجل المندوحة للمكلّف عن الفعل والترك بحكم العقل.

وفيه أنّ المورد لمّا كان قابلاً لأمر الشارع ظاهراً بالفعل أو نهيه عنه كان الإذن

---

١. قد سبق الحديث وتخريجه في ص ٢٠.

٢. تقدّم في ص ٢٤.

منه في كلٍّ من الفعل أو الترك رفاهية في حقّ المكلّفين، فحقٌّ أن يمُنّ الشارع عليهم بذلك.

نعم، الذي يمكن أن يقال: إنّ رفع فعلية التكليف الإلزامي واقعاً لا يقتضي إثبات الإباحة الشرعية ظاهراً، فالحديث مسوق لرفع التكليف الفعلي الواقعي[١] لا لإنشاء الحكم الظاهري، ورفع أحدهما لا يستلزم جعل الآخر؛ لإمكان الإحالة في مرحلة الظاهر إلى حكم العقل، واستفادة جعله في ما شُكّ في حرمته أو وجوبه لعلّه بواسطة سوقه في مقام توهّم الحظر ـ أعني إيجاب الاحتياط ـ فرفعه يلازم جعل الإباحة ظاهراً، وتوهّمه غير متمشٍّ[٢] في ما تردّد الواقع بين الوجوب والحرمة، هذا.

والتحقيق انسحاب أدلّة البراءة النقلية بتمامها في المسألة، فاتّضح من جميع ما ذكرنا أنّ التخيير بين الفعل والترك في ظرف عدم الترجيح وتساوي الاحتمالين هو الذي استقلّ به العقل، وأمّا الشرع فلا حكم له بالتخيير ظاهراً بمعنى وجوب الأخذ بأحد المحتملين تخييراً بدواً[٣] أو استمراراً[٤] وإن قيل باستفادة ذلك من ملاحظة ما ورد في الخبرين المتعارضين المتضمّن أحدهما للحكم الإيجابي والآخر للحكم التحريمي؛ لوحدة الملاك من احتمال كلٍّ من الحكمين بعد القطع

---

١. في الأصل: الواقع.

٢. في الأصل: غير متمشّي.

٣. كذا في النسخة، وقد سبق منّا التنبيه كراراً على أنّ لها وجهين مع الهمزة وبدونها تخفيفاً للهمزة كـ«الوطي» و«النشو»، وعلى هذا لا يحتاج إلى إثبات الهمزة على الواو كما هو شائع عند المحقّقين وهو خلاف الأمانة العملية. وقد سبقت نظائرها في ج ١، ص ١٧٦ و٢٢٤ وج ٢، ص ٤١٤ وسيأتي في ج ٤، ص ٢٤٨.

٤. كذا، ولعلّ الأولى: بدوياً أو استمرارياً.

بأحدهما إجمالاً لكنّه ليس بشيء؛ وذلك لأنّ الحكم بالتخيير في ما لو بنينا على حجّية الأمارة من باب السببية والموضوعية لاستقلال العقل مضافاً إلى الشرع في ساحة عدم التمكّن من الموافقة القطعية بالأخذ بكلٍّ من الخبرين بعد فرض الحجّية وكشفها عن المصلحة، وعليه يكون التخيير هنا على مقتضى القاعدة؛ لرجوع الأمر في الحقيقة إلى تزاحم الواجبين المستقبل بالأخذ[1] بأحدهما في مقام التكافؤ وعدم الترجيح، ففي الفرض ـ بعد عدم إمكان الأخذ بكلّ من الخبرين والعمل بمدلولهما ـ حكَم العقلُ بوجوب الأخذ بأحدهما تخييراً، فالمكلّف بأيٍّ منهما أخذ فقد التزم بما كُلّف به حسب ما أدّت الأمارة إليه، وأين هذا بما نحن فيه؟!

وأمّا بناءً على كون الأخبار حجّةً من باب الطريقية والكاشفية فالحكم بالتخيير وإن كان على خلاف القاعدة؛ لتمحّض الواقع في جهةٍ واحدة من الوجوب أو الحرمة، ومقتضاه سقوط المتعارضين عن الحجّية والرجوع إلى الأُصول العملية لا التخيير، إلّا أنّه قد ثبت على خلاف الأصل بواسطة الأخبار العلاجية أنّ الحكم فيه التخيير كقوله (ع): **فموسّع عليك بأيّهما أخذت**، وقوله (ع): **وبأيّهما أخذت من باب التسليم وسعك**، وقوله (ع): **إذن فتخيّر**[2]، إلى غير ذلك، وأين هذا بمثل المقام الذي لم يقم على خصوص كلٍّ من الوجوب أو التحريم دليل مخصوص من الشارع؟! فالحكم بالتخيير في تعارض الخبرين مطلقاً لأجل نهوض الدليل عليه من العقل أو الشرع كيف يقاس به ما لم يقم عليه دليل أصلاً؟!

نعم، لو كان التخيير هناك بملاك إبداء احتمال الوجوب أو الحرمة والترديد

---

١. كذا، والعبارة مخدوشة ولعلّ الصواب: «المستقلّ بالأخذ» وعلى أيّ حال في العبارة خلل.

٢. ستوافيك هذه الأحاديث بتمامها مع تخريجها في مبحث التعادل والتراجيح في ج ٤، ص ٤١.

بينهما وأُحرز ذلك بالقطع كان الدليل على التخيير فيه دليلاً على التخيير فيها، ولكنّه كما ترى.

ثمّ إنّ شيخنا العلّامة الأنصاري قد خصّ محلّ الخلاف في هذه الوجوه بما لو كان كلٌّ من الإيجاب والتحريم توصّلياً يسقط بمجرّد الموافقة؛ إذ لو كان كلّ منهما أو أحدهما المعيّن تعبّدياً لم يكن إشكال في عدم جواز طرحهما والرجوع إلى أصالة الإباحة، وإلّا لزم المخالفة القطعية[1].

وفيه ـ مضافاً إلى أنّ ذلك في صورة تنجّز التكليف وقد عرفت عدمه؛ لجريان البراءة، ولا يُفرّق فيها بين التعبّدي والتوصّلي؛ لأنّ مناطها الجهل بالنوع الخاصّ من الإلزام، فينطبق عليه النقل ـ أنّه يمكن المصير إلى حكم العقل بالتخيير والالتزام بقصد القربة في ما يختاره المكلّف من الفعل والترك، فلا يجب عليه شيء منهما شرعاً، وحيث لا ترجيح بينهما إذا اختار المكلّف أحدهما يجب أن يقصِد به القربة فراراً عن المخالفة القطعية العملية، فلا وجه لاختصاص الموارد بالتوصّليين.

ثمّ إنّ الحكم بالتخيير عقلاً في المقام إنّما يكون في صورة تساوي الطلبين وعدم الترجيح لأحدهما في البين، وإلّا فلا محيص عن الأخذ بالراجح عقلاً، كما هو الحال في المتزاحمين مع وقوع الترجيح لأحدهما؛ لشدّة الاهتمام به في نظر الشارع.

وفي المقام لمّا دارَ أمر المكلّف بين أن تكون الواقعة المُبتلى بها واجباً أو حراماً ولكن يُحتمل في ما لو كانت الواقعة واجبةً كونُها في أعلى مراتب الوجوب

---

١. *فرائد الأُصول*، ج ٢، ص ١٧٩.

وأقصى درجة المهتمّ بها شرعاً، ولو كانت حراماً فهي في أوّل مرتبة الحرمة، فلا محالة من هذه الجهة يقطع المكلّف بأنّ المحكوم عليه الأخذ بطرف الوجوب تعيّناً؛ لترجيحه بمجرّد احتمال الأهمية وسلامة القدر المهتمّ به من مرتبة الطلب من معارضة الحرمة بحيث لا يجوز الإخلال به، فكأنّ الواقعة مع هذا الطلب والإلزام في ساحة وجوبها اتّصفت بإيجابات عديدة وقعت المزاحمة في طرف الاحتمال بينها في أوّل درجتها مع الحرمة، وبقيت مع اتّصافها بغير المقدار المتزاحم من الإيجاب سالمةً، فلا محالة لابدّ من الإتيان به في تلك الساحة، هذا.

وربما يُرجَّح كلّياً جانب الحرمة نظراً إلى أنّ دفع المفسدة أولى من جلب المنفعة.

وفيه أنّ الأولوية المزبورة إن تمّت فهي في مورد الدوران بين المنفعة والمضرّة الدنيوية دون المصالح والمفاسد التي هي ملاكات الأحكام، وليست براجعةٍ إلى شيء [من] المنافع والمضارّ، بل ربما تكون المصلحة في ما فيه الضرر، والمفسدة في ما فيه المنفعة الشخصية كما عرفت[1]، فلا مجرى لتلك الكبرى الكلّية في المسألة. ولو التزمنا بها في موارد الدوران بين المصلحة والمفسدة لزم تقديم أضعف المحرّمات على أهمّ الواجبات، وهو كما ترى، ويشهد بذلك مقايسة فعل بعض المحرّمات مع ترك بعض الواجبات كالصلاة وما يماثلها في شدّة الاهتمام به.

ثمّ إنّه لا فرق في حكم العقل بالتخيير بين الابتداء والاستمرار؛ لوحدة الملاك الذي هو تردّد الواقعة بين الوجوب والحرمة بحيث لا يتمكّن فيها لا من الموافقة

---

١. عرفت في ص ٤٣ ـ ٤٤.

ولا من المخالفة، وهذا ثابت في تمام الأحوال وجميع الأزمنة، وحكم العقل في الزمان الثاني حكمه في الزمان الأوّل.

ودعوى أنّ المكلّف في ساحة اختياره التركَ أوّلاً يتمكّن من المخالفة القطعية بالفعل ثانياً فإنّه يقطع بالمخالفة فيجب عليه الاحتياط بالأخذ بجانب الترك أو الفعل أبداً؛ فإنّ فيه احتمالَ المخالفة كاحتمال الموافقة، مدفوعةٌ بعدم لزوم المخالفة في ظرف ابتلاء المكلّف بالواقعة الثانية؛ فإنّه يتردّد أيضاً في وجوبها وحرمتها بحيث لا يقدر على الموافقة ويعجز عن المخالفة.

وحصولُ العلم بالمخالفة بعد الإتيان بالفعل في الآن الثاني مثلُ حصول العلم له بالمخالفة في جميع عمره؛ فإنّ المكلّف جازم بصدور المخالفة منه مدّة عمره، مع أنّه لا يجب عليه الاحتياط بترك محتملات الحرمة ما دام لم يعلم بالمخالفة في ساحة الابتلاء بالواقعة، والمعتبرُ عقلاً في الإطاعة والمعصية القطعُ بالموافقة أو المخالفة عند الإتيان بالواقعة المبتلى بها، وليس الفعل في زمانٍ والترك في زمانٍ آخر في صورة الدوران بين المحذورين ملحوظاً بنظر العقل كالواقعة الواحدة التي لها إطاعة ومعصية واحدة على الموافقة والمخالفة، وإنّما الملحوظ كلّ منهما على حدةٍ استقلّ العقل فيه بلزوم الإطاعة وحرمة المعصية مع القدرة نحوَ استقلاله في الآخر من غير دخل ومرابطة[1]، وحينئذٍ لا يقطع المكلّف بالمخالفة مع اختيار الترك ثانياً إذا اختار الفعل أوّلاً.

مضافاً إلى أنّ القطع بالمخالفة بمجرّده لا يؤدّي إلى العقوبة والمؤاخذة ما لم يتحقّق المعصية ولا يكاد يحكم العقل بتحقّقها مع حصول القطع بالموافقة أيضاً

---

١. كذا، ولعلّ الصواب: ربط.

بالتخيير الاستمراري؛ فإنّ العلم بها لازم بحكم العقل في ساحة التمكّن منها.

فلا يقال: إنّ محذور العقوبة إنّما هو في جانب المخالفة؛ لأنّ العقل كما يستقلّ بحرمة المخالفة العلمية يستقلّ أيضاً بوجوب الموافقة القطعية، وحيث يتمكّن منه في المقام بالتخيير مستمرّاً يحكم بلزوم الإتيان ثانياً غير ما اختاره أوّلاً تحصيلاً للغرض من جعل الواقع، لكنّ الظاهر عدم استقلال العقل بشيء من وجوب الموافقة وحرمة المخالفة المؤدّيتين[1] إلى الإطاعة والمعصية في مثل هذه الصورة التي يحصل فيها كلا الأمرين من الموافقة والمخالفة، ويكفي في عدم الاستقلال تطرّقُ الاحتمال.

وعلى هذا لا فرق في عدم تقبيح العقل بين ما لو عزم من أوّل الأمر على الإقدام بالفعل أو الترك الموجب للالتفات وحصول المخالفة عن قصدٍ وبين عدم عزمه على ذلك ابتداءً وإن تُوُهّم الفرق، فافهم.

---

١. هذا هو الصواب، وفي الأصل: المادية.

المقام الثالث

في الشكّ في المكلّف به مع العلم بالتكليف بنوعه[١] كالعلم بوجوب إحدى الصلاتين من الظهر أو الجمعة في يومها، أو حرمة واحد من الخمر والنبيذ مثلاً، أو بجنسه كالعلم بوجوب هذا أو حرمة ذلك.

وتنقيح البحث فيه يقع في مقامين؛ لأنّ الشكّ الحاصل في متعلَّق التكليف إمّا أن يكون من أجل تردّده بين أمرين متباينين فعلين[٢]، أو تركين، أو فعل أحدهما وترك الآخر كما في الأمثلة المزبورة، أو لأجل تردّده بين الأقلّ والأكثر وقد فُرض الارتباط بينهما في المطلوبية، كأن يعلم المكلّف بوجوب الصلاة المردّدة بين أن تكون[٣] في الشريعة عشرة أجزاء مثلاً أو أقلّ لكنّه بحيث لو كان أكثر لَما حصل الامتثال بالأقلّ.

ومن هنا ظهر خروج فرض الدوران بين الأقلّ والأكثر الاستقلاليين عن محلّ البحث؛ لتمحّضه في الشكّ في التكليف بالنسبة إلى الزائد بعدما جزم المكلّف بحصول الامتثال لو أتى بالأقلّ، وكيفما كان فهاهنا مقامان:

المقام الأوّل

ما لو كان التكليف معلوماً لكن تردّد متعلَّقه بين شيئين متباينين لا دخل

---

١. سوق الكلام يقتضي أن يذكر العنوان «المبحث الثالث في الاشتغال»؛ لأنّه عِدل لقوله في ص ١٠: «المبحث الأوّل في البراءة».

٢. هذا هو الصواب، وفي الأصل: فعليين.

٣. في الأصل: يكون.

لأحدهما بالآخر.

وجعلُ الكلام في الشبهة الموضوعية مع أنّ المقصود بالبحث الشبهة الحكمية لوقوعها[١] معنونةً في كلام الأصحاب، و[لأنّ] جهة البحث في المقامين واحدة، وهي كون العلم بنفسه حجّةً في متعلَّقه يوجب تنجّزه لو كان تكليفاً فعلياً، فيُثاب العبد على إطاعته ويُعاقب على مخالفته.

وهذا في العلم التفصيلي ممّا لا إشكال فيه حسب ما نقّحناه في مبحث حجّية القطع[٢]، وأمّا بالنسبة إلى العلم الإجمالي ولمّا[٣] أثبتنا في ذلك المبحث أيضاً كونه ممّا يقتضي تنجّز متعلَّقه، فلا محالة يقع البحث هنا في أنّ اقتضاءه التنجّز هل هو بنحو العلّية كالعلم التفصيلي، أو بنحو الاقتضاء المجامع[٤] في الخارج للمانع عن بلوغ الحكم إلى المرتبة الرابعة فليُفرض متعلَّق العلم واحداً بحسب المرتبة بمعنى تعلّق العلم الإجمالي بما لو تعلّق به العلم التفصيلي أثّر في تنجّزه لا محالة، فلا يكون في البين غير الإجمال والتفصيل؟

ولمّا كانت المسألة عقلية محضة كان اللازم الرجوع إلى حكم العقل، والظاهر حكمه باقتضاء العلم الإجمالي التنجّز بنحو العلّية، فكما أنّ العلم التفصيلي إذا تعلّق بالتكليف الفعلي البالغ مرتبة البعث أو الزجر يوجب التنجّز واستحقاق الأجر على الإطاعة والعقاب على المعصية، كذلك العلم الإجمالي إذا تعلّق بهذه المرتبة من التكليف من غير فرقٍ بينهما.

---

١. خبر لـ«جعلُ الكلام».

٢. لم نعثر على تقريرات المؤلّف ـ رحمه الله ـ في مبحث حجّية القطع.

٣. الصواب ظاهراً: «فلمّا» بدلاً من «ولمّا».

٤. كذا، ولعلّ الصواب: الجامع.

كما يكشف عن ذلك الوجدان ومراجعة العقلاء وحكمهم بصحّة احتجاج المولى على العبد العاصي مع علمه الإجمالي بالتكليف الفعلي البعثي، وعدم سماع الاعتذار منه بالإجمال وشوب المتعلَّق بالتردّد والاحتمال كما يُسمع في الاحتمال البدوي الغير المقرون بالعلم الإجمالي، فالحاكم هو العقل السليم؛ فإنّه المستقلّ بقبح المذمّة والعقاب في الشكوك البدوية؛ لكونه عقاباً بلا بيانٍ ومؤاخذةً بلا برهانٍ، بخلاف ما لو عُلم بحرمة أحد الشيئين أو الأشياء؛ فإنّه لو ارتُكبت أو ارتكب أحدها عمداً واختياراً وصادف الواقع عُوقب عليه؛ لعلمه به وليس له ما يصلح أن يكون عذراً له إلّا جهله حين ارتكاب كلٍّ من الأطراف بأنّه بالخصوص هو الحرام، ولا يحكم العقل بأنّ جهله هذا بالمتعلَّق عذرٌ له في المخالفة، وإنّما يستقلّ بأنّ الإقدام على ارتكاب الحرام في هذه الصورة مخالفة عمدية موجبة لاستحقاق اللوم والعقوبة.

نعم، لو تعلّق العلم الإجمالي بدون هذه المرتبة، من مطلق الفعلية دون الفعلية البعثية صحّ عدم إيجابه التنجّز، وهذا لا دخل له بالعلم وإنّما هو قصور في المعلوم[١]. كيف وهذا بعينه جارٍ في العلم التفصيلي إذا تعلّق بالتكليف الثاني[٢].

نعم، من هذه الجهة ربما يفرّق بين العلمين وأنّ العلم التفصيلي ـ لتمامية كشفه عن متعلَّقه ـ يعمّ به مراتب فعلية[٣] ويوصله إلى مرتبة التنجّز بمرحلتين، ومعه لا يصحّ جعل حكم ظاهري على خلاف ما قطع به؛ لعدم الجهل الذي هو موضوعه،

---

١. هذا هو الصواب، وفي الأصل: العلوم.

٢. كذا، ولعلّ الصواب: «الشأني»، ويحتمل أن يكون المراد من «التكليف الثاني» هي المرتبة الثانية من المراتب الأربع للحكم.

٣. كذا، والصواب ظاهراً: الفعلية.

فلو جُعل فهو حكم واقعي لازمه التناقض في الواقع لو لم يرجع الجعل إلى النسخ. وأمّا العلم الإجمالي فإنّه ـ لضعف كشفه واقترانه بالجهل ـ كانت مرتبة الحكم الظاهري[١] معه محفوظة ولا تلزم المناقضة فإنّه يكشف عن عدم الفعلية.

فانقدح أنّه لا يستغرب العقل جعلَ الشارع الجهلَ مانعاً لامتثال تكاليفه المعلومة إجمالاً كما لو جُهل بها رأساً، فيكون الشرط في تنجّز الحكم الواقعي العلمَ به تفصيلاً، لكنّ ذلك كما عرفت[٢] مع عدم فرض تعلّق العلم الإجمالي بالتكليف الفعلي البعثي أو الزجري فإنّه في هذه الساحة كالعلم التفصيلي يوجب تنجّزه، فينافي ذلك عقلاً إذن الشارع وترخيصه في أطرافه، فلا يُعقل أن يأذن الشارع في الإقدام على الحرام بارتكاب جميع أطراف الشبهة بعد فرض النهي عنه وإرادته تركه حتماً؛ فإنّه يوجب التنافي والتهافت على الحكيم بين ترخيصه وبين ما دلّ على حرمة ذلك الشيء المردّد، وكذلك بينه وبين حكم العقل بوجوب الإطاعة؛ فإنّه كما لا يُعقل الترخيص في ارتكاب ما عُلم حرمته تفصيلاً كذلك لا يُعقل الترخيص في ارتكاب ما عُلم حرمته إجمالاً، والإذنُ في ارتكاب الأطراف إذنٌ في الاقتحام في الحرام وهو غير معقول من الشارع الحكيم، ولذا استقلّ العقل بتخصيص أدلّة الأُصول الشاملة لأطراف العلم الإجمالي بالتكليف الفعلي.

وهذا وإن كان أتى[٣] في احتمال التكليف الفعلي في الشبهات الابتدائية؛ لأنّ احتمال المناقضة كالقطع بها في غير[٤] الاستحالة، لكن بشمول أدلّة الأحكام

---

١. في الأصل: الظاهر.

٢. عرفت في ص ٧٩.

٣. كذا، والصواب ظاهراً: آتياً.

٤. كذا، والظاهر زيادتها.

الظاهرية لمطلق الشبهة يُستكشف عدم بلوغ التكليف مرتبة الفعلية في الشكوك البدوية، ولا يأتي ذلك في العلم الإجمالي بالتكليف الفعلي بالبداهة.

اللّهمّ إلّا أن يُقطع بصدور نصّ من الشارع على الإباحة؛ فإنّه مع هذا القطع التفصيلي يُقطع بعدم فعلية التكليف في أطراف العلم الإجمالي، ولكن أين ذلك من الظهور في العموم المتطرّق إليه احتمال الخلاف؟!

ومن هنا ظهر أنّه لا معنى لجعل البدل في الأطراف بمعنى قناعة الشارع واكتفائه في مقام الإطاعة بالموافقة الاحتمالية فيقع المتروك مع عدم المصادفة بدلاً عن الواقع في كونه مبرءً[1] للذمّة عمّا اشتغلت به من التكليف، فإنّه لا يمكن للشارع ذلك مع فرض إرادته الواقع جدّاً بحيث كلّف به الإنسان به[2] تكليفياً فعلياً باعثاً إليه أو زاجراً عنه، فيأتي محذور الرخصة والإذن في المعصية بالفعل أو الترك عند المصادفة.

وبالجملة، إنّ العلم الإجمالي المتعلّق بالتكليف الفعلي يقتضي التنجّز على نحو العلّية، وقضيّته[3] وجوب الموافقة القطعية كحرمة المخالفة القطعية، فكيف باكتفاء الشارع مع ذلك عن الواقع باحتمال الموافقة.

نعم، لو فُرض عدم تعلّق العلم بالحكم الفعلي[4] لا مانع عن الترخيص في جميع الأطراف أو بعضها، كما لو علم بالحكم الشأني فيها أو بالحكم الفعلي في بعضها في صورة قيام الحجّة من أمارة أو استصحاب على ثبوت التكليف في بعض

---

١. في الأصل: مبرئاً.

٢. كذا، والظاهر زيادتها.

٣. هذا هو الصواب، وفي الأصل: قضيّة.

٤. هذا هو الصواب، وفي الأصل: العقلي.

الأطراف، فإنّه لا يعلم بالتكليف الفعلي في الباقي فلا مانع عن الاقتحام فيه، وليس ذلك لقصورٍ في العلم، وإنّما هو لنقصان في المعلوم[١]. كيف، والعلم التفصيلي لو تعلّق بالحكم الشأني لما اقتضى التنجّز بل ينخرط المعلوم في سلك «ما سكت اللّه عنه» المأمور بالسكوت عنه.

ولا يخفى أنّ ما ذكرنا من كون العلم الإجمالي موجب للتنجّز في ما إذا تعلّق بالحكم الفعلي لا يكاد يُفرّق بين ما إذا كان المعلوم بين أطراف محصورة أو كان في أطراف غير محصورة، فهي تتنجّز[٢] الحكم على المكلّف بحيث استقلّ العقل بلزوم إطاعته وحرمة معصيته [و]لا محيص عن وجوب الخروج عن عهدته بإتيانه ولو في ضمن أفرادٍ غير محصورة يتمكّن منها عادةً كما لو كانت محصورةً؛ لأنّ بلوغ التكليف مبلغ الفعل[٣] البعثي يقتضي وجوب امتثاله لو علم به فيؤتى[٤] بمتعلَّقه إن كان واجباً ويتركه إن كان حراماً، تردّد بين أطراف كثيرة خارجة عن حدّ الحصر أو لا؛ فإنّ كثرة المحتملات لا يمنع[٥] عن الاحتياط بعد عدم سقوط العلم عن التأثير في تنجّز المعلوم إذا فُرض التمكّن من موافقته، والعقل مستقلّ بحسنِ المؤاخذة على مخالفة التكليف الفعلي المردّد بين محتملات متشتّتة كثيرة، وعدمِ سماع الاعتذار بمجرّد سعة الأطراف.

ولعلّ إنكار ذلك مكابرة محضة ومصادمة للضرورة، فليُفرض الكلام بالنسبة

---

١. في الأصل: العلوم.

٢. كذا، والصواب ظاهراً: «فهو ينجّز»، أي العلم الإجمالي.

٣. كذا، والصواب ظاهراً: الفعلي.

٤. كذا، والصواب ظاهراً: «فيأتي» وفقاً لـ«يتركه».

٥. كذا، والصواب ظاهراً: لا تمنع.

إلى الموالي العرفية؛ فإنّ العقل في تلك الساحة لا يرى تفاوتاً في ناحية العلم من حيث الحجّية باختلاف الأطراف قلّةً وكثرةً بعد اتّصاف المعلوم بالفعلية وإرادة المولى جزماً ترك الحرام بينها فعلاً، والمكلّف متمكّن من الإطاعة بترك الأطراف الغير المحصورة والإقدام على غيرها من غير لزوم مشقّة.

أترى أنّ العقل يجزم بمحض عدم حصر الأطراف بعدم لزوم التجنّب والاحتراز مع إحراز أنّ المولى يبعث نحو الفعل أو يزجر عنه، فكيف توجب مثل هذه الكثرة التي لا تزول معها القدرة على الموافقة عند[1] تنجّز التكليف بحيث يصحّ عقلاً ونقلاً الاقتحام في تلك الأطراف كما في الشبهة البدوية. فكونُ سعة الأطراف موجبة لتعذّر الامتثال أو تعسّره فلا يتنجّز معها التكليف في حيّز المنع.

كيف، والقدرة على الإطاعة في ما إذا توقّفت على ترك المحتملات حاصلةٌ؛ لعدم المؤونة الزائدة بالنسبة إلى الترك. وإن سُلّم فهو في جانب الفعل، إلّا أنّ ذلك لا يوجب قصوراً في ناحية العلم وإن أوجب قصوراً في المعلوم؛ لعدم بلوغ التكليف في هذه الصورة مبلغ الفعلية[2].

نعم، يوجب قصوراً في العلم إذا فُرض بقاء المعلوم على فعليته بناءً على اعتبار الموافقة القطعية؛ لعدم حصول القطع بالموافقة بالإتيان بالمعلوم يقيناً لكن ذلك ليس بقادحٍ ما دام أصل الموافقة ممكنة؛ لمكان التمكّن من امتثال المعلوم بالإجمال على تقدير العلم به، والعجز عن القطع بالموافقة عرضي ناشٍ عن الجهل بالواقع وليس ذلك بمانعٍ عن فعلية الحكم، فلو فُرض قصور العلم في هذه الصورة

---

١. في الأصل: عنه.

٢. في الأصل: فعلية.

فليُفرض قصوره أيضاً في صورة التمكّن من الموافقة القطعية؛ لعدم الفرق بين الصورتين من جهة العلم بالتكليف الفعلي، فالتفرقة بينهما ليست إلّا على سبيل المجازفة.

فإن قلت: إنّ سعة الأطراف وكثرة المحتملات مانعة عقلاً عن تأثير العلم في تنجّز متعلَّقه ولو فُرض التمكّن من الموافقة في غاية السهولة؛ فإنّها تلغى[١] العلم عن درجة الحجّية ويلحقه[٢] بالشبهة البدوية وإن كان المعلوم جامعاً لجميع جهات الفعلية، نظير العلم الموجود في الأطراف الكثيرة[٣] حيث إنّ العقلاء لا يعتنون باحتماله فيها مع كثرتها فيُقدمون على ارتكابها.

قلت: كيف ذلك وقد عرفت استقلال العقل وذَهاب العقلاء إلى حسن المؤاخذة على مخالفة التكليف المردّد بين أطراف غير محصورة، والغاية[٤] المزبورة باطلة؛ لأنّ مقتضاها بقاء احتمال العقوبة وعدم الأمن من الوقوع فيها كما في المقيس عليه. والمهمّ في المقام القطع بعدم العقاب والاطمينان منه، وإلّا فاحتماله كافٍ في لزوم التحرّز عن المحتمَل؛ لعدم المؤمِّن.

فانقدح أنّ كثرة المحتملات لا يؤثّر عقلاً في ناحية العلم ما دام المعلوم فعلياً وإن كان قد يؤثّر في ناحية المعلوم، فيُستكشف عدم بلوغ الحكم مبلغ الفعلية؛ لأنّه من البعيد جدّاً البعث أو الزجر من المولى عبده نحو المكلّف به مع تشتّت الأطراف وتظافر المحتملات، فلا يحصل العلم بالتكليف الفعلي البعثي وإن حصل العلم

---

١. في الأصل: تلفى.
٢. في الأصل: يلقحه.
٣. كذا في الأصل.
٤. كذا، ولعلّ الصواب: المقايسة.

بالخطاب في مرتبة الإنشاء. وللخلط بين هذه المرتبة من التكليف ومرتبة الفعلية يُتوهّم فعلية المعلوم مع أنّه ليس بفعلي. كيف، وبعد الفراغ عن جهات فعلية المعلوم كما في الموارد المحصورة لا يُعقل تفاوتاً[1] بينها وبين الغير المحصورة في حديث التنجّز وترتّب المثوبة والعقوبة على الإطاعة والمعصية، وعليه ينقطع الترخيص والإباحة من الشارع في شيء من الأطراف؛ للعلم بالتكليف الفعلي بينها، فيأتي حديث المناقضة ونقض الغرض، وأدلّةُ البراءة حينئذٍ مخصَّصةٌ عقلاً ومختصّة بغير هذه الموارد من محصورها وغير محصورها.

وبما ذكرنا بلاغ تامّ في عدم الفرق بين المحصور وغيره وإن قيل بالفرق بينهما[2] بالوجوه الراجعة إلى عدم فعلية المعلوم في الشبهة الغير المحصورة، ولا تكون من لوازم عدم حصر الشبهة بل تجري في الشبهة المحصورة أيضاً. والمهمّ إبداء التفرقة من جهة حصر الأطراف وعدمه مع المساواة في سائر الجهات الراجعة إلى وصول المعلوم إلى الفعلية، فليُفرض عدم تفاوت الشبهة المحصورة والشبهة الغير المحصورة إلّا في كثرة الأطراف وتشتّت المحتملات في الثانية دونها في الأُولى بحيث لو كان التكليف المعلوم في أطراف كثيرة في أطراف قليلة[3] لتنجّز وأوجب عقلاً الموافقة وحرمة المخالفة.

وفي هذه الصورة لا مجال لدعوى العسر والحرج وخروج بعض الأطراف في غير المحصور عن محلّ الابتلاء، أو كونه تدريجي الحصول، أو ممّا يُضطرّ إليه

---

١. كذا، والصواب ظاهراً: تفاوتٌ.

٢. كما هو المعروف. قال الشيخ في *فرائد الأُصول*، ج ٢، ص ٢٥٧: والمعروف فيها ـ أي الشبهة الغير المحصورة ـ عدم وجوب الاجتناب ويدلّ عليه وجوه.

٣. أي ثابتاً في أطراف قليلة.

غالباً بحيث يوجب تركه المشقّة المرتفعة في الشريعة، إلى غير ذلك من الأُمور الغير الحاصلة مع قلّة الأطراف وكون المعلوم في أطراف يسيرة، فإنّ ذلك كلّه خلاف فرض فعلية التكليف من جميع الجهات على وجهٍ يتمكّن من موافقته بلا تعذّرٍ وتعسّر مع تشتّت الأطراف وكثرتها، ويمكن التكليف بكلٍّ منها بالخصوص، وإلّا فمن الواضح عدم تأثير العلم مع الاضطرار إلى بعض الأطراف أو خروجه عن محلّ الابتلاء أو العسر في الموافقة القطعية، لكنّ ذلك لعدم الفعلية والانتهاء إلى مقام انقداح الإرادة أو الكراهة الحتمية في نفس الشارع. ومن المعلوم أنّ التكليف حينئذٍ لا يتنجّز بالعلم التفصيلي فضلاً عن الإجمالي؛ لقصورٍ في المعلوم لا في العلم كما عرفت، ولا اختصاص لذلك بالشبهة الغير المحصورة بل يتمشّى في المحصورة أيضاً، بل والعلم التفصيلي إذا تعلّق بالحكم الشأني.

فلا مساس لشيءٍ ممّا ذُكر في الفرق بفرض[1] تساوي العلمين في جهة تعلّقهما بالحكم الفعلي البعثي أو الزجري، وجعلِ الاختلاف في القلّة والكثرة كما يليق به البحث فيُبحث عن أنّ سعة الأطراف وضيقها هل توجب تفاوتاً في ناحية العلم من حيث التأثير في التنجّز وعدمه؟ وقد أسمعناك أنّ تشتّت الأطراف مع كون التكليف فعلياً لا يُنزّل العلم في عدم التأثير منزلةَ الجهل في الشكّ البدوي بنظر العقل في كونه العقاب[2] معه بلا بيانٍ، والعقل أقوى حجّة على صحّة العقوبة وإن كانت المحتملات كثيرةً خارجة عن حدّ الحصر.

---

١. كذا، والأولى: مع فرض.

٢. كذا، والصواب ظاهراً: في كون العقاب.

هذا، مضافاً إلى حكم الشارع بإيجاب الاحتياط المستكشَف لِمّاً[1] من فعلية الواقع المردّد بين الأطراف الغير المحصورة، وإلّا يلزم نقض الغرض المحال على الحكيم، فيستلزم التكليف الفعلي البعثي إيجابَ الاحتياط في مقام الإطاعة من قِبَل الشارع؛ لحفظ غرضه عن أن يختلّ، ويكفي في إثباته العلمُ به فإنّه يكشف عنه لا محالة وإن كان بين أطرافٍ غير محصورة، وبه الكفاية في لزوم القطع بالموافقة، وحكمه بإيجاب الاحتياط إنّما يكون مولوياً مع منع استقلال العقل بلزوم الموافقة القطعية في هذه الصورة، وإلّا فيكون إرشادياً محضاً كما لا يخفى.

وعلى أيّ حالٍ حكمُ العقل بوجوب الامتثال المتوقّف على الاحتياط بترك جميع المحتملات أو فعلها في الشبهة الغير المحصورة غيرُ قابل للإنكار بعد البناء على أنّ العلم الإجمالي بالتكليف الفعلي يوجب التنجّز بنحو العلّية التامّة.

وهذا بحسب الكبرى ممّا لا يقع الإشكال فيه. نعم، إنّما يقع الكلام بحسب الصغرى ومقام التطبيق في موارد:

الأوّل: إذا كان أطراف العلم الإجمالي أُموراً تدريجية طولية بحسب الأزمنة فهل يمنع تدرّجها عن فعلية التكليف بينها أو لا يمنع عنها؟ كما لو كانت الأطراف أُموراً حالية عرضية كما هو الظاهر؛ لأنّ الملاك في تأثير العلم الإجمالي في التنجّز هو أن يكون التكليف المعلوم إجمالاً واجداً[2] لشرائط الفعلية في أيّ طرفٍ تعلّق، من غير فرق بين كون الأطراف دفعية الحصول أو تدريجية، فكما يجب الاجتناب عن كلٍّ من الأطراف الحاصلة دفعةً كذلك يجب الاجتناب عن كلٍّ منها

---

١. كذا، والصواب ظاهراً: إنّاً.

٢. في الأصل: وجدا.

إذا وُجدت تدريجاً؛ لتنجّز التكليف الموجب لذلك.

وكونُ المطلوب في الأُمور التدريجية في الاستقبال ولو بنحو الاحتمال لا يمنع عن فعلية التكليف في الحال، فيجب الإتيان به بمقدّماته، فإنّ الأمرَ الاستقبالي إذا استكمل شرائط الفعلية وجب الإتيان بما يتوقّف عليه الموافقة ولو قبل حضور زمانه. وتأخّر زمان الواجب أو الحرام عن زمان الوجوب والحرمة غيرُ قادح[١] في فعلية الحكم وتنجّزه.

كيف، وجميع الأحكام الموقّتة فعلية قبل حضور أوقاتها، ولذا لو توقّف على تهيئة مقدّماتها لوجب تحصيلها من باب المقدّمة ولا يُعذر في مخالفتها بترك تلك المقدّمات بل يُعاقب عليها وإن لم تحضر بعدُ تلك الأوقات، ولولا تنجّز تلك التكاليف قبل زمانها لما وجب تحصيل مقدّماتها؛ فإنّ وجوبها ثابتة لوجوب ذيها، فتدرّج الأطراف بعد إحراز الابتلاء بها في أوقاتها لا يؤثّر في نفي فعليتها، فحينئذٍ لو علم بوجوب وطي امرأته أو حرمته في أحد اليومين أو أوّل الشهر وآخره بالنذر وشبهه، أو علم أنّ إحدى معاملاته الصادرة عنه في يومه أو شهره رِبوية محرّمة، وجب الإقدام على الوطي أو الكفّ عنه في كلا[٢] الوقتين، وكذلك يجب الاجتناب عن كلّ معاملة لمن يعلم بالابتلاء بالمعاملة الرِبوبية في يوم من اليومين أو الأيّام، وذلك لاتّصاف[٣] التكليف البعثي في مثل النذر أو الزجري فيه وفي مورد الابتلاء بالمعاملة الرِبوية منجّز حيث علم به. والعلم الإجمالي بالحكم الفعلي بين عدّة من الأُمور يقتضي تنجّزه بوجوب الاجتناب عن تلك العدّة إذا كان التكليف

---

١. في الأصل: غير قادحة.

٢. هذا هو الصواب، وفي الأصل: كلتا.

٣. كذا، والصواب ظاهراً: «لأنّ» بدلاً من «لاتّصاف».

تحريمياً، أو ارتكابها إذا كان وجوبها[١].

نعم، إذا لم يكن الأمر الاستقبالي المعلوم بالعلم الإجمالي واجداً لشرائط الفعلية قبل زمانه مثل ما إذا علم الزوج بحيض زوجته في هذا الشهر ولم يعلم بخصوص وقته وعلم بعدده كالثلاثة أو الخمسة وتردّدت بين العشرة الأُولى أو الوسطى أو الأخيرة فإنّه لا إشكال في عدم وجوب الاعتزال عن الزوجة في تمام الشهر، وذلك لعدم العلم بالخطاب الفعلي بالاعتزال عن المرأة في هذه الصورة؛ فإنّه في ساحة تحقّق موضوعه ـ أعني الحيض ـ وبعد عدم إحرازه في أوّل الشهر ولا آخره لا يكاد يتعلّق التكليف بترك الوقاع حال الحيض، ويكفي الشكّ في الرجوع إلى استصحاب الطُهر إلى أن يبقى مقدار الحيض، وفيه يرجع إلى البراءة عن التكاليف الملزمة؛ للعلم بتحيّضها فعلاً أو في ما مضى من الأيّام، ومثله لا يكون منجّزاً؛ لخروج بعض الأطراف عن مورد الابتلاء، ولا مجال للاستصحاب المزبور؛ للعلم بانتقاض الحالة السابقة في الحال أو في السابق، وكلّ ذلك لا يتمشّى في مثال النذر؛ لأنّ التكليف فيه منجّز حيث تعلّق بأمرٍ معلوم محقّق، وقضيةُ تعلّقه به انعقادُه، وتردّده[٢] ـ لعارضٍ خارجي ـ يقتضي الاحتياط بارتكاب المحتملات أو تركها تحصيلاً للوفاء بالنذر، وهذا بخلاف مثال الحيض فإنّه نظراً إلى الجهل بالحيض لم يعلم بالتكليف الفعلي. كيف، ولا تكليف فعلاً ما لم تصر المرأة حائضاً، وليس قبل الحيض إلزام فعلي يجب امتثاله.

ولو توقّف على شيء غير حاصل يمكن تحصيله فإنّه يجب تحصيل تلك

---

١. كذا، والصواب ظاهراً: وجوبياً.

٢. في الأصل: وتردّد.

المقدّمة ولو قبل زمان حضوره، هذا.

وبالجملة، إنّ التنجّز يدور مدار العلم بالحكم الفعلي؛ فمتى حصل العلم به ولو تردّد بين أطراف مترتّبة في مرحلة التحقّق على سبيل التدريج، ولا يحصل العلم بهذه المثابة في مثال الحيض لا لأجل خروج بعض الأطراف عن الابتلاء حتّى يشكل باستواء ذلك مع مثال النذر، بل لأنّه[1] لعدمِ إحراز موضوع التكليف وهو الحيض، وإحرازِه في النذر؛ فإنّ التكليف فيه لم يعلّق على أمر غير محقّق أو غير محرز وإنّما تعلّق بأمرٍ محقَّقٍ حاصلٍ فعلاً، وهو النذر وإن كان متعلَّقه ـ أعني النذور[2] ـ ممّا يوجد استقبالاً، فيتنجّز ببركة العلم به من دون أن يكون تأخّر وقت التكليف به مؤثّراً في عدمه؛ فإنّ الزمان لم يُلحظ إلّا ظرفاً صِرفاً لا معلّقاً عليه، كما في الحيض المعلّق عليه التكليف بالاعتزال، فما لم يُحرز لم يتنجّز التكليف؛ لعدم تنجّزه بل توجّهِه قبل إحراز موضوعه، وما ذكرنا هو الفرق بين المثالين فافهم وتفطّن.

الثاني: مقتضى ما تقدّم كون وجوب الاجتناب عن أطراف الشبهة إنّما هو من باب المقدّمة العلمية؛ لتوقّف الإطاعة عليه؛ إذ بدونه لا تحصل البراءة اليقينية في ظرف الاشتغال اليقيني بالخطاب الفعلي المعلوم إجمالاً بين عدّة أُمور، فلو اضطرّ المكلّف إلى ارتكاب أحد تلك الأُمور فهل يجب الاحتياط عقلاً بالاجتناب عن الباقي مطلقاً، كما لو لم يكن في البين اضطرار أصلاً، أو لا يجب كذلك، أو يفصّل بين الاضطرار إلى واحد[3] غير معيّن فيجب الاحتياط بترك باقي المحتملات، وبينه

---

١. كذا في الأصل، والظاهر زيادة «لأنّه».

٢. كذا، والصواب ظاهراً: المنذور.

٣. لعلّ الناسخ شطب على قوله: «الاضطرار إلى واحد».

إلى واحد معيّن فلا يجب الاحتياط فيه مطلقاً وإنّما يجب إذا كان الاضطرار بعد العلم الإجمالي لا قبله أو مقارنه؟ وجوهٌ عليها أقوال.

والمختار منها عدم وجوب الاحتياط بمجرّد طروّ الاضطرار مطلقاً، فإنّه بحكم العقل إذا تعلّق ببعض الأطراف فعلاً أو تركاً يمنع عن تنجّز المعلوم إجمالاً. كيف، والاختيار شرط عقلي للتكليف الفعلي، ومع عدمه لا علم بالتكليف الفعلي فعلاً؛ لاحتمال كونه في الطرف المضطرّ إليه، وقد أسمعناك أنّ الشرط في تنجّز التكليف المعلوم بالإجمال هو كونه فعلياً على كلّ حالٍ ـ بمعنى أنّه لو فُرض تعلّقه بكلّ واحدٍ من أطراف متعلَّقه كان الواجب عقلاً الخروج عن عهدته امتثالاً له ـ وليس المورد كذلك بعد احتمال كون الحرام في الطرف الذي وقع الاضطرار عليه، فالمدار في تنجّز العلم الإجمالي على التكليف الفعلي، ففي ما علم به استقلّ العقل بتنجّزه ولزوم إطاعته، وبدونه لا يحكم العقل بالموافقة وعدم المخالفة؛ لعدم المقتضي للإطاعة، ومنافاةِ حكمه لترخيصه في الاقتحام في الطرف المضطرّ إليه، ومقتضاه عدم حكمه بالاحتياط عن الطرف الآخر مطلقاً من غير فرق بين ما كان الاضطرار إلى واحد معيّن أو غير معيّن.

أمّا الأوّل فواضح؛ بداهةَ منافاة تجويز ارتكاب الواحد المعيّن عقلاً للاضطرار إليه مع لزوم الاجتناب عنه فعلاً بحيث يعاقب على الاقتحام فيه لو كان حراماً واقعاً، ومع عدمه يكون الإنسان متجرّياً، وحيث يُحتمل كون التكليف في المضطرّ إليه وقد رُفع بواسطة الاضطرار يبقى الشكّ في الطرف الآخر به وبالعدم[1] العلم بالتكليف الفعلي، والعلم الإجمالي بالحكم الشأني لا اقتضاء له كالتفصيلي.

---

١. كذا، والصواب ظاهراً: «الطرف الآخر لعدم» بدلاً من «الطرف الآخر به وبالعدم».

وأمّا الثاني فلمنافاة الحكم بالتحرّز عن الحرام مع تجويز الاقتحام بالإقدام على كلّ واحدٍ من تلك الأطراف، فلعلّ الذي يختاره المكلّف هو المنهيّ عنه فينقدح الشكّ بواسطة الاضطرار سابقاً أو لاحقاً أو مقارناً في التكليف الفعلي فعلاً. كيف، ومن البداهة سقوط[١] الترخيص للمعلوم بالإجمال عن مرتبة الفعلية.

هذا كلّه لو كان الاضطرار عقلياً، ومثله الحال في الاضطرار الشرعي المرفوع بالنبوي؛ فإنّه لو تعلّق بواحدٍ من الأطراف تعييناً أو تخييراً حيث يُحتمل أن يكون هو المكلّف به واقعاً يكون الأمر بالاجتناب عنه مرفوعاً ويبقى الشكّ في الحكم بالنسبة إلى الطرف الآخر، وهو مجرى البراءة عقلاً ونقلاً. والعلم الإجمالي بمطلق الحكم لا عبرة به في وجوب الموافقة.

فما عن بعض الأعلام في المقام ـ من دعوى لزوم الاجتناب عن الباقي؛ لأنّ الترخيص من الشارع اكتفاء منه بالموافقة الاحتمالية ـ في غير محلّه؛ لأنّ ترخيصه كذلك يؤول إلى اجتماع الحكمين في موضوع التكليف الواقعي وهو ممتنع، فلا يجتمع ترخيص ارتكاب أحد الشيئين أو الأشياء تخييراً[٢] مع التكليف الفعلي بأحدهما بعثاً؛ لاحتمال أن يكون ما يختاره المكلّف من الأمرين المرخّص فيهما هو الفرد المكلّف به، ومن البداهة بمكانٍ أنّ مثل هذا الترخيص الفعلي يمنع عن التكليف البعثي فكيف بالعلم الإجمالي بالحكم الفعلي[٣].

وبالجملة، لا يكاد يجامع[٤] التخيير الفعلي ـ عقلياً كان أو شرعياً ـ مع التكليف

---

١. كذا، ولعلّ الصواب: إسقاط.

٢. في الأصل: تخيراً.

٣. كذا في الأصل.

٤. كذا، والصواب ظاهراً: «يجمع» بدلاً من «يجامع».

الفعلي البعثي واقعاً، أمّا مع التخيير العقلي[١] فلما عرفت من احتمال كون المختار المرخّص فيه هو المنهيَّ عنه، ومع التخيير الشرعي فللزوم اجتماع الحكمين المتنافيين؛ فالاختيار في الأوّل والتخيير في الثاني مانع عن تنجّز العلم الإجمالي.

وعليه لا مجال أيضاً لدعوى أنّ غاية فعلية الحكم المعلوم خصوص الاضطرار إليه، وحيث يُحتمل عدم الاضطرار إليه؛ لإمكان كون المضطرّ إليه غير ما هو الحرام واقعاً وجب على المكلّف عقلاً الاحتياط في غير ما اضطرّ إليه تحصيلاً للبراءة اليقينية ممّا علم اشتغال الذمّة به، وهو حرمة أحدهما ما دام عدم الاضطرار إليه؛ فإنّ البراءة اليقينية غير حاصلة إلّا مع إحراز تعلّق الاضطرار بالحرام الواقعي أو الاحتياط؛ لاحتمال بقائه ما دام عدم كونه المضطرّ إليه.

وذلك لأنّ مقتضى تنجّز التكليف المعلوم بالإجمال وإن كان لزوم الخروج عن عهدته بالاحتياط أو إحراز تعلّق الاضطرار بخصوص الواجب أو الحرام إلّا أنّ ذلك في ساحة بلوغ التكليف مبلغ الفعلية، وهو في حيّز المنع مع الترخيص الفعلي في بعض الأطراف واحتمال كون المرخّص فيه للاضطرار هو متعلّق التكليف الإلزامي ومعه لا علم بالتكليف الفعلي بين الأطراف، هذا.

ومثلُ الاضطرار إلى المعيّن في عدم كون التكليف معه فعلياً في الطرف الغير المضطرّ إليه الاضطرارُ إلى الواحد الغير المعيّن؛ لعين ما ذكرنا من منافاة الترخيص لارتكاب بعض الأطراف مع التكليف الفعلي بينها فيمنع عنه وإن كان ربما ينصرف بعض الأذهان إلى الفرق بينهما بأنّ الاضطرار إلى الواحد المعيّن المضطرّ إليه جائز الاقتحام مطلقاً سواء كان حراماً واقعاً أم لا، والطرف الآخر شيء يُشكّ في حلّيته،

---

١. في الأصل: الفعلي.

فيُرجع فيه إلى أصالة الإباحة، بخلاف ما لو اضطرّ إلى واحد غير معيّن؛ وذلك لأنّ الاضطرار فيه لم يتعلّق بنفس الحرام وإنّما تعلّق بالأعمّ من الحرام وغيره، ولازمُ تعلّقه به وجوبُ الاجتناب عن الحرام واختيار غيره للارتكاب إذا علم به تفصيلاً، كما هو المناط في اقتضاء العلم الإجمالي بتنجّز التكليف وعدمه.

فالميزان فيه هو كون كلّ واحد من أطراف المشكوك على وجهٍ لو علم بكونه ذلك المعلوم إجمالاً للزم الاجتناب عنه فعلاً أو تركاً، فالحال في المقام كما لو علم تفصيلاً بحرمة شيء اضطرّ إلى ارتكابه أو ارتكاب غيره مخيّراً في وجوب الاجتناب عنه وتعيّن اختيار الطرف الآخر[1] الذي ليس بحرامٍ عقلاً فراراً عن مخالفة التكليف. ولمّا لم يعلم في المقام ما هو الحرام واقعاً مع طروّ الاضطرار كان اللازم في صورة الترخيص عدمَ وجوب تحصيل العلم لا عدمَ وجوب الاجتناب عن الحرام رأساً، فلو كان الواجب أو الحرام هو الطرف الآخر غير ما اختاره للارتكاب يكون فعلياً منجّزاً؛ لعدم تعلّق الاضطرار به واقعاً حتّى يوجب سقوطه عن مرتبة الفعلية وإنّما تعلّق بما يعادله، ومقتضى تعلّقه به سلامة الواجب واقعاً وبقاؤه على تنجّزه الموجب عقلاً للخروج عن عهدته؛ لاشتغال الذمّة به، ولا يكون ذلك إلّا بالاكتفاء بالاحتمال اجتزاءً بالموافقة الاحتمالية في مرحلة الإطاعة.

أقول: كون الميزان في تشخيص كون العلم الإجمالي منجّزاً للتكليف وعدمه[2] ما ذُكر، لا يجدي في رفع غائلة منافاة الترخيص الفعلي في جميع الأطراف

---

١. كذا وفي العبارة خلل.

٢. كذا، والأولى: «كون الميزان في تشخيص منجّزية العلم الإجمالي وعدمها» بدلاً من «كون الميزان ... وعدمه».

تخييراً[١] مع التكليف الفعلي بينها تعييناً.

ومقايسةُ المقام بالعلم التفصيلي باطلة لوجود الفارق؛ فإنّ مع العلم التفصيلي يكون التكليف معلوماً تفصيلاً فيبقى على فعليته وتنجّزه، وإن فُرض الاضطرار إليه وإلى غيره فلا يجوز الترخيص فيه؛ لكونه إذناً في المعصية لوجود المندوحة والتخلّص عن المخالفة، بخلاف العلم الإجمالي فإنّه لم يعلم بمتعلّق التكليف فيه؛ لتردّده بين أطراف عديدة، ولم يكن للمكلّف مندوحة يتمكّن بسببها عن الامتثال والموافقة، ولمّا انتهى الأمر فيه بالأخرة إلى اختيار أحدها لا محيص عن المخالفة عقلاً، ومعه يمتنع بقاء العلم بالتكليف الفعلي بينها؛ لجواز مصادفة الاختيار مورد التكليف فيكون رافعاً له ولا موجب حينئذٍ للتنجّز.

وحكمُ العقل بوجوب التحرّز والعلم بالخطاب لا يقتضي بمجرّده لزوم الاجتناب أو الارتكاب ما لم يكن فعلياً، فالعبرة بالعلم بالتكليف الفعلي، وهو مشكوك عند عروض الاضطرار إلى بعض الأطراف معيّناً أو مخيّراً، فيكون حينئذٍ التفصيل بين صورة طروّ الاضطرار إلى بعض الأطراف على التعيين وبين عروضه على بعضها لا بعينه في غير محلّه.

نعم، قد يقال بالفرق بين صورة تقدّم الاضطرار على العلم أو اقترانه معه وبين تأخّره عن العلم بأنّ الاضطرار السابق؛ لتقدّمه يمنع عن تحقّق العلم الإجمالي بالتكليف الفعلي، وعدم مصادفة[٢] للمانع في ظرف تحقّقه يُتمّ مؤونة تنجّزه وملاك وجوب موافقته عقلاً في أيّ طرفٍ كان، والاضطرار الحادث لا يُخلّ بأثر العلم

---

١. في الأصل: تخيراً.

٢. كذا، والأولى: مصادفته.

الإجمالي وإن زال هو بنفسه بعد تأثيره بالتنجّز؛ لأنّ العبرة ببقاء أثره وهو حاصل بالفرض.

ويساوق الاضطرارُ اللاحق فقدَ بعض الأطراف، فكما أنّه لا يورث الوهن في أثر العلم الإجمالي وإن اقتضى ارتفاعه إلّا أنّ الأثر باقٍ، ولابدّ معه من رعاية التكليف المردّد بين الأطراف ولو في بعضها؛ لفَقْد بعضها الآخر، كذلك الاضطرار العارض عقيب العلم السالم عن المزاحم لا يتطرّق به خلل في أركانه كما في صورة سبقه أو اقترانه؛ لأنّه أثّر في تنجّز التكليف وصار سبباً لاشتغال الذمّة به، فلابدّ من موافقته في أيّ طرفٍ تحقّق تحصيلاً للفراغ اليقيني.

هذا غاية ما يقال لتقريب الفرق بين صورتي تقدّم الاضطرار على العلم وتأخّره عنه، ويزيّفه أنّ التكليف في صورة فقدان بعض الأطراف لا يكون محدوداً لا واقعاً ولا بعد تعلّق العلم به؛ لوضوح أنّ الفقدان ليس من حدود التكليف وقيوده وإن كان لو صادف موضوعه أثّر في ارتفاعه قهراً؛ لامتناع تقييد الحكم بوجود متعلّقه، فيدور مداره؛ لأنّه فرع الإطلاق، فكما أنّه يستحيل إطلاق الحكم من تلك الجهة؛ لانتفاء الحكم بانتفاء موضوعه فلا يُعقل فرض وجوده مع عدمه، كذلك يستحيل التقييد من تلك الحيثية؛ لأنّ ما لا يقبل الإطلاق ذاتاً لا يقبل التقييد كذلك وبالعكس؛ لأنّهما وصفان إضافيان يتواردان على محلّ واحد، فما لم يكن المحلّ قابلاً لأحدهما لم يكن قابلاً للآخر، واستحالة إطلاق الحكم لحالة فَقْد موضوعه بمكانٍ من البداهة، فيمتنع تقييد الحكم بوجوده لا محالة.

نعم، يكون التكليف مطلقاً في غير تلك الحالة وبعد العلم به مطلقاً من غير تقييد

لابدّ[١] من الخروج عن عهدته بإسقاطه عن الذمّة بالإطاعة إلى أن يعلم بسقوطه قهراً برفع موضوعه كما لو فقد الإناءين المشتبهين، وأمّا مع فقد أحدهما فيبقى الشكّ في سقوط عين ما تعلّق به من حرمة شرب الخمر، فتكون قاعدة الاشتغال حاكمةً بوجوب تحصيل الفراغ برعاية الاحتياط في الباقي؛ لاحتمال بقاء التكليف مع بقاء بعض الأطراف، فلا مخلص عن مراعاة ذلك الاحتمال في الطرف الآخر تحصيلاً للقطع بسقوط التكليف اليقيني.

وليس فقدان بعض الأطراف إلّا كالإتيان ببعضها في أنّه يوجب الشكّ في سقوط التكليف المنجّز بينها، فكما أنّه يجب الاحتياط في الباقي مع الموافقة في البعض كذلك يجب مع فَقْده؛ لوحدة الملاك في الفرضين، وهو اقتضاء الاشتغال اليقيني بالتكليف الفعلي المعلوم بالإجمال للـ...[٢] عنه بسقوطه بالامتثال أو الإخلال.

وهذا المعنى لا يكاد يجري بالنسبة إلى الاضطرار لو تعلّق ببعض الأطراف؛ لكونه حدّاً للتكليف نظراً إلى استقلال العقل باشتراط فعلية[٣] بـ«الاختيار» حدوثاً وبقاءً بحيث يكون من الأوصاف المنوّعة للموضوع كالحضر والسفر وغيرهما، ويندرج في ما يكون محدوداً[٤] للحكم يوجد بوجوده وينعدم بعدمه، ويكون الشكّ في ظرف عدمه وحال تبدّله إلى ما يضادّه راجعاً إلى الشكّ في حدوث ذلك الحكم للموضوع الأجنبي المغاير من ابتداء الأمر، لا إلى الشكّ في بقائه في

---

١. كذا، والصواب ظاهراً: فلا بدّ.
٢. موضع كلمة في الأصل بياض، ولعلّها: للفراغ.
٣. كذا، والصواب ظاهراً: فعليته.
٤. كذا، والصواب ظاهراً: محدّداً.

موضوعه في بعض حالاته.

وعليه لا مقتضي لتنجّز المعلوم بالإجمال مع طروّ الاضطرار على بعض الأطراف؛ للشكّ في الحكم الفعلي في تلك الحالة وإن فُرض سبق العلم به؛ لأنّ المعلوم بالإجمال من بدو الأمر كان محدوداً بعدم عروض الاضطرار إلى متعلّقه، فلا يعلم به إلّا بمقدار الاختيار لا مطلقاً حتّى في حال الاضطرار، بل التكليف الفعلي في تلك الحال مشكوك من بدو الأمر؛ لكونه غايةً لفعلية التكليف، فلا يبقى معها العلم بها، ومعه لا موجب للاحتياط.

وهذا بخلاف فَقْد بعض الأطراف؛ فإنّه لعدم كونه غاية للتكليف لا يوجب تضييق دائرة العلم الإجمالي بالتكليف الفعلي بينها بحيث يمنع عن تنجّز متعلّقه بقولٍ مطلق وفي جميع الأحوال، فيجب الخروج عن عهدته ما لم يعلم بسقوطه، ومع هذا الفرق الواضح كيف يقاس الاضطرار بصورة فَقْد بعض الأطراف؟! فإنّه في صورة عروض الاضطرار على بعض الأطراف ينعدم ما هو الملاك في تنجّز العلم الإجمالي بالتكليف الفعلي؛ لأنّ التكليف المعلوم بينها محدود من أوّل الأمر بعدم عروض الاضطرار فلا يقين بالاشتغال والحال هذه إلّا بمقدار الاختيار، وبدونه كما في حال الاضطرار لا علم به من أوّل الأمر، فيكون الشكّ بالنسبة إلى حال الاضطرار شكّاً في التكليف، والعلم الإجمالي بالنسبة إلى حال الاختيار لا يجدي في التنجّز بالنسبة إلى حال الاضطرار كما لا يجدي العلم بالتكليف حال الحضر بالنسبة إلى حال السفر؛ فإنّ الشكّ في التكليف حالتي السفر والاضطرار ليس باعتبار الشكّ في المكلّف به وسقوط ما علم اشتغال الذمّة به سابقاً حتّى يُرجع إلى الاحتياط، بل الشكّ إنّما يكون في تعلّق التكليف غير ما علم اشتغال

الذمّة به قبل طروّ الاضطرار، بعده؛ فإنّ الاضطرار حيث كان من قيود الحكم وممّا يرتفع التكليف بحصوله كان العلم الإجمالي من أوّل الأمر في دائرة عدم طروّ الاضطرار، فيوجب أثره بذلك المقدار؛ لعدم وجود[1] المقتضي في الزائد على ذلك؛ ضرورةَ عدم العلم بالحكم الفعلي مضافاً إلى ما علم به قبل طروّ الاضطرار، فصورَتا[2] فَقْد بعض الأطراف أو طروّ الاضطرار وإن كانتا مشتركين في حديث انتفاء العلم الإجمالي بالحكم الفعلي في الحالة الثانية إلّا أنّ وجوب الاحتياط في صورة فقد بعض الأطراف بالنسبة إلى الطرف الآخر إنّما هو من أثر العلم الإجمالي الأوّل بالخطاب بالاجتناب أو الارتكاب مع تردّد متعلّقه بين أمرين يمكن إقدام المكلّف عليهما، فإذا فقد أحدهما مع احتمال بقاء الموضوع يجب أيضاً الاحتياط بملاك العلم الإجمالي؛ لاحتمال بقاء الخطاب ببقاء موضوعه في الطرف الآخر.

والشكُّ في سقوط ما تعلّق به العلم من التكليف لا يُجدي ما لم يعلم بسقوطه بارتفاع موضوعه أو بإطاعته وعصيانه، وهذا بخلاف صورة الاضطرار؛ حيث إنّه بعد عدم تنجّز الخطاب على المكلّف إلّا بمقدار الاختيار، فمع طروّ الاضطرار يشكّ في توجّه الخطاب الفعلي إليه من بدو الأمر.

ومن هنا ظهر أنّه لو كان الاضطرار بعد العلم الإجمالي متعلّقاً بواحدٍ من الطرفين على نحو التنجّز فلا إشكال معه في رفع التكليف؛ لمنافاة الترخيص في كلٍّ من الطرفين تخييراً مع التكليف الإلزامي بأحدهما يقيناً، فلا محالة يكشف

---

١. هذا هو الصواب، وفي الأصل: وجوب.

٢. هذا هو الصواب، وفي الأصل: فصورتي.

الترخيص والإذن عن عدم فعلية التكليف بينها؛ لكونها محدودةً بحال الاختيار، ومع طروّ الاضطرار وتجويز الشارع الإقدام على الأطراف لا يبقى مجال للاحتياط؛ لعدم ما هو المناط ـ أعني العلم بالتكليف الفعلي ـ ودون إثباته خرط القتاد، هذا.

فما تُوهّم من عدم التنافي بين ثبوت التكليف الإلزامي والترخيص الفعلي لأحدهما على البدل فإنّه بحكم العقل كما في حال الجهل، ولا يستقلّ بأزيدَ من معذورية[١] المكلّف في ترك البعض الذي اضطرّ إليه لا مطلقاً، مصادمةٌ[٢] للوجدان؛ لأنّ العلم الإجمالي بالحرام الواقعي يوجب تنجّزه فكيف به مع الترخيص الفعلي الراجع إلى جواز الاقتحام فيه، فمنافاة الحكمين أظهر من أن يخفى، والتوفيق بينهما منحصر في جعل أحدهما فعلياً والآخر شأنياً، ولمّا كان الترخيص لطروّ الاضطرار هو الفعلي يكون الحكم الفعلي هو الشأني، وهذا لا يُفرّق فيه بين تعدّد التكليف باختلاف الحالات وتعدّدها[٣] وعدمه؛ لانقطاعه حين الاضطرار إلى متعلَّقه.

ولا مجال لاستصحابه؛ لمكان اليقين به سابقاً حال الاختيار والشكّ فيه في ظرف الاضطرار؛ لاحتمال ثبوته في الطرف الغير المضطرّ إليه فيُستصحب بقاء التكليف الفعلي المنجّز، ولازمه الاحتياط في الباقي؛ وذلك لأنّ وجوب الاحتياط فيه لا يترتّب على بقاء التكليف إلّا بواسطة لازمه العقلي وهو وجوده في الطرف الآخر، ولا يكاد يتحقّق ذلك باستصحاب التكليف إلّا على نحو الإثبات على أنّ

---

١. في الأصل: معذوريته.

٢. كذا، والصواب ظاهراً: مصادم.

٣. كذا، والظاهر زيادة قوله: «وتعدّدها» وهو مستدرك.

فعلية التكليف من اللوازم العقلية فاستصحابها من الأُصول المثبتة، ولو سُلّم فلا مجال لاستصحاب[١]؛ لأنّ الاضطرار كما يمنع عن فعلية التكليف الواقعي يمنع عن فعلية التكليف الاستصحابي لاعتبار «الاختيار» عقلاً في مطلق التكليف؛ واقعياً كان أو ظاهرياً.

هذا لو أُريد استصحاب التكليف الفعلي، وأمّا استصحاب مطلق الحكم فالاستصحاب وإن اقتضى بقاءه واستمراره لكنّه بمجرّده لا يجدي في تنجّز المعلوم بالإجمال؛ لإناطته بالعلم بالتكليف الفعلي.

وبذلك يبطل توهّم كون المقام من مجاري استصحاب الكلّي الدائر بين الفرد الباقي والزائل؛ لارتفاع التكليف الفعلي على تقدير كونه في الطرف المضطرّ إليه وبقائه لو كان في سائر الأطراف، فيُستصحب كلّي التكليف الفعلي المعلوم سابقاً في ظرف الاضطرار، ومقتضاه الخروج عن عهدته بالاحتياط في الباقي؛ فإنّ الاضطرار مانع عن فعلية التكليف الاستصحابي كما يمنع عن فعلية التكليف الواقعي؛ لمكان التساوي بينهما في اعتبار «الاختيار».

هذا، ولكنّ التحقيق في ما لو اضطرّ المكلّف إلى ارتكاب أحد الأطراف معيّناً بقاء التنجّز بالنسبة إلى الطرف الآخر وإن كان يأتي الكلام فيه بأنّ العلم بالتكليف الفعلي إنّما هو في ساحة عدم الاضطرار؛ لكونه من الحالات الرافعة للحكم، وإذا احتملنا أن يكون الحرام الواقعي هو ما اضطرّ إليه لم يكد يحصل العلم بالتكليف الفعلي البعثي من حين حصول الاضطرار في غير ما اضطرّ إليه، فلا مقتضي للتنجّز حتّى يُرجع إلى الاحتياط، لكنّه ليس بشيء في ما كان المطلوب بـ«الأمر» أو

---

١. كذا، والأولى: للاستصحاب.

«النهي» شيئاً واحداً مستمرّاً كترك الإفطار في نهار رمضان مثلاً؛ فإنّ الطبيعة المنهيّ عنها بنحو الاستمرار مع طروّ الاضطرار إلى المعيّن توجب[1] كون أحد طرفي العلم قصيراً والآخر طويلاً، فيكون غير المضطرّ إليه بطوله طرفاً للعلم الإجمالي؛ لتعلّقه إمّا بحرمة المضطرّ إليه إلى حين الاضطرار وإمّا بحرمة غيره إلى طول مدّته فيقطع المكلّف في ما لو كان المعيّن المضطرّ إليه معلوماً من أوّل الأمر بالتكليف المردّد بين الفرد القصير في جانب المضطرّ إليه والفرد الطويل في غيره فيجب الاحتياط فيه تخلّصاً عن التكليف كذلك.

وهذا بخلاف ما لو بنينا على تعدّد مطلوبات الشارع بتعدّد الحالات والأزمنة الموجب لتعدّد التكليف أيضاً فإنّه حينئذٍ يُشكّ في توجّه الخطاب بالنسبة إلى المكلّف في الطرف الغير المضطرّ إليه، هذا.

وبما ذكرنا في الفرض الأوّل يُفرّق بينه وسابقه؛ فإنّ الاضطرار هناك؛ لتعلّقه بالفرد الغير المعيّن لا ينحلّ التكليف معه إلى محدود في جانب وممدود في جانب آخر بل يبقى على وحدته وبساطته لكنّه غير فعلي؛ للاضطرار الرافع[2] لفعليته.

الثالث: إنّ العلم الإجمالي بالتكليف الفعلي إنّما يؤثّر في تنجّز المعلوم في ما إذا كان النهي صالحاً لأن يقع رادعاً عمّا هو المبغوض، ولا يكون كذلك في ما إذا عُلم بخروج بعض الأطراف عن محلّ الابتلاء كوطي جارية من جواري السلطان التي يكون من البعيد جدّاً الابتلاء بها والوصول إليها عادةً؛ لعدم تمشّي الزجر من «النهي» بالنسبة إليه، بل الانزجار الذي هو المطلوب بالنهي حاصل بمجرّد عدم

---

١. في الأصل: يوجب.

٢. في الأصل: الوافع.

الابتلاء فلا ينقدح بالنهي محرّكٌ نحوَ الترك. ومثله «الأمر» فإنّه لا يصحّ على وجه الإطلاق في ما لا يصلح أن يقع باعثاً نحو المأمور به.

وعليه لا يبقى علم بالتكليف الفعلي على كلّ حالٍ؛ لاحتمال كونه في الطرف الخارج من الابتلاء الذي لا أثر له بالنسبة إليه. كيف، ولم يكن للتكليف حظّ من الفعلية في ساحة عدم صلاحيته للتأثير بأن يدعو المكلّف نحو الفعل أو يزجره عنه، ولذا يقبح المولى الحكيم لو زجر عبده عن فعلٍ لا يريد الاشتغال به أو بعَثه نحوَه حال اشتغاله بما يريده؛ لانقداح الداعي نحو الفعل والترك في نفس العبد بلا تسبّبٍ من التكليف، وبعثه كذلك أو زجره مع عدم توليده الداعي يكون من قبيل تحصيل الحاصل.

نعم، يحسن من المولى البعث أو الزجر في ما لو علم أنّ داعي العبد في معرض الزوال؛ لأنّه يقوم مقامه على تقدير انتفائه وبه يتقوّى ضعفه على فرض بقائه، فلا قبح في أمر المولى ونهيه ولو تيقّن العبد من نفسه دوام داعيه، بل ولو علم المولى تأكيداً لداعيه وتقويةً لعدم انفساخ عزمه.

هذا في ظرف الإطاعة، وأمّا مع إحراز المعصية فحُسن البعث أو الزجر إنّما هو لإتمام الحجّة وقطع الاعتذار حتّى تكون مخالفته عن معصيته[١] ويستحقّ بذلك المؤاخذة، فللطلب في هذه الصورة صلاحية الباعثية وإن لم يكن بفعليٍ ليقصر[٢] في العبد لا لقصورٍ فيه، وليس على المولى إلّا تهيئة المقدّمات المرغوبة[٣] من ناحيته من إحداث ما يصلح لبعث المكلّف نحو المطلوب لا ما يكون كذلك فعلاً،

---

١. كذا، والأولى: معصية.

٢. كذا، والصواب ظاهراً: لتقصيرٍ.

٣. كذا، والأولى: المرغّبة.

ولا يصحّ إحداثه في مورد لا يصلح عقلاً كأن يكون الفعل غير مقدور للمكلّف، ولا يمكن أن تصل إليه اليد أصلاً؛ فإنّ التكليف بالنسبة إليه ممّا يضحك بـه الثكـلى. وكذلك في ما يُعدّ من البعيد الوصول إليه والابتلاء[١] عادةً فإنّه يقبح توجّه النهي إليه فعلاً وإن صحّ معلّقاً على تقدير الابتلاء به والوصول إليه، فلو شكّ في خروج موردٍ عن محلّ الابتلاء وعدمه فالمرجع أيضاً قاعدة البراءة عن التكليف الفعلي البعثي لا إلى إطلاق دليل الحكم؛ حيث إنّ الرجوع إليه في صورة الشكّ في اعتبار شيء في المأمور به جزءً أو شرطاً، لا في ما شكّ في صحّة التكليف وتوجّهه إلى المكلّف للشكّ في فقدان بعض شرائطه.

اللّهمّ إلّا أن يكون التمسّك بالإطلاق وسيلة إلى استكشاف وجود الشرط حيث كان المقيِّد عقلياً ـ أعني الخروج عن محلّ الابتلاء ـ فيُستكشف عدم خروجه عنه كما في «لعن اللّه بني أُمية قاطبةً»، بضميمة عدم سريان اللعن إلى «المؤمن» فإنّه يُستكشف عدم الإيمان لمن شُكّ في إيمانه وعدمه، هذا.

والحقّ عدم ثبوت الإطلاق لدليل الحكم من هذه الجهة. كيف، ولا يصحّ مـن قِبَل الشارع إطلاق الحكم بملاحظة حال الابتلاء وعدمه حتّى يُرجع إليه في مقام الشكّ في الابتلاء والخروج عنه، وقد عرفت استقلال العقل بتقيّد الحكم في مرتبة الفعلية بكون[٢] المتعلّق مبتلىً به عادةً، فالاشتراط به على حدّ اشتراط[٣] القدرة في عدم كونه بيد الشارع.

---

١. كذا، والأولى: الابتلاء به.

٢. في الأصل: يكون.

٣. في الأصل: الاشتراط.

وإذا تحيّر العقل في حسن التكليف الفعلي وقبحه ولم يستقلّ بشيء منهما؛ للشكّ في تحقّق ما يُعتبر فيه فالمرجع إنّما هو البراءة، ولا يقاس المقام بمثل «لعن اللّه بني أُمية»، فإنّ دلالة المقيس عليه على العموم بالوضع لا بمقدّمات الحكمة كما في المقيس، فافهم وتأمّل جيّداً.

الرابع: قد تقدّم من مطاوي ما ذكرنا عدم الفرق بين الشبهة المحصورة والشبهة الغير المحصورة، وأنّ العلم الإجمالي علّة تامّة في كليهما لتنجّز التكليف الفعلي المتعلّق[١]، ولا تفاوت بينها[٢] من جهة العسر والحرج في الاحتياط بالارتكاب أو الاجتناب في الأطراف إذا كانت كثيرةٍ؛ لأنّ الاحتياط في المحصورة قد يكون عَسِراً أو حرجاً شديداً بخلاف غير المحصور.

وكذلك خروج بعض الأطراف عن محلّ الابتلاء؛ لتطرّقه في الشبهة المحصورة أيضاً، وموضوع البحث ـ كما أسمعناك ـ في الشبهات التي لم يكن فيها ما يجوّز الارتكاب غير كثرة[٣] المحتملات.

ومثل ذلك في الضعف الاستناد إلى ضعف الاحتمال في محتملات الشبهة الغير المحصورة؛ لكثرتها وتشتّتها فإنّها يلحق الاحتمال فيها بالشكّ البدوي الذي يُرجع فيها إلى البراءة، مؤيّداً لذلك ببناء العقلاء كافّةً على عدم الاجتناب عن أوانٍ[٤] كثيرة عُلم بوجود سمٍّ فيها بخلاف ما لو علموا بوجوده بين أطرافٍ قليلة.

ومنشؤ الضعف حكم العقل بالاحتياط في أطراف الشبهة بعد تحقّق ملاكه من

---

١. كذا، والصواب ظاهراً: للمتعلّق.

٢. كذا، والصواب ظاهراً: بينهما.

٣. كان في الأصل ابتداءً: «كثيرة»، ولكنّ الناسخ بصدد تغييرها كما أثبتناه.

٤. في الأصل: أواني.

العلم بالتكليف الفعلي من غير تفاوت بين أن يكون[١] قليلةً أو كثيرةً، فلو كان ضعف الاحتمال مؤثّراً في عدم وجوب الاحتياط لأثّر في ما كانت الأطراف قليلة مع أنّ المعلوم خلافه.

فالمهمّ ملاحظة أنّ العقل هل يفرّق بين الشبهة المحصورة والشبهة الغير المحصورة فيُحكم بتأثير العلم في التنجّز في الأُولى دون الثانية، أو لا يفرّق بعد فرض تعلّق العلم الإجمالي بالتكليف الفعلي الذي هو ملاك التنجّز مطلقاً وإن كثُرت الأطراف وزادت المحتملات في الشبهة الغير المحصورة؟ وبناءً على ذلك فما قالوا للفرق بين المحصور وغيره غير مبنيّ على معيار كلّي، مضافاً إلى اختلاف الضابطة حسب اختلاف مناط الفرق:

فإن نيط بلزوم العسر والحرج وعدمه كانت الشبهة المحصورة ما تيسّرت فيها الموافقة القطعية، والشبهة الغير المحصورة ما كانت الموافقة فيها عسيرة وإن كانت محتملاتها يسيرة، ويرجع في موارد التوقّف وعدم إحراز أحد الأمرين إلى الأُصول العملية.

وهكذا لو جُعل الفارق خروجَ بعض الأطراف عن محلّ الابتلاء؛ فإنّ الشبهة الغير المحصورة عبارة عن عدم وصول اليد عادةً إلى جميع المحتملات وإن كانت غير منتشرة، والمرجع في مورد الشكّ أصالة البراءة.

ومثله ما لو جُعل الملاك ضعفَ الاحتمال ووهنَه في الشبهة الغير المحصورة دون سعة الدائرة، كما أنّ الملاك في المحصور حينئذٍ قوّة الاحتمال وإن كانت المحتملات كثيرة.

---

١. كذا، والصواب ظاهراً: تكون.

نعم، لو أُنيط[١] الفرق بحكم العقل فالفارق بتنجّز التكليف على المكلّف بواسطة العلم وعدمه، ففي كلّ مقامٍ استقلّ بوجوب الاحتياط وجب رعاية حكمه ولو بين أطراف كثيرة، بخلافه ما لو لم يستقلّ بالاحتياط في الأطراف فلا يُحكم به وإن كانت قليلةً.

وأنت بعدما أحطت خُبراً بوهن الملاكات المزبورة في الفرق وكونها جزافاً صِرفاً تعرف أنّ المرجع هو حكم العقل، ومقتضاه عدم الفرق بين المحصور وغيره لو تعلّق العلم الإجمالي بحكمٍ فعلي بعثي فإنّه يجب رعاية المعلوم بالاحتياط دون ما لم يتعلّق العلم به في هذه المرتبة، فلو شُكّ في أنّ المعلوم هو الفعلي لِتحسُنَ المؤاخذة على تركه بعدم الاحتياط، فلو كان في البين إطلاق كان هو المتّبع، ومع عدم الإطلاق المتكفّل لهذا المقام فلو علم بالتكليف سابقاً وشكّ فيه لاحقاً فالاستصحاب هو الحَكَم، ومقتضاه بقاء التكليف الفعلي، ومع عدم الاستصحاب لعدم الحالة السابقة فالمرجع أصالة البراءة لا الاحتياط؛ فإنّ العقوبة في هذه الصورة ليست بعد إتمام الحجّة، كما لا يخفى.

الخامس: قد عرفت أنّ وجوب الاجتناب عن أطراف المعلوم بالإجمال إنّما هو من باب المقدّمة العلمية لتحصيل القطع بالموافقة للخطاب المعلوم بينها الذي صار منجّزاً بحسب العلم، فحينئذٍ كلّ شيء لم يكن الاقتحام فيه فعلاً أو تركاً مقدّمةً للعلم بفعل الواجب أو ترك الحرام المعلومين لم يجب الاحتياط فيه وإن كان متّحداً مع ما هو طرف العلم الإجمالي بحسب الحكم في متن الواقع.

---

١. نيط وأُنيط بمعنى واحد.

ومن هنا يظهر حال ملاقي بعض أطراف الشبهة المحصورة المتّحد مع ملاقاه[١] في وجوب الاجتناب عنه على تقدير نجاسته، فإنّه لو حصلت الملاقاة لأحد الإناءين بعد العلم الإجمالي بوجود النجس بينه وبين الإناء الآخر فالواجب الاجتناب عن خصوص الملاقى ـ بالفتح ـ وطرفه دون ملاقيه وإن كانت نجاسته على تقديرها جاءت من قِبَل نجاسة ما لاقاه؛ لعدم كونه طرفاً للعلم الإجمالي في ظرف حصوله، وانتفاءِ ما هو ملاك حكم العقل بوجوب الاجتناب؛ بداهةَ عدم كون الاجتناب عنه مقدّمةً علمية للقطع بالموافقة وتفريغ الذمّة؛ لأنّ الملاقي على تقدير نجاسته في الواقع فرد آخر من النجس وإن كانت نجاسته مسبّبةً عن الملاقاة[٢]، فلا دخل له بموافقة الخطاب المعلوم بين الملاقىٰ ـ بالفتح ـ وطرفه، أو مخالفته. وإنّما الموافقة القطعية له موقوفة على الاجتناب عنهما، كما أنّ المخالفة القطعية له بارتكابهما من غير دخل في الاجتناب عن الملاقي ـ بالكسر ـ في القطع بالموافقة ولا لارتكابه في اليقين بالمخالفة، فالشبهة بناءً على ذلك في طرف الملاقي بدوية ناشئة عن الملاقاة مع بعض الأطراف، ولا مانع عن إجراء أصالة البراءة.

ومجرّدُ العلم الإجمالي أيضاً بنجاسة الملاقي ـ بالكسر ـ وطرف الملاقىٰ ـ بالفتح ـ لا يجدي ما لم يقتض تكليفاً فعلياً آخر[٣] مردّداً بين الملاقي والطرف، وهذا العلم الإجمالي الحاصل لا يوجب الحكم بالاجتناب ثانياً غير ما اقتضاه العلم الإجمالي أوّلاً من الاحتياط بالاجتناب عن الملاقىٰ ـ بالفتح ـ وطرفه. وهذا نظير تعلّق العلم الإجمالي بنجاسة فرد آخر وطرف الملاقىٰ فإنّ خروج بعض

---

١. هذا هو الصواب، وفي الأصل: ملاقيه.

٢. في الأصل: «الملاقات»، والصواب ظاهراً: الملاقىٰ.

٣. في الأصل: «آخراً»، وكذا الموردان الآتيان.

الأطراف عن محلّ الابتلاء لا يوجب خطاباً آخر منجّزاً في حقّ المكلّف، ففي المقام بعدما كان طرف الملاقىٰ منتركاً بنفس الخطاب الأوّلي المنجّز بالعلم فالعلم الإجمالي الثاني لا يُحدث تكليفاً آخر، ومجرّد وجوده لا يجدي نفعاً كما لا يخفى.

ولأجل ما ذكرنا لو تلِف الإناء الذي هو الطرف للعلم لما وجب الاجتناب عن الإناءين المتلاقيين وإن وجب الاجتناب عن خصوص الملاقىٰ ـ بالفتح ـ لأنّه كان طرفاً للعلم الإجمالي بالنجاسة.

والسرّ فيه ما قلنا: إنّ هذا العلم الإجمالي لا يزيد في حقّ المكلّف وجوب اجتناب آخر غير ما عُلم أوّلاً؛ لعدم إحداثه العلم الإجمالي بنجاسةٍ أُخرى يضمّ الملاقي إلى واحد من الملاقىٰ وصاحبه، وليس الملاقي بنفسه طرفاً للعلم الإجمالي الحاصل حتّى يقتضي تنجّز التكليف بالنسبة إليه.

نعم، يتنجّز التكليف بالنسبة إليه لو عُلم من الخارج بفردٍ آخر من النجس بينه وبين طرف الملاقىٰ فإنّه يجب الاجتناب عنه لا للعلم بالنجاسة الدائرة بين الملاقىٰ ـ بالفتح ـ وطرفه، ومقدّمةً لامتثال التكليف بينهما، بل لكون الاجتناب عن الملاقي ـ بالكسر ـ من باب أنّه مقدّمة لامتثال التكليف المنجّز بالعلم الحادث، لكنّه ليس كذلك؛ لأنّ العلم الإجمالي حسب الفرض وهو[1] متعلّق بوجود نجس بين الإناءين خاصّةً، فيكون ضمّ الملاقي إلى أحدهما ضمّ المشكوك إلى ما هو طرفٌ للعلم الإجمالي، ومجرّدُ التلاقي لأحدهما لا يوجب تنجّز التكليف بالنسبة إليه أيضاً، وإنّما يوجب صِرف الشكّ في وجوب الاجتناب عنه؛ لاحتمال

١. الظاهر زيادة قوله: «وهو».

نجاسة الملاقىٰ في الواقع، وأصالة البراءة فيه سليمة عن المزاحم. كيف، والعلم بوجود النجس بين الإناءين يوجب تنجّز التكليف بالنسبة إليهما لا بالنسبة إلى فردٍ آخر لم يُعلم بحدوث تكليف بالنسبة إليه وإن احتُمل.

فما قيل[١]: إنّ وجوب الاجتناب عن الملاقي إنّما هو من توابع وجوب الاجتناب عن الملاقىٰ ـ بالفتح ـ ومعنى وجوب الاجتناب عن الشيء وجوب الاجتناب عمّا يلاقيه، في غير محلّه؛ لأنّ وجوب الاجتناب عن الأطراف عقلي محض حكَم به العقلُ بعد تنجّز الخطاب، ومورد حكمه ما إذا كان الاجتناب عنها مقدّمةً علمية للاجتناب عن النجاسة المردّدة، والتحرّز عن الملاقي ليس كذلك؛ لأنّ العلم بالاجتناب عن النجاسة المعلومة إجمالاً حاصل بمجرّد الاجتناب عن الملاقىٰ ـ بالفتح ـ وطرفه، ولا يتوقّف على التحرّز عن ملاقيه وإن كان نجساً واقعاً؛ فإنّه حينئذٍ فرد آخر من النجس وجب الاجتناب عنه لو عُلم به إلّا أنّها حسب الفرض غير معلومة.

ولأجل ما ذكرنا ربما يُحكم بوجوب الاجتناب عن الملاقي ـ بالكسر ـ دون الملاقىٰ عكس الفرض الأوّل، وذلك في ما لو تلاقى الإناءان ثمّ عُلم إجمالاً بنجاسة الملاقي ـ بالكسر ـ وطرف الملاقىٰ ثمّ عُلم بالملاقاة، فإنّ الملاقي في هذه

---

١. قال في *فرائد الأُصول*، ج ٢، ص ٢٣٩ عند البحث عن أنّه هل يحكم بتنجّس ملاقي أحد المشتبهين: وجهان، بل قولان مبيّان على أنّ تنجّس الملاقي إنّما جاء من وجوب الاجتناب عن ذلك النجس، بناءً على أنّ الاجتناب عن النجس يراد به ما يعمّ الاجتناب عن ملاقيه ولو بوسائط؛ ولذا استدلّ السيّد أبو المكارم في *الغنية* [ص ٤٦] على تنجّس الماء القليل بملاقاة النجاسة بما دلّ على وجوب هجر النجاسات في قوله تعالى: ﴿والرجز فاهجر﴾ [المدثّر: ٥] ويدلّ عليه بعض الأخبار.

الصورة تصير[١] أحدَ طرفي العلم فيجب الاجتناب عنه من باب المقدّمة دون الملاقىٰ ـ بالفتح ـ وإن فُرض اتّحاد حكمهما؛ لأنّ ذلك بحسب الواقع ولا ينافي الاختلافَ بحسب مقام التنجّز؛ لوجود ملاكه في أحدهما دون الآخر.

وأوضح من الفرض المزبور ما لو خرج الملاقىٰ ـ بالفتح ـ عن محلّ الابتلاء أو اضطُرّ إليه أو تلِف قبل العلم الإجمالي بالنجاسة ثمّ عُلم إجمالاً بنجاسة الملاقي وطرف[٢] الملاقىٰ الذي هو بالفعل موجود وابتلى[٣] به ثمّ عاد الملاقىٰ ـ بالفتح ـ إلى محلّ الابتلاء أو رُفع الاضطرار عنه أو وُجد بعد فَقْده فإنّ الواجب من باب المقدّمة الاجتناب عمّا يتنجّز[٤] التكليف بالنسبة إليه، وهو الملاقي ـ بالكسر ـ وصاحبه دون الملاقىٰ ـ بالفتح ـ؛ فإنّ عوده إلى محلّ الابتلاء لا يُحدث إلّا صِرف الشكّ في نجاسته وأنّه لو كان الملاقي نجساً واقعاً كان ملاقاه[٥] كذلك؛ للملاقاة بينهما، فلو اجتنب عنه وكان نجساً فإنّما هو لأجل كونه فرداً آخر من النجس، ولا يتوقّف على الاجتناب عنه الاجتناب عن النجس بين الملاقي ـ بالكسر ـ وطرفه بعد تأثير العلم في تنجّز التكليف بالنسبة إليهما دون الملاقىٰ ـ بالفتح ـ؛ لخروجه حال حدوث العلم عن محلّ الابتلاء المانعِ عن فعلية التكليف بالنسبة إليه، وحالَ ارتفاع المانع لا يرتفع[٦] تركه مقدّمة علمية لامتثال الخطاب المنجّز، فحال الملاقىٰ

---

١. كذا، والصواب: يصير.
٢. في الأصل: ظرف.
٣. في الأصل: بتلى أو تبلى.
٤. في الأصل: تتنجّز.
٥. في الأصل: ملاقيه.
٦. كذا، والصواب ظاهراً: لا يجعل.

في الفرض حال الملاقي في الفرض السابق، فلا مجال مع ذلك لتوهّم أنّ العلم الإجمالي حاصل بين الملاقىٰ ـ بالفتح ـ وطرفه، والمانع يمنع مع وجوده لا مع ارتفاعه، فإذا ارتفع أثَّر المقتضي أثرَه؛ لأنّ مثل هذا العلم الإجمالي لا يكاد يؤثّر مع وجود الملاقي ـ بالكسر ـ؛ لمكان تنجّز التكليف بالنسبة إليه والطرف الآخر فيجب الاجتناب عنهما مقدّمةً، ولا مقتضي للاجتناب عن الملاقىٰ حتّى يجب التحرّز عنه من باب المقدّمة، بل حكمه حكم الشبهة البدوية في الرجوع إلى الأُصول العملية من أصالة الطهارة أو الحلّية.

نعم، في هذه الصورة يجب الاجتناب عن الملاقىٰ ـ بالفتح ـ مع فقد الملاقي للعلم الإجمالي بالنجس بينه وصاحبه، فيحتاط مقدّمة لما عُلم لاحقاً لا لما عُلم به بينهما سابقاً لكنّه بخلاف ما لو فُقد الطرف خاصّةً؛ فإنّ الواجب التحرّز عن صاحبه وهو الملاقي ـ بالكسر ـ دون الملاقىٰ بعكس الفرض الأوّل.

وهنا صورة أُخرى يجب الاجتناب فيها عن كلٍّ من الملاقي والملاقىٰ والطرف إذا عُلم بتعلّق الخطاب بالاجتناب إمّا بطرف الملاقىٰ أو به[1] وبملاقيه فيتنجّز التكليف في الشكّ ويكون الاحتياط فيها مقدّمةً لترك النجس بينها إمّا في الملاقي والملاقىٰ، أو في صاحب الملاقىٰ ـ بالفتح.

فتحصّل من مجموع ما ذكرنا اختلاف الحال في ملاقاة شيء مع أحد أطراف النجس المعلوم إجمالاً:

فتارةً يجب الاجتناب عن الملاقىٰ دون ملاقيه، والطرف، وذلك في ما كانت الملاقاة بعد العلم بوجود النجس بين الأطراف.

---

١. أي بالملاقىٰ.

وأُخرى عكس ذلك إذا كان العلم بالملاقاة بعد العلم بالنجاسة بين الملاقي ـ بالكسر ـ وصاحبه.

وثالثةً يجب الاجتناب عن مجموع الثلاثة إذا كانت الملاقاة قبل العلم فعُلم بوجود النجس بين المتلاقيين والطرف الآخر، وكذلك في ما حصلت الملاقاة بعد العلم الإجمالي بالنسبة إلى الطرفين فإنّه يجتنب عن الملاقِيين ـ بالكسر ـ كما يجتنب عن الملاقَيين ـ بالفتح ـ؛ للعلم الإجمالي وعدم المانع عن تأثيره كما لا يخفى.

هذا تمام الكلام في ما يتعلّق بالمقام الأوّل، فافهم وتدبّر جدّاً.

المقام الثاني

في دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر الارتباطيين

والكلام فيه في أنّ العلم الإجمالي بالمركّب المردّد بين أن يكون له عدّة أجزاء أو شرائط أو أكثر، هل يوجب الاحتياط وتنجّز الأكثر، أو يُقتصر على الأقلّ كما في غير الارتباطيين؟

والحقّ هو الأوّل؛ لوجوب رعاية العلم الإجمالي بالتكليف الفعلي وعدم انحلاله إلى العلم التفصيلي في جانب الأقلّ والشكّ البدوي في طرف الأكثر وإن كان قد يقال بالانحلال بتقريب أنّ التكليف بـ«الأقلّ» منجّز فعلاً على أيّ تقديرٍ، سواء كان هو المكلّف به أو الأكثر. غاية الأمر لو كان التكليف الفعلي متوجّهاً إلى «الأكثر» يكون «الأقلّ» واجباً بل[1] بالوجوب التبعي الغيري، وعليه يكون أيضاً واجباً فعلاً، والزائد مشكوك بالشكّ البدوي يُنفى وجوبه بـ«أصالة البراءة» من مثل حديث الرفع.

وبعبارةٍ أُخرى، يُعلم تفصيلاً بصحّة المؤاخذة على الأقلّ ويُشكّ في صحّتها على الأكثر فيجب دفع[2] ما عُلم ترتّب العقوبة على مخالفته دون ما يُشكّ.

ولا يخفى أنّ وجوب المقدّمة يتبع وجوب ذيها في الفعلية، سواء قلنا بوجوب المقدّمة شرعاً وأنّها واجبة بالوجوب الشرعي الغيري، أو بالوجوب العقلي اللابدّي الذي لا محيص عنه، وسواء قلنا بأنّ الأجزاء واجبة بالوجوب الغيري

---

١. كذا، والظاهر زيادتها.

٢. كذا، ولعلّ الصواب: إتيان.

كالمقدّمات الخارجية أو لم نقل به بل قلنا بالوجوب النفسي العرضي بما هي في ضمن الجملة الملتئمة كما لا مناص عنه، ففعلية وجوب الأجزاء تابعة لفعلية الواجب الذي تكون تلك الأجزاء أجزاءً له؛ إذ يُمنع عقلاً عدمُ صحّة المؤاخذة على نفس الواجب المركّب الذي ليس بفعلي، وصحّتُها على الأجزاء؛ لأنّ صحّة المؤاخذة على الأجزاء متفرّعة على صحّة المؤاخذة على الكلّ، وذلك أوضح جدّاً.

وعلى ذلك فالقول بالانحلال في غير محلّه؛ بيانه أنّ العلم الإجمالي لا يكاد ينقطع عنه تأثيره إلّا إذا انحلّ إلى العلم التفصيلي بتكليفٍ فعلي في أحد طرفيه وترتّب العقوبة عليه على كلّ تقديرٍ، والشكّ البدوي فيه في الآخر، فما لم يحصل الانحلال على هذا المنوال كان العلم الإجمالي باقياً على حاله من التأثير في تنجّز التكليف المعلوم في البين، والمقام ليس كذلك؛ وذلك لأنّ الأقلّ لا يكاد يحصل العلم التفصيلي بوجوبه على كلّ حال وإن تردّد وجهه بين أن يكون نفسياً أو تبعياً؛ إذ من الأحوال كون الأقلّ مقدّمةً لواجبٍ غير منجَّز ـ أعني الأكثر ـ واحتماله كافٍ في عدم القطع بوجوبه على كلّ تقدير؛ لما عرفت من أنّ وجوب الأجزاء يتبع وجوب المركّب، فلو لم يكن واجباً فعلاً كما هو المفروض من إجراء البراءة في جانب الأكثر كيف يكون الأجزاء مقطوع اللزوم؟! فلا سبيل إلى القطع بوجوب الأقلّ فعلاً وترتّب العقوبة على تركه على كلّ حالٍ. وإنّما يحصل ذلك في ما إذا عُلم بوجوبه وتردّد أمره بين أن يكون واجباً فعلاً منجّزاً أو مقدّمةً لواجبٍ فعلي منجّز، ومقتضى تنجّز التكليف بالعلم كذلك صيرورته بحيث لا يقدر على مخالفته في أيّ طرفٍ كان، وعليه لا مسرح للانحلال بل يتعيّن الاحتياط رعايةً للتكليف

المردّد بإتيان الأكثر، وينسدّ باب البراءة؛ لتنجّز التكليف بالعلم الإجمالي.

ومن هنا صحّ أن يقال: إنّ فرض الانحلال خُلف ومستلزم للمحال؛ وذلك بداهة أنّ العلمَ بمطلوبية «الأقلّ» منجّزاً على كلّ حالٍ المنوطَ به الانحلال متوقّفٌ على تنجّز التكليف الواقعي المعلوم بالإجمالي، ومعه ينهض الاحتياط دون الانحلال والرجوع إلى الأصل في طرف الأكثر، ومع الرجوع إليه لا يُقطع بوجوب الأقلّ منجّزاً كما قلنا، وهذا خلاف الفرض، ويلزم من فرض الانحلال والعلم بوجوب الأقلّ منجّزاً على كلّ تقديرٍ دون الأكثر عدمُ الانحلال، وما يلزم من فرض وجوده عدمُه فهو[1] محال.

وإن شئت قلت: إنّ فعلية وجوب الأقلّ على كلّ حالٍ مستلزم لفعلية وجوب الأكثر المستلزم للاحتياط لا الانحلال، ومع فرض عدم فعلية وجوب الأكثر لا فعلية لوجوب الأقلّ الموجب لانحلاله إلى العلم التفصيلي بوجوبه والشكّ البدوي في الزائد عليه، فلا انحلال أيضاً حيث لم يُعلم التكليف المنجّز الفعلي[2] في البين، وإلّا كان مقتضاه الاحتياط كما عرفت، دون الانحلال والرجوع إلى الأصل في جانب الأكثر، فما فُرض فعليته من وجوب الأقلّ متوقّفٌ على فعلية ما فُرض عدم فعليته وهو الأكثر، ومن عدم فعليته يلزم عدم فعلية الأقلّ؛ لاحتمال كونه للأكثر الغير الفعلي وجوبه.

نعم، إذا فرض كون الأقلّ متيقَّن الفعلية على كلّ تقديرٍ وإن لم يكن الأكثر بفعلي صحّ القول بالانحلال، كما إذا عُلم بكون الأقلّ واجباً نفسياً ومطلوباً ذاتياً مشتملاً

---

١. في الأصل: فهي.

٢. في الأصل: منجّز فعلي.

على مصلحة تامّة ملزمة تعلّق الغرض بها، وكان الأكثر على تقدير وجوبه وتوجّه الطلب نحوه [ذا] مصلحتين: مصلحة نفسه، ومصلحة الأقلّ في ضمنه أو مصلحة أقوى من مصلحة الأقلّ، ولكنّ الشكّ في كون الأقلّ واجباً كذلك مستقلّاً أو في ضمن إيجاب الأكثر؛ فإنّ العقل يستقلّ بالبراءة في طرف الأكثر؛ لانحلال العلم الإجمالي بوجوب الأقلّ في الجملة؛ لتردّده[1] بين الاستقلالي والضمني بالعلم التفصيلي بوجوبه فعلاً على كلّ حالٍ، سواء كان واجباً في ضمن الأكثر أو على الاستقلال، وشكٍّ بدوي في طرف الأكثر.

لكن لا مساس لذلك بمحلّ الكلام؛ لابتناء مورده على القطع بوحدة المصلحة والشكّ في قيامها بالمجموع أو الأقلّ على وجهٍ لا يكون للأقلّ بنفسه مصلحةٌ على حدةٍ لو كان المجموع واجباً، وإنّما المصلحة حينئذٍ قائمة به لا بالأقلّ، بل ربما لا تنبعث منه إلّا المفسدة والمضرّة ولا يحصل فيه غير ملاك الوجوب الغيري.

فما أبعد ما بين المقام والذي فُرض، فمثال الفرض كما لو عُلم بإلزام الطبيب المعجون المركّب من عشرة أجزاء له أثر نافع كدفع الصفراء مثلاً، وشُكّ في أنّ إلزامه كان بهذا المركّب خاصّةً من دون ضمّ جزء آخر إلى أجزاءه العشرة أو كان مع انضمامه إليها[2] لمنفعةٍ أُخرى عائدة إلى المريض غير الحاصلة بتلك العدّة من الأجزاء كتقوية القلب مثلاً قائمة بها وبالجزء المنضمّ إليه مع دفع الصفراء بمجموعها أيضاً أو لزيادة خاصّية[3] على الخاصّية القائمة بتلك الأجزاء، كما لو فُرض اختلاف المعجون بحسب الأثر المرغوب منه شدّةً وضعفاً بحسب قلّة

---

١. في الأصل: التردّد.

٢. في الأصل: إليهما.

٣. بتشديد الصاد نسبة إلى «الخاصّة» وبدون التشديد ليس بصوابٍ.

الأجزاء وكثرتها، فإنّ العلم الإجمالي حينئذٍ ينحلّ كما عرفت؛ للقطع باشتمال الأقلّ على مصلحة تامّة تعلَّق غرضُ المولى بتحصيلها على كلّ تقديرٍ إمّا مستقلّاً أو في ضمن الأكثر بحيث لو جاز توارد الأمرين على الشيء الواحد لكان الأقلّ مأموراً بالأمرين، ولأجله لم يتعلّق الأمر به كذلك، بل الأمر له الوَحداني[1] إمّا توجّه إليه بنفسه أو في ضمن ما يشتمل عليه، هذا.

سلّمنا انحلال العلم الإجمالي في المقام لكن لدعوى وجوب الاحتياط بالأكثر مجال واسع؛ لتوقّف تحصيل الغرض من الأمر عليه بناءً على مذهب العدلية من تبعية الأوامر الشرعية للمصالح والمفاسد في متعلَّقاتها، والعقل مستقلّ بلزوم تحصيل الغرض المطلوب من الطلب في مقام الامتثال بإتيان جميع ما يُحتمل دخله في المأمور به ودخوله فيه، وقد تقدّم استقلال العقل بلزوم الإتيان بكلّ ما يُحتمل دخله في الغرض الباعث نحوَ الأمر وإن لم يُحتمل دخوله في المأمور به كقصد القربة، والوجه، والتمييز وغير ذلك ممّا هو من توابع الطلب ولوازمه، ويمتنع اعتباره في المطلوب؛ فإنّ غرض المولى وداعيه كما هو علّة تامّة لحدوث طلبه كذلك لبقائه. كيف، ولا يعقل سقوطه[2] مع بقاء غرضه، وإلّا يلزم انفكاك المعلول عن علّته أو خروج العلّة عن كونها علّةً، وهما واضحة الاستحالة، فلابدّ من موافقة الغرض عقلاً في امتثال الأمر وإسقاطه، ولا يُعلم بسقوطه إلّا بإتيان الأكثر في ساحة الدوران بينه وبين الأقلّ، فلا محيص عن الإتيان به، ولا يكون العقاب على تركه عقاباً بلا بيانٍ؛ لمكان حكم العقل بالإتيان بالأكثر من باب وجوب الامتثال

---

١. كان في الأصل ابتداءً: «الأمر به لوحداني» وكان الناسخ في صدد التصحيح ولذا غيّرها بـ«له لوَحداني» والأولى: الأمر الوَحداني له.

٢. في الأصل: لا يفعل لسقوطه.

الموجب لحصول الغرض، وحسبك ذلك بياناً وبرهاناً؛ لما أسمعناك غير مرّة أنّ المقصود منه الحجّة المجوّزة للمؤاخذة، وحكم العقل بوجوب تحصيل الغرض المتوقّف على الإتيان بالمأمور به بجميع ما يُحتمل دخله فيه هي الحجّة على استحقاق العقوبة على ترك الزائد نظراً إلى استقلاله بوجوب الإطاعة المسقطة للغرض.

وما[1] ذكرنا كلّه واضح لا تعتريه شبهة، وربما يُتخلّص عن هذا الوجه بوجهين:

أحدهما عدم ابتناء مسألة البراءة والاحتياط على ما عليه جمهور العدلية من تبعية الأوامر الشرعية للمصالح والمفاسد في متعلَّقاتها، بل يجري الكلام حتّى على ما ذهب إليه الأشاعرة من نفي الحسن والقبح والمصلحة والمفسدة، وعلى ما ذهب إليه بعض العدلية من الاكتفاء بوجود المصلحة في نفس الأمر دون المأمور به.

وثانيهما بأنّ الغرض في العبادات لا يحصل إلّا إذا قُصد وجهها في مقام الإطاعة بناءً على ما هو المشهور بين العدلية من أنّ الواجبات السمعية ألطاف في الواجبات العقلية؛ لوضوح عدم حصول اللطف بإتيان الفعل بلا وجهٍ. ومن ثَمّ لابدّ من إتيانها على وجه الامتثال، وحينئذٍ لا يكاد يُقطع بحصول اللطف والغرض الداعي إلى الأمر بإتيان الأكثر؛ لعدم التمكّن من قصد الوجه فيه بعد عدم العلم بوجوبه وتردّد الواجب بينه وبين الأقلّ، فلم يبقَ سوى التخلّص عن محذور مخالفة الواجب بعد العلم بالوجوب الموجب للتنجّز وإن لم يشتمل المأمور به على المصلحة واللطف، وهو لا يحصل إلّا بالإتيان بما عُلم وجوبه وليس [إلّا] الأقلّ؛

---

١. في الأصل: ممّا.

لأنّه معلوم الوجوب ويُعلم باستحقاق المؤاخذة على تركه، بخلاف الأكثر؛ لعدم العلم بوجوب الزائد فلا عقوبة على تركه؛ لأنّه عقاب بلا بيانٍ ومؤاخذة بلا برهانٍ.

وأنت خبير بسقوط كلا الوجهين:

أمّا الأوّل فلأنّ مرجعه إلى الالتزام بالإشكال على القول بتبعية الأوامر الشرعية لمصالحَ في متعلَّقاتها. وجريان البراءة على القولين المزبورين[١] لا يجدي لمن ذهب إلى ما عليه العدلية، بل يأتي ما ذكرنا أيضاً على القول بكفاية المصلحة في الأمر؛ لاحتمال أن يكون الغرض الباعث نحو الأمر والمصلحة الداعية إليه ما في متعلَّقاته من[٢].

وأمّا الثاني فلإمكان إتيان الواجب على وجهه غايةً ووصفاً بإتيان الأكثر؛ لصدق الواجب وانطباقه عليه، فينوي وجوب تلك العدّة غايةً أو وصفاً؛ فإنّها واجبة إمّا بجميعها أو بجملةٍ منها.

واحتمال اشتمالها على ما ليس من الأجزاء لا يقدح في وجوب الجملة على إجمالها، هذا في ما دار الأمر بين أن يكون الزائد جزءً للطبيعة المأمور بها أو مقارناً، فإنّ المأمور به ينطبق عليه لا محالة إمّا بتمامه أو ببعضه، وفي ما تردّد الأمر بين كون الزائد جزءً للطبيعة أو للفرد بأن احتُمل كونه الجزء المستحبّ أو الواجب فالأمر أوضح؛ لانطباق المأمور به على الأكثر بتمامه وكماله، فكما يصدق عليه على تقدير كون الزيادة جزءً مقوّماً للماهية كذلك يصدق عليه على

---

١. أي ما ذهب إليه الأشاعرة وما ذهب إليه بعض العدلية.

٢. كذا والسقط واضح، والعبارة في *كفاية الأُصول*، ج ٢، ص ١٧٣ هكذا: «لاحتمال أن يكون الداعي إلى الأمر ومصلحته على هذا المذهب أيضاً هو ما في الواجبات من المصلحة وكونها ألطافاً، فافهم».

تقدير كونه جزءً مستحبّاً مشخّصاً للفرد؛ لمكان[١] صدق الطبيعي على أفراده بما لها من المشخّصات المفرّدة لها.

ولا مجال لدعوى عدم إمكان قصد الوجه بالأكثر والحال هذه. كيف، وليس احتمال كون الزائد جزءً للفرد بأسوء من القطع به مع أنّه لم يدّع أحدٌ عدم إمكان قصد الوجه فيه فيُقصد وجوب الأكثر غايةً أو وصفاً كما يُقصد وجوب ما يشتمل على الأجزاء المستحبّة بأحد الوجهين.

وعلى أيّ نحوٍ فُرض لا إشكال في تمشّي قصد الوجه في الأكثر المشتمل على الجزء المحتمل كونه جزءً كما يتمشّى ذلك [في] المتباينين، فإنّه لاشتمالهما على الواجب بينهما يمكن قصد الوجه فيقصِد المكلّف الصلاة الواجبة عليه بين الصلاتين أو يأتي بهما؛ لوجوبها عليه.

غاية ما هناك أنّه لا تميز للواجب، واحتمال اعتباره لا وجه له، فمع التمكّن من قصد الوجه في المتباينين مع عدم تعيين الواجب حين الإتيان بأحدهما؛ لاحتمال وجوب الآخر، ففي الأكثر المنطبق عليه «الواجب» على كلّ حالٍ أولى بالإمكان.

نعم، الذي لا يمكن هو قصد الوجه في الأجزاء بناءً على اعتباره فيها كما عن العلّامة[٢] حيث اعتبر تميز الأجزاء الواجبة عن المستحبّة ليوقَعَ كلٌّ منهما على

---

١. هذا هو الصواب، وفي الأصل: لكان.

٢. قال العلّامة في *تذكرة الفقهاء*، ج ١، ص ٢١٣ عند البحث من أنّه لو كان المتروك مسحاً مسح، فإن لم يبق على يده نداوة أخذ من لحيته وحاجبيه وأشفار عينيه، ومسح برأسه ورجليه لتحريم الاستئناف ـ : فروع: لو جدّد ندباً وصلّى ثمّ ذكر إخلال عضو من إحداهما أعاد الطهارة والصلاة، على ما اخترناه من اشتراط نيّة الوجوب أو الندب، أو الاستباحة أو الرفع.

وجهه من الوجوب والندب، لكن احتمال اعتباره في حصول الغرض في غاية الوهن، وإنّما قصدُ الوجه بناءً على اعتباره يُعتبر في الواجبات النفسية الذاتية دون الواجبات المقدّمية أو العرضية، [و]كان المراد به في لسان من اعتبره، قصدَ وجه الواجب بنفسه من وجوبه النفسي لا وجه أجزاءه من وجوبها الغيري أو العرضي، وقد عُلم إمكان إتيان الواجب على وجهه غايةً أو وصفاً بإتيان الأكثر، هذا.

على أنّ دعوى عدم اعتبار قصد الوجه مطلقاً في محلّها؛ لخلوّ الأدلّة من الكتاب والسنّة عنه.

مضافاً إلى أنّه لو بني على اعتباره في الامتثال[١] على نحوٍ ينافيه التردّد ولا يتمكّن منه، فإن اعتُبر مطلقاً على وجهٍ يدور التكليف مداره وجوداً وعدماً بحيث يسقط التكليف مع تعذّره فلا وجه حينئذٍ لمراعاة التكليف المعلوم بالإتيان بالأقلّ؛ لانتفاء شرطه، وإن اعتُبر في حال التمكّن منه لا مطلقاً فلا وجه لرعاية الشرط مع تعذّره؛ للجهل والإجمال فيبقى التكليف بسائر الأجزاء على حاله ولابدّ من امتثاله حيث تعلّق غرض المولى بإتيان الواجب في ما عدا الشرط المتعذّر، والعقل مستقلّ بوجوب تحصيل القطع بغرض المولى بأيّ مقدارٍ كان ولا يحصل إلّا بإتيان الأكثر، فلا وجه حينئذٍ للاقتصار على الأقلّ، وليس العقاب على ترك الزائد عقاباً بلا بيان؛ لنهوض حكم العقل بما عرفت بياناً وحجّةً فإنّها المراد من «البيان» لا الإعلام كما هو المراد منه في قولهم: «يقبح تأخير البيان عن وقت الحاجة»، فالمراد منه ما يصحّ الإفهام[٢] والإلزام.

---

١. في الأصل: الأمثال.

٢. كذا، والصواب ظاهراً: الإفحام.

سلّمنا ذلك لكن لا سبيل إلى الحكم بعدم البيان واقعاً؛ لاحتمال اختفائه، فالمرجع حينئذٍ حكم العقل بوجوب الاحتياط تحصيلاً للغرض، وبه الكفاية في القطع بفراغ الذمّة.

هذا كلّه بلحاظ حكم العقل والبراءة العقلية، وأمّا البراءة النقلية فالظاهر جريانها؛ لما عرفت من عموم «حديث الرفع» وأمثاله للأحكام الوضعية، فيدلّ على رفع الجزئية الفعلية حالَ الجهل والغفلة بمعنى عدم كون الجزء المشكوك أو المنسيّ جزءً فعلاً، لا واقعاً كي يستلزم التصويب الباطل، هذا.

فإن قلت: إنّ الجزئية ليست من الأُمور المجعولة ولا ممّا يترتّب عليها أثر مجعول، وحديث الرفع لا يرفع إلّا المجعول بنفسه أو بأثره.

قلنا: إنّ الجزئية وإن لم تكن مجعولةً بنفسها لكنّها مجعولة بتبع منشأ انتزاعها، وهو وجوب المركّب منه فتنالها يد الجعل الشرعي بالواسطة، وبهذا المقدار كفاية في صحّة رفعها، وعدم تعلّق الجعل[1] بها على نحو الاستقلال لا يمنع عن ذلك، فيعمّها حديث الرفع ويدلّ بعمومه لها على ارتفاع الجزئية الفعلية حال الشكّ، فيكون حاكماً على الأدلّة الأوّلية الدالّة بعمومها أو إطلاقها على جزئية المشكوك أو المنسيّ بتضييق دائرتها واختصاصها بحال العلم والذُكر.

ومن هذه الجهة كانت نسبة حديث الرفع إلى أدلّة الأجزاء نسبة الاستثناء بمعنى أنّها تدلّ على جزئيتها إلّا في حال الجهل والنسيان، فارتفع إشكال أنّ رفع الأمر الانتزاعي لو كان برفع منشأ انتزاعه ـ أعني الأمر بالمركّب من المشكوك أو المنسيّ ـ فمع ارتفاع مثل هذا الأمر المتعلّق بالواجد لا دليل آخر على أمرٍ آخر

---

١. في الأصل: الجهل.

تعلّق بالفاقد؛ لأنّه بملاحظة حديث الرفع وحكومته على أدلّة الأجزاء ودلالته على ارتفاع الجزئية الفعلية في حقّ الجاهل يكون التكليف الفعلي بما عدا الجزء المشكوك ويرتفع الإجمال عن المكلّف به المردّد بين الأقلّ والأكثر ليقينه[1] في الأقلّ، هذا إذا لم يكن التكليف بينهما فعلياً من تمام الجهات حتّى بملاحظة ترخيص ترك الجزء المشكوك، وإلّا فلا سبيل إلى نفي الجزئية.

وإن فُرض عموم الأدلّة النافية لها أو إطلاقها لكان تخصيصها أو تقيدها[2] عقلاً بغير فرض فعلية التكليف؛ ضرورةَ لزوم نقض الغرض بدون التخصيص والتقييد، وهو ممتنع على الحكيم. كيف، وليس العموم أو الإطلاق بأعظم ممّا لو ورد دليل خاصّ صريح في عدم جزئية المشكوك فإنّه في الصورة المزبورةُ يطرح أو يأوّل بالضرورة.

نعم، مع الشكّ في بلوغ التكليف مبلغ الفعلية الذي يكون الترخيص على خلافه نقضاً للغرض كان عموم تلك الأدلّة أو إطلاقها كاشفاً عن عدم فعلية التكليف من جهة ترك الأجزاء وتعلّق الغرض بما عدا المشكوك حال الجهل بمعنى أنّه ليس بجزءٍ فعلي في تلك الحالة وإن كان في الواقع كذلك بحيث لو فرض العلم به كان الواجب الفعلي هو المركّب المشتمل عليه.

هذا تمام الكلام في تحقيق الحقّ في المقام، ولا فرق في ما قلناه بين كون الشكّ في الجزئية لفقد النصّ أو إجماله؛ فإنّهما على حدّ سواء في حديث البراءة، ولكنّه قد يُتوهّم وجوب الاحتياط في صورة إجمال النصّ كالأوامر المتعلّقة

---

١. كذا، ولعلّ الصواب: لتعيّنه.

٢. كذا، والصواب ظاهراً: تقييدها.

بألفاظ العبادات على القول بوضعها للصحيح لا الأعمّ[١] استناداً إلى أنّ ألفاظ العبادات موضوعة للصحيح لجميع الأجزاء والشرائط، وهو معلوم المفهوم لا إجمال فيه، وإنّما الإجمال في مصداق ذلك المفهوم المعلوم؛ لتردّده بين الأقلّ والأكثر، ولا محيص في مثله عن الإتيان بالأكثر تحصيلاً للقطع بتفريغ الذمّة عمّا اشتغلت به من التكليف بالمفهوم المبيّن، ولا مجال للاكتفاء باحتمال الإطاعة.

وأين الفرض[٢] الذي كان التكليف فيه متعلّقاً بمفهومٍ معلوم بسيط تردّد مصداقُه بين الأقلّ والأكثر ممّا فُرض تعلّق التكليف بالمفهوم الغير المعيّن المردّد بين الناقص والزائد، فإنّ الشكّ في الأوّل في المصداق وفي الثاني [في] الصدق، ومحض حصول الشكّ في الأقلّ والأكثر في الفرضين لا يوجب المصير إلى البراءة فيهما؛ لوضوح الفرق بينهما؛ فإنّ متعلّق التكليف في الثاني ـ لعدم كونه معلوم المفهوم وتردّده بين[٣] في الصدق بين الناقص والزائد ـ لا يعلم التكليف فيه بالزائد فتجري البراءة بالنسبة إليه، وهذا بخلاف الأوّل؛ فإنّ التكليف فيه متعلّق بمفهومٍ معلوم مبيّن، والغرض قد تعلّق بإيجاد ذلك المعنى الوَحداني البسيط في الخارج، فلابدّ من القطع بالإتيان بذلك المفهوم المحرز؛ لأجل التخلّص عن تبعة التكليف المنجّز، ولا يقطع بحصوله إلّا بالإتيان بالأكثر، فلو تركه وعوقب عليه لم يكن عقاباً بلا بيان؛ لأنّ الذي على المولى بيان متعلَّق تكليفه، والمفروض أنّه مبيّن معلوم، وبه الكفاية في تمامية الحجّة [و]سقوط المعذرة في ترك الأكثر، هذا.

---

١. في الأصل:: «والأعمّ» ثمّ شطب على «و» والصواب: «لا الأعمّ» كما أثبتناها في المتن.

٢. كذا، والصواب ظاهراً: «وأين هذا من الفرض» بدلاً من «وأين الفرض».

٣. كذا، والظاهر زيادتها.

وأنت ترى سقوط ما تُوهّم؛ لأنّ التكليف لم يتعلّق بمفهوم «الصحيح» حتّى يكون من قبيل التكليف بالمفهوم الواضح المشتبه المصداق بين أمرين حتّى يجب الاحتياط فيه وإن كان المصداق مردّداً بين الزائد والناقص، وإنّما تعلّق التكليف بمصداق «الصحيح» وهو المركّب الجامع لجميع الأجزاء والشرائط، والصحّة وصف انتزاعي يُنتزع عنه باعتبار اشتماله على جميع ما يُعتبر فيه جزءً أو شرطاً، وعليه يكون التردّد بين الأقلّ والأكثر في نفس متعلّق التكليف لا في مصداقه.

مع أنّه على تقدير التمامية يجري على القول بوضع الألفاظ بإزاء الأعمّ؛ لإرادة الصحيح منها في حيّز الطلب؛ لعدم تعلّق الأمر بالفاسد.

والذي يهوّن بطلان التوهّم من أصله [...][1] وما ترى من جعل بعضهم الثمرة في مسألة الصحيح والأعمّ[2] الرجوعَ إلى البراءة على الأعمّ والاشتغال على الصحيح في غير محلّه؛ لجريان الأصل الجاري في مسألة دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر على القولين براءةً أو احتياطاً، ومن ثَمّ صار المشهور إلى البراءة مع مصيرهم إلى الصحيح.

---

١. الخلل في العبارة واضح.

٢. راجع الأمر الرابع من مبحث الصحيح والأعمّ في ج ١، ص ٢٨٠ ـ ٢٨١.

ثمّ إنّه ينبغي التنبيه على أُمور:

الأوّل

في ما لو دار الأمر بين الخاصّ والعامّ كأن عُلم بوجوب عتق الرقبة المردّد بين خصوص المؤمنة أو ما يعمّه كعتق مطلق الرقبة العامّة بالعموم المنطقي الذي يرادف الكلّي، فإنّه حينئذٍ كما لو دار الأمر بين المتباينين فمع العلم بالتكليف الفعلي يجب الاحتياط من غير فرق إلّا أنّ الاحتياط هناك إنّما يحصل بإتيان كلٍّ من [المتباينين]، وهنا إنّما يتحقّق بإتيان الخاصّ.

وتوهّم أنّ المفروض من جزئيات «مسألة الأقلّ والأكثر» ـ لأنّ التردّد إنّما هو بين مطلوبية الطبيعة من حيث هي، أو هي مع الخصوصية ـ في غير محلّه؛ لأنّ الخصوصية اللاحقة بالطبيعة ليست بأجزاء تحقيقية، وإنّما هي أجزاء عقلية تحليلية ليس لها وجود منحاز وتكون[١] أمراً وراء الطبيعة في الخارج بحيث يمكن فرض تعلّق الطلب بكلٍّ منهما على حدةٍ حتّى يؤول الشكّ في اعتبارها إلى الشكّ في اعتبار أمر زائد على ما أُحرز مطلوبيته كما هو قضيّة[٢] الدوران بين الزائد والناقص، بل تكون متّحدة مع الطبيعة وموجودة بوجودها، ويكون هذا الوجود البسيط الوَحداني معرضاً[٣] للحكم، فلا مجال لقياسها بالأجزاء؛ فإنّ لكلٍّ منها وجوداً مفروزاً[٤] يباين الآخر ويكون كلّ منها مطلوباً مستقلّاً بنحوٍ من الطلب،

---

١. كذا، والصواب ظاهراً: حتّى تكون.

٢. في النسخة: قضيّته.

٣. كذا، والصواب ظاهراً: معروضاً.

٤. في الأصل: وجود مفروز.

والخصوصيات ليست بأُمورٍ زائدة على ذيها موجودة بوجودٍ على حدةٍ بل يجمعها وجود واحد بسيط، فعلى هذا يكون طرفا الترديد في المقام الفردَ الخاصّ للطبيعة أو هي[١] بأيّ فردٍ من أفرادها.

ومن الواضح أنّ الفرد المعيّن يباين سائر أفراد الطبيعة على وجهٍ لو كان المطلوب هو هذا الفرد وأُتي بالكلّي في ضمن غيره لَما أُتي بالمأمور به رأساً بل كان المأتيّ به أجنبياً عن المأمور به. وليس الكلّي بالنسبة إلى أفراده كالأب الواحد بالنسبة إلى أولاده بل نسبته إلى الأفراد نسبة الآباء إلى الأولاد، فالحصّة الخاصّة بكلٍّ غيرُ الحصّة الخاصّة بالآخر، فتكون الأفراد في أشدّ المباينة، ولا يكاد يعقل فرض[٢]، ووجوب خاصّ[٣] على كلّ حالٍ؛ لعدم تأتّي الوجوب المقدّمي؛ إذ الجزء التحليلي العقلي لا يتّصف بالوجوب أصلاً، فلا وجوب إلّا واحد نفسي، فلو فُرض أنّ الواجب في الواقع هو هذا الفرد الخاصّ من الكلّي لم يكن غيرَه من الأفراد مقدّمةً لتحصيله وإيجاده مع أنّ الأقلّ مقدّمة لتحقيق[٤] الأكثر.

فانقدح أنّ المقام من صغريات دوران الأمر بين المتباينين لا من جزئيات التردّد بين الأقلّ والأكثر، فإلحاقه به ناشٍ عن الغفلة، فإذن العقل يحكم بعد العلم الإجمالي بالتكليف الدائر بين التعيين والتخيير بوجوب الخروج عن عهدته بإتيان المسقط على كلّ حالٍ، وليس إلّا الفردَ الخاصّ؛ لأنّ التكليف واقعاً إن كان متعلّقا به فقد حصل الامتثال بإيجاده، وإن كان متعلّقاً بالمطلق فكذلك؛ لمكان انطباقه

---

١. كذا، والصواب ظاهراً: «إيّاها» بدلاً من «هي».

٢. كذا، والظاهر أنّ «فرض» بمعنى الوجوب لا بمعناه المعهود.

٣. في الأصل: الخاصّ.

٤. كذا، والأولى: لتحقّق.

عليه، فطريق إبراء الذمّة عمّا اشتغلت به منحصر في إتيان الفرد الخاصّ؛ لأنّه إمّا واجب بنفسه أو ينطبق عليه الواجب، وعلى الفرضين يحصل الامتثال ولم يحصل بدون إتيانه من إتيان سائر الأفراد الغير المعلوم توجُّه التكليف إليها؛ لاحتمال تعلّقه بالخاصّ ويكون المأتيّ به أجنبياً عن الواجب، فظهر أيضاً الفرق بين الاحتياط في المقام وما لو دارَ الأمر بين المتباينين فإنّه في ذلك الباب بالجمع بين المحتملين، وفي المقام بإيجاد الفرد المحتمل الغير المتعيّن وجوبه على سبيل اليقين.

هذا ما يقتضيه حكم العقل، وأمّا الأدلّة النقلية الدالّة على الترخيص والإباحة فقد يُتوهّم جريانها في جانب الخصوصية المشكوكة؛ لأنّها «ممّا لم يعلم حكمَها العبادُ وحجب اللّه علمها عنهم» فيكون موضوعاً ومرفوعاً عنهم، وهو فاسد جدّاً؛ لأنّ الخصوصية المزبورة غير قابلة لتعلّق حكمٍ بها كي يشملها تلك الأدلّة بعمومها أو إطلاقها. كيف، وهي لا وجود لها مستقلّاً في الخارج وراء وجود ذيها، فرفعها راجع إلى رفع وجوب الخاصّ، وهو معارض برفع وجوب المطلق؛ لأنّه أيضاً مـ«ممّا يُعلم».

والقولُ بأنّ التكليف التعييني[١] كلفة زائدة على التكليف التخييري فيختصّ هو بالارتفاع، فيه أنّ الوجوب التخييري يستتبع رتبةً من الكلفة والمشقّة، ولا يُناط الرفع في تلك الأدلّة بزيادة الكلفة وإنّما أُنيط[٢] بالكلفة بأية مرتبةٍ من مراتبها والمشقّة بأيّ درجةٍ منها.

---

١. في الأصل: اليقيني.

٢. ناط وأناط بمعنى واحدٍ.

نعم، لا مانع عن جريان البراءة النقلية بالنسبة إلى الآثار المترتّبة على خصوص الوجوب التعييني[١]؛ لعدم العلم المنوط به الرفع في الحديث إلّا إذا حصل العلم إجمالاً بثبوت الأثر شرعاً إمّا لخصوص الوجوب تعييناً أو له تخييراً فإنّه لا مسرح لها، كما لا مجال لجريانها بالنسبة إلى الآثار المترتّبة على مطلق الوجوب.

ومن هنا ظهر حكم دوران الأمر بين التعيين والتخيير الشرعي فإنّ ما ذُكر يجري في المقامين.

---

١. في الأصل: التعيني.

الأمر الثاني

لو شُكّ في شرطية شيء للمأمور به وعدمها كالطهارة بالنسبة إلى الصلاة فحكمها حكم المتباينين من وجوب الاحتياط من غير فرقٍ إلّا في طريق الاحتياط، وليست المسألة من جزئيات مسألة الشكّ في الزيادة والنقيصة؛ لرجوع الشكّ فيها إلى الشكّ في تعلّق التكليف بالوجود الخاصّ ـ أعني الواجد للشرط ـ أو الأعمّ من الواجد والفاقد بحيث يباين الوجودان، فلو كان المطلوب الواقعي الواجد للشرط كان الفاقد المأتيّ به أجنبياً عن المأمور به.

ولا يتمشّى دعوى الانحلال؛ لعدم كون الشرط من الأجزاء الخارجية، وإنّما هو ـ بعد اعتباره ـ من الأجزاء العقلية والخصوصيات التي لا وجود لها على حدةٍ كي يتعلّق بها الطلب، وإنّما الموجود على تقدير كون المشكوك شرطاً في الواقع هو وجود واحد بسيط ـ أعني وجود الواجد ـ والعقل حينئذٍ يحكم بإتيان ما تحقّق معه إسقاط التكليف بالمرّة، وهو الوجود المصاحب للشرط؛ لأنّه إمّا هو الواجب أو مصداقه؛ لمكان انطباق الوجود المطلق عليه.

وعلى أيّ تقديرٍ يحصل الخروج عن عهدة ما اشتغلت الذمّة به بالموافقة القطعية للتكليف المعلوم، بخلاف ما لو أُتي بالوجود الغير المصاحب للشرط؛ لأنّ تحقّق الامتثال به على فرض كون الواجب في الواقع الوجودَ المطلق، ومن المحتمل كون الواجب هو الخاصّ الواجد للشرط، فلو أُتي به بغيره أُتي بما يباين المأمور به، ولا يحصل الامتثال بأحد المتباينين عن الآخر.

هذا بملاحظة حكم العقل، وأمّا ما يقتضيه النقل فقد سبق تحقيقه[١].

وملخّصه أنّ حديث الرفع وأمثاله لا يقصر عن شمول الحكم الوضعي[٢]، فالشرطية المجهولة مرتفعة كما أنّ الحكم التكليفي المجهول مرتفع ببركة تلك الأدلّة؛ لاقتضائها رفع ما يحصل برفعه المنّة، والشرطية والجزئية إذا جُهلتا يحصل برفعهما الامتنان؛ لما فيه من التوسعة، ولا مسرح لتلك الأدلّة في الشبهة الموضوعية في طرف الجزء والشرط، كأن شُكّ في أنّ المأتيّ به مصداقاً لهما؛ إذ لا منّة في رفعهما بل في وضعهما، هذا.

وشبهة[٣] عدم تعلّق الرفع والوضع لما لم يكن قابلاً لهما قد عرفت[٤] اندفاعها بأنّ الجزئية والشرطية صالحة للتصرّف التبعي فيهما، فتنالها وغيرَها من الأحكام الوضعية يدُ التصرّف بتبع منشأ انتزاعها من الأحكام التكليفية رفعاً ووضعاً، فرفع الشرطية المشكوكة بتبع رفع الأمر الفعلي بما يعتبر فيه المشكوك، فيكون حديث الرفع وغيره من أدلّة البراءة دليلاً وحاكماً على دليل شرطية المشكوك، ومبيّناً بأنّ شرطيته الفعلية مختصّة بحال الذُكر، فيكون كما لو قام دليل خاصّ صريح على الاختصاص المزبور.

---

١. سبق في ص ١٢٣.

٢. كذا، والأولى: لا تقصر عن شمولها للحكم الوضعي.

٣. في الأصل: شبهه.

٤. عرفت في ص ١٢٣ ـ ١٢٤.

الأمر الثالث[١]

لو دار الأمر بين ترك الجزء أو عدم الإتيان بالشرط فاللازم مراعاة المهمّ منهما شرعاً، أو أقربية أحدهما إلى المأمور به عرفاً، وحيث تتفاوت الأجزاء والشروط كانت مختلفة من حيث الأهمّية الشرعية والأقربية العرفية، فرُبّ فقدِ جزءٍ بل أجزاء لا يعادل فقدَ شرطٍ في[٢] مثل الطهارة في الشرعيات بالنسبة إلى جملة من أجزاء الصلاة، ولا سبيل إلى إحراز قوّة الاهتمام في نظر الشارع إلّا بقيام الدليل على ذلك، أو استظهارها من غلبة الحَثّ على المواظبة على ما اعتبر في المأمور به ـ جزءً كان أو شرطاً ـ فإن قام دليل متضمّن لبيان الأهمّية أو استُظهر من تشديد الشارع وتحريصه على المواظبة والمحافظة فهو، وإلّا كان[٣] احتمال الاهتمام بالنسبة إلى كلّ من الجزء والشرط سيّان[٤]، ويكونان كذلك في نظر العرف من جهة دخلهما في المأمور به وقربهما منه، فلا محيص حينئذٍ عن المصير إلى التخيير.

فظهر ما في ما أفاده شيخنا العلّامة الأنصاري[٥] من الحكم بتقديم الجزء فيأتى بالأجزاء تامّة التفاتاً إلى أنّ فوات الوصف أولى من فوات الموصوف.

والوجه فيه أنّ مدار التقديم على الأهمّية والأقربية المفقودة[٦]، والشروط

---

١. في الأصل: الثاني.

٢. كذا، والظاهر زيادتها.

٣. كتب في النسخة «بأن» فوق كلمة «كان».

٤. كذا، والقاعدة تقتضي «سيين».

٥. *فرائد الأصول*، ج ٢، ص ٣٩٨.

٦. كذا، والصواب ظاهراً: المفقودتين.

والأجزاء كما عرفت تختلف بحسبهما أشدّ الاختلاف، فرُبّ شرطٍ يكون أهمّ في نظر الشارع من الجزء بل عدّة أجزاء فلا يقاوم فواتها فواته، فلا يكون تقديم الفائت جزءً عليه شرط[١] أولى على إطلاقها[٢-٣].

هذا لو دار الأمر بين ترك الجزء والشرط، ولو دار الأمر بين الاقتصار على الفاقد أو الإتيان بالبدل المجعول عند عدم التمكّن من الواجد؛ لعجز المكلّف عن شطره أو شرطه، فالظاهر الاقتصار على الفاقد؛ لما دلّ على مشروعية الناقص والأمر بإتيانه من قاعدة الميسور وما يجري مجراها الحاكمة على ما دلّ على إيجاب الكلّ، وما دلّ على جعل البدل لدى العجز عن التامّ؛ إذ القاعدة تُبيّن اختصاص جزئية الجزء أو شرطية[٤] الشرط المتعذّرين[٥] بحالة التمكّن، وأنّ الواجب حالة عدمه عن بعض ما اعتُبر في الواجب هو الفاقد، وأنّ الواجد إنّما يجب عند عدم تعسّره، وعنده يتنزّل إلى الفاقد، ومعه لا يكون المأمور به غير متمكّن عنه حتّى يتنزّل إلى البدل المضروب للعاجز عن هذا.

ولو دار الأمر بين كون الشيء جزءً أو شرطاً فالحقّ كما عن *الفرائد*[٦] أنّه ليس أصل موضوعي كافلاً[٧] لتعيين أحدهما فليُرجع إلى الأصل الحكمي بالنسبة إلى الآثار واللواحق اللاحقة بأحدهما، فيقتصر على خصوص الآثار الموافقة للأصل

---

١. كذا، والصواب ظاهراً: «على الفائت شرطاً» بدل «عليه شرط».
٢. كذا، والأولى: على الإطلاق.
٣. كذا في الأصل ولكنّ الشيخ لم يذهب إلى ما نسبه إليه، فتأمّل.
٤. في النسخة: الشرطية.
٥. كذا، والأولى حذفها.
٦. *فرائد الأُصول*، ج ٢، ص ٤٠٠.
٧. في النسخة: كافل.

دون المخالفة له إن لم يلزم من عدم ترتيب الآثار المخالفة[١] مخالفةُ العلم الإجمالي.

ولو دار الأمر بين الشرطية والمانعية واعتبار شيء في المأمور به وجوداً أو عدماً فلا محيص عن الاحتياط بتكرار العبادة تارةً واجدة لما اعتُبر وجوداً وأُخرى فاقدة إيّاه؛ لدوران الأمر بين المتباينين، وأنّ الشكّ في أنّ المأمور به أيٌّ من الوجودين مع العلم الإجمالي بأنّ الواجب لا يخلو عن أحدهما ولا جامع بينهما في الخارج، وهذا ظاهر كما لا يخفى.

١. أي المخالفة للأصل.

الأمر الرابع[١]

وفيه فرع استطرادي لا دخل له بمسألة الأقلّ والأكثر الارتباطي، وهو أنّه لو شكّ في جزئية شيء كالسورة أو شرطيته كترك لُبس الحرير وعدم غصبية المكان حال النسيان، فالأصل فيه ما هو الجاري في الشكّ في أصل الجزئية والشرطية من البراءة بمثل حديث الرفع مطلقاً، وقوله (ص): **لا تعاد الصلاة إلّا من خمسة**[٢] في خصوص «الصلاة» الناهض برفع الجزئية والشرطية حال الغفلة[٣]، ويقدّم على إطلاق دليل الجزء والشرط الموجب لبطلان العمل بالإخلال بهما مطلقاً حتّى مع السهو والنسيان؛ لحكومته عليه، نظير قيام الأمارات على عدم الجزئية والشرطية في تلك الحالة وإن كان بلسان الواقع؛ لعدم التفاوت بعد اعتبار الشكّ، وكون مؤدّاها كمؤدّى الأصل ثابتاً في ظرف التحيّر والجهل بالواقع، فيقع بملاحظة دليل اعتباره بمنزلة الاستثناء في اختصاص الجزء والشرط بغير حال النسيان، هذا بحسب الدليل الفقاهتي[٤].

---

١. هذا هو الصواب، وفي الأصل: الثالث.

٢. *كتاب الخصال*، ص ٢٨٥، باب الخمسة، ح ٣٥؛ *كتاب من لا يحضره الفقيه*، ج ١، ص ٢٧٩، ح ٨٥٧ وص ٣٣٩، ح ٩٩١؛ *تهذيب الأحكام*، ج ٢، ص ١٥٢، ح ٥٩٧؛ *وسائل الشيعة*، ج ١، ص ٣٧٢ ـ ٣٧٣، باب ٣، ح ٨ وج ٤، ص ٣١٢، باب ٩، ح ١ وج ٥، ص ٤٧١، باب ١، ح ١٤ وج ٦، ص ٩١، باب ٢٩، ح ٥ وص ٣١٣، باب ١، ح ٥ وص ٣٨٩، باب ٢٨، ح ١ وص ٤٠١، باب ٧، ح ١ وج ٧، ص ٢٣٤، باب ١، ح ٤.

٣. أي النسيان.

٤. في النسخة من دون نقطتين للتاء وحينئذٍ يحتمل أن تقرأ من دون التاء، وعلى القاعدة تحذف التاء عند النسبة فيقال: «الفقاهي».

وربما يُمنع[١] عن اختصاص جزئية شيء أو شرطيته للمأمور به بحالة الذُكر بمثل الأدلّة الاجتهادية؛ لاستحالة اختصاصهما بحالة الذُكر والالتفات بخطابٍ يتوجّه إلى الناسي [و]يؤدّي إلى عدم وجوب المنسيّ في حقّه؛ لانقلاب نسيانه إلى الذُكر، وغفلته إلى[٢] الالتفات لو خوطب بمثل «يا أيّها الغافل لا تقرء السورة» فينقلب حكمه بانقلاب متعلَّقه.

وعليه كيف يختصّ بوجوب العبادة الخالية عن المغفول عنه عليه حال الغفلة، أم كيف يُحكم عليه بسقوط الإعادة مع أنّ الصلاة بدون السورة لم تكن بمأمور بها[٣]، والغفلة غير موجبة لتغيير المأمور به، فيكون ما ليس بمأمورٍ به مأموراً به في تلك الحالة، وما هو المأمور به في غيرها مأموراً به فيها، فالمخاطب بالصلاة مع السورة إذا غفل عنها في الأثناء لم يكد يتغيّر الأمر المتوجّه إليه قبل الغفلة ولم يتوجّه إليه أمر آخر؛ لغفلته الموجبة لاستحالة توجّهه إليه ما دام غافلاً.

نعم، النسيان أثّر في سقوط الأمر بالمركّب من الجزء المنسيّ عن مرتبة الفعلية وإن لم يلتفت الناسي إلى ذلك، فإذا زال المانع عادت الفعلية ووجبت عليه الإعادة؛ لبقاء الأمر الأوّل.

اللّهمّ إلّا أن يقوم من الخارج دليلٌ على عدم الإعادة بعد التنبّه ورفع الغفلة، وهذا غير توجّه الخطاب بعدم جزئية المنسيّ حال النسيان.

وفيه أنّه يمكن اختصاص جزئية شيء أو شرطيته للمأمور به بحالةٍ دون أُخرى، فلا يكون جزءً أو شرطاً فيها كما هو الواقع في الخارج شرعاً نظراً إلى

---

١. *فرائد الأُصول*، ج ٢، ص ٣٦٣.

٢. كتب في الأصل فوقها: الا.

٣. في النسخة: بمأمور به بها [كذا].

أحكام ذوي الأعذار وملاحظة موارد القصر والإتمام، ومن الحالات حالة الذُكر والالتفات، فمن[١] الممكن اختصاصها واقعاً بوجوب شيء على المكلّف فيها وعدم وجوبه في غيرها، وكذلك في مقام الامتثال وإسقاط التكليف بالمأمور به في غير الجزء المغفول عنه عن الغافل، فإنّه يمكن توجيه الخطاب إليه إيجاباً وإسقاطاً، ولا ينحصر طريق توجيهه إليه بمثل «يا أيّها الناسي» كي يزول نسيانه ويتبدّل عنوانه، بل له[٢] طريق ذلك من وجهين:

أحدهما ما إذا وُجّه الخطاب لا بعنوان «الناسي» بل بعنوان عامّ مثل «يا أيّها الناس» الشامل له وللذاكر، ثمّ يعقّبه بما يشرح ما أجمله من مجرّد ذكر المأمور به، فيفسّره بأجزائه غير السورة ثمّ يُخصّ الذاكر الملتفت بوجوب [السورة] فالناسي[٣] للسورة في هذه الصورة لَما[٤] وقع مورداً للحكم المتوجّه إلى الذاكر حتّى يُدّعى استحالة توجّهه إليه؛ لأنّه يوجب خروجه عمّا هو عليه من العنوان الذي هو الموضوع للحكم وتبدّله إلى الالتفات الموجب لتبدّل الحكم.

نعم، اختصّ حينئذٍ بالخطاب العامّ المتوجّه إليه بمثل «يا أيّها النّاس» العاري عن ذكر السورة، وهو لكمال التفاته إليه يسعه الإتيان بمتعلَّقه بتمامه، وحيث إنّه المأمور به في حقّه يأتي به قُربياً بداعي أمره إذا كان عبادياً.

وعدمُ التفاته إلى تقييد المأمور به بجزءٍ آخر غيره كعدم التفاته إلى تكليف غيره لا يقدح في التكليف الثابت له والالتفات الحاصل بالنسبة إليه المتقوّم به التكليف،

---

١. في النسخة: فمكن.

٢. كذا، والصواب ظاهراً: «و» بدلاً من «بل له».

٣. في النسخة: فاناسي.

٤. «ما» هذه نافية.

فهو مع هذه الخصوصية متمكّن كمال التمكّن من الإتيان بالمطلوب، كالذاكر الملتفت إلى أنّ الواجب عليه إتيان السورة، هذا.

وثانيهما أنّ تكليف خصوص الناسي بما عدا الجزء المنسيّ ممكن لا بعنوان «يا أيّها الناسي»؛ لعدم دخالته بالخصوص في الحكم كـ«المسافر والحاضر»، بل بعنوانٍ آخرَ ملازمٍ للنسيان عادةً كأن يقول: «يا أيّها المتفكّر اقرء ما عدا السورة»، إذا أُحرز أنّ المتفكّر ملازم لنسيان السورة.

فاتّضح من ذلك صحّة جزئية شيء أو شرطيته للواجب بحال الذُكر، وما قيل[1] في وجه المنع في غير محلّه.

---

١. هو الشيخ كما تقدّم.

الأمر الخامس[١]

لا يخفى أنّ ما ذكرنا في نقص الجزء نسياناً، وأمّا لو زاد عليه عمداً فحكمُه لو شكّ في اعتبار عدم الزيادة شطراً أو شرطاً في المأمور به؛ للشكّ في مانعية الزائد، الرجوعُ إلى أصالة البراءة نقلاً والاحتياط عقلاً.

لكن ذلك:

أوّلاً في ما لو أُتي بالزائد بقصد أنّه جزء. كيف، والمركّبات الاعتبارية في ساحة تحقّقها منوطة بالاعتبار على خلاف المركّبات الحقيقية التي كانت أجزاؤها جزءً لها بحسب الواقع وإن لم تُعتبر جزءً أو اعتُبر العدم، فما لم تُلحظ الأجزاء في مقام تركّب المركّب منها ينثلم تركّبه بمجرّد عدم الاعتبار فضلاً عن اعتبار العدم.

فما يؤتى بالزائد لو لم يُعتبر جزئيته كأن يركع لا بقصد الركوع لم يكن المصلّي آتياً بالزيادة في العبادة؛ لأنّه حينئذٍ كالحركة الواقعية في الصلاة من باب المقارنة الاتّفاقية ولا توجب زيادةً في الجزء.

وثانياً أنّ الحكم بالبراءة في ما اعتُبرت الأجزاء لا بشرط الزيادة ولا عدمها؛ إذ لو كانت معتبرةً بشرط لا أدّت الزيادة إلى النقيصة؛ لأنّ ما أُتي به ليس جزءً بحسب فقدانه الشرط، وهو عدم الزيادة. ومقتضى تطرّق النقص عمداً إلى ساحة المأمور به فسادُه.

فانقدح أنّ موضوع البحث في الشكّ في جزئية عدم الزيادة أو شرطيته في ما كان الجزء في مرحلة تركّب الواجب منه ومن غيره معتبراً لا بشرط الزيادة

---

١. هذا هو الصواب، وفي الأصل: الرابع.

والنقصان، فإنّه حينئذٍ ربما يُشكّ في مانعية الزيادة كاقتران السورة بمثلها عن ايتلاف المركّب منه وعدمها وإن كان في بادي النظر ربما يُتوهّم عدم تطرّق الشكّ في دخالة عدم الزيادة في الواجب شطراً أو شرطاً بعد أن اعتُبر الأجزاء عاريةً عن لحاظ التعدّد والوحدة، فإنّ مقتضى الاعتبار كذلك عدم تطرّق الاختلاف إلى الواجب بالزيادة؛ لبقاء وصف الجزئية بخلاف ما لو كانت معتبرة بشرط لا.

وبعبارةٍ أُخرى، عدم وجود الموضوع لهذه المسألة إذا أُخذ الجزء بشرط عدم الزيادة لتحقّق الزيادة العمدية، وكذلك إذا أُخذ لا بشرط؛ فإنّ الزيادة في هذه الصورة كما لو أُخذ الجزء بشرط الزيادة في انحطاط[1] الجزئية، ويندفع بأنّ مع الإتيان بالزائد؛ لاحتمال إخلاله بالواجب يوجب الشكّ في حصول المانع وعدمه، وهو حينئذٍ من صغريات مسألة الأقلّ والأكثر؛ لرجوع الشكّ إلى أنّ أجزاء الواجب هي المعلومة تفصيلاً خاصّة، أو هي مع عدم هذه الزيادة، وحكمه جريان البراءة النقلية بالنسبة إلى الأكثر بمقتضى عموم أدلّتها من حديث الرفع والحجب وقوله (ص): **الناس في سعة**[2].

ولا وجه للبطلان في هذه الصورة مطلقاً في الواجبات التوصّلية والتعبّدية؛ لأنّ الزيادة إمّا أن تكون مخلّةً بجزئية الجزء، كما إذا اعتبر الجزء بشرط الوحدة، فبالتعدّد يُخرجه عن الجزئية ويوجب نقصاً في الواجب المركّب منه ومن غيره، أو مخلّةً بنفس الواجب في ما إذا كان المأمور به نفس الأجزاء بشرط أن [لا] يكون معها غيرها؛ لأنّ الواجب المركّب من عدّة أجزاءٍ وجوديةٍ وجزء آخر عدمي من

---

١. كذا، ولعلّ الصواب: انحفاظ.

٢. تقدّمت الأحاديث وتخريجها في ص ١٥ و١٩ و٢٢.

جنسها أو من جنس غيرها لو أتى المكلّف به فقد أخلّ بجزءٍ من أجزاء الواجب، وهو جزؤه العدمي وإن كانت الأجزاء الوجودية تامّة مجتمعة من غير نقص فيها بل النقص بالنسبة إلى المركّب فإنّ الزيادة جُعلت مانعاً عن ايتلاف هذه الأجزاء، ولها تأثير في حدّ الاقتضاء وعدم تأثيرها فعلاً؛ لحصول المانع الذي أثّر في المجموع، وهو المركّب لا في الجزء كما في السابق، وشيء من الفرضين لا يجري في المقام؛ لعدم كون الأجزاء المؤتلفة منها المأمور به ممّا اعتبر عدم زيادتها فيه بحيث يكون الواجب مركّباً من عدّة أجزاء وجودية وجزء آخر عدمي، ولا كون أجزائه الوجودية قُيّدت جزئيتها شطراً أو شرطاً بعدم الزيادة حسب الفرض.

أقصى الأمر أنّه مع هذه الزيادة العمدية شُكّ في حكمها؛ للشكّ في اعتبار عدمها في الواجب، ومقتضى الأصل نفي الجزئية[١] أو الشرطية عن عدم الزيادة، فيصحّ الإتيان بها عالماً عامداً أو سهواً أو جهلاً، قصوراً أو تقصيراً.

نعم، لو كان الواجب عبادياً وأتى بالزائد شرعاً أو تشريعاً حُكم بفساد العبادة بالزيادة لو قصد المكلّف امتثالاً لأمر المتعلّق[٢] بالعبادة التي اعتقد كون الزائد جزءً لها لا مطلق الأمر ولو لم يكن الزائد جزءً فإنّه حيث لا أمر بالعبادة مع الزيادة بل تخيّل أمرٍ لا امتثالَ[٣] ولا إطاعةَ ولم يُقصد امتثال أمرها مع عدم الزيادة المعتقَدة.

اللّهمّ إلّا أن يكون المكلّف ناوياً امتثال الأمر على كلّ حالٍ، فإنّه يُحكم بصحّة العبادة وإن زعم دخالة الزائد في ماهية المأمور به العبادي؛ لأنّ المفروض عدم قادحية مجرّد الزيادة بما هي، واعتقادُ الجزئية شرعاً أو تشريعاً لا يورث الإخلال

---

١. كذا، والمراد ظاهراً نفي الجزئية المشروطة بعدم الزيادة.

٢. كذا، والصواب ظاهراً: للأمر المتعلّق أو لامرٍ متعلّقٍ.

٣. في الأصل: «امتثالاً»، والأولى: فلا امتثالَ.

في قصد الامتثال بعد تأثير الأمر في الحمل على العمل بحيث لولاه لم ينقدح البعث نحو الفعل، والمعتبر في صحّة العبادة إتيانها بداعي القربة وإن أخطأ في مقام التطبيق واعتقد أنّ العبادة هي الجملة المشتملة على الزيادة، وهي التي أمر بها المولى وأرادها منه فيأتي بها امتثالاً لأمر المولى.

نعم، التشريع إثمٌ قلبي، فهو تجرّي[1] على المولى بالمداخلة في ما يرجع إليه من تشريع الأحكام، فيكشف من سوء الباطن ويستحقّ بذلك الذمّ والمؤاخذة لكنّه لا يورث في العمل قبحاً، وإنّما هو على حُسنه أو قبحه لو كان مأموراً به أو منهيّاً عنه.

١. كذا، والصواب: تجرٍّ أو التجرّي.

الأمر السادس

لو ثبت جزئية شيء لشيء أو شرطيته له في الجملة وشُكّ في كونه جزءً أو شرطاً مطلقاً حتّى في حال الاضطرار وعدم القدرة، أو كونِه مختصّاً بحال الاختيار والمُكنة فهل الأصلُ قاضٍ بجزئيته أو شرطيته بقولٍ مطلق، فيسقط الأمر بالمركّب أو المشروط مع العجز[1] عن الجزء أو الشرط؛ لعدم القدرة حينئذٍ على المأمور به، أو يُحكم باختصاصهما بحال التمكّن، فلا يسقط الأمر مع العجز وعدم القدرة بل يبقى متعلّقاً بالباقي، فيجب الإتيان به في مقام الإطاعة؟

ولا يخفى أنّه مع ثبوت الإطلاق لدليل الواجب وجب الرجوع إليه، ومقتضاه لزوم الإتيان بالمأمور به بباقي أجزائه مع تعذّر جزء أو شرط منه، كما أنّه لو ثبت إطلاقٌ لدليل القيد من الجزء أو الشرط كان مقتضاه سقوطَ الأمر بالكلّ أو المشروط، واختصاصَ وجوبه بحال الاختيار والتمكّن من الجزء، سواء كان لدليل الواجب إطلاقٌ أم لا.

نعم، لو لم يثبت لواحدٍ من دليلي الواجب أو القيد إطلاقٌ كان المرجعُ أصالةَ البراءة في الباقي عقلاً؛ لكون العقاب على تركه بلا بيانٍ.

ودعوى دلالة «حديث الرفع» وما شابهه على نفي الجزئية أو الشرطية حال العجز مدفوعةٌ بأنّ تلك الأدلّة مسوقة في مقام المنّة، ولا امتنانَ ولا توسعةَ في ما يوجب نفيهما إثباتَ التكليف ووضعَه الموجب للإيقاع في الكُلفة بالإتيان بالباقي. نعم، لو كان في البين قاعدة أُخرى تقتضي الإتيان بالباقي تكون هي البيان

---

١. في الأصل: الجزء.

الموجب لرفع موضوع البراءة، ويكون الباقي في حال العجز هو المأمور به نفسياً.

وربما يُتمسّك بالاستصحاب لإثبات وجوب الباقي، وهو إنّما يتمّ بناءً على المسامحة في تعيين الموضوع، ودعوى صدقه على الفاقد أيضاً بحيث يصدق بقاء الوجوب لو قيل بوجوبه وارتفاعه لو قيل بعدم وجوبه، ولولا التسامح المزبور لما كان مسرح لاستصحاب الوجوب النفسي للباقي؛ فإنّه ثابت لواجد الجزء الذي فُقِد دون فائدة الوجود[١] فعلاً.

ولكنّه للمنع عن جريان مثل هذا الاستصحاب ودعوى الفرق بينه وبين سائر الاستصحابات المبتنية على المسامحة في الموضوع عرفاً مجالٌ واسع، فلا يكون المقام نظيرَ استصحاب الكرّية في الماء الذي نقص عنه في الجملة مسامحةً في المقدار الناقص، ولذا يُشار إلى الماء ويقال هذا الماء كان كذا والآن شُكّ في صيرورته كذا.

وأمّا استصحاب كلّي الوجوب الجامع بين الوجوب النفسي للكلّ والغيري للباقي فصحّته يتمّ[٢] بناءً على تمامية القسم الثالث من استصحاب الكلّي الذي شُكّ في بقائه؛ للشكّ في وجود فرد آخر بتحقّق «الكلّي» في ضمنه بعد ارتفاعه بارتفاع بعض أفراده، فقد عُلم بارتفاع الوجوب العرضي للباقي وشُكّ في تبدّله إلى الفرد المشكوك حدوثه وهو الوجوب النفسي الآخر له الموجب حدوثه لبقاء الكلّي في ضمنه، وسيأتي في مبحث الاستصحاب ما ينبئك عن عدم تمامية القسم الثالث من استصحاب الكلّي بكلا قسميه[٣].

---

١. كذا، ولعلّ الصواب: فاقد الجزء أو فائتة الوجود.

٢. كذا، والأولى: تتمّ.

٣. سيأتي في ص ٣٥٤.

ومجمله أنّ للطبيعي وجوداتٍ عديدةً بتعدّد مصاديقه، فلو قُطع بارتفاع بعض أفراده فقد قُطع بارتفاعه في ضمنه، والشكّ في وجوده بوجود فرد آخر شكٌّ في أصل حدوثه بعد اليقين بارتفاعه فاختلّ ما هو الركن في الاستصحاب.

وليس المقام من استصحاب ما يُعدّ الفرد اللاحق مع السابق عرفاً شيئاً واحداً مستمرّاً كاستصحاب كلّي السواد الذي لا يعدّ الضعيف منه مغايراً للشديد، بل يعدّ السوادين أمراً واحداً مستمرّاً، فيجري فيه الاستصحاب إذا شُكّ في تبدّل السواد بالبياض بعد هذا التسامح من العرف وإن لم يساعده التعمّق ودقّة النظر؛ لعدم ابتناء الاستصحاب على ذلك.

هذا كلّه بالنسبة إلى ما ذُكر، وربما يُستدلّ على وجوب الباقي بجملةٍ من الأخبار:

[١] منها قوله (ص): **إذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم**[١].

والاستدلال به مبنيّ على كون كلمة «من» تبعيضية لا بيانية، وأن يكون «فأتوا» مستعملاً في الوجوب كما هو الظاهر من الهيئة.

ويتوجّه عليه أوّلاً ـ بعد تسليم ظهور «من» في التبعيض ـ المنع عن كون

---

١. ورد مرسلاً في *رسائل السيّد المرتضى*، ج ٢، ص ٢٤٤ و*مجمع البيان*، ج ٣، ص ٤٢٩ في ذيل آية ﴿لا تسألوا عن أشياء﴾ من سورة المائدة (٥): ١٠١ و*جوامع الجامع*، ج ١، ص ٥٣٦ و*عوالي اللآلي*، ج ٤، ص ٥٨، ح ٢٠٦ و*بحار الأنوار*، ج ٢٢، ص ٣١، باب ٣٧، وورد مسنداً في كتب العامّة كصحيح *البخاري* و*مسلم* وسنن *النسائي* و*ابن ماجة* و*البيهقي* و*مصنّف عبد الرزّاق* و*مسند ابن راهويه* و*أحمد* و*أبي يعلى* و*صحيح ابن خزيمة* و*ابن حبّان* و*المعجم الأوسط* للطبراني، والحديث عامّي ولعلّ الاستدلال به سرى إلى الكتب الفقهية من كتب العلّامة كـ*المنتهى* و*التذكرة* و*النهاية* ونقله العلّامة حين ذكر استدلال العامّة من كتبهم.

التبعيض بلحاظ الأجزاء[١]، لِمَ لا يكون بلحاظ الأفراد؟! والمعنى حينئذٍ: إذا أمرتكم بشيء فأتوا من أفراده مقدار الوسع والطاقة. ولا تأبى الرواية عن احتمال هذا المعنى، ولعلّه المتعيّن نظراً إلى ورودها جواباً عن سؤال تكرار الحجّ في كلّ عام بعد أمر النبيّ (ص) به، وهو الموافق أيضاً للقواعد العقلية؛ فإنّ الأمر بشيء يقتضي القيام به ما دامت القدرة باقية.

وثانياً أنّه حيث لا مانع عن شمول الرواية للمستحبّات فلا محالة تكون الهيئة مستعملة في مطلق الرجحان، فلا يدلّ على وجوب الباقي كما هو المهمّ في الاستدلال.

اللّهمّ إلّا أن يُدّعى تعميم مادّة الأمر بإرادة مطلق طلباته المختلفة إيجاباً وندباً، فيُراد من هيئة «فأتوا» مطلق الطلب الجامع بين الوجوب والندب. وعلى كلّ حالٍ تسقط الرواية عن الدلالة بعد احتمال سوقها في مورد العموم الأفرادي فضلاً عن ظهورها فيه بعد التدبّر فيها والنظر في أطرافها.

[٢] ومنها قوله (ع): **ما لا يدرك كلّه لا يترك كلّه**[٢].

ودلالتُه على وجوب الباقي مبتنيةٌ على أن يراد بـ«الكلّ» المجموعيُ منه دون الأفرادي، وهو ممنوع؛ لظهوره في الثاني كما هو مقتضى وضعه للعموم، فيدلّ على

---

١. في هامش الأصل: «قوله: «بلحاظ الأجزاء» كي يكون معنى الرواية إذا أمرتكم بشيء فأتوا من أجزائه مقدار الوسع والطاقة». (عليّ الزنجاني)

٢. *عوالي اللآلي*، ج ٤، ص ٥٨، ح ٢٠٧، وعدّه من الأمثال ابنُ أبي الحديد في *شرح نهج البلاغة*، ج ١٩، ص ٧٥. قال العجلوني في *كشف الخفاء ومزيل الالباس عمّا اشتهر من الأحاديث على ألسنة الناس*، ج ٢، ص ٣٠٥، ح ٢٧٥٧: هو معنى حديث «وما أمرتكم به فأتوا منه ما استطعتم» وقال النجم: لفظ الترجمة قاعدة وليس بحديث. وكذا قال نحوه في ج ٢، ص ١٩٦.

أنّ الحكم الثابت لموضوعٍ عامّ لجميع مصاديقه إذا لم يمكن الإتيان به على وجه العموم لا يُترك امتثاله في ما أمكن من أفراده، وحيث إنّ النفي في مثل المقام ظاهرٌ في سلب العموم، نظير قوله: «ما كلُّ ما يتمنّى المرءُ يُدْرِكُه»[١]، لا عموم السلب، كقوله تعالى: ﴿لَا يُحِبُّ كُلَّ مُخْتَالٍ فَخُورٍ﴾[٢] لايكون المراد من الرواية ما لا يدرك شيء منها لا يترك شيء منها فيفسد المعنى.

وعلى أيّ حالٍ لا يصحّ الاستدلال بالحديث على المهمّ، اللّهمّ إلّا أن يُدّعى ظهور «الكلّ» في العموم المجموعي مطلقاً أو في المقام وهو كما ترى، ولا أقلّ من إجماله؛ لاشتراكه لفظاً بينه وبين العموم الأفرادي، ولم تقم قرينة على أحدهما بعد عدم جواز إرادتهما.

ولو سُلّم دَلالته على الكلّ المجموعي نظراً إلى إضافته إلى ضمير الموصول المراد به فعل المكلّف فيكون عبارةً عن مجموعه، لكن يُمنع عن دَلالته على وجوب الإتيان بالباقي بعد عموم الموصول لمطلق الواجبات والمستحبّات، فيكون الراجحُ الإتيانَ بباقي الفعل المأمور به واجباً كان أو مستحبّاً عند تعذّر بعض أجزائه. وكونُ جملة «لا يترك» ظاهرةً في الإلزام وإن كانت قضيّةً نافية خبرية فضلاً عن كونها ناهيةً إنشائية لا يوجب اختصاص الموصول بـ«الواجب»، وظهوره في العموم ينهض قرينةً على التصرّف في جملة «لا يترك» بإرادة خصوص الكراهة من النهي أو مطلق المرجوحية من النفي، وذلك لأقوائية ظهور العامّ على ظهور «لا يترك» في الإلزام.

---

١. البيت من الأبيات الشهيرة التي يضرب بها المَثَل وهو للمتنبّي كما في *ديوانه*، ص ٣٧٣، وعجزه هكذا: «تجري الرياحُ بما لا تشتهي السفن».

٢. لقمان (٣١): ١٨.

فاندفع توهّم دوران الأمر في المقام بين التجوّز في «النهي» بحمله على الكراهة بقرينة عموم الموصول للواجب والمستحبّ وبين تخصيص عموم الموصول بـ«المندوب»؛ لدلالة قضيّة «لا يترك» على الوجوب فيقدّم على الأوّل، وذلك فإنّ الدوران في مثله بين التجوّز والتخصيص[١] يكون[٢] ارتكاب التجوّز أولى؛ لأنّ ظهور العامّ في العموم حيث كان بالوضع أقوى من ظهور إطلاق الهيئة في الحرمة حيث كان بمقدّمات الحكمة.

وتوهّمُ لزوم التخصيص على أيّ حالٍ؛ لشمول الموصول للأفعال المباحة مع عدم تأتّي القاعدة فيها يندفع بأنّ تلك الجملة واقعة بلحاظ الأفعال التي تكون محبوبةً ومطلوبةً للمولى لا مطلقاً وإن كان وجودها وعدمها على حدٍّ سواء[٣] كاندفاع سقوط مع كون الجملة إنشاءً[٤]؛ لكونها إخباراً عن الطريقة المألوفة بين الناس، وأنّهم لا يتركون شيئاً بمجرّد عدم إدراك بعضه، وذلك لوضوح سوق القضيّة ـ إنشائية كانت أو خبرية ـ لضرب القاعدة الكلّية الجارية في عموم موارد التكليف، ولم تكن مسوقةً لمجرّد الحكاية عن طريقة الناس، والكلام واقع في عدم دلالتها على اللزوم، ودون إثبات الدلالة خَرْطُ القَتاد.

[٣] ومنها قوله (ع): **الميسور لا يسقط بالمعسور**[٥].

---

١. في الأصل: التخصص.

٢. كذا، والصواب ظاهراً: فيكون.

٣. هذا هو الصواب، وفي الأصل: السواد.

٤. كذا في الأصل، وفي العبارة خلل ولعلّ الصواب: كاندفاع سقوط الاستدلال بعدم كون الجملة إنشاءً.

٥. *عوالي اللآلي*، ج ٤، ص ٥٨، ح ٢٠٥، وفيه: «لا يترك الميسور بالمعسور».

⇦

⇦ أوّل من استدلّ بقاعدة الميسور فخر المحقّقين ثمّ من بعده الشهيد الأوّل ومن بعده المحقّق الثاني ثمّ الشهيد الثاني ثمّ متابعوهم وبالغ في ذلك الوحيد البهبهاني في *الفوائد الحائرية* (الفوائد الجديدة) ٤٣٨ فائدة ١٧ قال بعد ذكره حديث إذا أمرتكم... والميسور لا يسقط... وما لا يدرك...: والأخبار الثلاثة يذكرها الفقهاء في كتبهم الاستدلالية على وجه القبول وعدم الطعن في السند أصلاً، ونُقلت في *الغوالي* عنهم عليهم السلام، ومشهورة في ألسن جميع المسلمين يذكرونها ويتمسّكون بها في محاوراتهم ومعاملاتهم من غير نكير مع جريان الاستصحاب في كثير منها بل جلّها لو لم نقل كلّها ووصفها تلميذه صاحب *الرياض* كثيراً بالمعتبرة قال عنها في *الرياض* ٢: ١٥٤ وفي ط الحجري ١: ٥٤: المعتبرة وضعفها بعمل الأصحاب طرّاً مجبور، وأوّل من ناقش في سنده صاحب *الحدائق* والنراقي وسيأتي نصوص كلماتهم، إلّا أنّ فخر المحقّقين والشهيدين والشيخ البهائي ووالده والمحقّق الأردبيلي لم يعبّروا عنها بالحديث والرواية ولعلّها عندهم قاعدة اصطيادية، وأتعجّب من صاحب *المدارك* كيف اعتمد عليها مع سلوكه طريقة صعبة في تلقّي الأحاديث بالقبول وينبغي أن أنبّه أنّ المستدلّين بالميسور لم يستدلّوا مستقلاً بـ«ما لا يدرك كلّه...» وغالباً استدلّوا بحديث «إذا أمرتكم...» في تلو الاستدلال بـ«الميسور لا يسقط...» ونذكر مواردها:

١. *ايضاح الفوائد* لفخر المحقّقين: ج ١، ص ٢٣٢، ٢٧٦، ٢٨٢ وج ٤، ص ١٠٩.

٢. *ذكرى الشيعة* للشهيد الأوّل: ٨٥، ٩٣، ٩٧، ١٠٨، ١١٠، ١٨١، ١٨٨، ١٩٦.

٣. *جامع المقاصد* للمحقّق الكركي: ج ١، ص ٢٣٢، ٣٧٢ وأيضاً استدلّ بحديث إذا أمرتكم، ٤٩٦ و٤٩٨ وج ٢، ص ٦٦، ٦٧، ١٦٢، ٢٠٢، ٢٠٣ وأيضاً ح إذا أمرتكم، ٢٠٧، ٢٠٩، ٢٣٨، ٢٥٠، ٢٥٣، ٢٨٤، ٢٨٨، ٣٠١، ٣٢١ وج ٣، ص ٣٧٢ وأيضاً ح إذا أمرتكم، ١٧٤ وج ٩، ص ١٠١ وج ١٠، ص ١٥٦، ١٩٦، ٢٢٢، ٢٢٤ وج ١٢، ص ٧٥.

٤. *رسائل الكركي*: ج ٣، ص ٢٧٤.

٥. *مسالك الأفهام* للشهيد الثاني: ج ١، ص ١٩٨، ٢١٤ وج ٢، ص ٢٢١، ٤١٧ وج ٦، ص ٢٩٤ وأيضاً ح إذا أمرتكم وج ٧، ص ٩٧ وج ٨، ص ١٨٤ وأيضاً ح إذا أمرتكم ج ١١، ص ٣٠٢ وأيضاً ح إذا أمرتكم وج ١٣، ص ٤٨ وأيضاً ح إذا أمرتكم، واستدلّ الشهيد أيضاً بحديث إذا أمرتكم مستقلاً في *المسالك*: ج ٩، ص ٥٣٥ وج ١٠، ص ١٢٠، ٣٣٧ وفي شرح ⇦

⇦*اللمعة*: ج ٢، ص ٢٩٤ و٣٠٨.

٦. *روض الجنان* للشهيد الثاني: ج ١، ص ١٠١ و٢٧٠ وأيضاً ح إذا أمرتكم، ٣٣٧ ج ٢، ص ٦٧٠، ٦٧١، ٦٨٨، ٨٣٨ وفي ط الحجري ٣٣، ٩٩ وأيضاً ح إذا أمرتكم ١٢٥، ٢٥١، ٢٥٢، ٢٥٩، ٢٧٨ وأيضاً استدلّ مستقلاً بحديث إذا أمرتكم في *الروض* ٢: ٦٧٥.

٧. *رسائل الشهيد الثاني*: ٢٢٩، ٢٣٨ وأيضاً ح إذا أمرتكم.

٨. *العقد الحسيني* لوالد الشيخ البهائي: ص ٤٦.

٩. *مجمع الفائدة والبرهان* للمحقّق الأردبيلي: ج ١، ص ١٠٢، ١٨٤ وأيضاً ح إذا أمرتكم، ٢٠٦ وج ٢، ص ٢١٧ و٢٦٥ وأيضاً ح إذا أمرتكم وج ٥، ص ٧٧ وأيضاً ح إذا أمرتكم وج ٦، ص ١٢٤ وأيضاً ح إذا أمرتكم، ٢٢٧ وج ٧، ص ٣٠٤ وأيضاً ح إذا أمرتكم وج ١١، ص ٤٩٩ وأيضاً ح إذا أمرتكم.

١٠. *مدارك الأحكام* للسيّد محمّد العاملي: ج ٣، ص ٢٤٩، ٣٢١، ٣٣٣، ٣٨٦.

١١. *حبل المتين* للشيخ البهائي: ١٧١.

١٢. *ذخيرة المعاد* للسبزواري: ج ١، ص ٢٩ وأيضاً ح إذا أمرتكم، ٨٤ وأيضاً ح إذا أمرتكم ناقش في صحّة سندها وفي دلالتها، ١٠٣ وأيضاً ح إذا أمرتكم وج ٢، ص ٢٤٢ وأيضاً ح إذا أمرتكم وقال بعد تسليم السند: لا يشتمل هذا... ولقائل أن يقول ضعف الرواية منجبر بالشهرة وعدم المعارض، ٢٦١ وأيضاً ح إذا أمرتكم، ٢٦٣ كان لقائل أن يقول بعد تسليم صحّة الرواية والإغماض عن الإجمال الذي فيها، ٢٦٧، ٢٨٣ وج ٣، ص ٦٠٤ وأيضاً ح إذا أمرتكم واستدلّ أيضاً بحديث إذا أمرتكم مستقلاً في *الذخيرة*: ج ١، ص ١٠٣ وج ٢، ص ٢١٩ و٢٢٠ وفي *كفاية الأحكام*: ص ٢١٨.

١٣. *كشف اللثام* للفاضل الهندي: ج ٢، ص ٤٧٨، ٥٠٣ وج ٣، ص ١٦٠، ٣٤٥، ٣٩٨، ٣٩٩ وج ٤، ص ١٩، ٢٥، ٧٣، ٩٣، ٢٥٥، ٣٥٢ وج ٦، ص ٣٤٢ وفي ط الحجري: ج ١، ص ١٤٩، ١٥٢، ١٧٧، ٢٠٤، ٢١١، ٢١٨، ٢٢٥، ٢٥٢، ٢٦٥، ٣٩٣ وج ٢، ص ١٧٠، ١٨٩، ٢٨٢ وأيضاً ح إذا أمرتكم.

١٤. *حاشية مجمع الفائدة والبرهان* للوحيد البهبهاني: ٩٥ (الثلاثة)، ١٢٢ وأيضاً ح ما لا يدرك كلّه (تأييد)، ١٧٥ (الثلاثة)، ١٧٦، ٢٧٤ (الثلاثة)، ٣٦١.

⇦

⇦ ١٥. *رياض المسائل* للسيّد عليّ الطباطبائي: ج ١، ص ٢٦١ (المعتبرة)، ٢٦٥ (المعتبرة) ج ٢، ص ١٥٤ (المعتبرة) وضعفها بعمل الأصحاب طرّاً مجبور، ١٧٧، ٢٥٣ (المعتبرة)، ٢٥٤ (المعتبرة)، ٢٩٠، ٣٢٣، ٣٢٤ ج ٣، ص ٣٦٠، ٣٧١، ٣٧٦، ٣٨٢، ٤٢٩، ٤٤٨ وج ٤، ص ٤٠٠ وج ٥، ص ٣٠٨ وج ٦، ١١٦ (قاعدة الميسور)، ٢٠١، ٢٠٧، ٣٥٥، ٥٠٤ وح ما لا يدرك، ج ٧، ص ٤٤٨، ج ٩، ص ٣٣٢ (المعتبرة)، ٣٥٢، ٥٤٣ (المعتبرة) ج ١١، ص ٢٤٩، ٢٧٩ (قاعدة)، ٢٨١ وفي ط الحجري: ج ١، ص ٢٦ (المعتبرة)، ٥٤ (المعتبرة) وضعفها بعمل الأصحاب طرّاً مجبور، ٥٨، ٦٨ (المعتبرة)، ٦٩ (المعتبرة)، ٧٤، ٧٩، ١٥٥، ١٥٦ (ولم يسقط عنه القيام عندنا للنصوص بأنّ الميسور...)، ١٥٨، ١٦٦، ١٦٩، ٢٤٧، ٣٠٤، ٣٤٩ قاعدة الميسور... المأثور في المعتبر، ٣٦٢، ٣٨٢، ٤٠٢ وأيضاً ح ما لا يدرك، ٤٧٩ وج ٢، ص ٢٨ المعتبرة، وأيضاً ح ما لا يدرك، ٣١، ٦٦ (المعتبرة)، ٢١٣ (قاعدة)، ٢١٤، ٣٤٣.

١٦. *غنائم الأيّام* للمحقّق القمّي: ج ١، ص ١٠٥ قولهم عليهم السلام: ما لا يدرك والميسور، ١٧٤، ٣٣٨ وأيضاً ح إذا أمرتكم وج ٢، ص ٢٣١ وأيضاً ح ما لا يدرك، ٤٤١ قولهم عليهم السلام: الميسور، ٤٤٦ (الثلاثة)، ٥٠٤، ٥٧٢ وأيضاً ح إذا أمرتكم، ٥٨٩، ٥٩١، ٦١٨ (قاعدة) ج ٣، ص ١٢٨، ١٨٤، ١٨٥ وح إذا أمرتكم، ج ٥، ص ١٩٤ (قاعدة)، ٢٠٩ قاعدة وأيضاً ح إذا أمرتكم، ٢١١، ٢١٤ (قاعدة)، ٢١٥ (قاعدة).

١٧. *القوانين* للمحقّق القمّي ١: ١٢٩.

١٨. *جواهر الكلام* في موارد.

قال المحدّث البحراني في *الحدائق* ٣: ٤٥٩ بعد نقله عن *روض الجنان* وكذا حديث إذا أمرتكم: المسألة غير منصوصة وبناء الأحكام على هذه التعليلات العليلة سيّما مع تعارضها وتصادمها لا يخلو من المجازفة في أحكامه سبحانه.

قال أيضاً في *الحدائق* ٤: ٣٣٧ بعد نقل الميسور وإذا أمرتكم: فإنّ هذين الخبرين وإن تناقلهما الأصحاب في كتب الاستدلال إلّا أنّي لم أقف عليهما في شيء من الأصول.

وقال أيضاً في *الحدائق* ٨: ٨٤ بعد نقله من *الذكرى*: لعدم ثبوت الخبر الذي ذكره فإنّا لم نقف عليه مسنداً في كتب الأخبار وإنّما يتناقله الفقهاء في كتب الفروع مع ما فيه من الإجمال المانع من الاستناد إليه في الاستدلال.

⇦

ويُشكَل[1] عليه بما مرّ في الرواية المتقدّمة من عدم وروده للعموم المجموعي؛

⇦ قال النراقي في *عوائد الأيّام*: ٢٦١، عائدة ٢٧ وفي ط الحجري: ٨٩: ممّا يستدلّ به بعض الفقهاء في مقام إثبات الحكم للجزء بعد تعسّر الكلّ أو تعذّره: قوله ﷺ: «إذا أمرتكم...» وقوله عليه السلام: «الميسور...» وقوله: «ما لا يدرك...» الأوّل مرويّ عن النبيّ ﷺ والثانيان عن عليّ عليه السلام، نقل الثلاثة في *عوالي اللآلي*.

والكلام فيها إمّا في حجّيتها أو دلالتها.

أمّا الأوّل فنقول: لا شكّ في عدم اعتبار تلك الأخبار من حيث السند، ولا من حيث وجودها في أصل معتبر، ولكن تصدّى بعضهم [وهو الوحيد البهبهاني كما تقدّم] لإثبات حجّيتها ببيان اشتهارها وانجبارها بالعمل. فقال: إنّه ذكرها الفقهاء في كتبهم الاستدلالية على وجه القبول وعدم الطعن في السند أصلاً ومع ذلك مشهورة في ألسنة جميع المسلمين يذكرونها ويتمسّكون بها في محاوراتهم ومعاملاتهم من غير نكير فهي بالعمل مجبورة وبالشهرة معتضدة فتكون حجّة.

ويرد عليه أنّه إن أريد بانجبارها بالشهرة المتنية، فهي ليست مشهورة إلّا في ألسنة المتأخّرين وهي غير كافية بل اشتهارها عندهم أيضاً ليس إلّا بنقل بعضهم عن بعض في مقام الاحتجاج وردّه، وهذا ليس من الشهرة الجابرة فإنّه لو ذكر واحد حديثاً ضعيفاً ثمّ ذكره الجميع ناقلاً عنه ورادّاً للاستدلال به لا يحصل له الشهرة المتنية الجابرة وحال تلك الثلاثة من ذلك القبيل، كما ترى أنّه استدلّ نادراً بالأوّل في مقام إثبات كون الأمر للندب، وذكره الباقون نقلاً منه فردّوا عليه، وكذلك الثانيان.

وإن أريد الشهرة المولوية، فهي ممنوعة وإن كان الفتوى في بعض جزئيات مدلولها مشهورة، وهي غير اشتهار المدلول.

فالظاهر عدم حجّية تلك الأخبار وعدم صلاحيتها لإثبات الأحكام المخالفة للأصل إلّا أن يكتفى في انجبار الخبر الضعيف بالشهرة المحكيّة أيضاً، كما هو المحتمل بل الأظهر فإنّه يمكن القول بحجّية تلك الأخبار حيث إنّه نسب بعضهم القول بوجوب الإتيان بما يتمكّن منه من الأجزاء إلى الأكثر.

١. كذا، والصواب ظاهراً: يُستشكل.

لعدم ظهوره في عدم سقوط الميسور من الأجزاء بالمعسور منها؛ لاحتمال[١] وروده لبيان العموم الأفرادي، وأنّه لا يسقط الميسور من أفراد العامّ بالمعسور منها. ولا يبعد سوق الحديث لإزالة توهّم أنّ التكليف إذا تعلّق بموضوعٍ عامّ وتعذّر امتثاله في بعض أفراده يسقط عن أصله حتّى في الأفراد المقدورة، فلا امتثال له أصلاً؛ لأنّ للجميع خطابٌ واحد بملاحظة العامّ وإن انحلّت[٢] إلى أحكام متعدّدة حسب تعدّد الأفراد، لكن لمّا جمعها خطابٌ واحد تعذّر الخروج عن عهدته بتعذّر امتثاله في بعض مصاديق متعلَّقه، فسيقت الروايةُ للتنبيه والإشارة إلى أنّ العسر عذرٌ في ما تعلّق به من الأفراد دون غيره من بقية أفراده الميسورة، بل هي باقية على حكمها المشتمل عليه الخطاب العامّ، فالرواية حينئذٍ بمُجنَبٍ عن الدلالة على عدم سريان تعسّر الجزء إلى الكلّ، ولا يكاد يستفاد ذلك منها إلّا إذا أُريد من الميسور الأجزاء الميسورة من المركّب، وهو كما ترى؛ لعدم ظهورها فيه بعدما كان المحتمل قويّاً إرادةَ الأفراد الميسورة من العامّ، وما أبعد بين المعنيين؛ فإنّ الرواية على هذا سيقت للإشارة إلى بقاء حكم الأفراد الميسورة عند تعذّر بعضها، بخلاف ما لو أُريد من العامّ الأجزاءُ الميسورة؛ فإنّ الرواية حينئذٍ مسوقة لإنشاء تكليف وجوبي بالنسبة إلى غير ما تعسّر من الأجزاء لمّا يسقط[٣] وجوبه بتعذّر بعض أجزاء المركّب؛ فإنّ الوجوب الغيري الثابت للأجزاء المترشّح من وجوب الكلّ يدور مداره حدوثاً وبقاءً. وبعد ارتفاع وجوب المركّب بتعذّر جزء

---

١. هذا هو الصواب، وفي الأصل: لاحتماله.

٢. كذا، والأولى: انحلّ.

٣. كذا، والصواب ظاهراً: سقط.

من أجزائه ـ لأنّ الباقي غير المجموع ـ يرتفع وجوب بقيّة الأجزاء لا محالة. ووجوبها على حدةٍ[١] متوقّف على كون قوله: «لا يسقط» قضيّة خبرية في مورد الإنشاء وجعل الحكم، ولو أمكن الجمع بين الإرشاد والتكليف في خطاب واحد صحّ تعميم الرواية للعموم المجموعي؛ لشمول «الميسور» بإطلاقه لكلّ من المركّب والعامّ، فتدلّ الرواية على ثبوت الحكم السابق في القدر الغير العَسِر من الأفراد والأجزاء بقاءً في الأوّل وحدوثاً في الثاني، لكنّه كما ترى.

مع أنّه لا دلالة للرواية على وجوب الإتيان بالباقي وعدم السقوط لزوماً؛ لمكان[٢] شمولها للمستحبّات ولا يجب الإتيان بالميسور فيها بالبداهة، فلا يكاد[٣] تدلّ على عدم السقوط لزوماً والحال هذه.

نعم، لو كان عدم السقوط محمولاً لا على نفس الميسور بل على حكمه فمعنى عدم سقوطه بقاءُ حكمه السابق، فقوله: «لا يسقط» نظير الأمر بإبقاء ما كان في باب الاستصحاب في أنّه إلزام بالتعبّد ببقاء الحكم الأوّل اتّجه[٤] التمسّك به على المهمّ؛ لنهوضه على عدم سقوط الحكم الثابت للميسور ـ وجوباً كان أو ندباً ـ بتعسّر بعض أجزاء المركّب.

ولا يبعد كونُ قضيّة الميسور كنايةً عن عدم سقوطه[٥] بحكمه كما هو الظاهر من نظائره كقوله: «لا ضرر ولا ضرار»، المسوق لنفي الحكم بلسان نفي الموضوع،

---

١. في الأصل: على حده.

٢. هذا هو الصواب، وفي الأصل: لكان.

٣. كذا، والأولى: فلا تكاد.

٤. جواب «لو».

٥. في الأصل: «سقوط» والصواب ما أثبتناه كما يدلّ عليه قوله في ما يلي: «كناية عن عدم سقوطه بحكمه».

وفي المقام كان التركيب المزبور مسوقاً لإثبات الحكم وعدم سقوطه بإثبات الموضوع وعدم سقوطه بسقوط المعسور. ولا يقدح شموله للمستحبّات في الاستدلال به على عدم السقوط لزوماً في الواجبات؛ لكفاية الدلالة عليه ولو في ضمن العموم، لكنّ ذلك خلاف الظاهر من الخبر في عدم سقوطه بنفسه، بل الظاهر منه باعتبار إسناد عدم السقوط فيه إلى نفس «الميسور» وحملِه عليه عدمُ سقوطه بنفسه.

وعليه فالرواية إمّا تكون غيرَ دالّة على تأتّي الحكم في المستحبّات أو أنّها لا تدلّ على وجوب الباقي في الواجبات؛ لأنّه لو أُريد من ثبوت الميسور بنفسه المستفاد من قوله: «لا يسقط» الأعمّ من الإيجاب والندب لم تبقَ له دلالة على وجوب الإتيان بالميسور في الواجبات، ولو أُريد منه الثبوت بنحو الإيجاب لم يشتمل الرواية للمستحبّات[١] مع وضوح انسحاب القاعدة فيها.

اللّهمّ إلّا أن يقال باختصاص الرواية بـ«الواجبات» وإلحاق «المستحبّات» بها بعدم القول بالفصل، أو يقال بأنّ قولَه: «الميسور» اه[٢]، كنايةٌ عن عدم سقوطه بحكمه كما في قوله (ع): «لا ضرر ولا ضرار»، المنفيّ فيه نفي[٣] الحكم وضعاً وتكليفاً بلسان نفي الموضوع مع أنّه ثابت وجداناً.

ويتوجّه عليه ما تقدّم من إشكال عدم سوق الخبر في مورد العموم المجموعي؛ لاحتمال وروده في العموم الأفرادي، كما هو الظاهر في الرواية السابقة بملاحظة موردها، فلا يبقى وثوق بالرواية.

---

١. كذا، والأولى: لم تشمل الرواية المستحبّات.

٢. رمز إلى قوله: «إلى آخره».

٣. كذا، والظاهر زيادتها.

ثمّ إنّه بناءً على دلالة الأخبار على المهمّ يقع الكلام في شمولها لفاقد الشرط على حدّ شمولها لفاقد الجزء، وربما يقال بعدم شمولها لفاقد الشرط، أمّا الروايتين الأوّلتين[١] فالظاهر اختصاصهما بالمركّب الخارجي دون الذهني أيضاً. وأمّا قوله (ع): «الميسور لا يسقط بالمعسور»، فعلى تقدير دلالته تعمّ فاقد الجزء؛ لأنّ فاقد الشرط ممّا يغاير واجده ويباينه فليس بميسورٍ له.

وفيه أنّ العبرة في جريان القاعدة بصدق «الميسور» في نظر العرف، فما عُدّ عندهم ميسوراً يكون مجرىً للقاعدة دون ما لم يُعدّ عندهم من «الميسور»، وعليه تجري القاعدةُ مع تعذّر الشرط؛ لصدق «الميسور» حقيقةً على فاقده كصدقه على فاقد الجزء وإن كان فاقد الشرط وواجده وجودين متباينين، لكنّ التباين بينهما إنّما هو بحسب الدقّة ونظر العقل دون نظر العرف، وهما بنظر [العرف] متّحدان، وهو المناط في تحديد «الميسور».

ومن أجله لا تجري القاعدة في ما إذا لم يصدق «الميسور» عرفاً على الباقي وإن كان غير مغاير مع التامّ المتعذّر عقلاً، كما إذا كان فاقداً لمعظم الأجزاء أو لرُكنها، وحيث عُلم أنّ «الميسور» من المفاهيم العُرفية فلا محالة[٢] يُرجع إليهم في تحديدها وتشخيص مصاديقها المشتبهة إذا لم يكن الاشتباه لعارضٍ خارجي يوجب التباس الأمر على العرف أيضاً.

وربما يظهر من الشارع خلافهم تخطئةً لهم؛ إذ ربما يخطّي الشارعُ العالمُ بحقيقة الأمر العرفَ بالإخراج أو الإدراج في تعيين المصداق، فيُلحِق

---

١. قد سبق الكلام عن «الأوّلة» و«الأوّلتين» في ج ٢، هامش ص ١١٢.

٢. في الأصل: فلا محال.

بـ«الميسور» ما ليس بميسورٍ في نظر العرف ردعاً وتخطئةً لهم، وبالعكس فيَحكم بسقوط ميسور عرفي من باب الردع والتخطئة؛ لاطّلاعه على عدم قيام «الفاقد» بتمام المصلحة التي قام «الواجد» الواجب أو المستحبّ بها أو بمعظمها الموجب للإيجاب أو الاستحباب، فيكون «الفاقد» في تلك الموارد بنظر الشارع أجنبياً عن «الواجد» من غير ارتباط به بحيث يصحّ إضافته إليه ونسبته به وإن كان في نظر العرف كذلك، فيُعدّ عندهم ميسوراً؛ لعدم اطّلاعهم على الواقع الذي كشف عنه الشارع بإخراجه أو إدراجه، فما لم يقم دليلٌ من الشرع على الردع في المصداق بالإخراج أو الإلحاق لا محيص عن الرجوع إلى إطلاق دليل القاعدة أو عمومه الحاكم بقيام الباقي بتمام مصلحة الواجب أو بعمدته الموجب للإيجاب.

وممّا ذكرنا ظهر اندفاع ما يقال من عدم الوثوق بالقاعدة؛ لأنّ العمل بها يوجب التخصيص لكثير[١] بل الأكثر؛ لكثرة الخارج عنها بحيث يكون الباقي بالنسبة إليه كالقطرة في جنب البحر.

والوجه أنّ خروج ما خرج عن تحت القاعدة بناءً على ما ذُكر من باب التخصّص[٢] دون التخصيص، فالإخراج يكون موضوعياً وإن صحّ أن يكون الاندراج حكمياً كما يصحّ كونه موضوعياً.

نعم، الذي يُشكَل[٣] على القاعدة [مع] تخصيصها بمواردَ شتّى[٤] [أنّه] لا يبقى الاعتماد عليها، فلا مجال لإعمالها إلّا في موردٍ تمسّك الأصحاب بها؛ لأنّ العلم

---

١. كذا، والأولى: للكثير.

٢. هذا هو الصواب، وفي الأصل: التخصيص.

٣. كذا، والصواب ظاهراً: «يستشكل».

٤. هذا هو الصواب، وفي الأصل: شيء.

الإجمالي بتطرّق التخصيص[١] عليها يمنع عن العمل بعمومها إلّا في تلك الموارد التي يكشف عمل الأصحاب وتمسّكهم بها عن عدم تطرّق التخصيص[٢] إليها.

ثمّ إنّه ربما يُتمسّك على عدم سقوط المشروط بتعذّر الشرط برواية عبد الأعلى مولى آل سام قال: **قلتُ لأبي عبد اللّه (ع): عثرتُ فانقطع ظفري فجعلتُ على اصبعي مرارة، فكيف أصنع بالوضوء؟ قال: يُعرَف هذا وأشباهه من كتاب الله عزَّ وجلّ ﴿وَمَا جَعَلَ[٣] عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾[٤] امسح[٥] عليه**[٦].

بتقريب أنّ الإمام ـ عليه السلام ـ أحالَ حكم المسألة من سقوط المسح على البشرة ووجوب المسح على المرارة إلى الآية توبيخاً للسائل على سؤاله؛ لوضوح استفادة الحكم منها، وهي مبتنية على مقدّمة مطويّة، وهي عدم سقوط المشروط بتعذّر الشرط أو تعسّره، فيكون المنفيّ بالآية ما يوجب الحرج من قيد المباشرة دون أصل المسح الثابت وجوبه بدليل الوضوء، ولولا مفروغية هذه الجهة لم يبقَ مجال للاستفادة ولا لإيكال الإمام معرفة حكم الواقعة إلى الآية، فإنّها إنّما دلّت على نفي ما يقتضي الحرج من قيد المباشرة، ونفيُه بوجوب انتفاء أصل المسح

---

١. هذا هو الصواب، وفي الأصل: التخصّص.

٢. هذا هو الصواب، وفي الأصل: التخصّص.

٣. بعدها في الأصل: «اللّه».

٤. الحجّ (٢٢): ٧٨.

٥. في الأصل: احتج.

٦. *الكافي*، ج ٣، ص ٣٣، ح ٤؛ *الاستبصار*، ج ١، ص ٧٧ ـ ٧٨، ح ٢٤٠؛ *تهذيب الأحكام*، ج ١، ص ٣٦٣، ح ١٠٩٧ وعنها في *وسائل الشيعة*، ج ١، ص ٤٦٤، باب ٣٩، ح ٥ و*بحار الأنوار*، ج ٢، ص ٢٧٧، ح ٣٢؛ *تفسير العيّاشي*، ج ١، ص ٣٠٢، ح ٦٦، وعنه في *بحار الأنوار*، ج ٧٧، ص ٣٦٧، ح ٨؛ *الخلاف*، ج ١، ص ١٥٩ ـ ١٦٠، ذيل مسألة ١١٠.

لغرض سقوط المشروط بتعسّر شرطه، فيحتاج وجوب المسح على المرارة من دليلٍ خاصّ، ومعه لا يبقى للإيكال مجال، بل هو الإحالة إلى خلاف ما يراد من حكم المسألة، فلا محالة تكون الحوالة على الآية في ساحة مسلّمية عدم سقوط المشروط بتعذّر الشرط، ولا ريب حينئذٍ في صحّة الإيكال وحُسن التوبيخ على السؤال بعد الفراغ عن تلك المقدّمة ووضوحها عند السائل، فيكون قوله (ع): «امسح عليه»، لمجرّد التأكيد، هذا.

وفيه أنّه لو تمّ ذلك فاستظهارُ أنّ تعذّر القيد لا يوجب سقوط المقيّد مطلقاً حتّى في القيود التي تكون من مقوّمات المأمور به فضلاً عن القيود المقسّمة ففي حيّز المنع، وإنّما يُلتزم به في ما يكون القيد مقسّماً لا مقوّماً، مثل قيد «المباشرة» التي ينتفي حقيقةً بانتفائها المقيّد، وليس ذلك تخصيصاً في الرواية، كيف وقوله(ع): «يعرف هذا وأشباهه»، ممّا يأبى بسياقه عن التخصيص.

خاتمة

في بيان شرائط جريان الأُصول من الاحتياط والبراءة

فنقول: إنّ الاحتياط بعدما كان حَسناً في حدّ ذاته لم يكن مشروطاً بشيء ولا متوقّفاً على شيء، في العبادات والمعاملات، سواء احتيج إلى التَكرار أو لا.

أمّا الاحتياط في المعاملات فلأنّه لا يلزم منه شيء من المحاذير التي ذُكرت في العبادات. ونحوه الاحتياط في العبادات في صورة عدم الاحتياج إلى التكرار.

نعم، في صورة توقّفه على التكرار قد يُشكَل[1] بأنّ الاحتياط ينافي الاحتياط إمّا من جهة الإخلال بـ«قصد الوجه»، أو بـ«التميز»، أو كون الاحتياط في هذه الصورة لعباً وعبثاً بأمر المولى.

ولا يخفى ما فيه؛ فإنّ قصدَ الوجه مطلقاً بنحو الداعي أو الوصفية أو الغاية ـ على القول باعتباره ـ ممكن جدّاً؛ لتمكّن المكلّف من الإتيان بما هو المأمور به إمّا بداعي أمره أو بما هو الواجب أو لأجل كونه الواجب، فلا يلزم من الاحتياط الإخلالُ بـ«قصد الوجه» لو فُرض اعتباره، وأمّا التميز فالتحقيق عدم اعتباره، وعلى فرضه فالمعلوم إمكانه.

وأمّا كون الاحتياط في صورة التكرار لغواً ولعباً بأمر المولى فيوجّه[2] عليه أنّ التَكرار في صورة تعسّر الامتثال تفصيلاً من جهة صعوبة تحصيل العلم أو لعدم داعٍ[3] عقلائي على السؤال لا يكون عبثاً بأمر المولى، والعقلاء لايذمّونه على مثل

---

١. كذا، والصواب ظاهراً: يُستشكل.

٢. كذا، والأولى: فيتوجّه.

٣. في الأصل: داعي.

هذه الطاعة في هذه الصورة، ومع إمكان السؤال وعدم الصعوبة[١] ثمّ اختيار المكلّف الاحتياط المستلزم للتكرار فليس ذلك من العبث[٢] بأمر المولى؛ حيث يكون داعيه على الإتيان أمرَ مولاه لا غيره.

غاية الأمر أنّه يكون ملوماً في كيفية الإطاعة واختيار هذا النوع من الطاعة. نعم، لو كان الداعي اللعب بأمر المولى فحينئذٍ يُعدّ المكلّف لاغياً ولاعباً، فلا يكون مطيعاً، وهذا لا يتفاوت الحال فيه بين ما كان الإتيان بالمأمور به على وجه الاحتياط المتوقّف على التكرار أو على غير وجه الاحتياط.

وأمّا البراءة العقلية فتوقّفها على الفحص واليأس عن الظفر بالدليل واضح؛ ضرورةَ عدم تحقّق موضوع البراءة العقلية إلّا بعد الفحص واليأس، والوجه فيه أنّ البراءة حيث تكون من أجل استقلال العقل بقبح العقاب بلا بيانٍ، وكان المراد من «البيان» هو ما يصحّ للمولى الاحتجاج به على العبد، وقبل الفحص لا يصحّ ذلك. ولا مجال لإنكار وجوب الفحص في البراءة العقلية.

وأمّا البراءة النقلية فالظاهر من قوله (ع): **كلّ شيء لك حلال**[٣]، وغيره عدم وجوب الفحص، فمثل هذه القضيّة ونحوها من قوله (ع): **رُفع ما لا يعلمون**[٤] الوارد في مقام المنّة وجعل الحكم الظاهري بمرتبة الفعلية عدم لزوم الفحص بالإجماع[٥] وبالدليل العقلي الذي حاصله أنّا نعلم إجمالاً بوجود واجبات في

---

١. في الأصل: الصّوبه.

٢. في الأصل: البعث.

٣. قد سبق في ص ١٦، ٢٠.

٤. قد سبق في ص ١٥.

٥. في العبارة كما ترى خلل ولعلّ الصواب: فمقتضى مثل هذه القضيّة ونحوها من قوله ... وإن كان عدم لزوم الفحص إلّا أنّه ادّعي لزومه بالإجماع.

الشريعة، فيجب علينا الاحتياط بالفحص إلى أن يحصل اليأس عن الدليل عليها، هذا.

وهو مدفوع بالفرق الواضح بين الفحصين؛ لأنّ الفحص في صورة العلم الإجمالي بوجود الأحكام في الشرع إنّما يكون في ساحة نهوض الدليل على الواجب أو الحرام، وأين ذلك بالفحص عن أصل الدليل كما في المقام؟! فالعلم الإجمالي بوجود الواجبات والمحرّمات في الشرع أوجب الفحص عقلاً؛ لإحراز ما عُلم إجمالاً، ومعلوم أنّ [في] موارد الشبهة قبل الانحلال لا تجري البراءة، والبحث عن لزوم الفحص وعدمه بعد فرض ....[1].

وربما يقال بالعدم؛ لإطلاق دليلها من حديث الرفع وغيره.

والذي يمكن أن يستدلّ به على لزوم الفحص الأخبار الدالّة على وجوب التفقّه والتعلّم وعدم سماع اعتذار عدم العمل بعد العلم[2] بقوله (ع): **هلّا تعلّمت**[3]، ومقتضى إطلاق هذه الأخبار وإن كان لزوم التعلّم والتفقّه مطلقاً في الشبهات قبل الفحص وبعده إلّا أنّه ينافيه إطلاق أخبار البراءة لما قبل الفحص، فلا محيص عن الجمع بينهما تارةً باختصاص أخبار لزوم التعلّم بما إذا عُلم إجمالاً بوجود الأحكام، فتجري في خصوص الشبهات المقرونة بالعلم الإجمالي دون الشكّ البدوي، وأُخرى بما إذا كان تحصيل العلم ممكناً غير متوقّف على التفحّص والتجسّس،

---

١. لم تُقرأ موضع كلمة وهي تشبه بـ«جريانها»، ولعلّ الصواب: الانحلال أو انحلالها.

٢. كذا، والصواب ظاهراً: عدم سماع اعتذار لعدم العمل بعدم العلم.

٣. هذا مضمون ما رواه الشيخ المفيد في *أماليه*، ص ٢٢٧ ـ ٢٢٨، مجلس ٢٦، ح ٦ وص ٢٩٢، مجلس ٣٥، ح ١ وعنه الشيخ الطوسي في *أماليه*، ص ٩، مجلس ١، ح ١٠ وعنهما في *بحار الأنوار*، ج ١، ص ١٧٨، ح ٥٨ وج ٢، ص ٢٩، ح ١٠ وج ٧، ص ٢٨٥، ح ١.

وثالثةً باختصاص أخبار البراءة بما بعد الفحص وأخبار وجوب التعلّم بما قبله، وهذا حسن بل هو المتعيّن بقرينة التوبيخ. كيف، ولا مجال له بعد الفحص وعدم الظفر بالدليل، فقبله يصحّ الاحتجاج بقوله: «هلّا تعلّمت»، وأمّا بعده فلا؛ لتعلّمه[١] وغاية جهده في تحصيله وعدم ظفره بالدليل، هذا.

بقي الكلام في ما يستفاد من أخبار لزوم التعلّم والتفقّه وأنّها دالّة على لزومهما بالوجوب النفسي وإن احتُمل عدم الظفر بالدليل أو في خصوص ما إذا عُلم أنّه إذا تفحّص فظفر به، فلزوم التعلّم هل يكون في صورة إحراز حصول العلم له بواسطة الدليل فيكون غيرياً محضاً أو لا، بل التعلّم واجب ولو لم يعلم بحصول العلم[٢].

ولا يخفى أنّ المعنيين يختلفان بحسب الآثار، فعلى تقدير كون وجوب التعلّم غيرياً لو أدّى ترك التعلّم إلى خلاف الواقع يعاقَب المكلّف على نفس ترك الواجب، ومع عدم المخالفة لو عوقب فإنّما هو على التجرّي، وهذا بخلاف ما إذا كان التعلّم واجباً نفسياً؛ فإنّ العقاب على ترك التعلّم لا على ترك الواقع.

ولا يخفى أنّ مقتضى كون التعلّم واجباً غيرياً عدم لزوم التعلّم على الواجبات المشروطة قبل حصول شرطها، ويشكل حينئذٍ في ما لو أدّى ترك التعلّم إلى ترك الواجب بعد حصول الشرط من دخول الوقت بالنسبة إلى الصلاة مثلاً؛ فإنّ قبله لا وجوب وبعد دخوله فالمفروض عدم تمكّن المكلّف من الواجب وقضيّته عدم العقاب على المخالفة وعدم وجوب التعلّم على الواجبات المشروطة.

والتفصّي عن الإشكال:

---

١. كذا، والصواب ظاهراً: لكونه بصدد تعلّمه.

٢. كذا، والصواب ظاهراً: «بوجود الدليل» بدلاً من «بحصول العلم».

تارةً بدعوى كون التعلّم واجباً نفسياً، كما عن *المدارك* وشيخه[١]، فالتعلّم واجب نفسي تهيّئي وإن لم يكن إيجاب فعلي.

وأُخرى بالالتزام بأنّ الواجبات المشروطة الموقّتة الإيجاب فيها فعلي وزمان الفعل استقبالي، ويكون التعلّم واجباً فعلياً، فالواجبات المشروطة كلّها تعليقية.

وثالثةً بدعوى استقرار السيرة وبناء العقلاء على وجوب التفحّص إذا علموا بصدور أحكام من مواليهم في حقّهم وإن لم يعلموا بالواجب بخصوصه.

فالتفصّي عن الإشكال بالوجوه المذكورة وصحّة المؤاخذة على ترك الواجب في الصورة الأُولى والأخيرة، لا على ترك التعلّم. وأمّا في الصورة الوسطى فالعقاب إنّما هو على ترك التعلّم في صورة المخالفة.

هذا كلّه في ما يتعلّق باستحقاق الجاهل التارك للفحص العقوبة على مخالفة الواقع أو ترك التعلّم والتفقّه.

بقي الكلام في ما يتعلّق بالأحكام، وهي صحّة عمل الجاهل التارك لطريقي الاجتهاد والتقليد الواقع على مقتضى البراءة.

والكلام فيه:

أمّا في المعاملات فمحصّله أنّه لو أوقعت فظهرت مطابقتها للواقع فهي صحيحة وإن لم تقع عن اجتهاد أو تقليد، ولو انكشفت مخالفتها له فهي فاسدة.

أمّا العبادات فصفو المقال فيها أنّه لا ريب في صحّة ما أتى به وإجزائه وعدم وجوب إعادته أو قضائه مع تمشّي قصد القربة المنوطة به العبادة وموافقة عمله

---

١. *مدارك الأحكام*، ج ٢، ص ٣٤٤ ـ ٣٤٥ وج ٣، ص ٢١٩؛ *مجمع الفائدة والبرهان*، ج ٢، ص ١١٠.

لفتوى مجتهده، أو اجتهد هو بنفسه في الأدلّة فأدّت إلى عدم وجوب الجزء والشرط المجهولين، أو حصل له القطع اتّفاقاً بموافقة عمله للواقع وتخيّل عدم تأثير الطرق الشرعية في صحّة الأعمال الماضية بنيّة السقوط. كيف، وإنّها كاشفة عن ثبوت مؤدّياتها في مواردها من أوّل الأمر لا محدثة لها من حين قيامها عليها، فلا يكاد يتطرّق الإشكال في صحّة عمل الجاهل الواقع قُربياً وموافقاً لأحد الطريقين من الاجتهاد والتقليد.

نعم، قد يقع الإشكال في صحّة عمل الجاهل المتردّد في الصحّة بالاقتصار على عمله صادف الواقع أو خالفه وإن ظهرت المطابقة، وذلك لأجل الإخلال بالنيّة.

ولا يقاس ذلك بما أتى به الجاهل بالأمر المتردّد فيه احتياطاً للفرق الواضح، وهو أنّ الجاهل في مرحلة الاحتياط يأتي بالعمل باحتمال الأمر، وفي الفرض يقنع بالمحتمل في امتثال الأمر، فلا يعدّ[1] مطيعاً وإن ظهرت المطابقة للواقع؛ لعدم كون الأمر باعثاً له، وإلّا لما كان آتياً بالعمل مطلقاً وإن لم يصادف الواقع، بخلاف الجاهل في باب الاحتياط فإنّه يعدّ مطيعاً على تقدير الأمر بالواقع؛ لأنّه الذي حثّه على العمل ومنقاداً على تقدير عدمه، فيُثاب ثواب المنقادين، هذا.

وأمّا مع مخالفة العمل لطريقي الاجتهاد والتقليد، فمقتضى القاعدة الأوّلية الإعادة مع ظهور الخلاف في الوقت وإن كان الجهل عن قصورٍ؛ لبقاء الأمر الواقعي، ومقتضاه وجوب الخروج عقلاً عن عهدته بالإعادة على وجهٍ يُسقطه، كإتيان المأمور به تامّ الأجزاء والشرائط بعدما أتى به فاقد الجزء[2] أو الشرط.

---

١. في الأصل: فلا يعبد.

٢. في الأصل: لجزء.

وأمّا القضاء في خارج الوقت فعلى من يقول[١] بتبعيته للأداء فحديثه حديث الإعادة، وعلى القول بكونه بأمرٍ جديد فيدور مدار شمول إطلاقه أو عمومه لورود[٢] الكلام.

هذا كلّه حسب ما تقتضيه القاعدة الأوّلية، لكنّه تخرج عن مقتضاها ببركة القاعدة الثانوية الحاكمة بصحّة عمل الجاهل ولو كان عن تقصيرٍ، كقوله (ع): **لا تعاد الصلاة إلّا من خمسة**[٣]، الشامل للمقام، بل صورة العمد أيضاً بإطلاقه لولا الإجماع؛ لأنّ قضيّته عدم وجوب الإعادة بواسطة الخلل الناشي من قِبَل غير هذه الخمسة مطلقاً من غير فرق بين صورتي الجهل والعمد، لكنّ الإجماع قام على التخصيص بالأُولى.

ومثل الإعادة القضاءُ عند ظهور الخلاف خارج الوقت على القول بالتبعية أو باستفادته من الدليل الخارج مع شموله بإطلاقه أو عمومه للجاهل ولو عن تقصير؛ فإنّ مقتضى القاعدة وجوب القضاء على الجاهل مع ظهور الخلاف في خارج الوقت، إلّا أنّه ليس ببعيد الخروج عنها بمثل قوله (ع): «لا تعاد الصلاة» اه[٤]، أيضاً بناءً على تعميمه لمثل المقام، بتعميم الإعادة المنفيّة فيه للإعادة والقضاء بإرادة الأعمّ منهما منها من مطلق فعل الشيء ثانياً في الوقت أو خارجه كما هو الظاهر. كيف، ولا يكاد يُحمل الأخبار على ما هو المصطلح بين الفقهاء من إرادة فعل ما أتى به ثانياً في الوقت لخللٍ موجب لذلك من لفظ «الإعادة» في الرواية، هذا.

---

١. كذا، والصواب ظاهراً: فعلى القول.

٢. كذا، ولعلّ الصواب: لمورد.

٣. سبق الحديث وتخريجه في ص ١٣٦.

٤. رمز إلى قوله: «إلى آخره».

ومن موارد الشذوذ[١] عن مقتضى القاعدة الأوّلية ـ وهي وجوب الإعادة والقضاء على الجاهل المقصّر في صورة انكشاف الخلاف في الوقت أو خارجه ـ الجهرُ في موضع الإخفات وبالعكس، والإتمام في مقام القصر مطلقاً عن قصورٍ كان أو تقصيرٍ في خصوص الأخير؛ لإطلاق قوله (ع) في صحيحة زرارة في من جهر في مورد الإخفات أو أخفت في موضع الجهر وإن لم يكن متعمّداً بل كان ناسياً أو لا يدري فلا شيء عليه تمّت صلاته[٢].

ورواية زرارة ومحمّد بن مسلم عن أبي جعفر (ع) في من أتمّ في السفر: وإن لم تكن قُرئت عليه ولم يعلمه فلا إعادة عليه، بعد حكمه (ع) بالإعادة على من قرئت عليه آية التقصير وفُسّرت له[٣].

فعلى ذلك يقع الإشكال في الجمع بين ما حكم به الأصحاب من صحّة الصلاة المأتيّ بها على خلاف الواقع بما أتى به المكلّف على غير الواقع من دون إعادة ولا قضاء كما حكم به (ع) في الجهر والإخفات بقوله: «تمّت صلاته»، ومن استحقاق العقوبة على الإخلال بالواجب الواقعي ومخالفته بتقصيره؛ لتمكّنه من

---

١. كذا، ولعلّ الصواب: «ومن الموارد النادرة أو الشاذّة التي تخرج» بدلاً من «من موارد الشذوذ».

٢. *كتاب من لا يحضره الفقيه*، ج ١، ص ٣٤٤، ح ١٠٠٢؛ *الاستبصار*، ج ١، ص ٣١٣، ح ١١٦٣؛ *تهذيب الأحكام*، ج ٢، ص ١٦٢، ح ٦٣٥ وعنها في *وسائل الشيعة*، ج ٦، ص ٨٤، باب ٢٦، ح ١ و*بحار الأنوار*، ج ٨٢، ص ٧٧ و*منتقى الجمان*، ج ٢، ص ١٢ و ٢٩٩.

٣. *كتاب من لا يحضره الفقيه*، ج ١، ص ٤٣٤ ـ ٤٣٥، ح ١٢٦٥؛ *تهذيب الأحكام*، ج ٣، ص ٢٢٦، ح ٥٧١؛ *تفسير العيّاشي*، ج ١، ص ٢٧١، ح ٢٥٤؛ *تفسير مجمع البيان*، ج ٣، ص ١٧٣ ـ ١٧٤؛ وعنها في *وسائل الشيعة*، ج ٨، ص ٥٠٦، باب ١٧، ح ٤ و ٥ و*بحار الأنوار*، ج ٨٦، ص ٥١، ح ١٧ و*منتقى الجمان*، ج ٢، ص ١٨٨ و ١٨٩.

امتثاله بالاستعلام.

ووجه التنافي أنّ مقتضى صحّة الصلاة المأتيّ بها وتماميتها تعلّقُ الأمر بما أتى به المكلّف على خلاف الواقع؛ إذ لا معنىً للصحّة وحصول الإطاعة بلا أمرٍ، ومقتضى استحقاق المؤاخذة على الإخلال بالواجب الواقعي تنجّزه على المكلّف المنافي مع الأمر[1] بما أتى به مخالفاً للواقع. كيف، وليس من الشريعة بالضرورة وجوب صلاتين من القصر والإتمام، والجهر والإخفات على المكلّف في حالٍ واحد، ولو وجبتا عليه لما سقطت إحداهما بفعل الأُخرى مع ارتفاع الجهل في الوقت والتمكّن من الخروج من عهدة الواجب واقعاً في زمانه، ولما توجّه العقاب من ناحية المولى مع القدرة على استيفاء المصلحة. غاية الأمر أسقطه الشارع واجتزى بما أتى به وكان له أن لا يقنع به، وليس ذلك من ناحية المكلّف ليكون هو السبب في التفويت.

هذا بناءً على تقدير كون المأتيّ به المخالف للواقع مأموراً به كما هو الظاهر من التوصيف بالتمامية في الرواية.

وأمّا بناءً على عدم كونه واجباً وإنّما هو مسقط للواجب فلا إشكال حينئذٍ سوى في الحكم باستحقاق المكلّف المؤاخذة على الواجب الواقعي في صورة ارتفاع الجهل في الوقت وظهور الخلاف فيه؛ لما عرفت من القدرة على القيام بالواجب حينئذٍ في وقته من دون إيراث جهله تفويتاً أصلاً، وكان سقوطه مُستنِداً إلى حكم الشارع بالإجزاء والاجتزاء من غير إعادةٍ ولا قضاءٍ، وعليه كيف يبقى مجال للحكم باستحقاق المؤاخذة بل ما أسقطه[2] الشارع من المكلّف مع قدرته

---

١. كذا، والصواب ظاهراً: للأمر.

٢. كذا، والصواب ظاهراً: «وإسقاط» بدلاً من «بل ما أسقطه».

على إتيانه في الوقت. نعم، لا يناقش في الحكم الوضعي كإسقاط غير الواجب للواجب لوقوعه[١] شرعاً كثيراً، هذا.

ويمكن التفصّي عن الإشكال بوجهين:

أحدهما أنّ المأتيّ به حال الجهل مشتمل على مصلحة تامّة سنخَ مصلحةِ «الواجب» لازمةِ[٢] الاستيفاء في نفسها وإن كانت دون مصلحته، بمعنى أنّ الواجب اشتمل على مرتبة كاملة من المصلحة الملزمة، والمأتيّ به اشتمل على ما دونها من المرتبة، لكن تلك المزيّة المرعيّة في الواجب غير ممكن الاستدراك بعد استيفاء معظم تلك المصلحة وعمدتها في ضمن غير الواجب؛ لتكفّله حال الجهل مرتبةً من مراتب مصلحة الواجب، موجبةً للإيجاب لولا الواجب، واشتماله على تلك المصلحة مع مزيّةٍ لازمةِ الاستيفاء؛ لمكان المزاحمة بالأهمّ المأمور به الواجد للمصلحة على النحو الأكمل.

ثانيها دعوى أنّ المأتيَّ به مشتمل على مصلحة مهمّة، والواجبَ مشتمل عليها وعلى مصلحة أُخرى لازمة الرعاية، فيتضمّن المأمور به مصلحتين لازمتين: إحداهما مصلحة نوعية قائمة بأصل الطبيعة مشتركة بينه وبين المأتيّ به الذي هو الفرد الناقص للطبيعة، والأُخرى مصلحة صنفية قائمة بخصوص الصنف، لكن هذه المصلحة الزائدة في مقام الاستيفاء على نحوٍ لو استوفيت مصلحة أصل الطبيعة في ضمن الناقص الغير الواجب لم يبقَ مجال لاستيفاء المصلحة الزائدة في ضمن

---

١. هذا هو الصواب، وفي الأصل: لوقوفه.

٢. كذا، والصواب ظاهراً: «لازم» أي لازم الاستيفاء؛ لأنّ الوصف يجب أن يطابق فاعله في التذكير والتأنيث، وكذا الكلام في المورد الآتي.

الواجب، كما لم يبقَ مجال لإيجاب الصنف المشتمل على المصلحة النوعية مع إيجاب الصنف المشتمل عليها وعلى المصلحة الزائدة القائمة بخصوصية الصنف.

وبذلك يوفَّق بين الصحّة والحكم باستحقاق المؤاخذة؛ فإنّ الصحّة لاشتمال المأتيّ به على المصلحة التامّة لازمةَ[١] الاستيفاء في حدّ ذاتها وإن كانت دون مصلحة الواجب، وعدمُ الأمر به للأمر بما اشتمل على تلك المصلحة مع الزيادة اللازمة.

وأمّا استحقاق العقوبة مع[٢] التمكّن من الإعادة فلأنّ الجاهل إذا كان مقصّراً فوّت على نفسه تتمّة المصلحة أو المصلحةَ التامّة اللازمتين[٣]، ولا يمكنه الاستيفاء[٤] بالإعادة في الوقت؛ لفرض امتناع استيفاء المصلحة الزائدة مع استيفاء ما في المأتيّ به من المصلحة فتكون الإعادة بلا فائدةٍ، فالواجبُ فعلاً على المكلّف صلاةٌ واحدة من القصر والجهر أو الإخفات، وإنّما يسقط ذلك بما أتى به؛ لامتناع استيفاء مصلحته معه، فيعاقب على الفائت؛ للزومه وتفويت المكلّف إيّاه على نفسه، وحيث اشتمل المأتيّ به على المصلحة التامّة الملزمة يتّصف بالصحّة، فلا منافاة في البين أصلاً.

لا يقال: إنّ الصحّة عبارة عن موافقة الأمر ولا أمر بالمأتيّ به حسب الفرض.

لأنّا نقول: يكفي اشتمال الفعل على المصلحة وإتيانه بداعي رجحانه في الصحّة؛ ولذا يتّصف بالصحّة المهمُّ المبتلى بالأهمّ مع عدم الأمر به.

---

١. كذا، والصواب ظاهراً: لازم.

٢. هذا هو الصواب، وفي الأصل: من.

٣. في الأصل: اللازمتان.

٤. هذا هو الصواب، وفي الأصل: الاستبقاء.

فإن قلت: إنّ وجود المصلحة إنّما يكفي في الاتّصاف بالصحّة مع إمكان الإتيان بالفعل على الوجه القُربي، وهو غير ممكن في ما نحن فيه؛ لأنّ المأتيّ به موجب لتفويت الواجب الفعلي، وما يكون كذلك حرام ومبغوض فعلاً لا ما[1] يمكن التقرّب به وإن اشتمل على مصلحة مقتضية للمحبوبية لولا المزاحمة بما يقتضي خلافها كما في المسألة.

قلت: نمنع عن السببية والعلّية؛ لما مرّ في مسألة الضدّ من أنّ وجود أحد الضدّين ليس علّةً لعدم الضدّ الآخر، وإنّما هما متلازمان ومعلولان لعلّةٍ ثالثة من تقصير المكلّف في المقام.

فلو قيل بكون المأتيّ به حرام ولو لم يكن من الجهة المزبورة بل من جهة النهي الجائي من قِبل الأمر بضدّه؛ لاقتضاء الأمر بالشيء النهي عن ضدّه عقلاً ولفظاً، قلنا: نمنع الاقتضاء في الضدّ الخاصّ لو بنينا عليه في الضدّ العامّ.

نعم، يبقى على ما ذكرنا سؤال[2] أنّه لازمُ ذلك الحكمُ بالصحّة مع العلم بالحكم، فتقع صلاة الإتمام أو الإخفات في موضع القصر أو الجهر صحيحةً في صورة الالتفات ويسقط بها الواجب الفعلي وإن عوقب المكلّف على المخالفة حيث فوّت على نفسه المصلحة الزائدة اللازمة أو المصلحة الأُخرى المهمّة.

ويرتفع هذا السؤال بقصر الحكم بالصحّة في الدليل على صورة الجهل خاصّةً؛ لأجل خصوصية في الجهل موجبة لاشتمال المأتيّ به على المصلحة، ولا بُعد أصلاً[3] في اختلاف الأحكام حسب اختلاف الأحوال من العلم والجهل وغيرهما،

---

١. كذا، والظاهر زيادة «ما».

٢. بعدها في الأصل: «الفرق» ثمّ شطب عليها.

٣. أثبتنا قوله: «بُعد أصلاً» من *كفاية الأُصول*، ج ٢، ص ١٩١ وليس بواضحٍ في الأصل.

ولا مانع عن الحكم بالصحّة في صورة العلم أيضاً إذا أدّت إليه الأدلّة؛ لكشفها حينئذٍ عن الاشتمال على المصلحة لكن مع عدمها نمنع من الملازمة المزبورة، فصحّة المأتيّ به مع العلم بمكانٍ من الإمكان، لكن ذلك لا يجدي نفعاً ما لم يثبت شرعاً؛ بداهةَ أنّ الممكن أعمّ من الوقوع في الخارج، ولا يكفي مجرّد الثبوت لمقام الإثبات، وقد فُرض اختصاص الدليل بحال الجهل فكيف يُتعدّى منه إلى حال العلم مع احتمال دخل الجهل في الحكم، هذا.

ثمّ إنّه ربما يُتفصّى عن الإشكال بنحو الترتّب من تعلّق الأمر بإيجاد فعلين متضادّين في زمانٍ واحدٍ يكون الأمر بأحدهما مطلقاً غير معلّق على شيء وبالآخر معلّقاً[1] على كون المكلّف عاصياً للأمر الأوّل المطلق، فيكون في المقام الأمر بـ«الإتمام» مشروطاً بمعصية الأمر بـ«القصر» على نحو الشرط المتأخّر، أو بالعزم على العصيان بنحو الشرط المتقدّم أو المقارن.

وفيه بطلان الجواب بذلك؛ لمنع الصغرى أوّلاً، فلا يكون المقام من[2] جزئيات متعلّق[3] الترتّب؛ لعدم وفاء الدليل بذلك شرعاً، ولعدم رفع المحذور به ثانياً.

كيف، والجواب بما ذكرنا يرفع محذور استحقاق المؤاخذة حتّى مع الانكشاف وارتفاع الفضلة في الوقت من عدم تفويت الواجب المقتضي له[4]؛ لتمكّن المكلّف من الإعادة لولا حكم الشارع بالسقوط، فإنّ هذا الإشكال باقٍ على حاله ولا يجدي الترتّب في رفعه، كما لا يجدي في رفع محذور وجوب صلاتين على

---

١. هذا هو الصواب، وفي الأصل: «مط» وهو رمز إلى «مطلقاً» لكن ليس بصوابٍ.

٢. في الأصل زيادة «جز» والظاهر زيادتها.

٣. كذا، والصواب ظاهراً: مسألة.

٤. كذا، وفي العبارة خلل.

المكلّف منجّزاً حال تنجّز الأمر الثاني مع قيام الإجماع قطعياً على أنّ الواجب على المكلّف ليس إلّا صلاة واحدة ذاتاً أو وصفاً، هذا مع أنّا بنينا في محلّه على استحالة الترتّب وعدم معقوليته.

وحيث التبس الأمر على بعض الفحول[١] فذهب إلى أنّه أمرٌ معقول، ورتّب عليه صحّة «المهمّ» المبتلى بـ«الأهمّ» في مسألة الضدّ صحّ لنا الإشارة بما ترتفع[٢] به تلك الغائلة، فنقول:

التحقيق امتناع الترتّب على المعصية أو العزم عليها، كما ذُكر؛ لأوْله إلى اجتماع طلبين متضادّين في مرتبة واحدة، وإن هو إلّا كاجتماعها في جميع المراتب من حيث الاستحالة؛ للاشتراك في المناط من طلب المحال، المحال على الحكيم.

بيان ذلك أنّ طلب المتضادّين بنحو الترتّب كأن يكون طلب أحدهما مشروطاً بعصيان الآخر بنحو الشرط المتأخّر، أو على العزم عليه بنحو الشرط المتقدّم أو المقارن وإن اقتضى كون الطلبين[٣] طوليين فلم يكونا عرضيين؛ لاشتراط أحدهما بعصيان الآخر أو العزم على عصيانه، إلّا أنّهما يجتمعان في مرتبة تنجّز الأمر الثاني وزمانه؛ لبقاء الأمر الأوّل أيضاً في تلك المرتبة وعدم جهة موجبة لسقوطه.

أمّا بناءً على تعليق الأمر الثاني على العزم على المعصية فلأنّ مجرّد القصد والبناء عليها لا يوجب سقوط التكليف من أصله، فالأمر الأوّل على حاله من التنجّز، وقد فُرض تنجّز الأمر الثاني أيضاً بحصول ما عُلّق عليه من العزم والبناء، فيلزم اجتماع الطلبين ومصادمتهما في ظرف العزم على المعصية وإن لم يجتمعا

---

١. *كشف الغطاء*، ج ١، ص ١٧١ وفي الطبعة الحجرية، ص ٢٧.

٢. في الأصل كانت أوّلاً «ترتفع» وهو الأولى كما في المتن ثمّ صحّحها بـ«يرتفع».

٣. في الأصل: الطلبان.

أوّل المرتبة.

وأمّا بناءً على اشتراطه بنفس العصيان فلأنّ العصيان وإن أوجب سقوط التكليف إذا تحقّق كالطاعة لكنّه[١] لمّا اعتبر شرطاً للأمر الثاني لا على وجهٍ يوجب حدوث المشروط بعد حدوث شرطه، بل كان بنحو الشرط المتأخّر الكاشف عن سبق المشروط في الزمان المتقدّم، كالإجازة في الفضولي بناءً على الكشف الحقيقي، فحدوث المعصية في ظرفها يوجب حدوث التكليف الثاني من بدو الأمر فعلياً منجّزاً؛ لحصول شرطه، ولازم ثبوته كذلك التكليف بأحد المتضادّين في مرتبة التكليف بالآخر.

نعم، لو لزم من حصول شرط التكليف الثاني في الزمان المتأخّر سقوط التكليف بالأوّل من الابتداء أو اشتراط الثاني به بنحو الشرط المقارن أو المتقدّم لم يكن مانع عن صحّة الترتّب وإمكانه؛ لعدم اجتماع الطلبين في مرتبة من المراتب، إلّا أنّه ليس كذلك؛ لوضوح أنّ المعصية إنّما يُسقط[٢] التكليف من حين تحقّقها، فما دام لم يتحقّق[٣] ليست بمسقطةٍ للتكليف، كما أنّ اشتراط التكليف بمعصية الأمر الأوّل إنّما هو بنحو الشرط المتأخّر. كيف، واشتراطه بها على نحو الشرط المتقدّم أو المقارن لا يكون إلّا بعد مضيّ الوقت؛ لعدم حصول العصيان الذي هو الشرط قبل انقضاء الزمان، والترتّب كذلك لا ينفع في ما رَتّب المجوّزُ من تصحيح «المهمّ» المبتلى بـ«الأهمّ» في مسألة الضدّ، وإنّما ينفع لو كان الاشتراط بنحو الشرط المتأخّر، وعليه يجتمع التكليف بأحد المتضادّين في مرتبة التكليف

١. يُرى في الأصل أنّها مشطوب عليها والصواب إثباتها.
٢. كذا، والصواب ظاهراً: تسقط.
٣. كذا، والصواب ظاهراً: لم تتحقّق.

بالآخر، والاجتماع كذلك محال كاستحالة طلب المتضادّين في عرض واحد؛ للزوم طلب المحال، وهو محال على الآمر الحكيم، هذا.

وربما يُذكر لصحّة «الترتب» وجوه ليس هنا محلّ ذكرها[1].

ثمّ إنّه من جميع ما ذكرنا ظهر حال الفحص اعتباراً ومقداراً في الشبهة الحكمية الناشئة عن فقد النصّ أو إجماله أو تعارضه.

وأمّا الشبهات الموضوعية فمجمل القول فيها أنّها:

إن كانت تحريميةً فلا ريب في عدم اعتبار الفحص في الرجوع إلى البراءة؛ لإطلاق أدلّتها السليم[2] عمّا يفيد التقيّد، مضافاً إلى [ما] حكي من الاتّفاق وكثرة الابتلاء بها في الشبهات التحريمية بحيث ينتهي الفحص فيها إلى العسر الشديد المنفيّ في الشريعة.

وإن كانت وجوبيةً فلإمكان دعوى وجوبه فيها ـ كما يلوح عن بعض ـ مجالٌ واسع؛ لعدم ما يقتضي عدمه؛ حيث لا عسر في الفحص بالنسبة إليها؛ لقلّة الابتلاء بها، ولا إجماع على عدم الوجوب؛ لوقوع الاختلاف بين الأصحاب في جملة من الفروع، وليس لأدلّة البراءة إطلاق بالنسبة إليها، هذا.

وأمّا البراءة العقلية فلا استقلال للعقل[3] بالبراءة في مطلق الشبهة الموضوعية قبل الفحص، بل يكون العقل مانعاً عن الاقتحام في التحريمية منها والوجوبية لولا إطلاق الأدلّة وعُسر الفحص في الشبهات التحريمية، وليس ما يمنعه عن منعه في جانب الشبهات الوجوبية.

---

١. محلّ ذكرها مبحث الضدّ.

٢. في الأصل زيادة «عن المعارض» لكن شطب عليها.

٣. في الأصل: «بالعقل» ثمّ صحّحها بما أثبتناه في المتن.

هذا كلّه في اشتراط الفحص، وقد يُذكر لجريان البراءة شرطان آخران:

الأوّل أن لا يكون إعمالها موجباً لثبوت حكم شرعي من جهة أُخرى.

ولا يخفى ما في هذا الاشتراط؛ فإنّ البراءة جارية عقلها ونقلها[1] في مواردها من الشكّ البدوي في التكليف الفعلي الوجوبي أو التحريمي، ومقتضاها عقلاً نفي المؤاخذة على رفع اليد عن التكليف الواقعي، ونقلاً إثبات الحكم الظاهري أو رفع التكليف ظاهراً، فلو تحقّق لهما أثر شرعاً فلا محالة يترتّب عليهما بالبراءة؛ لإحراز موضوعه بحكم العقل أو النقل. ولو لم يكن ذلك الأثر مترتّباً عليهما بل على نفي التكليف في الواقع فلايكاد يترتّب بواسطة البراءة؛ لعدم نهوض شيء منها عقلاً ونقلاً بإحراز ذلك مع جريانها وعدم المانع عن ثبوت مقتضاها من نفي استحقاق العقوبة على المخالفة أو إثبات الإباحة الظاهرية، فإذن لا معنى للاشتراط المزبور، بل ليس هذا بالاشتراط.

الثاني أن لا يكون إعمالها [موجباً] لتضرّر مسلم؛ لما دلّ من الأخبار على نفي الضرر والضرار.

وفيه أيضاً أنّ هذا الاشتراط ليس في محلّه؛ وذلك لأنّ الأدلّة النافية للضرر كسائر الأدلّة الاجتهادية المتكفّلة للقواعد الشرعية، وأحكام العناوين الأوّلية أو الثانوية واردة على أصالة البراءة؛ لنهوضها بياناً لكلّي التكليف الفعلي ولو ظاهراً، فلا مجرى لها في مجاري تلك القاعدة؛ لارتفاع موضوعها من الجهل بالتكليف الفعلي وعدم الحجّة عليه بالأدلّة النافية للضرر، فلو أُريد من اشتراط عدم الضرر ذلك فلا وجه للاقتصار عليه، بل يُشترط أن لا يكون على خلاف البراءة أدلّةٌ

---

١. كذا، والصواب ظاهراً: عقليّها ونقليّها.

اجتهادية متكفّلة للحكم الفعلي.

هذا آخر ما أردنا تحريره في المقام ممّا يتعلّق بمسائل البراءة والاشتغال، ولقد وفّقنا لتسويده[١] في العشرة الآخرة من شهر شوّال المكرّم من شهور سنة ١٣٣٠ من الهجرة النبوية على [يد] مؤلّفه الجاني محمّد حسن الموسوي الحائري.

---

١. في الأصل: «لتسويد» بدلاً من «لتسويده».

قد وقع الشروع فيه[1] يوم الخميس لخمسٍ بقين من شهر ذي القعدة[2] الحرام في سنة ١٣٢١.

ربِّ وفّق للإتمام

بسم اللّه الرحمن الرحيم

وبه ثقتي وعليه توكّلي

الحمدُ للّه ربّ العالمين، والصلاة والسلام على خير خلقه محمّد وآله الطيّبين الطاهرين، ولعنة اللّه على أعدائهم أجمعين من الآن إلى يوم الدين.

المبحث الثاني[3]

من مباحث الشكّ في الاستصحاب وحجّيته

والكلام فيه في الشبهات الأثنائية ـ أعني ما عُلم سابقاً موضوعاً أو حكماً ولم

---

١. اعتمدنا في تصحيح مبحث الاستصحاب على نسخة مكتبة العتبة العبّاسية برقم (١٨٥) وهي بخطّ سيّدنا المؤلّف وقد شطب مؤلّفنا على مواضع كثيرة منها وحرّرها تحريراً آخر، نبّهنا عليها في هوامشنا عليه، وبما أنّ مواضع الحكّ والإصلاح في خاتمة هذا المبحث كثيرة أوردناها بعنوان «التحرير الأوّل» في ملحق الكتاب في المجلّد الرابع لفوائد لا تخفى على أهلها وهي في الواقع تعدّ مسوّدة المؤلّف.

٢. في الأصل: ذيقعدة.

٣. مراده من المبحث الأوّل هو البراءة والتخيير والاحتياط، إلّا أنّ هنا بنى مطالب الكتاب على ⇦

يُعلم زواله بعده ـ فهل يجب بحكم الشرع ابتداءً أو إمضاءً بقاؤه على ما كان من العلم إلى إيقان زواله بناءً على حجّية الاستصحاب مطلقاً أو تفصيلاً بين موارده، أو لا مطلقاً فتكون كالشبهات البدوية ـ أعني ما لم يُعلم سابقاً ـ فيُرجع إلى قواعدَ أُخرى من البراءة أو الاحتياط أو التخيير بالنسبة إلى مواردها أو التوقّف بعين ما مرّ في أصالة البراءة والاحتياط[١] من غير فرقٍ بين الشبهات الأثنائية والبدوية؟ هذا.

وتوضيح المطلب يقع في مقامات، وقبل الدخول فيها لابدّ من بيان أمرين هما كالمقدّمة بالنسبة إليها:

القول في بيان معنى «الاستصحاب»

أحدهما[٢] في بيان معناه، فنقول:

إنّه لا يخفى ـ بعد وضوح معنى «الاستصحاب» بحسب اللغة بل هو من الأُمور الظاهرة[٣] عند العرف ـ [أنّه] لا يُهمّنا التعرّض لمعناه من هذه الجهة. نعم، الظاهر أنّه أعمّ ممّا ذكره شيخنا العلّامة الأنصاري[٤] من أخذ الشيء مصاحباً؛ لصدقه على أخذ بعض أجزاء ما لا يؤكل لحمه مع عدم صدق «المصاحب» عليه ظاهراً.

ثمّ إنّ لفظه وإن لم يكن ممّا ورد في آيةٍ أو روايةٍ موضوعاً لأثرٍ شرعي إلّا أنّه لمّا كان باصطلاح الفقهاء مستعملاً في معنىً ـ أعني لزوم العمل على طبق الحالة

⇦مباحث، المبحث الأوّل في البراءة والثاني في التخيير والثالث في الاحتياط كما فعله في *كفاية الأُصول*، فعلى هذا ينبغي أن يقول: «المبحث الرابع في الاستصحاب» وقد سبق منّا التنبيه في المقدّمة أنّ المؤلّف هنا تبع منهج الشيخ في ترتيب المباحث وقد بنى الشيخ مباحث الأُصول العملية في مقامين: المقام الأوّل في البراءة والاشتغال والتخيير والمقام الثاني في الاستصحاب.

١. ما مرّ من الأدلّة، انظر ص ١٢ وما بعدها.

٢. سيأتي قوله «ثانيها» في ص ١٩٣.

٣. هذا هو الصواب، وفي الأصل: الظاهر.

٤. *فرائد الأُصول*، ج ٣، ص ٩.

السابقة عند الشكّ فيها ـ ومتداولاً عندهم كذلك، صار المهمّ التعرّض لمعناه وبيان حقيقته الاصطلاحي المستعمل فيه غالباً، هذا.

فما يمكن أن يقال ـ كما قيل أيضاً[1] ـ أنّ المراد منه اصطلاحاً عدّة أُمورٍ:

[١] منها كونه عبارةً عن نفس حكم الشارع بالبقاء ابتداءً أو إمضاءً لما عليه العقلاء من العمل على طبق الحالة السابقة تعبّداً، أو لأجل حصول الظنّ به.

وبعبارةٍ أخصّ إبقاء المتيقّن شرعاً في حال الشكّ في بقائه.

[٢] ومنها الظنّ ببقاء الحالة السابقة نوعاً أو شخصاً.

[٣] ومنها حكم العقل بالملازمة الظنّية بين الكون السابق والبقاء.

[٤] ومنها بناء العقلاء على العمل على طبق الحالة السابقة وسيرتهم على ذلك.

[٥] ومنها التمسّك بالثبوت سابقاً على البقاء.

ثمّ إنّ المهمّ في المقام بيان ما هو المورد للنفي والإثبات في هذه المسألة، وأنّ ما يُبحث عن حجّيته وعدم حجّيته ماذا؟

فنقول: إنّه لا يخفى على من راجع الكتب المفصّلة المحتوية لذكر «الاستصحاب» وبيان حقيقته لغةً واصطلاحاً ونقل الأقوال فيه بكثرتها وسبرها سبراً إجمالياً [أنّه] يرى الاختلاف بالنسبة إلى ماهية الاستصحاب وحقيقته حسب اختلاف المقامات والأقوال في وجه حجّيته؛ لأنّه إن كان معتبراً من باب الأخبار كان عبارةً عن نفس حكم شرعي ـ أعني إبقاء ما لم يُعلم ارتفاعه ـ وإن كان من باب الظنّ كان عبارةً عن نفس الظنّ بلزوم بقاء ما لم يُعلم ارتفاعه، وإن كان من

---

١. ذكر الشيخ الأعظم هذه الأُمور في حقيقة الاستصحاب إجمالاً في *فرائد الأُصول*، ج ٣، ص ٩ وما بعدها، وفي *مطارح الأنظار*، ج ٤، ص ٨ وما بعدها، وفي *الحاشية على استصحاب القوانين*، ص ١٩ وما بعدها.

جهة بناء العقلاء وسيرتهم فيكون عبارةً عن نفس بنائهم عليه والتزامهم به عند العمل، فمع وجود هذا الاختلاف بين كلّ واحدٍ منها مع الآخر بمثابةٍ قلَّ وجود جامع يحويها بحيث لا يلزم منه فساد استعمال اللفظ في المعنيين وتعسّف[١] وركاكة هذا، لابدّ من جعل النزاع في ما يصلح أن [يكون] موضوعاً للبحث في المقام ومرجعاً للنفي وإثبات المرام، وليس ذلك ظاهراً سوى «الأوّل» من هذه المذكورات؛ لكونه على الظاهر هو الجامع الحاوي لها، والحال أنّ ما يكون موضوعاً للبحث في كلّ بابٍ لابدّ من أن يكون جامعاً بين أقواله؛ لمصلحة إرجاع النفي والإثبات إليه، وما عدا «الوجه الأوّل» غير صالح لذلك.

وبالجملة، إنّ من المحقّق[٢] ليس في المقام ما يتّصف بالجامعية والحواية بين أقوال الباب وشقوقات مسائله سوى «الوجه الأوّل» فيكون هو المعوَّل عليه لا غيرَه؛ وذلك لأنّ الأوّل منها[٣] لو كان لكان الاستصحاب عبارةً عن الظنّ بالبقاء، فالقائل بحجّيته لابدّ له من إحراز مقدّمتين: إحداهما صغرى وهي ثبوت هذا الظنّ، وثانيهما كبرى وهي حجّيته. ومن الواضح أنّ شيئاً من ذلك لا ينطبق على قول من يقول بحجّية الاستصحاب من باب أخبار أهل البيت[٤] (ع).

ومن هنا ظهر عدم صحّة التعويل على «الثاني والثالث[٥]» كما لا يخفى. وأمّا «الرابع»[٦]

---

١. كذا في الأصل، ولعلّ الأولى: التعسّف.

٢. كذا في الأصل، والأولى حذف قوله: «إنّ من المحقّق».

٣. الضمير راجع إلى «غيره» والتأنيث باعتبار معنى «غيره» والمراد هو الوجه الثاني من الوجوه الخمسة؛ لأنّه هو الأوّل من الوجوه الأربعة الأخيرة.

٤. سيأتي ذكر هذه الأخبار في ص ٢٢١ وما بعدها مع تخريجها.

٥. أعني الوجه الثالث والرابع من الوجوه الخمسة.

٦. أي الوجه الخامس.

منها فلأنّه لو كان عبارةً عن بناء العقلاء بالعمل على طبق الحالة السابقة فالنزاع في حجّيته وعدمها يرجع إلى أنّ هذا البناء ثابتةً أم لا، فمن يقول بالحجّية يُثبته، ومن يقول بعدمها ينفيه. ومن المعلوم أنّ هذا لا ينطبق على القول بحجّيته من باب الظنّ أو الأخبار. وهذا بخلاف الأوّل؛ فإنّه يمكن أن يكون جامعاً لجميع الأقوال بحيث يرجع النزاع في الحجّية وعدمها بجميع أقوالها إليه، فبناءً على هذا يكون الاستصحاب عبارةً عن إلزام الشارع ببقاء ما لم يقم على بقائه دليل ـ علماً كان أم لا ـ ومرجع حجّيته وعدمها إلى أنّه هل ثبت مثل هذا الإلزام من الشارع بذلك أم لا؟ فالقائل بعدمه من المنكرين للحجّية، والقائل به يكون قائلاً بحجّيته.

ثمّ إنّهم مختلفون[١] في طريق إثبات مثل هذه الحجّية؛ فمنهم من يقول بأنّ طريقه سيرةُ العقلاء وبناؤهم على العمل بالحالة السابقة مع عدم ردع الشارع إيّاهم، فيكون ذلك إمضاءً لبنائهم والتزامهم بذلك. ومنهم من يقول بأنّ طريقه الأخبارُ الدالّة على حرمة نقض اليقين بالشكّ. ومنهم من يقول بأنّ طريقه حصول الظنّ بالبقاء إلى غير ذلك، واللازم بالنسبة إلى هذا الأخير إثبات الصغرى والكبرى معاً.

وبالجملة، فالذي يصلح أن يكون جامعاً بالمعنى المتقدّم هو هذا المعنى الذي عبارة عن الحكم الشرعي ـ أعني لزوم العمل على طبق الحالة السابقة ـ، [و]هذا وإن كان لا يساعد عليه ظاهر بعض الاشتقاقات ولجعلهم[٢] له دليلاً على الحكم مثل ما يقال: «هذا واجب للاستصحاب»؛ إذ على الوجه[٣] المذكور ليس دليلاً على

---

١. هذا هو الصواب، وفي الأصل: مختلفين.

٢. كذا، والصواب ظاهراً: «جعلُهم»؛ لأنّه معطوف على «ظاهر» الذي هو فاعل «لا يساعد».

٣. بعدها في الأصل: «الأوّل» ثمّ شطب عليها.

الحكم، بل هو عبارة عن نفس الحكم الشرعي المتعلّق بعمل المكلّف، والدليل عليه هو أخبار الباب أو السيرة أو الظنّ أو غير ذلك، إلّا أنّه لابدّ من تأويل ذلك كلّه وحمله على المسامحة حتّى يسلَم من المحذور المذكور من عدم كون غيره جامعاً لجميع الأقوال؛ ضرورة أنّه لو جعلنا الاستصحاب عبارةً عمّا يُجعل وسطاً في مقام الإثبات ويُستدلّ به فلابدّ من التزام كونه حقيقةً مختلفة عند أرباب الأقوال، وكونِ لفظ «الاستصحاب» لهذه الحقائق المختلفة بالاشتراك اللفظي؛ فعند من يقول بحجّيته من باب التعبّد عبارة عن أخبار حرمة نقض اليقين بالشكّ، وعند من يقول بحجّيته من باب الظنّ عبارة عن هذا الظنّ الخاصّ، وعند من يقول بحجّيته من باب بناء العقلاء عبارة عن بناء العقلاء على العمل على طبق الحالة السابقة، فيكون أصلاً عقلائياً كظواهر الألفاظ.

وبالجملة، إنّ النزاع في المسألة ـ بناءً على هذا ـ يرجع إلى إثبات كلٍّ من معاني هذا اللفظ المشترك، فالمدّعي للحجّية يُثبته بأحد هذه المعاني فينفي بسببه الآخر، والمنكِر لها مطلقاً ينفيه كذلك ومن أصله.

هذا مع أنّك قد عرفت أنّ النزاع في المقام ينبغي أن يرجع إلى القدر الجامع بين هذه الأقوال ويكون هو المدار في النفي والإثبات، فما لم يساعد عليه بعض كلماتهم لابدّ من التأويل والحمل على المسامحة كما هو الظاهر، فافهم جدّاً.

فروعٌ

الأوّل

إنّ مقتضى ما ذكرناه ـ من جعل النزاع في الاستصحاب وكونه محلّاً للنقض والإبرام بين الأصحاب، ومورداً لما يقع بينهم من الخلاف في حجّيته واعتباره

والاختلاف في وجهه وجهته، وأنّه إنّما يكون بالنسبة إلى حقيقة واحدة ـ أنّ الاستصحاب ليس إلّا إلزام الشارع ببقاء[١] ما لم يقم على بقائه دليل، وهو حينئذٍ بهذا المعنى يكون حكماً شرعياً متعلّقاً بعمل المكلّف، فيكون الاختلاف والنزاع بين الأصحاب في أنّه من باب الظنّ، أو من باب بناء العقلاء، أو من باب الأخبار تعبّداً إلى غير ذلك، لا من حيث حقيقة الاستصحاب وتعيين مفهومه الاصطلاحي، بل في وجه حجّيته وما هو الملاك[٢] في حكم الشارع بالإبقاء المزبور، وأنّ المناط فيه الأخبار التعبّدية أو الظنّ أو سيرة العقلاء عند من يقول بهما[٣].

وبالجملة، النزاع في حجّيته راجع في الحقيقة إلى النزاع في ثبوته وتحقّقه إمّا من الأخبار أو غيره[٤]، كما كان كذلك بالنسبة إلى «المفاهيم» والنزاع فيها[٥]، فمعنى قولهم: «الاستصحاب حجّة أو ليس بحجّةٍ» أنّه ثابت أو ليس بثابتٍ، كما أنّ قولهم: «إنّ المفهوم الفلاني حجّة أم لا» معناه أنّ المفهوم ثابت أم لا، وإلّا فلا نزاع في حجّية «المفهوم» بعد الإذعان بثبوته، وعليه يصحّ حمل سائر ما اشتُقّ من «الاستصحاب» كقولهم: «يستصحب أو لا يستصحب أو استصحبه أو لم يستصحبه» هذا[٦]، فكلّها يناسب المعنى المزبور، فتدبّر جدّاً.

هذا، ويدلّ على ما ذكرنا من أنّ الاختلاف في نفس استفادته من الأخبار أو

---

١. بعدها في الأصل: «ما كان» ثمّ شطب عليها.
٢. بعدها في الأصل: «والمناط» ثمّ شطب عليها.
٣. بعدها في الأصل: «فالتعبير عنه بالظنّ» ثمّ شطب عليها.
٤. كذا، والصواب ظاهراً: غيرها أي غير الأخبار.
٥. بعدها في الأصل: «الثاني بعدما عرفت حقيقة الاستصحاب» ثمّ شطب عليها وكتب ما يلي في المتن ـ أعني قوله: «فمعنى قولهم ... فتدبّر جدّاً» في الهامش.
٦. كذا.

غيره[١] ـ مضافاً إلى ما تقدّم[٢] ـ تعجّبُ مثل الشيخ الأجلّ المرتضى الأنصاري (قده) من الشيخ في *العدّة*[٣] المنتصر على حجّية الاستصحاب بخبرٍ ضعيف [من] أنّه كيف يتمسّك بخبرٍ ضعيف مع وجود الأخبار الصحاح الواضحة الدلالة على الاستصحاب[٤]؛ حيث إنّ هذا الاختلاف والتعجّب يكشف عن كون المعنى المختلف في وجه اعتباره بمعنىً[٥] يمكن استفادته من الأخبار الصالحة[٦] لها، وليس ذلك إلّا حكم الشارع بالبقاء والمضيّ على طبق الحالة السابقة، ولولا ذلك بل كان نفسَ الظنّ أو الملازمة لم يكن مفاداً لها فلا وجه للإيراد والتعجّب المزبورين كما لا يخفى.

الثاني[٧]

قد يقال[٨] بانطباق تعريف الاستصحاب بـ«إبقاء ما كان» على ما ذكرنا في بيان حقيقته، وكذلك تعريفه بـ«أنّه إثبات الحكم في الزمان الثاني تعويلاً على ثبوته في الزمان الأوّل» كما عن *الزبدة*[٩]، أو «الحكم بالإبقاء» كما عن غاية

---

١. كذا، والصواب ظاهراً: «غيرها» أي غير الأخبار.

٢. تقدّم في ابتداء هذا الفرع عند قوله: «إنّ مقتضى ما ذكرنا من جعل النزاع ...» في ص ١٨٤.

٣. *عدّة الأُصول*، ج ٢، ص ٧٥٧ ـ ٧٥٨.

٤. *فرائد الأُصول*، ج ٣، ص ١٤.

٥. كذا في الأصل، والصواب ظاهراً: «هو معنىً» ولا وجه لزيادة الباء.

٦. هذا هو الصواب، وفي الأصل: الصالح.

٧. لهذا الفرع (الفرع الثاني) تحرير آخر عبّرنا عنه بـ«التحرير الأوّل» ستلاحظه في آخر هذا الفرع.

٨. *فرائد الأُصول*، ج ٣، ص ٩ ـ ١٠.

٩. *زبدة الأُصول*، ص ١٠٦.

المأمول[١] بناءً على كون الحاكم بالبقاء هو الشارع كما هو المعوّل عليه. وفيه أنّ انطباق هذه التعاريف على ما ذكرنا إنّما يكون بعد دلالة «الصلة» ـ التي هي المراد من «الوصف» في كلام بعض الأعاظم[٢] ـ على العلّية.

وفيه ـ مضافاً إلى عدم انطباق هذه على شيء ممّا ذكروه وما ذكرنا من جعل الاستصحاب على جميع فروض حجّيته وطرق إثباته عبارةً عن خصوص حكم الشارع بالبقاء مستقلّاً أو إمضاءً لما عليه العقلاء أو لأجل الظنّ ببقاء ما كان ـ أنّ فيها إخلالاً لما هو القوام في باب الاستصحاب من اعتبار اليقين والشكّ وكون المتيقّن سابقاً مشكوكاً لاحقاً من دون دلالة على ذلك، فيعمّ إبقاء ما كان ثابتاً في الواقع وإن لم يُعلم به أصلاً.

هذا مع أنّ لازمها عدم الوفاء بالمقصود ـ أعني الدلالة على المراد ـ والحال أنّ الاهتمام بشأن التعاريف يقتضي ذكر ما يكون صريحاً في الدلالة على ما له دخل في حقيقة «المعرَّف» فلا يجوز الاكتفاء بالإشعار كما في *الفرائد* قائلاً: «وذكر الوصف مشعر بالعلّية»[٣] أي الكونُ في السابق علّةٌ لحكم الشارع بالعمل على طبقه والجري على وفقه وعدم الاعتناء باحتمال الخلاف.

والقول بأنّ الاهتمام بشأن الاختصار دعا إلى مثل هذا الإشعار، فيه عدم الاكتفاء بالإشعار في التعاريف الموضوعة لبيان الحقيقة؛ لابتنائها على التدقيقات التي يتفاوت بها طردها وعكسها وإن كان الاختصار فيها مطلوباً أيضاً بقدر

---

١. *غاية المأمول في شرح زبدة الأُصول* للفاضل الجواد تلميذ البهائي، وهو لم يطبع بعدُ. وهو بخطّ مؤلّفه موجود في مكتبة آية الله المرعشي برقم ٣٧٩٤.

٢. *فرائد الأُصول*، ج ٣، ص ٩.

٣. *فرائد الأُصول*، ج ٣، ص ٩.

الإمكان لكنّه لا على وجهٍ يوجب الإخلال بالمراد، ولأجله ذهب بعضهم إلى أنّ الأولى أن يعرّف الاستصحاب بـ«أنّه الحكم ببقاء ما كان؛ لكونه كان» حيث لم يُكتفَ بالإشعار. وفيه نظر؛ لإخلال[١] التعريف بما هو القوام في المعرَّف من اليقين السابق والشكّ اللاحق.

كلّ ذلك مضافاً إلى ما يتوجّه عليه وعلى غيره من التعاريف المزبورة من عدم صحّة التعويل على مجرّد الكون في السابق كما في *الفرائد*[٢] في حكم الشارع بالإبقاء مطلقاً، ابتداءً أو إمضاءً لحكم العقلاء؛ وذلك لأنّه لا تعويل في حكم الشارع بالبقاء مطلقاً ـ ابتداءً أو إمضاءً ـ على الحالة السابقة فيه؛ ضرورةَ أنّ حكم الشارع به إنّما يكون لحكمةٍ موجبة لذلك وجعلِه له في الواقع، وكذا عند التزام العقلاء بذلك أو الظنّ به الناشي عن الغلبة.

نعم، لو كان الحكم على المستصحب في الآن الثاني منشؤه مجرّد تحقّقه في الزمان الأوّل ـ كما هو الظاهر ممّا نسبه المحقّق الخوانساري (قده) إلى الأصحاب قائلاً: «إنّ القوم ذكروا أنّ الاستصحاب إثبات حكم في زمانٍ؛ لوجوده في زمان سابق عليه»[٣] ـ صحّ التعويل المزبور إلّا أنّه ـ بناءً على هذا ـ يلزم استدراك «الصلة»؛ للغنية عنه بلفظ «الإبقاء» الدالّ عليه كما لا يخفى.

ولا يخفى أنّك ـ بعدما عرفت حقيقة الاستصحاب، وأنّه وَحداني[٤] المعنى، وأنّ

---

١. في الأصل: «إخلاله»، ثمّ صحّحها بـ«إخلال» وغفل أن يصحّح «إخلال» بـ«لإخلال».

٢. *فرائد الأُصول*، ج ٣، ص ٩.

٣. *مشارق الشموس*، ص ٧٦ وفيه: «إثبات حكم شرعي ...».

٤. هو بالفتح كما في كتب اللغة، منسوب إلى «وَحدة» فما هو الشائع من الضمّ لا نعرف له وجهاً.

الاختلاف فيها راجع إلى اختلاف الآراء في وجه حجّيته ـ يظهر لك عدم ورود شيء ممّا ذكروه، وما ذكرناه تبعاً لهم من النقض والإبرام في تلك التعاريف سيّما بعد ورودها لمجرّد الإشارة الإجمالية إلى حقيقة «المعرَّف» كما[1] هو الغالب في التعاريف[2].

---

١. بعدها في الأصل «في» والظاهر زيادتها.

٢. قد سبق التنبيه على أنّ لهذا الفرع (الفرع الثاني) تحرير آخر عبّرنا عنه بـ«التحرير الأوّل» نذكره هنا لتتميم الفائدة:

الثاني: قد يقال بانطباق تعريف الاستصحاب بـ«إبقاء ما كان» على ما ذكرنا في بيان حقيقة الاستصحاب كما عن بعض الفحول، وكذلك «إثبات الحكم في الزمان الثاني تعويلاً على ثبوته في الزمان الأوّل» كما عن *الزبدة*، أو «الحكم بالإبقاء» كما يستفاد عن *غاية المأمول*، بناءً على كون الحاكم بالبقاء والثبوت هو الشارع، كما هو المعوّل عند من قال بحجّيته من جهة الأخبار.

أقول: انطباق هذه التعاريف الثلاث على ما ذكرنا إنّما يكون بعد دلالة «الصلة» التي هي المراد من «الوصف» في كلام بعض الأعاظم على العلّية، وأنّه ليس المراد من «الوصف» في باب المفاهيم خصوص الوصف النحوي، بل يعمّ المقام ونحوه.

وفيه ـ مضافاً إلى عدم انطباق هذه على المذهبين بعد ما قلنا بلزوم الأخذ بالقدر الجامع ولا معيّن لإرادة أحدهما ـ إخلالٌ [بعدها في الأصل: «هذه» ثمّ شطب عليها والظاهر زيادتها أيضاً] لما هو القوام في باب الاستصحاب من اعتبار «اليقين» وكون المتيقّن مشكوكاً لاحقاً. هذا كلّه مع أنّ تسليم ذلك يلزم محذوراً آخر من عدم الوفاء بالمقصود، فيكون نقضاً للغرض ـ أعني الدلالة على المراد ـ بل الاهتمام بشأن التعاريف يقتضي ذكر ما يكون صريحاً في الدلالة [شطب على قوله: «هذا كلّه» إلى قوله: «في الدلالة» وكتب بدلاً منها قوله: «مع أنّ تسليم ... في المعرّف»] من دون دلالة على ذلك إلّا بشاهد الحال، مع أنّ تسليم ذلك يلزم محذور عدم الوفاء بالمقصود والنقض للغرض بذلك ـ أعني الدلالة على المراد ـ وذلك من أجل أنّ الاهتمام بشأن التعاريف يقتضي ذكر ما يكون صريحاً في الدلالة على ما له دخل في «المعرّف»، فلا يجوز الاكتفاء بالإشعار كما ذهب شيخنا العلّامة الأنصاري ـ طاب ثراه ـ

⇦

الثالث

لا ينطبق ما ذهب إليه شارح *المختصر* ـ من أنّ «استصحاب الحال» أنّ الحكم

⇦قائلاً: «وذكر الوصف مشعر بالعلّية» أي الكون في السابق علّة لحكم الشارع بالأخذ به وعدم الاعتناء بالاحتمال الطاري.

والقولُ بأنّ الاهتمام بشأن الاختصار دعا إلى ذلك مدفوعٌ بأنّه لا يوجب الإخلال بما له دخل في المراد من هذه الجهة ذهب بعض الأساطين إلى أنّ الأولى أن يعرّف الاستصحاب بـ«أنّه الحكم ببقاء ما كان لكونه كان»؛ حيث إنّه مشتمل على جميع ما له دخل في «المعرّف» ومنطبق عليه من غير أن يكون أخصّ منه أو أعمّ من غير أن يكون مبناه على العقل أو الشرع.

وبالجملة، إنّ هذا التعريف لولا إخلاله بما هو القوام في «المعرّف» من اعتبار اليقين السابق والشكّ اللاحق لكان سالماً عمّا يتوجّه على التعاريف الثلاث من الاكتفاء بالإشعار على تقدير تسليمه وجعل الإبقاء والإثبات بمعنى الحكم بالبقاء والثبوت.

هذا كلّه مضافاً إلى كونه سالماً عمّا يرد على هذه التعاريف من قصورها لبيان ما يعتبر فيه من التعويل في الإبقاء على مجرّد الكون السابق.

هذا والحال أنّه مع الاقتصار على الإشعار لا تعويل فيه عليها لما عرفت في حقيقة الاستصحاب.

نعم، يرد عليه وكذلك على غيره من التعاريف الثلاث عدم صحّة التعويل على مجرّد الكون في السابق كما اعترف به شيخنا العلّامة الأنصاري من التعويل على الحالة السابقة في الإبقاء؛ وذلك لأنّه لا تعويل فيه عليها أصلاً بعد ما عرفت حقيقة الاستصحاب وماهيته؛ ضرورة أنّ حكم الشارع بالبقاء إنّما يكون لحكمةٍ موجبة لذلك وجعله له في الواقع وكذا في التزام العقلاء بذلك ومنشأ الظنّ به إنّما هو غلبة البقاء كما هو الظاهر في غالب الكلمات.

نعم، لو كان الحكم بالموجود الثانوي والثبوت في الآن الثاني منشؤه مجرّد الثبوت في الأوّل السابق الأوّلي [كذا، والظاهر زيادة «الأوّل» أو «الأوّلي»] كما هو الظاهر من بعض كلماتهم صحّ ذلك إلّا أنّه بناءً على هذا يلزم استدراك قيد الصلة؛ للغنية عنه بلفظ «الإبقاء» الدالّ عليه، كما لا يخفى.

الفلاني قد كان ولم يُظنّ عدمه، وكلّ ما كان كذلك فهو مظنون البقاء[١] ـ على «الاستصحاب» بالمعنى الذي حقّقناه لا بحسب الصغرى ولا بحسب الكبرى، فلا وجه حينئذٍ لتشقيق بعض الأعاظم[٢] فيه من أنّ الاستصحاب لو كان هو الصغرى فكذا أو الكبرى فكذا مع عدم كونه عنده بواحدٍ منهما، اللّهُمّ إلّا أن يقال بكون التشقيق على حسب مذاق الخصم.

نعم، مع قطع النظر عن ذاك القياس لو رُتّب قياسٌ آخر مؤلَّفٌ عن نتيجة ذلك القياس بجعلها صغرى لكبرى أُخرى بأن يقال: «هذا مظنون البقاء، وكلّ ما كان كذلك فهو باقٍ شرعاً» يكون المحمول في كبرى هذا القياس منطبقاً على «الاستصحاب» كما لا يخفى، هذا.

وكيف كان، فبعدما عرفت حقيقة «الاستصحاب» وماهيته، وأنّه الحكم الشرعي الاستقلالي أو الإمضائي ببقاء ما لم يقم دليل على بقائه قبلُ يكون الخطب في هذه التعاريف له سهلاً؛ لإمكان حمله على المسامحة، وأنّ مرادهم من ذلك مجرّد شرح الاسم كما هو دَيْدَن أهل اللغة بالنسبة إلى شرحهم للألفاظ، بل غيرهم في أمثال هذه الأمكنة[٣] والمقامات، لا بيان حقيقته وما هو المدار في «ما[٤] الحقيقية» هذا، فتدبّر جدّاً.

---

١. شرح *مختصر الأُصول*، ج ٢، ص ٤٥٣؛ شرح *مختصر منتهى الأُصول*، ص ٤٥٣ وعن العضدي في *فرائد الأُصول*، ج ٣، ص ١١ و*مطارح الأنظار*، ج ٤، ص ١١.

٢. *فرائد الأُصول*، ج ٣، ص ١١.

٣. هذا التعبير غير مأنوس.

٤. في الأصل: ماء.

الرابع

إنّه لا يخفى أنّه إن كان «الاستصحاب» بمعنى الظنّ ينطبق على المحمول في كبرى القياس المذكور وهو قوله: «الشيء الفلاني قد كان ولم يُظنّ عدمه، وكلّ ما كان كذلك فهو مظنون البقاء» لا على نفس الكبرى كما يستفاد من ظاهر كلام شيخنا العلّامة الأنصاري (قده)[١].

نعم، لو كان بمعنى الملازمة فينطبق عليها؛ حيث إنّ الكبرى عبارة عن الملازمة بين الكون السابق والظنّ بالبقاء لا نفس الظنّ.

وكيف كان يحتاج كلٌّ منهما إلى دليل الحجّية، ويكون إثبات حجّية[٢] الظنّ بقياسٍ آخر مؤلَّفٍ من صغرى نتيجة[٣] ذلك القياس وكبرى شرعية ـ أعني كلّ ما كان مظنون البقاء فهو باقٍ شرعاً ولو كان من جهة إمضاء طريقة العقلاء بالعمل بالظنّ أو العمل بالملازمة الظنّية.

ولا يخفى أنّ النزاع في «الاستصحاب» على كِلا الوجهين يمكن أن يكون صغروياً في ثبوت الظنّ أو الملازمة الظنّية بين الكون السابق والبقاء، وأن يكون كبروياً في عمل الفقهاء على طبقهما وعدمه، كما لا يبعد المنع عن «الاستصحاب» بكِلا الوجهين خصوصاً الأخير؛ حيث لا يُعلم من حالهم أنّهم يعملون على مجرّد الثبوت السابق من دون انطباق دليل وقاعدة أُخرى في المورد.

وما استدلّ به من كون العمل على طبق الحالة السابقة جبلّياً للحيوانات أيضاً

---

١. *فرائد الأُصول*، ج ٣، ص ١١.

٢. في الأصل: حجّيته.

٣. بعدها في الأصل: «تلك الكبرى» ثمّ شطب عليها.

فضلاً عن الإنسان كما يُعلم من المراجعة إلى أوكارهم من الأماكن البعيدة، ففيه أنّه يمكن أن يكون ذلك من جهة حضور الصورة الارتكازية في مدركتهم[١] بحيث لا يحتملون خلافه.

ومن هنا ظهر أنّ الوجه في حجّية الاستصحاب هو الأخبار بعدما عرفت الحقّ من كونه هو الحكمَ الشرعي بالبقاء، لا غيرُها من الظنّ أو طريقة العقلاء كما لا يخفى.

وثانيهما[٢]: إنّه لا إشكال ولا ريب في أنّ «الاستصحاب» ـ بناءً على استفادته من الأخبار ـ من الأحكام الشرعية الفرعية المتعلّق بعمل المكلّف على ما هو المعيار فيها، وأمّا بناءً على[٣] كونه حجّةً من باب الظنّ، فإن كان هي النتيجة للقياس المزبور ـ أعني أنّ الشيء الفلاني مظنون البقاء، وكلّ ما كان مظنون فهو باقٍ شرعاً ولو إمضاءً ـ فكذلك أيضاً.

وإن كان نفسَ الظنّ أو الملازمة الظنّية فالذي ركن عليه شيخنا العلّامة الأنصاري كونه دليلاً عقلياً بحيث يُتوصّل به إلى حكمٍ شرعي لكن بتوسيط مقدّمة غير عقلية مضمومة إلى ذاك القياس فيقال: إنّ الحكم الشرعي الفلاني ثبت سابقاً ولم يُعلم ارتفاعه وكلّ ما كان كذلك فهو باقٍ، فالصغرى فيه شرعية إلّا إذا فُرض كون المستصحب ممّا يحكم به العقل بعد القول بجريانه فيه، بخلاف الكبرى فإنّها عقلية هذا، وليس ذلك إلّا نظير المفاهيم والاستلزامات من العقليات الغير

---

١. كذا، والصواب ظاهراً: مُدركاتهم.

٢. قد سبق عدله وهو قوله: «أحدهما» في ص ١٨٠.

٣. بعدها في الأصل: «استفادته» ثمّ شطب عليها.

المستقلّة[١].

أقول: وفي ما ذهب إليه (قده) نظر بعد تسليم كونه عقلية غير مستقلّة ـ وإلّا فالذي ذهب إليه غير واحد من المتأخِّرين كونه على العقل من العقليات المستقلّة كالبراءة أو الاشتغال العقليين، هذا ـ وأنّ المراد من غير استقلال عدم التوصّل به فقط إلى الحكم الشرعي، بل يحتاج في التوصّل إلى ضَمّ مقدّمة أُخرى غير حكم العقل وإن كان مستقلّاً في ما يحكم به، وإلّا لا معنى لعدم استقلالية العقل في القضيّة التي يحكم فيها إنشاءً أو إدراكاً بالضرورة؛ لأنّ[٢] الدليل العقلي الغير المستقلّ ما كان موصلاً[٣] إلى الحكم الشرعي بعد انضمام مقدّمة غير عقلية إلى المقدّمة العقلية كما في المقيس عليه حيث يقال: هذا واجب شرعاً، وكلّ واجب يجب مقدّمته كذلك، فالوضوء واجب، فيُجعل كبرى القياس حكماً عقلياً يُتوصّل به إلى الحكم الشرعي، وهذا بخلاف المقام حيث إنّ القياس فيه بنفسه لا يتوصّل إلى الحكم الشرعي من دون توسيط خطاب شرعي، بل بعد ملاحظة الدليل في السابق مع الملازمة أو الظنّ يحتاج في الإيصال إلى دليلٍ من الشرع على الحجّية ولو إمضاءً فهو الموصل حقيقةً سواء أُدرج في كبرى القياس بأن يقال: «إنّ الحكم الفلاني[٤] مظنون بالظنّ الاستصحابي، وكلّ ما كان كذلك فهو باقٍ شرعاً» فالصغرى عقلية والكبرى شرعية مستفادة ممّا دلّ على حجّية الاستصحاب، فلا يكون شرعيتها بواسطة خطاب شرعي مثبت للمستصحب يُجعل صغرى للقياس، كما تقدّم عنه ـ

---

١. *فرائد الأُصول*، ج ٣، ص ١٦.

٢. في الأصل: «أنّ» بدلاً من «لأنّ».

٣. في الأصل: موصلة.

٤. في الأصل: «مضمون» ثمّ شطب عليها وصحّحها كما في المتن.

طاب ثراه ـ [أم لا].

نعم، إنّ ما ذهب إليه (ره) من القياس ـ أعني قوله: إنّ الحكم الفلاني ثبت سابقاً ولم يُعلم ارتفاعه، وكلّ ما كان [كذا] فهو مظنون البقاء ـ يكون الصغرى فيه ـ أعني الخطاب الشرعي المثبت للمستصحب ـ ممّا يحقّق به عنوان «الاستصحاب» فهو ممّا يُتوصّل إليه لا إلى الحكم الشرعي كما أفاده (ره).

نعم، نتيجة هذا القياس يصحّ جعلها صغرى لقياسٍ يُتوصّل به إلى الحكم الشرعي كما رتّبناه على ما لا يخفى.

ثمّ إنّه قد يقال في المقام بأنّ القياس المزبور مع جعل «الاستصحاب» حجّةً من باب الملازمة الظنّية إنّما هو من العامّة المتّفقين على حجّيتها من دون احتياج إلى الإمضاء من الشارع، فكان اختلافهم حينئذٍ بالنسبة إلى الصغرى، فلا يكون ظاهراً اختلافٌ بين الخاصّة وبينهم في حقيقة «الاستصحاب»، فيصحّ حينئذٍ جعل «الاستصحاب» من الأدلّة العقلية على مذهبهم وطريقتهم، فتدبّر جدّاً.

تذييل[١]

لا يخفى أنّ جعل «الاستصحاب» من المسائل الأُصولية إنّما هو بناءً على كونه من باب الظنّ مع جعل موضوع «الأُصول»[٢] ذوات الأدلّة مطلقاً من دون مراعاة عنوان الوصفية كما عن المحقّق[٣] القمّي (ره) وإلّا لكان البحث بحثاً عن المبادي التصديقية لا المسائل، ولا خصوص الأدلّة الأربعة و إلّا لما يُجدي في كونه منها بناءً على جعله نفس الظنّ؛ لعدم كونه أحد «الأربعة».

نعم، بناءً على كونه هي الملازمة فيمكن كون البحث عن الحجّية من المسائل الأُصولية؛ لكونه بحثاً عن عوارض الملازمة وهي من الأدلّة العقلية، هذا.

وأمّا بناءً على كونه من باب الأخبار فيكون من المسائل الفرعية كما عرفت[٤]، فالبحثُ عنه بحثٌ عن مساعدة الأدلّة عليه وكونه مستفاداً منها كما هو الحال في جميع المباحث[٥] الفقهية.

ولا يُجدي اختصاص البحث عن تشخيص مجراه وتعيين مقدار دليله بالمجتهد في كونه من المسائل الأُصولية؛ حيث إنّ الملاك في المسألة الفرعية اشتراك مضمونها بين المجتهد والمقلّد في العمل به، وهذا هو الموجود بالنسبة إلى مفاد قوله (ع): **لا تنقض اليقين بالشكّ**[٦]، كما لا يخفى.

---

١. في الأصل: تذئيل.

٢. أي علم الأُصول.

٣. هذا هو الصواب، وفي الأصل: محقّق.

٤. عرفت في ص ١٩٣. ذهب في *الكفاية* (ج ٢، ص ٢٠٠) إلى خلاف ذلك وعدّه من المسائل الأُصولية.

٥. هذا هو الصواب، وفي الأصل: مباحث.

٦. سيأتي الحديث بتمامه مع تخريجه في ص ٢٢١.

وأمّا تشخيص المجرى وتعيين مقدار الدلالة فهو كقاعدة نفي الحرج والضرر بل كقاعدة الطهارة في الاختصاص بالمجتهد؛ لتمكّنه منها دون غيره، فهو في الحقيقة نائب عنه كما في سائر المسائل الفرعية كما لا يخفى، هذا.

[وكونه حكماً شرعياً ظاهرياً نظيرها[1] بعدما ثبت كونه عبارة عن جعل الشارع الحكم الموجود في السابق يقيناً باقياً في زمان الشكّ في الظاهر أو الموضوع كذلك، فالاستصحاب حينئذٍ نظير قاعدة الطهارة، فكما يقال فيها: إنّ المشكوك الطهارة مع عدم لحاظ سابقه طاهرٌ بحكم الشارع ـ يعني في الظاهر وفي ظرف الشكّ ـ، كذلك يقال: إنّ المراد من استصحاب الطهارة أنّ المسبوق بالطهارة الواقعية علماً باقٍ على طهارته فهو طاهر بحكم الشارع في الظاهر وعلى حسب ما اقتضاه التنزيل الشرعي، فيكون الاستصحاب على هذا بالضرورة نفس الحكم الشرعي لا من أدلّته، فكما أنّ الطهارة الواقعية حكم شرعي واقعي، كذلك الطهارة الظاهرية في مورد الاستصحاب أو مورد القاعدة حكم شرعي ظاهري، فلا يكون البحث فيه بحثاً عن حال الدليل ليندرج في المسائل الأُصولية حينئذٍ كما لا يخفى على المتفطّن][2].

---

١. كذا.

٢. ما بين المعقوفين ورد في هامش الأصل مع علامة «صح» ولم يجعل عليها علامةً ليعلم على أيّ موضع كان مقصوده بالإدراج.

فإذا عرفت هاتين المقدّمتين فلنرجع إلى ما كنّا فيه وبصدد ذكره من المقامات، فنقول:

المقام الأوّل

في ما هو القوام في الاستصحاب

فنقول: من الواضحات التي لا يعتريه رَيب ولا يعرضها شكٌّ بل لم يخالف فيه أحدٌ، اشتراطُ بقاء الموضوع ومعروض المستصحب في الزمان السابق[١] في جريان الاستصحاب.

وبعبارةٍ أُخرى، لابدّ في «الاستصحاب» من اليقين بالمستصحب في السابق والشكّ في بقائه في اللاحق بعين الموجود الأوّل حتّى يكون المضيّ عليه والعمل على طبقه إبقاءً واستمراراً له، ورفعُ اليد عنه في اللاحق نقضاً لليقين بالشكّ قطعاً.

وبالجملة، فمن الضرورة عدم صدق «نقض[٢] اليقين بالشكّ» بالنظر إلى أخبار الاستصحاب والنهي الواقع فيها إلّا مع اتّحاد القضيّة المتيقّنة والمشكوكة من جميع الجهات إلّا من حيث قطعية ثبوت المحمول للموضوع في الزمان الأوّل وعدم قطعيته وكونه مشكوكاً في الزمان الثاني.

وهذا واضح لمَن له أدنى درايةٍ بالمحاورات العرفية وقضيّةِ الأخبار الصادرة عن الأئمّة (ع)؛ حيث إنّ قضيّة صراحتها كون القضيّة متيقّنةً في زمانٍ ومشكوكةً في زمانٍ آخر، فلو كانت القضيّة المشكوكة غيرَ القضيّة المتيقّنة ـ سواء كان من جهة تبدّل الموضوع، أو قيدٍ من قيوده الذي يرجع حقيقةً إلى تبدّل الموضوع، أو

---

١. في الأصل: «الثاني» ثمّ شطب عليه وكتب بدلاً منها: «السابق» كما في المتن.

٢. هذا هو الصواب، وفي الأصل: النقض.

المحمول ـ لم يتحقّق الاستصحاب موضوعاً[١].

ومنه يُعلم أنّه ـ كما يُشترط بقاء الموضوع في تحقّق «الاستصحاب» موضوعاً ـ كذلك يُشترط وحدة المحمول أيضاً.

إذا عرفت ذلك فالظاهر تماميته في «الموضوعات الخارجية» في ما إذا لم يكن متصرّم الوجود[٢] ـ كالزمانيات ـ كاستصحاب وجود «زيد» إذا كان متيقّناً في السابق وشُكّ فيه في الزمان اللاحق؛ حيث إنّ الشكّ فيه متعلّق بنفس ما تعلّق به اليقين، وكذلك «الصفات» في الجملة.

وأمّا «الأحكام الكلّية» فقد يُشكل ذلك فيها من حيث إنّه لا يقع الشكّ فيها إلّا بانتفاء ما يُحتمل دخله في موضوعها وجوداً أو وجود ما يُحتمل دخله فيه عدماً؛ إذ من المعلوم أنّ العالم الحكيم إنّما يعيّن موضوع الأحكام أوّلاً بجميع ما له دخل فيه من قيوده ومشخّصاته حتّى عدم الرافع والمانع ثمّ يحكم عليه، فكلّ ما يتوقّف عليه الحكم وجوداً وعدماً لابدّ من إحرازه في الموضوع ـ سواء قلنا بكون الأحكام تابعةً للمصالح والمفاسد في أنفسها أو في متعلّقاتها أو لا، بل على قول الأشاعرة أيضاً القائلين بعدم تبعيتها لها بل للأغراض المنقدحة في نفس الحاكم ـ؛ لإناطتها بتلك الخصوصيات والقيودات الموضوعية كإناطة المصلحة والمفسدة على الأوّل بها أيضاً ولو كانت خارجةً عن ذات الموضوع إلّا أنّه[٣] بحيث لو لم يكن بذاك الوجود الخاصّ لما كان محكوماً عليه بالحكم كما هو واضح، فحينئذٍ إذا شكّ في بقاء حكم من الأحكام من جهة وجودِ ما يُحتمل مانعيته أو فقدِ ما

---

١. بعدها في الأصل: «ومحمولاً» ثمّ شطب عليها.

٢. كذا، والصواب ظاهراً: «إذا لم تكن متصرّمة الوجود».

٣. في الأصل: «أنّها» ثمّ شطب عليها وصحّحها كما في المتن.

يُحتمل مدخليته فلا يعلم معه بقاء الموضوع الأوّلي الذي كان متعلّقاً للحكم المتيقّن في السابق، فيكون الشكّ متعلّقاً بغير ما تعلّق به اليقين، فلا يُحرز صدق «النقض» بالشكّ على رفع اليد عن الحكم السابق.

ثمّ إنّه لا اختصاص لهذا الإشكال[١] بما إذا كان المستصحب ثابتاً بالدليل العقلي؛ إذ على تقدير ثبوته بالدليل النقلي أيضاً يقع الشكّ في بقاء ما هو الموضوع لهذا الحكم في الواقع، ولا فرق في ذلك بين أن يكون الشكّ في وجود الرافع أو المانع أو في استعداد المقتضي كما لا يخفى.

وحلّ الإشكال[٢] هو أنّه لو كان المدار في باب الاستصحاب واتّحاد قضيّتي[٣] المتيقّنة والمشكوكة بحسب الموضوع على المداقّة العقلية كان الإشكال وارداً، لكنّ الأمر ليس كذلك بل المعوّل عليه في أمثال هذه المقامات الرجوع إلى العرف بحسب ارتكازاتهم الذهنية، ففي كلّ موردٍ حَكم العرفُ باتّحاد القضيّتين بأن قالوا: «هذا كان كذا» يُحكم بجريان الاستصحاب فيه، وفي كلّ موردٍ لم يحكموا باتّحادهما لا يصحّ جريانه فيه وإن كان الموضوع بالنظر الدقيقي[٤] أو بالدليل الشرعي باقياً، كما في بعض مراتب الاستحالة بناءً على كون المعروض للنجاسة فيها «الجسم» الباقي بحكم العقل على خلاف العرف؛ حيث يحكم بعدم اتّحاد القضيّتين بعد الاستحالة، هذا[٥].

---

١. ذهب إلى القول بالاختصاص الشيخ الأنصاري في *فرائد الأُصول*، ج ٣، ص ٣٧ وما بعدها.

٢. بعدها في الأصل: «ينبغي البسط في المقال فنقول» ثمّ شطب عليها.

٣. كذا، والصواب ظاهراً: «القضيّتين المتيقّنة والمشكوكة» أو «القضيّة المتيقّنة والمشكوكة».

٤. كذا في الأصل، والصواب ظاهراً: الدقّي أو الدقيق.

٥. في التحرير الأوّل بدلاً من قوله: «وفي كلّ مورد لم يحكموا» إلى قوله: «بعد الاستحالة، ⇦

وبالجملة، إنّ حكمهم بذلك ممّا هو الشائع الذائع[١] بالنسبة إلى أكثر الأحكام المترتّبة في لسان الدليل على موضوعاتها كما في «الإنسان» بعد الموت فإنّ العرف يحكمون باتّحاد مورد الطهارة والنجاسة فالموضوع عندهم الأعمّ من الحيّ والميّت وإن كان[٢] ما يساعده ظاهر الخطاب حسب فهمهم هو خصوص الحيّ هذا، كما هو الحال أيضاً بالنسبة إلى حلّية النظر إلى الزوجة ولمسها وإن كان بالنظر إلى الدليل الشرعي الموضوعُ فيها «الزوجةَ» الغير الصادقة على من خرج عنه الروح قطعاً.

فإن قلت: بعد حكم العرف باتّحاد القضيّتين موضوعاً لا معنى لإجراء الاستصحاب والتشبّث بذيله لإثبات الحكم، والحال أنّ الشكّ فيه مسبّب عن الشكّ في الموضوع وبقائه حسب الفرض.

قلت: حكمهم بذلك إنّما يكون بحيث يصدق معه «نقض اليقين بالشكّ» لولا الحكم بالبقاء، لا بمثابةٍ يُعدّان متّحدين حسب ما تعلّق به الحكم في الأدلّة الشرعية؛ إذ من الضرورة حكمهم بالنسبة إلى الماء المسبوق بالكرّية مع نقصانه عنها بمقدارٍ يُشكّ معه في بقائه عليها أنّه كان كرّاً لا أنّه كُرّ، كما لا يخفى.

ومن هنا قد يقال بل هو التحقيق: إنّ المعيار في تعيين ما هو الميزان ليس إلّا ما

⇦هذا»: «وفي كلّ موردٍ لم يحكموا باتّحادهما لم يحكم بجريانه فيه وإن كان الموضوع بالنظر إلى الدقّة العقلية أو الأدلّة الشرعية باقياً كما بالنسبة إلى بعض مراتب استحالة المتنجّسات بناءً على كون المعروض للنجاسة فيها «الجسم» الصادق مع الدخان أيضاً بالنظر إلى العقل، لكنّ العرف لا يحكم باتّحاد القضيّتين بعد استحالة الخشب إليه كما لا يخفى، هذا» ثمّ شطب على بعض المواضع منها وكتب بدلاً منها كلماتٍ وعبارات فصار كما في المتن.

١. في الأصل: الشايع الذايع.

٢. بعدها في الأصل: «ظاهر» ثمّ شطب عليها.

ساعده ظاهر خطاب «لا تنقض اليقين» وتعيين أنّ النهي فيه إنّما هو بلحاظ أيّ موضوعٍ، عقليٍ أو نقليٍ أو عرفيٍ؟

فيقال: إنّ المعيّن بالنسبة إلى ظاهر الخطاب هو الأخير بعد فرض كلٍّ منها ولحاظها في المقام، غير أنّ الاعتبار ساعد الأوّلين[1] بعد ابتنائهما على الحقيقة، هذا.

ولكن لمّا لم يكن في البين ما يُعيَّن به أحد هذين اللحاظين بل المعيّن الشاهد عليه هو الأخير من جهة العرف ومحاوراتهم حيث يصدق عندهم «النقض» على ما هو الموضوع عندهم بمثابةٍ لو دلّ الدليل على ثبوت الحكم في الآن الثاني يصدق عليه عرفاً أنّ الحكم الأوّل باقٍ، وخلافه يكون نقضاً له فلا يكون الحكم مرتفعاً بارتفاع موضوعه وإحداث[2] حكم آخر لموضوعٍ آخر هذا، فكان الأخير هو المتعيّن.

وبالجملة، بعدما دلّ الشاهد عليه ـ أعني إطلاق قوله: لا تنقض اليقين بالشكّ، وترك البيان مع كونه في مقامه ـ لا معنى للأخذ بالأوّلين؛ لمّا كان ما ذكرنا صالحاً لبيان «الأخير» من اللحاظ.

وتوهّم أنّ ذلك يوجب التعدّد بالنسبة إلى مفهوم «لا تنقض» فيوجب تفاوتاً فيه حقيقةً ومجازاً وظهوراً وخفاءً، مدفوعٌ من أصله، و[3]ضرورة عدم اقتضاء ما ذُكر لذلك بل هو وَحداني المعنى لا يتفاوت بتفاوت اللحاظات فهو على ما هو عليه من المعنى كما لا يخفى.

---

١. في البداية: «الأوّل» ثمّ صحّحها بـ«الأوّلين» كما في المتن.

٢. في الأصل: احدث.

٣. كذا، والظاهر زيادتها.

ثمّ إنّ ما ذكرنا لا يتفاوت الحال فيه بين القول بكون الاستصحاب حجّةً من باب الظنّ أو بناء العقلاء أو الأخبار فيكفي فيهما الاتّحاد العرفي بحيث يكون صدق «النقض» كذلك محفوظاً حتّى إنّه لو ارتفع ما هو الموضوع دليلاً عرفاً كـ«العنب» مثلاً إذا صار زبيباً بناءً على كونه مغايراً معه مفهوماً عند العرف أيضاً يجري فيه الاستصحاب إذا صدق عليه «نقض اليقين» عرفاً؛ لأنّه هو المدار في هذا الباب، فـ«الزبيب» إذا كان بمثابةٍ عندهم لو دلّ الدليل على حرمته بعد الغليان يحكمون بأنّ الحكم الأوّل باقٍ، ومع عدمه و وروده على خلافه يحكمون بأنّه ارتفع وأُحدث حكم آخر، يكفي في شمول خطاب «لا تنقض» مع كون المخاطب به أهل العرف.

ثمّ إنّ ما ذكرنا في ما إذا كان المستصحب ثابتاً بالدليل اللفظي فواضح؛ لبقاء الموضوع فيه عرفاً بحيث يصدق «النقض» على ترك الالتزام بما كان محمولاً في القضيّة الأوّلية المتيقّنة قطعاً، كما أنّه يصدق على الالتزام به أنّه إبقاءٌ للمتيقّن السابق جزماً أيضاً.

وأمّا إذا كان المستصحب ثابتاً بالدليل العقلي وبحكمه فقد يقال[1] بعدم إمكان ذلك بالمراجعة إلى العرف؛ بتقريب أنّ المراجعة إليه في موضوع الاستصحاب إنّما هو في ما إذا كان الدليل مجملاً بالنسبة إلى الموضوع مع كونه أعمّ[2] بالنسبة إلى حال الشكّ من حيث العنوان.

مضافاً إلى طريان احتمال الاختصاص بالنسبة إلى ملاكه الخارج عن حقيقته

---

١. *فرائد الأُصول*، ج ٣، ص ٣٩.

٢. في الأصل: أعمّاً.

كما في الدليل النقلي الدالّ على حرمة «العنب» على تقدير الغليان، فلو شُكّ في الحكم في حال الحموضة مثلاً دون الحلاوة من جهة الشكّ في اختصاص المناط الغير الداخل في الدليل بتلك الحال فيستصحب بقاؤه لبقاء موضوع الدليل عرفاً وهو «العنب».

وهذا بخلاف الدليل العقلي فإنّه لمّا كان المناط معلوماً بيّناً بحيث لا إجمال فيه ولا إهمال فيكون الموضوع مقيّداً ومتشخّصاً به ومحكوماً عليه بعد ذاك الملاك لا أعمّ منه، فإذا كان معلوماً بجميع ما له دخل فيه فلا يُتصوّر فيه الإهمال لكي يُرجع في تعيينه إلى العرف، بل يُرجع إلى نفس العقل وهو مع عدم اختلاف قيدٍ منه لا يَشكّ، ومعه لا يَشكّ في تبدّل الموضوع فلا يَشكّ في الحكم أصلاً، وعلى تقدير الشكّ فيه يكون شكّاً في حدوثه بالنسبة إلى موضوع حادث، هذا.

والجواب عن ذلك أنّ ما ذُكر من عدم الإهمال والإجمال بالنسبة إلى حكم العقل وموضوعه ممّا لا يعتريه ريبٌ وشبهةٌ، غير أنّه غير مجدٍ في عدم جريان الاستصحاب في الحكم الشرعي المُستكشَف منه.

بيان ذلك أنّه يُتصوّر في موارد حكمه أُمورٌ أربعة من حكمه بالحُسن والقبح، وما هو الموضوع لذلك، وما هو المُستكشَف منه من الحكم الشارع، ورابعها ملاك هذا الحكم، ولا ريب في عدم تصوير الشكّ والإهمال في نفس حكم العقل بالحسن والقبح ولا في موضوعه بل لابدّ له من الإحراز والتشخيص، ومعه يَقطع بحكمه وبدونه يَقطع بعدمه. وأمّا الحكم الشرعي المستكشَف فإن كان تابعاً ثبوتاً للحكم الفعلي للعقل وملاكه كما كان كذلك إثباتاً فلا يُتصوّر فيه الشكّ أيضاً كما

لا يخفى، ولكنّه ليس كذلك بل هو تابع للمناط الواقعي وهو لا ينحصر دائرته سعةً وضيقاً بما يراه العقل ملاكاً إثباتاً بل ربما يساويه وربما يكون أعمّ[١] منه ولا يرتفع بارتفاعه، فإذا كان كذلك فيُتصوّر الشكّ في ملاكه واقعاً وإن كان قاطعاً بارتفاع ما عيّنه العقل إثباتاً وكشفاً:

إمّا لأجل عدم تشخيص ما يكون دخيلاً في الحكم الشرعي في جملة أُمورٍ يَقطع بوجوده فيها بنحوٍ يكون لكلّ واحدٍ منها مدخلية في إذعان العقل بالحكم الشرعي بمثابةٍ لو ارتفع واحدٌ[٢] منها لقطع بعدمه عنده، ولكن ذلك لا يوجب عدمه مطلقاً مع احتمال البقاء؛ لاحتمال عدم كون المرتفع ذا دخلٍ فيه ثبوتاً. ولا بُعد في دخل شيء في شيء إثباتاً، لا ثبوتاً كما في الملائمات الحسّية ومنافراتها من الملاحة وضدّها، كما لا يخفى.

وبالجملة، إنّ العقل ـ بعد احتماله عدم مدخلية أحد[٣] هذه الأُمور في الحكم الشرعي بحسب الواقع وإن كان لا يُذعن بدونه ولا يستقلّ بالحكم بعد فرض عدمه مع صدق «لا تنقض اليقين بالشكّ» عرفاً ـ لا مجال [عنده] لعدم جريان الاستصحاب فيه من دون مانعٍ.

وإمّا من جهة أنّ لهذا الحكم العقلي بالحسن أو القبح ملاكين[٤] اطّلع على أحدهما العقل وقد ارتفع لكنّه يُحتمل وجود ملاك آخر عند الشارع وإن لم يُدركه فإنّه يُستصحب معه شخص الحكم الأوّل بعدما يُشكّ في بقائه ولا يوجب اجتماعُه

---

١. في الأصل: أعمّاً.
٢. في الأصل: واحداً.
٣. كذا، ولعلّ الأولى: إحدى.
٤. في الأصل: ملاكان.

مع الملاك المعيّن تعدّدَ الحكم الشرعي بل إنّما الموجب[١] تأكّد الحكم، كما لا يخفى.

ثمّ إنّه[٢] قد ظهر ممّا ذكرنا أنّ المراد من كون موضوع الاستصحاب عرفياً لا دقيقياً[٣] ليس هو موضوع الدليل كي يجاب بعدم تصوير الإهمال في الدليل العقلي حتّى يُرجع إلى العرف، بل هو موضوع قوله: «لا تنقض»، والمراد من كونه عرفياً قد عرفت الوجه فيه[٤] وأنّه يكون رفع اليد عن ترتيب أثره المتيقّن سابقاً في الزمان[٥] اللاحق، أو المضيّ على طبق الحالة السابقة بترتيب آثاره كذلك نقضاً أو[٦] إبقاءً لا إثباتاً لها في موضوع حادث كما في ترتيب آثار «العنب» على «التمر».

ومن البداهة أنّ موضوع صدق البقاء والنقض بالمسامحة العرفية يكون أعمّ[٧] من موضوع الدليل الشرعي ولو كان نقلياً كما هو الظاهر بالنسبة إلى ترتيب أثر «العنب» في حال الغليان على «الزبيب»؛ لصدق قوله (ع): «لا تنقض»، وإن لم يكن الأمر كذلك بالنسبة إلى موضوع الدليل ـ أعني عنوان «العنب»؛ لارتفاعه في حال الزبيبية ـ فلا يصدق عليه البقاء بل يصدق عليه بعد الاعتبار إحداثُ حكمٍ شرعي في موضوع حادث، هذا.

فإذا عرفت أن لا اعتبار في الباب بالموضوع الدليلي بل المعيار هو صدق «لا

---

١. كذا، والأولى بدلاً من «إنّما الموجب»: يوجب.
٢. بعدها في الأصل: «بعدما عرفت تصوير الشكّ في الحكم» ثمّ شطب عليها.
٣. كذا، والصواب ظاهراً: دقّياً.
٤. عرفت في ص ٢٠٢.
٥. في الأصل: زمان.
٦. في الأصل: «و» بدلاً من «أو».
٧. في الأصل: أعمّاً.

تنقض» عرفاً؛ لكونه خطاباً مُلقىً إليهم فيدور مدار نظرهم المسامحي لا الدقيقي[١]، فلا فرق في الحكم الشرعي بين كونه مستفاداً من الدليل النقلي أو العقلي.

فما ذكر في *الفرائد*[٢] ـ من وجه الفرق بينهما من كون الموضوع في الحكم الشرعي المُستكشَف بالدليل العقلي هو الملاك في حكم العقل دون المستكشف بالدليل النقلي ـ على تقدير تسليمه إنّما هو بناءً على اعتبار موضوع دليل الحكم المتيقّن في السابق لا دليل نفس الاستصحاب، كما عرفت.

ثمّ إنّه لا فرق في ما ذكرنا بين ما لو كان المتيقّن السابق ثابتاً بالإجماع أيضاً بناءً على كون حجّيته من باب الكشف؛ لأنّه حينئذٍ كالدليل النقلي، وأمّا بناءً على الموضوعية ـ كما عليه جُلّ العامّة بل كلّهم ـ فإن عُلم بانحصار العلّة فيه بحيث ليس للحكم علّةٌ أُخرى غيرُه فلا إشكال؛ إذ مع عدم الإجماع لا شكّ في ارتفاع الحكم؛ لارتفاع علّته، وهو الإجماع وإن لم يُعلم كونه علّة منحصرة كما هو قضيّة فرض كون المستصحب مشكوك البقاء بأن يُحتمل معه علّة أُخرى أيضاً، فهو كما إذا كان ثابتاً بالدليل العقلي بعينه ويجري فيه الاستصحاب بالتقريب المتقدّم.

---

١. كذا، والصواب ظاهراً: الدقّي.

٢. *فرائد الأُصول*، ج ٣، ص ٣٩.

المقام الثاني

قد عرفت أنّ من مقوّمات «الاستصحاب» ومحقّقات مورده الشكَّ واليقينَ، وحينئذٍ فهل المعتبر في الشكّ هو الفعلي منه أو لا، بل بكفاية الشأني منه في إجرائه؟ وأنّ حال المكلّف يكون بحيث لو التفت إلى بقاء هذا الشيء لشَكّ إلّا أنّه لم يلتفت، وذلك كمَن أحدث ثمّ مضى زمانٌ ثمّ غفل عن كونه محدثاً ودخل في الصلاة إلى أن فرغ[1] فشَكّ في أنّ صلاته هذه كانت مع الطهارة أم لا، وكان من حاله أنّه لو التفت إلى حاله قبل الصلاة لكان شاكّاً أيضاً، فهل يجري في حقّه الاستصحاب[2] فيكون محدثاً فتبطل صلاته الماضية أم لا؟

مقتضى الأدلّة هي[3] الثاني؛ حيث إنّ المستند لو كان هو أخبار الباب الناهية عن «نقض اليقين بالشكّ» فلا ريب في ظهورها في الشكّ الفعلي بحيث يكون بياناً لوظيفته خاصّةً دون مطلقه كقوله (ع): **إذا شككت في صلاتك فامض**[4]، وقوله (ع): **لا تنقض اليقين بالشكّ**.

هذا وإن كان بعضها يعمّ «الظنّ والوَهم» أيضاً مثل قوله (ع): **لا تنقض اليقين إلّا بيقينٍ**[5]؛ حيث إنّه عبارة عن النهي عن نقض «اليقين» بمقابله ـ ظنّاً كان أو شكّاً أو وَهْماً كما هو الحقّ والتحقيق ـ بحيث يكون الظنّ الغير المعتبر ملحقاً بالشكّ، هذا.

---

١. في الأصل: فرع.

٢. بعدها في الأصل: «بالنسبة إلى الصلاة» ثمّ شطب عليها.

٣. كذا، والصواب ظاهراً: هو.

٤. سيأتي ذكر هذا الحديث وما يليه مع تخريجها في ص ٢٢١ وما بعدها.

٥. بعدها في الأصل: «مثله» ثمّ شطب عليها.

فكلٌّ من هذه الثلاثة لا يتأتّى إلّا بالالتفات كما لا يخفى، مع أنّ للـفظ «النـقض» إشعاراً[١] إلى ذلك أيضاً.

لا يقال: إنّ هذا أيضاً يسمّى شكّاً؛ لعدم علمه بالحالة السابقة.

لأنّا نقول: الشكّ والظنّ واليقين إنّما تصدق إذا التفت المكلّف إلى شـيءٍ ولم يُرجِّح أحدُ طرفيه أو رُجّح جزماً أو ظنّاً، وأمّا إذا كان غافلاً فإنّه يُحكم عليه بما كان في ضميره من الاعتقاد، وفي ما[٢] نحن فيه يُحكم عليه بـ«اليقين» فلا يشمله أدلّة الاستصحاب.

هذا إن قلنا باعتباره من باب الأخبار، وأمّا بناءً على حجّيته من باب الظـنّ فلعدم معقولية حصول الظنّ مع الغفلة ولو نوعاً، وأمّا بناءً على حجّيته من باب بناء العقلاء فلأنّ بناءهم على العمل على طبق الحالة السابقة اعتماداً عـلى الوجـود السابق إنّما هو مع الالتفات إليه والشكّ، وإلّا فمع الغفلة فلا استناد أصلاً، هذا مع وضوح أنّ بناءهم في حال الغفلة عن الطريق وموضوعه إنّما هو المعاملة مع الواقع وملاحظته وأنّه أتى به أم لا، وهذا كأن لم يكن في البين طريق أبداً.

فظهر بما ذكرنا أنّ الحقّ في المقام صحّة «الصـلاة»؛ لقـاعدة الفـراغ وعـدم صيرورته محكوماً بالمحدثية بـ«الاستصحاب» فتكون قاعدة الشكّ بعد الفـراغ خالياً عن المزاحم، والمفروض أنّه لم يلتفت قبل العمل إلى حاله كي يقال: إنّ هذه القاعدة لا تشمل الشاكّ قبل العمل، هذا.

---

١. هذا هو الصواب، وفي الأصل: إشعار.

٢. كذا في الأصل، وما هو الشائع في الكتابة أي «فيما» ليس بصحيحٍ؛ لأنّ «ما» مـوصولة لا زائدة.

نعم لو التفت قبل ما يَشكّ فشَكّ ثمّ غفل وصلّى مع الغفلة فالأقوى البطلان؛ لأنّه صار بمجرّد الالتفات محكوماً بالمحدثية بمقتضى «الاستصحاب» وإن غفل بعده، ولا يجري[1] القاعدة هنا؛ لأنّ موردها الشكّ الحادث بعد العمل لا ما كان حادثاً قبله.

وبالجملة، إنّه لمّا شَكّ تنجّز في حقّه أنّه مُحدِث فيكون قد صلّى مع حكم المحدثية، ومعنى كونه كذلك ترتيب جميع آثار الحدث الذي[2] منها بطلان «الصلاة» عليه.

فإن قلت: صيرورته محكوماً بالمحدثية بمقتضى «الاستصحاب» إنّما هو ما دام الشكّ فعند حصول الغفلة يرتفع هذا الحكم بارتفاع موضوعه.

قلت: إنّ الاستصحاب وإن لم يكن جارياً حين الغفلة إلّا أنّ كون المكلّف محكوماً عليه بالمحدثية حتّى مع الغفلة إنّما هو من آثار حكم الشارع بها حين الالتفات وقبل الغفلة؛ فإنّ من آثار محكوميته بالمحدثية ولو آناً مّا عدمَ صحّة ما يصدر منه من العمل ما لم يرفعها رافع ولا يتوقّف على كونه محكوماً في كلّ آنٍ.

وبالجملة، إنّ تنجّز الاستصحاب يتوقّف على حصول الشكّ قبل العمل، فمن آثاره الحكمُ بأنّه محدث ولو آناً مّا فلا يدور مدار إبقاء الحكم.

هذا، مع أنّ استصحاب المحدثية يجري في حقّه بعد الصلاة أيضاً، فافهم.

نعم، إن احتُمل في حقّه إيجاد الطهارة في حال الغفلة بعد الشكّ المذكور بأن

---

١. كذا في الأصل، وهو الصواب أيضاً، وما هو الشائع بين المحقّقين من أنّه غلط ولذا يصحّحونها بـ«لا تجري» لم يظهر لنا وجهه؛ لأنّه يجب تأنيث الفعل إذا كان الفاعل مؤنّثاً حقيقياً راجع *البهجة المرضيّة* (السيوطي)، باب الفاعل، ص ١٤٩.

٢. كذا، والصواب ظاهراً: التي.

يَشكّ أيضاً بعد شكّه في الحدث بعد الصلاة في أنّه هل رفع الحدث بالطهارة فدخل في الصلاة أم لا؟ فيُحكم عليه بصحّة صلاته؛ لقاعدة الفراغ؛ لأنّ الاستصحاب الجاري في حقّه إنّما هو بالنسبة إلى احتمال وجود الطهارة إلى حين الشكّ، وأمّا بالنسبة إلى احتمال وجودها بعده في حال الغفلة فلا، فيكون من أجله غافلاً غير مسبوق بالشكّ أصلاً فيُحكم عليه بـ«القاعدة».

ثمّ إنّ هذا في ما إذا كان غافلاً عن حاله فلم يحصل له الشكّ لكي يرجع إلى الاستصحاب، وأمّا الملتفت الشاكّ إذا جهل بالحكم الاستصحابي، وأنّه حكمه فلم يستصحب وعلم بعد ذلك مثلاً أنّه كان محدثاً ثمّ مضى زمان فشكّ في ارتفاع الحدث وبقائه وجهل أنّ حكمه التشبّث بذيل الاستصحاب ثمّ صلّى غافلاً بحيث تأتّى منه قصد القُربة فهل يُحكم ببطلان صلاته ـ كما يُحكم ببطلان صلاة من شَكّ وكان عارفاً بالاستصحاب فغفل فصلّى فإنّ صلاته باطلة بعد الحكم بالمحدثية كما عرفت ـ أم لا، بل يكون كمَن غفل عن شكّه فتكون صلاته صحيحةً بحكم قاعدة الفراغ؟ وجهان مبنيّان على كون الاستصحاب من الأُصول التعبّدية أو الأمارات والطرق.

وتوضيح هذا الابتناء يحتاج إلى مقدّمة، وهي أنّ للأحكام الواقعية النفسية التي يكون الغرض منها حصول مؤدّاها ـ سواء كان واقعياً أوّلياً كوجوب الصلاة وحرمة الظلم، أو ثانوياً كالأحكام العذرية والاضطرارية وبعض الأُصول العملية ـ يكون لها[1] مراتب أربعة:

---

١. الظاهر زيادة قوله: «يكون لها»؛ لأنّ «مراتب أربعة» اسم مؤخّر لـ«أنّ للأحكام»، وإلّا ليس لها اسم.

الأُولى مرتبة الاقتضاء.

الثانية مرتبة الإنشاء.

الثالثة مرتبة البعث والزجر، ويقال لها الفعلية.

الرابعة مرتبة التنجّز.

ولا يتوقّف كلٌّ منها حتّى الفعلية على العلم ويترتّب عليها آثارها من وجوب الامتثال وحرمة المخالفة عند العلم بها والإجزاء على تقدير المطابقة والقضاء إذا فاتت.

نعم، لمرتبة الإنجاز أيضاً أثرٌ عقلي من صحّة المؤاخذة على الفعل لو تُرك بلا عذرٍ في مخالفته هذا. وكذا الأحكام الظاهرية الغير الملحوظ[١] في جعلها الطريقية مثل «أصالة الطهارة والإباحة والحلّية» فإنّها أيضاً لها[٢] مراتب أربع مثلَها غير أنّها في طولها لا في عرضها، هذا.

وأمّا الأحكام الطريقية التي يكون الغرض في جعلها مجرّدَ الوصول إلى الواقع والتطرّق إليه فيكون حجّةً من قِبل المولى بحيث يصحّ المؤاخذة على العبد على تقدير المخالفة مع الإصابة، وأمّا مع عدمها يكون العبد معذوراً على تقدير الخطاء، فعلى هذا ينقص عن الحكم النفسي بمرتبةٍ واحدة.

وبالجملة، إنّ للأحكام الطريقية كخبر الواحد وسائر الأمارات لها[٣] مراتب ثلاث[٤] من الحكم بعدما كانت فعليتها ـ كتنجّزها ـ موقوفةً على العلم وإن صارت من ناحية المولى تامّاً بحيث لم يكن له حالة منتظرة، إلّا أنّه ما لم يحصل العلم

---

١. كذا، والصواب ظاهراً: الملحوظة.

٢. كذا، والأولى: «فإنّ لها أيضاً» بدل «فإنّها أيضاً لها».

٣. هذا حشو.

٤. الصواب ظاهراً: «مراتبَ ثلاثاً»؛ لأنّه اسم مؤخّر لـ«إنّ».

بإنشائه من قِبله لا يمكن عقلاً أن يكون حقيقياً فعلياً؛ لأنّ تحقّق حقيقة[١] كلّ شيءٍ بمرتبة فعليته، وفعليتُه بترتّب الآثار المرغوبة من تلك الحقيقة عليه، والمرغوبةُ منها في الحجّة والحكم الطريقي كونُها مصحّحةً للمؤاخذة على مخالفة الواقع وعذراً عنه في صورة الخطاء مع عدمها، وبدون العلم بجعلها لا يترتّب تلك الآثار عليهما عقلاً كما لا يخفى، فلا يكاد أن يصير المجعول حجّةً إنشاءً حجّةً حقيقةً إلّا بالعلم به عقلاً وبدونه يكون إنشائياً صِرفاً فلا يترتّب عليه الأثر المرغوب منه. نعم، يترتّب عليه الأثر الإنشائي، وهو صيرورته فعلياً على تقدير العلم به دون ما لم يكن إنشاءٌ أصلاً.

إذا عرفت ذلك فاعلم أنّ الاستصحاب ـ بناءً على القول بحجّيته من باب الظنّ أو بناء العقلاء أو من باب الأخبار بناءً على تقدير استظهار الطريقية منها ـ فمثل[٢] الأحكام الطريقية في أنّ فعليته يتوقّف على العلم به، ولهذا قد يقال فيه بعدم الإجزاء عند كشف الخلاف. وإن كان حجّةً من باب التعبّد؛ لمصلحةٍ نفسية مقتضية للإجزاء ـ كما هو الظاهر من بعض الأخبار ـ فيكون كالأحكام الواقعية يكون له مراتب أربع[٣] من الحكم كسائر الأُصول التعبّدية فلا دخل للعلم في تحقّق حقيقته بل يحصل واقعه بدون العلم والالتفات إلى جعله كالأحكام الواقعية وإن لم يكن في عرضها، ولهذا قلنا فيه بالإجزاء. وسيأتي[٤] الكلام فيه عند فقه الأخبار أيضاً

---

١. هذا هو الصواب، وفي الأصل: حقيقته.

٢. كذا، والصواب ظاهراً: مثل.

٣. الأولى: «فيكون له مراتب أربع كالأحكام الواقعية» بدلاً من «فيكون كالأحكام الواقعية يكون له مراتب أربع».

٤. سيأتي في ص ٢٥٦ وما بعدها.

حيث حُكم بصحّة الصلاة مع الطهارة المستصحبة مع عدم الالتفات من السائل إلى هذه القاعدة.

المقام الثالث

اعلم [أنّ] للاستصحاب تقسيماتٍ عديدة باعتبار المتيقّن السابق، ومن جهة الدليل الدالّ عليه، ومن حيث الشكّ المأخوذ فيه.

أمّا تقسيمه باعتبار الأوّل فمن وجوهٍ؛ لأنّ المستصحب إمّا أن يكون من الأحكام الشرعية، أو لا بل من الأُمور الخارجية. وعلى الأوّل إمّا أن يكون حكماً تكليفياً أو وضعياً، وعلى التقديرين إمّا أن يكون حكماً كلّياً من شأنه أن يؤخذ من الشارع أو حكماً جزئياً في واقعة خاصّة، وعلى جميع التقادير إمّا أن يكون ممّا فيه مقتضي البقاء والاستعداد له ما لم يمنع عنه مانع أم لا، وعلى كلٍّ منهما إمّا أن يكون وجودياً أو عدمياً.

وأمّا تقسيمه باعتبار الثاني فلأنّ الدليل الدالّ على المستصحب إمّا أن يكون عقلياً أو لا، بل يكون شرعياً محضاً. وعليه إمّا أن يكون هو الإجماعَ أو غيرَه، وعليها إمّا أن يكون دالّاً على استمرار الحكم إلى حصول رافعٍ أو غايةٍ أو لا، هذا.

وأمّا التقسيم باعتبار الثالث فقد قسّمه شيخنا العلّامة الأنصاري (ره) في *الفرائد*[1]:

تارةً باعتبار منشأه[2] وأنّ الاشتباه الحاصل من جهة اشتباه الأُمور الخارجية، وذلك مثل الشكّ في حدوث البول وكون الحادث بولاً أو مذياً، وهذا يسمّى

---

١. هذا هو الصواب، وفي الأصل: الفوائد، انظر *فرائد الأُصول*، ج ٣، ص ٤٣.

٢. في الأصل: منشائه.

بالشبهة في الموضوع ـ سواء كان المستصحب حكماً شرعياً جزئياً كالطهارة في المثالين أم موضوعاً خارجياً كالرطوبة والكرّية ـ وقد يكون إجمال النصّ مثلاً كالشكّ في بقاء[1] نجاسة المتغيّر بعد زوال تغيّره، ويسمّى الشبهة حينئذٍ حكمية.

وأُخرى إلى أنّ الشكّ في بقاء المستصحب قد يكون من جهة المقتضي واستعداده للبقاء في حدّ ذاته كالشكّ في بقاء الليل والنهار، وقد يكون من جهة الشكّ في الرافع مع القطع باستعداده بأقسامه من الشكّ في وجوده كالشكّ في حدوث البول، أو رافعية الموجود مستقلّاً غير الرافع المعلوم، أو مردّداً بين كون شيء رافعاً وغيره من جهة تردّد المستصحب بين أمرين كالظهر المشكوك كونه رافعاً لشغل الذّمة بالصلاة المكلّف بها قبل العصر يوم الجمعة من جهة تردّده بينه وبين الجمعة أو مردّداً مصداقاً للرافع المبيّن مفهوماً كالرطوبة المردّدة بين البول والمذي أو المجهول مفهوماً، هذا.

ولا يخفى أنّ ما ذهب إليه ـ طاب ثراه ـ ليس تقسيماً باعتبار الشكّ، بل يكون التقسيم باعتبار حال المستصحب من أنّه يكون حكماً جزئياً وموضوعاً خارجياً تارةً، وحكماً كلّياً أُخرى وقابلاً للبقاء لولا الرافع ثالثةً، ومشكوك البقاء كذلك رابعاً، فليس تقسيماً[2] للشكّ. نعم، جعلُه بالمعنى الأعمّ لكونه[3] مقابلاً للـ«يقين» فيشمل المساوي والراجح بقاءً أو ارتفاعاً [فـ]يكون التقسيم إليها إنّما هو باعتباره وتقسيماً له بنفسه، كما هو الظاهر على ما لا يخفى.

---

١. بعدها في الأصل: «النجاسة» ثمّ شطب عليها وكتب في الهامش ما يلي في المتن.

٢. في الأصل: تقسيم.

٣. في الأصل: «من كونه» ثمّ شطب عليها وكتب بدلاً من «لكونه» في الهامش ما أثبتناه في المتن وهو خبر لقوله: «جعله».

ثمّ إنّه لا فرق في حجّية الاستصحاب بين كون المستصحب وجودياً أو عدمياً، أمراً خارجياً أو حكماً شرعياً، جزئياً أو كلّياً، تكليفياً أو وضعياً.

وما يظهر من خروج العدميات عن محلّ الخلاف قياساً بالأُصول العدمية في مباحث الألفاظ ـ من أصالة عدم القرينة وعدم الاشتراك ونحوهما من الأُصول[1] ـ ففيه أنّ الأُصول في مباحث الألفاظ بعدما كان الوجودية منها محلّاً للوفاق لا يدلّ ذلك على الوفاق في العدميات أيضاً وكونها خارجة عن محلّ الخلاف، كما في الوجوديات.

ولا فرق أيضاً بناءً على القول بالحجّية بين كون الدليل الدالّ على المستصحب في الآن السابق هو النقل أو العقل أو الإجماع؛ لوجود المناط لجريان «الاستصحاب» بالنسبة إليها من دون تفاوتٍ، وهو الشكّ في بقاء الحكم الشرعي وإن لم يكد يمكن دلالة الإجماع أو العقل في حال الشكّ، ومع ذلك لابدّ من عدم الدلالة، وإلّا لم يُحتج إلى الاستصحاب في الحكم بالبقاء كما لا يخفى.

---

١. قال الشيخ الأنصاري في *فرائد الأُصول*، ج ٣، ص ٢٧: «وأمّا العدمي فقد قال الأُستاذ إلى عدم الخلاف فيه تبعاً لما حكاه عن أُستاذه السيّد صاحب الرياض من دعوى الإجماع على اعتباره في العدميات واستشهد على ذلك ... باستقرار سيرة العلماء على التمسّك بالأُصول العدمية مثل أصالة عدم القرينة والنقل والاشتراك وغير ذلك».

ثمّ إنّه بعدما عرفت هذه الأُمور الممهّدة فاعلم أنّ عدد الأقوال في حجّية الاستصحاب مطلقاً وعدمها كذلك، والتفصيل بين الوجودي والعدمي، وكذا بين الأُمور الخارجية وبين الحكم الشرعي[١] مطلقاً بالإنكار في الأوّل، أو بين الحكم الشرعي الكلّي وغيره مطلقاً بالإنكار في الأوّل أيضاً، أو التفصيل بين الوضعي وغيره بالإنكار في الثاني، أو التفصيل بين الشكّ في المقتضي والشكّ في الرافع بالإنكار في الأوّل إلى غير ذلك من التفصيل بحيث يتجاوز عن أحد عشر قولاً بكثيرٍ ـ كما عن شيخنا العلّامة الأنصاري[٢-٣] (ره) إلّا أنّ ذلك لا يهمّنا في المقام، وإنّما المهمّ صرف عنان البحث إلى ذكر الأدلّة الدالّة على الحجّية مطلقاً بعدما كانت هو الأقوى، فنقول بعون اللّه ومشيّته:

إنّه ـ بعدما كان بناء العقلاء على العمل في حال الشكّ على طبق الحالة السابقة بمجرّد الكون في السابق بلا اعتمادٍ على أمرٍ آخر من «قاعدة المقتضي والمانع» وغيرها ممّا ينطبق على الاستصحاب مورداً ومصداقاً غيرَ محرز، والاعتمادُ على الظنّ غيرَ مسلّم صغرى وكبرى[٤]، فالمُعتمَدعليه ليس إلّا التعبّد، هذا ـ فقد يُستدلّ على حجّية الاستصحاب:

تارةً بالإجماع كما هو المحكيّ عن ظاهر جماعة[٥].

وأُخرى بالاستقراء وأنّ المتتبّع في الفقه يرى من أوّله إلى آخره أنّ الشارع

---

١. في الأصل: «الش» وهو رمز إلى ما ذكرنا.

٢. في الأصل: «الع الانص» وهو رمز إلى ما ذكرنا.

٣. *فرائد الأُصول*، ج ٣، ص ٥١.

٤. كذا في الأصل، ولعلّ الصواب: «صغروياً وكبروياً» أو «من جهة الصغرى والكبرى».

٥. حكى عنهم في *فرائد الأُصول*، ج ٣، ص ٥٣ ـ ٥٤.

حكم [ببقاء][١] الحكم السابق المشكوك من جهة الرافع[٢].

هذا، وأنت خبير بعدم تمامية الركون عليهما وإن وقع عن[٣] جماعة من الأعلام (قدهم):

من جهة منع الصغرى أوّلاً؛ لوجود الخلاف في أصل الحجّية، وقد نُسب عدم الحجّية إلى جماعةٍ من الحنفية والغزالي[٤].

وثانياً منع حجّية هذا الإجماع في أمثال هذه المسألة التي لها مداركُ مختلفة ـ بحيث لا يُستكشف منه رأي المعصوم (ع)؛ لاستناد كلّ واحدٍ منهم إلى شيءٍ غير ما استند به الآخر، كما عرفت من[٥] اختلاف المثبتين بين كون حجّيته من باب الظنّ أو من باب بناء العقلاء أو الأخبار وغيرها والاستقراء ـ فعلى[٦] فرض تسليمه في الشكّ في الرافع وأنّ الشارع حكم فيه[٧] بالأخذ بالحالة السابقة إلّا أنّ ذلك لا يُحرز معه أنّه من جهة مجرّد الكون في السابق كي ينطبق على الاستصحاب؛ لاحتمال أن يكون ذلك من أجل لزوم العمل على وفق المقتضي عند الشكّ في الرافع، فعلى هذا يكون حكمه ـ كما قلت ـ من مقتضيات «قاعدة المقتضي والمانع»، كما أنّه لا يُحرز أيضاً عدم دخل خصوصية المورد كما لا يخفى.

---

١. شطب عليها، لكن سوق العبارة يقتضيها.

٢. في الأصل: «حاكم ببقاء ما كان على ما كان حينَ الشكّ في الارتفاع» ثمّ شطب عليها وكتب في أعلى السطر «حكم ... الرافع» كما أثبتناه في المتن.

٣. كذا، ولعلّ الصواب: «من».

٤. *المستصفى*، ج ١، ص ٢٢٤ وعنه في *فرائد الأُصول*، ج ٣، ص ٥٤.

٥. بعدها في الأصل: «استناد» ثمّ شطب عليها.

٦. كذا، والصواب ظاهراً: «وعلى» بدلاً من «فعلى».

٧. بعدها في الأصل: «بمقتضى الاستصحاب» ثمّ شطب عليها.

ثمّ إنّه قد يورد على من استدلّ بـ«الاستقراء» لحجّية الاستصحاب بما محصّله: كيف يُدّعى عدم وجدان المخالفة عند التتبّع المزبور مع أنّ وجدان ذلك بالنسبة إلى موارد الشكّ في الرافع بكثيرٍ كما في شكوك الصلاة في الركعات وغيرها حيث إنّه لم يعتبر أصالة عدم الزيادة، وكأيّام[1] الاستظهار مع عدم ركون جماعة فيها إلى استصحاب الطُهر؟!

هذا مضافاً إلى أنّ موارد المستقرأ فيها حسب اعتراف الأُستاد العلّامة في مجلس البحث إنّما هي الشبهات الموضوعية، والمدّعى أعمّ منها ومن الشبهات الحكمية، هذا.

وأنت ترى عدم تمامية كلٍّ من ما[2] ذكر؛ لأنّه ـ مضافاً إلى إمكان إرجاع كلٍّ من الشبهات الموضوعية إلى الحكمية فيكون الشكّ فيه شكّاً في الحكم ـ أنّه[3] يكفي في ذلك بالنسبة إلى أصنافٍ له أنواع وأجناس ما لم يوجد مخالفته بالنسبة إلى سائر الأصناف فيُستكشف من الاستقراء فيها استكشافاً ظنّياً أنّ الحكم بالنسبة إلى الشكّ في الرافع مطلقاً هو لزوم الأخذ بالحالة السابقة والبناء عليه، هذا.

نعم، الذي يرد عليه (قده)[4] عدم تمامية ذلك أيضاً بالنسبة إلى الشبهات الموضوعية حيث وقع الخلاف من الشارع فيها بكثيرٍ كما في اعتباره (ص) «سوق المسلمين» و«أيديهم» و«حمل فعلهم على الصحّة» إلى غيرها من القواعد الكلّية المخالفة للاستصحاب المشتملة على جزئيات كثيرة فإنّ القواعد المذكورة

---

١. هذا هو الصواب، وفي الأصل: كالأيّام.

٢. كذا بفكّ الإدغام والصواب: «ممّا».

٣. كذا، والظاهر زيادتها.

٤. في الأصل: «قد».

يخالفها استصحاب عدم الملك كما لا يخفى، هذا.

ولكن يردّه وما تقدّم من أنّ القول بالاستقراء وتماميته إنّما يكون مع عدم وجود الأمارة المعتبرة في مورده على الخلاف؛ حيث إنّ المدّعى اعتباره من جهة كونه أصلاً، وهذا لا يقاوم الأدلّة الاجتهادية القائمة على خلافه، فعدم حكم الشارع بالبقاء في موردٍ[1] بل حكمه بالبناء على خلاف الحالة السابقة من أجل قيام الأمارة المعتبرة على الخلاف لا يوجب القدح في تحقّق الاستقراء كما لا يخفى، هذا.

فالحقّ في المقام ليس إلّا الذي سلكناه سابقاً، فإذا علمت عدم صحّة الركون على أمثال هذه الإجماعات والاستقراء فالمعوّل عليه ليس إلّا الأخبار الصادرة[2] عن الأئمّة (ع) المستفيضة فلابدّ من ذكرها وبيان مقدار دلالتها:

[١] منها مضمرة زرارة، وهي على التحقيق غير قادحة[3] فيها؛ حيث إنّها كالإظهار من حيث معلومية حال الراوي وأنّه ـ لعلوّ شأنه ـ لا يروي عن غير المعصوم[4] (ع).

قال: قلتُ له: **الرجل ينام وهو على وضوء، أيوجب الخفقة والخفقتان عليه الوضوء؟**

قال: يا زرارة قد تنام العين ولا ينام القلب والأُذن فإذا نامت العين والأُذن فقد وجب الوضوء.

قلت: فإنْ حُرّك في جنبه شيء، وهو لا يعلم؟

---

١. هذا هو الصواب، وفي الأصل: مور.

٢. هذا هو الصواب، وفي الأصل: الصادر.

٣. في الأصل: غير قادح.

٤. في الأصل: «المعص» وهو رمز إلى ما ذكرنا.

قال: لا، حتّى يستيقن أنّه قد نام، حتّى يجيء من ذلك أمرٌ بيِّن، وإلّا فإنّه على يقينٍ من وضوئه، ولا ينقض اليقين أبداً بالشكّ، ولكن تنقضه بيقينٍ آخر[1] الحديث.

ولا يخفى أنّ قوله: «الرجل ينام» إنّما هو سؤال عن حكم الخفقة والخفقتين من أنّهما هل يكونان[2] من النواقض إمّا في ضمن «النوم» بعد الفراغ عن كونهما مندرجتين[3] تحته لغةً وعرفاً وأنّه ناقض في الجملة لكن مع الشكّ في كونه كذلك بجميع مراتبه، أو بمرتبةٍ واحدة ـ أعني نوم جميع الأعضاء ـ فعلى هذا يكون استعمال «النوم» في قوله: «في نوم العين» بخصوصه على حقيقته، أو لا بل على حِدةٍ بناءً على عدم دخولهما تحته مفهوماً ولكن شكّ في أنّهما هل يكونان من النواقض كالنوم أم لا؟

هذا مع احتمال أن يكون منشؤ الشكّ هو الترديد بين الوجهين المذكورين بحيث لا يُعلم بخروجهما عن «النوم» كما لا يُعلم دخولهما فيه أيضاً، هذا.

ولا يخفى أنّ استعمال قوله: «ينام» على تقدير علمه بخروج الخفقة عن «النوم» مفهوماً لغةً وعرفاً مع أنّها مرادة منه قطعاً يكون على سبيل المجاز بالمشارفة مثل استعماله (ع) في الجواب له في خصوص نوم العين بقوله (ع): «يا زرارة قد تنام العين» إلخ، هذا.

ولكن يمكن الفرق بين المقامين بأنّ استعمال الإمام (ع) له على حقيقته بعد

---

١. *التهذيب*، ج ١، ص ٨، ح ١١؛ *وسائل الشيعة* ج ١، ص ٢٤٥، ح ٦٣١ وج ٢، ص ٣٥٦، ح ٢٣٥٢.

٢. كذا، والصواب ظاهراً: تكونان.

٣. هذا هو الصواب، وفي الأصل: مندرجتان.

تعلّق النوم في كلامه (ع) بالعين وحده[١]، ونومها ليس إلّا خروجها عن الحسّ، [و]هذا بخلاف استعمال زرارة؛ لتعلّقه في كلامه بالرجل، وهو بعد استناده إليه لا يكاد يحصل إلّا بعد إحساس جميع قواه لا خصوص العين وحده كما لا يخفى.

وعلى أيّ حالٍ يكون قول زرارة: «وهو على وضوء» حالاً عن الفاعل في «ينام» ولا ينبغي الإشكال فيه[٢] على الظاهر؛ لتمامية ذلك بناءً على قصد الإشراف وإرادة «النوم» منه فيحصل الاتّحاد الزماني المعتبر بين الحال والعامل. وأمّا على تقدير عدمه وإرادة تحقّق النوم منه دون مقدّماته فنقول بكفاية المقارنة المعتبرة بمجرّد الاتّصال بين زمانَي الحال وعامله وعدم اعتبار اتّحادهما مطلقاً بجميع مراتبه سيّما في أمثال المقام بعدما كان أحدهما علّةً لارتفاع الآخر كما لا يخفى.

وبالجملة، إنّ الشأن في أمثال هذه المقامات هو الاكتفاء بالمقارنة العرفية فيكون المعنى: أنّه نام والحال أنّه كان على وضوء قبل النوم.

قوله: «قد تنام العين» اه[٣] بعد احتمال الوجهين في استعمال «النوم» في نوم العين من الحقيقي والمجازي يمكن أن يكون جواباً على الوجهين المقرّرين في السؤال عن حكم الخفقة؛ فعلى الوجه الأوّل يكون المراد أنّ هذا النوع من النوم ليس بناقضٍ، وعلى الثاني فالمراد أنّ هذا الفرد ليس بنومٍ حقيقةً ليكون ناقضاً؛ لأنّ النوم الحقيقي هو ما نام فيه القلب الذي هو سلطان البدن ويكون نوم العين والأُذن كاشفاً عنه كما هو ظاهر قوله (ع): «فإذا نامت العين والأُذن» اه[٤]، هذا.

---

١. كذا، والصواب ظاهراً: «وحدها» وكذا المورد الآتي.

٢. بعدها في الأصل: «في ذلك» ثمّ شطب عليها.

٣. كذا في الأصل، وهو رمز إلى «إلى آخره».

٤. بعدها في الأصل: «وعلى الثاني فالمراد» ثمّ شطب عليها.

ولا يخفى أنّ الظاهر من السؤال سيّما بملاحظة ما بعده هو الوجه الأوّل فإنّه لو كان المراد غيره لزم منه تقرير الإمام (ع) الجاهل على جهله وهذا ممّا لم يحسن منه (ع) ـ تعالى عمّا يقوله الظالمون ـ هذا.

فالواجب عليه (ع) بيان الحكم وإزالة الشبهة لا تقرير السائل عليها كما لا يخفى، فافهم.

