مجلة العلماء

تصنيف

الشيخ محمد هادي الطهراني النجفي قدس سره

(١٢٥٣ - ١٣٢١) هـ

المجلد الأول

الأدلة العقلية وحجية الكتاب

تحقيق

الشيخ باسم مجيد الساعدي

مركز الإمام المرتضى لإحياء التراث
والبحوث الإسلامية


مجلة العلماء

مجمة العلماء

تصنيف

الشيخ محمد هادي الطهراني النجفي قدس سره

(١٢٥٣ - ١٣٢١)هـ

شبكة الفكر
alfeker.net

المجلد الأول

الأدلة العقلية

وحجية الكتاب

تحقيق

الشيخ باسم مجيد الساعدي

مركز المرتضى لإحياء التراث
والبحوث الإسلامية

اسم الكتاب:..... محجة العلماء.
المؤلف:..... الشـــيخ محمد هادي الطهرانيتدش .
تحقيق: ..... الشيخ باسم مجيد الساعدي.
الناشر:..... مركز المرتضى لإحياء التراث والبحوث الإسلامية.
الطبعة:.....الثانية.
عدد النسخ:..... ٢٥٠.
تاريخ الطبع:..... ١٤٤٢هـ/ ٢٠٢١م.

محفوظة
جميع الحقوق

مؤسسة المرتضى للثقافة والإرشاد
مركز المرتضى لإحياء التراث
والبحوث الإسلامية

العراق - النجف الاشرف

يطلب من دار البذرة


بسم الله الرحمن الرحيم


اللهم صل على محمد وآل محمد

مقدمة المركز

بسم الله الرحمن الرحيم

نحمده سبحانه العليم الذي علم بالقلم، علم الإنسان ما لم يعلم، ونصلي على محمد وآله وسلم، خير الورى، عيبة علمه وتراجمة وحيه، وخزنة سره.

وبعد، فلا يخفى على المتخصصين من طلبة الحوزات العلمية مدى التأثير الكبير لعلم الأصول في عملية الاستنباط للأحكام الشرعية التي يحتاج إليها المكلف في كافة مفاصل حياته وعلى كل الأصعدة، فهو يمثل الأداة التي يستعين بها الفقيه في استخراج الأحكام الشرعية.

ولهذه الأهمية الكبيرة؛ بدأ مركز المرتضى لإحياء التراث والبحوث الإسلامية للاضطلاع بهذه المهمة، وبعمر قصير استطاع هذا المركز أن يقدم للباحث مجموعة من الإنجازات والمؤلفات والتحقيقات، فعمل في تحقيق المخطوطات التي بقيت مخبوءة في رحم أوراقها البالية الصفراء، ولم تلدها لنا آلات المكننة الحديثة بحللها الأنيقة، وعمل أيضا في إنجاز مجموعة أخرى من البحوث العلمية.

وقد تم بحمد الله وتوفيقه تحقيق مجموعة من الكتب الأصولية، منها: كتاب المقالات الغرية للميرزا محمد صادق التبريزي قدس سره، وكتاب المحصول في علم الأصول للسيّد المقدس محسن الأعرجي الكاظمي قدس سره واللذان طبعا، وما يزال

العمل مستمراً على تحقيق مجموعة أخرى من الكتب الأصولية منها: كتاب الفصول الغروية في الأصول الفقهية للشيخ محمد حسين الأصفهاني، وكتاب تشريح الأصول للمحقق النهاوندي، وكتاب كشف القناع عن وجوه حجية الإجماع للمحقق أسد الله التستري، وتقريرات الميرزا النائيني قدس الله أسرارهم جميعاً.

واليوم يقدم مركز المرتضى لإحياء التراث كتاباً جديداً يتناول مطالب مهمة في علم الأصول وهو كتاب محجة العلماء في أصول الفقه للشيخ محمد هادي الطهراني (رحمه الله برحمته الواسعة) وهو من الكتب القيمة في هذا المجال فهو يشتمل على بحوث قيمة صارت محط نظر أساتذة الحوزة العملية.

وختاما نسأل الله تعالى دوام التوفيق للأخوة العاملين في المركز على إخراج تراث علماء أئمة أهل البيت عليهم السلام، والحمد لله رب العالمين وصلى الله على محمد وآله الطاهرين.

مركز المرتضى لإحياء التراث
والبحوث الإسلامية
النجف الأشرف ١٤٤٠

مقدمة التحقيق

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على خير الخلق وسيدهم أجمعين رسول الله محمد بن عبد الله، وعلى آله الغرّ الميامين المعصومين، واللعن الدائم على أعدائهم من الأولين والآخرين، لعناً دائماً باقياً ببقاء وجه الله العظيم.

وبعد:

يُعَد عصر الشيخ الأعظم مرتضى الأنصاري رضوان الله عليه عصر ازدهار علم الأصول وتكامله، حيث استطاع أن يظهر أفكار من سبقه من العلماء -رضوان الله عليهم- بصورة جليّة محققة، وقد أضاف لها الكثير من أفكاره وتحقيقاته، ولا نغالي إن قلنا: «بأنّ من جاء بعده هم عيال عليه، فقد استطاع بجهوده وبما أوتي من صبر وجَلَد عظيمين أن يصفّي الأفكار الأصولية من كثير مما شابها من مطالب جانبية تبعد بطالب العلم عن الوصول إلى النتائج المرجوّة من علم الأصول، كمقدمة أساسية للاجتهاد، وقد أضفت تحقيقاته الجمة، ومبتكراته الأصولية على هذا العلم نحواً من الدقة والعمق لم يكن معهوداً صدورها من شخص واحد، فقد استطاع رحمه الله أن يمزج أفكاره الأصولية بأفكار أعلام أساتذته ومن سبقه، وقدّمها في طبق ناضج، ومنهل عذب لينتهل منه من جاء بعده من أعلام الأصوليين»[1]، فبات

(١) تاريخ وتطور الفقه والأصول في حوزة النجف الأشرف العلمية: ٢٠٠.

كتابه (فرائد الأصول) قطب الرحى عند جَعْجَعة[١] المباحث الأصولية، وطلبته الذين فهموا مطالبه، زعماء الفن وأساتيده، وأخص منهم صاحب كتابنا هذا ملا محمد هادي الطهراني قدس سره.

ترجمة المصنف

هو الشيخ محمد هادي بن ملا محمد أمين الطهراني النجفي، ولد في طهران في العشرين من شهر رمضان سنة (١٢٥٣ هـ)، وكانت بداية دراسته فيها، ثم هاجر إلى أصفهان فحضر عند السيّد حسن بن علي الأصفهاني المدرّس البيد آبادي قدس سره (المتوفى ١٢٧٣ هـ)، والسيّد محمد بن عبد الصمد الشهشهاني قدس سره (المتوفى ١٢٨٧ هـ)، وقد اشتهر فيها بالعلوم العربية، ثم هاجر نحو العراق، وحطّ رحالة في النجف الأشرف مغترفاً من نمِير علمها الصافي، فتتلمذ على الشيخ الأنصاري قدس سره حتى وفاته سنة (١٢٨١ هـ)، ثم قصد كربلاء، وحضر على الشيخ عبد الحسين بن علي الطهراني الحائري، المعروف بشيخ العراقين قدس سره (المتوفى ١٢٨٦ هـ)، وأفاد منه الكثير فقهاً وأصولاً، وحتى في الحديث، والرجال، وعلوم القرآن.

وبعد وفاة أستاده شيخ العراقين، قفل عائدا إلى النجف الأشرف، وحضر عند السيّد المجدد الشيرازي قدس سره (المتوفى ١٣١٢ هـ) حتى هجرته إلى سامراء، فاستقل المترجم له بالتدريس، وتهافت على درسه الطلبة، حتى صار درسه في الصدارة بين دروس الأعاظم، أمثال السيّد حسين الحجة الكوه كمري قدس سره، والفاضل الإيرواني قدس سره، والميرزا حبيب الله الرشتي قدس سره، والآخوند الخرساني قدس سره وغيرهم العشرات[٢]، وشهد له معاصروه بالفضل وهو دون الأربعين من عمره[٣]، وقد

(١) من معاني الجَعْجَعة صوت الرحى، انظر: لسان العرب ٨: ٥١.

(٢) انظر: حديقة الفحول ١ :٦٢؛ وموسوعة طبقات الفقهاء ١٤: ٨٨٥؛ وأعيان الشيعة ١٠: ٢٣٣.

(٣) انظر: حديقة الفحول ١: ٦٥.

سكن أيام دراسته في النجف الأشرف في مدرسة الصدر [١].

قال عنه العلامة آغا بزرگ الطهراني تغمده الله برحمته: «علّامة فقيه، أصولي، محقق، مؤسس، ناقد بصير، خبير، كان من أعاظم العلماء والمحقّقين، جامع المعقول والمنقول من الفروع والأصول، من أهل التأسيس والنقد، مرجع التدريس والتقليد، وكان أعجوبة في الذكاء والدقة، ولكن نقم عليه أنّه كان لا يرى لأحد من معاصريه عليه فضلاً، بل لا أحد ممن سبق على عصره»[٢]، كان رضوان الله عليه كثيراً ما يعبر عن الملا محمد تقي المجلسي تغمده الله برحمته (المتوفى ١٠٧٠ هـ) بـ«جدي»، وعن العلامة محمد باقر المجلسي تغمده الله برحمته (المتوفى ١١١١ هـ) بـ«خالي»، وعن المولى محمد باقر الوحيد البهبهاني تغمده الله برحمته (المتوفى ١٢٠٥ هـ) بـ«عمي»؛ وذلك لأنّ ابنة الملا محمد تقي المجلسي تغمده الله برحمته العالمة الفاضلة آمنة بيكم زوجة ملا محمد صالح المازندراني تغمده الله برحمته أنجبت ولدين، أحدهما آغا محمد هادي مترجم القرآن تغمده الله برحمته، والآخر آغا نور الدين محمد الفقيه العالم الرباني، وقد خلّف ولدا وعدّة بنات، أحداهن تزوجت ملا محمد أكمل، وولدت له أربع بنين وبنتين، إحداهما هي أم الشيخ محمد هادي الطهراني تغمده الله برحمته، أمّا الوحيد البهبهاني تغمده الله برحمته؛ فلأنّ المترجم له يرجع إلى أحد أخوة الوحيد الثلاث، إمّا من طرف آبائه أو أمهاته[٣].

توفّي في النجف الأشرف، في الساعة العاشرة من ليلة الأربعاء العاشر من شوال سنة (١٣٢١ هـ)، «ودفن في الحجرة الثالثة القبلية من طرف الغرب، ولم يخلّف إلّا بنتاً واحدة، تزوج بها ميرزا أحمد الطهراني، وانتقلت لها الكتب وغيرها[٤]، وقد أرخ

---

(١) انظر: فهرس التراث ٢: ٢٤١.

(٢) نقباء البشر في القرن الرابع عشر: ٥٣٩.

(٣) انظر: نقباء البشر في القرن الرابع عشر: ٥٤٠.

(٤) نقباء البشر في القرن الرابع عشر: ٥٣٩، والحجرة التي دفن بها هي لصاحب مفتاح الكرامة تغمده الله برحمته، انظر: أعيان الشيعة ١٠: ٢٣٣.

بعض الشعراء عام وفاته:

جـاور في الخلـد إمـام الهـدى
وهـادي الأمـة للحسـنين
واسـتوطن الخلـد فأرختـه
طابـت جنـان الخلـد للهاديـين[١]

قال السيّد الجلالي: أنّ له كتباً ورسائلاً في مدرسة الصدر، في النجف الأشرف[٢].

تلاميذه

كانت حلقة درسـه -في بدايات استقلاله بالتدريس- تزدحم بالطلبة خصوصاً درسه الصباحي، وإن كان درسه وقت العصر فيه من الطلبة ممّا لا يستهان عددهم[٣]، وقد حفظت لنا كتب التراجم عدداً منهم، سنذكر أسماء ما وجدناهم:

- الشيخ محمود بن الشيخ محمد بن ذهب الظالمي، المعروف بالشيخ محمود الذهب، توفّي بالحمى المحرقة، يوم الاثنين غرة جمادى الأولى سنة (١٣٢٤هـ)[٤].
- الشـيخ شريف بن الشيخ عبد الحسـين بن الشيخ محمد حسن صاحب الجواهر، توفّي ليلة السبت السابع عشر من شهر رمضان المبارك سنة (١٣١٤هـ)[٥].
- الشـيخ عبد الرضا بن مهدي بن الشيخ راضي المالكي، النجفي، توفّي في النجف

(١) انظر: أعيان الشيعة ١٠: ٢٣٣.

(٢) انظر: فهرس التراث ٢: ٢٤١، قد ضاع تراث المدرسة في سني أسر النجف الأشرف أيام حزب البعث المظلمة.

(٣) انظر: حديقة الفحول ١: ٦٢.

(٤) انظر: أعيان الشيعة ١٠: ١١٠.

(٥) انظر: مستدركات أعيان الشيعة ٢: ٩١.

سنة ست وخمسين وثلاثمائة وألف[١].

• الشيخ فياض بن محمد السرخه يزجي ، الزنجاني المتوفى سنة (١٣٦٠هـ)[٢].

• السـيّد ناصر بن السـيّد هاشم بن السيّد أحمد بن السـيّد حسين آل السيّد سليمان الموسـوي الأحسـائي، المولود في الأحسـاء سـنة (١٢٩١هـ)، وتوفّي فيها سنة (١٣٥٨هـ)[٣].

• الميرزا يوسف بن علي بن محمد علي القراجه داغي، التبريزي ، المجتهد، المولود في سنة (١٢٧٩هـ)، والمتوفى في سنة (١٣٣٧هـ)[٤].

• السـيّد محمد حسـن الموسـوي القزويني الحائري، المعروف بـ(الحـاج آغامير)، المولود في كربلاء المقدسة سنة (١٢٩٦هـ)، والمتوفى فيها سنة (١٣٨٠هـ)[٥].

• المـيرزا صـادق التبريزي، المولود في تبريز سـنة (١٢٧٤هـ)، والمتوفى في قم سـنة (١٣٥١هـ)[٦].

• السيّد علي بن السيّد محمد الغريفي الموسوي البحراني، المولد في النجف الأشرف سنة (١٢٦٤هـ)، والمتوفى فيها سنة (١٣٠٢هـ)[٧].

• الشيخ حسن بن الشيخ محمد حسن صاحب الجواهر، المولود في النجف الأشرف

---

(١) انظر: موسوعة طبقات الفقهاء ١٤: ٣٤٨.

(٢) انظر: الذريعة إلى تصانيف الشيعة ١: ١٢٢ ؛ ومعجم المؤلفين ٨: ٨٤.

(٣) انظر: مستدركات أعيان الشيعة ٣: ٢٦٤.

(٤) انظر: موسوعة طبقات الفقهاء ١٤: ١٠٢٥.

(٥) انظر: قادتنا كيف نعرفهم ٥: ٢٨٤.

(٦) انظر: ترجمة المصنف من مقدمة المقالات الغرية.

(٧) انظر: أعيان الشيعة ٨: ٣٠٩.

سنة (١٢٦٤هـ)، والمتوفى فيها سنة (١٣٤٥هـ)[١].

• الميرزا محمد تقي الگرگاني، المتوفى بطهران سنة (١٣٣٦هـ)[٢].

• السيّد ميرزا إسماعيل بن الحاج ميرزا عبد الغفور بن إسماعيل بن عبد الغفور العلوي، السبزواري، المتوفى بها حدود سنة (١٣٤٠هـ)[٣].

• السيّد علي الداماد التبريزي النجفي، المولود في تبريز سنة (١٢٧٥هـ)، والمتوفى في النجف الأشرف في ٢٠ صفر سنة (١٣٣٦هـ)[٤].

• السيّد محمد باقر بن محمد علي بن حسين بن ولي بن عبد الغفور العلوي، السبزواري، المتوفى نحو سنة (١٣٤٣هـ)[٥].

• الشيخ علي بن الشيخ باقر بن الشيخ محمد حسن صاحب الجواهر، المتوفى في النجف الأشرف في يوم الأحد السابع من شوال سنة (١٣٤٠هـ)[٦].

• الشيخ على بن علي رضا الخوئي الخاك مرداني، المولود حدود سنة (١٢٩٢هـ)، والمتوفى بقرية شرفخانه على ساحل بحر شاهي، في تاسع شهر الصيام سنة (١٣٥٠هـ)[٧].

• الشيخ مصطفى بن مرتضى الخويي، من معاصري صاحب الذريعة[٨].

---

(١) انظر: موسوعة طبقات الفقهاء ١٤: ١٩٠.

(٢) موسوعة طبقات الفقهاء ١٤: ٨٨٦؛ والذريعة إلى تصانيف الشيعة ٤: ٤١٦.

(٣) انظر: الذريعة إلى تصانيف الشيعة ٨: ٧٣.

(٤) موسوعة طبقات الفقهاء ١٤: ٤٣٦.

(٥) انظر: موسوعة طبقات الفقهاء ١٤: ٩٩٧.

(٦) موسوعة طبقات الفقهاء ١٤: ٨٨٦؛ ومستدركات أعيان الشيعة ٣: ١٤٥.

(٧) انظر: موسوعة طبقات الفقهاء ١٤: ٨٨٦؛ والذريعة إلى تصانيف الشيعة ٤: ٣٩.

(٨) انظر: الذريعة إلى تصانيف الشيعة ١٨: ١١.

• الشيخ موسى بن الميرزا باقر الأسكوئي الحائري، المولود في كربلاء ٢٥ شوال سنة (١٢٧٩هـ)، المتوفى في الخامس من شهر رمضان سنة (١٣٦٤هـ)[١].

• الشيخ مرتضى نظام الدين الرشتي بن الشيخ محمد حسن شيخ الإسلام، المولود في سنة (١٢٢٧هـ)، والمتوفى ببلدة رشت سنة (١٣٣٦هـ)[٢].

• الشيخ محمد هادي بن الشيخ عبد الرحيم الكركوتي الأصل، الكرمانشاهي، الجليلي، المولود في كرمانشاه سنة (١٢٨٨هـ)، والمتوفى فيها سنة (١٣٧٥هـ)[٣].

• الشيخ محمد علي بن الشيخ سليمان البهبهاني، المولود في سنة (١٢٩١هـ)، والمتوفى سنة (١٣٧٢هـ)[٤].

• الشيخ محسن بن محمد تقي الخرقاني، النجفي، المتوفى بالنجف سنة (١٣٢١هـ)[٥].

• الشيخ علي أصغر الختائي التبريزي، النجفي، المتوفى في النجف الأشرف حدود سنة (١٣٤٣هـ)[٦].

• السيّد محسن بن السيّد محمد تقي الكوهكمري، التبريزي، النجفي المتوفى في النجف الأشرف سنة (١٣٢١هـ)[٧].

• الميرزا ابراهيم بن محمد سميع (المعروف بآقا بالا)، والمولود في تبريز، المتوفى فيها

---

(١) انظر: فهرس التراث ٢: ٣٦٨.

(٢) انظر: أعيان الشيعة ١٠: ١١٩.

(٣) انظر: موسوعة طبقات الفقهاء ١٤: ٨٠٥.

(٤) انظر: الذريعة إلى تصانيف الشيعة ١٧: ١٨٠.

(٥) انظر: الذريعة إلى تصانيف الشيعة ١٦: ٣٥٧.

(٦) انظر: موسوعة طبقات الفقهاء ١٤: ٩٧٤.

(٧) انظر: موسوعة طبقات الفقهاء ١٤: ٩٨٦؛ والذريعة إلى تصانيف الشيعة ٤: ٣٨٣.

سنة (١٣٣٤هـ)، والمدفون بها[١].

• الشيخ حسن بن شكور بن حاتم بن أحمد اللنكراني، الأذربيجاني، النجفي المولود في لنكران سنة (١٢٧٧هـ) أو سنة (١٢٨٠هـ)، والمتوفى في النجف الأشرف، يوم الاثنين تاسع جمادي الأولى سنة (١٣٦١هـ)[٢].

• عبد الكريم المعتدي الجرجاني، المولود سنة (١٢٥٥هـ)، والمتوفى بعد سنة (١٣١٥هـ)[٣].

• السيّد محمد بن عبد الكريم الموسوي الشهير بمولانا، المتوفى في ١٨ جمادى الأولى سنة (١٣٦٣هـ)[٤].

• السيّد آقا مير الملقب ببحر العلوم، بن الحاج مير عبد الباقي، الملقب بشريف العلماء الرشتي، قتل صبيحة يوم الأحد ١٨ ربيع الثاني سنة (١٣٢٧هـ)، في قزوين، ودفن بها[٥].

• الشيخ نظام الدين المرتضى، المولود في سنة (١٢٧٧هـ)، والمتوفى في ٢٢ ذي الحجة سنة (١٣٣٦هـ)[٦].

• الشيخ محمد بن عظيم بن ربيع بن شفيع البروجردي الأصل، الطهراني المنشأ، المتوفى في النجف الأشرف في ٦ من شهر رمضان سنة (١٣٥٠هـ)[٧].

---

(١) انظر: تراجم الرجال ١: ٢١.

(٢) انظر: موسوعة طبقات الفقهاء ١٤: ٩٣٤؛ وتراجم الرجال ١: ١٥١.

(٣) انظر: تراجم الرجال ١: ٣٧١، و موسوعة طبقات الفقهاء ١٤: ٩٦٣، أقول إن كان هو المشرف على طباعة الجزء الأول من المحجة، فهو حي سنة ١٣١٨ سنة طبع الكتاب.

(٤) انظر: ربع قرن مع العلامة الأميني: ١٧.

(٥) انظر: ربع قرن مع العلامة الأميني: ٢١٢.

(٦) انظر: الذريعة إلى تصانيف الشيعة ٦: ٢٧٥.

(٧) انظر: الذريعة إلى تصانيف الشيعة ٨: ١٢٩.

• الشيخ محمد باقر بن الميرزا يوسف بن بيكلر سلطان بن آغاسى خان القمي الأصل، التفريشي المولد، المتوفى في طهران يوم الثلاثاء ٢٦ شوال سنة (١٣٢٢ هـ)، وحمل إلى وادي السلام، ودفن قرب مقبرة النبيين هود وصالح عليهما السلام[١].

• الشيخ محمد كاظم بن المولى صلوق الملكي القزويني، النجفي، المولد في (١٣١٨ هـ)، والمتوفى في سنة (١٣٩٠ هـ)[٢].

• الشيخ حسن علي بن عبد الله البدر القطيفي، المولود في سنة (١٢٧٨ هـ) في مدينة النجف الأشرف، المتوفى والمدفون في مدينة الكاظمية سنة (١٣٣٤ هـ)[٣].

• الشيخ محمد النمر بن ناصر، المولود في سنة (١٢٧٧ هـ) في مدينة العوامية، والمتوفى فيها سنة (١٣٤٨ هـ)[٤].

• الشيخ عبد الحسين الحويزي، المعروف بالخياط ابن الشيخ عمران، المتوفى سنة (١٣٧٧ هـ) في كربلاء، والمدفون في النجف الأشرف[٥].

• الشيخ محمد حسين الغريب التنكابني الشهير بالشيخ حسين الرامسري، المولود في رامسر، في العشرين من صفر سنة (١٢٧٩ هـ)، والمتوفى في جوردية -من ضواحي رامسر- في الثاني من شهر جمادى الأولى سنة (١٣٥٤ هـ)، والمدفون في قم المشرفة[٦].

---

(١) انظر: الذريعة إلى تصانيف الشيعة ٩: ١٢٧٦.

(٢) انظر: الذريعة إلى تصانيف الشيعة ١٦: ١٩٤؛ وفهرس التراث ٢: ٥٠٩.

(٣) انظر: مستدركات أعيان الشيعة ٢: ٧٩.

(٤) انظر: مستدركات أعيان الشيعة ٢: ٣٠٩.

(٥) انظر: مستدركات أعيان الشيعة ٢: ١١٧.

(٦) انظر: مستدركات أعيان الشيعة ٣: ٢٢٨.

وغيرهم[١].

مؤلفاته

للشيخ العلامة الطهراني كتب، ورسائل كثيرة غير تقريرات بحوثه التي هي بقلم تلاميذه، منها:

- ودائع النبوة في الطهارة.
- الإتقان في علم الأصول.
- تفسير آية النور.
- أرجوزة في النحو.
- أرجوزة في الكلام.
- وسيلة النجاة (رسالة عملية في اللغة الفارسية).
- رسالة في الإمامة.
- رسالة في الفرق بين الوجود والماهية.
- حاشية على نجاة العباد.
- حاشية على منهج الرشاد للشيخ جعفر التستري.
- الرد على من زعم أنّ علم الله يتعلق بالمعدومات.
- رسالة في الرضاعة أو الرسالة الرضاعية.
- رسالة في إبطال التنجيم.
- رسالة في رد الشيخية.

(١) انظر: موسوعة طبقات الفقهاء ١٤: ٨٨٦؛ وحديقة الفحول ١: ٧١.

- رسالة في التوحيد والرد على وحدة الوجود.
- رسالة في صلاة المسافر.
- رسالة في تقوي العالي بالسافل.
- رسالة في الصلح، واسمها الرضوان.
- الرسالة الصومية.
- كتاب الصلاة.
- كتاب الزكاة.
- كتاب الإرث.
- كتاب البيع في شرح بيع شرائع الإسلام.
- كتاب الخيارات المسمى بـذخائر النبوة.
- كتاب الوصية.
- رسالة في الغناء.
- فتوى المجتهد ورجوعه عنه.
- الفرق بين البيع والصلح.
- المشتقات.
- مقتل أبي عبد الله الحسين عليه السلام.
- ملتقى الأبحر، وهو في الفقه، يقول صاحب الذريعة: لعله هو الذي سماه بـ(ودائع النبوة).
- الاستصحاب.