وأمّا سؤاله بعد هذا بقوله: «فإن حرّك إلى جنبه شيء» اه، فالظاهر منه ـ كما لا يخفى ـ أنّه سؤال عن الشبهة الموضوعية وأنّه لمّا بيّن له ما يكون ملاكاً للنقض من نوم القلب والأُذن معاً فسأل عمّا إذا اشتبه عليه تحقّق ذلك؛ لأجل تحقّق وجود أمارة يظنّ معها ذلك ـ أعني[1] عدم إحساس حركة شيء في الجنب.

وبالجملة، فالسؤال وقع عن أنّه هل «النوم» يتحقّق[2] بمجرّد عدم إحساس الحركة وأنّه هل هي أمارة عليه أم لا؟ فمنشؤ الشكّ حينئذٍ ما قلنا وهو واقع من جهته لا من جهة الشكّ في كون التحريك من النواقض بمعنى احتواء المناط المزبور لهذه المرتبة وأعمّيته لها فيكون[3] الشبهة حينئذٍ حكميةً، وإلّا لكان على الإمام (ع) إزالة الشبهة ببيان الواقع لا بيان حكم الشبهة بعنوان الاشتباه.

ثمّ إنّ الرواية مع قطع النظر عن باقي الروايات[4] صريحة في حجّية الاستصحاب من باب الأخبار وإن وقع منه الظنّ على الخلاف، وذلك حيث إنّ الراوي سأل ثانياً بعد سؤاله أوّلاً عن حكم ما يشكّ معه في حصول النوم من

---

١. في الأصل: «من» وكتب فوقه «أعني» مع رمز «خ ل».

٢. كذا، والصواب: هل يتحقّق النوم.

٣. كذا، وهو الصواب، ولا وجه لتصحيحه بـ«فتكون»؛ لأنّ «الشبهة» ليس مؤنّثاً حقيقياً.

٤. هذا هو الصواب، وفي الأصل: الروات.

الخفقة والخفقتان[١]، عن حكم ما يظنّ معه بحصول النوم، فهذا ممّا يصح الاستناد إليه في فساد القول[٢] بحجّية الاستصحاب من باب الظنّ.

ثمّ إنّ قوله: «فإنّه على يقينٍ من» اه، ظاهر في كونه علّةً سدّت مَسدّ الجزاء كما هو الشائع وقد وقع كثيراً في القرآن العظيم وفي كلمات الفصحاء أيضاً قال اللّـه تبارك وتعالى: ﴿إِنْ تَكْفُرُوا فَإِنَّ اللهَ غَنِيٌّ عَنْكُمْ﴾[٣] ﴿وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ رَبِّي غَنِيٌّ كَرِيمٌ﴾[٤] إلى غير ذلك، والمعنى حينئذٍ وإن لم يستيقن أنّه قد نام ولم يجئ من ذلك أمرٌ بيّن فلا يجب عليه الوضوء؛ لأنّه على يقينٍ من وضوئه السابق، وهذا بمنزلة الصغرى. وقوله: «ولا ينقض اليقين بالشكّ» بمنزلة الكبرى.

هذا مع احتمال أن يكون قوله: «فإنّه» اه، توطئةً وتمهيداً للجزاء المستفاد من قوله: «ولا تنقض اليقين» هذا.

ولكنّ الظاهر هو الأوّل، وأمّا احتمال كونه بنفسه هو الجزاء فبعيد جدّاً، بل لا يصحّ ذلك؛ لإباء لفظه عن ذلك؛ حيث إنّ الكلمة ظاهرة في التعليل مضافاً إلى فساد المعنى ـ سواء أُريد من قوله: «فإنّه على يقين» هو اليقين في الحال بثبوت الوضوء سابقاً قبل الشكّ في حدوث حدث النوم، أو أُريد منه اليقين بثبوته في حال الشكّ في حدوثه ـ ضرورة لغوية الجزاء على كلٍّ من الاحتمالين وعدم ترتّبه على الشرط في كلام المعصوم (ع)؛ فإنّه على الأوّل لا يكون اليقين في الحال

---

١. لعلّه من باب الحكاية مرفوع، وإلّا فهو مجرور.

٢. بعدها في الأصل: «المزبور على الظاهر» ثمّ شطب عليها.

٣. الزمر (٣٩): ٧.

٤. النمل (٢٧): ٤٠.

بالوضوء من[١] السابق مترتّباً على خصوص الشكّ في حدوث الحدث وعدم الاستيقان به. كيف، ومع الاستيقان بالنوم ربما[٢] يكون المكلّف على يقينٍ من وضوئه في السابق، فالترتّب على عدم الاستيقان بسبق النوم على الوضوء لغو، كما أنّه كذلك على الاحتمال[٣] الثاني ـ مضافاً إلى محالية ترتّبه عليه؛ وذلك لاقتضاء الشرط المزبور الشكّ في الوضوء في حال الشكّ في حدوث حدث النوم لا اليقين به، كما لا يخفى[٤].

نعم، يمكن جعله بنفسه جزاءً بضربٍ من التأويل بأن يُحمل قوله: «على يقين» اه، على أنّه ينزّل نفسه منزلة ما إذا كان متيقّناً بالوضوء فتكون الجملة الخبرية بمعنى الإنشاء، والأمر بالمُضيّ[٥] على اليقين وجري العمل[٦] عليه[٧] في ظرف الشكّ

---

١. كذا، والظاهر زيادتها وعلى فرض ثبوتها فالأولى: «في» بدلاً من «من».

٢. كذا، والظاهر زيادتها.

٣. في الأصل: احتمال.

٤. في التحرير الأوّل بدلاً من قوله: «حيث إنّ الكلمة ظاهرة» إلى قوله: «كما لا يخفى»: «حيث إنّ الكلمة ظاهرة في التعليل مضافاً إلى فساد المعنى ـ سواء أُريد من القضيّة هو اليقين في الحال بثبوت الوضوء سابقاً قبل الشكّ في حدوث حدث النوم كما هو الظاهر، أو أُريد منها اليقين بثبوته في حال الشكّ في حدوثه ـ ضرورة لغوية كلٍّ ممّا ذُكر (من المحتملين) وعدم ترتّبه على الشرط المزبور؛ إذ مع الاستيقان بالنوم أيضاً يكون على يقينٍ من وضوئه في السابق فالترتّب على عدم الاستيقان المزبور لغو، كما أنّه بناءً على الثاني أيضاً كذلك؛ إذ بناءً عليه ـ فمع أنّه غير مراد ـ يكون ترتّبه عليه محالاً، وذلك من جهة اقتضاء الشرط المزبور الشكّ في الوضوء في حاله لا اليقين به، كما لا يخفى» ثمّ شطب على مواضع منها وغيّر التعابير بين السطور وفي الهامش وصارت العبارة كما ترى في المتن.

٥. بعدها في الأصل: «على حسب» ثمّ شطب عليها.

٦. بعدها في الأصل: «والبناء» ثمّ شطب عليها.

٧. بعدها في الأصل: «عند» ثمّ شطب عليها.

فيكون المعنى: أنّه وإن لم يستيقن أنّه قد نام فيجب عليه الأخذ باليقين، هذا.

ولا يخفى أنّ جعل الجملة في المقام بمعنى الإنشاء، فيه من[1] التكلّف الواضح وإن وقع كثيراً في غير المقام، هذا مع عدم تمامية ذلك أيضاً إلّا بالتصرّف في ظاهرها، وهذا ممّا لا داعي إليه أصلاً مع استقامة المعنى بدونه كما لا يخفى.

وكيف كان، فالظاهر هو الاحتمال الأوّل، وقوله: «من وضوئه» يُحتمل أن يكون متعلّقاً باليقين مع كون «من» بيانية فيوجب حينئذٍ تخصيصاً في المقام، ويُحتمل أن يكون متعلّقاً بفعلٍ عامّ مقدّر جُعل خبراً لكلمة «إنّ» فيكون «اليقين» بناءً عليه مجرّداً عن الخصوصية.

وقوله (ع): «ولا ينقض» بمنزلة الكبرى لقوله (ع): «فإنّه على يقين» اه، فهو بمنزلة الصغرى، وقوله: «اليقين» أي اليقين بالوضوء ـ أعني الطهارة ـ وقوله: «بالشكّ» يحتمل وجهين:

أحدهما أن يكون المراد الشكَّ في النوم المستفاد من السؤال ومن قوله: «وإلّا»، والمعنى حينئذٍ: «لا ينقض اليقين بالطهارة بالشكّ في النوم»، وعليه لا[2] ربط له بالاستصحاب بل يفيد حجّية بعض أفراد قاعدة المقتضي والمانع إمّا مطلقاً أو في خصوص باب الوضوء[3].

---

١. كذا، والظاهر زيادة «فيه من» والصواب ظاهراً: «هو» بدلاً من «فيه من».

٢. بعدها في الأصل: «حينئذٍ فلا» ثمّ شطب وكتب بدلاً منها: «عليه لا» كما في المتن.

٣. بعدها في الأصل: «وهو ما إذا كان الشكّ في الرافع بعدما أثّر المقتضي أثره دون ما إذا علم وجود المقتضي وشكّ في تأثيره من الأوّل؛ لاحتمال كونه مع ما يمنعه، هذا وإن كان أيضاً يستفاد منها حجّية الاستصحاب بالنسبة إلى بعض أفراده؛ لانطباق القاعدتين مورداً في بعض الأحيان حيث كان النسبة بينهما عمومٌ من وجه كما سيأتي بيانه» ثمّ شطب عليها.

ثانيهما أن يكون المراد به الشكّ في الوضوء الذي يلازمه الشكّ في النوم ويكون السؤال عن الشكّ فيه في الحقيقة توطئةً لتحقّق الشكّ في الوضوء الذي هو هَمّ السائل، وعلى هذا فيفيد حجّية قاعدة «الاستصحاب» إمّا مطلقاً أو في خصوص باب الوضوء أيضاً على ما سيأتي تفصيل الكلام فيه، هذا.

إذا عرفت ذلك فاعلم أنّ محل الاستشهاد قوله (ع): «ولا ينقض اليقين أبداً بالشكّ»، ووجه دلالته على «الاستصحاب» على نحو الإطلاق يتوقّف على أمرين:

أحدهما إثبات عدم وروده في مقام بيان قاعدة المقتضي والمانع.

وثانيهما إثبات عدم كون «اليقين» في كلامه (ع) هو خصوص اليقين الوضوئي، بل كان المراد اليقين بالشيء مطلقاً.

أمّا الأوّل فيتوقّف على بيان الفرق بين تلك القاعدة والأصل وهو من وجهين:

الأوّل هو اختلاف متعلَّق اليقين والشكّ بأن يكون للأوّل تعلّق بالمقتضي ـ بالكسر ـ فقط، والثاني بالمانع عن التأثير بالنسبة إلى القاعدة ووحدة متعلَّقهما بأن يتعلّق اليقين بثبوت المقتضى ـ بالفتح ـ والشكّ في بقاء ذاك المتيقّن بعينه وإن كان منشؤه[1] الشكّ في الرافع في الاستصحاب.

وثانيهما أنّ المناط في الحكم الاستصحابي هو مجرّد الثبوت والكون في السابق فيكون موضوع حكمه البقاء[2] والمُضيّ على طبق ما سبق من الحالة، وهذا بخلاف المناط في «القاعدة» فإنّه اليقين بالمقتضي مع الشكّ في المانع من غير

---

١. في الأصل: منشائه.

٢. في الأصل: البقا.

اكتفاءٍ بمحض الكون في السابق فلا عبرة بذلك[١] بل لا يُلتفت إليه كأن لم يكن سابقاً، كما لا يُعتبر أيضاً فيها تحقّق الأثر الخارجي بل المدار في الحكم بترتّب الأثر نفسُ تحقّق المقتضي مع عدم الاعتناء بالمانع، وأمّا وجود الأثر سابقاً لو كان كما لو كان الشكّ في المانع المقارن لوجود المقتضي ابتداءً فلا دخل له في الحكم، هذا.

فمن هنا ظهر أنّ النسبة بين القاعدة والاستصحاب عمومٌ من وجه بحسب المورد؛ لاجتماعهما في مورد الشكّ في المانع اللاحق كافتراقهما في الشكّ في المقتضي، والشكّ في المانع المقارن بجريان الأصل في الأوّل والقاعدة في الثاني، هذا.

فإذا عرفت ذلك فاعلم أنّ الرواية ظاهرة في الاستصحاب؛ وذلك لأنّ قوله (ع): «لا ينقض اليقين أبداً بالشكّ» لمّا كان قضيّةً كلّية بظاهره سيق على نحو الكبرى والاستدلال عليه للحكم ـ كما يُعلم ذلك من تكرّرها وانطباقها في مواردَ مختلفة على صغريات متعدّدة بحيث كثُر استعمالها في غير واحد من الروايات فيها ـ يُستكشف أنّ لها ظهوراً وَحدانياً عرفياً[٢] في معنىً واحدٍ ينطبق على

---

١. في التحرير الأوّل بدلاً من قوله: «وثانيهما» إلى قوله: «فلا عبرة بذلك»: «وثانيهما أنّ المناط في الحكم الاستصحابي هو مجرّد الثبوت والتحقّق سابقاً فلا بدّ أن يكون موضوع حكمه هو البقا [كذا] والمضيّ على طبق الحالة السابقة وهذا بخلاف الملاك في القاعدة؛ حيث إنّه فيها هو مجرّد اليقين بالمقتضي للتأثير في حال الشكّ في المانع ولا يُكتفى فيه باليقين بثبوته سابقاً كما لا [كذا] فلا عبرة بذلك» ثمّ شطب على مواضع منها ولم يشطب على مواضع منها ـ أعني قوله: «... مجرّد اليقين بالمقتضى ... حال الشكّ في المانع عن تأثيره ... باليقين بثبوته سابقاً» ـ لكن سوق العبارة يقتضي حذفها وكتب بين السطور وفي الهامش كلماتٍ وعبارات فصارت العبارة كما ترى في المتن.

٢. هذا هو الصواب، وفي الأصل: ظهور وحداني عرفي.

صغريات عديدة، ولولا ذلك لما صحّ جعلها بنفسها كبرى لتلك الصغريات كما هو الظاهر منها، بل لابدّ أن يكون لها بالنسبة إلى كلّ مورد ظهورٌ على حِدةٍ تابعٌ للصغرى فيه، هذا.

والحال أنّه خلاف الظاهر منها، بل المعلوم أنّ معنى القضيّة عرفاً عند الإطلاق مع قطع النظر عن موارد استعمالاته خصوصاً بضميمة مقدّمات الحكمة هو اتّحاد متعلّق اليقين والشكّ، فالمعنى: «ولا يُنقض اليقين بشيء بالشكّ في ذاك الشيء.» وظهورها بنفسها في ما ذُكر ممّا لا يكاد يعتريه رَيب، وهو المناسب أيضاً للارتكازات العقلائية حيث إنّ المرتكز عندهم هو أنّ ما ثبت يدوم، ولا ينافي ذلك ما قلنا[1] من إنكار كون الاستصحاب من باب بناء العقلاء؛ لأنّ المساعدة على ارتكاز البقاء والميل إليه الموجب لانصراف ذهنه من اللفظ إليه غيرُ العمل عليه بدون دليلٍ من الشرع عليه.

هذا مع ما في لفظ «النقض» لأجل دلالته على الإبرام في المنقوض الغير الحاصل إلّا من لحاظ تحقّق الوجود فيه، من الإشعار على الاستصحاب دون القاعدة؛ لما عرفت من لحاظ بقاء الوجود المتحقّق فيه دونها؛ لكون المناط فيها هو الحكم بالبناء على الوجود في حال الشكّ مع قطع النظر عن الوجود السابق ولو كان.

هذا كلّه مع قطع النظر عن الصغرى، وأمّا بملاحظتها فيمكن أن يقال بأنّ مفادها ذلك أيضاً؛ لأنّ قوله (ع): «فإنّه على يقين من وضوئه» محتاج إلى الشكّ؛ لعدم تمامية الصغرى بدون ذلك، ولا يخفى أنّ إطلاق قضيّة الصغرى ولو بضميمة كون

---

١. قلنا في ص ٢١٧.

الاهتمام في السؤال كما يظهر من قوله: «أيوجب الخفقة» إلخ، الشكَّ في بقاء الطهارة من أجل اشتراط الصلاة بها، ظاهرٌ في الشكّ في نفس الطهارة لا الشكّ في النوم، وإنّما ذُكر الشكّ فيه بياناً لمنشأ[1] الشكّ.

والحاصل أنّ المهمّ ليس إلّا السؤال عن الشكّ في الوضوء، فكون المراد من قوله: «وإلّا» إلخ، الشكّ في النوم وعدمَ اليقين به لا ينافي ذلك من جهة كونه منشأً للشكّ في الوضوء، فتقدّمُ ذكر الشكّ في النوم يستلزم تقدّم ذكر الشكّ في الوضوء أيضاً، وحيث كان غرض السائل وعمدة همّه السؤال عن الشكّ في الوضوء يكون المراد بالشكّ في قوله (ع): «لا ينقض اليقين» أيضاً هو ذلك، فالمعنى: «ولا ينقض اليقين بالوضوء بالشكّ فيه»، هذا.

ويعضد ما ذكرناه قوله (ع) في الصحيحة الآتية: «لأنّك كنت على يقين من طهارتك فشككت، وليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشكّ أبداً»؛ فإنّ قوله (ع): «فشككت» كالصريح في أنّه شككت في ما كنت على يقينٍ منه ـ أعني الطهارة ـ وأنّ المراد بالشكّ في قوله (ع): «ولا ينبغي» اه، هو هذا الشكّ فيصير قرينة على صدق ما قلنا من دلالة الرواية على حجّية الاستصحاب؛ بداهة اتّحاد المراد بهذا الكلام في جميع أخبارهم (ع) الواردة في مفروض المسألة.

هذا، مع ما في ذيل المضمرة من الإشعار أو الدلالة؛ فإنّ قوله (ع): «ولكن تنقضه بيقينٍ آخر» ربما يُستظهر من لفظ «آخر» تعلّقُ اليقين بالناقض بعين ما تعلّق به اليقين الأوّل فيكون المحكوم بعدم كونه ناقضاً هو الشكّ بالمتيقّن بين اليقينين، هذا.

---

١. في الأصل: لمنشاء.

فانقدح بما ذُكر فساد ما ربما يقال في تقريب الاستدلال على القاعدة بالرواية بأنّ السؤال والجواب فيها وقع أوّلاً وثانياً عن الشكّ في النوم فيكون المراد من الشكّ الشكَّ في النوم لا الوضوء، فالمعنى: وإن لم يستيقن بالنوم ولم يجئْ أمر بيّن يدلّ عليه ويُقطع معه بتحقّق النوم، بل كان شاكّاً فيه فلا يُنقض اليقين بالوضوء بهذا الشكّ أي الشكّ في النوم، فيكون حينئذٍ متعلّق اليقين والشكّ متعدّداً، ومعه لا ربط له بالاستصحاب بعدما كان متعلّقهما فيه واحداً، هذا[1].

فإذا[2] عرفت عدم دلالة الصحيحة على «قاعدة المقتضي والمانع» فالظاهر عدم اختصاصها بخصوص باب الوضوء صغرى وكبرى[3]؛ أمّا الصغرى[4] فلوجهين:

أحدهما الظرف، وهو قوله: «من وضوئه»، فلأنّه على ما تقدّم متعلّق بالمقدّر

---

١. في التحرير الأوّل بدلاً من قوله: «فيصير قرينة على صدق» إلى قوله: «واحداً، هذا»: «فيصير هذا قرينةَ صدقٍ على ما ذهبنا إليه في هذا الخبر؛ لبداهة اتّحاد المراد فيها [كذا] بهذا الكلام في جميع الأخبار، وأخبارهم (ع) يفسر بعضها بعضاً كما لا يخفى.
والحاصل أنّ الصغرى أيضاً كانت ظاهرةً في الوحدة المعتبرة في الاستصحاب وعلى فرض الإجمال فظهور الكبرى باقٍ على الحال.
هذا مضافاً إلى جميع ما ذكر تأييد ما ذكرنا بقوله (ع): «ولكن تنقضه بيقينٍ آخر»؛ حيث إنّ الظاهر من لفظ «آخر» تعلّق اليقين الناقض بعين ما تعلّق به اليقين الأوّل فيستظهر منه أنّ المحكوم بعدم كونه ناقضاً هو الشكّ بين اليقينين المتعلّق بمتعلّقهما لا بغيره هذا». ثمّ شطب على مواضع منها وكتب بين السطور وفي الهامش كلماتٍ وعباراتٍ فصارت العبارة ما يلي: «فيصير قرينة على صدق ما قلنا .... بعد ما كان متعلّقهما فيه واحداً، هذا» كما ترى في المتن.

٢. هذا عدلٌ لقوله: «أمّا الأوّل» في ص ٢٢٧ والأنسب أن يقول: «وأمّا الثاني ـ أعني عدم اختصاصها ... فلوجهين».

٣. كذا، ولعلّ الصواب: «صغروياً وكبروياً» أو «من جهة الصغرى والكبرى».

٤. بعدها في الأصل: «فلوجوه منها:» ثمّ شطب عليها.

العامّ فيكون خبراً لـ«أنّ» لا بـ«اليقين» فيكون الحاصل: أنّه من طرف وضوئه على يقينٍ، فيكون اليقين المذكور والشكّ[١] المقدّر عامّاً، هذا.

وعلى فرض تسليم تعلّق الظرف بـ«اليقين» فالظاهر إلغاؤه عن القيدية وكونه لمجرّد ذكر المورد أو لأجل الإشارة إلى أنّ اليقين لمّا كان من الأُمور الإضافية بحيث لا يتحقّق بدون متعلَّقه فلا محالة أُتي به في ظاهر اللفظ، ومنشؤ هذا الظهور هو تعدّد الروايات المشتملة على هذه الكبرى مع انطباقها على صغريات عديدة المشعر بعدم دخل خصوصيات المورد في الحكم وأنّ ذكرها ليس غير جهة بيان المورد.

هذا مضافاً إلى أنّ إلغاء الخصوصية في الظرف هو مقتضى المناسبة العرفية والارتكازات العقلائية الموجبين[٢] لانسباق الذهن إلى المعنى المرتكز من إطلاق اللفظ، وهذا هو المناط في الظهور.

ثانيهما تعليله (ع) لعدم وجوب الوضوء بقوله (ع): «فإنّك على يقين من وضوئك» بناءً على كونه علّةً للجزاء المقدّر ـ كما استظهرناه سابقاً ـ بل صريح الصحيحة الآتية[٣] كونه علّةً حيث قال (ع): «قلت: لِمَ ذلك؟ قال: لأنّك كنت على يقين من طهارتك» اه[٤]؛ فإنّه لو كانت هذه قاعدةً تعبّدية مختصّة بباب الوضوء لم يحسن منه (ع) هذا التعليل؛ إذ هو من قبيل تعليل الأمر التعبّدي المحض به كذلك فهو مثل أن يعلّل عدم وجوب الوضوء بمثله.

---

١. بعدها في الأصل: «المذكورين» ثمّ شطب عليها.

٢. كذا، والصواب ظاهراً: الموجبتين.

٣. ستأتي في ص ٢٤٩.

٤. رمز إلى قوله: «إلى آخره».

وبالجملة، فيُعلم من ذلك أنّه ليس أمراً تعبّدياً صرفاً مختصّاً بباب الوضوء، بل هو إشارة في مقام التقريب إلى ذهن المخاطب إلى اندراج المورد تحت القضيّة الارتكازية العقلائية، بل لو لم تكن قاعدة عقلائية وكانت شرعية محضة عامّة لجميع الأحكام أيضاً يصحّ التعليل بها كالتعليل بنفي الضرر والحَرَج في غير[١] واحد من الأخبار، هذا بخلاف ما لو كانت قاعدة تعبّدية محضة مختصّة بباب دون باب فلا يحسن التعليل بها لكونه لغواً كما لا يخفى، هذا.

وأمّا بناءً على احتمال كون الجزاء مستفاداً من قوله: «لا تنقض اليقين» إلخ، وكان قوله: «فإنّه على يقينٍ» من إنشاءٍ، توطئةً وتمهيداً للجزاء المستفاد، فـ مع كون ذلك خلاف الظاهر[٢] فيكون بعيداً[٣] جدّاً ـ لا تكون الرواية حينئذٍ ظاهرةً في الإطلاق، فلا مجال للركون عليها في حجّية الاستصحاب كلّية بل في خصوص المقام وكون الشكّ في خصوص حدث النوم كما لا يخفى.

ثمّ إنّه لا يخفى بناءً على هذه الوجوه المحتملة في الصغرى يتمّ الاستدلال بها على المدّعى، وعلى فرض الإجمال فيها يكون نفس ظهور الكبرى في الإطلاق باقياً بحاله على ما سنبيّنه إن شاء اللّه تعالى[٤] عن قريب، فكلّ ما نعتمد عليه من الوجوه المقرّرة الآتية مجرّد بيان مناط الظهور، وإلّا فلا شبهة في ظهور الصحيحة في نفسها في كلّية الحكم.

هذا كلّه بحسب الصغرى، وأمّا الكبرى فلوجوهٍ:

---

١. بعدها في الأصل: «مورد» ثمّ شطب عليها.

٢. في الأصل: «الظ» وهو رمز إلى ما ذكرنا.

٣. في الأصل: بعيد.

٤. في الأصل: «انشـ تعـ» وهو رمز إلى ما ذكرناه.

[الف] منها ظهور اللام في قوله (ع): «ولا ينقض اليقين» إلخ، في الجنس، وكونه المراد من مدخوله، وهذا هو الأصل فيه حيث لم يكن هناك عهد موجود فيستفاد منه العموم؛ لوقوعه في حيّز النفي.

وبالجملة، إنّ المستفاد من الرواية بعد تمامية الجنس وكونه المراد من اللام هو عموم النفي لا نفي العموم، وإنّ ذلك إنّما هو في ما إذا كان العموم محرزاً قبلُ فوقع في حيّز النفي كما في «لم آخذ كلّ الدراهم» لا في ما إذا كان العموم والاستغراق مستفاداً من نفس الوقوع في حيّزه كما في «لا رجل في الدار» كما هو الظاهر.

فانقدح ممّا ذُكر عدم تمامية ما ذكر على المقام من أنّ النفي الوارد على العموم لا يدلّ على السلب الكلّي ومعه لا[1] يتمّ المدّعى كما لا يخفى، هذا.

وقد عرفت فساد القول بذلك ـ بعد تسليم كون اللام للجنس ـ بما لا مزيد عليه، فلا يبقى حينئذٍ مجال للمناقشة إلّا عدم تسليم كون اللام للجنس بل يكون للعهد؛ لسبق يقين الوضوء مع كونه منكّراً، وقد ذكر علماء البيان أنّ المذكور سابقاً إذا كان منكّراً يُفهم منه عرفاً العهد كما في قوله تعالى: ﴿فَعَصىٰ فِرْعَوْنُ الرَّسُولَ﴾[2] المسبوق بلفظ الرسول المنكّر.

وبالجملة، إنّ الميزان عندهم ظاهراً لتعيين اللام في كونه جنساً أو عهداً هو هذا الذي ذُكر، والمقام من هذا القبيل فإنّ المذكور فيه منكّر فيُحمل على العهد فيسقط به عن الاستدلال بالرواية.

هذا، مضافاً إلى أنّ سبق اليقين إن لم تدلّ على العهد فمن الظاهر صلاحية

---

١. بعدها في الأصل: «يدلّ» ثمّ شطب عليها.

٢. المزمّل (٧٣): ١٦.

اعتماد المتكلّم عليه[١]؛ لإرادته العهد من اللام، ومن المقرّر في محلّه أنّه كلّ ما كان الكلام مقروناً بقرينة حالية أو مقالية يصلح لصرف الكلام عن ظاهره ويرتفع الظهور معه فيكون في عِداد المجملات، وقد وقع كثيراً أمثال ذلك كما في «الأمر» الوارد عقيب توهّم الحظر بناءً على القول بعدم ظهوره في الإباحة، ومثل «الاستثناء» عقيب الجمل المتعدّدة إلى غير ذلك ممّا بنوا فيها على التوقّف من أجل ما ذُكر.

هذا، ولكنّ التحقيق هو ظهور اللام في الجنس المفيد للعموم بحيث نرى بالوجدان ذلك في خصوص المقام ولو مع ملاحظة سبق ذكر «اليقين» فيه سيّما بضميمة الأخبار الأُخَر[٢] المتضمّنة لعدم نقض اليقين بالشكّ، هذا. وقد وقع كثيراً أمثال ذلك في أخبار الأئمّة ـ عليهم صلوات اللّه وسلامه وبركاته ـ وهذا أمرٌ بديهي لمن اطّلع على الأخبار بل المحاورات أيضاً فيُرى كثيرٌ من ذكر العامّ عقيب الخاصّ بحيث لم يُلتفت إلى خصوصية الخاصّ أصلاً، فافهم جدّاً.

هذا كلّه مضافاً إلى أنّه لو لا إرادة الجنس من اللام بل كان للعهد لزم عدم الفائدة في الكبرى؛ لكونها مفيدةً ما كنّا نعلمه من الصغرى، فلو كان المراد منها: «لا ينقض اليقين بالوضوء بالشكّ فيه»، لكان عبارةً أُخرى عن عدم وجوب الوضوء المستفاد من العلّة المقيمة مقام الجزاء وهو قوله (ع): «فإنّه على يقين» إلخ.

ثمّ إنّه لو سلّم كونه للعهد فالظاهر أيضاً أنّه لا ينافي العموم المتمّم معه المدّعى، وذلك لإهمال تقييد «اليقين» بـ«الوضوء» إمّا لفظاً فبناءً على تعلّق الجار

---

١. بعدها في الأصل: «عند إرادته العهد» ثمّ شطب عليها.

٢. في الأصل: أخبار اخر.

والمجرور بالظرف كما ذكرنا سابقاً، فالمعنى: أنّك كنت من طرف وضوئك على يقين، وإمّا معنىً فيحمله على أنّه لمجرّد كونه مورداً للسؤال والحاجة من دون خصوصيةٍ فيه يناسب التعليل.

[ب] ومنها ظهور القضيّة المجعولة كبرى مطلقاً في الكلّية ويؤيّده تأكيدها بقوله (ع): «أبداً» إلخ.

[ج] ومنها ما أشرنا إليه آنفاً من أنّ قوله: «لا تنقض» ممّا كثُر استعماله في لسان الأئمّة (ع) وطُبّق على صغرياتٍ مختلفة في غير واحد من الروايات كالشكّ في الطهارة الخبثيّة والشكّ في عدد الركعات وغيرها. ومن المعلوم أنّ المراد به في جميع الأخبار كما هو الظاهر شيء واحد، وحيث طُبّق على ما عدا الشكّ في الوضوء أيضاً عُلم أنّه لا اختصاص له بموردٍ دون مورد بل يعمّ جميع الأحكام، والوضوء إنّما هو من باب المورد هذا، فكان الملحوظ في المقام وأمثاله بكثرتها هو طبيعة «اليقين والشكّ» من دون لحاظ مورد والخصوصية الكائنة فيه.

[د] ومنها ظهورها من جهة المناسبة العرفية بين الحكم وموضوعه في العموم وكون المحكوم بعدم[١] النقض هي طبيعة «اليقين والشكّ» بلا خصوصيةٍ[٢] ناشيةٍ من ناحية المتعلَّق وإن أُخذ في لسان الدليل، وكذا في «اليقين» المحكوم بعدم[٣] كونه منقوضاً لكون «اليقين» ـ كما سيأتي ـ أمراً مبرماً[٤] لا ينبغي نقضه بمثل «الشكّ» الذي هو مجرّد التردّد والاحتمال بل يُنقض اليقين بمثله من يقينٍ آخر، ولا ريب

---

١. بعدها في الأصل: «نقضه لليقين هو الشكّ» ثمّ شطب عليها.
٢. بعدها في الأصل: «فيه الناشية من متعلّقه» ثمّ شطب عليها.
٣. بعدها في الأصل: «نقضه» ثمّ شطب عليها.
٤. بعدها في الأصل: «اعتباراً» ثمّ شطب عليها.

أنّ المناسبات لهذا الحكم والمقتضي له هو نفس اليقين بما هو يقين، وكذا بالشكّ بما هو شكّ مع قطع النظر عن المتعلَّق ـ سواء كان هي الطهارة أم غيرها.

[هـ] ومنها ارتكاز ذلك الحكم بالنسبة إليهما بنحو الإجمال في المنشأ[١]، وقد عرفت أنّ المناسبة والارتكاز وإن كانا ممّا لا يُعتنى بهما بنفسهما في تعيين الحكم الشرعي إلّا أنّهما موجبين لانسباق الذهن إلى المعنى المرتكز من إطلاق اللفظ، وهو المناط في الظهور.

[و] ومنها ظهور قوله (ع): «بيقينٍ آخر» حيث إنّ الظاهر منه أنّ الناقض مجرّد اليقين بلا دخلٍ للمورد فيه فيكون مشعراً بأنّ المحكوم بعدم نقضه لليقين هو مجرّد الشكّ من دون دخل خصوصية فيه أصلاً.

ثمّ إنّك[٢] ـ بعدما عرفت من استكشاف الكلّية من الرواية[٣]، وأنّها لا تدلّ على «قاعدة المقتضي والمانع»[٤] ـ يقع الكلام حينئذٍ في استكشاف «قاعدة اليقين» في الشكّ الساري وحدها، أو مع الاستصحاب، أو الاستصحاب وحده.

فاعلم أنّه ممّا لا يعتريه ريب وشكّ أنّ «الاستصحاب» من حيث المورد ممّا تعلّق به القصد فيكون مراداً يقيناً، وقد يفصح عن هذا قوله (ع): «فإنّه على يقين من وضوئه» حيث إنّه ظاهر في اليقين الفعلي اللازم للاستصحاب كما هو الظاهر، هذا.

وأمّا إرادته بخصوصه من دون ضميمة أو هو مع القاعدة فسيأتي تحقيق ذلك

---

١. في الأصل: المنشاء.
٢. كذا في الأصل، والصواب ظاهراً: إنّه.
٣. عرفت في ص ٢٣١ وما بعدها.
٤. عرفت في ص ٢٢٧ وما بعدها.

إن شاء اللّه تعالى عن قريبٍ[١].

ثمّ إنّه كما تدلّ الرواية على حجّية «الاستصحاب» مطلقاً ـ وجودياً كان المستصحب أو عدمياً، كان من الأحكام الشرعية مطلقاً تكليفيةً أو وضعيةً، كلّيةً أو جزئيةً، أو كان من الأُمور الخارجية التي هي موضوعات للآثار الشرعية ـ فهل تدلّ أيضاً على حجّيته مطلقاً بالنسبة إلى الشكّ في المقتضي والرافع ـ كما هو المختار ـ، أو لا بل تكون مختصّاً بالشكّ في الرافع ـ كما هو مذهب شيخنا العلّامة الأنصاري طاب ثراه[٢] ـ ومالَ إليه بعض أفاضل أهل العصر؟

وملخّص ما ركنوا عليه (قدهم) واستدلّوا به هو أمران[٣]:

أحدهما حسب ما[٤] اقتضاه مادّة[٥] «النقض».

وثانيهما هو ما اقتضاه أيضاً بهيئة.

أمّا الأوّل فنقول:

إنّه لمّا كان «النقض» حسب ما اقتضاه اللغة قطع الهيئة الاتّصالية مع بقاء المادّة في الأُمور المحسوسة، هذا. ولمّا كان هذا غير مراد قطعاً بل لم يُعقل مراديته بالنسبة إلى الأُمور المعنوية، فيدور الأمر بين أن يراد منه رفع الأمر الثابت في ما كان له مقتضي الثبوت والاستمرار أي عدم الالتزام في الزمن اللاحق بما كان موجوداً سابقاً وملتزَماً به مع القطع ببقاء مقتضيه في زمان الشكّ وبين أن يراد منه

---

١. سيأتي في ص ٩٠ وما بعدها.

٢. *فرائد الأُصول*، ج ٣، ص ٥١.

٣. هذا هو الصواب، وفي الأصل: أمرين.

٤. كذا في الأصل، والرائج «حسبما» متّصلاً وليس بصحيحٍ؛ لأنّ «ما» موصولة وليست بزائدة.

٥. هذا هو الصواب، وفي الأصل: المادّة.

مطلق رفع[١] اليد عن الشيء ولو لعدم المقتضي له. ومن المعلوم أنّ الأوّل لمّا كان أقرب إلى المعنى الحقيقي؛ لمشابهته له في الاستمرار والاتّصال فصار هو المتعيّن عند الإطلاق بضميمة مقدّمات الحكمة.

فالقولُ بأنّه وإن كان أقرب إلى المعنى الحقيقي من حيث الاعتبار لكنّ الثاني يصار إليه لأقربيته العرفية ـ كما يُتوهّم ـ فاسدٌ جدّاً، كظهور فساد القول بالرجوع إليه؛ لقيام القرينة عليه ـ أعني عموم اليقين والشكّ بالنسبة إلى الشكّ في المقتضي.

والوجه في ذلك هو أنّه لمّا كان الفعل أيضاً ظاهراً في الشكّ في الرافع فعند الدوران قدّم جهة «الفعل» على جهة «المتعلَّق» من أجل حكومة ظهوره على ظهور المتعلَّق؛ لأنّ بناءهم ـ كما لا يخفى ـ على جعل متعلّق الفعل ما يقتضيه ظاهر الفعل كما إذا سمعوا قولك: «ضُرب زيد» فإنّه لا إشكال عندهم في الحكم بكون متعلّق «الضرب» ـ بناءً على ظهوره في المؤدّى[٢] ـ هو من يقبل التعلّق الألمي والأذيّة به كالأحياء، فلو ذُكر متعلَّقه عامّاً لا يجعلون عمومه لغير الأحياء بل يُخصَّص عمومه بالنسبة إلى الأحياء[٣]، هذا.

ثانيهما بحسب الهيئة، وهو أنّه لمّا كان ظاهرها الطلب، وهو لا يتعلّق إلّا بالأُمور الاختيارية، ومن المعلوم أنّ نقض نفس «اليقين» لمّا لم يكن اختيارياً فلابدّ أن يراد منه «المتيقّن» الذي كان مستمرّاً بحسب الاقتضاء أو آثاره الثابتة له، كذلك شرعاً بحيث كان البناء عليها إبقاءً لها ورفع اليد عنها نقضاً لها؛ حيث إنّه المقدور في المقام دون غيره.

---

١. بعدها في الأصل: «الأمر الثابت» ثمّ شطب عليها.

٢. كذا، والصواب ظاهراً: المولم.

٣. *فرائد الأُصول*، ج ٣، ص ٧٩.

لا يقال: إنّ التصرّف في المقام بجعل «اليقين» بمعنى «المتيقّن» يصير مجازاً في الكلمة، أو الحذف بتقدير «الآثار الشرعية»؛ وذلك لأنّ إرادتهما من اللفظ ـ أعني نسبة النقض إلى اليقين ـ [ليس] من باب التصرّف في الكلمة بإرادة «المتيقّن» من «اليقين» أو المجاز في الحذف، بل التصرّف المزبور إنّما هو في النسبة وقد تقدّم ذلك كثيراً سيّما في حديث الرفع[١]، فتدبّر جدّاً، هذا.

فتحصّل من جميع ما ذُكر أنّ الظاهر من الرواية بملاحظة ظهور المادّة والهيئة معاً هو حجّية الاستصحاب في خصوص الشكّ في الرافع.

ولكنّ التحقيق ـ كما اختاره شيخنا الأُستاد (م ظ)[٢] ـ عموم الحديث بالنسبة إلى الشكّ في المقتضي والشكّ في الرافع، فعلى ما ذهب إليه (دام ظ) من المذهب المختار لا يمكن التمسّك بما ذهب إليه شيخنا العلّامة الأنصاري لإثبات مرامه من ظهور المادّة والهيئة في المدّعى، فلابدّ أوّلاً من بيان الخلل الواقع في ما ركن إليه (قده) ثمّ استظهار المذهب المختار من الخبر والاستنصار له.

فنقول بعون اللّه الملك المنّان[٣]:

«النقض» ـ كما في *القاموس والمجمع*[٤] ـ هو ضدّ الإبرام، قال في الأخير: «نقضت الحبل نقضاً[٥]: حللت بِرُمّه»[٦]، وإنّما يُطلق بناءً عليه[٧] على ما يكون قابلاً

---

١. تقدّم في ص ١٧.

٢. رمز إلى «مدّ ظلّه» أو «دام ظلّه» وما يشابههما.

٣. في الأصل: المنان.

٤. *القاموس المحيط*، ج ٢، ص ٥١٠؛ *مجمع البحرين*، ج ٤، ص ٢٣٢.

٥. بعدها في الأصل: «أي» ثمّ شطب عليها.

٦. بعدها في الأصل: «فعلى هذا يطلق بالنسبة إلى الأُمور المحسوسة» ثمّ شطب عليها.

٧. بعدها في الأصل: «على هذا» ثمّ شطب عليه.

لذلك ولو مجازاً بأن يكون المنقوض ذا أجزاء مُبرَمة ومستحكمة ولو كان ذلك من جهة اتّصال أجزائه بعضها إلى بعض كما في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَكُونُوا كَالَّتِي نَقَضَتْ غَزْلَهَا﴾[١].

وبالجملة، إنّ لازم ما ذهب إليه أئمّة اللغة كون متعلّق «النقض» بالنسبة إلى الأُمور الحسّية ممّا يُترقّب فيه الإبرام والإتقان على عكس ما في متعلّق «الإبرام» حيث يقتضي أن يكون له أجزاء متفاسخة، وبهذا الاعتبار يُستعار[٢] في الأُمور الغير المحسوسة كالتمرّد والعصيان والعهد واليقين؛ لما كان فيها من التشدّد والاستحكام والإتقان والبقاء والدوام اعتباراً فيكون حلّها بترك ما محضت[٣] له نقضاً لها كما في قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يَنقُضُونَ عَهْدَ اللهِ﴾[٤]؛ حيث إنّ «العهد» له تشدّد اعتباراً بحيث يكون فسخه بعدم ثبات الوصلة بين المتعاهدين نقضاً له هذا. ومثله «اليقين» في المقام؛ حيث إنّه لمّا كان عبارةً عن الاعتقاد الجازم الثابت فكان له جهة تشدّد وإبرام بحيث يكون انحلاله بالمضيّ على الشكّ العارضي بعده نقضاً[٥] له، هذا.

فانقدح منه عدم تمامية ما أفاده (قده) من جهة المادّة وظهورها في ذلك؛ لاعتبار الهيئة الاتّصالية بالنسبة إليها، هذا. وقد ظهر عدم اعتبارها فيها، وأنّ المعتبر هو ما ذهب إليه أئمّة اللغة من ترقّب الإتقان والإبرام الحاصل من قِبل أجزاء الشيء بحيث يكون نقضه عبارةً عن تفاسخ أجزائه، هذا.

---

١. النحل (١٦): ٩٢.

٢. بعدها في الأصل: «لمثل العهد واليقين و» ثمّ شطب عليها.

٣. بعدها في الأصل: «محض» ثمّ شطب عليها.

٤. الرعد (١٣): ٢٥.

٥. هذا هو الصواب، وفي الأصل: نقصاً.

ثمّ إنّ تمام ما ذُكر إنّما هو حسب ما تقتضيه المادّة، وقد عرفت عدم وفائها على نحو الظهور العرفي في ما ادّعاه (قده).

وأمّا ما تقتضيه الهيئة بنفسها فإنّها ـ بعدما كانت ظاهرة في الطلب التحريمي عن النقض؛ سواء كان متعلّقه نفس اليقين كما هو ظاهر القضيّة، أو المتيقّن بناءً على التصرّف في النسبة ـ لا يكاد أن يراد منه النقض الحقيقي الذي هو باختيارٍ من المكلّف وتحت قدرته، وذلك بداهة أنّ «اليقين» في قاعدة اليقين كان منقوضاً لا باختيار المكلّف، وبالنسبة إلى الاستصحاب كان اليقين الأوّل المتعلّق بالحدوث باقياً على حاله وغير منتقضٍ أصلاً، وهو أيضاً خارج عن اختيار المكلّف وعن يَد قدرته.

وبالجملة، لا يكاد تصوير «النقض» في الاستصحاب بالنسبة إلى اليقين وإن كان يجتمع مع الشكّ.

هذا بناءً عليه، وأمّا لو أُريد منه أحكامه والآثار المترتّبة[1] عليه ـ أعني المتيقّن ـ فكذلك أيضاً؛ لوضوح أنّ المستصحب المتيقّن لو كان من الموضوعات الخارجية يدور أمر بقائه وارتفاعه مدارَ[2] واقعه والأسباب الخارجية المقتضية لذلك، وكذا الأحكام الشرعية حيث كانت دائرتها[3] بقاءً وارتفاعاً مَدار جعل الشارع لها واقعاً أو ظاهراً كما لا يخفى. وليس كلّ ذلك ممّا يصل إليه يد الاختيار وكان المكلّف بالنسبة إليها مختاراً، هذا.

---

١. هذا هو الصواب، وفي الأصل: المترتّب.

٢. بعدها في الأصل: «واقعها» ثمّ شطب عليها.

٣. هذا هو الصواب، وفي الأصل: دائرة.

فظهر ممّا ذكرنا أنّ «النقض» ـ سواءً تعلّق بالمتيقّن أو باليقين ـ لم يكن اختيارياً للمكلّف، فلابدّ من تعلّقه بكلّ واحدٍ منهما من إرادة عدم النقض تعبّداً فيرجع إلى إنشاءٍ عند[1] الشارع آثاراً شرعية في حال الشكّ مطلقاً سواء كانت مماثلةً للآثار التي كانت في حال اليقين أم لا، وتلك الآثار سواء كانت آثاراً للمتيقّن في ما كان من الموضوعات الخارجية أو كانت نفسه في ما كان من الأحكام[2]، هذا.

فما ذهب إليه شيخنا العلّامة الأنصاري (ره) في وجه لزوم التصرّف في «اليقين» على كلّ حالٍ قائلاً: «فإنّ النقض الاختياري القابل لورود النهي عليه لا يتعلّق بنفس اليقين على كلّ تقديرٍ، بل المراد نقض ما كان على يقين منه أو أحكام اليقين»[3] انتهى، ممّا لا ينبغي الركون عليه؛ لما عرفت من أنّ «النقض» مطلقاً لا يمكن حمله على حقيقته؛ لعدم تعلّق الاختيار بالنسبة إلى متعلَّقه، وما لم يكن كذلك لا يكاد إبقاؤه على ما هو عليه وإن كان المتعلّق ما كان منه على يقينٍ؛ لعدم الجدوى في ذلك.

وعلى فرضه غير لازم؛ لدوران الأمر بين التصرّفين: التصرّف في الصيغة والتصرّف في اليقين بأحد التصرّفين المزبورين، مع أنّه لا تكون علاقة بين اليقين والمتيقّن فافهم، هذا.

ثمّ إنّ اليقين لمّا كان له جهتان: جهة نفسية وجهة مرآتية فيصحّ أن يُطلق تارةً

---

١. في الأصل: «من».

٢. بعدها في الأصل: «الشرعية وغيرها» ثمّ شطب عليها.

٣. *فرائد الأصول*، ج ٣، ص ٧٩.

ويُراد به[١] نفسه بما هو، ويُطلق أُخرى ويراد به معناه الكشفي وبما هو مرآة[٢] المتيقّن وكاشفاً عنه، وبهذا الاعتبار يُجعل كنايةً عنه ويراد من لزوم الأخذ باليقين ترتيبُ الآثار على المتيقّن بناءً وعملاً عند الشكّ لو كان من الموضوعات أو الالتزام به لو كان من الأحكام، هذا.

فما دامَ لنا إلى ذلك سبيلٌ لا داعي إلى التشبّث بذيل المجاز وإرادة المتيقّن من «اليقين» أو آثاره، وذلك عملاً بأصالة الحقيقة والطريق الأبلغ في باب كشف المقاصد، هذا.

فإذا عرفت ما مهّدناه لك فاعلم أنّ[٣] الأولى في المقام نسبة «النقض» إلى المتيقّن باعتبار ما جُعل كنايةً عنه وقالباً مرآتياً له، وهو «اليقين» بلحاظ اشتماله على نحوٍ من التشدّد والتأكّد لمعناه اللغوي ـ أعني الإبرام ـ كما لا يخفى، بل هو الأصحّ ممّا ذكره شيخنا العلّامة[٤] ـ طاب ثراه ـ من جعل متعلّقه أمراً مستمرّاً باعتبار المقتضي؛ لما عرفت من معناه اللغوي ومناسبته لما ذكرنا، لا لما ذكره (قده). ولأجل ذلك لا يصحّ[٥] استعمال «النقض» في رفع الحجر فيقال حينئذٍ: نقضت الحجر من مكانه، أي رفعته مع ما فيه [من] المقتضي للبقاء والثبوت فيه، وهو الثقل على حسب حاله، هذا.

فالظاهر عدم التفاوت في ما ذكرنا من صحّة الاستناد باعتبار لفظ «اليقين» بين

---

١. في الأصل بعدها: «أُخرى» ثمّ شطب عليها.
٢. في الأصل: مرات.
٣. في الأصل بعدها: «الأصحّ» ثمّ شطب عليها.
٤. *فرائد الأُصول*، ج ٣، ص ٧٩.
٥. في الأصل بعدها: «قولك» ثمّ شطب عليها.

إسناده إلى ما كان الشكّ فيه في الرافع فيقال: «لا تنقض اليقين بالوضوء بالشكّ» في المزيل له، وبين إسناده إلى ما كان الشكّ فيه بالنسبة إلى المقتضي فيقال: «لا تنقض اليقين باليقين بالتيمّم بالشكّ[١] فيه» من جهة الشكّ في مقدار استعداده، فبناءً عليه لا وجه لرفع اليد عن ظهور الحديث حسب ما يقتضيه لفظ «اليقين والشكّ» في العموم؛ حيث كان المتيقّن في كلٍّ منهما أمراً مُبرَماً[٢] من جهة تعلّق اليقين به وباعتباره فيكون الشكّ فيه فسخاً وانحلالاً له فيصحّ أن يقال: «لا تنقض اليقين بالشكّ» فلا وجه للاختصاص بالشكّ في الرافع مع أنّه يشترك الشكّ في المقتضي معه أيضاً في ملاك صحّة الإسناد بلحاظ اليقين وعدم كفاية ثبوت المقتضي في الشكّ في الرافع فيها؛ لما عرفت من المعنى اللغوي للـ«نقض»، هذا.

وربما يُتوهّم ممّا قرّرناه لزوم الجمع بين اللحاظين في استعمالٍ واحد. ومن المعلوم عدم جواز ذلك بالنسبة إليه، وذلك بتقريب أنّه إذا جُعل «اليقين» كنايةً ومرآةً لمتعلّقه بحيث يكون غير ملتفت إليه أصلاً فكيف يلحظ لحاظاً نفسياً كي يصحّ إسناد «النقض»[٣] من جهته وإن هو إلّا لحاظان مجتمعان في استعمال واحد. غاية الأمر هو كون أحد اللحاظين ليس على جهة الاستقلال بل على النحو[٤] الآلي كما هو الشأن في الكنايات، هذا.

ولكنّ ما ذُكر من التوهّمات الركيكة التي لا ينبغي الإصغاء إليه بعدما كان المدار في المناسبة بالنسبة إلى المعاني الكنائية لحاظَها في التصوّر سابقاً على

---

١. بعدها في الأصل: «في وجدان الماء» ثمّ شطب عليها.
٢. في الأصل: أمر مبرم.
٣. بعدها في الأصل: «إليه» ثمّ شطب عليها.
٤. في الأصل: نحو.

الاستعمال حيث إنّه يُلحظ المعنى المهمّ في مقام الإفادة قبل الاستعمال مع ما يُجعل كنايةً عنه إشارة إليه مع ما له من المناسبات لو كان هو المقصود فيلقى المهمّ إلى المخاطب بهذا الطريق بنحو الكناية، ولو كان المتكلِّم حين الاستعمال غير ملتفت إلى الجهة النفسية للمعنى المرآتي الفاني كما هو المعمول في بعض المناسبات اللفظية أيضاً، هذا.

ثمّ إنّه قد يقال على المقام بعدم استكشاف حجّية الاستصحاب من الحديث الشريف؛ وذلك لأنّه وإن سُلّم أنّ صحّة إسناد «النقض» إلى اليقين ليس إلّا من جهة إبرامه واستحكامه والتشدّد المعتبرة فيه، فبهذا[1] الاعتبار يُجعل كنايةً عن كون المنقوض هو المتيقّن دونه، ولم يكن ذلك من أجل إحراز اقتضاء المقتضي فيه الاستمرار والدوام لكنّه لا يجدي ذلك في المقام ولا يثبت معه المرام من الحجّية المطلقة بالنسبة إلى الاستصحاب؛ إذ من الضرورة أنّه لمّا لم يكن النقض مطلقاً اختيارياً فلا أقلّ في صحّة إسناده إلى المتيقّن من ثبوت الانتقاض حتّى لا يكون إسناد الواقع في استعماله بلا مناسبةٍ.

ومن المعلوم أنّه على تقدير وحدة متعلّق اليقين والشكّ يثبت الانتقاض ـ كما في قاعدة اليقين ـ دون ما لم يكن كذلك ـ كما في الاستصحاب ـ؛ لكون اليقين إنّما هو بالنسبة إلى الحدوث والشكّ في البقاء، ومن الظاهر أنّه لابدّ في صحّة استعماله فيه من الوحدة، والظاهر أنّه لو كان المقتضي محرزاً وكان الشكّ في الرافع يكون استمرار المستصحب من أوّل الأمر متيقّناً اعتباراً؛ لكون اليقين باستمرار المقتضي يقيناً باستمراره في الجملة، فإذا تعيّن الشكّ في خصوص البقاء

---

١. هذا هو الصواب، وفي الأصل: فبهذه.

كان اليقين عند رفع اليد عنه منتقضاً به؛ لوحدة المتعلّق دون ما إذا كان الشكّ في المقتضي فإنّ وحدته بالنسبة إليه غير محرز ولو اعتباراً؛ لعدم اليقين باستمراره مطلقاً كذلك كما لا يخفى.

هذا تمام الكلام في ما يقال لإثبات حجّية الاستصحاب في الشكّ في الرافع دون المقتضي.

أقول: ما ذُكر غاية تقريب دَلالة الرواية على خصوص الشكّ في الرافع مع تصحيح الإسناد بتحقّق الانتقاض[1] إلّا أنّه يبتني على ملاحظة كون اليقين بالمقتضي للشيء يقيناً به أوّلاً وملاحظة حالة البقاء له ممتازاً عنه ثانياً كي يتحقّق اليقين بالبقاء مع تعلّق الشكّ فيتحقّق الانتقاض بهذا الاعتبار، وكِلا هذين اللحاظين يحتاج إلى المستعمل الخارج عن طريقة المحاورة المبتنية على ما هو المتبادر في أذهان العوام ابتداءً من دون تكلّف أصلاً، هذا.

فيدور الأمر بين تصحيح «النقض» لأجل ما ذكره، وبين أن يكون من أجل ما سيأتي إن شاء اللّه تعالى من إلغاء جهة الاختلاف في متعلّق اليقين والشكّ في الاستصحاب وإسنادهما إلى نفس الشيء من جهة كون كلٍّ من بقاء الشيء وحدوثه عين وجوده فيكون متعلّقهما بهذه الجهة واحداً فيحصل الانتقاض الموجب لصحّة إسناد «النقض» إلى الشيء، وحيث كان إسناد كلّ من «اليقين والشكّ» إلى نفس الشيء بنظر العرف بإلغاء جهة الحدوث والبقاء وجعلهما مصحّحاً للنسبة وجهة للقضيّة لا نفس المسند إليه فكان ما ذكرنا هو المتعيّن من أجل مساعدة العرف عليه دون ما ذكره. ومن المعلوم أنّ مقتضاه إطلاق حجّية

---

١. في الأصل: «الانتقاص»، وكذا المورد الآتي.

الاستصحاب بالنسبة إلى الشكّ في المقتضي والشكّ في الرافع.

والحاصل أنّ سوق الرواية هو الأعمّ منهما مؤيَّداً بصحّة إسناد «النقض» فيهما من دون اختلاف بينهما، كما يدلّ على ذلك إطلاق الروايات[١] الآتية[٢] الغير المذكورة فيها لفظ «النقض» أصلاً. وما ذكرنا إنّما هو مجرّد الصناعة وإلّا فالظهور ممّا لا ينكر، كما لا يخفى على مَن تدبّر.

[٢] ومنها صحيحة أُخرى لزرارةَ مضمرةٌ أيضاً.

قال: قلتُ له: أصاب ثوبي دمُ رعافٍ[٣] أو غيره أو شيءٌ من المَنيّ[٤]، فعلّمتُ أثره إلى أن أُصيب[٥] له الماء[٦]، فحضرتُ[٧] الصلاة، ونسيتُ أنّ بثوبي[٨] شيئاً، وصلّيتُ[٩] ثمّ إنّي ذكرتُ بعد ذلك؟

قال (ع): تُعيد الصلاة وتغسله.

قلت: فإن لم أكن رأيت موضعه وعلمت[١٠] أنّه أصابه[١١] فطلبته ولم أقدر[١٢] عليه

---

١. كرّرت هذه الكلمة في الأصل.

٢. الآتية في ص ٢٧٧ و٢٧٨ و٢٨٠ و٢٨١.

٣. في *علل الشرائع*: دم من إرعاف.

٤. في المصادر: منيّ.

٥. هذا هو الصواب، وفي الأصل: اصيبت.

٦. في *العلل*: «أن أُصيب له ماءً فأصبت الماء» وفي *التهذيب والاستبصار*: أن أُصيب له (*التهذيب*: + من) الماء فأصبت.

٧. في المصادر: وحضرتُ.

٨. هذا هو الصواب، وفي الأصل: ثوبي.

٩. في *العلل*: فصلّيت.

١٠. في *العلل*: وقد علمت.

١١. في المصادر: قد أصابه.

١٢. في المصادر: فلم أقدر.

فلمّا صلّيت وجدته؟

قال: تغسله وتعيد[١].

قلت: فإن ظننت أنّه أصابه[٢] ولم أتيقّن ذلك فنظرتُ ولم أرَ شيئاً فصلّيتُ فيه[٣] فرأيت فيه؟[٤]

قال: تغسله ولا تعيد الصلاة.

قلت: لِمَ ذلك؟[٥]

قال: لأنّك كنت على يقين من طهارتك[٦] فشككت وليس[٧] ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشكّ أبداً.

قلت: فإنّي قد علمت أنّه قد أصابه ولم أدرِ أين هو، فأغسله؟

قال: تغسل من ثوبك الناحية التي ترى أنّه قد أصابها حتّى تكون[٨] على يقين من طهارتك[٩].

قلت: فهل عليَّ إن شككت أنّه أصابه[١٠] أن أنظر فيه[١١]؟

---

١. في المصادر: تعيد الصلاة.

٢. في المصادر: قد أصابه.

٣. في *التهذيب والاستبصار*: «ثمّ صلّيت» بدلاً من «صلّيت فيه».

٤. في *العلل*: فلم أر شيئاً ثمّ طلبت فرأيته فيه بعد الصلاة؟

٥. في *العلل*: ولم ذاك.

٦. في *العلل*: نظافته.

٧. في المصادر: ثمّ شككت فليس.

٨. هذا هو الصواب، وفي الأصل: يكون.

٩. في *العلل والاستبصار*: طهارته.

١٠. في المصادر: في أنّه أصابه شيء.

١١. في *العلل*: أن أنظرَ فيه فأقلِبَه.

قال: لا، ولكنّك إنّما تريد[١] أن تذهب بالشكّ الذي من نفسك[٢].

قلت: إن[٣] رأيته في ثوبي وأنا في الصلاة؟

قال: تنقض الصلاة وتعيد إذا شككتَ في موضع منه[٤] ثمّ رأيته[٥] وإن لم تشكّ ثمّ رأيته رطباً قطعتَ الصلاة[٦] وغسلتَه ثمّ بنيت على الصلاة؛ لأنّك[٧] لا تدري لعلّه شيء أُوقع[٨] عليك، فليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشكّ[٩-١٠]، الحديث[١١].

ومورد الاستدلال إنّما هو فقرتان من الرواية:

أحدهما[١٢] قوله (ع): «لأنّك كنت على يقين من طهارتك» بتقريب الذي مرَّ في الصحيحة الأُولى، بل أظهر وأوفى للمراد منها؛ لأبعدية احتمال العهد فيها من جهة عدم وقوع القضيّة في الصغرى جواباً للشرط حتّى يُتوهّم أنّ الجواب هو الكبرى حقيقةً، وذكر الصغرى توطئةً لها كما لا يخفى ذلك بالنسبة إلى الصحيحة السابقة، إلّا أنّ مورد السؤال يحتمل وجهين:

---

١. في *العلل*: تريد بذلك.

٢. في المصادر: أن تذهب الشكّ الذي وقع في نفسك.

٣. في *الاستبصار*: «فإن» وفي *العلل*: فإنّي.

٤. في *الاستبصار*: فيه.

٥. في *الاستبصار والعلل*: رأيته فيه.

٦. لم ترد كلمة «الصلاة» في *الاستبصار والعلل*.

٧. في *العلل*: فإنّك.

٨. في *العلل*: وقع.

٩. في *العلل*: الشكّ باليقين.

١٠. *علل الشرائع*، ص ٣٦١، باب ٨٠، ح ١؛ *تهذيب الأحكام*، ج ١، ص ٤٢١، ح ١٣٣٥؛ *الاستبصار*، ج ١، ص ١٨٣، ح ٦٤١ وصدره في *وسائل الشيعة*، ج ٣، ص ٤٧٩، باب ٤٢، ح ٢.

١١. ليس للحديث تتمّةٌ.

١٢. لم يبحث عن الفقرة الثانية.

أحدهما أن يكون النجاسة المرئيّة بعد الصلاة متيقّناً[١] أنّها هي التي أُخفيت[٢] عليه قبلها كما هو الظاهر منها، وحينئذٍ فالمراد أنّ اليقين بالطهارة قبل ظنّ الإصابة لا ينتقض بالشكّ في النجاسة حين إرادة الدخول فيها.

لكن يرد عليه أنّ عدم جواز نقض ذاك اليقين بذاك الشكّ إنّما يصلح علّةً لجواز الدخول في الصلاة لا علّةً للإجزاء وعدم الإعادة ـ كما في الرواية ـ؛ حيث إنّ معنى «النقض بالشكّ» عدمُ ترتيب آثار الواقع حين الشكّ لا حين العلم بخلافه فإنّ عدم ترتيب آثاره حين[٣] إنّما يكون بالعلم بالخلاف لا بالشكّ فيه كما لا يخفى.

وقد يُتخيّل[٤] أنّ الإجزاء ليس من جهة كونه من آثار نفس الطهارة كي يكون الإعادة بعد كشف الخلاف نقضاً للـ«يقين» بـ«اليقين بالخلاف»، بل من جهة اقتضاء الأمر الظاهري للإجزاء. غاية الأمر [أن] يكون[٥] الصحيحة بملاحظة التعليل[٦] كاشفةً عن[٧] تأتّي هذه القاعدة ولو في خصوص الاستصحاب.

هذا، ولكنّه مدفوع بأنّ الظاهر من قوله (ع): «وليس ينبغي لك» إلخ أنّ الإعادة يكون بمجرّدها نقضاً لليقين بالشكّ لا أنّه يكون مخالفاً لتلك القاعدة إلّا على ما سنشير إليه إن شاء اللّه تعالى.

كما أنّ دعوى صحّة التعليل بعدم نقض اليقين بالشكّ بملاحظة كون عدم

---

١. هذا هو الصواب، وفي الأصل: متيقّن.

٢. كذا في النسخة، وفي *فرائد الأُصول* (ج ٣، ص ٦٠): «خفيت» وهي الأولى.

٣. كذا في الأصل، ولعلّ الصواب: «حينئذٍ» ويمكن زيادة قوله: «حين».

٤. المتخيّل شريف العلماء كما في *ضوابط الأُصول*، ص ٣٥٤ وهو تقريرات درسه وعبّر عنه في *بحر الفوائد*، ج ٣، ص ٢٨ بـ«بعض مشايخ شيخنا العلّامة».

٥. بعدها في الأصل: «الرواية» ثمّ شطب عليها.

٦. بعدها في الأصل: «تعليلها» ثمّ شطب عليها.

٧. بعدها في الأصل: «صحّة هذه» ثمّ شطب عليها.

الإعادة ممّا يُترتّب على نفس الطهارة اليقينية التي هي ثابتة واقعاً قبل الصلاة، ولابدّ حينئذٍ من ترتّبها على الطهارة المشكوكة بمقتضى الاستصحاب بحيث يكون الصلاة مع الطهارة الواقعية أو المستصحبة سيّان[١] في جهة كون الذّمة معهما مفروغةً عنها فلا يلزم الإعادة والإتيان بالفعل ثانياً مطلقاً، هذا. فلو لم يترتّب عليها لكان نقضاً لليقين بالشكّ وهذا لا دخل له بالبيان الذي ذهب إليه المتخيّل سابقاً؛ حيث إنّ الإجزاء وعدم الإعادة[٢] هناك كان مترتّباً على مجرّد الأمر الظاهري الاستصحابي وأنّه كان يقتضي ذلك، وفي المقام ليس كذلك بل الإجزاء مترتّب على نفس الطهارة المستصحبة كما لا يخفى، مدفوعةٌ لا بما ذكره شيخنا العلّامة الأنصاري[٣] ـ طاب ثراه ـ من كون الاستصحاب إنّما يقتضي ترتيب الآثار الشرعية للمتيقّن على المشكوك لا الآثار العقلية، والإجزاء والسقوط ليس[٤] من الأحكام الشرعية المترتّبة على «الصلاة» مع الطهارة اليقينية حتّى يريد باستصحاب الطهارة الالتزامَ به في صورة الشكّ بل هو من الأحكام العقلية المترتّبة عليه.

ومن المحقّق في محلّه أنّ القول بالاستصحاب من باب الأخبار لا يُثبت إلّا الآثار الشرعية المترتّبة على المستصحب، لا غيرها من الآثار مطلقاً حتّى يرد عليه (قده) بأنّه وإن كان من الآثار العقلية الغيرالمجعولة شرعاً؛ بداهة أنّه عبارة أُخرى عن امتثال الأمر وسقوطه عن ذمّة المكلّف بارتفاع متعلَّقه بالفرض، ومن

---

١. كذا، والصواب ظاهراً: سيّين.

٢. بعدها في الأصل: «بالنسبة» ثمّ شطب عليها.

٣. *فرائد الأُصول*، ج ٣، ص ٦١.

٤. كذا، والصواب ظاهراً: ليسا.

المعلوم عدم تعقّل بقاء الأمر مع الارتفاع المزبور، إلّا أنّه ليس من آثار خصوص الطهارة الواقعية بل من آثار الأعمّ منها ومن الطهارة الجعلية، فموضوعه[١] أعمّ من الواقع والظاهر كوجوب الإطاعة[٢]، فكما أنّه لو طابق المأتيّ به للمأمور به الواقع يلزمه الإجزاء عقلاً فكذلك لو طابق مع ما يُكتفى به في مقام الظاهر من الشرط الجعلي، وإن هذا إلّا توسعةٌ من الشارع بالنسبة إلى الشرط كما لا يخفى.

وبالجملة، إنّ الترتّب المزبور في المقام محرز وإن كان المترتّب أثراً عقلياً؛ لكون الموضوع فيه أعمّ، وما لا يترتّب من العقلية هي الآثار التي يكون موضوعها خصوص الواقع، هذا[٣].

فإن قلت: إنّ جريان مثل هذه الآثار العقلية بالاستصحاب وإن كان مسلّماً محرزاً[٤] إلّا أنّه لابدّ في جريانه[٥] كذلك من ملاحظة أثر شرعي[٦] لو لم يكن المستصحب بنفسه من الآثار الشرعية كالطهارة؛ حيث إنّها لم تكن حكماً شرعياً ولا لها أثر آخر كذلك[٧] شرعي.

قلت: لِمَ لا يكون الملحوظ عند جريان الاستصحاب المزبور جوازَ دخول المكلّف في الصلاة؟! بل يلاحظ نفس الشرطية المترتّبة على الطهارة، وهي وإن

---

١. كذا، والصواب ظاهراً: فموضوعها.

٢. بعدها في الأصل: «فيترتّب على» ثمّ شطب عليها.

٣. بعدها في الأصل: «بل الوجه في الردّ» ثمّ شطب عليها.

٤. في الأصل: مسلّم محرز.

٥. كانت في الأصل ابتداءً: «جريانها».

٦. بعدها في الأصل: «وليس في المقام» ثمّ شطب عليها وكتب في الهامش «لو لم يكن ...» كما في المتن.

٧. أي كالطهارة.

كانت من الآثار الوضعية إلّا أنّها أثر شرعي مجعول من الشارع بواسطة مجعولية التكليف المتعلّق بالمشروط. ومن المعلوم كفاية مثل هذا الأثر الشرعي القابل للوضع والرفع في الاستصحاب، هذا.

ثمّ إنّك إن أبيت إلّا عن عدم قابليته فلا ريب أنّ منشأ انتزاعه وهو التكليف قابلٌ لما ذُكر فيوسّع بواسطة الاستصحاب موضوعُه تارةً ـ كما في ما نحن فيه ـ ويضيّق أُخرى ـ كما في استصحاب النجاسة ـ فيترتّب عليه الآثار العقلية المذكورة، هذا.

بل الوجه في الردّ هو ما ذكرنا سابقاً من أنّ الإعادة في المقام بعد كشف الخلاف إنّما يكون نقضاً للـ«يقين» بـ«اليقين بالخلاف» لا بـ«الشكّ» لكي ينافي الاستصحاب.

وبالجملة، إنّ النجاسة إنّما تُجعل من الموانع العلمية ـ كما هو المحكيّ عن جماعة[1] ـ أو الواقعية:

فعلى الأوّل لا مسرح للاستصحاب بل الحكم ليس إلّا صحّةَ الصلاة؛ لاجتماعها لجميع الشرائط المعتبرة فيها وعدم الموانع المانعة عنها أيضاً، وهذا ممّا لا ينكره نكير، ولا محالة[2] يكون هذا الفرض خارجاً عن كلام من جعل المرجع عند الشكّ هو الاستصحاب كما لا يخفى.

وعلى الثاني فبعد فرض عدم الشكّ في بقاء[3] الطهارة كيف يمكنه المصير إلى

---

١. نقل في *مفتاح الكرامة*، ج ١، ص ٥٢٩ عن جماعة عند قوله أُستاده السيّد مهدي بحر العلوم: «التحقيق أنّ الطهارة الخبثية من الشرائط العلمية بالنسبة إلى الصلاة».

٢. في الأصل: «مح» وهو رمز إلى ما ذكرنا.

٣. كذا، والأولى: زوال.

الاستصحاب فيُحكم بترتيب أحكامها؟! فإعادة الصلاة على الفرض لم يكد يكون إلّا نقضاً لليقين باليقين فلا مسرح للاستصحاب أيضاً بعد العلم بالنجاسة فلا يُحكم بترتّب أحكام المتيقّن، هذا.

فإن قلت: إنّا لم نعتمد على الاستصحاب بعد العلم بالخلاف وإنّما اعتمدنا عليه قبل العلم به وفي أثناء الصلاة وبنينا على أنّ الصلاة في حال الشكّ في الطهارة مع العلم بها في السابق كالصلاة مع العلم بها فعلاً في أنّ السقوط من أحكام نفس المستصحب، فلا معنى حينئذٍ للإعادة.

قلت: لمّا كان زمان الإعادة بعد الفراغ عن الصلاة والمكلّف عالم بخلاف الحالة السابقة وأنّ العبادة الصادرة عنه لم تكن على ما هي عليه في الواقع من الشرط، استقلّ العقل والشرع بالإعادة ثانياً بعدما أتى بها أوّلاً؛ لعدم كفاية التشبّث بالأصل مع الإغماض عن الجوابين المذكورين إلّا على نحو[1] التعليق وأنّه المرجع ما لم يحصل العلم بالخلاف كما هو الحاصل[2].

---

١. هذا هو الصواب، وفي الأصل: النحو.

٢. في التحرير الأوّل بدلاً من قوله: «فإن قلت» إلى قوله: «كما هو الحاصل»: «ودعوى أنّا لم نعتمد على الاستصحاب بعد العلم بالخلاف بل الوجه أنّه لمّا اعتمدنا عليه قبل العلم بالخلاف وفي أثناء الصلاة فحكمنا بمقتضى الاستصحاب وقلنا بأنّ السقوط [كذا، والصواب: سقوط] الصلاة في حال الشكّ ... وقلنا بأنّ الصلاة في حال الشكّ كالصلاة مع العلم بمقتضى كون السقوط من أحكام نفس المستصحب فلا معنى حينئذٍ للإعادة بعد الصلاة مدفوعة بأنّه لمّا كان زمن الإعادة بعد الصلاة والفراغ عنها فالمكلّف عالم بخلاف الحالة السابقة وأنّ الفعل الصادر منه لم يكن على ما هو عليه في الواقع وإن [كان] كذلك بمقتضى الأصل إلّا أنّه لم يكد التشبّث به إلّا على النحو [كذا، والصواب: نحو] التعليق وأنّه المرجع ما لم يحصل العلم بالخلاف، هذا والحال حصول العلم في المقام كما لا يخفى» ثمّ شطب على مواضع منها وكتب بين السطور كلماتٍ وعباراتٍ فصارت العبارة كما ترى في المتن.

فإذا عرفت ما ذكرنا من عدم تصحيح التعليل وأنّ ما ذكره في وجهه من التخيّل والدعوى المزبورين عليل، فاعلم أنّ الجواب الفيصل[١] هو أحد وجهين:

أحدهما أن يقال كما ذُكر في التخيّل لكنّه مع ضمّ دلالة الاقتضاء إليه، فيقال: إنّ تعليل الإمام (ع) عدمَ الإعادة بلزومها نقض[٢] اليقين بالشكّ لمّا لم يكن صحيحاً في نفسه؛ لما عرفت من أنّ الإعادة بعد كشف الخلاف نقض لليقين بمثله لا بالشكّ، فلابدّ من استكشاف أنّ العلّة في الحقيقة هو امتثال الأمر الظاهري المقتضي للإجزاء وأنّه يلازمه ولو في خصوص الاستصحاب، فحينئذٍ لو لم يُحكم بالإجزاء عند الخطاء لزم إمّا انفكاك الملزوم عن اللازم أو عدم وجود الملزوم ـ أعني الأمر الاستصحابي ـ وكلاهما خُلف. غاية الأمر النكتة في العدول عن التعليل بالملازمة أو وجود الملزوم إلى التعبير بمقتضى الأمر الظاهري هي الإشارة إلى حجّية الاستصحاب وأنّ الأمر الظاهري في ما نحن فيه هو الأمر الاستصحابي لا غيره.

فعدم الإعادة حينئذٍ يتوقّف على مقدّمتين: موافقة الأمر الظاهري وكونه مقتضياً للإجزاء، وحيث إنّ هذا الاقتضاء ثابت بدلالة الاقتضاء المفهوم من الصحيحة صحّ تعليل عدم الإعادة بالمقدّمة الأُولى الملازمة للثانية ولو بالعدول عنها أيضاً إلى بيان موردها وأنّه في خصوص الاستصحاب.

ولا يخفى أنّ التعبير بعدم نقض اليقين بالشكّ[٣] إنّما هو بملاحظة حال المصلّي

---

١. في الأصل: الفصيل.

٢. في الأصل: نقص.

٣. في التحرير الأوّل بدلاً من قوله: «فيقال إنّ تعليل» إلى قوله: «بعدم نقض اليقين بالشكّ»: «فيقال: إنّ تعليل الإجزاء وعدم الإعادة بعدم نقص [كذا والصواب: النقض] اليقين بالشكّ الظاهر في كونه من آثار الطهارة في ما نحن فيه لمّا لم يكد يصحّ؛ لما عرفت من أنّ الإعادة ⇦

قبل انكشاف الخلاف وأنّ الموجب لعدم الإعادة في تلك الحالة هو نفس الطهارة التعبّدية. غاية الأمر بعد انكشاف الخلاف يُستكشف أنّ الموجب له حقيقةً مع عدم الطهارة واقعاً هو الأمر الاستصحابي، فعلى ذلك انقدح ما في كلام بعض الأساطين[1] من أنّه يكون معنى الحديث الشريف في خصوص هذه الفقرة أنّ المكلّف لمّا لم ينقض اليقين قبل الصلاة فدخل فيها بمقتضى الأمر الظاهري الاستصحابي، فلو أعاد العمل بعد امتثال الأمر الظاهري فكأنّه نقض اليقين السابق الموجب للأمر الظاهري قبل القطع بالخلاف المستلزم لعدم الإعادة بقاعدة الإجزاء، انتهى. ثمّ حكم (قده) بركاكته وأنّه يعرف بها كلُّ من له أدنى ذوقٍ بالخطابات فلا يحمل الرواية على هذا المعنى.

⇦بعد كشف الخلاف ليست إلّا نقضاً لليقين بمثله لا بالشكّ فلا بدّ من استكشاف أنّ العلّة واقعاً ليس إلّا هو امتثال الأمر الظاهري وأنّ الإجزاء لازم له ولو في خصوص الاستصحاب وعلى هذا فلو لم يترتّب الإجزاء بعد كشف الخلاف للزم انفكاك اللازم عن ملزومه أو عدم وجود الملزوم ـ أعني الأمر الاستصحابي ـ هذا، وكلاهما خلف.

نعم، غاية الأمر [أنّه] يكون النكتة في العدول عن التعليل بالملازمة أو وجود الملزوم إلى موضوع الأمر الظاهري هي الإشارة إلى حجّية الاستصحاب وأنّ الأمر الظاهري في ما نحن فيه هو الأمر الاستصحابي لا غيره.

وبالجملة، إنّ عدم الإعادة يتوقّف على مقدّمتين: موافقة الأمر الظاهري وكونه مقتضياً للإجزاء وملازماً معه وحيث إنّ هذا الاقتضاء ثابت واقعاً كما يستفاد من الخبر [كتب فوق الخبر: الرواية، ثمّ شطب عليها] بدلالة الاقتضاء فيصحّ تعليل عدم الإعادة بالمقدّمة الأُولى الملازمة للثانية ... [هنا كلمة لم تقرء وكتب فوقها: «وبيان»، ثمّ شطب عليها] العدول عنها أيضاً إلى بيان موردها وأنّها إنّما هي في خصوص هذا المورد فينحصر في الأمر الاستصحابي، نعم إنّ التعبير بموضوع الاستصحاب» ثمّ شطب على بعض مواضع منها وكتب بين السطور وفي الهامش كلماتٍ وعباراتٍ فصارت العبارة كما ترى في المتن.

١. *بحر الفوائد*، ج ٣، ص ٢٨.

أقول: بعدما عرفت من الحمل في الرواية على ما ذكرنا لا مجال للقول بما ذكره (قده) وحمل الرواية عليه، والحال أنّ ما ذكرنا حقيقة في نقض اليقين بالشكّ لو قلنا بوجوب الإعادة لا هو منزّل منزلته[1]، وهو مع ذلك لا ركاكة فيه على ما لا يخفى.

في أنّ الطهارة الخبثية شرط علمي للصلاة

الثاني أن يقال: إنّ الإجزاء بعد كشف الخلاف إنّما هو من جهة كون الصلاة واجدةً لشرطها الواقعي، بتقريب أنّ الطهارة الخبثية لا يُحكم عليها بما يُحكم على الطهارة الحدثية من كونها شرطاً واقعياً للصلاة، بل الأمر فيها كونها شرطاً علمياً ـ بمعنى كفاية مجرّد إحرازها ولو بأصلٍ معتبرٍ ـ في صحّة الصلاة ولو لم يكن كذلك بحسب الواقع.

وبالجملة، إنّ المستكشَف من الرواية جعل الشرط لصحّة الصلاة هو إحرازَ الطهارة الحاصلة بالاستصحاب لا نفسَ الطهارة الواقعية حتّى يكون الإعادة بعد كشف الخلاف نقضاً لليقين بالخلاف، فإذا كان الشرط هو الإحراز فلابدّ من الالتزام بالإجزاء وعدم الإعادة ولو بعد الانكشاف ووقوع الصلاة مع النجاسة، وإلّا لزم الخُلف لو لم نقل بكون الشرط هو الإحراز أو عدم اقتضاء الأمر الواقعي للإجزاء، وهو باطل كما لا يخفى.

فإن قلت: إذا جُعل[2] الشرط هو إحرازَ الطهارة لا نفسَها فكيف يجري الاستصحاب في حال الشكّ بالنسبة إليها لكي يتحقّق الإحراز، والحال أنّ الاستصحاب لا يتحقّق إلّا في ما كان المستصحب بنفسه من الآثار الشرعية أو

---

١. في الأصل بعدها: «كما لا يخفى» ثمّ شطب عليه.

٢. كتب في الأصل ابتداءً: «جعلت» ثمّ شطب عليها.

موضوعاً[١] لها، ومع عدم كلٍّ من ذلك ـ كما تقدّم ـ كيف يتحقّق الإحراز؟!

نعم، الشرطية وإن سُلّم شرعيتها ـ كما هو المحقّق ـ إلّا أنّها لا تكفي[٢] في إجراء الاستصحاب بعدما لم تكن من آثار نفس المستصحب ـ أعني الطهارة ـ بل من آثار إحرازها، كما هو المدّعى.

قلت: إنّ الأمر كما ذُكر، لكنّ إجراء الاستصحاب في ما نحن فيه إنّما هو من جهة قيام الشرطية أوّلاً بنفس الطهارة وبإحرازها بعد انكشاف خلافها ثانياً.

بيان ذلك يحتاج إلى تمهيد مقدّمة، وهي أنّ مصلحة شرطية شيء لمشروطٍ شرعي:

قد تكون في نفس ذلك الشيء الواقع شرطاً واقعاً فيكون لأجله شرطاً واقعياً يدور أمر المشروط مداره واقعاً بلا دخلٍ للعلم والجهل وسائر حالات المكلّف فيه كسائر المجعولات الشرعية الواقعية من الأحكام التكليفية والوضعية فالصلاة المشروطة بالطهارة الواقعية ـ كالطهارة الحدثية ـ لا تكون صحيحةً بعد كشف الخلاف وكونها واقعةً لا مع الطهارة كسائر[٣] الشرائط الواقعية المتخلّفة.

وقد تكون في ما أُحرز شرطاً مصلحةُ الشرطية فيكون شرطاً إحرازياً؛ للعلم به دخلٌ في شرطيته[٤].

وقد تكون المصلحة في الأعمّ من الواقع والظاهر لكن على سبيل الترتّب،

---

١. كذا في الأصل، ولعلّ الصواب: من الموضوع أو الموضوعات.

٢. هذا هو الصواب، وفي الأصل: لا يكفي.

٣. هذا هو الصواب، وفي الأصل: لسائر.

٤. كذا، والأولى: «لأنّ في العلم دخلاً في شرطيته» بدلاً من «للعلم به دخل في شرطيته».

وهذا كما في ما نحن فيه، بأن تكون مصلحة[١] الشرطية ابتداءً في نفس الطهارة الواقعية فهي بذاتها تكون مقتضيةً لاشتراط الصلاة بها وتكون مصلحة أُخرى كافية على فرض عدم إدراك المصلحة الأوّلية للوقوع في الخلاف في إحراز الطهارة نظيرَ التيمّم بالنسبة إلى الطهارة المائية؛ فإنّ اشتراط الصلاة به مترتّب على الصلاة مع الوضوء.

هذا بحسب مقام الثبوت، وفي مرحلة الإثبات قد يقوم الدليل على هذا الترتيب وأنّ مصلحة الإحراز مترتّبة على المصلحة الواقعية ويقوم مقامها عند عدمها، وقد ينهض الدليل على اشتراط الصلاة بنفس الطهارة ابتداءً ثمّ يُستكشف اشتراطها بإحرازها ثانياً بدليلٍ آخر متضمّن لترتّب أثر الشرط، وهي الصحّة بعد كشف الخلاف، وذلك بدلالة الاقتضاء من الثاني ـ كما في ما نحن فيه ـ؛ حيث إنّ الدليل دلّ ابتداءً بمقتضى إطلاق قولهم (ع): **لا صلاة إلّا بطهورٍ**[٢]، الشامل لشرطية الطهارة الخبثية على شرطيتها واقعاً إلّا أنّه يُستكشف من خبر زرارة الحاكمة بعدم الإعادة بعد كشف الخلاف ووقوع الصلاة حال نجاسة الثوب، أنّ الشرط في هذه الحال هو خصوص إحراز الطهارة بدلالة الاقتضاء صوناً لكلام الحكيم عن اللغو، فمع عدم الطهارة واقعاً يقوم إحرازها مقامها تسهيلاً للأمر على العباد.

فإذا عرفت شرطية الطهارة وكونها من الشرائط الاقتضائية المتوقّفة فعليتها على إحرازها ظهر لك صحّة إجراء الاستصحاب فيها؛ لأنّها شرطٌ واقعاً محرزةٌ ظاهراً ببركة الاستصحاب وتكون شرطاً فعلياً، هذا[٣].

---

١. في الأصل: المصلحة.

٢. تقدّم الحديث وتخريجه في ج ١، ص ٢٩١.

٣. في التحرير الأوّل بدلاً من قوله: «بيان ذلك يحتاج» إلى قوله: «وتكون شرطاً فعلياً، هذا»: ⇦

ولكن ما دام لم ينكشف الخلاف لابدّ من استناد الإجزاء وعدم الإعـادة إلى نفس الطهارة التعبّدية؛ لكونها في مرتبة متقدّمة على إحرازها وما دام إليها سبيلٌ

⇦«بيان ذلك يحتاج إلى تمهيد مقدّمة، وهي أنّ مصلحة الشرطية:
قد تكون في نفس الواقع بخصوصه وبانفراده فيكون شرطاً واقعياً بحيث يدور الأمر فـي المشروط مدار وجوده، فالصلاة المشروطة [كذا، والصواب: مشروطة] بـالطهارة الواقـعية ـ كما بالنسبة إلى الطهارة الحدثية ـ [فإنه] لا يكاد يمكن القول بصحّتها بعد انكشاف الخـلاف وكونها واقعة مع عدم الطهارة، هذا.
وكذلك الأمر بالنسبة إلى سائر الشروط غيرها مطلقاً ـ عقليةً كانت أو عاديةً.
وقد تكون في إحرازها شرطاً فيكون شرطياً إحرازياً فيكون للعلم به مدخل في المشروط.
وقد تكون فيهما معاً لكن على سبيل الترتّب، وهذا كما في ما نحن فيه بأن تكون المصلحة ابتداءً في نفس الطهارة الواقعية، فهي بذاتها تكون مقتضية لاشتراط الصلاة بها، ومصلحة أُخرى كافية على فرض عدم إحراز المصلحة الأُولى في إحراز الطهارة.
وعلى هذا فقد يقوم الدليل على كليهما ابتداءً ولكنّ مصلحة الإحراز لمّا كانت مترتّبة على المصلحة الواقعية ويقوم مقامها عند عدمها فيقوم الدليل على اشتراط الصلاة بنفس الطهارة ابتداءً ثمّ يُستكشف اشتراطها بإحرازها أيضاً بدليلٍ ثانوي يدلّ على ترتّب أثر الشرط بعد كشف خلاف الطهارة، فيستكشف بدلالة الاقتضاء من هذا الدليل أنّ إحرازها شرطاً أيضاً كما في ما نحن فيه؛ حيث إنّ الدليل قام ابتداءً بمقتضى قولهم (ع): لا صلاة إلّا بطهورٍ بناءً على شمولها للطهارة الخبثية على شرطية الطهارة الواقعية ويستكشف أيضاً من مثل خبر زرارة الحاكمة بعدم الإعادة بعد كشف الخلاف أنّ الشرط في هذه الحـال هـو خـصوص الإحراز ولو بدلالة الاقتضاء، فمع عدم الطهارة واقعاً يقوم إحرازها مقامها لمّا اقتضته حكمة تسهيل الأمر على العباد سيّما في خصوص النجاسة؛ لكثرة الابتلاء بها، هذا.
فإذا عرفت شرطية الطهارة ابتداءً [كتب فوق قوله: «ابتداءً»: وكانت من الشرائط الاقتضائية ثمّ شطب عليها] ظهر لك صحّة إجراء الاستصحاب في نفس الطهارة بـملاحظة شـرطيتها الواقعة فيترتّب عليه الإحراز، هذا» ثمّ شطب على مواضع منها وكتب بين السـطور وفـي الهامش كلماتٍ وعباراتٍ فصارت العبارة: «بيان ذلك يحتاج ... وتكون شرطاً فعلياً، هذا» كما ترى في المتن.

ولو ظاهراً فلابدّ وأن يُستند في ترتّب الأثر إليه، وبعد رفع اليد عنها فيُتشبّث بذيل إحرازها في ترتيب آثارها.

فإن قلت: على ما ذكرت لابدّ من أن يُتمسّك لعدم الإعادة بعد كشف الخلاف بالإحراز والتعبّد اليقيني بالطهارة لا بنفس الطهارة التعبّدية ـ كما في الرواية ـ؛ حيث عُلّل بنفسها لا بإحرازها كما لا يخفى.

قلت: إنّ العدول عن التعبير عنه إليها للإشارة إلى حجّية الاستصحاب وأنّ الإحراز من جهتها لا من غيرها، هذا.

مع أنّ التعليل المذكور في «الصحيحة» إنّما هو بلحاظ حال المصلّي، ومن المعلوم أنّ المناسب له قبل الدخول الاستناد في الصحّة إلى نفس الطهارة التعبّدية المستصحبة دون الحكم بالطهارة لأجل إحرازها في الصلاة، كما هو كذلك بحسب المرتكز في الأذهان في ما كان الشرط أمرين مترتّبين[1]، هذا[2].

فظهر من جميع ما ذكرنا أنّه لابدّ في صحّة تعليل الإجزاء وعدم إعادة الصلاة، بعدم نقض اليقين بالطهارة بالشكّ فيها من الركون على أحد أمرين ولو بدلالة الاقتضاء عليها إمّا من اقتضاء الأمر الظاهري للإجزاء وإمّا من كون الشرط هو الإحراز بعد رفع اليد عن نفس الطهارة.

---

١. هذا هو الصواب، وفي الأصل: أمران مترتّبان.

٢. في التحرير الأوّل: «مع أنّ ذاك التعليل بلحاظ حال المصلّي حال الصلاة، ومن المعلوم أنّ المناسب لتلك الحال الاستناد في الآثار إلى نفس الطهارة ولو تعبّداً لا إلى إحرازها، كما هو كذلك بحسب المرتكز في الأذهان في ما كان الشرط أمران مترتّبان [كذا، والصواب: أمرين مترتّبين]، هذا» ثمّ شطب على مواضع منها وكتب بين السطور وفي الهامش كلماتٍ فصارت العبارة «مع أنّ التعليل المذكور ... هذا» كما ترى في المتن.

وينبغي التنبيه على أُمور:

الأوّل

إنّه قد يُتوهّم في المقام بجعل الاستصحاب بالنسبة إلى نفس الإجزاء وعدم الإعادة وإن كان من الأحكام العقلية إلّا أنّه بعدما جُعل مستصحباً رُتّب عليه أحكامه [و]يكون حاله كحال سائر الأُمور الغير الشرعية المستصحبة بحيث يترتّب عليه أحكامه الشرعية. ومن المعلوم أنّه لا مانع عن ذلك كما يُتصوّر ذلك لو جُعل المستصحب نفسَ الطهارة على ما تقدّم من فساد التعليل ولزوم نقض اليقين به لا بالشكّ.

مضافاً إلى أنّها لم تكن من الآثار الشرعية أو ممّا يترتّب عليها الآثار الشرعية في المقام، هذا بخلاف الإجزاء فإنّه لمّا لم يكن[1] قاطعاً بعدمه[2] بالنسبة إلى الصلاة مع [عدم] الطهارة الواقعية حسُن السؤال عنه، فعدم الحكم بالإجزاء نقضٌ لليقين بالشكّ لا باليقين كما لا يخفى.

أقول: وفيه ما لا يخفى بعدما يرد على ذلك ما أوردناه على الطهارة المستصحبة من كونها لم تكن من الآثار الشرعية ولا موضوعاً لها في المقام لو أردنا إثبات نفسها بالاستصحاب وفي المقام كذلك، مع أنّ إثبات الأحكام وترتّبها على الإجزاء المستصحب خُلفٌ بعد كون المرام إثبات نفسه بالاستصحاب دون الأحكام المترتّبة عليها، كما لا يخفى.

---

١. في الأصل: «كان» بدلاً من «لم يكن» ثمّ شطب وكتب في الهامش ما أثبتناه في المتن.
٢. في الأصل: «به» ثمّ شطب وكتب ما أثبتناه في المتن.

هذا مضافاً إلى أنّ الإجزاء لمّا كان من أحكام الصلاة مع الطهارة اليقينية لم يكد يصحّ جعله ولو بمعونة الأصل بالنسبة إليها مع الطهارة المشكوكة؛ إذ هو أوّل الكلام وعين المتنازَع فيه.

وبالجملة، إنّ الإجزاء الحقيقي بمعونة الأصل لم يُعقل في المقام بالنسبة إلى الصلاة مع الطهارة اليقينية؛ إذ هو خارج عن محلّ الكلام وموروداً[1] للشكّ، وبالنسبة إليها مع الطهارة المشكوكة عين محل النزاع.

وأمّا الإجزاء الفرضي ـ بمعنى أنّ الصلاة الواقعة في حال الشكّ إن كانت واقعةً في حال القطع بالطهارة لكانت مجزية قطعاً فتكون مجزية في حال الشكّ في الطهارة أيضاً ـ فهو غير معقول إلّا بملاحظة استصحاب الطهارة و إلّا فلا ملازمة، هذا.

الثاني

إنّه قد يُتوهّم من التعبير بقوله (ع): «وليس ينبغي لك أن تنقض اليقين» إلخ عدم وجوب العمل بالاستصحاب؛ لظهور هذا التعبير في الاستحباب.

وفيه أنّ قوله[2] «ليس ينبغي» ليس ظاهراً في خصوص الاستحباب بل أعمّ منه ومن الوجوب، فيبقى ظهور جملة الخبرية في مقام الإنشاء في تحريم النقض بحاله.

مضافاً إلى تكرّر هذه القضيّة الظاهرة في الحرمة في الروايات الأُخرى بدون ضَمّ لفظ المزبور إليه فيكون بقرينة التكرّر في الأخبار الأُخر ظاهراً في الحرمة في

---

١. كذا، والصواب ظاهراً: موردٍ.

٢. بعدها في الأصل: «و» ثمّ شطب عليها.

هذه الرواية أيضاً.

هذا مع أنّه على تقدير تسليم الاستحباب يثبت الوجوب بضميمة عدم القول بالفصل.

وعلى تقدير عدمه يكفي الاستحباب في الحجّية أيضاً.

الثالث

إنّه قد يُتوهّم منافاة هذه الفقرة الدالّة على عدم وجوب الإعادة مع كشف الخلاف والعلم بوقوع تمام الصلاة مع النجاسة مع الفقرة التي بعدها، وهو قوله (ع): «إن رأيته في ثوبي[1] وأنا في الصلاة؟ قال: تنقض الصلاة وتعيد إذا شككت في موضع منه ثمّ رأيته» إلخ؛ حيث إنّها دالّة على عدم[2] وجوب الإعادة مع كشف وقوع بعض الصلاة مع نجاسة الثوب فيلزم الفرق بين وقوعها مع النجاسة بتمامها فلا يعيد ووقوع بعضها معها فيعيد.

هذا مع أنّ الأولوية يقتضي الحكم بالإعادة في الفقرة الأُولى كما لا يخفى.

هذا مضافاً إلى لزوم التخصيص على فرض التفصيل في الاستصحاب بإجرائه خارج الصلاة لا في أثنائها.

وفيه ـ مع أنّه ليست الرواية ظاهرةً في الفقرة الأخيرة في عدم العلم بالنجاسة قبل الرؤية في أثناء الصلاة فيمكن حملها على كون الشكّ في موضع ملاقاتها مع الثوب مع العلم بأصل وقوعها أوّلاً ثمّ الغفلة والنسيان في حال الدخول في

---

١. هذا هو الصواب، وفي الأصل: بثوبي.

٢. كذا، والظاهر زيادتها.

الصلاة، فلا ينافي الفقرة الأُولى ولا يلازم الحكم بالإعادة بالأولوية القطعية أيضاً بالنسبة إليها، ويؤيّد كونَ المقصود من الفقرة الأخيرة ما ذكرنا تذكيرُ الضمير المجرور المُشعِر بالشكّ في الموضع مع القطع بأصل الوجود، هذا ـ أنّه بعد فرض ظهورها في عدم العلم بالنجاسة قبل الرؤية، يكون ذلك موجباً للتفصيل في الإحراز بالنسبة إلى الطهارة بين استمراره تمام الصلاة فيكون شرطاً قائماً مقام الطهارة الواقعية، وبين انقطاعه في أثناء الصلاة فلا يكون شرطاً كذلك فيلزم منه بطلان الصلاة؛ لما عرفت من أنّ الاستصحاب بمجرّده لا يكفي في إثبات الإجزاء بل يحتاج معه إلى شرطية الإحراز أيضاً كما لا يخفى، هذا.

وإن أبيت عن القول بذلك فلا أقلّ من الإجمال بالنسبة إليها فيبقى ظهور القضيّة الأوّلية بحالها في الكلّية بعد كون الفقرة الأخيرة منفصلةً عنها.

الرابع

إنّه قد يُشكَل[1] في الحكم بعدم الإعادة في مورد الرواية من جهة دخول السائل في الصلاة مع الشكّ في الشرطية من دون طريق إلى إحرازها بأنّه كيف يتمشّى منه قصد القربة حينئذٍ والفرض أنّه علم بالحكم الاستصحابي بعد هذا السؤال؟!

هذا، ولكنّه يُدفع بأنّ السؤال إنّما هو عن القضيّة الكلّية على نحو الاستفتاء لا عن القضيّة الواقعة فيها.

مع أنّه على تقدير التسليم بكون تمشّي القربة إمّا لحصول الاطمينان بعد الفحص عن حاله، وإمّا لكون البناء على الحالة السابقة أمراً مركوزاً عند العقلاء

---

١. كذا، والصواب ظاهراً: قد يستشكل.

فكان جواب الإمام (ع) تقريراً له.

مع أنّه على فرض عدم تمشّي القربة لا يشمل مثلَ هذه الصلاة حكمُه (ع) بعدم الإعادة؛ حيث إنّه (ع) حكم بالإجزاء وعدم الإعادة على تقدير الإحراز بالاستصحاب.

الخامس

لا يخفى أنّ الإحراز ـ بناءً على الالتزام بشرطيته ـ يكون حينئذٍ شرطاً واقعياً موجباً لكون الصلاة معه من أفراد المأمور به الواقعي. غاية الأمر على نحو الترتّب كالصلاة مع التيمّم حيث إنّها مترتّبة على الصلاة مع الوضوء لا أن يكون شرطاً ظاهرياً مع بقاء الطهارة على شرطيتها مطلقاً. غاية الأمر في صورة الخطاء يكون شأنياً؛ حيث إنّه ـ بناءً عليه ـ يكون الصلاة المركّبة منه ومن سائر الأجزاء والشرائط مأموراً بها بالأمر الظاهري فيحتاج الإجزاء إلى اقتضاء الأمر الظاهري للإجزاء فيرجع الجواب الثاني إلى الجواب الأوّل.

هذا كلّه في الوجه الأوّل[1]، وأمّا الوجه الثاني فهو أن يكون مورد السؤال هو أنّ النجاسة المرئيّة مشكوكة في كونها هي المظنونة قبل الصلاة وأنّها واقعة كذلك أو لا، بل وقعت بعدها وحينئذٍ فيُحتمل أن تكون الرواية منطبقة على «الاستصحاب» بناءً على أن يكون المراد بـ«اليقين» اليقينَ الذي كان قبل ظنّ الإصابة، والمراد بـ«الشكّ» هو الظنّ الذي استمرّ إلى زمان الرؤية من دون انكشاف الخلاف، ويُحتمل أن يكون منطبقة على «قاعدة اليقين» بناءً على أن يكون المراد بـ«اليقين» اليقينَ الحاصل بالفحص بعد الظنّ بالإصابة وحينئذٍ يكون «الشكّ» بعد

---

١. يعني قوله: «أحدهما» في ص ٢٥١.

الصلاة سارياً، هذا ولكنّ الظاهر هو الاحتمال الأوّل، هذا.

تنبيهان

الأوّل

إنّه ذهب شيخنا العلّامة الأنصاري[١] (ره) إلى سلامة هذا الوجه ممّا أوردناه على الوجه الأوّل من المحتملين في مورد السؤال، والحال أنّ من البداهة عدم الارتياب في ورود ما استشكلناه سابقاً على هذا الوجه من كون الإجزاء وعدم الإعادة من الآثار العقلية للمستصحب فكيف يُمكن الحكم به باستصحاب الطهارة الواقعية؟! فلا يحسن التعليل لعدم الإعادة بكونها نقضاً لليقين بالطهارة بالشكّ، بل لابدّ من التمسّك بذيل قاعدة الإجزاء وأنّ الأمر الظاهري مقتضٍ[٢] له كما تقدّم[٣].

هذا مع أنّه لو قلنا بكون الطهارة من الشرائط العلمية يكون المقتضي للإجزاء هو نفس الأمر الواقعي لا غير وإن لم يكن المورد مورداً للاستصحاب، وذلك لقاعدة الطهارة كما لا يخفى.

وبالجملة، لا يكاد يحسن التعليل المزبور إلّا على الوجهين المزبورين فلا يرتفع الغائلة إلّا بما حقّقناه، وقد عرفت معه حسن التعليل ولو كان الطهارة من الشرائط العلمية.

نعم، لا يتوجّه عليه من[٤] كون الإعادة نقضاً لليقين باليقين لا نقضاً له بالشكّ

---

١. *فرائد الأُصول*، ج ٣، ص ٦١.

٢. هذا هو الصواب، وفي الأصل: مقتضي.

٣. تقدّم في ج ٢، ص ٩٨.

٤. كذا في الأصل، والظاهر زيادتها؛ لأنّ ما بعدها فاعل لـ«لا يتوجّه» اللّهمّ إلّا أن يقال: «من» زائدة نظير «عزّ من قائل».

حسب ما عرفت[١]؛ حيث إنّ المفروض عدم علمه بوقوع صلاته في النجاسة، فالإعادة معه نقض لليقين بالشكّ كما هو الظاهر، وكذلك لا يتوجّه عليه إشكال التهافت[٢] بين الفقرتين في الرواية كما تقدّم[٣]، هذا.

التنبيه الثاني

إنّه قد ظهر ممّا ذكرنا بالنسبة إلى الفقرة الأُولى في الرواية وجه الاستدلال بالفقرة الأخيرة فيها التي موردها الشكّ في وقوعها أوّل الصلاة أو قبل زمان الاطّلاع، وإن استُشكل عليها بكون قطع الصلاة خلاف الإجماع، هذا.

ويرفعه[٤] أنّ المراد منه قطع الصلاة واشتغاله بغسل الثوب ثمّ البناء عليها بعد الفراغ عنه بشرط أن لا يحصل معه ما ينافي صحّة الصلاة كالاستدبار ونحوه، هذا.

وبالجملة، ظهور هذه القضيّة أيضاً في الاستصحاب ممّا لا يُنكَر.

نعم، الذي ذهب إليه شيخنا العلّامة الأنصاري[٥] (ره) هو عدم تمامية الاستدلال بهذه الفقرة على اعتبار الاستصحاب كلّيةً؛ لعدم إمكان إرادة الجنس فيها من اللام؛ لظهور التفريع في العهد، وإلّا لما صحّ التفريع في المقام حيث إنّ من شرط التفريع أخصّية المتفرّع من المتفرّع عليه؛ ضرورة أنّ تفريع العامّ على الخاصّ يُعدّ من المستهجن عند العرف، هذا.

---

١. عرفت في ص ٢٥٦ ـ ٢٥٧.

٢. بعدها في الأصل: «المتقدّم» ثمّ شطب عليها.

٣. تقدّم في ص ٢٦٥ ـ ٢٦٦.

٤. كذا، ولعلّ الأولى: يدفعه.

٥. *فرائد الأُصول*، ج ٣، ص ٦٢.

إلّا أنّه لا وجه له بعد ظهور كون مثل هذا التعبير للإشارة إلى ما هو المرتكز عند الأذهان خصوصاً بعد تكرّر هذه القضيّة في الروايات وانطباقها على الصغريات العديدة.

وبالجملة، كون هذه الفقرة كأمثالها في قوّة الكبرى الكلّية ممّا لا يعتريه رَيب بعدما كان الظاهر من حال الإمام (ع) كونَه (ع) في مقام الاستدلال وترتيب القياس، هذا.

سلّمنا ذلك إلّا أنّه لا مجال لرفع اليد عمّا ذكرنا من الكلّية؛ للزومها أيضاً لو جُعل قوله (ع): «فليس ينبغي لك» إلخ، كبرى بالنسبة إلى خصوص استصحاب الطهارة في جميع المورد الذي شكّ فيها بعد اليقين بها، ومن المعلوم أنّه بعد لزوم ذلك وعدم إمكان التفصّي عنه لا أولوية لجعله كبرى في خصوص نقض الطهارة على جعلها كبرى لنقض مطلق اليقين، مع أنّه يمكن القول بترجيح الثاني بملاحظة الفقرة الأُولى الظاهرة في العموم.

هذا تمام الكلام في هذا المقام.

[٣] ومنها صحيحة ثالثة لزرارة:

قلتُ له: من لم يدر في أربع هو أم في ثنتين وقد أحرز ثنتين[١]؟

قال: يركع بركعتين وأربعَ[٢] سجدات، وهو قائم بفاتحة الكتاب ويتشهّد ولا شيء عليه. وإذا لم يدر في ثلاثٍ هو أو أربع[٣]، وقد أحرز الثلاث[٤]، قام فأضاف

---

١. في المصادر إلّا *البحار*: الثنتين.

٢. هو مفعولٌ معه.

٣. في المصادر: في أربع.

٤. في الأصل: الثلث.

إليها أُخرى، ولا شيء عليه، ولا ينقض اليقين بالشكّ، ولا يُدخل الشكّ في اليقين، ولا يخلط أحدهما بالآخر، ولكنّه[١] ينقض[٢] الشكّ باليقين، ويُتمّ على اليقين، فيبني عليه، ولا يعتدّ بالشكّ في حالٍ من الحالات[٣].

ولا يخفى أنّ هذه الرواية تحتمل[٤] وجوهاً من المعاني مع وحدة الفقرات سياقاً على نحو التأكيد في بعضٍ، واختلافها في بعضٍ آخر:

[الف] منها ما اختار جماعة تبعاً للسيّد المرتضى، وقد اختاره الشيخ (قده) في *الفرائد*[٥] من أنّ المراد بـ«اليقين» في الرواية قاعدة اليقين في خصوص باب الصلاة التي دلّ عليها أخبار مستفيضة مثل قوله (ع): **ألا أُعلّمك شيئاً إذا صنعته[٦] [ثمّ] ذكرتَ أنّك نقصتَ أو أتممتَ لم يكن عليك شيء؟**[٧]، وقوله (ع): **أجمعُ لك السَّهو [كلّه] في كلمتين: مَتىٰ شككتَ فابنِ[٨] على الأكثر**[٩]، إلى غيرهما من الروايات.

---

١. في *الاستبصار*: ولكن.

٢. في الأصل: تنقض.

٣. *الكافي*، ج ٣، ص ٣٥١، ح ٣؛ *الاستبصار*، ج ١، ص ٣٧٣، ح ١٤١٦؛ *تهذيب الأحكام*، ج ٢، ص ١٨٦، ح ٧٤٠؛ *وسائل الشيعة*، ج ٨، ص ٢١٦، باب ١٠، ح ٣؛ *بحار الأنوار*، ج ٢، ص ٢٨١، ح ٥٣.

٤. هذا هو الصواب، وفي الأصل: يحتمل.

٥. *فرائد الأُصول*، ج ٣، ص ٦٣.

٦. في المصادر: فعلته.

٧. *تهذيب الأحكام*، ج ٢، ص ٣٤٩، ح ١٤٤٨؛ *وسائل الشيعة*، ج ٨، ص ٢١٣، باب ٨، ح ٣.

٨. في المصادر: فخذ.

٩. *كتاب من لا يحضره الفقيه*، ج ١، ص ٣٤٠، ح ٩٩٢؛ *وسائل الشيعة*، ج ٨، ص ٢١٢، باب ٨، ح ١.

فيكون حاصل الرواية أنّه إذا شكّ في عدد الركعات فلابدّ من تحصيل اليقين بالبراءة بالبناء على الأكثر وفعل صلاة مستقلّة بحيث يكون[١] قابلةً لتدارك ما نقص على تقدير النقصان ونافلةً على تقدير عدمه.

وعلى ذلك يكون معنى قوله: «لا تنقض اليقين بالشكّ» أنّه لا يجوز نقض اليقين بالاشتغال، بالشكّ فيه ـ بمعنى أنّه لا يجوز رفع اليد عمّا يوجب القطع بالبراءة الذي يجب تحصيله بمقتضى الاشتغال اليقيني بالصلاة، بما يوجب الشكّ في حصول البراءة والاكتفاء به في مقام الامتثال.

فالمقصود من «اليقين» ليس هو اليقين السابق بل العمل الذي هو سبب لحصول اليقين بالبراءة لو أتى فعلاً، ومن «الشكّ» هو العمل الذي لو اكتفى به لم يحصل اليقين بالبراءة، فالمراد من «اليقين والشكّ» هو سببهما باعتبار اقتدار المكلّف فعلاً عليهما، فالمقصود من قوله: «لا تنقض اليقين بالشكّ» هو الأمر بتحصيل اليقين بالبراءة بعد هذا بإتيان ما يوجبه، والنهي عن الإتيان بما يوجب الشكّ فيها، وهذا لا دخل له بمعنى «الاستصحاب» الذي هو عبارة عن انسحاب اليقين السابق والالتزام بأحكامه في اللاحق.

هذا، ولكن يرد عليه:

أوّلاً مخالفته بظهور[٢] قوله: «قام فأضاف» في الاتّصال إلّا أن يكون المقصود منه القيام إلى الركعة الأُخرى بعد التسليم في الركعة المردّدة والبناء على الأربع فيأتي بالركعة منفصلةً مستقلّةً لا بعنوان الجزئية، هذا فتدبّر.

---

١. كذا، والصواب ظاهراً: «تكون»؛ لأنّ الضمير المستتر يرجع إلى صلاة مستقلّة.

٢. كذا، والأولى: لظهور.

وثانياً بأنّ[١] قوله (ع): «ولا تنقض اليقين بالشكّ» إلخ بقرينة انطباقه في الروايات الأُخَر المرويّة عن زرارة في أسئلته عن إمامٍ واحد ـ صلوات اللّه وسلامه عليه ـ على الاستصحاب وارتكاز ذلك المعنى منه في نفسه ظاهرٌ في «الاستصحاب»، وحملُه على قاعدة اليقين في باب الصلاة أمرٌ مستبعد[٢].

[ب] ومنها أنّ المراد من «عدم نقض اليقين بالشكّ» عدم نقض اليقين بالثلاث بالشكّ في الرابعة بالبناء على وقوعها بل يجب البناء على الأقلّ والإتيان بالمشكوكة، ولكن مجرّد ذلك لا ينطبق على الاستصحاب بل لابدّ من اليقين[٣] بعدم الإتيان بالرابعة سابقاً لكي يصير الشكّ في بقاء المتيقّن فينطبق عليه بعدما كان المقصود من «القيام» في قوله (ع) القيامَ من دون تسليم في الركعة المردّدة فيأتي بركعةٍ أُخرى على أنّها من الصلاة، فعلى هذا لا إشكال في دلالة الرواية على الاستصحاب كلّيةً[٤]، فمرجع قوله (ع): «لا تنقض اليقين» إلخ إلى البناء على الأقلّ والحكم بعدم وقوع الركعة الزائدة المشكوكة بمقتضى استصحاب عدمها وعدم نقض اليقين بعدمها الأزلي[٥] بمجرّد الشكّ في وجودها.

وبالجملة، إنّه يُحمل قوله (ع): «قام» على الأمر بالإتيان بالركعة[٦] الرابعة متّصلةً بالسابقة ـ كما هو مذهب العامّة ـ وباقي الفقرات الأخيرة على كونها مؤكّدة

---

١. كذا، والصواب ظاهراً: «أنّ»؛ لأنّه فاعل لـ«يرد» ولا وجه للباء إلّا زيادتها.

٢. بعدها في الأصل: «هذا ودعوى أنّ ذلك» ثمّ شطب عليها.

٣. كرّر هذا اللفظ في الأصل.

٤. في الأصل: كلّيه.

٥. كذا، والظاهر أنّ الاستصحاب ليس بأزلي.

٦. في الأصل: «الركعة» بدلاً من «بالركعة».

لقوله (ع): «ولا ينقض» إلخ.

هذا، ولكنّه يرد عليه:

أوّلاً مخالفته لفهم الأصحاب (قدهم) حيث لم يفهموا من الرواية هذا المعنى بل فهموا منها المعنى الأوّل كما يشهد عليه الرجوع إلى كلماتهم.

وثانياً بأنّه[١] مخالف لمذهب الخاصّة.

وثالثاً بأنّ الأخبار الأُخَر تنطق[٢] بخلافه؛ حيث تدلّ على البناء على الأكثر والإتيان بالركعة الاحتياطية منفصلةً ـ كما هو ظاهر صدر الرواية ـ فلابدّ حينئذٍ من حمل الرواية على التقيّة بحسب الحكم وهو مخالف للظاهر، ثمّ حمل القاعدة المستشهد بها في مورد التقيّة[٣] على بيان الواقع وهو خلافُ ظاهرٍ آخرُ، مع أنّ الحمل على التقيّة ينافي ظهور الصدر في كون الركعة الاحتياطية منفصلةً.

[ج] ومنها أن يراد من «عدم نقض[٤] اليقين بالشكّ» هذا المذكور ثانياً ولكن[٥] عدم نقض اليقين بعدم الرابعة بالشكّ في إتيانها إنّما هو لمجرّد البناء على عدم إتيانها، فلابدّ من الإتيان بها لا في جميع الآثار حتّى الإتيان بنحو الاتّصال بل لابدّ من انفصال الركعة لكي لا ينافي مذهب الخاصّة ولصدر الرواية:

إمّا بالالتزام باختلاف السياق للفقرات الأخيرة مع [هذه] الفقرة وحملها على بيان كيفية العمل بأن يراد من قوله (ع): «لا يدخل الشكّ في اليقين» أنّ الركعة

---

١. قد سبق في هامش الصفحة السابقة أنّ الصواب ظاهراً: «أنّه» من دون الباء، وكذا المورد الآتي.

٢. هذا هو الصواب، وفي الأصل: ينطق.

٣. في الأصل: التقيته.

٤. في الأصل: النقض.

٥. كان في الأصل أوّلاً بعدها: «مع إرادة» ثمّ شطب عليها.

المشكوكة فيها المبنيّ على عدم وقوعها لا يضمّها إلى اليقين بالثلاث بل يأتي بها منفصلةً حتّى لا ينافي الأخبار الأُخر في باب الصلاة ويكون قوله (ع): «ولا يخلط» إلخ مؤكّداً له، ويراد من قوله (ع): «ولكنّه ينقض[1] الشكّ» إلخ وجوب نقض الشكّ في الإتيان بالرابعة باليقين بعدم إتيانها سابقاً بأن يعامل معاملة اليقين بالعدم، ويكون قوله (ع): «ويتمّ على اليقين» إلخ مؤكّداً له، ويراد من قوله (ع): «ولا يعتدّ بالشكّ» إلخ وجوب الإتيان بالمشكوك لاحقاً وعدم الاعتناء بالإتيان، هذا.

وبالجملة، إنّ الرواية تدلّ[2] صدرها على اعتبار «الاستصحاب» وأنّه لابدّ من البناء على عدم وقوع المشكوك، وذيلاً تدلّ على كيفية الإتيان به وأنّه لابدّ من أن يؤتى به على ما هو مذهب الشيعة، وهذا ممّا لا ينافي الاستصحاب في شيء؛ لأنّ مقتضى الاستصحاب هو الحكم بعدم إتيان المشكوك فيه ووقوعه، لا وقوعه متّصلاً كما لا يخفى، فلا احتياج حينئذٍ إلى حمل الرواية على التقيّة ولا إلى ارتكاب خلاف الظاهر. نعم، يرد على هذا الوجه أنّه مخالف للسياق بالنسبة إلى الفقرات[3] الستّ أو السبع الظاهرة في وحدته[4].

وإمّا بالتزام كون الفقرات الأخيرة مؤكّدةً للفقرة الأُولى ولكن مع الالتزام

---

١. في الأصل: تنقض.

٢. كذا في الأصل، ولعلّ تأنيث الفعل مع تذكير الفاعل من باب كسب التأنيث للفاعل؛ إذ أضاف إلى المؤنّث كما في قول الشاعر: «كما شرقت صدر القناة من الدم»، فانظر *البهجة المرضيّة*، ص ٢٢٣.

٣. هذا هو الصواب، وفي الأصل: فقرات.

٤. لعلّه هو الصواب، وفي الأصل: «حدته».

المزبور أعني[١] التفكيك بالنسبة إلى ترتيب آثار المتيقّن ـ أعني عدم الإتيان بالرابعة سابقاً ـ على المشكوك بأن يكون التنزيل في مجرّد[٢] البناء على عدم تحقّق الركعة المشكوكة من المصلّي فلابدّ من الإتيان بها لا في كيفية الإتيان وأنّه على نحو الاتّصال أيضاً بقرينة الصدر الظاهر في الانفصال والأخبار الأُخر.

وهذا الوجه ممّا لا بُعد فيه؛ حيث إنّ التعميم في الآثار إنّما هو بمقدّمات الحكمة[٣] جارٍ في ما لم يكن قرينة على التعيين أو القدر المتيقّن، وهو بالنسبة إلى ما نحن فيه ليس إلّا خصوص البناء على لزوم الإتيان كما عرفت.

هذا، مضافاً إلى أولوية الالتزام بالتقييد في الآثار ابتداءً لو دار الأمر[٤] بينه وبين مخالفة السياق في الفقرات وبين الحمل على التقية؛ لشيوعه وأرجحيته، ويؤيّده ظهور قضيّة «لا تنقض» في الاستصحاب بلحاظ تكرّرها في الروايات الأُخر وانطباقها على الاستصحاب في مواردَ عديدةٍ مع ارتكازه ذهناً كما لا يخفى.

ثمّ إنّ احتمال إرادة قاعدة اليقين بالبراءة منها في خصوص باب الصلاة وإرادة الاستصحاب في غيره كما احتمله بعضهم فسيأتي الكلام فيه إن شاء اللّه تعالى[٥].

ثمّ إنّ الظاهر ـ بناءً على حمل الرواية على «الاستصحاب» ـ عدم دلالتها على أزيد من باب الصلاة لو لم نقل بظهورها فيه بقرينة قوله (ع): «ويُتمّ على اليقين فيبني عليه»؛ حيث إنّ ظاهره الاختصاص بباب الصلاة.

---

١. كذا في الأصل، والصواب ظاهراً: «يلزم» بدل «أعني».

٢. بعدها في الأصل: «الإتيان و» ثمّ شطب عليها.

٣. بعدها في الأصل: «الجارية» ثمّ شطب عليها.

٤. بعدها في الأصل: «و»، والظاهر زيادتها.

٥. سيأتي في ص ٢٧٨ إلّا أنّ ذلك كان من المواضع المشطوبة التي أوردناها في الهامش.

وتوهّمُ ارتكاز العموم من القضيّة الأُولى بقرينة ورودها في الأخبار الأُخر كذلك، مدفوعٌ بمعارضته مع ظهور إرجاع الضمير في هذه الفقرات إلى «المصلّي» وظهور اتّحاده في الجميع من حيث المرجع. وكذا لا دلالة لقوله (ع): «ولا يعتدّ بالشكّ» على العموم بعد ظهور رجوع[1] ضميره إلى «المصلّي» واحتمال إرادة العموم في خصوص باب الصلاة.

نعم، لا يبعد التعميم في مطلق الموضوعات بضميمة عدم القول بالفصل بينها وبين «الصلاة» في جريان الاستصحاب وعدمه.

[٤] ومنها قوله (ع): **إذا شككتَ فابْنِ على اليقين. قلت: هذا أصلٌ؟ قال: نعم**[2].

يُحتمل أن يكون المراد من «البناء على اليقين» هو تحصيلَ البراءة اليقينية بالاحتياط مطلقاً، أو في خصوص باب الصلاة مع كون المراد من «الأصل» حينئذٍ القاعدة الكلّية في ذاك الباب.

ويُحتمل أن يكون المراد منه قاعدةَ اليقين بالبناء على آثار اليقين الزائل بسبب طريان الشكّ اللاحق، هذا.

ويُحتمل أيضاً أن يكون المراد من «اليقين» اليقينَ في باب الاستصحاب، فالبناء إنّما هو على آثاره الفعلية[3] من حيث البقاء، وحيث إنّ الرواية كانت ظاهرة في تحقّق اليقين فعلاً في حال الشكّ لا أنّه زال كما في القاعدة، ولا أنّه لابدّ من تحصيله مستقبلاً كما في قاعدة الاحتياط، فالأوجه إرادة اليقين في باب

---

١. بعدها في الأصل: «الضمير» ثمّ شطب عليها.

٢. *كتاب من لا يحضره الفقيه*، ج ١، ص ٣٥١، ح ١٠٢٥؛ *وسائل الشيعة*، ج ٨، ص ٢١٢، باب ٨، ح ٢.

٣. هذا هو الصواب، وفي الأصل: الفعلي.

الاستصحاب، ولا يُعتنى بذكر بعض الأصحاب (قده) للرواية في بـاب شكـوك الصلاة[١]، فتدبّر جدّاً.

[٥] ومنها ما عن *الخصال* بسنده عن [أبي بصير و]محمّد بن مسلم عن أبي عبد اللّه (ع) قال: **قال أمير المؤمنين ـ صلوات اللّه وسلامه عليه ـ: مَن كان على يقينٍ فشكّ فليمضِ على يقينه فإنّ الشكّ لا ينقض اليقين**[٢].

وفي رواية أُخرى عنه (ع): **مَن كان على يقين فأصابه شكّ فليمض على يقينه فإنّ اليقين لا يُدفع بالشكّ**[٣].

ولا يخفى أنّ الروايتين لمّا كانتا ظاهرتين في اختلاف زمان الوصفين وتأخّر زمان الشكّ عن اليقين نظراً إلى كلمة الفاء الظاهرة في التعقيب[٤] فيبعد حملهما على الاستصحاب؛ لعدم اعتبار تغاير زمان الوصفين فيه بل لابدّ من اجتماعهما زماناً ولزوم مغايرة متعلَّقهما فيه بأن يتعلّق اليقين بالحدوث والشكّ في البقاء، وذلك كأن

---

١. أوردها الشيخ الحرّ في باب وجوب البناء على الأكثر عند الشكّ في عدد الأخيرتين وإتمام ما ظنّ نقصه بعد التسليم وعدم وجوب الإعادة بعد الاحتياط ولو تيقّن النقص. وأوردهـا الفيض الكاشاني في *الوافي*، ج ٨، ص ٩٨٧ في باب الشكّ في ما زاد على الركعتين، وكذا غيرهما.

٢. *الخصال*، ص ٦١٩، باب الواحد إلى المئة، ح ١٠؛ *وسائل الشيعة*، ج ١، ص ٢٤٧، باب ١، ح ٦؛ *بحار الأنوار*، ج ٧٧، ص ٣٥٩، ح ٢.

٣. *الارشاد*، ج ١، ص ٣٠٣؛ *تحف العقول*، ص ١٠٩؛ *بحار الأنوار*، ج ٢، ص ٢٧٢، ح ٢ نقلاً عن *الارشاد*، وفي *التحف*: فأصابه ما يشكّ ... فإنّ الشكّ لا يدفع اليقين ولا ينقضه.

٤. في التحرير الأوّل: «ولا يخفى أنّ الروايتين لمّا كانتا ظاهرتين (في الهامش: + ظهوراً قويّاً بحيث ادّعى الصراحة بالنسبة إليهما بعض الأساطين) في تأخّر خصوص زمان الوصفين من اليقين والشكّ وفي اتّحاد متعلّقهما بواسطة الفاء في التعقيب» ثمّ شطب على مواضع منها وكتب بين السطور كلماتٍ فصارت العبارة: «ولا يخفى ... في التعقيب» كما ترى في المتن.

يقطع يوم السبت بعدالة زيد يوم الجمعة، ويشكّ في زمان هذا القطع بعدالته يوم السبت فلابدّ من حملهما على قاعدة اليقين، هذا.

والحاصل أنّ الاستصحاب لمّا كان عبارةً عن الإبقاء وإثبات ما ثبت في زمانٍ لم يكد يصدق إلّا في موردٍ تعدّد فيه زمانُ متعلّق الوصفين وإن اتّحد[1] زمانهما، فمع تعدّدهما لا يصدق الاستصحاب موضوعاً.

نعم، تصدق القاعدة عليه لمّا كانت عبارةً عن الحكم بصحّة الاعتقاد في[2] السابق ومطابقته للواقع والالتزام بآثاره في زمان وجوده وعدم رفع اليد عنها بالشكّ الساري إليه، هذا. والروايتان ظاهرتان في القاعدة على ما مرّ.

هذا، ولكن بعد ملاحظة ظهورهما في اليقين الفعلي مع احتمال كون تقديم زمان اليقين من باب الغلبة كما في الاستصحاب حيث إنّ الغالب تقديمه على الشكّ حدوثاً ويجتمع معه بقاءً وكون وحدة المتعلّق من جهة أنّ لبقاء الشيء نحوَ وجودٍ له فيصحّ أن يُسنَد الشكّ إلى نفس الشيء ـ كما عرفت ـ فالأقرب حينئذٍ حملهما على الاستصحاب فلا دلالة فيهما على القاعدة بعد ملاحظة أنّ التعقيب لا دلالة[3] فيه على إناطة الحكم في القضيّة على تأخّر الشكّ عن اليقين المنوطة به قاعدة البناء على اليقين، هذا.

وإن أبيت إلّا عن عدم الظهور المزبور ودعوى الإجمال فيهما فلا أقلّ من ظهور عبارة «النقض» بملاحظة تكرّره[4] في الروايات العديدة واتّحاده في الجميع

---

١. هذا هو الصواب، وفي الأصل: اتّحاد.

٢. كرّر هذا اللفظ والظاهر زيادته.

٣. هذا هو الصواب، وفي الأصل: دلة.

٤. في الأصل: «تكرّرها» ثمّ صحّحها كما في المتن.

بحسب المعنى ظاهراً وكذا عبارة «الدفع» المتّحد معه بحسب الظهور في الاستصحاب فتكون الروايتان من أخبار العامّة في الباب الجارية بالنسبة إلى جميع الأبواب.

[٦] ومنها مكاتبة عليّ بن محمّد[١] القاساني قال: **كتبت إليه وأنا بالمدينة عن[٢] اليوم الذي يُشكّ فيه من رمضان هل يصام أم لا؟ فكتب (ع): اليقين لا يدخله[٣] الشكّ، صُم للرؤية وأفطر للرؤية**[٤].

ولا يخفى أنّ تفريع كلٍّ من «الصوم والإفطار» على رؤية هلال رمضان وشوّال يدلّ على عدم جواز جعل اليقين السابق مدخولاً بالشكّ ومزاحَماً به، بل لابدّ من المضيّ على وفقه ما لم يحصل يقينٌ بالخلاف، ولا مجال لإرادة قاعدة اليقين من الرواية كما لا يخفى، ولا قاعدة الاحتياط؛ لكون الشكّ في كلٍّ من الطرفين في التكليف بناءً على ما هو التحقيق ومقتضى نظر الدقيق من كون صوم كلّ يوم من رمضان تكليفاً مستقلّاً على حِدة، لا أنّ مجموع ما بين الهلالين تكليف واحد كما لا يخفى وإن ذهب إليه بعض الأصحاب (قده).

واحتمالُ دلالة الرواية على اعتبار اليقين في الدخول في الصوم في خصوص رمضان والخروج منه تعبّداً فلا يدلّ على «الاستصحاب»، يدفعه ظهور تفريع كلٍّ من «الصوم والإفطار» على عدم كون اليقين مدخولاً بالشكّ في كون البناء على

---

١. في الأصل زيادة «ابن».

٢. في *الاستبصار*: أسأله عن.

٣. في المصادر: لا يدخل فيه.

٤. *تهذيب الأحكام*، ج ٤، ص ١٥٩، ح ٤٤٥؛ *الاستبصار*، ج ٢، ص ٦٤، ح ٢١٠؛ *وسائل الشيعة*، ج ١٠، ص ٢٥٥، باب ٣، ح ١٣.

اليقين السابق كلّياً لا يختصّ بخصوص شهر رمضان.

هذا بناءً على ما عرفت من كون التكليف بالصوم متعدّداً بعدد الأيام، وأمّا بناءً على كون ما بين الهلالين فالظاهر أنّ الشكّ فيه في التكليف أيضاً؛ لكون المكلّف به نفس الخارج المردّد بين الثلاثين وبين تسعة وعشرين، غاية الأمر يكون الشكّ في المقتضي.

نعم، بناءً على احتمالٍ ضعيف من كون المكلّف به عنواناً منتزعاً ممّا بين الهلالين وكون الإمساك في الأيام الخارجية محصِّلاً له يكون الشكّ في المكلّف به ومجرىً لقاعدة الاشتغال إلّا أنّه خلاف التحقيق، كما لا يخفى.

[٧] ومنها قوله (ع) في موثّقة عمّار: **كلّ شيء طاهر حتّى تعلم أنّه قذر**[١]. وقوله (ع): **الماء كلّه طاهر حتّى تعلم أنّه نجس**[٢].

ودلالتهما على الاستصحاب تتوقّف على جعل الغاية غايةً لاستمرار الحكم بالطهارة، لا لنفس الحكم بها.

بيانه أنّه يحتمل «الغاية» لوجهين[٣]:

أحدهما أن يكون المغيّى هو أصل ثبوت الطهارة والحكم به بالنسبة إلى الشيء المشكوك طهارته من حيث كونه مشكوكاً من غير النظر إلى الحالة السابقة وكونها

---

١. *تهذيب الأحكام*، ج ١، ص ٢٨٥، ح ٨٣٢؛ *وسائل الشيعة*، ج ٣، ص ٤٦٧، باب ٣٧، ح ٤. وفيهما: «نظيف» بدلاً من «طاهر».

٢. *الكافي*، ج ٣، ص ١، ح ٢ و٣؛ *أمالي الصدوق*، ص ٧٣٨، مجلس ٩٣، ح ١ في وصف دين الإمامية؛ *الخلاف*، ج ١، ص ٥٨ رواه مسنداً لا مرسلاً؛ *المقنع*، ص ٢٩؛ *الهداية*، ص ٦٥؛ *وسائل الشيعة*، ج ١، ص ١٣٤، باب ١، ح ٥ وفيها: «قذر» بدلاً من «نجس». وسيأتي في ص ٢٨٧ «كلّ ماء طاهر إلّا ما علمت أنّه قذر».

٣. كذا، ولعلّ الصواب: الوجهين.

متحقّقة. وعلى هذا يكون الغاية قيداً للموضوع وتحديداً له لُبّاً وإن كانت راجعةً إلى المحمول ظاهراً، فيكون الموضوع حقيقةً هو مشكوك الطهارة الواقعية. وهذا لا دخل له بالاستصحاب، بل مفاد الخبر ـ بناءً عليه ـ هي قاعدة الطهارة وأنّها ثابتة بالنسبة إلى الأشياء المشكوكة الطهارة، فلا دلالة له على خصوص البقاء والاستمرار بعدما لم يلحظ ذلك في القضيّة، بل إنّما الملحوظ نفس إنشاء الطهارة للشيء المشكوك.

وثانيهما أن يُجعل المغيّى هو الاستمرار[١] والبقاء بالنسبة إلى الطهارة بعد الفراغ من ثبوتها، فالمراد من «الشيء» هو الشيء الطاهر فكأنّه قال: «كلّ شيء طاهر[٢]، فيفيد قوله: «طاهر» الاستمرار والبقاء والتحتّم عليه تعبّداً من دون تعرّض لأصل الثبوت[٣]، مع إمكان استفادة ذلك من نفس الغاية فيجعل[٤] قوله: «طاهر» لبيان أصل ثبوت الطهارة الواقعية للأشياء بعناوينها الأوّلية، فيكون القضيّة الأُولى دليلاً اجتهادياً دالّاً على كون الأشياء عند الشكّ مطلقاً وإن كان منشؤه بعضَ الأُمور الخارجية محكومةً بالطهارة الواقعية، ويكون الغاية مع فرض الاستمرار دليلاً فقاهتياً[٥] على استمرار الطهارة الثابتة بالقضيّة الأُولى عند الشكّ في بقائها إلى زمان العلم بخلافها، فيكون دالّاً على الاستصحاب؛ للعلم بعدم كون الحكم الواقعي مغيّى بالعلم بضدّه.

---

١. في الأصل بعدها: «بلا» ثمّ شطب عليه.
٢. كرّر في الأصل هذا اللفظ.
٣. بعدها في الأصل: «أوّلاً بل المستفاد من الغاية» ثمّ شطب عليها.
٤. بعدها في الأصل: «المحمول وهو» ثمّ شطب عليها.
٥. كذا في الأصل، والصواب ظاهراً: فقاهياً.

هذا، وبيان استظهار واحد من المعنيين يتوقّف على ملاحظة أنّ القضايا المغيّاة بالغايات الواقعية، أي كانت الغاية فيها إخباراً عن الواقع كما في قوله: «الثوب طاهر إلى أن يلاقي نجساً» هل كانت ظاهرةً في كون الغاية تحديداً للموضوع بأن يكون المراد أنّ الثوب الغير الملاقي للنجس طاهر، أو في كونها غايةً لاستمرار الحكم بعد الفراغ عن أصله؟

وبعبارةٍ أُخرى، هل كان مفاد مثل هذه القضايا قضيّتين[1]: إحداهما دالّة على أصل ثبوت المحمول، و أُخرى دالّة على استمراره، أو قضيّة واحدة دالّة على ثبوت الحكم للموضوع المقيّد؟

هذا، ولكنّ الظاهر أنّ مفاد أمثال هذه القضايا قضيّتان، وأنّ المغيّى فيها هو الاستمرار والبقاء الدالّة عليه الغاية لا نفس المحمول لكي يلزم منه استعماله في معنيين؛ ثبوت المحمول واستمراره، وأنّ الغاية غاية لخصوص الاستمرار لا لأصل الثبوت أيضاً لكي يعود المحذور في الغاية أيضاً مع لزوم تقدّم الشيء على نفسه بعدما كان الحكم الأوّل موضوعاً للحكم الثاني الاستصحابي، هذا. فالثبوت مذكور[2] من دون غاية له في البين.

نعم، لمّا كان بعض الغايات غاياتٍ واقعيةً كما في مثال الثوب؛ حيث إنّ الملاقاة للنجاسة من الأُمور الواقعية فيكون دالّةً على استمرار نفس الواقع فلا يحصل الثمرة بين جعل الغاية غايةً للثبوت والاستمرار.

---

١. هذا هو الصواب، وفي الأصل: قضيّتان.

٢. هذا هو الصواب، وفي الأصل: مذكورة.

وأمّا في ما نحن فيه الذي كانت الغاية[١] ظاهرية؛ لتقييد المحمول بعدم العلم بضدّه فالظاهر أنّ الشيء مع قطع النظر عن الغاية ظاهر في العناوين الأوّلية؛ لكونه عند الإطلاق كنايةً عنها فتكون قضيّة المغيّى باقيةً على ما كانت عليها من الظهور في ثبوت نفس الحكم بالطهارة الواقعية للعناوين الواقعية، ولكنّ الغاية لمّا جُعلت هو العلم بضدّ الطهارة، ومن البداهة أنّ الطهارة الواقعية لا تكاد تكون مغيّاةً بذلك فلابدّ إمّا من جعلها قيداً للموضوع لكي تكون القضيّة واحدة دالّة على قاعدة الطهارة في ما اشتبه طهارته وإن كان المنشؤ فيه اشتباه بعض الأُمور الخارجية أو لا بل يقدّر الاستمرار بلحاظ الحالة السابقة فيُحكم به تعبّداً حتّى يكون المفاد قضيّتين[٢] وتكون الثانية دالّةً على الاستصحاب.

وحيث إنّ الغاية في دلالتها على الاستمرار ولو تعبّداً بالرجوع إلى المحمول يكون أظهر من دلالتها على أصل الثبوت بعد رجوعها إلى الموضوع، فالمتعيّن حملها على «الاستصحاب»، وحمل قضيّة الصدر على مجرّد بيان الأحكام الواقعية للعناوين الأوّلية ويكون دليل نجاسة بعض العناوين مخصّصاً بالنسبة إلى عموم القضيّة.

ويؤيّد ما ذكرنا بل يدلّ عليه الخبر الأخير وهو قوله (ع): «الماء كلّه طاهر» إلخ؛ حيث إنّه ـ مضافاً إلى ظهور كون لفظ «الكلّ» تأكيداً لنفس عنوان «الماء» بعنوانه لا بما هو مشكوك ـ لا وجه لتأكيده بما هو مشكوك؛ لأنّ المهمّ بناءً على هذا بيان الحكم من جهة عنوان الشكّ لا من غير هذه الجهة من سائر خصوصيات

---

١. بعدها في الأصل: «هي العلم بضدّ المحمول» ثمّ شطب عليها.

٢. في الأصل: قضيّتان.

الماء وأنواعه وأصنافه؛ لعدم الالتفات في القاعدة إليها لكي يُتوهّم دخلها في الحكم فيُحتاج إلى الدفع كما لا يخفى.

هذا، ومن المعلوم أنّ الخبر الأوّل متّحد السياق معه من حيث الدلالة والمفاد غير أنّهما يفترقان في العموم والخصوص فيكون ظاهراً في الاستصحاب أيضاً، هذا.

والحاصل هو إمكان إرادة القاعدة لا من «الغاية» بل من عموم «الشيء» الواقع في الخبر الأوّل، فتدلّ على طهارة الأشياء مطلقاً وبحسب[1] حالاتها التي منها طروّ الشكّ في الطهارة والنجاسة عليها[2] من غير فرقٍ بين الشبهة الحكمية بالنسبة إلى الموضوعات الكلّية التي يشكّ في حكمها من حيث الطهارة والنجاسة والشبهة الموضوعية، ولا يلزم من ذلك استعمال اللفظ في المعنيين، وإن ذهب إليه بعض الأجلّة في محكيّ *الذخيرة*[3] وتبعه بعض الأساطين[4] من المتأخّرين؛ بداهةَ أنّ «الشيء» الذي هو موضوع القضيّة أعمّ من الكلّي والجزئي وضعاً وليس ما يمنع من إرادة هذا المعنى العامّ في المقام، كما أنّه لا يلزم أيضاً ذلك من جهة اختلاف الحكم الذي هو المحمول في القضيّة بالإضافة إلى أفراد العامّ فيكون ظاهرياً بالنسبة إلى بعض الموضوعات وواقعياً بالنسبة إلى بعضها الآخر؛ لأنّ هذا الاختلاف إنّما جاء من قِبل الموضوع دون الحكم، بل هو بحاله من المعنى الوَحداني محمول على موضوعٍ يعمّ جميع أفراده على اختلافها كما هو واضح، هذا.

---

١. بعدها في الأصل: «طريان» ثمّ شطب عليها.

٢. بعدها في الأصل: «هذا، مضافاً إلى العموم بالنسبة» ثمّ شطب عليها.

٣. لم نعثر عليه.

٤. تبعه القمي في *القوانين*، ج ٢، ص ٦٠ والشيخ في *فرائد الأصول*، ج ٣، ٧٤.

لا يقال: إنّ الشكّ في الطهارة المنشأة[١] بهذا الإنشاء متأخّر عنها فكيف يؤخذ في موضوعها؟!

وذلك لأنّ «الشيء» بعنوان الشيئية مأخوذ في الموضوع بنحو القضيّة الطبيعية فلم يُلحظ فيه الخصوصيات حتّى يستلزم الدور، هذا.

مع أنّ الشكّ في الطهارة بحسب رتبته الإنشائية يمكن أن يؤخذ في موضوع المرتبة الفعلية فلا محذور في إرادة القاعدة من نفس القضيّة الأُولى بملاحظة إطلاق «الشيء» بالإضافة إلى حالاته كما لا محذور أيضاً في دلالة «الغاية» مع ذلك على «الاستصحاب».

فإن قلت: بعد جعل القاعدة بالخبر لجواز التمسّك بها لإثبات الحكم في جميع حالات الشكّ التي منها الشكّ في البقاء يلزم اللغوية في الاستصحاب وبالنسبة إلى جعله[٢] بالخبر أيضاً[٣].

قلت: بعد القول بحجّية «الاستصحاب» لا مجال للقاعدة؛ لحكومته عليها كما سيأتي[٤] تحقيق الكلام فيه.

نعم، يُجدي ذلك في ما لا يجري فيه الاستصحاب كما في غير مسبوق[٥] بالطهارة والنجاسة.

نعم، بعد الحكم بثبوت الطهارة الظاهرية لو شُكّ في ارتفاعها من جهة الملاقاة[٦]

---

١. في الأصل: المنشائة.

٢. والصواب ظاهراً: جعلها.

٣. كذا، والعبارة غير صافية.

٤. لم يبحث عنه.

٥. كذا، والأولى: المسبوق.

٦. في الأصل: «الملاقات»، وكذا المورد الآتي.

ثانياً للنجاسة يمكن القول باستصحابها أيضاً لو قلنا بكون الملاقاة غاية للطهارة الظاهرية أيضاً ولم نقتصر في الأحكام الظاهرية بكون الغاية فيها هي العلم وحده كما لا يخفى.

ومع ذلك لا يكون كلٌّ منهما لغواً على تقدير إرادتهما من الرواية إلّا أنّ عموم «الشيء» بالنسبة إلى الحالات الطارية خلاف الظاهر؛ لكون المنسبق منه هو العنوان الأوّلي.

نعم، لا يبعد دعوى العموم بالنسبة إلى حالة الشكّ أيضاً في ما حكي عنهم (ع): «**كلّ ماء طاهر إلّا ما علمت أنّه قذر**»[1] إلّا أنّه بقرينة الاستثناء الدالّة على عموم المستثنى منه المفقود في ما نحن فيه بالنسبة إلى الروايتين.

ولا يخفى أنّ الرواية المحكيّة تدلّ على القاعدة دون الاستصحاب على العكس في الروايتين المذكورتين[2] كما عرفت[3].

---

١. *كتاب من لا يحضره الفقيه*، ج ١، ص ٥، ح ١؛ *وسائل الشيعة*، ج ١، ص ١٣٣، باب ١، ح ٢ وسبق في ص ٢٨١: «الماء كلّه طاهر حتّى تعلم أنّه نجس (قذر)» و«كلّ شيء طاهر حتّى تعلم أنّه قذر».

٢. قد سبق ذكرهما في ص ٢٨١.

٣. عرفت في ص ٢٨٤.

تنبيهان

الأوّل

إنّه لا يخفى أنّ إرجاع «الغاية» إلى[١] المحمول بجعلها تارةً غاية للحكم بثبوت الطهارة بناءً على القاعدة، و أُخرى للحكم باستمرارها إنّما هو بحسب الصورة وما تقتضيه[٢] ظاهر القضيّة اللفظية، وأمّا حسب ما اقتضته الدقّة هو كونها راجعة إلى نفس الموضوع حقيقةً فتدلّ على كونه مشكوك الطهارة رأساً في القاعدة، وعلى كونه مشكوك البقاء في الاستصحاب، والسرّ في هذا الإرجاع هو أنّ الحكمين لمّا كان مغيّى إلى زمان النسخ في الشريعة لا يُعقل أن يكون له رافع غيره من العلم بالقذارة، كما لا يخفى.

نعم، تحقّقه في المصاديق يدور مدار الموضوع المنوط بعدم العلم بالقذارة، فمن هذه الجهة ترجع إلى الحكم ظاهراً كما لا يخفى.

الثاني

إنّ ما ذهب إليه صاحب *الفصول*[٣] ـ عليه الرحمة ـ من دلالة الرواية على الأصلين وأنّها تجمعهما، محمولٌ على ما ذكرنا لا غير، فمراده (قده) من استفادة الأصلين منها ليس إلّا ما ذكرنا بالتقريب في وجه الاستفادة، هذا.

---

١. بعدها في الأصل: «الحكم» ثمّ شطب عليها.

٢. كذا في الأصل ولعلّ تأنيث الفعل من باب كسب تأنيث «ظاهر» من المضاف إليها ـ أي القضية اللفظية ـ كما في قول الشاعر: «كما شرقت صدر القناة من الدم» فانظر *البهجة المرضيّة*، ص ٢٢٣.

٣. *الفصول*، ص ٣٧٣ وعنه في *فرائد الأُصول*، ج ٣، ص ٧٥.

ولو أراد غير ما ذكرنا من التقريب كما هو المتراءى من ظاهر كلامه (قده)، وهو استفادة كلٍّ من الأصلين من مجموع الكلام فما وجّه عليه شيخنا العلّامة الأنصاري[١] (قده) وارد لا محالة غير أنّه بعيد أن يخفى على مثله، هذا.

وبالجملة، إنّه لو حملنا كلامه (ره)[٢] ـ وهو «أنّ الحكم الأوّلي للأشياء ظاهراً هي الطهارة مع عدم العلم بالنجاسة» ـ على أنّ الأشياء التي لا يُعلم نجاستها داخلةٌ في عموم كلّ شيء أو إطلاقه، وكذلك قوله[٣] الثاني: «إنّ هذا الحكم مستمرّ إلى زمن العلم بالنجاسة» إلخ على أنّ هذه الطهارة المحكوم بها مستمرّة أي محكومة تعبّداً بالاستمرار عند الشكّ في بقائها وارتفاعها؛ للشكّ في إزالة الطاري أو طروّ المزيل، فلا يتوجّه عليه ما أورده شيخنا العلّامة ـ عليه الرحمة ـ بقوله: «وليت شعري» إلخ[٤] الذي محصّله:

هو أنّه لو أُريد من الحكم هي الطهارة الظاهرية المستفادة من قاعدة الطهارة فهي مغيّاة إلى زمن النسخ مع لزوم تقدّم الشيء على نفسه لو جُعلت الغاية غايةً بالإضافة[٥] إلى خصوص هذا الحكم بعد كونه مأخوذاً في موضوع الحكم الثاني الاستصحابي، هذا.

وإن كان المشار إليه هو الحكم الواقعي المعلوم تحقّقه أي الطهارة المتيقّنة في السابق لتكون القضيّة مسوقةً لبيان وجوب الحكم باستمرار الطهارة المعلومة في

---

١. *فرائد الأُصول*، ج ٣، ص ٧٥.
٢. أي كلام صاحب الفصول.
٣. أي قول صاحب الفصول.
٤. *فرائد الأُصول*، ج ٣، ص ٧٥.
٥. بعدها في الأصل: «إليه» ثمّ شطب عليها.

الزمن السابق ظاهراً، فلا شيء حينئذٍ يدلّ على الأصل الأوّلي ـ أعني قاعدة الطهارة في ما شكّ في طهارته من حيث الشكّ ـ فلا تكون الرواية جامعة بين الأصلين كما لا يخفى، هذا.

نعم، يرد عليه (قده) أنّه لا وجه لتشقيقه المزبور، بل يرد كلّ ما ذكره في الشّق الأوّل على الشّق الثاني، فيكون الحكم الواقعي فيه أيضاً مغيّاة إلى زمن النسخ بالنسبة إليه في الشريعة، كما أنّه يرد على الشّق الأوّل محذور عدم الجامعية بالنسبة إلى «الاستصحاب» كما لا يخفى.

فإذن الوجه الوجيه في الرّد على صاحب *الفصول* (قده) ـ بعد عدم حمل كلامه (قده) على ما ذكرنا ـ بأنّه إن أُريد من هذا الحكم المشار إليه هو حكم الشارع بالطهارة واقعاً أو ظاهراً فهو لا محالة مستمرّ إلى زمن نسخه، وإن أُريد منه الطهارة المحكوم بها كذلك فهو مستمرّ ظاهراً عند الشكّ في طروّ المزيل وإزالة الطاري، هذا فافهم جيّداً.

ثمّ إنّه بقي هنا شيء:

وهو أنّ الأخبار المذكورة الدالّة على عدم نقض اليقين بالشكّ هل تدلّ على حجّية «قاعدة اليقين» مضافاً إلى «الاستصحاب» أو لا بل على خصوص «الاستصحاب» دونها؟

والتحقيق على ما يقتضيه نظر الدقيق عدم إمكان إرادتهما معاً من تلك الأخبار ثبوتاً، وعلى فرض إمكانه فلا إطلاق لها بحيث يشمل القاعدة.

أمّا بيان عدم الإمكان فهو متوقّف على مقدّمتين:

إحداهما أنّ الفرق بين القاعدة والاستصحاب:

مرّةً في وحدة متعلّق اليقين والشكّ بالنسبة إلى القاعدة؛ حيث إنّ الشكّ فيها متعلّق بالحَدّ الذي تعلّق به اليقين ـ أعني الحدوث ـ كالعدالة في يوم الجمعة مثلاً فإنّها كانت متيقّنة[1] ثمّ شكّ فيها في ذاك الزمان بعدما زال مدرك اعتقاده السابق فشَكّ في مطابقته للواقع أو كونه جهلاً مركّباً، هذا، بخلاف الاستصحاب؛ حيث إنّ متعلّق الوصفين فيه مختلف لمّا كان متعلّق اليقين الحدوثَ، ومتعلّق الشكّ خصوصَ البقاء لا غير، كما لا يخفى.

وأُخرى من حيث الزمان فإنّه لابدّ من لحاظ زمان الحدوث في اليقين والشكّ في القاعدة دون الاستصحاب فإنّه لابدّ فيه من إلغائه كي يتّحد مع متعلّق اليقين والشكّ فيه اعتباراً فيصحّ استعمال «النقض» فيه، كما عرفت.

الثانية هو أنّه لمّا كان المهمّ فيهما ترتّب الأثر الجعلي فلا محالة يكون الأثر تارةً للحدوث، و أُخرى للبقاء.

بيانه أنّ كلّاً من القاعدة والاستصحاب دليل لتنزيل المشكوك منزلة المتيقّن ثمّ المضيّ عليه من دون ترقّب أمر آخر فيرجع كلٌّ منهما إلى إنشاء الأثر من الشارع وجعله. غاية الأمر إلى جعل أثر الحدوث في القاعدة[2]، وأثر البقاء بالنسبة إلى الاستصحاب، ومن المعلوم أنّ الإنشاء والجعل الحقيقي يتوقّف على ملاحظة المنزّل عليه بموضوعه وأثره في مقام التنزيل، وبدونه لا يحصل جعل أبداً، هذا.

فإذا عرفت ما ذكرنا فاعلم أنّ المتكلّم الجاعل للقاعدة والاستصحاب إمّا أن لا يلاحظ حين الجعل سوى نفس تنزيل المشكوك منزلة المتيقّن[3] أو يلاحظ حينه؛

---

١. بعدها في الأصل: «في تلك الزمان» ثمّ شطب عليها.

٢. بعدها في الأصل: «وبالإضافة إليها» ثمّ شطب عليها.

٣. بعدها في الأصل: «أصلاً» ثمّ شطب عليها.

فعلى الأوّل لا يكاد يتحقّق من الجاعل جعل حقيقي لكلٍّ من القاعدة والأصل وإن حصل منه جعل إنشائي بالنسبة إلى طبيعة اليقين على نحو الإهمال، وهذا[١] بالضرورة لا يُجدي في جعلهما حقيقةً ما دام لم يلاحظ حين الجعل ما هو محصّل للامتياز بينهما[٢] الموجب لأن يكون كلٌّ[٣] منهما أصلاً في مورده يُعتمد عليه فيه، كما لا يخفى.

وعلى الفرض الثاني فإنّه لا يخلو الأمر:

إمّا أن يلاحظ الجامع بينهما فيتصوّره مرآةً[٤] للخصوصيتين[٥] ويأتي بلفظه كأن يقول: «لا تنقض اليقين بالشكّ» الذي كان له تعلّق بما تعلّق به اليقين بأيّ نحوٍ كان من التعلّق ـ سارياً كان أو طارياً ـ هذا، أو يأتي بقرينةٍ تدلّ على ملاحظة الجاعل للجامع حينه فلا بأس به وإن كان في جعل القاعدة والأصل معاً بإنشاء جامع بينهما إشكال بعدما لم يكن إنشاء العامّ عينَ إنشاء كلٍّ من الخاصّين[٦]، نعم يمكن أن يكون الجامع حاكياً عن جعلين لا أن يكون إنشاءً لهما في موضوعين. وعلى أيّ حالٍ فالأمر سهل.

أو لا بل يلاحظ[٧] تعلّق الشكّ فقط[٨] وأنّه الحدوث أو البقاء بالإشارة الخارجية

---

١. في الأصل بعدها: «من البداهة غير مجدٍ فيهما» ثمّ شطب عليها.
٢. في الأصل بعدها: «ممّا ذكرنا» ثمّ شطب عليها.
٣. هذا هو الصواب، وفي الأصل: «كلّاً» مع التنوين.
٤. في الأصل: مرآتاً.
٥. في الأصل: للخصوصتين.
٦. في الأصل بعدها: «ولا يدفعه» ثمّ شطب عليها.
٧. في الأصل بعدها: «مجرّد» ثمّ شطب عليها.
٨. في الأصل بعدها: «يعينه من» ثمّ شطب عليها.

الحاصلة بإسناد الشكّ إلى اليقين وتعلّقه به، فلا يمكن الجمع بينهما بكلامٍ واحد مشتمل عليهما حين جعلهما وقصد ضرب القاعدتين به؛ حيث إنّه لابدّ في القاعدة من لحاظ زمان المتيقّن بحدّه اليقيني في إسناد الشكّ إليه، وفي الاستصحاب من إلغائه وتجريده عن الزمان كي يتّحد متعلّقهما فيصحّ نسبة «النقض» إلى الشكّ. ومن المعلوم أنّ الجمع بين حفظ الحدّ وإلغائه لا يمكن في اللحاظ الواحد الخارجي ولا الجمع بين اللحاظين في وجودٍ واحد؛ لأنّ الوجود الواحد لا يكون أبداً اثنين، وإلّا لزم انخرام قاعدة «كون الشيء ما لم يتشخّص لم يوجد» والفرض أنّه لا مفهوم جامع[1] لفظاً أو مقدّراً، ونظير هذا يقال في عدم إمكان تنزيل الأمارات منزلة القطع موضوعياً وطريقياً بلحاظٍ واحد خارجي؛ لعدم إمكان الجمع بين لحاظي كلٍّ من المنزّل والمنزّل عليه استقلالياً وفانياً في آنٍ واحد بلا جامع مفهومي كما هو المفروض.

فإن قلت:[2] عدم إمكان الجمع بين القاعدتين إنّما يُسلّم في ما[3] لو توقّف الجعل على لحاظ زمان الحدوث والبقاء ولم يكن الحكم بوجوب المضيّ على طبق اليقين وعدم نقضه بالشكّ مع إطلاق كلٍّ منهما بالنسبة إلى أفرادهما كافياً، وهو بمكانٍ من الإمكان. غاية الأمر يكون المضيّ على طبق القاعدة بترتيب آثار الحدوث، وفي الاستصحاب بترتيب آثار البقاء.

وبالجملة، إنّ لفظ «المضيّ على اليقين» أمراً جامعاً[4] بحيث يشمل مورد

---

١. كذا، والأولى: جامعاً.

٢. بعدها في الأصل: «إنّ ما ذكرت من» ثمّ شطب عليها.

٣. بعدها في الأصل: «لو احتيج إلى» ثمّ شطب عليها.

٤. كذا في الأصل، والصواب ظاهراً: أمرٌ جامعٌ.

القاعدتين فيُجمع به بينهما في خطابٍ واحد وجعلٍ فارد وإن هو في الشرعيات [إلّا] كلفظ «الصلح» الذي هو عبارة عن التسالم الذي يحصل منه معانٍ[1] مختلفة حسب اختلاف تعلّقاته وإضافاته كما لا يخفى، ففي المقام يُجعل حرمةُ نقض اليقين بالشكّ وعدم الاعتداد به في قِبال «اليقين» لفظاً حاوياً من الشارع للقاعدتين وإن كان لازمه في بعض الموارد الحكمَ بالحدوث كما إذا سرى الشكّ إلى نفس ما تعلّق به اليقين، وفي بعضٍ آخر الحكمَ بالبقاء كما إذا تعلّق الشكّ بالوجود الثانوي للشيء مع كون حدوثه يقينياً في زمان الشكّ أيضاً، فهذا الاختلاف إنّما يكون ناشياً من خصوص المورد من غير مدخل لظاهر اللفظ فيه.

هذا تمام ما يقال في تقريب مدّعى الجمع بين القاعدتين بخطابٍ واحد.

قلت: ما ذكرتَ ـ من كفاية الحكم بوجوب المضيّ مع إطلاق متعلَّقه بالإضافة إلى الحدوث والبقاء في الجمع بين الأصلين من دون لزوم محذور في البين ـ إنّما يُسلّم على فرض اختلاف «اليقين والشكّ» فيهما مورداً مع تحقّقهما خارجاً كما لو سئل اثنان عن الإمام (ع)؛ أحدهما عن الشكّ الساري إلى اليقين بالعدالة في يوم الجمعة، والآخر عن الشكّ الطاري بالنسبة إلى بقاء الحياة المتيقّنة مثلاً، وأجاب (ع) في جوابهما بتلك العبارة وأمثالها، لا في ما كان كلٌّ من القاعدة والأصل جارياً في كلّ يقينٍ في كلّ موردٍ وكانت القضيّة في مقام جعل القاعدتين كلّيةً في الموارد المقدّرة[2] الوقوع فإنّ في جعل كلٍّ منهما ابتداءً لابدّ من لحاظ الموضوع بخصوصيته وآثاره، وبدونه لا يُضرَب القاعدة أصلاً؛ لأنّه مع عموم المورد لكلٍّ

---

١. في الأصل: معاني.

٢. كذا، والصواب ظاهراً: المقدّر.

من اليقينين يكون اليقين المتعلّق بكلّ مورد مشتركاً بين القاعدتين ولا يتميّزان أصلاً في أصل «اليقين» بل في خصوصيةٍ تعلّق الشكّ به بحدّه الزماني في إحداهما، وبذات المتعلّق مع إلغاء الحدّ في الأُخرى، فلابدّ في جعلهما من عدم[1] مفهوم جامع لفظاً أو تقديراً يحوي الخصوصيتين[2] من لحاظ كلٍّ منهما خارجاً. ومن المعلوم أنّه لا يمكن اجتماعهما كذلك في استعمال واحد ـ كما عرفت، هذا.

مضافاً إلى أنّ التحقيق عدم كفاية افتراق المورد في إمكان الجمع بينهما وإن صرّح به شيخنا الأُستاد ـ دام ظلّه العالي ـ في مجلس البحث وكتب سابقاً في هامشه[3]؛ لأنّ مجرّد ذلك لا يكفي في جعل الأثر بلسان التنزيل، بل لابدّ من ملاحظة المنزّل عليه بموضوعه وأثره، فمع عدم الجامع لفظاً وتقديراً يتأتّى المحذور أيضاً، هذا.

فبما ذكرنا كلّه ظهر ما في كلام بعضٍ من التمسّك بالتناقض والتضادّ لإثبات عدم إمكان الجمع بين القاعدتين بخطابٍ واحد قائلاً: «لا يمكن اجتماع الوصفين في إحدى القاعدتين معهما في الأُخرى لكي يُحكم بإمكان المزبور فإنّ عدالة زيد في يوم الجمعة مثلاً لا يُعقل أن يكون متعلّقاً للشكّ في الحدوث في يوم السبت مثلاً وللشكّ في البقاء؛ ضرورةَ ثبوت التضادّ»، هذا.

بيان الظهور المزبور، وهو أنّ مدّعي اجتماعهما بخطابٍ واحد لا يدّعي ذلك في شخص المقام لكي يورد عليه بالتضادّ، بل المدّعي شمول الأخبار للقاعدتين أينما وُجد كلٌّ واحدٍ منهما، فإذا تيقّن الطهارة وشكّ في بقائها فيُحكم بمقتضى

---

١. كذا، والظاهر زيادتها.

٢. هذا هو الصواب ظاهراً، وفي الأصل: بحوى الخصوصتين.

٣. لم يتّضح لنا مراده.

الأخبار بوجوب الالتزام بها، و إذا شكّ في عدالة زيد بعد اليقين بها في زمانٍ بالشكّ[١] يُحكم أيضاً بعدم الاعتناء به وكذا في سائر المقامات.

والحاصل أنّا لم نرَ أحداً حكمَ باجتماع «اليقين والشكّ» بالمعنيين في مورد واحد، ولم يحرّر أحدٌ[٢] النزاع فيه ثمّ يحكم بإمكانه أو امتناعه، بل من حكَم بدلالة الأخبار على اعتبارهما حكَم بهما[٣] أينما وُجدتا[٤] بحسب الموارد المتعدّدة، كما أنّه[٥] لم نرَ أحداً حكمَ بعدم اجتماعهما كذلك بالنسبة إلى شخص المقام، بل يدور الحكمين مدار الآخر، فكلّ مورد حُكم بإمكان الاجتماع حُكم فيه كذلك بعدم الإمكان، فكما أنّ[٦] الأوّل لا اختصاص[٧] له بموردٍ دون مورد، كذلك الثاني كما هو الظاهر، هذا.

فانقدح بما ذكرنا عدم صحّة الركون على أمثال هذه المعاني المشتركة بعد عدم كونه جامعاً بين اللحاظين مع كونه شاملاً لكلّ يقينٍ وشكٍّ تعلّق به إلّا أنّه بمجرّده «لا يُسمن ولا يُغني من جوع»[٨].

لا يقال: لعلّ الجامع لوحظ مقدّراً فلا يصح دعوى الامتناع.

لأنّا نقول: يكفي فيها مجرّد عدم القرينة عليه مع أنّه محتاج إليها فينحصر

---

١. كذا، ولم يتّضح لنا وجهٌ لهذه الكلمة.

٢. في الأصل: «أحدا» ثمّ شطب على «الألف».

٣. هذا هو الصواب، وفي الأصل: بها.

٤. كذا، والصواب ظاهراً: «وُجدا» أي اليقين والشكّ.

٥. بعدها في الأصل: «لا يكاد يتحقّق القول» ثمّ شطب عليها.

٦. بعدها في الأصل: «الثاني» ثمّ شطب عليها.

٧. هذا هو الصواب، وفي الأصل: لاختصاص.

٨. اقتباس من الآية (٧) من سورة الغاشية.

الاستكشاف على العبارة المذكورة، وقد عرفت أنّه لا يكاد يكون قالباً إلّا عن[١] إحدى القاعدتين وإن كانا مشتركين في التعبير عنهما بالعبارة المذكورة وجواز إرادة كلٍّ منهما على الانفراد من لفظٍ واحد، هذا.

وبالجملة، فبعد تغاير الملاك فيهما ـ بحيث يوجب كونهما سنخين من المعنى لا ربط لأحدهما بالآخر أصلاً ـ لا معنى لوجود القدر المشترك، مع أنّ الاشتراك لفظاً لا يُجدي في كونهما كذلك بحسب المعنى، هذا.

وقد يؤيَّد ما ذهبنا إليه وحقّقناه بقيام الإجماع على عدم اعتبار الشكّ سارياً وأنّها[٢] من حيث هي خلاف له، هذا.

وفيه أنّ قيام الإجماع على عدم اعتبار قاعدة الشكّ الساري أينما وجده[٣] لا يضرّ بالحكم باعتبارها في ما لم يقم فيه إجماع على عدم اعتبارها، مع أنّ الكلام بالإضافة إلى الإمكان وعدمه دون الوقوع وعدمه.

ثمّ إنّ ما ذكرنا مبنيّ على ما تقدّم من اختلاف كلٍّ من القاعدة والاستصحاب مناطاً وأنّ الزمان معتبر[٤] في الأُولى دون الثاني لكن يحصل الاتّحاد الاعتباري الصادق معه «النقض» الواقع في الأخبار ـ كما استظهره شيخنا العلّامة الأنصاري[٥] (قده)، وإلّا لا مانع ظاهراً لإرادة كلٍّ من القاعدتين بخطابٍ واحد وجعلٍ فارد من الروايات الصادرة عن الأئمّة (ع)، فإرادتهما ممكن[٦] منها بحيث تشملهما تلك

---

١. كذا، والصواب ظاهراً: «ل» بدلاً من «عن».

٢. بعدها في الأصل: «وأنّه» ثمّ شطب عليها.

٣. كذا، والأولى: أينما وُجد.

٤. في الأصل: «معتبراً» ثمّ شطب على «الألف» منها.

٥. *فرائد الأُصول*، ج ٣، ص ٦٨ ـ ٦٩.

٦. كذا، والصواب ظاهراً: ممكنة.

الأخبار من دون لزوم محذور محظور في البين من الجمع بين اللحاظين، فيراد حينئذٍ من «اليقين» هو اليقين في السابق، ومن «الشكّ» المتعلّق به هو الأعمّ ممّا كان متعلّقاً به أو متعلّقاً ببقائه، فيستفاد كلٌّ من القاعدة والاستصحاب.

هذا، لكنّ المحذور المحظور اللازم في المقام هو عدم صدق «النقض» معه؛ ضرورة أنّ الشكّ في ما لا دخل له بالمتيقّن السابق لا يُتوهّم كونه ناقضاً حتّى يرد الأخبار على نفيه، فمع إرادة الاستصحاب منها لابدّ من أن يُجعل متعلّق الوصفين نفسَ المتيقّن بقولٍ مطلق معرّاة[1] عن التقييد بـ«الزمان السابق»[2] فلا يُعتبر فيه الزمان بل هو معرّاة[3] عنه لكي يرجعَ الشكّ فيه إلى البقاء فينطبقَ على الاستصحاب.

هذا كلّه تمام الكلام في مقام الثبوت، وأمّا على تقدير التنزّل وتسليم الإمكان فالظاهر عدم إطلاق الأدلّة في مقام الإثبات بالنسبة إلى القاعدة، بل القدر المتيقّن في مقام التخاطب هو خصوص «الاستصحاب»؛ لكونه وقع مورداً للسؤال في غالب أخبار الباب المشتملة على لفظ «النقض» بل في جميعها؛ للانطباق على مورده في الغالب واتّحاد بعض الأخبار الأُخَر معه في السياق الموجب لعدم الظهور في الإطلاق، ومع المتيقّن في البين لا يتمّ مقدّمات الحكمة بالإضافة إلى الإطلاق؛ لأنّ من جملتها لزومَ تفويت الغرض على المخاطب لو كان مقصود المتكلِّم خصوصَ البعض. ومن المعلوم أنّه لا يلزم ذلك لو كان المراد ذاك المتيقّن

---

١. كذا، والصواب ظاهراً: معرّى.

٢. بعدها في الأصل: «فيه» ثمّ شطب عليها.

٣. كذا، والصواب ظاهراً: معرّى.

من جهة انفهامه عند المخاطب وإن حصل الشكّ منه في كونه تمامَ المراد وبعنوانه، أو بعضَه إلّا أنّه لا ضير فيه بمجرّد ذلك بعدما كان اللازم على المتكلّم إفادةَ ما هو تمام مراده حسب الواقع ونفس الأمر وقد حصل ذلك للمخاطب وإن لم يتّصف بكونه تمام المراد وبذاك العنوان.

هذا، مع أنّه ثبت ثانياً بمقدّمةٍ أنّ مراده لو كان غيرَ المتيقّن أيضاً[1] فما دام لم يُستكشف تلك الإرادة من اللفظ للمخاطب ـ كما عرفت ـ لكان على المتكلّم إقامة القرينة الظاهر معها المراد على ما هو عليه، ومع عدمها فيُستكشف أنّ «المتيقّن» تمام المراد.

ثمّ إنّه قد يورد ـ على تقدير التنزّل عمّا ذكرنا وتسليم ظهور الأخبار في القاعدتين ـ باستلزامه التعارض في مدلولها المسقط للتمسّك بها على القاعدة؛ لأنّه لو كان «اليقين» فيها ـ كما لو تعلّق بالعدالة في يوم الجمعة مثلاً ـ مسبوقاً بيقينٍ آخر على الخلاف متعلّقٍ بعدمها قبل يوم الجمعة ثمّ حصل الشكّ الساري فيها بالنسبة إلى يوم الجمعة فيكون ذاك الشكّ مسبوقاً بيقينين، تعلّق أحدهما بالوجود في يوم الجمعة والآخر بالعدم قبله، ويكون لازم كلٍّ منهما عدمَ نقضه بالشكّ الموجب للتعارض والتهافت كما هو واضح.

ثمّ إنّه لا يخفى أنّ التعارض المزبور لا يختصّ بوحدة الدليل في القاعدتين؛ لجريانه أيضاً ولو كان لكلٍّ منهما دليل يختصّ به، وحكم التعارض قد يكون بتساقط المتعارضين رأساً كما لو كانت المصلحة في كلٍّ منهما مقيّدةً بعدم

---

١. كذا، والعبارة كما ترى مغشوشة، والأولى بدلاً منها: «وثانياً لو ثبت بمقدّمةٍ أنّ مراده غير المتيقّن أيضاً».

التعارض أصلاً، وقد يكون بحجّية واحدٍ منهما لا على التعيين ـ كما في الأخبار بناءً على الطريقية ـ، وقد يكون بالتخيير لولا المرجّح ـ كما فيها أيضاً على الموضوعية.

ولكن هذا كلّه لو لم يكن معيِّنٌ في البين بالنسبة إلى أحد الأصلين كما في المقام بالنسبة إلى القاعدة؛ حيث إنّه لو عُمل بها وبُني على المضيّ على طبق اليقين بالعدالة في يوم الجمعة في المثال لكان ذلك نقضاً لليقين الاستصحابي المتعلّق بعدمها قبله باليقين بالخلاف فيلزم التخصّص بالإضافة إليه، لا بالشكّ لكي يلزم التخصيص. وأمّا لو انعكس الأمر بأن عُمل بالاستصحاب لزم نقض اليقين بالعدالة في القاعدة بالشكّ الساري بلا يقينٍ على خلافه فيلزم التخصيص بالنسبة إليه بلا وجهٍ أو بوجهٍ دائر لو جُعل المخصّص هو الاستصحاب كما لا يخفى. ومن المعلوم أنّ المتعيّن هو الالتزام بالتخصّص فلابدّ من العمل بالقاعدة.

وبالجملة، لزوم هذا التهافت إنّما يكون لو ارتفع التحكيم بينهما، ومعه لا وجه له.

بيانه هو أنّ لزوم التهافت المزبور إنّما يكون لو كان كلّ واحدٍ من اليقينين ـ من اليقين بعدم العدالة الأزلية قبل يوم الجمعة وبها فيه ـ في عرضٍ واحد من حيث النقض بالشكّ المتأخّر عنهما ـ طارياً كان أو سارياً ـ بأن يلزم من العمل بأحدهما نقض اليقين[1] الآخر بالشكّ المتعلّق به وبالعكس.

هذا، والحال عدم لزوم ذلك من جهة كون أحد اليقينين ـ أعني اليقين[2] الاستصحابي ـ محكوماً للقاعدة بعد تحقّق السببية والمسبّبية بينهما، وذلك حيث

---

١. هذا هو الصواب، وفي الأصل: يقين.

٢. هذا هو الصواب، وفي الأصل: يقين.

إنّ الأخذ بالقاعدة وعدم نقض يقينه المرآتي الآلي بالشكّ بترتيب آثاره الواقعية[١] عليه لم يوجب تخصيصاً[٢] في مورد الاستصحاب بلا وجهٍ أو على وجهٍ دائر، فلا يكون من جهتها تجويز اليقين[٣] الاستصحابي بالشكّ من الشارع؛ لانتقاض يقينه حينئذٍ باليقين المحكوم عليه بالثبوت بمقتضى القاعدة فكان نقضاً لليقين[٤] الآلي باليقين كذلك بحكم الشرع لمّا قال (ع): «بل انقُضه بيقينٍ آخر مثله».

نعم، إنّما يكون نقض اليقين بعدم العدالة مع هذا الشكّ نقضاً للشكّ في ما إذا لم يشمل دليل حرمة نقض اليقين بالعدالة المقيّدة بيوم الجمعة لمثل المقام، ومع شموله يكون تخصّصاً بالإضافة إلى الاستصحاب، حيث لا يبقى بعد ذلك له مورد هذا، بخلاف العكس فإنّه لو عملنا بالاستصحاب وأخذنا به في المقام فإنّه لا محالة يلزم منه نقض اليقين المقيّد[٥] بالشكّ؛ وذلك لأنّه لا اقتضاء لحكم الشارع بالبقاء في مورده؛ لانتقاض اليقين به باليقين في مورد القاعدة كما كان بالنسبة إلى القاعدة [دون العكس] لكي يلزم من الحكم بدخول الاستصحاب أن لا يبقى موضوع للقاعدة.

وبالجملة، دخول القاعدة لمّا لم يوجب بالنسبة إلى الاستصحاب إلّا التخصيصَ[٦] في دليل حرمة نقض اليقين بالشكّ، بخلاف دخول الاستصحاب؛

---

١. هذا هو الصواب، وفي الأصل: الواقعي.
٢. هذا هو الصواب، وفي الأصل: تخصيص.
٣. في الأصل: يقين.
٤. في الأصل: ليقين.
٥. في الأصل: المقيّدة.
٦. كذا، والصواب ظاهراً: التخصّص.

حيث يوجب تخصيصَه بالإضافة إلى القاعدة، قُدّم الأوّل لفرض الدوران[١]؛ لعين ما سيتحقّق إن شاء اللّه تعالى من تقدّم الأصل السببي على المسبّبي.

فإن قلت: كون القاعدة حاكمة على الاستصحاب إنّما هو في ما إذا جُعل الدليل عليها أمراً آخر سوى عموم الأخبار الناهية عن نقض اليقين بالشكّ، وإلّا فكما هو المفروض لا يمكن جعلها[٢] حاكمة على الاستصحاب بل المتحقّق ما ذكرنا من التهافت والتعارض بين مدلوليهما؛ إذ كما أنّ دخول القاعدة تحت الأخبار يوجب نقض «اليقين» الآلي المطلق[٣] بـ«اليقين» الآلي المقيّد[٤] في مورد الاستصحاب، فكذلك دخول الاستصحاب أيضاً تحتها موجب لذلك في مورد القاعدة بعد حكم الشارع بالأخذ باليقين وترتيب آثاره في زمان الشكّ المتأخّر عن اليقين فـ«زيد» بحكم الاستصحاب غير عادل يقيناً ومعه لا يبقى شكٌّ بعدُ لكي يلزم انتقاض اليقين بالعدالة بالشكّ فيها، هذا.

فتبيّن ممّا ذُكر فساد ما رُكن عليه عند دفع التعارض من التحكيم؛ حيث كان مبناه هو لزوم التخصيص بلا وجهٍ أو بوجهٍ دائر. وأنت ترى ـ بعد القدح فيه ـ عدمَ المجال للقول المزبور.

وبالجملة، إنّ إرادة الأصلين من الأخبار موجب لما ذُكر من التهافت، ولا مَناص منه بالتحكيم المزبور؛ لعدم لزوم التخصيص لو بُني على العمل بالاستصحاب بالنسبة إلى القاعدة. ومع الإباء عن ذلك والقول به فيها فنقول أيضاً

---

١. أي عند الدوران بين التخصّص والتخصيص بلا وجهٍ أو بوجهٍ دائر.

٢. في الأصل: بجعلها.

٣. في الأصل: المطلقة.

٤. في الأصل: المقيّدة.

باشتراكهما في ذلك أيضاً؛ بتقريب أنّ عدم لزوم التخصيص في الاستصحاب لو عُمل على طبق اليقين في القاعدة إنّما هو ما دام اليقين موجوداً، وأمّا بعد زواله بالشكّ الساري فيلزم التخصيص أيضاً كما في العكس؛ لكون الشكّ حينئذٍ مسبوقاً بفردين من اليقين في طرفي المشكوك من الوجود والعدم بحيث يكونان في عرضٍ واحد في تعلّق الشكّ بهما، وليس نقض اليقين المتعلّق بعدم العدالة باليقين بها حين وجوده من الآثار الشرعية له ليترتّب ذلك في زمان الشكّ أيضاً كسائر آثار المتيقّن، بل من آثاره العقلية المترتّبة على وجوده، الزائل[1] حين الشكّ، وحينئذٍ فرفع اليد عن مقتضى كلٍّ من اليقينين يكون نقضاً له بالشكّ كما لا يخفى.

قلت: سلّمنا أنّ الأخذ بالاستصحاب يزول معه الشكّ بحكم الشارع تعبّداً لكنّ زواله إنّما يتحقّق بعد فرض وجوده واقعاً، ومعه لا محالة يكون نقض اليقين المقيّد[2] بالشكّ فيه في مورد القاعدة.

وإن شئت قلت: إنّه مع الأخذ بالقاعدة لا يلزم منه منقوضية الناقض ـ أعني اليقين المتأخّر عن اليقين الاستصحابي ـ بخلافه في الاستصحاب حيث يلزم من العمل به والتعويل عليه ذلك؛ وذلك لأنّه بعدما كان اليقين المتأخّر المقيّد ناقضاً لليقين السابق المطلق، فبسبب جريان الاستصحاب في المقام مع قطع النظر عن القاعدة صار[3] منقوضاً باليقين الآلي الحاصل في زمان الشكّ.

هذا، والحال أنّ فرض منقوضيته باليقين لا يتحقّق إلّا بعد فرض الشكّ، وإن هو

---

١. كذا في الأصل، والصواب ظاهراً: الزائلة.

٢. في الأصل: المقيّدة.

٣. بعدها في الأصل: «اليقين السابق» ثمّ شطب عليها.

إلّا نقض اليقين بالشكّ اللازم منه ما ذكرنا من المحاذير من التخصيص بلا وجهٍ أو بوجهٍ دائر هذا، ففي الحقيقة اليقين المتأخّر الأمرُ بالأخذ به[1] في مورد القاعدة انتقض بالشكّ أوّلاً ثمّ حُكم حكماً شرعياً بالأخذ على اليقين السابق المطلق، هذا.

فبما ذكرنا ظهر الوجه في عدم صحّة الركون على الاستصحاب في المقام وارتفع معه التهافت الواقع في مدلول الروايات، لا بما ذهب إليه بعض الأفاضل من أنّ «اليقين» في القاعدة لمّا كان متأخّراً صحّ أن يقال ـ بعد البناء على عدم نقض اليقين فيها بالشكّ الساري ـ: إنّ اليقين الاستصحابي انتقض بمقتضى ذاك اليقين بحيث لولاه لما يجوز نقضه بالشكّ، وهذا بخلاف العكس فإنّه لمّا لم يكن يقين على خلاف اليقين في القاعدة متأخّراً عنه فرفع اليد عن مقتضاه لا يكون إلّا نقضاً لليقين بالشكّ، هذا.

وأنت ترى عدمَ صحّة حمل كلامه على ما هو الظاهر منه؛ إذ مجرّد تأخّر أحد اليقينين[2] عن الآخر لا يرتفع معه الغائلة فلابدّ حينئذٍ [من] حمله على ما ذكرنا كما لا يخفى فتدبّر جيّداً، هذا.

فتحصّل من جميع ما ذكرنا أنّه لمّا كان موضوع الحكم بعدم نقض اليقين بالشكّ في القاعدة متحقّقاً على كلّ تقديرٍ فيشمله دليلها، ومعه لا يبقى مجال لموضوع الاستصحاب؛ إذ يكون رفع اليد عن يقينه حينئذٍ باليقين الآخر ولو بالتعبّد بوجوده بعد زواله، فبعد صحّة التعبير عن ذاك الموضوع مع قطع النظر عن حكمه بنقض اليقين باليقين يرتفع معه موضوع الاستصحاب من كونه نقضاً لليقين بالشكّ حسب

---

١. أي بعبارة أُخرى: ففي الحقيقة الأمر بالأخذ باليقين المتأخّر.

٢. هذا هو الصواب، وفي الأصل: اليقين.

مقتضى لسان الدليل دون ما لو عُمل على طبق يقينه فإنّ موضوع القاعدة معه باقٍ مطلقاً إلّا بملاحظة حكم الاستصحاب، وملاحظتُه لا يوجب التقديم كما لا يخفى، فبعد هذا المقدار من الفرق يوجب تقديمها عليه، وإن أبيت عن «الورود» فسَمِّه «حكومةً» كما لا يخفى.

فانقدح ممّا ذكرنا أنّه لا يرفع اليد عن اليقين الاستصحابي بمجرّد الشكّ، بل بتوسّط اليقين في القاعدة فيكون أقرب إلى الشكّ من ذاك اليقين لا في عرضه. كما أنّه ظهر أنّ رفع اليد عن مقتضى اليقين الاستصحابي نقضٌ له عملاً، وليس المراد من «النقض» أزيد من ذلك فلا يلزم أن يكون أثراً شرعياً للـ«يقين» مع أنّه يمكن الالتزام بكونه أثراً شرعياً أيضاً بأن يكون دليل الاستصحاب بالنسبة إلى الغاية ـ أعني قوله (ع): «ولكن تنقضه بيقينٍ آخر» ـ بصدد البيان أيضاً، وحينئذٍ فلا إشكال في تقديم القاعدة كما هو الظاهر.

وبالجملة، إنّه تبيّن أنّ الوجه في عدم العمل على مقتضى القاعدة هو المناقشة في شمول الدليل لها ثبوتاً وإثباتاً لا المعارضة مع الاستصحاب، وإلّا فتكون[1] مقدّمةً عليه كما لا يخفى.

ثمّ إنّه ـ بناءً على اعتبارها والعمل بها ـ فهل اللازم من التعبّد بها ترتيب آثار المتيقّن بحدّه كآثار العدالة يوم الجمعة مثلاً، أو ترتيب مطلق آثاره حتّى ما يكون لبقائه واستمراره إلى إيقان خلافه؟

وبعبارةٍ أُخرى، هل تفيد إثبات عدالة زيد من يوم الجمعة مستمرّاً إلى زمان الشكّ وما بعده إلى أن يُقطع بطروّ الفسق أم لا، بل تكون محدودةً بمقدارٍ تعلّق

---

١. هذا هو الصواب، وفي الأصل: فيكون.

اليقين بالعدالة، وأمّا الاستمرار فهو جهة زائدة محتاجة إلى مؤونة أُخرى؟ هذا.

فنقول: إنّ من المعلوم صحّةَ كِلا الاحتمالين بحسب مقام الثبوت؛ فإنّ من الممكن إلزامَ الشارع عباده المكلّفين بالالتزام باليقين تعبّداً وترتيب آثاره عليه مستمرّاً إلى زمان العلم بالخلاف وإيقان أنّه لم يكن، فمن كان على يقينٍ من عدالة زيد يوم الجمعة فشكّ فيها يوم السبت بعد زوال مدرك اعتقاده يصحّ أن يُتعبّد[1] شرعاً بالأخذ باليقين مستمرّاً إلى زمان إيقان الفسق، كما أنّه يمكن أن يكلّف الشارع العباد بالالتزام بآثار العدالة المتيقّنة في خصوص يوم الجمعة دون يوم السبت.

وأمّا بالنسبة إلى مقام الإثبات ووفاء الدليل به[2] فالتحقيق أن يقال بعدم إفادة

---

١. في الأصل بلا نقطة للياء والباء.

٢. في الأصل بدلاً من قوله: «ثمّ إنّه بناءً على اعتبارها» إلى قوله: «ووفاء الدليل به»: «ثمّ إنّه بناءً على العمل بها فهل اللازم عدم الاعتناء بالشكّ ولزوم ترتيب آثار المتيقّن الثابتة له في خصوص حدّ [كذا ظاهراً] اليقين كآثار العدالة يوم الجمعة مثلاً أو مطلقاً ولو بعده فلابدّ من ترتيب آثارها ما لم يتيقّن بخلافها.

وإن شئت قلت: هل تعمّ القاعدة بمفهومها الدالّ عليه بقوله (ع): «لا تنقض اليقين» إلخ زمان المتيقّن مستمرّاً إلى إيقان الخلاف أم لا؟

وبعبارةٍ أُخرى، هل تفيد إثبات عدالة زيد من يوم الجمعة مستمرّاً إلى زمان الشكّ وما بعده إلى العلم بطروّ الفسق أم لا، بل تكون محدودة بمقدارٍ كان اليقين متعلّقاً به، وأمّا الاستمرار فهو جهة يحتاج في إثباته إلى أمر آخر ومؤونةٍ زائدة كما لا يخفى، هذا.

فنقول: إنّ من المعلوم الظاهر والبداهة صحّةَ كلٍّ من الوجهين في مقام الثبوت بمعنى احتمال كلّ منها بالنسبة إلى ذاك المقام، فيصحّ أن يُنسب إلى الشارع إلزام العباد المكلّفين بالالتزام باليقين وترتيب الأثر عليه مطلقاً مستمرّاً إلى زمان العلم بالخلاف وإيقان أنّه لم يكن، فمن كان على علم من عدالة زيد يوم الجمعة فشكّ فيها يوم السبت بعد زوال مدرك اعتقاده وكونه ⇦

قوله (ع): «لا تنقض اليقين» إلخ الحكم الاستمراري بأن يكون مؤدّاه وجوب ترتيب الآثار على العدالة المتيقّنة مطلقاً يوم الجمعة وما بعدها إلى زمان تيقّن الفسق، بل المدلول عليه بقوله (ع): «لا تنقض» إلخ ليس على الظاهر سوى الأخذ بالمتيقّن بمقدار الذي كان متيقّناً به من يوم الجمعة مثلاً، وأمّا زمان الشكّ فيه فهو مسكوتٌ عنه.

وإن شئت قلت: إنّ الثابت بالخبر هو عدم الاعتداد بالشكّ الذي تعلّق بما تعلّق به اليقين ـ أعني العدالة في يوم الجمعة ـ والمعاملةُ معه معاملةَ العلم بترتيب الآثار على المعلوم، وليس مفاده لزوم[1] ترتيب الآثار على مطلق الشكّ وإن كان زائداً عن مقدار زمان اليقين بل في الزائد عليه يحتاج إلى الاستصحاب إن شمله الخبر كما هو التحقيق في قوله (ع): **كلّ شيء لك طاهر حتّى تعلم أنّه قذر**[2]، وإلّا ـ كما هو التحقيق على ما مرّ من عدم إمكان شموله للقاعدتين ـ فيكون المشكوك الزائد مسكوتاً عنه، هذا.

فما يقال ـ من أنّ قضيّة «لا تنقض» عدم نقضه بالشكّ [و]المعاملةُ مع مشكوكه معاملةَ المتيقّن بترتيب آثار العدالة عليه مطلقاً مؤيَّداً بقوله (ع): «بل تنقضه بيقينٍ آخر» ـ غير نقيٍّ عن المناقشة؛ حيث إنّ قضيّة ذلك ليس إلّا المعاملةَ مع مشكوكه

⇦جهلاً مركّباً يصحّ أن يخاطب بالأخذ باليقين مستمرّاً إلى زمان إيقان الفسق، هذا. وكذلك يمكن أن يكلّف العباد بالالتزام بها في خصوص يوم الجمعة بحدّها وأمّا يوم السبت فلا، هذا. وأمّا بالنسبة إلى مقام الإثبات ووفاء الأدلّة به» ثمّ شطب على مواضع منها وكتب بين السطور كلماتٍ فصارت العبارة كما ترى في المتن.

١. هذا هو الصواب، وفي الأصل: لزو.

٢. تقدّم الحديث وتخريجه في ص ٢٨١.

معاملةَ المتيقّن بمقدار الذي كان متيقّناً، لا المعاملة مطلقاً وعلى أيّ نحوٍ كان بحسب الزمان كما هو المفروض ومحلّ البيان. وتأييد ذلك بقوله (ع): «بل تنقضه بيقينٍ آخر» إلخ، ممّا لا وجه له؛ إذ بظاهره أنّ غاية ما يدلّ عليه هو كون الشكّ غير ناقض، بل الناقض هو اليقين ليس إلّا، لا المعاملة مع الشكّ الزائد على مقدار زمان اليقين معاملة اليقين، هذا.

والحاصل أنّه وإن كان من الممكن ـ كما قلنا ـ أن يكون الموضوع في القاعدة هو المشكوك بعنوانه بلا لحاظ حدٍّ فيه فيكون حكمها تنزيلَ المشكوك ما دام كذلك منزلةَ المتيقّن في آثاره الشامل لحدّ اليقين وخارجه، إلّا أنّه كذلك لو كان مفاد دليلها تنزيل المشكوك منزلة المتيقّن مطلقاً، لا ما لو كان مفاده عدم نقض اليقين الموجود بالشكّ الساري فإنّه ظاهر في كون الشكّ محدوداً[1] بحدّ اليقين ملحوظاً فيه ذلك، ومعه لو أُريد الشكّ الخارج عن ذاك الحدّ أيضاً للزم المحذور السابق من الجمع بين اللحاظين كما لا يخفى.

فظهر أنّ اللازم بمقتضى الأدلّة الاقتصار على ترتيب آثار المتيقّن[2] الثابتة له في خصوص حدّ اليقين ـ بمعنى أنّه لو تعلّق بوجود موضوع في زمانٍ معيّن فلابدّ من عدم رفع اليد عن آثار ذاك الموضوع في حدّ ذاك الزمان وإن كان أصل وجود اليقين به في آنٍ مّا كما لا يخفى، فلا يتعدّى عن آثار الخارج عن ذاك الزمان.

نعم، يمكن التفصيل بين الأُمور المُحرز فيها الاستمرار والبقاء لولا الرافع كالزوجية والملكية ونحوهما من الأُمور القارّة الغير المزيلة بنفسها من دون رافع

---

١. هذا هو الصواب، وفي الأصل: محدود.

٢. بعدها في الأصل: «في» ثمّ شطب عليها.

ـ شرعياً كان أو غيره ـ، وبين غيرها ممّا لم يُحرز فيه ذلك كالقيام والقعود مثلاً، فيترتّب في الأوّل بمقتضى قوله (ع): «اليقين لا يدخله الشكّ»، أو «لا يُدفع بالشكّ» آثارُه ما لم يُقطع بالخلاف ولو في غير زمان القطع بتحقّقها من جميع الجهات من حيث المقتضي وعدم الرافع، ففي ما إذا كان الشكّ في الخارج عن ذاك الزمان من حيث المقتضي من أوّل الأمر لا من جهة حصول الرافع وعدمه فإنّ الشكّ في تحقّق مثل «الملكية» ونحوها في الخارج عن الزمان المتيقّن بتحقّقه فيه من جميع الجهات من الجهة الأُولى يكون مسبّباً عن الشكّ الساري في تحقّقه في ذاك الزمان، فإذا حُكم بتحقّقه فيه وعدم الاعتناء بالشكّ الساري يلزمه الحكم بتحقّقه مطلقاً ما لم يُقطع بالرافع؛ لكون مثل هذه الأُمور المذكورة ممّا تبقى بنفسها ما لم يرفعها رافع.

هذا، مضافاً إلى دخولها من هذه الجهة بنفسها في «القاعدة»؛ حيث إنّ اليقين بتحقّقها في زمانٍ يلازم مع[1] اليقين بتحقّق المقتضي لها دائماً. غاية الأمر بالنسبة إلى مقدارٍ قُطع بعدم الرافع لها يدخل الشكّ فيها في «القاعدة» من أيّ جهةٍ كان، وبعدها[2] يدخل فيها من جهة خصوص الشكّ في المقتضي لا من جهة الشكّ في الرافع فيرجع الأمر إلى أنّه لا فرق في «القاعدة» بين الموارد مطلقاً من جهتها. غاية الأمر يختلف في طول المدّة[3] وقصرها حسب اختلاف الموارد طولاً وقصراً وهذا بمجرّده لا يوجب الفرق في «القاعدة» كما لا يخفى.

---

١. كذا في الأصل، والظاهر زيادتها.

٢. كذا، والصواب: «بعده» أي بعد ذاك المقدار.

٣. بعدها في الأصل: «طولاً» ثمّ شطب عليها.

نعم، لو كان الشكّ في الأُمور المستمرّة من جهة الشكّ في الرافع في الخارج عن زمان اليقين فلابدّ من ارتفاع الشكّ بدليلٍ آخر من استصحاب عدم تحقّق الرافع ونحوه، ولا ربط له بـ«القاعدة»، هذا.

وبالجملة، فحيث[١] شكّ المكلّف في الزوجية شكّاً سارياً بعد اليقين بها يُحكم عليه بالمضيّ عليها إلى أن يُعلم خلافها بترتيب آثارها عليها التي منها عدم الطلاق[٢]، فتحقّقه إنّما يكون من أجل الخبر الذي يكون مدلوله «القاعدة» كتحقّق سائر الآثار الشرعية بها أيضاً. وليس ذلك من أجل الاستصحاب المتوهّم في المقام حيث يلازم الشكُّ في الزوجية الشكَّ في الطلاق فتكون الزوجية ثابتة بـ«القاعدة» وعدم الطلاق بـ«الاستصحاب» لكن يلزم منه المحذور المحظور من عدم إمكان الجمع بينهما في اللحاظ وعدم مفهوم جامع يحويهما في الأخبار، والمسامحة ممّا لا يُكتفى بها، بل اللازم منها[٣] هو المحذور أيضاً؛ لأنّه يلزم أيضاً على الشارع اللحاظ المسامحي بالنسبة إلى «القاعدة» فيعود المحذور كما هو الظاهر، هذا.

فإن قلت: لو كان المتيقّن من الأُمور المتجدّدة بزمانٍ يسير أو كثير كالقيام من الصبح إلى الظهر مثلاً ثمّ شكّ فيه من أصله فالظاهر من قوله (ع): «لا تنقض اليقين بالشكّ ولكن تنقضه بيقينٍ آخر» ـ بعد إفادته للقاعدة ـ إطلاق «الشكّ» بحيث يعمّ زمان المتيقّن[٤] أيضاً وإن كان واحداً ملحوظاً بزمانه، فيكون معنى الخبر: اليقين

---

١. والأولى: «فإذا».

٢. كذا.

٣. في الأصل: «منه» ثمّ شطب عليها وكتب بدلاً منها «منها» كما في المتن.

٤. كذا، والصواب ظاهراً: زماناً متيقّناً.

وإن كان ملحوظاً دقيقاً من حيث الزمان غير أنّه لو تعلّق به الشكّ فلا تعتنِ[١] به مطلقاً إلى أن تعلم بخلافه ـ كما دلّ عليه ذيل الخبر ـ وليس هذا جمعاً بين «القاعدة» و«الاستصحاب» بمفهومٍ جامع حتّى يقال بعدم ذلك في ما يروى عنهم ـ عليهم الصلاة والسلام ـ، بل المقصود من ذلك هو إمكان إثبات جهة الاستمرار بالخبر مع عدم لحاظ تقدّم[٢] يقينٍ فيه حتّى يكون استصحابه استمراراً فيعود المحذور، بل الملحوظ فيه جهة واحدة ـ أعني القاعدة وترادف اليقين والشكّ بحسب المتعلّق في زمان واحد[٣] ـ غير أنّه كان الشكّ أوسع زماناً من اليقين، فالخبر يستفاد منه إبقاء اليقين الآلي إلى القطع بالخلاف، فالشكّ غير معتنىً به.

وبالجملة، إرادة الأعمّ[٤] بحسب الزمان من «الشكّ» غير مخدوش على الظاهر بلا لزوم محذورٍ في البين أصلاً كما لا يخفى.

قلت: إنّ الذي يمكن القول به في المقام عدم تمامية ما ذكره؛ حيث لم يقع في الرواية «فامض على الشكّ ولا تعامل معه معاملةَ الشكّ المتعلّق باليقين» حتّى يُستفاد منه الحكم الاستمراري في حقّ الموضوع بعد ملاحظته بما هو عليه من الزمان، بل الواقع فيها وجوب المضيّ على اليقين بترتيب الآثار على المتيقّن، ولا ريب أنّ ذلك بالنسبة إليه إنّما يكون بحسب زمانه طولاً وقصراً، وأمّا التعدّي عنه إلى زمان غيره ـ أعني المشكوك ـ فلا كما لا يخفى.

فالرواية بمدلولها اللفظي إنّما دلّت على الثاني دون الأوّل بعد عدم وقوع الأمر

---

١. في الأصل: فلا تعتني.

٢. بعدها في الأصل: «هذا» ثمّ شطب عليها.

٣. لعلّ مراده كون متعلّق اليقين والشكّ واحداً.

٤. بعدها في الأصل: «من الخبر» ثمّ شطب عليها.

بالأخذ بالشكّ والمضيّ عليه فيفيد الحكم الاستمراري إلى زمان إيقان الخلاف.

نعم، ذلك إنّما يكون لو كان الأمر كذلك مع أنّا نرى بالوجدان خلافه؛ حيث أمر (ع) بالمضيّ على اليقين الزائل وأنّه لا يزول بالشكّ، بل المزيل له ليس إلّا نفسه، فمعنى هذا كلّه البناء على اليقين الزائل وليس معنى بنائه عليه إلّا فرض عدمه الوجود[١]، فمن الظاهر أنّه لو كان موجوداً لا يُتعدّى في ترتيب الآثار عنه إلى غيره مع كونه محصوراً محدوداً حسب الزمان فكذلك في صورة عدمه ووجوده التنزيلي.

وبالجملة، إنّ تنزيله منزلة الوجود[٢] لا يقتضي إلّا هذا المقدار دون الزائد عليه كما هو الظاهر، فتدبّر جدّاً.

تذنيب

لا فرق في مفاد الأخبار بين أن يكون المستصحب من الأُمور الوجودية أو الأُمور العدمية، ولا بين كونه من الأُمور الخارجية وبين الأحكام الشرعية، ولا بين كونه من الأحكام الكلّية أو الأحكام الجزئية فيكون شمولها للكلّ بنحوٍ واحد من لزوم التعبّد بالبقاء عملاً من دون تقدير أثر في ما لو كان المستصحب من الموضوعات الخارجية. غاية الأمر التعبّد بالبقاء يرجع فيها إلى إنشاء أثر لها مماثلاً لأثرها السابقة[٣]، وبالنسبة إلى الأحكام يرجع إلى إنشاء المماثل لنفس

---

١. كذا، والأولى: موجوداً.

٢. كذا، والأولى: الموجود.

٣. كذا، والصواب ظاهراً: «السابق»؛ لأنّها صفة للأثر.

المستصحب في ما كان الموضوع باقياً عرفاً وإن لم يكن كذلك دقّةً[١].

فما حكي عن المحقّق الخونساري[٢] من إنكار الاستصحاب في الأُمور الخارجية زعماً منه (قده) أنّها ليست بقابلةٍ للجعل أو احتياجَ شمول الأخبار لها إلى التقدير، وعن الأخباريين[٣] من الإنكار في الأحكام الكلّية تخيّلاً منهم باختلاف الموضوع دقّةً[٤] لا وجه له كما لا يخفى، وقد أشبعنا الكلام فيه في ما تقدّم[٥].

ثمّ إنّه لا فرق أيضاً بين كون المستصحب من الأحكام التكليفية وبين كونه من الأحكام الوضعية بلا تفاوتٍ على التحقيق بين كون الأحكام الوضعية قابلة للجعل ابتداءً والقول به كذلك، أو لا بل كانت منتزعةً عن الأحكام التكليفية.

غاية الأمر بناءً على الأخير فإن كان التكليف الذي تُنتزع منه أوّلاً ممّا يُشكّ في بقائه ولم يعلم بارتفاعه فيجري فيه الاستصحاب وبتبع جعله يتبع الوضع أيضاً وأمّا إن عُلم بارتفاعه ولكنّه يُشكّ في حدوث أثر شرعي آخر يكون بقاء الوضع

---

١. كذا، والأولى: دقّياً.

٢. عنه في *شرح الوافية* (مخطوط)، ١٣٣ / ب ـ ١٣٤ / الف وعنه في *مطارح الأنظار*، ج ٤، ص ١٣٦ ـ ١٣٨ و٦١ ونسب إلى السبزواري أيضاً في *مطارح الأنظار*، ج ٤، ص ٦١.

٣. *الفوائد المكّية* (شرح الاستبصار) لمحمّد أمين الإسترآبادي، ص ٦٠٣ ـ ٦٠٤ وعنه في *الوافية*، ص ٢١٢ ـ ٢١٣ وعنه في *مفاتيح الأُصول*، ص ٦٤٨ و*فرائد الأُصول*، ج ٣، ص ٤٥ و*الحاشية على القوانين* للشيخ الأنصاري، ص ٢٣٠ ـ ٢٣١ و*مطارح الأنظار*، ج ٤، ص ١٨٨ ـ ١٨٩ و*تعليقة على معالم الأُصول* للسيّد عليّ القزويني، ص ٣٥٨ ـ ٣٥٩.
ونقل عنه أيضاً المولى محمّد مهدي النراقي في *جامعة الأُصول*، ص ٢٠١ ـ ٢٠٢. ونقل عنه من دون التصريح باسم كتابه الوحيد البهبهاني في *الفوائد الحائرية*، ص ٢٨٠.

٤. كذا، والأولى: دقّياً.

٥. تقدّم في ص ١٩٩ وما بعدها.

بتبع حدوثه فيُستصحب الوضع ويُستكشف بالإنّ[١] جعل الأثر الحادث.

لا يقال: إنّ استصحاب عدم الأثر الحادث حاكم على استصحاب الوضع؛ لكونه من لوازمه المنتزعة منه.

لأنّا نقول: إنّ الأمر كذلك في مقام الثبوت ولكنّه بحسب لسان الدليل الشرعي يكون بالعكس فإنّ الأثر الشرعي مترتّب في الدليل على الوضع، فمن هذه الجهة يكون الشكّ فيه مسبّباً عن الشكّ في الوضع فيكون استصحابه مقدّماً على استصحابه، ومنه يظهر أنّ استصحاب الوضع مقدّم على استصحاب التكليف ولو كان ممّا له حالة سابقة كما لا يخفى.

القول في الأحكام الوضعية وكونها مجعولة أو منجعلة

ثمّ إذا انجرَّ الكلام إلى هنا فلا بأس أن نشير إلى الخلاف المشهور في كون الأحكام الوضعية مجعولةً بنفسها أو لا، بل منتزعة عن الأحكام التكليفية؟

وبعبارةٍ أُخرى، قد وقع النزاع في أنّ مثل السببية والشرطية[٢] والمانعية للأحكام ونفس الخطابات أو للمطلوبات، والجزئية والصحّة والفساد والطهارة والنجاسة والحدث والجنابة والضمان والملكية والزوجية والحرّية والرقّية والحجّية والولاية والوكالة والدلالة[٣] منجعلة تبعاً لجعل التكاليف أو لا، بل هي مجعولة أصالةً؟

فقيل بـ«الأوّل» وانحصار الحكم الشرعي في التكليف وعدم كون الوضع [حكماً][٤]، ذهب إليه جماعة منهم شيخنا البهائي في *الزبدة* قائلاً: «والوضع ليس

---

١. كذا، والأولى: إنّاً.

٢. بعدها في الأصل: «والجزئية» ثمّ شطب عليها.

٣. لا يخفى أنّ «الدلالة» هو وضع اللفظ ليدلّ على المعنى من قبيل الوضعيات.

٤. ما بين المعقوفين من *البدائع*، ص ١٩٥.

عندنا حكماً»[١]، ونسبه في *المنية*[٢] ـ كما حكي ـ إلى المشهور، وفي شرح *الوافية* إلى رأي المحقّقين وهو المعوّل عليه عند بعض مشايخنا العظام[٣] وتبعه جلّ تلامذته منهم الفاضل المعاصر في الحاشية[٤]، وهم بين من يقول باستلزامه للحكم التكليفي ومن يقول برجوعه إليه، فإنّ معنى سببية الدلوك للصلاة وجوبها عنده، و إليه ذهب بعض الأساتيد.

وقيل بـ«الثاني» وأنّه حكم مجعولٌ في قِبال الحكم التكليفي، فكلٌّ من الوضع والتكليف حكمٌ مستقلّ، وهو ظاهر المحكيّ[٥] عن الحاجبي والعضدي[٦] والمحقّق

---

١. *زبدة الأُصول*، ص ١٠٢ وفيه: «الوضعي ليس حكماً، بل مستلزمٌ له». قال البهائي في حاشيته عند قوله: «ليس حكماً»: «كما عليه جماعة من الأُصوليين». ولمّا ورد قوله: «عندنا» في نقل الآشتياني من كلام *زبدة الأُصول* قال في *بحر الفوائد*، ج ٣، ص ٦٧: «ربما يستظهر من كلام شيخنا البهائي المتقدّم نقله كونه اتّفاقياً عند الخاصّة» وأنت كما لاحظت لم ترد كلمة «عندنا» في كلام البهائي، وهو ينافي ما في حاشيته عليه كما تقدّم، وورد ذلك في كلام بعض شارحي *الزبدة*.

٢. عنه في *بدائع الأفكار*، ص ١٩٥.

٣. *فرائد الأُصول*، ج ٣، ص ١٢٥ ـ ١٣٠.

٤. *بحر الفوائد*، ج ٣، ص ٦٧ وزعم ـ رحمه الله ـ أنّ مراد الشيخ في *الفرائد* من شارح الزبدة هو المولى صالح المازندراني قال: «لم أجد فيه» ومقصود الشيخ ليس هو بل مراده الفاضل الجواد كما سيأتي التصريح بذلك في كلامه في *المطارح* في التعليقة الآتية.

٥. حكى عنهم في *بدائع الأفكار*، ص ١٩٥.

٦. قال في *مطارح الأنظار*، ج ٤، ص ١٦٠: ذهب العلّامة ـ رحمه الله ـ في *التهذيب* [ص ٥٠] والعضدي [في شرح *مختصر المنتهى*، ص ٨١] والآمدي في *الاحكام* [ج ١، ص ٩٦] وجماعة من الفريقين إلى ثبوت الأحكام الوضعية، بل وعليه المشهور على ما نبّه عليه المورد المذكور، والحقّ ـ كما عليه المحقّقون ـ عدم ثبوتها، بل هي أُمور تابعة للأحكام التكليفية، بل في شرح الفاضل [الجواد] على *الزبدة* [المسمّى بـ«غاية المأمول» المخطوط بخطّ المؤلّف

⇦

الشريف[١] والباغنوي[٢] والسيّد الجدّ ـ طاب ثراه ـ في *المفاتيح*[٣و٤]، هذا.

في بيان أدلّة القائلين بالانتزاعي

حجّة الأوّلين ـ بعدما كان ادّعاؤهم على[٥] عدم إمكان جعل الحكم الوضعي، كما أنّ لازم القول بالجعل هو عدم إمكان وجوده بدونه ـ هو وجوب جعل التكاليف عقلاً وشرعاً، وهذه الأُمور تنجعل قهراً بجعل التكاليف الواقعي على أنحاءٍ شتّى من إطلاق الطلب والخطاب التكليفي، أو تقييده، وتعليقه على حالٍ أو وصف أو زمان، وإطلاق المطلوب أو تقييده بوجود شيء أو عدمه أو كونه بسيطاً أو مركّباً فيُنتزع السببية والشرطية والمانعية للطلب من تقييدِ نفس الخطاب التكليفي بالنسبة إلى قوله: «صلِّ متطهِّراً» فإنّه يُنتزع منه سببية الحدث أو الخبث؛ لوجوب التطهير كما يُنتزع منه شرطية[٦] الطهارة أيضاً، هذا، أو تعليقِه كذلك مثل «صلِّ إن دخل الظهر» فإنّه وإن كان القيد عند التحقيق راجعاً إلى المكلّف كما قلنا

⇦في المكتبة المرعشية ٣٥ / أ]: «هذا هو المشهور»، وصرّح السيّد الشارح [في *شرح الوافية* (مخطوط المرعشية) ١٣ / ب] في بحث الاستصحاب: «أنّه قد استقرّ رأي المحقّقين على أنّ الخطاب الوضعي مرجعه إلى الخطاب الشرعي» بل وذلك ظاهر من عرّف الحكم الشرعي بالخطاب المتعلّق بأفعال المكلّفين اقتضاءً وتخييراً من دون تعرّض للحكم الوضعي.

١. يعني مير السيّد الشريف الجرجاني (م ٨١٦).

٢. يعني ميرزا حبيب الله الباغنوي الشيرازي الأشعري الشافعي المعروف بـ«ملّا ميرزا جان» (م ٩٩٤) صاحب الحاشية على *شرح مختصر العضدي* وباغنوي نسبة إلى «باغ نو» محلّة من محلّات شيراز.

٣. بعدها في الأصل: «وربما يستظهر ذلك من كلام شيخنا البهائي المتقدّم نقله كونه اتّفاقياً عند الخاصّة» ثمّ شطب عليها.

٤. *مفاتيح الأُصول*، ص ٢٩٤.

٥. كذا، والظاهر زيادتها.

٦. هذا هو الصواب، وفي الأصل: الشرطية.

في الواجب المشروط كإرجاعه إلى نفس الطلب عند تعليقه على القدرة والعقل، فيكون المعنى حينئذٍ: صلِّ أيّها المدرِك لدخول الوقت، إلّا أنّ دخول الوقت صار سبباً للوجوب الفعلي المنجّز وشرطاً لصحّة المأمور به، كما أنّ تحقّق القدرة بعد العجز عن المكلّف به بإتيانه شرطٌ للحصول وسببٌ لتنجّز الخطاب، هذا. وأيضاً يُنتزع من قوله (ع): **دَعي الصلاة أيّام أقرائك**[1]، مانعية الحيض لنفس الطلب الحتمي.

والحاصل أنّ الأحكام الوضعية لمّا كانت عبارةً عن إخبار أنّ محمولاتها صفاتٌ وأعراض لموضوعاتها فتكون صفاتٍ منتزعةً عن الأحكام التكليفية المتعلّقة بتلك الموضوعات لكن بعد تنجّز التكليف الذي هو مرتبة للطلب؛ مثلاً إذا قال الشارع: «اجتنب عن ملاقي الدم أكلاً وشرباً وفي الصلاة» فتحقّق ملاقاة الماء مع الدم يصير سبباً لتنجّز وجوب الاجتناب عن الماء. وكذلك وجوب الصلاة بالنسبة إلى الدلوك، فالسببية صارت منتزعة من ذات السبب باعتبار تعلّق الحكم التكليفي بموضوعٍ مقيّد بذات السبب.

هذا حال السببية، وأمّا الشرطية فهي أيضاً كذلك ـ يعني منتزعة ـ مثلاً إذا قال: «أعتق رقبة مؤمنة، أو صلِّ متطهّراً[2]»، وعلم المخاطب بالخطاب والتقييد فسقوط الطلب المنجّز من المخاطب مشروطٌ بكون «الرقبة» مؤمنةً، و«المخاطب» متطهّراً فيُنتزع من «الطهارة والإيمان» بعد تعلّق الأمر بالمقيّد وتنجّزه شرطيتُهما لسقوط الأمر، هذا.

---

١. سبق تخريجه في ج ١، ص ٢٧٤.

٢. في الأصل: متطهّر.

وكذلك ينتزع هذه الأُمور المتقدّمة للمطلوب بتعليق الخطاب بأمرٍ مع اعتبار التقيّد بما ذُكر، والجزئية كذلك لو تعلّق الخطاب أيضاً بأمرٍ مركّب، والضمان ـ أعني كون العين مضموناً ـ يُنتزع من العين باعتبار وجوب ردّها ولو ببدله في حال التلف، فإذا انجعلت هذه الأُمور قهراً فلا وجه لجعلها مستقلّاً فإنّه تحصيل للحاصل، وهو ـ مع كونه محالاً ـ [مردود بـ]أنّا لا نتصوّر من إنشاء شرطية شيء لشيء ـ طلباً كان أو مطلوباً ـ إلّا إنشاء الطلب عند حصوله.

هذا مضافاً إلى [أنّ] العرف والعادة جرى ديدنهم على عدم الملاحظة في خطاباتهم وإنشاءاتهم[١] إلّا أُموراً تكليفية ينجعل بها هذه الأُمور تبعاً قهراً.

واستدلّ القائلون[٢] بالجعل بالوجدان[٣] وصريح العيان؛ فإنّا نرى التغاير بالضرورة بين التكليف والوضع.

مضافاً إلى أنّ الأمر لو كان كذلك لاستحال[٤] تخلّفه عن التكليف؛ ضرورة استحالة تخلّف الأمر الانتزاعي عن منشأ[٥] انتزاعه على ما هو قضيّة التبعية، ونحن نرى بالوجدان تخلّفه عنه وثبوته في موارد انتفاء التكليف؛ فإنّ الصغير إذا بال يكون محدثاً، وإذا أتلف مال غيره فهو ضامن، وإذا باع له الوليّ صار مالكاً والحال أنّه لا تكليف بالنسبة إليه، هذا.

وقد ورد أيضاً في الشرع من[٦] القضايا الظاهرة في الجعل بالنسبة إلى الوضع

---

١. في الأصل: انشآءتهم.

٢. هذا هو الصواب، وفي الأصل: القائلين.

٣. في الأصل: بالواجدان.

٤. في الأصل: «لاستحل»، ولعلّه منظورٌ مع الألف المقصورة.

٥. في الأصل: منشاء.

٦. كذا، والظاهر زيادتها؛ لأنّ «القضايا» فاعل لـ«ورد».

كقوله (ع): **من أتلف مال الغير فهو له ضامن**[١]، وقوله ـ عجّل اللّه فرجه ـ في بعض الروايات: **إنّي قد جعلته حاكماً**[٢]، وقوله (ع): **الماء كلّه طاهر**[٣] إلى غير ذلك من القضايا الظاهرة في جعل الحكم الوضعي، وليس هنا ما يقتضي صرف هذه الروايات عن ظاهرها فيُحكم بمقتضاها كما لا يخفى.

ثمّ إنّ التحكيم بين الفريقين يقتضي تحرير محلّ النزاع بينهما فنقول:

القول في التحكيم بين الفريقين

اعلم أنّه لا ريب في مغايرة الأحكام الوضعية المتقدّمة مع الأحكام التكليفية من الإيجاب والتحريم وغيرهما حسب المفهوم؛ ضرورة أنّ «الشرطية» إلى غير ذلك غيرُ «الوجوب» مفهوماً، وكذا «الولاية والوكالة» وأمثالهما من الاعتبارات، ولا في قابلية «الأوّل» ـ أعني الوضع ـ لأن يتعلّق الإنشاء به بعد كون الإنشاء خفيف المؤونة، كما أنّه يصحّ الإخبار عن «الثاني» وإتيانه بلفظ الخبر. غاية الأمر في ما لم يحصل له معنىً يكون لغواً وإن قصد حصوله بلفظه فلا يترتّب عليه الأثر كما لا يخفى.

وبالجملة، تعلّق الإنشاء بالوضع وقصد حصول معناه بلفظه ممكن، كما أنّ

---

١. هذه قاعدة مستفادة من الروايات وكلمات الفقهاء كما نبّه عليه المحقّق الإصفهاني في *حاشية المكاسب*، ج ١، ص ٣٤٩ حيث قال: ليس هو بهذا العنوان مورد خبر وأثر وإن اشتهر، بل الظاهر أنّه مأخوذ من الموارد الخاصّة المحكوم عليها بالضمان، كما في الرهن والمضاربة والوديعة والعارية والإجارة، فإنّه حكم فيها بالضمان مع التعدّي والتفريط، وكذا في غيرها كقوله ﷺ: «من أضرّ بطريق المسلمين فهو له ضامن» والظاهر بل المقطوع أنّه لا لخصوصية لتلك الموارد على كثرتها وتشتّتها، ولذا جعلوا الإتلاف سبباً للضمان كلّية.

٢. سيأتي مع فقرات أُخر في مبحث التعادل والتراجيح، ج ٤، ص ١٦٨.

٣. قد سبق الحديث وتخريجه ص ٢٨١.

الحكم التكليفي كذلك يمكن الإنشاء والجعل بالنسبة إليه حقيقةً. غاية [الأمر] مع عدم حصول المدلول يكون لغواً كالأمر بالطيران إلى السماء مثلاً.

وكذا لا ريب في أنّ النزاع ليس في تسمية الأحكام الوضعية حكماً؛ لأنّ ذلك دائر مدار إرادة المعنى الأعمّ منه الشامل للوضع والتكليف معاً فيُجعل المراد منه نفس النِسَب الشرعية التي من شأنها أن يؤخذ من الشارع ـ أي يكون الحاكم فيها الشرع بحيث لا تكون طلباً[1] ولا تخييراً[2]. وقد ذهب إليه جماعة من متأخّري متأخّري أصحابنا كالسيّد الجدّ ـ طاب ثراه ـ في محكيّ *المفاتيح*، وصاحبي *الإشارات والمحصول*، *والفصول* في ما حكي عنهم[3] وغيرهم؛ فإنّهم مع تفسيرهم للـ«حكم الشرعي» بغير الخطاب ذهبوا إلى عمومه للتكليف والوضع، أو لا بل إرادة الأخصّ الشامل لخصوص الأخير ـ كما عليه بعض المحقّقين.

ولا[4] في كون الحكم الوضعي حكماً شرعياً أو لا؛ لكون ذلك تابعاً بعد كونه مجعولاً للجاعل بأن يكون هو الشارع أو غيره.

ولا نزاع أيضاً على كِلا القولين في صحّة التعبير عن كلّ واحدٍ منهما إذا كان هو المقصود بالجعل بخطابٍ يخصّ الآخر مجازاً أو كنايةً فيُقصد مثلاً عن التصريح بالسببية أو الشرطية وأنّ الشيء الفلاني سبب أو شرط مع عدم مجيء الأمر مقيّداً بهما وسبقه عليهما، بيانُ الحكم التكليفي ببيان الحكم الوضعي. وهذا هو الظاهر

---

١. كذا، والأولى: اقتضاءً كما في كتب القوم. وعلى فرض ثبوته بالمقصود: طلب الفعل أو الترك.

٢. بعدها في الأصل: «أو إرادة الأخصّ الغير الشامل إلّا لخصوص الأخير» ثمّ شطب عليها.

٣. حكى عنهم ميرزا حبيب الله الرشتي في *بدائع الأفكار*، ص ١٩٥.

٤. «لا» زائدة اصطلاحاً وما بعدها معطوف على قوله: «في تسمية الأحكام الوضعية».

في غالب الإنشاءات بالنسبة إلى العقود بناءً على عدم كون الوضع قابلاً للجعل كما لا يخفى.

وكذلك لا نزاع أيضاً في كون الأحكام الوضعية ليست من الموجودات التي كان بحذائها شيء في الخارج ولا من قبيل أنياب الأغوال؛ إذ المسلّم أنّها من الاعتبارات الصحيحة التي لها منشؤ انتزاعٍ صحيح كما في الأحكام التكليفية.

ولا نزاع أيضاً في كونها مع الوضع متّحدة مصداقاً غالباً كالضمان ووجوب الرّد بالنسبة إلى العين المتلفة[١] مثلاً.

بل النزاع وقع ـ بعد تسليم كون منشأ[٢] الانتزاع في التكاليف نفسَ إنشائها؛ للتوصّل إليها ـ في أنّ الأحكام الوضعية أيضاً كذلك فتكون مجعولة بإنشاء نفسها تشريعاً للتسبيب به إليها، ويكون نفس قصد حصولها تشريعاً هو منشأ انتزاعها الحقيقي، أو لا بل المَنشؤ جعل التكاليف وإنشاؤها فتكون أُموراً منتزعة منها نظيرَ لوازم الماهيات في التكوينيات، فحينئذٍ يكون المقصود من قابلية شيء للجعل التشريعي تحقّقَ واقعيته بإنشائه بقصد تحقّق مضمونه في قِبال ما ليس بكذلك[٣] فإنّ إنشاءه كذلك يكون لغواً، أو لا بل يفيد فائدة أُخرى، أو لا تكون[٤] مجعولة أصلاً ولو بإنشاء نفس التكاليف والخطابات الواقعية فلا تكون مجعولة لا ابتداءً ولا تبعاً للتكاليف.

وبالجملة، قد وقع النزاع في أنّ إنشاء الوضع هل يكون سبباً لتحقّقه في الخارج

---

١. هذا هو الصواب، وفي الأصل: المتلوفة.

٢. في الأصل: «منشاء» وكذا في ما بعد.

٣. كذا، والأولى: «كذلك» بدلاً من «بكذلك» وإن وقعت الباء زائدةً في خبر «ليس».

٤. هذا هو الصواب، وفي الأصل: يكون.

ـ كما كان كذلك في التكاليف ـ من غير فرق بين كونهما مجعولة[١] استقلالاً أو بجعلٍ واحد؟ فعلى القول بالجعل فيه في قوله تعالى: ﴿أَقِمْ الصَّلَاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ﴾[٢] أنشأ[٣] الشارع شيئين: أحدهما وجوب الصلاة عند الدلوك، ثانيهما سببية الدلوك للوجوب المقيّد. وكذلك في قوله (ع): دعي الصلاة أيام أقرائك[٤] أنشأ إنشاءين: حرمة الصلاة في حال الحيض ومانعيته عن وجوبها، وهكذا الحكم في سائر الأحكام الوضعية.

أم لا بل المجعول بجعله وإنشائه هو نفس التكليف ليس إلّا، وأمّا الوضع فإنّما هو اعتبارٌ يعتبره المعتبر بعد جعله للحكم الشرعي على وجهٍ خاصّ، فالمُنشأ بالإنشاء الشرعي في قوله تعالى: «أَقِمْ الصَّلَاةَ» اه، ليس إلّا وجوبَ الصلاة عند دلوك الشمس إلّا أنّ العقل ينتزع من هذا الطلب المقيّد سببيةَ الدلوك لوجوب الصلاة كما ينتزع الشرطيةَ لها في[٥] قوله: «صلِّ متطهّراً[٦]»، والمانعية من قوله (ع): «دعي الصلاة أيام أقرائك»، هذا.

فإذا عرفت ذلك فنقول:

التحقيق أنّ الأحكام الوضعية على ثلاثة أقسام:

منها ما ليست بقابلةٍ للجعل أصلاً، لا أصلاً[٧] ولا تبعاً.

---

١. كذا، والصواب ظاهراً: مجعولين.

٢. الإسراء (١٧): ٧٨.

٣. هذا هو الصواب، وفي الأصل: «انشاء»، وكذا المورد الآتي.

٤. تقدّم الحديث وتخريجه في ج ١، ص ٢٧٤.

٥. كذا، والصواب ظاهراً: من.

٦. هذا هو الصواب، وفي الأصل: متطهّر.

٧. أي مستقلّاً وأصالةً.

ومنها ما كانت قابلةً له تبعاً لا أصالةً.

ومنها ما كانت قابلةً له بكلٍّ منهما بحسب الإمكان، وأمّا حسب الوقوع فليس بالنسبة إليها سوى خصوص الجعلي الأصلي.

أمّا الطائفة الأُولى فكالسببية للتكليف بل مطلقاً ولو للوضع، والشرطية والمانعية بالنسبة إلى التكليف، أمّا عدم قبول السببية للتكليف، للوضع فيتوقّف على بيان أُمور:

أحدها أنّ ظاهر التكليف كونه من الأُمور الاختيارية للمولى وأفعاله الصادرة عن بعث وإرادة، أو زجر وكراهة. ومن المعلوم أنّ الفعل الاختياري لابدّ في صدوره من الفاعل عن أغراض صحيحة ودواعٍ[١] عقلائية حامل[٢] له عليه وإن كانت على غير المصلحة النوعية في غير الحكيم تعالى غير أنّه[٣] في الموالي العرفية[٤] لابدّ من كونه ملائماً[٥] للطبع بحيث تنقدح الإرادة في النفس الباعثة على الأمر أو النهي، وإلّا فمع غير تلك الأغراض النفسانية لا يكاد يتّصف التكاليف الصادرة من المولى كسائر الأفعال بالاختيارية[٦].

---

١. في الأصل: دواعي.

٢. كذا، والصواب ظاهراً: «حاملة» والمصنّف احتمالاً كان بصدد الشطب عليها ولم يصدر منه غفلةً.

٣. في الأصل: «أنّها» ثمّ صحّحها بما جاء في المتن.

٤. في الأصل كلمة لم تُقرء ثمّ صحّحها ولعلّها كما في المتن.

٥. في الأصل: «كونها ملائمة» ثمّ صحّحها بما جاء في المتن.

٦. في التحرير الأوّل بدلاً من قوله: «أحدها أنّ ظاهر» إلى قوله: «كسائر الأفعال بالاختيارية»: «أحدها أنّ التكليف من الأُمور الاختيارية وأفعالها للآمر والناهي، ومن المعلوم أنّ الفعل الاختياري لا بدّ في صدوره من الآمر [شطب على هذه الكلمة بالخصوص ثمّ كتب بدلاً منها ⇦

الثاني أنّ محلّ النزاع ـ كما هو البديهي ـ في الجعل التشريعي دون التكويني. ومن المعلوم أنّ الأوّل لا يوجب تغيير ما تعلّق به عمّا هو عليه واقعاً من الخصوصيات وإن كان الجعل التكويني موجباً لذلك، كما هو واضح.

الثالث أنّ محلّ النزاع إنّما هو في ما إذا لم يُرَد من خطاب جعل السببية الإيجابُ أو التحريم مثلاً مجازاً أو كنايةً بل نفس السببية لهما، وإلّا فيرجع إلى جعل التكليف، كما هو الواضح.

الرابع أنّ الوجوب والإيجاب في التشريع كالوجود والإيجاد في التكوين متّحدان ذاتاً ومتغايران اعتباراً بحيث لا ينفكّ أحدهما عن الآخر كما هو الظاهر، بل ضرورة[1] أنّه ليس في مقام إيجاب الشيء إلّا إنشاء واحد قائم بنفس الموجب وهو بملاحظة نفسه يسمّى ايجاباً وبملاحظة[2] تعلّقه بالفعل يسمّى وجوباً، كما أنّه بملاحظة صدوره عن الموجب يسمّى إنشاءً.

إذا عرفت ذلك فنقول: إنّ معنى سببية شيء للتكليف اشتماله على خصوصيةٍ موافقة لغرض المولى يكون لحاظ اشتماله عليها[3] داعياً إلى التكليف وباعثاً لنحو

⇦«الفاعل»] عن غرض وداعٍ [في الأصل: داعي] له حامل له عليه وإن كان غير الحكيم. غاية الأمر يكون الغرض في فعل الحكيم هو المصلحة دون الأغراض النفسانية بخلافه في غيره حيث إنّه لا يلزم أن يكون كذلك، فبدون ذلك لا يصدر عنه فعل باختياره أصلاً كما هو واضح» ثمّ شطب على مواضع منها وكتب بين السطور وفي الهامش كلماتٍ وعباراتٍ فصارت العبارة كما ترى في المتن.

١. زاد في الهامش قوله: «ضرورة أنّه ...» إلى آخره كما في المتن ثمّ أضاف «بل» قبل «الضرورة» والظاهر زيادتها.

٢. بعدها في الأصل: «صدوره» ثمّ شطب عليها.

٣. بعدها في الأصل: «بل يكون ذاك الشيء بوجوده الذهني» ثمّ شطب عليها.

الحكم عليه ـ كما في جميع العلل الغائية ـ فحينئذٍ لو كان ذاك الشيء الذي أُنشأت له السببية مشتملاً ذاتاً على ما يوافق الغرض فكانت سببيته[١] ذاتية لا مجعولة ـ كما هو المقصود ـ وإلّا فإن أُريد من إنشائها جعل التكليف مجازاً أو كناية فلا جعل لها أصلاً أيضاً، وبدونهما فإن كان إنشاء السببية موجباً[٢] لإيجاد خصوصية في ذلك الشيء بعدما لم يكن مشتملاً عليها فانقلب الجعل التشريعي إلى التكويني، وبدون تحقّقها كيف يتحقّق الإيجاب والتحريم اللذان[٣] كانا من الأفعال الاختيارية التي قد عرفت عدم تحقّقها من دون غرض باعث عليه؟! وبدونهما فكيف يتحقّق الوجوب والتحريم اللذان قد عرفت عدم انفكاكهما عنهما؟!

فإن قلت: إنّ إنشاء السببية للدلوك[٤] مثلاً وإن لم يوجب تحقّق الغرض الباعث على الإيجاب والتحريم إلّا أنّ جعلها يكفي في تحقّق الوجوب عنده بلا فعلٍ آخر حين تحقّقه.

قلت: إنّ الوجوب الحقيقي بحيث يصدق عليه بالحمل الشائع الصناعي لا يتحقّق بدون الإرادة والطلب الحتمي للفعل، وحينئذٍ فإن كان ذاك الإنشاء موجباً لتحقّق الإرادة بعد أن لم تكن فيلزم الانقلاب إلى التكوين؛ لكون «الإرادة» من المحمولات بالضميمة المحتاجة إلى التكوين، ومع تحقّق الإرادة قبل الإنشاء المذكور فإن كانت كافيةً في انتزاع الوجوب عند العقلاء؛ لكونها إيجاباً حقيقياً مع العلم بوجودها ولو لم يتحقّق إيجاب بعدها إنشاءً فلم يؤثّر إنشاء السببية في

---

١. بعدها في الأصل: «مجعولة» ثمّ شطب عليها.

٢. بعدها في الأصل: «للاتّحاد» ثمّ شطب عليها.

٣. في الأصل: «الذان»، وكذا في المورد الآتي.

٤. بعدها في الأصل: «بالنسبة إلى الوجوب» ثمّ شطب عليها.

الوجوب أصلاً بل الإرادة تكون كافيةً فيه، وإن لم تكن الإرادة بكافيةٍ في الانتزاع بل كان ذلك محتاجاً إلى إنشاء إيجاب على حِدةٍ فلا يُنتزع من الإنشاء المزبور أيضاً؛ لما قد عرفت من ملازمته مع الإيجاب بل كان متحداً معه ذاتاً وإن كان متغايراً[١] معه اعتباراً، وقد عرفت أنّه من الأفعال الاختيارية التي لابدّ فيها من داعٍ عليها، ومع عدمه في شيء ذاتاً لا يوجد فيه بالإنشاء ولو كان بألف مرّة، ومعه لا يكاد يحصل إيجاب ولا وجوب.

نعم لو كان مثل «الصلاة» في وقت الدلوك ذاتَ مصلحةٍ يكون الدلوك موجباً لحصول[٢] الموضوع شرعاً لا سبباً لإيجابه لولا المصلحة في ذاته.

فإن قلت: هَب أنّ «الدلوك» لا يتفاوت بسبب إنشاء السببية له عمّا هو عليه من الخصوصيات إلّا أنّه يتحقّق له عنوانٌ اعتباري، وهو كونه مجعول السببية[٣] إنشاءً وهو ممّا يصلح أن يصير داعياً إلى التكليف.

قلت: على فرض كفاية الإنشاء المذكور في الإيجاب عند الدلوك لا يجدي في المدّعى؛ حيث إنّه حينئذٍ من جهة كون الإنشاء المذكور بمنزلة وعدٍ وعَهد على الإيجاب عنده فيكون ذلك من هذه الجهة داعياً إليه. ومن المعلوم أنّ المصلحة الكذائية في الوعد والعهد وكونه داعياً على العمل يكون ذاتياً له، غايته يكون الإنشاء المذكور من قبيل جعل الموضوع المشتمل على المصلحة تكويناً لا جعل السببية تشريعاً كما هو المدّعى.

---

١. في الأصل: متغائراً.

٢. في الأصل: «لتحقّق» ثمّ شطب عليها وكتب بدلاً منها: «لحصول» كما في المتن.

٣. في الأصل: مجعولاً السببية.

هذا على فرض عدم رجوع الإنشاء المزبور إلى إنشاء التكليف، وأمّا معه فلا إشكال أصلاً كما لا يخفى.

هذا، وملخّص الكلام في هذا المقام هو إثبات عدم الجعل في الأحكام الوضعية بالنسبة إلى خطاب «أَقِمْ الصَّلَاةَ لِدُلُوكِ» اه، وأمثاله ممّا اقترن فيه بين التكليف والوضع. والقولُ بورود مثل قوله: «جعلت الدلوك سبباً» وأمثاله ممّا يكون المدلول المطابقي فيه إنشاءَ جعل السببية ولم يقترن بالحكم[1] التكليفي لكي يقال: إنّه منتزع منه مدفوعٌ بأنّه ـ بعد القول بعدم تعقّل الجعل كما تقدّم ـ لابدّ من صرف كلّ قضيّة ظاهرها ذلك بحيث يرجع إلى التكليفي إمّا من باب المجاز أو الكناية، كما هو المقرّر في قوله تعالى: ﴿لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ﴾[2] وأمثاله من القضايا الخبرية التي حملها على الإخبار موجب لكذبها فلابدّ من حملها على الإنشاء مجازاً كما هو مذهب المشهور كما لا يخفى. ومثل هذه القضيّة في ما ذكرنا قوله: «من أتلف مال الغير فهو له ضامن».

فإن قلت: لو لم يكن الإنشاء مؤثّراً في جعل السببية ومحقّقاً لها في الشيء فكيف ذلك في وضع اللفظ للمعنى فإنّه يكون بذلك دالّاً عليه مع أنّه قبل ذلك لم يكن بذلك، فسببية اللفظ لأن يدلّ على المعنى إنّما كانت بعد الوضع وإنّما قبله فلا، كما لا يخفى، هذا.

وقد قال السيّد (ره) في محكيّ *المحصول*[3]: وأمّا الوضع[4] فهو على

---

١. كرّر «بالحكم» في الأصل.

٢. الواقعة (٥٦): ٧٩.

٣. حكى عنه ميرزا حبيب الله الرشتي في *بدائع الأفكار*، ص ١٩٦.

٤. في *البدائع*: الوضعي.

أنحـاءٍ[١] أيضاً: السببية والشرطية والمانعية والدلالة، وذلك أنّ[٢] الحاكم قد يجعل الشيء سبباً لآخر فيكون حاكماً بسببيته، وقد يجعله مانعاً فيكون حاكماً بمانعيته، وقد يجعله شرطاً فيكون حاكماً بشرطيته، وقد يجعله دليلاً فيكون حاكماً بدلالته، انتهى. وهذا كتعيّن السعر بمجرّد جعل المالك ونحوه.

قلت: هذا وإن كان هو المعوّل عليه عند بعض من أفاضل أهل العـصر ومـن تلمّذنا عنده برهةً من الزمان[٣] لكنّ الذي يُتصوّر في المقام بـالنسبة إلى مـورد[٤] استعمال اللفظ المتوهّم حصوله من الوضع لا يخلو[٥] عن أُمورٍ ثلاث:

أحدها إرادة المتكلّم المعنى منه، وهذا غير مرتاب في عدم توقّفه على الوضع بل يكون ولو مجازاً بل غلطاً.

ثانيها علم المخاطب أو ظنّه بإرادة المتكلّم له وتصديقه بذلك، وهو لا يحصل بمجرّد الوضع خارجاً بل يتوقّف على أُمورٍ غيرِه بحيث لولا واحد منها لما حصل الدلالة بالمعنى المزبور؛ منها علمه بالوضع، ومنها علمه بتبعية المستعمِل له، ومنها علمه أو ظنّه بإرادته له جدّاً لينتقل إلى ما هو لازمه من ترتيب آثار الواقع ولا أقلّ في مقام الاستعمال ليكون حجّةً وضرباً للقاعدة في البين كي تكون هو المرجـع عند الشكّ في مراده في غير ما عُلم خـلافه عـلى أقـوى الوجـهين فـي العـامّ المخصَّص بالمنفصل. ومن المعلوم أنّ مع هذه الأُمور يحصل التصديق بـالإرادة

---

١. في *البدائع*: أقسام.

٢. كذا في الأصل *والبدائع*، والأظهر: لأنّ.

٣. المراد به الشيخ أسد الله الزنجاني راجع مقدّمة التحقيق عند ذكر أساتيده.

٤. في الأصل: «موارد» ثمّ شطب على الألف منها.

٥. في الأصل: «لايخ» وهو رمزٌ إلى ما ذكرنا.

ولو لم يكن وضع في البين، كما لو كان العلم بالوضع لكلٍّ من المستعمِل والمخاطب جهلاً مركّباً.

نعم، مع كون المستعمَل فيه موضوعاً له واقعاً تتوقّف تلك الأُمور على الوضع؛ لكونه متعلّقاً لها، مع أنّ هذا التوقّف إنّما هو بنفس الوضع لا بما قصد به من جعل السببية للّفظ.

هذا على فرض كون المعنى معنوناً بعنوان الموضوع له. وأمّا التصديق بكونه مراداً بما هو فلا يتوقّف على الوضع أصلاً كما لا يخفى.

ثالثها الدلالة بمعنى حضور[1] المعنى في ذهن السامع عند سماعه أو رؤيته كَتباً ونحو ذلك فلا يتوقّف على الوضع أيضاً بل على الأُمور المذكورة، بل يحصل عند عدمها أيضاً بمقدّماتٍ أُخرى مع التصريح بنفي الوضع له أو بمجرّد إحساس المقارنة بين اللفظ والمعنى اتّفاقاً. وعلى تقدير تسليم ذلك فتكون من آثار الوضع لا ما قصد به.

هذا كلّه في السببية للتكليف، وكذا الحال في السببية للأحكام الوضعية كجعل معاملة ونحوها سبباً للملكية ونحوها، فالتحقيق أنّها كسابقتها[2] في أنّها لم تكن مجعولة أيضاً حيث إنّ المسبّبات ـ كما سيأتي إن شاء اللّه تعالى ـ وإن كانت من الأُمور الاعتبارية إلّا أنّها من الاعتبارات الصحيحة التي لابدّ من منشأ انتزاع صحيح لها بحيث لابدّ من خصوصية فيه يكون بها منشؤ الانتزاع أمراً خاصّاً[3] لا غيره الفاقد لها ولا هو لغيره، وإلّا لكان كلّ شيء منشأ للانتزاع بالنسبة إلى كلّ

---

١. هذا هو الصواب، وفي الأصل: حظور.

٢. هذا هو الصواب، وفي الأصل: كسابقها.

٣. هذا هو الصواب، وفي الأصل: أمر خاصّ.

شيء وهو باطل، وحينئذٍ فإن كان ذاك الشيء المجعول له السببية ذاتَ خصوصيةٍ فلم يكن السببية مجعولة، وإلّا فلا يتحقّق بالإنشاء تشريعاً؛ لعدم انقلاب الأشياء به عمّا هو عليها من الخصوصيات الواقعية.

وأمّا توهّمُ تحقّق السببية في معاملة ونحوها بالنسبة إلى الملكية ونحوها بمجرّد جعل طائفة من العقلاء لها سبباً[1] لها بعد عدم كونها كذلك فمدفوعٌ بأنّه على فرض تسليم صيرورتها سبباً لها:

إمّا بأنّ منشأ انتزاع الملكية هو نفس الجعل المتعلّق بالمعاملة الذي كان سبباً للانتزاع واقعاً، وملاحظتها في مقام الانتزاع إنّما هو من جهة كونها متعلَّق الجعل الخاصّ وتحقّقه[2] عنده لا مطلقاً.

وإمّا بالتزام أنّ السبب الواقعي للملكية إنّما هو العقد الصادر ممّن كان سلطاناً على متعلَّقه حينه ومختاراً في التصرّف فيه ـ كانت سلطنته ذاتيةً واقعيةً كالله تبارك وتعالى أو جعليةً من قِبله تعالى ولو بالواسطة في كلّ الأُمور كالنبيّ (ص) والوليّ (ع) أو في بعضٍ دون بعض أصالةً كالمالك مثلاً أو نيابةً كوليّ المحجور عليه أو الوصيّ مثلاً، كانت دائرته مطلقة أو على تقدير وجدان بعض الشروط دون بعضٍ على اختلاف أنحائها ـ فالمجعول منه تعالى للـ«مالك» بدليل «الناس مسلّطون على أموالهم» هو السلطنة والولاية بعد كونها من الأُمور القابلة للجعل، وبعد ذلك يتحقّق الموضوع ـ أعني السلطان ـ فيكون عقده سبباً ذاتاً عند العقلاء بلا جعل السببية فيه، وقد عرفت أنّ جعل الموضوع غير جعل السببية.

---

١. كذا، والأولى: سببية.

٢. كذا، والصواب ظاهراً: «تحقّقها» أي الملكية.

وبالجملة، إنّ السببية بمقتضى ما ذكرنا تكون من لوازم ذات العقد ومن مقتضياته من غير أن يكون بإيجاد الشارع بإنشائه لها بل المُنشأ به إنّما هو الموضوع لا غير.

والقولُ بأنّ السبب لو كان هو العقد الصادر ممّن كان سلطاناً من قِبله تعالى فكيف يتخلّف عنه عند غير المتشرّعة مع أنّ الذاتيات لا يمكنها التخلّف عن موطنه مدفوعٌ بأنّ السبب هو عقد السلطان على النحو الذي جُعلت له السلطنة. غاية الأمر [أنّه] يكون الخطاء في ما تخلّف عن جعله تعالى في السلطان وتخيّل أنّ السلطنة لا يلزم أن تكون من قِبله تعالى، هذا.

وممّا ذكرنا في جعل المعاملة والعقد الصادر من الطرفين سبباً للملكية ظهر الجواب عن سببية جعل المالك[1] للسعر لو كان من الاعتبارات الواقعية.

والحاصل أنّ السببية مطلقاً بأنحائها غير قابلة للجعل بالنسبة إلى التكليف والوضع. وكذلك الشرطية والمانعية بالنسبة إلى خصوص التكليف؛ لما عرفت في السببية من تبعية التكليف للغرض الداعي إليه فإن كان لشيءٍ دخلٌ فيه على نحو السببية أو الشرطية وجوداً[2] وعدماً فيؤثّر فيه ولو لم يتعلّق به جعل أبداً وإلّا فلا يحصل له الدخل أبداً ولو إنشاءً له بإنشاءٍ تشريعي بألف مرّة؛ لكون هذا الدخل راجعاً إلى التأثير في المشروط ولا يكاد يكون إلّا عن خصوصية واقعية التي لا تكاد تحصل بالإنشاء كما لا يخفى. وأمّا انتزاع الشرطية للمجيء في مثل «إن جاءك زيد فأكرمه» فإنّما هو لأجل خصوصية واقعية لو كانت، وإلّا فينطبق عليه

---

١. بعدها في الأصل: «سبباً» ثمّ شطب عليها.

٢. هذا هو الصواب، وفي الأصل: وجود.

مسامحةً من أجل تحقّق الموضوع عنده.

هذا كلّه في القسم الأوّل، وأمّا القسم الثاني وهو ما يقبل الجعل تبعاً لا أصالةً كالشرطية والجزئية والمانعية للمأمور به، فليُعلم أوّلاً أنّ لها اعتباراتٍ ثلاثاً[١]:

أحدها دخلها في حصول الغرض من المأمور به بناءً على تبعية الأمر لما فيه من المصلحة، ولا ريب في كونها بهذا الاعتبار ومن هذه الجهة داخلةً في القسم الأوّل في كونها غير قابلة للجعل أصلاً مطلقاً كما لا يخفى.

ثانيها دخلها في ذات المأمور به في عالم اللحاظ قبل ما يتعلّق الأمر به في الماهيات المخترعة التي كانت لها وحدة اعتبارية كالصلاة، ونحوُها من التكوينيات المعاجينُ المخترعة.

وثالثها كونها داخلةً فيه وجوداً وعدماً بعنوان كونه مأموراً به.

ولا يخفى أنّ كلّاً منها بهذين الاعتبارين مجعولة[٢] تبعاً قهراً، غاية الأمر للاختراع ولحاظ الماهية في الأوّل وللأمر به في الثاني.

والحاصل إن كان اللحاظ الوَحداني متعلّقاً بالمركّب من الأجزاء والشرائط أو الأمر به فيحصل لها عنوان الجزئية أو الشرطية للماهية أو للمأمور به ولو انتفيت[٣] عنها هذه ألفَ مرّةٍ، ولو لم يتعلّق بالمجموع لحاظ وَحداني ولا الأمر كذلك فلا يصدق على كلٍّ منها الجزئية أو الشرطية للماهية أو المأمور به ولو أثبت[٤] لها ألفَ مرّةٍ، كما لا يخفى.

---

١. في الأصل: ثلاث.

٢. كذا، والصواب ظاهراً: مجعول.

٣. كذا، والصواب ظاهراً: نُفيت.

٤. كذا، والصواب ظاهراً: أُثبت.

وأمّا الصحّة والفساد فنقول:

إنّهما في العبادات غير قابلتين[١] للجعل أيضاً بل الصحّة تابعة للإتيان بالمحبوب بنحوٍ يحصل به الغرض، وهو إتيانه على نحوٍ قُربي ـ سواء تعلّق به أمر فعلاً أو لا؛ لمانعٍ عنه كما في «غير الأهمّ» من المتزاحمين.

وبعبارةٍ أُخرى، «الصحّة» منتزَعة عن الإتيان بالمأمور به الفعلي أو الشأني على الوجه القُربي فإن أُتي به كذلك فيُنتزع عنها الصحّة وإلّا فلا، و«الفساد» منتزَع عن عدم الإتيان به كذلك.

وممّا ذكرنا ظهر المناقشة في تفسير «الصحّة» بموافقة المأتيّ به للمأمور به مطلقاً؛ لما عرفت من عدم لزوم الأمر الفعلي وعدم كفاية مطلق الموافقة في انتزاعها.

وكذا الحال في المعاملات بناءً على كون «الصحّة» فيها بمعنى تأثيرها في الملكية ونحوها على ما عرفت[٢] من عدم كون السببية مجعولة فيها أيضاً؛ لكون التأثير راجعاً حينئذٍ إلى نفس ذات المعاملة بخصوصياتها الواقعية، و«الفساد» عبارة عن عدم تأثيرها كذلك.

نعم، بناءً على ما عرفت[٣] من كون السبب هو العقد الصادر عن السلطان فلا غرو في قابليتهما للجعل بتبع جعل موضوعهما وهي السلطنة.

وأمّا القسم الثالث ـ أعني ما يقبل الجعل أصالةً وتبعاً إمكاناً، وأصالةً وحدها وقوعاً كما بالنسبة إلى الملكية والزوجية والوكالة والولاية والحجّية ونحوها من

---

١. كذا، والصواب ظاهراً: غير قابلين.

٢. عرفت في ص ٣٢٩ ـ ٣٣٠.

٣. عرفت في ص ٣٣٠.

سائر الاعتبارات الصحيحة ـ فيقع الكلام فيها في مقامين:

الأوّل في حقيقتها، وهل هي من الأُمور الواقعية التي كان ما بحذائها شيء في الخارج، أم لا بل من الاعتبارات التي ليست كذلك؟

التحقيق أنّ الملكية مثلاً من مقولة «الإضافة» كالأُبوّة والبنوّة والأُخوّة فتكون من الاعتبارات[١]، إلّا أنّها ليست من قبيل أنياب أغوال التي لا واقع لها ولا منشأ انتزاع [لها] سوى نفس الانتزاع والاختراع، بل من الاعتبارات الصحيحة التي كان لها منشؤ انتزاعٍ صحيح، ولذا لا يُنتزع من كلّ شيء بل من الأشياء الخاصّة كعقد المالك مثلاً مع شرائطَ خاصّةٍ، خلافاً للمحكيّ عن بعض الأفاضل فإنّه قال: إنّها من مقولة «الجدة» مع أنّها هيئةُ إحاطةِ شيء بشيء بحيث ينتقل المحيط بنقل المحاط كالتقمّص والتعمّم ونحوهما ـ كما عن كتب المعقول من *الأسفار* و*غرر الفرائد* للسبزواري و*الشوارق*[٢] ـ ولا ريب أنّ حصول الملكية لا يلازم أبداً حصول «الجدة» وتحقّقها، بل لا يتغيّر من له تلك المقولة وتكون لشخصٍ مع تغيّر الملكية وحصولها لغير من له المقولة، كما هو واضح.

ولعلّ التوهّم ـ على ما يقال ـ إنّما نشأ[٣] ممّا يُتراءى من عبارة المحقّق الطوسي(ره) ـ على ما حكي عنه ـ أنّه قال: إنّ التملّك من مقولة «الجدة»[٤].

ولكنّ الظاهر بل المقطوع فيه أنّه أراد من «الملكية» الاتّصاف[٥] بالهيئة الحسّية

---

١. بعدها في الأصل: «الصحيحة» ثمّ شطب عليها.

٢. *الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية*، ج ١، ص ٢٢٣؛ *شرح المنظومة*، ج ٢، ص ٤٩١ ـ ٤٩٢؛ *شوارق الالهام في شرح تجريد الأحكام*، ج ٢، ص ٤٩٣.

٣. في الأصل: نشاء.

٤. *كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد*، ص ٣٨٩.

٥. بعدها في الأصل: «بالماهية» ثمّ شطب عليها.

المذكورة ووجدانها، لا الملكية في ما نحن فيه التي كانت من الاعتبارات المعنوية التي تحصل بمجرّد العقد مثلاً بلا تغيّرٍ في الواقعيات، ولذلك صرّح في محكيّ *الأسفار* في باب مقولة[١] الجدة أنّ «الملكية» من الإضافات[٢]، فراجع.

المقام الثاني في منشأ انتزاعها، فنقول:

إنّه ـ بعدما كان بمكانٍ من الإمكان أن يكون المنشؤ لانتزاع هذه الأُمور نفسَ جعل التكاليف وإنشائها وعدم استحالة ذلك عقلاً ـ يقع الكلام [في] وقوع ذلك واقعاً وعدمه.

والتحقيق أنّ ما وقع منها في الخارج غيرُ منتزَعٍ من محض وجود الحكم التكليفي وإنشائه وإن كان يمكن الاستكشاف منه:

أمّا أوّلاً فلأنّ التكاليف التي كانت مع كلّ واحدٍ من الاعتبارات لو كان[٣] منشأ لانتزاعها لا يخلو إمّا أن يكون بأسرها ـ مع كونها آثاراً لها شرعاً ـ منشأً للانتزاع والاختراع، أو لا بل يكون المنشؤ لذلك البعضَ منها.

وعليه فإمّا أن يكون بعضاً معيّناً، أو لا بل يكون غير معيّن في الخارج:

فإن كان الأوّل فمقتضى الأمر البديهي خلاف ذلك وبطلانه؛ مثلاً الملكية والزوجية لا تكون منتزَعة عن الآثار التكليفية بالنسبة إلى الموارد الخاصّة بما فيها من الخصوصيات المقتضية لها؛ ضرورةَ تخلّف المجموع عن كلّ واحدٍ منهما.

ألا ترى أنّ الأمر كذلك بالنسبة إلى ملك المحجور عليه والصغير وزوجة[٤]

---

١. في الأصل: المقولة.

٢. *الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية*، ج ١، ص ٢٢٣.

٣. كذا، والأولى: «كانت» وإن كانت قابلةً للتوجيه وكذا الكلام في قوله: «أن يكون».

٤. كذا، والصواب ظاهراً: «زوج» ليكون شاملاً وعامّاً.

الصغير والصغيرة والزوجة المنقطعة، والحال عدم إباحة التصرّف للمالك بجميع أنحائه وعدم حلّية الوطي ووجوب النفقة إلى غير ذلك بالنسبة إلى الزوج.

وعلى الثاني فباطل أيضاً؛ لوضوح تخلّف كلٍّ من آثار الزوجية والملكية عنهما فيوجد في بعض الموارد ولا يوجدان بوجوده فيه، ويتحقّقان ولا يتحقّق ذاك الأثر فيه[1] كما في وجوب النفقة والإرث مع الزوجية مثلاً. وكذلك الحال بالنسبة إلى ملك اليمين وجواز البيع وكلٍّ من التصرّفات في الملكية، هذا وأمثال ذلك كثير لمن راجع الفقه إلى ما شاء اللّه.

وإن كان غير معيّن ـ كما هو مقتضى الفرض الثالث ـ فهذا أظهر من سابقيه بطلاناً؛ لعدم المعنى لذلك بعد عدم الجامع والقدر المشترك المصحّح لاختراع والانتزاع منه هذا، فتدبّر حتّى يتّضح لك حقيقة الحال.

هذا، مضافاً إلى أنّ[2] غالب أحكام الملك وآثاره ثابتٌ بحكم الشارع لغير المالك كما في المجاعة بحيث لا يكون لمالكه سوى القليل كالتمليك مثلاً وكما في ملك البطون اللاحقة في الوقف الخاصّ، هذا.

فقد ظهر ممّا ذكرنا أنّ القائل بانتزاعية الملكية مثلاً ـ كشيخنا العلّامة الأنصاري[3] (ره) ـ لابدّ له من القول بذلك في كلّ موردٍ تحقّق تلك الآثار المنتزعة منها فيه.

---

١. كذا، والأولى: «فتوجد أي الآثار في بعض الموارد ولا توجدان أي الزوجية والملكية بوجودها أي الآثار، فيه أي في بعض الموارد وتتحقّقان ولا تتحقّق أي الآثار فيه أي في بعض الموارد».

٢. في الأصل: «جميع» ثمّ شطب عليها وكتب في الهامش ما أثبتناه في المتن.

٣. *فرائد الأُصول*، ج ٣، ص ١٣٠.

وعليه يرد عليه أنّه ـ بناءً على مذهبه (قده) ـ لا يمكن أن يُتصوّر إباحة جميع التصرّفات في المال بدون الملكية فكيف هو تصدّى للنقض والإبرام على القائل بالإباحة في المعاطات منفكّاً عن الملكية بكونه مخالفاً للأدلّة مثل: «لا بيع إلّا في مِلك»[١] و«لا عتق كذلك»[٢]. وبعد فرض التعارض والتزاحم من الطرفين لا مناص إلّا القول بحصول الملك القهري آناً مّا، هذا، بحيث يظهر منه صحّته ذاتاً لولا تلك الأدلّة مع أنّه على مذهبه (قده) لابدّ أن يردّ ذاك القول بما هو المبنى عنده من عدم المعنى لذلك بعد القول بانتزاعية الأحكام الوضعية.

وبالجملة، الردّ عليه عدم صحّة الانفكاك بين المنتزَع والمنتزَع منه فكيف يُفرض المنتزع منه ـ أعني إباحة جميع التصرّفات في المعاطاة ـ مع عدم الملكية والحال أنّها قهرية الحصول على المبنى كما لا يخفى، هذا.

وأمّا ثانياً فلأنّه لابدّ في الأُمور الاعتبارية والمعاني الاختراعية في مقام انتزاعها من لحاظ منشأها وتحقّقه مع أنّ الأمر ليس كذلك في مثل الملكية ونحوها كالزوجية؛ حيث إنّه بمجرّد وقوع العقد من المتمالكين[٣] والمتناكحين يعتبر لهما الملكية والزوجية وإن كانا غافلاً[٤] بالكلّية عن التكليف الشرعي وأنّه

---

١. ورد بهذا السياق في بعض المتون الفقهية وورد في توقيع العسكري عليه السلام إلى الصفّار: «لا يجوز بيع ما ليس يملك» كما في *الكافي*، ج ٧، ص ٤٠٢، ح ٤ و*كتاب من لا يحضره الفقيه*، ج ٣، ص ٢٤٣، ح ٣٨٨٦ و*تهذيب الأحكام*، ج ٧، ص ١٥١، ح ٦٦٧ وعنها في *وسائل الشيعة*، ج ١٧، ص ٣٣٩، باب ٢، ح ١.

٢. *الكافي*، ج ٦، ص ١٧٩، ح ٢؛ *الاستبصار*، ج ٤، ص ٥، ح ١٥؛ *تهذيب الأحكام*، ج ٨، ص ٢١٧، ح ٧٧٤؛ *دعائم الاسلام*، ج ٢، ص ٣٠٤، ح ١١٤٢؛ *وسائل الشيعة*، ج ٢٣، ص ١٦، باب ٥، ح ٢.

٣. كذا في الأصل، وهو تعبير غريب والأولى: متملّكين.

٤. كذا، والصواب ظاهراً: غافلين.

المنشؤ لهما وأنّ المنشأ لهما أي الآثار وأنّه يتحقّق بينهما أم لا[١]، فيُستكشف عن عدم كون الأحكام الوضعية منتزعة عن التكليف.

وأمّا ثالثاً فلأنّه لو كانت منتزعةً فلابدّ في مقام الإنشاء من قصد حصول المَنشأ وهو التكليف، أو قصد ما كان موضوعاً له، وبعد تحقّقه يتبعه الوضع قهراً حيث إنّه ينتزع منه، ولابدّ في مقام الانتزاع واختراع الأمر الانتزاعي من قصد حصول مَنشأه. ومن المعلوم أنّ الأمر في المقام [ليس] كذلك؛ حيث إنّه يُنشأ الوضع ويُتسبّب بإنشائه إلى تحقّقه مع الغفلة عن التكليف رأساً.

والحاصل أنّه لا وجه لجعل الأحكام الوضعية منتزعةً عن التكليف مع أنّ اختلافه لا يوجب الاختلاف فيها دون العكس؛ فإنّ اختلافها يوجب الاختلاف فيه فيُستكشف عن كونها مجعولة بالاستقلال ثمّ يتبعها التكليف، ويدلّ عليه قابلية الحقوق مثل «الشفعة وحقّ الخيار» ونحوهما للصلح والإسقاط والنقل والانتقال، مع أنّ التكليف ليس كذلك، وليس اختراعه بيد المكلّف واختياره، وكذا الحال في «الضمان» فإنّه لا يكون عبارة عن وجوب ردّ المثل أو القيمة وإلّا لم يكن معنى للإبراء مع أنّه لم يكن رفعاً للتكليف.

وممّا ذكرنا في «الملكية والزوجية» ونحوهما ظهر أنّ الحال في «الحجّية والولاية والقضاوة» وسائر المناصب[٢] كذلك؛ فإنّها مجعولة بالاستقلال ثمّ يتبعها التكليف لا بالعكس وإن كان يُعبّر عنها بآثارها كنايةً عنها.

ويدلّ عليه كيفية جعل المنصب العرفي بعد المراجعة إلى جعل السلطان ولاية

---

١. في العبارة خلل.

٢. هذا هو الصواب، وفي الأصل: مناسب.

مملكته وحكومته بإنشاءٍ يخصّها فيتفرّع عليها آثارها، ويشهد على ذلك قوله (ع) بعد ذكر صفات القاضي: **إنّي قد جعلته قاضياً وحاكماً عليكم** إلخ، إلى أن قال (ع): **هو حجّتي عليكم وأنا حجّة اللّه عليهم**[١]؛ فإنّ ظاهر العرف في جعل المناصب وكذا الخبر هو جعل المنصب أوّلاً ثمّ يتبعه التكليف لا بالعكس.

وكذا الحال بالنسبة إلى «الحجّية» التي تكون أثرها العقلي الخاصّ كون المكلّف معذوراً في صورة مخالفة ذي[٢] الطريق مع الطريق، فلو لم تكن بمجعولةٍ[٣] أصالةً لكان اللازم محذور اجتماع الحكمين وتحقّق الإرادتين الفعليتين معاً بالنسبة إلى شيء فعلاً أو تركاً، أو لا بل بالتخالف على ما تقدّم تحقيق القول فيه في جعل الأمارات[٤]، فافهم جدّاً.

ثمّ إنّه يتفرّع على ما ذكرنا ـ من كون المجعول في الأخبار مثلاً الحجّيةَ ـ بقاءُ التكليف الواقعي على حاله وكونه فعلياً ولو مع الحجّة على خلافه كما ذكرنا في جعل الأمارات.

ثمّ إنّك بعدما عرفت من عدم كون الحكم التكليفي منشأً لانتزاع «الملكية» ونحوها فاعلم أنّ إنشاءها ـ أعني قصد حصولها باللفظ أو الفعل ونحوهما ـ يكون منشأً لها مع أنّه يكون من المحمولات بالضميمة، وكذا يكون الأسباب الأُخر من الموت وسائر ما جعله الشارع بلا جعل سببية فيها[٥]، بل المراد من جعله إمّا كشفه

---

١. سيأتي الحديث مع فقرات أُخر في مبحث التعادل والتراجيح، ج ٤، ص ١٦٨.
٢. في الأصل: ذو.
٣. في الأصل: بمجعول.
٤. لم نعثر على تقرير منه في ذلك المبحث.
٥. كذا، والصواب ظاهراً: لها.

عن السبب أو جعل الموضوع كما عرفت.

ثمّ إنّ ما قلنا من كون الأحكام الوضعية اعتبارية إنّما هو في غير «الطهارة والنجاسة»، وأمّا هما فيمكن كونهما من المحمولات بالضميمة ـ بناءً على كونهما من المتضادّين ـ أو أحدهما[١] ـ بناءً على كونهما من الأعدام والملكة ـ، وفي كون الوجودي هي الطهارة، أو النجاسة والحدث وجهان، ولكنّ الظاهر أنّ الخبث الشرعي مثلَ القذارة العرفية يكون من الأُمور الواقعية الموجودة كما يتّضح ذلك بالرجوع إلى العرف من تنفّر طبائعهم[٢] من القَذِر عندهم، ومن المعلوم أنّ «القَذِر» عند الشرع لا يخالفه بحسب الكبرى وإنّما الردع وجوداً وعدماً حسب تخطئتهم في المصداق؛ حيث إنّ الملاك الواقعي فيه إنّما هو تنفّر طبيعة الشرع لا تنفّر طبيعتهم وإن كان هو المرجع في استكشاف القذارة الشرعية في ما كان إطلاقٌ في البين بلا معيّنٍ شرعي، وهذا كما أنّه بحسب الأثر كذلك أيضاً فيكون المرجع في غَسل النجاسة وإزالتها ما هو كذلك عرفاً لو لم يكن طريق خاصّ من الشرع على خلافه.

وأمّا «الطهارة» في مقابل «الخبث» فالظاهر أنّها عدم القذارة عمّا من شأنه القذارة فتكون المطهّرات مزيلةً[٣] للخبث وحده، ولا دليل على كونه أمراً وجودياً فتكونا من الضدّين حتّى تكون المطهّرات الشرعية محدثة[٤] لأمرٍ ومزيلة لأمرٍ آخر، وهو الخبث.

---

١. أي أحد المتضادّين أي المجعول أحد المتضادّين وهو الملكة والآخر عدمها.

٢. في الأصل: طبايعهم.

٣. هذا هو الصواب، وفي الأصل: مقدّمة» وهو تصحيف.

٤. في الأصل: محدثه.

وأمّا «الطهارة» في مقابل[١] «الحدث» فالظاهر من أدلّة الوضوء من أنّه نور والوضوء على وضوء نورٌ على نور[٢] وأدلّة الغسل من أنّه أنقى من الوضوء[٣] والأدلّة الدالّة على تأثيراتهما في بعض الأُمور المعنوية من تبعيد الشيطان والأجنّة وتسهيل خروج الروح في حال الاحتضار ونحو ذلك، أنّها وجودية، فراجع الأدلّة.

وأمّا الحدث فيمكن أن يكون أمراً وجودياً كما يُحتمل أن يكون عدمياً ولا دليل على واحدٍ منهما فلا يُعلم أنّ المزيل للطهارة من البول والنوم ونحوهما هل يُحدث أمراً وجودياً آخر وهو الحدث أم لا؟

ويظهر[٤] الثمرة في كون الحدث رافعاً[٥] أو[٦] الطهارة شرطاً في لزوم الإحراز وعدمه[٧] في مثل مخلوق الساعة بالغاً بلا صدور واحدٍ من الأحداث منه كما لا يخفى، فتدبّر جدّاً.

بقي هنا شيء، وهو بيان ثمرة الاختلاف في المسألة، فنقول:

إنّه قد ذُكر له وجوه لا نرى صحّة التعويل عليها مثل جريان الاستصحاب في نفس الحكم الوضعي على القول بالجعل، وعدم جريانه فيه على القول بعدمه؛ فإنّه

---

١. بعدها في الأصل: «الخبث» ثمّ شطب عليها.

٢. قد سبق تخريجه في ج ١، ص ٣٤١.

٣. قد سبق تخريجه في ج ١، ص ١٨١.

٤. كذا، وهو الصواب أيضاً ولا وجه لتصحيحه بـ«تظهر».

٥. في الأصل: «مانعاً» ثمّ شطب عليها وكتب بدلاً منها ما أثبتناه في المتن.

٦. في الأصل: «و» ثمّ صحّحها بـ«أو» كما في المتن.

٧. بعدها في الأصل: «كما يظهر» ثمّ شطب عليها.

ـ بناءً عليه ـ لا يرى[١] إلّا اختصاص الاستصحاب بالأحكام الشرعية[٢]، وأنّه ـ على القول به ـ يصحّ نسبة «الرفع» إليه في قوله (ع): **رُفع عن أُمّتي**[٣] اه، وغيره، بخلاف القول بعدم الجعل فإنّه لا معنى لنسبته إليه، وأنّه ـ بناءً عليه ـ يُحكم بوجوده مطلقاً بالنسبة إلى الأنام ولو لم يكن[٤] مكلّفين كالصبي والنائم والمجنون والغافل والجاهل في الجملة، بخلاف القول بعدمه فإنّ وجوده تابع للتكليف المنفيّ بالفرض كما لا يخفى، هذا.

وأنت ترى عدم تمامية كلٍّ ممّا ذُكر:

أمّا الوجهان الأوّلان[٥] فلما تقدّم[٦] في المبحثين من صحّة نسبة «الرفع» وكذا جريان «الاستصحاب» بالنسبة إلى كلّ ما كان من شأنه أن يؤخذ من الشارع ويُتوصّل بإنشائه إليه من غير فرق بين الوضع والجعل، هذا.

وأمّا الثالث فيظهر الوجه فيه ممّا ذهب إليه بعض الأساطين[٧] من صحّة الحكم بالوضع وإن لم نقل بالجعل في حقّ غير الكامل، وذلك من جهة الخطابات

---

١. أُدرجت فوقها كلمة «حينئذٍ» بصورة الرمز ثمّ شطب عليها ظاهراً.

٢. يعني أنّ هذا القائل يرى اختصاص الاستصحاب بالأحكام الشرعية، ولذا ذكر هذه الثمرة وإلّا بناءً على ما هو الحقّ من جريان الاستصحاب في غير الأحكام لا تأتي هذه الثمرة.

٣. تقدّم الحديث وتخريجه في ص ١٥.

٤. كذا، ولعلّ إفراد الضمير بلحاظ أنّ «الأنام» اسم جمع فيصحّ إرجاع الضمير المفرد إليه، وأمّا بلحاظ معناه فخبره «مكلّفين» على صيغة الجمع، وعلى أيّ حالٍ الأولى: لم يكونوا.

٥. هذا هو الصواب، وفي الأصل: الوجهين الأوّلين.

٦. تقدّم في ص ١٢٣ ـ ١٢٤ و١٣٢ و٢٥٣ ـ ٢٥٤.

٧. *بحر الفوائد*، ج ٣، ص ٦٩.

المتوجّهة[١] إلى الكامل أو المتحقّق في حالة الكمال كـ«الضمان» مثلاً فإنّه منتزع من وجوب ردّ العين أو القيمة الثابت في حالة الكمال أو المتوجّه إلى الكامل، فتحقّق أيضاً بطلان هذه الثمرة، فافهم.

١. هذا هو الصواب، وفي الأصل: المتوجة.

ثمّ إنّه ينبغي التنبيه على أُمور:

الأوّل

في جريان الاستصحاب في ما لو كان المستصحب كلّياً سواء كان حكماً شرعياً أو موضوعَ حكمٍ شرعي، أو لا

وليُعلم أوّلاً أنّ هذا النزاع في هذه المسألة بل سائر ما يأتي من النزاعات المحرّرة[1] في التنبيهات الآتية ليس بحسب الكبرى وتعيين مفاد أدلّة حجّية الاستصحاب ومقدار دلالتها سعةً وضيقاً، وإنّما هو بحسب الصغرى وتطبيق ما استفيد من الأدلّة على بعض المصاديق وعدمه؛ لأجل تكفّلها جميع ما تقوّم به الاستصحاب ممّا اعتُبر فيه وعدمه في مواردها[2].

القول في استصحاب الكلّي

إذا عرفت ذلك فاعلم أنّ المتيقّن السابق إذا كان كلّياً في ضمن فردٍ من أفراده بحيث يكون موجوداً بوجوده فالشكّ في بقائه وارتفاعه يُتصوّر على وجوهٍ ثلاثة؛ لأنّ الشكّ فيه إمّا أن يكون من جهة الشكّ في بقاء نفس ذاك الفرد، أو من جهة

---

١. بعدها في الأصل: «إنّما هو» ثمّ شطب عليها.

٢. في التحرير الأوّل: «وليعلم أوّلاً أنّ هذا النزاع بل سائر ما يأتي من النزاع في جريان الاستصحاب بالنسبة إلى بعض الأُمور الأُخر في التنبيهات الآتية ليس في الكبرى وتعيين مفاد الأدلّة الدالّة على حجّية الاستصحاب ومقدار سعته وضيقه، بل إنّما هو في الصغرى في تطبيق ما استفيد منها من «المضيّ» على بعض الصغريات من جهة اجتماع ما تقوّم بها الاستصحاب من الشرائط وعدمه؛ لاختلال بعض الشرائط» ثمّ شطب على مواضع منها وكتب بدلاً منها بين السطور كلماتٍ فصارت العبارة: «وليعلم أوّلاً أنّ هذا النزاع ... وعدمه في مواردها» كما ترى في المتن. وقد وردت هذه المواضع المشطوبة في تعليقة القوچاني على *كفاية الأُصول*، ج ٢، ص ٤٣٢ وصُحّف فيها «المضيّ» بـ«المعنى».

الشكّ في تعيينه؛ لتردّده بين ما هو باقٍ جزماً وما هو مرتفع قطعاً، أو من جهة الشكّ في وجود فردٍ آخر مع القطع بارتفاع ذلك الفرد.

أمّا القسم الأوّل ـ أعني ما يكون الشكّ في بقاء الكلّي وارتفاعه من أجل الشكّ في بقاء الفرد المعيّن الذي تحقّق الكلّي سابقاً في ضمنه، وارتفاعه كـ«الإنسان» المتحقّق في ضمن «زيد» المشكوك بقاؤه من جهة الشكّ في بقائه ـ فلا ريب في جريان «الاستصحاب» بالنسبة إلى كلٍّ من الكلّي والفرد معاً وبترتيب آثار كلٍّ منهما عليه لو كان لكلٍّ واحد منهما أثرٌ بخصوصه.

وإنّما الكلام في أنّه هل يغني استصحاب أحدهما عن إجرائه في الآخر أم لا؟

التحقيق أنّ المستصحب لو كان هو الكلّي لا يفيد بالنسبة إلى آثار الفرد فلا يترتّب عليه الآثار[1] الثابتة لخصوصية الأفراد ـ سواء قلنا بأنّ وجود الكلّي الطبيعي عين وجود الأفراد أم لا.

أمّا على الثاني فواضح، وأمّا على الأوّل فلأنّ الأثر على الفرض إنّما كان للفرد بما هو فرد، والكلّي ـ بعد عدم استلزامه للفرد إلّا من باب أنّه مصداق [و]فرد مّا ـ لابدّ منه في وجود الطبيعي لا له بخصوصيته [فـ]لا يكاد يترتّب الخصوصية الفردية إلّا على القول بالأصل المثبت.

وأمّا استصحاب الفرد وإغناؤه عن استصحاب الكلّي بترتيب[2] آثاره[3] على الفرد المستصحب فيبتني ذلك على اتّحادِ الطبيعة مع الفرد وجوداً بحسب العرف كما كان كذلك دقّةً فيكون التعبّد بوجود الفرد تعبّداً بوجود الكلّي، فالحكم بوجود

---

١. هذا هو الصواب، وفي الأصل: آثار.

٢. بعدها في الأصل: «استصحاب» ثمّ شطب عليها.

٣. بعدها في الأصل: «الكلّي» ثمّ شطب عليها.

الجزئي عين الحكم بوجود الكلّي، كما أنّ الحكم بعدم الفرد عين الحكم بعدم ما يوجد بوجوده من الحصّة المتحقّقة في ضمنه، وإن قيل خلاف ذلك وأنّ الفرد مقدّمة للكلّي فلا عينية بينهما، هذا، أو تعدّدِهما حسب تخيّلهم ولكن مع خفاء الواسطة، وأمّا في صورة تعدّدهما مع جلاء الواسطة وإن كان مخالفاً للواقع فيشكل ذلك بناءً على عدم حجّية الأصل المثبت؛ حيث إنّ الملاك في موضوعه إنّما هو نظر العرف ولو كان المسامحي منه لا الدقّة العقلية، إلّا أن يناقش بأنّ نظرهم هو المناط في تعيين المفاهيم لا في مقام التطبيق كما بالنسبة إلى ما نحن فيه بتخيّل التعدّد، فيمكن أن يكون خطاؤهم في ما نحن فيه في التطبيق بحيث لو اطّلعوا على الاتّحاد في الواقع لقالوا بكفاية استصحاب الفرد في ترتيب آثار الطبيعة، فافهم جدّاً.

وأمّا **القسم الثاني** ـ أعني ما يكون الشكّ في بقاء الكلّي وارتفاعه في الآن اللاحق من جهة عدم تعيّن الفرد المتحقّق سابقاً، وتردّده بين ما هو مرتفع جزماً وما هو باقٍ كذلك ـ فالتحقيق جواز استصحاب الكلّي ويترتّب عليه آثاره بخصوصه، فلا يترتّب عليه آثار الفرد وإن لم ينفكّ بقاؤه عن بقاء نفس الكلّي إلّا على القول بالأصل المثبت.

وهذا لا فرق فيه بين كون الشكّ فيه من جهة المقتضي كالشكّ في بقاء الحيوان المردّد بين طويل العمر وقصيره استعداداً، وبين كونه من جهة الشكّ في الرافع كالحدث المردّد بين الأصغر والأكبر بعد التوضّؤ مثلاً وإن كان ربما يُتوهّم عدم جريانه في هذا القسم من جهة أنّ وجود الطبيعي إنّما يكون بوجود أفراده، والفرد الموجود في السابق مردّد أمره بين ما هو مرتفع جزماً، وبين ما هو مشكوك

الحدوث فيُحكم بعدمه بمقتضى الأصل.

وبالجملة، بعد صحّة جريان أصل[١] العدم بالنسبة [إلى] حدوث الفرد المتيقّن بقاؤه ويترتّب عليه آثاره، لا مجال[٢] للركون على الكلّي والحكم ببقائه.

والقولُ بأنّ الأصل في أحد الفردين معارض بالآخر، مدفوعٌ بأنّه ليس المراد بجريان الأصل في أحدهما إثباتَ الفرد الآخر فيُحكم بنفي الكلّي وارتفاعه بارتفاعه جزماً، بل المقصود أنّه لمّا كان منشؤ الشكّ في الكلّي ـ أعني الحيوان الذي كان في الدار مثلاً ـ هو تردّده عندنا وإن لم يكن كذلك واقعاً في أنّه «البقّ» الذي لا يعيش أكثر من ثلاثة أيّام أو «الفيل» الذي يعيش مأةَ سنةٍ، ثمّ شكّ بعد ثلاثة أيّام في بقائه؛ لاحتمال أن يكون «فيلاً»، وارتفاعه؛ لاحتمال أن يكون «بقّاً» فكان الشكّ فيه حقيقةً شكّاً في أصل حدوثه؛ لأنّه لو كان «بقّاً» واقعاً لارتفع قطعاً [و]بقي الشكّ في حدوثه بحدوث «الفيل» واقعاً، فلا مناص حينئذٍ عن إجراء أصالة العدم والحكم به كما لا يخفى، هذا.

وفيه أنّ ذلك مسلّم لا يعتريه رَيب، لكنّه لا يمنع عن جريان الاستصحاب في نفس الكلّي بعد تمامية أركانه من كونه المتيقّن سابقاً ومشكوك[٣] لاحقاً فيشمله أدلّة حرمة نقض اليقين بالشكّ فيترتّب عليه آثار بقائه وإن كان أمر الفرد مردّداً بين ما ذُكر.

---

١. هذا هو الصواب، وفي النسخة: «الأصل» وذلك لأنّ المؤلّف أضاف «العدم» ما بين السطور وغفل عن تصحيح «الأصل» بـ«أصل».

٢. كذا، والصواب ظاهراً: بقاؤه يترتّب عليه آثاره ولا مجال.

٣. كذا في الأصل والتشاكل يقتضي: «المشكوك» ولكنّ الأولى: «متيقّناً سابقاً ومشكوكاً لاحقاً» بدلاً من «المتيقّن سابقاً ومشكوك لاحقاً».

وبالجملة، لمّا كانت أركان الاستصحاب مجتمعةً كان ذلك كافٍ في جريان الاستصحاب بالنسبة إلى خصوص الكلّي بترتيب آثاره عليه مع الدوران المزبور وإن كان لا يرتّب عليه أثر الفرد والحكم بأنّه «فيل» أو «جنابة» لو كان هناك أثر لهما شرعاً إلّا على القول بالأصل المثبت، هذا.

وقد يُتوهّم أيضاً بأنّ الشكّ في بقاء الطبيعي وارتفاعه مسبّب عن الشكّ في حدوث ما يقطع ببقائه، فإذا حكمنا بعدم حدوثه بمقتضى الأصل فيرتفع الشكّ عن المسبّب ولا يجري الأصل في طرفه؛ لحكومته عليه كما هو الحال في جميع أفراد الشكّ السببي والمسبّبي.

ولكن يندفع ذلك:

أوّلاً بالنقض بعكس هذا التوهّم فيقال: إنّ احتمال[1] ارتفاع الكلّي مسبّب عن احتمال وجوده في ضمن الآخر الأقلّ عُمراً فالأصل عدم وجوده في ضمنه، فيُحكم بوجوده في ضمن الآخر الذي هو الأطول عُمراً فلا يُحتاج إلى استصحاب الكلّي بل لا معنى له حينئذٍ بعين ما مرّ.

وثانياً نمنع من كون الشكّ فيه مسبّباً عن الشكّ في حدوث ذلك الفرد، بل هو مسبّب عن الجهل بالحادث الموجود الذي تحقّق الكلّي بوجوده، فلا يُعلم كون الفردِ الحادث هذا الفردَ المقطوع الارتفاع أو ذاك الفردَ المقطوع البقاء؛ لعدم المعيِّن في البين لأحدهما ولو كان أصلاً شرعياً. وارتفاع الكلّي ليس من لوازم عدم حدوث الفرد الباقي بل هو من لوازم كون الحادث هو الفرد المرتفع.

وثالثاً سلّمنا كونه لازماً له ومسبّباً عنه فليس رفع هذا الشكّ من آثاره

---

١. هذا هو الصواب، وفي الأصل: اجتماع.

الشرعية، بل هو من لوازمه العقلية ولا يترتّب إلّا على القول بالأصل المثبت.

ثمّ إنّه يتفرّع على جريان الاستصحاب في هذا القسم أنّه لو علم بخروج رطوبة منه وشكّ في أنّه «بول» أو «منيّ»، وجب عليه الجمع بين الطهارتين من الوضوء والغسل، وليس ذلك من أجل مجرّد استصحاب الحدث؛ إذ ليس أثره سوى عدم جواز الدخول في الصلاة المشترك بين الحدث الأصغر والأكبر، بل لأنّه إذا اجتزى بالوضوء فقط وشكّ في رفع حدثه به فالأصل بقاؤه.

والحاصل أنّه لو تردّد أمر الحادث بين «البول» و«المنيّ»، وفعَل أحداً[1] من الطهارتين وشكّ في رفع الحدث بذلك فالأصل بقاؤه، فيترتّب عليه أثره المشترك ـ كما تقدّم ـ دون آثار شيء من الخصوصيتين[2] مثل حرمة مسّ كتابة القرآن وقراءة العزائم إلّا على القول بالأصل المثبت وإن كان الواجب عليه حينئذٍ فعل الآخر من إحدى الطهارتين[3] من جهة حكم العقل بذلك بعد استصحاب الحدث؛ فإنّه باستصحابه يثبت عدم جواز الدخول في الصلاة بعد فعل أحدهما؛ حيث إنّه من أحكام الكلّي للحدث[4]، فلو أراد الدخولَ فيها في هذه الحالة فلا مناص له عن فعل الطهور الآخر ليقطع بالطهارة حتّى يجوز له الدخول في الصلاة، ولا يمكن له الرجوع إلى الأصل بالنسبة إلى كلٍّ من الطهورين؛ لأنّ معه يقطع بعدم جواز الدخول فيها، فالأصلان بالنسبة إلى هذا الحكم متعارضان، كما لا يخفى.

---

١. في الأصل: «أحد»، والمراد بـ«أحداً» هو الوضوء.

٢. في الأصل: الخصوصتين.

٣. قوله: «فعل الآخر من إحدى الطهارتين» فيه ركاكةٌ، والأولى أن يقال: فعل الطهارة الأُخرى أو فعل الطهور الآخر.

٤. كذا، والأولى: كلّي الحدث.

فبما ذكرنا انقدح الجواب عمّا يقال بأنّ كلّ من[١] أحد الطهورين من الغسل أو الوضوء من أحكام خصوص الحدث الأكبر أو الأصغر، فكيف يمكن الحكم بوجوبه بعد الوضوء أو الغسل باستصحاب كلّي الحدث؟ هذا.

وقد عرفت الجواب عنه وأنّ الحكم بالجمع[٢] بين الطهارة[٣] حسب اقتضاء العلم الإجمالي[٤] وأنّ اشتغال الذّمة يقتضي براءتها.

إن قلت: لو كان الأمر كذلك فلا نحتاج إلى إثبات كلّي الحدث بالأصل بل نوجب الغسل أوالوضوء؛ للعلم الإجمالي باشتغال الذّمة بأحدهما المتوقّف براءتها على الإتيان بهما.

قلت ـ مضافاً إلى أنّ التكلّم في المقام مع قطع النظر عن الدليل الآخر ـ: إنّا نفرض الكلام في ما إذا لم يكن للـ«حدث» سوى أثر خاصّ غير عدم جواز الدخول[٥] في الصلاة كأن ينذر أن لا يدخل المسجد محدثاً، فهذا لا يجوز له الدخول في المسجد ولا تجب عليه الطهارة ما لم يأت وقت الصلاة، هذا.

وأمّا المناقشة فيه بأنّه مردّد بين ما يُعلم بانتفائه وما يُحكم بانتفائه بالأصل أو بكونه مسبّباً فقد مرَّ جوابه مفصّلاً[٦].

ثمّ إنّه لا فرق في ما ذكرنا بين ما إذا لم يُعلم بالحالة السابقة أو عُلم وكانت هي

---

١. أضاف المقرّر ـ طاب ثراه ـ قوله: «كلّ من» في الهامش وفي العبارة غلط وخلل والأولى: بأنّ كلّاً من الطهورين.

٢. في الأصل بعدها: «ما» ثمّ شطب عليها.

٣. كذا، والأولى: الطهارتين.

٤. في الأصل: الإجمال.

٥. أي سوى أثر خاصّ وهو عدم جواز الدخول.

٦. مرّ في ص ٣٤٦ ـ ٣٤٩.

الطهارة، ثمّ حدث ما هو المردّد بين الموجب للحدث[١] الأكبر والأصغر فإنّه لا إشكال في هاتين[٢] الصورتين من جريان جميع ما ذكرنا فيهما، وأمّا لو كانت الحالة السابقة قبل حدوث ما هو المردّد كذلك، الحدثَ الأكبر فلا إشكال في عدم جريان ما ذكرنا فيه؛ حيث إنّ العلم الإجمالي المتعقّب للعلم التفصيلي بالحدث الأكبر لا يستتبع خطاباً تنجيزياً بالنسبة إلى طرفي ما شكّ فيه لكي يوجب العلم بالقدر المشترك حتّى يستصحب في صورة الشكّ، بل المعوّل عليه نفي القدر المشترك بالأصل السليم عن المعارض عند الشكّ فيه بعدما تحقّق الرافع بالنسبة [إلى] المعلوم[٣].

وأمّا لو كان المكلّف سابقاً محدثاً بالحدث الأصغر كما يتّفق كثيراً[٤] ما للنائم حيث يرى بعد يقظته رطوبةً يشكّ في كونه «بولاً» أو «منيّاً»:

فإن قلنا بتأثير الحدث الأصغر بعد الحدث بأن يوجب التأكيد في الوجود وإن كان يتداخل في المسبّب، فكذلك الحال على المنوال من جريان الأصل في القدر المشترك؛ حيث إنّه يعلم بحدوث نحوٍ جديد من الوجود ولو من جهة كونه تأكّد الوجود الأوّل ويدور أمره بين الفرد الزائل بالوضوء أو لا يزول إلّا بالغسل، فإذا توضّأ وشكّ في بقائه يستصحب بقاءه إلى أن يغتسل، هذا.

والقول بأنّ الشكّ هنا مسبّب عن الشكّ في كون الحادث أكبرَ[٥] فيرتفع

---

١. هذا هو الصواب، وفي الأصل: لحدث.

٢. هذا هو الصواب، وفي الأصل: هذين.

٣. أي الحدث الأكبر.

٤. في الأصل: كثير.

٥. هذا هو الصواب، وفي الأصل: أكبراً.

بالأصل[١] ومعه لا مجال للاستصحاب المزبور.

وفيه أنّ ذلك وإن كان كذلك إلّا أنّه ليس من آثار المستصحب ثانياً المستصحب الوجودي أوّلاً كما لا يخفى، هذا.

وأمّا لو قلنا بعدم تأثيره كذلك:

فإن قلنا بعدم تبدّل الحدث الأصغر بالأكبر عند عروض الجنابة وبقاء كليهما معاً إلى أن يغتسل[٢] فحاله حال سابقه أيضاً.

وأمّا إن قلنا بتبدّله بالأكبر عند عروض الجنابة فلا يجري فيه استصحاب قدر المشترك؛ لأنّ شخص الحدث المتيقّن قد علم ارتفاعه قطعاً إمّا بواسطة الوضوء على تقدير كون الرطوبة بولاً، أو بواسطة تبدّله بالحدث الأكبر على تقدير كونها منيّاً، نعم يجري استصحابه بناءً على جريان الاستصحاب في[٣] الثالث من أقسام القسم الثالث ـ أعني ما لو كان احتمال البقاء مستنِداً إلى احتمال التبدّل بفردٍ آخر كما ستسمعه إن شاء اللّه تعالى.

ثمّ إنّ ما ذكرنا من وجوب الجمع بين الوضوء والغسل في ما لو كان مُحدِثاً بالحدث الأصغر ثمّ رأى[٤] رطوبةً مردّدة بين كونه «بولاً» أو «منيّاً» وإن كان على الأصل ـ كما ذكرنا ـ إلّا أنّ اتّفاق الأصحاب على الاجتزاء بالوضوء خاصّةً لعلّه من جهة وجود بعض الإطلاقات[٥و٦] على أنّ من كان محدثاً بالحدث الأصغر ولم

---

١. بعدها في الأصل: «فلا يبقى» ثمّ شطب عليها.

٢. بعدها في الأصل: «فلا يجري» ثمّ شطب عليها.

٣. بعدها في الأصل: «القسم» ثمّ شطب عليها.

٤. في الأصل: رئي.

٥. بعدها في الأصل: «الأدلّة» ثمّ شطب عليها.

٦. راجع مسألة ٦٨٦ من *العروة الوثقى*.

يتحقّق منه جنابة يجوز له الصلاة إذا توضّأ فإنّ هذه قاعدةٌ ثانية قد أُحرز أحد جزءَيِ موضوعها بالوجدان وجزئِه الآخر بالاستصحاب.

تنبيهان

الأوّل

إنّ ما ذكرنا من الجمع بين الطهارتين في دوران الأمر بين ما يقتضي أحد الطهارتين ممّا لا إشكال فيه، وأمّا لو دار الأمر في الخارج بين كونه «بولاً» أو «دم الاستحاضة» فالظاهر جريان الاستصحاب بالنسبة إلى الحدث أيضاً بعد فعل الوضوء الموجب للشكّ في بقاء الحدث وارتفاعه، فيجب عليه حينئذٍ الجمع بين الوضوء والغسل من باب المقدّمة وتحصيلاً للبراءة، هذا.

والقولُ بأنّه في مقام الدوران بين الأقلّ والأكثر يرجع إلى البراءة عن الأكثر بعد فرض تيقّن وجوب الوضوء على كلّ تقدير مدفوعٌ ـ مضافاً إلى ما ذكرنا في مبحث البراءة وعوّلنا عليه من لزوم الرجوع إلى الاشتغال عند الدوران المزبور ـ بأنّ[1] الرجوع إلى البراءة عنده إنّما يكون مع فرض عدم جريان الاستصحاب المقتضي لخلافها، وإلّا فلا تجري البراءة معه كما في المقام على ما لا يخفى.

الثاني

إنّه كما يجري استصحاب الكلّي في هذا القسم ويترتّب عليه آثاره، كذلك يجري الفرد أيضاً وإن كان مردّداً بين ما هو باقٍ جزماً وما هو مقطوع الارتفاع

---

١. في الأصل: «أنّ» بدل «بأنّ».

فيُحكم ببقاء شخص ما عُلم سابقاً ويترتّب عليه الآثار[١] الشخصية الثابتة للشخص المردّد بين الشخصين لو كان له أثر، دون الآثار الثابتة لأحد الشخصين تعييناً؛ لأنّه غير مسبوق بالعلم.

وأمّا القسم الثالث، وهو ما كان الشكّ في بقاء الكلّي وارتفاعه من جهة الشكّ في وجود فردٍ آخر غير الفرد المعلوم حدوثه وارتفاعه فهو على أقسامٍ ثلاثة؛ لأنّ الفرد الآخر إمّا أن يُحتمل وجوده مع ذلك الفرد المقطوع الارتفاع، وإمّا أن يُحتمل حدوثه مقارناً لحال ارتفاعه، وإمّا أن يُحتمل تبدّله إليه؛ لحدوث تغييرٍ فيه كمّيةً وكيفيةً.

والتحقيق عدم جريان الاستصحاب في شيء منها؛ أمّا القسمان الأوّلان[٢] فلأنّ المعتبر في مورد «الاستصحاب» أن يكون الشكّ في نفس المتيقّن السابق بقاءً وارتفاعاً؛ لعدم صدق «نقض اليقين بالشكّ» بدونه، فلو كان المشكوك في الآن اللاحق مغايراً للمتيقّن السابق مع العلم بزواله فلا يصدق عليه الشكّ في البقاء، وليس الحكم بعدم حدوث ما يُشكّ في حدوثه نقضاً للمتيقّن السابق بالشكّ، بل الحكم بحدوثه يكون نقضاً لليقين بالشكّ.

وبالجملة، إنّ المتيقّن السابق إنّما انتقض بيقينٍ آخر مثله لا بالشكّ. والسّر في ذلك أنّ الكلّي المتيقّن سابقاً في هذين القسمين على تقدير وجود الفرد المشكوك له وجودٌ مستقلّ مغاير[٣] لوجود الكلّي الموجود بوجود الفرد المشكوك فيه وليس

---

١. هذا هو الصواب، وفي الأصل: آثار.

٢. هذا هو الصواب، وفي الأصل: القسمين الأوّلين.

٣. في الأصل مضبوط بالياء والهمزة معاً.

متّحداً[١] معه لا عقلاً ولا عرفاً؛ أمّا عقلاً فواضح حيث إنّ الكلّي وإن قلنا بأنّ وجوده عين وجود أفراده إلّا أنّ وجوده في ضمن أفراد متعدّدة ليس وجوداً واحداً بل وجودات متعدّدة عقلاً، بمعنى أنّ وجوده في ضمن كلّ فرد نحوُ وجودٍ له غير ما هو في ضمن الفرد الآخر، فما عُلم من وجوده فقد عُلم أيضاً بارتفاعه، وما قد شُكّ في بقائه فقد شُكّ في أصل حدوثه. وأمّا عرفاً فكذلك أيضاً، فإن شئت صدقَ ذلك فانظر إلى أنّه لو تحقّق «الإنسان» في ضمن فردٍ ثمّ انعدم دهراً ووُجد «إنسان» في ضمن فرد آخر فهل يحكم العرف أنّه عين الإنسان الأوّل؟! كلّا ثمّ كلّا.

ودعوى أنّ الموجود في ضمن جميع الأفراد ليس إلّا الكلّي الذي هو أمر واحد، غاية الأمر أنّ وجوده على نحوٍ يجامع التعدّد الخارجي، فإذا شُكّ في كون وجوده على نحوٍ بقي بارتفاع بعض الأفراد أم لا فلا مانع من استصحابه كما في القسم الثاني، مدفوعةٌ بأنّ المستصحب ليس هو الأمر الذهني الجامع بل هو نفس الموجود الخارجي، وقد عرفت مغايرة ما كان متيقّناً منه مع ما احتُمل ثبوته، وهذا هو الفارق بينه وبين القسم الثاني؛ حيث إنّ[٢] الشكّ فيه في نفس ما كان متيقّناً في السابق بوجوده الخارجي فيستصحب وجوده.

وممّا ذُكر ظهر فساد القول بجريان الأصل بالنسبة إلى القسمين المزبورين مطلقاً، مستنِداً في ذلك إلى أنّ الكلّي لمّا كان متيقّناً سابقاً بنفسه وكان المعتبر لحاظه كذلك فما لم يعلم بارتفاعه لابدّ من البناء عليه، وتعدّدُ الوجودات غيرُ

---

١. في الأصل: متّحد.

٢. بعدها في الأصل: «المستصحب» ثمّ شطب عليها.

قادحٍ في صدق البناء عليه وإن كان قادحاً بالنسبة إلى الفرد، هذا.

إلّا إنّك قد دريتَ الوجه في ذلك وأنّه بحياله غير وافٍ لما هو المرجع والمآب في باب الاستصحاب؛ حيث إنّ الكلّي لمّا كان موجوداً سابقاً قد تعلّق اليقين به في ضمن أحد الفردين بخصوصه فإذا قطع بانعدام ذاك الفرد الموجد له فقد قُطع بانتفائه وارتفاعه؛ لما اقتضت الطبيعة من اتّحادها مع الفرد، فما شُكّ فيه إنّما يكون شكّاً في وجود المستصحب في ضمن فردٍ آخر بحيث لا يكون هذا المشكوك عين ما تيقّنه سابقاً؛ لما قد عرفت من تعدّد الكلّي بتعدّد أفراده ومشخّصاته فبالحَريّ[1] حينئذٍ هو التعويل على الاستصحاب[2] العدمي كي لا يكون الرجوع إلى غيره نقضاً لليقين بالشكّ، هذا.

والقولُ بتعلّق الحكم بالكلّي من حيث هو هو من دون تشخّصه في ضمن الأفراد المستلزم لتعدّده بتعدّد الأفراد والحصص أو باعتبار مفهوم الوجود، مدفوعٌ ـ مضافاً إلى عدم كون الكلّي بذلك مورداً لتعلّق الأحكام ولترتّب الآثار الشرعية عليه، بل إنّما تعلّقت به باعتبار الوجود ـ بأنّه[3] كيف يتعقّل الشكّ فيه من هذه الحيثية مع أنّه من المستحيل عقلاً انعدام المفهوم؟! هذا.

ثمّ إنّه ممّا ذكرنا في القسمين الأوّلين ظهر لك الحال بالنسبة إلى القسم الثالث أيضاً في ما إذا كان تبدّل الفرد بالفرد على وجهٍ يُعدّ الفرد الآخر مباياناً عرفاً للفرد الأوّل بحيث يحكم أهل العرف بحدوث الفرد الآخر وانعدام الفرد الأوّل، كما لو

---

١. في الأصل: فباالحري.

٢. في الأصل: استصحاب.

٣. في الأصل: «أنّه» بدل «بأنّه».

تبدّل الصُفرة بالحُمرة والكُدورة بالسواد في الألوان فإنّ عين ما كان أوّلاً وإن كان باقياً بالدقّة العقلية في هذا القسم في ضمن الفرد الآخر إلّا أنّ العرف ـ بعدما كان مدار الاستصحاب[1] عليه ـ يحكمون فيه بالمغايرة بحيث لا يكاد عندهم وفي نظرهم تصويرُ البقاء والنقض، فلا يشمله أخبار الباب.

نعم إذا عُدّ الفرد اللاحق مع السابق في العرف شيئاً واحداً مستمرّاً بأن يكون ما تُيقّن وجوده في السابق عينَ ما يُحتمل بقاؤه لا شيئاً آخراً وإن حصل العلم بزوال بعض حدود وجوده كالسواد الضعيف إذا صار شديداً؛ حيث إنّ اللون الأوّل يكون باقياً عند أهل العرف أيضاً وإن ارتفع حدّ وجوده، وحينئذٍ فإذا شُكّ فيه بعد القطع به من جهة تبدّله بالشديد أو الانعدام رأساً فيُستصحب؛ لصدق «البقاء والنقض» عليه عرفاً.

وبالجملة، فبعد ما كان العرف يرى بنظره المسامحي وحدة الوجود في هذا القسم وأنّه مع الفرد الأوّل عين وجوده مع الثاني وإن تغاير حدّ وجوده فيُستصحب ذلك عند الشكّ ويترتّب عليه آثاره بحيث لا يكون[2] ذلك من إسراء الحكم من موضوع إلى موضوعٍ آخر يغاير ذاك الموضوع أوّلاً؛ لعدم كون الشكّ من هذه الجهة شكّاً في وجود المستصحب اللازم معه ذلك أو التعويل على الأصل العدمي.

نعم، لا يجوز استصحاب الفرد؛ لأنّ قوام الفردية إنّما هو بخصوصيات الوجود ومشخّصاته، فإذا زال بعض تلك الخصوصيات بواسطة التبدّل بخصوصيةٍ أُخرى

---

١. بعدها في الأصل: «وشمول النقض» ثمّ شطب عليها.

٢. هذا هو الصواب، وفي الأصل: لا تكون.

فلا محالة ينعدم معه الشخص الأوّل ويكون الفرد الموجود ثانياً بما هو فرد ومشخَّص مغايراً مع الفرد الأوّل كذلك، وهذا الاستصحاب بناءً على جريانه يكون من قبيل إسراء الحكم من موضوع إلى موضوعٍ آخر يغاير الأوّل، وهو أشبه شيء بالقياس، كما لا يخفى.

فرعان

الأوّل

إنّه قد دُري لك الوجه في ما عوّل عليه بعض الأساطين[١] من التفصيل بين أقسام هذا النوع من أنواع الاستصحاب الكلّي بجريان الاستصحاب فيه بالنسبة إلى القسم الأوّل منها دون القسمين الأخيرين مستنِداً في ذلك على[٢] مجرّد احتمال كون الثابت في الآن اللاحق على «الفرض[٣] الأوّل» من هذه[٤] الأقسام الثلاثة هو عين الوجود الأوّل المتيقّن فيُستصحب بقاؤه بخلاف «الثاني» منه، وكذا «الثالث»؛ حيث إنّ وجود الكلّي في ضمن فردٍ حادث بعد الفرد المعلوم مغايرٌ[٥] لوجوده السابق، هذا.

وليت شعري كيف أنّه ذهب إلى ما ذهب؟! مع ما قد علمت من إسراء ما ذكره (قده) وشيوعه بالنسبة إلى كلٍّ من هذه الأقسام الثلاث؛ فإنّه (قده) إن لاحظ في

---

١. *فرائد الأُصول*، ج ٣، ص ١٩٦.
٢. كذا، ولعلّ الصواب: إلى.
٣. في الأصل: فرض.
٤. في الأصل: «هذا» ثمّ صحّح بما في المتن.
٥. في الأصل: مغائر.

القسم الأوّل صِرفَ الوجود مع الغضّ عن جهة الوحدة نظراً إلى بقاء الكلّي ببقاء الحصص فيكون له نحوُ وجودٍ في ضمن فردين أو أكثر بحيث يُعبّر عنه بالوجود المنبسط فذلك جارٍ بعينه في القسمين الأخيرين أيضاً، وإن لوحظ فيهما وجود الشخص من حيث الوحدة فذلك جارٍ بعينه في الأوّل أيضاً ـ مع ما دريتَ من أنّ القسم الثالث فيمكن جريان الاستصحاب فيه بالنسبة إلى بعض فروضه؛ لمساعدة العرف على ذلك ـ فلا ينبغي مع ذلك إطلاق الحكم بالنسبة إليه.

هذا، مع أنّ الحقّ عدم الجريان فيها مطلقاً لو بنينا على الدقّة العقلية مطلقاً بالنسبة إلى «الكلّي»، وكذا «الفرد» بعدما كان نسبة الكلّي إلى أفراده كنسبة آباء متعدّدة إلى أبنائهم دون أبٍ واحد بالنسبة إليهم، كما لا يخفى.

الفرع الثاني

القول في ما يتعلّق بكلام الفاضل التوني (ره)

إنّه قد يؤيّد المرام[1] من عدم استدعاء استصحاب[2] الكلّي لترتيب خصوصية الأفراد بكلام بعض الأعلام (ره) الواقع عنه في هذا المقام قائلاً (قده) عند تمسّك المشهور[3] لإثبات أحكام الميتة من الحرمة والنجاسة بالنسبة إلى الجلد المطروح بـ«أصالة عدم التذكية»: بما محصّله أنّ معروض الحرمة والنجاسة ليس سوى موت حتف الأنف، وعدم التذكية لازمٌ أعمٌّ له، ولا يكاد يمكن عند إثبات اللازم الأعمّ ملزومه الخاصّ[4] إلّا على القول بالأصل المثبت، هذا.

---

١. بعدها في الأصل: «المقام» ثمّ شطب عليها.
٢. هذا هو الصواب، وفي الأصل: الاستصحاب.
٣. في الأصل: «المش» وهو رمزٌ إلى ما ذكرنا.
٤. بعدها في الأصل: «هذا» ثمّ شطب عليها.

فكأنّه (قده)[١] زعم أنّ بالأصل[٢] لعدم التذكية في المسألة فرد[٣] من الحياة والموت حتف الأنف، ولا يمكن إثبات أحكام «الميتة» من الحرمة والنجاسة على عدم التذكية مع ما علمت من أنّ استصحاب الكلّي المنتفي بانتفاء بعض وجوداته ـ أعني الحياة ـ وقارنه[٤] بعض وجوداته الأُخر، لا يفي لإثبات الحكم الشرعي حسب ما قرّره (قده) قائلاً في ما حكي عنه: وليس مَثَل التمسّك بهذا الاستصحاب إلّا مَثَل مَن تمسّك على وجود «عمرو» في الدار باستصحاب بقاء الضاحك المتحقّق بوجود «زيد» في الدار في الوقت الأوّل، وفساده غنيٌّ عن البيان[٥]. انتهى.

هذا، وأنت ترى أنّ ما منعه من استصحاب عدم التذكية في الجلد المطروح أو اللحم كذلك ـ كما ذهب إليه المشهور ـ في غير محلّه؛ حيث إنّ الحكم الذي أراد

---

١. في الأصل بدلاً من قوله: «فكأنّه (قده)» إلى قوله: «في ما حكي عنه»: «فكأنّه (قده) زعم أنّ للعدم في المقام فردين من الحياة والموت حتف الأنف، ومعه لا يكاد يمكن ترتّب الآثار الشرعية على مجرّد عدم التذكية مع ما علمت من أنّ استصحاب الكلّي المنتفي بانتفاء بعض وجوداته مع مقارنته لتحقّق بعض وجوداته وجوداته [كذا، والظاهر زيادتها] الأُخر لا يتمّ [كذا ظاهراً] لإثبات الحكم الشرعي ركن الاستصحاب وكون [كذا، والصواب ظاهراً: يكون] الشكّ معه شكّاً في الحدوث كما تقدّم، وما ذكرناه يظهر من كلامه (قده) حيث مثّل لما ذهب إليه قائلاً» ثمّ شطب على مواضع منها وكتب بين السطور والهامش كلماتٍ فصارت العبارة كما ترى في المتن.

٢. في الأصل كلمة لا تقرأ ثمّ شطب عليها وصحّحها بما في المتن والظاهر زيادتها.

٣. في الأصل: «فردين» ثمّ شطب على علامة التثنية وصحّحها بـ«فردان» ثمّ شطب على علامة التثنية فصار: «فرد» كما في المتن والصواب ظاهراً: «فردين» كما كان أوّلاً.

٤. كذا، وهو معطوف على «المنتفي» فالصواب ظاهراً: «المقارن لبعض» بدلاً من «قارنه بعض».

٥. *الوافية*، ص ٢١٠ وعنه في *فرائد الأُصول*، ج ٣، ص ١٩٧.

المشهور ترتّبه على استصحاب عدم التذكية من الحرمة أو النجاسة لا مناص عن القول به بمقتضى الأصل، ولا يكون إجراؤه من قبيل إجرائه في القدر المشترك الموجود في ضمن فردٍ لإثبات فردٍ آخر؛ وذلك لأنّ العدم الأزلي بالنسبة إلى شخص واحد لا يكون كلّياً وإن كان يقارنه بعض الوجودات ككونه مع الحياة تارةً وموت حتف الأنف أُخرى.

وبعبارةٍ أُخرى، فرقٌ بين المستصحب الوجودي والعدمي، وأنّ المحذور المحظور إنّما يلزم في بعض أنحاء «الوجودي» في ما لو كان كلّياً؛ لتعدّد الوجود معه بتعدّد الأشخاص والأفراد بحيث يكون للكلّي في ضمن فردٍ وجودٌ غير وجوده في ضمن فردٍ آخر كما قلنا سابقاً، وهذا بخلاف «العدم» فإنّه ـ حيث لم يكن بعد إضافته إلى شخص واحد وفرد خاصّ غيرَ صادقٍ على كثيرين، بل إنّما يكون ذلك لو لوحظ بالنسبة إلى الأفراد والوجودات المتعدّدة ـ لا يكون كلّياً وإن كان أمراً مستمرّاً مقارناً لها[1] فيترتّب عليه باستصحابه عند الشكّ في بقائه كلُّ ما يترتّب عليه من الآثار الشرعية لولا الشكّ، كما لا يخفى.

نعم، إنّما لا يترتّب عليه ما كان مترتّباً على أحد مقارناته الوجودية، فلو كان مثلاً لموت حتف الأنف أثرٌ شرعي لا يمكننا القول بترتّبه على هذا المستصحب العدمي وإن قارن الوجودي بما لم ينفكّ عنه، وليس ذلك لما توهّمه من استصحاب[2] الكلّي[3] الممنوع تأتّيه دقّةً ومسامحةً، بل لعدم كون استلزام عدم

---

١. العبارة غير صافية، والمراد أنّ أصالة العدم ولو لوحظ بالنسبة إلى الأفراد لا يكون كلّياً بل أمر واحد شخصي مستمرّ مقارن مع الوجودات المتعدّدة.

٢. هذا هو الصواب، وفي الأصل: الاستصحاب.

٣. بعدها في الأصل: «بل لأنّ» ثمّ شطب عليها.

التذكية لمثل الموت حتف الأنف شرعياً[١] ثابتاً بنصٍّ من الشارع[٢]؛ ضرورة[٣] أنّ مثل هذا الاستلزام وعدم الانفكاك لا يكون شرعياً بل عقلي[٤] محض، كما لا يخفى.

وبالجملة، إنّ العدم لمّا لم يكن متغايراً[٥] بتبادل الوجودات المقارنة[٦] له ـ بأن يكون وجوده مستنداً إلى انتفاء بعض الوجودات[٧]، وهو علّة لتحقّقه فيقال: إنّ انتفاء أحد هذه الموجودات علّة لتحقّق المعدوم ومقتضٍ[٨] له وإن كان كذلك بالنسبة إلى الضدّين اللذين لا ثالث لهما؛ حيث إنّ انتفاء[٩] أحدهما مقتضٍ[١٠] لوجود المعدوم ـ فلا يكون الحكم بترتّب بعض الآثار الشرعية عليه باستصحابه من قبيل الحكم[١١]، كذلك بالنسبة إلى القسم الثالث[١٢] من استصحاب الكلّي الممنوع جريان الاستصحاب فيه مطلقاً دقّةً ومسامحةً.

---

١. كذا، والصواب ظاهراً: شرعاً.

٢. في التحرير الأوّل: «في هذه المرتبة إلّا على القول بالأصل المثبت ضرورة» ثمّ شطب عليها وكتب بدلاً منها في الهامش: «وليس ذلك لما توهّمه ... بنصٍّ من الشارع» كما ترى في المتن.

٣. سوق العبارة يقتضيها وإن كانت في الأصل مشطوبة.

٤. بعدها في الأصل: «وبالجملة إنّ العدم لمّا لم يكن مستنداً إلى وجود ما هو مقارن له» ثمّ شطب عليها.

٥. في الأصل مضبوط بالياء والهمزة معاً.

٦. في الأصل: المقارن.

٧. كذا، والمفروض مقارنة العدم للموجودات فلا يكون انتفاؤها علّة للعدم.

٨. في الأصل: مقتضياً.

٩. بعدها في الأصل: «بعض» ثمّ شطب عليها.

١٠. في الأصل: مقتضياً.

١١. كذا، والعبارة ناقصة.

١٢. في الأصل: «الثاني» ثمّ شطب عليها وصحّحها بما في المتن.

هذا كلّه حسب ما اقتضاه الأصل، وأمّا حكم المسألة فنقول:

إنّ ما ركن عليه المشهور من الحكم المزبور من النجاسة والحرمة وترتّبهما[١] على استصحاب عدم التذكية إنّما هو لأجل أنّ موضوعهما كما يشهد بـه الأدلّـة ليس سوى عدم التذكية وأكل غير المذكّى وليس موتَ حتف الأنف لكي يُحتاج في إثباته باستصحاب عدم التذكية، فيصير من قبيل استصحاب القدر المشـترك الموجود في ضمن فردٍ لإثبات فردٍ مغاير، فباستصحاب عدم التذكية في اللحم يُحكم أنّه غير مذكّى.

وبالجملة، إنّه يُحرز بالأصل كون المشكوك في الظاهر من أفراد ما ترتّب عليه الحكمان[٢] واقعاً، هذا.

وملخّص الكلام في هذا المقام[٣] أنّ من المعلوم الذي لا يُرتاب فيه ظهورَ جملةٍ من الآيات والأخبار بل صراحتها في أنّ الحرمة والنـجاسة رُتّـبتا عـلى «غـير المذكّى الواقعي»، وضدّهما على «المذكّى الواقعي» كذلك؛ وذلك مثل قوله تعالى: ﴿إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ﴾[٤] الظاهر في أنّ المحرّم إنّما هو لحم الحيوان الذي لم يقع عـليه التذكية واقعاً، وما رُوي في *الكـافي* بسنده إلى عليّ بن أبي حمزة قال: **سألت أبا عبد اللّه (ع) وأبا الحسن (ع) عن لباس الفراء والصلاة فيها، فقال: لا تصلِّ فيها إلّا في ما كان منه ذكيّاً**[٥]، إلى غير ذلك من الأخبار الواردة في هذا الباب، بل يمكن

---

١. في الأصل: «المترتّبان» ثمّ شطب عليها وصحّحها بـ«وترتّبهما» كما في المتن.

٢. هذا هو الصواب، وفي الأصل: الحكمين.

٣. بعدها في الأصل: «إنّه غير مرتاب فيه» ثمّ شطب عليها.

٤. المائدة (٥): ٣.

٥. *الكافي*، ج ٣، ص ٢٩٨، ح ٣؛ *تهذيب الأحكام*، ج ٢، ص ٢٠٣، ح ٧٩٧؛ *وسائل الشيعة*، ج ٤، ⇦

القول بتواترها على ترتّب الأحكام على «المذكّى» كما يُعلم من الرجوع إلى ما ورد في باب الصيد والذباحة وما ورد في جواز ترتّب أحكام المذكّى على المأخوذ من سوق المسلمين والصلاة في جلده[١]، هذا.

فإن قلت: قد ورد[٢] جملةٌ من الآيات والأخبار دالّةٌ على أنّ الحكمين ترتّب[٣] على «الميتة» كما في آية: ﴿قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّماً﴾[٤] الآية، وقوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ﴾[٥] الآية، إلى غير ذلك. والروايات الدالّة عليه كثيرةٌ مثل ما ورد في عدم جواز الصلاة في شيء من الميتة وفي جلده وإن دُبغ سبعين مرّة[٦]، وفي بعض الأخبار تعليل الحكم بحرمة الطعام الذي مات فيه فأرة بأنّ اللّه تعالى حرّم الميتة[٧].

⇦ص ٣٤٦، باب (٢) في جواز الصلاة في الفراء والجلود والصوف والشعر والوبر ونحوها إذا كان ممّا يؤكل لحمه بشرط التذكية في الجلود وعدم جواز الصلاة في شيء من ذلك إذا كان ممّا لا يؤكل لحمه وإن ذكي، وجواز الصلاة في كلّ ما كان من نبات الأرض، ح ٢.

١. راجع *وسائل الشيعة*، ج ٣، ص ٤٩٠، باب (٥٠) في طهارة ما يشترى من مسلم ومن سوق المسلمين والحكم بذكاته ما لم يعلم أنّه ميتة وحكم ما يوجد بأرضهم وج ٤، ص ٤٥٥، باب (٥٥) في جواز الصلاة في ما يشترى من سوق المسلمين من الثياب والجلود ما لم يعلم أنّه ميتة أو نجس وعدم وجوب السؤال عنه.

٢. بعدها في الأصل: «في» ثمّ شطب عليها.

٣. كذا، والصواب ظاهراً: ترتّباً.

٤. الأنعام (٦): ١٤٥.

٥. المائدة (٥): ٣.

٦. *كتاب من لا يحضره الفقيه*، ج ١، ص ٢٤٧، ح ٧٤٩؛ *تهذيب الأحكام*، ج ٢، ص ٢٠٣، ح ٧٩٤؛ *وسائل الشيعة*، ج ٣، ص ٥٠١، باب ٦١ في عدم طهارة جلد الميتة بالدباغ وعدم جواز الصلاة فيه وتحريم الانتفاع بها، وكراهة الصلاة في ما يشترى ممّن يستحلّ الميتة بالدباغ.

٧. *الاستبصار*، ج ١، ص ٢٤، ح ٦٠؛ *تهذيب الأحكام*، ج ١، ص ٤٢٠، ح ١٣٢٧؛ *وسائل الشيعة*، ج ١، ص ٢٠٦، باب ٥، ح ٢.

قلت:[١] وفيه أوّلاً[٢] أنّ «الميتة» عبارة عند الشارع عن كلّ ما خرج روحه بغير التذكية التي هي نفس وقوع هذه الأُمور الأربعة في الخارج من «التسمية والاستقبال والإسلام وفري الأوداج الأربعة»، ولو كانت «الميتة» هو خصوص ما خرج روحه حتف الأنف للزم التوسّط بينها وبين المذكّى اللازم منه كون النجاسة زائدةً على ما عدّوها. ويدلّ على ما ذكرنا كثير من الأخبار[٣] الناطقة بأنّ القطعة المُبانة[٤] من الحيّ ميتةٌ وغير ذلك، مع أنّ وقوع الاختلاف في التعبير من الشارع بالنسبة إلى موضوع الحكمين ومعروض الحرمة والنجاسة ـ فإنّه قد جعل غير المذكّى أوّلاً والميتة ثانياً ـ شاهدُ صدقٍ على ما ادّعينا من اتّحادهما عند الشارع.

وثانياً أنّه ـ مع تسليم ذلك والقول بأنّ «الميتة» هو ما خرج روحه بحتف أنفه ـ لا إشكال في أنّ غير المذكّى ملحق بـ«الميتة» حكماً، فكلّ ما ثبت لها بالدليل تثبت له أيضاً بالتنزيل وإن لم نُرد به إثبات الموت حتف الأنف، كما أفاده الفاضل المزبور (قده).

وبالجملة، إنّه بعدما كان ملحقاً بها حكماً لا بأس في حكم المشهور عليه بالنجاسة والحرمة بالاستصحاب لإثبات ما هو الملحق بـ«الميتة»، فبه يثبت خصوص ما يلحق بها من غير المذكّى ـ أعني ما إذا زهق روحه ولم يذكّ شرعاً كما لا يخفى، هذا.

---

١. بعدها في الأصل: «مضافاً إلى» ثمّ شطب عليها.

٢. قارن *بحر الفوائد*، ج ٣، ص ١٠٣.

٣. راجع *وسائل الشيعة*، ج ٢٤، ص ٧١، باب (٣٠) في أنّ ما يقطع من أعضاء الحيوانات قبل الذكاة فهو ميتة، لا ينتفع به كأليات الغنم وغيرها.

٤. هذا هو الصواب وفي الأصل: المبائنه.

وبالجملة، كلّ ما أُزهق روحه مع عدم علم المكلّف بوقوع هذا الأمر الشرعي عليه وشكّ فيه فالأصل عدمه فيُحكم عليه بأنّه «غير المذكّى».

ودعوى أنّ الحكم المزبور بعدما كان موضوعه هو الواقعي كيف يمكن إحرازه بالأصل بل المرضيّ في أمثال هذا[1] المقام هو إحراز الموضوع بالأدلّة المعتبرة الكاشفة عن الواقع، مدفوعةٌ بأنّه قد يقوم على إثباته وكذلك سائر ما يكون حالها[2] كحاله طرقٌ شرعية من التعبّدية وغيرها، بها يُحرز موضوع الحكم في الشريعة، فالموضوعات إذا كانت مركّبةً أو مقيّدةً بعد الشكّ فيها من جهة الشكّ في أحد أجزائه أو القيد لا مناص عن إحرازها بالأصل كما لا يخفى.

لا يقال: إنّه كيف يُحكم على غير المذكّى بالحكم مع أنّه في حال الحياة وقبل طريان الشكّ لم يكن محكوماً بالحرمة أو النجاسة؛ لأنّه بعدما كان المدار في الاستصحاب على زمان الشكّ وكون المستصحب في حاله ذا أثر شرعي وإن لم يكن في حال العلم به كذلك، فلا يقدح حينئذٍ استصحابه وإثباته به وترتّب الحكم عليه[3]، هذا.

وينبغي التنبيه على أُمور مهمّة لابدّ من ذكرها:

الأوّل

في بيان أُمور يتعلّق بالمقام ذكرها

إنّ ما ذكرنا مبنيٌّ على كون موضوع النجاسة والحرمة وعدم جواز الصلاة هو عدمَ التذكية أو كان ما هو غير المذكّى ملحقاً بـ«الميتة» شرعاً، ففي كلٍّ من

---

١. في الأصل: «هذ» وكان ابتداءً: هذه وأُمحيت «الهاء» وبقي «هذ» والصواب ما أثبتناه.

٢. يعود الضمير إلى «ما» باعتبار معناه أي القيود.

٣. بعدها في الأصل: «وإن كان» ثمّ شطب عليها.

الصورتين لا مانع من الاستصحاب الذي يكون مقتضاه مذهبَ المشهور في الجلد المطروح، وإن كان الموضوع فيها[١] هي «الميتة» التي هي عبارة عمّا فنى روحه بغير سبب شرعي فمقتضى الأصل ـ بعدما كانت الشبهة في المقام موضوعيةً ـ هو الحكم بالحلّية والطهارة؛ وذلك[٢] من جهة أنّ أصالة عدم موت حتف الأنف لا تقتضي إلّا ثبوت[٣] الحكمين، ولا يُعارَض هذا بأصالة عدم التذكية بعد ثبوت الحكم للـ«ميتة» دون عدم التذكية فليس له أثر لكي يجري الأصل فيه.

ولو سُلّم تعارض أصالة عدم كونه مذكّىً بأصالة عدم كونه ميتةً لكنّه بعد التعارض ثمّ التساقط لا مناص عن كون المرجع قاعدةَ الحلّ والطهارة في الأشياء، هذا.

ولكنّ الواقع ـ كما هو الإنصاف ـ خلافه حيث لم نحرز في الخارج غير أنّ الميتة تَغايَر[٤] المذكّى في الجملة بحيث لا نعلم كونه على نحو التضادّ، أو العدم والملكة، أو العموم والخصوص بأن تكون الميتة عبارةً عن كلّ ما زهق روحه مطلقاً، ومعه لا مجال لتلك المعارضة والرجوع إلى القاعدة المزبورة.

والحاصل أنّه لو قلنا بكون «الميتة» بمعناها العامّ ـ أعني ما ليس له روح سواء كان فناء روحه بالسبب الشرعي أو غيره ـ موضوعاً للحكم في الأدلّة، كان الخارج من تحته «المذكّى» بقوله تعالى: ﴿إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ﴾[٥] الآية فيبقى الباقي تحت

---

١. كذا، والصواب ظاهراً: فيهما.

٢. بعدها في الأصل: «من أجل» ثمّ شطب عليها.

٣. كذا، والصواب ظاهراً: نفي.

٤. في الأصل تغائر.

٥. المائدة (٥): ٣.

العامّ، فالمذكّى وإن كان ميتةً واقعاً إلّا أنّه خارج عنها حكماً.

وعليه لو شُكّ في تحقّق عنوان المخصّص فيُرجع إلى العامّ ويُحكم بترتّب أحكام «الميتة». وكونُ مرجع الشكّ فيه إلى الشكّ في المصداق المورِث للإجمال المسقط للرجوع إلى عموم العامّ والأخذ به إنّما يكون الأمر فيه كذلك في ما لم يكن هناك أصل موضوعي يُثبت عدمَ المخصّص، ولا إشكال في وجوده في المقام؛ لأنّ عدم تحقّق التذكية المقتضية لنفي الحلّية والطهارة موافق للأصل.

وبالجملة، إنّه لو شُكّ في الجلد أو اللحم المطروح ـ بعد العلم بكونهما ميتةً ـ في أنّهما هل وقع عليهما السبب الشرعي فيكون مصداق المخصّص متحقّقاً أم لا فلا يكونا[1] داخلاً[2] في عنوان المخصّص بل يشملهما عنوان العامّ، أنّ[3] المرجع هو أصالة عدم تحقّق السبب الشرعي.

الثاني

إنّه قد يؤيّد ما أفاده الفاضل التوني (ره):

تارةً بأنّ أصالة عدم التذكية بناءً على كونها ذاتَ أثرٍ شرعي تُعارضها أصالةُ عدم كون خروج روح هذا الغنم بـ[غير][4] طريق التذكية، هذا.

وأُخرى بأنّ ما ذكر إنّما يصحّ على تقدير إجراء الأصل في نفس عدم التذكية، وأمّا لو أُجري في شرطٍ من شروطها مشكوكٍ وجودُه[5] فـ ـ مع أنّه يلزم إجراؤه فيه

---

١. في الأصل: «كان» ثمّ شطب على «النون» منها وصحّح بـ«فلا يكونا».

٢. كذا، والصواب ظاهراً: فلا يكونان داخلين.

٣. كذا، والصواب ظاهراً: «لكان» جزاء «لو» في صدر العبارة.

٤. والقرينة على سقطه قوله في ما بعد: «لأنّه بأصالة عدم خروج الروح بغير التذكية».

٥. بعدها في الأصل: «كالتسمية مثلاً» ثمّ شطب عليها.

الإثباتَ؛ حيث إنّ استلزام عدم الشرط عدم المشروط عقلي ـ إنّه قد يعارض الأصلَ المزبور الأصلُ الجاري بالنسبة إلى الشرط المقتضي لخلاف ما أُجري في المشروط[١] كـ«التسمية» مثلاً فإنّه لو قلنا باتّصاف تركها بالمانعية في صورة[٢] العمد فمتى شُكّ في ذلك فأصالة عدم المانع أي كون الذابح تاركاً[٣] لها عمداً تُعارض أصالةَ عدم التذكية كما لا يخفى، هذا.

وأنت ترى عدم تمامية كلٍّ ممّا ذُكر فلا يكون هذه الإيرادات واردةً على المشهور قطعاً، فالإشكال في المسألة من جهتها ممّا لا ينبغي لأحدٍ؛ ضرورة أنّ الإشكال الأوّل ممّا لا معنى له؛ لعدم ترتّب الأثر الشرعي على الأصل المعارِض، وما لم يترتّب عليه أثرٌ لا يمكن إثباته بالأصل؛ لأنّه بأصالة عدم خروج الروح بغير التذكية لا يمكن إثبات كونه بطريق التذكية، وإلّا فاللازم التعويل على الإثبات وما لم يثبت ذلك لم يترتّب عليه أثرٌ، كما لا يخفى.

وهذا بخلاف الأصل المزبور؛ فإنّه بعد عدم إرادة إثبات موضوع آخر به، بل لحكمٍ كان مترتّباً عليه بنفسه لا بأس بإجرائه كما يجري كذلك بالنسبة إلى كلّ ما قُطع بحدوثه وشُكّ في الحادث.

وبما ذكرنا تبيّن الجواب عن الإشكال الآخر فإنّ[٤] أصالة عدم المانع لا تُثبت

---

١. مراده ظاهراً هو أنّ ما ذكر من أصالة عدم التذكية معارض أوّلاً وثانياً لو أُجري الأصل في الشرط مثلاً فلا تثبت الحرمة؛ لأنّ عدم المشروط بعدم الشرط عقلي مع أنّه على فرض التنزّل معارض بأصالة عدم المانعية أو أصالة عدم الشرطية.

٢. بعدها في الأصل: «العدم» ثمّ شطب عليها.

٣. هذا هو الصواب، وفي الأصل: تارك.

٤. هذا هو الصواب، وفي الأصل: فإنّه.

التذكية الشرعية التي هي الموضوع للحكم إلّا على الأصل المثبت، كما لا يخفى.

وأمّا إشكال استلزام عدم الشرط عدم المشروط فيرتفع من أنّ عدم الشرط عين عدم المشروط كما أنّ عدم الجزء عين عدم الكلّ، كما لا يخفى.

وممّا ذكرنا كلّه في هذا المقام ظهر أيضاً الجواب عمّا قد يقال من أنّ الرجوع إلى الأصل المزبور يلزم منه الإثبات بعد ما كان المقصود إثبات الحكم، وإثباته لا يمكن إلّا بإثبات كون الموضوع غير مذكّىً بالأصل، وإن هو إلّا معنى التعويل على الإثبات، هذا.

وأنت ترى ـ بعد الوقوف على ما تقدّم منّا ـ أنّ أصالة عدم التذكية إنّما يجري في نفس اللحم المشكوك، ومعنى عدم تذكيته هو كونه غير مذكّىً فليس هنا واسطةٌ تُثبَت بالأصل حتّى يلزم المحذور المحظور.

الثالث

إنّه لا إشكال في عدم صحّة التعويل في المقام عند الشكّ على استصحاب الحكم السابق المتحقّق في حال الحياة؛ وذلك للمنع من جريانه بالنسبة إلى الحلّية في ما نحن فيه؛ لعدم وجود[1] الحالة السابقة له مع أنّها لم تكن[2] في الموضوع مطلقاً بل كانت مشروطة بالتذكية، فبعدما أحرزنا عدمها بالأصل لا مجال للقول بها، كما هو الظاهر.

---

١. هذا هو الصواب، وفي الأصل: الوجود.

٢. في الأصل: «لم تكن» ثمّ غُيّرت بـ«لم يكن» والصواب ظاهراً ما أثبتناه؛ لأنّ الضمير المستتر يعود إلى «الحلّية».

وأمّا الطهارة وجواز الصلاة[١] فقد ذهب إلى صحّة الاستصحاب فيهما بعض من عاصرنا من الأساطين[٢] مدّعياً على أنّه لا إشكال في جريانه بناءً على المسامحة في المستصحب، وأمّا بناءً على الدقّة فلا؛ لأنّ الطهارة المعلومة سابقاً إنّما كانت من عوارض الحيوان، والمرام إثباته[٣] في اللاحق هي الطهارة في الجسم، هذا.

وأنت ترى بعدما قدّمنا لك القول في استصحاب الكلّي عدم تمامية مثل هذا الاستصحاب؛ لأنّ استصحاب الطهارة المعلومة سابقاً بعد ارتفاعها بارتفاع بعض الخصوصيات الوجودية ومشخّصاتها يكون من قبيل إسراء حكمٍ من موضوعٍ إلى موضوع آخر يغاير[٤] الأوّل فيكون قياساً كما هو الواضح.

هذا مضافاً إلى أنّ الشكّ في الطهارة في هذه الحالة يكون مسبّباً عن الشكّ في التذكية وبعد إجراء الأصل فيها لا مجال[٥] عن القول[٦] بالطهارة؛ لارتفاع موضوعها معه كما لا يخفى، هذا فتدبّر جدّاً.

---

١. أُدرجت كلمة «به» في أعلى السطر ثمّ شطب عليها.

٢. *بحر الفوائد*، ج ٣، ص ١٠٤.

٣. في الأصل: «إثباتها» ثمّ غيّرها بـ«إثباته» كما في المتن.

٤. في الأصل: يغائر.

٥. في الأصل: «لا مج» وهو رمز إلى ما ذكرناه.

٦. كذا، والصواب ظاهراً: «للقول» بدلاً من «عن القول».

الأمر الثاني

في جريان الاستصحاب في الأُمور التدريجية

ولا يخفى عليك أيضاً أنّ النزاع في هذه المسألة راجع إلى الصغرى ـ أعني انطباق أدلّة حرمة النقض ووجوب البناء على اليقين السابق بعد الفراغ[1] عن تماميتها ووفائها لإثبات المرام.

فمجمل القول فيه أنّها إمّا يكون زماناً أو غيره، وعلى الثاني لا يخلو الأمر أيضاً إمّا أن يكون متصرّمَ الوجود كالزمان فيتجدّد شيئاً فشيئاً كالتكلّم والمشي والكتابة، بل مطلق ما يكون من قبيل الحركة ويسمّى بـ«الزماني»؛ لكون الزمان مشخّصاً ومميّزاً بين أشخاصه، أو لا وعليه إمّا أن يكون أحد القسمين دخيلاً في موضوع حكمه، أو لا بل يكون حالاً من حالاته، هذا.

لا إشكال في جريان الأصل في قسم الأخير منها، وأمّا الأقسام الأُخر فنقول:

إنّك قد دريت غيرَ مرّةٍ أنّ المعتبر في الاستصحاب اتّحاد القضيّة المشكوكة والمتيقّنة بأن يكون الشكّ متعلّقاً بنفس ما تعلّق به اليقين، فمع عدمه لا يكاد يصدق «نقض اليقين بالشكّ» الذي يكون مفاد أخبار الباب.

وبالجملة، إنّه لا يكاد أن يتفارق قضيّتا[2] الشكّ واليقين إلّا بهما، وإلّا لما كان البقاء صادقاً على الالتزام بالحكم حين الشكّ ولا النقض على عدمه كذلك؛ إذ معنى «البقاء» هو وجود ما كان موجوداً في الزمان السابق، في الزمان اللاحق

---

١. في الأصل: الفراق.

٢. هذا هو الصواب، وفي الأصل: قضيّتي.

بعينه. ومن المعلوم أنّ هذا المعنى غير صادق بالنسبة إلى «الزمان والزماني» من الأُمور التدريجية المتصرّمة جزءً فجزءً[١]، وكذا الأُمور القارّة التي يؤخذ الزمان قيداً له كالإمساك النهاري مثلاً؛ لعدم[٢] اتّحاد القضيّة المشكوكة والمتيقّنة فلا يصدق «نقض اليقين بالشكّ» فيها؛ مثلاً إذا شُكّ في جزءٍ من الليل أو النهار فلا محالة يكون الشكّ في الوجود ابتداءً الذي لازمه عدم صدق البقاء والعلم بكون ما قبله ليلاً أو نهاراً لا ينفع بالنسبة إلى زمان المشكوك؛ لأنّه غيره قطعاً، هذا على ما هو التحقيق ومقتضى النظر[٣] الدقيق.

في أنّ الإنصاف جريان الأصل في الزمان والزمانيات

ولكنّ الحقّ والإنصاف ـ كما يظهر من كثير ـ جريان الاستصحاب في المقام مطلقاً في القسم الأوّل ـ أعني «الزمان» ـ بحيث لا يكون من قبيل قياس الخفيّ، بل ذهب المحدّث الإسترآبادي[٤] إلى حكاية اتفاق الأُمّة بل الضرورة على اعتبار استصحاب الليل والنهار، هذا.

فنقول: إنّه لا بأس بجريانه في هذا القسم مطلقاً دقّةً ومسامحةً:

أمّا الثاني فظاهرٌ بعد التصرّف في المستصحب فيُجعل «النهار» مثلاً أمراً خارجياً واحداً، ويُجعل بقاؤه وارتفاعه عبارةً عن عدم وجود جزئه الأخير ووجوده، أو عدم تجدّد جزء مقابله وتجدّده بادّعاء كون «النهار» عند العرف عبارةً عن هذا المعنى، فـ«النهار» عندهم عبارة عن قطعة من الزمان ـ أعني ما

---

١. في الأصل: جزاً فجزءاً.

٢. بعدها في الأصل: «صدق البقاء» ثمّ شطب عليها.

٣. في الأصل: نظر.

٤. *الفوائد المدنية*، ص ٢٨٨ وعنه في *فرائد الأُصول*، ج ٣، ص ٤٤ *والحاشية على استصحاب القوانين* للشيخ الأنصاري، ص ٧٥ *وجامعة الفوائد*، ص ١٩٥.

بين الطلوع والغروب ـ له استقرارٌ بحسب الوجود، فإذا شُكّ في تجدّد الجزء[١] الأخير منه فيُحكم ببقائه.

وبالجملة، إنّ «الليل أو النهار» مثلاً ما دام متّصلاً بحسب الأجزاء بحيث لم يتخلّل العدم بين أجزائه يُعدّ عرفاً أمراً واحداً شخصياً حقيقةً، ويكون حدوثه بحدوث أوّل أجزائه وبقاؤه ببقاء بعضها الآخر، فإذا قُطع بحدوثه كذلك وشُكّ في البقاء والارتفاع يكون الشكّ متعلّقاً بعين ما تعلّق به اليقين حقيقةً فيجري فيه الاستصحاب بكِلا قسميه المذكور في استصحاب الكلّي دون القسم الثالث منه، كما لا يخفى؛ وذلك حيث إنّ الشكّ في بقاء «الليل» تارةً يكون من جهة الشكّ في بقاء شخص هذا الفرد الذي يعلم[٢] أنّه عشر ساعات، وأُخرى من جهة تردّده بين كونه عشر ساعات ليكون مرتفعاً جزماً وبين كونه أزيد فلا يكون مرتفعاً فالأوّل من قبيل الأوّل من أقسام استصحاب الكلّي، والثاني من قبيل الثاني من أقسامه، وفي كلٍّ منهما يُستصحب «الليل أو النهار» ويترتّب عليهما من آثار أنفسهما مثل وجوب الإمساك وجواز الإفطار، فاستصحابهما إنّما ينفع مثلاً بالنسبة إلى الأحكام المترتّبة على نفس بقائهما فلا يثبت به كون هذا الجزء من الزمان «ليلاً أو نهاراً» ليترتّب عليه ما له من الأثر إلّا على الإثبات، هذا كلّه بناءً على المسامحة العرفية في المستصحب.

وأمّا على[٣] الأوّل ـ أعني تصوير الشكّ في بقاء الزمان على سبيل الحقيقة والدقّة العقلية ـ كما هو كذلك في غيره من الأُمور القارّة ـ فيجري فيه الأصل بعين

---

١. هذا هو الصواب، وفي الأصل: جزء.

٢. كُرّر هذا اللفظ في الأصل، والظاهر زيادته.

٣. وحدة السياق تقتضي عدم ذكر قوله: «على».

ما يجري في غيره، بتقريب أنّ «الليل» عبارة عن كون الشمس بين القوسين تحت الأرض، كما أنّ «النهار» كذلك فوقه[١]، فكونه[٢] في أحد القوسين أمرٌ ثابت[٣] مستمرّ قد علم بوجود[ه] سابقاً وشكّ في بقائه لاحقاً فإنْ[٤] هو إلّا مجرىً للاستصحاب فيجري فيه من دون حاجة إلى التصرّف في المستصحب والقول بأنّه وَحداني عرفاً، كما لا يخفى[٥].

في ما ذهب إليه بعض الأعاظم (قده)

ثمّ إنّه قد يُتمسّك[٦] في العامّ بالاستصحاب الحكمي مثل عدم تحقّق حكم الصوم أو الإفطار عند الشكّ في هلال رمضان أو شوّال مؤيَّداً له بقوله (ع) في المكاتبة: **صُم للرؤية وأفطر للرؤية المتفرّع على قوله (ع): اليقين لا يدخله[٧] الشكّ**[٨]، بتقريب أنّه لمّا جاز فعل المفطر بمقتضى الأصل عند الشكّ في دخول رمضان ووجب الصوم على حسب مقتضاه أيضاً في الشكّ في الشوّال فلابدّ من أن يكون وجوب الصوم والإفطار للرؤية، وإلّا كان نقضاً لليقين بالشكّ، هذا.

وأنت ترى عدم تمامية ذلك بناءً على أنّ التكليف بـ«الصوم» في كلّ يومٍ تكليفاً مستقلّاً غير مربوط بالتكليف به في الآخر، فلا يُعقل صيرورة اليقين

---

١. كذا في الأصل، والصواب ظاهراً: «فوقها» أي فوق الأرض.

٢. كذا في الأصل، والصواب ظاهراً: «فكونها» أي فكون الشمس.

٣. هذا هو الصواب، وفي الأصل: ثبات.

٤. «إن» هذه نافية.

٥. بعدها في الأصل: «هذا كلّه حال القسم الأوّل من الأقسام» ثمّ شطب عليها.

٦. *فرائد الأصول*، ج ٣، ص ٢٠٥.

٧. في المصادر: لا يدخل فيه.

٨. *الاستبصار*، ج ٢، ص ٦٤، ح ٢١٠؛ *تهذيب الأحكام*، ج ٤، ص ١٥٩، ح ٤٤٥؛ *وسائل الشيعة*، ج ١٠، ص ٢٥٥، باب ٣، ح ١٣.

بوجوب الصوم في يومٍ موجباً لصدق دخول الشكّ بالنسبة إليه في ما لم يصم في اليوم المشكوك كونُه من رمضان فلا يصلح حينئذٍ لتفريع قوله (ع): «وافطر للرؤية» على قوله (ع): «اليقين لا يدخله الشكّ» فيتعيّن حينئذٍ الرجوع إلى أصالةِ عدم الوجوب والبراءة، لا أصالةِ الوجوب.

نعم، لو قلنا: إنّ التكليف بـ«الصوم» في شهر رمضان تكليفٌ واحد بحيث يكون صوم كلّ يوم جزءً من المكلّف به كما ربما يُتراءى من بعض كلماتهم في باب نيّة صوم الشهر، كان المتعيّن الرجوع إلى أصالة الوجوب، هذا.

إلّا أنّه أيضاً غير خالٍ عن المناقشة من جهةٍ أُخرى، وهو أنّه كيف التعلّق باستصحاب الحكم مع الشكّ في موضوعه، فمعه لا مسرح للاستصحاب، إلّا أن يجري في الموضوع فيُحكم معه ببقاء الليل أو النهار، وبعد ذلك كان يغني استصحابه عن استصحاب الحكم بل لا مجال معه لاستصحابه كما لا يخفى.

هذا كلّه تمام الكلام في القسم الأوّل، وأمّا القسم الثاني ـ أعني الأُمور التدريجيّة الغير القارّة ـ فمجمل القول فيه أنّ حكمه حكم القسم الأوّل بالنظر إلى الدقّة العقلية؛ لجريان ما عرفت من وجه المنع فيه في هذا القسم أيضاً بعينه. وأمّا بالنظر إلى المسامحة فالأمر فيه أوضح من دون لزوم محذور محظور في البين.

والحاصل أنّه يُتصوّر فيه جميع ما يُتصوّر في الكلّي من الأقسام الثلاثة؛ لأنّ الشكّ في بقاء تلك الأُمور:

تارةً يكون لأجل الشكّ في بقاء شخص ما علم سابقاً بعد إحراز كمّية أجزائه، كما لو علم كونه قاصداً للحركة إلى المقصد الذي يكون بينه وبين مبدء سيره أربعةُ فراسخَ، ولكن معه يشكّ في وصوله إليه؛ لسرعة السير، أو عدم وصوله إليه لبُطئه.

وكذا إذا علم أنّ مقصده مكان كذا لكن لم يعلم مقدار البُعد بينه وبين المبدأ، وأنّه أربعة فراسخ أو أزيد.

وتارةً من جهة الشكّ في تعيين الفرد وتردّده بين ما هو كثير الأجزاء فيكون باقٍ جزماً وما هو قليلها فمرتفعٌ قطعاً كما إذا شكّ في أنّ مقصده مكان كذا الذي يكون بينه وبين المبدأ أربعة فراسخ، أو مكانٌ أبعدُ منه.

واُخرى للشكّ في وجود فردٍ آخر مع القطع بارتفاع الفرد الأوّل، كما إذا علم أنّ ما قصد السير إليه هو مكان كذا الذي وصل إليه قطعاً ولكن شكّ في تبدّل قصده إلى مكانٍ آخر أبعدَ منه، هذا.

وكذا الأمر في «القراءة»؛ حيث إنّه يُتصوّر فيها هذه الوجوه الثلاثة من حصول الشكّ في بقاء القاري على صفة القراءة من جهة الشكّ في حصول الصارف مع اقتضاء الداعي قراءته في زمان الشكّ أيضاً. وكذلك لو شكّ في القراءة من أجل الشكّ في حصول داعٍ آخر لاشتغاله بعد القطع بانتفاء الداعي الموجود أوّلاً، أو شكّ في قراءته بعد رفع يده عنها في زمانٍ طويل وإن اتّحد الداعي.

وبالجملة، إنّه ـ بعد القطع بأحد هذه الاُمور من الكتابة والحركة والتكلّم ـ يشكّ فيها بعد إحرازها، في ارتفاعها فيعلم بأنّه كاتبٌ أو قارٍ لسورة[1] «يس»[2] ويشكّ في أنّه أتمّها أم لا، ومرّةً يشكّ في أنّه هل كانت قراءته سورة «يس» فيكون الآن مشغولاً بقراءتها أو سورة «القدر» فيكون قد أتمّها، و اُخرى يعلم أنّه كان يقرأ سورة «يس» وأتمّها ولكن لا يعلم هل شرعَ بعدها في سورةٍ اُخرى فيكون الآن مشغولاً بالقراءة أم لم يشرَع فلا يكون مشغولاً بالقراءة، هذا.

---

١. في الأصل: لسور.

٢. في الأصل: يسن، وكذا الموارد الآتية.

فالأوّل من هذه الأمثلة يكون من قبيل القسم الأوّل من أقسام الكلّي، والثاني من ثانيها، والثالث من ثالثها، هذا، فالظاهر جريان الاستصحاب في كلّ من هذه الصور مسامحةً ودقّة.

أمّا الأوّل فلأنّه لا مانع [من] جريانه فيها حيثما يساعد العرف على الحكم بالاتّحاد فيها وجعل الموجودات المتعدّدة[١] الغير المجتمعة موجوداً واحداً لكي يتعلّق الشكّ ببقائها وارتفاعها فيُستصحب ما عُلم به سابقاً من الحركة والكتابة والقراءة وغيرها ويترتّب عليه ما يترتّب على بقاء تلك الأُمور من الآثار دون الخصوصية[٢] الفردية إلّا على القول بالإثبات، وهذا بعين ما قلنا[٣] في استصحاب الكلّي بل يجري فيها أيضاً ما ذكرنا في القسم الأوّل من تصوير استصحاب الشخص على سبيل الحقيقة والدقّة العقلية بأن يقال: إنّ «المشي» مثلاً عبارة عن حركةٍ خاصّة ـ أعني الحركة التوسّطية وكون الشخص معه بين المبدء والمنتهى ـ فإذا شُكّ في بقائه فيُستصحب شخص هذه الحركة حقيقةً من دون افتقار إلى المسامحة وجعل مجموع الأجزاء أمراً واحداً عرفاً، هذا.

وبه يندفع توهّم كون الشكّ في بقاء المستصحب ناشياً من وجود جزءٍ آخر، والأصل عدمه فيكون حاكماً على الاستصحاب[٤] الوجودي مانعاً عن جريانه.

هذا، مضافاً إلى عدم إمكان إثبات ارتفاع الكلّي بنفي الفرد بما قدّمناه[٥] سابقاً في القسم الثاني من استصحاب الكلّي من الأوجه المزبورة فراجع.

---

١. في الأصل: المتعدّد.
٢. هذا هو الصواب، وفي الأصل: خصوصية.
٣. قال في ص ٣٤٥.
٤. هذا هو الصواب، وفي الأصل: استصحاب.
٥. قدّم في ص ٣٤٦ ـ ٣٤٧.

هذا كلّه حال القسم الثاني، وأمّا القسم الثالث أعني ما إذا كان «الزمان أو الزماني» قيداً للموضوع أو للحكم[١] فقد ذهب شيخنا العلّامة الأنصاري[٢] (قده) إلى المنع عن جريان الأصل في هذا القسم مطلقاً مستنِداً في ذلك إلى أنّه حين الشكّ في بقاء المستصحب مع القطع بارتفاع الزمان أو الزماني فلا إشكال في عدم جريان الاستصحاب فيه؛ لأنّ المقيّد مع فرض كونه مقيّداً لا يُعقل بقاؤه بعد فرض انتفاء القيد.

وبعبارةٍ أُخرى، إنّ البقاء عبارة عن الوجود الثانوي لما كان موجوداً في الزمان الأوّل، وهذا لا يُعقل في المقيّد بعد انتفاء قيده، هذا[٣].

وفيه أنّه لا يخلو عن المناقشة[٤] يظهر وجهها ممّا سيأتي إن شاء اللّه تعالى عند بيان ما نختاره.

فأقول ـ وعليه التوكّل وهو المأمول ـ: إنّ الحقّ في المقام هو التفصيل في المسألة، وتوضيحه أنّ الشكّ في الأُمور المقيّدة بالزمان من حيث البقاء والارتفاع إمّا أن يكون شكّاً في موضوع[٥] الحكم، أو لا بل فيه نفسه؛ فإن كان الشكّ في بقاء نفس الموضوع المقيّد بالزمان كالجلوس قبل الزوال، والكفّ في النهار، أو الإكرام فيه كذلك إن كان ذا أثر شرعي فلا مانع من جريان الاستصحاب فيه، فإذا شُكّ في بقاء الجلوس قبل الزوال للشكّ في بقاء القيد أو المقيّد أو هما معاً فيُستصحب بقاؤه

---

١. هذا هو الصواب، وفي الأصل: لحكم.

٢. *فرائد الأُصول*، ج ٣، ص ٢٠٨.

٣. بعدها في الأصل: «ولكنّ الحقّ التفصيل» ثمّ شطب عليها.

٤. بعدها في الأصل: «لما سنبيّنه إن شاء اللّه تعالى» ثمّ شطب عليها.

٥. هذا هو الصواب، وفي الأصل: الموضوع.

ويترتّب عليه أثرٌ لو كان له ذلك.

وبالجملة، يكون حال القيد في المقام حال سائر المستصحبات المطلقة من جهة ترتّب الحكم عليها من دون مراقبة شيء في ذلك وإن كان «الزمان» مأخوذاً فيه جزءً لموضوعه.

نعم[1]، كون هذا الجلوس أو الإمساك قبل الزوال أو نهارياً لا يكاد يثبت بالاستصحاب بعد الشكّ في كونهما كذلك؛ وذلك لأنّ الجزء الذي عُلم كونه نهارياً أو قبل الزوال قد مضى، والحادث لمّا لم يكن قبلُ متحقّقاً لَما كان نهارياً أو قبل الزوال، ومعه لا يجري الأصل؛ إذ ليس هناك يقين سابق بالنسبة إلى الشكّ ولا شكّ بالنسبة إلى المتيقّن سابقاً، ولا يجري هنا القول بالاستصحاب التعليقي فيقال: إنّ هذا الإمساك المشكوك فيه لو كان في السابق لكان نهارياً فالآن كما كان؛ وذلك لانهدام أحد ركنيه لولا المسامحة؛ ضرورةَ أنّ تشخّص هذا الجزء إنّما هو لكونه في هذا الزمان، فلو فرضنا كونَه السابقَ خرج الجزء المشكوك عن كونه متيقّناً سابقاً[2]، وحينئذٍ فلو كان هناك حكم مترتّب على إمساكٍ نهاري أو الجلوس

---

١. بعدها في الأصل: «استصحاب» ثمّ شطب عليها.

٢. في التحرير الأوّل بدلاً من قوله: «ولا يجري هنا القول» إلى قوله: «متيقّناً سابقاً»: «ولا يصحّ هنا القول بالاستصحاب التعليقي كأن يقال: إنّ هذا الإمساك لو كان في السابق لكان نهارياً وكذلك الجلوس قبل الزوال فيُستصحب الآن كونه بهذا الاقتضاء؛ وذلك لانهدام أحد ركنيه بعد الاختلاف في الموضوع؛ ضرورة أنّ تشخّص هذا الجزء إنّما يكون لكونه في هذا الزمان فلو فرضنا كونه في السابق [شطب على «في السابق» ثمّ كتب بدلاً منها: «سابقاً» ثمّ شطب عليها ثانياً وكتب بدلاً منها: «السابق» كما ترى في المتن] خرج من [في الأصل: «عن»] كونه هذا الجزء» ثمّ شطب على مواضع منها وكتب بدلاً منها كلمات بين السطور فصارت العبارة كما ترى في المتن.

قبل الزوال لا يكاد يترتّب على المستصحب بالاستصحاب بعد عدم كونه مسبوقاً بالحالة السابقة، ومعه لا يثبت به موضوع الحكم أصلاً كما لا يخفى، هذا.

والظاهر أنّ الشيخ العلّامة (قده) أراد من إطلاق المنع هو المنع في هذه الصورة، لكنّه لا لما أفاده (ره) كما ذكرنا[1] من عدم اعتبار البقاء بهذا المعنى في الاستصحاب أصلاً؛ إذ يتوجّه عليه (قده) أنّه كيف ذلك؟! والحال أنّ العرف غير مساعد على ذلك بعدما كان بناؤه على المسامحة، فيصدق حينئذٍ معه البقاء على وجود المستصحب في الزمان الثاني في ما ساعد العرف على المسامحة، كما لا يخفى. وبالجملة، إنّ ما ذهب إليه (قده) من بيان وجه المنع غيرُ معوّلٍ عليه بعدما كان الملاك فيه هو اعتبار البقاء وعدمه، وبعدما ساعد العرف على ذلك لا وجه للمنع عنه، هذا.

بل الوجه فيه ما قد دريتَ من أنّ الفعل الذي يؤتى به وجوباً مع كونه شاكّاً في

---

١. وبعدها في الأصل: «بل الوجه فيه ما قد عرفت من أنّ الفعل الذي يؤتى به وجوباً لا مع كونه شاكّاً في قيده لا يمكنه إحرازه أنّه مع القيد بالأصل، كما هو الواضح» ثمّ شطب عليها وكتب في الهامش ما يلي: «من عدم اعتبار البقاء بهذا المعنى في الاستصحاب أصلاً؛ إذ يتوجّه عليه (قده) أنّه كيف ذلك، والحال أنّ العرف يساعد على ذلك بعد ما كان بناؤه على المسامحة فيصدق حينئذٍ معه البقاء على وجود الحكم في الزمان الثاني؛ لمساعدة العرف كما هو كذلك في الصورة الأُولى في المقام وقد حكمنا نحن بجريان الأصل فيه، وله (قده) أيضاً الحكم به في هذه الصورة؛ للمساعدة المزبورة بعدما كان البناء على ذلك في الاستصحاب.

وبالجملة، إنّ ما ذهب إليه (قده) من بيان وجه المنع غير معوّل عليه بعدما كان الملاك فيه هو اعتبار» ثمّ شطب عليها أيضاً.

القيد، أو المقيّد بوصف أنّه مقيّد، أو كلاهما[١] لا يمكنه إحرازه بأنّه[٢] مع القيد بالأصل كما هو البديهي.

هذا إذا كان الزمان قيداً للموضوع، وأمّا إن كان ظرفاً له وحالاً من حالاته فلا شبهة في جريان الأصل بالنسبة إليه، فبعدما علم[٣] بالجلوس في المسجد قبل الزوال أو الإكرام في النهار فلا محالة يمكن جريان الاستصحاب بالنسبة إليه وإحرازه به ويترتّب معه جميع ما له الأثر كما لا يخفى.

هذا كلّه بيان حال الموضوع والشكّ الواقع فيه، وأمّا إن كان في بقاء الحكم المترتّب عليه وارتفاعه، كما إذا علم بالدليل وجوب الإمساك في النهار أو الجلوس من قبل الزوال وشكّ في وجوبِه بعد الزوال أو الليل وعدمِه فلا يخلو أمره حينئذٍ بين كونه مقيّداً بالزمان أو الزماني في لسان الدليل، أو لا بل كان كِلاهما ظرفاً لتحقّقه ومن حالاته:

فعلى الأوّل لا يكاد يمكن إجراء الاستصحاب بالنسبة إليه وإحرازه به بعين ما تقدّم في الشكّ في الموضوع المقيّد؛ ضرورةَ اختلاف المتيقّن والمشكوك معه حسب ما قلنا.

وأمّا على الثاني فالظاهر أنّه لا مانع من استصحابه فيقال بالوجوب في ما بعد الزوال أو النهار؛ لما قد عرفت غيرَ مرّةٍ من أنّ المعيار في بقاء المستصحب وصدق نقض اليقين بالشكّ في باب الاستصحاب هو العرف.

---

١. كذا، والصواب ظاهراً: كليهما.

٢. في الأصل: أنّه.

٣. بعدها في الأصل: «بوجوب» ثمّ شطب عليها.

ومن المعلوم أنّ الزمان إذا أُخذ ظرفاً للحكم لا يكاد يعتبره العرف قيداً للموضوع يدور مداره وجوداً[١] وعدماً، وبقاءً وارتفاعاً حتّى يكون الاستصحاب معه إسراءً لا إبقاءً[٢]، وعليه فلا مسرح للاستصحاب العدمي؛ لانفصال سلسلة العدم بالوجود وانقلابه إليه.

ومن المعلوم أنّ الزمان[٣] إذا أُخذ ظرفاً للحكم في لسان الدليل يكون ملغىً عند أهل العرف عن القيدية، وإنّما هو مجرّد ظرفٍ للعمل وإن كان حسب النظر الدقيق والحقيقة قيداً للموضوع المستصحب ومن مشخّصاته، فيأتي المحذور المحظور أيضاً فيه، فلا وجه معه للفرق بين المأخوذ فيه قيداً أو المأخوذ فيه ظرفاً، ولذا تراهم قد اختلفوا في صحّة جريان الأصل في الأحكام التكليفية وعدمها.

والحاصل أنّه قد أشرنا[٤] سابقاً إلى أنّ الحكم في باب الاستصحاب لو كان بلحاظ ما هو الموضوع بحسب الدقّة العقلية لم يكد يجري الاستصحاب في الأحكام الشرعية الإلٰهية مطلقاً أصلاً؛ إذ من المحتمل أن يكون الزمان بحسب الدقّة قيداً للموضوع وكان له مدخلية فيه فإنّ مجرّد احتمال ذلك يكفي لعدم[٥] جريان الاستصحاب بعدما كان المعتبر فيه إحراز الموضوع بالقطع، هذا.

فصحّة جريانه بالنسبة إليها تنبئ عن عدم الاعتبار في الباب بالنظر الدقيقي[٦]،

---

١. في الأصل: وجود.

٢. في الأصل بعدها: «ومثل ذلك ما لو شكّ في قيدية الزمان» ثمّ شطب عليها.

٣. بعدها في الأصل: «بعدما» ثمّ شطب عليها.

٤. أشار إليه في ص ٢٠٠.

٥. في الأصل: عدم.

٦. كذا، والصواب ظاهراً: الدقيق.

بل المعتبر الذي[١] هو المحطّ للنظر[٢] النظر المسامحي فيحكم عليه كذلك. ومن المعلوم في المقام أنّ العرف يعدّ الحكم المترتّب على الجلوس في النهار أو قبل الزوال معه بعده[٣] أمراً واحداً وشيئاً فارداً.

نعم، لو أُخذ الزمان قيداً له لم يتسامح فيه العرف أو كان المعيار في بقاء المستصحب وعدمه هو الدقّة العقلية الحقيقية، فلا يجري استصحاب بقاء الحكم حينئذٍ؛ لأنّه[٤] معه يكون إسراءَ حكمٍ من موضوع إلى موضوع آخر بل يجري حينئذٍ استصحاب عدمه الأزلي، ومع عدمه يكون نقضاً لليقين بالشكّ؛ إذ بناءً على ملاحظة كون الزمان قيداً يصير الفعل في كلّ زمان فرداً مغايراً للفعل في الزمان الآخر فيكون كلّ فرد من أفراده مسبوقاً بالعدم الأزلي بالنسبة إلى الحكم المشكوك فيه، ومجرّد تبدّله إلى الوجود في بعض الأفراد لا ينافي البقاء في سائر الأفراد على ما كان مسبوقاً به من العدم، ولا مجال حينئذٍ بوجهٍ من الوجوه لاستصحاب الوجود؛ لعدم اليقين السابق بالنسبة إلى الفرد المشكوك فيه، بل الموجود يقيناً سابقاً هو «العدم»، ومع الشكّ في الحدوث يُستصحب لا محالة، وإلّا لكان نقضاً لليقين العدمي بالشكّ في الحدوث.

في بيان كلام الفاضل النراقي (ره)

وممّا ذكرنا ـ من التفصيل بين ما إذا كان الزمان قيداً للحكم، فيجري أصالة العدم دون الوجود[٥] وبين ما[٦] إذا أُخذ ظرفاً، فيجري أصالة الوجود دون العدم ـ

---

١. بعدها في الأصل: «هو المعوّل عليه هو» ثمّ شطب عليها.
٢. بعدها في الأصل: «هو» ثمّ شطب عليها.
٣. أي مع الحكم المترتّب على الجلوس بعد الزوال.
٤. بعدها في الأصل: «حينئذٍ» ثمّ شطب عليها.
٥. هذا هو الصواب، ولعلّ في الأصل: الموجود.
٦. في الأصل: «بينما» ثمّ شطب عليها وكتب «بين ما» كما في المتن.

ظهر فساد ما تخيّله بعض معاصري شيخنا العلّامة الأنصاري (قده) من عدم صحّة التعويل على الاستصحاب عند الشكّ في بقاء الحكم الشرعي من أجل تعارض استصحابي الوجود والعدم فيتساقطان فيكون المرجع هو استصحاب العدم الأزلي حينئذٍ بعد الشكّ في الحكم.

قال (قده) ما ملخّصه أنّه لو عُلم من دليلٍ مجمل وجوب الجلوس في مكانٍ إلى الزوال وشُكّ بعده في وجوبه فإنّ مقتضى استصحاب وجوب الجلوس الثابت قبل الزوال هو وجوبه بعده أيضاً، ومقتضى استصحاب عدم وجوب الجلوس الأزلي الذي لم يُقطع بانقلابه إلى الوجود بعد الزوال هو عدم وجوبه فيه؛ لأنّ انقلاب العدم إلى الوجود في الجملة لا يستلزم انقلاب مطلق العدم الأزلي بعد عدم اقتضاء الموجبة الجزئية المناقضة مع السالبة كذلك، بل يقتضي كذلك بالنسبة إلى السالبة الكلّية، ولذا كان اللازم منها انقلاب العدم المطلق عمّا هو عليه من الإطلاق، هذا.

فبعد عدم المناقضة المزبورة مع عدم الدليل على الوجود في ما بعد الزوال يكون المرجع الأصلَ العدمي الأزلي الذي لم يُعلم بانتقاضه إلّا قبل الزوال، فهنا شكٌّ واحد ـ وهو الشكّ في وجوب الجلوس بعد الزوال ـ مسبوقٌ بيقينين: اليقين بالوجود قبل الزوال، واليقين بالعدم بعد الزوال في الأزل ولا ترجيح لأحدهما على الآخر.

ثمّ أجرى ما ذكره من التعارض بالنسبة إلى الشكّ في الرافع كالطهارة مثلاً إذا حصل الشكّ فيها؛ لأجل «المذي»، وفي طهارة الثوب النجس إذا غُسل مرّةً فحكَم في الأوّل بتعارض استصحاب الطهارة قبل المذي واستصحاب عدم جعل الشارع الوضوءَ سبباً للطهارة بعد المذي، وفي الثاني حكَم بتعارض استصحاب النجاسة

قبل الغسل واستصحاب عدم كون ملاقاة البول سبباً للنجاسة بعد الغسل مرّةً.

هذا، إلّا أنّه (قده) حكمَ مع ذلك بالرجوع إلى الأصل الوجودي[١] وإن كان منشؤه أصلاً عدمياً حاكماً[٢] على الأصلين المتعارضين، وذلك مثل استصحاب عدم وجود الرافع للحكم الشرعي؛ حيث إنّ الشكّ فيهما مسبّب عن الشكّ فيه فلا يرجع إذن[٣] إلى أصلٍ آخر بل يؤخذ حينئذٍ بمقتضى الأصل الوجودي ـ أعني استصحاب الطهارة قبل المذي ـ وإن كان المستند فيه استصحاب عدم الرافع فلولاه لما حكم به بل يحكم بالرجوع إلى سائر الأُصول بعد فرض التساقط في المتعارضين ولحاظهما كأن لم يكونا[٤].

و وجه فساد هذا التوهّم هو أنّ الحكم الشرعي الذي فُرض ثبوته في الزمان الأوّل الذي يريد استصحابه في الزمان الثاني كوجوب صوم يوم الخميس مثلاً أو وجوب الجلوس إلى الزوال لا يخلو أمره:

إمّا أن يكون الزمان ـ بعدما[٥] كان مأخوذاً فيه في الواقع ـ معتبراً على وجه التقييد تارةً وعلى جهة الظرفية أُخرى، أو لا بل يُهمَل من الجهتين بمعنى الجهل

---

١. في الأصل: الوجود.

٢. هذا هو الصواب، وفي الأصل: أصل عدمي حاكم.

٣. في الأصل: إذا.

٤. *مناهج الأحكام* للنراقي، ص ٢٣٧ (أرقام الصفحات منّا) وأورده الشيخ في *مطارح الأنظار*، ج ٤، ص ٢٣٩ ـ ٢٤٠ نقلاً عن «بعض أفاضل متأخّري المتأخّرين» وفي *فرائد الأُصول*، ج ٣، ص ٢٠٨ ـ ٢٠٩ نقلاً عن «بعض المعاصرين». وأورد نصّ كلامه أيضاً مع تلخيص بعض فقراته في *أوثق الوسائل*، ص ٤٩٤ وعلى القارئ الكريم المراجعة إلى نصّ كلامه هل يستفاد ذلك من كلامه أم لا؟

٥. بعدها في الأصل: «ما أخذ» ثمّ شطب عليها.

بأنّ الزمان قيد له أو ظرف له:

فعلى الأوّل لا مجال لجريان الاستصحاب في الحكم في ما بعد الزمان؛ لعدم بقاء الموضوع واختلاف القضيّة المتيقّنة والمشكوكة؛ حيث إنّ المتيقّن السابق الزائل بزوال قيده والمرتفع بارتفاعه بالضرورة من الفرض فردٌ مغاير للمشكوك فيه، فلو كان موجوداً في الزمان اللاحق فهو وجود آخر غير ما كان ثابتاً وبعدما لم يكن مسرح للاستصحاب[١] الوجودي كان المتعيّن حينئذٍ الرجوع إلى استصحاب العدم الأزلي، وإلّا لكان نقضاً لليقين بالشكّ في الحدوث كما لا يخفى.

وأمّا إن لوحظ الزمان ظرفاً للحكم فحينئذٍ إن كان هناك عموم أو إطلاق في دليل الحكم فلا محالة يؤخذ به، ومعه لا مجال لاستصحابَيِ الوجود والعدم كما هو واضح، ومع عدمهما كذلك مع ما احتملنا من اختصاص مصلحة الحكم بالزمان الأوّل بحيث لم يوجب الخروج عن الفرض لا معنى لاستصحاب العدم بل المتعيّن الرجوع معه إلى الاستصحاب[٢] الوجودي؛ لأنّ جريانه مبنيّ على اختصاص الحكم بالزمن الأوّل كما عرفت، فمع عدم اختصاص المزبور فرضاً وإهمال الشارع أمثال هذه الاحتمالات فلا مسرح حينئذٍ للاستصحاب[٣] العدمي بل المعوّل عليه هو الاستصحاب الوجودي.

وبالجملة، فبعدما كان اليقين بالعدم الأزلي المطلق مرتفعاً باليقين بالوجود كذلك لا بمطلق الوجود فلا شكّ ولا ارتياب أنّه[٤] لا مسرح له بعد ذلك بل هو[٥] من

---

١. هذا هو الصواب، وفي الأصل: لاستصحاب.

٢. هذا هو الصواب، وفي الأصل: استصحاب.

٣. هذا هو الصواب، وفي الأصل: لاستصحاب.

٤. أي: في أنّه.

٥. في الأصل: «هذا» ثمّ شطب عليها وكتب بدلاً منها: «هو» كما أثبتناها في المتن.

الضرورة بمكانٍ، هذا.

غاية الأمر أنّ الدليل الدالّ على بقاء الوجود بعد تحقّقه مطلقاً قد يكون دليلاً اجتهادياً مثل القول بـ«أنّ هذا واجب»؛ حيث يؤخذ بعمومه أو إطلاقه بعد تمامية مقدّمات الحكمة فيُحكم به مطلقاً أو لا، بل يكون مثل خطاب «لا تنقض اليقين بالشكّ»، هذا، فلا يكون العدم حينئذٍ مشمولاً للخطاب المزبور بعدما كان متيقّن الارتفاع فلولا القول بذلك لكان نقضاً لليقين بالشكّ بالنسبة إلى الأصل الوجودي، فالقول بجريان الأصلين وتعارضهما فاسد من أصله؛ لعدم تحقّق موردٍ كان المقتضي لهما موجوداً فيه ليتعارضان.

وليت شعري كيف حكَم بذلك؟! مع أنّه لابدّ في الاستصحاب من إحراز الموضوع إمّا دقّةً أو لا، بل يوكل إلى العرف فيُرى ما هو المحطّ لنظرهم من المسامحة ـ كما هو حالهم في سائر الموضوعات ـ فالقائل بذلك إمّا يرى في الاستصحاب لزوم إحراز المستصحب على حسب ما اقتضاه العقل من الدقيق، فلا مجال معه لاستصحاب الوجود مطلقاً؛ سواء كان الزمان أُخذ قيداً للحكم أو ظرفاً له، بل المعوّل عليه هو الأصل العدمي الأزلي المطلق وإن انتقض ببعض الوجود في بعض الأزمنة، وإلّا ـ كما هو الأصل في الباب ـ فلا مناص من التشبّث[1] بذيل الاستصحاب[2] الوجودي[3] والحكم على حسب مقتضاه، هذا[4].

وبالجملة، لمّا لم يكد يمكن الجمع من الشارع بين اللحاظين المزبورين في

---

١. بعدها في الأصل: «بذلك» ثمّ شطب عليها.

٢. هذا هو الصواب، وفي الأصل: استصحاب.

٣. بعدها في الأصل: «والقول به» ثمّ شطب عليها.

٤. بعدها في الأصل: «فلا مورد حينئذٍ لاجتماع الأصلين» ثمّ شطب عليها.

خطابٍ واحد، وعدم اللحاظ بالنسبة إلى الخطاب الوارد من الشارع يكون سبباً لإهماله وعدم دلالته[١] على شيء من الاستصحابين فلا محالة كان خطاب «لا تنقض اليقين بالشكّ» دليلاً على أحدهما؛ إمّا العدمي منهما إن اعتبرنا اللحاظ الدقيقي[٢] في موضوعه أو الوجودي إن عُوّل على مجرّد المسامحة العرفية بالنسبة إليه كما هو المدار في باب الاستصحاب، هذا.

فإذن[٣] لا يُتصوّر في المقام استصحابان حتّى يقع التعارض بينهما فيُرجع إلى أصلٍ ثالث.

هذا كلّه في المقيّد بالزمان، وقد ظهر عدم إمكان جريان الاستصحابين فيه مطلقاً موضوعاً كان أو حكماً. وقسْ عليه الحال في المقيّد بغير الزمان[٤] أيضاً فإنّ حاله حال ما كان مقيّداً به بعينه كما تقدّم[٥].

ثمّ إنّ ما ذكرنا كلّه ظاهر في ما لو علم من دليل المستصحب ذلك، وأمّا إن لم نعلم ذلك كأن كان مجملاً فلا يجري الأصل العدمي إن فُرض حكم العرف بالبقاء مسامحةً[٦]؛ لأنّ حكمهم به مبنيّ على البناء على أخذ الزمان وغيره ظرفاً وقد عرفت أنّه لا يجري بالملاحظة المزبورة استصحاب العدم، وإلّا فالمرجع هو أصل[٧-٨] البراءة عن التكليف دون الاستصحاب مطلقاً وجودياً كان أو عدمياً؛

---

١. هذا هو الصواب، وفي الأصل: دلالة.

٢. كذا، والصواب ظاهراً: الدقّي أو الدقيق.

٣. في الأصل: فإذاً.

٤. بعدها في الأصل: «من سائر الأُمور» ثمّ شطب عليها.

٥. لاحظ ص ٣٧٩.

٦. بعدها في الأصل: «وإلّا» ثمّ شطب عليها.

٧. هذا هو الصواب، وفي الأصل: الأصل.

٨. بعدها في الأصل: «العدمي» ثمّ شطب عليها.

ضرورةَ أنّه يُشترط في الاستصحاب عدم انهدام ركنيه من اليقين والشكّ، فمع توقّف العرف أو اختلافه لا يصحّ الاستصحاب[١]؛ لعدم إحراز البقاء معه[٢] في حال الشكّ[٣]؛ أمّا الوجودي فظاهر؛ لعدم مساعدة العرف عليه كما هو الفرض، وأمّا العدمي فلأنّه بعد عدم إحراز كون الزمان قيداً كيف يُعوّل عليه مع أنّه يُشترط في صحّته إحراز موضوعه كما لا يخفى.

هذا كلّه في ما إذا كان الزمان قيداً أو ظرفاً لموضوعٍ أُريد استصحابه لترتّب الحكم عليه ثانياً.

وبعبارة أُخرى، إنّ ما ذكرنا كلّه متعلّق بما كان المستصحب من الأُمور الشرعية.

ومنه ظهر الحال في ما إذا كان المقيّد من الموضوعات الخارجية كـ«زيد وعمرو» مثلاً فإنّه بعدما كان الزمان أو الزماني قيداً بالنسبة إليه فلا مجال لإجراء الأصل الوجودي فيه بعين ما قلنا، نعم لو كان أحدهما ظرفاً له فاستصحاب الوجود حجّة بلا معارض؛ لانقطاع العدم المطلق بالوجود كذلك، ومعه لا يكاد يُستصحب كما لا يخفى.

وبالجملة، إنّه يجري فيها ما كان يجري في ما عداها من الأمرين المزبورين وأنّه إن أُريد إجراء الأصل فيها فيلاحظ حال الزمان أو الزماني بالنسبة إليها،

---

١. بعدها في الأصل: «لا يستصحب الموضوع أو الحكم».

٢. بعدها في الأصل: «بالنسبة إليهما» ثمّ شطب عليها.

٣. بعدها في الأصل: «وأنّ ما دلّ عليهما إنّما دلّ فيكون المرجع حينئذٍ هو استصحاب العدم و إلّا لزم حرمة نقض اليقين بالعدم بالشكّ في الحدوث، هذا. فجريان الأصل الوجودي عند الشكّ في الحدوث يكون إسراء حكم من موضوع إلى موضوع آخر» ثمّ شطب عليها.

فمع[١] عدم تقييده في مقام موضوعيته بقيدٍ مطلقاً فلا إشكال في جريان الاستصحاب فيه موضوعاً لو شكّ في بقائه بنفسه، وإن كان بقيدٍ فمع الظرفية لا مجال للأصل العدمي؛ لانقطاعه بالوجود، ومع[٢] التقييد يكون المرجع هو الأصل العدمي لفرض انقطاعه في خصوص زمان وبعده، فمع تبدّل الموضوع لارتفاع القيد لايكاد يستصحب لعدم الموضوع اللازم تحقّقه حين الشكّ.

هذا إن أُريد استصحابها بنفسها، وإن أُريد استصحاب الحكم المترتّب عليها فالكلام فيه موكول على ما قلنا من استصحابه إن كان الزمان ظرفاً له ويُستصحب عدمه إن كان قيداً؛ وذلك حيث إنّه لو أُمر[٣] بإكرام زيد في زمانٍ خاصّ يكون إكرامه في غيره مثل إكرام عمرو، فالتعويل عليه تعويل على القياس كما هو الظاهر، هذا.

وممّا ذكرنا تبيّن فساد ما أفاده (قده) من تعارض الاستصحابين في مسألة الطهارة المشكوكة لأجل خروج المذي وطهارة الثوب إذا غُسل مرّةً؛ فإنّ الطهارة والنجاسة وأمثالهما:

إن قلنا بأنّها من الأُمور الواقعية والمحمولات بالضميمة التي يكون لها ما بإزاءٍ في الخارج فلا ريب أنّها كسائر الموضوعات الخارجية في أنّها متى وُجدت في الخارج وشُكّ في بقائها فلا يجري فيها إلّا استصحاب وجودها ولا يبقى معه مجال لاستصحاب عدمها في حال الشكّ؛ لأنّه قد انقلب بالوجود قطعاً وليس الزمان قيداً لها حتّى يقال: إنّ المتيقّن الطهارة المقيّدة بزمان كذا فلا يجري الأصل

---

١. بعدها في الأصل: «التقييد» ثمّ شطب عليها.

٢. بعدها في الأصل: «الظرفية» ثمّ شطب عليها.

٣. بعدها في الأصل: «بوجوب» ثمّ شطب عليها.

فيها في زمان الشكّ بل يكون استصحابها من قبيل إسراء الحكم من موضوع إلى موضوعٍ آخر بلا دليل، هذا.

ولا يُفرّق في ذلك بين أن يكون الشكّ في بقائها[١] من جهة المقتضي ومقدار استعدادها كما في الوضوءات المفيدة لمجرّد الإباحة لا الطهارة كوضوء المستحاضة، ومَن به السلس، والمبطون، وفي حالة التقية في وجهٍ، أو الرافع بعدما علم مقدار الاستعداد.

نعم، بناءً على عدم حجّية الاستصحاب في الشكّ في المقتضي فلا يجري الاستصحاب فيها مطلقاً لا الوجودي ولا العدمي؛ أمّا الوجودي فبالفرض، وأمّا العدمي فلعدم تمامية أركانه ـ أعني اليقين سابقاً ـ بعد تبدّل العدم الأزلي بالوجود بالفرض.

وإن قلنا: إنّها أُمور اعتبارية منتزعة عن الأحكام التكليفية بحيث لا تكون من المحمولات بالضميمة التي كانت لها واقعية في الخارج كـ«السواد والبياض» مثلاً فحكمها[٢] حكم الأحكام الشرعية مطلقاً سواء قلنا بأنّها بنفسها قابلة للجعل الشرعي أم لا بل كانت منتزعة ممّا هو كذلك في نفسه[٣] فهي تتبعه في ذلك، فإن كان الحكم المشكوك فيه ثانياً ممّا يكون الزمان أو الزماني ظرفاً له فيجري الأصل الوجودي بالنسبة إلى الحكم ولا مجال لغيره بعد انقطاعه والحكم متيقّن سابقاً ومشكوك لاحقاً فيُستصحب، وإن كان ما ذُكر قيداً له لا مجال لاستصحابه ـ كما

---

١. بعدها في الأصل: «شكّاً» ثمّ شطب عليها.

٢. بعدها في الأصل: «مثل حكم منشأ انتزاعها» ثمّ شطب عليها.

٣. قوله: «حكم الأحكام الشرعية ... ممّا هو كذلك في نفسه» ورد في الهامش ولم يضع المقرّر ـ طاب ثراه ـ علامةً في المتن لموضعه، والمناسب ما أدرجناه.

تقدّم ـ بل يكون المرجع هو الأصل العدمي[١] عند الشكّ في الحدوث، وإلّا لزم حرمة نقض اليقين بالعدم بالشكّ في الحدوث، فجريان الأصل الوجودي بعد عدم شمول دليل المستصحب بالنسبة إلى ما بعد زمان المقيّد إسراء حكم من موضوع إلى موضوع آخر فلابدّ من استصحاب عدم الحكم؛ لأنّه شكٌّ في حدوث[٢] الحكم لهذا الموضوع، والأصل عدمه[٣].

ثمّ إنّه قد ظهر من ذلك كلّه أنّه لا مجال بعد هذا المقال للقول بالتحكيم والرجوع إليه[٤] بالضرورة؛ لعدم التعارض[٥] ـ كما قلنا ـ فلا معنىً له.

مضافاً إلى أنّه قد يقال بأنّ الشكّ في سببية الوضوء قبل المذي للطهارة وتأثيره فيها تأثيراً فعلياً بحيث يتعقّبه الحكم بالطهارة وإن كان محلّاً ومجرى للأصل العدمي المعارض بالوجودي على ما فرضه الفاضل المتقدّم (قده) إلّا أنّه ليس مسبّباً عن رافعية الموجود ـ أعني «المذي» ـ بل يكون ذلك عبارة أُخرى عن هذه؛ وذلك حيث إنّ الشكّ في تأثير الوضوء بالمعنى المذكور وعدمه كذلك بحيث يتعقّبه الحكم بالمحدثية بعد خروج المذي عين الشكّ في رافعية المذي وإن كان الشكّ[٦] يضاف تارةً إلى الوضوء وإلى المذي أُخرى غير أنّهما عبارتان عن معنى واحد ومفهوم فارد كما قلنا، فمرجع الشكّ في المقام إلى الشكّ في أنّ المجعول في

---

١. هذا هو الصواب، وفي الأصل: العدم.

٢. هذا هو الصواب، وفي الأصل: الحدوث.

٣. موضع ثلاثة أسطر بياض، وكتب فيه قوله: «بياض صحيح» وهذا يدلّ على عدم السقط.

٤. بعدها في الأصل: «ضرورة أنّه بعده عدم» ثمّ شطب عليها.

٥. بعدها في الأصل: «كما دريت ... قلنا» ثمّ شطب عليها.

٦. بعدها في الأصل: «قد» ثمّ شطب عليها.

حقّ المكلّف أيُّ شيءٍ: الطهارة الموافقة لاحتمال عدم رافعية «المذي» وبقاء تأثير الوضوء، أو الحدث الموافق لاحتمال رافعيته وعدم تأثير الوضوء.

نعم، احتمال تأثير «الوضوء» ورافعية «المذي» كلاهما[1] مسبّبان عن الشكّ في المجعول الشرعي بعد خروج «المذي» فليس الأوّل مسبّباً عن احتمال عدم الثاني كما تُوهّم.

هذا، ولكنّ الحقّ هو السببية والمسبّبية بينهما بعد إحراز تأثير المؤثّر، بتقريب أنّ التأثير الفعلي عبارة عن كون المجعول في حق المكلّف في هذه الحالة هي الطهارة، فهي مع كونها مشكوكة يكون الشكّ فيها منشؤه الشكّ في رافعية الموجود، فهو من هذه الجهة لا يفرّق بين كون الشكّ فيها من جهه الشكّ في وجود الرافع المعلوم الرافعية كما إذا شُكّ في خروج البول، أو كون الخارج بولاً أو مذياً مع فرض معلومية حكم «المذي» شرعاً، فكما أنّ الشكّ في بقاء الطهارة وعدمه مسبّب عن الشكّ في وجود البول وعدمه أو كون الخارج بولاً أو مذياً، كذلك الشكّ في تأثير «الوضوء» وكونه سبباً للطهارة الراجع إلى الشكّ فيها الذي يكون منشؤه الشكّ في رافعية الذي الواقع عقيب «الوضوء».

فإذا كان الأمر كذلك وأنّ الشكّ في التأثير والتأثّر الفعلي بعد إحراز مقداره راجعٌ إلى الشكّ في رافعية الموجود فلا محالة يكون المرجع استصحاب الطهارة المتيقّنة سابقاً بحيث لا يُعتنى باحتمال الرافع، هذا. وكذا الأمر في النجاسة المتيقّنة سابقاً حيث إنّه يُرجع إلى استصحابها من دون أن يكون هناك معارض؛ ضرورةَ أنّ عدم كون ملاقاة البول سبباً للنجاسة بعد الغسل المرّةَ الأُولى لا يعارَض به الأصل

---

١. كذا، والصواب ظاهراً: كليهما.

الوجودي بعدما أحرزنا مقدار التأثير الفعلي بالنسبة إلى النجاسة لكن شككنا فيها بحيث كان منشؤه الشكّ في الرافعية بالنسبة إلى ما وقع من الغسلة، ولا محالة مع هذا الشكّ وأمثاله يُرجع إلى الأصل الوجودي، ومعه لا يبقى مجال للمعارضة التي ادّعاها الفاضل المزبور (قده)، هذا.

ثمّ إنّه يرد على الفاضل المزبور أنّه (قده) كيف فرّق بين الاستصحاب الوجودي في الأُمور الغير الشرعية، وبينه فيها بتعارض الأصلين دون الأمر الغير الشرعي، مع أنّ الأصل يقتضي عدمه وإن يمكن أن يقال في وجهه من أنّ الوجود فيه لم يكن بجعلٍ من الشارع لكي يُجعل له حَدّ وزمان فيكون رافعاً للعدم بقولٍ مطلق وينتقض العدم به كذلك إلّا أنّ ذلك خالٍ عن معنىً محصّل؛ لأنّه بعد عدم إمكان القول بأنّ الأمر الغير الشرعي ممّا لا يقبل الانعدام، بل إذا وجد يبقى أبد الآباد؛ إذ [فيه] ـ مع بداهة أنّ ذلك مصادمة للضرورة والوجدان ـ أنّه مع ذلك لَما كاد يمكن استصحابه؛ لاختصاصه بالقابل له لفرض الشكّ فيه كما لا يخفى، [و]أنّ الأمر الغير الشرعي أيضاً حاله كحاله من كونه أيضاً قابلاً للانعدام تارةً من جهة تمامية المقتضي واستعداده للبقاء، و أُخرى من جهة الرافع، فلو شكّ فيه من[1] حيث الأوّل فيقال في مورد الشكّ: إنّ القدر المتيقّن من انتقاض العدم بالوجود إنّما هو هذا المقدار، وأمّا في غيره فالأصل بقاء العدم الأزلي، وكذا إذا شككنا فيه من جهة الشكّ في الرافع.

هذا تمام الكلام في هذا المقام.

---

١. بعدها في الأصل: «جهة» ثمّ شطب عليها.

الأمر الثالث

القول في الاستصحاب التعليقي

لا إشكال ولا شبهة في صحّة الاستصحاب وجريانه في ما إذا كان للمستصحب وجودٌ منجّزٌ فعلي[1] لا على تقديرٍ كما بالنسبة إلى الأمثلة المتقدّمة طُرّاً. إنّما الإشكال في صحّة جريانه في ما إذا كان للمستصحب وجودٌ تقديريٌ سابقاً؛ أي له وجود على بعض الوجوه والأنحاء، ويسمّى هذا القسم من الاستصحاب «الاستصحاب التعليقي». وهو باعتبار مورده كلُّ حكمٍ ثبت في سابق الزمان ـ تكليفياً كان أو وضعياً ـ معلّقاً على شيء ـ سبباً كان أو شرطاً ـ بحيث لم يكن لتحقّقه حالة منتظرة سوى وجود المعلّق عليه ثمّ شكّ في بقائه في ثاني الزمان من حيث تبدّل حالٍ أو زمانٍ أو مكانٍ، هذا.

وجريانه تارةً يكون في الشبهات الموضوعية وأُخرى في الشبهات الحكمية:

أمّا الأوّل وهو في ما إذا شكّ في حياة الوارث الغائب أو العبد الآبق بعد موت مورّثه ودخول عيد رمضان فإنّ جواز إرثه منه، ووجوب فطرته على المولى قبل هذا أو في حياة المورّث، أو دخول شهر شوّال كان مع ثبوته معلّقاً على موت المورّث ودخول الشهر، وبعد الشكّ في حياته من أجل الغيبوبة يشكّ في بقاء الحكم وأنّه كذلك لكي يحكم بحصول الانتقال ووجوب الفطرة بعد تحقّق المعلّق عليه أم لا، فإن بُني على اعتبار الاستصحاب التعليقي يُحكم بانتقال مال المورّث إليه وبوجوب الفطرة على المولى وإلّا فلا.

هذا، ولكن يمكن الإغناء عن الاستصحاب التعليقي في الشبهة الموضوعية

---

١. في الأصل: «منجّزاً فعلياً» ثمّ صحّحها بما في المتن.

باستصحاب الموضوع كالحياة في المثالين، فجريان الأصل فيهما لا يتوقّف على القول بحجّية الاستصحاب التعليقي، نعم يتوقّف عليه بناءً على إنكار الأصل في الموضوعات كما هو أحد الأقوال في المسألة.

وأمّا الثاني ـ أعني اعتبار الأصل التعليقي في الشبهات الحكمية ـ وهو أن يكون الحكم في السابق معلّقاً أو مشروطاً في ترتّبه على الموضوع على وجود أمرٍ مفقود أو فقد موجودٍ كذلك؛ وذلك مثل قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنْ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً﴾[١] وكذلك قوله: «ماء العنب حرام إذا اشتدّ وغلى»[٢] فإنّ الحرمة بظاهره مترتّب على ماء[٣] العنب لكن مع الغليان واشتداده، وكذا الوجوب المترتّب على الحجّ بالنسبة إلى الاستطاعة.

فنقول: إنّ المشهور ـ كما هو الحقّ ـ على عدم[٤] الفرق في حجّية الاستصحاب بين كون المستصحب حكماً تنجيزياً[٥] مطلق[٦] بحيث لا تعليق فيه، وكونه تعليقياً وعليه السيّد الجدّ العلّامة الطباطبائي على ما حُكي عنه [من] أنّه ـ طاب ثراه ـ ذهب إلى حجّية الاستصحاب التعليقي في رسالته المصنّفة في مسألة العصير الزبيبي[٧].

---

١. آل عمران (٣): ٩٧.

٢. راجع *وسائل الشيعة*، ج ٢٥، ص ٢٨٢، باب (٢) في تحريم العصير العنبي والتمري وغيرهما إذا غلى ولم يذهب ثلثاه وإباحته بعد ذهابهما.

٣. في الأصل: الماء.

٤. في الأصل: «عدم» بدلاً من «على عدم» ثمّ شطب عليها وكتب بدلاً منها: «على عدم» ولكنّ الصواب ظاهراً: «عدم» كما كان أوّلاً.

٥. في الأصل: «تعليقياً» ثمّ صحّحها بما في المتن.

٦. كذا، والصواب ظاهراً: مطلقاً.

٧. هذه الرسالة مندرجة في كتابه *المصابيح* وعنه في *المناهل*، ص ٦٥٢.

وعن السيّد السند السيّد الجدّ في *المناهل*[١] تبعاً لوالده[٢] ـ نوّر اللّه مرقدهما ـ هو القول بعدم اعتباره وإنكار حجّيته مستنداً في ذلك إلى اشتراط تحقّق المستصحب والقطع بوجوده في الزمان السابق، وهذا المعنى لمّا لم يكن موجوداً في المقام بحيث يُحكم مثلاً بالحرمة بالنسبة إلى العصير أو الوجوب في الحجّ في حال اليقين حتّى يُستصحب لا يمكن القول بالاستصحاب فيه. ومجرّد قابلية ثبوت الشيء ببعض الاعتبارات لا يكفي في استصحابه بل الذي يكفي في المقام هو الوجود التنجيزي والواقعي الحقيقي في المستصحب.

هذا مضافاً إلى الأصل السليم عن المعارض، فكيف يقال معه بالحجّية كما لا يخفى؟!

هذا، وقد يؤيّد ما ذهب إليه ـ طاب ثراه ـ:

تارةً[٣] بأنّ الشكّ في البقاء في المقام ناشٍ من الشكّ في الموضوع، وأنّه بعدما صار العنب زبيباً يُشكّ في مدخلية وصف العنبية في الحكم المذكور، وإلّا لم يكن هناك شكٌّ في الحرمة.

وتارةً بمعارضة الاستصحاب التعليقي باستصحاب الضدّ بالنسبة إلى المستصحب الذي كان متيقّناً قبل حصول المعلّق عليه كاستصحاب[٤] الإباحة قبل الغليان في المثال المذكور، هذا وعليه بعض الفحول في المحكيّ عنه (قده).

---

١. *المناهل* (كتاب الأطعمة والأشربة)، ص ٦٥٢.

٢. حكاه عن والده في أثناء الدرس في *المناهل*، ص ٦٥٢ وعنه في *فرائد الأُصول*، ج ٣، ص ٢٢٢.

٣. ورد هذا وتاليه بالسياق المذكور في *بحر الفوائد*، ج ٣، ص ١٢٠ كما كان مختصراً في *الفرائد*.

٤. في الأصل: كالاستصحاب.

وأُخرى بعدم ترتّب الأثر الشرعي على أمثال هذه الأُصول التقديرية، بل الأثر على ما هو التحقيق؛ للأصل التنجيزي الثابت قبل حصول المعلّق عليه من الإباحة في المقام بالنسبة إلى العصير، ومع ذلك لا محيص عن استصحابها.

وإن شئت قلت: لمّا كان الثابت في محلّه عدم جريان الأصل إلّا في ما له الأثر شرعاً لم يكد يصحّ إجراؤه في المقام بعدما كان الثابت في الزمان السابق غير محكوم عليه بالأثر الشرعي ولا ثبوت لما له الأثر بالفرض.

هذا، ولكنّ التحقيق على ما هو مقتضى النظر[١] الدقيق هو ما ذهب إليه المشهور من القول بحجّية الاستصحاب مطلقاً تنجيزياً كان المستصحب أو تعليقياً، وبيان الحقّ في ذلك يقتضي رسمَ أُمورٍ يتوقّف عليه[٢] المرام، فنقول:

المقدّمة الأُولى: إنّ الحكم التعليقي أيضاً حكم من أحكام اللّه تعالى مثل الحكم الفعلي؛ مثلاً لا فرق بين قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنْ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً﴾[٣]، وبين قوله تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ﴾[٤] وقوله عزّ من قائلٍ: ﴿أَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ﴾[٥] إلى غير ذلك من آيات الأحكام إلّا من جهة التعليق والتنجيز، وأنّ الأحكام [هنا] منجّزة[٦] فعلاً من دون ترقّبٍ فيها بشرائطها التكليفية، بخلاف مسألة الحجّ فإنّ الحكم هناك ليس إلّا

---

١. في الأصل: نظر.
٢. أي رسم أُمور والأولى: «عليها» أي على الأُمور.
٣. آل عمران (٣): ٩٧.
٤. البقرة (٢): ١٨٣.
٥. البقرة (٢): ٤٣.
٦. هذا هو الصواب، وفي الأصل: منجّز.

معلّقاً[١] على حصول الاستطاعة، فهما من حيث كونهما حكمين شرعيين لهما موطنٌ واحد لا فرق فيهما، فكما أنّ الدليل دلّ على ثبوت الحكم وتحقّقه مطلقاً غير معلّق على أمرٍ آخر في الثاني، كذلك دلّ عليه معلّقاً [في الأوّل] من دون فرقٍ، فها هما نحوان من الحكم شرعاً متعدّدان بتعدّد[٢] الطلب وحسب اختلافه من المنشأ، فوجود الطلب فيهما محرز بلا ارتيابٍ وشبهةٍ وإن كان قد يُتوهّم أنّ التعليق في الإنشاء يرجع إلى ترديد المنشئ في أصل إنشائه، ومعه لا يكاد يصدر[٣] منه إنشاء.

هذا، وأنت ترى ما فيه من الفساد؛ حيث إنّ التعليق إنّما يكون بحسب حال المُنشأ وبالنسبة إليه بعد لحاظه، وأمّا نفس الطلب الذي حقيقته الإنشاء الكاشف عن الإرادة فلا محالة يكون موجوداً بالوجدان والبداهة، فالطلب على بعض التقادير أمر موجود فعلاً وإن لم يوجد التقدير أصلاً بالوجدان وشهادة العيان؛ بداهةَ عدم صدق القضيّة الشرطية على صدق الشرط.

الثانية: إنّه كما أنّ للشارع أن يُحدث حكماً تعليقياً ويُثبته مثلَ الحكم الفعلي التنجيزي فكذلك له أن يُبقيه.

وبعبارةٍ أُخرى، كما أنّ للشارع أن يوسّع الموضوع في الحكم الفعلي بالاستصحاب بأن يقول: إذا شككت في وجوب الصوم في بعض حالاتك مثلاً مع علمك بوجوبه قبل ذلك فأبقِ وجوبه وابنِ عليه[٤]، كذلك له أن يوسّع دائرة

---

١. هذا هو الصواب، وفي الأصل: معلّق.

٢. في الأصل: بتعد.

٣. في الأصل: «يتحقّق» ثمّ شطب عليها وصحّحها بـ«يصدر» كما في المتن.

٤. بعدها في الأصل: «وإن كان [كذا في المتن ثمّ شطب عليها وكتب في الهامش بدلاً منها: «مع

الموضوع في الحكم التعليقي بأن يقول: إذا علمت بوجوب الحجّ عليك في أيّام الشباب إذا استطعت ثمّ شككت بعد الشيب في بقاء هذا الحكم فاحكمْ به وابنِ عليه كذلك كما كان[1]، مع كون دليل الحكمين[2] من التنجيزي والتعليقي قاصراً بحيث لا عموم أو الإطلاق فيه يشمل صورة الشكّ، وإلّا فمن البداهة لا يكاد يتحقّق فرض الشكّ والتعويل على الأصل العملي.

هذا، إلّا أنّه بضميمة أدلّة الاستصحاب تتّسع دائرة الموضوع فينسحب المثبت بالدليل القاصر أوّلاً إلى اللاحق المشكوك انسحابه إليه مع عدم تعدّد الموضوع وبقائه في كلتا الحالتين فيكون بمنزلة عموم الدليل أو إطلاقه، وهذا ممّا لا إشكال فيه لا عقلاً ولا شرعاً، فعليه يكون أدلّة الاستصحاب مثلَ قوله (ع): «لا تنقض اليقين بالشكّ» عامّاً لكلّ ما كان متيقّناً سابقاً ومشكوكاً لاحقاً مع كونه قابلاً للتصرّف من الشارع بالوضع أو الرفع بنفسه أو بأثره فيشمل[3] الشكّ بعد اليقين في

⇦كون» ثمّ شطب عليها أيضاً] دليل وجوب الصوم قاصراً بحيث لا عموم أو الإطلاق فيه يشمل صورة الشكّ، وإلّا فمن البداهة لا يكاد يتحقّق فرض الشكّ والتعويل على الأصل العملي.
هذا، إلّا أنّه بضميمة أدلّة الاستصحاب تتّسع دائرة الموضوع فينسحب المثبت بالدليل القاصر أوّلاً إلى اللاحق المشكوك انسحابه إليه مع وحدة الموضوع وبقائه في كلا [كذا، والصواب ظاهراً: كلتا] الحالتين فيكون بمنزلة عموم الدليل أو إطلاقه الموجب لشمول الحكم في الحالة الثانية» ثمّ شطب عليها.

١. كذا، ولعلّ الصواب: «كذلك كان له ذلك» بدلاً من «كذلك كما كان».

٢. في التحرير الأوّل بدلاً من قوله: «مع كون دليل الحكمين» إلى قوله: «أو بأثره فيشمل»: «وهذا ممّا لا إشكال فيه بحيث يمنعه لا عقلاً ولا نقلاً، وبالجملة إنّ أدلّة الاستصحاب مثل قوله (ع): لا تنقض اليقين بالشكّ إلخ كما يشتمل» ثمّ شطب عليها وكتب ما أثبتناه في المتن.

٣. كذا، والأولى: «فتشمل» أي أدلّة الاستصحاب بقرينة قوله في ما بعد: «كذلك تشمل».

الحكم الفعلي المنجّز فيدلّ على انسحاب ما أثبته الشارع أوّلاً[١] من ثبوته المطلق، كذلك تشمل الشكَّ واليقين في الحكم التعليقي[٢]، فينسحب أيضاً هذا النحو من الوجود من ثبوته المعلّق؛ لثبوته كذلك في السابق وتحقّقه فلا خصوصية فيها تقتضي اختصاصها بالشكّ واليقين في الحكم الفعلي وعدم شمولها للحكم التعليقي.

وبالجملة، لا موجب لانصراف الأدلّة إلى الأوّل، كما قيل من أنّ الوجود التعليقي وإن كان نحواً من الوجود إلّا أنّ أخبار الاستصحاب منصرفة إلى الوجود التنجيزي ولا يشمل الوجود التعليقي. وفيه نظر يُعرف وجهه ممّا تقدّم.

الثالثة: إنّه غير خفيّ على المتفطّن أنّ جهة البحث في ما نحن فيه ليست سوى التعليق وأنّه الداعي إلى ذلك، فبالحَريّ صرف عنان البحث إليه والقول بحجّية الأصل التعليقي من حيث إنّه كذلك مع قطع النظر عن جهاتٍ أُخر وإن كانت موردةً[٣] للتكلّم من جهتها أيضاً إلّا أنّها خارجة عن مورد الكلام، فالذي ينبغي للقائل بعدم الحجّية في المقام هو إقامة دليلٍ يخصّه لا ما يعمّه ولغيره أيضاً مع قطع النظر عنه فليس ينبغي له القول بأنّ مرجع الشكّ في المثال المتقدّم إلى الشكّ في الموضوع وأنّه ناشٍ منه، فإنّه ـ مضافاً إلى أنّه لو سُلّم جميع ذلك والقول[٤] بأنّ الشكّ في بقاء الحرمة في ما صار العنب زبيباً إنّما هو من أجل الشكّ في مدخلية

---

١. بعدها في الأصل: «وكون ثبوته المطلق» ثمّ شطب عليها.

٢. بعدها في الأصل: «فلا ينبغي الارتياب في انسحاب ذلك (هذا) النحو من الوجود» ثمّ شطب عليها.

٣. كذا، والصواب ظاهراً: «مورداً» وهو اسم مكان ولا تأنيث فيه.

٤. في الأصل: «فنقول» ثمّ شطب عليها وصحّحها بـ«والقول» كما في المتن.

وصف العنبية في الحكم المذكور فيكون[١] ذلك خارجاً عن الفرض بحيث لم يكن دخل بمطلب الخصم؛ فإنّ المانع عنده نفس التعليق من حيث عدم صدق الوجود المحقّق معه اللازم في المستصحب، وأين هذا من رجوع الشكّ في بقاء الحكم المعلّق إلى الشكّ في بقاء الموضوع دائماً ـ أنّا نمنع من رجوع الشكّ في بقاء الحرمة دائماً إلى الشكّ في بقاء الموضوع؛ إذ كثيراً مّا يُشكّ في بقائه من جهة الشكّ في حدوث ما يرفعه أو رافعية ما حدث في الخارج مع القطع ببقاء الموضوع كما في الأحكام التنجيزية.

مع أنّ ذلك على فرض تسليمه إنّما يكون بالنظر إلى العقل، وأمّا بالنسبة إلى ما هو البناء في باب الاستصحاب فلا؛ بداهةَ أنّ الزبيب في نظر العرف هو العنب الجافّ وليس ذلك مُخرجاً له عن كونه عنباً بعد كونه من الحالات الطارية عليه كزيادة حلاوته بالنسبة إلى أوّل مرتبةٍ منها وإن هو في المقام [إلّا] كالمرض الطاري على الشخص فإنّه إذا أُريد استصحاب صحّة منجّزات المريض وعدم تزلزلها وتوقيفها[٢] على إجازة الورثة باستصحاب الصحّة الثابتة في حال الصحّة لم يكن لمانعٍ المنعُ عنه من جهة تبدّل الموضوع، وإن كان الأمر كذلك بالدقّة العقلية وأنّ الصحيح غير المريض غير أنّه لا يحكم العرف بذلك فيجعلون الموضوعَ للحكم الأعمَّ من الصحيح والمريض ويحكمون بأنّ الالتزام بصحّة معاملة المريض إبقاءٌ للحكم، وعدمَه نقضٌ له.

هذا كلّه مضافاً إلى ورود مثل ذلك بالنسبة إلى الأحكام الفعلية المترتّبة على

---

١. في الأصل: «إلّا أنّ» ثمّ شطب عليها وصحّحها بـ«فيكون» كما في المتن.

٢. كذا، والصواب ظاهراً: توقّفها.

العنب في المثال المذكور، فلا يكون بعد ذلك من هذه الحيثية في باب الاستصحاب فرقٌ بين كون المستصحب من الأحكام التنجيزية المترتّبة على الموضوع والأحكام التعليقية المترتّبة عليه، فإن كان تغيّر الموضوع في الآن الثاني مانعاً عن التمسّك بالاستصحاب فليكن كذلك مطلقاً، كما لا يخفى.

فانقدح بذلك فساد ما ربما يقال[1]: إنّ الشكّ في استصحاب الحكم التعليقي مسبّب دائماً عن الشكّ في بقاء الموضوع دون الحكم التنجيزي، هذا.

فتبيّن ممّا ذكرنا في أنّ في مثل حكم العصير الزبيبي شكّاً في بقاء ذلك الحكم الثابت أوّلاً المتيقّن بوجوده[2] في حال العنبية من دون مجال لأن يناقَش فيه بما ذُكر، وتوهّمه مدفوع كما ذكر، هذا.

فإذا تمهّدت هذه المقدّمات فلا يبقى مجال لأن يُشكّ في جريان الاستصحاب في الحكم المعلّق أو المشروط من هذه الجهة فيكون مشمولاً لقوله (ع): «لا تنقض اليقين بالشكّ» إذا صار وجوده التعليقي مشكوكاً في اللاحق.

وتوهّمُ معارضة الاستصحاب المذكور باستصحابٍ تنجيزيٍ بالنسبة إلى الحكم الفعلي الذي كان متيقّناً قبل حصول المعلّق عليه، السابق المضادّ مع المستصحب في ما نحن فيه كاستصحاب الإباحة قبل الغليان في المثال المذكور، بل يرجّح هذا[3] في بعض الأمثلة ـ كما في المثال المذكور بالشهرة والعمومات ـ مدفوعٌ:

[أوّلاً] بأنّه لا معنى للمعارضة المذكورة بعدما كان الأصل في الحكم المعلّق حاكم على الأصل في ضدّه، ومعه كيف تتحقّق المعارضة؛ لأنّ الشكّ في الإباحة

---

١. ورد ذلك في *بحر الفوائد*، ج ٣، ص ١٢١.

٢. كذا، والصواب ظاهراً: «وجوده» بدلاً من «بوجوده».

٣. هذا هو الصواب، وفي الأصل: هذه.

الفعلية مسبّب عن الشكّ في بقاء الحرمة التعليقية قبله في حال الزبيبية مثلاً بحيث لو تيقّن بقاؤها على نحو التعليق لما شُكّ في ارتفاع الإباحة.

وتوهّمُ العكس أيضاً مدفوعٌ بأنّ الإباحة الفعلية لمّا لم تكن مضادّةً مع الحرمة التعليقية، ولذا كانت معها في السابق بل تكون ضدّيتها بالنسبة إلى الحرمةِ الفعليةِ ـ كما لا يخفى ـ المسبّبةِ عن التعليقية[1] فتكون الإباحة كذلك؛ لمكان قضيّة التضادّ من اتّحاد الضدّين في المرتبة. وهذا كتوهّم أنّه بناءً على تسليم السببية يكون ارتفاع الإباحة من الآثار العقلية لا الشرعية؛ لاندفاعه بكونها لازماً أعمّ[2] كما عرفت في الحرمة الفعلية.

وثانياً بأنّ[3] الثابت في السابق ليست هي الإباحة المطلقة بل كانت مغيّاةً بالغليان شرعاً، فيكون الثابت حكمين خاصّين[4]: فعليٌ معلّقٌ على الغليان ومنجّزٌ مغيّىً به، فلو شكّ في حال الزبيبية مثلاً في بقائهما على ما كانا عليه من الخصوصية فالأصل بقاؤهما كذلك ولازمه ثبوت الحرمة الفعلية بعد الغليان وارتفاع الإباحة كذلك[5] كما لا يخفى.

فظهر أنّ الوجه عدم صحّة معارضة استصحاب الحرمة التعليقية باستصحاب الإباحة وأنّه لا مانع عن استصحابها أصلاً، فلا حاجة حينئذٍ إلى الرجوع إلى

---

١. أي الحرمة التعليقية، ومراده: أنّ الحرمة الفعلية بعد الغليان مسبّبةٌ عن الحرمة التعليقية قبله.

٢. هذا هو الصواب، وفي الأصل: أعمّاً.

٣. في الأصل: «أنّ».

٤. هذا هو الصواب، وفي الأصل: حكمان خاصّان.

٥. بعدها في الأصل: «بعد الغليان» ثمّ شطب عليها.

استصحاب الملازمة الفعلية بين الحرمة والإباحة كما في *الفرائد*[١] بناءً على الاحتياج إلى الوجود المطلق في إجراء الاستصحاب؛ حيث إنّ الملازمة ليست بأثرٍ شرعي ولا ذات أثر كذلك، وترتّب اللازم عليها كنفسها عقلي محض كما لا يخفى.

وبالجملة، إنّ إبقاء الملازمة والسببية الكذائية لإثبات اللازم في زمان الشكّ غير مفيد إلّا على القول بالإثبات؛ لعدم ترتّب اللازم الذي هو الحكم الشرعي[٢] على نفس المستصحب بل يترتّب على وجود سببه المترتّب على السببية المستصحبة، وإن هذا إلّا قول بالإثبات الذي أنكره المحقّقين من متأخّري المُتأخِّرين في صريح كلماتهم.

هذا مضافاً إلى الملازمة المزبورة اعتبارية محضة لا يمكن أن تصير مورداً للاستصحاب بنفسها.

هذا، إلّا أنّه يمكن أن يقال: إنّ مراده (قده) من أصل الملازمة هي الملازمة الشرعية الدالّة عليها الأدلّة مثل «عصير العنبي إذا غلى يحرم»، فلا يلزم عليه القول بالإثبات؛ ضرورةَ أنّ اقتضاء صدق الملزوم لصدق اللازم حينئذٍ شرعي لا عقلي حتّى لا يمكن إثباته بعد إثبات الملازمة بالأصل.

وعليه انقدح الجواب عن الأخير حيث إنّ المراد من السببية هي تأثير المقدّم في التالي وأنّه كذلك بحسب الواقع بعد كشف الشارع عنه لا المعنى المعروف الذي وقع التشاجر من الأعلام في جعله في قِبال الحكم التكليفي، هذا.

---

١. *فرائد الأُصول*، ج ٣، ص ٢٢٣ ـ ٢٢٤.

٢. في الأصل: شرعي.

وأمّا حديث عدم ترتّب الأثر الشرعي على أمثال هذه الأُصول التقديرية على ما تقدّم فقد عرفت فساده؛ ضرورةَ أنّ ذلك في ما إذا لم يكن نفس المستصحب من الآثار الشرعية بخلاف ما إذا كان كذلك ـ كما في المقام ـ فإنّه بعدما تحقّق أنّ للحكم التقديري أيضاً نحوَ وجودٍ كالتنجيزي فلا بأس بجريان الأصل بالنسبة إليه من دون افتقار إلى ترتّب الأثر الشرعي على المورد؛ لكونه بنفسه كذلك كما لا يخفى.

بقي هنا توهّم محذور محظور، وهو أنّه لابدّ من كون الثابت بالاستصحاب حكماً عملياً وليس كذلك الحكم التعليقي؛ لعدم وجود المعلّق عليه.

ووجه الدفع أنّ الحكم التعليقي وإن لم يكن حكماً عملياً في حال العلم به بعدما كان من الأحكام الواقعية النازلة على نفس النبوي (ص) إلّا أنّه يكون كذلك[1] في اللاحق؛ حيث إنّ المفروض وجود المعلّق عليه في زمان الشكّ الطاري بسبب انقلاب «العنب» زبيباً، ويكفي في الاستصحاب ثبوت الأثر كذلك في حال جريانه وإن لم يكن كذلك سابقاً.

ودعوى عدم كون الحرمة الفعلية في مثال «العنب» من آثار الحرمة التعليقية فكيف يجري فيه الاستصحاب مدفوعةٌ[2] بعدم الاحتياج في استصحاب الحكم التعليقي بعد كونه شرعياً إلى أثرٍ مترتّب عليه. غاية الأمر بعد ثبوت الحكم التعليقي مع وجود المعلّق عليه يترتّب عليهما الفعلية من جهة خطاب الشرع، وعلى فرض تسليم كون الترتّب المذكور عقلياً لا بأس به أيضاً بعد كون الأثر المترتّب لازماً

---

١. هذا هو الصواب، وفي الأصل: لذلك.

٢. في الأصل: «مدفوع» ثمّ صحّحها بما في المتن.

أعمّ بالنسبة إلى الوجود الواقعي والوجود الاستصحابي، مع أنّ استصحاب القدر المشترك بين التعليقي والتنجيزي يكفي في ترتّب الأثر الفعلي بعد حصول المعلّق عليه.

والحاصل أنّ أركان الاستصحاب في الحكم التعليقي متحقّقة بالتمام فلا وجه للإشكال.

ثمّ إنّ الإشكال في التعليق مختصّ بغير التعليق بوجود الموضوع، وإلّا فمع كون التعليق على وجود الموضوع بنفسه[1] بحيث لو وجد في السابق لكان الحكم متيقّنَ الثبوت له ولكن وُجد في اللاحق بخصوصيةٍ شُكّ في ثبوت الحكم معها أو على القيد المأخوذ فيه بأن يكون العصير المغليّ حراماً، فلا إشكال في جريان الاستصحاب، وصحّتُه أظهر ممّا يكون الحكم معلّقاً؛ لأنّه استصحاب بالنسبة إلى الوجود الثابت المتحقّق سابقاً وبالفعل من الحكم المنجّز للمغليّ من العصير سابقاً وشكّ فيه لاحقاً؛ لانضمامه[2] ببعض الخصوصيات اللاحقة التي[3] يوجب الشكّ في بقاء حكمه واتّصافه به كما كان متّصفاً به مع بقائه على ما كان عليه من الوحدة العرفية، فأركان الاستصحاب فيه موجودة بلا فَقْد شرطه فيه حتّى الإطلاق في الوجود على تقدير توهّم الاشتراط به؛ حيث إنّ الإطلاق في الحكم إنّما هو بعدم تقيّد الهيئة بشيء والتعليق على وجود الموضوع مع عدم المعلّق عليه سابقاً مع أنّه كان بحيث لو وُجد كان متّصفاً به بالفعل كان بحكم العقل كما هو واضح، وسيجيء

---

١. بعدها في الأصل: «أو على القيد المأخوذ فيه بأن يكون العصير المغلي حراماً» ثمّ شطب عليها.

٢. في الأصل: انظمامه.

٣. في الأصل بعدها: «التي لا يوجب تعدّده ولا ينثلم به وحدته العرفي بل» ثمّ شطب عليها.

عدم اشتراط وجود الموضوع في السابق لاستصحاب حكمه بعدما كان المناط في الاستصحاب زمان الشكّ نفسه، وهو في تلك الحالة موجودة لا محالة، هذا.

الأمر الرابع

في صحّة استصحاب الشرائع* السالفة

لا فرق في المستصحب بين أن يكون حكماً ثابتاً في هذه الشريعة أو حكماً من أحكام الشريعة السابقة؛ لإطلاق دليل الاستصحاب وعدم ما يصلح أن يكون مانعاً عنه، عدا ما يُتخيّل من عدم اتّحاد الموضوع؛ حيث إنّه كان سابقاً هو الجماعةَ الكائنة في الشريعة السابقة، وفي زمان الشكّ يكون هو الجماعةَ في الشريعة اللاحقة، وبالنسبة إليهم يكون الشكّ في أصل التكليف وحدوثه لا في بقائه مع سبق العلم لهم به كما لا يخفى، فيختلّ معه أركان الاستصحاب.

وما أجاب به الشيخ العلّامة الأنصاري[1] (ره) في *الفرائد* عن الإشكال:

تارةً بإثبات الحكم المشكوك نسخه في حقّ المُدرك للشريعتين بالاستصحاب، وفي حقّ غيره بأدلّة الاشتراك في التكليف من الإجماع والضرورة.

وأُخرى بأنّ الحكم الإلٰهي[2] ثابت للجماعة بنحوٍ لا دخل فيه لأشخاصهم.

وبعبارةٍ أُخرى، الحكم بما هو كذلك نوعاً لا شخصاً متعلّق بالعناوين الكلّية والطبيعة السارية من المكلّفين[3]، وهي ـ بعدما كانت قابلة لتعلّق الحكم الكلّي بها،

---

* . في الأصل: شرايع.

١. *فرائد الأُصول*، ج ٣، ص ٢٢٥ ـ ٢٢٧.

٢. هذا هو الصواب، وفي الأصل: اللّهي.

٣. بعدها في الأصل: «وهي بعدما كانت ثابتة وباقية في حال الشكّ ولو بتبدّل الأشخاص» ثمّ شطب عليها وكتب في الهامش بدلاً منها: «دون الخاصّ لكي لا يكون قابلاً للبقاء بعد فرض انعدامه حيث إنّ المحمول من حيث إنّه كذلك محمول وعروض إكذا، والصواب ظاهراً:

⇦

كما بالنسبة إلى «الملكية» فإنّها أيضاً قابلة للتعلّق بالكلّي من «الفقير» ونحوه، وكذلك «الأوقاف» بالنسبة إلى «الطلبة» ـ كانت أيضاً ثابتةً وباقيةً في حال الشكّ ولو بتبدّل الأشخاص، دون الخاصّ لكي لا يكون قابلاً للبقاء بعد فرض انعدامه؛ حيث إنّ قضيّة المحمول ـ لكونه عروضاً[1] ـ استحالةُ بقائه مع فرض انتفاء موضوعه، وهذا بخلاف ما ذُكر. غاية الأمر [أنّه] يكون الحكم الاستصحابي من جهة اشتمال موضوعه على اليقين والشكّ الغير القائمين بالكلّي متعلّقاً بالأشخاص[2]، فيكون كلّ واحد من أشخاص الشريعة اللاحقة متيقّناً بثبوت الحكم للكلّي من المكلّفين وشاكّاً في بقائه كذلك بحيث لو كان ثابتاً في اللاحق لكان سارياً إليه بتوسّط دليل الاستصحاب[3].

ففيه أنّه لا يصحّ الجواب بكلٍّ من الوجهين:

أمّا الأوّل فلأنّ دليل الاشتراك إنّما يُجدي بالنسبة إلى من كان مشتركاً مع المحكومين بالحكم الخاصّ في العنوان من الحضر والسفر ونحوهما. غاية الأمر [أنّه] يُشكّ في دخل بعض الأشخاص في الحكم بخصوصه، فيُدفع الاحتمال بدليل الاشتراك، فيقال ـ بعدما ثبت كون تكليف الموجودين في السفر القصرَ ـ: يُحكم بأنّ تكليف المعدومين بعد وجودهم القصر في السفر لا مطلقاً إلى غير ذلك

⇦عرضاً] يستحيل بقاؤه مع فرض انتفاء موضوعه، وهذا بخلاف ما ذكرنا فإنّها» ثمّ شطب عليها أيضاً.

١. كذا، والصواب ظاهراً: عرضاً.

٢. كذا، والصواب ظاهراً: على اليقين والشكّ القائمين بـ«الكلّي» غير متعلّقٍ بـ«الأشخاص» بدلاً من قوله: «على اليقين والشكّ الغير القائمين بالكلّي متعلّقاً بالأشخاص».

٣. *فرائد الأصول*، ج ٣، ص ٢٢٥ ـ ٢٢٦.

من الأحكام، لا أنّ الحكم الثابت للواجدين لعنوانٍ يثبت للفاقدين له بدليل الاشتراك كما هو واضح. ومن المعلوم أنّ الحكم الاستصحابي إنّما هو في حقّ من كان متيقّناً بثبوت الحكم له سابقاً وصار شاكّاً في البقاء، وكيف يثبت لغير المتيقّن بدليل الاشتراك؟! نعم، يكون عامّاً بالنسبة إلى كلّ من كان متيقّناً[1] سابقاً وشاكّاً لاحقاً كما هو واضح.

وأمّا الثاني فالتحقيق ثبوت الفرق بين «الملكية والأوقاف» القابلة لتعلّقها[2] بالكلّي، وبين «التكاليف» فإنّها لا تقبل لذلك من جهة استلزامها لبعض آثار خاصّة من الإطاعة والعصيان والمثوبة والعقوبة وغيرها الغير القابلة للتعلّق إلّا بالأشخاص، فلا يُجدي الجواب بتعلّق الأحكام بالكلّي.

فالتحقيق في الجواب ـ بعد النقض بالشكّ في نسخ أحكام هذه الشريعة بالنسبة إلى المعدومين في زمان الخطاب؛ فإنّه لو كان تعدّد الأشخاص مانعاً عن الاستصحاب لمُنع عن التعويل على «أصالة عدم النسخ» في شريعتنا؛ لما كان التعويل عليها غيرَ مختصٍّ بالموجودين في زمان الحكم ومكلّفاً به ثمّ شكّ[3] في نسخه وارتفاعه بل يعمّه[4] والمعدومين أيضاً بعد وجودهم وشكّهم في نسخ الحكم في أوّل أزمنة التكليف ـ هو أن يقال: إنّ القضايا المتعارفة في العلوم المشتملة على إثبات المحمولات للموضوعات إنّما هي قضايا حقيقيةٌ ثابتة فيها الحكم لأفراد الموضوع كانت محقّقةَ الوجود أو مقدّرةً، لا خارجيةٌ مقصور الحكم

---

١. بعدها في الأصل: «وصار» ثمّ شطب عليها.

٢. كذا، والأولى: القابلتين لتعلّقهما.

٣. كذا، والصواب ظاهراً: «والمكلّفين به إذا شُكّ» بدلاً من «ومكلّفاً به ثمّ شكّ».

٤. كذا، والصواب ظاهراً: «يعمّهم» أي الموجودين.

لخصوص الأفراد الخارجية كما قُرّر في محلّه، وإذا كان كذلك فنقول:

إنّ القضايا الكلّية في هذه الشريعة أو في الشريعة السابقة مثل: «يا أَيُّهَا الْمُؤْمِنُونَ»، و﴿لِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنْ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً﴾[1] إلى غير ذلك تكون لها جهتان؛ عموم أفرادي بالنسبة إلى كلّ فرد من المكلّفين إلى يوم القيامة. غاية الأمر [أن] يكون بالنسبة إلى الحاضرين الموجودين حكماً فعلياً، وبالنسبة إلى المعدومين حكماً شأنياً يكون فعليته معلّقةً على وجود المكلّفين في الخارج، وهذا غير تعلّق خطاب[2] المشافهة بالمعدومين كما قُرّر في محلّه، وقرّر أيضاً جواز تعلّق الحكم الشأني بالمعدومين، [وعموم أحوالي] فإذا كان الخطاب من حيث الأفراد عامّاً أفرادياً أو مطلقاً فإن كان من جهة الحالات أيضاً كذلك فلا حاجة إلى الاستصحاب، وأمّا إذا كان مهملاً من هذه الجهة فشُكّ في ثبوت الحكم في بعض الحالات فحينئذٍ يُحتاج إلى الركون على الاستصحاب؛ سواء كانت الحالة الطارية المشكوك ثبوت الحكم معها بعد وجود الموضوع وفعلية الحكم له، أم كانت مقارنة لأوّل وجوده كما في المقام؛ حيث إنّ الشكّ في النسخ كان للّاحقين[3] من أوّل وجودهم، ولكن كان تعلّق الحكم بهم في زمان صدور الخطاب متيقّناً إنشاءً. وإن كان غير فعلي وصار مشكوك البقاء من أوّل وجودهم في الخارج، فيستصحب بقاء الخطاب بالنسبة إليهم كما كان فيصير فعلياً لحصول شرطه؛ أعني وجود الموضوع.

---

١. آل عمران (٣): ٩٧.

٢. هذا هو الصواب، وفي الأصل: الخطاب.

٣. في الأصل: للاحقين.

ولا فرق في استصحاب الحكم وعدم نسخه بين كونه من هذه الشريعة أو الشريعة السابقة بالتقريب الذي ذكرنا إذا كان الشكّ في النسخ الاصطلاحي بأن عُلم أوّلاً من الدليل أو من الخارج استمرار الحكم، ثمّ شُكّ في البقاء من جهة الحالة الطارية مع عدم الإطلاق[١] الحالي[٢] بالنسبة إلى الدليل، وإلّا فلا حاجة إلى الاستصحاب في إسراء الحكم إلى زمان الشكّ بل كانت أصالة العموم الحالي[٣] محفوظة، هذا.

نعم، يمكن أن يقال بعدم إحراز العموم الأفرادي لدليل الحكم في الشريعة السابقة، بل كان الحكم متعلّقاً سابقاً بأُمّة عيسى (ع)، وإجراؤه في حقّ[٤] أُمّة نبيّنا(ص) إثباتٌ للحكم في غير موضوعه، فبالنسبة إليهم يكون الشكّ في أصل التكليف.

ولكنّه يُدفع ـ مضافاً إلى منع ذلك وأنّ العنوان المذكور لا واقعية له، بل هو أمرٌ انتزاعي من وجوب إطاعة نبيّ خاصّ في ما جاء به من الأحكام فهو بعد كونه أمراً متأخّراً عن الحكم لا يكاد يمكن أخذه في موضوعه ـ بأنّ[٥] ذلك لا اختصاص[٦] له بالشريعة السابقة[٧]، كما هو المهمّ.

كما أنّ إلغاء استصحاب الشريعة السابقة من جهة العلم الإجمالي بالنسخ مندفعٌ

---

١. في الأصل: إطلاق.

٢. كذا، والرائج عند القوم: الإطلاق الأحوالي.

٣. كذا، والشائع على الألسن: العموم الأحوالي.

٤. بعدها في الأصل: «غير» ثمّ شطب عليها.

٥. في الأصل: أنّ.

٦. هذا هو الصواب، وفي الأصل: لاختصاص.

٧. في الأصل: «بشريعتنا» ثمّ شطب عليها وكتب بدلاً منها: «بالشريعة السابقة» كما في المتن.

ـ مضافاً إلى عدم إجدائه في ما هو المهمّ في ما نحن فيه من بيان الفارق بين استصحاب الحكم في هذه الشريعة والشريعة السابقة ـ بانحلال العلم الإجمالي إلى العلم التفصيلي بالنسخ في غالب الموارد، مع أنّه[1] ـ على فرض تسليم بقاء العلم الإجمالي ـ لا يوجب إسقاط الأصل عن[2] الموارد المشكوكة بعد عدم جريانه في الموارد التي عُلم حكمها في هذه الشريعة على التفصيل ـ سواء وافق[3] الشريعة السابقة أم لا ـ لعدم تأثير الأصل في هذه الموارد في شيء أصلاً، كما لا يخفى.

في ما يترتّب على المقام من الثمرة

ثمّ إنّه قد ذُكر لاستصحاب الشرع السابق ثمرات:

منها إثبات وجوب نيّة الإخلاص في العبادة بقوله تعالى حكايةً عن تكليف أهل الكتاب: ﴿وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ﴾[4] إلخ، ولكنّه لا يخفى أنّه يتمّ الاستدلال بناءً على كون اللام للغاية وكانت غاية للمفعول المحذوف، أي وما أُمروا بإتيان شيء لغايةٍ من الغايات إلّا لغاية الإخلاص.

وأمّا بناءً على كونها غايةً وعلّةً لتشريع أصل الأمر فلا؛ حيث إنّه يحصل بحصول الإخلاص منهم ولو في واحدٍ من الواجبات، بل ولو لم يكن لهم واجبات عبادية[5] أصلاً ولكن حصل لهم الإخلاص في بعض واجباتهم التوصّلية، كما لا يخفى.

---

١. بعدها في الأصل: «مضافاً إلى» ثمّ شطب عليها.

٢. كذا، والصواب ظاهراً: في.

٣. في الأصل: واقف.

٤. البيّنة (٩٨): ٥.

٥. في الأصل: جبات عبادي.

كما أنّه لا يتمّ الاستدلال بناءً على كون اللام زائدةً؛ حيث تكون الآية الشريفة دالّة حينئذٍ على انحصار واجباتهم في التعبّدي[1]، فلا تدلّ على وجوب الإخلاص بالنسبة إلى جماعة لم تكن واجباتهم منحصرة في العبادة، بل كان بعض واجباتهم توصّلية كما لا يخفى.

١. بعدها في الأصل: «حيث إنّه لا يدلّ» ثمّ شطب عليها.

الأمر الخامس

القول في أصل* المثبت

قد عرفت أنّ مفاد دليل الاستصحاب بلا تجوّزٍ أو تقديرٍ فيه هو الالتزام ببقاء المتيقّن عملاً، أي يكون «حرمة النقض» كنايةً عن ذلك. ومرجع هذا إلى التعبّدِ بنفس المستصحب وجعل المماثل لما في السابق لو كان من الآثار الشرعية ـ تكليفياً كان أم غيره من سائر المجعولات ـ والتعبّدِ بآثاره وجعل المماثل لها لو كان المستصحب من الموضوعات الخارجية الغير القابلة للجعل شرعاً.

ومن المعلوم أنّ رجوع التعبّد بالمتيقّن في عدم نقض اليقين بالشكّ في ما كان من الموضوعات الخارجية إلى إنشاء الآثار إنّما هو من جهة عدم كونها قابلة للتعبّد والجعل شرعاً، فلابدّ من هذه الجهة الاقتصارُ في طرف الآثار بالشرعية منها دون العقلي أو العادي منها؛ لعدم كونها مثلَ ملزوماتها قابلةً لتطرّق الجعل والوضع الشرعي بالنسبة إليها.

هذا، ولكنّه هل يُتعدّى إلى كلّ أثرٍ شرعي ولو كان مترتّباً على نفس المستصحب مع الواسطة لكي يكون الأصل حينئذٍ مثبتاً، أو لا بل لابدّ من الاقتصار بخصوص ما لا يترتّب عليه إلّا من دون واسطة فيه؟ وجهان بل قولان.

ولابدّ أن يُعلم أوّلاً أنّه لا إشكال في ترتيب مطلق الآثار في ما كان الوسائط جميعاً شرعية؛ حيث إنّ حقيقة الواسطة ـ أعني الأثر الشرعي ـ يتحقّق بسبب طريان التنزيل في ذيها فيترتّب عليه ما لها من الآثار، هذا. وإنّما الكلام في ما إذا كانت الواسطة عقليةً أو عاديةً، وحينئذٍ فإن قلنا بالأصل المثبت فلا محالة إن لم

---

* . كذا، والصواب ظاهراً: الأصل.

يكن لذي الواسطة أثر شرعي بلا واسطةٍ ينحصر التنزيل بالنسبة إلى أثر الواسطة، وإلّا فيشملهما كما لا يخفى.

ثمّ إنّ التكلّم في هذه المسألة التي وقع التشاجر بين الأعلام فيها مبنيٌّ على عدم[١] القول[٢]

باعتبار الاستصحاب من باب الظنّ ـ سواء كان المَدرك فيه غير الأخبار أو هي بعد البناء على أنّ المراد منها إثبات حجّية الاستصحاب من باب الكشف والطريقية ـ فنحن حينئذٍ نتكلّم على القول باعتباره من باب التعبّد وكونه[٣] حكماً ظاهرياً.

وليُعلم أوّلاً قبل الخوض في المسألة أنّ الواسطة إنّما تكون[٤] على أقسام:

أحدها أن تكون خفيّةً في نظر العرف بحيث يستند أثره إلى نفس المستصحب عرفاً.

وثانيها أن تكون[٥] مع كونها أثراً غير مرغوب شرعاً لازماً للأعمّ من الوجود الواقعي للمستصحب والوجود التنزيلي[٦] له ـ بمعنى أنّ الموضوع له نفس الحكم الشرعي المطلق الشامل للواقعي منه والظاهري ـ وذلك كوجوب الإطاعة، وقبح المعصية في التكليف الإلزامي، وقبح العقاب مع الإذن في الفعل أو الترك في ما لو

---

١. بعدها في الأصل: «القول بأنّ الاستصحاب ليس بأمارة شرعية سواء كان القول به من باب الظنّ» ثمّ شطب عليها.

٢. شطب عليها في الأصل ولكن سوق العبارة يقتضيها.

٣. في الأصل: «كونها» ثمّ صحّحها بما في المتن.

٤. هذا هو الصواب، وفي الأصل: يكون.

٥. في الأصل: «يكون» ثمّ صحّحها بـ«تكون».

٦. هذا هو الصواب، وفي الأصل: التنزيل.

كان المستصحب حكماً غير إلزامي، ووجوب المقدّمة، وحرمة الضدّ إلى غير ذلك من الآثار العقلية المترتّبة على مطلق الحكم الشرعي في حكم العقل.

وثالثها أن يكون ملازماً[١] معه في التنزيل عرفاً بحيث يُفهم من تنزيل المستصحب تنزيلُها أيضاً.

ورابعها أن يكون الواسطة جليّةً ولازماً لخصوص الوجود[٢] الواقعي للمستصحب من دون أن يكون ملازماً[٣] معه في التنزيل ومترتّباً عليه كذلك في حكم العقل أو الشرع كحكمِ العقل بـ«الإجزاء» المترتّب على امتثال التكليف الواقعي على ما هو عليه وحكمِه باستحالة عدمه[٤]، والكلام إنّما هو في خصوص الأخير، وأمّا الثلاثة الأُولى[٥] فسيأتي حجّية المثبت فيها.

ثمّ إنّه وليُعلم أيضاً أنّه لا شبهة في عدم دلالة الأخبار ولو على القول بالمثبت في أثر اللازم على ترتيب أثر الملزوم للمستصحب أو الملازم له؛ حيث إنّ المناط في الدلالة على اللازم هو كون أثره أثراً لنفس المستصحب، فيرجع جعله الغير المعقول إلى جعل أثره، وأمّا ما لم يكن أثراً له أبداً بل لملازمه أو لملزومه فلا وجه لترتّبه على المستصحب ولا يكون رفع اليد عنه نقضاً له.

في عدم دلالة الأخبار على ترتّب أثر الملزوم أو الملازم على المستصحب

إذا عرفت ما ذكرنا كلّه فاعلم أنّ القائل بالأصل المثبت إمّا يقول به بنفس تنزيل الملزوم وحده أو مع تنزيل الواسطة، ولابدّ أن يُفرض الكلام في ما لم يكن

---

١. كذا في الأصل، والصواب ظاهراً: «تكون ملازمةً»، وكذا المورد الآتي.

٢. في الأصل: وجود.

٣. في الأصل: «وغير ملازم» ثمّ شطب عليها وصحّحها بـ«من دون أن يكون ملازماً» كما في المتن.

٤. أي عدم الإجزاء.

٥. كذا، والأولى: أوّل.

للواسطة حالة سابقة، وأمّا معها فلا حاجة إلى القول بالإثبات إلّا لبعض الثمرات، ولكن نفرض الكلام في ما ليس لها حالة سابقة فنقول:

إنّه لا إشكال في مقام الثبوت في تنزيل الملزوم بلحاظ أثر اللازم بتوسيط تنزيل اللازم أيضاً أو بدونه، كما لا إشكال في مقام الإثبات لو صرّح بالواسطة أيضاً أو دلّ الدليل على تنزيل خصوص مقامٍ لم يكن فيه أثر إلّا للواسطة فيُستكشف بدلالة الاقتضاء عن تنزيل الواسطة، وإنّما الكلام في الدليل العامّ الشامل لجميع موارد التنزيل بلا تصريحٍ بالواسطة في ما كانت محتاجة إليها في التنزيل كما في قوله (ع): «لا تنقض اليقين بالشكّ» والتحقيق عدم دلالته على حجّية الأصل المثبت؛ سواء كان بلا تنزيل للواسطة ومع قطع النظر أو معه أيضاً.

في تقريب عدم دلالة الأخبار على حجّية الأصل المثبت

أمّا الأوّل فلأنّ الدليل إنّما يكون دالّاً على ترتيب أثر المتيقّن في السابق بالنسبة إلى كلّ أثرٍ يكون رفع اليد عنه نقضاً، وبعدما عرفت من عدم استناد[1] الأثر إلى المستصحب فلا يشمل الدليل، فترتّبه إنّما يكون على وجود اللازم واقعاً أو تنزيلاً، والمفروض انتفاؤه بكِلا الوجودين، فلا وجه لترتّبه، ولا دلالةَ اقتضاءٍ في البين بعد عدم انحصار المورد في ما لم يكن الأثر إلّا للواسطة.

نعم، لو كان الأمر في الأثر كذلك فلابدّ من إرجاع الدليل العامّ على التنزيل في الموضوع حذراً عن اللغوية والهزلية بالنسبة إلى كلام الحكيم إلى تنزيل ما يلازمه ـ أعني الواسطة ـ وما هو الموضوع للحكم الشرعي أوّلاً لو قلنا بعدم إمكان تعلّق الجعل التنزيلي بنفس الحكم؛ لمكان التسبيب بين الشكّ فيه والشكّ في موضوع، فلا محالة يكون استصحابه مقدّماً على استصحابه بعدما كان الشكّ فيه سبباً

---

١. في الأصل: «اعتناء» ثمّ صحّحها بـ«استناد» كما في المتن.

لشكّه[١]، كما لا يخفى.

وليس الأمر في المقام هكذا كما كان بالنسبة إلى صورة انحصار المورد للأصل في ما ذكر أوّلاً، بل[٢] في ما لو صرّح بعدم جواز نقض اليقين بما له حكم شرعي مع الواسطة في صورة الشكّ فيه.

وتوهّمُ عموم «اليقين والشكّ» وشمولهما لموردٍ لم يكن فيه الأثر إلّا للواسطة فيكون كالتصريح بذاك المورد في الرجوع إلى ترتيب أثر الواسطة صوناً لكلام الحكيم عن كونه لغواً وهزلاً، مدفوعٌ بما نشير إليه في الوجه الثاني وهو القول بالمثبت مع الالتزام بتنزيل الواسطة أيضاً، فنقول:

إنّ تنزيل الواسطة في ما لا حالة سابقة لها لا يكاد يكون بالتنزيل الاستصحابي بلسان حرمة نقض اليقين بالشكّ في البقاء؛ لعدم تحقّق يقينٍ سابق بالنسبة إليها، ولا يكون الشكّ فيها في البقاء بل في الحدوث كما لا يخفى، بل يكون مثل التنزيل في قوله: «الطواف بالبيت صلاة»[٣] تنزيلاً بدوياً. غاية الأمر [أنّه] يكون في ما نحن فيه تنزيل المشكوك منزلة المعلوم دون المثال، ومع الأثر بلا واسطةٍ لنفس المستصحب فيرجع[٤] التنزيل إلى تنزيلين: أوّلهما التنزيل الاستصحابي بالنسبة إلى نفس المستصحب، وثانيهما التنزيل البدوي بالنسبة إلى اللازم وإن لم يكن الأثر بالنسبة إلى الأوّل إلّا للواسطة، فيرجع حقيقةً التنزيل فيه إلى خصوص اللازم،

---

١. في الأصل: للشكه.

٢. بعدها في الأصل: «يكون الدليل» ثمّ شطب عليها.

٣. قد سبق تخريجه في ج ١، ص ٢٢٥.

٤. كذا، والصواب ظاهراً: «يرجع» بدلاً من «فيرجع».

ويكون تنزيله[١] مع كونه ملزوماً توطئةً لتنزيل لازمه. ومع التصريح باللازم بأن يقال: لا تنقض اليقين بشيء بلازمه، أو بخصوص موردٍ لم يكن فيه الأثر إلّا للواسطة فلا إشكال فيه، وأمّا مع عدمهما كما في المقام فيشكل الأمر، بل التحقيق عدم الجمع؛ لعدم شمول «نقض اليقين بالشكّ» للتنزيل البدوي في اللازم، بل يكون دالّاً في خصوص تنزيل الملزوم.

فإن قلت: إنّ[٢] لليقين والشكّ عموماً[٣] بالنسبة إلى موردٍ لم يكن فيه الأثر إلّا للواسطة فيدلّ دلالةً اقتضائيةً في ذاك المورد على تنزيل اللازم. نعم، في ما لا ينتهي إلى الأثر أصلاً فلابدّ من التخصيص عقلاً دون ما فيه أثر ولو بالواسطة كما في المبحوث عنه كما لا يخفى.

قلت: إنّ ذلك مدفوع بأنّه يدور بين ظهور نقض[٤] اليقين والشكّ في اختصاصه بخصوص ما كان من الموارد للملزوم أثر شرعي وعدم شموله للّازم[٥]، وبين عموم اليقين والشكّ حتّى بالنسبة إلى ما لم يكن الأثر إلّا للّازم بحيث لو أُخذ بالعموم لابدّ من التصرّف بتقدير اللازم مع جعل «النقض» بمعنى مطلق رفع اليد عن أثر الشيء المشكوك الحكم ولو لم يكن له حالة سابقة. ومن المعلوم أولوية التقييد في ظهور «اليقين والشكّ» في العموم من[٦] [عموم] التكليف في النقض مع تقدير اللازم

---

١. بعدها في الأصل: «الملزوم» ثمّ شطب عليها.

٢. في الأصل: «وتوهّم عموم» ثمّ شطب عليها وكتب في الهامش بدلاً منها: «فإن قلت: إنّ» كما في المتن.

٣. هذا هو الصواب، وفي الأصل: عموم.

٤. في الأصل: «لفظي» ثمّ شطب عليها وصحّحها بـ«نقض» كما في المتن.

٥. في الأصل: «للازم» وكذا المورد الآتي.

٦. في الأصل: عن.

ولو كان العموم وضعياً فضلاً عمّا إذا كان إطلاقياً.

ومن هنا قد يقال[١]: إنّ الفعل يكون قرينة لاختصاص المتعلَّق، كما في قوله: «لا تضرب أحداً» في تخصيصه بالأحياء.

هذا كلّه مع أنّ الإطلاق في الآثار بعد جواز التفكيك بينها في التنزيل إنّما يكون بمقدّمات الحكمة ويتمّ المقدّمات في ما لم يكن متيقّن في البين، وأمّا معه ـ كما في المقام؛ حيث إنّ الآثار بلا واسطة هو القدر المتيقّن ـ فلابدّ من الاقتصار عليه كما هو واضح.

في الفرق بين الأمارات والأُصول و*أنّ المثبت منها [حجّة] دون الأُصول

فإن قلت: ما الفرق بين «الأمارات» و«الاستصحاب» مع أنّ المثبت منها حجّة عندهم بلا إشكالٍ؟

قلت: بيان الفرق أنّ الأمارات الحاكية عن الملزوم حاكية عن لازمه بل عن ملزومه وملازمه، وبعد حصول الظنّ بتمام الأطراف[٢] فلو دلّ دليل على حجّية الخبر في تمام ما يحكيه ـ من السيرة وبناء العقلاء أو إطلاق الدليل اللفظي مثل «آية النبأ» أو نحوها ـ لَتُعدّي إلى كلّ ما يحكيه من الأطراف.

نعم، لو لم يدلّ الدليل على حجّية الأمارة إلّا في خصوص ما يحكي عنه بلا واسطة لَما يُتعدّى إلى غير ما ظُنّ به كما سيأتي[٣] إن شاء اللّه تعالى في «أصالة الصحّة» بناءً على كونها من الأمارات.

ثمّ إنّه ـ بناءً على القول بالأصل المثبت ـ فالظاهر جعل الملزوم مع لازمه

---

١. *فرائد الأُصول*، ج ٣، ص ٧٩.

*. كذا، والصواب ظاهراً: «مع» بدل «و».

٢. أي حصول الظنّ باللازم والملازم والملزوم وهو حجّة كسائر الظنون.

٣. سيأتي في ص ٥٩٤.

موضوعاً طولياً[١] واحداً ثمّ تنزيله دفعة واحدة حتّى يكون في المجموع بلحاظ رأس السلسلة تنزيلٌ استصحابي وإن كان دقّةً[٢] منحلّاً إلى تنزيلات على حِدةٍ[٣] لا جعلُ كلٍّ منهما موضوعاً واحداً ذا تنزيلٍ على حِدةٍ لكي لا يرتبط التنزيل في اللازم بالاستصحاب كما هو ظاهر البعض[٤].

ثمّ إنّ المشهور القائلين[٥] بالأصل المثبت، الظاهر أنّهم قالوا به من جهة ذَهابهم إلى حجّية الاستصحاب من باب السيرة وبناء العقلاء وكونه من الأمارات، لا أنّهم ذهبوا إليه مع أخذهم له من الأخبار والتعبّد بها كما يظهر ذلك من بعض استدلالاتهم وكلماتهم في حجّية الأصل المثبت، هذا.

في ملخّص ما يقال في الأصل المثبت

وتلخيص الكلام في عدم حجّية الأصل المثبت ـ بناءً على استفادة «الاستصحاب» من الأخبار المتعبّد بها ـ أنّ معنى «عدم نقض اليقين بالشكّ» هو إنشاء الحكم الشرعي المماثل للأثر السابق ابتداءً وجعله حقيقةً إن كان المستصحب من الأحكام الشرعية، وبتوسيط تنزيل الموضوع الراجع إلى جعل حكمه المماثل للسابق حقيقةً إن كان من الموضوعات، فلابدّ في ترتيب الأثر في الزمان اللاحق من انطباق الدليل في نفسه أو في موضوعه، ومع عدمهما ـ كما في محلّ الفرض؛ حيث إنّ اللازم الغير الشرعي والشرعي المترتّب على المستصحب بالواسطة ـ ليس مشمولاً لـ«حرمة نقض اليقين بالشكّ» لا بنفسه ولا بموضوعه في

---

١. هذا هو الصواب، وفي الأصل: طولانياً.

٢. كذا، والأولى: «بالدقّة» بدلاً من «دقّة».

٣. في الأصل: عليحدة.

٤. في الأصل: «النقض» ثمّ صحّحها بما في المتن.

٥. في الأصل: القائلون.

الثاني؛ لعدم الحالة السابقة لهما واستحالة تطرّق الجعل الشرعي إليه كما في الأوّل.

وبالجملة، لمّا كان معنى وجوب العمل على طبق الحالة السابقة والالتزام بثبوت المتيقّن ليس إلّا جعلَ الآثار في حال الشكّ في ما يصحّ ذلك بالنسبة إليه ويكون عدم الالتزام نقضاً للمتيقّن بحكم العرف من حيث اليقين به، ومن المعلوم أنّ هذا المعنى بعدما لم يكن بموجودٍ في ما نحن فيه، لما صحّ سريان الجعل التنزيلي بالنسبة إليه بتنزيل ذي الواسطة؛ لعدم كونه من آثاره عرفاً كي يكون رفع اليد عنه نقضاً لليقين به بالشكّ فيه عند العرف، وهذا هو المناط في ترتيب الأثر في الاستصحاب فإنّ المتيقِّن بحياة زيد مثلاً لو لم يلتزم بالآثار المترتّبة على بياض لحيته في زمان الشكّ مع كونه لازماً لبقاء حياته في ذلك الزمان والتزم بجميع ما يترتّب على بقائها شرعاً بلا واسطة، لم يصدق في حقّه قطعاً عرفاً أنّه نقَض اليقين بالحياة، فالحكم المترتّب على المستصحب بواسطةٍ ليس مشمولاً لأخبار الباب.

ومقدّمات الحكمة غير جارية بعد عدم صلاحية مادّة الفعل للشمول مع أنّه على فرض الصلاحية يكون لحاظ الآثار بلا واسطةٍ في مقام التنزيل هو المتيقّن، ولا يقاس ذلك بالأمارات التي منها خبر العادل؛ لكون «النبأ»[1] في مثل «آية النبأ» مطلقاً بحسب مقدّمات الحكمة؛ حيث إنّ كلّاً من اللوازم بل الملزومات والملازمات «نبأ» لغةً. غاية الأمر [أنّه] يكون بالواسطة، ومع عدم تقييده في الدليل بخصوص «النبأ بلا واسطةٍ» يكون مطلقاً، بخلاف ما نحن فيه بناءً على استفادته من الأخبار.

ثمّ إنّه يُستثنى من عدم حجّية الأصل المثبت موردان:

---

١. في الأصل: «النباء»، وكذا المورد الآتي.

في صحّة الركون على الإثبات في ما لو كانت الواسطة خفيّة

أحدهما أن تكون الواسطة خفيّة مطلقاً ـ عقلية كانت أم عادية ـ بحيث يُعدّ آثارها الشرعية بحسب نظر العرف آثاراً لذيها، وحينئذٍ يلزم بانطباق دليل الاستصحاب بالنسبة إلى الملزوم بترتيب أثر الواسطة بلا احتياجٍ إلى تنزيلها؛ حيث إنّه يصدق «النقض» على ترك الالتزام بتلك الآثار المترتّبة على المستصحب بواسطةٍ خفيّة عرفاً بحيث لا يعتريه رَيْب، وهذا هو الفارق بين المقامين ـ أعني ما كانت الواسطة في ترتّب الأثر على ذي الواسطة خفيّةً وما كانت كذلك جليّةً ـ فبعدما كان الصدق[1] العرفي حسب نظرهم مختلفاً[2] باختلاف المقامات، فلا محالة يجري الأصل في الأوّل لذلك، دون الثاني بحيث لا ملازمة بينهما في صحّة جريان الأصل وصدق «النقض» عرفاً، هذا.

وتوضيح هذا الإجمال ينبغي البسط في المقال ببيان أُمورٍ:

أوّلها: المراد بخفاء الواسطة هو إلغاؤها عند العرف بحيث يستند آثارها إلى ذيها من دون نظرٍ إليها عندهم أصلاً وإن كانت منظوراً[3] إليها دقّةً وعند إمعانه.

وثانيها: إنّ حقيقة «حرمة نقض اليقين بالشكّ» راجعة إلى جعل الأثر وإنشائه إمّا ابتداءً إن كان المستصحب من الآثار الشرعية[4] أو بلسان تنزيل موضوعه بأن

---

١. في الأصل: صدق.

٢. في الأصل: «مختلفة» ثمّ صحّحها بـ«مختلف» وهو الصواب.

٣. في الأصل: منظور.

٤. بعدها في الأصل: «أو بلسان تنزيل الموضوع إن كان من الموضوعات بعدما كان موضوعه من الوجودات الواقعية الخارجية» ثمّ شطب على جزء منها ـ أعني قوله: أو بلسان تنزيل الموضوع إن كان من الموضوعات ـ ولم يشطب على الجزء الأخير والصواب زيادتها أيضاً كما هو واضح.

يقع هو بنفسه[١] مورداً للتنزيل الشرعي إن كان من الموضوعات.

وثالثها: إنّ الخطاب لمّا سيق مساق العرف وعلى نهجهم يكون الظاهر منه ما هو المتفاهم عندهم. ومن المعلوم أنّ الأثر الذي لابدّ منه في حقيقة التنزيل بنظرهم يكون هو الأثر العرفي.

إذا عرفت ذلك فاعلم أنّ الظاهر من خطاب «لا تنقض اليقين بالشكّ» ـ بعد تمامية مقدّمات الحكمة من صدوره في مقام البيان وعدم وجود القرينة على التقييد بالنسبة إلى الآثار المترتّب على المستصحب مع عدم متيقّنٍ منها في البين ـ هو الإطلاق بالنسبة إلى الأثر مطلقاً ـ سواء كان أثراً للمستصحب من دون واسطةٍ أو معها ـ من جهة كون الأثرين في عرضٍ واحد في ترتّبهما عليه في نظر العرف، وإنّما احتيج إلى الرجوع إليهم في تطبيق «الدليل» على ذي الواسطة؛ لأجل كون الرجوع إليهم كذلك من[٢] جهة تعيين أصل المفهوم، لا في المصداق بدونه حتّى لايكون فهمهم في ذلك حجّةً؛ لوضوح كون الشكّ في المصداق في ما نحن فيه من جهة الشكّ في سعة دائرة المفهوم وضيقه، لا من جهة العوارض الخارجية.

ثمّ إنّ ترتيب أثر الواسطة مع خفائها على ذيها إنّما هو بمجرّد تنزيله بلا تنزيلٍ فيها؛ لما عرفت من رجوع حقيقة التنزيل في الموضوع إلى جعل الأثر فيصحّ الانتهاء إليه بكلّ ما يُستكشف به عنه ومنه الموضوع العرفي، بخلاف الفرض الأوّل فإنّه ـ بعدما لم يكن الموضوع موضوعاً للأثر عرفاً ودقّةً ـ فلايكاد[٣] الانتهاء

---

١. بعدها في الأصل: «بعدما كان المستصحب» ثمّ شطب عليها.

٢. بعدها في الأصل: «باب» ثمّ شطب عليها.

٣. كذا، والصواب ظاهراً: «لا يكاد» بدلاً من «فلا يكاد».

إليه بتنزيل ذي الواسطة؛ حيث كان معنى ترتّب الحكم على الموضوع ووجوب الالتزام به كونَ نفس الموضوع مورداً للتنزيل شرعاً؛ حيث لم يكن له وجود واقعي، ففي المقام لمّا لم يكن للموضوع الذي هي الواسطة وجودٌ واقعي ليترتّب الحكم عليه وليس مورداً للتنزيلي الشرعي كي يكون له وجود جعلي حتّى يكون معنى جعله ترتّبَ الحكم عليه، فلا مجال لترتّب الحكم على المستصحب وإن كان ملزوماً لموضوعه، هذا.

وفي ما نحن فيه حيث كانت الواسطة خفيّةً كأنّه كان الموضوع للأثر نفسَ المستصحب عند العرف، ومن المعلوم أنّ معنى استصحابه ليس إلّا ترتيب آثاره عليه، هذا.

فعمدة الوجه في اعتبار الاستصحاب بالنسبة إلى الوسائط الخفيّة هو الذي ذكرنا وإن ذهب بعض المحقّقين[١] إلى وجوهٍ أُخَر لبيان الفرق بين المقامين بما لا طائل تحته كما يظهر بالرجوع إلى *الفرائد*[٢].

ثمّ إنّ ما ذكرنا ـ من الفرق بين المقامين و[٣]أنّ الموضوع في ما لو كانت الواسطة خفيّةً نفس المستصحب عرفاً ـ إنّما يتمّ في ما لم تكن نفس الواسطة ممّا يقع عليها الأصل لترتّب ذاك الأثر، وأمّا لو كانت كذلك بحيث احتيج إلى تنزيلٍ بالنسبة إليها في ترتّب الأثر على ذيها[٤] فيُشكل:

أوّلاً لعدم كونها مورداً للنقض ولا حكمه، والفرض عدم كفاية تنزيل ذيها في

---

١. نقل ذلك في *بحر الفوائد*، ج ٣، ص ١٣١ عن بعض أفاضل مقارب عصره.

٢. *فرائد الأُصول*، ج ٣، ص ٢٤٤.

٣. عطف تفسيرٍ لقوله: «الفرق بين المقامين».

٤. في الأصل: «عليها» ثمّ صحّحها بـ«على ذيها» كما في المتن.

ذلك.

وثانياً بعدم الفرق بين خفاء الواسطة وجلائها؛ حيث إنّ الفرق بينهما بالالتفات إلى الجليّ دون الخفيّ، فمع لزوم الاحتياج إلى لحاظه فلا يبقى بينهما فرق أبداً إثباتاً ونفياً.

هذا مع ما عرفت من عدم الاحتياج إلى التنزيل بالنسبة إليها كما لا يخفى، هذا.

في ما يتوجّه على كلام بعض الأساطين

فانقدح بما ذكرنا ما في كلام بعض أفاضل أهل العصر[1] حيث ذهب إلى أنّه لو قلنا: إنّ في ترتّب حكمٍ على موضوع لابدّ من وجود واقعي له أو جعلي[2]، وفي المقام لم يكن كذلك؛ لأجل عدم كون الموضوع فيه مورداً للجعل والتنزيل، لكان على السائل السؤالُ للفرق بين القسمين، وقد وقع كذلك في ظاهر *الفرائد* مشيراً إلى قوله ـ طاب ثراه ـ:

فإن قلت: الظاهر من الأخبار وجوب أن يعمل الشاكّ عمل المتيقّن اه[3]، إلى أن قال: إلّا أن نلتزم برجوع الجعل في ما كان له واسطة خفيّة إلى نفس الواسطة أيضاً، هذا[4].

أقول: وحيث إنّك دريت بعدم الاحتياج إلى رجوع التنزيل إليها أصلاً، ومعه

---

١. في *فرائد الأصول*، ج ٣، ص ٢٣٤: «ما اشتهر على ألسنة أهل العصر» وفي تعليقه عن *مناهج الأحكام*، ص ٢٣٣ وقال محقّقه: سيأتي التصريح به في كلمات صاحب الفصول وكاشف الغطاء.

٢. كذا في الأصل، والصواب ظاهراً: «لابدّ من وجود واقعي للموضوع أو جعلي في ترتّب الحكم على موضوع» بدلاً من قوله: «إنّ في ترتّب حكم على موضوع لابدّ من وجود واقعي له أو جعلي».

٣. كذا في الأصل، وهو هنا رمز إلى «إلى آخره».

٤. *فرائد الأصول*، ج ٣، ص ٢٣٤ ـ ٢٣٥؛ قارِنْ *بحر الفوائد*، ج ٣، ص ١٣١.

كذلك لا يبقى فرقٌ بين المقامين مضافاً إلى عدم كونه مورداً لذلك، لا يصحّ الركون على ما ذهب إليه (قده) من الوجه، كما لا يخفى.

القول في ثاني المقامين ممّا يصحّ الأصل المثبت فيه

ثانيهما: ما إذا كانت الواسطة جليّةً ولكن كانت ملازمةً مع ذيها في الوجود التنزيلي عرفاً بحيث لا ينفكّ التنزيل في أحدهما عن التنزيل في الآخر كما كانا كذلك في الوجود الواقعي عقلاً أو عادةً، وذلك كما في «النور» بالنسبة إلى «الشمس»، و«الجود» مع «الحاتم»، فمع الملازمة العرفية بين الواسطة وذيها كذلك وكون الملزوم مورداً لليقين والشكّ دون لازمه يدلّ دليل الاستصحاب على تنزيله ابتداءً وبالمطابقة، وعلى تنزيل لازمه تبعاً وبالالتزام فيترتّب عليه آثاره.

فإن قلت: ما ذكرتَ إنّما يتمّ في ما كان الملزوم المستصحب ذا أثرٍ شرعي أيضاً لكي يشمله دليل «حرمة نقض اليقين بالشكّ فيه» بلحاظه فيتبعه لازمه، دون ما إذا لم يكن كذلك؛ حيث إنّه لا يكون مشمولاً للدليل بحيث ينطبق عليه دليلاً حتّى تدلّ على لازمه بتبعه[1].

قلت ـ مضافاً إلى عدم القول بالفصل[2] في صحّة ترتيب الأثر اللازم بين ما إذا كان لملزومه أثرٌ شرعي، وبين ما لم يكن له ذلك كذلك ـ: إنّه يمكن أن يدّعى أنّ شدّة اللزوم العرفي بينهما بنحوٍ يوجب الاتّحاد بينهما في العرف وجوداً ويُعدّ وجودُ كلٍّ منهما وجودَ الآخر، فبهذه الملاحظة يصحّ نسبة أثر كلٍّ منهما إلى الآخر، وأنّ أثر كلٍّ منهما أثرٌ للآخر.

وإن شئت قلت: إنّهما حينئذٍ يكونان موضوعاً واحداً ذا جهتين متعلّقاً لليقين

---

١. في الأصل: بتبعة.

٢. في الأصل: «بالفصـ» وهو رمز إلى ما أثبتناه.

والشكّ من جهةٍ، وذا أثر موجبٍ لصحّة التنزيل من أُخرى[١] وإن لم يكونا كذلك عند الدقّة وإمعان النظر.

هذا، وقد عرفت أنّ المصحّح للتنزيل كون الشيء ذا أثرٍ شرعي عرفاً، وإذا كان الأمر كذلك فلا بأس في تنزيل الملزوم بلحاظ أثر لازمه ولكن مع كون التنزيل وارداً على الموضوع بجهتيه لا بخصوص جهة الملزوم وحده ـ كما تُوهّم ـ، وإلّا لم يكن فرق بين الواسطة الخفيّة والواسطة الجليّة فيه، وهو فاسد كما لا يخفى.

ثمّ إنّه قد يصحّح ما ذكرنا بوجهٍ آخرَ من كونهما موضوعين ذا أثرٍ واحد من جهة شدّة اللزوم، كما في تعليقة شيخنا الأُستاد ـ دام ظلّه ـ على *الفرائد*[٢]، هذا. ولم أر[٣] له وجهاً يصحّحه إلّا بأن يرجع كلامه ـ مدّ ظلّه ـ إلى ما ذكرنا كما هو التحقيق، وإلّا فمع شدّة اللزوم لو لم يوجب الاتّحاد ـ كما ذكرنا ـ لا يوجب استناد أثر أحدهما إلى الآخر مع فرض التعدّد، كما لا يخفى.

ثمّ إنّه قد أُورد على ما ذكرنا من إثبات الأصل في الملزوم لإثبات آثار اللازم، كما هو الظاهر من كلام بعض المحقّقين[٤] في مقام بيان عدم صحّة التعويل على الأُصول المثبتة بمعارضة الأصل في الملزوم مع الأصل في اللازم. وبعبارةٍ أُخرى الأصل الوجودي في المستصحب يعارض أصل العدم في الواسطة الموجب لنفي آثارها بل يوجب نفي آثار الملزوم أيضاً[٥] بناءً على فرض الاتّحاد الناشي من

---

١. أي من جهة أُخرى.

٢. *درر الفوائد في الحاشية على الفرائد*، ص ٣٥٦ وفي الطبعة الحجرية، ص ٢١٣.

٣. هذا هو الصواب، وفي الأصل: لم أرى.

٤. راجع *بحر الفوائد*، ج ٣، ص ١٣٢.

٥. في الأصل: «الموجب لنفي آثار الملزوم» ثمّ كتب فوقها قوله: «أيضاً» وجعل علامةً بين ⇦

الملازمة، فكما أنّ مقتضى الأوّل ترتيب الحكم المترتّب بالواسطة، كذلك مقتضى الثاني عدم ترتيبه فيتساقطان فيُرجع إلى أصالة عدم ثبوت الحكم.

هذا، ولكنّ الفَطِن الذكيّ يرى عدم تمامية ما ذكره (قده)؛ أمّا بالنسبة إلى أثر الملزوم فلما كان الشكّ في الواسطة مسبّباً عن الشكّ في ذيها، وسيأتي أنّ الشكّ إذا كان كذلك لا يعارض الأصل في المسبّب مع الأصل في السبب.

وبالجملة، إنّه لا إشكال في عدم تعارض الأصل في الواسطة مع الأصل في المستصحب على فرض القول بإمكان تعلّق الجعل بها باستصحابه على ما هو لازم القول بالتعارض؛ لأنّ الشكّ فيها مسبّب عن الشكّ فيه.

فإن قلت: مجرّد تسبّب الشكّ لا يكفي في تحكيم الأصل في الشكّ السببي على الأصل[1] في الشكّ المسبّبي[2] ما لم يقتض الأصل في الأوّل رفع الثاني كما لا يخفى. نعم، ذلك ثابت بالنسبة إلى الأثر المترتّب على الملزوم بالواسطة بأنّ الشكّ فيه مسبّب عن الشكّ في الملزوم إلّا أنّه ليس المقصود إجراء استصحاب العدم فيه، بل في نفس الواسطة التي يكون الشكّ في الأثر مسبّباً عن الشكّ فيها أيضاً أوّلاً وبالذات.

قلت: إنّ الأمر كما ذُكر؛ بحيث إنّه ليس الأصل في الأوّل حاكماً على الأصل

⇦«الموجب» وبين «النفي» ثمّ أضاف في الهامش قوله: «آثارها بل يوجب نفي» وصارت العبارة: «الموجب آثارها بل يوجب نفي لنفي آثار الملزوم أيضاً» ولكنّ الصواب ما أثبتناه في المتن.

١. في الأصل: «عن الشكّ» ثمّ صحّحها بـ«على الأصل» كما في المتن.

٢. هذا هو الصواب، وفي الأصل: المسبّب.

في الثاني لكي يقال بتقديمه عليه؛ لأنّ المفروض عدم إمكان إثبات الواسطة بالأصل في الملزوم وإن كان الشكّ فيها مسبّباً عن الشكّ فيه، إلّا أنّه قد يُدّعى وجود ملاك تقديم الحاكم على المحكوم في المقام أيضاً بثبوت التلازم من طرف وجود الملزوم مع لازمه، وعدمِه من طرف عدم اللازم مع عدم ملزومه.

وسرّه أنّ المعلول لمّا كان أثراً من آثار علّتها[١] وشأناً من شؤوناتها المترشّح عنها[٢] كوجود «النور والضوء» بالنسبة إلى «الشمس والنار» بل هي عينه في مقامه النازل بعد انطوائه بنحوٍ أكمل في وجود علّته بحيث كان وجود المعلول تنزُّلَ وجود العلّة في مقام فعله[٣] فلا محالة يكون تنزيلها بوجودها السِعي مشتملاً على تنزيله، وليس وجود العلّة بالنسبة إلى وجود المعلول[٤] كذلك ـ كما قُرّر في محلّه ـ بعد عدم كونها ناشيةً[٥] منه سيّما في طرف العدم، فلا يكون التنزيل في طرف عدمه مستلزماً لتنزيل عدمها كي يتعارض ذلك مع الأصل في الملزوم في آثاره، كما لا يخفى.

وإن شئت قلت: لمّا كان من الواضح في البين عدّ وجود اللازم[٦] عرفاً ووجداناً من آثار وجود الملزوم ورشحاته كـ«الجود» مثلاً بالنسبة إلى «الحاتم»، بخلاف

---

١. كذا، والصواب ظاهراً: «علّته» أي علّة المعلول.

٢. بعدها في الأصل: «بحيث كان تنزّل» ثمّ شطب عليها وصحّحها في الهامش بـ«كوجود النور ... كان وجود المعلول تنزّل» كما أثبتناه في المتن.

٣. كذا، ولعلّ الصواب: «فعليته».

٤. هذا هو الصواب، وفي الأصل: المعلوم.

٥. في الأصل: ناشيه.

٦. في الأصل بعدها: «يعدّ» ثمّ كتب بدلاً منها: «من الواضح في البين عد» بعد قوله: «لمّا كان» كما أثبتناه في المتن.

عدم الملزوم فإنّه ليس من آثار عدم اللازم ورشحاته، فبالضرورة كان المرجَّح بل المتعيِّن لدخول[١] تحت أدلّة الاستصحاب هو الملزوم دون عدم اللازم؛ لعدم استدعاء عدمه لعدم الملزوم المحقّق لعنوان التحكيم من طرفه، بل الثابت هو في طرف خلافه كما لا يخفى، ومعه لا تعارض كما هو الضرورة، هذا.

فالوجه في ما ذُكر هو الوجه في تقديم الشكّ السببي على المسبّبي وإن لم يكن المورد من ذاك المورد، هذا.

وأمّا بالنسبة إلى أثر اللازم فبأنّه ـ بعد ثبوت التلازم من طرف الملزوم كما عرفت ـ يكون الأصلان فيهما بمنزلة أصلين[٢] في موضوعٍ واحد؛ أحدهما من طرف الوجود والآخر من طرف العدم. ومن المعلوم أنّه في مقام الدوران وعدم الإمكان يكون المنسبق إلى الأذهان عرفاً دخول الأصل الوجودي في الدليل، دون الأصل في طرف العدم خصوصاً في ما نحن فيه بعدما عرفت من السّرّ في[٣] الوجه الأوّل، بل يكون الوجه في المقام نظيرَ الوجه المتقدّم في دفع ما توهّمه الفاضل النراقي[٤] من تعارض الأصل في طرف الوجود وما هو كذلك في طرف العدم، من[٥] أنّه ـ مع كون طرف الوجود مورداً للأصل ـ لا وجه لملاحظته في طرف العدم بعد تبدّله بالوجود وانخرامه[٦] به، كما لا يخفى.

---

١. كذا، والصواب ظاهراً: للدخول.

٢. بعدها في الأصل: «كما عرفت» ثمّ شطب عليها.

٣. بعدها في الأصل: «تقديم» ثمّ شطب عليها.

٤. تقدّم قوله ودفعه في ص ٣٨٤ ـ ٣٨٩.

٥. بيانٌ لقوله: «الوجه المتقدّم».

٦. هذا هو الصواب، وفي الأصل: إخرامه.

في الإشارة إلى موارد توهّم كونها أصلاً مثبتاً والحقّ خلافه

ثمّ إنّه لا بأس بالإشارة إلى بعض المقامات التي تُوهّم كونها من موارد الأُصول المثبتة والحال أنّه خلافه:

[١] منها استصحاب الأحكام الشرعية من الإيجاب والتحريم ونحوهما؛ حيث إنّه بعد استصحابها يترتّب عليها آثارها الفعلية من وجوب الإطاعة وحرمة المعصية ووجوب المقدّمة وحرمة الضدّ والإجزاء، والحال أنّ ترتّب هذه الأُمور كذلك[١] ـ مع ما عرفت من عدم جواز ترتيب الآثار العقلية على المستصحب ـ من باب حجّية الأصل المثبت والقول به.

هذا ولكنّه يُدفع ذلك بأنّ الانتقاض المزبور إنّما يصحّ لو كان الأثر العقلي المترتّب على المستصحب لازماً عقلياً لواقعه وأُريد بـ«الاستصحاب» ترتّبه على «المستصحب» في مرحلة الظاهر ـ كما هو كذلك بالنسبة إلى «الإجزاء» عند من يرى اختصاصه بـ«الواقع» كما هو الحقّ ـ لا في ما كان لازماً للأعمّ من وجوده الواقعي والظاهري كما بالنسبة [إلى] هذه المذكورات؛ حيث إنّ حكم العقل بوجوب الإطاعة وحرمة الضّد ووجوب المقدّمة إنّما هو بالنسبة إلى مطلق الحكم الشرعي ـ واقعياً كان أم ظاهرياً ـ لا بالنسبة إلى خصوص الحكم الواقعي الأوّلي.

وأمّا «الإجزاء» فبالإضافة إلى سقوط الإعادة والقضاء بالنسبة إلى نفس الأمر المتعلّق بالمأتيّ به واقعياً أو ظاهرياً فكذلك على ما هو خلاف التحقيق، ومن أجله لا نقول به[٢] إذا انكشف مخالفة الحكم الظاهري للواقع.

وأمّا بالنسبة إلى سقوطها عن الأمر الواقعي بموافقة الأمر الظاهري فيتوقّف

---

١. بعدها في الأصل: «ليس» ثمّ شطب عليها.

٢. في الأصل: «يقال إنّه» ثمّ شطب عليها وصحّحها بـ«لا نقول به».

على استكشاف المصلحة في المأموربه الظاهري بحيث لا يبقى مع تحصيلها مجالٌ لتحصيلها عن الأمر الواقعي ـ سواء كانت مساويةً أم ناقصةً ـ على ما قُرّر في محلّه.

وعلى كلّ حالٍ، فلا وجه للانتقاض بمثل هذه الآثار بل بسائرها في كلّ ما كان الأثر للأعمّ؛ حيث إنّ الوجود الظاهري في عرض الواقعي في كونه موضوعاً لها عقلاً لا من جهة تنزيلها منزلة الواقع بلحاظها، كما لا يخفى.

في عدم كون استصحاب أحكام الوضعية تعويلاً على الإثبات

[٢] ومنها استصحاب الشرط والمانع وجوداً وعدماً بعد عدم لزوم كون المستصحب في جواز استصحابه تمام الموضوع للحكم الشرعي، بل يكفي دخله في الحكم الشرعي ولو كان جزءً للموضوع أو قيداً له كـ«استصحاب الطهارة» لصحّة «الصلاة» التي هي قيدها لا جزؤها ولا تمامها، فإنّه حينئذٍ قد يُتخيّل أنّه من الأُصول المثبتة التي لا يجوز التعويل عليها فلا يجوز استصحاب وجود الشرط والمانع أو غيرهما من الأحكام الوضعية فإنّ ذلك لا أثر له شرعاً.

فلابدّ إمّا من ترتيب الشرطية أو المانعية، وقد مرّ[1] أنّ مثلها ليس بقابلٍ للجعل شرعاً مستقلّاً بل كان تبعاً في ذلك لمنشأ انتزاعها، وهو التكليف المتعلّق بالمشروط والممنوع.

وإمّا من ترتيب هذا التكليف وقد عرفت أنّه متعلّق بالكلّ، وترتيبُه على استصحابهما لا يكون إلّا بالإثبات، وأمّا مثل جواز الدخول في المشروط عند وجود الشرط وعدم جوازه في الممنوع عند وجود المانع[2]، فليس ممّا حَكَم به

---

١. مرّ في ص ٣٣٢.

٢. بعدها في الأصل: «والعكس عند العكس فليسا بأثرٍ شرعي بل عقليٌ ينتزع [كذا، والصواب ⇦

الشرع وإنّما هو ممّا حَكَم به العقل بعد ملاحظة الخطاب المتوجّه.

ولكنّه مدفوع أيضاً:

أوّلاً بأنّ الشرطية والمانعية وإن لم تكونا[١] مجعولتين مستقلّاً[٢] إلّا أنّهما مجعولتان بالواسطة، فتكونان[٣] ممّا تناله يَد التصرّف والجعل من الشارع وضعاً في هذا الباب ورفعاً في «حديث الرفع»، وليس في أخبار الباب لفظ الأثر والجعل حتّى ينصرف إلى المجعول بالاستقلال والتكليف، بل يكفي أن يكون في البين ما به يصحّ التنزيل الشرعي، وكفى بما[٤] ذكرنا صحّةً.

ولا يقال: بأنّ الشرطية والجزئية لمّا لم تكونا بمشكوكتين[٥] لم تترتّبا على المستصحب؛ لأنّ الشكّ في موضوعها الجزئي يوجب الشكّ في الحكم الجزئي كما في جميع الشبهات الجزئية. ولا يخفى أنّه ـ بعد إنشاء الشرطية والجزئية بـ«دليل حرمة النقض» بداعي وجودهما الواقعي ـ يُستكشف بـ«الإنّ» تعلّقُ الأمر الظاهري بالمشروط بوجود الشرط أو عدم المانع، فيُوسّع بواسطة الاستصحاب موضوعُ الأمر الواقعي كما يوسّع أيضاً ذلك بالدليل[٦] الآخر سوى قوله (ع): «لا تنقض» اه، فكما أنّ للشارع أن يقول بعد قوله: «لا صلاة إلّا بطهورٍ»

⇦ظاهراً: بأثرين شرعيين بل عقليان ينتزعان] من الأمر بالمركّب كما هو واضح، هذا» ثمّ شطب عليها وكتب بدلاً منها: «فليس ممّا حكم به ... المتوجّه» كما في المتن.

١. في الأصل: لم يكونا.

٢. كذا، والصواب ظاهراً: «مستقلّين» أو «بالاستقلال».

٣. بعدها في الأصل: «ممّا تنالهما» ثمّ شطب عليها.

٤. الباء في قوله: «بما» زائدة نظير قوله تعالى: «وكفى بالله وكيلاً».

٥. هذا هو الصواب، وفي الأصل: مشكوتين.

٦. هذا هو الصواب، وفي الأصل: بدليل.

ـ سواء كان معلوم الوجود[١] فعلاً أو معلوم الوجود سابقاً، مشكوك البقاء لاحقاً وفعلاً ـ، كذلك دليل الاستصحاب يدلّ على التوسعة في الشرط والجزء والمانع المستلزمة للتوسعة في الأمر الواقعي من حيث الموضوع، وهذا لا بأس به حيث يضيق أيضاً دائرة الموضوع فيه عند استصحاب عدمهما، فيصير مفاد «لا تنقض اليقين بالشكّ» في المقام هو أنّ الشرط ـ أعني الطهارة الغير المعلوم سابقاً عدمُها، المشكوك لاحقاً بقاؤها ـ وكذا المانع، محكومُ البقاء كما لا يخفى، فيترتّب حينئذٍ على المستصحب إمّا الصحّة أو البطلان لكن بحكم العقل من دون أن يكون مؤدّىً للاستصحاب.

وثانياً على تقدير تسليم عدم صحّة إجراء الاستصحاب بلحاظ الحكم إلّا أنّه يصحّ إجراؤه في الشرط والجزء والمانع بلحاظ التكليف المترتّب على المشروط والمركّب؛ حيث إنّ لكلٍّ من الجزء والشرط دخلاً[٢] في الأثر المترتّب عليهما، ومن أجل ذلك يكون المقرّر في محلّه صحّة اتّصاف الأجزاء بالوجوب بعين وجوب الكلّ لا بوجوبٍ مغاير، فلولا دخله فيه لما صحّ القول باتّصاف المزبور في ضمن الكلّ.

ومن المعلوم أيضاً أنّه قد رُتّب في دليل الشرع أثر المشروط على الشرط، فحينئذٍ لا إشكال في صحّة إجراء الأصل في الشرط والمانع والجزء بلحاظ الأثر المترتّب على المشروط والكلّ فيوسَّع بواسطته الموضوعُ تارةً ويضيَّق أُخرى، كما عرفت.

---

١. في الأصل: «الوجوب» ثمّ صحّحها بما في المتن.

٢. هذا هو الصواب، وفي الأصل: دخل.

وقد عرفت أيضاً كفاية ما يصحّ به التنزيل، وليس في البين لفظ «الأثر» لكي ينصرف إلى الأثر المستقلّ، بل قد دريت في مبحث القطع[١] صحّة تنزيل مؤدّى الأمارة منزلةَ الواقع في ما كان القطع به تمام الموضوع بحيث يكون[٢] القطع بالمؤدّى بمنزلة القطع بالواقع فضلاً عمّا كان القطع جزء الموضوع.

والحاصل أنّه لا بأس في تنزيل جزء الموضوع بلحاظ أثره[٣] فيصحّ في ما كان الحكم بالحرمة لـ«مقطوع الخمرية» الحكمُ[٤] بها، كذلك في ما قام الأصل على ذلك بمعونة الدليل ـ أعني قوله (ع): «لا تنقض اليقين بالشكّ» ـ مع كونه للمقطوع بها فعلاً لا سابقاً، غير أنّه إذا وافىٰ الدليل[٥] عليه مع كونه المشكوك لاحقاً وفعلاً يكون ذلك توسعةً بالنسبة إليه، كما لا يخفى.

ومثل ما ذكرنا هناك مسألتنا هذه، فيُحكم بالتنزيل المزبور بالنسبة إلى الشرط الذي له دخل في الموضوع لا تمامه، بل ولا جزؤه[٦] بحسب دليل الشرع بلحاظ الأثر المترتّب على الموضوع التامّ التمام، وإلّا لانسدّ غالباً باب التنزيلات التي بناء العرف عليها في محاوراتهم ومظانّ كلماتهم لمّا افتتحت[٧] بها قريحتهم، هذا.

---

١. لم نعثر على هذا المبحث من التقريرات.

٢. في الأصل: «فيستكشف به تنزيل» ثمّ شطب عليها وكتب بدلاً منها في الهامش: «فيكون القطع» ثمّ شطب عليها وكتب بدلاً منها فوق السطر: «بحيث يكون» كما في المتن.

٣. بعدها في الأصل: «وإلّا لانسدّ باب التنزيلات غالباً كما لا يخفى» ثمّ شطب عليها.

٤. فاعل «يصحّ».

٥. بعدها في الأصل: «على ذلك يكون توسعة ذلك» ثمّ شطب عليها وكتب بدلاً منها: «عليه مع كون ... كما لا يخفى» كما في المتن.

٦. بعدها في الأصل: «دليلاً و» ثمّ شطب عليها.

٧. هذا هو الصواب، وفي الأصل: افتحت.

ثمّ إنّ هذا كلّه في ما كان الشرط وعدم المانع مأخوذاً في المأمور به، وأمّا إذا كانا بالنسبة إلى نفس التكليف بحيث كانا مأخوذين فيه دون موضوعه فـيُشكل حينئذٍ إجراء الاستصحاب فيهما[1] بلحاظ ذاك التكليف؛ لعدم كونه مترتّباً عليهما بحكم الشرع. نعم، كان الحاكمُ في ذلك العقلَ ولا يكفي ذلك في صحّة التنزيل من الشرع حيث لم يكن ممّا يصحّ التصرّف فيه منه توسعةً وضيقاً.

وبالجملة، إنّ المصحّح للتنزيل في الموضوع هو لحاظ الأثر الشرعي المترتّب عليه[2] بحكم الشارع، وفي المقام ليس الأمر كذلك؛ إذ الموضوع فيه[3] ـ بعدما لم يكن من الموضوعات القابلة للجعل شرعاً ـ لم يكن ترتّب الحكـم عـليه أيـضاً بحكم الشارع حتّى يُستصحب الموضوع بلحاظ أثره ليترتّب عليه.

وعلى تقدير تسليم الترتّب عليهما في لسان الشرع لايكفي أيضاً في صـحّة الاستصحاب؛ لما عرفت من عدم تصرّفه في علّة الحكم، فيكون الدليل كاشفاً عن العلّة الواقعية كما لا يخفى.

ومثل ذلك ما إذا كان الحكم العقلي مرتّباً على وجود المقتضي وعدم المانع، فإذا عُلم بانتفاء المانع وشكّ في بقاء المقتضي، أو عُلم بوجوده وشكّ في وجود المانع فإنّه لايكفي في المقام استصحاب المقتضي أو أصالة عدم المانع كما هـو الظاهر.

[٣] ومنها استصحاب الموضوعات الخارجية؛ فإنّه يُتوهّم أيضاً أنّ اندراجـه تحت الحكم بالاستصحاب يقتضي أن يكون أصلاً مثبتاً؛ حيث إنّه لا أثر لها شرعاً

---

١. أي في الشرط وعدم المانع.

٢. بعدها في الأصل: «كي يكون التنزيل فيه تنزيلاً في حكم وجعلاً له» ثمّ شطب عليها.

٣. في الأصل: «فهو» ثمّ شطب عليها وصحّحها بـ«إذ الموضوع فيه» كما في المتن.

بلا واسطة، بل يكون الأثر مترتّباً عليها بتوسيط إثبات العناوين الكلّية؛ حيث إنّ الأحكام كانت مترتّبة عليها من دون شرط خصوصيةٍ في البين، والاستصحاب إنّما هو بشرطها؛ مثلاً إنّ استصحاب الخمرية لهذا المائع إنّما يقتضي ترتّب الحكم الشرعي عليه بعد إثبات أنّ هذا المائع من أفراد «الخمر الكلّي» لكي يترتّب عليه الحرمة التي هي حكم «الخمر الكلّي»، ولا يثبت كون هذا من أفراد الكلّي إلّا على القول بالإثبات كما لا يخفى.

هذا، ولكنّه يُدفع أيضاً ـ بناءً على ما هو التحقيق من وجود الكلّي الطبيعي بعين وجود أشخاصه، وأنّها بوجودها الخارجي موضوعات الأحكام لا بما هي هي ـ بأنّ المستصحب وإن كان شخصياً غير أنّه عين الطبيعة التي كانت موضوعاً للحكم؛ حيث إنّ الطبيعة لا بشرطٍ عينُ مشروطاتِها والمقيّداتِ بالنسبة إليها ـ أعني الوجودات الخارجية ـ، ويكون وجودها عين وجوداتها، لا أنّها واسطة لوجودها حتّى يحتاج لترتّب الحكم الشرعي إلى توسيط أمر آخر غير إثبات المستصحب بالاستصحاب، كما هو واضح.

وبالجملة، لمّا كان الموجود في الخارج هو عين الفرد وليس هو الأفراد، كان إجراء الأصل بالنسبة إلى الكلّي الموجود في الخارج هو عين استصحاب الفرد بحيث لا يحتاج إلى تطبيق و إثباتٍ لشيء آخر.

هذا بناءً على تعلّق الأحكام بـ«الطبائع الكلّية»، وأمّا بناءً على ما هو التحقيق من تعلّقها بـ«الأفراد» فالحكم إنّما هو للفرد بخصوصه ولا يحتاج إلى تكلّف أنّه عين الكلّي أو غيره.

والحاصل أنّه بالأصل يتحقّق موضوع الحكم ويترتّب عليه حكمه كما هو

الظاهر على الأنام، لا أنّه غير موضوع الحكم وتطبيقه عليه إنّما هو بالأصل ثـمّ يتبعه الحكم.

[٤] ومـنها التـي تُـوُهّم أنّـها مـن الأُصـول المـثبتة اسـتصحابُ أشـخاص الموضوعات لإثبات الأحكام الكلّية.

وتقريره أنّه لو كانت الآثار الشرعية مترتّبة[١] على العناوين الثانوية الطـارية على العناوين الأوّلية وكان الاستصحاب مع ذلك جارياً فـي العـناوين الأوّليـة بملاحظة تلك الآثار، فإنّه يكون من الأصل المثبت ظاهراً؛ حيث إنّه يحتاج إلى توسيط العناوين الثانوية الملازمة مع العـناوين الأوّليـة عـقلاً لا شـرعاً، وذلك كالزوجية الطارية على ذوات الأشخاص من «زيد» وغيره، فلو شكّ مـثلاً فـي حياة «زيد»؛ لوجوب الإنفاق من ماله على زوجته، فاستصحاب بقائه مـوجوداً لإثبات بقاء الزوجية حتّى يترتّب عليه أحكامه مـن الأصـل المـثبت، وكـذلك استصحابه لإثبات استحقاقه من منافع «الوقف» الثابت للموقوف عليهم، فلو شكّ أيضاً في حياة «زيد» في اللاحق فالحكم باستصحابها ـ لتحقّق عنوان «الموقوف عليهم» بعدما كان الحكم مترتّباً عليه[٢] ـ يكون تعويلاً على الإثبات.

وكذا من نذَر أن يتصدّق ما دام ابنه حيّاً كلَّ يوم بدرهمٍ، فلو شكّ في حياة الولد في يوم الجمعة في ما نذر الوالد التصدّق فيه بدرهمٍ فيستصحب الحياة فيه فيثبت به لازمه العقلي ـ أعني كون اليوم ممّا التزم فيه بالتصدّق بمقتضى وجوب الوفاء بالنذر ومنذوراً فيه كذلك ـ فيتعلّق بعد ذلك عليه آثار تعلّق النـذر مـن الأصـل

---

١. في الأصل: «المترتّبة» ثمّ شطب عليها وكتب بدلاً منها: «مترتّبة» كما في المتن.

٢. أي: على عنوان، كذا أرجع الضمير في الأصل.

المثبت كما لا يخفى، إلى غير ذلك من الأمثلة.

هذا، ولكنّه يندفع الإشكال ويرتفع معه القيل والقال بحيث لا يبقى لذلك مجال [لـ]ما قد يقال: إنّ مثل هذه العناوين الثانوية إنّما كان حقيقتها مصاديقَ[1] للعناوين الأوّلية بعناوينها، لا أنّ حقيقتها أمرٌ ملازم معها؛ مثلاً حقيقة «الموقوف عليه» تكون ذوات الأشخاص الخاصّة بعناوينها، وحقيقة «الزوج» إنّما هي الأشخاص الذين وقع بينهم وبين النساء عقد النكاح كزيد وعمرو وبكر الجامع بينها عنوان «الزوج»، وكذلك حقيقة «الملتزم به والمنذور» نفس التصدّق بالدينار في اليوم الخاصّ. ومن المعلوم أنّها بحقيقتها موضوعات للأحكام الشرعية لا بمفاهيمها، فإذا كان الأمر كذلك يظهر أنّ المستصحبات المذكورة بنفسها موضوعات للأحكام من دون توسّط عنوان آخر وحقيقة أُخرى ملازمةٍ معها عقلاً، كما لا يخفى.

ويشهد على ذلك أنّ الناذر لا يقصِد في مقام نذره إلّا نفس التصدّق بعنوانه، ومعه يكون خطاب ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾[2] الذي منها النذر إيجاباً لواقع ما التزم به الناذر، وقد عرفت أنّه التصدّق في اليوم المخصوص الذي ثبت فيه حياة الولد. غاية الأمر [أنّه] يكون[3] استصحاب الحياة من قبيل استصحاب قيد الموضوع الذي ثبت بقيّة أجزائه وقيوده بالوجدان.

ثمّ إنّه قد يجاب عن الإشكال المزبور بخفاء الواسطة في هذه الموارد، وهو كما

---

١. في الأصل: مصاديقاً.

٢. المائدة (٤): ١.

٣. في الأصل: تكون.

ترى بعد عدم كون هذه[١] ممّا له سبرٌ[٢] معيّن وأمرٌ مسلّم يعوّل عليه؛ حيث إنّ أنظار الأعلام فيها مختلفة وآراؤهم بالنسبة إليها متشتّتة؛ لبُعد الاتّفاق في ذلك.

وبالجملة، إنّ القول بذلك يوجب الخلاف والنزاع في الاستصحاب بعدما عرفت من الاختلاف في هذه الأبواب بالنسبة إلى الأنظار.

هذا كلّه بناءً على استفادة الاستصحاب من الأخبار، وأمّا بناءً على كونه من باب الظنّ فيكون من الأمارة التي كان مثبتها حجّةً إلّا في ما انحصر دليل حجّيتها في خصوص الملزوم دون اللازم، كما لو ادّعى في المقام أنّ بناء العقلاء على الحجّية في خصوص الظنّ بالبقاء دون الظنّ بالحدوث، فلا يُتعدّى إلى اللوازم إلّا إذا كانت بنفسها مورداً للاستصحاب.

ثمّ إنّ ذهاب البعض إلى حجّية المثبت في بعض الموارد والفروع الفقهية:

مثل مسألة الكُرّ الواقعة فيه نجاسةٌ لا يعلم فيه[٣] السبق على الكرّية واللحوق عنها، فإنّه يُتمسّك فيها باستصحاب عدم الكرّية قبل الملاقاة المعارَض به عدم الملاقاة قبل الكرّية[٤].

وكذا ما هو المحكيّ عن *الشرائع والتحرير* تبعاً للمحكيّ عن *المبسوط*[٥] من أنّه لو ادّعى الجاني أنّ المجنيّ عليه شرب سمّاً فمات بالسمّ، وادّعى الوليّ أنّه مات بالسراية، فالاحتمالان فيه سواء، وإجراء [الأصل] في أحدهما معارَض

---

١. كذا، والصواب ظاهراً: هذا، أي خفاء الواسطة.

٢. أي: اختبار.

٣. كذا، والصواب ظاهراً: فيها.

٤. *فرائد الأُصول*، ج ٣، ص ٢٣٩.

٥. في الأصل: «يع والتح و... ط» وإنّها رموز إلى ما ذكرناه في المتن.

بالآخر[١].

وكذلك المحكيّ عن *التحرير*[٢]، وهو ما لو ادّعى الجاني نقصان يد المجنيّ عليه بإصبعٍ، احتُمل تقديمُ قوله؛ عملاً بأصالة عدم النقصان[٣]، وتقديمُ قول المجنيّ عليه؛ إذ الأصل السلامة، هذا لو ادّعى الجاني نفي السلامة أصلاً، ولو ادّعى زوالها فالأقرب أنّ القولَ قولُ المجنيّ عليه[٤]. انتهى، هذا، إلى غير ذلك من الفروع.

إمّا من جهة[٥] ذهابه إلى كون الحجّية[٦] من باب بناء العقلاء.

وإمّا من جهة خفاء الواسطة فيها كما في مسألة استصحاب رطوبة النجس من المتلاقيين مع جفاف الآخر فإنّه لا يبعد الحكم بنجاسته، مع أنّ تنجّسه ليس من أحكام ملاقاته للنجس رطباً بل من أحكام سراية رطوبة النجاسة إليه وتأثّره بها بحيث يوجد في الثوب رطوبة متنجّسة. ومن المعلوم أنّ استصحاب رطوبة النجس الراجع إلى بقاء جزءٍ مائي قابلٍ للتأثير[٧] لا يُثبت تأثّر الثوب[٨] وتنجّسه بها، كما أنّه لا يقتضي أصالة عدم دخول هلال شوّال في يوم الشكّ المثبت لكون غده يومَ العيد لترتّب أحكامه عليه من الصلاة والغسل وغيرهما ثبوتَ آخرية يومه

---

١. *المبسوط*، ج ٧، ص ١٠٦ ـ ١٠٧؛ *شرائع الاسلام*، ج ٤، ص ١٠١٤؛ *تحرير الأحكام*، ج ٥، ص ٥٢٤ وعنها في *فرائد الأصول*، ج ٣، ص ٢٤٠.

٢. في الأصل: «ير» وهو رمز إلى ما ذكرناه في المتن.

٣. في المصدر: القصاص.

٤. *تحرير الأحكام*، ج ٥، ص ٥٢٤ ـ ٥٢٥ وعنه في *فرائد الأصول*، ج ٣، ص ٢٤١.

٥. خبرٌ لقوله: «إنّ ذهاب البعض».

٦. أي حجّية الاستصحاب.

٧. بعدها في الأصل: «والتأثّر» ثمّ شطب عليها.

٨. بعدها في الأصل: «النجس» ثمّ شطب عليها.

للشهر السابق ولا أوّلية غده للشهر اللاحق، غير أنّ العرف لا يفهمون من استصحاب رطوبة[١] النجس من المتلاقيين مع جفاف الآخر، ومن أصالة عدم انقضاء «رمضان» وعدم دخول «شوّال» إلّا ترتيب النجاسة التي هي من آثار السراية المزبورة على نفس الرطوبة المستصحبة وترتيب أحكام آخرية ذلك اليوم لشهرٍ وأوّلية غده لشهرٍ آخر؛ لكون الأوّل عندهم ما لم يُسبَق بمثله، والآخر ما اتّصل بزمانٍ حُكم بكونه أوّل الشهر الآخر، هذا.

وإمّا من جهة الملازمة في التنزيل مع جلاء الواسطة كما عرفت، وإلّا فـ ـمع الاستفادة من الأخبار مع شيء ممّا ذُكر ـ لا وجه للذهاب المزبور والقول بتعميم ترتّب اللوازم مطلقاً على الملزومات المستصحبة، كما لا يخفى.

---

١. هذا هو الصواب، وفي الأصل: الرطوبة.

الأمر السادس

في أصالة تأخّر الحادث

القول في أصالة تأخّر الحادث

وهي استصحابُ عدم ما عُلم بحدوثه في زمانٍ قبل ذلك الزمان من الأزمنة التي يُشكّ فيه فيها، فيلزمه عقلاً تأخّر حدوث ذاك الحادث على تقدير الثبوت في نفس الأمر فيثبت به[١] أوّل زمان وجوده الذي يُعبّر عنه بـ«الحدوث»، واستصحابُ عدم ما عُلم بحدوثه في أحد الزمانين بعد العلم بارتفاعه بعدهما إلى أوّل الزمان المتأخّر، فيثبت به أصل الوجود في ذلك الزمان؛ حيث إنّ المفروض عدم العلم به.

والتكلّم فيها يقتضي تمهيدَ مقدّمةٍ، وهي أنّ الشكّ قد يكون في أصل تحقّق حادث رأساً فيُحكم بعدم حدوثه أصلاً بـ«الأصل»، وقد يكون الشكّ في تحقّق ذاك الحادث في زمانٍ خاصّ بعد العلم بتحقّقه في ما بعد ذلك.

وبعبارةٍ أُخرى، يكون الشكّ بعد العلم بأصل حدوثه في تقدّمه وتأخّره، ومعه هل يجري أصالة عدم الحدوث إلى زمان العلم بحدوثه ويُحكم بتأخّر حدوثه عن الزمان الذي شُكّ في بقائه في جزءٍ منه وإن قُطع بارتفاعه بعده أم لا؟

فنقول: إنّ النزاع في هذه المسألة ـ بعدما لم يكن كبروياً بل كان صغروياً كما تقدّم[٢] سابقاً بالنسبة إلى مسائلها[٣] ـ و[٤]في تحقّق ما يتقوّم به الاستصحاب من

---

١. بعدها في الأصل: «أصل الوجود» ثمّ شطب عليها.

٢. تقدّم في ص ٣٤٤ عند قوله: «وليعلم أوّلاً أنّ هذا النزاع في هذه المسألة بل سائر ما يأتي ... ليس بحسب الكبرى ... وإنّما هو بحسب الصغرى» وتقدّم في ص ٣٧٢ أيضاً.

٣. أي: مسائل التنبيهات، يعني المسائل الواردة في التنبيهات.

٤. كذا، والظاهر زيادتها؛ لأنّ قوله: «في تحقّق» خبرٌ لقوله: «إنّ النزاع».

«اليقين» السابق و«الشكّ» اللاحق و«اتّصال» الثاني بالأوّل كي يتحقّق صدق «النقض» كما سيظهر، لا مجال[١-٢] لعدم صدق أخبار الباب بالنسبة إليه والقول بالفرق، بل ليس ذلك بمتعقّلٍ بعد وضوحه بما لا يرتاب فيه أحد.

في تحقيق القول في أصالة تأخّر الحادث

وتوضيحه بما يكشف الحجاب عن وجه المرام هو أنّ تأخّر الحادث قد يُلاحظ بالنسبة إلى أجزاء الزمان، وقد يلاحظ بالنسبة إلى حادث آخر.

وعلى الأوّل فلا شبهة في إجراء أصالة عدم الحدوث في الزمان المشكوك إلى زمان العلم بتحقّقه؛ حيث إنّه لا فرق في جريانه بين الشكّ في أصل حدوثه رأساً، وبين الشكّ في حدوثه في زمانٍ معيّن ويترتّب[٣] عليه آثار عدم الحدوث في الزمان المشكوك، لا آثار تأخّره عنه بعد عدم تحقّق موضوعه بها إلّا على القول بالإثبات.

والحاصل أنّ كلّ حكمٍ شرعي ترتّب على نفس عدم الشيء في أزمنة الشكّ، فلا يُعقل المنع من اعتبار الاستصحاب المذكور بالنسبة إليه. وكلُّ حكم شرعي ترتّب على تأخّره عن ذلك الزمان بحسب الوجود فلا يُحكم باعتبار الاستصحاب بالنسبة إليه؛ لاستلزامه التعويل على الأُصول المثبتة التي أثبتنا عدم اعتبارها في ما سبق القول فيه[٤]، فلو فُرض عدم ترتّب أثر شرعي على نفس عدمه في زمان الشكّ أصلاً، بل إنّما ترتّب على تأخّره لم يكن معنىً للحكم بجريانه حينئذٍ؛ حيث

---

١. كذا، والصواب ظاهراً: فلا مجال.

٢. الأولى أن يقال: إنّ النزاع في هذه المسألة لم يكن كبروياً بل كان صغروياً كما تقدّم ... فلا مجال.

٣. والأولى: فيترتّب.

٤. سبق في التنبيه الخامس في الأصل المثبت، ص ٤١٧.

إنّك قد دريت غير مرّةٍ أنّ الأصل الذي لا يترتّب الأثر الشرعي على مجراه[١] بلا توسيط أمرٍ غير شرعي لا معنىً لجريانه.

وممّا ذكرنا انقدح فساد القول بأنّ الأصل المزبور يُثبت تأخّر الحادث ويُعيّنه في ما بعد زمان المشكوك كونه فيه.

وبعبارةٍ أُخرى، يُقصد من إجراء استصحاب عدمه في زمانٍ سابق إثباتُ كون زمان وجوده هو الزمان المتأخّر، ويلزمه تأخّر الوجود عن ذلك الزمان أيضاً مطلقاً مع قطع النظر عن تعيين مبدء وجوده المسمّى بالحدوث، أو معه أيضاً كأن يكون أصل وجوده في الزمان المتأخّر معلوماً، وإنّما الشكّ في مبدء وجوده كأن يُعلم بـ«موت زيد يوم الجمعة» مثلاً وشُكّ في أنّ أوّل زمان موته هذا اليوم أو سابقه، وكذا إذا عُلم بـ«كرّية الماء يوم الجمعة» ويُشكّ في [أنّ] أوّل زمان كرّيته هذا اليوم أو سابقه إلى غير ذلك، فإنّه لا يكاد يمكن ـ بناءً على المذهب الحقّ الحقيق ـ إثباتُ ما ذُكر وتعيُّنه بعد عدم كونه من اللوازم الشرعية؛ لعدم وجوده قبل زمان اليقين.

نعم، لو كان المستصحب عبارةً أُخرى عن مجرّد عدم الحدوث في زمانٍ أُريد إثبات تأخّره عنه أو تعيين مبدء حدوثه، يصحّ ذلك فيترتّب عليه ـ مضافاً إلى أحكام عدم الحادث في زمان الشكّ ـ أحكامُ نفس الحدوث في زمان اليقين بوجوده، هذا.

وأمّا إثبات الحدوث في الزمان الذي عُلم بأصل تحقّقه فيه ـ كأن يريد بعدما كان أصل وجوده فيه مشكوكاً[٢] باستصحاب عدمه قبله بعد العلم الإجمالي

---

١. في الأصل: مجريه.

٢. بعدها في الأصل: «فيريد» ثمّ شطب عليها.

بوجوده في أحد الزمانين إثباتَ وجوده فيه، كما إذا عُلم بصيرورة ماء حوضٍ كرّاً في أحد يومين من الخميس والجمعة، وهو غير كُرٍّ في يوم السبت؛ أي عُلم بكلٍّ من وجود الكرّية في اليومين وارتفاعها إجمالاً، فيُعلم أنّها لو كانت موجودةً يوم الخميس ارتفعت يوم الجمعة قطعاً فلا يكون فيه كرّاً، ولو لم تكن موجودة فيه كانت موجودةً يوم الجمعة فيُستصحب عدمه يوم الخميس فيثبت وجودها يوم الجمعة قطعاً، هذا ـ فيبتني[1] على كونه عبارةً عن أمرٍ مركّب من وجودٍ حادث في ذاك الزمان وعدم ذاك الحادث في ما قبله بمفاد «كان التامّة»، فيثبت؛ لكونه حينئذٍ ـ كما تقدّم ـ من قبيل الموضوع المركّب الذي ثبت بعض أجزائه بالوجدان وبعضها الآخر بالأصل، وقد عرفت في السابق أنّ الأصل في ما أُخذ في موضوع الحكم شطراً أو شرطاً ليس بمثبتٍ، وإنّما يكون مثبتاً على الفرض السابق وما سيذكر في ما بعدُ؛ حيث إنّه لم يؤخذ في موضوع الحكم كذلك شرعاً وإن توقّف عليه عقلاً.

وأمّا إن جعلناه عبارةً عن وجودٍ خاصٍّ مسبوق بالعدم، بحيث كان ذاك العدم من حالات ذاك الوجود المحقّق بمفاد «كان الناقصة»، فلا يثبت؛ لعدم الحالة السابقة لتلك الحالة في الوجود المحقّق، وإثباتها له بأصالة العدم بمفاد «كان التامّة» لايكون إلّا أصلاً مثبتاً.

وبالجملة، بعد ما كان الحدوث هذا عبارةً عن نفس ذاك الوجود الخاصّ المسبوق بالعدم فأصالة عدم وجود الشيء قبل زمانٍ عُلم بوجوده فيه لا يُثبت حدوثه فيه إلّا على القول بالإثبات، فلا يترتّب عليه أحكام أصل الوجود في المتأخّر وإن كان يترتّب عليه أحكام عدمه في الزمان المتقدّم، فـ«الوجود» في

---

١. جواب لقوله: «وأمّا إثبات الحدوث».

هذا القسم نظيره في الفرض[١] المتقدّم في كون كلٍّ منهما من غير الأحكام الشرعية المترتّبة على المستصحب.

نعم، لو كان هناك حكم شرعي مترتّب على نفس وجوده في أحد الزمانين لا قدح في ترتّبه عليه، لكن بمقتضى العلم الإجمالي بوجوده في أحد الزمانين على ما هو قضيّة الفرض لا بمقتضى الأصل بعدما لم يكن معنىً لإثبات اليقين بأحدهما بإجراء الأصل في عدمه بالنسبة إلى أحدهما، والحال أنّ وجود الشيء في زمانٍ في عرض وجوده في زمان آخر. غاية الأمر [أنّه] لمّا كان عدمه في أحدهما موافقاً للأصل لا بأس بترتّب أحكامه عليه، فهذا نظير ما لو عُلم بوقوع نجاسةٍ في أحد إناءين يُعلم بطهارة أحدهما ويُشكّ في طهارة الآخر فإنّه لا يُمكن إثبات وقوع النجاسة في مشكوك الطهارة باستصحابها في معلومها.

ثمّ إنّ الحال في جميع ما ذكرنا على هذا المنوال، إلّا أن يقال بدعوى خفاء الوسائط في جميع هذه الموارد بحيث توجب[٢] لصدق[٣] «نقض المستصحب» على ترك الالتزام بآثارها في نظر العرف، كما هو المشاهَد في كثيرٍ من المقامات كما في استصحاب عدم الهلال في يوم الشكّ فإنّ الحكم به عبارة[٤] في حكم[٥] العرف عن كون غده من الهلال[٦] وأوّل الشهر، ولهذا يقال عليه: «أوّل الشهر الشرعي» مع

---

١. في الأصل: «نظير الفرض» ثمّ صحّحها بقوله: «نظيره في الفرض» كما في المتن.

٢. أي هذه الدعوى.

٣. اللام هنا للتقوية، والأولى حذفها.

٤. بعدها في الأصل: «عن» ثمّ شطب عليها.

٥. كذا، والأولى: نظر.

٦. هذا التعبير موافق لما في *بحر الفوائد*، ج ٧، ص ٣٤٨. والأولى: «يوم العيد» أو «يوم الفطر» بدل «من الهلال» كما هو الرائج على ألسن الأُصوليين، وكذا المورد الآتي.

أنّه لم يرد من الشارع سوى الحكم بعدم جعل اليوم المشكوك من الهلال كما هو واضح، هذا.

وأمّا على الثاني من لحاظ تأخّر الحادث بالنسبة إلى حادثٍ آخر كأن يُعلم بحدوث حادثين مثل موت المتوارثين أو حدوث الطهارة والنجاسة وشُكّ في تقدّم كلٍّ منهما وتأخّره عن الآخر، فنقول:

لا يخلو الأمر فيهما إمّا أن يكونا مجهولَي التاريخ أو يكون أحدهما مجهولَ التاريخ والآخر معلومَه[1].

في بيان حكم القسم الأوّل أعني صورة ما لو جهل تاريخهما

وعلى الأوّل فلا يخلو إمّا أن يكون الأثر الشرعي مرتّباً على كلٍّ منهما بواحدٍ من وجوداته الخاصّة ـ من السابق على الآخر أو المقارن معه أو اللاحق به ـ بنحو مفاد «كان التامّة»، فلا إشكال في إجراء أصالة العدم الأزلي لذاك الخاصّ إلى زمان القطع بانقلابه إلى الوجود، فيترتّب عليه أثره الخاصّ الشرعي دون غيره، أو هو لكن بالتوسيط الأمر الغير الشرعي.

وعليه يُعمل بكلٍّ من الأصلين إن لم يُعارَض «الأصل» في طرفٍ بـ«الأصل» الجاري في الطرف الآخر بهذا النحو اللازم منه طرح العلم الإجمالي المعتبر، أو بـ«الأصل» الجاري في طرفه بالنسبة إلى وجوده الخاصّ الآخر بأن ينحصر الأثر الشرعي في ذلك الخاصّ المقارن مثلاً وجوداً وعدماً بلا ترتّبه على الوجود الخاصّ المقارن من الطرف الآخر وعلى المتأخّر واللاحق من طرفه، وإلّا فيسقط بالمعارضة كما لا يخفى، والرجوع إلى غيرهما من الأُصول في مقام العمل مطلقاً.

وإمّا أن يكون الأثر مترتّباً على أن يكون الوجود الواقع المحقّق لأحد

---

١. هذا هو الصواب، وفي الأصل: معلومة.

الحادثين متّصفاً بكونه مقارناً أو متأخّراً أو سابقاً بمفاد «كان الناقصة»، فلا يجري فيه «الأصل» أصلاً؛ لعدم الحالة السابقة له التي يصحّ عليها التعويل كما لا يخفى؛ حيث إنّ الوجود المحقّق لكلٍّ منهما إمّا أن يكون مقارناً مع الآخر أو لاحقاً به أو سابقاً عليه من أوّل الأمر من دون حالةٍ سابقة لواحدٍ من الحالات فيه، فلا مقتضيَ للأصل كي يسقط بالمعارضة.

وإمّا أن يكون الأثر الشرعي مترتّباً على بقاء أحدهما على العدم الأزلي إلى زمان تحقّق الآخر وحدوثه، وهكذا في الطرف الآخر، فهل يجريان في هذه الصورة ويسقطان بالمعارضة، أو لا يجريان حينئذٍ أصلاً؟

فالتحقيق هو الثاني، بيانه أنّ الاستصحاب يحتاج في جريانه في مورده من أُمورٍ:

أحدها أن يكون المستصحب متيقّناً سابقاً بأن يكون ظرف المتيقّن في السابق، لا ظرف الوصف، ومشكوكاً لاحقاً كذلك.

وثانيها أن يكون ظرف الشكّ متّصلاً بظرف اليقين لكي يكون العمل على طبق اليقين إبقاءً له، ورفعُ اليد عنه نقضاً له بالشكّ، وبدونه لا يكون «نقض اليقين بالشكّ» أبداً.

ثالثها أنّه إذا احتُمل التقدّم والتأخّر لكلٍّ من الحادثين بالنسبة إلى الآخر، فلابدّ أن يكون الأزمنة المحتملة لوجود أحدهما مساويةً للأزمنة المحتملة للآخر؛ مثلاً يُفرض كون الحادثين متيقّنَ العدم قبل طلوع الصبح ومتيقّنَ التحقّق أوّل الزوال ومشكوكَ التحقّق مع احتمال التقدّم والتأخّر لكلٍّ منهما بين الوقتين.

إذا عرفت ذلك فنقول:

إن لوحظ «الأصل» بالنسبة إلى كلٍّ منهما في نفسه إلى «الزوال» فلا إشكال في جريانه؛ مثلاً لو عُلم بحصول الكرّية للماء وملاقاته للنجاسة مع الجهل بالتاريخ فيهما بأن وُجد كرّاً فيه نجاسةٌ يُعلم بعدم حصول الكرّية للماء في زمان عدم وجود النجاسة فيه أيضاً، ولكن لا يُعلم زمان حدوثهما، فيُحتمل تقدّمُ كلٍّ منهما على الآخر وتقارنُهما، فحينئذٍ يُستصحب عدمُ كلٍّ منهما إلى زمان العلم بهما، ويترتّب على كلٍّ منهما الحكم المترتّب عليه، فالحكم المترتّب على الكرّية غير محكوم به بل المحكوم به ما هو المترتّب على عدمها من جهة الأصل، كما أنّ الأمر كذلك في طرف نجاسة[1] الماء فإنّ المحكوم به حينئذٍ هو المترتّب على عدمها بمقتضى استصحابه، فلو غُسل في الماء المزبور متنجّسٌ بنجاسةٍ فلا محالة يُحكم بنجاسة المغسول والماء المنفصل عنه. نعم، قبل زمان العلم بالحادثين و ورود الماء عليه لا مَناص عن الحكم بالطهارة، كما لا يخفى.

وإن لوحظ بالنسبة إلى الزمان الواقعي للآخر، فالظاهر بل المحقّق عدم إجرائه وإن كان الظاهر من كلام بعض الأفاضل هو إجراؤه مطلقاً من غير فرقٍ بين الصورتين، إلّا أنّه يرد عليه:

أوّلاً بعدم اتّصال الشكّ باليقين بحسب الزمان بعدما كان المعتبر ذلك[2].

وإن أردت شرح ذلك ببيانٍ أوفى قلنا: إنّ زمان الشكّ في «الطهارة» مثلاً هو بعينه زمان الشكّ في حدوث «الحدث» واقعاً. ولعدم تعيين السابق منهما واللاحق لم نقدر على إحراز اتّصال هذا الزمان في واحدٍ منهما بالزمان السابق على

---

١. في الأصل: النجاسة.

٢. بعدها في الأصل: «من جهة صدق النقض، ضرورة أنّ المشكوك» ثمّ شطب عليها.

حدوثهما؛ لاحتمال الانفصال في الواقع بين زمان اليقين بالعدم وزمان الشكّ بالحدوث فيه، فالمشكوك الذي هو وجود الحادث في زمان الحادث الآخر لم يعلم بتيقّن[١] عدمه في زمان مستمرٍّ إلى زمان الآخر حيث يُحتمل حدوثه قبل زمانه فلا يمكن[٢] من جهة صدق «النقض»؛ ضرورة أن المشكوك هو وجود الحادث في زمان الحادث الآخر، و[٣]ليس وجود المستصحب[٤] في الآن السابق المتّصل بزمان الآخر متيقّنَ العدم كي يستمرّ ذلك إلى زمانه؛ حيث إنّه من المحتمل تقدّمُ المشكوك على الآخر، فيكون الآن السابق على الآخر بالنسبة إلى وجوده وعدمه على السواء، وليس أحدهما أولى من[٥] الآخر كما لا يخفى. والأسبق بالنسبة إليه كما قبل الطلوع في المثال المزبور وإن كان زمانَ اليقين بعدم المشكوك، غير أنّه لا يُعلم اتّصاله بالزمان[٦] المتأخّر بالنسبة إلى الآخر؛ لاحتمال[٧] تأخّره عنه. ورفع اليد عن ذاك اليقين بالشكّ في زمان حدوث الآخر لمّا لم يُعلم باتّصالهما فلم يُعلم لصدق[٨] «النقض» عليه، فيكون التمسّك بالخبر

---

١. كذا، والظاهر زيادتها.

٢. ورد قوله: «وإن أردت شرح ... فلا يمكن» في الهامش من دون أيّ علامة لكي يعلم موضعه، والصواب ظاهراً ما أثبتناه، والعبارة ـ كما ترى ـ لم تتمّ ولا ترتبط بما في الأصل بعد أن شطب على مواضع منه، والظاهر زيادة قوله: «من جهة ... أنّ المشكوك» بعد قوله: «فلا يمكن» كما أثبتناه في المتن.

٣. شطب عليها في الأصل، والصواب ظاهراً إثباتها.

٤. شطب في الأصل على قوله: «وجود المستصحب» والصواب إثباته.

٥. في الأصل: عن.

٦. في الأصل: بزمان.

٧. في الأصل: لاحتماله.

٨. كذا، والظاهر زيادة اللام، أو الصواب: «بصدق».

تمسّكاً به في الشبهة المصداقية.

فإن قلت: يُجعل مجموعُ زمان حدوث الآخر إلى آن اليقين بعدم الحادث ـ وهو قبل الطلوع ـ زمانَ الشكّ، فيكون رفع اليد عنه به نقضاً لليقين بالشكّ.

قلت: خروج هذا عن الفرض ممّا لا شكّ فيه؛ حيث لم يكن الملحوظ حينئذٍ وجود الحادث في زمان الآخر، بل يكون الملحوظ وجود المشكوك بالنسبة إلى زمانه في نفسه، وبهذا يخرج عن محلّ الكلام.

فإن قلت: إن لوحظ زمان الآخر قيداً للحادث المشكوك فيكون المشكوك وجوده الخاصّ في الزمان الواقعي للآخر، فلا إشكال في سبقه بالعدم قبل ذاك الزمان، فيُستصحب عدم ذاك الخاصّ، وإن لوحظ ظرفاً فلا وجه لاختصاصه بالشكّ، بل يُجعل ذلك إلى زمان اليقين بالعدم ظرف الشكّ فيتّصل بـ«اليقين».

قلت: [أوّلاً] بل يجعل ظرفاً إلّا أنّ وجه الاختصاص كون الحادث في ذاك الزمان موضوعاً للأثر لخصوصية حاله فيه لا قبله فلا يتّصل بـ«اليقين».

وثانياً ـ على فرض تسليم جعل مجموع الأزمنة إلى زمان اليقين بالعدم ظرفَ الشكّ ـ بأنّه[1] لمّا كان المفروض تساويَ الأزمنة المحتملة لوجود الحادثين، وكان الآن[2] المتيقّن بوجودهما فيه ـ وهو أوّل الزوال في المثال ـ واحداً مع احتمال كون ذاك الآن زمانَ حدوث الحادث الآخر، فلا يُمكن إحراز استمرار عدم المشكوك ولو تعبّداً إلى زمان حدوث الآخر بحيث يكون زمان حدوثه زمان التعبّد ببقاء عدم المشكوك؛ لاحتمال أن يكون حدوث المشكوك قبل ذلك الزمان فكيف

---

١. كذا، والأولى: «يرد عليه أنّه» بدلاً من «بأنّه».

٢. في الأصل: الآن الآن.

يُحكم عليه فيه بعدم الحدوث بمثل «لا تنقض اليقين بالشكّ»، أم كيف يمكن إثبات الصغرى بالكبرى، فلا يُحرَز به استمرار عدم المشكوك إلى زمان حدوث الآخر، بل يدور أمره[1] بين أن يكون حدوث الحادث قبل زمان المشكوك فيثبت استمرار عدمه[2] إلى زمان الحدوث، وبين أن يكون حدوثه بعد زمانه فلا يثبت استمرار العدم إلى زمان حدوث الحادث.

نعم، لو كان احتمالات حدوث الحادث الآخر أقلّ من محتملات الحادث المكشوك ـ كما لو عُلم بتحقّقه في زمانٍ معيّن مخصوص ـ، أمكن استمرار عدم المشكوك إلى زمان الآخر إلّا أنّه خروجٌ عن الفرض ودخول في معلوم التاريخ.

هذا مع أنّ الحكم بعدم أحد الحادثين إلى زمان الآخر لا يجدي في إثبات وجود الآخر قبله إذا كان منشأً للأثر إلّا على القول بالإثبات لولا دعوى الملازمة بين عدم أحدهما في زمان الآخر ووجود الآخر قبله، وهذه في ما لم يُحتمل التقارن بين الحادثين، وإلّا فلا ملازمة بعد [احتمال] وجودهما دفعةً واحدةً[3].

---

١. في الأصل: «أمر المشكوك» ثمّ صحّحها بـ«أمره».

٢. في الأصل: «عدم المشكوك» ثمّ صحّحها بـ«عدمه».

٣. في التحرير الأوّل بدلاً من قوله: «لاحتمال أن يكون حدوث المشكوك» إلى قوله: «دفعة واحدة»: «حيث إنّه يحتمل أن يكون الآن المعلوم التحقّق آن حدوث الآخر ويكون حدوث المشكوك قبل ذلك، فلا يمكن أن يحكم في ذلك الآن بعدم الحدوث والحكم باستمراره إلى الآن المتّصل به، فلا يحرز به استمرار عدم المشكوك إلى زمان حدوث الآخر، بل يدور بين أن يكون حدوثه ما قبل ذلك الزمان الآن فيثبت استمرار العدم إلى زمان الحدوث، وبين أن يكون حدوثه في نفس الآن المعلوم التحقّق فلا يثبت استمرار العدم إلى زمان الحدوث.
وعلى كلّ حالٍ فلا يحرز بالأصل استمرار عدم المشكوك إلى زمان حدوث الآخر؛ لما عرفت. نعم، لو كان احتمالات حدوث الحادث الآخر أقلّ من محتملات الحادث المشكوك ⇦

هذا كلّه في القسم الأوّل من الحادثين، وهو ما لو كانا الحادثين مجهولي التاريخ.

وأمّا القسم الثاني ـ أعني ما لو كان الحادثان أحدُهما مجهول التاريخ والآخرُ معلومه، أو بما يرجع إليه[1] بحسب الحكم ـ فملخّص الكلام فيه أنّه لو غُسل الثوب النجس بماء الحوض بعد العلم بزمان الغسل فيه والشكّ في زمان حصول الكرّية فحينئذٍ لا يخلو الأمر فيه كسابقه:

إمّا أن يُلحظ الوجود من الطرفين هو الوجود الخاصّ في زمان الآخر وعدمه بمفاد «كان التامّة» في قِبال وجوداتهما الخاصّة الأُخر من السابق واللاحق بالنسبة إلى الآخر، فلا إشكال في أصالة عدم تحقّق ذاك الخاصّ بمفاد «كان التامّة» لولا معارضته بالأصل في طرف الآخر[2] وبأصالة عدم تحقّق أنحائه الأُخرى في طرفه، كما لا يخفى.

وإمّا أن يُلحظ الوجود الواقعي لكلٍّ منهما متّصفاً بعدم كونه في زمان الآخر، فهو ليس مسبوقاً بالحالة السابقة في كلٍّ منهما بالسبق والمقارنة واللحوق بالنسبة إلى الآخر بلا حالةٍ سابقة[3] لواحدٍ من الحالات وجوداً وعدماً.

⇦من طرف الآخر بحيث كان العلم بتحقّقه قبل آن الزوال في المثال المفروض فيمكن استمرار عدم المشكوك إلى زمان الآخر ـ كما لا يخفى ـ لا بدونه، إلّا أنّه يدخل هذا القسم حينئذٍ في المعلوم التاريخ بالنسبة إلى أحد الحادثين كما يظهر الحال فيه إن شاء الله تعالى» ثمّ شطب على مواضع منها وبدّل بعض الكلمات وكتب بين السطور وفي الهامش كلماتٍ وعبارات فصارت العبارة كما ترى في المتن.

١. أي إلى معلومه، كذا أرجع الضمير في الأصل.

٢. أي طرف الحادث الآخر.

٣. في الأصل: سابقه.

وإمّا أن يلحظ بقاء العدم الأزلي لكلٍّ منهما مستمرّاً إلى الزمان الواقعي للآخر بمفاد «كان التامّة» بحيث يكون الملحوظ في كلّ طرفٍ هو الوجود المطلق لا المقيّد بزمان الآخر؛ بمعنى لحاظه ظرفاً للوجود لا قيداً بالنسبة إليه، فحينئذٍ ـ مع قطع النظر عمّا ذكرنا[1] من الإيراد الأوّل في مجهولي التاريخ ـ يكون الأصل جارياً في طرف المجهول[2] إلى زمان المعلوم[3]، ولكنّه يترتّب عليه آثار عدم الحدوث في زمان الآخر لا آثار حدوثه بعده إلّا بالمثبت، مع ما عرفت أنّ قضيّة التحقيق عندنا عدم اعتبار ذلك.

وبالجملة، إنّه في المثال المزبور يُحكم بنجاسة الثوب المغسول كما أنّه يُحكم بطهارة المغسول منه[4] في ما لو عُلم زمان الكرّية وشُكّ في تاريخ الملاقاة فيُحكم باستصحاب عدم الملاقاة إلى زمان الكرّية وبعده بـ«طهارة الماء».

نعم، على القول بالإثبات يُحكم بـ«طهارة الثوب» أيضاً، وكذلك إذا عُلم بوجود الحدث عنه في زمانٍ معيّن وشُكّ في الطهارة المتحقّقة إمّا سابقاً أو لاحقاً، فيُحكم بعدمها بمقتضى الأصل إلى زمان الحدث لكي يترتّب عليه ما هو جدير به شرعاً في السابق مثل فساد «الصلاة» المأتيّ بها فيه، هذا.

وكذلك الحال في عكس المسألة فبعدما علم المكلّف زمان الطهارة ولكن شكّ في زمان الحدث، فيُحكم باستصحاب عدمه لترتّب جميع ما ترتّب عليه شرعاً من الأحكام لا لترتيب جميع ما رُتّب على تأخّره عن «الطهارة»، فلا يُحكم بعدم

---

١. ذكره في ص ٤٥٤.

٢. أي طرف الحادث المجهول.

٣. أي زمان الحادث المعلوم.

٤. في الأصل: «فيه» ثمّ صحّحها بـ«منه» كما في المتن.

جواز دخوله مثلاً في الأعمال المشروطة بالطهارة من جهته وإن كان الحكم كذلك من أجل استصحاب الحدث لو فُرض كون الحالة السابقة على الحادثين هي «الطهارة» فيؤخذ بضدّها، أو لقاعدة الاشتغال، هذا.

والحاصل أنّ كلّ حكمٍ شرعي يترتّب على عدم الحادث المجهول التاريخ يجب ترتيبه عليه ـ سواء كان قبل زمان معلوم التاريخ أو مقارنه أو بعده ـ، فتدبّر. ولا يترتّب ما ترتّب شرعاً على تأخّره عن المعلوم التاريخ، كما أنّه لا يترتّب على عدم معلوم التاريخ في زمان وجود مجهول التاريخ ما رُتّب عليه من الآثار الشرعية؛ لعدم جريان الاستصحاب فيه بالنسبة إلى عدمه حتّى يترتّب عليه حكمه باستصحابه، ولا يجري الأصل في طرف المعلوم؛ حيث إنّه ـ بعد لحاظ الزمان[1] الواقعي للمجهول ظرفاً لا قيداً ـ يكون المستصحب أصلَ الوجود، ويكون لحاظه بعدما علم بتاريخه مقيساً إلى زمان المجهول مثل لحاظه بالنسبة إلى زمانه في نفسه. ومن المعلوم أنّه لمّا لم يكن جهلٌ في ذلك لا يُعقل استصحابه؛ لأنّه قبل تاريخه معلوم العدم وفي زمانه مقطوع الوجود، فلا شكّ في أصل وجوده حتّى يُمكن استصحابه.

وممّا ذكرنا ظهر عدم التفاوت بين مجهولَي التاريخ وبين المختلفين في الوجود الخاصّ بنحو مفاد «كان التامّة» بجريان الأصل في الطرفين فيهما، وفي الوجود الواقعي لكلٍّ منهما بمفاد «كان الناقصة» بعدم جريانه في الطرفين فيهما أيضاً، وأنّ التفاوت بينهما في استصحاب العدم الأزلي للوجود المطلق بمفاد «كان التامّة» فإنّه يجري في طرف المجهول في المختلفين دون طرف المعلوم، ولا يجري في

---

١. في الأصل: زمان.

كِلا الطرفين في مجهولي التاريخ، كما عرفت.

ومنه انقدح عدم صحّة إطلاق الفرق بين المجهولين والمختلفين في جريان الأصل في طرف المجهول في الثاني دون المعلوم منه، ومن عدم جريانه فيهما في الأوّل كما هو المعوّل عليه، فتدبّر.

ثمّ إنّ هذا كلّه في الشكّ في الحدوث وتأخّر الحادث عن الآخر واستصحاب العدم في كلٍّ منهما في زمان الآخر. وأمّا لو كان الشكّ في بقائهما في الزمان المتأخّر عن زمان حدوثهما ـ وبعبارةٍ أُخرى يكون الشكّ في الزمان الثالث مع كون الحادثين مشكوكي التقدّم والتأخّر بعد العلم بحدوثهما ـ فالتحقيق عدم جريان الأصل في نفسه في الطرفين في نفسه، لا أنّه يجري ويسقط بالمعارضة:

أمّا أوّلاً فلعدم اتّصال الشكّ في كلٍّ منهما باليقين في طرفه.

بيانه أنّه لو فُرض ساعتان[1] من أوّل النهار كان المكلّف في أحدهما متطهّراً وفي الآخر مُحدِثاً مع عدم العلم بتقدّم واحدٍ منهما وتأخّره، ودخل في الساعة الثالثة فيشكّ في كونه في هذه الحالة متطهّراً أو محدثاً مع علمه بحدوثهما قبل ذلك ولكنّه لا يدرى حاله في كلٍّ من الساعتين الأُوليين، فحينئذٍ لا يجوز له إجراء الاستصحاب في واحدٍ منهما؛ أمّا في الطهارة فلعدم اليقين بها قبل الساعة الثالثة التي كانت هي زمان الشكّ لا في الساعة الثانية المتّصلة بها ولا في الساعة الأُولى، وأمّا قبلهما فليس بزمان اليقين، وأمّا علمه بحصولها في إحداهما فغير مجدٍ بعد عدم التمكّن من تطبيقه على إحدى الساعتين السابقتين، وبدونه لا يُحرز اتّصاله بالشكّ؛ لدورانه بين الساعة الثانية فيتّصل وبين الساعة الأُولى فلا، فيكون

---

١. في الأصل: ساعتين.

التمسّك بأخبار «حرمة النقض» تمسّكاً بالعامّ في الشبهة المصداقية، بل عرفت من التقرير المتقدّم أنّه ينصدم[١] اليقين السابق المعتبر في الاستصحاب بعد كون المكلّف في حالةٍ سواءٍ بالنسبة إلى زمان الشكّ وهي الساعة الثالثة وما قبله من الساعتين الأُوليين. ومجرّد اليقين السابق بالطهارة إجمالاً لا يُجدي بعد عدم اتّصاله بالشكّ المعتبر في اليقين السابق.

وإن أبيت إلّا عن كفاية اليقين الإجمالي السابق على الشكّ مع كون الشكّ في البقاء إجمالاً وإن لم يدرِ انطباقه على إحدى الساعتين تفصيلاً فيرد عليه:

ثانياً[٢] بأنّ «الطهارة» و«الحدث» لمّا كانا من العدم والملكة أو المتضادّين، فلا يُمكن العلم التعبّدي بلسان الإبقاء والتنزيل الاستصحابي بالنسبة إليهما لو لم يرجع إلى تنزيلٍ آخر غير التنزيل الاستصحابي؛ حيث إنّ تنزيله إنّما يكون في ما أمكن بقاؤهما في زمانٍ واحد، وعرفت عدم إمكانه من جهة وحدة المحلّ، والتعبّدُ ببقاء أحدهما المعيّن ترجيحٌ بلا مرجّح، وأحدهما المردّد ممّا لا معنى له.

وإن أبيت عن ذلك فيرد عليه:

ثالثاً بعدم جواز التعبّد بهما أيضاً من جهة تعارضهما دائماً بعد العلم بكذب أحدهما وكون كلّ واحدٍ منهما أثراً شرعياً دائماً ـ بناءً على كونهما من الآثار المجعولة ـ أو ذا أثرٍ كذلك بعد كون كلٍّ من الشرطية والمانعية أثراً شرعياً، وحينئذٍ يكونان من قبيل فردي العامّ المتعارضين دائماً، فلابدّ من الحكم بإخراجهما عن تحته مطلقاً في كلّ آنٍ، كما لا يخفى.

---

١. كذا، ولم نعثر عليها في اللغة ولعلّ المراد: «ينصرم».

٢. في الأصل: «ثالثاً» ثمّ صحّحها بـ«ثانياً» كما في المتن.

والفرض أنّ الأُصول العملية ليست من قبيل المتزاحمين كي يُحكم فيهما بالتخيير عند التزاحم، بل من قبيل المتعارضين فلابدّ من التساقط عند التعارض.

هذا كلّه في صورة كون الحادثين مجهولي التاريخ. وأمّا لو كان أحدهما معلوم التاريخ كما لو عُلم بتاريخ «الحدث» مثلاً وشُكّ في تقدّم «الطهارة» أو تأخّرها عنه، فلا شكّ في استصحاب بقاء معلوم التاريخ، وكما لو غُسل الثوب بالإناءين المشتبهين فإنّه لا إشكال في استصحاب النجاسة لكونها معلوم التاريخ؛ حيث إنّه يُعلم بها تفصيلاً في أوّل زمان الملاقاة بالإناء الثاني مردّداً بين كونها من الأوّل فلا يحصل التطهير بمجرّد الملاقاة مع الثاني، وبين حدوثها بالثاني فيشكّ في بقائها بعد ذلك فيُستصحب، بخلاف «الطهارة»؛ لكونها مجهول التاريخ، وقد عرفت عدم جريان الأصل فيه؛ لعدم إحراز اتّصالِ اليقين بالشكّ المعتبرِ في الاستصحاب. نعم، لو كان الإناء الثاني كرّاً وقلنا بحصول التطهير بمجرّد الملاقاة به فلا يحصل العلم بالنجاسة أيضاً تفصيلاً فيدخلان في مجهولي التاريخ فيكون الحكم حكمَهما، كما لا يخفى.

فإن قلت: إنّ ما ذُكر أحد الأقوال في المسألة، وإلّا فقد ذهب بعض الأفاضل إلى القول بالأخذ بضدّ الحالة السابقة في مثال «الطهارة والحدث»؛ فإنّه (قده)[1] بعدما عَنوَن المسألة قال: فهل يؤخذ بمقتضى الحالة السابقة، أو يؤخذ بخلافها وضدّها، أو لا يؤخذ بشيءٍ منهما بل يُرجع إلى الأُصول، أو يفصّل بين العلم بتاريخ أحدهما والجهل بتاريخهما فيؤخذ في الأوّل بالثاني وفي الثاني [بالأوّل]، وجوهٌ بل أقوالٌ في الجملة، قد يقال بأنّ الأوجه ثاني الوجوه[2]. انتهى المقصود من ذكر

---

١. بعدها في الأصل: «بعد ذكر الأقوال في المسألة بقوله» ثمّ شطب عليها.

٢. *بحر الفوائد*، ج ٣، ص ١٤٤ وما بين المعقوفين منه.

كلامه (ره)، ثمّ شرع في تحقيق ما وجّهه إلى آخر ما ذهب إليه بما لا مزيد عليه.

قلت: ولقد دريت ممّا ذكرنا أنّ الحقّ والقول الفصيل هو التفصيل.

وأمّا ما ذهب إليه هذا البعض وإن ذهب إليه غير واحد غير أنّه يُعرف الوجه في فساده ممّا تقدّم؛ فإنّه ـ بعدما اعتبر في الاستصحاب تقدّم زمان المتيقّن على زمان[1] المشكوك وتغاير ما بينهما وإن اتّحد زمان نفس الوصفين ـ يكون هذا المعنى غير موجود في المقام؛ حيث إنّ الذي تعلّق به العلم هو وجود الضدّ كالطهارة مثلاً إجمالاً من دون إحراز كونه قبل ما يكون على طبق الحالة السابقة أو بعده، هذا، فكيف يُحكم مع ذلك بإجراء «الأصل» فيه[2]؟!

لا يقال: إنّ ذلك في ما لم يكن هناك حالة سابقة ومع قطع النظر عنها قبل العلم بهما، وأمّا لو لم يكن الأمر كذلك فيؤخذ بها مطلقاً بمقتضى تعارض الأصلين ـ أعني أصالة عدم وجودِ كلٍّ منهما في زمان الآخر وتقدّمِه عليه حتّى في ما لو كان أحدهما معلومَ التاريخ ـ فيتساقطان فيبقى[3] الحالة السابقة سليمةً عن الرافع والأخذ بها سالماً عن المعارض، هذا.

لأنّا نقول: فساد ذلك غنيّ عن البيان بعدما قدّمنا لك ما تعرف به الوجه في ذلك؛ حيث إنّه ـ مع ما دريت[4] [من] عدم إجراء الأصل [إلّا] في طرف المعلوم

---

١. هذا هو الصواب، وفي الأصل: الزمان.

٢. بعدها في الأصل: «والقول بكفاية اليقين الإجمالي السابق على الشكّ مع كون الشكّ في البقاء إجمالاً وإن لم يعلم فاسد كما لا يخفى» ثمّ شطب عليها إلّا على قوله: «كما لا يخفى» والسياق يقتضي أن يشطب عليها أيضاً.

٣. كذا في الأصل، وهو الصواب أيضاً، ولا ملزم لتصحيحها بـ«فتبقى» كما هو الرائج.

٤. في الأصل: «مضافاً إلى» ثمّ شطب عليها وكتب بدلاً منها: «مع ما دريت» كما أثبتناه في المتن.

التاريخ، كما لا يخفى ـ أنّه[١] لا يمكن إجراؤه ولو لم يكن كذلك معلوم التاريخ كما في المقام؛ حيث إنّه مع كون طرفي الأصل مجهولي[٢] التاريخ لا يكاد يمكن استصحاب عدمهما؛ لما قدّمنا[٣] الوجه فيه بما لا مزيد عليه.

ومنه انقدح أيضاً فساد القول بالرجوع إلى الأُصول العملية بعد التعارض والتساقط؛ حيث إنّه ـ بعدما لم يكن بأولى من سائر الوجوه وأقوى منها ـ أنّ ذلك[٤] فرع إجراء الأصل، ولمّا لم يكد إجراؤه بمقتضى ما ذكرنا فلا محالة لا يكون ذلك كما هو الظاهر[٥].

تذنيب

في فساد استصحاب القهقرى

اعلم أنّه يُعلم بتحقّق شيء في الزمان اللاحق ويُشكّ في مبدئه فيُحكم بتقدّمه من جهة أصالة التقدّم وتشابه الأزمان، وقد يُسمّى ذلك بـ«الاستصحاب القهقريّ» مجازاً؛ مثاله أنّ «صيغة الأمر» مثلاً يدلّ على الوجوب في الأزمنة المتأخّرة، ويُشكّ في كونها كذلك في الأزمنة السابقة من زمان النبيّ (ص) والإمام (ع)، فيُحكم بكونها كذلك في ذاك الزمان.

هذا، ولكنّ الحقّ الحقيق أنّ ذلك «أصلٌ» لا أصلَ له أبداً؛ لعدم دلالة الأخبار

---

١. كذا، والظاهر زيادتها.

٢. هذا هو الصواب، وفي الأصل: مجهول.

٣. تقدّم في ص ٤٥٣ وما بعدها.

٤. الظاهر زيادة قوله: «أنّ ذلك».

٥. بعدها في الأصل: «ثمّ إنّه قد تبيّن ممّا ذكرنا عدم صحّة إثبات التقارن والحكم بترتّب ما يترتّب عليه شرعاً» ثمّ شطب عليها.

عليه ولا بناء العقلاء كذلك، بل هذا ليس من مجاري الاستصحاب وموضوعاته، بل هو على عكس الاستصحاب الدالّ عليه[١] الأخبار وكان عليه بناء العقلاء.

نعم، لمّا كان تأخّره وعدم كون الزمان[٢] السابق مثلَ اللاحق بالنسبة إليه ملازماً لحدوث حادثٍ آخر قبله ـ أعني نقله عن المعنى الأوّل الذي شُكّ في أصله ـ فيُحكم بـ«أصالة عدم حدوث نقلٍ أصلاً» بكونها للوجوب سابقاً، وبه يدخل في «الاستصحاب» مع لحاظ الحالة السابقة.

وتوهّمُ كون ذلك من الأُصول المثبتة فلا يشمله أخبار الباب فاسدٌ بعد اعتبار الأصل المثبت في مباحث الألفاظ وكونه من المسلّمات عندهم بحيث لا إشكال في العمل عليه تعويلاً على بناء العقلاء على ذلك.

نعم، لو لم يُلاحظ الحالة السابقة فلا ربط له بالاستصحاب بل كان العمل عليه من باب بناء العقلاء عليه[٣] من جهة الظنّ. هذا ـ وإن كان في ما لا نقول ـ باعتبار الأصل المثبت، وإلّا فيُشكل التمسّك في ما لا أثر لعدم النقل شرعاً وإن كان ينتهي إليه بالواسطة الغير الشرعي.

هذا لو شُكّ في أصل تعدّد المعنى، وأمّا لو عُلم به وشُكّ في تاريخ النقل فيُحكم بعدم حدوثها[٤] إلى زمان القطع به فيترتّب عليه ـ بناءً على الأخبار ـ خصوصُ آثار «العدم» إلّا بناءً على كونه من باب بناء العقلاء أو على القول بالإثبات، كما عرفت الأمر فيهما.

---

١. بعدها في الأصل: «و»، والظاهر زيادتها.

٢. في الأصل: زمان.

٣. في الأصل: «عليها» ثمّ صحّحها بما في المتن.

٤. كذا، والصواب ظاهراً: «حدوثه» أي النقل.

الأمر السابع

في جريان الأصل في الاعتقاديات

لا إشكال في جريان الاستصحاب في الأحكام الشرعية ولا في موضوعاتها الخارجية أو[١] اللغوية إن كان حجّية الأصل في مباحث الألفاظ من باب الاستصحاب[٢] كما تقدّم[٣]، وإنّما الإشكال في جريانه في الأحكام الاعتقادية التي كان المطلوب بالذات فيها «الاعتقاد» لا «العمل» خارجاً. ووجه الإشكال إنّما هو في تحقّق ما يُعتبر في الباب، فيرجع النزاع فيه صغروياً لا كبروياً[٤] فنقول:

إنّ الكلام في الاعتقادات[٥] تارةً يقع في المراد من «الاعتقاد» المطلوب فيها من أنّه «اليقين» أو أمر آخر متقوّم به أو غير متقوّم به أصلاً، و أُخرى في جريان الاستصحاب فيه[٦] حكماً أو موضوعاً.

أمّا الأوّل فالظاهر بل المقطوع[٧] أنّه ليس المراد من «الاعتقاد» ما هو الملازم لليقين بل عينه أو هو كذلك عينه[٨] ـ بمعنى كونهما عبارة عن معنىً واحد ومفهوم فارد، أعني التصديق القلبي الذي ينافيه الجحود الظاهري وعدم الالتزام به ظاهراً

---

١. كذا، والأولى: «بل» بدلاً من «أو».

٢. أي من باب التعبّد كما جاء في *حاشية كتاب فرائد الأُصول* (ط الحجري)، ص ٢٢١.

٣. تقدّم في ص ٤٦٥ ـ ٤٦٦.

٤. كذا، والأولى: «إلى الصغرى لا الكبرى» بدلاً من «صغروياً أو كبروياً» أو «فيكون النزاع فيه صغروياً لا كبروياً».

٥. كذا، والأولى: «الاعتقاديات» كما قد تقدّمت في كلامه.

٦. كذا، والأولى: فيها.

٧. بعدها في الأصل: «أنّ المراد من الاعتقاد العقد القلبي بها والانقياد الطوعي والتسليم لها في مقابل الجحود والإنكار لها قلباً» ثمّ شطب عليها.

٨. كذا، والظاهر زيادة قوله: «أو هو كذلك عينه».

ـ بعدما كان الإسلام مضافاً إلى الاعتقاد بحسب الباطن الإقرارُ به والالتزامُ بالمعتقَد ظاهراً، فكفر المعتقد بالعقائد إنّما يكون مع عدم الالتزام الظاهري الكذائي، كما لا يخفى.

فمعنى وجوب الاعتقاد حينئذٍ ليس إلّا تحصيله بالأسباب الموجبة له، وإلّا نفس اليقين لمّا لم يكن باختيار المكلّف ـ لكونه من الكيفيات النفسية والصفات القلبية ـ لم يحسن التكليف به لا عقلاً ولا نقلاً، بل المراد منه العقد القلبي والانقياد الطوعي والتسليم والرضا والتلقّي بالقبول والإحسان دون الإساءة والعدوان، فهو أمرٌ اختياري يعرض بعد اليقين بالمعتقَد في قِبال الاستنكاف والجحود والإنكار القلبي.

ويدلّ عليه ـ مضافاً إلى الوجدان السليم ـ جملةٌ من الآيات والأخبار، منها قوله تعالى: ﴿وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنْفُسُهُمْ﴾[1]؛ حيث إنّ الظاهر أنّ المراد من «الجحود» ليس مجرّدَ الإنكار باللسان، بناءً على كون الآية تعريضاً على المنافقين المقرّين باللسان وقبولهم الوحدانية.

هذا مضافاً إلى أنّ الاعتقاد القلبي بالمعنى المذكور لا يتقوّم باليقين بل يحصل عند عدم العلم بالمعتقَد معلّقاً على وجوده واقعاً بل مطلقاً بالبناء التشريعي على وجوده كما هو كذلك في التشريع. نعم، قد يكون المطلوب عقلاً أو نقلاً الاعتقاد اليقيني بالمعتقد طلباً مطلقاً فيجب تحصيل اليقين عند عدمه مقدّمةً للواجب المطلق كما في الاعتقادات الخمسة، أو مشروطاً فلا يجب إلّا عند حصول العلم

---

١. النمل (٢٧): ١٤.

بنفسه كما في غيرها من بعض تفاصيل المعاد ونحوها.

أمّا الكلام في جريان الاستصحاب فيها[١] فنقول:

إنّ الشكّ لو كان في نفس الحكم مع العلم ببقاء المعتقَد الذي هو الموضوع لذاك الحكم الشرعي الأُصولي ـ بأن كان الاعتقاد به واجباً سابقاً ثمّ شُكّ في وجوبه لاحقاً ـ كسائر الأحكام الشرعية من الفرعية التي يُتصوّر الشكّ الاستصحابي بالنسبة إليها، فلا إشكال في جريان الاستصحاب فيه؛ لعموم دليله مع تحقّق شرائطه في المستصحب من اليقين السابق والشكّ اللاحق مع بقاء موضوعه على الفرض.

وبالجملة، لمّا كان من الممكن ارتفاع ما جيء من الأحكام فيتعلّق بها الشكّ فيجري الاستصحاب فيها مطلقاً ـ أُصوليةً كانت أم فروعيةً ـ وأمّا لو كان الشكّ في بقاء الموضوع بأن شُكّ في زوال المعتقَد بنفسه فإن قلنا: إنّ الاعتقاد بشيءٍ عين اليقين به أو متقوّم[٢] به فلا إشكال في عدم جريان الاستصحاب فيه[٣] بل ذلك ممّا لا معنى له، كما هو واضح.

نعم، يجب تحصيل العلم به لو كان واجباً مطلقاً لا في ما كان وجوب الاعتقاد مشروطاً وإن كان غيرَ اليقين ولا متقوّماً به ـ كما هو الحقّ ـ فالظاهر جريان الاستصحاب في بقاء المعتقَد لترتيب وجوب الاعتقاد عليه لو كان معتبراً من باب الظنّ ولم يكن الأمر بحسب دليله مترتّباً على خصوص الاعتقاد اليقيني، وإلّا

---

١. الأولى أن يقال: «أمّا الثاني ـ أعني جريان الاستصحاب فيها»؛ لأنّه عدل لقوله: «أمّا الأوّل» في ص ٤٦٧.

٢. هذا هو الصواب، وفي الأصل: متقوّماً.

٣. بعدها في الأصل: «حيث إنّها» ثمّ شطب عليها.

لكان اللازم تحصيل العلم به. وكذا بناءً على اعتباره من باب الإخبار؛ لإطلاق الأدلّة في مطلق المشكوكات كما هو الظاهر.

فما ذكره بعض الأعاظم في *الفرائد* قائلاً: «وأمّا الشرعية الاعتقادية فلا يُعتبر الاستصحاب فيها؛ لأنّه إن كان من باب الأخبار فليس مؤدّاها إلّا الحكم على ما كان معمولاً به على تقدير اليقين به، والمفروض أنّ وجوب الاعتقاد بشيءٍ على تقدير اليقين به لا يُمكن الحكم به عند الشكّ؛ لزوال الاعتقاد، فلا يعقل التكليف» إلخ[١]، لا وجه له[٢] إن كان الشكّ في نفس بقاء الحكم دون المعتقَد؛ لعدم طريان الشكّ حينئذٍ في متعلَّقه. وكذا لو كان الشكّ في بقاء موضوعه؛ لما عرفت من عدم تقوّم الاعتقاد بشيء باليقين به عقلاً، إلّا أن يكون مراده (قده) من وجوب الاعتقاد بشيءٍ على تقدير اليقين به اعتبار الاعتقاد اليقيني في الاعتقاديات من الخارج عقلاً أو نقلاً، لا لعدم إمكان الاعتقاد بدونه كما هو ظاهر كلامه، زيدَ في علوّ مقامه.

ومن هنا ظهر أنّ مراد من لم يَعتبر الظنّ في الاعتقاديات إنّما هو لأجل ما ذكرنا من اعتبار «اليقين» على حسب اقتضاء الدليل ذلك، لا من جهة عدم الإمكان[٣] المزبور.

ثمّ إنّ ما ذكرنا من جريان الأصل في الاعتقاديات[٤] إنّما هو في غير الشكّ في بقاء النبوّة ونسخ الشريعة على تقدير تحقّق الشكّ في غيره على إشكالٍ في الشرعيات الاعتقادية.

---

١. *فرائد الأُصول*، ج ٣، ص ٢٥٩.

٢. خبرٌ لقوله: «فما ذكره».

٣. في الأصل: «إمكان الاعتقاد» ثمّ صحّحها بـ«الإمكان» كما في المتن.

٤. في الأصل: الاعتقاديا.

أمّا صفة «النبوّة» فيقع الشكّ فيها تارةً في كونها معنى قابلاً للجعل من دون رجوعه إلى جعل الأحكام ووقوع الشكّ فيها كذلك وعدمه، واُخرى في حجّية مثل هذا الاستصحاب.

أمّا الأوّل[1] فالظاهر بل المحقّق أنّ صفة «النبوّة» منصب من المناصب الإلٰهية قابلة للجعل نظيرَ سائر المناصب من «الولاية والخلافة والحكومة» ويكون جعله بيد مَن بيده الجعل والاختراع، وهو في مثل «النبوّة» إنّما يكون هو اللّه تبارك وتعالى، وله آثار خاصّة منها الإخبار وتبليغ الأحكام منه عزَّ وجلّ، بلا توسيط بشرٍ آخر إلى الخلق ـ سواء كان بالإلهام منه تعالى أو بإرسال مَلَك على اختلاف مراتب الأنبياء ـ ومنها الرياسة المطلقة على من جُعل واسطةً بينهم وبينه تعالى في التبليغ على اختلاف المراتب أيضاً من كونه نبيّاً بالنسبة إلى طائفة ولو خصوص أهل بيته بل ولو خصوص نفسه أو الأكثر إلى أن يبلغ جميع أهل زمانه في مدّة من الزمان، المغيّاةُ بكثيرٍ أو قليل، أو غيرُ مغيّاة بل إلى آخر الأبد.

إذا عرفت ذلك فاعلم أنّ أصل صفة النبوّة ومَلَكة الرياسة الثابتة للنبيّ بالنسبة إلى طائفة أو أزيد قائمةٍ بنفسه الشريفة باقية إلى يوم القيامة وغير قابلة للنسخ. نعم، إذا ثبت بالنسبة إلى أهل زمان فيمكن أن يقع الشكّ في ثبوت نبوّته بالنسبة إلى أهل غير ذاك الزمان من الأزمنة المتأخّرة.

وبعبارةٍ اُخرى، يُشكّ في أنّ رياسته بالنسبة إلى الأشخاص الواقعة في زمانٍ خاصّ أو لا، بل مطلقاً وبالنسبة إلى غيرهم الواقعين في المدّة المتأخّرة أيضاً، فبناءً على كون «النبوّة» منصباً خاصّاً، أثرُه [في] كلّ زمانٍ ثبت ذاك المنصب فيه

---

١. سيأتي عدله في الصفحة الآتية عند قوله: «ولكنّه يقع الكلام في قيام الدليل عليه».

وجوبُ إطاعته على أهل ذاك الزمان مع عدم الفرق فيه بين حال الحياة والممات[١] لا مناص عن إجراء الاستصحاب عند الشكّ فيها.

نعم، بناءً على كون النبوّة معنىً قائماً بالنفس ناشياً من مجرّد قابليتها لإفاضة الأحكام عليه بلا جعلٍ فيه إلّا تبعاً للجعل التكويني في أصل خلقة[٢] النفس كسائر الصفات الملازم معها[٣] فلا يجري فيه الأصل؛ لكون تلك الصفة بعد قيامها بنفسه الشريفة الموجبة لسلطنته وتصرّفه في الآفاق والأنفس كانت باقيةً لا زوال لها أصلاً ببقاء النفس[٤] المطمئنّة في جميع عوالمه. نعم، لابدّ من إجراء الاستصحاب في جملة من أحكام[٥] تلك الشريعة المتقوّم بها بقاؤها.

هذا، ولكنّ التحقيق هو ما قلنا أوّلاً وصرنا إليه فتكون «النبوّة» حينئذٍ معنىً قابلاً للجعل الاستصحابي.

لكنّه يقع الكلام في قيام الدليل عليه[٦]، والظاهر وقوع الإشكال من هذه الجهة؛ لأنّه ـ بناءً على كون الاستصحاب من باب الأخبار ـ فلا يخلو:

إمّا أن يكون في الشرع السابق فالمفروض الشكّ في نسخه وكونه ثابتاً في الزمان المتأخّر.

---

١. في الأصل: المما.

٢. في الأصل: خلقه.

٣. أي مع الخلقة، كذا أرجع الضمير في الأصل.

٤. في الأصل: نفس.

٥. في الأصل: الأحكام.

٦. والصواب أن يقال: «وأمّا الثاني ـ أعني حجّية مثل هذا الاستصحاب ـ فيقع الكلام في قيام الدليل عليها» بدلاً من قوله: «لكنّه ... الدليل عليه»؛ لأنّ هذا عدل لقوله: «أمّا الأوّل» في ص ٤٧١.

وإمّا أن يكون في الشرع اللاحق فـ ـ مع أنّه لم يثبت حقّيته ـ كيف يُتمسّك بالحكم الثابت فيه؟!

وأمّا بناءً على كونه من باب الظنّ فلابدّ حينئذٍ من دليلٍ تأسيساً أو إمضاءً من إحدى الشريعتين على حجّيته بالخصوص، وإذ ليس دليل خاصّ في البين فلابدّ من دعوى طريقة العقلاء وبنائهم على العمل بالظنّ ببقاء النبوّة السابقة مع عدم ردع النبيّ لتلك الطريقة.

ولكن هذه الدعوى ـ مضافاً إلى عدم صحّتها بحسب الصغرى بعد نسخ غالب النبوّات ـ غيرُ صحيحة؛ لعدم ثبوت الإمضاء لا من الشرع اللاحق؛ لعدم ثبوت النبوّة بالنسبة إليه، مع أنّ ثبوته مساوق لارتفاع[1] الظنّ[2]؛ للقطع بنسخ الشريعة السابقة، ولا من السابق؛ حيث إنّ العمل على هذا الظنّ لم يكن بمرأى[3] له كي يحصل الإمضاء له منه، وإلّا لما بقي الشكّ بحاله، كما هو واضح.

وإذا عرفت عدم حجّية هذا الظنّ بالخصوص فلابدّ من إجراء مقدّمات الانسداد[4]، ولم يتمّ[5] بالنسبة إلى العمل بالظنّ وترك العمل بالاحتياط في غير ما يلزم من ترك العمل به اختلالُ النظام وإن لزم منه الحرج في مقام العمل بأحكام الشريعتين؛ لعدم الدليل على نفيه في الشرع السابق بعد عدم ثبوت اللاحق، فلابدّ من الاحتياط بمراعاة أحكام الشريعتين إلّا في ما لزم منه الاختلال فيُرجع إلى

---

١. في الأصل: الارتفاع.
٢. بعدها في الأصل: «و» ثمّ شطب عليها.
٣. في الأصل: بمرأً.
٤. بعدها في الأصل: «في الأُصول» ثمّ شطب عليها.
٥. أي إجراء المقدّمات.

الظنّ.

فظهر ممّا ذكرنا أنّه لا دليل على جريان الاستصحاب في مثل «النبوّة» ولا في مجموع الشريعة التي شُكّ في نسخها.

في بيان مناظرة الكتابي وإفسادها

ومن هنا ظهر أنّ ما يُحكى من تمسّك بعض أهل الكتاب في مناظرةٍ وقعت[1] منه مع بعض الأجلّة من السادات[2] في قريتهم باستصحاب شرعه بتقريب أنّ «موسى بن عمران» شخص واحد ادّعى النبوّة واعترف المسلمون وأهل الكتاب بنبوّته فعلى المسلمين إثبات نسخه، ممّا لا وجه له.

توضيحه أنّ غرض الكتابي من التمسّك به في مقام المناظرة إن كان مجرّد الإلزام على المسلمين وإفحامِهم في مقام الاستدلال ففيه أنّ كلّ دليلٍ كان متقوّماً بالأُمور الوجدانية من اليقين والشكّ ونحوهما لا يصحّ الإلزام به على أحدٍ، كما في المقام؛ حيث إنّ الاستصحاب كان متقوّماً باليقين السابق والشكّ اللاحق في

---

١. في الأصل: وقع.

٢. هو السيّد باقر القزويني على ما نقله الآشتياني في *بحر الفوائد*، ج ٣، ص ١٥٠ عن الشيخ الأنصاري. وقال في *أوثق الوسائل*، ص ٥١٦: قد ذكر بعض مشايخنا أنّه السيّد حسين القزويني، وقيل: إنّه السيّد محسن الكاظمي، ولكنّي قد رأيت رسالة من بعض تلامذة السيّد السند العلّامة الطباطبائي الملقّب ببحر العلوم ﷺ قد نسب هذه المناظرة فيها إليه، وقد وقعت حين سافر من النجف الأشرف إلى زيارة أبي عبد الله الحسين ـ عليه السلام ـ في بلدة معروفة الآن بـ«ذي الكفل»، وهي مجمع اليهود. وقد كانت الرسالة عندي مدّة ثمّ أخذها بعض الطلبة مع عدّة [من] الرسائل فذهب بها منذ خمس سنين أو أزيد، ولكن بالي أنّ الموجود فيها أنّ اليهود[ي] الذي ناظره قد عجز في الجواب وكَلَّ لسانُه في الخطاب على عكس ما نقله المحقّق القمّي من إفحام الفاضل، وينبغي أن يكون الأمر كما وصفناه؛ إذ كيف يمكن أن ينسب إليه العجز في مناظرة اليهود[ي] وهو مفتاح كنوز الدلائل وكشّاف رموز المسائل لم تسمح الأيّام بمثله ... ويحتمل في المقام تعدّد الواقعة.

من جرى في حقّه الاستصحاب، فمع إخبار المسلم بقطعه بنبوّة النبيّ اللاحق ونسخ الشريعة السابقة فكيف يُلزَم بالاستصحاب؟!

فإن قلت: لابدّ في مقام المناظرة من فرض كلٍّ من المتخاصمين قطعه بمنزلة العدم، وحينئذٍ فيُفرض شاكّاً فيُلزم بالاستصحاب.

قلت: على تقدير تسليم فرض القطع في مقام المناظرة كذلك فإنّما هو في ما لم يكن الدليل متقوّماً بالشكّ، وأمّا معه ـ كما في ما نحن فيه ـ فلا.

وبعبارةٍ أُخرى، لابدّ من تسليم الخصم الذي أُريد إلزامه الدليلَ الذي يُلزمه به صغرى وكبرى[1] حتّى يُلزم بالنتيجة، لا في ما لم يتحقّق الدليل كبرى أو صغرى ـ كما في المقام ـ؛ حيث إنّ المُسْلم وإن يُسلّم أصل الاستصحاب لكنّه لا يُسلّمه بحسب الصغرى في مورد النبوّة؛ لدعواه القطع بنبوّة النبيّ اللاحق.

هذا كلّه في ما كان مقصود[2] الكتابي إفحام المُسْلم.

وبالجملة، فرض الطرفين القطع بمدّعاهما بمنزلة العدم لكي يكونا شاكّين لا يُجدي بعد فرض كونه قاطعاً واقعاً المقتضي[3] لعدم إلزامه بالاستصحاب وإفحامه به.

وأمّا لو كان غرضه من الاستصحاب إقناعَه بنفسه في مقام عمله وتديّنه بالدين ففيه ما عرفت من أنّ الاستصحاب:

لو كان من باب الظنّ فلم يحصل ظنّ بالبقاء في ما نحن فيه بعدما كان غالب

---

١. كذا، والصواب ظاهراً: «من جهة الصغرى والكبرى» وكذا المورد الآتي.

٢. في الأصل: المقصود.

٣. صفة لـ«فرض»، وهي معرفة بعد إضافته.

النبوّات منسوخةً.

مع أنّه ـ على تقدير تسليمه ـ فلا دليل عليه بالخصوص تأسيساً كما هو واضح؛ ولا إمضاءً؛ لعدم ثبوته من اللاحق ولا من السابق؛ لعدم كون هذا الشكّ بمراد[١]، وإلّا لزال[٢] كما لا يخفى، ولا بالعموم؛ لعدم جريان مقدّمات الانسداد إلّا في ما يلزم من العمل بالاحتياط العسرُ المخلّ، وهو غير لازم.

ولو كان من باب الأخبار، فبعد الإجماع على وجوب الفحص في إجرائه لم يبق شكّ لو تُفحّص في مثل المسألة ممّا كان باب العلم فيه مفتوحاً، ولذلك قالوا بعدم معذورية الجاهل في الاعتقادات[٣] كما يظهر من بعض الأخبار الحاصرة للمكلّفين بين المسلم والكافر[٤].

هذا مضافاً إلى عدم تسليم الانسداد لمثل هذا الشخص الناشي في بلاد الإسلام بل بين علمائهم ولو سُلّم في الجملة؛ لعدم انسداد باب العلم في مسألة النبوّة بالكلّية حتّى بالنسبة إلى من كان بصدد الفحص والبحث كما يظهر من قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا﴾[٥] الآية، وعلى تقدير الفحص وبقاء الشكّ فقد عرفت عدم الدليل على حجّية الاستصحاب في حقّه لا في الشرع السابق كما يظهر من مناظرته والتمسّك به على طريق الإسلام و[لا في الشرع اللاحق لـ]عدم

---

١. الظاهر أنّه كان أوّلاً «بمراً له» ثمّ صحّحها بـ«مرادٍ» كما أثبتناه في المتن.

٢. لم يتّضح لنا مقصوده من قوله: وإلّا لزال.

٣. الأولى: الاعتقاديات.

٤. راجع *بحر الفوائد*، ج ٣، ص ١٥٤ و*الحدائق الناضرة*، ج ١، ص ٧٧، المقدّمة الخامسة في حكم الجاهل بالأحكام.

٥. العنكبوت (٢٩): ٦٩.

ثبوت الشرع اللاحق، فإذا كان حال الاستصحاب كذلك فكيف يجوز للكتابي العمل به؟!

نعم، لو كان قاطعاً بحجّيته في حقّه من اللّه تعالى؛ لكونه ثابتاً بالنسبة إلى الشريعتين، لَما كان للمُسْلم إلزامه بترك العمل به بل له ذلك؛ ضرورةَ أنّ حكم الشاكّ في نسخ الشريعة السابقة في الشريعتين هو استصحاب السابقة والجري على طبقها.

نعم، كان للمُسْلم حينئذٍ إقامة البرهان على إثبات مدّعاه من زوال الشرع السابق، كما أنّه عليه أيضاً إقامة البرهان على بقائه لو كان غرضه الإثباتَ على المُسْلم.

وعلى كلّ حالٍ فلايكفي في كلّ واحدٍ منهما الاستصحابُ بل لابدّ من إقامة الدليل القاطع لكلٍّ منهما على مدّعاه، ولذلك صار «الإمام» (ع) في مناظرته مع «جاثليق» بصدد الإثبات لا من أجل كون الأصل في الطرف[1] الآخر كي يدلّ على تسليمه الاستصحاب في مثل المسألة[2].

والحاصل أنّه يظهر عدم الوجه في مناظرة الكتابي مع المُسْلم في ثبوت الاستصحاب لا إلزاماً ولا إقناعاً من كلٍّ من الطرفين، فلا وجه لتسليم بعض السادة الأجلّة ذلك منه.

ثمّ إنّ منع كون الاستصحاب دليلاً إلزامياً كما قد يكون من جهة منع الشكّ في البقاء من المسلمين بل كانوا قاطعين بنسخ نبوّة موسى (ع) وعيسى (ع) مثلاً،

---

١. في الأصل: طرف.

٢. *عيون أخبار الرضا*، ج ١، ص ١٤١، باب ١٢، ح ١.

كذلك قد يكون لأجل منع اليقين السابق الغير المجامع لنبوّة نبيّنا (ص)، وإنّما المُسَلّم اليقين الملازم لنبوّة نبيّنا (ص) وهو لا يُجديه، كما هو واضح.

بيانه أنّ العلم بنبوّة النبيّ السابق إنّما حصل من العلم بصدق إخبار النبيّ (ص) المتوقّف على العلم بنبوّته بحيث لولا كونه نبيّاً لما يحصل العلم بصدقه، فيرتفع العلم السابق بنبوّة النبيّ السابق.

وبعبارةٍ أُخرى، اليقين بنبوّة نبيّنا (ص) إمّا ملازم مع اليقين بنبوّة موسى (ع) وعيسى (ع) أو واسطة في الثبوت له؛ حيث إنّه لا طريق آخر له إلّا الإخبار الموجب للعلم من جهة العلم بصدقه المتوقّف على العلم بنبوّته، أو نقول: المسلّم من العلم بشريعة موسى وعيسى إنّما هو العلم بجملةٍ من شريعتهم كان من تلك الجملة الإخبار بمجيء نبيّنا (ص) بحيث إنّا لا نعلم إلّا بالشريعة الخاصّة منهم، وهو ملازم مع العلم بنبوّة نبيّنا (ص) بحيث لو خرج من تلك الجملة خصوص نبوّة نبيّنا (ص) لارتفع العلم بالجملة الخاصّة فيزول اليقين السابق.

في إرجاع سائر الأجوبة عن مناظرة الكتابي إلى ما ذكرناه

وممّا ذكرنا ظهر أنّ ما ذكره الشيخ العلّامة الأنصاري في *فرائده*[1] من الوجه الأوّل والثالث والرابع والخامس كلّها راجعة إلى وجهٍ واحد من منع كون الاستصحاب دليلاً إلزامياً من أجل كونه متقوّماً بالأُمور الوجدانية، فتارةً يُمنع[2] الشكّ اللاحق، وأُخرى يمنع اليقين السابق بوجوهٍ من المنع، فليس كلٌّ منها وجهاً على حِدةٍ، فالأولى جعلها وجهاً واحداً[3] ومعنىً فارداً، كما أنّ التحقيق أن لا يُجعل الوجه الثاني من منع الدليل على حجّية الاستصحاب وجهاً على حِدة، بل الأولى

---

١. *فرائد الأُصول*، ج ٣، ص ٢٦٦ ـ ٢٧١.

٢. كذا، والأولى: «بمنع» بدلاً من «يمنع» وكذا المورد الآتي.

٣. في الأصل: واحد.

أن يُجعل مع ما ذكرنا وجهاً واحداً ويردّد فيه، كما ذكرنا سابقاً[١] من أنّ المقصود لو كان الإلزام على المُسْلم فلا يصحّ بوجوهٍ، وإن كان المراد الإقناع فلا دليل على حجّية الاستصحاب كما ذكره في الوجه الثاني.

وأمّا ما نقله (قده) أوّلاً من جواب المحقّق القمي (ره)[٢] والفاضل النراقي (ره)[٣] فلا وجه لهما، كما هو واضح.

١. ذكر في ص ٤٧٤ ـ ٤٧٧.
٢. *فرائد الأُصول*، ج ٣، ص ٢٦٢.
٣. *فرائد الأُصول*، ج ٣، ص ٢٦١.

الأمر الثامن

لا شبهة ولا ارتياب أنّ الرجوع إلى استصحاب شيءٍ بعد اليقين به إنّما في ما لم يكن الدليل متعرّضاً له لا وجوداً ولا عدماً في الزمن اللاحق، بل كان مجملاً أو مهملاً، وإلّا فلا إشكال في كونه هو المرجع لا الاستصحاب.

ثمّ بعد دلالة الدليل وعمومه للآنات اللاحقة لو ورد عليه تخصيص بالنسبة إلى بعض الحالات والأزمنة فشُكّ في الحكم بعد ذلك فهل المرجع هو حكم[1] العامّ أو استصحاب حكم المخصّص؟

فنقول: إنّ العموم الزماني في دليل العامّ:

إمّا بنحوٍ يُلحظ الزمان مفرّداً له بحيث يكون الموضوع المقيّد بكلّ آنٍ من الآنات فرداً للعامّ.

وبعبارةٍ أُخرى، إنّه يؤخذ كلّ جزء من أجزاء الزمان يسع[2] لوقوع الفعل فيه موضوعاً للحكم المستفاد من الدليل، فينحلّ العموم بحسب الزمان إذن[3] إلى أحكام متعدّدة لا ارتباط بينها من أجل تعدّد موضوعاته حسب تعدّد آنات وقوع الفعل نظير الأفراد العرضية.

وإمّا بنحوٍ يكون الزمان ملحوظاً ظرفاً بحيث لا يتعدّد العامّ موضوعاً وحكماً بحسب الأزمنة وإن كان يتعدّد بحسب الأفراد العرضية، بل العموم الزماني بالنسبة

---

١. في الأصل: «الحكم» وكتب ذلك صواباً في العبارات القادمة.

٢. صفة لـ«كلّ جزء».

٣. في الأصل: إذاً.

إلى كلّ فردٍ يكون موجباً لاستمرار حكم[١] العامّ فيه مع وحدة موضوعه وحكمه، فيكون استمراره الخارجي امتثالاً واحداً للحكم، لا متعدّداً كما في الصورة الأُولى.

وإن شئت قلت: إنّ الاستمرار لو كان في طرف المحكوم به، كما لو أمر مثلاً بـ«الجلوس إلى كذا» مع عدم انحلاله إلى مطلوبية «الجلوس» في كلّ آنٍ من آناته بل على أن يكون بتمامها مطلوباً واحداً، لم يكن هناك إلّا إطاعة واحدة بإتيانه على استمراره. ومعصيته كذلك، وهو عدم إتيانه كذلك ولو بعدم استمراره مع إتيانه.

وعلى كلٍّ منهما فالزمان الملحوظ في «الخاصّ» على قسمين أيضاً؛ بمعنى أنّ الزمان إمّا أن يُلحظ فيه بنحو القيدية أو الظرفية ولو بالنسبة إلى خصوص الزمان الأوّل لا أنّه يكون عامّاً بحسب الزمان أيضاً كي يُدفع الشكّ بالرجوع إلى إطلاق دليله.

إذا عرفت ذلك فنقول:

لو انقطع حكم «العامّ» في فردٍ منه بالنسبة إلى زمانٍ بدليل المخصّص المجمل بالنسبة إلى الزمان الثاني فإن كان الزمان ملحوظاً في العامّ على النحو الأوّل؛ مثل ما لو ورد الأمر أو النهي بإكرام كلّ عالم وكلّ فاسق دائماً ثمّ ورد «لا تُكرمْ زيداً أو أكرمْه»، فلا إشكال في كون المرجع هو حكم «العامّ» في الزمن اللاحق؛ لكون المتيقّن من التخصيص هو فرد واحد من العامّ ـ أعني الفعل في الزمان الأوّل ـ لا أزيد منه وهو الفعل في الزمان الثاني، والشكُّ في زيادة التخصيص مثلُ الشكّ في

---

١. في الأصل: الحكم.

أصله في اتّباع حكم العامّ.

نعم، إن سقط العامّ بالنسبة إلى اللاحق بوجهٍ فيُرجع إلى الاستصحاب بالنسبة إلى حكم المخصّص لو كان الزمان ملحوظاً فيه على نحو الظرفية، وإلّا فلو كان ملحوظاً على نحو القيدية أيضاً فيُرجع إلى سائر الأُصول العملية.

وأمّا إن كان الزمان ملحوظاً في «العامّ» على نحو الظرفية مثل ما لو ورد الأمر بإكرام العلماء أو إضافة الفقهاء، ثمّ ورد النهي عن إكرام واحدٍ منهم من غير أن يكون هناك ما يُستفاد منه الشمول الزماني، فلا يُرجع إليه بعد الانقطاع؛ حيث إنّ دلالته على ثبوت الحكم في كلّ فردٍ من الأفراد العرضية من حيث الزمان إنّما هو على استمرار الحكم الواحد في الموضوع الواحد. ومن المعلوم أنّ الحكم لو كان بعد الانقطاع هو حكم العامّ أيضاً يكون حكماً آخر[١] في موضوعٍ آخر[٢] لا استمرارَ[٣] الحكم الأوّل، وقد فُرض أنّ العامّ لا يدلّ على تعدّد الفرد بحسب الزمان وعلى عوده بعد انقطاعه، وإن دلّ على استمراره ما لم يدلّ حجّة أقوى على انقطاعه فحينئذٍ يكون المرجع استصحاب حكم «الخاصّ» لو كان الزمان ملحوظاً فيه على نحو الظرفية، وإلّا فإلى سائر الأُصول.

وبالجملة، لا إشكال في الرجوع إلى استصحاب حكم «الخاصّ» في ما إذا شُكّ في بقائه في الزمن الثاني من الأزمنة؛ حيث إنّه لا معنى للرجوع إلى «العامّ» بعد فرض عدم عموم له أصلاً حتّى يرجع الشكّ في بقاء الحكم بالنسبة إلى الزمان

---

١. في الأصل: آخرا.

٢. في الأصل: «آخرا» ثمّ شطب على الألف.

٣. في الأصل: «لاستمرار» ثمّ بدّلها بـ«لا استمرار» كما في المتن.

الثاني إلى الشكّ في زيادة التخصيص.

فإن قلت: إنّ استمرار الحكم يصدق ولو كان الفعل بحسب الأزمنة متعدّداً موضوعاً وحكماً فمجرّد دلالة «العامّ» عليه لا يكون موجباً لعدم الرجوع إليه بعد حكم «الخاصّ».

قلت: نعم يكون صدق الاستمرار بحسب مقام الثبوت مشتركاً بين كون حكم «العامّ» متعدّداً بحسب الأزمنة موضوعاً ومصلحة أو واحداً بنحو يقبل التجزية[1] في استيفاء المصلحة كشرب الماء لرفع العطش أو لا يقبل ذلك كما في الصوم؛ فإذا كان الأمر كذلك بحسب مقام الثبوت فلا يكون الدليل في مقام الإثبات دالّاً على واحدٍ منها في الفرض المذكور لو لم يكن ظاهراً في خصوص الأوّل؛ لما عرفت أنّه لا يدلّ إلّا على مجرّد الاستمرار لا على التعدّد والتكثّر، فكيف يُتمسّك به بعد الانقطاع؟! بل يكون انسحاب الحكم المزبور إليه إسراءَ حكمه إلى غير ذاك الموضوع فيُرجع إلى استصحاب حكم «الخاصّ».

ثمّ الظاهر أنّ دليل الوفاء بالعقد يكون كذلك بناءً على التحقيق من كونه دالّاً على الحكم الوضعي، ومجرّد لزوم العقد وإن دلّ على ثبوت التكاليف ولزوم ترتيب الآثار الخارجية للملك باللِّمّ تبعاً؛ لدلالته على لزوم الملك لا على التكليف ابتداءً كي يدلّ على لزوم العقد بالإنّ[2] استكشافاً، ومن المعلوم أنّ لزوم العقد أمر واحد مستمرّ بحسب دليله لا أُمور متعدّدة، وحينئذٍ فإذا انقطع لزوم الوفاء بثبوت

---

١. هذا هو الصواب أيضاً كما في الأصل، ولا وجه لتصحيحه بـ«تجزءة» كما هو الرائج عند المصحّحين؛ لقاعدة تخفيف الهمزة وتبديلها إلى الياء جوازاً.

٢. في الأصل: بالآن.

الخيار ـ كما في خيار الغبن بعد ظهوره بناءً على اشتراط حدوثه به، فلا يدلّ دليل اللزوم على عوده إذا شكّ في كون الخيار على الفور أو على التراخي، بل المرجع استصحاب الخيار كما عن الشهيد الثاني في *المسالك* خلافاً للمحقّق الثاني ـ قدّس سرّه[1].

هذا لو ثبت الخيار في الأثناء. وأمّا لو ثبت من الأوّل كما في خيار المجلس والحيوان فشُكّ في الفورية أو ثبت في الوسط وشكّ في مبدء حدوثه وأنّه قبل الزمان المعلوم أم لا، فالظاهر الرجوع إلى دليل اللزوم لكون الشكّ حينئذٍ في تخصيص «العامّ» في الفرد.

هذا، مضافاً إلى التقيّد[2] الحالي؛ حيث إنّ دلالة الدليل بالنسبة إلى أفراد العقود بالعموم، فيكون الشكّ في خروج الفرد بالكلّية أو في خصوص الزمان الأوّل كي يبقى العموم الفردي على حاله، وبعد تقيّد الدليل بعنوان «المجلس» مثلاً يكون مقتضى إطلاقه في الاستمرار من الأوّل فالأوّل وكذا من الآخِر ما لم يُعلم بانقطاعه هو الرجوعَ إليه عند الشكّ من الأوّل أو الآخِر، كما لا يخفى.

---

١. *مسالك الأفهام*، ج ٣، ص ١٩٠ و٤٣١ وج ٤، ص ١٠٠ و١٨٤ وج ٥، ص ١٩٢ وج ٨، ص ٣٤؛ *جامع المقاصد*، ج ٤، ص ٣٨ وعنهما في *فرائد الأُصول*، ج ٣، ص ٢٧٥ ـ ٢٧٦ و*مطارح الأنظار*، ج ٤، ص ٢٣٥.

٢. في الأصل: تقيد.

الأمر التاسع

في إجراء الاستصحاب بالنسبة إلى وجوب الأجزاء الباقية بعد تعذّر البعض الآخر، فنقول:

إنّه قد أجرى بعضهم[١] الأصل في ما إذا تعذّر بعض أجزاء المركّب لإثبات وجوب الباقي، وهو بظاهره مشكل[٢]؛ حيث إنّ الثابت للأجزاء الباقية إنّما هو وجوب الغيري وهو مرتفع قطعاً، والمشكوكُ اتّصافها به إنّما هو الوجوب النفسي وهو مسبوق بالعدم فلا وجه للاستصحاب المذكور.

هذا، ولكنّه يمكن توجيهه:

إمّا باستصحاب «الطلب» القدر المشترك بين النفسي والغيري.

وتوهّم عدم صحّته من جهة أنّ [مرجع] الاستصحاب في الأحكام إلى جعل الحكم المماثل للمستصحب حقيقةً في الزمان اللاحق. ومن المعلوم أنّ القدر المشترك من الطلب لا يقبل الجعل حقيقةً بدون تحقّقه في ضمن الوجوب النفسي إلّا إنشاءً، ومعه يكون مثبتاً، مدفوعٌ باتّحادهما في نظر العرف بحيث يكون جعل القدر المشترك جعلاً للنفسي بلا واسطةٍ في البين، وقد عرفت سابقاً صحّة

---

١. كما أنّه أحد وجهي كلام المحقّق والعلّامة في مسألة وضوء الأقطع في *المعتبر*، ج ١، ص ١٤٤ و*المنتهى*، ج ٢، ص ٣٧ وفي ط الحجري، ج ١، ص ٥٩ كما عنهما في *مطارح الأنظار*، ج ٤، ص ٣١٢.

٢. كما نقل ذلك في *مطارح الأنظار*، ج ٤، ص ٣١٦ عن المحقّق الخوانساري في *مشارق الشموس*، ص ١١٠ والمحقّق القمّي وشريف العلماء كما في تقريرات درسه للفاضل الأردكاني (مخطوط)، ص ٢٩١ وفي *ضوابط الأُصول*، ص ٤٣٢.

الاستصحاب في المتّحدين عرفاً إذا كانا مسبوقين بالحالة السابقة من جهةٍ، ومشتملاً[١] على الأثر من جهةٍ أُخرى، وبالملازمة بينهما مطلقاً ولو ظاهراً.

وإمّا باستصحاب الوجوب النفسي بعد المسامحة في الموضوع عرفاً في ما إذا كان المتعذّر بعض الأجزاء الغير المقوّمة[٢]، كما في استصحاب الكرّية للماء الباقي في ما لو نقص مقدارٌ قليل منه يوجب الشكّ في بقائها وإن كان فرقٌ بينه وبين المقام من جهة احتمال عدم دخل الناقص من الماء حين وجوده للكرّية إلّا في حصول العلم دون الناقص في المقام؛ لليقين بدخله في موضوع الوصف في حال الاختيار. غاية الأمر [أنّه] يكون التعذّر[٣] بنظر العرف من قبيل الاختلاف في الحالات.

وإمّا باستصحاب الواجب النفسي؛ وبعبارةٍ أُخرى، ذات الموصوف بوصفه العنواني في ما كان المتعذّر لا يُتسامح فيه، ولكن يُشكّ في كونه داخلاً في الواجب في جميع الحالات أو في خصوص حال الاختيار فيشكّ في بقاء الواجب بوصفه، كما في مثال الكُرّ لو نقص من الماء مقدار كثير منه بحيث لا يكون الباقي متّحداً مع الأوّل عرفاً، فيُستصحب وجود الكُرّ في المحلّ الأوّل وإن لم يثبت به كون الماء الباقي كُرّاً إلّا بالمثبت كما في المقام، غير أنّ في المقام يُحكم بلزوم تحصيل الفراغ اليقيني ولا يحصل إلّا بالإتيان بالباقي.

ويظهر فائدة المخالفة بين التوجيهات في تعذّر الشرط؛ فإنّه لا يجري الأوّل

---

١. كذا في الأصل، والصواب ظاهراً: مشتملين.

٢. في الأصل: المتقومة.

٣. في الأصل: تعذّر.

دون الأخيرين، وفي تعذّر معظم الأجزاء فإنّه لا يجري الوسط دون الأوّل والأخير، وحيث إنّ بناء العرف إجراءُ الاستصحاب في تعذّر الشرط وعدمُ إجرائه في تعذّر المعظم فيُكشف عن صحّة التوجيه الثاني دون الأوّل والثالث. والظاهر إجراؤه على الثالث أيضاً وإن لم يساعد العرف؛ لكونه من جهة الخطاء في التطبيق، فلا بأس به في ما كان جارياً حقيقةً وواقعاً كما في الثالث.

الأمر العاشر

في مطلبٍ كبروي في قبال التنبيهات الماضية[١] الراجعة إلى النزاع الصغروي.

في التكلّم في الاستصحاب من حيث الشكّ المأخوذ في موضوعه

وهو أنّه لا فرق في احتمال خلاف الحالة السابقة بين كونه مساوياً لاحتمال البقاء أو مرجوحاً بالنسبة إليه أو راجحاً عليه وإن كان ربما يُتوهّم عدم اعتبار الاستصحاب في صورة قيام «الظنّ» على الخلاف وصيرورة الحالة السابقة مرجوحةً من جهة انصراف الأخبار المتضمّنة للفظ «الشكّ» إلى صورة التسوية.

ولكنّه توهّم فاسد وتمحّل بارد، بل لا إشكال ـ بناءً على القول باعتبار الاستصحاب من باب الأخبار ـ في وجوب الرجوع إليه حتّى مع قيام الظنّ الغير المعتبر على خلاف الحالة السابقة فضلاً عن صورة تساوي الاحتمالين؛ فإنّ الظاهر بل المقطوع عدم اشتراط أحدٍ حصولَ الظنّ الشخصي من الاستصحاب. ودعوى الانصراف المزبور في المقام ممّا لا موجب له بعد كون المستفاد من الأخبار أنّ المناط مجرّد عدم العلم بـ«النقض» كما هو الظاهر أيضاً من «الشكّ» لغةً[٢].

---

١. صرّح المؤلّف في التنبيه الأوّل والثاني والثالث بكون النزاع فيها صغروياً.

٢. بعدها في التحرير الأوّل: «كما عن *الصحاح* فيكون حقيقةً في الأعمّ من التسوية وهو خلاف «اليقين». وهذا ما [كذا ظاهراً] هو المتداول في المحاورات العرفية واستعمالاتهم. وما يظهر من بعض كتب اللغة من تفسير «الشكّ» بخصوص التسوية ليس المقصود منه إلّا بيان المستعمل فيه لا المعنى الحقيقي أو هو بحسب اصطلاح أهل المعقول.
وبالجملة لمّا لم يكن الصالح لذلك إلّا كثرة الاستعمال في المحاورات بحيث يوجب الظهور الثانوي للّفظ بالنسبة إلى ما استُعمل فيه كثيراً فمن المعلوم عدم حصول الجزم بهذه المرتبة في زماننا فضلاً عن زمان صدور الرواية الذي هو المتّبع في أمثال المقام بل الثابت كثيراً في
⇦

في تحقيق معنى الشكّ

وتوضيح ذلك أنّ المفهوم من كلام أهل اللغة أنّه ما قابل «اليقين»، وهو حينئذٍ

⇦تحقيق أنّ «الشكّ» استعمال «الشكّ» في الأعمّ في الروايات أيضاً كما يشهد بذلك في الروايات يقابل «اليقين» مقابلته في أخبار الباب بـ«اليقين بالانتقاض» فقوله (ع)».

ثمّ جعل ثلاث علامات وزاد في الهامش عبارات كثيرة وأضاف بين بعض السطور كلمات وشطب على بعض الكلمات وبدّله فحصل تحرير جديد وهو هذا: «كما عن *الصحاح والقاموس*، وفي كتاب *مصباح المنير*: «قال أئمّة اللغة: «الشكّ» خلاف «اليقين» فقولهم: «الشكّ» إلخ هو التردّد بين شيئين ـ سواء استوى طرفاه [في الأصل: طرفا] أو رجَح أحدُهما على الآخر ـ قال اللّه تعالى: ﴿فَإِنْ كُنْتَ فِي شَكٍّ﴾ الآية. قال المفسّرون: أغير مستيقن وهو يعمّ الحالتين. وقال الأزهري في موضع من يب [= *التهذيب*]: الظنّ هو الشكّ وقد يُجعل بمعنى اليقين، وقال في موضع آخر: الشكّ نقيض اليقين، ففسّر كلّ واحد بالآخر وكذلك قال جماعة. وقال ابن فارس: الظنّ يكون شكّاً ويقيناً. وقد يستعمل الفقهاء الشكّ في الحالين على وفق اللغة نحو قولهم: من شكّ في الطلاق، ومن شكّ في الصلاة، أي لم يستيقن سواء رجَح أحدُ الجانبين أم لا. وكذلك قولُهم: من تيقّن الطهارة وشكّ في الحدث وعكسه أنّه يبني على اليقين»، انتهى ما ذكره.

فيكون بمقتضى ما ذكر حقيقةً في الأعمّ من التسوية، وهو خلاف اليقين؛ لما هو المتداول في المحاورات واستعمالاتهم، وما يظهر من بعض كتب اللغة من تفسير «الشكّ» بخصوص التسوية ليس المقصود منه إلّا بيان المستعمل فيه لا المعنى الحقيقي أو هو بحسب اصطلاح خاصّ ـ أعني اصطلاح أهل المعقول ـ حيث إنّه عندهم عبارة عن تساوي الاعتقادين من غير ترجيح، ولكن الأصحاب قد جروا في أبواب الفقه وجُلّ الأحكام على كلام أهل اللغة، فيكون قولهم في «الشكّ» أعمّ ممّا ذكروه أهل المعقول، كما أنّ «العلم» شرعاً أعمّ أيضاً ممّا ذكروه ومن الظنّ.

وبالجملة، لمّا لم يكن الصالح لذلك إلّا كثرة الاستعمال في المحاورات بحيث يوجب الظهور الثانوي للفظ بالنسبة إلى ما استعمل فيه كثيراً فمن المعلوم عدم حصول الجزم بهذه المرتبة في زماننا فضلاً عن زمان صدور الرواية الذي هو المتّبع في أمثال المقام، بل الثابت كثيراً استعمال الشكّ في الأعمّ في الروايات أيضاً، كما يشهد بذلك مقابلته في أخبار الباب باليقين بالانتقاض بقوله (ع)». ثمّ شطب على كلّها أيضاً وأقام مقامها قوله: «وتوضيح ذلك ...» إلى آخره كما أثبتناه في المتن.

أعمّ من «الشكّ» بهذا المعنى وما يشمل «الظنّ»[١]، كما عن *الصحاح*[٢].

في نقل كلام أهل اللغة في معنى الشكّ

وفي *القاموس*: أنّه خلاف «اليقين»[٣].

وعن *مصباح المنير*: «قال أئمّة اللغة: الشكّ خلاف اليقين، فقولهم: «خلاف اليقين» هو التردّد بين شيئين ـ سواء استوى طرفاه[٤] أو رجَح أحدُهما على الآخر ـ قال اللّه تبارك وتعالى: ﴿فَإِنْ كُنْتَ فِي شَكٍّ مِمَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ﴾[٥] قال المفسّرون: أي غير مستيقن، وهو يعمّ الحالتين. وقال الأزْهَري في موضع من *التهذيب*[٦]: الظنّ هو الشكّ، وقد يُجعل بمعنى «اليقين»، وقال في موضع آخر: الشكّ نقيض اليقين، ففسّر كلّ واحد بالآخر. وكذلك قال جماعة. وقال ابن فارس: الظنّ يكون شكّاً ويقيناً. وقد يستعمل[٧] الفقهاء الشكّ في الحالين على وفق اللغة نحو قولهم: من شكّ في الطلاق، ومن شكّ في الصلاة أي لم يستيقن، سواء رجَح أحدُ الجانبين أم لا. وكذلك قولُهم: من تيقّن الطهارة وشكّ في الحدث وعكسُه[٨]، أنّه[٩] يبني على اليقين»، انتهى ما ذكره في *مصباح المنير*[١٠].

١: وبعدها في الأصل: «والتخصيص بهذا المعنى قال في كتاب *مجمع البحرين* نقلاً عن بعضهم: إنّه يقع لمعانٍ أربع» ثمّ شطب عليها.

٢. *الصحاح*، ج ٤، ص ١٥٩٤ وفيه: الشكّ: خلافُ اليقين.

٣. *القاموس المحيط*، ج ٣، ص ٤٥٠.

٤. هذا هو الصواب كما في المصدر، وفي الأصل: طرفا.

٥. يونس (١٠): ٩٤.

٦. في الأصل: «يب» وهو رمز إلى ما أثبتناه في المتن.

٧. في المصدر: استعمل.

٨. أي عكس قولهم.

٩. هذا جواب «من» الشرطية، وعلى القواعد الأدبية: «فإنّه» ولعلّ الأولى زيادتها. وقوله: «يبني» جوابُ «من» الشرطية.

١٠. *المصباح المنير*، ص ٣٢٠.

هذا، وأنت ترى أنّ مقتضى ما ذكره أهل اللغة عدم كونه حقيقة في تساوي طرفي الاعتقادين وتكافؤهما، بل يكون حقيقة في الأعمّ من التسوية وهو خلاف اليقين؛ لما هو المتداول في محاوراتهم واستعمالاتهم كذلك. وما يظهر من بعض كتب أهل اللغة ـ من تفسير «الشكّ» بخصوص تسوية الجانبين وتكافؤ الاحتمالين من دون ترجيح[1] في البين ـ ليس المقصود من ذلك إلّا بيان المستعمل فيه لا المعنى الحقيقي، أو هو بحسب اصطلاح أهل المعقول؛ فإنّ «العلم» عندهم عبارة عن الاعتقاد الجازم المطابق للواقع، و«الظنّ» عبارة عن الاعتقاد الراجح الغير المانع من النقيض ويقابله الوَهْم، و«الشكّ» عبارة عن تساوي الاعتقادين من غير ترجيح في البين، ولكنّ الأصحاب قد جروا في أكثر هذه المعاني في أبواب الفقه وجلّ الأحكام على كلام أهل اللغة لا غير، فيكون قولهم في «الشكّ» أعمّ ممّا ذكره[2] أهل المعقول، كما أنّ «العلم» شرعاً عندهم أيضاً أعمّ [ممّا] ذكروه ومن «الظنّ».

وبالجملة، لمّا لم يكن الصالح لذلك إلّا كثرة الاستعمال في المحاورات بحيث يوجب الظهور الثانوي للّفظ[3] بالنسبة إلى ما استعمل فيه كثيراً، فمن المعلوم عدم حصول الجزم بهذه المرتبة في زماننا فضلاً عن زمان صدور الرواية الذي هو المتّبع في أمثال المقام، بل الثابت كثيراً استعمال «الشكّ» في الأعمّ في الروايات أيضاً، كما يشهد بذلك مقابلته في أخبار الباب بـ«اليقين بالانتقاض» بقوله (ع):

---

١. كذا، والصواب ظاهراً: «رجحان» وكذا المورد الآتي.

٢. هذا هو الصواب ظاهراً، وفي الأصل: ذكروه.

٣. في الأصل: «للفظ».

«لا تنقض اليقين بالشكّ ولكن تنقضه بيقينٍ آخر»؛ فإنّه تدلّ[١] على أنّ المنهيّ عنه نقض اليقين بما عدا[٢] العلم، وإلّا لكان الخبر غير متعرّض لصورة الظنّ[٣] بأحد الطرفين، وهو خلاف[٤] الظاهر بعد كونه في مقام التحديد وجعل الضابط بين ما يحرم فيه النقض وما يجب فيه ذلك.

ويدلّ على ما ذكرنا أيضاً قوله (ع) في صحيحة زرارة الأُولى: «فإن حرّك في جنبه شيء وهو لا يعلم» إلخ[٥]؛ فإنّ ظاهره فرض السؤال في ما كان في البين أمارة على النوم. ومن المعلوم أنّ مثل هذه الأمارة مفيدة للظنّ بالارتفاع، إلّا أن يقال: إنّ ذكرها في السؤال من جهة إخراج الاحتمال الذي لا يعتني به العقلاء وإدخاله في ما يعتنوا[٦] به لا لإفادة حصول الظنّ، إلّا أنّ مجرّد ذلك لا يلائم جعل غاية الحكم ببقاء الطهارة اليقينَ بالنوم ومجيء أمر بيِّن منه بقوله (ع) بعد السؤال: «لا حتّى يستيقن أنّه قد نام». ثمّ ذكرُ قوله (ع): «لا تنقض اليقين بالشكّ» بعد هذه الغاية يدلّ على إرادة المعنى الأعمّ من «الشكّ»، وإلّا لما صحّ جعله كبرى لمغيّى هذه الغاية، كما لا يخفى.

ويدلّ على ما ذكرنا أيضاً تفريع قوله (ع): «صم للرؤية وأفطر للرؤية»، على قوله: «اليقين لا يدخله الشكّ»، كما أنّه يدلّ عليه قوله في صحيحة زرارة الثالثة:

---

١. كذا، والصواب ظاهراً: «يدلّ» أو «فإنّها تدلّ».
٢. في الأصل: عدى.
٣. بعدها في الأصل: «بالخلاف» ثمّ شطب عليها.
٤. بعدها في الأصل: «الفرض» ثمّ شطب عليها.
٥. سبق الحديث وتخريجه في ص ٢٢٠.
٦. كذا، والصواب ظاهراً: يعتنون.

«فلعلّه شيء أُوقع عليك وليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشكّ»؛ حيث إنّ كلمة الترجّي ظاهرة في مجرّد الاحتمال خصوصاً مع وروده في مقام إبداء ذلك كما في المقام، فيكون الحكم متفرّعاً عليه.

وممّا ذكرنا ظهر ما في كلام بعض أعاظم أهل العصر قائلاً: إنّه قد يُتأمّل فيه بأنّ تقابل «الشكّ» و«اليقين» في الأخبار لا يقتضي أن يكون على وجه الإيجاب والسلب، لِمَ لا يكون على وجه التضادّ؟ فتأمّل[1]، انتهى.

والوجه في ذلك يُدرى ممّا تقدّم من قوله (ع) في آخر الصحيحة الأُولى: «وهو لا يعلم» اه، ومن جعلِ غاية وجوب الوضوء اليقينَ بـ«النوم»، وكلمة الترجّي الظاهرة في مجرّد الاحتمال المجامع مع الظنّ بالخلاف كما لا يخفى، هذا. ولعلّه ـ لما ذُكر ـ أشار إليه أخيراً بقوله: «فتأمّل».

ثمّ إنّ ما ذكرنا هو الوجه في المسألة وإن يمكن أن يقال فيها بوجوهٍ غير خالية عن النظر.

منها الإجماع القطعي على ما ذُكر بناءً على اعتبار الاستصحاب من باب الأخبار.

وفيه أنّ حصول الاستكشاف عن هذا النحو من الإجماع في حيّز المنع بعد كون مستنَد المجمعين ليس غير أخبار الباب، فإذن[2] لا يكون وجهاً على حِدة يصحّ الركون عليه.

ومنها ما ذكره شيخنا العلّامة الأنصاري (قده) بما محصّله أنّ الظنّ الغير المعتبر:

---

١. *بحر الفوائد*، ج ٣، ص ١٦٦.

٢. في الأصل: إذاً.

إن كان ممّا قام دليل على عدم اعتباره بالخصوص كالقياس ونحوه، فلا إشكال في عدم قدحه؛ لأنّ معنى ما قام[١] على عدم اعتباره هو أنّ وجوده كعدمه عند الشارع ـ بمعنى أنّ كلّ أثر يترتّب في صورة عدمه لابدّ من أن يترتّب في صورة وجوده ـ فلو لم يكن قائماً على خلاف الحالة السابقة لم يكن إشكال في وجوب الأخذ بها، فلابدّ من أن يؤخذ بها في صورة قيامه على خلافها أيضاً.

وإن كان ممّا شُكّ في اعتباره وحُكم بعدم اعتباره من جهة الأصل الأوّلي فكذلك أيضاً؛ لأنّ مرجع رفع اليد عن اليقين بالحكم الفعلي السابق بسببه إلى ما نُهي في الأخبار عنه من نقض اليقين بالشكّ[٢].

هذا، وأنت خبير بتطرّق المناقشة في ما ذكره ـ طاب ثراه ـ بأنّ عدم قيام الدليل على اعتبار الظنّ وكونه غير معلوم الاعتبار عدمُ ترتيب آثار المترتّبة على الطريق التي منها عدمُ إثبات الواقع به، لا ترتيبُ آثار الشكّ عليه كما لا يخفى بالنسبة إلى المقام، فلا يشمل حينئذٍ الأخبار ـ بعد فرض كون الظاهر من «الشكّ» فيها هو الاحتمالان المتساويان[٣] ـ صورةَ الظنّ بخلاف الحالة السابقة.

هذا كلّه بناءً على اعتبار الاستصحاب من باب الأخبار، وأمّا بناءً على اعتباره من باب الظنّ فعلى الظنّ النوعي ـ كما هو المدار عند من جعل الاستصحاب حجّة من باب الظنّ وعامل معه معاملةَ الأمارة ـ إجراؤه والعملُ به في صورة قيام الظنّ الشخصي الغير المعتبر على الخلاف فضلاً عن صورة التسوية، كما هو الظاهر من

---

١. أي قام الدليل.

٢. *فرائد الأُصول*، ج ٣، ص ٢٨٦.

٣. كذا، والصواب ظاهراً: الاحتمالين المتساويين.

حكمهم بمقتضيات الأُصول مطلقاً من غير مراعاة الظنّ وعدم الالتفات إلى الأمارات الموجودة فيها أصلاً. ويشهد على ذلك عنوانهم لمسألة «تعارض الأصل والظاهر»، كما لا يخفى.

نعم، على الظنّ الشخصي كما هو مذهب الشيخ بهاء الدين ـ عليه الرحمة[1] ـ وكذا المحكيّ عن الشهيد (قده)[2] بل هو أيضاً ظاهر كلّ من جعَل المنشأ[3] للظنّ في الاستصحاب الغلبة وجعَل المدرك له دليل الانسداد، فلابدّ أن يُقتصر عليه.

---

١. *الحبل المتين*، ص ٣٧ وعنه في *فرائد الأُصول*، ج ٣، ص ٢١ ـ ٢٢.

٢. *ذكرى الشيعة*، ج ٢، ص ٢٠٧ وعنه في *فرائد الأُصول*، ج ٣، ص ٢٢ ـ ٢٣.

٣. في الأصل: «المدرك» ثمّ صحّحها بـ«المنشأ» كما في المتن.

خاتمة[1]

ذكر أصحابنا أنّه يُشترط في «الاستصحاب» بقاء الموضوع، وعدم نهوض أمارة معتبرة على خلافه أو وفاقه، فههنا مطلبان:

المطلب الأوّل[2] بقاء الموضوع

ويقع الكلام فيه تارةً في تعيين المراد من بقائه وما به إحرازه، وأُخرى في الدليل على اشتراطه.

أمّا الأوّل فنقول: إنّ المراد من «بقاء الموضوع» هو أن يتعلّق الشكّ في اللاحق بعين ما يتعلّق به اليقين في السابق بحيث تتّحد القضيّة[3] المشكوكة لاحقاً مع القضيّة المتيقّنة سابقاً موضوعاً ومحمولاً. ولمّا كان المراد من موضوع الاستصحاب معروض المستصحب بجميع ما له دخل في عروضه عليه وقيامه به من الخصوصيات والمشخِّصات، فلا محالة حسب اختلاف المعروض في بعض القضايا مع بعضٍ يختلف اليقين والشكّ أيضاً؛ فإنّه تارةً يكون متعلِّقاً بوجود

---

١. هذا تحرير ثانٍ لهذا المبحث، وأمّا تحريره الأوّل فأوردناه في «ملحق الكتاب» في المجلّد الرابع.

٢. بعدها في الأصل: «في» ثمّ شطب عليها.

٣. في الأصل: قضيّة.

المعروض، وأُخرى بوجود أعراضه بمفاد «كان التامّة»، وثالثةً بوجودها الرابطي بمفاد «كان الناقصة».

وعليها فإن تعلّق الشكّ بوجود المعروض كوجود «زيد» الذي هو المعروض للوجود[١] الذي هو العرض العامّ كما[٢] فبعد ما كان الموضوع في القضية ماهية «زيد» القابلة لأن يُحكم عليها بالوجود الخارجي تارةً وبالعدم أُخرى، كان الشكّ فيه متعلّقاً بعين ما تعلّق به اليقين في السابق، ومعه[٣] لا إشكال في جريان الاستصحاب بالنسبة إليه حال الشكّ في بقاء ما كان على يقينٍ منه ـ أعني وجود زيد ـ؛ إذ لا معنى لإحراز الموضوع في مثله إلّا كون المشكوك فيه نفسَ المتيقّن وهو وجوده، لا وجود عمرو[٤].

وإن كان الشكّ متعلّقاً بوجود العارض كقيام زيد مثلاً:

فإن كان المنشؤ للأثر الشرعي هو وجوده النفسي بمفاد «كان التامّة» فلا إشكال في جواز استصحابه ولو كان الشكّ في بقائه لأجل الشكّ في بقاء معروضه؛ وذلك لإحراز بقاء «الموضوع» المعتبر في الباب فإنّ الموضوع الذي هو مجرى الاستصحاب نفس العارض بما له من الخصوصية وليست الإشارة إلى «زيد» إلّا لبيان النسبة، فالمنتسَب إليه خارج وإن كان التقيّد به داخلاً، وعليه يكون المشكوك عين المتيقّن.

كيف، ولو حكمنا ببقاء القيام كان الباقي حال الشكّ بعينه هو قيام زيد الموجود

---

١. كرّر هذا اللفظ في الأصل، والظاهر زيادته.

٢. كذا في الأصل، والظاهر زيادتها.

٣. لعلّ المؤلّف شطب على كلمة «معه».

٤. في الأصل: عمر.

لا قيام عمرو. ولا شبهة في كون المشكوك عين المتيقّن بحيث لو كان باقياً لكان عين القيام الأوّل، أعني قيام زيد الموجود.

وإن كان الموضوع للأثر شرعاً هو وجوده الرابطي الثابت لـ«زيد» بمفاد «كان الناقصة»، فالمختار تبعاً لشيخنا الأُستاد جواز استصحابه مطلقاً ـ سواء قُطع بوجود معروضه في الخارج أو كان مشكوكاً أيضاً كنفس العارض ـ؛ وذلك لاتّحاد القضيّتين وكون متعلّق الشكّ واليقين أمراً واحداً لا متعدّداً ـ أعني ثبوت القيام لزيد ـ فلو شكّ في كون القيام ثابتاً لزيد في اللاحق صحّ استصحابه إذا كان [على] يقينٍ منه في السابق، وأمّا لزوم إحراز الموضوع في الخارج والقطع بوجود «زيد» فممّا تقصر عنه الأدلّة[1]؛ إذ أقصى[2] ما يدلّ[3] عليه قوله[4]: «لا تنقض اليقين بالشكّ»، وقوله: «لأنّك كنت على يقينٍ من وضوءك فشككت فيه».

ثمّ[5] إنّ الدليل على اشتراط بقاء الموضوع بالنحو الذي ذكرنا ـ مضافاً إلى أنّ اشتراطه من الواضحات الغير المحتاجة إلى البيان؛ حيث لم يخالف فيه أحد، بل ومن يرجع إلى الاستصحاب في «الزمان والزمانيات» الغير المُحرَز بقاء الموضوع فيها بالدقّة يبني على أنّه محرَزٌ بحكم العرف، وأنّ هذا المقدار من الإحراز يُجدي

---

١. في الأصل: «أدلّة الاستصحاب» ثمّ شطب على «الاستصحاب» وبدّل «أدلّة» بـ«الأدلّة» كما في المتن.

٢. لم يذكر خبر «أقصى».

٣. في الأصل: تدلّ.

٤. في الأصل: «خطاب» ثمّ شطب عليها وبدّلها بـ«قوله».

٥. هذا عدل لقوله: «أمّا الأوّل» في ص ٤٩٧ والأولى أن يقال: «وأمّا الثاني أي الدليل على اشتراط بقاء الموضوع ...» بدلاً من قوله: «ثمّ إنّ الدليل على اشتراط بقاء ...».

لا أنّه يذهب إلى عدم اشتراطه[١] ـ أنّ تعاريفهم للاستصحاب من قولهم: «إنّه إبقاء ما كان على ما كان» و«إنّ الشيء الفلاني قد كان ولم يعلم عدمه وكلّ ما كان كذلك فهو مظنون البقاء»، وما دلّت عليه من باب[٢] الأخبار كقوله (ع): «لا تنقض اليقين بالشكّ»، أو قامت عليه طريقة العقلاء وبناؤهم على العمل بالظنّ بالبقاء الناشئ من الكون السابق كلّها يشهد بأنّ الشرط في جريان الاستصحاب بقاء الموضوع، وأنّه لا يصدق الظنّ بالبقاء في الزمان اللاحق، أو نقض اليقين بالشكّ إلّا في ما كان المشكوك فيه لاحقاً عين المتيقّن به سابقاً، ومع اختلافهما يكون «الشكّ» في أصل الحدوث لا في بقاء الحادث.

في بيان ما ذهب إليه بعض الأعاظم في المقام

فمسألة بقاء الموضوع بالمعنى الذي ذكرناه ولزوم إحرازه في الاستصحاب من القضايا التي قياساتها معها من دون احتياجٍ إلى مؤونة برهانٍ، كما وقع في كُلفته شيخنا العلّامة الأنصاري ـ أعلى اللّه مقامه ـ في *فرائده* بما محصّله أنّه إذا لم يُحرز الموضوع ولم يُعلم به عند إجراء[٣] الاستصحاب وإبقاء الأمر الثابت سابقاً الذي كان من عوارض الموضوع فإمّا أن يبق[٤] في غير موضوع، أو فيه لكن غير الموضوع السابق أو في السابق منه[٥]، والأوّلان باطلان عقلاً؛ لاقتضاء الأوّل وجود العرض لا في المحلّ، والثاني لانتقال العرض عن محلّه لو أُريد

---

١. في الأصل: اشتراطة.

٢. كذا، والظاهر زيادتها.

٣. في *بحر الفوائد*: ارادة.

٤. في الأصل و*بحر الفوائد*: أن يبقى.

٥. في *بحر الفوائد*: «في غير محلّ وموضوع وإمّا أن يبقى [كذا، والصواب: أن يبق] في موضوع غير الموضوع السابق وإمّا أن يبقى [كذا، والصواب: أن يبق] في الموضوع السابق».

بقاؤه[١].

فإنّه يتوجّه عليه بأنّ[٢] انتقال العرض أو لزوم كونه بلا موضوعٍ إنّما يكون محالاً لو أُريد من إبقائه في زمان الشكّ وجوده الواقعي الحقيقي دون التعبّدي التنزيلي بمعنى ترتيب الآثار عليه شرعاً، وإلّا فهو ممكن عقلاً حتّى مع القطع بارتفاع الموضوع أو المغايرة بين الموضوعين كما في قوله (ع): «الطواف بالبيت صلاة»[٣]، ولمّا لم يكن المراد من «الاستصحاب» الإبقاءَ الحقيقي للمستصحب، فلا محالة يراد منه الإبقاء الشرعي ـ أعني حكم الشارع بالمستصحب في مرحلة الظاهر ـ ومثله لا مانع عنه؛ فإنّه عبارة عن جعل حكم مماثل لحكمٍ سابق في موضوع مشكوك وإن كان غير موضوعه السابق.

لا يقال: كيف يمكن تعبّد الشارع بحكمٍ مع القطع بانتفاء موضوعه؛ ضرورةَ اقتضاء انتفاء الموضوع انتفاء المحمول عقلاً، والتعبّد شرعاً بالالتزام بمثله ليس التزاماً به.

لأنّا نقول: والوجه في ذلك لأنّه ـ مضافاً إلى ما يرد عليه من أنّه لا يمكن أيضاً التعبّد من الشارع بحكمٍ ثابت لموضوعٍ ولو في مرحلة الظاهر مع القطع[٤]؛ حيث إنّه

---

١. *فرائد الأُصول*، ج ٣، ص ٢٩٠ ـ ٢٩١، وبهذا السياق المذكور في المتن حرّره كلام الشيخ الأنصاري في *بحر الفوائد*، ج ٣، ص ١٦٩ حيث قال: أمّا الدليل على اشتراط بقاء الموضوع فهو أُمور: الأوّل الإجماع ... الثاني الدليل العقلي وقد تمسّك به الأُستاذ العلّامة وفاقاً لجمع من أفاضل المتأخّرين من مشايخه وغيرهم وتقريره كما في الكتاب وغيره من كتب الجماعة مع توضيح منّي هو أنّه لم يحرز الموضوع ....

٢. كذا، والصواب ظاهراً: «أنّ» بدل «بأنّ»؛ لأنّه فاعل لـ«يتوجّه».

٣. سبق الحديث وتخريجه في ج ١، ص ٢٢٥.

٤. كذا.

يرجع إلى جعل حكمين وتحقّق إنشاءين متماثلين أو متضادّين في موضوعٍ واحد ـ إنّه[١] كيف لا يكون التعبّد شرعاً والالتزام بالمثل التزاماً به نفسه في موضوع آخر مع شهادة الوجدان على ذلك وإن لم يكن كذلك بما هو عليه من كونه محمولاً للموضوع سابقاً هذا، فلم يبق لاعتبار بقاء الموضوع في الاستصحاب غيرُ التشبّث بذيل أخبار الباب واستظهار اشتراط اتّحاد القضيّة المتيقّنة والمشكوكة موضوعاً من لفظ «النقض» في ظاهر الخطاب، ففي مورد القطع بانتفاء الموضوع لا يكون مشمولاً للخطاب الناهي عن نقض اليقين بالشكّ، ومع الشكّ في بقائه يشكّ شموله له فيمنع من التمسّك به أيضاً، وهذا لا دخل لحديث استحالة تخلّف العرض عن المحلّ أو بقائه بلا محلٍّ حتّى يقال بأنّ الاستصحاب تنزيل شرعي لا إسراء واقعي وانسحاب حقيقي، وحيث إنّ اللازم ملاحظة الدليل الدالّ على مثل هذا التنزيل كانت المسألة لفظية لا عقلية، وأمكن فيها القول بعدم صدق[٢] «لا تنقض اليقين بالشكّ» تارةً أو عدم العلم بصدقه أُخرى في صورة القطع بعدم الموضوع أو صورة عدم إحرازه على وجه القطع.

[مع] أنّ[٣] ما ذكرنا من «كون المراد من إحراز الموضوع في استصحاب العارض هو اتّحادَ القضيّتين موضوعاً ومحمولاً ولو كان المعروض مشكوك الوجود خارجاً» إنّما هو مع عدم إرادة تطبيق المستصحب على الخارج والإشارة الحسّية إليه لإثبات اتّصافه به، وأمّا معها فلا محيص عن إحراز وجود الموضوع

---

١. كذا، والظاهر زيادتها.

٢. بعدها في الأصل: «قوله» ثمّ شطب عليها.

٣. في الأصل: «ثمّ إنّ» ثمّ شطب على قوله: «ثمّ» والصواب ما أثبتناه في المتن.

في الخارج، وأنّه المتّصف بكذا في السابق والآن[١] كما كان بحكم الاستصحاب، وإلّا فلا يكون إثبات الوصف لأمرٍ خارجي مع عدم إحراز أنّه على ما كان في السابق إبقاءً له في موضوعه، بل يكون إحداثاً للوصف شرعاً في غير موضوعه.

ومثل ما لو أراد التطبيق في غير موضوعه، ما لو لم يتمكّن من العمل بالأثر إلّا مع وجود الموضوع في الخارج كاستصحاب عدالة زيد لجواز الاقتداء به فعلاً أو لوجوب إكرامه كذلك إلى غير ذلك، لا لمثل جواز تقليده إن لم يكن الحياة مأخوذة[٢] في موضوعه؛ للتمكّن من تقليده ولو لم يُحرز وجوده في الخارج، وليس به إثبات العارض بالاستصحاب في الآن اللاحق لمعروضه حتّى يقال: إنّ القيام كان ثابتاً لزيد، والآن يكون ثابتاً له أيضاً، فتُوُهّم أنّ الحكم بثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له، فينحصر جواز استصحاب عوارض الوجود مع الشكّ في معروضها في ما إذا كان المراد إبقاءها بمفاد «كان التامّة» أو أُجري الاستصحاب في نفس النسبة لا في إثبات المحمول للموضوع؛ وذلك لاندفاع التوهّم بأنّ «اقتضاء ثبوت شيءٍ لشيءٍ [فرع] ثبوت المثبت له» إنّما هو في ما كان الثبوت للغير حقيقياً لا تنزيلياً عبارةً عن تنزيل ما شُكّ في بقائه منزلة حدوثه وثبوته[٣]، كما هو مقتضى دليله.

وكيفما كان فما يظهر من كلام شيخنا المرتضى (قده) في *الفرائد* في استصحاب

---

١. في الأصل: «وفي اللاحق» ثمّ شطب عليها وكتب بدلاً منها: «والآن» كما في المتن.

٢. في الأصل: مأخوذاً.

٣. بعدها في الأصل: «الراجع قبل هذا التنزيل شرعاً إلى جعل ما شكّ فيه أخيراً» ثمّ شطب عليها وكتب بدلاً منها: «فبمقتضى دليله» ثمّ غيّرها وأضاف قبلها «كما هو» فصارت: «كما هو مقتضى دليله».

الأعراض ـ من لزوم إحراز وجود المعروض في الخارج، فإذا أُريد استصحاب قيام زيد أو وجوده فلابدّ من تحقّق «زيد» في الزمان اللاحق على النحو الذي كان معروضاً إلخ[١] ـ توجّه عليه عدم اقتضاء ما دلّ على حجّية الاستصحاب أزيد من اتّحاد القضيّة المشكوكة[٢] مع القضيّة المتيقّنة[٣]، وأنّ ما شكّ[٤] عين [ما] تيقّن[٥] به.

اللّهمّ إلّا أن يكون نظره (قده) إلى مقام التطبيق، كما يظهر من إجرائه الاستصحاب في العارض ولو مع الشكّ في معروضه إذا كان الشكّ فيه من غير جهة الشكّ في المعروض مثل أن يُشكّ في عدالة مجتهده مع الشكّ في حياته.

قال (قده): لكنّ استصحاب الحكم كـ«العدالة» مثلاً لا يحتاج إلى بقاء[٦] حياة زيد؛ لأنّ موضوع العدالة «زيد» على تقدير الحياة؛ إذ لا شكّ فيها إلّا على فرض الحياة، فالذي يراد استصحابه هو عدالته على تقدير الحياة.

وبالجملة فهنا مستصحبان، لكلٍّ منهما موضوعٌ على حِدةٍ: حياة زيد، وعدالته على تقدير الحياة. ولا يعتبر في الثاني إثبات الحياة[٧]. انتهى.

في معنى كلام بعض مشايخنا العظام ـ قدّس سرّه

فإنّ الظاهر منه[٨] أنّ العدالة وإن كان بحسب وجودها الخارجي محتاجة إلى

١. *فرائد الأُصول*، ج ٣، ص ٢٨٩ ـ ٢٩٠.
٢. بعدها في الأصل: «في اللاحق» ثمّ شطب عليها.
٣. بعدها في الأصل: «في السابق» ثمّ شطب عليها.
٤. بعدها في الأصل: «فيه» ثمّ شطب عليها.
٥. بعدها في الأصل: «فيه» ثمّ شطب عليها.
٦. في المصدر: إبقاء.
٧. *فرائد الأُصول*، ج ٣، ص ٢٩١ ـ ٢٩٢.
٨. في الأصل: «حيث إنّ الظاهر من كلامه (قده)» ثمّ شطب عليها وكتب بدلاً منها: «يظهر منه» ثمّ شطب أيضاً وكتب بدلاً منها: «فإنّ الظاهر منه» كما في المتن.

حياة «زيد» خارجاً إلّا أنّ الشكّ في بقائها لا يلزم أن يكون مع القطع ببقاء حياة «زيد». نعم، لو كان باقياً لا تكون العدالة إلّا عارضة على «زيد» الحيّ.

وتوضيح ما أفاده (قده) أنّ شكّ المقلّد في عدالة مجتهده ليس مسبّباً عن الشكّ في بقاء الموضوع ليس إلّا[1]، بل قد يحصل الشكّ فيها حتّى مع القطع به، فيشكّ في بقائها وارتفاعها إمّا لأجل الشكّ في المقتضي وتمامية الاستعداد أو لاحتمال الرافع كصدور الكبيرة مثلاً. وحصولُ الشكّ اتّفاقاً بالنسبة إلى الحياة لا يصير[2] سبباً عن تسبّب أحد الشكّين عن الآخر، فلو كان الموضوع أيضاً مشكوك البقاء يكون في البين أمران شُكّ في بقاء كلٍّ منهما على حِدةٍ من غير أن يكون الشكّ في أحدهما مسبّباً عن الشكّ في الآخر.

وعليه فلا يكاد يُتأمّل في جريان الاستصحاب في المحمول من دون توقّف على إحراز الموضوع؛ لفرض عدم تسبّب أحد الشكّين عن الآخر بل يجري مطلقاً ـ سواء وقع الشكّ أيضاً في الموضوع أو لا ـ بل ومع القطع بعدمه. ومعنى التعبّد ببقائه حينئذٍ جعل أثر العدالة المستصحبة، لا إثبات ما تتوقّف العدالة عليه حتّى يترتّب عليه آثاره أيضاً.

نعم، لو كان الحياة ذا أثر على حِدةٍ أو كان دخيلاً في موضوع أثر العدالة كجواز التقليد إن قلنا بعدم جواز تقليد الميّت ولزوم إحراز كون المقلّد حيّاً فلابدّ من استصحاب الحياة أيضاً لا لأجل ترتّب استصحاب العارض حتّى يكون مثبتاً، بل لأجل ترتيب أثرها عليها إن كان، وإلّا فلا، وذلك لعدم تعقّل الجعل لموضوعٍ غير

---

١. أي فقط.

٢. في الأصل: لا يصر.

شرعي لا يترتّب عليه أثر شرعي، هذا.

فظهر أنّ التعليل الواقع في كلامه (قده) لجواز استصحاب العدالة مع الشكّ في الحياة بـ«أنّ الاستصحاب بعد ما كان تعليقياً لا يلزم فيه إحراز المعلّق عليه؛ وبعبارةٍ أُخرى، لمّا كان التقدير كافياً في جواز الاستصحاب فلا ضير في إجراء الأصل في المحمول حتّى مع الشكّ في الموضوع»، ممّا يتوجّه عليه ـ مضافاً إلى ما أسلفناه من عدم الدليل على لزوم إحراز الموضوع وبقائه على نحو ما رامه (قده) ـ أنّ الأصل التعليقي إنّما يجري في ما إذا لم يكن التعليق على الموضوع اللازم حصوله في الاستصحاب.

في ما يتوجّه على كلام بعض الأعاظم ـ قدّس سرّه

على أنّ الموضوع للعدالة هي الحياة الشخصية كما في القضيّة المتيقّنة دون التقديرية، فكيف يُكتفى فيه حال الشكّ بمجرّد الفرض؟!

ثمّ إنّه قد يُشكَل[1] على ما ذكرنا ـ من إمكان استصحاب الحياة مع الشكّ فيها إذا كانت ممّا يترتّب عليه الأثر، كما يُستصحب العدالة أيضاً ـ بأنّ مثل جواز التقليد مترتّب على عنوانين: كون المجتهد عادلاً، وكونه حيّاً. وإجراء الأصل في العدالة ـ مضافاً إلى أنّه غير محقِّق لعنوان كونه عادلاً فلا يثبت موضوع العدالة أصلاً ـ لا يكاد يمكن إجراؤه بالنسبة إلى الحياة أيضاً بعدما لم يكن الحكم الشرعي مترتّباً على خصوصها بلا توسيط العدالة.

ويندفع بأنّ «الحياة» وإن لم تكن ممحّضة في الأثر الشرعي لكن دخالتها فيه يكفي في استصحابها بلحاظه، وإن هو إلّا نظير أنّ[2] الأحكام المترتّبة على «عدالة

---

١. كذا، والصواب ظاهراً: قد يستشكل.

٢. هذا هو الصواب، وفي الأصل: بأنّ.

المجتهد» إنّما رتّبت حقيقةً على المجتهد العادل، فليست العدالة حقيقة موضوعاً للحكم في الأدلّة وإنّما الموضوع له «المجتهد» على تقدير عدالته، فإذا فرض حكم الشارع ببقاء العدالة فلا مانع من استصحاب بقاء المجتهد أيضاً[1].

ثمّ إنّ ما ذكرنا يظهر منه أنّ إحراز وجود الموضوع خارجاً لا يلزم إلّا[2] في بعض الصور لأجل أمرٍ خارج عن حقيقته من[3] مقام التطبيق بنحو الإشارة الحسّية إلى الموضوع، أو لأجل توقّف العمل على الحكم عليه لا مطلقاً.

وأمّا «البقاء» بمعنى اتّحاد الموضوع في القضيّتين فهو لازم مطلقاً، وأمّا على ما هو ظاهر كلام شيخنا العلّامة الأنصاري (قده) فقد عرفت أنّ القطع ببقاء الموضوع خارجاً في غير استصحاب الموضوعات فهو لازم مطلقاً.

وعلى كلّ حالٍ ففي كلّ موردٍ لا يُقطع بالاتّحاد المزبور أو بالبقاء خارجاً في مقام التطبيق والعمل بالحكم أو مطلقاً، لا يجري استصحاب الأحكام والمحمولات الشرعية؛ لعدم إحراز الموضوع اللازم إحرازه في مقام جريان الاستصحاب من جهة توقّف صدق «النقض» عليه، ولا يكفي فيه استصحاب الموضوع كما قدّمنا؛ حيث إنّه لابدّ في استصحابه من ترتيب آثاره الشرعية عليه لا العقلية، وحينئذٍ فلو شُكّ في الحكم وكان الشكّ فيه مسبّباً عن الشكّ في بقاء

---

١. جعل المؤلّف هنا علامةً ثمّ كتب في الهامش: «وهذا نظير استصحاب ما في الحوض من كونه ماء مطلقاً وكرّاً أيضاً إذا شكّ فيهما مع اليقين بهما في السابق فيترتّب على استصحابها ما يترتّب على الماء المطلق إذا كان كرّاً من الطهورية ما لم يتغيّر أحد أوصافه بالنجاسة، وأمّا الثاني أعني الدليل على اشتراط بقاء الموضوع» وهي ـ كما ترى ـ ناقصة.

٢. في الأصل: إلى.

٣. بيان لقوله: «بعض الصور».

الموضوع المعيّن فيترتّب عليه باستصحابه حكمه الشرعي بلا افتقارٍ إلى استصحابه، فلا يبقى مجال بعده لاستصحاب الحكم و إلّا لزم تحصيل الحاصل؛ حيث إنّ مفاد استصحاب الحكم أيضاً جعله ظاهراً، كما أنّ الحكم ببقاء الموضوع في زمان الشكّ ليس إلّا جعلَ أحكامه الشرعية ظاهراً.

هذا مع أنّ استصحابه[1] ليس من الآثار الشرعية المترتّبة على الموضوع واقعاً، بل ليس أيضاً من لوازمه العقلية؛ حيث إنّه لا يكاد يترتّب حين اليقين به. غاية الأمر [أنّه] يكون استصحاب الحكم عند الشكّ متوقّفاً على إحرازه عقلاً، ومجرّد ذلك لا يكفي في ترتيب استصحاب الحكم على استصحاب الموضوع ولو بناءً على المثبت.

في ما لو تردّد الأمر في الموضوع بين أن يكون باقياً أم زائلاً

هذا كلّه لو كان الشكّ في الحكم مسبّباً عن الشكّ في الموضوع المعيّن، وأمّا لو كان الشكّ فيه لأجل عدم العلم بالموضوع وتردّده بين الأمر الزائل والباقي، كما إذا لم يُعلم أنّ الموضوع في نجاسة الماء هو الماء بوصف التغيّر أو ذات الماء وكون حدوث التغيّر[2] شرطاً في النجاسة من غير أن يكون بقاؤه شرطاً في بقائها، فالظاهر عدم جريان الاستصحاب مطلقاً لا في الموضوع ذاتاً، ولا مع وصفه العنواني، ولا في الحكم:

حيث إنّ الأوّل بعد تردّده بين الزائل والباقي جزماً لا يُعقل استصحابه. وليس المقام من قبيل دوران الأمر بين الفردين للكلّي الواحد لكي يُحكمَ ببقاء الفرد الباقي باستصحابه، ومع تسليم ذلك لا يجوز؛ لعدم جواز التعويل على الأصل

---

١. في الأصل: «استصحاب حكمه» ثمّ صحّحها بما في المتن.

٢. لعلّ في الأصل: «التغيير».

المثبت.

وإن أُريد الثاني ففيه أنّ استصحاب وصف الموضوعية للأمر الباقي بعدما لم يكن له حالة سابقة لا وجه لإجرائه، مضافاً إلى أنّ استصحاب الموضوع من حيث إنّه موضوع لا معنى له إلّا حكمه باستصحاب الحكم المترتّب عليه؛ وذلك ضرورة أنّ وصف[1] الموضوعية للـ«موضوع» إنّما يُعتبر له ويعرضه بعد تعلّق الحكم به، فكيف يُمكن اعتباره في أصل تعلّق الحكم؟! والالتزامُ به ممّا لا معنى له في المقام، كما لا يخفى.

وأمّا إجراؤه في الحكم فبعدما كان من البداهة عدم إحراز الموضوع لا مجال لترتّب الحكم عليه، هذا.

في تشخيص الموضوع وتعيين ما هو الميزان فيه في باب الاستصحاب

ثمّ إنّه يقع البحث عن أنّ[2] الميزان في تعيين الموضوع وتشخيصه الذي عرفت لزوم إحرازه في باب الاستصحاب أيُّ شيءٍ؟

وملخّص الكلام فيه أنّ الميزان المتصوّر في تعيينه أحد أُمورٍ ثلاثة على سبيل منع الخلو:

الأوّل العقلُ، ومقتضاه اتّحاد القضيّتين من جميع الجهات وتمام الحيثيات

---

١. في الأصل: «الوصف».

٢. في الأصل بدلاً من قوله: «ثمّ إنّه يقع البحث عن أنّ»: «فإذا عرفت ما ذكرنا فاعلم أنّه كثيراً ما يقع الشكّ في الحكم من جهة الشكّ في أنّ موضوعه هو الأمر الباقي أو الأمر الزائل ولو بزوال قيد المأخوذ في موضوعه، فلابدّ من ميزانٍ يقوم به القيود المأخوذة [في الأصل: المأخوذ] في الموضوع عن غيرها وبعبارةٍ أُخرى، لابدّ من تعيين أنّ الميزان» ثمّ شطب على قوله: «عن غيرها وبعبارة أُخرى لابدّ من تعيين» ولم يشطب على سائرها وجعل علامةً قبل قوله: «فإذا عرفت» وكتب في الهامش: «ثمّ إنّه يقع البحث عن أنّ» ولعلّه غفل أن يشطب على سائرها.

والاعتبارات مطلقاً حتّى المحتمل[١] دخلها في ترتّب المحمول ـ سواء كانت من الوجوديات أو العدميات التي يوجب تبدّلها وانقلابها تبدّلَ الموضوع وانقلابَه ـ؛ فإنّه حينئذٍ لا محيص عن إحراز الموضوع بجميع قيوده حتّى يشمله عموم قوله: «لا تنقض اليقين بالشكّ»، وإلّا فالشكّ[٢] في الحكم مستلزم للشكّ في بقاء الموضوع وزواله؛ لأنّ اختلال كلّ جهةٍ يُحتمل دخلها في قوام الحكم موجبٌ للشكّ في بقاء موضوعه؛ لرجوع قيود المحمول إلى الموضوع بحسب الدقّة العقلية، وإن كان بالنظر إلى ظاهر القضيّة مترتّباً على ما هو باقٍ حال الشكّ فيه؛ لاحتمال اختلال ما هو قوام المصلحة الموجبة له واقعاً، إلّا أنّه ـ بعد فرض [أنّ] القضايا اللفظية بحيالها كاشفةٌ عن القضايا اللُبّية، والحكم إنّما تعلّق بما هو الموضوع في تلك المرحلة مع ما هو عليه في الخارج من الحالات والإضافات ـ فاحتمال مدخلية قيدٍ فيه قد زال في الزمان المتأخّر يوجب الشكّ في الموضوع وما عليه مدار الحكم في نظر الشارع، ومعه لا مجرى للاستصحاب. كيف، وقضيّته ليس إحداثَ حكمٍ في موضوع غير موضوعه السابق.

ودعوى إمكان إرجاع بعض القيود إلى المحمول دون الموضوع كما في قولك: «التبريد حسن في الصيف[٣]» بأن يُجعل الظرف قيداً للـ«حَسَن» دون «التبريد» مدفوعةٌ بأنّ الظهور[٤] البدوي للقضيّة وإن كان كما ذُكر، إلّا أنّه بحسب الدقّة يكون جميع قيود المحمول راجعاً إلى الموضوع، ولها مدخلية في موضوعيته وصيرورته

---

١. في الأصل: المحتمله.
٢. في الأصل: فمع الشكّ.
٣. هذا هو الصواب، وفي الأصل: الشتاء.
٤. في الأصل: ظهور.

لطفاً من اللّه تعالى مورداً لتعلّق الحكم به، هذا.

فلا فرق بناءً على ذلك[١] بين قوله[٢]: «الماء ينجس إذا تغيّر» وقوله: «الماء إذا تغيّر ينجس»، وقوله[٣]: «الماء إذا تغيّر ينجس» أو «الماء المتغيّر نجس»، إذا فرض احتمال مدخلية التغيّر في النجاسة حدوثاً وبقاءً؛ إذ لا يُعقل الفرق باختلاف التعبير في ساحة[٤] لزوم إحراز ما هو الموضوع للحكم[٥] واقعاً المتوقّف عليه صدق النقض والبقاء[٦] عقلاً، ولازمه[٧] انحصار[٨] مجاري الاستصحاب في وجود الموضوعات الخارجية[٩]؛ فإنّ الشكّ في حياة «زيد» في الزمان الثاني شكٌّ حقيقةً في ما كان على يقينٍ منه في السابق، خلافاً لشيخنا العلّامة الأنصاري (ره)[١٠] في ما إذا كان الشكّ فيها من جهة اختلاف الزمان أو إذا كان الشكّ في الرافع فحكَم بجريان الاستصحاب فيهما.

---

١. في الأصل: هذا التقدير» ثمّ شطب عليها وكتب بدلاً منها: «ذلك».
٢. في الأصل: «ما إذا ورد من الشارع» ثمّ شطب عليها وكتب بدلاً منها: «قوله».
٣. في الأصل: «أو ورد» ثمّ شطب عليها وكتب بدلاً منها: «وقوله».
٤. في الأصل: «بعد» ثمّ شطب عليها وكتب بدلاً منها: «في ساحة».
٥. بعدها في الأصل: «في نفس الأمر بجميع ما له الدخل فيه من المشخِّصات من حيث [شطب عليها وكتب فوقها: جهة] توقّف إحراز الموضوع» ثمّ شطب عليها.
٦. بعدها في الأصل: «على سبيل القطع» ثمّ شطب عليها.
٧. بعدها في الأصل: «عدم» ثمّ شطب عليها.
٨. في الأصل: «وانحصار» والواو زائدة كما هو ظاهر.
٩. بعدها في الأصل في أعلى السطر: «دون الأحكام الشرعية مطلقاً سواء كان من الشكّ في المقتضى أو الرافع [شطب على قوله «الرافع» وكتب بدلاً منها: «أو الشك في الرافع»] ثمّ شطب عليها.
١٠. *فرائد الأُصول*، ج ٣، ص ٢٩٤ ـ ٢٩٥.

أمّا الأوّل فلبناء الاستصحاب على إلغاء الشكّ من جهة الزمان، وإلّا لم يكن استصحاباً كما هو واضح؛ نظراً إلى عدم حصول الشكّ في البقاء بدون إلغائه.

وأمّا الثاني فلإحراز أصل وجود الموضوع لولا الرافع.

لكنّ التحقيق عدم الفرق في عدم إجراء الاستصحاب بالنسبة إلى هذين القسمين أيضاً:

أمّا «الزمان» فلأنّه قد يُعتبر شرعاً في الحكم على أنّه قيد فيه، فمعه كيف يُحكم ببقاء الموضوع في الزمان الثاني؟! أم كيف يجري الاستصحاب في الحكم بعد ارتفاع القيد الموجب زواله للشكّ في بقاء الموضوع وزواله؟!

وأمّا في الشكّ في الرافع فلأنّه ـ بعد مدخلية عدم الرافع في بقاء الحكم[1] كمدخلية عدم المانع في حدوثه[2] ـ كيف يمكن جريان الاستصحاب فيه؛ لعدم إحراز موضوعه العقلي الدقيقي[3]، وصحّةُ إجرائه موقوفةٌ على إحراز بقائه.

وبالجملة ينسدّ ـ بناءً على تحكيم العقل ـ بابُ الاستصحاب في مطلق الأحكام الشرعية؛ لرجوع الشكّ في الحكم إلى الشكّ في الموضوع بسبب تبديل شيءٍ من خصوصياته التي يُحتمل دخلها فيه وجوداً وعدماً، وإلّا فمن المستحيل عقلاً تخلّف الحكم عن موضوعه الجامع لجميع ما هو معتبر فيه على حدّ تخلّف المعلول عن علّته التامّة، وقد تقدّمت الإشارة إليه في صدر مبحث الاستصحاب[4].

---

١. في الأصل: «البقاء» ثمّ شطب عليها وكتب بدلاً منها: «بقاء الحكم».

٢. في الأصل: «الحدوث» ثمّ شطب عليها وكتب بدلاً منها: «حدوثه».

٣. كذا، والصواب ظاهراً: الدقّي.

٤. تقدّمت الإشارة إليه في ص ٢٠٣ ـ ٢٠٤.

الثاني[١] أن يُرجع في معرفة الموضوع إلى ما هو المعتبر في لسان الدليل.

وعليه فيُحكم بالفرق بين قول الشارع: «الماء المتغيّر ينجس»، وبين قوله: «الماء ينجس إذا تغيّر» في جريان الاستصحاب في الثاني إذا شُكّ في النجاسة بعد زوال التغيّر عن الماء من قِبل نفسه[٢]؛ وذلك لبقاء الموضوع فيه وهو «الماء» بظاهر الدليل، ولم يجعل الشارع[٣] «التغيّر» بالاستصحاب في الثاني إلّا سبباً لعروض النجاسة عليه وحدوثها فيه من دون اعتبار بقائها شرطاً في بقاء النجاسة بالنظر إلى القضيّة الشرعية، وهذا بخلاف الصورة السابقة؛ لعدم بقاء الموضوع فيها بعد اعتبار تلبّسه بـ«التغيّر» الموجب زواله لزوال الموضوع.

لا يقال: لو فُرض بقاء الموضوع الدليلي كيف يُرجع إلى الاستصحاب؟! بل لا مجال له بعد إطلاق الدليل وشموله لكلتا الحالتين في إثبات الحكم لموضوعه.

لأنّا نقول: نعم، لو كان للدليل إطلاق نافع رجعنا إليه وأغنانا عن الرجوع إلى الاستصحاب، بل لا يجوز معه الرجوع إليه. وأمّا إن لم يكن له إطلاق بالنظر إلى جميع حالات الموضوع، فلا محالة يُتمسّك[٤] بالاستصحاب لتوسعة الحكم إلى الحالة المشكوك فيها، فلو شككنا في أنّ «التغيّر» الذي هو السبب لعروض النجاسة على الماء يكون زواله لا بمطهّرٍ شرعي أيضاً سبباً لزوال[٥] النجاسة، صحّ

---

١. عدل لقوله: «الأوّل العقل» في ص ٥٠٩.

٢. بعدها في الأصل: «دون الأوّل» ثمّ شطب عليها.

٣. في الأصل: «وإنّما جعل» ثمّ شطب عليها وكتب بدلاً منها: «ولم يجعل الشارع» كما في المتن.

٤. في الأصل: فيتمسّك.

٥. هذا هو الصواب، وفي الأصل: «زوال» بدلاً من «لزوال».

لنا استصحابها[١] لموضوع «الماء».

نعم، لا يمكن التمسّك بالاستصحاب على هذا المسلك لو كان الدليل اللفظي مجملاً غير متضمّن لبيان الموضوع؛ لعدم إحرازه حينئذٍ. وكذلك الحال لو كان الدليل لُبّياً احتملنا مدخلية القيد في الموضوع.

الثالث[٢] أن يُرجع في ذلك إلى العرف؛ بمعنى أنّ كلّ موردٍ حكم العرف فيه ببقاء الموضوع وصدق «النقض» عليه، بنينا على جريان الاستصحاب فيه إذا شُكّ في أحكامه المترتّبة عليه؛ وذلك لبقاء الموضوع بنظر العرف، وهذا من غير فرقٍ بين أن يكون محطّ نظرهم خصوصَ ما حكم به العقل أو نطق به الدليل أو لا، فيُتّبع نظرهم في ما يحكمون به من اتّحاد الموضوع في القضيّتين على حسب ما هو المرتكز في أذهانهم المغروس في نفوسهم المطبوعة عليه جبلّتهم من الخصوصيات والمناسبات بين الأحكام والموضوعات، فما لم يُخطّئهم الشارع بنظره الصائب:

ففي كلّ موردٍ ساعد نظر العرف على الوحدة، أجرينا الأصل على حسب ما هو المرتكز عندهم من المناسبة المتراءاة[٣] في نظرهم بين الحكم والموضوع إن لم يقم الدليل على خلافه كما هو كذلك بالنسبة إلى «الإنسان»؛ حيث إنّهم يحكمون بعد الموت باتّحاد موردي الطهارة والنجاسة فيه، ولذا يقولون بأنّ طهارته ارتفعت بالموت وإن كان بحسب الدقّة أو ما هو ظاهر الأدلّة غيرَه.

---

١. في الأصل: «استصحاب تلك الحصّة الثابتة» ثمّ شطب عليها وكتب بدلاً منها: «استصحابها» كما في المتن.

٢. هذا عدل آخر لقوله: «الأوّل العقل» في ص ٥٠٩.

٣. هذا هو الصواب، وفي الأصل: المتراءى.

وبالجملة، لا ينبغي الإشكال في مساعدة العرف في الحكم باتّحاد القضيّتين ولو مسامحةً ـ كما في موارد استصحاب الكرّية والقلّة الذي عرفت[١] الكلام فيه غير مرّةٍ ـ وفي استصحاب الأُمور التدريجية والأعراض المتصرّمة وإن كان الموضوع فيها مرتفعاً بالدقّة، غير أنّ انتفاء بعض ما يوجب ارتفاعه الشكَّ في بقاء الحكم وعدمه ربما لا يكون له دخل في قوام الموضوع عرفاً أو نقلاً، وإنّما تكون الخصوصية الزائلة أو الحالة الحاصلة من مقولة الطواري والحالات المتبادلة الغير الموجب لتبدّل الموضوع في القضيّة.

وفي[٢] كلّ موردٍ لم يساعد نظره على وحدة الموضوع لا يجري الأصل فيه وإن كان الموضوع باقياً بالدقّة العقلية أو حسب ما هو المعتبر في القضيّة الشرعية، كما هو كذلك في استصحاب الوجوب أو الندب إذا شُكّ في تبدّل أحدهما بالآخر، وكما في بعض مراتب استحالة المتنجّسات[٣] إلى غير ذلك ممّا عُلم بانفكاك حكم العرف فيه عن الميزانين الأوّلين.

وهذا في الجملة ممّا لا إشكال فيه، وإنّما الإشكال إنّما وقع في مقامين:

الأوّل في سؤال الفرق وبيان النسبة بين حكم العرف[٤] بتعيّن الموضوع، وبين ما

---

١. عرفت في ص ٤٨٦.

٢. كذا، والأولى: ففي.

٣. بعدها في الأصل: «لا في مثل استصحاب السواد إذا تبدّل بعض مراتبه بأُخرى» ثمّ شطب عليها.

٤. جعل هنا علامة وكتب في الهامش: «في سؤال الفرق وبيان النسبة بين الأنظار الثلاثة وليُعلم أنّ النسبة بينها بعضها مع بعض هي العموم من وجه؛ لمكان الانفكاك بين حكم العقل في باب الموضوع وبين ما يقتضيه النقل ويساعد عليه نظر العرف وقد عرفت في بعض مباحث ⇦

هو المعتبر في لسان الدليل مع أنّ المتّبعَ نظرُهم في مقام الاستفادة والفهم من الأدلّة.

ولا يخفى أنّ الفرق بينهما هو الفرق بين مقامَي[١] الثبوت والإثبات فإنّه إذا راجعنا العرف في فهم مدلول قول الشارع: «العصير العنبي إذا غلى[٢] يحرم»[٣] بنينا على أنّ الحكم بالحرمة مترتّب على العنب خاصّةً لكنّه مع ذلك نشكّ في أنّ الزبيب كذلك أو لا؟[٤] للشكّ في أنّ العنوان المأخوذ في الدليل كعنوان «العنب» حيثٌ تقيّد به[٥] الموضوعُ حتّى ينتفي الحكم بانتفاء القيد ليتبدّل موضوعه، أو جيء به لمحض الإشارة إلى ذات المعنون الأعمّ من كونه رطباً أو جافّاً، فإذا شككنا كذلك وراجعنا العرفَ في تحقّق[٦] الموضوع رأينا أنّهم يحكمون ببقاء الموضوع بين حالتي عنبيته وزبيبيته؛ وذلك إمّا لأجل المناسبة المرتكزة عندهم بين الحكم والموضوع في القضيّة أو لأجل المناسبة بين حالتي الشيء الواحد واشتراكهما في ما ثبت من الحكم.

وهذا هو الحال في كثير من الأحكام المترتّبة في الأدلّة الشرعية على

⇦استصحاب الكلّي صحّة استصحاب «السواد أو البياض» بعد زوال مرتبة منهما، وعدم صحّة استصحاب «الطلب» إذا [بعدها: «شكّ في» ثمّ شطب عليها] تبدّل الوجوب الذي هو مرتبة منه، بالندب» ثمّ شطب على الكلّ.

١. كذا، والأولى: «مقام» كما في عبارات القوم.

٢. في الأصل: غلا.

٣. سبق في ص ٣٩٧.

٤. بعدها في الأصل: «فإذا راجعنا العرف» ثمّ شطب عليها.

٥. كذا، والأولى: «حيثية تقيّد بها».

٦. لعلّه كان في الأصل ابتداءً: «تحقيق» ثمّ غُيّر وتبدّل بما ذكرناه في المتن.

الموضوعات الخارجية[١]؛ فإنّ العرف يجعلون الموضوع فيها أعمّ من المعتبر في لسان الدليل، فلا يعتبرون في «الكلب» المحكوم عليه بالنجاسة الحياةَ وإن لم يتعرّض الدليل إلّا لخصوص الحالة الكلبية المرتفعة بالموت.

لا يقال: لو كان الأمر كما ذُكر بحسب العرف فلا يكاد يُشكّ في الحكم أصلاً وإن ارتفع ما هو المأخوذ في ظاهر الدليل.

لأنّا نقول: مجرّد ارتكاز المناسبة واستظهار أنّ الموضوع هو الجامع بين الحالتين لا يوجب القطع بالحكم وبقائه في الأزمنة المتأخّرة؛ إذ لم يُعلم أنّ المعتبر عند الشارع ما هو المرتكز عند العرف؛ لاحتمال الأخصّية أو الأعمّية بعد فرض المخالفة، ومعه نشكّ في الحكم فنلتمس دليلاً آخر[٢] يدلّ على بقاء الحكم أو ارتفاعه ولو بلسان «لا تنقض اليقين بالشكّ»، فإنّه إذا قام مثله على اتّحاد الحالتين في الحكم بنى العرف على أنّه إبقاء للحكم في موضوعه، لا أنّه إحداث له في غير موضوعه يغاير موضوعه السابق المرتفع.

الثاني[٣] في أنّ المعتبر من الأنظار الثلاثة هو حكم العرف ببقاء الموضوع وعدمه في باب الاستصحاب. وليُعلم أنّ «النقض» بحقيقته وواقع مفهومه لايكاد يختلف حسب اختلاف الوجوه والأنظار في تشخيص الموضوع وإنّما هو بمفهومه الواحد محفوظ في جميع موارد اتّحاد الموضوع في القضيّتين من غير فرقٍ بين

---

١. كذا ظاهراً ويمكن أن تقرأ كلمة أُخرى.

٢. في الأصل: «آخراً» وبعدها: «ولو ظاهرياً» ثمّ شطب عليها.

٣. جعل هنا علامة ثمّ كتب في الهامش: «في اعتبار حكم العرف المسامحي والدليل عليه و» ثمّ شطب عليها.

حكم العقل بالاتّحاد أو دلالة النقل[١] أو مساعدة نظر العرف عليه، فلا يُتوهّم أنّ «النقض» حقيقةٌ في ما لو اتّحد الموضوع وكان باقياً دقّة[٢] أو بحكم الشارع، ومجازٌ في ما لو كان باقياً عرفاً؛ لبناء العرف على المسامحة وليس كذلك؛ لأنّ أنظار[٣] العرف وإن كانت مبتنية على المسامحة في الموضوع، إلّا أنّه بعد حكمهم ببقاء موضوع المستصحب في الحالتين، فلا محالة يصدق «النقض» على رفع اليد عنه حقيقةً بلا عنايةٍ وارتكاب مسامحةٍ، كما يصدق حقيقةً على واحد من الميزانين[٤] الأوّلين[٥] من غير تفاوت.

وهذا لا إشكال فيه، إنّما الإشكال في أنّ المعتبر من الأنظار أيّ واحدٍ منها[٦] وأنّه الخطاب بالنهي عن نقض اليقين بالشكّ متوجّه بلحاظ الموضوع العقلي أو النقلي أو العرفي.

ولا يخفى أنّ الاعتبار وإن كان يقتضي كون النهي بلحاظ الموضوع العقلي الدقيقي[٧]؛ لكونه الموضوع للحكم الشرعي واقعاً، فتكون الأحكام الشرعية مترتّبةً حقيقة على موضوعاتها بما لها من الخصوصية بحيث تكون دخيلةً في موضوعية

---

١. بعدها في الأصل: «عليه» ثمّ شطب عليها.
٢. كذا، والصواب ظاهراً: «دقّياً» أو «بدقّة».
٣. كذا، والأولى: نظر.
٤. بعدها في الأصل: «السابقين» ثمّ شطب عليها.
٥. بعدها في الأصل: «من غير عناية وارتكاب مسامحة» ثمّ شطب عليها.
٦. بعدها في الأصل: «حتّى يكون النهي» ثمّ شطب عليها وبدّلها بـ«وأنّه هل الخطاب بالنهي» كما في المتن.
٧. كذا، والأولى: الدقّي.

الموضوع وصيرورته لطفاً من الله تعالى[١] يتعلّق به الخطاب بالأمر به أو النهي عنه، ولو عُلم عدم دخالة الأوصاف الحقيقية أو الاعتبارية اللاحقة للموضوع في ملاكات الأحكام الشرعية، فلا محالة الذي يصحّ أن يعمّه خطاب[٢] «لا تنقض اليقين بالشكّ» ما هو الموضوع في[٣] الدليل فلا يكاد يصحّ إلغاء ما هو الموضوع في لسان الشارع واعتبار غيره. كيف، والثابت بالاستصحاب ما هو المحمول المترتّب على الموضوع في[٤] النقل وليس معنى بقائه إلّا جعله ثانياً لعين الموضوع المتكفّل ببيان حكم الدليل أوّلاً.

هذا غاية ما يقال لاعتبار نظر العقل أو حكم الشرع في تعيين الموضوع[٥] دون نظر العرف، ولا يخفى ما فيه؛ فإنّ ذلك من الاعتبارات المحضة القاصرة عن أن تكون قرينةً على ورود المحاورة بتلك الجهة.

نعم، تمامية مقدّمات الحكمة بالنسبة إلى الخطابات الناهية عن «نقض اليقين بالشكّ» تقتضي سوقها بلحاظ الموضوع العرفي؛ وذلك لأنّه لمّا كان المقام مقام البيان والشارع بصدده ولم يبيّن ولو بمعونة القرينة على أنّ المعتبر اتّحاد[٦] الموضوع المتوقّف على صدق «النقض» بأيّ واحدٍ من الأنظار الثلاثة و[٧]أطلق الحكم بالنهي عن نقض اليقين بالشكّ، فلا محالة يُنزّل إطلاق كلامه على ما هو

---

١. بعدها في الأصل: «يقع مورد» ثمّ شطب عليها.
٢. في الأصل: «الخطاب» ثمّ شطب عليها وكتب بدلاً منها: خطاب.
٣. بعدها في الأصل: «لسان» ثمّ شطب عليها.
٤. بعدها في الأصل: «الدليل» ثمّ شطب عليه.
٥. بعدها في الأصل: «ولا يخفى فيه» ثمّ شطب عليها.
٦. في الأصل: «وحدة» ثمّ شطب عليها وكتب بدلاً منها: «اتّحاد» كما أثبتناه في المتن.
٧. بعدها في الأصل: «مع ذلك» ثمّ شطب عليها.

المتعارف عند العرف في باب الموضوع. وكفايةُ دليل النقل بياناً لما هو الموضوع للحكم شرعاً يدفعها أنّه في ما ثبت إطلاق الدليل[١] المتكفّل لبيان الموضوع والحكم المترتّب عليه، ومعه لا حاجة إلى الاستصحاب بل يُمنع عن جريانه رأساً، وفي ما لم يكن الدليل متكفّلاً لذلك لا يقتضي في الرجوع على[٢] ما هو المذكور في الدليل، بل يُتعدّى منه إلى غيره ولو بالقرينة الناهضة على إلغاء الخصوصية وأنّ المراد من الموضوع ما هو الأعمّ ممّا تضمّنه الدليل، ومثل هذه القرينة موجودة في مفروض المسألة؛ لأنّ الخطابات الشرعية الملقاة إلى العرف منزَّلةٌ على ما هو المتعارف في المحاورة.

نعم، المتّبعُ أنظارُهم في تعيين الموضوع الصادق معه «النقض» في الدليل، لا في تشخيص صدق «النقض»؛ لبناء أنظارهم على المسامحة في التطبيق، وفهمُ العرف بالنسبة إليه ليس بحجّةٍ، وإنّما الحجّة في حال تحقّق فهمهم لمداليل الأدلّة، وقد مرّ الكلام في ذلك مستوفىً في كلماتنا السابقة سيّما عند البحث عن حجّية الأصل المثبت وعدمه، فراجع[٣].

ثمّ[٤] لا يخفى أنّ الموضوع الواحد يختلف حاله[٥] من حيث البقاء في الحالين وعدمه حسب اختلاف أحكامه، والعبرة إثباتاً ونفياً بنظر العرف وإن لم يوافقه العقل أو النقل، وقد عرفت أنّ ذلك لظاهر الإطلاق المنساق في مقام البيان[٦]، ولولا

---

١. بعدها في الأصل: «بحيث» ثمّ شطب عليها.
٢. كذا، والصواب ظاهراً: إلى.
٣. راجع ص ٤٢٠ وما بعدها و٤٢٤.
٤. بعدها في الأصل: «إنّه» ثمّ شطب عليها.
٥. بعدها في الأصل: «عند العرف» ثمّ شطب عليها.
٦. بعدها في الأصل: «نعم لو» ثمّ شطب عليها.

إطلاق قوله: «لا تنقض اليقين بالشكّ» المتوجّه إلى العرف حسب ما يتفاهمون منه للزم الاقتصار في الحكم على ما هو الموضوع له في لسان الشارع بل وأخصّ منه[١] ـ أعني الفعل الخاصّ الجامع لجميع القيود المعتبرة فيه ولو كانت راجعة إلى حكمه في ظواهر الدليل.

ومن هنا ظهر أنّ القاعدة الأوّلية قاضية بالاقتصار في الحكم على مقدار مساعدة الأدلّة الاجتهادية في مقام الإثبات وإن كان مشكوك الثبوت[٢] في الواقع حينما زوال[٣] العنوان المأخوذ في الدليل. نعم، يُتعدّى عنه حينئذٍ ببركة دليل ثانوي ناهض على التعدّي وإن كانت دلالته بلسان تنزيل المشكوك منزلة المتيقّن.

في معنى قولهم: «الأحكام تدور مدار الأسماء»

ولعلّ ما ذكرنا هو المراد ممّا اشتهر بين الأصحاب [من] أنّ «الأحكام تدور مدار الأسماء»؛ فإنّ معنى هذه القضيّة هو أنّها تدور مدار العناوين المأخوذة في الأدلّة لولا دليل آخر على التوسعة، لا أنّها تدور مدارها ثبوتاً بحيث لو انتفى العنوان المأخوذ في الدليل مثل «العنب والكلب» لكان الحكم الثابت له ثبوتاً[٤] منتفياً حتّى ينافيه مثل قوله: «لا تنقض اليقين بالشكّ» الدالّ على ثبوت الحكم في الحالة[٥] المتأخّرة، ولو أُريد غير ما ذكرنا من المعنى لهذه القضيّة لكانت الأدلّة

---

١. قوله: «ثمّ لا يخفى ... بل وأخصّ منه» ورد في هامش الأصل وكتب ظاهراً بدلاً من قوله: «ثمّ إنّه لما قد عرفت ... بل على أخصّ منه» كما في المتن ولم يشطب المؤلّف على المتن وإن كان الصواب ظاهراً أن يشطب عليه.

٢. بعدها في الأصل: «ثبوتاً بعد» ثمّ شطب عليها وكتب بدلاً منها: «في الواقع حينما» كما في المتن.

٣. كذا، ولعلّ الصواب: «زال» بدلاً من «زوال».

٤. أي في الواقع.

٥. بعدها في الأصل: «المتأخّرة ولولا ما ذكرنا لهذه القضيّة من المعنى لكا» ثمّ شطب عليها.

قاصرة عن إفادة ما ذكروه، فينافيه جريان الاستصحاب في الحالة الثانية؛ إذ لا دليل عليها بمعنى دوران الأحكام مدار الأسماء بقاءً وارتفاعاً. ولا ورد[١] مثل هذه القضيّة بألفاظها في آيةٍ أو روايةٍ أصلاً، ولا ثبت إجماع على طبقها حتّى يتكلّم في المراد[٢] من معقده ومقدار دلالته، مع أنّه من المحتمل أن يكون المراد من «الأسماء» العناوينَ الحاكية عن المسمّيات التي ثبت الحكم لها ولو بعد مساعدة الأدلّة الثانوية من الاستصحاب ونحوه.

وبعبارةٍ أُخرى، العناوين الحاكية عن الجامع بين ما اعتبر في ظاهر الدليل وما لم يُعتبر فيه مع صدق «البقاء» عليه عرفاً، فلا منافاة حينئذٍ بين[٣] هذه القاعدة في ما صدق الاسم[٤]، وبين ما دلّ على التوسعة في ما لم يصدق الاسم في الدليل مع صدق البقاء عرفاً.

وحاصل الكلام أنّه لمّا كان من البداهة بمكانٍ أن لا معنى لتبعية الأحكام للأسماء بمعنى أنّ التسمية بمجرّدها تكون لها دخل في الأحكام الشرعية، فلا محالة يكون المراد من «الأسماء» في هذه القضيّة أسماء موضوعاته مطلقاً من غير فرقٍ بين ما عُلم من ظاهر النقل أنّه الموضوع للحكم أو عُلم من الخارج أنّه الموضوع له أو ظُنّ به بالظنّ المعتبر، فعند تحقّقه يُحكم عليه بحكمه بنفس الدليل إن كان له عموم أو إطلاق، وببركة الاستصحاب إن لم يكن له عموم أو إطلاق وإن

---

١. «لا» النافية تدخل على الفعل الماضي بشرط التكرار كما وقع هنا في قوله الآتي: «لا ثبت» ولا وجه لتصحيحها بـ«ما» النافية كما هو الشائع وسيأتي نظيرها في ج ٤، ص ٤٦٤.

٢. بعدها في الأصل: «منها» ثمّ شطب عليها.

٣. من هنا إلى قوله: «مع صدق البقاء عرفاً» ورد في الهامش مع علامةٍ لكن لم يعيّن موضعه في المتن والصواب ما أثبتناه.

٤. بعدها في الأصل: «في الدليل» ثمّ شطب عليها.

لم يكن الموضوع في القضيّتين محرزاً بالدقّة العقلية؛ لكفاية الموضوع العرفي في صدق «النقض» حسب ما عرفت.

ودعوى أنّه إذا فهم العرف من الدليل كون الموضوع للحكم هو العنوان المأخوذ فيه فكيف يمكن له البناء على الأعمّ، أم كيف يُحكم ببقاء الموضوع مع أنّه مفقود، مدفوعةٌ بأنّ حكمهم ببقاء الموضوع مبنيّ:

إمّا على تجريد نظرهم عمّا[1] فهموه في الدليل فيحكمون بالبقاء بمقتضى جبلّتهم العرفية.

وإمّا على إعلام الشارع ودلالة أخبار الاستصحاب فإنّه بملاحظته يجعل الموضوع في الدليل الشرعي هو الأعمّ من الزائل والباقي[2].

---

١. كذا، والصواب ظاهراً: ممّا.

٢. بعدها في الأصل: «الثاني ممّا يُعتبر في قوام الاستصحاب أن يكون في حال الشكّ متيقّناً بوجود المستصحب سابقاً حتّى يكون الشكّ شكّاً في البقاء، فلو شكّ في نفس ما تيقّنه سابقاً بحدّه اليقيني ـ كأن كان شاكّاً في عدالة زيد يوم الجمعة مع كونه متيقّن العدالة سابقاً في ذاك اليوم، وبعبارةٍ أُخرى كان شكّه سارياً في يقينه السابق ومزيلاً له ـ فلا يبقى حينئذٍ مجرىً لاستصحاب [كذا، والأولى: للاستصحاب]؛ لعدم صدق دليله وحدوده عليه، كما لا يخفى.
نعم، لو ثبت وجوب العمل على طبق اليقين بعد حدوثه وإن زال بعد ذلك فلا دخل له بـ«الاستصحاب»، بل يكون قاعدةً أُخرى وتسمّى [في الأصل: «يسمّى»] بـ«قاعدة اليقين»، وقد تكلّمنا سابقاً بعدم [في الأصل: عدم] مساعدة أدلّة الباب عليها لا مع الاستصحاب ولا وحدها. ومن الظاهر عدم قيام دليلٍ آخر على طبقها إلّا ما يُتخيّل من «قاعدة الفراغ والتجاوز»، وهي لا تدلّ إلّا على مجرّد البناء على صحّة الأعمال الماضية بمجرّد الشكّ في صحّتها من دون نظرٍ إلى اليقين السابق، بل ولو لم يكن يقينٌ أصلاً، وعلى تقدير اليقين السابق لا نظر إليه ولا إلى البناء على ثبوت المشكوك مطلقاً ولو بالنسبة إلى الآثار اللاحقة ولا إلى البناء على حدوثه وبقائه بعد ذلك كي يترتّب آثار البقاء أيضاً.

⇦

المطلب الثاني[١]

في أنّ المعتبر في الاستصحاب هو أن يكون كلٌّ من بقاء المستصحب وارتفاعه مشكوكاً في الآن اللاحق حتّى يكون الشكّ في البقاء، ومع عدمه لا مجال لاستصحاب ما قُطع به في الآن السابق، وذلك كما لو قام الدليل الاجتهادي[٢] على ما شُكّ في حكمه في الزمان الثاني فإنّه لا إشكال في تقديمه على الاستصحاب خالفه أو وافقه.

واستشعارُ المعارضة من بعض[٣] الكلمات ـ كما صدر عن جدّي في *الرياض* قائلاً: «نخصّص[٤] الأصل بالدليل أو نرجّحه عليه»[٥] إلى غير ذلك ـ لعلّه مبنيّ على حجّية الاستصحاب من باب الظنّ، فيندرج في الأمارات الظنّية المعتبرة القابلة

⇦ فالتحقيق عدم دليل على «قاعدة اليقين» بواحدٍ [بعدها في الأصل: «منها» ثمّ شطب عليها] من المعاني أصلاً لا في الأعمال السابقة اعتماداً على اليقين، ولا في الآثار اللاحقة المترتّبة على الحدوث، ولا على الآثار المترتّبة على البقاء على تقدير [بعدها في الأصل: «القول» ثمّ شطب عليها] الحدوث، فلا وجه لجعلها من القواعد أصلاً، كما لا يخفى.

نقول: سها أن يشطب عليها فقد أورد هذا البحث في «المطلب الثاني».

١. هذا عدل لقوله: «المطلب الأوّل» في ص ٤٩٧.

٢. في الأصل: «قامت الأمارة» ثمّ شطب عليها وكتب بدلاً منها: «قام الدليل الاجتهادي» كما في المتن.

٣. في الأصل: «بين» ثمّ شطب عليها وكتب بدلاً منها: «بعض».

٤. في الأصل: يخصّص.