- رسالة في الحق والحكم.
- رسالة في منجزات المريض.
- حاشية على الرسائل، في أصول الفقه لأستاذه الأنصاري.
- الحق اليقين في علم الكلام[١].
- كشف الأستار[٢].
- رسالة في التعادل والتراجيح[٣].

ومحجة العلماء، التي هي كتابنا هذا، وقد عدّ له السيّد الجلالي -دام عزه- كتابا آخر بنفس الاسم، قال عنه: بأنّه مطبوع سنة (١٣٢٦ هـ)، ولعله -دام توفيقه- يعني الجزء الأول، حيث قال عن العنوان الثاني: «محجة العلماء في أصول الفقه، وهو يحتوي على أفكار أبكار، وتعرّض فيه إلى بحث التحريف بتفصيل، طبع طبعة حجرية سنة ١٣١٨ هـ»[٤].

غير أنّ الجزء الأول من المحجة طبع سنة (١٣١٨ هـ)، والثاني سنة (١٣٢٠ هـ)، ولم نجد ذكراً لما ذكره السيّد الجلالي عند من ترجم له -للعلامة الطهراني- أو ذكر كتبه، قال العلامة آغا بزرگ الطهراني تَتَّتُّ: «محجة العلماء، في أصول الفقه في مجلدين، أولهما كالحاشية على رسالتي القطع والظن من رسائل العلّامة الأنصاري،

---

(١) انظر: الذريعة إلى تصانيف الشيعة ١: ٨١، ٨٣، ٤٤٩، ٥٠٤، و٢: ١٩٣، ٢٥، و٤: ٢٠٤، ٢٢٤، و٧: ٣٩، ٢٨٠، و١٠: ٨، و١١: ١١٢، و١٩٤، ٢٠٦، ٢١٩، ٢٢٩، و١٢: ٤٤، و١٣: ١٣١، و١٥: ١٨٨، و١٦: ٦٢، ١١٢، ١٧٥، و١٦: ٣٤، و٢١: ٤٢، و٢٢: ٢٩، ١٩٤، و٢٥: ٦٣؛ وحديقة الفحول ١: ٧٢؛ وموسوعة طبقات الفقهاء ١٤: ٨٨٧.

(٢)() ذكره المصنف تَتَّتُّ في مبحث التعادل والتراجيح.

(٣)() قد حققناه وجعلناه ملحقا للمحجة، وسيأتي الكلام عنه في المقدمة.

(٤) فهرس التراث ٢: ٢٤١.

والثاني في الأصول العملية من البراءة، والاشتغال، والاستصحاب، والتعادل والتراجيح»[1].

التعريف بالمحجة

كان العلامة الطهراني من العلماء المؤسسين في جميع العلوم التي خاض بحارها، ومن ضمنها الأصول، الذي هو ميدان الفحول، وأسس مدرسة خاصة به، تجد معالمها جلية في كتابنا هذا (محجة العلماء)، إلا أنّ مدرسته اندثرت، ولم يبق منها غير أطلال، لا تكاد ترى إلّا لمن خبر المدارس الأصولية، وجاب طرقاتها، يقول السيّد الشهيد محمد باقر الصدر تدثر- وهو يتكلم عن الإجماع المحصّل-: «ولكن كيف نعرف آراء الآخرين الذين كانوا معاصرين لأساتذتهم، وكانت لهم تحقيقات وأتباع إلّا أنّهم انقرضوا وانتهت مدرستهم، وبقي هذا الخطّ العام، مثل ما وقع في الزمان القريب حيث كان الشيخ هادي الطهراني في عصر المحقّق الخراسانيّ والسيد محمد كاظم اليزدي ، وكانت له آراء وطلّاب، ولكن انقرضت مدرسته»[2].

نعم، في عصرنا هذا ممن عرف اهتمامه بمعالم مدرسة الطهراني تدثر، وينصح بالاطلاع عليها زعيم الطائفة آية الله العظمى السيّد السيستاني دام ظله، ونجله الكريم آية الله السيّد محمد باقر دام ظله.

ومن خواص محجة العلماء -إضافة لمعرفة مباني العلّامة الطهراني تدثر ومبتكراته، وما انفرد به لا سيما أنّها طبعت في أواخر حياته، فهي بالتالي الدليل لآخر أفكاره تدثر- تطرقها إلى آراء العلماء الأصوليين، ووقوفها مع أهم مطالبهم، والتعرض لها بالنقض والإبرام فقرة فقرة، وقد رد على أكثرها، وأعطى ما يراه صائباً في المقام، وقد أطال بنقل المطالب وبردها، وهو يكشف عن طول باعه وسعة

(١) الذريعة إلى تصانيف الشيعة ٢٠: ١٤٧.

(٢) مباحث الأصول ٢: ٣٠١.

اطلاعه، وقوة صبره على النقل والمناقشة، ولم تخل (المحجة) من المطالب والفوائد العقدية، والفقهية، بل حتى النحوية والفلسفية.

عملنا

بعد أن اجتمعت عندنا مجموعة من مخطوطات الكتاب -إضافة للنسخة المطبوعة على الحجر- قابلنا المخطوطات مع النسخة المطبوعة على الحجر، وذلك لأنّها طبعت بأواخر حياة المؤلف تغمّده الله، وبالتالي هي الأكثر تماماً، لا سيما أنّ التامات من النسخ الخطية لا تخلو من التشويش في بعض عبائرها، والسقط المخل في المعنى، لذا جعلناها هي الأصل، وذكرنا الاختلاف في الهامش، ولم أراع الأسلوب المتعارف عليه عند أهل الفن من التعبير بـ(سقط) أو (ساقطة) و(ليس فيها)، حيث يجعلون التعبير الأول للعبارة أو الكلمة المفقودة التي يخل فقدانها بالمعنى على خلاف الثاني الذي فقدانها لا يخل بالمعنى، بل عبرت بـ(غير موجودة) لكلا الأمرين، وهو بتقدير: (كلمة) أو (عبارة) غير موجودة.

وبما أنّ التحقيق هو إحياء تراث الماضين، فهو كذلك حفظ لباقي النسخ التي كتبت عن الكتاب المحقق، وعليه حاولنا قدر الإمكان ذكر كل ما في النسخ الخطية في هامش نسختنا هذه، حتى الاستعانة التي يكتبها النساخ عادة في أعلى الورقة أو في حاشيتها، بل حتى الكلمات الواضحة بأنّها تحريف، أو تصحيف، أو خطأ إملائي، ووضعتها في الهامش، أمّا في المتن فقد حافظنا على الكلمات التي كُتبت بإملاء صحيح، وإن كان استعمالها اليوم نادراً، مثل كلمة (هيأة) التي كُتبت (هيئة)، وكذلك قلب الهمزة ياء على لغة أهل الحجاز، وكلمة (أستاد) بالدال المهملة تركناها من غير إعجام، لأنّها الصحيح وفق القواعد العربية[1]، وكذلك تركنا ما تعارف

(١) قال موهوب بن أحمد الجواليقي -في كتابه شرح أدب الكاتب-: «والأستاذين الواحد أستاذ، وهو الماهر بصنعته، وهذه الكلمة ليست بالعربية ولا توجد في الشعر الجاهلي، ولو كانت عربية

عليه الأصوليون من تعريف ما حقه التنكير مثل (غير) التي يكتبونها (الغير)، وتقديم المؤكِد على المؤكَد، وإدخال الألف واللام على المضاف، وغيرها مما تعارف عند أهل الأصول، نعم قد أصلحنا ما خلط به الناسخ من تأنيث المذكر، وتذكير المؤنث، مع تصحيح الأخطاء والأغلاط النحوية والإملائية، ولم نشر لها، وقد أبدلنا داخلة التي في ذيل حواشي المصنف بعبارة تنبّه، أمّا ما كتب على شكل رمز، مثل: (حينئذ) التي تكتب (ح) وفوقها خط، و(يقول) التي تكتب (يق) وفوقها خط، وغيرهما مما تعارف عليه في الكتب الخطية والحجرية، فقد كتبناه وفق قواعد الإملاء الحديث .

والكلمات الساقطة من النسخة الأصل إن كانت تغير المعنى، أو معها يستقيم المعنى فقد أرجعناها عن باقي المخطوطات أو المصدر -إن كانت منقولة- مع حصرها بين معقوفين هكذا [..] مع الإشارة لها في الهامش، أمّا ما وضع فوقه شق فقد حصرناه بين شرطتين، أو أشرنا له في الهامش.

وقمنا:

- بتقطيع النص، وضبطه، ووضع الدوالي، أو علامات الترقيم.

لوجب أن يكون اشتقاقها من الستذ وليس ذلك بمعروف، وربما خاطبوا الخصي بالأستاذ إذا عظموه، وإنما أخذ ذلك من الأستاذ الذي هو الصانع؛ لأنه ربما كان تحت يده غلمان يؤدبهم فكأنه أستاذ في حسن الأدب»، شرح أدب الكاتب:١١٠، أقول: لعلها مأخوذة من إستدّار وهو لقب على الذي يتولّى قبض مال السلطان أو الأمير وصرفه، الذي هو مركب من لفظتين فارسيتين: «إحداهما إستذ، بهمزة مكسورة وسين مهملة ساكنة بعدها تاء مثناة من فوق ثم ذال معجمة ساكنة ، ومعناها الأخذ. والثانية دار، ومعناها الممسك كما تقدّم، فأدغمت الذال الأولى وهي المعجمة في الثانية وهي المهملة فصار إستدّار والمعنى المتولّي للأخذ»، «واستعملوه بلفظ إستادار، أو استاد الدار»، صبح الأعشى في صناعة الإنشا ٥: ٤٢٩، و٦: ٢٥٣، ولا يتوهم أنها من اسْتِياد القوم إذا قتلوا سيدهم أَو خطبوا إِليه، قال «ابن الأَعرابي: أستاذ فلان في بني فلان إِذا تزوّج سيدة من عقائلهم، واستاد القوم بني فلان: قتلوا سيدهم أَو أَسروه أَو خطبوا إِليه، واستادَ القومَ واستاد فيهم: خطب فيهم سيدة»، لسان العرب ٣: ٢٢٨؛ لأن المعنى بعيد.

• تخريج الآيات الكريمة، والأحاديث، والأخبار الشريفة.

• ذكر مصادر الآراء المقتبسة والمنقولة، والنقل تارة بالنص وأخرى بالمعنى، فالأول خرجناه بذكر المصدر مباشرة، والثاني ذكرنا المصدر بعد كلمة (انظر)، ونفس الأسلوب اعتمدناه في تخريج الأحاديث والأخبار.

• قابلنا ما منقول في المحجة من آراء أو أقوال مع مصدره، وذكرنا الاختلاف في الهامش، أمّا إذا وجدنا اختلاف في نسخ المصدر، وكان مضراً بالمعنى فإنّا نذكره مع التنبيه بأنّه عن نسخة بدل من نسخة المصدر المعتمدة، وقد وجدنا في بعض المطالب المنقولة اختلافاً مضراً بالمعنى بين ما نقله المصنف تغمّده الله برحمته وبين مصدره، ولم نقف عنده طويلاً، فقط أشرنا للاختلاف، اعتماداً على قدرة القارئ العلمية؛ لأنّ الكتاب هو للعلماء وأهل الفضل، وقد حصرنا ما نقله أو اقتبسه المصنف تغمّده الله برحمته بين قوسي الاقتباس أو التنصيص، هكذا «..»، أمّا الآيات الشريفة فبين قوسين مزهرين، هكذا ﴿..﴾، وأحاديث أهل العصمة صلوات الله عليهم فبين هلالين، هكذا (..).

• بعض المطالب نقلها المصنف تغمّده الله برحمته من مرجع لا مصدر، يعني أنّه نقلها عمّن نقلها، وقد قابلناها مع مصدرها الأصل ومصدر المصنف (المرجع)، وذكرنا الاختلاف عن المصدرين، وفي بعضها حصرنا كلام المرجع بين هلالين، هكذا«..».

• واكتفينا بذكر المصدر مرة واحدة، وإن أعاد المصنف تغمّده الله برحمته ذكر المطلب أكثر من مرة.

• تم وضع عناوين إضافة إلى عناوين الطبعة الحجرية، التي تركناه كما هي، حتى وإن كانت غير وافية للمعنون، أو مكانها غير مناسب؛ وذلك للأمانة العلمية، ولأنّ الكتاب طبع بحياة المصنف، نعم عنوان أو اثنين غيّرنا مكانهما، وأشرنا

للتغيير ومحله في الأصل في الهامش، وقد حصرنا المضافات بين معقوفين.

وأصل محجة العلماء جزءان، ونحن قسمناه -حتى تسهل مطالعته- إلى أربعة مجلدات:

الأول: شمل من بداية الكتاب -أي الدليل العقلي- إلى نهاية مبحث حجية الكتاب.

والثاني: شمل تتمة الجزء الأول -حسب تقسيم أصل الكتاب- من بداية الخبر الواحد إلى نهايته، وبداية الجزء الثاني من مبحث البراءة والاشتغال إلى مبحث الاستصحاب.

والثالث: من بداية مبحث الاستصحاب إلى (الكلام في تفصيل الحكم الوضعي).

والرابع: من (في انقسام التقرير على قسمين) إلى نهاية الاستصحاب، الذي هو نهاية الجزء الثاني على ترتيب أصل محجة العلماء.

وقد ألحقنا به مبحث التعادل والتراجيح، مستقلا، نزولا عند رغبة بعض العلماء -أدامهم الله تعالى- رغم ما نقطع به من أن المبحث المذكور ليس من أصل الكتاب، إنما هو مستقل؛ وذلك لأن المصنف تَثَرُّ قال -في مقدمة الجزء الثاني من المحجة-: «هذه رسالة وجيزة محتوية على أمهات مسائل مبحث البراءة والاشتغال.. »، وقالا من قابلاها على نسخة مستنسخة على نسخة المؤلف[1] -في الحاشية، في آخر صفحة من الجزء الثاني-: «قد وفقنا الله تعالى بمقابلة هذين المبحثين مرة بعد مرة..»، أمّا ما موجود في طرة[2] الجزء الثاني «هذا هو الكتاب المستطاب المسمى بمحجة العلماء

(١) هما الميرزا مصطفى خان المستوفي، والشيخ محمد باقر شريعة مداري.

(٢) المراد بها هنا ما كتب تعريفا في الكتاب بين متنه وطرف الورقة، انظر: صبح الأعشى في صناعة الإنشا ١١: ١٢٦.

في أصالة البراءة والاشتغال، والاستصحاب، والتعادل والتراجيح» وما موجود في الصفحة الأولى بعنوان إعلان: «هذا الكتاب المسمى بمحجة العلماء فيما يتعلق بالبراءة والاشتغال، والاستصحاب، والتعادل والتراجيح.. فاهتم لطبع الشطر الثاني من الكتاب المعمول لبيان قواعد التعادل والتراجيح، والبراءة والاشتغال، والاستصحاب..»، وما جاء في نهاية الجزء الأول: «يتلوه -إن شاء الله تعالى- ما حرره وأفاده في مباحث أصل البراءة، والاستصحاب، والتعارض بين الدليلين، والتعادل والتراجيح..» فهو كلام ذكره الناشر أو المتصدي للطباعة -ولعله من الناسخ- وقد جاء سهوا أو اشتباها.

وقد راعينا فيه اسلوب العمل الذي اتبعناه في محجة العلماء، وذكرناه في عنوان (عملنا) مما تقدم من المقدمة.

كشف بالمخطوطات

الجزء الأول: حصلنا على أربع نسخ خطية إضافة إلى الحجرية:

منها: نسخة مكتبة الروضة العباسية المطهرة، وهي غير تامة، تنتهي عند قوله: «فكيف تدل على وجوب العمل بالخبر مطلقا أو خصوص العدل» في مبحث حجية الكتاب، وبعده صفحة واحدة من مبحث الاستصحاب، ولا يوجد عليها رقم غير ما يوجد على جلدها وهو: (٣٤٥)، وتقع في (٨٠) ورقة، وعدد الأسطر يختلف من صفحة إلى أخرى، لكنه لا يقل عن (١٨) سطر، ولا يزيد عن (٢٣)، وخطها نستعليق[1]، وهي خالية من اسم الناسخ وتاريخ النسخ، وقد رمزنا لها بحرف عين (ع).

ومنها: نسخة مكتبة الروضة الرضوية، وهي غير تامة تنتهي عند قوله: «وقد يتوهم خروج الكتاب»، وتقع في (٥٢) ورقة، وعدد أسطرها يختلف من صفحة إلى

(١) قد أفادني جناب الشيخ قيس العطار دام توفيقه بتحديد نوع الخط في المخطوطات.

أخرى، وخطها: نستعليق، وهي خاليه من اسم الناسخ وتاريخ النسخ، ورقمها: (٧٣٥٣)، وقد رمزنا لها بحرف سين (س).

ومنها: نسخة مدرسة آية الله العظمى الخوئي تدّش، وهي تامة، وتقع في (٢٠٦) ورقة، وعدد الأسطر (٢٠) سطرا، وخطها نستعليق، وهي خالية من تاريخ النسخ واسم الناسخ، ورقمها: (٧١)، وقد رمزنا لها بحرف خاء (خ).

ومنها: مخطوطة في خبر الواحد، وهي ليست تامة، فقط (٢٥) ورقة، وعدد أسطرها (٢٠) سطرا في الصفحة، وخطها نستعليق، تنتهي عند قوله: «فإنّ الذي يظهر من هؤلاء إنّ الفروع والأصول بمنزلة واحدة عندهم في الاستناد لهما» ورقمها: (٣٦٣٢)، وهي خالية من أي معرف غير ختم عليه رقم (٣٦٣)، واسم (مركز مطالعات وتحقيق إسلامي)، وآخر عائد لمركز إحياء التراث الإسلامي، ورمزنا لها بحرف نون (ن).

وأمّا النسخة الحجرية طبعة طهران سنة (١٣١٨هـ)، وبإشراف تلميذ المصنف أبي الحسن بن عبد الكريم الكركاني، وهي مقابلة عن نسخة مصححة مأخوذة من المؤلف تدّش، جاء في الصفحة الأولى: «وقابلته مع النسخة المصححة المأخوذة من الأستاد دام ظله مرة بعد أخرى وكرة بعد أولى، بمباشرة بعض الأجلة الأخيار»، وتقع في (٢٧٤) صفحة وعدد أسطرها (٢٨) سطرا في الصفحة، ورمزنا لها بحرف ميم (م).

الجزء الثاني: حصلنا على ست نسخ خطية إضافة إلى نسختين من الطبعة الحجرية:

منها: نسخة مكتبة الروضة العباسية المقدسة، وهي في الاستصحاب فقط وغير تامة، فهي خالية من مبحث البراءة والاشتغال وتنتهي عند قوله: «وقد عرفت معنى كلامه، الأمر العاشر»، وتقع في (٢١١) ورقة، وعدد أسطرها: (٢١) سطرا

في الصفحة، وخطها نستعليق وهو ليس جيدا، وفي بعض صفحاتها يقرأ بصعوبة، وهي خالية من اسم الناسخ وتاريخ النسخ، ورقمها: (٢٦٢) ورمزنا لها بحرف عين (ع).

ومنها: نسخة مكتبة الروضة الرضوية المطهرة، وتقع في (٢١١) ورقة، وخطها: نستعليق، وليس جيدا، وهي خاليه من اسم الناسخ وتاريخ النسخ، وهي ليست تامة بدايتها مبحث الاستصحاب أي أن مبحث البراءة والاشتغال ينقصها، ورقمها: (٧٣٥٣)، ورمزنا لها بحرف سين (س).

ومنها: نسخة المكتبة المرعشية، تقع في (١٥٣) ورقة، وعدد أسطرها بين (١٨) و(١٩) سطرا، وهي ليست تامة بدايتها مبحث الاستصحاب، فهي كذلك خالية من مبحث البراءة والاشتغال، وخطها نستعليق وهو غير واضح وفيها صفحات تقرأ بصعوبة، ورقمها: (١٥٢٣)، وتاريخ نسخها في شهر رجب سنة ١٣١٥، وهي خالية من اسم الناسخ، ورمزنا لها بحرف راء (ر).

ومنها: نسخة أخرى من المكتبة المرعشية، وهي في الاستصحاب فقط، كذلك ينقصها مبحث البراءة والاشتغال، وتقع في (١١٥) ورقة، وعدد أسطرها: (٢٤) سطرا في الصفحة، وخطها نسخ، وهي غير تامة تنتهي عند قوله: «وقد عرفت معنى كلامه، الأمر العاشر»، وفيها رموز لم أهتد لمعناها، وقد وضعتها كما هي في الهامش، وكذلك فيها حواشي مع رمز (ح) وقد غلب على ظني أنّه رمز للنسخة البدل؛ لذا أثبته في الهامش على أنه من نسخة بدل، ورقمها: (٦٩٦٣)، وهي خالية من اسم الناسخ وتاريخ النسخ، ورمزنا لها بحرف شين (ش).

ومنها: نسخة ثالثة من المكتبة المرعشية، وتقع في (٩٥) ورقة وعدد أسطرها (٣٧) سطرا في الصفحة، وخطها نسخ، وهي كذلك غير تامة، فهي خالية من مبحث البراءة والاشتغال، وتاريخ نسخها ربيع الثاني ١٣١٦، وخالية من اسم

الناسخ، ورقمها: (١١٠٤٧)، ورمزنا لها بحرف ياء (ي).

ومنها: نسخة مكتبة كاشف الغطاء، وتقع في (١٨٤) ورقة، وعدد أسطرها (٢٠) سطرا في الصفحة، وهي كذلك غير تامة فهي في الاستصحاب فقط، وتنتهي عند قوله: «وقد عرفت معنى كلامه، الأمر العاشر»، وهناك احتمال أنها منقولة عن نسخة (ي) أو العكس، لأن الأخطاء نفسها تتكرر مثل «الخامس» مكان «السادس» وهكذا، وخطها نسخ، وهو غير واضح، ورقمها: (١٣٧١)، ورمزنا لها بحرف كاف (ك).

والنسخة الحجرية فهي طبعة طهران سنة (١٣٢٠)، والناسخ هو عبد الحسين الأصفهاني، وتقع في (٣٢٨) صفحة، وعدد الأسطر (٢٧) سطر في الصفحة، وهي منقولة عن نسخة صححها المؤلف قدس سره، جاء في حاشية الصفحة الأولى التي معنونة بـ«إعلان»: «بسم الله الرحمن الرحيم، وبه نستعين والاعتماد [كذا]، الحمد لله وفقنا بمقابلة هذه النسخة الشريفة الأنيقه من النسخة التي قد صححها المؤلف أدام الله إفادته»، رمزنا لها بحرف ميم (م)، وقد توفر منها نسختان وقد قابلنا بينهما، وعند الاختلاف أو وجود كلمة غير واضحة نشير على أنّه عن نسخة بدل من (م).

التعادل والتراجيح

أمّا ما ألحقناه في محجة العلماء، أعني مبحث التعادل والتراجيح، فلم نجد له غير ثلاث نسخ خطية، وهي:

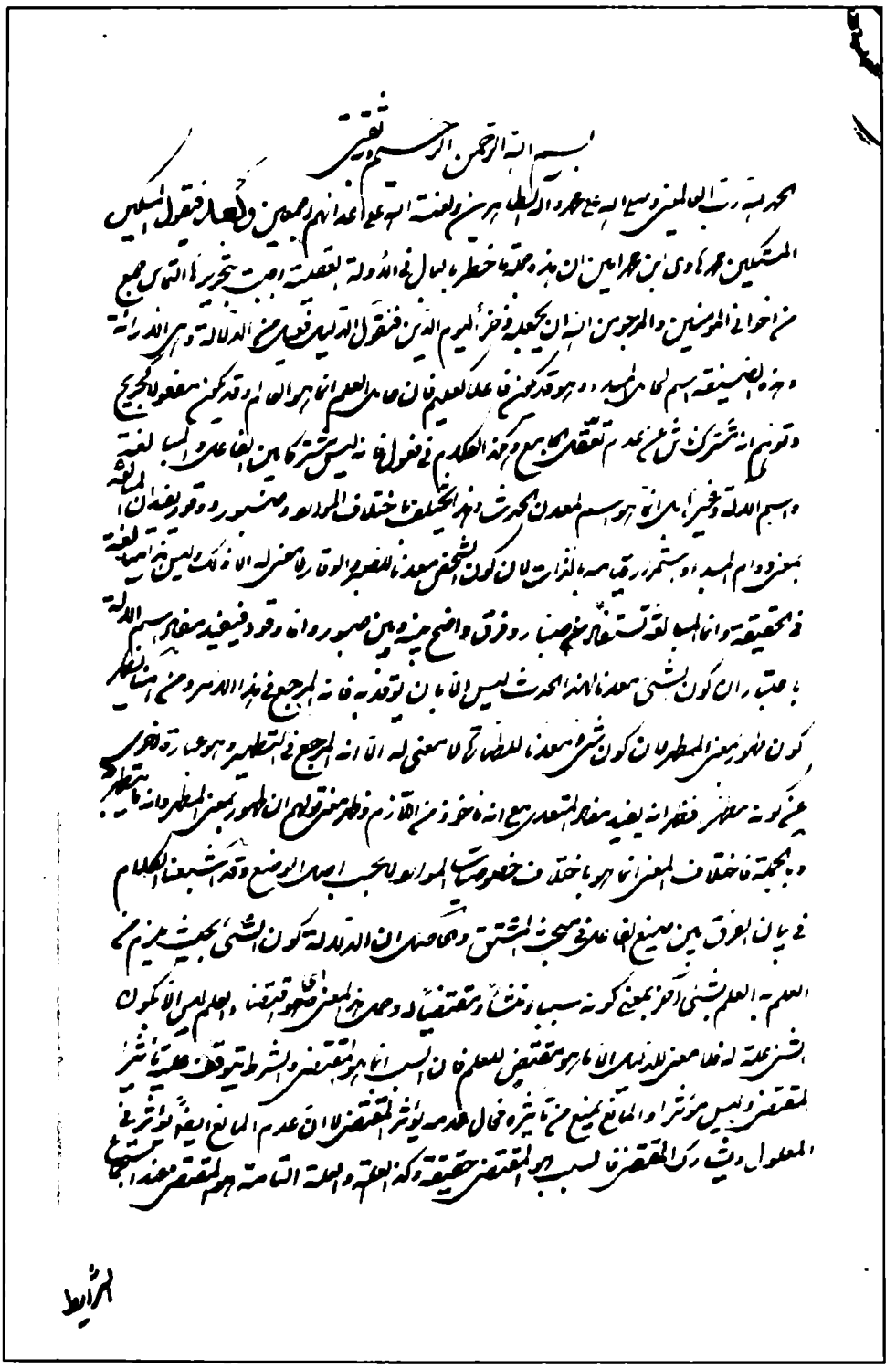
أحدها: نسخة مكتبة استان قدس رضوي (مكتبة الروضة الرضوية المقدسة)، وتقع في (٢٠) ورقة، وعدد أسطرها (١٦) سطرا في الصفحة الواحدة، وفيها ورقة مفقودة، وهي الثامنة، وخطها نسخ، وناسخها محمد علي، وقد ضرب على اسم أبيه وأجداده ولقبه، وهي خالية من تاريخ النسخ، ورقمها (٨٦٢١)، وقد رمزنا لها بحرف الضاد (ض).