٥. *رياض المسائل*، ج ٢، ص ١٤٥ و٣٦٧ و٤٠٥ وج ٣، ص ٣٠١ و٣٠٥ وج ٤، ص ٣٤٧ و٣٦٩ وج ٥، ص ٣٤٣ و٣٤٦ و٣٥٩ و٤٢٠ وج ٦، ص ٥٥٧ وج ٧، ص ٥٩ و٨٢ و٣٠٤ وج ٨، ص ٤٢ وج ١٠، ص ٤٩ و٢١٦ و٤٢٢ و٤٣٤ وج ١٢، ص ٦٣٥ وج ١٣، ص ٤٨٥ وج ١٥، ص ٥٢٠.

للمعارضة.

وأمّا بناءً على حجّيته من باب التعبّد والأصل الشرعي العملي فلا يكاد يُتوهّم التعارض بينه وبين الدليل الاجتهادي، وإنّما الأمارة[1] تُقدّم عليه بلا كلامٍ، وإنّما الكلام في وجه تقديمها عليه من أنّه بالورود والتخصّص - كما عليه شيخنا الأُستاد مدّ ظلّه العالي -، أو الحكومة - كما عليه شيخنا العلّامة الأنصاري -، أو الجمع الدلالي العرفي بين دليل حجّية الأمارة ودليل اعتبار الاستصحاب؟

والحقّ أنّ التقدّم من باب «الورود»؛ بمعنى كون أحد الدليلين بوجوده رافعاً لموضوع الدليل الآخر على فرض وجوده لولا الرافع كالدليل القطعي، ومثله مطلق الأمارات المعتبرة.

في بيان الورود وتقريبه

وتقريبه أنّ المراد من «الشكّ» في قوله: «لا تنقض اليقين بالشكّ»، هو الشكّ في المستصحب مطلقاً بأيّ عنوانٍ من عناوينه الأوّلية أو الثانوية، لا خصوص الشكّ في حكمه ثانياً بذلك[2] العنوان الذي تعلّق به أوّلاً؛ مثلاً لو تعلّق اليقين بحلّية «الغنم» بعنوانه الأوّلي ثمّ شُكّ في حلّيته في الزمان الثاني، فلو عُلم بحرمته بعنوان أنّه مغصوب ارتفع معه الشكّ وعدم العلم بالحرمة[3] بوجهٍ من الوجوه ولا تبقى ريبة في أنّ الغنم حرام ولو من جهةٍ خاصّةٍ، ويندرج مورد الحكم المزبور في الغاية من قوله (ع): «ولكن تنقضه بيقينٍ آخر»؛ حيث إنّ المراد منه اليقين المتأخّر بحكم «الغنم» بأيّ وجهٍ كان في مقابل الشكّ المطلق.

هذا مضافاً إلى أنّه لا يلزم في صدق الغاية تحصيل اليقين بالحكم بجهةٍ من

---

١. بعدها في الأصل: «مقدّمة» ثمّ شطب عليها.

٢. في الأصل: «حكمه بذلك» ثمّ شطب عليها وكتب بدلاً منها: «حكمه ثانياً بذلك».

٣. بعدها في الأصل: «من» ثمّ شطب عليها.

الجهات كما قلنا، بل المعتبر حسب ما يساعد عليه أخبار الباب هو نقض اليقين باليقين في الاستصحاب بأن لا يُرفع اليد عن اليقين الأوّلي بالشكّ الثانوي، بل باليقين مثله ولو كان يقيناً بالدليل وقطعاً بالحجّة دون الحكم كما هو كذلك بناءً على أنّ مدلول دليل الأمارة جعل الحجّية.

وكيفما كان ففي المثال لو قامت الأمارة على حرمة «الغنم» من جهة الغصب أو الوطي فإن قلنا: إنّ مفاد الأمارة جعل التكليف الظاهري على طبق مؤدّاها[١] كان اليقين الناقض هو اليقين بالحرمة من جهة[٢] قيام الأمارة المعتبرة لا مطلقاً؛ لكون الأمارة ظنّية.

فلو رفعنا اليد عن الحالة السابقة استناداً إلى قيام الأمارة المعتبرة على الخلاف أو الوفاق فإنّما نرفع اليد عن اليقين باليقين بالحجّة لا بالشكّ المنهيّ عن نقض اليقين به، فحال الأمارة مع الاستصحاب[٣] حال العلم الوجداني بارتفاع الحالة السابقة أو بقائها، فكما أنّه لا استصحاب في ما لو عُلم بالحالة السابقة بقاءً وزوالاً، كذلك لا استصحاب مع الأمارة المعتبرة[٤] وإن لم تفد اليقين إلّا أنّها[٥] ـ لمكان القطع بحجّيتها[٦] شرعاً ـ حصل نقض الحالة السابقة المتيقّنة[٧] بالقطع بالحجّة ولا يلزم في

---

١. في الأصل: مودّيها.

٢. بعدها في الأصل: «واحدةٍ مخصوصة [شطب عليها وكتب بدلاً منها: خاصّة] وإن لم يقطع بها من تمام الجهات» ثمّ شطب عليها.

٣. بعدها في الأصل: «بل سائر الأُمور» ثمّ شطب على «سائر الأُمور» والصواب حذف «بل» أيضاً.

٤. بعدها في الأصل: «شرعاً» ثمّ شطب عليها.

٥. الضمير هو ضمير القصّة وليس مرجعه «الأمارة» كما لا يخفى.

٦. في الأصل: بحجّتها.

٧. بعدها في الأصل: «بالحجّة الفعلية» ثمّ شطب عليها.

اليقين الناقض تعلّقه بخلاف[١] ما تعلّق به اليقين السابق أو بوفاقه، بل اللازم تعلّقه بما يوجب نقضه ورفع اليد عنه وإن تعلّق بالحجّة المعتبرة على الخلاف أو الوفاق حسب ما يؤدّي إليه إطلاق قوله: «لا تنقض اليقين بالشكّ بل أُنقضه بيقينٍ آخر».

فإن قلت: إذا كان المراد من «اليقين»[٢] الناقض هو اليقين بالحكم الشرعي ولو الحاصل[٣] من ناحية الأمارة، فيخرج موردها عن[٤] كونه نقضَ اليقين بالشكّ[٥] المنهيَّ عنه، كذلك لو عُمل بالعكس؛ فإنّه لو عُمل بالاستصحاب حصل اليقين بالحكم الاستصحابي، فلا يبقى شكّ حتّى يُتّبع فيه[٦] ما أدّت الأمارة إلى حكمه[٧].

قلت: الأخذ بالأمارة ليس ممّا يخالف دليل الاستصحاب حتّى يستلزم من العمل بها تخصيص في دليله، بخلاف العكس؛ فإنّه إن أُخذ بالاستصحاب في مورد جريان الأمارة وتُرك العمل بمؤدّاها[٨] كان ذلك تخصيصاً في دليل اعتبارها؛ وذلك لأنّ مؤدّاها[٩] نفس حكم الواقعة بعنوانها الأوّلي من دون أخذ الشكّ فيه، وأخذ الشكّ في موضوع دليل اعتبارها كما هو مقتضى «صدّق العادل» اللازم منه

---

١. في الأصل: «بعين» ثمّ شطب عليها وكتب فوقها: «بخلاف» كما أثبتناه.

٢. بعدها في الأصل: «في الغاية» ثمّ شطب عليها.

٣. أي اليقين الحاصل.

٤. بعدها في الأصل: «تحت موضوع النهي الاستصحابي أعني نقضاً لليقين» ثمّ شطب عليها.

٥. بعدها في الأصل: «المنهيّ عنه وإن لم يخرج عن كونه مشكوكاً واقعاً» ثمّ شطب عليها.

٦. بعدها في الأصل: «ما قام عليه ... [كلمة لم تقرء]» ثمّ شطب عليها وكتب بدلاً منها: «قامت عليه الأمارة فتخرج موردها» ثمّ شطب عليها أيضاً.

٧. بعدها في الأصل: «من وجوبه أو حرمته فيندرج موردها تحت» ثمّ شطب عليها.

٨. في الأصل: بمؤديها.

٩. في الأصل: «موضوعها» ثمّ شطب عليها وكتب بدلاً منها ما أثبتناه في المتن وإن كان يحتمل أن تقرأ: «موردها».

وجوب إلغاء احتمال الخلاف إنّما هو بالنسبة إلى الحكم الواقعي النفس الأمري، وهو باقٍ على حاله وإن أجرينا الأصل العملي.

وبقاؤه أيضاً حتّى في مورد العمل بالأمارة لا يقدح في تقديمها على الاستصحاب وأصالة الإباحة في الشبهات الحكمية؛ وذلك لأنّ الموضوع فيها[١] الشكّ في الحكم الواقعي مطلقاً بأيّ جهةٍ كان؛ لإطلاق «الشكّ» في قوله: «لا تنقض اليقين بالشكّ»، ومثل هذا الإطلاق يرتفع بقيام الأمارة على حكم الواقعة.

ولما ذكرنا من التقريب صحّ أن يقال: إنّ المورد من باب دوران الأمر بين التخصيص والتخصّص؛ وذلك لأنّ العمل بالأصل وتقديمه على الأمارة[٢] يستلزم تخصيص دليل اعتبارها في الواقعة المشكوكة، بخلاف الرجوع إلى الأمارة فيها[٣]؛ فإنّه يستلزم المعرفة بحكم الواقعة، فيكون ما قامت الأمارة على وجوبه أو حرمته معلوم الوجوب أو الحرمة ولو من تلك الناحية، فيخرج عن موضوع الاستصحاب[٤]؛ أعني حرمة نقض اليقين بالشكّ.

والرجوع إلى الأصل وإن استلزم أيضاً العلم بالحكم الظاهري إلّا أنّه مع العلم به يُشكّ في الحكم الواقعي، ولا مانع حينئذٍ عن أن يعمّه دليل اعتبار الأمارة؛ لأنّه من مصاديق موضوعها[٥] وإن لم يخرج عن كونه مشكوكاً رأساً، ولا وجه لعدم شمولها إلّا شمول الاستصحاب له، وهو موقوف[٦] على كون المورد من نقض اليقين

---

١. كذا، والصواب ظاهراً: فيهما.

٢. بعدها في الأصل: «في الواقعة المشكوكة» ثمّ شطب عليها.

٣. في النسخة: «الأصل» ثمّ شطب عليها وكتب فوقها: «الأمارة».

٤. بعدها في الأصل: «أعني مشكوك الحكم» ثمّ شطب عليها.

٥. بعدها في الأصل: «كما لا يخفى» ثمّ شطب عليها.

٦. بعدها في الأصل: «على عدم شمولها» ثمّ شطب عليها.

بالشكّ[١]، وكونه كذلك موقوف على عدم شمولها و إلّا كان نقضاً لليقين باليقين، فظهر أنّه لا وجه[٢] لتخصيص دليل الأمارة بدليل الاستصحاب إلّا على وجهٍ دائر.

في تقريب الحكومة على طريقة الشيخ العلّامة ـ طاب ثراه

ثمّ إنّك إن أبيت عمّا وجّهنا به تقديمَ الأمارة على الاستصحاب، فلا محيص عن جعل الوجه في التقديم ما ذهب إليه شيخنا العلّامة الأنصاري[٣] (ره) من حكومة دليل الأمارة على الاستصحاب بمعنى كون دليل اعتبارها بمدلوله اللفظي ناظراً إلى دليل الاستصحاب نظرَ المفسّر والشارح، فيُبيّن مقدار دلالته وكمّية مدلوله سعةً وضيقاً.

وتقريبه أنّه لو تيقّن سابقاً بحلّية شرب التتن مثلاً ثمّ شكّ في بقائها ثانياً تحقّق حينئذٍ موضوع الاستصحاب ـ أعني محتمل[٤] الحلّية المتيقّنة في السابق ـ، فإذا أخبر العادل مع ذلك بحرمة شرب التتن اقتضى[٥] دليل اعتبار قوله وجوب تصديقه في ما أخبر به ـ أعني الحرمة ـ وإلغاء احتمال خلافه؛ أعني الحلّية.

ومن المعلوم أنّ إلغاء احتمال الخلاف لمّا لم يكن باختيار المكلّف كان المراد من إلغائه في كلام الشارع عبارةً أُخرى عن إلغاء أثره. ومعنى إلغائه أنّه غير مجعول في مورد نهوض الأمارة فالحكم الاستصحابي ملغىً بلسان نفي الموضوع، وليس ذلك إلّا بمعنى الحكومة.

---

١. بعدها في الأصل: «باليقين» ثمّ شطب عليها.

٢. بعدها في الأصل: «لعدم» ثمّ شطب عليها.

٣. *فرائد الأصول*، ج ٣، ص ٣١٤ ـ ٣١٥.

٤. في الأصل: «وهو احتمال» ثمّ شطب عليها وكتب بدلاً منها: «أعني محتمل» كما أثبتناه في المتن. والأولى: «أعني احتمال».

٥. في الأصل: اقضى.

ودعوى أنّ تصديق العادل في إخباره بالحكم الاستصحابي يقتضي إلغاء احتمال خلافه ولو كان حكمَ الأمارة مدفوعةٌ بأنّ الحكم الاستصحابي ـ أعني حرمة النقض في الموضوع المشكوك ـ ليس احتمال خلافه إلّا جواز نقضه، ومثله لا نظر له إلى حكم الأمارة وهي حرمة شرب التتن بعنوانه الواقعي، فالمحصّل أنّ دليل الأمارة ناظرة[1] إلى موضوع الاستصحاب، فتكون حاكمة عليه ولا عكس.

في عدم تمامية الحكومة المصطلحة

ولكنّ التحقيق عدم تمامية الحكومة بالمعنى الذي ذكره شيخنا العلّامة ـ أعلى الله مقامه ـ من كون أحد الدليلين بمدلوله اللفظي ناظراً إلى مدلول الدليل الآخر[2]، ولا يكفي مجرّد الدلالة العقلية إلى مدلول الآخر ثبوتاً كما في المقام[3]؛ حيث إنّ تصديق العادل بالعمل بقوله لمّا لم يمكن مع الأخذ بحكم الاستصحاب فيحكم العقل بلزوم طرحه بما هو ينافيه واقعاً لا بما هو مدلول دليل الاستصحاب، وبه

---

١. كذا، والصواب ظاهراً: ناظر.

٢. بعدها في الأصل: «بما هو مدلوله في مقام الإثبات» ثمّ شطب عليها.

٣. في الهامش: «كمفاد الأصل حكم ظاهري يجب [كتب بعدها: «عقلاً» ثمّ شطب عليها] العمل به وترك العمل بخلافه، لكن ذلك بحكم العقل؛ فإنّ الحكم الفعلي المؤدّي إليه خبر العادل يطارد عقلاً مؤدّى الاستصحاب في صورة المخالفة ويمانعه في مقام الثبوت، وأين هذا من دلالة اللفظ على المنع عن العمل بالأصل في مرحلة الإثبات، فينتفي حينئذٍ ما هو القوام في الحكومة المصطلحة ـ أعني الدلالة اللفظية للدليل [في الأصل: لدليل] الحاكم ونظره إلى الدليل [في الأصل: دليل] المحكوم ـ فإذا كان الطرد والمنع لأجل المنافاة بين الحكمين واقعاً كان لازمه التعارض من الجانبين وإعمال قواعد المعارضة بين مدلولي الدليلين.
هذا مضافاً إلى أنّ ما وقع في كلامه (قده) من تقريب الحكومة فإنّما هو على تقدير المخالفة ولا يأتي حديث إلغاء احتمال الخلاف في صورة توافق الأصل مع الدليل».
ولعلّ المقرّر كان بصدد تغيير العبارة ـ أعني قوله: «كما في المقام ... فيحصل التعارض» ـ ولكن لم يصدر منه ما يدلّ على ذلك.

ينتفي ما هو القوام في الحكومة المصطلحة من الدلالة اللفظية لدليل[١] الحاكم ونظره كذلك إلى مدلول المحكوم، فإذا كان الطرد من جهة منافاة الحكم[٢] الاستصحابي للأخذ بالأمارة عملاً، فيكون العكس أيضاً كذلك فيحصل التعارض.

هذا كلّه مضافاً إلى أنّ ما ذُكر ـ من أنّ الأمارة لها نظرٌ إلى موضوع الاستصحاب دون العكس ـ إنّما هو لأجل مفادها بنفسها مع مفاده، وأمّا بلحاظ دليل اعتبارهما ـ أعني الأمر بتصديق العادل والنهي عن النقض ـ فليس كذلك، بل يدلّ على كون كلٍّ منهما قاعدة مضروبة للشاكّ في مقام العمل، فيكون موضوع حكم الأمارة والاستصحاب بلحاظ دليل الاعتبار ـ كما أنّه هو المناط ـ واحداً وهو المكلّف الشاكّ في الموضوع الغير المعلوم الحكم وإن كان مفادهما مختلفاً ولكنّه ليس بمناطٍ، فحينئذٍ يُثبت كلٌّ منهما بمقتضى دليل اعتبارهما[٣] حكماً في المشكوك بلا ترجيحٍ لأحدهما على الآخر فيحصل[٤] بينهما التعارض.

وبالجملة، لو أغمضنا عمّا ذكرنا ـ من «الورود» إمّا بأخذ «الشكّ» المأخوذ في دليل الاستصحاب من جميع الجهات حتّى يرتفع بدليل الأمارة، أو بتعميم «اليقين» في الغاية لكي يشمل كلّ يقين في موضوع المستصحب ولو بوجهٍ كي يصدق الغاية على اليقين بالحجّة من قِبل الشارع، فيرتفع عنوان «نقض اليقين بالشكّ» ـ لأشكل معه إثبات التقديم على نحو الحكومة المصطلحة.

نعم، لو كان الغاية هو خصوص اليقين بالحكم الشرعي على خلاف اليقين

---

١. كذا، والصواب ظاهراً: للدليل.

٢. في الأصل: حكم.

٣. كذا، والأولى: اعتباره.

٤. في الأصل: فتحصل.

الأوّلي المتعلّق[١] بالحكم لأشكل «الورود» أيضاً، فيحتاج في التقديم إلى التوفيق العرفي، بأن يقال: إنّ دليل الأمارة لمّا كانت حجّةً على الواقع فكأنّه هو ويكون بمنزلته، فيقدّم على ما دلّ على الحكم الشرعي في طول الواقع في مرتبة الشكّ فيه في مقام الدوران والجمع.

في بيان وجه تقديم الأمارة على أصالة البراءة

ثمّ[٢] إنّ وجه تقديم الأمارة على البراءة ـ بناءً على إنشاء الحكم الشرعي على طبقها ـ هو الورود، بناءً على كون عنوان «إخبار العادل» واسطةً في الثبوت لإنشاء الحكم في نفس العنوان الواقعي الذي أخبر بحكمه الشرعي.

---

١. في الأصل: المعلق.

٢. كتب في الهامش ما يلي: «ثمّ إنّ وجه تقديم الأمارة على البراءة هو ما ذُكر بعينه في وجه تقديمها على الاستصحاب من غير فرقٍ بين [بعدها في الأصل: «جعل» ثمّ شطب عليها] كون مؤدّى الأمارة أحكاماً ظاهرية أو [بعدها في الأصل: «جعله عبارة عن» ثمّ شطب عليها] أنّ مفادها جعل الحجّية المترقّب منها ما للحجج المنجعلة [بعدها في الأصل: «من العلم والظنّ حال الانسداد» ثمّ شطب عليها] فإنّه يصير ما قامت عليه الأمارة معلومَ الحكم بعنوان كونه ممّا أخبر به العادل، فيندرج في الغاية، كما يندرج فيها لو جعلنا العلم والمعرفة في الغاية كنايةً عن مطلق الحجّة الرافعة للحيرة.

نعم مع الإغماض [عن] ذلك [بعدها في الأصل: «تكون» ثمّ شطب عليها] تُعارِض [بعدها في الأصل: «الأمارة» ثمّ شطب عليها] البراءة الشرعية الثابتة بمثل «حديث الرفع» الأمارة؛ لبقاء الجهل بالحكم الواقعي في المشكوك وإن قامت الأمارة، وطريق التوفيق [بعدها في الأصل: «إمّا بدعوى الرجوع ...» ثمّ شطب عليها] إنّما هو بتضييق موضوع البراءة وبقائها بدليل الأمارة كما تقدّم في الجمع بين الأمارة والاستصحاب» [بعدها في الأصل: «وإمّا بدعوى عدم القول بالفصل؛ فإنّه لا محيص عن تقدّم الأمارة على الأصل في غير مورد الإلزام» ثمّ شطب عليها].

نقول: الظاهر أنّ المؤلّف كتبها ـ رحمه الله ـ بدلاً من قوله: «ثمّ إنّ وجه تقديم الأمارة» إلى قوله: «بضميمة عدم القول بالفصل القطعي»، ولعلّه نسي أن يشطب على قوله في المتن: «ثمّ إنّ وجه ...».

وبعبارةٍ أُخرى، كان دليلاً على إنشاء الحكم في ما يصدق عليه بالحمل الشائع الصناعي أنّه ممّا أخبر العادل بحكمه بناءً على الطريقية في الأمارة، أو كان واسطةً في العروض بأن تعلّق الحكم على العنوان الواقعي المعنون بعنوان «إخبار[1] العادل» مثلاً بناءً على السببية فيها، مع كون الجهل بالحكم المأخوذ في موضوع «حديث الرفع» و«كلّ شيء لك حلال» إلى غيره من سائر أدلّة البراءة هو الجهلَ به ولو بغير العنوان الواقعي في نفس الموضوع المعنون به، ولا يخفى وجهه.

وأمّا بناءً على [جعل] الحجّية في الأمارة، أو بناءً على إنشاء الحكم ولكن مع كون الجهل بالحكم في موضوع الأصل هو الجهل به في العنوان الواقعي فيُشكل «الورود» خصوصاً على ما ذكرنا ـ من كون موضوع حكم الأمارة بملاحظة دليل اعتبارها هو المشكوك ـ؛ حيث إنّ دليل كلٍّ منهما حينئذٍ يقتضي وجوب الرجوع في مورد المشكوك إلى الحكم الثابت به وأنّ الحكم الشرعي في موضوع الشكّ هو ما أفاده، فلابدّ:

إمّا من التوفيق العرفي الذي قد تقدّم بين الأمارة والاستصحاب.

وإمّا من ملاحظة أنّه لمّا كان لابدّ في غير مورد التكليف الوجوبي والتحريمي من العمل بالأمارات؛ لعدم مجيء «حديث الرفع» فيه؛ لكونه في مقام الامتنان ولا امتنان فيه، فاذا عُمل بها فيه فيُعمل بها في مورد «حديث الرفع» أيضاً بضميمة عدم القول بالفصل القطعي، وإلّا فلو عُمل بحديث الرفع فلابدّ إمّا من طرح الأمارة في غير مورده أيضاً لئلّا يلزم التفكيك فيلزم اللغو في جعلها، أو يؤخذ بها فيه فيلزم الفصل والتفكيك وقام الإجماع القطعي على عدم الفصل في موارد حجّيتها أصلاً،

---

١. هذا هو الصواب، وفي الأصل: بالعنوان الإخبار.

كما هو واضح[١].

في وجه تقديم الأمارة على أصل الاحتياط

ومن هنا اتّضح وجه تقديم «الأمارة» على «الاحتياط» وأنّه بـ«الورود»، كما اتّضح أيضاً ورود «الاستصحاب» على «البراءة»[٢]:

أمّا العقلي منها فواضح؛ لكونها عبارةً عن الأمن من العقوبة عند احتمالها، ولا مؤمّن بعد سبق الحالة اليقينية وتنزيل مشكوك الوجوب أو الحرمة منزلةَ اليقين بهما؛ فإنّه حينئذٍ بيانٌ للتكليف وإتمامٌ للحجّة الرافعة لموضوع البراءة.

وأمّا البراءة الشرعية فوجه تقديم الاستصحاب عليها هو لزوم التخصيص من غير مخصّصٍ لو قدّمناها عليه؛ وذلك لأنّ موضوع الإباحة الشرعية هو المشكوك بتمام العناوين، وموضوع الاستصحاب هو المشكوك بعنوان أنّه المعلوم[٣] أو

---

١. بعدها في الأصل: «ثمّ إنّ ما ذكر بناءً على جعل الحجّية بالنسبة إلى الأمارات ممّا لا ريب فيه، وأمّا بناءً على إنشاء الحكم الشرعي على طبقها فالتحقيق إنّما هو ما ذكرنا من الورود لا التعارض ـ كما قد تُوهّم ذلك ـ ؛ لأنّه لو قامت أمارة على حرمة شرب التتن يصدق معه العلم بالحرمة فيخرج عن كونه مجهول الحكم حيث إنّه من الظاهر عدم التقيّد بالنسبة إلى مفاد الأصل بكون الجهل بالحرمة الواقعية فكذا العلم بها الذي جعلت غاية» ثمّ شطب على قوله: «فالتحقيق ... جعلت غايةً» ولم يشطب على ما قبله والصواب حذفه، ولذا ذكرنا في الهامش.

٢. بعدها في الأصل: «حيث إنّ الشيء المعلوم الحرمة أو الوجوب سابقاً مثلاً يعلم حرمته أو وجوبه لاحقاً بعنوان عدم نقض اليقين بالشكّ بنحو الإشارة إلى ما هو مشكوك الحكم لاحقاً والمتيقّن سابقاً بالحمل الشائع أو بنحو الواسطة في العروض وعرفت أنّ الجهل بالحرمة المأخوذ في موضوع الأصل هو الأعمّ من كونه بالعنوان الواقعي أو الظاهري، وكذا الشبهة في موضوع الاحتياط» ولم يشطب عليها ولكن كتب في الهامش قوله: «أمّا العقلي منها ... ولو ظاهراً» والظاهر أنّها بدلٌ من قوله: «حيث إنّ الشيء ...» ولذا أوردناها في المتن وأوردنا قوله: «حيث إنّ الشيء ...» في الهامش.

٣. بعدها في الأصل: «الحكم في السابق» ثمّ شطب عليها.

المعلوم الحكم في السابق.

وتوهّم المعارضة مدفوع كما عرفت؛ لأنّ الأخذ بـ«البراءة أو الاحتياط» في الموضوع المشكوك مع سبق الحالة اليقينية يكون تخصيصاً للنهي من نقض اليقين بالشكّ، بخلاف البناء على الحالة السابقة من الوجوب أو الحرمة؛ فإنّه خروج المشكوك عن جميع الوجوه إلى معلوم الحكم من وجهٍ، وكون مورد البراءة كذلك مبنيٌّ على تقديمها على الاستصحاب، وهو متوقّف على شمول دليلها لمورده المتوقّف على رفع اليد عن ظهور النهي عن نقض اليقين إلّا باليقين، فلو توقّف رفع اليد عن ظهوره على شمول دليلها لزم الدور.

وبالجملة، مورد البراءة الشرعية مجرىً للاستصحاب على كلّ تقديرٍ إذا كانت له حالة سابقة من غير توقّف على جريان البراءة وعدمها؛ لأنّ موضوعه «نقض اليقين بالشكّ فيه»، وهو حاصل لا محالة حتّى بعد جريان البراءة؛ لأنّ المراد من «الشكّ» فيه هو الشكّ في الواقعي منه وهو غير مرتفع، وأمّا البراءة فجريانها موقوف على عدم جريان الاستصحاب؛ لأنّ موضوعها «الشكّ في الحكم» وهو مرتفع بالاستصحاب الموجب للعلم بالحكم ولو ظاهراً.

ثمّ إنّ ملاحظة «الاستصحاب» مع «قاعدة اليد» في الشبهة الموضوعية تقضي تقديمها عليه مطلقاً ـ على تقدير كونها من الأمارات أو كونها من الأُصول ـ فإنّه حينئذٍ لا محيص عن تقديمها على الاستصحاب؛ لكونها أخصّ منه، فلولا التقديم للزم اللغو في الجعل نظراً إلى أنّ ما في اليد غالباً مسبوق بملك الغير، ومع الشكّ في الملكية المأخوذة يُحكم بالاستصحاب على بقاء العين في ملك مالكه السابق، فلابدّ من تخصيص أدلّة الاستصحاب بها مطلقاً ـ على التعبّد وعلى الظنّ أيضاً ـ

كيف، ولو بنى عليه لزم طرح القاعدة بالمرّة.

هذا كلّه حال تعارض الاستصحاب مع غيره من سائر[١] الأمارات والأُصول العملية، وأمّا لو تعارض فردان منه بأنفسهما ـ لعدم إمكان الأخذ بهما والجمع بين مقتضاهما ـ فحينئذٍ لا يخلو الحال فيهما:

في تعارض الاستصحابين

إمّا أن يكون الشكّ في أحدهما مسبّباً عن الآخر وكونه أثراً شرعياً له أو لا، سواء كان الشكّ فيهما مسبّباً عن أمرٍ ثالث أو لم يكن واحد منهما أثراً شرعياً للآخر وإن كان الشكّ فيه مسبّباً عن الشكّ في الآخر.

وهذان القسمان في ما كانت هناك حالة سابقة، وعلم[٢] بانتقاضها في واحدٍ من الاستصحابين إجمالاً، وأمّا في ما لم يُعلم بانتقاضها كاستصحاب وجوب فعلين كان[٣] التعارض[٤] بينهما؛ لأجل عدم التمكّن من العمل بكلا الواجبين، فإنّه يدخل[٥] ذلك في المزاحمين، وحكمُه تقديمُ الأهمّ منهما إن كان، وإلّا فالتخيير.

في الاستصحاب السببي والمسبّبي

وكيف كان، فالقسم الأوّل كاستصحاب كرّية الماء وإطلاقه بالنسبة إلى استصحاب نجاسة المغسول به، فإنّ طهارة الثوب أثر شرعي لطهارة الماء قبل الغَسل، فلو شُكّ في بقاء نجاسة الثوب المغسول بالماء المشكوك طهارته قبل الغَسل مع كونه مسبوقاً بالطهارة، كان الترجيح[٦] مع الاستصحاب في طرف السبب

---

١. بعدها في الأصل: «الأُصول و» ثمّ شطب عليها.

٢. في الأصل: «لم يعلم» ثمّ شطب عليها وكتب فوقها: «علم».

٣. كذا، والصواب ظاهراً: فكان.

٤. أي التعارض بالمعنى اللغوي لا الاصطلاحي.

٥. كذا، والأولى: «فيدخل» بدلاً من «فإنّه يدخل».

٦. كذا في الأصل وهو شائع في الاستعمال، ولعلّ الصواب: «الرجحان».

دون المسبّب؛ وذلك لدوران الأمر بين التخصّص بتقديم الأصل السببي أو التخصيص بتقديم الأصل المسبّبي، ومن المعلوم تعيين[١] الأوّل في مقام الدوران.

في تقديم الأصل السببي على المسبّبي

وتقريبه أنّه مع إجراء الأصل في طهارة الماء في المثال يُحكم شرعاً بترتيب آثارها عليها، ومنها طهارة الثوب المغسول به، فيكون رفع اليد عن اليقين بنجاسته[٢] نقضاً له باليقين بحكم الشارع بزوالها وحصول الطهارة بالغَسل بالماء المستصحب الطهارة لا نقضاً له بالشكّ، فلا مخالفة لعموم النهي الاستصحابي، بخلاف ما لو بُني على استصحاب نجاسة الثوب؛ فإنّه ـ حيث لا يكون من آثارها شرعاً نجاسةُ الماء المشكوك في[٣] طهارته[٤] ـ يبقى الشكّ في طهارته ونجاسته على حاله، فلو حكمنا عليه بالطهارة بمقتضى الاستصحاب كان لازمه شرعاً[٥] طهارة الثوب ورفع اليد عن استصحاب نجاسته بحكم الشارع، وأمّا لو بنينا على نجاسة الماء للزم منه محذور تخصيص دليل الاستصحاب الناهي عن نقض اليقين بالشكّ في خصوص السبب بلا وجهٍ وجيه، فإجراء الاستصحاب في السبب موجب للحكم القطعي من الشارع بزوال نجاسة الثوب دون إجرائه في المسبّب فإنّه لا يوجب حكم الشارع بزوال الطهارة عن الماء؛ لأنّ[٦] ارتفاعها ليس من أحكام مستصحبه، فيلزم طرح عموم الأخبار الناهية عن نقض اليقين إلّا باليقين بلا

---

١. والصواب ظاهراً: تعيّن.

٢. كتب فوقها في الأصل: «بالشكّ» ثمّ شطب عليها.

٣. بعدها في الأصل: «نجاسته و» ثمّ شطب عليها.

٤. بعدها في الأصل: «الوارد بعد الثوب» ثمّ شطب عليها.

٥. بعدها في الأصل: «رفع اليد» ثمّ شطب عليها.

٦. في الأصل: «فإنّ» ثمّ شطب عليها وكتب فوقها: «لأنّ».

مخصّصٍ يقتضيه.

فإن قلت: إنّ الحكم ببقاء نجاسة الثوب يستلزم عدم حصول طهارته فإنّ إثبات أحد الأضداد ولو ظاهراً يوجب رفعها[١] كذلك. ومن المعلوم أنّ الحكم بالنجاسة في طرف المسبّب لا يجامع عدم الحكم بها في السبب؛ إذ بدونه لابدّ إمّا من الحكم بطهارة الثوب أو لا يحكم عليه أصلاً، والثاني باطل؛ لاستلزامه لتخصيص الخطاب بالاستصحاب بلا مخصّصٍ، وعلى الأوّل فلابدّ مع الحكم بنجاسة الثوب[٢] من الحكم تعبّداً بعدم طهارة الماء ولو بالملازمة الظاهرية، وحينئذٍ يكون رفع اليد عن اليقين بالطهارة باليقين، بحكم الشارع بعدمها لا بمجرّد الشكّ فلا يكون استصحاب الطهارة أولى.

قلت: إنّ الحكم بعدم طهارة الثوب تعبّداً لا يستلزم التعبّد بعدم طهارة الماء شرعاً. كيف، ولو تعارض الاستصحاب في السبب مع ما في عرضه من الاستصحاب عُمل بالاستصحاب في المسبّب، وليس ذلك إلّا لعدم الملازمة التعبّدية بين الحكم على المسبّب بالنجاسة والحكم بها على السبب، فكم فرقٍ بين الحكم بزوال المتيقّن السابق في أحد المستصحبين بالاستصحاب كما لو قام عليه دليل، وبين رفع اليد عن أصل حرمة النقض مع بقاء موضوعه ـ أعني الشكّ في بقاء السبب ـ لو عُمل بالأصل في المسبّب.

فالاستصحاب السببي موجب لحدوث عنوان، وهو الغَسل بالماء الطاهر يزول به اليقين ولو بحكم الشارع في المسبّب، فيكون كالأمارة بالنسبة إليه دون

---

١. كذا ومرجع الضمير هو الطهارة، والأولى: «رفعه» أي الضدّ الآخر.

٢. كذا، ولكن كيف يمكن الحكم بنجاسة الثوب مع أنّ المفروض على الأوّل الحكم بطهارة الثوب؟!

العكس؛ لعدم كون أحد الأسباب[١] لزوال طهارة الماء شرعاً ولو ظاهراً بقاء نجاسة الثوب بعد غَسله به وإن كان لابدّ من الحكم برفع اليد عن اليقين ونقضه بالشكّ بلا سببٍ مزيل له، كما كان في الحكم بالبناء على الأكثر عند الشكّ في الركعات قبالاً لاستصحاب الأقلّ؛ وذلك لأنّ «اليقين» المجعول غايةً في قوله (ع): «لكن تنقضه بيقينٍ آخر» هو اليقين الوجداني المتعلّق بزوال المتيقّن السابق أو بقائه واقعاً أو بالحجّة على أحدهما لا اليقين[٢] بمطلق الحكم من الشارع ولو في غير مورده.

وممّا ذكرنا ظهر فساد ما يُدّعى من أنّ اليقين بالنجاسة في الثوب المغسول من أفراد العامّ فلا وجه لطرحه، وقد عرفت الوجه فيه وهو كون الحكم بشمول الخطاب بالنهي عن نقض اليقين إلّا بمثله في السبب مانعاً عن شموله للمسبّب، فأمّا هو كما لو عملنا باستصحاب النجاسة، فإنّه ـ بعدما لم يكن زوال الطهارة عن الماء من الأحكام الشرعية لنجاسة الثوب وإن كان بقاؤها في الثوب واقعاً كاشفاً عن نجاسة الماء قبل غَسل الثوب به ـ لا يكاد يرتفع به ما هو الموضوع للأصل في السبب بحسب الظاهر.

فإن قلت: إنّ فردية الشكّ في السبب لدليل الاستصحاب معلوم، وفردية الشكّ في المسبّب يتوقّف على التخصيص بلا مخصّصٍ [بل] إنّما هو بلحاظ الحكم الاستصحابي، وأمّا مع قطع النظر عنه فكلٌّ منهما مصداق يقيني في عرض الآخر لموضوع النهي العامّ عن نقض اليقين بالشكّ، وليست فردية أحدهما في طول الآخر بل في عرضه، ولم يقم دليل على خروج اليقين والشكّ في المسبّب عن

---

١. كتب فوقها في الأصل: «شرعاً» ثمّ شطب عليها.

٢. هذا هو الصواب، وفي الأصل: التقين.

تحت الأخبار الناهية عن النقض، ولا ترجيح بعد تحقّق الموضوع مع قطع النظر عن الحكم لأحد الاستصحابين على الآخر. كيف، وحديث الترجيح في ما كان أحد الموضوعين في طول الآخر. ومع قطع النظر عن الحكم لا يكون ذلك وإلّا لزم الخلف؛ لفرضِ تساويهما في الفردية وكونِ نسبة العموم إليهما على حدٍّ سواء من دون تفاوتٍ بينهما، فكيف يلاحظ الأصل أوّلاً في طرف السبب حتّى يخرج المسبّب عن كونه مصداقاً، وليس بأولى من العكس فيُجعل شمول العامّ للشكّ السببي[1] مانعاً عن شموله للشكّ المسبّبي[2]، وحيث لم يكن ثمّةَ ترجيحٌ لشيءٍ من الاستصحابين يُحكم بتساويهما ـ كما هو الحكم في الشكّين المسبّبين عن أمرٍ ثالث. ودعوى التسبيب بينهما لا يوجب الترجيح بعد فرض تحقّقهما في الخارج في مرتبة واحدة وكون نسبة عموم الخطاب إليهما على حدٍّ سواء.

قلت: نعم، إلّا أنّ عدم إمكان العمل بكلا الاستصحابين يكون قرينة عقلية على عدم إرادتهما من عموم الخطاب، فيدور الأمر بين رفع اليد عنهما معاً أو رفع اليد عن السبب دون المسبّب أو بالعكس. ومعلوم أنّ الأوّل مستلزم للمحذور الزائد عمّا لابدّ من ارتكابه عقلاً من إخراج واحد منهما عن عموم الخطاب وتخصيصه به، فلا وجه لتخصيصه[3] بهما بعد إمكان العمل بواحدٍ منهما، والثاني مستلزم للتخصيص من غير مخصّصٍ دون الأخير، وذلك يكفي ترجيحاً له على سابقه.

على أنّ جعل الشكّ في المسبّب من أفراد العامّ يتوقّف على خروج الشكّ في

---

١. في البداية: «المسبّب» ثمّ شطب عليها وكتب فوقها: «السببي».

٢. في البداية: «السبب» ثمّ شطب عليها وكتب فوقها: «المسبّبي».

٣. في الأصل: لتخصصه.

السبب عن مشموليته للعموم بعدما كان لازم دخوله رفعَ اليد عن الشكّ المسبّبي؛ حيث إنّه من أحكامه وآثاره شرعاً، فإذا استند في خروجه عنه إلى دخول الشكّ في المسبّب توجّه عليه الدور الظاهر ولا يلزمه في العكس؛ حيث إنّ الشكّ في السبب ليس من آثار الشكّ في المسبّب، كما هو المفروض.

وتوهّمُ عدم شمول الدليل لليقين الناشي منه على خلاف المتيقّن السابق مدفوعٌ بإمكان شموله ولو بنحو القضيّة الطبيعة كما في «كلّ خبري صادق»، فلا وجه لتوهّم الإيراد من هذه الجهة.

هذا، على أنّه لو لم نبنِ على تقديم الأصل السببي على الأصل المسبّبي لزم منه إلغاء الاستصحاب في الموضوعات؛ وذلك لأنّ المراد من استصحاب الموضوع هو جعل آثاره، وهذا إنّما يُجدي في الآثار الغير المشاركة مع الموضوع في الوجود السابق، وأمّا المشاركة معه فيه فهي بنفسها[1] مجرىً للاستصحاب[2] في عرض استصحاب الموضوع، فيقع التعارض بين الاستصحابين، فلو بنينا على عدم تقديم استصحاب الموضوع في المقام على استصحاب الآثار المشاركة فلا محالة نقول بعدمه أيضاً في الآثار الغير المشاركة؛ لكونهما في مرتبةٍ واحدة، ولا فرق إلّا في كون أحدهما موافقاً للموضوع في الحالة السابقة دونه في الآخر، فلو قدّمنا استصحاب الموضوع على استصحاب الحكم في ما لا يكون له حالة سابقة يقينية فليُقدَّم أيضاً في ما كانت[3] للحكم حالة سابقة؛ لعدم التفاوت من هذه الجهة.

---

١. بعدها في الأصل: «إذا كانت» ثمّ شطب عليها.

٢. بعدها في الأصل: «بحيث يغني استصحابها عن استصحاب الموضوع» ثمّ شطب عليها.

٣. بعدها في الأصل: «له حالة سابقة» ثمّ شطب عليها.

هذا كلّه بناءً على أخذ الاستصحاب من باب التعبّد، وأمّا بناءً على اعتباره من باب الظنّ فالتحقيق أيضاً هو تقديم الاستصحاب السببي، بل تقديمه على حجّيته من باب الظنّ أظهر منه[١] على فرض القول من باب التعبّد؛ لاستحالة انفكاك الظنّ باللازم عن الظنّ بالملزوم، فإذا فُرض حصول الظنّ بطهارة الماء يلزمه عقلاً الظنّ بزوال النجاسة عن الثوب المغسول فيه.

وإن شئت قلت[٢]: إنّه لو بنينا على إناطة الاستصحاب بالظنّ الحاصل من لحاظ الحالة السابقة، فلا محالة يحكم العقل بعد فرض التبعية وكون تأثير أحدهما في الآخر بنحو العلّية والسببية بترتّب أحدهما على الآخر نحوَ ترتّب المسبّب على سببه بل هو هو، وإلّا لزم انفكاك المعلول عن علّته والأثر عن مؤثّره، بل مع فرض الظنّ بالسبب لا يُعقل حصول الظنّ[٣] بالمسبّب لا نوعاً ولا شخصاً على خلافه؛ لأنّ الذهن مع الالتفات إليهما منصرف إلى العلّة، فإن حصل له من حالتها السابقة ظنٌّ ببقائها فيُحكم قهراً بتبعية المعلول إيّاها من غير التفاتٍ أصلاً إلى الحالة السابقة في المعلول لكي يحصل الظنّ به أو لا، فلا يكون هناك إلّا ظنٌّ يوافقه ظنّ آخر قهراً.

فإن قلت: بعدما كان مستند حصول الظنين ـ أعني الظنّ باللازم والظنّ بالملزوم ـ هي الحالة السابقة لا غيرها، فلا منع من أن يحصل الظنّ بعدم اللازم لحالته السابقة فيمتنع معه حصول الظنّ بالملزوم، فإنّه كما يمتنع حصول الظنّ بعدم اللازم مع فرض حصول الظنّ بالملزوم، كذلك يمتنع حصول الظنّ بالملزوم مع

---

١. شطب عليها في الأصل، والصواب إثباتها.

٢. في الأصل: «والحاصل» ثمّ شطب عليها وكتب بدلاً منها: «وذلك» ثمّ شطب عليها أيضاً وكتب بدلاً منها: «وإن شئت قلت» كما في المتن.

٣. في الأصل: الض.

فرض الظنّ بعدم اللازم؛ حيث إنّ الظنّ بعدم المعلول يلازم الظنّ بعدم العلّة، فكيف يجامع الظنّ بوجود العلّة؟!

قلت: ذلك غير معقول كما هو مقتضى التبعية فإنّ[1] مع فرض اللزوم لا يكاد يتحقّق ظنٌّ على خلاف الظنّ بما كان الملزوم عليه؛ لأنّه فرع الالتفات، وبعد الالتفات إليه وترتّبه على الملزوم وكونه معلولاً له ومترشّحاً عنه وشأناً من شؤونه لا يُحكم عليه إلّا ما يُحكم على ملزومه.

نعم، يحصل للغافل عن الملزوم ظنٌّ باللازم وجوداً أو عدماً من سبق حالته اليقينية، لكن لا ترتفع معه غائلة العلّية بينهما بعد الالتفات إلى الخصوصية وأنّ المعلول من رشحات وجود العلّة وشأناً من شؤونه، فإنّه حينئذٍ يزول الظنّ به ويتّبع في الظنّ بالبقاء أو عدمه الظنّ بعلّته بقاءً وارتفاعاً بعد ملاحظة حالتها السابقة.

وبالجملة، لا يمكن التعويل على الحالة السابقة؛ لحصول الظنّ باللازم على حِدةٍ بعد تسبّب الشكّ فيه عن الشكّ في الملزوم؛ لأنّه طور من أطوار وجوده وإن كان الشكّ في بقائه محصّلاً[2] للظنّ الاستصحابي به، غير أنّه بعد فرض التبعية المزبورة وأنّ الشكّ في اللازم من أجل الشكّ في الملزوم لا محالة كان حال الذهن في الأوّل تابعاً لحاله في الثاني.

واتّضح بما ذكرنا فساد ما قد يقال: [من] أنّ التبعية المزبورة إنّما تستقيم[3] في ما إذا لم يكن السببان الكاشفان[4] عن حال اللازم والملزوم في عرضٍ واحد

---

١. كذا، والصواب ظاهراً: «فإنّه» بدلاً من «فإنّ».

٢. في الأصل: محصّل.

٣. في الأصل: يستقيم.

٤. في الأصل: السببين الكاشفين.

كما[١] في المقام؛ لأنّها في مرتبة واحدة؛ إذ كان المقتضي لها نفس الحالة السابقة.

والوجه فيه امتناع كون السبب المقتضي للظنّ بالعلّة مقتضياً للظنّ بعدم المعلول. وهذا من دون فرقٍ بين كون اعتبار الاستصحاب من باب الظنّ النوعي أو الشخصي؛ وذلك لأجل تبعية الظنّ النوعي أو الشخصي في المعلول للظنّ كذلك في العلّة حال الالتفات إلى الحالة السابقة[٢].

نعم، لو قامت أمارة في طرف اللازم على خلاف الظنّ في طرف الملزوم فيتعارضان؛ لكون الأمارة على أحدهما أمارةً على الآخر، فلو قامت الأمارة على طرف اللازم الكاشفة عن عدمه يُستكشف منه عدم الملزوم الذي هو طهارة الماء المغسول فيه استكشافاً إنّياً، كما أنّه لو قامت على طرف الملزوم فيُستكشف منه وجود اللازم استكشافاً لمّياً، لكن لا سبيل إلى هذه المعارضة بناءً على الظنّ الشخصي؛ لعدم إمكان تحقّق ظنّين شخصيين متخالفين على طرفي اللازم والملزوم.

نعم، الاستكشاف المزبور ثابت فيُستكشف من الظنّ باللازم [الظنّ بـ]الملزوم، وهذا ليس من جهة تقديم الظنّ في المعلول على الظنّ بالعلّة بل لأجل عدم حصول الظنّ الشخصي بها.

هذا كلّه في ما إذا كان الشكّ في أحد الأصلين مسبّباً عن الشكّ في الآخر.

---

١. بعدها في الأصل: «و» وليس بصوابٍ.

٢. في الأصل بدلاً من قوله: «وذلك لأجل ... الحالة السابقة»: «أمّا الأوّل فلأجل تبعية الظنّ النوعي في المعلول للظنّ النوعي في العلّة حال الالتفات إلى الحالة السابقة وأمّا الثاني فلفرض التبعية المزبورة» ثمّ شطب على مواضع منها وزاد بعض الكلمات وصارت العبارة كما ترى في المتن.

القسم الثاني[١] ما إذا تعارض الفردان من الاستصحاب وكان الشكّ فيهما مسبّباً عن أمرٍ ثالث[٢] ولم يكن[٣] أحدهما أثراً شرعياً للآخر، وهذا كما في موارد العلم الإجمالي:

فإن كان أحد الأطراف مورداً للابتلاء دون الباقي فلا إشكال في العمل بالاستصحاب في الواقعة المبتلى بها لا غير، وهذا في الحقيقة خارج عن فرض تعارض[٤] الاستصحابين؛ لعدم جريانه في غير المبتلى بها حتّى يقع التعارض؛ لأنّ الاستصحاب قاعدة مقرّرة لتعيين الحكم الفعلي للشاكّ المتيقّن في السابق، وليس حكماً شرعياً فعلياً[٥] بالنسبة إلى الخارج عن الابتلاء.

وإن كان كلٌّ من المستصحبين مورداً للابتلاء فحينئذٍ يقع التعارض بين الاستصحابين ـ سواء كان لأجل استلزامهما المخالفة العملية للعلم الإجمالي كما في مستصحبي الطهارة مع العلم بنجاسة أحدهما، أو لأجل قيام الإجماع على عدم اختلاف الماء الواحد في الطهارة والنجاسة ولو بحسب الظاهر، أو لا كما في التوضّي[٦] اشتباهاً بالمائع المردّد بين البول والماء فإنّ استصحاب الطهارة الخَبَثية للبدن مع استصحاب عدم الطهارة الحَدَثية للمكلّف يتعارضان ـ ففي جريان

---

١. هذا عدل لقوله: «وكيف كان فالقسم الأوّل» في ص ٥٣٦.

٢. بعدها في الأصل: «فحينئذ» ثمّ شطب عليها.

٣. بعدها في الأصل: «المستصحب في»، وقد شطب على لفظة «في» ونسي أن يشطب على كلمة «المستصحب».

٤. هذا هو الصواب، وفي الأصل: بتعارض.

٥. في الأصل: حكم شرعي فعلي.

٦. في الأصل: «التوضّئ» بالهمزة والصواب: «التوضّي» من دون همزة كما أثبتناه في المتن أو «التوضّؤ».

الاستصحاب من الجانبين، أو عدمه كذلك، أو التفصيل بين ما إذا لزم من إجرائهما مخالفةٌ عملية للعلم الإجمالي أو الإجماع فيتساقطان وبين ما إذا لم يلزم واحد منهما فيجريان، وجوه.

وصفو الكلام فيه يقتضي البحث في مقامين:

أحدهما في ثبوت المقتضي للاستصحابين في أطراف العلم الإجمالي.

وثانيهما في وجود المانع عن جريانهما على تقدير ثبوت المقتضي لهما.

المقام الأوّل

قد يقال بعدم المقتضي لجريان الاستصحاب في أطراف العلم الإجمالي وإن عُلم بحدوث تكليفٍ فعلي؛ لعدم شمول أدلّته للاستصحاب في تلك الأطراف؛ لأنّه على تقدير الشمول يلزم المناقضة في مثل قوله (ع): «لا تنقض اليقين بالشكّ ولكن تنقضه بيقينٍ آخر» بين صدر الرواية وذيلها؛ حيث إنّها بمقتضى الصدر تدلّ[1] على حرمة نقض اليقين بالشكّ بكلٍّ من الأطراف معيّناً، وبمقتضى ذيلها تدلّ على وجوب النقض في أحد الأطراف لا بعينه عندنا وإن كان معيّناً في الواقع؛ للعلم الإجمالي بانتقاض اليقين باليقين في أحدهما. ومن المعلوم لزوم المناقضة بين السالبة الكلّية والموجبة الجزئية، والأخذُ بأحدهما معيّناً وطرح الآخر يوجب التعيين[2] من غير معيّنٍ. والأخذُ به مخيّراً يوجب استعمال النهي في المعنيين؛ في الحرمة التعيينية في غير مورد العلم الإجمالي، والتخييرية في مورده.

---

١. في الأصل: يدلّ.

٢. في الأصل: «للتعيين» ثمّ شطب عليها وكتب بدلاً منها ما أثبتناه في المتن.

ولا يخفى أنّ العلم الإجمالي إنّما تعلّق بـ«أحدهما المردّد المصداقي» لا بـ«أحدهما المفهومي» حتّى يقال بكون حرمة النقض فيه تعيينياً أيضاً وأنّ التخيير بحسب المصداق؛ وذلك لأنّ المفهوم المزبور عنوان منتزع عن موارد العلم الإجمالي وليس موضوعاً للنهي عن نقض اليقين بالشكّ.

والأصلان المتعارضان في الفرض لا يمكن شمول الأخبار لشيءٍ منهما؛ فإنّ شموله[1] لكلٍّ منهما منافٍ لليقين بانتقاض الحالة السابقة بالنسبة إلى أحد المستصحبين الذي دلّ الأخبار على وجوب النقض به بناءً على تعميم «اليقين» للعلم الإجمالي.

والقولُ بأنّ المنصرف إليه «اليقينُ» هو العلم التفصيلي، دون مطلقه الشامل للعلم الإجمالي حتّى يحصل التعارض، ولا أقلّ من أنّه القدر المتيقّن فلا إطلاق له يعمّ العلم الإجمالي ـ مضافاً إلى ظهور قوله: «بيقين مثله» في كون اليقين الناقض هو المماثل لليقين السابق، وهو غير العلم الإجمالي ـ مدفوعٌ بأنّه لا وجه للانصراف بعد كون اليقين الإجمالي عين التفصيلي في الخارج وأثره بعين أثره. ودعوى الانصراف في ذلك ليس بأولى من دعوى انصراف «الشكّ» إلى الشكّ المحض الغير المقترن بالعلم.

هذا ملخّص ما يتعلّق بكلام الشيخ في *الفرائد*[2]، والتحقيق ـ كما هو مقتضى النظر الدقيق ـ تحقّق المقتضي لشمول مثل خطاب «لا تنقض اليقين بالشكّ» لأطراف العلم الإجمالي؛ فإنّ الأخبار التي منها صحيحة زرارة المتقدّمة المذيّلة[3] بقوله:

---

١. بعدها في الأصل: «لأحدهما المعيّن» ثمّ شطب عليها.

٢. *فرائد الأصول*، ج ٣، ص ٤٠٩ ـ ٤١٠.

٣. في الأصل: المزيلة.

«ولكن تنقضه بيقينٍ آخر»، ليست بصدد بيان الحكم في طرف الذيل على إطلاقه حتّى يلزم التناقض في مدلول «لا تنقض»، وإنّما هو مسوق لمحض التنبيه والإشارة إلى ما هو مقتضى حكم العقل في المسألة لولا الشرع ـ أعني ارتفاع الموضوع المستصحب وعدم بقائه ـ وليس قوله: «ولكن تنقضه» إلخ حكماً تعبّدياً ـ أعني وجوب نقض اليقين باليقين شرعاً ـ حتّى يشتمل الخطاب على حكمين تعبّديين: حرمة نقض اليقين بالشكّ، ووجوب نقضه باليقين اللازم منه المناقضة فيه، وإنّما هو حكم إرشادي محض وتنبيه إلى أنّ اليقين لا يكاد[1] ترفع اليد عنه[2] إلّا باليقين دون غيره كما هو مقتضى صدر الخطاب، فيكون الذيل أيضاً تأكيداً له، وعليه فيجري الأصل الاستصحابي في أطراف العلم الإجمالي.

ولو سلّمنا أنّ الصحيحة المزبورة بصدرها وذيلها بصدد بيان الحكم الشرعي ـ كما قلنا ـ لكنّ الأخبار الأُخر الغير المشتملة على ذاك الذيل تبقى ظاهرة[3] في الإطلاق والشمول لمورد العلم الإجمالي بلا مزاحمٍ، ومعه يتحقّق المقتضي ـ أعني العموم اللفظي ـ لدليل الاستصحاب بحيث يشمل أطراف العلم بلا ارتياب ولا توجب الصحيحة المشتملة على الذيل المزبور الإجمالَ في ما كانت خاليةً عنه؛ لأنّه من المقرّر في محلّه عدم سراية الإجمال الخاصّ المنفصل إلى العامّ.

هذا كلّه مضافاً إلى أنّ ظهور لفظ «اليقين والشكّ» في الإطلاق والعموم لكلّ يقينٍ وشكٍّ حتّى الواقع في أطراف العلم الإجمالي ـ لوقوعه في حيّز النفي ـ أقوى

---

١. كذا، والصواب ظاهراً: لا تكاد.

٢. بعدها في الأصل: «بغير اليقين» ثمّ شطب عليها.

٣. في الأصل: يبقى ظاهراً.

وآكد من ظهور «اليقين» في الذيل في الأعمّ من اليقين التفصيلي والإجمالي، بل ربما يدّعى عدمُ العموم فيه؛ لوقوع النكرة في حيّز الإثبات، وتماميته بمقدّمات الحكمة في ما لم تكن في البين قرينة، وشمولُ الصدر لليقين والشكّ في أطراف العلم الإجمالي قرينةٌ واضحة على أنّ المراد من «اليقين الناقض» هو اليقين التفصيلي دون[1] الأعمّ منه ومن الإجمالي[2].

١. بعدها في الأصل: «الإجمالي» ثمّ شطب عليها.

٢. كتب قوله: «هذا كلّه مضافاً ... من الإجمالي» في الهامش ولم يجعل علامةً لكي يعلم موضعه في المتن، والصواب ما أثبتناه.

المقام الثاني

في بيان المانع بعد الفراغ عن ثبوت المقتضي لجريان الاستصحاب في أطراف العلم الإجمالي، فنقول:

إنّ إجراء الاستصحابين لو لم يلزم منه إلّا المخالفة الالتزامية و[1]طرح قول الشارع دون المخالفة العملية، لا مانع عن جريانه في الطرفين أو البعض؛ وذلك كما في[2] مستصحبي[3] النجاسة إذا عُلم إجمالاً بطهارة أحدهما، وكما في استصحاب طهارة البدن وكون المتوضّي محدثاً في مورد التوضّي[4] بالمائع المردّد بين الماء والبول، وكما في استصحاب الطهارة لكلٍّ من واجدي المَنيّ في الثوب المشترك، وأمّا لو استلزم إجراؤه في الأطراف أو البعض المخالفةَ العملية القطعية أو الاحتمالية مع [عدم] المؤمّن كما في مستصحبي الطهارة مع العلم الإجمالي بنجاسة أحدهما فإن قلنا بكون العلم الإجمالي علّةً تامّة للتنجّز فيكون مانعاً عقلاً، ولو قلنا بأنّه مقتضٍ للتنجّز فإن تعلّق بالحكم الفعلي البعثي أو الزجري فكذلك يكون مانعاً عن الاستصحاب عقلاً و إلّا فلا، بل يكون الاستصحاب بمقتضى إطلاق دليله[5] للأطراف مانعاً عن اقتضائه فعلية الحكم.

ثمّ إنّه ـ بعد البناء على إجراء الاستصحابين ـ يقع التعارض بينهما فيُحكم

---

١. بعدها في الأصل: «دون» ثمّ شطب عليها.

٢. شطب في الأصل على قوله: «كما في» ولكن سوق العبارة يقتضيه.

٣. كذا، والأولى: استصحابي.

٤. في الأصل: «التوضّئ»، وقد سبق في ص ٥٤٥ أنّ لها وجهين بالهمزة وبدونها وعلى فرض إثبات الهمزة فإنّها تكتب على الواو هكذا: «التوضّؤ».

٥. في الأصل: «دليلته».

بتساقطهما والرجوع إلى أصلٍ غيرهما إن كان، وإلّا فالحكمُ التخييرُ العقلي بينهما نظيرَ التخيير بين الاحتمالين إن قلنا باعتبار الاستصحاب من باب الظنّ النوعي، ولا يصحّ الرجوع إلى المرجّحات إلّا إذا قام الإجماع على وجوب الرجوع إلى الراجح من الدليلين المتعارضين مطلقاً فنخرج به عن القاعدة المزبورة، كما خرجنا به وبالأخبار في تعارض الأدلّة.

وأمّا إن قلنا بإناطته بالظنّ الشخصي فيؤخذ بالراجح ويُطرح المرجوح لا لمكان الترجيح بل لوجود مناط الحجّية في الأوّل دون الثاني، ففي الحقيقة يخرج الفرض عن مسألة التعارض.

وأمّا على القول باعتبار الاستصحاب من باب التعبّد فلا ريب في عدم جواز الرجوع إلى التخيير[١] بعدُ[٢]، كما لا يرجع إلى المرجّحات فيُعوَّل على ما يترجّح ببعض الأمارات الخارجية و الأدلّة الاجتهادية؛ وذلك لأنّه ـ مضافاً إلى عدم السنخية بين الأصل والدليل[٣] حتّى يرجّح ما وافق الدليل[٤]، ولذا نقول بعدم جواز ترجيح الأمارات المتعارضة بالأُصول التعبّدية ـ إنّ[٥] الترجيح فرع التكافؤ والتعارض[٦] بعد شمول دليل الاعتبار لكلٍّ من المتعارضين في حدّ نفسه؛ لأنّ ما لا

---

١. بعدها في الأصل: «الشرعي عند التعارض» ثمّ شطب عليها.

٢. بعدها في الأصل: «التعارض والتساقط» ثمّ شطب عليها.

٣. في الأصل: «والأمارة» ثمّ شطب عليها وكتب بدلاً منها: «والدليل» ثمّ شطب عليها أيضاً وسوق العبارة يقتضي قوله: «والدليل».

٤. في الأصل: «الأمارة» ثمّ شطب عليها وكتب بدلاً منها: «الدليل».

٥. كذا في الأصل، والصواب ظاهراً: «كان» بدلاً من «إنّ».

٦. الأولى في العبارة أن يقال: «والأدلّة الاجتهادية لأنّ الترجيح ـ مضافاً إلى عدم السنخية ... فرع التكافؤ والتعارض».

يشمله دليل الاعتبار من المتعارضين يُحكم بسقوطه، ولا معنى لتوهّم الترجيح بينهما؛ لأنّ المتعارض هو الأصل، وبعد قيام الأمارة الحاكمة على الأصل العملي مطلقاً ـ موافقاً كان لها أم مخالفاً ـ لايبقى له مورد حتّى يُحكم بالتعارض ثمّ الترجيح من دون فرق بين القول بـ«الحكومة» بين الأدلّة الاجتهادية والأُصول العملية أو «الورود» كما قلنا، فلايبقى محلّ لإجراء الأصل، وهذا ـ كما ذكرنا سابقاً ـ خارج في الحقيقة عن صورة التعارض والتكافؤ ثمّ الترجيح بالأدلّة الاجتهادية، فكان التعبير به نوعَ تسامحٍ، كما لا يخفى على الفَطِن، واللّه العالم.

تذييل

بقي من القواعد التي يقع التعارض بينها وبين «الاستصحاب» «قاعدةُ اليد وقاعدة التجاوز والفراغ وأصالة الصحّة» إلى غير ذلك من القواعد الجارية في الشبهات الموضوعية سوى «القرعة».

وصفو القول فيها أنّ ملاحظة «الاستصحاب» مع «قاعدة اليد» تقضي بتقديمها عليه مطلقاً ـ سواء اعتبرناها من الأمارة أو من الأُصول ـ؛ وذلك لكونها أخصّ منه، ولولا التقديم للزم اللغو في الجعل؛ لأنّ ما في اليد غالباً مسبوق بملك الغير، ومع الشكّ في الملكية المتأخّرة يُحكم بـ«الاستصحاب»[1] ببقاء المال على ملك مالكه السابق، فلا محيص عن تخصيص أدلّة الاستصحاب بالقاعدة، وإلّا لزم طرحها بالمرّة.

هذا بناءً على التعبّد، وأمّا بناءً على اعتبارها من باب الطريقية فالوجه في التقديم هو ورودها عليه.

هذا حال «الاستصحاب» مع «قاعدة اليد»، وأمّا حاله مع سائر القواعد المزبورة فالتحقيق تقديمها عليه أيضاً، أمّا بناءً على اعتبارها من باب الظنّ والطريقية فلكونها[2] أمارةً.

وأمّا بناءً على حجّيتها من باب التعبّد والأخبار الآتية[3] فلأنّ النسبة بين أدلّتها

---

١. بعدها في الأصل: «هي» ثمّ شطب عليها.

٢. في الأصل: لكونها.

٣. الآتية في ص ٥٥٥.

ودليل الاستصحاب وإن كانت عموماً من وجه إلّا أنّ الوجه في تقديمها عليه هو أنّه لو لم تُقدّم[١] لم يبق لها مورد أصلاً؛ لعدم خلوّ مواردها من الاستصحاب المقتضي لفساد العمل العبادي وغيره مثل استصحاب عدم الإتيان بالمشكوك من الجزء والشرط بعد التجاوز عنه أو الفراغ عن العمل، وأصالة عدم ترتّب الأثر أو عدم حصول السبب المؤثّر في النقل والانتقال في المعاملات إلى غير ذلك، فلو اعتبرنا هذه الأُصول لزم لغوية جعل «أصالة الصحّة» في فعل النفس وفعل الغير، فكونها حاكمةً على الأُصول المزبورة ممّا لا إشكال فيه.

إنّما الإشكال في تعيين مجراها[٢] من حيث جريانها في فعل الشخص وفعل الغير بالنسبة إلى الأجزاء والشرائط في العبادات والمعاملات، فنقول:

المستفاد من الأخبار الآتية كون المجعول عن الشارع قاعدتين:

إحداهما[٣] «قاعدة الفراغ» المضروبة للشكّ في صحّة الشيء لأجل الشكّ في الإخلال ببعض ما يعتبر فيه جزءً أو شرطاً بعد الفراغ عنه.

وثانيهما «قاعدة التجاوز» وهي قاعدة مضروبة للشكّ في وجود الشيء بعد التجاوز عن محلّه مطلقاً أو في خصوص أجزاء «الصلاة» وما هو في حكمها كـ«الأذان والإقامة»[٤].

---

١. في الأصل: «لولا تقديمها» ثمّ شطب عليها وكتب بدلاً منها: «لم تقدّم».

٢. في الأصل: مجريها.

٣. في الأصل: إحديهما.

٤. لا يخفى على القارئ الكريم أنّ المؤلّف أورد مبحث قاعدة التجاوز في ما بعد ثمّ شطب عليها وكتب بدلاً منها مبحث أصالة الصحّة في فعل الغير ونحن أوردنا المباحث المشطوبة في «ملحق الكتاب».

في الأخبار الدالّة على قاعدة الفراغ

وتحقيق ذلك يتوقّف على ذكر الأخبار الواردة في [هذا] المضمار وتعيين ما هو المستفاد منها، فنقول[١]:

روى زرارة في الصحيح عن أبي عبد اللّه (ع) قال: **إذا خرجت من شيء و[٢]دخلت في غيره فشكّك ليس بشيء**[٣].

وفي موثّقة ابن أبي يعفور[٤] [عن أبي عبد الله عليه السلام:] **إذا شككت في شيء من الوضوء، وقد دخلت في غيره، فشكّك ليس بشيء**[٥]، **إنّما الشكّ إذا كنت في شيء لم تجزه**[٦].

وفي الموثّقة: **كلّ ما شَككتَ فيه ممّا قد مضى فامضه كما هو**[٧].

وفي رواية محمّد بن مسلم، عن أبي جعفر (ع): **كلّ ما شككت فيه بعدما تفرغ من صلاتك فامض [ولا تعُد]**[٨].

وقوله (ع) في من شكّ في الوضوء بعدما فرغ: **هو حين يتوضّأ أذكر منه حين**

---

١. زاد بعدها في الهامش: «إنّ في المقام طائفتين [في الأصل: طائفين من دون نقطة] من الأخبار أحدهما» ولم يذكر عدلاً لـ«أحدهما».

٢. في المصادر: ثمّ.

٣. *تهذيب الأحكام*، ج ٢، ص ٣٥٢، ح ١٤٥٩؛ *وسائل الشيعة*، ج ٨، ص ٢٣٧، باب ٢٣، ح ١؛ *بحار الأنوار*، ج ٨١، ص ١٦٤، ذيل ح ٦٨ وج ٨٥، ص ١٥٧، ذيل ح ٩. سيأتي بتمامه في ج ٤، ص ٥٣٧.

٤. في الأصل: «الموثّقة» ثمّ صحّحها بـ«موثّقة ابن أبي يعفور» ثمّ شطب على «ابن يعفور».

٥. في المصادر: فليس شكّك بشيء.

٦. *تهذيب الأحكام*، ج ١، ص ١٠١، ح ١١١؛ *مستطرفات السرائر* (ط الخرسان)، ص ٤٧، ح ٣ وفي ط جامعة المدرّسين، ص ٥٥٤ نقلاً عن نوادر البزنطي؛ *وسائل الشيعة*، ج ١، ص ٤٧٠، باب ٤٢، ح ٢.

٧. *تهذيب الأحكام*، ج ٢، ص ٣٤٤، ح ١٤٢٦؛ *وسائل الشيعة*، ج ٨، ص ٢٣٧، باب ٢٣، ح ٣.

٨. *تهذيب الأحكام*، ج ٢، ص ٣٥٢، ح ١٤٦٠؛ *وسائل الشيعة*، ج ٨، ص ٢٤٦، باب ٢٧، ح ٢.

يشكّ[١].

ومثل قوله (ع) في الشكّ في فعل الصلاة بعد خروج الوقت من قوله (ع): **وإن كان بعدما خرج وقتها فقد دخل حائل فلا إعادة**[٢].

وفي رواية زرارة عن أبي جعفر (ع): **فإذا قُمتَ من الوضوء، وفرغت عنه، وقد صِرتَ في حالٍ أُخرى في الصلاة أو في غيرها، فشككت في بعض ما سمّى اللّه ممّا أوجب اللّه عليك فيه وضوءه لا شيء عليك**[٣].

هذه جملة ما وصل إلينا من الأخبار، ولا يخفى ظهور الطائفة الأُولى في العموم والإطلاق وعدم اختصاص ما يستفاد منها ـ أعني[٤] قاعدة الفراغ ـ بشيءٍ من العبادات والمعاملات، وإنّما تجري في كلّ فعلٍ شُكّ في صحّته بعد الفراغ عنه؛ لأجل ما هو المعتبر فيه جزءً أو قيداً [؛لأنّها ظاهرة] في عموم عدم الاعتناء بالشكّ بعد الفراغ عن العمل مطلقاً بالنسبة إلى جميع الأفعال المركّبة ـ عبادياً كان أو معاملياً، كان فعل نفسه أو فعل غيره إذا كان مورداً لتكليفه ـ فلو شكّ الزوج في صحّة ما أوقعه الوكيل من العقد بعد فراغه عنه وأنّه أوقعه على ما هو عليه ممّا يُعتبر فيه، يحكم[٥] بمقتضى أصالة الصحّة المستفادة من الأخبار المزبورة على أنّه

---

١. *تهذيب الأحكام*، ج ١، ص ١٠١، ح ٢٦٥؛ *وسائل الشيعة*، ج ١، ص ٤٧١، باب ٤٢، ح ٧؛ *منتقى الجمان*، ج ١، ص ١٦٢.

٢. *الكافي*، ج ٣، ص ٢٩٤، ح ١٠؛ *تهذيب الأحكام*، ج ٢، ص ٢٧٧، ح ١٠٩٨؛ *وسائل الشيعة*، ج ٤، ص ٢٨٢، باب ٦٠، ح ١؛ *بحار الأنوار*، ج ٨٥، ص ١٩٠، ذيل ح ١٨.

٣. *الكافي*، ج ٣، ص ٣٣، ح ٢؛ *تهذيب الأحكام*، ج ١، ص ١٠٠، ح ٢٦١؛ *وسائل الشيعة*، ج ١، ص ٤٦٩، باب ٤٢، ح ١؛ *منتقى الجمان*، ج ١، ص ١٦٠.

٤. في الأصل: «من» ثمّ شطب عليها وكتب بدلاً منها: «أعني».

٥. كذا، والأولى: «حكم».

وقع صحيحاً[١].

نعم[٢]، الشكّ في الصحّة في فعل الغير حال الاشتغال به خارج عن مدلول الأخبار، ويتمّ الكلام فيه بعدم القول بالفصل.

فانقدح حينئذٍ تمامية الاستدلال بتلك الأخبار على «أصالة الصحّة في فعل الغير» من دون حاجة إلى ما أقاموه من الأدلّة:

مثل قوله تعالى: ﴿وَقُولُوا لِلنَّاسِ حُسْناً﴾[٣].

وقوله ـ عليه الصلاة والسلام ـ: **ضعْ أمر أخيك على أحسنه حتّى يأتيك ما يقلّبك عنه، ولا تظنّنّ بكلمةٍ خرجت من أخيك سوءً وأنت تجد لها في الخير سبيلاً**[٤-٥].

وكذلك الإجماع القولي والعملي وحكم العقل بأنّ في تركه الفساد؛ حيث يلزم اختلال النظام، وما يلزم من تركه ذلك فلا محالة يكون في وجوده الخير والصلاح وإن هو إلّا الحمل على الصحّة.

---

١. كتب في ذيلها قوله: «هذا، نعم الظاهر من الطائفة الثانية» والعبارة كما ترى ناقصة.

٢. في الأصل: «بقي الكلام في الشكّ في» ثمّ شطب عليها دون قوله «في» وكتب بدلاً منها: «نعم» والصواب حذفها كما في المتن.

٣. البقرة (٢): ٨٣.

٤. في المصادر: محملاً.

٥. *الكافي*، ج ٢، ص ٣٦٢، ح ٣؛ *أمالي الصدوق*، ص ٣٨٠، مجلس ٥٠، ح ٨؛ *مستطرفات السرائر* (ط الخرسان)، ص ٢٧٢، ح ٢ وفي ط جامعة المدرّسين، ص ٦٤٢، نقلاً عن كتاب *المحاسن*؛ *الاختصاص*، ص ٢٢٦؛ *تحف العقول*، ص ٣٦٨؛ *نهج البلاغة*، ص ٥٣٨، قصار الحكم، رقم ٣٦٠؛ *وسائل الشيعة*، ج ١٢، ص ٣٠٢، باب ١٦١، ح ٣ وج ١٦، ص ٣٨٠، باب ٣٤، ح ٤؛ *بحار الأنوار*، ج ٧١، ص ١٨٧ وج ٧٢، ص ١٩٦ و١٩٩، ح ١٨ و٢١ وج ٧٥، ص ٣٣ و٢٥١، ح ١١٣ و١٠٣.

في عدم تمامية ما استدلّوا به لأصالة الصحّة في فعل الغير

وأنت خبير بما فيها من عدم دلالة شيءٍ ممّا ذُكر على المدّعى ـ أعني قاعدة حمل فعل الغير على الصحيح منه إذا شكّ في صحّته وفساده؛ فإنّ الآية الشريفة واردة في مقام الوعظ والإنذار، وأنّه يجب على المكلّف المداراة مع الناس وحسن المعاشرة والمكالمة معهم بكلامٍ ليّنٍ حسنٍ، كما أوصى تبارك وتعالى موسى وهارون حينما وجّههما إلى فرعون بذلك في قوله عزَّ مِن قائلٍ: ﴿فَقُولَا[1] لَهُ قَوْلاً لَيِّناً لَعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَى﴾[2]، وهذا لا مدخل له بالمقام؛ بداهة أنّ محلّ الكلام جواز حمل ما صدر من الغير على الصحّة بترتيب آثارها شرعاً عليه من غير ملازمةٍ بينه وبين القول الحسن مع الناس أو القول الخشن معهم.

ولا ينافي هذا ما في *الكافي* من تفسير الآية بقوله (ع): **لا تقولوا إلّا خيراً حتّى تعلموا ما هو**[3]، وإنّما ذلك مؤيّد لما قلنا من استظهار ورودها في مقام الوعظ، وأين هذا من حمل[4] ما صدر من المسلم ممّا يترتّب عليه الأثر المقصود منه ـ أعني

---

١. في الأصل: وقولا.

٢. طه (٢٠): ٤٤.

٣. *الكافي*، ج ٢، ص ١٦٤، ح ٩؛ *وسائل الشيعة*، ج ١٦، ص ٣٤١، باب ٢١، ح ٢؛ *بحار الأنوار*، ج ٦٨، ص ٣١٠.

قال المجلسي: قيل: يعني: لا تقولوا لهم إلّا خيراً ما تعلموا الخير فيهم. فأمّا إذا علمتم أنّه لا خير فيهم وانكشف لكم عن سوء ضمائرهم بحيث لا تبقى لكم مرية، فلا عليكم أن لا تقولوا خيراً. و«ما» تحتمل الموصولية والاستفهام والنفي.

وقيل: «حتّى تعلموا» متعلّق بمجموع المستثنى والمستثنى منه، أي من اعتاد بقول الخير وترك القبيح يظهر له فوائده.

أقول: ويحتمل أن يكون «حتّى تعلموا» بدلاً أو بياناً للاستثناء، أي خيراً تعلموا خيريته؛ إذ كثيراً ما يتوهّم الإنسان خيرية قولٍ وهو ليس بخيرٍ، *مرآة العقول*، ج ٩، ص ٥.

٤. هذا هو الصواب، وفي الأصل: «محمل» بدلاً من «من حمل».

الزوجية والملكية وغيرهما من الآثار والأغراض المقصودة ـ على الصحّة؟! هذا.

وممّا ذكرنا انقدح بطلان الاستدلال بقوله تعالى: ﴿اجْتَنِبُوا كَثِيراً مِنْ الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ﴾[١]، بتقريب أنّ «الظنّ» من الاعتقاديات الغير القابلة لتوجيه الخطاب نحوه، فلا محالة يكون النهي عنه متوجّهاً إلى ترتيب آثار السوء حين الظنّ به، فيجب ترتيب آثار الحُسن والصحّة؛ حيث لا واسطة بين السوء والحُسن والصحّة والفساد كما لا يخفى.

وجه البطلان أنّ هذه الآية ـ كالآية السابقة ـ لا دلالة لها على ما هو المقصود بالبحث أصلاً؛ حيث إنّ المدّعى هو وجوب البناء في صورة الشكّ على أنّ الفعل الصادر من المسلم ممّا يترتّب عليه الأثر شرعاً[٢] ـ وضعاً كان أو تكليفاً ـ وإن لم يكن البناء على عدمه مستلزماً لسوء الظنّ، لا أنّه إذا صدر فعل من المسلم هل يحرم ظنّ السوء به، كما دلّت عليه الآية.

وبذلك[٣] كلّه تبيّن الجواب عن الأخبار المستدلّ بها في المسألة مثل قوله (ع): **ضعْ أمر أخيك على أحسنه**[٤]، وقوله (ع): **إنّ المؤمن لا يتّهم أخاه**[٥].

والوجه[٦] عدم دلالتها على أنّ الفعل الصادر عن المؤمن والأخ كالعقد الصادر

---

١. الحجرات (٤٩): ١٢.

٢. في الأصل: شر.

٣. في الأصل: وذلك.

٤. سبق الحديث وتخريجه في ص ٥٥٧.

٥. لم أعثر عليه بهذا السياق وإن ادّعى الشيخ الأنصاري في *فرائد الأصول*، ج ٣، ص ٣٤٧ استفاضته وروى في *الكافي*، ج ٢، ص ٣٦١، ح ٢ وغيره بإسناده إلى الصادق (ع) يقول: «من اتّهم أخاه في دينه فلا حرمة بينهما». وسيأتي مع ذيل في ج ٤، ص ٥٠٨

٦. شطب في الأصل على قوله: «والوجه» ولكن يقتضيه السياق.

منه يجب أن يُحمل على الصحّة بترتيب آثاره عليه من الملكية والزوجية ونحوهما، بل المدلول عليه بها هو أنّ الفعل الصادر من المسلم لا يكون على وجهٍ قبيح، فلو دار ما صدرَ منه بين القبيح والحسن فليُحمل على وجهٍ حسن مباح شرعاً بمقتضى الأخبار بلا دلالةٍ لها على ترتيب آثار الفعل الصحيح عليه، سواء كان الفعل الصادر منه ممّا له الأثر في الواقع كما لو دار كلامه بين «السلام والسبّ»، أو بين «البيع صحيحاً أو رِبوياً» أو لا، كما لو دار كلامه بين «السبّ وقراءة القرآن» مثلاً.

ويشهد لما ذكرنا من أنّ الأخبار المزبورة بمجنبٍ عن الدلالة على أصالة الصحّة بمعنى ترتيب آثار الصحّة الواقعية على الفعل الصادر عن المكلّف ما ورد من الأمر بتكذيب خمسين قسامة في مقابل الواحد في رواية محمّد بن الفضيل عن الكاظم[1] (ع): **يا محمّد، كَذِّبْ سمعَك وبصرك عن أخيك، فإنْ شهد عندك خمسون قسامة أنّه قال، وقال: لم أقلْ[2]، فصدّقه وكذّبهم[3]**؛ فإنّه لا يصحّ حمل الرواية على التكذيب الواقعي وترتيب آثاره على خمسين قسامة في قِبال الواحد؛ إذ ذلك ترجيح المرجوح على الراجح، وإنّما يصحّ حملها على عدم ارتكابه القبيح، فإنّه لا منافاة بين حمل كلام كلّ من «الواحد» و«الخمسين» على ذلك، ويكون المراد من التكذيب حينئذٍ عدم ترتيب آثار الواقع على قولهم

---

١. في الأصل: محمّد بن الفضل عن الصادق.

٢. في المصادر: قال لك قولاً (قول).

٣. *الكافي*، ج ٨، ص ١٤٧، ح ١٢٥؛ *ثواب الأعمال*، ص ٢٤٧؛ *وسائل الشيعة*، ج ١٢، ص ٢٩٥، باب ١٥٧، ح ٤؛ *بحار الأنوار*، ج ٧٢، ص ٢١٤ و٢٥٥، ح ١١ و٤٠.

بتفسيق الآخر وحده مثلاً[١].

هذا، مع أنّه على تقدير تسليم دلالة الرواية على ترتيب الأثر فلابدّ من ترتيب أثرٍ يكون جمعاً بين الطرفين بل نفعاً لهم بقرينة روايةٍ أُخرى في مقام مدح النبيّ (ص) بقوله (ع): **يُصدِّق للمؤمنين**[٢].

والأثر النافع للمجموع في مثل مورد الرواية عدم التكذيب بل القبول الصوري لكلٍّ من الطرفين وعدم الثقة والايتمان بذاك القائل الواحد في مقابل الخمسين، وهذا لا ربط له أيضاً بمقامنا هذا من ترتيب آثار الواقعية.

مع أنّه على فرض تسليم دلالتها على ترتيب جميع الآثار الواقعية فهي أخصّ من المدّعى؛ حيث إنّ المقصود إجراء أصالة الصحّة في فعل الغير مطلقاً ـ مسلماً كان أو كافراً ـ في الجملة، وهي تدلّ على حمل خصوص فعل المسلم بالمعنى الأخصّ بمقتضى أخذ الأُخوّة والإيمان في الموضوع، على الصحّة ولا يصحّ[٣] الاستدلال بالنسبة إلى فعل المسلم بالمعنى الأعمّ بعدم القول بالفصل؛ لعدم تنقيح المناط فيه، بل المتحقّق بالنسبة إليه ضدّ المناط المذكور في مورد الخبر وهي الأُخوّة.

وبالجملة، لمّا كان الكفر ممّا ينافي حمل فعله على الصحّة بملاك الأُخوّة

---

١. كتب في الهامش: «ولا منافاة بين تصديق الواحد في عدم صدور القبيح منه وتصديقهم من جهةٍ أُخرى كعدم الثقة بكلامه والتحفّظ عنه» ولم يجعل له علامة لكي يُعلم موضعه في المتن.

٢. *الكافي*، ج ٥، ص ٢٩٩، ح ١؛ *وسائل الشيعة*، ج ١٩، ص ٨٣، باب ٦، ح ١؛ *بحار الأنوار*، ج ٢، ص ٢٧٣، ح ١٣ وج ٤٧، ص ٢٦٨، ح ٣٨.

٣. في الأصل: لا تصحّ.

والإيمان الموجود في الخبر لا يصحّ التعدّي عن مورده إلى غيره بعدم القول بالفصل.

في عدم تمامية الإجماع ووفائه للمدّعى في المقام

ثمّ إنّ التمسّك بالإجماع القولي الحاصل بعد تتبّع الفتاوى أو العملي الحاصل من سيرة المتشرّعة والفقهاء أو عموم المسلمين في جميع الأعصار والأمصار على ترتيب آثار الصحّة على المعاملة الصادرة عن الغير ممّا لا يساعده الإنصاف، بل الإنصاف عدم تمامية الإجماع وعدم استكشافه عن تلقّي المتّفقين هذا الحكم عن المعصوم (ع) بعد احتمال استنادهم إلى الأخبار والآيات؛ إذ لعلّ مدرك المجمعين ـ كما هو الظاهر ـ هو ما ذُكر من الأدلّة النقلية، أو حكم العقل بملاك اختلال النظام لولا إجراء أصالة الصحّة، أو بناء العقلاء كافّةً، فلابدّ من ملاحظة تمامية دليل العقل وبناء العقلاء، كما لا يخفى.

فنقول: الإنصاف هو استقلال العقل بلزوم الحمل على الصحّة إيجاباً من الشارع من باب اللطف؛ لأنّ تركه موجب لاختلال النظام نوعاً وإن لم يلزم شخصاً، إلّا أنّه كافٍ في حكم العقل بذلك من دون اشتراط لزوم الاختلال الشخصي في جميع موارد تسرية الحكم، فلزوم الاختلال نوعاً لولا الحمل على الصحّة يكفي في وجوب حمل فعل المسلم عليها، كما هي الحكمة في حجّية يد المسلم وسوقه وكونهما أمارتين مجعولتين من الشارع على الطهارة والملكية.

في دلالة حكم العقل على أصالة الصحّة

هذا، وإن أبيت عن حكم العقل تفصيلاً بكون هذا المقدار من الاختلال المعاشي علّةً تامّةً لحجّية أصالة الصحّة، فلا إشكال في حكم العقل إجمالاً وهو بناء العقلاء وسيرتهم كافّةً على إجراء أصل الصحّة في فعل الغير ـ سواء كان بملاك الاختلال تعبّداً أو من جهة قيام الظنّ نوعاً على صحّة الفعل الصادر ـ وبناؤهم حجّة بعد عدم

الردع من الشارع عنه، وعدمه كاشفٌ عن رضائه به وإمضائه له مع كثرة الحاجة إليه وتوفّر الدواعي عليه وشدّة الابتلاء به.

وبالجملة، لا إشكال في حجّية أصالة الصحّة بالمعنى المذكور، مع كون ذاك البناء من زماننا هذا إلى زمان المعصوم (ع) بلا ردعٍ عنه ـ عليه السلام ـ مع كثرة الحاجة وتوفّر الدواعي وشدّة الابتلاء، فنستكشف قطعاً عدم ردعه (ع) واقعاً عن هذه الطريقة، كما لا يخفى وإن لم يكن عليها دليل نقلي أو إجماع قولي أو عملي أو حكم العقل التفصيلي أو الإجمالي[1]؛ لكفاية عموم ما ورد في الموثّقة من قوله (ع): «كلّ ما شككت فيه ممّا قد مضى فامضه»[2] في الحمل على الصحّة نظراً إلى أنّ الظاهر من الـ«كلّ» المضاف إلى الموصول مطلق الفعل الذي قد شكّ فيه وقد مضى من دون اختصاصٍ بفعل النفس، ومعنى المضيّ عليه البناء على وقوعه صحيحاً في الخارج ظاهراً، فيترتّب عليه ما يترتّب على الصحيح واقعاً. نعم، يتمّ هذا لو لم يُدّع[3] انصراف أخبار قاعدة الفراغ إلى فعل النفس أو أنّه القدر المتيقّن منها.

وعليه يتمّ الأمر في فعل الغير إذا كان الفاعل في أثناء العمل[4] بعدم القول بالفصل؛ حيث كان الظاهر من أخبار المسألة هو الفراغ عن العمل والأخذ بالمستأنف بالدخول في الغير.

في أنّه هل يُعتبر الدخول في الغير في قاعدة الفراغ أم لا؟

هل المعتبر في قاعدة الفراغ اعتبار الدخول في الغير أو لا، فيكفي مجرّد

---

١. في الأصل: إحمالي (من دون نقطة الجيم).

٢. سبق في ص ٥٥٥.

٣. في الأصل: لم يدّعى.

٤. في الأصل: «الفعل» ثمّ شطب عليها وكتب فوقها: «العمل» ثمّ شطب عليها ولكن سوق العبارة يقتضيها.

الفراغ؟ فنقول:

مقتضى الأصل هو الاعتبار بعدما كانت القاعدة على خلاف الأصل، كما أنّه أيضاً مقتضى الاعتماد على الإجماع والسيرة في مدرك القاعدة؛ لأنّه القدر المتيقّن من معقدهما بعدما كانا من الأدلّة اللُبّية المقصورة على القدر المعلوم.

وأمّا مقتضى الأخبار المتقدّمة فما دلّ على إناطة عدم الاعتناء بالشكّ مطلقاً أو في الوضوء والصلاة[١] بالخروج عنه والدخول في الغير كصحيحة زرارة: «إذا خرجت من شيء ودخلت في غيره» اه[٢]، أو الأخذ في المستأنف مثل ما في *المستدرك*: «إذا شككت في شيء من صلاتك وقد أخذت في مستأنف فليس بشيء امض»[٣]، أو صيرورة المكلّف[٤] بعد الفراغ عن الوضوء في حالة أُخرى من صلاة وغيرها كرواية زرارة وموثّقة ابن أبي يعفور[٥] كان الظاهر منها اعتبار الدخول في الغير.

نعم[٦]، مقتضى إطلاق ما دلّ على[٧] إناطة عدم الاعتناء بالشكّ بالفراغ عن العمل

---

١. بعدها في الأصل: «القيام فيه والفراغ عنه» ثمّ شطب عليها.

٢. قد سبق الحديث ص ٥٥٥.

٣. *الأُصول الستّة عشر* (كتاب درست بن أبي منصور)، ص ١٥٩ وفي (ط دار الحديث)، ص ٢٨٣، ح ١٢ وعنه في *مستدرك الوسائل*، ج ٦، ص ٤١٨، باب ٢٠، ح ٣.

٤. بعدها في الأصل: «في حالة أُخرى من صلاة وغيرها كرواية زرارة» ثمّ شطب عليها.

٥. تقدّم في ص ٥٥٥.

٦. في الأصل: «نعم ظاهر» ثمّ شطب عليها وكتب قوله: «نعم» ثانياً ثمّ شطب عليها والصواب إثباتها.

٧. بعدها في الأصل: «عدم الاعتناء بالشكّ بمجرّد الفراغ وما في *المستدرك*: إذا شككت في شيء من صلاتك وقد أخذت في مستأنف فليس بشيء، امضِ» ثمّ شطب عليها.

والمضيّ فيه ـ كالموثّقة ورواية محمّد بن مسلم عن أبي جعفر (ع) وقوله في من شكّ في الوضوء بعد ما فرغ: «هو حين يتوضّأ أذكر منه حين يشكّ»[١] ـ عدمُ اعتبار الدخول.

في الجمع بين الأخبار في هذا المضمار

ولا يخفى أنّ ظاهر هاتين الطائفتين هو التهافت، والجمع بينهما يكون بأحد الوجهين:

أوّلهما حمل الإطلاق في الطائفة الأُولى على التقييد في الطائفة الثانية كما هو الأصل في تعارض المطلق والمقيّد، فيُحكم بعدم كفاية الفراغ بمجرّده مع عدم الدخول في الغير، والاكتفاءُ بمطلق الفراغ والخروج في ظاهر التعبير محمولٌ على الغالب؛ فإنّ الغالب مع الفراغ عن الشيء الدخول في خلافه والاشتغال به[٢]، فمناط جريان القاعدة هو القيد[٣].

وثانيهما حمل التقييد على كونه وارداً مورد الغالب وبيان ما هو الظاهر في الفردية والشمول للقاعدة، كما في قوله تعالى: ﴿وَرَبَائِبُكُمُ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُمْ﴾[٤] فلا دلالة لمفهومها على الالتفات بالشكّ عند عدم الدخول في الغير.

فانقدح أنّه كما يُمكن حمل المطلق وتنزيله على الفرد الشائع فلا ظهور له في الإطلاق، كذلك يمكن حمل المقيّد على الغالب فلا مفهوم له حتّى يُحمل عليه المطلق.

وربما يقال: إنّ ظهورَ القيد في التقييد بالوضع، وظهورَ المطلق في الإطلاق

---

١. تقدّم في ص ٥٥٥.

٢. بعدها في الأصل: «وإلّا» ثمّ شطب عليها.

٣. أي الدخول في الغير.

٤. النساء (٤): ٢٣.

بمقدّمات الحكمة، والأوّل أقوى فيُقدّم عليه ويكون المراد من المطلق حينئذٍ هو المقيّد.

ولكنّه يُدفع بأنّه ـ على فرض تسليم أظهرية الوضع من[١] الحكمة مطلقاً ـ أنّ التعارض ليس[٢] بين المقيّد والمطلق في أنفسهما، بل إنّما هو بين ظهور القضيّة الشرطية المصدّر بها موثّقة ابن أبي يعفور في كون المناط نفياً وإثباتاً هو الدخول في الغير، وبين ظهور لفظة «إنّما» في ذيل تلك الموثّقة في الحصر، وأنّ المناط في الاعتناء بالشكّ[٣] كون الشاكّ مشغولاً بالعمل[٤]، ومن المعلوم أقوائية الثاني.

هذا مضافاً إلى ظهور القضيّة الشرطية في أنّها كبرى لصغرى مندرجة تحتها ـ أعني قوله (ع): «إنّما الشكّ إذا كنت في شيء لم تجُزه» ـ فيُستظهر من تلك المقدّمتين أنّ المدار في الالتفات إلى الشكّ وعدمه هو الجواز وعدمه، فحيثما تحقّق الجواز وحصل الفراغ لا يُعتنى بالشكّ في حصول ما اعتُبر في العمل وإن لم يكن يدخل في الغير وما لم يتحقّق يجب الاعتناء به[٥]، وعلى هذا المنوال في الأخبار فإنّه يُجعل الدخول في الغير فيها محقّقاً لموضوع الفراغ وصدقه القطعي.

في ما يتوجّه على كلام بعض الأساطين

فبما ذكرنا ظهر ما في *الفرائد*[٦] مستدلاً على اعتبار «الدخول في الغير» بصحيحة زرارة ورواية إسماعيل بن جابر: **إن شكّ في الركوع بعدما سجد**

---

١. لعلّ في الأصل: «عن».

٢. كذا، والأولى: «ليس التعارض» بدلاً من «أنّ التعارض ليس».

٣. بعدها في الأصل: «عدمه» ثمّ شطب عليها.

٤. بعدها في الأصل: «فارغاً عنه» ثمّ شطب عليها.

٥. بعدها في الأصل: «فإذا كان الأمر كذلك فلا محالة يجب تطبيق سائر الصغريات عليها بجعلي» ثمّ شطب عليها إلّا قوله: «سائر الصغريات» والصواب حذفها.

٦. *فرائد الأُصول*، ج ٣، ص ٣٢٦.

فليمضِ، وإن شكّ في السجود بعدما قام فليمضِ[١]، الحديث.

فإنّه يتوجّه عليه (قده) أنّ الصحيحة ورواية ابن جابر من أدلّة قاعدة الشكّ في الشيء بعد التجاوز عن محلّه، لا من أدلّة قاعدة الشكّ بعد الفراغ، فلو سلّمنا دلالتهما على الدخول في الغير فهو لا يُجدي في اعتباره في قاعدة الفراغ، وإنّما يُجدي في اعتباره في قاعدة التجاوز كما هو المعتبر فيه؛ لما ذكره (قده) من الصحيحة والرواية. وحمل القيد فيهما على الغالب ارتكاب لخلاف الظاهر بلا[٢] مُحوجٍ إليه؛ لعدم ورود إطلاقٍ ينافيه، مع أنّ المقيّد على وفق الأصل كما أسمعناك.

وهل يكفي في تحقّق «الغير» مجرّد الهُويّ إلى الركوع أو النهوض للقيام أو الدخول في كلمة أُخرى فضلاً عن الآية أو لا؟ قد يقال بالكفاية؛ لإطلاق صحيحة زرارة: «إذا خرجت من شيء ودخلت في غيره»، ورواية ابن جابر. والظاهر[٣] عدم الكفاية؛ لما دلّ عليه من الأخبار منطوقاً ومفهوماً.

أمّا ما دلّ عليه منطوقاً[٤].

الجهة الرابعة[٥]

إنّ الظاهر من الأخبار عدم جريان قاعدة الفراغ في نفس الأجزاء وإنّما يجري في المركّب أو المقيّد الذي شكّ فيه لأجل الشكّ في بعض ما هو معتبر فيه؛ وذلك

---

١. *الاستبصار*، ج ١، ص ٣٥٨، ح ١٣٥٩؛ *تهذيب الأحكام*، ج ٢، ص ١٥٣، ح ٦٠٢؛ *وسائل الشيعة*، ج ٦، ص ٣١٨، باب ١٣، ح ٤ وص ٣٦٤، باب ١٤، ح ١ وص ٣٦٩، باب ١٥، ح ٤.

٢. في الأصل: «من دون» ثمّ شطب عليها وكتب فوقها: «بلا» كما أثبتناه في المتن.

٣. في الأصل «المط» ظاهراً وهو رمز إلى «المطلوب» والصواب ما أثبتناه.

٤. كذا، والعبارة كما ترى ناقصة.

٥. كذا، ولم يسبق منه ذكر جهات في قاعدة الفراغ لتكون هذه الجهة جهة رابعة.

لما[١] أسمعناك في ما سبق[٢] أنّ المراد من «المضيّ» مضيّ نفس الشيء ـ أعني العمل الذي وقع الشكّ في صحّته وفساده ـ وهو الظاهر أيضاً من موثّقة ابن أبي يعفور بقرينة الإجماع وبعض الأخبار الدالّة على الاعتناء بالشكّ في أجزاء الوضوء قبل الفراغ عنها ولو بعد التجاوز عن محلّها؛ لرجوع ضمير «غيره» فيها إلى الوضوء، فيدلّ بالمنطوق على أنّ الشاكّ في جزءٍ من الوضوء لا يعتني به إذا حصل الفراغ عن الوضوء، وبالمفهوم على وجوب الاعتناء به قبل الفراغ عنه ولو بعد التجاوز [عن] محلّ الجزء المشكوك فيه.

وقوله (ع) بعد ذلك: «إنّما الشكّ إذا كنت» إلخ في مقام إعطاء الكبرى لكلٍّ من طرفي الحكم بالاعتناء وعدمه وبيان عدمه بعده، وهذا يدلّ على عدم جريان القاعدة في الجزء المشكوك مطلقاً تخصّصاً، لا تخصيصاً حتّى تكون الموثّقة الدالّة على[٣] الاعتناء بالشكّ في الوضوء قبل الفراغ عنه[٤] من مخصّصات القاعدة، هذا.

في ما يترتّب على شمول القاعدة للمركّب ومجموع الأجزاء من التهافت

على أنّ لازم تأتّي القاعدة في الأجزاء وعدم اختصاصها بالمركّبات، وأنّ الاعتناء بالشكّ قبل تمامية الوضوء والفراغ منه وقوعُ التعارض بين قاعدتي الفراغ والتجاوز في ما لو شُكّ في الجزء بعد التجاوز عنه وقبل الفراغ عن الكلّ؛ حيث إنّ مقتضى تطبيق القاعدة على الجزء هو المضيّ فيه وعدم الاعتناء بالشكّ في وجوده. ومقتضى تطبيقها على الكلّ هو الاعتناء بالشكّ في صحّته بواسطة الشكّ في وجود الجزء المشكوك فيه أو صحّته، ولازمه الإتيان بالجزء المشكوك

---

١. بعدها في الأصل: «عرفت» ثمّ شطب عليها.

٢. سبق في ص ٥٦٤.

٣. بعدها في الأصل: «عدم» ثمّ شطب عليها.

٤. بعدها في الأصل: «مخصّصاً له تخصيصاً في القاعدة» ثمّ شطب عليها.

فيه.

ولايمكن التخلّص عن الإشكال بأن يقال بأنّ الشكّ في أحدهما وهو الكلّ، مسبّبٌ عن الآخر وهو الشكّ في الجزء، فيقدّم الأصل السببي الجاري في الجزء على المسبّبي الجاري في الكلّ؛ وذلك لأنّ الشكّ فيهما ليس إلّا واحداً ذا جهتين[١] له استناد إلى الجزء في عرض استناده إلى الكلّ، ومعه يتعارض الجهتان على تقدير شمول القاعدة لهما وليست صحّة الأجزاء[٢] إلّا عين صحّة الكلّ عقلاً، لا أنّ صحّته من آثار صحّتها شرعاً[٣].

وتوهّم عدم تعرّض الأخبار لحكم الشكّ قبل الفراغ عن العمل مدفوعٌ بثبوت المفهوم للقيد بأنّه المدلول عليه بكلّ ما تضمّن الخروج والفراغ؛ لدلالة القيود المعتبرة[٤] في تحديد القاعدة على المفهوم[٥]، فيناقضه صدرها الدالّ بمفهومه على وجوب الاعتناء به قبل الفراغ عن الوضوء.

في التفصّي عن إشكال التعارض

والتفصّي عن الإشكال هو أن يقال: إنّ المراد من كلمتي «الموصولة» و«الشيء» في أخبار قاعدة الفراغ هو الكلّ دون الجزء، ولا أقلّ من أنّه المتيقّن

---

١. في الأصل: واحد ذو جهتين.

٢. في الأصل: الأجزء.

٣. بعدها في هامش الأصل: «فلو بنينا على تعدّد الشكّ غير أنّا نمنع طولية أحدهما للآخر بل هما متلازمان فيلازم الشكّ في أحدهما الشكّ في الآخر عقلاً كما أنّ تمامية أحدهما تلازم تمامية الآخر ولو سُلّم» وهي كما ترى ناقصة ومشطوب عليها.

٤. في الأصل: المعتبر.

٥. بعدها في هامش الأصل: «مضافاً إلى دلالة ذيل موثّقة ابن أبي يعفور المتضمّن لكلمة الحصر على عدم الالتفات إلى الشكّ بعد التجاوز عن المشكوك وإطلاقُه يعمّ صورة الفراغ عن العمل [كتب فوقها: «الوضوء»] وعدمه» ثمّ شطب عليها.

من أدلّته بقرينة الضمير الراجع إلى «الوضوء» في الموثّقة دون أجزائه، فلو شكّ في غَسل الوجه أو اليد بعد ما جاز عنهما فلا محالة يجب الإتيان بهما كما يفصح عنه قوله (ع): «كلّ ما مضى من صلاتك وطهورك»[1] إلخ بناءً على كون «من» بيانيةً كما هو الظاهر، مضافاً إلى الإجماع على عدم جريان القاعدة في أبعاض المركّب.

نعم، لو كان لأبعاضها عنوان مستقلّ يُعدّ في نظر العرف شيئاً برأسه ـ كما في مناسك الحجّ؛ فإنّ كلّاً منها فعل مستقلّ ومَنْسك على حِدةٍ لا يتوقّف صحّتها على انضمام باقيها إليها ـ فالظاهر جريان قاعدة الفراغ فيها خاصّةً دون الكلّ لو شكّ في صحّتها بعدما فرغ عنها ولو قبل الفراغ عن إتمام الحجّ، هذا.

ولا يتوجّه عليه منطوق قوله (ع) في الموثّقة: «إنّما الشكّ إذا كنت في شيء لم تجُزه»[2] بملاحظة أنّه بعدُ في الحجّ[3]؛ لأنّ أفعال الحجّ ليست كأفعال الصلاة والطهارات في عدم عدّها أفعالاً مستقلّة بنظر العرف، ولذا لا تجري القاعدة في أفعال الحجّ بلحاظ المجموع منها وإنّما تجري في كلّ واحدٍ من المناسك في حدّ نفسه إذا فرغ عنه وإن لم يحصل الفراغ عن الحجّ.

فإن قلت: إذا كان لحاظ أفعال الحجّ مستقلّةً مانعاً عن إجراء القاعدة في المجموع، أشكل الأمر في ما لو شكّ بعد الفراغ عن الحجّ في أنّه هل أتى به مستجمعاً للشرائط أم لا، من غير شكٍّ في خصوص الأجزاء وأنّه أتى بها صحيحةً أم لا، بل لمجرّد الشكّ في الاستجماع وعدمه[4].

---

١. راجع ص ٥٥٥.

٢. سبق الحديث في ص ٥٥٥.

٣. أي أنّه في أثناء الحجّ.

٤. بعدها في الأصل: «فإنّ مقتضى ما ذكر هو المضيّ على الشكّ» ثمّ شطب عليها.

قلت: لا بأس بالالتزام بإجراء «قاعدة الفراغ» ههنا في نفس «الحجّ»؛ لعدم المانع عنها بعدما لاحظ الشارع مجموع الأجزاء أمراً واحداً[١] مرتبطاً بالآخر تكون مجرىً للقاعدة، وما هو المانع عنه ما كان الشكّ في الأجزاء قبل الفراغ عنها؛ فإنّها نظراً[٢] إلى استقلالها توجب دخولَ كلٍّ منها تحت القاعدة إذا شكّ فيها، ففي ما لم تكن الأفعال مورداً لقاعدة الفراغ تخصّصاً لا تخصيصاً ـ لعدم تحقّق الموضوع في ما لو كان الشكّ في أصل الإتيان بها بناءً على انحصار القاعدة في الشكّ في الصحّة فيكون الشكّ فيها شكّاً في الشيء ـ لا مانع عن فرض المجموع بعد الفراغ عنه فعلاً شيئاً واحداً موضوعاً للقاعدة إثباتاً نظراً إلى الارتباط بينها ثبوتاً؛ لوحدة المصلحة الواقعية في جعلها.

فللـ«كلّ» جهتان: جهة استقلالٍ وانفرادٍ يكون كلّ واحدٍ من تلك المستقلّات بالملاحظة مجرى للقاعدة، وجهة اتّحادٍ وارتباطٍ بها كانت[٣] المجموع أمراً واحداً عبادياً[٤] سُمّي بـ«الحجّ»، ومن هذه الجهة لم تكن الأجزاء مورداً للقاعدة[٥]؛ لانتفاء الموضوع ـ أعني الشكّ في صحّتها ـ بعد الفراغ عنها، بل المشمول لها هو «الكلّ»؛ للشكّ فيه من جهة الشكّ في ما أُخذ فيه شطراً أو شرطاً، نعم تجري في تلك الأجزاء في هذه الصورة قاعدة التجاوز عن المحلّ.

---

١. في الأصل: واحد.

٢. في الأصل: نظر.

٣. كذا، والأولى: كان.

٤. في الأصل: عبادي.

٥. بعدها في الأصل: «وإن كانت مورداً لقاعدة التجاوز، وأمّا قاعدة الفراغ فهي جارية بالنسبة إلى الكلّ» ثمّ شطب عليها.

فإن قلت: إنّ كون «الحجّ» مجموعَ أُمورٍ متعدّدة متغايرة كالصلاة والصوم قد لاحظها الشارع أمراً واحداً بما رأى فيها من الاتّحاد والارتباط خلاف ما هو الظاهر من الدليل كقوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ﴾[١] الآية؛ حيث إنّه يظهر منه كون «الحجّ» من الأُمور الوَحدانية المركّبة من أجزاء مرتبطة كما في أجزاء الصلاة.

قلت: نعم، لا محيص عنه في ما لو وقع متعلَّقاً للأحكام الأوّلية والأوامر الواقعية كما هو كذلك في مورد الآية، وأمّا في ما وقع موضوعاً للأوامر[٢] الثانوية المتعلّقة بالموضوع المشكوك كالأمر بالمضيّ عن الشيء المشكوك فيه بعد الفراغ عنه كان المتّبع في تحديد الشيء الذي هو الموضوع فهمَ العرف. ومتى عُدّت أفعال الحجّ بنظرهم مستقلّةً برأسها وإن عمّها خطاب واحد، جرت فيها القاعدة لا في المجموع منها، وحيث جَرَت فيها يمنع من إجرائها في المركّب إلّا إذا كان هو بنفسه مجرىً لها، فلا تجري حينئذٍ فيها لا لتخصيصٍ في مجراها بل لعدم كونها مجرىً لها.

الجهة الرابعة[٣]

هل المراد من «الشكّ في الصحّة» في موضوع قاعدة الفراغ هو خصوص الشكّ الطاري بسبب الغفلة عن صورة العمل أو هو أعمّ منه ومن غيره، كما لو كان

---

١. آل عمران (٣): ٩٧.

٢. في الأصل: الأوامر.

٣. لم يسبق منه ذكر جهات في هذه المسألة وقد سبق منّا التنبيه على ذلك عند عنوان «الجهة الرابعة» في ص ٥٦٧ وعلى فرض ذكرها فالصواب: الجهة الخامسة.

ملتفتاً إلى صورة العمل مثل كيفية غسل اليد في الوضوء وأنّه كان بالارتماس في الماء لكن شكّ في أنّ تحت خاتمه غسل[١] بالارتماس أم لا، فهل يكون مثل هذه الصورة مشمولاً لإطلاق الأخبار الدالّة على «المضيّ على الشيء» بعد الفراغ عنه؟ وجهان بل قولان مبنيّان:

على إطلاق الأخبار العامّة الشاملة لكلّ عملٍ شكّ في صحّة بعض أجزائه بإتيان ما يُعتبر فيه شطراً وشرطاً.

ومن[٢] التعليل المستفاد من بعض الأخبار كقوله (ع): «هو حين يتوضّأ أذكر منه حين يشكّ»، فإنّه بظاهره يدلّ على خروج الفرض عن تحت القاعدة؛ فإنّ الحكم فيها نظراً إلى التعليل يختصّ بصورة الغفلة؛ لعدم صدق «الأذكرية» مع الالتفات إلى الكيفية حين الاشتغال بالعمل.

والتحقيق هو التعميم في القاعدة؛ لإطلاق الأدلّة. وظاهر التعليل وإن اقتضى اختصاصها بحال الغفلة إلّا أنّه محمول على الحكمة وبيان ما هو الغرض الأهمّ والمصلحة الداعية إلى جعل القاعدة، فيكون المراد من قوله (ع): «هو حين يتوضّأ أذكر» اه، أنّه لمّا كان الغالب أذكرية الشاكّ حين الاشتغال بالعمل صار ذلك سبباً لتشريع الحكم بعدم الالتفات إلى الشكّ دائماً في عملٍ شكّ في صحّته مع الفراغ عنه، هذا.

فلو كان المراد من «الشكّ» خصوص ما كان حاصلاً بسبب الغفلة، لكان حقّ التعبير الإتيان بالقضيّة الشرطية الدالّة على الانحصار، فيقال: إذا كان حين يتوضّأ اه.

---

١. هذا هو الصواب، ولعلّ في الأصل: انغسل.

٢. كذا، والصواب ظاهراً: «على» بدل «من».

هذا مضافاً إلى أنّه لو لم تحمل «الأذكرية» على الأذكرية الغالبية النوعية لا الدائمية[١] الفعلية، لزم خروج أغلب صور الغفلة عن العمل إذا كان منشؤ الشكّ احتمال الإخلال بشيء من أجزاء[٢] العمل أو الشرائط للجهل به، كما لو جُهل وجوب الترتيب[٣] في الغُسل أو وجوب غَسل المرفق مع الذراع أو شرطية الاستقلال بالعمل أو ستر العورة في الصلاة إلى غير ذلك من صور الشكّ[٤] في صحّة العمل الماضي الغير المحفوظ صورته ولو بعد الالتفات.

ثمّ إنّه قد يقال بتنافي «قاعدة الفراغ» مع «قاعدة التجاوز» في ما إذا شُكّ في الجزء بعد الفراغ عنه وقبل الفراغ عن أصل العمل؛ فإنّ مقتضى مفهوم قاعدة الفراغ الاعتناء بالشكّ؛ لأنّه شكٌّ في شيء من العمل قبل الفراغ عنه، ومقتضى قاعدة التجاوز في الجزء عدم الاعتناء به؛ لأنّه شكٌّ فيه بعد التجاوز عنه.

ويدفعه أنّ التحقيق تقديم قاعدة التجاوز على قاعدة الفراغ:

أمّا بناءً على اختصاصها بالصلاة وأجزائها فواضح؛ لأخصّيتها[٥] حينئذٍ من قاعدة الفراغ الجارية[٦] في جميع المركّبات.

وأمّا بناءً على تعميمها لجميع أجزاء المركّبات فكذلك أيضاً؛ حيث إنّ مفهوم قاعدة الفراغ يدلّ على الاعتناء بالشكّ الواقع في الأثناء ـ سواء كان في محلّ

---

١. في الأصل: الدائمة.

٢. في البداية: «أجزاء» ثمّ صحّحها بـ«الأجزاء» والصواب ما كان في البداية.

٣. في البداية: «لم يعلم بالترتيب» ثمّ شطب عليها وكتب بدلاً منها: «جهل وجوب الترتيب» كما أثبتناه في المتن.

٤. بعدها في الأصل: «في الشيء جزءً أو قيداً» ثمّ شطب عليها.

٥. في الأصل: لأخصّها.

٦. في الأصل: الجاري.

الجزء أو بعد التجاوز عنه ـ وقاعدة التجاوز يدلّ بمنطوقها على عدم الاعتناء به في خصوص ما بعد التجاوز، فيكون أخصّ[١] منه.

وتوهّمُ العموم من وجهٍ بينهما أو أخصّية قاعدة الفراغ نظراً إلى أنّ «قاعدة التجاوز» يعمّ صورة الشكّ في صحّة الجزء ووجوده وتخصّ «قاعدة الفراغ» بخصوص الشكّ في صحّة الكلّ، مدفوعٌ بأنّ الشكّ في الجزء صحّةً ووجوداً لا ينفكّ عن الشكّ في صحة الكلّ، بل يكون الشكّ الواحد مستنداً إليهما، كما عرفت.

وتوهّمُ عدم كفاية صحّة الجزء لإثبات صحّة الكلّ مدفوعٌ بأنّ صحّة الكلّ عبارة عن الإتيان بأجزائه صحيحةً، فلو أُحرز صحّة الجزء المشكوك أو وجوده بالأصل فقد أحرزنا المركّب تامّ الأجزاء.

نعم، ربما يُشكَل[٢] بأنّ قاعدة التجاوز أعمُّ بحسب المنطوق من مفهوم قاعدة الفراغ؛ حيث يشمل صورة الفراغ وعدمه، والمفهوم يختصّ بصورة عدم الفراغ، ومعه لا تكون قاعدة التجاوز أخصّ[٣] مطلقاً.

ويندفع بأنّ ذلك مع قطع النظر عن أدلّة القاعدتين، وأمّا مع ملاحظتهما فلا محالة يكون منطوق دليل قاعدة التجاوز أخصّ[٤] من مفهوم دليل قاعدة الفراغ.

---

١. في الأصل: أخصّاً.

٢. كذا، والصواب ظاهراً: يستشكل.

٣. في الأصل: أخصّاً.

٤. هذا هو الصواب كما كان في الأصل، ثمّ غُيّرت بـ«أخصّاً» وليس بصواب.

الثالث[1]

لو شُكّ في المشروط لأجل الشكّ في الشرط فإن كان الشكّ في صحّة الشرط الذي هو العمل المركّب ـ كالطهارات الثلاث مثلاً؛ لاحتمال فقد ما يُعتبر فيها ـ فلا إشكال في إجراء قاعدة الفراغ في خصوص الشرط فيحرز وجوده الصحيح ويترتّب عليه المشروط، وإن كان الشكّ في أصل وجوده فلا يجري قاعدة الفراغ فيه بالنسبة إليه.

وأمّا إجراء هذه القاعدة بالنسبة إلى المشروط:

فإن كان الشكّ بعد الفراغ عنه كما إذا شُكّ في صحّة الصلاة بعد الفراغ عنها من جهة الشكّ في أصل الطهارة، فلا إشكال في إجراء قاعدة الفراغ بالنسبة إليها، ولكنّه يُحكم من جهة القاعدة بصحّة خصوص المشروط دون وجود شرطه حتّى يترتّب عليه صحّة ما يترتّب عليه بعد ذلك من الصلاة الآتية.

وأمّا إن كان الشكّ في أثناء الصلاة من الجهة المذكورة فلا يجري قاعدة الفراغ بالنسبة إلى الطهارة المشكوكة؛ لكون الشكّ في أصل وجودها لا في صحّتها، ولا في الصلاة؛ لعدم حصول الفراغ عنها ولا في أجزائها الماضية؛ لعدم جريانها في الجزء كما عرفت، مع أنّها لا تجدي في صحّة الأجزاء الآتية.

---

١. لم يسبق منه «الأمر الأوّل» و«الثاني» ليكون هذا ثالثها. نعم، كتب في البداية: «وينبغي التنبيه على أُمور: الأوّل» إلى أن قال: «الثاني» ثمّ شطب عليهما وكتب بدلاً من قوله «ينبغي التنبيه على أُمور: الأوّل»: «الجهة الرابعة» كما أثبتناه في ص ٥٧٢، وكتب بدلاً من قوله «الثاني»: «ثمّ إنّه قد يقال» كما في ص ٥٧٤ ولكن أثبتناه ولم يُبدّل هنا قوله: «الثالث» ونحن أوردنا هذه المشطوبات كما كتب أوّلاً في «ملحق الكتاب» فراجع ج ٤، ص ٥٢٧ و ٥٣٠.

وأمّا إجراء قاعدة التجاوز في نفس الشرط[١]، فالتحقيق عدم الإشكال فيه ويترتّب عليه صحّة المشروط[٢] الذي دخل فيه بل صحّة كلّ ما يكون مقيّداً به ممّا هو معدود من أجزاء عملٍ واحد، لا مثل الظهرين؛ فإنّ صحّة «الظهر» المترتّب[٣] على الطهارة بواسطة القاعدة لا يوجب[٤] صحّة «العصر» وإن كان مترتّباً على «الظهر» غير أنّ ترتّبه عليه ليس كترتّب أفعال الصلاة المتوقّف صحّة الفعل اللاحق على صحّة السابق المتوقّف[٥] على الطهارة، فلو حكمنا بقاعدة التجاوز على حصول الطهارة حكمنا بصحّة ما أُتي من الصلاة من الأفعال وما يؤتى[٦] منها في ما بعد.

لا يقال: إذا حُكم بصحّة مشروطٍ دخل المكلّف فيه لحصول الطهارة بحكم القاعدة، فليُحكم بصحّة غيره ممّا يريد الدخول فيه لأجل الحاصلة[٧] بالقاعدة.

لأنّا نقول: إنّ التفكيك[٨] لصدق قاعدة التجاوز عن الشرط بالنسبة إلى مشروطٍ دخل فيه، دون مشروطٍ لم يدخل فيه ولم يشتغل به أصلاً.

هذا بناءً على إجراء قاعدة التجاوز في الشرط مطلقاً، وأمّا مع الغضّ[٩] عنها فيه

---

١. بعدها في هامش الأصل: «بعد الدخول في المشروط» ثمّ شطب عليها.
٢. في الأصل: الشروط.
٣. كذا، والصواب ظاهراً: المترتّبة.
٤. كذا، والصواب ظاهراً: لا توجب.
٥. كذا، والصواب ظاهراً: المتوقّفة.
٦. كذا، والصواب ظاهراً: «لا ما يؤتى» بدلاً من «وما يؤتى».
٧. أي الطهارة الحاصلة.
٨. بعدها في الأصل: «بين مشروط اشتغل به وبين غيره ممّا لم يشتغل به» ثمّ شطب عليها.
٩. يمكن أن تقرأ كلمةٌ أُخرى.

إمّا لانصراف أدلّتها عن الشروط وشمولها للجزء فقط أو لعدم الإطلاق لها رأساً، فاللازم الاعتناء بالشكّ وعدم المضيّ في المشروط بدون إحراز الشرط على نحوٍ معتبر[١].

الرابع[٢]

إنّ[٣] كلّما تجري[٤] قاعدة الفراغ في صحّة المركّب بعد الفراغ عنه من جهة الشكّ في الإتيان بشرطه أو جزئه، يُحكم بخصوص صحّته دون تحقّق منشأ الشكّ فيه ووجوده أو عدمه الذي لأجله حصل الشكّ؛ مثلاً إذا فرغ من الصلاة ثمّ شكّ في أنّها كانت مع الطهارة أم لا، فمقتضى القاعدة صحّة الصلاة من دون أن يقتضي ذلك كونه متطهّراً[٥] وإن كان ملازماً معه؛ لعدم حجّية القاعدة إلّا في نفس صحّة المشكوك لا في لازمه أو ملازمه فلا يكون المثبت منها حجّة:

أمّا بناءً على أنّها من الأُصول التعبّدية المدلول عليها بقوله (ع): «كلّ شيء شُكّ فيه ممّا قد مضى» اه، ونحوه فواضح.

وأمّا بناءً على كونها من الأمارات يشعر بذلك قوله (ع): «هو حين يتوضّأ أذكر» اه، فلعدم دلالة أدلّتها على أزيد من لزوم ترتيب أثر صحّة المشكوك دون

---

١. بعدها في الأصل: «هذا بناء على عدم إجراء قاعدة الفراغ ـ كما سمعت ـ للاقتصار في مجراها على ما كان الشكّ في صحّة الموجود لا في أصل الموجود» ثمّ شطب عليها.

٢. مرّ الكلام في هامش ص ٥٧٦.

٣. كذا في الأصل، والظاهر زيادتها أو الصواب: «إنّه».

٤. كذا، والصواب ظاهراً: «جرى»؛ لأنّه يشترط في شرط «كلّما» وجوابها أن يكونا ماضيين. وكذا الكلام في «يحكم» الآتي.

٥. بعدها في الأصل: «واقعاً بحيث يصحّ بعد الدخول في صلاة أُخرى» ثمّ شطب عليها.

آثار لازمه أو ملزومه أو ملازمه.

هذا تمام الكلام في المقام الأوّل.

المقام الثاني

في أصالة الصحّة في فعل الغير[١]

وقد استدلّ عليها بالأدلّة الأربعة[٢] مثل قوله تعالى ...[٣].

---

١. لايخفى على القاري الكريم أنّ المؤلّف أورد هنا قاعدة التجاوز أوّلاً ثمّ شطب عليها وكتب بدلاً منها: «المقام الثاني في أصالة الصحّة في فعل الغير» ولكن لم يشطب على كلّ مباحث قاعدة التجاوز وقد بقي بعض الصفحات من دون شطب وهو قوله: «صحيحة عبد الرحمن بن أبي عبد الله قال» إلى قوله: «أنّ المراد من الغير المحدود به الحكم هو غير تلك المقدّمات» ونحن أوردناه بتمامه في «ملحق الكتاب»، راجع ج ٤، هامش ص ٥٤٣ ـ ٥٤٥.

٢. بعدها في الأصل: «فمن الكتاب قوله تعالى» ثمّ شطب عليها.

٣. كذا، وهو كما ترى مبتورة وقد سبقت الأدلّة في ص ٥٥٧ وما بعدها.

ثمّ إنّه يتعلّق بالمقام أُمور ينبغي التنبيه عليها:

الأوّل

إنّ المحمول عليه فعل الغير هل هي الصحّة الواقعية أو الصحّة عند الفاعل في ما [إذا] دار الأمر بينها وبين الفساد في ما كانت الصحّة الاعتقادية موضوعةً للأثر الشرعي عند الحامل أيضاً أو كليهما؟

فنقول: لا إشكال في دلالة الأدلّة من السيرة ولزوم الاختلال على خصوص الأوّل ـ أعني حمل فعل المسلم على الصحّة الواقعية إذا شكّ فيها ـ دون الصحّة عند الفاعل ولا أقلّ من كونها المتيقّن في الحمل مضافاً إلى بقاء الاختلال النوعي على تقدير الاقتصار على الصحيح الفاعلي؛ لندرة كونه موضوعاً للأثر الشرعي عند الحامل.

فإن قلت: إطلاق الأدلّة يعمّ كِلتا الصورتين من دون تقييدٍ له بالصورة الأُولى وعدم القدر المتيقّن في البين في ظاهر تلك المطلقات لكي يكون هو المقيِّد بالنسبة إليها، والقدر المتيقّن الخارجي ـ مع تسليمه ـ لا يفي بإثبات المدّعى، كما لا يخفى.

قلت: إنّه ليس دليل لفظي يكون له إطلاق؛ لما عرفت أنّ الآيات والروايات لا دلالة لهما[1] أصلاً على أنّ الفاعل [الذي] فعل فعلاً يأتي به صحيحاً لا فاسداً وإن كانت لهما دلالة على أنّ فاعل الفعل لم يفعل قبيحاً عنده، فانحصر مدرك الحمل على الصحّة في الأدلّة اللُبّية كاختلال[2] النظام والسيرة القطعية وبناء العقلاء كافّةً،

---

١. في الأصل: «لها» وكذا المورد الآتي.

٢. في الأصل: كالاختلال.

وهي مع عدم الإطلاق لها يُقتصر على القدر المتيقّن منها؛ أعني الصورة الأُولى.

كيف، والمعلوم من بناء العقلاء هو حمل فعل الغير على الصحّة الواقعية ولم يُعلم بناؤهم على الحمل على الصحّة الفاعلية، فاللازم الاقتصار على المعلوم منه ولزوم ترتيب آثار الصحيح واقعاً عند الحامل دون الفاعل.

ثمّ إنّ ما ذكرنا ممّا لا كلام فيه وإنّما الكلام في اشتراط علم الحامل بعلم الفاعل للصحّة الواقعية أو اعتبار جهله بحاله أو لا يُعتبر شيء منهما أصلاً.

فهنا صور متعدّدة تحصل[1] من لحاظ القسم الأوّل[2] ـ أعني ما لو علم الحامل بعلم الفاعل وأنّه يعلم صحيح ما عند الفاعل وفاسده ـ فحينئذٍ مع علمه ذلك إمّا أن يعلم بمطابقة اعتقاده لاعتقاد الحامل أو يعلم مخالفته له أو يجهل الحال. فنقول: لا إشكال في حمل فعل الغير على الصحّة الواقعية في الصورة[3] الأُولى.

وأمّا الثانية فإن لم يتصادق اعتقادهما كلّياً كأن كان المخالفة بين العلمين بالاختلاف التباييني، فلا إشكال في وجوب الحمل على الصحّة باعتقاد الفاعل وإن احتمل التطابق مع الواقع ولا يلزم منه اختلال نظام أصلاً.

نعم، في صورة تصادقهما جزئياً ـ بأن كان التخالف على نحو التباين الجزئي بحيث يُحتمل صدور الفعل عنه على طبق ما هو صحيح عنده كما في البيع بالفارسي مع اعتقاد الفاعل أيضاً صحّته بالعربي ـ يُحمل على الصحيح الواقعي لا غيره؛ للزوم اختلال النظام على تقدير عدم إجراء أصالة الصحّة الواقعية في هذه

---

١. في الأصل: يحصل.

٢. شطب على قوله: «القسم الأوّل» وكتب بدلاً منها: «الصورة الأُولى» والصواب ما كان في البداية كما يدلّ على ذلك قوله: «القسم الثاني» الآتي في ما بعد.

٣. في الأصل: صورة.

الصورة، مضافاً إلى السيرة. كيف، فإنّ الغالب اختلاف الناس في ما يُعتبر في معاملاتهم مع أنّ بناءهم على عدم التفتيش عن كيفية صدور المعاملة و أنّها كانت واجدة للشرائط الواقعية أو لا، هذا فما عن *المدارك*....[1]

وأمّا لو جهل الحال[2] فالمتعيّن هو ما ذكرنا[3] نظراً إلى السيرة ولزوم الاختلال لولا الحمل على الصحّة، فيُحمل الصادر من الفاعل ـ من العبادة أو المعاملة ـ على الصحّة الواقعية بترتيب آثارها خاصّةً عليها، دون الحكم بتوافق الاعتبارين عند الجهل بالحال وعدم علم الحامل باعتقاد الفاعل.

القسم الثاني: ما لو علم الحامل بجهل الفاعل بالصحيح والفاسد، والظاهر حمل ما صدر منه على ما هو الصحيح واقعاً مع احتمال الصحّة الواقعية في فعله، ولا يشترط في الحمل عليه علم الفاعل بالصحّة ولو بقيام الأمارة المعتبرة، كما لا يُشرط جهل الحامل بحال الفاعل، وذلك لجريان السيرة عليه ولزوم الاختلال مع عدمه. كيف، وغالب الناس ليسوا عالمين بأحكام المعاملات، فلو بنينا على التفتيش عن حالهم في معاملاتهم لاختلّت أُمور معاشهم.

القسم الثالث: ما لو جهل الحامل باعتقاد الفاعل، فلا محالة يحمل فعله على الصحّة الواقعية[4] لكنّ الحمل عليها في صورة الجهل في ما لم يكن الجهل موجباً

---

١. في الأصل: «ك» وهو رمز إلى ما أثبتناه، والعبارة كما ترى ناقصة.

٢. كذا في الأصل، والأولى: «وأمّا الثالثة» بدلاً من قوله: «وأمّا لو جهل الحال» لأنّها عدل لقوله: «وأمّا الثانية».

٣. بعدها في الأصل: «من الحمل على الصحيح الواقعي» ثمّ شطب عليها.

٤. بعدها في هامش الأصل: «لتأتّي ما ذكر من الأدلّة، كيف وغالب الناس» والعبارة كما ترى ناقصة.

للتكليف بالاجتناب، وأمّا معه ـ كما في بيع أحد المشتبهين بالنجس أو الميتة ـ فلا إشكال في عدم جريان أصالة الصحّة؛ حيث إنّه مع العلم الإجمالي بأحدهما يكون البيع باطلاً ممّن علم بأحدهما إجمالاً. نعم، لو لم يعلم بكون الفاعل عالماً إجمالاً واحتمل في حقّه العلم بالنجس أو الميتة واقعاً يحمل بيعه على الصحّة[1] لو احتمل كون المشتري كذلك، وأمّا لو كان المشتري عالماً إجمالاً فيحمل خصوص الإيجاب على الصحّة[2] دون الشراء.

فمن هنا ظهر أنّ الحامل العالم إجمالاً بكون أحد المشتبهين ميتةً لا يصحّ له الشراء بنفسه ولا ممّن كان مثلَه في العلم. وسرّه أنّ العلم الإجمالي كالعلم التفصيلي في عدم صحّة بيع النجس وشرائه إلّا إذا احتمل في حقّ المتعاقدين علمهما تفصيلاً بخصوص النجس من المشتبهين، فإنّه يحمل ما صدر منهما على الصحيح منه.

---

١. كذا، والأولى: الصحيح.

٢. كذا، والأولى: الصحيح.

الأمر الثاني

إنّه لابدّ في إجراء «أصالة الصحّة» في الموضوع الذي يترتّب عليه الأثر المهمّ من إحراز وجوده فيكون[١] الشكّ في وجدانه[٢] جميعَ ما يُعتبر في صحّته، دون ما كان الشكّ في أصل وجوده كمن يأتي بصورة الصلاة ولم يُعلم أنّه بصدد امتثال الأمر، أو في مقام تعليم الغير، أو العبث بالصلاة فإنّه لا يثبت بالأصل إلّا آثار صحّة الشيء دون أصل وجوده فلا يُحرَز به. نعم، لو أُحرز الإتيان بها بمقوّماتها الدخيلة في عنوانها فشُكّ في الإخلال ببعض ما يُعتبر في صحّتها من الأجزاء والشرائط لا بأس بإحرازها بأصالة الصحّة.

ومن هنا ظهر أنّه لابدّ في إجراء الأصل في العقود والإيقاعات من إحراز تحقّقها من الموجب أو هو والقابل، فلو وقعت الصيغة وشُكّ في أنّ المتعاقدين هل قصدا بما تلفّظا به المعنى أو تلفّظا بغير قصدٍ أو شُكّ في أنّهما قصدا التوسّل[٣] إلى حقيقة العقد بعد إرادة المعنى أو قصدا معنى اللفظ بداعي الهزل أو التورية ونحوهما من غير قصدٍ إلى الحقيقة الجدّية، أشكل تحقّق المعاملة الصحيحة بأصالة الصحّة؛ لأنّ الشكّ في تحقّق العقد بعدما كان القصد من مقوّماته حقيقةً لا معتبراً في صحّته شرعاً، فلابدّ في الحمل عليها من إحراز وجوده يقيناً أو ظنّاً معتبراً. وفي صورة عدم الإحراز يكون المعلوم عدم اقتضاء هذا الأصل لأن يحرز به أصل العمل فكيف يحمل عليها؟!

---

١. كذا، والأولى: «ليكون» بدلاً من «فيكون».

٢. قوله: «في وجدانه» خبر لقوله: «ويكون» لا متعلّق بـ«الشكّ».

٣. كذا، والأولى: التوصّل.

فإذا صدر من أحدهما لفظة «بعت» ومن آخر «قبلت» فمع عدم إحراز ما هو المقوّم في العقد من مطلق القصد أو قصد الإنشاء أو الإنشاء بداعي الجدّ الموجد للعقد فيكون[1] لا تقتضي أصالة الصحّة كونه بيعاً. ومن هنا يأتي الإشكال على المشهور من أنّهم يحملون مثل هذا العقد الصادر ـ إذا شكّ في كون العاقد قاصداً للإنشاء فيكون عقداً، أو غير قاصد فيكون لغواً أو إخباراً ـ على كونه عقداً قاصداً معه الإنشاء.

ويندفع بأنّ أصل وجود العقد في مثل هذه الموارد محرز بأُصولٍ أُخر عقلائية ـ كأصالة كون التلفّظ بقصد المعنى لا عن لغو أو خطاء، وأصالة كون إرادة المعنى بداعي تحقّقه واقعاً إخباراً في مقام الإخبار وإنشاءً في مقام الإنشاء لا بداعٍ[2] آخر من هزل ونحوه كالتورية مثلاً ـ فلولا هذه الأُصول لما كان وقعٌ لـ«أصالة الصحّة» في هذه الموارد.

ولا فرق في لزوم الإحراز بين الإحراز القطعي الوجداني أو الإحراز المعتبر بقيام أمارة أو أصل شرعي أو عقلائي يكون المقصود به تعيين مجرى «أصالة الصحّة»؛ فإنّ مثل أصالة[3] القصد الجدّي في اللافظ إنّما هو من باب الظهور النوعي المستفاد من حال العقلاء وهو حجّة مع عدم ردع الشارع عنه، فإذا كان بناؤهم في باب الألفاظ على الأخذ بظواهرها، فلا محالة يُحكم بصحّة العقد الصادر من المتبايعين وإن كان الشكّ في أصل ما يتحقّق به قوام العقد وعنوانه في الخارج؛ وذلك لإحراز [ما] يقوّم به من أركانه بأصلٍ عقلائي فتتحقّق به ماهيته الصحيحة

---

١. كذا، والظاهر زيادتها.

٢. في الأصل: بداعي.

٣. في الأصل: «نعم» ثمّ كتب فوقها: «فإنّ مثل أصالة» ونسي أن يشطب على قوله: «نعم».

من هذه الجهة، لكنّ القدر المسلّم[١] من ذلك ما كان له ظهور لفظي لا مجرّد التعاطي، فلو حصل القبض والإقباض من مالكي الثمن والمثمن في مقامٍ كان ظاهره إنشاءَ البيع بالمعاطاة بلا إحرازٍ له وجداناً أو شرعاً، أشكل جريان أصالة الصحّة بعدما كان الشكّ في أصل الوجود الغير المحرز بأصلٍ معتبر عقلائي؛ إذ لم ينهض من العقلاء بناءٌ على الأخذ بمثل هذا الظهور في الفعل.

ثمّ إنّه لو شكّ في كون الإنشاء الجدّي في العقد اللفظي بداعي الطيب النفساني أو بداعي الإكراه، فلا شكّ في الحمل على عدم الإكراه، إمّا أنّه من جهة الأصل العقلائي المحرِز للوجود أو من جهة أصالة الصحّة خاصّةً.

فالتحقيق أنّه مجرى لها وأنّ الإكراه الغير الواصل إلى حدّ الإجبار ليس بمخلٍّ في تحقّق قوام العقد عرفاً وإن اعتُبر في صحّته شرعاً بمثل قوله (ع): **لا يحلّ مال امرءٍ إلّا عن طيب نفسه**[٢] فلولا حجّية أصالة الصحّة أيضاً لكان بناء العقلاء على حمل العقد على غير الإكراه.

ثمّ إنّ المراد من مقوّمات الوجود ما كان له دخل في تحقّق الموضوع عرفاً لينتفي بانتفائه، كما أنّ المراد ممّا له الدخل في ترتّب الأثر كون الشيء معتبراً في ترتّب الأثر شرعاً لا في صدق العنوان خارجاً. ولا يُشكَل[٣] حينئذٍ على الصحيحي

---

١. بعدها في الأصل: «من ذلك إنّما هو في ما صدر لفظ العقد وشكّ في الصادر» ثمّ شطب عليها.

٢. الحديث عامّي ورد عنهم في بعض مصادرنا الفقهية *كالخلاف*، ج ٣، ص ١٧٧ و٢٩٧ و٢٩٩ و٣٦١ و٣٧٢ و٤٠٨ و٤١٠ وج ٥، ص ٥٠٩ *والمبسوط*، ج ٣، ص ٥٩ *والمهذّب* لابن البراج، ج ١، ص ٤٣٤ *وغنية النزوع*، ص ٢٥٥ و٢٧١ و٢٨٠ وغيرها.

٣. كذا، والصواب ظاهراً: «لا يستشكل».

بأنّ جميع الأجزاء والشرائط كذلك[١]؛ لانتفاء[٢] المأمور به بانتفاء بعضه[٣] فإنّه كذلك من حيث إنّه مأمور به، وهذا لا دخل له بمقام التسمية وإطلاق اللفظ حقيقةً، كما هو محلّ النزاع.

ثمّ إنّ ما ذكرنا ـ من جريان أصالة الصحّة في ما لو شكّ في الأُمور الغير المقوّمة للماهية عرفاً ـ لا فرق بين كونها[٤] من البلوغ والعقل أو من غيرهما[٥]؛ لوحدة المناط وهو أن يكون الشكّ في الصحّة بعد إحراز الوجود، فما عن المحقّق الثاني[٦] (قده) ـ من التفصيل بين ما هو الركن في العقد كالبلوغ ونحوه، وغيرها بالإنكار في الأوّل دون الثاني ـ ممّا لا وجه له بعد اشتراك «البلوغ» مع غيره في عدم دخالته في صدق العقد بل في صحّته، فلو أوقع العاقد المميّز عقداً شكّ معه في بلوغه الذي يكون معتبراً في صحّته جرى فيه الأصل المزبور لصدق كونه عقداً عرفاً، ولذا جرت السيرة على صحّة المعاملات الصادرة سابقاً من المكلّف لو شُكّ في كونها قبل البلوغ أو بعده.

---

١. شطب في الأصل على قوله: «كذلك» لكنّ سوق الكلام يقتضيه.

٢. كانت في البداية: «فينتفي» ثمّ كتب بدلاً منها: «فإنّه ينتفي» ثمّ شطب عليها أيضاً وكتب بدلاً منهما: «لانتفاء».

٣. بعدها في الأصل: «بعد اعتباره ركناً بحيث يكون الشكّ فيه سبب للشكّ في ثبوت المأمور به» ثمّ شطب عليها.

٤. كذا، ولعلّ الصواب: «ثمّ إنّه لا فرق في ما ذكرنا من جريان ... للماهية عرفاً بين كونها».

٥. في الأصل: غيرها.

٦. *جامع المقاصد*، ج ٥، ص ٣١٥ وج ٧، ص ٣٠٧ ـ ٣٠٨ وعنه في *فرائد الأُصول*، ج ٣، ص ٣٥٨ و*مطارح الأنظار*، ج ٤، ص ٤٧٦.

نعم، لو كان المعدود من الأركان من جملة ما يُعتبر في قوام البيع عقلاً كالتميز[١] أو عرفاً ككون المبيع مالاً، فلا مجال لجريان الأصل المزبور لو شكّ في كون العاقد مميّزاً حين العقد، أو أنّ ما وقع عليه العقد حُرّاً أو عبداً. أمّا لو كان المبيع مالاً عرفاً وإن لم يكن مالاً شرعاً مثل «الخمر» لو شكّ في كون المبيع هو «الخمر» أو «الخلّ»، فلا شكّ في إجراء أصالة الصحّة فيه.

وعلى أيّ حالٍ فلا وجه لتفصيل المحقّق الثاني (قده) في المسألة على ما حكي عنه[٢]، كما أنّه لا وجه لتفصيله (قده) بين «الضمان» و«البيع» بالمسالمة على جريان أصالة الصحّة في ما إذا اختلف البائع والمشتري في الصِغَر وعدمه فادّعى البائعُ الصِغرَ حال البيع والمشتري البلوغَ[٣]، دون «الضمان»[٤] فلو صحّ ما ذكره (قده) من الفرق لزمه إهمال أصالة الصحّة. كيف، وبعد إحراز العقد بتمام أركانها على ما هي عليها ـ من الجهات المعتبرة فيها ـ إذا شكّ في وجود المبطل الخارجي مثل الشرط المنافي لمقتضى العقد، يُحكم بصحّة العقد لا لأجل أصل الصحّة بل لأصالة عدم وقوع هذا الشرط في ضمن العقد، وهذا لا دخل له بأصالة الصحّة وإنّما هو أصل آخر يُحرز به وجود الفعل الصحيح.

وتوهّمُ أنّ الشكّ في الصحّة والفساد مسبّب عن وجود المفسدة، وأصالة عدمه لا تُثبت صحّة الفعل الموجود إلّا على القول بالإثبات مدفوعٌ:

أوّلاً بمنع وجود الواسطة.

---

١. لعلّ في الأصل: التمييز.

٢. الحاكي هو الشيخ الأنصاري في *فرائد الأُصول*، ج ٣، ص ٣٥٧ ـ ٣٥٨.

٣. *جامع المقاصد*، ج ٤، ص ٤٥١ ـ ٤٥٢.

٤. *جامع المقاصد*، ج ٥، ص ٣١٥.

وثانياً بأنّه على تقدير وجودها من الوسائط الخفيّة، هذا.

وأمّا ما في *الفرائد*[١] ـ من تصحيح كلام المحقّق (قده) في ما كان الفعل صادراً[٢] من الشخص الذي شكّ في بلوغه وعدمه كالضمان في ما لم يكن بقبولٍ من المضمون له ولا بحوالته من المضمون عنه فإنّه لا يجري أصل الصحّة لو شكّ في بلوغ «الضامن» لا في ما كان له طرف آخر كان بالغاً يستلزم أصالة الصحّة في فعله صحّةَ المشكوك في بلوغه ـ فمدفوعٌ بما سيأتي[٣] من عدم حجّية المثبت من أصالة الصحّة وعدم إثبات أصل الصحّة في شيء إلّا أثره الذي يترتّب على نفس ذاك الشيء لا على المركّب منه ومن غيره.

---

١. *فرائد الأُصول*، ج ٣، ص ٣٦١.

٢. في الأصل: صادر.

٣. سيأتي في الأمر الثالث في ص ٥٩٠.

الأمر الثالث

في أنّه يثبت بـ«أصالة الصحّة» عند الشكّ في الإخلال ببعض ما يعتبر في الشيء جزءً أو شرطاً خصوصُ الآثار المرغوبة منه، دون الأعمّ منه ومن الآثار المترتّبة على غيره أو المرتّبة على المركّب منه ومن غيره، فلو شكّ في صحّة الإيجاب يترتّب بأصالة الصحّة فيه الآثار المترتّب عليه وهو كونه بحيث لو انضمّ إليه القبول حصل العقد وأثّر أثره.

وإن شئت قلت: المترتّب حينئذٍ هي الصحّة التأهّلية لا الفعلية المترتّبة على كلٍّ من الإيجاب والقبول، ولازمه أنّه لو شكّ في الإتيان بالقبول عقيب الإيجاب لا يكفي في إثبات أثر العقد إجراء أصالة الصحّة في الإيجاب. وكذا لو شكّ في تحقّق القبض في المجلس في الصرف والسلم، لا يكاد يثبت بالأصل الجاري في العقد الأثرُ المترتّب على المجموع منه ومن القبض، بناءً على أنّه جزء للسبب المؤثّر.

نعم، لو اعتبر شرطاً في تأثير العقد ـ بحيث كان السبب التامّ المؤثّر في النقل والانتقال هو العقد وحده ويكون القبض شرطاً في ترتّب الأثر لا جزءً للسبب الناقل ـ يجري أصالة الصحّة في العقد ويترتّب عليه النقل والانتقال وإن شكّ في القبض، ولكن لا يثبت به عنوان «القبض» حتّى يُجدي في الآثار المترتّبة عليه بالخصوص. ومثلُ القبض في المجلس في الصرف قبضُ الموهوب [له] في الهبة، والتشاجر المنجرّ إلى الخراب في بيع الوقف، والإجازة من المالك في بيع

الفضولي، فلو[١] شُكّ في تحقّق كلٍّ من هذه الأُمور فإنّه[٢] لا تجدي أصالة الصحّة في العقد في الأثر المترتّب عليه وعلى واحد من هذه المذكورات على تقدير اعتبارها جزءً للسبب المؤثّر.

نعم، لا بأس بإجرائها في المبايعة العرفية أو بيع[٣] الوقف؛ حيث إنّ القبض أو التشاجر مثلاً وإن اعتُبرا خارجين[٤] عن العقد منضمّين[٥] إليه، لكنّهما اعتُبرا في صحّة المعاملة المركّبة من العقد ومن سائر ما اعتُبر فيه جزءً، فلو شكّ في تأثير العقد كان الشكّ في صحّة المعاملة التي هي تمام السبب للنقل والانتقال لأجل الشكّ في الإتيان ببعض ما اعتُبر فيها جزءً أو شرطاً ممّا لا يكون دخيلاً في حصول أصل المعاملة عرفاً كالقبض في الصرف والتشاجر في الوقف، لا كالإيجاب والقبول مثلاً.

نعم، لا يجري أصالة الصحّة إذا كان منشؤ الشكّ تحقّق الإجازة؛ فإنّ الثابت بالأصل صحّة ما كان من فعلٍ واحد من المتعاملين حتّى يُحرَز بظهور كونهما بصدد المعاملة الإتيانُ بجميع ما اعتُبر فيها عقلاً وشرعاً، وأمّا لو كان من فعل الغير كالإجارة مثلاً فلا يُحرز به ذلك ولو بالظنّ نوعاً؛ إذ ليس عليه بناء العرف والعقلاء، كما لا يخفى.

---

١. في الأصل: «لو» بدلاً من «فلو».
٢. كذا، والظاهر زيادتها.
٣. هذا هو الصواب وفي الأصل: «مع».
٤. في الأصل: خارجاً.
٥. في الأصل: منظماً.

فظهر ما[١] في *الفرائد*[٢] ـ من عدم جريان أصالة الصحّة في ما كان أصل وضعه على الفساد كبيع الوقف مثلاً ـ؛ فإنّه يتوجّه عليه أنّ المراد من[٣] وضعه على الفساد لو كان أصالةَ الفساد في ما شُكّ في صحّة المعاملة، فلا يختصّ ذلك بـ«الوقف» وحده ونحوه؛ إذ الأصل الأوّلي في كلّ معاملةٍ الفساد، وإلّا فليس فيه أصل ثانوي كان مبناه على الفساد. غاية الأمر [أنّه] كان الشرط في صحّة المعاملة في الوقف أكثر من غيره، ومجرّد ذلك لا يوجب الاختلاف[٤] في إجراء الأصل في ما أُحرز جميع ما يتقوّم به عنوانه وكان الشكّ في الأُمور المعتبرة شرعاً في صحّته.

ثمّ إنّه قد ظهر ممّا ذكرنا أنّه لا تجري[٥] أصالة الصحّة في كلٍّ من إذن المرتهن ورجوعه وبيع الراهن في ما لو تحقّق كلٌّ من البيع والرجوع عن الإذن، ولكن شكّ في تقدّم واحد منهما على الآخر فإنّه يُشكّ حينئذٍ في وقوع البيع عن الراهن مع رضاء المرتهن وعدمه، فلا يثبت بأصالة الصحّة فيه كونه بعدَ إذنٍ منه، كما عرفت في الفضولي.

نعم، صحّته ـ بمعنى لو وقع برضاء المرتهن أو لحقته إجازته لكان صحيحاً ـ لا تجدي في ترتّب[٦] الأثر الفعلي على المعاملة ولا يثبت ذلك بأصالة الصحّة في

---

١. أي خلل ما.

٢. *فرائد الأُصول*، ج ٣، ص ٣٦٤.

٣. بعدها في الأصل: «كون» ثمّ شطب عليها.

٤. في الأصل: «الاختلال» ثمّ صحّحها بـ«الاختلاف».

٥. في الأصل: «يجري» ثمّ أضاف النقطتين الفوقانيتين من دون شطب على النقطتين التحتانيتين.

٦. في الأصل: «لا يترتّب» ثمّ شطب على «لا» وغفل عن تصحيح «يترتّب» بـ«ترتّب»، والصواب ما أثبتناه في المتن.

الإذن أيضاً؛ حيث إنّ أثره المترتّب عليه بـ«الأصل» إنّما هو مجرّد التأهّل ـ بمعنى أنّه لو وقع البيع بعد الإذن الصحيح لكان مؤثّراً لا أنّه يكون فعلاً كذلك ـ كما أنّه لا يثبت بأصل الصحّة في الرجوع كونُ البيع فاسداً؛ حيث إنّ أثره هو الفساد التأهّلي؛ بمعنى أنّه لو وقع بعده البيع لكان فاسداً لا أنّه فاسد فعلاً.

ولو سلّم فأصالة الصحّة إنّما تجري مع[1] إمكان الاتّصاف بالصحّة. غاية الأمر [أنّه] كان الشكّ في وقوعه بصفة الصحّة الفعلية المرغوبة منه كما في إذن المرتهن ابتداءً في البيع، والرجوع[2] المزبور ليس ممّا يمكن اتّصافه بالصحّة إذا وقع عقيب البيع المسبوق بالإذن بل يكون لغواً. نعم، لو كان سابقاً عليه فيكون ممكن الصحّة باجتماع شرائطه الأُخرى، فهنا يكون الشكّ في إمكان صحّته فليس مجرىً للأصل المزبور ظاهراً.

نعم، لو أحرزنا وقوع «الرجوع» ولكن شكّ في سائر ما اعتُبر فيه، فلا بأس بإجراء أصالة الصحّة فيه لإثبات صحّته التأهّلية، ويترتّب عليه الصحّة الفعلية لو ثبت وقوع البيع بعده.

---

١. في الأصل: «هذا كلّه مضافاً إلى الإشكال» ثمّ شطب عليها وكتب بدلاً منها: «ولو سلّم فأصالة الصحّة إنّما تجري مع» كما أثبتناه في المتن.

٢. في النسخة: «في البيع سواء وقع بعده البيع أم لا وأمّا الرجوع». ثمّ شطب على قوله: «أم لا» وقوله: «أمّا» ونسي أن يشطب على قوله: «سواء وقع بعده البيع».

الأمر الرابع

الثابت بأصالة الصحّة هو نفس صحّة الشيء المشكوك فيه دون إثبات ما يلازم صحّته فيثبت بأصالة الصحّة في الصلاة كونها تامّة الأجزاء والشرائط، وأمّا الحكم بوجود الطهارة أو كون الجهة التي صلّى إليها قبلةً في ما كان منشؤ الشكّ هي الطهارة أو القبلة ـ بحيث يُحكم بصحّة الصلاة وحصول كلّ ما تتوقّف صحّته عليه ـ فلا، كما أنّه يُحكم بصحّة «البيع» ولو كان منشؤ الشكّ هو بلوغ البائع دون ثبوت عنوان البلوغ كي يجدي في سائر الآثار المترتّبة عليه:

أمّا على القول باعتبار الأصل المزبور من باب التعبّد الشرعي فظاهرٌ؛ لما عرفت مراراً أنّ معنى تنزيلِ الشارع للأمر الغير المحقّق منزلة المحقّق، وأمرِه بالبناء عليه هو الالتزام بما يترتّب عليه من أحكامه في مرحلة الظاهر. وأمّا جعل ما يترتّب شرعاً على غيره وإن كان ملازماً له فلا، وهذا معنى عدم اعتبار الأصل المثبت فإنّه لا اختصاص له بالاستصحاب بل يعمّه وغيره من الأُصول، كما هو واضح.

وأمّا على القول باعتباره من باب الظنّ النوعي الذي هو ظهور حال المسلم فلعدم دليلٍ على اعتبار هذا الظهور إلّا من حيث كشفه عن صدور الفعل الصحيح عنه بما هو هو، وأمّا كشفه عمّا يلازم صحّته فليس ممّا قام الدليل عليه.

فإن قلت: إنّ المثبت من الطرق والأمارات الشرعية حجّة، فما الفرق بين أصل الصحّة بناءً على الطريقية وبين سائر الحجج الشرعية التي تترتّب عليها آثارها ولو مع الواسطة؟

قلت: الفارق هو[١] عدم قصور دلالة أدلّة اعتبار سائر الأمارات الشرعية عن تعميم كشفها عن آثارها المترتّبة عليها مطلقاً حتّى مع الواسطة وقصور أدلّة اعتبار أصالة الصحّة إلّا عن تأدية صدور الفعل الصحيح عن المسلم، ومع ذلك لا معنى للتعدّي عن مؤدّاها إلى الحكم بترتّب آثار لوازم الفعل الصحيح وملزوماته ومقارناته مضافاً إلى الحكم بصحّة ...[٢].

١. بعدها في الأصل: «قصور أدلّة اعتبار أصالة الصحّة إلّا عن تأدية صدور الفعل الصحيح عن المسلم» ثمّ شطب عليها.

٢. العبارة ـ كما ترى ـ ناقصة، وهي كاملة في التحرير الأوّل الذي شطب عليه ولعلّه كان بصدد تبديلها ولكن لم يوفّق، راجع «ملحق الكتاب»، ج ٤، ص ٥٦٢ ـ ٥٦٣.

الخامس

تقدّمُ هذا الأصل على الاستصحاب كأصالة الفساد بلا إشكالٍ[١]، وأمّا الجاري في المسبّب كالأصل عدم تحقّق النقل والانتقال، فلورودها أو حكومتها عليه؛ لأجل إحراز موضوع السبب بواسطتها فيرتفع بها الشكّ عن المسبّب، وأمّا الجاري في السبب ـ أعني أصالة عدم تحقّق السبب الناقل ـ فكذلك أيضاً؛ لكون الشكّ فيه ناشياً عن الشكّ في وقوع العقد صحيحاً، فبإحراز صحّته يرفع الشكّ عن تحقّقه.

هذا مضافاً إلى ما سنشير إليه من وجه تقديم أصالة الصحّة في صورة معارضته[٢] مع سائر الأُصول الموضوعية من إجراء أصالة العدم في منشأ الشكّ؛ أعني أصالة عدم البلوغ ونحوه ممّا يُشكّ لأجله في صحّة العقد.

وتنقيح هذه المسألة موقوف على البحث في مقامين:

المقام الأوّل

في معاملة الشاكّ مع مشكوك الصحّة معاملةَ الصحيح بترتيب آثاره عليه في تكليف نفسه، فنقول:

أمّا بناءً على كون «أصالة الصحّة» من الأمارات مستنداً في طريقتها[٣] إلى

---

١. بعدها في الأصل: «وأمّا مثل أصالة عدم النقل والانتقال وغيرها ممّا تجري في الأسباب» ثمّ شطب عليها.

٢. كذا، والصواب ظاهراً: معارضتها.

٣. كذا، والصواب ظاهراً: مستندة في طريقيتها.

ظهور الحال[١] فلا إشكال في تقدّمها على الأُصول الموضوعية المعتبرة من بـاب التعبّد، وأمّا بناءً على حجّيتها من باب التعبّد فنقول بتقديمها عليها أيضاً؛ فإنّه لو لم تُقدّم عليها لم يبقَ لـ«أصالة الصحّة» موردٌ أصلاً، أو بقي فرد نادر؛ حيث إنّه ما من موردٍ يُشكّ في صحّة الفعل إلّا ويكون[٢] شكّه ناشياً من الشكّ في تحقّق أمرٍ معتبر فيه يكون الأصل عدمه، فلو عمل بذاك الأصل لابدّ وأن يُحكم عليه بالفساد.

نعم، قد لا يكون منشؤ الشكّ مجرىً للاستصحاب، كما لو شُكّ في صحّة النكاح من أجل الشكّ في وقوعه حال الإحرام أو الإحلال فلا استصحاب في البين يُعيّن عدم وقوعه حال الإحلال حتّى يُحكم بالفساد، فلو اقتصرنا في أصالة الصحّة على أمثال هذه الموارد النادرة الملحقة بالعدم عدّ جعلها شرعاً لغواً.

هذا مضافاً إلى عدم اقتضاء تلك الأُصول الموضوعية الفسادَ إلّا بالإثبات؛ فإنّه إذا شُكّ في صدور العقد من البالغ وجرت أصالة عدم البلوغ في العاقد حال العقد، كان الثابت بها صدور العقد من غير البالغ؛ لأنّ[٣] الصحّة وإن كانت مترتّبةً على عقد البالغ إلّا أنّ ترتّب عدمها على عدم ذاك العقد بحكم العقل؛ لانتفاء المحمول عقلاً بانتفاء الموضوع فلم يبق إلّا أصالة عدم تحقّق السبب، وقد عرفت تقديم أصالة الصحّة عليها، فظهر عدم معارضة تلك الأُصول الموضوعية مع «أصالة الصحّة».

---

١. في الأصل: حال.

٢. كذا، والصواب ظاهراً: «أن يكون» بدلاً من «ويكون».

٣. شطب على قوله: «لأنّ» في الأصل وسوق الكلام يقتضي إثباتها.

المقام الثاني

في الترافع عند القاضي، فنقول:

إنّه لو كان المتخاصم فيه نفس صحّة العقد المشكوك صدوره من البالغ وعدمه، أو المبايعة العرفية المشكوك فيها القبض في المجلس، أو صحّة البيع الوقفي المشكوك صدوره مع التشاجر المنجرّ إلى الخراب إلى غير ذلك من موارد الشكّ، فلا شبهة في أنّ المرجع أصالة الصحّة، كما عرفت في غير صورة المرافعة.

وأمّا لو كان المترافع فيه خصوص وجود الشرط وعدمه الذي هو منشؤٌ للشكّ، كما لو ادّعى البائع عدم بلوغه حال العقد وكان غرضه إثبات فساد العقد:

فإن كان تعيين المنكر بالأصل في الغرض ـ على خلاف التحقيق ـ لكان القول قول مدّعي البلوغ؛ لمطابقة قوله لأصالة الصحّة.

وإن كان تعيينه بالأصل في المتنازع فيه ـ كما هو التحقيق ـ فيقدّم قول منكر البلوغ بيمينه؛ لأصالة عدم تحقّقه حال العقد فيُحكم على طبقه.

فإن قلت: لا أثر لأصالة عدم البلوغ إلّا فساد العقد، وقد عرفت تقديم أصالة الصحّة عليها فلا يكون حجّةً حتّى يقدّم قول من كان قوله مطابقاً لها.

قلت: إنّ الأصل الموجب لتقديم القول[1] المطابق له لا يلزم أن يكون له أثر فعلاً في مقام المرافعة، بل يكفي أن يكون له الأثر شأناً يصير فعلياً بعدما ثبت صدور العقد من غير البالغ، فيُحكم بفساده بعد الثبوت وإن كان العمل قبله وقبل صدور الحكم من الحاكم على طبق أصالة الصحّة في العقد.

---

١. في الأصل: قول.

وبالجملة، مَثَلُ هذا الأصل الموضوعي الجاري في الشرط حالُ[١] «اليد» التي هي أمارة على الملكية لا على سببها:

فإن كان محطّ الدعوى نفس الملكية فيقدّم قول ذي اليد؛ ليده.

وإن كان محطّها هو وقوع البيع مثلاً فيُجمع بين العمل باليد ويعامل مع موردها معاملة الملكية قبل الحكم عليها دونها بعده عملاً بأصالة عدم وقوع البيع في مقام المرافعة ليُحكم على طبقها، فلا منافاة بين العمل بأصالة الصحّة لو وقعت الخصومة في نفس الصحّة أو في تحقّق الشرط قبل الحكم، وبين العمل بأصالة عدم تحقّق الشرط حينئذٍ لتعيين المنكر بها ليترتّب عليها الحكم بالفساد، وبعده يكون حكم القاضي بمنزلة البيّنة القائمة على عدم بلوغ العاقد حال العقد، فيُنتزع المثمن عن المشتري والثمن عن البائع، كما لا يخفى.

ولا فرق في ما ذكرنا بين وقوع النزاع في شرط المعاملة الصرفية أو الوقفية أو غيرهما مع جريان أصالة الصحّة مطلقاً في نفس المعاملة، فلابدّ أن لا يختلط المقامان كما اختلط في كلام شيخنا العلّامة الأنصاري ـ أعلى اللّه مقامه[٢].

هذا كلّه بناءً على عدم حجّية الأصل المثبت من أصالة الصحّة ـ كما هو التحقيق ـ و إلّا فيقدّم قول من قولُه مطابقٌ لها مطلقاً، كما لا يخفى.

---

١. في الأصل: «حال أصالة الصحّة» ثمّ شطب عليها وكتب بدلاً منها: «مثل هذا الأصل الموضوعي الجاري في الشرط» ونسي أن يصحّح «حال اليد» بمثل اليد.

٢. مقصوده أنّ الشيخ لم يفارق بين أصالة الصحّة بالنسبة إلى تكليف نفسه وبين الرافع راجع *فرائد الأصول*، ج ٣، ص ٣٧٥، التنبيه السادس.

الأمر السادس

قد عرفت أنّه لابدّ في إجراء «أصالة الصحّة» في الفعل الذي يكون موضوعاً لأثر شرعي للحامل من إحراز عنوانه عنده وكونِ شكّه في تحقّق أمرٍ معتبر غير مخلّ فقدانه في عنوانه [في] نظره، وبدونه لا مجرى لأصالة الصحّة أصلاً، فحينئذٍ لو استوجر[1] شخص للصلاة عن الميّت قضاءً أو للتوضّي عن العاجز فيكون للفعل المنوب فيه بما هو استنادان: إلى المنوب عنه بالتسبيب وإلى النائب بالمباشرة، ويكون الاستناد الأوّلي متفرّعاً على الثاني، وتكون[2] لكلٍّ من الاستنادين آثارٌ شرعية منها حصول براءة الذمّة عن الميّت، وسقوط التكليف بالقضاء عن الوليّ بالنسبة إلى الاستناد الأوّل، واستحقاق الأجير الأُجرة، وجواز استيجاره ثانياً بناءً على اشتراط براءة ذمّة الأجير في صحّة الإجارة ثانياً بالنسبة إلى الثاني.

فإن أحرز الحامل فعل الأجير وأنّه بالفعل الاستيجاري قاصداً به براءة ذمّة المنوب عنه وشكّ في إخلاله ببعض ما يُعتبر في العمل ممّا لا يتقوّم به عنوانه، فلا شكّ في إجراء أصالة الصحّة ويترتّب عليها ما لها من الآثار الشرعية من تلك الجهتين.

وإن لم يُحرز ذلك بأن لا يعلم كون الأجير في فعله آتياً بالفعل الاستيجاري، فلا تجري[3] فيه أصالة الصحّة ولا يترتّب عليه الأثر مطلقاً من كلتا الجهتين؛ حيث إنّ

---

١. كذا في الأصل، وهو الصواب أيضاً، فلا وجه لتصحيحه بـ«استؤجر» كما هو المتعارف عند المصحّحين؛ لقاعدة تخفيف الهمزة جوازاً.

٢. في الأصل: «يكون» ثمّ بُدّلت بـ«تكون».

٣. في الأصل: «يجري» ثمّ صحّحها بما أثبتناها في المتن، وكذا المورد الآتي.

الجهة الأُولى متفرّعة على الثانية فمع عدم إحراز عنوان النيابة لا يُحرز فعل النائب بما هو نائب بالمباشرة فلا يُحرز فعل المنوب عنه بالتسبيب، ولعلّه من جهة إحراز كون الفاعل بصدد الفعل[١] النيابي اشترطوا عدالة النائب حتّى يُقبل قوله في ذلك، وبعد إحراز العنوان تجري أصالة الصحّة في سائر ما يُعتبر فيه، بخلافه في «الفاسق»[٢] فإنّه لا يحرز في فعله أصل العنوان غالباً فيختلّ شرط إجراء الأصل بالنسبة إلى فعله. نعم، لو علم كونه بصدد الفعل الاستيجاري أيضاً فلا شكّ في إجراء أصالة الصحّة في فعله ويترتّب الأثر عليه من كلتا الجهتين.

فما في كلام شيخنا العلّامة الأنصاري[٣] ـ أعلى اللّه مقامه ـ من الفرق بين فعله بما هو مستند إلى النائب بما هو نائب فيترتّب آثار هذه الجهة، وبين فعله بما هو فعل المنوب عنه بالتسبيب فلا يترتّب عليه إلّا مع إحراز العدالة ممّا لا أرى له وجهاً؛ حيث إنّه لو أُحرز عنوان فعل النائب بما هو نائب من الجهة الأُولى فقد عرفت كفايته من الجهة الأُخرى.

نعم، لو لم يكن فعل «الفاسق» بعنوان النيابة ـ كما في الصلاة على الميّت ـ فيسقط عن الغير بمجرّد إحراز الصلاة وإجراء أصالة الصحّة وإن لم يُحرز كونه بصدد النيابة؛ لكفاية فعله مطلقاً في سقوط التكليف عن الغير في الواجبات الكفائية.

---

١. في الأصل: فعل.

٢. كذا، والأولى: «بخلاف الفاسق» بدلاً من «بخلافه في الفاسق».

٣. *فرائد الأُصول*، ج ٣، ص ٣٦٨ ـ ٣٦٩.

الأمر السابع

المحكيّ عن شيخنا العلّامة الأنصاري (قده) أنّه قال في مجلس البحث بجريان أصالة الصحّة في فعل غير[١] البالغ أيضاً في ما يُقسّم فعله إلى قسمين، ويكون له صحيح وفاسد كـ«هبة من بلغ عشر سنين وصدقته ووقفه وعتقه» على القول بصحّتها منه في الجملة[٢].

أقول: لا يخفى أنّ الأمر كما ذكره (قده) وإن كان خلاف ما يُتراءى من كلماتهم في بادي النظر، لكنّ الظاهر قيام السيرة على حمل فعله على الصحيح في ما كان له صحيح عند الشكّ ودوران الأمر بين الصحيح والفاسد. وهذا ظاهر لا سترة فيه كظهور جريان الأصل المذكور في خصوص الشبهات الموضوعية وعدم جريانه في ما لو شكّ فيه من حيث الشبهة الحكمية.

في أصالة الصحّة في الأقوال

هذا كلّه في «أصالة الصحّة» في الأفعال، وأمّا «أصالة الصحّة» في القول[٣] فنقول:

إنّه لو كان الشكّ في صدوره عن الفاعل حراماً أو حلالاً، فلا إشكال في حمل ما صدر منه على «الصحيح» وكونِه حسناً من هذه الجهة لا قبيحاً. وكذلك لو شكّ في صدوره منه قاصداً لمعناه أو صدوره منه من دون قصد المعنى فيُحمل على صدوره منه قاصداً له.

---

١. في *بحر الفوائد*: الغير.

٢. *بحر الفوائد*، ج ٣، ص ٢١٢.

٣. وينبغي أن يذكر البحث عن أصالة الصحّة في القول بعد الأمر الثامن من التنبيهات كما فعله الشيخ في *فرائد الأُصول*، ج ٣، ص ٣٨١.

وكذلك لو شكّ في صدوره منه مطابقة[١] لاعتقاده أو مخالفة[٢] له. وأمّا لو شكّ في مطابقته للواقع فيبتني على مسألة حجّية خبر الواحد، ولا دليل عليه من السيرة وغيرها عليه بقولٍ مطلق إلّا في بعض فروضه؛ أعني خبر العدل أو الموثّق على الخلاف.

وأمّا الاعتقاديات فلو شكّ في وقوع المعتقد عليه بتقصيرٍ منه في مقدّماته فيُحمل على الحسن، وأمّا لو شكّ في مطابقته للواقع فلا دليل عليه على نحو الإطلاق، وإلّا فيكون خبر الواحد حجّةً [فيه] ـ كما لا يخفى ـ وقد عرفت خلافه.

---

١. في الأصل: مطابقه.

٢. في الأصل: مخالفته.

الأمر الثامن

لا إشكال في إجراء أصالة الصحّة إذا[١] شكّ في الفعل المركّب الصادر من الفاعل من جهة الشكّ في وجود بعض أجزائه أو شرائطه كـ«الغسل»؛ مثلاً إذا شكّ في حصوله مرّةً أو مرّتين، أو مع العصر أو بدونه، فيُحكم عليه بالأصل المزبور بترتيب الأثر المقصود منه. [و]إنّما الإشكال في أنّه لو شكّ في صدور فعلٍ منه يكون صحيحاً بالمعنى المزبور أو تركٍ لا يكون كذلك.

وبعبارةٍ أُخرى، يدور أمره بين الإتيان بالفعل الصحيح والترك القبيح في ما كان مشغولاً بالعمل فلا يعلم بأحدهما، فهل يجب حمل شغله على أنّه الصحيح المترتّب عليه الأثر، أو لا بل يُحمل على «الترك» الغير المترتّب عليه ذلك؟ وجهان، أوجههما الأوّل ـ كما هو المحكيّ عن شيخنا العلّامة الأنصاري (قده) في طيّ كلماته في مجلس البحث ـ؛ وذلك لجريان السيرة عليه في الجملة حتّى إنّه يُحكم بقراءة الإمام السورة أو غيرها من الأجزاء والشرائط المعلوم[٢] الوجوب عند الإمام والمأموم أو عند المأموم[٣].

ودعوى أنّ ذلك من جهة حمل إقدامه إيّاه للصلاة على الصحّة، فاسدةٌ؛ وذلك لأنّ حملها على الصحّة لا يوجب الحكم بوجود تلك الأفعال إلّا من باب التعويل على الأصل المثبت.

---

١. في الأصل: إذ.

٢. في الأصل: «المعلومة» ثمّ صحّحها بما أثبتناه في المتن.

٣. *بحر الفوائد*، ج ٣، ص ٢١٢.

ثمّ إنّ[١] ما ذكرنا كلّه في أصل الصحّة إنّما هو بمقتضى دليلها الدالّ عليها من اختلال[٢] النظام والسيرة العقلائية مع قطع النظر عن الأخبار المستدلّ بها عليها، وأمّا بالنظر إليها فإنّها بعمومها أو إطلاقها تدلّ على نفيِ الأمر القبيح عن المسلم بالمعنى الأعمّ من الفعل والترك والمردّد بينهما وحملِ مطلق شغله على الحَسَن وعدم جواز ظنّ السوء به، فهي تشمل[٣] ما إذا صدر عنه فعلٌ مردّد بين الحسن والقبيح، أو تركٌ كذلك، أو لم يعلم أنّه صدر منه فعل يكون حسناً أو ترك يكون قبيحاً أو بالعكس، فالواجب في كلّ مقامٍ حملُ ما يصدر منه على الجائز له شرعاً، كما لا يخفى.

---

١. في البداية بدلاً من «ثمّ إنّه»: «التاسع» ثمّ شطب عليها وكتب بدلاً منها: «ولا يخفى» ثمّ شطب عليها وكتب ما أثبتناه في المتن.

٢. في الأصل: الاختلال.

٣. في الأصل: يشمل.

بقي ممّا يتعلّق بـ«الاستصحاب» مسألةُ معارضتِه مع «القرعة» فنقول تـمهيداً للمرام:

لا خلاف في مشروعية «القرعة» وإنّها مجمع عليها بين المسلمين، فهو بحيث لا يرتاب فيه ذو مُسكةٍ، بل قيل بإمكان دعوى الضرورة الفقهائية عليه.

ويدلّ عليه ـ مضافاً إلى ذلك ـ ما في المرسل عن النبيّ (ص): **القرعة لكلّ أمرٍ مشكل**[١-٢].

ومنها ما في *الفقيه* و*التهذيب* عن محمّد بن حكيم قال: **سألت أبا الحسن موسى (ع) عن القرعة في أيّ شيء؟ فقال: كلّ مجهول ففيه القرعة.**

فقلت له: إنّ القرعة تخطي وتُصيب، فقال: كلّ ما حكم اللّه تعالى بـه فـليس بمخطئٍ[٣].

ولا يخفى أنّ موضوعها كما نطقت به أخبارها هو «المشكل» أو «المشتبه» أو

---

١. بعدها في الأصل: «في رواية أو مشتبه في أُخرى» ثمّ شطب عليها.

٢. *عـوالي اللآلي*، ج ٢، ص ١١٢، ح ٣٠٨ وج ٣، ص ٥١٢، ح ٦٩ وفيه عن الصـادق وأهـل البيت عليهم السلام، *كتاب الخلاف*، ج ٤، ص ١٧٨، وفيه: إجماع الفرقة على أنّ كلّ أمر مشكل أو مبهم ففيه القرعة؛ *السرائر* (ط جامعة المـدرّسين)، ج ١، ص ٨٧ وفـيه: أخـبارهم نـاطقة متظاهرة متواترة في أنّ كلّ أمر مشكل فيه القرعة وج ٢، ص ٦٩ وفيه: الإجماع منعقد على أنّ كلّ أمر ملتبس مشكل فيه القرعة وج ٢، ص ١٧٠ وفيه: لإجماعهم على أنّ كـلّ أمـر مشكل فيه القرعة وج ٣، ص ٢١٩ وفيه: لإجماع أصحابنا المـنعقد أنّ كـلّ أمـر مشكـل يستعمل فيه القرعة وج ٣، ص ٢٧٧ وفيه: لقولهم عليهم السلام: كلّ أمر مشكل فيه القرعة، وج ٣، ص ٢٨٢ وفيه: إلّا أن يريد بأخبارهم التي عناها أنّ كلّ أمر مشكل فيه القرعة.

٣. *تهذيب الأحكام*، ج ٦، ص ٢٤٠، ح ٥٩٣؛ *كتاب مـن لا يـحضره الفـقيه*، ج ٣، ص ٩٢، ح ٣٣٨٩؛ *النهاية*، ص ٣٤٦؛ *وسائل الشيعة*، ج ٢٧، ص ٢٥٩ ـ ٢٦٠ و٢٦٢، باب ١٣، ح ١١ و١٨. وتجد تفصيل روايات القرعة في *عوائد الأيّام*، ص ٦٤٠ ـ ٦٥١.

«المجهول» حسب اختلافها. وطريق التوفيق بينها وبين «الاستصحاب» هو تقديم «الاستصحاب» على «القرعة»؛ لأخصّية أخباره من أخبارها فيُقدَّم عليها؛ حيث إنّ أخباره مختصّة بالمشكوك الذي له حالة سابقة وكان له واقع معيّن اشتبه ظاهراً، وأخبارها أعمّ منه من كلٍّ من الجهتين؛ بمعنى أنّ موضوعها مطلق «المشكل» ـ سواء كان له واقع معيّن أو لا، وسواء كان له حالة سابقة أو لا ـ فيكون أعمّ فيُخصّص، أو مطلقاً فيقيّد[1].

ودعوى أنّ النسبة هي العموم من وجهٍ ـ لاختصاص القرعة بالشبهات الموضوعية وعدم جريانها في الشبهات الحكمية إجماعاً بكلا قسميه ـ مدفوعةٌ بأنّه لا معنى لملاحظة النسبة بينهما بعد تخصيص أحدهما بالإجماع، بل لابدّ من ملاحظتها قبله؛ إذ الملاك في ملاحظة النسبة هو الظهور الأوّلي، لا ما كان حجّةً بعد التخصيص بالإجماع، ولا إشكال في أعمّية أخبار القرعة بحسب الظهور الابتدائي، كما قلنا[2].

ولو سلّمنا وبنينا على أنّ النسبة هي العموم من وجهٍ لكن نقول بتقديم الاستصحاب عليها؛ للورود ـ بتقريب ما تقدّم في وجه تقديم الأمارة عليها[3] وتقديمه على سائر الأُصول العملية، وهو أنّ موضوع القرعة هو «المشكل أو المجهول أو المشتبه» بجميع العناوين، وموضوع الاستصحاب هو «المشكوك» بما يصدق معه، فهو بهذا العنوان مصداق حقيقي لعموم أدلّة الاستصحاب. وكونُه مورداً

---

١. في الأصل: أو يقيّد.

٢. بعدها في الأصل: «هذا مضافاً» ثمّ شطب عليها.

٣. كذا، والصواب ظاهراً: «عليه» أي الاستصحاب.

للقرعة موقوفٌ على عدم شمول أدلّته له وهو يتوقّف على عدم عموم أخبار القرعة بالنسبة إليه، فالمقام من دوران الأمر بين التخصيص[١] والخروج عن تحت أخبار القرعة موضوعاً؛ لكون المورد معلوم الحكم بعنوان «نقض اليقين بالشكّ»، والتخصيص في أخبار الاستصحاب بلا وجهٍ أو بوجهٍ دائر.

وتوهّمُ العكس وأنّ أخبار القرعة توجب لكون[٢] اليقين منتقضاً باليقين بالحجّة مدفوعٌ[٣] بكون التعارض بين الأخبار من الجانبين، وأقصى ما تقتضيه[٤] أخبار القرعة هو التعبّد الشرعي بها في الموضوع المشتبه أو المشكل، كما هو بعينه مفاد أخبار البراءة وأصالة الحلّ أو الطهارة[٥]. ومعلوم أنّ الأخذ بالقرعة الغير الرافعة للجهل عن الواقع تخصيص في مثل «لا تنقض اليقين بالشكّ»؛ فإنّ الحكم على خلافه مع الشكّ والاشتباه يكون نقضاً له بالشكّ، بخلاف الأخذ بالاستصحاب فإنّه يوجب خروج المشكوك عن موضوع القرعة الذي هو المشكوك بجميع الوجوه بعنوانٍ خاصّ وبوجهٍ مخصوص، فلا يكون تخصيصاً لها.

هذا كلّه مضافاً إلى أنّ أخبار القرعة موهونة[٦-٧].

---

١. في الأصل: «التخصيص» ثمّ شطب عليها وكتب «التخصّص» والصواب ما أثبتناه في المتن.

٢. كذا، والصواب ظاهراً: كونَ.

٣. بعدها في الأصل: «أوّلاً» ثمّ شطب عليها.

٤. في الأصل: تقضيه.

٥. بعدها في الأصل: «وثانياً» ثمّ شطب عليها.

٦. كذا، والعبارة تحتاج إلى تتميم، ولتوضيحه راجع «ملحق الكتاب»، ج ٤، ص ٥٧٥.

٧. بعدها في الأصل: «وقد عرفت أيضاً أنّ هذه النسبة إنّما يكون سبباً لترجيح الاستصحاب عليها وإن كان أوّلاً قبل لحاظ حكمها موضوع كلٍّ منهما موجوداً في البين، وعلى أيّ حالٍ ⇦

هذا آخر ما أردنا تحريره من هذا الجزء في المقام بتوفيق اللّه الملك العلّام، ودلالة أهل الذِكر ـ عليهم ألف الصلاة والسلام[١] ـ والحمدُ لله أوّلاً وآخراً وله الشكر الدائم سرمداً، وصلّى اللّه على خاتم النبيّين وآله الطيّبين الطاهرين صلاةً لا تنقطع أبداً.

وكان الفراغ منه يوم الخميس لخمسٍ بقين من شهر رجب من سنة ألف وثلاث‌مئة واثنين وعشرين، بيد مؤلّفه الفقير إلى اللّه الغنيّ محمّد حسن بن محمّد باقر الموسوي الطباطبائي الحائري في بلدة الغريّ على مشرّفها ألفُ ألفِ سلامٍ والتحيّة[٢].

⇦فلا إشكال في تقديم الاستصحاب على القرعة، كما لا يخفى على من تفطّن» ثمّ شطب عليها على قوله: «وقد عرفت أيضاً» والصواب زيادة جميعها.

١. كذا، والصواب ظاهراً: ألف صلاةٍ وسلامٍ.

٢. كذا، والصواب ظاهراً: تحيةٍ.

فهرس الموضوعات

المقصد السابع

المقصد السابع في الأُصول العملية ٧
الأُصول العملية الشرعية والعقلية ٧
وجه لبيان خروج قاعدة الطهارة من الأُصول العملية والمناقشة فيه ٧
التحقيق في وجه الخروج ٨

المبحث الأوّل

المبحث الأوّل في البراءة ١٠
مجرى هذا الأصل عند الآخوند ١٠
لا وجه لجعل البحث في مقامين كما جعل الشيخ (ره) ١٠
الاستدلال بالأدلّة الأربعة على البراءة:
الاستدلال بالكتاب ١٢
المناقشة فيه ١٣
الاستدلال بالسنّة ١٥
التمسّك بحديث الرفع وتثبيته ١٥
التمسّك بحديث الحجب والمناقشة فيه ١٩
التمسّك بحديث الحلّ وتثبيته ٢٠
التمسّك بحديث السعة وتثبيته ٢٢

التمسّك بحديث الإطلاق والمناقشة فيه ٢٤
الاستدلال بالإجماع والمناقشة فيه ٢٥
الاستدلال بحكم العقل ٢٥
عدم جريان قاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل في الشبهات البدوية ٢٧
استدلال القائلين بوجوب الاحتياط في الشبهات البدوية بالأدلّة الثلاثة ٣١
الاستدلال بطائفتين من الكتاب:
الطائفة الأُولى والجواب عنها ٣١
الطائفة الثانية وللجواب عنها ٣٢
الاستدلال بطوائف من السنّة والجواب عنها ٣٣
جواب الشيخ عنها والمناقشة فيه ٣٤
الاستدلال بالعقل وتقريبه ٣٧
المناقشة فيه ٣٧
الاستدلال على لزوم الاحتياط بحكم العقل بالحظر والمناقشة فيه ٤١
ينبغي التنبيه على أُمور:
الأمر الأوّل في أنّ وجود الأصل الموضوعي في الشبهات البدوية مانع عن جريان البراءة ... ٤٥
صور الشكّ في التذكية وجريان الأصل الموضوعي أو الحكمي فيها ٤٦
الأمر الثاني في حُسن الاحتياط عقلاً ورجحانه شرعاً ٤٨
الإشكال في تأتّي الاحتياط في العبادات إذا كانت دائرةً بين الوجوب وغير الاستحباب والأجوبة عنه ٤٨
المناقشة فيها بوجوهٍ غير خالية عن النظر ٤٩
الحقّ في الجواب ٥٤
تصحيح الأمر في هذه العبادات بأخبار من بلغ ٥٧
المناقشة فيه ٥٨

الأمر الثالث في التفصيل في جريان البراءة في الشبهات الموضوعية التحريمية ٦٤

المقام الثاني

المقام الثاني في دوران الأمر بين المحذورين ٦٨
مورد هذا الدوران ٦٨
الوجوه المحتملة في هذا المورد ٦٨
الوجه الأوجه وبيانه ٦٨
التخيير البدوي أو الاستمراري ٧٤

المقام الثالث

المقام الثالث في الشكّ في المكلّف به ٧٧
تنقيح البحث يقع في مقامين:
المقام الأوّل في دوران الأمر بين المتباينين ٧٧
منجّزية العلم الإجمالي وكونه علّةً تامّة أو مقتضياً ٧٨
الترخيص في أطراف العلم الإجمالي ٨١
مقام التطبيق في موارد:
المورد الأوّل ٨١
المورد الثاني ٩٠
المورد الثالث ١٠٢
المورد الرابع ١٠٥
المورد الخامس ١٠٧
المقام الثاني في دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر الارتباطيين ١١٤
العلم الإجمالي موجب للاحتياط فيه ١١٤
توهّم الانحلال والجواب عنه ١١٥

وجوب الاحتياط مع تسلّم الانحلال ١١٨
جريان البراءة النقلية في دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر الارتباطيين ١٢٣
ينبغي التنبيه على أُمور:
الأمر الأوّل في عدم جريان البراءة العقلية في ما إذا دار الأمر بين العامّ والخاصّ .. ١٢٧
الأمر الثاني في جريان الاحتياط العقلي والبراءة النقلية إذا شكّ في شرطية شيء للمأمور به ١٣١
الأمر الثالث في دوران الأمر بين ترك الجزء وعدم الإتيان بالشرط ١٣٣
الأمر الرابع في الفرع الاستطرادي وهو أنّه لو شكّ في جزئية شيء أو شرطيته ١٣٦
حكم ناسي الجزء والشرط ١٣٦
الأمر الخامس في حكم زيادة الجزء..... ١٤٠
الأمر السادس في الشكّ في إطلاق الجزئية والشرطية حتّى في حال الاضطرار
وعدم القدرة واختصاصها بحال القدرة..... ١٤٤
الاستدلال على وجوب الباقي بجملةٍ من الأخبار والمناقشة فيه ١٤٦
خاتمة في بيان شرائط جريان الأُصول من الاحتياط والبراءة ١٦١
الاحتياط جارٍ مطلقاً ولم يكن مشروطاً بشيء ١٦١
وجه أنّ الاحتياط بالتكرار في العبادات ينافي الاحتياط والجواب عنه ١٦١
الفحص واليأس شرط جريان البراءة العقلية ١٦٢
إطلاق أدلّة البراءة النقلية بالنسبة إلى الفحص ١٦٣
تقييد الإطلاق بالإجماع وبالدليل العقلي والجواب عنه..... ١٦٣
الدليل المختار على لزوم الفحص ١٦٣
استحقاق الجاهل التارك للفحص العقابَ على مخالفة الواقع أو ترك التعلّم..... ١٦٤
صحّة عمل الجاهل التارك لطريقي الاجتهاد والتقليد الواقع في مقتضى البراءة
في المعاملات..... ١٦٥
صحّة عمل الجاهل التارك لطريقي الاجتهاد والتقليد الواقع في مقتضى البراءة

في العبادات ١٦٥
مقتضى القاعدة الأوّلية ١٦٦
مقتضى القاعدة الثانوية ١٦٧
ذكر شرطين آخرين لجريان البراءة والمناقشة فيهما ١٧٦

المبحث الثاني في الاستصحاب

المبحث الثاني من مباحث الشكّ في الاستصحاب وحجّيته ١٧٩
تنقيح مجرى الاستصحاب ١٧٩
تحليل الاستصحاب؛ أي بقاء الحكم السابق شرعاً ابتداءً أو امضاءً ١٧٩
حجّية الاستصحاب مطلقاً أو في الجملة ١٨٠
توضيح ذلك يقع في مقاماتٍ وقبل الدخول فيها لا بدّ من بيان أمرين:
الأمر الأوّل في بيان معنى «الاستصحاب» لغةً واصطلاحاً ١٨٠
فروع:
الفرع الأوّل ١٨٤
الفرع الثاني ١٨٦
الفرع الثالث ١٩٠
الفرع الرابع ١٩٢
تذييل في جعل الاستصحاب من المسائل الأُصولية ١٩٦
المقام الأوّل في ما هو القوام في الاستصحاب من اليقين بالمستصحب والشكّ في بقائه. ١٩٨
الاستصحاب في الأحكام الكلّية ١٩٩
الإشكال في جريان الاستصحاب إذا كان المستصحب ثابتاً بالدليل العقلي ٢٠٠
المقام الثاني في أنّ المعتبر في الشكّ هو الفعلي أو لا ٢٠٨
المقام الثالث في بيان تقسيمات الاستصحاب:

تقسيمه باعتبار المتيقّن ٢١٤
تقسيمه باعتبار الدليل الدالّ على المستصحب ٢١٤
تقسيمه باعتبار الشكّ ٢١٤
الشكّ في بقاء المستصحب من جهة المقتضي ومن جهة الشكّ في الرافع ٢١٥
الأقوال في حجّية الاستصحاب ٢١٧
القول المختار حجّيته مطلقاً ٢١٧
الأدلّة المستدلّ بها على حجّيته مطلقاً:
التمسّك بالإجماع والاستقراء والمناقشة فيهما ٢١٧
التمسّك بالأخبار المستفيضة ٢٢٠
مضمرة زرارة الأُولى ٢٢٠
تقريب الاستدلال بها ٢٢١
وجه دلالته على الاستصحاب على نحو الإطلاق يتوقّف على أمرين:
أحدهما إثبات عدم وروده في مقام بيان قاعدة المقتضي والمانع ٢٢٧
ثانيهما عدم كون «اليقين» خصوص اليقين الوضوئي ٢٢٧
الاستدلال بها على اختصاصها بالشكّ في الرافع ٢٣٨
التحقيق عموم الحديث بالنسبة إلى الشكّ في المقتضي والرافع ٢٤٠
مضمرة زرارة الثانية ٢٤٨
مورد الاستدلال فقرتان من الرواية ٢٥٠
ينبغي التنبيه على أُمورٍ:
الأمر الأوّل ٢٦٣
الأمر الثاني ٢٦٤
الأمر الثالث ٢٦٥
الأمر الرابع ٢٦٦

الأمر الخامس ٢٦٧
تنبيهان:
التنبيه الأوّل ٢٦٨
التنبيه الثاني ٢٦٩
صحيحة زرارة الثالثة ٢٧٠
الوجوه المحتملة في هذه الرواية:
الوجه الأوّل ٢٧١
الوجه الثاني ٢٧٣
الوجه الثالث ٢٧٤
الحديث الآخر والوجوه المحتملة فيه ٢٧٧
الروايتان عن أمير المؤمنين ٢٧٨
مكاتبة عليّ بن محمّد القاساني ٢٨٠
موثّقة عمّار ورواية أُخرى مثلها ٢٨١
تنبيهان:
التنبيه الأوّل ٢٨٨
التنبيه الثاني ٢٨٨
بقي هنا شيء وهي دلالة الأخبار على حجّية قاعدة اليقين مضافاً إلى الاستصحاب ... ٢٩٠
بيان عدم إمكان إرادتهما معاً وذلك متوقّف على مقدّمتين ٢٩٠
المقدّمة الأُولى ٢٩٠
المقدّمة الثانية ٢٩١
تذنيب ٣١٢
الأحكام الوضعية مجعولة أو منتزعة عن الأحكام التكليفية ٣١٤
القول في التحكيم بين الفريقين ٣١٩

إنّ الأحكام الوضعية على ثلاثة أقسام ٣٢٢
ينبغي التنبيه على أُمور:
الأمر الأوّل في جريان الاستصحاب في ما لو كان المستصحب كلّياً ٣٤٤
استصحاب الكلّي في القسم الأوّل ٣٤٥
استصحاب الكلّي في القسم الثاني ٣٤٦
تنبيهان:
التنبيه الأوّل ٣٥٣
التنبيه الثاني ٣٥٣
استصحاب الكلّي في القسم الثالث ٣٥٤
فرعان:
الفرع الأوّل ٣٥٨
الفرع الثاني ٣٥٩
ينبغي التنبيه على أُمورٍ مهمّة:
الأمر الأوّل ٣٦٦
الأمر الثاني ٣٦٨
الأمر الثالث ٣٧٠
الأمر الثاني في جريان الاستصحاب في الأُمور التدريجية ٣٧٢
في بيان كلام الفاضل النراقي ٣٨٤
في وجه فساده ٣٨٦
الأمر الثالث في الاستصحاب التعليقي ٣٩٦
الحقّ حجّية الاستصحاب مطلقاً كما عليه المشهور وإثباتها يتوقّف على مقدّمات. ٣٩٩
المقدّمة الأُولى ٣٩٩
المقدّمة الثانية ٤٠٠

المقدّمة الثالثة ٤٠٢
الأمر الرابع في صحّة استصحاب أحكام الشرائع السالفة ٤١٠
في ما يترتّب على استصحاب الشرع السابق من الثمرة ٤١٥
الأمر الخامس في الأصل المثبت ٤١٧
في تقريب عدم دلالة الأخبار على حجّية الأصل المثبت ٤٢٠
في الفرق بين الأمارات والاستصحاب مع أنّ المثبت منها حجّة ٤٢٣
يستثنى من عدم حجّية الأصل المثبت موردان ٤٢٥
المورد الأوّل ٤٢٦
المورد الثاني ٤٣٠
في الإشارة إلى موارد تُوُهّم كونها أصلاً مثبتاً والحقّ خلافه:
المورد الأوّل ٤٣٥
المورد الثاني ٤٣٦
المورد الثالث ٤٤٠
المورد الرابع ٤٤٢
الأمر السادس في أصالة تأخّر الحادث ٤٤٧
تذنيب في فساد استصحاب القهقرى ٤٦٥
الأمر السابع في جريان الاستصحاب في الاعتقاديات ٤٦٧
في بيان مناظرة الكتابي وإفسادها ٤٧٤
الأمر الثامن في جريان استصحاب الخاصّ أو الرجوع إلى حكم العامّ ٤٨٠
الأمر التاسع في جريان الاستصحاب بالنسبة إلى وجوب الباقي إذا تعذّر البعض .. ٤٨٥
الأمر العاشر في جريان الاستصحاب مع الظنّ بالخلاف ٤٨٨
في تحقيق معنى «الشكّ» ٤٨٩
خاتمة ٤٩٧

فههنا مطلبان:
المطلب الأوّل بقاء الموضوع ٤٩٧
في تشخيص الموضوع وتعيين ما هو الميزان فيه في الاستصحاب ٥٠٩
الميزان المتصوّر أحد أُمورٍ:
الأوّل العقل ٥٠٩
الثاني ما هو المعتبر في لسان الدليل ٥١٣
الثالث العرف ٥١٤
في معنى قولهم «الأحكام تدور مدار الأسماء» ٥٢١
المطلب الثاني في تقديم الدليل الاجتهادي على الاستصحاب ٥٢٤
الحقّ أنّ التقدّم من باب الورود ٥٢٥
وجه التقديم عند الشيخ هي الحكومة ٥٢٩
في عدم تمامية الحكومة ٥٣٠
وجه تقديم الأمارة على البراءة النقلية هو الورود ٥٣٢
وجه تقديم الأمارة على الاحتياط هو الورود ٥٣٤
تقديم الاستصحاب على البراءة العقلية ٥٣٤
تقديم الاستصحاب على البراءة الشرعية ٥٣٤
في تعارض الاستصحابين ٥٣٦
القسم الأوّل إذا كان الشكّ في أحدهما مسبّباً عن الآخر ٥٣٦
القسم الثاني إذا كان الشكّ فيهما مسبّباً عن أمر ثالث ٥٤٥
صفو الكلام فيه يقتضي البحث في مقامين:
المقام الأوّل في ثبوت المقتضي للاستصحابين في أطراف العلم الإجمالي ٥٤٦
المقام الثاني في بيان المانع بعد الفراغ عن ثبوت المقتضي ٥٥٠
تذييل في التعارض بين الاستصحاب وبين قاعدة اليد وقاعدة التجاوز والفراغ

وأصالة الصحّة ٥٥٣
تقديم قاعدة اليد على الاستصحاب ٥٥٣
تقديم سائر القواعد المذكورة على الاستصحاب ٥٥٣
تعيين مجرى القواعد المذكورة ٥٥٤
في الأخبار الدالّة على قاعدة الفراغ ٥٥٥
أصالة الصحّة في فعل الغير ٥٥٧
عدم تمامية ما استدلّوا به لأصالة الصحّة في فعل الغير ٥٥٨
في أنّه هل يعتبر الدخول في الغير في قاعدة الفراغ أم لا ٥٦٣
الجهة الرابعة في عدم جريان قاعدة الفراغ في نفس الأجزاء ٥٦٧
الجهة الرابعة في أنّ المراد من الشكّ في الصحّة هو خصوص الشكّ الطاري بسبب الغفلة
أم هو أعمّ منه ٥٧٢
الثالث لو شكّ في المشروط بسبب الشكّ في الشرط ٥٧٦
الرابع في معنى الصحّة بعد الفراغ ٥٧٨
المقام الثاني في أصالة الصحّة في فعل الغير ٥٧٩
ينبغي التنبيه على أُمور:
الأمر الأوّل هل المحمول عليه هي الصحّة الواقعية أو الصحّة عند الفاعل ٥٨٠
الأمر الثاني في اشتراط إحراز عنوان الفعل في إجراء أصالة الصحّة ٥٨٤
الأمر الثالث في ما يثبت بأصالة الصحّة ٥٩٠
الأمر الرابع في عدم إثبات ملازمات الصحّة بإجراء أصالة الصحّة ٥٩٤
الأمر الخامس في تقدّم هذا الأصل على الاستصحاب ٥٩٦
تنقيح ذلك موقوف على البحث في مقامين:
المقام الأوّل في معاملة الشاكّ بالنسبة إلى تكليف نفسه ٥٩٦
المقام الثاني في الترافع ٦٩٨

الأمر السادس في أنّه لا بدّ في إجراء هذا الأصل من إحراز عنوان الفعل ٦٠٠
الأمر السابع في جريان هذا الأصل في فعل غير البالغ ٦٠٢
أصالة الصحّة في الأقوال في قبال الأفعال ٦٠٢
الأمر الثامن في جريان الأصل إذا دار الأمر بين الإتيان بالفعل الصحيح وبين الترك القبيح . ٦٠٤
التعارض بين الاستصحاب والقرعة ٦٠٦
مشروعية القرعة وأدلّتها ٦٠٦
تقديم الاستصحاب على القرعة ٦٠٧

البحوث الأصولية

تقريرات الآخوند الخراساني

السيد محمد حسن الموسوي الطباطبائي الحائري القزويني

الشهير بآقامير القزويني

تحقيق السيد حسين آل طه وعلي الفاضلي

المجلد الرابع

بوستان كتاب

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ

موسوی‌قزوینی، محمدحسن، ۱۲۹۶ ـ ۱۳۸۰ق.

البحوث الاصولیة: تقریرات الآخوند الخراسانی / تألیف السیدمحمدحسن الموسوی الطباطبائی الحائری القزوینی الشهیر بآقامیر القزوینی؛ تحقیق السیدحسین آل‌طه و علی الفاضلی. ـ قم: مؤسسة بوستان کتاب (مرکز الطباعة و النشر التابع لمکتب الإعلام الإسلامي)، ۱٤٤۳ق.=۲۰۲۲م.=۱٤۰۱ش.

ج. ـ (مؤسسه بوستان کتاب؛ ۳۲۰۳) (فقه و حقوق. اصول فقه)

ISBN 978- 964 - 09 - 2360 - 3 (دوره) . ـ ISBN 978- 964 - 09 - 2364 - 1 (ج. ٤)

فهرست نویسی براساس اطلاعات فیپا.

عربی.

کتابنامه.

۱. اصول فقه شیعه. الف. آخوندخراسانی، محمدکاظم‌بن‌حسین، ۱۲۵۵ـ۱۳۲۹ق. ب. آل‌طه، سیدحسین، ۱۳٤۹ـ ج. فاضلی، علی، ۱۳٤٦ـ د. دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم. مؤسسه بوستان کتاب. هـ. عنوان.

BP ۱۵۹ / ۸ ۲۹۷ / ۳۱۲

۱٤۰۱ شماره کتابشناسی ملی: ۸۵۵۵۱۲٤

■ موضوع: اصول فقه (فقه و حقوق)

■ گروه مخاطب: ـ تخصصی (طلاب و دانشجویان)



البحوث الأصولية

تقريرات الآخوند الخراساني

تأليف

السيد محمد حسن الموسوي الطباطبائي الحائري القزويني

الشهير بـ«آقامير القزويني»

(١٢٩٦-١٣٨٠هـ.ق)

تحقيق

السيد حسين آل طه و علي الفاضلي

المجلد الرابع

بوستان كتاب
١٤٠١

این کتاب با کاغذ حمایتی منتشر شده است.

بوستان کتاب

البحوث الأصولية

تقريرات الآخوند الخراساني/ج٤

● تأليف: السيد محمد حسن الموسوي الطباطبائي الحائري القزويني الشهير بآقامير القزويني
● تحقيق: السيد حسين آل طه و علي الفاضلي
● ناشر: مؤسسة بوستان كتاب ● بالتعاون مع دار النشر: زورق نور
● المطبعة: مطبعة مؤسسة بوستان كتاب
● الطبعة: الأولى / ١٤٤٣ق، ١٤٠١ش ● الكمية: ٥٠٠

جميع الحقوق © محفوظة

[تعارض الأدلّة]

بسم اللّه الرحمن الرحيم[1]

الحمدُ للّه ربّ العالمين، وصلّى اللّه على محمّدٍ وآله الطاهرين، ولعنة اللّه على أعدائهم أجمعين إلى يوم الدين.

المقصد الثامن

في تعارض الأمارات الشرعية والأدلّة الاجتهادية

وفيه مباحث تنقيحية:

المبحث الأوّل في التعارض

وهو من «العرض» ضدّ الطول أو بمعنى الإظهار أو الورود، وغُلّب في الاصطلاح في تنافي الدليلين أو الأدلّة في مقام الإثبات والدلالة كأن يكون أحدهما متضمّناً لحكم مناقضٍ ذاتاً أو عَرَضاً لما تضمّنه الدليل الآخر من غير ورود أو حكومة.

فقولنا: «تنافي الدليلين» إنّما هو لإخراج تزاحم المقتضيين؛ فإنّه لا مزاحمة[2] بين الواجبين في مثل إنقاذ الغريقين؛ لاشتمال كلٍّ من الحكمين على ملاك تامّ يقتضي فعليته، ولذا كان اللازم في بابه اعتبار الترجيح بحسب المقتضي وملاحظة

---

١. اعتمدنا في تصحيح هذا المبحث ورسالة الحسن والقبح العقليين ومبحث الاجتهاد والتقليد على نسخة مكتبة الإمام الحكيم في النجف الأشرف برقم (٢٢٤٢) وهي بخطّ سيّدنا المؤلّف.

٢. كذا، والأولى: لا تنافي.

الغالب من الملاكين بعد الكسر والانكسار دون المرجّحات المعتبرة في باب التعارض الراجعة إلى قوّة السند أو الدلالة أو الجهة؛ لرجوع التعارض في بابه إلى التكاذب وعدم اشتمال واحدٍ منهما على مقتضي الحكم أصلاً، وهذا بخلافه في المتزاحمين حيث إنّ المحرز قوّة المقتضي فيهما؛ ولذا استقلّ العقل بالتخيير[1] بينهما؛ لاستحالة امتثال كلّ منهما، هذا.

وقولنا: «في مقام الإثبات» لإخراج تنافي الحكمين في مقام الثبوت وأنّه كيف يصحّ جعل الحكم الظاهري في مورد الأصل أو الأمارة على خلاف الحكم الواقعي في موردهما، والمتكفّل للبحث من هذه الجهة هو ما ذكروه في مبحث حجّية الظنّ في دفع شبهة ابن قبة.

وقولنا: «أو عرضاً» ليعمّ البحث ما لو عُلم إجمالاً كذب أحد الدليلين مع عدم التنافي بين مدلوليهما، كما لو قام الدليل على وجوب الظهر والآخر على وجوب الجمعة في يومها، وعُلم أنّ الواجب أحدهما، فلا محالة يلزم من صدق أحد الدليلين كذب الآخر ولازمه التعارض، نظير تعارض الأصلين في طرفي العلم الإجمالي، والحال أنّه لا تعارض ذاتاً بين طهارة كلتا الإناءين المقطوعة نجاسة إحداهما.

وإنّما أعرضنا عن التعارض في ما كان أحد الدليلين ناظراً إلى الآخر برفع موضوعه إمّا حقيقةً في ما كان وارداً، أو حكماً في ما كان حاكماً؛ وذلك لعدم التنافي بين الوارد والمورود والحاكم والمحكوم؛ فإنّ التقدّم في الأوّل قهري وفي الثاني دلالي؛ إذ الحاكم هو الشارح والمبيّن لكمّية مدلول الدليل المحكوم، ومفسّر للمراد منه، فلا يصحّ عدّهما من المتعارضين، وإنّما يقدّم الشارح والمفسّر من غير

---

١. في النسخة: «بالتخير» وكذا الموارد الآتية.

حاجة إلى اعتبار المرجّح في المجمع.

وبما ذكرناه يظهر ما في *الرسائل*[١] من أنّ التعارض تنافي مدلول الدليلين، الظاهر في اعتبار التنافي بين المدلولين لا الدليلين، والحال أنّ مجرّد تنافي المدلولين لا يصير منشأً للمعارضة بين الدليلين. كيف، ومقتضاه الحكم بعدم التعارض في ما عُلم إجمالاً بكذب أحد الدليلين، كما أنّ مقتضاه الحكم بالمعارضة في ما كان أحد الدليلين حاكماً؛ لوجود التنافي بين المدلولين مع عدمه بين الدليلين، وليس ذلك إلاّ لكون الملاك في التعارض تنافي الدليلين ذاتاً أو عرضاً.

ومن هنا كانت في المسألة فروض ربما يُتوهّم أنّها من موارد التعارض وهي خارجة:

لا تعارض في مورد الحكومة

أحدها ما إذا كانت بين الدليلين «حكومة» بالمعنى الذي عليه شيخنا المرتضى (قده)[٢] من كون أحد الدليلين بمدلوله اللفظي ناظراً إلى مدلول الدليل الآخر ومبيِّناً لمقدار مدلوله بالشرح والتفسير، نظير الكلام المتعقّب بـ«أي» و«أعني»، لا مطلق النظر ولو بنحو التخصيص أو التقييد؛ للفرق الواضح بين «الخاصّ» و«الحاكم»؛ فإنّ الخاصّ وإن كان متعرّضاً لمدلول العامّ إلاّ أنّه إلى واقع مدلوله، فيقدّر ما هو المراد من العامّ واقعاً برفع الحكم الثابت عن بعض أفراده وصَرفه إلى غير مورد الخاصّ مع استعماله في العموم من غير أن يكون الخاصّ مانعاً عن ظهوره.

وبالجملة، الخاصّ كاشف عن تضيّق الإرادة الواقعية دون الإرادة الاستعمالية،

---

١. *فرائد الأُصول*، ج ٤، ص ١١.

٢. *فرائد الأُصول*، ج ٤، ص ١٣.

بخلاف الحاكم فإنّه مبيّن لمقدار مدلول المحكوم في مرحلة الدلالة وظرف الاستعمال.

والحكومة بهذا المعنى وإن كانت عديمة الصغرى إلّا أنّها متى تحقّقت يُحكم بعدم التنافي بين الدليلين. ولعلّ من هذا القبيل ما قيل[١] تمثيلاً بأدلّة كثير الشكّ[٢]، وأدلّة عدم الاعتناء بالشكّ في النافلة بالنسبة إلى الأدلّة المتضمّنة لأحكام الشكوك.

وعلى أيّ حالٍ لو اتّفق الدليلان المتعارضان على أن يكون أحدهما حاكماً وشارحاً والآخر مشروحاً ومحكوماً كان التعارض بينهما منتفياً، ولعلّ المثال الموافق لذلك قوله (ع): **التراب أحد الطهورين**[٣] بالنسبة إلى قوله: **لا صلاة إلّا بطهورٍ**[٤] فإنّه ورد مفسّراً «للطهور» وأنّه أعمّ من الماء والتراب، فالدليل الثاني شارح للطهور الشرعي ومعمِّم له وموسّع لمدلوله، كما أنّ دليل نفي الحرج بناءً على حكومته مضيّق لمدلول أدلّة التكاليف، وهذا فرقٌ آخر بين الحاكم والخاصّ؛ فإنّ الحاكم مبيّن لمدلول المحكوم في مقام الإثبات من حيث التعميم والتضيّق،

---

١. كما في *فرائد الأُصول*، ج ٤، ص ١٣ ـ ١٤.

٢. كذا، والأولى: بأدلّة عدم الاعتناء بشكّ كثير الشكّ.

٣. *الكافي*، ج ٣، ص ٦٤، ح ٤؛ *كتاب من لا يحضره الفقيه*، ج ١، ص ١٠٥، ح ٢١٤؛ *الاستبصار*، ج ١، ص ١٦١، ح ٥٥٧؛ *تهذيب الأحكام*، ج ١، ص ١٩٧ و ٢٠٠، ح ٥٧١ و ٥٨٠؛ *وسائل الشيعة*، ج ٣، ص ٣٧٠، باب ١٤، ح ١٥ وص ٣٨١، باب ٢١، ح ١ وص ٣٨٦، باب ٢٤، ح ٥ و ٦. وفي بعض المصادر «التيمّم أحد الطهورين»، وفي بعضها: «إنّ ربّ الماء هو ربّ الصعيد فقد فعل أحد الطهورين» وفي بعض المصادر الفقهية كـ*جامع المقاصد*، ج ١، ص ٥٠٦، و*روض الجنان*، ج ١، ص ٣٥٠ وغيرهما كما في المتن.

٤. قد سبق الحديث وتخريجه في ج ١، ص ٢٩١.

والخاصّ مخصوص[١] بالإخراج والتخصيص، هذا.

في فرض الجمع الدلالي العرفي

وثانيهما ما إذا كان لحاظ مجموع الدليلين أو الأدلّة قرينة على التصرّف فيهما أو في أحدهما بنظر العرف عند محاوراتهم، وذلك كما في الأدلّة المتكفّلة للأحكام الثابتة في الموضوعات بعناوينها الأوّلية بالنسبة إلى الأدلّة المتكفّلة لأحكامها بعناوينها الثانوية من العُسر والحَرَج والضرر والإكراه والمشقّة والاضطرار وغيرها من نظائرها. وهذا القسم من التقدّم يسمّى بالجمع الدلالي العرفي بين الظهورين المتعارضين، فإنّ العرف ـ بعدما تُعْرَض عليه الأدلّة المثبتة للتكاليف والأدلّة النافية للحرج بعنوانيهما مع أنّ النسبة بين الطائفتين عمومٌ من وجه ـ يجمع بينهما بتقديم ظهور الثاني من الطائفتين على الأُولى منهما بالتصرّف فيها، فيحمل الدليلَ المثبت للحكم بعنوانه الأوّلي على ثبوته في موضوعه بنحو الاقتضاء دون الفعلية، وحمل الدليلَ النافي للحرج في الشرع على نفيه عن موارد الأدلّة الأوّلية بنحو العلّية والفعلية، وهذا تقييد لُبّي، فلا تكون أحكام الأدلّة المثبتة فعلية عند طروّ الجهات الثانوية.

وليس هذا من باب الترجيح في باب التعارض والأخذ بالأقوى سنداً أو دلالةً؛ إذ ربما يكون بالعكس وتكون القوّة في جانب الأدلّة الأوّلية، بل لأنّ العرف يجمعون بين الدليلين بجعل دليل نفي الحرج والضرر قرينة على صَرف الآخر عن ظاهره.

بطلان دعوى حكومة أدلّة نفي الضرر والحرج

وكذلك ليس التقديم من أجل الحكومة كما في *الرسائل*[٢]؛ نظراً إلى تعرّض أدلّة

---

١. كذا، والأولى: مخصَّص.

٢. *فرائد الأُصول*، ج ٢، ص ٤٦٢ ـ ٤٦٣.

نفي العسر والحرج لمدلول الأدلّة المثبتة للتكاليف؛ لأنّ ذلك بمجرّده ليس من الحكومة التي يدور مدارها التقديم ورفع التعارض؛ إذ أقصى ما دلّت عليه أدلّة نفي الحرج هو نفيه بمعنى عدم مشروعيته، فتكون الأفعال المشتملة على الحرج والعسر محرّمة، فتكون الحرمة حكماً ابتدائياً مجعولاً بلسان النفي.

وأين هذا من كونه ناظراً إلى مدلول الدليل المثبت للحكم بلسان الإثبات، لِمَ لا يكون الأمر بالعكس ؟! فلا محالة لا تخلو الأدلّة من الطرفين عن المعارضة، لكنّ العرف يساعد على الجمع بينهما بعد لحاظ المجموع بما عرفت، فالميزان في التقديم فهم العرف وإيجابهم تقديم دليل النافي للحرج في الدين على الدليل المثبت للحكم الشرعي في مورده بعنوانه الأوّلي وقصره على الموضوع الغير الحرجي.

في أنّ ورود أحد الدليلين على الآخر ينفي التعارض

وثالثها عدم التعارض في ما كان أحد الدليلين بحيث يعمّ المورد لا محالة، ويتوقّف شمول الآخر له على عدم شمول الأوّل؛ بداهةَ عدم المعارضة بين العامّ المنجّز والعامّ المعلّق، بل يحكم بالمطلق ويرتفع به موضوع الآخر المقيّد، فلا عموم له، وهذا هو الذي يعبَّر عنه بـ«الورود» بمعنى كون أحد الدليلين رافعاً لموضوع الآخر.

وذلك كما في الأمارات بالنسبة إلى الأُصول مطلقاً ـ عقليها وشرعيها ـ فالأُولى كالبراءة العقلية المعبَّر عنها بـ«قبح العقاب بلا بيانٍ»، وقاعدة الشغل اليقيني القاضي فيها العقل بلزوم البراءة اليقينية بالاحتياط عند الحيرة، والتخيير[1] العقلي عند الدوران بين المحذورين؛ فإنّ موضوعها «عدم البيان» و«عدم المؤمّن

١. في النسخة: «التخير» وكذا الموارد الآتية.

عن العقاب» و«فَقْد المرجّح»، ومن البديهة أنّ الأمارة المعتبرة تكون بياناً ومؤمّناً ومرجّحاً فترتفع الحيرة بالمرّة.

وأمّا الأُصول الشرعية كأصالة [الحلّ] المستفادة من قوله: **كلّ شيء لك حلال حتّى تعرف أنّه حرام**[١]، وقوله (ع): **الأشياء كلّها على هذا حتّى يستبين**[٢] **أو تقوم به البيّنة**[٣]، وقوله: **لا تنقض اليقين بالشّك بل انقضه بيقينٍ آخر**[٤]، فإنّها أحكامٌ ظاهريةٌ في موارد الجهل والحيرة مغيّاةٌ بالمعرفة، فإذا عُرف الواقع من الحكم ارتفعت تلك الأحكام؛ لارتفاع موضوعها.

ومن المعلوم أنّ الأمارة كاشفة عن الواقع ورافعة للجهل بحكم العرف والعادة في الرجوع إلى أهل الخبرة، فإدراك الواقع عندهم منوط بأحد الأمرين من العلم أو العلمي، فبأحدهما تحصل الغاية ـ أعني المعرفة ـ ويرتفع موضوع المغيّى بها.

ودعوى انصراف المعرفة إلى العلم الوجداني مردودةٌ بأنّ «اليقين» في قوله: **لا تنقض اليقين بالشّك** هو الأعمّ من القطع والظنّ المعتبر، كما أنّ «الاستبانة» في قوله (ع): **حتّى يستبين** كذلك، سيّما بملاحظة قوله (ع): **أو تقوم به البيّنة**، فعدم المعارضة حينئذٍ للورود على خلاف ما ادّعاه الشيخ (قده) في *الرسائل*[٥] من أنّ عدم المعارضة لأجل الحكومة.

وفيه أنّ مقتضى تقديم الأمارة رفع موضوع الأصل بالكلّية، ومعنى الحكومة

---

١. سبق تخريجه في ج ٣، ص ١٦ ـ ١٧.

٢. في النسخة: تستبين.

٣. *وسائل الشيعة*، ج ١٧، ص ٨٩، باب ٤، ح ٤.

٤. قد سبق الحديث بتمامه وتخريجه في ج ٣، ص ٢٢٠ ـ ٢٢١.

٥. *فرائد الأُصول*، ج ٢، ص ١٣ وج ٤، ص ١٣.

بقاء المحكوم وإن قدّم عليه الدليل الحاكم؛ لأنّه شارح له وأين هذا من ارتفاع موضوعه به؟! وعلى تقدير بقائه فما هو المناط في الحكومة على مذاق شيخنا العلّامة الأنصاري (قده) غير موجود.

وقد يوجّه كما في *الرسائل*[١] بأنّ مفاد كلٍّ من الأمارة والأصل هو إلغاء احتمال الخلاف، وحيث لا يمكن إلغاؤه لبقائه وجداناً فالملغى إذن حكمه، وهو في ما قامت الأمارة حكم الأصل، فيُنفى بمقتضى دليل اعتبارها من وجوب تصديق العادل في ما أخبر به، وفي ما قام الأصل وإن كان مقتضاه إلغاء احتمال خلافه غير أنّ الواقع الذي أدّت إليه الأمارة ليس حكم احتمال الخلاف حتّى يُنفى بالأصل.

وتوضيح هذا على ما عن شيخنا الأُستاد في مجلس البحث هو أنّ الدليل الاجتهادي بمقتضى حجّيته نفى ما أدّى إليه الأصل العمليّ بخلاف العكس؛ لأنّ ما وافق الأصل هو الحكم في مقام العمل ولا ينافيه احتمال ثبوت حكم في الواقع حتّى لا يُعتنى به، فإنّه على تقدير ثبوته حكم واقعي لا يدلّ دليل اعتبار الأصل على إلغائه.

نعم، يدلّ على إلغاء حكم ظاهري على خلافه كالاحتياط في مورد الإباحة، فأصالة الإباحة لا تقتضي عدم الاعتناء باحتمال الحرمة الواقعية؛ لأنّها حكم مواردها واقعاً ولا تكون ناظرة إليها.

لا أقول: إنّ وجه تقديم الأمارة كشفها عن الواقع ولا كشف في ما يقتضيه الأصل حتّى يقال: إنّ ذلك غير ما وُجّهت به الحكومة من أنّ معنى حجّية الأمارة وجوب إلغاء احتمال خلافها من حكم الأصل لترتّبه على الاحتمال بخلاف

---

١. لعلّ نظره الشريف إلى ما جاء في *فرائد الأُصول*، ج ٤، ص ١٦.

الأصل؛ لعدم كون مفاد دليل اعتباره إلغاء احتمال خلافه مطلقاً حتّى الحكم الواقعي؛ لأنّه حكم في موضوعه لا ينفيه دليل حجّيته وإن كان ينافيه، لكن هذا التنافي مطلب آخر تكفّل رفعه ما يقال من الأقوال في الجمع بين الحكم الظاهري والواقعي حتّى في مورد الدليل الاجتهادي إذا تخلّف عن الواقع.

ويتوجّه على هذا التقرير أنّه ليس مفاد دليل كلٍّ من الأمارة والأصل وجوب إلغاء احتمال الخلاف، وإنّما مفادهما جعل حكم ظاهري في مورد الشكّ، ومقتضى حجّية كلٍّ منهما لزوم العمل على طبقهما شرعاً فينافيه عقلاً العمل بخلافهما، فالحكم الفعلي هو مؤدّى كلٍّ من الأمارة والأصل، وكلٌّ من الحكمين الفعليين يطارد الآخر ويمانعه بالملازمة، فإذا أخبر العادل بوجوب السورة كان مقتضى دليل اعتباره إلغاء احتمال خلافه، كما أنّ مقتضى قوله: **كلّ شيء لك حلال**، وقوله: **لا تنقض اليقين بالشّك** الأخذُ بظهورهما، وأنّ الشارع يريدهما ولا يريد غيرهما من الحكم الظاهري الذي هو مؤدّى خبر العادل، فيكون نفس دليل اعتبار كلٍّ منهما مبيّناً للمراد من الدليل الآخر، وكانت الحكومة من الجانبين إن اكتفينا بهذا المقدار من الشرح والبيان في الحكومة.

وبعبارةٍ أُخرى، إن أُريد من الحكومة مجرّد تعرّض أحد الدليلين لرفع مؤدّى الآخر فلا ريب في عدم كفاية هذا المقدار في حسم مادّة الخصومة والمعارضة؛ لأنّ دليل اعتبار كلّ من المتعارضين يقضي بإلغاء احتمال ما يعارضه ـ أعني الاحتمال الموافق للآخر ـ فيلزم سقوط اعتبار كلّ منهما إذا رفعنا النظر عن الجمع العرفي بينهما، وإلّا قدّمنا الأمارة على الأصل بحكم العرف حيث لا يرون في تقديمها عليه لزومَ محذورٍ كما يرونه في تقديم الأصل من التخصيص بلا مخصّصٍ

أو بوجهٍ دائر.

وذلك لأنّ الفرد المشكوك حكمه إذا قامت الأمارة على حرمته يُخرجه عن موضوع الأصل الناهض بحلّيته، فإنّ موضوعه مجهول الحكم من الوجوه، وإذا أخبر العادل بحرمته صار معلوم الحرمة ببعض وجوهه، وهو ما أخبر به العادل فيخرج عن موضوع الأصل ـ أعني ما لا يُعلم بقولٍ مطلق ـ من غير انثلامٍ لعموم أو رفعِ يد عن ظهورٍ، بخلاف العكس؛ لأنّ تقديم الأصل تخصيص للأمارة الناهضة بالحرمة مطلقاً في تمام الأحوال التي منها قيام الأصل العملي على خلافها.

ودعوى أنّه لو قدّم الأصل عُلم بحكم الواقعة ظاهراً فلا تعمّه الأمارة مدفوعةٌ بأنّ تقديم الأمارة موجب لخروج الفرد المشكوك عن مورد الأصل موضوعاً، فيكون معلوم الحكم بعنوانٍ خاصّ، فلا يلزم محذور التخصيص في عموم قوله: **كلّ شيء لك حلال** وقوله: **لا تنقض اليقين بالشك**، بخلاف تقديم الأصل؛ فإنّه يلزم منه التخصيص في عموم دليل حجّية الأمارة، ولا مخصّص له سوى الأصل، والتخصيص به موقوفٌ على تقديمه، وهو موقوف على عدم شمول دليل اعتبار الأمارة، وهو موقوف على تخصيصه بدليل الأصل، فإذا لم يوجد تقديم الأصل بوجهٍ صحيح فلا محالة تقدّم الأمارة من غير معارض أخذاً بعموم دليل حجّيتها من غير مخصّص، وجعل المخصّص الأصل[1] يلزم الدور، وهذا هو الأصل المعوّل عليه عند الدوران بين التخصّص والتخصيص، وأنّ الأوّل هو الراجح؛ لعدم رفع اليد عن أصالة العموم بلا مخصّصٍ، ولا يعارضها أصالة العموم في دليل الأصل للخروج عنه موضوعاً. نعم، يتعارض الأصلان من الجانبين إذا أغمضنا النظر عن

---

١. كذا، والصواب ظاهراً: «ومن جعل الأصلِ مخصّصاً» بدلاً من «وجعل المخصّص الأصل».

حكم العرف بالجمع كما عرفت.

وذلك لبقاء الشكّ في الحكم الواقعي وإن قامت الأمارة من غير فرق بين كون مؤدّى الأمارة الحكم الظاهري أو كونه الحكم الوضعي ـ أعني الحجّية ـ فيترتّب منها ما يترتّب من الحجّة المنجعلة كالعلم الوجداني والظّنّ الانسدادي من تنجّز الواقع عند الإصابة والعذر عند المخالفة كما هو أحد القولين في جعل الأمارة، وإذ لا حكومة على هذا للأمارات على الأُصول الشرعية فلا مخلص عن المعارضة إلّا أن يتشبّث بما ذكرناه في وجه الجمع العرفي، وأنّ العرف لا يزال يوفّقون بينهما بالتصرّف في أدلّة الأُصول تعميماً في موضوعاتها وغاياتها، فيُجعل الموضوع فيها المجهولَ الحكم[1] بقولٍ مطلق، ويراد من الغاية مطلق الحجّة على الواقع ـ سواء كان علماً أو ظنّاً معتبراً ـ ولولا مثل هذا التصرّف من العرف في التوفيق بين الأمارة والأُصول الشرعية لما كان يجدي ما عن شيخنا العلّامة الأنصاري(قده) في أوّل مبحث البراءة[2] من المصير إلى اختلاف الموضوع، بتقريب أنّ الموضوع في الأُصول الأفعال بعنوان كونها مجهول الحكم واقعاً، وفي الأمارات والأدلّة الأشياء بعناوينها الأوّلية، ومن المعلوم عدم التعارض بين الشيئين باختلاف موضوعهما.

ويتوجّه عليه أنّه إن أُريد رفع غائلة المعارضة بين الأحكام المدلول عليها بالأُصول والأحكام التي أدّت إليها الأمارة في مرحلة الثبوت مع قطع النظر عن

---

١. إضافة «المجهول» إلى «الحكم» إضافة لفظية وله وجهان آخران قد سبق التنبيه عليه في ج ١، ص ١٦٧.

٢. *فرائد الأُصول*، ج ٢، ص ١١.

دلالة الدليل.

ففيه أوّلاً أنّ مثل هذا الجمع خارج عن محلّ البحث ومحتاج إلى عقد مبحث آخر متكفّل للبحث عن كيفية الجمع بين الحكم الظاهري والحكم الواقعي في مورد الأمارة أو الأصل.

وثانياً أنّ الأحكام الظاهرية مطلقاً وإن كانت مترتّبة على الوقائع بعناوينها الثانوية إلّا أنّ الأحكام الواقعية لمّا كانت مترتّبة على الأشياء بما هي عمّت حالَتي العلم والجهل لا بمعنى لحاظ المولى متعلّق الحكم مطلقاً بحيث يسري إلى الحالتين المتأخّرتين فيستلزم الدور، أو يشكل بأنّ الإطلاق والتقييد أمران إضافيان، فما [لم] يتعقّل أحدهما ـ أعني التقييد بهما ـ لم يتعقّل الآخر ـ أعني الإطلاق بالنسبة إليهما ـ بل بمعنى أنّ تلك الأحكام مترتّبة على ذوات الوقائع والعناوين الأوّلية المحفوظة في جميع الأحوال الطارية التي منها حالتا[1] العلم والجهل، فيجتمع الحكم الواقعي والظاهري في الموضوع المقيّد، هذا.

وإن أُريد بذلك رفع المنافاة في مرحلة الإثبات ومقام دلالة الأدلّة ففيه أنّ تعدّد الموضوع بمجرّده لا يرفع التنافي؛ لأنّ قوله (ع): «كلّ شيء لك حلال» يدلّ بعمومه على حلّية العصير الذي قامت الأمارة على حرمته، ولكلٍّ منهما ظهورٌ يجب الأخذ به، فيشكل الأمر في تقديم أحدهما على الآخر لولا ما بنينا عليه من الوجه في التقديم من أنّه عند دوران الأمر بين التخصّص والتخصيص بلا وجهٍ يُبنى على ترجيح الأوّل على الثاني، وبه يرتفع التنافي، ولا يندرج في باب

---

١. في الأصل: حالتي.

التعارض ولا تجري عليه أحكامه.

ورابعها[1] ما إذا كان أحد الدليلين المتنافيين بمدلولهما مقدّماً في نظر العرف على الآخر؛ إمّا لأنّه قرينة على التصرّف في ما يعارضه، أو لكون حجّية أحدهما مغيّاة بعدم قيام حجّة أقوى على خلافه، وذلك كما في تعارض الظاهر مع الأظهر أو هو مع النصّ، حيث إنّا نرى العرف في محاوراتهم يقدِّمون النصّ الصريح الذي لا يحتمل الخلاف على ما يحتمل فيه من الأظهر والظاهر، وكذلك يقدِّمون الأظهر الذي أضعف احتمالاً على الظاهر، إمّا لكون الأظهر عند العرف قرينةً على التصرّف في الظاهر، أو لأنّ حجّية الظهور في الظاهر مغيّاةٌ بعدم تأتّي ظهورٍ أقوى على الخلاف، فلو حصل كان ظهور الآخر ساقطاً عن الحجّية، وبه يُفرّق بين هذا الوجه والوجه في قيام القرينة على الخلاف؛ فإنّ الأظهرية فيه بسبب سقوط الظاهر عن كونه حجّة؛ لأنّ حجّيته مقيّدة بقيدٍ حاصل، فلا مقتضي للأخذ بالظاهر، بخلاف ما إذا كانت الأظهرية قرينة قويّة فإنّها حينئذٍ مانعة عن الأخذ بظهور الظاهر، فرفع اليد عن أصالة الظهور فيه لوجود المانع مع وجود المقتضي بنفسه، وذلك كما في الأُصول اللفظية من أصالة الحقيقة وأصالة العموم وأصالة الإطلاق، فإنّه إنّما يقدّم المجاز أو الخاصّ أو المقيّد؛ لنهوض ظهور فيها أقوى وإلّا فمع العكس من قوّة ظهور العامّ أو المطلق لم يخصّص أو يقيّد بالأخصّ، هذا.

فالمحصّل ممّا ذكرنا أنّ حقيقة التعارض تنافي الدليلين في مرحلة الدلالة بحيث إذا عُرضا على العرف حصلت لهم الحيرة في تقديم أيّ واحدٍ منهما عند

---

١. هذا عدلٌ لقوله: «أحدها» في ص ٩.

المحاورة وإلّا فلو لم يحصل التحيّر في الأخذ بأحدهما؛ للوجوه المتقدّمة لما كانا متعارضين وإن كانا بحسب المدلول متنافيين. وعليه فيتمحّض «التعارض» في ما لم يكن أحد الدليلين حاكماً أو وارداً أو أظهر دلالةً، كما عرفت[1].

١. عرفت في ص ٩ و١٢ و١٩ وأضف إليها التوفيق العرفي الذي سبق في ص ١١.

المبحث الثاني
في بيان حكم التعارض
حسب ما يقتضيه الأصل الأوّلي في المتعارضين

فنقول: الدليلان المتنافيان إمّا أن يكونا قطعيين دلالةً وسنداً أو ظنّيين كذلك أو قطعيين دلالةً وظنّيين سنداً أو بالعكس.

ولا يخفى أنّه لا يكاد يحصل التعارض بين القطعيين من جهتي السند والدلالة؛ لأدائه إلى حصول القطع بالمتنافيين، وذلك ممتنع عقلاً، وكذلك بين الظنّيين من الجهتين إذا كانا فعليين، وإنّما يحصل التعارض بين الدليلين في ما كان كلّ منهما ظنّي الدلالة وقطعي السند أو بالعكس، أو ظنّيين سنداً ودلالةً بالظنّ النوعي؛ لأنّ التعبّد بصدور كلٍّ من الدليلين يقتضي الأخذ بظهوره ورفع اليد عن ظهور معارضه وبالعكس، ومعلوم أنّ المعارضة بحسب الدلالة تسري إلى السند وإلّا فهو في حَدّ ذاته لا منافاة بينه وبين سند الآخر، فهاهنا فروض يجري فيها التعارض ويترتّب عليه حكمه، فنقول:

الفرض الأوّل ما كان المتعارضان ظنّي الدلالة وقطعي السند، والواجب ملاحظة دليل حجّية الظواهر وأنّه هل له عموم أو إطلاق يعمّ جميع الأفراد حتّى

الواقعة بينها المعارضة أو ليس له عموم يعمّها مطلقاً؟

وحيث كان الدليل على اعتبار الظهور بناء العرف والعقلاء في مجاري الأُمور وليس له عموم أمكن منع إتيانه في صورة التعارض فيسقط الظهوران المتعارضان عن الاعتبار لعروض الإجمال عليهما ومزاحمة أصالة الظهور في كلّ منهما لها في الآخر، فحينئذٍ حال الدليلين بعد عروض الإجمال حال الدليل الواحد إذا عرض عليه الإجمال والتردّد والاحتمال، ولازمه سقوطهما عن الحجّية.

ولا وجه للمصير إلى الحكم بالتخيير؛ لأنّه بعد البناء على حجّية الظهور فيهما مطلقاً حتّى في موارد التعارض ومدافعة كلّ من الحجّة الظاهرية لما هو مثلها من الحجّة، وحيث لا يمكن الأخذ بالحجّتين استقلّ العقل بالأخذ بأحدهما؛ إذ فيه إدراك الواقع من غير مندوحة، ولكن المفروض في[1] المسألة قصور دليل الحجّية عن صورة المعارضة حيث إنّه دليلٌ لبّي لا لسان له حتّى يؤخذ بلفظه عموماً أو إطلاقاً.

هذا بالنسبة إليهما، وأمّا بالنسبة إلى نفي الثالث في ما إذا تعارض دليل الوجوب في شيء مع دليل الحرمة فيُنفى بهما أو بأحدهما[2] الإباحة؟ فلابدّ حينئذٍ أيضاً من الرجوع إلى بناء العقلاء، وأنّهم هل يبنون على حجّية الظهورين المتنافيين في مدلولهما الالتزامي ـ أعني نفي المنافي لهما ـ وإن أسقطوهما عن الحجّية في مدلولهما المطابقي؛ للإجمال العارض بالتعارض، أو أنّ بناءهم على

---

١. في الأصل: «من».

٢. قال في *الكفاية*، ج ٢، ص ٢٨١: «نعم يكون نفي الثالث بأحدهما؛ لبقائه على الحجّية وصلاحيته على ما هو عليه من عدم التعيّن لذلك لا بهما»، وسيأتي في ص ٢٥ أنّ نفي الثالث بواحدٍ منهما لا بهما.

عدم الاعتناء بشيء من المتعارضين في واحدة من دلالاتهما الثلاث وسقوطهما عن درجة الحجّية بالكلّية.

والظاهر استقرار بناء العقلاء على نفي المخالف لهما؛ لتوافقهما عليه، ولامانع عنه غير سقوطهما عن الحجّية وهو في مورد التعارض[1] لا يوجب رفع اليد عنهما في غيره، بل يتّبع ظهور كلٍّ منهما؛ لأصالة الظهور في لازم معناهما المطابقي ـ أعني نفي الثالث ـ فيكون نفيه مسنداً إليهما.

ودعوى أنّ المدلول الالتزامي تابع للمعنى المطابقي وجوداً وعدماً ولا معنى لاعتبار التابع بعد عدم المتبوع مزيّفةٌ بأنّ تابعية المدلول الالتزامي إنّما هي في أصل الوجود، وأين هذه من التابعية في الاعتبار والحجّية، فيمكن التفكيك بينهما من هذه الجهة؛ وذلك لقصور اللفظ عن الدلالة على معناه المطابقي بواسطة المعارضة دون الدلالة على المعنى الالتزامي لوجود المقتضي ـ أعني الظهور ـ منضمّاً إلى دليل الاعتبار وعدم مجيء المانع ـ أعني المعارض.

وبالجملة، قام بناء العقلاء على الأخذ بالظواهر مطلقاً في ما لا يمنع عنه مانع، وهو مورد التعارض، فيُقتصر عليه في رفع اليد عن الظهور، وأمّا غيره فحيث لا يجامع المانع لا دافع عن اعتباره ولا رادع عن الأخذ به، هذا.

الفرض الثاني ما كان المتعارضان قطعي الدلالة وظنّي السند.

وصفو الكلام فيه هو الكلام في سابقه لو اعتبرنا حجّية السند من باب بناء العقلاء كما هو أحد أدلّة اعتبار «خبر الثقة»، وأمّا إذا قلنا باعتباره لأجل دليل لفظي ـ أعني ما دلّ على اعتبار قول الثقة ـ فإن لم يكن له عموم أو إطلاق يشمل

---

١. بعدها في النسخة: «وهو» ثمّ شطب عليها.

صورة التعارض كما يُشعر به السؤال عن حكم المتعارضين في الأحاديث الآتية فحكمُ تعارض السندين الظنّيين أيضاً حكمُ تعارض الظاهرين من السقوط عن الاعتبار مطلقاً حتّى في نفي الثالث، وإن فرض له عموم أو إطلاق فهو مقيّد بدليل لُبّي، وهو عدم العلم إجمالاً بالكذب، فقول العادل حجّة إلى[1] أن يعلم كذبه؛ لامتناع التطرّق إلى الواقع بمعلوم الكذب، ومع فرض كون الدليلين نصّين يكون أحدهما لا بعينه معلوم الكذب ولازمه رفع اليد عنه. وأمّا غيره فمقتضى دليل حجّيته سلامته عن المانع، وحيث كان ذلك المعلوم كذبه عادماً لما يميّزه عن الآخر، فالأصل الأوّلي يقضي بسقوط أحدهما الغير المعيّن عن الحجّية وبقاء الآخر عليها.

وليس المقام من اشتباه الحجّة بلا حجّةٍ[2] كي يوجب ذلك رفع اليد عن كِلا المتعارضين؛ لأنّ الحجّة وهو قول المعصوم (ع) غير معلوم لا واقعاً ولا ظاهراً، وغيره من كلام غيره ليس بحجّةٍ، بل المتعارضان هنا على حدٍّ سواء في ما هو ملاك الحجّية من احتمال إصابة كلٍّ منهما الواقع وشمول دليل الاعتبار لهما.

والقطع بكذب أحدهما لا يكون قادحاً لعدم إناطة اعتبار خبر العادل بالصدق الواقعي، وإنّما أُنيط باحتمال إيصال الطريق إلى ذي الطريق وهو جارٍ في كلّ واحدٍ من المتعارضين على حدٍّ سواء.

نعم، العلم الإجمالي بكذب أحدهما يوجب رفع اليد عنه لا معيّناً، فيبقى الآخر ممّا يؤخذ به لا في مدلوله المطابقي؛ لعدم تعيينه بل في مدلوله الالتزامي وهو نفي

---

١. في الأصل: «إلا» وكتب المؤلّف أحياناً «إلى» بهذا الشكل.

٢. بذلك يظهر ما في كلام المحقّق العراقي حيث جعل مبنى أُستاده الآخوند الخراساني في المقام من اشتباه الحجّة بلا حجّة. راجع هامش *فوائد الأُصول*، ج ٤، ص ٧٥٥ ـ ٧٥٦؛ *نهاية الأفكار*، ج ٤، القسم الثاني، ص ١٧٦.

الثالث.

وبعبارةٍ أُخرى، إنّ المقتضي للحجّية في كلا المتعارضين موجود وهو دليل اعتبارهما، والمانع وهو التعارض إنّما يتقدّر بقدره وهو إنّما يكون في مدلولهما المطابقي؛ لعدم إمكان العمل بهما دون مدلولهما الالتزامي ـ أعني نفي المخالف ـ؛ لبقاء واحد منهما على الحجّية، فنفي الثالث حينئذٍ به لا بهما.

فانقدح الفرق في الظاهرين بين ما كانا قطعيين سنداً فيقع التعارض بين الظهورين[1] دون السندين؛ لكونهما قطعيين حسب الفرض، وقد عرفت حكمهما من السقوط عن الاعتبار مطلقاً حتّى المدلول الالتزامي لو لم نحرز من دليل الاعتبار اعتباره، وإلّا فبعد تأتّي البناء من العقلاء على الالتزام به[2] كان نفي المخالف مستنداً إلى كلا الدليلين قضيةً لأصالة الظهور في غير مورد التعارض، وبين ما كانا ظنّيين سنداً وقطعيين دلالةً؛ فإنّ المعارضة فيه تمحّضت في جهة الصدور دون الدلالة؛ لأنّها قطعية، وإذا تعبّدنا الشارع ولو من باب الإمضاء لطريقة العقلاء بصدور أحدهما وإن لم يكن معيّناً عندنا كان ظهوره حجّة، فيكون نفي الثالث مستنداً إليه خاصّة.

ومن هنا ظهر الحال في «الفرض الثالث»، وهو ما تعارض الدليلان الظنّيان سنداً ودلالةً، فإنّه إذا عَمَّ دليل الحجّية لأحدهما الغير المعنون[3] وتعبّدنا بصدوره كان ظهوره حجّة في مدلوله الالتزامي بلا مزاحمٍ، ولا عبرة بظهور المعارض بعد

---

١. في النسخة: «الظاهرين» ثمّ شطب عليها وكتب بدلاً منها: «الظهورين» كما في المتن.

٢. في النسخة بعدها زيادةٌ ثمّ شطب عليها وهي: «فإنّهم إنّما يرفعون اليد عن المقدار المعلوم إجمالاً كذبه».

٣. كذا، والأولى: «غير المعيّن».

أن لا يعمّه دليل الاعتبار؛ إذ لا أثر للتعبّد به، وإنّما يعمّ الدليل حيث يصحّ التنزيل ويقتضي العمل بالمدلول فإنّه معنى وجوب الأخذ بقول العادل. ومن المعلوم لغوية التعبّد بصدور ما انتفى عنه الظهور اللفظي بسبب التعارض الباعث على الإجمال في المدلول المطابقي دون الالتزامي، والعلم الإجمالي بكذب أحدهما يوجب سقوط واحد منهما فيبقى الآخر على حجّيته؛ لدليل اعتباره فيُنفى به الثالث.

ودعوى بناء العقلاء على عدم الاعتناء بالمتعارضين مدفوعةٌ بما عرفت من أنّ أقصى بنائهم على سقوطهما في مورد تعارضهما ـ أعني مدلولهما المطابقي ـ دون الالتزامي.

هذا كلّه بناءً على اعتبار الأمارة من باب الطريقية، وأنّ التعبّد بها بملاك إدراك الواقع وكونها بحيث يغلب الوصول بها إلى نفس الأمر كما هو المتداول في الطرق العقلائية.

وأمّا بناءً على السببية وكون قيامها سبباً وعلّة لإحداث مصلحة في مؤدّاها توجب حكماً شرعياً ظاهرياً على طبق ذاك المؤدّى، وبذلك العنوان يكون موضوعاً لحكم نفسي مولوي آخر وهو وجوب التصديق بها والبناء عليها، فالأصل حينئذٍ يختلف في المتعارضين من حيث ظنّية دلالتهما وقطعيتهما، ففي ما كان المتعارضان ظنّي الدلالة وقطعي السند فالحال فيه هو الحال في الطريقية، بمعنى أنّه لو أمكن الجمع بين المتعارضين بضربٍ من الوجوه المذكورة فهو المتّبع، فيقدَّم النصّ أو الأظهر على الظاهر والحاكم على المحكوم والوارد على المورود، والظاهر الذي ساعدته القرينة على ما خلا عن القرينة وغيرها من الموجبات للتلائم بين المتنافيين وإلّا فاللازم ملاحظة دليل الحجّية وأنّ بناء العرف على عدم

الاعتناء بالظواهر المتعارضة مطلقاً حتّى في مداليلها الالتزامية، أو يُقتصر في عدم الحجّية على مداليلها بالمطابقة.

ولا ينافي ذلك كون الخبر حجّةً من باب السببية؛ لأنّ سببية الأمارة للحكم إنّما هي في مقدار دلالة دليل اعتبارها على الحجّية فيه، فلا حجّية في غيره.

كيف لا، والخبر علّة لحدوث الحكم الشرعي على النحو المعتبر عند العرف، فيلاحظ بناؤهم على أيّ شيءٍ بأيّ نحوٍ، فإن استقرَّ على عدم حجّية المتعارضين في تمام مدلولهما من المطابقي والالتزامي فلا محالة لا يبقى مورد لـ«أصالة الظهور»؛ لإناطة حجّية الظواهر بعدم المعارضة، وإلّا فيتقدّر بمقدار ما يُعتبر دون ما لا يُعتبر من [دون] فرقٍ فيه بين الطريقية والموضوعية. هذا في ما كان المتعارضان ظنّي الدلالة وقطعي السند.

وأمّا في صورة العكس فالتحقيق اختلاف الحكم حسب اختلاف نحو سببيته وموضوعيته، فإن كان المجعول سبباً لإحداث الحكم ظاهراً هو خبرَ العدل بما هو طريق إلى الواقع بأن يكون وصف الطريقية واحتمال إدراك الواقع دخيلاً في سببيته ومقوّماً لجهة موضوعيته لوجوب التصديق به كان الحكم هو ما قرّرنا بناءً على الطريقية من سقوط أحدهما لا بعينه وبقاء الآخر على الحجّية؛ لأنّ العلم الإجمالي بالكذب يوجب انتفاء سببية ما عُلم بكذبه؛ لانتفاء وصف الطريقية المقوّم لجهة موضوعيته للحكم الظاهري على طبقه.

وإن كانت الأمارة سبباً لحدوث المصلحة وموضوعاً لوجوب التصديق في حدّ ذاتها من غير دخالة وصف الإيصال إلى الواقع نظيرَ الأُصول العملية فيأتي دليل اعتبارها ووجوب التعبّد بها في كلٍّ من المتعارضين.

فالمتصوّر حينئذٍ صورتان:

الأُولى ما إذا كان تنافي الدليلين لأداء كلٍّ منهما إلى إيجاب ضدّين بأن قام أحد الخبرين على وجوب الصلاة والآخر على وجوب ضدّه ـ أعني إزالة النجاسة عن المسجد ـ كان ذلك من تزاحم الواجبين؛ لأنّ كلّاً منهما حسب الفرض واجد للمصلحة المقتضية للطلب الحتمي الإلزامي كما في إنقاذ الغريقين عند تمامية كلٍّ من المقتضيين وإن لم يمكن الجمع بين الواجبين، ولذا استقلّ العقل بالتخيير بينهما؛ لعدم التمكّن من امتثالهما. ومن بداهة العقل عدم الفرق بين كون التزاحم بين واجبين مندرجين تحت عنوان واحد كإنقاذ الغريقين أو كانا تحت عنوانين مختلفين، وذلك لوحدة المناط؛ أعني تزاحم الواجبين الفعليين المتساويين في الأهمّية.

نعم، في ما أحرزنا الاهتمام بأحدهما كان اللازمُ الأخذَ به لترجيح المصلحة في جانبه كالخبر العدل الموافق للكتاب والسُنّة؛ فإنّه بذلك يحرز كون المصلحة في جانبه أتمّ وأقوى من المصلحة الحاصلة من مطلق خبر العدل أو الموثّق.

ولا يذهب عليك الوَهْم بأنّ مفروض المسألة من تعارض الخبرين فيجري عليه أحكامه؛ وذلك لما عرفت من أنّ التعارض عبارة عن تنافي الدليلين في مؤدّاهما، ولا منافاة بين وجوب الصلاة ووجوب الإزالة، بل التنافي بينهما في مرحلة الإطاعة، وهذا خارج عن مدلول خبر العادل، وكم فرقٍ بين التدافع في المقامين؛ فإنّ التدافع في باب التزاحم إنّما هو بعد التسالم على تساوي المتمانعين في كونهما مراد الشارع واقعاً؛ ولذا يجري التزاحم في القطعيين سنداً ودلالةً، بخلاف التمانع بحسب المدلول فإنّه لا يعلم فيه بمراد الشارع؛ لتردّده بين

المتعارضين، فلا يُدرى أيّهما المراد من اللفظ فيلاحظ الراجح الأقوى منهما، ويلزم منه التخصيص أو التقييد أو الطرح في الآخر دونه في مثل إنقاذ الغريق فإنّ الواجب إنقاذ كلّ غريق من غير تحيّر في مراد المولى. أقصى الأمر عجز المكلَّف عن الامتثال بإنقاذين فيترك أحدهما من جهة العذر في صورة التساوي لا لعدم الوجوب النفس الأمري كما في المتعارضين، ومع وجود الأهمّ يكون هو المقدّم؛ إذ لا عذر له شرعاً ولا عقلاً في تركه والإتيان بالمهمّ.

نعم، لو أتى بـ«المهمّ» فصلّى مثلاً عصياناً أو نسياناً حُكم بالصحّة؛ لوجود المصلحة الملزمة من غير تقييدٍ ولا سقوطِ حكم، ولو كان من باب التعارض لزم عدم الامتثال بالمرجوح؛ لتقييد الطلب فيه أو طرحه.

فظهر أنّه لا مانع عن إبقاء كلٍّ من الخبرين في مدلولهما على حاله بناءً على السببية، ولازمه إيجاب الشارع لكلٍّ من الفعلين عيناً.

نعم، العجز عن الامتثال أوجب التخيير بينهما عقلاً، فالتخيير عقلي محض دفعاً لمحذور لزوم الترجيح بلا مرجّح لو قدّمنا أحد الخبرين؛ إذ المفروض تمامية المصلحة الملزمة في كلٍّ من مؤدّى ما أخبر به العادل بخلاف التخيير الوارد في الأخبار العلاجية فإنّه تخيير[1] شرعي ظاهري منشؤه عدم جعل الشارع لواحدٍ من المتعارضين، فلم يكن فيهما إلّا مقتضٍ[2] واحد لأحد الحكمين.

الصورة الثانية ما إذا كان التنافي لتضادّ الحكمين، كما لو أدّى أحد الخبرين إلى وجوب شيء كصلاة الجمعة في يومها، والآخر إلى حرمتها، كان ذلك من اجتماع

---

١. في الأصل: تخير.

٢. هذا هو الصواب، وفي الأصل: مقتضى.

الأمر والنهي المحال حتّى عند مجوّزيه؛ لوحدة المتعلّق ووحدة الجهة، فلا محيص عن موازنة مقتضى الإيجاب ومقتضى التحريم وتقديم أقوى المقتضيين بعد الكسر والانكسار بينهما، فيُحمل الغالب منهما على الحكم الفعلي وغير القويّ على الاقتضائي، ومع تساويهما يكون الحكم سقوطهما عن درجة التأثير الفعلي؛ لأجل المزاحمة والمدافعة، فيُنقَّح حينئذٍ موضوع الإباحة العقلية المستندة إلى عدم اقتضاء المقتضي؛ لكفايته في اقتضاء الإباحة.

قولهم دفع المفسدة أولى من جلب المنفعة

نعم، قد يقال بتقديم جانب الحرمة بتوهّم أنّ دفع المفسدة أولى من جلب المنفعة.

وفيه ـ مضافاً إلى أنّ هذه أولوية ظنّية غير معتبرة إلّا مع حصول القطع ـ توجّه المنع إليها:

أوّلاً بالنظر إلى ما عليه عامّة [الناس] من تحمّلهم الأعمال الشاقّة لأجل جلب المنفعة، وبناؤهم هذا دليلٌ عقلي إجمالي على خلاف تلك الأولوية، وكذلك في الشريعة لاختلاف مراتب الوجوب والحرمة بحسب القوّة، فرُبما تكون مصلحة الإيجاب أقوى من مفسدة الحرمة كالجهاد المشتمل على تلف الأموال وقتل النفوس المحترمة تشييداً لمباني الدين، وكالأكل من مال الغير في المخمصة حفظاً للنفس عن الوقوع في الهَلَكة.

وثانياً أنّ الأولوية الملحوظة هنا إنّما هي في مقام جعل الحكم من المولى لا في مقام اختيار العبد ما يوافق غرضه، فلابدّ حينئذٍ أن يعتبر الشارع من الحسن والقبح والمصلحة والمفسدة ما هو الأقوى والأرجح لجعل الوجوب أو الحرمة، فرُبما تكون المصلحة في الأمر أقوى من مفسدة النهي، فيكون الطلب الإيجابي

فعلياً، وإن كان الإتيان بالواجب موجباً للوقوع في المفسدة الغير المؤثّرة في القبح فلا تحريم مع المصلحة المؤثّرة في الإيجاب والبعث كما لا إيجاب مع العكس؛ لتبعية الحكم للغالب من المصلحة والمفسدة، وفي صورة تساويهما يتساقطان عن التأثير في مرحلة الجعل، فيُرجع إلى البراءة العقلية؛ لعدم تأثير كلّ من المحبوبية والمبغوضية للممانعة والمدافعة.

وهذا في غير ما كان مؤدّى أحد الخبرين حكماً غير إلزامي، كما لو قام أحد الخبرين على الوجوب والآخر على الندب أو أحدهما على الحرمة والآخر على الكراهة فإنّه لا يكون من تزاحم المقتضيين بل من تقابل الاقتضاء واللا اقتضاء، فيكون الخبر الدالّ على المنع عن النقيض وارداً على ما لا منع فيه؛ لارتفاع موضوع عدم الاقتضاء به.

ومن هذا القبيل ما لو قام أحد الخبرين على وجوب شيء والآخر على إباحته إذا كانت ناشئة عن عدم المصلحة والمفسدة في الفعل، فلو قامت أمارة على الوجوب فهي لإحداثها المصلحة الملزمة تكون باعثة نحو الفعل على سبيل المنع عن الترك، فتُنفى الإباحة الناشئة عن عدم جهة مقتضية للبعث.

وبالجملة، ليست الإباحة الظاهرية المسبّبة عن قيام الأمارة أعظم أمراً من الإباحة الواقعية الناشئة عن عدم مقتضي البعث والتحريك نحو الفعل، فلو قامت أمارة مؤدّاها البعث نحوَ الفعل أو الترك كانت الإباحة منتفية؛ لأنّ الحكم الإباحي لا يزيد على تساوي الطرفين؛ لعدم تمامية المقتضي، وهذا المعنى يأتي في الإباحة الظاهرية إذا قامت على خلافها الأمارة الكاشفة عن المصلحة المقتضية؛ فإنّها تُخرج الموضوع عن تساوي الفعل والترك؛ لعدم المقتضي.

نعم، لو كانت الإباحة ناشيةً عن جهات مقتضية لها كما هو المراد من الحلّية المقتضية لنفوذ البيع في قوله تعالى: ﴿أَحَلَّ اللهُ الْبَيْعَ﴾[١] في قِبال مقتضي حرمة الربا، ومن الحلّية المانعة عن نفوذ الشرط في قوله: **المؤمنون عند شروطهم إلّا ما حلّل حراماً أو حرَّم حلالاً**[٢]؛ لأدائه إلى تحريم الحلال وتحليل الحرام بنحو الاقتضاء المقاوم لاقتضاء الحرام كما هو كذلك في الإباحة المستتبعة للوضع دون الإباحة والحلّية في مورد التكليف فإنّها ناشئة عن عدم الاقتضاء، بخلاف الحلّية في الصورة الأُولى، وإلّا لزم انسداد باب الشروط ونفوذها، ولغا[٣] دليل وجوب الوفاء بها، ففي مثل هذه الصورة يقع التزاحم بين المقتضيين، ومع التساوي لا يكاد يؤثّر واحد منهما فيرجع إلى الإباحة.

فتحصّل ممّا ذكرنا خروج بعض فروض التعارض بين الأمارات بناءً على السببية عن باب التزاحم في ما لو كان مؤدّى إحدى الأمارتين حكماً غير إلزامي أو حكماً إلزامي، ولكن أُنيطت حجّية إحداهما بعدم العلم الإجمالي بكذبها وإلّا فقد عرفت رجوع التعارض إلى التزاحم.

فما عن شيخنا المرتضى (قده)[٤] ـ من اندراج الأمارات المتعارضة بناءً على السببية مطلقاً في كبرى باب التزاحم وأنّ الحكم الأوّلي فيه التخيير العقلي ـ ممّا

---

١. البقرة (٢): ٢٧٥.

٢. *تهذيب الأحكام*، ج ٧، ص ٤٦٧، ح ١٨٧٢؛ *وسائل الشيعة*، ج ١٨، ص ١٧، باب ٦، ح ٥ وج ٢١، ص ٦٨، باب ٣٢، ح ٩، وص ٣٠٠، باب ٤٠، ح ٤، وفيه: «إنّ المسلمين عند شروطهم إلّا شرطاً (شرط) حرّم حلالاً أو أحلّ حراماً».

٣. في النسخة: لغت.

٤. *فرائد الأُصول*، ج ٤، ص ٣٧.

لا وجه له. نعم، يندرج باب التعارض في باب التزاحم بناءً على وجوب الموافقة الالتزامية للأحكام الشرعية ـ واقعيةً كانت أم ظاهريةً ـ على حدّ وجوب الموافقة العلمية، فكما أنّ الأمارة تمام الموضوع لوجوب العمل بمؤدّاها كذلك هي تمام الموضوع لوجوب الالتزام بما أدّت إليه من الأحكام، فإذا تعارض الخبران تزاحم في وجوب الالتزام والتديّن بمؤدّى كلٍّ منهما إذا قاما على وجوب الضدّين أو على الحكمين المتخالفين في موضوع واحد ولم يمكن الامتثال بالتديّن بهما معاً كما لا يمكن امتثال التكليف بأزيدَ من إنقاذ غريق واحد، فلابدّ من التديّن والالتزام بأحدهما.

والذي يسهّل الأمر عدم وجوب الموافقة الالتزامية؛ لعدم قيام الدليل عليها لا من العقل ولا من النقل حسب ما برهنّا عليه في حجّية القطع[1].

في دعوى أنّ الأصل الأوّلي في المتعارضين التخيير

ثمّ إنّه قد يُقال: إنّ مقتضى الأصل في الخبرين المتعارضين[2] التخيير بينهما مطلقاً على الطريقية والسببية؛ وذلك بالنظر إلى أدلّة اعتبار الأمارة المطلقة الشاملة لحال المعارضة، فإنّ مثل وجوب تصديق العادل في مقام الإطلاق يعمّ الحالات العارضة على الأمارة التي منها صورة تعارضها مع أمارة أُخرى، وقضيّة حجّيتها وجوب العمل بها على جهة التعيين مع فقد المعارض، وعلى نحو التخيير عند وجوده، ولا يلزم من ذلك استعمال لفظ «الطلب» في المعنيين من التعييني والتخييري؛ وذلك لأنّ مدلول الأمر هو مطلق الطلب الذي هو القدر المشترك بين الإيجابين، وإنّما استُفيد خصوصية التعيين والتخيير من حكم العقل فإنّه لمّا رأى

---

١. لم نعثر على تقرير المؤلّف من هذا المبحث.

٢. في النسخة: المتعارض.

صدور الخطاب من الحكيم المتعال ونظر إلى تمامية مقدّمات الحكمة بالنسبة إلى ذلك الإيجاب بحيث عمّ فرض طروّ المعارض استقلّ بحجّية الأمارة مطلقاً، ومقتضى الإطلاق بحكم العقل إيجاب العمل بها تعيينياً في الموارد السالمة عن المعارضة؛ لعدم وجود البدل، وتخييراً في صورة[1] وجود المعارض والمزاحم؛ لوجود البدل، فاستفادة هذه الخصوصية إنّما هي بنحو تعدّد الدالّ والمدلول، ففُهم الإيجابُ المطلق الذي هو القدر المشترك من ظاهر الخطاب، وخصوصية التعيين والتخيير إنّما هي بواسطة عدم جعل البدل في الأوّل وجعله في الثاني، فإنّ لازم عدم جعل البدل للواجب في مقام الامتثال انحصارُ مورده عقلاً في ذلك الواجب، كما أنّ لازم جعل البدل له عدم انحصار مورده فيه، فيستفاد الوجوب التخييري عند وجود المقابل للواجب[2]، فالتعيين والتخيير في المقام نظير التعيين والتخيير في الواجب التخييري عند تعذّر عِدله، فإنّه لأجل الانحصار في فردٍ ينقلب التخيير إلى التعيين من غير إيجاب من الشارع حديثاً عند التعذّر، فعلى ذلك يكون التخيير أصلاً أوّلياً في المتعارضين نظراً إلى أدلّة اعتبارهما، ويؤيّده الأخبار الآمرة بالتخيير في المتعارضين.

ولكن يتوجّه عليه أنّ كون التخيير أصلاً أوّلياً فيهما بالتقريب الذي ذُكر موقوف على مقدّمتين:

إحداهما إحراز الإطلاق في أدلّة الاعتبار بالنسبة إلى الطواري والحالات لا أنّها تكون مهملة غير متعرّضة إلّا لحجّية الأمارة في حدّ ذاتها من غير التفات إلى

---

١. في النسخة: صور.

٢. كتب بعدها ما يلي ثمّ شطب عليه: «ويؤيّده الأخبار الآمرة بالتخيير».

فروض التعارض والتزاحم، لا مقيّدة بعدم المعارضة حتّى لا يكون لها مقتضي الحجّية مع وجود المعارض، فظاهر قوله: «صدّق العادل» حجّية الخبر في حدّ نفسه وإن منع عنه مانع في ما إذا وُجد له معارض كما في بعض الأحكام التكليفية مثل الحلّية في قوله تعالى: ﴿أُحِلَّ لَكُمْ الطَّيِّبَاتُ﴾[1] الثابتة لها في حدّ ذاتها وإن منع عنها مانع؛ لأجل عروض بعض العناوين المحرّمة مثل «الغصب»، هذا.

مع أنّ من المحتمل أيضاً حجّية الخبر مقيّدةً بغير صورة التعارض، فلا يكون حجّة فيها؛ لعدم وجود المقتضي للحجية إمّا في الطرفين أو في طرف واحد؛ للعلم الإجمالي بكذب أحد الخبرين، فيكون ذلك تقييداً في دليل الحجّية.

وثانيهما إحراز أنّ الشارع أراد بقوله: «صدّق العادل» ضربَ قاعدةٍ عامّة هي المرجع عند التحيّر حتّى في صورة المعارضة، لكن مع إيكال فهم التعيين والتخيير إلى العقل في مقام الامتثال، وأنّى لنا بإثبات ذلك؟ ولو كان كذلك لعلم كلّ أحدٍ حكمَ فرض التعارض أو التزاحم وارتفعت الحيرة، فلم يكن داعٍ عقلي لأعاظم أصحاب الأئمّة (ع) عن الأسئلة في الأخبار العلاجية.

هذا كلّه في ما يقتضيه الأصل في المتعارضين على الوجهين من الطريقية والسببية وإن كان في اعتبار الأخبار بنحو السببية نظر بل منع؛ لأنّ دليل اعتبارها يقتضي حجّيتها من باب الطريقية؛ إذ منه السيرة وبناء العقلاء، وهي قائمة على حجّية الأمارة لمحض الإراءة وإصابة الواقع لا لجهةٍ في مؤدّاها وراء مصلحة الوصول إلى تلك المؤدّيات، فلا موضوعية ولا سببية في الطرق العقلائية.

هذا مضافاً إلى ظهور «آية النبأ» في الحجّية بنحو الكشف والطريقية نظراً إلى

---

١. المائدة (٥): ٤.

وقوع التعليل فيها بعدم الإصابة بالجهالة والوقوع في الندامة، وليس ذلك إلّا لكون خبر العادل كاشفاً عن الواقع وطريقاً إليه، ومثل الآية قوله (ع): خُذ بقول فلان؛ لكونه ثقة، وقوله: **أفيونس بن عبد الرحمن ثقةٌ آخذ عنه معالِمَ ديني؟**[1] إلى غير ذلك من الأخبار الظاهرة أو الصريحة في اعتبار قول العادل لإراءة الواقع كقول غيره من أهل الخبرة، هذا.

وقد عرفت أنّ مقتضى القاعدة الأوّلية في الأخبار المتعارضة بناءً على الطريقية حجّية أحد الخبرين لا بعينه دون الآخر وإن أمكن الجمع بينهما بضربٍ من التأويل الذي لا يساعد عليه فهم العرف على ما هو المنسوب إلى شيخ الطائفة[2] في الأخبار المتعارضة من «أنّ الجمع مهما أمكن أولى من الطرح».

---

١. *رجال الكشّي*، ص ٤٩٠، رقم ٩٣٥ وعنه في *وسائل الشيعة*، ج ٢٧، ص ١٤٧، باب ١١، ح ٣٣. ونحوه في *رجال الكشّي*، ص ٤٨٣، رقم ٩١٠ وعنه في *رجال النجاشي*، ص ٤٤٧، رقم ١٢٠٨.

٢. *الاستبصار*، ج ١، ص ٤؛ *عدّة الأُصول*، ج ١، ص ١٤٨ وفي (ط آل البيت)، ج ١، ص ٣٧٨، وعنها في *فرائد الأُصول*، ج ٤، ص ٨٢ ـ ٨٤، قال الشيخ في *الاستبصار*: وإن كانا متساويين في العدالة والعدد وكانا عاريين عن جميع القرائن التي ذكرناها نُظر: فإن كان متى عمل بأحد الخبرين أمكن العمل بالآخر على بعض الوجوه وضرب من التأويل كان العمل به أولى من العمل بالآخر الذي يحتاج مع العمل به إلى طرح الخبر الآخر؛ لأنّه يكون العامل به عاملاً بالخبرين معاً. وإن كان الخبران يمكن العمل بكلٍّ منهما وحملُ الآخر على بعض الوجوه من التأويل وكان لأحد التأويلين خبرٌ يعضده أو يشهد به على بعض الوجوه ـ صريحاً أو تلويحاً، لفظاً أو دليلاً ـ وكان الآخر عارياً عن ذلك كان العمل به أولى من العمل بما لا يشهد له شيء من الأخبار، وإذا لم يشهد لأحد التأويلين خبرٌ آخر وكانا متحاذيين كان العامل مخيّراً في العمل بأيّهما شاء.

قال في *عدّة الأُصول*: وإن كان الخبران موافقين للعامّة أو مخالفين لهم نُظر في حالهما: فإن كان متى عُمل بأحد الخبرين أمكنَ العمل بالآخر على وجهٍ من الوجوه وضربٍ من التأويل، ⇦

في تنقيح ما هو المراد من قولهم: الجمع مهما أمكن أولى من الطرح

وتنقيح الكلام في هذا المقام أنّه (قده) إن أراد من إمكان الجمع هو الجمع الذي يساعد عليه العرف من التوفيق بين المتعارضين بواحدةٍ من الوجوه المتقدِّمة من حمل الظاهر على الأظهر أو هو على النصّ أو جعل المجموع قرينةً عرفية على التصرّف فيهما أو في أحدهما، فهو كما ذكر هو الحقّ الذي لا محيص عنه، لكن لا يُحتاج في إثبات هذه الأولوية إلى التشبّث ببعض الأُمور الاعتبارية من أنّ الجمع عمل بالدليلين[1].

وإن كان المراد مطلق الجمع بأيّ وجهٍ أمكن ولو مع عدم مساعدة قواعد اللفظ وأُصول المحاورة ففيه أنّه اقتراحٌ صِرف لا دليل عليه من الشرع أو العقل أو بناء العقلاء.

ودعوى كونه عملاً بالدليلين مزيّفةٌ بأنّه طرح لهما عند حملهما على بعض محتملاتهما بلا شاهدٍ عليه؛ لرجوع تلك المحامل إلى رفع اليد عن أصالة الظهور فيهما، مضافاً إلى أنّ فتح باب التأويل في المتعارضين يؤدّي إلى حمل الأخبار الواردة في علاج التعارض على صورة نادرة أو معدومة سيّما بعد النظر إلى الاستحسانات وتنقيح المناطات الظنّية الموجبة لخروج الكلام عن ظهوره، فأنّى لنا باعتباره؟!

⇦وإذا عُمل بالخبر الآخر لا يمكن العمل بهذا الخبر وجب العمل بالخبر الذي يمكن مع العمل به العمل بالخبر الآخر؛ لأنّ الخبرين جميعاً منقولان مُجمَعٌ على نقلهما، وليس هنا قرينة تدلّ على صحّة أحدهما، ولا ما يُرجّح أحدهما على الآخر فينبغي أن يُعمل بهما إذا أمكن، ولا يُعمل بالخبر الذي إذا عُمِل به وجب اطراح العمل بالآخر. وإن لم يمكن العمل بهما جميعاً؛ لتضادّهما وتنافيهما، أو أمكن حمل كلّ واحد منهما على ما يوافق الآخر على وجهٍ كان الإنسان مخيّراً في العمل بأيّهما شاء.

١. كتب بعدها ما يلي ثمّ شطب عليها: «الذي لا اعتبار به».

وإرادة الإمكان العقلي من قولهم: «الجمع مهما [أمكن] أولى من الطرح» وإرادته[١] ينافي ما اشتملت عليه الأسئلة والأجوبة في الأخبار العلاجية واهتمام المعظم من الصحابة باستعلام حكم الواقعة مع ما هو المركوز في أذهانهم من تمكّنهم من التأويل القريب والبعيد، فلو لم يكونوا[٢] مطّلعين على عدم اعتبار أيّ توفيق احتمالي لم يقع منهم ما يفصح عن توفّر الدّواعي على استعلام حكم الأخذ بالمتعارضين وأنّه بأيّ نحوٍ يُجمع بين الدليلين.

وحيث إنّ ما ذكرنا في غاية الوضوح أمكن حمل الإمكان في كلامهم على الإمكان العرفي والجمع الدلالي، وعلى أيّ تقديرٍ فالأولوية تعيّنية نظير «الأولى» في قوله تعالى: ﴿وَأُوْلُوا الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَى بِبَعْضٍ﴾[٣]، هذا.

---

١. كذا في النسخة والظاهر زيادتها.

٢. كتب المؤلّف أوّلاً: «يكن» ثمّ شطب عليها وكتب فوقها «يكونوا».

٣. الأنفال (٨) : ٧٥.

المبحث الثالث

في ما تقتضيه القاعدة الثانوية في المتعارضين

فنقول: قد كثر الخلاف في تعيين المرجع في الأخبار المتعارضة، وذلك لاختلاف الأخبار العلاجية بمضامينها من التخيير أو التوقّف أو الترجيح بالمزايا المنصوصة أو مطلق ما يوجب الأقربية إلى الواقع.

وتحقيق الكلام يقع في عدّة مقامات:

المقام الأوّل

في ذكر طبقات الأخبار الواردة لعلاج المعارضة، وهي كثيرة بين طوائفَ مختلفة:

الأُولى ما اشتمل على الحكم بالتخيير مطلقاً، وهي عدّة من الأخبار:

[١] منها خبر الحارث بن المُغِيرة، عن أبي عبد اللّه (ع): **إذا سمعت من أصحابك الحديث وكلّهم ثقة فموسّعٌ عليك حتّى ترى القائم (عج) فردّ[1] عليه[2].**

---

١. في المصادر: فتردّه.

٢. *الاحتجاج*، ج ٢، ص ١٠٨ ـ ١٠٩ وعنه في *وسائل الشيعة*، ج ٢٧، ص ١٢٢، باب ٩، ح ٤١ و*بحار الأنوار*، ج ٢، ص ٢٢٤.

[٢] ومنها ما رواه الحسن بن الجهم، عن مولانا الرضا[١] (ع): قلتُ: يجيئنا الرجلان وكلاهما ثقة بحديثين مختلفين ولا يعلم[٢] أيّهما الحقّ؟ قال: فإذا لم تعلم فموسّعٌ عليك بأيّهما أخذت[٣].

[٣] ومنها مكاتبة عبد اللّه بن محمّد إلى أبي الحسن (ع)[٤]: اختلف أصحابنا في روايتهم[٥] عن أبي عبد اللّه (ع) في ركعتي الفجر [في السفر]؛ فروى بعضهم صلّي[٦] في المحمل، وروى بعضهم لا تصلّها[٧] إلّا على الأرض [فأعلمني كيف تصنع أنت لأقتدي بك في ذلك؟] فوقّع (ع): موسّعٌ عليك بأية عملت[٨].

[٤] ومنها مكاتبة الحميري إلى الناحية المقدّسة: يسألني بعض الفقهاء عن المصلّي إذا قام من التشهّد الأُولى[٩] إلى الركعة الثالثة هل يجب عليه أن يكبّر؟ فإنّ بعض أصحابنا قال: لا يجب عليه تكبيرة ويجوز[١٠] أن يقول: بحول اللّه وقوّته أقوم وأقعد؟

---

١. في الأصل: الرضاء.

٢. في المصادر: فلا نعلم.

٣. *الاحتجاج*، ج ٢، ص ١٠٨ وعنه في *وسائل الشيعة*، ج ٢٧، ص ١٢١ ـ ١٢٢، باب ٩، ح ٤٠ و*بحار الأنوار*، ج ٢، ص ٢٢٤.

٤. المراد بعبد الله فيه هذا الحَضيني الأهوازي، وبأبي الحسن فيه الرضا ـ عليه السلام ـ كما في *قاموس الرجال*، ج ٦، ص ٥٨١.

٥. في المصادر: رواياتهم.

٦. في المصادر: «أن صلّهما».

٧. في المصادر: لا تصلّهما.

٨. *تهذيب الأحكام*، ج ٣، ص ٢٢٨، ح ٥٨٣ وعنه في *وسائل الشيعة*، ج ٤، ص ٣٣٠، باب ١٥، ح ٨ و ج ٢٧، ص ١٢٢ ـ ١٢٣ باب ٩، ح ٤٤ و*منتقى الجمان*، ج ٢، ص ٢١٣ ـ ٢١٤ و*بحار الأنوار*، ج ٢، ص ٢٣٥، ح ١٦ وما بين المعقوفين منها.

٩. في المصادر: الأوّل.

١٠. في المصادر: عليه التكبير ويجزيه.

فكتب (ع): في ذلك حديثان؛ أمّا أحدهما فإنّه إذا انتقل عن حالة إلى حالة أُخرى فعليه التكبيرة، وأمّا الحديث الآخر فإنّه روي أنّه إذا رفع رأسه من السجدة الثانية وكبّر ثمّ جلس ثمّ قام فليس عليه في القيام بعد القعود تكبيرٌ، والتشهّد الأُولى[1] يجري هذا المجرى، وبأيّهما أخذت من باب[2] التسليم كان صواباً[3].

إلى غير ذلك من مطلقات أدلّة التخيير التي تعرّض لها الكليني ـ عليه الرحمة ـ في *الكافي* من قوله: وفي رواية أُخرى: بأيّهما أخذت من باب التسليم وسعك[4].

الطائفة الثانية ما دلّ على التوقّف مطلقاً كالعمومات الآمرة بالوقوف عند الشُبهة، الصادقة على موارد التعارض، وما ورد في خصوص الخبرين المتعارضين.

[١] مثل خبر سماعة قال: سألت أبا عبد اللّه (ع): يرد علينا حديثان

---

١. في المصادر: الأوّل.

٢. في أكثر المصادر: جهة.

٣. *الاحتجاج*، ج ٢، ص ٣٠٤؛ *الغيبة* للطوسي، ص ٣٧٨ ـ ٣٧٩ وعنهما في *وسائل الشيعة*، ج ٦، ص ٣٦٢ ـ ٣٦٣، باب ١٣، ح ٨ وج ٢٧، ص ١٢١، باب ٩، ح ٣٩ و*بحار الأنوار*، ج ٢، ص ٣٧٧، ح ٢٩ وج ٥٣، ص ١٥٤، ح ٢.
قال المجلسي في *ملاذ الأخيار في فهم تهذيب الأخبار*، ج ٣، ص ٥٦١ في شرح الحديث: قال في *المدارك* [ج ٣، ص ٤١٤]: اختار الشيخ وأكثر الأصحاب عدم مشروعية التكبير عند القيام من التشهّد. وقال المفيد: إنّه يقوم بالتكبير وهو ضعيف.
قال في *جواهر الكلام*، ج ١٠، ص ١٨٨: وكيف كان فظاهر هذه النصوص بل كاد يكون صريحها كالفتاوى ونصوص عدد تكبير الصلاة عدم التكبير للقيام، وبها يخرج عمّا دلّ على مشروعيته لكلّ حال ينتقل إليها من حالة أُخرى في الصلاة، خلافاً للمفيد فقال: يقوم بالتكبير من التشهّد الأوّل، وهو ضعيف، وفي *الذكرى*: لا نعلم له مأخذاً لكن في المرويّ عن *احتجاج* الطبرسي في جواب مكاتبة محمّد بن عبد اللّه بن جعفر الحميري....

٤. *الكافي*، ج ١، ص ٦٦.

واحد يأمرنا بالأخذ والآخر ينهانا [عنه]؟ قال: لا تعمل بواحدٍ منهما[1] حتّى تأتي صاحبك[2].

[٢] وقريبٌ منه حسنة سماعة إلّا أنّ فيها: «يرجئه[3] حتّى يلقىٰ مَنْ يُخبره، فهو في سعة حتّى يلقاه»[4]. والمراد السعة في إرجاء الواقعة، وإن أُريد السعة في العمل بالخبرين اندرج في ما دلّ على التخيير كما يؤيّده ما في رواية *الكافي* بعد ذكر الحسنة من قوله: «وفي رواية أُخرى: بأيّهما أخذت من باب التسليم وسعك»، الظاهرة في كونها ناظرةً إلى التخيير بين الخبرين.

[٣] وما عن *سرائر* الحلّي (قده)، عن موسى بن محمّد[5] قال: كتبتُ إلى

---

١. في النسخة: منها.

٢. *الاحتجاج*، ج ٢، ص ١٠٩ وعنه في *وسائل الشيعة*، ج ٢٧، ص ١٢٢، باب ٩، ح ٤٢ و*بحار الأنوار*، ج ٢، ص ٢٢٤ وفيها: حتّى تلقى صاحبك فتسأله عنه. قال: قلت: لابدّ أن نعمل بأحدهما. قال: خُذ بما فيه خلاف العامّة.

٣. في النسخة: يرجه.

٤. *الكافي*، ج ١، ص ٦٦، ح ٧ وعنه في *وسائل الشيعة*، ج ٢٧، ص ١٠٨، باب ٩، ح ٥ و*بحار الأنوار*، ج ٢، ص ٢٢٧، ح ٦.

٥. في *مستطرفات السرائر* هكذا: «مسائل محمّد بن عليّ بن عيسى حدّثنا محمّد بن أحمد بن زياد وموسى بن محمّد بن عليّ بن عيسى» وفي الوسائل هكذا: كتاب مسائل الرجال لعليّ بن محمّد ـ عليه السلام ـ أنّ محمّد بن عليّ بن عيسى كتب إليه.
علّق عليه سماحة آية اللّه السيّد موسى الشبيري الزنجاني ـ دام ظلّه ـ في الطبعة الحجرية من *السرائر* بقوله: «الصواب: محمّد بن أحمد بن زياد عن محمّد بن عليّ بن عيسى كما في رجال النجاشي في طريق كتاب محمّد بن علي بن عيسى الطَّلْحي». انتهى كلام الزنجاني.
قال النجاشي في *رجاله* (ص ٣٧١، رقم ١٠١٠) في ترجمة محمّد بن عليّ بن عيسى القميّ: كان وجهاً بقم وأميراً عليها من قِبَل السلطان. وكذلك كان أبوه. يُعرف بالطَّلْحي.

⇦

⇦ له مسائل لأبي محمّد العسكري ـ عليه السلام ـ، أخبرنا أبو الفرج محمّد بن عليّ قال: حدّثنا محمّد بن عبد اللّه بن جعفر قال حدّثنا أبي قال: حدّثنا محمّد بن أحمد بن زياد عن محمّد بن عليّ بن عيسى بالمسائل.

قال التستري في *قاموس الرجال* (ج ٩، ص ٤٥٣): قول النجاشي: «له مسائل لأبي محمّد العسكري ـ عليه السلام ـ» وَهْمٌ، والصواب لأبي الحسن العسكري ـ عليه السلام ـ، فعدّه الشيخ في رجاله في أصحاب الهادي ـ عليه السلام ـ، ولأنّ الحلّي روى تلك المسائل له وهي تسعة عنه سأل الهادي عليه السلام...

كما أنّ الظاهر أنّ قول الشيخ في الرجال: «الأشعري» وهمٌ. فقال النجاشي: «يُعرَف بالطَّلْحي» فالظاهر أنّه كان من ولد طلحة المعروف، وطلحة تيمي لا أشعري. ولم يذكر السمعاني في عنوان «الطَّلْحي» النسبة إلى غيره. انتهى كلام التستري.

أقول: ذكره صاحب *تاريخ قم* (ص ٣٩٢ و ٤٠٠) في آل طلحة بن عبد اللّه بن سائب بن مالك، وطلحة بن عبيد الله المقتول بوقعة الجمل المعروف نسبه كما في *أُسد الغابة* (ج ٣، ص ٥٩) وغيره هكذا: طلحة بن عبيد اللّه بن عثمان بن عمرو بن كعب بن سعد بن تيم بن مرّة، أبو محمّد القرشي التيمي.

وأقول: إنّ محمّد بن أحمد بن زياد مجهول. وأقول أخيراً: قد عنونه الشيخ الطوسي في الفهرست مرّتين، مرّة بعنوان «محمد بن عليّ الطّلْحي» وأُخرى بعنوان «محمّد بن عليّ بن عيسىٰ» وهو في غير محلّه، وكأنّ النجاشي عرّض به في اقتصاره على هذا قائلاً فيه: «يعرف بالطَّلْحي» كما قاله التستري في *قاموس الرجال*.

قال الشيخ الطوسي في *الفهرست* (ص ٤١٩، رقم ٦٤١) في ترجمة محمّد بن علي الطَّلْحي: له مسائل رويناه بهذا الإسناد [يعني عن جماعة عن أبي المفضّل عن ابن بُطَّة] عن أحمد بن محمّد بن عيسى عنه.

قال الطوسي في *الفهرست* (ص ٤٤١، رقم ٧٠٧) في ترجمة محمّد بن علي بن عيسى: له مسائل. أخبرنا بها جماعة عن محمّد بن عليّ بن الحسين، عن أبيه ومحمّد بن الحسن، عن سعد والحميري ومحمّد بن أبي القاسم، عن أحمد بن أبي عبد اللّه، عن أحمد بن زكرى وعنقويه، عن محمّد بن عليّ بن عيسى.

⇦

أبي‌الحسن (ع) أسأله[١] عن العلم المنقول [إلينا] عن آبائك وأجدادك، قلتُ: [٢]قد اختلف علينا[٣] فكيف[٤] العمل به على اختلافه و[٥]الرّد إليك في ما اختُلف فيه؟ فكتب: ما علمتموه[٦] أنّه قولنا فالزموه، وما لم تعلموه[٧] فردّوه إلينا[٨].

⇦ قال التستري في *قاموس الرجال* (ج ٩، ص ٤٥٣): أنّ الظاهر أنّ «أحمد بن زكرى» في طريقه تصحيف، ففي زيادات تلقين *التهذيب* «منصور بن العبّاس وأحمد بن زكريّا عن محمّد بن علي بن عيسى قال سألت أبا الحسن ـ عليه السلام ـ». هكذا نقله *الجامع والوسائل*. وأمّا في نسخة *التهذيب* المطبوعة «أبا الحسن الأوّل ـ عليه السلام ـ» فالأوّل من زيادات المحشّين وهماً، فالمراد بأبي الحسن فيه الثالث، أي الهادي ـ عليه السلام. انتهى كلام التستري.

أقول: أحمد بن زكريّا ضعيف وعنقويه مجهول كما في خاتمة *مستدرك الوسائل*، ج ٦، ص ٢٩٢.

١. في *السرائر*: «وسألته عليه السلام» وفي *الفوائد المدنية*: «سألته» من دون الواو، وفي *الوسائل*: «يسأله». وما في المتن موافق لـ*بحار الأنوار*.

٢. في المصادر: «و» بدلاً من «قلت» وفي *البحار* لم ترد لفظة «و».

٣. في المصادر زيادة «فيه».

٤. في *السرائر*: «كيف» بدلاً من «فكيف».

٥. في المصادر: أو.

٦. في المصادر: ما علمتم.

٧. في *وسائل الشيعة*: لم تعلموا.

٨. *السرائر* (المستطرفات)، ج ٣، ص ٥٨٤ وعنه في *الفوائد المدنية*، ص ٣٨٢ و*وسائل الشيعة*، ج ٢٧، ص ١١٩ ـ ١٢٠، باب ٩ ح ٣٦ و*بحار الأنوار*، ج ٢، ص ٢٤٥، ح ٥٥.

وروى الصفّار في *بصائر الدرجات*، ص ٥٤٤، باب ٢٠، ح ٢٦ عن محمّد بن عيسى قال: أقرأني داود بن فرقد الفارسي كتابة إلى أبي الحسن الثالث ـ عليه السلام ـ وجوابه بخطّه فقال: نسألك عن العلم المنقول إلينا عن آبائك وأجدادك قد اختلفوا علينا فيه، كيف العمل على اختلافه إذا نردّ إليك فقد اختلف فيه؟ فكتب وقرأته: ما علمتم أنّه قولنا فالزموه، وما لم تعلموا فردّوه إلينا.

وروى حسن بن سليمان الحلّي في *مختصر بصائر الدرجات*، ص ٧٥ عن محمّد بن عيسى بن ⇦

الطائفة الثالثة ما دلَّ على الترجيح بمزايا راجعةٍ جملةٌ منها إلى صفات الراوي من الأعدلية والأصدقية والأورعية والأوثقية والأفقهية والأحدثية، وأُخرى إلى صفات الرواية من مخالفة العامّة أو موافقة الكتاب والسنّة أو كونها مجمعاً[١] عليها مع الاختلاف أيضاً بينها؛ لاختلاف الترتيب في ذكر صفات الراوي والرواية وما فيها أيضاً من ذكر بعض دون بعض.

[١] فمن تلك الأخبار مقبولة عمر بن حنظلة بعد السؤال عن رجلين بينهما منازعة في دَيْن أو ميراث وبعد النهي عن التحاكم إلى السلطان وقضاة الجور والأمر بالرجوع إلى رواة أحاديث الأئمّة (ع)، من قوله: **قلتُ: فإن كان كلّ رجل يختار[٢] رجلاً من أصحابنا فرضيا أن يكونا ناظِرَين[٣] في حقّهما فاختلفا في ما حكما، وكلاهما اختلفا في حديثكم؟ قال: الحُكم ما حكمَ به أعدلهما وأفقههما[٤] وأصدقهما في الحديث[٥]. قال: ينظر إلى ما كان من روايتهم منّا[٦] في ذلك الذي**

⇦عبيد قال: أقرأني داود بن فرقد كتابة إلى أبي الحسن الثالث ـ عليه السلام ـ أعرفه بخطّه يسأله عن العلم المنقول عن آبائك (ع) وأحاديث قد اختلفوا علينا فيها فكيف العمل بها على اختلافها والردّ إليك وقد اختلفوا فيه؟ فكتب إليه وقرأته: ما علمتم أنّه قولنا فالزموه وما لم تعلموا أنّه قولنا فردّوه إلينا.

وعن *بصائرالدرجات والسرائر* في *بحار الأنوار*، ج ٢، ص ٢٤١ و ٢٤٥، ح ٣٣ و ٥٥.

١. في الأصل: مجمع.

٢. في المصادر: اختار.

٣. في المصادر: الناظرين.

٤. في النسخة: أفقهكما.

٥. وبعدها في المصادر: وأورعهما ولا يلتفت إلى ما حكم به الآخر. قال: قلت: فإنّهما عدلان مرضيّان عند أصحابنا لا يفضل واحد منهما على صاحبه.

٦. في المصادر: عنّا.

حكما به المجمع عليه بين أصحابك، فيؤخَذ به من حكمهما[١] ويترك الشاذّ الذي ليس بمشهورٍ عند أصحابك، فإنّ المجمع عليه لا ريب فيه. ـ إلى قوله: ـ فإن كان الخبران منكم[٢] مشهورَين قد رواهما الثقات منكم؟ قال: ينظر ما وافق حكمه حكم الكتاب والسُنّة وخالف العامّة فيُؤخَذ به، ويترك ما خالف [حكمه حكم] الكتاب والسُنّة أو[٣] وافق العامّة، [إلى أن قال:] قلت: فإن وافق حكّامهم الخبرين جميعاً؟ قال: إذا كان ذلك فأرْجِهْ[٤] حتّى تلقى إمامك[٥].

[٢] ومنها مرفوعة زرارة قال: سألت أبا جعفر (ع) فقلتُ: جُعلتُ فداك يأتي عنكم الخبران و[٦]الحديثان المتعارضان فبأيّهما نأخذ[٧]؟ فقال: يا زرارة، خُذ بما اشتهر بين أصحابك ودَع الشاذّ النادر، فقلت: يا سيّدي، إنّهما معاً مشهوران مأثوران[٨] عنكم؟ فقال: خُذ بما يقول[٩] أعدلهما عندك وأوثقهما في نفسك، فقلت: إنّهما معاً عدلان مرضيّان موثّقان؟ فقال: انظر ما[١٠] وافق منهما العامّة فاتركه وخُذ

---

١. في المصدر: حكمنا.

٢. في بعض المصادر: عنكما.

٣. في المصادر: و.

٤. في بعض المصادر: فارجئه.

٥. *الكافي*، ج ١، ص ٦٧ ـ ٦٨، ح ١٠؛ *كتاب من لا يحضره الفقيه*، ج ٣، ص ٨، ح ٣٢٣٣؛ *تهذيب الأحكام*، ج ٦، ص ٣٠١، باب ٩٢، ح ٥٢؛ *وسائل الشيعة*، ج ٢٧، ص ١٠٦، باب ٩، ح ١.

٦. في المصادر: أو.

٧. في المصادر: آخذ.

٨. في المصادر: مرويّان مأثوران.

٩. في المصادر: «خُذ بقول» وفي *روضة المتّقين*: خُذ بما يقوله.

١٠. في *عوالي اللآلي وروضة المتّقين*: إلى ما.

بما خالفهم[١]؛ فإنّ الحقّ في ما خالفهم[٢-٣].

[٣] ومنها خبر *العيون*، عن الرضا[٤] (ع) وفيه بعد ذكر العرض على الكتاب والسنّة: **فذلك الذي يسع الأخذ بهما جميعاً وبأيّهما شئت وسعك الاختيار من باب التسليم والاتّباع والردّ إلى رسول اللّه (ص)، وما لم تجدوه في شيء من هذه الوجوه فردّوا إلينا علمه فنحن أولى بذلك، ولا تقولوا[٥] فيه بآرائكم، وعليكم بالكفّ والتثبّت والوقوف وأنتم طالبون باحثون حتّى يأتيكم البيان من عندنا[٦].**

[٤] ومنها ما في الصحيح عن الصادق (ع): **إذا ورد عليكم حديثان مختلفان فاعرضوهما على كتاب اللّه، فما وافق كتاب [اللّه] فخذوه، وما خالف كتاب [اللّه] فذَروهُ، فإن لم تجدوهما في كتاب اللّه فاعرضوهما على أخبار العامّة، فما وافق**

---

١. في النسخة: خالف.

٢. لم يرد في *بحار الأنوار* و*مرآة العقول* و*مستدرك الوسائل* قوله: فإنّ الحقّ في ما خالفهم.

٣. *عوالي اللآلي*، ج ٤، ص ١٣٣، ح ٢٢٩، وعن *العوالي* في *روضة المتّقين*، ج ٦، ص ٤٠ و*بحار الأنوار*، ج ٢، ص ٢٤٥ ـ ٢٤٦، ح ٥٧ و*مرآة العقول*، ج ١، ص ٢٢٦ ـ ٢٢٧ و*مستدرك الوسائل*، ج ١٧، ص ٣٠٣، باب ٩، ح ٢ وللحديث ذيل سيشير إليه المؤلّف فنذكره:
فقلت: ربما كانا معاً موافقين لهم أو مخالفين فكيف أصنع؟ فقال: إذن فخذ بما فيه الحائطة لدينك واترك ما خالف الاحتياط، فقلت: إنّهما معاً موافقين للاحتياط أو مخالفين له فكيف أصنع؟ فقال عليه السلام: إذن فتخيّر أحدهما فتأخذ به وتدع الآخر.
قال المجلسي في *مرآة العقول*: يدلّ على أنّ المراد بالمجمع عليه المشهور في النقل والرواية، وعلى أنّ موافقة الاحتياط أيضاً من مرجّحات الخبر، ويدلّ على التخيير أيضاً.

٤. في الأصل: الرضاء.

٥. في النسخة: ولا تقول.

٦. *عيون أخبار الرضا* عليه السلام، ج ٢، ص ٢٤، باب ٣٠، ح ٤٥ وعنه في *وسائل الشيعة*، ج ٢٧، ص ١١٥، باب ٩، ح ٢١ و*بحار الأنوار*، ج ٢، ص ٢٣٤.

أخبارهم فذروه، وما خالف أخبارهم فخذوه[١-٢].

هذا ما وصل إلينا من الأخبار[٣] العلاجية الدالّة على لزوم الأخذ بما فيها من المرجّحات للأمارات المتعارضة.

وتنقيح البحث عن ذلك هو أنّ رفع اليد عن النصوص[٤] المتضمّنة لاعتبار الترجيح مشكل، كما أنّ التقييد بها مطلقات أدلّة التخيير وحملها على صورة عدم الترجيح أشكل؛ للزومه حمل ما دلّ على التخيير مطلقاً بعد سلامتها سنداً ودلالةً على صورة نادرة جدّاً، وهي تساوي المتعارضين في جميع الجهات والمزايا والخصوصيات المنصوصة، بل لا يكاد يتّفق ذلك إلّا في ما كان الراوي للحديثين المتعارضين شخصاً واحداً وهو قليل شاذّ، والحمل على مثل هذا القسم الشاذّ في الغاية ليس بأولى من التوفيق بين هاتين الطائفتين بعد قيام القرينة الواضحة بحمل الأخبار المرجّحة لذي المزيّة على صورة انفتاح باب العلم بلقاء المعصوم (ع) ورفع التحيّر بالسؤال عنه كما يدلّ عليه قوله (ع) في ذيله: «فأرجه حتّى تلقى إمامك».

ومن البعيد جدّاً إرجاء مثل واقعة الدين والميراث إلى الأبد لو بنينا على التعميم

---

١. في النسخة: فخذه.

٢. *رسالة القطب الراوندي في أحوال الأخبار* (طبع مختصرها في *ميراث حديث شيعة*)، ج ٥، ص ٢٧٢، ح ٩، وعنها الإسترآبادي في *الفوائد المدنية*، ص ٣٨١ وهو أوّل من عثر عليها ونقل عنها سبعة روايات واعتمد جمع على *الفوائد المدنية* في النقل عنها وإن لم يصرّحوا به، منهم المجلسي الأوّل في *روضة المتّقين*، ج ٦، ص ٤٢ والشيخ الحرّ في *وسائل الشيعة*، ج ٢٧، ص ١١٨، باب ٩، ح ٩ والمجلسي في *بحار الأنوار*، ج ٢، ص ٣٣٥، ح ٢٠.

٣. في النسخة: أخبار.

٤. في النسخة: نصوص.

إلى زمان الغيبة؛ إذ فيه تفويت الحقّ.

والذي يدلّ على اختصاص أخبار الترجيح بزمان التمكّن من الوصول إلى الإمام (ع) خلوّ تلك النصوص عن بيان وظيفة المتكافئين من المتعارضين وعدم الترجيح في البين، والحال أنّه يلزم الإرجاع إلى التخيير عند فقد المرجّح، والإمام إنّما أمرَ بالإرجاء والردّ عليهم علمه كما في ذيل مرفوعة زرارة من قوله (ع): «وأنتم طالبون باحثون حتّى يأتيكم البيان» الظاهر في وجوب الإرجاء وعدم التعرّض لحكم الواقعة لا نفياً ولا إثباتاً حتّى يأتي البيان منهم (ع).

وبالجملة، فقوله (ع): «أرجه حتّى تلقى إمامك» وقوله: «عليكم بالكفّ والتثبّت والوقوف حتّى يأتيكم البيان من عندنا»، وقوله: «ردّوه إلينا» إلى غير ذلك مختصّ بزمان الحضور وموارد توقّع الوصول، نظير قولك للمقلِّد: «أرجه أو قِف حتّى تلقى المجتهد» الظاهر في صورة التمكّن من الوصول إليه لا مطلق الإرجاء حتّى مع عدم التمكّن من الوصول إلى المعصوم (ع)، فلا معنى للإرجاء في زمان غيبة الإمام (ع) الموجب لتفويت الحقّ أو رفع اليد عن الحكم، فلا محالة يكون الحكم التخيير بين الخبرين في أمثال هذه الأزمنة وإن وجد المرجّح في البين، هذا مضافاً إلى أنّا لسنا نتمكّن من الترجيح بالأعدلية أو الأفقهية؛ لتوقّف الترجيح بها على معرفة حال الرُواة بما لهم من المزايا والصفات في جميع الطبقات، ودون حصولها بالقطع واليقين خرط القتاد؛ لبُعد عهدنا بالرُواة، فلا يكاد يطّلع الإنسان حقيقةً على حال علماء زمانه وتشخيص أعلمية واحد منهم وأفقهيته أو عدالته وغيرها من المَلَكات الراسخة في النفس فضلاً عن الاطّلاع عن أحوال الرُواة الذين نبعد عنهم بمئات من السنين، فكيف نشخّص الأعدل والأوثق

والأفقه منهم؟

والرجوع إلى «كتب الرجال» لا يحسم مادّة الإشكال؛ لعدم كون مصنِّفي تلك الكتب واقفين على أحوالهم قاطعين بمزاياهم من عدالتهم وفقاهتهم إلّا في مَن قامت ضرورة المذهب على عدالتهم ووثاقتهم، وغيرهم لا يعلم أحد باتّصافهم بتلك المزايا المنصوصة عليها واتّصاف من عداهم بخلافها، بل ولا يحصل الظنّ، وعلى تقديره فليس بمعتبرٍ، وهذا بالنسبة إلى الصدر الأوّل العارفين بأحوال المحدِّثين عن المعصومين(ع)، وفي الأزمنة المتأخّرة لا ظنّ بها فكيف باليقين؟! هذا.

فهذه المزايا والصفات المعتبرة حيث لا طريق إلى إحرازها نرفع اليد عنها ونعوّل على أخبار التخيير دون الأخبار المرجّحة؛ لأنّ عمدة تلك الأخبار المقبولة وهي واردة في باب الحكومة ومسألة القضاء ورفع الخصومة المتوقّف على الحكم والفصل بين المتخاصمين، فتُعتبر[1] هذه الصفات في الحاكم، وأين هذه من بيان الحكم في مقام الفتوى؟!

والتعدّي من الأوّل إلى الثاني لا وجه له سيّما بعد ظهور أخبار التخيير في ورودها في مقام الفتوى، فيبقى اعتبارها في الراوي بلا دليلٍ. وتنقيح المناط لايكون حجّةً إذا لم يكن قطعياً؛ ولذا أمرَ (ع) بالإرجاء والتوقّف في المقبولة لتساوي الحَكَمين في المزيّة، فتبقى الخصومة ويتوقّف حسمها إلى الرجوع إلى الإمام (ع) دون الرجوع إلى التخيير مع أنّه اللازم، فحينئذٍ القدر المتيقّن من المقبولة صورة المرافعة والرجوع إلى الحاكمين، فيبقى غيرها[2] تحت مطلقات أدلّة

---

١. في النسخة: فيعتبر.

٢. وردت عبارة في هامش النسخة ـ وقد انخرم موضع كلمة منها ـ وجاء بعدها: «في مقام ⇦

التخيير.

ثمّ إنّ ما اشتملت عليه المقبولة من إيجاب الأخذ بموافق الكتاب ليس من أخبار المسألة؛ لعدم كون الأخذ بما وافق الكتاب من ترجيح الحجّة الفعلية على الحجّة لولا المعارض؛ لوضوح أنّ الخبر المخالف حسب ما نطقت به المقبولة وغيرها ليس بحجّةٍ كما هو صريح قول الإمام (ع): **فاطرحه على الجدار**[١]، أو أنّه **زخرف**[٢] أو **باطل**[٣] أو **ليس بشيء**[٤] أو **إنّا لم نقله**[٥]، فهذه العبائر كلّها بصدد تمييز الحجّة عن اللاحجّة لا ترجيح الحجّة على ما هو الحجّة، فالمقصود في ما نحن فيه أنّه متى ما تعارض الخبران اللذان هما حجّتان[٦] وكان أحدهما يوافق الكتاب يُقدَّم على ما يخالفه، وأخبار الترجيح تدلّ[٧] على أنّ ما خالف الكتاب معلوم

⇦الفتوى وذكر حديث لبيان حكم الواقعة المشكوكة». ولم يجعل عليها علامة ليعلم موضعها في المتن والصواب ظاهراً إثباتها هنا. غير أنّها بدونها واضح المراد.

١. *عدّة الأُصول*، ج ١، ص ٣٥٠؛ *التبيان في تفسير القرآن*، ج ١، ص ٦ *مجمع البيان*، ج ١، ص ٣٩ وفيها: «فاضربوا به عرض الحائط».

٢. *رسالة في أحوال الأخبار* للقطب الراوندي، المطبوع مختصرها في *ميراث حديث شيعه*، ج ٥، ص ٢٧٠، ح ٣؛ *وسائل الشيعة*، ج ٢٧، ص ١١٠، باب ٩، ح ١٢ و ١٤؛ *بحار الأنوار*، ج ٢، ص ٢٤٢، ح ٣٧ عن *المحاسن* و*تفسير العيّاشي*.

٣. *رسالة في أحوال الأخبار* للقطب الراوندي، المطبوع مختصرها في *ميراث حديث شيعه*، ج ٥، ص ٢٧١، ح ٨؛ *بحار الأنوار*، ج ٢، ٢٤٢ و ٢٤٥، ح ٣٨ و ٥٢ عن *المحاسن* و*تفسير العيّاشي*.

٤. لم نعثر عليه بهذا المضمون.

٥. *رسالة في أحوال الأخبار* للقطب الراوندي، المطبوع مختصرها في *ميراث حديث شيعه*، ج ٥، ص ٢٦٩ و ٢٧٠، ح ١ و ٦؛ *وسائل الشيعة*، ج ٢٧، ص ١١١، باب ٩، ح ١٥؛ *بحار الأنوار*، ج ٢، ص ٢٤٢ و ٢٤٤، ح ٣٩ و ٤٠ و ٤٩ عن *المحاسن*.

٦. في النسخة «حجّة» ثمّ كتب فوقها «حجّتان».

٧. في النسخة: يدلّ.

الكذب، ونحو ذلك من هذه الجهة نصوص الترجيح بمخالفة العامّة وطرح ما وافقهم معلّلاً بكون الرُشد في خلافهم؛ لظهورها في تمييز الحجّة عمّا لا يكون حجّةً، وأنّه ما صدر الموافق لهم إلّا عن تقيةٍ وخوفاً منهم، ومن البديهة أنّ الصادر كذلك ليس بحجّةٍ لا أنّه حجّة مرجوحة.

ثمّ إنّ الأخبار الآمرة بالأخذ بالراجح من صفات الراوي والرواية ـ لكثرة اختلافها وتفرّق مضامينها في بيان المرجّحات ـ لايكاد يجمعها جامع؛ لما اقتصر في بعض أخبار القطب الراوندي عن أبي عبد اللّه (ع) على الأخذ بما خالف القوم[١]، وفي بعضها الآخر على الأخذ بما وافق الكتاب أو خالف العامّة[٢].

وفي خبر أبي عمر الكِناني الاقتصار على الترجيح بالأحدثية والأخذ بالخبر الأخير[٣]، هذا مع اختلاف المقبولة والمرفوعة في عدد المرجّحات والترتيب بينها مع ما في المرفوعة من ترك الترجيح بموافقة الكتاب وذكر الترجيح بالأحوطية ثمّ الأمر بالتخيير أخيراً بعد التساوي في الترجيح، فبذلك تكون أخبار الترجيح موهونة فيُعرَض عنها نحو إعراض أصحابنا عن نصوص «منزوحات البئر» بملاك

---

١. *رسالة في أحوال الأخبار* للقطب الراوندي، المطبوع مختصرها في *ميراث حديث شيعه*، ج ٥، ص ٢٧٣، ح ١٠ و١١.

٢. *رسالة في أحوال الأخبار* للقطب الراوندي، المطبوع مختصرها في *ميراث حديث شيعه*، ج ٥، ص ٢٧٢ ـ ٢٧٣، ح ٩.

٣. *الكافي*، ج ٢، ص ٢١٨، ح ٧ وعنه في *وسائل الشيعة*، ج ٢٧، ص ١١٢، باب ٩، ح ١٧ و*بحار الأنوار*، ج ٧٢، ص ٤٢٨، ح ٨٧. وفي هذه المصادر: أبو عمرو الكناني وهو عبد الله بن سعيد الثقة كما في *بحار الأنوار* نقلاً عن والده ـ رحمهما الله ـ، وروى نحوه الكليني في *الكافي*، ج ١، ص ٦٧ بإسناده عن الحسين بن المختار عن بعض أصحابنا عن الصادق ـ عليه السلام ـ وعنه في *وسائل الشيعة*، ج ٢٧، ص ١٠٩، باب ٩٠، ح ٧ و*بحار الأنوار*، ج ٢، ص ٢٢٧، ح ٧.

الاختلاف الفاحش بينها، أو تُحمل على الترجيح بتلك المزايا المنصوصة استحباباً أو على صورة التمكّن من الترجيح بها كما هو الظاهر[١].

ثمّ إنّه قد يستدلّ على لزوم الرجوع إلى المرجّح بدليلين لُبّيين:

أحدهما الإجماع وأنّه ناهض بتقديم أقوى الدليلين.

وثانيهما حكم العقل، وأنّه إن لم يؤخذ بالمرجّح لزم ترجيح المرجوح على الراجح وهو قبيح عقلاً بل ممتنع قطعاً. هذا.

وفي كلا الوجهين نظر؛ أمّا الإجماع فلأنّ المنقول منه ليس بحجّةٍ، وأمّا المحصّل منه فلعدم كشفه عن موافقة المعصوم (ع)؛ لوضوح أنّ مبنى ذَهاب المجمعين إلى اعتبار الترجيح هو ما بأيديهم من الأخبار العلاجية واعتمادهم عليها، وقد عرفت ما فيها من وجوه الإشكال، على أنّه يكفي الاحتمال في عدم كون مثل هذا الإجماع حجّةً على حِدةٍ.

مضافاً إلى أنّ الإجماع المدّعى لا صغرى له نظراً إلى مخالفة الكليني (قده) وذَهابِه إلى التخيير، وهو في غيبة الصغرى وقريب عهد بالمعصومين (ع). قال في محكي ديباجة *الكافي*: ولا نجد شيئاً أوسع ولا أحوط من التخيير. انتهى[٢-٣].

---

١. قال في *مطارح الأنظار* (تقريرات أبحاث الشيخ)، ج ٤، ص ٥٨٥: إنّ اختلاف الأخبار العلاجية دليل على أنّ المناط في الترجيح على مطلق الأقوائية والأقربية.

٢. في الأصل: «اه» وهو رمز إلى ما أثبتناه.

٣. *الكافي*، ج ١، ص ٨ وفي ط دار الحديث، ج ١، ص ١٧ وفي عبارته التي سيأتي نقلها دلالة واضحة على لزوم الترجيح وإن كانت موارده قليلة فإنّه ـ قدّس سرّه ـ تعرّض أوّلاً لما تضمّنته المقبولة من المرجّحات ليستند إليها في مقام الترجيح، فاللازم في الخبرين المتعارضين إعمال المرجّحات أوّلاً، فمع العلم بها يجب العمل بالخبر الواجد لها، وبدونه ⇦

⇦لابدّ من العمل بإطلاقات التخيير ثانياً، قال: فاعلم يا أخي ـ أرشدك اللّه ـ أنّه لا يَسَع أحداً تمييز شيء ممّا اختلفت الرواية فيه عن العلماء ـ عليه السلام ـ برأيه إلّا على ما أطلقه العالم ـ عليه السلام ـ بقوله: «اِعرضوها على كتاب اللّه، فما وافق كتاب اللّه ـ عزَّ وجلّ ـ فخذوه وما خالف كتاب اللّه فرُدُّوه». وقوله ـ عليه السلام ـ: «دَعُوا ما وافق القومَ؛ فإنّ الرشد في خلافهم». وقوله ـ عليه السلام ـ: «خُذوا بالمجمع عليه؛ فإنّ المجمع عليه لا ريب فيه».

ونحن لا نعرف من جميع ذلك إلّا أقلّه، ولا نجد شيئاً أحوط ولا أوسع من ردّ علم ذلك إلى العالم ـ عليه السلام ـ وقبول ما وسّع من الأمر فيه بقوله ـ عليه السلام ـ: «بأيّما أخذتم من باب التسليم وسعكم».

قال السيِّد محمّد المجاهد في *مفاتيح الأُصول*، ص٦٨٢ ـ ٦٨٣: مفتاح: اختلفوا في ما إذا ورد خبران متعارضان لا يمكن الجمع بينهما ولا ترجيح أحدهما على الآخر ففي العدّة والاستبصار والمحقّق في المعارج والعلّامة في التهذيب وصاحب المعالم فيه إلى التخيير في العمل بأيّهما شاء كما عن الجبائيين والقاضي أبي بكر والرازي والبيضاوي، وفي *المعالم*: لا نعرف في ذلك خلافاً بين الأصحاب وعليه أكثر أهل الخلاف. انتهىٰ. ونسبه بعض الأفاضل إلى المجتهدين، وفي بعض شروح *التهذيب* هو مذهب الجمهور، وذهب بعض العامّة في ما حكي عنه إلى أنّهما يتساقطان ويرجع إلى الأصل وحكي عن الأخباريّين التوقّف. انتهى كلام السيّد المجاهد.

هذا، وقد عمل المفيد بالمرجّحات في الجملة كما في رسالته في جواب أهل الموصل، ص ٤٧ حيث قال في مبحث العدد والرؤية في رمضان: فأمّا ما تعلّق به من شذّ عن أصحابنا وما[ل] إلى مذهب الغلاة وبعض الشيعة في العدد، وعدل عن ظاهر حكم الشريعة من قول أبي عبد الله ـ عليه السلام ـ قال: «وإذا أتاكم عنّا حديثان فخذوا بأبعدهما من قول العامّة» فإنّه لم يأت بالحديث على وجهه. والحديث المعروف قول أبي عبد الله ـ عليه السلام ـ قال: «إذا أتاكم عنّا حديثان مختلفان فخذوا بما وافق منهما القرآن، فإن لم تجدوا لهما شاهداً من القرآن فخذوا بالمجمع عليه؛ فإنّ المجمع عليه لا ريب فيه، فإن كان فيه اختلاف وتساوت الأحاديث فيه فخذوا بأبعدهما من قول العامّة» والحديث في العدد يخالف القرآن، فلا يقاس بحديث الرؤية الموافق للقرآن، وحديث الرؤية قد أجمعت الطائفة على العمل به، فلا نسبة ⇦

⇦بينه وبين حديث يذهب إليه الشذاذ، وهو موافق لمذهب أهل البدع من الشيعة والغلاة.
وبعد فإنّ حديث الرؤية قد عمل به معظم الشيعة وكافّة فقهائهم وجماعة من علمائهم، ولو لم يعمل به إلّا فريق منهم لم يكن الخبر به بعيداً من قول العامّة، لقُربه من مذهب الخاصّة.
وليس لقائلٍ أن يقول: إنّه بعيد من قول العامّة قريب من قول الخاصّة؛ لأنّ جمهور الخاصّة يذهبون إليه، وإنّما المعنى في قولهم: «خذوا بأبعدهما من قول العامّة» يختصّ ما روي عنهم في مدائح أعداء الله والترحّم على خصماء الدين ومخالفي الإيمان فقالوا: «إذا أتاكم عنّا حديثان مختلفان أحدهما في تولّي المتقدّمين على أمير المؤمنين ـ عليه السلام ـ والآخر في التبرّي منهم فخذوا بأبعدها من قول العامّة»؛ لأنّ التقيّة تدعوهم بالضرورة إلى مظاهرة العامّة ما يذهبون إليه من أئمّتهم، وولاة أمرهم، حقناً لدمائهم وستراً على شيعتهم.
وعمل الصدوق أيضاً بالمرجّحات في الجملة. قال في *المقنع*، ص٤٥٧ ـ ٤٥٨: واعلم أنّ الشطرنج قد روى فيه نهي وإطلاق، ولكنّي روّيت أنّ رسول اللّه ـ صلّى اللّه عليه وآله وسلّم ـ قال: إذا ورد عليكم حديثان مختلفان فاعرضوهما على كتاب اللّه، فما وافق كتاب اللّه فخذوه، وما خالف كتاب اللّه فذروه، فوجدنا اللّه يقول في كتابه: ﴿فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الْأَوْثَانِ وَ اجْتَنِبُوا قَوْلَ الزُّورِ﴾ وفي التفسير: أنّ الرجس من الأوثان الشطرنج، وقول الزور الغناء.
فالصواب والاحتياط في ذلك نهي النفس عنه واللعب به ذنب.
قال في *الفقيه*، ج٤، ص٢٠٣ في باب الرجلين يوصىٰ إليهما فينفرد كلّ واحد منهما بنصف التركة بعد نقل رواية من طريق الكليني: لستُ أُفتي بهذا الحديث، بل أُفتي بما عندي بخطّ الحسن بن علي ـ عليهما السلام ـ، ولو صحّ الخبران جميعاً لكان الواجب الأخذ بقول الأخير كما أمر به الصادق ـ عليه السلام ـ، وذلك أنّ الأخبار لها وجوهٌ ومعانٍ، وكلُّ إمامٍ أعلم بزمانه وأحكامه من غيره من الناس.
ويستفاد التخيير من مواضع من كتاب *الشرائع* ـ وهو كتاب فتوىً وعمل ـ لجدّي عليّ بن بابويه القمي والد الصدوق، ص ١٢٢ و١٢٤ ـ ١٢٥ و١٤٥.
وذهب المحقّق الحلّي إلى التخيير بعد فقد المرجّحات قال في *المعتبر* ج١، ص٢٧٩ عند البحث عن أكفان الميّت: اختلف الأصحاب في القميص فأوجبه الشيخان في *المبسوط* ⇦

على أنّ الرجوع إلى المرجّح لو كان فإنّما حدث في الزمن المتأخّر عن زمان الأئمّة (ع)، والصدر الأوّل كانوا يراجعون الأخبار ويعاملون مع كلّ خبرٍ وَثِقوا به معاملة الصحيح.

ودعوى أنّ هذا هو الأخذ بالراجح وترك المرجوح وعليه العمل من الصدر الأوّل مدفوعةٌ بأنّ القدر المتيقّن الأخذ بالراجح إمّا لقوّة دلالته من حيث الأظهرية، أو لاعتبار سنده، ويتركون الآخر الذي لا قوّة له بحسب الدلالة ولا اعتماد عليه من جهة السند بحيث يكون عندهم خارجاً عن الحجّية، لا أنّهم يعملون بالمزايا التي نهضت بها المقبولة.

وأمّا دليل العقل فلأنّه إنّما يجب ترجيح الراجح عقلاً لو أحرز كون مزيّة الأعدلية والأوثقية والأعلمية في ذي المزيّة ملاكاً لتأكيد الحجّية وتقديم الحجّة في نظر الشارع، وأمّا مع إحراز كون الملاك في نظره مجرّد الإيصال إلى الواقع الحاصل في المرجوح أيضاً، فلا وجه حينئذٍ لرفض أدلّة التخيير الكاشفة عن عدم دخل الأرجحية في ملاك الحجّية، وأنّ المزيّة بالأعدلية كالمزيّة بالهاشمية والأسنّية في الراوي.

ودعوى تقييد مطلقات أدلّة التخيير بالقاعدة العقلية فلا مجرى للإطلاق إلّا في

⇦*والنهاية والمقنعة* وعلم الهدى في *المصباح*، والوجه ما ذكره ابن الجنيد من التخيير بين الأثواب الثلاثة...

لنا: اختلاف الروايات من غير ترجيح فثبت التخيير.

قال في موضع آخر (ج ١، ص ٤٠٥): وأيضاً الروايات اختلفت على وجه لا ترجيح، فيحمل على التخيير.

ولاحظ أيضاً *المعتبر*، ج ٢، ص ٦٠ و ١٠٥ و ٤٥٨.

وسيأتي كلامه في *المعارج*، ص ١٠١ في جواز الترجيح بالقياس.

مواردَ لم تكن فيها مزيّة مدفوعةٌ؛ لما قد عرفت من عدم الصغرى للقاعدة؛ لأنّ الميزان في الرجحان نظر الشارع لا نظر المكلَّف، ومن المعلوم أنّ ملاك الحجّية حاصل في كلّ من المتعارضين.

لا يقال: إنّه ـ بناءً على الطريقية ـ يكون المحرز أنّ الشارع أراد الواقع من بين الطرق المتعارضة، والعقل يستقلّ بالاشتغال؛ لوقوع الشكّ في طريق الامتثال، فلا يجوز العدول عن الراجح إلى المرجوح.

لأنّا نقول: إنّ ذلك كذلك مع قطع النظر عن الدليل على حجّية الأمارات مطلقاً فإنّها حينئذٍ تكون ساقطة عن الحجّية الفعلية.

وأمّا بالنظر إليه فمن المعلوم حجّية كلٍّ من المتعارضين فعلاً، ولازمها الأخذ بهما تخييراً بالنظر إلى إخباره، ومعنى كون الخبر حجّةً على الطريقية جعلُه الشارع طريقاً حيث إنّه يكون موصِلاً، وهذه حيثية مشتركة بين الفاضل والمفضول، ومن هذه الجهة يجب المصير إلى التخيير لئلّا يلزم الترجيح بلا مرجّحٍ، وهو غير معقول أيضاً.

فما ذُكر من القاعدة ليس ممّا يُعتمد عليه في مفروض المسألة، سيّما بالنظر إلى ما فيها من الإضراب عن القبح إلى الامتناع؛ للخلط بين ترجيح المرجوح على الراجح في التكوينيات بلا سببٍ موجب له وبين ترجيح المرجوح على الراجح في الأفعال الاختيارية، فإنّ الممتنع هو الأوّل حيث إنّ الممكن المتساوي طرفا وجوده وعدمه يلزمه في الخروج إلى الوجود إلى علّة لوجوده، وبدونها يستحيل ترجيح[1] أحد طرفي الممكن على الآخر.

---

١. كذا في الأصل، والصواب ظاهراً: ترجّح.

وأمّا اختيار المرجوح في الأفعال الاختيارية فلا يكون محالاً؛ لأنّه يكفي إرادة الفاعل علّة لحدوث الفعل وإيجاده في الخارج وإن كان ربما يتوجّه الذمّ واللوم على مَن رجّح المرجوح، وهذا لا دخل [له] بمسألة الامتناع، نعم ترجيح المرجوح يستحيل على اللّه تعالى، لا لخروجه عن تحت قدرته، بل لكونه قبيحاً عقلاً كان صدوره منه تعالى محالاً.

ولا يصحّ الاعتذار من قِبل المستدلّ بأنّ مَصبّ كلامه ترجيح المرجوح على الراجح من ناحية الشارع، وقبحه عقلاً يوجب استحالة وقوعه منه؛ لأنّه كيف يتمشّى منه هذا العذر والحال أنّه يرى أخبار التخيير وأنّ الشارع قد حكمَ به، وإطلاقها يعمّ صورة وجود المرجّح وعدمه، فكيف يدّعي أنّ التخيير الشرعي ترجيحٌ لجانب المرجوح فلا يُرخَّص فيه، والحال أنّه الواقع بما هو الملاك عند الشارع، هذا.

ثمّ إنّه بناءً على الرجوع إلى نصوص ما دلّ على التخيير بين المتعارضين فهل التخيير حينئذٍ حكمٌ اختصاصيّ مختصّ بالمجتهد ويتعيّن على المقلِّد مؤدّى ما اختاره مجتهده، فيكون التخيير هنا كالترجيح حكم من يعالج تعارضَ الأدلّة الاجتهادية، أو أنّه حكمٌ ظاهري يعمّ المجتهد والمقلِّد، فللمقلّد أن يختار مؤدّى أيّ واحدٍ من الخبرين؟ وعليهما فهل التخيير بدوي يتعيّن عليه العمل بما اختاره أوّلاً ولا يكون له العدول عنه إلى الآخر، أو أنّه استمراري يكون له العدول عن أحد الخبرين إلى الآخر متى شاء؟

وتنقيح البحث هنا يقع في جهتين:

الجهة الأُولى[١]

إنّه لا ارتياب في صحّة إفتاء المجتهد بمؤدّى ما اختاره من المتعارضين في عمل نفسه وعمل مقلِّديه متى ما رجعوا إليه في الأخذ برأيه؛ لأنّ ما اختاره حجّة عليه وعليهم على حدّ ما فهمه واستنبطه من سائر الأدلّة، فيكون حكم اللّه في حقّه وحقّ مقلِّديه، وليس له الإفتاء بالتخيير في المسألة الفرعية كأن يخيّر المقلِّد بين مؤدّى الخبرين من الفعل والترك لو قام أحدهما على الوجوب والآخر على الحرمة؛ إذ لا دليل عليه. والأخبار الدالّة على التخيير إنّما هي واردة لبيان التخيير في المسألة الأُصولية عند تعارض الأدلّة، فجعل الشارع علاجَ التعارض الأخذَ بأيّ واحدٍ من المتعارضين، وليس هذا التخيير كالتخيير بين «القصر» و«الإتمام» الراجع إلى حكم فرعي.

نعم، له الإفتاء بالتخيير في المسألة الأُصولية ـ أعني مؤدّى قوله (ع): «إذن فتخيّر» ـ فللمقلّد حينئذٍ الأخذ بأحد الخبرين إذا كان يفهم معنى الخبر ولو أدّى فهمه إلى خلاف مجتهده واختار غير ما اختاره؛ لاطّلاعه على أنّ راوي ما اختاره مجتهده فاسق، وهذا لا إشكال فيه بحسب الكبريات المسلّمة من حجّية الظواهر مطلقاً لكلّ أحد من المجتهد والمقلِّد والعالِم والجاهل، والمقلّد إذا فهم معنى ظواهر الأخبار كان عليه حجّةً، نعم ينوب عنه المجتهد في الاستنباط واستفادة التخيير من الأخبار العلاجية حيث لا يتمكّن عن[٢] الاستفادة. وأزيد من ذلك لمّا لا يحتاج

---

١. في الأصل: «في مقامين: المقام الأوّل» بدلاً من «جهتين: الجهة الأُولى» ثمّ شطب عليها وكتب في الهامش ما أثبتناه في المتن.

٢. كذا، والأولى: «من».

إلى الاجتهاد وإعمال النظر فلا دليل على وجوب الرجوع إلى المجتهد.

نعم، في ما لا يتمكّن المقلّد من تعيين مضمون كلٍّ من الخبرين وعيّن المجتهد مضمونَ كلٍّ منهما وقع الإشكال في أنّه هل للمقلِّد التخيير بين مؤدّى الخبرين كما يكون للمجتهد أو ليس له ذلك بل يجب عليه الرجوع إلى المجتهد فيتعيّن عليه ما اختاره مجتهده؟ وجهان:

أحدهما أنّ وظيفة المجتهد الفتوى بما اختاره، ووظيفة المقلِّد الأخذ بفتواه؛ لأنّه الحكم الظاهري الذي هو مؤدّى الحجّة الفعلية، كما هو الحال في من وجد خبراً بلا معارضٍ أو ترجّح عنده أحد الخبرين، وهذا بعد الأخذ بأحد المتعارضين يكون كذلك، فيكون مؤدّى ما اختاره حُكمَ اللّه في حقّه وحقّ مقلِّديه كسائر الأحكام المستفادة من الأدلّة الاجتهادية، فلا يكاد يفتي بالتخيير وإنّما يفتي بما اختاره من مؤدّى الخبرين؛ أعني الوجوب أو الحرمة.

وثانيهما أنّ مقتضى إطلاق الأخبار الدالّة على التخيير الشامل للمجتهد والمقلِّد جواز أخذ المقلِّد بكلّ واحدٍ من المتعارضين وإن أدّى إلى خلاف مجتهده، وهو الظاهر من إطلاق قوله (ع): «بأيّهما أخذت من باب التسليم وسعك»، فهو كالحكم الواقعي الذي يشترك فيه العباد وإن كان تعيين المورد على عهدة المجتهد؛ لعدم تمكّن المقلّد من ذلك، غير أنّه لمّا اجتهد المجتهد وأدّى نظره إلى التخيير في المتعارضين لزمه أن يؤدّيه إلى المقلِّد فيعمل بالتخيير مثلَ المجتهد؛ لأنّه الحكم المستنبط من الدليل، وما لا دخل له باجتهاده بل راجع إلى إرادته وميل نفسه لا دليل على وجوب اتّباعه، فإذا رأى المجتهد تعارض الخبرين وفهم من الأدلّة أنّ الحكم عند التعارض التخييرُ، واطّلع المقلّد على ذلك جاز له تطبيق عمله على

مقتضى كلّ واحدٍ من المتعارضين مخيّراً حسب ما استفاده المجتهد وأفتى به من التخيير بين الخبرين، وليس له الفتوى بالمختار معيّناً.

ودعوى أنّ ما اختاره من الوجوب أو التحريم أو غير ذلك نافذ في حقّ المقلِّد مدفوعةٌ بأنّ الحكم الذي استفاده من الأدلّة هو النافذ في حقّه لا ما اختاره في مقام العمل، فليس له الفتوى بالمختار سيّما في ما لم يكن من عمل نفسه بل من عمل مقلّديه كأحكام الحائض والنفساء والمستحاضة، وإنّما يجب عليه بعد استفادة التخيير من أخباره وتعيين مضمون كلٍّ من المتعارضين لمقلّده إذا لم يتمكّن من ذلك ثمّ يُخيّره بينهما فيتخيّر هو في العمل بأيٍّ منهما شاء، فإذن القول بتعيين العمل بمؤدّى أحدهما مشكل؛ إذ لا دليل عليه وإن جرت العادة عليه خلفاً عن سَلَف.

الجهة الثانية

في أنّ التخيير بين الخبرين ابتدائي أو استمراري

في أنّ التخيير بين الخبرين هل هو بدوي فلا يجوز العدول عمّا اختاره، أو استمراري له العدول؟ وجهان:

مقتضى إطلاق أدلّة التخيير دوامه واستمراره، فللمكلّف أن يختار في الواقعة المردّدة غير ما اختاره أوّلاً من الخبرين؛ لقوله (ع): «وبأيّهما أخذت من باب التسليم وسعك»[1]، وقوله (ع): «إذن فتخيّر»[2]، وقوله (ع): «وبأيّهما شئت وسعك الاختيار»[3]، وقوله (ع): «فموسّعٌ عليك حتّى ترى القائم (ع)»[4].

---

١. سبق في ص ٤١.

٢. مرويّة في ذيل مرفوعة زرارة وتقدّمت في ص ٤٧.

٣. تقدّم في ص ٤٧.

٤. سبق في ص ٣٩.

ودعوى أنّ أقصى ذلك الحكمُ بالتخيير في قِبال ما يقتضيه الأصل من التساقط، ولا تعرّض له لجهة الاستمرار ونفيه مدفوعةٌ بظهور قوله (ع): «حتّى ترى القائم (ع)» في دوام التخيير والتوسعة حتّى يأتيه البيان من الإمام (ع)، ولايُجديه المصير إلى الأخذ بالقدر المتيقّن ـ أعني التخيير ابتداءً ـ فإنّه في ساحة عدم الإطلاق، وقد عرفت أنّ الثابت إطلاق دليل التخيير، وهذه الدعوى كدعوى الشكّ في حجّية الخبر الآخر بعد اختياره لأحد الخبرين فإنّها مدفوعة بالإطلاق وثبوت حجّية كليهما ولذا يقع التعارض بينهما.

فإن قلت: يلزم المخالفة القطعية ولا يقدح فيه[1] كون الابتلاء بالوقائع المتدرّجة بعد عدم خروجها عن محلّ الابتلاء وتنجّز التكليف فعلاً بالنسبة إلى جميع الوقائع بنحو التعليق.

قلت: المُستكشَف عدم فعلية التكليف من إطلاق أدلّة التخيير، ولا مانع عن مخالفته في صورة عدم فعليته، ولو مُنع عن إطلاق الأدلّة فاستصحاب الحكم بالتخيير لا مانع منه.

وتوهّم عدم بقاء الموضوع فإنّه قبل الأخذ بأحد الخبرين هو المتحيّر وبعده لقيام الحجّة الفعلية عنده لا حيرة له مدفوعٌ بأنّ الموضوع «مَن تعارض عنده الخبران» وهو باقٍ، فيسعه الأخذ بأيّهما شاء، هذا مع أنّ التحيّر بمعنى عدم العلم بالحكم الواقعي الفعلي باقٍ على حاله، فيعمّه الإطلاق أو الاستصحاب.

---

١. كذا في الأصل، والأولى: «فيها»؛ لأنّ الضمير راجع إلى «المخالفة القطعية».

المقام الثاني[١]

في أنّه ـ بناءً على الترجيح والإغماض عمّا ذكرنا ـ هل يُقتصر على المرجّحات المنصوصة أو يُتعدّى إلى غيرها ممّا يوجب رجحان أحد الخبرين المتعارضين من أضبطية راوي أحدهما أو أعرفيته بالحديث، أو كون الخبر عالي السند[٢] أو منقولاً[٣] باللفظ المسموع من المعصوم (ع) دون المعنى، إلى غير ذلك من خصوصيات الراوي أو الرواية الموجبة لكون ذيها ذات مزيّة قريباً من الواقع وأقلّ احتمالاً للمخالفة بالنسبة إلى غيره؟

والذي عليه شيخنا العلّامة الأنصاري عدم جواز الاقتصار على المزايا المنصوصة[٤]، ناسباً إلى جمهور المجتهدين وحكى دعوى الإجماع عليه عن بعضهم[٥]، وحاصل ما أفاده (قده) أنّ من مجموع تلك الأخبار الخاصّة يُستكشَف أنّ المدار على أقربية الرواية إلى الواقع وأنّه المقطوع به، دون محتمل خلافه.

ثمّ استظهر ذلك من فقرات وقع التصريح بها في الأخبار المرجّحة:

[١] منها الترجيحُ بالأصدقية في «المقبولة» والأوثقية في «المرفوعة» الظاهرُ في أنّ وجه الترجيح بهما كونهما موجبتين لأقربية الرواية التي يرويها الذي اتّصف بهما إلى الواقع ممّا يرويه الفاقد لهما، وليس اعتبارهما لخصوصيةٍ تعبّديةً

---

١. هذا عدلٌ لقوله: «المقام الأوّل» ص ٣٩.

٢. هذا هو الصواب، وفي النسخة: عال السند.

٣. في الأصل: منقول.

٤. *فرائد الأصول*، ج ٤، ص ٧٣.

٥. *فرائد الأصول*، ج ٤، ص ٧٥ ـ ٧٦.

بل اعتبارهما من باب الطريقية والأقربية، فيتجاوز حينئذٍ منهما إلى كلّ ما يوجب أن يكون الخبر أقرب إلى الصدق وأولى بالحقّ؛ سواء كان من أوصاف الراوي أو الرواية.

وإن شئت قلت: إنّ مرجّحات السند أو الدلالة إنّما اعتُبرت لأجل إدراك الواقع لا لخصوصيةٍ فيها تعبّداً.

[٢] ومنها تعليل الأخذ بـ«ما اشتهر» بـ«أنّ المجمع عليه لا ريب فيه»، بتقريب أنّ الرَيْب المنفيّ عن المشهور هو الرَيب الإضافي في قِبال «الخبر الشاذّ» لا الرَيب من جميع الجهات حتّى تكون شهرة الرواية موجبةً لنفي الريب عن المشهور بالكلّية، ولازمه ثبوت الريب في الشاذّ النادر بقولٍ مطلق، وذلك إسقاط له عن درجة الحجّية، فكيف يُعقل التعارض كما فرضه السائل؟! ولا تصل النوبة إلى الترجيح بجملةٍ من الصفات والترجيح بسائر المرجّحات، فحينئذٍ يكون نفي الريب في الخبر المشهور في قِبال الريب الثابت في الشاذ بواسطة ندرة روايته وعدم معروفيته عند الأصحاب، وهذا من الإمام (ع) تعليل بالصغرى بعد معلومية كبرى لزومِ تقديم كلّ ما انتفى عنه الريب الثابت في معارضه.

[٣] ومنها تعليل تقديم خبر المخالف للعامّة على الموافق لهم بأنّ الرُشد في خلافهم، فيدلّ على تقديم كلّ ما كانت فيه أمارات الرُشد وإصابة الواقع؛ لبُعد احتمال مخالفته له ممّا عارضه وقابله[١].

---

١. *فرائد الأُصول*، ج ٤، ص٧٦ ـ ٧٨ مع تلخيص وتصرّف، قال في *مطارح الأنظار* (تقرير أبحاث الشيخ الأنصاري)، ج ٤، ص ٥٨٥: إنّ اختلاف الأخبار العلاجية دليل على أنّ المناط في الترجيح على مطلق الأقوائية والأقربية كما أومأنا إليه مراراً وأشار إليه أيضاً محقّق ⇦

ولا يخفى أنّ الوجوه المزبورة لاتنهض حجّةً على لزوم التعدّي من المرجّحات المنصوصة إلى غيرها.

أمّا الوجه الأوّل فـ ـمضافاً إلى اقتضائه الإشعار دون الظهور ـ إنّ «المرجّحية» كـ«الحجّية» موقوفة على دليل، ومجرّد كون الراجح من مثل «الأصدقية والأوثقية» أقرب إلى الواقع لا يوجب التعدّي إلى غير الراجح بهما، أترى أنّ حجّية الأمارة كخبر العدل مقتضية لأن يُتعدّى منها إلى مثل الأولوية الظنّية بملاك الأقربية إلى الواقع؟! كلّا، وليس ذلك إلّا لاحتمال عدم كون الأقربية تمام الملاك في حجّية الأمارة، بل تكون خصوصية العدالة دخيلةً في حجّية الخبر وهي منتفية في غيره.

ومثل[1] الكلام في المرجّح بـ«الأعدلية»؛ لاحتمال كون الترجيح بها تمام الملاك في المرجّحية لا مجرّد الأقربية إلى الواقع، وهو كذلك؛ لوضوح أنّ وصف الأعدلية والأورعية الناشئتين من شدّة المواظبة على الطاعات وزيادة الاهتمام في العبادات لا مدخلية لهما في أقربية روايتهما إلى الواقع من مقابلهما، فالأعدل

⇦القوانين، هذا وإن كان قويّاً إلّا أنّه ربما يمنعه مانع ويطالب على استكشاف ذلك من الأخبار بدليل...

وقال أيضاً في *مطارح الأنظار*، ج ٤، ص ٦٤١: فالإنصاف أنّ التعدّي من المرجّحات المنصوصة إلى غيرها موقوف على حصول الاطمئنان بعمل الأصحاب فيه ونحوه.

قال الوحيد البهبهاني في *الفوائد الحائرية*، ص ٢٢١ بعد نقل اختلاف الوارد في الأخبار العلاجية: وأمّا المجتهدون فلمّا كان بناؤهم على التحرّي وتحصيل ما هو أقرب إلى ظنّهم في السند والدلالة والتوجيه فلا يستشكلون في هذه الأخبار أيضاً، وكلٌّ يبني الأمر فيها على ما هو الأقرب عنده.

١. كذا، والصواب ظاهراً: مثله.

والعادل متساويان في العدالة القاضية بالصيانة عن الكذب والوقاية عن الخطاء عمداً وعن عدم الاحتياط في طريق التحمّل، كما أنّهما أيضاً متساويان في عروض السهو والنسيان، وكذلك الأفقه والفقيه؛ فإنّهما مشتركان في الفقه وإدراك معاني الحديث ومضامينه ثمّ ردّ الفروع إلى الأصل، وأين هذا من أقربية إصابة الأفقه في نقل الحديث؟! فتكون هذه قرينة على تعبّدية وصف الأصدقية؛ بداهة أنّ الأفقهية غير مفيدة للأقربية إلى الصدور كالأحوطية في المرفوعة.

ولو سلّمنا كون الترجيح بالأصدقية والأوثقية للأقربية إلى الواقع لكنّه يعارضه ظهور الترجيح بالأعدلية والأورعية في اعتبارهما من حيث الخصوصية ويكفي الشكّ في عدم فهم أنّ الترجيح بصفات الراوي بأيّ الملاكين من الأقربية إلى الواقع أو خصوصية التعبّدية فيها.

وأمّا الوجه الثاني فلأنّ تماميته متوقّفة على ملاحظة إضافة الريب المنفيّ إلى الشاذّ النادر وإن كان المشهور ممّا فيه الريب من جهة أُخرى، وليس كذلك؛ لأنّ اشتهار الرواية بين الأصحاب في الصدر الأوّل لو لم يورث القطع بصدوره فلامحالة يوجب الاطمينان والوثوق به على وجهٍ يصحّ نفي الريب عنه في حدّ نفسه من دون عناية إضافة إلى ما لا يكون كذلك كالشاذّ النادر، ومقتضى نفي الريب الحقيقي التعدّي إلى مثله، فيُحكم بالترجيح بكلّ ما يوجب الاطمينان بصدور الخبر بحيث يصحّ نفي الريب عنه في نفسه، وليس الترجيح بمثله محلّ الإشكال، وإنّما الإشكال في الترجيح بكل مزيّة موجبة لأقربية ذيها إلى الواقع إذا لم يمكن ممّا يُنفى عنه الريب بقولٍ مطلق ولم توجب الاطمينان بصدوره.

وأمّا الوجه الثالث فلأنّ المحتمل قويّاً كون التعليل بـ«أنّ الرشد في خلافهم»

لبيان مطلوبية نفس مخالفتهم وحُسنها شرعاً، لا لغلبة مخالفة أحكامهم للواقع. ولعلّه الظاهر من بعض أحاديث المسألة كمرسلة داود بن الحُصَين ورواية الحسين بن خالد، المشتملتين على قوله (ع): **من وافق عدوّنا في قولٍ أو عمل فليس منّا ولا نحن منه**[١-٢].

وقوله (ع): **شيعتنا المسلِّمون لأمرنا، الآخذون بقولنا، المخالفون لأعدائنا، ومن لم يكن كذلك فليس منّا، فيكون حالهم حال اليهود الوارد فيهم قوله (ص): خالفوهم ما استطعتم**[٣] الخ[٤]، دلّت على أنّ نفس الخلاف على الأعداء ولو كان لمصلحة إرغامهم وكسر شوكتهم حقّ ورُشد، ومن هذه الجهة صحّ الخلاف عليهم، لا لأنّ خلافهم أمارة ظنّية على الواقع.

سلّمنا أنّ الرشد في خلافهم لغلبة الباطل في وفاقهم، لكنّ الترجيح حينئذٍ بالمخالفة من جهة انفتاح باب التقيّة في الخبر الموافق لهم بحيث أدّت إلى الوهن في أصالة عدمها كما في رواية عبيد بن زرارة من قوله (ع): **ما سمعته**[٥] **منّي يُشبه**

---

١. في رسالة القطب: منهم.

٢. *رسالة القطب الراوندي في أحول الأخبار*، المطبوع مختصرها في *ميراث حديث شيعه*، ج ٥، ص ٢٧٤، ح ١٤، وعنها في *الفوائد المدنية*، ص ٣٨٢ و*وسائل الشيعة*، ج ٢٧، ص ١١٩، باب ٩، ح ٣٣ و*الفوائد الطوسية*، ص ٢٥٠؛ *فرائد الأُصول*، ج ٤، ص ١٢٢. هذه رواية داود بن الحُصَين.

٣. *صفات الشيعة*، للصدوق، ص ٣ وعنه في *وسائل الشيعة*، ج ٢٧، ص ١١٧، باب ٩، ح ٢٥ و*بحار الأنوار*، ج ٦٥، ص ١٦٧، ح ٢٤؛ *فرائد الأُصول*، ج ٤، ص ١٢٢ وفيها إلى قوله: «فليس منّا» ولم نعثر على ذيله، أعني قوله: «فيكون حالهم ...»، إلّا في *فرائد الأُصول*، ج ٤، ص ٤٧، وعنه في بعض الكتب الأُصولية المتأخّرة.

٤. رمزٌ إلى «إلى آخره».

٥. في المصادر: «سمعت» وكذا المورد الآتي.

قول الناس ففيه[1] التقيّة، وما سمعته ممّا لا يُشبه قول الناس فلا تقيّة فيه[2]، ومقتضاه حمل ما وافقهم على التقيّة في ما يظنّ أو يطمئنّ بها كما في الصدر الأوّل الواصل إليهم الحديث بالمشافهة، فإذا سمع السائل من الإمام (ع) ما يوافق هؤلاء مع وجود خبر على خلافهم يفهم بأنّ الخبر الموافق لا يخلو عن الخلل فيه، وكلّ موردٍ كان كذلك يُتعدّى منه إلى غيره؛ لسقوط أصالة عدم التقيّة عن الاعتبار؛ إمّا لعدم بناء العقلاء الذي هو دليل الأصل في ذلك المورد، أو بنائهم على عدمها.

فتحصّل أنّه ليس في ما اعتمد عليه شيخنا العلّامة الأنصاري (قده) من مواقع الأخبار المرجّحة ظهورٌ في أنّ المدار على الترجيح بمطلق الأقربية إلى الواقع.

مضافاً إلى ما في تلك الأخبار من الترجيح بالأعدلية والأفقهية أو الأحدثية التي لا توجب الظنّ بأقربية خبر الأعدل والأفقه إلى الواقع في قِبال معارضه، وهو خبر العادل والفقيه الذي هو الحجّة.

مع أنّه ربما يُستظهر من عدم حكم الإمام (ع) بنحو الكلّية وضرب القاعدة بإرجاع السائل إلى كلّ مزيّة من صفات الراوي والرواية، بل اكتفى (ع) بمزايا خاصّة ثمّ صدور الأمر منه (ع) أخيراً بالتوقّف والإرجاء، والحال أنّ المزايا المرجّحة ظنّاً كثيرة أنّ[3] في تلك المزايا المنصوصة خصوصيةً بنظر الشارع، ومن المعلوم أنّ المرجّحية نظيرَ الحجّية محتاجة[4] إلى الدليل، وإلّا فأصالة عدم

---

١. في المصادر: «فيه» بدلاً من «ففيه».

٢. *الاستبصار*، ج ٣، ص ٣١٨، ح ١١٣٠؛ *تهذيب الأحكام*، ج ٨، ص ٩٨، ح ٣٣٠ وعنه في *وسائل الشيعة*، ج ٢٢، ص ٢٨٥، باب ٣، ح ٧ وج ٢٧، ص ١٢٣، باب ٩، ح ٤٦ و*بحار الأنوار*، ج ٢، ص ٢٥٢، ح ٧٠.

٣. هذه مع اسمها وخبرها نائب فاعل لـ«يُستظهر».

٤. في النسخة: «محتاج» ثمّ كتب فوقها بما كان في المتن.

المرجّحية كأصالة عدم الحجّية محكّمة.

والإجماع على الأخذ بأقوى الدليلين لو تمَّ على إطلاقه فلا يوجب التعدّي إلّا إلى ما يوجب القوّة من حيث السند أو الدلالة دون ما لا توجب القوّة ولا تفاوتاً في ناحية الدليلية وإن أحدث الظنّ بالمطابقة للواقع كـ«الشهرة الفتوائية» التي هي عبارة عن كثرة العامل بمضمون أحد الخبرين في قِبال «شهرة الرواية» التي هي عبارة عن كثرة الناقل للحديث عن المعصوم (ع)، وكالأولوية الظنّية و[1]قاعدة «دفع المفسدة أولى من جلب المنفعة» التي يُتمسّك بها في ترجيح أحد المدلولين. وكذلك موافقة أحد الدليلين للـ«أصل»؛ فإنّها لا توجب الأقوائية لا من حيث الصدور ولا من حيث الظهور ولا من حيث الجهة؛ لعدم تفاوت في دليلية أحد المتعارضين وإن أوجب قوّة الظنّ بمضمونه أو أفاد أقربيته إلى الواقع، والمنساق من الأدلّة وكذلك القاعدة لزوم الترجيح بالأقوى دليلاً، واحتمال الترجيح بما نصَّ عليه الشارع تعبّداً يكفي في عدم التعدّي إلى غيره.

فما في *الرسائل* من التوسّع في دائرة المتعدّى إليه وتقديرها بمطلق ما يوجب الأقربية إلى الواقع ولو بأقلّ ما يوجب القُرب، فيقدّم المنقول باللفظ على المنقول بالمعنى، أو ما قلّت الوسائط فيه على ما كثُرت؛ لضعف احتمال الخطاء في المقدّم منهما[2]، ممّا لا وجه له، بل لابدّ من التحديد بما ذكر من الاقتصار على المزايا المنصوصة، سيّما بالنظر إلى ما فيها ممّا لا دخل له بالصدق أو القُرب إلى الواقع كالأورعية والأفقهية.

---

١. كذا، والصواب ظاهراً حذف الواو.

٢. *فرائد الأُصول*، ج ٤، ص ٧٨.

نعم، لو استظهرنا من الأخبار العلاجية سؤالاً وجواباً أنّ ذكر المرجّحات على اختلافها في عددها والترتيب بينها من باب التمثيل وبيان الصغريات المندرجة تحت كبرى كلّية مسلّمة، وهي اختيار ذي المزيّة عند الحيرة من غير خصوصية للمرجّحات المنصوصة كان لازمه التعدّي إلى ما يماثلها ويساويها في التقوية والقرب إلى الواقع أو ظنّ الإصابة، فإن كان المستفاد من المنصوصات اعتبارَها؛ لإيجابها الأقربية إلى الواقع كان الحدّ المتعدّى إليه الترجيحَ بما يعادل تلك الصفة في مرتبة القُرب إلى الحقّ، فلا يُتعدّى من الترجيح بالأصدقية إلّا إلى ما يعادله في مرحلة التأثير في الأقربية لا مطلقاً، وإن كان المستفاد من أدلّتها اعتبارَ الظنّ بالإصابة فلا يُتعدّى منها إلّا إلى ما يوجب قوّة الظنّ بذي المزيّة من المزايا الغير المنصوصة.

وإن بنينا على أنّ تلك الأوصاف معتبرة لمجرّد المزيّة وترجيح أحد المتعارضين على الآخر ليرتفع بها الحيرة كما هو المستظهر من الترجيح بالأورعية والأفقهية كان لازمه التعدّي إلى كلّ ما أوجب المزيّة المرجّحة لأحد المتعارضين وإن لم توجب الظنّ أو الأقربية، وأنّىٰ لنا باستظهار تلك الجهات من الأخبار العلاجية ؟! فالمرجع إذن أخبار التخيير.

نعم، بناءً على أنّ المستفاد من أخبار العلاج كون المناط في الترجيح قوّة الظنّ بذي المزيّة فلا محالة نجعل العبرة بالظنّ بصدق أحد المتعارضين فيكون أمارة نوعية على صدوره.

وما في *الرسائل* من أنّ فرض جعل العِبرَة بـ«الظنّ بالصدور» يوجب سقوط الخبر المعارض عن الحجّية؛ للزوم الظنّ بصدق أحدهما الظنّ بكذب الآخر،

فيخرج مورد ذي المزيّة عن المرجّحية ويندرج في تعارض الحجّة باللاحجّة، مدفوعٌ بأنّ سقوط المعارض من الاعتبار إنّما هو بملاحظة أدلّة المرجّحات، وإلّا فهو على حجّيته ولا يقدح فيه الظنّ الفعلي بكذبه الذي منشؤه التعارض؛ لأنّ سقوط الأخبار عن الاعتبار إنّما هو بملاحظة أدلّة حجّيتها. ومن المعلوم نهوضها على اعتبار الخبر المظنون صدوره نوعاً، وهو حاصل.

ودعوى أنّ الملاك في حجّية الخبر هو كونه موثوقَ الصدور، ومع الظنّ بكذبه يخرج عن كونه موثوقاً به فلا يكون حجّةً حتّى يعارض به الآخر مدفوعةٌ بأنّ الملاك كون الخبر موثوق الصدور في حدّ نفسه لو خُلّيَ وطبعَه، وليس المناط الظنّ الفعلي بصدوره، والظنّ النوعي موجود في الخبرين قبل تعارضهما وبعده، ومن هذه الجهة يُتصوّر التعارض في الخبرين الظنّيين دون الظنّيين الفعليين، فحال الأخبار حال الظواهر في حجّيتها ولو مع الظنّ الفعلي بخلافها، فالعبرة في باب الحجّية إمّا بالتعبّد الشرعي أو بالظنّ النوعي، فلا يكون الظنّ الفعلي موهِناً، هذا.

مضافاً إلى عدم حصوله بالكذب إلّا في ما عُلم إجمالاً كذب أحد المتعارضين لا مطلقاً ولو مع احتمال صدق كلٍّ منهما كما هو الغالب في باب التعارض؛ إذ ليس في المرجّحات ما يورث الظنّ بصدق ذيها، ولو كان ففي غاية الندرة لا يصحّ جعله ملاكاً للمرجّحية.

وكيفما كان، فالعمدة استفادة ما هو الملاك في الترجيح من نصوص المرجّحات وأنّه هل العبرة بالظنّ بالصدق نوعاً أو فعلاً، أو الأقرب إلى الواقع، أو الأبعد عن الخطاء؟ فإن استفدنا واحداً منها من عناوينها تعدّينا من المنصوص عليها إلى غيرها ممّا يوجد فيه ذاك الملاك؛ لأنّه ملاكٌ واسع وقدرٌ جامع بين موارد

تحقّقه حسب ما عرفت، وإلّا فلا محيص عن الاقتصار على المقدار المنصوص عليه من دون تعدٍّ[١] عنها إلى ما هو الأقرب إلى الواقع؛ نظراً إلى تخلّف تلك العبائر الخاصّة عن جهة الأقربية؛ فإنّ الأعدلية أو الأورعية إنّما تؤثّر في أقربية الخبر إلى الواقع بملاحظة تعمّد الكذب، فخبر الأعدل أقرب من خبر العادل. وأمّا بالنسبة إلى عروض الخطاء فهما سيّان. وكذلك الأصدقية والأوثقية فإنّهما إنّما ينفيان تعمّد الكذب، لا البُعد عن عروض السهو والنسيان.

وأمّا الأفقهية فلأنّ قوّة فهم الأفقه في رَدّ الفرع إلى الأصل وشدّة ذكائه في فهم معاني ألفاظ الكتاب والسُنّة لا دخل لها بإصابة ما رواه للواقع، فلا توجب أقوائية أحد الراويين من حيث الفقاهة أقربية إحدى الروايتين إلى الواقع مع تساويهما في سائر الجهات، فلابدّ حينئذٍ لمن يقول بالتعدّي عن المرجّحات المنصوصة من استفادة جهة جامعة سارية في مواردها وموارد غيرها من ذي المزيّة وإلّا فليُقصر[٢] عليها، وهذا هو الوجه الأوفى لعدم التعدّي والقصر[٣] على القدر المنصوص. كلّ ذلك مماشاةً مع مَنْ يقول بالترجيح بها فقط أو مع التعدّي عنها، وإلّا فقد عرفت أنّ المرجع هي الأخبار المُخيّرة وليس في قبالها ما يوجب صَرفها عن إطلاقها من دليل عقلي أو نقلي.

---

١. في الأصل: تعدّي.

٢. كذا، والصواب ظاهراً: فليُقتصر.

٣. كذا، والصواب ظاهراً: الاقتصار.

المقام الثالث[١]

في أنّه ـ بعد البناء على أنّ الحكم في المتعارضين الترجيح أو التخيير ـ يقع البحث من أنّ ما دلّ على الترجيح أو التخيير من الأخبار هل يعمّ مطلق الدليلين المتنافيين وإن لم يكونا متعارضين كما في موارد الجمع العرفي، أو ليس لها عموم كذلك بل يُقتصر فيها على مواردَ لم يحكم العرف بعدم التعارض[٢]؟ وجهان بل قولان:

أوّلهما[٣] ما صار إليه الشيخ (قده) في *الاستبصار*[٤] وليس ببعيدٍ؛ لأنّ الأخبار مسوقة لبيان حكم التعارض من مخيّرها ومرجّحها[٥] بأسئلتها[٦] وأجوبتها عامّة شاملة لجميع صور اختلاف الأدلّة وإن صار العرف إلى الجمع بينها بما يرتفع[٧] به التعارض؛ لعدم اقتضاء الجمع والتوفيق بحكم العرف لرفع اليد عن عموم الأخبار الواردة في باب التعارض، سيّما بعد ما كان من المحتمل قويّاً كون النصوص العلاجية وردت رادعةً عن السيرة العرفية حيث كانت طريقة مألوفة عند أهل المحاورة وكانت بمرأى ومنظر من الشرع، ومع ذلك صدر الحكم من الإمام (ع) بالتخيير أو الترجيح مطلقاً من دون تفصيلٍ منهم (ع) بين أنحاء الاختلاف وصوره،

---

١. هذا عدل لقوله: «المقام الأوّل» في ص ٣٩.

٢. لا يخفى ما فيه من الإغلاق، والأولى: «على موارد يحكم العرف فيها بالتعارض».

٣. هذا هو القول المختار ولم يذكر القول الثاني منهما.

٤. في النسخة: «صا» وهو رمز إلى *الاستبصار*.

٥. كذا، وهذا التعبير ـ ولو كان المراد منه واضحاً ـ غريب، والأولى: سواء كانت دالّةً على التخيير أو الترجيح.

٦. في الأصل: بأسئولتها.

٧. في النسخة: ترتفع.

فإنّ ذلك يكشف عن ردعهم العرف عمّا بنوا عليه في التوفيق بين الدليلين المتنافيين.

وهذا في غير العامّ والخاصّ والمطلق والمقيّد، وأمّا فيهما فرُبما يُستظهر قيام السيرة القطعية حتّى في زمن المعصومين (ع) على الجمع بينهما بحمل العامّ على الخاصّ والمطلق على المقيّد؛ للنصوصية أو الأظهرية بحيث يكون كلٌّ من الخاصّ والمقيّد قرينةً منفصلة على أنّهما المراد من العامّ والمطلق، نظير قولك: «يرمي» بالنسبة إلى لفظ «الأسد»، وثبوت هذه الطريقة بين الصحابة فضلاً عن المتشرِّعة يكشف عن اختصاص الأخبار العلاجية بالموارد التي لا يساعد[1] العرف على الجمع ولم يكن دأبهم على التوفيق حسب ما ذُكر، فهم حينئذٍ غير متوقّفين ولا متحيّرين في المعنى المراد من اللفظ حتّى يحتاجون إلى العلاج، ومع احتمال الاختصاص ومساواته لاحتمال تعميم الأخبار لصورة تعارض العامّ والخاصّ يكفي عدم ثبوت الردع في إمضاء الشرع طريقة العرف في التوفيق والجمع بحمل الظاهر على الأظهر، هذا.

فحيث كانت الأخبار العلاجية غير شاملة لصورة تعارض الظاهر مع النصّ أو الأظهر، وعدم نهوضها[2] بالصَرف عن طريقة العرف وبنائهم فلابدّ حينئذٍ من إعمال النظر في ما هو «الأظهر»، والظاهر عدم الوقوف على ميزان كلّي تتعيّن به صغرى «الأظهر» فيُجعل هو المحور في ما إذا شُكّ فيه، بل الأظهرية تقع مختلفة باختلاف الخصوصيات المقامية المكتنفة باللفظ وإن كان ربما يذكر لتعيين «الأظهر» من الوجوه ما لا تفي بتعيينه.

---

١. في النسخة: لا تساعد.

٢. كذا، والصواب ظاهراً: «غير ناهضة» بدلاً من «عدم نهوضها» بقرينة قوله: «غير شاملة».

[١] منها ما يُقال في تقديم العامّ على المطلق وترجيح التقييد على التخصيص: بأنّ التقييد هو الغالب.

وأنّ ظهور العامّ في العموم حيث كان مستنداً إلى الوضع كان منجّزاً غيرَ معلّقٍ على شيء، وظهور المطلق في الإطلاق حيث كان بمقدّمات الحكمة مشروطٌ بعدم مجيء البيان في مقام البيان، والعامّ بيان لا تتمّ معه مؤونة مقدّمات الحكمة فلا إطلاق، وهذا معنى ترجيح العامّ على المطلق برفع موضوعه، ولا يكاد ينعكس الأمر بتقديم المطلق والخروج عن عموم العامّ؛ وذلك لأنّ ظهور العامّ حسب الفرض غير معلّق على شيء، ولازم تقديم المطلق تخصيص العامّ بلا مخصّصٍ أو بوجهٍ دائر لو خُصّص العامّ به؛ لأنّ تقديمه فرع عدم الأخذ بالعموم، فلو توقّف هو عليه لزم الدور كما هو الحال في جميع موارد الدوران بين ظهوري المنجّز والمعلّق.

هذا ما يقال في تقديم العامّ على المطلق في مثل قولك: «أكرم كلّ عالم» وقولك: «لا تكرم عدوّي» فإن قدّمنا الأوّل ورجّحنا التقييد قيّدنا «العدوّ» المنهيّ عن إكرامه بـ«غير العالم»، وإن رجّحنا الثاني حكمنا بعدم إكرام «العدوّ» مطلقاً حتّى العالم منه.

وأنت ترى ما في الوجهين:

أمّا الأوّل فلأنّه ـ مضافاً إلى توقّف إحراز أغلبية التقييد على الإحاطة التامّة بالمطلقات والمقيّدات والعمومات والمخصّصات الواردة في لسان العرب ولا أقلّ في كلام الشارع، وأنّى لأحدٍ بهذه المعرفة الخاصّة؟! ـ إنّ غلبة التقييد في حيّز المنع[١] سيّما بعدما قالوا: «ما من عامّ إلّا وقد خُصّ».

---

١. كذا، والعبارة غير سليسةٍ والأولى أن يقال: «فلأنّ غلبة التقييد ـ مضافاً إلى ... ـ في حيّز المنع».

وأمّا الوجه الثاني فلأنّ إطلاق المطلق وإن [كان] متوقّفاً على عدم البيان لكنّ المعتبر عدمه في وقت الحاجة إلى البيان وهو زمان التكلّم، لا إلى الأبد حتّى يكون العامّ المنفصل عن المطلق مقدّماً أو مؤخَّراً بمدّةٍ طويلة بياناً، فالعبرة في باب المطلقات وتمامية الإطلاق بعدم البيان في زمان التخاطب بعد إحراز كون المتكلّم في مقام البيان، ومتى لم يحصل في تلك الحال ما يصلح أن يكون بياناً تمّت مؤونة الإطلاق من باب الحكمة ولزوم الإخلال بالغرض[١] لو لم يُرد الشياعَ مع عدم القرينة على التعيين.

ولا يصلح العامّ المنفصل لأن يكون قرينة فيكون البيان بالقرينة، فإنّه ـ مضافاً إلى لزوم كون المقيِّدات المنفصلة بياناً فلا يتمّ مقتضي الإطلاق؛ لأنّ الظفر بمقيّدٍ واحد يكشف عن عدم كون المتكلِّم في مقام البيان فينثلم به إطلاقه، ولا يصحّ حينئذٍ التمسّك به. وليس كذلك حسب ما بنينا عليه في «باب المطلق والمقيّد»، وإلى لزوم[٢] عدم جريان الحكمة في المطلقات؛ لاحتمال صدور البيان بعد مدّة فلا ينعقد للّفظ ظهورٌ في الإطلاق والسريان بالكلّية ـ إنّ المتكلِّم القاصد للمعنى إذا أطلق اللفظ[٣] وكان في مقام البيان مع عدم ورود البيان على التعيين ولا القدر المتيقّن في البين بحيث يوجب انصراف اللفظ إليه، تنجَّزَ الإطلاقُ وانعقد ظهورُ «المطلق» في الشياع والسريان نظراً إلى حصول المعلّق عليه، والعامّ المتأخّر عنه لا يكون بياناً حتّى يعلّق عليه ظهور المطلق فيدور الأمر بين المعلّق والمنجّز، بل

---

١. في النسخة: بالعرض.

٢. كذا، والصواب ظاهراً: «وإلّا لزم» بدلاً من «إلى لزوم».

٣. كذا، والعبارة مغلقة والأولى أن يقال: «فإنّ المتكلّم القاصد المعنى ـ مضافاً إلى ... ـ إذا أطلق اللفظ».

يُعدّان من تعارض ظهورين منجّزين ولا مرجّح لأحدهما في البين.

ومجرّد انبعاث ظهور العموم عن الوضع وظهور المطلق من قرينة الحكمة لا يقتضي أقوائية ظهور العامّ بل تختلف الظهور فيهما قوّةً وضعفاً حسب اختلاف المقامات، فرُبّ إطلاقٍ في مورد يكون شموله لمحلّ التعارض ـ لكونه من أفراده الشائعة أو القدر المتيقّن منه في مقام التخاطب أو لشدّة المناسبة مع حكمه من بين أفراده ـ أقوى من ظهور العامّ فيقدَّم عليه وإن كان ظهور العامّ ناشياً عن الوضع، كما أنّه قد يكون بالعكس، فلابدّ من ملاحظة الخصوصيات المواردية الموجبة للأظهرية، وإلّا فبعد تمامية مقدّمات الحكمة ينعقد الظهور في الإطلاق ظهوراً مستقرّاً منجّزاً، سيّما بعد أن عُدّت قرينة الحكمة من القرائن المتّصلة المقرونة باللفظ، والعامّ المنفصل لا يوجب صرف «المطلق» عن عمومه الشمولي أو البدلي أو إرادة الفرد الخاصّ منه كما في إطلاق صيغة «افعل» المقتضي للوجوب النفسي العيني التعييني.

[٢] ومنها ما إذا دار الأمر بين النسخ والتخصيص:

كما لو ورد خاصّ من قولك: «لا تُكرم زيداً العالم»، ثمّ ورد عامّ بعد حضور وقت العمل به بقولك: «أكرم العلماء»، فإنّه يدور بين كون العامّ ناسخاً للخاصّ أو مخصَّصاً به، فإمّا أن يُرفع اليد عن ظهور العامّ في العموم الأفرادي ويُجعل الخاصّ السابق عليه مخصِّصاً له، أو تُرفع اليد عن ظهور الخاصّ في الدوام والاستمرار الزماني ويُجعل العامّ المتأخّر ناسخاً له ومبيّناً لانتفاء أمده.

أو أنّه[1] ورد عامّ ثمّ خاصّ بعده بعد حضور وقت العمل به، فإنّه يدور أمره بين

---

١. كذا، والظاهر زيادتها.

كون الخاصّ البعدي ناسخاً لحكم العامّ أو مخصِّصاً له، فإمّا أن تُرفع اليد عن ظهور العامّ في العموم الأفرادي بجعل الخاصّ مخصِّصاً له، أو تُرفع اليد عن ظهوره في العموم الأزماني بجعل الخاصّ ناسخاً له، فيتعارض الظهوران من الطرفين ولا وجه لترجيح أحدهما عدا ما قيل في وجه ترجيح التخصيص على النسخ من غلبة التخصيص وقلّة النسخ، وكون ظهور الحكم في الدوام والاستمرار أقوى من ظهور العامّ في العموم بحسب الأفراد.

وهذا الوجه باطل؛ لأنّ مجرّد شيوع التخصيص لا يكون موجباً لأظهرية الخاصّ في الدوام من عموم العامّ، وذلك بعين ما قيل في الوجه السابق[١] من أنّ ظهور الخاصّ في العموم الزماني تعليقي مرتبط بالإطلاق الناشي عن مقدّمات الحكمة، وظهور العامّ في العموم الأفرادي تنجيزي يكون بالوضع، ومقتضى البرهان العقلي المتقدّم في تقديم التقييد على التخصيص من كون عموم المطلق على وجه التعليق وعموم العامّ على نحو التنجيز تقديم النسخ على التخصيص؛ لرجوع البحث هنا إلى البحث السابق من تعارض العامّ الأفرادي مع الإطلاق والعامّ الزماني، ويجري فيه من الترجيح ما بنى عليه شيخنا العلّامة الأنصاري[٢] في تلك المسألة، فإن تمَّ ما قاله فيه من ترجيح التقييد على التخصيص تعيّن تقديم النسخ؛ لأنّه فردٌ من أفراد التقييد ورفعٌ لليد عن إطلاق الكلام في الدوام والاستمرار بالدليل اللاحق؛ إذ إنّه[٣] حينئذٍ بيان لانتهاء أمد الحكم الزماني ـ سواء كان في طرف الخاصّ أو العامّ ـ ولا يكفي في ترجيح التخصيص التعويلُ على

---

١. سبق في ص ٧٥.

٢. *فرائد الأُصول*، ج ٤، ص ٩٧ ـ ٩٨.

٣. كذا، والأولى: لأنّه.

ندرة النسخ كما في *الرسائل*[١]؛ لأنّه إنّما تكون الكفاية في ما إذا انعقد ظهور للكلام في الإطلاق والاستمرار وتنجّز فيه كظهور العامّ، وإلّا فبعد كون الدليل المعارض بياناً لا يتمّ معه الإطلاق حتّى يُحتاج إلى الترجيح.

وبالجملة، فبعد كون ظهور الخاصّ في الاستمرار الزماني بالإطلاق لا بالوضع لا يقدّم على ظهور العامّ، فمن بنى على ترجيح التقييد وتضيّق دائرة المراد من المطلق بواسطة العامّ في كلّية تعارض التقييد والتخصيص لا يسعه الخروج عنه في المقام.

وأمّا نحن ففي فُسحةٍ عن مثل هذا الالتزام؛ لما عرفت من أنّ المطلق مستقرّ في ظهوره على حدّ ظهور العامّ، فيتعارض الظهوران ظهورُ العامّ في العموم الأفرادي وظهورُ الخاصّ في العموم الأزماني، ولا سبيل إلى ترجيح أحد الظهورين على الآخر إلّا بملاحظة المرجّحات الخارجية إن كانت توجب الأقوائية في الظهور والدلالة وإلّا فيتكافآن، والمرجع الأخبارُ الآمرة بالتخيير.

ثمّ إنّه قد يُشكَل في فرض ورود الخاصّ بعد حضور وقت العمل بالعامّ على أن يكون مخصِّصاً؛ لاشتراط كونه قبل حضور وقت العمل دفعاً لمحذور قبح تأخير البيان عن وقت الحاجة.

نعم، يصحّ فرض ذلك في ما كان الخاصّ مقدّماً لوجود شرط التخصيص في الخاصّ وشرط النسخ في العامّ وأنّه بعد حضور وقت العمل فيدور الأمر بين كون الخاصّ مخصِّصاً للعامّ أو كون العامّ ناسخاً لحكمه.

وأمّا الخاصّ المتأخّر فإن كان قبل حضور وقت العمل بالعامّ تعيّن التخصيص به، وإن كان بعده تعيّن النسخ به، ومع الجهل بالتاريخ كان المرجع الأصلَ في

---

١. *فرائد الأصول*، ج ٤، ص ٩٤.

المسألة الفرعية؛ حيث لا طريق إلى إحراز التقدّم والتأخّر، هذا.

ولكنّ الكلام في اشتراط[١] التخصيص بكون الخاصّ وارداً قبل وقت العمل بالعامّ، وللمنع عنه مجال؛ لأنّه عبارة عن إخراج ما لولا الخاصّ لدخل، وهذا صادق على إخراج الفرد عن عموم العامّ قبل حين العمل به أو بعده.

نعم، لمّا كان تأخير الحجّة عن وقت الحاجة قبيحاً عقلاً اعتُبر في المخصّص سبقه على زمان العمل من باب الحكمة، فهو شرط خارجي راجع إلى صحّة التخصيص، ومن المعلوم أيضاً عند العقل أنّ تأخير الحجّة إنّما يُخلّ بالحكمة مع عدم المصلحة في التأخير وإلّا فالحكمة تقضي بتأخير البيان، فتأخيره إنّما يقتضي القبح إن لم يزاحمه مقتضٍ[٢] آخر راجح من مصلحة الإخفاء أو مفسدة الإبداء، وإلّا فالتقديم يكون هو المخلّ بالحكمة.

ويفصح عمّا ذكرنا ورود المخصّصات في الشريعة بعد مُضيّ وقت الحاجة، فإنّه ـ بعد الفراغ عن الحِكمة المانعة عن ارتكاب القبيح والإيقاع في خلاف الواقع وتفويت المصلحة ـ إنّ تلك المخصّصات الواردة بعد طول المدّة تكشف[٣] كشفاً قطعياً عن الجهة الملزمة إمّا [هي] المصلحة في الإضمار أو المفسدة في الإظهار، كما لو فُرض التنصيص على التخصيص من المولى الحكيم بعد انقضاء مدّة العمل؛ فإنّه لا محالة محمول على المصلحة، ومن هذا الباب المخصّصات الواردة في أعصار الأئمّة (ع) بالنسبة إلى العمومات الواردة في الكتاب أو السُنّة النبوية.

---

١. «في اشتراط» خبرٌ لقوله: «لكنّ».

٢. في النسخة: مقتضي.

٣. في العبارة إغلاق والأولى: «فإنّه ـ بعد الفراغ ... ـ تكشف المخصّصات الواردة بعد طول المدّة».

فقد اتّضح من جميع ما ذكرنا طريق التخلّص من إشكال تخصيص العمومات الواردة في كلام النبيّ (ص) أو الصادقين (ع) بالمخصّصات اللاحقة بعد انقضاء مدّة ومُضيّ وقت الحاجة والالتزام بكونها نواسخَ وإن صحّحنا وقوع النسخ بعد الرسول (ص) لكنّه يأباه وقوعه كثيراً، فهي مخصِّصات متأخّرة عن وقت الحاجة؛ لأجل المصلحة في تأخيرها من التقيّة أو عدم استعداد الأُمّة أو الترغيب في الإسلام وتقوية شوكتهم كما في أغلب الأحكام في مبدء البعثة، إلى غير ذلك من المصالح والحِكَم القاصرة عنها عقولُنا، فكانت تلك العمومات من حين إلقائها أحكاماً فعلية واردة بالإرادة الاستعمالية وإن لم تكن مرادةً بالإرادة الواقعية إلى أن تأتيها مخصّصاتها، فتكون في موارد التخصيص ومجيء البيان أحكاماً واقعية وقبلها أحكاماً ظاهرية.

ولا يقال: كيف يمكن الجعل لحكمين ـ واقعي وظاهري ـ بإنشاءٍ واحد؟

وذلك لعدم التعدّد في المُنشأ، وإنّما هو حكم واحد من إيجاب أو تحريم، والاختلاف إنّما حصل بحسب الداعي وكون المأتيّ به مقصوداً جدّياً[1] في موارد التخصيص، وصورياً[2] في غير تلك الموارد بالنسبة إلى بعض المكلّفين؛ لقصر الاستعداد فيه إلى أن يستعدّ ويأتيه البيان وتكشف عنده ظاهرية الحكم، هذا.

فمن هنا صحَّ الالتزام بكون تلك المخصّصات أيضاً نواسخ للعمومات، بمعنى رفع اليد بالخاصّ عن الحكم الظاهري للعامّ إذا كان دالّاً على التأبيد والدوام، ويكون عموم الحكم في مثل «أكرم كلّ عالم» مقدّماً أو مؤخّراً، ثابتاً في بعض

---

١. في الأصل: مقصود جدّي.

٢. في الأصل: صوري.

الأزمان، فكونه ناسخاً على حدّ كونه مخصّصاً من غير فرقٍ في جهة التحديد لدائرة العامّ، إلّا أنّ كونه مخصّصاً بيان لما هو المراد الواقعي من العامّ بحسب الأفراد، وكونه ناسخاً بيان لما هو المراد منه بحسب الأزمان، وكما أنّ المصلحة اقتضت تعميم الحكم لجميع الأفراد إلى أ[ن] يأتي البيان بخروج بعضها كذلك اقتضت المصلحة إظهار دوام الحكم واستمراره حتّى يأتي ما يكشف عن عدم استمراره وإن كان قبل حضور وقت العمل، فلا الورود[1] قبل الحضور يلازم التخصيص، ولا بعده يلازم النسخ؛ لصحّة التصريح بالنسخ في الأوّل وبالتخصيص في الثاني، ففي صورة الشكّ كان الدوران على حاله.

١. كذا، ولعلّ الصواب: فلا ورود.

المبحث الرابع

في ما إذا حصل التعارض بين أزيد من الدليلين

لا يخفى أنّ ما ذكرنا كلّه في الخبرين المتعارضين، فلو وقع التعارض بين الأزيد من الدليلين فالأمر فيه كما في سابقه من تقديم النصّ أو الأظهر على الظاهر الذي هو جمعٌ دلالي مساعد عليه فهمُ العرف في محاوراتهم، كما إذا ورد الأمر بـ«إكرام العلماء» وورد قوله: «يُستحبّ إكرام العلماء»، وقوله: «يجوز إكرامهم»، فإنّه يُحمل الأمر الظاهر في الوجوب على الندب بقرينة «يستحبّ»؛ لأظهريته فيه من الصيغة في الوجوب، وكذلك يُحمل الجواز على الندب؛ لأظهرية لفظ «يستحبّ» فيه من لفظ «يجوز» في الإباحة، فيقع قوله: «يستحبّ» صارفاً عن الظهورين، ويُحكم باستحباب إكرامهم.

نعم، بعض فروض التعارض الثُلاثي حيث لم يكن خالياً عن الإشكال كان للبحث عنه مجال.

[١] فمنها ما إذا ورد عامّ ومخصّصات عديدة منفصلة لكنّها بحيث إذا سبق التخصيص بأحدها انقلبت النسبة بين العامّ وما بقي منها إلى العموم من وجه، كما في قولك: «أكرم العلماء» و«لا تكرم الفسّاق» و«لا تكرم النحويين» فإنّه ربما يُتوهّم أنّ العلماء بعد تخصيصه بالعدول اختصّ بمورد التخصيص، فتكون النسبة

بينه وبين «النحويين» عموماً من وجه، فيُعامَل معهما معاملة المتعارضين من البناء على الأرجح إن كان وإلّا فالتخيير، أو البناء على التخيير مع التكافؤ رأساً.

وهذا توهّم فاسد منشؤه حسبان اختلال ظهور العامّ في ما كان له بعد ورود المخصّص الأوّل عليه وانعقد له ظهور آخر في الباقي، فيكون الاعتماد على الظهور الحادث بعد الظهور الأوّل، فتُلاحَظ النسبة بين هذا الظهور وظهور بقيّة المخصّصات.

ولكن هذه شبهة مندفعة بأنّ المخصّص اللفظي ـ لانفصاله عن العامّ ـ لا يكون مزيلاً لظهوره الذي كان له في بدو[1] الخطاب، وإنّما هو على ظهوره في الاستيعاب، والمخصّص إنّما يفيد تعيينَ المراد وحصره في غير مورد الخاصّ من غير أن يكون الخاصّ قيداً لفظياً للعامّ كالمخصّص المتّصل، فمدلول العامّ مراد استعمالاً، وعدم حجّيته في الأفراد المخصّصة لا ينثلم به أصل عمومه ولم يصيّره مجازاً في الباقي كما هو مقتضى أصالة العموم وأصالة الظهور، ففي هذه المرتبة من الظهور الاستيعابي لابدّ من ملاحظة النسبة بين العامّ وما يطرء عليه من المخصّصات في مرتبة واحدة. ومعلوم أنّ النسبة بينه وبينها أعمُّ[2] مطلقاً، والقاعدة تقتضي تخصيصَه بها، لا ترجيحَ الراجح منه ومنها بناءً على الترجيح أو يخيّر[3] بينهما، فإذن لا ترتّب في ورود التخصيصين المنفصلين على «العامّ» حتّى يكون أحدهما مخصّصاً والآخر معارضاً، بل هما يردان على العامّ على حدٍّ سواء

---

١. كذا، وهو الصواب أيضاً. وقد سبق منّا التنبيه على أنّ لها الوجهين مع الهمزة وبدونها في ج ١، ص ١٧٦.

٢. في النسخة: أعمّاً.

٣. كذا، والصواب ظاهراً: «التخيير» عطفاً على «الترجيح» في قوله: «لا ترجيح» والأولى أن يقال: «أو التخيير على المبنى الآخر».

ويُخرجانه عن حجّيته في العموم، ولا ترتّب حتّى يلاحظ العامّ مع أحدهما أوّلاً ثمّ يلاحظ بعد هذا التخصيص مع الخاصّ الآخر ثانياً.

نعم، في ما كان إحدى هذه المخصّصات متّصلاً[1] بالعامّ من الوصف أو الشرط كقولك: «أكرم العلماء العدول»، الموجِب لانعقاد الظهور للكلام المركّب من العامّ والخاصّ في تمام الباقي فلا محيص حينئذٍ عن ملاحظة نسبة ظهوره في الباقي مع المخصّص الآخر المنفصل، فتتبدّل النسبة إلى العموم من وجه، فيأتي حكمه في مورد التعارض؛ إذ لا يبقى للعامّ بعد تخصيصه بالمتّصل ظهور استعمالي في العموم حتّى تكون النسبة بينه وبين المخصّص الآخر بالأعمّ[2] المطلق، هذا.

فلا يقاس المنفصل من المخصّص بالمتّصل منه؛ فإنّه على الثاني لا ينعقد للعامّ ظهور في العموم بل لا يراد منه لا في الواقع ولا في الظاهر إلّا مورد الخاصّ كما لو صرّح به، ومعه يتمّ حديث انقلاب النسبة ولزوم ملاحظة كيفية الدلالة. وأين هذا من المخصّص المنفصل؟! بتوهّم أنّه أيضاً موجب لتضيّق دائرة العامّ واستعماله في المقدار الباقي بعد التخصيص فتنقلب النسبة، وفساده غير خفيّ؛ لأنّ المخصّص المنفصل لا يصادم به أصالة العموم ولا ظهور العامّ فيه، ولذا يكون حجّةً في الباقي؛ لبقاء الدلالة الظاهرية وإن أوجب التخصيصُ التضيّقَ في دائرة الإرادة النفس الأمرية، فترتفع أصالة العموم عن الحجّية في تلك الدائرة؛ لعدم الفرد المُخرَج مراداً جدّياً لا استعمالياً، بل اللفظُ مستعملٌ في العموم قبل التخصيص وبعده لضرب القاعدة وإفادة العامّ الأُصولي، ومعه لا معنى للتوقّف في تخصيصه ثانياً

---

١. كذا، والصواب ظاهراً: متّصلة.

٢. كذا، والأولى: «هو العموم» بدل «بالأعمّ».

وثالثاً من غير انقلابٍ للنسبة.

وهذا لا فرق فيه بين كون العامّ مخصَّصاً بدليل لفظي ظنّي أو بدليلٍ لُبّي قطعي ـ من عقل أو إجماع ـ فلو كان هناك عامّ ومخصّصات عقلية تلاحظ النسبة بينه وبين المخصّصات على ما يكون العامّ عليه من الظهور قبل التخصيص.

وتوهّم أنّ مع عدم إرادة المعنى العامّ قطعياً كيف يكون اللفظ ظاهراً في العموم، مدفوعٌ بعدم تابعية الدلالة للإرادة الجدّية، وإنّما هي تابعة للإرادة الاستعمالية وتكون من مقتضَياتها؛ إن عامّاً فعامّ وإن خاصّاً فخاصّ، فهي الصارفة[1] عن الدلالة وعن أصالة العموم إذا لم تتعلّق بالمعنى العامّ ولم يقصد مدلوله من لفظه، وأمّا مع تعلّقها به باستعمال لفظه في العموم فإنّه يكون دالّاً عليه ومراداً استعمالاً وإن لم يكن مراداً جدّاً؛ لعدم منعه عن شمول اللفظ بالقصد الاستعمالي إلى مدلوله السِّعي.

نعم، إذا كان المخصّص القطعي ممّا يحتفّ بالكلام عند الإفادة والاستفادة كالعقل المرتكز في الأذهان لا ما هو الحاصل بالبرهان، كان هو المانع عن الدلالة على العموم حذو ما ذكرناه في المخصّص المتّصل المانع عن ظهور العامّ إلّا في تمام الباقي، فحينئذٍ تُلاحَظ النسبة بين هذا الظهور الحادث في الباقي وبقيّة المخصّصات، فإن كانت عموماً من وجه لزم الرجوع إلى المرجّحات بناءً على أنّها المرجع، وإلّا فليُرجع إلى أخبار التخيير فيخيّر بين العامّ المخصّص بالمتّصل وبين بقيّة المخصّصات.

[٢] ومنها ما إذا كان عامّ ومخصّصات مستوعبة لجميع أفراده أو لمقدارٍ يُستهجن عرفاً انتهاء التخصيص إليه، فإنّه في هذه الصورة لا يصحّ المصير إلى

---

١. كذا، والصواب ظاهراً: صارفة.

قاعدة الجمع الدلالي بين الأظهر والظاهر، فيقدّم المخصّصات على العامّ ويُخصَّص بها، وإنّما العامّ بما له من العموم يعارض المخصّصات فتكون النسبة بينه وبينها التباين؛ لامتناع صدور العامّ ومخصّصاته المستوعبة لأفراده جميعاً، واللازم الرجوع إلى المرجّحات الصدورية أو التخيير عند عدمها أو عدم العبرة بها، فإن أخذنا بتلك المخصّصات ترجيحاً أو تخييراً كان اللازم طرح العامّ رأساً، وإن أخذنا بالعامّ وقدّمنا جانبه طرحنا المخصّصات، ولكن لمّا كان التعارض بين العامّ ومجموعِ المخصّصات لا جميعِها فلا محالة يحصل طرحها بطرح بعضها؛ لصدق طرح المجموع بطرح البعض، فيُطرح من المخصّصات المقدار الموجب للاستيعاب أو للاستهجان، وحيث لم يكن ذلك متعيّناً فلا محالة وقعت المعارضة بالعرض بين المخصّصات بأنفسها؛ للعلم الإجمالي بكذب بعضها، فإن تطرّق إليها نحوٌ من الجمع بواحدةٍ من الوجوه المتقدِّمة ـ من تقديم النصّ أو الأظهر على الظاهر إن كان أو كان مجموعها قرينة على الجمع بالتصرّف في الجميع أو في البعض المعيّن ـ تعيّن الرجوع إليه ولا تنتهي النوبة إلى حديث الترجيح أو التخيير، وإلّا كان المرجع الأخبار العلاجية؛ لصدق اختلاف الأخبار الموجب للتحيّر؛ فإنّ كلّاً من تلك المخصّصات باعتبار دليل حجّيته تقتضي التخصيص بنفسه.

ثمّ إنّ طرف التعارض حيث كانت المخصّصات بمجموعها فلابدّ في مقام الترجيح ملاحظة الأرجحية بين العامّ والخصوصيات بمجموعها، ومعلوم أنّ أرجحية المجموع حاصل بأرجحية الجميع، كما أنّ أرجحية العامّ وأقوائيته على المجموع تحصل بأرجحيته على الجميع. وأمّا [في] كفاية أرجحية بعضها على العامّ مع تساوي الباقي معه في ترجيح المجموع وعدمها إشكال.

هذا إذا كانت النسبة بين المتعارضات متّحدة.

[٣] ومنها ما إذا كانت النسبة متعدّدة كالعامّين من وجهٍ ومعهما ما هو أخصُّ مطلقٍ من أحدهما، كما إذا ورد: «أكرم العلماء» و«لا تكرم فسّاقهم» و«يستحبّ إكرام العدول» فإنّ النسبة بين «العلماء» و«العدول» عمومٌ من وجه.

ويظهر الحال فيه ممّا تقدّم؛ فإنّه إن بنينا على انقلاب النسبة يكون «العلماء» بعد التخصيص بـ«لا تكرم فسّاقهم» أخصّ[١] مطلقاً من قوله: «يستحبّ إكرام العدول» فيقدّم عليه ويخصّص به فيجب إكرام العدول من العلماء دون العدول من غيرهم، وإن لم نقل بالانقلاب بل التزمنا بملاحظة النسبة قبل التخصيص فاللازم معاملة التعارض بين العامّين والرجوع إلى المرجّح إن كان، وإلّا فالتخيير.

نعم، في المثال بعد إخراج «الفسّاق» من «العلماء» يُحكم بتقديم «أكرم العلماء» على قوله: «يستحبّ إكرام العدول» لا لأنّ «العلماء» بعد التخصيص تنقلب نسبته ويصير أخصّ من «العدول»، بل لأنّه بعد تخصيصه يكون أنصّ في وجوب إكرام العالم العادل من الحكم باستحباب إكرام العدول الشامل للعالم العادل والعادل الغير العالم، فالتقديم ليس بملاحظة النسبة الحادثة، بل لأجل قوّة الدلالة، فيكون من الجمع الدلالي وتقديم الأظهر على الظاهر، ولأنّه لولا التقديم لبقي قوله: «أكرم العلماء» بلا موردٍ.

وبالجملة، فـ«العلماء» بعد تخصيصه بـ«لا تكرم فسّاقهم» لا يصحّ تخصيصه ثانياً بإخراج «العدول» أيضاً؛ للزوم التخصيص المستهجن، فلذا صار أظهر في منتهى التخصيص وبقي العامّ الثالث ظاهراً في هذا المقدار من المدلول وفي غيره من غير العالم من العدول، فيقدّم عليه تحكيماً للنصّ على الظاهر، ويُحكم بوجوب إكرام العالم العادل واستحباب إكرام غيره من العادل الغير العالم.

---

١. في النسخة: أخصّاً.

خاتمة

يذكر فيها أمران

الأمر الأوّل

في بيان أنواع المرجّحات وأقسامها

فنقول: إنّها على كثرتها واختلافها ترجع إمّا إلى الصدور كالأعدلية والأورعية والأصدقية؛ فإنّ الترجيح بها لأقربية الخبر المشتمل على عدالة الراوي وصداقته إلى الصدور عن غيره، أو إلى المتن كموافقة الكتاب ومخالفة العامّة بناءً على أنّ الترجيح بها لأجل بُعد المخالف للكتاب والموافق للعامّة عن الحقّ وقُربه إلى الباطل، أو إلى جهة الصدور كمخالفة العامّة أيضاً بناءً على أنّ الترجيح بها لكون المخالف لهم أقربَ صدوراً لبيان الحكم الواقعي من الخبر الموافق أو أقربيته لبيان خلاف الواقع تقيّةً.

وهذه الأقسام الثلاثة إن وقعت بينها المعارضة كأن اشتمل أحد الخبرين على واحدٍ منها والخبر الآخر على آخرَ منها فهل يرجّح بينها أو يخيّر؟ فيه خلاف؛ فعن جَدّي البهبهاني (قده)[1] تقديم المرجّحات الجهتية على مرجّحات الصدور عند

---

١. سيأتي نصّ عبارته في هامش ص ٩٤.

المزاحمة، وذهب شيخنا العلّامة الأنصاري (قده)[١] على عكس ذلك من تقديم ترجيح الصدور على ترجيح الجهة.

والتحقيق عدم الترجيح بين هذه المرجّحات المذكورة؛ لأنّ الترجيح بها يرجع إلى الترجيح بالصدور وجعل واجدها حجّةً فعلية يجب الأخذ به ويطرح الفاقد لها؛ لأنّ موافقة الكتاب إن جعلناها من موجبات الترجيح لا تعيين الحجّة كان مقتضاها الأخذ بالخبر الموافق له والتعبّد به وطرح المخالف له، وكذلك مخالفة العامّة فإنّها أيضاً توجب الأخذ بالمخالف وطرح الموافق من أصله كما في الترجيح بالأعدلية والأصدقية، فإنّها بأجمعها مرجّحات سندية توجب أقربية ما اشتمل عليها إلى الصدور، فكلّها حينئذٍ في مرتبة واحدة غير مترتّبة في مرحلة المرجّحية.

اللّهمّ إلّا أن يُستظهر الترتيب من نفس الأخبار[٢] العلاجية كما ربما تُشعر بذلك المقبولة والمرفوعة، فيجب مراعاته تعبّداً بتقديم المرجّحات الصدورية على المزايا الجهتية؛ لمكان تقديمها في المقبولة، ولولا الاستفادة المزبورة من المقبولة بدعوى أنّ غايتها الدلالة على الترتيب بين تلك المرجّحات عند اجتماعها لا مطلقاً حتّى في صورة تعارضها كأن كان في أحد الخبرين مرجّح منها وفي الآخر مرجّح آخر فإنّه حينئذٍ يكون المرجع إمّا التخيير أو القاعدة الأوّلية في باب التعارض وإن ذهب شيخنا المرتضى (قده) إلى لزوم تقديم ترجيح الصدور على ترجيح الجهة وتخصيص المرجّحات الجهتية بصورة تساوي الخبرين من حيث

مختار شيخنا المرتضى(قده) من تقديم مرجّح الصدور على مرجّح الجهة

١. *فرائد الأُصول*، ج ٤، ص١٣٦.
٢. في النسخة: أخبار.

الصدور علماً كما في المتواترين أو تعبّداً كما في المتكافئين من أخبار الآحاد، وذلك لتأخّر جهة الصدور عن أصل الصدور طبعاً، فإذا حُكم بصدور الراجح منهما اعتماداً على دليل الترجيح بالأعدلية والأورعية لم يبقَ خبر صادر يخالف التقيّة حتّى يقال إنّ صدوره لبيان الواقع ببركة المزيّة الجهتية، فلا يكاد ينتهي النوبة إلى مرجّحات جهة الصدور مع وجود مرجّح الصدور ولزوم التعبّد به معيّناً.

وأمّا التعبّد بصدور الخبر المخالف لبيان الحكم الواقعي فإنّما يجدي بعد الفراغ عن أصل صدوره حقيقةً علماً أو تعبّداً، فلابدّ من تنقيح أصل الصدور ثمّ بعد الفراغ منه ووجود التعارض وتساوي المتعارضين في الصدور نراجع إلى المرجّح من حيث جهة الصدور، فلو كان الخبر الموافق أصحّ سنداً كان هو المقدّم ويجب طرح الآخر، فأين تعارض الخبرين المتوقّف على إحراز وجودهما؟!

وأنت ترى أنّ هذه المقالة تتوجّه عليها المناقشة إن قلنا باعتبار المزيّة من جهة الأقربية إلى الواقع وأنّ الخبر المشتمل عليها يصير أقرب صدوراً لبيان الحكم الواقعي من الآخر كما هو مختاره (قده) في *الرسائل*[1]، ولذا التزم بالتعدّي من المرجّحات المنصوصة إلى كلّ مزيّة توجب الأقربية، أو من باب الظنّ بإصابة ذي المزيّة للواقع، فمقتضى ذلك ترجيح أقرب الخبرين وتقديم أقوى المزيّتين في إيجابها الظنّ أو الأقربية، وذلك يختلف باختلاف الجهات والخصوصيات؛ فإن كان أحدهما أقرب إلى الواقع من الآخر بقولٍ مطلق قُدّم على معارضه، وإن كان هذا الراجح مشتملاً على مزيّة الجهة وكان معارضه أقوى من جهة الصدور كما ربما يكون كذلك في مثل الترجيح بمخالفة العامّة فإنّها وإن كانت من المرجّحات

---

١. قد سبق نقلاً منه في ص ٦٤، ٦٩.

الجهتية تكون أقوى في إفادة الظنّ أو الأقربية من المرجّح بحسب الصدور من مثل الأوثقية والأورعية، كما أنّ اشتهار الرواية بين الأصحاب ربما يكون من موافقة الكتاب ومخالفة العامّة، كما أنّ موافقة الكتاب مقدّم على الترجيح بالسند كما هو المصرّح به في *الرسائل* قائلاً: «إنّ الترجيح بموافقة الكتاب مقدّم على الترجيح بالسند؛ لأنّ أعدلية الراوي في الخبر المخالف لا تقاوم قطعية سند الكتاب الموافق للخبر الآخر»[1]، فالواجب مراعاة أقوى المزيّتين وما هو الأقرب إلى الواقع من الخبرين، ولا وجه لإطلاق القول بتقديم الأقوى سنداً إلّا على دعوى الملازمة بين القوّة السندية والقُرب إلى الواقع، وهي مدفوعة بإطلاق قوله (ع): «خُذ ما خالف العامّة»[2]، وقوله (ع): «ما سمعت منّي يُشبه قول الناس ففيه التقيّة»[3] الصريح في أقربية الخبر المخالف إلى الواقع من الموافق وإن كان قطعي الصدور فضلاً عن كونه ظنّياً، فالترجيح بالأخذ بالمخالف للعامّة وطرح الخبر الموافق عند التعارض لكون المخالف أقرب بحسب الصدور من غير فرقٍ بين القطعيين أو الظنّيين أو المختلفين، فلو كان أحد الخبرين القطعي السند موافقاً للعامّة وجب طرحه وإن كان معارضه المخالف لهم ظنّياً سنداً.

وأمّا إن قلنا باعتبار تلك المرجّحات من باب التعبّد ولازمه عدم التعدّي إلى غير المزايا المنصوصة؛ لاحتمال الخصوصية فلابدّ من ملاحظة أدلّة العلاج، فإن استظهرنا منها الترتيب بين المرجّحات كما ربما يُتراءى من المقبولة والمرفوعة

---

١. *فرائد الأُصول*، ج ٤، ص ١٤٩.

٢. قد سبق في ص ٦٨.

٣. قد سبق في ص ٤٦ ـ ٤٨.

وجب مراعاته من تقديم الترجيح بالصفات على الترجيح بالجهة. وليس ذلك إلّا لأجل التعبّد لا لأنّ مرتبتها متأخّرة طبعاً، وإلّا بأن استظهرنا من أدلّة المرجّحات مجرّد بيان المزيّة الموجبة للترجيح عند التعارض من غير التفاتٍ إلى الترتيب كما يدلّ عليه اختلافها في الأخبار واختلاف التقديم والتأخير بينها فيها، فالمرجع التخيير عقلاً وشرعاً في المتكافئين؛ لإطلاق قوله (ع): «بأيّهما أخذت من باب التسليم وسعك»[1].

والحاصل أنّ الترجيح بالجهة إمّا أن يكون مرجّحاً من تلك الحيثية فيُحمل الخبر الصادر من الإمام (ع) موافقاً للعامّة على التقيّة، نظير حمل الظاهر على الأظهر بعد الفراغ عن الصدور، ففيه أنّ الحمل عليها إلغاء له في الحقيقة، فلايُعقل التعبّد به كما لايُعقل التعبّد بما وافق العامّة في ما إذا تساويا من حيث الصدور.

وإمّا أن يكون مرجّحاً للسند أيضاً كسائر المرجّحات الصدورية، فيُشكَل عليه ما قلنا من أنّه ـ بعد فرض كون الترجيح بالجهة كسائر المرجّحات السندية توجب الأخذ بالخبر المخالف، وطرح الموافق ـ لا وجه لتأخّره عن سائر المرجّحات الصدورية، بل إن قام الدليل على تأخّره فهو المتّبع وإلّا فهو في عرضها، فلا وجه لتقديم الصدور على الجهة وتحكيمه عليها، فكما أنّ مقتضى الترجيح بالأعدلية عدم الاعتناء بخبر غير الأعدل فكذلك معنى الأخذ بالخبر المخالف عدم الاعتناء بالموافق وإن اجتمعت فيه شرائط الحجّية لولا المعارضة، فإذا كان راوي الخبر الموافق أعدل وراوي الخبر المخالف غير أعدل مع اشتماله على مزيّة المخالفة فهما في مرتبة واحدة لا وجه لتقديم أحد الترجيحين على الآخر، فتدبّر.

---

١. قد سبق في ص ٤١، ٤٢.

ومن هنا ظهر أنّه لا وجه لتقديم الترجيح بالجهة على الترجيح بالصدور كما عن جَدّي البهبهاني (ره)[١]، وبالغ في مساعدته بعض مقاربي عصرنا من تلامذة شيخنا العلّامة الأنصاري(ره) في *بدائعه* حتّى قال باستحالة خلافه نظراً إلى الترديد العقلي بين عدم صدور الخبر الموافق رأساً أو صدوره تقيّةً، ولا يُعقل التعبّد به على كِلا التقديرين. ثمّ أورد على شيخه العلّامة بأنّ احتمال تقديم المرجّحات السندية على مخالفة العامّة مع نصّ الإمام (ع) على طرح موافقتهم من العجائب والغرائب التي لم يُعهد صدورها عن ذي مُسكة فضلاً عمّن هو تالي[٢]

---

١. قال الميرزا حبيب اللّه الرشتي في *بدائع الأفكار* بعد إشكاله على الشيخ الأنصاري كما سيأتي: ولذا نقل عن الوحيد البهبهاني ـ قدّس سرّه ـ في *الفوائد* أنّه جعله من جملة عيوب المقبولة ذكر مخالفة العامّة بعد الصفات حيث كان فساده عنده من الواضحات التي توجب سقوط الخبر عن الاعتبار.

وإليك نصّ عبارة الوحيد البهبهاني في *الفوائد الحائرية*، ص٢١٩ ـ ٢٢٠ بعد ذكر بعض مشاكل مقبولة عمر بن حنظلة: ومع ذلك يبقى إشكال آخر: وهو أنّ المجمع عليه إذا كان لا ريب فيه فكيف يتأخّر عن الأعدلية التي هي ظنّية ضعيفة؟!

بل وكيف يؤخّر موافقة الكتاب عنه مع أنّه ورد فيه ما ورد؟!

بل المستفاد من الأخبار المتواترة أنّ العرض على الكتاب مقدّم على جميع التراجيح ومعتبرٌ مطلقاً.

وكذا الكلام في مخالفة العامّة سيّما مع التعليلات الواردة بأنّ الرُّشد في خلافهم، وأنّهم ما هم من الحقيقة في شيء إلى غير ذلك.

ومع ذلك إشكال آخر: وهو أنّ الواو تفيد الجمعية، فيقتضي أن يكون مجموع الأعدلية وأخواتها مرجّحة واحدة. وكذا الكتاب والسنّة.

قال السيّد محسن العاملي في *أعيان الشيعة* (ج ٧، ص ٢٠) في ترجمة أُستاده آقا رضا الهمداني نقلاً منه: قال يوماً: نحن في حجّية الأخبار مقلّدون للمحقّق الحلّي في قوله: ما قبله الأصحاب قبلناه وما ردّوه رددناه.

٢. في النسخة: تال.

العصمة علماً وعملاً ـ إلى قوله (ره): ـ وليت شعري أنّ هذه الغفلة الواضحة كيف صدرت منه مع أنّه في جودة النظر يأتي[١] بما يقرب من شقّ القمر؟![٢] انتهى.

ويتوجّه عليه ما هو الأعجب من خفاء احتمال عدم صدور الخبر المخالف الذي هو أحد شقوق الترديد العقلي، فكما أنّه يُحتمل صدور الخبر الموافق من باب التقيّة كذلك يُحتمل كذب الخبر المخالف، فالأمر يدور بين محتملات ثلاث؛ من عدم صدور الخبر الموافق، أو صدوره تقيّة، أو عدم صدور المخالف من أصله. ومعلوم أنّه مع كذبه يصحّ التعبّد بصدور الموافق.

فالحقّ إذن في المسألة الخروج عن الإفراط والتفريط بجعل المرجّح بالجهة في عِداد المرجّح بالصدور، وعليه فإن استظهرنا من الأدلّة تقديم بعضها على بعض في الترجيح وإلّا فعند المزاحمة كان المرجع التخيير العقلي والشرعي.

نعم، ربما يقال بتقديم المرجّح الجهتي على غيره بإرجاعه إلى المرجّح الدلالي، ومعلوم أنّ المرجّح بالدلالة مقدّم على المرجّح بالصدور؛ وبيانه أنّ الخبر الصادر تقيّة تارةً يُراد به ظاهره فيكون من الكذب الجائز على الإمام (ع) لمصلحةٍ، وأُخرى يراد منه تأويله المختفي على المخاطب؛ لأجل التقيّة، فيكون حينئذٍ من قبيل التورية، وهذا أليق بالإمام (ع)، بل هو اللائق بناءً على حرمة الكذب مع التمكّن من التورية، وله شواهدُ كثيرةٌ في الأخبار مثل قوله (ع): **الوتر واجب**. فلمّا استفسر السائل قال (ع): **عنيت وجوبه على النبيّ(ص)**[٣].

---

١. المثبت من المصدر وفي النسخة: تأتي.

٢. *بدائع الأفكار*، المقام الرابع في ترتيب المرجّحات، ص٤٥٧.

٣. *تهذيب الأحكام*، ج٢، ص٢٤٢، ح٩٥٩ وعنه في *وسائل الشيعة*، ج٤، ص٦٨، باب ١٦، ح٦ و*بحار الأنوار*، ج١٦، ص٣٧٧، ح٨٦ وفيها هكذا: عن عمّار الساباطي قال: كنّا جلوساً عند ⇦

فحينئذٍ لو فُرض تساوي الخبرين وتكافؤهما واحتُمل التورية في الخبر الموافق دون المخالف يصير المخالف أقوى ظهوراً في الدلالة على بيان حكم الواقع، فيوجب صرف الخبر الموافق إلى بيان ما فيه التورية كما هو مقتضى الأظهر حيث يوجب صرف الظاهر عن ظهوره بإرادة خلاف الظاهر منه، وهذا جمعٌ دلالي مقدّم على الترجيح بالصدور، فيُقدّم عليه توقيفاً وجمعاً لا ترجيحاً.

وهذا يُشكَل عليه بخروجه عن محلّ الفرض؛ لقصره على الترجيح بالجهة في مقابل الترجيح بالصدور عند المعارضة لا مطلقاً وإن كانت موجبة لتقوية الظهور، فإنّه حينئذٍ يندرج في الترجيح من حيث الدلالة المقدّم على تمام المرجّحات، وبذلك ينسدّ باب الترجيح بمخالفة العامّة وينحصر مورده في ما لم يُحتمل التورية.

هذا، مضافاً إلى منع شمول كبرى الجمع الدلالي لمثل هذه الأظهرية الغير المنوطة بنظر العرف وفهمهم؛ لكونها ممّا يغفل عنه عادةً، ولو التفت إليها أحياناً فلا عبرة بها عرفاً؛ لأنّ المعتبر عندهم هو الأقوى ظهوراً من غير عناية.

فانفتاح باب التورية في الخبر الموافق لا يوجب الأظهرية للخبر المخالف لولا أنّه أظهر مع قطع النظر عن المعارضة، فلا معنى لكونه أظهر إلّا بعد حمل الموافق على التورية، والمفروض عدم إحراز استعمال اللفظ في المعنى المؤوّل ولم يقم

⇦أبي عبد اللّه ـ عليه السلام ـ بمنى فقال له رجل: ما تقول في النوافل؟ فقال: فريضة. قال: ففزعنا وفزع الرجل. فقال أبو عبد اللّه ـ عليه السلام ـ: إنّما أعني صلاة اللّيل على رسول اللّه ـ صلّى اللّه عليه وآله» وما في المتن موافق لما ورد في *فرائد الأُصول*، ج ٤، ص ١٣١. وذهب إلى وجوب الوتر أبو حنيفة كما ورد في كثير من المصادر.

الخبر المخالف قرينة صارفة عن ظاهر الخبر الموافق كما هو الملاك في الجمع الدلالي الذي يكون النصّ والأظهر مفسّرين للظاهر.

فظهر فساد قياس المرجّح من حيث الجهة في «الظاهرين» على المرجّح من حيث الدلالة في «الأظهر والظاهر».

فإن قلت: إنّ الوجه في المقايسة عدم وصول النوبة إلى الأخذ بمرجّح الصدور؛ لأنّ الأصل في الخبرين المتعارضين المفروض اجتماعهما لشرائط الحجّية التعبّد بصدورهما، ومقتضاه الحكم بصدور كلٍّ من الخبرين وحمل ما احتُمل فيه التقيّة على صدوره لا لبيان الواقع كما يلتزم به في تعارض «الظاهر والأظهر»، فلا يُراد من «الظاهر» إلّا خلافه بقرينة «الأظهر».

قلت: إنّ أصالة التعبّد بالخبرين إن أُريد بها جعلهما حجّة فعلية[1] فهي غير جارية؛ لأدائها إلى التعبّد بالمتناقضين لو تعبّدنا الشارع بمدلولهما معاً على وجه التعيين، أو إلى الإجمال فيلغو التعبّد بهما، والتنظير بمرجّحات الدلالة ناشٍ عن الغفلة عن أنّ الترجيح بقوّة الدلالة لأجل انتفاء المعارضة في الحقيقة في نظر العرف كما في العامّ والخاصّ والمطلق والمقيّد، فلا مانع عن التعبّد بصدور الأظهر والظاهر معاً من غير تنافٍ[2] بين مدلوليهما ولا تصل النوبة إلى الأخبار العلاجية، وأين هذا من مرجّحات الجهة؟! فإنّ المعارضة من حيث الدلالة ثابتة، فنحتاج إلى العلاج بإعمال المرجّحات، فكما أنّ مرجّح الصدور يوجب الأخذ بذيها وطرح المعارض له، كذلك مرجّح الجهة فإنّها ناهضة بتعيين الحجّة الفعلية في مواردها،

---

١. كذا، والصواب ظاهراً: حجّتين فعليتين.

٢. في الأصل: تنافي.

فيقع التعارض في موارد اشتمال كلٍّ من المتعارضين على واحد منهما، وقد أسمعناك[١] أنّ مقتضى الكلّية التي استُفيد من أخبار الترجيح هو الترجيح بالمزيّة الموجبة لأقربية موردها إلى الصواب بالإضافة إلى فاقدها، ومن المعلوم أنّ الخبر المخالف للعامّة يكون أبعد عن الباطل، فيجب تقديمه على الموافق، وليس معنى طرح الموافق حمله على التورية حتّى يقال إنّه غير معقول بدون التعبّد بأصل صدوره، بل معنى طرحه هو التعبّد بالمخالف وجعله حجّة فعلية دون الموافق، فلا يكون حجّةً لا لعدم صدوره ولا لصدوره تقيّة أو تورية، هذا.

١. تقدّم في ص ٦٣ ـ ٦٥.

الأمر الثاني[١]

لو وافق أحد المتعارضين أمارة ظنّية توجب الظنّ بمضمونه ولو نوعاً فهل يوجب ترجيح الموافق لتلك الأمارة على معارضه أو لا؟

فيه تفصيل؛ لأنّ الأمارة الظنّية:

تارةً لا تكون ممّا قام الدليل على اعتبارها كالشهرة الفتوائية والأولوية الظنّية.

وأُخرى تكون ممّا قام الدليل على عدم اعتبارها كالقياس والاستحسان.

وثالثةً ممّا يُعتبر شرعاً كموافقة الكتاب والسنّة.

أمّا الترجيح بالقسم الأوّل فمبنيّ على جواز التعدّي من[٢] المرجّحات المنصوصة إلى كلّ ما يوجب الأقربية إلى الواقع كما هو مختار شيخنا(قده) في *الرسائل*[٣]، وذلك خلاف الحقّ والتحقيق.

أمّا أوّلاً فمن المحتمل قويّاً كون الملاك في الحجّية التعبّد لما في المرجّحات المنصوصة من الخصوصية.

ودعوى حكم العقل بوجوب العمل بالأقرب إلى الواقع مدفوعةٌ بأنّها في ما أُنيطت الحجّية والمرجّحية بنظر العقل والعقلاء دون الشرع، وإلّا فمع تطرّق احتمال التعبّد لا مجال لحكم العقل؛ إذ ليست له الإحاطة بتمام ما هو الملاك عند الشارع، فالعبرة في الترجيح بما هو عنده لا عندنا، ألا ترى أنّا لا نتعقّل فرقاً بين الطرق المجعولة وبين غيرها من الأمارات والطرق التي هي مثلها أو أقوى منها

---

١. هذا عدل لقوله: «الأمر الأوّل» في ص ٨٩.

٢. كذا، والصواب ظاهراً: عن.

٣. وقد سبق عنه في ص ٦٤، ٦٩، ٩١.

ولم يعتبرها الشارع، فمن المحتمل أن يكون ما نراه مرجّحاً كذلك.

وأمّا ثانياً فلعدم استفادة الأقربية إلى الواقع من الأدلّة العلاجية حتّى نتعدّى إلى ما يقتضيها، وتطابق الخبر لما يوجب الظنّ بمضمونه لا يصيّره أقوى الدليلين حتّى يندرج تحت القاعدة المجمع عليها؛ لأنّ الظاهر منها إرادة الأقوائية في جهة الدليلية والكشف والإراءة، وموافقة أحد الخبرين لما يوجب الظنّ بمضمونه للواقع لا يجعله أقوى إذا فُرض تساويهما في تمام ما له دخل في دليليتهما من الدلالة وقوّة السند والجهة، فهذا الظنّ النوعي الخارجي لا يستدعي الأقوائية في مرحلة الحجّية، كما أنّ لازمه وهو الظنّ بعدم مطابقة مؤدّى معارضه للواقع لا يوجب وَهْناً في دليليته بعد فرض اجتماع جميع جهات الحجّية فيه على حدّ اجتماعها في الطرف المقابل.

اللّهمّ إلّا أن يقال بدخالة الظنّ الناشي عن الأمارة الغير المعتبرة في الحجّية على الجهة الشرطية أو المانعية كأن اعتبر فيها الظنّ الفعلي بالمطابقة أو عدم الظنّ الفعلي بالخلاف.

وعليه ف[فيه] ـ مضافاً إلى خروج الفرض حينئذٍ عن موضوع البحث؛ أعني تعارض الحجّتين، ويدخل[1] في تعارض الحجّة واللاحجّة؛ لصيرورة ما ظنّ بمخالفته للواقع موهوناً ساقطاً عن كونه حجّةً لوجود المانع أو لعدم الشرط من الظنّ الفعلي بالخلاف أو بالوفاق ـ أنّه لايشترط الحجّية بالظنّ الفعلي بمطابقة الخبر للواقع، كما لا يمنع عنها الظنّ الفعلي كذلك بمخالفته له، فلا يقدح في الحجّية الظنّ بالمخالفة حتّى يسقط الخبر المخالف عن كونه دليلاً فيصير معارضه أقوى.

---

١. كذا، والصواب ظاهراً: دخوله.

وبالجملة، «المرجّحية» كـ«الحجّية» متوقّفة على الدليل عليها، فإن استكشفنا من القاعدة المجمع عليها وجوب الأخذ بأقوى الدليلين ولو لمطلق الأقوائية كأن يكون أحدهما أقرب إلى الواقع من جهة ما اتّجه الترجيح بالمطابقة المزبورة؛ لأنّ موافقة أحد الخبرين لأمارة ظنّية توجب قوّة الظنّ، فيكون أقوى مع تساويهما في غير هذه الجهة من سائر الجهات.

وأمّا لو استكشفنا منها أنّ المراد من الأقوائية في معاقد إجماعاتهم ما هو الأقوى في مقام الإثبات ومرحلة الدلالة فلا يكاد يترجّح بها واحد منهما.

نعم، هذا إذا لم نحرز عن[١] موافقة الشهرة الفتوائية للخبر[٢] وجودَ مزيّةٍ فيه توجب أقوائيته أو قرينةٍ مختفية [علينا] لا عليهم كاشفةٍ عن لزوم تقديم الخبر الموافق لها على المخالف للمشهور ولو لوجود منقصةٍ فيه توجب وهنه، ولولا هذه الاستفادة من موافقة المشهور لأشكل الترجيح بمجرّد الموافقة لأمارة غير معتبرة.

وأشكل[٣] من هذا القسمُ الثاني ـ أعني الترجيح بما وقع النهي من الشارع عن التطرّق والتوسّل به إلى أحكامه كـ«القياس» ـ وإن كان يظهر من المحكيّ عن المحقّق في *المعارج* جواز الترجيح به؛ لأنّ الترجيح لا يكون عملاً بالقياس وإنّما يكون العمل بالخبر وإن ترجّح بسببه على معارضه وتقوّى به عليه، والظاهر من النصوص الناهية عن العمل بالقياس كقوله (ع): **إنّ دين اللّه لا يُصاب بالعقول**[٤]

---

١. كذا، والصواب ظاهراً: «من».

٢. في الأصل ظاهراً: للمخبر.

٣. كذا، والصواب: أشدّ إشكالاً.

٤. *كمال الدين*، ص ٣٢٤، باب ٣١، ح ٩؛ *أوائل المقالات*، ص ٢٢٨؛ *بحار الأنوار*، ج ٢، ص ٣٠٣، ح ٤١ عن *اكمال الدين* وورد في بعض الروايات: أنّ دين الله لا يصاب بالقياس.

وقوله: إنّ السُنّة إذا قيست مُحِقَ الدين[١] المعاملةُ معه معاملةَ الدليل على الحكم وجعلُه طريقاً إلى إثباته، لا تعيينُ الدليل وتشخيصه من بين معارضيه[٢].

ويتوجّه عليه أنّ أخبار المنع إنّما نهضت بالمنع عن الركون على القياس في الدين مطلقاً، والترجيح بالقياس عمل به؛ لأنّه تعيين للحجّة الفعلية على الأحكام الشرعية وطرح للخبر المخالف، وأيّ عمل بالقياس أعظم من هذا في قِبال أخبار التخيير؟!

ومن العجب مصير جَدّي الطباطبائي(قده) في *مفاتيح الأُصول*[٣] إلى أنّ الأحوط العمل بالقياس في ترجيح الخبر المطابق له، والحال أنّ الاحتياط في الأخذ بالحجّة الفعلية تعييناً أو تخييراً، ومع انفتاح باب العلمي نظراً إلى أدلّة التخيير كيف يُجعل الاعتماد على الظنّ القياسي فيصدق أنّه قاس في الدين، فاندفع توهّم أنّ الترجيح بالقياس عبارة عن دفع المزاحم به، وهذا غير جعله دليلاً، والقدر المتيقّن من أدلّة المنع هو الاستناد إلى القياس في الحكم الشرعي لا الاعتماد عليه في دفع المانع.

---

١. *المحاسن*، ص ٢١٥، باب ٨، ح ٩٧؛ *الكافي*، ج ١، ص ٥٧، ح ١٥ وج ٧، ص ٣٠٠، ح ٦؛ *كتاب من لا يحضره الفقيه*، ج ٤، ص ١١٩، ح ٥٢٤٠؛ *وسائل الشيعة*، ج ٢٩، ص ٣٥٢، باب ٤٤، ح ١؛ *بحار الأنوار*، ج ١٠١، ص ٤٠٥.

٢. *معارج الأُصول*، ص ٢٦١ ـ ٢٦٢ وعنه في *فرائد الأُصول*، ج ٤، ص ١٤٣ ـ ١٤٤ و*مطارح الأنظار*، ج ٤، ص ٦٣٦ ـ ٦٣٧ قال في *الفرائد*: حكى المحقّق في *المعارج* عن بعضٍ القول بكون القياس مرجّحاً حيث قال: ذهب ذاهب إلى أنّ الخبرين...

٣. *مفاتيح الأُصول*، ص ٧١٦ قال في *الفصول*، ص ٤٤٥: ويظهر من رواية الحسن بن الجهم المتقدّمة ترجيح المعتضد بالقياس على الحكم الثابت بالكتاب أو الحديث المأثور عنهم ـ عليهم السلام ـ على غيره، وله وجه، ولا ينافيه الأخبار الدالّة على عدم حجّية القياس؛ لأنّ الحجّية غير المعاضدة.

وجه الاندفاع:

أوّلاً هو أنّ إطلاق أدلّة المنع قاضٍ بعدم الاستناد إليه شرعاً في أيّ وجهٍ؛ لكونه مبغوضاً.

وثانياً أنّ دفع المانع كوجود المقتضي عمل أيضاً من غير فرق.

وثالثاً أنّ دفع المزاحم طرح لخبر المعارض وتعيين للحجّة الشرعية وهو من الدين، فكيف يرجع فيه إلى القياس؟!

وما يقال: إنّ مقتضى القاعدة بناءً على التعدّي عن المرجّحات المنصوصة الترجيح بكلّ ظنّ يُقوّي أحدَ الخبرين حتّى الظنّ القياسي مدفوعٌ بإطلاق قوله (ع): «إنّ دين اللّه لا يصاب بالعقول» فإنّه يدلّ على حرمة العمل به في باب الأحكام وإن قلنا بحجّية مطلق الظنّ.

وأمّا القسم الثالث ـ وهو الترجيح بموافقة الخبر لما قام الدليل على اعتباره من ظاهر الكتاب أو السُنّة النبوية ـ فصفو الكلام فيه أنّ الخبر المخالف للكتاب إمّا أن يُخالفه على جهة التباين الكلّي أو يُخالفه بنحو العموم والخصوص من وجهٍ أو المطلق؛ فإن كانت المخالفة على جهة المباينة فلا محالة لا تصل النوبة إلى الترجيح بالموافقة؛ لسقوط المخالف عن الحجّية بالمرّة وإن لم يكن له معارض كما هو مقتضى ظاهر الأخبار الدالّة على أنّ المخالف للكتاب «زُخرُف» «باطل» أو أنّه «غير صادر» «مكذوب على النبيّ (ص)»[1]، فهو خارج عن باب الترجيح.

ومثل ذلك ما إذا كانت المخالفة بالأعمّ من وجهٍ؛ للتباين الحاصل في مورد الاجتماع، وإن كانت المخالفة على نحو الأعمّ والأخصّ المطلق كما إذا كان مفاد

---

١. قد سبق في ص ٥١.

أحد الخبرين وجوب إكرام زيد والآخر حرمته، وقد دلّ عموم الكتاب على وجوب الإحسان، ولولا ابتلاء الخاصّ بمعارضٍ مثله لكان مقدّماً على عموم الكتاب، بناءً على جواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد، ففي هذه الصورة يتوقّف في الترجيح بموافقة الكتاب على مخالفه نظراً إلى أنّ الأخبار الآمرة بعرض الأخبار على الكتاب والأخذ بالموافق وطرح المخالف ظاهرة في تعيين الحجّة وتمييزها عن اللاحجّة، فيكون جميع موارد الموافقة والمخالفة خارجة عن باب الترجيح بموافقة الكتاب، غير أنّ تلك الموارد مقصورة على المخالفة بالمباينة، فلا يندرج فيها الأعمّ والأخصّ بعد أن لم يكن الخاصّ بنظر العرف مبايناً للعامّ بل شارح ومبيِّن لما هو المراد منه، ولذا لا يعامل معهما معاملة المتعارضين، بل يُحمل العامّ على الخاصّ فلا تعمّ أخبار العلاج لما كانت المخالفة بالعموم والخصوص والإطلاق والتقييد.

نعم، لو قيل بأنّ المراد من «المخالفة» في الأخبار العلاجية الأعمّ من المخالفة على وجه التباين أو الأعمّ والأخصّ فعند ذلك تتمّ دلالتها على تقديم أحد المتعارضين بموافقته للكتاب. أقصى الأمر طرح الآخر المخالف لعدم حجّيته على الأوّل ومرجوحيته على الثاني، ولكنّه ليس كذلك؛ لأنّ ما دلّ على الأخذ بالموافق للكتاب وطرح المخالف ليست ناظرةً إلى بيان التقديم بالترجيح، بل هي كما تفصح عنه مضامينها واردة لبيان الحجّة وسقوط المخالف عن الحجّية بالمرّة، فهي قرينة قطعية على أنّ المراد بالمخالفة المباينة التامّة، وعليه ففي صورة المخالفة بالإطلاق والتقييد لا محيص عن الرجوع إلى العلاج بين الخبرين المتعارضين، وبعد فرض تساويهما قوّةً سنداً ودلالةً وجهةً وقُرباً إلى الواقع يؤخذ

بأحدهما تخييراً ولو الخاصّ المخالف ويُخصَّص به الكتاب، هذا.

ثمّ إنّ الترجيح بالأصل العملي من البراءة أو الاستصحاب إذا وافق الخبر لأحدهما وإن وقع القول به في الأُصول وجرى العمل عليه في الفقه إلّا أنّه لا يكاد يوجّه بما يصحّ الاعتماد عليه بناءً على اعتبارهما من باب التعبّد الشرعي؛ وذلك لأنّ الأُصول العملية وظائف شرعية مضروبة للجاهل في مقام العمل من غير نظر إلى الواقع، فكيف تكون مرجّحاً للحجّة الفعلية؟!

نعم، بناءً على اعتبارها من باب إفادتها الظنّ وكونها من الأمارات والطرق على الحكم الواقع كادت تنهض بالترجيح؛ لإيجابها تقوية مضمون الخبر الموافق لها وقُربه إلى الواقع إن بنينا على التعدّي إلى كلّ ما يوجب الأقوائية والأقربية.

هذا تمام ما استفدناه في ما يتعلّق بالتعادل والتراجيح من كلمات شيخنا المعظّم ـ دامت بركاته ـ والله وليّ التوفيق.

[الحسن والقبح العقليان]

بسم الله الرحمن الرحيم

وبه نستعين

القول

في التحسين والتقبيح العقليين

وقبل الشروع في المطلب لابدّ من تحرير محلّ الخلاف الواقع بين العدلية والأشاعرة في المسألة، فنقول:

إنّ للـ«حسن والقبح» إطلاقاتٍ متعدّدة:

[١] منها موافقة الغرض ومخالفته الناشئتين عن المصلحة والمفسدة، ويختلفان بالوجوه والاعتبار، فيُطلق الأوّل على الأوّل، والثاني على الثاني فيُقال: «إنّ قتل زيد حسنٌ لأعدائه» أي يوافق غرضهم، وقبيحٌ [أي] يخالف غرض أوليائه.

[٢] ومنها صفتا[١] الكمال والنقص، فيطلق الحسن على الأوّل والقبيح على الثاني فيُقال: «العلم حسن والجهل قبيح» يعني أنّ المتّصف بالأوّل كامل وبالثاني ناقص.

[٣] ومنها ملاءَمة[٢] الطبع ومنافرته، فيقال: «أكل الغذاء اللذيذ حسن، وشرب

---

١. هذا هو الصواب، وفي الأصل: صفتي.

٢. في الأصل: «ملائمة» وكذا الموارد الآتية وهو الشائع عند الكاتبين والناسخين وليس من جهة قواعد رسم الخطّ بصحيح.

الدواء المُرّ قبيح».

[٤] ومنها ما لا جَرح في فعله، فيُطلق عليه «الحُسن» كما يُطلق «القُبح»[١] على ما فيه الجرح، فيدخل في الأوّل الواجبات والمستحبّات والمباحات والمكروهات، وينحصر الثاني بالمحرّمات، إلّا أن يريد[٢] الجرحَ بالمنقصة فيدخل المكروه في الثاني. وهذه كلّها أُمور إضافية مختلفة بالوجوه والاعتبار حسب اختلاف الأنظار وغيرها، ولا نزاع فيها.

[٥] ومنها أن يُراد بـ«الحسن» كون الفاعل يستحقّ المدح بنظر العرف كما يراد بـ«القبح» ما يستحقّ الفاعل اللَوم والذمّ كذلك بنظرهم[٣]، فخروج الجُندي بلباسه حسن وخروجه بلباس الفقيه قبيح، وكذلك خروج الفقيه بلباس الجندي فإنّه قبيح بأنظار العُرف عكس خروجه بلباسه، وهذا أيضاً غير منكور.

[٦] ومنها ما يراد بـ«الحسن» كون الفعل بحيث يستحقّ فاعله المدح والثناء عند العقل، وبـ«القبح» ما يستحقّ فاعله الذمّ عليه، وهما بهذا المعنى وقع النزاع فيهما بالإيجاب الجزئي والسلب الكلّي، فأنكرت الأشاعرة الحسن والقبح العقليين مطلقاً وأثبتهما العدلية في جملةٍ من الأفعال؛ لخلوّ بعض الأفعال عن ملاك الحسن والقبح؛ أعني الخير والشرّ، فيكون من المباح العقلي.

والمراد من «العقل» هي إحدى القوى الباطنية الخالية عن شوائب الأوهام، لكنّ المتوسّط منها المشترك بين العباد لا خصوص الكامل منه الموجود في من اتّصل بالمبدء الأعلى من نبيٍّ أو وصيّ نبيّ (ع) الذي بسببه حصل علم ما كان وما

---

١. كذا، والأولى أن يقول: فيطلق عليه الحَسَن كما يُطلق القبيح.

٢. كذا، والصواب ظاهراً: يراد.

٣. هذا حشو مع وجود قوله: «كذلك».

يكون وما هو كائن، والتعبير عن «العقل» في الأخبار بـ«ما عُبد به الرحمن واكتسب به الجنان»[١]، إنّما هو باعتبار القابلية الموجودة[٢] في «البِرّ والفاجر» دون الفعلية الغير الموجودة في «العاصي والكافر» ولذا حصل التكليف للكفّار. وإطلاق «النكرى[٣] والشيطنة» على «العقل» في بعض الأحاديث[٤] لعلّه لإعماله في غير محلّه، فيكون مقلوباً عليه بالنسبة إلى ميل النفس ومشتهيات الطبع.

وعلى أيّ حالٍ فقد اختلفت العدلية مع الأشاعرة في أنّ الأفعال في حدّ ذاتها أو بما يطرء عليها من الجهات والإضافات هل تتّصف عند العقل بالحسن والقبح ويُمدح الفاعل لأجلها أو يُذمّ عليها عقلاً، أو لا تتّصف كذلك بل الأفعال كلّها عند العقل على حدٍّ سواء ليس فيها ما يقتضي مدح فاعلها أو ذمّه؟

فذهبت العدلية والمعتزلة بل وغيرهم كما حكي من الخوارج والحنابلة إلى الأوّل من إدراك العقل الحسن والقبح، فحكموا بحسن الإحسان بمعنى مدح الفاعل لأجله وقبح الظلم والعدوان عقلاً بمعنى أنّه يذمّ فاعله عليه، وذهبت الأشاعرة إلى الثاني منكرين لاتّصاف الأفعال بالحسن والقبح، وإنّما هي قبل ورود الشرع أو مع قطع النظر عنه على حدٍّ واحد ليست فيها جهة محسّنة ولا مقبّحة، وإنّما الشارع أثبتها فيها بالأمر بها والنهي عنها وإلّا فالأفعال مطلقاً من

---

١. *المحاسن*، ص ١٩٥، ح ١٥؛ *الكافي*، ج ١، ص ١١، ح ٣؛ *معاني الأخبار*، ص ٢٣٩ـ ٢٤٠، ح ١، *وسائل الشيعة*، ج ١٥، ص ٢٠٥، باب ٨، ح ٣ عن أبي عبد اللّه قال: قلت له: ما العقل؟ قال: ما عُبِدَ به الرحمن واكتسب به الجنان. قال: قلت: فالذي كان في معاوية؟ قال: تلك النَّكْراء، تلك الشيطنة، وهي شبيهة بالعقل وليست بالعقل.

٢. في الأصل: «الموجود»، وكذا المورد الآتي.

٣. في المصادر الروائية: «النكراء».

٤. لاحظ التعليقة السابقة.

الخالق أو المخلوق[١] يكون العقل غير مستقلّ فيها بحكمٍ من حسن أو قبح، ونظرهم في ذلك إلى أنّ أفعال اللّه تعالى حيث كانت صادرة منه فلا محالة تقع في محلّها ولو كانت مثل إثابة العاصي وعقوبة المطيع؛ لأنّ تصرّفاته بأنحائها واقعة في حيطة سلطانه يفعل ما يشاء ويحكُم ما يريد، ولا معنى للسؤال عمّا يقع منه تعالى بـ«بِمَ» و«لِمَ»؛ إذ لا يُسْأل عمّا يفعل.

وأمّا أفعال العباد فإنّها لعدم صدورها منهم بالاختيار بل بالجبر والاضطرار لا تتّصف بحسن ولا قبح؛ إذ لا شيء من فعل المضطرّ بحسن أو قبيح حتّى عند القائلين بالتحسين والتقبيح، هذا.

والحقّ ما عليه المذهب وفساد ما عوّل عليه الأشاعرة.

وتنقيح البحث يتوقّف على تمهيد مقدّمة:

وهي أنّه لا إشكال ولا شبهة في أنّ لكلّ واحدة من الحواسّ الظاهرة والقوى الباطنية ملائمات ومنافرات، بمعنى أنّها بعد عرض الأشياء عليها تكون معجبةً لبعض ما يُدركه فيلائمه، ومغربةً للآخر فيشمئزّ منه وينافره، وهذا أمرٌ وجداني لا مِرية فيه؛ لما ترى من مُلاءَمة[٢] القوّة اللامسة لمسِّ الأملس ومُنافَرتها عن مسّ الخشن، وكذلك ملاءَمة القوّة السامعة للأصوات الحسنة ومنافرتها للأصوات المنكرة، وملاءَمة الذائقة للحلاوة ومنافرتها للمرورة. والعقل الذي هو إحدى

---

١. كتب أوّلاً في النسخة: «خالقياً أو عبادياً عند» ثمّ شطب عليها وكتب بما كان في المتن أعني: «من الخالق أو المخلوق».

٢. في الأصل: «ملائمة» وكذا الموارد الآتية والسابقة وهو الشائع عند الناسخين والكاتبين وليس من جهة قواعد رسم الخطّ بصحيح كما تقدّم في ص ١٠٩.

القوى الباطنة وأقواها إدراكاً أيضاً له ملائمات[١] ومنافِرات من الأفعال والأعمال نظراً إلى ما فيها من الخصوصيات الذاتية أو الطارية من الجهات الخيرية والكمالية أو الآثار الشرّية الباعثة على استعجاب القوّة العاقلة لها أو استغرابها منها، فشتّان ما بين الإحسان والإساءة والعدوان بحيث لو عُرض الأوّل على العقل كان يُعجبه كما أنّه لو عُرض عليه الثاني كان يشمئزّ منه ويستغربه.

وهذا الاختلاف بين الأفعال بنظر العقل ممّا لا شبهة فيه، ولا يُظنّ بالأشاعرة إنكارهم لهذا المقدار من الإدراك للعقل.

وليست هذه الملاءمة والمُنافَرة بواسطة الطبع والغريزة، بل بواسطة القوّة الدرّاكة التي تُفرّق[٢] بين الأفعالِ المؤثّرة في الهمّ[٣] والغَمّ والأفعالِ المؤثّرة في الفرح والسرور، وهذا لا يخفى على مَنْ له أدنى إدراكٍ وشعور حسّاس يُفرّق بين الأفعال الخيرية والشرّية، وأنّ فاعلها يُمْدَح للأُولى ويُذَمّ على الثانية إذا صدرت عن اختيار ـ بمعنى صدورها عنهم عن إرادة محرِّكة نحو الفعل ـ إذ الفعل الاختياري ما كان مسبوقاً بالإرادة وإن كانت هي أيضاً حاصلة عن العلم بالعمل وبما فيه من المصلحة وموافقة الغرض الموجبة لميل النفس إليه، فهل يوجد لغرض اختيارية العباد في أفعالهم معنى أزيد ممّا ذُكر، بل اختيارية الفعل بمعنى كونه عن إرادةٍ هو الملاك أيضاً في اختيارية أفعال اللّه تعالى، فكما أنّه تعالى مختار في أفعاله؛ لنشوها عن قصد وإرادة التي هي العلم بالأصلح والنظام الكلّي

---

١. كذا، وهو الصواب من جهة رسم الخطّ؛ لأنّه اسم فاعل لا مصدر.

٢. في النسخة: يفرق.

٣. في النسخة: المهمّ.

على الوجه الأتمّ، كذلك العباد في أفعالهم؛ لنشوها أيضاً عن القصد والإرادة وإن كان عزَّ شأنه إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون[١]، وهذا لا يوجب الفرق بعد اتّحاد الملاك في اختيار الفعل.

فإذا ظهر لك ما مهّدناه كان لتحقيق الكلام مقاماتٌ ثلاث:

المقام الأوّل

في تمامية ما ذهبت إليه العدلية والمعتزلة وبطلان ما سلكته الأشاعرة؛ لأنّا نرى بالوجدان وجليّ العيان أنّ مثل الإحسان والإساءة والعدوان لو عُرضا على العقل لأدرك ما يلائمه الأوّل وما ينافره الثاني[٢]، فيستقلّ بمدح الفاعل؛ لإحسانه ويذمّه على إساءته وعدوانه، وهذا معنى التحسين والتقبيح العقليين، ولا يكاد يُنكر الأشعري هذا المعنى إذا راجع وجدانه؛ إذ يرى تفاوتاً فاحشاً بين فعلَي الإحسان والعدوان، وليس ذلك إلّا لتفاوت الأفعال بذاتها أو بما يطرأ عليها ممّا يلائم العقل تارةً وينافره أُخرى.

ونظر الأشاعرة في الخلاف مع العدلية إلى شبهةٍ اختلجت في أذهانهم بالنسبة إلى الأفعال، وأنّ الصادرة منها عن اللّه تعالى تكون لا محالة مشتملة على ما هو النظام الأتمّ وإن كان مثل الإحسان إلى الظالم والإساءة إلى المطيع فإنّه تصرّف في سلطانه واقع في محلّه، وأمّا أفعال العباد فإنّها ـ لخروجها عن تحت قدرتهم نظراً إلى انتهائها [إلى] ما ليست تحت اختيارهم، أعني إقداره تعالى لهم على

---

١. اقتباس من الآية الشريفة ٨٢ في سورة يس (٣٦).

٢. كذا، ولعلّ الأولى: في الأوّل ... في الثاني.

أفعالهم ـ لا يصحّ اتّصافها بشيء من وصفَي الحسن والقبح.

ولا يخفى اندفاع هذه الشبهة، أمّا بالنسبة إلى أفعال اللّه تعالى فلقيام الضرورة على تفاوت سنخ أفعاله تعالى ملاءمةً ومنافرة عند العقل على حدّ أفعال العباد وإن استحال العقل صدور الفعل المنافر عنده عن «الواجب» تعالى؛ لاختياره دائماً ما هو الأصلح لنظام العالم، فهو لاستغنائه وحكمته البالغة لا يصدر منه إلّا الأحسن، فلا يعاقب المطيعَ ولا يثيب العاصي، فلو وقع منه تعالى فرضاً فإنّه أيضاً مطابق للحكمة والمصلحة الملزمة الخفيّة على عقولنا بحيث لو فُرض عكس ذلك لوقع قبيحاً، وعدم إدراك عقولنا جهاتِ أفعاله سبحانه من المصالح الواقعية لا يوجب أن يكون أفعاله على نهج واحد، فلو فُرض أنّ الحِكمة اقتضت إثابة العاصي ولكنّه تعالى عاقبه لحكَم العقل بقبحه، وهذا معنى اتّصاف أفعال اللّه تعالى بالحسن والقبح العقلي، وإلّا فمن المعلوم أنّ كلّ ما يصدر منه يكون حَسناً لا محالة؛ لنشوه عن العلم بالمصلحة، فلو فُرض محالاً خلافُ ذلك لوقع قبيحاً؛ لأنّه خلاف الحكمة.

ومن هنا ظهر ما في كلام الأشاعرة من أنّه كلّ ما صدر منه عزّ شأنه وقع في محلّه؛ لأنّه مالك الخلق حتّى أنّه لو أثاب العاصي لم يأت بقبيحٍ؛ لأنّه تصرّف في سلطانه؛ إذ إنّ[1] مجرّد وقوع ما فعله في محلّه لا يجدي في عدم اتّصاف سنخ أفعاله تعالى بالقبح في ما إذا فُرض اقتضاء الحكمة إيجاده شيئاً أو إيجابه أمراً فلم يفعل فإنّه يكون ذلك قبيحاً عقلاً؛ لأنّه خلاف الحكمة، فليس ينبغي لجَنابه تعالى أن يعمل خلاف المصلحة.

---

١. كذا، والظاهر زيادتها.

نعم، إن صدر منه ذلك فلا محالة يُحمل على الحكمة البالغة، لكنّ الكلام في أنّ ما يصدر منه على جهة الكمال هل يتفاوت بينه وبين ما يقابله الخالي منه أم لا؟ وبداهة العقل وجود التفاوت[١-٢] بين الفعلين الصادر أحدهما على جهة المصلحة والآخر لا على هذه الجهة، ويكون الأوّل ملائماً للقوّة العاقلة فيُمدح فاعله لأجله، والثاني منافراً لها فيُذمّ عليه.

ومن هنا ذهبت الإمامية إلى أنّ اللّه تعالى لم يفعل عبثاً، ولم يُضلّ أحداً، ولم يُرسل رسولاً إلّا مطابقاً للحكمة البالغة، ولم يُظهر المعجزة على يد الكاذب، ولم يُكلّف أحداً فوق طاقته، كلّ ذلك خلافاً للأشاعرة.

هذا بالنسبة إلى «أفعاله تعالى»، وأمّا بالنسبة إلى «أفعال العباد» وشبهة الجبر فيها بأنّه لا مؤثّر في الوجود إلّا اللّه فدفعها أنّ الفعل الاختياري هو ما كان وجوده عن إرادة، وهذا موجود في أفعالهم الاختيارية على حدّ وجودها في أفعال الباري تعالى، وهل يُترقّب في اختيارية فعل المخلوق أزيد ممّا يترقّب في اختيارية فعل الخالق؟! إلّا أن يعمّم الأشعري نفي الاختيار عن أفعاله تعالى ولا أظنّ به ذلك، وليس وجهه سوى سبق الإرادة على أفعاله ونشوها عنها.

ودعوى انتهاء فعل العبد إلى ما ليس تحت اختياره من إقدار اللّه تعالى له على فعله مدفوعةٌ بأنّ الانتهاء إلى ما ليس بالاختيار إن أوجب خروج الفعل عن تحت القدرة فأولى بأن يكون كذلك بالنسبة إلى أفعال اللّه تعالى؛ لتسبّبها عن علمه، وهو عين ذاته الخارجة عن تحت قدرته، وقد تعالى عن أن يكون مقهوراً في أفعاله

---

١. في النسخة: التفات.

٢. كذا، ولعلّ الصواب: «وبداهة العقل على وجود التفاوت».

وصنائعه، ومثل ذلك في جهة الاختيار وتوسيط الإرادة فعل العبد؛ لوحدة الجهة القاضية بالاختيارية أو الاضطرارية، فلو كانت جهة اختيارية فعل اللّه تعالى حصوله بالإرادة والعلم بالأصلح فهي موجودة أيضاً في فعل العبد لنشوه عن مبادٍ[1] اختيارية من العلم التصوّري والتصديقي والإذعان بالغاية ثمّ العزم المؤثّر في الإرادة الموجبة للحركة نحو الفعل، ولا يُضرّها كونها بحولٍ وقوّةٍ من اللّه تعالى.

وإن كان الوجه في اضطرارية أفعالهم انتهاءها إلى ما هو خارج عن اختيارهم فذلك بعينه موجود في أفعاله تعالى؛ لانتهائها إلى ذاته المقدّسة وهي خارجة عن قدرته، فلو اقتضى ذلك الجبرَ فليقتضيه مطلقاً وإلّا فلا، هذا.

فما توهّمته الأشاعرة من كون العباد مضطرّين في أفعالهم فلا مدح ولا ذمّ يتوجّه عليهم:

نقضاً بأفعال الباري تعالى المنتهية إلى ما ليس تحت اختياره.

وحلّاً بمنع إيجاب الانتهاء إلى ما ليس بالاختيار لنفي الاختيار؛ لأنّ ملاك اختيارية الفعل صدوره عن قصدٍ وإرادةٍ، والانتهاء إليه تعالى ـ للزوم انتهاء سلسلة الممكنات إلى الواجب بالذات الذي هو الطريق إلى إثبات الصانع ـ لا يوجب صيرورة الأفعال واجبةً بحيث تتخلّف عن الإرادة كحركة يد المرتعش أو من وقع من شاهق، وكيف يكون كذلك والحال أنّ الوجدان فضلاً عن البرهان شاهد على أنّ الأفعال على قسمين؛ قسمٌ منها يصدر عن قصد وإرادة، وقسمٌ آخر يصدر لا عن التفاتٍ بل ولا عن شعورٍ، ولذا قد تداول المثال لذلك بحركة يد المختار

---

١. في النسخة: مبادي.

وحركة يد المرتعش، فإنّ الأولى من الحركتين حصلت عن مقدّمات اختيارية دون الثانية، ولا أظنّ بالأشاعرة أنّهم ينكرون الفرق بين هاتين الحركتين مع أنّهم من أُولي الإدراك والشعور، وإنّما نظرهم في سلب القدرة عن العباد حسبان كون فعلهم ـ لتسبّبه عن مشيّة[١] اللّه وإرادته ـ خرج[٢] عن اختيارهم.

ويندفع بعدم لزوم كون الفعل الاختياري بجميع مقدّماته اختيارياً، بل يكفي في اختياريته كونه مسبوقاً بالقصد والإرادة؛ بمعنى أنّ الفاعل لو شاء فعل ولو لم يشأ لم يفعل، وهذا موجود في فعل الخلق كحصوله في فعل الخالق.

ودعوى الفرق بين الفعلين في جهتَي الاختيار بالنسبة إلى فعل الباري تعالى والاضطرار في فعل الخلق مدفوعةٌ بما علمت من أنّه بالوجه الذي يكون الفعل اختيارياً إذا صدر عن اللّه تعالى يكون اختيارياً إذا صدر عن العبد، فاتّحاد الجهة ـ أعني انبعاث الفعل الاختياري عن المشيّة والإرادة، وأنّه وتركَه بالإضافة إلى القدرة في مرتبة واحدة ـ قاضٍ باتّصاف الفعل بالاختيار، فإذا ثبت كون العباد مختارين غير مجبورين في أفعالهم، وثبت أيضاً اختلافها خيراً وشرّاً وتفاوتها مُلاءَمةً ومُنافَرة للقوّة العاقلة فلا محالة تتّصف بالحسن والقبح.

ومعلوم أنّ هذا التفاوت في الأفعال حسناً وقبحاً يوجب التفاوت في ناحية الفاعل ممدوحاً ومذموماً عند العقل والعقلاء. والأشاعرة وإن ذهبوا أيضاً إلى اختلاف الأفعال من حيث وصفَي النقص والكمال وأنّ العقل يُدرك حسن العلم وقبح الجهل إلّا أنّهم يُنكرون تعلّق المدح والذمّ والثواب والعقاب من ناحية العقل؛

---

١. كذا في الأصل، وهو المتداول على الألسن، وفي اللغة: المشيئة.
٢. كذا، والصواب ظاهراً: خارجاً.

لشُبهة الجبر وعدم كون فعل العبد منه.

وقد عرفت اندفاعها وأنّ العبد مستقلّ بالفعل عن المشـيّة[١] والإرادة، فـيُمدح لإحسانه ويُذمّ على إساءته، وبذلك أيضاً يستحقّ الثواب والعقاب مع قطع النظر عن الشرع، فإذا ترجّح عند الفاعل الفعل على الترك واختاره مع فرض قـدرته على عدم ارتكابه وكان الفعل ممّا فيه الخير والصلاح استحقّ المدح والثناء، كما أنّه إذا اختار ما فيه الشرّ والفساد يستحقّ اللَوْم والعقاب؛ إذ له أن لا يفعله.

هذا هو الكلام في المقام الأوّل الراجع إلى إثبات التحسين والتقبيح العقليين.

المقام الثاني[٢]

في بيان قاعدة الملازمة المستفادة من قولهم: «كلّ ما حكم به العقل حكمَ به الشرع».

ولا يخفى أنّ هذه القضيّة قد تُساق في قِبال مَن يرى جواز خلوّ الواقعة عن الحكم الشرعي، فيكون المهمّ إثبات الحكم في الواقع لكلّ واقعة من الوقائع من قِبل الشارع قبالاً للنافي له، وقد تُساق في قبال من يرى عدم لزوم المطابقة بين حكم العقل وحكم الشرع، فيكون المقصود من ضرب هذه القاعدة إثبات التطابق بين الحكمين، فالمقام متضمّن لبحثين:

أحدهما بيان أنّه في ما استقلّ العقل بحسنه أو قبحه من الفعل أو الترك هل يلزم على الشارع أو غيره من المولى الحكيم الحكم في مورده بحيث يكون حكم العقل

---

١. مرّ الكلام عنها في تعليقة الصفحة السابقة.

٢. هذا عدل لقوله: «المقام الأوّل» في ص ١١٤.

كاشفاً عن حكمه ودليلاً عليه في مقام الإثبات، فيكون ممّا يُتوصّل به إلى الحكم الشرعي عند فقد الدليل عليه، أو يصحّ أن يُهمله الشارع ولا يحكم في موارد حكم العقل لا موافقاً ولا مخالفاً؟

وثانيهما أنّه على فرض لزومه هل يلزم للشارع أن يكون حكمه على طبق حكم العقل، أو يصحّ له أن يحكم بخلافه؟

وعليه فنقول: أمّا البحث من الجهة الأُولى وهو جواز خلوّ الواقعة عن الحكم الشرعي مع تحقّق ملاك الحكم العقلي في الفعل من الحسن أو القبح، فالحقّ فيه الجواز؛ بمعنى إمكان أن لا يكون للشارع حكمٌ مولوي فعلي، فلا يكفي مجرّد حسن الفعل وقبحه في حصول الداعي إلى الأمر به أو النهي عنه، بل يحتاج في الأمر أو الزجر إلى مصلحة أُخرى موجبة للإرادة أو الكراهة الفعلية، وإلّا فلا يكاد يصدر الأمر والطلب من المولى الحكيم أصلاً؛ وذلك إمّا لعدم المقتضي من عدم استعداد المكلَّف للتكليف والبعث الجدّي كما هو الحال في صدر الإسلام وأوائل البعثة بل وكذلك قبل الإسلام زمن الفترة مع استقلال العقل باللُطف، غير أنّ المصلحة عند الشارع اقتضت عدم البعث أو الجعل كاقتضاء المصلحة غيبة الإمام واختفاء جملة من الأحكام، فالمصلحة تقتضي عدم التصرّف وعدم إيقاع الأُمّة في المشقّة؛ لحدوث عهدهم بالإسلام، مع أنّ أفعالهم مشتملة على المصلحة والمفسدة، أو عدم قابلية الفعل لتعلّق الطلب الفعلي به، كما في عنواني الإطاعة والمعصية الغير القابلتين لتوجيه الأمر والنهي المولوي إليهما، مع أنّ الإطاعة والمعصية ممّا استقلّ العقل فيه بالحسن والقبح، أو أنّه[1] لوجود المانع من العقلي

---

١. هذا عدل لقوله: «إمّا لعدم المقتضي» في السطور السابقة والظاهر زيادة قوله: «أنّه».

والشرعي.

فالأوّل كالمهمّ من الواجبين الذي يُزاحمه الأهمّ، فإنّه مع اشتماله على المصلحة الملزمة لا يمكن للشارع أن يأمر به؛ لوجود المانع عقلاً وهو الابتلاء بالأهمّ، والثاني كما في الصبيّ المراهق الذكيّ فإنّه لم يتوجّه إليه بعث ولا زجر شرعي مع أنّ[1] فعله كفعل البالغ فيه الحسن ومشتملٌ على المصلحة، فظهر أنّ مجرّد حسن الفعل وقبحه[2] ليس يقضي بالتكليف الشرعي ما لم يوجد حسن ملزم [أو قبحه كذلك] في التكليف، وهذا واضح بالوجدان؛ إذ لا يجد المولى العاقل تأثير الصلاح والفساد بمجرّدهما في الإرادة والكراهة الباعثة نحو الفعل أو الترك، بل ربما لا يريد ما فيه الحسن أو يريد ما فيه القبح.

والسرّ فيه أنّ الإرادة الحقيقية كسائر الأفعال تقع عن دواعٍ نفسانية منقدحة في النفس، ومثلها «الكراهة» ولا يكفي في انقداحهما مجرّد حسن الفعل أو قبحه كما هو المشاهد، فإنّ العقلاء لا يريدون الفعل بمجرّد حسنه لو لم يوافق أغراضهم، وإنّما يصدر منهم الفعل تكويناً أو الأمر والنهي تشريعاً إذا كان الداعي هو الغرض العقلائي من صلاح حاله أو حال عبده، وذلك يختلف باختلاف الأحوال؛ فقد يتخلّف عن حسن الفعل وقد لا يتخلّف ويكون صلاح العبد في الإتيان بما فيه الحسن فيؤمر به، وقد لا يكون صلاح حاله في الإتيان به؛ لوجود المانع أو عدم قابلية الفاعل أو الفعل كما عرفت، فليس يلزم أن يكون أمر المولى دائم الموافقة مع حسن الفعل أو قبحه وإنّما اللازم صدور الأمر والنهي عن غرض صحيح، فما

---

١. هذا هو الصواب، وفي الأصل: أنّه.

٢. كذا، والصواب ظاهراً: أو قبحه.

دام لم يوجد الغرض الصحيح لما ترتّب على مجرّد الحسن أمرٌ فعلي.

فإن قلت: إنّ العاقل والمولى الحكيم كيف يعرف نظره عن حسن الفعل أو قبحه فلا يختار الأوّل ولا يكره القبيح في فعل نفسه أو فعل غيره، فلا يبعث نحو الأوّل ولا يزجر عن الثاني، والحال أنّ الحسن والقبح عبارة أُخرى عن استعجاب القوّة العاقلة واستغرابها وأنّهما[1] الإرادة والكراهة، وإنكارهما إنكار للتحسين والتقبيح العقليين، ولو سلّم أنّ الإرادة والكراهة غير الاستعجاب والاستغراب لكن كيف يتخلّف الغرض العقلائي عن اختيار الحسن وترك القبيح؟

قلت: إنّك قد عرفت من مطاوي كلماتنا عدم كون حسن الفعل وقبحه سبباً لإنشاء البعث أو الزجر نحوه، فلا يصير مجرّد الحسن داعياً على الفعل، ولا القبح داعياً على الترك كما يظهر من ملاحظة حال العقلاء في صدور الأفعال عنهم ودأب الموالي مع عبيدهم، فإنّها تتوقّف على ملاحظتهم الجهات الخارجية التي لا دخل لها بالأفعال، فإذا كان في الأمر أو النهي مفسدة لما حصل لهم الداعي إليه وإن كان حسن الفعل على حاله، وكذا الحال في الشارع بل هو لإحاطته بالجهات المُحسّنة للتكليف أولى بمراعاتها، ولذا اكتفى بـ«كلمة التوحيد» أو أقلّ الفرائض في بدو الإسلام مع بقاء الواجبات والمحرّمات على حسنها وقبحها، غير أنّ المصلحة دَعَت إلى عدم إظهارها وإن لم نكن نطّلع عليها، ونحوها كثير من الأحكام التي وقعت مسكوتاً عنها إلى ظهور الحجّة (عج).

فدعوى أنّه كيف يجوز للشارع التخلّف عن الأغراض الصحيحة بتركه ما فيه الحسن واختياره ما فيه القبح يزيّفها أنّه يكفي في رفع الاستغراب وكسر صولة

---

١. في الأصل: انّ هما.

الاستعجاب وقوعُ التخلّف في الشرع قبل البعثة وبعدها؛ لعدم تشريع غالب الأحكام في صدر الإسلام لكُلفة المشقّة، بل وثلّة من الأحكام المودعة عند الأئمّة (ع) إلى أن يظهر الحجّة (ع) كما يؤيّده قوله (ع): **اسكتوا عمّا سكت اللّه عنه، لم يسكت عنه نسياناً**[1]. وكذلك الصادرة عنه (ع) تقيّةً، وذلك لمصلحةٍ في الإخفاء أو مفسدة في الإبداء، فلم يكن في تلك المواقع حسن في الطلب مع أنّ المطلوب مشتمل على الحسن العقلي.

ومن جميع ذلك ظهر أيضاً بطلان دعوى الفرق بين إرادة اللّه تعالى وإرادة العباد، وأنّه لو صحّ التخلّف عن المصلحة فإنّما هو بالنسبة إلى إرادتهم دون إرادة اللّه تعالى؛ لأنّها عبارة عن العلم بالمصلحة، وفي صورة العلم بها كيف تتخلّف عنه الإرادة فلا تنفكّ إرادته تعالى عن حسن المراد.

والوجه في الظهور أنّ الإرادة وإن كانت معدودة من الصفات الثبوتية إلّا أنّ اتّحادها مع العلم بالمصلحة مصداقاً وفي الخارج لا يوجب تأثيره في الإرادة التكوينية أو التشريعية؛ وذلك لأنّ علمه تعالى بالمصلحة ربما يصادف فقد شرط

---

١. أورد صدره ـ أعني قوله: «اسكتوا عمّا سكت اللّه عنه» ـ الشيخ الطوسي في *الخلاف*، ج ١، ص ١١٧ والطبرسي في *المختلف والمؤتلف*، ج ١، ص ٤٣ وابن إدريس في *السرائر*، ج ١، ص ١٣٦ و ٢٣٢ و ٣٨٠ والعلّامة الحلّي في *مختلف الشيعة*، ج ٣، ص ٣٩٠ والشهيد الأوّل في *غاية المراد*، ج ١، ص ٣٠٢ وابن أبي جمهور الأحسائي في *عوالي اللآلي*، ج ٣، ص ٩٦٦ ح ٦١ وغيرهم من الفقهاء في كتبهم الفقهية ونسبوه تبعاً للشيخ الطوسي إلى الأئمّة ـ عليهم السلام. وروي عن عليّ ـ عليه السلام ـ: إنّ اللّه ـ تبارك وتعالى ـ حدَّ حدوداً فلا تعتدوها، وفرض فرائض فلا تنقصوها، وسكت عن أشياء لم يسكت عنها نسياناً لها فلا تكلّفوها. رواه الصدوق في *كتاب من لا يحضره الفقيه*، ج ٤، ص ٧٥، ح ٥١٤٩ وعنه في *وسائل الشيعة*، ج ٢٧، ص ١٧٥، باب ١٢، ح ٦٨ والراوندي في *فقه القرآن*، ج ٢، ص ٣٦٦ وروى نحوه السيِّد الرضيّ في *نهج البلاغة*، ص ٤٨٧، قصار الحكم، الرقم ١٠٥ و*خصائص الأئمّة*، ص ٩٧.

أو وجود مانع عقلي أو شرعي من وجود المزاحم الأهمّ، وقد عرفت جملة من الموارد التي تخلّف حكم الشرع عن حكم العقل، فإذن لا كلّية لقولهم: «كلّ ما حكَم به العقل حكَم به الشرع»؛ إذ من عدم وقوع التكليف شرعاً في الموارد المذكورة يُستكشف عدم حسن التكليف فيها وإن كان الفعل حسناً، فلا تلازم بين حسن الفعل وحسن التكليف، بل لابدّ في حسن التكليف حصول الموجب له حتّى لا يكون لغواً بلا فائدة، فلا العلم بالمصلحة يستلزم الإرادة، ولا المصلحة في الفعل تلازم مصلحة التكليف. نعم، حسن التكليف يوجب وقوعه.

وأمّا جهات الفعل من الحسن والقبح فقد تقتضي حسن توجيه الطلب نحوه وقد لا يقتضي إمّا لفقد شرط أو وجود مزاحم، هذا.

ثمّ إنّ[1] الملازمة العقلية كما تكون منتفيةً بين الحسن العقلي والطلب البعثي كذلك تكون منتفيةً بينه وبين الخطاب الإنشائي؛ لجواز وجود المانع أو عدم الشرط كما في قبل البعثة؛ فإنّ الأحكام فيه لم تكن مُنشأةً مع اشتمال أفعال العباد على المصلحة والمفسدة، بل وبعد البعثة؛ لأنّها أُنشِأت متدرّجة، والكلمة الجامعة هي عدم الملازمة بين الحسن والقبح العقلي وشيء من مراتب الحكم من الاقتضائي والإنشائي والفعلي؛ فإنّها كلّها تكون تابعة للأغراض والدواعي.

فما في تقريرات بحث شيخنا العلّامة الأنصاري (قده)[2] من دعوى ثبوت الملازمة بين الحسن العقلي والحكم الشرعي الفعلي دون حكمه الاقتضائي فلا وجه لها.

---

١. في النسخة: إنّه.

٢. *مطارح الأنظار*، ج ٢، ص ٣٤٠ ـ ٣٤١.

المقام الثالث[١]

في البحث عن الجهة الثانية ـ أعني جواز عدم مطابقة حكم الشرع لحكم العقل وجواز أن لا يُلزِم الشارع بفعل ما فيه المصلحة الملزمة عقلاً وبترك ما فيه المفسدة، بل ربما يأمر بالأوّل ندباً وينهى عن الثاني تنزيهاً.

والوجه فيه يلوح ممّا حقّقناه في المقام الثاني من عدم سببية المصلحة والمفسدة في الفعل للتكليف به، وإنّما التكليف الشرعي يتبع الغرض والداعي العقلائي، وذلك قد تُوافق المصلحة في المكلَّف به فيقع مورد البعث، وقد تُخالفها فلا يراد الفعل إلّا على جهة الرجحان من دون اللزوم، فلا تأثير لحسن الفعل في حسن الخطاب بالإيجاب؛ لجهةٍ مانعة وإن كان له تأثير في مدح الفاعل أو ذمّه.

هذا في مرحلة الثبوت، وأمّا مقام الإثبات فيمكن استظهاره من الأخبار الآمرة بعبادة الصبي المميّز[٢] بناءً على أنّ عباداته شرعية مندوبة، فإنّه ـ بعد عدم الفرق عند العقل في الفعل وحسنه بين صدوره عن البالغ وغيره، ومع ذلك لم يكلّفه الشارع بإيجاب أو تحريم ـ كان مورده من موارد التخلّف بين اللزوم العقلي والإلزام الشرعي، وعدم كفاية ما في الفعل من الصلاح والفساد للأمر والنهي الإلزاميين، وإلّا لصدر منه سبحانه ولانعكس في نفس النبيّ (ص) أو الوصيّ، والمعلوم خلافه. ولا بأس به بعد ورود التخلّف كما في موارد الحرج أو الضرر الموجب لرفع التكليف امتناناً بناءً على عدم خلوّ الوقائع عن أحد الأحكام

---

١. هذا هو الصواب، وفي الأصل: «الثاني» وهو عدلٌ لقوله: «المقام الأوّل» في ص ١١٤.

٢. راجع *وسائل الشيعة*، ج ٤، ص ١٨، باب (٣) في استحباب أمر الصبيان بالصلاة لستّ سنين أو سبع وج ١٠، ص ٢٣٣، باب (٢٩) في عدم وجوب الصوم.

الخمسة؛ ضرورةَ عدم تحقّق المنّة لولا رفع الكُلفة والمشقّة برفع منشأها. ونحوها الأوامر الواردة استحباباً بزيارة مولانا الحسين (ع)[1] مع اشتمالها على مصلحة فائقة على مصلحة الواجب، ولعلّ الوجه في عدم الإلزام بها تسهيل الإتيان إليها[2] طول العمر أو الإتيان بها بالطوع والرغبة اعتناءً بحقّه (ع) وأنّه (ع) عبرة كلّ مؤمن ومؤمنة.

هذا في صحّة انفكاك الإلزام العقلي عن الإلزام الشرعي وتخلّفه عنه ثبوتاً وإثباتاً.

بقي مطلب آخر، وهو أنّ الفعل إن لم يكن متّصفاً بالحسن أو القبح عقلاً ولا مشتملاً على مصلحة أو مفسدة فهل يصحّ من الشارع توجيه التكليف نحوه فعلاً أو تركاً أو لا يصحّ كما هو الأصحّ عند العدلية؛ للزوم كون المكلَّف به ذا خصوصية موجبة للأمر به أو النهي عنه، وإلّا لزم الجزاف الممتنع على الشارع.

نعم، يمكن أن لا تكون تلك الخصوصية ممّا تقتضي الإيجاب والإلزام وإن كانت تقتضيه لو انضمّت إليها خصوصية زائدة، كما يمكن أيضاً أن تكون مقتضية له ولكن لا يوجبه لأجل مانعٍ عن إيجابه في الفعل أو الفاعل، فأصل المصلحة في موارد التكليف لازمة وما قد مُنع عنه هي الملازمة؛ لإمكان أن لا يُلزم الشارع بما ألزم به العقل، لكنّه إذا ألزم به فلابدّ من وجود المصلحة، وإلّا لزم الجزاف والترجيح بلا مرجّحٍ، هذا.

---

١. راجع *وسائل الشيعة*، ج ١٤، ص ٤٢١، باب (٣٧) في تأكّد استحباب زيارة الحسين بن علي ـ عليهما السلام ـ ووجوبها كفاية.

٢. كذا، والصواب ظاهراً: «بها».

وربما يُتوهّم خلاف ما ذكرناه من القول بعدم الملازمة بين الإلزام الشرعي واللزوم العقلي بحسبان كفاية المصلحة في نفس التكليف وحسنه في جعله مع خلوّ المكلَّف به عنه، وهذا منه يرجع إلى نفي كلّية «كلّ ما حكم به الشرعُ حكم به العقلُ» وجواز التفكيك والحكم بعدم لزوم تبعية الأحكام الشرعية للمحسّنات الذاتية أو الطارية والمصالح النفس الأمرية.

واستدلّ عليه بمثل الأوامر الامتحانية والأوامر الصادرة عن تقيّةٍ والأحكام الظاهرية والتكاليف المتعلّقة بالعبادات، فإنّ جميع ذلك تكاليفُ حقيقيةٌ مع أنّ متعلَّقاتها خالية عن المصلحة بل بعضها مشتمل على المفسدة، وهذا في غير الأخير واضح. وأمّا فيه فلامتناع أخذ قصد القُربة في متعلّق التكليف؛ لتوقّفه على الأمر، فلو توقّف عليه لزم الدور، وبدون النيّة وقصد امتثال الأمر لا يكون الفعل ذا مصلحة وإلّا لما احتيج في حسنه إلى النيّة فلا حسن قبل التكليف، وإنّما يحسن بعده فلم يتفرّع حسن التكليف على حسن الفعل، هذا.

والذي يدلّ على بطلان هذه الدعوى وما أُقيمت من الحجّة عليها هو أنّ الأوامر الامتحانية ليست بتكاليفَ حقيقية كي يكون متعلَّقها مطلوباً واقعاً ومراداً جدّاً وإلّا لما كان للبداء وإظهار ما خفي معنىً. وإنّما هي أوامر صورية ـ بمعنى إظهار المطلوبية بداعي الامتحان ـ، ومع ذلك يلزم اشتمال المُمتحَن به على خصوصيةٍ يحصل بها الامتحان نظيرَ ذَبح الولد في حقّ إبراهيم (ع) الذي هو من مشاقّ الأُمور، ففي هذه الصورة لم ينفكّ الأمر الصوري عن المصلحة والخصوصية الامتحانية في الفعل المأمور به.

ومثلها التكاليف الواقعة بداعي التقيّة؛ إذ الاتّقاء عن الأعداء تارةً في نفس

التكليف والأمر بالشيء كما في الأمر بالوضوء تقيةً على طريق القوم حِقناً للدم وإن لم يقع الفعل في الخارج كما في خبر عليّ بن يقطين وأمره الإمام (ع) بالوضوء بذلك النحو[١]، وأُخرى في الفعل الذي يؤمر به اتّقاءً، وحينئذٍ لا محيص عن الالتزام بالمصلحة في المكلَّف به لأجل ذلك العنوان الطاري عليه، فمتى ارتفعت التقيّة ارتفعت المصلحة الطارية، هذا.

وأمّا الأوامر الطريقية فإن قلنا بأنّ مؤدّى أدلّة اعتبار الطرق والأمارات الشرعية جعل الحجّية فليس في صورة التخلّف عن ذي الأمارة حكمٌ شرعي حتّى يلزم رعاية المصلحة في متعلّقه؛ إذ لا معنى لجعل الحجّة إلّا تنزيل الحجّة المجعولة منزلة الحجّة العقلية المنجعلة من تنجّز الواقع عند الإصابة والعذر عند المخالفة، كما هو الحال في القطع والظنّ عند الانسداد.

وأمّا إن قلنا بأنّ مقتضى أدلّة اعتبارها جعلها طريقاً يُسلك بها إلى الواقع؛ لغلبة الوصول بها إليه فمن المعلوم حينئذٍ[٢] أنّها [إن] تخلّفت عن الواقع لا محبوبية أصلاً في مؤدّاها.

نعم على القول بالسببية والموضوعية وأنّ مؤدّاها أحكام شرعية فلا محالة لا تخلو تلك الأحكام عن المصلحة بحيث تكون غالبة على المصلحة النفس الأمرية، فيكون إخبار العادل موجباً لحدوث مصلحة في ما أخبر بوجوبه بعنوانه الطاري، فلا ينفكّ حينئذٍ الحكم الظاهري الفعلي عن الحسن العارضي. ولزوم محذور اجتماع الحكمين أو اجتماع المصلحة والمفسدة في المؤدّى بعنوانين قد

---

١. *الارشاد*، ج ٢، ص ٢٢٧ ـ ٢٢٩ وعنه في *وسائل الشيعة*، ج ١، ص ٤٤٤، باب ٣٢، ح ٣.
٢. كذا، والظاهر زيادتها.

أسمعناك التفصّي عنه في حجّية الظنّ[١]، هذا.

وجميع ما ذكرناه في أدلّة الطرق يجري في الأُصول وإن كان الظاهر منها جعل الحكم في مثل قوله (ع): «كلّ شيء لك حلال حتّى تعرف أنّه حرام»[٢]؛ لظهوره في الترخيص الفعلي في موضوع الشكّ، وكذلك قوله (ع): «لا تنقض اليقين بالشكّ»[٣].

وعلى أيّ حالٍ فالاستدلال بما ذُكر في غير محلّه، فحينئذٍ تتمّ الملازمة بين حكم الشرع وحكم العقل وأنّ ما ألزم به الشارع هو الملزم[٤] به عقلاً.

وأمّا الأوامر العبادية، فالتحقيق أنّ النيّة وقصد الامتثال والإطاعة خارجة شرعاً عن حقيقة العبادة، وإنّما هي بحكم العقل حيث أحرز عدم حصول الغرض من الفعل العبادي بأيّ نحوٍ اتّفق كما في الفعل التوصّلي، فيستقلّ بلزوم إتيانه على نحوٍ يحصل به الغرض منه، وهو منحصر في الإتيان بالعبادة بقصد الإطاعة، مع ما فيها من المصلحة بحيث لا تحصل ولا تُستوفى إلّا مع الإتيان بقصد القربة، فلم ينفكّ حُسن التكليف عن حُسن المكلّف به؛ لتعلّق الأمر بالفعل الراجح على أن يؤتى به بقصد رجحانه إن اكتفينا بهذا القصد الإجمالي في الفعل العبادي، وإلّا فنقول: إنّ في مثل الصلاة مصلحةً ليست في غيرها من التوصّليات، وإلّا لزم الجزاف في أمر المولى. ولكنّ الغرض الأوفى والمصلحة الأتمّ مثل «الزّلفى»

---

١. لم تصل نسخة منها إلينا.

٢. قد سبق في ج ٣، ص ١٦.

٣. قد سبق في ج ٣، ص ٢٢١، ٢٥٠، ٢٧١، ٢٧٨، ٢٨٠.

٤. في الأصل: الملزوم.

وكونها «معراج المؤمن»، أو «الناهية عن الفحشاء»[١] لايكاد يحصل منها إلّا بإتيانها بقصد العبودية والتقرّب إلى اللّه تعالى.

فظهر أنّ الحقّ في العبادات خروج «النيّة والتميز وقصد الوجه» ونحوها ممّا له دخل في حصول الغرض منها عن حقيقتها شطراً أو شرطاً شرعاً، وإنّما هي من أنحاء الإتيان المستقلّ بها العقل. وإن أردت معرفة ذلك فافرض الأوامر توصّلية، فإنّ المأمور به فيها قد يوجد من غير قصد ولا إرادة فلا مثوبة ولا عقوبة، وأُخرى توجد مع الإرادة وقصد القربة الموجب للثواب على الطاعة، فهل يكون القصد حينئذٍ ممّا له دخل شرعاً في متعلّق الأمر التوصّلي؟! كلّا، ونحوه الأمر العبادي لكنّه مع تفاوت بينهما في أنّ قصد القربة معتبر في المأمور به بحكم العقل في الأمر التعبّدي، فلابدّ منه في مقام الإطاعة تحصيلاً للغرض، دون الأمر التوصّلي إلّا إذا أُريد امتثاله؛ فإنّ اعتباره حينئذٍ إنّما هو بحكم الشرع خاصّةً، هذا.

تتميم

قد عرفت مستقصىً أنّ الأفعال بنفسها مع قطع النظر عن الشرع ليست على حدٍّ سواء، بل تختلف من حيث الحسن والقبح عقلاً، فهل هي كذلك بذاتها أو أنّها مختلفة بالوجوه والاعتبار الحسنة أو القبيحة؟ وإن كان حسنها أو قبحها ذاتياً؛ للزوم انتهاء ما بالعرض إلى ما بالذات فلا يصحّ أن تكون تلك العناوين حسنة أو قبيحة لأجل عروض بعض الأوصاف الحسنة أو القبيحة عليها حتّى يتسلسل، فمثل «ضرب اليتيم» إذا وقع تأديباً يكون حسناً عند العقل والعقلاء، وإذا وقع

---

١. قد سبق في ج ١، ص ٢٤٦ إلّا قوله: «كونها الزلفى» ولم نعثر عليه في المصادر.

إيذاءً وتعذيباً وقع قبيحاً عقلاً، لكنّ وصفَي التأديب والتعذيب يكون اتّصافه[1] بالحسن والقبح ذاتياً، فـ«الإيذاء» الذي هو من الظلم غير قابل لعروض جهة محسّنة عليه، كما أنّ «التأديب» الذي قسم من الإحسان لا يكاد يكون قبيحاً.

وبما ذكرنا يُجمع بين القول بأنّ حسن الأفعال وقبحها ذاتي مطلقاً وبين القول بأنّهما بالوجوه والاعتبار وإنّما الأفعال بعناوينها على ما هي عليها، فحينئذٍ يكون الخلاف في المسألة من هذه الجهة لفظياً، فالقائل بأنّهما ذاتيان يريد أنّهما ذاتيان للأفعال الموجودة في الخارج بما لها من الحدود والقيود في ظرف الوجود، هذا فافهم ذلك.

هذا آخر ما تلقّيناه من بحث شيخنا الأُستاد المعظّم ـ أدام اللّه أيّام إفاضاته ـ في النجف الأشرف، تحريراً بقلم الأحقر المؤلّف محمّد حسن الموسوي الطباطبائي، والحمدُ للّه أوّلاً وآخراً، ويتلوه إن شاء اللّه تعالى ذكر ما يتعلّق بـ«الاجتهاد والتقليد».

---

١. كذا، والصواب ظاهراً: اتّصافهما.

[الاجتهاد والتقليد]

بسم الله الرّحمن الرّحيم

المقصد التاسع
في الاجتهاد والتقليد

وفيه مباحث:

المبحث الأوّل في الاجتهاد

وهو لغةً افتعال من الجُهد بمعنى تحمّل المشقّة.

وفي الاصطلاح عُرِّف بتعاريفَ؛ فعن الحاجبي والعلّامة (ره)[1] أنّه استفراغ الوسع في تحصيل الظنّ بالحكم الشرعي.

وعن غيرهما[2] أنّه مَلَكة يُقتدر بها على استنباط الحكم الشرعي الفرعي من الأصل.

والظاهر عدم الفرق بين التعريفين؛ فإنّ الأوّل صحيح بالنظر إلى الفعلية، والثاني وقع بالنظر إلى القوّة الحاصلة، فلا ضير في الإطلاق على القسمين.

ثمّ إنّ تطويل الكلام في النقض والإبرام والإيراد بعدم الانعكاس والاطّراد ـ كما وقع ممّن زبر وسطّر ـ في غير محلّه؛ لما ذكرنا مراراً ونبّهنا عليه من أنّ هذه

---

١. كما عنهما في *زبدة الأُصول*، ص ١٦٠.

٢. *زبدة الأُصول*، ص ١٥٩ وعنه في *مفاتيح الأُصول*، ص ٥٦٨.

التعاريف ليست حدوداً حقيقية على ما هي عليها في علم الميزان، بل ولا هي [رسوماً]؛ لأنّها متوقّفة على الوقوف على حقائق الأشياء ومعرفة كُنهها والاطّلاع على الذاتيات المائزة لها عن غيرها، وأنّى ذلك إلّا لخالقها؟! نعم لأرباب الفنون تعاريفُ لفظية؛ لغرض الإشارة إلى المعرَّف بما يُحرَز أو يُلتَفت إليه في الجملة ببعض وجوهه نظيرَ ما يقع من أهل اللُغة في تفسيرهم الألفاظ التي ليست إلّا مبدّلة[١] بألفاظٍ أُخر مثلها، ولذا يقع التعبير منهم بالأعمّ تارةً أو الأخصّ أُخرى، بل قد يكون التعريف بما هو أخفى.

فإطناب الكلام في كلّية هذه الأبواب خالٍ عن الصواب، هذا. ومع ذلك كان الأصحّ تبديل لفظ «الظنّ بالحكم الشرعي» في تعريف العلّامة (ره) والحاجبي بـ«الحجّة على الحكم»؛ لأنّ الدليل الذي يُستنبط منه الحكم قد لا يفيد الظنّ [شخصاً] ولا نوعاً، كما أنّه قد يفيد القطع أو ما يقرب منه، ومع ذلك يكون من مباني الاجتهاد ومدارك الاستنباط.

فالذي هو المناط في الاجتهاد فعلاً أو قوّةً الاقتدار على تحصيل الحجّة المؤدّية إلى الحكم الشرعي، لا الظنّ حتّى عند القائل بحجّيته مطلقاً أو حال الانسداد؛ فإنّ اعتباره حينئذٍ لكونه من مصاديق «الحجّة» وإن كانت عقلية بناءً على الحكومة، وبذلك يرتفع الخلاف بين أصحابنا من الأُصوليين والأخباريين؛ إذ لايُظنّ بالأخباريين أنّهم يُنكرون وجوب تحصيل الحجّة الشرعية على الأحكام الإلٰهية ووجوب العمل بتلك الحجّة، وكون الأخبار عندهم مقطوع الصدور لا يخرجها عن أنّها «حجّة»، والنزاع في تعيين الحجّة وتشخيص صغراها

---

١. كذا، والصواب ظاهراً: «الذي ليس إلّا تبديل الألفاظ» بدلاً من «التي ليست إلّا مبدّلة».

لا اختصاص له بالأخباري والأُصولي، بل وقع النزاع مثل ذلك أيضاً بين الأُصوليين؛ لأنّ جماعة منهم ذهبوا إلى عدم حجّية الخبر الواحد[١]، وجماعة منهم أنكروا حجّية ظواهر القرآن، وجماعة قالوا بحجّية الإجماع المنقول والشهرة وأنكرها آخرون، ولقد وقع الخلاف بين الأخباريين أيضاً في كمّية «الحجّة» وكيفيتها ببعض الخصوصيات.

فالخلاف في تعيين الصغرى لا يقدح في الاتّفاق على أصل الاجتهاد وتحمّل المشقّة في تحصيل الحجّة الشرعية عيناً أو كفائياً من غير إيجاب التفرقة بين الفرقة الحقّة، وإنّما الأُصوليون كالأخباريين يوجبون الرجوع إلى الأخبار؛ لاستنباط الأحكام، ففي كلّ واقعة وحادثة قام على حكمها دليل من الأخبار والسُنّة يأخذون به ومع الفقد أو المعارضة وعدم التمكّن من الترجيح بالرجوع إلى الأخبار العلاجية يراجعون الأخبار المطلقة الحاكمة بالإباحة والحلّية في الوقائع المشكوكة مثل قوله (ع): **كلّ شيء لك حلال حتّى تعرف أنّه حرام**، وقوله (ع): **كلّ شيء مطلق [حتّى] يرد فيه نهي**، وقوله (ع): **الأشياء كلّها على هذا حتّى يستبين**، وقوله (ع): **لا تنقض اليقين بالشكّ بل انقضه بيقينٍ آخر**[٢] وأمثال ذلك، فهل يُقال أو يتوهّم الفرق بين الأُصوليين والأخباريين في لزوم استنباط الأحكام عن مبانيها وإعمال ما يتوقّف عليه الاستنباط من القواعد العقلية، أو اللفظية في باب الأوامر والنهي[٣] واستفادة الوجوب أو الحرمة، أو حمل المطلق على المقيّد أو العامّ على

---

١. كذا، وهو من باب الوصف بحال متعلّق الموصوف والأولى: خبر الواحد.

٢. قد سبقت الأحاديث كلّها في ج ٣، ص ١٦ ـ ١٧ و٢٤ وج ٤، ص ١٣ وج ٣، ص ٢٢١ و٢٥٠.

٣. كذا، والأولى: «النواهي».

الخاصّ، أو الجمع الدلالي بين الخبرين المتعارضين أو الطرح عند التكافؤ أو التخيير حسب ما هو المدلول عليه بالأخبار العلاجية.

وبذلك يظهر عدم الفرق بين الأُصولي والأخباري في جهة الاجتهاد.

وأمّا مسألة التقليد فأيضاً لا اختلاف بين الطرفين؛ لوجوب رجوع الجاهل بالحكم الشرعي إلى العالم به. وهل يُعقل إنكار ذلك من الأخباري فضلاً عن قوله بحرمته؟! أم هل يجوز للعامّي العاجز عن فهم معنى منطوق الحديث، أو الوقوف على معارضه، أو تشخيص مجمله عن مبيّنه، أو صحيحه عن سقيمه أن يسلك غير مسلك التقليد؟! والحال أنّه لا طريق إلى استعلام الأحكام إلّا الرجوع إلى العالم بها، فحينئذٍ لا معنى للتشاجر.

وإنكار الأخباري هذا المعنى عن الأُصولي ـ بعد اتّفاقهما على كبرى لزوم الاجتهاد وتحصيل الحجّة على الأحكام الإلٰهية وكذلك على كبرى لزوم التقليد ورجوع العامّي إلى العالم في تكاليفه ـ وإباء الأخباري عن تسمية مثل ذلك «اجتهاداً أو[1] تقليداً» لا يقدح بعد مساعدة الدليل وأنّه لا مشاحّة في الاصطلاح.

---

١. كذا في الأصل لا الواو.

المبحث الثاني

في تقسيم الاجتهاد

وهو ينقسم إلى قسمين: مطلق ومتجزٍّ[١].

أمّا القسم الأوّل ـ أعني الاجتهاد المطلق ـ فهو ما يُقتدر به على تحصيل الحجّة على الأحكام الشرعية الفرعية من الأدلّة العلمية أو الأمارة المعتبرة شرعاً أو الأُصول العملية عند فَقْد الدليل.

ولا إشكال في إمكان الاجتهاد بهذا المعنى ووقوعه أيضاً، وعدم التمكّن أحياناً من تعيين الأحكام الواقعية والوقوف عليها ليس لقصورٍ في جهة الاجتهاد وقلّة الاطّلاع وندرة الفهم، وإنّما هو لعدم مساعدة الدليل عليها مع مساعدتها على أحكام فعلية ظاهرية يخرج المجتهد بسببها عن التردّد والتحيّر في حكم الواقعة.

وكما لا إشكال في ذلك لا إشكال في جواز العمل بمثل هذا الاجتهاد والعلم الشرعي لمن اتّصف به، فيكون اجتهاده حجّة عليه، وأمّا غيره فجوازُ رجوعه إليه والأخذ برأيه وجعله طريقاً يوصِله إلى ما وجب عليه وعدمُه فمبنيٌّ على أنّ المجتهد ممّن يرى انفتاح باب العلم والعلمي بالأحكام، فيُرجع إليه دون من يرى انسداد بابهما، فإنّ جواز الرجوع إليه في ما انسدّ عليه مشكل وإن كان معذوراً في عمل نفسه إذا أخذ بالظنّ الانسدادي القاطع للعذر.

وبالجملة، لا إشكال في صحّة رجوع الجاهل إلى العالم في معرفة الحكم الشرعي إذا فُرض انفتاح باب العلم والعلمي.

---

١. في النسخة: متجزّي.

ودعوى الأخباري عدم جواز الرجوع إلى الظنّ مطلقاً في عمل نفسه وعمل مقلّده؛ للآيات الناهية عن العمل بالظنّ أو بغير العلم، والأخبار الدالّة على ذلك أيضاً وعلى عدم جواز القول بغير العلم خارجةٌ عن مفروض المسألة؛ لأنّ الظنّ والرأي والقول بغير العلم المذمومة في الكتاب والسُنّة يُراد منها القياس والاستحسان والتخريجات الوهمية في قِبال الشريعة كما هو المتعارف والمعتاد عند العامّة أُصولاً وفروعاً، فأحلّوا أو حرّموا ما لم يرضَ به اللّه تعالى، وأين هذا من الأخذ بظواهر الأخبار ومداليل الآثار كما هو المعنيّ به من «الاجتهاد» عند أصحابنا، فمن حصل الحكم عنده بطريق العلم أو الظنّ الخاصّ لزم اتّباعه دون من حصل له الظنّ بالحكم بمقدّمات الانسداد؛ فإنّ الأخذ برأيه حينئذٍ في غاية الإشكال بل منع؛ لأنّه ليس من رجوع العامّي إلى العالم وإنّما هو رجوع الجاهل إلى مَن هو مثله وإن كان معذوراً في ما ظنّه من الحكم. ودليل جواز التقليد حتّى مثل السيرة وبناء العقلاء، وعمل المتشرّعة يقضي بجواز الرجوع إلى العالم لا إلى غيره، ومقدّمات الانسداد لا تقتضي أزيد من حجّية الظنّ على الظانّ الذي هو المجتهد لا على غيره مع عدم ظنّه ولو قيل بحجّيته في حقّه، فإنّما هي بمعونة دليل آخر ـ لو كان ـ غيرِ أدلّة التقليد من الإجماع المركّب والقول بعدم الفصل أو السيرة القطعية قديماً وحديثاً على الأخذ بفتوى المجتهد مطلقاً وإن كان مبنى فتواه الظنّ المطلق، ودون إثباته خرط القتاد؛ لأنّ مسألة الانسداد من حوادث الأزمنة المتأخّرة عن زمان المعصوم (ع) فكيف بإجماع الصحابة على جواز الرجوع إلى العالم الذي انسدّ عليه طريق العلم والأمارة المعتبرة.

ودعوى قيام السيرة من الإمامية في تمام الأزمنة من الصدر الأوّل إلى أمثال

هذه الأزمنة المتأخّرة على الرجوع إلى المجتهد مطلقاً فتكون ظنونه المطلقة كالظّن الخاصّ معتبرةً عند الشارع، ممنوعةٌ؛ إذ من المعلوم خلافها؛ لما نرى منهم عدم الرجوع إلى مَن أذعن من نفسه عدم العلم والمعرفة بالحكم مع وجود غيره من ذوي المعرفة والدراية.

والقولُ بصدق «العالم» على من أفتى عن مدركٍ ظنّي غفلةٌ واضحةٌ عن أنّ المراد من «العالم» الذي هو مرجع التقليد هو العارف بالحكم الشرعي الواقعي أو الظاهري دون مَن جهِل الحكمَ كذلك، ولا سبيل له إليه كما هو مفروض باب الانسداد وحجّية الظنّ المطلق، وعليه فلا مجوّز للرجوع إليه في ما كان مدركه الظنّ الانسدادي مع فرض وجود غيره من الطريق الموصِل له إلى الواقع من فتوى العالم[1] الذي انفتح باب العلم والعلمي [عليه].

نعم، في ما إذا انسدّ الطريق على العامّي بحيث اقتضى جريان مقدّمات الانسداد في حقّه كانت نتيجته حجّية الظنّ في حقّه أيضاً كالمجتهد، لكن إثبات ذلك أيضاً مشكل؛ لتوقّفه على انحصار المجتهد في واحد، وعدم تمكّن العامّي من الاحتياط أو تعذّره، وعدم قيام الدليل عند المقلّد على عدم وجوب الاحتياط مع التعسّر كأن كان الواجب عقلاً عنده مع عدم التعسّر وإلّا فلا وجوب، هذا.

وما ذكرنا من عدم جواز الرجوع إلى المجتهد المنسدّ عليه طريق الاستنباط من العلم أو الظنّ الخاصّ، لا يُفرّق فيه بين تقريري الحكومة والكشف إلّا ما قد يُتوهّم على تقرير الكشف من صيرورة الظنّ شرعاً من الظنون الخاصّة التي قامت على اعتبارها بالخصوص أدلّة معتبرة، وليس كذلك؛ للفرق الواضح بين الظنّ

---

١. في النسخة: العلم.

الخاصّ والظنّ المطلق؛ فإنّ حجّية الأوّل إنّما هي بالدليل المعتبر من الشرع من قول «صدّق العادل» مثلاً الشامل لعامّة المكلّفين. غاية الأمر أنّه ينوب المجتهد مناب المقلّد في استظهار حجّيتها من الدليل ودفع المعارض واستنباط الأحكام منها، وهذا بخلاف الظنّ المطلق التي كانت حجّيتها نتيجة المقدّمات، فإنّه وإن انتهى إلى الحجّية الشرعية وحكم الشارع بحجّيته ولكن في خصوص الظانّ المنسدّ عليه الطريق إلى الحكم لا مطلقاً حتّى لمن لم ينسدّ عليه طريق الوصول إلى حكم الشارع، فلا يقاس هذا الظنّ بالظنون الخاصّة التي هي مدلول الأمارة المنصوبة شرعاً لإدراك الواقع.

فالظنّ الحاصل من مقدّمات الانسداد يكون حجّة عقلية بناءً على الحكومة، أو شرعية بناءً على الكشف لمن حصل عنده دون غيره، ومقدّمات الانسداد لا تقتضي أزيد من حجّية الظنّ في حقّ الظانّ به، وجواز رجوع الغير إليه لمّا كان خلاف الأصل يحتاج إلى الدليل، وعدم الدليل على الجواز يكفي في عدم جوازه، وأدلّة التقليد لا تساعد على جواز رجوع المقلّد إلى المجتهد في ما يختصّ حجّيته به.

والقولُ بأنّه معدود من «أهل الذكر» فيعمّه قوله تعالى: ﴿فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾[١] مدفوعٌ؛ وذلك لفرض جهله بالحكم واقعاً وظاهراً وعجزه عن الوصول إليه، فيحكم العقل بأنّ أقرب الطرق إليه العمل بمظنوناته دون مشكوكاته وموهوماته. وأمّا أنّه أقرب الطرق في حقّ مقلِّده فلا؛ لعدم استقلال العقل بذلك، بل المعلوم خلافه وهو الرجوع إلى من انفتح له الطريق وعرف الحكم الواقعي أو

١. النحل (١٦): ٤٣، الأنبياء (٢١): ٧.

الظاهري.

ودعوى أنّ الظنّ الانسدادي حاله حال العلم الوجداني بملاك أنّه حجّة قاطعة في حقّ العالم فيجب عليه اتّباعه بحكم العقل ويرجع إليه مقلّده، وكذلك الظنّ في حال الانسداد؛ فإنّه أيضاً حجّة قاطعة، فيُعذر صاحبه فيه وإن تخلّف عن الواقع، مدفوعةٌ؛ وذلك لاندراج المجتهد العالم بالحكم الشرعي واقعاً أو ظاهراً في عِداد «أهل الذِّكر»؛ لانفتاح باب العلم له بخلاف من انسدّ عليه فإنّه «جاهل»، ولذا لو سئل عنه[1] [عن] الحكم الشرعي الواقعي أو الظاهري لأجاب بأنّه لا يعلم.

ولا يرد النقض عليه بالأُصول العملية؛ لأنّ رجوع المقلّد فيها إلى المجتهد في الموارد المشكوكة من رجوع الجاهل إلى مثله، وذلك لأنّه في غير محلّه.

أمّا النقلية من تلك الأُصول فلأنّ مؤدّاها هو الحكم الفعلي من الحلّية والإباحة بالنسبة إلى بعضها، وجعل الحكم المماثل بالنسبة إلى بعضها الآخر كما في موارد «الاستصحاب»، فالمجتهد المنتهي أمره إليها عالم بما أدّت إليه الأُصول من الحكم الشرعي الفعلي بمقتضى قوله (ع): «كلّ شيء لك حلال»، وقوله: «لاتنقض اليقين بالشكّ»[2]، فلا يكون من الرجوع إلى الجاهل.

وأمّا الأُصول العقلية كـ«البراءة» المستندة إلى حكم العقل بقبح العقاب بلا بيانٍ والمؤاخذة بلا برهانٍ فحيث كان موردها عدم البيان بعد الفحص واليأس عن البيان والعامّي يعجز عن مثل ذلك، صحَّ الرجوع فيه إلى العالم؛ لأنّ عدم الاطّلاع في ظرف الفحص من وظيفته، كالبيان فيرجع إليه في ظرف النفي كما يرجع إليه

---

١. كذا، والظاهر زيادتها؛ لأنّ الضمير مستترٌ في «سئل» وهو نائب فاعل.

٢. قد سبق الحديثان في ج ٣، ص ١٦ ـ ١٧ و٢٢١ وفي غيرها من الصفحات.

في جانب الإثبات؛ لاطّلاعه بموارد الأحكام وقيام الحجّة وعدمه، وأنّ الواقعة الكذائية فيها البيان شرعاً أو لا بيان فيها، فحينئذٍ إن لم يلتفت المقلّد إلى أنّ حكم العقل مع عدم البيان البراءةُ، والمجتهد ملتفت إليه كان اللازم الرجوع إليه، وأمّا إن التفت واستقلّ بالبراءة فالمتّبع عقله ولو خالف عقل مجتهده، وإن لم يستقلّ عقله بالبراءة بعد الالتفات واحتمل العقوبة كان اللازم عليه الاحتياط.

وأمّا الاحتياط العقلي في موارد العلم الإجمالي فاللازم رجوع العامّي إلى المجتهد في قيام الحجّة الشرعية على تعيين الواجب في أحد الطرفين من المتباينين أو الأقلّ والأكثر أو أنّ تكليفه الاحتياط كما أنّه تكليف مجتهده.

نعم، لو التفت المقلّد إلى الواقعة ولم يستقلّ عقله بالاحتياط؛ لعدم احتمال العقاب بعد الجهل بالمكلّف به لم يكن له[1] إلزام بمتابعة المجتهد وإنّما يتّبع ما استقلّ به عقله، هذا.

وأمّا الاحتياط الصادر عن المجتهد في غير موارد العلم الإجمالي فلا إلزام بالرجوع إليه بعد عدم كونه من الفتوى، وإنّما وقع لمحض تردّد المجتهد في المسألة؛ ولذا يجوز للمقلّد العدول عنه والرجوع إلى من يعلم.

هذا[2] بناءً على جريان مقدّمات الانسداد في الفروع خاصّةً دون الأُصول، وأمّا إذا عمّمناها وأجريناها في القواعد الأُصولية كأن أدّت إلى حجّية خبر الثقة فالتحقيق عدم جواز الرجوع إلى المجتهد في ما استقرّ عليه ظنّه من حجّية خبر

---

١. كذا، والصواب ظاهراً: عليه.

٢. كتب بعده في النسخة ما يلي ثمّ شطب عليه: «في الرجوع إلى المجتهد المطلق في فتاواه، وأمّا الرجوع إليه في أحكامه وقضائه».

الثقة والفتوى على طبقه.

والقولُ بجوازه ـ لقيام الحجّة الشرعية؛ أعني الخبر على فتواه وإن كان مدرك حجّية خبره الظنَّ المطلق، فهو رجوع إلى العالم دون الجاهل ـ مدفوعٌ بأنّ قضيّة مقدّمات الانسداد مطلقاً في الفروع والأُصول حجّية الظنون المطلقة في حقّ الظانّ دون غيره، وليس المظنون الحجّية[1] في المسألة الأُصولية إلّا كـمظنون الحـرمة، فكما أنّ الظنّ بالحرمة من تلك المقدّمات لا يُتّبع إلّا لمن انسدّ عليه طريق العلم والمعرفة، كذلك الظنّ بحّجية خبر الثقة؛ لقصر حجّيته على الظانّ بها خاصّةً.

وأمّا مقايسة[2] «الظنّ بالحجّة» بـ«القطع بها» [فـ]قد عرفت الجواب عنها.

هذا في عدم نفوذ فتوى المـجتهد المـنسدّ عـليه بـاب العـلم والعـلمي فـي حقّ العامّي.

وأمّا نفوذ حكمه وقضائه إذا انسدّ عليه بابهما وأخذ بالظنّ المطلق ففيه إشكال بل منع؛ لعدم كونه ممّن يعرف الأحكام ويميّز بين الحلال والحرام كما هو صريح «المقبولة»، ولم يقم دليل يدلّ على نفوذ حكم المجتهد الآخذ بالظنّ الانسدادي.

وقيام السيرة من المتشرّعة على نفوذ حكمه ممنوعة صغرى وكبرى[3]، إلّا أن يدّعى الإجماع والقول بعدم الفصل بين المجتهدين وذلك كما تـرى، أو يـدّعى كفاية انفتاح باب العلم والعلمي عليه في موارد الإجماعات والأحكـام الثـابتة بالضرورة أو التواتر القطعي في صدق أنّـه مـ«ممّـن يـروي أحـاديثهم ويـعرف

---

١. إضافة «المظنون» إلى «الحجّية» إضافة لفظية.

٢. في الأصل: «وأمقايسة» وهو من سهو القلم.

٣. كذا، والصواب ظاهراً: «صغروياً وكبروياً» أو «من جهة الصغرى والكبرى».

أحكامهم» (ع) فيكون منصوباً من قِبلهم وينفذ حكمه حينئذٍ، وإلّا فلا.

ويكون مع انحصار المجتهد وجريان مقدّمات الانسداد في حقّ المقلّد وحجّية الظنّ المطلق عليه قضاء العقل بالرجوع إلى المجتهد والعمل بظنونه، لا لأدلّة التقليد؛ لقصورها عن[1] هذه الدلالة، بل لأنّ الرجوع إليه أقربَ طرقِ الوصول إلى الواقع.

هذا في القسم الأوّل ـ أعني المجتهد المطلق ـ، وأمّا القسم الثاني ـ أعني المتجزّي في اجتهاده ـ فصفو القول فيه يقع في أُمور:

الأوّل في إمكانه ـ بمعنى جواز تسلّط العالم على استنباط بعض مسائل الفقه عن مدركه وعدم تسلّطه عليه في مسائل أُخرى ـ كما هو الحقّ، خلافاً لآخرين محتجّين بأنّ التجزّي في الاجتهاد مرجعه إلى تجزّي الملكة التي هي القوّة النفسانية الغير القابلة للتبعّض وإن كانت تقبل الشدّة والضعف.

ويزيّف هذه الدعوى الوجدانُ الذي هو أقوى شاهد على الإمكان؛ إذ نرى بالعيان وقوع التجزّي في اجتهاد المجتهد، فيقتدر على إعمال القوّة في بعض مسائل الفقه؛ لوضوح مدركه وسهولة مأخذه، ولا يقتدر على إعمال الاجتهاد في غيره؛ لقصر باعه وقلّة اطّلاعه وعدم مهارته.

ومن المعلوم أنّه لا يستلزم الاجتهاد في باب من أبواب الفقه التمكّنَ من الاجتهاد في باب آخر؛ لاختلاف تلك الأبواب سهولةً وصعوبة حسب اختلاف مداركها ومباني استنباطها عقليها ونقليها وضوحاً وغموضاً، وتفاوت الأشخاص بحسب الاطّلاع وطول الباع في مقدّمات الفقه من العربية والمنطقية والأُصولية،

---

١. يمكن أن تقرأ «من».

فرُبّ شخصٍ يكون قويّاً في بعضها فيقتدر على استنباط ما يتوقّف عليه من الأحكام دون ما يتوقّف على ما لا مهارة له فيه، وكذلك تفاوتهم بحسب الممارسة وعدمها، فرُبّ مسألةٍ وقعت الممارسة في مدركها فيتمكّن من معرفتها من ذلك المدرك مع عجزه عن غيره، كما لو علم المتجزّي أنّ «الأمر» حقيقة في الوجوب ولا يعلم بجواز اجتماعه مع النهي، أو كان نظره مقصوراً على حجّية خبر العادل ولا يدري أنّ خبر الموثّق حجّة فإنّه يتوقّف في حجّية خبره المتضمّن لبعض الأحكام.

وهذا من حيث الوضوح غنيٌّ عن البيان، لكنّ الذي دعا إلى التعرّض له إنكار المنكر بتوهّم أنّ الاجتهاد الذي هو ملكة الاستنباط غير قابلة للتبعيض والتجزية[1] غفلةً عن أنّ المسائل ـ لاختلافها حسب اختلاف أدلّتها ـ قابلة لحصول الملكة في بعضها؛ لوضوح المدرك فيه، وعدم حصولها في البعض الآخر؛ لغموض مبنى ذلك، فهي على بساطتها وعدم طروّ التجزية فيها إنّما هو في موارد حصولها لا في ما لا تحقّق لها، فكيف يدّعى عدم إمكان تجزّيها أم كيف[2] والحال أنّ الاجتهاد المطلق مسبوق بالتجزّي؛ وإلّا لزم الطفرة من العدم إلى هذه المرتبة الأكيدة من الوجود، فلا يكاد يحصل الملكة المطلقة دفعة واحدة وإن كان قد يعطى للأوحدي من الناس بالإفاضة من الفيّاض على الإطلاق، وإلّا فالمَلَكات إنّما تحصل شيئاً فشيئاً بالممارسة، ومنها ملكة الاجتهاد المطلق المتوقّف حصولها عادةً على المزاولة في جميع المسائل الفقهية، ودون هذه المرتبة هو التجزّي في الاجتهاد الذي واقعه

---

١. كذا، وفي اللغة «التجزئة» ولكن تقلب الهمزة ياءً تخفيفاً في العرف، كما تقتضيه قواعد علم الصرف. وكذا الأمر في الموارد الآتية.

٢. كذا، والظاهر زيادة «أم كيف».

حصول الملكة في بعض تلك المسائل، فملكة أبواب الطهارة غير ملكة مسائل الإرث وهي تدريجية، ففي ما حصلت لا تقبل التجزية.

غير أنّ الاجتهاد في عدّة منها غير مرتبط بالاجتهاد في غيرها، نظير ملكة التجارة الغير المرتبطة بملكة الخياطة أو الزراعة وغيرها مع أنّها يمكن الاقتدار على تحصيل شيء منها دون الأُخرى، ولا ملازمة بين تلك المَلَكات في ظرف وجودها، فلتكن ملكة الاستنباط والاجتهاد مثلها في حصولها بالنسبة إلى بعض مسائل الفقه وعدم حصولها بالنسبة إلى الآخر، وهذا هو المراد من قبول الاجتهاد للتجزية في مرحلة القوّة.

وأمّا في مرحلة الفعلية فلا إنكار للتجزية، هذا، وليست ملكة الاجتهاد كملكة العدالة الغير القابلة للتجزية وإن وقع النقض بها، غير أنّ الجواب عن ذلك هو أنّ ملكة العدالة عبارة عن حالة نفسانية موجبة للخوف من اللّه تعالى والاجتناب عمّا حرّمه، ونسبة تلك الحالة إلى الفرائض والمحارم بالسويّة، فلا يكاد[1] تحصل ملكة كفّ النفس عن معصية دون أُخرى؛ لعدم التفاوت في ناحية المعاصي بخلاف ملكة الاجتهاد فإنّها قابلة للتخلّف عن مسألة دون أُخرى؛ لاختلاف المبنى وتفاوت الأشخاص[2] حسب ما سمعت.

---

١. كذا، والأولى: فلا تكاد.

٢. كتب في النسخة بعدها ما يلي ثمّ شطب عليها: «بحسب ما سمعت [من] الاطّلاع وطول الباع في باب من الأبواب دون باب الموجب لتمكّن المجتهد عن معرفة بعض المسائل التي استفرغ الوسع فيها عن الأدلّة وعجزه عن معرفة ما عداها. وهذا واضح بعد وقوعه كثيراً. الأمر الثاني في حجّية [كلمة لا تقرأ] فتوى المتجزّي وما يؤدّي إليه نظره في حقّه وعمل ⇦

فوجه الفرق هو أنّ العدالة عبارة عن ملكةٍ واحدة أثرها ترك المعصية خوفاً من اللّه تعالى، ولكنّ الفقه علمٌ واسع له أبواب عديدة بتعدّدها تتعدّد الملكة؛ فملكة أبواب الطهارة غير ملكة أبواب الإرث أو الديات؛ لاختلاف مداركها من غير ارتباط، ونظير علم الفقه في تكثّر الملكات علم الطبّ، فإنّه بالوجدان يحصل للإنسان بالممارسة ملكةُ تشخيص المزاج دون الجراحة.

الأمر الثاني في حجّية فتوى المتجزّي في حقّه.

وهو وإن وقع محلّ الخلاف والنزاع إلّا أنّ الحقّ جواز عمله بما استفاده من الأدلّة، بل وعدم جواز تقليده لغيره؛ لعموم حجّية مدارك علم الفقه لمن تمكّن من النظر فيها واستنباط الحلال والحرام منها، نعم خرج منها العاجز عن فهم مداليلها والغير المتمكّن على استنباط الحكم منها ولو لعجزه عن الفحص عن المعارض لها وملاحظة النسبة بينهما والترجيح لأحدهما إلى غير ذلك ممّا هو من وظائف المجتهد، فبما أنّ المتجزّي قادر على ذلك ولو في الجملة كان ما استفاده من

⇦نفسه، وهو وإن كان محلّ الخلاف أيضاً إلّا أنّ التحقيق جواز عمله بما استفاده من الأدلّة، بل وعدم جواز تقليده لغيره؛ لعموم أدلّة حجّية مدارك الاجتهاد ومباني الاستنباط أو إطلاقها وفي [والصواب ظاهراً: من] حجّية ظواهر الكتاب والسنّة ووجوب الأخذ بقول الثقة، خرج منها العاجز عن فهمها والغير القادر على استنباط الحكم منها ولو لعجزه عن الفحص عن المعارض وملاحظة النسبة بينهما وغير ذلك ممّا هو من وظائف المجتهد فبما أنّ المتجزّي قادر على ذلك ولو في بعض أبواب الفقه كان ما استنبطه من الحكم نافذاً في حقّه.

الأمر الثالث في جواز رجوع الغير إلى المتجزّي في تقليده إيّاه في رأيه وفتواه، وهو أيضاً محلّ النزاع، ولكن جواز رجوع العامّي إلى المتجزّي مبنيّ على إطلاق أدلّة التقليد وما دلّ على رجوع الجاهل إلى أهل العلم من قوله تعالى: ﴿فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ وقيام بناء العقلاء وسيرة المتشرّعة على الرجوع إلى المتجزّي في اجتهاده الخاصّ، فإن ثبت ذلك فهو؛ وإلّا فالرجوع إليه غير نقي عن الإشكال خصوصاً.

الدليل الاجتهادي نافذاً في حقّه، بل قد يُدّعى عدم الخلاف في المسألة، وإنّما النزاع في أصل الإمكان وإلّا فالحجّية بعد ثبوت ذلك أمرٌ مفروغ عنه؛ لأنّه يندرج في موضوع «المجتهد» المجمع على اعتبار استنباطه، وهذا واضح؛ لأنّ المتجزّي إذا استقصى أدلّة مسألة بالفحص والتتبّع فهو المجتهد الغير المقصّر في اجتهاده في تلك المسألة، وقصوره عن باقي المسائل لا دخل له في ما لا قصور له فيه، فيعمّه الدليل كما يعمّ المجتهد المطلق، وبه يندفع توهّم أنّ لعموم القوّة دخلاً[1] في الحجّية، هذا.

الأمر الثالث في جواز رجوع الغير إلى المتجزّي وصحّة تقليده.

وهو أيضاً محلّ النزاع، ولكن صحّة رجوع العامّي إلى المتجزّي مبنيّ على إطلاق أدلّة التقليد وما دلّ على جواز رجوع الجاهل إلى أهل العلم نحو قوله تعالى: ﴿فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَاتَعْلَمُونَ﴾[2]، مضافاً إلى قيام السيرة وبناء العقلاء على الرجوع إلى المتجزّي في ما يخصّه من العلم، فإن تمَّ ذلك فهو وإلّا فالرجوع إليه وحجّية رأيه لغيره غير خالٍ عن الإشكال، سيّما إذا احتملنا أنّ الإفتاء نظيرَ الحكومة والقضاء ولاية خاصّة من اللّه تعالى للمجتهد المطلق فلا يتعدّى إلى المتجزّي، خصوصاً إذا قلنا بأنّ القدرة العامّة أبعد عن الخطاء.

ومن تأمّل في الأخبار الدالّة على اعتبار العدالة وطيب الولادة والرجولية والتكليف في المجتهد ربما يطمئنّ بأنّ الإفتاء كالقضاء من المناصب الإلٰهية التي لايتّصف[3] بها كلّ أحد، وليس اعتبار العدالة لأجل الاعتماد على قوله في رأيه

---

١. في النسخة: دخل.

٢. النحل (١٦): ٤٣؛ الأنبياء (٢١): ٧.

٣. في النسخة: لا تتّصف.

واجتهاده؛ ولذا لا يجوز تقليد الفاسق مع العلم بفتواه وضبطه فيه، وهذا كاشف عن أنّ الرجوع إلى المجتهد اعتُبر فيه بعض الجهات التعبّدية وليس لمجرّد الطريقية كالرجوع إلى أهل الخبرة.

وعليه فيشكل الرجوع إلى المتجزّي؛ لأنّ اليقين بالاشتغال يقتضي اليقين بالامتثال الغير الحاصل إلّا بالرجوع إلى المجتهد المطلق.

اللّهمّ إلّا أن يُمنع عن كون «الإفتاء» نظير «الحكومة»؛ فإنّه حينئذٍ يجوز الأخذ برأي المتجزّي؛ لكونه عالماً بالحكم الشرعي واستقرّ عليه فتواه ويكون من رجوع الجاهل إلى العالم فتعمّه أدلّة جواز التقليد.

ودعوى أنّ ملكة الاقتدار على استنباط أبواب الفقه أقرب إلى الواقع في حقّ الجاهل ممنوعةٌ؛ إذ قد يكون المتجزّي في مستنبطاته أعلم فقهاً وأصوب رأياً وأدقّ نظراً وأكثر اطّلاعاً، هذا.

وربما يؤيّد جواز الرجوع إليه برجوعهم إلى الحُكّام والقُضاة المنصوبين من قِبل النبيّ (ص) والأئمّة (ع) لمعرفة الأحكام وليس بشيء؛ لعدم كونه من الرجوع إلى المتجزّي، ولعلّه من الرجوع إلى حَفَظة الأحكام ولو بالتقليد.

فإن قلت: إنّ المتجزّي إذا كانت ممارسته ناقصة فلربما يوجد لما تمسّك به من الدليل معارضٌ في سائر الأبواب التي لم يمارس فيها، فلا وثوق حينئذٍ باجتهاده، بل ولا ملكة له في تحصيل الحكم الواقعي في مسألة واحدة لاحتمال[1] وجود المعارض.

قلت: إنّ ذلك منقوض بالمجتهد المطلق إذا احتمل وجودَ معارضٍ لما حضره

---

١. في النسخة: لاحتماله.

من الأدلّة؛ إذ المعتبر فيه هو القوّة دون الإحاطة والفعلية، وبأنّه لا يُعتبر في اجتهاد المجتهد علمه في كلّ مسألة بعدم المعارض، وإنّما يكفيه عدم اطّلاعه عليه بعد استفراغه الوسع وإعماله التتبّع، وهذا يتمكّن منه المتجزّي.

نعم، الذي هو محلّ الإشكال ما لو قلّد المتجزّي غيره في بعض مباني اجتهاده، كما إذا لم يستقرّ رأيه بحجّية خبر الثقة ورجع إلى المجتهد الذي يقول بحجّيته مع اجتهاده حينئذٍ في الحكم الفرعي والاستظهار من الخبر الموثّق الوجوبَ على خلاف ما استظهر منه من قال بحجّيته، فجوازُ الأخذ بفتوى هذا المتجزّي وعدمه محلُّ تأمّلٍ من عدم اجتهاده في مدرك رأيه وفتواه وإنّما أخذه عن تقليد، فلا يجوز الرجوع إليه؛ لأنّه من رجوع المقلِّد إلى المقلِّد، ومن أنّ المتجزّي بحكم الفرض يعلم الحكم الشرعي عن مدركه، فلا بأس بالرجوع إليه مطلقاً وإن فرض وجود المجتهد المطلق، سيّما بناءً على جواز الرجوع إلى العالم مع وجود الأعلم فضلاً عمّا إذا كان المتجزّي هو الأعلم في مستنبطاته، فيقدّم هذا في جواز رجوع الجاهل إلى العالم في فتواه.

وأمّا جواز حكومته والأخذ بقضائه ففي زمان الحضور لا إشكال فيه إذا عيّنه المعصوم لفصل الخصومة.

وأمّا في زمان الغيبة فحيث كان القضاء والحكومة الشرعية من المناصب الإلٰهية التي امتازت عن الفتوى بنفوذها مطلقاً حتّى على المجتهد المطلق ويحرم عليه نقضه لابدّ حينئذٍ من النظر في أدلّتها العامّة مثل مقبولة عمر بن حنظلة وغيرها؛ فإن كان لها عموم أو إطلاق يشمل حكومة المتجزّي فهو، وإلّا فيختصّ بالمجتهد المطلق العالم بجميع الأحكام ولو بالقوّة الفعلية، كما ربما يُستظهر ذلك

من الجمع المضاف في قوله (ع) في المقبولة: مَن روى حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا وعرف أحكامنا فليرضوا به حَكَماً فإنّي قد جعلته عليكم حاكماً[١].

لكنّ الإنصاف أنّ الظاهر من «المقبولة» خلاف ما استُظهر؛ لصدق قوله (ع): «من عرف أحكامنا» في حقّ من عرف جملةً من الأحكام المعتدّ بها، سيّما بالنظر إلى وحدة السياق مع قوله (ع): «روى حديثنا ونظر في حلالنا». نعم، خرج معرفة المقلّد ببعض الأحكام عن تقليد فإنّها ليست بمعرفةٍ وإنّما هو أخذ بالحجّة. وعلى أيّ حالٍ فعلمُ المقلّد غير مشمول للمقبولة؛ لانصراف إطلاق قوله (ع): «عرف أحكامنا ونظر في حلالنا وحرامنا» عن مثله.

---

١. قد سبق في ص ٤٥.

المبحث الثالث

اتّفقت الكلمة على التخطئة في المسائل العقلية، وأمّا الأحكام الشرعية فوقع الخلاف فيها؛ فذهبت الإمامية إلى التخطئة فيها كالأحكام العقلية، وقالوا بأنّ للّه تعالى في كلّ واقعة حكماً معيّناً يشترك فيه العالم والجاهل، والمجتهد إنّما يبحث عن ذلك الحكم المجعول في الواقع ويتفقّد عنه في ما حضره من الأدلّة، فحينئذٍ قد يؤدّي إليه اجتهاده فيُصيب وقد لا يؤدّي فيخطي، ونسبتهم إلى التخطئة لأجل ذَهابهم إلى جواز خطاء المجتهد فلا يوافق ما أدّى إليه اجتهاده الواقع.

وأمّا العامّة المسمّون بـ«المصوّبة» فقد ذهبوا إلى أنّ كلّ مجتهد مصيب، وأنّ المُستخرَج من الأدلّة هو الحكم الواقعي المجعول من الشارع في حقّه وحقّ مقلّده، وما صاروا إليه بظاهره غير معقول؛ بداهة أنّ استفراغَ الوسع في تحصيل الظنّ بالحكم الشرعي على ما هو المعروف عندهم في تعريف «الاجتهاد» مع عدم الالتزام بحكمٍ شرعي في الواقع ونفس الأمر تحصيلٌ لغير الحاصل وسعيٌ إلى ما ليس في الوجود؛ إذ مع فرض عدم الحكم إلّا ما يحصل بالظنّ كيف يمكن الاجتهاد فيه وحصول الظنّ به، فتحصيل الظنّ به فرع وجوده، وأين هذا من توقّف وجوده على الظنّ به؟!

اللّهمّ إلّا أن يوجّه كلام مَنْ يقول بالتصويب بأنّ مراده تحصيل الظنّ بالحكم الشرعي الذي تضمّنه الدليل الاجتهادي، فكلّ ما استظهره المجتهد من الدليل كان هو حكم اللّه الواقعي في حقّه وحقّ مقلِّديه من دون أن يكون قبل الاستظهار إنشاءُ حكمٍ في الواقع، بل الحكم تابع لما يستظهره المجتهد من الأدلّة، فهي أسباب

لإنشاء الحكم لا أنّها كواشفُ عن الواقع، فالأدلّة من الكتاب والسنّة إنّما تمهّدت لأن يُستفاد منها ما هو ظاهرها، فكلّ ما استفيد منها يُنشأ على طبقه حكمٌ شرعي وإن اختلفت الأنظار في الاستظهار من الوجوب والحرمة والندب والكراهة، فلا يرد عليهم ـ بناءً على ذلك ـ أنّ نفي الحكم في الواقع مع الاجتهاد واستفراغ الوسع في تحصيله يرجع إلى أمر غير معقول.

نعم، يرد عليهم المنع عن كون الكتاب والسُنّة ممّا يُنشأ على طبقها الأحكام الشرعية، وإنّما هي اعتُبرت أمارة كاشفة عن الواقع وإن كانت ربما تخلّفت عنه وأخطأت في الطريق، وعليه فلا محيص عن الالتزام بالحكم الواقعي المساوي فيه العالم والجاهل كما تواترت به الأخبار وعليه إجماع علمائنا الأخيار، ولولا ذلك لما أمكن دفع مقالة المصوّبة بعدم المعقولية لو كان غرضهم من التصويب الالتزام بإنشاء أحكام واقعية هي مؤدّيات الطرق والأمارات؛ لأنّ ذلك أمرٌ معقول وإن كان غير واقع.

وأمّا إذا كان غرضهم من «التصويب» الالتزام بإنشاء الأحكام على طبق الآراء والأنظار مع كون الأدلّة كواشفَ عن الواقع [فلا وجه له]؛ لما عرفت من أنّه لا يُعقل تحصيل ما ليس له عين ولا أثر، هذا.

ويمكن أن يكون مرادهم بـ«التصويب» ذلك بالنسبة إلى الحكم الفعلي الذي عليه البعث والزجر دون الواقعي الشأني، فما فهمه المجتهد من الدليل واستظهره هو الحكم الثابت في حقّه وإن كان في الواقع حكم إنشائي إلّا أنّه حيث لم يكن بفعليٍ ولم يؤدِّ اجتهاده إليه جاز أن يُسنَد إليه النفي ويُجعَل الحكمُ الفعلي البعثي موردَ الإثبات؛ لأنّه الحكم الذي يترتّب عليه الأثر دون الشأني الاقتضائي،

فالمجتهد مطلقاً مُصيب في الحكم الفعلي ولا يتطرّق إليه الامتناع العقلي، بل التصويب بهذا المعنى ممّا لا محيص عنه في الجملة كما هو رأي طائفة من الإمامية بناءً على السببية والموضوعية في مداليل الأدلّة، وقد يشير إليه قولهم: «إنّ ظنّية الطريق لا ينافي قطعية الحكم».

وأمّا على المختار من الطريقة[1] من حجّية الأمارات [من] باب الطريقية سيّما بناءً على عدم استتباع جعل الحجّية لجعل الحكم الشرعي فلا يصحّ القول بالتصويب؛ لعدم حكم مجعول في مظانّ الدليل الاجتهادي بالمعنى الذي ذكرنا، وإنّما المحقّق هو الحكم العقلي ـ أعني تنجّز الواقع عند الإصابة والعذر عند المخالفة.

وأمّا على المشهور من استتباع جعل الطرق حجّةً للحكم الشرعي في أُمورها فإنّه وإن كان هناك حكم إلّا أنّه حيث لم يكن نفسياً بل طريقياً لا يكون حكماً حقيقياً، فلا حكم إلّا الحكم الواقعي، فإن أدّى إليه الطريق صار منجّزاً وإلّا فلا تنجّز، بل ولا فعلية أيضاً.

---

١. كذا، والظاهر زيادة «من الطريقة».

المبحث الرابع

في ما إذا تبدّل الرأي واضمحلّ الاجتهاد السابق، فحينئذٍ تارةً يتبدّل إلى رأي آخر وفتوى غيره، وأُخرى يزول من دون حصول رأيٍ في مقامه فيتردّد حينئذٍ.

فالكلام فيه يقع من وجهين:

الوجه الأوّل في العمل اللاحق عند تبدّل الرأي، فنقول: لا إشكال ولا خلاف في عدم جواز العمل بالفتوى الزائل في الزمان اللاحق، بل الواجب اتّباع اجتهاده الحادث بعد اجتهاده السابق أو العمل بالاحتياط في ما لم يحصل له الاجتهاد بعد الاجتهاد، وهذا شيء واضح.

الوجه الثاني في إبقاء الأعمال السابقة الواقعة على وفق اجتهاده الزائل على حالها والاجتزاء بها مع أنّها فاسدة حسب اجتهاده الثاني؛ لاختلال بعض ما يُعتبر فيه بحسب هذا الاجتهاد.

والتحقيق أنّه إن قام دليل على صحّة الأعمال السابقة والاجتزاء بها في ما إذا وقع فيه اختلال لعذر ـ كما قام الدليل على عدم لزوم إعادة «الصلاة» في ما لو اختلّ بعض أجزائها أو شرائطها غير الخمسة المذكورة في حديث **[لا]تعاد الصلاة إلّا من خمسة**[١]، أو مطلقاً كما في حديث الرفع[٢]، بل ادّعي الإجماع على الاجتزاء في العبادات[٣] ـ فهو، وإلّا فمقتضى القاعدة عدم الاجتزاء ولزوم إعادة الأعمال

---

١. قد سبق الحديث وتخريجه في ج ٣، ص ١٣٦.

٢. قد سبق الحديث وتخريجه في ج ٣، ص ١٥.

٣. نقل هذا الإجماع في *كفاية الأُصول*، ص ٤٧٠ ثمّ من بعده ميرزا النائيني كما في تقريرات ⇦

السابقة على مقتضى الاجتهاد الثاني ـ عبادةً كانت أو معاملة ـ بناءً على حجّية الأمارات من باب الطريقية دون السببية.

وذلك لأنّ الاجتهاد السابق الزائل إمّا أن يكون حصوله من جهة القطع بالحكم، أو من جهة قيام أمارة معتبرة شرعاً عليه:

⇦مباحثه فقهاً وأُصولاً من كتاب *المكاسب والبيع*، ج ١، ص ٢٩٥ و*فوائد الأُصول*، ج ١ ـ ٢، ص ٢٥٩ وج ٤، ص ٢٨٧ و٣٥٧ و*أجود التقريرات*، ج ١، ص ٢٠٥.

ثمّ ناقشه فيه تلامذته كالشيخ محمّد عليّ الكاظمي في *فوائد الأُصول*، ج ١ ـ ٢، ص ٢٥٩ حيث قال: إنّه قد حُكي الإجماع على الإجزاء، ونحن وإن لم نعثر على من ادّعى الإجماع، إلّا أنّ شيخنا الأُستاذ ـ مدّ ظلّه ـ ادّعاه، ولكن لو فرض تحقّق الإجماع فربما يشكل التمسّك به من جهة احتمال كون الإجماع في المقام مدركياً، لذهاب جملة إلى أنّ القاعدة تقتضي الإجزاء، ومع هذا لا عبرة بهذا الإجماع.

وكالسيّد الخوئي في *محاضرات في أُصول الفقه*، ج ٢، ص ٢٩٣: أمّا ما ذكره من دعوى الإجماع على الإجزاء في العبادات ففي غاية الإشكال، والسبّب في ذلك: هو أنّ هذه المسألة ـ يعني مسألة الإجزاء ـ ليست من المسائل الأُصولية المعنونة في كتب القدماء، بل هي من المسائل المستحدثة بين المتأخّرين، ومع هذا كيف يمكن لنا دعوى الإجماع فيها؟! أضف إلى ذلك أنّ جماعة كثيرة من الأُصوليين ذهبوا إلى عدم الإجزاء فيها. فالنتيجة أنّ دعوى الإجماع على الإجزاء فيها خاطئة جدّاً، على أنّه إجماع منقول وهو غير حجّة.

قال في *مطارح الأنظار*، ج ١، ص ١٥٥: ذهب جماعة من متأخّري المتأخّرين ـ ممّن عاصرناهم أو يقارب عصرهم عصرنا ـ إلى الإجزاء وعدم لزوم الإعادة حتّى أنّ بعض الأفاضل قد نسبه إلى ظاهر المذهب في تعليقاته على *المعالم* [المسمّى *بهداية المسترشدين*، ج ٣، ص ٧١١].

ثمّ قال: والحقّ الحقيق بالتصديق هو عدم الإجزاء، فلابدّ من الإعادة وعدم ترتيب الأحكام المترتّبة على الأمارة السابقة، وفاقاً *للنهاية* و*التهذيب* و*المختصر* وشرحه و*شرح المنهاج* ـ على ما حكاه سيّد *المفاتيح* عنهم ـ بل وفي محكيّ *النهاية* الإجماع عليه.

وادّعى العميدي ـ قدّس سرّه ـ الاتّفاق على ذلك، قال في مسألة نكاح امرأة خالعها زوجها في المرّة الثالثة ....

فإن كان حاصلاً بسبب القطع فمن المعلوم أنّه لم يكن في مورده حكمٌ شرعي، غايته أنّ القاطع يكون معذوراً في مخالفة الواقع، فمتى زال قطعه ارتفع حكم العقل بالعذر وبقي الواقع على حاله من عدم امتثاله، فإن بقي لإتيانه محلٌّ وجب إتيانه امتثالاً لأمره كما يجب في الابتداء من دون تعلّق القطع بالخلاف بتغيير الواقع عمّا هو عليه، وهذا واضح.

وأمّا إذا كان الرأي والفتوى من جهة قيام طريق معتبر شرعاً عليه فهو أيضاً كذلك؛ لأنّ المفروض كون الطرق والأمارات حجّةً من باب الطريقية والكشف والمرآتية، فإذا تخلّف الطريق عن ذي الطريق وانكشف الخلاف لأجل الظفر بالمقيّد أو المخصّص أو قرينة المجاز أو وجود المعارض، كان الواقع على حاله من غير تغيير، وقضيّة بقائه لزوم امتثاله، فإذا قام دليل مثلاً على طهارة الغسالة وبنى على طهارتها ثمّ ظفر بما يدلّ على نجاستها مع أقوائيته سنداً ودلالةً وجب البناء على نجاستها من أوّل الأمر، ولزمه تطهير كلّ ما لاقاه ماء الغسالة وإعادة الصلاة التي صلّاها في الثوب الملاقي لها.

وهذا من غير فرقٍ بين ما ذهب إليه المشهور من جعل الحكم في مورد الأمارة على طبق ما أدّت إليه، وبين ما اخترناه من عدم جعل حكم في موردها؛ أمّا على المختار فظاهر، وأمّا على المشهور فلأنّ الأحكام المجعولة في مورد الأمارة تكون طريقيةً جُعلت للوصول إلى الواقع، فمع الوصول إليه فهو المنجّز، ومع الخطاء عنه كان العقل حاكماً بالعذر ودرء العقوبة، فإذا انكشف الخلاف لَما بقي مجال للعذر؛ لبقاء الواقع على ما هو عليه، فيمتثل مع بقاء المحلّ.

ولا فرق في ذلك بين تعلّق الاجتهاد بنفس الأحكام وبين تعلّقه بمتعلَّقاتها

كالصلاة والصوم؛ إذ كما أنّ الأحكام قابل لتعاقب الاجتهاد عليها، كذلك متعلَّقاتها فيجوز أن يجتهد في الصلاة مرّتين أو أكثر بحسب أجزائها وشرائطها، فيعتقد جزئية السورة تارةً وعدم جزئيتها أُخرى، وهكذا غيرها من سائر متعلَّقات الأحكام، وهذا لا إشكال فيه إمكاناً ووقوعاً أيضاً؛ لما نرى عياناً اختلاف آراء العلماء في أجزاء الصلاة وشرائطها وموانعها، بل اختلاف آراء مجتهد واحد في ذلك، فلا يكاد يُتوهّم عدم قابلية موضوعات الأحكام لطروّ الآراء المختلفة عليها.

فما وقع عن بعض الفحول في *الفصول*[١] من التفصيل بين تعلّق الاجتهاد بالأحكام فلا يُجتزى [بها][٢] وبين تعلّقه بمتعلّقاتها فيُجتزى [بها] معلّلاً بأنّ «المتعلّقات» لا تتحمّل[٣] اجتهادين بخلاف «الأحكام»، خالٍ عن السداد؛ بداهة أنّ الواقع شيء واحد بالنسبة إلى الحكم ومتعلّقه، و«الأمارة» مثل خبر الواحد جُعلت طريقاً إليه؛ فكما يختلف ما قامت على الواقع في الأحكام فيصيب تارةً ويُخطئ[٤] أُخرى، كذلك الأمر في متعلّقاتها التي قام عليها الطريق، فمع فرض إمكان الإصابة والخطاء يجوز أن يتعلّق بها اجتهادان متخالفان كما في الأحكام، فإذن لم يعلم المراد من كلامه (قده)، أنّ المتعلّقات لا تتحمّل اجتهادين.

نعم، الموضوعات الخارجية لا معنى لتعلّق الاجتهاد بها، وهو أيضاً لا فرق فيها بين الاجتهاد السابق واللاحق، فكما لا يتعلّق بها اجتهاد لاحق كذلك الاجتهاد السابق.

---

١. *الفصول*، ص ٤٠٩.

٢. أي بالأعمال السابقة.

٣. في النسخة: لا يتحمّل.

٤. في الأصل: «يخطى» بلا همزة.

ثمّ إنّ القائل بالإجزاء والاجتزاء قد يحتجّ بأنّه لولاه لزم العسر والحرج، وكذلك يلزم الهرج والمرج الموجب لاختلال النظام والنزاع والخصومة بين الأنام.

وفيه أنّ لزوم العسر لا يتفاوت فيه الاجتهاد السابق واللاحق، فأيّ اجتهادٍ لزم من العمل به العسر والحرج يكون هو المنفيّ بحكم الشرع، فإذا لزم العسر من إعادة الأعمال السابقة وترتيب آثار البطلان عليها ـ عبادة كانت أو معاملة ـ يكون ذلك الأمر العَسِر بخصوصه هو المرتفع، ولا يستلزم ذلك الإجزاء في سائر الموارد الغير العَسِرة بالإعادة للعبادة أو إفساد المعاملة؛ لأنّ العسر المنفيّ هو العسر الشخصي دون النوعي؛ لظاهر الدليل، ولا دليل على الثاني، فالضرورة حينئذٍ تتقدّر بقدرها، فلو لزم العسر في مورد على شخص لما أوجب ذلك نفي الأحكام الثابتة بمقتضى القواعد المقرّرة في غير ذلك المورد، فالدليل أخصّ من المدّعى.

وأمّا دعوى لزوم الهرج والمرج المُخلّ بالنظام فلا أصل لها بعد انفتاح باب الحكومة والقضاء لرفع الخصومة، فحكم الحاكم بعد تنازع الخصمين هو الفاصل.

وبالجملة فالحكم ببطلان الأعمال السابقة هو مقتضى طريقية الأمارة، هذا.

وأمّا بناءً على حجّية الأمارة من باب السببية والموضوعية فمقتضى الأصل والقاعدة الإجزاء والكفاية من غير فرق بين العبادات والمعاملات، فإنّ مؤدّيات الأمارات حينئذٍ أحكام حقيقية فعلية، والظفر بما يخالف الطريق السابق من باب تبدّل الموضوع، فإنّ ما قامت أوّلاً كان سبباً لجعل حكم حقيقي فعلي على طبق مؤدّاه، وما قامت ثانياً أيضاً كذلك، فلا معنى للإعادة وعدم الكفاية، كما هو الحال أيضاً في ما كان منشؤ الاجتهاد هي الوظائف المقرّرة للشّاك، كقاعدَتي

الاستصحاب والبراءة؛ فإنّ مؤدّاها أحكام ظاهرية فعلية جُعلت للشاكّ بما هو متردّد في حكم الواقعة، فمتى ظفر المجتهد بالدليل انقلب الموضوع لا أنّه انكشف الخلاف؛ لأنّ الحكم مجعول في حقّ الشاكّ فإذا زال الشكّ بالظفر بالدليل على الخلاف انقلب الموضوع لا أنّه يكشف عن أنّ الحكم المجعول للشاكّ لم يكن حكماً له، بل بعد الظفر بالدليل أيضاً يكون الحكم الاستصحابي ثابتاً للشاكّ إلى الأبد.

المبحث الخامس في التقليد

وهو في اللغة مأخوذ من تعليق القلادة، وفي الاصطلاح ـ على ما يستفاد من كلماتهم عند ذكر الأدلّة ـ هو الأخذ بقول الغير الذي يكون قوله حجّة عليه بلا مطالبة دليل منه إمّا تعييناً كما لو انحصر المجتهد في واحد أو قلنا بوجوب تقليد الأعلم وهو شخص واحد، أو تخييراً كما إذا كان هناك مجتهدان متساويان في العلم فإنّه يلزمه الرجوع إلى واحد منهما تخييراً، نظير ما إذا ظفر المجتهد بدليلين متعارضين في وجوب الأخذ بأحدهما تخييراً، فرأي المجتهد من حيث حجّيته على العامّي تعييناً أو تخييراً كسائر الأمارات المعتبرة للمجتهد حيث إنّها حجّة عليه كذلك، فإذا كان قول المجتهد حجّة على العامّي فلم يأخذ بقوله ولم يلتزم برأيه بجعله حكماً إلٰهياً في حقّه وإن لم يعمل به كان بلا تقليدٍ، فهذا هو معنى التقليد لا مجرّد العمل العاري عن الالتزام والتديّن؛ فإنّ العمل بقول المجتهد بمعنى مطابقة الحركات والسكنات لقوله ليس تقليداً اصطلاحياً؛ ضرورة أنّ العمل متفرّع على التقليد لا أنّ التقليد متفرّع على العمل، وإلّا لزم أن يكون العمل لا عن تقليد والمعتبر كون العمل صادراً عنه، فلا وجه لتعريفه بنفس العمل بقول الغير؛ فإنّه مستلزم للدور؛ لتوقّف العمل على التقليد، فلو توقّف هو عليه لزم ذلك.

اللّهمّ إلّا أن يراد بالعمل ما يلازم الأخذ والتعبّد بمقتضى قول الغير، كما هو المُنصرَف إليه من أنّ فلاناً قلّد زيداً ولم يقلِّد عمراً[1]، أي التزم بقوله وتعبّد برأيه، ولعلّه الظاهر أيضاً من لفظ «الأخذ» في التعريف، فيُراد منه ومن لفظ القبول

---

١. في النسخة: عمرواً.

الانقياد له وتوطين النفس على العمل به وإن لم يعمل به بعد ذلك، فكما لا يكون مجرّد العمل على طبق فتوى المجتهد تقليداً كذلك لا يكون مجرّد الأخذ بقوله من غير أن يكون للعمل من التقليد، كما إذا أراد أن ينقل فتوى المجتهد لمقلّديه، فإنّ مجرّد الاطّلاع على الفتوى ونقلها للغير ليس تقليداً، كما أنّ مجرّد الاطّلاع على الأخبار لا يكون اجتهاداً لو لم يتّخذه طريقاً.

فتحصّل أنّ التقليد نتيجة حجّية قول المجتهد على العامّي، ففي ما يكون فتوى المجتهد حجّة عليه تعييناً كصورة الانحصار لم يتوقّف كون الشخص مقلّداً على اعتبار الأخذ للعمل، بل مجرّد الأخذ وإن لم يكن للعمل أو العمل فقط بدون الأخذ يكون تقليداً؛ لمطابقة عمله لحجّته ولو لم يعلم بها حين العمل، بخلاف ما لو كان عمله موافقاً لرأي مجتهد لم يتعيّن عليه حجّية قوله ابتداءً بل بعد الاختيار، فإنّه ما لم يختاره لم يكن قوله حجّة عليه، فلا فائدة في مطابقة عمله لرأيه؛ إذ فعله صدَر من غير حجّة حتّى لو قلنا بأنّ الأمر الظاهري يقتضي الإجزاء؛ لأنّه لم يكن له أمرٌ ظاهري إلّا بعد الاختيار.

وبالجملة، ففي صورة تعدّد المجتهدين وتكثّرهم لم يكن قول واحد منهم على العامّي حجّةً فعلية وكانت حجّيته متوقّفة على الاختيار، وبعده يكون حال مَن اختاره للتقليد حال من تعيّن عليه رأيه ابتداءً.

المبحث السادس

في حكم التقليد

بعدما عرفت موضوعه، فاعلم أنّ العامّي لابدّ من أن يكون قاطعاً بجواز التقليد حتّى يقلّد العالم ويأخذ بقوله ويُعتبر عنده من غير أن يكون مقلّداً في جواز التقليد في الفروع وإلّا لزم الدور أو التسلسل؛ فإنّ تقليده للمجتهد في جواز التقليد موقوف على جواز التقليد، فلو توقّف جوازه على التقليد أو على تقليد آخر وهكذا لزم المحذور.

نعم، إنّا نرى عامّة المكلّفين غير متوقّفين في الرجوع إلى علماء الدين، بل رجوع كلّ جاهل إلى العالم مطلقاً في ما هو جاهل فيه من الدينيات[1] وغيرها، وهذا كاشف عن أنّ تلك المراجعة إنّما هي بحسب الغريزة وما انطوت عليه الفطرة والجبلّة الأوّلية، فيكون التقليد عندهم من المرتكزات الصحيحة العقلائية لا بدلالة الأدلّة، ولولا هذا الارتكاز والفطرة لما كان للعامّي طريقٌ إلى معرفة أنّه يلزمه التقليد في الأحكام؛ إذ لا يمكنه معرفة ما دلّت عليه من الكتاب والسنّة على فرض الدلالة، والرجوع إلى فتوى المجتهد في جواز التقليد مستلزم للدور، وجواز العمل بالاحتياط التامّ متوقّف على العلم بجوازه ولا طريق للعامّي إليه، وتقليده للغير في جواز العمل بالاحتياط متوقّف على اليقين بجواز التقليد، والمفروض عجزهم عن تحصيل اليقين به.

نعم، إذا حصل لهم العلم بجواز التقليد وكان المجتهد يرى جواز العمل

---

١. في النسخة: الديانيات.

بالاحتياط في مقام الامتثال جاز لهم أن يقلّدوه في العمل بالاحتياط.

والحاصل أنّه لابدّ للمقلِّد أن يكون قاطعاً بجواز التقليد أو بجواز الاحتياط، فإن علم بجوازهما تخيّر بين التقليد أو الأخذ بالاحتياط، وإن علم بأحدهما بنى على ما قطع به من التقليد أو الاحتياط.

نعم، في ما أحرز جواز التقليد وكان مجتهده ممّن يرى جواز الاحتياط فله التقليد والعمل بالاحتياط بتقليده ذلك المجتهد أيضاً، وإن لم يكن ممّن يرى جواز الاحتياط تعيّن عليه التقليد دون الاحتياط.

فانقدح أنّ مدار صحّة التقليد على الفطرة وبداهة العقل والعقلاء في مجتمعهم من غير حاجة إلى إقامة البرهان عليه، وإلّا فالأدلّة التي أُقيمت عليه مخدوشة؛ فإنّ منها الإجماع المحصّل الحاصل من اتّفاق العلماء خلفاً عن سلف، بل السيرة القطعية الجارية بين عامّة المسلمين بعد علمهم بالتكليف، وهذا على تقدير تسليمه لا يكاد يكشف عن رأي المعصوم (ع)؛ لاحتمال أنّ المصير إليه من باب الارتكاز والغريزة لا من جهة استنادهم إلى ما وصل إليهم من الحجّة الشرعية ولم تصل إلينا، وأنّى لإحراز هذه الجهة بعد إحراز أنّ مستند المجمعين فطرتهم الأصلية؟!

وأمّا دعوى كون التقليد من ضروريات الشريعة الإسلامية [و]أنّ عليه سيرة المسلمين إلى يومنا، ففيها أنّه من ضروريات العقل وأنّ العقلاء بناءَهم على الرجوع إلى الغير عند انسداد باب المعرفة، ومثل هذه السيرة ليست كاشفة عن إمضاء صاحب الشريعة، وأقصى الأمر كونه من رجوع الجاهل إلى العالم لا لأجل التعبّد بكلامه.

وأمّا الآيات المستدلّ بها على جواز التقليد من قوله تعالى: ﴿فَاسْأَلُوا أَهْلَ

الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾[١] وقوله تعالى في آية النفر: ﴿وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ﴾[٢] فلا دلالة فيهما على جواز التقليد أصلاً؛ لعدم ظهورهما في كون الإنذار الذي حَثَّ عليه والسؤال المأمور به إنّما هو لأجل التعبّد بقول المنذرين والمسؤولين عنهم حتّى يكونا دليلين على جواز التقليد تعبّداً، بل المحتمل قويّاً كون الحَثّ على الإنذار والأمر بالسؤال والإرجاع إلى «أهل الذِّكر» لأجل تحصيل العلم كما هو المتعارف بين الناس من قولهم: «إن لم تكن عالماً فاسأل العالم حتّى تعلم»، لا فاسأله حتّى تتعبّد بقوله ويكون قوله عليك حجّة.

ولو سلّمنا أنّ الإنذار لأجل التعبّد بقول المنذِر لا لحصول العلم بقوله إلّا أنّه لا يكون دليلاً على حجّية الفتوى ووجوب رجوع العامّي إلى المجتهد، بل يكون دليلاً على حجّية الخبر والنقل عن المعصوم؛ لأنّ المراد بالنافرين في الصدر الأوّل هم الذين يتعلّمون الأحكام بالسماع عن النبيّ (ص) وينقلونها للناس، وكان حالُ المختلفين عند النبيّ (ص) والنافرين إليه؛ لأجل تعلّم الأحكام وتبليغها إلى الأنام حالَ ناقلي فتاوى المجتهدين إلى المقلِّدين، فالآيتان أقصاهما الدلالة على وجوب النقل ووجوب القبول لمرويّاته عن المعصوم (ع)، لا على وجوب قبول ما استنبطه العالم من الأدلّة وقبول سائر مظنوناته.

نعم، الإنصاف دلالة السُنّة على جواز التقليد بعضها بالمطابقة وبعضها بالملازمة والبعض الآخر بالمفهوم.

أمّا الأوّل فهو ما دلّ على وجوب الرجوع إلى العلماء والثقات[٣] والرُواة على

---

١. النحل (١٦): ٤٣؛ الأنبياء (٢١): ٧.

٢. التوبة (٩): ١٢٢.

٣. في الأصل: ثقاة.

وجهٍ يظهر منه عدم الفرق بين حجّية فتواهم للمستفتين منهم وبين حجّية إخبارهم للعاملين بالخبر، كقول الحجّة (عج): **وأمّا الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة أحاديثنا**[١]؛ **فإنّهم حجّتي عليكم وأنا حجّة اللّه عليهم**[٢]، فإنّ صدره ظاهر في وجوب الرجوع إليهم وفهم حكم الحادثة منهم، كما هو أيضاً ظاهر قول الصادق (ع) بل صريحه: **فأمّا مَن كان مِن الفقهاء صائناً لنفسه، حافظاً لدينه، مخالفاً على هواه، مطيعاً لأمر مولاه، فللعوام أن يقلّدوه**[٣] والظاهر من الجواز المستفاد من قوله (ع): «فللعوامّ أن يقلّدوه»، هو الوضعي.

وأمّا الثاني فهو بعض ما دلَّ من الأحاديث على إظهارهم (ع) الحُبّ لأن يروا في أصحابهم مَن يُفتي الناس بالحلال والحرام، مثل قول أبي جعفر (ع) لأبان بن تغلب: **اجلس في مسجد المدينة وأفْتِ الناس فإنّي أُحبّ أن يُرى في شيعتي مثلُك**[٤]. وذلك للملازمة العرفية بين جواز الفتوى وجواز قبولها واتّباعها.

ولا يكاد يُتوهّم أنّه من قبيل إظهار الحقّ وبيان الواقع في عدم التلازم بينه وبين وجوب أخذه والتديّن به تعبّداً للفرق بين المقامين، وذلك لكون الغرض منه هو

---

١. في المصادر: حديثنا.

٢. *كمال الدين وتمام النعمة*، ص ٤٨٤، باب ٤٥، ح ٤ وعنه في *وسائل الشيعة*، ج ٢٧، ص ١٤٠، باب ١١، ح ٩؛ *الغيبة* للطوسي، ص ٢٩٠، ح ٢٤٧؛ *الاحتجاج*، ج ٢، ص ٢٨٣؛ *الخرائج*، ج ٣، ص ١١١٤؛ *بحار الأنوار*، ج ٢، ص ٩٠، ح ١٣ وج ٥٣، ص ١٨١، ح ١٠ عن *الاحتجاج* وج ٧٥، ص ٣٨٠، ح ١ عن *الدرّة الباهرة*.

٣. *الاحتجاج*، ج ٢، ص ٢٦٣ وعنه في *وسائل الشيعة*، ج ٢٧، ص ١٣١، باب ١٠، ح ٢٠؛ *التفسير المنسوب الى الامام العسكري*، ص ٢٠٠ وعنه في *بحار الأنوار*، ج ٢، ص ٨٨، ح ١٢.

٤. *رجال النجاشي*، ص ١٠؛ *فهرست الطوسي*، ص ٥٧؛ *خلاصة الأقوال*، ص ٧٣؛ *رجال ابن داود*، ص ٣٩، وعن *فهرست الطوسي* في *معجم الأدباء* لياقوت، ج ١، ص ١٠٨ وعنه في *الوافي بالوفيات*، ج ٥، ص ٩٩.

حصول العلم بالحقّ للناس، بخلاف جواز الإفتاء؛ إذ لم يتعلّق الغرض منها حصول العلم بالفتوى؛ إذ لا فائدة في العلم بها من دون وجوب اتّباعها.

وأمّا الثالث فهو ما دلّ من الأخبار على المنع عن الفتوى أو القول بغير علم كقوله (ع): **أنهاك عن خصلتين** ـ إلى قوله: ـ **وأن تفتي الناس بما لا تعلم**[١]، وقوله (ع): **مَن أفتى الناس بغير [علمٍ] ولا هُدىً من اللّه لعنته الملائكة**[٢]، وقوله (ع): **مَن أفتى الناس وهو لا يعلم فقد هلك**[٣]، إلى غير ذلك ممّا يكون مفهومه جواز الفتوى عن علم، وقد علمت الملازمة العرفية بين جوازها وجواز الأخذ بها، فإذن أنّ مَن أعطى التأمّل في الأخبار المذكورة يرى أنّ صحّة التقليد والأخذ برأي المجتهد في ما علمه من الأدلّة غير قابل للإنكار، وتكون تلك النصوص ممّا يخصّص بها ما دلّ من الكتاب والسنّة على عدم جواز اتّباع غير العلم، وما دلّ على الذمّ على التقليد والأخذ بالرأي بناءً على تعميمها للأحكام الفرعية، وإلّا فبناءً على اختصاصها بأُصول العقائد تكون خارجة عن مفروض المسألة لاعتبار اليقين والاعتقاد فيها.

---

١. *المحاسن*، ص ٢٠٤، ح ٥٤؛ *الكافي*، ج ١، ص ٤٢، ح ١؛ *الخصال*، ص ٥٢، باب الاثنين ح ٦٥، *وسائل الشيعة*، ج ٢٧، ص ٢١، باب ٤، ح ٢ عن *الكافي والمحاسن*؛ *بحار الأنوار*، ج ٢، ص ١١٤، ح ٥، عن *الخصال*.

٢. *المحاسن*، ص ٢٠٥، ح ٦٠؛ *الكافي*، ج ١، ص ٤٢، ح ٣ وج ٧، ص ٤٠٩، ح ٢؛ *تهذيب الأحكام*، ج ٦، ص ٢٢٣، ح ٥٣١؛ *وسائل الشيعة*، ج ٢٧، ص ٢٠، باب ٤، ح ١ من *الكافي والمحاسن*، وج ٢٧، ص ٢٢٠، باب ٧، ح ١، عن *الكافي*؛ *بحار الأنوار*، ج ٢، ص ١١٨، ح ٢٣ عن *المحاسن*، وفي هذه المصادر: ملائكة الرحمة وملائكة العذاب.

٣. *المحاسن*، ص ٢٠٦، ح ٦١؛ *الكافي*، ج ١، ص ٤٣، ح ٩ وفيها: «من أفتى الناس (*الكافي*: + بغير علم) وهو لا يعلم الناسخ من المنسوخ والمحكم من المتشابه فقد هلك وأهلك».

وبالجملة، إنّ جواز التقليد ممّا قام عليه الدليل الشرعي، بل هو المقطوع به بالنظر إلى الفطرة العقلائية، ولذلك يصحّ دعوى أنّ ما اعتبره الشارع من الجواز إنّما هو من باب الإمضاء لا لأجل التعبّدي.

وبه يندفع ما ربما يقال: إنّ الأُمور المبتنية على الفطرة العقلائية متّبعة ما لم يردع عنها الشارع، وقد وقع الردع عنه بالآيات الناهية عن التقليد في قوله تعالى: ﴿إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَى أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَى آثَارِهِمْ مُقْتَدُونَ﴾[١].

هذا مضافاً إلى أنّ الظاهر من الآية توجّه المذمّة إلى اتّباع الآباء في دينهم ومجرّد الاكتفاء به من دون فحص عن الحقيقة، وليس الذمّ لأجل مطلق رجوع الجاهل إلى العالم، بل الذمّ لأجل رجوع الجاهل إلى الجاهل؛ لأنّ آباءهم من الجهّال الذين عاندوا الحقّ ولم يعرفوه، فالذمّ لأجل ترك النظر في الحُجج الإلٰهية الجارية على أيدي خلفائه في الأرض.

هذا مضافاً إلى الذمّ المتوجّه إليهم على التقليد في الأُمور الاعتقادية كما هو الظاهر من سياق الآية، وعلى ذلك يكون مجرى النهي عن اتّباع غير العلم.

فإن قلت: إنّ النهي عن اتّباعٍ غير العلم في الأُصول الاعتقادية يستلزم النهي عنه في الأحكام الفرعية بطريقٍ أولى؛ وذلك لأجل ما في أُصول العقائد من الغموض والصعوبة بحسب المدرك والسهولة في الأحكام الفرعية، فإذا لم يجز التقليد في الحكم الغامض الذي يصعب على العامّي معرفته كان عدم الجواز في ما يسهل بنحوٍ أولى.

---

١. الزخرف (٤٣): ٢٣.

قلت: مضافاً إلى أنّه قياس في مدرك الأحكام، كونه مع الفارق[١]؛ لأنّ الأمر بالعكس؛ نظراً إلى أنّ المعتقدات من التوحيد والنبوّة والإمامة مسائل معدودة تسهل الإحاطة بها مع صحّة الاعتقاد فيها إجمالاً، فيصحّ من «التوحيد» كون اللّه تعالى هو الخالق المدبّر للعالَم، وأنّه حَيٌّ موجود لم يزَل ولا يزال، وأنّه في أعلى مراتب الكمال، وهذا المقدار من الاعتقاد كاعتقاد أنّ محمّداً (ص) خاتم الأنبياء، وأنّ عليّاً (ع) من بعده أوّل الأوصياء، وأنّ المعاد الجسماني حقٌّ ثابت يكفي لعامّة المكلّفين، وهو سهل التحصيل وإن كان هناك أزيد من التفصيل بحيث يمكن للإنسان إقامة البرهان ودفع شبهات الخصوم، غير أنّ الجهل بتلك التفاصيل لا يضرّ بالاعتقاد؛ إذ لم يكلّف أحد بتحصيل العقائد على وجه الحكمة بحيث ينازع المهَرَة، وإلّا لزم التكليف بما هو في مرتبة الاستحالة لغالب الناس، ودون هذه المرتبة يكون الاعتقاد بها سهلٌ سَمْح.

وأمّا الفرعية فهي على سِعتها خارجة عن طاقة البشر الإحاطة بها، والاجتهاد فيها إنّما هو بالنسبة إلى كلّياتها، ومع ذلك لا يكاد يحيط بتلك الكلّيات عن اجتهاد إلّا الأوحدي من المجتهدين، فمن أجل ذلك صحَّ التقليد فيها امتناناً من اللّه تعالى على العباد.

---

١. كذا، والعبارة مخدوشة وإن كان المعنى واضحاً.

المبحث السابع
في تقليد الحيّ الأعلم

في تقليد الأعلم

فاعلم أنّه إذا اختلفت آراء العلماء من الأحياء مع تفاوتهم في مرتبة الاجتهاد والفقاهة فهل يتعيّن الرجوع إلى الأعلم أو يتخيّر بين الرجوع إليه وإلى غيره؟

والبحث في المسألة يقع من جهتين:

الأولى من حيث تكليف العامّي العاجز عن الاجتهاد في تعيين ما هو مقتضى الأدلّة في هذه المسألة من التعميم أو التخصيص.

ولا يخفى أنّ هذه المسألة كمسألة جواز التقليد لا يُعقل فيه الرجوع إلى المفضول في تقليد الأفضل؛ للزوم محذور الدور أو التسلسل؛ لأنّ جواز الرجوع إلى المفضول ابتداءً يتوقّف على كون الرجوع إليه جائزاً، فلو أثبتنا جوازه بالرجوع إلى رأيه وفتواه بالجواز لزم المحال.

نعم، في جواز الرجوع إليه لابدّ من أحد الأمرين؛ إمّا أن يقطع العامّي بتساوي الفاضل والمفضول فيترجّح عنده التخيير بينهما، أو يرجع ابتداءً إلى الأفضل ويُجوّز له الرجوع إلى الفاضل.

والأوّل بعيد في الغاية سيّما مع القطع باختلافهما في الفتوى ووقوع الاختلاف بحسب المرتبة، والثاني راجع إلى تقليد الأعلم في الحقيقة، ولا منشأ للقطع بالتساوي إلّا كون جواز التقليد من الأُمور الارتكازية. ومعلوم أنّ المتيقّن من هذا الأمر الفطري مجرّد رجوع العامّي إلى العالم. وأمّا كون الفاضل والمفضول متساويين في جواز الرجوع إليهما فلا يقين به، ولا كونه من الأُمور المرتكزة،

فيبقى الشكّ في جواز الرجوع إلى المفضول، فحينئذٍ يتعيّن الرجوع إلى الفاضل؛ لتعيّن الامتثال فيه والشكّ في حصول الامتثال برأي غيره؛ إذ فتوى العالم للعامّي كالخبر الواحد الظنّي للمجتهد، فكما أنّه مع الشكّ في حجّية الخبر لا يمكن للمجتهد الأخذ به لتصحيح فتواه كذلك العامّي إذا شكّ في حجّية فتوى مجتهد في حقّه، فجواز رجوعه إلى الأعلم قطعيّ والرجوع إلى غير الأعلم دوريّ، وتكليفه بغير معلومه غير معلوم.

الثانية في تعيين ما هو مقتضى الأدلّة من الدلالة على جواز الرجوع إلى المفضول مع وجود الأفضل.

فنقول: إنّ مقتضى [الأصل] عدم الجواز للشكّ في حجّية فتوى المفضول والقطع بحجّية رأي الأعلم، والأصل في ما شُكّ في حجّيته عدم الحجّية، ولا مخرج عنه عدا ما يستدلّ به من إطلاق ما دلّ على جواز التقليد أو عمومه من الكتاب والسنّة.

وأنت خبير بعدم تمامية الاحتجاج بهما، فإنّ الآيات كآية النفر وآية السؤال كما عرفت[1] لا دلالة لها على أصل التقليد فضلاً عن إطلاقها أو عمومها، وعلى تقديرها فأقصاها الدلالة على مشروعية أصل التقليد وجواز الأخذ بقول العالم من غير نظر إلى تعيينه في ضمن الأعلم أو إطلاقه.

وأمّا الأخبار وإن صحّحنا دلالتها على جواز التقليد لكنّها لا إطلاق لها؛ لورودها مورد حكم آخر، وهو أصل المشروعية من غير تعرّض لصورة التعارض، فحال الأخبار الدالّة على جواز الرجوع إلى المجتهد حال ما دلّ على

---

١. عرفت في ص ١٦٦ ـ ١٦٧.

حجّية الأمارات في عدم التعرّض لصورة وجود المعارض الأقوى أو المساوي لها.

نعم، في صورة المعارضة تبقى فتوى كلّ مجتهد على حجّيتها الشأنية، إلّا أنّ الكلام في الحجّة الفعلية عند تعارض فتوى المفضول مع رأي الفاضل، ولا دلالة للأخبار المذكورة على حجّية فتوى المفضول حتّى إذا عارضها رأي الفاضل، بل لا دلالة لها عليها مع التساوي؛ فإنّ دلالتها على حجّية أحد القولين تعييناً ترجيحٌ بلا مرجّحٍ، وتخييراً شرعاً استعمالٌ للّفظ في أكثر من معنى، وحجّتهما معاً ممتنع؛ للعلم بكذب أحدهما، ولا شكّ في عدم حجّية فتوى العالم لو عُلم بكذبها إجمالاً، وما اخترناه في مبحث تعارض الأمارات من أنّ العلم الإجمالي بكذب إحدى الأمارتين لا يمنع عن حجّية الأُخرى وإن كان لازمه في صورة تساوي المجتهدين حجّية أحد القولين على العامّي إلّا أنّه حيث كان بلا عنوانٍ ولا تعيينٍ لما هو الحجّة اقتضى ذلك سقوط كليهما عن الحجّة الفعلية.

اللّهمّ إلّا [أن] يدّعى قيام الإجماع على التخيير في صورة التساوي، ولكن مع الاختلاف في العلم يدور الأمر بين التعيين والتخيير، والعقل مستقلّ بتعيين الأعلم، لأنّه القدر المتيقّن، فلولا الإجماع والسيرة القطعية على التخيير لما دلّت الأخبار على حجّية كلا القولين، وإنّما دلّت على حجّية قول المجتهد في حدّ نفسه، ولا إطلاق لها لحال التعارض، هذا.

وأمّا دعوى قيام السيرة على الأخذ بفتوى أحد العلماء مع اختلافهم في الفتوى من غير فحص عن أعلمية واحد منهم مع العلم بوجود الأعلم من بينهم إجمالاً ففي حيّز المنع؛ لأنّه لم يحصل مورد يكون المقلّد مع علمه بأعلمية أحد المجتهدين

وعلمه باختلافهما في الفتوى رجع إلى أحدهما بلا تعيين أنّه أعلم، بل الشائع في تقليد المفضول إنكار مقلّديه مفضوليتَه، أو أفضليةَ غيره، أو دعوى عدم اختلافهما في الفتوى، أو عدم علمهم بالاختلاف، فلم نجد مقلِّداً متديّناً رجع إلى المفضول مع إقراره بأنّ غيره أعلم فضلاً عن أن يكون ذلك سيرة مستمرّة بين المتديّنين من المقلّدين.

وأمّا غير المقلّدين من المجتهدين فهم مختلفون في جواز الرجوع إلى المفضول، بل أكثرهم من القدماء والمتأخّرين على عدم الجواز عند وجود الأفضل، فدعوى استمرار السيرة من عصر الأئمّة (ع) إلى يومنا هذا على عدم طلب الأعلم والفحص عنه في أطراف العالم مجازفة؛ لندرة وقوع الاختلاف بين أصحاب الأئمّة (ع) الذين يجوز الرجوع إليهم في المهمّات من معالم الفقه سيّما مع تمكّنهم من رفع التعارض، هذا.

وأمّا دعوى لزوم العسر والحرج من الاقتصار على تقليد «الأعلم» فهي مدفوعة بأنّ العسر المدّعى لا يخلو إمّا أن يكون في تشخيص الأعلم أو في الرجوع [إليه] من البلاد البعيدة أو في العمل بفتاويه، ولا عسر ولا حرج في واحدٍ منها:

أمّا تشخيص «الأعلم» فحاله حال تشخيص أصل الاجتهاد في أنّه لا عُسر فيه؛ لأنّ الأعلمية كسائر الموضوعات العرفية إحرازها منوط بالرجوع إلى أهل الخبرة أو قيام البيّنة الشرعية.

وأمّا الرجوع إليه في أخذ الفتوى منه فلا حرج فيه بعد انفتاح باب تأليف كتب الفتوى وطبعها ونشرها في البلدان، مضافاً إلى أنّ العسر يتقدّر بقدره، ويكون منفيّاً

في موارد حصوله، فيرجع فيها إلى غير الأعلم مع رعاية الأعلم فالأعلم؛ لأنّه مقتضى الشغل اليقيني الموجب للامتثال اليقيني.

وأمّا العمل بفتاوى الأعلم فلم يثبت أنّ الأعلمية موجبة لصعوبة الفتوى، ولعلّ الأمر بالعكس نظراً إلى أنّ غير الأعلم يحتاط لأجل درك الواقع وضعفه في استخراج الحكم سيّما إذا كان ورِعاً يخاف اللّه تعالى.

ثمّ إنّه قد يُستدلّ للمختار بوجوه غير ناهضة بإثباته:

الأوّل دعوى الإجماع على أنّ المتعيّن تقليد «الأعلم».

ويتوجّه عليه أنّ المحصّل من الإجماع غير حاصل؛ للاختلاف الشديد بين أهل العلم ويبقى المنقول منه بلا فائدةٍ سيّما مع وَهنه هنا باحتمال كون القول به لأجل الأصل وحكم العقل حسب ما قرّرناه.

الثاني الأخبار الدالّة على ترجيح الأعلم عند المعارضة كما في مقبولة عمر بن حنظلة من قوله (ع): **الحُكم ما حكَم به أعدلهما وأفقههما وأصدقهما**[1]، دلّت على تقديم قول الأفقه على غيره عند التعارض، وكذلك وصية أمير المؤمنين (ع) لمالك الأشتر: **اختر للحكم بين الناس أفضل رعيّتك**[2]، دلَّ على اختيار الأفضل للحكم.

ويتوجّه عليه أنّ تعيين الأفضل في مقام الحكم لايستلزم تعيينه في مقام

---

١. قد سبق في ص ٤٥.

٢. *نهج البلاغة*، ص ٤٣٤، باب الكتب، رقم ٥٢؛ *تحف العقول*، ص ١٣٥؛ *وسائل الشيعة*، ج ٢٧، ص ١٥٩، باب ١٢، ح ١٨ وج ٢٧، ص ٢٢٤، باب ٨، ح ٩؛ *دعائم الاسلام*، ج ١، ص ٣٦٠، وعنه وعن *نهج البلاغة* في *مستدرك الوسائل*، ج ١٣، ص١٥١ باب ٤٢، ح ٢ وج ١٣، ص ١٦٥ وج ١٧، ص ٣٤٨، باب ١، ح ٢؛ *التذكرة الحمدونية*، ج ١، ص ٣٢١، رقم ٨٤٣؛ *نهاية الأرب*، ج ٦، ص ٢٤.

الفتوى، والمقبولة وغيرها واردة في باب القضاء والحكومة ورفع الخصومة التي لا تكاد[١] ترتفع إلّا بصدور الحكم من الأفضل الذي لا يتوقّف في قبول حكمه، وأين هذا من لزوم تعيين الأفضل بالرجوع إليه في الفتوى؟!

هذا، مضافاً إلى اختصاص المقبولة بصورة الاختلاف والمعارضة، وأين هذا من عدم الاعتداد بفتوى المفضول مطلقاً عند وجود الأفضل؟!

الثالث أنّ فتوى «الأعلم» أقرب إلى الواقع، فيجب الأخذ به عقلاً.

وفيه المنع عنه صغرى وكبرى.

أمّا الصغرى فلأنّه إن أُريد[٢] بالأقربية كون فتوى الأعلم أصوب وأنّ خطاءه أقلّ ففيه[٣] ـ مع عدم السبيل إلى إحرازه؛ لعدم الوصول إلى الواقع وملاحظة أنّ فتاوى الأفضل أكثر مطابقةً بالنسبة إليه وأقلّ خطاءً من فتاوى غيره ـ أنّه ربما يكون فتوى غير الأعلم أقرب إلى الواقع؛ لمطابقتها فتوى الأفضل الذي قد مات عن الأفضل الموجود، ولا مجال لأن يُقال: إنّ هذا الفتوى كان في السابق في زمان حياته أقرب إلى الواقع وفي هذا الزمان غيره أقرب؛ لأنّه من فتوى غير الأفضل، هذا.

وأمّا بحسب الكبرى فلأنّه لم يحرز أنّ المناط في الحجّية هي الأقربية إلى الواقع، بل من المحتمل قويّاً أن يكون المناط ما هو الموجود في فتوى الأفضل وغير الأفضل بالنظر إلى طريقته إلى الواقع تعبّداً من غير ملاحظة الأقربية إليه والبُعد عنه.

---

١. في النسخة: لا يكاد.

٢. لم يذكر عدله.

٣. في الأصل: «فهذا» بدلاً من «ففيه».

فلو سلّمنا أنّ قول الأفضل أقرب إلى الواقع لكنّه نمنع عن أنّ جهة الحجّية مجرّد الأقربية، فلا مدخلية لها فيها لا عقلاً ولا تعبّداً.

هذا بناءً على الكشف والطريقية وأمّا على السببية والموضوعية فلا وجه للكبرى المزبورة أصلاً؛ إذ لم يلاحظ فيها على هذا الفرض المطابقة للواقع والكشف عنه، بل جُعلت الأمارة موجبة لجعل الحكم الظاهري على طبق مؤدّاها ـ سواء طابقت الواقع أم لا.

فتحصّل من جميع ذلك انحصار الدليل على تعيين «الأعلم» في ما ذكرناه، ونقّحناه من أنّ الرجوع إليه هو المقطوع به في مورد التعارض من غير نكير؛ لأنّ مَن جوّز الرجوع إلى المفضول جوّز الرجوع إلى الفاضل ولا عكس، فالرجوع إلى المفضول مشكوكٌ فيه.

نعم، لو قيل: إنّ في صورة تعارض الفاضل والمفضول وعدم الدليل من إجماع أو غيره على أنّ المرجع هو المجتهد في الجملة لينتهي الأمر إلى الدوران بين التخيير والتعيين، ولازمه الرجوع إلى الفاضل؛ لأنّه القدر المتيقّن من المجتهد الذي هو المرجع لكان[1] المرجع حينئذٍ الاحتياط أو العمل بقول من طابق قوله الاحتياط؛ لما كان على هذا التقدير دليل قطعي على جواز الرجوع إلى الفاضل فضلاً عن المفضول.

ولكنّ الحقّ قيام الدليل من الإجماع والسيرة على كون المرجع في صورة تعارض الفاضل والمفضول هو المجتهد لا شيئاً آخر، كما يؤيّده عدم التفات أحد من المقلّدين إلى أنّ المرجع هو الاحتياط، بل لم يوجد صدور الفتوى على أنّه

---

١. هذا هو الصواب، وفي الأصل: كون.

المرجع عند التعارض دون «العالم»، بل الرجوع إليه حسب ما عرفت من الأُمور الفطرية في كلّ زمان.

المبحث الثامن

في جواز تقليد الميّت وعدمه

القول في تقليد الميّت

والمعروف بين الأصحاب عدم جوازه مطلقاً، والمنسوب إلى العامّة الجواز مطلقاً، وهو مختار الأخباريين[١] من أصحابنا وشرذمة من الأُصوليين[٢]. وذهب بعضٌ منّا إلى التفصيل بين التقليد الابتدائي فلا يجوز، وبين الاستمراري فيجوز.

وقبل الخوض في الاحتجاج لابدّ من بيان تكليف العامّي العاجز عن الاجتهاد

---

١. قد ألّف في ذلك السيِّد نعمة اللّه الجزائري كتاب *منبع الحياة في حجّية قول المجتهد من الأموات*. قال في *مصباح الأُصول*، ج ٣، ص ٤٦١: وأمّا الأخباريون فمخالفتهم إنّما هو لأجل أنّ الرجوع إلى المفتي عندهم من قبيل الرجوع إلى الراوي لزعمهم أنّ التقليد بدعة.

٢. مثل المحقّق القمي في *القوانين*، ج ٢، ص ٢٦٥ ـ ٢٧٣. قال السيِّد الخوئي في *التنقيح*، ج ١، ص ٩٥: ووافق الأخباريّين من الأُصوليّين المحقّق القمي في *جامع الشتات* في موردين حيث سئل في أحدهما عن جواز الرجوع إلى فتوى ابن أبي عقيل، فأجاب بما حاصله: أنّ الأقوى عندنا جواز تقليد الميّت بحسب الابتداء، فلا مانع من الرجوع إليه، وقال في ثانيهما: إنّ الأحوط الرجوع إلى الحيّ، والاحتياط في كلامه من الاحتياط المستحبّ لإفتائه بجواز تقليد الميّت ابتداءً.

وقد أنكر ذلك الميرزا أبو القاسم الطهراني صاحب *مطارح الأنظار* في رسالة الردّ على الرسالة الإرثية (وهو ردّ على رسالة السيِّد إسماعيل البهبهاني) في جملة كلامه مع السيِّد البهبهاني حيث استشهد البهبهاني في تلك المباحث بكلام الميرزا أبو القاسم القمي فأجاب الطهراني عن ذلك: إنّ المحقّق القمي ـ قدّس سرّه ـ إنّما أورد ذلك في مقام المجادلة كما هو دأبه وديدنه في جميع الموارد، ألا ترى أنّه التزم بجواز ارتكاب الشبهة المحصورة دفعةً بمثل ما التزم في المقام، وكالتزامه ـ قدّس سرّه ـ بجواز تقليد الميّت ابتداءً، وكالتزامه بعدم وجوب الاحتياط في الشُّبهة الوجوبية الحكمية عند دوران الأمر بين المتباينين. (*الردّ على الرسالة الارثية*، المطبوع في *الرسائل الأربعة*، ص ٦٨).

واليقين بجواز التقليد، فإنّ جوازه ـ كما عرفت[١] ـ لا يمكن أن يكون بالتقليد بل بالعلم، فيقطع بجواز الرجوع إلى المجتهد حتّى يمكنه الرجوع إليه، وإلّا كانت المسألة دورية كما قلنا[٢]، فالعامّي الغير القادر على إحراز جواز رجوعه إلى المجتهد لا مجوّز له لتقليد الميّت ابتداءً ولا بقاءً ما لم يكن قاطعاً؛ إذ لولا القطع بالجواز لكان الأصل حاكماً بعدم الجواز للشكّ في حجّية قوله، والأصل في ما شُكّ في حجّيته عدمها، والمفروض عجز المقلِّد عن الاجتهاد في تعيين الحجّة عليه من التعميم أو التخصيص، فلابدّ من كون الرجوع إلى الميّت كأصل الرجوع إلى المجتهد الحيّ من الأُمور الواضحة المرتكزة، وإلّا فلا طريق للعامّي إلى إحراز التساوي بين الحيّ والميّت.

ودعوى ارتكاز المساواة مجازفة، وإلّا لما ذهب إلى المنع جَمٌّ غفير من الأصحاب، ولا أقلّ من الشكّ والحيرة، وهو الكافي في المنع عن الأخذ بقول الميّت، هذا هو الحال في المقلِّد.

وأمّا المجتهد القادر على تعيين مقتضى الدليل لتوجيه الفتوى نحو مقلّدهم، فاللازم أوّلاً بيان ما هو مقتضى [الأصل] في المسألة، ولا شكّ ولا ريب في أنّ مقتضاه لزوم الحياة مطلقاً في المفتي للشكّ في جواز أخذ الفتوى من الميّت ابتداءً واستدامةً، والأصل في ما شُكّ في اعتباره عدم اعتباره وعدم التعويل عليه والتعبّد به، والخروج عن مقتضى الأصل موقوف على إقامة الدليل على خلافه؛ وذلك على مَن يدّعي الجواز.

---

١. عرفت في ص ١٦٥.

٢. قاله في ص ١٦٥.

وقد أُقيمت الحجّة على حجّية فتوى المجتهد الميّت بوجوهٍ غير ناهضة بالحجّية:

أحدها الاستصحاب، فيُستصحب جواز تقليده حال حياته.

وتوضيح الحال في فساد هذا الاستصحاب يتوقّف على بيان أمرٍ يتبيّن به فساده، وهو أنّه لا خفاء في أنّه إذا زال رأي المجتهد واضمحلّ اعتقاده السابق إمّا بالتبدّل أو بالزوال لمرضٍ أو هَرَم أو عروض جنون أو بعروض فسق أو صيرورته عامياً ومقلِّداً بعد أن كان مجتهداً، أو غير ذلك من الموانع التي لم تكن حاصلة حال اجتهاده السابق لا يجوز تقليده والبناء على رأيه السابق والرجوع إليه في اللاحق لو لم يرتفع تلك العوارض والموانع إجماعاً قطعياً واتّفاقاً من الجميع حتّى من الأخباريين المجوّزين للرجوع إلى الميّت.

ولا ريب أيضاً في أنّ المنع عن الرجوع إلى المجتهد في هذه الفروض ليس من جهة دليل خاصّ مخصّصٍ لعموم أدلّة الجواز أو مقيّدٍ لإطلاقها، بل للعلم بأنّ المنع هو على مقتضى القاعدة في باب التقليد والعمل بالرأي، فيُكشف عن أنّ الرجوع إلى المجتهد متقوّم بالرأي الفعلي، فإذا زال الرأي والاعتقاد فعلاً زال ما هو قوام التقليد، وإلّا لما كان وجه للمنع عن تقليد المجتهد إذا صار مقلِّداً، بل هو لكونه لا يرجع إلى آرائه السابقة حال اجتهاده وكذا سائر الأُمور المذكورة.

وكذا لا خلاف في حجّية قول العادل والأخذ بما يرويه ويُخبر به حال اجتماع الشرائط المعتبرة في حجّية قوله وإن عرض له بعد ذلك ما يمنع عن حجّيته كالفسق والجنون وغير ذلك من الموانع؛ وذلك لأنّ الرأي والاعتقاد لا مدخلية لهما في حجّية خبره، بل العِبرة بالنقل والحكاية مع اجتماع شرائطه، والمفروض

صدوره حال العقل والعدالة، ولا يكون النقل متقوّماً بوجود الناقل وبقائه بعد نقله، فلا يرتفع الخبر بموت المخبر، ومن هنا يجب الأخذ بأخباره حال اجتماع شرائطه وإن عرض بعده ما يمنع عن الأخذ بخبره، فلا يكون وجوب الأخذ به حال وجود الشرائط مع عدمه حال فقدها من الابتداء لدليلٍ خاصّ، بل لكونهما على طبق القاعدة، فاتّضح أنّ عدم جواز الرجوع إلى المجتهد في رأيه بعد الزوال والاضمحلال وجواز الأخذ بالحديث وإن خرج الراوي عن عموم أدلّة خبر العادل بعروض الفسق يكشفان عن أنّ التقليد متقوّم بالرأي والاعتقاد فيزول بزوالهما، بخلاف الأخذ بقول العادل ولو زالت عدالته بعد خبره.

فإذا تبيّن لك ذلك ظهر أنّ النزاع في المقام يكون بحسب الصغرى؛ إذ الكبرى ـ وهي تقوّم التقليد بالرأي والاعتقاد ـ تكون[1] من المسلّم بيننا وبين الخصوم، وأنّه يمنع عن التقليد إذا زال المجتهد رأيه، فيرجع النزاع بيننا وبين المتمسّكين بالاستصحاب إلى أنّ الرأي والاعتقاد هل يزول بزوال الحياة أم لا؟

وعليه نقول: إنّ استصحاب جواز التقليد حال حياة المجتهد لا مجرى له بعد مماته بناءً على كون المرجع في تشخيص الموضوع في باب الاستصحاب هو العرف، والموت في نظرهم انعدام للإنسان وانتفاء له فلا يبقى له رأي واعتقاد وإن كانت هذه النظرية خلاف الدقّة؛ لأنّ الإنسان إنسان بنفسه الناطقة لا ببدنه الفانية، والنفس باقية لا فناء لها بعد حدوثها، فهي وإن لم ينعدم بالنظر الدقيق إلّا أنّه ينعدم ويفنى بالموت عند العرف، حتّى أنّ بعض أهل المعقول زعم انعدام الإنسان وفناءه بالكلّية، فالتجأ في مسألة المعاد إلى القول بخلاف العقل من جواز إعادة المعدوم

---

١. في الأصل: يكون.

أو المصير إلى فناء البدن العنصري والعود إلى المحشر بالبدن المثالي، إلى غير ذلك من الهفوات.

وعلى أيّ تقديرٍ فيكفي الشكّ في بقاء الرأي بعد الموت في عدم جريان الاستصحاب فيه للشكّ في الموضوع، فلابدّ من إحراز بقائه في صحّة إجرائه.

ودعوى أنّه يُستصحب حينئذٍ الرأي إذا شكّ في بقائه؛ للقطع بحدوثه والشكّ في ارتفاعه مدفوعةٌ بأنّ الرأي الحاصل للمجتهد في الدنيا غير سنخ الرأي والانكشاف في الآخرة، فإنّه في هذه النشأة[١] حصل[٢] [من] إعمال الحواسّ الظاهرة في فهم مفاد الأدلّة ودفع المعارضة والترجيح بين الدليلين والأخذ بالقويّ منهما سنداً ودلالةً. ومن البديهة أنّ الاستظهار من الأدلّة مطلقاً، عقليّها ونقليّها[٣] متوقّفٌ على إعمال القُوى البدنية المادّية الفانية بالموت وخراب البدن.

والانكشافُ الحاصل للإنسان بعده كما في قوله تعالى: ﴿فَكَشَفْنَا عَنْكَ غِطَاءَكَ فَبَصَرُكَ الْيَوْمَ حَدِيدٌ﴾[٤] غيرُ مسانخ للعلم الذي كان له حال الحياة، وليس الانكشاف بعد الموت اشتداداً كاشتداد الضوء والظلمة والبياض والسواد ليكون الاستصحاب فيه من القسم الثاني من استصحاب الكلّي، وإنّما هو على تقدير جريانه من القسم الثالث منه؛ لأنّ المستصحب علمٌ ورأيٌ يزول بالموت كما يزول في الحياة؛ لضعفٍ في القوى، أو يتبدّل بالأقوى؛ لفساد الفتوى الأولى.

وأين هذا العلم من العلم الإحاطي الحاصل للمجرّدات الخالية عن العناصر؟!

---

١. في الأصل: النشائه.

٢. في الأصل: «حصلت» ثمّ صحّحها بما كان في المتن.

٣. في النسخة: عقلها ونقلها.

٤. سورة ق (٥٠): ٢٢.

فإنّ الموجب لهذا العلم شيء آخر لا يعلمه إلّا اللّه تعالى والراسخون في العلم[١]، هذا.

وقد لا يكون له انكشاف أصلاً لقوله تعالى: ﴿وَمَنْ كَانَ فِي هٰذِهِ أَعْمَىٰ فَهُوَ فِي الْآخِرَةِ أَعْمَىٰ﴾[٢]، فالاستصحاب في مثله يدور أمره بين ما قُطع بعدمه وما لا ريب في عدم حدوثه.

نعم، لو كان الانكشاف بعد الموت على تقديره من مراتبه الشديدة لكان الاستصحاب داخلاً في القسم الثاني من الاستصحاب الكلّي إلّا أنّه ليس الأمر كذلك، بل يكون الانكشاف على تقدير ثبوته حادثاً لا باقياً.

ثمّ إنّ هذا الاستصحاب على تقدير تمامية أركانه من اليقين بالحدوث والشكّ في البقاء لا يترتّب عليه أثر؛ لاختصاص أدلّة جواز التقليد بمَن نشأ علمه أو ظنّه عن الطريق المتعارف وهو الكتاب والسنّة؛ ولذا قالوا بعدم جواز تقليد من نشأ علمه عن الإلهامات الإلٰهية أو عن الجفر والرمل أو المنامات الحقّة وإن أوجبت القطع للعالم ووجب عليه اتّباعه، فلو سُلّم أنّ المجتهد بعد موته يكون له رأي وعلم كان علمه بالحكم من الطريق الغير المتعارف. كيف لا، والدار الآخرة لا تكليف فيها حتّى يكلّف بالرجوع إلى الأدلّة الاجتهادية أو الأُصول العملية كما هو المعهود المتعارف بين العلماء والمجتهدين، فلا جدوى في استصحاب الرأي بعد الموت.

فإن قلت: حدوث الرأي من الأدلّة حال الحياة يكفي في جواز الرجوع إليه

---

١. اقتباس من الآية (٧) في سورة آل عمران (٣).

٢. الإسراء (١٧): ٧٢.

والأخذ برأيه بعد موته، فدليل جواز التقليد وإن لم يشمل موت المجتهد؛ لانصرافه إلى من كان علمه عن الطريق المتعارف، لكنّه بعد العلم بجوازه حال الحياة لا مانع عن استصحابه بعد استصحاب رأيه، فيكفي في بقاء الرأي بعد الموت وترتّب الأثر عليه استصحاب حكمه قبل الموت.

قلت: معنى استصحاب الموضوع ترتيب آثاره الثابتة حال اليقين على المشكوك فيه، وليس من الآثار الشرعية للرأي استصحاب حكمه حتّى يترتّب عليه حال الشكّ فيه، ففي كلّ مورد لا يكون لاستصحاب الموضوع أثرٌ شرعي إلّا استصحاب حكمه لا يجوز إجراء هذا الاستصحاب فيه ولو وقع الشكّ في جواز تقليد المجتهد في هذا الرأي؛ لأنّ الرأي حال اليقين به لا يصحّ [فيه] استصحاب حكمه حتّى يترتّب حال الشكّ فيه.

فتحصّل أنّه لا معنى لجواز التقليد إلّا حجّية رأي المجتهد على المقلّد، فمرجع جواز تقليد الميّت إلى حجّية نظره في الفقه عليه، فإذن لا رأي وفتوى له في خزانة فهمه وإدراكه بعد الموت فضلاً عن حجّيته؛ للقطع بزواله، ولو بنينا له على العلم والإدراك غير أنّه نمنع عن ترتّب الأثر الشرعي عليه؛ لعدم حصوله عن الدليل الاجتهادي، مضافاً إلى أنّه إدراك علمي حادث بعد ارتفاع إدراكه السابق.

هذا كلّه بالنسبة إلى الاستصحاب في المسألة الأُصولية، وأمّا الاستصحاب في المسألة الفرعية التي قلّد فيها حال الحياة ويريد البقاء عليه بعد الممات فلا يخلو المُجري له إمّا أنّه المقلّد أو أنّه المجتهد[1].

أمّا الأوّل فلا يجوز له أن يستصحب تلك الأحكام ويستمرّ عليها؛ لاشتراط

---

١. كذا، والعبارة لا تخلو من ركاكة، والأولى: فالمجري له إمّا المقلّد وإمّا المجتهد.

جريان الاستصحاب في الأحكام بالفحص عن الدليل واليأس عن الظفر به، والعامّي عاجز عن ذلك وإلّا كان عالماً مجتهداً، فلابدّ له من التقليد والرجوع إلى المجتهد الحيّ، كما لو طرأ على مَن قلّده الجنون أو الفسق أو الارتداد أو تبدّل الرأي أو غيرها من الموانع.

وأمّا الثاني فإنّه يجوز للمجتهد الحيّ الذي صار مرجعاً لهذا المقلِّد إجراء الاستصحاب في أحكامه التي[1] قلّد فيها، لكنّه بناءً على حجّية الطرق والأمارات من باب السببية الموجبة لجعل الحكم الشرعي طبق مؤدّياتها؛ لحصول أركانه من اليقين السابق بالحكم في حقّ المجتهد والمقلّد، والشكّ في بقائه بعد الموت، فمع الإغماض عن كونه شكّاً في المقتضي أو شكّاً في بقاء الموضوع؛ لاحتمال مدخلية الرأي فيه لا إشكال في صحّة استصحابها ولو كان المجتهد قاطعاً بخلافها؛ لنهوض الدليل على الخلاف.

هذا بناءً على ما هو خلاف الحقّ والتحقيق في جعل الطرق والأمارات، وأمّا بناءً على حجّيتها من باب الكشف والطريقية فلا مصحّح لإجراء استصحاب الأحكام التي قلّد المقلّد فيها؛ لأنّ الأمارات على هذا الفرض وإن قيل بإنشاء أحكام في موردها إلّا أنّ تلك الأحكام أحكام طريقية عذرية، فمع قيام أمارة معتبرة على خلافها والقطع بالخلاف كيف يجوز للمجتهد استصحابها وإرجاع المقلّد إليها وهو قاطع بمخالفتها للواقع، ويشترط في الاستصحاب عدم العلم بخلاف الحالة السابقة أو عدم قيام أمارة معتبرة على الخلاف.

ولا ينتقض بجواز الاستصحاب في الأُولى حتّى مع العلم بالخلاف؛ لأنّ علم

---

١. كتب المقرّر أوّلاً «الذي» ثمّ كتب فوقها «التي».

المجتهد الحيّ بخلاف ما استنبطه المجتهد الميّت لا يؤثّر في رفعه ولا يمنع عنه على السببية وجعل أحكام ظاهرية حسب ما أدّت إليه الأمارة؛ فإنّها أيضاً على ما هي عليها من غير تخلّف وإن تخلّفت الأمارة عن الواقع. نعم، طرء هناك موت المجتهد فشكّ في جواز بقاء المقلّد على تلك الأحكام الظاهرية، ولا ضَيْر في استصحابه؛ لتمامية أركانه، بخلاف ذلك على الطريقية؛ إذ ليس في صورة تخلّف الأمارة حكم أصلاً لا ظاهري حتّى يُتعبّد به ولا واقعي؛ لأنّ المقطوع به ما قامت عليه الأدلّة عند المجتهد الحيّ.

هذا على ما هو المعروف في جعل الطرق وأمّا على المختار من عدم إنشاء أحكام في موارد الأمارات فعدم جريان الاستصحاب من الواضحات؛ لعدم المستصحب المتيقّن من الحكم الشرعي حتّى الطريقي كما هو المفروض.

فإن قلت: بناءً على ما تفصّينا من الإشكال الوارد على الاستصحاب في مورد الأمارات في بعض تنبيهات الاستصحاب[1] بأنّ قوله: «لا تنقض اليقين بالشكّ» إنّما يدلّ على الملازمة بين ثبوت الشيء وبين بقائه عند الشكّ فيه على تقدير ثبوته، فإذا قامت الحجّة على الثبوت يُحكم ببقاء ما ثبت؛ لأنّ الدليل على أحد المتلازمين دليل على الآخر، فلا مانع حينئذٍ عن الاستصحاب؛ لأنّ الحجّة الشرعية ـ وهي رأي المجتهد حال حياته ـ قائمة على وجوب «السورة» في «الصلاة»، فنحكم ببقائه عند الشكّ فيه؛ لأنّ الدليل على أحد المتلازمين دليلٌ على الآخر.

قلت: بعد فرض تمامية ذلك في باب الاستصحاب نقول[2]: إنّ قياس ما نحن فيه

---

١. لم نعثر عليه وإن ورد في *كفاية الأُصول*، ج ٢، ص ٢٢٩ ـ ٢٣٠.

٢. الظاهر زيادتها.

بـ«الأمارات» مع الفارق؛ إذ الشكّ في بقاء ما ثبت بالأمارة هناك لم يكن من أجل الشكّ في بقاء الأمارة على الحجّية؛ إذ لا شكّ في حجّية الأمارة في اللاحق كحجّيتها في السابق، وإنّما الشكّ في بقاء ما ثبت بالحجّة؛ لطروّ بعض الحالات الموجبة للشكّ في تعميم الحكم إلى تلك الحالة، كغيبة الإمام (ع) الموجبة لاحتمال عدم وجوب صلاة الجمعة مع عدم قيام الدليل على التعميم في حال الغيبة، فيُتمسّك حينئذٍ في بقاء ما ثبت بالاستصحاب ويقال: إنّ الدليل على الثبوت دليل على البقاء، بخلاف ما نحن فيه؛ فإنّ الشكّ في بقاء الحكم بعد موت المجتهد إنّما هو للشكّ في بقاء الرأي على حجّيته، لا لأجل عدم دلالة قول المجتهد على ذلك الحكم في الحالة اللاحقة، فلم يُنشأ في مورد رأي المجتهد حين حدوثه حكمٌ حتّى يُشكّ في بقائه فيُستصحب، بل المقصود بالاستصحاب بقاء الرأي على حجّيته بعد الموت، كما كان كذلك حين الحياة، فيكون منجّزاً للتكليف أو عذراً في المخالفة حتّى يعمل المقلّد بما كان يعمل به في حياة المجتهد، أو لم يبق على حجّيته نظراً إلى أنّ حجّيته مشروطة بفعليته، فلا يكون منجّزاً للتكليف بعد زواله، فمرجع الشكّ في بقاء ما ثبت بالرأي إلى الشكّ في بقاء الرأي على حجّيته بعد زواله، وأين هذا من الأمارة التي لا يُشكّ في حجّيتها سابقاً ولاحقاً، وإنّما الشكّ في بقاء مدلولها في الحالة المتأخّرة فينسحب إليها، فيكون الاستصحاب معمّماً لها، هذا.

وقد أعلمناك[١] أنّه ـ بناءً على خلاف التحقيق من جعل الحكم الظاهري

---

١. قد سبق منّا التنبيه في ص ١٨٨ على أنّا لم نعثر عليه في هذه البحوث وورد في *كفاية الأصول*، ج ٢، ص ٢٣٠ ـ ٢٣١.

التكليفي أو الوضعي على طبق مؤدّيات الأمارة ـ يصحّ استصحاب تلك الأحكام التي قلّد العامّي فيها؛ لبقاء الموضوع ـ أعني مؤدّى الأمارة ـ وليس الرأي من مقوّماته وإن كان له دخل في جعل الحكم وعروضه.

نعم، قد يُحتمل مدخلية رأي المجتهد وظنّه في موضوع ما عرض عليه الحكم، فيكون المظنون منه حجّةً شرعية عليه وعلى مقلّده؛ ولذا لا يجوز تقليده بعد تبدّل الرأي أو زواله بعروض الهرم أو المرض إجماعاً، فإذا احتملنا مدخلية الرأي في الموضوع لم يمكن إحراز بقائه بعد زوال رأيه وظنّه. هذا حال الاستصحاب وهو أقوى الحُجج عند المجوّزين للبقاء على تقليد الميّت وإلّا فلهم أيضاً حُجج غير وافية بمدّعاهم:

[١] منها الآيات المستدلّ بها على مشروعية التقليد؛ فإنّها تدلّ بإطلاقها على حجّية قول الميّت للمقلّد نحوَ فتوى الحيّ.

وفيه أنّ أقصاها الدلالة على أصل مشروعية التقليد ورجوع العامّي إلى العالم، مع أنّ الظاهر من قوله تعالى: ﴿فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ﴾[١] توجيه السؤال إلى الحيّ، وكذلك قوله تعالىٰ: ﴿وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾[٢]؛ لظهوره في كون المتفقّهين المُنذِرين والمقلِّدين المتحذِّرين هم الأحياء، فالآية إمّا ظاهرة في اعتبار الحياة أو ساكتة عنه، فلا تعرّض لها من هذه الجهة كما لا تعرّض لها لجواز التقليد وعدمه عند عروض المزيل لمَلَكة الاجتهاد بالمرض والهرم.

ومن هنا ظهر الجواب عن الأخبار المستدلّ بها على جواز البقاء نظراً إلى

---

١. النحل (١٦): ٤٣؛ الأنبياء (٢١): ٧.

٢. التوبة (٩): ١٢٢.

دعوى إطلاقها بالنسبة إلى الابتداء والاستمرار، وقد عرفت منع دلالتها على أصل التقليد أوّلاً، ومنع إطلاقها ثانياً، وإنّ المنصرَف إليه منها هو الحيّ ثالثاً.

[٢] ومنها دعوى استقرار بناء المتشرّعة على البقاء على التقليد حيث لم يُعهد من أصحاب الأئمّة (ع) الرجوع عمّا أخذوه عن المفتي لهم بعد موته، ولو وقع لعُلم؛ لتوفّر الدواعي عليه، فهذا يوجب العلم بتقرير المعصوم (ع) ورضائه.

وفيه منع استقرار السيرة الكاشف عن التقرير؛ لأنّ في الأصحاب من كان يعمل بالمأخوذ من الإمام (ع) مشافهةً، ومن يعمل بظاهر الأخبار المرويّة عنه (ع) من غير استناد إلى رأي الراوي، ومن المعلوم أنّ هذا ليس من التقليد والتعبّد بقول المجتهد، ولا يضرّ الموت بصحّة العمل في مثله، ولم يوجد في عصر الأئمّة (ع) من يعمل بفتوى أصحابهم إلّا قليل، ولم يعلم من أحوالهم أنّ من تعبّد بآرائهم هل عدل عنهم بعد موتهم أم لم يعدل حتّى يتنقّح[١] صغرى استقرار السيرة واستمرارها.

[٣] ومنها أنّه لا دليل على التقليد والرجوع إلى فتوى الغير إلّا إفادته الظنّ الثابت اعتباره بدليل الانسداد، ولا فرق فيه بين الحاصل من قول الحيّ أو الميّت، فالمناط واحد وهو الظنّ الانسدادي.

وفيه أنّه قد عرفت الدليل على التقليد وأنّ رجوع المقلِّد إلى المجتهد لأمرٍ فطري مجبولٍ عليه الخلق ـ أعني رجوع الجاهل إلى العالم ـ فدعوى اعتبار التقليد؛ لدليل الانسداد قريبة إلى الفساد.

[٤] ومنها أنّ الرجوع عن فتوى الميّت عَسِرٌ ينفيه أدلّته.

وفيه المنع عن تعسّر تعلّم فتاوى الحيّ المخالف في المقدار فيها[٢] للميّت؛ فإنّ

---

١. كذا، والصواب ظاهراً: يُنقَّح.

٢. كذا، والصواب ظاهراً: «منها».

موارد المخالفة غالباً تكون نادرة.

ودعوى لزوم الحرج من نقض الأعمال السابقة مدفوعةٌ بأنّ أقصاها عدم انتقاضها، أو انتقاضها في غير ما يلزم منه العسر لا عدم البناء في الأعمال اللاحقة على فتوى الحيّ[1].

١. إلى هنا تنتهي نسختنا ولعلّه سقطت ورقة منها. وقد فرغنا من تصحيحها في ٢١ جمادى الآخرة سنة ١٤٣٨ هـ. ق المطابق لـ ٣٠ اسفند سنة ١٣٩٥ هـ. ش.

ملحق الكتاب

وهو مشتمل

على التحرير الآخـر

من أوّل مباحث الألفاظ إلى مبحث الصحيح والأعمّ

وعلى التحرير الأوّل

من خاتمة مبحث الاستصحاب

بسم اللّه الرحمن الرحيم وبه أستعين[1]

الحمدُ لله ربّ العالمين، وصلّى اللّه علىٰ خير خلقه محمّد وآله الطاهرين. وقد رتّبته على مقدّمة ومقاصدَ وخاتمة.[2]

---

١. اعتمدنا في تصحيحه على نسخة مكتبة السيّد محمّد عليّ الطبسي الحائري بقم برقم (٢٦٥) وهي نسخة رديئة فيها أغلاط وتصحيفات كثيرة، وقد سبق ذكر مزايا هذا التحرير في مقدّمة التحقيق.

٢. كتب المؤلّف في هامش النسخة ما يلي:

بسم اللّه الرحمن الرحيم

هذا بعض ما برز من قلمي القاصر واختلج به فكري الفاتر عند حضوري مجلس البحث لشيخنا الأفخم وأُستادنا الأعظم رئيس الدورة الأخيرة في العالم آية اللّه الكبرى وحجّته على الورى البحر المتلاطم شيخنا ومقتدانا الشيخ [في الأصل: شيخ] ملّا محمّد كاظم الخراساني ـ تُغُمّد برحمة الباري، وأنا الأحقر الجاني محمّد حسن الموسوي الحائري [تار]يخ غرّة رمضان [المبار]ك ١٣٣٣. [سجع خاتمه الشريف]: «محمد حسن الموسوي».

وكتب الشيخ أسد الله الزنجاني في هامش النسخة ـ والنسخة في تملّك ابنه ميرزا عليّ ـ ما يلي:

بسمه تعالى

حضر هذا السيّد الجليل [أي المقرّر] عندي في النجف الأشرف مدّةً مديدةً وكتب في بحثي مجلّداً كبيراً في الأُصول، وكان يحضر عند صاحب *الكفاية* أيضاً، وحضر عندي في سرّ من رأى أيضاً في الهجرة الثانية جملةً من كتب الحكمة والكلام ـ وفّقه اللّه تعالى ـ وأنا العبد المسكين الشيخ أسد اللّه الزنجاني ـ عفا اللّه عنه.

وهذا المجلّد ملكٌ لقرّة العين المجتهد العادل ميرزا عليّ ـ حفظه اللّه تعالى وجميع المؤمنين بحقّ الصدّيقة الطاهرة ـ وألتمس [كذا ظاهراً] منه ـ حفظه اللّه ـ أن لا ينساني من صوالح الأدعية في حياتي ومماتي، سنة ١٣٤٤.

أمّا المقدّمة ففي بيان أُمور يتمّ بها مقدّمة العلم:

الأوّل

في حدّ العلم وموضوعه

فقد عرّف غير واحد من علماء الفنّ[١] هذا العلمَ بـ«أنّه العلم بالقواعد الممهّدة لاستنباط الأحكام الشرعية».

وتحقيق الكلام فيه هو أنّ حقيقة كلّ علم هي مسائله والقضايا التي يبحث فيها عن العوارض الذاتية اللاحقة لموضوعه، وهي ليست إلّا عبارةً عن جملة من المسائل تشترك في الدخل في ما هو الغرض المهمّ من تدوينه، فكلّ قضيّة كانت ممّا يحصل منها ذلك الغرض الخاصّ الذي بلحاظه ولأجله دُوّن العلم كانت من مسائل ذلك العلم وإن ترتّب عليها غرض آخر دخلت بواسطته في علمٍ آخر.

وهذا هو الملاك التامّ والضابط العامّ في جميع مسائل العلوم، وبذلك ربما كانت المسألة الواحدة جزءً من علمين أو علوم؛ لدخلها في تحصيل أغراضٍ ونتائجَ تترتّب عليها وعلى مسائلَ أُخر تكون ـ لأجل ترتّب كلّ واحد من تلك الأغراض عليها ـ جزءً من جملة مسائلَ شاركتها في ترتّبه عليها الذي أوجب تدوينها وجعلها علماً مستقلّاً في عرض سائر العلوم المدوّنة، فيصحّ بذلك تداخل علمين أو علومٍ بتداخل بعض مسائلها أو جلّها التي تكون لها دخل في الغرض الذي دُوّن من أجله كلا العلمين كما هو الحال في غالب مسائل مباحث الألفاظ. ولا يضرّ ذلك باستقلالها بعد كون الغرض المتحصّل منها غيرَ ما يترتّب عليها عند دخولها في جملةٍ أُخرى.

---

١. مثل المحقّق الرشتي في *بدائع الأفكار*، ص ٣٦.

نعم، تداخل علمين في جميع المسائل في غاية البُعد بل ممتنعٌ عادةً، وعلى فرضه لا وجه لجعلهما علمين وتدوينهما في موضعين، وإن هو إلّا في غاية الاستهجان بخلاف تدوين علمين مشتركين في مسألة واحدة أو أكثر فإنّه خالٍ من الركاكة.

ومن هنا يعلم أنّ اختلاف العلوم ليس من جهة [الاختلاف] الحاصل في ناحية موضوعات المسائل أو محمولاتها[١]، وإلّا لزم انفراد كلّ مسألة بكونها علماً على حِدةٍ، كما أنّ وحدتها في جملة من مسائلها لا توجب الوحدة وإلّا لما صحّ إفراد بعض العلوم المدوّنة عن بعض؛ لوضوح تداخل بعض مسائلِ بعضِها مع بعض مسائل الآخر، فلا الوحدة توجب الوحدةَ وصيرورةَ علمين مدوّنين علماً واحداً، ولا الاختلاف يوجب الانفراد بل ليس المائز إلّا ما في ناحية الأغراض المهمّة في التدوين من الاختلاف؛ حيث إنّ كلّ ذي علم يطلب غرضاً من عدّة من المسائل يدوّنه له، فما[٢] [له] دخل في دائرة الغرض فهو من العلم، وإلّا فهو خارج عنه ـ سواء ترتّب عليه غرض آخر دُوّن لأجله ثانياً أم لا ـ فما اشتهر من أنّ تمايز[٣] العلوم بتمايز الموضوعات ممّا لا أصل له.

وممّا ذكر يتبيّن أنّ موضوع كلّ علم هو الكلّي الطبيعي الجامع لشتات موضوعات مسائله الذي يكون وجوده عين وجودها؛ لأنّ اشتراكها[٤] في استتباع الغرض[٥] الواحد كاشفٌ عن اندراجها تحت جامعٍ يقتضي حصول الأثر المترتّب

---

١. هذا هو الصواب، وفي الأصل: محمولتها.

٢. هذا هو الصواب، وفي الأصل: في ما.

٣. هذا هو الصواب، وفي الأصل: «تمائز»، وكذا «بتمايز» في ما بعد.

٤. هذا هو الصواب، وفي الأصل: «اشتركها» وهو من سهو القلم.

٥. هذا هو الصواب، وفي الأصل: «العرض» وهو من سهو القلم.

عليها، فإن تُمكّن من تحديده وتقديره بما يُشرح به ذاته وحقيقته فهو، وإلّا فيشار إلى ذاته المحدود بحسب الواقع بعنوانٍ حاكٍ عنه بوجهه[١].

فموضوع علم الأُصول على هذا هو ما ينطبق على موضوعات مسائله ويتّحد معها في الخارج، ومسائله هي القواعد المتشتّتة الشريكة في الدخل في ترتّب الغرض المهمّ حصوله منها.

فاللازمُ تميّزاً لما هي منها عن غيرها تحديدُ دائرته سعةً وضيقاً، فإن كان ذلك خصوصَ استنباط الأحكام الإلٰهية المتعلّقة بعمل المكلّف خرج القواعد الفقهية قطعاً؛ لأنّها ليست ممّا يُستنبط منها الأحكام الشرعية الكلّية اللاحقة له، بل هي عبارة عن نفسها وهي التي يفتي به الفقيه كـ«قاعدة الطهارة والضرر والحلّية» بل سائر الأحكام فإنّها قواعدُ كلّية متضمّنة للأحكام المترتّبة على الأفعال بعناوينها ككلّية وجوب الصلاة واشتراط الطهارة والقبلة وغيرها من التكليفيات والوضعيات.

وتطبيق هذه القواعد على صغرياتها الخارجية موكول إلى المقلّد؛ فربما يوافق نظره في مرحلة التطبيق نظرَ المجتهد وربما يخالفه كما في «الضرر» فإنّ الحكم الشرعي الذي يُفتي به المجتهد هو عدم وجوب الوفاء بالعقد إذا كان ضررياً وعلى المقلّد تطبيق هذا الموضوع الكلّي على أفراده بحسب نظره، فربما كان البيع الخاصّ غيرَ ضرريٍ عنده وهو ضرريٌ عند مجتهده، وربما كان الأمر بالعكس فيه وفي سائر موارد تطبيقاته. ووجهه ظاهر؛ فإنّ شأن المجتهد بيان ما يستنبطه من الأدلّة من الأحكام الشرعية ولا دخل لنظره في التطبيق في ترتّب ذلك الحكم

---

١. كتب في الأصل ابتداءً: «بوجهٍ» ثمّ شطب وغيّر بما هو مذكور في المتن، ولعلّ الصواب: «بوجهٍ» كما كان في البداية.

على أفراد موضوعها، وهذا بخلاف القواعد الأُصولية فإنّ تشخيص صغرياتها منوط بنظره دون المقلّد. نعم، له التشخيص في موضوع الحكم الذي ينتهي إليه الفقيه ببركتها.

لكن ذلك يستلزم الالتزام بما لا يعلم الالتزام به من القوم من استطراد البحث في جملة من المباحث المهمّة كمباحث الأُصول العملية في الشبهات الحكمية والأمارات الشرعية بناءً على أنّ حالها حال الحجج العقلية في أنّها لا تصلح إلّا لتنجيزِ الواقع مع المصادفة والعذرِ لدى المخالفة، لا إنشاء أحكام جديدة[1] على طبق مؤدّياتها، كما هو أحد المحتملين في حجّية الطرق والأمارات؛ لأنّها ليست ممّا تستنبط منها الأحكام الكلّية المجعولة لأعمال العباد بعناوينها الأوّلية بل إنّما هي وظائفُ للجاهل بالواقع والشاكِّ فيه، ولذا لا يجري فيه الملاك المتقدّم؛ لوضوح[2] أنّ التطبيق الاستصحابي ممّا لا نصيب فيه للمقلّد، بل هو شغل الفقيه وإن كان عليه التطبيق في موضوع الحكم يحصّله بعد الركون إليها كتطبيق العصير المحكوم بحرمته استصحاباً على مصداقه الخارجي.

ومن ذلك ينقدح القدح في تعريفه بما مرّ[3] بعد وضوح أوسعية دائرة الغرض ممّا اقتصر عليه في التعريف.

اللّهمّ إلّا أن يعمّم «الاستنباط» إلى مجرّد قيام الحجّة على الواقع ـ كما في

---

١. سوق العبارة يقتضي أن يقول: «لا أحكاماً إنشائية جديدة».

٢. قايس بين هذه العبارات ـ أعني قوله: «لكنّ ذلك يستلزم ... على مصداقه الخارجي» وبين التحرير الآخر في ج ١، ص ١١٨ ـ ١١٩ ليظهر لك المراد.

٣. مرّ في ص ١٩٦.

الأمارات ـ والركون إلى ما ينتهي إليه بعد اليأس عمّا[1] يستنبط منه الحكم الشرعي ـ كما في الأُصول العملية في الشبهات الحكمية ـ وإلّا فلابدّ من التعريف بما يشتمل الموارد التي يترتّب فيها هذا الغرض الواسع بأجمعها بعد الإباء عن تكلّف الاستطراد في مثل هذه المباحث المهمّة.

فيُعرّف بـ«أنّه علم يُعرف به ما ينتفع الفقيه به ويجديه ممّا يقع في طريق الاستنباط أو يركن إليه في الفتوى بحكم الواقعة عقلاً أو شرعاً» ليندرج فيه الأمارات على أحد الوجهين، والبراءة العقلية وغيرها من الأُصول الشرعية المعمولة في الشبهات الحكمية التي من وظيفة الفقيه الفتوى بالحكم الكلّي في مواردها، وإلّا فقد عرفت أنّ الأُصول الجارية في الشبهات الموضوعية كـ«الاستصحاب وقاعدة الطهارة والحلّية» من وظيفة المقلّد وإن كان إثبات الحلّية والطهارة لمشكوكهما وبقاء الحكم المتيقّن سابقاً من أدلّتها من وظيفة المجتهد؛ لأنّه من باب تطبيق ذلك الحكم الفرعي الثابت في مورد الشكّ الذي ينتجه المجتهد من دليله على صغرياتها الخارجية.

نعم، قد اختُلف في الأُصول الجارية في الشبهات الحكمية وأنّها من المسائل الأُصولية نظراً إلى عجز العامّي عن إعمالها فيها، مع أنّ لازم مسائل الفقه تسوية المجتهد والعامّي في العمل به بعد الاستنباط، وعجزُ العامّي عن إعمالها ممّا لا شبهة فيه حيث إنّه مشروط بالفحص، وهذا من خواصّ المسألة الأُصولية فإنّها لمّا مُهّدت للاستنباط فلا حظّ لغير المستنبط فيها، فكلُّ حكمٍ يستنبطه المجتهد من الأدلّة بإعمال ما أثبته في الأُصول إن كان بعد الاستنباط يشترك فيه المجتهد

---

١. في الأصل: عن ما.

والعامّي فهو حكمٌ فرعيّ فقهي، وكلّ ما يختصّ بالمجتهد بعده فهو حكمٌ أُصوليّ لا محالة، والأُصول العملية على الأخبار من القسم الثاني فيقتضي دخولها في علم الأُصول.

لكنّ الحقّ والتحقيق كونها من المسائل الفقهية نظير قواعدها المسلّمة كقاعدة الحلّية والطهارة في الشُبهة الحكمية، وكلّيتها نظير قاعدة الحرج والضرر فلا يُتوهّم منع كلّيتها أو[1] ظاهريةُ اندراجها تحت مسائل علم الفقه يقتضيه تعريف المتقدّم، وكذا تعريف الفقه بـ«أنّه العلم بالأحكام الشرعية الفرعية عن أدلّتها التفصيلية»؛ فإنّ البحث في الأُصول العملية بحثٌ عن عوارض فعل المكلّف الذي هو موضوع الفقه أوّلاً وبالذات؛ لأنّ المستنبط مثلاً من أخبارها العلم بالحكم الفرعي ـ أعني حرمة نقض اليقين ووجوب إبقائه عند الشكّ ـ وإن كان لابدّ في استنباط هذا الحكم من إعمال جملة من المسائل الأُصولية كما هو الشأن في استنباط كلّ حكمٍ فرعيّ فإنّه معنى حصول العلم به من الدليل، وعدم تمكّن المقلّد من إجرائها كعدم تمكّنه بالنسبة إلى القواعد[2] الفقهية من حيث اشتراط الفحص المتعذّر عنه، مع أنّ الرجوع إلى موضوع العلوم في باب التميّز مقدّم على الموازين، فلابدّ من القول بكون ما ذكر من اللازم لازماً غالبياً لأغلب المسائل الفقهية لا لنفس المسألة الفقهية كيف ما كانت حتّى ما كان من القواعد الكلّية الظاهرية المتوقّفة على الفحص، فتدبّر جدّاً.

وعليه تخرج البحث عن الأُصول العملية الجارية في الشبهات الحكمية أو الموضوعية عن مفروض المسألة كغيرها من القواعد الفقهية، ولا ملجأ

---

١. كذا، ولعلّ الصواب: «و» بدلاً من «أو».

٢. هذا هو الصواب، وفي الأصل: قواعد.

لإدخالها[١] إلّا بالتعميم المتقدّم بالنسبة إلى ما يقع في طريق الاستنباط وما يركن إليه الفقيه في الفتوى بحكم الواقعة.

وعلى أيّ حالٍ فقد اتّضح أنّ ما حاوله القوم من جعل موضوع العلم خصوصَ الأدلّة الأربعة زلّةٌ عن غفلةٍ؛ لأنّ الموضوع[٢] ما يُبحث في العلم عن أحواله الطارية عليه لذاته، وجعلها موضوعاً يستلزم خروج ما داخلٌ في مباحثه قطعاً سواء قيل: إنّها كذلك بما هي أدلّة[٣] أو بذواتها كما يراه بعض الأجلّة[٤]؛ لخروج البحث عن الدليلية عن المباحث على الأوّل كخروج البحث عن حكم العقل الذي هو منها على الثاني؛ لوضوح[٥] أنّ النزاع المحرّر بين العدلية وجملة من المعتزلة، وبين الأشاعرة في مباحث الأدلّة العقلية راجع إلى البحث عن ثبوت أصل الحكم للعقل بالتحسين والتقبيح، وهو ليس من مسائل العلم؛ للزوم كون البحث فيها عن مفاد «كان الناقصة»؛ ليكون محمولاتها هي الأحوال الطارية على الموضوع بلا واسطة في العروض بعد الفراغ عن مفاد «كان التامّة»؛ أعني ثبوته وتحقّقه. والبحثُ عن ثبوتٍ ـ لوضوح أنّه حكم العقل لا نفسُه ـ بحثٌ عن مفاد «كان التامّة» ـ أعني وجود الموضوع.

نعم، البحث عن حجّيته ـ بعد طيّ مرحلة ثبوته مع الأشاعرة كما وقع النزاع فيها بين الأُصولي والأخباري ـ بحثٌ عن مفاد «كان الناقصة» فيدخل في المباحث على هذا الوجه مع خروجه عنها في لسان القوم، وكذلك الحال في غير

---

١. هذا هو الصواب، وفي الأصل: لادخلها.

٢. هذا هو الصواب، وفي الأصل: موضوع.

٣. *قوانين الأُصول*، ج ١، ص ٤٧.

٤. *الفصول*، ص ١١.

٥. في الأصل: «لوضوع» وهو تصحيف.

المستقلّات كالاستلزامات[١] كحكمه بالملازمة بين وجوب الشيء ووجوب مقدّماته، وبينه وحرمة أضداده، وبين ثبوت حكم شيء عند ثبوت شيء وانتفائه عند انتفائه وأمثال ذلك؛ حيث إنّ البحث عن جميع ذلك أيضاً بحثٌ عن وجود الموضوع ضرورةَ أنّه يُبحث في ذلك عن وجود حكم العقل بالملازمة وعدمه، كما يبحث في سابقه عن حكمه بالتحسين والتقبيح ومن [المعلوم] أنّ ذلك ليس إلّا إثبات الموضوع وهو حكم العقل؛ إذ الدليل هو حكمه لا هو نفسه.

وعليه يلزم خروج هذه المباحث عن مفروض المقام كخروج البحث عن «الظواهر وخبر الواحد» عنه على الوجه السابق بناءً على [أنّ] المراد من «السُنّة» هو خصوص قول المعصوم (ع) أو فعله أو تقريره ـ كما عليه الاصطلاح ـ لا ما يعمّ السُنّة المحكيّة، فإنّ البحث عن الحجج المزبورة ليس بحثاً عن عوارض شيء منها؛ لأنّ مآل الحجّية إلى ثبوتها بالكتاب[٢] أو الخبر الواحد، فهو عبارة عن استعلام دليليته وكونِه مندرجاً تحت عنوان «الدليل» وكونِه مصداقَ موضوعٍ انطبق عليه، والحال أنّ البحث عن ثبوت الموضوع لابدّ من الفراغ عنه في مسائل العلم؛ لأنّها باحثة عن مفاد «كان الناقصة» ويقع جواباً عن «هل[٣] المركّبة»، وليس ما ذكر إلّا البحث عن مفاد «كان التامّة» الواقعة جواباً عن «هل البسيطة»، ولا شكّ أنّ البحث عن وجود الموضوع داخل في المبادي، فلابدّ إمّا أن يكون بيّناً أو

---

١. هذا هو الصواب، وفي الأصل: «كالاستلزمات».

٢. كتبت كلمة «بالكتاب» هنا في أعلى السطر، فالمراد ثبوت القرآن بالظواهر كما أنّ ثبوت السُنّة بخبر الواحد، فالأولى أن يقال: لأنّ مآل الحجّية إلى ثبوتهما ـ أعني الكتاب والسُنّة ـ بالظواهر وخبر الواحد.

٣. هذا هو الصواب، وفي الأصل: «هلية» وكذا الكلام في الآتية.

يُبحَث عنه في علمٍ آخر، ومثله في[١] حجّية الإجماع.

ودعوى أنّ البحث واقع عن الثبوت التعبّدي ـ كما هو المهمّ ـ لا الواقعي فهو في الحقيقة مفاد «كان الناقصة»[٢] تنشأ عن الخلط بين السُنّة المحكيّة والواقعية؛ فإنّ الثبوت التعبّدي الجعلي وإن كان مفاد «كان الناقصة»؛ إذ ليس إلّا وجوب تطبيق العمل على ما أخبر به العادل بعد تنزيله منزلة الواقع وترتّب أحكامه عليه، إلّا أنّه ليس من أحكام السُنّة بل الخبرِ الحاكي عنها فهو الموضوع لا هي بنفسها؛ لأنّ الحجّية بناءً عليه من عوارضه لا عوارضها، كما يشهد به تخلّف الحاكي عن المحكيّ فإنّه يلحقه الأثر وإن خالف السُنّة الواقعية.

فالثبوت التعبّدي إن قيسَ إلى السُنّة الواقعية لم يكن من العوارض التي يبحث عنها في العلم، وإن قِيسَ إلى السُنّة المحكيّة كان منها؛ لأنّه مفاد «كان الناقصة»؛ لأنّ مرجع البحث حينئذٍ إلى إثبات السُنّة من قول المعصوم(ع) أو فعله أو تقريره بخبر الواحد تعبّداً إلّا أنّه ليس منها بعد عدم كونه ممّا يطرء على ما هو الموضوع حسب ما هو المفروض.

هذا، مع أنّ عمدة المباحث ليست عن أحوال الأدلّة الأربعة كمباحث الألفاظ فإنّ البحث[٣] عن كون «الأمر» للوجوب أو لمطلق الطلب لا يختصّ بخصوص الأوامر الواردة في الكتاب والسنّة؛ إذ لا خصوصية فيها يقتضي هذا النزاع بل هو في كلّي «الأمر»، كما أنّ الأمر كذلك في بقية المباحث المعهودة في باب الألفاظ وإن كان الغرض الأصلي معرفةَ خصوص أحوالها، كما يشهد به تعريفهم المتقدّم.

---

١. كذا في الأصل، والظاهر زيادتها.

٢. هذه إشارة إلى كلام الشيخ في *الفرائد*، ج ١، ص ٢٣٨.

٣. كتب في الأصل فوقه: «النزاع».

وبالجملة، إنّ الخبير يشهد بأوّل تأمّلٍ في كلمات الباحثين، كونَ المبحوث عنه في تلك الكلمات مفاد تلك الألفاظ من حيث هي لا المقيّدة بكونها واقعةً في كلام الشارع الذي دَعا إلى البحث عنها في الأُصول كما ارتكبه صاحب الفصول(ره)[١]؛ لأنّه الالتزام بما لا يلتزم به أحد. ولمّا اختلط عليه كون الغاية من تلك المباحث البصيرةَ في فهم مرادات الشارع في الفقه دعاه إلى التقييد بذلك، ومن البديهي[٢] أنّ كون الغرض والغاية ذلك لا يوجب كون المبحوث هو خصوص اللفظ الصادر من الشارع كما يشهد بذلك تمسّكهم في إثبات المطلوب بالظهور العرفي، على أنّه عليه (ره) أنّ يقيّد أيضاً الواقع في الكتاب والسنّة بوقوعه في خصوص الفقرات التي وردت منهما في بيان الحكم الشرعي لا المعدود منهما ولو بغير بيان الحكم، هذا.

وأمّا على [ما] صرنا عليه[٣] وحقّقناه فلا يرد شيء ممّا مرّ؛ لأنّ الموضوع ليس خصوصَ هذه الأربعة ولا هي وغيرها، بل الكلّي المتّحد مع موضوعات المسائل خارجاً المتشتّتة التي يحويها غرض واحد، وهو وقوع نتيجتها في طريق الاستنباط أو كونه مرجعاً للفقيه عند اليأس عن الدليل، فكلّ مسألة لها دخل في الغرض الداعي إلى التدوين يندرج موضوعها تحت ذلك الكلّي البسيط وإن لم يكن له عنوان خاصّ واسم مخصوص لكنّه يصحّ التعبير عنه بكلّ ما يدلّ عليه؛ لعدم مدخلية الاسم في تحقّقه، وحينئذٍ فلا يلزم خروج أحد المذكورات حتّى

---

١. *الفصول*، ص ١١.

٢. هذا هو الصواب، وفي الأصل: البدهي.

٣. كذا، والأولى: إليه.

الدليل العقلي، فيندرج البحث عن حكم العقل تحت المسائل، وموضوعه تحت موضوع العلم؛ فإنّ الموضوع حينئذٍ ليس هو حكماً[1] كي يخرج البحث عنه بالملازمة بين وجوب الشيء ووجوب مقدّماته وحرمة أضداده عن مسائل العلم؛ لأنّه عمّا يقع في جواب «هل البسيطة» كما سمعت، وهي ما يقع جواباً عن «هل المركّبة» الذي هو مفاد «كان الناقصة»، بل الموضوع نفس العقل، والبحث عن حكمه بالحسن والقبح في المستقلّات وغيرها كالاستلزامات منخرط في سلك المسائل بما هو الملاك فيها؛ بداهةَ أنّ استقلال العقل بحُسنٍ أو قبحٍ، أو حكمه بالملازمة وعدمه ليس إلّا جواباً عن «هل المركّبة» بخلاف ثبوت نفس الحكم له على أن يقع الحكم له موضوعاً للثبوت الذي لا يقع إلّا في جواب «هل البسيطة»، فلا يمكن أن يقع في طريق استنباط الحكم الشرعي بخلاف الأوّل؛ لوقوعه صغرى للقياس المستنتج منه الحكم الشرعي، فيقال: إنّ هذا ممّا حَكم العقل بحسنه أو قبحه، وكلّ ما كان كذلك فهو واجب وحرام بعد الفراغ عن الملازمة بين حكم العقل والشرع، ولا يرد النقض على ما ذكرنا من خروج البحث عن ثبوت الموضوع عن مسائل العلم، بل لابدّ أن يكون بيّناً أو مبيّناً في علمٍ أعلى كالبحث عن وجود الخبر الصحيح الأعلائي، مع أنّه مسطور في طيّ المسائل، كما أنّ البحث عن وجود «العقول العشرة والمُثُل الأفلاطونية» مسطور في طيّها في كتب الحكماء والفلاسفة، والحال أنّ اللازم انخراطه في سلك المبادي حيث إنّه بحث عن وجود الموضوع وثبوته؛ لأنّ البحث فيها عن أحوال «الموجود» الذي هو الموضوع، والبحث عن مثل تلك الأُمور راجع إلى البحث عن عروض الوجود

---

١. هذا هو الصواب، وفي الأصل: حكم.

الخاصّ للموجود لا عن ثبوت أصل الوجود.

هذا، ولكنّه يلزم بناءً على ما ذكرنا دخول جملة من المباحث في هذا العلم مثل علم الرجال واللُغة والميزان وغير ذلك ممّا له دخل في الغرض.

وقد انقدح[1] ممّا ذكرنا أنّ تمايز العلوم ليس بتمايز الموضوع ولا المحمول، كذلك ولا كليهما[2] معاً كما تُوُهّم، بل بالأغراض الداعية لتدوين ذلك العلم مقدّمةً للفقه؛ لأنّ تحديد الموضوع لا يكون إلّا بالغرض فيكون هو المائز واقعاً، وإلّا فيكون كلّ بابٍ بل كلّ مسألةٍ من مسائل العلم علماً برأسه؛ بداهةَ تمايز موضوع كلّ منها مع الآخر، كما لا يخفى.

هذا تمام الكلام في الأمر الأوّل.

---

١. هذا هو الصواب، وفي الأصل: «انقد» وهو من سهو القلم.

٢. هذا هو الصواب، وفي الأصل: كلاهما.

الأمر الثاني في الوضع

في معنى الوضع

واعلم أنّه بحسب حقيقته وواقعه ـ مع قطع النظر عمّا يُتسبّب به إليه ـ عبارةٌ عن عُلقةٍ خاصّةٍ وارتباطٍ مخصوصٍ بين اللفظ والمعنى بحيث يصيّره فانياً فيه وقالباً له، بل نحوُ وجودٍ له يكون نسبته إليه كالقشر من اللُبّ أو الجسد من الروح. ومن هنا نرى بالوجدان سراية ما للمعنى من الأوصاف إليه، وليس ذلك إلّا لكون اللفظ مع ثبوت هذه العلقة بينه وبين المعنى طوراً من وجوده وتحقّقه في الخارج في عرض سائر تحقّقاته كالخارج والذهن والكَتب والإيماء والإشارة.

وله سببان؛ لأنّه قد يتحصّل[1] من سبب اختياري، وتارةً من سبب قهري:

فالأوّل كما لو أنشأ بـ«اللفظ» فيصرّح بأنّي وضعت اللفظ الفلاني للمعنى الفلاني بحيث يكون ذلك منه نحوَ تعاهدٍ بينه وبين قومه المخاطبين بخطاباته، أو بنفس الاستعمال له في المعنى من دون نصٍّ منه، وذلك مثل ما لو قال أحد لزوجته: «ناوليني زيداً» مشيراً إلى ولده فإنّ ذلك أيضاً بمثابة الأوّل في حكاية اللفظ عنه وكونه له، فالاستعمال بنفسه صار سبباً لحصول العلقة والارتباط بين اللفظ والمعنى من غير تصريحٍ من الواضع إلى ذلك.

وهذا القسم يسمّى عند القوم بـ«الوضع التعييني» غير أنّ الفرق بين نحويه ـ بعد

---

١. هذا هو الصواب، وفي الأصل: تتحصّل.

اشتراكهما[١] في الجهة ـ هو أنّ الوضع في الأوّل إنّما حصل بإنشاء الواضع بمفهومه، بخلاف الثاني فإنّ الوضع فيه قد حصل بإنشائه بمصداقه لا بمفهومه؛ لأنّه أنشأ[٢] الوضع بنفس الاستعمال وكان تحقّقه في عرض تحقّق الاستعمال.

على أنّ الوضع على الأوّل لا يستلزم استعمالاً ولا ينافي ذلك غرض الواضع؛ حيث إنّ غرضه صيرورة اللفظ بمثابة لو استُعمل في المعنى عند إبراز المقاصد وتفهيمها بلا قرينةٍ لصحّ ولو لم يلحقه استعمال اتّفاقاً أصلاً.

نعم، لا يتّصف حينئذٍ بالحقيقة والمجاز اصطلاحاً؛ لأنّ «الحقيقة» بحسبه ـ كما صرّح به علماء البيان وغيرُهم ـ هي الكلمة المستعملة في ما وُضعت له فيتقوّم ثبوت هذا العنوان للّفظ بالوضع والاستعمال معاً، كما أنّ «المجاز» هي الكلمة المستعمَلة في غير ما وُضعت له لا على وجه السالبة بانتفاء الموضوع لكن انحصار الاستعمال الصحيح فيهما ممنوع. ولا مانع عن الالتزام بثبوت الواسطة بينهما في اللفظ المستعمل كما صرّحوا بأنّ «اللفظ» بعد الوضع وقبل الاستعمال لا حقيقةٌ ولا مجازٌ، وذلك كما في الوضع على القسم الثاني ـ أعني الاستعمال بداعي الجعل ـ؛ لأنّ المفروض ـ بعدما كان الوضع والاستعمال في آنٍ واحد ومرتبةٍ واحدة، وحصل الثاني مع الأوّل من غير ترتّبٍ ـ أنّ اللفظ غير موضوع لمعنىً آخر ليتّصف بالمجازية عند استعماله فيه بهذا الداعي؛ لـ[عدم] صدق أنّه استعمال اللفظ في غير موضوع له.

مع أنّه لو فُرض سبق[٣] الوضع له لمعنىً فليس هذا الاستعمال لاجل مراعاة

---

١. هذا هو الصواب، وفي الأصل: اشتركهما.

٢. هذا هو الصواب، وفي الأصل: انشاء.

٣. في الأصل بعد هذه اللفظة أُضيفت كلمة «لحوق»، والظاهر زيادتها.

العلاقة بينه وبين ذلك المعنى كما[١] ينطبق به قولهم في تعريف المجاز: «لعلاقة»، كما لا يتّصف بعنوان «الحقيقة»؛ لعدم سبق الوضع لهذا المعنى، بل هو معلول لنفس الاستعمال فيكون متأخّراً عنه، والاستعمال المسبوق هو اللاحق له بعد حصوله بهذا الاستعمال كسائر الاستعمالات الواردة عليه إذا كان الجعل بالإنشائي لا الاستعمالي.

نعم، يمكن أن يُجعل الاستعمال كاشفاً عن الجعل اللُبّي لا أن يكون علّةً تامّة لتحقّقه كالجعل الإنشائي كما لو كان قول الواضع: «وضعت هذا اللفظ لهذا المعنى» إخباراً عن تحقّق الجعل في لُبّه؛ لكفايته في منشأ انتزاعه وسبب اختراعه وإن لم يترتّب عليه الأثر المرغوب منه بمحض تحقّقه في اللُبّ ما لم يكشف عنه بكاشفٍ، لا إنشاءَ الجعل[٢] بهذا الكلام، فالاستعمال في المعنى حينئذٍ استعمال في ما وُضع له، هذا.

وأمّا الثاني ـ وهو تحصّل العلقة بين اللفظ والمعنى بالسبب القهري ـ وذلك[٣] مثل كثرة الاستعمال على نحوٍ تفضي[٤] إلى حدوثها بين المنتسبين ـ الحاكي والمحكيّ ـ بحيث يُفهم المعنى وينسبق إلى الذهن عند الإطلاق بلا معونةِ قرينةٍ مكتنفة باللفظ، وكان ذلك مستنداً إلى حاقّ اللفظ وجوهره كما في «المنقول»، وإلّا فكم من ألفاظٍ استُعمل[٥] مع القرينة من سالف الزمان إلى زماننا هذا ولم يصل إلى

---

١. كذا، والصواب ظاهراً: «كي» بدلاً من «كما».
٢. كذا، والأولى: إنشاءٍ للجعل.
٣. كذا، والصواب: «فذلك» كما سبق في ج ١، ص ١٣٣.
٤. كذا، والأولى: يفضي.
٥. كذا، والأولى: استعملت.

تلك المرتبة ولم يحصل له تلك الرتبة.

وإلى ما ذُكر يرجع تقسيم القوم للـ«وضع» إلى التعييني والتعيّني؛ لأنّه تقسيم بلحاظ السبب الذي هو جعل الجاعل كالواضع أو كثرة استعماله فيه بحيث تعيّن اللفظ له بنفسه، وليس بلحاظ المسبَّب؛ لأنّه دائماً ارتباط خاصّ بين اللفظ والمعنى وتعيّنٌ له فيه بالمعنى الاسم[١] المصدري الذي هو حالة بين اللفظ والمعنى قائمةٌ به، ولا يُعقل أنّ الشيء معلولاً لنفسه.

ومن هنا انقدح فساد تعريف «الوضع» بـ«أنّه تعيين اللفظ للدلالة على المعنى بنفسه» فإنّه ـ مضافاً إلى استدعائه[٢] خروج وضع الخطوط والنقوش، وخروج وضع الهيئة والإعراب فتأمّل[٣] ـ أنّ اللازم[٤] بناءً عليه صيرورة الغرض في المقام متعلّقاً بالبحث عن أحوال الواضع وأفعاله؛ لأنّه فعله وليس كذلك، وإنّما الغرض متعلّق بالبحث عن أحوال اللفظ وأوصافه والأحكام والأقسام الآتية لاحقةً بها.

فـ«الوضع» المقصود بالبيان الذي هو مقابل «الإهمال» المعبّر عنه بالفارسي بـ«قرارداد» جهة قائمة باللفظ وهي كونه متعيّناً للمعنى ومختصّاً به في جهة الدلالة عليه، فهو تعيّن اللفظ واختصاصه بالمعنى في جهة الدلالة عليه ويكون ارتباطٌ بين اللفظ والمعنى ـ سواء كان سببه الجعلَ من الواضع أو كثرةَ الاستعمال بحيث تعيّن اللفظ له بنفسه ـ فالمحدود هو هذا الربط المخصوص لا الوضع بالمعنى[٥]

---

١. هذا هو الصواب، وفي الأصل: بمعنى اسم.

٢. هذا هو الصواب، وفي الأصل: استداعه.

٣. في الأصل: «فت» وهو رمز إلى ما أثبتناه في المتن.

٤. كذا، والصواب ظاهراً: «يلزم» بدلاً من قوله: «أنّ اللازم».

٥. هذا هو الصواب، وفي الأصل: بمعنى.

المصدري بمعنى «قراردادن» الذي هو عملُ جاعل الربط ومحدثِه.

ثمّ إنّه يمكن دعوى عدم الحاجة إلى هذا التقسيم وأنّ الوضع بمعنى العُلقة والإضافة بين أمرين منتسبين لا يزال يتسبّب من سببٍ واحد ومنشأ فارد، وهو الجعل والتعيين إمّا بالإنشاء اللفظي أو الفعلي كالجعل بنفس الاستعمال. وأمّا كثرة الاستعمال فليس سبباً آخر وراءهما[١]؛ لأنّ الاستعمالات المتوافرة المدّعى تأثيرها في إيجاد تلك الإضافة إن كانت هي المقرونة بالقرينة فمن الواضح أنّ توافرها معها وإن بلغ في العدد ما لا تحصى لا يؤثّر في حدوثها وإن تجرّد اللفظ فعلاً في بعض الاستعمالات عنها لكن كانت معهودةً حال الاستعمال ولو بسبق[٢] العهد على جعل التجرّد قرينةً على إرادة ما يراد منه مع[٣] الاقتران من المعنى المجازي، أو لحذفها مع دلالة الكلام عليه.

ودعوى منع ذلك ـ بزعم أنّ الاستعمالات الكثيرة في المعنى المجازي وإن احتفّت بها[٤] تؤثّر[٥] في سبقه إلى الذهن ولو مع التجرّد رأساً أو عدم التلفّظ بها بعدُ بالبديهة، ثمّ يشتدّ[٦] السبق بزيادة الاستعمالات إلى أن يبلغ مرتبةً تحقّق العلقة بينهما بحيث يفتقر إلى نصب القرينة حالَ إرادة الخلاف ـ ناشئةٌ عن الاشتباه في سند الانسباق؛ فإنّه مع التجرّد ليس من حاقّ اللفظ وجوهره كما هو الملاك في

---

١. هذا هو الصواب، وفي الأصل: ورئهما.

٢. المثبت من التحرير الأوّل من التقريرات، ج ١، ص ١٣٦، وفي الأصل: «سبق» وليس بصواب.

٣. أُضيف هنا في الأصل حرفان وهما كذا: «ام»، والظاهر زيادتهما.

٤. أي القرينة.

٥. في الأصل: يؤثّر.

٦. هذا هو الصواب، وفي الأصل: يشتدد.

العلقة، بل من جهة ظنّ اتّكال المتكلّم على الاستعمالات المقرونة بها والاكتفاء بها عن نصبها إلحاقاً للشيء بالأعمّ الأغلب أو ظنٍّ نصبه في ما بعد أو نصبِه وعدم الالتفات إليه بحيث لو فُرض قطع السامع بعدم نصب القرينة ـ كما هو المفروض في المقام ـ لم ينسبق ذهنه إليه.

وأمّا[1] مع عدم الاقتران بها أصلاً ومن بدو الأمر فلا يكاد يصحّ الاستعمال من أجل الإخلال بالغرض؛ لأنّ اللفظ عند تجرّده عن القرينة الصارفة عن المعنى الموضوع له محمولٌ بظاهره عليه، فإرادةُ خلافه مع ذلك إخلالٌ بالغرض المتعلّق بإفادة المعنى، هذا.

على أنّ هذه الإرادة بمجرّدها لا توجب الوضع ما لم يقصد حصولَه بها.

وإن كان السبب الاستعمالَ المعلّل بداعي الوضع وإن انقدح بغرض الاستغناء عن نصب القرينة والراحة عن كُلفةٍ مثل ما لو فُرض أنّ واحداً من المستعملين للّفظ لمّا رأى كثرة إطلاق اللفظ مع القرينة في لسانه ولسان قومه وكان ذلك في غاية الثقالة عليه، فوضع اللفظ في ذلك[2] ولو بنفس هذا الاستعمال هذا[3]، أو بغرضٍ آخر من الأغراض العقلائية فهو ـ كما ترى ـ ليس إلّا حقيقةً، الوضعَ التعييني.

وبالجملة، إنّا لا نعقل للوضع التعيّني معنىً غيرَ راجع إلى ما ذكرناه من التعييني بداهةَ أنّ حصول المعنى في الذهن بالنسبة إلى هذا القسم لا فرق فيه بين ما يكون اللفظ مهملاً بالنسبة إليه بمعنى أنّه لم يُستعمل فيه قطّ وهذا أوّل استعمالاته، وبين ما يكون مستعملاً فيه مجازاً مع القرينة ولو ألفَ مرّةٍ؛ لأنّ الانسباق المزبور حال

---

١. هذا عدل لقوله: «إن كانت هي المقرونة بالقرينة» في الصفحة السابقة.

٢. كذا، والصواب ظاهراً: «لذلك» بدلاً من «في ذلك».

٣. كذا، وهو حشو.

التجرّد عنها بعدما كثر الاستعمال معها وكانت منطوية في الحال مثل ما لو فُرض علم المخاطب بمراد المتكلّم وانطوت القرينة لا يكون ذلك سبباً للوضع إلّا أن يكون حين الاستعمال بصدد الإنشاء والوضع، وعليه يرجع إلى الوضع التعييني.

نعم، غاية ما في الباب أنّ الواضع عند وضعه كذلك يحتاج إلى نصب القرينة مفيدةً للوضع ومفهمةً للمخاطب بكونه في مقام إنشاء الوضع بنفس هذا الاستعمال وأنّه استعمل اللفظَ في هذا المعنى وأراده منه بحاقّه بلا نصبِ قرينةٍ كما في سائر الاستعمالات المجازية كما هو الحال في الإشارة بالنسبة إلى وضع الاسم للولد.

ومن هنا انقدح لك الفرق بين القرينة في «المجاز المشهور» بل مطلق المجازات، وبينها في «الوضع التعييني» بهذا القسم؛ حيث إنّ القرينة في «المجازات» ـ سواء كانت قرينةً على القرينة كما هو الحال في «الشهرة»؛ حيث إنّها قرينة على القرينة المحذوفة، مثل ما لو فُرض استعمال «الأسد» في «الشجاع» مع قرينة «يرمي» إلى أن بلغ[1] حدّاً اشتهر استعماله فيه بحيث كان المفهوم بدونها هو المفهوم معها، فالشهرة حينئذٍ ليست إلّا قرينةً على حذف «يرمي» الذي هي القرينة على إرادة المجاز من «الأسد» واقعاً، أو كانت قرينةً في حدّ ذاتها كـ«يرمي» في المثال المتقدّم، فإنّه إنّما جيئ[2] بها لتعيين الإفادة بحيث لولاها لما أُفيد ذلك من اللفظ ـ بخلافها في «الوضع»؛ فإنّها ليست إلّا لتفهيم المخاطب بأنّ الاستعمال ليس إلّا بداعي الوضع، فيكون الدلالة حينئذٍ بجوهر اللفظ من دون اتّكالٍ واتّكاءٍ على القرينة، بل هو المستفاد من اللفظ بهذا

---

١. في الأصل: «يبلغ» وكتب فوقها «بلغ» كما أثبتناه في المتن.

٢. كذا في الأصل، وهو رسم خطٍّ صحيح أيضاً وإن كان الرائج: جيء.

الاستعمال الجعلي من غير دخلٍ لكثرة الاستعمال في ذلك؛ لحصول الغرض بمثل هذا الاستعمال، فليست حينئذٍ إلّا كالحجر الموضوع في جنب الكاتب.

وقد تلخّص من جميع ما ذكرنا أنّ «الوضع» منحصر في التعييني بكلا قسميه[١]، وأنّه في مورد الكثرة لابدّ وأن يتسبّب عن الاستعمال المنبعث عن هذا الداعي ليقع موقع الإنشاء الفعلي له، وبدونه غير مفيد.

هذا حقيقته[٢] وسببه الذي يتسبّب به إليه. وقد دريتَ أنّ تقسيم «الوضع» إلى التعييني والتعيّني ليس إلّا بلحاظ سببه ومنشأ اختراعه الذي يُنتزع منه لا بلحاظه في نفسه.

وقد يُقسّم باعتبار ملاحظة حال الواضع إلى أربعةٍ بحسب مرحلة الثبوت؛ لأنّ حقيقة الوضع على ما عرفت[٣] ليست إلّا أمراً ارتباطياً حاصلاً بين أمرين إضافيين

---

١. كذا، والظاهر زيادة قوله: «بكلا قسميه».

٢. هذا هو الصواب، وفي الأصل: حقيقة.

٣. كتب الشيخ أسد الله الزنجاني تعليقةً في هامش النسخة، وهي: قوله: «لأنّك قد عرفت أنّ الوضع إلى آخره» لا ريب أنّ الوضع قسم من الجعل الذي عبارة عن احداث ما لم يكن ولا يُعقل حقيقته [كذا ظاهراً] سواء كان تكوينياً أو تشريعياً بالأُمور [كذا ظاهراً] الارتباطية المنجعلة قهراً الحاصلة بتقابل الشيئين بواحدٍ من التقابلات الأربعة الراجعة إلى الجهات الثلاثة من العمقي والعرضي والطولي كما حقّقناه في كتاب *التنزيل*، ثمّ اتّصاف الشيئين بعنوان الإضافة يحصل بغير الوضع وبالوضع، أي اتّصاف كون اللفظ موضوعاً والمعنى موضوعاً له، كذلك واتّصافهما بالحاكي والمحكيّ، ثمّ ليس مَثَل اللفظ بعد الوضع بالنسبة إلى المعنى من قبيل الحاكي والمحكيّ سيّما على مذاق صاحب الكفاية حيث إنّ أحد المضافين لا يحكي عن المضاف الآخر مثلاً البنوّة ليست حاكية عن الأبوّة وكذا العكس، بل تصوّره عين تصوّره ويلازمه.

ثمّ من العجائب ملاحظة الارتباط بينهما وتصوّره فرع تحقّقه بينهما سابقاً، ولا أغرب ⇦

ـ أعني الموضوع والموضوع له والحاكي والمحكيّ عنه ـ فحينئذٍ لابدّ للواضع من تصوّرهما حتّى يلاحظ الارتباط بينهما في مرحلة الجعل الذي هو منشؤ انتزاع الوضع ومعدن اختراعه، وحينئذٍ لا يخلو إمّا أن يتصوّر معنى عامّاً يصدق [على] أفراده المندرجة تحته والخصوصيات المشتمل عليها، أو يتصوّر معنى خاصّاً غير صادق على غيره، وعلى كلا التقديرين إمّا أن يضع اللفظ بإزاء المعنى المتصوَّر بنفسه أوّلاً، أو لا بل لغيره مع جعل المتصوَّر آلةً ومرآةً لتصوّره.

وبعبارةٍ أُخرى، الوضع والموضوع له بحسب الاحتمالات العقلية أربعة؛ لأنّهما إمّا عامّان أو خاصّان أو مختلفان. ويندرج فيه قسمان: خصوص الموضوع له وعموم الوضع، والعكس.

ومعنى «عموم الوضع وخصوصه» عمومُ المعنى الذي يكون تصوّره قواماً وملاكاً للوضع وخصوصُه، وإلّا فالوضع بكلا اعتباريه ـ أعني المصدري[1] الذي هو فعل للواضع وجعله، والاسم[2] المصدري ـ لا يلائم هذا التقسيم؛ لأنّه ـ بناءً عليه ـ جزئي حقيقي لا يقبل الاتّصاف بالكلّية المنطقية المرادة من العموم، فهو من قبيل توصيف الشيء بحال متعلِّق موصوفه نظير قولك: «زيد حسن غلامه ومؤدّب خدّامه»، فلا يرد أنّ ما يلحقه هذه الأقسام ليس بمَقسمٍ وما هو مقسم لا تلحقه هذه الأقسام، على أنّ هذا لو تمّ كان مشاحّة في الاصطلاح، والمقصود في غاية الإيضاح[3].

⇦منه [كذا ظاهراً] كون الارتباط منشأ انتزاع الوضع مع أنّ الوضع يصير سبباً له، مضافاً إلى أنّه قال: «إنّ الوضع نفس الارتباط».

١. هذا هو الصواب، وفي الأصل: المصدر.

٢. هذا هو الصواب، وفي الأصل: اسم.

٣. كذا، والأولى: الوضوح.

وعلى أيّ حالٍ فوجه التقسيم هو المعنى المتصوّر حين الوضع، فهو إمّا عامّ أو خاصّ، وعلى كلا التقديرين فالوضع إمّا بإزائه نفسه أو بإزاء مصاديقه المندرجة تحتَ المعنى العامّ المتصوَّر أو بإزاء العام للخاصّ الملحوظ في الذهن بجعل الخاصّ مرآةً للعامّ، فالوضع على الأوّل وكذلك الموضوع له ـ بعد كونهما عامّين أو خاصّين ـ لا شبهة في إمكانهما ووقوعهما، وذلك مثل «الأعلام الشخصية» و«الكلّيات الطبيعية» كالإنسان وزيد فإنّ الوضع ـ أعني المعنى المتصوّر الذهني عامّ كالموضوع له ـ أعني الماهية الحاصلة في الخارج كخصوصية وضع «زيد» فإنّه موضوع لما يمتنع فرض صدقه على كثيرين باعتبار خارجه، وهي الذات المتشخّصة وإن كان قابلاً من حيث الأحوال مثل الصحّة والمرض والصِغَر والكِبَر، وإلّا فليس لنا مورد يُتصوّر فيه هذا القسم مع إطباقهم على الظاهر عليه، كما لا يخفى من غير خلافٍ يُعرَف.

ولذا نرى من لم يتفطّن إلى حقيقة الحال التجأ[١] في التفصّي عن تعدّد الوضع إلى اعتبار أحد المشخّصات المميّزة على وجهٍ كلّيٍ في الموضوع له[٢] مع أنّه لا باعث على ذلك، مع مصادمته للبديهة؛ لعدم خطور هذا التشخّص في ذهن الواضع فضلاً[٣] عن اعتباره في الوضع في المشخّصات كما يشهد لذلك ملاحظة حال الواضعين سيّما من يضع اسماً لابنه فإنّه يضع اللفظ بإزاء الذات الخارجية مطلقاً، وإن اقترنت ببعض الأحوال فلا يؤثّر[٤] تبدّل الحال الموجودة حين الوضع

---

١. هذا هو الصواب، وفي الأصل: الجأ.

٢. لم نعثر عليه وهذه عبارة *بدائع الأفكار*، ص ٤٠.

٣. هذا هو الصواب، وفي الأصل: «فصلاً»، وهو من سهو القلم.

٤. في الأصل: فلا تؤثّر.

في[١] الموضوع له، فإطلاق «زيد» عليه في حال كِبَره كإطلاقه عليه في حال صِغَره من غير ابتناءٍ على المسامحة بالبداهة كما في إطلاق المقادير على الناقص عمّا هي حقيقة فيه نقصاناً يتسامح فيه عادةً هذا.

بقي الكلام في القسمين الأخيرين، وهما كونُ الوضع عامّاً؛ لعموم آلة الملاحظة والموضوع [له] خاصّاً ـ وهي الخصوصيات المندرجة تحت ذلك المعنى الملاحَظ ـ وكونُ الوضع خاصّاً والموضوع له عامّاً[٢] عكسَ سابقه[٣].

ولا ينبغي الشُّبهة في إمكان الأوّل وامتناع الثاني:

أمّا إمكان الأوّل فلأنّ الأفراد المندرجة تحت العامّ والكلّي الجامع وإن امتنع ـ لعدم تناهيها ـ تصوّرُها والإحاطة بها بخصوصياتها مفصّلاً لما سوى الباري جلّ اسمه إلّا أنّ الوضع لها على أن يكون كلّ واحد منها متعلّقاً للعلقة المتحصّلة من الجعل باستعانة من المفهوم العامّ الجامع والمرآة الواسعة[٤] في غاية الإمكان؛ وذلك لأنّ الواضع لمّا تصوّر معنى عامّاً منطبقاً على خصوصيات وجعَله آلةً ومرآةً[٥-٦]

---

١. كذا في التحرير الأوّل من التقريرات، ج ١، ص ١٤١، وهو الصواب، وفي الأصل: «و» بدلاً من «في».

٢. هذا هو الصواب، وفي الأصل: خاصّاً.

٣. هذا هو الصواب، وفي الأصل: سابقاً.

٤. هذا هو الصواب، وفي الأصل: الواسع.

٥. تفسير الآلة بالمرآة غلط، (أسد اللّه).

٦. كتب الشيخ أسد الله الزنجاني في هامش النسخة تعليقةً وهي: «قوله «وجعله آلة ومرآةً إلى آخره» قال المحقّق الطوسي في *نقد المحصّل* [ص ١٠٧] في خواصّ الممكن: وهاهنا نكتة ينبغي أن تُحصّل، وهو أنّ كون الشيء معقولاً ينظر فيه العقل ويعتبر وجوده [ولا وجوده] غير كونه آلةً للعاقل لا ينظر فيه حيث ينظر فيما هو آلة لتعقّله بل إنّما ينظر به مثلاً العاقل يعقل ⇦

لملاحظة تلك الأفراد المندرجة تحته لزم منه تصوّر تلك الأفراد والخصوصيات أيضاً لكن[١] لا بنفسها بل بوجهها[٢]. ومعرفة الشيء بوجهه معرفة لذلك الشيء بوجهٍ من وجوه المعرفة، وإلّا لانسدّ باب المعرفة بالله تبارك وتعالى بغير الصفات وهي ليست إلّا مفاهيمَ كلّيةً يحصل بها المعرفة بالربّ ـ جلّ ذكره ـ بالوجه[٣] من وجوهها.

كيف، ومن البداهة بمكانٍ أنّ معرفته تعالى بنفسه وذاته وكنهه غير ممكن؛ لاستحالة إحاطة العقول بكُنهه تعالى كما يستحيل أيضاً معرفة الأشياء بحقائقها[٤] التي هي عليها حقيقةً إلّا لموجدها وباديها أوّلَ مرّةٍ.

نعم، لمّا كان معرفتها في مرحلة الجعل على وجه الإجمال ببركة ملاحظة الكلّي

⇦السماء [بصورة في عقله ويكون معقوله السماء ولا ينظر حينئذ في الصورة التي بها يعقل السماء] ولا يحكم عليها بحكمٍ بل يعقل أنّ المعقول بتلك [الصورة] هو السماء وهو جوهر، ثمّ إذا نظر في تلك الصورة، أي يجعلها معقولاً منظوراً إليها لا آلة في النظر إلى غيرها وجدها عرضاً موجوداً في محلّ هو عقله ممكن الوجود إلى آخر ما [قا]ل»، (أسد الله الزنجاني).
نقول: ما أضفنا بين المعاقيف من المصدر.

١. كتب بين السطور فوق كلمة «لكن» ما يلي: «النظر إلى الآلة بحيث بها ينظر إلى شيء آخر ليس معرفة له بوجهه بل ربما تكون الآلة مباينة له»، (أسد اللّه).

٢. في هامش النسخة: «ولا يخفى أنّ النظر في الآلة بحيث بها ينظر إلى شيء آخر ليس معرفة له بوجهه وباب المرآة باب آخر وباب الآلة باب آخر؛ لأنّه ربما يجعل المباين آلة للعلم بشيء آخر لا بمعنى معرفة ذاته، مثلاً النظر إلى الخشبة المنصوبة إلى الجدي [كذا] آلة لرؤيته من دون توصّل إلى معرفة الجدي [كذا] والصورة، فتدبّر»، (أسد الله الزنجاني ـ عفا الله عنه وعن والديه بحقّ محمّد وآله).
نقول: هذه التعليقة لم ترمز بعلامةٍ لكي يعلم على أيّ موضع كتبت والظاهر أنّ موضعها هنا.

٣. كذا، والأولى: بوجهٍ.

٤. هذا هو الصواب، وفي الأصل: «حقاقها» وهو من سهو القلم.

غيرَ مستحيلة صحّ جعله وجهاً وعنواناً يُحكى به عنها فإنّها الكافية في تلك المرحلة؛ لأنّها أيضاً معرفة بالخاصّ وإن كان بالوجه من غير افتقارٍ إلى المعرفة بحقيقة الموضوع له وكُنهه في الوضع المبنيّ على مجرّد التصوّر والانقداح الذهني الحاصل من تصوّر العامّ بعد كونه عيناً لأفراده ومتّحداً معها لو أُخذ لا بشرط، فحينئذٍ بعدما تصوّر الواضع ذلك المعنى العامّ اللابشرط ووضَع اللفظ بإزائه لكن بشرط وجوده وتحقّقه في الخارج يكون الموضوع له هو الأفرادَ والخصوصياتِ التي ليست إلّا عبارةً عن ذلك الكلّي بشرط وجوده في الخارج.

وأمّا ما يُحكى عن القدماء من إنكار هذا القسم[1] ـ فمع قطع النظر عن عدم متانة أدلّتهم[2] ـ منزّلٌ على إنكارهم له بحسب مرحلة الإثبات والوقوع في ما[3] ادّعاه المتأخّرون[4]؛ لا بحسب مرحلة الثبوت والإمكان؛ فإنّ التشكيك فيه تشكيك في البديهي.

وممّا ذكرنا ظهر لك الفرق بين هذا القسم الذي يسمّى بـ«الوضع العامّ والموضوع له الخاصّ»، وسابقه؛ أعني كون الموضوع له أيضاً عامّاً ـ بعد اشتراكهما في كون المعنى الملحوظ آلةً أمراً عامّاً وطبيعة لا بشرط ـ [من] أنّ الموضوع له في الأوّل نفس ذلك المعنى العامّ غيرَ مقيّد بشيءٍ من القيود، بخلافه على الثاني فإنّ الموضوع له وإن كان ذلك لكن بشرط وجوده في الخارج.

---

١. في *الفصول*، ص ١٦: اشتهرت حكاية هذا القول عن المتقدّمين.

٢. هذه الأدلّة مذكورة في *الفصول*، ص ١٦.

٣. كذا، والصواب ظاهراً: «كما» بدلاً من قوله: «في ما».

٤. منهم صاحب المعالم في *المعالم*، ص ١٢٤ وصاحب القوانين في *القوانين* (ط الحجري)، ص ١٠ وصاحب الفصول في *الفصول*، ص ١٦.

وأمّا امتناع عكسه ـ وهو خصوص الوضع وعموم الموضوع له ـ فلأنّ «الخاصّ» بما هو خاصّ لا يمكن أن يكون وجهةً[١] للعامّ ولا لغيره من الأفراد، كما كان «العامّ» كذلك بالإضافة إليه وإلى غيره من الأفراد، فلا يكون معرفته معرفةً له بنحوٍ من الأنحاء لا بنفسه ولا بوجهه وعنوانه؛ لما مرّ أنّ معرفة وجوه الشيء وعناوينه الحاكية عنه معرفةٌ له بوجهٍ، وليس معرفة الخاصّ وتصوّره معرفةً للعامّ؛ لعدم كونه [وجهاً] له بخلاف الفرض السابق؛ لما عرفت[٢] من أنّ العامّ عنوان[٣] للخاصّ ولغيره من الخصوصيات، فيحصل منه المعرفة بها بوجهها.

نعم، قد يلزم من تصوّره الخاصَّ تصوّرُ العامّ فعنده يكون تصوّره مستلزماً لتصوّره بنفسه وبذاته؛ مثل ما تصوّرنا إنساناً خاصّاً كـ«زيد» وشرحناه في الذهن كما يشرح الأجسام في الخارج بمعنى أنّا نقول: إنّ «زيداً» في ظرف التحليل مركّب من ذاتيات وعرضيات، ومن الذاتيات له هو طبيعة الإنسان المتحقّقة في ضمنه فينتقل الذهن إلى تصوّره [وجعلنا] اللفظ بإزائه ـ يعني ذلك المعنى العامّ المنتقَل إليه ـ وليس هذا إلّا من قبيل «الوضع[٤] العامّ والموضوع له العامّ»؛ لأنّ ما هو آلة الوضعِ معنىً عامٌّ وإن كان سبب الانتقال إليه الخاصَّ؛ حيث لا فرق في ما يكون آلة الوضع عامّاً بين أن يكون ذلك المعنى متصوّراً بنفسه أوّلاً وبالذات من غير واسطة شيء يصير سبباً للانتقال إليه، وبين أن يكون ذلك بتوسّط شيء ينتقل إليه بسببه.

---

١. كذا، والأولى: وجهاً.

٢. عرفت في ص ٢١٩ ـ ٢٢٠.

٣. هذا هو الصواب، وفي الأصل: عنواناً.

٤. هذا هو الصواب، وفي الأصل: وضع.

وممّا ذكرنا اتّضح لك عدم تمامية ما ادّعاه بعض الأجِلّة[١] من إمكان ذلك وثبوت الوضع الخاصّ والموضوع له العامّ؛ فإنّه زَلّة واضحة حاصلة من اشتباه الانتقال [إلى العامّ] بالمعرفة بالوجه، والمعقول على ما عرفت هو الأوّل لا الثاني؛ لما عرفت من أنّ الجزئي[٢] الخارجي ممّا لا يكاد يمكن التوصّل بمعرفته إلى معرفة كلّيه ونوعه الموجود فيه، ومجرّدُ استعقاب تصوّره لتصوّره غيرُ معرفته به وهو غير منكَرٍ، فيكون الملحوظ في ظرف الوضع عامّاً كالموضوع له وإن تُوُصّل إليه بالخاصّ المشاهَد؛ فإنّ تصوّره استتبع تصوّرَ نوعه بنفسه لا بوجهه وعنوانه، ولا يوجب ذلك ثُلمةً في عمومهما.

هذا كلّه بحسب مرحلة الثبوت والواقع، وأمّا بحسب مرحلة الإثبات والوقوع فخصوص الوضع والموضوع له ـ على ما سمعت[٣] ـ كما في «الأعلام الشخصية».

أمّا خصوص الموضوع له فلأنّه ليس فيها إلّا الجزئياتِ الحقيقيةَ الخارجيةَ الغيرَ القابلة للصدق على كثيرين وإن كانت كلّية بالقياس إلى الأحوال المتبادلة؛ لأنّ المراد من خصوص الموضوع له جزئيته المانعة عن الصدق المزبور في قِبال «العامّ» الصالح لذلك، واختلاف الأحوال لا يوجب ارتفاع جزئيته بهذا المعنى؛ إذ لا يقتضي الاختلاف في ناحيةٍ[٤] بالبديهة.

وأمّا خصوص الوضع فلأنّ من المعلوم صيرورة الكلّي آلةً لملاحظة الجزئيات ومرآةً حاكيةً[٥] عنها في مرحلة الوضع إنّما تمسّ الحاجة إليه في ما إذا أُريد الوضع

---

١. *بدائع الأفكار*، ص ٤٠.
٢. هذا هو الصواب، وفي الأصل: جزئي.
٣. سمعت في ص ٢١٨.
٤. كذا، والصواب ظاهراً: ناحيته.
٥. هذا هو الصواب، وفي الأصل: حاكياً.

لأُمورٍ غير متناهية، لا في ما إذا اتّحد ما يراد الوضع له فيوضع له اللفظ بعد ملاحظته اللازم في مقام الوضع من غير أن يلاحظ معنى كلّياً ويضع اللفظ هذا للفرد[١] الواحد ليكون الوضع عامّاً والموضوع له خاصّاً.

وأمّا عمومهما فكما في «أسماء الأجناس» على ما ذكروا[٢].

وأمّا القسم الثالث فقال به جمهور المتأخّرين[٣] في «الحروف» وأخواتها من «أسماء الإشارة والموصولات والضمائر»، وذهب بعض[٤] إلى عمومهما فيها كغيرها من «أسماء الأجناس»، لكنّهما اتّفقا على خصوص المستعمل فيه فيها دائماً، فيلزم على الثاني المجاز بلا حقيقةٍ؛ بداهةَ عدم وضعها لما يستعمل فيها وعدم استعمالها في ما هو الموضوع لها وهو غير واقع في كلام العرب، وعلى فرض وقوعه نادرٌ جدّاً.

وأمّا على[٥] الأوّل فكشفُ الحجاب أنّ حال الموضوع له والمستعمل فيه فيها ليس إلّا كحالهما في «الأسماء»[٦] بمعنى كونهما عامّين كالوضع، وليس مزيةٌ توجب انفرادها عن غيرها في الوضع.

وليت شعري[٧] ما الذي دعاهم إلى الالتزام بخصوص الموضوع له مع عموم

---

١. هذا هو الصواب، وفي الأصل: لفرد.

٢. *الفصول الغروية*، ص ١٦؛ *ضوابط الأُصول*، ص ٢٣٦؛ *بدائع الأفكار*، ص ٣٩.

٣. تقدّم ذكر ذلك عنهم في ج ١، ص ١٤٦.

٤. ذهب إليه المحقّق التفتازاني كما في شرح *كفاية الأُصول* للشيخ عبد الحسين الرشتي، ج ١، ص ١١.

٥. كذا، والظاهر زيادتها.

٦. أي أسماء الأجناس.

٧. في هامش النسخة تعليقة ـ والظاهر أنّها للشيخ أسد الله الزنجاني ـ وهي: «قوله: «وليت ⇦

الوضع في خصوص هذه الطائفة؟ ولعلّهم[١] توهّموا أنّ ما للـ«حرف» وما يحذو حذوه ـ من الخصوصية التي بها امتاز معناه عن سائر الأسماء، وهي صفة كونه آلةً لملاحظة حال الغير ومن الخصوصيات[٢] القائمة به وحالاته الطارية عليه ـ تقتضي خصوصية[٣] معناه، وحيث كانت هذه الصفة في موارد الاستعمالات سرّاها القوم إلى الموضوع له فضلاً عن المستعمل فيه؛ لأنّ الوضع مقدّمة للاستعمال وهو إذا كان في الخصوص اقتضى الوضع له أيضاً ليطابق الوضعُ الاستعمال[٤].

ولعمري[٥] إنّهم حفظوا شيئاً وتركوا أشياءَ غفلةً عن أنّ رعاية هذه الخصوصية في موارد الاستعمال لهذه الألفاظ تُلزِم عليهم من ارتكاب توالٍ فاسدة ولوازمَ كاسدةٍ[٦]؛ فإنّ

⇦شعري إلى آخره» الداعي اتّفاق أهل العربية على استعمال عامّة العرف الذي كاشف قطعي عن وضع الواضع».

١. في هامش النسخة تعليقة ـ والظاهر أنّها للشيخ أسد الله الزنجاني ـ، وهي: «قوله: «ولعلّهم إلى آخره». حاشا وكلّا؛ لأنّ الوضع ... أهل العربية كي يحتاج إلى بيان العلّة بل توقيفي كالأحكام وهذا تحقيق غريب».

٢. هذا هو الصواب، وفي الأصل: خصوصيات.

٣. إضافتها إلى ما بعد إضافة ظرفية أي خصوصية في معناه.

٤. في هامش النسخة تعليقة ـ والظاهر أنّها للشيخ أسد الله الزنجاني ـ، وهي: «قوله: «ليطابق الوضع الاستعمال إلى آخره» هذا أعجب من سابقه؛ لأنّه من عليل تعليلات العامّة بالمناسبة الذوقية في التوفيقات».

٥. في هامش النسخة: «قوله: «ولعمري إلى آخره» جسارة من غير أهله على أهل التحقيق والأساطين، والفاضل المعاصر الخراساني همّته مصروف على تزيين الألفاظ كأهل المشّاطة، ورسمه اصطياد كلامٍ من أفاضل عصره وقلب عباراته بكلمات عجيبة غريبة مشتملة على الرعد والبرق الغير الممطرة»، (الشيخ أسد الله الزنجاني ـ عفا الله عنه).

٦. في العبارة خلل ولكنّ مراده واضح.

هذه الخصوصية إن اقتضت أن يكون المعنى المتحصّص بها جزئياً حقيقياً[١] لزم كونه كذلك في جميع الموارد؛ لوجودها فيها أجمع مع أنّ كثيراً ممّا يكون كلّياً.

والسرّ فيه أنّ هذه الخصوصية بمجرّدها ليست علّة تامّة لصيرورة المعنى المتحصّص بها جزئياً حقيقياً غير قابل للصدق على كثيرين بل ولا مقتضياً[٢] له، بل هو تبع ما لوحظ آلةً للحاظه ووقع من خصوصياته أو أطوار أحواله في الكلّية والجزئية، فإن كان ما هو ظرف لقيامها وتحقّقها فيه كلّياً كان كلّياً وإن جزئياً فجزئياً، وهذه الخصوصية لا أثر لها في صيرورة المعنى الملحوظ معها جزئياً حقيقياً، فالابتداء الذي هو مدلول «من» في موارد الاستعمال وإن كان متحصّصاً بها إلّا أنّه كثيراً ممّا يكون كلّياً[٣] كما في قولك مثلاً: «السير من البصرة إلى الكوفة

---

١. زيدت هنا في الأصل كلمات وهي هكذا: «غير قابل للصدق على كثيرين» ولكن رُمز بنقاط حولها لتدلّ على زيادتها.

٢. هذا هو الصواب، وفي الأصل: مقتضي.

٣. في هامش النسخة: «قوله في آخر الصفحة: «إلّا أنّه كثيراً [ما] يكون إلى آخره» أخذه من شيخ المحقّقين مع إلقاء [كذا، ولعلّ الصواب: إلغاء] الإضافي مع أنّ الإرادة الإيقاعية لا تتعلّق إلّا بالأفعال الانحلالية المتشخّصة بالعوارض والمشخّصات الطارية فالمصدر وإن كان موضوعاً أو الحاصل منه للماهية إلّا أنّ تقرّرها وتشخّصها بالوجود وتشخّص الوجود بالمشخّصات والمشخّصات من عوارض الوجود الخارجي لا الماهية الكلّية.
ومن الواضح أنّ تعلّق الأمر بإيجاد الكلّي يرجع إلى التخيير العقلي بين الأفراد الخارجية المتشخّصة كلّ واحد منها بمشخّصاتها العرَضية فالإرادة الإيقاعية الانحلالية حينئذٍ تتعلّق حقيقة بكلّ واحد من الأفراد الخارجية البدلية، فالآلية من مشخّصات السير الخارجي والكون الخارجي، فقوله: «كُن في البلد» راجع إلى الأمر بكونه في بلد شخصي خارجي، غاية الأمر كلّ واحد من البلدان الخارجية بعنوان البدلية وإلّا فلا يُعقل تعلّق الإرادة بالكون في البلد الكلّي، فالآلية من خصوصيات ذات المأمور به كما حقّقناه في كتاب *التنزيل*»، (الشيخ أسد الله الزنجاني ـ عفا الله عنه).