وثانيها: نسخة مكتبة الگلبگاني تدثر، ورقمها (٦١٥٩)، لكن لم نستطع الحصول عليها؛ بسبب وباء كورونا الذي انتشر في المعمورة، وعطل الحياة فيها، وقد بذل جناب السيّد عماد الجابري دام توفيقه جهده، وحاول مرة بعد أخرى، ولم يستطع الحصول عليها، غير أنه حصل على نسخة مصورة من مركز إحياء التراث، وبما أن فهارس المخطوطات لم تذكر غير النسخ الثلاث التي ذكرناها غلب على ظننا أنها هي نسخة الگلبگاني تدثر.

وهي -نسخة مركز إحياء التراث- تقع في (١٢) ورقة، وعدد أسطرها (٢٣) سطرا في كل صفحة، وهي خالية من أي معرف، وخطها نسخ، واسم ناسخها عبد الله بن محمد حسن، وتاريخ نسخها يوم الجمعة ٢٢ محرم الحرام ١٢٣٦، وقد رمزت لها بحرف ثاء (ث) وجعلتها الأصل، وذلك لقدمها، فهي نسخة بعد وفاة المصنف تدثر بخمسة عشر سنة تقريبا.

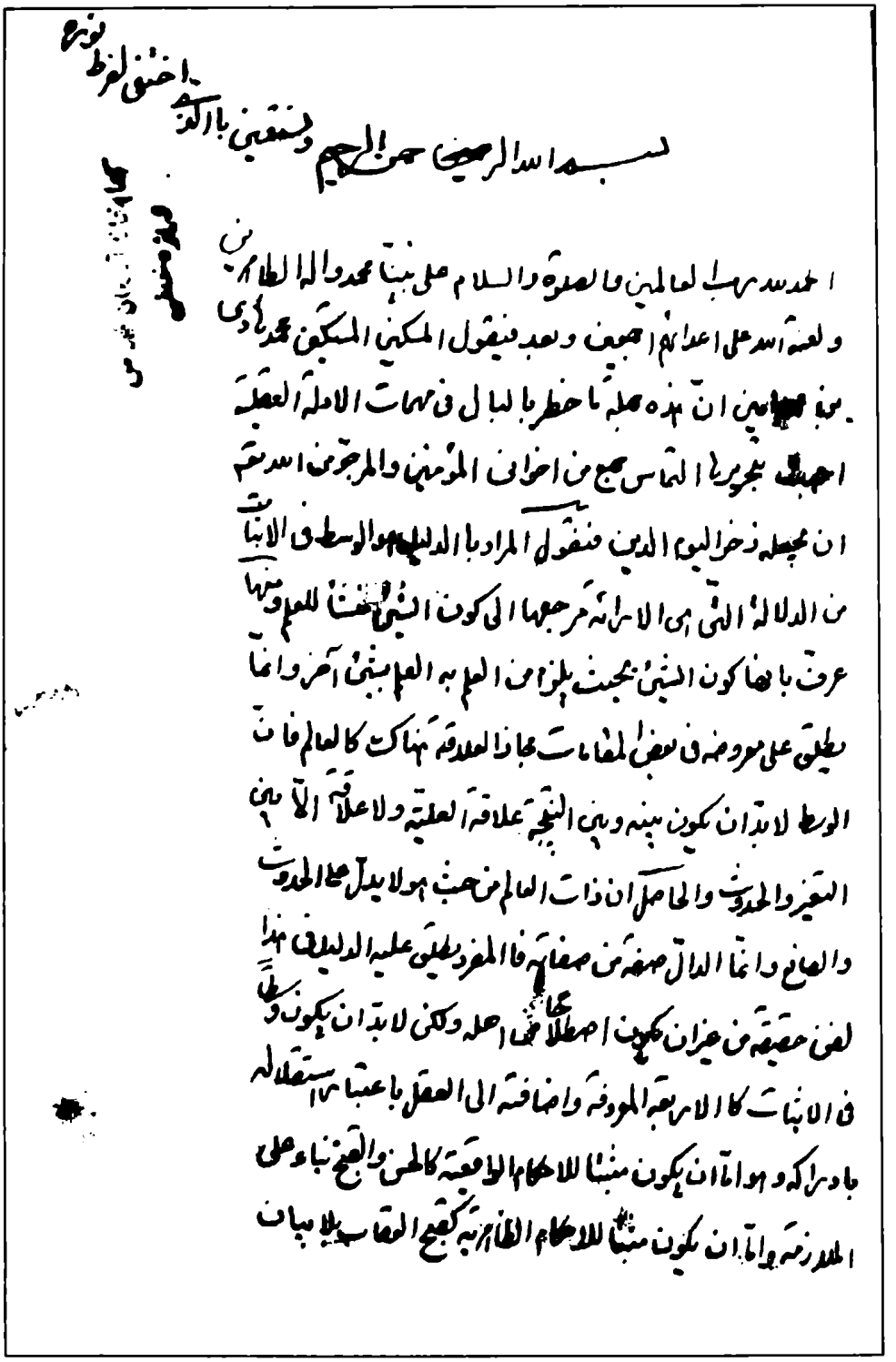
وثالثها: نسخة مجلس الشورى، وهي غير تامة، فالموجود منها (٤) ورقات فقط قد جمعن من غير ترتيب، وخطها رديء جدا، وسمعت من بعضهم - وهو ما موجود في بعض الفهارس- أنها مسودة المصنف تدثر وأنها بخط يده، وقد قابلت ما وجدته منها مع ما جعلته الأصل، ومما استفدته منها أن ضمائرها كتبت على وفق القواعد العربية، فليس فيها خلطا بين المذكر والمؤنث، مما يعني أن ما في مصنفات الملا الطهراني من خلط إنما هو من النساخ، وهي ضمن رسائل تحمل رقم (١٥٨٤١)، وقد رمزنا لها بحرف لام (ل).

صور المخطوطات



الصفحة الأولى من المخطوطة (ع) - الجزء الأول

فتبينوا وقوله ع لابنه اسمعيل ان الله عز وجل يقول يؤمن بالله ويؤمن
للمؤمنين فاذا شهد عندك المؤمنون فصدقهم وقوله ع لمن اطال الجلوس
في بيت الخلا لاستماع الغناء اقعد اذا بانه لم يكن شيئا اتاه برجله اسمعت
قول الله عز وجل ان السمع والبصر والفؤاد كل اولئك كان عنه مسئولا
وقوله ع في تحديد العبد للمطلقة ثلثا انه زوج قال الله عز وجل حتى تنكح
زوجا غيره وفي عدم تحليلها بالعقد المنقطع انه تعالى قال فان طلقها
فلا جناح عليهما وتقريره ع التمسك بقوله تعالى والمحصنات من الذين
اوتوا الكتاب الى غير ذلك وفي الاستدلال بالجميع نظر اما الاولى
فلعدم النزاع في النص واما الثانية فلان الآية الشريفة لا تصلح للدلالة
على ما في الرواية فلا بد من طرحها او تاويلها بما لا ينافي ذلك فان
الآية في مقام تنزيه النبي ص عما رموه اليه من انه يصدق المنافقين
فعن تفسير القمي في سبب النزول انه نم منافق على النبي ص فاخبره الله
فاحضره وسئله فحلف انه لم يكن شيء مما نم عليه فعتب عليه النبي ص
فاخذ هذا الرجل بعد ذلك يطعن على النبي ص ويقول انه يعتب
كلما يسمع اخبره الله انى انم عليه وانفق اخباره فعتب واخبره انى
لم افعل فعتب فرده الله تعالى بقوله لنبيه ص قل اذن خير
لكم الآية فالآية تدل على عدم جواز الركون الى خبر المنافق
المعلوم كذبه فكيف تدل على وجوب التعبد بالخبر مطلقا او خصوص العدل



الصفحة الأولى من المخطوطة (س) - الجزء الأول

بما يصح للصارفية مجملا عند الوقف وانهم لم يكون بالاجمال وان الجهل بالوقف
من جهل الوقف بنفسه فاهل الوقف في المسائل المزبورة ما لا يعرفه غيرهم فيتوقف
لجهلهم بما عندهم لا لان الصلح للقرينة مع الاتصال يوجب الاجمال عند اهل العرف
وربما افاده قده من رفع اجمال زيد بواسطة العموم فان اراد عدم التامل
لاجله في الحكم بوجوب اكرام زيد العالم فهو حق متين لكنه ليس مرادا قطعا عدم
سراية اجمال احد الكلامين في الآخر واما ان كان تبين ما هو المراد من زيد
لا في لا تكرم زيدا الجبت لو كان متصلا كلام آخر يوجب اجماله كما هو الظاهر
فلا يخفى ما فيه هذا هو التحقيق في الاصول اللفظية وقد تم بحمد الله خروج
الكتاب

الصفحة الأخيرة من المخطوطة (س) - الجزء الأول



الصفحة الأولى من المخطوطة (خ) - الجزء الأول

فتبينوا وقوله ع لابنه اسمعيل ان الله عز وجل يقول ليؤمن بالله ويؤمن
للمؤمنين فاذا شهد عندك المؤمنون فصدقهم وقوله ع من اطال الجلوس
في بيت الخلا لاستماع الغناء اقذروا بانه لم يكن شيئا اتاه بر صبه اسمعت
قول الله عز وجل ان السمع والبصر والفؤاد كل اولئك كان عنه مسؤولا
وقوله ع في تحليل العبد للمطلقة ثلثا انه زوج قال الله عز وجل حتى تنكح
زوجا غيره وفي عدم تحليلها بالعقد المنقطع انه تعالى قال فان طلقها
فلا جناح عليهما وتقريره ع التمسك بقوله تعالى والمحصنات من الذين
اوتوا الكتاب الى غير ذلك وفي الاستدلال بالجميع نظر اما الاولى
فلعدم النزاع في المفروض اما الثانية فلان الآية الشريفة لا تصلح للدلالة
على ما في الرواية فلا بد من طرحها او تاويلها بما لا ينافي ذلك فان
الآية في مقام تنزيه النبي ص عما رموه اليه من انه يصدق المنافقين
فعن تفسير القمي في سبب النزول انه نم منافق على النبي ص فاخبره الله ع
فاحضره وسئله فحلف انه لم يكن شيء مما نم عليه فعتب منه النبي ص
فاخذ هذا الرجل بعد ذلك يطعن على النبي ص ويقول انه يعتب
كلما يسمع اخبره الله انى انم عليه وانفق اخباره فعتب واخبره انى
لم افعل فعتب فرده الله تعالى بقوله لنبيه ص قل اذن خير
لكم الآية فالآية تدل على عدم جواز الركون الى خبر المنافق
المعلوم كذبه فكيف تدل على وجوب التعبد بالخبر مطلقا او خصوص العدل

الصفحة الأولى من المخطوطة (ن) - الجزء الأول

کتابخانه ملی
مرکز اسناد و مطالعات اسلامی
پژوهشگاه
شماره: ۳۶۳

الاعتماد بين قوة اخض لقوة الاقبال الى متعلقه وركاته في مرحلة العقل والاختيار وتقابله
او سلبي من الضعف مشابه يجعله كالعدم فلا يبقى للفاعل نسبة اليه بتم واعتماد ويخرج من التزلزل والحيرة
ويستقر امره في مرحلة العمل ويسكن الى ما يرجح في نظره الى هذه الدرجة وفي هذا البيان غنية لاثبات انه حجة
الا الاطمينان ولا حاجة الى التمسك باطلاق العلم عليه في العرف وان العمل عليه والظنان ظنا حاصلت عليه
الطباع ولا يستحق من ركن اليه اللوم والندم وقد عرفت ان هذا هو السر في عمل الصحابة في موارد الاحاد وكذا
اطباق الفرقة على التمسك في الفروع بل الاصول بها فان العاقل لا يتمسك بالرواية وريعانت متواترة على نمو
والنبعة فانه يستلزم الدور الواضح وفيما لا يستلزم ذلك فعدم جواز الاعتماد على الاحاد من احاديث فالاعرف
بداية السقوة من ان الاخبار بين من احاد بنا لم يعد لوا في اصول بنية الا على الاحاد وعليها الا وصه الا انها
موجبة للاطمينان ولا فرق حينئذ بين الاصول والفروع ومن هنا يتضح لعدم الجدوى
عن عمل من عمل الاحاد فان من جملة هؤلاء من احل من ان يقال انه ليس ممن يعرف ما بني وما يذر فضلا
عن ان ينفي عنه التكليف بل بعض من ارث اليه من اركان الدين وممن يدور عليه رحى الاسلام و
الاستيفاق بحيث ليس ممن يوثق به والاعتراد لا ينافي كونه من رجال العلماء والمحققين فان هذا اكتساب
في الموضوع ناشئ عن حسن الظن بالناس الذي هو مقتضى حسن فطرته وعدم اطلاعه على ما هم عليه من الملكات
الخبيثة لعدم احتلاطه الا مع الابرار وهذا ليس نقصا في العلماء فمثل الصدوق نور الله ضريحه انما اعتمد
على الاحاد فيما اعتمد لعد الاطلاع الوثوق والاطمينان الاستي [illegible]
فالاكثر من علمائنا الباحثين في الاصول انه ليس بحجة كالسيد المرتضى وابن زهرة وابن البراج وابن ادريس قدس
وهو الظاهر من ابن بابويه في كتاب الغيبة الى ان قال بل نحن لم نجد فقيها صريحا بحجية خبر الواحد قد تقدم
على العلامة انتهى ومحصل ان ما شهد به هؤلاء الاعاظم من عمل جماعة من علماء الطائفة بالاحاد
في الاصول لم يحصل مستندهم فيها على افادة اية السرقة من الظن والاداة على ان العمول عليه عندهم انما هو
الاطمينان لا الخبر المجرد فان الذي يظهر من هؤلاء ان الفروع والاصول بمنزلة واحدة عندهم في الاستناد

الى الاحاد

في العقايد

على
من
الا

هذا هو
الكتاب المستطاب المسمى
بمجمع العلماء في الأدلة العقلية
للنحو المنهج محمدها أي
الطاهر الى مولاه ألجئ
مكنا

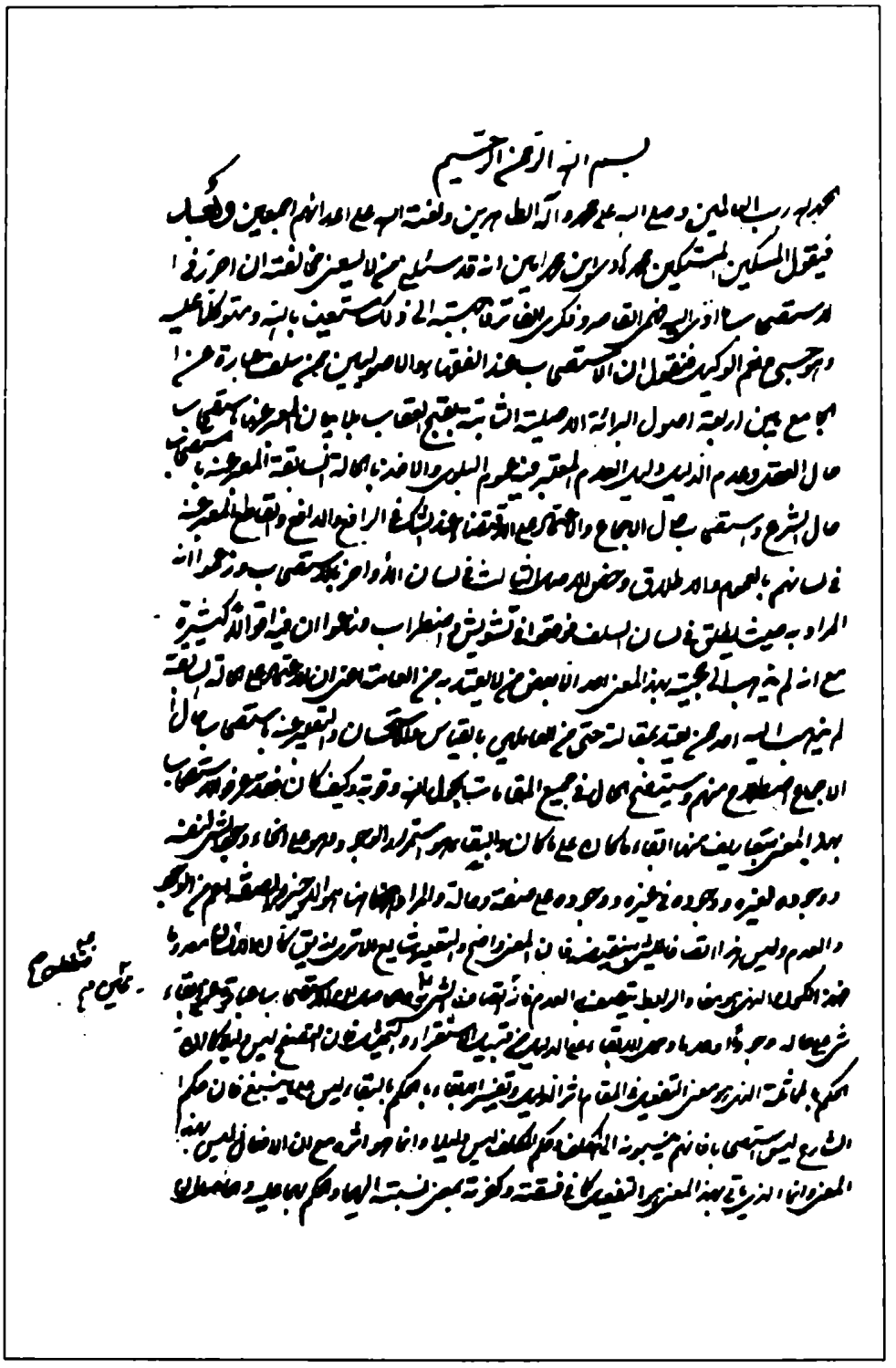
وهب | بسم الله الرحمن الرحيم | نسخ

الحمد لله رب العالمين وصلى الله على محمد وآله الطاهرين ولعنة الله على أعدائهم أجمعين الى يوم الدين **وبعد** فيقول المسكين المسكين محمد هادي بن محمد أمين حشرهما الله تعالى مع الأئمة المعصومين صلوات الله عليهم أجمعين ان هذه جملة ما خطر ببالي في الأدلة العقلية أجبت بتحريرها التماس جمع من اخواني المؤمنين والمرجو من الله تعالى ان يجعله ذخرا ليوم الدين فنقول الدليل قيل من الدلالة وهي الارائة وهذه الصيغة اسم لحامل الدال وعرفا يكون فاعلا كعليم فان حامل العلم انما هو العالم وقد يكون مفعولا كجريح وقتيل انه بمنزلة ناش من حد نفعل الجامع وهكذا الكلام في فعول فانه ليس مشتركا بين الفاعل والمبالغة واسم الآلة وغيرها بل انما هو اسم لتعدد الحدث وهذا يختلف باختلاف الوارد وصبور وشكور يستعملان في المبالغة بمعنى دوام الصبر واستمرار اتصافه بالشكر لا كون الشخص معدة للصبر والوفاء لا معنى له الا ذلك وليس هذا مبالغة في الصيغة وانما المبالغة استفادة من الصبار وفرق واضح بينه وبين الصبور **وأما** الدال بمعنى مفيد معنى اسم الآلة باعتبار ان كون الشيء معدا لهذا الحدث ليس الا بان يوجد به فانه المرجع في هذا الامر ومن هذا يظهر ان الظهور بمعنى الطهر لان كون الشيء معدا للطهارة لا معنى له الا انه المرجع في الطهر وهو عبارة اخرى عن كونه مطهرا فظهر انه بهذا المعنى مع انه ماخوذ من اللازم فظهر معنى قولهم ان الظهور بمعنى الطهر وانه ما يطهر به **وبالجملة** فاختلاف المعنى انما هو باختلاف خصوصيات الموارد لا بحسب اصل الوضع وقد اشبعنا الكلام في بيان الفرق بين صيغ الفاعل في بحث المشتق والحاصل ان الدلالة كون الشيء بحيث يلزم من العلم به العلم بشيء اخر بمعنى كونه سببا ومنشأ ومقتضيا له وجعل هذا المعنى

على ما افاده ونسبه الى السيد بن طاوس الى العلامة وقد هذه النسبة كما لا يخفى على المتتبع بل الفاضلان قد صرحا من الشيخ بقرب ان يكونا بهذه المثابة وكيف كان فمدرك القول المذكور ليس الا ما نقل عن الصدوق في الفقيه من قوله المفضول بالفاضل وذكوره السهو والساحر بالعقد وقصورهم بعضهم وان بلغ ما بلغ من الاستدلال في مسئلة من كل جهة ومن المعلوم ان المناسبين مرتبة جليلة لا يبلغها الا الاوحدي وبالجملة لا وجه لكشف آراء الرجال عن آراء الائمة عليهم السلام بعد الكلام في مقامين الاول في بيان حقيقة اللطف وحاله انه من اصوله او من فروعه والثاني الاشارة الى ما يتوقف تحصيل الاجماع وكيفية نقله اما الاول فاللطف عندهم ما يقرب من الطاعة ويبعد عن المعصية وزعموا ان العقل مستقل بالحكم بوجوبه على الله تعالى لزعم كثير من الناس ان بعثة الرسل واتزال الكتب وعصمة الانبياء وخلفائهم من هذا الباب عندنا لقد دل على ان هذه الفاظ شتى هذه القاعدة التي عند المتكلمين وهي وجوب ايجاد كل ممكن اشرف اللطف عند المتكلمين في مرحلة التشريع نظير قاعدة امكان الاشرف عند الحكماء في مرحلة التكوين والحق بطلان الاصلين اما امكان الاشرف فمدركه انه لولاه لزم الفصل في السبب العام مزية في مستفيض بعضه دون البعض بما في وجوب الوجود وكونه في مناده ان الاحاد لم يجب الحكماء بقولهم كون شيء ممكنا بحسب الصلاح وانه لا يخرج الممكن بوجه من الوجوه مستحيلة بالنسبة الى هذا العقول فانما وانما يخرج الممكن جهات الشيء في امور مضبوطة فعلم بالضرورة او البرهان انه لا يمكن من كون زيد الا بجاد عمرو ولا يكون عمرو مجرد الامكان الاشرفية زيد بل لا بد ان يكون هو الاشرف دل الا بجاد من الاشرف

وبالجملة فصالح الصنع لا يجب بها الا الصانع واما اللطف بالمعنى المزبور فلا وجه لوجوبه

انه اقرب فيما هو المقصود من الايجاد فذكره ايضا تخيل او تفويض الغرض

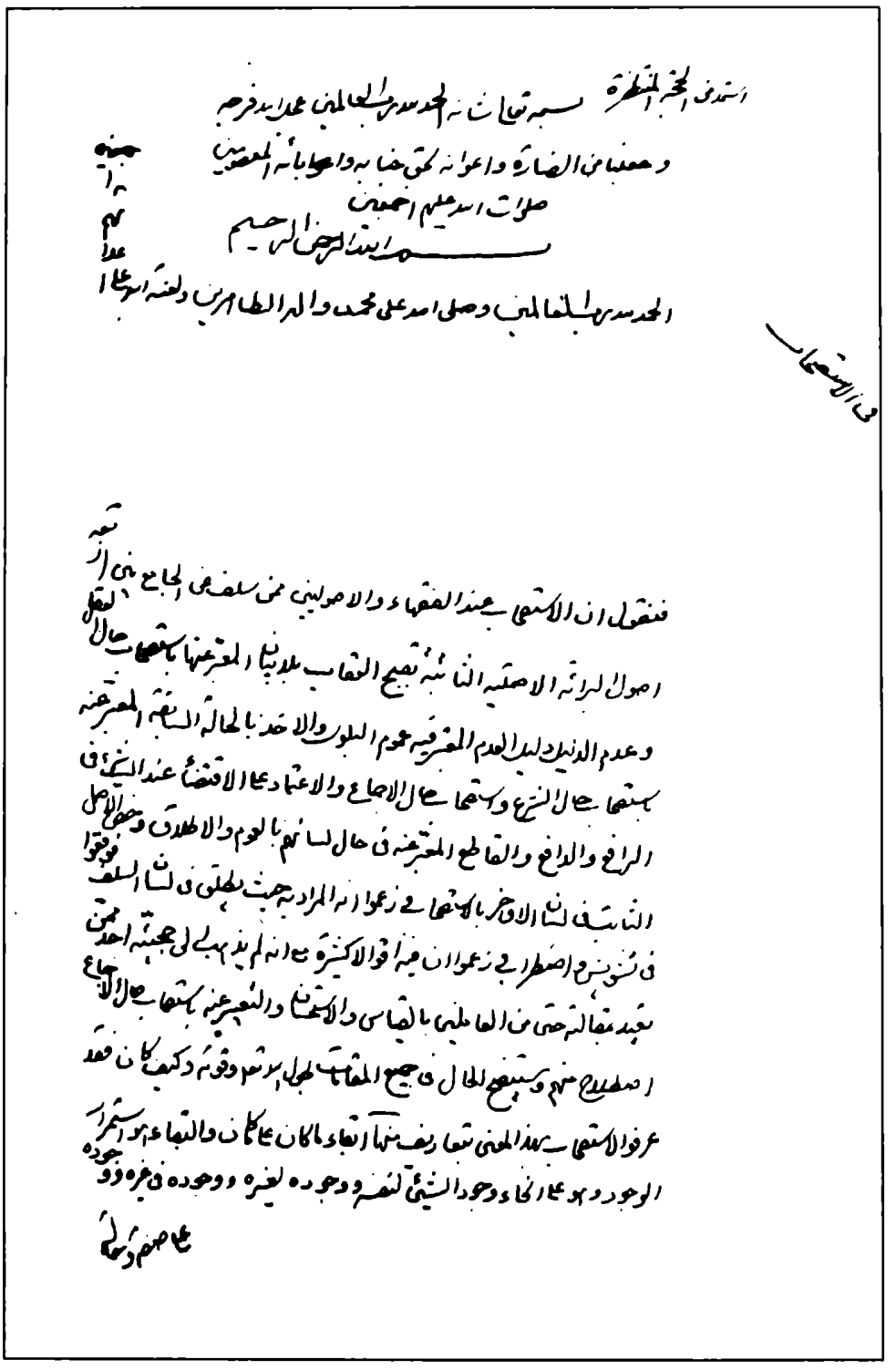


الصفحة الأولى من المخطوطة (ع) - الجزء الثاني

من ان النسخ ليس تحديدا بل هو رفع لما كان ثابتا مع ان جريان الاستصحاب
مع الشك في النسخ مما لم يتأمل فيه فوجب التوقف بانه انتهى الامد وجاء وقت التحديد
لا يمنع من الركون الى الاستصحاب بعد مضي المدة المذكورة والنسخ منها الاستصحاب يتوهم ان
النسخ ليس نفس حقيقة المكابرة ومخالفة الضرورة ثم قال المجيب ان قلت لعل مناط الحكم
الكتابي تحقق الغاية العلامة وان الشخص هنا في حرم المشتري بهذا لم يفهم تمسكه بالاستصحاب
قلت المسلم بهذا الدين المنقح بخبر هذا الشخص انما هو الخبر الموصوف كل خبر يتكلم به هذا الشخص
هذا الشخص ويتمسك بالاستصحاب انتهى وفيه ان هذه مكابرة صرفة ضرورة ان الشخص انما
لا يمكن ان يكون مخبرا به الا بعنوان كونه مسلما حدد وغيره من الصفات ان ادراك
الخبر على وجه الجزئية لا سبيل اليه الا الحواس فنحن نحس انا معاشر المسلمين نسمع
النبي يبلغ اخبر بخبر نبينا صلى الله عليه وآله وان ذلك الخبر واجب عليه وجوب الاقرار
والايمان به متوقف على تبليغ ذلك الرجل وحينئذ نحن ان نقول ان المسلم نبوة النبي بالخبر
على تقدير تبليغ نبوة نبينا صلى الله عليه وآله وبنبوة النقدير به لا يضر نا ولا ينفعهم في بقاء شرعهم
وبعد هذا الجواب يرجع الى ما ذكره الامام ابو الحسن الرضا صلوات الله عليه في جواب
ما تعليق الشرط على وضع مجاهد وفيه ان الشرطية بالاشكال في شمولها وكونها معلقة على
الثبوت لا ينافي الجزم بالوقوع من جهة الجزم بوقوع المعلق عليه فكذلك في الزام
المسلمين لاعتراضهم بنبوة النبي اسبق وحقيقة دينه والامام عليه السلام اجل من ان يصدر
عنه هذا الكلام وقد عرفت معنى كلامه الامر العاشر



الصفحة الأخيرة من المخطوطة (ع) - الجزء الثاني



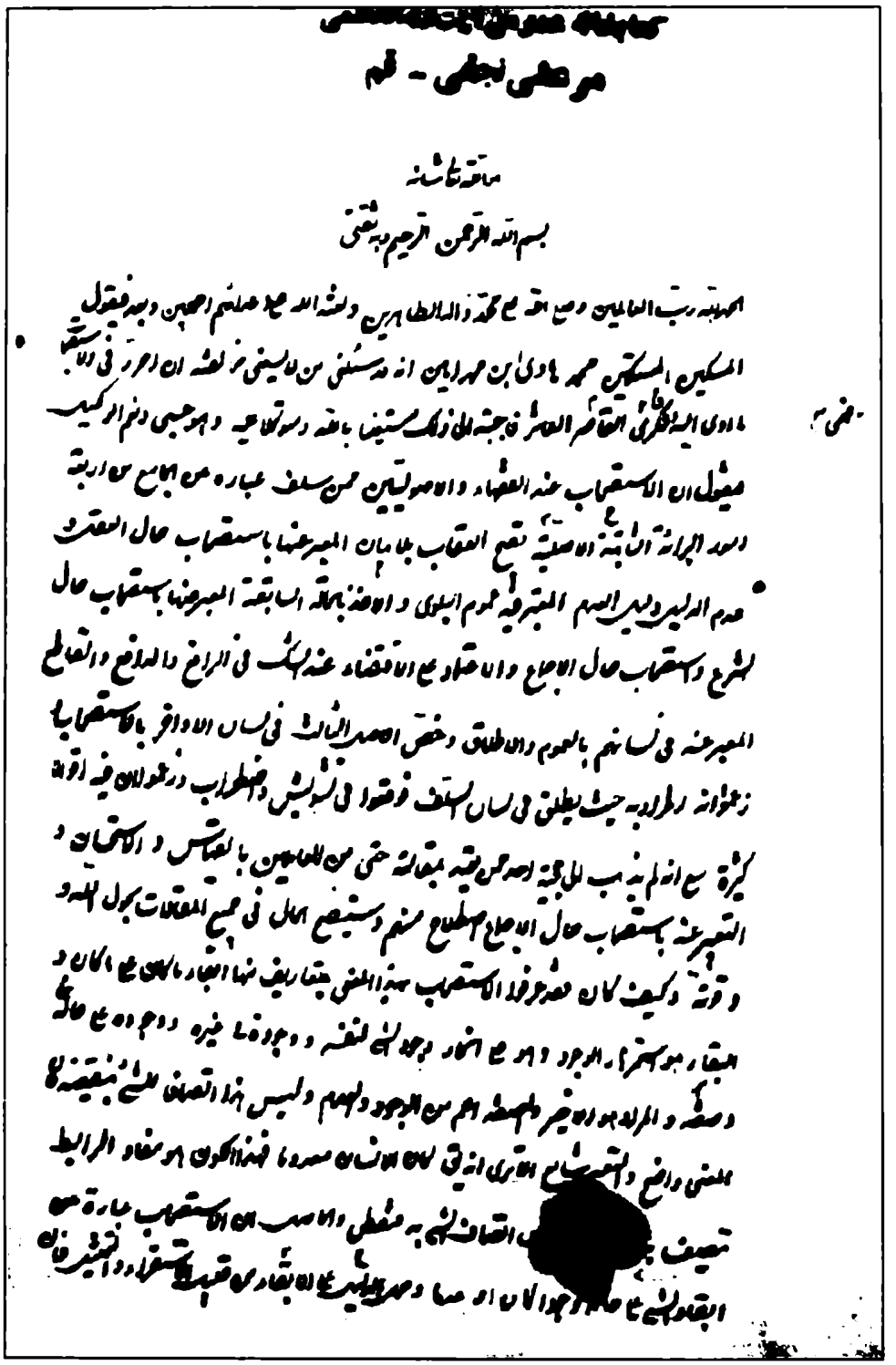
الصفحة الأولى من المخطوطة (س) - الجزء الثاني

فلو اختلفا في كون المعقود عليه هو الحر او العبد حلف منكر وقوع العقد على العبد
وكذا الظاهر انما يتم مع الاستعمال المذكور لا مطلقا قال في باب الاجارة
لا شك في انه اذا حصل الاتفاق على حصول جميع الامور المعتبرة في العقد
من الايجاب والقبول من الكاملين وجريانهما على الوجه المعتبر
ووقع الاختلاف في شرط مفسد فالقول قول مدعي الصحة لان الاصل
الموافق للاصل لان الاصل عدم ذلك المفسد والاصل في فعل المسلم
الصحة واما اذا حصل الشك في الصحة والفساد في بعض الامور المعتبرة
وعدمه فان الاصل لا يثمر هنا فان الاصل عدم السبب لنا قائل في
ذلك ما لو ادعى انى اشتريت العبد فقال بعتك الحر انتهى المقصد
ونفعنا للعلم والعمل به بحق محمد واوليائه الطاهرين

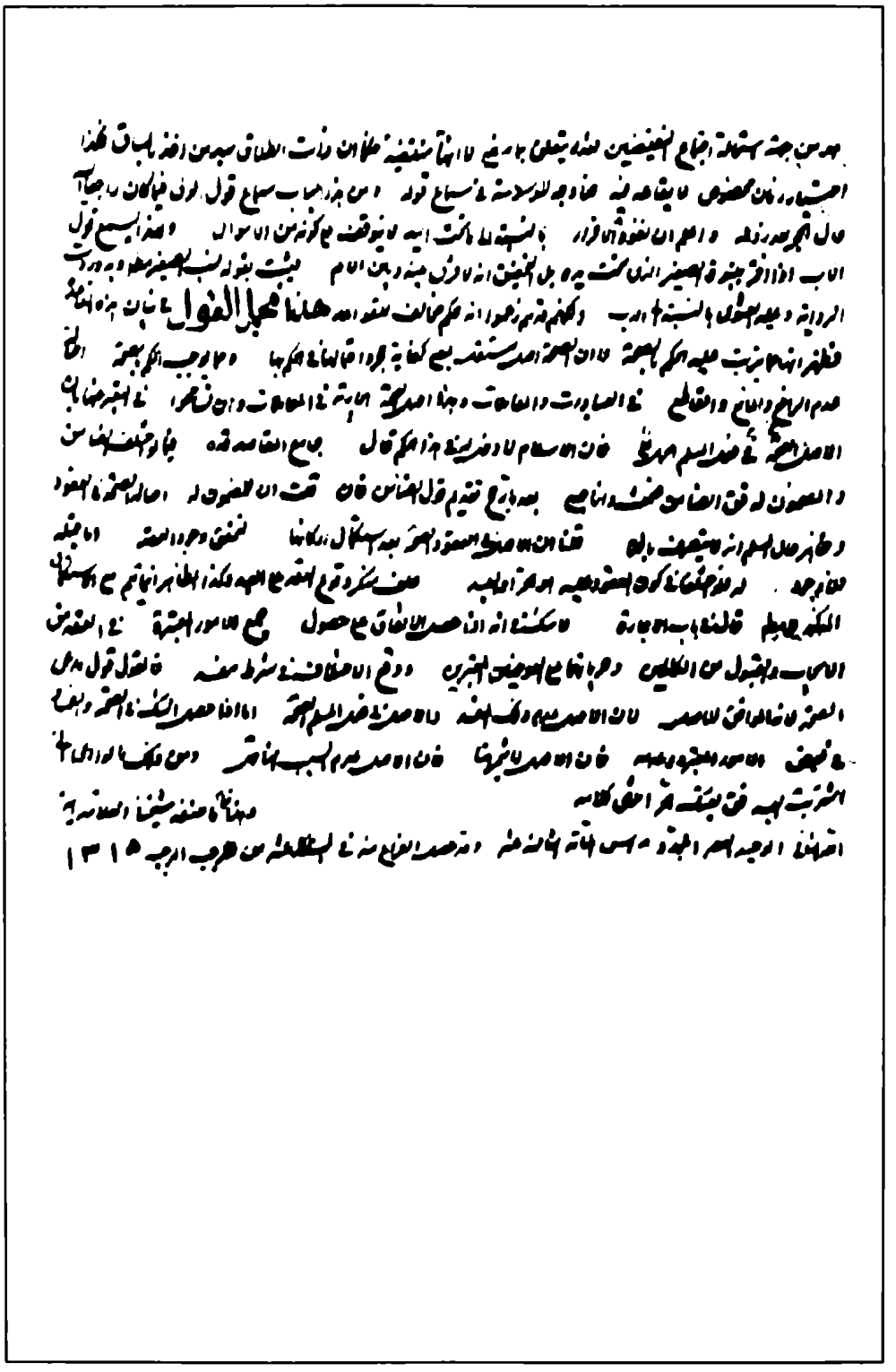
[redacted]

كتبها خاك آستان قدس
[redacted]