حسن»؛ لصدق الابتداء على الابتداءات الخارجية المتكثّرة باختلاف الأماكن والنقاط[١] المبتدء منها السير.

وما يرى من أنّه قد يكون جزئياً حقيقياً كما لو قيل: «كان سيري من بلد كذا» فإنّ السير الواقع في الخارج معلوم مبتداه لا يقبل الصدق على الكثيرين، فإنّه أيضاً يكون الابتداء فيه عامّ، غاية الأمر فهمُ الخصوصية من الخارج وبقرينة حكم العقل و[٢]أنّ الابتداء الكلّي لو فُرض وجوده في الخارج لابدّ وأن يتحقّق في ضمن فردٍ خاصّ، فهو من قبيل تعدّد الدالّ والمدلول: أحدهما اللفظة[٣] الدالّة على طبيعة الابتداء، والآخر القرينة العقلية الدالّة على تشخّصه في الخارج، فالمستعمَل فيه في جميع هذه الموارد هو نفس طبيعة الابتداء، والخصوصية إنّما هو من قِبل المتعلَّق، وذلك لا يستلزم خصوصيةً في المستعمَل فيه، فقول القائل: «سِر من البصرة» إنّما هو من قبيل قوله: «جئني برجل»[٤]، لو أُريد منه الطبيعة المطلقة وفُهم الخصوصية من الخارج.

---

١. هذا هو الصحيح، وفي الأصل: النقات.

٢. عطف تفسير لـ«لحكم العقل».

٣. في الأصل: لفظة.

٤. في هامش النسخة: «قوله: «من قبيل قوله جئني إلى آخره» إذا كان كما ذكره من كون متعلّق الطلب نفس طبيعة «الرجل» وخصوصية الفرد من الجزئيات البدلية من القرينة العقلية فيصير متعلّق الطلب طبيعة الرجل بالطلب النفسي مع الاتّفاق على أنّ نفس الطلب تخييري، فلو تعلّق الطلب التخييري بنفس الطبيعة فالمتحمّل به من أقبح القبائح كما لا يخفى، فأوّل الطلب إلى التخييري عبارة عن تعلّق الإرادة الإيقاعية بكلّ واحدٍ من الأفراد الخارجية على نحو البدلية.

والحاصل: أنّه لا يُعقل فهم الخصوصية من الدالّ المستقلّ فضلاً عن كونه عقلياً فتأمّل جيّداً حتّى تنال حقيقة الأمر»، (أسد الله الزنجاني ـ عفا الله عنه).

ولهذا ترى التجاءَ بعض الأجلّة إلى القول بكونه جزئياً إضافياً[١] وأنّ محطّ هذه الخصوصية هو المعنى الكلّي[٢] وهو كما ترى؛ إذ الكلّي العقلي المعبّر عنه بالجزئي الإضافي لا موطن له إلّا الذهن، وما هو الموجود في الخارج هو الجزئي الحقيقي فلا يمكن الامتثال[٣] بناءً عليه بقوله: «سر من البصرة إلى الكوفة».

---

١. في هامش النسخة: «قوله: «جزئياً إضافياً إلى آخره» الجزئي الإضافي عبارة عن النوع كالإنسان، فهل يعقل القول بأنّه كلّي عقلي، وإن كان مقصوده أنّ عنوان كونه حالةً لمتعلّقه وكونه آلة لملاحظة حال الغير أي بعنوان كونه آلة أي مفهوم الآلية في مقابل مفهوم الاستقلال فهل من الإنصاف أن ينسب هذا الاحتمال إلى أحد، وكيف يدلّ قول المشهور في تعريف «الحرف» بأنّه ما دلّ على معنى غير مستقلّ بالمفهومية أو على معنى في غيره على أنّ مرادهم مفهوم الآلة وفي الاسم والفعل مفهوم الاستقلال ... نسبة هذا الاحتمال الفاسد إلى الأساطين، ثمّ كيف يصير بعد التسليم قصدَ مفهوم الآلية كونُها جزئياً حقيقياً ذهنياً، فلو كان كلّ مفهوم قصد تفهيمه حالةً للغير فلا يختصّ بحرفٍ، ولو كان كونه جزئياً حقيقياً بلحاظ تقيّده الذهني فهو وإن كان صحيحاً إلّا أنّه ليس من جهة كونه حالاً للغير ولو لم يكن حالاً للغير فيصير جزئياً حقيقياً ذهنياً بلحاظ تقيّده بوجهه الذهني. ثمّ بعد تسليم أنّ مقصودهم قصد مفهوم الآلية كيف يصير من قبيل الكلّي العقلي؛ لأنّه عبارة عن العارض والمعروض أي الكلّي الطبيعي والمنطقي، ثمّ كلّ مفهوم إذا حصل في العقل يلزم أن يكون كلّياً عقلياً وإن كان المتعلّق بقصد كونه في الذهن وقد عرفت أنّه لا يختصّ بمفهوم الآلية بل جميع المفاهيم كذلك، مع أنّه حينئذٍ يصير جزئياً ذهنياً [كذا ظاهراً] حقيقياً كما لا يخفى»، (أسد اللّه).

٢. *هداية المسترشدين*، ج ١، ص ١٧٥.

٣. في هامش النسخة: «قوله: «فلا يمكن الامتثال إلى آخره» أقول: هذه الشُّبهة واردة على جميع المقيّدات؛ لأنّ التقيّد في ... كونه من الأجزاء العقلية فلا يمكن حينئذٍ امتثال قوله: أعتق رقبة مؤمنة»، (أسد الله الزنجاني)

ثمّ الظاهر أنّ هذه الشبهة العويصة من المشعبدات بل قزعلبات [كذا، والصواب: خزعبلات] بل المهملات؛ لأنّه إمّا أن يكون قصد مفهوم الآلية داخلةً في ذات المستعمل فيه أي ذات الموضوع له أو داخلةً فيه بوصف كونه مستعملاً فيه، وعلى التقديرين إمّا أن لا يكون من قيود ⇦

وإن اقتضت أن يكون المعنى جزئياً ذهنياً بمعنى أن يكون دعواهم استعمال هذه الحروف في الجزئيات الذهنية أي الطبائع بشرط وجودها لحاظاً في الذهن وقيامها به الذي هو المقوّم لعنوان المعنى فيكون كالأعراض، فكما لا تكاد تتحقّق في الخارج إلّا في الموضوع، كذلك المعنى الحرفي لا يكاد يتحقّق في الذهن إلّا في مفهوم آخر فهو مسلّم [لا تناله][1] يد الإنكار؛ لأنّه بهذا القيد جزئي[2]؛ إذ الكلّي عبارة عن نفس الطبيعة لا بشرط حتّى لحاظها في الذهن، فمتى لوحظ كذلك صار جزئياً؛ لأنّه من مشخّصاته[3] كالخارج، والشيء ما لم يتشخّص لم يوجد. ولو تشخّص وإن كان باللحاظ والوجود الذهني فضلاً عن الخارجي يصير جزئياً

⇦المكلّف به أو يكون من قيوده، وعلى الأخير إمّا أن يكون من القيود التوصّلية أو التعبّدية، فعلى الأوّل ليس راجعاً إلى المكلّف؛ لعدم رجوعه إلى المكلّف به بل هو شغل المستعمل أي جهة قائمة به فلا وجه لقصده على التوصّلية وعلى التعبّدية فهو أيضاً راجع إلى المستعمل، وعلى تقدير كونه راجعاً إلى المكلّف به يتحقّق هو بنفس قصد المكلّف سواء قصده لا بداعي الامتثال أو بداعي الامتثال فالمأمور حين امتثاله يقصد السير بعنوان كون ابتدائه من البصرة وانتهائه إلى الكوفة وهذه التحقيقات تناسب ليلة التاسع من ربيع الأوّل. (أسد الله الزنجاني ـ عفا الله عنه).

١. في الأصل: «لا تنوشه» والصواب: «لا تناله» كما أثبتناه، أو «لا تمسّه» وكتب فوقها: «آفرين بر اين لفظ مهمل» وهذه العبارات عين عبارات المدرّس كما اتّفقت عليه كلمة المقرّرين.

٢. في هامش النسخة: «قوله: «لأنّه بهذا القيد إلى آخره» كونه آلةً لملاحظة حال الغير كيف يجعله جزئياً حقيقياً ذهنياً إذا كان المتعلّق كلّياً وإن كان غرضه كونه جزئياً وكونه في الذهن فهو في جميع المعاني كذلك ولو لم يكن آلة لملاحظة حال الغير وحالاً من أحواله»، (الشيخ أسد الله الزنجاني ـ عفا الله عنه).

٣. أي من المشخّصات في الذهن، والأولى: «من المشخّصات» بدلاً من قوله: «مشخّصاته».

بحيث لو لوحظ بلحاظٍ آخر بايَن وجودَه الأوّل بتشخّصه باللحاظ المتعلّق به ثانياً وثالثاً وهكذا وإن كان اللاحظ شخصاً واحداً في كلا الوجودين كمباينة الجزئيات الخارجية بمشخِّصاتها، فالمباينة بين الوجودات المتعدّدة مطلقاً ـ من أيّ نوعٍ كان وفي أيّ ظرفٍ كان الوجود ـ إنّما هي باعتبار التشخّص ومن أجله، ولولاه لما حصل التغاير كما هو حاصل بالبداهة، فإنّ «زيداً» غير «عمرو»، ومثله الحال في الوجود اللفظي والكَتبي، فلو فُرض أنّ اللافظ تلفّظ بـ«زيد» ثمّ بعد ذلك تلفّظ به أيضاً كان الملفوظ به ثانياً غيرَه به[1] أوّلاً، هذا.

وبالجملة، إنّ المعنى بقيد التصوّر غيرُه بقيدِ تصوّرٍ آخر وإن كان المتصوِّر والمتصوَّر واحداً كـ«زيد» لكنّه يتوجّه عليه:

أمّا أوّلاً[2] فلأنّ لحاظ «المعنى» من قيود الاستعمال ومقوّماته وحالاته لا جزءً للمستعمَل فيه؛ لأنّ لحاظ المعنى ليس إلّا عبارةً عن إخطار المعنى بالبال

---

١. كذا في الأصل، والأولى حذفها؛ لأنّ الضمير في «غيره» يرجع إلى «الملفوظ به».

٢. في هامش النسخة: «قوله: «أمّا أوّلاً إلى آخره» هذه الدعوى دعوى بلا برهانٍ، وأمّا برهانه واستدلاله بأنّ لحاظ المعنى ليس إلّا عبارة عن إخطار المعنى بالبال فلا ريب في عدم دلالته على مقصوده؛ لأنّ المقصود من لحاظ المعنى وتصوّره هو لحاظ المعنى الموضوع له فكونه جزء للمستعمَل فيه كونه جزءً لما وُضع له في لحاظ الواضع، نعم لحاظه في مقام الاستعمال أيضاً شرط في الاستعمال ليستعمل اللفظ في ما وُضع له وإن كان مقصود الفاضل المعاصر الطهراني حيث استفاد من قول مولى الكونين (ع): «الحرف ما أحدث معنى في غيره» المفسّر في مقام الاستعمال؛ لأنّ الحادث باللفظ لا تحقّق له قبل الاستعمال [زيدت كلمات هنا وهي: «مع أنّه فاسد كما بيّناه في كتاب *الوحي والتنزيل*» ولكن شطب عليها] إلّا أنّه ... لئلّا يتوهّم التبعية ففساده من البديهيات كما بيّناه في كتاب *الوحي والتنزيل*»، (الشيخ أسد اللّه الزنجاني ـ عفا اللّه عنه).

وإحضارِه في الذهن، فلو كان اللحاظ وإدراك المعنى جزءً للمستعمَل فيه في «الحروف» لزم كونه جزءً أيضاً في «الأسماء» فيكون المستعمَل فيه فيها مطلقاً خاصّاً، ومن البداهة خلافه، فاطلبِ[1] الفرقَ بينهما حيث لا فرق في أنواع الخصوصية في اقتضاء لحاظ الشيء معها صيرورته كذلك مطلقاً ـ سواء لوحظ الشيء آلةً للغير أو لا، بل كان من المستقلّات في حدّ الذات.

والفرق بينهما[2] بدخول خصوصية الآلية وعدم الاستقلال بالمفهومية في معاني «الحروف» دون «الأسماء» بل هي لمعانيها مجرّدة عن خصوصية الاستقلال بالمفهومية تحكّم بحتٌ في مقام التفرقة؛ لأنّ خصوصية المعنى الحرفي لم تنفرد بخصوصيةٍ أُخرى امتازت بها عن سائر الخصوصيات اللاحقة للمعنى، فكما أنّها

---

١. في هامش النسخة: «قوله: «فيطالب إلى آخره» لا فرق بينهما بحسب هذه الحيثية أي أخذ مفهوم الآلية والاستقلالية بمعنى عدم أخذها فيهما وإنّما الفرق بين ذات الحيثيتين»، (أسد الله).

٢. كتب الشيخ الزنجاني في هامش النسخة: «قوله: «والفرق بينهما إلى آخره» عمدة هذه المهملات نشأت عند صاحب الكفاية باعتقاده من اعتقاد أنّ مقصود الأساطين جزئية مفهوم الآلة ومفهوم الاستقلال، وهذه من الأوهام الباطلة والافتراءات الصريحة على الأساطين ليس في عبارة واحد منهم إشعار باعتبار هذان المفهومان [كذا، والصواب: هذين المفهومين] في معناهما.

ثمّ يظهر من كلماته وكلمات مقرّره أنّ مقصوده من قوله في *الكفاية* [ج ١، ص ٢٦]: «وإن كان يصير المعنى لا محالة جزئياً بهذا اللحاظ»، هو قصد مفهوم الآلية مع قصده تقيّده بالموجود الذهني، فعلى هذا لا يعقل كون هذا المتصوّر مقيّداً بهذه القيود أي مفهوم الآلية المتقيّد بتحقّقه في الذهن من مقوّمات الاستعمال الذي هو من صفات اللفظ؛ لأنّ الشيء مقيّداً بالوجود الذهني لا يُعقل كونه من مقوّمات اللفظ والتلفّظ كما يظهر من كلماته وكلمات مقرّري بحثه عند البحث والجدال معهم».

خارجة عن مرحلة الاستعمال فلتكن هذه الخصوصية وإن كان اللازم حين استعمال اللفظ في المعنى المجرّد عن المزايا والجهات من تصوّره، وإلّا لم يكن استعمالٌ أصلاً.

وأمّا ثانياً فلأنّ اللحاظ لو كان جزءً للمستعمَل فيه ومأخوذاً في المعنى لزم الدور أو تعدّد اللحاظ في مورد الاستعمال.

بيان ذلك أنّ المستعمِل في مقام استعماله لابدّ وأن يلاحظ المعنى على ما سمعت، وحينئذٍ فإن كان ذلك اللحاظ المعتبر عين[1] ما هو المأخوذ جزءً للموضوع له لزم الدور؛ لتقدّم اللحاظ على نفسه بلحاظين ـ يعني أنّ اللحاظ بلحاظ كونه جزءً يكون مقدّماً على نفسه بلحاظ كونه قيداً ـ وهو باطل عقلاً، وإن كان غيرَه لزم التعدّدُ وكونُ أحد اللحاظين قوام الاستعمال والآخر قوام المستعمل فيه، وفساده يظهر بالرجوع إلى الوجدان وإن لم يساعد على امتناعه البرهان؛ فإنّه ليس في مقام الاستعمال كالوضع إلّا لحاظٌ واحد تعلّق بالمعنى.

وأمّا ثالثاً فلأنّ المستعمَل فيه لو كان نفس المفهوم بقيد اللحاظ لزم عدم تعقّل الامتثال في مثل قولك: «سرْ من البصرة» وأمثاله؛ حيث إنّ المستعمَل فيه ـ بناءً عليه ـ ليس إلّا كلّياً عقلياً، والكلّي العقلي لا موطن له في الخارج سوى الذهن؛ لأنّ الامتثال والإطاعة إيجاد المأمور به في الخارج على النحو المطلوب[2]،

---

١. المثبت من التحرير الأوّل من التقريرات (ج ١، ص ١٥٢) وهو الصواب، وفي الأصل: بين.

٢. في هامش النسخة: «قوله: «على النحو المطلوب إلى آخره» بعد اتّفاق أهل اللسان على أنّ ما وضع له كلمة كذائية بسيطة أو مقيّدة وهكذا، فلابدّ من تفهيمه على النحو الذي عليه المعنى، فلايعقل التجزية والقول بتعدّد الدالّ والمدلول، والتفكيك بين الإرادة الاستعمالية والجدّية»، (أسد اللّه الزنجاني ـ عفا اللّه عنه).

وإيجاد الكلّي العقلي في الخارج ممتنع؛ لأنّه إيجاد له في غير ظرفه الذي لابدّ من تحقّقه فيه، بل يمتنع التكليف أيضاً بعد كونه عبثاً لا يمكن إيجاد متعلّقه في الخارج، وليس ذلك إلّا من جهة أخذ هذا المعنى ـ كما ذكر ـ على الفرض.

نعم، يمكن لو نُزعت الخصوصية الموجبة لعدم إمكان وجودها وانطباقها على الخارجيات عن المعنى المتخصّص به بحسب الاستعمال.

فعلى ما ذكرنا لايمكن إيجاد مفهوم الابتداء الآلي المقيّد باللحاظ الذهني في الخارج، بل مقتضى انتفاء الفرق بين الأسماء والحروف في خصوص لحاظ جهة الآلية والاستقلالية في معانيها الموجب لصيرورتها كلّياتٍ عقليةً لا وعاء لها إلّا الذهن ترتّبُ ما ذكرنا وإن لم يؤخذ في خطاب التكليف شيئاً من الحروف أيضاً بل مفهوم لفظ «الابتداء»، ولازمه امتناع التكليف مطلقاً كامتناع امتثاله إلّا مع التجريد والنزع، وهو كما ترى، وهذا أشدّ ما يلقم به الملتزم بهذا الوجه حجراً[1]، فإن لم يلتزم في الأسماء بما التزم به في الحروف طالبناه بالفارق وأنّى له بالفارق[2]؟! فينحصر الملجأ والمناص في الاعتراف بتجرّد المعنى عن

---

١. في هامش النسخة: «قوله: «وهذا أشدّ ما يلقم إلى آخره» القول بأنّ الوضع والمستعمَل فيه في الحروف خاصّ ..... اختيار كلّ الأساطين من زمان العضدي إلى زمان صاحب التعليقة من علماء الخاصّة والعامّة، أو من الإنصاف صدور هذه الكلمة من مؤلّف *الكفاية* على الأساطين في النجف الأشرف في المسجد الهندي بمحضر جمع من أطفال الطلبة والفضلاء فوق المنبر؟! أيجوز عقلاً وشرعاً وعرفاً المخاطبة بمثل هذه الكلمة ... مع الإمام المحقّق الأنصاري (قده)»، (الشيخ أسد اللّه الزنجاني ـ عفا اللّه عنه وعن والديه).

٢. في هامش النسخة: «قوله: «وأنّى له بالفارق إلى آخره» الفارق وضع الواضع وتباين المعنى الجزئي [كذا، والصواب: الحرفي] مع المعنى الاسمي»، (أسد اللّه الزنجاني).

الخصوصيتين في كليهما وأنّ الاستعمال ليس فيهما إلّا في المعنى الخالي عنها.

ومن هنا ظهر ما[١] قيل في الفرق بين اسم الجنس وعَلَمه بكون الأوّل موضوعاً للطبيعة اللابشرط، بخلاف الثاني؛ فإنّه موضوع لها أيضاً لكن بشرط لحاظها في الذهن[٢].

ووجه الفساد[٣] ما عرفت من أنّ الموضوع له الذي هو عبارة عن الطبيعة بشرط الحضور الذهني لا وجود له في الخارج أصلاً.

وقد يُتوهّم أنّ مقتضى ما ذُكر التسويةُ بين الحروف والأسماء؛ لأنّ اختلافهما بالاسم والعنوان إنّما يكون من جهة اختلاف معنييهما، وقضيّة ما ذُكر عدمه، وعليه يصحّ استعمال كلٍّ لفظ منهما في موضع استعمال الآخر مع أنّ الضرورة قاضيةٌ بإهمال هذا الاستعمال، كيف ولا يصحّ أن يقال: «من البصرة خير من الكوفة»، أو «سرت ابتداء البصرة انتهاء الكوفة».

ولكنّه يندفع بأنّه لمّا كانت المعاني طرّاً على طورين: من كونها مستقلّة تارةً، وآلةً لملاحظة ما هو المستقلّ ذاتاً أُخرى اتّضح الفرق بين الاسم والحرف في هذه الجهة وإن لم يُفرّق بينهما بملاحظة ما لهما من المعنى في حدّ ذاته ومرتبة نفسه.

وليس الجهة الآلية الملحوظة في «الحروف» من مقوّمات معناها. كيف،

---

١. أي خلل ما.

٢. قائله المحقّق القمّي في *القوانين*، ص ٢٠٣.

٣. في هامش النسخة: «قوله: «وجه الفساد إلى آخره» بعد اتّفاق أهل اللسان على أنّها موضوع لها بشرط حضورها في الذهن لا يصغى إلى هذه الأباطيل»، (أسد اللّه الزنجاني ـ عفا اللّه عنه).

ولحاظ المعنى حالةً للغير فيها ليس إلّا كلحاظه في نفسه في «الأسماء». ومعلوم أنّ هذا اللحاظ فيها ليس من مقوّمات معناها [فـ]كذلك في الحروف، فالمعنى الحرفي ما لوحظ بالخصوصية الخاصّة على وجهٍ يكون لحاظه كذلك معتبراً في اتّصافه وتلبّسه بهذا العنوان، والمعنى الاسمي ما لوحظ بالخصوصية الاستقلالية كذلك، لكن ليس معنى لحاظه آلةً أو استقلالاً أنّ اللحاظ يتعلّق بالمعنى مع إحدى الخصوصيتين بل إنّما يتعلّق بذات المعنى على هذه الخصوصية أو تلك الاختلاف في أطوار اللحاظ وأنحائه في مرحلة الوضع والموضوع له. وكم فرقٍ بين لحاظ المعنى الآلي والاستقلالي أو لحاظه آلةً أو استقلالاً، ولا شكّ أنّ الاستعمال ليس إلّا عبارةً عن ذكر اللفظ وإرادة المعنى منه، لكن قصدُ المعنى من اللفظ الذي هو قوام الاستعمال وملاكه في «الأسماء» على طور الاستقلال، بخلافها[1] في «الحروف» فإنّه فيها على حالةٍ تكون[2] للغير وطوراً من أطواره مع وقوع الاستعمال فيهما في نفس المعنى الخالي عن الخصوصيتين، وهو في عين الخلوّ عنهما متحلٍّ[3] بهما.

ومن الواضح أنّ أطوار الإرادة وأنحاء القصد في مقام الاستعمال لا يُعقل أن تؤخذ في المستعمَل فيه، واعتبار هذا الطور في الاستعمال ناشٍ عن كيفية وضع اللفظ فإنّه ربما يضع اللفظ ليُستعمل ويراد منه المعنى على أن يكون مستقلّاً بنفسه وأُخرى يضعه ليُستعمل ويراد منه المعنى الحالّ في الغير، ولا محيص عن أن

---

١. كذا، والأولى: «بخلافه»؛ لعود الضمير إلى «قصد المعنى».

٢. هذا هو الصواب، وفي الأصل: على تكون حالة.

٣. هذا هو الصواب، وفي الأصل: متحلّي.

يكون الاستعمال في مجاريها على طبق الوضع مع كون جانبَي العلقة اللفظَ وذاتَ المعنى.

وعليه فاستعمال كلٍّ من لفظة «من والابتداء» في موضع[١] الآخر وإن لم يكن استعمالاً في غير الموضوع له إلّا أنّه استعمال[٢] على غير الكيفية التي كان الوضع عليها فيكون مجازاً بهذا المعنى ولا مشاحّة فيه؛ فإنّه اصطلاح. وعدمُ الصحّة ناشٍ عن المخالفة لنهج الوضع وعدم الجري على طبقه لا لأصله. كيف، والمفروض أنّ اللفظ إنّما وُضع للذات المجرّدة عن تلك الخصوصية.

ومن هنا يمكن تصوير الاشتراك اللفظي بالنسبة إلى المعنى [الواحد]، كما لو فُرض أنّ لفظة «مِن» وُضعت للابتداء الاسمي والحرفي بوضعين مختلفين بالطور والكيفية، مع أنّ المعنى في الوضع والاستعمال واحدٌ[٣] ذاتاً وحقيقةً.

فقد تلخّص ممّا ذكرنا أنّ الموضوع له والمستعمَل فيه في «الحروف» عين ما هو في «الأسماء»، غاية الأمر اختلاف اللحاظ بالنسبة إليهما؛ فإنّ لحاظ مفهوم «الابتداء» مثلاً حين الوضع لحاظ استقلالي ـ بمعنى أنّ الواضع لاحظه مستقلّاً من غير أن يجعله آلةً ورابطةً بين المعنيين المستقلّين من «السير والبصرة» ـ بخلافه في وضع لفظة «من» لذلك المفهوم العامّ؛ فإنّ لحاظه لحاظ آلي رابطي غير متقوّم بنفسه، بل حالة لغيره ومعنى قائماً به، وهذا هو المعنيّ بقوله ـ عليه السلام ـ: **«الاسم ما دلّ على المسمّى، والحرف ما أوجد المعنى في غيره»**[٤] ـ يعني أن يكون

---

١. هذا هو الصواب، وفي الأصل: موضوع.

٢. هذا هو الصواب، وفي الأصل: استعمالاً.

٣. في الأصل: واحداً.

٤. قد سبق تخريجه في ج ١، ص ١٥٧.

معناه آلةً وحالةً لغيره ـ فالموضوع له في كليهما ليس إلّا شيء واحد ومفهوم فارد ـ أعني نفس الابتداء ـ لكن في الأوّل بلحاظه استقلالاً وفي الثاني آليّاً، فكما أنّ الشيء في الخارج تارةً يوجد بنفسه لا [في] موضوعٍ كالجوهر[1]، وتارةً لا يوجد إلّا في موضوعٍ كالأعراض، فكذلك بحسب الوجود الذهني؛ إذ تارةً يلحظ بنفسه وأُخرى حالة لغيره، وإن كان المتصوّر واحداً فالأوّل يكون معنى اسمي، والثاني هو الحرفي. ومن آثار الأوّل صحّة الإخبار عنه كما قولك: «الابتداء خيرٌ من الانتهاء» بخلاف الثاني، كما لا يخفى.

فليس كلّ ما لم يتحقّق في الخارج بنفسه بل في الموضوع معنى حرفي بعد إمكان ملاحظته مستقلّاً كما في مفهوم الأعراض من السواد والبياض وأمثالهما من المحمولات بالضميمة أو الخارج المحمول كالملكية والحرّية والرقّية وأمثالها، بل المدار على اعتبار المعتبر ولحاظ اللاحظ فلو فُرض استعمال كلمة «من» في مفهومها لكن بلحاظ الاستقلالية صار اسماً مستقلّاً بالمفهومية [و]لو استعمل لفظ «الابتداء» في مفهومه بلحاظ الآلية كان حرفاً غير أنّه استعمال[2] له في ما هو الموضوع له؛ لأنّ لحاظ الاستقلالية والآلية كما عرفت ليس جزءً للموضوع [له] وإنّما المستعمَل فيه في كلّ منهما ممّا يتقوّم به الحرفية والاسمية.

---

١. في هامش النسخة تعليقة ـ والظاهر أنّها للشيخ أسد الله الزنجاني ـ وهي: قوله: «كالجواهر إلى آخره» عمدة ابتلاء صاحب *الكفاية* أنّ المعنى الحرفي كالأعراض المتأصّلة كالضرب حيث إنّه مستقلّ بالتصوّر وإن كان بحسب التحقّق محتاجاً إلى الموضوع.
ولكنّ التحقيق أنّ المعاني بحسب هذا المفهوم على ثلاثة أقسام؛ لأنّه إمّا مستقلّ أو متأصّل أو ارتباط صرف لا يعقل تصوّره مستقلّاً، فالمعاني الحرفية ليست من المعاني الارتباطية بل نفس الارتباطات.

٢. هذا هو الصواب، وفي الأصل: استعمالاً.

نعم، هو مجاز لا بمعنى كونه مستعملاً في خلاف ما هو الموضوع له كما هو المصطلح في إطلاق «المجاز»؛ إذ الموضوع له فيهما ـ على ما عرفت ـ ليس إلّا الطبيعة اللابشرط بل بمعنى كونه مستعملاً على خلاف جعل الجاعل وغرضه. وهذا فرق بين المعنى الاسمي والحرفي لا بحسب الموضوع له بل بحسب الوضع ونحو غرض الواضع فإنّ غرضه[١] في «الأسماء» تعلّق بوضع معانيها مستقلّةً، بخلافها[٢] في «الحروف»؛ لتعلّق الغرض فيها على أن تكون آلةً لملاحظة الغير. وهذا نظير الفرق بين الإنشاء والإخبار في مثل «بِعتُ» فإنّهما ليسا إلّا من أطوار المعنى الواحد والخصوصيات اللاحقة بالمفهوم المتّحد في موارد استعمالاته إنشاءً وإخباراً، فإنّه قد يُستعمل اللفظ لأن يحكيَ عن الواقع فيكون خبراً، وأُخرى يُستعمل ويراد منه إيجاد المعنى به فيكون إنشاءً مع بقاء الموضوع [له] في كلا الاستعمالين على حاله وحقيقته.

نعم، في مثل «بعت» الموضوع لمعنىً بغرض الحكاية يكون استعماله في الإنشاء استعمالاً في خلاف الوضع وما هو غرض الواضع[٣] من وضعه، ولا غرو فيه فإنّه استعمال له في ما هو الموضوع له. ومثله[٤] الحال في «الأسماء والحروف»، فحينئذٍ الفرق بينهما ليس في جهة المعنى بل في كيفية الوضع ونهج الاستعمال وأنّه لو لوحظ المعنى بنحو الاستقلال من غير أن يكون حالة في الشيء يكون اسماً، كما أنّه إذا لوحظ آلةً لملاحظة الغير يكون حرفاً مع اتّحاد المعنى ذاتاً

---

١. هذا هو الصواب، وفي الأصل: «عرضه» وهو من سهو القلم.
٢. كذا، والصواب ظاهراً: «بخلافه»؛ لأنّ الضمير راجع إلى الغرض.
٣. هذا هو الصواب، وفي الأصل: «الواضح» وهو من سهو القلم.
٤. كذا، والأولى: ومثلهما أي الإخبار والإنشاء.

وحقيقةً.

ومن جميع ما ذكرنا ظهر حال ما ادّعوا لحوقها بـ«الحروف» بالوضع[١] والاستعمال كـ«المبهمات» من «أسماء[٢] الإشارة والضمائر والموصولات» وأنّها ـ كأسماء الأجناس ـ موضوعةٌ بإزاء المعاني الكلّية الملحوظة استقلالاً، فأسماء الإشارة وُضعت لأن يشار بها إلى الذات فيكون الموضوع له فيها كالوضع عامّاً، كعمومهما في «الضمائر»؛ لوضعها بإزاء الذوات المتّصفة بواحدةٍ من الإضافات الخاصّة من الغيبة والحضور والتكلّم وكذلك «الموصولات»، فمثل «الذي» موضوع للمفرد المذكّر المعيّن في مقام الاستعمال بذكر «الصلة» فقولك: «الذي جاءني أمس» كقولك: «رجل جاءني أمس[٣]» فكما أنّ «رجلاً» لم يُستعمل إلّا في نفس الذات من غير أن يكون التعيين بـ«الصفة» داخلاً في ما استُعمل[٤] اللفظ فيه بل من باب تعدّد الدالّ والمدلول، فكذلك لفظ «الذي» موضوع للكلّي الطبيعي، والتعيين بـ«الصلة» ليس داخلاً في مفهومه وضعاً واستعمالاً، بل إنّما جاء من قِبل الترديف[٥] بذكرها فيكون من متكثّر المعنى؛ لوضعه وسائر الأسماء المبهمة بإزاء المعاني الكلّية الخالية عن لحاظ خصوصية الإشارة أو الخطاب أو التعيين بـ«الصلة». وتشخّصها إنّما جاء من قِبل الاستعمال من غير أن يكون الاستعمال في المتشخّص؛ لأنّ من لوازم الإشارة والخطاب والتعيّن بـ«الصلة» الحادثة

---

١. كذا، والصواب ظاهراً: «في الوضع» كما في التحرير الأوّل، ج ١، ص ١٦٢.
٢. هذا هو الصواب، وفي الأصل: الأسماء.
٣. جملة «جاءني أمس» صفة لا خبر.
٤. هذا هو الصواب، وفي الأصل: ستعمل.
٥. كذا، والأولى: الردف.

بالآلات اللفظية تعيّنَ تلك المعاني الكلّية المستعمَل فيها اللفظُ في الخارج.

فدعوى أنّ ألفاظ المبهمات موضوعة للجزئيات المتشخّصة بالإشارة والتخاطب والتعيّن بالصلة مجازفةٌ صرفةٌ لا تصدر عمّن له أدنى معرفةٍ؛ فإنّ تشخّص المعنى إنّما نشأ[1] عن طور الاستعمال فلا يُعقل أن يدخل في دائرة الموضوع له أو المستعمل فيه؛ لأنّ التشخّص الاستعمالي قائم بالاستعمال على النهج الخاصّ وكيفية خاصّة، وهو متأخّر عن المستعمل فيه طبعاً فلا يُعقل أن يؤخذ فيه بعنوانه.

نعم، يتشخّص ذات المعنى بعد الاستعمال وهو غير سبق التشخّص على الاستعمال؛ لامتناع تقدّم المعلول على العلّة طبعاً من غير فرق في ذلك بين أن يكون التشخّص تشخّصاً خارجياً كما في «أسماء الإشارة والضمائر» فإنّ الإشارة الحادثة من أسماء الإشارة وضمائر الغيبة المعتبرة في استعمال ألفاظها في مرحلة الوضع الموجبة لتلوّن الاستعمال وتطوّره بالطور الخاصّ علّة لتشخّص المستعمَل فيه بذاته في الخارج إن كانت الإشارة الحاصلة منها حسّية؛ إذ الإشارة الحسّية الخارجية لا يكاد يتعلّق بدون التشخّص الخارجي، فتعلّقها به سبب لتشخّصه في الخارج وإلّا فلا يوجد أصلاً؛ لأنّ الشيء ما لم يتشخّص لم يوجد فإنّ لفظ «هذا» موضوع لمفهومٍ كلّي وهو المراد عند الإطلاق، لكن فهمُ الخصوصية إنّما هو من جهة أنّ غرض الواضع هو الإشارة إلى معناه ـ بمعنى أنّ وضع الواضع إنّما كان لأجل أن يشار به في مقام الاستعمال ـ والإشارة من

---

١. هذا هو الصواب، وفي الأصل: نشاء.

الأُمور[١] التي لا تتحقّق[٢] في الخارج إلّا إذا كان المشار إليه شيئاً موجوداً، والشيء على ما عرفت لا يكون موجوداً [إلّا] بعد كونه متشخّصاً.

وكذلك الحال في «الضمائر» كلفظ «أنت وأنتما وأنتم» الموضوعة للخطاب إلى كلّ فرد مذكّر أو تثنيته أو جمعه، ودلالتها على الخاصّ منها لم يكن إلّا من باب «تعدّد الدالّ والمدلول»: أحدهما الألفاظ المزبورة والآخر القرينة العقلية وهي حكم العقل بأنّ الكلّي لا يكاد يتشخّص في الخارج إلّا في ضمن الفرد، فوجوده دليل على تشخّصه، وهذا على ما هو القياس في الحرف من استعمال كلمة «[من] وإلى» في معنى عامّ، وفهمُ الخصوصية إنّما هو من الخارج وبحكم العقل؛ لامتناع وقوع الطبائع بدون التشخّص وإن [كان] ظرفه الذهن. وقد عرفت أنّ اللحاظ الآلي لا يجعل المعنى خاصّاً، كيف واللحاظُ المتوهَّم كونه سبباً لجعل الملحوظ جزئياً موجودٌ في «أسماء[٣] الأجناس» أيضاً، فكما أنّه لا يمكن دخالة اللحاظ في المعنى في «الأسماء» ليكون الموضوع له فيها خاصّاً كذلك في «الحروف».

فدعوى الفرق بينها وأسماء المبهمات بأنّ الموضوع له فيها خاصّ كالمستعمَل فيه وعامّ في أسماء الأجناس كالموضوع له مجازفة صرفة ناشئة من قلّة التدبّر والقول من غير تصوّر.

ويؤيّد ما ذكرنا من كون الموضوع له فيها أيضاً عامّاً[٤] موافقةُ ذلك للأصل ـ يعني أصالة عدم التقييد ـ بتقريب أنّا نعلم أنّ الواضع في حال الوضع إنّما تصوّر

---

١. هذا هو الصواب، وفي الأصل: الأُمورة.
٢. في الأصل: لا يتحقّق.
٣. هذا هو الصواب، وفي الأصل: الأسماء.
٤. هذا هو الصواب، وفي الأصل: عامّ.

مفهوماً كلّياً ولم نعلم أنّه في مقام الوضع هل وضع اللفظَ بإزاء ذلك المفهوم الملحوظ من دون تقييده بقيدٍ واشتراطه بشرطٍ ليكون الموضوع له [عامّاً]، أو له بشرط وجوده في الخارج على ما ذكرنا في تصوير الوضع العامّ والموضوع له الخاصّ ليكون الموضوع له خاصّاً؟ فالمقدار المتيقّن وضعه لذلك المفهوم وإنّما يشكّ في الزائد ـ أعني التقييد ـ والأصل عدمه، فتدبّر حتّى لا يختلط عليك الأمر. كما يؤيّد ذلك أيضاً لزومُ المجازية لو استعمل هذه الألفاظ في المفاهيم الكلّية؛ لأنّها موضوعة للخصوصيات، وأمّا على ما اخترناه فلا.

ثمّ إنّ بعضهم[1] لمّا لم يتفطّن إلى ما ذكر في معاني الحروف والأسماء الملحقة بها وكأنّه رأى ما لمقالة القوم من المحاذير حسِب أنّه لا معنىً للحرف، وأنّه إنّما يكون أمارة على وجود [ما] زعم القوم وضعَ ألفاظها لها في لفظٍ غيرِه على [أن] يكون تحت اللفظة الدالّة على المتعلّق أمران:

أحدهما الخصوصية الغير المستقلّ بالمفهومية، والآخر المعنى الذي هو مقرّ هذه ومحلّها الذي تقوم هي به وليس للحرف إلّا صفة الأمارية الجعلية من غير أن تكون الخصوصية مدلولاً عليها به على أن يكون قالباً لها وحاكياً عنها كسائر الألفاظ الحاكية عن معانيها، بل معنى دلالتها عليها الإرشاد والهداية إلى تحقّقها في المتعلَّق على [أن] يكون لفظه هو القالب له والحاكي عنه، فهو أشبه شيء بالعَلَم المنصوب بجنب شيء محافظةً ليدلّ على أنّ فيه فائدةً كالمحافظة على الانحراف عن الطريق لو نُصب عليه.

---

١. كالمحقّق الرضي في *شرح الكافية*، ج ١، ص ٣٧.

ولكن قد عرفت[١] أنّ المعنى الحرفي المدلول عليه هو لفظه[٢] من غير فرقٍ بينه وبين غيره بحسب المعنى، وإنّما الفرق في جانب الاستعمال وهو أنّ الحرف موضوع لأن يُستعمل في معنىً غيرِ مستقلّ بالمفهومية وإنّما يُفهم المعنى منه بعد انضمامه إلى الغير ـ أعني المتعلّق ـ وهذا بخلاف غيره فإنّه موضوع لأن يُستعمل في معنى استقلالي وإن كان قد يستعمل في غيره كقولك: «مررت ابتداءَ البصرة وانتهاءَ الكوفة» فإنّه بناءً عليه يكون حاله حال الحروف، كما أنّه قد ينعكس الأمر فيكون الحرف مستعمَلاً في المستقلّ بالمفهومية كقولك: «مِن» خيرٌ من «إلى»، وعليه يكون مجازاً لا اصطلاحاً؛ لعدم كون الاستعمال في غير الموضوع له، بل الموضوع له في المقامين على حاله من غير تخلّف فيه بل التخلّف إنّما يكون في الداعي والغرض من الجعل فيهما الذي به يفترق أحدهما عن الآخر كما عرفت[٣]، ومن هذا الباب الاختلاف في «الخبر والإنشاء»، كما عرفت[٤].

هذا تمام الكلام في شرح معنى الحرف.

تنبيه

لعلّك تتوهّم أنّه ـ بناءً على كون المعنى في «الأفعال» معنى حرفياً غير قائم بالذات ـ فما الوجه في تسميتها «اسماً» بمعنى الأعمّ ـ أي ما يقابل الحرف في الاستقلال بالمفهومية ـ؟ ولكنّك غفلت عن أنّ «الأفعال» لها وضعين[٥] باعتبارين:

---

١. عرفت في ص ٢٢٤.

٢. كذا، والأولى: أنّ المعنى الحرفي هو المدلول للفظ الحرف.

٣. عرفت في ص ٢٣٥ ـ ٢٣٦.

٤. عرفت في ص ٢٣٨.

٥. كذا، والأولى: «أنّ للأفعال وضعين»، وعلى فرض التسليم فالصواب: وضعان.

أحدهما باعتبار المادّة الدالّة على الحدث الذي هو معنى اسمي مستقلّ بالمفهومية.

والثاني باعتبار الهيئة الدالّة على النسبة التي هي معنى حرفي؛ لعدم قيامه بنفسه بحياله وفي حدّ ذاته فلا تستقلّ بالمفهومية، والإطلاق الاسمي عليها باعتبار الأوّل.

وبالجملة، تلاحظ التسمية في جانب الاستعمال باعتبار الأوّل؛ أعني استعمالها في المبادي المنتسبة إلى فاعليها، لا الثاني؛ أعني استعمالها في مجرّد نسبتها إليها، وإلّا كان من مقولة «الحروف» وما يكون بحذوها في عدم الاستقلال بالمفهومية كما لا يخفى، فتدبّر جيّداً.

الأمر الثالث

في بيان أنّ صحّة استعمال اللفظ في ما يناسب المعنى الحقيقي مع العلاقة المصحّحة للاستعمال هل هو بالوضع ورعايةِ جانب الواضع، أم بالطبع فيكون تابعاً لاستحسانه وعدم استهجانه إيّاه؟ وجهان بل قولان[1]، أقواهما الثاني.

نعم، قد اشتهر في ألسنة الأصحاب أنّ دلالة المجازات على معانيها بالوضع النوعي، وغرضهم من ذلك وضع نوع اللفظ للمعنى المناسب لمعناه الحقيقي بإحدى العلائق المضبوطة عندهم زعماً منهم أنّ صحّة استعمالها منوطة بها نوعاً أو صنفاً وأنّ الواضع إنّما رخّص في استعمالها مع رعايتها وفارقهم[2] في ذلك شِرذمةٌ فجعلوا المناطَ الترخيصَ في آحادها، وكلّ ذلك تخيّلاً منهم [أنّ] الاستعمال صحّةً وفساداً إنّما هي بيد الواضع وأنّ له سلطانَ المنع والترخيص كسلطانه على الوضع والتخصيص.

وهو توهّم فاسد يظهر بالمراجعة إلى موارد انتقاضها وانخرام كلّيتها. والوجه فيه أنّ الوضع محقِّق لمنشأ انتزاع الربط والعلقة الخاصّة بين اللفظ والمعنى، وأمّا رحى الاستعمالات فلا يدور مدار إذنه ومنعه صحّةً وفساداً لا في نفس الموضوع

---

١. سبق أنّ في المسألة أقوالاً، راجع ج ١، ص ١٧١.

٢. هذا هو الصواب، وفي الأصل: فارغهم.

له ولا في المعنى المجازي، بل هو كأحد المستعملين معزول من التصرّف.

نعم، لا مضايقة في تأثير ترخيصه في انتزاع الاختصاص والربط بين اللفظ والمعنى المجازي على أن يكون نفس ترخيصه تخصيصاً له به كتخصيصه بالاستعمال فيخرج عن كونه معنى مجازياً بل اللفظ ببركته يصير مشتركاً لفظياً.

وأمّا تأثيره في الصحّة مع المحافظة على هذا العنوان [فـ]ممنوع كتأثير منعه في الفساد، بل التحقيق أنّ دلالتها بالطبع وكون صحّة استعماله وفساده منوطين باستعجاب طباع أهل اللسان وأبناء المحاورة واستبشاعها، فما وافقته طباع أهل العرف صحّ الاستعمال وإن منع عنه الواضع، وما خالفته بالمنافرة لم يصحّ وإن رخّصه.

ويشهد لذلك بناء العرف على أنّ نفس استعمال اللفظ في ما يلائم الموضوع له ويناسبه مع العلاقة حسنٌ ولو مع منع الواضع عن ذلك الاستعمال، وكذلك يكون قبيحاً ومستهجناً في ما لا يلائمه ولو مع ترخيص الواضع وإذنه بحيث لا يرجع ذلك عنه إلى وضع جديد للّفظ، فالوجه لصحّة استعمال المعاني المجازية ليس إلّا حسنها وأُنسها[1] عند الطبع، فإذا آنسها ولم ينافرها جاز الاستعمال فيها ولو مع منع الواضع[2] منها، وليس الاستعمال في ما يناسب المعنى الحقيقي تابعاً للوضع النوعي.

كيف، ولازمه تساوي جميع المعاني المجازية من حيث صحّة الاستعمال اللفظ فيها؛ لتساوي نسبة الوضع إليها وليس كذلك؛ لاختلافها في جهة الصحّة والفساد.

---

١. هذا هو الصواب، وفي الأصل: أنها.

٢. هذا هو الصواب، وفي الأصل: الواضح.

ومعلوم أنّ ذلك لاختلاف المجازات في جهة الملاءمة للمعنى الحقيقي والمنافرة معه، وكذلك اختلاف ملائماتها باختلاف مراتبها فكلّما كانت الملاءمة أشدّ كانت العلاقة المصحّحة للاستعمال بين المعنى الحقيقي والمعنى المجازي آكد، وتأكّدها يوجب زيادة حُسن الاستعمال وأُنسه للطبع، وهذا أقوى شاهد على أنّ المدار في صحّة استعمال اللفظ في المعنى المجازي على الحلاوة في مذاق أهل المحاورة والملاءمة لطباعهم، وهو المقصود من العلاقة المصحّحة للاستعمال مجازاً.

ومن هنا ظهر أنّ تعدّد العلائق في كلماتهم[1] لا وجه له؛ لعدم انحصارها بناءً على ما ذكرنا في ما ذكروه، وأنّ التي وقعت منها في التعداد بعض ما تفطّنوا عليه من الوجوه المصحّحة للاستعمال. وكيف ما كان، صحّة الاستعمال غير مبتنٍ[2] على مثل هذا الترخيص الكلّي بشهادة ما ذكرنا.

ولعلّه إلى هذا يرجع مقالة من أناط الصحّة على الترخيص في الآحاد بأن يكون غرضه إبطالَ الإناطة بالترخيص في النوع وتوقّفَ الصحّة على ترخيص أهل اللسان على آحادها على معنى مساعدة طباعهم لها.

وأمّا توهُّم عدم انضباط الطباع؛ لاختلاف خصوصيات المحاورة باختلاف الأصقاع فربّ استعمالٍ يؤنسه طبع طائفة ويستهجنه طائفة أُخرى فمدفوعٌ بانضباط كلّ طائفة بالإضافة إلى الاستعمالات المجازية المعمولة عندهم، على أنّ المدار على الطبيعة السليمة والسليقة المستقيمة. واختلافُها في مجاري الاستعمالات المجازية المبنية على ملاحظة المناسبات الخفيّة بحسب الفطرة وإن

---

١. هذا هو الصواب، وفي الأصل: كلملاتهم.

٢. كذا، والأولى: غير مبتنية.

لم يكد يلتفت إليها المستعمِل ممنوعٌ، هذا.

ومن هذا الباب استعمال اللفظ في اللفظ بلحاظ نوعه أو صنفه أو مثله، أمّا عدم ابتنائه على الوضع فواضحٌ؛ حيث لم يُعهد من واضعٍ[1] وضعُ اللفظ الموضوع لمعنىً ـ لنوعه أو صنفه أو مثله ـ مع أنّه كثيراً ما يتعلّق الغرض بترتيب أحكام على اللفظ، ويدُلّك إلى ذلك لزوم الاشتراك في كلّ لفظٍ وُضع لمعنىً، وهو ظاهر الفساد.

وأمّا عدم الابتناء على رعاية المناسبة فلأنّها وإن كانت في البين بلحاظ فنائه واندكاكها بحيث يصعب التوسّل في الذهن إلى انفكاكه فكان اللفظ المستعمَل في اللفظ مستعمَلاً في المعنى بطورٍ من وجوده وحدٍّ من حدوده إلّا [أنّ][2] صحّة استعمال الألفاظ المهملة في أنفسها في مورد الحكم عليها ولو بالإجمال كاشفةٌ قطعاً عن عدم ابتنائها على رعايتها في الألفاظ المستعملة بعد وضوح عدم نشوها[3] عن الوضع فيتعيّن الوجه فيه في استحسان الطبع من غير مدخلية لإذن الواضع وعدمه في صحّة الاستعمال.

---

١. هذا هو الصواب، وفي الأصل: الواضح.

٢. ورد من قوله: «ومن هذا الباب استعمال ...» إلى هنا في المواضع المشطوبة من التحرير الآخر لهذه المباحث. راجع ج ١، هامش ص ١٧٥ ـ ١٧٦.

٣. كذا في النسخة وقد سبق منّا التنبيه على أنّ لها وجهين مع الهمزة وبدونها تخفيفاً للهمزة وعلى هذا لا يحتاج إلى إثبات الهمزة على الواو كما هو شائع عند المحقّقين وهو خلاف الأمانة العلمية وقد نبّهنا على ذلك أيضاً في ج ١، ص ١٧٦، ٢٤٤ وج ٢، ص ٤١٤ وج ٣، ص ٧١.

الأمر الرابع

لا إشكال في صحّة إطلاق «اللفظ» وإراءة معناه ليُحكم عليه أو به كما هو الغالب في المكالمات، فاللفظ حينئذٍ مستعمَلٌ في معناه حقيقةً أو مجازاً ودالٌّ عليه، كما لا إشكال أيضاً في صحّة إطلاقه وإرادة نوعه منه كما لو قيل: «ضَرَبَ» فعلٌ ماضٍ أو «يَضرب» فعلٌ مضارعٌ أو أنّه موضوع لكذا [مريداً منه نوعه المندرج تحته من التراكيب المختلفة][1]، وكذلك إرادة صنفه في إطلاقه كما لو قيل: «زيد» في «ضربَ زيد» فاعلٌ مع عدم إرادة المتكلّم منه عين إطلاق شخص القول الذي وقع التعبير عنه في كلامه بل إنّما تعلّق إرادته بإيجاد النوع في الذهن مع تقيّده بالحكم عليه [أو صنفه الخاصّ][2] كذلك، أو إرادة مثله كالمثال المذكور، لكن إذا قُصد شخص القول وفرد مثله من دون نظر منه إلى نوعه مطلقاً أو مقيّداً[3].

فالمتكلّم اللافظ حينئذٍ يكون مرائياً [مماثلاً][4] لشخص اللفظ لا غير كما في

---

١. ما بين المعقوفين من التحرير الأوّل من التقريرات، ج ١، ص ١٧٧، والذي يشهد على هذا السقط قوله في ما يلي: «وكذلك إرادة صنفه».

٢. ما بين المعقوفين من التحرير الأوّل من التقريرات، ج ١، ص ١٧٧.

٣. كذا في الأصل، ولا تخلو العبارة عن ركاكةٍ حيث إنّه لا وجه للاستدراك بكلمة «لكن»، ولا وجه أيضاً للجمع بين «شخص القول» و«فرد مثله». وورد في التحرير الأخير من التقريرات هكذا: «إذا قصد شخص هذا القول بل فرد مثله من دون نظرٍ إلى نوعه أو صنفه».

٤. ما بين المعقوفين يقتضيه سياق العبارة ويؤيّده ما في التحرير الأوّل، ج ١، ص ١٧٧.

سابقيه، فالإطلاق[١] في هذه المذكورات يمكن أن يكون من باب الاستعمال؛ لجريان ملاكه فيه ـ أعني جعل اللفظ حاكياً لمعناه وإن كان لفظاً ـ إذ لا مؤونة له أزيد من ذلك وإن أمكن أن يُجعل من باب إحضار الموضوع في ما عدا إرادة المثل، وفي ما إذا أُريد فرد آخر مثله يكون من قبيل استعمال اللفظ في المعنى.

والوجه في صحّة الإطلاق في الصور المزبورة استحسان الطبع له وملاءمته عنده من غير لزوم عناية كما في المجاز؛ لتوقّف الاستعمال فيه ـ [مضافاً] إلى ملاءمته للطبع ـ على المناسبة بين المعنى الحقيقي والمعنى المجازي.

والقول بوجود المناسبة ـ وهي المشابهة[٢] والمشاكلة اللفظية ـ يُشكَل عليه[٣] بأنّه ـ على فرض كفاية مثل هذه المناسبة في العناية ـ لم يتّكل عليها أحد عند المحاورة، وإنّما الاتّكال في صحّة الاستعمال على رعاية جانب الطبع وأُنسه لا الوضع.

كيف، والمعلوم صحّة إطلاق «المهملات» وإرادة لفظها كقولك: ديز مقلوب زيد، فلو كان بالوضع ورعايةِ جانب الواضع لزم تعهّد العُلقة والرابطة في الألفاظ المهملة وليس كذلك؛ لعدم كونها موضوعة لأن تُستعمل ويراد منها نوعها أو صنفها أو[٤] فرد آخر مثلها.

وهذا لا إشكال فيه، وإنّما الإشكال في ما إذا أُطلق اللفظ وأُريد به شخص نفسه، ومنع عنه في *الفصول* معلّلاً بلزوم أحد المحذورين من اتّحاد الدالّ

---

١. هذا هو الصواب، وفي الأصل: فإطلاق.

٢. هذا هو الصواب، وفي الأصل: لمشابة.

٣. كذا، والصواب ظاهراً: «يُستشكل عليه» بدلاً من «يشكل عليه».

٤. هذا هو الصواب، وفي الأصل: «أ»، وهو من سهو القلم.

والمدلول أو تركّب القضيّة من جزءين لا ثالث لهما[١].

بيان ذلك أنّ قولك: «زيد لفظٌ» إمّا أن تعتبر فيه جهة الإراءة والحكاية عمّا هو الخارج عن القضيّة على حدّ غيره من سائر الألفاظ[٢] الحقيقية أو المجازية الواقعة محكوماً عليها أو بها فيكون الموضوع وهو «زيد» مستعمَلاً في معناه، وإن هو بعينه [إلّا] شخص المذكور في اللفظ، أو لا يُعتبر فيه هذه الجهة فلا يكون «زيد» فعلاً مستعمَلاً في شيء وإنّما ذُكر في القضيّة معرّاةً[٣] من[٤] حيث الإراءة والحكاية، بل لمجرّد إحضاره في الذهن بلا توسيط حاكٍ عنه ثمّ الحكم عليه.

فعلى الفرض الأوّل يلزم الاتّحاد المزبور؛ لاستعمال اللفظ في شخص نفسه وهو غير جائز؛ لاستلزامه[٥] لغوية جعل الألفاظ بداعي إراءة المفهوم وإبراز المقصود بها، [و]على الفرض الثاني يلزم كون القضيّة متضمّنة لجزءين ـ المحمول والنسبة ـ دون «الموضوع»؛ لعدم فرض الحكاية في جانبه فلا يكشف اللفظ عن الخارج الذي [هو] الموضوع للحكم في الواقع ونفس الأمر، والحال أنّ القضيّة لا يكاد يتركّب كذلك بل لابدّ أن يجعل ما هو الكاشف عن الموضوع والمحمول موضوعاً ومحمولاً ثمّ ينتسب أحدهما إلى الآخر ليتمّ أجزاء القضيّة.

ولكنّ الحقّ والتحقيق جواز الإطلاق بحيث لا يلزم شيئاً من المحذور المحظور، وتوضيح ذلك يستدعي رسم مقدّمة، وهي أنّ الموضوع في القضيّة:

---

١. *الفصول*، ص ٢٢.

٢. هذا هو الصواب، وفي الأصل: الفاظ.

٣. كذا، والصواب: معرّىً.

٤. في الأصل: «عن».

٥. كذا، والظاهر: مع استلزامه.

تارةً يكون نفسَ المعنى وكذلك محموله، ولكن عند الإخبار وإبراز ما هو المقصود من النسبة الإيجابية أو السلبية الواقعة في خارج القضيّة الملفوظة يكون لهذا مرآةٌ تحكي عنه، فالموضوع في الحقيقة نفس المحكيّ، ولكنّ اللفظ عَبرة إليه فالحكم في القضيّة إنّما يكون باعتبار المحكيّ لا الحاكي؛ حيث لم يكن النظر فيها إلى الألفاظ بل إلى مؤدَّياتها. نعم، كان إيجاد الألفاظ في مقام التفهيم وإبراز المقاصد بمنزلة تلك المفاهيم بأنفسها فكانت الألفاظ وجوداتٍ لفظيةً لها صحّ الحكم عليها أو بها في مرحلة اللفظ والتعبير عنها بها كما لا يخفى. وهذا ممّا لا إشكال.

وأُخرى يكون الموضوع نفس [اللفظ] بلا توسيط عبرة[١] وحاكٍ كما لو أوجد[٢] المتكلّم الموضوع بنحوٍ غير اللفظ وأخطره ببال السامع، فالقضيّة بناءً عليه أيضاً مشتملة على ثلاثة أجزاء، والفرق بين الفرضين أنّ الموضوع يكون له حاكٍ ويكون اللفظ آلة لإخطار المعنى في الأوّل بخلافه في الثاني بل ما[٣] يكون ما أوجده نفس الموضوع.

وبعبارةٍ أُخرى، قد يُذكر الشيء ويراد به مدلوله وقد لا يكون كذلك بل يكون المذكور هو المراد بنفسه لا أنّه ذُكر لأن يراد به شيء آخر من المعنى أو اللفظ كما في قولك: «ضَرب موضوعٌ»، وهذا نظير ما لو أخذ المتكلّم حجراً من الأرض بمرأى[٤] من المخاطب ثمّ يُخبره بأنّه حجر فإخباره بالحجرية حينئذٍ صحيح مع أنّه

---

١. كذا، والأولى: معبر.

٢. هذا هو الصواب، وفي الأصل: اجد.

٣. كذا، والظاهر زيادتها.

٤. في الأصل: بمرئى.

لم يأت [بلفظٍ] يحكي عن الموضوع، هذا.

فالغرض من ذكر الحاكي عن الموضوع إيجادُه في ذهن المخاطب ثمّ إفادته لما هو المخبر عنه فإذا حصل ذلك من غير احتياج إلى ذكر الكاشف اللفظي فلا محالة يصحّ الحكم عليه.

والحاصل أنّ اللفظ كما أنّه يؤخذ موضوعاً لكن بحكايته عن معناه، كذلك من دون أن يحكي عن شيء أصلاً بمعنى أن يوجد بنفسه في ذهن المخاطب ويُلقى إليه ثمّ يُحكم عليه بما يلائمه، وبذلك يخرج من باب الاستعمال ويكون من قبيل إحضار الموضوع في الذهن في مرحلة الحكم عليه من غير توسيط أمر خارجي كما في الحكم على المحسوس على ما قلنا من غير افتقارٍ إلى إحضاره في الخارج بما يحكي عنه وإن احتيج إلى التصوّر الذهني؛ لتوقّف الحكم على شيء على تصوّره وإخطاره، وذلك لأنّ تفهيم أنّ الشيء الكذائي محكوم بكذا وأنّ له حكمَ كذا لا يكاد يحصل إلّا إذا أُحضر الموضوع في ذهن المخاطب ليرتبط الحكم به، والموضوع تارةً على نحوٍ لا يمكن إحضاره بلا توسيط حاكٍ وكاشفٍ كالحكم على الأُمور الواقعية والمعاني النفس الأمرية فإنّ إفراز الموضوع من بينها وإحضاره في ذهن السامع مقدّمةً للحكم عليه لا يتحقّق إلّا بحواكيها من اللفظ وغيره[1] كالإيماء والإشارة والكتابة.

وأُخرى على نحوٍ لا يحتاج في إفرازه إلى مؤونة الحكاية والكشف كما لو كان الموضوع معلوماً مشخّصاً في الخارج ولو بأن يكوّنه المتكلّم ويوجده فيه وإنّما يفتقر إلى ما به يرتبط الحكم به؛ لأنّ الحاجة إلى الكاشف من باب

---

١. أُدرج في الأصل فوق قوله «غيره»: نحوه.

العبرة[١] ولا افتقار في العبور إلى الموضوع إلى الكاشف إحضاراً له في الذهن بعد الحضور بالحسّ وإن اقتصر إلى الرابط والحكم على شخص اللفظ بما لاءمه[٢] من هذا الباب؛ لحضوره بنفسه ولو بعد الإيجاد والتكوين من غير حاجة حكاية حاكٍ.

نعم، لابدّ من تصوّر الموضوع في مقام الحكم عليه وهو غير التوسّل إليه بالعبرة؛ لأنّه ممّا لابدّ منه في كلّ حكم، لكنّه في ما نحن فيه مترتّب على نفس الموضوع مع الغنى به عمّا يُستطرق إليه بل ربما كان الحكم كذلك أقوى وأتمّ في ما هو الغرض ممّا يحتاج فيه إلى مؤونة العبور والاستطراق بالكواشف مطلقاً ـ لفظاً كان أو غيره ـ فلا يُتوهّم أنّه لمّا كان الموضوع في القضيّة نفس الأمر الخارجي والمعنى البسيط الذي هو عبارة عند التحليل عنه وعن المحمول والنسبة، ومعه لايكاد ينفكّ تصوّره عن تصوّرهما، فما معنى إحضار الموضوع وإحضاره بنفسه لا غيرِه في ذهن المخاطب؛ وذلك لأن تصوّره جزءيها [وإن كان لا ينفكّ عن تصوّر الموضوع] إلّا أنّ الأمر ليس كذلك بل المتصوّر نفس الموضوع وشخصه لا بعنوان أنّه موضوع.

ومنه انقدح فساد ما قد يدّعى من أنّ الجزئي[٣] الحقيقي لا يمكن تصوّره في الذهن إلّا في ضمن جامع كلّي يكون هذا مصداقَه، فالمتصوَّر أمرٌ كلّي لا يصحّ الحمل عليه وما يصحّ الحمل عليه ـ وهو مصداق ذلك الكلّي ـ لا يكون متصوّراً فأنّى لهم حينئذٍ دليل لإثبات صحّة الحمل في مثل قولهم: «زيد لفظٌ»، و«ضرب فعلٌ ماضٍ» مع إرادة شخص القول؟! فلا يمكن الحكم ابتداءً على شخصه الذي

---

١. مرّ الكلام في رسم خطّها آنفاً في ص ١٠٩ وكذا الكلام في المورد الآتي.

٢. في الأصل: «لائمه» وما كتبناه فهو موافق لقواعد رسم الخطّ.

٣. هذا هو الصواب، وفي الأصل: جزئي.

نطق به في القضيّة التدريجية في مقام التكلّم المشتملة على الحكم الذي يراد ربطه بما وجد أوّلاً في مرحلة الإعلام به.

وجه الفساد أنّ المراد من تصوّر الموضوع في أمثال هذه القضايا مجرّد إحضاره في ذهن السامع المعبّر عنه بالتصوّر بالوجه والعنوان وبما هو مرآة له دون الكُنه والذات لكي يقال: إنّ الجزئي الحقيقي لا يمكن الوصول إلى كنهه وإن كان يمكن تبعاً لجنسه أو نوعه أو صنفه.

فإذا عرفت ما مهّدناه ارتفع الإشكال بحذافيره فلا يلزم اتّحاد الدالّ والمدلول، ولا تركّب القضيّة من جزءين:

أمّا الأوّل فلأنّه ـ بعد تسليم كون المقام من باب الحكاية والبناء على أنّ إطلاق اللفظ وإرادة شخصه استعمالٌ له في المعنى ـ يكفي في رفع محذور الاتّحاد؛ لتغاير الاعتبارين[1]؛ بمعنى أن يكون اللفظ دالّاً باعتبار صدوره من لافظه كما أنّه مدلولٌ باعتبار نفسه وشخصه.

ودعوى لزوم المغايرة بين موضوع القضيّة ومحمولها وإلّا لم يصحّ[2] الحمل مدفوعةٌ بتحقّق التغاير المصحّح للحمل في المقام؛ لكفاية المغايرة في الجملة بناءً على الحكاية، وهي كون المحمول أعمّ من الموضوع حيث كان المراد منه شخصَ اللفظ، ومن المحمول نوعَه، فما نحن فيه يرجع في الحقيقة إلى مسألة حمل الكلّي على مصاديقه، فما المصحّح هناك مصحّح [هنا] كما لا يخفى.

وأمّا الثاني فلعدم لزومه وإن جعلنا المقام من باب إحضار الموضوع من غير حاجة إلى توسيط حاكٍ. كيف، ولو لزم فلا محالة يلزم تحقّق القضيّة في ضمن جزء

---

١. كذا في الأصل، والصواب: يكفي التغاير الاعتباري في رفع محذور الاتّحاد.

٢. هذا هو الصحيح، وفي الأصل: «لم صحّ».

واحد منها ضرورةَ انتفاء النسبة بانتفاء [أحد] المنتسبين، ومعه تنتفي القضيّة بالكلّية. وليس كذلك؛ لتمامية بأجزاءها في ما كان شخص اللفظ موضوعاً. وعدم وجود الحاكي عنه لا يستدعي كون القضيّة ذات جزءين. كيف، ولو أخطر بالبال لصحّ الحمل عليه وتتمّ[1] القضيّة بأجزاءها، كذلك في ما لو أخطر بمجرّد التلفّظ به، وليس وجه لعدم جواز هذا النحو من الإطلاق.

ولعلّ منشأ الاشتباه هو استيناس الطباع والأذهان بالقضايا اللفظية التي يكون الموضوع فيها متصوّراً بالحكاية، وعدم إمكان إلقاء[2] الأُمور الخارجية وإخطارها في ذهن المخاطب بدون توسيط لفظٍ به يُتوسّل في إحضار ما ليس بمُدرَكٍ ولا محسوسٍ لمن قُصد تفهيمه. وقد عرفت أنّ المدار في صحّة الحمل إخطار الموضوع ببال السامع ولو لم يكن كاشفٌ عنه؛ لعدم استدعاء ذلك بالخصوص الصحّةَ، ففي المقام لمّا كان الموضوع من قبيل الألفاظ صحّ إخطاره ببالٍ بلا توسيط لفظٍ يحكي عنه، ومعه صحّ الحمل أيضاً وكان حمله من قبيل حمل الكلّي على أفراده؛ لأنّه أُريد من الموضوع شخص نفسه أي من حيث كونه لفظاً خاصّاً وجزئياً في الخارج، ومن المحمول اللفظ لا من حيث إنّه لفظ خاص وشخص «زيد» بل من حيث إنّه الكلّي المنطبق على «زيد» في الخارج.

فعلى ما ذكرنا ليس المقام من قبيل استعمال اللفظ في المعنى بشيءٍ لا حقيقةً ولا مجازاً كما هو الواضح، بل الأمر فيه كما عرفت وأنّه[3] من باب إحضار الموضوع بلا حاكٍ عنه. ولا يرد ذلك ـ أعني كون الموضوع نفس شخص اللفظ ـ

---

١. كذا، والأولى: «تمّت»؛ لأنّه معطوف على «صحّ».

٢. هذا هو الصواب، وفي الأصل: إلغاء.

٣. كذا في الأصل، والأولى زيادة «وأنّه».

في ما إذا أُطلق وأُريد به النوع والصنف بلحاظ كون المذكور فرداً[١] من أفراد الكلّي المنطبق عليه ومصداقاً[٢] من مصاديقه، ومعه لا يكون من باب الاستعمال في شيء أصلاً؛ لأنّ اللفظ قد أُطلق حقيقةً على النوع والصنف، غاية الأمر أنّ الموضوع له من قبيل الألفاظ لا المعاني.

وبالجملة، لمّا كان المراد من المعنى هو المقصود بالتفهّم والتفهيم، فلا محالة كان الاستعمال المزبور استعمالاً للّفظ في ما يناسب معناه الموضوع له ويلائمه ملاءَمة[٣] الكلّي لمصاديقه، والعامّ لأفراده لكن يحتاج إلى نصب قرينة على كون مراد المتكلّم من اللفظ ليس المعنى الحقيقي بل المقصود منه نوعه أو صنفه كي لا ينصرف الذهن إلى معناه الموضوع له.

هذا، ومن المعلوم أنّ حمل المتكلّم ما يناسب الموضوع من النوع والصنف أقوى قرينة على [عدم] إرادة المعنى الموضوع له اللفظ فلا يحتاج إلى قرينة صارفة[٤] ولا المعيّنة؛ لظهور كون الاستعمال في أحدهما لا محالة على الوجه المذكور مفصّلاً.

نعم، إنّ مقتضى ما ذكرنا هو كون إطلاق اللفظ على فردٍ مثلِه استعمالاً[٥] له في المعنى من حيث إنّه المقصود بذكر اللفظ، فإذا أُطلق وأُريد به فرد مثله كما لو[٦] أُطلق وأُريد به نوعه أو صنفه من كونه من باب استعمال اللفظ في المعنى.

---

١. هذا هو الصواب، وفي الأصل: فرد.

٢. هذا هو الصواب، وفي الأصل: مصداق.

٣. في الأصل: «ملائمة» وما كتبناه في المتن هو موافق لقواعد رسم الخطّ.

٤. كذا، والأولى: القرينة الصارفة.

٥. هذا هو الصواب، وفي الأصل: استعمال.

٦. هذا هو الصواب، وفي الأصل: في لو.

نعم، بعض القضايا اللفظية ليس من إطلاق اللفظ وإرادة شخصه أو نوعه وصنفه ولا من إحضار الموضوع ليُحكم عليه وذلك مثل قولك: «ضرب فعلٌ ماضٍ»؛ إذ لا يكاد يراد من الموضوع نفسُه؛ لأنّه وقع مبتدأ فكيف يُحكم عليه بأنّه فعل، ولا نوعُه أيضاً فيكون مصداقَ ما هو الفعل الماضي؛ لعدم كون الكلّي المنطبق على الموضوع في القضيّة فعلٌ ماضٍ، وإنّما الفعل «ضرب» في «ضرب زيد»، فلا محالة لابدّ في مقام الحكم بضربٍ من التأويل باستعمال الموضوع وإرادة ما هو الفعل[1] في «ضرب زيد» أو إرادة أنّ «ضرب» على هيئة الفعل الماضي، فافهم جدّاً.

١. هذا هو الصواب، وفي الأصل: الفصل، وهو تصحيف.

الأمر الخامس

في أنّ دلالة الألفاظ على معانيها هل هي بتبع إرادة لافظها أم لا؟

الحقّ أنّ الدلالة [التصوّرية] لاتتبع الإرادة بأن يكون المعنى بوصف كونه مراداً قد استُعمل اللفظ فيه؛ وذلك لأنّ الموضوع [له] والمستعمل فيه في الألفاظ ذات المعاني وليست الإرادة مأخوذةً فيها؛ لعدم توقّف انتقال معاني الألفاظ بعد ذكرها على إحراز كونها مقصودةً ومرادةً للافظها وإنّما يتوقّف على الوضع، وبعد العلم به يكون المعنى منساقاً إلى الذهن بمجرّد سماع اللفظ.

وهذا ممّا لا نكير فيه بشهادة الوجدان ومساعدة البرهان عليه، وذلك لأنّ الموضوع والمحمول في «زيد قائم» مثلاً إنّما استُعملا في معناهما الواقعي ولم يُستعملا في ما لهما من المعنى مقيّداً بالإرادة فيكون الواقع المراد من ذات «زيد» ووصف القيام هو الموضوعَ له والمستعملَ فيه، فلو كان المعنى المقيّد بالإرادة هو المدلول للفظ «زيد وقائم» لما صحّ الحمل والإسناد في القضيّة إلّا بالتجريد والتعرية عن الإرادة. كيف، والمحمول المقيّد بإرادةٍ خاصّةٍ يباين الموضوع المقيّد بإرادةٍ أُخرى مخصوصة فكيف يحمل عليه، وإن [هو] إلّا حمل المباين على المباين ولا يصحّ، فلا محالة لابدّ من عناية التجريد والتعرية لتصحيح حمل القيام

على «زيد». وعدمُ ارتكاب[١] عناية في ساحة الحمل أقوى شاهد على أنّ الموضوع له والمستعمل فيه ذات المعنى لا المعنى والإرادة معاً.

هذا كلّه مع أنّ الإرادة خارجة عن دائرة الموضوع له والمستعمل فيه وداخلة في حدود الاستعمال نظيرَ لحاظ الآلية والاستقلالية في «الأسماء والحروف»، والإنشاء والإخبار في «الأفعال» فلو جُعلت من حدود المستعمل فيه ـ فمضافاً إلى لزوم الدور المحال ـ يمتنع الامتثال في ما كان المأمور به نفس الكلّي؛ لأنّ الطبيعي بقيد أنّه مرادٌ يكون كلّياً عقلياً لا موطن له إلّا الذهن فكيف يُمتثل به؟! مع أنّ اللازم أيضاً كون الوضع عامّاً والموضوع له خاصّاً في «أسماء الأجناس»، وليس كذلك.

فبناءً عليه إنّ الدلالة التصوّرية التي هي عبارة عن حضور المعنى من اللفظ في الذهن لا تتوقّف على الإرادة وإنّما يخطر المعنى ببال السامع بمحض سماع اللفظ قهراً وإن لم يكن اللافظ قاصداً بل وقع التلفّظ من غير التفاتٍ أو غير شعورٍ، كما في «النائم والساهي والحيوان المتعلّم».

نعم، الدلالة التصديقية ـ وهي العلم بالمعنى والتصديق به ـ يتوقّف على الإرادة وإحراز كون المعنى مراداً للمتكلّم. وهذا حاصلٌ في ما كان ظاهر كلامه مقصوداً بالإفادة ولم يكن اللفظ صادراً عن سهوٍ أو نسيان أو غفلة إلى غير ذلك ممّا ليس المتكلّم بصدد تفهيم شيء ممّا هو ظاهر اللفظ ـ كان في مقام التغنّي أو الهزل ـ فإنّ كلام هؤلاء وإن لم تخل[٢] عن الدلالة التصوّرية. كيف، وهي حاصلة حتّى في ما

---

١. هذا هو الصواب، وفي الأصل: اتكاب.

٢. هذا هو الصواب، وفي الأصل: لم تخلو.

كانت القضيّة كاذبة أو واقعة عن توريةٍ أراد المتكلّم منها غير ظاهرها؛ فإنّ كذب دلالة الألفاظ لا يضرّ بصفة كشفها عن معانيها وإراءتها لها إلّا أنّه خالٍ عن الدلالة التصديقية التي هي حقيقتها؛ لتقوّمها بالإرادة الغير الحاصلة إلّا إذا صدر الكلام بغرض الإفادة لما هو الظاهر منه حتّى يكون الكلام ظاهراً في ما أراده وقصد منه تفهيم غيره بحيث لا يمكن للمتكلّم دعوى إرادة خلاف الظاهر إلّا بالبيّنة، وهذه هي المعبّر عنها بـ«أصالة الظهور» الكاشفة عن المراد إنّاً.

فما ذكره العَلَمان ـ الشيخ الرئيس والمحقّق الطوسي[1] ـ يُحمل على ما ذكرنا من تبعية الدلالة التصديقية ـ وهي العلم بالمراد ـ للإرادة وكون اللافظ قاصداً من اللفظ إفادة المخاطب.

وهذا أمر بديهي؛ لأنّ الألفاظ بمجرّدها مع عدم إحراز كون لافظها [في صدد] إرادة تفهيم معانيها، لا تكاد[2] تدلّ على أنّها مرادة، وإنّما الألفاظ الصادرة ليست حينئذٍ إلّا كصدور الأفعال والحركات في دلالتها على أنّ لها فاعلاً، فكلام «النائم» وأمثاله ممّا ليسوا في مقام التفهيم والإفادة خالٍ عن الدلالة بهذا المعنى، فلو قيل: «زيد قائم» ولم [يكن] القائل بصدد بيان المراد لم يكن الظاهر من اللفظ حجّةً؛ لمكان تبعية مقام الإثبات لمقام الثبوت فكلّ إثبات فرعُ الثبوت وإلّا فلا ثبوت ولا إثبات، ومعه لا دلالة بل جهالةٌ وضلالةٌ يحسبها[3] الجاهل كونها دلالةً كما في القاطع بالخلاف إلى [أن] ينكشف عنده الواقع فيرى أنّه ليس بواقعٍ.

---

١. *الشفاء* (المنطق)، ص ٤٢ ـ ٤٣؛ *شرح الاشارات*، ج ١، ص ٣٢.

٢. هذا هو الصواب، وفي الأصل: لا يكاد.

٣. كذا، والصواب ظاهراً: يحسب.

ولأجل هذا التفرّع والتبعية لا يكاد يتمّ مقام الإثبات وظهور الكلام في أنّ معناه هو المراد جدّاً إلّا بعد كون المتكلّم بصدد الإفادة وبيان ما هو ظاهر اللفظ، فلو لم يحرز هذه المقدّمة و[1]لم يكن للّفظ دلالة تصديقية؛ لأنّها الكشف[2] والإراءة عن أنّ المعنى مراد المتكلّم، ولا يريده لو لم يقصد تفهيم المخاطب فلا يكون اللفظ حاكياً[3] عن الواقع حيث لا واقع له، بخلاف ما لو أُحرزت المقدّمة المزبورة؛ إذ ببركتها تتمّ مرحلة الثبوت فينهض اللفظ بظهوره لمقام الإثبات، وهذا المعنى ما قصده المحقّقان من تبعية الدلالة للإرادة؛ لأنّ المقصود بالدلالة الظاهر فيه كلامهما إثبات اللافظ ما أراده من المعنى الذي أظهره بواسطة اللفظ.

قال المحقّق الطوسي (ره) في المحكيّ عنه عند الجواب عن[4] إشكال انتقاض تعريف الدلالات الثلاث: «إنّ اللفظ لا يدلّ بذاته على معناه بل باعتبار الإرادة والقصد، واللفظ حين يراد معناه المطابقي لا يراد [منه][5] معناه التضمّني، فهو لا يدلّ إلّا على معنى واحد لا غير»[6]، انتهى.

قوله «لا يدلّ بذاته على معناه» يراد من الدلالة المنفيّة الدلالة التصديقية المفيدة للعلم بالمراد دون التصوّرية؛ إذ قد عرفت أنّ حضور الموضوع له من اللفظ ليس إلّا بتبع العلم بالوضع، فكلامه (قده) ظاهر في ما ذكرنا، وبه يندفع توهّم[7] أنّ

---

١. كذا، والظاهر زيادتها.

٢. كذا، والصواب ظاهراً: «للكشف».

٣. هذا هو الصواب، وفي الأصل: حاك.

٤. أُضيفت هنا في الأصل كلمة «الجواب» والظاهر زيادتها.

٥. ما بين المعقوفين من المصدر.

٦. *الجوهر النضيد*، ص ٨.

٧. *الفصول الغروية*، ص ١٧ ـ ١٨.

المراد ممّا ذهب إليه المحقّق المزبور كون اللفظ موضوعاً لما هو مراد لافظه.

ولعمري إنّ ما ذكر ـ من عدم تبعية دلالة التصوّرية للإرادة وتبعيتها لها في الدلالة التصديقية ـ غنيٌّ عن البيان؛ لمساعدة الوجدان[1]، وما أقمنا عليه من البرهان إرخاءٌ للعنان، وإلّا فالمطلب أبين من أن يُبيَّن وأجلى من أن يخفى.

١. هذا هو الصواب، وفي الأصل: الواجدان.

الأمر السادس

في أنّه هل للمركّبات وضع على حِدةٍ غير وضع مفرداتها من الموضوع والمحمول والقيد والمقيّد في المركّبات الإسنادية والنسب التقييدية والاعراب الموضوعة[1] نوعاً لبيان حال مدخوله من الفاعلية والمفعولية وكونه مسنداً أو مسنداً إليه، والهيئة التي أيضاً من جملة مفردات القضيّة الموضوعة للمزايا الخاصّة الملحوظة في نسبة بعض الموادّ إلى بعض كدلالة الجملة الاسمية على الاستمرار والثبوت، والجملة الفعلية على التجدّد والحدوث، وكونِ تقديم ما حقّه التأخير يفيد الحصر وغير ذلك من خصوصيات النسب والإضافات التي ربما يتعلّق الغرض بإفادتها كالتأكيد والعلّية ونحوهما الراجع إلى الفصاحة؟ وجهان بل قولان.

في أنّه هل للمركّبات وضع

أوجههما عدم ثبوت وضع مستقلّ للمركّبات وراء وضع مفرداتها من المادّة والهيئة؛ وذلك لإغناء أوضاع الموادّ والحركات وهيئاتها في إفادة المراد من التزام وضعٍ آخر. وارتكابُه يكون مستدركاً في كلام الحكيم، فبعد الوضع للمجموع من أجزاء القضيّة من الموضوع والمحمول والهيئة القائمة بهما لا نحتاج إلى وضع جديد وإن لم يكن ما قامت به الهيئة موضوعاً لاستفادة النسبة الإيجابية أو السلبية

---

١. كذا، والأولى: الموضوع.

من قولك: «ديز» مقلوب «زيد» أو ليس بـ«بيز»[١] مع وضوح إهمال ركني هذه الهيئة الانتسابية بمعنى عدم ثبوت الوضع لمادّتهما في ضمن هيئة من الهيئات وإن كانت الهيئة الخاصّة القائمة بهما والهيئة الإعرابية موضوعةً ومستعملةً في كون أحدهما مسنداً إليه والآخر مسنداً، فلا جدوى في دعوى الوضع على مجموع هذه المفردات؛ لأنّه إن كان بالإضافة إلى خصوص ما وُضعت له المادّة والهيئة فيلزم اللغو والعبث، فإنّه تكرار وإعادة[٢] من [غير] فائدة لهذه الزيادة، وبالنسبة إلى وضع غيره فالمفروض وفاء الهيئة التركيبية بتمام المزايا الراجعة إلى خصوصيات النسب والإضافات.

فلا محيص من أن يكون [المراد من الوضع للمجموع] معنى آخر غير سنخ[٣] ما هو من توابع المادّة، وثبوتُه غيرُ قابل للإنكار ولا [مجال] لجعله محلّاً للنزاع بداهةَ صحّة وضع المجموع لمعنى آخر يباين ما هو الموضوع أوّلاً، كما هو الحال في وضع المركّبات المزجية كـ«بعلبك» ونحوه، فحينئذٍ لو أُريد من ثبوت الوضع المستقلّ للمركّبات ثبوتُه لمجموع الجزءين ففساده غنيّ عن البيان؛ لعدم إفادة القضيّة إلّا ما هو المستفاد من آحادها.

فدعوى أنّ المنساق من جملة «زيد قائم» ثبوت النسبة وهي القيام لـ«زيد» فتكون موضوعةً لإفادتها مدفوعةٌ بأنّ ثبوت وضع على حِدةٍ لإفادة النسبة بين

---

١. كذا، وفي العبارة خلل، وفي التحرير الأوّل من التقريرات، ج ١، ص ١٩٤ ما يلي: وإن لم يكن ما قامت به هيئة الجملة من الموضوع أو المحمول موضوعاً لإفادة المعنى كما في قولك: «ديز مقلوب زيد أو ليس بـ«بيز».

٢. هذا هو الصواب، وفي الأصل: اعارة.

٣. كذا، والأولى زيادتها.

الموضوع والمحمول وخصوصياتهما بعد وضع الهيئة التركيبية ممنوعٌ جدّاً.

كيف، ووضعها كافٍ في استفادة النسبة فهي مستفادة من الهيئة، فمتى علم السامع بوضع الموادّ والهيئات نوعاً لبيان مدخولها والهيئات للنسب والإضافات وارتسمت في ذهنه معانيها انتقل ذهنه قهراً إلى تحقّق النسبة.

ولعلّ منشأ توهّم من قال[1] بثبوت الوضع لمجموع القضيّة أنّ هيئة «ضرب زيد» تدلّ على معنى غير ما يدلّ عليه «زيد ضرب» وكذلك «زيد قائم» بالنسبة إلى «قام زيد» أو «[زيد] ليس بقائم» [بالنسبة إلى «ما قام زيد»]، ولا وجه لاختلاف الدلالات إلّا الاختلاف من جهة الوضع فاشتبه عليهم أنّ للهيئة وضعاً[2] على حِدةٍ تختلف المعاني حسب اختلافها، ولم يتفطّنوا أنّ الهيئة أيضاً من آحاد القضيّة ومفرداتها وأنّها ليست أمراً آخر وراء المادّة والهيئة. وثبوت الوضع لها لا يقتضي كون مجموع القضيّة بمادّتها وهيئتها موضوعاً بوضعٍ آخر غير الوضع أوّلاً بإزاء المادّة والهيئة نوعاً أو شخصاً.

ولقد عرفت أنّ الوجدان حاكم بعدم ثبوت وضع آخر للقضية لنفس ما دلّت عليه المادّة والهيئة فتدلّ على المعنى أوّلاً بوصفها الإفرادي ثمّ تدلّ على نفس هذا المعنى بوصفها التركيبي. وعسى أن يكون المراد من العبارات الموهمة لذلك هو وضع الهيئات غير وضع الموادّ لا وضعها بجملتها، وهذا محاكمة بين القولين.

---

١. لم نعثر على قائله ولم ينسب هذا القول إلى قائل في التحرير الأوّل (ج ١، ص ١٩٦) و*كفاية الأصول* (ج ١، ص ٣٥).

٢. هذا هو الصواب، وفي الأصل: وضع.

الأمر السابع
في الأُمور التي يعرف بها الحقيقة والمجاز

في علائم الوضع

واعلم أنّ الشكّ في الحقيقة والمجاز تارةً باعتبار اشتباه الحال بالنسبة إلى اللفظ الصادر عن المتكلّم بحسب المعنى من حيث كونه موضوعاً له وعدمَه؟ وأُخرى باعتبار اشتباه حاله من حيث إنّه مستعمَل في المعنى الحقيقي وعدمِه؟

فهنا مقامان:

الأوّل
في الأُمور المتعلّقة بالأوضاع ومثبتات الوضع

فنقول: إنّهم ذكروا لإثبات الوضع وعدمه أُموراً كثيرة بين ما لا تفي بإثبات الأوضاع وما تفي بإثباتها، وهي أُمور عديدة:

في تنصيص أهل اللُغة

[١] منها تنصيص أهل اللُغة، ولعلّ اتّباع قولهم من باب الرجوع إلى أهل الخبرة ومَهَرة الفنّ في ما لهم من الحِرف والصنائع التي لا تعرف عادةً إلّا من قِبلهم، وأوضاع الألفاظ ممّا لا يتأتّى العلم بها إلّا من أهل الخبرة وهم أئمّة اللُغة.

وفيه كونهم عالمين بأوضاع الألفاظ في حيّز المنع؛ لانحصار وظيفتهم[1] في

---

١. هذا هو الصحيح، وفي الأصل: وضيفتهم.

تعداد موارد الاستعمالات لا تمييز الحقائق عن المجازات، ولذا ترى عدم تصدّيهم لذلك كما يُعلم بالرجوع إلى كتبهم المؤلَّفة في هذا الفنّ، فأين التنصيص منهم بأنّ هذا حقيقة وذاك مجاز؟! ولو فُرض منهم النصّ عليه لا يُعتنى به؛ لمعلومية استنادهم في ذلك إلى الاجتهاد وإعمالهم كغيرهم بعض العلائم المقرّرة لمعرفة الحقيقة.

وقيام الإجماع على الرجوع إلى أهل اللُغة في استعلام اللُغات بحيث يكون[١] قولهم حجّة تعبّداً من الشارع بعيدٌ في الغاية.

نعم، يُعتبر قولهم في ما نصّوا عليه من موارد الاستعمال؛ لأنّه من الرجوع إلى أهل الخبرة الذي قام عليه بناء العرف والعقلاء وإن لم توجد[٢] في من[٣] يُرجع إليه ما يدخلها تحت عنوان «الشهادة» من التعدّد والعدالة.

في التبادر

[٢] ومنها التبادر من «المبادرة»، وهي المسابقة. والمراد به انسباق المعنى إلى الذهن مستنداً إلى حاقّ اللفظ مع الإغماض عن القرائن الحالية والمقالية ويكون دالّاً عليه إنّاً كدلالة اللفظ المسموع من وراء الجدار على وجود لافظه ودلالة الدخان على وجود النار، فمعنى كلامهم «إنّ التبادر علامة للحقيقة» هو أنّ الوضع ـ من[٤] جعل اللفظ بإزاء المعنى ـ موجبٌ لحدوث علقة بينهما، بها يحضر المعنى في ذهن السامع ويخطر بباله، فانسباقه كذلك مع الغفلة عن العلم بالوضع دليل قطعي على كون المنسبق هو الموضوع له، هذا.

---

١. هذا هو الصحيح، وفي الأصل: تكون.

٢. كذا، والأولى: لم يوجد.

٣. في الأصل: «فيمن».

٤. «من» بيانية.

والدليل على كون «التبادر» حجّةً هو أنّ حضور معنى واحد في المتّحد أو المعاني في المتكثّر في الذهن من بين ساير المعاني غيرها حيث لم يكن جزافاً لابدّ وأن يستند إلى الوضع وجعل اللفظ قالباً للمعنى فهو معلول له[١].

ثمّ إنّه يُشكَل[٢] على من جعل التبادر علامةً للحقيقة [و]للوضع بلزوم الدور الباطل؛ لأنّ العلم بالوضع كما لا يحصل إلّا من قِبل التبادر على الفرض، كذلك التبادر يستحيل حصوله للجاهل بوضع اللفظ لهذا المعنى فينبغي كونه عالماً وأنّ الموضوع له نفس ذلك المنسبق هذا، فالسبق المذكور لا محالة يتوقّف على العلم بالوضع كما يتوقّف هو عليه.

وبعبارةٍ أُخرى، إنّ العلم بالوضع لو توقّف على الانسباق بالمعنى المزبور ـ على ما هو المفروض مع كونه متوقَّفاً عليه؛ لعدم حصوله بدونه كما في صورة

---

١. كتب الشيخ أسد الله الزنجاني ظاهراً في هامش الأصل تعليقةً وهي: «قوله: «وجعل اللفظ قالباً إلى آخره» هذا التعبير في معنى «الوضع» تعبير السيِّد الأُستاد الأكبر المحقّق الشيرازي أُستادي في حوزة سرّ من رأى وأُستاد جمع من [الـ]أفاضل المعاصرين في حوزة النجف الأشرف منهم الفاضل الخراساني صاحب *الكفاية* إلّا أنّ هذا التعريف يناقض إصرار [كذا في الأصل ظاهراً، ويستفاد أيضاً من سوق العبارة] الفاضل الخراساني لتعريف «الوضع» بالعلقة بين اللفظ والمعنى قصداً إلى جعل الوضع التخصّصي من أفراد المعرَّف بالفتح ولمّا جعلُ اللفظ قالباً للمعنى مختصٌّ بالوضع التخصيصي، وكان سيّدنا الأُستاد الأكبر (ره) يصرّح في مجلس البحث بل كرّر بأنّ الوضع التخصّصي ملحق بالوضع في ما هو الغرض منه في تفهيم المعنى الوضعي لا أنّه من حقيقة الوضع، والفاضل المعاصر الخراساني أخذ من كلٍّ، [إلى هنا تمّت الحاشية ولم يكتب الباقي منها].

٢. هذا التعبير رائج على الألسن بدلاً من «يُستشكل» ولكن غير موافق لما ورد في اللُّغة ويحتمل أن يكون هذا الفعل ـ أي يُشكِل ـ بصيغة المعلوم والمعنى: صار الأمر أو المطلب مشكلاً، ولا يخفى بُعده.

الغفلة؛ إذ لولا العلم به لا يكاد ينسبق المعنى إلى الذهن من جوهر اللفظ ـ لزم[١] الدور الباطل ضرورةَ توقّف المعلول على علّته، ولو انعكس الأمر مع ذلك كان اللازم ذلك؛ لأنّ مرجعه إلى توقّف العلم بالوضع على نفسه.

ودعوى كون التبادر معلولاً[٢] عن نفس الوضع لا العلم به فلا دور ولا محذور مدفوعةٌ بما ذكرنا من استحالة حصول ذلك في حقّ الجاهل بالوضع، وهذا لا يصادم ما تقدّم ـ من أنّ الوضع مورث لجهةٍ بين اللفظ والمعنى بسببها يحصل الانسباق ـ؛ وذلك لأنّ الوضع وإن كان كذلك بحيث كلّما سمع[٣] اللفظ أخطر المعنى في ذلك، غير أنّ مجرّد هذا الإخطار على فرض تسليمه لا يكفي للعلم بالموضوع له وأنّ المخطور في الذهن هو المعنى الحقيقي للّفظ إلّا بعد العلم بأنّ اللفظ موضوع لهذا المعنى بالخصوص.

ومن هنا ظهر أنّه كما أنّ طريق إحراز الوضع متوقّف على التبادر كذلك التبادر طريقه منحصر في العلم بالوضع، وإلّا لجاز انسباق معنى لمن يعلم بوضع اللفظ لمعنىً في مقابل «المهمل»؛ لوجود العلّة ـ وهي نفس الوضع، وليس [ك]ذلك سيّما على القول بعدم كون دلالة الألفاظ على معانيها ذاتية.

مع أنّه لو فُرض الانسباق لما كان دليلاً على الوضع بحيث يُقطع به.

والتفصّي عن الإشكال هو ما يقال من نفي الاتّحاد والعينية بين المتوقِّف والمتوقَّف عليه بتقريب أنّ التبادر الذي يُعوّل عليه في تشخيص الوضع

---

١. هذا هو الصواب، وفي الأصل: لزوم.

٢. في الأصل: «معـ» وهو رمز إلى ما أثبتناه في المتن.

٣. في الأصل: «يسمع» وكتب فوقها «سمع» وأثبتناها في المتن.

والاستطراق به إليه بنحو الإنّ تارةً تلاحظ بالنسبة إلى المستعلم ـ أعني من هو عالم بالوضع لكن بالعلم البسيط الإجمالي الارتكازي[١] ـ، وأُخرى بالقياس إلى العالم في حقّ الجاهل بوضع اللفظ، وعلى كلا الفرضين لا يلزم الإشكال:

أمّا على الوجه الأوّل ـ أعني لحاظ التبادر بالنسبة إلى العالمين بالوضع علماً إجمالياً ارتكازياً ـ فللاختلاف بالإجمال والتفصيل بين العلمين ـ المتوقّف والمتوقَّف عليه ـ، فالتبادر حينئذٍ متوقِّف على العلم بالوضع إجمالاً، والمتوقَّف على التبادر هو العلم به تفصيلاً، فالمستعلم الملتفت إلى الوضع إجمالاً إذا أراد أن يعلم تفصيلاً بوضع اللفظ المنسبق منه المعنى مجرّداً ويرى انسباق المعنى من نفس اللفظ من غير مدخلية للقرينة قطعاً يعلم تفصيلاً بوضع اللفظ له[٢] على معنى[٣] الالتفات إلى علمه البسيط الإجمالي فيُعلم بأنّه علم[٤] بوضع اللفظ لمعناه المراد منه في مورد الاستعمال الخاصّ من باب الانتقال من اللازم إلى الملزوم؛ لأنّ تحقّق العُلقة والارتباط بين اللفظ بذاته والمعنى يلازم انفهامه منه من غير قرينةٍ فيُستكشف إنّاً ثبوت العلقة بينهما في الخارج، هذا.

فبناءً على ما ذكرنا ليس طرفا[٥] التوقّف على نهج واحد؛ لأنّ العلم التفصيلي بالوضع موقوف على التبادر والانسباق، وهو موقوف على العلم الإجمالي

---

١. فوقها في الأصل: المرتكز.

٢. الظاهر زيادة قوله: «يعلم تفصيلاً بوضع اللفظ له».

٣. قوله: «على معنى» أي بمعنى.

٤. كذا، ولا معنى لـ«فيعلم بأنّه عِلمٌ» ويحتمل «فيعلم بأنّه عَلَم» والباء في «بوضع» للسببية.

٥. هذا هو الصواب، وفي الأصل: طرفي.

الارتكازي بالوضع[١]، مثلاً لو فُرض حضور شخص الواضع أو[٢] سمع تنصيصه بوضع لفظ «الأسد» للحيوان المفترس ثمّ ذهل عنه وغفل إلى مدّة مديدة ثمّ سمع اللفظ، فإنّ مجرّد سماعه له ينسبق المعنى إلى ذهنه بعدما كان مغفولاً عنه فيعلم بالوضع تفصيلاً، هذا.

فالتبادر على ما ذكرنا سبب للعلم بالعلم في حقّ المستعلم والتفاته بأنّه عالم بما هو الموضوع له بعدما كان له سترة وحجاب عن علمه به، فالمتوقّف على التبادر العلمُ بالوضع تفصيلاً، والمتوقَّف عليه العلم الإجمالي بالمعنى المذكور أي العلم المذهول عنه سابقاً وإن كان في إطلاقه عليه نوعُ مسامحةٍ، لا ما قد يُتوهّم من العلم الإجمالي المصطلح، إذ لو عُلم إجمالاً بأنّ لفظ «الأسد» موضوع لأحد معنييه من الحقيقي والمجازي من دون سبقه بالعلم بالوضع ثمّ انسبق إلى ذهنه أحد هذين المعنيين لما كان يعلم أنّ المنسبق هو الموضوع له، ولما صحّ التعويل على مثل هذا الانسباق بمجرّده على تقديره، وإلّا فمن البديهي عدم حصوله؛ لتوقّف الانسباق بالنسبة إلى المستعلم على علمه بالوضع دون الوضع وحده وهو مفقود في المعنى المنسبق.

ثمّ إنّه لمّا كان المنشؤ لهذا العلم الإجمالي البسيط الارتكازي تنصيصَ الواضع اندفع الدور المتوهّم أيضاً من جهة أنّ العلم الإجمالي المزبور لابدّ وأن يكون مسبوقاً بالعلم التفصيلي بالوضع، وإلّا لما كان للذهول والغفلة عنه معنى، ومعه يعود المحذور ـ وهو توقّف العلم التفصيلي بالوضع عليه كذلك.

---

١. بعدها في الأصل: «موقوف على» ثمّ شطب عليها.

٢. كذا، ولعلّ الصواب: «و» بدلاً من «أو».

وبعبارةٍ أُخرى، إنّ العلم بكون مورد الاستعمال موضوعاً له تفصيلاً موقوف على التبادر وهو موقوف على العلم الإجمالي الارتكازي المسبوق بالعلم التفصيلي بكون المورد موضوعاً له فيتّحد المتوقِّف والمتوقَّف عليه.

وأنت ـ بعدما عرفت [من] الفرق بين العلمين من جهة منشأهما من التنصيص بالنسبة إلى ما توقّف عليه التبادر وهو بالنسبة إلى العلم بالوضع ـ ترى أنّ الإشكال في غير محلّه.

ثمّ نظير ما ذكرنا من الجواب عن «الدور» في «التبادر» من اختلاف طرفي التوقّف بالتفصيل والإجمال ما قد يجاب عن إشكال الدور الوارد على الشكل الأوّل، وهو أنّ العلم بالنتيجة تفصيلاً يتوقّف على العلم بالكبرى التي تكون نظريةً للصغرى الوجدانية، والعلم بهذه الكبرى مع هذه الخصوصية يتوقّف على العلم بالنتيجة التي هي فرد من أفراد الكبرى.

مثلاً العلم بـ«حدوث العالَم» الذي هي «النتيجة» متوقّف على العلم بكلّية «الكبرى» ـ وهو كلّ متغيّر حادث ـ، والعلم بها أي بكون العالم متغيّراً يتوقّف على العلم بحدوث العالَم الذي هو فرد من أفراد «المتغيّر»؛ لوضوح أنّ العلم بالمحصورة الكلّية متوقّف على العلم بثبوت الحكم لكلّ مصداق من مصاديق عنوان الموضوع، وعليه يتوقّف العلم بالنتيجة على العلم بها.

ولا يرتفع الدور إلّا بملاحظة الاختلاف بالإجمال والتفصيل، فما يتوقّف عليه العلم بالنتيجة يكون علماً تفصيلياً حاصلاً من المقدّمتين، وما يتوقّف عليه العلم بالكبرى يكون علماً إجمالياً ومعه لا دور؛ لعدم اتّحاد طرفي التوقّف.

هذا كلّه بناءً على الوجه الأوّل.

وأمّا على الوجه الثاني أي لحاظ التبادر بالنسبة إلى أهل المحاورة وحجّيته في حقّ الجاهل بالوضع، فنقول: إنّ التبادر عند العالمين بالأوضاع علّة لحصول العلم بالوضع بالنسبة إلى الجاهل به، فالعلمُ بالوضع للجاهل معلولٌ عن التبادر عند العالمين به، وهو إن كان مسبوقاً بالعلم به غير أنّه بالنسبة إلى العالم لا الجاهل، فالتبادرُ الذي علّة لحصول العلم بالوضع للجاهل متوقّفٌ على العلم بالوضع عند أهل المحاورة العالمين بالأوضاع وهو عند الجاهل غير متوقّف على علمه بالوضع بل يتوقّف على علم أهل المحاورة، ومعه يرتفع الغائلة بعد اختلاف الطرفين[1] ذاتاً، لا جهةً كما في الوجه الأوّل فطرف توقّف العلم بالوضع تبادر أهل اللسان العالمين بوضع ألفاظ المحاورة، وهو لا يتوقّف على علم الجاهل بالوضع المتوقّف على تبادرهم.

ثمّ هذا كلّه لو أحرزنا استناد السبق إلى نفس اللفظ لا غير وأمّا في صورة تبادر المعنى مع الشكّ في أنّ علّتَه الوضعُ فقط أو القرينةُ المحفوفة باللفظ فلا أصل يُحرز ببركته ذلك، فلو رأينا استعمال لفظٍ عند أهل المحاورة العالمين بالأوضاع وانسبق المعنى إلى الذهن ثمّ شككنا في أنّ منشأ حصوله الوضع أو الاحتفاف بالقرينة عندهم فبـ«أصالة عدم القرينة الراجعة» إلى «أصالة الظهور» لا يُحرز «الوضع»؛ لأنّها ليست على سعةٍ من المجرى بحسب بناء العقلاء كي يحرز بواسطتها نحو إرادة المعنى من اللفظ وأنّ إرادته منه بمعونة أمر خارجي أو من اللفظ فقط، بل هي من الأُصول المرادية المعمول بها بعد تمييز المعنى الحقيقي عن المجازي؛ لما نرى من أنّ سيرة العرف والعقلاء ودأبهم على البناء على اتّباعِ الظهور القائم باللفظ

---

١. هذا هو الصواب، وفي الأصل: الطرفان.

في معناه الحقيقي إذا تميّز عن المعنى المجازي والحكمِ بأنّه المراد من إطلاق اللفظ دون معناه المجازي؛ لتوقّفه على القرينة، والأصل عدمها. ولا يركنون إلى أصالة عدم القرينة في ما أُريد شخص معنى من اللفظ وشُكّ في كونه الحقيقي أو المجازي بل يراجعون الأمارات الدالّةَ على الوضع؛ لما فيها من ظهور إرادة الموضوع له وتعيّنه وتشخيصه.

فظهر أنّه لابدّ من إحراز كون علّة التبادر هو العلمَ بالوضع وعدم الاستناد إلى القرينة كما تقدّم، فمع العلم بالحال من حيث الاستناد إلى حاقّ اللفظ وغيره لا إشكال. وإن جُهل الحال فمقتضى القاعدة حينئذٍ التوقّف وعدم الحكم بالوضع ولا عدمه، فالجاهل بالاصطلاح إذا راجع إلى متفاهم أهل اللسان ووجد ظهور اللفظ في المعنى فكيف يحرز كون ذلك الظهور مستنداً إلى الوضع لا إلى القرينة الخفيّة الحالية أو المقالية[1]، والاستنادُ إلى أصالة عدم القرينة الراجعة إلى أصالة الظهور ـ فمع معارضتها بأصالة عدم الوضع بالنسبة إلى المشكوك خاصّةً وإن علم به إجمالاً إمّا لهذا المعنى المتبادر أو لغيره ـ غيرُ مجدٍ في المراد بعد انحصارها باعتبار دليلها في إحراز المراد لا غير، فالمحقّق من محلّه صورة العلم بالوضع والشكّ في المراد، وأمّا صورة معلومية المراد والشكّ في الوضع فإثبات الوضع بها غير معلوم بل معلوم العدم؛ لأنّ ما كان سبباً هو التبادر من اللفظ المجرّد عن القرينة [مع لزوم] سبق العلم بالوضع في الجملة، وأمّا مطلق المبادرة مع عدم سبق العلم بالوضع إجمالاً فلا يُعدّ من علامة الوضع.

هذا كلّه حال التبادر، وأمّا عدم التبادر أو تبادر الغير فلا يكونان

---

١. هذا هو الصواب، وفي الأصل: خفية حالية أو مقالية.

علامةً[١] للمجاز؛ لأنّ التبادر وإن كان أمارة على الوضع إلّا أنّه من اللوازم العامّة له فلا يكون عدمه دليلاً على عدمه؛ لأنّ انتفاء اللازم الأعمّ لا يستلزم انتفاء الملزوم، أترى أنّ عدم الدخان يكون دليلاً على عدم وجود النار من جهة أنّ وجود الدخان كان دليلاً على وجود النار؟! كلّا، فعدم دليل خاصّ لا يصير منشأً لعدم المدلول، كما أنّ ثبوته في معنى لا يصير دليلاً على عدمه في معنى آخر غيره وإن كان دليلاً على ثبوت الوضع في ذاك فلا يكون شيء منهما علامةً لعدم الوضع فضلاً عن [ثبوت] عنوان المجازية التي هي عبارة عن صفة اللفظ المستعمَل في غير المعنى الموضوع له؛ لعلاقةٍ مصحّحة للاستعمال [و]على فرض كشفه من باب الأمارة عن عدم الوضع لا يثبت تحقّق ملاك المجازية.

اللّهمّ إلّا أن يراد من المجاز في عبائرهم مطلق عدم الوضع وإن لم يصحّ الاستعمال فعلاً مع عدم العلاقة المصحّحة.

وعلى أيّ حالٍ ليس حال «التبادر» كـ«صحّة السلب» حسب ما يأتي من اللازم الأخصّ للوضع ـ كما تُوُهّم ـ ليكون كلٌّ من وجوده وعدمه دليلاً على كلّ من وجود الملزوم وعدمه.

نعم، لو فُرض استقصاء جميع المعاني الحقيقية للّفظ بحيث [لو] كان هناك معنى حقيقياً آخر لحصل النطق به إمّا بتنصيص الواضع أو غيره من سائر الأمارات كان عدم تبادر المعنى دليلاً على عدم ثبوت[٢] الوضع فيكون اللفظ مجازاً بالقياس إلى المعنى. وأمّا في صورة لم يكن الأمر كما ذُكر[٣] لا يكون عدم التبادر

---

١. كذا، والصواب ظاهراً: علامتين.

٢. في الأصل: الثبوت.

٣. في الأصل: «كذلك» وكتب فوقها: «كما ذكر» كما أثبتناها في الأصل.

علامة[١] على وجود المجاز بعدما كان من الجائز أنّ عدمه لأجل عدم العلم بالوضع، ومعه لا يوجب العلم بعدم الوضع.

وأمّا تبادر الغير فلأنّه لو أُريد به عدم التبادر فلا يرجع إلى محصّل؛ لوجه ما سمعت فيه، ومع عدمه يكون عبارة أُخرى عن تبادر المعنى الحقيقي فيكون معناه أنّ تبادر معنىً علامةُ الحقيقة والمجاز، وهذا ـ مع عدم وفائه بالمقصود؛ إذ الغرض[٢] استقلال كلٍّ من الحقيقة والمجاز بالعلامية[٣] لا الاشتراك فيها إن جعل تبادر معنى لكون معنى آخر مجازاً ـ بديهي البطلان؛ لوجه ما قلناه فلا محصّل حينئذٍ لتبادر الغير لو لم يرجع إلى عدم التبادر، ومعه قد عرفت حاله بما لا مزيد عليه.

في صحّة السلب

[٣] ومنها صحّة الحمل وعدمها وعدم صحّة السلب وصحّتها، فالأوّل علامة للحقيقة كما أنّ الثاني علامة للمجاز.

ولمّا كان الإطلاق مبنيّاً على الحقيقة، أي حمل المعنى وسلبه باعتبار ذاته وحقيقته لا لمزاياه وخصوصياته ـ كما في حمل «الحمار» على البليد أو سلب «الإنسان» عنه؛ لأنّه مبنيّ على بعض الجهات الثابتة في الموضوع أو المسلوب عنه ـ فعنده[٤] لا نحتاج إلى زيادة قيد «في نفس الأمر» لإخراج الحمل أو السلب المبنيّين[٥] على الادّعاء والتنزيل، فالسلب التأويلي خارج بإطلاق قولنا: سلب

---

١. في الأصل: «دليلاً» وكتب فوقها «علامة» كما أثبتناها في الأصل.

٢. لعلّ في الأصل: الفرض.

٣. في الأصل: بالعلامة.

٤. كذا في الأصل بلا نقطةٍ للنون، والأولى زيادتها، ويحتمل معناها: فحينئذٍ.

٥. كذا، والأولى: المبنيّ.

المعنى، وكذلك «حمله» ولا يُحتاج إلى قيدٍ مُخرج.

وعليه يكون المراد منهما أنّ صحّة سلب المعنى الارتكازي المعلوم بالعلم الإجمالي البسيط عن المعنى المقصود استعلامُ حال اللفظ بالقياس إليه بحسب الوضعِ وعدمِه، علامةٌ للمجاز كصحّة سلب «الحمار» بما له من المعنى المرتكز عن «البليد» المحمول عليه بالحمل الشائع و[عدم] صحّة سلب «الإنسان» [المحمول عليه] بالحمل الذاتي، فإنّها علامة لمطلق المجازية بالنسبة إلى المعنى المسلوب عنه وإن كان من الجائز [كونه] حقيقةً باعتبار وضع آخر، مثلاً إلّا إذا استُقصي جميع المعاني الحقيقية وصحّ باعتبارها سلبها عن المعنى كان اللفظ مجازاً فيه بقولٍ مطلق كما لو أُحرز وحدة المعنى أيضاً، كما أنّ صحّة الحمل بأحد الحملين باعتبار ملاحظة ذات تلك الشيء ونفسه علامةٌ لكونه حقيقة في المحمول عليه كعدم صحّة سلب «الإنسان» بمعناه الارتكازي بحمل «هو هو» عن «الحيوان الناطق» وسلب «الماء» كذلك عن «الجلّاب» المسلوب الطعم والرائحة بحمل «ذو هو»، فحملُ «الإنسان» على «الحيوان الناطق» أو «البليد» من جهة الاتّحاد ذاتاً أو مصداقاً باعتبار ذات المحمول ونفسه، وكذا سلبه عن «الحمار» أو هو عن «البليد» بملاحظة ذات المسلوب عنه؛ بمعنى أنّه بذاته تعلّق الغرض من الحمل والسلب [كانتا] علامتين للحقيقة والمجاز.

ومن هنا انقدح أنّ الحملَ باعتبار بعض الجهات ـ كقولك للبليد: «إنّه حمار» لأجل لحاظ[1] بعض جهات الحمارية فيه دون إثبات ذاتها له ـ كالسلب ـ كما في قولك: «البليد ليس بإنسان» بعدما لم يكن المراد نفي الذات وحقيقتها منه بل النفي

١. هذا هو الصواب، وفي الأصل: لحاض.

باعتبار بعض المزايا ـ ليس علامةً[١] للحقيقة والمجاز.

فإذن العبرة في تشخيص الحقائق عن المجازات بما ذكرنا أولى في تحديدهما، وعليه نقول:

[الحمل] على قسمين:

ذاتي، ملاكه الاتّحاد بحسب الحقيقة كـ«الإنسان» بالنسبة إلى البشر أو الحيوان الناطق.

وصناعي، يكون ملاكه الاتّحاد الخارجي، وذلك مثل حمل الكلّي على مصاديقه والعامّ على أفراده مع اختلافهما مفهوماً.

وعلى الفرضين لا ضَير في جعل «الحمل» كذلك علامةً قطعياً لأن يميَّز المعنى الحقيقي فيقال: إنّ المستعلم إذا رأى لفظاً استُعمل في معنىً وأراد أن يعلم أنّه الموضوع له أم لا؟ فيلاحظ اللفظ بمعناه الارتكازي لا غير، فإن رأى صحّة حمل المعنى المستعمَل فيه على اللفظ بمعناه بالحمل الذاتي فذلك علامة كون المستعمَل فيه هو الموضوع له، وإن رأى عدم صحّة الحمل المزبور فذاك آية كون المستعمَل فيه غيرَ ما وُضع له، وذلك كمفهوم[٢] «البشر[٣] والحيوان الناطق، أو الناهق» بالنسبة إلى «الإنسان»، فصحّةُ الحمل المزبور في الأوّل، وعدمُها في الثاني علامةٌ للحقيقة والمجاز.

وأمّا صحّة الحمل بالحمل الشائع الصناعي فيقال: إنّه أيضاً علامة لكون المستعمَل فيه من أفراد المعنى الارتكازي للّفظ ومن مصاديقه، كما أنّ عدم صحّة

---

١. كذا، والأولى: ليسا بعلامةٍ.

٢. هذا هو الصواب، وفي الأصل: «كفهوم» وهو تصحيف.

٣. هذا هو الصواب، وفي الأصل: البشرية.

الحمل كذلك أي بالحمل الشائع المعبّر عنه بحمل «ذو هو» علامة لعدم كونه من أفراد المعنى المرتكز في الذهن، لا أنّه غير موضوع له مطلقاً بل يمكن أن يكون موضوعاً بوضعٍ آخر لا يعلمه المستعلم، ففي صورة صحّة[١] السلب بالحمل الشائع يُحكم بأنّ المسلوب غير موضوع له بالخصوص وإن لم نقل بكون الإطلاق بنحو المجاز في الكلمة بل يكون التصرّف في أمر عقلي كما صار إليه السكّاكي[٢]، إلّا أنّ صحّة السلب كذلك علامة للمجازية في الجملة؛ لأنّك قد عرفت أنّ صحّة الحمل وعدمها يلاحظ بالنسبة إلى المعنى المرتكز، وباعتباره يكون دليلاً لوضع اللفظ للمحمول أو يكون المحمول عليه من أفراده.

وبالجملة، صحّة الحمل ذاتاً علامةٌ لكون المحمول في القضيّة هو الموضوع له كما في مثل «الإنسان بشر»، وكذلك عدم صحّته لعدمه، كما أنّ إطلاق اللفظ على المعنى لا بالحمل الذاتي علامةٌ لكون المرتكز في الذهن عامّاً[٣] يكون ذاك المستعمَل فيه من أفراده ومصاديقه لا أنّه نفسه، كما أنّ صحّة السلب وعدم صحّة الحمل بالحمل الشائع بالنسبة إلى ما هو المرتكز ليس[٤] علامةً لكونه مجازاً مطلقاً بل بالنسبة إلى المعنى المعلوم بالإجمال.

وبعبارةٍ أُخرى، المستعلِم إن رأى عدم صحّة الحمل بالنسبة إلى جميع ما هو مرتكز في ذهنه فذاك علامة للمجازية فلا يحمل عليه ذاتاً، وإن رأى عدم الصحّة

---

١. بعدها في الأصل: «حمل» ثمّ شطب عليها.

٢. *مفتاح العلوم*، ص ٤٧٧.

٣. هذا هو الصواب، وفي الأصل: عام.

٤. كذا، والأولى: ليست.

بالحمل المتعارف[١] فذلك علامة لعدم كون[٢] ذاك المعنى من أفراد الموضوع له لا أنّ اللفظ ليس بموضوعٍ لذلك بل من المحتمل أن يكون موضوعاً ولا نعلمه.

ثمّ إنّه لايخفى أنّ صحّة السلب وعدمها علامة كون المعنى المسلوب أو غير المسلوب موضوعاً له أو غير موضوع[٣] له. وأمّا اتّحاد الموضوع له وتعدّده فلابدّ من إعمال أُمور أُخر.

ثمّ إنّه لايخفى أنّ إشكال ورود الدور في المقام والجواب عنه هو الإشكال والجواب في التبادر.

وخاصل تقريب الإشكال أنّ العلم بصحّة الحمل وعدم صحّة السلب موقوف على العلم بالموضوع له حتّى يلاحظ صحّة الحمل وعدمها، فإذا كان العلم بالوضع موقوفاً على عدم صحّة السلب فلا محالة يصير العلامة دورية.

والجواب أنّ العلم بالوضع تفصيلاً يتوقّف على صحّة الحمل، والعلم بصحّة الحمل كذلك لا يتوقّف على العلم بالوضع بل يتوقّف عليه إجمالاً وحينئذٍ يختلف طرفا[٤] التوقّف لكن اعتباراً لا حقيقةً كما هو الثابت بالنسبة إلى الوجه الأخير من الجواب عن الإشكال بالدور في التبادر، هذا.

فالمعلوم في طرف الموضوع له[٥] هو المعنى أي اختصاص اللفظ بهذا المعنى

---

١. هذا هو الصواب، وفي الأصل: المتعارفي.

٢. كذا في الأصل، والصواب ظاهراً: «لعدم العلم بكون» لقرينة قوله في ما بعد: «لا أنّ اللفظ ليس بموضوع لذلك بل من المحتمل أن يكون موضوعاً ولا نعلمه».

٣. هذا هو الصواب، وفي الأصل: موع!

٤. هذا هو الصواب، وفي الأصل: طرفي.

٥. كذا، والظاهر زيادة قوله: «له» بقرينة قوله في ما يلي: «من غير التفات إلى كونه الموضوع له بعينه» و«وفي طرف المحمول».

ومتّحداً[١] معه[٢] من غير التفاتٍ إلى كونه الموضوع له بعينه، وفي طرف «المحمول» الالتفات إلى المعنى والعلم بأنّه كان عالماً به قبل طريان الذهول، فالمستعلم بعد تصوّره صحّة حمل «الحيوان الناطق» على «الإنسان»[٣]، وعدمها بالنسبة إلى «الناهق» يعلم تفصيلاً بأنّه هو الموضوع له وغيرَه غيرُه، أو هو بالنسبة إلى غيره ـ أعني الناهق.

وإن شئت قلت: إنّه لو أُريد الوقوف على حقيقة «الإنسان» وهو يعلم ارتكازاً أنّه «حيوان ناطق» فيلاحظ ما هو بمنزلة شرح الاسم لهذا المعنى ـ أعني الحيوان الناطق ـ فإن رأى صحّة حمل ذاك المعنى على الموضوع بحيث لا يصحّ سلبه عنه فهي علامة لكونه معنىً حقيقياً له، وإلّا فيكون علامة لكونه مجازاً فيه.

فإن قلت: إنّ الحمل في الذاتيات غير صحيح؛ لاتّحاد المفهومين حقيقةً وعدم التغاير بينهما بوجهٍ، ومن المعلوم أنّ المعتبر في الحمل المغايرة بين الموضوع والمحمول كي لا يلزم حمل الشيء على نفسه، وعلى فرض التغاير لم يُفد عدم صحّة السلب لكون ذاك المعنى حقيقياً؛ إذ المفروض مغايرته للموضوع بحسب المفهوم.

قلت: لمّا كان موضوع القضيّة في قولنا: الإنسان حيوان ناطق، هو مفهوم «المسمّى» أو مفهوم الموضوع له؛ لعدم الحكم على لفظ «الإنسان» بـ«حيوان ناطق» بالبداهة، وكذلك المراد من «المحمول» هو المفهوم فمن الواضح أنّ اتّحاد مفهوم الموضوع مع مفهوم المحمول ليس على الوجه المستحيل وإن لم يكن على

---

١. كذا، والصواب ظاهراً: أو أنّه متّحدٌ.

٢. العبارة مخدوشة، تجده أوضح من هنا في التحرير الأوّل، ج ١، ص ٢١٠.

٣. كتب في الأصل قوله: «على الإنسان» بعد قوله: «الناهق» والصواب ما أثبتناه.

الوجه المتعارف الشائع في القضايا المتعارفة مثل «زيد إنسان والإنسان ناطق» ونحوهما ممّا يرجع الاتّحاد المستفاد من الحمل فيه إلى الاتّحاد في الوجود الخارجي؛ وذلك لأنّه يكفي في التغاير كونُه من وجهٍ، كما أنّه يكفي الاتّحاد من وجهٍ.

بيان ذلك أنّه لمّا كان صريح العقل قاضٍ بأنّ الحمل يستدعي تغاير الموضوع والمحمول بوجهٍ واتّحادهما بوجهٍ آخر؛ إذ لو كانا مطلقاً متّحدين لزم حمل الشيء على نفسه، ولو كانا متغايرين من جميع الوجوه كانا متباينين فلا محالة لابدّ وأن يقال لرفع الإشكال: إنّ الموضوع والمحمول في المفروض وإن كانا متّحدين بحسب الذات غير أنّ التغاير بوجهٍ ثابتٌ بينهما وهو كون أحدهما من الآخر أجلى، ضرورة أنّ «المحمول» المعرِّف للـ«موضوع» لابدّ وأن يكون كذلك، والمعرَّف بالنسبة إليه خفيّ، فمفهوم «الحيوان الناطق» ـ بعد كونه معلوماً تفصيلاً؛ لأجل اشتماله على الجنس والفصل ـ صحّ باعتباره حمله على «الإنسان» الغير المعلوم كذلك وإن كان معلوماً إجمالاً، وبعد حمله كذلك يعلم تفصيلاً بأنّه الموضوع له.

تكملة

وهي أنّ الركون على جعل «عدم صحّة السلب» علامةَ الحقيقة، وكونِ اللفظ موضوعاً لمفهوم المحمول عليه قليلُ الجدوى لا طائل تحته بكلّيته؛ لانحصار مورد جريانها في صورة وحدة الموضوع والمحمول مفهوماً كأن يكونا بسيطين أو مركّبين معاً، دون ما لو اختلفا كذلك وإن كانا متّحدين بحسب الحقيقة

كـ«الإنسان» بالنسبة إلى «الحيوان الناطق»، وعليه فيلزم على من جعلها علامةً تقييدُها باتّحاد الموضوع والمحمول مفهوماً في الحمل الذاتي، وإلّا فصحّة الحمل بالحمل الذاتي ليست غالباً علامةً للحقيقة الاصطلاحية بمعنى كون اللفظ موضوعاً لمفهوم المحمول[1] فيكون مفهومه متّحداً مع المفهوم الارتكازي المصحَّح معه الحمل بالوجود اللفظي على المفهوم المجهول وضعُ اللفظ له بل في مورد اختلاف المفهومين واتّحاد المفهوم الارتكازي بحسب الحقيقة والذات مع المفهوم المجهول وضعُ اللفظ له؛ لمكان الحمل الذاتي المقتضي لكون المفهومين مرآتين لحقيقةٍ واحدة وهوية فاردة يصحّ سلب المحمول عن المحمول عليه، وعليه يكون مجازاً اصطلاحاً من غير منافاة المجازية لوحدة الحقيقة بين المفهومين.

ووجه ذلك يتوقّف على تمهيد أمرين:

الأوّل: إنّ المفهوم بحسب مرحلة المفهومية ينقسم إلى قسمين: مركّب وبسيط، والأوّل عبارة عن تركيب المفهوم من مفهومين أو مفاهيم متعدّدة كحيوان ناطق مثلاً، فإنّ الحيوان مفهوم والناطق مفهوم آخر غيره، ومفهومهما مركّب من هذين المفهومين وهما أجزاء تركيبية لذلك المفهوم.

والبسيط ما لا يكون له أجزاء كذلك وإن كان له أجزاء تحليلية عقلية إلّا أنّ ذلك غير قادح في بساطته وساذجيته[2] كالإنسان فإنّ مفهومه بسيط لا تركيب فيه في الواقع من أجزاء متعدّدة ومفاهيم متكثّرة وإن حلّله العقل إلى أجزاء تنتزع عن مقام ذاته وهويّته فيخترع باعتبار اشتراك سائر الأنواع معه جزءً يكون جنساً له

---

١. هذا هو الصواب، وفي الأصل: الموضوع.

٢. هذا هو الصواب، وفي الأصل: سازجيته.

ولغيره ممّا يشترك فيه هو وغيره وهو «الحيوان»، وباعتبار ميزه عن سائر الأنواع جزءً آخر يكون فصلاً وهو «الناطق»، فذات النوع بهذين اللحاظين ـ أي اشتراك سائر الأنواع في خصوص ذاتياته وامتيازه عنها ـ [ينتزع عنه] الجنس والفصل، لكن ليس «الحيوان الناطق» في مرحلة المفهومية متّحداً مع مفهوم «الإنسان» وإن كان بحسب الحقيقة متّحداً معه غير أنّ المفهومين ليسا كذلك بل متغايران ذاتاً في مرحلة كونهما مفهومين؛ فمفهوم «النوع» بسيط لا تركيب فيه إلّا عند التحليل باعتبار اشتراكه مع غيره باعتبار اُمور يُعبّر عنها بـ«الجنس القريب» كالحيوان الذي هو عبارة في ظرف العقل عن «الجسم النامي المتحرّك بالإرادة القابل للأبعاد الثلاثة» وإن كان مفهومه أيضاً معنىً بسيطاً كمفهوم «الإنسان»، والعقل يحلّله إلى أجزاء بلحاظ المشتركات والمميّزات؛ لوضوح أنّ الحيوان مشترك مع غيره في الجسمية والنموّ، ولذا كان نوعاً بإضافة إلى الجسم النامي، كما أنّه نوع أيضاً بالإضافة إلى الجسم وهو بالقياس إلى جنس الأجناس ـ وهو الجوهر ـ، فالعقل ينتزع في ظرف التحليل والتشريح عمّا به الاشتراك مفهوماً يعبّر عنه بـ«الحيوان» وعمّا به الافتراق مفهوماً آخر يُعبّر عنه بـ«الناطق»، فحقيقة «النوع» عند العقل لها جهةُ اشتراكٍ وجهةُ اختصاصٍ يكون «النوع» قائماً بهما؛ فباعتبار الأوّل يخترع «الجنس» وبالثاني «الفصل».

وهذا بمجرّده لايقتضي التحليل في الواقع كي يكون المفهوم مركّباً وإلّا فمفهوم «الإنسان» واحد بسيط، بخلاف ما يقع في شرح اسمه وحدّ ماهيته؛ فإنّه مفهوم مركّب من مفهومين كلّ منهما مفهوم بسيط وإن كان الشارح عن ماهيته مركّباً كمفهوم «الجنس النامي المتحرّك بالإرادة»، وعلى هذا لا يكون دلالة «الإنسان»

على «الحيوان الناطق» بالتضمّن بل بالالتزام؛ لأنّ مفهومه غير مركّب من مفهوم «الحيوان والناطق» وإن كان حقيقة الأمر كذلك، ولذا يحمل [عليه] كلّ من المفهومين وكليهما معاً ذاتاً.

الثاني: إنّ الجنس والفصل ـ كما سمعت ـ يُحملان على النوع مجتمعاً ومنفرداً، فيقال: الإنسان حيوان ناطق، أو حيوان، أو ناطق ومعه لا يصحّ السلب لا عن[1] مجموع كلّ من الجنس والفصل ولا عن كلّ واحدٍ منهما؛ لعدم صحّة سلب ذاتيات الشيء عن الشيء، فالجنس والفصل بعدما كانا ذاتيين[2] للنوع لا يصحّ سلبهما عن النوع ضرورةَ أنّ وجود كلّ منهما عين وجود الآخر بحيث لا مغايرة بين الوجودين أصلاً فيكونان موجودين بوجودٍ واحد، بل هما وجود واحد حقيقةً، هذا.

فإذا عرفت ما ذكرنا من الأمرين فنقول: إنّ الملاك في عنوان «الحقيقة» للّفظ المستعمَل هو الاتّحاد بحسب المفهوم لا الوحدة بحسب الحقيقة المصحّحة[3] للحمل الذاتي؛ لأنّ الحمل في «الإنسانُ حيوانٌ» ذاتيٌّ ولا يصحّ سلبه عنه مع أنّ الإنسان ليس بموضوعٍ للحيوان، وكذلك الحمل في «الإنسان حيوان ناطق» فضلاً عن «الناطق» وحده ذاتيٌّ مع عدم كونه معنى للإنسان؛ لأنّ الموضوع[4] له «الإنسان» أمرٌ بسيط يعبّر عنه بالآدمي أو البشر، لا الحيوان الناطق وإن انحلّ إليهما إلّا أنّه غير مركّب عنهما بحسب الواقع، ولذا لم يدلّ على كلٍّ منهما إلّا

---

١. هذا هو الصواب، وفي الأصل: لأن.

٢. هذا هو الصواب، وفي الأصل: ذاتيان.

٣. هذا هو الصواب، وفي الأصل: المصحّح.

٤. هذا هو الصواب، وفي الأصل: موضوع.

بالالتزام وكان استعمال لفظ «الإنسان» في واحد منهما بل في كليهما مجازاً، فلا يُتوهّم أنّ الوحدة بحسب الحقيقة توجب الاتّحاد بحسب المفهوم، فمجرّد صحّة حمل «الحيوان الناطق» على «الإنسان» في مقام التحديد وعدم صحّة سلبه عنه بالحمل الذاتي لا يقتضي الوحدة بالمفهوم الذي[1] هو مناط الحقيقة.

نعم، قد يكون الحمل كذلك مع الوحدة بحسبه كما في حمل «الإنسان» بمفهومه البسيط الارتكازي على «البشر» بالحمل الذاتي في ما لو علم مفهوم «البشر» مع الجهل بكون لفظ «الإنسان» حقيقةً فيه فيُستعلم بصحّة الحمل للإنسان بما له من المفهوم المرتكز عن البشر أنّه موضوع له هذا المفهومُ فيثبت الترادف في لفظي «الإنسان والبشر»، فظهر أنّ صحّة الحمل بحسب الحقيقة تجامع صحّة السلب بحسب المفهوم غالباً وهو الملاك في المجازية، فيكون عدم صحّة السلب قليل الجدوى في إثبات ما هو المناط في كون اللفظ حقيقةً لكن في ما يجدي لا محذور في الاستطراق به إلى الوضع وهو ما[2] لو كان المحمول والمحمول عليه متّحدين مفهوماً فينحصر العلامة[3] في «المترادفين» كـ«الإنسان والبشر» فيصحّ الحمل بقولك: «الإنسان بشر» بعد العلم إجمالاً بمفهوم «الإنسان» ولا يعلمه تفصيلاً إلّا بعد ملاحظة الحملِ وصحّتِه فيرى أنّه موضوع[4] هو الموضوع له، فلملاحظة[5] معنى الإنسان إجمالية وهو معنى الإنسان بنفسه،

---

١. كذا، والأولى: التي.

٢. في الأصل: «في استطراق الوضع وهو في ما» وكتب فوقها: «في الاستطراق ... وهو ما» كما أثبتناها في المتن.

٣. كذا، والصواب ظاهراً: العلامية.

٤. الظاهر زيادتها.

٥. كذا، والصواب ظاهراً: فبملاحظة.

وتفصيله[١] وهو البشر المحمول فيحمل[٢] عليه صحيحاً دون غيره كالحيوان الناطق، فلا يصحّ جعل حمله[٣] علامةً للحقيقة إلّا أن يلاحظ باعتبار معنى بسيط ينطبق على معنى «الإنسان» كما في «البشر» وإلّا فلا؛ لما عرفت من اشتراط الوحدة المفهومي[٤] الذي هو الملاك في الحقيقة، وعدمها في المجازية.

في الاطّراد

[٤] ومنها الاطّراد وعدمه.

فقد ذهب غير واحد[٥] إلى أنّ «الاطّراد» دليلٌ[٦] على تشخيص الأوضاع وتميز مجازاتها عن حقائقها، فيكون دليلاً علمياً لكون المستعمَل فيه معنىً حقيقياً للّفظ، وكذا الحال في جانب «عدم الاطّراد» فإنّه دليل للعلم بالمجازية في كلمة[٧].

فحال الاطّراد في الاعتداد عند الالتباس حال سائر ما قُرّر لديهم لذلك من العلائم القطعية كالتبادر وصحّة السلب والحمل بل أشدّ؛ فإنّ اللفظ إذا كان موضوعاً لمعنى يطّرد استعماله في كلّ مورد تحقّق فيه ذلك المعنى، فإذا لوحظ اطّراد استعمال اللفظ في مواردَ مخصوصةٍ تحقّق فيها استُكشف وضع اللفظ لذلك المعنى، بخلاف ما لم يطّرد فإنّه يُستكشف عن أنّ الاستعمال في ما يقع لخصوصيةٍ

---

١. كذا، والصواب ظاهراً: تفصيلية.

٢. كذا، والصواب ظاهراً: «يحمل» بدلاً من «فيحمل».

٣. في الأصل: «جمله»، وهو تصحيف.

٤. كذا، والصواب ظاهراً: الوحدة المفهومية.

٥. ذهب إليه من العامّة الآمدي والغزالي، ومن الخاصّة العلّامة في ظاهر *التهذيب* والسيّد عميد الدين في *المنية* والوحيد البهبهاني في *الفوائد الحائرية* كما في *هداية المسترشدين*، ج ١، ص ٢٦٠ و*مفاتيح الأصول*، ص ٧٥.

٦. في الأصل: دليلاً.

٧. كذا، والأولى: الكلمة.

في المورد كما في المجاز فإنّه يصحّ استعمال لفظ «الأسد» في مورد بعلاقة الشَجاعة ولا يصحّ استعماله بغيرها من العلائق، وهذا.

وأنت ترى أنّه لايصحّ جعل «الاطّراد وعدمه» علامةً لتشخيص الأوضاع، وذلك لتحقّق الاطّراد في المجازات التي يُستعمل اللفظ فيها بعد ملاحظة خصوص ما يصحّ معه الاستعمال من شخص العلائق فإنّه من الواضح صحّة استعمال «الأسد» في «الرجل الشجاع» بلحاظ ما هو أظهر صفات المشبّه به ـ أعني الشَجاعة ـ، كما يصحّ أيضاً ﴿اسأل القرية﴾[1] ويُراد بها أهلها بعلاقة الحلول، وكذلك قولك: «أعتق رقبةً» حيث يُستعمل لفظها في «الإنسان» إذا كان متعلَّقُه من مادّة الملك والعتق والفكّ، وكذا الحال في إطلاق لفظ «الحمار» على «البليد»؛ لجهةٍ بينهما ولا يصحّ بدونها، هذا.

فجعل «عدم الاطّراد» ممّا يتوسّل به إلى المجاز غير مطّرد؛ لأنّ عدم الاطّراد حينئذٍ:

إن قيسَ إلى المقدار الزائد على ما فيه العلاقة المصحّحة للاستعمال فصحيح مطرّد لكن يردّه أنّ عدم الاطّراد إنّما يكون علامةً للمجاز بعد المحافظة على عنوان اللفظ، و[هو] منتفٍ في ما عدا وجود العلاقة المصحّحة وإن كانت بنوعها موجودة؛ لأنّ المجازية من صفات اللفظ لو استعمل على الوجه الصحيح، وإلّا لكان كلّ غلط مجازاً، وهو غلط. ولا يصحّ الاستعمال مع عدم ما هو مصحّح له وإن كان نوع ما هو المصحّح موجوداً لكنّ المفروض أنّه ليس بمصحّحٍ، وصحّة الاستعمال مع عدمه خُلفٌ في فرض انحصار التصحيح فيه، ومع عدمها تبقى

---

١. يوسف (١٢): ٨٢.

الأمارة بلا موضوعٍ.

وإن قيسَ إلى دائرة وجود المصحّح له من العلائق فالاستعمال مطّرد كالحقيقة، فلا يصلح الاطّراد للأمارية؛ لأنّ الشيء لا يمكن أن يكون ممتازاً عن غيره بالصفات المشتركة، فبعد وجود العلاقة المصحّحة كالمشابهة مثلاً يصحّ الاستعمال معها في ما وُجدت، وكذلك الحال في غيرها من العلائق، فلا يمتاز حقائق المعاني عن مجازاتها بالاطّراد من أجل اطّراد استعمال اللفظ في كلّ من الحقيقة والمجاز، فصحّة الاستعمال كما تكون معلولةً عن الوضع كذلك تكون معلولةً عن العلاقة في كلّ معنى يناسب المعنى الموضوع له، ومع فرض عدم الاطّراد في صورة وجود العلاقة يلزم تخلّف العلّة عن المعلول، فالقولُ بأنّ الاطّرادَ علامة للحقيقة وعدمَه علامة للمجاز قولٌ بالتخلّف المزبور وهو بديهي الاستحالة، هذا.

وممّا ذكرنا ظهر بطلان ما أفاده بعض الأعلام (ره) قائلاً ـ بعد ذكر الاطّراد علامةً للحقيقة وعدمه أمارةً على المجاز ـ: «والمراد به اطّراد استعمال اللفظ في المعنى المفروض بحسب المقامات بحيث [لا] يختصّ جوازه بمقام دون مقام، ومع خصوصية دون أُخرى، ويصحّ إطلاقه على مصاديقه إن كان كلّياً من غير اختصاص له ببعضها[1]. انتهى.

والوجه[2] في ذلك أنّ مقتضى ما ذكره (قده) كون عدم الاطّراد علامة للمجاز، هذا. وقد [عرفت] مُحالية ذلك على حسب ما بيّنّاه حيث يلزم القول به التخلّف المذكور[3].

---

١. *هداية المسترشدين*، ج ١، ص ٢٦٠ وما بين المعقوفين منه.

٢. هذا هو الصواب، وفي الأصل: ولوجه.

٣. هذا هو الصواب، وفي الأصل: المزكور.

وبالجملة، إنّ الاطّراد لا يقع علامةً للحقيقة ومشخّصاً لها من بين المعاني؛ لأنّه كما أنّ الوضع موجب لصحّة الاستعمال يكون الطبع موجباً[١] له في المناسب للموضوع له من غير اختصاص بموردٍ دون موردٍ أو مصداقٍ دون آخر في الشخصيات والكلّيات، فالعلاقة الشخصية المعتبرة بأيّ نحوٍ كان اعتبارها ـ بحسب الوضع أو الطبع من أُنسه وعدم تنفّره ـ تستدعي ـ كما يستدعي الوضع ـ صحّة إطلاق اللفظ على المعنى واطّراده في حقّه كما عرفت سابقاً من أمثلةٍ إطلاقَ «الأسد» على «الرجل الشجاع»، و«الحمار» على «البليد»، فمقتضى [عدم] تخلّف الأمارة عن ذي الأمارة والدليلِ عن المدلول عدمُ اختصاص الاطّراد بتشخيص الحقائق، ف[عدم] القول باطّراد المجاز كالحقيقة بعد وجود المصحّح للاستعمال من الوضع أو الطبع قولٌ بالفصل لما هو محكوم بالعقل، هذا.

فإن قلت: لا يصحّ جعل «الاطّراد وعدمه» علامةً للحقيقة والمجاز بعد [عدم] التفكيك بينهما وعدم فرض تقابلهما في ما هما علامة له من ملاحظة خصوص ما يصحّ معه الاستعمال من الوضع أو العلاقة، بل يُجعل اطّراد الاستعمال علامةً للحقيقة، وعلامةُ المجاز هو عدمُ اطّراد العلاقة لا الاستعمال بعد وجود المصحّح.

وبعبارةٍ أُخرى، لمّا كانت العلائق نوعاً غيرَ مجدية لصحّة استعمال اللفظ في ما وُجدت فيه هذه، صحّ بملاحظته جعل عدم اطّراد استعمال اللفظ معها بحسب نوعها؛ لعدم اطّرادها كذلك علامةً للمجاز.

قال بعض الأفاضل في تفسير «عدم الاطّراد»: وأمّا «عدم الاطّراد» فقد ذكره جماعة علامةً للمجاز، ومثّلوا له بنحو ﴿اسأل القرية﴾[٢] فإنّ المصحّح لاستعمال

---

١. هذا هو الصواب، وفي الأصل: موجب.

٢. يوسف (١٢): ٨٢.

«القرية» في «أهلها» علاقة الحلول وليس كلّما تحقّقت هذه العلاقة صحّ الاستعمال؛ إذ لا يقال: اسأل البساط والحجرة ونحوهما[١]. انتهى.

والظاهر أنّه (قده) قد أخذ من كلام الفاضل[٢] القميّ (ره) قائلاً: الاطّراد وعدمه فالأوّل علامة للحقيقة والثاني للمجاز، فنقول: هيئة «فاعل» حقيقةٌ لذاتٍ ثبت له المبدء، فـ«العالم» يصدق على كلّ ذاتٍ ثبت له العلم وكذا الجاهل والفاسق، وكذلك «اسأل» موضوع لطلب شيء عمّن شأنه ذلك فيُقال: اسأل زيداً أو عمراً إلى غير ذلك، بخلاف «اسأل الدار»، فنسبة السؤال إلى شيء وإرادة أهلها غير مطّرد فلا يُقال: اسأل البساط إلى غير ذلك[٣]. انتهى.

قلت: ما ذُكر في السؤال مردود من وجهين:

الأوّل أنّ المجاز عبارة عن استعمال اللفظ في ما يناسب المعنى الحقيقي بعنايةٍ ـ وهي العلاقة ـ وفي ما لا تكون هناك مناسبة لا يكون مجازاً أيضاً بل يكون الاستعمال غلطاً؛ لعدم [الوضع] فرضاً وعدم العلاقة المصحّحة له؛ حيث إنّها مقصورة على صورة المناسبة، فحينئذٍ ليس مجاز[٤] ثابتاً[٥] غيرَ مطّرد، بل لو ثبتت المناسبة بحيث يصحّ معه الاستعمال ثبت الاطّراد، وإلّا فليس بمجازٍ هناك أصلاً.

وبالجملة، المعتبر في باب المجازات العلاقة التي يصحّ بسببها[٦] الاستعمال

---

١. *الفصول*، ص ٣٨.

٢. هذا هو الصواب، وفي الأصل: فاضل.

٣. *القوانين*، ج ١، ص ٧١ ـ ٧٢.

٤. كذا، والأولى: المجاز.

٥. هذا هو الصواب، وفي الأصل: ثابت.

٦. في الأصل: «معها» وكتب فوقها «بسببها» كما أثبتناها في المتن.

ويكون معها مطّرداً من دون فرقٍ بينه وبين الوضع، وفي ما لا يكون علاقةٌ يكون غلطاً ومعه لا اطّراد؛ لعدم المجاز بعد عدم المحافظة على عنوان اللفظ ـ أعني الاستعمال في المعنى على الوجه الصحيح.

والثاني أنّ علامة الحقيقة عند هؤلاء اطّراد استعمال خاصّ في معنى مخصوصٍ فتكون علامة المجاز مقابلةً لذلك، وهو عدم اطّراد استعمال لفظ خاصّ في المعنى بحسب الموارد والمقامات لا عدم اطّراد العلاقة في استعمالات ألفاظ متعدّدة كما ذكره هذان الفاضلان على ما ينبئ عنه كلامهما المحكيّ، هذا.

اللّهمّ إلّا أن يجعل علامة المجاز أيضاً عدمَ اطّراد الاستعمال باعتبار نوع العلائق فإنّها نوعاً غير مطّرد بتقريب الذي مرّ في السؤال، وعليه أن يقال: عدم الاطّراد إنّما يكون علامةً للمجاز بملاحظة نوع العلائق المذكورة في المجازات حيث [إنّ] الاستعمال معها غير مطّرد، وليس ذلك إلّا لعدم اطّرادها بنفسها بالنسبة إلى الموارد والمقامات التي يُستعمل اللفظ مجازاً بملاحظتها، وذلك لبداهة اختصاص صحّة استعمال لفظ «القرية أو الدار» في «أهلها» بمقام السؤال مثلاً دون مقام الأكل والشرب وغيرهما من قولك: ضحكت القرية أو جلست وأمثال ذلك، وكلفظ «الرقبة» في «الإنسان» إذا كان متعلّقاً بمادّة الملك والعتق والفكّ دون غيرها كـ«جاءني رقبة ومات رقبة وأكل رقبة» وهكذا، وكإطلاق لفظ «الحمار» على «البليد» دون غيره إلى غير ذلك من الألفاظ، هذا. وجوابه يظهر ممّا تقدّم في الوجه الأوّل، هذا.

وأمّا ما ذهب إليه في *القوانين* فإنّه يرد عليه:

أوّلاً منعُ كون الهيئة موضوعة للطلب، بل إنّها موضوعة بالوضع الحرفي للحَثّ

والبعث نحو المادّة.

وثانياً ـ بعد تسليم وضع الهيئة في المقام للطلب وعدم الفرق بين الحروف والأسماء بحسب الوضع إلّا في الآلية والاستقلالية اللتين[١] من مراتب اللحاظ حين الاستعمال ـ أنّه لا محصّل لأخذ ما هو من لوازم الشيء في الخارج في معناه، فالسؤال لمّا لم يكد يتحقّق إلّا عمّن شأنه ذلك لا[٢] يصحّ أخذه في وضع المادّة ـ أعني السؤال ـ فضلاً عن الهيئة.

والحاصل أنّ السؤال إنّما يكون موضوعاً لمعنى لم يعتبر فيه أن يكون عمّن شأنه ذلك، هذا. فعلى ما ذكرنا ليس تجوّز في «اسأل» عند إسناده إلى «الدار» لا بحسب الهيئة ولا المادّة.

نعم، كلامه (قده) أخيراً يعطي أنّ جهة التمثيل هي التجوّز في «الدار» باعتبار استعمالها في «الأهل» وإرادته منها، والقرينةُ عليه عدمُ كونها أهلاً للسؤال. وعليه يحصل التهافت الظاهر بين كلاميه صدراً وذيلاً حيث إنّ صدره يفصح عن أنّ [جهة التمثيل] من جهة التجوّز في «السؤال» لا غير حيث نُسب إلى شيء لم يكن من شأنه السؤال عنه؛ لكونه موضوعاً بإزاء من يصحّ السؤال منه[٣]، ويوهِم قوله أخيراً «وإرادة أهلها» أنّ جهة المثالية هي التجوّز في ذلك كالدار حيث أُريد بها أهلها بقرينة عدم كونها أهلاً للسؤال، فهل هذا إلّا التهافت والتنافي؟! فلابدّ من رفع اليد عن الظاهر وتوجيه كلامه بما يرجع إلى كلام *الفصول* المحكيّ فيكون المقصود أنّ «الدار» استُعملت مجازاً في «الأهل» بعلاقة الحلول، وهي غير مطّردة

---

١. هذا هو الصواب، وفي الأصل: اللتان.

٢. في الأصل: «لم» ثمّ كتب فوقها كلمة «لا» كما أثبتناها في المتن.

٣. في الأصل: «عنه» ثمّ شطب عليها وكتب بدلاً منها «منه».

كعلاقة «الكُلّ والجزء» إلى غير ذلك من العلائق الغير المطّردة بحسب نوعها كما لا يخفى بعد الوقوف على الأمثلة المتقدّمة، هذا.

وقد اتّضح من جميع ما أسلفناه أنّ جعل «الاطّرادِ وعدمِه» علامةً إنّما يكون بعد وجود المصحّح للاستعمال من الوضع والعلاقة الشخصية المورديّة، ومعه لم يكونا بعلامةٍ[١].

أمّا الاطّراد فلصحّة إطلاق الكلّي على الفرد من حيث إنّه فرد مع كونه مجازاً بعلاقة الكلّي والفرد، وإضافة قيد آخر «بسببه بالحقيقة»[٢] تستلزم الدور الغير المرتفع بما تقدّم في التبادر.

وأمّا عدمه فمثله أيضاً وإن كان بالقياس إلى نوع العلائق التي لا اطّراد للاستعمال معها فإنّ علاقة الكلّ والجزء وكذا المشابهة لا اطّراد لها في جميع الموارد حسب ما وقفتَ عليه من الأمثلة بخلاف الوضع؛ لاطّراده في جميع موارد استعمال اللفظ الموضوع لمعناه، وكذا العلاقة المورديّة المصحّحة للاستعمال معها بالخصوص، وذلك لأنّه إمّا أن يصحّ الاستعمال مع العلاقة أو لا، فعلى الأوّل يكون مجازاً مطّرداً بالإضافة إلى موارد استعمال اللفظ مع العلاقة، وعلى الثاني لا مجاز ولا اطّراد؛ لأنّه عبارة عن استعمال اللفظ في ما يناسب معناه الحقيقي، فمع عدم المناسبة لا استعمال؛ لكونه غلطاً، ومن المعلوم حينئذٍ عدم الاطّراد، فلا جدوى في أمارية المجاز بعد فرض[٣] وجود المصحّح للاستعمال، وكذلك قبل وجوده؛ حيث إنّه حينئذٍ لا مجاز حتّى يكون أمارة عليه.

---

١. هذا هو الصواب، وفي الأصل: «بعلاقة» وهو تصحيف.

٢. كذا ولا يصحّ، والصواب: «على الحقيقة» كما في *الفصول*، ص ٣٨.

٣. كتبت في الأصل كلمة «فرض» تحت كلمة «وجود».

وأمّا بالقياس إلى العلاقة الخاصّة والنظر إليها فعدم كونه أمارة أوضح من أن يخفى بل الأمر بالعكس كانعكاسه في جانب الاطّراد، فيقال: إنّ عدم الاطّراد قد يوجد في جانب الحقيقة وذلك مثل «الرحمن والقارورة والأبلق والدابّة» فإنّه لاتصحّ إطلاقها على غير موردها كإطلاق «الرحمن» على غير الذات المقدّسة، ولا «القارورة» على غير الزجاجة ممّا يستقرّ فيه الشيء، ولا «الأبلق» على غير الفرس من الأجسام التي فيها سواد وبياض، ولا «الدابّة» على كلّ ما يدبّ في الأرض، والحال أنّها موضوعة لمعانٍ بسببها أُطلقت على الذوات المعهودة مع عدم اطّراد استعمالها في جميع مصاديق تلك المعاني كما عرفت، وكذا «الفاضل والسخيّ» فإنّهما إذا أُطلقا على «البشر» يكون حقيقياً مع عدم جوازه على الباري[1] تعالى والحال أنّ الملاك واحد وهو الاتّصاف بالمبدء، فليس عدم الاطّراد أمارةً إنّيةً عن عدم الوضع؛ لعدم صحّة الإطلاق المزبور في غير موارد إطلاقها عليها مع تحقّق الوضع لها فيها، فلو كان عدم الاطّراد معلولاً من عدم الوضع لما كاد يتخلّف عنه كتخلّفه في جانب الاطّراد أيضاً، هذا.

اللّهمّ إلّا أن يقال في التفصّي عن الإشكال: إنّ فرض ذلك علامة للمجاز بعد المصحّح للإطلاق المفقود في المفروض[2]؛ لنقل هذه الألفاظ عن معنىً يصحّ الاستعمال بلحاظه، إلى معانٍ[3] عُرفية ليست كذلك فهي بالنسبة إليها مهجورة، ومعه لا مجرى للنقض بوجود الاطّراد فيها وعدمه بالنسبة إلى غيرها مع كونها معانٍ لها.

وبالجملة، «الرحمن» أُطلق على الذات المقدّسة؛ لأجل كونها نفس الموضوع

---

١. هذا هو الصواب، وفي الأصل: «المادري» ثمّ شطب على الدال.

٢. أي المفروض من الأمثلة.

٣. في الأصل: «معاني» وكذا المورد الآتي.

له المنقول إليه، ومعه لا مسرح للاطّراد وعدمه؛ لجريانه حينئذٍ مجرى الأعلام الشخصية فيفرض الاطّراد وعدمه بالنسبة إليه لا بالإضافة إلى المنقول عنه.

نعم، لو أُطلق عليها بملاحظة وضعها الأوّلي الثابت لصيغة «فعلان» كان النقض بحاله، هذا. وهكذا الحال في «القارورة والأبلق والدابّة» فإنّ إطلاقها على مواردها الخاصّة ليس من باب إطلاق الكلّي على الفرد فيجري فيه الاطّراد وعدمه عند ملاحظة الخصوصية وعدمها في الاستعمال، بل من باب الاستعمال في نفس الموضوع له.

وأمّا «الفاضل» فلأنّه بعد المنع عن عدم الاطّراد كما هو الظاهر لمن راجع الأدعية المأثورة عن أئمّة الهدى ـ عليهم السلام ـ يمكن أن يدّعى بأنّ الفضل عبارة عن العلم الذي من شأنه التبدّل بالجهل، فعدم الاطّراد حينئذٍ مستند إلى عدم كون الذات من موارد وجود المعنى الذي يطلق باعتباره على «البشر» بعد ملاحظة أمثاله، فلا يطلق عليه تعالى أنّه عاقل أو ضاحك أو متحرّك، تعالى اللّه عمّا يقوله الظالمون.

وبالجملة، عدم إطلاقه وأمثاله عليه تعالى من أجل استحالة تحقّق معاني هذه المواد فيه تعالى فلا ربط لذلك بعدم الاطّراد.

وأمّا «السخيّ» فلأنّ عدم إطلاقه عليه تعالى ـ كما قيل ـ ليس من أجل عدم الاطّراد مع كون معناه عامّاً[1] يجري في الذات المقدّسة وهو مطلق الجود، بل من جهة أنّ مادّته ـ وهي السخاوة التي هي عبارة عن سهولة الطبع بحيث لا يحتبس عن العطاء ـ لا توجد[2] في الباري تعالى، وعلى فرض تسليم كون معناه هو الجود

---

١. هذا هو الصواب، وفي الأصل: عام.

٢. في الأصل: لا يوجد.

نظراً إلى ظاهر تعاريف اللغويّين مع أنّها تعاريف لفظية مجرّدُ تقريبٍ للمعنى لا بيان حقيقة الأشياء[١]، لكنّه قد يقال: إطلاقه على «البشر» ليس بلحاظ مطلق الجود الذي يصحّ إطلاقه بهذا المعنى على الباري تعالى، بل باعتبار جودٍ خاصّ متقوّم بمحلٍّ مخصوص وهو الجود الذي أمكن في حقّه البخل، فافهم وتدبّر[٢] جدّاً.

ثمّ إنّه قد يُجاب عن الإشكال بأنّ عدم الجواز في هذه الاستعمالات إنّما هو لمنعٍ شرعي حيث كانت أسماء اللّه توقيفية أو لغوي كذلك[٣].

وفيه أنّ الاعتذار عن ذلك بذلك كما ترى؛ لعدم تصوّر تأثير المنع شرعاً في عدم صحّة الإطلاق عرفاً، غير أن يريد بالمنع النقل في لسان الشارع أو عدم الاتّصاف بالمبدء كما ذكرنا، ومعه لا يكاد يصحّ الإطلاق حسب ما تقدّم تفصيله.

ثمّ إنّه لا معنى لتوقيفية أسماء اللّه تعالى إن أُريد منها وجوب تلقّيها بالقبول من الشرع فيجعل خصوص ما ورد منه (ص ع) حاكياً عن ذاته المقدّسة وإن كان مقتضى الوضع الصحّة، وذلك لعدم ثبوت الدليل على التوقيفية بهذا المعنى بحيث يكون مرجعها إلى أصالة حرمة التسمية تعبّداً إلى أن تثبت الرخصة، فلو علم صحّة

---

١. في الأصل: لأشياء.

٢. هذا هو الصواب، وفي الأصل: تبدر.

٣. هذا الجواب مع ردّه مذكور في *الفصول*، ص ٣٨. قوله: «أو لغوي كذلك» راجع إلى كلام صاحب *الفصول* حيث مَثّلَ مثالاً لغوياً لم يذكره المقرّر. قال في *الفصول*: واعترض على طرده بلفظ «الرحمن» فإنّه لا يطلق على غيره تعالى، و«السخي» و«الفاضل» فإنّهما لا يطلقان عليه تعالى و«القارورة» فإنّها لا تطلق على غير الزجاجة، فعدم الاطّراد متحقّق لعدم صدق هذه الصفات هناك مع حصول مباديها ولا مجاز. وأُجيب بوجهين: الأوّل أنّ عدم الاطّراد إنّما يعتبر إذا كان من غير مانع لغة أو شرعاً، وقد منع الشارع من الأوّلين واللغة من الثالث فلا قدح بها.

نسبة الفضل إلى الذات في ضمن أحد الأزمنة الثلاثة صحَّ إطلاق «الفاضل» على الذات المقدّسة لا محالة.

سلّمنا لكنّه لا ينفع ذلك المجيب؛ لأنّ غاية ما ذكر حصول الإثم دون فساد التسمية.

نعم، لا يجوز الإطلاق لو أُريد من التوقيفية[1] التي هي عبارة عن عدم صحّة إطلاق اللفظ ـ فعلاً كان أو صفةً ـ وانتسابه إلى مورد لم يكن بمنتسب واقعاً، وذلك لاستلزامه الكذب بل الكفر في ذات الباري تعالى؛ لعدم إحاطة بما عليه الذات المقدّسة من الصفات العينية أو الفعلية، ومعه لا يجوز أن ينسب إليه تعالى كلّ ما يصحّ نسبته إلى الخلق من الأفعال والأوصاف.

هذا، ولكنّه ـ مع تسليم ذلك ـ لا اختصاص له به تعالى؛ لجريانه في حقّ البشر أيضاً لاستلزام النسبة الانتسابَ الواقعي واتّصافَ المنتسب بها، ومع عدم إحراز ذلك لا يصحّ الإخبار عنه أو توصيفه بالصفة المشكوكة أو معلومة العدم وإلّا لكان كذباً، كما لا يخفى.

هذا، مضافاً إلى عدم كون التوقيفية بهذا المعنى ممّا ينتفع بها المجيب لو اعترف بوجود الفضل في الباري تعالى حيث لم يمنع جواز الاستعمال له فيه تعالى.

ودعوى عدم تحقّق المبدأ في حقّه تعالى لا ربط له بحديث الاطّراد وعدمه، وكونهما لمنعٍ شرعي، بل المستند حينئذٍ عدم كون الذات من موارد وجود المعنى الذي يطلق اللفظ باعتباره على «البشر».

هذا كلّه بالنسبة إلى مقام الأوّل؛ أعني به ما لو كان الشكّ في الوضع.

---

١. كتبت كلمةٌ فوق «التوقيفية» وهي: «المورية» ولم يتّضح لنا معناها.

المقام الثاني

في الشكّ في المراد من اللفظ مع العلم بالوضع[١] فالكلام فيه يقع أيضاً في مقامين؛ لأنّ المخاطب بعد عدم إحرازه كون الموضوع له هو المستعمَلَ فيه اللفظ من جهة احتماله بعض ما يطرء على الكلام وعدم نصبه القرينة على عدم إرادته، فحينئذٍ يشكّ في مراده منه مع علمه بالوضع.

وبعبارةٍ أُخرى، لمّا كان للكلام أحوال طارية من التجوّز والنقل والإضمار والتخصيص والاشتراك فيقع الشكّ في مراد المتكلّم منه في أنّه هل أراد منه المعنى الحقيقي أو أحد هذه المذكورات؟ أو لا بل ـ بعدما أُحرز عدم كون الموضوع له مراداً فيكون هو المستعملَ فيه اللفظ ـ يُشكّ في مراد المتكلّم بواسطة طريان الأحوال المذكورة على الكلام مع عدم نصبه القرينة على أحدها من[٢] أنّه المعنى المجازي أو المشترك بينه وبين الموضوع له، أو تخصيص أو إضمار[٣] أو غير ذلك من الأُمور الخمسة المذكورة؟ فإن كان شكّه في المراد من قبيل القسم الأوّل فالمتكفِّل لبيان حاله هو المقام الأوّل، وإن كان من قبيل الثاني فيكون المتكفّل لبيان حاله هو المقام الثاني.

---

١. هذا عدل لقوله: «الأوّل في الأُمور ...» في ص ٢٦٩.

٢. لفظة «من» بيانية لقوله: «مراد المتكلّم».

٣. كذا، وسياق العبارة يقتضي: «أو المخصّص أو المضمر» أي المعنى المخصّص أو المعنى المضمر.

فالمقام الأوّل

في ما لو دار الأمر بين أحد هذه المذكورات وبين المعنى الحقيقي، فنقول:

إنّ من[١] المحقَّق في محلّه ـ وعليه إجماع الأصحاب بل اتّفاق كلّ لافظ يشعرُ في كلّ زمانٍ وآنٍ من كلّ لغةٍ ولسان ـ على[٢] اتّباع الظهور اللفظي وعدم الاعتناء بخلافه إلّا مع قيام حجّةٍ أقوى[٣] منه.

وعليه فيقدّم المعنى الحقيقي عند الشكّ في مراد المتكلِّم من كلامه مع العلم بالموضوع له ولم يعلم[٤] بعدوله عنه إلى غيره، أو أنّه لم يعدل[٥]، وذلك تمسّكاً بـ«أصالة الحقيقة» الراجعة إلى «أصالة الظهور» التي تنحصر[٦] موردها في صورة العلم بالوضع والجهل بالمراد كمفروض المسألة فيُحمل اللفظ عند التجريد عن القرائن المستدعية لظهورٍ آخر في اللفظ على معناه الحقيقي، فبعد صدور الكلام من المتكلّم الحكيم لا مناص عن التشبّث بـ«أصالة الحقيقة» في تعيين مراده والحكم بأنّه المعنى الحقيقي وإن كان من المحتمل غيره؛ لاحتمال القرينة الغير الموصلة إلينا المنصوبة منفصلاً على مراده من الكلام، هذا.

فالمرجع في تشخيص المراد عند الشكّ هي أصالة الحقيقة أو عدم القرينة

---

١. كذا، والراجح حذفها وإن كان الشائع على الألسن.

٢. كذا، والمتعيّن ظاهراً حذفها.

٣. المثبت من التحرير الأوّل من التقريرات، ج ١، ص ٢١٩، وهو الصواب؛ بقرينة قوله في ما بعد: «منه»، وفي الأصل: «أُخرى»، وهو تصحيف.

٤. كذا، وسلاسة العبارة تقتضي كون «عدم العلم» بدلاً من «لم يعلم».

٥. كذا، وسلاسة العبارة تقتضي أن يقال: «وأنّه هل عدل منه أو لم يعدل».

٦. لعلّ تأنيث الفعل باعتبار كسب تأنيث الفاعل بالإضافة.

مطلقاً سواء جعلناه[١] من الأُصول اللفظية المرادية والعلائم الظنّية الموجبة لظهور اللفظ في واقع المراد عند الخلوّ عن الصارف وقلنا بأنّ حجّيتها[٢] من باب بناء العرف والعقلاء كافّةً؛ لأنّ بناءهم على تطابق الظهور مع الواقع بدليل تقبيحهم عبيدهم لدى المخالفة، أو جعلناها عبارةً عن الحكم الشرعي من غير فرق فيه بين كونه حكماً طريقياً ـ أعني وجوب حمل اللفظ على ما هو الظاهر، أعني المعنى الحقيقي ـ؛ لما كان عليه بناء العقلاء بل هو مقتضى سجيّتهم وسريرتهم في موارد امتثالهم وإطاعتهم للأوامر[٣] الصادرة من مواليهم في حقّهم، غير أنّه أمضاه الشارع بعدما كان حُسن الأخذ بالظاهر ذاتياً لا يتغيّر بالوجوه والاعتبار، أو أصلاً عملياً يُرجع إليه عند الحيرة، وهو استصحاب الحكم التعبّدي المستكشَف من المولى بواسطة الوضع الذي هو عبارة عن التعهّد والالتزام من الواضع ومتابعيه بأنّه متى أراد إراءة المعنى وتفهيمه يُسمِع لفظاً خاصّاً يعامل معه معاملة المعنى فكأنّ الواضع التزم بإسماع اللفظ بدلاً عن إراءة المعنى وأوجب هو ومتابعوه[٤] العملَ على طبق ما التزموا به، فكونُ بناء العقلاء ودَيْدَنهُم[٥] على العمل بأصالة الحقيقة في قِبال هذه المحتملات مسلّمٌ، إلّا أنّ مبنى عملهم مردّد بين ما ذكرنا من الوجوه المحتملة التي ذهب إلى كلٍّ منها جلٌّ من الأصحاب، هذا.

غير أنّ مقتضى التحقيق هو التعويل على أوّل الوجوه وهو جعل «أصالة

---

١. كذا، والأولى: جعلناها.

٢. هذا هو الصواب، وفي الأصل: حجّتها.

٣. هذا هو الصواب، وفي الأصل: لا أوامر.

٤. هذا هو الصواب، وفي الأصل: متابعيه.

٥. هذا هو الصواب، وفي الأصل: ديددهم.

الحقيقة» من الأُصول اللفظية المرادية المتكفّلة لبيان حال اللفظ الموجب لتشخيص المراد، فمرجع الأصل المزبور بناءً على ذلك كأمثاله من أصالة العموم أو الإطلاق أو عدم القرينة عند احتمال المخصّص أو المقيّد أو القرينة إلى[1] أصالة الظهور القائم بحجّيتها بناءُ العرف وطريقة العقلاء في مقام الاستظهار أو الاحتجاج لدى الخصومة واللجاج، فإنّك تراهم يحتجّون بظهور اللفظ في معناه على إلغاء احتمال إرادة خلاف ظاهره حيث لم ينصب عليه قرينة أو نصبها في كلام مفصول [ولكن لم تصل إلينا].

ثمّ إنّك بعدما دريت حجّية «أصالة الظهور» لا يهمّنا التعرّض لإثبات الوجه في حجّيّتها وأنّه هل التعبّدُ العقلائي وإن لم يفد الظنّ ولو نوعاً كما هو الحقّ الذي عليه الشيخ الأُستاد ـ مدّ ظلّه العالي ـ أو الظنُّ النوعي كما عليه بعض المحقّقين[2] محتجّاً بأنّه متى كان المهمّ في الأنظار في باب الألفاظ الصادرة من الموالي في حقّ عبيدهم هو الواقعَ فكيف يصحّ أن نتعبّد بأحد طرفي الشكّ مع عدم الرجحان لا شخصاً ولا نوعاً، فلا يكاد يؤخذ مثلاً بطرف الحقيقة أو العامّ أو المطلق عند اشتباه[3] المراد بمجرّد بناء العقلاء من دون استدعاء الظنّ من ذلك ولو نوعاً.

ويدفعه أنّ ما ذكرنا إنّما يتمّ في ما لم تكن حكاية الواقع في أحد طرفي الشكّ ومعه لا مجال لإنكار التعبّد، هذا، فدعوى الاستحالة أو الاستبعاد؛ لوجود الرجحان المصحّح له [ممنوعة]، كما لا يخفى.

فإذن العبرة ببناء العقلاء في اتّباع ما هو الظاهر من اللفظ إن كان، فلا يذهب إلى

---

١. هذا هو الصواب، وفي الأصل: أو.

٢. لم نعثر عليه.

٣. هذا هو الصواب، وفي الأصل: الاشتبا.

خلافه إلّا مع قيام حجّة أقوى منه دون الظنّ بمجرّده لو تعلّق بالمراد ـ سواء أوجب الظهورَ حسب المتفاهم من العرف أم لم يوجب.

أمّا في الصورة[١] الأخيرة فالوجه أوضح من أن يخفى حيث لا ظهور يُتّبع[٢]، والظنّ بمجرّده بعد عدم قيام الحجّة عليه من بناء العقلاء ونحوه لا اعتبار به في ترتيب ما للحجّة من الآثار من الجهات الخارجية.

وأمّا في الصورة[٣] الأُولى فلأنّ الظنّ المستتبع للظهور العرفي تكون العبرة به لا بالظنّ، هذا.

فقد بانَ لك أنّه عند دوران الأمر بين المعنى الحقيقي والمجازي يكون المتّبع ظهورَ اللفظ في معناه الحقيقي وإن ظُنّ بكون المعنى المجازي هو المرادَ إلّا إذا قامت قرينة معتدّ[٤] بها على تعيّنه فيُعمل بها من جهة انخراط صغرى أُخرى للـ«ظهور».

هذا كلّه بالنسبة إلى المقام الأوّل؛ أعني ما لو دار الأمر بين حمل اللفظ على معناه الحقيقي أو على أحد هذه المذكورات.

---

١. هذا هو الصواب، وفي الأصل: صورة.

٢. كذا، والأولى: حتّى يتّبع.

٣. في الأصل: «الصورة» ثمّ شطب على «ال» والصواب ما أثبتناه.

٤. هذا هو الصواب، وفي الأصل: متعدد.

المقام الثاني[١]

ما لو دار الأمر بين أحد منها[٢] وأنفسها[٣]، وهذا هو البحث المعنون بـ«تعارض الأحوال».

وبيان ذلك أنّ اللفظ بعد إحراز عدم استعماله في ما وُضع له يدور بين أحد من الأُمور الخمسة الطارية عليه من «التجوّز والاشتراك والنقل والإضمار والتخصيص»، فإن دارَ أمره بين أحد هذه المذكورات بأنفسها فقد ذكر الأصحاب تبعاً للعامّة وجوهاً لتقديم بعضها على بعض مثل الأغلبية والأكثرية في دوران الأمر بين «المجاز» و«الاشتراك» وأنّ المجاز أكثر وقوعاً في كلمات العرب من الاشتراك، كما أنّ الاشتراك أغلب وأكثر من النقل فيكون أولى؛ لأحسنيته المقتضية[٤] لأكثريته فإنّه لو لم يكن بأحسن لم يكن بأكثر وقوعاً في كلمات[٥] العرب. وكذلك صورة دوران الأمر بين «النقل» و«الإضمار» حيث جنحَ بعض الأعلام إلى تقديم النقل مدّعياً لأغلبيته على الإضمار[٦]، وصورة الدوران بين «التخصيص» و«الإضمار»؛ فذهب بعض إلى رجحان الأوّل نظراً إلى أغلبيته[٧].

---

١. هذا عدل لقوله: «فالمقام الأوّل ...» في ص ٣٠٣.

٢. أي هذه المذكورات.

٣. كذا، والصواب ظاهراً: «بأنفسها» كما في التحرير الأوّل، ج ١، ص ٢٢١ وبقرينة قوله في ما بعد: «أحد هذه المذكورات بأنفسها».

٤. كذا، والصواب ظاهراً: المقتضاة.

٥. في الأصل: «كلام» وكتبت فوقها «كلمات» كما أثبتناها في المتن.

٦. *مفاتيح الأُصول*، ص ٩٣.

٧. *هداية المسترشدين*، ج ١، ص ٣١٥.

ومن المعلوم أنّ المشكوك في أمثال هذه المقامات يُلحق بالأعمّ الأغلب المظنون إلى غير ذلك من وجوه التعارض والوجوه المتمسّك[١] بها لتقديم بعضها على بعض مثل الأفيدية في جانب التخصيص عند معارضته مع المجاز، وكأصالة عدم التخصيص أو عدم النقل عند التعارض بينهما، هذا.

والتحقيق أنّ الضابط في ترجيح بعض هذه الوجوه المتعارضة على الأُخرى بحيث يُستظهر معه المراد في باب الألفاظ هو ظهور اللفظ في المعنى وإراءته له بحيث يصير وجوداً لفظياً بالنسبة إليه ـ سواء كان المعنى المستظهر حقيقياً كما سمعت أو مجازياً أو غيره من الوجوه المذكورة ـ فمتى ظهر اللفظ في المعنى يكون ظهوره متّبعاً؛ لكونه مشمولاً لمعاقد الإجماع والسيرة المستمرّة القطعية في جميع الأمصار في باب الألفاظ، فالملاك ملاحظة حال اللفظ مع ما حُفّت به في كونه ظاهراً في أيّ معنى فيُتّبع. ومجرّد الأكثرية والأغلبية والأفيدية أو بعض الأُصول العدمية مثل ما ذكر من «أصالة عدم النقل أو التخصيص» عند الدوران لاتوجب ظهور اللفظ في المستعمَل فيه، فما ذُكر في وجه تقديم هذه المحتملات من شيوع بعضها مع أنّه[٢] في محلّ المنع صغرى[٣] وكذلك كبرى؛ لعدم الدليل على اعتبار مثل هذه الظنون؛ حيث يكون الظنّ بالأكثرية وأمثالها كالظنّ بالأمر الخارجي في أنّهما[٤] سيّان بالنسبة إلى عدم قيام الدليل على اعتبارها بالخصوص

---

١. في الأصل: «التمسّك» وهو تصحيف.

٢. كذا، والظاهر زيادة «مع أنّه».

٣. كذا، وهو الشائع في بعض الكلمات، ولعلّ الصواب: «صغروياً» أو «من جهة الصغرى». وكذا الكلام في المورد الآتي.

٤. هذا هو الصواب، وفي الأصل: أنّها.

أو العموم، هذا.

ولو سلّمنا قيام الدليل على اعتبار مثل هذه الظنون لكنّه بعد عدم صيرورة اللفظ معه ظاهراً في المعنى لا يكاد يعوّل عليه كما سمعت وإن أوجب الظنّ بالمراد أيضاً قضيّةً لإلحاق المشكوك بالمظنون[١]؛ حيث إنّه يوجب حمل اللفظ عليه في ما لو عارضه شيء آخر، غير أنّ الحجّة في باب الألفاظ بالنسبة إلى مراد المتكلّم هو الظهور للّفظ في المعنى ـ سواء كان الباعث عليه الوضع أو القرينة المحفوفة به أو غيرهما ـ فمتى تحقّق الظهور له فليكن هو المتّبع من غير نظر إلى شيء آخر.

فدعوى إلحاق الشيء بالأعمّ الأغلب لا تزيد على الاندراج في الأغلب وهو غير كافٍ ما لم يندرج في موضوع الحجّة، فما ذكروه في وجه التقديم إن كان موجباً للظنّ بالظهور[٢] فلا إشكال في متابعته، وإلّا فالظنّ بشيوع أحد هذه المذكورات لا مدخلية له في ظهور اللفظ كما هو الوجدان؛ حيث إنّ أغلبية المجاز مثلاً في الخارج لا يوجب ظهوراً في ما لو دار أمر اللفظ بينه وبين غيره سيّما إذا لم يكن اللفظ مستعملاً في المعنى المجازي أصلاً.

نعم، إنّما يثمر ذلك في ما لو غلب استعمال لفظ خاصّ في معنى مخصوص مجازاً ـ مثل صيغة «افعل» بالنسبة إلى الندب على ما ادّعاه صاحب *المعالم* (ره)[٣] ـ ثمّ بعد ذلك دار أمر اللفظ بين أن يكون المراد ما هو الغالب استعمالاً أو شيئاً[٤]

---

١. هذا هو الصواب، وفي الأصل: بالمضون.

٢. كذا، والصواب ظاهراً: «موجباً للظهور»؛ لأنّ الملاك الظهور القطعي لا الظهور الظنّي ويمكن توجيه العبارة بأن يكون المراد منها: موجباً للظنّ النوعي بسبب الظهور.

٣. *معالم الدين*، ص ٥٣.

٤. هذا هو الصواب، وفي الأصل: شيء.

آخر غيره، فمقتضى قاعدة [أنّ] الظنّ يلحق الشيء بالأعمّ الأغلب الحملُ على الغالب وإلحاق المشكوك بالمظنون، هذا، ومع ذلك قد عرفت الحال[١] فيه.

وبالجملة، أغلبية المجاز غير موجب للظهور حتّى في غير المستعمل مجازاً قطّ، فهو بالنسبة إلى المستعمَل فيه ممنوع وإن لم يُمنع في الجملة الظنّ بالمراد بهذه القاعدة فهو المستكشف منها إلحاقاً للمشكوك بالمظنون إلّا [أنّه] لا يوجب حمل اللفظ على ما استُظهر المستدعي لحمل ما له من الآثار المرتّب على خصوص الحجّة عليه؛ لأنّ الاستظهار[٢] من الخارج، دون اللفظ الذي هو المعتبر في باب الألفاظ.

ويظهر الثمرة في ما لم يقم دليل على كبرى هذا المظنون[٣] فإنّه بناءً على الأوّل لا مجال للأخذ به، بخلافه على الثاني حيث إنّه لا مناص عن الأخذ به؛ لبناء العقلاء وسيرتهم بل سريرتهم وسجّيتهم على الأخذ به كما هو المقرّر في محلّه، واللّه العالم.

---

١. هذا هو الصواب، وفي الأصل: الحا.

٢. هذا هو الصواب، وفي الأصل: استظهار.

٣. هذا هو الصواب، وفي الأصل: المضون.

الأمر الثامن

في ثبوت الحقيقة الشرعية وعدمه

في الحقيقة الشرعية

اعلم أنّ من الواضح[1] أنّ الحقيقة والمجاز صفتان للّفظ المستعمَل بلحاظ الوضع وعدمه وإن قلنا بثبوت الواسطة بينهما؛ لأنّ «الحقيقةَ» هي الكلمة المستعمَلة في ما وُضعت له، و«المجازَ» هي الكلمة المستعمَلة في غير ما وُضعت له؛ لعلاقةٍ.

وثبوت الوضع إن كان في اللُغة كانت حقيقةً لغويةً وإن كانت في العرف كانت عرفيةً وإن كانت في الشرع كانت حقيقةً شرعيةً ويتبعها المجاز في وجه التسمية، فإنّ العلاقة المعتبرة فيه تارةً تلاحظ مع المعنى اللغوي فيكون مجازاً لُغويّاً، وإلّا فمجاز عرفي أو شرعي كما لو استعمل «الصلاة» ـ بناءً على ثبوت الحقيقة الشرعية ـ في «الطواف»؛ لمكان المناسبة لقوله (ع): **الصلاة في البيت طواف**[2].

ولا نزاع لأحدٍ في ثبوت القسمين الأوّلين، وأمّا الثالث فقد اختُلف فيه على أقوالٍ[3]، وحيث لم يهمّنا التعرّض لبيان الأقوال فيها بل المهمّ هو التكلّم فيها في مقامين:

---

١. كذا، والظاهر زيادة «أنّ من الواضح».

٢. سبق الحديث مع تخريجه في ج ١، ص ٢٢٥ وتقدّم أنّ نصّه هكذا: الطواف بالبيت صلاة.

٣. راجع ج ١، ص ٢٢٦.

المقام الأوّل

في إمكانه وقوعاً لا ذاتاً حيث لا ينفيه المنكر لها.

ولا يخفى أنّ النزاع في ثبوتها وعدمه غير متأتٍّ في صورة عدم اختراع[١] ما يتنازع في ألفاظها في شرعنا كـ«الصلاة والزكاة والصوم»، بل كانت ثابتة في الشرائع السابقة كما يدلّ عليه جملة من الآيات كقوله تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ﴾[٢] الآية، وقوله عزّ من قائل: ﴿وَأَوْصَانِي بِالصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ مَا دُمْتُ حَيّاً﴾[٣] وقوله جلّ شأنه: ﴿وَأَذِّنْ فِي النَّاسِ بِالْحَجِّ﴾[٤] إلى غير ذلك، لكن مع اختلاف في الشرائط بأن كانت «الصلاة» مثلاً موضوعةً للجامع المخصوص المحفوظ في ضمن مصاديقَ مختلفةٍ باختلاف الشريعة بزيادةٍ أو نقيصة في الأجزاء والشرائط، كما لابدّ من الالتزام بذلك بناءً على الاختراع وأنّها موضوعة للجامع المنحفظ في أفرادها المختلفة بالحضر والسفر والصحّة والمرض والاضطرار والاختيار إلى غير ذلك ممّا يوجب في هذه الشريعة اختلافها بحسب اختلاف الحالات الخاصّة الطارية على المكلّف، لا أنّها تختلف بحسب الحقيقة والماهية على حسب اختلافها وإلّا لكانت «للصلاة» ألف حقيقة حسب ما يأتي تفصيل الكلام فيه إن شاء اللّه تعالى في بحث الصحيح والأعمّ[٥].

---

١. هذا هو الصواب، وهو موافق للمواضع المشطوبة من التحرير الأوّل (ج ١، ص ٢٢٦) وفي الأصل: الاختراع.

٢. البقرة (٢): ١٨٣.

٣. مريم (١٩): ٣١.

٤. الحجّ (٢٢): ٢٧.

٥. يأتي في ص ٢٣١ ـ ٢٣٢.

وأمّا بناءً على الاختراع وأنّ المعاني المزبورة الدائرة على ألسنة الشارع والأئمّة (ع) أُمور مستحدَثة لم يثبت في الشرائع[١] السابقة فلا ينبغي التأمّل في ثبوت الحقيقة الشرعية بحسب مقام الثبوت ولو بوضع غيره بالتصريح به وتبعية الشارع له في وضعه أو بالاستعمال في غير الموضوع له على [أن] يكون اللفظ المستعمل فيه دالّاً عليه من غير قرينة فيكون الاستعمال بنحو ما ذكرنا بمنزلة التصريح بالوضع للمعنى، ومثل هذا الوضع للألفاظ المتداولة على لسان الشارع بإزاء معانيها غير بعيد منه (ص ع) وإن بعُد التصريح منه (ص). وكثرة الحاجة لا دخل لها بكيفية الوضع سيّما بعد شيوع مثل هذه الاستعمالات في المحاورات.

نعم، هي مقتضية لأصل الوضع، وإمكانُ وقوعه إمّا بتصريح الشارع بلسانه عموماً أو خصوصاً بوضع هذه الألفاظ لهذه المعاني المخترعة أو باستعماله بنفسه(ع)، أو هو ومتابعيه تلك الألفاظَ في معانيها المعهودة المخترعة على نحو الحكاية والدلالة عليها من غير افتقار إلى ضمّ قرينة معها يدلّ على المراد وإن احتيج إلى نصب قرينة دالّة على فعله وصنعه، وأنّه أحدث الوضع بالاستعمال، ومعه يتبادر المعنى؛ لحدوث علقة بينه وبين اللفظ.

فإذن لا يبعد دعوى الوضع التعيّني الاستعمالي[٢]؛ لإمكان حصول الوضع الابتدائي من استعمال اللفظ مجرّداً عن القرينة وإرادة المعنى على نحو الترديد بالقرائن في يوم أو [يو]مين أو اسبوع أو شهر أو شهرين أو أزيد.

نعم، يبعد الوضع كذلك بتصريح الشارع به بالعموم أو الخصوص.

---

١. هذا هو الصواب، وفي الأصل: شارع.

٢. هذا هو الصواب، وفي الأصل: الا استعمالي.

ومن هنا انقدح حال الوضع الثانوي الحاصل من كثرة [الاستعمال في] ألسنتهم (ص ع) مجرّداً عن القرينة في هذه المعاني المخترعة مع إرادة خلاف معانيها اللُغوية والتنبيه على ذلك بحالٍ أو مقال وقت الحاجة مراداً كثيراً حتّى صارت متعيّنة فيها بحيث لا ينتقل الذهن بعد تحقّق الكثرة المعتدّ بها إلى المعاني الأصلية، هذا.

فالمحصّل ممّا ذكرنا أنّ دعوى الوضع الجديد لها بالنسبة إلى المعاني المستحدَثة أمرٌ غير مستحيل، بل تساعده العادة حيث إنّها تقتضي حصول النقل لها إليها، بل الاعتبار كذلك؛ لأنّ القول ببقاءها على معانيها اللُغوية وكون الزيادات شروطاً خارجية مستفادة من القيد المتّصل أو المنفصل نظيرَ تقيّد المطلقات العرفية بالقيود المتّصلة أو المنفصلة أمرٌ مستبعد، كما يبعد دعوى عدم كون استعمالها في معانيها مبنيّاً على ملاحظة اللفظ والمعنى خاصّةً، بل مبنيّ على ملاحظة العلاقة بينها وبين المعاني اللُغوية فيكون المراد من اللفظ هو خصوص المعنى الجديد بعلاقة الكلّ والجزء أو الحالّ والمحلّ كما قيل، أو بعلاقة الكلّي والفرد بناءً على كونها علاقة مستقلّة؛ وذلك لأنّه لا يكون علاقة معتبرة بين المعاني الشرعية واللُغوية بحيث يصحّ الاستعمال بمجرّد لحاظها فقط لا غير. ومثل علاقة الجزء والكلّ بين «الصلاة» بمعناها الشرعي و«الدعاء» أو الإطلاق والتقييد كما في «الحَجّ» على ما قيل إلى غير ذلك لا توجب بمجرّدها كونها ممّا يعتبر في صحّة استعمال اللفظ بلحاظها[1]، كما لا يخفى.

ودعوى أنّ هذه المعاني حيث كانت مجازاتٍ لغويةً [ف]كيف [يصحّ][2] استعمال

---

١. هذا هو الصواب، وفي الأصل: بلاحاظها.

٢. ما بين المعقوفين من التحرير الأوّل من التقريرات، ج ١، ص ٢٢٨.

ألفاظها فيها من غير مناسبة مدفوعةٌ بما عرفت سابقاً[1] من كفاية حسن الاستعمال وأُنسه للطبع في صحّته. كيف، وربما يصحّ بعض الاستعمالات التي ليس بحقيقةٍ ولا مجازٍ وليس ذلك [إلّا] لأُنسه بالطبع وعدم استهجانه عنده.

ولأجل ذلك ترى صحّة[2] الاستعمال في معنىً غلطاً على أنّ المناسبة ثابتة. ولا يلزم رعاية تمام المناسبة والملاءمة.

هذا [مع] أنّ عدم المناسبة المصحّحة للاستعمال لا يدلّ على عدمها في الواقع فلعلّه كانت بين المعنيين مناسبة لا ندركها، [و]مع أنّ الملاك وجود المناسبة عند المستعمِل لا عندنا، ومن صحّة استعماله كما في الآيات المتقدّمة نستكشف وجودها.

المقام الثاني

في ثبوت الحقيقة الشرعية في الخارج، فنقول:

إنّ من الإنصاف عدمَ ثبوت ما يصلح لإثبات ذلك بوجهٍ، ومدّعي القطع مجازف.

فإذن الإشكال غاية الإشكال [في] دعوى صيرورة الألفاظ موضوعة لهذه المعاني المستحدثة في زمن الشارع ـ سواء كان بوضعٍ منه (ص) أو تابعيه، عامّاً أو خاصّاً، أو بواسطة كثرة الاستعمال الموجبة لتعيّن اللفظ في معناه في ذلك الزمان بحيث صار المتبادر من هذه الألفاظ في زمن الشارع هذه المعاني ـ؛ لعدم الدليل على ذلك.

---

١. عرفت في ص ٢٤٥.

٢. كذا، والظاهر زيادتها.

ودعوى التبادر مردودة بوجود القرائن المقامية غالباً عند المخاطبين، وإلّا فالتبادر في عصرنا لا ينفع في إثبات ذلك؛ لمعلومية ثبوت الوضع التعيّني في عرف المتشرّعة. وعدم العلم بالعلاقة المصحّحة كما سمعت لا يوجب تعيّن الوضع؛ لأنّه أعمّ من عدمها واقعاً في نظر الشارع والمستعملين في الصدر الأوّل.

ومن هنا يمكن المنع عن الاشتراك اللفظي على تقدير الوضع؛ لإمكان النقل باستعمال اللفظ مع رعاية المناسبة كما هو المناط فيه، مضافاً إلى انفتاح باب احتمال عدم الاختراع وإن فرض قصور الآيات المستشهَد بها عن الإثبات؛ إذ لا يسع المجال للاستدلال بما ذكروه مع هذا الاحتمال.

لكن مع ما ذكرنا ليس من البعيد دعوى الوضع يقيناً تعيينياً بالاستعمال أو تعيّناً بكثرته في زمن الصادقين(ع) وما قبله، فصيرورة الألفاظ كذلك في عصر الأئمّة (ع) ممكن الإثبات.

ودعوى أنّ النزاع بلحاظ حال الخطابات الصادرة في كلام اللّه تعالى ورسوله (ص) ليُستكشف حالها، وأمّا وجودها في الأزمنة المتأخّرة عن عصر الشارع فليس متعلّقاً لغرض الأُصولي بالبحث عنه [مدفوعة] بأنّهم وإن أطلقوا النزاع في ثبوتها وعدمه إلّا أنّ الغرض وجودها في الأعصار التي يتعلّق بها غرض الأُصولي ويختلف بها حال استنباط الأحكام واستكشاف مراد المعصوم(ع).

فحاصل النزاع [راجع] إلى إثباتها ونفيها في أعصار المعصومين (ع) ليستكشف حال استعمالاتهم تلك الألفاظ في معانيها من حيث كونها مجازاتٍ عن معانيها اللُغوية أو حقائق بالوضع الجديد، فمرادهم من «الشارع» و«الاستعمال» المنتسب إليه مطلقُ المعصوم (ع) ومطلقُ الاستعمال الواقع في الكتاب أو السُنّة النبوية أو الوصوية.

ثمّ إنّ الثمرة في هذا النزاع حسب ما عرفت في مطاوي كلماتنا هي حمل الألفاظ الواردة المجرّدة عن القرينة على المعنى اللُغوي بناءً على القول بالنفي، وعلى المعنى الشرعي بناءً على القول بالإثبات؛ وذلك لأصالة الحقيقة في كلّ من المحتملين.

لكنّه وليُعلم أنّ الحمل على المعنى الشرعي بناءً على الثبوت ليس بمطلقٍ بل مقيّدٌ بصورة العلم بالتاريخ وتأخّر زمان الاستعمال عن زمان الوضع، ومع الجهل به لا يصحّ التعويل على مثل هذه الثمرة الغير المثمرة فلا يحمل اللفظ المجرّد عن القرينة على المعنى الشرعي حين الاستعمال ما لم يحرز التأخّر المزبور.

وبالجملة، بعد العلم بنقل هذه الألفاظ عن معانيها اللُغوية ولم يعلم بزمان الوضع مطلقاً تعييناً أو تعيّناً لمعانيها الحادثة ولا بتاريخ صدور الرواية المشتملة عليها لا مجال لإعمال الثمرة المزبورة، بل يلزم التوقّف في الحمل [على] أيٍّ من المعنيين ـ المنقول والمنقول إليه ـ والرجوع إلى الأُصول العملية عند الشكّ في الحكم حيث لا أصل يحرز واحد منهما. وأصالة تأخّر الاستعمال معارَضة بأصالة تأخّر الانتقال مع أنّها غير معمول بها إلّا على القول بالإثبات؛ إذ لا يترتّب عليها إلّا الأثر الغير الشرعي ـ أعني تأخّر الاستعمال فقط عن زمان الوضع.

اللّهمّ إلّا أن يراد بها غير الاستصحاب، وفيه أنّه ـ مع المعارضة المزبورة ـ ممّا لم يقم دليل على اعتبارها من بناء العقلاء؛ حيث لم يكن لهم بناء على تأخّر الاستعمال من الوضع.

ثمّ إنّه ممّا ذكرنا ظهر عدم الفرق في عدم التعويل على الثمرة المزبورة عند الجهل بالتاريخ بين الوضع التعييني والتعيّني الحاصل من الغلبة خلافاً لبعض

المحقّقين[١] حيث انحصر عدم تمامية الثمرة في صورة كون الوضع تعيّنياً؛ لعدم انضباط تاريخ الغلبة بخلاف تاريخ الوضع، فإنّ الظاهر ثبوته في أوّل زمان البعثة وتبليغ الأحكام.

وفيه [أنّه] إن أُريد بذلك بطلان أصل الثمرة ففيه أنّه على فرض تماميته لا ينتج بطلانها وإنّما ينتج قلّة الجدوى بها؛ لإمكان العلم بتاريخ الاستعمال من جهة ثبوت العلامة الوضعية بالغلبة ولو في الجملة سيّما في السُّنن الواردة بعد استقرار أمر[٢] الرسالة إلى زمان فوت[٣] النبيّ (ص).

ودعوى عدم إمكان العلم كذلك ولو في الجملة ممّا لا ينبغي صدورها عن جاهل فضلاً عن الأوحدي، مع أنّ حصول العلاقة الوضعية بالغلبة لا يقتضي مضيّ زمان كثير وسنين عديدة، بل لو وجدنا لفظاً مستعملاً بلا قرينة في المعنى بالعلاقة مرّةً أو مرّتين فلا محالة ينسبق إليه الذهن فكيف عن تكرّر[٤] ذلك في ضمن أيّام متمادية من أوّل البعثة إلى زمان الفوت، فحينئذٍ لا وجه للمناقشة في الثمرة من أجل الجهل بتاريخ الغلبة وتاريخ الاستعمال. اللّهمّ إلّا أن يُراد بذلك مجرّد عدم الجدوى لصيرورة هذه الثمرة ثمرةً في الجملة في خصوص ما ذكره.

وفيه أيضاً ـ مع فرض صحّته ـ يجري[٥] على تقدير كون الوضع تعيينياً[٦]؛ لأنّ

---

١. *هداية المسترشدين*، ج ١، ص ٤١٤.

٢. في الأصل: «بعد أمر» والظاهر زيادة كلمة «بعد».

٣. كذا، وهو الرائج على الألسن، لكنّ الصواب: «وفاة» وكذا المورد الآتي.

٤. هذا هو الصواب، وفي الأصل: تكور.

٥. العبارة مخدوشة وجاء في التحرير الأوّل من التقريرات، ج ١، ص ٢٣٣: «وعلى فرض التسليم يجري الإشكال أيضاً» وهذا هو الصحيح.

٦. هذا هو الصواب، وفي الأصل: تعينياً.

تاريخ التعيين[١] أيضاً غير معلوم ولم يدّع أحدٌ من المثبتين تاريخاً معيّناً له.

والدعوى[٢] المزبورة سابقاً لا يساعد عليها الوجدان أو البرهان[٣]؛ إذ من الجائز طروّ الوضع في أثناء البعثة لدى اشتداد الحاجة إلى التعيين عن المعاني الجديدة بكثرة سؤالات المسلمين، فيلزم على ذلك توقّف الحمل على المعنى المستحدث عند صورة الجهل بتاريخ الوضع أو السبق واللحوق.

نعم، الذي يصحّ القول به دعوى عدم ترتّب ثمرة مهمّة على هذا النزاع كي يؤول[٤] الأمر لدى الجهل بالتاريخ وصدور الرواية إلى الأُصول العملية لتشخيص المراد، مع أنّك قد دريت عدم تماميتها في حدّ نفسها بعدما كانت ما بأيدينا من الأخبار غيرَ خالية عن القرائن الدالّة على المراد، فلم يُرَ[٥] ثمرةٌ تترتّب على فرض إثباتها ونفيها، هذا.

فتحصّل ممّا ذكرنا كلّها أُمور:

أحدها أنّ دعوى ثبوت الحقيقة الشرعية في الألفاظ المتداولة كثيراً في لسان الشارع بأيّ وجهةٍ كانت ـ بالوضع أو بالغلبة في زمن المعصومين (ع) ـ أمرٌ ممكن غير مستحيل.

ثانيها أنّ إثبات هذا المعنى في زمان الشارع بعيد جدّاً؛ لعدم ثبوت دليل عليه بحيث يُثبت صيرورة هذه الألفاظ حقائقَ في معانيها المستحدَثة من غير حاجة

---

١. في الأصل: «التعين» وكتبت فوقها كلمة «التعيين» كما أثبتناها في المتن.

٢. هذا هو الصواب، وفي الأصل: دعوى.

٣. هذا هو الصواب، وفي الأصل: البراهان.

٤. هذا هو الصواب، وفي الأصل: يؤل.

٥. هذا هو الصواب، وفي الأصل: فلم يرى، ولا وجه لتغييره وتصحيحه بـ«فلم تُرَ»؛ لأنّ نائب الفاعل وهي «ثمرة» ليس بمؤنّث حقيقي وإن كان تأنيث الفعل أولى.

إلى نصب القرينة العامّة أو الخاصّة.

وثالثها أنّ مدّعيَ الإثبات في زمن الصادقين (ع) غير مجازف، والآثار معه تكون مرتّبة.

ورابعها أنّ النزاع مبنيّ على القول بعدم كونها حقائق لغوية بل هي مخترعة من الشارع وأمّا على القول بعدم التغاير وكونها معانٍ[1] لغوية، لا مخترعات شرعية فكلّها حينئذٍ معانٍ ثابتة في الشرائع السابقة ويكون اللفظ موضوعاً بإزاء معنى عامّ. غاية الأمر أنّ الاختلاف ناشٍ من قِبل محقِّقات ذلك المعنى العامّ، ففي الشريعة السابقة كان المحقِّق له مشتملاً على عدّة أجزاء تركيبية كذائية، وفي شرعنا يكون بنهجٍ آخر، والاختلافُ من جهة المحقِّق لا يصير منشأً للاختلاف في أصل الهيئة.

وخامسها أنّ منشأ تعيين هذه الألفاظ أو تعيّنها لهذه المعاني لم [يكن] إلّا الاستعمال الصحيح الذي يكون ملاكه استحسان الطبع السليم ـ سواء كان الاستعمال حقيقياً أم مجازياً أو غيرهما ـ كما عرفت[2] في استعمال اللفظ في اللفظ باعتبار نوعه أو صنفه أو نفسه.

وإن أبيت إلّا عن وجود المناسبة فيقال: إنّ من المعلوم تحقّقها بين المعنيين ولو لم يكن بحدّ العلائق المصحّحة للاستعمال مجازاً.

سلّمنا، ولكنّ المعتبر وجودها لدى المستعمِل لا عند السامع، وعدمُ وجداننا مناسبةً مصحّحةً بل عدم إخطارها في الذهن لا يدلّ على عدم وجودها مطلقاً ولو عند المستعمِل، كما لا يخفى.

---

١. هذا هو الصواب، وفي الأصل: «معاني»، وكذا المورد الآتي.

٢. عرفت في ص ٢٤٩ ـ ٢٥٠.

الأمر التاسع
في [أنّ] ألفاظ العبادات هل هي موضوعة للمعاني الصحيحة أو الأعمّ منها ومن الفاسد؟

في أنّ ألفاظ العبادات موضوعة للصحيح أو الأعمّ

وقبل إقامة الحجّة لابدّ من تقديم أُمور يتّضح بها المدّعى:

الأوّل

لا إشكال ولا خلاف في جريان النزاع على القول بثبوت الحقيقة الشرعية، وهل يجري على القول بالعدم أيضاً أو لا؟ وجهان أوجههما الأوّل، [و]للآخرين ظاهرُ العناوين[1]؛ فإنّ تعبيرهم بالأسامي شاهد قويّ على ذلك حيث إنّ الأعمّ حقيقة في المسمّى وضعاً بحكم التبادر وصحّة السلب عن المجازات المحفوفة بالقرائن، فعلى القول بعدم ثبوت الحقيقة الشرعية لم يكن للماهيات المخترعة لفظ موضوع حتّى يُبحث في تعيين الموضوع له، على أنّ أدلّة الطرفين من التبادر وصحّة الحمل والتقسيم إلى غير ذلك من علائم الوضع ظاهرة في ابتناء النزاع على [ثبوت] الوضع [في المسألة السابقة][2].

وفيه أنّ الظهور المزبور كظهور أدلّة الطرفين أقصى ما يدلّ عليه وقوع النزاع من القائلين بثبوت الحقيقة الشرعية، وأين هذا من كونه متفرّعاً على القول

---

١. قد سبق في ج ١، هامش ص ٢٣٥ أنّ الأولى: «واستظهر الوجه الآخر من ظاهر العناوين». راجع *مطارح الأنظار*، ج ١، ص ٣١.

٢. ما بين المعاقيف من التحرير الأوّل راجع ج ١، ص ٢٣٥.

بالثبوت؟! ومتابعة غيرهم ممّن لا يقول به جرياً على ما هو المعنون في كلماتهم.

في تصوير النزاع على القول بعدم ثبوت الحقيقة الشرعية

فإذن تصوير النزاع على القول بعدم ثبوت الحقيقة الشرعية على أحد وجوه:

[١] منها عدم اختصاص محلّ النزاع بوضع الشارع، بل يأتي في الوضع مطلقاً ولو كان من المتشرّعة، بمعنى أنّ المراد بالبحث هو تشخيص الموضوع له للحقائق الشرعية ولو كان الوضع فيها حاصلاً بعد زمان الشارع وفي زمان المتشرّعة فيُنازع ـ بناءً عليه ـ في أنّها موضوعة للصحيح أو الأعمّ منه والفاسد؟

[٢] ومنها أنّ هذه الألفاظ بعد تسليم كونها حقائق لغوية وكانت مستعمَلة أيضاً في لسان الشارع في تلك المعاني لكنّ الشارع قد جعل لها أجزاءً وشروطاً، ولا إشكال في أنّ المراد في موارد استعمال هذه الألفاظ لم يكن معانيها اللُغوية فقط بواسطة قرينة عامّة منضبطة في جميع موارد استعمالات الشارع فيكون من قبيل تعدّد الدالّ والمدلول، فاللفظ دالّ على معناه اللغوي والقرينة قائمة على إرادة الأجزاء والشرائط فيقع النزاع في أنّ المراد من اللفظ حين انضمام القرائن إليه المعنى اللغوي مع جميع الأجزاء والشرائط أو هما في الجملة؟ فالأوّل مختار الصحيحي والثاني مختار الأعمّي.

[٣] ومنها أنّ الأصل في هذه الألفاظ المستعملة في كلام الشارع في معانيها المخترعة مجازاً من أجل المناسبة الملحوظة بين المعاني الحقيقية والمجازية هل هو الصحيح أو الأعمّ منه ومن الفاسد؟

وبعبارةٍ أُخرى، هل الشارع المستعمِل لهذه الألفاظ في غير ما وُضعت لها لاحظ حين الاستعمال في خلاف معانيها ابتداءً خصوصَ الصحيح ـ أعني التامّ الأجزاء والشرائط ـ واعتبر العلاقة بينه وبين المعنى اللغوي، فلو أراد استعمالها

في «الأعمّ» لاحظ المناسبة بين المعنيين المجازيين كما لو لم يكن في البين معنى لغوي مراد في كلامه، أو لا بل لاحظ العلاقة واعتبر المناسبة بين الأعمّ والمعاني الأصلية اللُغوية؟ فإذن النزاع في تعيين أصل استعمالات الشارع وأنّ بناءه في ما علمنا بعدم إرادته المعنى اللغوي على إرادة أيٍّ من المعنيين؟ ليكون ذلك قرينةً معيّنةً على إرادته فيُحمل اللفظ المجرّد من القرينة على مراده من غير احتياج إلى ما يعيّن به خصوص الصحيح أو الأعمّ؛ لأنّ بناءه قرينة تامّة[1] على تعيين أحدهما مع عدم قرينة معيّنة للمعنى الآخر، فتركُ الشارع القرينة الخاصّة اكتفاءً منه لدى الاستعمال بالقرينة العامّة، وهي بناؤه على إرادة واحد من «الصحيح أو الأعمّ» فينزّل كلامه عليه مع القرينة الصارفة وهي عدم إرادة المعنى اللغوي في استعمالاته.

فلو ورد في لسان الشارع لفظ[2] مقرون بالصارف عمّا هو ظاهر فيه لولاه، حُمِل اللفظ بمقتضى الأصل على «الصحيح» مثلاً إلّا [في] ما قامت قرينة على إرادة خصوص الفاسد أو الأعمّ نظيرَ حمل اللفظ على المعنى الموضوع له ما لم يقم قرينة على إرادة المجاز؛ لأنّ البناء المذكور يعطي الظهور للّفظ في «الصحيح» مع القرينة الصارفة فيكون حاله حالَ اللفظ في ظهوره في المعنى الحقيقي وعدم العدول عنه ما لم يكن هناك صارف يقتضيه، أو على «الأعمّ» منه ومن الفاسد ليكون الأمر بالعكس فيحتاج إرادة الخاصّ إلى المعيِّن المخصوص، فكان هذا البناء من الشارع المستظهَر من استقراء كلماته ومجاري استعمالاته دليلاً قطعياً

---

١. كذا، والصواب ظاهراً: «عامّة» بقرينة قوله في ما بعد: «بالقرينة العامّة».

٢. هذا هو الصواب، وفي الأصل: لفظه.

على أنّ مراده من إطلاقاته في خطاباته هو المعنى الأعمّ لا غير بحيث لو أراد غيره لكان عليه نصب القرينة فهو قرينة عامّة حالية معيّنة للـ«أعمّ» بعدما كان علمنا أنّه متى لم يُرد المعنى الحقيقي فقد أراده[1].

ولكن نازعوا في المراد وما عيّنه الشارع في استعمالاته من المعنى الصحيح أو الأعمّ بمعونة قرينة معيّنة لأحدهما، فهذه المعاني المتداولة في لسان الشارع بعدما كانت معانيَ مجازيةً تفتقر عند إرادتها إلى إقامة قرينة صارفة ومعيّنة، ويكفي في الصرف عدم إرادة المعنى اللغوي وفي التعيين عادة الشارع وبناؤه الناهض بإحراز دأبه وديدنه وإن ادّعى الصحيحي بناءَ الشارع على إرادة «الصحيح» في قِبال دعوى الأعمّي، فالنزاع بينهما في القرينة المعيّنة من إرادة الشارع وبنائه وأنّها ناهضة على خصوص «الصحيح» لولا إرادة الأعمّ ونصب القرينة عليه، أو «الأعمّ» عند إرادته وعدم نصب القرينة على الصحيح بحيث لو أراد المعنى الصحيح لكان عليه لحاظ المناسبة بين المعنيين ثمّ نصب القرينة المعيّنة عليه، كما أنّه كذلك عند إرادة الصحيح.

ودعوى أنّ لازم ذلك سبك المجاز عن المجاز الذي لا يصحّ تنزيل كلمات الشارع بعد ابتنائه على الفصاحة والبلاغة عليه مدفوعةٌ بعدم لزوم ذلك وإن قلنا باعتبار المناسبة بين المعنى الصحيح والأعمّ؛ لأنّ كلّاً من المعنيين مجاز في عرض الآخر منسبك عن المعنى الحقيقي من غير ترتّب في التجوّز.

وعليه لابدّ في إرادة أحدهما من اللفظ إلى قرينةٍ صارفة عن المعنى الحقيقي وقرينةٍ حالية أو مقالية لخصوص تعيين أحد المعنيين من «الصحيح» و«الأعمّ»

---

١. أي أراد الأعمّ.

كما هو الحال في سائر المجازات على خلاف الاشتراك.

نعم، في المقام لو لم تقم قرينة على إرادة أحدهما خاصّةً كان المراد من اللفظ المعنى الآخر وليس هذا خروجاً عن قانون أخذ المجاز في الإطلاقات والمحاورات؛ لافتقاره إلى قرينة معيّنة وراء القرينة الصارفة عن المعنى الحقيقي؛ لكفاية القرينة العامّة وهي كون اللفظ متى استُعمل في لسان الشارع فقد أُريد منه على طبق قانون المجاز خصوص الصحيح من المعنى المجازي دون[1] الأعمّ [مع القرينة] في إفادة التعيين وظهور اللفظ حين[2] انصرافه عمّا يقتضيه الظهور الوضعي في المعنى المجازي كظهور كلّ لفظ مع القرينة الصارفة عن المعنى الحقيقي في المعنى المجازي مع وفائها بالتعيين، وفي ما لا تفي يحتاج المتكلّم إلى نصب قرينة أُخرى ليست في المقام على خصوص أحد المعنيين عند عدم إرادته الآخر، فافهم جدّاً.

فإنّه ينبغي تحرير محلّ النزاع ـ بناءً على عدم ثبوت الحقيقة الشرعية ـ بمثل ما حرّرناه، لا على ما ذهب إليه الجلّ من الأساطين[3] في تحريره بما ملؤوا الطوامير بحيث لا يرجع إلى محصّل أصلاً؛ وذلك لأنّ من جملتها الوجهَ الأوّل من الوجوه الثلاثة المذكورة، ومن المعلوم أنّه لا يرجع إلى معنى مقصود؛ لعدم ترتّب الثمرة المذكورة في البحث عليه حيث إنّ الغرض من هذا النزاع استكشاف حال خصوص تلك الألفاظ في لسان الشارع ولو تغليباً وتوسعةً له بالنسبة إلى حال الأئمّة لا مطلقاً كما لا يخفى.

---

١. كذا، وفي التحرير الأوّل، ج ١، ٢٣٩: «أو»، وهو الصواب.

٢. في الأصل: «ح» وهو رمز إلى «حينئذٍ» لكنّ المناسب ما أثبتناه في المتن.

٣. كميرزا أبي القاسم القمي في *القوانين* (ط الحجري)، ص ٤٠.

اللّهمّ إلّا أن يقال: إنّ عرفهم يكون ميزاناً لعرف الشارع وخلفائه نظراً إلى أنّ الثابت عند المتشرّعة هو الذي وصل إليهم من الشارع موروثاً ومحفوظاً في أيدي تابعيه الواصل من كلّ مرتبة سابقة إلى لاحقها.

ثمّ إنّه لا يخفى أنّ هذا الوجه بعد وضوحه ثبوتاً لا طريق إليه إثباتاً. واستعمالات الشارع المستقرأة غير مجدية بعد عدم استفادة أصل كلّي منها؛ لاختلافها بحيث لا يُدرى اختصاصها بالمعنى الصحيح وأنّ بناءه عليه ليكون هذا قرينة معيّنة موجبة[1] لظهور مراده لدى الشكّ فيه كما لا يخفى لمن راجع الأخبار فيرى أنّ الألفاظ كما استُعملت في الصحيح كذلك استُعملت في الفاسد من دون اختصاص له بالأوّل، فإثبات عادة الشارع ممّا لا طريق إليه في محاوراته بالنسبة إلى الصحيح والأعمّ.

على أنّه لو فرض إثباته بطريقٍ كان قليل الجدوى؛ لانحصار حمل اللفظ على ما قام الطريق على ثبوت البناء فيه من «الصحيح أو الأعمّ» على ما لو علم تاريخ الاستعمال وتأخّره عن تحقّق البناء، وإلّا فلا مُعيِّن لحمل اللفظ على خصوص أحدهما؛ لأنّه البناء، والمفروض عدم إحرازه فيكون اللفظ مع القرينة الصارفة مجملاً بالنسبة إلى إرادة خصوص أحد المجازين.

تصوير النزاع على مذهب الباقلاني

هذا بناءً على ثبوت الاختراع، وأمّا على عدمه كما هو مذهب الباقلاني[2]

---

١. هذا هو الصواب، وفي الأصل: الموجبة.

٢. نسب إليه ابنُ الحاجب والعضدي كما في شرح العضدي على *مختصر الأُصول*، ج ١، ص ٥١ ـ ٥٢.

وترجم له ابن خلّكان في *وفيات الأعيان*، ج ٤، ص ٢٦٩ ـ ٢٧٠ بقوله: القاضي أبو بكر محمّد ⇦

فالنزاع محرّر في تأسيس القاعدة في المراد؛ لأنّ لفظ العبادة وإن كان باقياً على معناه اللغوي كالدّعاء في «الصلاة» على معنى[١] أنّ الاستعمال إنّما وقع فيه؛ لأنّ المفروض عدم اختراع ماهية جديدة يُستعمل اللفظ فيها، إلّا أنّ موارد الاستعمال مقرونة بالقرينة العامّة، على أنّ الشارع لم يُرد المعنى اللغوي من اللفظ وحده بل رامَ معه أُموراً[٢] أُخَر من الأجزاء والشرائط في الجملة بما لا يرجع إلى الاختلاف في الماهية وإن لم يُردها من اللفظ؛ لأنّ المراد منه هو المعنى اللغوي وحده لكن أرادها في مورده لا على وجه الاستعمال، بل الاستعمال إنّما تحقّق بالنسبة إلى معناه فقط لكن قامت القرينة على اعتبار هذه الأُمور مع المعنى اللغوي على نهج تعدّد الدالّ والمدلول لا نفس المعنى فقط، فإذا فرضنا وجود قرينة عامّة كذلك منضبطة في جميع موارد استعمالات الشارع دالّة على اعتبار أُمور أُخر من الأجزاء والشروط فيُنازع في أنّ مراد الشارع في غالب استعمالاته هو جميع الأجزاء والشرائط المطابق للمأمور به أو لا بل هما في الجملة؟ بحيث لو شككنا

⇦بن الطيب بن محمّد المعروف بالباقلاني البصري المتكلّم المشهور. كان على مذهب الشيخ أبي الحسن الأشعري ومؤيّداً اعتقاده وناصراً طريقته، وسكن بغداد، وصنّف التصانيف الكثيرة المشهورة في علم الكلام وغيره وتوفّي سنة (٤٠٣) ببغداد.

والباقلاني بفتح الباء الموحّدة وبعد الألف قاف مكسورة ثمّ لام ألف وبعدها نون، هذه النسبة إلى الباقلي وبيعه، وفيه لغتان مَن شدّد اللام قصّر الألف ومَن خفّفها مدّ الألف فقال باقلاء، وهذه النسبة شاذّة لأجل زيادة النون فيها، وهو نظير قولهم في النسبة إلى صنعاء صنعاني وإلى بهراء بهراني، وقد أنكر الحريري في كتاب *درّة الغوّاص* هذه الشبهة وقال: مَن قصر الباقلاني قال في النسبة إليه باقلي، ومن مدّ قال في النسب إليه باقلاوي وباقلائي، ولا يقاس على صنعاء وبهراء؛ لأنّ ذلك شاذّ لا يعاج إليه، والسمعاني ما أنكر النسبة الأُولى.

١. كذا، والأولى: «يعني» بدلاً من «على معنى».

٢. هذا هو الصواب، وفي الأصل: امور.

في اعتبار شيء زائد لا يصحّ الرجوع إلى البراءة بناءً على الأوّل بخلافه على الثاني، فللصحيحي أن يدّعي حينئذٍ أنّ القرينة العامّة قائمة على إرادة التامّ بحسب الأجزاء والشرائط فيحتاج في إرادة غيره إلى البيان وإعلام[١].

لكن فيه ما في سابقه من فقد الطريق على إثبات ما يدّعيه كلّ منهما[٢]؛ إذ ليس في استعمالات الشارع قرينة أُخرى مضبوطة دالّة على إرادة جميع الأجزاء والشرائط أو هما [في الجملة] ليكون[٣] إرادة غيره محتاجة إلى نصب قرينة أُخرى دالّة على إرادة خلاف ما يقتضيه القرينة المضبوطة.

وعلى أيّ حالٍ فالمهمّ إثبات عدم ابتناء النزاع على ثبوت الحقيقة الشرعية بحسب مرحلة التصوير لا في مقام الوقوع والتحرير[٤]، ولذا ليس في كلام الطرفين ما يُشعر بعمومه لما ذكرنا في تمشّي الخلاف مع عدم ثبوت الحقيقة الشرعية. نعم، بعض ثمرات المسألة يجري مع الوجه الأوّل.

الثاني

الأمر الثاني* في بيان المراد من الصحيح

إنّ المراد من «الصحيح» المقابل للفاسد هو معناه[٥] العرفي ـ أعني التمامية المعبّر عنها بالفارسي[٦] بـ«درست» ـ في جميع موارد استعمالاته.

---

١. كذا، والأولى: الإعلام.
٢. هذا هو الصواب، وفي الأصل: منها.
٣. كذا، والأولى: لتكون.
٤. هذا هو الصواب، وفي الأصل: التحوير.
* هذا هو الصواب، وفي الأصل: «الأوّل».
٥. هذا هو الصواب، وفي الأصل: المعناه.
٦. كذا، ولعلّ الأولى: بالفارسية.

وربما يُتوهّم أنّ للـ«صحّة» المقابلة للفساد في ما أُريد منها بحسب اصطلاح الفقهاء معنىً ـ وهو سقوط القضاء والإعادة ـ، وبحسب اصطلاح المتكلّمين معنىً آخر ـ وهو موافقة الشريعة ـ، وهو توهّم فاسد ناشٍ عن الاغترار بالتعبير في مقام الشرح والتفسير؛ إذ هي عند الكلّ عبارة عن معنى واحد ومفهوم فارد تُستعمل فيه في جميع الموارد.

نعم، الأثر المرغوب منها يختلف باختلاف الأنظار؛ فإنّ المهمّ لدى الفقيه هو سقوط القضاء والإعادة، وعند المتكلِّم حصول الامتثال والإطاعة، واختلاف الآثار بحسب الأنظار لا يوجب الاختلاف في معنى «الصحّة». وتفسيرُه بالأثر المهمّ من باب تفسير الشيء بلازمه دون معناه وحقيقته؛ إذ منه موافقة الأمر أو الطلب أو إسقاط القضاء، وليس شيء منها معنى للصحّة؛ لأنّه ـ بعدما يستلزم القِران[1] بينها وبين هذه المذكورات ـ المعلوم عدم[2] اعتبار موافقة الأمر أو إسقاط القضاء في مفهوم «الصلاة»، وهو مستلزم لتوقّف الموضوع على حكمه المتوقّف عليه؛ إذ الأمرُ ـ وهو الطلب ـ أو الإسقاطُ حكمٌ من[3] أحكام الصلاة ومتفرّع[4] عليها، فلو اعتبر فيها لزم المحذور، واستحالته بديهي.

ويشهد لذلك وقوعهم في حيص وبيص من جهة اعتبارهم النيّة ـ وهي قصد الإطاعة التي هي عبارة عن إتيان المأمور به بداعي الأمر شطراً أو شرطاً ـ في

---

١. كذا والصواب ظاهراً: «الترادف» وكما يقتضيه سياق كلام المقرّر هو المراد ظاهراً من «القِران» وعلى هذا يكون مقصود المؤلّف ما يلي: بعد ما يستلزم الترادف بينها وبين هذه المذكورات وهو بعيد.

٢. في الأصل: «عدمه» ثمّ غُيّرت بـ«عدم له» والصحيح ما أثبتناه، ولا يخفى ركاكة العبارة.

٣. هذا هو الصواب، وفي الأصل: في.

٤. في الأصل: «متنوع»، وهو تصحيف.

ماهية «الصلاة» حتّى آلَ أمرهم إلى جعل الأوامر المتعلّقة بها في ظاهر الخطابات صوريةً على ما سيأتي[١] تحقيق القول فيه إن شاء اللّه تعالى.

وبالجملة، اعتبار موافقة الأمر المتعلّق بالصلاة في مفهومها يستلزم الدور ـأعني توقّف الحكم على الموضوع المتوقِّف عليه. والتفصّي عن ذلك بتجريد «الصلاة» عن الطلب حين تعلّق الأمر بها يوجب التزام الصحيحي باستعمالها في نحو قوله تعالى: ﴿أَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾[٢] في خصوص الفاسد، ومثله آية الزكاة والحجّ وغيرها ممّا اشتملت على الأمر بالعبادة، وأيّ صحيحيّ يلتزم بذلك؟! بل الظاهر أنّه ممّا ينكره الفريقان؛ لأنّ الأعمّيين[٣] مصرّحون[٤] بأنّ المراد منها في سياق الخطابات هو الصحيح ولو بمعونة أمر خارجي غير اللفظ.

فتحصّل ممّا ذكرنا أنّ اعتبار الطلب في مفهوم «الصلاة» يوجب إمّا استعمالها في خصوص الفاسد أو توقّف الموضوع على الحكم المتوقِّف عليه، ومن الضرورة بطلان كِلا اللازمين.

أمّا الملازمة فلأنّه لمّا كان من حدود الموضوع وقيوده المعتبرة[٥] فيه فلا محالة يكون مقدّماً عليه؛ لتوقّف الموضوع المركّب على أجزائه طبعاً.

وأمّا فساد اللازم فلما قلنا: إنّ الطلب لمّا كان من أحكام الصلاة ومتفرّعاً عليها لا يكاد يؤخذ في موضوعها قيداً؛ لأنّ اعتباره كذلك يوجب تقدّمه على نفسه؛

---

١. لم يشتمل هذا التحرير على مبحث الأوامر. نعم، يشتمل التحرير السابق عليه، فانظر ج ٢، ص ٥٧ وما بعدها.

٢. البقرة (٢): ٤٣.

٣. هذا هو الصواب، وفي الأصل: الأعمّيون.

٤. هذا هو الصواب، وفي الأصل: معوجون.

٥. هذا هو الصواب، وفي الأصل: المعتبر.

لتقدّم الموضوع بحدوده على المحمول طبعاً فعند ذلك يلزم تجريد المفهوم عن قيد الطلب دفعاً للمحذور باستعماله في سائر أجزائه، ومعه يلزم محذور آخر ـ أعني استعماله في الخطابات الشرعية في خصوص الفاسد ـ وهذا ممّا لم يقل به أحد حتّى الأعمّي؛ لتصريحهم بأنّ المراد الجدّي من المفهوم هو الصحيح منه، لا الأعمّ فضلاً عن الفاسد.

غاية الأمر هو الاختلاف بحسب اللفظ ومقام الإطلاق وأنّ الإرادة الاستعمالية متعلّقة بخصوص الصحيح أو الأعمّ.

ودعوى لزوم المحذور على أيّ حالٍ بناءً على اعتبار النيّة في المأمور به مدفوعة:

أوّلاً بكفاية إيجاد الصلاة صحيحةً لا بداعي الأمر بل بداعي كونها محبوبةً للمولى؛ للعلم بكونها راجحة ذاتاً كما دلّ عليه قوله: **الصلاة قربان كلّ تقيّ ونقيّ**[1].

ثانياً أنّ النيّة بمعنى موافقة الأمر ليست مأخوذة في ماهية العبادات، بل هي من مراتب الإطاعة الحاكم بها العقل في موضوع حكم الشرع فهو متأخّر عن حكمه بالضرورة، فكيف يمكن أخذه في الموضوع الشرعي؟! فلا يُعتبر النيّة فيها بل المعتبر حينئذٍ نفس الأجزاء والشرائط المأمور بها شرعاً من غير أن يلاحظ فيها قصد التقرّب أصلاً، كما لا يخفى.

الأمر الثالث

لا يخفى أنّ «الصحّة» بالمعنى المزبور ليس أمراً مضبوطاً في العبادة بحيث يقال عليها: إنّها صحيحة بقولٍ مطلق بل تختلف بحسب اختلاف الأحوال

---

١. سبق الحديث وتخريجه في ج ١، ص ٢٤٣ ونصّ الحديث من دون كلمة «ونقيّ».

والأشخاص، فهي و«الفساد» من الأُمور الإضافية بمعنى أنّ فساد كلّ شيء يُنسب إلى صحيحه في الجهة التي اعتُبرت فيها دون غيرها، مثلاً صلاة المسافر على النهج المعتبر صحيحة منه[١] ففاسدها ينبغي أن يُنسب إليها في خصوص تلك الجهة، فالعبادة الواحدة إن لوحظ صدورها من شخصٍ وفي حالٍ، كانت صحيحةً وإن لوحظ من شخصٍ آخر وفي حالٍ أُخرى، كانت فاسدة؛ لبداهة دخل الأحوال من الصحّة والمرض والحضر والسفر وغيرها من الأحوال المضبوطة المبيّنة أحكامها في الفقه على اختلافها واختلاف آثارها والأشخاص بالذكورة والأُنوثية في الصحّة والفساد، فربما كانت تمامية الصلاة في نقصانها، ونقصانها في تماميتها كوظيفة[٢] المسافر بالنسبة إلى الحاضر، ومثله[٣] الحال في ذوي الأعذار كصلاة المضطجع والمستلقي والمُكرَه والمضطرّ بالنسبة إلى غيرها.

وبالجملة يختلف الصحيح باختلاف الأشخاص والأحوال، مع أنّها مع هذه تتّصف بالصحّة كما أنّها تتّصف أيضاً بالفساد مع فَقْدها لما اعتُبر فيها حين صحّتها.

في تصوير الجامع

ومن هنا لابدّ للصحيحي من تصوّر «الجامع» بين الأفراد المختلفة للصلاة بحسب الأجزاء والشرائط والأفعال والأذكار والحركات بعد اتّفاقها في الصحّة وتأثيرها في الأثر المرغوب منها [الذي] يكون هو الموضوع له أو المستعمَل فيه كي بسببه ولحاظه يُتصوّر النزاع بين الطائفتين، وإلّا فلابدّ من الالتزام بأوضاعٍ متعدّدة على تعدّد الصلاة صحّةً وفساداً.

---

١. أي من المسافر.

٢. هذا هو الصواب، وفي الأصل ظاهراً: الوضعية.

٣. هذا هو الصواب، وفي الأصل: مثل.

وعليه لا يكاد يُعقل أن يكون للأُمور المتباينة أثر واحد؛ لوضوح لزوم السنخية بين العلّة والمعلول وإلّا لأثّر كلّ شيء في كلّ شيء، ولا يُعقل أن يكون للشيء الواحد سنخية وملاءمة مع المتباينة بما هي متباينة، كما لا يُعقل أن يكون للشيء الواحد بما هو واحد أثران متباينان؛ لأنّ «الواحد لا يصدر منه إلّا الواحد»، [ف]إذا كان الفرض ترتّبَ أثر واحد عليها استُكشف إنّاً أنّ المؤثّر ليست تلك الأُمور بخصوصيتها المتفاوتة الموجبة لتباينها بل لوجودٍ جامعٍ بينها هو المؤثّر حقيقةً وإن لم نعرفه بكنهه وحقيقته لكن نعرفه بوجهه، والمعرفة بالوجه وجهٌ من وجوه المعرفة التي عُرّفت «الصلاة» به في كلام الشارع بقوله عزّ من قائل: ﴿إِنَّ[1] الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنْ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ﴾[2-3] وأنّها معراج المؤمن[4]، وعمود الدين[5]، وميزان الأعمال[6]، وقربان كلّ تقيّ[7] إلى غير ذلك من الآثار المرغوبة التي وقع تعبيراً[8] لذلك الجامع المنبسط في تمام موارد تحقّقه.

ولا يقدح فيه الاختلاف الفاحش بين مصاديقه؛ لنشوه عن خصوصيات

---

١. لم ترد في الأصل.

٢. العنكبوت (٢٩): ٤٥.

٣. وبعدها في الأصل: «وأنّها تنهى من الفحشاء والمنكر» والظاهر زيادتها.

٤. سبق الحديث وتخريجه في ج ١، ص ٢٤٦.

٥. سبق الحديث وتخريجه في ج ١، ص ٢٤٦.

٦. *الكافي*، ج ٣، ص ٢٦٧، ح ١٣؛ *كتاب من لا يحضره الفقيه*، ج ١، ص ٢٠٧، ح ٦٢٢؛ *معاني الأخبار*، ص ٢٨٣؛ *دعائم الاسلام*، ج ١، ص ١٣٦؛ *وسائل الشيعة*، ج ٤، ص ٣٣، باب ٨، ح ٨ ورواه من العامّة البيهقي في *شعب الايمان*، ج ٣، ص ١٤٧، ح ٣١٥١ وعنه في بعض مصادرهم، وفي هذه المصادر: «الصلاة ميزانٌ».

٧. سبق الحديث وتخريجه في ج ١، ص ٢٤٣.

٨. كذا، والصواب: وقعت تعابير.

الأفراد دون المعنى، وليس الجامع بما هو بسيط مسبّباً عن أفراده المركّبة من الأجزاء والشرائط كـ«الطهارة»[١] بالنسبة إلى أسبابها من الوضوء والغسل والتيمّم بناءً على أنّ الأمر تعلّق بـ«الطهارة» التي هي حالة نورية قائمة بالنفس تكون مسبَّبةً عن أُمور مركّبة، وإنّما الجامع عنوان منتزَع من خصوصيات مصاديقه هو ملاك تأثيرها في الأمر الوَحداني.

فظهر ممّا ذكرنا فساد ما قد يورد من أنّ الجامع إن كان مركّباً احتاج إلى جامع آخر؛ لأنّه يختلف أيضاً صحّةً وفساداً، فلابدّ أن ينتهي إلى جامع بسيط وإلّا لزم التسلسل وهو إمّا «المطلوب» أو ملزوم مساوٍ[٢] له وهو يستلزم ترادفَ «الصلاة» و«المطلوب»، وأخذَ ما يأتي من قِبل الطلب في متعلَّقه وهو ممتنع.

وجه الظهور هو أنّ «الصلاة» موضوعة[٣] بوضعٍ عامّ لمعنى بسيط عامّ لا تركّب فيه بل التركّب في مصاديقها الخارجية، ويعبّر عن ذاك المعنى تارةً بـ«الناهية عن الفحشاء» وأُخرى بـ«معراج المؤمن» إلى غير ذلك من اللوازم البسيطة الوَحدانية على وحدة ملزومها المؤثّر فيها؛ لامتناع اجتماع أزيد من مؤثّر واحد على أثرٍ كذلك، فبعدما كانت هذه الآثار لوازمَ للمأمور به الخارجي المختلف حسب اختلاف الأشخاص والأحوال التي لا دخل لها في ماهية العبادة كمّاً وكيفاً يُستكشف عن وجود قَدرٍ مشتركٍ سارٍ فيها المنطبِق[٤] عليها انطباقَ الكلّي على

---

١. هذا هو الصواب، وفي الأصل: لا الطهارة.

٢. هذا هو الصواب، وفي الأصل: مساوي.

٣. في الأصل: «موضوع» ثمّ شطب عليها وكتب المقرّر نفسه ظاهراً بقلمه الشريف في هامشه: «وجه الظهور هو أنّ الصلاة موضوعة».

٤. كذا، والصواب ظاهراً: منطبق.

أفراده، وهو وإن لم نعلمه بالحقيقة لكن يمكن الوصول إليه بوجهه فيُعبّر عنه بلوازمه وآثاره وهي «الناهية عن الفحشاء» لا ملزومِ الطلب أو المطلوبِ الشرعي؛ لأنّ اعتبار «الطلب» في مدلول اللفظ مستلزم للدور أو تجريد لفظ عن «الطلب» مع لزوم الترادف بينها وبين «الطلب»، وهو بديهي البطلان.

نعم، قد يشكل على المقام بأنّ الالتزام بهذا القدر الجامع لمّا كان مفهوماً مبيّناً [و]أُخذ عنواناً في حيّز الخطابات المتعلّقة به يوجب القول بالاحتياط عند الشكّ في الشرطية والجزئية، مع أنّه خلاف الجمل[1]؛ حيث إنّ المقرّر في محلّه أنّ الأصل فيها عند الأكثر ـ وهم الصحيحيون ـ البراءة[2].

وبعبارةٍ أُخرى، لازم ما ذُكر هو الاحتياط؛ لدوران الأمر حينئذٍ بين الأقلّ والأكثر المحصِّل لعنوان المأمور به، وليس[3] هو الأفعال الخارجية من التكبيرة والقراءة والركوع والسجود حتّى[4] يُدّعى عدم معلومية الزائد عنها فيُرجع إلى

---

١. كذا، ولعلّه تصحيف: «الجلّ».

٢. يأتي تنقيحه في ص ٣٦٥.

٣. أي ليس المأمور به.

٤. بعدها في الأصل: «يقال بالبراءة بعد دعوى عدم معلومية عنوانها وإن صدق عليها «الصلاة» صدقاً صورياً؛ لعدم إحراز كونها صلاةً والصدق إنّما يعتبر إذا كانت الأجزاء عبارة أُخرى [عنها] فبعد تعلّق الأمر بها وعدم تبيّن مفهومها تحمل على نفس الأفعال من التكبيرة والقراءة والركوع والسجود وعنده يصحّ الرجوع إلى البراءة لدى الشكّ المزبور؛ لعدم رجوع الشكّ إلى وجود المحصّل وعدمه؛ لأنّ المكلّف لم يعلم المراد من الأمر غير إتيانه لأجزاء وشروط لا يجمعها عنوان أصلاً فبعد التحصيل لعدّة أُمور منها علماً أو ظنّاً معتبراً كان له الاقتصار عليها بعد العجز عن تحصيل العلم أو الظنّ بالجزء المشكوك اتّكالاً على قبح مواخذة الجاهل، وهذا بخلاف ما لو علم منه ذلك كالمقام حيث إنّ من المعلوم تعلّق الأمر ⇦

البراءة في الزائد ولا يكون شكّاً في المحصّل؛ إذ لم يُعلم المراد من الأمر غير الإتيان لعدّة أجزاء وشروط لا يجمعها عنوان أصلاً وإن صدق عليها «الصلاة» صدقاً صورياً؛ لعدم إحراز كونها صلاةً، والصدق إنّما يُعتبر إذا كانت الأجزاء عبارةً أُخرى عنها.

وهذا بخلاف ما لو عُلم أنّ المطلوب بـ«الأمر» مفهوم مبيّنٌ غير تلك الأفعال منطبقٌ عليها انطباقَ الكلّي على مصاديقه ويُعبّر عنه بـ«معراج المؤمن» و«الناهي عن الفحشاء والمنكر» وكان هو الموضوع [له لـ]لفظ «الصلاة» واقعاً، كان عليه المصير إلى الاحتياط عند الشكّ في الشرطية أو الجزئية؛ لأنّ الشكّ فيهما مسبّب عن حصول المراد من الأمر بإتيان هذه الأفعال، فمن المعلوم لزوم إتيان المشكوك تحصيلاً[1] لذاك الغرض المعلوم، هذا.

ويدلّك على ذلك اعتبار المركّبات الخارجية كالمعاجين مثلاً حيث إنّ نحو تركّبها واعتبارها قد يكون معلوماً[2] في الخارج كحصول التبريد أو إسهال الصفراء لشاربه، فمن المعلوم حينئذٍ أنّه لو أمرَ المولى عبده بشربها تحصيلاً لما هو الغرض من العنوان المأمور به لابدّ له عند الشكّ في اعتبار جزء [من] إدخاله فيه تحصيلاً للبراءة اليقينية بعد ثبوت التكليف بذاك المركّب المعلوم المبيّن بالعنوان ـ أعني مسهل الصفراء ـ، هذا.

⇦بوجود قدر مشترك مبيّن» ثمّ شطب عليها إلّا كلمات منها وهي «من التكبيرة والقراءة والركوع والسجود» وكتب في الهامش قوله: «يدّعى ... على مصاديقه و» كما أثبتناه في المتن، وهو بخطّ المقرّر نفسه ظاهراً.

١. هذا هو الصواب، وفي الأصل: تحميلاً.

٢. هذا هو الصواب، وفي الأصل: معلوم.

ولعلّ ما ذكرنا هو محطّ نظر من قال بالاشتغال في أجزاء العبادات من غير فرقٍ بينها وإن ذهب بعض إلى البراءة في أجزاء الوضوء والغسل عند الشكّ إلّا أنّه بالنظر إلى ما ذكرنا لا ينبغي المصير إليها؛ وذلك لأنّ الغرض من أوامر الوضوء والغسل والتيمّم ليس هو نفسَ الغسلات أو الضربات الخارجية بل حصولُ الطهارة المعنوية والنظافة الباطنية، فمع الشكّ في حصول الطهارة وجب الاحتياط في المقدّمات ـ أعني الوضوء والغسل ـ فمثل الطهارة الباطنية المسبّبة عن الوضوء والغسل الذي هي الطهارة الظاهرية المسبّبة عنه مرّةً أو مرّتين يجب الاحتياط في مقدّمات حصولها، هذا.

فتحصّل ممّا ذكرنا أنّ حال «الصلاة» في الرجوع إلى الاحتياط بالنسبة إلى محقّقاته ودوران مفهومها بين الأقلّ والأكثر حالُ المتباينين في الشبهة المحصورة مع معلومية التكليف واشتباه المكلَّف به، ومعه يلزمنا الاحتياط بإتيان كلّ ما شُكّ دخالته فيه شطراً أو شرطاً تحصيلاً لذاك المفهوم المبيّن المعنون في ظاهر الخطابات الآمرة به باعتبار ذلك العنوان لا غير.

والجواب عن الإشكال أنّ المراد من القدر الجامع هو الكلّي المنطبق على مصاديقه الخارجية، لا الأمر البسيط المسبّب عنها كـ«الطهارة» مثلاً، ومن المعلوم عدم وقوع الشكّ بالنسبة إليه، بل إنّما هو في مصداقه التي هي نفس تلك الأفعال الخارجية من التكبيرة والقراءة والركوع والسجود، ومعه يصحّ الرجوع إلى البراءة عند الشكّ في اعتبار شيء وانضمامه في تلك الأفعال المعلوم مقدار منها علماً أو ظنّاً معتبراً، و[ليس] هذا مثل «الطهارة» حيث إنّها لمّا كانت مسبّبةً عن أُمور

خارجية[١] مردّدة بين الأقلّ والأكثر كالمرّة والمرّتين فلا محالة عند الشكّ يُرجع إلى الاشتغال؛ لأنّه شكّ في طريق الامتثال.

وبالجملة، الشكّ في المقام ـ بعد عدم كونه بالنسبة إلى المفهوم الكلّي ـ لا يكون شكّاً في المأمور به المردّد، بل إنّما هو بالنسبة إلى مصداقه المركّب من عدّة أجزاء شُكّ في جزء منها، فحينئذٍ يكون المرجع البراءة، وهذا بخلاف مثل «الطهارة»؛ لأنّها لمّا كانت مأموراً بها بما هي في الخارج فلابدّ من الاحتياط فيها؛ لكونه شكّاً في المحصِّل.

هذا كلّه في تصوير الجامع بناءً على[٢] الصحيحي ولا ينبغي التأمّل في وجوده بين الأفراد الصحيحة ووضع[٣] اللفظ بإزائه بالوضع العامّ والموضوع له كذلك، فيكون [هو] المرادَ منه وضعاً واستعمالاً، أو بإزاء أفراده الصحيحة على اختلافها فيكون الموضوع له خاصّاً ولكن بالوضع العامّ بلحاظ «الجامع» حيث يُجعل مرآةً لما اندرج تحته من الأفراد ويوضع اللفظ بإزاء تلك الأفراد فتكون هي المسمّاة بلفظ «الصلاة» المنساقة[٤] منه حين الإطلاق وإن كان يبعد مثل هذا القسم من الوضع في ألفاظ العبادات، بل الظاهر فيها كون الموضوع له كالوضع عامّاً. وكونُه خاصّاً مستلزمٌ لعدم صحّة استعمال ألفاظها في الجامع إلّا بضربٍ من العناية ولحاظ المناسبة بينه وبين الخاصّ، وليس كذلك في ما كان الموضوع له فيها عامّاً فإنّه يُستعمل في الخاصّ كما يُستعمل الطبيعي في مصاديقه من غير عناية.

---

١. في الأصل: خارجة.

٢. كذا، والصواب ظاهراً: «عند» بدلاً من «بناءً على».

٣. هذا هو الصواب، وفي الأصل: منع.

٤. هذا هو الصواب، وفي الأصل: المنساق.

ومن أجل هذه العناية في مقام الاستعمال يمكن المصير إلى أنّ كون الوضعِ عامّاً والموضوعِ له خاصّاً مجرّدُ تصويرٍ للوضع ولا واقعَ له، بل الواقع خلافه وإنّما ذهب إليه من ذهب في «الحروف والمبهمات» بالتوهّمات التي سبقت إليها الإشارة[١]، ولقد عرفت[٢] أنّ حالها كحال أسماء الأجناس الموضوعة بالوضع العامّ للموضوع له العامّ. ومثلها الوضع في «ألفاظ العبادات» كالصلاة والزكاة فإنّها الموضوعة[٣] بالوضع العامّ المساوي في تمام أفراده[٤]، فتُستعمل ألفاظها فيها حقيقةً على حدّ استعمالها في الجامع؛ إذ ليس الطبيعي إلّا عين وجود أفراده في الخارج لا أمر آخر وراءها. وعليه لا يلزم تعدّد الوضع في ماهية العبادات حسب اختلافها باختلاف الأحوال وتفاوت المكلّفين كما جُعل محذوراً للقول بـ«الصحيح».

وأمّا تصويره بناءً على الأعمّي ـ بحيث يكون صدق[٥] «الجامع» على الأفراد الصحيحة والفاسدة كصدق الكلّي على مصاديقه والعامّ على أفراده؛ لأنّ هذا هو معنى الأعمّ من الصحيح والفاسد ـ فهو في غاية الإشكال، بل التصوير لجامعٍ يكون هذه الشتات مصداقاً[٦] له ويتّحد هو معها اتّحاد الكلّي والفرد ويُحمل عليها بالحمل الشائع، [و]يكون هو المسمّى باللفظ، ويكون الزائد خارجاً عنه داخلاً في

---

١. سبقت الإشارة إليها في ص ٢٢٤ ـ ٢٢٥ و ٢٤٠.

٢. عرفت في ص ٢٢٤.

٣. هذا هو الصواب، وفي الأصل: الموضوع.

٤. لا معنى لقوله: «المساوي في تمام أفراده»، والصواب: «لمفاهيمها العامّة» كما في التحرير الأوّل، ج ١، ص ٢٥٤.

٥. هذا هو الصحيح، وفي الأصل: اصدق.

٦. كذا، والأولى: تكون هذه الشتات مصاديق.

المأمور به أمرٌ لا يكاد يمكن تعقّله وإن كان قد ذكروا لتصويره وجوهاً:

في تصوير الجامع على القول الأعمّي

أحدها أنّ الجامع في مثل «الصلاة» هو الأركان الأربعة، وما زاد عليها لا دخل له في المسمّى، بل يكون من قيود المأمور به شرطاً وجزءً، فالمسمّى يدور صدقه مدار الأركان وجوداً وعدماً، وأمّا باقي الأجزاء والشرائط فلا يقدح فواتها في صدق الاسم ولا يضرّ احتمال اعتبارها في التمسّك بالإطلاق مثل سائر الشروط.

وفيه أوّلاً ـ مضافاً إلى عدم تأتّي ذلك إلّا بالنسبة إلى الماهيات المخترعة المركّبة من أجزاء وشروط ـ أنّ لازم ذلك عدمُ صدق «الصلاة» مع انتفاء إحدى الأركان والاشتمال على سائر القيود بل عدمُ صدق «الصلاة» حقيقةً على صلاة المضطجع والمستلقي ونحوهما ممّا لم يكن فيها صورة الركوع والسجود؛ لأنّ الإيماء ليس بركوعٍ ولا سجودٍ، كما لا يخفى.

ودعوى أنّ الأمر كذلك بالنسبة إلى بعض الصلوات ـ بمعنى أنّ الصلاة موضوعة بإزاء الأجزاء والشروط المقرّرة في حقّ المكلّف الخاصّ العالم القادر المختار، وأنّ باقي أنواعها ممّا لم تُحفظ فيه صورة الصلاة وصورة الأركان كصلاة الغرقاء[1] والمطاردة والخوف أبدالٌ عن الصلاة الواقعية مجزيةٌ عنها في حقّ هؤلاء، وأمّا صلاة المسافر وما أشبهها في محافظة الصورة الصلاتية فهي في حدّ سواء في الاندراج تحت المسمّى لفظاً ـ ممّا يقضي بفسادها صريح الآثار ومشاهدة الاعتبار، بل ولا يلتزم به أحد؛ لعدم مساعدة شيء من الأدلّة عليه، بل ظاهرها كونها صلاةً لا بدلاً عنها.

مع ما يلزم أيضاً صدق «الصلاة» على المأتيّ مع الأركان خاصّة دون سائر

---

١. كذا، والصواب ظاهراً: «الغرقى».

الأجزاء، وفساده غنيّ عن البيان، ضرورة صدق «الصلاة» على الأوّل وعدمه على الثاني حتّى عند الأعمّي، فالقائل بالأعمّ كيف يلتزم بهذه اللوازم الفاسدة؟! مع أنّ المدار في الموضوع له عندهم على الصدق العرفي.

وغير خفيّ أنّ الصلاة المشتملة على جميع الأجزاء سوى تكبيرة الإحرام صلاةٌ عرفاً ولو كانت فاسدة. وعدم كونها صلاةً في صورة الإتيان بها منضمّةً إلى باقي الأركان من دون انضمام الأجزاء إليها، فالانتقاضُ بعدم صدق «الصلاة» مع وجود الأركان والإخلال بغيرها من الأجزاء والشروط، وصدقِها مع الإخلال ببعض الأركان دون باقي الأجزاء متوجّهٌ على القول بالأعمّ.

كما يتوجّه عليه ثانياً عدم انطباق هذا المفهوم المنتزع على الأفراد الصحيحة الجامعة لجميع الأجزاء والشروط حقيقةً، فإطلاق «الصلاة» على المجتمعة لها مجازٌ من باب إطلاق اللفظ الموضوع للجزء على الكلّ لا حقيقةٌ من باب إطلاق الكلّي على الفرد كما هو الغرض الأقصى للأعمّي في أخذ الجامع، وذلك لأنّها مشتملة على الأركان وغيرها، ومجموعها ليس فرداً حقيقةً لمفهوم «الأركان».

نعم، يصدق حقيقةً على ما يجتمع مع غير الأركان من الأجزاء والشرائط أنّها «الصلاة»؛ بداهةَ كون الصلاة الملتئمة من الأجزاء الركنية وغيرها من الأجزاء والشروط الغير الركنية من القراءة والتشهّد والتسليم والموالاة والطمأنينة هي الأركان بالحمل الصحيح لكنّ المرغوب انطباقها على ما يجتمع مع غيرها لا الانطباق عليها وعلى غيرها.

ودعوى أنّ الأركان التي أُخذت موضوعاً للفظ «الصلاة» مأخوذةً لا بشرط،

ومتى أُخذ الماهية كذلك يصحّ اجتماعها مع شروط[١] كثيرة، فلا ينافي وجودَ الزائد عليها معها فيكون الأفراد مصداقاً[٢] لها، وهو يصدق عليها حقيقةً وإن اجتمع مع جميع ما يُعتبر من الأجزاء والشروط كما يصدق الجنس العالي كالسافل على ما تحته من الأنواع حقيقةً فيصدق على «الإنسان» أنّه حيوان بالحمل الشائع كما يصدق عليه كذلك أنّه جسم نامٍ[٣] إلى غير ذلك من سلسلة الأجناس؛ وذلك لأنّ الطبيعة إنّما لا تكاد تصدق على الأفراد المكتنفة بالضمائم إذا أُخذت بشرط لا، وأمّا إذا أُخذت لا بشرط فتصدق حقيقةً على الأفراد بخصوصياتها المختلفة ومزاياها المتفاوتة، فاسدةٌ ناشئة من الخلط بين الخصوصيات المنوّعة المتّحدة مع الشيء في الوجود كالأجناس بالإضافة إلى فصولها وبين ضمائم الشيء في الوجود الخارجي فإنّ المركّباتِ العقليةَ إذا حَلّلتْ في ظرف العقل يصدق كلّ جزئي تحليلي على ما في الخارج حقيقة؛ إذ ليس للفصول وجود آخر غير وجود الأجناس حيث لا يُعقل وجود الجنس بلا فصلٍ، بخلاف المركّبات الخارجية فإنّها عبارة عن وجودات متعدّدة منضمّة ولا يكاد يصدق جملة من أجزائها على الجميع حقيقةً وإنّما يصدق كلّيها على الأجزاء المتخصّصة بخصوصية الاجتماع مع غيرها؛ لفرض عدم أخذ طبيعتها بشرط لا، وأمّا مجموع الأجزاء فلا يُعقل صدقه عليه كصدقه على مصاديقها المتشخّصة بخصوصية الاجتماع وإلّا لصحّ صدقه على الأُمور الأجنبية الخارجة عن أجزاء المركّب كصدق «الركوع» مثلاً مع

---

١. هذا هو الصواب، وفي الأصل: شرط.

٢. كذا، والأولى: فتكون الأفراد مصاديق.

٣. هذا هو الصواب، وفي الأصل: نامي.

أنّه موضوع لخصوص الإنحاء اللابشرط عليه وعلى غيره، فالركوع والسجود وأُختيهما إنّما يصدق[١] على مصاديق الركوع والسجود المشخَّصة بمشخِّصاتٍ خارجية ولو مثل الاجتماع مع غيرها ممّا يلتئم منه المأمور به، وأمّا هي مع انضمام سائر القيود فلايُعقل صدق الركوع والسجود والتكبيرة والقيام عليها وإن أُخذت لا بشرط ألف مرّة، واعتبارها كذلك إنّما يُجدي في صحّتها مع انضمام بعض الأُمور إليها لا في صدقها على المجموع من المنضمّ والمنضمّ إليه، فالمقدار الذي يجتمع معه الطبيعة اللابشرط هو خصوصياتها الخارجية المتّحدة معها الطبيعة كركوع القائم والجالس وما هو بالإيماء للعاجز، أو هو منضمّاً إلى القيام أو الجلوس وهكذا، ولا معنى لاتّحاد اللابشرط مع المصاديق سوى هذا، لا أن يكون متّحداً مع الجزء الآخر الذي ليس مصداقاً له كي يصدق اللفظ عليهما معاً كالركوع مع الفاتحة مثلاً فإنّ من البداهة إن أُخذ الركوع في عنوان «الصلاة» لا بشرط لايكاد يتّحد مع الفاتحة أو القيام بحيث يصدق اللفظ عليهما، فحينئذٍ إطلاق «الصلاة» على الأركان وسائر القيود نظير إطلاق «الحيوان» مع أنّه أُخذ لا بشرط على الإنسان والجدار، أو «الإنسان» على زيد والحمار فإنّه لا يصدق على الخارج عن حقيقته، وأخذ الأركان لا بشرط لا يصير منشأً لكون إطلاق «الصلاة» على مثل الصلاة التامّة للأركان والأجزاء على نحو إطلاق الكلّي على الفرد وإن كان منشأً لصدق الأركان في ضمن المجموع، وصحّة ضمّ الأجزاء إليها[٢] لا أنّها تصير مع هذه المنضمّات فرداً للأركان بل هي أركان مع شيء آخر زائد، بخلاف ما

---

١. كذا، والأولى: تصدق.

٢. العبارة ناقصة وتجدها أوضح من هذا في التحرير الأوّل، ج ١، ص ٢٦٠.

لو أُخذت بشرط لا فإنّه لايصحّ أن يُضمّ إليها المذكورات.

وبالجملة، مجرّد الصدق ولو في ضمن عشرة أجزاء بعدما أُخذت لا بشرط المصحّح لهذا[١] الانضمام لا يصير موجباً لكون إطلاق «الصلاة» عليها من باب إطلاق الكلّي على أفراده، وإلّا لأمكن صدق «الصلاة» عليها وعلى غيرها من الأُمور المغايرة للمأمور به الغير المنافية له من أفراد الكائنات؛ لمعلومية أخذ «الصلاة» لابشرط بالنسبة إلى حركة زيد ووجود عمرو وغير ذلك، ومن المعلوم خلافه.

والوجه فيه ما عرفت من الفرق الواضح بين الصدق على المجموع والصدق حال الاجتماع الغير الضائر بالإطلاق إذا لم تؤخذ الطبيعة بشرط لا ويكون المجتمع فرداً لها حقيقة، وأمّا المجموع فليس مصداقاً لها رأساً وإن كان الجزء منه في حال اجتماعه مصداقاً فليس ذلك إلّا كالأجنبي الصِرف الذي لا يلتئم بما[٢] هو مصداقها في مرحلة الانطباق وإن كان مركّباً من المصداق وغيره.

ومن هنا ظهر فساد ما قد يُدّعى لتصحيح مذهب الأعمّي من الأخذ بـ«الجامع» من أنّه جملة معتدّ بها من الأجزاء ومعظمها الذي يقوم به الهيئة العرفية[٣] بحيث لايصحّ سلب الاسم معه عنها ولا يستقيم الهيئة الخارجية بدونها من غير مدخليةٍ لخصوصية جزء دون جزء، بل المدخلية في التسمية العرفية وجوداً وعدماً على هذه الجملة من الأجزاء، فكلّ ما صدق «الاسم» عرفاً عليه يُستكشف عن وجود

---

١. هذا هو الصواب، وفي الأصل: هذه.

٢. هذا هو الصواب، وفي الأصل: مما.

٣. وهذا هو الوجه الثاني لتصوير «الجامع» عند الأعمّي حقيقةً وإن لم يذكره قسماً برأسه كما في التحرير الأوّل، ج ١، ص ٢٦١.

«المسمّى» فيه.

وجه الفساد ـ مضافاً إلى لزوم الترادف بين لفظ «الصلاة» و«معظم الأجزاء» لو أُريد منه المفهوم ـ أنّها لو كانت [موضوعة] لمصداق معظم الأجزاء يلزم على الأعمّي تعيّنه أوّلاً، وإلّا يلزم دخول الجزء تارةً في المسمّى وخروجه عنه أُخرى؛ لأنّها ليست جملة موسومة وقطعة معلومة حتّى ينضبط خروج الأجزاء ودخولها في «المسمّى»، بل التسمية لمثلها حينئذٍ من باب الإحالة إلى المجهول ولزوم التبادل وكون الشيء الواحد داخلاً في الموضوع له بالنسبة إلى شخص واحد وخارجاً.

ثانياً وأن يكون استعمال اللفظ في ما زاد عن معظم الأجزاء مجازاً ـ صحيحةً كانت أو فاسدة.

ثالثاً والحال أنّ المهمّ للأعمّي إثبات ما يطلق على الصحيح والفاسد من باب إطلاق الكلّي على الفرد، لا الجزء على الكلّ.

وثانيها أن تكون الصلاة موضوعةً لجملةٍ من أجزاءٍ غيرِ معيّنة هي ملاك التسمية ومناطها عرفاً، فلو فُقد بعض الأجزاء مع بقاء صدق «الاسم» يُعلم أنّ المناط فيها باقٍ. ونظير ذلك في الخارج الأعلام الشخصية التي وُضعت للأشخاص بحيث لاتختلف بطريان الأحوال المتبادلة عليها في الخارج من الصحّة والمرض والطول والقصر والصغر والكبر ونحوها في وحدتها وانحفاظ تفرّدها؛ بداهةَ أنّ «زيداً» في حال صحّته ليس غيرَه في حال مرضه ولا في كونه غيرَه حالَ فطامه، وألفاظها إنّما يُستعمل فيها من غير لحاظ شيء منها في المستعمَل فيه وإلّا لزم المجاز أو عموم الموضوع له، فـ«الصلاة» بناءً عليه تصدق على صلاة الحاضر

والمسافر وغيرهما من الصلوات من غير ارتكاب أوضاع عديدة جديدة، بل تلك الاستعمالات في تلك المراتب من توابع الوضع الأوّل العامّ بإزاء الموضوع له العامّ الجامع[1] لشتات هذه الأفراد فلا يصير عروض هذه العوارض من الزيادة والنقيصة موجباً لعدم الصدق، كما لا يكون كذلك في «الأعلام»، وليكن «أسماء العبادات» على منوالها، وهو كما ترى[2] يكون اختلاف العبادات نظير اختلاف الأشخاص بحسب الحالات فلا يوجب انثلام الوحدة المحفوظة في شتاتها.

وفيه أنّ الموضوع له في «الأعلام» ليس الأجزاء بل الشخص المشخَّص الخارجي المورد لهذه الطواري، فالشخص في تمام الأحوال باقٍ على شخصيته، ومعه يصحّ التسمية حقيقةً، ولكن في «ألفاظ العبادات» لم يكن شيء يكون هو الموضوع له بحيث لا يصير طروّ الطواري من الزيادة والنقيصة منشأً لعدم صدق الاسم على المسمّى.

وبالجملة، لمّا كان ملاك التسمية في «الأعلام» معلوماً وهو نفس تلك المشخَّصات الخارجية التي لها حالات طارية عليها لا مناص عن صدق الاسم باعتبار تلك الهيئات وبقائها في الخارج، وهذا بخلاف «ألفاظ العبادات» فإنّها لم يُعلم وضعها بإزاء أيّ مقدار من الأفعال تكون هو ملاكَ التسمية وبلحاظها تصحّ عرفاً؟ وإن لم ينضمّ معها أجزاء أُخر، هذا. فليس بأيدينا أمر يقال بأنّ تلك الألفاظ موضوعة له بحيث لو طرء عليه من الزيادة والنقيصة لا يختلف معه الحال ويصير منشأً لعدم صدق الاسم على المسمّى. فكم فرقٍ بين الجزئيات وبين ألفاظ

---

١. هذا هو الصواب، وفي الأصل: جامع.

٢. كذا، وفي العبارة خلل.

العبادات باعتبار الأحوال الطارية على المكلّف[١] من جهة مشخّصيته الأُولى بالوجود المبيّن معه الموضوع له ـ أعني الذات المحفوظة في جميع مراتب التسمية ـ فاختلاف العوارض بالنسبة إليه لا تُحدث[٢] نقصاً أو كمالاً في طرف الوجود، بخلاف الثانية فإنّ الأحوال الطارية على المكلّف توجب تفاوت العبادات بحسب الأجزاء والشرائط زيادةً ونقصاناً على اختلاف مراتبها بحسب تفاوت خصوصيات الأحوال في إيجابها للوظائف المقرّرة في مواردها.

ودعوى عدم الاستبعاد في ذلك؛ إذ كثيراً ممّا يقع مثل هذه الأوضاع بالنسبة إلى المركّبات الكمّية الخارجية كـ«البيت [والدار][٣] والسرير» فإنّها موضوعة لما قامت به الهيئة التركيبية المخصوصة التي يصحّ قوامها ببعض الأركان مع صدق التسمية الكاشف عن عدم عروض الاختلال بالنسبة إلى الهيئة، فألفاظ العبادات كسائر المركّبات الخارجية الحقيقية لا تكاد تنثلم وحدتها الاعتبارية بتبادل الخصوصيات بأنحائها الموجبة لاختلافها وتغيّرها نظير البيت والدار [والسرير] الموضوعة للبناء المتهيّئ بالهيئة المنحفظة مع حدوث أنواع التغيّر في أجزائها على وجه غير مُخرجٍ عن العنوان ومُدخلٍ تحت عنوان، مدفوعةٌ بأنّها وإن لوحظ في وضع أساميها شخصاً[٤] من الهيئة إلّا أنّها موضوعة للأعمّ منها وما يشاكلها، فيصحّ جعل ما تقوم به الهيئة التي لاتحصل بدونه مناطاً في الخارج؛ لصحّة التسمية، بخلافها في المركّبات العبادية فإنّها في غاية الاختلال والاختلاف؛ لاختلاف

---

١. كذا، والأولى: الأعلام.

٢. كذا، والأولى: يحدث.

٣. ما بين المعقوفين من التحرير الأوّل، ج ١، ص ٢٦٤.

٤. كذا، والصواب ظاهراً: شخصٌ.

الأُمور التي تتركّب منها زيادةً ونقصاناً، وهي ـ لفرط اختلافها وكثرة تشتّتها ـ لا تقبل مثل هذا[١] التوسّع؛ إذ أيّ صورة منها تُلاحظ لتوسّع[٢] في لحاظها إلى ما يشاكلها في الصورة مع لزوم[٣] خروج كثير من الصور الصحيحة والفاسدة ممّا لا تشاكل الصورة الملحوظة، هذا.

على أنّ قياسها عليها ـ بعد إمكان لحاظ معنى عامّ يشمل شتاتها ويشار إليه بلوازمه كالمسكن والمنزل ـ قياسٌ مع الفارق.

وثالثها قياسها بالمعاجين المركّبة فإنّها ممّا يصحّ إطلاقها على فاقد بعض الأجزاء.

وفيه ـ بعد الغضّ عن أنّ الإطلاق المذكور بلحاظ وجود الأثر المرغوب منه في غيره؛ لأنّ التسمية فيها بمناسبة الأثر المترقّب عنها فيسمّى كلّ ما وُجد فيه الأثر المطلوب بذلك الاسم من جهة تعلّق التسمية حقيقةً بما[٤] يؤثّر الأثر الخاصّ من غير مدخلية خصوصية الأجزاء الملتئم منها المركّب المخصوص في لحاظ التسمية، فلا يُطلَق حقيقةً على ما لا يفيد ذلك الأثر، وهذا هو الوجه في الالتزام بوجود الجامع بين الأفراد الصحيحة المؤثّرة في تحقّق الأثر الواحد ـ أنّ ذلك إنّما يتأتّى في المعاجين التي ينضبط اختلافها في أجزائها وتغايرها في زيادتها ونقصانها فيُطلَق اللفظ على كلّ ما يُشاكل الهيئة المخترعة ابتداءً من[٥] دون ما

---

١. هذا هو الصواب، وفي الأصل: هذه.

٢. هذا هو الصواب، وفي الأصل: «وتوسّع» بدلاً من «لتوسّع».

٣. هذا هو الصواب، وفي الأصل: «لزم» بدلاً من «مع لزوم».

٤. هذا هو الصواب، وفي الأصل: مما.

٥. كذا، والظاهر زيادتها.

لا يكاد ينضبط ولا في سلكٍ ينخرط كمعاجين العبادات، فالموضوع له في أسماء المعاجين معلوم من الواضع بحيث يكون الإطلاق بلحاظه، بخلاف مفروض المسألة فإنّ الموضوع له لعدم معلومية[١] كيف يقال بأنّ سائر الاستعمال من باب المشاكلة وعلى سبيل المشاركة مع المنزّل عليه في الأثر؟! فلابدّ من تعيين الموضوع له حتّى يقاس عليه سائر الإطلاقات مسامحةً وتوسّعاً في جانب المعنى.

وقد يُتوهّم[٢] أنّ المشاكلة غير ملحوظة مع شخص من الصحيح حتّى لا يطّرد اللحاظ إلى ما لا يشاكله بعد فرض اختلاف الأفراد غايته في الزيادة والنقصان في الأجزاء واختلافها بحسب الحقيقة؛ إذ ربما كان الجزء من سنخ الإيماء وربما كان من سنخ الذِّكر، بل يلاحظ مجموع الأفراد الصحيحة المندرجة تحت جامعها على اختلافها[٣]، ويلاحظ مشاكلة الأفراد الفاسدة على اختلافها أيضاً معها فيسري الإطلاق منها إلى غيرها الناقص المشتمل على جلّ الأجزاء مسامحةً وتنزيلاً له منزلة الواجد للمشاركة في الأثر المرغوب، وعليه لا يكون مجازاً في الكلمة أصلاً، بل التصرّف في الأمر العقلي كما يدّعيه السكّاكي في مسألة الاستعارة[٤]، بل وربما يكون اللفظ حقيقة في «الفاقد» إذا استُعمل فيه بعلاقة المشابهة والمشاكلة في الصورة إلى أن تصل مرتبة يتعيّن كونه الموضوع له أيضاً كالواجد للأجزاء،

---

١. كذا، والصواب ظاهراً: معلوميته.

٢. كذا، والصواب ظاهراً: «لا» بدل «و».

٣. العبارة كما ترى في غاية الاضطراب والتشويش وتجدها أوضح من هذا في التحرير الأوّل، ج ١، ص ٢٦٦ عند قوله: «قد يقال إنّ المشاكلة مع شخص خاصّ ...».

٤. *مفتاح العلوم*، ص ٤٧٧.

غاية الأمر ثبوت الوضع فيه بتعيين الواضع، وفي الفاقد بالتعيّن الحاصل من كثرة الاستعمال.

ولا يخفى أنّ هذا التوهّم نشأ عن عدم التدبّر وقلّة التفكّر المستلزم للوقوع في المحذور فإنّ من يقيس ألفاظ العبادات بالمركّبات الخارجية يزعم أنّ ألفاظها موضوعة بإزاء خصوص الصحيحة الجامعة لجميع الأجزاء والشرائط، وإطلاقها على الفاقد لبعضها توسّعٌ فيه؛ للمشابهة في الأثر.

ويدفعه أن لا مشابهة ولا مشاكلة بين الصحيح والفاسد الفاقد لبعض ما يشتمل عليه الصحيح من[1] الأثر المهمّ، والاجتزاء بالمشابهة في الصورة وإن لم يترتّب عليه الأثر لا يجدي مع الاختلاف الفاحش بين أفراد الصحيح، ولحاظها بعنوان جامع بسيط لازمه خروج كثير من صور الصحيح وعدّها من الفاسد وبالعكس.

ألا ترى أنّ الصلاة التامّة الأجزاء[2] والشرائط وقوعها من الحاضر القادر صحيح، والفاقدة لبعضها فاسدة مع كونها صحيحة إذا وقعت من المسافر أو العاجز الغير القادر إلى غير ذلك من الصلاة المختلفة صحّةً وفساداً حسب اختلاف المصلّين، وإن كان يجمع صحيحَها عنوانٌ واحدٌ وهو دخله في الغرض وترتّب الأثر المرغوب منه الذي يشار إليه بـ«الناهية عن الفحشاء والمنكر» و«أنّها قربان كلّ تقيّ» إلى غير ذلك من العناوين، وعليه فلا محالة في مقام تصحيح الجامع بين الصحيح والأعمّ لابدّ من لحاظ الأفراد الصحيحة ووضع اللفظ بإزائها وما يشاكلها في الصورة.

---

١. هذا هو الصحيح، وفي الأصل: في.

٢. إضافة «التامّة» إلى «الأجزاء» إضافة لفظية فلا إشكال في كون المضاف مع الألف واللام وقد تقدّم تنبيهنا على ذلك مراراً.

وهذا ـ مضافاً إلى كونه خلاف المدّعى من الوضع للأعمّ من الصحيح والفاسد، لا الأعمّ من الفرد الخاصّ من الصحيح وغيره من سائر الأفراد ـ أنّ الوضع كذلك يلزم تعدّده بتعدّد الأفراد الصحيحة، وهذا هو المحذور الذي دعا الأعمّي إلى القول بالجامع وجعلِه إشكالاً على وضع ألفاظ العبادات للصحيح منها فإنّ تعدّد الوضع بتعدّد أفراد الصحيح وما يشابهه مقطوع العدم بالوجدان، ولذا التزموا بالجامع، والتزامُهم به ـ كما ذهبوا إليه في المقام مع الغضّ عن جميع ما ذكرنا ـ لايستدعي غير وضع الألفاظ بإزاء الصحيح والفاسد بنحو الاشتراك لفظاً، فافهم جدّاً.

ومن هنا ظهر فساد قياس ألفاظ العبادات لتصوير المعنى الأعمّ على أسامي المقادير والأوزان والمكيل[1] ونحوها ممّا لا يُشكّ في كونها حقائق في الزائد والناقص إمّا من أجل التوسعة في الوضع ـ بمعنى أنّ الواضع لاحظ حين الوضع مقداراً خاصّاً ابتداءً ووضع اللفظ لما هو الأعمّ من هذا القدر زيادةً ونقيصةً، لا بإزاء هذا المقدار والزائد أو الناقص[2]، فاللفظ حينئذٍ حقيقة فيه فيصدق على الزائد والناقص بما يُتسامح فيه صدقاً حقيقياً؛ لأنّ اللفظ موضوع للأعمّ منهما فيكون منطبقاً عليهما انطباق الكلّي على مصاديه والعامّ على أفراده ـ أو من جهة التوسعة في الموضوع له ـ بمعنى أنّ الواضع وإن وضع اللفظ للكمّ المعيّن الملحوظ حين الوضع إلّا أنّه بنظره المسامحي العرفي استُعمل اللفظ كثيراً في الأعمّ من الزائد والناقص بالعناية، فاللفظ بناءً عليه يصحّ إطلاقه على الزائد والناقص حقيقةً؛

---

١. كذا، والصواب ظاهراً: المكيال والأولى: «المكاييل» رعاية للجمع.

٢. الظاهر زيادة قوله: «والزائد أو الناقص».

لتحقّق الوضع الثانوي فيهما من أجل غلبة الاستعمال بعناية أنّهما من ذلك المقدار المعلوم الموضوع له اللفظ أوّلاً؛ لكثرة وقوعها وندرة اتّفاق المطابق للمقدار المعيّن بحيث لا يزيد عليه ولا ينقص عنه بمقدار ذرّة، فيُطلق «المَنّ» حقيقةً على ما دونه أو ما زاد عليه بما يُتسامح فيه، وكذلك «الوزنة والذراع» وما شابههما من المقادير المتّصلة، وعليه فليكن لفظ «الصلاة» كذلك فيطلق على خلاف معناها الأوّلي حقيقةً ما لم يكن[1] الاختلاف فاحشاً، هذا.

والوجه في فساد هذه المقايسة وجود الفارق. كيف، والموضوع له في المقادير معلومٌ حالَ الوضع يقاس الزيادة والنقيصة به، وكذلك مقدار المسامحة والتوسعة، بخلاف ألفاظ العبادات؛ إذ ليس فيها ـ لفُحش[2] اختلافها ـ ما يصلح أن يكون مقياساً لهما فيوضع اللفظ للأعمّ منهما أو يُستعمل مسامحة فيهما بلحاظه، فلا يكاد ينضبط بعد اختلاف الفاحش بين المصاديق مقدارُ المسامحة والتنزيل.

على أنّه يرد عليه ما أوردنا على سابقه من لزوم الوضع كذلك بنحو الاشتراك لفظاً؛ لكون اللفظ مجعولاً بإزاء مقدار معيّن [تارةً] وما يزيد عليه أو ينقص عنه [أُخرى][3]، ولازمه إجمال المراد من الخطابات المتعلّقة بماهيات العبادات وإهمالها وعدم ترتّب ثمرة الخلاف في المسألة على القول بالأعمّ من الرجوع إلى البراءة دون الاشتغال؛ لعدم كون الشكّ في طريق الامتثال كما سيأتي، وإنّما الواجب الرجوع إلى الاحتياط في ما شكّ في جزئية شيء أو شرطيته للمأمور به، هذا.

---

١. هذا هو الصواب، وفي الأصل: لم تكن.

٢. أي التجاوز عن الحدّ.

٣. ما بين المعاقيف من التحرير الأوّل، راجع ج ١، ص ٢٦٩.

وما ذكرنا من عدم تصوير الجامع على القول بالأعمّ غنيٌّ عن البيان؛ لشهادة الوجدان ومساعدة البرهان عليه كما عرفت.

ورابعها ما نُسب إلى بعض أفاضل العصر في مجلس البحث من كون الإطلاق على الفاقد إنّما هو بلحاظ الأثر المترقّب معه[1]؛ لمشاركته مع الصحيح فيه ودخالته معه، فهو الجامع بين الصحيح التامّ القيود، والفاسد الفاقد لبعضها؛ لأنّ الصحيح التامّ كما يترتّب عليه الأثر كذلك الفاسد الناقص.

أقصى الأمر هو ترتّب جميع الآثار وما هو الغرض من هذه الهيئة التركيبية على التامّ للأجزاء في مرحلة النتيجة وإيفاء الغرض، بخلاف الناقص فإنّه يترتّب عليه الأثر في الجملة بمقدار ما له من الأجزاء والشروط كما يفصح عن ذلك ملاحظة أجزاء المركّبات الخارجية، فكما أنّ المجموع من حيث هو يفيد أثراً تامّاً كذلك الناقص فإنّه يشاركه في الأثر؛ لدخالته في حصول المراد وما هو المطلوب من الكلّ، فللناقص من حيث إنّه ناقص أثر ما هو التمام لكن في الجملة بمعنى عدم ترتّب ما هو المطلوب من تمام هذه الأجزاء عليه وإن كان يترتّب عليه في الجملة من جهة كون عدّة من الأجزاء إذا ثبت لها أثر يترتّب عليها فلا محالة لكلّ من تلك الأجزاء حظٌّ من ذلك الأثر وإن كان فاسداً بلحاظ عدم ترتّب الأثر التامّ عليه؛ لأنّ الكلّ ليس إلّا الأجزاء بالأسر، والأثر القائم به قائم حقيقة بالأجزاء الملتئم هو منها، فلكلٍّ منها مقدارٌ من الأثر، وإذا كملت الأجزاء كمل الأثر المترتّب على الكلّ، فالجزء والكلّ مشاركان في التأثير على معنى أنّ الأثر الحاصل من الجزء

---

١. كذا، والأولى: منه.

من سنخ ما يحصل من الكلّ إلّا أنّه بمجرّده ليس ملاكاً للصحّة ما لم يبلغ الدرجة الحاصلة من الكلّ، وإذا اشتركا في ذلك اجتمعا تحت جامع «التأثير في الأثر الواحد بالسنخ المتعدّد بالوجود»؛ لأنّ مجرّد تعدّد وجود الأثر الواحد سنخاً لا يضرّ بالاجتماع في التأثير وإن كان الأثر المترتّب على الكلّ قسط كامل ملتئم من قسوط الآثار الصغيرة المتسانخة بالوجود والحقيقة، واللفظ يطلق على الصحيح والفاسد بلحاظ هذه المشاركة، فلا فرق حينئذٍ بمقتضى ما ذُكر بين المركّبات الحقيقية كالمعاجين، والاعتبارية كماهية العبادات المخترعة عند الشارع المعتبرة كذلك في حصول الغرض المترتّب عليها، فكما أنّ الجامع فيها باعتبار تمامية الأجزاء ونقصانها هو «الأثر» فكذلك المركّبات الاعتبارية.

وفيه أنّا نمنع الاشتراك في الأثر، وكون أثر الكلّ بعينه أثر الأجزاء وأنّ الناقص يفيد أثر التامّ في الجملة، بل الناقص إمّا أن يكون فاقداً للأثر أو مفيداً للأثر المباين، بخلاف التامّ من حيث إنّه تامّ.

بيان ذلك أنّ المطلوب في المركّبات مطلقاً قد يكون شيئاً لا يوجد إلّا بعد تركيب أُمور متضادّة من حيث الأثر ويكون كلّ واحدٍ من الأجزاء مفيداً للأثر الذي هو عليه وحده من غير أن يكون مطلوباً، بل قد يكون مبغوضاً؛ لإخلاله وحده بالغرض من التركيب غير أنّ المجموع يفيد الأثر المطلوب، فاعتبار الأجزاء حينئذٍ لم يكن للآثار المرغوبة منها بوحدتها بل لكونها بعد التركيب تفيد أثراً خاصّاً مرغوباً في حدّ نفسه فيكون لها مدخلية في حصول ذلك الأثر المطلوب، فرُبّ غيرِ مرغوبٍ بالاستقلال ولكنّه يكون كذلك بالتّبع والانضمام؛ لمدخلية الهيئة الانضمامية وحصول الغرض فإنّ الشيء قد لا يكون مطلوباً بنفسه

ولكن بلحاظ انضمامه إلى شيء آخر يكون مطلوباً، فلا دخالة للجزء في حصول ما هو المهمّ في مقام التركيب والانضمام وإن كان له دخل في ترتّب الأثر على الكلّ دون ترتّب الأثر الناقص عليه.

وهكذا الحال في المركّبات الاعتبارية؛ لأنّها أيضاً كالمركّبات الخارجية، فكما أنّها مركّبة من أجزاء مختلفة في التأثير بل ربما كان أثر كلّ جزء على ضدّ أثر الآخر، ومع ذلك لو اجتمعت وضُمّ بعضها إلى بعض حصل لها نحوُ مزاجٍ غير مزاج كلّ جزء من الأجزاء التي رُكّبت منها، ويكون لها بسبب المزاج الحادث لها بالتركّب أثرٌ مغاير لآثار الأجزاء لو كانت وحدها كما هو المشاهد غالباً بالنسبة إلى المركّبات الحقيقية بل[1] قد يتّفق مركّب لم يكن مزاج أجزائه مخالفاً لمزاج ذاك المركّب.

فكذلك المركّبات الاعتبارية فإنّها ربما يكون بوحدتها الاعتبارية أثرٌ مخالف لأثر كلّ جزء لو كان مع ملاحظته بوحدةٍ[2] بحسب مرحلة تعلّق الغرض النفساني أو العقلائي القائم بما في الشيء من جهات الحسن والقبح أو الصلاح والفساد؛ إذ رُبّ فعلٍ ليس فيه مصلحة بل ربما كانت فيه المفسدة، ومع ذلك إذا اجتمع مع فعل آخر يصير ذا صلاح، وربما كان الأمر بالعكس؛ لوضوح أنّ الأغراض النفسانية وكذلك الحبّ والبغض بل الحسن والقبح والصلاح والفساد قائمة بجهات وقوع الأفعال وأنحاء اعتبارها؛ لعدم الفرق بين الصلاح والفساد الموجبين لتعلّق غرض العقلاء بالفعل إذا كانا فيه والأغراض الشهوانية التابعة لجهات الحُبّ والبغض، فكما أنّ

---

١. كذا، والأولى: نعم.

٢. في الأصل: «بوحده»، والصواب ظاهراً: بوحدته.

الفعل ربما وقع مبغوضاً إذا وقع في الخارج وحده، وإذا انضمّ إلى فعل آخر بحيث اعتُبرا فعلاً واحداً بلحاظ التركيب والانضمام كان محبوباً غايةَ الحبّ بحيث يؤمر به، وربما كان الأمر بالعكس فيُنهى عنه فكذلك الصلاح والفساد، فربما لا يكون الشيء مع وحدته وانفراده حَسناً ذا مصلحة ويتعلّق به الغرض العقلائي، غاية الفرق أنّ المركّبات الخارجية إنّما تؤثّر بسبب ما تحدث[1] فيها من المزاج المضادّ لمزاج الأجزاء كما لو كان الشيء الواحد له ذلك المزاج، و[كذلك] المركّبات الاعتبارية بسبب ما لها من الوحدة الاعتبارية، والأثر في كليهما قائم بالمركّب دون الأجزاء، فمجرّد ترتّب الأثر على المركّب ـ حقيقياً كان أو اعتبارياً ـ لا يلازم ترتّب شيء منه على الجزء؛ إذ من الممكن كما هو الواقع أن يكون له أثر مضادّ لأثر الكلّ.

نعم، لا محيص عن ثبوت الخصوصية لكلّ جزء من الأجزاء التي تُؤثّر مع اجتماعها أثراً خاصّاً بحيث لو فرض مكانه جزءٌ آخر لم تؤثّر الكلّ ذلك الأثر، وإلّا لصحّ اعتبار كلّ شيء جزءً في المركّب، لكن هذه الخصوصية المطويّة في حقيقة الجزء لا تنافي ترتّب ضدّ أثر الكلّ عليه، هذا.

ولعلّ منشأ هذا الوهم ملاحظة المركّبات التي تكون أثر أجزائها من سنخ أثر الكلّ بمعنى قيام الأثر المترتّب على الكلّ بكلّ واحدٍ من الأجزاء كفتح القلاع القائم بالعساكر فإنّ لكلّ واحد منهم أثراً[2] يقوم به في المجموع من القُوى علّةٌ للفتح، ومثله حركة الحجر القائمة بجماعةٍ كالعشرة أو أزيد في كون كلّ منها مؤثّر

---

١. كذا، والصواب ظاهراً: يحدث.

٢. هذا هو الصواب، وفي الأصل: أثر.

بعين ما يؤثّر الكلّ، وإن أمكن الخدشة فيه بأنّ الأثر في المقام إنّما هو للهيئة الاجتماعية بحيث لا يكون لكلّ واحدٍ من العسكر أثر أصلاً أو كان على عكس المقصود من الكلّ لكنّه في الجملة لا ننكره.

غير أنّ المقام ليس كذلك ومقايسته بها غفلة عن أنّ ترتّب الأثر على وجود شيء بشرط شيء لا يلازم ترتّب سنخه عليه بشرط لا أي مع وحدته وانفراده، بل ربما كان الأثر المترتّب على ذلك مضاداً لما يترتّب عليه بشرط انضمامه مع شيء آخر.

وليته[1] قاسها بالمعاجين التي يستعملها الأطبّاء فإنّها بتركّبها من أجزاء مختلفة الطبائع يؤثّر أثراً غير ما تترتّب على الأجزاء، فربما كان الجزء الواحد منه مضرّاً في المرض الذي يترتّب المعجون لدفعه.

ولو عجزنا عن إثبات كون المقام خارجاً عن مثل حركة الحجر يكفينا الإمكان لذلك في المركّبات العبادية؛ لإمكان أن لا يكون لكلّ واحدٍ من الأجزاء أثر مسانخ لأثر الكلّ بل يكون الأثر متفرّعاً على المجموع من حيث المجموع، فليس فيها بوحدتها صلاح أصلاً، بل ربما كان في القراءة أو الركوع أو السجود وحدها فساد، لكن إذا اجتمعت وصارت أمراً واحداً ولو اعتباراً قامت بها المصلحة التي دَعَت الشارعَ إلى الأمر بها كغالب المركّبات الخارجية والاعتبارية التي أحرزنا كونها كذلك في الخارج.

فإذن الصلاة التامّة للأجزاء والشرائط التي كانت ذاتَ أثرٍ بحسبه تكون مطلوباً [و]لا يكون ناقصها بحسب الأجزاء كذلك بعد فرض كون الأثر أثراً للمجموع،

---

١. هذا هو الصواب، وفي الأصل: لقيه.

والناقص إمّا يكون فاقداً لذاك الأثر أو له أثر يضادّه، ومن أجله يكون مبغوضاً عند الشارع، ومعه كيف يصحّ فرض الجامع بين الواجد والناقص؟!

ومع الإغماض عن إمكان عدم اشتراك[١] الجزء مع الكلّ في الأثر بل الواقع خلافه في الاشتراك في الأثر لم يتمّ النتيجة؛ لأنّه إنّما ينفع في «الأجزاء» دون «الشرائط»؛ لعدم انحصار الفساد في الإخلال بالأجزاء مع أنّه من المعلوم[٢] أنّ واجد الشرط مباين لفاقده، والوجودين المتباينين لا يكاد يُعقل أن يؤثّرا[٣] في أثر واحد بحيث يكون كلّ منهما مستقلّاً في موضوعيته للأثر الواحد بالسنخ.

ولعمري إنّ ما ذكرنا ـ من اختلاف الشيء في مرحلة التأثير إذا كان بشرط شيء أو بشرط لا فقد لا يكون للشيء وحده[٤] أثر مترتّب عليه مع انضمامه إلى أشياء أُخر ـ واضحٌ لمن ذهنَه قد أصفى، هذا.

فإن قلت: إنّ لازم هاتين القضيّتين من «أنّ الواحد لا يكون صادراً إلّا عن واحد» و«أنّ الأثر الواحد لا يمكن أن يستند إلى اثنين متباينين» كون أثر الكلّ عين أثر الجزء فلا يُعقل أن يترتّب الأثر الواحد على عدّة أُمور مجتمعة بحيث كان الأثر مترتّباً عليها بسبب انضمامها والتيامها في الوجود، بل لابدّ أن يترتّب عليها بجهة وحدتها، وإذا كان الأثر واحداً بالحقيقة كما هو المفروض لا يكاد يترتّب على الأُمور المختلفة بشرط اجتماعها في الوجود، وإلّا لزم الخُلف في القضيّة العقلية؛ أي يلزم كون الواحد صادراً من غير الواحد؛ وأنّ الأثر مستنداً إلى شيئين

---

١. هذا هو الصواب، وفي الأصل: اشتراكه.

٢. الأولى حذف قوله: «أنّه من المعلوم».

٣. هذا هو الصواب، وفي الأصل: أن يؤثّرين.

٤. هذا هو الصواب، وفي الأصل: وحدة.

متباينين:

أمّا الأوّل فواضح بعدما كان الغرض ترتّب الأثر على الوجود الانضمامي، وأمّا الثاني فلأنّ أثر الكلّ مباين حينئذٍ مع أثر أجزائه، والحال أنّ الكلّ لم يكن إلّا عبارةً [عن الأجزاء] المنضمّة، فكلّ جزء له أثر مباين لأثر أجزائه الأُخَر، وللكلّ أيضاً أثر مباين لأثرها.

قلت: إنّ ما ذُكر من القضيّة العقلية مسلّم لا ننكره، غير أنّه وقع الخطاء في التطبيق وتخيّل الصدق، ومنشؤه الخلط بين الوجود السِجلّ الكوني الذي هو الوجود الإمكاني التركيبي والوجود البسيط المجرّد؛ فإنّ البسيط بحسب الحقيقة هو الذي لا يكاد يُعقل صدوره إلّا من البسيط المجرّد الواحد بالوحدة الحقيقية، وإليه يشير قوله تعالى: ﴿وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ﴾[1]، ولذا قد بُرهن في محلّه أنّ الصادر الأوّل هو العقل، وإليه ينظر قوله ـ صلّى الله عليه وآله ـ: **أوّل ما خلق اللّه العقل**[2]. هذا بخلاف غيره ممّا هو في السِجلّ الكون[3] فإنّه ـ لما فيه من أبواب العدم ـ لا يكاد يسدّها إلّا عدّة أُمور يقوم كلّ واحد بسدّ[4] واحد من أبوابه، وبدونه لا يكاد يفاض عليه الوجود، فالمقتضي والشرط والمُعدّ التي يتألّف منها «العلّة التامّة» [لها] دخلٌ في تشرّفه بالوجود؛ لأنّه لا يتشرّف إلّا بعد سدّ أبواب العدم، فله حينئذٍ كمال الحاجة؛ لتعدّد جهات عدمه إلى العلّة التامّة الملتئمة من المقتضي والشرط والمعدّ، وكلٌّ يسدّ باباً من أبوابه، وهذا هو مقتضى القاعدة العلّية، وإلّا

---

١. القمر (٥٤): ٥٠.

٢. قد سبق الحديث وتخريجه في ج ١، ص ٢٧٦.

٣. كذا، والصواب ظاهراً: الكوني.

٤. المثبت من التحرير الأوّل من هذه البحوث، ج ١، ٢٧٦ وهو الصواب، وفي الأصل: يسدّ.

وقع الجزاف في أجزاء العلّة التامّة لو كانت هي بجهة وحدتها مؤثّرةً في الوجود، فصحَّ أن يكون المقتضي شرطاً والشرط جزءً وكذا المعدّ واحداً منهما، وهو باطل بالضرورة.

وهذا هو معنى قوله (ص): **أبى اللّه أن يجري الأُمور إلّا بأسبابها**[1]، فكلّ موجود ممكن ـ عرضاً كان أو جوهراً ـ لا يستفيض بنور الوجود من مبدئه إلّا بعد انسداد أبواب عدمه بأجزاء العلّة التامّة، فالعرض اللاحق للجسم كاللون المخصوص يستدعي بنفسه موضوعاً يكون هو المعدّ لوجوده، ولذا كان الموضوع شريك العلّة وما يفيض وجوده الخاصّ فيه كالحمرة أو الصفرة، وإلّا فمجرّد تهيّؤ الموضوع لا يكفي تحقّق اللون الخاصّ فيه إلى غير ذلك ممّا له دخل في حصوله.

[فتحصّل] أنّ الواحد المجرّد من جميع الجهات لا يكون صادراً إلّا عن واحد مجرّد من جميع الجهات مثله كما هو الحال في المجرّدات كالعقول[2] العشرة عند أهل المعقول.

ولكن ربما يكون الشيء في مقام الوجود محتاجاً إلى أُمور متعدّدة تتألّف منها العلّة لوجوده كالسِجلّات الكونية من الأعراض والجواهر؛ لأنّ العرض لا يوجد إلّا بوجود الغير القائم بنفسه فهو محتاج إليه ليكون موضوعاً له، وبعد ذلك لا يوجد بمحض تحقّق الموضوع بل لمّا كان معدوداً من[3] الممكنات صار مفتقراً إلى الفيّاض المُفيض في حقّه الوجود في الموضوع، فالعرض في مرحلة الوجود

---

١. قد سبق الحديث وتخريجه في ج ١، ص ٢٧٦. وفي المصادر: «أبى الله أن يجري الأشياء إلّا بالأسباب».

٢. هذا هو الصواب، وفي الأصل: كعقول.

٣. هذا هو الصواب، وفي الأصل: في.

محتاج إلى أمرين بحيث يكون كلاهما معاً علّة لإفاضة الوجود لا الفيّاض وحده؛ لعدم قابلية المحلّ وإن كان قادراً على الإطلاق، ولا الموضوع وحده؛ لافتقار العرض بالبداهة إليه، غير أنّه لا يُجري الأشياء إلّا بالأسباب.

ومن المعلوم أنّ كلّاً[1] من المقتضيين لا يكون متّحداً في الأثر مع الآخر؛ إذ احتياج العرض إلى الموضوع غير احتياجه إلى الوجود والمركّب المحصّل علّة له.

وأمّا الجواهر[2] فوضوح الأمر فيه جليّ بعد احتياجه في عالم الكون إلى العلل الأربع من المادّي والغائي والفاعلي والصوري، وهذه ليست متّحدة في الأثر بل أثر كلّ منها غير الآخر إلّا أنّ المجموع علّة تامّة لوجود ذاك الواحد.

فقد ظهر ممّا ذكرنا أنّ القضيّة العقلية غير منثلمة بعدما كانت واردة في غير المقام، بل المجرّدات المحضة[3] الخالية عن شوائب التركّب بحسب الوجود في عالَم الكون، وإلّا فالأمر كما قلنا بعد مساعدة البرهان عليه كما ساعده الوجدان.

نعم، الأثر الواحد لا يُعقل أن يكون معلولاً [لأمرين] متباينين فلايُعقل أن يكون «البرودة» مسبّبة عن «النار والماء» بعد اختلافهما في الأثر فكيف يعقل استنادها إليه وإلى النار؟! لأنّ العلّية لا تكاد تكون بين شيئين إلّا مع السنخية، ولايُعقل سنخية الشيء الواحد لأمرين متباينين على أن يكون كلّ منهما علّة مستقلّة في التأثير، وهذا غير إمكان كون الأُمور المتباينة أجزاء العلّة التامّة فيكون الأثر الواحد مستنداً إلى كلّها مع اجتماعها وارتباطها في الوجود.

---

١. هذا هو الصواب، وفي الأصل: كلّ.

٢. كذا، والصواب ظاهراً: الجوهر.

٣. هذا هو الصواب، وفي الأصل: المحض.

وبعبارةٍ أُخرى، صحّة استناد الأثر إلى هذه الأُمور لا يكون بالوجه المزبور بل باعتبار اتّحادهما[١] في حصول المطلوب بهما، فهما من هذه الجهة يكونان من سنخ واحد، وهو الموجب لحصول ما هو المهمّ. ولا يوجب ذلك انخرام قاعدة «الواحد لا يكاد يصدر إلّا من الواحد»، وقد تقدّم شهادة الوجدان في المركّبات الخارجية بذلك فإنّ الشيء بشرط لا علّةٌ لضدّ، وبشرط شيء علّةٌ لضدّ آخر مع[٢] عدم التغيير في حقيقة كلتا الحالتين، هذا.

فتحصّل أنّ دعوى عدم اتّحاد الكلّ والجزء في الأثر غير مجازف؛ لعدم انثلام القضيّة العقلية بها، وكذا دعوى أنّ «الأثر متفرّع على المجموع» ـ بحيث يكون أثر الأجزاء مبايناً لأثر المجموع ـ غير ناقض للقضيّة الأُخرى عقلية كما هو مقتضى البرهان مع مساعدة الوجدان عليه، فنحن نرى بالعيان أنّ صلاة الحائض والنفساء ليست بذات أثر إن لم نقل بكونها مبغوضةً من جهة النهي المتعلّق بها، بخلاف الصلاة في غير أيّام الحيض.

وعليه ليس للأعمّي «جامع» يحوي شتات أفراد الصحيح والفاسد، ويصدق صدق الكلّي على أفراده على الزائد والناقص وما يوجد من شرط وما يوجد لا عنه.

وليت شعري ما الذي يفتهمه[٣] الأعمّي عند إطلاق «الصلاة» في أدلّة أحكامها مع دعواه وجود الجامع الحقيقي، لا مجرّد جامع يُستعمل فيه اللفظ ويصحّ تقسيمه

---

١. كذا في الأصل، والأولى: «اتّحادها» وكذا القول في الموارد الآتية، أعني «بهما، فهما، يكونان» والأولى: بها، فهي، تكون.

٢. هذا هو الصواب، وفي الأصل: من.

٣. كذا، والصواب: يفهمه.

بلحاظه إلى الصحيح والفاسد كـ«المسمّى» ونحوه.

ومجرّدُ جامع واقعي في نظر الشارع هو المدار في الصدق في جميع الأفراد[١] الصحيحة والفاسدة [الذي] يُستكشف من صحّة الإطلاق في مواردها وجوده فيها وإن لم نعرفه بحقيقته وكنهه كما لم نعرف حقيقة الجامع بين الأفراد[٢] الصحيحة ـ لو كان ـ غيرُ كافٍ في كونه هو المناط في الاستعمال والانتقال عند الإطلاق بعد عدم الطريق إلى معرفته ولو بالخواصّ والآثار بخلاف الجامع بين أفراد الصحيح؛ لكفاية المعرفة به ولو بالوجه؛ فإنّ المعرفة كذلك من وجوه المعرفة، وإلّا لانسدّ باب المعرفة بالصانع، فانقدح من ذلك أنّه لا مجال لتوهّم أنّ استعمال ألفاظ العبادات في المعنى الأعمّ غير قابل للإنكار؛ لأنّ مجرّد وجود مثل «المسمّى بالصلاة» أو «عنوان ما يعمّ الصحيح والفاسد» لا يكاد يفيد في المهمّ الذي يترقّبه الأعمّي في قِبال الصحيحي من التمسّك بالإطلاق عند الشكّ في اعتبار شيء من أجزاء العبادات وشروطها، فمجرّد الجامع ولو لم يُعرف أو علم به لكن بحيث لا يفي بمراد الأعمّي غير مجدٍ للأخذ بالإطلاق فهو حينئذٍ كالصحيحي في النتيجة ـ أعني عدم الأخذ المزبور ـ مع أنّه يمكن أن تكون النتيجة للقائلين بالصحّة في ماهية العبادات دون الأعمّي؛ لتبيّن مفاهيمها بوجهٍ وبما يشير إليها باللوازم فيؤخذ عنده بالإطلاق عند الشكّ المزبور ثمّ يُحمل عليه الصحّة الواقعية، فافهم.

ثمّ إنّه يقال لتزييف مقالة الصحيحي بأنّ القُربة التي هي من أجزاء المأمور به عبارة عن موافقة الأمر، ومن المعلوم حينئذٍ أنّه لا يتأتّى إلّا بعد الأمر فقبل الأمر

---

١. هذا هو الصواب، كما في التحرير الأوّل (ج ١، ص ٢٧٩) وفي الأصل: أفراد.

٢. هذا هو الصواب، وفي الأصل: أفراد.

لا يكون جامع بين الأفراد الصحيحة حيث لا يكون هناك أفراد صحيحة؛ لتوقّف صحّتها على تمامية الأجزاء في الخارج.

وفيه أنّ القُربة ـ بناءً على كونها من قيود المأمور به ـ لا إشكال في إمكان تصوير الجامع وأنّه الذي يشير[١] إليه باللوازم من «النهي عن الفحشاء والمنكر» أو «أنّها خيرُ موضوعٍ» مع كفاية المعرفة الإجمالية، وعلى تقدير عدم كونه من قيود المأمور به بل تكون جزءً للعبادة فالصلاة الآتية بداعي الأمر عبادة فالأمر أيضاً سهل عند الصحيحي؛ لإمكان تصوير «الجامع» عليه ـ أعني ما يكون من خواصّه وآثاره بعد تعلّق الأمر «النّهيُ عن الفحشاء» و«كونُها عمودَ الدين» أو «كبيرةً إلّا على الخاشعين». ومن المعلوم أنّ هذا المقدار من المعنى غير متصوّر عند الأعمّي كما لا يخفى، فتدبّر جدّاً.

الأمر الرابع

في ثمرة النزاع

في ثمرة هذا الخلاف المترتّبة على المسألة هي[٢] الاشتغال والبراءة[٣] على مذهب الصحيحي؛ لاختلاف أفراد الصحيح الذي هو المأمور به فيجب الاحتياط في أجزاء العبادات وشرائطها إذا شكّ فيها تحصّلاً[٤] للواجب، والبراءة[٥] على مسلك الأعمّي فيجوز إجراء الأصل في أجزاء العبادات على هذا المسلك.

---

١. كذا، والصواب ظاهراً: يشار.

٢. كذا، والصواب ظاهراً: «من» كما في التحرير الأوّل من التقريرات، ج ١، ص ٢٨٠. ويمكن سقط الواو قبلها.

٣. كذا، والظاهر زيادة «والبراءة».

٤. كذا، والأولى: تحصيلاً.

٥. هذا هو الصواب، وفي الأصل: بالبراءة.

ولا يخفى ما في جعلهم هذه من ثمرات الخلاف في المسألة؛ لعدم تفرّع الرجوع إلى «البراءة والاشتغال» على القول بالصحيح أو الأعمّ، وإنّما هو من متفرّعات مسألة الأقلّ والأكثر الارتباطيين، فمن جعل الشكّ فيها ملحقاً بالمتباينين يلزمه القول بالاحتياط على المسلكين، ومن لم يقل بإلحاقه بهما كان لازمه المصير إلى البراءة ـ كما عليه شيخنا العلّامة الأنصاري (قده)[1].

فإذن الثمرة المطّردة هي إجمال الخطابات الشرعية المتعلّقة بماهية العبادات وإهمالها على مذهب الصحيحي، وإطلاقها على القول الأعمّي. ولازم ذلك عدم جريان الأصل ووجوبُ الاحتياط في ما شُكّ في جزئية شيء أو شرطيته ـ بناءً على كون الألفاظ أسامِيَ للصحيح ـ؛ للإجمال الحاصل من وضعها له أو استعمالها فيه بالنسبة إلى المكلّف به؛ لاختلاف أفراده حسب اختلاف المكلّفين فلا يُقطع بحصوله في الخارج إلّا إذا أُتي به بما له من الأجزاء والشرائط المعتبرة في الصحّة، فمع تركه لبعض ما يُحتمل دخله فيها شطراً أو شرطاً لا يُقطع بحصول المأمور به، والعقل قاضٍ بأنّ الشغل اليقيني يقتضي البراءة اليقينية لولا نهوض البراءة النقلية من حديث الرفع وغيره[2]، وهذا بخلاف[3] القول بأنّها موضوعة للأعمّ من الصحيح والفاسد، فإنّ إطلاق الأمر بالمكلّف به المعلوم المبيّن الشامل لهما ينهض حجّةً بنفي ما يُشكّ في شرطيته أو شطريته.

توضيح ذلك أنّه لو قلنا بكون «الصلاة» موضوعة لمعظم الأجزاء أو ما يصدق عليه المسمّى عرفاً، وشُكّ في اعتبار شيء زائد في الموضوع فلا محالة يُدفع

---

١. *فرائد الأُصول*، ج ٢، ص ٣١٧، ٣٢٢.

٢. تقدّم حديث الرفع وغيره مع تخريجها في ج ٣، ص ١٥، ١٩، ٢٠، ٢٢، ٢٤.

٣. هذا هو الصواب، وفي الأصل: على.

بالإطلاق المنساق في مقام البيان.

ودعوى أنّ مطلوب الشارع أيضاً هو «الصحيح» فأيّ فرقٍ بين المقامين؟! فسادُها يظهر ممّا مرّ، وهو إجمال مصاديق المكلّف به على القول بالوضع للصحيح وتبيّنها[1] على القول بالوضع للأعمّ منه ومن الفاسد؛ للفرق الواضح بين تقييد مفهوم «الصلاة» بالصحيحة، وبين كون الصحّة من عوارض «المطلوب» بحكم العقل؛ لعدم كون الفاسد مطلوباً للشارع أصلاً وإنّما هو مبغوض عنده. ومع الشكّ في ما يُحتمل دخله في الصحّة ـ بناءً على كونها من مقوّمات التسمية ـ يُرجع الشكّ فيه إلى الشكّ في حصول «المسمّى» في ضمن أحد مصاديقه فيجب الاحتياط عقلاً تحصيلاً له بإتيان ما يُشكّ في كونه منه، وفي ما لو تعيّن «مسمّى الصلاة» ـ كما هو مسلك الأعمّي ـ وتعلّق الأمر بها بمفهومها المبيّن كان مقتضاه صحّةَ جميع أفرادها وأنحاء تحقّقها إلّا ما قام الدليل على فساده، ومثل هذا الإطلاق في دليل المأمور به يؤخذ به في دفع ما شُكّ فيه فيختصّ ما هو المطلوب شرعاً بهذا المقدار من الأجزاء والشروط ويكون صحيحاً؛ للملازمة الثابتة عقلاً بين كون الشيء مطلوباً عند الشارع وكونه صحيحاً، فمن أجل نهوض الإطلاق في جانب الخطاب يُحكم بكون المأتيّ به هو المطلوبَ من المكلّف لا لأجل اقتضاء البراءة كما توهّم[2].

كيف، ولولا الإطلاق كأن وردت الخطابات الشرعية لصِرف التشريع من غير تكفّلٍ بالبيان للمأمور[3] به بأجزائه وشرائطه يصير حال الأعمّي كحال الصحيحي. غاية الأمر ثبوت الإجمال عليه كحصول الإهمال على القول بالأعمّ، والحكم

---

١. هذا هو الصواب، وفي الأصل: تنبيه.

٢. *هداية المسترشدين*، ج ١، ص ٤٨٤.

٣. هذا هو الصواب، وفي الأصل: المأمور.

حينئذٍ هو الحكم في المركّب الاعتباري من الرجوع إلى البراءة أو الاشتغال أو التفصيل بين العقلية منها أو[١] النقلية.

ثمّ إنّه قد ذكر بعضهم ظهورَ الثمرة في النذر[٢]؛ لـ[عدم] حصول البُرء بإعطاء درهم لمن صلّى مع الشكّ في صحّة صلاته؛ لإخلاله لما يُعتبر في الاسم على الصحيح فلا يكون مبرءً لو أعطاه[٣] ما نذره.

ولكنّه ـ مضافاً إلى عدم كون ذلك من الثمرات التي يرغب فيها الأُصولي؛ لعدم وقوعها في طريق استنباط الحكم الشرعي أو كانت ممّا يستريح الفقيه بسببها في مقام العمل بعد الفحص واليأس عن الظفر بالأدلّة الاجتهادية ـ أنّ جواز الإعطاء وعدمه لا يدور مدارَ القولين، بل مدارَ نظر الناذر وقصده فقد يتعلّق بالإعطاء لمن [صلّى] صلاةً صحيحةً فلا يجوز إعطاء الدرهم ولا يحصل البُرء حتّى عند الأعمّي لو أعطيتَ لمن شُكّ في صحّة صلاته فضلاً عمّا لو عُلم فسادها، وأُخرى يتعلّق بالإعطاء لمن أقام هيئة الصلاة وصورتها فيجوز لها الإعطاء ويحصل البُرء حتّى عند الصحيحي، فلابدّ حينئذٍ من إحراز قصد الناذر وأنّه ما أراد من نذره؟ لو لم يكن اللفظ ظاهراً في مراده.

نعم، يظهر الثمرة على القولين لو كان متعلّق نذره مفهومَ[٤] الصلاة بحسب الوضع ومسمّاها كذلك، أو نذر ولكن غفل عمّا أراد حين النذر فإنّه يختلف الحال من الإبراء وعدمه.

وكيف كان، فقد ظهر أنّ تصوير «الجامع» على مذهب الأعمّ في غاية الإشكال

---

١. كذا، والصواب ظاهراً: «و» بدلاً من «أو».

٢. *قوانين الأُصول* (ط الحجري)، ص ٤٣.

٣. هذا هو الصواب، وفي الأصل: اعطائه.

٤. كرّر في الأصل قوله: «لو كان متعلّق نذره مفهوم» والظاهر زيادتها.

بل غير ممكن، وما ذكروه غير تامّ؛ لما يتوجّه عليه من المناقشات الواردة على كلّ فرض من فروضه، بخلاف مسلك الصحيحي؛ حيث إنّ الجامع له متصوَّرٌ بوجهه فليكن هذا أقوى دليل على صحّته وفساد ما ذهب إليه الأعمّي فلايحتاج إلى تجشّم الاستدلال.

هذا، مع أنّه قد استُدلّ للصحيح بوجوهٍ أمتنها وأسدّها اُمور:

في أدلّة الصحيحي

الأوّل التبادر وانسباق الصحيح إلى الذهن، وتقريب ذلك بوجهين:

أحدهما أنّ المنسبق إلى الذهن من أسامي العبادات عند المحاورين في زمن الشارع هو «الصحيح» المشار إليه ببعض العناوين كـ«كون الصلاة عمود الدِّين»، وذلك آية الحقيقة في حقّ الجاهل بالوضع إذا راجع موارد استعمالاتهم من قولهم: صلّيت أو صمت أو توضّأت وغيرها من الإطلاقات المنصرفة إلى المعنى الصحيح دون الفاسد، كما لا يخفى.

وثانيها أنّ المنسبق إلى الذهن عند المتشرّعة هو المعنى الصحيح بعد ملاحظة إطلاقات لفظ «الصلاة والوضوء» وغيرهما، وذلك من الأمارات على كونها حقيقةً فيه عند المتشرّعة، وبه يُستكشف حال ألفاظ الكتاب والسنّة نظراً إلى أنّ المعاني الثابتة عند المتشرّعة هي التي وصلت إليهم من الشارع محفوظةً[1] في أيدي تابعيه واصلةً[2] عن كلّ مرتبة سابقة إلى لاحقها[3]، فعرف المتشرّعة ميزان لعرفهم (ص ع) إن صحيحاً فصحيحاً وإن فاسداً ففاسداً.

---

١. هذا هو الصواب، وفي الأصل: محفوظاً.

٢. هذا هو الصواب، وفي الأصل: الواصل.

٣. كذا، والأولى: لاحقتها.

ودعوى اختلاف عرفهم بما لايكاد ينضبط تندفع بأنّ الاعتماد في أمثال هذه الموارد على العرف العامّ وما ذكرنا هو معنى قولهم: الأصل عدم النقل في ما لو شُكّ في حدوث معنىً آخر للّفظ في الزمان اللاحق؛ لاحتمال النقل المعلوم عدمه في الزمان السابق، وعليه يكون داخلاً في الاستصحاب المعهود دون القهقريّ الذي هو عكس ما هو المعهود في الاستصحاب من سبق العلم ولحوق الشكّ كأن يُعلم بتحقّق شيء في الزمن اللاحق ويُشكّ في مبدئه فيُحكم بتقدّمه من جهة أصالة التقدّم وتشابه الأزمان، فإنّ إثبات المطلوب به متوقّف على أن يكون أصلاً برأسه يدلّ عليه الدليل المعلوم عدمه؛ لعدم دلالة الأخبار عليه ولم يقم على حجّيته بناء العرف والعقلاء؛ إذ لم يُعلم من حالهم ذلك ولم يشرع عنه[١] الشارع.

هذا كلّه في تقريب التبادر، ولا يخفى عدم كون التبادر في المقام على التقريبين مثبتاً لوضع ألفاظ العبادات بإزاء الصحيح:

أمّا التبادر بالتقريب الأوّل فلأنّ نهوضَه على كونه أمارةً للحقيقة في الصحيح ومجازاً[٢] في الفاسد مبنيٌّ على ثبوت الحقيقة الشرعية، وقد تقدّم في المقدّمة أنّ التمسّك بعلائم الوضع في هذه المسألة إنّما هو من القائلين بثبوتها[٣]، فالقائل بها بين مَن يدّعي بكونها حقائق في المعنى الصحيح ومَن يدّعي بكونها حقائق في الأعمّ، وقد تقدّم في الحقيقة الشرعية على متمسّكي إثباتها بالتبادر ما يدلّ على عدم كون تبادر هذه المعاني المستحدثة علامة لوضع ألفاظها بإزائها[٤].

---

١. كذا في الأصل.

٢. كذا، والأولى: والمجاز.

٣. تقدّم في ص ٣٢١.

٤. تقدّم في ص ٣١٦.

ولو سلّم فإنّما هو من جهة صيرورته حقيقةً في عرف المتشرّعة لا عرف الشارع، فتبادر المتشرّعة لايكاد ينهض بإثبات كونه حقيقةً شرعية.

اللّهمّ إلّا أن يكون المراد تبادر أصحاب النبيّ (ص) أو غيرهم من أصحاب الأئمّة (ص) إلى زمان الصادقين (ع)، وهو دعوى لا تُصدَّق إلّا بالبيّنة ولا يطمئنّ بها وحدها[١]؛ إذ أيّ طريقٍ إلى إثباتها سيّما بعد كانت الألفاظ المستعمَلة في ألسنتهم غالباً مكتنفةً بالقرائن المقامية.

وأمّا التبادر بالمعنى الثاني ـ أعني تبادر المتشرّعة ـ فلأنّه إطلاقي محض ناشٍ عن كثرة الاستعمال لو لم نقل بأنّ الاستعمال في الفاسد بأكثر[٢] أو مساوٍ[٣] للصحيح فلا يفي بإثبات المطلوب.

نعم، لو تمّت دعوى التبادر فلا يقدح فيه ما سبق من إجمال لفظ العبادة بناءً على الصحيح؛ لأنّه في ما لم تكن مبيّنةً بوجهٍ من الوجوه وليس كذلك؛ لمعلوميتها بالآثار والخاصّة، وهو وجهٌ من وجوه المعرفة كما لا يخفى.

الثاني صحّة سلب كلّ من العبادات عن الفاسد الفاقد لشيء من أجزائه أو شرائطه فيقال: إنّها ليست بصلاةٍ حقيقةً.

نعم، يصحّ حملها[٤] عليه عنايةً من أجل المشاكلة والمشابهة في الصورة، وهذا غير الحمل على جهة الدقّة الذي يكون علامةً للحقيقة، وعليه تكون «الصلاة»

---

١. هذا هو الصواب، وفي الأصل: وحده.

٢. كذا، ولكن الأولى: أكثر.

٣. هذا هو الصواب، وفي الأصل: مساوي.

٤. هذا هو الصواب، وفي الأصل: حمل ما.

وأمثالها[١] موضوعةً بإزاء الصحيحة، دونها والفاسدة كما لا يخفى.

الثالث ظواهر الآيات والأخبار الدالّة على فضائل العبادات والحَثّ عليها كقوله تعالى: ﴿إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنْ الْفَحْشَاءِ﴾[٢] وقوله (ص): **الصلاة عمود الدِّين**[٣] **وأنّها قربان كلّ تقيّ**[٤]. ونحوها ما ورد في «الصوم» وسائر العبادات من المثوبات الثابتة لطبيعتها من غير التقيّد بـ«الصحيحة» الدالّة معها على أنّ كلّ ما لا يترتّب عليه شيء من الفضائل والآثار ليس بصلاةٍ بالضرورة، ومن البداهة أنّ الفاسدة كذلك فتدلّ بحكم عكس النقيض على أنّ ما لا تنهى عن الفحشاء ليس بصلاةٍ.

بيان ذلك أنّ كلّ ما يُذكر لإثبات الخواصّ والآثار يكون بظاهرها مثبتةً لها لطبيعة «الصلاة والصوم» مثلاً بأنّ[٥] طبيعة «الصلاة» طبيعة شريفة لها هذه الخواصّ والآثار على سبيل القضيّة الطبيعية[٦]، لا على سبيل القضيّة المهملة الراجعة إلى أنّ بعض أفراد «الصلاة» ممّا له هذه الخاصّية والأثر؛ لأنّ المهملة في قوّة الجزئية كما هو ديدَن الأطبّاء في مقام بيان خواصّ الأدوية فإنّهم إذا ذكروا[٧] من الجزء[٨] خاصّيةً[٩] مخصوصةً كانت تلك الخاصّية لنفس الطبيعة، وإذا كانت لبعض الأفراد لم

---

١. هذا هو الصحيح، وفي الأصل: إثباتها.
٢. العنكبوت (٢٩): ٤٥.
٣. سبق الحديث وتخريجه في ج ١، ص ٢٤٦.
٤. سبق الحديث وتخريجه في ج ١، ص ٢٤٣.
٥. كذا، ولا يخفى عدم سلاسة العبارة والمراد واضح.
٦. هذا هو الصواب، وفي الأصل: الطبيعة.
٧. في الأصل: ذكر.
٨. كذا في الأصل، والظاهر زيادة «من الجزء».
٩. الصواب بتشديد الصاد وإن شاعت على الألسن بتخفيفها.

يصحّ إثباتها له بقولٍ مطلقٍ بل لابدّ من بيان أنّ الفرد الفلاني ممّا يفيد هذه الخاصّية. والطبيب الإلٰهي للنفوس السقيمة إنّما كشف عن تأثير تلك العبادات بطبائعها وماهيتها في تلك الخواصّ التي بها يرتقي[١] النفس إلى المدارج العالية ويحصل بها القُرب إلى ساحة حضرة جلاله، ولا شكّ أنّ المؤثّر ليس إلّا الطبيعة التامّة الصحيحة؛ بداهةَ أنّ الفاسدة ممّا أسمعه[٢] حاكٍ عن رسمه[٣]، فما لا يترتّب عليه تلك الخواصّ ليس من طبيعة «الصلاة»؛ إذ لا يمكن أن يكون منها ولا يترتّب عليه تلك الخواصّ مع كونها من لوازم الطبيعة حسب الفرض، وقضيّته أن تكون «الصلاة» موضوعة للصحيحة؛ لأنّها لا تنفكّ عنها.

ودعوى أنّ المراد من «الصلاة» فيها هو خصوص الصحيحة وأن تكون الآثار مترتّبة عليها بهذه الخصوصية لا على صِرف الطبيعة والماهية مدفوعةٌ بلزوم ذلك ارتكابَ التصرّف[٤] في ظواهر تلك الأخبار من غير وجهٍ.

وممّا ذكرنا ظهر فساد توهّم من زعم[٥] أنّ التمسّك بها لإثبات المدّعى من باب أصالة الظهور وأنّ القضيّة بما هي ـ حيث لا عهد في البين ـ تفيد ترتّب الآثار على طبيعة موضوعاتها. ومن المعلوم عدم حجّية أصالة الظهور عند الشكّ في المراد من اللفظ إذا كان منشؤه الجهلَ بالوضع؛ إذ القدر المتيقّن من حجّيتها في المقام ما لو كان المَنشؤ احتمالَ القرينة.

---

١. كذا، والأولى: ترتقي.
٢. كذا في الأصل.
٣. كذا في الأصل، والأولى: حاكية عن رسمها.
٤. هذا هو الصواب، وفي الأصل: للتصرّف.
٥. مرّ الكلام فيه في السابق فراجع ص .

والوجه ما عرفت من أنّ الاستدلال بتلك الأخبار على المدّعى إنّما هو بالطريق العقلي، فتدبّر جدّاً.

الرابع[١] ما ورد في الشريعة من نفي حقائق ماهية العبادات لفقد بعض الأجزاء والشروط وذلك مثل قوله (ع): **لا صلاة إلّا بطهور**[٢]، **ولا صلاة إلّا بفاتحة الكتاب**[٣]، **ولا صلاة لمن لم يقم صلبه**[٤]، **ولا صيام لمن لم يبيّت**[٥] **الصيام من الليل**[٦]؛ فإنّ ظاهرها بحكم أصالة الحقيقة في كلمة النفي انتفاء «الحقيقة والماهية» بانتفاء «الطهور والفاتحة وإباتة[٧] الصيام»، وقضيّة ذلك كون لفظها موضوعاً للطبيعة[٨] الصحيحة، وهو المدّعى من كون الموضوع له [هو] الصحيح، وإلّا لما كان الموجب لنفي الطبيعة بمجرّد انتفاء الأُمور المذكورة موجوداً بعد صدق المسمّى عرفاً الكافي في إطلاق اللفظ بالنظر إليه.

ودعوى استعمال مثل هذه القضايا أيضاً في نفي الصفة مثل قوله (ص): **لا صلاة لجار المسجد إلّا في المسجد**[٩]، **ولا عمل إلّا بالنية**[١٠]. وهو يقتضي إرجاع النفي إلى

---

١. هذا هو الصواب، وفي الأصل: الثالث.
٢. سبق الحديث وتخريجه في ج ١، ص ٢٥١.
٣. سبق الحديث وتخريجه في ج ١، ص ٢٩١.
٤. سبق الحديث وتخريجه في ج ١، ص ٢٩١.
٥. هذا هو الصواب، وفي الأصل: لم يبت.
٦. سبق الحديث وتخريجه في ج ١، ص ٢٩١.
٧. كذا في الأصل، والصواب: «تبييت»؛ لأنّ هذه المادة بمعنى نواه ليلاً من باب «التفعيل» لا «الإفعال».
٨. هذا هو الصواب، وفي الأصل: لطبيعة.
٩. سبق الحديث وتخريجه في ج ١، ص ٢٩٢.
١٠. سبق الحديث وتخريجه في ج ١، ص ٢٩٢.

وصفي[١] «الكمال والصحّة» مع بقاء الحقيقة بقرينة النظائر من أمثال هذه التراكيب وأسلوب الكلام وعليه لا يتمّ المطلوب، مدفوعةٌ بمنع كون الظاهر في هذه التراكيب نفي الوصف، بل الحمل عليه خلاف ظاهر كلمة النفي فإنّها كما سمعت ظاهرةٌ في نفي «الحقيقة».

غاية الأمر أنّ نفيها بحسب الموارد مختلف؛ فقد يكون بالحقيقة وأُخرى بالعناية، واختلاف نحو النفي لا يستدعي كونه متوجّهاً إلى غير «الحقيقة». نعم، اللازم إقامة القرينة على إرادة اللافظ للنحو الثاني من استعمال كلمة النفي؛ لأنّ اللفظ ظاهر عند الإطلاق في نفيها حقيقةً، وهو غير كون اللفظ مستعملاً في المعنى المتخصّص بالخصوصية أو متوجّهاً إلى صفة، فقوله: **لا صلاة إلّا بطهور ولا صلاة إلّا إلى القبلة**[٢]، **ولا صلاة لجار المسجد إلّا في المسجد، ولا قراءة إلّا من مصحف**[٣]، ولا علم إلّا ما نفع[٤] من باب واحد، والمراد الاستعمالي في كلٍّ منها نفي «الحقيقة» وإنّما المعلوم من الخارج أنّ المراد الجدّي في الأوّل[٥] نفي «الحقيقة» حقيقةً، وفي الثاني[٦] ادّعاءً.

كيف، ولولا هذه العناية لما استفيد المبالغة المرعيّة في قوله: **لا عمل إلّا بالنيّة**؛ لأنّ نفي الأوصاف عن الحقائق لا مبالغة فيه، وإنّما المبالغة في نفيها مع فَقْد بعض الأوصاف.

---

١. هذا هو الصواب، وفي الأصل: وضعي.

٢. سبق الحديث وتخريجه في ج ١، ص ٢٩٣.

٣. لم نعثر عليه. نعم، روي استحباب القراءة في المصحف وإن كان يحفظ القرآن. راجع *وسائل الشيعة*، ج ٦، ص ٢٠٤، باب ١٩.

٤. سبق في ج ١، ص ٢٩٣ وليس بروايةٍ.

٥. كذا، والظاهر أنّ الصواب: الأوّلين.

٦. كذا، والظاهر أنّ الصواب: الباقي.

هذا مضافاً إلى أنّ مجرّد استعمال بعض هذه التراكيب في نفي الصفة ـ لقيام القرينة على إرادة نفيها خاصّةً؛ لبقاء الذات حقيقةً ـ لا يوجب انصراف الكلمة ممّا وُضعت له مع انتفاء القرينة؛ بداهة أنّ المجاز مع القرينة المقامية أو المقالية لا يقتضي رفع اليد عن أصالة الحقيقة مع عدمها فبقي ظاهره ـ نفي الحقيقة ـ دليلاً على الوضع للصحيحة.

ومن هنا ظهر اندفاع الدور المتوهّم[1] في المقام وهو أنّ نسبة النفي إلى الطبيعة موقوفة على كون أسماء العبادات موضوعةً للصحيحة، ومع إرادة إثبات كونها أسماءً لها بالحمل على نفي الذات والماهية يلزم المحذور.

وجوابه ما قد عرفت من مطاوي كلماتنا من أنّ الحمل على نفي الذات إنّما يكون موقوفاً على نظر العرف وفهمهم ذلك من أمثال هذه التراكيب مجرّدةً [من] القرينة، لا على أنّ ألفاظ العبادات أسامٍ[2] للصحيحة وإن توقّف كونها أساميَ لها على الحمل المزبور.

فإذن الأخبار المثبتة بظاهرها للآثار لطبائع العبادات والنافية لحقائقها بانتفاء بعض ما يُعتبر فيها من أمتن الأدلّة وأقواها في إثبات مدّعى الصحيحي.

ثمّ إنّه قد يُقال على الاستدلال بهذه الأخبار: بأنّ الأمر فيها كما لو كان في البين خبر ظاهر أو صريح في خصوص هذا المعنى الالتزامي مثل ما لو أخبر زرارة عن الإمام (ع) بأنّ اللفظَ الفلاني المستعمَل في لسان الشارع موضوعٌ شرعاً لمعنىً كذا، ومثله لا يكون حجّة؛ لأنّها إذا كان وارداً في مقام بيان حكم شرعي أو موضوع

---

١. *قوانين الأصول*، ج ١، ص ١٠٩.

٢. هذا هو الصواب، وفي الأصل: أسامي.

مستنبط، وأمّا ما لا ربط له بأحدهما فلا معنى لحجّيته وإيجاب ترتيب الآثار على مضمونه، فلا يكون ظهور الأخبار المزبورة بحسب المدلول الالتزامي من[١] وضع الألفاظ المأخوذة فيها للصحيحة حجّةً بطريق أولى؛ لأنّها ليست بأقوى دلالةً من[٢] خبر العدل القائم بحجّيته[٣] الآية الدالّة على جعل الآثار الشرعية فقط بحسب الظاهر في مورد الشكّ؛ لأنّه من وظيفة الشارع، لا الموضوعات التي لايكون للجعل مسرح بالنسبة إليها.

ودفع هذا الإشكال هو ثبوت اعتبار قول العادل مطلقاً بالنسبة إلى الأحكام والموضوعات التي يترتّب عليه الأثر شرعاً في مقام العمل ولو لم يترتّب عليه فعلاً أو كان ترتّبه بالوسائط، فدليل اعتبار خبر العدل شامل للأحكام ولموضوعاتها بلحاظها بحيث يكون المدار في المشمولية كون المخبر به إمّا حكماً أو موضوع حكم شرعي مطلقاً ولو بالواسطة، فلابدّ في حجّية الخبر انتهاء الأمر إلى استنباط الحكم الشرعي ولو بوروده لبيان إرادة معنى شرعي من لفظ دائر على لسان الشارع كما لو ورد خبر أنّ الإمام فسّر اللفظ المأخوذ في القضيّة الشرعية بمعنىً كما بالنسبة إلى لفظ «الصعيد»؛ لأنّه ورد أنّ الإمام فسّره في آية التيمّم بالتراب الخالص أو بمطلق وجه الأرض[٤]، فإنّه وإن لم يكن بياناً للحكم الشرعي ولا لموضوعه غير أنّه ممّا يترتّب عليه أثرٌ شرعيّ ـ أعني الاكتفاء

---

١. هذا هو الصواب، وفي الأصل: في.
٢. هذا هو الصواب، وفي الأصل: في.
٣. هذا هو الصواب، وفي الأصل: بحجّية.
٤. سبق في ج ١، ص ٢٩٥.

بالضرب على مطلق وجه الأرض في التيمّم أو عدم الاكتفاء ـ وإن لم يكن قول اللغوي بما هو لغوي حجّةً لو فسّره بأحدهما وإن كان عادلاً إلّا إذا قام دليل على حجّيته أو كان المخبر به[١] [من] موضوعات الأحكام فيعوّل على خبره فما[٢] نحن فيه كذلك.

غاية الأمر يكون أثره شرعياً أُصولياً يقع في طريق استنباط الحكم الشرعي، ولا فرق في ما يكفي في حجّية الخبر من الانتهاء إلى الحكم الشرعي بين كونه فرعياً أو أُصولياً عبارةٌ[٣] عن الرجوع إلى الإطلاق على الوضع للأعمّ وعدمِه والرجوعِ إلى البراءة أو الاشتغال على الوضع للصحيح، فحجّيته في أُصول الفقه كحجّيته في الأحكام.

وعليه لا مجال لتوهّم أنّ الانتهاء إلى ذلك لو كفى فيها للزم حجّيته في الموضوعات الصِرفة كما لو قام الخبر أنّ اللفظ الفلاني معناه كذا إذا كان ممّا [لا] يتعلّق به حكم شرعي، مع أنّ الحجّة فيها ليست إلّا البيّنة[٤]؛ لأنّ الحكم فيها مستنبط عن دليله ولا أثر شرعاً يُستنبط ببركة قيام الخبر، بخلاف وضع اللفظ للموضوع الخاصّ المستنبط فإنّه يترتّب عليه الأثر الشرعي ولو بالواسطة، فإذا فُرض قيام الخبر على أنّ لفظ «الصلاة» موضوعة للمعنى الصحيح أو الأعمّ كان أثره انحصار

---

١. هذا هو الصواب، وفي الأصل: الخبر به.

٢. كذا، والصواب ظاهراً: وما.

٣. أي الحكم الأُصولي عبارةٌ.

٤. كذا، ولم يتّضح لنا معنى العبارة، ولعلّ مراده: عدم كفاية خبر الواحد في مثله وكونه من باب الشهادة المعتبر فيها التعدّد والبيّنة. والمعروف اعتبار البيّنة في الموضوعات بخلاف الأحكام.

الأمر في الرجوع إلى أصالة الإطلاق التي مقتضاها كون المأمور به هو الخالي عن الجزء أو الشرط المشكوك، أو أصالة البراءة أو الاشتغال عند إهمال الخطاب أو إجماله كما عرفت في بيان الثمرة[١].

ولا يتوجّه عليه حينئذٍ أنّ مآل حجّية الخبر التعبّد بإجمال اللفظ؛ لأنّه مؤدّى الخبر الناهض على وضع اللفظ للعبادة الصحيحة؛ إذ لا مانع عنه إذا كان للإجمال أثر شرعي ولو بواسطة لزوم فقد الحجّة الناطقة بالتكليف كما يترتّب عدم شرطية[٢] ما يُشكّ في اعتباره شرطاً بواسطة ثبوت الإطلاق، هذا.

فالمحصّل ممّا بيّنّاه دلالة الأخبار على أنّ الموضوع له في ألفاظ العبادات هو الصحيح منها لا الفاسد.

وربما يُتمسّك لمدّعي الصحّة ببعض الوجوه الاعتبارية التي لا تفي بالوضع لها، وهو جريان طريقة العرف والعقلاء على وضع ألفاظ المركّبات للصحاح منها؛ لأنّها التي يترتّب عليها الأثر وإن مسّت الحاجة إلى استعمال «اللفظ» في الفاسدة أحياناً مجازاً، فالمتعارف في الأوضاع ـ كما يساعده الوجدان وحكمة الوضع في المحاورات ـ صيرورةُ اللفظ في المركّبات بإزاء الصحيح التامّ للأجزاء والشرائط دون الفاسد الفاقد لها، والتعبير عنه باللّفظ[٣] مبنيّ على المسامحة وضربٌ من التصرّف بتنزيل الناقص منزلة التامّ، والظاهر حينئذٍ عدم تخطّي الشارع الحكيم عن الطريق المتعارف في باب التسمية والتعبير عن المسمّى باللفظ. وإنّما سلك في أوضاعه مسلَك ما هو المعهود من عامّة العرف في أوضاعهم للألفاظ بإزاء

---

١. عرفت في ص ٣٦٤ وما بعدها.

٢. هذا هو الصواب، وفي الأصل: شرطيته.

٣. أي لفظ الصحيح.

معانيها، وليس للشارع في باب الوضع طريق آخر يغاير طريقهم[١].

وهذا الوجه الاعتباري لإثبات الوضع للصحيح وإن كان لا يبعد دعواه في مرحلة الثبوت إلّا أنّ من البعيد الطريقَ إليه في مقام الإثبات لتطرّق[٢] المنع إليه صغرى وكبرى[٣] باحتمال مخالفة الشارع لطريقهم؛ لنكتةٍ هي ندرة[٤] وقوع الصحيح في الخارج على ما يعتبر فيه من الأجزاء والشرائط وغيرها ممّا يرجع إلى صفة كمال العبادة الموجبة مرتبة عالية هي القرب إلى المعبود؛ لانحصار هذا القسم من الصحيح [في العبادات الصادرة عن] النبيّ[٥] (ص) والأئمّة الطاهرين من ذرّيّته.

هذا كلّه أدلّة القول بالصحيح، واستُدلّ للقول بالأعمّ أيضاً بوجوهٍ:

[١] منها دعوى قيام الأمارات الدالّة على الوضع للأعمّ من التبادرِ، وعدمِ صحّة السلب للصلاة من الفاسدة بل وصدقها على صلاة المخالفين، وصحّةِ التقسيم إليها وإلى الصحيحة الظاهر في أنّ لفظ المقسم حقيقةٌ فيه، ولزومِ تعدّد الحقائق بناءً على الصحيح واختلافها باختلاف الحالات والأشخاص والأزمان من الصحّة والمرض والحضر والسفر والأمن والخوف مع عدم فرض جامع لشتاتها، ومعه لابدّ من القول بالاشتراك اللفظي الغير الملتزِم به أحدٌ، هذا.