الصفحة الأخيرة من المخطوطة (س) - الجزء الثاني

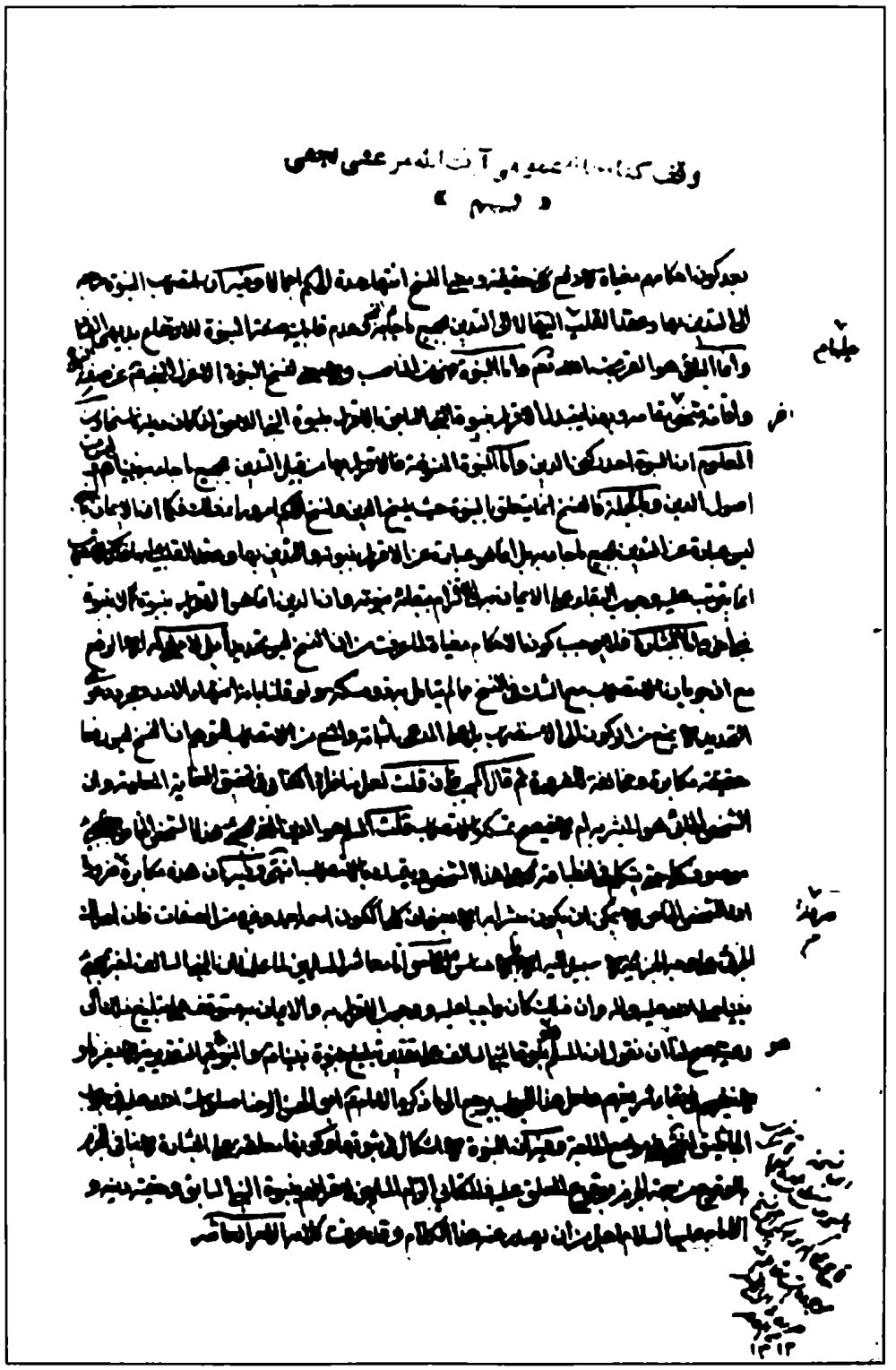


الصفحة الأولى من المخطوطة (ر) - الجزء الثاني



الصفحة الأخيرة من المخطوطة (ر) - الجزء الثاني

الصفحة الأولى من المخطوطة (ش) - الجزء الثاني

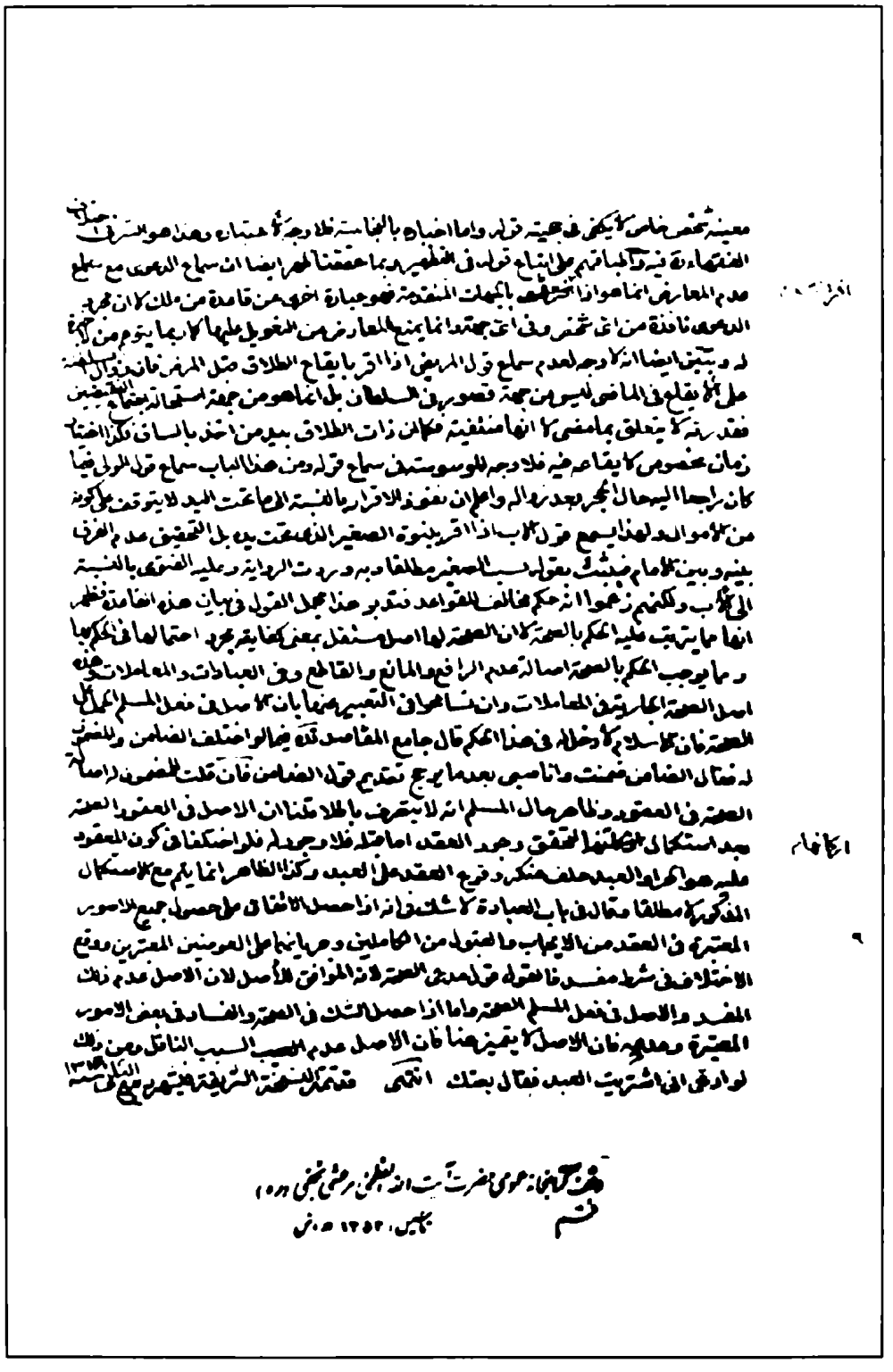


الصفحة الأخيرة من المخطوطة (ش) - الجزء الثاني

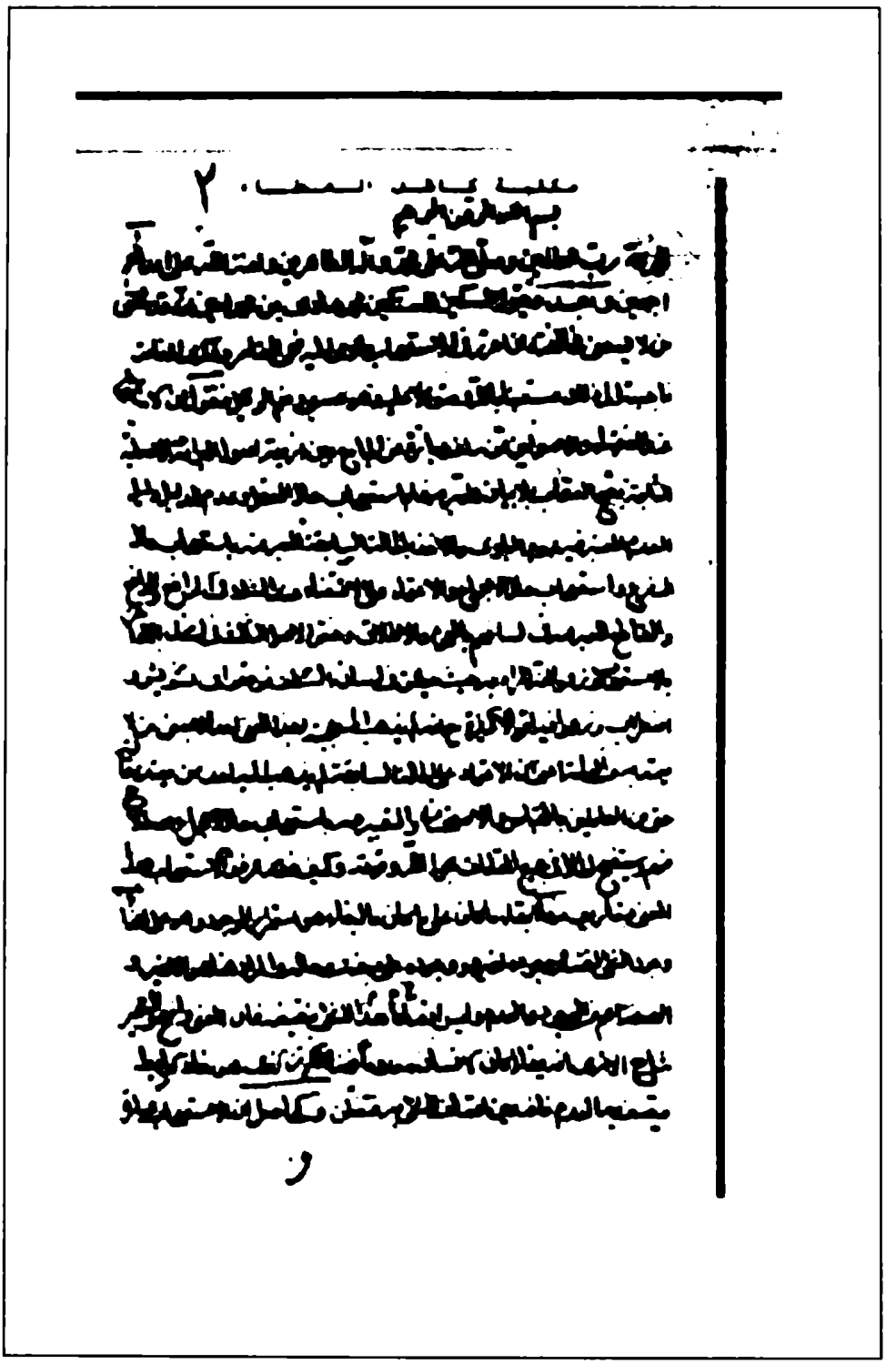
قسم

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

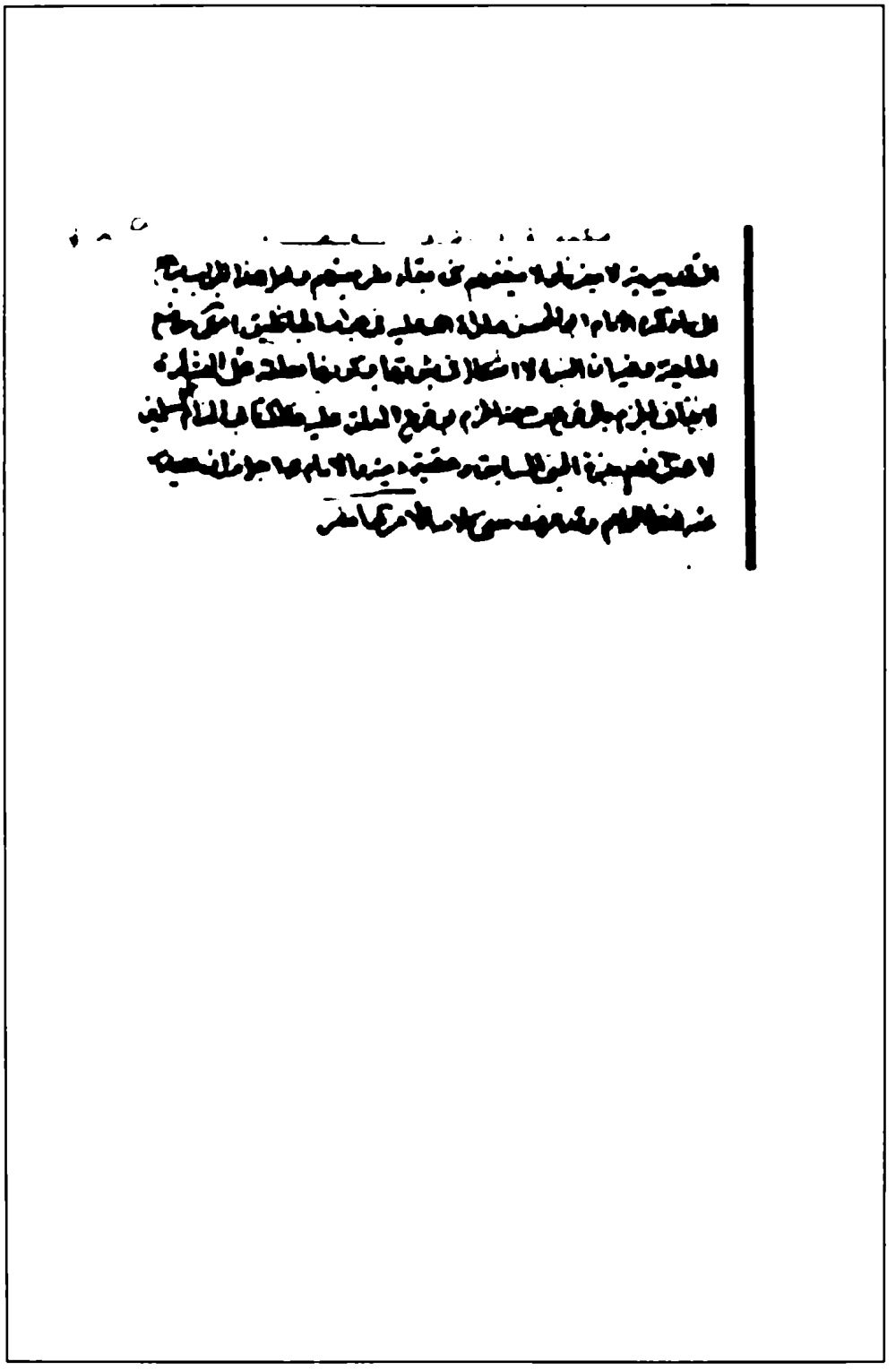
الصفحة الأولى من المخطوطة (ي) - الجزء الثاني



الصفحة الأخيرة من المخطوطة (ي) - الجزء الثاني



الصفحة الأولى من المخطوطة (ك) - الجزء الثاني



الصفحة الأخيرة من المخطوطة (ك) - الجزء الثاني

هذا هو الكتاب المستطاب المسمى بحجج العلماء في أصالة البراءة والاشتغال والاستصحاب والتعادل والتراجيح

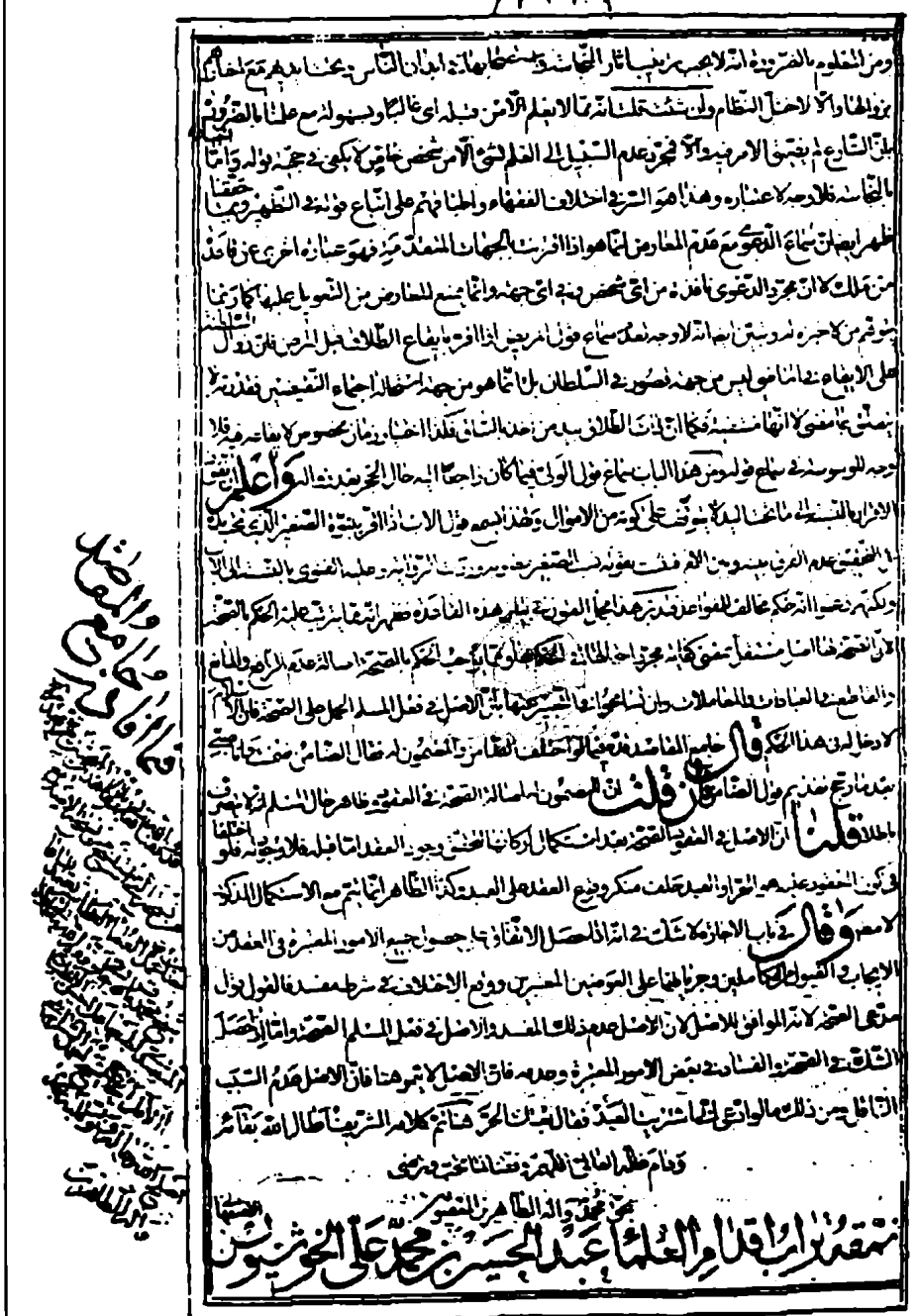
بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين وصلى الله على محمد وآله الطاهرين ولعنة الله على أعدائهم أجمعين إلى يوم الدين

وبعد يقول العبد المسكين محمد هادي بن محمد مهدي حشرهما الله مع الأئمة الطاهرين سلام الله عليهم أجمعين إن هذه رسالة وجيزة محوية على أمهات مسائل مبحث البراءة والاشتغال حيث تحرر لها الناس رجع من الإخوان وفد التمس إيجادها لصوب الجان وتسألوا فصول بسوانح ومسيئه أنا قد قسمنا العلم إلى فصول لتفهيمها في ما لا يزال إلى الخيال وتحصيلها وقد فصلنا القول في القسم الأخير في رسالة مفردة وأما القسم الأفضل في المعترضة بالاستصحاب فلها بعض رسالة مستقلة وأما العلم الإجمالي فأثيره في التحرير في المرتبة الأولى بحيث حرمة المخالفة القطعية قد ظهر سابقا وأما المرتبة الثانية فيقع البحث فيها في المقام تبعا للمحقق صاحب المعالم وسائر من الأصحاب أي استصحاب حال العقل لاختصاصه بالأدلة والفروض والفروع مقتضى ما تحققناه أن أصالة البراءة موضوعها القيام بأن التحفظ في نفسه لا تكليف عقلية وأنه بحكمه طارية فلا يستدعي الخيال المزيل ولهذا لو انقلب الفرض إلى سكر الحكم فمن استصحاب فمنه بتكليف كان بحكمه الاحتياط لتحصيل العلم بالفراغ وسيتضح الحال إن شاء الله تعالى فظهر أن موضوع هذا الأصل ليس هو الشك بل ولا الجهل وإنما هو العلم كما هو صريح كلمات المعظم الثانية عن بعض البغيين ما أوضحناه في مبحث الاستصحاب مما تحققناه ظهر ما فيما أفاده شيخنا الأستاذ قال بعد تقسيم المكلف إلى قاطع وظان وشاك وموهوم حكم الأولين ولما الشك فلما لم يكن فيه كشف أصلا لم يعقل فيه أن يعتبر طريقا ومؤدى حكم شرعي كان يقول الواقعة المشكوكة حكمها كذا كان حكما ظاهريا لكونه مقابلا للحكم الواقعي المشكوك بالفرض وجعل عليه الواقعي الثانوي بعنوانه حكم واقعي للواقعة المشكوكة في حكمها وثانوي بالقياس إلى ذلك الحكم المشكوك فيه لأن موضوع

فيها أول ما علق على من مضى من مشايخ الشيخ الأعظم قدس سره

الصفحة الأولى من النسخة الحجرية (م) - الجزء الثاني



الصفحة الأخيرة من النسخة الحجرية (م) - الجزء الثاني

شكر وعرفان

لا استطيع إيفاء أصحاب الحق والتفضل عليّ ممن ساعدني وآزرني وشجعني على المثابرة والاستمرار في العمل، بل ومن سهل وذلل العقبات أمام العمل، وأخص بالذكر منهم جناب السيد الموفق عماد الجابري مدير مركز المرتضى عليه السلام لإحياء التراث، فقد وفر جميع نسخ الكتاب وآزرني بخطوات العمل من ألفه إلى ياءه، وجناب الشيخ الموفق عقيل الخفاجي الحلي الذي راجعها وتفضل عليّ بملاحظات قيمة في مجال ضبط النص وتقطيعه، وجميع العاملين بمكتبات النجف الأشرف على حسن تعاملهم وتوفير ما احتاجه من مصادر، لا سيما موظفو مكتبة كاشف الغطاء، فلهم مني جميعا شكري وامتناني، وأدعو الله بحق النبي الأكرم محمد الأمين وآله الميامين أن يجزيهم خيرا، وأن يتقبل عملهم بالقبول الحسن ويجعله ذخيرة لهم يوم لا ينفع مال ولا بنون.

هذا وأرفع جهدي هذا هدية عني، وعن جميع شيعة أمير المؤمنين صلوات الله عليه -خصوصا الأعزاء الذين فجعت بهم أثناء العمل- إلى سيدتي أم أبيها الصديقة المظلومة فاطمة الزهراء صلوات الله عليها، نيابة عن أبيها الرسول الأعظم وآل بيته الكرام صلوات الله عليهم.

باسم مجيد الساعدي

النجف الأشرف _ ١٥ شهر رمضان ١٤٤٠

يوم ميلاد الإمام الحسن المجتبى صلوات الله عليه

الجزء الأول

[مقدمة المصنف]

بسم الله الرحمن الرحيم [١]

وبه نستعين[٢]، الحمد لله رب العالمين، وصلى الله على محمد وآله الطاهرين، ولعنة الله على أعدائهم أجمعين إلى يوم الدين[٣].

وبعد..

فيقول المسكين المستكين محمد هادي بن محمد أمين -حشرهما الله تعالى مع الأئمة المعصومين، سلام الله عليهم أجمعين-[٤] أنَّ هذه جملة ما[٥] خطر بالبال في الأدلة العقلية، أجبت بتحريرها التماس جمع من أخواني المؤمنين، والمرجو من الله تعالى[٦] أن يجعله ذخرا ليوم الدين.

---

(١) في (خ): «هو العزيز» قبل البسملة.

(٢) في (خ): «وبه نستعين» غير موجودة، ومكانها في (ع) توجد عبارة: «وبه ثقتي».

(٣) في (ع)، و(خ): «إلى يوم الدين» غير موجودة.

(٤) في (ع) و(خ): لا يوجد دعاء المصنف لنفسه وأبيه.

(٥) في (خ): «ما» غير موجودة.

(٦) في (ع): «تعالى» غير موجودة.

الأدلة العقلية

[الكلام في الدليل]

فنقول: الدليل فعيل، من الدلالة وهي الإرائة، وهذه الصيغة اسم لحامل المبدأ، وهو قد يكون فاعلا كعليم، فإنّ حامل العلم إنما[١] هو العالم، وقد يكون مفعولا كجريح، وتوهم أنّه مشترك ناشٍ من[٢] عدم تعقل الجامع.

وهكذا الكلام في فعول، فإنّه ليس مشتركا بين الفاعل، والمبالغة، واسم الآلة، وغيرها، بل إنما هو اسم لمعدن الحدث، وهذا يختلف باختلاف الموارد، وصبور ووقور يفيدان المبالغة بمعنى دوام المبدأ واستمرار قيامه بالذات، لأنّ كون الشخص معدنا للصبر والوقار، لا معنى له إلّا ذلك، وليس هذا مبالغة في الحقيقة وإنما المبالغة تستفاد من الصبّار[٣]، وفرق واضح بينه وبين الصبور[٤].

وأمّا وقود، فيفيد مفاد اسم الآلة باعتبار أنّ كون الشيء معدنا لهذا الحدث ليس إلّا بأن[٥] يوقد به، فإنه المرجع في هذا الأمر.

ومن هذا يظهر كون الطهور[٦] بمعنى المطهّر؛ لأنّ كون الشيء معدناً للطهارة لا

---

(١) في (خ): «إنما» غير موجودة.

(٢) في (ع)، و(خ): «عن».

(٣) في (ع)، و(خ): «صبّار».

(٤) في (ع)، و(خ): «صبور».

(٥) في (خ): «باعتبار أن».

(٦) في (ع): «طهور».

معنى له إلّا أنّه المرجع في التطهير، وهو عبارة أخرى عن كونه مطهراً.

فظهر أنّه يفيد مفاد المتعدي مع أنّه مأخوذ من اللازم، فظهر[١] معنى قولهم أنّ الطهور[٢] بمعنى المطهّر وأنّه ما يتطهّر به.

وبالجملة: فاختلاف المعنى أنّما هو باختلاف خصوصيات الموارد، لا بحسب أصل الوضع، وقد أشبعنا الكلام في بيان الفرق بين صيغ الفاعل في مبحث المشتق.

والحاصل: أنّ الدلالة كون الشيء بحيث يلزم من العلم به العلم بشيء آخر، بمعنى كونه سببا ومنشأ ومقتضياً له، وحمل هذا المعنى، أي اقتضاء العلم ليس إلّا بكون الشيء علة له، فلا معنى للدليل إلّا ما هو مقتضي للعلم، فإنّ السبب أنّما هو المقتضي، والشرط يتوقف عليه تأثير[٣] المقتضي، وليس مؤثرا، والمانع يمنع عن[٤] تأثيره، فحال عدمه يؤثر المقتضي، لا أنّ عدم المانع أيضاً يؤثر في المعلول ويشارك المقتضي، فالسبب هو المقتضي حقيقة، وكذا العلة، فالعلة[٥] التامة هو المقتضي عند استجماع الشرايط وفقد الموانع، بمعنى أنّ فعليّة التأثير تتوقف عليهما، فالمقتضي يتم بهما ويوثر عند استجماع الشرايط وفقد الموانع، وفرق بين مدخليته بشيء[٦] في تأثير آخر وبين كونه مشاركا له في التأثير، ألا ترى أنّ النار هي التي تحرق، وعدم الرطوبة لا أثر له في الإحراق، وإنّما الرطوبة منافية له، وفي حال[٧] انتفائهما تؤثر[٨]، وكذا

---

(١) في (ع)، و(خ): «وظهر».

(٢) في (ع)، و(خ): «طهور».

(٣) في (ع): «تأثيرا».

(٤) في (ع)، و(خ): «من».

(٥) في (ع)، و(خ): «والعلة».

(٦) في (ع)، و(خ): «مدخلية شيء».

(٧) في (ع)، و(خ): «فحال».

(٨) في (ع)، و(خ): «النار» بعد «تؤثر».

لصـوق النار ووصولها له مدخلية في التأثير، بمعنى أنّ النار تؤثر إذا وصلت، لا أنّ الوصول له مشاركة للنار في التأثير[١] في نفس الأثر.

وبهذا البيان يظهر أنّ الدليل ليس إلّا الوسط في الإثبات، وليس هذا اصطلاحاً مـن أهل هذا الفن، فهل يخفى على ذي مسـكة أنّ إطلاق الدليل عـلى الله[٢] وكتابه وخلفائه عليهم السـلام حقيقة؟! وليس هذا إلّا لكون مفاده بحسب أصل الوضع ذلك.

والعلم هو الانكشـاف، وهو تصديق إنْ تعلّق بالنسـبة بين الشـيئين، وإنْ تعلّق بنفـس الشيء فهو تصور، وقد يطلق التصور عـلى مجرد خطور الشيء بالبال، وإنْ لم ينكشف للشخص لا بحقيقته ولا بوجهه.

والتصور الذي ينقسم العلم إليه وإلى التصديق ليس بهذا المعنى، فإنّه عبارة عن المعرفة، وليس مجرد الخطور معرفة، فالشـاك في أنّ الإنسان حيوان ناطق ليس عارفا بحقيقته، والسـؤال بـما هو إنّما هو لتحصيـل الجزم بذلك، لا للخطـور، ولا معنى لاكتسـاب الخطور، والتصـدي لتحصيله، وأنّما الاكتسـاب من المعـرِّف في مرحلة الإحاطة بالشيء، وهذا معنى الحمل لإفادة التصور، فإنّ المراد به الحمل في العقل لا في اللفظ، وللفرق بين الجزم التصوري والجزم التصديقي مقام آخر.

ولمـا كان من المسـتحيل حصـول شيء من التصـور والتصديق إلّا بما يشـاكله، فالتصديـق بالـدال لا يعقل أن يحصـل منه إلّا التصديـق بالمدلول، فـما قيل من أنّ التصديق باللفظ والعلم بتحققه يوجب خطور المعنى في الذهن، فالتصديق أوجب التصـور نـاشٍ من عـدم تعقل معنـى المتصور الذي هـو نتيجة الدلالـة، وقد غفل المتوهم عن أنّ وضع الألفاظ أنما هو للكشف عن المراد، لا الواقع ابتداء، ولا ريب

(١) في (خ): «في التأثير» غير موجودة.

(٢) (ع)، و(خ): «تعالى» بعد لفظ الجلالة.

أنّ العلم بصدور اللفظ عن قصد مع اطّلاع المتكلم على مفاده، وأنّه عمل[١] على طبق مقصوده، ولم يتعمد في نقض غرضه، ولم يتحقق منه سهو وخطأ يوجب العلم بإرادته لما هو مفاد اللفظ، وعند الشك في بعض هذه المراحل يعول في تشخيص المراد على الأصول، وحينئذ لا يحصل العلم بالمراد، ولكن[٢] يترتب أثر العلم عند الشك، فاللفظ وضع لأنّ يوجب التصديق بالمراد، لا لأنّ يخطر الواقع في ذهن الشخص، وسيأتي لهذا مزيد بيان في أول مبحث الظن، إن شاء الله تعالى.

وكيف كان، فالدليل ما يوجب التصديق خاصة لا مطلق العلم، ومن المعلوم أنّه فرع العلاقة بين الوسط والنتيجة، فإن كان الوسط علة فالاستدلال لمّي، وإن كان معلولا فإنّي، والاستدلال بأحد المعلولين على الآخر يرجع إليهما، فمن المعلول يستدل على العلة ومنها على المعلول الآخر، وقد يطلق الدليل على معروض الوسط تسامحا، كالعالم، فإنّ صفاته كالتغيّر[٣] تدل على الصانع لا ذاته[٤].

وتوهم أنّ إطلاق الدليل على العالم الذي هو مفرد أنّما هو بحسب اصطلاح الأصوليين لا يخفى فساده.

والعلاقة الموجبة للدلالة ذاتيّة أو مجعولة، والثاني هو الوضعية، فإنّ الواضع خصّص المدلول بالدال، كالمعنى باللفظ المخصوص، يعني جعله للكشف عن إرادته واستعماله فيه.

والدال[٥] إن كان نظريا فعقلية، وإن كان ضرورياً فطبعية، والأول كدلالة سرعة

---

(١) في (ع): «حمل».

(٢) في (خ): «لا» مكان «لكن».

(٣) في (خ): «كالتغيير» غير موجودة.

(٤) في (م) كلمات غير واضحات، وما أضفناه – الصانع لا ذاته – عن(ع)، و(خ).

(٥) في (ع)، و(خ): «والأول» مكان «والدال».

النبض على الحمى، والثاني كدلالة إح إح[١] على وجع الصدر، فمقابلة العقلية للوضعية باعتبار أنْ العقلية كناية عمّا لا تتوقف عن[٢] الجعل، كما هو الحال حيث يقابل به الشرعي، فقولنا: هل الحسن والقبح شرعيان أو عقليان لا نعني به[٣] إلّا أنّهما هل[٤] أمران مجعولان للشارع أو ثابتان مع قطع النظر عن الجعل، والسر في كون العقلي كناية عن الأمر الثابت، مع قطع النظر عن الجعل أنّه يستقل بالإدراك في الأمور الثابتة بالذات.

وأمّا ما يرجع إلى الشرع أو الوضع فلا مرجع له إلّا جاعله، ولا مسرح للعقل فيه، ولمّا كان من الدلالة ما لا يتوقف إدراكه على النظر كنّى عنه بالطبعية، حيث إنّ الطبع يشترك فيه الناطق وغيره، بل كل حيوان غير[٥] ذوي العقول يدرك بطبعه، فالمجموع من الطبعية والعقلية عبارة عمّا لا يتوقف على الجعل.

وممّا حققناه ظهر فساد التمثيل للطبعية الغير[٦] اللفظية بسرعة النبض الدالة على الحمى، فإنّ هذه من النظريات، لا كدلالة إح إح[٧] التي هي ضرورية، ومثله في الفساد التمثيل بدلالة ديز المسموع من وراء الجدار على اللافظ للدلالة العقلية، فإنّه على ما حققناه دلالة طبعية، فإنّ الحيوان أيضاً ينتقل ذهنه من اللفظ إلى وجود اللافظ، أعني أنّه من الصوت يعلم بوجود منشأ له، بل كثيراً ما يعرفه، وقد يتوهم أنّه استدلال من الحيوان، وفساده غني عن البيان.

---

(١) في (ع)، و(خ): لا توجد «إح» الثانية.

(٢) في (خ): «على».

(٣) في (خ): «بهما».

(٤) في (ع) كلمة غير واضحة بعد «هل»، والأقرب أنّها: «هما».

(٥) في (خ): «جسم» مكان «حيوان» وفي (ع): «الجسم عند» مكان «حيوان غير».

(٦) في (ع)، و(خ): «غير».

(٧) في (ع)، و(خ): لا توجد «إح» الثانية.

وبما حققناه يندفع[١] ما يرد على تقسيم الدلالة إلى الأقسام الثلاثة، من أنّ التقسيم إن كان باعتبار سبب الدلالة فهو لا ينطبق إلّا على الوضعية، وإن كان باعتبار المدرك فلا ينطبق على الوضعيّة، وكذا إن كان باعتبار سبب الدال وموجده، فأنّك قد عرفت أنّه باعتبار التوقف على الجعل والاستغناء عنه، ويكنّى عن الثاني بالعقلية، وضم الطبعية إليها أنّما هو للتنبيه على شيوع الدلالة الضرورية الغير المجعولة.

ثم أنّ الدليل أمّا شرعي وأمّا عقلي، فالشرعي ما يتوقف في دليليته أو في وجوده على تصرف من الشارع، فالكتاب والسُّنّة في وجودهما من الشارع، والإجماع -على القول بحُجيّته في نفسه، كما عليه المخالفون- حُجيّة من الشارع بزعمهم الفاسد، والعقلي ما لا يكون أمر[٢] راجعاً إلى الشارع لا في وجوده وتحققه ولا في حُجيّته، ويدخل فيه الإجماع على اللطف.

وأمّا الحدسيات فقسم من الضروريات فعلى الحدس ليس الإجماع من الادلة.

وينقسم أيضاً باعتبار الحكم الثابت به إلى اجتهادي وفقاهي، فإن كان الحكم الثابت به نفس الحكم الثابت للواقعة في الواقع فهو اجتهادي، وإن كان الثابت به وظيفة الشخص بالنسبة إلى الواقع فهو فقاهي، ولمّا كان الحكم الشرعي ممّا لا مسرح للعقل فيه فلا مرجع فيه إلّا الشارع، وهو الدين الذي لا يصاب بالعقول، والذي يستدل به على الحكم الواقعي إنّما هو الاقيسة والاستحسانات.

وأمّا التحسين والتقبيح العقليان بناء على الملازمة فلا[٣] يثبت بهما إلّا ما لا يحتاج إلى الإثبات لبداهة، كحرمة الظلم وحسن الاحسان، وعلى تقدير ثبوت حكم نظري بهما فهو في غاية الندرة.

---

(١) في (ع)، و(خ): «اندفع».

(٢) في (ع)، (خ): «أمره».

(٣) في (ع)، و(خ): «لا» مكان «فلا».

نعم يتفق دليل إنّي عقلي، وإنّما الدليل العقلي يثبت به الحكم الظاهري الذي هو ليس حكماً للواقعة، بل إنّما هو وظيفة للمكلف تطابق الحكم الواقعي وتخالفه، والمرجع فيه ابتداء هو العقل، وإن كان للشارع التصرف فيه في الجملة، ولو كان المرجع في الوظايف هو الشرع لزم التسلسل؛ ضرورة أنّ نفس الوظيفة أيضاً حينئذ حكم تختلف وظيفة الشخص فيها باختلاف العلم والجهل، وهكذا إلى غير النهاية.

فاتضحت شناعة ما توهمه الأخباريون من أصحابنا من عدم جواز الركون إلى الأدلة العقلية، فإنّه بالنسبة إلى الأحكام الواقعية حق متين على ما سيتضح[١]، ولكنه لا يتوجه هذا[٢] الكلام إلينا فإنّ المخالف فيه هو أهل الخلاف، والثابت عندنا أنّ السُّنّة إذا قيست محق الدين، والأدلة العقلية التي يُعمل بها في الفقه ويُبحث عنها في الأصول إنّما يستدل بها على الوظايف المُعبّر عنها بالأحكام التكليفية، فيقال: يباح الحرام المجهول، ويحرم العمل بالظن، فكأنّهم لقصور باعهم تصدوا للطعن على حملة الشريعة، وخلفاء الأئمة عليهم السلام خصوصاً آية الله العلامة -نوّر الله ضريحه- وسيتضح هذا غاية الاتضاح إن شاء الله[٣].

وتوضيح المرام أنّ للحكم الشرعي ثلاث مراحل، الأولى: ثبوته للواقعة، والثانية: تعلقه بالشخص، والثالثة: تنجّزه عليه، بمعنى صيرورته بحيث يتحقق بمخالفته العصيان الموجب لاستحقاق العقاب، والمتكفل لبيان[٤] المرحلة الأولى: هو الفقه، فإنّه مقام إثبات الأحكام بالأدلة التفصيلية، وكذا المرحلة الثانية، فإنّ للشارع أن يعتبر في تعلق حكمه ما شاء، كما اعتبر البلوغ، وأمّا العقل والقدرة فاعتبارهما بديهي نبّهوا عليه في الأصول، وتصدوا لذكر الفروع في أبواب الفقه

---

(١) في (خ): زيادة «ان شاء الله تعالى».

(٢) في (خ): «به» مكان «هذا».

(٣) في (خ): زيادة «تعالى».

(٤) في (ع)، و(خ): «للبحث في» مكان «لبيان».

مفصلاً، والذي تعلق الغرض بالبحث عنه في الأصول مفصلاً هو ثالث المراحل.

والعذر المانع عن تنجّز التكليف على قسمين، فإنّ عدم تنجّز الحكم الأولى قد يوجب تبدله بواقع آخر مرتب عليه بمرتبة أو مرتبتين أو أزيد، كتبدل التكليف بالطهارة المائية إلى الترابية[1]، والقيام في الصلاة إلى الجلوس وهكذا، والمتكفل لبيان هذا القسم أيضاً هو الفقه، وقد لا يؤثر العذر إلّا عدم التنجّز فلا يختلف حال الحكم في الواقع، وهذا هو المُعبّر عنه بالحكم الظاهري.

وأمّا الواقعي الثانوي فلا يليق التعبير به إلّا عن القسم الأول، ولا مشاحة في الاصطلاح، وهذا القسم أيضاً على قسمين: فإنّه قد يوجب حدوث وظيفة للمكلف، وقد لا يؤثر إلّا عدم تنجّز الواقع، كالنسيان والغفلة، فإنّه لا يعقل أن يحدث بهما وظيفة عقلية أو شرعية من حيث إنّهما كذلك، فلا يمكن أن يقال: إذا غفلت أو نسيت فافعل كذا، فإنّه مع عدم إحراز الغفلة والنسيان لا يتمكن من الأخذ بالوظيفة المعلولة لهما، ومع الإحراز يزولان عنه.

والجهل البسيط وإن لم يؤثر إلّا المعذورية بالنسبة إلى الواقع المجهول إلّا أنّه يصير واسطة في الإثبات عند الجاهل، فله أن يستدل بجهله على المعذورية[2].

وبالجملة: فالكلام في المرحلة الثالثة إنّما هو في ما يدور وجود الوظيفة مداره بحيث يمكن الاستدلال به عليها مع بقاء الواقع على حاله، وليس هذا إلّا العلم، فالعالم وظيفته الأخذ بعلمه والعمل عليه، فإنّه القاطع لعذره والجاهل معذور، ففي هذه المرحلة مبحثان؛ الأول: في العلم، والثاني: في الجهل، ومن المعلوم أنّه لا ثالث لهما، فإنّ الظن من حيث هو هو جهل.

وأمّا الشك فله جهتان: عدمية، وهو خفاء الواقع على الشاك، ووجودية

(١) في (خ): «التراب».

(٢) في (ع)، و(خ): «معذوريته».

وهو التردد، ولا يترتب عليه حكم إلّا من الجهة الأولى، على ما سيتضح إن شاء الله تعالى.

فموضوع الأصول أنّما هو الجهل لا الشك من حيث هو أمر وجودي.

[الكلام في وظيفة المكلف الملتفت إلى الحكم الشرعي]

فنقول: إنّ المكلف الملتفت إلى الحكم الشرعي، إمّا عالم بالواقع أو جاهل، والجاهل إن علم بالحالة السابقة وظيفته[1] الأخذ بها، وإلاّ فمع عدم التمكن من الاحتياط فله الخيار، سواء دار الأمر بين الحكمين المتنافيين -كالوجوب والحرمة- أو كان العجز من الجميع والاحتياط من جهة أخرى، والمراد من التخيير أنّما هو وجوب الموافقة الاحتمالية والاكتفاء بالعمل في الجملة مع تعيين شيء عليه، ورجوع الأمر إليه لا الالتزام بأحدهما وعقد القلب عليه على التخيير، كما يتوهم على ما سيتضح إن شاء الله تعالى، ومع التمكن من الاحتياط فمع الشك في التكليف البراءة، ومع الشك في المكلف به الاحتياط، وإنما خص المكلف بالبحث عنه؛ لأنّ البحث عن الوظايف العقلية المختلفة باختلاف حالات الشخص من حيث العلم والجهل واعتبار كونه مكلفاً، بمعنى استجماعه لشرايط التعلق، أنّما هو لترتب هذه المرحلة التي وقع البحث عنها على مرحلة التعلق، فمن لم يتعلق التكليف به لا معنى للبحث عن وظيفته بالنسبة إلى ما ثبت للواقعة.

وأمّا الالتفات فإنّما يعتبر للتمكن من الأخذ بالوظيفة لا لنفس الوظيفة، فإنَّ الأصول الأربعة تجري في مجاريها بمجرد الجهل، وإن كان الجاهل غافلاً.

وأمّا العالم فحال الغفلة معذور لغفلته، وإن ارتفع العذر المستند إلى جهله، فالغفلة كالنسيان والعجز اللذين يجامعان العلم، فالحكم المترتب على العلم أيضاً لا يتوقف على الالتفات، وإن كانت الغفلة في عرض الجهل في كونه عذرا، فلا يترتب

(١) في (خ): «فوظيفته».

أثر على ارتفاع العذر من جهته خاصة، فلا يتوقف تأثير العلم على الالتفات، كما أنّه لا يتوقف على القدرة فـإنّ أثره رفع العذر المخصوص لا التخيير المطلق، والمتوقف عـلى ارتفاع جميع الأعذار إنّما هو التنجّز من جميع الجهات، وأمّا الشـك فقد عرفت أنّه لا دخل له في الأصول إلّا من حيث كونه جهلاً.

فحاصـل التقسـيم: أنّ الجاهـل إن كان لـه علم سـابق أخذ بـه، وإلّا فالموافقة الاحتمالية مع العجز عن الموافقة القطعية، ومع التمكن فمع الجهل السـاذج البراءة، ومـع العلم بالتكليف وعـدم معرفة المكلف به الاحتياط، فذكر الشـك أنّما هو لأنّ الغرض بيان الوظيفة للمتحير لا لمدخلية التردد، بل نقول: أنّ موضوع الأصول في الحقيقة أنّما هو العلم، والجهل أيضاً لا دخل له في الوظايف.

أمـا الاحتياط فظاهـر، فإنَّ وجوب الاحتيـاط عند العلـم بالتكليف مع إجمال المكلـف به لا معنـى له إلّا أنّ الحكـم المعلوم يتنجـز بالعلم وعدم معرفـة متعلقه، والجهـل به ليس عذرا، ووجـوب الاحتياط ليس حكماً تكليفياً، بل إنّما هو إرشـاد محـض وتنبيه على أن الحكم المعلوم لا يُعذر الشـخص في مخالفته، وترك العمل على طبقـه، فأصل الاحتياط عبارة أخرى عن تنجّـز الواقع المعلوم بالعلم الإجمالي، وإنّ العلم الإجمالي كالعلم التفصيلي في التنجيز، فالجهل بالمكلف به لا يؤثر، وهذا معنى وجوب الاحتياط، وأين هذا من ترتب حكم على الجهل؟!

فتوهـم أنّ وجوب الاحتياط حكم ثابـت للجهل ومتفرع عليه ناشٍ عن الخلط بين اعتبار الجهل في الشيء وبين الإعراض عنه في مورد، وعدم الاعتداد به من جهة وجود العلم.

وأمّـا التخيير فـلأنّ محصله الاكتفـاء بالموافقـة الاحتمالية -التي هـي إحـدى مراتـب الإطاعـة- فـإنّ الشـخص حيـث لم يتمكـن مـن الموافقـة القطعيـة يعـذر في تركهـا، ولكـن مـا تمكـن منه مـن الموافقـة الاحتماليـة وتـرك المخالفـة القطعيـة لا

عذر[١] له فيه مع قيام الحجة، ومن المعلوم أنّ هذا أيضاً أثر العلم الإجمالي.

وأمّا الاستصحاب فلأنّه في الحقيقة أخذ باليقين، فقد ورد في الأخبار الأمر بالمضي على اليقين وعدم الاعتناء بالشك، فالاستصحاب إلقاء للشك وأخذ باليقين، فالحكم الثابت لليقين السابق يبقى[٢] مع طرو الشك المنافي للمقتضي؛ لزوال أثره، فموضوع الحكم أنّما هو اليقين.

وأمّا أصل البراءة -الذي هو استصحاب حال العقل- فهو أيضاً أخذ باليقين بالبراءة السابقة، وإلّا فمجرد الجهل بالتكليف ليس عذرا وإنّما يعول على البراءة[٣] السابقة، ولهذا فمع العلم السابق بالاشتغال لا معنى للحكم بالبراءة، ولا معنى لحكومة استصحاب الاشتغال على أصل البراءة، فإنّ العلم بالبراءة السابقة ماخوذ في جريان أصل البراءة، وليس الحكم بمعذورية الجاهل مترتباً على الجهل بالفعل مع قطع النظر عن العلم السابق، فلا معنى لمغايرة البراءة[٤] واستصحابها، وقبح العقاب بلا بيان دليل للأخذ بالعلم بالبراءة السابقة، ولهذا جعله القوم من أقسام الاستصحاب، وقد أوضحناه في مبحث الاستصحاب بما لا مزيد عليه.

فاتضح أنّ التحقيق ومقتضى النظر الدقيق أنّ يقال: أنّ المكلف إمّا يعلم بحدوث التكليف السابق دون بقائه فهذا مجرى الاستصحاب، فيعوّل على العلم بالحالة السابقة، ولا يعتد بالشك في الزوال. وإمّا يعلم بثبوته بالفعل إجمالاً مع[٥] عدم التمكن من الموافق القطعية، إمّا لتنافي الحكمين كما إذا دار الأمر بين الوجوب

---

(١) في (ع)، و(خ): «فلا عذر».

(٢) في (ع): «يكفي» مكان «يبقى».

(٣) العبارة في (ع): «على العلم بالبراءة».

(٤) العبارة في (خ): «لمغايرة أصالة البراءة».

(٥) العبارة في (خ): «بالفعل فمع».

والحرمة، وإمّا لقصور في المكلف فيقتصر[١] على الموافقة الاحتمالية، وهذا معنى التخير، ومع التمكن يحتاط.

فأصالة الاحتياط عبارة عن تنجّز الواقع بالعلم، وإمّا لا يعلم بشيء منهما فهو حينئذ يأخذ بالعلم بالعدم الأولي[٢] الثابت لكل أحد حيث لم يتبدل بالعلم المنافي، وهذا هو أصالة البراءة.

فالحاصل: أنّه لا وجه لاعتبار الالتفات في المقام، كما أنّه لا وجه لتقسيم المكلف إلى القاطع والظان والشاك.

أما الأول: فلان[٣] الأحكام التي يبحث عنها في هذه المباحث من[٤] حُجيّة[٥] القطع وعدم حُجيّة الظن، والأصول العملية لا يتوقف بشيء منها على الالتفات، نعم لا يتمكن الغافل من العمل على هذه الأحكام كالعاجز، ولا ترجيح للالتفات على القدرة مع أنّ الحري اعتبار[٦] ماله دخل في نفس هذه الأحكام المبحوث عنها، لا ما يتوقف عليه الأخذ بها.

[الكلام في قسمي القطع]

وأمّا القطع فهو على قسمين، الأول: العلم، والثاني: الجهل المركب، والحُجيّة إنّما هي للعلم، وأمّا الجهل المركب فيشارك البسيط في كونه عذراً، فالقطع من حيث هو لا حكم له في الباب على ما سيتضح، إن شاء الله تعالى.

---

(١) في (ع)، و(خ): «يقتصر».

(٢) في (ع)، و(خ): «الأزلي» مكان «الأولي».

(٣) في (ع): «فأن».

(٤) في (خ): «من» غير موجودة.

(٥) في (ع): «لحجية».

(٦) في (ع)، و(خ): «إنّما هو اعتبار».

وأمّا الظن فإنّه[١] ليس قسيما للعلم والجهل، بل إنّما هو جهل في حدّ نفسه، ولا حكم للعقل بالنسبة إليه من حيث إنّه ظن، بل لم يثبت الاعتبار من الخارج أيضاً إلّا للظنون النوعية التي هي في الحقيقة أصول، فالبحث عن الظن ليس إلّا للتنبيه على أنّه جهل لا وجه للركون إليه، بل لم يقم دليل على اعتباره.

وكيف كان، فيجب الإعراض عنه ودرج البحث عن الأصول اللفظيّة وما يشاكلها في مباحث العلم حيث إنّها بحكمه، وكذا البحث عن اعتبار الظنون الشخصيّة فإنّه بحث عن لحوقها بالعلم، فلا حاجة إلى جعل الظن في المقام قسيماً للعلم، وأمّا الشك فقد تبين فساد اعتباره في مجاري الأصول حتى من حيث إنّه جهل.

وحاصل الكلام: أنّ أحكام الباب تدور مدار العلم، واختلافها إنّما هو باختلاف أقسامه، والالتفات لا دخل له في شيء من أحكام الباب، بل لا يتوقف عليه ذات العلم أيضاً؛ ضرورة مجامعته مع الغفلة، بل[٢] النسيان، نعم التردد والشك لا يمكن حصوله إلّا للملتفت، وكذا القطع الأعمّ من العلم والجهل المركب لا حكم له، فإنّ الحُجيّة بمعنى تماميّة التكليف وانقطاع عذر المكلف في العمل به إنّما هي في انكشاف الواقع، وهو العلم، وسيظهر لك أنّ الحُجيّة المبحوث عنها الثابتة بالبراهين إنّما هي هذا المعنى، ولا إشكال في أنّه لا معنى لثبوتها للجهل المركب، فالجهل المركب له جهتان جهة عدميّة وهي خفاء الواقع، ومن هذه الجهة يشارك الجهل البسيط، وقد عرفت أنّه لا حكم له أصلاً، وجهة وجودية وهي[٣] الاعتقاد بحكم غير ثابت، لو اتفق كونه كذلك، وحينئذ فإن كان الحكم وجوبيّاً أو

---

(١) في (ع)، و(خ): «فلأنّه» مكان «فإنّه»، وفي (م) توجد كلمة: «فلأنّه» وبعدها حرف حاء «ح» في الهامش الأيمن موازية للسطر الذي فيه كلمة «فإنّه»، إلّا أنّه لا توجد علامة إرجاع لهامش في كل الصفحة التي هي رقم ٨ من النسخة المعتمدة (م).

(٢) في (خ): «بل» غير موجودة.

(٣) في (خ): «هو».

تحريمياً[1]، فلا يترتب على هذا الاعتقاد إلاّ تحقق التجرّي في مخالفته، وهذا ليس من الحُجيّة المبحوث عنها في المقام.

وبالجملة: فالحُجيّة الثابتة للعلم عبارة عن أنّه وصول إلى الواقع، والمعذورية بالجهل معنى مباين لهذا المعنى، بل يقابله؛ لأنّ الجهل عبارة عن المحجوبية والبعد عن الواقع، فلا جامع بين الحكمين، ومجرد اشتراكهما في الاشتمال على الجزم لا يكفي في جعل الجامع عنواناً للأحكام المتبائنة، فالاعتقاد بانتفاء التكليف مع ثبوته في الواقع احتجاب شديد، وصاحبه أولى بالعذر من الجاهل بالجهل البسيط، ولكن الأثر المترتب عليه أنّما هو الذي ترتب على البسيط، ولا يشارك العلم، بل يقابله، والاعتقاد بثبوت تكليف غير ثابت لا يتصف بما يتصف به العلم من كونه وصولاً إلى الواقع، وكشفاً للحجاب، وتتميما للتكليف، وإنّما يتحقق به عنوان التجري.

نعم، لا يتميز العلم عن الجهل المركب في نظر القاطع، وكل قاطع يرى نفسه عالماً، فيعامل مع غير العلم معاملة العلم ويرتب أثر العلم على ما ليس بعلم، فالأثر للعلم، لكن معاملة الجاهل مع قطعه معاملة العلم لا بأس بها، وهو معذور فيها، فإنّه لا يتمكن من تركها، فالحكم الثابت للعلم -أي الحُجيّة- يستحيل سلبه عنه، على ما سيتضح، إن شاء الله تعالى، بخلاف ما ثبت للجهل المركب، فانه يمكن أن لا يكون معذوراً في الركون إليه؛ لكون الامتناع باختياره، بل قد ثبت هذا في القطع الحاصل من القياس، على ما سيتضح إن شاء الله تعالى.

والحاصل: أنّ العلم مؤثر في تعميم الحكم حقيقة، والجهل يعذر صاحبه في معاملته معه معاملة العلم، فهنا[2] حكمان مختلفان بالذات وبحسب المدرك، فلا يعقل الجمع بينهما في البحث، ولا حكم يشترك فيه العلم، وما يتوهم كونه علماً.

---

(١) في (ع)، و(خ): «وجوبا أو تحريما».

(٢) في (ع)، و(خ): «فهما».

وأمّا الظن فقد عرفت أنّه لا حكم له في نفسه، وعلى تقدير اعتباره لجهة من الجهات العقلية والشرعية فهو منزل منزلة العلم، فالبحث عنه ليس في طول البحث عن العلم، بل إنّما هو من فروعه.

وأمّا الشك فعدم مدخليته في الأصول من الجهة الوجودية في غاية الوضوح، وإن خفي على بعض الأساطين، وإنما الذي ينبغي أن يتوهم مدخليته فيها هو الجهل، وقد اشتهر أن الحكم الظاهري ما اعتبر الجهل في موضوعه، وبهذا يمتاز الدليل الفقاهي عن الاجتهادي، والحكم الظاهري عن الواقعي، ولكنه أيضاً فاسد.

أمّا الاحتياط والتخيير فلا إشكال في أنّ الأول: عبارة عن التنجّز التام، والثاني: عن التنجّز الضعيف، وهما أثران للعلم لا للجهل.

وأمّا الاستصحاب فعلى المختار من أنّه قاعدة عقلائية كما عليه جميع المتقدّمين من أصحابنا -قدس الله أسرارهم- فهو عبارة عن التعويل على اليقين بالمقتضي وعدم الاعتداد باحتمال المانع، فحقيقة هذا الأصل -بناء على هذا[1]- عدم الاعتداد بالشك الناشئ عن احتمال المانع، فكيف يمكن أن يقال: أنّ الحكم وهو إبقاء ما كان معلولا للجهل أو الشك؟!

وأمّا على ما زعمه بعض المتأخرين من أصحابنا -شكر الله مساعيهم- من انه قاعدة مستفادة من الأخبار فكذلك، حيث إنّ المضي على اليقين والبناء عليه هو الاستصحاب المأمور به في قوله عليه السلام[2]: **(من كان على يقين فشك فليمض على يقينه)**[3]، وقوله عليه السلام[4]: **(إذا شككت فابن على اليقين)**[5]. وإنما ورد النهي في

(١) في (ع)، و(خ): «بناء على هذا» غير موجودة.

(٢) القائل هو أمير المؤمنين صلوات الله عليه في حديث الأربعمائة.

(٣) الخصال: ٦١٩.

(٤) هو أبو الحسن الأول، الإمام الكاظم صلوات الله عليه.

(٥) من لا يحضره الفقيه ١: ٣٥١.

الأخبار[١] عن الاعتداد بالشك ونقض اليقين به، ورفع اليد عنه بواسطته، فكيف يتوهم كون الجهل موضوعاً للحكم؟!

وأمّا أصالة البراءة فتوضيح الحال فيه يحتاج[٢] إلى إشباع في الكلام لا يليق بالمقام، ولعله يتضح بما أشرنا إليه.

وعلى ما حققناه فالبحث يقع في مقامات[٣]:

الأول: في العلم الفعلي التفصيلي، والثاني: في العلم الإجمالي، والثالث: في العلم الاقتضائي إلى العلم بالمقتضي مع قيام احتمال المانع، وهذا القسم مندرج فيه استصحاب حال العقل، الذي هو أصالة البراءة باستصحاب[٤] حال الشرع، الذي هو التعويل على الحالة السابقة، كما أنّ بعض مباحث القسم الثاني يذكر في مباحث استصحاب حال العقل، وقبل الشروع لا بُد من بيان أنَّ هذه المسائل من المسائل الأصوليّة، وتوضيح ذلك يتوقف على تمهيد مقدمة تتكفل بيان ضابط[٥] في كون المسألة من مسائل فن[٦] من الفنون، فنقول بعون الله تعالى:

[بيان الضابط في كون المسألة أصولية]

إنّ موضوع كل علم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتيّة، قالوا: إنّ الممكن الموجود في الموضوع هو العرض[٧]، قيل: إنّ المراد بالكون فيه هو الحلول فيه، وهو

---

(١) العبارة في (ع)، و(خ) هكذا: «ورد في أخباره النهي».

(٢) العبارة في (ع)، و(خ) هكذا: «فيحتاج توضيح الحال فيه».

(٣) في (خ): زيادة «ثلاث».

(٤) في (خ): «واستصحاب».

(٥) في (ع)، و(خ): «الضابط».

(٦) في (خ): «أي فن».

(٧) انظر: كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد: ٢١٤.

الاختصاص الناعت[١].

[في معنى العرض]

والتحقيق أنّ العرض حالة للمعروض، وصفه فيه، وجهة من جهاته، ولهذا يستحيل استقلاله بالتحقق، ولا فرق في ذلك بين الأمور الاعتباريّة والإعراض المتأصلة، ولا بين عوارض الماهيّة وبين عوارض الوجود، فالعرض أمّا لا وجود له أصلاً، كما هو الحال في عوارض الماهيّة، وسائر الأمور الاعتباريّة، فإنّ الزوجيّة لو كانت موجودة في الزوج، وكان الاتّصاف بها[٢] عبارة عن وجود صفة فيه استحال الاتّصاف بها[٣] حال العدم؛ ضرورة أن ثبوت الشيء للشيء فرع ثبوت المثبت له، والوجود في الذهن لا يكفي في ذلك، فإنّ ظرف الاتّصاف هو الخارج، وتوقف صيرورة الأربع زوجاً على أن يتصورها متصور وتخطر بباله بديهيّ الفساد.