والكلّ غير خالٍ عن النظر يظهر وجهه ممّا مرّ[٦] من تصوير الجامع بناءً على

---

١. تمسّك بهذا الوجه في *مطارح الأنظار*، ج ١، ص ٧٣ ـ ٧٤.

٢. هذا هو الصواب، وفي الأصل: لتطرف.

٣. كذا، والصواب ظاهراً: «صغروياً وكبروياً» أو «من جهة الصغرى والكبرى» كما تقدّم في ص ٣٠٨ وج ١، ص ٢٢٢.

٤. هذا هو الصواب، وفي الأصل: نذره.

٥. في الأصل: «والنبي»، والظاهر زيادة «و».

٦. مرّ في ص ٣٦٧ ـ ٣٦٨.

القول بالصحيح وعدمه على الأعمّ اللازم منه عدمُ التبادر وصحّةُ السلب عن الفاسدة؛ لابتنائها[١] على معلومية المعنى ولو إجمالاً ببعض عناوينه العامّة أو الخاصّة، وعلى فرض التسليم يثبت الاشتراك لفظاً بين الصحيحة والفاسدة دونه معنىً[٢].

والثالث لا دلالة له بعد قيام الدليل على الوضع للصحيح وعدم تصوّر جامع يعمّه والفاسد فيكون التقسيم باعتبار «المسمّى» أو ما يُستعمل فيه اللفظ ولو بالعناية، وهو لا يوجب وضع اللفظ للأعمّ بل لا ينافي الوضع للصحيح أيضاً أو الفاسد، وليس هذا من تقسيم الشيء إلى نفسه وإلى غيره؛ إذ ليس المقسم مصداقَ «المسمّى» الذي أُقيم البرهان على أنّه هو الموضوع له، بل عنوان «المسمّى» الذي استُعمل لفظ المقسم فيه مجازاً، فصحّة التقسيم بمجرّده لا يصلح دليلاً على كون اللفظ حقيقةً في المقسم بل لابدّ من إحراز المعنى الموضوع له في الخارج، فربما يطابق المقسم وربما يخالفه بالفرد والمصداق، وحيثما أحرزناه إجمالاً ببعض عناوينه ووجوه معرفته لا محيص عن المصير إلى كون اللفظ مجازاً في المقسم، ولا غضاضة في الخروج عن ظهور التقسيم في كون اللفظ حقيقةً في المقسم إذا قامت عليه القرينة.

على أنّه مجرّدُ ظهورٍ، غايتُه تعيين المراد وأنّه الأعمّ في المقسم من الصحيح والفاسد، وأمّا ثبوت الوضع له فلا يقتضيه[٣] التقسيم، وأصالةُ الحقيقة التي تكون من الأُصول المرادية بعد تمييز الحقيقة عن المجاز لا تكاد[٤] [تفيد] تعيينَ الوضع بعد

---

١. كذا، والصواب ظاهراً: لابتنائهما.

٢. كذا في الأصل، ولعلّ المراد منها: دون الاشتراك من حيث المعنى.

٣. هذا هو الصواب، وفي الأصل: فلا تقتضيه.

٤. هذا هو الصواب، وفي الأصل: لايكاد.

معلومية المراد بالاستعمال؛ لأنّها ليست أمارة على ثبوته في المستعمل فيه كما عليه السيِّد(ره)[١].

وأمّا مسألة صدق «الصلاة» على صلاتهم فهي ـ مع تسليمه ـ لا تكون فاسدةً وإن لم تكن بمقبولةٍ، ولذا لا يجب عليهم القضاء بعد الاستبصار، ويؤيّده ورود الأخبار على إعطاء المثوبة لأهل الولاية[٢]؛ حيث إنّ ذلك من موجبات الصحّة[٣]؛ إذ الفاسدة ممّا لا يترتّب عليها أثر أصلاً، كما لا يخفى.

[٢] ومنها ورود الأخبار المتضمّنة لإطلاق «الصلاة» على الفاسدة مثل قوله (ص): **دعي الصلاة أيّام أقرائك**[٤]، وما رُوي صحيحاً **من بناء الإسلام على خمس: الصلاة والزكاة والحجّ والصوم والولاية**، قال (ص): **ولم يُنادَ**[٥] **أحد بشيء كما نودي بالولاية، فأخذوا**[٦] **الناس بأربع وتركوا هذه، فلو أنّ أحداً صام نهاره وقامَ ليله ومات بغير الولاية لم يُقبل له صوم ولا صلاة**[٧].

إذ المعلوم عدم تعلّق الأمر بترك الصلاة الصحيحة؛ لعدم القدرة عليه في حال الحيض، فلا محالة يراد تركها مع فقد بعض شرائط الصحّة وهذا ظاهر كظهور حكمه (ع) بفساد عباداتهم عند الأخذ بالأربع في كون تلك العبادة أساميَ للأعمّ.

وفيه ـ مضافاً إلى أنّ ذلك مجرّد استعمال لا يدلّ على الوضع. و«الأصل في

---

١. *الذريعة الى أُصول الشريعة*، ج ١، ص ١٣.

٢. *بحار الأنوار*، ج ٢٧، ص ١٦٦، باب (٧) أنّه لا تقبل الأعمال إلّا بالولاية.

٣. في العبارة خللٌ، تجدها أوضح في التحرير الأوّل من هذه البحوث، ج ١، ص ٣٠٠.

٤. سبق تخريجه في ج ١، ص ٢٧٤.

٥. هذا هو الصواب، وفي الأصل: لم ينادى.

٦. كذا، والصواب ظاهراً: فأخذ.

٧. قد سبق الحديث وتخريجه في ج ١، ص ٣٠١.

الاستعمال الحقيقة» يراد منه استقرار بناء العقلاء لدى المحاورة في اتّباعِ الظهور في تعيين المراد بعد حصول الميز بين المعنى الحقيقي والمجازي، لا تعيينِ الوضع به بعد تعيّن المراد كما سمعت آنفاً ـ أنّ المراد من «الصلاة» في الرواية خصوص الصحيحة ويكون الأمر لمجرّد الإرشاد إلى عدم قدرة الحائض على الإتيان بالصلاة صحيحة، وارتكاب خلاف الظاهر ممّا لا محيص عنه بعد القطع بعدم ثبوت ما يقتضي النهي[١] [من حرمة الصلاة] ذاتاً عن الإتيان بالصلاة فاسدة[٢] [و]لو لم تُقصد بها القربة.

ومثلها الحال في الصحيحة فإنّ المراد من «الأربع» خصوص الصحيح منها؛ لأنّها التي بُنيَ عليها الإسلام، والأخذ بالأربع وترك الولاية لا يوجب فساد عباداتهم حتّى بحسب اعتقادهم، بل واعتقادهم بناء الإسلام عليها. وإتيانُهم لها يدلّ على أنّ المراد الاستعمالي الصحيح منها دون الفاسد أو الأعمّ، والاستعمال في قوله (ص): «فلو أنّ أحداً صام نهاره» واقع على الصحيح بضربٍ من العناية وهو المشابهة والمشاكلة في الصورة، أو بحسب اعتقادهم فيكون ذلك هو الازدواج الواقع في كلامه (ص) على حدّ قوله سبحانه: ﴿فَمَنِ[٣] اعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَىٰ﴾[٤] وقوله تعالى: ﴿وَمَكَرُوا وَمَكَرَ اللهُ﴾[٥]، فافهم جدّاً.

[٣] ومنها صحّة النذر لو تعلّق بترك العبادة في مكان مكروه ولزوم الحنث

---

١. أي في «دعي»؛ لأنّه النهي حقيقةً وإن كان بصيغة الأمر لفظاً.

٢. الظاهر زيادة قوله: «عن الإتيان بالصلاة الفاسدة» ولتوضيح الحال راجع التحرير الأوّل من هذه البحوث، ج ١، ص ٣٠٢.

٣. في الأصل: ومن.

٤. البقرة (٢): ١٩٤.

٥. آل عمران (٣): ٥٤.

بفعلها مع أنّه لو كانت ألفاظها أساميَ للصحيح لزم عدم صحّته؛ لعدم انعقاده؛ للنهي المستفاد من الأمر بالوفاء بالنذر؛ فإنّه قاضٍ بفساد العبادة، فلو أتى بها فإنّما أتى بالفاسدة وليس فيه مخالفة للطلب المتعلّق بالترك فإنّه إنّما تعلّق بالصحيح من العبادة ولا يكون المأتيّ به نفسَ ما تعلّق به النهي، بل لا يكاد يقدر الناذر على الإتيان بالمنذور بنحو ما كان قبل النذر؛ لعدم تعلّقه قبله إلّا بالصحيح، وبعده يكون فاسداً لم يكن بمنذورٍ.

وعليه يلزم أيضاً محذور المحال عقلاً وهو عدم الشيء بعد فرض وجوده؛ لأنّ تعلّق النذر بالصحيحة يوجب فسادها وهو يقتضي عدم تعلّقه بها، ولازمه عدم الحنث بفعلها؛ لعدم تحقّق الصلاة الصحيحة، والإتيان بالفاسدة ليس بحنثٍ للنذر؛ لأنّه مخالفة للتكليف الجائي من قِبل النذر، والمفروض عدم تعلّقه إلّا بما هو الموضوع له ـ أعني الصحيح ـ، وحينئذٍ لابدّ في تصحيح النذر من المصير إلى الوضع للأعمّ المجامع مع الصحيح تارةً والفاسد أُخرى، وإلّا فلا محيص من عدم صحّة مثل هذا النذر؛ لأنّ صحّته حكمٌ وضعي مستفاد من وجوب الوفاء. وما لم يكن له صلاحية الوفاء به ـ لعدم ترتّب الأثر شرعاً على مثل هذا النذر ـ لا يشمله دليل صحّته.

والجواب عن ذلك:

أمّا نقضاً فبما لو صرّح بالصحّة في متعلَّق نذره فما هو الجواب عنه فهو الجواب عن الوجه المزبور.

اللّهمّ إلّا أن يدّعي الأعمّي بأنّ قضيّة عدم تعلّق النذر بخصوص الصحيح ـ سواء أتى بلفظه أم لم يأت ـ تدلّ على كون ألفاظ العبادات أساميَ للأعمّ، فالمُحالية

بالنسبة إلى تعلّق النذر بالصحيح ثابتةٌ على كلّ تقدير فلابدّ من جعل متعلَّقه هو الأعمّ بحكم العقل، وهو كاشفة عن مدّعى الأعمّي.

وأمّا حلّاً:

فأوّلاً بالبناء على عدم انعقاد مثل هذا النذر أصلاً حيث لا دليل عليه سوى قواعد النذر وعموم أدلّته التي لا مسرح لها في الأُمور الغير المقدورة التي منها نذر الصحيح من العبادات.

وثانياً بأنّه ـ على فرض تسليم انعقاده بملاحظة الأعمّ ـ لا يكاد يدلّ على الوضع له شرعاً؛ لمنع الملازمة بين مقدّم وضع اللفظ للصحيحة وتالي عدم ترتّب الحنث، فلا دخل لحديث التوالي المزبورة بالوضع للأعمّ، بل إنّما فسادها من أجل تعلّق النذر بالصحيح ـ سواء كان الوضع أيضاً له أو للأعمّ ـ من غير ملازمة بين بطلان التالي ـ أعني عدم ترتّب الحنث ـ ووضع اللفظ للأعمّ. والبرهان المذكور لو تمّ لايكاد ينتج الملازمة المذكورة وإنّما ينتج عدم صحّة تعلّق النذر بالصحيح؛ لعدم القدرة على امتثال تكليف وجوب الوفاء به، لا عدمَ إمكان وضع اللفظ للصحيح؛ لأنّ كلّاً من الوضع له أو للأعمّ يجامع إمكان الإتيان بالمنذور وعدمه فيجتمع فرض الوضعِ للصحيح وتعلّقِ النذر بحسب قصد الناذر بالأعمّ، أو الوضعِ للأعمّ وتعلّقِه بحسب قصده بالصحيح، فأيّ ملازمةٍ بين عدم صحّة تعلّق النذر بالصحيح وعدم جواز وضع اللفظ له؟! أم أيّ ملازمةٍ بين أن يكون اللفظ موضوعاً للصحيح وكون متعلَّقه خصوصَ ما هو الموضوع له؟! لجواز التفكيك فيقال بالوضع للصحيح لكن إذا تعلّق به النذر فالمراد منه الأعمّ دفعاً للمحذور.

ففي المقام دعويان: عدم جواز كون متعلَّق النذر الصحيحَ، وأنّ الألفاظ هل هو

موضوع للصحيح أو الأعمّ؟ ولا ملازمة بينهما؛ إذ غايةُ ما يثبت من الاستدلال عدمُ صحّة تعلّق النذر بخصوص الصحيح من غير دلالةٍ للدليل على كون المعنى هو الأعمّ لمّا كان عدم صحّة تعلّق النذر بالصحيح بل بالأعمّ لازماً أعمّ[1] لوضع اللفظ له، ومعه لا يكاد يدلّ على وضعه له كما أنّه لا يكاد يدلّ تعلّقه بالصحيح على الوضع له؛ لأنّ العامّ لا يدلّ على الخاصّ، فلو شُكّ في أنّ الموضوع له الصحيح أو الأعمّ منه ومن الفاسد لا يمكن استظهار الحال من النذر وأنّ متعلَّقه الصحيح بالخصوص أو الأعمّ وإن كان يُستظهر منه المراد ـ بعد العلم بالوضع لأحدهما ثمّ الشكّ في ما أراده الناذر وجعَله متعلَّق نذره، وأنّه الصحيح أو الأعمّ ـ فيتعيّن بمقتضى «أصالة الحقيقة» ما هو الموضوع له من الصحيح اللازم منه فساد النذر لو تعلّق به، أو الأعمّ الغير الملازم منه ذلك.

هذا، لكنّ المهمّ هنا وفي باب النذر ليس البحث عمّا لو جُهل حال الناذر من حيث تعلّق قصده بالصحيح أو الفاسد [بل] بمنع[2] فساد التالي اللازم معه صحّة النذر وإن تعلّق بخصوص الصحيح، وذلك بتقريبين:

أحدهما أنّ اشتراط التمكّن في متعلَّق النذر واستمراره إلى ما بعده محلّ منع، بل يكفي مجرّد التمكّن من الفعل والترك حال النذر.

وبعبارةٍ أُخرى أوضح، إنّه ليس هنا ما يمنع عن انعقاد النذر على ترك العبادة الصحيحة؛ إذ المانع عنه ليس بالفرض[3] سوى كون متعلَّقه أمراً غير مقدور للناذر، وهو مفقود في المقام؛ لأنّ التركَ المنذورَ مقدورٌ له قبل النذر، والفساد الآتي بالنذر

---

١. هذا هو الصواب، وفي الأصل: أعمّاً.

٢. كذا، والأولى: منع.

٣. هذا هو الصواب، وفي الأصل: الغرض.

لا يقتضي عدم تعلّق النذر به بل هو مقتضى تعلّقه و[من] آثار وجوده فيكون مؤكّداً له بعد التأسيس.

نعم، الفساد المُخلّ بالنذر هو ما كان المنذور مع قطع النظر عن النذر فاسداً كما إذا كان متعلَّق النذر تركَ[1] فعل من العبادات أو غيرها بدون ما هو المعتبر فيه شرطاً أو شطراً، لا ما ليس كذلك كالمقام حيث كان الفعل قبل النذر بمكانٍ من الإمكان؛ لفرض صحّته، والفساد إنّما أتى بعده من جهة تعلّقه، والمعلوم كفاية هذا المقدار من الصحّة في انعقاد النذر بعد عدم الدليل على أن يكون متعلّق النذر مقدوراً حتّى بعد تعلّق النذر.

نعم، اللازم منه عدم الحنث بل امتناعه، فينحصر فائدة هذا النذر في إفساد العبادة المتعلّق[2] بها النذر وعدمِ التمكّن من إتيانها صحيحةً كما هو الحال في النواهي [المتعلّقة] بالعبادات.

فإن قلت: إنّ صحّة النذر حكم وضعي مستفاد من الأمر بالوفاء به فما لم يكن له صلاحية الوفاء وقابلية الحنث لا دليل على صحّته؛ لعدم كونه مشمولاً للأمر بالوفاء.

وبعبارةٍ أُخرى، النهي عن ترك المنذور إنّما يكون في ما يصحّ ذلك من المكلّف، وعلى فرض عدمه لا يكاد يتعلّق به النهي المستفاد من الأمر بالوفاء المصحّح للنذر.

---

١. كذا في الأصل، وفي التحرير الأوّل (ج ١، ص ٣٠٦) أيضاً حيث جاء فيه: «كما إذا نذر ترك فعل من العبادات الفاسدة»، والظاهر زيادة كلمة «ترك»؛ لأنّ نذر فعل العبادة الفاسدة باطلٌ لا نذر تركها.

٢. هذا هو الصواب، وفي الأصل: المتعلّقة.

قلت: إنّ ذلك في ما إذا لم يكن المنذور به[١] فعلاً عبادياً، وفي ما كان عبادياً يُشبه نذره بنذر النتيجة في تحقّق مدلوله بمجرّد النذر قهراً بحيث لا يبقى مجال لترتّب الحنث على تركه، فالمستفاد من وجوب الوفاء بالنذر هو المستفاد من قوله: ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾[٢] والمؤمنون عند شروطهم[٣]، في كلّية أبوابهما؛ فإنّهما تدلّان على تحقّق أثر العقد من ملكية العين أو المنفعة وما التزم به المشترطان[٤] بالاشتراط، فيكون لازماً ثابتاً يجب الوفاء به على معنى وجوب ترتيب الآثار على تحقّقه، كما أنّ معنى الوفاء بالعقد وجوب ترتيب آثار دخول الثمن في ملك الموجِب، والمثمن في ملك القابل من غير تفاوتٍ بينهما وبين غيرهما ممّن هو أجنبي عن العقد. ووجوب الوفاء بالنذر عبارة عن تحقّق أثره وهو فساد العبادة وعدم التمكّن من إتيانها صحيحةً؛ لأجل مبغوضية فعل العبادة على الوجه القُربي بسبب النذر، فلا يُعقل أن يقع[٥] صحيحةً مُقرّبةً؛ لأنّها على هذا الوجه مبغوضٌ فعلها ومحبوبٌ تركها [و]محبوبيته مُلزمة؛ فكيف يمكن أن يقع المبغوض مُقرّباً، فحينئذٍ لو قال الناذر: نذرت لِلّه أن لا أُصلّي في الحمّام مثلاً فمقتضى وجوب الوفاء بالنذر انعقاده الذي أثره المتفرّع عليه إفساد ما كان صحيحاً من العبادة، كما أنّ مقتضى ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾[٦] و«المؤمنون» اه[٧] تحقّق ما اشترطه.

---

١. كذا، والظاهر زيادة «به» كما لا يخفى.

٢. المائدة (٥): ١.

٣. سبق الحديث وتخريجه في ج ١، ص ٣٠٧.

٤. في الأصل: المشترطين.

٥. كذا، والأولى: تقع.

٦. المائدة (٥): ١.

٧. كذا، وهو رمز إلى «إلى آخره».

وكذا «البيع» في الخارج وهو صيرورة الثمن ملكاً للبائع أو المثمن للمشتري بحيث يكون أثر وقوعه كذلك عدم جواز تصرّف كلٍّ من طرفي العقد كالمشتري والبائع وما هو الأجنبي عنهما في الثمن والمثمن، وهذا نظير وجوب الوفاء بالنذر لو تعلّق بكون ماله صدقة فإنّ النذر بعد تعلّقه بالنتيجة يوجب صيرورة المال صدقةً بحيث يكون إضافته إليها وإضافة غيره على شرعٍ سواء.

فظهر من جملة ما ذكرنا أنّ في المقام أمرين[1]:

وقوع النذر وكونه صحيحاً بمقتضى لزوم الوفاء به، وترتّب الحنث على ترك الفعل المنذور، وأنّ الأوّل منهما غير موجب للثاني في العبادات وإن كان يوجبه في غيرها من أجل ارتفاع القدرة من المكلّف بمجرّد الخطاب بالوفاء بالنذر المقتضي لصحّته، وكونه نذراً مؤثّراً في إفساد العبادات الصحيحة وإن لم يلزم منه الحنث بل يكون حالُ هذا النذر المتعلّق بالفعل العبادي حالَ النذر المتعلّق بالنتيجة في غير العبادات من أبواب المعاملات؛ ضرورةَ أنّ النذر حينئذٍ غير مستدعٍ[2] للحنث بل لا يمكنه ذلك أصلاً فيكون حاله بالنسبة إلى المنذور لو كان ماليّاً حال غيره من كونه متصرّفاً في مال الغير لو حنث، ففي المقام لمّا تعلّق النذر بالصلاة صارت محرّمة فاسدة؛ لعدم تأتّي القُربة فهو من آثار النذر لا خصوص الصلاة المنذور تركها؛ لعدم صحّة توجّه النهي إليها بعد كونها غير مقدورة.

وبالجملة، إنّ وجوب الترك من آثار كلّ فاسد لا أثرُ خصوص المقام؛ لأنّ الصلاة في الحمّام بعد النذر كالصلاة المنهيّ بالنهي التحريمي في عدم كونها متقرّباً

---

١. هذا هو الصواب، وفي الأصل: أمران.

٢. هذا هو الصواب، وفي الأصل: مستدعي.

بها؛ لعدم محبوبيتها.

ومن هنا انقدح جوابٌ[١] أخيراً عمّا ذكره الأعمّي من أنّ ما ذكره لا يختصّ بالنهي الجائي من قِبل النذر، بل يسري في غيره ممّا يتعلّق بالعبادة ابتداءً؛ لأنّها حينئذٍ إنّما يتعلّق بالصحيحة؛ إذ لا معنى للنهي عن الفاسدة ومع تعلّق النهي بها تفسد فلا يتمكّن من مخالفته وعصيانه؛ لأنّ المأتيّ به في الخارج لا يكاد يكون إلّا فاسدةً والإتيان بها ليس مخالفته كالإتيان بما هو أجنبي عن المنهي عنه، هذا. والجواب عنه وعمّا تقدّم في مسألة النذر يظهر ممّا سنذكره ثانياً.

وثانيهما الالتزام بإمكان حنث هذا النذر ومخالفة النهي الجائي من قِبل الأمر بالوفاء فيقال: بأنّ الصحّة الملحوظة في متعلّق النهي هي الصحّة الاستعدادية ـ أعني صحّة طبيعة الصلاة لولا تعلّق النهي بها ـ، والمتعلّق[٢] للنهي هو الموضوع؛ لتبادل [الصحّة والفساد بتبادل][٣] الأمر والنهي لا ما أُمر به فعلاً وكان صحيحاً بالصحّة الفعلية حتّى يكون تعلّق النهي به موجباً لمبغوضيته؛ لأنّ النهي لا يتعلّق بالمحبوب الفعلي والمطلوب الحقيقي حتّى يكون تعلّقه به موجباً لانقلابه عمّا هو عليه من صفة المحبوبية والمطلوبية إلى البغض والكراهة فلا يتمشّى المخالفة للطلب المتعلّق بتركه ـ كما في صلاة الحائض بناءً على أنّ حرمتها ذاتية كما هو المشهور، لا تشريعية فإنّ النهي متوجّه إلى ذات الصلاة وحقيقتها المجرّدة من خصوصية القُربة التي هي قوام الصحّة الفعلية، ولهذا تكون معاقبةً لو أتت برسم

---

١. هذا هو الصواب، وفي الأصل: جواباً.

٢. هذا هو الصواب، وفي الأصل: التعلّق.

٣. ما بين المعقوفين من التحرير الأوّل من هذه البحوث، ج ١، ص ٣٠٨.

العبادة وهيكلها، بخلاف ما لو تعلّق بها لتلك الخصوصية؛ لعدم قدرتها على فعل الصلاة معها ـ فمتعلّق النذر ولو على القول الصحيحي هو ترك الأفعال الجامعة لجميع الأجزاء والشرائط عدا القُربة نظيرَ متعلَّق الأوامر الواردة بها في الشريعة، وكذلك النواهي الذاتية فإنّ متعلَّقها نفس الأفعال الجامعة لجميع ما له دخل فيها شطراً أو شرطاً عدا القُربة، فاللفظ وإن كان موضوعاً للعبادة المقرونة بجميع الشرائط والأجزاء حتّى القُربة إلّا أنّ مقام النذر كمقام الطلب يصرفه إلى نفس الأفعال مجازاً بطريق الإطلاق المسامحي.

هذا على تقدير اعتبار القُربة في المسمّى على مذهب الصحيحي، وإلّا فالخطب أوهن والأمر معه أهون، فالاستلزام المذكور إنّما يكون في صورة إرادة الصحيح من المنذور فعلاً أي بعنوان المحبوبية الفعلية؛ حيث إنّ الصلاة في الحمّام بعد تعلّق النذر بتركها لاتكون صحيحةً فعلاً ولا يمكن توجّه النهي إليها حينئذٍ بعد عدم القدرة على إتيان الصحيح كذلك، وأمّا إن قلنا: إنّ المراد بالصحيح هو ما كان صحيحاً قبل تعلّق النذر وبعده لا بعنوان المطلوبية فمن المعلوم لزوم الحنث؛ لأنّ المكلّف حينئذٍ قادر على إتيان الصلاة الصحيحة أي كونها تامّة القيود، ويصحّ توجيه النهي إليها بهذا الملاك من غير لزوم محذور تخلّف الحنث الذي هو من آثار النذر؛ لأنّ الحنث حينئذٍ لازم من تعلّق الحلف بالعبادة بذاتها وصورتها حيث يكون إيجادها حينئذٍ مقدوراً[1] وإن لم يقع في الخارج على وجه الصحّة؛ لصيرورته مبغوضاً ومكروهاً بسبب النذر، لكن ذلك لا ينافي التمكّن من مخالفة نذره بإيجاد نفس ما تعلّق النذر بتركه وهو الصلاة الخالية عن خصوصية القُربة

---

١. في الأصل: مقدور.

التي هي الركن الأعظم للصحّة الفعلية، بخلاف ما لو نذر ترك الصلاة الصحيحة الواجدة لما هو ملاك الصحّة الفعلية من الاشتمال على جهة التقرّب فإنّه نذر لما لا يتمكّن منه؛ لأنّ المبغوضية المتحصّلة من قِبل النذر مانعة عن وقوعها على الوجه القُربي وهي على هذا الوجه منذور الترك، فإن أُريد تصحيح النذر على وجهٍ يكون للناذر المُكنة من الحنث لزم لحاظ إضافته إلى صِرف الطبيعة ومحض الماهية بلا نظرٍ إلى ما لا تتمّ الصحّة إلّا به من خصوصية طور الوقوع المعتبر في صحّتها نظير نهي الحائض عن الصلاة وإلّا فلا حنث مع محبوبية الترك على النهج الخاصّ يكون المأتيّ به معه لولا محبوبية[1] الترك بسبب النذر صحيحاً فعلياً؛ لأنّ للترك حينئذٍ ثبوتاً وتنجّزاً[2] بسبب النذر؛ لأنّه بمجرّده علّة تامة لتحصّل راسخ للمنذور، ولا مكنة معه لإيجاده على النحو الذي كان عليه قبل النذر؛ لشباهته حينئذٍ بنذر النتيجة في عدم تعقّل الحنث في ناحيته بعد الوقوع.

فتحصّل من جميع ما ذكرنا أنّ متعلَّق النذر إمّا أن يكون هو الصلاة المقيّدة بكونها قُربيّاً ونذر ترك هذه الصلاة المقيّدة في الحمّام، وإمّا أن يكون ما هو المأمور به قبل النذر من غير تقييد هناك.

وعلى الأوّل إمّا أن يقال باشتراط التمكّن والإقدار على الفعل والترك بحيث يكون الأمر بالوفاء أمراً بعثياً أو زجرياً أو لا.

فإن قيل بأنّ متعلَّق النذر هو الصلاة القُربي مع اشتراط الإقدار على الفعل المنذور تركه بعد النذر فلا شبهة في عدم انعقاد النذر من غير فرق بين الصحيحي

---

١. هذا هو الصواب، وفي الأصل: محبوبيته.

٢. هذا هو الصواب، وفي الأصل: ثبوت وتنجّز.

والأعمّي؛ لعين ما ذُكر في الإشكال من أنّ الصلاة في الحمّام بعد صيرورتها متعلّقةً للنذر صارت مبغوضةً فلا يصحّ التقرّب بها فلا يكون الناذر قادراً حتّى يكون الأمر بالوفاء حاثّاً له على الترك وزاجراً عن الفعل، والانتراك غير الترك وهو غير كافٍ[1] بعدما كان مقتضى التكليف تساويَ طرفيه من الفعل والترك قبل تعلّقه وبعده.

وإن قيل: إنّ متعلّق النذر هي الصلاة المقيّدة بكونها متقرّباً بها ولكن قلنا بعدم اشتراط التمكّن الأبدي الاستمراري وكفايةِ الترك القهري، فلا إشكال في صحّة النذر في هذه الصورة ويكون النذر في المقام كنذر النتيجة، فكما لو نذر على أن يكون الشيء الفلاني من ملكه صدقةً على الفقراء يصير صدقةً، كذلك إذا نذر ترك الصلاة في الحمّام فإنّه يتحقّق النذر من حينه من غير ترقّب حنث أصلاً؛ لأنّ الفعل بالنذر صار تركه محبوباً بحيث اقتضت تلك المحبوبية مبغضويةَ الفعل التي لا يكاد يتحقّق من المكلّف الفعل القُربي، فمعنى وجوب الوفاء مؤثّرية النذر في الالتزام بالترك الذي هو محبوب بالنذر ومعه لا يُعقل أن يكون محبوباً وممّا يُتقرّب به.

وقد عرفت أنّ عدم التمكّن من آثار مؤثّرية النذر ويكفي الموافقة القهرية في النذر ولا يلزم الموافقة الاختيارية حتّى يقال بعدم التمكّن منه.

وبالجملة، إنّ مقتضى النذر صيرورة الالتزام والتعهّد في رقبة الناذر بالنسبة إلى المنذور فعلاً كان أو تركاً، ومقتضى وجوب الوفاء به مؤثّرية ذلك التعهّد، ومقتضى المؤثّرية عدم إمكان التقرّب بالصلاة في الحمّام الذي لازمه عدم الحنث لو أتى بها حيث إنّه لم يأت بها صحيحةً وإن كان أتى بصورة الصلاة.

---

١. هذا هو الصواب، وفي الأصل: كافي.

وإن قيل: إنّ متعلَّق النذر الصلاة بما كانت مأموراً بها قبل النذر من كونها صحيحةً استعداداً لا فعلاً فلا إشكال في صحّة النذر بمعنى ترتّب الحنث عليه؛ حيث إنّه أتى بها بما هي عليها من المحبوبية الكائنة في ذاتها من غير تخلّف عيناً.

نعم، الإتيان بها بوصف كونها مطلوبةً يتوقّف على انعقاد مثل هذا النذر، فلو اشترطنا التمكّن الاستمراري فالمعلوم حينئذٍ عدم انعقاد مثل هذا النذر لما سمعت من لزوم المحذور، وإن لم نشترط الأمر كذلك بل حملنا الصحيح في نذره على ما كان كذلك قبل تعلّقه فهو منعقد حينئذٍ وإن لم يحصل الحنث منه، ويكون حال هذا النذر حال العبادات المحرّمة بناءً على أنّ التحريم فيها ذاتي لا تشريعي أتى من قِبل النهي، فمعنى «حرمة الصلاة» هي مبغوضيتها الفعلية التي كانت محبوبة لولا الحالة التي كان المكلف عليه[1]، فالصلاة التي كانت محبوبةً في غير حال الحيض مثلاً مبغوضةٌ في حال الحيض بحيث لولا هذه الحالة المقتضية لتعلّق النهي بها كانت محبوبةً ذات مصلحة ذاتية، كما أنّها ذات مفسدة كذلك في هذه الحالة؛ إذ لا ضَير في كون الشيء الواحد ذاتَ مصلحةٍ ومفسدةٍ على اختلاف الحالات والطواري عليه، فالصلاة المنذور بها قبل النذر كانت بحيث لولا النذر محرّمةَ الترك؛ لما فيها من المحبوبية، كما أنّها بعده واجبة الترك من أجل المبغوضية المتوجّه إليها بعد النذر؛ لعدم كونها قُربيّاً حينئذٍ مع أنّها صحيحة بالمعنى المتقدّم وإن لم يكن كذلك فعلاً.

فظهر من جميع ما ذكر اندفاع الشُبهة العقلية التي أوردها المستدلّ على تعلّق النذر بالصحيح من الصلاة وهي استلزام وجود الشيء عدمَه.

---

١. كذا، والأولى: عليها.

ووجه الظهور أنّ الصحّة إنّما تُعتبر في المتعلَّق قبل التعلّق لا بعده، وهذا لا ينافي الفساد الفعلي بعد التعلّق.

تنـبيـهان

الأوّل

إنّ جريان هذا النزاع في ألفاظ المعاملات مثل «البيع والإجارة والصلح» مبنيٌّ على كونها حقيقةً في الأسباب التي هي نفس العقد الصـادر مـن الطـرفين دون المسبَّبات، فيكون معنى «فلان باع داره أو صالح» أنّه أوجد ما هو المؤثّر فـي التمليك الحقيقي. وعلى هذا التقدير يصحّ النزاع في أنّها موضوعة للصحيح وما هو المؤثّر التامّ، أو للأعمّ ـ أعني مجرّد التمليكِ الإنشائي بالعوض الأعمِّ من الواجد للشروط كالقبض في المجلس في الصرف أو الفاقد لها؟

ولمّا كان «الجامع» ممكنَ التصوّر في المقام على كلا المـذهبين ـ أمّـا عـلى المذهب الصحيحي فالجامع عبارة عمّا هو المؤثّر تمام التأثير في التمليك بالعوض كالقبض في المجلس في بيع الصرف، وأمّا بناءً على الأعمّ فهو عبارة عن مجرّد التمليك الإنشائي أثّر أم لم يؤثّر ـ فلابدّ من التشبّث بعلائم الوضع في تشخيص ما هو الموضوع له من المعنيين، فنقول: إنّ المتبادر من قول القائل: «بعت وآجرت داري» هو إيقاع عقد البيع أو الإجارة بحيث يتعقّبه النقل المُستتبع للانتقال بالنسبة إلى العين المبيعة أو المنفعة المستأجَرة.

وبالجملة، إنّ البيع وغيره من العقود كالنكاح والطلاق لمّا كان منصرَفُ الأذهان بالنسبة إليها عند عامّة العرف من غير اختصاص لها بدينٍ من الأديان أو شريعةٍ من الشرائع بل عند من لم يقل بها أصلاً هو خصوصَ السبب ـ أعني العقد الواجد لشروط تأثيره في المسبّب، أعني التمليك والزوجية ـ فيكون حقيقةً فيه مـطلقاً

عرفاً وكذلك شرعاً؛ لعدم إحراز مخالفة الشارع بل جميع الشرائع لعرفهم في أبواب المعاملات وإن كان ربما يقع من الشارع تخطئتهم في بعض المصاديق؛ لخطائهم لدى التطبيق فيرون ما ليس ببيعٍ مملّكٍ بيعاً كالرِّبوي وبيع الحصاة[١]، فكشف عنهم[٢] الشارع خطاءهم من غير تصرّفٍ منه في نوع ما صار إليه العرف في أبواب العقود والإيقاعات، وإنّما ألفاظها الواقعة في الكتاب والسنّة موضوعة شرعاً لما هو المتفاهم عرفاً منها من العقد المؤثّر في التمليك والتملّك وهو الصحيح من عقد البيع المقصود بوضع اللفظ بإزائه. والجامعُ بين أفراده ومصاديقه على اختلافه حسب اختلاف ما يُعتبر فيه من بعض شرائط الصحّة هو وصفُ المؤثّرية الطارية عليه، كما لا يخفى.

ومن هنا ظهر عدم وضع ألفاظ المعاملات للأعمّ؛ لعدم الجامع بين الصحيح منها والفاسد. وتوهّم كون الجامع بينهما إنشاءَ الملكية يدفعه عدم صدق[٣] إنشائها على الصحيح منها في مثل بيع الصرف؛ لكون إنشائها بمجرّده ليس بصحيحٍ وإنّما هو بعض ما يكون صحيحاً إذا تعقّبه القبض في المجلس، ومعلوم أنّه لابدّ في الجامع من الصدق على أفراده صدقَ الكلّي على مصاديقه، وليس إنشاء الملكية ممّا يوجد في ضمن الصحيح تارةً وفي ضمن الفاسد أُخرى، وإنّما يوجد في ضمن ما هو بعض الصحيح وتمام الفاسد[٤].

وعلى أيّ حال فلو قلنا: [إنّ ألفاظ المعاملات موضوعة بإزاء المسبّبات فلا

---

١. في الأصل: الحصا.

٢. كذا، والظاهر زيادتها.

٣. في الأصل: صدق يدفعه عدم.

٤. في العبارة خلل.

يكاد يتمشّى النزاع في أنّها موضوعة للصحيح أو الأعمّ بعد عدم اتّصافها بهما، وإنّما يصحّ اتّصافها بالوجود تارةً من جهة تحقّق ما هو[1] المؤثّر فيها وبالعدم أُخرى عند عدم تحقّق المؤثّر.

والسّر في عدم تمشّي الصحّة والفساد في الأثر الحاصل من «عقد البيع والصلح والإجارة» ونحوها أنّ الملكية الحاصلة منها أثر بسيط لا تركّب فيه فإن وُجد السبب الصحيح لانتزاعها كانت موجودةً، وإلّا لم تكن أصلاً، لا أنّها وُجدت فاقدةً لبعض ما يُعتبر فيها؛ بداهةَ أنّ الصحّة والفساد طاريان على الطبيعة في مرحلة الوجود، فتحقّق الطبيعة تارةً في الخارج صحيحةً وأُخرى فاسدةً إنّما يُتصوّر بعد تمامية مؤونة الوجود غير أنّه يتوقّف على بعض ما ليس بقوامٍ له وإن كان دخيلاً فيه شرطاً أو شطراً كالمركّبات [والمقيّدات]. وأمّا البسائط فصحّتها مساوقة للوجود وفسادها مساوقة للعدم، فالتمليك الحقيقي ـ عيناً كان أو منفعةً ـ إمّا أن يكون واقعاً في الخارج من أجل تحقّق سببه ـ أعني العقد الصحيح التامّ المؤثّر فيه ـ أو لم يكن بواقعٍ؛ لعدم تحقّق سببه، ومعه لا معنى لتحقّقه فاسداً، وهذا هو الشأن في كلّ أمرٍ بسيط؛ لأنّ «الصحّة» هي التمامية، و«الفساد» هو النقصان وهما من عوارض الحقائق المركّبة؛ إذ لا معنى لتمامية البسيط إلّا أن يريد بهما مجرّد الوجود والعدم؛ لعدم وجود السبب، وإلّا فوصف الصحّة والفساد يستدعيان انحفاظ[2] مرتبة من الوجود فيُلاحَظ التمامية بانضمام وجود آخر عليه[3] وعدمه كما في «المركّب».

---

١. ما بين المعقوفين من التحرير الأوّل من هذه البحوث، فراجع ج ١، ص ٣١٦.

٢. كذا في التحرير الأوّل من هذه البحوث، راجع ج ١، ص ٣١٧، وهو الصواب، وفي الأصل: انخفاض.

٣. كذا، والأولى: إليه.

ومن هنا يُشكل الأمر في التمسّك بقوله تعالى: ﴿أَحَلَّ اللهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾[١] لصحّة «بيع المعاطاة» بعدما كان البيع اسماً للتمليك المسبّبي، أي ما هو التمليك بالحمل الشائع الصناعي الغير القابل لأن يقع صحيحاً أو فاسداً.

وعليه يكون مقتضى كلامه تعالى هو حلّية التمليك الحقيقي ـ أي نفوذه بحسب الشرع ـ ما عدا التمليك الرِّبوي الذي لم يكن بتمليكٍ حقيقي.

ثمّ إنّه وليعلم لا يلزم ممّا بنينا عليه ـ من كون ألفاظ المعاملات حقيقةً في الصحيحة ـ إجمالُ الخطاب المانع عن صحّة الأخذ بالإطلاق في رفع ما يُشكّ في شرطيته للمعاملة كما هو اللازم في العبادات على القول بوضعها للصحيحة كما عرفت[٢]، فليس حال ألفاظها كألفاظ العبادات في عدم جواز الأخذ بالإطلاق بناءً على الصحيح عند الشكّ المزبور، وإنّما الصحيح جواز التمسّك بالإطلاق في مثل ﴿أَحَلَّ اللهُ الْبَيْعَ﴾[٣] و﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾[٤] والمؤمنون عند شروطهم[٥] وغيرها ممّا دلّ على مشروعية المعاملة عند الشكّ فيها أو في اعتبار أمر زائد على ما اعتُبر في «المسمّى»، وعليه اعتبار[٦] بناء أهل العلم كافّةً، وهو يفصح عن عدم طريان الإجمال على المفهوم، وإلّا لما صحّ الرجوع إلى مثل ﴿أَحَلَّ اللهُ الْبَيْعَ﴾ في صحّة المعاملة فيُفرّق بين ألفاظ العبادات والمعاملات بدعوى طروّ الإجمال على المفهوم في الأُولى بناءً على الصحيح دونه في الثانية.

---

١. البقرة (٢): ٢٧٥.

٢. عرفت في ص ٣٦٥.

٣. البقرة (٢): ٢٧٥.

٤. المائدة (٥): ١.

٥. تقدّم تخريجه في ج ١، ص ٣٠٧.

٦. هذا هو الصواب، وفي الأصل: اعتبر.

والوجه في ذلك أنّه لمّا كانت العبادات طُرّاً بيد الشارع جعلاً واختراعاً ومنوطاً بنظره لم يبق طريقٌ إلى إحراز ما يُعتبر فيها من القيود مع فرض وضع اللفظ بإزاء الصحيح المختلف في الخارج حسب اختلاف المكلّفين وحالاتهم بحيث لاتكاد تندرج تحت ضابط كلّي بل ولا يعلمها المكلّف إلّا ببيان من الشارع، فلم يكن في البين مفهومٌ مبيّنٌ حتّى يصحّ التمسّك ببعض مطلقات الكتاب والسنّة في دفع ما يُشكّ اعتباره في العبادة على نحو الشطرية أو الشرطية، وإنّما المرجع الأُصول العملية؛ لإهمال تلك الخطابات عن[1] هذه الجهة، فلا إطلاق لها يُستكشف بسببه حال ما أُخذ في المأمور به من القيد، وهذا بخلاف «ألفاظ المعاملات»؛ لأنّ السبب الصحيح المؤثّر معلوم عند العرف، وليس للشارع اختراع جديد في أسبابها بل صير[2] حاله بالنسبة إليها كأحدهم في أنّه يُستعمل ألفاظها في ما هو المتداول بينهم.

نعم، ربما يخالف العرفَ في ما هو المصداق للسبب، فرُبما يكون المصداق عنده غير ما هو المصداق عند العرف بمعنى أنّ الشارع يخطّئهم في المصداق الذي يمشون عليه في معاملاتهم بإضافة بعض القيود أو نفيه من أصله كبيع الرِّبوي حيث إنّ العرف يرونه من الأسباب المُملّكة وخطّأهم الشارع في ذلك؛ لحكمةٍ مرعيّة. وليس ردعه لهم عن المعاملة بذلك السبب والإرشاد إلى سببٍ غيرِه اختراعاً لسببٍ مؤثّر، بل المؤثّرُ في حصول التمليك البيعي عند العرف على اختلافهم وتشتّتهم في الملل والنحل شيءٌ واحدٌ ومعنىً فاردٌ لا اختلاف فيه

---

١. كذا، والصواب ظاهراً: من.

٢. كذا في الأصل، والصواب ظاهراً: «صار» بل «كان».

بحسب المفهوم ـ أعني ما هو السبب التامّ المؤثّر الحقيقي في الملكية ـ وإنّما يختلف أنظار العرف بحسب اختلاف الشعب والقبائل منهم في مصداق ما هو السبب الصحيح والمؤثّر في الأثر المرغوب من غير تبدّلٍ بالنسبة إليه وإن كان يدّعي كلّ طائفة أنّ السبب التامّ ما هو عندهم دون ما هو عند غيرهم من الطوائف وإن كان صحيحاً عند أنفسهم.

فالمدّعي للفساد عند غيره والصحيح عنده مع قبوله الصحيح عند غيره[1] معترفٌ ببقاء «البيع» على معناه وأنّه الموضوع لما هو المؤثّر التامّ الحاوي لهذه الشتات اللازمة من تشتّت الآراء واختلاف الأنظار، فحينئذٍ إذا كان الشارع من جماعة من العرف يرون المصداق للسبب المؤثّر أمراً خاصّاً فللعرف حينئذٍ بعد كون الشارع منهم طريقٌ إلى إحراز ما هو المصداق عنده في حصول السبب الخاصّ.

فإذا ورد لفظ «البيع» أو غيره من العقود في كلامه ولم ينصب قرينةً على أنّ المصداق المؤثّر بمذاقه غير ما هو بيد العرف من المصداق الرائج عندهم، وكان في مقام البيان لا الإهمال دُفع ما يُشكّ في اعتباره شرطاً بإطلاقه؛ لأنّه لو كان معتبراً فيه لكان المصداق بسبب اعتبار المشكوك فيه غير ما هو عندهم، وكان عليه نصب القرينة في مقام البيان؛ لئلّا يلزم نقض الغرض، فعدمُ النصب دليلٌ على عدمه وإلّا لانتفى مقصوده؛ لإخلاله به لو أراد ما هو الصحيح عنده في كلامه، وليس ذلك بعادم النظير بعد جريان ما قلنا بالتمام في باب الاستصحاب بالنسبة إلى قضيّة «لاتنقض اليقين» حيث أمكن سَوق بقاء اليقين وعدم نقضه بالشكّ بالنظر إلى وحدة الموضوع الدقيقي[2] العقلي كما هو المحتمل أو الدليلي أو العرفي

---

١. قوله: «مع قبوله الصحيح عند غيره» مناقض لصدر العبارة، والظاهر زيادتها.

٢. كذا، والأولى: الدقّي.

المسامحي، ولمّا كان الشارع من العرف وكان المتفاهم عندهم في خطاب «لا تنقض» أنّ عدم النقض بلحاظ الموضوع العرفي وأنّ بقاءه وارتفاعه بنظر العرف عُلم أنّ اللازم العكوف[1] على ما هو المعهود عندهم في الخطابات.

وعليه لو سيق الكلام على طبق نظر العرف في محاوراتهم ولم ينصب قرينةً على إرادته غير ما هو عند العرف لو كان، فمقتضى الحِكمة الحملُ على الموضوع العرفي لا العقلي ولا الدليلي، وليس ذلك من المساهلة والخطاء في التطبيق حتّى يندفع بأنّه لا عبرة بنظر العرف؛ لما فيه من غلبة الخطاء وشدّة المساهلة، بل لأنّهم يفهمون من هذا الخطاب دقّةً أنّ المناط في صدق «النقض» هو البقاء العرفي؛ فإن كان المناط واقعاً بنظر الشارع هو البقاء الدقيقي[2] العقلي لكان عليه أن ينصب قرينةً عليه، وحيث لم ينصب وترك الكلام على ظهوره في الإناطة بنظر العرف عُلم أنّ المناط فيه هو لا غيره، وليس ذلك إلّا بعد وجود مناط في يد العرف لا يرفعون اليد عنه إلّا بأن يعبّدهم من يُطاع في حكمه على خلافه.

والأمر في «المعاملات» كذلك فإنّ العدّة المخصوصة من[3] العرف الذين كان الشارع من جملتهم إذا كان عندهم مصداق يُجرون المعاملةَ عليه والشارع خاطبهم بخطابٍ أخذ السببَ المؤثّر الذي اختاروا له مصداقاً بنظرهم فيه من غير نصب قرينةٍ معيّنة لما هو المصداق في نظره لو كان غيرَه، حكموا بأنّ المصداق عنده ما هو عندهم، وإلّا لكان عليه البيان كما لو خاطبهم بمثل ذلك غير الشارع من أحد أهل العرف؛ لوجود مناط في المصداق عندهم مع قطع النظر عن خطاب

---

١. في البداية كان «السكوت» ثمّ غُيّر وبُدّل بـ«العكوف».

٢. كذا، والأولى: «الدقّي» كما تقدّم.

٣. «من» هذه بيانية.

الشارع الذي هو واحد منهم لم ينفرد عنهم باختراعٍ وإحداث، بخلاف الصحيحة من العبادات فإنّهم لا يعرفونها إلّا ببيان وافٍ من مخترعها.

ومن هنا يُعلم وجه تمسّك المشهور بإطلاق أدلّة المعاملات في الأبواب الفقهية مع ذهابهم إلى أنّ ألفاظها موضوعة بإزاء الصحيحة، وليس ذلك إلّا لأجل أنّ وضعها لها غير موجب للإجمال المانع من التمسّك بإطلاقها؛ لأنّ الشارع بعد ما كان من أهل العرف وكان كلامه منزّلاً[1] على ما هو المتعارف بينهم والمتفاهم عندهم وكان هو أيضاً بصدد البيان من إطلاق لفظ «البيع» في قوله تعالى: ﴿أَحَلَّ اللهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾[2] الوارد في مقام بيان الحكم وإنفاذ كلّ ما هو منوط في باب العقود بنظر العرف من غير تصرّفٍ واختراعٍ؛ لعدم نصبه القرينة على خلاف ما هو المعهود عندهم، فمقتضى هذه المقدّمات حمل كلامه على المعنى العرفي والأخذ بظهوره من الإطلاق ودفع ما يُشكّ في اعتباره في المسمّى مع بقاء الصدق العرفي وإلّا فلا، هذا.

ومن هنا يندفع ما قد يُعترض به[3] على من ادّعى وضعَ ألفاظ المعاملات بإزاء الصحيحة الجامعة لما يُعتبر شرعاً في تأثيرها، وأنّ عقد البيع ونحوه من سائر العقود لايُطلق على البيع الفاسد كبيع الخمر وبيع المنابذة والحصاة إلّا مجازاً؛ لوجود خواصّ الحقيقة والمجاز من التبادر وصحّة الحمل ونحو ذلك فيهما. وهو أنّ وضعها لذلك ينافي ما استقرّت عليه سيرة الفقهاء قديماً وحديثاً على التمسّك بإطلاقها في دليل مشروعيتها عند الشكّ في اعتبار شيء في تأثيرها؛

---

١. هذا هو الصواب، وفي الأصل: منزّل.

٢. البقرة (٢): ٢٧٥.

٣. هذا الاعتراض مذكور في *مطارح الأنظار*، ج ١، ص ٤٠ ـ ٤١.

فإنّهم[١] كافّةً لا يزالون يتمسّكون بإطلاق دليل المشروعية لدفع اعتبار الأُمور المشكوك اعتبارها في الصحّة والتأثير، بل لولا ذلك لما دار رحى الفقه. وعن الفاضل[٢] دعوى الإجماع على جواز التمسّك بعموم قوله: ﴿أَحَلَّ اللهُ الْبَيْعَ﴾؛ وذلك لأنّ وضعها للصحيحة الواجدة لجميع ما يُعتبر في الصحّة والتأثير في حصول المسبّب يوجب إجمالها، كما أنّ وضع ألفاظ العبادة لها يوجبه، وقضيّته[٣] عدم جواز التمسّك بإطلاقها، كما لا يجوز التمسّك بإطلاق ألفاظ العبادات في دفع ما يُشكّ في اعتباره شطراً أو شرطاً.

توضيح الاندفاع على وجهٍ يتضمّن زيادةَ إفادةٍ يخرج المقام معها عن الإعادة أنّ كافّة العقلاء على اختلافهم وتشتّت مسالكهم من أرباب الملل والنحل وغيرها في كلّ عصرٍ وبُرهةٍ وهو[٤] كانوا على نوع ما بأيدينا من المعاملات من «البيع والإجارة والصلح والهبة بل والنكاح والطلاق» ونحوها رعايةً لقانون الانتظام في أُمور معاشهم، وكان السبب المؤثّر في التمليك البيعي ونحوه من سائر أنحاء التمليكات والمعاملات عندهم معنى واحداً[٥] وأمراً فارداً[٦] وإن اختلفوا بحسب أنظارهم في تعيين ما هو المصداق له حقيقةً، فرُبّ طائفةٍ يعتقدون أنّ الرِّبا سبب حقيقةً للتمليك، وأُخرى يزعمون أنّه غيرها[٧] كالقمار مثلاً، وكلٌّ يخطّي الآخر في

---

١. في الأصل: «فافهم» وهو تصحيف.
٢. يعني العلّامة الحلّي كما تقدّم في ج ١، ص ٣٢٢.
٣. هذا هو الصواب، وفي الأصل: قضية.
٤. الظاهر زيادة «وهو».
٥. هذا هو الصواب، وفي الأصل: واحد.
٦. هذا هو الصواب، وفي الأصل: فارد.
٧. الظاهر زيادتها.

اعتقاده وزعمه في تشخيص المصداق على معنى أنّه يخطّئه في أنّ ما هو راكن إليه وعامل عليه، مصداقٌ واقعي وفردٌ حقيقي للسبب المؤثّر ويصدّقه في أنّ ما هو مصداق مؤثّر حقيقةً ما اعتقده من الأمر الخارجي عنده وعدم كون ما يعتقده المصدّق عليه مصداقاً عنده، وهكذا الأمر بالعكس، والكلّ متواقفون على أنّ السبب المؤثّر شيء لايختلف حقيقته[١] وواقعه بحسب اختلاف الآراء والأنظار، والشارع من أحد طوائف العرف.

فإذا فُرض أنّ عرف [غير] الشارع يحسبون أنّ بيع المنابذة والحصاة سببٌ حقيقي للتمليك، والشارع يخالفهم في كون ذلك مصداقاً للسبب المؤثّر في التمليك لا أنّه مخترع لسببٍ مؤثّر جديد؛ لعدم الاختلاف بينه وبين العرف في حقيقة السبب المؤثّر، فهو إنّما يخطّي العرف في ما يزعمون أنّه من وجود تلك الحقيقة في ضمن يأمرونه[٢] من أفراد السبب المؤثّر في التمليك، لكن كونه من أهل العرف وعدم اختراعه لسببٍ جديد يقتضي أنّه إذا خاطبهم بخطابٍ أخذ في موضوعه سبباً من أسباب التمليك ووجّهه إليهم على نحو ضربٍ[٣] القاعدة كقوله تعالى: ﴿أَحَلَّ اللهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾[٤] أن[٥] ينزّل على ما هو المصداق للبيع في نظر العرف حقيقةً ويُحكم بأنّ الحلّية مترتّبة على المصداق العرفي؛ إذ لو كان نظره غيرَ

---

١. هذا هو الصواب، وفي الأصل: حقيقة.

٢. كذا، والصواب ظاهراً: «ما يرونه» بقرينة قوله في ص ٤١١: «أنّ الشارع لا يخالفهم وهم من عرفه وقومه في ما يرونه مصداقاً»، ويحتمل أن يكون ما في الأصل تصحيفاً.

٣. هذا هو الصواب، وفي الأصل: «حزب» ولعلّه تصحيف.

٤. البقرة (٢): ٢٧٥.

٥. كذا في الأصل، والظاهر زيادتها؛ لأنّ «ينزل» جوابٌ لـ«إذا خاطبهم».

نظر العرف في ما هو المصداق له، وكان في مقام البيان والإعلام لا الإهمال والإجمال، لكان عليه بمقتضى الحكمة أن يشخّص ما هو المصداق بنظره وأن يخطّي العرف في ما يزعمونه مصداقاً؛ لئلّا ينزّل كلامه ـ بعد ملاحظة كونه منهم وعدم إحداثه سبباً[١] آخر مغايراً[٢] بحسب الحقيقة لما هو السبب المؤثّر الواحد بالحقيقة عند الكلّ ـ على المصداق الذي وافق نظرهم على كونه مصداقاً فيلزم[٣] الإخلال بالمراد ونقض الغرض المنافي للحِكمة، وحيث لم يبيّن في مقام البيان ولم يُعلِم بالمغايرة في مقام الإعلام بل أطلق الحكم بالحلّية على البيع موجّهاً لكلامه إلى العرف الذين هو منهم، عُلم أنّ المصداق الشرعي والعرفي واحدٌ بعد وحدة حقيقة السبب المؤثّر في الأثر الكذائي عند جميع أرباب الملل والأديان وغيرهم، فلا وجه لتطرّق الإجمال إلى ناحية السبب الصحيح المؤثّر لينسدّ باب التمسّك بإطلاقه في دفع ما يُشكّ في اعتباره.

ولا ضير في عدم إمضاء الشارع لبعض المصاديق والردع عنها بإلغائه أو بزيادة شرط أو جزء يكون دخيلاً في تأثير تلك المؤثّرات؛ لأنّه لا يرجع إلى اختلاف العرف والشرع بالنسبة إلى مفهوم اللفظ، بل إنّما هو من باب التخطئة في المصداق العرفي لمّا كان ديدنهم على المسامحة في التطبيق فيرى كلَّ معاوضة تمليكية[٤] بيعاً ولو كان عن ربا بل القمار أيضاً، إلّا أنّه كشف الشارع لهم وأظهر اقتحامهم في الخطاء في الاعتقاد، وهم مع ذلك معترفون بعد الردع بما ظهر لهم أنّه

---

١. هذا هو الصواب، وفي الأصل: سبب.

٢. هذا هو الصواب، وفي الأصل: مغاير.

٣. هذا متفرّع على المنفيّ ـ أي ينزّل ـ لا النفي ـ أي لئلّا ينزل.

٤. هذا هو الصواب، وفي الأصل: تمليكه.

غير مؤثّر كبنائهم أيضاً على أنّه مصداق المؤثّر الحقيقي، غير أنّ الشارع نهاهم عنه وهم متابعون له في ذلك وذلك كالبيع بالفارسية أو الرِبوي أو غيره من البيوع المنهيّ عنها شرعاً حيث إنّه في نظر العرف هو السبب المؤثّر في التمليك كشف الشارع لهم أم لم يكشف، فحكمهم قبل الكشف بوجود مصداق المؤثّر مثل حكمهم به بعده.

وليس حال الكشف في المقام كالكشف بالنسبة إلى بيع الهازل[1] فإنّه بعد الردع يكون في نظر العرف غير مؤثّر قطعاً كما هو كذلك عند الشارع، بخلاف مثل «البيع» المختلّ شرطه الشرعي؛ لصدق البيع حقيقةً عليه وأنّه من حقيقة البيع بعد العلم بحكم الشارع باعتبارها، فالبيع فارسياً عندهم بيعٌ وإن اختلّ شرطه بحيث لا يرجع إلى كونه من فقد الشرط إلى «البيع هزلاً»، بل العرف معتقدون بأنّ السبب الصحيح عندهم ما كان قبل الردع وهو باقٍ أيضاً على مؤثّريته وإن منعهم الشارع، فيكون المؤثّر عنده ما قرّر لهم مع بقاء المعنى بحاله. وإرجاع اختلاف النظر بين الشرع والعرف إلى ما لو اختلف نفس العرف في التطبيق من أجل اختلاف آرائهم وتشتّت أنظارهم بحيث لا رادع لأحدهم عمّا اعتقده كما يرتدع المعتقد بسواد الشيء بعد الكشف وظهور البياض، بل لو ارتدع كان ذلك منه من باب التعبّد ولأنّه حكمَ به شرعه[2].

ومن هنا صحَّ أن يُقال: إنّ ردع الشارع لا يكشف عن عدم كون الموضوع له ما هو واقع بأيدي العرف كالسواد والبياض فإنّهما بعدما كان بحذائهما شيء في

---

١. هذا هو الصواب، وفي الأصل: الهاذل.

٢. قوله: «وإرجاعُ اختلاف ... شرعه» غير تامّ بل مخدوش، والمقصود منه: «والإرجاع ممنوعٌ لأنّ ...».

الخارج ولم يكونا من الاعتباريات الصِرفة فتخطئة مَن خطأ في الحدس ممّا يترتّب عليه الأثر ويكون محلّ اعتبارٍ ونظرٍ كتخطئة الشارع العرف في طهارة «الكفّار» الكاشفة[1] من ثبوت قذارة معنوية بحيث لو كان للعرف اطّلاعٌ لها لَحَكم عليها كما حَكم بعد الكشف واليقين، وهذا بخلاف ما لم يكن من المعنى له واقع بل كان مجرّدَ اعتبارٍ مفتقر إلى منشأ اختراع؛ إذ الممكن حينئذٍ اختلاف منشأ الانتزاع بحسب الأغراض والأنظار مع وحدة المنشأ عند الكلّ، وهو السبب التامّ المؤثّر في التمليك والتملّك.

ومن هنا ظهر اندفاع ما قد يختلج بالبال من أنّه لا وجه للتمسّك بـ«الإطلاق» بالرجوع إلى متفاهم العرف عند الاشتباه في المصاديق وجعلِه المدار في تشخيص مثل هذه الموضوعات التي وقع التخطئة من الشارع في بعض مصاديقها الكاشفة[2] عن اختلاف نظره مع نظر العرف في تميز المصداق وتشخيصه، فيكون ما هو المصداق شرعاً غير ما هو المصداق عرفاً، و[مع] التخطئة منه لهم لا يتبدّل اعتقادهم بمصداقيته كما سمعت، فإذا كان المصداق العرفي مغايراً لما كان مصداقاً عند الشارع من أجل اعتبار أُمور فيه لا تُعتبر عند العرف كالعربية مثلاً، أو عدمِ كونه ممضى عند الشارع كما في بيع الحصاة، فلا مجال لأن يتشخّص ما هو المصداق الشرعي بنظر العرف؛ لاحتمال أن يكون ما هو المصداق عنده غير ما هو المصداق عندهم فلا يفيد مثل إطلاق ﴿أَحَلَّ اللهُ الْبَيْعَ﴾[3] في الحكم بجواز البيع بالفارسية مثلاً لو شُكّ في كون «العربية» شرطاً في صحّة العقد؛ لأنّ الحكم بأنّه

---

١. في الأصل: الكاشف.

٢. في الأصل: الكاشف.

٣. البقرة (٢): ٢٧٥.

مصداق شرعي ممضى عند الشارع لا يكاد يتمّ بمجرّد حكم العرف بحسب نظرهم القاصر أنّه «بيع» حقيقةً، بل لابدّ من إحراز كونه مصداقاً شرعاً؛ لأنّ مجرّد كونه مصداقاً عرفاً لا يلازم كونه مصداقاً شرعاً، فلا يكاد يصلح لأن يكون نظرهم مشخِّصاً للمصداق الشرعي بعد احتمال المخالفة الغير المرتفعة بالردع والتخطئة، فيلزمنا بناءً عليه من[1] التماس معيار شرعي لا مدخل للعرف فيه لأجل تميز المصداق الشرعي عن العرفي ـ علماً كان أو ظنّاً معتبراً ـ يُستكشف بواسطته ما هو المشكوك في الخارج، وليس[2] لنا سبيل إلى التمسّك بالإطلاق بعد بقاء الألفاظ على ما هو عليه من الإجمال والإهمال.

وتوضيح الاندفاع ما قد سمعت من مسلّمية ذلك إذا تبدّل نظر العرف وحكمهم بعد حكم الشارع؛ لأنّه يُستكشف حينئذٍ من عدم كونهم بصيرين بالنسبة إلى حقائق الأُمور وبواطنها كالشارع فإنّه مع ذلك لا مجال للأخذ بالإطلاق؛ لرفع الشُبهة، بل لابدّ وأن يُطلب المعيار لتشخيص المصاديق وارتفاع الشُّبهة من الشارع؛ لوجه ما ذُكر.

وأمّا إذا لم يتبدّل[3] حكم العرف وكان اعتقادهم بوجود المصداق بعد التخطئة مثل اعتقادهم قبلها فلا مناص عن الأخذ بالإطلاق بالرجوع إلى ما هو المتفاهم من اللفظ عندهم إلّا بالنسبة إلى ما عُلم من الشرع التخطئة فيه، فيقف عليه بالتبعية للشرع من غير أن يتعدّى عنه، مع أنّهم ذو[4] نظر مستقلّ ورأي مستبدّ لا يرتدعون

---

١. الظاهر زيادتها، والأولى: «فلابدّ بناء عليه من التماس» بدلاً من «فليزمنا ... ».

٢. بعدها في الأصل: «فليس»، والظاهر زيادتها.

٣. هذا هو الصحيح، وفي الأصل: لم تتبدّل.

٤. كذا، والصواب ظاهراً: ذوو.

من معاملة المصداقية الحقيقية مع ما خطّأهم الشارع في اعتقاد تحقّق كلّي السبب المؤثّر في ضمنه كما هو المشاهد بين أرباب التجارة فإنّه يعامل بعضهم مع الآخر على طبق ما دار بينهم وجَرَوا عليه بحسب نظرهم مع الإذعان[1] بأنّه غير ما هو المصداق الشرعي لكن في مرحلة الموافقة للشارع تراهم يوافقون في المصداق.

فالعُرف عند التأمّل بلحاظ جهة التابعة فيهم نظران؛ فبالنظر التبعي يوافقون الشارع في المصداق ويجرون عليه في مرحلة الديانة وإن كان نظرهم الاستقلالي العرفي باقياً في نفوسهم في هذه المرحلة بحيث لا يختلف ولا يتخلّف أصلاً ـ سواء ردع الشارع أم لم يردع ـ؛ إذ ليست المصداقية للسبب المؤثّر من الأُمور الواقعية التي كان لها ما بحذاءٍ في الخارج بحيث إذا كشف عنها الشارع فقد انكشف الواقع، ولا معنى للعكوف على ما يعتقده الجاهل واقعاً بعد زوال الحجب[2] عن الواقع كما لو اعتقد الأبيض أسود[3]؛ لظلمةٍ ونحوها فانكشف أنّه أبيض، إلّا إذا كان أعمى لا يُبصر الواقع نظير كشف الشارع عمّا في «الكافر» من القذارة الخفيّة التي لم يطّلع[4] عليها العرف؛ لزعمهم أنّ القذارة ما كانت يُدرَك بالحسّ ومتى كان «الكافر» نظيفاً عن الأوساخ في الأبصار كان طاهراً، فإنّ العرف بعد اتّباعهم للشارع واعتقادهم أنّ الشارع يرى ما لم يرونه بأبصارهم وأخبر الشارع بنجاسة «الكافر» وإن كان نظيفاً في الحسّ، وطهارةِ «المسلم» وإن كان وَسِخاً كذلك علموا

---

١. في الأصل: «الأذهان»، وهو تصحيف.

٢. كذا، والأولى: الحجاب.

٣. هذا هو الصحيح، وفي الأصل: أسوداً.

٤. هذا هو الصحيح، وفي الأصل: لم يطاع.

أنّ للطهارة والنجاسة ملاكاً[١] آخر غير ما حسبوه ملاكاً، ورفضوا ما عندهم من الملاك، وأخذوا بما هو المناط الواقعي والملاك الحقيقي عندهم بعد متابعتهم له، فلا يبقى عندهم ما كان لهم من الضابط إلّا إذا كانوا معاندين للحقّ تاركين له، فإنّ من ضلّ بعدما أُخبر أشدّ عمياً ممّن لا يبصر؛ فإنّه أعمى بالقلب وهو أعمى بالبَصَر، وشتّان ما بينهما.

بل ربما كانت الواقعية تختلف بالنظر فكان ملاكها ذلك كما في الأُمور الاعتبارية والمفاهيم الجعلية فإنّها ممّا تختلف تحقّقها في مواطنها باختلاف الأنظار، فرُبما تُوافق أنظار طائفة على سببية شيءٍ لشيءٍ ويجرون العمل عليها كما هو المشاهَد من بعضٍ فوق العرف فإنّهم يؤسّسون قوانينَ جعليةً يواطنون على عدم تخلّف أفعالهم عنها لكن إذا خطّأهم الشارع ممّا هم عليه وضرب لهم قانوناً آخر بقوله مثلاً ﴿أَحَلَّ اللهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾[٢] حصل لهم بواسطة متابعته وعدم الإعراض نظران كلٌّ منهما عن جهةٍ وحيثيةٍ؛ فمن حيث إنّهم تابعون موافقون لنظر الشارع ناظرون بالنظرة الشرعية إلى ما هو المصداق الحقيقي للبيع يرون المصداق ما هو عند الشارع، لكن لو جرّدوا أنفسهم عن جهة التبعية يرون عكوفهم على ما كانوا يعتقدونه مصداقاً قبل المتابعة وإن خطّأوا نفوسهم على ما هم عليه بلحاظها، وإذا كان الشرع والعرف متوافقين على أيّ حالٍ[٣]، وإن خالفوه مع قطع النظر عمّا هم عليه من التبعية.

---

١. هذا هو الصواب، وفي الأصل: ملاك.

٢. البقرة (٢): ٢٧٥.

٣. كذا، والظاهر زيادة قوله: «وإذا كان الشرع والعرف متوافقين على أيّ حالٍ».

فلو عُلم بورود إطلاق بنحو القاعدة والقانون وكان الشارع في مقام البيان وترتيب الحكم على ما هو المصداق الحقيقي عنده ولم يبيّن مغايرة ما عنده لما عندهم بإضافة قيودٍ وضمّ أُمورٍ هي شروط التأثير فَهِم العرف من خطابه ذلك اتّحادَ المصداقين، وأنّ الشارع لا يخالفهم وهم من عُرفه وقَومه في ما يرونه مصداقاً محقّقاً للسبب المؤثّر وأنّه موجود في ضمن ما في أيديهم في نظر الشارع أيضاً، فإذا شكّوا في ازدياد شيء شرطاً أو جزءً فيه عنده حكموا بعدمه؛ لجريان مقدّمات الحِكمة، وإلّا كان المصداق عنده مخالفاً وهو خلاف الحكمة المرعيّة؛ لصحّة التمسّك بالإطلاق. والعلم بالازدياد لا يصير[1] مانعاً عن جريان مقدّماتها بعد صحّة[2] التمسّك بالإطلاق بالنسبة إلى ما شُكّ اعتباره فيها زيادةً ونقيصةً كما لو خاطبهم بمثل ذلك غير الشارع من أحد العرف كما لو أمر المولى عبده ببيع دارٍ له فهل يتوقّف في أنّ ما هو المصداق عند المولى غير ما هو مصداق عند العرف الذين كان المولى من أحدهم، فسقط بما ذكرنا ما يقال: إنّه لا مجال لتشخيص المصداق الشرعي بالعرفي، بل لابدّ من معيار شرعي يميّز به المصداق الشرعي عن غيره.

نعم، لو شُكّ في اعتبار شيء في تأثير السبب عرفاً لم يصحّ التمسّك بالإطلاق؛ لأنّ التمسّك به إنّما يسوغ بعد معلومية المصداق العرفي وكان الخطاب وارداً بنحو القاعدة في مشروعية ما هو عند العرف مصداقاً فلا يُعتنى باحتمال اعتبار شيء في تأثيره شرعاً، وإذا لم يتحقّق ما هو المصداق عندهم فالأصل يقتضي عدم

---

١. هذا هو الصواب، وفي الأصل: لا تصير.

٢. في الأصل: «وصحّة» والظاهر زيادة «و».

تأثيره بدونه، وإنّما الذي لايقدح في صحّة التمسّك به إحراز اعتبار شيء شرطاً في تأثيره كـ«القبض في المجلس» المعتبر في صحّة «بيع الصرف» ونحو ذلك ممّا عُلم اعتباره في تأثير بعض العقود؛ فإنّ المغايرة مع المصداق العرفي لو كان ممّا لايعتبر فيه عرفاً إنّما أُحرزت بالمقدار الذي أُحرز[1]، وأمّا في الزائد عليه ممّا يُشكّ في اعتباره في صحّة العقد وتأثيره فلا مانع من التمسّك بالإطلاق في دفعه، ولهذا لم يستشكل أحد من الفقهاء في التمسّك بإطلاق أدلّة العقود أو عمومها مع قيام الدليل على اعتبار أُمور أُخر في صحّتها في أغلب الموارد حيث إنّها لوحظت على نحو القاعدة، ولحوقُ التقييد بها ببعض الشروط لا يوجب انثلام إطلاقها في ما لم يقم دليل على اعتبار شيء يُشكّ في اعتباره.

هذا تمام الكلام بالنسبة إلى جريان النزاع في ألفاظ المعاملات كجريانه في ألفاظ العبادات لكن مع الفرق بينهما بما قد عرفت.

---

١. لايخفى أنّ المراد من قوله: «فإنّ المغايرة ... الذي أُحرز» ليس بواضحٍ، والمراد منه أنّ المغايرة المحرزة تكون مضرّة في التمسّك بالإطلاق دون المشكوكة، ولتبيين المرام انظر التحرير الأوّل من هذه البحوث، ج ١، ص ٣٢٩.

الثاني

إنّه ـ بناءً على تصوير الجامع الحقيقي بين الصحيح والفاسد ـ ليس ما يقتضي الفرق بين «الأجزاء» و«الشرائط» فيُقال بالصحّة بالنسبة إلى الأوّل في ألفاظ العبادات، والأعمّ منها ومن الفاسد[1] بالنسبة إلى الثاني ـ كما هو المنسوب إلى الوحيد البهبهاني (ره) ـ بدعوى ثبوت التسمية للأجزاء بتمامها، والشروطُ خارجةٌ عن دائرة المسمّى، فكان ما اختاره تفصيلاً في المسألة فوافق الصحيحي في الأجزاء، والأعمّي في الشرائط محتَجّاً بعد مساعدة الوجدان بالبناء والرأي على خروج «الشرائط» عن «المسمّى» الذي كان مؤتلفاً من عدّة اُمور يكون كلّ واحدٍ منها محصِّلاً للغرض ومقوِّماً للماهية أي دخيلاً في قوامها به كما يفصح الحال بالمراجعة إلى المركّبات الخارجية، فلو لاحظتها رأيت أنّها مخترعة بإزاء نفس ما تأتلف منه الماهية ـ أعني الأجزاء فقط ـ من دون لحاظ الشرائطِ والتقييدِ بها في عالَم الاختراع وإن كانت معتبرةً في مرحلة التأثير. واللفظ الموضوع بإزائها لو اُطلق لَانْسبق الذهن إلى نفس تلك المركّبات بماهيتها من غير التزام التقيّد بالشروط في مرحلة الوجود، فهي خارجة عنها حقيقةً وإلّا لَانْقلب الشرط جزءً، مع أنّ الفرق بينهما واضح؛ حيث إنّ الجزء داخل بنفسه والشرط بتقييده[2].

وبالجملة، بعد[3] الاستقراء التامّ في أوضاع ألفاظ المركّبات يعطى القطعُ بأنّه ما من لفظٍ من الألفاظ الموضوعة للمركّبات الخارجية إلّا وهي موضوعة في أوّل

---

١. كذا، والأولى: الفساد.

٢. كذا، والأولى: بتقيّده.

٣. كذا، والأولى حذف لفظة «بعد»، فعلى إثباتها فقوله: «القطع» مفعولٌ لـ«يعطي» إن كان مبنيّاً للفاعل.

الأمر للـ«كلّ» المشتمل على تمام الأجزاء من غير ملاحظة الشرائط، وعليها تُحمل المركّبات الاعتبارية ويُستكشف منها حالها.

هذا، ولكنّ التحقيق عدم الفرق بين الجزء والشرط، فكما أنّ الإخلال بالجزء ـ بناءً على كون ألفاظ العبادات موضوعةً للصحيح ـ يوجب انتفاء الصدق وعدم التسمية الشرعية[1] بل وفساد المأتيّ به أيضاً، كذلك الإخلال بالشرط، بل وأولى فإنّه يوجب فساد المأتيّ به وانتفاء التسمية؛ للمباينة الحاصلة بين فاقد الشرط وواجده، فهما أمران متباينان بالإضافة إلى الغرض الذي تعلّق بالعبادة من جهته، وهذا بخلاف ناقص الأجزاء وتمامها؛ لأنّ المأتيّ به بعض ما هو المأمور به لا أمر آخر يضادّه.

وتوضيح الحال أنّ العبادة الواقعة محلّاً للأمر قد تكون مركّبةً من عدّة أُمور دخيلةٍ في حصول الغرض من المجموع وترتّب الأثر المرغوب من «الأمر» عليه بحيث لو انتفت واحدة من تلك الأُمور لم يكد يحصل الغرض[2] من الأمر به، وهذا

---

١. في هامش النسخة: «انتفاء الغرض يوجب هدم أساس الاختراع والمطلوبية لا التسمية ولم يبرهن انهدام مقام التسمية بل الدعوى مصادرة المطلوب ،كما لا يخفى».
لم يعلم موضع هذه الحاشية كالآتية والظاهر أنّ موضعها هنا كما أنّها ظاهراً للشيخ أسد الله الزنجاني.

٢. في هامش النسخة: «لم يكد يحصل عنوان الماهية ... وليس النظر في ذلك المقام إلى ترتّب الغرض ومعنى كون المركّب ارتباطيةً عدمُ استقلال كلّ جزء بالأمر والدلالة، بخلاف كونه استقلالية ... وموانع الأمر غير [كذا، والظاهر زيادتها] ما يؤخذ عدمه جزءً في مقام التسمية فكذا الكلام في الشرائط فاستقم كما أُمرت. ويشهد بذلك جريان النزاع على مذهب الأشعري الغير القائل بالأغراض».
هذه الحاشية كالسابقة لم يعلم موضعها، وأنّها ظاهراً للشيخ أسد الله الزنجاني.

معنى كون أجزاء المركّب ارتباطيةً في قِبال كونها استقلالية، فكلّ ما كان داخلاً في ما يأتلف منه المركّب المتعلّق به الأمر بلحاظ ترتّب ذلك الغرض عليه يكون جزءً، ومجموع الأجزاء هو الكلّ وهي بمجموعها:

تارةً يُلاحظ في مرحلة الأمر مطلقةً بمعنى أنّ الطلب إنّما يتوجّه إلى تلك العدّة من غير اعتبار خصوصية في وجوداتها فيكون المأمور به نفس تلك الأجزاء المحدودة التي ينتزع منها عنوان «الكلّ» بوجوداتها المطلقة العارية عن خصوصية معتبرة فيها.

وأُخرى مقيّدةً فيقع مورداً للأمر بوجوداتها[1] الخاصّة. وهذه الخصوصية اللاحقة لتمام الأجزاء إذا كانت معتبرةً في الكلّ إن جاءت من قِبل اعتبار عدم شيء كان وجوده مانعاً أو من وجود شيء كان ذلك شرطاً من غير فرق بعد اعتباره بين أن يكون سابقاً على المأمور به أو مقارناً أو لاحقاً، فليست الأجزاء بنفسها حينئذٍ محصِّلةً للغرض إلّا بعد وجود ذلك الأمر الخاصّ المقتضي لتعلّق الطلب بالكلّ الذي هي عبارة عن عدّة أُمورٍ متخصّصةٍ بخصوصياتٍ خارجيةٍ.

وعليه كانت الشروط عبارةً عن مدخلية شيء خارج عن المأمور به غير مؤتلف منه المركّب في التأثير والمزج لكي يحصل الغرض بعد الاقتران بذاك الأمر الخاصّ أو سبقه عليه أو لحوقه به.

ومن هنا ظهر الفرق بين «الجزء» و«الشرط» وأنّ الأوّل ممّا يتوقّف عليه نفس المأمور به بمعنى عدم كون المأمور به إلّا نفسَ هذه العدّة من الأجزاء فهي بوجوداتها المطلقة محصِّلةٌ للغرض، بخلاف الشرط فإنّ نفس المأمور به، وهي

---

١. هذا هو الصواب، وفي الأصل: فوجوداتها.

تلك العدّة من الأُمور لم يكن مؤتلفاً منه، غير أنّ اعتباره من جهةٍ، إلّا[١] أنّ الأجزاء لمّا لم تكن محصِّلةً لما هو الغرض الأقصى إلّا بوجوداتها الخاصّة ـ أعني الوجود المشترط بانضمامه إلى ذلك الأمر الخارجي ـ، فلو وُجدت الأجزاء معها كانت محصِّلةً للغرض، ومع العدم يكون المأتيّ به غيرَ المأمور به فإنّه حينئذٍ [ليست] الأجزاء مطلقةً، والمأمور به ليس إلّا نفسَها مع اشتراطها بكونها في حال كذا أو وقت كذا.

وهذا هو السرّ في أقوائية الانتفاء في صورة الإخلال بالشرط؛ لأنّ الأجزاء مع فقد الشرط ليست بمأمورٍ بها أصلاً، بل المأمور به إتيان الجملة في حال كذا أو وجود كذا، بخلاف الإخلال بالجزء فإنّه قد أتى بما هو المأمور إلّا أنّه أخلَّ ببعض الأجزاء، وهو لا يصير منشأً لعدم عدّه جزءً، فالجزءُ جزءٌ سواء لحقه الجزء الآخر أم لم يلحقه.

غاية الأمر [أنّه] لو أتى بالجملة فقد أتى بما هو المأمور به، فلو لم يأتِ بها وأخلّ بالبعض لا ينتفي الجزئية عن المأمور به [ولا] المأتيّ فاسداً، بل المنفيّ[٢] حينئذٍ هو الجملة، بخلاف الإخلال بالشرط فإنّ المنفيّ ذات المأمور به رأساً؛ لأنّ المطلوب هو الوجود الخاصّ وكونه في ضمن كذا أو حال كذا.

وإن شئت قلت: إنّ الخصوصية الناشئة من اعتبار شيء وجوداً أو عدماً يقتضي كونه شرطاً في المركّب، والطور الحاصل للأجزاء المجتمعة بسبب لحاظ تلك الخصوصية فيها يوجب البينونة بين واجدها وفاقدها كالبينونة بين الأسود

---

١. كذا في الأصل، والظاهر زيادة كلمة «إلّا».

٢. في الأصل: «النفي»، وهو تصحيف.

والأبيض، فإذا لم يأتِ بها متخصّصةً بتلك الخصوصية لم يأتِ بالمأمور به رأساً بل قد أتى بشيءٍ يُباينه في الوجود؛ لعدم الفرق في عدم إتيان المأمور به بين عدم الإتيان بشيء أصلاً أو بما يباين المأمور به بعوضه، فمن أتى بفاقد الشرط في مرحلة الامتثال فهو كمَن أتى بالأبيض لو قال المولى: ايتني[1] بجسمٍ أسود، ولذا كانت الشروط الشرعية راجعةً إلى الشروط العقلية في توقّف وجود الشيء حقيقةً عليها، بخلاف ما لو أتى بجملةٍ من أجزاء المركّب المأمور به فإنّه حينئذٍ لم يأتِ بتمام المأمور به بل أتى بجملةٍ منها؛ وذلك لأنّ الأمر لم يتعلّق بكلّ جزء بشرط الانضمام إلى بقية الأجزاء حتّى إذا لم يأتِ ببعض الأجزاء كان عدم إتيانه كعدم إتيان الشرط، وإلّا كان اعتبار بقية الأجزاء شرطاً في ذلك كما لو اعتُبر في الشيء انضمامه إلى عدّة أُمور، بل إنّما تتعلّق بالعدّة المؤتلفة من الأجزاء المختلفة، فإذا أتى بجملةٍ منها فقد أتى بجملةٍ من أجزائها من دون إخلال بعنوان الجزئية.

والسرّ في ذلك أنّ الجزئية للجزء منتزعة عن مقام الأمر بالكلّ بعد لحاظه بمجموعه وبما له دخل في حصول الغرض المرغوب منه، فمن الظاهر بقاء الاتّصاف بانتفاء بعض الأجزاء المأخوذ بإطلاقه في الماهية دون التقييد بانضمامه بالجزء الآخر، فلا يكون «الحمد» مثلاً جزءً «للصلاة» بشرط انضمامه إلى «السورة» وهكذا إلى آخرها، وإن كان ينتفي بانتفائه المأمور به، وكذا التسمية الشرعية، وهذا بخلاف الشرط؛ فإنّه بعد لحاظ التقييد به كاد ينعدم الاتّصاف المزبور عند الإخلال به.

وعليه لو لوحظ الانضمام والاجتماع شرطاً في المركّب فيُعتبر اتّصال بعض

---

١. هذا هو الصواب، وفي الأصل: ائتني.

الأجزاء ببعضٍ، فإذا فُقدت الهيئة الاتّصالية فقد فُقد المركّب ولم يأتِ بشيء منه وإن أتى بتمام الأجزاء لو لم يعتبر تلك الهيئة فيها، وهذا اعتبار آخر في متعلّق الأمر لو تعلّق به الكلّ بهذه الخصوصية لكن هذا غير تعلّق الأمر بعدّةٍ من الأجزاء الدخيلة في ترتّب أثر عليها، ففرقٌ بيّنٌ بين تأثير جملة من الأُمور في حصول الغرض بحيث لو انتفى شيء منها لم يحصل ذاك الغرض، وبين تأثيرها فيه بخصوصية الاتّصال بحيث لو أتى بجميعها لا بهذه الخصوصية لم يحصل الغرض من أجل انتفاء تلك الجهة المرعيّة وإن أتى بتمام الأجزاء المتوقّف عليها تحقّقُ الكلّ وإن اشتركا في عدم ترتّب الأثر مع انتفاء بعض الأجزاء.

فاتّضح من جميع ما ذكرنا أنّ دخالة الشيء في الشيء يكون على أنحاءٍ:

[١] منها دخله فيه على جهة التقوّم بأن كان ممّا يتقوّم به الشيء في الخارج ويكون وجوده متوقّفاً عليه حقيقةً، وذلك كالجزء حيث كان ممّا يأتلف منه المركّب وكان ممّا يحصل به غرض الشارع من «الأمر بالكلّ» الذي هو عبارة عن جملةٍ من الأجزاء التي يكون هذا الشيء من جملته، فالإخلال به موجب للفساد.

[٢] ومنها دخل شيء في شيء لا على سبيل التقوّم والدخالة في الماهية، بل على نحو المحصّلية للمطلوب من هذه الأجزاء المأمور بها كأن يكون الأمر متعلّقاً بعدّة أُمورٍ لم يكن هذا الشيء منها، ولكن توقّف حصولُ الغرض على وجودات هذه العدّة لا مطلقاً بل وجوداتِها الخاصّة عند وجود أمرٍ خاصّ من وقتٍ أو مكانٍ وغيرهما، وهذا هو المسمّى بـ«الشرط»، ولما ذكرنا قالوا بأنّ الشرط جزء عقلي؛ لدخالته في الشيء أشدّ من الجزء؛ لما سمعت من مباينة واجد الشرط وفاقده

بالنسبة إلى ما هو الغرض الأقصى في نظر الآمر، بخلاف ناقص[١] الجزء وتمامه[٢].

ودعوى إطلاق التسمية على المسمّى مع خروج الشرط عنه في ظاهر الآية كقوله تعالى: ﴿أَقِمِ الصَّلَاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ﴾[٣] وقوله تعالى: ﴿إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ﴾[٤] الآية، وقوله (ع): لا تصلِّ في النجس[٥] إلى غير ذلك من الأدلّة الشرعية القاضية بظاهرها باستتمام حقيقة «الصلاة» مع قطع النظر عن مقام الشرط مدفوعةٌ بأنّ غايتها الإطلاق، والخطب فيه سهل بعد الوقوف على ما أجبنا[٦] به من الاستعمالات الواردة بالنسبة إلى الأجزاء في أدلّة الأعمّي، بل دخالة الشروط في المسمّى بملاحظة قوله (ع): لا صلاة إلّا بطهور[٧] وأمثاله الناصّة[٨] في دخولها في المسمّى ممّا لا شكّ فيه.

وعليه يكون المسمّى عند الصحيحي[٩] هو المركّب من أجزاء خاصّةً المقارن للشرائط المخصوصة بحيث ينتفي بانتفائها؛ لكونها شرائطَ للقوام، فالإخلال بالجزء والشرط موجب لانتفاء التسمية المستلزم للفساد بعدما كان الموضوع له الصحيحَ التامّ الذي تعلّق به الأمر، فالتسمية إنّما تكون بإزاء تمام الأجزاء

---

١. هذا هو الصحيح، وفي الأصل: ناقض.
٢. كذا، والصواب ظاهراً: تامّه.
٣. الإسراء (١٧): ٧٨.
٤. المائدة (٥): ٦.
٥. سبق في ج ١، ص ٣٣١.
٦. أجاب في ص ٣٧٣ ـ ٣٧٤.
٧. تقدّم الحديث وتخريجه في ج ١، ص ٢٥١.
٨. هذا هو الصواب، وفي الأصل: الناص.
٩. هذا هو الصواب، وفي الأصل: الصحيحة.

والشرائط، والفاقد لكلّ واحدٍ منهما أو لكليهما غير مسمّىً بذلك الاسم.

ومن هنا ظهر أنّه لو شُكّ في كون الشيء شرطاً للعبادة أو جزءً لا يكون هناك أثر عملي سوى الاحتياط، بخلاف ما عليه الأعـمّي، وإن كـان لازم المـذهبين التوقّف والرجوع في الأحكام الثابتة للشرائـط والأجـزاء إلى الأُصـول فـيندفع احتمال قصد القُربة الثابتة لأجزاء العبادات بأصل البراءة.

هذا كلّه بالنظر إلى لحاظ الشيء جزءً أو شرطاً في حقيقة المأمور به.

[٣] ومن أنحاء دخل الشيء في الشيء دخله فيه لا في حقيقة المأمور به بحيث يكون من أجزائه القوامية ولا في حصول الغرض المرغوب من الطبيعة المأمور بها، بل دخله على أحد النحوين في تشخّص حـقيقة المأمـور بـه وتـحقّقه فـي الخارج.

وبعبارةٍ أُخرى، جزئية الشيء أو شرطيته:

تارةً يكون بلحاظ نفس الماهية والطبيعة المأمور بها بحيث لا توجد إلّا بـعد وجود محقّقاتها وما له دخل في قوامها.

وأُخرى بالنسبة إلى ما هو المصداق لها ومنطبَقاتها بحيث تنطبق الطبيعة على هذا الفرد مع هذه الخصوصية الملحوظ فيه شطراً أو شرطاً دون غيرها كالسورة «للصلاة» مثلاً بناءً على عدم وجوبها فيها فإنّ طبيعة «الصلاة» بما لها من الأجزاء والشرائط تتشخّص في الخارج في ضمن الفرد الواجد لها، وهي تكون من أجزائه الدخيلة في قوام الفرد وتشخّص الماهية من غير دخلٍ لها فـي الصـلاة بـوجهٍ، فلايوجب انتفاؤها انثلامَ الطبيعة؛ لأنّ انتفاء إحدى المشخِّصات لا يكـون عـلّةً

لانتفاء الكلّي؛ لانطباقه[١] على ما فيه مشخِّصٌ آخر.

وهذا قد يكون مغايراً للطبيعة وإنّما يوجب تشخّصها في الخارج ويتحقّق به خصوصيتها بحيث ينطبق على ما هو فيه ويكون ما به الخصوصية والتشخّص أجنبيّاً عن الطبيعة ويكون الفرد معه عبارة عن الطبيعة وشيء زائد عليها.

هذا، وليس من البعيد دعوى كون «الصلاة» من هذا الباب بالإضافة إلى الخصوصيات الكمالية اللاحقة بها من وقوعها في المسجد واشتمالها على المندوب وغير ذلك من المزايا الخارجة عن حقيقتها، وقد يكون من سنخ الطبيعة بحسب الحقيقة فيتشخّص بما هو من سنخها نظيرَ الخطّ؛ فإنّه بأيّ مقدارٍ فُرض يكون في الخارج عبارةً عنه وعن الزائد عليه المتشخّص به طولاً، وليس ما به يتشخّص لأجل خصوصيته الطولية أو القصرية أمرٌ مضاف عليها مغايراً لها في الحقيقة، فالذراع من الخطّ خطٌّ والذراعان[٢] منه أيضاً خطٌّ، والامتياز بينهما ليس بما هو خارج عن حقيقتهما بل بما يشتركان فيه فإنّ زيادةَ الذراع على الذراع ليس زيادة على الماهية ولا نقصَ شبرٍ منه نقصٌ منها، بل الطبيعة الخطّية متحقّقة مع كلّ منهما كتحقّقه مع الآخر.

ويمكن دعوى كون اشتمال «الصلاة» على بعض الواجبات والمستحبّات بل والمكروهات أيضاً من هذا القبيل، فلا تكون الخصوصية اللاحقة بها أمراً زائداً عليها وإن أوجبت المزيّة تارةً والمنقصة أُخرى، كما في «الصلاة في المسجد الحرام» أو «الصلاة في الحمّام».

---

١. هذا هو الصواب، وفي الأصل: لانطباقه.

٢. هذا هو الصواب، وفي الأصل: الذراعين.

ومثل «الصلاة» في ما ذُكر سائر الحقائق البسيطة المقولة بالتشكيك كالنور والضياء بل «الوضوء» بناءً على أنّه عبارة عن الأثر الحاصل من الأفعال المخصوصة لا نفسها، وهي النورية المعنوية الصادقة حقيقةً؛ لوفور وجودها وسعةِ حيطتها للمراتب المتفاوتة بالشدّة والضعف على حسب استعداد المحلّ، فوضوء الحائض والجُنب وغيرهما سنخ واحد، والاختلاف في الشدّة والضعف تفاوت في مراتب الحقيقة لا في نفسها كالسواد فإنّه يصدق على أوّلِ مراتب السواد الذي دونه البياض وآخرِ مرتبته التي لا تكون أعلى منها، ولعلّه إلى ذلك ينظر قوله (ع): **الوضوء نور، والوضوء على الوضوء نورٌ على نور**[١] مشيراً إلى أنّ الوضوء حقيقة نورية كالضياء، وتجديده يؤثّر في اشتدادها وكمال وجودها، والصلاةُ مثلَ الوضوء حقيقةٌ مشكِّكةٌ تكون[٢] من سنخ واحد وإن انتُزع منها مفاهيم مختلفة كالركوع والسجود والقراءة والذكر ونحوها، واختلافها بالقصر والإتمام كاختلاف الخطّ بالطول والقصر.

وحال الإتمام في مواضع التخيير[٣] بينه وبين القصر حال القنوت وسائر ما يُستحبّ في الصلاة في كونها مشخّصاتِ الطبيعة غيرَ مغايرة معها سنخاً، ولهذا لا يحتاج إتيان الإتمام أو القصر في مواضع التخيير إلى قصد عنوانها، بل تقع الصلاة قصراً إن اقتصر على ركعتين وتماماً إن أتمّهما بالأخيرتين، ولم تكن[٤] صحّة

---

١. سبق في ج ١، ص ٣٣٨.

٢. هذا هو الصواب، وفي الأصل: يكون.

٣. هذا هو الصواب، وفي الأصل: التخير.

٤. هذا هو الصواب، وفي الأصل: «كان»، ومن أراد إيضاح المراد فليراجع التحرير الأوّل من التقريرات، ج ١، ص ٣٣٨.

أحدهما محتاجةً إلى القصد كما لا تحتاج صحّتها على قصد الصلاة المشتملة[١] على القنوت أو سائر المستحبّات وإن وقع هو وغيره من الأجزاء عن قصدٍ وإرادةٍ، بخلاف ما لو كان القصر والإتمام فردين متباينين[٢] بحسب الزيادة على الطبيعة خُيّر بينهما للزم القصدُ إلى عنوان أحدهما في مقام الامتثال تعييناً للمأمور به، فالتخيير بين القصر والإتمام كالتخيير في مقام البعث إلى إيجاد الخطّ بين إيجاد الطويل أو القصير أو سائر أنحاء اختلافاتها كتفاوت غيرها من بسائط الحقيقة في المراتب، فالصلاة المشتملة على المقدار الواجب في الحمّام وصلاة النبيّ (ص) المشتملة على آدابها وخصوصياتها الكمالية في مسجد الحرام[٣] متفاوتتان[٤] في مرتبة الحقيقة المؤثّرة في عروج العبد إلى الربّ من غير تفاوتٍ في أصل الطبيعة.

نعم، يندرج هذا الفرد بما له من الخصوصية تحت عنوان آخر كلّي، ويُطلق عليه بذاك اللحاظ «أفضل الأفراد»، كما أنّه في صورة عدمها يندرج تحت عنوان كلّي آخر يقابله في الأفضلية مع صدق الماهية، ويكون حاله بالقياس إليه حال الصلاة في الحمّام بالقياس إلى غيرها على اختلافها فضيلةً حسب اختلاف

---

١. هذا هو الصواب، وفي الأصل: المشتمل.

٢. هذا هو الصواب، وفي الأصل: فردان متباينان.

٣. جاء في الأصل بالإضافة، وكذا جاء في المصادر الأوّلية للعامّة والخاصّة وإن كان الاستعمال الوصفي ـ أي المسجد الحرام ـ استعمالاً قرآنياً ومطابقاً للقواعد وهو أكثر استعمالاً في المصادر.

قال النَووي في *شرح صحيح مسلم*، ج ٩، ص ١٦٨ في توجيه الإضافة: هو من إضافة موصوف إلى صفته، وقد أجازه النحويون الكوفيون وتأوّله البصريون على أنّ فيه محذوفاً تقديره: مسجد المكان الحرام، ومنه قوله تعالى: ﴿وما كنت بجانب الغربيّ﴾ أي بجانب المكان الغربي.

٤. هذا هو الصواب، وفي الأصل: متفاوتات.

الأمكنة والبِقاع الطيّبة الطاهرة والمساجد التي نُدب الصلاة فيها شرعاً، فالأفضلية حينئذٍ من جهة انطباق عنوان آخر عليه، والصلاة مع السورة ممّا ينطبق عليها العنوانان: عنوان «الصلاة» التي هي ملاك الوجوب، وعنوان أنّها «أفضل الأفراد» الذي هو ملاك الاستحباب فتكون مجمعاً لملاكين ومندرجاً تحت عنوانين تجب بمجموعها بكلّ من الملاكين: ملاكِ الأمر المتعلّق بالطبيعة، وملاكِ أفضل الأفراد الواقع في الأثناء.

ومن المعلوم أنّ الكمال في المقام ليس أمراً زائداً على «الطبيعة» بعدما كان مَثَلُه مَثَلُ الضوء والنور القابلة[1] للتشكيك في الأفراد بحيث يُعبّر عن بعض مراتبهما العالية بالأشدّية كما يُعبّر في العبادات بالأفضلية مع بقاء «الطبيعة» على ما هي عليها في جميع تلك المراتب شدّةً وضعفاً وفضيلةً ونقصاً، فطبيعة الصلاة المقولة بالتشكيك لها أفراد مختلفة حسب اختلاف المصاديق بالنسبة إلى المكلّفين ويكون أفضلية بعضها عبارةً عن أشدّية وجود طبيعتها في ضمن ذلك الفرد كالصلاة في مسجد الحرام[2] بالقياس إلى غيرها من سائر المساجد المندوب إليها بحسب الشرع مع اختلافها أيضاً حسب اختلاف الأمكنة الطيّبة إلى أن ينتهي الأمر إلى ما ليس دونه مرتبة تثبت لها فضيلة في الشرع مع حفظ الطبيعة المعبّر عنها بـ«الناهية للفحشاء» في جميع أفرادها المختلفة بالمرتبة، بل وصدقها أيضاً على الصلاة الواقعة في الأمكنة المنهيّ عنها تنزيهاً لا تحريماً التي هي أوّل مراتب الضعف في الفضيلة بل وفي غيرها حتّى يؤول الأمر إلى أعلى مراتبها في الفضيلة

---

١. كذا، والصواب ظاهراً: القابلين أو القابل باعتبار ترادف «ضوء ونور».

٢. قد سبق الكلام عن هذه الإضافة في الصفحة السابقة.

كالصلاة الصادرة من النبيّ (ص) أو الوصيّ (ع) في مسجد الحرام مع إتيانه بكلّ ما له دخل في الفضيلة، بل وأعلى مراتبها، فكلّها صلاة ناهية عن الفحشاء والمنكر. والأثر بالنسبة إلى الجميع على حدٍّ سواء، بل هو هو غير أنّ وجود تلك الطبيعة يكون في ضمن الصلاة الواقعة من النبيّ (ص) مع ما هي عليها من المزايا أشدّ وأقوى، فالخصوصية في الفرد موجبة لإحداث جهة فيه من المزيّة والنقيصة لأشدّية وجود الطبيعة في ضمنه أو أضعفيته كالصلاة في الحمّام فإنّها صلاةٌ معراجُ المؤمن غير أنّ الطبيعة تختلف شدّةً وضعفاً كاختلاف السواد والبياض، مع أنّ الضعيف منهما عين القويّ، وما به الاشتراك عين ما به الامتياز وبالعكس كما هو الحال في كلّ كلّي مشكّك، فالأفضلية في الصلاة إنّما تكون بلحاظ أشدّية وجود الطبيعة في ضمنه من دون أن يكون هناك طبيعة وشيء زائد موجب للفضل والكمال والنقص كالصلاة في مسجد الحرام أو الحمّام فليست الصلاة فيهما صلاةً وذات مزيّة أو حزازة بل هي صلاة ناهية عن الفحشاء إلّا أنّ وجود الطبيعة الصلاتي في ضمن هذا الفرد أشدّ وأقوى منها في ضمن ما هي دونها، فالصلاة فيهما فردان من طبيعة واحدة.

وكيف كان، إذا عرفت ما مهّدناه ذلك فاعلم أنّه لا إشكال في أنّ الإخلال بالجزء والشرط أو كليهما إذا كان بالنسبة إلى نفس الماهية المأمور بها موجب للإخلال بها فتكون فاسدةً؛ لانتفاء التسمية بناءً على كونها موضوعة للصحيحة التامّة للأجزاء والشرائط.

والتفصيل بين «الجزء» و«الشرط» بجعل الصحّة في العبادات عبارةً عمّا تمّت أجزاؤها الداخلة وإن لم يُلاحظ سبق شرط أو لحوقه أو مقارنته لتلك الأجزاء،

فإفيه] ـ مع ما يتوجّه عليه من توقّف الصحّة على اشتمال العبادة على أجزائها الداخلية والخارجية ـ أنّ لازم ما ذُكر من التفصيل التزامُ تعلّق الأمر[١] دائماً بالعبادة الفاسدة الفاقدة لشرائط الصحّة سيّما الشرط الآتي من قِبل الأمر كالنيّة بناءً على عدم كونها من أجزاء العبادة، فيكون المطلوب في ظرف الطلب الطبيعةَ التامّة للأجزاء وإن لم تتمّ شرائطها، وهذا واضح البطلان. كيف، ولا يكاد يلتزم به القائل بالتفصيل.

نعم، لا إشكال في عدم الإخلال بالمأمور به مطلقاً في ما لو كان الشيء مأخوذاً في الفرد شطراً أو شرطاً؛ لبقاء الاسم وعدم الإخلال بالطبيعة التي هي متعلَّقٌ للأمر وإن كان هناك إخلال بالخصوصية في الجملة التي لا دخل لها في التسمية؛ لصدق الاسم حقيقةً مع انتفاء الشخص على أحد النحوين من الجزء والشرط؛ لأنّه ممّا يتوقّف عليه الفردية لا الطبيعة.

ثمّ إنّه قد يكون للشيء دخلٌ في المأمور به بمعنى كونه ظرفاً له، وإنّ مطلوبيته نفسياً[٢] إنّما يكون في صورة وجوده في أثنائه لا أنّ حقيقة المأمور بها أو الفرد المشخّص لها ممّا لابدّ منه فيهما جزءً أو شرطاً، والدخل حينئذٍ تارةً بعنوان الوجوب وأُخرى بعنوان الاستحباب ويقال عليهما: إنّه واجب في واجب أو مستحبّ في واجب، أي إنّ نفس الجزء مطلوبٌ نفسيٌّ[٣] في أثناء تلك العبادة وهي

---

١. في هامش الأصل: «الأمر في مرتبة الاقتضاء [كذا ظاهراً] مشروطة بشرائط فالأجزاء والشرائط حين تعلّق الأمر في مرتبة واحدة فيرتضعان من ثدي واحد ولبن واحد، مع أنّه منقوض بالنيّة؛ حيث إنّها على مذاق هذا القائل مأخوذة في مرتبة الامتثال ومن وجوهه».
هذه الحاشية كحواشي ص ٤١٤ لم يعلم موضعها والظاهر أنّها للشيخ أسد الله الزنجاني.

٢. هذا هو الصواب، وفي الأصل: «نفساً» وكذا المورد الآتي.

٣. في الأصل: نفسياً.

ظرف لمطلوبيته بحيث لا يقع مطلوباً إلّا إذا أتى به في أثناء المأمور به، فلو أتى بفرد المأمور به مع المطلوب النفسي الواقع في أثنائه كان كسابقه أفضلَ الأفراد للطبيعة ويندرج تحت عنوانين ويقع مجمعاً لملاكين: ملاكِ الأمر المتعلّق بالطبيعة التي اعتُبرت ظرفاً للمطلوب النفسي، وملاكِ الطلب النفسي.

والفرق بين هذا ودخل الشيء في تشخّص عنوان المأمور به لا يكاد يخفى فإنّ ما به التشخّص وإن كان مطلوباً في كلّ منهما، إلّا أنّ الفرق بينهما هو الفرق بين المطلوب للغير والمطلوب في الغير؛ إذ لا يكاد يقع الشيء مطلوباً نفسياً على الأخير [إلّا] إذا وقع في أثناء المأمور به بحيث لو وقع قبله أو بعده لم يقع على الوجه المطلوب، وذلك مثل الصلاة على النبيّ ـ صلّى اللّه عليه وآله ـ بعد الركوع والسجود وأثناء التشهّد؛ حيث إنّ الرجحان الشرعي على نحو المنع من الترك أو التأكّد في الفعل إنّما تثبت[1] لهما في حال «الصلاة» بحيث يكون الاشتغال بالصلاة مقدّمةً للتوصّل إليه.

ومثل ذلك في ما ذكرنا الركعتان الأخيرتان من التمام في مواضع التخيير بين القصر والإتمام، ولذا ذهب الفاضل ـ قدّس سرّه ـ في محكيّ *المنتهى* إلى عدم جواز الإتمام لمن كان عليه الفريضة[2] ـ بناءً على كون الركعتين الأخيرتين مستحبّةً مستقلّة ـ؛ لعدم توقّف صدق «النافلة» على الافتتاح بالتكبيرة مستقلّاً، وعليه لا يكاد يبطل الصلاة بتركهما متعمّداً كما لا تبطل بترك ما أُخذ فيها لا بعنوان

---

١. كذا، والأولى: «يثبت» لأنّ الضمير المستتر راجع إلى «الرجحان».

٢. تقدّم عنه في ج ١، ص ٣٤٢.

القيدية للطبيعة بل للتشخّص لها في الخارج؛ لمحفوظية الطبيعة بل الفرد المتشخّص في ضمن المأتيّ به؛ لعدم دخل المأخوذ فيه ظرفاً على أحد النحوين من الجزئية أو الشرطية لا في التشخّص ولا في الطبيعة على الفرض، بل إتيانه فيه يكون شيئاً زائداً على المأمور به منضمّاً به انضمامَ الظرف مع المظروف.

[التحرير الأوّل من خاتمة مبحث الاستصحاب]

خاتمة[1]

ذكر جماعة من الأعلام أنّ للعمل بالاستصحاب شروطاً كبقاء الموضوع وعدم المعارض والفحص عنه، ويجمعها عنوان كونها شروطاً لجريان الاستصحاب.

والوجه في ذلك ممّا لا يكاد يُرتاب فيه من غير فرقٍ بين كون الاستصحاب من الأُصول التعبّدية أو من الأمارات الظنّية ـ كما هو مشرب بعض محقّقي عصرنا ـ؛ وذلك حيث[2] إنّه مع تعدّد المستصحب يكون الاستصحاب أشبهَ شيءٍ بالقياس الذي هو إسراء حكمٍ من موضوعٍ إلى موضوعٍ آخر في الزمان الثاني، ومن الضرورة لا حجّية في ذلك؛ لعدم وفاء الأدلّة عليه[3] الدالّة على اتّحادِ حكمي القضيّة[4] المتيقّنة مع المشكوكة، الصادقِ مع وحدة الموضوع حقيقةً وإن اختلفا من جهة بعض العوارض كالزمان مثلاً.

---

١. قد سبق منّا التنبيه في المقدّمة على أنّ المؤلّف شطب على مواضع كثيرة من مبحث الاستصحاب وحرّرها تحريراً آخر وأوردنا المواضع المشطوبة منه في حواشينا عليه، وبما أنّ مواضع الحكّ والإصلاح في خاتمة هذا المبحث كثيرة لم يتيسّر لنا أن نذكرها في هوامشنا، مضافاً إلى أنّه لا فائدة منها للقارئ الكريم، ولذا أوردناها هنا بعنوان «التحرير الأوّل» منه.

٢. بعدها في الأصل: «إنّه لو كان المراد منه نفس مفاد الأخبار الناهية عن نقض اليقين بالشكّ» ثمّ شطب عليها وكتب بعدها: «إنّه مع تعدّد ...» كما في المتن.

٣. كان في الأصل: «به» ثمّ شطب عليها وصحّحها في الهامش بما في المتن.

٤. في الأصل: قضيّة.

كما أنّه أيضاً لم يدلّ الدليل في صورة الثاني على أنّ الظنّ بمطلق الثبوت حجّة، بل خصوص الظنّ بالبقاء فيه الناشئ عن ملاحظة الثبوت في الزمان الأوّل، وهو من البداهة لا يصدق إلّا في صورة وحدة الموضوع واتّحاد القضيّتين دون عدمها[١]، كما لا يخفى.

وأمّا مع وجود الدليل على خلاف اليقين السابق فلأنّه لا مجال لجريانه بعد عدم صدق «نقض اليقين بالشكّ»، بل هو إمّا نقض لليقين باليقين أو نقض له بالدليل، كما لا يخفى.

كما أنّه غير خفيّ عن أحدٍ أنّه مع أمارة على ارتفاع الحالة السابقة لا يكون[٢] ملاحظة الثبوت سابقاً مورثاً للظنّ بالبقاء كما يظهر من عبارة العضدي قائلاً: «إنّ الشيء الفلاني قد كان ولم يُظنّ عدمه وكلّ ما كان كذلك فهو مظنون البقاء»[٣]، هذا.

وأمّا مع عدم الفحص فالوجه في عدم الجريان واضح؛ إذ مع احتمال الدليل الذي لا يقاوم دليل الاستصحاب معه لا وجه لجريانه إلّا إذا تُمسّك بـ«أصالة عدم الدليل»، وهي غير صادق إلّا مع الفحص.

وممّا ذكرنا ظهر أنّ احتمال الظفر بالدليل بعد الفحص عنه يمنع عن أن يلاحظ الثبوت السابق لكي يُظنّ معه بالبقاء لاحقاً كما لا يخفى، فافهم، هذا.

في بيان شروط الاستصحاب الذي منها بقاء الموضوع فيه

فإذا عرفت ما ذكرنا فاعلم أنّ التحقيق ـ كما هو مقتضى النظر[٤] الدقيق ـ هو أن نقول:

---

١. في الأصل: «دونها» ثمّ شطب عليها وصحّحها بـ«دون عدمها» كما في المتن.

٢. في الأصل: «لا مجال» ثمّ شطب على «مجال» وصحّحها بما في المتن.

٣. شرح مختصر منتهى الأُصول، ص ٤٥٣.

٤. في الأصل: نظر.

إنّ المراد من «الاستصحاب» لو كان هو مفاد الأدلّة[١] الناهية عن نقض اليقين بالشكّ ووجوب المضيّ على طبق الحالة السابقة ـ كما هو الحقّ ـ، بل مطلق حكم الشارع بالبقاء ولو إمضاءً ـ كما هو على القول بأخذه من باب طريقة العقلاء ـ، فلا شبهة في أنّه لا يُشترط العمل به بشيء من الشرائط المزبورة بعد تحقّقه[٢] بواحدٍ منها[٣]. نعم، بدونها لا يتحقّق أصلاً لا أنّه لا يُعمل به؛ لفقد ما هو دخيل في ذلك؛ حيث إنّ حكم الشارع على وجوب المضيّ والإبقاء لا يتوجّه بدون بقاء الموضوع وعدم المعارض والفحص كما ذكرنا، ومعها يتوجّه فلا يُشترط الأخذ به بها، بل التحقيق أنّ الأُصول العملية كلّها عبارة عن حكم الشارع فعلاً بأحكامٍ مخصوصة من حرمة النقض وحلّية المشكوك ووجوب الاحتياط ونحوها فلا يُشترط بعد وجودها بشرطٍ من حيث العمل أصلاً.

وبالجملة، إنّ الشروط المزبورة بعد ما كانت دخيلاً في تحقّق الحكم الشرعي الظاهري لا مجال أيضاً أخذها شرطاً للعمل بذاك الحكم الشرعي المحقّق الثابت.

نعم، لو أُريد من «الاستصحاب» ما هو المصطلح عند[٤] بعضٍ ـ أعني ما هو المَجرى للحكم[٥] التعبّدي من الشارع وهو حرمة النقض، من كون الشيء متيقّن الثبوت سابقاً ومشكوك البقاء لاحقاً ـ كما هو المُبان من تعريف المحقّق القمي (ره) وتحديده للاستصحاب قائلاً في ما حُكي عنه بـ«كون حكمٍ أو وصف يقيني

---

١. في الأصل: «الآيات» ثمّ شطب عليها وكتب بدلاً منها ما في المتن.
٢. في الأصل: «تحقّق» ثمّ شطب عليها وصحّحها بما في المتن.
٣. في الأصل: «من الشرائط المزبورة» ثمّ شطب عليها وكتب بدلاً منها ما في المتن.
٤. في الأصل: «من» ثمّ شطب عليها وصحّحها بما في المتن.
٥. في الأصل: لحكم.

الحدوث في السابق» إلخ[١]، أو إمضاء[٢] ـ كما يظهر من تحديد آخرين له بـ«الظنّ بالبقاء»، وغيره من التعاريف ـ فيصحّ أن يُجعل تلك شروطاً لتعلّق حكم الشارع بوجوب المُضيّ على هذا الموضوع؛ حيث إنّ الموضوع لمّا كان سابقاً بالنسبة إليها فلا مجال لأن يتعلّق به الحكم بدون المذكورات.

هذا، ولكنّه خلاف التحقيق بل الحقّ هو ما عرفت من كون الأُصول العملية ليس إلّا نفس الحكم المجعول ظاهراً لموضوعٍ محقَّقٍ بحيث يماثل حكمه الأوّلي السابق على الشكّ وإن لم يكن كذلك على حسب الواقع.

نعم لمّا كانت الأمارات مثلَ «خبر العدل الواحد والإجماع المنقول والشهرة» ونحوها متعلَّقاتِ حُكم الشارع بالحجّية، ومن المعلوم أنّ لها تحقّقاً بدون الشرائط وحكم الشارع بالحجّية فيصحّ أن يُجعل لجواز العمل بها وحجّيتها شروطاً كي يتحقّق حكم الشارع بعد ذلك.

وممّا ذكرنا ظهر الفرق بين «الأُصول» و«الأمارات» من حيث الشرط وظهر أنّ حالها كحال مجاري الأُصول في أخذ الشرط بالنسبة إليها، كما لا يخفى.

إذا عرفت ما ذكرنا فاعلم أنّه يُعتبر في تحقّق الاستصحاب على وجهٍ، أو تحقّق مجراه[٣] بناءً على وجهٍ آخر أُمورٌ:

---

١. *القوانين*، ج ٢، ص ٥٣ وفيه: استصحاب الحال وهو كون حكم أو وصف يقيني الحصول في الآن السابق مشكوك البقاء في الآن اللاحق، والمراد من المشكوك أعمّ من المتساوي الطرفين ليشمل المظنون البقاء وغيره.

٢. كذا، والصواب ظاهراً: «الإمضائي»؛ لأنّه معطوف على قوله: «التعبّدي».

٣. في الأصل: مجريه.

الأوّل[1] بقاء الموضوع

ويقع الكلام فيه تارةً في تعيين المراد من بقائه وما به إحرازه، و أُخرى في الدليل على اشتراطه.

أمّا الأوّل فنقول: إنّ المراد «من بقاء الموضوع» هو أن يتعلّق الشكّ في الآن اللاحق بعين ما تعلّق به اليقين السابق.

وبعبارةٍ أُخرى، أن يتّحد القضيّة[2] المشكوكة لاحقاً مع القضيّة المتيقّنة سابقاً موضوعاً ومحمولاً بحيث لم يحصل التفاوت بينهما إلّا في مجرّد اختلاف الزمان و[3]تبدّل اليقين بالشكّ، وإلّا فلو اختلفا موضوعاً مثلاً لم يصدق أنّ الشكّ في بقاء ما كان، بل في حدوث حادثٍ آخر غير ما كان أوّلاً.

والحاصل، لمّا كان المراد من موضوع الاستصحاب هو معروض المستصحب مطلقاً بجميع ما يكون دخيلاً في عروضه وقيامه به من الخصوصيات والمشخّصات الدخيلة في عروض العارض على معروضه من الزمان والمكان والوصف إلى غير ذلك، فلا محالة عند اختلاف المعروض كذلك في بعض القضايا بالنسبة إلى بعضٍ كان اليقين أيضاً حسب اختلاف متعلَّقه مختلفاً، فتارةً كان متعلّقاً بوجود المعروضات محمولاً ونفسياً ـ أعني الذات الملحوظة مع الوجود الخارجي فقط ـ وأُخرى بالأعراض بوجودها النفسي بمفاد «كان التامّة» مرّةً، وبوجودها الربطي لغيرها بمفاد «كان الناقصة» أُخرى.

وبعبارةٍ أُخرى، يكون المتعلَّق مضافاً إلى الوجود العارض على الماهية باعتبار

---

١. بعدها في الأصل: «في» ثمّ شطب عليها.

٢. في الأصل: قضيّة.

٣. بعدها في الأصل: «مجرّد» ثمّ شطب عليها.

ما لها من التقرّر القابل معه لأن يُحمل عليها الوجود أو العدم هي الخصوصيات كما في القضايا التي يكون المحمول فيها غير الوجود من أعراض الماهية الموجودة وأوصافها من الأوصاف الخارجية كالقيام والجلوس والمشي والركوب فيختلف الشكّ بحسب اختلاف تعلّقه بما تعلّق به اليقين بأنحائه ويختلف أيضاً بحسبها إحراز الموضوع.

بيانه على وجهٍ يكشف النقاب من وجه المرام أنّه لو كان الشكّ متعلّقاً بوجود المعروض كوجود «زيد» مثلاً المعروض للقيام كما في قولك: «زيد موجود» فبعدما كان الموضوع فيها ماهية «زيد» القابلة لأن يُحكم عليها بالوجود تارةً وبالعدم أُخرى من أجل ما لها من التقرّر الذهني دون الخارجي، وإلّا ينثلم قاعدة اشتراط إحراز الموضوع في الاستصحاب التي هي من القضايا التي قياساتها معها كما سننبّه عليه إن شاء اللّه تعالى.

وبالجملة، ليس معروض المستصحب سوى نفس الماهية بوجودها التقرّري[1] دون الخارجي الغير الصادق معه حمل المستصحب عليه، ومعه لا إشكال في جريان الاستصحاب بالنسبة إليه في حال الشكّ في البقاء وكون المشكوك هو عين المتيقّن بنفسه ـ أعني بذلك وجوده النفسي لـ«زيد»، وبموضوعه وهي ماهية «زيد» ـ ولا معنى لإحراز الموضوع في مثله إلّا كون الشكّ في نفس المتيقّن وهو وجود «زيد» لا وجود «عمرو» وإن كان متعلّقاً بوجود العارض كقيام زيد مثلاً[2] فإن كان المنشؤ للأثر وموضوعه هو وجوده النفسي بمفاد «كان التامّة» فلا إشكال في جواز استصحابه، ولو كان منشؤ الشكّ في بقائه هو وجود معروضه؛ حيث إنّ

---

١. بعدها في الهامش: «الثابت أيضاً في الزمان الثاني على نحو نهجه الأوّل الصالح لأن يحكم عليه بالمستصحب وبنقيضه» ثمّ شطب عليها.

٢. زيد فوقها في الأصل: «أو قعوده» ثمّ شطب عليها.

الموضوع للوجود النفسي هو نفس ماهية العارض وهو القيام الخاصّ والإشارة إلى وجود «زيد» حينئذٍ للإشارة[١] إلى خصوصية العارض بنحوٍ[٢] يكون وجود المعروض خارجاً وإن كان التقيّد به داخلاً، ولا شبهة في كون المشكوك عين المتيقّن بحيث لو كان باقياً لكان عين القيام الأوّل ـ أعني قيام زيد الموجود ـ وإن كان الموضوع للأثر هو وجوده الربطي الثابت للغير بمفاد «كان الناقصة» فبالنسبة إلى استصحاب النسبة بمفاد «كان التامّة» لا إشكال أيضاً[٣].

وأمّا بالنسبة إلى نفس العارض بوجوده الربطي[٤] فقد اختار شيخنا الأُستاد ـ مدّ ظلّه العالي ـ جواز استصحابه ولو كان منشؤ الشكّ فيه الشكّ في بقاء معروضه؛ حيث إنّه من جهة الشكّ في بقائه[٥] يشكّ في بقاء العارض له[٦] فيكون الشكّ في البقاء ولا يكون كذلك إلّا أن يكون المشكوك عين المتيقّن به بنفسه وبموضوعه وأن يكون ذلك «قيام زيد» لا «قيام عمرو».

وأمّا لزوم إحراز وجود الموضوع خارجاً في اللاحق فما دلّت عليه آية أو رواية بل لأجل تحقّق «الشكّ في البقاء»، وهو متحقّق مع اتّحاد القضيّتين وكون القضيّة المشكوكة في الآن اللاحق عين القضيّة المتيقّنة في الآن السابق موضوعاً ومحمولاً بحيث لو كان القيام باقياً لما كان إلّا قائماً في زيد الموجود[٧].

---

١. كتب في الأصل فوقها: «لبيان».

٢. كتب في الأصل فوقها: «وأنّه بحيث».

٣. بعدها في الهامش: «بعدما أحرز الموضوع أيضاً بالنسبة إليه» ثمّ شطب عليها.

٤. كذا في الأصل ابتداءً، ثمّ غيّرها بـ«الرابطي».

٥. كتب فوق «حيث إنّه من جهة الشكّ في بقائه»: وذلك لكون المشكوك فيه.

٦. كتب فوق «العارض له»: عارضه.

٧. كذا، ثمّ شطب على قوله: «قائماً في» وكتب بدلاً منها: «لما كان قائماً إلّا زيدٌ الموجود» وزاد ⇦

غاية الأمر يكون تقدير بقاء زيد هو تقدير بقاء القيام، وتقدير عدمه هو تقدير عدمه أيضاً فلا يستلزم الشكّ في البقاء بقاء الموضوع خارجاً. نعم يكون التعبّد بالعارض الغير المتحقّق إلّا بالمعروض تعبّداً به في الجملة لكن لا مطلقاً بحيث يترتّب عليه آثاره مطلقاً بل بمقدارٍ يتحقّق التعبّد بوجود العارض خاصّةً.

وبعبارةٍ أُخرى، يكون التعبّد ببقاء القضيّة لترتيب أثر العارض[1].

ثمّ[2] إنّ الدليل على اشتراط بقاء الموضوع بالنحو الذي ذكرنا ـ مضافاً إلى أنّ ذلك من الواضحات التي لا يعتريها رَيبٌ ولا يعرضها شكٌّ لكي يحتاج إلى إقامة البرهان ومزيد البيان، بل لم يخالف فيه أحد فقد اشترط الكلّ بقاء الموضوع الذي هي عبارة عن معروض المستصحب في الزمان السابق في جريان الاستصحاب فمن يُجري الاستصحاب ويُعوّل عليه مع عدم إحراز موضوعه على طريق القطع كما في جملة من المقامات مثل استصحاب الزمان ونحوه، يلتزم بأنّه مُحرَز بحكم العرف وأنّ هذا المقدار يكفي في باب الاستصحاب كما سيأتي عليه البيان، لا أنّه يذهب إلى عدم اشتراطه ـ هو نفس حدود «الاستصحاب» من قولهم: «إنّه إبقاء ما كان على ما كان» و«إنّ الشيء الفلاني قد كان ولم يُعلم عدمه وكلّ ما كان كذلك فهو مظنون البقاء». ونحوها أدلّته، سواء كان من باب الأخبار من قوله (ع): **لا تنقض اليقين بالشكّ**، أو من باب الظنّ؛ حيث إنّ طريقة العقلاء وبناءهم على العمل

⇦في الهامش: «في الخارج، فتقدير بقائه تقدير لبقاء زيد القائم وتقدير عدمه تقدير لعدمه، وأمّا مع الشكّ في بقاء العارض وارتفاعه فليس يلزم كون بقاء معروضه مفروغاً عنه» ثمّ شطب عليها.

١. شطب على قوله: «أثر العارض» وكتب فوقه: «آثار الباقي ـ أعني وهو العارض الذي هو معروض المستصحب» ثمّ شطب عليها. ولا يخفى أنّه لا معنى محصّلاً لهذا التفسير.

٢. هذا عدل لقوله: «أمّا الأوّل ...» في ص ٤٣٤ والأولى أن يقال: «وأمّا الثاني» أي الدليل على اشتراط بقاء الموضوع ...» بدلاً من قوله: «ثمّ إنّ الدليل على اشتراط بقاء ...».

بالظنّ بالبقاء الناشئ من الكون السابق؛ حيث إنّ من المعلوم عدم صدق الشكّ في البقاء والظنّ به. وكذا[١] النقض والارتفاع إلّا مع كون الموضوع للمشكوك هو عين الموضوع للمتيقّن، وبدونه يكون الشكّ في الحدوث لا في البقاء كما هو واضح.

في بيان ما ذهب إليه بعض الأعاظم في المقام

وممّا ذكرنا ظهر أنّ مسألة بقاء الموضوع ولزوم إحرازه بالمعنى المذكور في الاستصحاب من القضايا التي قياساتها معها من دون احتياج إلى مؤونة برهان زائداً على ما ذكرنا كما تكلّفه شيخنا العلّامة الأنصاري ـ أعلى اللّه مقامه ـ في *الفرائد* وفاقاً لجمع من أفاضل المُتأخّرين من مشايخه وغيرهم بما محصّله أنّه إذا لم يُحرز الموضوع ولم يُعلم به عند إجراء الاستصحاب وإبقاء الأمر الثابت سابقاً الذي كان من عوارض الموضوع بالفرض فإمّا أن يبقى في غير موضوع، أو فيه لكن غير الموضوع السابق، أو فيه مع كونه سابقاً. والأوّلان باطلان عقلاً؛ حيث إنّ الأوّل منهما يقتضي وجوده لا في المحلّ، ومن المعلوم أنّ قضيّة عرضيته استحالة ذلك، والثاني فلأنّه ـ مضافاً إلى أنّه لو أُريد من إبقائه إبقاء ما يماثل الموجود السابق دونه ـ لزم مخالفته لقضيّة الاستصحاب والإبقاء بعدما كان[٢] عبارةً عن الوجود الثانوي لنفس ما كان موجوداً أوّلاً فلا يمكن تحقّقه إلّا مع وحدة الموجود لكي يصدق معه «الإبقاء»، ومعه يلزم انتقال العرض وهو أيضاً ممّا أُقيم البرهان على استحالته في محلّه[٣].

وبالجملة، إنّه لو أُريد إبقاء نفس الموجود السابق لزم ما ذُكر وهو باطل؛ لاستلزامه تحقّق العرض لا في موضوع ولو في آنٍ مّا وقد عرفت استحالته، هذا.

---

١. أي لا يصدق.

٢. أي الإبقاء، هكذا أرجع الضمير في الأصل.

٣. *فرائد الأُصول*، ج ٣، ص ٢٩٠ ـ ٢٩١.

وأنت خبير بعدم كونه خالياً[١] عن المناقشة؛ حيث إنّه يرد عليه بأنّ انتقال العرض أو لزوم كونه بلا موضوعٍ لولا بقاؤه إنّما يكون محالاً لو أُريد من إبقائه في زمان الشكّ وجوده وإيجاده الحقيقي الواقعي لا التعبّدي التنزيلي، وإلّا فهو يتحقّق ولو مع القطع بعدم بقاء الموضوع أو المغايرة بين المنزّل والمنزّل عليه كما في قوله (ع): **الطواف بالبيت صلاة**[٢].

وبالجملة، لمّا كان الأمر في «الاستصحاب» غير ما ذكر أوّلاً ـ أعني ما يراد من الإبقاء هو الالتزام ببقاء المحمول وكونه موجوداً واقعاً وفي الحقيقة لا بحسب وجوده تعبّداً؛ وذلك لكونه خروجاً عن محلّ البحث كما لا يخفى ـ فلا محالة يجب أن يُراد من «الاستصحاب» والحكم بالبقاء البقاءُ الشرعي وحكمُ الشارع به في مرحلة الظاهر، ومع إرادة ذلك لا امتناع في تعبّد الشارع المكلّف على الالتزام بالحكم المترتّب على الشيء مع الشكّ فيه كما هو كذلك في غير الاستصحاب من الأُصول المقرّرة للرجوع إليها حين الشكّ مثل «قاعدة الطهارة والحلّية» وأمثال ذلك، بل مع القطع بعدمه، هذا.

وإن شئت قلت: لمّا لم يُرَد من وجود العرض في موضوع هو وجوده الحقيقي فلا ضَيْر في ترتّبه على موضوعٍ غير ما كان موضوعاً له سابقاً بالتعبّد الشرعي الذي يرجع إلى جعل حكمٍ مماثل لحكمٍ سابق في الموضوع المحقّق الموجود ثانياً وإن كان يغاير ما هو الموضوع للحكم أوّلاً[٣]، هذا.

وبما ذكرنا ظهر فساد ما ربما يقال كيف يمكن التعبّد من الشارع بحكمٍ[٤] مع

---

١. في الأصل: خالٍ.

٢. تقدّم الحديث وتخريجه في ج ١، ص ٢٢٥.

٣. في الأصل: «سابقاً» ثمّ شطب عليها وكتب بدلاً منها ما في المتن.

٤. بعدها في الأصل: «على حكم» ثمّ شطب عليها.

القطع بانتفاء ما هو الموضوع له؛ ضرورةَ اقتضاء انتفاء الموضوع بحكم العقل مع فرض كونه موضوعاً انتفاءَ ما هو المحمول، والتعبّد شرعاً بالالتزام بمثله ليس التزاماً به.

والوجه في ذلك لأنّه ـ مضافاً إلى ما يرد عليه من أنّه لا يمكن أيضاً التعبّد من الشارع بحكمٍ ثابت لموضوعٍ بحيث يرجع إلى جعل حكم ظاهري في حقّه مع القطع ببقاء الموضوع؛ حيث إنّه يرجع إلى جعل حكمين وتحقّق إنشاءين منه في موضوع واحد متماثلين أو متضادّين، مع أنّه في صورة الثاني ليس التعبّد المزبور هو الالتزام بمثله واقعاً كما لا يخفى، فافهم ـ أنّه[1] كيف لا يكون التعبّد شرعاً والالتزام بالمثل التزاماً به نفسه والحال أنّه كذلك بالوجدان في موضوعٍ آخر وإن لم يكن كذلك بما هو عليه من كونه محمولاً للموضوع السابق، هذا، فلم يبق حينئذٍ سوى التشبّث بذيل ظهور عدم النقض والبقاء بحكم العرف في اتّحاد الموضوع وبقائه في الزمان الثاني، ومع عدمه لا صدقَ في القضيّة اللفظية بالنسبة إليه فلا يشمله، فلا يكون الالتزام بالمستصحب إلّا إسراء حكم من موضوعٍ إلى موضوع آخر.

وبالجملة، ففي صورة القطع بانتفاء الموضوع يُقطع بعدم شمول الأخبار الناهية عن نقض اليقين بالشكّ له، ومع الشكّ فيه يُشكّ في الشمول، فيُمنع من التمسّك بها أيضاً، وهذا لا دخل لحديث استحالة تخلّف العرض عن الموضوع أو بقائه في غيره لكي يقال بالتعبّد الشرعي وإن كان يُقطع بعدم الموضوع كما هو كذلك بالنسبة إلى أخبار الطهارة والحلّية، بل هذه مسألة لفظية لا ربط لحكم العقل بها، فلابدّ من الاستدلال على المدّعى بعدم العلم بصدق أخبار الباب في صورة عدم إحراز

---

١. كذا، والظاهر زيادتها.

الموضوع على وجه القطع.

ثمّ إنّ ما ذكرنا ـ من أنّ المراد من إحراز بقاء الموضوع هو اتّحاد القضيّتين موضوعاً ولو كان مشكوك الوجود خارجاً ـ إنّما هو مع عدم التطبيق على موضوعٍ خارجي و الإشارة إليه ليثبت اتّصافه به انطباقاً، وأمّا معه فلا شبهة في إحراز الوجود الخارجي للموضوع باليقين بكونه عين الموضوع المتّصف بالوصف الكذائي[1]، وإلّا فلا يكون إثبات الحكم لأمرٍ خارجي في الزمان اللاحق مع عدم إحراز القطع بكونه عين السابق إبقاءً له في موضوعه بل يكون حكماً بحدوثه في موضوع آخر، كما أنّه لابدّ من إحراز الوجود الخارجي أيضاً لو لم يتمكّن من العمل بالأثر خارجاً إلّا مع وجود الموضوع كذلك، كاستصحاب العدالة لجواز الاقتداء فعلاً أو لوجوب إكرام العادل فعلاً ونحوهما، لا لمثل جواز التقليد لو لم يكن الحياة مأخوذاً[2] في موضوعه على حِدةٍ أيضاً؛ للتمكّن من تقليده ولو لم يُحرز وجوده الخارجي، هذا.

والتحقيق أنّه مع إثبات المستصحب في الآن اللاحق لموضوعه يكون أيضاً كذلك بأن يقال: إنّ القيام كان ثابتاً لزيد والآن يكون ثابتاً له أيضاً؛ حيث إنّ الحكم بثبوت شيءٍ لشيءٍ فرع ثبوت المثبت له، فينحصر الاستصحاب في عوارض الوجود مع الشكّ في معروضها إذا[3] كان المراد إبقاءها بمفاد «كان التامّة» إلّا إذا أُجري الاستصحاب في ثبوت النسبة بين المحمول للموضوع كذلك.

ثمّ إنّ إحراز وجود الموضوع خارجاً في ما ذكرنا من الصور إنّما هو من أجل

---

١. كتب قوله: «وأمّا معه ... بالوصف الكذائي» في الهامش، ثمّ شطب عليه.

٢. كذا، والصواب ظاهراً: مأخوذة.

٣. في الأصل: «ما إذا» ثمّ شطب على «ما».

أمرٍ خارجي كالتطبيق والتمكّن من العمل؛ لما ذكرنا من التفريع لا من جهة استلزام الاستصحاب بنفسه.

وأمّا ما يظهر من كلام بعض الأعاظم في *الفرائد* في استصحاب الأعراض ـ من إحراز الوجود[١] الخارجي قائلاً: فإذا أُريد استصحاب قيام زيد أو وجوده فلابدّ من تحقّق «زيد» أي وجوده في الزمان اللاحق على النحو الذي كان معروضاً في السابق سواء كان تحقّقه في السابق بتقرّره ذهناً أو بوجوده خارجاً، فـ«زيد» معروض للقيام في السابق بوصف وجوده الخارجي إلخ[٢] ـ فلابدّ من أن يُحمل على ما ذكرنا ويكون المقصود من «البقاء» في كلامه (قده) ما ذهبنا إليه من اتّحاد قضيّتي[٣] المشكوكة لاحقاً والمتيقّنة سابقاً، وإلّا فيرد عليه ـ طاب ثراه ـ عدم اقتضاء الاستصحاب له بنفسه.

اللّهمّ إلّا أن يكون نظره (قده) إلى مقام التطبيق والإثبات، كما يظهر ذلك أيضاً من إجرائه الاستصحاب في وجود العارض ولو مع الشكّ في وجود معروضه في ما إذا كان الشكّ فيه من غير جهة الشكّ في موضوعه وغير مسبّب عنه، مثل أن يشكّ في عدالة مجتهده مع الشكّ في حياته بقوله ـ قدّس سرّه ـ فإن كان الأوّل فلا إشكال في استصحاب الموضوع عند الشكّ، لكنّ استصحاب الحكم كالعدالة مثلاً لا يحتاج إلى بقاء[٤] حياة زيد؛ لأنّ موضوع العدالة «زيد» على تقدير الحياة؛ إذ لا شكّ فيها إلّا على فرض الحياة، فالذي يراد استصحابه هو عدالته على تقدير الحياة.

---

١. في الأصل: وجود.

٢. *فرائد الأُصول*، ج ٣، ص ٢٨٩ ـ ٢٩٠.

٣. كذا، والصواب ظاهراً: «القضيّة» أو «القضيّتين».

٤. في الأصل: إبقاء.

وبالجملة، فهنا مستصحبان لكلٍّ منهما موضوعٌ على حِدةٍ: حياة زيد وعدالته على تقدير الحياة ولا يعتبر في الثاني إثبات الحياة[١]، انتهى.

في معنى كلام بعض مشايخنا العظام ـ قدّس سرّه

حيث إنّ الظاهر من كلامه (قده) أنّ العدالة وإن كان بحسب وجودها[٢] الخارجي محتاجة[٣] إلى حياة زيد خارجاً إلّا أنّ الشكّ في بقائها لا يلزم أن يكون مع القطع ببقاء حياة زيد الخارجي. نعم لو كان باقياً لا تكون إلّا عارضة[٤] على «زيد» الحيّ.

وإن شئت فعبّر عمّا ذكر بأنّ شكّ المقلِّد في عدالة مقلَّده لا يكون مسبّباً عن الشكّ في بقاء الموضوع بل يصدق ذلك مع القطع ببقائه فيشكّ حينئذٍ في ارتفاعه؛ إمّا من أجل الشكّ في المقتضي وتمامية الاستعداد، أو من أجل احتمال الرافع كصدور الكبيرة عنه مثلاً، أو لا بل يشكّ في بقاء سائر ما له دخل في تقليده من جهة الشكّ في زوالها على فرض الحياة. واتّفاق الشكّ بالنسبة إليها[٥] أيضاً لا يصير سبباً عن تسبّب أحد الشكّين عن الآخر، فلو كان الموضوع أيضاً مشكوك البقاء يكون هناك مشكوكان بشكّين مستقلّين من غير أن يكون أحدهما سبباً للآخر والآخر مسبّباً عنه، فإذا كان الأمر كذلك فلا إشكال في جريان الاستصحاب في المحمول من دون توقّف على إحراز الموضوع؛ لفرض عدم تسبّب أحد الشكّين عن الآخر بل يجري مطلقاً ـ سواء وقع الشكّ أيضاً في الموضوع، أو لا بل

---

١. *فرائد الأُصول*، ج ٣، ص ٢٩١ ـ ٢٩٢.

٢. في الأصل: «وجوده» ثمّ صحّحها بـ«وجودها».

٣. في الأصل: «محتاجاً» ثمّ صحّحها بـ«محتاجة».

٤. في الأصل: «لا يكون إلّا عارضاً» ثمّ بدّلها بما في المتن.

٥. أي الحياة.

بانتفائه[١] ـ ويكون التعبّد ببقائه ملازماً للتعبّد ببقاء ما لا يكون باقياً إلّا ببقائه[٢] بقدر إثبات أثر العدالة الباقية[٣]، لا إثبات ما يتوقّف عليه بنفسه كي يترتّب عليه آثاره بنفسه.

نعم، لو كان الحياة ذا أثرٍ على حِدَةٍ أو كان جزء الموضوع[٤] أثر العدالة مثل جواز التقليد إن قلنا بعدم جواز تقليد الميّت ولزوم إحراز كون المقلَّد حيّاً، لا مطلقاً ـ سواء كان حيّاً أو ميّتاً ـ فلابدّ من استصحاب الحياة أيضاً، لكن لا من أجل ترتّب استصحاب العارض، بل من جهة ترتّب أثره الشرعي بعدما كان صحّة ذلك من الأحكام الشرعية الواقعية للموضوع فلا يكاد يترتّب عليه باستصحابه. نعم، الذي يصحّ أن يترتّب هو الحكم الذي أُريد استصحابه.

وبعبارةٍ أُخرى، بعد فرض إرادة إثبات الحكم بنفس الاستصحاب لم يكن معنىً لإجراء الاستصحاب بالنسبة إلى الموضوع إلّا بالتزام كون صحّة استصحاب[٥] الحكم من الأحكام الشرعية المترتّبة على نفس المستصحب واقعاً، وإلّا فلا معنى لاستصحابه بناءً على ما عرفت سابقاً من عدم تعقّل الجعل بالنسبة إلى الموضوع الذي لا أثرَ شرعياً[٦] له.

هذا، ولكن لا بأس باستصحاب الموضوع من أجل ترتّب أثره الشرعي وما له من الحكم كما لا يخفى، هذا.

---

١. شطب على قوله: «بانتفائه» ثمّ كتب بدلاً منها: «قطع بعدمه» ثمّ شطب عليها.

٢. كتب فوقها: «بمقدار» ثمّ شطب عليها.

٣. كتب فوقها: «الباقية بالاستصحاب» ثمّ شطب عليها.

٤. كذا، والصواب ظاهراً: «موضوع» وضمير «كان» يرجع إلى «الحياة».

٥. في الأصل: «الاستصحاب».

٦. في الأصل: شرعيّ.

فإن كان مراده ـ طاب ثراه ـ ممّا ذهب إليه في كلامه السابق ما ذكرنا وبيّنا، فيكون قرينةً على كون مراده من «بقاء الموضوع» أوّلاً[١] ما ذهبنا إليه.

وإلّا فلو كان مراده من استصحاب العدالة مع الشكّ في الحياة من جهة كون الاستصحاب بعدما كان تعليقياً لا يلزم فيه إحراز المعلّق عليه ـ وبعبارةٍ أُخرى، لمّا كان التقدير كافياً في جواز الاستصحاب فلا ضير في إجراء الأصل في المحمول دون الموضوع مع كونه مشكوك البقاء أو مقطوع[٢] العدم أو أنّ أصل موضوع العدالة هو معروض الحياة لا محقّقه ـ فيوجّه عليه (قده):

في ما يتوجّه على كلام بعض الأعاظم ـ قدّس سرّه

أوّلاً بعدم الدليل على لزوم بقاء الموضوع وإحرازه بهذا المعنى.

وثانياً بأنّ الأصل التعليقي إنّما هو في ما إذا كان التعليق بغير الموضوع ووجوده، وفي المقام خلافه.

وثالثاً بأنّ الموضوع للعدالة هي الحياة الشخصية دون التقديرية[٣] كما في القضيّة المتيقّنة فكيف يُكتفى[٤] فيه حال الشكّ بمجرّد الفرض؟!

ثمّ إنّه قد يشكل[٥] على ما ذكرنا من إمكان استصحاب الحياة مع الشكّ فيها إذا كانت ممّا يترتّب عليها الحكم الشرعي كالعدالة مثلاً من جواز التقليد بتقريب أنّ الحكم لمّا كان مترتّباً على عنوانين من كون المجتهد المفتي عادلاً ومن كونه حيّاً فإذا أجرينا بالنسبة إلى العدالة فهو مع كونه غير محقّق لعنوانٍ من العناوين أصلاً

---

١. والأولى زيادها أو موضعها بعد قوله: «ما ذهبنا إليه» ويُحتمل أن تقرأ: «أوْلاً».

٢. في الأصل: «مرفوع» ثمّ شطب عليها وكتب بدلاً منها: «مقطوع» كما في المتن.

٣. في الأصل: «الشخصي لا التقديري» ثمّ شطب عليها وبدّلها بما في المتن ثمّ شطب على قوله: «دون التقديرية».

٤. في الأصل: «يكفى» ثمّ شطب عليها وكتب بدلاً منها ما أثبتناه في المتن.

٥. كذا، والصواب ظاهراً: قد يُستشكل.

فلا يثبت موضوع العدالة لا يكاد يمكن إجراؤه أيضاً بالنسبة إلى الحياة بعدما لم يكن الحكم الشرعي مترتباً على خصوصها بلا توسيط العدالة[١].

وبعبارةٍ [أُخرى] لم يجُز إجراء الأصل في الحياة مع الشكّ في العدالة وعدم تحقّق موضوعها به، هذا.

ولكن فيه أن يقال بأنّ الأحكام المترتّبة على عدالة المجتهد إنّما رُتّبت حقيقةً على المجتهد بشرط العدالة، فليست «العدالة» حقيقةً موضوعاً للحكم في الأدلّة الشرعية، وإنّما الموضوع له «المجتهد» على تقدير عدالته، فإذا فُرض حكم الشارع ببقاء العدالة فلا مانع من استصحاب بقاء المجتهد أيضاً.

ثمّ إنّ ما ذكرنا يظهر منه أنّ إحراز وجود الموضوع خارجاً لا يلزم إلّا[٢] في بعض الصور لأجل أمرٍ خارج عن حقيقته من مقام التطبيق بنحو الإشارة الحسّية إلى الموضوع، أو لأجل توقّف العمل على الحكم عليه، لا مطلقاً.

وأمّا البقاء بمعنى اتّحاد الموضوع في القضيّتين فهو لازم مطلقاً، وأمّا على ما هو ظاهر كلام شيخنا العلّامة الأنصاري (قده) فقد عرفت أنّ القطع ببقاء الموضوع خارجاً في غير استصحاب الموضوعات فهو لازم مطلقاً، وعلى كلّ حالٍ ففي كلّ مورد لا يُقطع بالاتّحاد المزبور أو بالبقاء خارجاً في مقام التطبيق والعمل بالحكم أو مطلقاً لا يجري استصحاب الأحكام والمحمولات الشرعية؛ لعدم إحراز الموضوع اللازم إحرازه في مقام جريان الاستصحاب من جهة توقّف صدق

---

١. أضاف بعدها فوق السطر قوله: «وليس حال المسألة حالها في مسألة استصحاب الكرّية؛ لأنّ بعض ما له دخل في الموضوع هناك محرز بالوجدان دونه في المقام ولكن قد يندفع» ثمّ شطب عليها.

٢. في الأصل: إلى.

النقض عليه، ولا يكفي فيه استصحاب الموضوع كما قدّمنا؛ حيث إنّه لابدّ في استصحابه من ترتيب آثاره الشرعية عليه لا العقلية، وحينئذٍ فلو شكّ في الحكم وكان الشكّ فيه مسبّباً عن الشكّ في بقاء الموضوع المعيّن فيترتّب عليه باستصحابه حكمه الشرعي بلا افتقارٍ إلى استصحابه[1]، فلا يبقى مجال بعده لاستصحاب الحكم، وإلّا لزم تحصيل الحاصل؛ حيث إنّ مفاد استصحاب الحكم أيضاً جعله ظاهراً، كما أنّ الحكم ببقاء الموضوع في زمان الشكّ ليس إلّا جعل أحكامه الشرعية ظاهراً.

هذا مع أنّ استصحابه[2] ليس من الآثار الشرعية المترتّبة على الموضوع واقعاً بل ليس أيضاً من لوازمه العقلية؛ حيث إنّه لا يكاد يترتّب حين اليقين به. غاية الأمر يكون استصحاب الحكم عند الشكّ متوقّفاً على إحرازه عقلاً، ومجرّد ذلك لا يكفي في ترتيب استصحاب الحكم على استصحاب الموضوع ولو بناءً على المثبت.

في ما لو تردّد الأمر في الموضوع بين أن يكون باقياً أم زائلاً

هذا كلّه لو كان الشكّ في الحكم مسبّباً عن الشكّ في الموضوع المعيّن، وأمّا لو كان الشكّ فيه لأجل عدم العلم بالموضوع وتردّده بين الأمر الزائل والباقي، كما إذا لم يعلم أنّ الموضوع في نجاسة الماء هو الماء بوصف التغيّر أو ذات الماء وكون حدوث التغيّر شرطاً في النجاسة من غير أن يكون بقاؤه شرطاً في بقائها، فالظاهر عدم جريان الاستصحاب مطلقاً لا في الموضوع ذاتاً، ولا مع وصفه العنواني، ولا في الحكم:

حيث إنّ الأوّل بعد تردّده بين الزائل والباقي جزماً لا يُعقل استصحابه، وليس

---

١. بعدها في الأصل: «مع استصحابه» ثمّ شطب عليها.

٢. في الأصل: «استصحاب حكمه» ثمّ شطب عليها وصحّحها بـ«استصحابه» كما في المتن.

المقام من قبيل دوران الأمر بين الفردين للكلّي الواحد لكي يُحكم ببقاء الفرد الباقي باستصحابه، ومع تسليم ذلك لا يجوز؛ لعدم جواز التعويل على الأصل المثبت.

وإن أُريد الثاني ففيه أنّ استصحاب وصف الموضوعية للأمر الباقي بعدما لم يكن له حالة سابقة لا وجه لإجرائه، مضافاً إلى أنّ استصحاب الموضوع من حيث إنّه موضوع لا معنى له إلّا حكمه باستصحاب الحكم المترتّب عليه؛ وذلك لأجل أنّ وصف[1] الموضوعية للـ«موضوع» إنّما يُعتبر له ويعرضه بعد تعلّق الحكم به فكيف يمكن اعتباره في أصل تعلّق الحكم؟! والالتزام به ممّا لا معنى له في المقام، كما لا يخفى.

وأمّا إجراؤه في الحكم فبعدما كان من البداهة عدم إحراز الموضوع لا مجال لترتّب الحكم عليه، هذا.

فإذا عرفت ما ذكرنا فاعلم أنّه كثيراً ما يقع الشكّ في الحكم من جهة الشكّ في أنّ موضوعه هو الأمر الباقي أو الأمر الزائل ولو بزوال قيده المأخوذ في موضوعه، فلابدّ من ميزان يقوم به القيود المأخوذة[2] في الموضوع عن غيرها.

في تشخيص الموضوع وتعيين ما هو الميزان في في باب الاستصحاب

وبعبارةٍ أُخرى، لابدّ من تعيين أنّ الميزان في تعيين الموضوع[3] وتشخيصه في باب الاستصحاب الذي عرفت لزوم إحرازه أيُّ شيء؟ فنقول:

إنّ ملخّص الكلام فيه أنّ الميزان في تعيينه[4] أحد أُمورٍ ثلاثة على سبيل مانعة

---

١. في الأصل: الوصف.

٢. في الأصل: المأخوذ.

٣. بعدها في الأصل: «أيّ شيء» ثمّ شطب عليها.

٤. لعلّ في الأصل: «تعيّنه».

الخلو:

الأوّل العقل؛ بأن يقال: إنّ مقتضاه كون القضيّتين متّحدتين[١] من جميع الجهات والاعتبارات التي يُحتمل مدخليتها في الحكم ـ سواء كانت من الأُمور العدمية أو الوجودية ـ بحيث يُقطع مع تبدّلها بتبدّل الموضوع، وبالشكّ فيه الشكّ في تبدّل الموضوع وأنّه قد زال أم لا بل يكون باقياً[٢] على حاله؛ فإنّ اختلال كلّ جهة يحتمل مدخليتها في قوام الحكم يوجب للشكّ في بقاء ما هو المناط والموضوع للحكم في نفس [الأمر] وإن كان الحكم بالنظر إلى القضيّة الظاهرية اللفظية معلّقاً على ما هو باقٍ في الزمان اللاحق مع اختلال ما يُحتمل قوام المصلحة الموجبة للحكم به واقعاً، إلّا أنّه لمّا كان القضايا اللفظية بحيالها كاشفةً عن القضايا اللُبّية وما هو المحقّق واقعاً، والحكم إنّما تعلّق بما هو الموضوع فيها في نظر الشارع بتماميته ومع ما هو عليه في الخارج من الحالات والأوصاف، فاحتمال مدخلية قيدٍ فيها قد زال في الزمان المتأخّر يوجب الشكّ في الموضوع[٣] وما عليه مدار الحكم المنبعثة عن المصلحة في نظر الشارع؛ حيث إنّ القيود بكثرتها لها مدخلية في موضوعية الموضوع على الفرض ـ أعني أخذ موضوع الاستصحاب موضوعاً دقيقياً[٤] عقلياً ـ ومعه يكون القيود قيوداً لها بعنوانها.

وبالجملة، إنّ الموضوع لمّا كان هو الأمر البسيط الذي لا تركّب فيه في الخارج مقيّداً بقيودٍ يقتضي التركّب فيه في ظرف الذهن وعند التحليل العقلي بحيث لو

---

١. في الأصل: المتّحدة.

٢. في الأصل: باق.

٣. في الأصل: «في الحكم» ثمّ شطب عليها وكتب ما في المتن.

٤. كذا، والأولى: «دقّياً» وكذا الموارد الآتية.

انتفى قيد منها فقد انقلب موضوع الحكم إلى موضوعٍ آخر، فلا محالة لابدّ في دلالةِ «لا تنقض اليقين» وصدقِه من القطع ببقاء الموضوع بجميع قيوده، وإلّا فقد عرفت أنّ قضيّته ليس إحداث حكم في موضوعٍ غير الموضوع المتقدّم السابق، فإذا كان الأمر كما ذُكر فلا مجال لأن يُشكّ في الحكم الشرعي ومعه لا استصحاب، كما أنّه ـ مع الشكّ أيضاً[1] بناءً على أخذ الموضوع دقيقياً عقلياً ـ لا مجال للتمسّك بالاستصحاب كما ذهب إليه بعض الأخباريين؛ لأنّه حينئذٍ يكون من أفراد القياس المنهيّ عنه في الشريعة؛ لما كان حينئذٍ إسراء حكم من موضوعٍ إلى موضوعٍ آخر وانسحابه إليه، كما لا يخفى.

ودعوى إمكان إرجاع بعض القيود إلى المحمول دون الموضوع كما في قولك: «التبريد حسن في الصيف[2]» بأن يُجعل الظرف قيداً للـ«حسن» دون «التبريد»، فاسدة[3]؛ لأنّه ـ مضافاً إلى أنّ المعتبر في الاستصحاب هو اتّحاد القضيّتين موضوعاً ومحمولاً ـ أنّ ما ذُكر بالنظر إلى ظاهر القضيّة اللفظية، وإلّا فتمام قيود المحمول راجعٌ في الحقيقة وعند اللُبّ إلى الموضوع في الأحكام الشرعية بحيث يكون لها مدخلية في موضوعيته أيضاً وفي كونه لطفاً موجباً لتعلّق الحكم به من جانب الشارع، هذا.

فحاصل ما ذُكر عدمُ إجراء الاستصحاب ـ بناءً على ما ذُكر ـ في الأحكام وانحصار مجاريه في وجود الموضوعات الخارجية، خلافاً لشيخنا العلّامة الأنصاري (ره) في ما إذا كان الشكّ فيها من جهة اختلاف الزمان أو إذا كان الشكّ

---

١. كتب فوقها: «في الحكم أيضاً».

٢. في الأصل: «الشتاء».

٣. لعلّ في الأصل: «فساد» ثمّ صحّحها بـ«فاسدة».

في الرافع.

أمّا الأوّل فلبناء الاستصحاب على إلغاء الشكّ من جهة الزمان، وإلّا لم يكن استصحاباً كما هو واضح بعد عدم تحقّق الشكّ في البقاء بدونه.

وأمّا الثاني فلأنّه يلزم الدور من أخذ عدم الرافع في الموضوع، كما لا يخفى.

ولكنّ التحقيق عدم الفرق في عدم جواز إجراء الاستصحاب بالنسبة إلى هذين القسمين أيضاً؛ أمّا الزمان فلأنّه قد يكون قيداً للحكم كما في صورة القطع بالقيدية فلا محالة ينتفي الاستصحاب ـ بمعنى أنّه لا محلّ له بعد انتفاء القيد ـ لتبدّل الموضوع معه وإن كان قد يجري مع القطع بالعدم؛ لأجل الشكّ في بقائه من جهةٍ أُخرى فيُستصحب من جهة الزمان، هذا.

ومع الشكّ في القيدية المقتضي للشكّ في الموضوع لا يجري الاستصحاب؛ لعدم إحراز موضوعه العقلي قطعاً. ومن المعلوم أنّ صحّة إجرائه يتوقّف على بقاء موضوعه، كما لا يخفى.

وأمّا في الشكّ في الرافع فلو أنّا[1] سلّمنا أنّ عدمه غير معتبر في الموضوع وغير مأخوذ فيه وإلّا لزم الدور، إلّا أنّه إنّما يكون بالنسبة إلى الحدوث لا البقاء كما لا يخفى، ومعه لا بأس بأخذه في موضوعه. غاية الأمر يفترق بينه وبين عدم المانع بأخذ الثاني في موضوعه مطلقاً والأوّل في خصوص البقاء، كما لا يخفى، ومعه لا أرى وجهاً لإجراء الاستصحاب، كما لا يخفى.

وبالجملة، لو كان عدم الرافع ذاتاً أو وصفاً في الشبهات الحكمية ممّا له مدخلية في أصل بقاء المناط[2] الأوّلي للحكم الشرعي لم يُعقل ارتفاع الحكم مع بقائه بعدما

---

١. كذا، والظاهر زيادتها.

٢. في الأصل: مناط.

كان هي العلّة التامة له، وبعد ارتفاعه لا يُعقل استصحابه والالتزام به بعد اختلاف الموضوع وارتفاعه و[١]تبدّله بموضوعه[٢] آخر.

الثاني[٣] أن يُرجع في معرفة الموضوع إلى الدليل[٤] الشرعي فيفرّق بين قول الشارع: «الماء المتغيّر ينجس» فيُشكّ بعد زوال التغيّر في النجاسة، وبين قوله: «الماء ينجس إذا تغيّر» فيُشكّ كذلك بالاستصحاب[٥] في الثاني؛ لبقاء الموضوع فيه ـ أعني الماء ـ المأخوذ في دليل الحكم، والتغيّر إنّما يكون سبباً لعروض النجاسة له وحدوثها فيه من غير أن يكون بقاؤها شرطاً في بقاء النجاسة بالنظر إلى القضيّة الشرعية، وهذا بخلاف الأوّل؛ لعدم بقائه بعدما كان متلبّساً بالتغيّر بحيث لو زال التغيّر يُحكم بزوال الموضوع.

لا يقال: إنّ الموضوع لو كان باقياً كما في الصورة الثانية[٦] من حيث الدليل فلا حاجة إلى التشبّث بذيل الاستصحاب بل لا مجال له بعد إطلاق الدليل وشموله على كلّ حالٍ في إثبات الحكم لموضوعه.

لأنّا نقول: نعم لو كان للدليل إطلاق نافع فيُستغنى عن الرجوع إلى الاستصحاب، بل لا يجوز معه الرجوع إليه، وإن لم يكن له إطلاق بالنظر إلى جميع الأحوال فيُتمسّك بالاستصحاب؛ لعدم إطلاقه في إثبات الحكم في جميع حالات

---

١. في الأصل: «أو» ثمّ صحّحها بـ«و» كما في المتن.

٢. كذا، والصواب ظاهراً: بموضوع.

٣. عدل لقوله: «الأوّل العقل» في ص ٤٥٠.

٤. كتب فوقها: «ما اقتضاه» ثمّ شطب عليها.

٥. متعلّق بقوله: «فيفرّق».

٦. في الأصل: صورة الثاني.

الموضوع، بل المتيقّن منه إثباته له في بعض حالاته فيُشكّ في ثبوته له في بعضها الآخر.

وبعبارةٍ أُخرى، كان الموضوع بما هو لا بشرط المقسمي مأخوذاً في الدليل لا بنحو اللا بشرط القسمي، كما لا يخفى.

نعم، لا يمكن التمسك بالاستصحاب بناءً على الاقتصار على هذا المسلك لو كان الدليل اللفظي مجملاً من جهة بيان الموضوع؛ لعدم إمكان إحرازه كما هو الظاهر، وكذلك الحال لو كان الدليل لُبّياً فافهم، هذا.

الثالث أن يُرجع في ذلك إلى العرف بمعنى أنّ[1] في كلّ موردٍ حكم العرف باتّحاد قضيّتي المتيقّنة والمشكوكة يُحكم بالاستصحاب فيه[2] من غير فرقٍ بين أن يكون محطّ نظرهم إلى خصوص ما حكم به العقل من الاتّحاد الدقيقي[3]، أو الأدلّة الدالّة موضوعاً، أو لا بل يحكمون على حسب ما هو المرتكز عندهم من المناسبة المتراءى[4] في نظرهم بين الحكم والموضوع إن لم يقم الدليل على خلافه كما هو كذلك بالنسبة إلى «الإنسان»؛ حيث إنّهم يحكمون بعد الموت باتّحاد موردي الطهارة والنجاسة فيه، ولذا يقولون بأنّ طهارته ارتفعت بالموت وإن كان بحسب

---

١. كذا، والصواب ظاهراً: «أنّه».

٢. كذا في الأصل، ثمّ شطب على مواضع منها وكتب فوقها بعض الكلمات فصارت العبارة: «بمعنى أنّ كلّ مورد حكم العرف فيه باتّحاد القضية المتيقّنة مع المشكوكة يجري فيه الاستصحاب» ثمّ عدل عنها وكتب تحريراً ثالثاً في الهامش كما أثبتناه في التحرير السابق، ج ٣، ص ٥١٤.

٣. الأولى: «الدقّي»، وكذا الكلام في المورد الآتي.

٤. كذا، وعلى القواعد الأدبية: «المتراءاة» وقد شاعت في بعض الكتب المتأخّرة: «المترائية» وهو غلط؛ لأنّها اسم فاعل والمقصود هنا اسم مفعول.

الدقّة أو ما هو ظاهر الأدلّة غيره.

وبالجملة، لا ينبغي الإشكال في مساعدة العرف في الحكم باتّحاد القضيّتين ولو مسامحةً، كما في حكمهم باتّحادهما في موارد استصحاب الكرّية والقلّة الذي عرفت الكلام فيه غير مرّة، وفي استصحاب الأُمور التدريجية والأعراض المتصرّمة. وفي كلّ موردٍ لم يحكم كذلك لا يجري الأصل فيه وإن كان الموضوع الدقيقي أو الدليلي باقياً فيه، كما قد يكون كذلك بالنسبة إلى بعض مراتب استحالة المتنجّسات بناءً على كون المعروض للنجاسة فيها عند العرف «الجسم» من حيث هو جسم كما إذا صارت دخاناً فإنّ الدخان وإن كان جسماً أيضاً بالنظر إلى الدقّة العقلية غير أنّه لا يُحكم باتّحاد القضيّتين فيه بعد استحالة الخشب إليه، كما لا يخفى.

وبالجملة، انفكاك حكم العرف عن الميزانين السابقين في الجملة ممّا لا إشكال فيه، كما أنّ أصل وجوده في الجملة أيضاً ممّا لا شبهة فيه، إنّما الإشكال إنّما وقع في المقامين:

المقام الأوّل: سؤال الفرق بين المقام[1] وبين أخذ الموضوع الذي دلّ عليه الدليل الشرعي مع أنّه لابدّ في تعيين مفهوم الدليل موضوعاً بحسب الموضوع الذي أُخذ فيه الرجوع إلى العرف أيضاً، فنقول:

مجمل الكلام فيه أنّ الفرق بينهما هو الفرق بين مقام الإثبات ومقام الثبوت؛ حيث إنّ الرجوع إلى العرف في تعيين موضوع الدليل إنّما هو بالنسبة إلى مقام الإثبات فيُحكم بأنّ المبيّن من قِبل الشارع وما صار بصدد إفهامه هو هذا المقدار

---

١. في الأصل: «مقامنا» ثمّ شطب عليها وكتب بدلاً منها «المقام» كما في المتن.

فنقطع به.

وأمّا بالنسبة إلى مقام الثبوت فلا نقطع بأنّ العنوان المأخوذ في الدليل كعنوان «العنب» مثلاً حيثية تقييدية في الموضوع لكي ينتفي بانتفائه، أو لمجرّد الإشارة وبيان الوصف وإلّا كان الموضوع للحكم واقعاً هو نفس الذات المشتمل على العنوان لا نفس العنوان[1]، هذا فقد يشكّ في ذلك ولا يُحكم بشيء فيشكّ بعد ارتفاع العنوان في بقاء الموضوع، ولكنّه قد يُحكم ـ من جهة ما هو المرتكز عندهم من المناسبة بين الحكم والموضوع في القضيّة أو لأجل المناسبة بين حالتي شيء واحد واشتراكهما في ما ثبت إجمالاً وإن لم تُرَ[2] المناسبة بين الحكم وموضوعه ـ أنّ الموضوع في القضيّة الشرعية هو الأعمّ من الزائل والباقي، كما هو كذلك في أكثر الأحكام المترتّبة في الأدلّة الشرعية على موضوعٍ فإنّ العرف يجعلون الموضوع فيه أعمّ من «الحيّ والميّت»، كما هو كذلك في حلّية النظر إلى الزوجة ولمسها. وكذلك نجاسة الحيوان النجس كالكلب والخنزير وكمثال «العنب» حيث يرى العرف [أنّ] الموضوع فيه هي «الطبيعة» و«الجسم» الجامع بين الحيّ والميّت وبين حالة العنبية والزبيبية لا خصوص الحيّ والعنب، ولا في مثال «الكلب» خصوص حالة الكلبية المرتفعة بالموت وإن كان لسان [الدليل] غير متعرّض إلّا لحالة الكلبية كما لم يكن متعرّضاً بالنسبة إلى سابقيه إلّا على ما أُخذ في ظاهره[3]

---

١. شطب في الأصل على قوله: «في الموضوع لكي» وقوله: «بيان الوصف ... لا نفس العنوان» ثمّ كتب بدلاً منها كلمات فصارت العبارة: «... حتّى ينتفي الحكم بانتفائه؛ لتبدّل موضوعه أو جيء به لمجرّد الإشارة إلى ذات المعنون الأعمّ ممّا لو كان رطباً أو جافّاً» ثمّ شطب عليها أيضاً.

٢. في الأصل: لم ترى.

٣. في الأصل: «ظاهر ا» من دون تنوين، ثمّ شطب عليها وصحّحها بـ«ظاهره».

من خصوصية الحيّ الغير الصادق على من خرج عنه الروح ولا على ما صار من العنب زبيباً، ومَثَل تعرّضه لذلك في الدليل دون غيره مَثَل ما لو لم يتعرّض بالنسبة إلى إثبات الحكم لبعض حالات الموضوع المأخوذ في الدليل أيضاً لو شكّ في ذلك الوجه الثاني.

لا يقال: لو كان الأمر كما ذُكر بحسب العرف فلا يكاد يُشكّ في الحكم أصلاً وإن ارتفع ما هو المأخوذ في ظاهر الدليل.

لأنّا نقول: مجرّد ارتكاز المناسبة وحدس أنّ الموضوع هو الجامع، لا يَقطع بثبوت الحكم وتحقّقه بالنسبة إلى الزمان المتأخّر والحالة الثانية؛ وذلك لأنّه لمّا كان وظيفة العرف الأخذ بالجامع بين العنوانين ـ أي العنوان المأخوذ في الدليل الشرعي وما لم يؤخذ كذلك ـ ومع ذلك لا يعيّن أنّ الموضوع هو اللابشرط[1] المقسمي أو القسمي وإن كان قد يُظنّ بالظنّ الغير المعتبر خصوص الثاني، فإذا كان كذلك فمع الشكّ في الحكم من جهة عدم تعيين الموضوع للحكم بحسب الواقع ينتظر لدليل آخر من قِبل الشارع دالّ[2] على الارتفاع أو البقاء للحكم.

غاية الأمر إذا قام الدليل على اشتراك الحالة الثانية مع الأُولى في الحكم كأدلّة الباب يرى العرف أنّه بقاءٌ[3] للحكم في الموضوع الأوّل لا أنّه إحداثٌ له بالنسبة إلى موضوعٍ آخر يغاير الموضوع الأوّل المرتفع بعد ارتفاع ما هو المأخوذ فيه قيداً، كما هو كذلك[4] لو اقتصرنا في الموضوع على الدليل.

---

١. في الأصل: «باللابشرط».

٢. كتب في الأصل فوقها: «يدلّ على البقاء» ثمّ شطب عليها.

٣. كذا، والأولى: «إبقاء» بقرينة قوله في ما يلي: «إحداث».

٤. في الأصل: «كما ذلك».

المقام الثاني: سؤال الفرق بين مقامنا هذا حيث يُعتبر فيه حكم العرف المبتني على المسامحة، وبين سائر المقامات التي لم نلتزم ولم يلتزم المحقّقون فيها باعتبار المسامحة العرفية[١]، كما في موارد التحديدات كما في الكيل والوزن والمساحة ونحوها؛ حيث ذهبوا إلى أنّ الأصل في التحديد أن يكون تحقيقياً[٢].

هذا مع التزامهم بذلك في المقام كما يظهر من تمسّكهم باستصحاب الكرّية وأمثاله من غير إشكالٍ.

فنقول: إنّه لا ريب و[لا] شبهة[٣] أنّ حقيقة مفهوم «النقض» لا يختلف حسب اختلاف هذه الوجوه؛ حيث إنّه لابدّ في الحكم[٤] وترك الالتزام بالحكم الذي هو المحمول في القضيّة الأوّلية المتيقّنة، وكذلك عدم انتقاضه والالتزام بالمحمول كذلك بعدما عرفت من عدم صدقه إلّا مع وحدة الموضوع في القضيّتين النظرُ إلى موضوعٍ معيّن ـ عقلياً كان أو دليلياً أو عرفياً ـ فيُرجع إلى العرف في تعيين مفاد الدليل وما هو محطّ نظره فيكون الرجوع إليه إنّما هو في تعيين المفهوم لا في تعيين المصاديق لكي يقال: إنّ فهم العرف بالنسبة إلى انطباقاته ليس بحجّةٍ.

وإن شئت قلت: إنّ الوجه في اعتبار المسامحة العرفية في المقام هو أنّه لمّا كان استظهار أنّ النهي عن النقض في الأخبار ومفادها إنّما هو بأيّ اعتبارٍ من الاعتبارات المزبورة لكي يكون صادقاً عليه حقيقةً فبعد الرجوع إلى العرف في

---

١. بعدها في الأصل: «مع التزامهم» ثمّ شطب عليها.
٢. في الأصل: تحقيقاً.
٣. في الأصل: شبهه.
٤. جعل علامةً هنا وأضاف في الهامش: «بالنقض» ثمّ شطب عليها.

تشخيص الموضوع وما يفهم منه[1] عندهم في باب الاستصحاب ـ أعني معروض المستصحب الأعمّ من الواجد للوصف العنواني الذي كان موضوعاً في الأدلّة الشرعية والفاقد له ـ يكون صدق «النقض والبقاء» على هذا التقدير مبنيّ على التدقيق والتحقيق، فالانطباق بعد تشخيص المفاهيم وتعيين الظواهر على حسب نظر العرف إنّما يكون غيرَ مبنيٍّ على المسامحة.

وبالجملة، إنّ من المسلّم عدمَ اعتبار حكم العرف في تعيين المصداق بعد فهم المعنى وإحرازه، أمّا أنّ الرجوع إلى العرف في تعيين معنى اللفظ وتشخيص مفهومه ـ كما هو المحكّم في باب الألفاظ من الأخذ بفهم العرف وظهوراتهم ـ ممّا قام الدليل عليه، فصدق المفهوم إنّما هو بحكم العرف فإنّه المتّبع في باب الألفاظ، غير أنّ تطبيق «النقض» لا يكون كذلك.

ودعوى أنّه ـ بعد اعتبار حكم العرف بالاتّحاد ـ أيُّ حاجةٍ إلى الأصل مع كون الشكّ في الحكم مسبّباً عن الشكّ في الموضوع وبقائه، وبعد حكم العرف ببقائه بمقتضى حكمه باتّحاده لا معنى للرجوع إلى الاستصحاب على هذا التقدير، فاسدة؛ حيث إنّ حكمهم بالاتّحاد إنّما أوجب صدقَ ما تعلّق به الحكم في الأخبار الناهية عن نقض اليقين بغير اليقين، لا صدقَ ما تعلّق به الحكم في الأدلّة الشرعية، وبعد الشكّ في ذلك يُلتمس من دليل شرعي حاكم بالارتفاع والبقاء.

غاية الأمر مع ورود الدليل كذلك كأخبار الباب لا يكون إحداثَ حكمٍ في موضوع آخر غير ما كان كذلك سابقاً موضوعاً للحكم بحكم العرف كما لا يخفى، هذا.

---

١. بعدها في الأصل: «عرفاً» ثمّ شطب عليها.

فإذا عرفت ما ذكرنا فظهر[١] أنّ المهمّ في المقام هو تعيين أنّ النظر في مفاد قوله (ع): «لا تنقض اليقين بالشكّ» إلخ، أيّ وجهٍ من الوجوه واعتبار من الاعتبارات وأنّ سوقه بأيّ نظرٍ من الأنظار؛ هل يكون بلحاظ الموضوع العقلي أو النقلي أو العرفي؟ فلابدّ من تعيين ظاهر الخطاب فيقال:

إنّ الاعتبار[٢] وإن كان يقتضي كون النهي بلحاظ الموضوع العقلي الدقيقي[٣]؛ لكونه الموضوعَ الحقيقي بحيث لا يصحّ[٤] الرجوع معه إلى غيره في ظاهر الخطاب[٥]، ومع غَضّ النظر عنه لا يكاد للحكم الشرعي حقيقةٌ في الواقع ـ بمعنى أنّ الأحكام الشرعية بحسب واقعيتها أو مطلقاً يترتّب على موضوعاتها بما هي عليها من الخصوصيات والاعتبارات بحيث يكون لكلّ واحدٍ منها مدخل في الحكم وملاكاً في ترتّبه على الموضوع.

وبعبارةٍ أُخرى، إنّها هي[٦] المدار في ترتّب الحكم ودخيلاً[٧] فيه بحيث لو اختلّ واحد منها لما بقي الحكم؛ ضرورةَ انتفائه بانتفاء موضوعه فإذا كان كذلك فلا محالة يكون خطاب «لا تنقض» وأمثاله الدالّة على إبقاء المتيقّن الذي منه الحكمُ الشرعي في موضوعه بعد الشكّ فيه، عامّاً له ولكلّ ما يكون من قبيل الأعراض أو

---

١. الصواب ظاهراً: «ظهر» بدلاً من «فظهر».

٢. خبر «الاعتبار» هو قوله: «وإن كان يقتضي ...»، ولا إشكال أن يكون «إن الوصلية» خبراً.

٣. كذا، والأولى: «الدقّي».

٤. في الأصل: «يصحّ» بدلاً من «بحيث لا يصحّ» ثمّ صحّحها بما في المتن.

٥. كتب فوقها: «لا تنقض» ثمّ شطب عليها.

٦. كذا، والصواب ظاهراً: «هو».

٧. كذا، والصواب ظاهراً: «الدخيل».

المحمولات بالضميمة في موضوعه بعد الشكّ فيه في ذاك الموضوع.

هذا، ومع التنزّل بالنسبة إليه وغضّ النظر عنه فلا محالة الذي يصحّ أن يعمّه الخطاب ليس إلّا ما هو المحمول على[١] الموضوع[٢] الدليلي.

وبعبارةٍ أُخرى، لا يصحّ إلغاء ما هو الموضوع في الدليل الشرعي في الاستصحاب بعدما كان الثابت بالخطاب الالتزامَ بما كان محمولاً في الدليل الشرعي، فلحاظ الموضوع في باب الاستصحاب واعتبار بقائه ليس سوى الموضوع النقلي بما هو عليه من القيود دون غيره كالعرفي حيث لم يكن مداراً للحكم في ظاهر الدليل، كما لا يخفى.

هذا، ولكن كلّ ما ذُكر إنّما يكون من الاعتبارات السخيفة التي لا يعوّل عليه بعدما لم يكن عليه شاهد وما[٣] دلَّ عليه دليل.

وبالجملة، لمّا لم يكن شاهد على أحد هذين اللحاظين بل دلّا[٤] على الوجه الثالث. ولا عبرة بـ«الاعتبار» ما لم يكن شاهد في البين، فلا محالة بمقدّمات الحكمة يقتضي كون الموضوع في الاستصحاب هو الموضوع العرفي؛ حيث إنّه لمّا كان المقام مقام البيان، والشارع في صدده، ومع ذلك لم ينصب قرينةً ـ لا حالية ولا مقالية ـ على أحد هذه الوجوه وكونه المقصودَ في خطاب «لا تنقض» لكي يؤخذَ به ويُتمشّ[٥] عليه في باب الاستصحاب، فلابدّ من أن يكون حينئذٍ نظره إلى

---

١. في الأصل: «في».
٢. في الأصل: موضوع.
٣. في الأصل: «لا».
٤. كذا، والصواب ظاهراً: «دلّ».
٥. في الأصل: يتمشّى.

ما هو المنظور في العرف في مثل هذا الخطاب لو كان المخاطبة[١] منهم؛ لأنّه في مخاطباتهم ليس إلّا كواحدٍ منهم. ومن المعلوم أنّ نظر العرف في مثل هذا الخطاب إلى حرمة النقض ووجوب إبقاء الحكم في ما هو الموضوع بنظرهم وارتكازاتهم.

مع أنّه قد عرفت أنّ الموضوع[٢] العرفي قد يكون مساوياً مع الموضوعين بحيث يجامع معهم، وقد يكون أوسع بحيث يعمّهما وغيرَهما في زمان الشكّ، فلابدّ أن يُتّبع في جريان الاستصحاب وعدمه بقاءُ ما هو الموضوع عندهم وعدمه.

وتوهّمُ لزوم اعتبار الموضوع العقلي أو النقلي حيث يكونان هما[٣] المتعلَّق لليقين فلا يُتعدّى إلى العرفي؛ لعدم اليقين به عند تيقّن الحكم وترتّبه على الموضوع فاسدٌ بعدما عرفت من لزوم إحراز الموضوع في حال الشكّ وأوسعيته بالنسبة إلى كلا الحالين مطلقاً ـ عقلياً كان أم غيره ـ، وكذلك أوسعية الموضوع العرفي وتحقّقه في حال تحقّق الموضوع الدليلي والعقلي الذي هو [في] زمان اليقين، وكذلك في حال غيره كزمان الشكّ فيكون في بعض حالاته متيقّنَ الحكم وفي آخر مشكوكَ البقاء بالنسبة إليه، فيجري الاستصحاب معه مع تحقّق الموضوع العرفي، بل لابدّ من تحقّقه أيضاً في حال الشكّ ولو لم نقل به بل بنينا على الدقّة.

غاية الأمر لا يكون ذلك بالنسبة إلى الأحكام؛ لأجل احتمال قيدٍ في الحكم قد زال في اللاحق، ومن المعلوم أنّه لمّا كان يرجع إلى الموضوع عقلاً لا يبقى معه الموضوع في حال الشكّ؛ لانتفائه بانتفاء قيده، كما لا يخفى.

---

١. كذا، والصواب ظاهراً: «المخاطِب».

٢. في الأصل: موضوع.

٣. كذا، والصواب ظاهراً: «يكون هو» بدلاً من «يكونان هما».

ثمّ إنّه لمّا قد عرفت سابقاً أنّ الرجوع إلى الاستصحاب إنّما هو مع عدم الإطلاق في الدليل لإثبات الحكم بالنسبة إلى الحالة الثانية، فاعلم أيضاً أنّ موضوع الدليل لا يُقتصر فيه على ما هو المذكور فيه، بل المراد منه ما هو المفهوم من الخطاب ولو بقرينةٍ مقامية[1] يُعلم بها أنّ الخصوصية ملغاةٌ في نظر المتكلِّم، وأنّ الموضوع في نظره في هذا الدليل ما هو أوسع من هذا المذكور. وأمّا بالنسبة إلى الحكم فقد يكون مطلقاً أيضاً فلا يُرجع إلى الاستصحاب، وقد لا يكون كذلك فيُرجع إليه، هذا.

والعمدة هو تعيين أنّ سوق الخطاب بأيٍّ من الأنظار، وقد عرفت أنّ قضيّة مقدّمات الحكمة عند عدم القرينة على التعيين هو استكشاف الموضوع العرفي فيكون دليل الاستصحاب محكّماً ما دام مساعدة العرف على صدق «الشكّ في البقاء والنقض» وإن كان لولا دليل الاستصحاب، فلابدّ من الاقتصار على موضوع الدليل بل على أخصّ منه وهي الحالة الثانية التي دلّ الدليل الواقعي على إثبات الحكم فيها.

فمن هنا ظهر أنّ القاعدة الأوّلية هو الاقتصار على إثباتٍ في الحكم بمقدار مساعدة الأدلّة الاجتهادية في مقام الإثبات وإن كان مشكوك الثبوت ثبوتاً بعد زوال العنوان المأخوذ والاسم المذكور في الدليل. نعم يُتعدّى عنه بعد عدم دليل ثانوي على التعدّي، وهو دليل الاستصحاب.

في معنى قولهم «الأحكام تدور مدار الأسماء»

ولعلّ المراد ممّا اشتهر بينهم ـ [من] أنّ الأحكام تدور مدار الأسماء ـ فإنّها تدور مدار «العناوين» المأخوذة في الأدلّة الاجتهادية إثباتاً لولا دليل آخر، لا

١. في الأصل: مقاميته.

أنّها تدور مدارها ثبوتاً بحيث لو انتفى العنوان في الدليل من مثل «العنب والكلب» مثلاً لانتفى الحكم الثابت فيه ثبوتاً حتّى يكون منافياً لجريان الاستصحاب في الحالة الثانية، وإلّا فلا دليل عليه بهذا المعنى ولا[1] ورد مثل هذا اللفظ قطّ في آيةٍ أو روايةٍ، ولا ثبت إجماع على طِبقه حتى يُتكلّم في معناه وفي مقدار دلالته، مع أنّه من المحتمل أن يكون المراد من «الأسماء» العناوين الحاكية عن المسمّيات التي ثبت الحكم لها ولو بعد مساعدة الأدلّة الثانوية من الاستصحاب ونحوه.

وبعبارةٍ أُخرى، العناوين الحاكية عن الجامع بين المأخوذ في الدليل وما لم يُؤخَذ فيه مع صدق البقاء عرفاً، فلا منافاة حينئذٍ[2].

وحاصل الكلام في بقيّة المرام أنّه لمّا كان من البداهة بمكانٍ أن لا معنى لتبعية الأحكام للأسماء ـ بمعنى أنّ التسمية تكون لها بمجرّدها مدخل في الحكم ـ فلا محالة يكون المراد من «الأسماء» في هذه القضيّة أسماء موضوعاته مطلقاً من غير فرقٍ بين ما يكون[3] الدليل ظاهراً فيه بالنظر إلى الوضع أو الظهور الثانوي كما هو كذلك بالنسبة إلى «العنب والكلب» المأخوذين في دليل الحكم؛ حيث يكون اللفظ ظاهراً في مدخلية الوصف العنواني والصورة النوعية في عروض الحكم ـ بمعنى الواسطة في الثبوت والبقاء ـ وبين غيره، بل الحكم يتبع لما عُلم أنّه موضوعه أو

---

١. «لا» النافية تدخل على الفعل الماضي بشرط التكرار كما وقع هنا ولا وجه لتصحيحها بـ«ما» النافية كما هو الشائع وتقدّم نظيرها في ج ٣، ص ٥٢٢.

٢. بعدها في الأصل: «أصلاً» ثمّ شطب عليها.

٣. في البداية: «والحاصل أنّ مرادهم من تبعية الحكم [بعدها فيها: «للموضوع» ثمّ شطب عليها] للأسماء هو تبعيته لما عُلم أنّه موضوعه أو ظُنّ بالظنّ المعتبر من غير فرقٍ بين أن يكون مستفاداً» ثمّ شطب عليها وكتب بدلاً منها قوله: «وحاصل الكلام ... بين ما يكون» كما ذكرناه في المتن.

ظُنّ بالظنّ المعتبر، فبعد بقائه يُحكم بثبوت الحكم بنفس الدليل إن كان له عموم أو إطلاق، وبالاستصحاب إن لم يكن له عموم أو إطلاق مع كون الموضوع غير معلوم بالدقّة العقلية بقاؤه، وكلّما لم يكن هذا الموضوع باقياً لم يُحكم بالثبوت للحكم فيه، هذا.

ثمّ إنّه قد يُشكَل[١] على المقام بأنّه إذا فهم العرف من الدليل كون الموضوع هو العنوان المقصود في صورة الشكّ فكيف يبنون على بقاء الموضوع، ولكنه يندفع بأنّه حين ما حكموا ببقاء الموضوع مسامحةً يُجرّدون النظر عن[٢] الذي حكموا به بمقتضى جبلّتهم العرفية، أو بإعلام الشارع ويجعلون الموضوع في الدليل الشرعي هو الأعمّ بالنسبة إلى خصوص الحكم بالبقاء والنقض.

الثاني[٣] ممّا يعتبر في قوام الاستصحاب أن يكون في حال الشكّ متيقّناً بوجود المستصحب سابقاً حتّى يكون الشكّ شكّاً في البقاء، فلو شكّ في نفس ما تيقّنه سابقاً بحدّه اليقيني ـ كأن كان شاكّاً في عدالة «زيد يوم الجمعة» مع كونه متيقّن العدالة سابقاً في ذاك اليوم، وبعبارة أُخرى كان شكّه سارياً في يقينه السابق ومزيلاً له ـ فلا يبقى حينئذٍ مجرىً لاستصحاب[٤]؛ لعدم صدق دليله وحدوده عليه، كما لا يخفى.

نعم، لو ثبت وجوب العمل على طبق اليقين بعد حدوثه وإن زال بعد ذلك، فلا دخل له بـ«الاستصحاب» بل يكون قاعدة أُخرى وتسمّى[٥] بـ«قاعدة اليقين»،

---

١. كذا، والصواب ظاهراً: قد يُستشكل.

٢. كذا، والصواب ظاهراً: «من».

٣. هو عدلٌ لقوله: «الأوّل بقاء الموضوع» في ص ٤٣٥.

٤. كذا، والأولى: للاستصحاب.

٥. في الأصل: يسمّى.

وقد تكلّمنا سابقاً بعدم[١] مساعدة أدلّة الباب عليها لا مع الاستصحاب ولا وحدها. ومن الظاهر عدم قيام دليلٍ آخر على طبقها إلّا ما يُتخيّل من «قاعدة الفراغ أو التجاوز»، وهي لا تدلّ إلّا على مجرّد البناء على صحّة الأعمال الماضية بمجرّد الشكّ في صحّتها من دون نظرٍ إلى اليقين السابق، بل ولو لم يكن يقينٌ أصلاً، وعلى تقدير اليقين السابق لا نظر إليه ولا إلى البناء على ثبوت المشكوك مطلقاً ولو بالنسبة إلى الآثار اللاحقة ولا إلى البناء على حدوثه وبقائه بعد ذلك كي يترتّب آثار البقاء أيضاً.

فالتحقيق عدم دليلٍ على «قاعدة اليقين» بواحدٍ[٢] من المعاني أصلاً لا في الأعمال السابقة اعتماداً على اليقين، ولا في الآثار المترتّبة على الحدوث، ولا على الآثار المترتّبة على البقاء على تقدير[٣] الحدوث، فلا وجه لجعلها من القواعد أصلاً، كما لا يخفى.

الثالث[٤] أن يكون كلٌّ من بقاء المستصحب وارتفاعه مشكوكاً في اللاحق حتّى يصدق عليه «الشكّ في البقاء»، ومع أحدهما فلا مجال للاستصحاب، وأمّا لو لم يُعلم بواحدٍ منهما لكن قام الدليل الاجتهادي على واحدٍ منهما فلا إشكال في تقديمه على الاستصحاب أيضاً إلّا أنّ الكلام في وجه تقديمه عليه:

من أنّه بالورود والتخصّص ـ كما عليه الأُستاد مدّ ظلّه العالي ـ وذلك بمعنى كون أحد الدليلين بوجوده رافعاً لموضوع الدليل الآخر على فرض وجوده،

---

١. في الأصل: «عدم» بدلاً من «بعدم».

٢. بعدها في الأصل: «منها» ثمّ شطب عليها.

٣. بعدها في الأصل: «القول» ثمّ شطب عليها.

٤. هو عدلٌ لقوله: «الأوّل بقاء الموضوع» في ص ٤٣٥.

كالدليل العلمي في مقابل الأُصول. ومثله مطلق ما يكون معتبراً في قبال أصل البراءة والاحتياط.

أو الحكومة ـ كما عليه شيخنا العلّامة الأنصاري[١] (قده)[٢] ـ بمعنى رفع الحكم عن الموضوع المندرج تحت ما يشمله بحيث يكون بلسانه ناظراً إلى رفع الحكم مع بقاء الموضوع على حاله، فيحكم العقل بعد التنافي بينهما وأرجحية التخصيص برفع اليد عن العامّ والحكم بأنّ المراد منه غير مورد الخاصّ؛ بمعنى كون أحد الدليلين بمدلوله اللفظي ناظراً إلى الدليل الآخر ومفسّراً لمقدار دلالته بحيث لو لم يكن المحكوم موجوداً لكان الحاكم لغواً.

وإن شئت قلت: إنّها عبارة عن كون أحد الدليلين ناظراً إلى إخراج ما يكون داخلاً في موضوع[٣] الدليل أو إدخاله كذلك بأن ينزّله منزلة عدمه أو وجوده، والحكم بأنّه ليس داخلاً فيه أو بداخلٍ على سبيل الحكومة. وذلك مثل أدلّة نفي الحرج والضرر بالنسبة إلى أدلّة التكاليف الشرعية، وما دلّ على عدم الاعتناء بكثرة الشكّ بالنسبة إلى أدلّة اعتبار الشكوك، وكذلك ما دلّ على اعتبار الظنون الاجتهادية في مورد الأُصول من حيث اقتضائها تنزيلَ الشكّ منزلة عدمه إلى غير ذلك من الأمثلة بالنسبة إلى الأوّل، ومثال الثاني ما دلّ على اعتبار الشكّ وتنزيله منزلة «اليقين» في ما كان الحكم مترتّباً عليه وذلك كأدلّة الباب كما لا يخفى، أو من باب التخصيص بالنسبة إلى عموم أدلّة الاستصحاب.

وتوضيحه هو أن يكون أحد الأدلّة ناظراً إلى رفع الحكم فقط مع بقاء موضوعه

---

١. *فرائد الأُصول*، ج ٣، ص ٣١٤.

٢. بعدها في الأصل: «أو» ثمّ شطب عليها.

٣. في الأصل: الموضوع.

على حاله، فيحكم العقل بعد التنافي بينهما وأرجحية التخصيص برفع اليد عن العامّ والحكم بأنّ المراد منه غير مورد الخاصّ. ولازمه ـ كما ترى ـ وحدة الموضوع حقيقةً، ومعه لا ينفكّ عن التعارض بالضرورة[١].

وهذا[٢] ذهب إليه جماعة منهم السيّد السند السيّد الجدّ ـ طاب ثراه ـ[٣] حيث يظهر ذلك من بعض كلامه (قده) في *الرياض* قائلاً: «يخرج[٤] عن الأصل بالدليل أو يخصّص[٥] الأصل به أو نرجّح الدليل على الأصل»[٦]، إلى غير ذلك من العبارات الظاهرة في ذلك. وكلامه ـ قدّس سرّه ـ وإن كان مطلقاً شاملاً للأصل العقلي إلّا أنّه لمكان عدم تعقّل ذلك بالنسبة إليه، فلا محالة يكون المراد من كلامه هو الأصل الشرعي الذي قام الدليل على اعتباره من الشارع.

في بيان الورود وتقريبه

ثمّ إنّ تقريب الورود ـ بناءً على ما اختاره شيخنا الأُستاد مدّ ظلّه العالي ـ هو أن نقول: إنّ المراد من «الشكّ» المأخوذ في قوله: «لا تنقض اليقين بالشكّ»، هو الشكّ في الحكم في موضوع المستصحب مطلقاً وعدم العلم به فيه بواحدٍ من العناوين الأوّلية أو الثانوية، لا خصوص الشكّ في الحكم في العنوان الذي تعلّق به الحكم؛ مثلاً لو تعلّق اليقين بحلّية «الغنم» بعنوانه الأوّلي ثمّ شكّ في بقائه ولكن علم بحرمته[٧] [من جهة] المغصوبية مثلاً، فمع هذا اليقين لا يبقى الشكّ في حكم

---

١. بعدها في الأصل: «لكن هذا في ما إذا لم يكن الخاصّ نصّاً بحسب الدلالة بل كان أظهر» ثمّ شطب عليها.

٢. والظاهر زيادتها.

٣. بعدها في الأصل: «في الرياض» ثمّ شطب عليها.

٤. كذا، والصواب ظاهراً: «نخرج».

٥. كذا، والصواب ظاهراً: «نخصّص».

٦. قد سبق نقله عنه في ج ٣، ص ٥٢٤.

٧. الأولى تأنيث الضميرين ـ أي «بقائه» و«بحرمته».

«الغنم» من جميع الجهات بل يكون المورد داخلاً في الغاية وهو قوله (ع): «ولكن تنقضه بيقينٍ آخر»؛ حيث إنّ المراد منه اليقين بحكم «الغنم» من وجهٍ في مقابل الشكّ المطلق، بل الظاهر أنّه لا يلزم في صدق الغاية تحصيل اليقين بالحكم[1] كما في المثال، بل اللازم أن لا يرفع اليد عن اليقين الأوّلي بالشكّ بل باليقين ولو كان يقيناً بالدليل والحجّة، لا بالحكم كما بناءً على جعل الحجّية في الأمارة.

فحينئذٍ لو قام في المثال مقامَ جهة الغصب أمارةٌ على الحرمة فإن قلنا في الأمارة: إنّ مفاد أدلّة حجّيتها إنشاء الحكم التكليفي الظاهري على طبق مؤدّاها[2] فيحصل اليقين بالحرمة بوجهٍ كالغصبية مثلاً، فلا يبقى الشكّ المطلق فيكون نقض اليقين بالحلّية السابقة باليقين بالحرمة بوجهٍ لا بالشكّ فيها، كما هو واضح.

وبعبارةٍ أُخرى، إنّ نقض اليقين بالحلّية بالدليل القائم على الخلاف ـ أعني الحرمة من وجهٍ ـ نقضٌ باليقين لا بالشكّ بملاحظة دليل اعتباره؛ فإنّه وإن لم يوجب القطع بالارتفاع واقعاً؛ لفرض كونه ظنّياً إلّا أنّه ـ لمكان القطع باعتباره بالفرض ـ يكون نقض الحالة السابقة به نقضاً لليقين، وإن قلنا في «الأمارة» بأنّ مفاد أدلّة حجّيتها هي الحجّية المستلزمة لتنجّز[3] الخطاب الواقعي على تقدير الإصابة، والعذر عنه على تقدير عدمه والمخالفة له، لا جعلُ الحكم التكليفي على طبقه، فيحصل منها[4] اليقين بالحجّة على الحرمة بحيث يكون العمل على طبقها

---

١. بعدها في الأصل: «خروجه» ثمّ شطب عليها.

٢. في الأصل: مودّيها.

٣. في الأصل: «جعل الحجّية بمعنى تنجّز» ثمّ شطب عليها وكتب بدلاً منها: «الحجّية المستلزمة لتنجّز» كما في المتن.

٤. في الأصل: «فالحاصل حينئذٍ بواسطة قيام الأمارة في مورد الشكّ هو» ثمّ شطب عليها وكتب بدلاً منها: «فيحصل منها» كما في المتن.

نقضاً لليقين بالحلّية السابقة باليقين بالحجّية بالشكّ فيها.

وإن أبيت إلّا عن كون المراد بـ«الشكّ» الشكَّ في بقاء الحكم المتيقّن بعنوانه الأوّلي لا بوجه آخر وهو باقٍ بحاله. وبعبارةٍ أُخرى، إنّ المراد من «اليقين» الذي جوّز الشارع نقض اليقين السابق به هو اليقين على خلاف الحالة السابقة لا اليقين بأمرٍ آخر، ومعه يكون التحيّر الملغى في الاستصحاب باقياً ولا يرتفع بالدليل الاجتهادي على ما يقال، فنقول:

إنّ تقديم «الأمارة» من باب الورود[1]؛ حيث إنّ الموضوع للنهي الاستصحابي ليس مجرّد اليقين والشكّ، بل هو نقض اليقين بالشكّ، ومن البداهة أنّ العمل بالأمارة في مورد الاستصحاب ليس نقضاً لليقين بالشكّ بل باليقين بالحكم[2] أو بالحجّية وهو داخل في الغاية؛ لما دريت أنّ اليقين فيها لابدّ من أن يتعلّق بالمستصحب بوجهٍ ولو بحجّةٍ على خلافه.

والحاصل أنّ العمل بالأمارة ليس ممّا يخالف دليل[3] الاستصحاب حتّى يكون تخصيصاً بالنسبة إليه، بل معه لا يبقى مجال له فيكون تخصّصاً بالنسبة إليه.

وأمّا لو انعكس الأمر ـ بأن يُعمل بالاستصحاب في مورد جريان الأمارة وصدقها ويُترك الأمارة ـ فلا محالة يكون ذلك تخصيصاً بالنسبة إليه؛ حيث إنّ موضوعها بنفسها ليس إلّا العنوان الواقعي، وموضوع دليل اعتبارها ليس إلّا الشكّ في ثبوت الحكم بنفس الواقع قضيّةً لتصديق العادل وإلغاء احتمال خلافه الذي هو الحكم على خلاف المخبر به واقعاً. ومن المعلوم أنّ الشكّ في الحكم الواقعي باقٍ

---

١. بعدها في الأصل: «ممّا لا ينبغي الارتياب فيه ولا يتفوّه به ذو مسكة» ثمّ شطب عليها.

٢. بعدها في الأصل: «المماثل» ثمّ شطب عليها.

٣. في الأصل: «الدليل» ثمّ صحّحها بـ«دليل».

بحاله مع إجراء الاستصحاب فيه أيضاً فيدور الأمر بين التخصّص والتخصيص بلا وجهٍ ودليلٍ عليه، والأوّل أولى فلابدّ من تقديم «الأمارة» على «الاستصحاب».

وممّا ذكرنا ظهر اندفاع توهّم العكس وهو تقديم الاستصحاب عليها بأن يقال: كما أنّه مع العمل بـ«الأمارة» يحصل اليقين بالحكم فيرتفع موضوع «الاستصحاب» فكذلك العمل بـ«الاستصحاب» يستلزم العلم بالحكم واليقين به فلا يبقى حينئذٍ المجال لها.

وجه الاندفاع ما قد عرفت من أنّ موضوع الاستصحاب هو الشكّ من جميع الجهات بظاهر لفظ «الشكّ» ولا أقلّ من كونه نقض اليقين بالشكّ وذلك يرتفع بالأمارة، وأمّا موضوعها دائماً هو الشكّ في الواقع وبالنسبة إليه قضيّةً لإخبار العادل من الواقع ودليل اعتباره[1] الدالّ على وجوب إلغاء احتمال المخالف له واقعاً، وعند ذلك يتأتّى الدوران بين التخصّص والتخصيص بلا وجهٍ أو بوجهٍ دائرٍ، ولابدّ معه من تقديم الأمارة، كما لا يخفى.

في تقريب الحكومة على طريقة الشيخ العلّامة ـ طاب ثراه

ثمّ إنّك إن أبيت عمّا ذكرنا في وجه التقديم من القول بالورود أو التخصّص فلابدّ من الرجوع إلى الوجه الذي ذهب إليه شيخنا العلّامة الأنصاري (ره) من حكومة دليل «الأمارة» على «الاستصحاب» بمعنى شرح دليلها ولو بلحاظ دليل اعتباره لموضوع دليله ونظره إليه بمدلوله اللفظي توسعةً مرّةً، وتضييقاً أُخرى على ما سيأتي شرح الحكومة إن شاء اللّه تعالى في محلّه[2].

---

١. في الأصل: «اعتبارها» ثمّ صحّحها بـ«اعتباره» كما في المتن.

٢. شطب على قوله: «دليلها... في محلّه» ثمّ كتب فوقها: «دليله وبيان مقدار دلالته سعةً وضيقاً» ثمّ شطب عليها أيضاً.

بيانه في المقام أنّه لو تيقّن سابقاً على حلّية شرب التتن ثـمّ شكّ فـي بـقائها فيتحقّق معه موضوع الاستصحاب وهو احتمال الحلّية المتيقّنة في السابق، فإذا أخبر العادل بعد ذلك بحرمة شرب التتن يكون دليل اعتباره دالّاً على وجـوب تصديقه في ما أخبر به بأخذه وهو الحرمة وإلغاء احتمال خلافه ـ أعني الحلّية ـ ومن المعلوم أنّ إلغاء احتمال الخلاف لمّا لم يكن باختياريٍ فيُرجع إلى إلغاء أثره، وقد عرفت أنّه موضوعٌ لحرمة النقض فيكون ملغىً بلسان نفي الموضوع بسبب الأمارة وليس ذلك إلّا بمعنى الحكومة.

فإن قلت: إنّ تصديق العادل في إخباره بالحكم الاستصحابي يـقتضي إلغـاء احتمال خلافه ولو كان حكمَ الأمارة.

قلت: إنّ الحكم الاستصحابي ـ أعني حرمة النقض ـ لمّا كان فـي المـوضوع المشكوك فيكون احتمال خلافه ـ وهو جواز النقض ـ في المشكوك بلا نظرٍ له إلى حكم الأمارة، وهي حرمة شرب التتن بعنوانه الواقعي، فـحصل مـمّا ذكـرنا أنّ الأمارة ناظرة إلى موضوع الاستصحاب دون العكس، فتكون حاكمةً عليه.

في عـدم تـمامية الحكـــــومة المصطلحة

هذا، ولكنّ التحقيق عدم تمامية الحكومة بالمعنى الذي ذكره ـ طاب ثراه ـ من كون أحد الدليلين بمدلوله اللفظي ناظراً إلى مدلول الآخر بما هو مدلوله في مقام الإثبات، ولا يكفي مجرّد الدلالة العقلية إلى مدلول الآخر ثبوتاً كما في المـقام؛ حيث إنّ تصديق العادل بالعمل بقوله لمّا لم يكن مع الأخذ بحكم الاسـتصحاب فيحكم العقل بلزوم طرحه بما هو ينافيه واقعاً لا بما هو مدلول دليل الاستصحاب، وبه ينتفي ما هو القوام في الحكومة المصطلحة من الدلالة اللفظية لدليل[1] الحاكم

١. كذا، والصواب ظاهراً: للدليل.

ونظره كذلك إلى مدلول المحكوم، فإذا كان الطرد من جهة منافاة حكم الاستصحابي للأخذ بالأمارة عملاً فيكون العكس أيضاً كذلك فيحصل التعارض.

هذا كلّه مضافاً إلى أنّ ما ذُكر ـ من أنّ الأمارة لها نظرٌ إلى موضوع الاستصحاب دون العكس ـ إنّما هو لأجل مفادها بنفسها مع مفاده، وأمّا بلحاظ دليل اعتبارهما ـ أعني الأمر بتصديق العادل والنهي عن النقض ـ فليس كذلك، بل يدلّ على كون كلٍّ منهما قاعدةً مضروبة للشاكّ في مقام العمل فيكون موضوع حكم الأمارة والاستصحاب بلحاظ دليل الاعتبار ـ كما أنّه هو المناط ـ واحداً، وهو المكلّف الشاكّ في الموضوع الغير المعلوم الحكم وإن كان مفادهما مختلفاً ولكنّه ليس بمناطٍ، فحينئذٍ يُثبت كلٌّ منهما بمقتضى دليل اعتبارهما حكماً في المشكوك بلا ترجيحٍ لأحدهما على الآخر فيحصل[1] بينهما التعارض.

وبالجملة، لو أغمضنا عمّا ذكرنا ـ من الورود إمّا بأخذ «الشكّ» المأخوذ في دليل الاستصحاب من جميع الجهات حتى يرتفع بدليل الأمارة أو بتعميم اليقين في الغاية لكي يشمل كلّ يقين في موضوع المستصحب ولو بوجهٍ كي يصدق الغاية على اليقين بالحجّة من قِبل الشارع فيرتفع عنوان «نقض اليقين بالشكّ» ـ لأشكل معه إثبات التقديم على نحو الحكومة المصطلحة.

نعم، لو كان الغاية هو خصوص اليقين بالحكم الشرعي على خلاف اليقين الأوّلي المتعلّق[2] بالحكم لأشكل «الورود» أيضاً فيُحتاج في التقديم إلى التوفيق العرفي، بأن يقال: إنّ دليل الأمارة لمّا كانت حجةً على الواقع فكأنّه هو ويكون

---

١. في الأصل: فتحصل.

٢. في الأصل: المعلّق.

بمنزلته، فيقدّم على ما دلّ على الحكم الشرعي في طول الواقع في مرتبة الشكّ فيه في مقام الدوران والجمع.

في بيان وجه تقديم الأمارة على أصالة البراءة

ثمّ إنّ وجه تقديم الأمارة على البراءة ـ بناءً على إنشاء الحكم الشرعي على طبقها ـ هو الورود، بناءً على كون عنوان إخبار العادل واسطةً في الثبوت لإنشاء الحكم في نفس العنوان الواقعي الذي أخبر بحكمه الشرعي.

وبعبارةٍ أُخرى، كان دليلاً على إنشاء الحكم في ما يصدق عليه بالحمل الشائع[1] الصناعي أنّه ممّا أخبر العادل بحكمه بناءً على الطريقية في الأمارة، أو كان واسطةً في العروض بأن تعلّق الحكم على العنوان الواقعي المعنون بعنوان «إخبار[2] العادل» مثلاً بناءً على السببية فيها مع كون الجهل بالحكم المأخوذ في موضوع «حديث الرفع» و«كلّ شيء لك حلال»، إلى غيره من سائر أدلّة البراءة هو الجهل به ولو بغير العنوان الواقعي في نفس الموضوع المعنون به، ولا يخفى وجهه.

وأمّا بناءً على الحجّية في الأمارة أو بناءً على إنشاء الحكم ولكن مع كون الجهل بالحكم في موضوع الأصل هو الجهل به في العنوان الواقعي، فيُشكل «الورود» خصوصاً على ما ذكرنا من كون موضوع حكم الأمارة بملاحظة دليل اعتبارها هو «المشكوك»؛ حيث إنّ دليل كلٍّ منهما حينئذٍ يقتضي وجوب الرجوع في مورد المشكوك إلى الحكم الثابت به وأنّ الحكم الشرعي في موضوع الشكّ هو ما أفاده، فلابدّ إمّا من التوفيق العرفي الذي قد تقدّم بين الأمارة والاستصحاب، وإمّا من ملاحظة أنّه لمّا كان لابدّ في غير مورد التكليف الوجوبي

---

١. في الأصل: الشايع.
٢. في الأصل: بالعنوان الإخبار.

والتحريمي من العمل بالأمارات؛ لعدم مجيء «حديث الرفع» فيه؛ لكونه في مقام الامتنان ولا امتنان فيه، فإذا عُمل بها فيه فيُعمل بها في مورد «حديث الرفع» أيضاً بضميمة عدم القول بالفصل القطعي، وإلّا فلو عُمل بـ«حديث الرفع» فلابدّ إمّا من طرح الأمارة في غير مورده أيضاً لئلّا يلزم التفكيك فيلزم اللغو في جعلها أو يؤخذ بها فيه فيلزم الفصل والتفكيك وقام الإجماع القطعي على عدم الفصل في موارد حجّيتها أصلاً كما هو واضح.

ثمّ إنّ ما ذُكر ـ بناءً على جعل الحجّية بالنسبة إلى الأمارات ـ ممّا لا ريب فيه، وأمّا بناءً على إنشاء الحكم الشرعي على طبقها فالتحقيق أنّما هو ما ذكرنا من الورود، لا التعارض كما قد تُوُهّم ذلك؛ لأنّه لو قامت أمارة على حرمة شرب التتن يصدق معه العلم بالحرمة فيخرج عن كونه مجهول الحكم؛ حيث إنّه من الظاهر عدم التقييد بالنسبة إلى مفاد الأصل بكون الجهل بالحرمة الواقعية، فكذا العلم بها الذي جُعلت غايةً.

في وجه تقديم الأمارة على أصل الاحتياط

ومن هنا اتّضح وجه تقديم «الأمارة» على «أصل الاحتياط» المأخوذ في موضوعه «الشبهة والشكّ» ورود أو توفيقاً كما[1] اتّضح أيضاً ورود الاستصحاب عليها أيضاً؛ حيث إنّ الشيء المعلوم الحرمة أو الوجوب سابقاً مثلاً يُعلم حرمته أو وجوبه لاحقاً بعنوان عدم نقض اليقين بالشكّ بنحو الإشارة إلى ما هو مشكوك الحكم لاحقاً والمتيقّن سابقاً بالحمل الشائع أو بنحو الواسطة في العروض، وعرفت أنّ الجهل بالحرمة المأخوذ في موضوع «الأصل» هو الأعمّ من كونه بالعنوان الواقعي أو الظاهري، وكذا «الشبهة» في موضوع الاحتياط.

---

١. بعدها في الأصل: «أنّه» ثمّ شطب عليها.

في تقديم قاعدتي اليد والصحّة على الاستصحاب

ثمّ إنّ ملاحظة «الاستصحاب» مع سائر القواعد الخاصّة الثابتة للشاكّ من مثل «قاعدة اليد وأصالة الصحّة» ونحوهما، فلا شبهة في تقديمها عليه؛ حيث إنّها على تقدير كونها من الأمارات فلا محالة تكون مقدّمةً عليه بالوجه الذي قد عرفت في تقديم الأمارة عليه، وعلى تقدير كونها من الأُصول فلابدّ من التقديم أيضاً؛ لكونها أخصّ منه بعد مجعوليتها بالنسبة إلى مورده بحيث لولا التقديم للزم اللغو في جعلها.

وإن شئت قلت: إنّ «اليد» لمّا كانت معارضة مع «الأصل» في غالب[1] الموارد؛ حيث إنّ ما في اليد غالباً مسبوق بملك الغير، ومع عدم العلم بالحالة السابقة يُحكم باستصحاب بقاء الملك في ملك الغير فلابدّ من تخصيص أدلّة الاستصحاب بها بناءً على التعبّد، وأمّا بناءً على الظنّ فنقول أيضاً بتقديمها عليه؛ حيث إنّه لو بُني عليه لزم طرحها بالمرّة والمفروض ثبوت اعتبارها.

تنبيه

في الفرق [بين] «الأمارات» و«الأُصول»

الفرق بين «الأمارات» و«الأُصول» أنّ «الأمارة» حاكية وكاشفة عن[2] مدلولها ـ وبعبارةٍ أُخرى، ناظرة إلى الواقع ـ ولأجل ذلك صارت حجّةً، بخلاف «الأُصول» فإنّ حجّيتها ليست من هذه الجهة بل صارت مجعولة تعبّداً ـ سواء كانت بنفسها حاكيةً عن الواقع كـ«أصالة الصحّة»، أم لا كـ«أصالة البراءة» مثلاً.

هذا كلّه حال معارضة «الاستصحاب» مع غيره من الأمارات مرّةً، وقد دريت تقدّمها عليه، ومع سائر الأُصول العملية العامّة من أصالة البراءة والاحتياط

---

١. بعدها في الأصل: «الأوقات بالنسبة إلى غالب» ثمّ شطب عليها.

٢. في الأصل: «من».

والتخيير ـ حيث يرجع إلى الأُولى ـ أُخرى[١]، وقد عرفت تقديمه عليها، ومع القواعد الخاصّة من مثل قاعدة اليد وأصالة الصحّة ونحوهما ثالثةً، وقد عرفت تقديمها عليه أيضاً كالأوّل.

في تقديم الاستصحاب على قاعدة الطهارة

نعم، يكون الاستصحاب مقدّماً على قاعدة الطهارة بعد كونهما عامّين من وجه؛ حيث إنّها ـ مضافاً إلى إرجاعها إلى البراءة كما حُقّق في محلّه وذهب إليه بعض الأساطين ـ أنّ لسان دليلها مثلُ البراءة والاحتياط في إثبات الحكم للمشكوك المطلق، وعرفت أنّه يثبت بواسطة «الاستصحاب» اليقينُ بالحكم بوجهٍ فيكون وارداً عليها أيضاً.

في تعارض الاستصحابين

هذا كلّه حال تعارض الاستصحاب مع غيره، وأمّا لو تعارض فردان منه بنفسهما فحينئذٍ إمّا أن يكون الشكّ في أحدهما مسبّباً عن الآخر مع كونه أثراً شرعياً له أو لا، سواء كان الشكّ فيهما مسبّباً عن أمرٍ ثالث أو لم يكن واحد منهما أثراً شرعياً للآخر وإن كان الشكّ فيه مسبّباً عن الشكّ في الآخر.

في الاستصحاب السببي والمسبّبي

أمّا القسم الأوّل كاستصحاب كرّية الماء وإطلاقه بالنسبة إلى استصحاب نجاسة المغسول به وحدث المكلّف، واستصحاب طهارة المكلّف بالنسبة إلى استصحاب اشتغال ذمّته بالصلاة على القول بجريان استصحاب الشغل ونحوهما ممّا يُعتبر فيه الطهارة، واستصحاب نجاسة الملاقي بالنسبة إلى استصحاب طهارة الملاقى ـ بالفتح ـ إلى غير ذلك ممّا لا يخفى على المتتبّع.

ثمّ إنّ ما نحن بصدد بيانه وتحقيقه من تقديم أحد الأصلين على الآخر ليس لمكان الترجيح بعد التعارض ـ كما هو المنسوب إلى المحقّق (قده)[٢] ـ، بل لتقدّمه

---

١. أي مرّةً أُخرى.

٢. راجع ص ١٠١ ـ ١٠٢.

عليه ذاتاً من أجل الورود والتخصّص وهذا ممّا لا يرتاب فيه أحد، وقد ذهب إليه جمع من محقّقي المتأخّرين ـ شكر اللّه مساعيهم في الدين ـ، وعليه فنقول:

في تقديم أصل السببي على المسبّبي

فلو شكّ في بقاء نجاسة الثوب[1] المغسول بالماء المشكوك الطهارة قبل الغَسل مع كونه مسبوقاً بالطهارة القطعية بعد[2] أنّ الشكّ في نجاسة الثوب مسبّب عن الشكّ في بقاء طهارة الماء مع كون طهارة الثوب المغسول أثراً شرعياً لطهارة الماء قبل الاغتسال وإن صار الغسالة نجساً بسبب الثوب؛ لكون الكلام إنّما هو في طهارة الماء قبل الغَسل، فالتحقيق أنّ الترجيح مع الشكّ السببي فيقدّم على الشكّ المسبّبي دون العكس؛ وذلك لدلالة الأخبار بأسرها عليه من أجل دوران الأمر فيها من الحكم بشمولها للشكّ السببي دون المسبّبي، فيخصّص بحكم الشارع أدلّة الباب في الشكّ المسبّبي وبالعكس فيكون تخصيصاً بالنسبة إليها في الشكّ السببي من غير مخصّصٍ يقتضيه؛ وذلك لأنّه لمّا كان من المفروض ارتفاع المستصحب في الشكّ المسبّبي[3] من الأحكام واللوازم الشرعية للمستصحب في الشكّ السببي[4]، فإذا كان معنى حكم الشارع بعدم نقض اليقين والبقاء عليه في الموضوعات جعلَ آثارها الشرعية في مرحلة الظاهر، لزمه رفع الشكّ المسبّبي[5] بحكم الشارع فكأنّه لا شكّ كي يشمله أخبار الباب الناهية عن نقض اليقين بالشكّ.

وهذا بخلاف ما لو حكم بشمولها للشكّ في المسبّب؛ حيث إنّ ارتفاعه كذلك

---

١. بعدها في الأصل: «النجس» ثمّ شطب عليها.

٢. في الأصل: «مع» ثمّ شطب عليها وكتب فوقها: «بعد».

٣. في الأصل: المسبّب.

٤. في الأصل: السبب.

٥. في الأصل: المسبّب.

ليس من أحكام مستصحبه بالفرض، فيلزم ما ذُكر من طرح عموم الأخبار بالنسبة إلى الشكّ السببي[١] من غير مخصّصٍ يقتضيه، وهو ممّا لا يجوّز أحد[٢] لا سيّما العرف في باب الألفاظ، فعموم نفس الأخبار بالملاحظة المزبورة قاضٍ بإرادة الشكّ السببي[٣] وعدم إرادة العكس من دون أن يكون هناك صرحٌ للأخبار بالنسبة إلى الشكّ المسبّبي[٤].

والحاصل أنّه لابدّ من تقديم الشكّ السببي على المسبّبي؛ لدوران الأمر بين التخصّص بتقديم السببي أو التخصيص بتقديم المسبّبي. ومن المعلوم تعيين[٥] الأوّل في مقام الدوران؛ حيث إنّه مع إجراء الأصل في طهارة الماء[٦] في المثال يُحكم شرعاً بترتيب آثارها ومنها طهارة الثوب المغسول به، فيكون رفع اليقين بنجاسته باليقين بالحكم الشارع بزوالها وحصول الطهارة بالغَسل بالماء المستصحب الطهارة لا بالشكّ فلا المخالفة لدليل الاستصحاب أصلاً. وأمّا لو عُمل باستصحاب نجاسة الثوب فليس من آثارها نجاسة الماء الوارد على الثوب المغسول به فيبقى الشكّ في طهارة الماء بحاله، مع عدم التمكّن من العمل به؛ إذ معه لا يمكن استصحاب النجاسة في الثوب فلابدّ من رفع اليقين بالطهارة بالشكّ فيها، فيلزم المحذور من تخصيص دليل الاستصاب بالنسبة إلى السبب بلا وجهٍ أو

---

١. في الأصل: السبب.

٢. كذا.

٣. في الأصل: السبب.

٤. في الأصل: المسبّب.

٥. كذا، والصواب ظاهراً: تعيّن.

٦. في الأصل: «الثوب» ثمّ شطب عليه وكتب بدلاً منها «الماء» كما أثبتناه.

بوجهٍ دائر كما لا يخفى.

وبالجملة، إنّ إجراء الاستصحاب في السبب موجب لرفع حكم الشارع بزوال نجاسة الثوب، وأمّا إجراؤه في المسبّب فلا يوجب حكم الشارع بزوال الطهارة بل لابدّ من رفع اليد عن اليقين بها سابقاً بلا وجهٍ مخصّص.

فإن قلت: إنّ الحكم ببقاء نجاسة الثوب بالاستصحاب يستلزم للحكم بعدم حصول الطهارة فيه؛ حيث إنّ إثبات أحد الأضداد ولو ظاهراً يوجب رفع أضدادها ظاهراً. ومن المعلوم أنّ الحكم بنفي الطهارة لا يجامع مع عدم الحكم بنجاسة سببه وهو الماء؛ إذ بدونه لابدّ إمّا من الحكم بطهارة الثوب أو لا يحكم بشيء أبداً، فلابدّ مع الحكم بنجاسة الثوب من الحكم تعبّداً بعدم طهارة الماء ولو بالملازمة الظاهرية، وحينئذٍ يكون رفع اليد عن اليقين بالطهارة باليقين بحكم الشارع بعدمها لا بمجرّد الشكّ فلا يكون استصحاب الطهارة أولى.

قلت أوّلاً: إنّ الحكم بعدم طهارة الثوب لا يستلزم التعبّد بعدم طهارة الماء، بل يجامع مع الشكّ فيها كما لو تعارض الاستصحاب السببي مع ما في عرضه من الاستصحاب؛ حيث إنّه يُعمل بالاستصحاب المسبّبي بلا حكمٍ بالنسبة إلى طهارة الماء.

وثانياً: إنّه ـ على فرض التسليم ـ فرق بين الحكم بزوال المتيقّن السابق ورفع الشكّ في أحدهما كما في المسبّب بعد العمل بالاستصحاب في السبب، وبين رفع اليد عن أصل حرمة النقض مع بقاء موضوعه ـ أعني الشكّ في البقاء ـ كما في السبب لو عُمل بالأصل في المسبّب.

وبعبارةٍ أُخرى، يكون الحكم الناشئ من السبب في طرف المسبّب في نفس

متعلّق الشكّ وأمّا الناشي من المسبّب في طرف السبب فإنّما هو عنوان الشكّ في مقابل قاعدة الطهارة.

وإن شئت قلت: إنّ الاستصحاب السببي موجب لحدوث عنوان[١] واقعي تعلّق به الحكم[٢] ـ أعني زوال النجاسة في الثوب تعبّداً ـ وهو الغسل بالماء الطاهر فيكون كالأمارة بالنسبة إليه دون العكس؛ لعدم كون أحد الأسباب لزوال الطهارة في الماء قبل غسل الثوب به بقاء النجاسة في الثوب بعد غسله به وإن كان لابدّ من الحكم برفع اليد عن اليقين الأوّل ونقضه بالشكّ بمعنى عدم العمل على طبق اليقين السابق بلا سببٍ مزيل له، كما كان كذلك بالنسبة إلى الحكم بالبناء على الأكثر في الشكّ في ركعات[٣] الصلاة في مقابل الاستصحاب.

والحاصل أنّ نقض اليقين بالشكّ قد يكون حراماً كما في الاستصحاب، وقد يكون واجباً كما في القواعد المجعولة في قباله، ومنها ما نحن فيه لو عملنا به في طرف المسبّب فليس رفع اليد عن اليقين الأوّل ولو بحكم الشارع نقضاً لليقين باليقين كما تُوهّم، بل المدار في كونه كذلك حدوث عنوان يزول به المتيقّن ولو بحكم الشارع، وكلّ ما لم يكن كذلك فليس نقض لليقين الأوّل باليقين وإن كان يقين بحكم الشارع كما لا يخفى.

وسرّه أنّ «اليقين» المجعول غايةً في دليل الاستصحاب وهو قوله (ع): «لكن تنقضه بيقينٍ آخر»، هو اليقين الوجداني المتعلّق بزوال المتيقّن السابق أو بقائه

---

١. في الأصل: «الشكّ ...» ثمّ شطب عليها.

٢. كتب فوقها: «ظاهراً وهو طهارة» ثمّ شطب عليها.

٣. في الأصل: الركعات.

واقعاً أو بالحجّة على أحدهما، لا اليقين[١] بمطلق الحكم من الشارع، وإلّا لكان كلُّ دليلٍ ولو دليل الأصل، وارداً على الاستصحاب، كما لا يخفى.

وممّا ذكرنا كلّه انقدح فساد ما قد يدّعى في المقام من أنّ اليقين بالنجاسة في الثوب المغسول من أفراد العامّ، فلا وجه لطرحه.

هذا، وقد دريت ممّا ذكرنا عدم تمامية ذلك وفساده بعدما كان الحكم بشمول ما دلّ على حصول الطهارة للمغسول بالماء الطاهر في مرحلة الظاهر مانعاً عن شموله الحكمَ الاستصحابي وهي إبقاء النجاسة المتيقّنة في الثوب، وهذا بخلاف العكس فلو عملنا باستصحاب النجاسة فإنّه بعدما لم يكن زوال الطهارة عن الماء من الأحكام الشرعية لنجاسة الثوب وإن كان بقاؤها في الثوب في مرحلة الواقع كاشفاً عن نجاسة الماء قبل غسل الثوب به لا يكاد يرتفع به ما هو الموضوع للأصل في السبب، فما هو يكون المقتضي لشمول أدلّة الباب فيه موجوداً لليقين السابق والشكّ اللاحق، والمانع لا يصلح للمانعية إلّا بحسب الواقع وإلّا بحسب الظاهر لا يكاد يصلح لها بناءً على ما ذكرنا، كما لا يخفى.

فإن قلت: إنّ ما ذُكر ـ من انحصار الفردية بالنسبة إلى الشكّ في السبب، وأنّ فردية الشكّ في المسبّب يتوقّف على تخصيص الدليل وإخراج الشكّ في طرف السبب عنه[٢]، دون فردية السبب فإنّه فرد مطلقاً فيكون مقدّماً على المسبّب ـ إنّما هو بلحاظ الحكم الاستصحابي، وأمّا مع قطع النظر عنه فكلّ منهما فرد للموضوع ـ أعني بذلك نقض اليقين بالشكّ ـ في عرضٍ واحد، وليس فردية واحد منهما

---

١. في الأصل: التقين.

٢. أي عن دليل الاستصحاب.

قاصراً عن الآخر بنفسه. ومن المعلوم أنّه لم يقم[١] من الخارج ما يدلّ على خروج الشكّ في المسبّب عن تحت القاعدة وعموم الأخبار الناهية لحرمة النقض لأن[٢] يصير قرينةً على التخصيص، كما أنّه من المعلوم أيضاً أنّه بعد لحاظ الموضوع إثباتاً ونفياً مع قطع النظر عن الحكم لا ترجيح لأحدهما على الآخر بأن يقال بعدما كان الفرض جعلَ نفس شمول العامّ للشكّ [في] السبب كاشفاً عن عدم إرادة الشكّ في المسبّب وخروجه عن العموم.

وبالجملة، إنّه لمّا كان الترجيح في المقام منحصراً في كون أحد الموضوعين في طول الآخر، ومع قطع النظر عن الحكم لا يكاد يكون كذلك؛ لأنّ ذلك غير معقول بعد فرض تساويهما في الفردية وكون نسبة العموم إليهما على حدٍّ سواء من دون تفاوت [بين][٣] تقدّمٍ وتأخّرٍ في نسبته إليهما، ومع ذلك فكيف يلاحظ أوّلاً في طرف السبب حتى يخرج المسبّب عن الفردية وليس بأولى من العكس، بأن يُجعل شمول العامّ للشكّ المسبّب[٤] مانعاً عن شموله للشكّ السبب[٥]؛ لامتناع إرادته مع إرادته فيلزم التخصيص بالنسبة إليه.

هذا، ولكن لمّا لم يكن ثمّة ترجيح لشيءٍ من الشمولين يُحكم بتساويهما كما هو الشأن في الشكّين المسبّبين عن أمرٍ ثالث، ودعوى التسبيب بينهما لا يوجب الترجيح بعد فرض وجودهما في الخارج وكون نسبة العموم إليهما نسبةً واحدةً و

---

١. في الأصل: «لم يدلّ» ثمّ شطب عليها وكتب بدلاً منها: «لم يقم».

٢. في الأصل: «لكي» ثمّ شطب عليها وكتب بدلاً منها: «لأن» كما أثبتناه.

٣. يستفاد ما بين المعقوفين من التحرير السابق انظر ج ٣، ص ٥٤٠.

٤. كذا في البداية، ثمّ شطب عليها وكتب بدلاً منها: «السببي»، والصواب ظاهراً: المسبّبي.

٥. كذا في البداية، ثمّ شطب عليها وكتب بدلاً منها: «المسبّبي»، والصواب ظاهراً: السببي.

على حدٍّ سواء، كما لا يخفى.

قلت: نعم، إلّا أنّ عدم إمكان العمل بكلا الفردين يكون قرينةً عقلية على عدم إرادتهما معاً منه، فيدور الأمر بين إخراجهما معاً عنه أو إخراج السبب دون المسبّب أو بالعكس. ومن المعلوم أنّ لزومَ الزائد عمّا لابدّ من ارتكابه عقلاً من إخراج واحد منهما[١] بعد إمكان العمل بواحدٍ منهما[٢] ولزومَ التخصيص من غير مخصّصٍ[٣] دون الأخير، يكفي ترجيحاً له عليهما، كما هو واضح.

هذا مضافاً إلى أنّ جعل الشكّ المسبّبي من أفراد العموم بحيث يُحكم بإرادته منه ـ كما كان كذلك في الشكّ السببي ـ يتوقّف على خروج الشكّ السببي عن مشموليته للعموم بعدما كان لازم دخوله والالتفات إليه رفعَ اليد عن الشكّ المسبّبي بالفرض؛ حيث إنّه من أحكامه الشرعية، فإذا استند في خروجه عنه إلى دخول الشكّ في المسبّب توجّه عليه الدور الظاهر ولا يلزمه في العكس؛ حيث إنّ رفع اليد عن السببي[٤] ليس من أحكام عدم نقض الشكّ المسبّبي[٥] على ما هو المفروض.

وتوهّمُ عدم شمول الدليل لليقين على خلاف المتيقّن السابق الناشي منه بنفسه؛ لاستلزامه الدور فيكونان في عرض واحد مطلقاً مدفوعٌ بإمكان شموله ولو بنحو القضيّة الطبيعة ـ كما في «كلّ خبري صادق أو كاذب[٦]» ـ فلا وجه لتوهّم الإيراد

---

١. بعدها في الأصل: «عنه في الأوّلين وهو عدم الوجه من إخراجهما» ثمّ شطب عليها.
٢. أي في الأوّل وهو إخراجهما معاً.
٣. أي في الثاني وهو إخراج السبب دون المسبّب.
٤. في الأصل: «السبب» ثمّ صحّحها بـ«السببي».
٥. في الأصل: «المسبّب» ثمّ صحّحها بـ«المسبّبي».
٦. في الأصل: مشكوك.

من هذه الجهة.

هذا، مع أنّه لو لم يُبنَ على تقديم الاستصحاب السببي على الاستصحاب المسبّبي لزم عدم الفائدة في إجرائه في الموضوعات لو كانت مشكوكةً.

هذا كلّه مع أنّه لو لم يُبنَ على تقديم الاستصحاب السببي على استصحاب المسبّبي لزم عدم صحّة إجرائه بالنسبة إلى الموضوعات لو كانت مشكوكةً، فلا فائدة فيه، بل فائدته تكون منحصرة في استصحاب الأحكام التكليفية التي يراد بالاستصحاب إثبات أنفسها في الزمان اللاحق.

ودعوى عدم انحصار الفائدة في ذلك بل يُحتاج في إجراء الأصل بالنسبة إلى الآثار إلى إحراز الموضوع، ومع كونه مشكوكاً[1] لابدّ من استصحابه ليترتّب عليه استصحاب أنفسها، مدفوعةٌ بما قد عرفت سابقاً من أنّ استصحاب الأحكام ليس من آثار استصحاب الموضوع وإن كانت هي مع قطع النظر عن الأصل من آثاره المترتّبة عليه.

وبالجملة، لمّا كان الغرض من استصحاب الموضوع تعلّق[2] الآثار المترتّبة على بقاء الموضوع في زمان الشكّ[3] في مرحلة الظاهر مع كونها مسبوقة بالعدم.

وبعبارةٍ أُخرى، إنّ إجراء الأصل في الموضوع إنّما كان مجدياً بالنسبة إلى الآثار الغير المشاركة مع المستصحب في الوجود السابق، وأمّا المشاركة معه في الحالة السابقة فهي بأنفسها مجرىً للاستصحاب بحيث يغني استصحابها عن استصحاب الموضوع، ولمّا كانت الآثار الغير المشاركة بالفرض غير مترتّبة على

---

١. في الأصل: مشكوك.

٢. بعدها في الأصل: «بجعل» ثمّ شطب عليها.

٣. أضاف قوله: «المترتّبة على بقاء الموضوع في زمان الشكّ» في الهامش، وأثبتناه في المتن.

الموضوع[١] فلو قلنا بالتعارض بين استصحاب الملزوم واستصحاب اللازم فلا محالة يقع التعارض بين استصحاب الموضوع واستصحاب عدم تلك الآثار، فلو بنينا على عدم تقديم استصحاب الموضوع[٢] في المقام ـ أعني بالنسبة إلى الآثار الغير المشاركة ـ فلا محالة نقول أيضاً بعدمه في الآثار المشاركة؛ حيث إنّها بالنسبة إليه على حدٍّ سواء وعدم كون الفارق هو كون أحدهما موافقاً مع الموضوع في الحالة السابقة والآخر مخالفاً كذلك، وبناءً على تقديم استصحاب الموضوع على استصحاب الحكم الموافق فيقدّم على المخالف أيضاً؛ لعدم التفاوت كما لا يخفى.

هذا، مع أنّ غالب موارد الأخبار تقديم الاستصحاب الموضوعي على الحكمي مثل استصحاب الطهارة على استصحاب الاشتغال في الصلاة[٣]، واستصحاب عدم دخول هلال رمضان أو الشوّال على استصحاب عدم وجوب الصوم أو بقاء الاشتغال به[٤] إلى غير ذلك من الموارد على ما لا يخفى.

هذا كلّه بناءً على أخذ الاستصحاب من باب التعبّد ولحاظ أخبار الباب، وأمّا بناءً على أخذه من باب الظنّ فالذي أرى تبعاً لبعض الأساطين هو كون تقديم الاستصحاب في الشكّ السببي أظهر منه على فرض القول به من باب التعبّد؛

---

١. أضاف قوله: «ولمّا كانت الآثار الغير المشاركة بالفرض غير مترتّبة على الموضوع» في الهامش، وأدرجناه في المتن.

٢. في الأصل:«عليه بالنسبة إلى ما نحن فيه هذا الفرد» ثمّ شطب عليها وكتب بدلاً منها: «على عدم تقديم استصحاب الموضوع» كما في المتن.

٣. كما في صحيحتي زرارة وقد تقدّمتا في ج ٣، ص ٢٢٠ ـ ٢٢١ وص ٢٤٨ ـ ٢٥٠.

٤. كما في رواية القاساني وقد سبقت في ج ٣، ص ٢٨٠..

لمحالية الانفكاك بين الظنّ باللازم وبين الظنّ بالملزوم فإذا فرض حصول الظنّ بالطهارة في الماء عند الشكّ فيلزمه عقلاً الظنّ بزوال النجاسة عن الثوب المغسول فيه.

والحاصل أنّه لو قلنا بإناطة الاستصحاب بالظنّ النوعي المطلق الحاصل من لحاظ الحالة السابقة، فلا محالة يحكم العقل بعد فرض التبعية وكون أحدهما معلولاً عن الآخر بحيث أن يكون هو المؤثّر فيه لا غير، بل يكون شأناً من شؤونه ومترشّحاً من وجوده، بل هو في المرتبة النازلة دون العكس بترتّب أحدهما على الآخر والأخذ به والبناء عليه دون العكس؛ ضرورةَ محالية انفكاك المعلول عن علّته والأثر عن مؤثّره، بل مع فرض الظنّ بالسبب لا يعقل حصول الظنّ بالمسبّب لا نوعاً ولا شخصاً؛ حيث يكون الذهن مع الالتفات إليهما ناظراً إلى العلّة فإن حصل من حالتها السابقة ظنٌّ ببقائها في نفسها فيحكم بتبعية المعلول إيّاها في الوجود ولا يلتفت إلى الحالة السابقة بالنسبة إلى المعلول لكي يحصل الظنّ به من وجوده السابق.

وبالجملة، يمتنع ذلك بالنسبة إليه فلا يكون هناك إلّا ظنّ يوافقه ظنّ آخر قهراً مثلاً الظنّ بالطهارة للماء المغسول فيه ثوب نجس يستدعي الظنّ بطهارة الثوب الذي هو لازم لهذه الطهارة المظنون بملاحظة الحالة السابقة.

فإن قلت: بعدما كان مستند حصول الظنّين ـ أعني الظنّ باللازم والظنّ بالملزوم ـ هي الحالة السابقة لا غيرها، فلا منع من أن يحصل الظنّ بعدم اللازم فيمتنع معه حصول الظنّ بالملزوم؛ فإنّه كما يمتنع حصول الظنّ بعدم اللازم مع فرض حصول الظنّ بالملزوم كذلك يمتنع حصول الظنّ بالملزوم مع فرض الظنّ

بعدم اللازم حيث إنّ الظنّ بعدم المعلول يلازم الظنّ بعدم العلّة، فكيف يجامع بوجود العلّة.

وإن شئت[١] قلتَ: إنّ من الممكن ذاتاً حصولَ ظنّين في شخص المقام يمتنع معه حصول ظنّ آخر من غير فرق بين الظنّ باللازم أو الملزوم والعلّة أو المعلول.

قلت: إنّ ذلك أمرٌ غير معقول كما هو قضيّة التبعية وفرضها اللزوم كذلك، وإلّا لكان خروجاً من الفرض، ومعها لا يكاد يتحقّق الظنّ على خلاف الظنّ بما كان الملزوم عليه بل لا يكاد يمكن بعد الالتفات إليه وترتّب أحدهما على الآخر وكون أحدهما مؤثّراً فيه وهو معلولاً له وشأناً من شؤون وجوده.

وبالجملة، لمّا كان المعلول من ترشّحات وجود علّته المستحيل انفكاكه عنها بحيث يُعتبران وجوداً واحداً[٢] ويعامل معهما معاملته[٣]، بل هو هو في المرتبة النازلة فلا يكون معنىً لإبقائه إلّا إبقاء علّته، وكذلك ارتفاعه بعد النظر إلى هذه والالتفات إليها.

نعم، لو لم يكن ناظراً كذلك وكان غافلاً عنها من أوّل الأمر لا ريب في حصول الظنّ من سبق وجود المعلول أو عدمه بهما لكنّه ممّا لا يرتفع معه غائلة العلّية بينهما بعد الالتفات الى هذه الخصوصية فيزول الظنّ به ويتبع في الظنّ في البقاء أو عدمه الظنّ بعلّته كذلك بعد ملاحظة الحالة السابقة بالنسبة إليها، كما لا يخفى.

وحاصل الكلام ومختصر المرام أنّه لا يكاد يمكن التعويل على الحالة السابقة بالنسبة إلى عدم اللازم بعدما كان الشكّ فيه مسبّباً عن الشكّ في الملزوم، وشأناً

---

١. أضاف قوله: «وإن شئت» في الهامش.

٢. هذا هو الصواب، وفي الإصل: وجود واحد.

٣. أضاف قوله: «ويعامل معهما معاملته» في الهامش.

من شؤونه؛ لأنّه وإن كان الشكّ في البقاء مطلقاً محصّلاً[١] للظنّ الاستصحابي جدّاً غير أنّه بعده فرض التبعية المزبورة وأنّ الشكّ في اللازم من أجل الشكّ في الملزوم لا محالة كان حال الذهن في الأوّل تابعاً لحاله في الثاني.

واتّضح بما ذكرنا فساد ما قد يقال [من] أنّ التبعية المزبورة إنّما تستقيم[٢] في ما إذا لم يكن السببين الكاشفين عن حال اللازم والملزوم في عرضٍ واحد، وفي المقام الأمرُ على خلافه؛ لأنّها في مرتبة واحدة بعدما كان المقتضي لها نفس الحالة السابقة المتحقّقة بالنسبة إلى الملزوم وجوداً واللازم عدماً، هذا.

والوجه فيه ظاهر بديهي؛ لما تقدّم من امتناع كون السبب المقتضي للظنّ بالعلّة مقتضياً للظنّ بعدم المعلول بعد فرض اتّحاده نوعاً وسنخاً وإن اختلف الأشخاص.

فالمحصّل من جميع [ما] ذُكر عدم إمكان انفكاك الظنّ بالملزوم [عن] الظنّ باللازم عقلاً وأنّ الظنّ بعدم اللازم لا يحصل مع الظنّ بالملزوم، وإلّا لكان خلاف فرض التبعية من دون فرقٍ في ما ذُكر بين كون اعتبار الاستصحاب من باب الظنّ النوعي أو الشخصي:

أمّا الأوّل فمن أجل كون الظنّ النوعي في العلّة غير تابع للمعلول بل كان ثابتاً لها في نفسها ولو مع التفات إلى الحالة السابقة بالنسبة إلى المعلول وكونها على خلافها، بخلاف المعلول فإنّه لم يكن أن يكون له بملاحظة الحالة السابقة ظنّ نوعي على خلافها مع الالتفات إليها وكونها مظنونةً على خلافه إلّا مع الغفلة عنها، وأمّا الثاني فكذلك لأجل التبعية في الوجود إلّا إذا لم يكن.

---

١. في الأصل: محصّل.

٢. في الأصل: يستقيم.

نعم، لو قامت أمارة في طرف اللازم على خلاف ما قامت على[١] طرف الملزوم فيتعارضان؛ لكون الأمارة على أحدهما أمارةً على الآخر فيؤخذ[٢] بكلٍّ منهما، فلو قامت الأمارة على طرف اللازم الكاشفة عن عدمه يُستكشف منه عدم الملزوم الذي هو طهارة الماء المغسول فيه استكشافاً إنّياً، كما أنّه بالعكس كما لو قامت على طرف الملزوم فيُستكشف منه وجود اللازم استكشافاً لمّياً كما لا يخفى.

وأمّا الثاني فالأمر فيه كذلك كسابقه، وذلك من أجل التبعية في الوجود بينهما، غير أنّه لا سبيل إلى التعارض المزبور؛ لعدم إمكان تحقّق ظنّين شخصيين متخالفين[٣] على طرفي اللازم والملزوم.

نعم، الاستكشاف المزبور ثابت؛ حيث إنّه يُستكشف من الظنّ باللازم الملزوم وبالعكس؛ وذلك أنّه لمّا لم يكن السبب في نفسه مظنون البقاء مشخّصاً بل كان مظنون الارتفاع ولو مع قطع النظر عن المسبّب فيمكن أن يحصل ظنٌّ فيه ببقائه، وهذا ليس من جهة تقديم الظنّ في المعلول على العلّة بل لأجل عدم الظنّ بها بنفسها[٤] كما لا يخفى.

فظهر ممّا ذكرنا أنّ الاستصحاب الجاري في السبب مقدّم على الجاري في المسبّب إلّا إذا لم يكن جارياً فيه بنفسه إمّا من جهة معارضته[٥] مع ما في عرضه، كما في الشبهة المحصورة مع حصول الملاقاة مع أحد الأطراف بعد العلم

---

١. كذا، والصواب ظاهراً: «في» بدل «على».

٢. كتب بدلاً منها في الهامش: «فلو أُخذ» ثمّ شطب عليها.

٣. في الأصل: «المتخالفين» ثمّ شطب عليها وصحّحها بما في المتن.

٤. كتب في الأصل فوقها: «في حدّ نفسها».

٥. في الأصل: معارضة.

الإجمالي، وإمّا من أجل عدم المقتضي، كما لو لم يظنّ شخصاً بالبقاء بناءً على كون الاستصحاب من باب الظنّ الشخصي فيكون جارياً في المسبّب بلا مزاحمٍ.

هذا، ولكن ـ مع عدم صحّة الاعتماد على أمثال هذه الظنون الشخصية؛ لعدم الدليل على حجّيتها ـ أنّه لو سلّم ذلك ـ بناءً على أنّ مدرك حجّيتها هي الغلبة فإنّ الغالب عند العقلاء في أُمور معاشهم ومعادهم حصول الظنّ فعلاً في موارد وجود الشكّ بعد لحاظ الحالة السابقة في ما لو كان ذلك ـ لكن نمنع من تحقّقها في أمثال المقام وإن كان بالنسبة إلى سواه غير عزيز؛ وذلك لأنّه بعدما قلنا من التبعية وأنّ الظنّ بالسبب ظنٌّ بالمسبّب في حال الالتفات وعدم ذهول الذهن لا يكاد[1] تحصل الغلبة المزبورة من لحاظ الحالة السابقة في المسبّب؛ حيث ترى أنّ الغلبة على العكس وأنّ الغالب بالنسبة إلى الأنام مع التفاتهم حصول الظنّ بالسبب اللازم للظنّ بالمسبّب كما لا يخفى، فافهم جدّاً فإنّه دقيق.

هذا تمام الكلام في ما إذا كان الشكّ في أحد الأصلين مسبّباً عن الشكّ في الآخر.

وأمّا القسم الثاني وهو ما إذا تعارض الفردان من الاستصحاب مع كون المستصحب في أحدهما أثراً شرعياً للآخر، وحينئذٍ فإن كان التعارض من جهة عدم القدرة على العمل بها بلا علمٍ إجمالي على انتقاض الحالة السابقة في أحدهما كما في مستصحب[2] الوجوب مع عدم التمكّن من العمل بكلا الواجبين، فيدخل ذلك في المتزاحمين فيقدّم الأهمّ منهما لو كان، وإلّا فالتخيير.

---

١. كذا، والصواب ظاهراً: لا تكاد.

٢. كذا، والصواب ظاهراً: مستصحبَي.

وإن كان من أجل علم الإجمالي بالانتقاض؛ فإن كان أحدهما مورداً للابتلاء دون الآخر فلا إشكال في العمل بالأوّل، وهذا في الحقيقة لا دخل له بتعارض الاستصحابين؛ لعدم كونه[1] جارياً في الثاني في نفسه؛ لما قرّرنا غير مرّةٍ أنّ الاستصحاب إنّما يكون قاعدة مقرّرة لتعيين الحكم الفعلي للشاكّ ولا حكمَ فعلي[2] في الخارج عن الابتلاء كما لا يخفى، وإن كان كلٌّ منهما مورداً للابتلاء فيقع حينئذٍ بينهما التعارض ـ سواء كان من أجل استلزامهما المخالفة العملية للعلم الإجمالي كما في مستصحبي الطهارة مع العلم بنجاسة أحدهما، أو كان من جهة قيام الإجماع على عدم اختلاف الماء الواحد في الطهارة والنجاسة ولو بحسب الظاهر، أو لا يلزم أحدهما كما في التوضّؤ[3] اشتباهاً بالمائع المردّد بين البول والماء فإنّ استصحاب الطهارة الخَبَثية مع استصحاب عدم الطهارة الحَدَثية يتعارضان ـ ففي إجراء الاستصحاب في الطرفين أو عدمه فيهما مطلقاً أو التفصيل بين ما إذا لزم من إجرائهما مخالفةٌ عملية للعلم الإجمالي أو الإجماع فيتساقطان، وبين ما إذا لم يلزم أحدهما فيجريان.

فالتحقيق الحقيق هو إجراء الكلام في مقامين:

أحدهما في ثبوت المقتضي للاستصحابين في أطراف العلم الإجمالي.

وثانيهما في وجود المانع عن الجريان على تقدير ثبوت المقتضي لهما وعدمه.

أمّا المقام الأوّل فإنّه قد يقال بعدم المقتضي لجريان الاستصحاب في أطراف العلم الإجمالي وإن علم بحدوث تكليفٍ فعلي منجّز؛ لعدم شمول دليله لها؛ لأنّه

---

١. بعدها في الأصل: «بعد» ثمّ شطب عليها.

٢. كذا، والأولى: فعلياً.

٣. في الأصل: التوضئ.

على تقدير الشمول يلزم المناقضة في مثل قوله (ع): «لا تنقض اليقين بالشكّ ولكن تنقضه بيقين آخر» بين صدر الرواية وذيلها؛ حيث إنّها بمقتضى الصدر تدلّ[١] على حرمة نقض اليقين بالشكّ بكلٍّ من الطرفين بالشكّ فيه معيّناً، وبمقتضى ذيلها تدلّ على وجوب النقض في أحد الطرفين لا بعينه عندنا وإن كان معيّناً بحسب الواقع؛ للعلم الإجمالي بانتقاض أحدهما كذلك. ومن المعلوم لزوم المناقضة بين السالبة الكلّية والموجبة الجزئية، وطرح أحدهما والأخذ بالآخر يوجب التعيين[٢] بلا معيّنٍ، والأخذ المخيّر المصداقي في مورد العلم الإجمالي يوجب استعمال[٣] النهي في المعنيين؛ في الحرمة التعيينية في غير مورد العلم الإجمالي والتخييرية في مورده.

ولا يخفى أنّ العلم الإجمالي إنّما تعلّق بـ«أحدهما المردّد المصداقي» لا بـ«أحدهما المفهومي» حتّى يقال بكون حرمة النقض فيه تعيينياً أيضاً مع كون التخيير بحسب أفراده؛ حيث إنّ ذاك المفهوم عنوان منتزع عن المورد بعد العلم الإجمالي المذكور لا أنّه كان متعلّق العلم ابتداءً.

وممّا ذكرنا ظهر ما في دعوى من قال بشمول الخطاب بالنسبة إلى أحدهما مخيّراً فإنّه لو بنينا على أنّ مراده منه هو المفهوم المنتزع من الخصوصيتين وعدم كونه موضوعاً في ظاهر الدليل لا يمكن تعلّق الحكم به بعد عدم إمكان تعلّقه بهما وخروجهما عن العموم.

وبالجملة، بعد تعارض الأصلين في المقام لابدّ من التساقط والرجوع إلى ما

---

١. في الأصل: «يدلّ» وهو سهو القلم كما يشهد به قوله في ما بعد: «تدلّ على وجوب النقض».
٢. في الأصل: «للتعيين» ثمّ شطب عليها وكتب بدلاً منها ما أثبتناه في المتن.
٣. في الأصل: «لاستعمال» ثمّ صحّحها بما في المتن.

يقتضيه، والأصلان المتعارضان في الفرض لا يمكن شمول الأخبار لشيءٍ منهما، وكذلك غيرهما من الأُصول المتعارضة من جهة العلم الإجمالي، فإنّه إمّا أن يشمل كلّاً منهما أو أحدهما المعيّن أو المخيّر، لا سبيل إلى شيءٍ من هذه الوجوه فتعيّن ما ذكرنا من عدم شمولها لشيءٍ منهما، أمّا الأوّل فلأنّه فإنّ شموله لأحدهما المعيّن لكلٍّ منهما منافٍ لليقين بانتقاض الحالة السابقة بالنسبة إلى أحد المستصحبين الذي دلّ الأخبار على وجوب النقض به بناءً على تعميم «اليقين» بالنسبة إلى الإجمالي على ما هو لازم تعارضهما.

والقولُ بأنّ الذيل منصرف إلى العلم التفصيلي دون مطلقه الشامل للعلم الإجمالي أيضاً كي يتحقّق المعارضة ـ وذلك لأنّه القدر المتيقّن فلا إطلاق له، كما لا يخفى، هذا مع أنّ ظهور قوله: «بيقينٍ مثله» في كون متعلّق اليقين الناقض العنوان الذي تعلّق به اليقين الأوّل لا مطلق اليقين كما في أطراف العلم الإجمالي ـ مدفوعٌ بأنّ الانصراف المزبور ممّا لا وجه له بعد عدم قصور اليقين الإجمالي عن التفصيلي بل الانصراف في ذلك ليس بأولى من دعوى انصراف «الشكّ» إلى الشكّ المحض الغير المقترن بالعلم الإجمالي أصلاً.

وأمّا ظهور «اليقين» في اليقين المماثل وكونه متّحداً مع اليقين الأوّل في المتعلّق فهو ـ على تقدير التسليم ـ متحقّق في أطراف العلم الإجمالي أيضاً كما لو علمنا بنجاسة إناء «زيد» بعنوانه الخاصّ المشتبه مع العلم بطهارته السابقة بذاك العنوان، وبضميمة عدم القول بالفصل يلحق غيره به ويتمّ المطلب، فافهم جدّاً.

وأمّا عدم شموله لأحدهما المعيّن فلأنّه لا معيّن في البين كما قلنا، ولا مرجّح في نفس الواقع والأمر؛ لتساويهما من كلّ وجهٍ؛ إذ اليقين السابق والشكّ اللاحق

مفروض في كلٍّ منهما، واليقين بانتقاض الحالة السابقة في أحدهما نسبته إليهما على حدٍّ سواء.

ودعوى شمول الأخبار لما كان باقياً فيخرج[١] ما كان منتقضاً[٢] من الحالتين غير مجدية؛ ضرورةَ عدم إمكان[٣] في تعلّق الحكم الظاهري به بهذا العنوان وإن كان بحسب الواقع منطبقاً عليه في ما يوافقه المشكوك فليس في البين عنوانٌ منطبقٌ على أحدهما المعيّن صالحٌ لتعلّق الحكم به، كما لا يخفى.

وأمّا عدم شموله لأحدهما المخيّر فلما قلنا من أنّ المصداقي منه مستلزم لاستعمال النهي في المعنيين، والمفهومي منه لمّا لم يكن في عنوان الدليل بل هو معنى منتزع لا يكاد يشمله الخطاب[٤].

---

١. في الأصل: «خروجاً» ثمّ صحّحها بـ«خروج» ثمّ شطب عليها وكتب بدلاً منها: «فيخرج» كما أثبتناه في المتن.

٢. بعدها في الأصل: «في الواقع» ثمّ شطب عليها.

٣. كذا، والأولى: الإمكان.

٤. في الأصل بدلاً من قوله: «وأمّا عدم شموله لأحدهما المعيّن» إلى قوله: «لا يكاد يشمله الخطاب»: «وأمّا الثاني فلأنّه لا معيّن في البين كما قلنا ولا مرجّح في نفس الأمر؛ لتساويهما من كلّ وجه؛ إذ اليقين السابق مفروض في كلّ منهما والشكّ اللاحق أيضاً كذلك، كما أنّه [كذا، والصواب ظاهراً: «أنّ» بدلاً من «أنّه»] اليقين بانتقاض الحالة السابقة من أحدهما نسبته إليهما في حدٍّ سواء.
ودعوى شمول الأخبار لما كان باقياً وخروج ما كان منتقضاً في نفس الأمر من الحالتين فاسدة؛ ضرورة عدم إمكان تعلّق الحكم الظاهري بما هو كذلك به بهذا العنوان وإن كان بحسب الواقع منطبقاً عليه في ما يوافقه المشكوك فليس هنا عنوان يكون منطبقاً على أحدهما المعيّن يصلح لتعلّق الحكم به، كما لا يخفى.
وأمّا الثالث فلما تقدّم من أن المصداقي منه يلزم لاستعمال النهي في المعنيين، والمفهومي ⇦

هذا ولكنّ التحقيق وما هو مقتضى النظر الدقيق بحيث يرتفع معه الغائلة ويتحقّق[١] معه ما هو المقتضي لشمول خطاب «لا تنقض» لأطراف العلم الإجمالي هو أن يقال: إنّ الأخبار[٢] التي منها صحيحة زرارة المتقدِّمة المذيّلة[٣] بهذا الذيل ليست بصدد بيان الحكم في طرف الذيل بل إنّما كانت بصدد البيان بالنسبة إلى الصدر، وذكر الذيل إنّما هو لمجرّد الإشارة إلى ما يحكم به العقل لولاه من عدم تحقّق الموضوع في الاستصحاب في موارد اليقين بخلاف اليقين السابق لا أزيد من ذلك فيكون حاله كأن لم يكن مذكوراً بعدما كان تأكيداً وتأييداً[٤] بالنسبة إلى الصدر. ومن المعلوم أنّ العقل لا يحكم بالنقض إلّا في موردٍ لم يمكن أن يتطرّق إليه ضرب القاعدة أو لا يشمله الإطلاق كما في العلم التفصيلي والعلم الإجمالي لو لم يكن للدليل إطلاق وأمّا معه ـ كما هو المفروض ـ فلا يُحكم في مورد العلم الإجمالي، هذا.

وبالجملة، لا بأس بشمول هذا الخطاب للمقام[٥] بحيث يجري معه الأصلان[٦] بالنسبة إليه بعدما كان الذيل ـ أعني قوله: «ولكن تنقضه» اه، تأييداً وتأكيداً لصدره

⇦منه لمّا لم يكن في عنوان الأدلّة بل هو أمر منتزع لا يكاد يشمله الخطاب» ثمّ شطب على مواضع منها وكتب عبارات وكلمات بين السطور والهامش فصارت العبارة كما ترى في المتن.

١. في الأصل: يتحقّقه.

٢. بعدها في الأصل: «ليست» ثمّ شطب عليها.

٣. في الأصل: المزيلة.

٤. في الأصل: تأييد.

٥. شطب في الأصل على قوله: «وبالجملة ... للمقام» وكتب بدلاً منها: «فالمقتضي حينئذٍ لشمول هذا الخطاب لموارد العلم الإجمالي موجود» ثمّ شطب عليها أيضاً.

٦. كذا في الأصل، ثمّ شطب عليها وكتب في الهامش: «الاستصحابان» ثمّ شطب عليها أيضاً وكتب بدلاً منها: «الأصل الاستصحابي في أطرافه» ثمّ شطب عليها أيضاً.

ولم يكن بحكمٍ شرعي تعبّدي قباله بل كان من الأحكام العقلية المقرّبة لما أفاده (ع) في صدر الرواية من النهي عن نقض اليقين بالشكّ.

هذا، مع أنّه على تقدير تسليم كونها بصدد بيان الحكم في طرف الذيل والصدر معاً وعدم ترجيحٍ للثاني على الأوّل يكون الأخبار المشتملة على ذاك الذيل مجملاً في أطراف العلم الإجمالي، فيبقى ظهور الأخبار الخالية عن الذيل المزبور في الإطلاق والشمول لمورد العلم الإجمالي سليماً عن المعارض من دون أن يقدح بوجهٍ من الوجوه، ومعه يتحقّق المقتضي ـ أعني العموم اللفظي ـ لدليل الاستصحاب بحيث يشمل أطراف العلم بلا ارتيابٍ ولا يوجب إجمالُ الأخبار المشتملة عليه الإجمالَ بالنسبة إلى ما كان خالياً عنه؛ لانفصالها عنها، ومن المقرّر في محلّه عدم سراية الإجمال الخاصّ المنفصل إلى العامّ.

المقام الثاني[1] في بيان المانع بعد الفراغ عن ثبوت المقتضي في أطراف العلم الإجمالي وعدمه، فنقول:

إنّ إجراء الاستصحابين لو لم يلزم منه المخالفة العملية بالنسبة إلى التكليف الفعلي المنجّز[2] المردّد في أطراف العلم الإجمالي كما في مستصحبَي[3] النجاسة في أطراف العلم بطهارة أحدهما، وكما في استصحاب طهارة البدن والحدث في مورد التوضّؤ[4] بالمائع المردّد، وكما في استصحاب الطهارة[5] لكلٍّ من واجدَي

---

١. هذا عدلٌ لقوله: «أمّا المقام الأوّل» في ص ٤٩٢، وسياق الكلام يقتضي أن يقال: «وأمّا المقام الثاني ففي بيان المانع ...».

٢. بعدها في الأصل: «بالنسبة» ثمّ شطب عليها.

٣. كذا، والأولى: استصحابي.

٤. في الأصل: التوضّئ.

٥. بعدها في الأصل: «البدن» ثمّ شطب عليها.

المنيّ في الثوب المشترك، فلا إشكال [في] عدم كون العلم الإجمالي مانعاً عن الاستصحابين، وأمّا لو كان مستلزماً لذلك كما في مستصحبَي[1] الطهارة في مورد العلم الإجمالي بالنجاسة فإن قلنا بكون العلم الإجمالي علّة تامّة للتنجّز فيكون مانعاً عقلاً، وأمّا إن قلنا بأنّه بكونه مقتضياً في نفسه فإن كان متعلّقاً بالحكم الواصل إلى مرتبة[2] الفعلية بنفسه فكذلك أيضاً وإلّا فلا، بل يكون الاستصحابين بمقتضى إطلاق دليليهما مانعين عن اقتضائه الفعلية، كما لا يخفى.

ثمّ إنّه لو بنينا على إجراء الاستصحابين فلا محالة يقع التعارض بينهما، ومعه فيُحكم بتساقطهما والرجوع إلى أصلٍ آخر لا يكون في مرتبتهما إن كان هناك أصل على طبق أحدهما وإلّا فالحكمُ التخييرُ العقلي بينهما نظيرَ التخيير بين الاحتمالين لو قلنا باعتبار الاستصحاب من باب الظنّ النوعي المطلق، فما ذكر[3] جارٍ مطلقاً في كلٍّ من المتعارضين[4] أُنيط اعتبارهما بالطريقية المطلقة من دون فرقٍ بين الأخبار وغيرها، ولا يصحّ الرجوع إلى المرجّحات إلّا إذا قام الإجماع على وجوب الرجوع إلى الراجح من الدليلين المتعارضين مطلقاً كما هو المنسوب إلى العلّامة ـ طاب ثراه ـ وغيره، فنخرج به عن القاعدة كما خرجنا به وبالأخبار في تعارض الأخبار.

وأمّا إن قلنا بإناطته بالظنّ الشخصي فيؤخذ بالراجح ويُطرح المرجوح لا

---

١. بعدها في الأصل: «النجاسة أو» ثمّ شطب عليها.

٢. كذا، وقد شاع هذا الاستعمال من دون لام في عدّةٍ من المصادر وله وجهٌ كما في «مسجد الحرام». وقد نبّهنا عليه في تعاليقنا في ص ٤٢٣ وعلى القواعد الأدبية يُستعمل مع الألف واللام.

٣. شطب على قوله: «فما ذكر» وكتب فوقها: «وهذا» ثمّ شطب عليها أيضاً.

٤. في الأصل: «كلا المتعارضين» ثمّ صحّحها بما في المتن.

لمكان الترجيح بل لوجود مناط الحجّية في الأوّل دون الثاني، ففي الحقيقة يخرج الفرض عن مسألة التعارض.

وأمّا على القول باعتبار الاستصحاب من باب التعبّد فلا ريب في عدم جواز الرجوع إلى التخيير بعد التعارض والتساقط كما لا يرجع إلى المرجّحات والتعويل فيعوّل على ما رجّح ببعض الأمارات الخارجية و الأدلّة الاجتهادية، وذلك لأنّه ـ مضافاً إلى عدم السنخية بينهما حتّى يرجّح ما وافق الأمارة، ومن هنا نقول بعدم جواز ترجيح الأمارات المتعارضة بالأُصول التعبّدية أنّ الترجيح حينئذٍ فرع التكافؤ والتعارض بشمول دليل الاعتبار لكلٍّ من المتعارضين في نفسه؛ لأنّ ما لا يشمله دليل اعتباره من المتعارضين يحكم بتساقطهما بهذا المعنى، فلا معنى لتوهّم الترجيح بينهما كما هو الظاهر؛ حيث إنّ الأصلين متعارضان[1]؛ لأنّه بعد قيام الأمارة الحاكمة على الأصل العملي مطلقاً موافقاً كان لها أم مخالفاً، لا يبقى مورد لها حتّى يُحكم بالتعارض ثمّ الترجيح من دون فرقٍ بين القول بالحكومة بين الأدلّة الاجتهادية والأُصول العملية أو الورود ـ كما قلنا ـ فلا يبقى محلٌّ لإجراء الأصل، وهذا ـ كما ذكرنا سابقاً ـ خارج في الحقيقة عن صورة التعارض والتكافؤ ثمّ الترجيح بالأدلّة الاجتهادية، فكان التعبير به نوعَ تسامحٍ، كما لا يخفى على الفَطِن، واللّه العالم.

ومن جملة القواعد التي يقع التعارض بينها وبين «الاستصحاب» هي «أصالة الصحّة» بقولٍ مطلقٍ المسلّمة في الجملة شرعاً وعقلاً في فعل المسلم مطلقاً؛ في فعل الغير المعبّر عنها بـ«أصالة الصحّة» في لسان الأصحاب و[2]في فعل النفس ـ

---

١. في الأصل: الأصلان المتعارضان.

٢. ورد قوله: «في فعل المسلم ... لسان الأصحاب و» في الهامش.

أعني الفاعل الشاكّ في صحّة العمل مطلقاً، كان[١] من العبادات أم من المعاملات، من أجل فقدان ما هو معتبر فيه[٢] شطراً أو شرطاً ـ فيسمّى بـ«قاعدة الفراغ» عندهم وفي ألسنتهم، وبـ«قاعدة التجاوز» لو كان الشكّ منه في أصل وجود الشيء الذي هو بصدد إتيانه بعد التجاوز عن محلّ المشكوك.

ثمّ إنّ المعتبر في إجرائها بالنسبة إلى فعل الغير هو لحاظ كون ذاك الفعل من الغير مرتبطاً بما هو مكلّف به ومحلّاً لتكليفه كما هو الظاهر في العبادات بالنسبة إلى النائب عن الشخص المكلّف بإتيانها هو بنفسه[٣] مع عدم التعذّر، وفي المعاملات في من أوقع النكاح أو الطلاق بالنسبة إلى زوجة الشخص أيضاً، كما لا يخفى.

ثمّ إنّه[٤] لا يخفى أنّ كلّ مورد يجري فيه الأصل مطلقاً في الأفعال مطلقاً ـ عبادياً كان أو غيره ـ لا يخلو عن أصلٍ كان مقتضاه الفساد ـ بمعنى عدم ترتيب الأثر المقصود ـ من أصالة عدم موافقة الأمر وعدم الإتيان بالمأمور به وبقاء الاشتغال وعدم استجماع المأتيّ به للأجزاء والشرائط[٥] في العبادات، ومن أصالة عدم إيجاد السبب المؤثّر للنقل والانتقال وعدم حصول الأثر ونحوهما في المعاملات. ومن المعلوم أنّ هذه الأُصول وإن لم تكن[٦] مجدية في استكشاف

---

١. في الأصل: كانت.
٢. في الأصل: «فيها» ثمّ شطب عليها وكتب فوقها ما في المتن.
٣. في الأصل: «بنفسها» ثمّ شطب عليها وكتب فوقها ما في المتن.
٤. بعدها في الأصل: «أيضاً» ثمّ شطب عليها.
٥. ورد قوله: «وعدم استجماع ... الشرائط» في الهامش.
٦. في الأصل: لم يكن.

فساد الموجود غير أنّه يترتّب عليها الأثر المهمّ من بقاء الاشتغال في العبادة وعدم تحقّق النقل والانتقال في المعاملات.

في تقديم أصالة الصحّة على سائر الأُصول مطلقاً

هذا، ولكنّ التحقيق تقديم أصالة الصحّة مطلقاً على تلك الأُصول والاستصحاباتِ مطلقاً وإن كانت موضوعيةً الجاريةِ في الأُمور التي كان الشكّ في حصول الإخلال بها منشأً للشكّ في الصحّة المأتيّ به من مثل أصالة عدم الإتيان بالجزء المشكوك وأصالة عدم البلوغ وعدم تحقّق العقد بالعربي مثلاً، وهذا أمرٌ ظاهر.

أمّا لو قلنا باعتبارها من باب الظنّ لكي تكون أمارةً فالأمر أظهر.

وأمّا بناءً على حجّيتها من باب التعبّد والأخبار الآتية في المقام فلأنّه لو لم تقدّم عليها لم يبق لها مورد أصلاً تجري فيه؛ لعدم خلوّ موردٍ من أصل من تلك الأُصول فيصير بذلك جعلها لغواً.

وبالجملة، كونها حاكمةً عليها ـ بحيث لا يكون معها مجال لجريانها ـ ممّا لا إشكال فيه.

نعم، إنّما الإشكال في تعيين مجراها[1] من حيث جريانها في فعل الشخص وفعل الغير في العبادات والمعاملات بالنسبة إلى الجزء أو الكلّ ونحوها من الجهات، فنقول:

اعلم أنّ المستفاد من الأخبار والأدلّة بعد التأمّل التامّ فيها أنّ هاهنا قاعدتين:

أحدهما «قاعدة الفراغ» المضروبة للشكّ في صحّة الشيء لأجل الشكّ في الإخلال ببعض ما اعتبر فيه شطراً وشرطاً بعد الفراغ عنه.

وثانيها قاعدة مضروبة للشكّ في وجود الشيء بعد التجاوز عن محلّه مطلقاً أو

---

١. في الأصل: مجريها.

في خصوص أجزاء «الصلاة» وما هو في حكمها كـ«الأذان والإقامة» كما أنّ ذلك ليس ببعيدٍ على ما سنشير إلى الوجه فيه.

في الأخبار الدالّة على قاعدة الفراغ

ثمّ إنّ الكلام في الأوّل يتوقّف على ذكر الأخبار الدالّة عليه وتعيين ما هو مفادها بالنسبة إلى الجهات المزبورة، فنقول وعلى اللّه التوكّل وهو المأمول:

روى زرارة في الصحيح عن أبي عبد اللّه (ع) قال: **إذا خرجت من شيء ودخلت في غيره، فشكّك ليس بشيء**[١].

وفي الموثّقة: **إذا شككت في شيء من الوضوء وقد دخلت في غيره، فشكّك ليس بشيء**[٢]؛ **إنّما الشكّ إذا كنت في شيء لم تجزه**[٣].

وفي الموثّقة: **كلّ ما شَككتَ فيه ممّا قد مضى فامضه كما هو**[٤].

وفي *المستدركات* عن كتاب درست بن أبي منصور عن عبيد بن زرارة قال: قال أبو عبد اللّه (ع): **إذا شككت في شيء من صلاتك وقد أخذت في مستأنف فليس بشيء، إمض**[٥].

وقوله (ع) في بعض الأخبار: **كلُّ ما مضى من صلاتك وطهورك فذكرتَه تَذكّراً**[٦] **فامضه كما هو**[٧].

---

١. تقدّم الحديث وتخريجه في ج ٣، ص ٥٥٥.

٢. في المصادر: فليس شكّك بشيء.

٣. قد سبق الحديث وتخريجه في ج ٣، ص ٥٥٥.

٤. قد سبق الحديث وتخريجه في ج ٣، ص ٥٥٥.

٥. تقدّم الحديث وتخريجه في ج ١، ص ٥٦٤. ومراده من المستدركات هو *مستدرك الوسائل* كما تقدّم.

٦. المثبت من المصادر وفي النسخة: تذكاراً.

٧. *تهذيب الأحكام*، ج ١، ص ٣٦٤، ح ١١٠٤ وعنه في *وسائل الشيعة*، ج ١، ص ٤٧١، باب ٤٢، ح ٦.

وقوله (ع) في من شكّ في الوضوء بعدما فرغ: **هو حين يتوضّأ أذكر منه حين يشكّ**[١-٢].

ومثل قوله (ع) في الشكّ في فعل الصلاة بعد خروج الوقت من قوله (ع): **وإن كان بعدما خرج وقتها فقد دخل حائل فلا إعادة**[٣-٤].

وفي رواية زرارة عن أبي جعفر (ع): **فإذا قُمتَ من الوضوء، وفرغت عنه، وقد صِرتَ في حالٍ أُخرى في الصلاة أو في غيرها، فشككت في بعض ما سمّى اللّه ممّا أوجب اللّه عليك فيه وضوءه لا شيء عليك**[٥].

هذا ما وصل إلينا[٦] من الأخبار العامّة أو الخاصّة بالنسبة إلى الوضوء وحده أو هو من[٧] الصلاة في هذا المضمار، ولعلّ المتتبّع يعثر على أزيد ممّا وقفنا عليه، هذا.

وأنت ـ بعدما ترى من عدم اختصاص مواردها بما في بعضها من الوضوء أو الصلاة والشكّ فيهما شرطاً أو شطراً المستلزم للشكّ في صحّتهما، بل يجري مطلقاً بالنسبة إلى[٨]

---

١. قد سبق الحديث وتخريجه في ج ٣، ص ٥٥٥.

٢. بعدها في الأصل: «هذا ما وصل إلينا من الأخبار» ثمّ شطب عليها.

٣. قد سبق الحديث وتخريجه في ج ٣، ص ٥٥٦.

٤. بعدها في الأصل: «هذا ما وصل إلينا من الأخبار في هذا المضمار ولعلّ المتتبّع يعثر على أزيد من ذلك» ثمّ شطب عليها.

٥. قد سبق الحديث وتخريجه في ج ٣، ص ٥٥٦.

٦. زاد بعدها في الهامش قوله: «في [هذا] المضمار من الأخبار العامّة أو المطلقة الغير المختصّة بعملٍ مخصوص من العبادات أو المعاملات والأخبار الخاصّة المخصوصة بالوضوء والصلاة المستظهر من جميعها كما سيأتي عدم اختصاص» والعبارة كما ترى ناقصة ولم يشطب عليها بعد أن شطب على قوله: «ما وصل إلينا ...» في المتن، والصواب حذفها.

٧. مراده أنّ الوضوء من متعلّقات الصلاة وليس باباً على حدةٍ.

٨. شطب على قوله: «ما وصل إلينا ... بالنسبة إلى كلّ» وكتب بدلاً منها في الهامش: «ولا ⇦

كلّ فعلٍ شُكّ في صحّته بعد الفراغ عنه؛ لأجل ما هو المعتبر فيه جزءً أو قيداً ـ يظهر الوجه في ما ذهبنا إليه من عدم اختصاص في هذه الأخبار بالنسبة إلى فعل من الأفعال، كما كان الأمر كذلك بالنسبة إلى «قاعدة التجاوز» كما سنبيّن[١] الوجه فيه عند ذكرها[٢].

بل التحقيق أنّ[٣] المستفاد منها هو عموم عدم الاعتناء[٤] بالشكّ بعد الفراغ عن العمل مطلقاً بالنسبة إلى جميع الأفعال ـ عبادياً كان أو معاملياً، وكان فعل نفسه أو فعل غيره مع كونه مورداً لتكليفه أيضاً ـ فلو شكّ الزوج في صحّة ما أوقعه الوكيل من العقد نكاحاً أم طلاقاً بعد فراغه عنه وأنّه أوقع على ما هو عليه من الأجزاء أو الشرائط أو لا، يبني بمقتضى أصالة الصحّة على أنّه وقع صحيحاً، هذا.

ومع ما ذكرنا[٥] فلا وجه لاختصاص ما هو المشمول للأخبار في أفعال[٦]

⇦يخفى أنّ ظاهر قوله (ع): «كلّما شككت فيه» هي القاعدة ظاهر في قاعدة الفراغ [كذا] وقوله: «فإذا قمت من الوضوء» ظاهر في قاعدة الفراغ في خصوص الوضوء والصلاة كما أنّ ظاهر الصحيحة وباقي الأخبار المزبورة هي قاعدة التجاوز الغير المختصّة بعملٍ عبادي مخصوص [كتب بدل قوله: «الغير المختصّة ... »: «الغير المختصّة بشيء بل يجري في مطلق العبادات مثل الحجّ وغيره والمعاملات»] ثمّ شطب على أكثرها دون تمامها ولكن حرّرها بتحرير ثالثٍ بعدها كما أثبتناه في التحرير الأخير راجع ج ٣، ص ٥٥٦ ـ ٥٥٧.

١. بعدها في الأصل: «الأمر» ثمّ شطب عليها.

٢. يبيّن في ص ٥٤٢ بأنّها مختصّة بالصلاة فالتشبيه في الكلام معكوس.

٣. كتب فوقها: «لأنّ» ثمّ شطب عليها.

٤. في الأصل: «العموم عدم اعتناء» ثمّ شطب عليها وصحّحها بـ«عموم عدم الاعتناء» كما في المتن.

٥. زاد في الهامش قوله: «من كون المستفاد منها قاعدةً عامّة في مطلق المركّبات بل في أفعال الشخص وغيره» ثمّ شطب عليها.

٦. كذا، والصواب ظاهراً: «بأفعال» بدلاً من «في أفعال».

المكلّف الحامل دون غيره، هذا.

بقي الكلام في الشكّ في الصحّة في فعل الغير في حال الاشتغال به فإنّه على الظاهر خارج عن مدلول الأخبار، ويتمّ الكلام في المقام بعدم القول بالفصل في فعل الغير بين كونه مشتغلاً به أو فارغاً عنه، بل يمكن دعوى العلم بعدم الفرق كما قيل، هذا.

وينبغي التنبيه على أُمور:

الأوّل[١]

في التنبيهات المتعلّقة بقاعدة الفراغ

إنّه بعدما قرّرنا لك الأمر بما يقرّبه الذهن ولا يبعّده فلا محالة يتمّ أصل[٢] الصحّة في فعل الغير من دون حاجة إلى ما أقاموا عليه فيه من الأدلّة الواهية الغير الوافية لإثبات المدّعى من مثل قوله تعالى: ﴿وَقُولُوا لِلنَّاسِ حُسْناً﴾[٣].

وقوله ـ عليه الصلاة والسلام ـ: **ضعْ أمر أخيك على أحسنه حتى يأتيك ما يقلّبك عنه، ولا تظنّنّ بكلمةٍ خرجت من أخيك سوءً وأنت تجد لها في الخير سبيلاً**[٤].

وكذلك الإجماع القولي والعملي وحكم العقل بأنّ في تركه الفساد؛ حيث يلزم اختلال النظام بالنسبة [إلى] معاش الأنام كما لا يخفى، وما يلزم من تركه ذلك كالحمل على الصحّة فلا محالة يكون في وجوده الصلاح والخير وليس ذلك إلّا الحمل على الصحّة، كما هو الظاهر، هذا.

وأنت ترى عدم[٥] دلالة شيءٍ ممّا ذُكر على المدّعى سوى الأخير ـ أعني حكم

---

١. ليس هذا من تنبيهات قاعدة الفراغ، بل هي تتمّة لمبحث أصالة الصحّة في فعل الغير. وعلى هذا يعدّ «التنبيه الثاني» الآتي في ص ٥١٤، التنبيه الأوّل لقاعدة الفراغ، كما قد أورد تنبيهات قاعدة الفراغ في العنوان التالي ـ أعني قوله: «وينبغي التنبيه على أُمور» ـ في ص ٥٢٧ وهو سهو من قلمه الشريف، وستوافيك تنبيهات أصالة الصحّة عند قوله: «تذييل» في ص ٥٤٥.

٢. في الأصل: «الأصل».

٣. البقرة (٢): ٨٣.

٤. قد سبق الحديث وتخريجه في ج ٣، ص ٥٥٧.

٥. في الأصل: «لعدم».

العقل المزبور.

وتوضيحه هو أنّ الآية الشريفة ـ بعد إبقاء الحكم والمحكوم عليه على ما هو الظاهر فيها ـ مساوقة لقوله تعالى: ﴿فَقُولَا لَهُ قَوْلاً لَيِّناً لَعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَى﴾[1].

في عدم تمامية ما استدلّوا به لأصالة الصحّة في فعل الغير

وبالجملة، إنّها واردة في مقام الوعظ وأنّه يجب على المكلّف المداراة مع الناس وحسن المعاشرة والمكالمة معهم بكلامٍ ليّنٍ حسنٍ، كما أوصى تبارك وتعالى موسى وهارون حينما وجّههما إلى فرعون بذلك في قوله عزَّ من قائلٍ: ﴿فَقُولَا لَهُ[2] قَوْلاً لَيِّناً لَعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَى﴾، ومع ذلك لا مدخَل له بالمقام، بداهة أنّ ما عليه المدار فيه هو جواز حمل ما صدر من الغير على الصحّة[3] الواقعية بحمل الآثار عليه بلا ملازمةٍ بينه وبين القول الحسن مع الناس أو هو مع القول الخشن، كما لا يخفى. وممّا ذكرنا انقدح فساد التمسّك بقوله تعالى.

ثمّ إنّ ما ذكرنا في هذه الآية الشريفة لا ينافي ما روي من تفسيرها[4] بقوله (ع): **لا تقولوا إلّا خيراً حتى تعلموا ما هو**[5]، بل ذلك مؤيّد لما قلنا؛ لظهوره بل صراحته في الوعظ الغير المنافي لحمل ما صدر من المسلم ـ ممّا يترتّب عليه الأثر المقصود منه من الزوجية والملكية وغيرهما من الآثار والأغراض المقصودة ـ على الفساد[6]، هذا.

---

١. طه (٢٠): ٤٤.

٢. في الأصل: «وقولوا له قولاً الآية» ثمّ شطب عليها وصحّحها بـ«وقولا له قولاً إلى آخره».

٣. في الأصل: «بالصحّة» ثمّ صحّحها بـ«على الصحّة».

٤. في الأصل: «من تفسير الكافي» ثمّ شطب على قوله: «الكافي» وكتب بدلاً منها: «تفسيرها» كما في المتن.

٥. قد سبق الحديث وتخريجه في ج ٣، ص ٥٥٨.

٦. كذا في الأصل ثمّ شطب عليها وصحّحها بـ«الصحّة» والصواب ما كتب أوّلاً؛ لأنّه في مقام ردّ الاستدلال بالرواية.

وممّا ذكرنا انقدح فساد التمسّك للمدّعى وتماميته بقوله تعالى: ﴿اجْتَنِبُوا كَثِيراً مِنْ الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ﴾ الآية[١]، بتقريب أنّ «الظنّ» لمّا كان من الاعتقاد الذي لم يصحّ توجيه الخطاب إليه مطلقاً فلا محالة يكون النهي المتوجّه إليه من حيث ترتيب آثار السوء حين الظنّ به وعليه يجب ترتيب آثار الحسن والصحّة حيث لا واسطة بين السوء والحسن والصحّة والفساد، كما لا يخفى.

وجه الفساد هو أنّ هذه الآية ـ كالآية السابقة ـ لا دلالة لها على ما هو المقصود الأصلي منها بالبحث أصلاً؛ حيث إنّ المقصود الأصلي في ما نحن فيه هو أنّه هل يجب البناء في صورة الشكّ على أنّ الفعل الصادر من المسلم ممّا يترتّب عليه الحكم الوضعي والأثر المقصود حتّى عند التشاحّ والتنازع ولو لم يكن البناء على عدمه مستلزماً لسوء الظنّ[٢] وحمل قوله على كونه محرّماً أصلاً أو لا يجب ذلك، لا أنّه إذا صدر فعل من المسلم هل يحرم ظنّ السوء به والبناء على أنّه فعل حراماً أم لا؛ حيث إنّ ذلك لم يخالف فيه أحد في كونه غير جائز حتّى في ما إذا لم يصدر عنه.

وبما ذكرنا الجواب عن الأخبار المذكورة في الباب المساوق لقوله (ع): **ضع أمر أخيك على أحسنه**[٣]، كقوله (ع): **إنّ المؤمن لا يتّهم أخاه، وأنّه إذا اتّهم أخاه انماث الإيمان في قلبه كانمياث الملح في الماء، وأنّ مَن اتّهم أخاه فلا حرمة بينهما**[٤]، إلى غير ذلك من الأخبار.

---

١. الحجرات (٤٩): ١٢.

٢. في الأصل: «الظنّ السوء» ثمّ صحّحها بـ«لسوء الظنّ» كما في المتن.

٣. سبق الحديث وتخريجه في ج ٣، ص ٥٥٧.

٤. تقدّم الحديث في ج ٣، ص ٥٥٩.

والوجه في ذلك بتوضيحٍ منّي هو أنّ تلك الأخبار لا دلالة لها على المدّعى وأنّ الفعل الصادر عن المؤمن والأخ كالعقد الصادر منه يجب أن يُحمل على الصحّة بترتيب آثاره عليه كالملكية والزوجية مثلاً، بل المدلول[1] عليه ليس إلّا أنّ الفعل الصادر من المسلم لا يكون على وجهٍ قبيح عنده، كما لو دار الصادر منه بين المحرّم القبيح وبين الجائز المباح بل لابدّ من حمله على صدورٍ على وجه مباح بلا دلالةٍ لها على ترتيب الآثار الواقعية ـ سواء كان الفعل الصادر منه ممّا له الأثر واقعاً للشاكّ كما لو دار كلامه بين «السلام والسبّ»، أو بين «البيع صحيحاً أو رِبوياً» أو لا، كما لو دار كلامه بين «السبّ وقراءة القرآن» مثلاً.

ويشهد على ذلك تكذيب خمسين قسامة في مقابل الواحد في رواية محمّد بن الفضيل عن الكاظم[2] (ع) حيث قال (ع) له: **يا محمّد[3] كَذِّب سَمْعَك وبصرك عن أخيك، فإنْ شهد عندك خمسون قسامة، أنّه قال، وقال: لم أقل، فصدّقه وكذّبهم**[4]؛ حيث إنّه لا يصحّ حملها على التكذيب الواقعي وترتيب آثاره على الخمسين فإنّه ترجيح المرجوح على الراجح، بخلاف ما لو حُمل الرواية على مجرّد الحمل على عدم ارتكاب القبيح، فإنّه لا منافاة بين حمل كلٍّ من «واحد» و«الخمسين» على ذلك، ويكون المراد من التكذيب حينئذٍ عدم ترتيب آثار الواقع على قولهم بتفسيق الآخر وحده مثلاً.

هذا، مع أنّه على تقدير تسليم دلالة الرواية على ترتيب الأثر فلابدّ من ترتيب

---

١. في الأصل: «الدالّة» ثمّ شطب عليها وكتب بدلاً منها في الهامش: «المدلول».

٢. في الأصل: «محمّد بن الفضيل عن الص».

٣. بعدها في الأصل: «بن فضل» ثمّ شطب عليها.

٤. سبق الحديث وتخريجه في ج ٣، ص ٥٦٠.

أثرٍ يكون جمعاً بين الطرفين بل نفعاً لهم بقرينة روايةٍ أُخرى في مقام مدح النبيّ (ص) بقوله (ع): **يُصدِّق للمؤمنين**[١].

والأثر النافع للمجموع في مثل مورد الرواية عدم التكذيب[٢] بل القبول الصوري لكلٍّ من الطرفين وعدم الثقة والايتمان بذاك القائل الواحد في مقابل الخمسين، وهذا لا ربط له أيضاً بمقامنا هذا من ترتيب آثار الواقعية.

مع أنّه ـ على فرض تسليم دلالتها على ترتيب جميع الآثار الواقعية ـ فهي[٣] أخصّ من المدّعى؛ حيث إنّ المقصود إجراء أصالة الصحّة في فعل الغير مطلقاً ـ مسلماً كان أو كافراً ـ في الجملة، وهي تدلّ على حمل خصوص فعل المسلم بالمعنى الأخصّ بمقتضى أخذ الأُخوّة والإيمان في الموضوع، على الصحّة ولا يصحّ[٤] الاستدلال بها بالنسبة إلى فعل المسلم بالمعنى الأعمّ بعدم القول بالفصل؛ لعدم تنقيح المناط فيه، بل المتحقّق بالنسبة إليه ضدّ المناط المذكور في مورد الخبر[٥] وهي الأُخوّة.

وبالجملة، لمّا كان الكفر ممّا ينافي حمل فعله على الصحّة بملاك الأُخوّة والإيمان الموجود في الخبر لا يصحّ التعدّي عن مورده[٦] إلى غيره بعدم القول بالفصل.

---

١. سبق الحديث وتخريجه في ج ٣، ص ٥٦١.
٢. بعدها في الأصل: «الصوري» ثمّ شطب عليها.
٣. كذا، والظاهر زيادتها.
٤. في الأصل: لا تصحّ.
٥. في الأصل: «الرواية» ثمّ شطب عليها وكتب ما أثبتناه في المتن.
٦. في الأصل: «مورد الخبر» ثمّ شطب عليه وصحّح بـ«مورده».

في عدم تمامية الإجماع ووفائه للمدّعى في المقام

ثمّ إنّ التمسك بالإجماع القولي في المقام بتقريب أنّه بعد تتبّع فتاوى الفقهاء، أو العملي الحاصل من سيرة المسلمين في جميع الأعصار على معاملة الصحّة في فعل الغير عند الشكّ في صحّته وفساده في ما كان موضوعاً للأثر الشرعي للشاكّ؛ ممّا لا يساعده الإنصاف، بل الإنصاف عدم تمامية الإجماع وعدم استكشافه عن تلقّي المتّفقين هذا الحكم عن المعصوم (ع) بعد احتمال استنادهم إلى الأخبار والآيات.

وبالجملة، فإنّ التمسّك بالإجماع قولاً أو عملاً بعد عدم كشفه عن إمضاء المعصوم (ع) والرضاء به ممّا لا يرتفع معه الغائلة؛ إذ لعلّ مدرك[1] الإجماع ـ كما هو الظاهر ـ هو ما ذُكر من الأدلّة النقلية، مضافاً إلى حكم العقل أيضاً في موردها بملاك اختلال النظام لولا إجراء أصالة الصحّة في فعل الغير[2]، أو بناء العقلاء كافّةً أيضاً على ذلك[3]، فلابدّ من ملاحظة تمامية دليل العقل وبناء العقلاء كما لا يخفى.

فنقول: إنّ الإنصاف هو استقلال حكم العقل بذلك وأنّه يجب على الشارع جعل وجوب حكم أصالة الصحّة من باب اللطف من حيث إنّ تركه موجب لاختلال النظام[4] وانهدام أساس عيش بني آدم نوعاً وإن لم يلزم شخصاً؛ لأنّه كافٍ في حكم العقل المستقلّ بذلك من دون اشتراط لزوم الاختلال الشخصي في جميع موارد تسرية الحكم، فلزوم الاختلال نوعاً يكفي في وجوب حمل فعل المسلم

---

١. في الأصل: المدرك.

٢. شطب في الأصل على قوله: «فعل الغير».

٣. شطب على قوله: «أيضاً على ذلك» وكتب بدلاً منه في الهامش: «بلا اختصاص له بالمسلمين» ثمّ شطب عليه أيضاً.

٤. بعدها في الأصل: «نوعاً» ثمّ شطب عليها.

عليها[١] وهذا هو الحكمة في حجّية السوق واليد وكونهما أمارتين مجعولتين من الشارع على الطهارة والملكية.

بل الإنصاف أنّ الاختلال اللازم من عدم إجراء أصالة الصحّة أشدّ وأزيد من الاختلال الحاصل من عدم حجّية اليد أمارةً على الملكية في مواردها مع أنّ الإمام (ع) بعد حكمه في مواردها قال لحفص بن غياث ـ بعد الحكم بأنّ اليد دليل الملك ويجوز الشهادة بالملك بمحض اليد ـ: **إنّه لولا ذلك لما قام للمسلمين سوق**[٢]، فيحكم العقل ببطلان ما يستلزم الاختلال[٣]، وهو عدم إجراء أصالة الصحّة في فعل الغير وصحّة نقيضه ـ أعني الإجراء[٤] ـ حيث إنّ الاختلال باطل والمستلزم للباطل باطل فنقيضه حقّ هذا، بل لا يبعد أنّ الاختلال في المقام أيضاً أزيد من الاختلال الناشي من عدم حجّية ظواهر الألفاظ التي لا ريب في حكم العقل بحجّيتها؛ لحصول الاختلال من عدمها.

في دلالة حكم العقل على أصالة الصحّة

هذا، وإن أبيت عن حكم العقل تفصيلاً بكون هذا المقدار من الاختلال المعاشي علّةً تامّة لحجية «أصالة الصحّة»، فلا إشكال في حكم العقل إجمالاً، وهو بناء

---

١. في الأصل: «على الصحّة» ثمّ شطب عليها وكتب بدلاً منها ما أثبتناه في المتن.

٢. *الكافي*، ج ٧، ص ٣٨٧؛ *كتاب من لا يحضره الفقيه*، ج ٣، ص ٥١، ح ٣٣٠٧؛ *تهذيب الأحكام*، ج ٦، ص ٢٦٢، ح ٦٩٥؛ *وسائل الشيعة*، ج ٢٧، ص ٢٩٢ ـ ٢٩٣، باب ٢٥، ح ٢.

٣. بعدها في الأصل: «الفاسد» ثمّ شطب عليها وكتب فوقها: «الباطل».

٤. شطب في الأصل على بعض مواضع قوله: «بل الإنصاف ...» إلى قوله: «فنقيضه، هذا» وكتب بين السطور كلمات فصارت العبارة: «بل الاختلال اللازم من عدم إجراء أصالة الصحّة آكد وأزيد من الاختلال الحاصل من عدم حجّية اليد مع أنّ الإمام (ع) بعد حكمه في مواردها بأنّ اليد دليل الملك ويجوز الشهادة بالملك بمحض اليد قال: **إنّه لولا ذلك لما قام للمسلمين سوق** فيحكم العقل ببطلان ما يلزم منه الاختلال الباطل وهو عدم إجراء أصل الصحّة في فعل الغير وصحّة نقيضه أعني إجراء الأصل».

العقلاء وسيرتهم كافّةً على إجرائها في فعل الغير ـ سواء كان بملاك الاختلال تعبّداً أو من جهة قيام الظنّ النوعي على صحّته ـ، مع كون ذاك البناء من زماننا هذا إلى زمان المعصوم (ع) بلا ردعٍ عنه ـ عليه السلام ـ مع كثرة الحاجة وتوفّر الدواعي وشدّة الابتلاء، فنستكشف قطعاً عدم ردعه (ع) واقعاً عن هذه الطريقة، كما لا يخفى.

في إبداء الفرق بين السيرة وبناء العقلاء

ثمّ إنّ الفرق بالمعنى المذكور بين سيرة المسلمين المسمّى بالإجماع العملي وبين بناء العقلاء أنّ الحكم المستفاد من الأوّل حكم تأسيسي من المعصوم (ع) مُستكشَف منه قولاً أو فعلاً أو تقريراً في حقّ المسلم بخصوصه، وأمّا المستفاد من الثاني فهو حكم عامّ عقلائي إمضائي بلا ردعٍ من المعصوم (ع)، هذا.

فتحقّق من جميع ما ذكرنا أنّه لا إشكال في حجّية «أصالة الصحّة في فعل الغير» وإن لم يكن هناك إجماع[1] أو حكم العقل لا تفصيلاً ولا إجمالاً[2] أصلاً؛ لدلالة الأخبار السابقة عليه؛ حيث إنّ الظاهر من الـ«كلّ» المضاف إلى الموصول ـ كما في الموثّقة «كلّ ما شككت فيه» إلخ ـ مطلق الفعل الذي قد شُكّ فيه وقد مضى وكان موضوعَ أثرٍ في زمان الشكّ للشاكّ من دون اختصاصٍ بفعل النفس، لعدم انصرافٍ ولا قدرٍ متيقّن في البين.

نعم يتمّ الأمر بالنسبة إلى فعل الغير في ما لو إذا كان الفاعل في أثناء الفعل بعدم القول بالفصل؛ حيث كان الظاهر من أخبار الباب هو الفراغ عن العمل والأخذ بالمستأنف بالدخول في الغير.

---

١. كتب قوله: «قولي أو عملي» في أعلى السطر ثمّ شطب عليه.

٢. في الأصل: «تفصيلاً وإجمالاً» ثمّ صحّحها بما أثبتناه في المتن.

الثاني

في أنّه هل يعتبر الدخول في الغير في قاعدة الفراغ أم لا

إنّ المعتبر في القاعدة هل هو مجرّد الفراغ عن العمل، بل واعتبار الدخول في الغير أيضاً؟ فنقول:

إنّ مقتضى الأصل هو اعتبار الدخول في الغير بعدما كانت القاعدة على خلاف الأصل، والقدر المتيقّن منه هو اعتباره، لكنّ الظاهر من بعض الأخبار هو عدم اعتبار ذلك كما هو كذلك بالنسبة إلى الموثّقة الماضية ورواية محمّد بن مسلم عن أبي جعفر (ع) وقوله (ع) في من شكّ في الوضوء بعدما فرغ: «هو حين يتوضّأ أذكر منه حين يشكّ»، كما أنّ مقتضى بعض تلك الأخبار أيضاً هو اعتباره كما في صحيحة زرارة الأوّلة[1]، وموثقة ابن أبي يعفور، ورواية زرارة الأخيرة، وكذلك الرواية المحكيّة عن *المستدركات*[2]؛ حيث إنّها بصراحتها تدلّ على اعتبار الدخول في الغير واستيناف العمل، كما لا يخفى.

وبالجملة، بعدما كان الظاهر من هذه الأخبار هو التهافت بينها بعدما كان بعضها ظاهراً[3] في كفاية التجاوز عن المحلّ وعدم اعتبار الدخول في الغير، وبعضها الآخر في الاعتبار المزبور الدالّ بمفهومه على عدم كفاية التجاوز عن المحلّ[4]،

في الجمع بين الأخبار في هذا المضمار

---

١. وهي موافقة لما ورد في الروايات وإن لم ترد في كتب اللغة، انظر ج ٢، هامش ص ١١٢.

٢. مراده من من المستدركات إنّما هو *مستدرك الوسائل* كما تقدّم في ص ٥٠٢ وتجد نصّ سائر الروايات هنا.

٣. في الأصل: ظاهر.

٤. شطب على مواضع من قوله: «الثاني إنّ المعتبر ...» إلى قوله: «عن المحلّ» وكتب بين السطور كلمات فصارت العبارة: «الثانية: هل المعتبر في قاعدة الفراغ مجرّد الفراغ أم يعتبر ⇦

والجمع بينهما لا يكاد يمكن إلّا بأحد الوجهين:

من حمل الإطلاق في الطائفة الأُولى على التقييد في الطائفة الثانية على ما هو الأصل في تعارض المطلق والمقيّد، فيُحكم بعدم اعتبار التجاوز بمجرّده مع عدم الدخول في الغير، فيجب معه الالتفات إلى الشكّ.

وبالجملة، إنّ التعبير بالإطلاق محمول على الغالب وإنّ الاقتصار على مجرّد التجاوز والفراغ في الأخبار من جهة تحقّقهما غالباً في ضمن الدخول في الغير، وإلّا فالمناط هو المقيّد.

ومن حمل التقييد في الطائفة الثانية على كونه وارداً مورد الغالب كما في قوله تعالى: ﴿وَرَبَائِبُكُمُ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُمْ﴾[1] فلا دلالة لمفهومها على الالتفات بالشكّ عند عدم الدخول في الغير.

وبالجملة، كما يمكن حمل المطلق وتنزيله على الفرد الشائع الذائع الغالب عنه، فلا ظهور معه حينئذٍ في الإطلاق بعد التنزيل المزبور، كذلك يمكن حمل المقيّد على الغالب وكون القيد قيداً غالبياً ومعه لا مفهوم له حتّى يُحمل عليه المطلق بعد حصول التعارض بينهما، كما لا يخفى.

⇦فيها الدخول في الغير معه أيضاً؟ مقتضى الأصل هو اعتبار الدخول في الغير؛ لأنّه القدر المتيقّن منها لكنّ الظاهر من بعض الأخبار هو عدم اعتبار ذلك كالموثّقة ورواية محمّد بن مسلم عن أبي جعفر (ع) وقوله (ع) في من شكّ في الوضوء بعد ما فرغ: «هو حين يتوضّأ أذكر منه حين يشكّ» كما أنّ مقتضى بعض تلك الأخبار أيضاً هو اعتباره كصحيحة زرارة وموثّقة ابن أبي يعفور حيث إنّها بإطلاقها تدلّ على اعتبار الدخول في الغير واستيناف العمل ولا يخفى أنّ ظاهرها بعدُ، التهافت؛ لظهور بعضها في كفاية التجاوز وعدم اعتبار الدخول في الغير وظهور الآخر هو في اعتبار الدخول في الغير».

١. النساء (٤): ٢٣.

وربما يقال: إنّ ظهورَ القيد في التقييد وضعياً وظهورَ المطلق في الإطلاق حِكْمياً[١] مسبّباً عن مقدّمات الحكمة فيُقدّم عليه ويكون المراد من المطلق حينئذٍ هو المقيّد.

ولكنّه يُدفع بأنّه ـ على فرض تسليم أظهرية الوضع من[٢] ظهور الحكمة مطلقاً ـ أنّ التعارض ليس[٣] بين المقيّد والمطلق في أنفسهما، بل إنّما هو بين ظهور القضيّة الشرطية في كون المناط نفياً وإثباتاً هو الدخول في الغير، وبين ظهور لفظة «إنّما» في حصر المناط نفياً وإثباتاً في مجرّد الفراغ والتجاوز، ومن المعلوم أظهرية الثاني، هذا.

مع أنّه لمّا كان الإطلاق وارداً في مقام البيان بحيث جُعل كبرى لصغرى مندرجة تحتها في قوله (ع): «إنّما الشكّ إذا كنت في شيء لم تجزه»، فيكون الظاهر من ذلك دوران الالتفات بالشكّ وعدمه مدار الجواز وعدمه ـ بمعنى أنّه حيثما تحقّق الجواز تحقّق المضيّ على الشكّ وإن لم يكن بداخلٍ في الغير وما لم يتحقّق يجب الاعتناء به ـ فإذا كان الأمر كذلك فلا محالة يجب تطبيق سائر الصغريات عليها بجعل الدخول في الغير محقّقاً للموضوع ومبيّناً له فكان لفظ القيد في الرواية وقعت تفسيراً وتأكيداً لما هو المحقّق لعنوان التجاوز وصدقه القطعي، هذا.

في ما يتوجّه على كلام بعض الأساطين

فبما ذكرنا كلّه ظهر ما في كلام بعض الأجلّة[٤] مستدلّاً على اعتبار «الدخول في الغير» برواية إسماعيل بن جابر: **إن شُكّ في الركوع بعدما سجد فليمض، وإن شكّ في السجود بعدما قام فليمض**[٥] الحديث.

---

١. منسوب إلى الحكمة.

٢. لعلّ في الأصل: عن.

٣. كذا، والأولى: «ليس التعارض» بدلاً من «أنّ التعارض ليس».

٤. *فرائد الأُصول*، ج ٣، ص ٣٢٦.

٥. قد سبق الحديث وتخريجه في ج ١، ص ٥٦٦.

وتوضيحه[١] أنّ الرواية واردة في مقام التحديد للقاعدة الكلّية التي ذكرها بعدها بقوله (ع): «كلّ شيء شكّ فيه» الحديث، وهو يمنع عن حمل القيد فيها على الغالب كما هو الواضح؛ ضرورةَ أنّه[٢] لو لم يكن الدخول في الغير معتبراً في القاعدة بل كان نفس التجاوز عن المحلّ كافياً لَقبُح[٣] في مقام التوطئة للقاعدة تحديد عدم الاعتناء بالشكّ في الركوع بالدخول في السجود والشكّ في السجود بالدخول في القيام.

والقول بأنّ التحديد مبنيّ على الغالب ـ مع ما فيه ـ فاسد جدّاً؛ إذ ليس أغلب صور الشكّ في الركوع بعد الدخول في السجود وكذلك أغلب صور الشكّ في السجود بعد القيام كدعوى عدم تحقّق التجاوز من المحلّ بالنسبة إلى الركوع قبل السجود وفي السجود قبل القيام؛ حيث إنّه لا إشكال في تحقّقه بمجرّد الهُويّ للسجود والنهوض للقيام، فيكشف ذلك كلّه عن كون المناط هو الدخول في الغير، لا مجرّد الفراغ والتجاوز عن محلّ الشيء كيفما اتّفق، بل يمكن الاستدلال بالرواية على المدّعى بالأولوية.

بيانه أنّه[٤] لا إشكال في أنّ «الهُويّ» للسجود غيره وكذلك الأمر في[٥] «النهوض» فإذا لم يعتبرهما الشارع مع كونهما غير المشكوك فعدم اعتباره لمطلق التجاوز أولى، هذا.

---

١. شطب على قوله: «وتوضيحه» وكتب بدلاً منه: «بتقريب» ثمّ شطب عليه.
٢. شطب على قوله: «كما هو الواضح ضرورة أنّه» وكتب بدلاً منه: «فإنّه».
٣. كتب فوقها تارة: «لما حسن» وأُخرى: «لما صحّ» ثمّ شطب عليهما.
٤. شطب على قوله: «بيانه أنّه» وكتب بدلاً منه: «بأنّه».
٥. شطب على قوله: «الأمر في».

وأنت ـ بعدما وقفت على ما ذكرنا ـ ترى عدم تمامية ما ذكره (قده) مطلقاً مستدلاً بالرواية؛ حيث إنّها ليست من أدلّة قاعدة الفراغ الجارية في المركّبات، بل هي ممّا يُستدلّ بها على «قاعدة التجاوز»، وسيأتي أنّ المعتبر فيها هو الدخول في «الغير» دون مجرّد الفراغ والتجاوز عن المحلّ[١] المنفكّ عن الدخول في الغير[٢].

نعم، في بعض الأوقات إنّ التجاوز عن المحلّ يصدق مع الدخول في الغير فالنسبة بينهما عمومٌ وخصوص مطلقٌ[٣] كما لا يخفى، هذا.

وأمّا ما تمسّك به من الأولوية المزبورة فبأنّه ـ بعد تماميتها بالنسبة إلى خصوص الرواية المستدلّ بها لـ«قاعدة التجاوز» فتكون دليلاً لُبّياً بالنسبة إلى القاعدة لاعتبار الدخول في الغير فيها ـ إنّ التجاوز عن محلّ الركوع والسجود لا يتحقّق إلّا بالهُويّ والنهوض[٤].

---

١. شطب على قوله: «الفراغ والتجاوز عن المحلّ» وكتب بدلاً منه: «التجاوز عن المحلّ».

٢. شطب على قوله: «المنفكّ عن الدخول في الغير وإن كان هو غير عنه [كذا، والصواب غيره]» وكتب بدلاً منه: «الغير الملازم للدخول» ثمّ شطب عليه أيضاً.

٣. شطب على قوله: «وخصوص مطلق» وزاد قوله: «من وجه» بعد قوله: «عموم» فصارت العبارة: «بالنسبة بينهما عدم من وجه» ثمّ شطب عليها أيضاً.

٤. شطب على بعض مواضع قوله: «نعم في بعض ...» إلى قوله: «والنهوض» وكتب بدلاً منه بعض الكلمات فوق السطور وزاد أيضاً عبارةً فصار المتن تحريراً جديداً وهو: «إن كان في بعض الأوقات يصدق مع الدخول في الغير، كما لا يخفى.
وما تمسّك به (قده) به من الأولوية المزبورة فهي ... في خصوص قاعدة التجاوز كما دلّت عليها الرواية فيكون دليلاً لُبّياً لاعتبار الدخول في الغير فيها.
مضافاً إلى أنّ التجاوز عن محلّ الركوع والسجود لا يكون صادقاً إلّا بالهُويّ والنهوض فهما من محقّقات التجاوز، لا من مصاديق الدخول في الغير.
هذا هو الحال في قاعدة الفراغ وأمّا قاعدة التجاوز فالقول الكافي [كذا، ولعلّ الأولى: الوافي] فيها» والعبارة كما ترى ناقصة، ثمّ شطب عليها تماماً أيضاً.

الثالث

إنّ المستفاد من الأخبار هل هو ضرب القاعدة في خصوص المركّبات أو مطلقاً ولو في الأجزاء؟ فنقول: إنّ الظاهر هو الأوّل؛ لوجوهٍ:

[١] منها أنّ «المضيّ على[١] الشيء» بقولٍ مطلق إنّما هو في المركّب، دون الأجزاء في ما لم يحصل الفراغ عن المركّب؛ لكونه ظاهراً فيه عند الإطلاق، مضافاً إلى أنّ «المضيّ عن الشيء» إنّما ينصرف إلى ما كان موضوعاً للأحكام الشرعية والآثار النفسية من العناوين المأخوذة في الأدلّة استقلالاً وبحيالها لا غيرياً وتبعياً، وهي ليس إلّا نفس المركّبات.

[٢] ومنها أنّ[٢] الظاهر من موثّقة ابن أبي يعفور بقرينة الإجماع وبعض الأخبار الدالّة على الاعتناء بالشكّ في أجزاء الوضوء قبل الفراغ عنها ولو بعد التجاوز منها؛ لرجوع ضمير «غيره» إلى الوضوء، فيدلّ بالمنطوق على أنّ الشكّ في جزء من الوضوء لا يُعتنى به إذا حصل الفراغ عن الوضوء رأساً، وبالمفهوم على وجوب الاعتناء به قبل الفراغ عنه ولو بعد التجاوز عنها، وقوله (ع) بعد ذلك: «إنّما الشكّ إذا كنت» إلخ في مقام بيان الكبرى الكلّية لكلٍّ من طرفي الحكم بأنّ الاعتناء قبل تمامية الوضوء من أجل كونه قبل الفراغ، وعدم الاعتناء بعده من جهة كونه بعد الفراغ، فيُستكشف عدم جريان القاعدة المزبورة في الجزء، وإلّا لكان الاعتناء في الوضوء قبل الفراغ عنه مخصّصاً للقاعدة لا مطابقاً لها، كما يظهر من الرواية.

---

١. كذا، والصواب ظاهراً: «عن».

٢. لم يرد خبرٌ لـ«أنّ»، والصواب ظاهراً: «أنّه» بدلاً من «أنّ»، وتحتمل زيادة «على» في قوله: «على الاعتناء» فعلى هذا «الاعتناء» خبرٌ لـ«أنّ».

اللّهمّ إلّا أن يقال بعدم انطباق المنطوق في الكبرى على «الوضوء» الذي هو المورد لها، ومن المعلوم أنّ اللازم من ذلك هو التخصيص المورديّ المُجمع على استهجانه في الكلام، كما لا يخفى.

في ما يترتّب على شمول القاعدة للمركّب ومجموع الأجزاء من التهافت

[٣] ومنها أنّ الأخبار لو كانت دالّةً على ضرب القاعدة مطلقاً حتى في الأجزاء، للزم التعارض الظاهر بين قاعدتي «الفراغ» و«التجاوز» في ما لو شكّ في الجزء بعد التجاوز عنه وقبل الفراغ عن الكلّ؛ حيث إنّ مقتضى تطبيق الحكم على الجزء هو المضيّ وعدم الاعتناء بالشكّ في وجود ذلك الجزء أو صحّته المستلزم للشكّ في صحّة الكلّ، ومقتضى تطبيقها على الكلّ هو الاعتناء بالشكّ في صحّته بواسطة الشكّ في الجزء وجوداً وصحّةً. ولازم الاعتناء كذلك ليس إلّا الإتيان بالجزء بعد الشكّ، وليس هذا إلّا التهافت بين الأخبار والتنافي بالنسبة إلى بعضها مع بعض الآخر.

ولا يمكن أن يقال بأنّ الشكّ في أحدهما مسبّب عن الآخر، وهو الشكّ في الكلّ فيكون مسبّباً عن الشكّ في الجزء فيقدّم الأصل السببي الجاري في الجزء على المسبّبي الجاري في الكلّ، ومعه لا يلزم تناقض أصلاً.

وذلك ـ مضافاً إلى أنّه ليس الشكّ في المقام طولياً بل يكون هناك حكمين[١] في عرضٍ واحد بعد كون متعلّقهما من المتناقضين [و][٢] الشكّ فيهما ليس إلّا واحداً ذا جهتين[٣]: له استناد إلى الجزء ويكون من أجله شكّاً بعد التجاوز[٤]، وإلى الكلّ

---

١. كذا، ثمّ شطب عليها وكتب في الهامش «شكّان» ثمّ شطب عليها أيضاً.

٢. في الأصل شطب على كلمة لا يمكن قراءتها.

٣. في الأصل: واحد ذو جهتين.

٤. بعدها في هامش الأصل: «وقبل الفراغ» ثمّ شطب عليها.

فيكون شكّاً قبله ...[١] من هذه الجهة وإن تجاوز محلّه، وبه يتعارض الجهتان حكماً على تقدير شمول القاعدة لهما والمفروض أنّ الجزء عين صحّة الكلّ[٢] من حيث ترتيب الآثار المترتّب على الكلّ. غاية الأمر بنحوٍ من الدخل كما مرّ[٣] في استصحاب الجزء والشرط والمانع وجوداً[٤] وعدماً.

هذا مضافاً إلى أنّه لو سلّمنا تعدّد الشكّ في المقام فـ ـ مع أنّه ليس طولياً بل يكون هناك شكّان في عرض واحد؛ لكون متعلّقهما من المتناقضين فيلازم الشكّ في أحدهما الشكّ في الآخر عقلاً، كما أنّ تمامية أحدهما يلازم[٥] تمامية الآخر ـ إنّه، بعد تسليم ذلك كلّه ليس «الجزء» بما هو[٦] من الآثار الشرعية للـ«كلّ» حتّى يترتّب عليه بإجراء القاعدة، كما كان كذلك بالنسبة إلى الماء المغسول فيه الثوب النجس؛ حيث إنّ الطهارة في الثوب من الآثار الشرعية للمستصحب الذي هو الماء المغسول فيه الثوب.

وبالجملة، بعدما كان الجزء مع الكلّ من المتلازمين عقلاً يستدعي صحّة أحدهما صحّة الآخر عقلاً[٧] من غير أن يكون أحدهما أثراً شرعياً للآخر.

ويظهر الثمرة في ما لو أُجري الأصل في أحدهما بلحاظ الآخر دون لحاظ آثاره الشرعية فإنّه لا يكاد يترتّب ذلك وإن كان يترتّب عليه الآثار الشرعية لا

---

١. شطب هنا على كلمات لا يمكن قراءتها.

٢. بعدها فوق السطر: «لا من آثار صحّته شرعاً» ثمّ شطب عليها.

٣. كتب فوقها: «عرفت».

٤. في الأصل: وجود.

٥. شطب عليها وكتب فوقها: يستلزم.

٦. بعدها في الأصل: «عنوان» ثمّ شطب عليها.

٧. بعدها في الأصل: «لا كونها» ثمّ شطب عليها.

غير. نعم، من باب التلازم عقلي بينهما لابدّ من وجود أحدهما عند وجود الآخر وصحّته كذلك كما لا يخفى[١].

وتوهّمُ عدم تعرّض الأخبار للشكّ قبل الفراغ أصلاً أو في الجملة ولو في خصوص ما كان قبل الفراغ عن الجزء والكلّ معاً[٢] لا للشكّ قبل الفراغ بالنسبة إلى أحدهما دون الآخر كما في ما نحن فيه مدفوعٌ بثبوت المفهوم للقيد في مقام تحديد القاعدة وضربها كما في المقام؛ فإنّ تحديد القاعدة بما بعد الفراغ يدلّ على الاعتناء بالشكّ قبل حصول الفراغ، فيحصل التعارض بين الجزء والكلّ مع صدق قوله (ع): «إنّما الشكّ إذا كنت» اه، بالنسبة إلى الكلّ والجزء منطوقاً و[٣]مفهوماً.

فما ذُكر من الإشكال لابدّ من دفعه بإخراج أحدهما عن مشمولية القاعدة بحسب الموضوع، ومن المعلوم أنّ ذلك إنّما يكون بالنسبة إلى «الجزء» دون «الكلّ» فيكون مشمولاً لها دونه.

في التفصّي عن إشكال التعارض

وبالجملة، إنّ التفصّي عن الإشكال هو أن يقال: إنّ المراد من كلمتي «الموصولة» و«الشيء» في أخبار «قاعدة الفراغ» هو الكلّ بعنوانه الكلّي، دون الجزء فلا تشمله؛ وذلك[٤] لكون «الكلّ» هو القدر المتيقّن في كونه مشمولاً لها بقرينة الضمير المذكور؛ حيث قام الإجماع على إرجاعه إلى «الوضوء» دون

---

١. بعدها في الأصل: «فالتفصّي عن الإشكال بما ...» ثمّ شطب عليها بنحوٍ لا يمكن قراءة تتمّة كلامه.

٢. بعدها في الأصل: «كما في المقام» ثمّ شطب عليها.

٣. زاد قوله: «منطوقاً و» في الهامش.

٤. زاد في الهامش: «مضافاً إلى ما ذكر من التقريبات» ولم يعيّن موضعه في المتن والمناسب إدراجه هنا؛ أعني بعد قوله: «ذلك» غير أنّها بدونها واضح المراد.

أجزائه بحيث لو شكّ في غسل الوجه أو اليد بعد ما جاز عنهما فلا محالة يجب الإتيان بهما. ويشهد لما ذكرنا قوله (ع): **كلّ ما مضى من صلاتك وطهورك** إلخ، بناءً على كون «من» بيانية كما هو الظاهر، وكذلك غيره من الأخبار الأُخر، فهذه كلّها قرينة على عدم إرادة الجزء من أدلّة قاعدة الفراغ، كما لا يخفى.

نعم، لو كان الجزء ممّا له عنوان[١] علىٰ حِدةٍ وكان في نظر العرف شيئاً مستقلّ الوجود والآثار كما في مناسك الحجّ، فالظاهر جريان قاعدة الفراغ فيها خاصّةً دون[٢] الكلّ لو شُكّ في صحّتها بعدما فرغ عنها ولو قبل الفراغ عن إتمام «الحجّ»، هذا.

وبالجملة، إنّ رفع التهافت عن أخبار قاعدة الفراغ[٣] بإرادة المجموع المركّب لا الأجزاء كما يشعر به قوله (ع): «كلّ ما مضى من صلاتك وطهورك» إلخ، إنّما هو مختصّ بما [إذا] لم يكن لأجزاء ذاك المركّب استقلال في نفسها، و[أمّا الأجزاء التي] تكون تامّة في حدّها بنظر العرف كأجزاء الحجّ فإنّ كلّ واحدٍ منها أمر تامّ في نفسه ومَنْسَك علىٰ حِدةٍ لا يتوقّف إتمامه على انضمام باقي الأجزاء إليه، فإذا كان الشكّ في شيء من واجبات الحجّ بعد الفراغ عن ذلك الواجب فبمقتضى القاعدة لا يُعتدّ به بل يُمضى عليه ولا يتوجّه عليه[٤] منطوق «إنّما الشكّ إذا كنت في شيء لم تجزه» بملاحظة أنّه بعدُ في الحجّ ولم يجزه فيقع التهافت المزبور بين الأخبار؛ لأنّ الحجّ ليس من قبيل الصلاة بحيث يعدّ كلّ ما تركّب عنه أمراً غيرَ

---

١. بعدها في الأصل: «مستقلّ» ثمّ شطب عليها.

٢. بعدها في الأصل: «عنوان» ثمّ شطب عليها.

٣. بعدها في الأصل: «بحمل» ثمّ شطب عليها.

٤. في الأصل: «إليه» ثمّ شطب عليها وكتب بدلاً منها: «عليه».

مستقلٍ، بل هو عبارة عن مجموع أُمورٍ كلٌّ منها مستقلٌّ في نفسها.

والحاصل أنّه لا يكاد يقع التعارض المزبور بالنسبة إلى «الحجّ» بعد كون منصرف القاعدة فيه ليس سوى الأجزاء بعد كونها مستقلّة الوجود بنظر العرف كالصلاة والصوم وغيرهما، وقد لاحظها الشارع أيضاً أُموراً مستقلّة وإن كان المجموع أيضاً بلحاظ آخر[١] أمراً واحداً وشيئاً مستقلّاً[٢] بعد الاتّحاد ولحاظ الربط بينها.

فالقاعدة ـ بناءً على ما ذكرنا ـ تجري في خصوص «الأجزاء» بملاحظة[٣] الأُولى من الشارع والنظر في كلّ واحدٍ منها استقلالاً، ومعه يُمنع عن إجرائها في المجموع من هذه الأجزاء بلحاظ[٤] الثانوي من الشارع وكونها أمراً واحداً مرتبطة[٥] بعضُها مع بعض.

فإن قلت: إذا كان لحاظ هذه الأجزاء باستقلالها مانعاً عن إجراء القاعدة في المجموع أشكل الأمر في ما لو شكّ بعد الفراغ عن «الحجّ» في أنّه هل أتى به مستجمعاً للشرائط أم لا، من غير شكٍّ في خصوص الأجزاء وأنّه أتى بها صحيحاً أم لا، بل لمجرّد الشكّ في الاستجماع أم لا، أو لأجل الشكّ في الإتيان ببعض المناسك[٦]، والحال أنّ الظاهر من حالهم عدم الاعتناء به ما لم يعلم بالإخلال.

---

١. في الأصل: الآخر.

٢. في الأصل: شيء مستقلّ.

٣. كذا، والصواب ظاهراً: بالملاحظة.

٤. كذا، والصواب ظاهراً: باللحاظ.

٥. كذا، والصواب ظاهراً: مرتبطاً.

٦. بعدها في هامش الأصل قوله: «فإنّ مقتضى ما ذكر هو المضيّ على الشكّ دون الفعل» ثمّ شطب عليه.

قلت: نعم، لا بأس بالالتزام بإجراء قاعدة الفراغ ههنا في نفس «الحجّ» إمّا من أجل عدم المانع عن الإجراء بعدما لاحظ الشارع مربوطاً معاً بحيث يُعدّ المجموع شيئاً واحداً فيشمله قاعدة الفراغ؛ حيث إنّ المانع عنه في ما كان الشكّ في صحّة إجرائه قبل الفراغ عنه إنّما هو لحاظ استقلاليتها الموجب لدخولها تحت القاعدة المنافي لدخول المجموع تحتها معاً حينئذٍ، وأمّا لو لم يكن الأجزاء مشمولاً للقاعدة[١] حيث لم يكن موضوعاً لها كما لو كان الشكّ في أصل الإتيان بها بناءً على انحصار القاعدة للشكّ في الصحّة فلا منافي؛ لفرض المجموع أمراً واحداً وموضوعاً للقاعدة نظراً إلى ارتباطها الواقعي من جهةٍ[٢] لوحدة مصلحتهاالواقعية.

وبعبارةٍ أُخرى، كان للـ«كلّ» جهتان ونظران؛ من إحداهما يكون مجموع أُمور متعدّدة بعد لحاظ الاستقلال في أجزائه، ومن هذه الجهة لا يكون عنوان المأمور به مورداً للقاعدة كما عرفت، ومن أُخراهما يكون شيئاً واحداً[٣]؛ لعدم لحاظ الأجزاء كذلك أجزاءً مستقلّة لمّا لم يكن مشمولاً[٤] للقاعدة؛ لانتفائها بسبب انتفاء الموضوع؛ لعدم الشكّ في صحّتها بعد الفراغ عنها، بل المشمول حينئذٍ ليس إلّا الكلّ؛ للشكّ فيه من جهة الشكّ في ما أُخذ فيه شطراً أو شرطاً، فلا مانع[٥] عن ذلك بعد عدم إجراء القاعدة في الأجزاء. نعم، لو كانت مجرى لها فلا يجري في الكلّ

---

١. في الأصل: «لها» ثمّ شطب عليها وكتب في الهامش «للقاعدة» ثمّ شطب عليها.

٢. شطب احتمالاً على قوله: «الواقعي من جهة» وصحّح قوله: «ارتباطها» بـ«الارتباط» وقد سبق في التحرير السابق (ج ٣، ص ٥٧١): «نظراً إلى الارتباط بينها ثبوتاً لوحدة المصلحة».

٣. في الأصل: واحد.

٤. كذا، والأولى: «لمّا لم تكن مشمولة».

٥. في الأصل: «لا مانع» بدلاً من «فلا مانع».

بل إنّما يجري فيها بعد لحاظ الاستقلال فيها عرفاً ولو بنظرهم المسامحي.

فإن قلت: إنّ كون «الحجّ» مجموعَ أُمورٍ متعدّدة متغايرة كالصلاة والصوم[1] قد لاحظها الشارع أمراً واحداً بما رأى فيها من الاتّحاد والارتباط خلافُ ما هو الظاهر من الدليل كقوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ﴾[2] الآية؛ حيث إنّه يظهر منه كون «الحجّ» من الأُمور الوَحدانية المركّبة من أجزاء مرتبطة، كما في أجزاء الصلاة.

قلت: نعم، لا محيص عنه في متعلّق الأوامر الواقعية كما في الآية من جهة وحدة المصلحة، وأمّا بالنسبة إلى موضوع الأوامر الثانوية الطارية على الموضوع المشكوك كالأمر بالمضيّ عن الشيء المشكوك فيه بعد التجاوز عنه كما في القاعدة مثلاً فلم يلحظ فيه إلّا ما كان عند العرف ولو بنظرهم المسامحي شيئاً واحداً؛ حيث إنّه أطلق «الشيء» في موضوع القاعدة بدون التحديد فلابدّ من الرجوع إلى نظرهم.

ومن المعلوم أنّ ما كان شيئاً واحداً بنظرهم هو كلّ واحد من مناسك الحجّ، لا مجموعها وإن كان بنظر الشارع كذلك، فإذا كان الأمر كذلك يكون هي الداخل في القاعدة لا المركّب منها فتجري فيها، وحيث جَرَت فيها يمنع من إجرائها في المركّب إلّا إذا كان هو بنفسه مجرى لها، فلا تجري حينئذٍ فيها لكن لا مطلقاً بل في المقام الذي يراد إجراؤها في المجموع بحيث لا يكون لها مجرىً غيرُه وإن كنّا قد أجريناها في كلّ جزء شُكّ في صحّته. نعم، يكون أجزاء كلّ منها خارجاً عنها كما

---

١. زاد قوله: «متغايرة كالصلاة والصوم» في الهامش.

٢. آل عمران (٣): ٩٧.

لا يخفى، هذا.

وأمّا من جهة تنقيح المناط القطعي؛ لعدم الفرق بين مثل «الحجّ» ممّا كان مؤلّفاً من أجزاء مستقلّة وبين سائر المركّبات ممّا كان مؤتلفاً من أجزاء مرتبطة؛ للقول بعدم الفرق بينها قطعاً.

وينبغي التنبيه على أُمور:

الأوّل[١]

إنّه هل المراد من «الشكّ» هو خصوص الشكّ الطاري بسبب الغفلة عن صورة العمل، أم لا بل هو الأعمّ منه ومن غيره كما يكون ملتفتاً إليها فلو علم مثلاً كيفية غسل اليد في الوضوء وأنّه كان بارتماسها في الماء لكن شكّ في أنّ ما تحت خاتمه غُسل[٢] بالارتماس أم لا، يكون حينئذٍ مشمولاً لإطلاق الأخبار الدالّة على «المضيّ على الشيء» وعدم الاعتداد بالشكّ فيه بعد الفراغ عنه؟ وجهان بل قولان مبنيّان:

على إطلاق الأخبار العامّة الشاملة لكلّ عملٍ شكّ في صحّة بعض أجزائه بإتيان ما يُعتبر فيه شطراً وشرطاً.

وعلى[٣] التعليل المستفاد من بعض الأخبار كقوله (ع): «هو حين يتوضّأ أذكر

---

١. هذه تتمّة لتنبيهات قاعدة الفراغ، وحينئذٍ فلا وجه لقوله: «وينبغي التنبيه على أُمور» وعلى هذا يعدّ قوله: «الأوّل»، الثالث من التنبيهات، ولا حرج عليه؛ حيث كانت هذه النسخة مسودةً له لا مبيضّة.

٢. هذا هو الصواب، وفي الأصل: ينغسل.

٣. في الأصل: «من».

منه حين يشكّ»؛ فإنّه بظاهره يدلّ على خروج الفرض عن تحت القاعدة الدالّة عليها إطلاقات الواردة في الأخبار؛ فإنّ الحكم فيها بمقتضى التعليل يكون مختصّاً في موارد انطباقاته وكونه من مصاديقه فيدلّ على نفيه عن غير مورده[١]؛ حيث إنّه لا يصدق الأذكرية مع الالتفات إلّا حين ما غفل عن صورة العمل وإلّا فمن الغالب يكون[٢] الإنسان حين اشتغاله بالعمل ملتفتاً إلى أجزائه، بخلاف ما لو تجاوز عنه فيكون أذكر[٣] بالنسبة إلى حالةٍ بعدَه، كما كان كذلك بالنسبة إلى قبله.

وبالجملة، إنّ مقتضى عموم التعليل عدم الإطلاق في الأخبار الواردة في الباب لكي يشمل الفرض فيطمئنّ به النفس بعد الركون إليه وإن كان بعضها ظاهراً في النظرة الأُولى في الإطلاق، وذلك ليس إلّا من أجل تقدّم قضيّة التعليل على قضيّة المعلول بعدما كان المعلول عموماً أو خصوصاً تابعاً[٤] بحكم العرف والعادة لعموم علّته وخصوصها، كما هو ظاهر لمن له أدنى درايةً بالمحاورات العرفية.

هذا غاية ما يقال في تقريب الاستدلال لهذا القول، وقد ذهب إليه بعض الأعلام (ره)[٥] وتبعه على ذلك بعض تلامذته كالفاضل المعاصر في تعليقه الكبير[٦].

أقول: فالحقّ والتحقيق ما ذهب إليه شيخنا الأُستاد (أ م ب)[٧] من الوجه الأوّل؛

---

١. بعدها في الأصل: «وبالجملة» ثمّ شطب عليها.

٢. في هامش الأصل كتب بدلاً منه قوله: «وإلّا فمن الغالب يكون»: «لأنّ الغالب هو كون» ثمّ شطب عليها.

٣. في الأصل: أذكراً.

٤. في الأصل: تابع.

٥. *فرائد الأُصول*، ج ٣، ص ٣٤٤.

٦. *بحر الفوائد*، ج ٣، ص ١٩٩ ـ ٢٠٠.

٧. لعلّه رمز إلى «أدام الله بقاءه».

لظهور الأخبار في الإطلاق الشامل للمقام. والتعليل وإن كان هو ظاهر القضيّة الكلامية إلّا أنّه محمول على الحكمة وبيان ما هو الغرض الأهمّ والمصلحة العظمى في تشريع الحكم، فيكون المراد من قوله (ع): «هو حين يتوضّأ أذكر» اه ـ كما هو الظاهر ـ أنّه لمّا كان الغالب بالنسبة إلى المكلّف هو الأذكرية حين الاشتغال بالعمل صار هو المدار للحكم بعدم الالتفات إلى الشكّ دائماً وبالنسبة إلى كلّ عمل بجميع فروضاته ومنه المقام، هذا.

فلو لم يكن الأمر كما ذُكر فلا محالة لابدّ من إتيانه (ع) بالقضيّة الشرطية فيقال: إذا كان حين يتوضّأ اه، لكي ينطبق[1] على صورة الغفلة فلا يشمل المقام؛ لتخلّف[2] الشرط فيه، وإلّا فالمذهب هو ما صرنا إليه.

هذا مضافاً إلى[3] أنّه لو سلّمنا التعليل في الرواية فيكون صادقاً في جميع الأفراد ومنها المقام؛ حيث كان المقصود منه الأذكرية الغالبية النوعية لا الدائمية[4] الفعلية وإلّا يكون غالب صور الغفلة عن العمل خارجاً عنها، كما لا يخفى.

ومن المعلوم أنّ الأذكرية بالظن النوعي يتحقّق ولو مع الالتفات إلى الصورة كما في المثال؛ حيث إنّه مع ذاك الالتفات المذكور ربما يُحتمل أن يكون وصول الماء تحت الخاتم كان مقطوعاً حال العمل ولو مع عدم التحريك، هذا.

وبالجملة، لا وجه لرفع اليد عن إطلاق الحكم في الأخبار.

---

١. شطب على قوله: «لكي ينطبق» وكتب بدلاً منه قوله: «لينطبق» ثمّ شطب عليه أيضاً.