وأمّا ما استدل به على وجود الأشياء بحقايقها في الذهن فمما تضحك به الثكلى، بل الوجود[٤] الذهني[٥] ليس إلّا انكشاف الواقع على ما هو عليه على الشخص، ولا دخل له في شيء من الجهات الواقعية، فإنّ العلم تابع للمعلوم، وتأثيره فيه مستلزم لتقدم الشيء على نفسه، فالوجود الذهني لا يمكن أن يتوقف عليه اتّصاف الماهيّات بعوارضها، فاتّصافاها بها حال عدمها في الخارج دليل على أن أعراضها لا وجود لها، مع أنّ العرض الاعتباري مما لا مجال لإنكاره، ولا إشكال في أنّ وجوده بوجود منشأ انتزاعه، كالفوقيّة فإنّها[٦] مع اتّصاف

---

(١) انظر: شرح الإلهيات من كتاب الشفاء للنراقي ٢: ٧٣١.

(٢) في (خ): «به».

(٣) في (خ): «به».

(٤) العبارة في (ع) هكذا: «فمما يُضحك الثكلى فالوجود».

(٥) في (خ): «فالوجود الذهني».

(٦) في (ع)، و(خ): «فإنّها» غير موجودة.

الوجـود[١] الخارجي بها لا وجود لها[٢]، وإنّما الموجود هـو الفوق، ولا معنى لكون وجوده بوجود منشـأ انتزاعه كالفوقيّة[٣]، إلاّ أنّه شـأن من شؤون وجود المعروض، فعرض الماهيّة شأن من شـؤونها، وعرض الوجود طور من أطواره، فالاعتباري لا حقيقة له سوى حقيقة المعروض.

لا نقـول أنَّ عـارض الماهيّـة ذاتي لهـا، وأنّ عـارض الوجود داخـل في حقيقة الوجود[٤]، فإنّ فساده ممّا لا يخفى على ذي مسكة، فإنّ العينيّة أعمّ من ذلك، ألا ترى أنّ الوجـود عـين الماهيّة في الخارج وخارج عن ذاتهـا، فالعرض داخل في المعروض وليس بخارج عنه، وليس مقوماً لذاته، ومحققاً لحقيقته، ولا تنافي بينهما.

وبالجملة: فعدم استقلال الأمر الاعتباري بالوجود والتحقق، وأنّ وجوده عين وجود معروضه من الواضحات المسـلمات، وهذا القسـم من العرض ليس الخارج ظرفـاً لوجوده، بل إنّما هو ظرف للاتّصاف به، كما هو الحال في الوجود بالنسـبة إلى الماهيّـة، وأمّا ماله وجود في الخارج كالألوان والطعوم فـإنّ اللون والطعم متميزان عن الجسـم في الخارج، أمّا ما ليس بحذائه شيء في الخارج[٥] -وهو أول القسمين- فـلا معنى لكون وجوده عين وجـود معروضه، إلّا أنّه لا حقيقة له في عرض حقيقة المعروض؛ ضرورة أنّ كون وجود ماهيّة عين وجود أخرى[٦] مستحيل، فإنّ الموجود مشخص للوجود كما أنّ الموضوع[٧] مشخص للعرض، فقول من سلف من أساطين

---

(١) في (ع)، و(خ): «الموجود».

(٢) في (ع)، و(خ): «به».

(٣) في (ع)، و(خ): «كالفوقية» غير موجودة.

(٤) في (ع)، و(خ): «الوجود» غير موجودة.

(٥) في (خ): «ما ليس بحذائه شيء في الخارج» غير موجودة.

(٦) في (ع)، و(خ): «الأخرى».

(٧) في (خ): «المعروض» مكان «الموضوع».

الحكماء: أنّ وجود الأمر الاعتباري بوجود منشأ انتزاعه، إشارة إلى أنّه لا حقيقة له في عرض حقيقة المعروض، وأنّه جهة في المعروض ناشئة عنه، ولخروجه عن حقيقة المعروض يمتاز عنه في ظرف التحليل، وخفى هذا على من لا خبرة له، فلم يتأمل في كلام مهرة الفن، ولا في حقيقة اعتبارية العرض، فذهب وهمه السخيف إلى أنّ الأمر الاعتباري له ماهيّة توجد بوجود منشأ الانتزاع، ولم يتفطن لاستحالة اتّصاف ماهيّة بوجود أخرى، وأنّ اختصاص المعروض بالوجود لا معنى له، إلّا أنّ هذا العرض ليس له حقيقة مغايرة، فكون وجود منشأ الانتزاع عين وجود الأمر المنتزع عبارة أخرى عمّا[1] حققناه فهذا -مع اعتراف مهرة الفن به- موافق للبرهان.

والحاصل: أنّ العرض الاعتباري باعتبار خروجه عن حقيقة المعروض عرض مغاير له، وباعتبار الاتحاد معه، وكونه من شؤونه، وناشئاً عنه، وجهة ملحوظة فيه، أمر اعتباري لا متأصل، فإنّ المتأصل ما لا يتوقف بحسب حقيقته على شيء آخر كالحلاوة، وإن توقف بحسب الوجود على موضوع.

وأمّا الاعتباري فلا يمكن أن يتعقل إلّا مضافاً إلى الغير كالفوقيّة والأبوة والبنوة والحُجيّة والسببية[2] وغيرها، وهذا معنى أنّه متوقّف على الغير في حقيقة وذاته، وبحسب ماهيّته، فأصله غيره وليس له أصل في ذاته، وهذا معنى أنّه غير متأصل ويدل على ذلك ما أشرنا إليه من أنّ عارض الماهيّة حال العدم لا إشكال في اتّصاف الماهيّة به وثبوته[3]، كما هو معنى العروض، وهذا الثبوت[4] ليس بوجود[5] بالضرورة، بل الوجود حيث يطرأ على الماهيّة فإنما هو مبدأ الاتّصاف بعوارضها

---

(١) في (ع): «لما».

(٢) العبارة في (خ) هكذا: «السببية والحجية».

(٣) في (خ): «وثبوته لها».

(٤) في (خ): بعد كلمة «الثبوت» توجد «له».

(٥) في (ع)، و(خ): «وجوداً».

بمعنى أنّ الوجود، كما يتأخر عن الماهيّة، فكذا عن عوارضها، فليس تحقق صفة في الماهيّة المعدومة إلّا من سنخ تحقق الذاتيات لها، وإن[١] تميزت عنها بالخروج عن الحقيقة والتأخر عنها بحسب المرتبة[٢]، وذلك من قبيل تأخر الفصل عن الجنس مع اتحادهما، فإنّ اتحادهما[٣] باعتبار تحصل النوع منهما، فاتحادهما مع قطع النظر عن الوجود، فإنّ وحدة النوع متحققة قبل وجوده، ومعنى اتحاد الجنس والفصل أنّ النوع الذي هو واحد ليس إلّا عبارة عنهما، فهما متعددان بملاحظة الجزئية، ومتحدان في مرحلة التأليف، فالاتحاد في مرحلة سابقة على الوجود مع أنّ الفصل عرضي بالنسبة إلى جنس، وإنما هو ذاتي للنوع، نعم اتحاد المادّة والصورة في الوجود لا في التحقق.

وبالجملة: فقيام العرض بالمعدوم واتّصافه به لا معنى له إلّا أنّ حقيقته جهة في الموضوع في مرحلة الذات، وهذا معنى قولنا: إنّه لا حقيقة له مغايرة لحقيقة المعروض، فتحققه ليس إلّا اتّصاف الماهيّة به، ولا يصلح لأنّ يتصف بالوجود ولا بالعدم، فإنّه في مرتبة لا يلاحظ فيها الوجود والعدم كما أنّ نفس الماهيّة من حيث هي لا تتصف بشيء منهما، فلا معنى لوجود النطق في الإنسان وعدمه، فإنَّ ثبوته له في مرحلة الذات، وليس التقوم بالفصل من الوجود، وكذا انتفائه من[٤] الحمار ليس عدماً، وكذا الحال في عوارض الماهيّة، فإنّ ثبوت الزوجية للأربعة ليس عبارة عن الوجود، وانتفائها عن الخمسة ليس عبارة عن العدم، فلكونها جهات في الماهيّة لا تستقل بالاتّصاف بالوجود والعدم، وهذا معنى أنّ وجودها عبارة عن وجود معروضاتها، وربما يستحيل وجود معروضاتها مع اتّصافها بها وتحققها فيها، فهذا النوع من العرض حقيقته وماهيّته في الغير ومنتزعة منه، وانتزاع ذات الشيء عن

---

(١) في (خ): «فإنّ».

(٢) العبارة في (ع)، و(خ) هكذا: «والتأخر بحسب المرتبة عنها».

(٣) في (خ): «فإنّ اتحادهما» غير موجودة.

(٤) في (ع)، و(خ): «عن».

غيره ليس إلّا بمعنى كونها شأناً من شؤونه، وجهة من جهاته الخارجة عن حقيقته.

[معنى الكون في الموضوع]

والحاصل: أنّ الكون في الموضوع الذي هو حقيقة العروض ليس عبارة عن الوجود فيه بالنسبة إلى عوارض الماهيّة لما عرفت من أنّ عروضها واتّصاف الماهيّة بها سابق على الوجود، فليس كونها فيها[١] إلاّ عدم استقلالها في قرينة[٢] ذاتها المُعبَّر عنه بعدم التأصل.

وبالجملة: فالأمر في عوارض الماهيّة في غاية الوضوح، وكذا الحال في عوارض الأعراض، كالاستقامة والانحناء في الخط، والشدّة والضعف في الألوان والطعوم، فإنَّ اتّصاف الخط بالاستقامة مثلا ليس بوجودها[٣] فيه، كيف والأطراف لا وجود لها؟! وثبوت الشيء للشيء فرع ثبوت المثبت له[٤]، بل الشدة في السواد ليس أمرا وراء الذات، فكون عوارض الأعراض في موضوعاتها لا معنى له إلّا أنّه لا تأصل لها، وإنما هي جهات في غيرها منتزعة عنها، ودونها في الوضوح ساير الأمور الاعتبارية التي تتصف بها الموجودات الخارجيّة[٥]، فإنّه لا إشكال في أنّ الخارج ظرف للاتّصاف بها دون العروض.

وبعبارة أُخرى: الخارج ظرف لنفس الأعراض لا لوجودها كما هو الحال في الوجود، فإنّ الاتّصاف به في الخارج، و[٦] الخارج ظرف له لا لوجوده، وإلاّ لزم

---

(١) في (ع)، و(خ): «فيه».

(٢) في (خ): «مرتبة».

(٣) في (خ): «لوجودها».

(٤) في (ع): «له» غير موجودة.

(٥) في (ع)، و(خ): «الخارجة».

(٦) في (خ): من «الخارج ظرف» إلى: «في الخارج و» غير موجودة.

التكـرر، وقـد اشـتهر أنَّ كلما لزم من وجـوده التكرر فهو أمر اعتبـاري، ولا معنى لكـون الخارج ظرفاً لنفس الشيء، إلّا أنّه عـين الوجود، فالأمور الاعتبارية المتوقّفة على الوجود الخارجي من شؤونه وخصوصيّاته[١].

والحاصـل: أنّ كون العرض اعتبارياً وغير متأصّل لا معنى له، إلّا أنّه لا حقيقة له مباينـة لحقيقة المعروض، فالمنتزع من الماهيّة من جهاتهـا والمنتزع من العرض من خصوصيّاته، والمنتزع من الوجود أيضاً من خصوصيّاته، ومعنى العروض الخروج عن الحقيقة، وقد عرفت أنّه لا ينافي الاتحاد والاتحاد ليس في الوجود، فإنَّ العروض للماهيّـة حـال العدم لا يمكن أن يكون بمعنى الاتحاد في الوجود، وكذا بالنسـبة إلى الأعـراض خصوصاً ما لا وجود لـه[٢]، كالأطراف، وكذا ما يعـرض الموجود من حيث الوجود، فإنه يرجع إلى خصوصيّات الوجود، فاتحاده مع الموجود ليس بمعنى أنَّهما موجودان بوجود واحد، فإنَّ الوجود لا وجود له، فالعروض بالنسـبة إلى هذا النوع من العرض لا معنى له إلّا التبعيّة في الذات، فلا يستقل بحقيقته.

وأمّـا ما بحذائـه شيء في الخارج، وهـو العرض المتأصل -كالألـوان والطعوم والحـرارة والـبرودة وضدّيهما- فربما يتوهـم أن له ماهيّة مسـتقلة، فإنـه يتصف[٣] بوجـود مغاير لوجـود المعروض، فإنّه يمكـن أن يوجد المعروض بـدون العرض، فحيث عرض له شيء في الخارج استقل بالحقيقة والوجود، فالحلاوة مغايرة للعسل ذاتاً ووجوداً، وكذا الحرارة بالنسـبة إلى النار، غاية الأمر توقفه على المادّة فهي أيضاً من العلل، وتوقف شيء على الآخر[٤] ليس من الاتحاد، بل ينافيه ضرورة اسـتحالة توقف الشيء على نفسـه، ويندفـع بالتأمل في حقيقة هذا التوقف، فـإن العلة المادّية

---

(١) العبارة في (ع)، و(خ) هكذا: «من شؤون الوجود وخصوصياته».

(٢) في (ع)، و(خ): «لها».

(٣) في (ع)، و(خ): «فانها تتصف».

(٤) في (ع)، و(خ): «آخر».

لا تأثير لها في وجود العرض، لكن العرض لا يصلح أن يوجد إلّا فيها[١]، وفرق واضح بين العلة الفاعليّة والعلة[٢] المادّية، فإنّ عليّة المادّة كعليّة الغاية ليس لهما تأثير، ولا مؤثر إلّا العلة الفاعليّة[٣]، وإنّما تشارك المادّة للفاعل في استحالة تحقق المعلّول بدونه، وهي أعمّ من التأثير بمعنى الفعل فالمادّة مقدّمة على الفاعل، لأنّ فعله فيها، كما أنّ الماهيّة مقدمة على الوجود، فإنّ الوجود في الماهيّة، والماهيّة[٤] أيضاً مادّة للوجود مقدّمة عليه، وعلى علته.

نعم ارتباط الوجود بالماهيّة وتوقفه عليها أشد من توقف العرض على المادّة، ولكنهما من سنخ واحد بمعنى أنّ التوقف من حيث الذات، فالوجود تحقق للماهيّة، والعرض المتأصّل حاله في الوجود وصفة فيه، فالتوقف ليس إلّا من حيث إنّه شأن من شؤون المادّة فهو في طولها من حيث الذات، وأين هذا من توقف وجود العرض على المادّة؟!

وإن لم يتضح لك بهذا البيان، فتأمل في حقيقة الكون في الموضوع الذي هو الاختصاص الناعت، فإن الفرق بين المشتق والمبدأ ليس إلّا باعتباره لا بشرط وبشرط لا، واتحاد المشتق مع الموضوع لا إشكال فيه فكذا المبدأ، ومعنى أنَّ المشتق وما يحمل عليه موجودان بوجود واحد، أنّ الوجود الواحد الثابت للموضوع إنّما هو وجود المشتق، وليس له وجود مغاير له، لا أنّ الوجود الواحد يعرض لماهيّتين متبائنتين كما توهمه بعض[٥] من لا خبرة له، مع أنّ الاستقلال المشتق عن موضوعه بحقيقته واضح الفساد، فالأبيض عبارة عن الجسم من حيث عروض البياض له،

---

(١) في (ع)، و(خ): «فيه».

(٢) العبارة في (ع): «وبين العلة المادية» أما في (خ) فإنّها هكذا: «بين العلة المادية وبين العلة الفاعلية».

(٣) العبارة في (خ) هكذا: «ليس تأثيراً ولا مؤثراً كالعلة الفاعلية».

(٤) في (خ): «فالماهية».

(٥) في (خ): «بعض» غير موجودة.

فمغايرته مع الجسم إنما هو بالاعتبار، فكذا نفس البياض، لأنّ مغايرته للأبيض أيضاً كذلك.

[معنى توقف العرض على المادة]

وبالجملة: فتوقف العرض على المادّة أنّما هو في حقيقته وذاته، لا في وجوده وتحصّله وكونه مشخصاً له أيضاً يرجع إلى ذلك، فإنّه لا وجود له في نفسه، وإنّما وجوده وجود معروضه، والتشخص يساوق الوجود، وبالتأمل في عروض العوارض للمعدومات مع اتحاد حقيقة الكون في الموضوع واشتراك جميع العوارض فيه يتضح ما حققناه غاية الاتضاح.

وكشف الحجاب: أنّ مقصود الأساطين من كون الوجود[١] المأخوذ في تعريف العرض في الموضوع[٢] معنى خفي على الأواخر وهو: أنّ اختلاف العرض مع المعروض إنما هو بالاعتبار، فكل وصف عين موصوفه في الحقيقة وإنّما التغاير بالاعتبار وإلّا لاستحال الاتّصاف، والعجب أنَّ تعقل هذا المعنى صعب على الناس بالنسبة إلى الواجب تعالى مع أنّه معنى الاتصاف المشترك بينه وبين غيره، أمّا الوضع فواضح، وكذا الإضافة[٣]، فإن كون الشخص أباً لآخر ووالداً له ليس إلاّ كون أصله منيّاً متولداً منه[٤]، ومن المعلوم أنَّ هذه خصوصيّة في وجود الابن لا أنَّه حقيقة من الحقايق وجدت في الابن، ولهذا فلا فرق بين أن يقال: أنّ زيداً بن عمرو، وبين أن يقال: أنّ عمراً أبو زيد، وقد عرفت أنّه لا معنى لكون وجوده فيه إلّا أنّه خصوصيّة من خصوصيّاته غير مقوم لذاته وكون الشيء فوقاً أو تحتاً ليس إلّا

---

(١) العبارة في (ع)، و(خ) هكذا: «الوجود في الغير المأخوذ».

(٢) في (ع)، و(خ): «في الموضوع» غير موجوده.

(٣) في (ع)، و(خ): «وكذا الإضافة».

(٤) في (ع)، و(خ): «فيه».

خصوصيّات الوجود.

وهكذا الحال في ما لا يتناهى من الأمور النسبية، ومن هذا القبيل الأين والمتى فإن كون شيء في المكان ليس إلّا خصوصيّة ملحوظة في الوجود وربطاً بين الجسم والحيّز وليس التحيّز أمراً[1] وراء الحيّز والمتحيّز وإنّما هو من خصوصيّات وجود الجسم.

والأمر في الزمان أظهر فإنّه اعتبار صرف، بل التحقيق أنّ المكان أيضاً كذلك فإنّ البعد المجرد أمر اعتباري لم يعتبر في شيء بخلاف الجسم التعليمي، ولا إشكال في أنّ الأطراف لا وجود لها، فالمكان على ما ذهب إليه أفلاطون كم مجرد، أي غير قائم بجسم[2]، وعلى أنّه السّطح المُقعّر فالأمر أظهر، وكذا الجدة، فإنَّ إحاطة الشخص على قميصه مثلا ليست إلّا خصوصيّة في وجود الشخص ملحوظة بالنسبة إلى الثوب وليس في الخارج إلّا الشخص والقميص، وبما حققناه ظهر حال الكم.

أما المتصل: فلأنّ النقص والزّيادة في الأجزاء الخارجيّة ينتزع باعتبارهما خصوصيّات الكم، فالطول، والقصر باعتبار الزّيادة والنقيصة، وكذا الخفة، والثقل، ومن المعلوم أنَّ انضمام جزء من الخشب إلى الآخر الذي يوجب زيادة المقدار ليس في الخارج سوى كونه معه، فهو خصوصيّة في الوجود، لا أنَّ الطول ماهيّة وحقيقة سوى الوجود يتصف بالوجود، وهذا هو السر في عدم وجود الأطراف، وكذا الثقل، فإنّ الوزن يزداد بازدياد الأجزاء، وليس في الخارج إلّا موجود منضم إلى غيره، والأمر في الخفة أظهر، فإنّها عدمية، والأمر في المنفصل ظهر، وكذا الحال في الكيف، فإنّ إحاطة النفس بشيء من قبيل الرؤية، فكما أنّ الرؤية ليست لها حقيقة، وإنّما هي خصوصيّة بين الرائي والمرئي، فكذا العلم وهذا مراد من يقول أنّه إضافة،

---

(١) في (ع): «إلّا أمراً».

(٢) انظر: المواقف ١: ٥٥٠.

ولا فرق في ذلك بين علم الشخص بنفسه وبين علمه بغيره، فإنّ الحقيقة لا تختلف باختلاف الأشخاص، ومن المعلوم المسلّم اتحاد العلم والعالم والمعلوم في الأول، وفي[1] الثاني إنّما يتحد الأوّلان، ووجود الأشياء بحقايقها في الذهن تضحك منه الثكلى، ولا معنى لكون وجود حقيقة من الحقايق كيفيّة لموجود آخر، وضعف الوجود لا يوجب كون الجوهر عرضاً.

وأمّا الألوان فهي خصوصيّات في اختلاط العناصر، ومن المعلوم أنّ الاختلاط والانضمام ليس لهما حقيقة، وإنّما هما خصوصيّات لوجود المنظم والمختلط فالخضرة والصفرة والحمرة في التمر إنّما هي مراتب للنضج.

والحاصل: أنّ كون الشيء بحيث يرى على لون خاص في الحقيقية خصوصيّة في وجود المرئي وليس المقام مقام الكشف عن خصوصيّات الموارد -وهذه إشارة إلى حقيقة العروض-[2] حسبما يقتضيه المقام.

وأمّا الذاتي فهو عبارة عما ليس له واسطة في العروض غير مساوية للمعروض في الصدق، فمعروضه أولا بالذات إمّا[3] هو الذات أو ما يساويه، ولا فرق في الأول بين أن يكون المعروض تمام الذات أو جزئه الأعمّ أو المساوي.

[الكلام في تقسيمهم العروض إلى خمسة أقسام]

توضيح الحال: أنّهم قسموا العروض إلى أقسام خمسة؛ لإنّه أمّا أن يعرض الشيء أولا وبالذات، أو بواسطة، والواسطة أمّا داخلة فيه أو خارجة عنه، والخارجة أمّا أعمّ، أو أخص، أو مساوية[4]، ومرادهم من الواسطة الواسطة في العروض لا ما

---

(١) في (ع)، و(خ): «ففي».

(٢) ما بين الشرطتين يوجد فوقه شق في (ع)، و(خ).

(٣) في (ع)، و(خ): «إنّما».

(٤) في (خ): «مساو».

يعم الواسطة في الثبوت، كما توهم من لا خبرة له[1] فوقع في ما وقع، فالذاتي[2] ما

(١) وهو الفخر الرازي، انظر: حاشية رقم ١ من صفحة ٥٠ في الجزء ١ من شرح الإشارات والتنبيهات مع المحاكمات.