٢. شطب على قوله: «الغفلة فلا يشمل المقام لتخلّف» وكتب بدلاً منه قوله: «المزبورة خاصّة بلا تخلّف عنها للزم تخلّف».

٣. بعدها في الأصل: «ذلك» ثمّ شطب عليها.

٤. في الأصل: الدائمة.

الثاني

لا إشكال في تنافي «قاعدة الفراغ» مع «قاعدة التجاوز» التي سيأتي[١] الكلام فيها في ما إذا شُكّ في صحّة الجزء بعد الفراغ عنه وقبل الفراغ عن أصل العمل المركّب منه ومن غيره من الأجزاء؛ حيث إنّه بمقتضى مفهوم قاعدة الفراغ عن الكلّ لابدّ من الاعتناء بالشكّ، وبمقتضى قاعدة التجاوز في الجزء لابدّ من عدم الاعتناء به، هذا.

وحلّ الإشكال هو أن يقال: إنّ التحقيق تقديم قاعدة التجاوز على قاعدة الفراغ:

أمّا بناءً على اختصاصها بالصلاة وأجزائها فواضح؛ لكونها حينئذٍ يكون أخصّ من قاعدة الفراغ الجاري في جميع المركّبات.

وأمّا بناءً على تعميمها لجميع أجزاء المركّبات فكذلك أيضاً؛ حيث إنّ مفهوم قاعدة الفراغ يدلّ على الاعتناء بالشكّ الواقع في الأثناء ـ سواء كان في محلّ الجزء أو بعد التجاوز عنه ـ وقاعدة التجاوز يدلّ بمنطوقها على عدم الاعتناء به في خصوص ما بعد التجاوز فيكون أخصّ[٢] منه.

وتوهّمُ العموم من وجهٍ بينهما من أجل أنّ قاعدة التجاوز يعمّ صورة الشكّ في صحّة الجزء ووجوده، وتخصّ قاعدة الفراغ بخصوص الشكّ في صحّة الكلّ مدفوعٌ بأنّ الشكّ في الجزء صحّةً ووجوداً لا ينفكّ عن الشكّ في صحّة الكلّ بل يكون الشكّ الواحد مستنداً إليهما ـ كما عرفت ـ فإذن لا يكونان عامّين من وجه.

---

١. سيأتي في ص ٥٣٦ وما بعدها.
٢. في الأصل: أخصّاً.

وأمّا توهّم عدم كفاية صحّة الجزء لإثبات صحّة الكلّ فمدفوعٌ بأنّ صحّة الكلّ ليس إلّا عبارةً عن الإتيان بتمام أجزاء المركّب صحيحةً، ولا ريب أنّه بعد إحراز الجزء المشكوك بالأصل تُحرز[١] المركّب مع فرض إحراز سائر الأجزاء بالوجدان، كما في إحراز الموضوعات المركّبة المحرزة[٢] بعضُ أجزائها بالأصل وبعضها الآخر بالوجدان فيُحكم حينئذٍ بصحّتها، كما لا يخفى.

نعم، ربما يُشكَل[٣] ما ذكرنا بأنّ قاعدة التجاوز أعمّ بحسب المنطوق من مفهوم قاعدة الفراغ حيث يشمل صورة الفراغ وعدمه، والمفهوم يختصّ بصورة عدم الفراغ، ومعه لا تكون الأُولى أخصّ[٤] مطلقاً من الثانية[٥]، بل الوجه في الفرق هو الأعمّية والأخصّية من وجهٍ لا غيره، كما لا يخفى.

هذا ولكنّه يندفع أيضاً بأنّ ذلك كذلك لو جُعل التعارض بينهما بحسب المفهوم والمنطوق مع قطع النظر عن أدلّتهما، وأمّا مع جعل فرض التعارض بينهما بحسب الدليل لا غيره فلا محالة يكون منطوق دليل قاعدة التجاوز أخصّ[٦] من مفهوم دليل قاعدة الفراغ وإن كانت أعمّ منها.

فإن قلت: إنّ أخصّية قاعدة التجاوز ـ بناءً على جريانها في جميع أجزاء المركّبات ـ عن قاعدة الفراغ إنّما هو إذا لوحظ التعارض بين نفس منطوق دليل

---

١. كذا، والصواب ظاهراً: يُحرز.

٢. كذا، والصواب ظاهراً: «المحرز».

٣. كذا، والصواب ظاهراً: يستشكل.

٤. في الأصل: أخصّاً.

٥. بعدها في هامش الأصل: «فلا يكون هو الفارق بينهما» ثمّ شطب عليها.

٦. غيّرها في الأصل بـ«أخصّاً» والصواب ما أثبته أوّلاً كما أدرجناه في المتن.

الأُولى[١] مع مفهوم دليل الثانية[٢] كما ذُكر سابقاً، وأمّا إذا لوحظ بين مجموع كلٍّ من الدليلين عند ملاحظة كلٍّ منهما بمنطوقه ومفهومه دليلاً واحداً[٣] فلا، بل يكون موضوع كلّ منهما مفهوماً ومنطوقاً مساوياً[٤] مع الآخر موضوعاً فلا يقدّم أحدهما على الآخر عند التعارض.

قلت: ذلك مدفوع:

أوّلاً بأنّ الملحوظ عند الأُصوليين هو كون كلّ من المفهوم والمنطوق حجّة على حدةٍ، ولذلك يلاحظ نسبة الأخصّية لمفهوم آية النبأ[٥] بالنسبة إلى الآيات الناهية عن العمل بالظنّ مع أنّ موضوع الآية مفهوماً ومنطوقاً مساوٍ لموضوع تلك الآيات.

وثانياً بأنّه ـ على تقدير التسليم ـ يكون قاعدة التجاوز مقدّمة أيضاً؛ لكون دلالتها بالنسبة إلى مورد التعارض بالمنطوق، ودلالة قاعدة الفراغ بالمفهوم، ومن المعلوم أنّه مع قطع النظر عمّا ذكرنا سابقاً لا إشكال في أظهرية المنطوق بالنسبة إلى المفهوم وبه يقدّم عليه في ما نحن فيه، كما لا يخفى.

---

١. أي قاعدة التجاوز.

٢. أي قاعدة الفراغ.

٣. شطب على بعض المواضع من قوله: «فإن قلت ...» إلى قوله: «دليلاً واحداً» ثمّ كتب بين السطور كلماتٍ فصارت العبارة: «فإن قلت: إنّ أخصّية قاعدة التجاوز عن قاعدة الفراغ إنّما هو مع فرض التعارض بين منطوق دليل الأُولى مع مفهوم دليل الثانية لو لوحظ بين مجموع كلٍّ من دليلي القاعدتين بمفهومه ومنطوقه».

٤. في الأصل: مساو.

٥. في الأصل: النباء.

الثالث

إنّه لو شكّ في المشروط لأجل الشكّ في الشرط فإن كان الشكّ في صحّة الشرط مع كونه عملاً مركّباً ذا أجزاء بنفسه كالغسل والوضوء مطلقاً وصلاة الظهر بالنسبة إلى صحّة العصر، فلا إشكال في إجراء قاعدة الفراغ بالنسبة إلى خصوص الشرط فيحرز وجوده الصحيح، فيترتّب عليه كلّ ما يترتّب عليه من المشروط كما لا يخفى، وإن كان الشكّ في وجوده فلا يجري قاعدة الفراغ بالنسبة إليه.

وأمّا إجراء هذه القاعدة بالنسبة إلى المشروط:

فإن كان الشكّ بعد الفراغ عنه كما إذا شكّ في صحّة الصلاة بعد الفراغ عنها من جهة الشكّ في أصل الطهارة فلا إشكال في إجراء قاعدة الفراغ بالنسبة إليها، ولكنّه يُحكم من جهة القاعدة بصحّة خصوص المشروط دون وجود شرطه حتى يترتّب عليه صحّة ما يترتّب عليه بعد ذلك من الصلاة الآتية.

وأمّا إن كان الشكّ في أثناء الصلاة من الجهة المذكورة فلا يجري قاعدة الفراغ بالنسبة إلى الطهارة المشكوكة؛ لكون الشكّ في أصل وجودها لا في صحّتها ولا في الصلاة؛ لعدم حصول الفراغ عنها ولا في أجزائها الماضية؛ لاختصاص القاعدة بالمركّب كما عرفت، مع أنّه لا يجدي في صحّة الأجزاء الآتية.

وأمّا إجراء قاعدة التجاوز بالنسبة إلى نفس الشرط فنقول: إنّ مقتضى الأخبار الدالّة على «قاعدة التجاوز» الفرقُ بين الشرط والجزء والتفصيل بينهما بما يرجع حاصله إلى أنّ مقتضى هذه القاعدة هو إلغاء الشكّ في الشرط مختصّاً ببعد الفراغ عن المشروط، وكذلك المشروط الذي فرغ عنه دون غيره، وهذا بخلافها بالنسبة

إلى الشكّ في الجزء؛ حيث إنّه يلغو الشكّ فيه مطلقاً من دون تقييده بالقيدين المزبورين.

والدليل عليها بالنسبة إلى الشرط:

أوّلاً بداهة أنّ محل إحراز الشرط ليس بعد الفراغ عن المشروط بل قبله.

وبعبارةٍ أُخرى، ليس الشرط حاله كحال الجزء بعد أنّه دخيل في صحّة أجزاء عمل واحد حتّى بالنسبة إلى الجزء الأخير منه، ومعه لا يكاد يصدق الخروج عن العمل والدخول في الغير الصادق معه «التجاوز» الموضوع للقاعدة، وهذا بخلاف الجزء؛ لعدم دخالته كذلك بحيث لو حُكم بقاعدة التجاوز بوجود «الطهارة» حُكم بصحّة ما أتى منها وما يأتي بعد، هذا.

وثانياً ظهور أنّ صدق «التجاوز عن الشرط» لا يكون إلّا بالنسبة إلى مشروطٍ دخل فيه دون ما لم يدخل فيه. نعم، لو قلنا بقاعدة الفراغ أو بها لكن بالنسبة إلى ما يكون محلّ إحرازه لقام العمل[1] قبل الدخول فيه كـ«الطهارة» دون مثل «الستر والاستقبال» صحّ القول بعدم الاعتناء بالشكّ في الشرط بالنسبة إلى مشروطه مطلقاً ـ سواء دخل فيه أو ممّا لم يدخل فيه ـ كما أنّه لو قلنا بإلحاق الشرط بالجزء اعتباراً ـ كما ذهب إليه المحقّق القمي (ره) في الصحيح والأعمّ ـ لا بأس بالقول بصحّة المشروط الذي دخل فيه ولم يقع الفراغ عنه، فافهم هذا.

فاتّضح ممّا ذكرنا أنّ إجراء «قاعدة التجاوز» بالنسبة إلى نفس الشرط يتوقّف على أمرين:

أحدهما عمومها للأجزاء والشرائط معاً.

---

١. كذا، والظاهر زيادة قوله: «لقام العمل».

وثانيهما أن يكون للشرط محلّ مخصوص قد حصل التجاوز عنه كما في مثل «الطهارة»، فإنّها على ما يقال: إنّ محلّ إحرازها قبل الدخول في الصلاة دون مثل «الستر والاستقبال» ونحوهما، فحينئذٍ يحصل الفرق بين كيفية أخذ الشرائط؛ فإن كان أخذها لتمام العمل [لابدّ] أن يكون محرز الوجود قبل الدخول فيه كما في مثل «الوضوء» فيُحكم بعدم الاعتناء بالشكّ لو شكّ فيه في أثنائها وإن كان أخذها بنحوٍ لابدّ أن يُحرز من أوّل العمل إلى آخره كـ«الستر» مثلاً فلابدّ من الاعتناء به؛ لعدم التجاوز عن المحلّ، كما لا يخفى.

ولكنّ التحقيق عدم إجراء قاعدة التجاوز في الشرط مطلقاً:

أمّا أوّلاً فلانصراف أدلّتها عنه وشمولها للأجزاء أو عدم إطلاقها بالنسبة إلى الشرط وإن عمّت لجميع المركّبات.

وأمّا ثانياً فلعدم الفرق بين الشرائط في كون المحلّ لإحرازها من أوّل العمل إلى آخره حتّى في مثل «الطهارة»؛ حيث إنّ الشرط هو الطهارة الحادثة لا سببها ـأعني الوضوء والغسل.

الرابع

إنّ[1] كلّما تجري[2] «قاعدة الفراغ» في صحّة المركّب بعد الفراغ عنه من جهة الشكّ في الإتيان بشرطه أو جزئه مثلاً يُحكم بخصوص صحّته دون تحقّق منشأ الشكّ فيه وإن كان ملازماً معه واقعاً؛ لعدم حجّية القاعدة إلّا في نفس صحّة

---

١. كذا والظاهر زيادتها.

٢. كذا، والصواب ظاهراً: «جرى»؛ لأنّه يشترط في شرط «كلّما» وجوابها أن يكونا ماضيين. وكذا الكلام في «يحكم» الآتية.

المشكوك، لا في لازمه أو ملزومه؛ لعدم حجّية المثبت منها:

أمّا بناءً على كونها من الأُصول التعبّدية الدالّة عليها[١] الأخبار مثل قوله (ع): «كلّ شيء شكّ ممّا قد مضى» اه، ونحوه[٢] ممّا أُخذ الشكّ في موضوعه فواضح.

وأمّا بناءً على كونها من الأمارات كما لو كان مَدركها مثل قوله (ع): «هو حين يتوضّأ أذكر[٣]» اه، فلعدم دلالة دليلها إلّا في خصوص أثر صحّة المشكوك فيه دون آثار ملازمه ولوازمه وملزومه كما لا يخفى[٤].

هذا كلّه في «قاعدة الفراغ» الجارية في فعل الشاكّ بنفسه.

في ضبط الأخبار الدالّة على قاعدة التجاوز

الطائفة الثانية من الأخبار ما دلّ على قاعدة التجاوز الجارية في خصوص أجزاء الصلاة دون غيرها من المركّبات، وهي عدّة أخبار[٥]:

---

١. شطب على قوله: «الدالّة عليها الأخبار» وكتب بدله تارة: «المجعولة في مورد الشكّ» وأُخرى: «التي أُخذ الشكّ في موضوعها» ثمّ شطب عليهما أيضاً.

٢. في الأصل: «نحوها» ثمّ صحّحها بـ«نحوه».

٣. بعدها في الأصل: «منه» ثمّ شطب عليها.

٤. بعدها في هامش الأصل: «وتظهر الثمرة في ما إذا شكّ في أثناء الصلاة في أنّه متطهّر أم لا فإنّ الحمل على الصحّة في ما تجاوزه من الأجزاء لا ينفع في صحّة باقي الأجزاء إن قلنا بجريان الأصل في الشروط وإلّا فالتحقيق هو عدم الجريان بمعنى أنّه إذا شكّ في أنّه كان مستقبلاً أم لا أو كان قاصداً للقربة أم لا، فلا يجري القاعدة؛ لما عرفت.

نعم بالنسبة إلى الجزء الماضي المشكوك فيه تجري القاعدة في صحّته ولا يقتضي ذلك كونه واجداً للشرط فلو كان الحكم متفرّعاً على ذاك الشرط بنفسه لا يترتّب بإجرائها في الجزء المشكوك إلى كونه واجداً له أم [هذا هو الصواب، وفي الأصل: أ] فاقداً إلّا أن يجري القاعدة في أصل الشرط كأنّه يشكّ بعد الفراغ عن الوضوء في صحّته وعدمها وليس ذلك إجراء لها في الشرط من حيث إنّه شرط، فافهم جدّاً» ثمّ شطب عليها.

٥. بعدها في الأصل: «منها ما في *المستدركات* عن كتاب درست بن أبي منصور عن عبيد بن ⇦

[١] منها ما روى زرارة في الصحيح عن أبي عبد اللّه (ع) قال: قلتُ لأبي عبد اللّه (ع): رجل شكّ في الأذان وقد دخل في الإقامة؟ قال: يمضي، قلت: رجل شكّ في التكبيرة وقد قرء؟ قال: يمضي، قلت: شكّ في القراءة وقد ركع؟ قال: يمضي، قلت: شكّ في الركوع وقد سجد؟ قال: يمضي على صلاته، ثمّ قال: يا زرارة إذا خرجت من شيء ثمّ دخلت في غيره فشكّك ليس بشيءٍ[١].

[٢] ومنها ما روى إسماعيل بن جابر عن أبي عبد اللّه (ع) قال: إن شكّ في الركوع بعدما سجد فليمض، وإن شكّ في السجود بعدما قام فليمض، كلّ شيء شكّ فيه وقد جاوزه ودخل في غيره فليمض عليه[٢].

ومثله رواية أبي بصير عن أبي عبد اللّه (ع ص)[٣].

[٣] ومنها ما عن الصدوق في *الهداية* عن الصادق (ع) قال: إنّك إن شككت أن لم تؤذّن وقد أقمت فامضِ، وإن شككت في الإقامة بعدما كبّرت فامضِ، وإن شككت في القراءة بعدما ركعت فامض، وإن شككت في الركوع بعدما سجدت فامضِ، وكلّ شيء شككت فيه وقد دخلت في حالةٍ أُخرى فامضِ ولا تلتفت إلى الشكّ إلّا أن تستيقن[٤].

[٤] ومنها صحيحة الفضيل [ابن يسار] على ما في *الحدائق*، قال: قلتُ لأبي عبد

⇦زرارة قال: قال أبو عبد اللّه (ع): إذا شككت في شيء من صلاتك وقد أخذت» ثمّ شطب عليها.

١. سبق الحديث وتخريجه في ج ٣، ص ٥٥٥.

٢. سبق الحديث وتخريجه في ج ٣، ص ٥٥٦ ـ ٥٥٧.

٣. سبق الحديث وتخريجه في ج ٣، ص ٢٧٨.

٤. *الهداية*، ص ٣٨ وعنه في *المستدرك*، ج ٦، ص ٤١٨، باب ٢٠، ح ٤.

اللّه (ع): أستَتِمُّ قائماً فلا أدري ركعتُ أم لا؟ قال: بلى قد ركعتَ فامضِ في صلاتك فإنّما ذلك من الشيطان[١].

[٥] ومنها[٢] رواية الحلبي عن الصادق (ع)[٣] في *الفقيه* فإنّها بمعنى ما ذكرنا من الأخبار.

[٦] ومنها ما عن حمّاد بن عثمان في الصحيح قال: قلتُ لأبي عبد اللّه (ع): أشكّ وأنا ساجد فلا أدري ركعتُ أم لا، قال: امض[٤].

وعنه أيضاً في الصحيح قال: قلتُ لأبي عبد اللّه (ع): أشكّ وأنا ساجد فلا أدري ركعت أم لا، قال: فقال: قد ركعت امضه[٥].

[٧] ومنها ما عن محمّد بن مسلم في الصحيح عن أحدهما (ع) قال: سألته عن رجلٍ شكّ بعدما سجد أنّه لم يركع، قال (ع): يمضي في صلاته[٦].

هذا ما وصل إلينا من الأخبار في هذا المضمار.

ولا يخفى أنّ ظاهر لفظ «الخروج» الواقع في بعض هذه الأخبار مثل[٧] صحيحة زرارة المتقدّمة[٨] و«التجاوز» في رواية إسماعيل بن جابر وإن كان هو تحقّق

---

١. *الاستبصار*، ج ١، ص ٣٥٧، ح ١٣٥٤؛ *تهذيب الأحكام*، ج ٢، ص ١٥١، ح ٥٩٢؛ *الحدائق*، ج ٩، ص ١٦٩ و ١٨٠.

٢. بعدها في الأصل: « صحيحة الحلبي قال: قلت: الرجل يشكّ وهو قائم، فلا يدري أركع أم لا؟ قال» ثمّ شطب عليها.

٣. *من لا يحضره الفقيه*، ج ١، ص ٣٤٣، ح ٩٩٩ وعنه في *وسائل الشيعة*، ج ٦، ص ١٥، باب ٢، ح ٩.

٤. *الاستبصار*، ج ١، ص ٣٥٨، ح ١٣٥٥؛ *تهذيب الأحكام*، ج ٢، ص ١٥١، ح ٥٩٣.

٥. *الاستبصار*، ج ١، ص ٣٥٨، ح ١٣٥٦؛ *تهذيب الأحكام*، ج ٢، ص ١٥١، ح ٥٩٤.

٦. *الاستبصار*، ج ١، ص ٣٥٨، ح ١٣٥٧؛ *تهذيب الأحكام*، ج ٢، ص ١٤٩ و ١٥١، ح ٥٨٥ و ٥٩٥.

٧. شطب في الأصل على قوله: في بعض هذه الأخبار مثل.

٨. شطب عليها في الأصل.

الشيء سابقاً فيكون الشكّ فيه في صحّته[١] بعد الفراغ عن أصل وجوده إلّا أنّه بقرينة المورد ـ من كون الشكّ في أصل وجود الأجزاء وتعارف التعبير بعد التجاوز عن المحلّ مع الشكّ في الوجود بالشكّ بعد التجاوز مع لحاظ إسناد الشكّ في رواية ابن جابر إلى نفس الشيء ـ لابدّ من حمل الرواية الدالّة على قاعدة التجاوز على الشكّ في الوجود بعد التجاوز عن المحلّ[٢] والدخول في غيره، كما يدلّ عليه الأخبار منطوقاً ومفهوماً.

أمّا الأوّل[٣] فلدلالة[٤] صحيحة عبد الرحمن بن أبي عبد اللّه قال: **قلتُ لأبي عبد اللّه (ع): رجلٌ رفع رأسه من السجود فشكّ قبل أن يستوي جالساً فلم يدرِ أ سَجَدَ أم لم يَسجُد، قال: يسجد، قلت: فرجل نهض من سجوده فشكّ قبل أن يستوي قائماً فلم يدر أ سَجَدَ أم لم يسجد، قال (ع): يَسجُدُ**[٥].

وهي ـ كما ترى ـ ظاهرة في أنّه بالدخول في مقدّمات الفعل يجب عليه الرجوع، وهو ظاهر في تخصيص الغيرية التي يترتّب عليها الحكم المذكور بنفس أفعال الصلاة المزبورة في محلّها المفردة بالترتيب ـ من النيّة والتكبيرة والقيام والقراءة والركوع والسجود والتشهّد مثلاً، دون ما هو أعمّ منها ومن مقدّماتها كالهُويّ للركوع وللسجود ولمّا يركع أو يسجد ـ، والنهوض للقيام ولمّا يستتمّ قائماً، والرفع من السجود لأجل التشهّد مثلاً ونحو ذلك[٦]، فكلّ شيء شكّ فيه منها

---

١. شطب في الأصل على قوله: «في الصحّة» وكتب بدلاً منه قوله: «فيه في صحّته».
٢. في البداية: «عنه» ثمّ شطب عليها وكتب بدلاً منها: «عن المحلّ».
٣. شطب على قوله: «أمّا الأوّل» وكتب بدلاً منه: «وأمّا ما يدلّ عليه منطوقاً» ثمّ شطب عليه.
٤. شطب عليها وكتب بدلاً منها: «وذلك لدلالة ما في» ثمّ شطب عليها أيضاً.
٥. *الاستبصار*، ج ١، ص ٣٦٢، ح ١٣٧١؛ *تهذيب الأحكام*، ج ٢، ص ١٥٣، ح ٦٠٣.
٦. بعدها في هامش الأصل: «وبالجملة» ثمّ شطب عليها.

قبل أن يدخل في الفعل الآخر وجب تلافيه، وكلّ شيء شكّ فيه بعد دخوله في آخر منها لا يلتفت كما هو مقتضى «الصحيحة»، كما أنّ مقتضاها وجوب تلافي كلّ ما شكّ فيه إذا كان في مقدّمات الأفعال لا فيها أنفسها.

ولا ينافي ما ذكرنا صحيحةُ عبد الرحمن أيضاً عن الصادق (ع) قال: **قلت لأبي عبد اللّه (ع): رجل أهوى إلى السجود فلا يدري أركع أم لم يركع، قال: قد ركع**[1]؛ لخروجها عن محلّ البحث في شيء بل هي محمولة على كثير السهو. ولعلّه (ع) علم ذلك من قرينة الحال والسؤال يومئذٍ وأنّ ذلك مجرّد وسواسٍ منه كما يدفع الاستبعادَ عمّا ذُكر صحيحة الفضيل[2] المتقدّمة قريباً، فإنّه لا إشكال[3] في أنّ من شكّ في الركوع وهو قائم يجب عليه الركوع كما دلّت عليه الأخبار[4] واتّفقت عليه كلمة الأصحاب (ره).

مع أنّه (ع) أمره بالمضيّ وحكَم بأنّه ركع ونسَب شكّه إلى مجرّد الوسواس. وممّا يُستأنس به لذلك أيضاً قوله (ع) في صحيحة الفضيل المذكورة: «بلى قد ركعت» وفي صحيحة عبد الرحمن أيضاً قال (ع): «قد ركع»، مع أنّ الأمر بالمضيّ بعد تجاوز الفعل المشكوك لا يستلزم التمام وأنّه إنّما أمر بالتجاوز؛ لأنّه قد فعله بل قد وقع الأمر بذلك تسهيلاً وتخفيفاً في التكليف فصار دفعاً لتسلّط الشيطان، ففي هاتين الروايتين قد حكم بأنّه ركع كنايةً عن عدم الالتفات إلى الشكّ بالكلّية كما هو كذلك في «كثير الشكّ»، واللّه العالم.

---

١. *الاستبصار*، ج ١، ص ٣٥٨، ح ١٣٥٨؛ *تهذيب الأحكام*، ح ٢، ص ٥٩٦.

٢. بعدها في هامش الأصل: قال قلت لأبي عبد الله إلخ.

٣. كتب فوقها: شبهة.

٤. كتب فوقها: «النصوص» ثمّ شطب عليها.

وأمّا الثاني فلأنّه[١] بالتأمّل في الأخبار المذكورة في الباب يُرى خلاف ما ذهب إليه بعض الأصحاب من اعتبار صدق «الغيرية» في مقدّمات الأفعال وأنّه قد جعل (ع) المناط في «المضيّ» هو الدخول في الغير، والغيرية ثابتة في تلك المقدّمات.

وبالجملة، إنّ ما ذُكر وإن تمّ في بادي النظر إلّا أنّه بالتأمّل في ما ذُكر من الأخبار ليس الأمر كذلك؛ وذلك فإنّ قوله (ع) في صحيحة إسماعيل بن جابر: «وإن شكّ في الركوع بعدما سجد فليمضِ، وإن شكّ في السجود بعدما قام فليمضِ»، يدلّ بمفهومه الشرطي على عدم المُضيّ قبل ذلك وأنّه ليس هنا حدّ يوجب المُضيّ في الأوّل قبل السجود، وفي الثاني قبل القيام، وحينئذٍ فقوله (ع): «كلّ شيء شكّ فيه ممّا قد جاوزه ودخل في غيره» وإن كان مطلقاً كما تمسّك به الخصم إلّا أنّه يجب حمله على ما هو ظاهر بل صريح صدر الخبر بعد كونه بمنزلة الكبرى لهذه الصغرى، وهذا المعنى قد وقع في صحيحة زرارة أيضاً على وجهٍ ظاهرٍ في ما ذكرناه حيث قال (ع): «يا زرارة، إذا خرجت من شيء ثمّ دخلت في غيره فليس شكّك بشيء»؛ فإنّ عطف قوله (ع) «دخلت في غيره» بـ«ثمّ» الدالّة على التراخي والمهلة[٢] يشعر بوجود الواسطة بين الدخول والخروج كما هو الموجود كذلك في تلك الأفعال المعدودة في الرواية، وإلّا فالخروج عن الشيء لابدّ من الدخول في غيره والتلبّس به بحيث يكون ذلك مستلزماً له البتّة، فلا معنى

---

١. شطب على قوله: «وأمّا الثاني فلأنّه» وكتب بدلاً منه في الهامش: «هذا وأمّا ما يدلّ على اعتبار الدخول في الغير مفهوماً» لكن شطب عليه أيضاً وصحّح قوله: «بالتأمّل» في ما بعد بـ«التأمّل».

٢. بعدها: «بفصل» ثمّ شطب عليها.

لهذه المهلة والتراخي المدلول عليها بـ«ثمّ» لو كان المراد ما هو أعمّ من الأفعال ومقدّماتها[١].

فانقدح ممّا ذكرنا كلّه أنّ المتيقّن من الجزء المدلول عليه بالقاعدة ما كان له عنوان على حِدةٍ كنفس الأفعال، لا مقدّماتها ـ من الهُويّ والنهوض وجزء القراءة مثلاً ـ؛ لغرابة تفريعه (ع) ضابطةً كلّيةً على الأسئلة التي لم يكن فيها ما عدا الأجزاء الاستقلالية مع الإخلال عمّا بيّنها من غير المستقلّات والمقدّمات لو كانت عامّة للثانية أيضاً.

ثمّ إنّه[٢] لا ريب أنّ منصرف هذه الأخبار المزبورة في المقام أو القدر المتيقّن منها بقرينة سبق السؤال والجواب مكرّراً في أجزاء الصلاة هو ضرب القاعدة في خصوص أجزائها دون أجزاء سائر المركّبات، ولا يجدي وقوع لفظ «الكلّ» في قوله (ع) في رواية ابن جابر: «كلّ شيء شكّ فيه وقد جاوزه ودخل في غيره فليمض عليه» في إفادة العموم؛ حيث إنّ إفادتها للعموم إنّما هو بالنسبة إلى أفرادٍ أُريد من مدخولها فيتبعه سعةً وضيقاً، فإذا كان المتيقّن منه جزء الصلاة كان عمومها بالنسبة إلى أجزائها، فالجواب إنّما سيق لبيان حال الشكّ الواقع في أجزاء الصلاة ولا يقتضي ذلك بيانَ حكم غير الصلاة.

ويؤيّد ما ذُكر ما حكي عن بعضٍ من التعبير بـ«أجزاء الصلاة» في بعض الأخبار كما لا يخفى، فتدبّر جدّاً.

---

١. بعدها في الأصل: «ثمّ إنّ منصرف هذه الأخبار المزبورة في المقام أنّ القدر المتيقّن منها بقرينة سبق السؤال والجواب مكرّراً في أجزاء الصلاة هو ضرب القاعدة في خصوص أجزائها» ثمّ شطب عليها.

٢. بعدها في الأصل: «على تقدير التسليم والقول بالعموم ...» ثمّ شطب عليها.

ثمّ إنّه على تقدير عمومها لمطلق أجزاء المركّبات فلابدّ من التقيّد بغير الطهارات الثلاث في ما تحقّق التجاوز عن محلّ أجزائها قبل الفراغ عن الكلّ؛ لخروج الوضوء ـ مضافاً إلى الإجماع ـ بمفهوم موثّقة ابن أبي يعفور السابقة ـ بناءً على عَود الضمير في «غيره» فيها إلى «الوضوء» ـ، ومفهوم رواية زرارة وهي قوله (ع): «فإذا قمت من الوضوء وفرغت عنه وقد صرتَ في حالةٍ أُخرى في الصلاة أو في غيرها فشككت في بعض ما سمّى اللّه ممّا أوجب اللّه عليك فيه وضوءه لا شيء عليك»، ويُلحَق به التيمّم والغسل بعدم القول بالفصل[١-٢].

---

١. بعدها في هامش الأصل: «فالوجه في خروج أبعاض الوضوء عن كونها مجرى لقاعدة التجاوز ما ذكرنا من الموثّقة والرواية لا ما في *الفرائد* [*فرائد الأُصول*، ج ٣، ص ٣٣٧] من كون الوضوء [بعدها في الأصل: «بل مطلق الطهارات الثلاث» ثمّ شطب عليها] فعلاً واحداً بنظر الشارع نظراً إلى وحدة مسبّبه وأثره ـ أعني الطهارة الحدثية ـ فإنّه يتوجّه عليه أنّ حال الطهارات الثلاث ليس بأزيد من الصلاة التي لها أثر وجودي واحد بسيط، وهو ما يشير إليه بلوازمه من النهي عن الفحشاء وأنّها قربان كلّ تقيّ، ومع ذلك يُعدّ شرعاً أجزاء الصلاة أفعالاً بحيالها مجرى لقاعدة التجاوز على أنّ اعتبارها فعلاً واحداً لا أفعالاً مستقلّة لابدّ من نصب دلالة عليه شرعاً هذا.

ثمّ إنّ تنقيح الكلام في بعض ما يتعلّق بالقاعدتين ينبغي التكلّم فيهما من جهاتٍ الأُولى» ثمّ شطب عليها بأجمعها.

٢. شطب على غالب المواضع من قوله في ص ٥٣٩: «وأمّا الأوّل فلدلالة صحيحة عبد الرحمن ...» إلى قوله: «بعدم القول بالفصل» وكتب بدلاً من بعضها كلمات وعبارات فصار المتن تحريراً آخر وهو هذا: «... صحيحة عبد الرحمن بن أبي عبد الله قال: قلتُ لأبي عبد اللّه (ع): رجلٌ رفع رأسه من السجود فشكّ قبل أن يستوي جالساً فلم يدرِ أسجد أم لم يسجد؟ قال: يسجد.

قلت: فرجل نهض من سجوده فشكّ قبل أن يستوي قائماً فلم يدر أسجد أم لم يسجد؟ قال (ع): يسجد.

⇦

⇦ وهي ـ كما ترى ـ ظاهرة في أنّه بالدخول في مقدّمات الفعل يجب عليه الرجوع إلى المشكوك فيدلّ على تخصيص الغيرية التي يترتّب عليها عدم الاعتناء بالشكّ والمضيّ في العمل بنفس أفعال الصلاة المفردة بالترتيب ـ من النيّة والتكبيرة والقيام والقراءة والركوع والسجود والتشهّد مثلاً ـ دون ما هو أعمّ منها ومن مقدّماتها كالهُويّ للركوع وللسجود ولمّا يركع أو يسجد، والنهوض للقيام ولمّا يستتمّ قائماً، والرفع من السجود لأجل التشهّد مثلاً ونحو ذلك، فكلّ شيء شكّ فيه منها قبل أن يدخل في الفعل الآخر وجب تلافيه وإن كان في مقدّماتها [كذا، والأولى: «مقدّماته» أي مقدّمات الفعل الآخر]، وكلّ شيء شكّ فيه بعد دخوله في آخر منها لا يلتفت إليه بمقتضى «الصحيحة».

ولا ينافيه ما في الصحيح عن الصادق (ع) قال: **قلت لأبي عبد اللّه (ع): رجل أهوى إلى السجود فلا يدري أركع أم لم يركع؟ قال: قد ركع؛** فإنّها محمولة على كثرة السهو وحصول الوسواس حسب ما علم به الإمام من حال السائل كما هو مورد السؤال والجواب في صحيحة الفضيل.

مع أنّ المعصوم (ع) أمره بالمضيّ وحكم بأنّه ركع ونسبَ شكّه إلى مجرّد الوسواس. وممّا يُستأنس لذلك أيضاً قوله (ع) في صحيحة الفضيل المزبورة: «بلى قد ركعت»، وفي صحيحة عبد الرحمن أيضاً قال (ع): «قد ركع»، مع أنّ الأمر بالمضيّ بعد تجاوز الفعل المشكوك لا يستلزم التمام وإنّما أمر به تسهيلاً وتخفيفاً في التكليف ودفعاً لتسلّط الشيطان، وحكمُه (ع) بأنّه ركع كنايةٌ عن عدم الالتفات إلى الشكّ أصلاً، كما في «كثير الشكّ».

فانقدح ممّا ذكرنا أنّ التأمّل في الأخبار المذكورة في مفروض المسألة يرى عدم صدق «الغيرية» بالدخول في مقدّمات الأفعال.

وإن قيل: إنّ المناط المجعول شرعاً في «المضيّ والتجاوز» هو الدخول في الغير، و«الغيرية» صادقة على تلك المقدّمات.

[فإنّه يقال:] وهذا وإن تمّ في بادي النظر إلّا أنّ ظواهر الأخبار على خلافه؛ فإنّ قوله (ع) في صحيحة إسماعيل بن جابر: «وإن شكّ في الركوع بعدما سجد فليمضِ، وإن شكّ في السجود بعدما قام فليمضِ»، يدلّ بمفهومه الشرطي [بعدها في هامش الأصل: «الذي هو حجّة» ثمّ شطب عليها] على عدم المضيّ قبل ذلك، وأنّه ليس هنا حدّ يوجب المضيّ في الأوّل قبل ⇦

تذييل[١] [راجع إلى أصالة الصحّة][٢]

بعدما عرفت[٣] ـ من أنّ عمل العقلاء وبناءهم على حمل الفعل الصادر عن الغير على الصحّة مع إمضاء الشارع ذلك؛ لعدم ردعه لهم عنه ـ لا يبقى معه مجال للإشكال في حجّية[٤] مثل هذا الأصل في الجملة، بل إنّما يقع الكلام في أُمور:

⇦السجود، وفي الثاني قبل القيام. وقوله (ع): «كلّ شيء شكّ فيه ممّا قد جاوزه ودخل في غيره» وإن كان مطلقاً كما تمسّك به الخصم إلّا أنّه يجب حمله على ما هو ظاهر بل صريح فيه صدر الرواية؛ لكونه بمنزلة الكبرى لهذه الصغريات.

ويفصح عمّا ذكرنا ـ من عدم عدّ المقدّمات من الدخول في الغير ـ ما في صحيحة زرارة من قوله (ع): «إذا خرجت من شيء ثمّ دخلت في غيره فليس شكّك بشيء»؛ فإنّ العطف بـ«ثمّ» الدالّة على التراخي والمهلة يشعر بوجود الواسطة بين الخروج عن الشيء والدخول في غيره، وإلّا فالخروج عن الشيء لابدّ من الدخول في غيره والتلبّس به، فلا معنى لهذا التراخي والمهلة لو كان المراد ما هو أعمّ من الأفعال ومقدّماتها.

فظهر أنّ المراد من «الغير» هو نفس أفعال الصلاة التي لها عنوان مستقل المترتّب بعضها على بعض، لا مقدّماتها من الهُويّ والنهوض وأبعاض القراءة؛ لغرابة تفريعه (ع) الجواب بنحو الضابطة الكلّية على الأسئلة التي لم تقع إلّا عن الأجزاء المستقلّة، مع أنّ مثل الهويّ والنهوض [بعدها في الأصل: «وأبعاض القراءة إلى غير ذلك من الأجزاء الغير المستقلّة بالعنوان في الصلاة» ثمّ شطب عليها] أقرب إلى المشكوك المتجاوز عنه، فالإخلالُ بها في مقام التحديد وإعطاء الضابطة وتخصيص «الركوع والسجود والمُقام» [كذا، والصواب ظاهراً القيام] بالذكر يفصح عن أنّ [بعدها في الأصل: الملحوظ] المراد من «الغير» المحدود به الحكم هو غير تلك المقدّمات».

١. في الأصل: تذئيل.

٢. ينبغي للمؤلّف أن يذكر هذا التذييل بعنوان تنبيهات أصالة الصحّة كما فعل ذلك لقاعدة الفراغ.

٣. عرفت في ص ٥١٢ ـ ٥١٣.

٤. في الأصل: حجّيته.

الأوّل

إنّ المحمول عليه فعل الغير هل هو الصحّة الواقعية في مقام دوران الأمر بين هذه الصحّة في ما كانت موضوعة للأثر الشرعي والفساد، أو الصحّة عند الفاعل في ما دار الأمر بينها وبين الفساد في ما كانت تلك الصحّة موضوعةً للأثر الشرعي عند الحامل أيضاً أو كليهما؟

فنقول: إنّه لا إشكال في دلالة الأدلّة من السيرة ولزوم الاختلال على خصوص الأوّل ـ أعني حمل فعل المسلم على الصحّة الواقعية حين الشكّ دون الصحّة عند الفاعل ـ ولا أقلّ من كونها المتيقّن من دون عكسٍ في ذلك:

لبقاء الاختلال على تقدير الاقتصار على الصحّة الفاعلية مع ندرة كونها موضوعاً للأثر للغير مع اشتراط ذلك وكون الصحّة الظاهرية عند الفاعل موضوعاً لترتيب الآثار في حقّ غيره بحسب الواقع، كما هو كذلك بالنسبة إلى الموضوعات المضافة إلى الغير كالملكية والزوجية ونحوهما؛ حيث إنّ ظاهر بعض الأصحاب على كفاية تحقّقها في اعتقاده، هذا.

وعدم بقاء الاختلال على تقدير الاقتصار على خصوص الصحّة[1] الواقعية، كما لا يخفى.

والحاصل [أنّه] لا إشكال في جريان أصالة الصحّة في فعل الغير وأنّ المحمول عليه هي الصحّة الواقعية التي هي الموضوع للأثر الشرعي لفعل الجاهل غالباً، دون الصحّة الاعتقادية حيث لم يكن ذلك منه بغالبٍ.

ودعوى إطلاق الأدلّة فيعمّ كلتا الصورتين من دون تقييدٍ له بالصورة الأُولى مع

---

١. في الأصل: صحّة.

عدم القدر المتيقّن في البين في ظاهر تلك المطلقات لكي يكون هو المقيّد بالنسبة إليها، والقدر المتيقّن الخارجي ـ مع تسليمه ـ لا يفي بإثبات المدّعى، كما لا يخفى مدفوعةٌ بأنّه لا دليل هناك لفظي[1] يكون له إطلاق بحسب المقامين؛ حيث قد عرفت أنّ الآيات ـ وكذا الروايات ـ لا دلالة لها أصلاً على أنّ الفاعل فعل فعلاً صحيحاً لا فاسداً مهما أمكنه وإن كانت لها دلالة على أنّ فاعل هذا الفعل لم يفعل قبيحاً عنده فعلى ما ذُكر لا يكون المدار إلّا على الأدلّة اللُبّية كاختلال[2] النظام الحاكم به العقل وكذلك السيرة القطعية وبناء العقلاء وهي مع عدم إطلاقٍ بالنسبة إليها يقتصر على القدر المتيقّن منه ـ أعني الصورة الأُولى ـ حيث إنّ معه يرتفع الاختلال قطعاً لا غير، كما لا يخفى.

ولا يخفى أيضاً أنّ بناء العقلاء والذي عليه طريقتهم معلوم بالنسبة إلى حمل فعل الغير على الصحّة الواقعية، وغير معلوم بالنسبة إلى الصحّة الفاعلية، فاللازم الاقتصار عليه ولزوم ترتيب آثار الصحّة الواقعية على الفعل عند الحامل دون الفاعل.

ثمّ إنّ ما ذكرنا ممّا لا كلام فيه وإنّما الكلام في اشتراط علم الحامل بعلم الفاعل للصحّة الواقعية عند الحامل أو جهله بحاله وعدمه.

فهنا صور متعدّدة تحصل[3] من لحاظ القسم الأوّل؛ أعني ما[4] لو علم الحامل بعلم الفاعل وأنّه يعلم صحيح ما عند الفاعل وفاسده فحينئذٍ مع علمه ذلك إمّا أن

---

١. كذا، والأولى: «لا دليل لفظياً هناك» بدلاً من «لا دليل هناك لفظي».

٢. في الأصل: كالاختلال.

٣. في الأصل: يحصل.

٤. في الأصل: «منها ما» ثمّ شطب عليها وكتب بدلاً منها: «تحصل من لحاظ القسم الأوّل، أعني ما».

يعلم بمطابقة اعتقاده لاعتقاد الشاكّ أو يعلم مخالفته أو يجهل الحال فنقول: لا ارتياب[١] في حمل فعل الغير على الصحّة الواقعية في الصورة[٢] الأُولى من هذه الصور دون غيره؛ لمكان ما ذكرنا.

وأمّا الثانية فإن لم يتصادق اعتقادهما كلّياً كأن كان المخالفة بين العلمين بالاختلاف التباييني[٣] فلا إشكال في وجوب الحمل على الصحّة باعتقاد الفاعل ولا يلزم منه اختلال نظام البتّة وإن احتُمل مع ذلك الاتّفاق في فعله اتّفاقاً، هذا.

نعم، في صورة تصادقهما جزئياً ـ بأن كان التخالف على نحو التباين الجزئي بحيث يُحتمل صدور الفعل عنه على طبق ما هو صحيح عنده كما في البيع الواقع بالفارسي مع اعتقاد الفاعل أيضاً صحّتَه بالعربي ـ[٤] يُحمل على الصحّة الواقعية لا غير؛ للزوم اختلال النظام على تقدير عدم الإجراء في هذه الصورة والاقتصار على الصورتين الأوّلتين[٥]؛ إذ غالب موارد الشكّ في فعل الغير جهل الحامل بحاله أو علمه بفساده إلّا أنّ ترجيحه على بعض الصور الأُخَر وتعيينه من بينها بلا معيّنٍ في البين، مع أنّ السيرة جارية بالنسبة إلى الجميع.

وأمّا لو جهل الحال[٦] فالمتعيّن هو ما ذُكر؛ لجريان الأدلّة فيه طرّاً، فيحمل فعله

---

١. في الأصل: «فلا إشكال» ثمّ شطب عليها وكتب بدلاً منها: «فنقول: لا ارتياب».

٢. في الأصل: صورة.

٣. بعدها في هامش الأصل: «كأن اعتقد أحدهما وجوب الجهر في القراءة يوم الجمعة والآخر إخفاته» ثمّ شطب عليها.

٤. بعدها في الأصل: «فحينئذ» ثمّ شطب عليها.

٥. مرّ الكلام في ص ٥١٤ وج ٢، ص ١١٢ بأنّ «الأوّلة» وردت في الروايات وإن لم ترد في كتب اللغة.

٦. كذا في الأصل، والأولى: «وأمّا الثالثة» بدلاً من قوله: «وأمّا لو جهل الحال»؛ لأنّه عدلٌ لقوله: «وأمّا الثانية».

على الصحّة الواقعية بترتيب آثارها بالخصوص على الفعل وإن لم يحكم بتوافق الاعتقادين عند الجهل بالحال وعدم العلم بالاعتقاد للفاعل، كما أنّ الأمر كذلك أيضاً في ما لو علم الحامل بجهل الفاعل ولكن مع احتمال الصحّة الواقعية في فعله؛ لجريان السيرة عليه ولزوم الاختلال مع عدمه، كما لا يخفى.

وأمّا صورة جهل الفاعل باعتقاد الحامل وأنّه يوافق اعتقاده أو يخالفه فلا محالة يحمل الفعل على الصحّة الواقعية لكن مع ما إذا لم يكن الجهل مجامعاً مع التكليف بالاجتناب، وأمّا معه كما في بيع أحد المشتبهين بالنجس أو الميتة فلا إشكال في عدم جريان أصالة الصحّة رأساً؛ حيث إنّه مع العلم الإجمالي بأحدهما يكون البيع باطلاً ممّن كان عنده العلم المزبور. نعم، لو لم يعلم بكون الفاعل عالماً إجمالاً بل احتمل في حقّه العلم بالنجس أو الميتة الواقعيين فيحمل على الصحّة لو احتمل كون المشتري كذلك أيضاً، وأمّا لو كان المشتري عالماً إجمالاً فيحمل خصوص الإيجاب على الصحّة[1] لا الشراء.

فمن هنا ظهر أنّ الحامل العالم إجمالاً بكون أحد المشتبهين ميتةً لا يصحّ له الشراء بنفسه ولا ممّن كان مثلَه في العلم الإجمالي، ويصحّ له ذلك مع عدم علمه بعلم المتبايعين كذلك واحتماله في حقّهما العلم التفصيلي بخصوص النجس من المشتبهين، وسرّه أنّ العلم الإجمالي كالعالم تفصيلاً ببيع النجس في عدم صحّة البيع أو الشراء الصادر منه، بخلاف من احتمل في حقّه العلم بعدم وقوع البيع منه على النجس فلابدّ من ما ذكرنا عدم كون البيع واقعاً على كلا المشتبهين بل بالنسبة إلى أحدهما وإلّا فلا حمل أيضاً، كما لا يخفى.

ثمّ إنّه قد ظهر ممّا ذكرنا أنّ المتعيّن في المقام هو حمل فعل المسلم على الصحّة

---

١. كذا، والأولى: الصحيح.

الواقعية دون الظاهرية؛ لجريان السيرة بالنسبة إليها دون غيرها.

فما عن *المدارك* في شرح قول المحقّق (قده): «ولو اختلف الزوجان فادّعى أحدهما وقوع العقد في حال الإحرام وأنكر الآخر فالقول قول مَن يدّعي الإحلال ترجيحاً لجانب الصحّة»[١] ـ [من أنّه] قال ـ طاب ثراه ـ: «إنّ الحمل على الصحّة إنّما يتمّ إذا كان المدّعي لوقوع الفعل في حال الإحرام عالماً بفساد ذلك، أمّا مع اعترافه[٢] بالجهل فلا وجه للحمل على الصحّة»[٣]، انتهى ـ فالظاهر من اشتراطه علم العاقد بالفساد حال الإحرام إنّما هو من جهة اشتراط علمه بالصحّة في أصالة الصحّة، لا من جهة كون الصحّة المحمول عليها هو الصحّة عند الفاعل وهو لا يتحقّق إلّا مع علمه بالصحّة والفساد كما استظهره شيخنا العلّامة الأنصاري[٤] (ره).

الأمر الثاني

إنّه لابدّ في إجراء «أصالة الصحّة» في الموضوع الذي يترتّب عليه الأثر من إحراز وجوده وصدوره عن الفاعل بحيث كان الشكّ في وجدانه جميعَ ما يُعتبر في صحّته وترتّب الأثر عليه، وأمّا لو كان الشكّ في أصل وجوده كمن يرى أنّه يأتي بصورة الصلاة ولكن لا يعلم أنّه بصدد امتثال الأمر الشرعي والإتيان بما هو المعتبر واقعاً أو بصدد التعليم أو العبث بصورة الصلاة، فلا يجري معه الأصل

---

١. *شرائع الاسلام*، ج ١، ص ٢٢٤.
٢. في المصدر: اعترافهما.
٣. *مدارك الأحكام*، ج ٧، ص ٣١٥.
٤. *فرائد الأُصول*، ج ٣، ص ٣٥٤.

المزبور في حقّه؛ لعدم إحراز فعل الصلاة المأمور بها كي يُحمل على الصحّة لو شكّ في صحّتها. نعم، لو علم الإتيان بمقوّماتها المعتبرة في العنوان بقصد المأمور به وإسقاط الأمر ثمّ شكّ في الإخلال ببعض ما يُعتبر في صحّتها من الأجزاء والشرائط الغير المقوّمة لا بأس بجريان الأصل، كما لا يخفى.

ومن هنا ظهر أنّه لابدّ في إجراء الأصل في العقود والإيقاعات من إحراز تحقّقها من الموجب أو هو والقابل وأن يكون الشكّ في الإخلال ببعض ما لا يتقوّم بها من شرائط صحّتها شرعاً.

ومن هنا يتأتّى الإشكال في جريان «الأصل» في ما لو علم بصيرورة المتعاقدين في صدد العقد أوّلاً، ثمّ شكّ أنّهما هل قصدا بما تلفّظا به المعنى أو تلفّظ بغير قصدٍ، أو شكّ في أنّهما قصدا التوسّل[1] إلى حقيقة العقد بعد إرادة المعنى أو قصدا معنى اللفظ بداعي الهزل أو التورية ونحوهما من غير قصد إلى الحقيقة جدّاً؛ حيث إنّه مع الشكّين يكون الشكّ في تحقّق العقد بعدما كان القصد من مقوّماته حقيقةً عقلاً، لا معتبراً في صحّته والحال أنّ بناء العرف والعقلاء على الحمل على الصحّة.

وبالجملة، إنّه لابدّ في الحمل عليها من إحراز العمل قطعاً أو ظنّاً معتبراً، وأمّا في صورة عدم الإحراز فمن المعلوم عدم اقتضاء هذا الأصل لأن يُحرَز به العمل ومعه لا يُحمل عليها، كما لا يخفى.

فإذا صدر من رجلٍ لفظةُ «بعت» ومن آخر كذلك «قبلت» فمع عدم إحراز ما هو المقوّم في العقد ـ من قصد الإنشاء فيكون بيعاً ـ لا يقتضي أصالة الصحّة كونه

---

١. كذا، والأولى: التوصّل.

بيعاً وكون المتعاقدين قاصدين للإنشاء. نعم، إن ثبت ذلك من الخارج جرى الأصل بالنسبة إليه.

هذا مع أنّ المشهور يحملون مثل ذلك ممّا صدر عن أحد وشُكّ في كونه قاصداً للإنشاء فيكون عقداً أو غير قاصد فيكون لغواً أو إخباراً، على كونه عقداً قاصداً معه الإنشاء فلابدّ حينئذٍ من علاج ذلك بحيث يندفع الإشكال ولا يبقى له مجال وهو بأن يقال بأنّ أصل وجود العقد في مثل هذه الموارد محرزٌ بأُصولٍ أُخر عقلائية ـ من أصالة كون التلفّظ بقصد المعنى وكونه معه قاصداً له من دون أن يكون لغواً أو هزلاً أو خطاءً، وأصالة كون إرادة المعنى بداعي تحقّقه واقعاً إخباراً في مقام الإخبار وإنشاءً في مقام الإنشاء لا بداعٍ[1] آخر من هزلٍ ونحوه كالتورية مثلاً ـ فلولا هذه الأُصول لما كان لـ«أصالة الصحّة» في هذه الموارد وقعٌ.

وما قلنا من لزوم الإحراز عند جريان الأصل المزبور إنّما يكون المراد به الأعمّ من بين الإحراز القطعي الوجداني أو لا، بل يكون محرزاً بأصلٍ من الأُصول المعتبرة غير أصالة الصحّة [و]يكون المقصود به تعيين مجرى أصالة الصحّة وأنّها لا يجري إلّا في ما شكّ في الإخلال بما يعتبر في الصحّة لا في القوام والتحقّق. نعم، سنشير إلى ما يوهم خلاف ذلك مع دفعه.

ثمّ إنّ ما قلنا من إحراز الوجود في الموارد المذكورة بأصالة القصد الجدّي في المتلفّظ في مقام الإنشاء إنّما هو من باب الظهور النوعي من حال العقلاء وهو حجّة مع عدم ردعٍ من الشارع بالنسبة إليه.

وبالجملة، لمّا كان بناء العقلاء في باب الألفاظ على الأخذ بظاهرها مع عدم

---

١. في الأصل: بداعي.

ردعٍ من الشارع لهم، فلا محالة يُحكم بصحّة العقد الصادر من المتبايعين، وإن كان الشكّ في ما صدر منهما من التلفّظ من ...[١] في ما يُعتبر فيه ركناً؛ لإحراز تمامية ما صدر منهما بأصلٍ عقلائي فيثبت به العقد فيجري فيه أصالة الصحّة، لكنّ القدر المسلّم ممّا[٢] ذُكر من حجّية الظهور إنّما هو بالنسبة إلى ظواهر الألفاظ، وأمّا ظهور الفعل فلا، ولا أقلّ من عدم الإحراز، فحينئذٍ لو حصل القبض والإقباض من مالكِيَ الثمن والمثمن في مقامٍ كان ظاهره إنشاء معنى البيع بالتعاطي بلا علمٍ بذلك منهما يُشكل إجراء الأصل بعدما كان الشكّ في أصل الوجود الغير المحرز بأصلٍ مفقود لكي يجري بسببه أصالة الصحّة لو شكّ فيها؛ لعدم ثبوت بناء العقلاء على الأخذ بظهور الفعل.

ثمّ إنّه لو شُكّ في كون الإنشاء الجدّي في العقد اللفظي بداعي الطيب النفساني أو بداعي الإكراه فلا شكّ في الحمل على عدم الإكراه، إمّا أنّه من جهة الأصل العقلائي المُحرز للوجود أو من جهة أصالة الصحّة فقط من دون احتياجٍ إلى الأصل المزبور[٣].

فالتحقيق أنّه مجرى لها وأنّ الإكراه الغير الواصل إلى حدّ الإجبار ليس بمُخلٍّ في تحقّق قوام العقد عرفاً وإن اعتُبر في صحّته شرعاً بمثل قوله (ع): **لا يحلّ مال امرءٍ إلّا عن طيب نفسه**[٤] ونحوه، ولكنه فلولا حجّية أصالة الصحّة أيضاً لكان بناء

---

١. هنا كلمة غير مقروءة.

٢. في الأصل: من ما.

٣. شطب على قوله: «احتياج إلى الأصل المزبور» وكتب بدله: «توقّف على أصالة عدم الإكراه» ثمّ شطب عليه أيضاً.

٤. سبق الحديث وتخريجه في ج ٣، ص ٥٨٦.

العقلاء على عدم الحمل على غير الإكراه بل على الطيب، كما لا يخفى.

ثمّ إنّ المراد من مقوّمات الوجود ما كان له دخل في العمل الذي يترتّب عليه الأثر شرعاً. وبعبارةٍ أُخرى، في الموضوع الذي كان له عنوان عرفاً بحيث ينتفي الوجود مع عدمه فكذلك ما اعتُبر في ترتّب الأثر بعد ذلك إنّما هو من الأُمور المعتبرة في ترتّب الأثر شرعاً كذلك. ولا يُشكَل[1] حينئذٍ على الصحيحي بأنّ جميع الأجزاء والشرائط كذلك؛ حيث إنّه كذلك في مقام التسمية وإطلاق اللفظ حقيقةً لا في مقام تحقّق المأمور به وجوداً ولو بالمسامحة العرفية. كيف، ووجود الجامع الذي يكون له فردان ـ صحيح وفاسد ـ بحيث يصدق على كلٍّ منهما عرفاً معتبر في موضوع نزاع الصحيحي والأعمّي، كما لا يخفى.

ثمّ إنّ ما ذكرنا من جريان أصالة الصحّة في ما لو شكّ في الأُمور الغير المقوّمة للماهية عرفاً لا فرق في كونها من جملة الأركان[2] المعتبرة شرعاً كالبلوغ والعقل ونحوهما أو من غيرها كالشرط المفسد[3] مثلاً؛ حيث إنّ المناط أن يكون الشكّ في الصحّة بعد إحراز الوجود.

فما عن المحقّق الثاني ـ طيّب رمسه الزكيّ ـ من التفصيل بين ما هو الركن في العقد كالبلوغ ونحوه، وغيرها بالإنكار في الأوّل دون الثاني، ممّا لا وجه له بعد اشتراك «البلوغ» مع غيره في عدم الاعتبار في التحقّق وكون الشكّ فيه في الصحّة. ولأجله لو أوقع العاقد المميّز عقداً شُكّ معه في بلوغه الذي يكون معتبراً في صحّته جرى فيه الأصل المزبور؛ لصدق كونه عقداً عرفاً، ولذا جرت السيرة على الصحّة

---

١. كذا، والصواب ظاهراً: لا يُستشكل.

٢. كتب بدلها في الهامش: «أركان العقد» ثمّ شطب عليها أيضاً.

٣. شطب عليها وكتب بدلها: «الشرائط المفسدة» ثمّ شطب عليها أيضاً.

في المعاملات الصادرة سابقاً من المكلّف لو شُكّ في كونها قبل البلوغ أو بعده، وكذا في معاملات غيره[١].

نعم لو كان المعدود من الأركان من جملة ما يُعتبر في قوام البيع عقلاً كالتميز[٢] مثلاً أو عرفاً مثل المالية في المبيع، فلا مجال لجريان الأصل المزبور عند الشكّ في كون العاقد مميّزاً حين العقد أم لا؛ لعدم إحرازه بأصلٍ معتبر، كما لا يخفى.

مع أنّه لا يخفى أيضاً أنّه لو شُكّ كون ما وقع عليه العقد حُرّاً أو عبداً لا يجري معه الأصل؛ لعدم تحقّق حقيقته العرفية على تقدير وقوعه على الحرّ. نعم، لو كان المبيع مالاً عرفاً وإن لم يكن مالاً شرعاً مثل «الخمر» لو شكّ في كون المبيع هو «الخمر» أو «الخلّ» فلا شكّ في إجراء أصالة الصحّة فيه.

وعلى أيّ حالٍ فلا وجه لتفصيل المحقّق الثاني (قده) في المسألة على ما حكي عنه[٣] مع أنّه لا نرى أيضاً الوجه في الفرق الذي ذهب إليه (قده) بين «الضمان» و«البيع»؛ حيث إنّ ظاهر كلامه (قده) المسالمة مع القوم على جريان أصالة الصحّة في ما إذا اختلف البائع والمشتري في الصغر وعدمه فادّعى البايع الصِغر حال البيع والمشتري البلوغ، دون الضمان.

وبالجملة، لا يُعرف وجه في الفرق المزبور بعدما قدّمنا لك الوجه في عدم الفرق، مع أنّه لو صحّ واستقام ما ذكره (قده) للزم إهمال أصالة الصحّة وعدم اعتبارها رأساً؛ فإنّه ـ بعد إحراز أركان العقد من المتعاقدين الكاملين من جميع الجهات المعتبرة فيهما والعوضين الجامعين لجميع ما اعتُبر فيهما من الشروط ـ إذا

---

١. *جامع المقاصد*، ج ٥، ص ٣١٥ وج ٧، ص ٣٠٧ ـ ٣٠٨.

٢. لعلّ في الأصل: التمييز.

٣. الحاكي هو الشيخ الأنصاري في *فرائده*، ج ٣، ص ٣٥٧ ـ ٣٥٨.

شُكّ في وجود ما يُبطل العقد ويمنع من صحّته من الشرط المفسد مثل الشرط المنافي لمقتضى العقد ونحوه، لم يكن إشكال في الحكم بالصحّة لكن لا من أجل أصل الصحّة بل من جهة أصالة عدم اشتراط هذا الشرط في ضمن العقد وأصالة عدم وجود المانع من صحّته. ومن المعلوم أنّ هذا لا دخل بأصالة الصحّة في فعل المسلم، كما هو واضح.

ودعوى الإجماع على «أصالة الصحّة» إنّما تجدي في ما إذا لم يكن هناك أصل آخر يُحرز به وجود الفعل الصحيح، ومع وجوده [الأمر] كما ترى.

لا يقال: إنّ الشكّ في الصحّة والفساد مسبّب عن وجود المفسد والمبطل غير أنّه لمّا لم يمكن أن يخلو العقد عنه إلّا على القول بالإثبات، فأصالة الصحّة محتاج إليها.

لأنّا نقول بدفع ذلك[1] أوّلاً بمنع وجود الواسطة، وثانياً بأنّه على تقدير وجودها من الوسائط الخفيّة.

وأمّا ما في *الفرائد*[2] ـ من تصحيح كلام المحقّق (قده) في ما كان الفعل الصادر من الشخص الواحد الذي شُكّ في بلوغه وعدمه كالضمان في ما لم يكن بقبولٍ من المضمون له ولا بحوالته من المضمون عنه، فلا يجري الأصل لو شُكّ في بلوغ «الضامن» لا في ما كان له طرف آخر كان بالغاً يستلزم أصالة الصحّة في فعله صحّة المشكوك في بلوغه ـ فمدفوع بما هو المقرّر في محلّه من عدم حجّية المثبت من أصالة الصحّة وعدم إثبات «أصل الصحّة» في شيء إلّا أثره الذي يترتّب على نفس ذاك الشيء، لا على المركّب منه ومن غيره.

---

١. في الأصل: «مدفوعة» بدلاً من قوله: «لأنّا نقول بدفع ذلك» ثمّ شطب عليهما.

٢. *فرائد الأُصول*، ج ٣، ص ٣٦١.

الأمر الثالث

إنّه يثبت بجريان «أصالة الصحّة» في كلّ شيءٍ كان مجرى من جهة الشكّ في الإخلال ببعض ما يُعتبر فيه الآثارُ المرغوبة منه، لا الآثارُ المترتّبة على غيره والمرغوبة من غيره أو المرتّبة على المركّب منه ومن غيره مثلاً، فلو شُكّ في صحّة الإيجاب يترتّب بأصل الصحّة فيه الآثار المترتّب على نفسه وحده لو كان مقطوعاً وهو كونه بحيث لو انضمّ إليه القبول لحصل منهما أثر العقد.

وإن شئت قلت: المترتّب هي الصحّة التأهّلية، لا الفعلية المترتّبة على كلا الأمرين من الإيجاب والقبول، فلو شُكّ في الإتيان بالقبول عقيب الإيجاب لا يكفي في إثبات أثر العقد إجراءُ أصالة الصحّة بالنسبة إلى الإيجاب، وكذا لو شُكّ في تحقّق القبض في المجلس في الصرف والسلم لا يكاد يثبت بإجراء الأصل في العقد الأثرُ المترتّب على المجموع منه ومن القبض لو كان معتبراً شرعاً على أن يكون جزء السبب المؤثّر.

نعم، لو اعتُبر شرطاً في تأثير العقد ـ بحيث كان السبب التامّ المؤثّر في النقل والانتقال من المتعاقدين هو العقد وحده ويكون القبض شرطاً في تأثيره، لا جزءً للسبب ـ يجري أصالة الصحّة في العقد ويترتّب عليه النقل والانتقال مع كون الشكّ في القبض، ولكن لا يثبت به عنوانه لكي يُجدي في الآثار المترتّبة على خصوص عنوان القبض. ومثل القبض في المجلس في الصرف قبضُ الموهوب [له] في الهبة، والتشاجرُ المنجرّ إلى الخراب في بيع الوقف، والإجازة من المالك في بيع الفضولي [فـ]لو شكّ في تحقّق كلٍّ من هذه الأُمور فإنّه لا يجدي أصالة

الصحّة في العقد في الأثر المترتّب على المجموع ومن واحد من هذه الأُمور على تقدير اعتبارها جزءً للسبب المؤثّر. نعم لا بأس بإجرائها في المعاملة والمبايعة العرفية أو البيع الوقفي مثلاً؛ حيث إنّ القبض أو التشاجر مثلاً وإن اعتُبرا خارجين[1] عن العقد في عرضه ولكن كانا معتبرين في صحّة المعاملة المركّبة من العقد ومن سائر ما اعتُبر جزءَ السبب.

وبعبارةٍ أُخرى، كانت المعاملة تمام السبب للنقل والانتقال فيُشكّ في صحّته من أجل الشكّ في الإتيان ببعض ما اعتُبر فيها جزءً أو شرطاً بشرط أن لا يكون ممّا يتقوّم به عنوان المعاملة عرفاً كالقبض في الصرف والتشاجر في الوقف لا كالإيجاب والقبول مثلاً. نعم، لا يجري أصالة الصحّة ولو في المعاملة في ما [إذا] شُكّ في الإجازة؛ حيث إنّه يجري الأصل في ما كان منشؤ الشكّ في الصحّة من فعلٍ واحد من المتعاملين حتى يحرز بظهور كونهما في صدد المعاملة الإتيانُ بجميع ما اعتُبر فيها، وأمّا لو كان من فعل الغير كالإجازة مثلاً فلا يحرز ذلك ولو بالظنّ النوعي ولم يكن عليه بناء العرف والعقلاء أيضاً، كما لا يخفى.

ثمّ إنّ ما ذكره شيخنا العلّامة ـ أعلى اللّه مقامه ـ في *الفرائد*[2] من عدم جريان أصالة الصحّة في ما كان أصل وضعه على الفساد كبيع الوقف مثلاً فلا يخفى ما فيه؛ حيث إنّ المراد من وضعه على الفساد لو كان أصالة الفساد في ما شُكّ في صحّة المعاملة فلا يختصّ ذلك بالوقف وحده ونحوه؛ إذ الأصل الأوّلي في كلّ معاملة الفساد وإلّا فليس فيه أصل ثانوي كان مبناه على الفساد.

---

١. في الأصل: خارجاً.

٢. *فرائد الأُصول*، ج ٣، ص ٣٦٤.

غاية الأمر [أنّه] كان الشرط[١] في صحّة المعاملة في الوقف مثلاً أكثر من غيره. ومجرّد ذلك لا يوجب الاختلاف في إجراء الأصل في ما أُحرز جميع ما يتقوّم به عنوانه وكان الشكّ في الأُمور المعتبرة شرعاً في صحّته.

ثمّ إنّه قد ظهر ممّا ذكرنا أنّه لا يجري أصالة الصحّة في كلٍّ من إذن المرتهن ورجوعه وبيع الراهن في ما لو تحقّق كلٌّ منهما مع كون البيع والرجوع بعد الإذن ولكن مع الشكّ في تقدّم واحد منهما على الآخر فإنّه يُشكّ حينئذٍ في وقوع البيع مع رضاء المرتهن وعدمه، فلا يثبت بأصالة الصحّة فيه كونه مع إذنه، كما عرفت في الفضولي.

نعم، صحّته ـ بمعنى لو وقع برضاء المرتهن أو لحق عليه إجازته لكان صحيحاً ـ لا ضير فيه ولكنّه لا يترتّب عليه الأثر الفعلي للمعاملة ولا يثبت ذلك بأصالة الصحّة في الإذن أيضاً؛ حيث إنّ أثره المترتّب عليه بـ«الأصل» إنّما هو التأهّل ـ بمعنى أنّه لو وقع بعد الإذن الصحيح بيع الرهن لكان مؤثّراً لا أنّه يكون فعلاً كذلك ـ كما أنّه لا يثبت بأصالة الصحّة في الرجوع كون البيع فاسداً؛ حيث إنّ أثره الفساد التأهّلي أيضاً ـ بمعنى أنّه لو وقع بعد البيع لا قبله لكان فاسداً لا أنّه كذلك فعلاً.

هذا مع أنّه قد يُشكَل[٢] في أصل أصالة الصحّة فيه لو شكّ في تقدّمٍ[٣] على البيع أو تأخّره عنه؛ حيث إنّه لابدّ بعد اشتراط إحراز العنوان في الأصل المذكور إحرازُ إمكان الاتّصاف بالصحّة أيضاً.

غاية الأمر [أنّه] كان الشكّ في وقوعه بصفة الصحّة الفعلية المرغوبة منه، كما

---

١. في الأصل: «الشكّ» ثمّ شطب عليها وكتب في الهامش ما أثبتناه.

٢. كذا، والصواب ظاهراً: قد يستشكل.

٣. كذا، والأولى: تقدّمه.

في إذن المرتهن ابتداءً في البيع ـ سواء وقع بعده البيع أم لا ـ وأمّا الرجوع المذكور فليس كذلك؛ حيث إنّه لو كان واقعاً بعد البيع المسبوق بالإذن فلا يمكن اتّصافه بالصحّة بل يكون لغواً محضاً. نعم، لو كان سابقاً عليه فيكون ممكن الصحّة باجتماع شرائطه الأُخرى فهنا يكون الشكّ في إمكان صحّته فليس مجرىً للأصل المزبور ظاهراً.

نعم، لو أُحرز عدم وقوع البيع مقدّماً ووقوع الرجوع ولكن شُكّ في سائر ما اعتُبر فيه شرطاً فلا بأس بإجراء أصالة الصحّة فيه لإثبات الصحّة التأهّلية ويترتّب عليه الصحّة الفعلية لو ثبت وقوع البيع بعده.

ثمّ إنّ هذا كلّه في صحّة موضوع الأثر في مقام العمل وترتيب الأثر بنفسه بلا ترافعٍ وتشاجرٍ في البين، وأمّا لو كان مرافعة ومشاجرة في البين فسيأتي حكمه من إجداء أصالة الصحّة وعدمه.

الأمر الرابع

إنّ الثابت بـ«أصالة الصحّة» في كلّ فعل إنّما هو نفس صحّته بآثارها الشرعية، أمّا ما يترتّب من الأثر الشرعي على ما يلازمه أو ملزومه وما يتوقّف عليه الصحّة فلا؛ مثلاً يثبت بأصالة الصحّة في الصلاة كونها تامّة الأجزاء والشرائط بنحو يسقط الأمر، وأمّا الحكم بوجود الطهارة في ما كان منشؤ الشكّ هي الطهارة بحيث يُحكم بصحّة الصلاة وصحّة كلّ ما يتوقّف عليها في ما بعد فلا، كما أنّه يُحكم بصحّة البيع ولو كان منشؤ الشكّ هو بلوغ البائع دون ثبوت عنوان البلوغ كي يُجدي في سائر

الآثار المترتّبة عليه[١].

أمّا على القول باعتباره من باب التعبّد الذي ...[٢] للاختلال المزبور والأخبار المزبورة، فظاهر؛ حيث إنّك قد عرفت غيرَ مرّةٍ أنّ معنى تنزيلِ الشارع للأمر الغير المحقّق منزلةَ المحقّق، وأمرِه بالبناء عليه وكونه متحقّقاً لا يراد منه إلّا الالتزام بما يترتّب عليه من الأحكام وجعلها في مرحلة الظاهر، وأمّا جعل ما يترتّب شرعاً على غيره وإن كان لازماً عقلياً له فلا، وهذا معنى عدم اعتبار الأصل المثبت؛ فإنّه لا اختصاص له بالاستصحاب بل يعمّه وغيره من الأُصول، كما هو واضح.

وأمّا على القول باعتباره من باب الظنّ النوعي الذي هو ظهور حال المسلم فلعدم دليلٍ على اعتبار هذا الظهور إلّا من حيث كشفه عن صدور الفعل الصحيح عنه بما هو هو، وأمّا كشفه عن لوازمه الغير الشرعية المترتّب عليها الأحكام الشرعية فليس ممّا قام الدليل على اعتباره.

فإن قلت: ما الفارق بين مقامنا هذا وسائر المقامات التي كان معتبراً من باب الظنّ والطريقية بحيث لا يفرّق في وجوب ترتيب الآثار الشرعية عليها بين ما كان مترتباً على مورده بلا واسطة أو معها.

وبالجملة لا نرى فرقاً ظاهراً[٣] بين هذا الطريق وسائر الطرق والأمارات

---

١. كتب في الهامش فقرة والظاهر موضعها هنا: «فمتى صدر عقد قابل للاتّصاف بالفساد والصحّة يحمل على الصحيح منه فلو شكّ في أنّ الذي ابتاعه هل كان حال صغر البائع أو جنونه بني على صحّته ولكن لا يحرز بذلك كون البائع بالغاً أو مالكاً أو مأذوناً من المالك أو نحوه، كما لا يُحرز بحمل الصلاة على الصحيح كون المصلّي متطهّراً أو كون الجهة التي وقعت الصلاة فيها قبلةً إلى غير ذلك»، ثمّ شطب عليها.

٢. هنا كلمة لم يمكن قراءتها.

٣. في الأصل: فرق ظاهر.

المجعولة شرعاً للأحكام مطلقاً.

قلنا: الفارق بين المقامين هو لحاظ الأدلّة الدالّة عليهما، فلو قام الدليل على اعتبار هذا الشيء بلسان كشفه ولحاظ طريقيته المطلقة، فلا محالة لابدّ من القول بالعموم بالنسبة إلى الآثار الشرعية مطلقاً من دون فرقٍ فيها بين المترتّب عليه أو على ما يلازمه أو ملزومه[١]، وأمّا إذا قام الدليل على اعتبار كشفه ببعض الاعتبارات والحيثيات فإنّه لا معنى حينئذٍ للتعدّي عن مورد وجود الدليل[٢] إلى غيره.

وبالجملة، لو قام الدليل من الإجماع والسيرة على اعتبار ظهور حال المسلم والأخذ به في صدور الفعل الصحيح عنه بالنسبة إلى ما يترتّب شرعاً على الفعل الصحيح الصادر من المسلم فلا معنىً للتعدّي عنه إلى الحكم بوجوب ترتيب غيره ممّا يترتّب على لوازمه وملزوماته ومقارناته، وهذا أمر ظاهر لا سترة فيه أصلاً، فلا يبقى مجال للقول[٣] بعدم الفرق في اعتبار الأصل بين المثبت منه وغيره إذا كان اعتباره من باب الظنّ وظهور حال المسلم.

ومن هنا صرّح جماعة من الأصحاب ـ كالعلّامة وغيره (قده)[٤] في ما حُكي ـ بعدم اعتبار أصالة الصحّة بالنسبة إلى غير الآثار الشرعية المترتّبة على الفعل الصحيح بلا واسطةٍ في مواضعَ من كلماتهم مع ذَهابهم إلى اعتبار أصالة الصحّة من

---

١. في الأصل: ملزمه.

٢. بعدها في الأصل: «فإنّ الأصل في الظنّ عدم الاعتبار» ثمّ شطب عليها.

٣. بعدها في الأصل: «بإطلاق» ثمّ شطب عليها.

٤. رمز إلى «قدّس سرّه» ومقتضى السياق أن يقال: «قدهم» راجع *معجم الرموز والاشارات*، ص ١٥٨.

حيث ظهور حال المسلم، هذا.

فبعد البناء على ما ذكرنا لو شكّ في صحّة الشراء من جهة وقوعه على عينٍ من جملة أموال البايع أو على الخمر فيُحكم بصحّته من دون انتقال تلك العين منه إلى المشتري. ووجهه ما ذكرنا من اختصاص دليل أصالة الصحّة بالنسبة إلى خصوص حقّه المشكوك بآثارها الشرعية دون ما يتوقّف عليه ولا آثارها الشرعية المترتّبة عليه من دون فرقٍ بين كونه معتبراً من باب الإخبار والتعبّد أو الكشف والطريقية، كما لا يخفى.

نعم، لو وقعت المرافعة والتشاجر في نفس الشرط بخصوصه فسنشير إليه إن شاء اللّه تعالى.

الخامس

من الأُمور التي لابدّ من ذكرها هو تقديم هذا الأصل على «الاستصحاب»، فبالنسبة إلى أصالة الفساد لا شبهة فيه، وأمّا الجاري في المسبّب بأن يقال: الأصل عدم تحقّق النقل والانتقال، فلوروده أو حكومته عليه من جهة إحراز موضوع السبب بواسطته فيرتفع الشكّ في المسبّب، وأمّا الجاري في السبب بأن يقال: الأصل عدم تحقّقه فكذلك أيضاً؛ لكون الشكّ فيه ناشياً من الشكّ في إتيان الفعل على نحو الصحّة فبإحرازه من جهة كون أصالة الصحّة موضوعياً أيضاً لا حُكمياً صرفاً يرتفع الشكّ في الإتيان المزبور[1] مضافاً إلى ما سنشير إليه في وجه تقديمه

---

١. شطب على بعض مواضع من قوله: «من جهة إحراز ...» إلى قوله: «الإتيان المزبور» ثمّ كتب بدلاً منها بين السطور كلمات فصارت العبارة: «لأجل إحراز موضوع السبب بواسطتها ⇦

في صورة معارضته مع الأُصول الموضوعية من إجراء أصالة العدم في منشأ الشكّ ـ أعني أصالة عدم البلوغ ـ ونحوه ممّا يُشكّ في صحّة العقد من جهة الشكّ فيه، وهو أن يقال: إنّ في البحث مقامين[١]:

المقام الأوّل في معاملة الشاكّ مع مشكوك الصحّة معاملةَ الصحيح فـيترتّب[٢] آثاره[٣] عليه في تكليف نفسه، فنقول:

أمّا بناءً على كون «أصالة الصحّة» من الأمارات مستنداً فيها إلى ظهور حال المسلم الفاعل فلا إشكال في تقدّمها على تلك الأُصول الموضوعية؛ لكونها من باب التعبّد، وأمّا بناءً على كونها من باب التعبّد فيقدّم عليها أيضاً لوجهين:

أحدهما أنّه لو لم يقدّم عليها لم يبقَ لأصالة الصحّة موردٌ أصلاً، أو بقي فـرد نادر؛ حيث إنّه ما من موردٍ يُشكّ في صحّة الفعل إلّا ويكون[٤] شكّه ناشياً من الشكّ في تحقّق أمر معتبر فيه يكون الأصل فيه عدمه، فلو عُمل بذاك الأصل لابـدّ أن يُحكم عليه بالفساد، وكذلك في غيره من مواردَ أُخر. نعم، قد لا يكون منشؤ الشكّ مجرىً لأصلٍ من الأُصول، كما لو شُكّ في صحّة العقد من أجل الشكّ في وقوعه في حال الإحرام أو الإحلال؛ حيث إنّه لا استصحاب في البين يعيّن عدم وقوعه

⇦فيرتفع بها الشكّ عن المسبّب وأمّا الجاري في السبب ـ أعني أصالة عدم تحقّق السبب الناقل ـ فكذلك أيضاً؛ لكون الشكّ فيه ناشياً من الشكّ في إتيان الفعل صحيحاً فبإحرازه من جهة كون أصالة الصحّة أصلاً موضوعياً أيضاً لا حكمياً صرفاً يرتفع الشكّ في تأتّي الفعل على وجه الصحّة» ثمّ شطب عليها أيضاً.

١. في الأصل: «مقامان»، والأولى: «إنّ البحث في مقامين»، ويحتمل أن تقرأ: «المبحث».

٢. في الأصل: «وبترتيب» ثمّ صحّحها بـ«يترتّب» ونسي أن يصحّح الواو بالفاء.

٣. في الأصل: «آثار الصحّة» ثمّ صحّحها بـ«آثاره».

٤. كذا، والصواب ظاهراً: «أن يكون» بدلاً من «ويكون».

حال الإحلال حتى يُحكم بفساد العقد، فلو اقتُصر في أصالة الصحّة على مثل هذه[١] الموارد يصير جعله كاللغو.

وثانيهما أنّه على تقدير إجراء الأُصول الموضوعية لا يثبت بها فساد العقد إلّا بالمثبت؛ حيث إنّه لو شُكّ في صدور العقد من البالغ فلو أُجري أصالة عدم البلوغ في العاقد حال العقد لثبت به أنّ العقد صادر من غير البالغ وليس له أثر شرعي إلّا أن يثبت به عدم صدور العقد من البالغ؛ لأنّ الصحّة مترتّبة على عقد البالغ، وعدمها[٢] يترتّب على عدم ذاك العقد لا على صدور العقد من غير البالغ؛ لأنّه ضدٌّ لعقد[٣] البالغ وعدم الأثر مترتّب شرعاً على عدم الموضوع لا على ما يضادّه إلّا بالملازمة العقلية، فإثبات الأثر المهمّ في المقام المترتّب على عدم صدور العقد من البالغ لا يترتّب على أصالة عدم البلوغ المثبت لكون العقد الصادر من غير البالغ إلّا بالمثبت وهو ليس بحجّةٍ، فلا يبقى في البين إلّا أصالة عدم تحقّق السبب وقد عرفت تقدّم أصالة الصحّة عليها، فقد ظهر أنّه لا تعارضَ[٤] للأُصول الموضوعية مع أصالة الصحّة. نعم، يترتّب عليها كلّ ما لعقد[٥] الغير البالغ مثلاً من الآثار لا آثار عدم عقد البالغ، كما عرفت.

المقام الثاني مقام الترافع عند القاضي، فنقول:

إنّه لو كان محطّه نفس صحّة العقد المشكوك صدوره من البالغ وعدمه، أو

---

١. في الأصل: هذا.

٢. في الأصل: عدمه.

٣. في الأصل: للعقد.

٤. في الأصل: لا يعارض.

٥. في الأصل: للعقد.

المبايعة العرفية المشكوك فيها القبض في المجلس، أو صحّة البيع الوقفي المشكوك صدوره مع التشاجر المنجرّ إلى الخراب مثلاً إلى غير ذلك من الموارد فلا إشكال أيضاً في العمل بأصالة الصحّة كما عرفت في غير صورة المرافعة، وأمّا لو كان محطّه نفس منشأ الشكّ ـ أعني وجود الشرط وعدمه ـ كما لو قال البائع مثلاً ما كنت بالغاً عند العقد مع كون غرضه[1] إثبات فساد العقد فإن[2] كان تعيّن[3] المُنكِر بالأصل في الغرض ـ على خلاف التحقيق ـ لكان القول قول مدّعي البلوغ؛ لمطابقة قوله لأصالة الصحّة في الغرض المهمّ وإن كان بالأصل في نفس محطّ النزاع ـ كما هو التحقيق ـ فيقدّم قول منكر البلوغ بيمينه؛ لأصالة عدم تحقّقه حال العقد، فيُحكم على طبقه.

فإن قلت: لا أثر لأصالة عدم البلوغ إلّا فساد العقد، وقد عرفت تقديم أصالة الصحّة عليها بالنسبة إلى هذا الأثر، فلا يكون حجّةً حتّى يقدّم قول من كان قوله مطابقاً لها.

قلت: إنّ الأصل الموجب لتقديم قول المطابق لا يلزم أن يكون له أثر فعلي في مقام المرافعة، بل يكفي أن يكون له اقتضاء الأثر، فبعد الحكم ثبت بسبب حكم القاضي صدور[4] العقد من غير البالغ فيُحكم بالفساد وإن كان قبل الحكم يُعمل على طبق أصالة الصحّة في العقد ولو مع وقوع الدعوى في نفس الشرط لا في صحّة البيع، وهذا كاليد في الملكية فإنّها أمارة لها لا على السبب:

---

١. في الأصل: عرضه.

٢. في الأصل: فا.

٣. كذا، والأولى: تعيين.

٤. بعدها في الأصل: «الفعل» ثمّ شطب عليها.

فإن كان محطّ الدعوى نفس الملكية فيقدّم قول ذي اليد؛ ليده، وإن كان محطّها هو وقوع البيع مثلاً في ما لو اعترف بعدم السبب له إلّا ذلك فيُجمع بين العمل باليد قبل الحكم ويعامل مع ذي اليد معاملة الملكية ويُنتزع عنه المال بعده عملاً بأصالة عدم وقوع البيع في مقام المرافعة ليحكم على طبقها حتّى يترتّب عليه[1] الانتزاع بعد الحكم.

والحاصل أنّه لا منافاة بين العمل بأصالة الصحّة لو وقع المرافعة في نفس الحكم الوضعي ـ أعني الصحّة ـ وكذا قبل الحكم لو وقعت في تحقّق الشرط، وبين العمل بأصالة عدم تحقّق الشرط حينئذٍ لتعيين المنكر بها ليترتّب عليها الحكم بالفساد، وبعده يكون حكم القاضي بمنزلة البيّنة القائمة على عدم البلوغ حال العقد فيُنتزع المثمن عن المشتري والثمن عن البائع، كما لا يخفى.

ولا فرق في ما ذكرنا بين وقوع النزاع في شرط المعاملة الصرفية أو الوقفية أو غيرهما مع جريان أصالة الصحّة مطلقاً في نفس المعاملة، فلابدّ أن لا يختلط المقامان كما اختلطا[2] في كلام شيخنا العلّامة الأنصاري ـ أعلى اللّه مقامه.

هذا كلّه بناءً على عدم حجّية الأصل المثبت من أصالة الصحّة ـ كما هو التحقيق ـ وإلّا فيقدّم قول من قوله مطابق لها مطلقاً، كما لا يخفى.

الأمر السادس

إنّك قد عرفت أنّه لابدّ في إجراء «أصالة الصحّة» في الفعل الذي يكون موضوعاً لأثرٍ شرعي للحامل من إحراز عنوانه عنده، وكونِ شكّه في تحقّق أمرٍ

---

١. بعدها في الأصل: «الأثر» ثمّ شطب عليها.

٢. في الأصل: اختلط.

معتبر غير مُخلٍّ فقدانُه في العنوان عرفاً، وبدونه لا مجرى لأصالة الصحّة أصلاً، وحينئذٍ فإذا استوجر شخصٌ للصلاة عن الميّت قضاءً أو للتوضّي عن العاجز فيكون للفعل المنوب له بما هو كذلك استنادان: إلى المنوب عنه بالتسبيب وإلى النائب بالمباشرة ويكون الاستناد الأوّل متفرّعاً على الثاني بما هو فعل النائب بالوصف العنواني لا في عرضه، ويكون لكلٍّ من الجهتين آثارٌ شرعية، منها حصول براءة الذّمة عن الميّت وسقوط التكليف بالقضاء عن الوليّ بالنسبة إلى الاستناد الأوّل، واستحقاق الأجير الأُجرةَ وجواز استيجاره ثانياً بناءً على اشتراط براءة ذمّة الأجير في صحّة الإجارة والاستجارة ثانياً بالنسبة إلى الثاني.

فإن أُحرز لفعل[1] الأجير عنوان النيابة ـ بأن أُحرز كونه بصدد الفعل الاستيجاري بقصد إبراء ذمّته ذمّة المنوب عنه ـ وشُكّ في إخلاله ببعض ما يُعتبر في العمل ممّا لا يتقوّم به العنوان فلا شكّ في إجراء أصالة الصحّة وترتيب جميع ما كان له من الآثار الشرعية من الجهتين.

وإن لم يُحرز ذلك بأن لا يُعلم كون الأجير في فعله بصدد الفعل الاستيجاري، فلا يجري فيه أصالة الصحّة ولا يترتّب عليه الأثر الشرعي من الجهتين؛ حيث إنّ واحداً منهما متفرّع على الآخر فبمجرّد عدم إحراز عنوان النيابة لا يُحرز فعل النائب بما هو نائب فلا يحرز فعل المنوب عنه بالتسبيب، ولعلّه من جهة إحراز كون الفاعل بصدد الفعل[2] النيابي[3] اشترطوا عدالته حتّى يُقبل قوله في ذلك، وبعد إحراز العنوان يجري أصالة الصحّة في سائر ما يُعتبر فيه، بخلافه في «الفاسق»؛

---

١. في الأصل: «فعل» بدلاً من «لفعل».

٢. في الأصل: فعل.

٣. في الأصل: «النيابتي» ثمّ صحّحها بما أثبتناه في المتن.

فإنّه لا يحرز في فعله أصل العنوان غالباً فيختلّ شرط إجراء الأصل في حقّه. نعم، لو عُلم كونه بصدد الفعل الاستيجاري أيضاً فلا شكّ في إجراء أصالة الصحّة في فعله ويترتّب الأثر عليه من كلٍّ من الجهتين.

فما في كلام شيخنا العلّامة الأنصاري[1] ـ أعلى اللّه مقامه ـ من الفرق بين فعله بما هو مستند إلى النائب بما هو نائب فيترتّب آثار هذه الجهة، وبين فعله بما هو فعل المنوب عنه بالتسبيب فلا يترتّب عليه إلّا مع إحراز العدالة، ممّا لا وجه له؛ حيث إنّه لو أُحرز عنوان فعل النائب بالوصف فقد عرفت كفايته من الجهة الأُخرى أيضاً وإلّا فلا يجدي في كلٍّ من الجهتين.

نعم، لو لم يكن فعل «الفاسق» بعنوان النيابة ـ كما في الصلاة على الميّت ـ فيسقط عن الغير بمجرّد إحراز الصلاة وإجراء أصالة الصحّة وإن لم يُحرز كونه بصدد النيابة؛ لكفاية فعله مطلقاً في سقوط التكليف عن الغير في الواجبات الكفائية.

الأمر السابع[2]

في المحكيّ عن شيخنا العلّامة الأنصاري (قده) في مجلس البحث أنّه قال بجريان أصالة الصحّة في فعل غير البالغ أيضاً في ما يقسّم فعله إلى قسمين ويكون له صحيح وفاسد كـ«هبة من بلغ عشر سنين وصدقته ووقفه وعتقه» على القول بصحّتها منه في الجملة[3].

---

١. *فرائد الأُصول*، ج ٣، ص ٣٦٨ ـ ٣٦٩.

٢. كان في البداية «الثامن» ثمّ شطب عليها وكتب ما أثبتناه.

٣. *بحر الفوائد*، ج ٣، ص ٢١٢.

أقول: لا يخفى أنّ الأمر كما ذكره ـ طاب ثراه ـ وإن كان خلاف ما هو الظاهر في كلامهم في بادي النظر ولكنّه غير منافٍ له بعد التأمّل فيها.

وبالجملة، الدليل على ما صرّح به (قده) واستظهرناه جريان السيرة على حمل فعله على الصحيح في ما كان له صحيح عند الشكّ ودوران الأمر بين الصحيح والفاسد، وهذا ظاهر لا سترة فيه كظهور جريان الأصل المذكور في خصوص الشبهات الموضوعية وعدم جريانه في ما لو شكّ فيه من حيث الشبهة الحكمية.

في أصالة الصحّة في الأقوال

هذا كلّه في أصالة الصحّة في الفعل. وأمّا أصالة الصحّة في القول فنقول:

إنّه لو كان الشكّ في صدوره عن الفاعل حراماً أو حلالاً فلا إشكال في حمل ما صدر منه على الصحيح وكونه حسناً من هذه الجهة، وكذلك لو شكّ في صدورٍ منه بقصد المعنى أو صدر منه التلفّظ من دون قصد المعنى فيُحمل على صدورٍ منه مع قصده كذلك، وكذلك لو شُكّ في صدورٍ منه مطابقةً لاعتقاده أو مخالفةً[1] له.

وأمّا لو شُكّ في مطابقته للواقع فيبتني على مسألة حجّية خبر الواحد، ولا دليل عليه من السيرة وغيرها عليه بقولٍ مطلق إلّا في بعض صوره ـ أعني خبر العدل أو الموثّق على الخلاف.

وأمّا الاعتقاد فلو شُكّ في وقوع المعتقد عليه بتقصيرٍ منه في مقدّماته فيُحمل على الحسن[2]، وأمّا لو شُكّ في مطابقته للواقع فلا دليل عليه على نحو الإطلاق، وإلّا فيكون خبر الواحد حجّةً[3] ـ كما لا يخفى ـ وقد عرفت خلافه.

---

١. في الأصل: مخالفته.

٢. في الأصل: الحس.

٣. أي في باب الاعتقاد.

الأمر الثامن

لا إشكال في أنّ ما ذكرنا إنّما يكون بالنسبة إلى الشكّ في الفعل المركّب الصادر منه من جهة الشكّ في وجود بعض أجزائه أو شرائطه كـ«الغَسل» مثلاً إذا شُكّ في حصوله مرّةً أو مرّتين، أو مع العصر أو بدونه، فيُحكم عليه بالأصل المزبور بترتيب الأثر المقصود منه، لكنّه إنّما الإشكال في أنّه لو شُكّ أنّه صدر منه فعلٌ يكون صحيحاً بالمعنى المزبور المبحوث[1] عنه في المقام أو تركٌ لا يكون كذلك.

وبعبارةٍ أُخرى، يدور أمره بين الفعل الصحيح والترك القبيح في ما كان مشغولاً به، فلا يعلم بأحدهما فهل يجب حمل شغله على أنّه الفعل المترتّب عليه الأثر، أو لا بل يُحمل على الترك الغير المترتّب عليه هذا؟ وجهان أوجههما الأوّل وهو المحكيّ عن شيخنا العلّامة الأنصاري (قده) في طيّ كلماته في مجلس البحث؛ وذلك لجريان السيرة عليه في الجملة حتّى إنّه يُحكم بقراءة الإمام السورة مثلاً أو الإتيان بغيرها من الأجزاء والشرائط المعلوم[2] الوجوب عند الإمام والمأموم أو عند المأموم فقط.

ودعوى أنّ ذلك من جهة حمل إقدامه إيّاه للصلاة على الصحّة من حيث كونه مترتّباً على أفعالٍ من الغسل وغيره قبل الصلاة فاسدة جدّاً؛ وذلك من أجل أنّ حمله على الصحّة لا يوجب الحكم بوجود تلك الأفعال إلّا من باب التعويل على الأصل المثبت.

---

١. في الأصل: «المبحث».

٢. في الأصل: «المعلومة» ثمّ صحّحها بما أثبتناه في المتن.

التاسع

إنّ ما ذكرنا كلّه في «أصل الصحّة» إنّما كان بمقتضى دليلها الدالّ عليها من الاختلال والسيرة مع قطع النظر عن الأخبار المستدلّ بها عليها بعد عدم وفائها بها، بل إنّما تدلّ على نفي الأمر القبيح عن المسلم بالمعنى الأعمّ من الفعل والترك والمردّد بينهما وحملِ مطلق شغله على الحسن وعدم جواز ظنّ السوء به كذلك، فهي تشمل[1] ما إذا صدر عنه فعلٌ مردّد بين الحسن والقبيح، أو تركٌ كذلك، أو لم يُعلم أنّه صدر منه فعلٌ يكون حسناً أو تركٌ يكون قبيحاً أو بالعكس، فالواجب في كلّ مقامٍ حملُ ما يصدر منه على الجائز له شرعاً، كما لا يخفى.

خاتمة[2]

في تعارض القرعة مع الاستصحاب

فنقول: إنّه لا خلاف في مشروعية القرعة فهو ممّا لا خلاف فيه بين المسلمين، بل إجماعهم عليه بحيث لا يرتاب فيه ذو مسكةٍ، بل قد يدّعى القطع بتحقّق الإجماع من جهة ملاحظة الإجماعات المتواترة المنقولة في ذلك من زمان الشيخين إلى زماننا هذا، بل قيل بإمكان دعوى الضرورة الفقهائية عليه.

ويدلّ عليه قبل الإجماع الكتابُ والسنّة.

أمّا الكتاب:

---

١. في الأصل: يشمل.

٢. شطب عليها وكتب بدلاً منها: «تذييل» ثمّ شطب عليها أيضاً.

فقد قال اللّه تبارك وتعالى في بيان أحوال يونس النبيّ (ع): ﴿فَسَاهَمَ فَكَانَ مِنْ الْمُدْحَضِينَ﴾[١] أي فقارع فصار من المغلوبين بسبب القرعة، وأصل «الدحض» الزلق، هذا. وقصّته (ع) مشهورة.

وأمّا السنّة:

فمنها ما في المرسل عن النبيّ (ص): القرعة لكلّ أمرٍ مشكل[٢-٣].

ومنها ما عن *الفقيه* و*التهذيب* عن محمّد بن حكيم[٤] قال: سألت أبا الحسن موسى (ع) عن القرعة في أيّ شيء؟ فقال: كلّ مجهول ففيه القرعة.

فقلت له: إنّ القرعة تُخطي وتُصيب، فقال: كلّ ما حكم اللّه تعالى به فليس بمخطئٍ[٥].

ومنها مرسلة *الفقيه* عن الصادق (ع) فقال: ما تقارع قومٌ ففوّضوا أمرهم إلى اللّه عزّ وجلّ إلّا خرج سهم المُحقّ[٦]، قال: أيُّ قضيّةٍ[٧] أعدل من القرعة إذا فُوّض الأمر إلى اللّه تعالى، أليس اللّه تعالى يقول: ﴿فَسَاهَمَ فَكَانَ مِنْ الْمُدْحَضِينَ﴾؟.[٨]

---

١. الصافّات (٣٧): ١٤١.

٢. بعدها في الأصل:«في رواية أو مشتبه في أُخرى» ثمّ شطب عليها.

٣. قد سبق الحديث وتخريجه في ج ٣، ص ٦٠٦.

٤. كذا في *التهذيب*، وفي *الفقيه*: «الحكيم» وهامش *الوسائل* نقلاً عن *الفقيه* في هامشه المخطوط: «حكم» وكذا في الأصل أيضاً.

٥. قد سبق الحديث وتخريجه في ج ٣، ص ٦٠٦.

٦. كذا في المصادر، وفي الأصل: الحقّ.

٧. كذا في المصادر، وفي الأصل: فقيه.

٨. *كتاب من لا يحضره الفقيه*، ج ٣، ص ٥٢، ح ١٧٥، عنه في *وسائل الشيعة*، ج ٢٧، ص ٢٦١، باب ١٣، ح ١٣؛ *مجمع البيان*، ج ٢، ص ٢٩٢. وروى ذيله في *المحاسن*، ص ٦٠٣، ح ٣٠ و*فقه الرضا*، ص ٢٦٢ و*فتح الأبواب*، ص ٢٧١ نقلاً عن كتاب مشيخة ابن محبوب من مسند جميل.

إلى غير ذلك من الأخبار المتظافرة المتكاثرة، كما لا يخفى.

ولا يخفى أنّ موضوعها في بعض هذه الأخبار ـ كالنبويّ ـ هو «المشكل»، وفي بعضها هو «المجهول» أو «المشتبه»، ومع ذلك فالتحقيق تقديم الاستصحاب على القرعة لوجوهٍ ثلاث:

الأوّل: إنّ أخباره أخصّ من أخبارها فيقدّم عليها؛ حيث إنّ أخباره يشمل خصوص المشكوك الذي كان له حالة سابقة مع كونه ممّا له واقع معيّن اشتبه ظاهراً، وأخبارها أعمّ منه من كلٍّ من الجهتين ـ بمعنى أنّ موضوعها مطلق «المشكل»، سواء كان له واقع معيّن أو لا، وسواء كان له حالة سابقة أو لا ـ فيكون أعمّ فيُخصَّص.

لا يقال: إنّ أخبارها لا تشمل الأحكام إجماعاً، بل تكون مختصّة بالشبهات الموضوعية الصِرفة بالإجماع المحصّل القطعي فتكون النسبة بعد قيام الإجماع على الاختصاص المذكور أعمّ[1] من وجهٍ، كما هو الظاهر.

لأنّا نقول: لا معنىً لملاحظة النسبة بينهما بعد التخصيص بالإجماع، بل لابدّ من ملاحظتها قبله؛ لأنّ عموم أخبار الاستصحاب أخصّ منها كالخاصّ الذي يقتضي خروج الشبهات الحكمية عن تحت مشمولية أخبار القرعة.

وإن شئت قلت: إنّ الملاك في النسبة هو الظهور الأوّلي لا ما كان حجّةً بعد التخصيص بالإجماع، ولا إشكال في أعمّية أخبار القرعة بحسب الظهور الابتدائي، بل النسبة كذلك أيضاً ولو لوحظ في أدلّتها خصوص الأخبار المشتملة على «المشتبه» أو «المجهول»؛ حيث إنّها أعمّ من أن يكون لها حالة سابقة أم لا.

---

١. في الأصل: أعمّا.

الثاني: إنّ أخبار القرعة موهونة بكثرة التخصيص عليها فتكون[١] إمّا معلومة التخصيص إجمالاً أو في معرض التخصيص فلا تُعارض[٢] مع أخبار الاستصحاب ولذا قيل[٣]: إنّ العمل بها محتاج إلى انجبارها بعمل الأصحاب فكيف تعارض[٤] بأخبار الاستصحاب[٥]؟!

فإن قلت: لابدّ حينئذٍ من سقوطها عن الاعتبار بالمرّة بمقتضى العلم الإجمالي أو المعرضية المزبورة ولو مع عملهم بالاستصحاب فكيف ينجبر به؟[٦]

قلت: الوجه في ذلك هو أنّه يخرج مورد عملهم عن طرف العلم الإجمالي

---

١. في الأصل: «فيكون».

٢. في الأصل: «فلا يعارض».

٣. انظر *الفصول*، ص ٣٦٢ و*فرائد الأصول*، ج ٣، ص ٣٨٦.
قال المحقّق في *المعتبر* (ج ١، ص ٣١٥) في ردّ كلام ابن إدريس في *السرائر* (ج ٢، ص ٢٠) حيث استدلّ بالقرعة في اشتباه قتلى المشركين بقتلى المسلمين: وقال بعض المتأخّرين من أصحابنا يقرع؛ لأنّ القرعة في كلّ مشكل؛ وهو غلط؛ لأنّ الأصحاب لم يستعملوا القرعة في العبادات ولو اطّرد العموم لبطلت البحوث الفقهية.
قال في *مطارح الأنظار*، ج ٤، ص ٤٣٢: إنّ الأخذ بعمومها حتّى في الأحكام ممّا لم يذهب إليه وهم، ولو عمل بأمثال القرعة في الأحكام الشرعية لم يبق منها عين ولا أثر ويصير الفقه علماً جديداً لا يشتمل عليه زبر الأوّلين ولا يوجد شيء منه في كتب الآخرين، ولعلّك بعد التأمّل في أخبارها تقدر على استخراج ذلك منها أيضاً، إلّا أنّ الخطب فيه سهل بعد الإجماع القطعي على التخصيص على تقدير العموم. وأمّا الأخذ به في الموضوعات فلا إشكال فيه من جهة الدلالة اللفظية.

٤. في الأصل: يعارض.

٥. في البداية: «بالعمل بالاستصحاب في الموارد» ثمّ كتب فوقها: «بعمل الأصحاب ... الاستصحاب» كما في المتن، وهذا هو الصواب.

٦. كتب في الأصل فوق قوله: «عملهم بالاستصحاب فكيف ينجبر به»: «عمل الأصحاب؛ إذ لا وجه للجبر به إذا بلغ التخصيص حدّ الاستهجان».

وعن المعرضية، فلا بأس بالعمل بها، ولكن لابدّ أن لا يكون موارد العمل في القلّة بحدٍّ يلزم على الاقتصار عليها الاستهجانُ في عموم أخبار القرعة، فيكشف ذلك عن معنىً آخر مرادٍ منها غير ظاهرها فيصير من هذه الجهة مجملةً، كما لا يبعد ذلك فيها أيضاً.

الثالث: إنّ موضوع القرعة «المشتبه» بجميع العناوين، ويخرج عن الاشتباه[1] لو عُمل بالاستصحاب في موردها؛ حيث إنّ ذلك المورد يكون بعنوان «نقض اليقين السابق بالشكّ اللاحق» معلومَ الحرمة، وأمّا لو عُكس الأمر فلا يكون أخبار القرعة موجبةً لانتقاض الحالة السابقة لا وجداناً ولا تعبّداً؛ حيث إنّ أخبارها حجّة تعبّداً لا من باب الكاشفية عن الواقع والطريقية إليه لكي تكون نظير الأمارات.

وبعبارةٍ أُخرى، أخبار[2] القرعة كأخبار البراءة بالنسبة إلى الاستصحاب، لا كالأمارات بالنسبة إليه.

وبالجملة، إنّ القول بكون الاستصحاب حجّةً من باب الكشف عن الواقع فيكون مقدّماً عليها وعلى غيرها كسائر الأُصول إلّا ما استثنى، ظاهرٌ. وكذلك على القول بحجّيته من باب التعبّد؛ لأجل أنّ لأخباره أيضاً نحوَ انكشافٍ وأماريةٍ[3] من حيث كون لسانها البناء على بقاء المتيقّن وأنّه لم يرتفع، ولذا يكون حاكماً على أصل الحلّ الشرعي، فيقدّم عليه عند دوران الأمر فيهما بين التخصيص بتقديم البراءة، أو التخصّص بتقديم الاستصحاب، فيكون الثاني مقدّماً على الأوّل

---

١. بعدها في هامش الأصل: «المطلق» ثمّ شطب عليها.

٢. في البداية: «أصالة» ثمّ شطب عليها وكتب وفوقها: «أخبار» كما أثبتناه.

٣. هذا هو الصواب، وفي الأصل: «الأمارتيه».

بلا إشكالٍ، وقد عرفت أيضاً أنّ هذه النسبة إنّما يكون سبباً لترجيح الاستصحاب عليها وإن كان أوّلاً قبل لحاظ حكمهما موضوعُ كلٍّ منهما موجوداً في البين.

وعلى أيّ حالٍ فلا إشكال في تقديم الاستصحاب على القرعة، كما لا يخفى على مَن تفطّن.

هذا آخر ما أردنا تحريره من هذا الجزء في المقام بتوفيق اللّه الملك العلّام، ودلالة أهل الذِكر ـ عليهم ألف الصلاة والسلام[1] ـ، والحمدُ لله أوّلاً وآخراً وله الشكر الدائم سرمداً، وصلّى اللّه على خاتم النبيّين وآله الطيّبين الطاهرين صلاةً لا تنقطع أبداً.

وكان الفراغ منه يوم الخميس لخمسٍ بقين من شهر رجب من سنة ألف وثلاث مئة واثنين وعشرين، بيد مؤلّفه الفقير إلى اللّه الغنيّ محمّد حسن بن محمّد باقر الموسوي الطباطبائي الحائري في بلدة الغريّ على مشرّفها ألفُ ألفِ سلامٍ والتحيّة[2].

---

١. كذا، والصواب ظاهراً: ألف صلاةٍ وسلامٍ.

٢. كذا، والصواب ظاهراً: تحيّةٍ.

الفهارس العامّة

١. فهرس الآيات الكريمة
٢. فهرس الأحاديث الشريفة
٣. فهرس الأمثال والأبيات
٤. فهرس الأعلام والكتب والفرق والجماعات والأماكن
٥. فهرس مصادر التحقيق
٦. فهرس الموضوعات

فهرس الآيات الكريمة

سورة الفاتحة (١)

الآية ورقمها — الجلد والصفحة

﴿إيّاك نعبد وإيّاك نستعين﴾ (٤) ..... ج ١: ص ٣٥٦

سورة البقرة (٢)

﴿أقيموا الصلاة وآتوا الزكاة﴾ (٤٣) ..... ج ١: ص ٢٤٣، ٢٤٨، ٢٨١، ٢٨٤
ج ٢: ص ٤٤، ٥٨، ٦٦، ١٠١، ١٦٩؛ ج ٣: ص ٣٩٩؛ ج ٤: ص ٣٣٠

﴿وقولوا للناس حسناً﴾ (٨٣) ..... ج ٣: ص ٥٥٧؛ ج ٤: ص ٥٠٦

﴿لا ينال عهدي الظالمين﴾ (١٢٤) ..... ج ١: ص ٤٣٥

﴿وأن تقولوا على الله ما لا تعلمون﴾ (١٦٩) ..... ج ٣: ص ٣١

﴿كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم﴾ (١٨٣) ..... ج ١: ص ٢٢٦
ج ٣: ص ٣٩٩؛ ج ٤: ص ٣١٢

﴿فمن اعتدى عليكم فاعتدوا﴾ (١٩٤) ..... ج ١: ص ٣٠٢؛ ج ٤: ص ٣٨٢

﴿ولا تلقوا بأيديكم إلى التهلكة﴾ (١٩٥) ..... ج ٣: ص ٣٢

﴿فإذا تطهّرن فأتوهنّ ... إنّ الله يحبّ التوّابين ويحبّ المتطهّرين﴾ (٢٢٢) ج ١: ص ٢٥١
ج ٢: ص ٥٢، ١٦٨

﴿أحل الله البيع وحرّم الربا﴾ (٢٧٥) ..... ج ١: ص ٣١٨، ٣٢٢، ٣٢٣، ٣٢٥
ج ٣: ص ٢١، ٢٢، ج ٤: ص ٣٢، ٣٩٨، ٤٠٢، ٤٠٣، ٤٠٤، ٤٠٧، ٤١٠

﴿واستشهدوا شهيدين من رجالكم﴾ (٢٨٢) ..... ج ٢: ص ٣١٥

سورة آل عمران (٣)

﴿منه آيات محكمات هنّ أُمّ الكتاب﴾ (٧)..... ج ١: ص ٣٤٩ ـ ٣٥٠
﴿ربّنا إنّك جامع الناس ليوم﴾ (٩)..... ج ١: ص ٤٣٢
﴿ومكروا ومكر الله﴾ (٥٤) ..... ج ١: ص ٣٠٢ ـ ٣٠٣؛ ج ٤: ص ٣٨٢
﴿ولله على الناس حجّ البيت﴾ (٩٧)..... ج ٣: ص ٣٩٧، ٣٩٩، ٥٧٢؛ ج ٤: ص ٥٢٦
﴿اتّقوا الله حقّ تقاته﴾ (١٠٢)..... ج ٣: ص ٣٢
﴿إنّي لا أُضيع عملَ عاملٍ منكم﴾ (١٩٥)..... ج ٢: ص ١٧٧

سورة النساء (٤)

﴿وكان الله عليماً حكيماً﴾ (١٧)..... ج ١: ص ٤٨٢ ـ ٤٨٣
﴿لا تنكحوا ما نكح آباؤكم﴾ (٢٢)..... ج ١: ص ٢٢٣
﴿وربائبكم اللاتي في حجوركم من نسائكم اللاتي دخلتم بهنّ﴾ (٢٣) . ج ٢: ص ٣٥٩
٣٦٠، ٥٦٥؛ ج ٤: ص ٥١٥
﴿فلم تجدوا ماءً﴾ (٤٣)..... ج ٢: ص ٩٦
﴿أطيعوا الله وأطيعوا الرسول ... فإن تنازعتم في شيء فردّوه﴾ (٥٩)..... ج ٣: ص ٣١
ج ٤: ص ٦٤، ٦٦
﴿ومن يخرج من بيته مهاجراً﴾ (١٠٠)..... ج ٢: ص ١٧٨

سورة المائدة (٥)

﴿أوفوا بالعقود﴾ (١) ..... ج ١: ص ٣٠٧، ٣١٨؛ ج ٣: ص ٤٤٣؛ ج ٤: ص ٣٨٧، ٣٩٨
﴿وإذا حللتم فاصطادوا﴾ (٢)..... ج ٢: ص ٥٢
﴿حرّمت عليكم الميتة والدّمُ ... إلّا ما ذكّيتم﴾ (٣)..... ج ٣: ص ٣٦٤، ٣٦٧
﴿أُحلّ لكم الطيّبات﴾ (٤)..... ج ٤: ص ٣٥
﴿إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا﴾ (٦)..... ج ١: ص ٣٣١

ج ٢: ص ١٠١، ١٦٠، ١٨٤، ٢٠٨، ٢١٩؛ ج ٤: ص ٤١٩
﴿السارق والسارقة فاقطعوا أيديهما﴾ (٣٨) ..... ج ١: ص ٤٣١، ٤٣٩

سورة الأنعام (٦)

﴿قل لا أجد في ما أُوحي إليّ محرّماً﴾ (١٤٥) ..... ج ٣: ص ٣٦٤
﴿من جاء بالحسنة﴾ (١٦٠) ..... ج ٣: ص ٦٠

سورة الأعراف (٧)

﴿فماذا تأمرون﴾ (١١٠) ..... ج ٢: ص ١٤

سورة الأنفال (٨)

﴿أطيعوا الله ورسوله﴾ (١) ..... ج ٣: ص ٥٢
﴿الآن خفّف الله عليكم﴾ (٦٦) ..... ج ١: ص ٣٩٨
﴿وأُولوا الأرحام بعضهم أولى ببعض﴾ (٧٥) ..... ج ٤: ص ٣٨

سورة التوبة (٩)

﴿فإذا انسلخ الأشهر الحرم﴾ (٥) ..... ج ٢: ص ٥٢
﴿إن تستغفر لهم سبعين مرّة﴾ (٨٠) ..... ج ١: ص ٣٧٥
﴿ذلك بأنّهم لا يصيبهم ظمأ﴾ (١٢٠) ..... ج ٢: ص ١٧٧ ـ ١٧٨
﴿ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم﴾ (١٢٢) ..... ج ٤: ص ١٦٧، ١٩٠

سورة يونس (١٠)

﴿فإن كنت في شكّ ممّا أنزلنا﴾ (٩٤) ..... ج ٣: ص ٤٨٩ (هـ)، ٤٩٠

سورة هود (١١)

﴿أقم الصلاة﴾ (١٤) ..... ج ٢: ص ٢٥٥

سورة يوسف (١٢)

﴿واسأل القرية﴾ (٨٢)..... ج ١: ص ٢١٦؛ ج ٢: ص ٢٩١، ٢٩٣

سورة الرعد (١٣)

﴿والذين ينقضون عهد الله﴾ (٢٥) ..... ج ٣: ص ٢٤١

سورة النحل (١٦)

﴿فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون﴾ (٤٣) ج ٤: ص ١٤٢، ١٥٠، ١٦٦ ـ ١٦٧، ١٩٠
﴿ولا تكونوا كالّتي نقضت غزلها﴾ (٩٢) ..... ج ٣: ص ٢٤١

سورة الإسراء (١٧)

﴿وما كنّا معذّبين حتّى نبعث رسولاً﴾ (١٥) ..... ج ٣: ص ١٢
﴿وزنوا بالقسطاس﴾ (٣٥) ..... ج ١: ص ٣٧٣
﴿من كان في هذه أعمى﴾ (٧٢) ..... ج ٤: ص ١٨٥
﴿أقم الصلاة لدلوك الشمس﴾ (٧٨) ج ١: ص ٣٣١؛ ج ٣: ص ٣٢٢، ٣٢٧؛ ج ٤: ص ٤١٩

سورة مريم (١٩)

﴿وأوصاني بالصلاة والزكاة﴾ (٣١)..... ج ١: ص ٢٢٧؛ ج ٤: ص ٣١٢

سورة طه (٢٠)

﴿فقولا له قولاً ليّناً﴾ (٤٤)..... ج ٣: ص ٥٥٨؛ ج ٤: ص ٥٠٧

سورة الحجّ (٢٢)

﴿وأذّن في الناس بالحجّ﴾ (٢٧) ..... ج ١: ص ٢٢٧؛ ج ٤: ص ٣١٢
﴿وما جعل عليكم في الدين من حرج﴾ (٧٨)..... ج ٣: ص ١٥٩

سورة النور (٢٤)

﴿الزانية والزاني فاجلدوا﴾ (٢) ..... ج ١: ص ٤٣١، ٤٣٩
﴿ولا تكرهوا فتياتكم على البغاء﴾ (٣٣) ..... ج ٢: ص ٣١٦، ٣٦٠
﴿فليحذر الذين يخالفون عن أمره﴾ (٦٣) ..... ج ٢: ص ١٨

سورة النمل (٢٧)

﴿وجحدوا بها واستيقنتها أنفسهم﴾ (١٤) ..... ج ٣: ص ٤٦٨
﴿ومن كفر فإنّ ربّي غني كريم﴾ (٤٠) ..... ج ٣: ص ٢٢٤

سورة القصص (٢٨)

﴿وما كان ربّك مهلك القرى﴾ (٥٩) ..... ج ٣: ص ١٣

سورة العنكبوت (٢٩)

﴿إنّ الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر﴾ (٤٥) .. ج ١: ص ٢٤٦، ٢٨٩؛ ج ٢: ص ١٦٦؛ ج ٤: ص ٣٣٣، ٣٧١
﴿والذين جاهدوا فينا لنهدينّهم﴾ (٦٩) ..... ج ٣: ص ٤٧٦

سورة لقمان (٣١)

﴿لا يحبّ كلّ مختالٍ فخور﴾ (١٨) ..... ج ٣: ص ١٤٨

سورة الأحزاب (٣٣)

﴿وكان الله بكلّ شيء عليماً﴾ (٤٠) ..... ج ٣: ص ١٣

سورة يس (٣٦)

﴿إنّما أمره إذا أراد شيئاً﴾ (٨٢) ..... ج ٢: ص ٢٨

سورة الصافّات (٣٧)

﴿فساهم فكان من المدحضين﴾ (١٤١) ..... ج ٤: ص ٥٧٣

سورة الزمر (٣٩)

﴿إن تكفروا فإنّ الله غني عنكم﴾ (٧) ..... ج ٣: ص ٢٢٤
﴿إنّك ميّت وإنّهم ميّتون﴾ (٣٠) ..... ج ١: ص ٤٣٢؛ ج ٢: ص ١٥٠

سورة الزخرف (٤٣)

﴿إنّا وجدنا آباءنا على أُمّة﴾ (٢٣) ..... ج ٤: ص ١٧٠

سورة الحجرات (٤٩)

﴿اجتنبوا كثيراً من الظنّ﴾ (١٢) ..... ج ٣: ص ٥٥٩؛ ج ٤: ص ٥٠٨

سورة ق (٥٠)

﴿فكشفنا عنك غطاءك﴾ (٢٢) ..... ج ٤: ص ١٨٤

سورة القمر (٥٤)

﴿وما أمرنا إلّا واحدةٌ﴾ (٥٠) ..... ج ١: ص ٢٧٦؛ ج ٤: ص ٣٥٩

سورة الواقعة (٥٦)

﴿لا يمسّه إلّا المطهّرون﴾ (٧٩) ..... ج ١: ص ٢٥١؛ ج ٢: ص ٤٨؛ ج ٣: ص ٣٢٧

سورة الرحمن (٥٥)

﴿ووضع الميزان﴾ (٧) ..... ج ١: ص ٣٧٣
﴿أقيموا الوزن بالقسط ولا تخسروا الميزان﴾ (٩) ..... ج ١: ص ٣٧٣

سورة التغابن (٦٤)

﴿فاتّقوا الله ما استطعتم﴾ (١٦) ..... ج ٣: ص ٣٢، ٥٢

سورة المزمّل (٧٣)

﴿فعصى فرعونُ الرسولَ﴾ (١٦) ..... ج ٣: ص ٢٣٤

سورة البيّنة (٩٨)

﴿وما أُمروا إلّا ليعبدوا الله﴾ (٥) ..... ج ٣: ص ٤١٥

سورة القارعة (١٠١)

﴿وأمّا من خفّت موازينه * فأُمّه هاوية﴾ (٨ و٩) ..... ج ١: ص ٣٧٣

سورة العصر (١٠٣)

﴿إنّ الإنسان لفي خسر﴾ (٢) ..... ج ٢: ص ٢٦٣

فهرس الأحاديث الشريفة

الحديث	الجلد والصفحة
أبى الله أن يجري الأُمور إلّا بأسبابها	ج ١: ص ٢٧٦؛ ج ٢: ص ٢٣٥؛ ج ٤: ص ٣٦٠
اجلس في مسجد المدينة وأفتِ الناس	ج ٤: ص ١٦٨
اختر للحكم بين الناس	ج ٤: ص ١٧٦
أخوك دينك فاحتط لدينك	ج ٣: ص ٣٣، ٥٠
إذا اجتمع عليك حقوق	ج ٢: ص ٣٣٨
إذا أمرتكم بشيء فأتوا	ج ٣: ص ١٤٦
إذا أمرتكم بشيء فافعلوا	ج ٢: ص ١٧
إذا بلغ الماء قدر كرّ	ج ٢: ص ١٦٤، ٣٨٤
إذا بلغ الماء قلّتين	ج ٢: ص ٣٨٣
إذا جئتم بمثل هذا فلم تدروا	ج ٣: ص ٣٣
إذا خرجت من شيء ودخلت	ج ٣: ص ٥٥٥، ٥٦٤، ٥٦٧؛ ج ٤: ص ٥٠٢، ٥٣٧
إذا خفي الأذان فقصّر	ج ٢: ص ٣٠٢، ٣٠٣، ٣٢٧
إذا دخل الوقت وجب الطهور	ج ٢: ص ١٦٠، ٢٢٤
إذا سمعت من أصحابك الحديث	ج ٤: ص ٣٩
إذا شككت فابن على اليقين	ج ٣: ص ٢٧٧
إذا شككت في شيء من صلاتك	ج ٣: ص ٥٦٤؛ ج ٤: ص ٥٠٢
إذا شككت في شيء من الوضوء	ج ٣: ص ٥٥٥؛ ج ٤: ص ٥٠٢

إذا شككت في صلاتك فامض ..... ج ٣: ص ٢٠٨
إذا قمت من الوضوء وفرغت منه ..... ج ٣: ص ٥٥٦؛ ج ٤: ص ٥٠٣، ٥٤٣
إذا لم تعلم فموسّعٌ عليك ..... ج ٤: ص ٤٠
إذا ورد عليكم حديثان مختلفان فاعرضوهما ..... ج ٤: ص ٤٧
ارجعي إلى زوجك ..... ج ٢: ص ١٦ ـ ١٧
اسكتوا عمّا سكت الله عنه ..... ج ٢: ص ٢٥٧؛ ج ٤: ص ١٢٣
الاسم ما دلّ على المسمّى ..... ج ١: ص ١٥٧؛ ج ٤: ص ٢٣٦
الأشياء كلّها على هذا ..... ج ٤: ص ١٣
اطرحه على الجدار ..... ج ٤: ص ٥١
اغتسل للجمعة والجنابة ..... ج ٢: ص ٤٤، ١٤٣
أفيونس بن عبد الرحمن ثقة ..... ج ٤: ص ٣٦
ألا أُعلّمك شيئاً إذا صنعته ..... ج ٣: ص ٢٧١
أمّا الحوادث الواقعة فارجعوا ..... ج ٤: ص ١٦٨
أمر من الله ..... ج ٢: ص ١٧
امض ..... ج ٤: ص ٥٣٨
إنّ أخبارنا صعب مستصعب ..... ج ١: ص ٣٧٧
إنّ الله سكت عن أشياء ..... ج ٣: ص ٢٠
إن الله يختار أحبّهما ..... ج ٢: ص ٨٩
إنّ دين الله لا يصاب بالعقول ..... ج ٤: ص ١٠١
إنّ السنّة إذا قيست محق الدين ..... ج ٤: ص ١٠٢
إن شكّ في الركوع بعدما سجد ..... ج ٣: ص ٥٦٦ ـ ٥٦٧؛ ج ٤: ص ٥١٦، ٥٣٧
إن كان بعدما خرج وقتها ..... ج ٣: ص ٥٥٦؛ ج ٤: ص ٥٠٣
إنّك إن شككت أن لم تؤذّن ..... ج ٤: ص ٥٣٧

إنّك لم ترث من القرآن حرفاً واحداً ..... ج ١: ص ٣٧٤
إنّ للقرآن بطوناً سبعة أو سبعين ..... ج ١: ص ٣٧٠، ٣٧١، ٣٧٢
إنّما الأعمال بالنيّات ..... ج ٢: ص ١٧٨
إنّ المؤمن لا يتّهم أخاه ..... ج ٣: ص ٥٥٩؛ ج ٤: ص ٥٠٨
أنهاك عن خصلتين ..... ج ٤: ص ١٦٩
إنّي قد جعلته حاكماً ..... ج ٣: ص ٣١٩، ٣٣٩
أوّل ما خلق الله العقل ..... ج ١: ص ٢٧٦؛ ج ٤: ص ٣٥٩
بأيّهما أخذت من باب التسليم ..... ج ٣: ص ٣٦، ٧٢؛ ج ٤: ص ٤١، ٤٢، ٦٠، ٦١، ٩٣
بني الإسلام على خمس ..... ج ١: ص ٣٠١؛ ج ٤: ص ٣٨١
التراب إحدى الطهورين ..... ج ٢: ص ٩٦، ١٦٨، ١٨١؛ ج ٤: ص ١٠
تعيد الصلاة وتغسله ..... ج ٣: ص ٢٤٨
الحرف ما أحدث معنى في غيره ..... ج ٤: ص ٢٣٠ (هـ)
الحكم ما حكَم به أعدلهما ..... ج ٤: ص ٤٥، ١٧٦
خذ الحائط في جميع أُمورك ..... ج ٣: ص ٣٣
خذ ما خالف العامّة ..... ج ٤: ص ٩٢
دعي الصلاة أيّام أقرائك ..... ج ١: ص ٢٧٤، ٣٠١، ٣١٢؛ ج ٣: ص ٣١٧، ٣٢٢؛ ج ٤: ص ٣٨١
ذلك الذي يسع الأخذ بهما ..... ج ٤: ص ٤٧
رفع عن أُمّتي تسعة ..... ج ١: ص ٢٥٣؛ ج ٣: ص ١٥، ٣٤٢
رفع ما لا يعلمون ..... ج ١: ص ١٢١؛ ج ٢: ص ٦٩، ١٦٢
زيادة المباني تدلّ على زيادة المعاني ..... ج ١: ص ٣٦٧
السعيد سعيد في بطن أُمّه ..... ج ٢: ص ٣٣
شيعتنا المسلّمون لأمرنا ..... ج ٤: ص ٦٧

صلّ معهم، يختار الله أحبّهما إليه ..... ج ٢: ص ٧٦
الصلاة بالبيت طواف ..... ج ١: ص ٢٢٥؛ ج ٤: ص ٣١١
الصلاة عمود الدين ..... ج ١: ص ٢٤٦، ٢٤٨، ٢٨٩؛ ج ٤: ص ٣٣٣
الصلاة قربان كلّ تقيّ ..... ج ١: ص ٢٤٣، ٢٤٦، ٢٨٩؛ ج ٢: ص ١٦٦، ٢٤٦، ٢٦٣؛ ج ٤: ص ٣٣١
الصلاة معراج المؤمن ..... ج ١: ص ٢٤٦، ٢٤٨
الصلاة ميزان الأعمال ..... ج ٤: ص ٣٣٣
صم للرؤية وأفطر للرؤية ..... ج ٣: ص ٣٧٥
الصوم جنّة من النار ..... ج ١: ص ٢٨٩؛ ج ٢: ص ١٦٦، ٢٦٣
ضع أمر أخيك على أحسنه ..... ج ٣: ص ٥٥٧، ٥٥٩؛ ج ٤: ص ٥٠٦، ٥٠٨
الطواف بالبيت صلاة ..... ج ٣: ص ٥٠١
العصير العنبي إذا غلى يحرم ..... ج ٣: ص ٥١٦
العقل ما عبد به الرحمن ..... ج ٤: ص ١١١
عنيت وجوبه على النبيّ ..... ج ٤: ص ٩٥
الغسل أنقى من الوضوء ..... ج ٢: ص ١٨١؛ ج ٣: ص ٣٤١
في ذلك حديثان ..... ج ٤: ص ٤١
قد ركع ..... ج ٤: ص ٥٤٠
قد ركعت امضه ..... ج ٤: ص ٥٣٨
القرعة لكلّ أمرٍ مشكل ..... ج ٣: ص ٦٠٦؛ ج ٤: ص ٥٧٣
كتاب الله تعالى على أربعة أشياء ..... ج ١: ص ٣٧٥
كلّ شيء شكّ فيه ممّا قد جاوزه ..... ج ٤: ص ٥٤١، ٥٤٢
كلّ شيء طاهر ..... ج ٢: ص ١٠٠؛ ج ٣: ص ٢٨١
كلّ شيء فيه حلال وحرام ..... ج ٣: ص ٢١

كلّ شيء لك حلال حتّى تعرف (تعلم) ج ١: ص ١٢١، ٢٥٣؛ ج ٢: ص ٢١٧، ٢٧٠؛ ج ٣: ص ١٦، ٢٠، ٧٠، ١٦٢؛ ج ٤: ١٣، ١٥، ١٨
كلّ شيء مطلق حتّى يرد ..... ج ٣: ص ٢٤
كلّ شيء يكون فيه حلال وحرام ..... ج ٣: ص ٤٧
كلّ ما شككت فيه بعدما تفرغ ..... ج ٣: ص ٥٥٥
كلّ ما شككت فيه ممّا قد مضى ..... ج ٣: ص ٥٥٥، ٥٦٣، ٥٧٨؛ ج ٤: ص ٥٠٢
كلّ ماء طاهر إلّا ما علمت ..... ج ٣: ص ٢٨٧
كلّ ما مضى من صلاتك وطهورك ..... ج ٤: ص ٥٠٣، ٥٢٣
كلّ مجهول ففيه القرعة ..... ج ٣: ص ٦٠٦؛ ج ٤: ص ٥٧٣
كمال التوحيد الإخلاص له ..... ج ٢: ص ٣٥
لا بيع إلّا في ملك ..... ج ٣: ص ٣٣٧
لا عتق إلّا في ملك ..... ج ٣: ص ٣٣٧
لا تصلّ في النجس ..... ج ١: ص ٣٣١؛ ج ٣: ص ٤١٩
لا تصلّ فيها إلّا في ما كان منه ..... ج ٣: ص ٣٦٣
لا تعاد الصلاة إلّا من خمسة ..... ج ٣: ص ١٣٦، ١٦٧؛ ج ٤: ص ١٥٧
لا تقولوا إلّا خيراً حتّى تعلموا ما هو ..... ج ٣: ص ٥٥٨؛ ج ٤: ص ٥٠٧
لا تنقض اليقين بالشكّ ج ٢: ص ١٠٠؛ ج ٣: ص ١٩٦، ٢٠٠؛ ج ٤: ص ١٣، ١٥، ١٦، ٤٦٨
لا صلاة إلّا إلى القبلة ..... ج ١: ص ٢٩٣؛ ج ٤: ص ٣٧٤
لا صلاة إلّا بطهور .. ج ١: ص ٢٥١، ٢٩١، ٢٩٣، ٣٣٢؛ ج ٣: ص ٢٦٠، ٢٦١ (هـ)؛ ج ٤: ص ١٠، ٣٧٣
لا صلاة إلّا بفاتحة الكتاب ..... ج ١: ص ٢٩١؛ ج ٢: ص ٣٦٩؛ ج ٤: ص ٣٧٣
لا صلاة لجار المسجد ..... ج ١: ص ٢٩٢، ٢٩٣؛ ج ٤: ص ٣٧٣
لا صلاة لمن لم يقم صلبه ..... ج ١: ص ٢٩١؛ ج ٤: ص ٣٧٣

لا صيام لمن لم يبيّت الصيام ..... ج ١: ص ٢٩١؛ ج ٤: ص ٣٧٣
لا ضرر ولا ضرار ..... ج ٣: ص ١٥٦
لا علم إلّا ما نفع ..... ج ١: ص ٢٩٣؛ ج ٤: ص ٣٧٤
لا عمل إلّا بالنيّة ..... ج ١: ص ٢٩٢، ٢٩٣؛ ج ٤: ص ٣٧٣
لا قراءة إلّا من مصحف ..... ج ٤: ص ٣٧٤
لا نجد شيئاً أوسع ولا أحوط ..... ج ٤: ص ٥٣
لا يحلّ مال امرءٍ إلّا عن طيب نفسه ..... ج ٣: ص ٥٨٦؛ ج ٤: ص ٥٥٣
لا يعرف القرآن إلّا من خوطب به ..... ج ١: ص ٣٧٢
لقد ادّعيت علماً ..... ج ١: ص ٣٧٢
لولا أن أشقّ على أُمّتي ..... ج ٢: ص ١٦
لولا ذلك لما قام للمسلمين سوق ..... ج ٤: ص ٥١٢
ما تقارع قوم ففوّضوا أمرهم ..... ج ٤: ص ٥٧٣
ما حجب الله علمه عن العباد ..... ج ٣: ص ١٩
ما سمعته منّي يشبه قول الناس ففيه التقيّة ..... ج ٤: ص ٦٨، ٩٢
ما علمتموه أنّه قولنا فالزموه ..... ج ٤: ص ٤٤
ماء العنب حرام إذا اشتدّ وغلى ..... ج ٣: ص ٣٩٧
الماء كلّه طاهر حتّى تعلم ..... ج ٣: ص ٢٨١، ٣١٩
ما لا يدرك كلّه لا يترك كلّه ..... ج ٣: ص ١٤٧
من أتلف مال الغير فهو له ضامن ..... ج ٣: ص ٣١٩، ٣٢٧
من أفتى الناس بغير علم ..... ج ٤: ص ١٦٩
من أفتى الناس وهو لا يعلم ..... ج ٤: ص ١٦٩
من روى حديثنا ونظر في حلالنا ..... ج ٤: ص ١٥٣
من بلغه ثواب من الله على عمل ..... ج ٣: ص ٥١، ٥٧

من بلغه شيء من الخير ..... ج ٣: ص ٥٨
من بلغه عن النبيّ شيء ..... ج ٣: ص ٥٧
من بلغه من الله فضيلة ..... ج ٣: ص ٥٨
من سمع شيئاً من الثواب ..... ج ٣: ص ٥٧
من فاتته فريضة ..... ج ٢: ص ٩٧
من كان على يقين فأصابه شكّ ..... ج ٣: ص ٢٧٨
من كان على يقين فشكّ فليمض ..... ج ٣: ص ٢٧٨
من وافق عدوّنا في قول ..... ج ٤: ص ٦٧
موسّعٌ عليك بأية عملت ..... ج ٤: ص ٤٠
المؤمنون عند شروطهم ..... ج ١: ص ٣٠٧، ٣١٨؛ ج ٤: ص ٣٢، ٣٨٧، ٣٩٨
الميسور لا يسقط بالمعسور ..... ج ٣: ص ١٤٩
الناس في سعة ما لا يعلمون ..... ج ٣: ص ٢٢، ١٤١
الناس معادن كمعادن الذهب والفضّة ..... ج ٢: ص ٣٣
نيّة المؤمن خير من عمله ..... ج ٢: ص ١٧٨
الوتر واجب ..... ج ٤: ص ٩٥
الوضوء نور، الوضوء على الوضوء نورٌ على نور .. ج ١: ص ٣٣٨؛ ج ٢: ص ١٦٨، ١٨١؛ ج ٣: ص ٣٤١؛ ج ٤: ص ٤٢٢
هلّا تعلّمت ..... ج ٣: ص ١٦٣، ١٦٤
هو حين يتوضّأ أذكر منه ج ٣: ص ٥٥٥، ٥٦٥، ٥٧٣، ٥٧٨؛ ج ٤: ص ٥٠٣، ٥١٤، ٥٢٧
يا زرارة إذا خرجت من شيء ثمّ دخلت في غيره ..... ج ٤: ص ٥٤١
يا زرارة، خذ بما اشتهر بين أصحابك ..... ج ٤: ص ٤٦
يا زرارة قد تنام العين ..... ج ٣: ص ٢٢٠
يا محمّد، كذِّبْ سمعك ..... ج ٣: ص ٥٦٠؛ ج ٤: ص ٥٠٩

يتوضّأ ويغتسل ويعيد ..... ج ٢: ص ٤٨
يرجئه حتّى يلقى من يخبره ..... ج ٤: ص ٤٢
يرد علينا حديثان واحد يأمرنا ..... ج ٤: ص ٤١ ـ ٤٢
يركع بركعتين وأربع سجدات ..... ج ٣: ص ٢٧٠
يسجد ..... ج ٤: ص ٥٣٩
يصدّق للمؤمنين ..... ج ٣: ص ٥٦١؛ ج ٤: ص ٥١٠
يعرف هذا وأشباهه من كتاب الله ..... ج ٣: ص ١٥٩
اليقين لا يدخله الشكّ ..... ج ٣: ص ٢٨٠، ٣٧٥
يمضي ..... ج ٤: ص ٥٣٧
يمضي في صلاته ..... ج ٤: ص ٥٣٨

فهرس الأبيات والأمثال وشبه الأمثال

اطبخوا لي جبّة وقميصاً ..... ج ١: ٢٢٨
إنّ الكلام لفي الفؤاد وإنّما / جعل اللسان على الفؤاد دليلاً ..... ج ٢: ص ٢٥
دون إثباته خرط القتاد ..... ج ٣: ص ١٤٩
ليس وراء عبّادان قرية ..... ج ١: ص ٣٠٥
ما كلّ ما يتمنّى المرءُ يدركه ..... ج ٣: ص ١٤٨
ما من عام إلّا وقد خصّ ..... ج ٢: ص ٣٩٤؛ ج ٤: ص ٧٥
الواحد لا يصدر عنه إلّا الواحد ..... ج ١: ص ٢٧٤؛ ج ٤: ص ٣٣٣، ٣٥٨، ٣٦٢

فهرس الأعلام والكتب والفرق والجماعات والأمكنة

«أ»

الآشتياني، الميرزا حسن: ج ١: ص ١٢٦ ج ٣: ص ٢٥٧ (بعض الأساطين)، ٣١٥ (الفاضل المعاصر)، ٣٤٢ (بعض الأساطين)، ٤٦٣ (بعض الأفاضل)، ٤٩٣ (بعض أعاظم أهل العصر)، ٥٢٨ (الفاضل المعاصر)

آقا مير القزويني ⇦ القزويني محمّد حسن الموسوي الطباطبائي الحائري (المؤلّف)

أبان بن تغلب: ج ٤: ص ١٦٨

إبراهيم عليه السلام: ج ١: ص ٤٣٧، ج ٢: ص ٢٥٨، ج ٤: ص ١٢٧

ابن أبي يعفور: ج ٣: ص ٥٥٥، ٥٦٤، ٥٦٦، ج ٤: ص ٥١٤، ٥١٩، ٥٤٣

ابن إدريس الحلّي: ج ١: ص ٣٨٤، ج ٢: ص ٣٣١، ج ٤: ص ٤٢

ابن فارس: ج ٣: ص ٤٨٩ (هـ)، ٤٩٠

ابن ملجم: ج ١: ص ٤٣٢

أبو بصير: ج ٢: ص ٧٦، ج ٣: ص ٢٧٨؛ ج ٤: ص ٥٣٧

أبو حنيفة: ج ١: ص ٣١٣، ٣٧٢، ٣٧٤، ج ٢: ص ٣٦٩

أبو عليّ سينا ⇦ الشيخ الرئيس

أبو عمر الكِناني: ج ٤: ص ٥٢

الأخباريون، الأخبارية، الأخباري: ج ٣: ص ١٢، ١٤، ٢١، ٢٥، ٣٦، ٣١٣، ج ٤: ص ١٣٦، ١٣٧، ١٣٨، ١٤٠، ١٨٠، ٢٠٢، ٤٥١

الأردبيلي، ملّا أحمد (شيخ صاحب المدارك): ج ٣: ص ١٦٥

الأزهري: ج ٣: ص ٤٨٩ (هـ)، ٤٩٠

الاستبصار: ج ٤: ص ٧٣

الإسترآبادي، محمّد أمين: ج ٣: ص ٣٧٣

الأسفار: ج ٣: ص ٣٣٤، ٣٣٥

إسماعيل بن جابر: ج ٣: ص ٥٦٦، ٥٦٧، ج ٤: ص ٥١٦، ٥٣٧، ٥٣٨، ٥٣٩، ٥٤١، ٥٤٢

الأشاعرة: ج ١: ص ٤١٦، ج ٢: ص ٢١، ٢٢، ٢٣، ٢٤، ٢٧، ٢٨، ١٤٢، ١٤٥، ج ٣: ص ٢٦، ٢٩، ١١٩؛ ج ٤، ١١١، ١١٢، ١١٣، ١١٤، ١١٦، ١١٧، ٢٠٢
الأشعري، أبو الحسن: ج ١: ص ٤٨٣
الإصفهاني الشيخ محمّد تقي ⇦ صاحب هداية المسترشدين
الأعرجي السيّد محسن ⇦ صاحب المحصول
الأفلاطونية: ج ٤: ص ٢٠٦
الإمام الباقر عليه السلام: ج ٣: ص ١٦٧، ٥٥٥، ٥٥٦، ٥٦٥، ج ٤: ص ٤٦، ١٦٨، ٥٠٣، ٥١٤
الإمام الحسين بن عليّ عليهما السلام: ج ١: ص ٤٣٢، ج ٢: ص ١٧٦، ٢٨٦، ج ٤: ص ١٢٦
الإمام الرضا عليه السلام: ج ٤: ص ٤٠، ٤١، ٤٧
الإمام الصادق عليه السلام: ج ١: ص ٣٧٥، ج ٢: ص ١٧، ٧٦، ج ٣: ص ٥٧، ٥٨، ١٥٩، ٢٧٨، ٣٦٣، ٥٥٥، ج ٤: ص ٣٩، ٤٠، ٤١، ٤٧، ٥٢، ٥٠٢، ٥٣٧، ٥٣٧، ٥٣٨، ٥٣٩، ٥٤٠
الإمام عليّ أمير المؤمنين عليه السلام: ج ١: ص ٣٧٤، ٣٧٦، ج ٢: ص ١٧، ٣٥، ج ٣: ص ٢٧٨، ج ٤: ص ١٧٦، ٢٣٠ (ه)
الإمام الكاظم أبو الحسن عليه السلام: ج ٣: ص ٣٦٣، ٥٦٠، ٦٠٦، ج ٤: ص ٥٠٩
الإمام المهدي صاحب الزمان عليه السلام: ج ١: ص ٤٣٢، ج ٢: ص ١٤٦، ج ٣: ص ٣١٩، ج ٤: ص ٣٩، ١٢٢، ١٦٨
الإمام الهادي عليه السلام: ج ٤: ص ٤٢
الإمامية: ج ١: ص ٤١٦، ج ٢: ص ٢١، ٢٢، ٢٤
الأنصاري، الشيخ مرتضى: ج ١: ص ١٢٥، ١٣٥ (شيخنا الأُستاد، بعض مشايخنا العظام)، ٢٨١، ٣٣١، ٣٥٩ ج ٢: ص ٥٠، ٦٣، ١١٧، ١٢٥، ١٣٠، ١٤١، ١٤٨، ١٥٠، ١٥١، ١٦٥، ١٨٣، ١٩٠، ١٩١ ج ٣: ص ٨، ١٤، ٢٢، ٣٤، ٤١، ٧٣، ١٣٣، ١٨٠، ١٨٦، ١٨٧ (بعض الأعاظم)، ١٨٩ (ه)، ١٩٠ (ه)، ١٩١

(بعض الأعـاظم)، ١٩٣، ٢١٤، ٢١٧، ٢٣٨، ٢٤٠، ٢٤٣، ٢٤٤، ٢٥٢، ٢٦٨، ٢٦٩، ٢٧١، ٢٨٩، ٢٩٧، ٣١٥، ٣٣٦، ٣٥٨ (بعض الأساطين)، ٣٧٥ (بـعض الأعـــلام)، ٣٧٩، ٣٨١، ٣٨٥، ٤١٠، ٤٧٠ (بـعض الأعـاظم)، ٤٧٨، ٤٩٣، ٥٠٠، ٥٠٣، ٥٠٤، ٥٠٦، ٥٠٧، ٥١١، ٥٢٥، ٥٢٨ (بـعض الأعـاظم)، ٥٣٠، ٥٤٧، ٥٦٦، ٦٠١، ٦٠٢، ٦٠٤

ج ٤: ص ١٣، ١٤، ١٧، ٣٢، ٦٣، ٦٨، ٧٨، ٩٠، ٩١، ٩٤، ٩٩، ١٢٤، ٣٦٥، ٤٣٩، ٤٤٣ (بـعض الأعـاظم)، ٤٤٤، ٤٤٦، ٤٤٧، ٤٥١، ٤٦٧، ٤٧١، ٥١٦ (بعض الأجلّة، بعض الأساطين)، ٥٢٨ (بـعض الأعـلام)، ٥٥٠، ٥٥٨، ٥٦٧، ٥٦٩، ٥٧١

إيضاح الفوائد: ج ١: ص ٣٨٤

«ب»

الباغنوي، ميرزا حبيب الله: ج ٣: ص ٣١٦

الباقلاني: ج ٤: ص ٣٢٦

بحر الفوائد (الحاشية على الفرائد): ج ٣: ص ٣١٥، ج ٤: ٥٢٨ (تعليقه الكبير)

بحر العلوم، السيّد مهدي الطباطبائي: ج ٣: ص ٣٩٧

بدائع الأفكار: ج ٢: ص ١٣٢، ج ٤: ص ٩٤

بريرة: ج ٢: ص ١٦، ١٧

بعض الأجـلّة: ج ٣: ص ٢٨٥، ج ٤: ص ٢٢٨

بعض الأجـلّة مـن السـادات: ج ٣: ص ٤٧٤، ٤٧٧

بعض الأخباريين: ج ٤: ص ٤٥١

بعض الأساتيد: ج ٣: ص ٣١٥

بعض الأساطين من المتأخّرين: ج ٣: ص ٢٨٥

بعض أساطين الفنّ، بعض الأساطين: ج ١: ص ٢٧٨، ج ٢: ص ٦٢، ج ٣: ص ٢٥٧

بعض الأفاضل: ج ١: ص ٤٤٢، ج ٣: ص ٣٣٤

بعض أفاضل أهل العصر: ج ٣: ص ٢٣٨، ٤٢٩، ج ٤: ص ٣٥٣

بعض أفاضل أهل العـصر ومـن تـلمّذنا عنده برهة من الزمن ⇦ الزنجاني، أسد الله

بعض الأقدمين: ج ١: ص ١٤٢

بعض الفحول: ج ٣: ص ٣٩٨
بعض المحقّقين: ج ١: ص ٢٢٠، ج ٣: ص ٣٢٠، ٤٢٨، ٤٣١
بعض محقّقي عصرنا: ج ٤: ص ٤٣١
بعض المعاصرين في مجلس البحث: ج ١: ص ٢٧٠
بلقيس: ج ٢: ص ١٥
بنو أُميّة: ج ١: ص ٢٨٣
البهائي، الشيخ بهاء الدين: ج ٢: ص ٢٤٥، ج ٣: ص ٤٩٥

«ت»

تجريد الاعتقاد: ج ١: ص ٤٦٣، ٤٨٣
تحرير الأحكام: ج ٣: ص ٤٤٤، ٤٤٥
التفتازاني: ج ٢: ص ٣٧٧
تقريرات الشيخ الأنصاري ⇦ مطارح الأنظار
تقريرات الميرزا حسن الشيرازي (المجدّد الشيرازي): ج ٢: ص ١٣١
تمهيد القواعد: ج ٢: ص ٣٢٢
التوني، ملّا عبد الله: ج ٣: ص ٣٥٩، ٣٦٥، ٣٦٨، ٣٨٤
التهذيب للأزهري: ج ٣: ص ٤٨٩ (هـ)، ٤٩٠
تهذيب الأحكام: ج ٣: ص ٦٠٦

«ج»

جبرائيل: ج ١: ص ٤٨٠

«ح»

الحاجبي: ج ٢: ص ٣٧٧، ج ٣: ص ٣١٥؛ ج ٤: ص ١٣٥، ١٣٦
الحاشية على العضدي للميرزا الشريف الجرجاني: ج ١: ص ٤٢٤
الحاشية على فرائد الأُصول ⇦ بحر الفوائد
الحاشية على فرائد الأُصول ⇦ الفوائد في الحاشية على الفرائد
حاشية المطالع للمير السيّد الشريف الجرجاني: ج ١: ص ٤٤١
حاشية المعالم لسلطان العلماء: ج ١: ص ٣٦٣
الحدائق الناضرة: ج ٤: ص ٥٣٧
الحسن بن الجهم: ج ٤: ص ٤٠
الحسين بن خالد: ج ٤: ص ٦٧
حفص بن غياث: ج ٤: ص ٥١٢
الحلّي، المحقّق، أبو القاسم نجم الدين جعفر بن الحسن بن سعيد: ج ٤: ص

١٠١
الحلّي، العلّامة، حسن بن يوسف: ج ١: ص ٣٢٢، ٣٨٤، ج ٢: ص ٢٥٤، ٣٦٢، ج ٤: ص ١٣٥، ١٣٦، ٤٠٣، ٤٢٧، ٥٦٢
الحلبي: ج ٤: ص ٥٣٨
حمّاد بن عثمان: ج ٤: ص ٥٣٨
الحميري، عبد الله بن جعفر: ج ٤: ص ٤٠
الحنابلة: ج ٤: ص ١١١
الحنفية: ج ٣: ص ٢١٨

«خ»

الخراساني، الآخوند محمّد كاظم، شيخنا العلّامة، شيخنا الأُستاد: ج ١: ص ١٠٥، ١٠٧، ١٣٥، ١٥٣، ٢٢٠، ٣٥٤ (هـ)، ٤٨٩
ج ٢: ص ٣٢، ٦٠، ١٠٧، ١٣١، ١٥١، ١٥٥، ١٨٣، ١٨٩، ٢٠٩
ج ٣: ص ٢١٩، ٢٤٠، ٢٩٥، ٤٣١، ٤٩٩، ٥٢٥
ج ٤: ص ١٤، ١٠٥، ١٣١، ١٩٥ (هـ)، ٢٣١ (هـ)، ٢٣٣ (هـ)، ٢٧١ (هـ)، ٤٦٦، ٤٦٨، ٥٢٨
الخصال: ج ٣: ص ٢٧٨
الخوارج: ج ٤: ص ١١١
الخوانساري، آقا حسين: ج ٢: ص ٢٤٠ (بعض)؛ ج ٣: ص ١٨٨، ٣١٣

«د»

داود بن الحُصين: ج ٤: ص ٦٧
درر الفوائد في الحاشية على الفرائد: ج ٣: ص ٤١، ٤٣١، ٤٦٧
درست بن أبي منصور: ج ٤: ص ٥٠٢
الدزدري صاحب تقريرات المجدّد الشيرازي: ج ١: ص ٣٨٨

«ذ»

ذخيرة الأحكام: ج ٣: ص ٢٨٥

«ر»

رسالة في مسألة العصير الزبيبي لبحر العلوم: ج ٣: ص ٣٩٧
الرسائل ⇦ فرائد الأُصول
الرشتي، الميرزا حبيب الله: ج ١: ص ١٤٤ (بعض الأساطين)، ٢٤٢ (بعض الأعلام)، ج ٢: ص ٦٢، ج ٤: ص ٩٤ (بعض مقاربي عصرنا من تلامذة

العــلّامة الأنــصاري)، ٢٢٣ (بـعض الأجلّة)
الرضي، صاحب شرح الكافية ⇦ نـجم الأئمّة
رياض المسائل: ج ٣: ص ٥٢٤، ج ٤: ص ٤٦٨

«ز»

زبدة الأُصول: ج ٣: ص ١٨٦
زرارة بـن أعـيَن: ج ٣: ص ١٦٨، ٢٢٠، ٢٢١، ٢٢٢، ٢٤٨، ٢٦٠، ٢٧٠، ٤٢٩، ٥٤٧، ٥٥٦، ٥٦٦، ٥٦٧
ج ٤: ص ٤٦، ٥٠٢، ٥٠٣، ٥١٤، ٥٣٧، ٥٣٨، ٥٤١، ٥٤٣
الزنجاني، أسد الله: ج ٣: ص ٣٢٨ (بعض أفاضل العصر ومن تلمّذنا عنده بـرهة من الزمـن)، ج ٤: ص ١٩٥ (هـ)، ٢٢٥ (هـ)، ٢٢٧ (هـ)، ٢٢٨ (هـ)، ٢٢٩ (هـ)، ٢٣١ (هـ)، ٢٣٣ (هـ)، ٢٣٤ (هـ)
الزنجاني، عليّ: ج ٣: ص ١٤٧ (هـ)، ج ٤: ص ١٩٥ (هـ)

«س»

السبزواري، ملّا هادي: ج ٣: ص ٣٣٤
السرائر: ج ٤: ص ٤٢
السكّاكي: ج ١: ص ٢٠٩، ٢٦٦، ج ٤: ص ٢٨٢، ٣٤٩
سلطان العلماء: ج ١: ص ٣٦٣
سماعة بن مهران: ج ٤: ص ٤١، ٤٢

«ش»

شرائع الإسلام: ج ٣: ص ٤٤٤، ج ٤: ص ٥٥٠
شرح مختصر الأُصول: ج ٣: ص ١٩٠
شرح المطالع: ج ١: ص ٤٥٦
شرح الوافية: ج ٣: ص ٣١٥
السيّد الشريف الجرجاني: ج ١: ص ٤٢٤، ٤٤١، ٤٤٤، ج ٣: ص ٣١٥ـ٣١٦
الشفاء: ج ١: ص ٤٤٩
شمر بن ذي الجوشن: ج ١: ص ٤٣٢
شوارق الإلهام: ج ٣: ص ٣٣٤
الشهيد الثـاني: ج ١: ص ٣٨٤، ج ٢: ص ٣٢٢، ٣٢٤، ج ٣: ص ٤٨٤، ٤٩٥
الشيخ الرئيس أبو عليّ سـينا: ج ١: ص ١٩٠، ٣٤٤، ٤٤٩، ٤٥٠ (هـ)، ج ٤: ص ٢٦١
الشـــيخان ⇦ الشـيخ المـفيد والشـيخ

الطوسي
الشيرازي، الميرزا حسن (أُستاد شيخنا الطوسي، أُستاد أُستادنا): ج ٢: ص ١٣٠، ١٣١، ٢١٩، ٢٤٧، ج ٤: ص ٢٧١ (هـ)
الشيرواني: ج ١: ص ٣٦٨ (المتوهّم)

«ص»

صاحب إشارات الأُصول، الحاجّ إبراهيم الكلباسي: ج ٣: ص ٣٢٠
صاحب رياض المسائل، السيّد عليّ الطباطبائي: ج ٣: ص ٣٩٨، ٥٢٤، ج ٤: ص ٤٦٨
صاحب الفصول، الشيخ محمّد حسين الإصفهاني: ج ١: ص ١٢٧، ٤٤٥ (بعض الأجلّة)، ج ٢: ص ١٥٢، ١٩٣، ٢٤٧، ج ٣: ص ٢٨٨، ٢٩٠، ٣٢٠، ج ٤: ص ١٦٠ (بعض الفحول)، ٢٠٢ (بعض الأجلّة)، ٢٠٥، ٢٩٤ (بعض الأفاضل)
صاحب القوانين، الميرزا أبو القاسم القمي: ج ١: ص ٢٣٩ (بعضهم)، ج ٣: ص ١٩٦، ٤٧٩، ج ٤: ص ٢٩٤، ٤٣٣
صاحب المحصول، السيّد محسن الأعرجي: ج ٣: ص ٣٢٠، ٣٢٧
صاحب معالم الأُصول، الشيخ حسن: ج ١: ص ٢٢٣، ٣٥٣، ٣٦٢، ج ٢: ص ١٩٠، ج ٤: ص ٣٠٩
صاحب هداية المسترشدين، الشيخ محمّد تقي الإصفهاني: ج ١: ص ١٤٩ (بعض الأجلّة)، ٢١٧ (بعضهم)، ٢٣٢ (بعض الأعلام)، ج ٢: ص ٦٦، ٢٤٧، ج ٤: ص ٢٩٢ (بعض الأعلام)، ٣٠٧ (بعض)، ٣١٧ ـ ٣١٨ (بعض المحقّقين)
الصحاح للجوهري: ج ٣: ص ٤٨٩ (هـ)، ٤٩٠
الصدوق، محمّد بن عليّ بن بابويه: ج ٤: ص ٥٣٧

«ط»

الطباطبائي، السيّد محمّد ⇦ المجاهد، السيّد محمّد
الطفّ: ج ١: ص ٤٣٢
الطوسي، شيخ الطائفة، محمّد بن الحسن: ج ٣: ص ٤٢، ج ٤: ص ٧٣
الطوسي، الخواجه نصير الدين: ج ١: ص ١٩٠، ١٩١، ١٩٢، ٤٨٣، ج ٤: ص

٢٦١، ٢٦٢، ٢٦٣
الطهراني، الشيخ هادي: ج ٤: ص ٢٣٠ (هـ)

«ع»

العامّة: ج ٢: ص ٨٣، ج ٤: ص ٤٥، ٤٦، ٤٧، ٥٢، ٦٤، ٨٩، ٩٢، ٩٣، ٩٦، ٩٨، ١٨٠، ٢٢٢ (هـ)
عبّادان: ج ١: ص ٣٠٥
عبد الأعلى: ج ٣: ص ١٥٩
عبد الله بن محمّد الحَضيني الأهوازي: ج ٤: ص ٤٠
عبد الرحمن بن أبي عبد الله: ج ٤: ص ٥٣٩، ٥٤٠
عبيد بن زرارة: ج ٤: ص ٦٧، ٥٠٢
العدلية: ج ١: ص ٤١٧، ٤٨٣، ج ٢: ص ١٤٥، ١٦٦، ج ٣: ص ٢٩، ١١٩، ١٢٠، ج ٤: ص ١١١، ١١٤، ٢٠٢
عدّة الأُصول: ج ٣: ص ١٨٦
العضدي شارح المختصر: ج ١: ص ٤٢٤، ج ٣: ص ١٩٠، ٣١٥، ج ٤: ص ٢٣٣ (هـ)، ٤٣٢
عليّ بن أبي حمزة: ج ٣: ص ٣٦٣
عليّ بن محمّد القاساني: ج ٣: ص ٢٨٠
عمّار بن موسى الساباطي: ج ٣: ص ٢٨١
عمر بن حنظلة: ج ٤: ص ٤٥، ١٥٣، ١٧٦
عمر بن سعد: ج ١: ص ٤٣٢
العميدي: ج ١: ص ٣١٢
عيسى عليه السلام: ج ٣: ص ٤١٤، ٤٧٧، ٤٧٨
عيون أخبار الرضا عليه السلام: ج ٤: ص ٤٧

«غ»

غاية المأمول في شرح زبدة الأُصول: ج ٣: ص ١٨٦ ـ ١٨٧، ١٨٩ (هـ)
غرر الفرائد للسبزواري: ج ٣: ص ٣٣٤
الغزالي: ج ٣: ص ٢١٨

«ف»

الفارابي: ج ١: ص ٤٤٩، ٤٥٠ (هـ)
فخر المحقّقين: ج ١: ص ٣٨٤، ج ٢: ص ٣٤٩ (بعض)، ٣٥١
فرائد الأُصول، الرسائل: ج ٣: ص ١٣٤، ١٨٧، ١٨٨، ٢١٤، ٢٧١، ٤٠٦، ٤١٠، ٤٢٨، ٤٢٩، ٤٣١، ٤٧٠، ٤٧٨، ٥٠٠، ٥٠٣، ٥٤٧، ٥٦٦، ٥٨٩، ٥٩٢، ٥٩٩

ج ٤: ص ٩ (الرسائل)، ١١ (الرسائل)، ٧٩ (الرسائل)، ٩١ (الرسائل)، ٩٢ (الرسائل)، ٩٩ (الرسائل)، ٤٣٩، ٤٤٣، ٥٤٣ (هـ)، ٥٥٦، ٥٥٨
فرعون: ج ٣: ص ٥٥٨
الفصول: ج ١: ص ١٣٤، ١٤٨، ١٧٩، ٢١٨، ٢٤٥، ٤٦٥، ٤٧٣، ٤٧٦، ٤٧٩، ٤٨٢، ٤٨٦
ج ٢: ص ١٣٢، ١٥١، ١٥٢، ١٩٧، ٢٠٠، ٢٤٨، ٢٦١، ٢٦٤
ج ٤: ص ١٦٠، ٢٥٠، ٢٩٦
الفضيل بن يسار: ج ٤: ص ٥٣٧، ٥٤٠

«ق»

القاموس المحيط: ج ٣: ص ٢٤٠، ٤٨٩ (هـ)
القزويني، محمّد حسن الموسوي الطباطبائي الحائري «آقا مير» (المؤلّف): ج ٢: ص ٢٩٥ (هـ)، ج ٣: ص ١٧٨، ٦٠٩، ج ٤: ص ١٣١، ١٩٥ (هـ)، ٥٧٧
قطب الدين الراوندي: ج ٤: ص ٥٢
القمي، أبو القاسم ⇦ صاحب القوانين
قواعد الأحكام: ج ٢: ص ٢٥٤
القوانين: ج ١: ص ٢٩٤، ٤٤٢، ٤٨٧، ج ٤: ص ٢٩٥

«ك»

الكافي: ج ٣: ص ٣٦٣، ٥٥٨، ج ٤: ص ٤١، ٤٢، ٥٣
كتاب درست بن أبي منصور: ج ٤: ص ٥٠٢
الكركي ⇦ المحقّق الثاني
كفاية الأُصول: ج ١: ص ١٥٣، ٣٥٤ (هـ)، ج ٢: ص ١٠٨، ١٢٥، ١٥١، ٢٠٩، ج ٤: ص ٢٣١
الكليني، محمّد بن يعقوب: ج ٣: ص ١٩، ج ٤: ص ٤١، ٥٣

«م»

مالك الأشتر: ج ٤: ص ١٧٦
المبسوط: ج ٣: ص ٤٤٤
المجاهد، السيّد محمّد (السيّد الجدّ): ج ١: ص ٤٠٦، ج ٣: ص ٣١٩، ٣٢٠، ٣٩٨، ج ٤: ص ١٠٢، ٣٠٧ (بعض الأعلام)
مجمع البحرين: ج ٣: ص ٢٤٠
المحصول للسيّد محسن الأعرجي: ج ٣:

ص ٣٢٧
المحقّق الحلّي ⇦ الحلّي جعفر بن الحسن
المحقّق الثاني (المحقّق الكركي): ج ٣: ص ٤٨٤، ٥٨٨، ٥٨٩، ج ٤: ص ٥٥٤، ٥٥٥، ٥٥٩
محمّد بن حكيم: ج ٣: ص ٦٠٦
محمّد بن الفضيل: ج ٣: ص ٥٦٠، ج ٤: ص ٥٠٩
محمّد بن مروان: ج ٣: ص ٥٧
محمّد بن مسلم: ج ٣: ص ١٦٨، ٢٧٨، ٥٥٥، ٥٦٥، ج ٤: ص ٥١٤، ٥٣٨
مدارك الأحكام: ج ٣: ص ١٦٥، ٥٨٢، ٥٥٠
المدينة: ج ٣: ص ٢٨٠، ج ٤: ص ١٦٨
السيّد المرتضى علم الهدى: ج ٢: ص ٣١٥، ٣١٦، ج ٣: ص ٢٧١، ج ٤: ص ٣٨١
مسالك الأفهام: ج ١: ص ٣٨٤، ج ٣: ص ٤٨٤
مستدرك الوسائل: ج ٣: ص ٥٦٤، ج ٤: ص ٥٠٢ (المستدركات)، ٥١٤ (المستدركات)
مسجد الحرام: ج ٤: ص ٤٢٣، ٤٢٤، ٤٢٥
مسجد المدينة: ج ٤: ص ١٦٨
المسجد الهندي: ج ٤: ص ٢٣٣ (هـ)
مصباح المنير: ج ٣: ص ٤٨٩ (هـ)، ٤٩٠
مطارح الأنظار (تقريرات الشيخ الأنصاري): ج ٢: ص ١٦٧، ١٩٠، ٣٢١، ٤٠٤، ج ٤: ص ١٢٤
معارج الأُصول: ج ٤: ص ١٠١
معالم الدين: ج ٢: ص ٤٣، ١٩٠
المعتزلة: ج ١: ص ٤١٦، ج ٢: ص ٢٢، ٢٣، ج ٤: ص ١١١، ١١٤، ٢٠٢
مفاتيح الأُصول: ج ١: ص ٤٠٦، ج ٣: ص ٣١٦، ٣٢٠، ج ٤: ص ١٠٢
الشيخ المفيد، محمّد بن النعمان: ج ٣: ص ٤٢
المناهل: ج ٣: ص ٣٩٨
منتهى المطلب: ج ١: ص ٣٤٢، ج ٤: ص ٤٢٧
كتاب من لا يحضره الفقيه: ج ٣: ص ٦٠٦، ج ٤: ص ٥٣٨
منية اللبيب في شرح التهذيب: ج ٣: ص ٣١٥

موسى عليه السلام: ج ٣: ص ٤٧٧، ٤٧٨، ٥٥٨
موسى بن محمّد: ج ٤: ص ٤٢
ميكائيل: ج ١: ص ٤٨٠

«ن»

النجف الأشرف، الغريّ: ج ١: ص ٤٨٩، ج ٤: ص ١٣١، ١٩٥ (هـ)، ٢٣٣ (هـ)، ٥٧٧
نجم الأئمة الرضيّ صاحب شرح الكافية: ج ١: ص ١٦٧، ١٩٨، ج ٢: ص ٣٧٧
النراقي، ملّا أحمد: ج ٣: ص ٣٨٤، ٣٨٥ (بعض معاصري الشيخ الأنصاري)، ٣٩٣، ٣٩٥، ٤٣٤، ٤٧٩
النهاوندي، ملّا عليّ صاحب تشريح الأُصول (بعض الأساطين): ج ٢: ص ١٥٥

«و»

الوحيد البهبهاني: ج ١: ص ٣٣٠، ج ٢: ص ٢١٣، ج ٤: ص ٨٩، ٤١٣
الوحي والتنزيل للشيخ أسد الله الزنجاني: ج ٤: ص ٢٣٠ ـ ٢٣١ (هـ)

«هـ»

هارون عليه السلام: ج ٣: ص ٥٥٨
الهداية للصدوق: ج ٣: ص ٥٣٧
هداية المسترشدين في شرح معالم الدين (الحاشية على المعالم): ج ١: ص ١٤٩، ج ٢: ص ٦٦، ٢٤٧
هشام بن الحكم: ج ٢: ص ١٧
هشام بن سالم: ج ٣: ص ٥٧

«ي»

يونس النبيّ عليه السلام: ج ٤: ص ٥٧٣
يونس بن عبد الرحمن: ج ٤: ص ٣٦
اليهود: ج ٤: ص ٦٧

فهرس مصادر التحقيق

١. *أجود التقريرات* (تقرير بحث محمّد حسين النائيني)، السيّد أبو القاسم الخوئي (م ١٤١٣)، قم، مؤسَّسة مطبوعات ديني.

٢. *الاحتجاج*، أبو منصور أحمد بن عليّ بن أبي طالب الطبرسي (ق ٦)، تحقيق: السيّد محمّدباقر الخِرسان، النجف الأشرف، دار النعمان للطباعة والنشر، ١٣٨٦ هـ. ق / ١٩٦٦ م.

٣. *الإحكام في أُصول الأحكام*، عليّ بن محمّد الآمدي (م ٦٣١)، تحقيق: عبد الرزّاق عفيفي، دمشق ـ بيروت، المكتب الإسلامي، ط ٢، ١٤٠٢ هـ. ق.

٤. *الإرشاد في معرفة حجج الله على العباد*، محمد بن محمد بن النعمان، الشيخ المفيد (م ٤١٣)، تحقيق و نشر: مؤسّسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، قم، ط ٢، ١٤١٤ هـ. ق.

٥. *إرشاد العقول إلى مباحث الأُصول* (يبحث عن الحجج الشرعية والأُصول العملية)، تقريرات آية الله جعفر السبحاني، تأليف: محمّد حسين الحاج العاملي، قم، مؤسَّسة الإمام الصادق، ط ١، ١٤١٤ هـ. ق.

٦. *أساس البلاغة*، أبو القاسم محمود بن عمر الزمخشري (م ٥٩٨)، تحقيق: عبد الرحيم محمود، قم، انتشارات دفتر تبليغات اسلامى.

٧. *الاستبصار فيما اختلف من الأخبار*، محمّد بن الحسن الطوسي، شيخ الطائفة (م ٤٦٠)، تحقيق: السيّد حسن الموسوي الخِرسان، طهران، دار الكتب الإسلامية، ط ٤، ١٣٦٣ هـ. ش.

٨. *الاستيعاب في معرفة الأصحاب*، أبو عمر يوسف بن عبد الله بن عبد البرّ (م ٤٦٣)،

تحقيق: عليّ محمّد البجاوي، بيروت، دار الجيل، ط ١، ١٤١٢ هـ. ق / ١٩٩٢ م.

٩. *الأسرار المرفوعة في الأخبار الموضوعة* (الموضوعات الكبرى)، ملّا علـيّ القـاري (م ١٠١٤)، تحقيق: محمّد لطفي الصباغ، بيروت، المكتب الإسلامي، ط ٢، ١٤٠٦ هـ. ق.

الإشارات والتنبيهات ⇦ *شرح الإشارات*

١٠. *الأشباه والنظائر في النحو*، جلال الدين السيوطي (م ٩١١)، تحقيق: عبد العال سالم مكرّم، مؤسّسة الرسالة، ط ١، ١٤٠٦ هـ. ق / ١٩٨٥ م.

١١. *الأُصول الستّة عشر*، تحقيق: ضياء الدين المحمودي، دار الحديث، ط ١، ١٤٢٣ هـ. ق / ١٣٨١ هـ. ش، و از طبع قم، دار الشبستري للمطبوعات، ط ٢، ١٤٠٥ هـ. ق / ١٣٦٣ هـ. ش.

١٢. *الأُصول في النحو*، أبو بكر محمّد بن السري بن سهل النحوي المعروف بـ«ابن السرّاج» (م ٣١٦)، تحقيق: محمّد عثمان، القاهرة، مكتبة الثقافة الدينية، ط ١.

١٣. *إعانة الطالبين على حلّ ألفاظ فتح المعين*، أبو بكر المشهور بالسيّد البكري ابن السيّد محمّد شطا الدمياطي (م ١٣١٠)، بيروت، دار الفكر، ط ١، ١٤١٨ هـ. ق / ١٩٩٧ م.

١٤. *أعيان الشيعة*، السيّد محسن الأمين (م ١٣٧١)، تحقيق: حسن الأمين، بيروت، دار التعارف للمطبوعات، ١٤٠٣ هـ. ق.

١٥. *إقبال الأعمال*، رضيّ الدين عليّ بن موسى بن جعفر ابن طاوس (م ٦٦٤)، تحقيق: جواد القيّومي الإصفهاني، قم، مكتب الإعلام الإسلامي، ط ١، ١٤١٦ هـ. ق.

١٦. *أقرب المجازات إلى مشايخ الإجازات*، السيّد علي‌نقي النقوي (م ١٤٠٨)، تقديم: السيّد محمّد رضا الجلالي، أعدّه ووضع فهارسه: مركز إحياء التراث التابع لدار مخطوط العتبة العبّاسية المقدّسة، كربلاء، العتبة العبّاسية، ط ١، ١٤٣٧ هـ. ق / ٢٠١٦ م.

١٧. *الأمالي*، محمّد بن الحسن الطوسي، شيخ الطائفة (م ٤٦٠) تحقيق و نشر: مـؤسّسة البعثة، ط ١، ١٤١٤ هـ. ق.

١٨. *الأمالي*، محمّد بن عليّ ابن بابويه، الشيخ الصدوق (م ٣٨١)، تحقيق و نشر: مؤسّسة

البعثة، قم، ط ١، ١٤١٧ هـ. ق.
١٩. *الأمالي*، محمّد بن محمّد بن النعمان، الشيخ المفيد (م ٤١٣)، تحقيق: حسين أُستاد ولي و عليّ أكبر الغفّاري، قم، منشورات جماعة المدرّسين.
٢٠. *الإمامة الكبرى والخلافة العظمى*، السيّد محمّد حسن القزويني الحائري الطباطبائي الشهير بالحاجّ آغا مير (م ١٣٨٠)، عنى بنشره وتنقيحه والتعليق عليه: فضيلة الأُستاذ السيّد مرتضى القزويني، أشرف على طبعه وتصحيحه وتدقيقه: فضيلة العلّامة السيّد عبّاس الميلاني، النجف، مطبعة النعمان، ١٣٧٨ هـ. ق / ١٩٥٨ م.
٢١. *الإمامة الكبرى والخلافة العظمى*، السيّد محمّد حسن القزويني (المؤلّف) (م ١٣٨٠)، تحقيق: السيّد جعفر القزويني، بيروت، دار القاري، ط ١، ١٤٢٣ هـ. ق / ٢٠٠٣ م.
٢٢. *إنباه الرواة على أنباه النحاة*، الوزير جمال الدين أبو الحسن عليّ بن يوسف القفطي (م ٦٤٦)، تحقيق: محمّد أبو الفضل إبراهيم، بيروت، المكتبة العصرية، ط ١، ١٤٢٤ هـ. ق.
٢٣. *الانتصار*، عليّ بن الحسين الموسوي، السيّد المرتضى (م ٤٣٦)، تحقيق ونشر: مؤسّسة النشر الإسلامي، قم، ط ١، ١٤١٥ هـ. ق.
٢٤. *أوائل المقالات*، الشيخ المفيد محمّد بن محمّد بن النعمان (م ٤١٣)، تحقيق: الشيخ إبراهيم الأنصاري، بيروت، دار المفيد، ط ١، ١٤١٤ هـ. ق / ١٩٩٣ م.
٢٥. *إيضاح الفوائد في شرح إشكالات القواعد*، فخر المحقّقين محمّد بن الحسن بن يوسف بن المطهّر الحلّي (م ٧٧١)، تحقيق: السيّد حسين الموسوي الكرماني والشيخ عليّ پناه الإشتهاردي والشيخ عبد الرحيم البروجردي، ط ١، ١٣٨٧ هـ. ق، قم، المطبعة العلمية.
٢٦. *الإيضاح في علوم البلاغة، المعاني والبيان والبديع*، جلال الدين محمّد الخطيب القزويني (م ٧٣٩)، دار الكتاب الإسلامي، ط ١، ١٤٠٥ هـ. ق / ١٩٨٥ م.
٢٧. *كتاب الإيمان*، تقيّ الدين أبو العبّاس أحمد ابن تيمية (م ٧٢٨)، تحقيق: أبو العبّاس أحمد بن ناصر الدين الألباني، الأُردن، عمّان، المكتب الإسلامي، ط ٥، ١٤١٦ هـ. ق / ١٩٩٦ م.

٢٨. *بحار الأنوار*، محمّد باقر المجلسي (م ١١١٠)، بيروت، مؤسّسة الوفاء، ط ٢، ١٤٠٣ هـ. ق / ١٩٨٣ م.

٢٩. *بحر الفوائد في شرح الفرائد*، ميرزا محمّد حسن الآشتياني (م ١٣١٩) الطبعة الحجرية.

٣٠. *بدائع الأفكار*، ميرزا حبيب الله الرشتي (م ١٣١٢)، الطبعة الحجرية.

٣١. *برگی از تاريخ معاصر* (حياة الإسلام في أحوال آية الملك العلّام)، آقا نجفي قوچاني، تحقيق: رمضان عليّ شاكري، تهران، انتشارات هفت، ط ١، ١٣٧٨ هـ. ش.

٣٢. *بصائر الدرجات*، محمّد بن الحسن الصفّار، (م ٢٩٠)، تحقيق: ميرزا محسن كوچه‌باغي، طهران، مؤسّسة الأعلمي، ١٣٦٢ هـ. ش / ١٤٠٤ هـ. ق.

٣٣. *البهجة المرضيّة في شرح الألفية*، عبد الرحمن السيوطي (م ٩١١)، تحقيق: السيّد قاسم الحسيني، قم، منشورات دار الحكمة، ط ١.

٣٤. *البيان في تفسير القرآن*، السيّد أبو القاسم الخوئي، (م ١٤١٣)، طهران، ١٣٦٤ هـ. ش.

٣٥. *تاريخ قم*، تأليف: حسن بن محمّد اشعرى قمى (در ٣٧٨ هـ. ق)، ترجمهٔ تاج الدين حسن بن بهاء الدين قمى (در ٨٠٥ ـ ٨٠٦ هـ. ق)، تحقيق: محمّد رضا انصارى قمى، قم، كتابخانه آية الله مرعشى نجفى، ط ١، ١٣٨٥ هـ. ش / ١٤٢٧ هـ. ق / ٢٠٠٦ م.

٣٦. *تحرير الأحكام الشرعية على مذهب الإمامية*، الحسن بن يوسف بن المطهّر، العلّامة الحلّي (م ٧٢٦)، تحقيق: إبراهيم البهادري، قم، مؤسّسة الإمام الصادق عليه السلام، ط ١، ١٤٢٠ هـ. ق.

٣٧. *تحف العقول عن آل الرسول*، أبو محمّد الحسن بن عليّ بن شعبة الحرّاني (ق ٤)، تحقيق: عليّ أكبر الغفّاري، قم، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، ط ٢، ١٤٠٤ هـ. ق.

٣٨. *التحفة الرضوية للصحيفة السجّادية*، قاضي بن كاشف الدين محمّد اليزدي (م ١٠٧٤ أو ١٠٧٥)، تحقيق: عليّ الفاضلي، تهران، سازمان تبليغات اسلامي، پژوهشكدهٔ باقر العلوم، ط ١، ١٣٨٨ هـ. ش / ١٤٣٠ هـ. ق.

٣٩. *تحفة المحتاج بشرح المنهاج* لابن حجر الهيثمي (المطبوعة بهامش حواشي الشرواني وابن قاسم العبادي عليها)، دار إحياء التراث العربي، بيروت [بالأُوفست عن طبعة مصرية].

٤٠. *التذكرة بأُصول الفقه*، محمّد بن محمّد النعمان، الشيخ المفيد (م ٤١٣) المطبوعة في سلسلة مؤلّفات الشيخ المفيد.

٤١. *التذكرة الحمدونية*، محمّد بن الحسن بن محمّد بن عليّ ابن حمدون (م ٥٦٢)، تحقيق: إحسان عبّاس وبكر عبّاس، بيروت، دار صادر، ط ١، ١٤١٧ هـ. ق / ١٩٩٦ م.

٤٢. *تذكرة الفقهاء*، حسن بن يوسف، العلّامة الحلّي (م ٧٢٦)، تحقيق ونشر: مؤسّسة آل البيت (ع) لإحياء التراث، قم، ط ١.

٤٣. *تراث كربلا*، سلمان هادي آل طعمة، انتشارات مشعر، ط ١، ١٣٩٣ هـ. ش.

٤٤. *تشريح الأُصول*، المولى عليّ النهاوندي (م ١٣٢٢)، الطبعة الحجرية، سنة ١٣٢٠ هـ. ق.

٤٥. *تعليقة على معالم الأُصول*، السيّد عليّ الموسوي القزويني (م ١٢٩٨)، قم، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، ط ١، ١٤٢٢ هـ. ق.

٤٦. *تعليقة على نهاية الحكمة*، محمّد تقيّ مصباح اليزدي، قم، مؤسّسة في طريق الحقّ، ط ١، ١٤٠٥ هـ. ق.

٤٧. *تعليقة القوچاني على كفاية الأُصول*، الشيخ عليّ القوچاني (م ١٣٣٣)، تحقيق: محمّد رضا الدانيالي، قم [مؤسّسة آل البيت]، ط ١، ١٤٣٠ هـ. ق.

٤٨. *تفسير القمي*، عليّ بن إبراهيم القمي (ق ٣ ـ ٤)، تحقيق: السيّد طيّب الموسوي الجزائري، قم، مؤسّسة دار الكتاب، ط ٣، ١٤٠٤ هـ. ق.

٤٩. *تقريرات آية الله المجدّد الشيرازي*، المولى عليّ الرُزدري (م ح ١٢٩٠)، قم، تحقيق ونشر: مؤسّسة آل البيت، ط ١، ١٤٠٩ هـ. ق.

٥٠. *تكملة أمل الآمل*، السيّد حسن الصدر (م ١٣٥٤)، تحقيق: حسين عليّ محفوظ وعبدالكريم الدبّاغ وعدنان الدبّاغ، بيروت، دار المؤرّخ العربي، ط ١، ١٤٢٩ هـ.ق /

٢٠٠٨م.

٥١. *تمهيد القواعد*، زين الدين بن عليّ العاملي، الشهيد الثاني (م ٩٦٥)، تحقيق ونشر: مكتب الإعلام الإسلامي، قم، ط ١، ١٤١٦ هـ. ق / ١٣٧٤ هـ. ش.

٥٢. *التنقيح في شرح العروة الوثقى*، تقرير بحث السيّد أبي القاسم الخوئي، الشهيد الميرزا عليّ الغروي التبريزي، قم، دار الهادي، ط ٣، ١٤١٠ هـ. ق.

٥٣. *تهذيب الأحكام*، محمّد بن الحسن الطوسي، الشيخ الطوسي (م ٤٦٠)، تحقيق: السيّد حسن الموسوي الخِرسان، طهران، دار الكتب الإسلامية، ط ٣، ١٣٦٤ هـ. ش.

٥٤. *تهذيب الكمال في أسماء الرجال*، جمال الدين يوسف المِزّي (م ٧٤٢)، تحقيق: بشّار عوّاد معروف، بيروت، مؤسّسة الرسالة، ط ٤، ١٤٠٦ هـ. ق / ١٩٨٥ م.

٥٥. *تهذيب الوصول إلى علم الأُصول*، الحسن بن يوسف بن المطهّر، العلّامة الحلّي (م ٧٢٦)، تحقيق: السيّد محمّد حسين الرضوي الكشميري، لندن، منشورات مؤسّسة الإمام عليّ عليه السلام، ١٤٢١ هـ. ق / ٢٠٠١ م.

٥٦. *التوحيد*، محمّد بن عليّ ابن بابويه، الشيخ الصدوق (م ٣٨١)، تحقيق: السيّد هاشم الحسيني الطهراني، قم، موسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين.

٥٧. *ثواب الأعمال وعقاب الأعمال*، محمّد بن عليّ ابن بابويه، الشيخ الصدوق (م ٣٨١)، قم، منشورات الرضيّ، ط ٢، ١٣٦٨ هـ. ش.

٥٨. *جامع المقاصد في شرح القواعد*، عليّ بن الحسين، المحقّق الكركي، المحقّق الثاني (م ٩٤٠)، تحقيق ونشر: مؤسّسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، ط ١.

٥٩. *جامعة الأُصول*، المولى محمّد مهدي ابن أبي ذرّ النراقي (م ١٢٠٩)، طبع مؤتمر مديريت حوزهٔ علميهٔ قم و انتشارات دانشگاه تهران، ومن الطبعة الحجرية مع الإشارة إليها.

٦٠. *جامع الأخبار أو معارج اليقين في أُصول الدين*، محمّد بن محمّد السبزواري (ق ٧)، تحقيق: علاء آل جعفر، قم، مؤسّسة آل البيت لإحياء التراث، ط ١، ١٤١٣ هـ. ق /

١٩٩٣ م.

٦١. *جامع الأسرار ومنبع الأنوار*، سيّد حيدر بن على آملى (ق ٨)، تحقيق: هانرى كربن و عثمان اسماعيل يحيى، شركت انتشارات علمى و فرهنگى، چ ٢، ١٣٦٨ هـ. ش.

٦٢. *جامع الدروس العربية*، مصطفى الغلايني (م ١٩٤٤ م)، بيروت، المطبعة العصرية، ط ١٠، ١٣٨٨ هـ. ق / ١٩٦٨ م.

٦٣. *جوابات أهل موصل (رسالة العدد)*، محمّد بن محمّد بن النعمان، الشيخ المفيد (م ٤١٣)، تحقيق: الشيخ مهدي نجف، المطبوع في مصنّفات الشيخ المفيد، الناشر: المؤتمر العالمي لألفيّة الشيخ المفيد.

٦٤. *جوامع الجامع*، الفضل بن الحسن الطبرسي (م ٥٤٨)، تحقيق ونشر: مؤسّسة النشر الإسلامي، قم، ط ١، ١٤١٨ هـ. ق.

٦٥. *جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام*، محمّد حسن النجفي (م ١٢٦٦)، تحقيق: عبّاس القوچاني و...، قم، دار الكتب الإسلامية، ط ٣، ١٣٦٧ هـ. ش.

٦٦. *الجوهر النضيد في شرح منطق التجريد*، العلّامة حسن بن يوسف بن مطهّر الحلّي (م ٧٢٦)، قم، انتشارات بيدار، ١٣٦٣ هـ. ش.

٦٧. *الحاشية على استصحاب القوانين*، مرتضى الأنصاري (م ١٢٨١)، تحقيق: لجنة تحقيق تراث الشيخ الأعظم، قم، المؤتمر العالمي بمناسبة الذكر المئوية الثانية لميلاد الشيخ الأنصاري، ط ١، ١٤١٥ هـ. ق.

٦٨. *حاشية مجمع الفائدة والبرهان*، محمّد باقر بن محمّد أكمل، الوحيد البهبهاني (م ١٢٠٥)، تحقيق ونشر مؤسّسة العلّامة المجدّد الوحيد البهبهاني، قم، ط ١، ١٤١٧.

٦٩. *حاشية المكاسب*، محمّد حسين الإصفهاني (م ١٣٦١)، تحقيق ونشر: الشيخ عبّاس محمّد آل سباع القطيفي، ط ١، ١٤١٨ هـ. ق.

٧٠. *الحدائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة*، يوسف بن أحمد البحراني (م ١١٨٦)، قم، مؤسّسة النشر الإسلامي، ١٤٠٦ هـ. ق.

٧١. *حقايق الأُصول* (تعليقة على كفاية الأُصول)، السيّد محسن الطباطبائي (م ١٣٩٠)، قم، بصيرتي، ط ٥، ١٤٠٨ هـ. ق.

٧٢. *حواشي الشرواني على تحفة المحتاج بشرح المنهاج*، عبد الحميد الشرواني (م ١١١٨)، بيروت، دار إحياء التراث العربي.

٧٣ ـ *الخرائج والجرائح*، قطب الدين الراوندي (م ٥٧٣)، تحقيق ونشر: مؤسّسة الإمام المهدي عليه السلام، قم: ط ١، ١٤٠٩ هـ. ق.

٧٤. *خصائص الأئمّة* عليهم السلام، محمّد بن الحسن الشريف الرضي (م ٤٠٦)، تحقيق: محمّد هادي الأميني، مشهد، مجمع البحوث الإسلامية، ١٤٠٦ هـ. ق.

٧٥. *الخصال*، محمّد بن عليّ ابن بابويه، الشيخ الصدوق (م ٣٨١)، تحقيق: عليّ أكبر الغفّاري، قم، منشورات جماعة المدرّسين، ١٤٠٣ هـ. ق.

٧٦. *خلاصة الأقوال في معرفة الرجال*، الحسن بن يوسف، العلّامة الحلّي (م ٧٢٦)، تحقيق: السيّد محمّد صادق بحر العلوم، قم، منشورات الرضي بالأوفست من منشورات الطبعة الحيدرية، النجف، ١٣٨١ هـ. ق / ١٩٦١ م.

٧٧. *الخلاف*، محمّد بن الحسن الطوسي، شيخ الطائفة (م ٤٦٠)، تحقيق ونشر: مؤسّسة النشر الإسلامي، قم، ط ١، ١٤١٧ هـ. ق.

٧٨. *درر الفوائد في الحاشية على الفرائد*، محمّد كاظم الخراساني (م ١٣٢٩)، تحقيق: السيّد مهدي شمس الدين، طهران، مؤسّسة الطبع والنشر التابعة لوزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي، ط ١، ١٤١٠ هـ. ق، وهي طبعة رديئة ومن الطبعة الحجرية.

٧٩. *الدرر البهيّة في تراجم علماء الإمامية*، السيّد محمّد صادق آل بحر العلوم (م ١٣٩٩)، تحقيق: أحمد عليّ مجيد الحلّي، كربلاء المقدّسة، العتبة العبّاسية المقدّسة، ط ١، ١٤٣٤ هـ. ق / ٢٠١٣ م.

٨٠. *الدرّة الباهرة من الأصداف الطاهرة*، محمّد بن جمال الدين مكّي، الشهيد الأوّل (م ٧٨٦)، تحقيق: جلال الدين عليّ الصغير.

٨١. *دعائم الإسلام وذكر الحلال والحرام والقضايا والأحكام*، النعمان بن محمّد المغربي (م ٣٦٣)، تحقيق: آصف بن عليّ أصغر فيضي، القاهرة، ١٣٨٣ ق ـ ١٩٦٣ م، دار المعارف.

٨٢. *ذخيرة المعاد في شرح الإرشاد*، محمّد باقر بن محمّد المؤمن السبزواري، (م ١٠٩٠)، الطبعة الحجرية.

٨٣. *الذريعة إلى أُصول الشريعة*، عليّ بن الحسين الموسوي، السيّد المرتضى (م ٤٣٦)، تحقيق: أبو القاسم گرجي، طهران، جامعة طهران.

٨٤. *الذريعة إلى تصانيف الشيعة*، محمّد محسن، آقا بزرگ الطهراني (م ١٣٨٩)، قم، مؤسّسة اسماعيليان.

٨٥. *ذكرى الشيعة في أحكام الشريعة*، محمّد بن جمال الدين مكّي العاملي، الشهيد الأوّل (م ٧٨٦)، تحقيق ونشر: مؤسّسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، قم، ط ١، ١٤١٩.

٨٦. *الرجال*، أحمد بن عليّ النجاشي (م ٤٥٠)، تحقيق: السيّد موسى الشبيري الزنجاني، قم، مؤسسة النشر الإسلامي، ط ٥، ١٤١٦ هـ. ق.

٨٧. *كتاب الرجال*، تقي الدين الحسن بن عليّ بن داود الحلّي، تهران، دانشگاه تهران، مؤسّسهٔ انتشارات و چاپ، ١٣٨٣ هـ. ش.

٨٨. *الرسائل الأربعة*، الميرزا أبو القاسم النوري الطهراني (م ١٢٩٢) والميرزا أبو الفضل النوري الطهراني (م ١٣١٦)، تحقيق: عليّ الفاضلي ومحمّد الكاظم، طهران، معهد الإمام الخميني والثورة الإسلامية، ط ١، ١٣٨٦ هـ. ش / ١٤٢٨ هـ. ق.

٨٩. *الرسائل التسع*، جعفر بن الحسن، المحقّق الحلّي (م ٦٧٦)، تحقيق: رضا الأُستادي، قم، مكتبة آية الله المرعشي، ط ١، ١٣٧١ هـ. ش / ١٤١٣ هـ. ق.

٩٠. *رسائل الشريف المرتضى*، عليّ بن الحسين، السيّد المرتضى (م ٤٣٦)، إعداد: السيّد مهدي الرجائي، قم، دار القرآن الكريم، ١٤٠٥ هـ. ق.

٩١. *رسائل الشهيد الثاني*، زين الدين بن عليّ العاملي (م ٩٦٥)، قم، مكتبة بصيرتي.

٩٢. *رنج وايثار* (احوال و آثار علّامه شيخ محمّد باقر محمودى م ١٤٢٧)، محمّد جواد محمودى، قم، مؤسّسه كتابشناسى شيعه، ط ١، ١٣٩٣ هـ. ش.

٩٣. *روضات الجنّات في أحوال العلماء والسادات*، السيّد محمّد باقر الخوانساري (م ١٣١٣)، قم، مؤسّسة إسماعيليان.

٩٤. *روض الجنان في شرح إرشاد الأذهان*، زين الدين بن عليّ العاملي، الشهيد الثاني (م ٩٦٥)، تحقيق ونشر: مكتب الإعلام الإسلامي، قم، ط ١، ١٤٢٢ ق ـ ١٣٨٠ ش، ومن الطبعة الحجرية.

٩٥. *روض الجنان وروح الجنان*، أبو الفتوح الرازي (ق ٦)، تحقيق: محمّد جعفر ياحقّى ومحمّد مهدي ناصح، مشهد، آستان قدس رضوى، ١٣٧٦ هـ. ش.

٩٦. *الروضة البهيّة في شرح اللمعة الدمشقية*، زين الدين بن عليّ العاملي، الشهيد الثاني (م ٩٦٥)، تحقيق: السيّد محمّد الكلانتر، قم، انتشارات داوري، ط ١، ١٤١٠ هـ. ق، بالأُوفست عن طبعة النجف.

٩٧. *روضة المتّقين في شرح من لا يحضره الفقيه*، محمّد تقي المجلسي (م ١٠٧٠)، تحقيق: السيّد حسين الموسوي الكرماني والشيخ عليّ پناه الاشتهاردي و السيّد فضل الله الطباطبائي، قم، مؤسَّسهٔ فرهنگى اسلامى كوشانپور، ط ٢، ١٤٠٦ هـ. ق.

٩٨. *الرياض النضرة في مناقب العشرة*، أبو جعفر أحمد الشهير بالمحبّ الطبري (م ٦٩٤)، بيروت، دار الكتب العلمية.

٩٩. *كتاب الزهد*، الحسين بن سعيد الكوفي الأهوازي (ق ٢ ـ ٣)، تحقيق: غلامرضا عرفانيان، قم، المطبعة العلمية، ط ١، ١٣٩٩ هـ. ق.

١٠٠. *السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي*، محمّد بن منصور بن أحمد بن إدريس الحلّي (م ٥٩٨)، تحقيق ونشر: مؤسّسة النشر الإسلامي، قم، ١٤١٠ هـ. ق.

١٠١. *السنن*، أحمد بن شعيب بن عليّ النَّسائي (م ٣٠٣)، بيروت، دار الفكر، ط ١، ١٣٤٨ هـ. ق / ١٩٣٠ م.

١٠٢. *السنن*، أبو داود سليمان بن الأشعث السجستاني (م ٢٧٥)، تحقيق: سيّد محمّد اللحام، بيروت، دار الفكر، ط ١، ١٤١٠ هـ. ق / ١٩٩٠ م.

١٠٣. *السنن*، سعيد بن منصور بن شعبة الخراساني الجوزجاني (م ٢٢٧)، تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي، الهند، الدار السلفية، ط ١، ١٤٠٣ هـ. ق / ١٩٨٢ م.

١٠٤. *السنن*، أبو عبد الله محمّد بن يزيد بن ماجة القزويني (م ١٧٥)، تحقيق: محمّد فؤاد عبد الباقي، بيروت، دار الفكر.

١٠٥. *السنن الكبرى*، أحمد بن الحسين البيهقي (م ٤٥٨)، بيروت، دار الفكر.

١٠٦. *سياحت شرق يا زندگينامهٔ آقا نجفى قوچانى*، به قلم خودش، تحقيق: ر. ع (= رمضان علي) شاكرى، تهران، مؤسّسهٔ انتشارات امير كبير، ط ٢، ١٣٦٢ هـ. ش.

١٠٧. *الشرائع* (قطعة من رسالة)، عليّ بن الحسين بن موسى بن بابويه القمي (م ٣٢٩)، تحقيق: الشيخ كريم منير والشيخ شاكر المحمّدي، بيروت، دار المؤرّخ العربي، ط ١، ١٤٣٥ هـ. ق / ٢٠١٤ م.

١٠٨. *شرائع الإسلام في مسائل الحلال والحرام*، أبو القاسم نجم الدين جعفر بن الحسن بن سعيد، المحقّق الحلّي (م ٦٧٦)، تحقيق: السيّد صادق الشيرازي، ط ٢، ١٤٠٩، طهران، انتشارات استقلال بالأُوفست من طبعة مؤسَّسة الوفاء، بيروت.

١٠٩. *شرح الإشارات والتنبيهات*، خواجه نصير الدين محمّد بن محمّد الطوسي مع محاكمات قطب الدين محمّد الرازي، قم، نشر البلاغة.

١١٠. *شرح الرضيّ على الكافية*، رضيّ الدين محمّد بن الحسن الإسترآبادي (م ٦٨٨)، تحقيق: د. يوسف حسن عمر، جامعة قاريونس، ط ١، ١٣٩٨ هـ. ق / ١٩٧٨ م.

١١١. *شرح الشواهد الشعرية في أُمّات الكتب النحوية لأربعة آلاف شاهدٍ شعري*، محمّد محمّد حسن شُرّاب، بيروت، مؤسّسة الرسالة، ط ١.

١١٢. *شرح الكافي*، المولى صالح المازندراني (م ١٠٨١)، مع تعاليق أبي الحسن الشعراني، تحقيق: السيّد عليّ عاشور، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ط ١، ١٤٢١ هـ. ق /

٢٠٠٠ م.

١١٣. *شرح كفاية الأُصول*، عبد الحسين الرشتي (م ١٣٧٣)، النجف، المطبعة الحيدرية، ط ١، ١٣٧٠ هـ. ق.

١١٤. *شرح المصطلحات الفلسفية*، إعداد: قسم الكلام في مجمع البحوث الإسلامية، مشهد، بنياد پژوهشهاى اسلامى، ١٤١٤ هـ. ق.

١١٥. *شرح مطالع الأنوار*، قطب الدين الرازي، محمّد بن محمّد البويهي (م ٧٦٦)، الطبعة الحجريّة بخطّ عبد الرحيم، سنة ١٢٩٤.

١١٦. *شرح المقاصد*، سعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني (م ٧٩٣)، پاكستان، دار المعارف النعمانية، ط ١، ١٤٠١ هـ. ق / ١٩٨١ م.

١١٧. *شرح المنظومة*، المولى هادي السبزواري (م ١٢٨٩)، تحقيق: حسن حسن‌زاده الآملي، تهران، نشر ناب، ١٣٦٩ هـ. ش.

١١٨. *شرح نهج البلاغة*، عبد الحميد ابن أبي الحديد (م ٦٥٥ أو ٦٥٦)، تحقيق: محمّد أبي الفضل إبراهيم، قم، منشورات مكتبة آية الله المرعشي، بالأُوفست من طبع دار إحياء الكتب العربية، ١٤٠٤ هـ. ق.

١١٩. *شرح الوافية*، السيّد صدر الدين محمّد بن مير محمّد باقر الرضوي القمي الهمداني (م ١١٦٥)، مخطوطة مكتبة آية الله المرعشي برقم ١٢٠٨٦.

١٢٠. *شفاء الغليل في ما في كلام العرب من الدخيل*، شهاب الدين أحمد بن محمّد الخفاجي (م ١٠٦٩)، تحقيق: محمّد كشاكش، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤١٨ هـ. ق.

١٢١. *شوارق الإلهام في شرح تجريد الكلام*، عبد الرزّاق اللاهيجي (م ١٠٧٢)، تحقيق ونشر: مؤسّسة الإمام الصادق عليه السلام، قم، ١٤٢٥ هـ. ق.

١٢٢. *الشواهد الربوبية*، صدر الدين محمّد الشيرازي (م ١٠٥٠)، تحقيق: السيّد جلال الدين الآشتياني، [طهران]، مركز نشر دانشگاهي.

١٢٣. *شهاب الأخبار*، قاضى قضاعى (م ٤٥٤)، تهران، مركز انتشارات علمى و فرهنگى،

ط ١، ١٣٦١ هـ. ش.

١٢٤. *تفسير الصافي*، المولى محسن الفيض الكاشاني (م ١٠٩١)، تحقيق: حسين الأعلمي، طهران، مكتبة الصدر، ط ٢، ١٤١٦ هـ. ق.

١٢٥. *الصحاح*، إسماعيل بن حمّاد الجوهري (م ٣٩٣)، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطّار، بيروت، دار العلم للملايين.

١٢٦. *الصحف المطهّرة*، مشيخة سماحة العلّامة الحجّة المحقّق آية الله السيّد هادي الحسيني الخراساني (١٢٩٧ ـ ١٣٦٨)، تحقيق: وحيد الشوندي، تقريظ سبط المؤلّف السيّد محمّد رضا الحسيني الجلالي، قم، مؤسّسة تراث الشيعة، ط ١، ١٤٣٩ هـ. ق / ١٣٩٦ هـ. ش.

١٢٧. *الصحيح*، محمّد بن إسماعيل البخاري (م ٢٥٦)، بيروت، دار الفكر، طبعت بالأُوفست عن طبعة دار الطباعة العامرة بإستانبول، ١٤٠١ هـ. ق / ١٩٨١ م.

١٢٨. *الصحيح*، مسلم بن حجّاج النيسابوري (م ٢٦١)، بيروت، دار الفكر.

١٢٩. *طبقات أعلام الشيعة (نقباء البشر)*، محمّد محسن آقا بزرك الطهراني (م ١٣٨٩)، تحقيق: السيّد عبد العزيز الطباطبائي، مشهد، دار المرتضى، ط ٢، ١٤٠٤ هـ. ق.

١٣٠. *العدّة في أصول الفقه*، محمّد بن الحسن الطوسي (م ٤٦٠)، تحقيق: محمّد رضا الأنصاري القمي، قم، ط ١، ١٤١٧ هـ. ق / ١٣٧٦ هـ. ش، المطبعة ستاره.

١٣١. *عقد الطهماسبي (الحسيني)*، حسين بن عبد الصمد العاملي، والد الشيخ البهائي (م ٩٨٤)، تحقيق ونشر: السيّد جواد المدرّسي، ط گلبهار، يزد.

١٣٢. *علل الشرائع*، محمّد بن عليّ ابن بابويه، الشيخ الصدوق (م ٣٨١)، تقديم: محمّد صادق بحر العلوم، النجف الأشرف، المكتبة الحيدرية، ١٣٨٥ هـ. ق.

١٣٣. *عوائد الأيّام*، المولى أحمد النراقي (م ١٢٤٥)، تحقيق ونشر: مكتب الإعلام الإسلامي، قم، ط ١، ١٤١٧ هـ. ق / ١٣٧٥ هـ. ش.

١٣٤. *عوالي اللآلي العزيزية في الأحاديث الدينية*، محمّد بن عليّ بن إبراهيم الإحسائي، ابن

أبي جمهور (م ح ٨٨٠)، تحقيق: مجتبى العراقي، قم، ط ١، ١٤٠٣ هـ. ق / ١٩٨٣ م، مطبعة سيّد الشهداء.

١٣٥. *عيون أخبار الرضا* عليه السلام، محمّد بن عليّ ابن بابويه، الشيخ الصدوق (م ٣٨١)، بيروت، مؤسّسة الأعلمي للمطبوعات، ط ١، ١٤٠٤ هـ. ق.

١٣٦. *غاية المراد في شرح نكت الإرشاد*، الشهيد الأوّل محمّد بن مكّي (م ٧٨٦)، تحقيق: رضا المختاري، قم، مركز الأبحاث والدراسات الإسلاميّة، ط ١، ١٤١٤ هـ. ق.

١٣٧. *غريب الحديث*، أبو إسحاق إبراهيم بن إسحاق الحربي (م ٢٨٥)، تحقيق: سليمان بن إبراهيم بن محمّد العابر، جدّة، دار المدينة، ط ١، ١٤٠٥ هـ. ق.

١٣٨. *غنائم الأيّام في مسائل الحلال والحرام*، الميرزا أبو القاسم القمي (م ١٢٣١)، تحقيق ونشر: مكتب الإعلام الإسلامي، قم، ط ١، ١٤١٧ هـ. ق / ١٣٧٥ هـ. ش.

١٣٩. *غنية النزوع إلى علمي الأصول والفروع*، حمزة بن عليّ الحلبي (م ٥٨٥)، تحقيق: إبراهيم البهادري، قم، مؤسسة الإمام الصادق، ١٤١٧ هـ. ق.

١٤٠. *كتاب الغيبة*، محمّد بن الحسن الطوسي (م ٤٦٠)، تحقيق: عباد الله الطهراني وعليّ أحمد ناصح، قم، مؤسّسة المعارف الإسلامية، ط ١، ١٤١١ هـ. ق.

١٤١. *الفتوحات المكّية*، محيي الدين بن عربي (م ٦٣٨)، بيروت، دار صادر.

١٤٢. *فرائد الأُصول*، الشيخ مرتضى الأنصاري، (م ١٢٨١)، إعداد: لجنة تحقيق تراث الشيخ الأعظم، قم، مجمع الفكر الإسلامي، ط ٥، ١٤٢٤ هـ. ق.

١٤٣. *الفصل في الملل والأهواء والنحل*، عليّ بن أحمد بن حزم الظاهري (م ٤٥٦)، بيروت، دار صادر.

١٤٤. *فقه الرضا*، المنسوب للإمام الرضا عليه السلام، تحقيق: مؤسّسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، مشهد المقدّس، المؤتمر العالمي للإمام الرضا عليه السلام، ط ١، ١٤٠٦ هـ. ق.

١٤٥. *الفوائد الحائرية*، الوحيد البهبهاني (م ١٢٠٥)، تحقيق ونشر: مجمع الفكر الإسلامي، قم.

١٤٦. *الفصول الغروية في الأصول الفقهية*، محمّد حسين بن عبد الرحيم الإصفهاني (م ١٢٥٠)، الطبعة الحجرية.

١٤٧. *الفصول المختارة*، محمّد بن محمّد بن النعمان الشيخ المفيد (م ٤١٣)، تحقيق: السيّد عليّ مير شريفي، قم، دار المفيد، ط ٢، ١٤١٤ هـ. ق / ١٩٩٣ م.

١٤٨. *الفكوك في أسرار مستندات حكم الفصوص*، أبو المعالي القونوي (م ٦٧٣)، تهران، انتشارات مولى، ط ١، ١٤١٣ هـ. ق / ١٣٧١ هـ. ش.

١٤٩. *فوائد الأصول* (من إفادات الميرزا محمّد حسين النائيني)، محمّد عليّ الكاظمي (م ١٣٦٥)، قم، تحقيق ونشر: مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، ١٤٠٤ هـ. ق.

١٥٠. *الفوائد الحائرية*، محمّد باقر بن محمّد أكمل الوحيد البهبهاني (م ١٢٠٥)، تحقيق ونشر: مجمع الفكر الإسلامي، ط ٢، ١٤٢٤ هـ. ق.

١٥١. *الفوائد المدنية في الردّ على من قال بالاجتهاد والتقليد في نفس الأحكام الإلهية*، محمّد أمين الإسترآبادي (م ١٠٣٦)، تحقيق ونشر: مؤسّسة النشر الإسلامي، قم، ط ١، ١٤٢٤ هـ. ق.

١٥٢. *الفوائد المكّية (شرح الاستبصار)*، محمّد أمين الإسترآبادي (م ١٠٣٦)، وتليه حاشية الاستبصار، محمّد أمين الإسترآبادي وميرزا محمّد الإسترآبادي (م ١٠٢٥)، تحقيق: عليّ الفاضلي، قم، مركز فقه الأئمّة الأطهار، ط ١، ١٣٩٩ هـ. ش.

١٥٣. *فهرس التراث*، السيّد محمّد حسين الجلالي، قم، دليل ما، ١٤٢٢ هـ. ق / ١٣٨٠ هـ. ش.

١٥٤. *فهرست كتب الشيعة وأُصولهم وأسماء المصنّفين*، محمّد بن الحسن، الشيخ الطوسي (م ٤٦٠)، تحقيق: السيّد عبد العزيز الطباطبائي، إعداد ونشر: مكتبة المحقّق الطباطبائي، قم، ط ١، ١٤٢٠ هـ. ق.

١٥٥. *قادتنا كيف نعرفهم*، السيّد محمّد هادي الحسيني الميلاني (م ١٣٩٥)، تحقيق وتعليق: السيّد محمّد عليّ الميلاني، مشهد، ط ١، ١٤٢٦ هـ. ق.

١٥٦. *قاموس الرجال*، محمّد تقي التستري (م ١٤١٧)، قم، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، ط ١.

١٥٧. *القاموس المحيط*، محمّد بن يعقوب الفيروزآبادي (م ٨١٦ أو ٨١٧)، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ط ١، ١٤١٢ هـ. ق / ١٩٩١ م.

١٥٨. *قواعد الأحكام*، حسن بن يوسف بن المطهّر، العلّامة الحلّي (م ٧٢٦)، تحقيق ونشر: مؤسّسة النشر الإسلامي، قم، ط ١، ١٤١٣ هـ. ق.

١٥٩. *القوانين المحكمة*، الميرزا أبو القاسم القمي (م ١٢٣١)، الطبعة الحجرية بخطّ عبد الرحيم في مجلّدين، ومن طبعة حجرية أخرى في مجلّد طبعت في سنة ١٢٩٩ هـ. ق بخطّ كلب عليّ القزويني.

١٦٠. *الكافي*، محمّد بن يعقوب الكليني الرازي (م ٣٢٩)، تحقيق: عليّ أكبر الغفّاري، طهران، دار الكتب الإسلامية، ط ٥، ١٣٦٣ هـ. ش.

١٦١. *كتاب الطهارة*، الشيخ مرتضى الأنصاري (م ١٢٨١)، إعداد: لجنة تحقيق تراث الشيخ الأعظم، قم، ط ١، ١٤١٥ هـ. ق، المؤتمر العالمي بمناسبة الذكرى المئوية لميلاد الشيخ الأنصاري.

١٦٢. *كشف الغطاء عن مبهمات الشريعة الغرّاء*، جعفر بن خضر، كاشف الغطاء (م ١٢٢٨)، تحقيق ونشر: مكتب الإعلام الإسلامي، قم، ١٤٢٢ هـ. ق / ١٣٨٠ هـ. ش، ومن الطبعة الحجرية.

١٦٣. *كشف الغمّة في معرفة الأئمّة*، عليّ بن عيسى الإربلي (م ٦٢٩)، تحقيق: عليّ آل كوثر، عليّ الفاضلي، مركز الطباعة والنشر للمجمع العالمي لأهل البيت عليهم السلام، ط ١، ١٤٢٦ هـ. ق.

١٦٤. *كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد*، العلّامة الحلّي (م ٧٢٦)، تحقيق: حسن حسن‌زاده الآملي، قم، مؤسّسة النشر الإسلامي، ط ٧، ١٤١٧ هـ. ق.

١٦٥. *كفاية الأُصول*، محمّد كاظم الخراساني (م ١٣٢٩)، تحقيق: مجتبى المحمودي، قم،

مجمع الفكر الإسلامي، ط ٥، ١٤٣٥ هـ. ق.

١٦٦. *كفاية الأصول*، محمّد كاظم الخراساني (م ١٣٢٩)، تحقيق وتعليق: عبّاس عليّ الزارعي السبزواري، قم، موسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، ط ٦، ١٤٣٠ هـ. ق / ١٣٨٨ هـ. ش.

١٦٧. *كفاية الأصول* مع حواشي المشكيني، تحقيق: سامي الخفاجي، ط ٣، ١٤٢٧ هـ. ق / ١٣٨٤ هـ. ش.

١٦٨. *كمال الدين وتمام النعمة*، محمّد بن عليّ ابن بابويه، الشيخ الصدوق (م ٣٨١)، تحقيق: عليّ أكبر الغفّاري، قم، مؤسّسة النشر الإسلامي، ١٤٠٥ هـ. ق.

١٦٩. *كنز العمّال في سنن الأقوال والأفعال*، علاء الدين عليّ المتّقي بن حسام الدين الهندي (م ٩٧٥)، تحقيق: صفوة السقا، مؤسّسة الرسالة، بيروت، ط ٥، ١٤٠٥ هـ. ق.

١٧٠. *كنز الفوائد*، محمّد بن محمّد بن عليّ بن عثمان الكراجكي الطرابلسي (م ٤٤٩)، تحقيق: عبد الله نعمة، بيروت، دار الأضواء، ١٤٠٥ هـ. ق.

١٧١. *لسان العرب*، محمّد بن مكرم بن منظور المصري (م ٧١١)، قم، نشر أدب الحوزة، ١٤٠٥ هـ. ق / ١٣٦٣ هـ. ش، بالأُفست.

١٧٢. *لمع الأدلّة في قواعد عقائد أهل السنّة والجماعة*، أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله الجويني الملقّب بإمام الحرمين (م ٤٧٨)، تحقيق: فوقية حسين محمود، لبنان، عالم الكتب، ط ٢، ١٤٠٧ هـ. ق / ١٩٨٧ م.

١٧٣. *المبسوط*، محمّد بن الحسن الطوسي، شيخ الطائفة (م ٤٦٠)، تحقيق: السيّد محمّد تقي الكشفي، طهران، المكتبة المرتضوية لإحياء الآثار الجعفرية، ١٣٨٧ هـ. ق.

١٧٤. *المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر*، نصر الله بن محمّد بن الأثير أبو الفتح ضياء الدين (م ٦٣٧)، تحقيق: محمّد محيي الدين عبد الحميد، بيروت، المكتبة العصرية، ١٤٢٠ هـ. ق.

١٧٥. *مجلّة تراثنا*، نشرة فصلية تصدرها مؤسّسة آل البيت لإحياء التراث.

١٧٦. *مجمع البحرين ومطلع النيرين*، فخر الدين الطريحي (م ١٠٨٧)، تحقيق: السيّد أحمد الحسيني، مكتب نشر الثقافة الإسلامية، ط ٢، ١٤٠٨ هـ. ق.

١٧٧. *مجمع الفائدة والبرهان في شرح إرشاد الأذهان*، المولى أحمد الأردبيلي، المحقّق الأردبيلي (م ٩٩٣)، تحقيق: العراقي والاشتهاردي واليزدي، قم، مؤسّسة النشر الإسلامي، ١٤٠٣ هـ. ق.

١٧٨. *مجموعة الفتاوي*، تقي الدين أحمد بن تيمية الحرّاني (م ٧٢٨)، طبعة الشيخ عبد الرحمن بن قاسم.

١٧٩. *المحاسن*، أحمد بن محمّد بن خالد البرقي (م ٢٧٤ أو ٢٨٩)، تحقيق: السيّد جلال الدين المحدّث، قم، دار الكتب الإسلامية، ط ٢.

١٨٠. *محاسن الوسائل في معرفة الأوائل*، محمّد بن عبد الله الشبلي الدمشقي (م ٧٦٩)، تحقيق: محمّد التونجي، بيروت، دار النفائس، ١٤١٢ هـ. ق.

١٨١. *المحصول في علم أُصول الفقه*، فخر الدين محمّد بن عمر الرازي (م ٦٠٦)، تحقيق: د. طه جابر فيّاض العلواني، بيروت، مؤسّسة الرسالة، ط ٢، ١٤١٢ هـ. ق / ١٩٩٢ م.

١٨٢. *تفسير المحيط الأعظم والبحر الخضم في تأويل كتاب الله العزيز المحكم*، السيّد حيدر بن عليّ الآملي (م ٧٨٢)، تحقيق: السيّد محسن الموسوي التبريزي، مؤسّسهٔ فرهنگی و نشر نور علیٰ نور، ١٤٢٨ هـ. ق / ١٣٨٥ هـ. ش.

١٨٣. *مختصر المعاني*، سعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني (م ٧٩٣)، قم، منشورات دار الفكر، ط ١، ١٤١١ هـ. ق.

١٨٤. *مختلف الشيعة*، الحسن بن يوسف بن المطهّر، العلّامة الحلّي (م ٧٢٦)، تحقيق ونشر: مؤسّسة النشر الإسلامي، قم، ط ١، ١٤١٢ هـ. ق.

١٨٥. *مخطوطات كربلا*، سلمان هادي آل طعمة، طهران، متحف ومركز وثائق مجلس الشورى الإسلامي، ط ١، ١٣٩١ هـ. ش / ١٤٣٣ هـ. ق / ٢٠١٢ م.

١٨٦. *مخطوطات كربلا (٤) مخطوطات الروضة الحسينية المقدّسة*، سلمان هادي آل طعمة، قم،

كتابخانهٔ تخصّصی تاریخ اسلام وایران، ط ١، ١٣٩٢ هـ. ش.

١٨٧. *مدارك الأحكام في شرح شرائع الإسلام*، السيّد محمّد بن عليّ الموسوي العاملي (م ١٠٠٩)، تحقيق ونشر: مؤسّسة آل البيت لإحياء التراث، قم، ط ١.

١٨٨. *مدارك التنزيل وحقائق التأويل* (تفسير النسفي) (م ٥٣٧).

١٨٩. *مرآة الشرق*، محمّد أمين الإمامي الخوئي (م ١٣٦٧)، تحقيق: عليّ الصدرائي الخوئي، قم، مكتبة آية الله المرعشي، ط ١، ١٤٢٧ هـ. ق / ١٣٨٥ هـ. ش / ٢٠٠٦ م.

١٩٠. *مرآة العقول في شرح أخبار آل الرسول*، محمّدباقر المجلسي (م ١١١٠)، تهران، دار الكتب العلمية، ط ٢، ١٤٠٤ هـ. ق.

١٩١. مرگی در نور (زندگانی آخوند خراسانی صاحب کفایه)، عبد الحسين مجيد كفائی، كتابفروشی زوّار، [ط ١]، ١٣٥٨ هـ. ش.

١٩٢. *مسالك الأفهام إلى تنقيح شرائع الإسلام*، زين الدين بن عليّ العاملي، الشهيد الثاني (م ٩٦٥)، تحقيق ونشر: مؤسّسة المعارف الإسلامية، قم، ط ١، ١٤١٣ هـ. ق.

١٩٣. *المستدرك على الصحيحين*، أبو عبدالله محمّد بن عبد الله الحاكم النيسابوري (م ٤٠٥)، إشراف: يوسف عبد الرحمن المرعشلي، بيروت، دار المعرفة.

١٩٤. *مستدرك الوسائل ومستنبط المسائل*، حسين بن محمّد تقي النوري الطبرسي (م ١٣٢٠)، تحقيق و نشر: مؤسّسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، بيروت، ط ١، ١٤٠٨ هـ. ق.

١٩٥. *مستدركات أعيان الشيعة*، حسن الأمين، بيروت، دار التعارف للمطبوعات.

١٩٦. *المسترشد في إمامة أمير المؤمنين عليّ بن أبي طالب عليه السلام*، محمّد بن جرير بن رستم الطبري الإمامي (ق ٤)، تحقيق: أحمد المحمودي، مؤسّسة كوشانپور، ط ١، ١٤١٥ هـ. ق.

١٩٧. *المستصفى في علم الأُصول*، أبو حامد محمّد بن محمّد الغزالي (م ٥٠٥)، تحقيق: محمّد عبد السلام عبد الشافي، بيروت، دار الكتب العلميّة، ١٤١٧ هـ. ق / ١٩٩٦ م.

١٩٨. *مستند الشيعة في أحكام الشريعة*، المولى أحمد بن محمّد مهدي النراقي (م ١٢٤٥)،

تحقيق ونشر: مؤسّسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، قم، ط ١، ١٤١٥ هـ. ق.

١٩٩. *المسند*، أحمد بن حنبل (م ٢٤١)، بيروت، دار صادر.

٢٠٠. *مسند الشهاب*، القاضي أبو عبد الله محمّد بن سلامة القضاعي (م ٤٥٤)، تحقيق: حمدي عبد المجيد السلفي، بيروت، مؤسّسة الرسالة، ط ١، ١٤٠٥ هـ. ق / ١٩٨٥ م.

٢٠١. *مشارق الشموس في شرح الدروس*، حسين بن جمال الدين محمّد الخوانساري (م ١٠٩٩)، الطبعة الحجرية.

٢٠٢. *مشكاة الأنوار في غرر الأخبار*، أبو الفضل عليّ الطبرسي (ق ٧)، تحقيق: مهدي هوشمند، قم، دار الحديث، ط ١، ١٤١٨ هـ. ق.

٢٠٣. *مصباح الأُصول*، تقرير بحث السيّد أبي القاسم الخوئي، السيّد محمّد سرور الواعظ البهسودي، قم، مكتبة الداوري، ط ٥، ١٤١٧ هـ. ق.

٢٠٤. *مصباح الأُنس بين المعقول والمشهود*، محمّد بن حمزة الفنّاري (م ٨٣٤)، تحقيق: محمّد الخواجوي، طهران، انتشارات مولى، ط ١، ١٤١٦ هـ. ق / ١٣٧٤ هـ. ش.

٢٠٥. *مصباح الفقاهة* (تقرير أبحاث آية الله الخوئي)، محمّد عليّ التوحيدي التبريزي (م ١٣٥٣ هـ. ش)، قم، مكتبة الداوري، ط ١، ١٣٧٧ هـ. ش.

٢٠٦. *المصباح المنير في غريب الشرح الكبير للرافعي*، أحمد بن محمّد بن عليّ المقري الفيّومي (م ٧٧٠)، دار الفكر للطباعة والنشر.

٢٠٧. *المصلح المجاهد الشيخ محمّد كاظم الخراساني*، عبد الرحيم محمّد عليّ، النجف الأشرف، مطبعة النعمان، ط ١، ١٣٩٢ هـ. ق / ١٩٧٢ م.

٢٠٨. *المصنَّف*، أبو بكر عبد الرزّاق بن همام الصنعاني (م ٢١١)، تحقيق: حبيب الرحمان الأعظمي، بيروت، المكتب الإسلامي، ط ٢، ١٤٠٣.

٢٠٩. *مطارح الأنظار* (ج ٣ و ٤)، الميرزا أبو القاسم النوري الطهراني (م ١٢٩٢)، تحقيق: عليّ الفاضلي، طهران، معهد الإمام الخميني والثورة الإسلامية للتحقيق والدراسات، ط ١، ١٣٨٦ هـ. ش / ١٤٢٨ هـ. ق.

٢١٠. *مطارح الأنظار (مباحث الألفاظ)*، الميرزا أبو القاسم النوري الطهراني (م ١٢٩٢)، تحقيق ونشر: مجمع الفكر الإسلامي، قم، ط ١، ١٤٢٥ هـ. ق.

٢١١. *معارج الأصول*، جعفر بن الحسن المحقّق الحلّي (م ٦٧٦)، تحقيق: السيّد محمّد حسين الرضوي الكشميري، لندن، منشورات مؤسّسة الإمام عليّ عليه السلام، ١٤٢٣ هـ ق / ٢٠٠٣ م.

٢١٢. *معارف الرجال في تراجم العلماء والأدباء*، محمّد حرز الدين (م ١٣٦٥)، تحقيق: حفيده محمّد حسين حرز الدين، قم، مكتبة آية الله المرعشي النجفي، ١٤٠٥ هـ. ق.

٢١٣. *معالم الدين وملاذ المجتهدين*، الحسن ابن الشهيد الثاني زين الدين العاملي (م ١٠١١)، تحقيق ونشر: مؤسّسة النشر الإسلامي، ١٤٠٦ هـ. ق / ١٣٦٥ هـ. ش.

٢١٤. *معاني الأخبار*، محمّد بن عليّ ابن بابويه، الشيخ الصدوق (م ٣٨١)، تحقيق: عليّ أكبر الغفّاري، قم، منشورات جماعة المدرّسين، ط ١، ١٣٦١ هـ. ش.

٢١٥. *معاهد التنصيص على شواهد التلخيص*، أبو الفتح عبد الرحيم بن عبد الرحمن العبّاسي (م ٩٦٣)، تحقيق: محمّد محيي الدين عبد الحميد، بيروت، عالم الكتب.

٢١٦. *المعتبر في شرح المختصر*، جعفر بن الحسن، المحقّق الحلّي (م ٦٧٦)، تحقيق: لجنة التحقيق بإشراف آية الله مكارم الشيرازي، قم، منشورات مؤسّسة سيّد الشهداء، ١٣٦٤ هـ. ش.

٢١٧. *معجم الرموز والإشارات*، الشيخ محمّد رضا المامقاني، مطبعة مهر، قم، ط ١، ١٤١١ هـ. ق.

٢١٨. *معجم مقاييس اللغة*، أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريّا (م ٣٩٥)، تحقيق: عبد السلام محمّد هارون، قم، انتشارات دفتر تبليغات اسلامى (افست)، ١٤٠٤ هـ. ق.

٢١٩. *المعجم الوسيط*، إبراهيم مصطفى وأحمد حسن الزيّات وحامد عبد القادر ومحمّد علي النجّار، طهران، مؤسّسة الصادق للطباعة والنشر، ط ٦، ١٤٢٩ هـ. ق / ١٣٨٦ هـ. ش بالأُفست عن طبعة مجمع اللغة العربية.

٢٢٠. *مغني اللبيب عن كتب الأعاريب*، أبو محمّد جمال الدين عبد الله بن يوسف بن هشام الأنصاري (م ٧٦١)، تحقيق: محمّد محيي الدين عبد الحميد، قم، مكتبة آية الله المرعشي، ١٤٠٤ هـ. ق، افست از چاپ قاهره، المطبعة التجارية.

٢٢١. *مفاتيح الأُصول*، السيّد محمّد الطباطبائي، السيّد المجاهد (م ١٢٤٢)، الطبعة الحجرية.

٢٢٢. *مفتاح العلوم*، أبو يعقوب يوسف بن محمّد السكّاكي (م ٦٢٦)، تحقيق: عبد الحميد هنداوي، بيروت، دار الكتب العلميّة.

٢٢٣. *مفتاح الكرامة في شرح قواعد العلّامة*، السيّد محمّد جواد الحسيني العاملي (م ١٢٢٦)، تحقيق: محمّد باقر الخالصي، قم، مؤسَّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، ط ١، ١٤١٩ هـ. ق.

٢٢٤. *المقالات الغرية في تحقيق المباحث الأُصولية*، الميرزا صادق المجتهد التبريزي (م ١٣٥١)، تبريز، مطبعة مشهدي أسد آقا، الطبعة الحجرية، ١٣١٧ هـ. ق.

٢٢٥. *المقنع*، محمّد بن عليّ ابن بابويه، الشيخ الصدوق (م ٣٨١)، تحقيق ونشر: مؤسّسة الإمام الهادي عليه السلام، قم، ١٤١٥.

٢٢٦. *المكاسب والبيع* (تقرير أبحاث الميرزا النائيني)، محمّد تقيّ الآملي (م ١٣٩١)، قم، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين.

٢٢٧. *ملاذ الأخيار في فهم تهذيب الأخبار*، محمّدباقر المجلسي (م ١١١٠)، قم، مكتبة آية الله المرعشي، ط ١، ١٤٠٦ هـ. ق.

٢٢٨. *المناقب*، الموفّق بن أحمد المكّي الخوارزمي (م ٥٦٨)، تحقيق: مالك المحمودي، قم، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، ط ٣، ١٤١١ هـ. ق.

٢٢٩. *مناقب آل أبي طالب*، محمّد بن عليّ بن شهرآشوب (م ٥٨٨)، النجف الأشرف، المطبعة الحيدرية، ١٣٧٦ هـ. ق / ١٩٥٦ م.

٢٣٠. *مناهج الأحكام والأصول*، المولى أحمد النراقي (م ١٢٤٥)، الطبعة الحجرية.

٢٣١. *المناهل*، السيّد محمّد الطباطبائي، السيّد المجاهد (م ١٢٤٢)، الطبعة الحجرية.

٢٣٢. *منبع الحياة وحجّية قول المجتهد من الأموات*، السيّد نعمة الله الجزائري (١١١٢)، طبع مع الشهاب الثاقب للفيض الكاشاني، بيروت، مؤسّسة الأعلمي للمطبوعات، ط ٢.

٢٣٣. *منتقى الجمان في الأحاديث الصحاح والحسان*، الحسن بن زين الدين الشهيد الثاني (م ١٠١١)، تحقيق: عليّ أكبر الغفّاري، قم، مؤسّسة النشر الإسلامي، ط ١، ١٣٦٢ هـ. ش.

٢٣٤. *منتهى الدراية في توضيح الكفاية*، السيّد محمّد جعفر المروّج (م ١٣٧٧ هـ. ش)، قم، مؤسّسة دار الكتاب (الجزائري)، ط ٧، ١٣٨٢ هـ. ش.

٢٣٥. *منتهى المطلب في تحقيق المذهب*، الحسن بن يوسف بن المطهّر، العلّامة الحلّي (م ٧٢٦) تحقيق ونشر: مجمع البحوث الإسلامية، مشهد المقدّسة، ط ١، ١٤١٢، ومن الطبعة الحجرية.

٢٣٦. *المنخول من تعليقات الأُصول*، أبو حامد محمّد بن محمّد بن محمّد الغزالي (م ٥٠٥)، تحقيق: محمّد حسن هيتو، بيروت، دار الفكر، ط ٣، ١٤١٩ هـ. ق / ١٩٩٨ م.

٢٣٧. *كتاب من لا يحضره الفقيه*، محمّد بن عليّ ابن بابويه، الشيخ الصدوق (م ٣٨١)، تحقيق: عليّ أكبر الغفّاري، قم، منشورات جماعة المدرّسين، ط ٢.

٢٣٨. *ميراث حديث شيعه*، مهدى مهريزى، وعلى صدرايى خويى، قم، دار الحديث، ط ١.

٢٣٩. *رسالة النصوص*، محمّد بن إسحاق القونوي (م ٦٧٣)، تحقيق: السيّد جلال الدين الآشتياني، تهران، مركز نشر دانشگاهى، ١٣٦٢ هـ. ش.

٢٤٠. *نفائس الفنون في عرائس العيون*، شمس الدين محمّد بن محمود آملي (م ٧٥٣)، تهران، انتشارات اسلاميه، ١٣٨١ هـ. ش.

نقباء البشر ⇦ *طبقات أعلام الشيعة*

٢٤١. *النوادر*، أبو جعفر أحمد بن محمّد بن عيسى الأشعري القمي، تحقيق ونشر: مدرسة الإمام المهدي، قم، ط ١، ١٤٠٨ هـ. ق.

٢٤٢. *النهاية*، محمّد بن الحسن الطوسي، شيخ الطائفة (م ٤٦٠)، قم، انتشارات قدس محمّدي.

٢٤٣. *نهاية الإرب في فنون الأدب*، شهاب الدين النويري (م ٧٣٣)، القاهرة، دار الكتب والوثائق القومية، ط ١، ١٤٢٣ هـ. ق.

٢٤٤. *نهاية الدراية في شرح الكفاية*، محمّد حسين الإصفهاني (م ١٣٦١)، تحقيق ونشر: موسّسة آل البيت، ط ١، ١٤١٤ هـ. ق.

٢٤٥. *نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج*، شمس الدين محمّد ابن شهاب الدين الرملي المصري الأنصاري، الشافعي الصغير (م ١٠٠٤)، بيروت، دار إحياء التراث العربي ومؤسّسة التاريخ العربي، ط ١، ١٤١٢ هـ. ق / ١٩٩٢ م.

٢٤٦. *نهج البلاغة*، محمّد بن الحسين الموسوي، السيّد الرضيّ (م ٤٠٦)، تحقيق: صبحي الصالح، بيروت.

٢٤٧. *الوافية*، المولى عبد الله بن محمّد البشروي الخراساني، الفاضل التوني (م ١٠٧١)، تحقيق: السيّد محمّد حسين الرضوي الكشميري، قم، مجمع الفكر الإسلامي، ط ١، ١٤١٢ هـ. ق.

٢٤٨. *وسائل الشيعة*، محمّد بن الحسن، الحرّ العاملي (م ١١٠٤)، تحقيق ونشر: مؤسّسة آل البيت عليهم السلام.

٢٤٩. *الهداية*، محمد بن عليّ ابن بابويه، الشيخ الصدوق (م ٣٨١)، تحقيق ونشر: مؤسّسة الإمام الهادي، قم، ط ١، ١٤١٨ هـ. ق.

٢٥٠. *الهداية في شرح الكفاية*، عبد الحسين التستري الكاظميني آل صاحب مقابس الأنوار (م ١٣٣٦)، بغداد، مطبعة الآداب، ط ١، ١٣٣٠ هـ. ق.

٢٥١. *هداية المسترشدين*، محمّد تقي الرازي (م ١٢٤٨)، تحقيق ونشر: مؤسَّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، قم.

فهرس الموضوعات

المقصد الثامن في التعارض

المقصد الثامن في تعارض الأمارات الشرعية والأدلّة الاجتهادية ٧
وفيه مباحث:
المبحث الأوّل في التعارض ٧
موارد يتوهّم أنّها من موارد التعارض وهي خارجه عنها:
١. الحكومة ٩
٢. الجمع الدلالي العرفي (التوفيق العرفي) ١١
٣. الورود ١٢
٤. الجمع العرفي ١٩
المبحث الثاني في بيان حكم التعارض بحسب الأصل الأوّلي ٢١
هاهنا فروض:
الفرض الأوّل ما كان المتعارضان ظنّي الدلالة وقطعي السند ٢١
الفرض الثاني ما كان المتعارضان قطعي الدلالة وظنّي السند ٢٣
الكلام في قولهم دفع المفسدة أولى من جلب المنفعة ٣٠
في دعوى أنّ الأصل الأوّلي في المتعارضين التخيير ٣٣
في أنّ الجمع مهما أمكن أولى من الطرح ٣٧
المبحث الثالث في ما تقتضيه القاعدة الثانوية في المتعارضين ٣٩
تحقيق الكلام يقع في عدّة مقامات:

المقام الأوّل في ذكر الأخبار العلاجية ٣٩
وهي الطوائف المختلفة:
الأُولى ما اشتمل على الحكم بالتخيير مطلقاً ٣٩
الثانية ما دلّ على التوقّف مطلقاً ٤١
الثالثة ما دلّ على الترجيح بمزايا ٤٥
في تنقيح البحث ٤٨
الاستدلال بلزوم الرجوع إلى المرجّح بدليلين لُبّيين ٥٣
أحدهما الإجماع وثانيهما حكم العقل وفي كلا الوجهين نظر ٥٣
بناءً على التخيير هل التخيير حكمٌ اختصاصيّ مختصّ بالمجتهد أو أنّه حكم
ظاهريّ يعمّ المجتهد والمقلِّد ٥٨
تنقيح البحث يقع في جهتين:
الجهة الأُولى في صحّة إفتاء المجتهد بمؤدّىٰ ما اختاره من المتعارضين ٥٩
الجهة الثانية هل التخيير بدوي أو استمراري ٦١
المقام الثاني في التعدّي عن المرجّحات المنصوصة ٦٣
في ذكر استدلال الشيخ الأنصاري في التعدّي ٦٣
المناقشة في استدلال الشيخ الأنصاري ٦٥
المقام الثالث في أنّه بناءً على الترجيح أو التخيير هل يعمّ مطلق الدليلين
المتنافيين أو ليس لها عموم؟ ٧٣
ما صار إليه الشيخ الطوسي في الاستبصار ٧٣
المبحث الرابع في انقلاب النسبة ٨٣
خاتمة يذكر فيها أمران:
الأمر الأوّل في بيان أنواع المرجّحات وأقسامها والتعارض بينها ٨٩
الأمر الثاني هل يوجب ترجيح الموافق لأمارة ظنّية على معارضه أو لا؟ ٩٩

في التحسين والتقبيح العقليين

إنّ للحسن والقبح إطلاقاتٍ متعدّدة ١٠٩
الحقّ ما عليه المذهب خلافاً للأشاعرة..... ١١٢
تنقيح البحث يتوقّف على تمهيد مقدّمة ١١٢
تحقيق الكلام في مقامات ثلاث:
المقام الأوّل في تمامية ما ذهبت إليه العدلية في إثبات الحسن والقبح العقليّين ١١٤
المقام الثاني في بيان قاعدة الملازمة المستفاد من «كلّ ما حكم به العقل حكم به الشرع»..... ١١٩
المقام الثالث في البحث عن جواز عدم مطابقة حكم الشرع لحكم العقل..... ١٢٥

المقصد التاسع في الاجتهاد والتقليد

فيه مباحث:

المبحث الأوّل في الاجتهاد..... ١٣٥
المبحث الثاني في تقسيم الاجتهاد..... ١٣٩
وهو ينقسم إلى قسمين مطلق ومتجزّي ١٣٩
الكلام في الاجتهاد المطلق..... ١٣٩
الكلام في الاجتهاد المتجزّي ١٤٦
يقع البحث فيه في أُمور:
الأمر الأوّل في إمكانه ١٤٦
الأمر الثاني في حجّية فتوى المتجزّي في حقّه ١٤٩
الأمر الثالث في جواز رجوع الغير إلى المتجزّي ١٥٠
المبحث الثالث في التخطئة في الأحكام الشرعية ١٥٤
المبحث الرابع في ما إذا تبدّل رأي المجتهد واضمحلّ الاجتهاد السابق..... ١٥٧

الكلام فيه يقع من وجهين:
الوجه الأوّل في العمل اللاحق عند تبدّل الرأي ١٥٧
الوجه الثاني في إبقاء الأعمال السابقة الواقعة على وفق اجتهاده الزائل على حالها. ١٥٧
المبحث الخامس في التقليد ١٦٣
المبحث السادس في حكم التقليد ١٦٥
المبحث السابع في تقليد الحيّ الأعلم..... ١٧٢
البحث فيه يقع من جهتين:
الأُولى من حيث تكليف العامّي العاجز عن الاجتهاد..... ١٧٢
الثانية في تعيين ما هو مقتضى الأدلّة على جواز الرجوع إلى المفضول مع وجود الأفضل..... ١٧٣
المبحث الثامن في جواز تقليد الميّت وعدمه ١٨٠

ملحق الكتاب

التحرير الآخر لبعض مباحث الكتاب

المقدّمة

المقدّمة في بيان أُمور ١٩٦

الأوّل

الأمر الأوّل في حدّ العلم وموضوعه..... ١٩٦

الثاني

الأمر الثاني في الوضع ٢٠٩
تنبيه في وجه تسمية «الأفعال» اسماً بالمعنى الأعمّ..... ٢٤٣

الثالث

الأمر الثالث في صحّة استعمال اللفظ في المعنى المجازي بالوضع أو بالطبع ٢٤٥

الرابع

الأمر الرابع في إطلاق اللفظ وإرادة نوعه أو صنفه أو مثله أو شخصه..... ٢٤٩

الخامس

الأمر الخامس في دلالة الألفاظ على معانيها يتبع إرادة لافظها أم لا ٢٥٩

السادس

الأمر السادس في وضع المركّبات ٢٦٥

السابع

الأمر السابع في الأُمور التي يعرف بها الحقيقة والمجاز..... ٢٦٩
فهنا مقامان:
المقام الأوّل في الأُمور المتعلّقة بالأوضاع ومثبتات الوضع..... ٢٦٩
تكملة في أنّ الركون على جعل عدم صحّة السلب قليل الجدوى..... ٢٨٥
المقام الثاني في الشكّ من المراد من اللفظ مع العلم بالوضع..... ٣٠٢
هنا مقامان:
المقام الأوّل في دوران الأمر بين الأُمور الخمسة والمعنى الحقيقي..... ٣٠٣
المقام الثاني في دوران الأمر بين أحد الأُمور الخمسة وهو المعنون بتعارض الأحوال ... ٣٠٧

الثامن

الأمر الثامن في ثبوت الحقيقة الشرعية وعدمه..... ٣١١
التكلّم في مقامين:
المقام الأوّل في إمكانه وقوعاً ٣١٢
المقام الثاني في ثبوت الحقيقة الشرعية خارجاً ٣١٥

التاسع

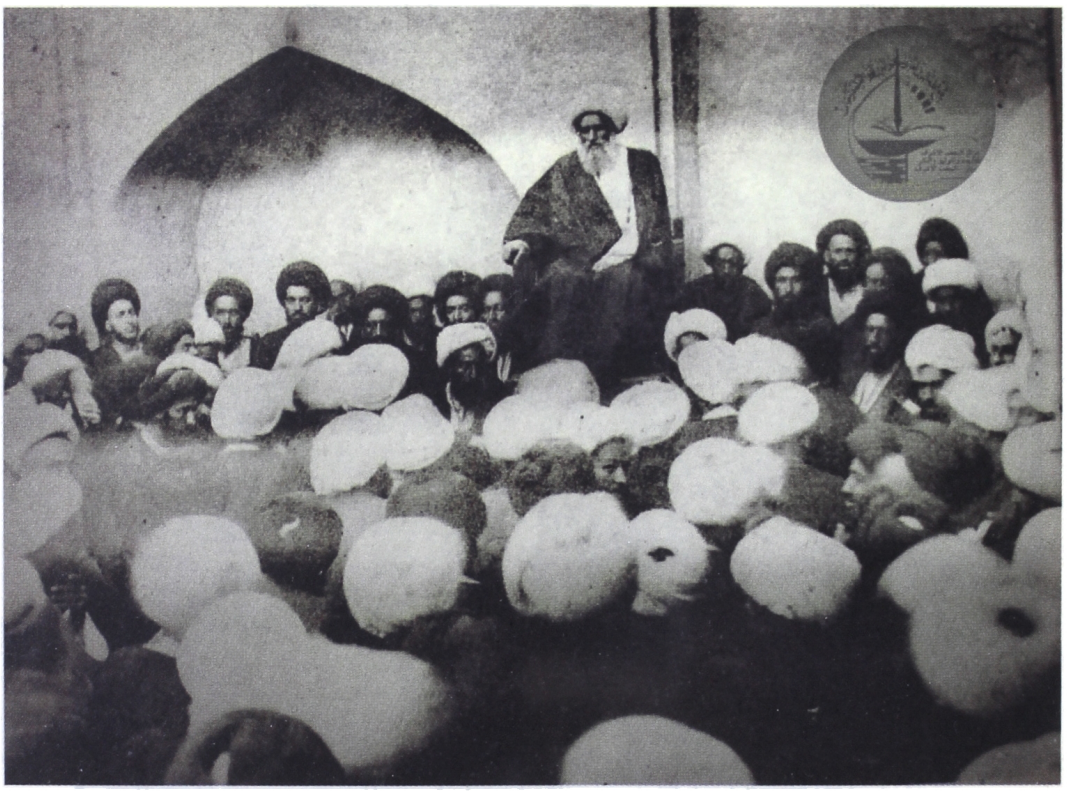
الأمر التاسع في أنّ ألفاظ العبادات موضوعة للصحيح أو الأعمّ ٣٢١
لا بدّ من تقديم أُمور:
الأمر الأوّل ٣٢١
الأمر الثاني ٣٢٨
الأمر الثالث ٣٣١
الأمر الرابع ٣٦٤
في أدلّة الصحيحي ٣٦٨
في أدلّة الأعمّي ٣٧٩
تنبيهان:
التنبيه الأوّل ٣٩٥
التنبيه الثاني ٤١٣

التحرير الأوّل لخاتمة مبحث الاستصحاب

خاتمة ٤٣١
يعتبر في تحقّق الاستصحاب أو مجراه أُمورٌ:
الأمر الأوّل في بقاء الموضوع ٤٣٥
الميزان في تعيين الموضوع ٤٤٩
في معنى قولهم «الأحكام تدور مدار الأسماء» ٤٦٣
الأمر الثاني في اليقين السابق ٤٦٥
الأمر الثالث في الشكّ اللاحق ٤٦٦
تنبيه في الفرق بين الأمارات والأُصول ٤٧٦
تعارض الاستصحابين ٤٧٧
في تقديم أصالة الصحّة على سائر الأُصول ٥٠١

في الأخبار الدالّة على قاعدة الفراغ ٥٠٢
ينبغي التنبيه على أُمور:
الأمر الأوّل ٥٠٦
الأمر الثاني ٥١٤
الأمر الثالث ٥١٩
وينبغي التنبيه على أُمور:
الأمر الأوّل ٥٢٧
الأمر الثاني ٥٣٠
الأمر الثالث ٥٣٣
الأمر الرابع ٥٣٥
في ضبط الأخبار الدالّة على قاعدة التجاوز ٥٣٦
تذييل راجع إلى أصالة الصحّة ٥٤٥
يقع الكلام في أُمور:
الأمر الأوّل ٥٤٥
الأمر الثاني ٥٥٠
الأمر الثالث ٥٥٧
الأمر الرابع ٥٦٠
الأمر الخامس ٥٦٣
الأمر السادس ٥٦٧
الأمر السابع ٥٦٩
الأمر الثامن ٥٧١
الأمر التاسع ٥٧٢
خاتمة في تعارض القرعة مع الاستصحاب ٥٧٢

نماذج من صور المخطوطات



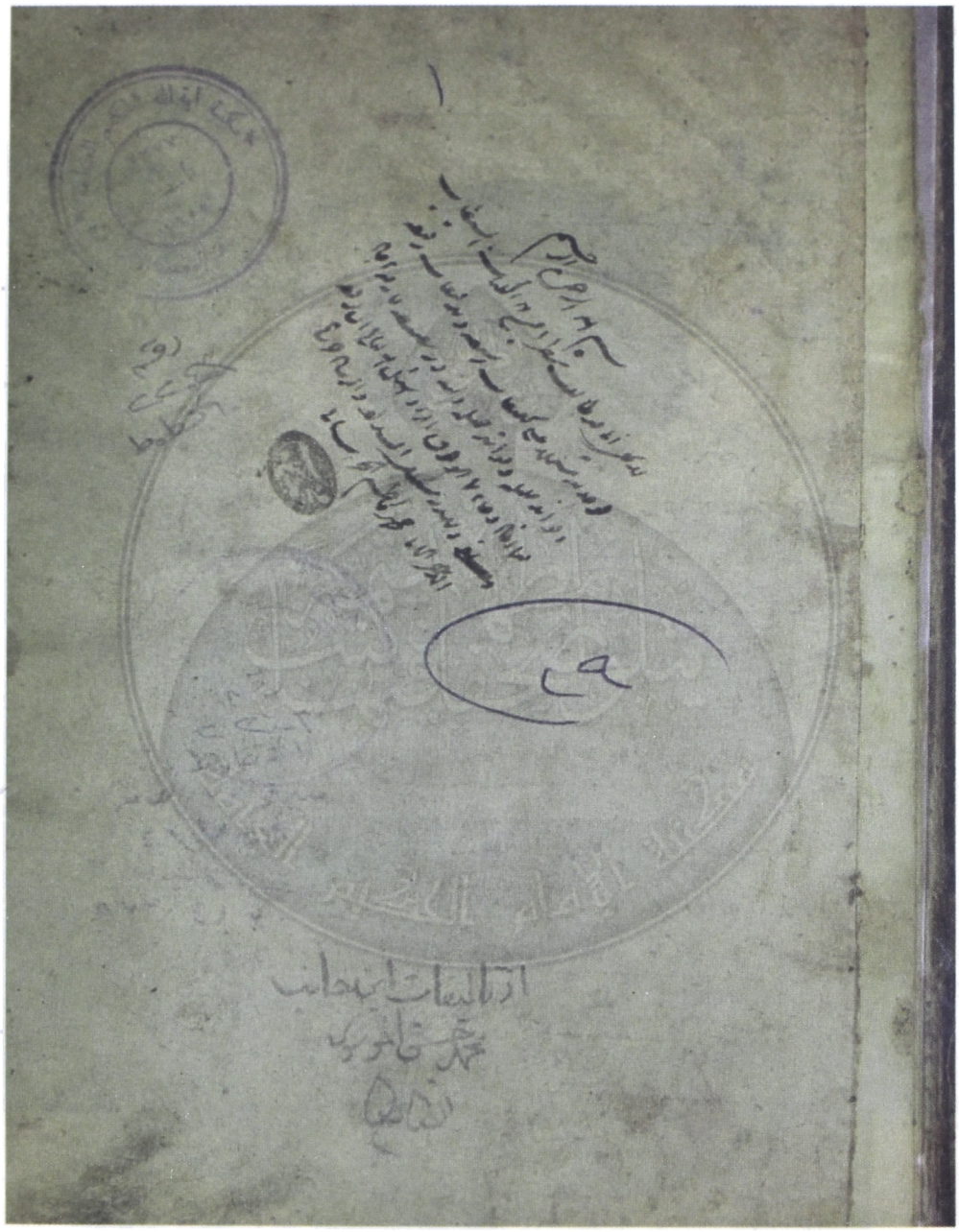
الآخوند الخراساني على منبر التدريس



الآخوند الخراساني

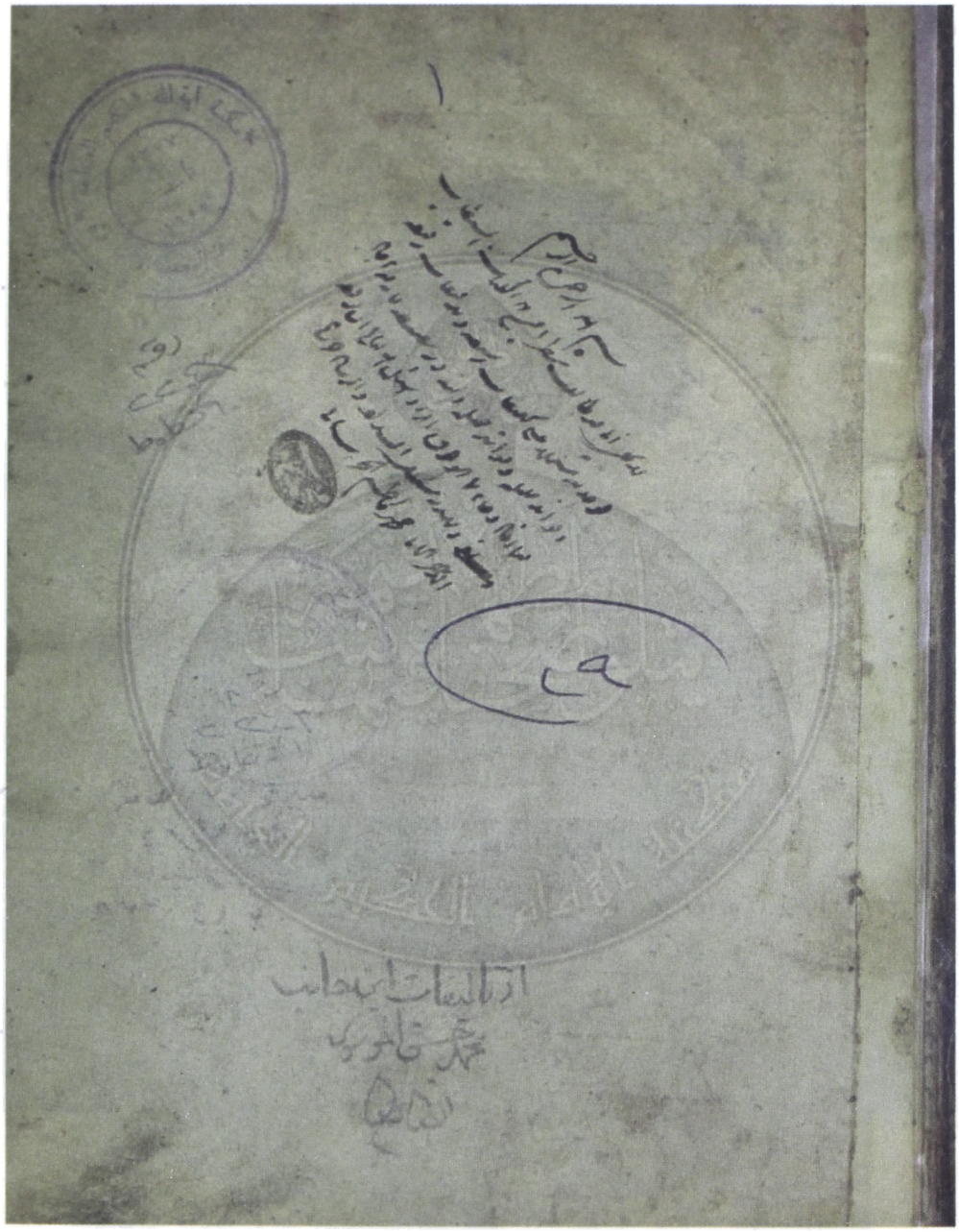


صورة المؤلّف



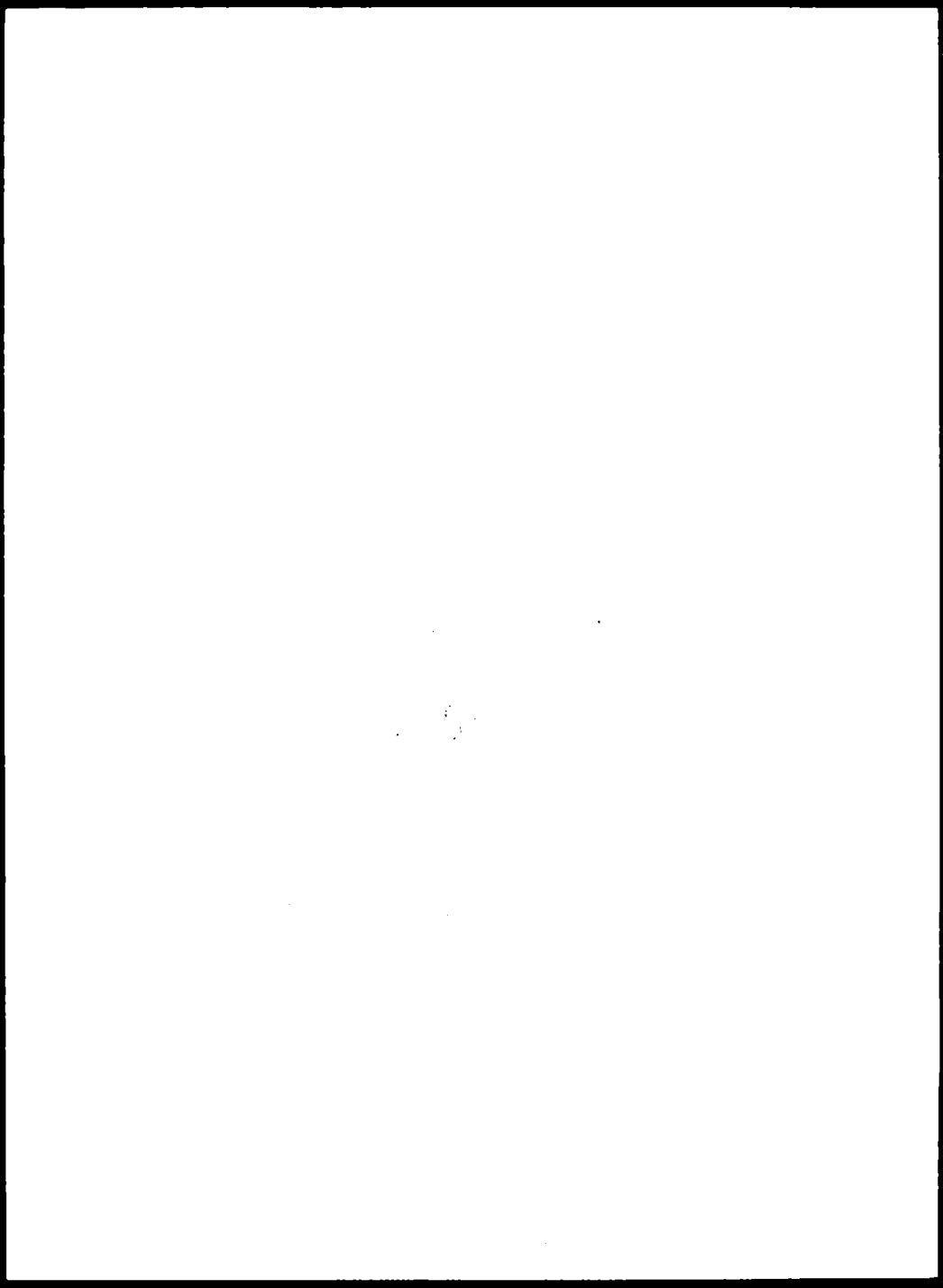
تقريظ الآخوند الخراساني على ظهر الورقة الأُولى

من نسخة مكتبة الإمام الحكيم برقم (٢٢٤٢) وهي بخطّ المؤلّف

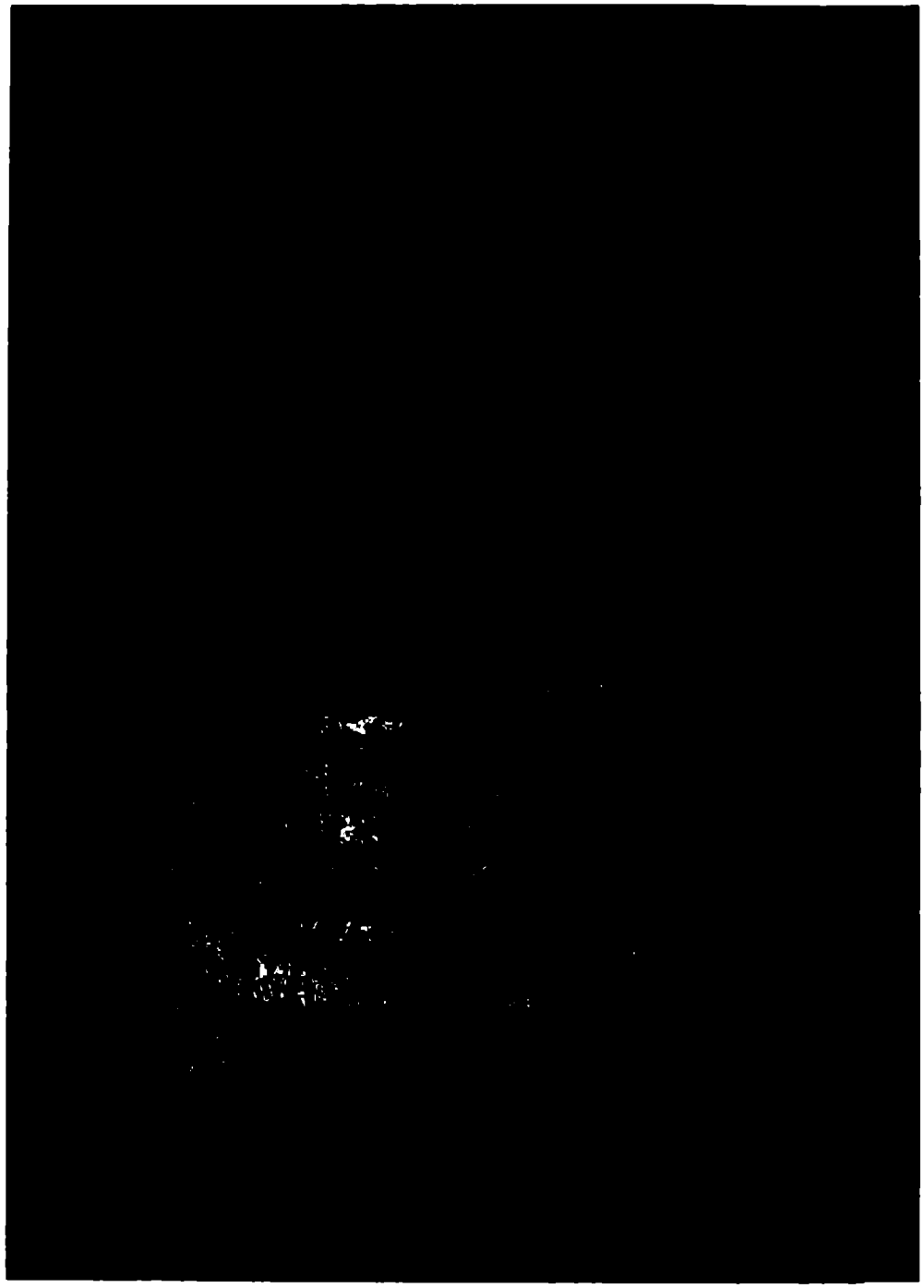


تقريظ الآخوند الخراساني على ظهر الورقة الأُولى

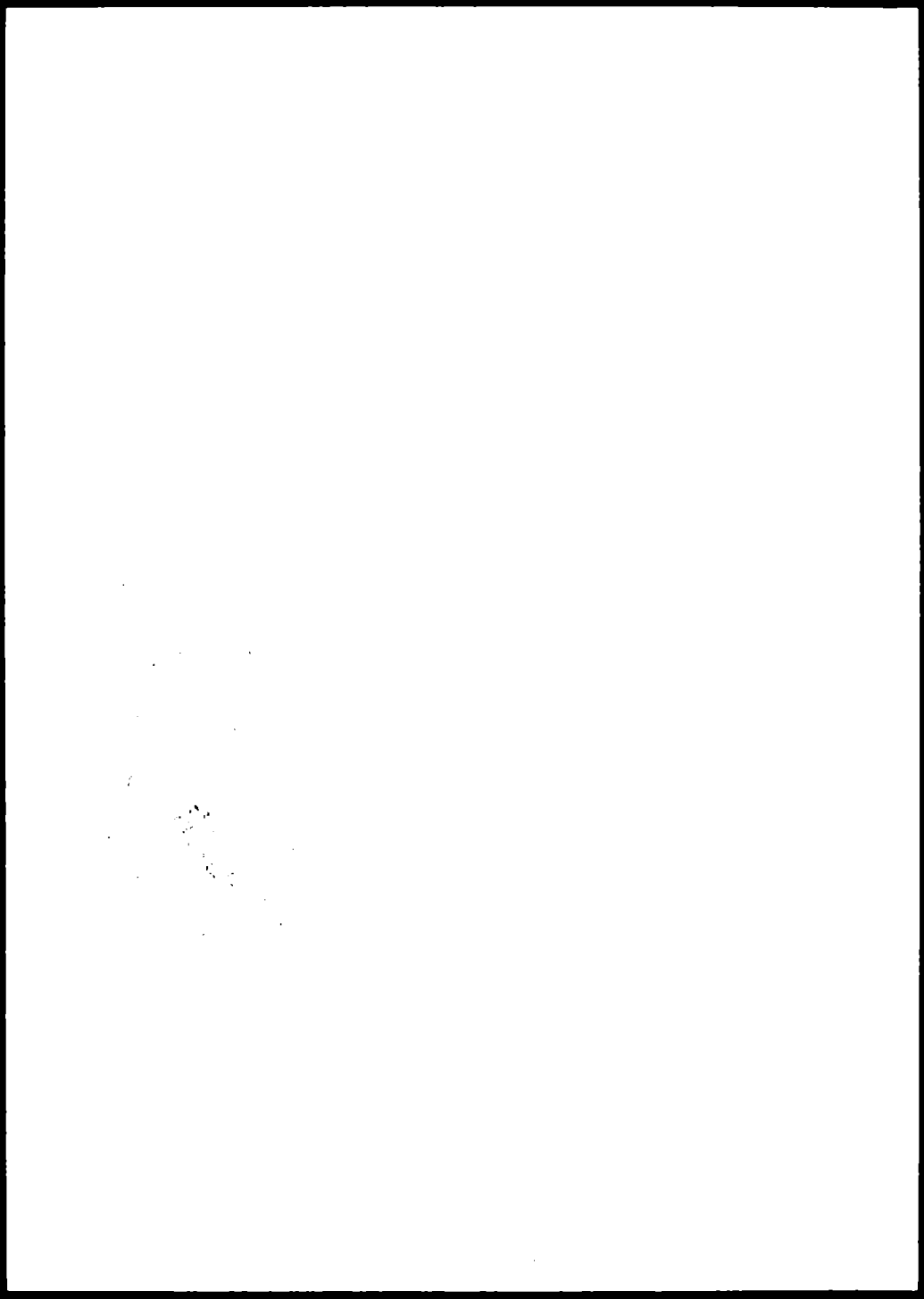
من نسخة مكتبة الإمام الحكيم برقم (٢٢٤٢) وهي بخطّ المؤلّف



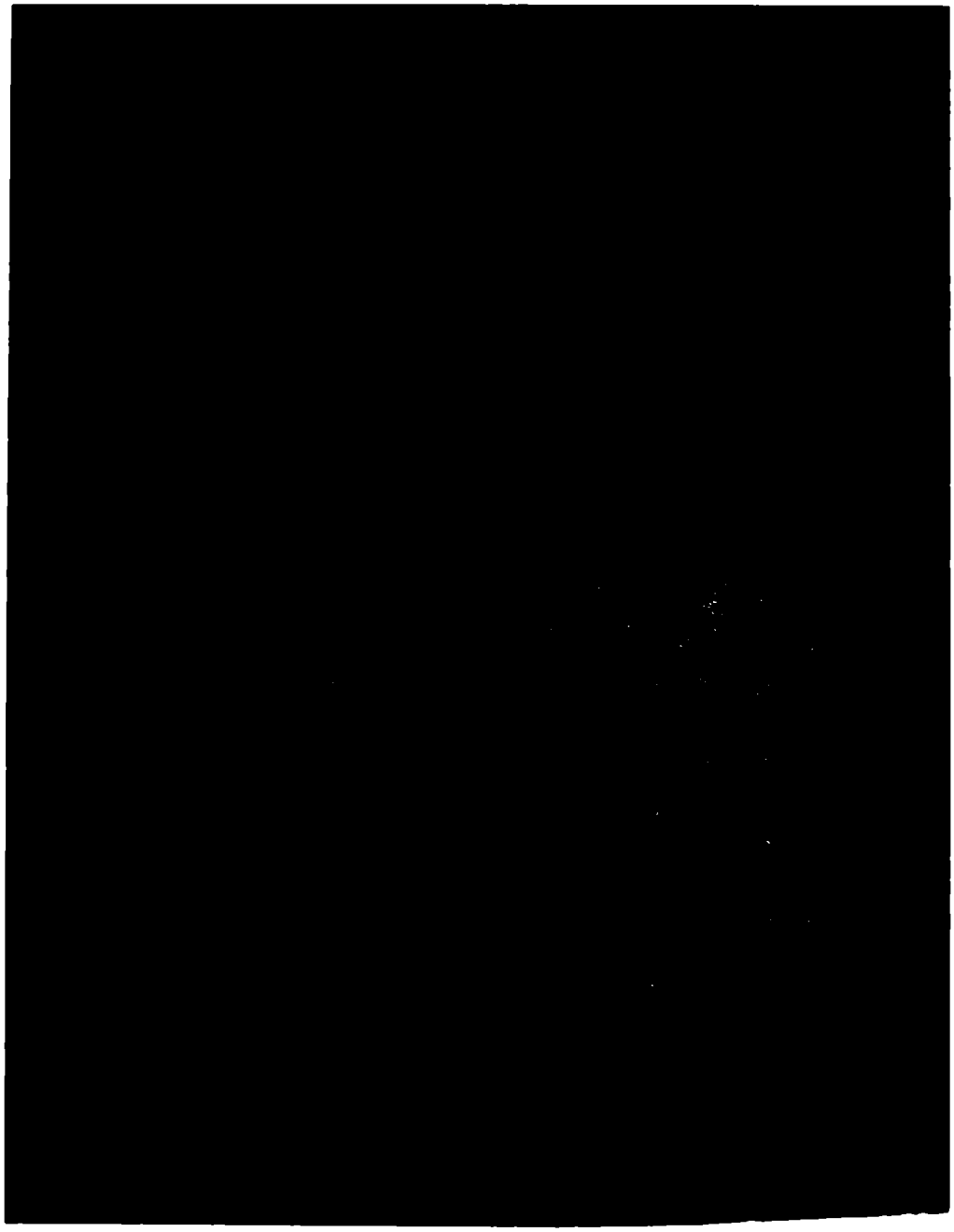
الصفحة الأُولى من نسخة مكتبة الإمام الحكيم برقم (٢٢٤٢)



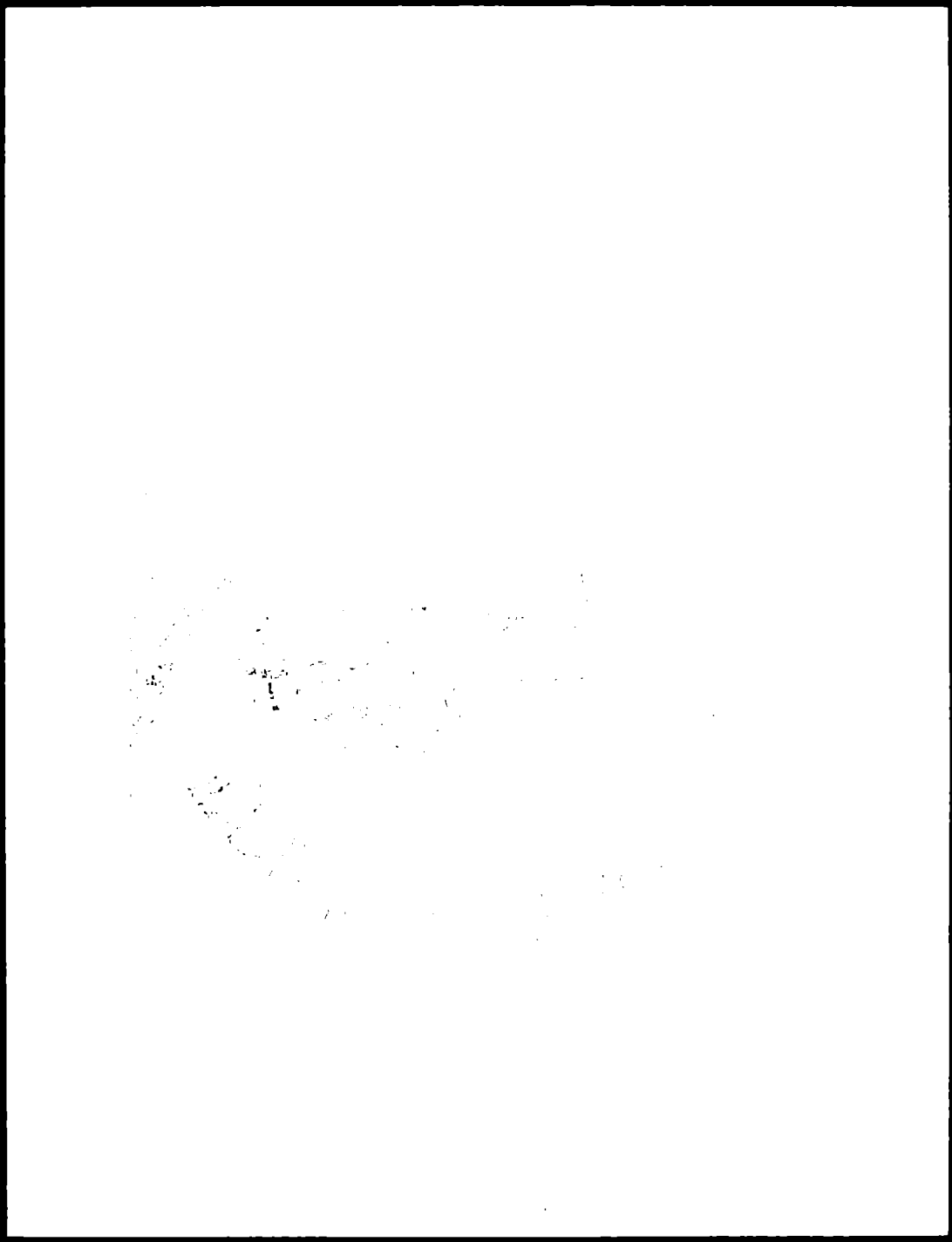
الصفحة الثانية من نسخة مكتبة الإمام الحكيم برقم (٢٢٤٢)



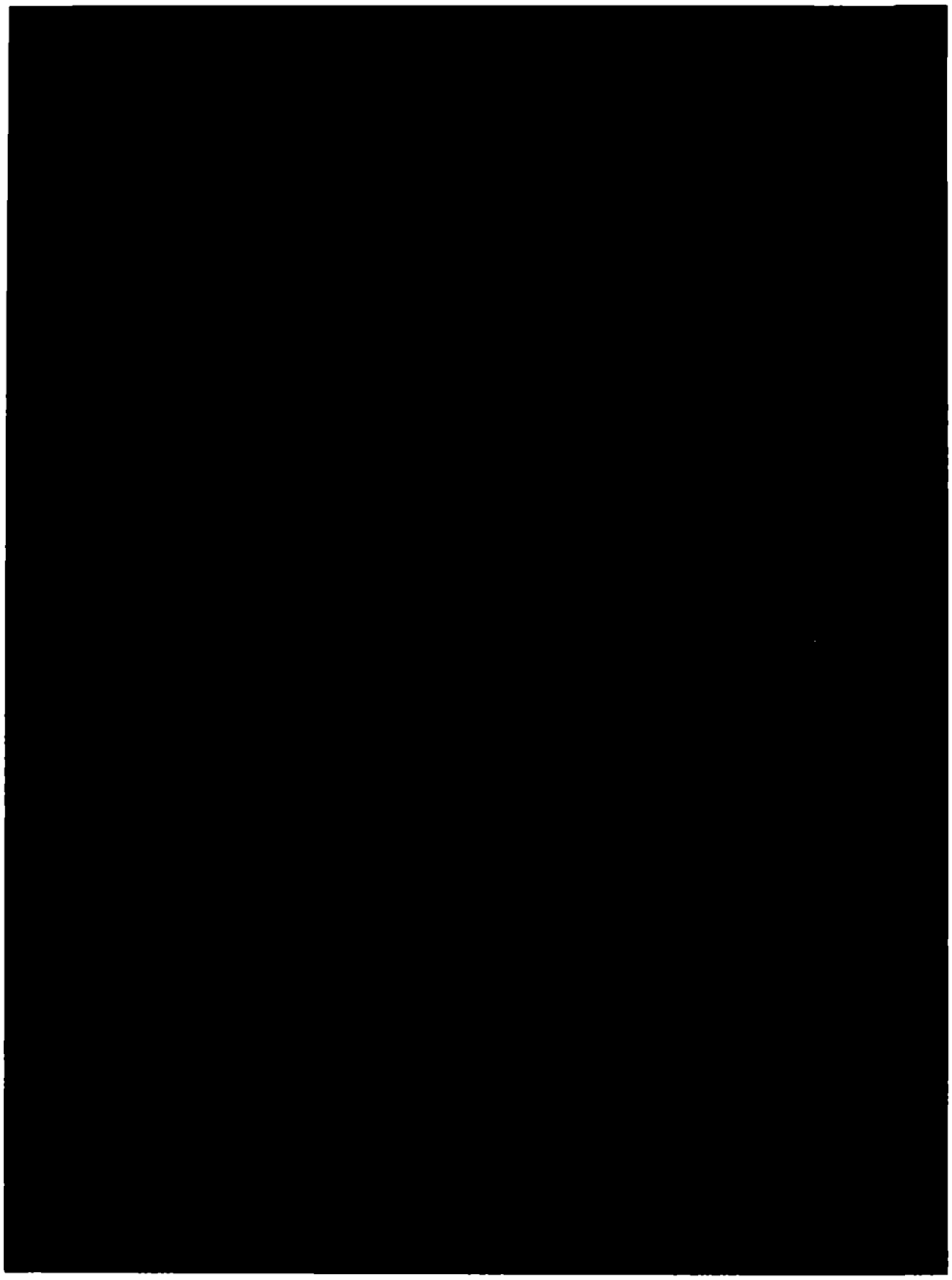
الصفحة الأخيرة من نسخة مكتبة الإمام الحكيم برقم (٢٢٤٢)



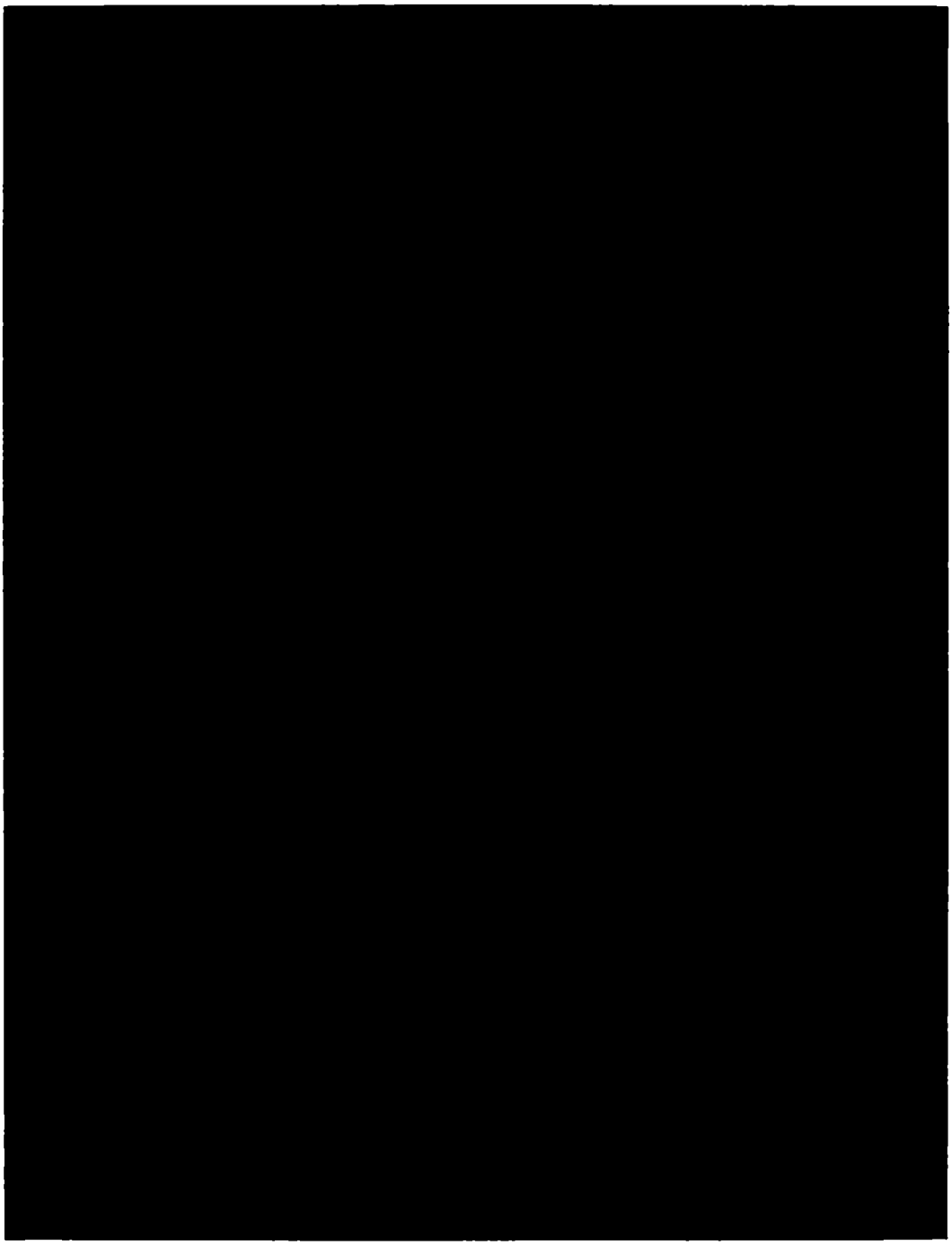
الصفحة الأُولى من نسخة مكتبة الإمام الحكيم برقم (٢٢٤١) وهي بخطّ سيّدنا المؤلّف



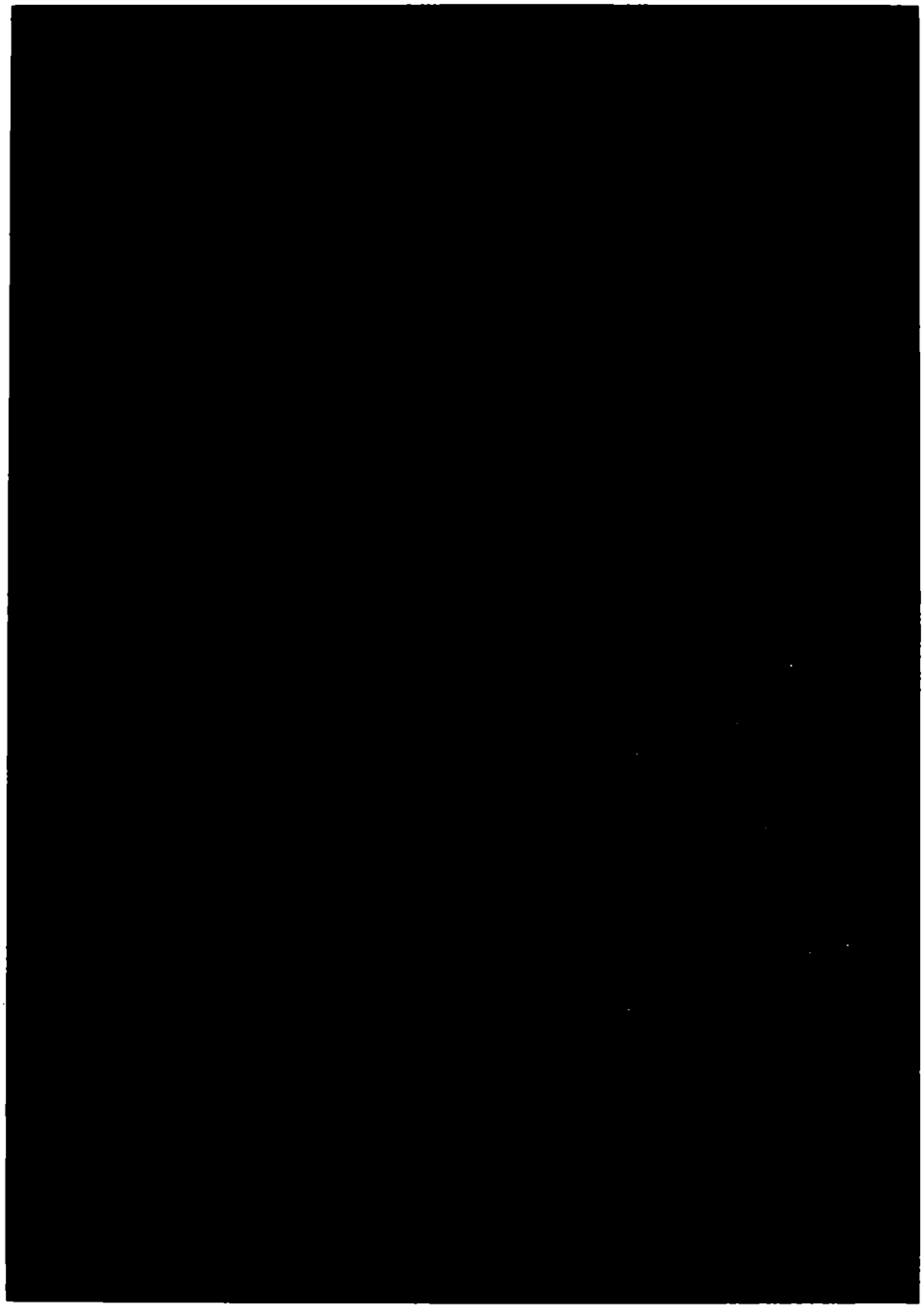
الصفحة الأخيرة من نسخة مكتبة الإمام الحكيم برقم (٢٢٤١)



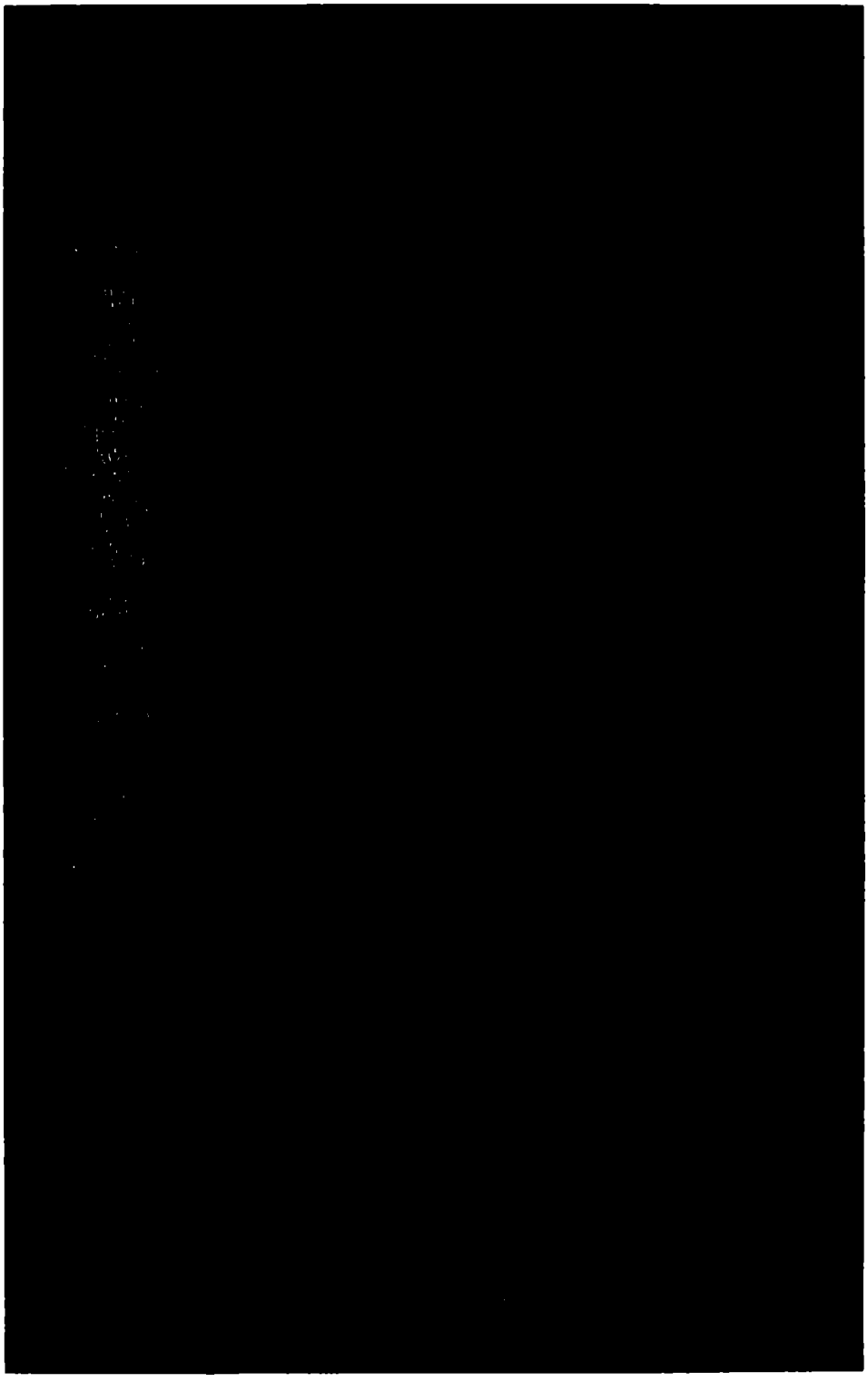
الصفحة الأُولى من نسخة مكتبة الإمام الحكيم برقم (٢٢٤٢) وهي أيضاً بخطّ المؤلّف



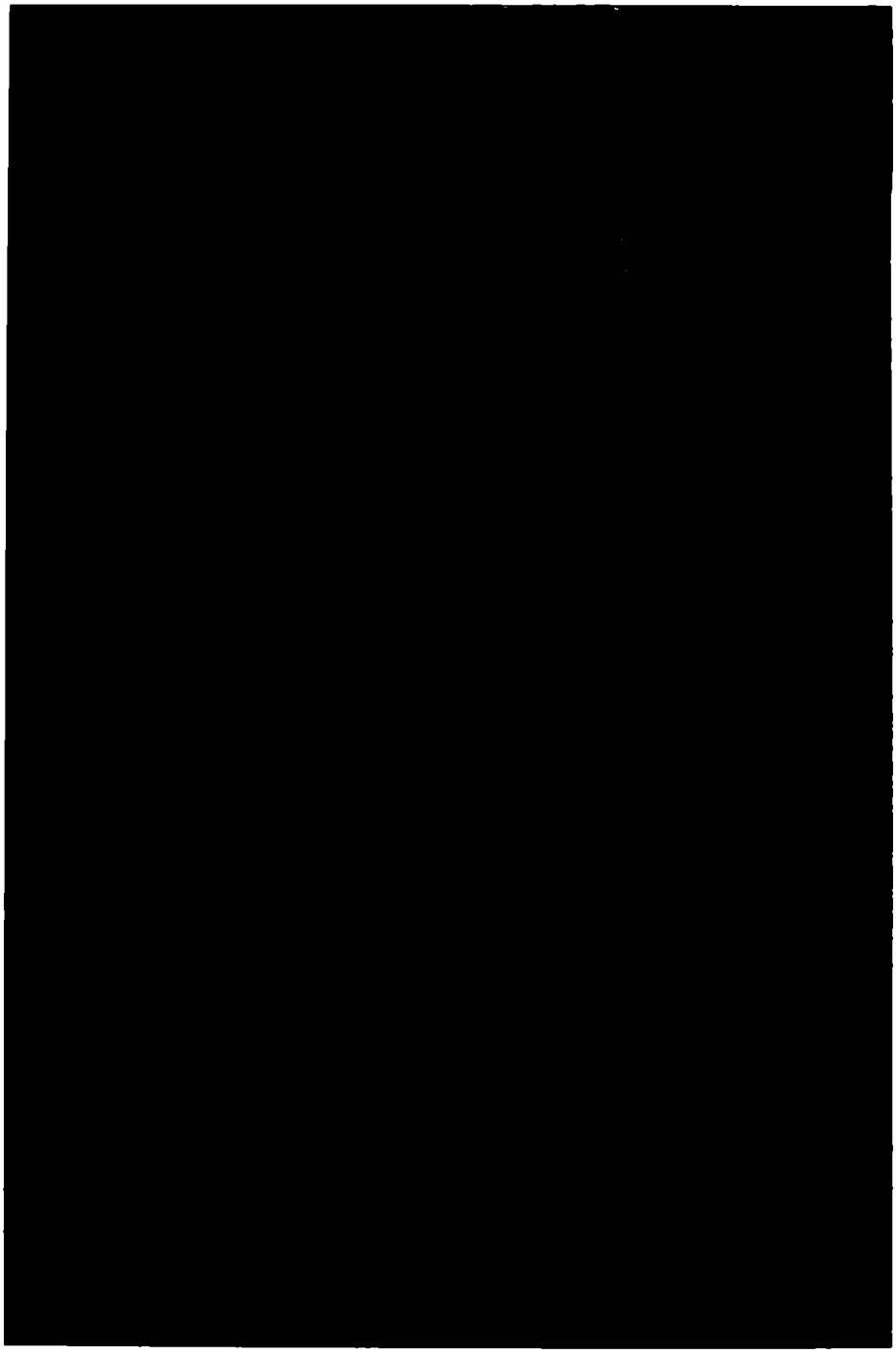
الصفحة الأخيرة من نسخة مكتبة الإمام الحكيم برقم (٢٢٤٢)



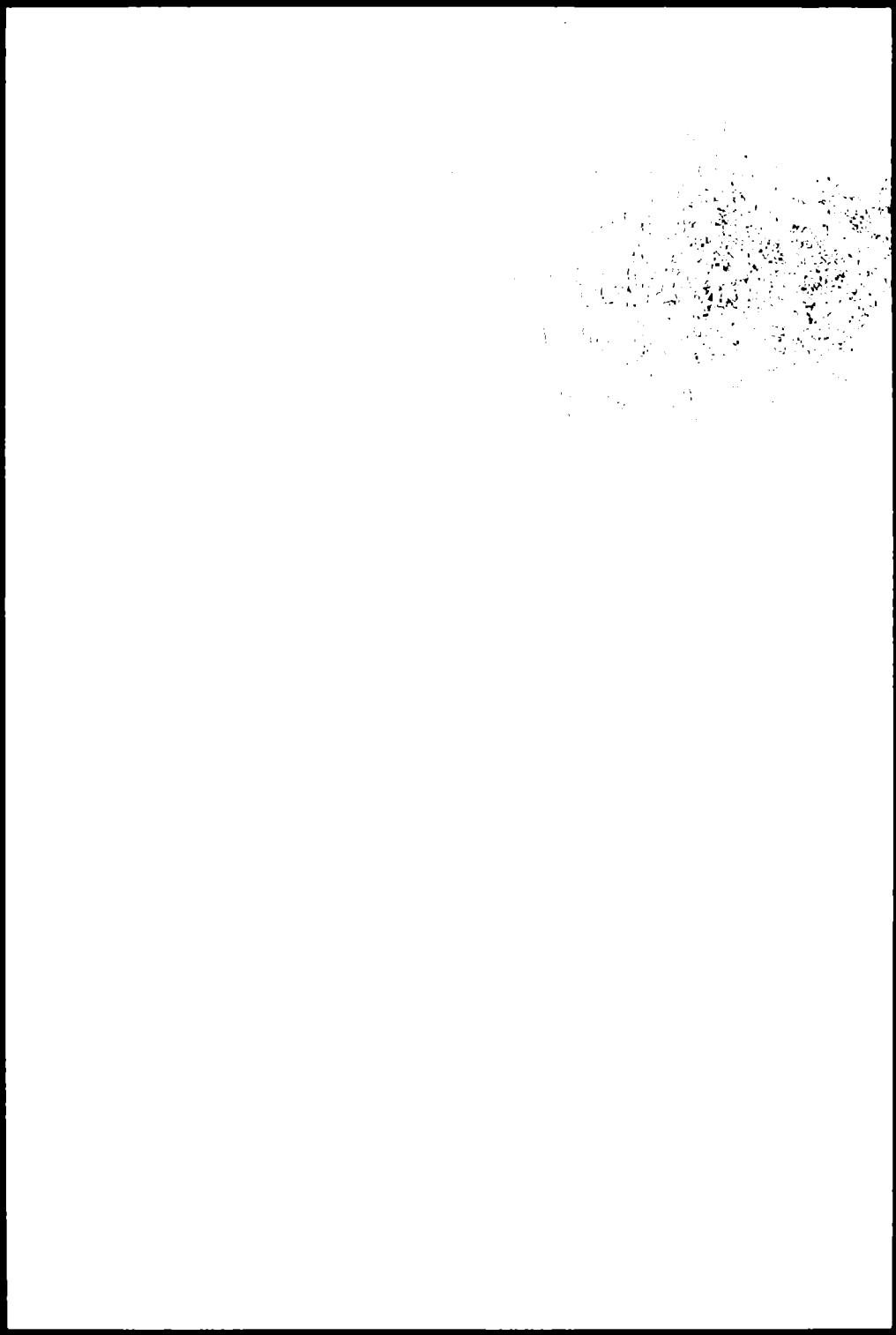
الصفحة الأُولى من نسخة مكتبة السيّد محمّد علي الطبسي الحائري برقم (٣٢٥)



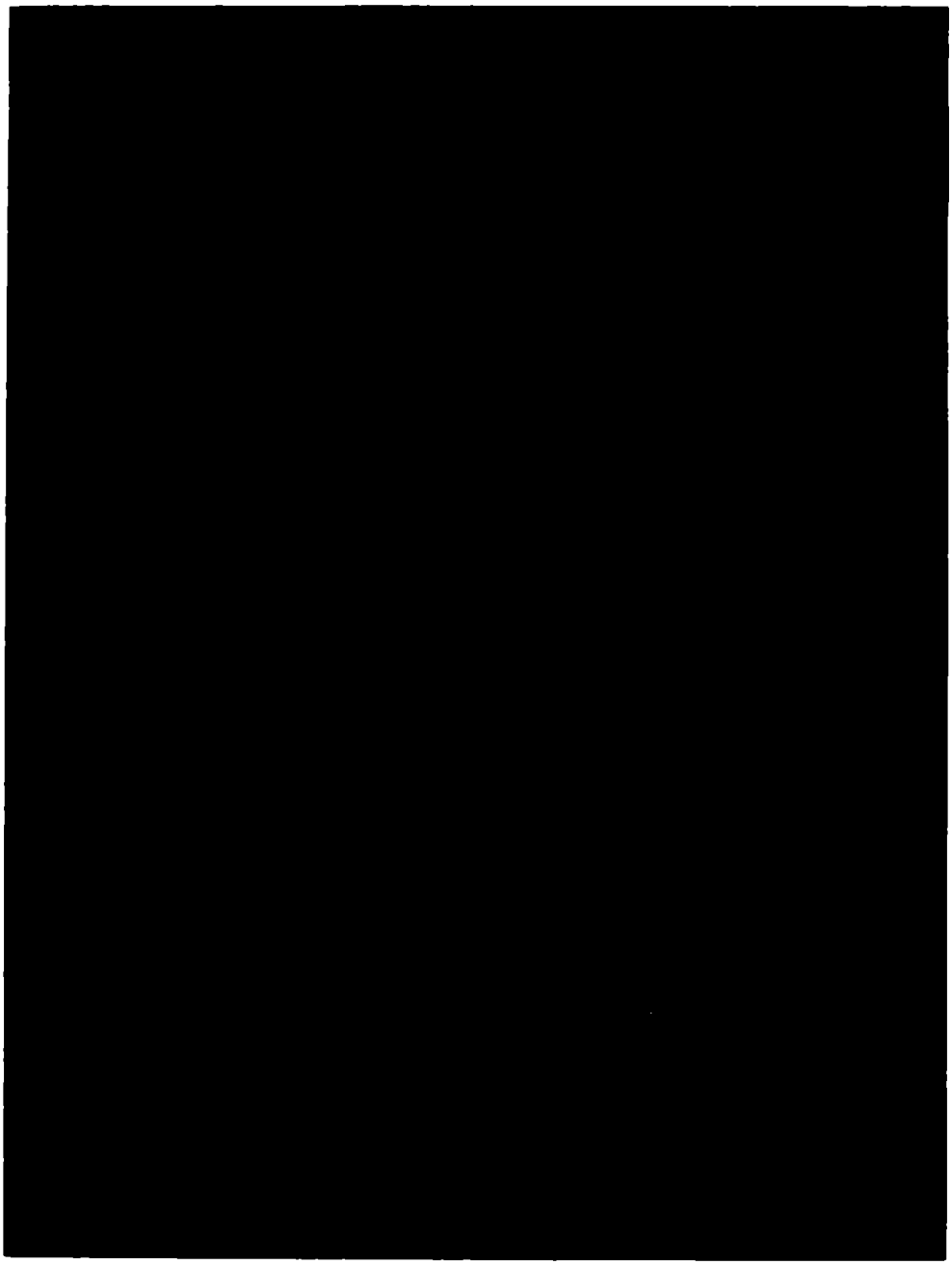
الصفحة الأخيرة من نسخة مكتبة السيّد محمّد علي الطبسي الحائري برقم (٣٢٥)



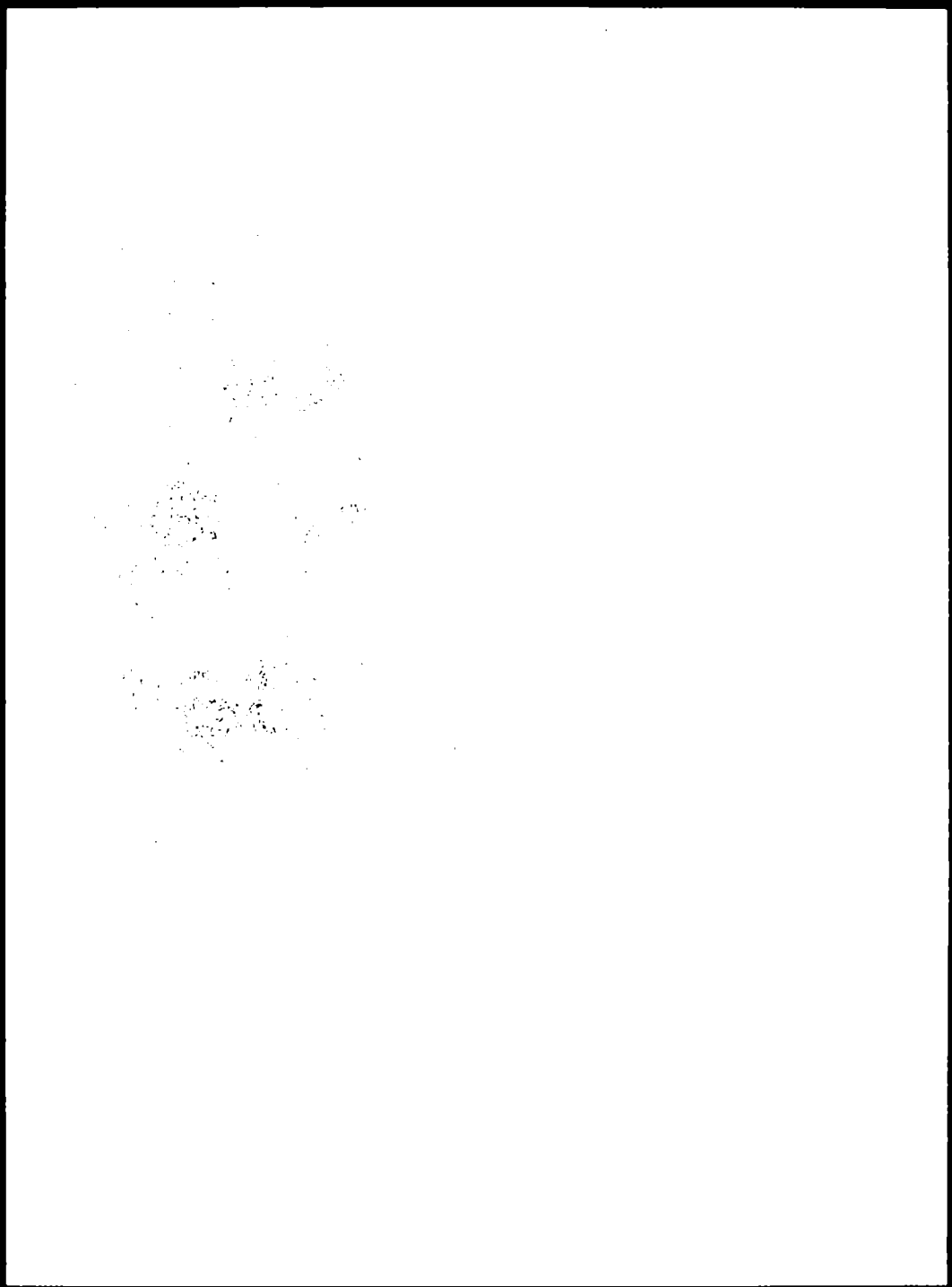
الصفحة الأُولى من نسخة مكتبة السيّد محمّد علي الطبسي الحائري برقم (٢٦٥)



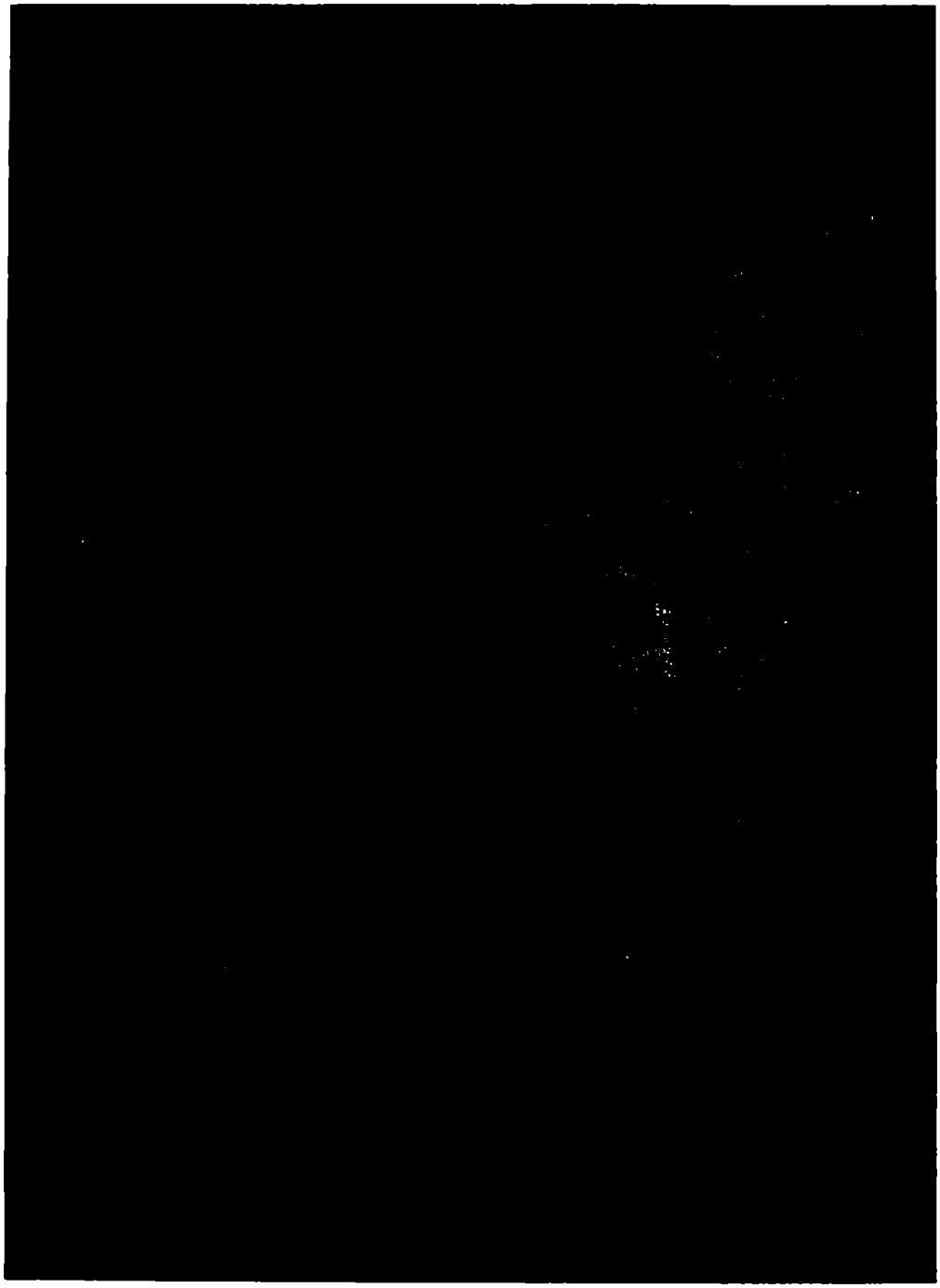
الصفحة الأخيرة من نسخة مكتبة السيّد محمّد علي الطبسي الحائري برقم (٢٦٥)



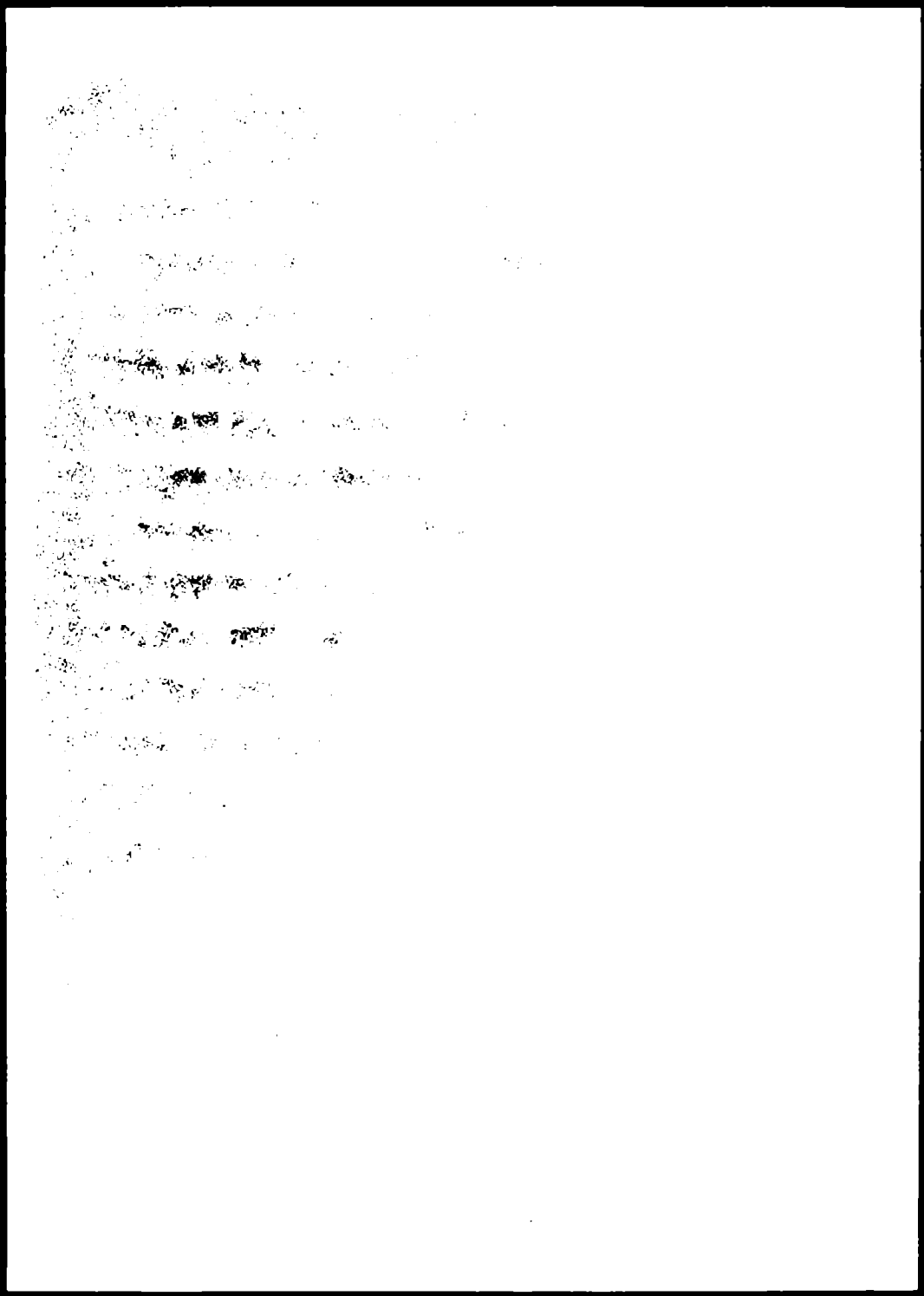
الصفحة الأُولى من نسخة مكتبة العتبة العبّاسية برقم (١٨٥) وهي بخطّ المؤلف



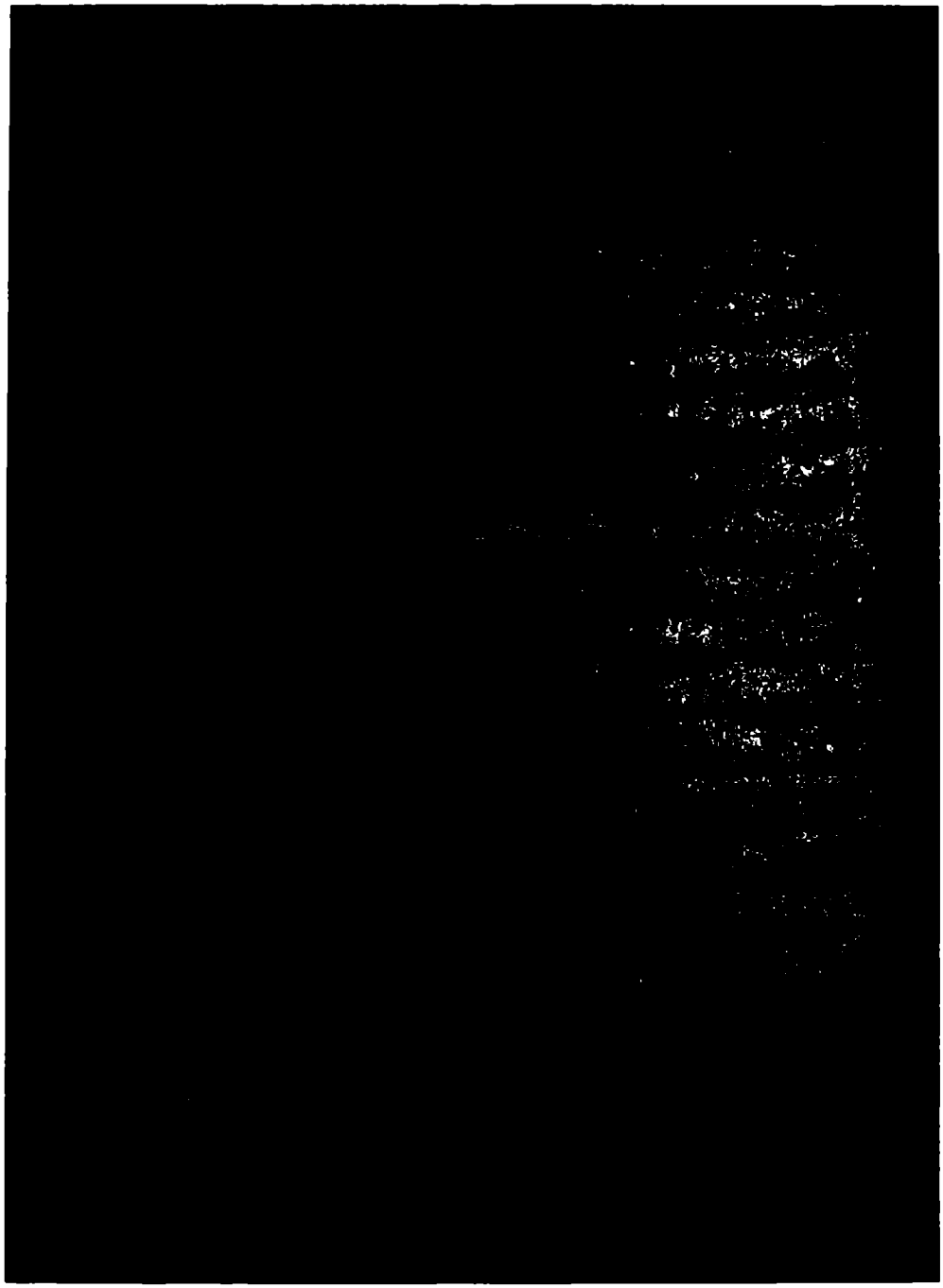
صفحة من نسخة مكتبة العتبة العبّاسية برقم (١٨٥)



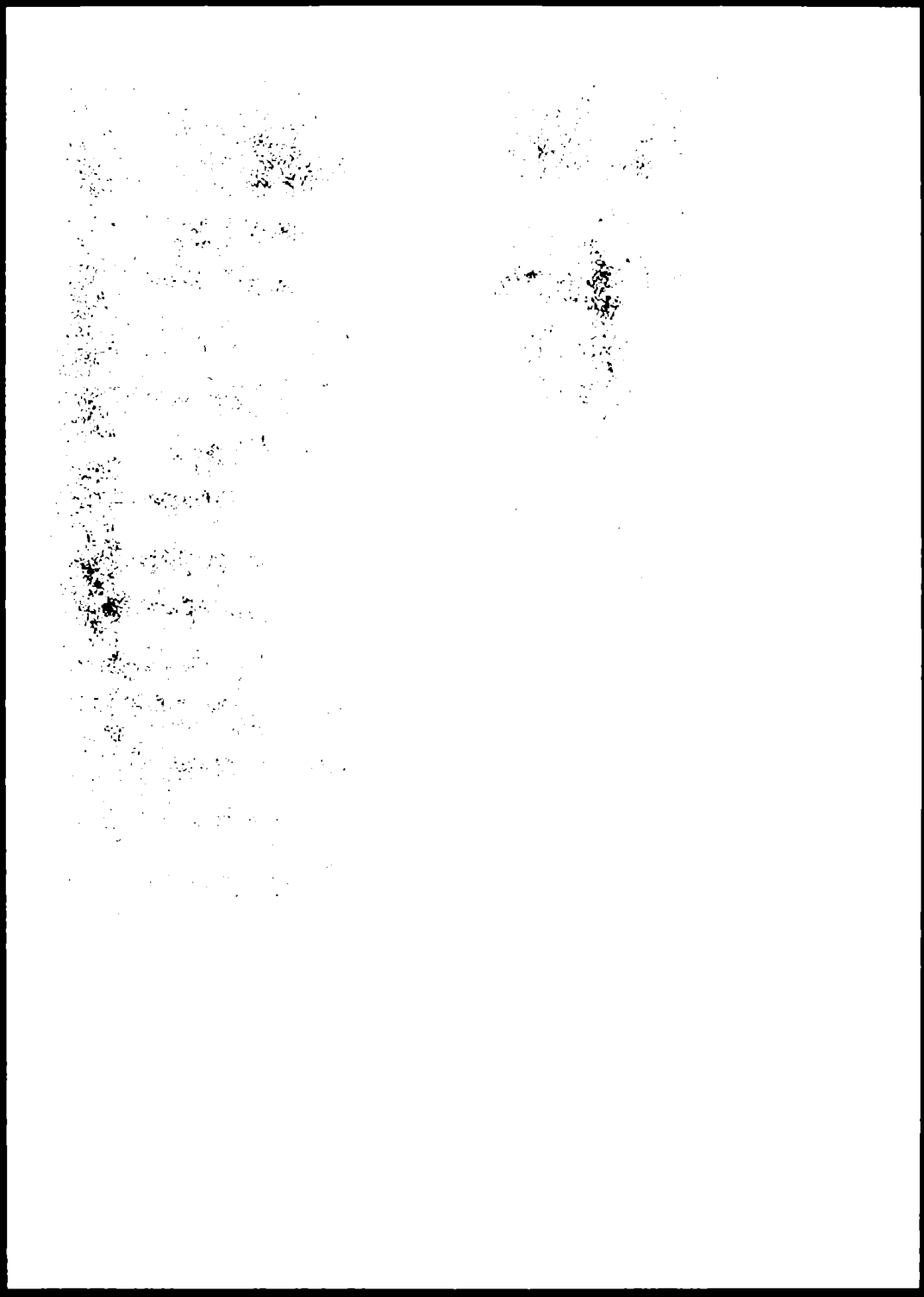
صفحة من نسخة مكتبة العتبة العبّاسية برقم (١٨٥)



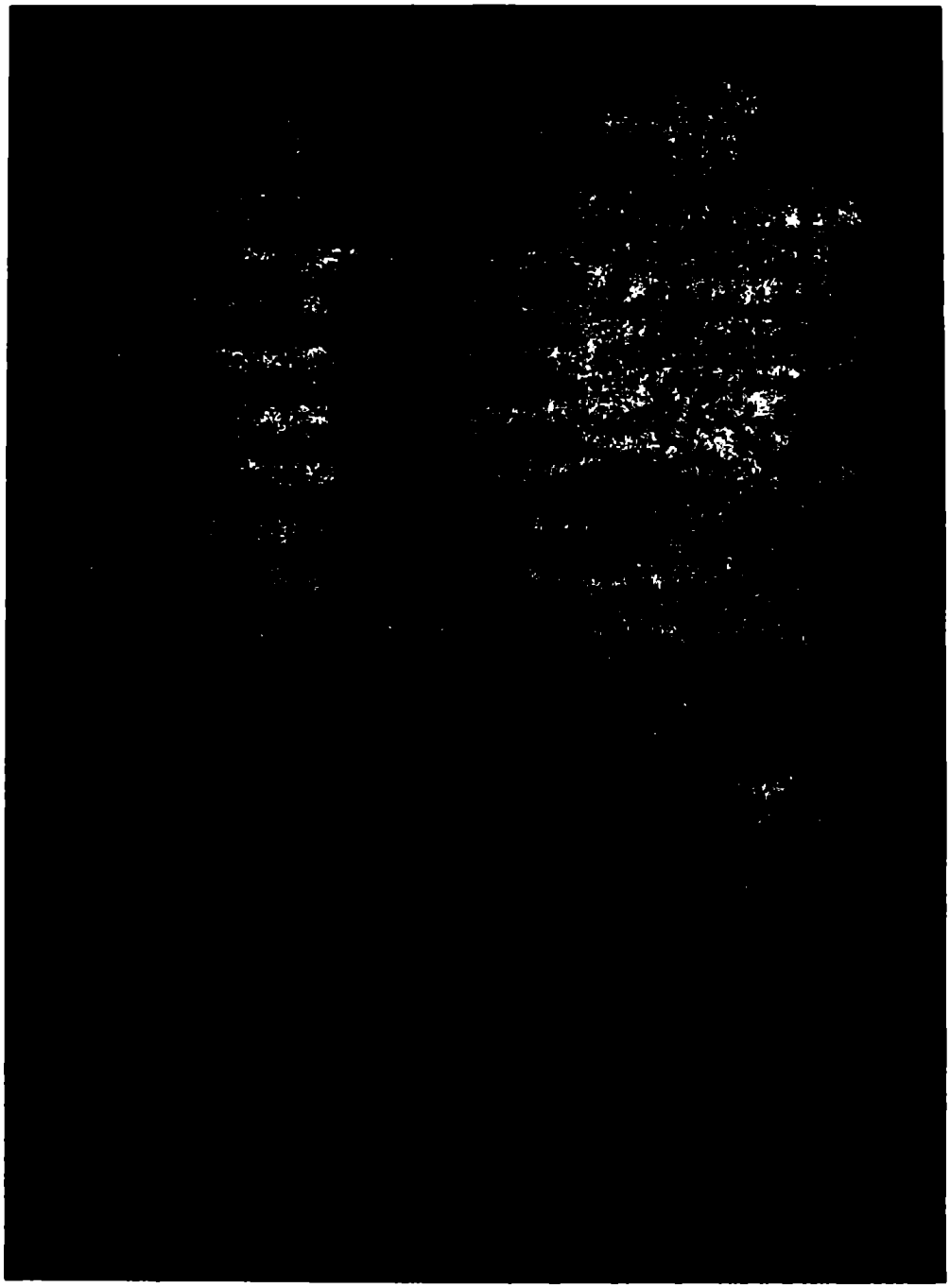
صفحة من نسخة مكتبة العتبة العبّاسية برقم (١٨٥)



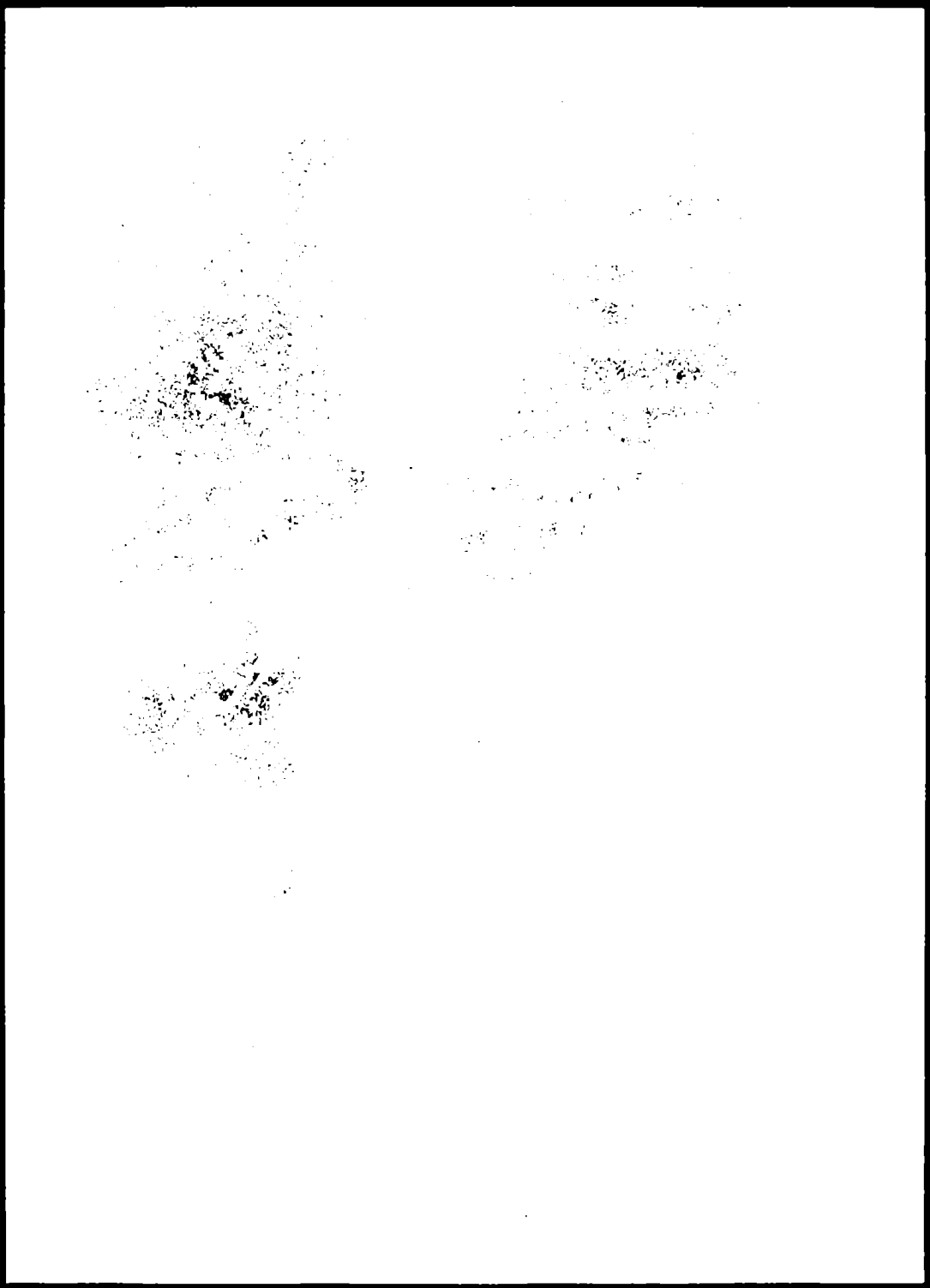
صفحة من نسخة مكتبة العتبة العبّاسية برقم (١٨٥)



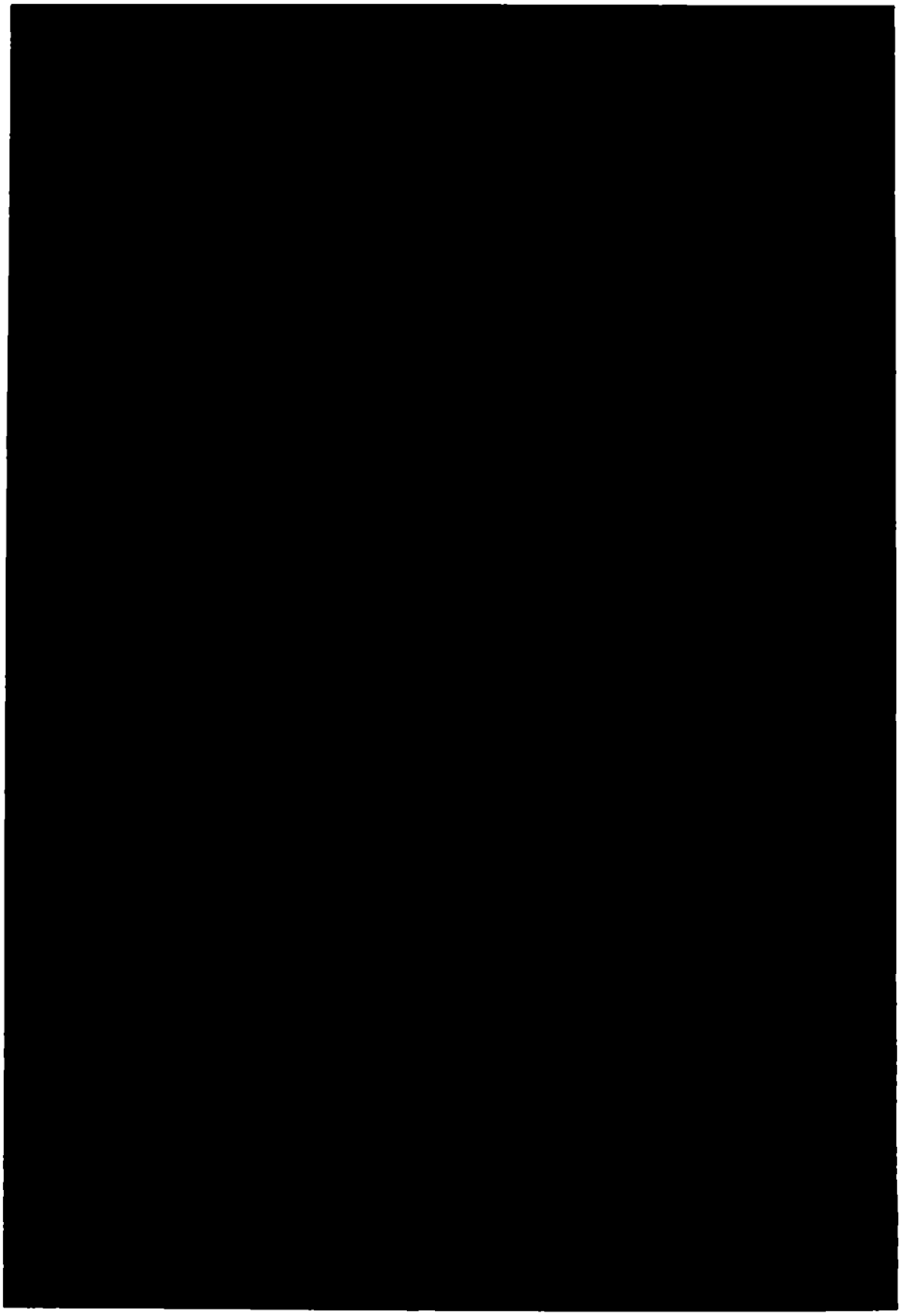
صفحة من نسخة مكتبة العتبة العبّاسية برقم (١٨٥)



صفحة من نسخة مكتبة العتبة العبّاسية برقم (١٨٥)



صفحة من نسخة مكتبة العتبة العبّاسية برقم (١٨٥)



الصفحة الأخيرة من نسخة مكتبة العتبة العبّاسية برقم (١٨٥)