(٢) يوجد اختلاف في (س) عن باقي النسخ من بداية الكتاب إلى هاهنا والاختلاف هو: «بسم الله الرحمن الرحيم، ونستعين بالذي اختفى لفرط نوره، الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على نبينا محمد وآله الطاهرين، ولعنة الله على أعدائهم أجمعين. وبعد: في قول المسكين المستكين محمد هادي بن محمد أمين: أنّ هذه جملة ما خطر بالبال في مهمات الأدلة العقلية أجبت بتحريرها التماس جمع من أخواني المؤمنين، والمرجو من الله تعالى أن يجعله ذخراً ليوم الدين. فنقول: المراد بالدليل هو الوسط في الإثبات من الدلالة التي هي الإراءة، مرجعها إلى كون الشيء منشأ للعلم، ومنها عرف [كذا] بأنها كون الشيء بحيث يلزم من العلم به العلم بشيء آخر. وإنّما يطلق على معروضه في بعض المقامات مجازاً لعلاقة هناك، كالعالم، فإنَّ الوسط لا بدّ أن يكون بينه وين النتيجة علاقة العلية ولا علاقة إلّا بين التغير والحدوث. والحاصل: أنّ ذات العالم من حيث هو لا يدل على الحدوث والصانع، وإنّما الدال صفة من صفاته، فالمفرد يطلق عليه الدليل في هذا الفن حقيقة من غير أن يكون اصطلاحاً من أهله، ولكن لا بدّ أن يكون وسطاً في الإثبات، كالأربعة المعروفة وإضافته إلى العقل باعتبار استقلاله بإدراكه. وهو أمّا أن يكون مثبتاً للأحكام الواقعية، كالحسن والقبح بناء على الملازمة. وأمّا أن يكون منشأ للأحكام الظاهرية، كقبح العقاب بلا بيان، ولما كان البحث في الأول قليل الجدوى لعدم وجوده في الفقه إلّا نادراً -وعلى تقدير تحقق العلم فيتضح جواز الاعتماد عليه من هذه المباحث- أعرضنا عنه، واقتصرنا في البحث عن القسم الثاني. فنقول: أنّ للحكم ثلاث مراتب الأولى: للواقعة، والثانية: تعلقه بالشخص، والثالثة: التنجّز. والمناط في الأولى: أمّا في المتعلق من الحسن والقبح. وأمّا في نفس الحكم من الجهات، والأول هو المعروف في الأحكام الشرعية، والحق هو الثاني، فلا ملازمة بين جهات المتعلق ونفس الحكم وهذا [كلمة غير واضحة والأقرب رسما أنها: «موضوع»] عدم الملازمة بين حكم العقل والشرع. والمعتبر في الثانية: البلوغ، والعقل، وبعض مراتب القدرة، والابتلاء. وفي الثالثة: بعض مراتب القدرة والعلم، فإنّ الغافل والنائم لا يمنع عجزهما عن تعلق التكليف بهما، بل إنّما هو مانع عن التنجّز، بل المسافر والحايض أيضاً كذلك، بل وكذلك الحال عند تزاحم الوجهين، فإنّه يقضي غير الأهم عند تقديم الأهم لتعلق التكليف به، وإن لم يكن منجزاً. والمراد بالحكم الظاهري: ما جعل وظيفة للجاهل بحكم الواقعة، فقد يمنع تنجّز

يختص به الذات، سواء كان اللحوق لما هو هو، كالوجوب، والإمكان، والامتناع لمعروضاتها[١]، أو لجزئه الأعمّ، كالحركة بالإرادة للإنسان، أو المساوي، كإدراك الكليات بالفعل العارض له بواسطة النطق المُعبّر عنه بالتعقل، والمراد بالتعقل: ملكة إدراك الكليات الملازم للتجرد، أو للخارج المساوي، كالأطراف العارضة للجسم بواسطة الانتهاء، والتمثيل للأول بالتعجب فاسد،[٢] وقد عدل عنه في شرح المطالع[٣] لتنبهه لذلك بإدراك الأمور الغريبة الموجب لعروض التعجب، وهو أيضاً فاسد حيث إنّ التعجب الموجب[٤] للضحك ليس بهذا المعنى، بل إنّما[٥] هو

الواقع، وقد يوجبه. والحاكم: أما العقل، وأمّا الشرع، فإباحة شرب التتن للجاهل في الحقيقة عبارة عن معذوريته فيه، وعدم تنجّز النهي عليه على تقدير تحققه في الواقع، فليس حكمنا منافياً للحكم الواقعي، بل ليس حكماً للواقعة فالمبحوث عنه في هذا المقام إنّما هو وظيفة المكلف بالنسبة إلى الأحكام الواقعية، وهو يختلف باختلاف حالاته من القطع والظن والشك، نعم لا تسمى وظيفة القاطع حكماً ظاهرياً، ولا إشكال في أنّ بيان الوظيفة ليس وظيفة للمولى، وإنّما وظيفته التصرف في المرتبتين الأوليتين، بل في الأولى خاصة. نعم له التصرف في بعض جهات المرتبتين أيضاً، فالمرجع ابتداء في أحكام هذا المقام أنّما هو العقل لا الشرع. فنقول: أنّ الغافل لا يعقل أن تجعل له وظيفة من هذه الحيثية، وكذا الملتفت إن لم يكن ممن تعلق به التكليف، فالمكلف الملتفت إمّا أن يكون شاكاً أو عالماً أو ظاناً. أمّا الشاك: فإنما يرجع إلى الأصول العملية على النحو المقرر. وأمّا العالم: فهل علمه حجة عليه مطلقاً أو مع جعل الشارع أو مع عدم المنع؟ الحق هو الأول. وقبل الخوض في التحقيق ينبغي تمهيد مقدمة متكفلة ببيان أنّ هذه المسألة من المسائل الأصولية، فنقول: موضوع كل علم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية، والعرض هو الخارج المحمول، وبعبارة أُخرى ما يختص به الشيء اختصاصاً، فاعتبار الذاتي».

(١) في (ع)، و(خ): «لمعروضاتها» غير موجودة، وفي (س) العبارة هكذا: «كالوجوب وقسيمه لمعروضاتها».

(٢) في (س): «غلط» مكان «فاسد».

(٣) انظر: شرح المطالع ١: ٦٩.

(٤) في (س): «المورث» مكان «الموجب».

(٥) في (س): «إنّما» غير موجودة.

من أعجبني حسنه، مع أنّ في التمثيل فساد آخر، كما أنّ في كثير ممّا مثلوا به مفاسد تظهر بالتدبر.

وكيف كان، فالذاتي منحصر فيها، والغريب عند الأكثر ما كان عروضه بواسطة أمر خارج أعمّ[١] أو أخص، والأعمّ أعمّ ممّا كان مطلقاً، أو من وجه.

ومحصل مرامهم: أنّ العرض إمّا له واسطة في العروض، وإمّا يعرض من غير واسطة، والواسطة إمّا داخلة فيه، أو خارجة عنه[٢]، والخارجة[٣] إمّا مساوية أو أعمّ أو أخص، فما كان له واسطة داخلة[٤] كما لا واسطة له أصلا من الأعراض الذاتيّة، وكذا ما كان واسطته الخارجة[٥] مساوية للمعروض[٦] في الصدق.

[دعوى وجود قسم سادس للعروض]

وصاحب القسطاس[٧] لما غفل من مرامهم ولم يميّز بين الواسطة في الثبوت والواسطة في العروض زاد[٨] قسماً سادساً عدّه من الغريبة، وهو ما يكون بواسطة مباينة، ولم يتنّبه أنّ كون النسب أربعة مما لا يخفى على ذي مسكة، فكيف يخفى

---

(١) العبارة في (س) هكذا: «فالذي عند الأكثر منحصر فيها، والغريب عندهم ما كان الخارج أعمّ».

(٢) في (ع)، و(س): «عنه» غير موجودة.

(٣) العبارة في (خ) هكذا: «داخلة فيه لا خارجة».

(٤) في (س): «داخلية».

(٥) في (س): «خارجية».

(٦) في (س): «للمعروض» غير موجودة، وبعد «في الصدق» توجد زيادة وهي: «وإلى هذا ينظر قولهم: إن العرض إمّا أن يعرض الشيء أولاً وبالذات أو بواسطة، والواسطة إمّا داخليه فيه أو خارجة عنه، والخارجة إما أعمّ منه أو أخص أو مساوية».

(٧) راجعت المطلب على أكثر من مصدر فوجدتهم ينقلونه عن شرح المطالع جزء١ صفحة٦٩، ولم أجد القسطاس حتى أثبت رقم الصفحة عنه.

(٨) في (س): من «ولم يميّز» إلى «العروض» غير موجودة.

على مثل هـؤلاء الفحول؟! فإهمالهـم للمباين أنّما هو لامتناع مباينة[١] الواسـطة في العروض، والعجب أنّه مثل لذلك بالحرارة للجسم المُسخّن بالنّار أو شعاع الشمس ولم يتنّبه أنّ النّار والشمس من الجواهر، ولا بُد أن يكون الواسطة في العروض عرضاً حتى يتوسط في عروض عارضه لمعروضه.

وبالجملة: فتوسط أمر في ثبوت العرض للمعروض لا يورث غرابته، وإلّا فأكثر الإعراض الذاتيّة معلول لأمر غير الذات، والواسطة في الثبوت مبائنة دائماً، وإلّا لزم اتحاد العلة والمعلول بخلاف الواسطة في العروض، فإنّها تستحيل[٢] أن تكون مبائنة وإلّا لم تكن عارضة[٣] وهو خلف، ففي مثال القوم التعجب واسطة في الثبوت والمتعجب واسطة في العروض، وفي مثالنا الانتهاء واسطة في الثبوت والمنتهى واسطة في العروض، فإنّ شيئاً من التعجب والانتهاء ليس معروضا لشيء من الأمرين، كما أنّ المتعجب والمنتهى لا علّية لهما، والمراد بالمبائنة المبائنة في الصدّق، وإن كان أعمّ أو أخص أو مساوياً بحسب الوجود والتحقق.

فظهر أنّ الحق ما هو المعروف من التخميس، ولكن يحتمل أن يكون العارض بواسطة الجزء الأعمّ؛ لعدم اختصاص الذات به غريباً، كما أنّ العارض بواسطة الخارج المساوي ذاتي، فإنّ الظاهر أنّ الإضافة أنّما هي باعتبار الاختصاص، والجزء الأعمّ ليس ذاتاً، وإن كان متقوماً به ، فتأمل[٤].

وقد استصوبه شارح المطالع في التسديس مع تبديله المثال بالأبيض العارض للجسم بواسطة السّطح، وتبعه سيد المحققين، قال عند شرح قوله: «أو باينه[٥]

---

(١) في (س): «مبانيه» مكان «مباينه».

(٢) في (ع)، و(خ): «يستحيل».

(٣) العبارة في (ع)، و(خ) هكذا: «ولم يكن عارضاً».

(٤) في (ع)، و(خ): «فتأمل» غير موجودة.

(٥) في المصدر، و(س): «باينته».

كعروض البياض للجسم بواسطة السّطح[١]، ومن البين أن ليست النّار ولا مماستها واسطة في عروض الحرارة للماء، وإن كانت واسطة في ثبوتها له[٢] فلا يكون المثال المذكور للمباين مندرجاً في الأعراض التي اعتبر فيها الواسطة في العروض، بل الحرارة عارضة للجسم العنصري عروضاً أوليّاً، فيكون عروضها للماء والنّار بتوسط الجزء الأعمّ، وأمّا إنّ الصورة[٣] النّاريّة تقتضي الحرارة في[٤] جسمها دون الصورة المائيّة فلا اعتبار[٥] له هنا[٦]؛ إذ الكلام في عروض العوارض لمعروضاتها وإنّه هل هناك واسطة في العروض[٧] أو لاً، وعلى[٨] الثاني يكون حمل ذلك العرض من قبيل وصف الشيء بما[٩] هو حاله، وعلى الأول من قبيل وصفه بأحوال[١٠] ما يتعلق به، فالمثال المطابق للقسم السادس هو الأبيض المحمول على الجسم بتوسط حمله على السّطح المباين له، كما صرح به الشارح.

فإن قلت: الواسطة هو المسطّح وذكر السّطح مُساهلة في التمثيل[١١].

---

(١) العبارة في المصدر: «للسطح بتوسط الجسم»

(٢) في (س): «له» غير موجودة.

(٣) في (س): «الصورية».

(٤) في (س): «و» مكان «في».

(٥) العبارة في (ع)، و(خ): «جسمها وإنَّ الصورة المائية تقتضي البرودة فلا اعتبار».

(٦) في المصدر: «هاهنا».

(٧) في المصدر، و(ع)، و(خ): «في ذلك العروض».

(٨) في المصدر، و(ع)، و(خ)، و(س): «فعلى».

(٩) في المصدر: «لما».

(١٠) في (ع)، و(خ): «بحال» مكان «بأحوال».

(١١) العبارة في (ع)، و(خ)، و(س): «السطح في التمثيل مساهلة».

قلت: أنّ أُريد بالمسطّح ما صدق هو عليه[١]، فهو الجسم بعينه، وإن أُريد مفهومه، فليس البياض عارضاً له، بل للسّطح[٢] الموجود في الخارج فهو الأبيض حقيقة. وكذا الحال في الحركة التي هي واسطة في عروض الزمانيّة للجسم»[٣] انتهى.

وقد عرفت أنّ المقسم أنّما هو الواسطة في العروض وأنّ التباين ينافي العروض، فالتسديس فاسد.

وأمّا المثال الذي زعمه مطابقاً له فيظهر ما فيه بالفرق بين العروض الحقيقي والمجازي، فإنّه خلط بين كون الاتّصاف وسطاً للاتّصاف حقيقة وبين كون الاتّصاف مصحّحاً للتوصيف مجازاً، وكان منشأ غفلته قولهم إنَّ السّفينة تتصف بالحركة أولاً وبالذات، والجالس ثانياً وبالعرض، وغفل عن أنَّ ثانوية الاتّصاف هنا بمعنى المجازيّة والكلام في الاتّصاف الحقيقي المستند إلى الاتّصاف بالمتصف، فلو كان المعروض للبياض هو السّطح على ما زعمه مع تباينه للجسم لم يكن اتّصاف الجسم به إلّا مجازياً، لأنّ صحة سلب المعروض عن الجسم اللّازمة للبينونة تستلزم صحة[٤] سلب العارض عنه، وهي علامة[٥] المجازيّة، وقد صرح بهذا المعنى بقوله: وعلى الأول من قبيل وصفه بأحوال ما يتعلق به.

وما ذكره بقوله، قلت: «إن أريد بالمسّطح... إلى آخره» فيه، أنّ هذا الكلام جار في الواسطة في العروض -كالمتعجب في المثال المعروف- ولا يخفى أنّ الألوان

---

(١) العبارة في (ع)، و(خ): «هو ما صدق عليه».

(٢) في (ع)، و(خ): «المسطح».

(٣) شرح المطالع ١: ٧٠ وما بعدها، والكلام عن حاشية رقم (١) التي تقع في صفحة ٦٩، وما بعدها.

(٤) في (ع)، و(خ): «لصحة».

(٥) في (س) : «علاقة» مكان «علامة».

لا تعرض إلّا للأجسام، فإنّ الطرف عرض اعتباري غير موجود في الخارج، فكيف يعقل أن يعرض العرض المتأصّل، كالبياض للسّطح الذي لا تحقق له في الخارج؟! وكذا الزمانيّة لا تعرض الجسم بواسطة الحركة، فإنّ معروضها إنما هو فلك الأفلاك خاصة مع أنّ الزمانيّة تعرض جميع ما تحته، مع أنّ الحق أنّ حركة فلك الأفلاك إنما يقدر به الزمان لا أنّه علّته[1] كما زعموا، وفي كلامه أنظار أخر تظهر بالتدبر[2].

فتبين أنّ الواسطة في العروض عنده منحصرة فيما كان عروض العرض له مصحّحاً للتجوز، وهو من الغرابة بمكان، مع أنّ في قولهم بأنّ حركة جالس السفينة بتوسط السفينة وأنّ استناد الحركة إليه ثانياً وبالعرض أيضاً تأملاً؛ لأنّ الحركة باصطلاح الحكماء: وهو الخروج من القوة إلى الفعل على سبيل التدريج[3] حاصلة للجالس حقيقة، وكذا باصطلاح المتكلمين: وهو الكون الأول في المكان الثاني[4]، نعم لا يبعد ذلك بالنسبة إلى معناها العرفي، فتأمل.

وقال هذا المحقق، قبل ذلك في جملة كلام له: «إنّ العرض الأولي للاحق بالشيء لما هو هو ما ثبت لشيء ولم يثبت لآخر فلا[5] يثبت لآخر[6] إلّا وقد ثبت له، ومعناه أنّه عارض لذلك الشيء حقيقة وليس عارضاً لغيره كذلك، بل لو عرض لغيره كان ذلك بتوسط عروضه للشيء لا على أن هناك عروضين، بل عروض واحد منسوب إلى الشيء أولاً وبالذات وإلى الغير ثانياً وبالعرض، كالمشي للحيوان والإنسان فإنّه

---

(١) في (ع)، و(خ): «عينه» مكان «علته».

(٢) في (س): من «وفي» إلى «بالتدبر» غير موجودة.

(٣) انظر : معجم التعريفات: ٧٥.

(٤) انظر: النافع في يوم الحشر في شرح الباب الحادي عشر: ٣٣.

(٥) في المصدر، (ع)، و(خ): «ولا» مكان «فلا».

(٦) في (س): «فلا يثبت لآخر» غير موجودة.

عارض لهما عروضاً واحداً، إلّا أنّه [عارض][1] للحيوان لذاته وللإنسان بتوسطه، ثـم إنّ المعتبر في العرض الأولي هو انتفاء الواسـطة في العـروض، وهي التي تكون معروضة لذلك[2] العارض دون الواسـطة في الثبوت التي هي أعمّ، يشهد لذلك[3] أنّهـم صرحوا بأنّ السّـطح مـن الأعراض الأولية للجسـم التعليمي، مـع أنّ ثبوته له بواسـطة انتهائه وانقطاعه وكذلك الخط للسـطح والنقطة للخط، وصرحوا بأنّ الألوان ثابتة للسـطوح أولاً وبالذات، مع أنّ هـذه الأعراض قد فاضت على محالها لها[4] من المبدأ الفياض.

وعـلى هذا فالمعتبر في مـا يقابل العرض الأولي -أعني سـاير الأقسـام- ثبوت الواسطة في العروض»[5] انتهى.

وظاهر قوله منسوب إلى الشيء أولا وبالذات -كما هو صريح كلامه المقدم- أنّ النسـبة إلى الغير بالعرض هـو غير كون الثبوت له بالعرض، والالتزام بكون نسـبة المشي إلى الإنسـان مجازيّة عجيب، والتزامه باعميّة الوساطة في الثبوت من الواسطة في العروض مبني على ما فسرها به، وقد عرفت ضعف المبنى وأنّ النسبة تباين.

إن قلـت: أنّ كلا من الأطـراف إنّما يعرض المنتهى العارض للجسـم التعليمي والسّطح والخط، وهو أعمّ من كل واحد منها، فكيف تكون أعراضاً أولية؟!

قلت: أنّ السّطح إنما يعرض للمنتهى[6] في العمق والخط في العروض[7] والنقطة

---

(١) ما بين المعقوفين ألحقناه عن المصدر، لأنّ المقام يقتضيه.

(٢) في (خ): «لتلك».

(٣) في (س): « بذالك».

(٤) في (س): «لها» غير موجودة.

(٥) شرح المطالع١: حاشية رقم ١، وهي في صفحة ٦٩.

(٦) في (س): خرم من «العارض للجسم» إلى «يعرض للمنتهى».

(٧) العبارة في (ع)، و(خ)، و(س): «والخط للمنتهى في العروض».

للمنتهى في الطول، ومن المعلوم أنّ الأول مساو للجسم التعليمي، والثاني للسّطح، والثالث للخط.

[التعرض لجواب المحقق الدواني]

هذا، ثم إنّ ههنا إشكالاً معروفاً، وهو إنّ المبحوث عنه في العلوم غالباً الأمور اللاحقة للأنواع والأصناف، ومن المعلوم أنّ العارض بواسطة الأخص غريب سواء كان نوعاً أم[1] صنفاً، وأجاب عنه المحقق الدواني تارة: بأنّ ما ذكروه في حدّ الموضوع طيّ في العبارة، ومعناه ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتيّة أو العوارض الذاتيّة لأنواعه أو لأعراضه الذاتيّة، وكأنهم أجملوه في المقام؛ ثقة بما فصّلوه في موضوعات السائل.

وأُخرى: بالفرق بين من محمول العلم ومحمول المسألة، كما فرقوا بين موضوعيهما فمحمول العلم ما تنحل إليه تلك الأحوال، التي هي محمولات المسائل، وهو المفهوم المردّد بين جميعها وهو عرض ذاتي لموضوع العلم، وإن كان كل واحد عرضاً قريباً[2] بالنظر إليه[3].

والجوابان من الوهن بمكان، أمّا الأول فواضح فإنّه عن ساحة كلماتهم بمراحل، وأمّا الثاني: فيبعده أنّ اللّازم على هذا أن يُعرِّفوا الموضوع بأنّه ما يبحث في الفن عن عرضه الذاتي؛ لأنّ الذاتي ليس إلّا المردّد على ما حققه[4]، والمردّد عرض واحد لا عوارض متعدّدة، والتعبير بالجمع ظاهر في التعدد.

وأورد على الثاني بعض المحققين تبعاً ممن قارب عصرنا من الأصوليّن بأنّه:

---

(١) في (ع)، و(س): «أو» مكان «أم».

(٢) في (ع)، و(خ)، و(س): «غريباً».

(٣) الكلام أعلاه محكي عن المحقق الداوني في هداية المسترشدين ١: ١٢٠.

(٤) في (س): «على ما حققه» غير موجودة.

«إنّما يتم لو كان الملحوظ في تلك المباحث ما ذكره[١] من القدر المشترك، وليس كذلك؛ إذ المبحوث عنه في الموارد المذكورة أنّما هو الأحوال الخاصة، وليس القدرة المشتركة[٢]، إلّا اعتباراً صرفاً لا يلاحظ حين البحث أصلاً.

وتنظير ذلك بإرجاع الموضوع في المسائل والأبواب إلى موضوع الفنّ غير متجّه لوضوح الفرق؛ ضرورة أنّ البحث عن كل منهما بحث عن موضوع الفن، وهذا بخلاف إرجاع المحمولات إلى المفهوم المردّد؛ فإن إثبات تلك المحمولات ليس إثباتاً للمفهوم المردّد قطعاً، نعم غاية الأمر استلزام ذلك صدفة وليس ذلك منظوراً في شيء من المعلوم كما ذكرنا»[٣] انتهى.

وفيه ما لا يخفى، فإنّ تعلق الغرض بإثبات القدر المشترك بين المحمولات للجامع بين الموضوعات عين تعلق الغرض[٤] في كل مسألة بإثبات محمولها الخاص لموضوعها[٥] الخاص، فقوله: أنّ القدر المشترك ليس إلّا اعتباراً صرفاً لا يلاحظ حين البحث أصلاً، حق متين ولكن المجيب أيضاً لا يدعي إلّا أنّ القدر المشترك محمول للقدر المشترك، وهذا لا يقتضي إلّا كونه ملحوظاً مستقلاً إذا كان موضوع القضية نفس موضوع العلم، فالذي أورد به عليه عين مرامه وملخص كلامه، فافهم[٦].

ثم إنّ هذا المحقق تتّش تصدى للجواب: بأنَّ الوسايط المزبورة إنّما هي وسايط للثبوت لا للعروض فلا تضر الاخصّيّة، هذا ملخص ما أطاله[٧]، وهو من

---

(١) في (س): «ما ذكر» مكان «ما ذكره».

(٢) في (س): «القدر المشترك».

(٣) هداية المسترشدين ١: ١٢٠.

(٤) في (خ): كلمتان غير واضحتين بعد «الغرض».

(٥) في (ع)، و(خ): «لموضوعه».

(٦) في (س): «وملخص كلامه، فافهم» غير موجودة.

(٧) انظر: هداية المسترشدين ١: ١٢١.

وضوح الفساد بمكان، فإنّ الفاعل والمفعول والمضاف إليه وسايط لعروض أنواع الإعراب للكلمة، وكذا الصلاة والزّنا والزيارة وسايط لعروض الأحكام الشرعية لفعل المكلف.

والتحقيق في دفع الإشكال أنّ المبحوث عنه هو الموضوع، فإنَّ البحث عن الشيء عبارة عن استعلام أحواله، فمعنى البحث عن العوارض الذاتيّة جعلها عناوين للأبحاث، فإنّ الفاعل والمفعول والمضاف إليه[1] وغيرها، أنّما هي أصناف للكلمة، وهي أعراض ذاتيّة، وكذا الحال في أحوال[2] المكلّف.

نعم، يشكل هذا بأنّه يقتضي أن يكون موضوع المسائل عرضاً ذاتياً لا غير، ويمكن الاعتذار عنه بأنه بالنظر إلى الغالب، وإنّ هذا تعريف لفظي، كما هو الحال في أكثر التعاريف.

وكيف كان، فمسائل الأصول لا توزن بهذا الميزان إلّا مباحث التعارض، أمّا مباحث الألفاظ فلأنّ النظر فيها مقصور على معرفة مفادها من حيث هي هي، ولا دخل لحيثيّة الدليليّة في تلك المباحث، وأمّا البحث عن الحُجيّة فإنّه بحث عن انطباق عنوان الموضوع على شيء خاص، فهو من المبادئ التصوريّة، وبعض المباحث يبحث فيها عن وجود الدليل -كأصالة البراءة- فإنّ البحث في حكم العقل من جهة وجود موضوعه، بل إنّما يبحث عن تحقق موضوع الدليل.

وأمّا مباحث الاجتهاد فأنّما يبحث فيها عن أحوال الاستنباط لا عمّا يستنبط منه الحكم.

وبالتأمل في ما أشرنا إليه يتضح الحال في جميع مباحث الأصول، وقد يتكلف في

---

(١) في (ع)، و(خ)، و(س): «وغيرهما» مكان «والمضاف إليه».

(٢) في (ع)، و(خ)، و(س): «أفعال» مكان «أحوال».

إدخـال[١] البحث عن الدليليّة بأنّ الموضوع ذات الدليل لا من حيث إنّه دليل، وهو بديّهي الفسـاد، وأوضح فسـاداً منه التكلف في إرجاع البحث عن حُجيّة الخبر بأنّه بحث عن السُّـنّة، فأنّه في الحقيقة بحث عن أنّ السُّنّة هل تثبت بالخبر الواحد أو لا؟ ولا يخفى أنّه مجرد تغيير للعبارة، فإنّ حُجيّة الخبر لا توجب حدوث وصف في السُّنّة في نفس الأمر، بل إنّما هو تصرف وضعي في الخبر بتنزيله منزلة العلم، فكون السُّـنّة ثابتة في الخبر[٢] وصف في الخبر، فإنّه هو الذي صار بمنزلة العلم ولم يحدث في السُّنّة وصف في الواقـع بالضرورة، أترى أنّ البحث عن حال الدواء بحث عن حال بدن الإنسـان؟! أو أنّ البحث عن حال[٣] السـيف بحث عن الغنـم[٤] الذي يذبح به؟! وهكذا[٥]، كلا ثم كلا.

[الكلام في تمايز العلوم]

والحاصـل: أنّ تمايز العلوم بتمايـز الموضوعات، ولو بالحيثيّـات، كتمايز النحو، والـصرف، والمعـاني، واللغة فـإنّ المبحـوث عنه في الجميـع إنّما هو الكلمـة إلّا أنّ الحيثيّات تختلف.

وبعبـارة أخرى، المبحـوث عنه في النحو إنّما هو المعـرب، والمبني، وفي الصرّف الصّحيح والمعتل مثلا[٦]، وفي المعاني الفصيح وغيره، وهكذا.

فالنظر مقصور على البحث عن العنوان لا عمّا ينطبق عليه، كما أنّ المبحوث عنه

---

(١) في (ع)، و(خ): «لإدخال».

(٢) في (ع)، و(خ): «فالخبر» مكان «في الخبر».

(٣) في (ع)، و(خ)، و(س): «حال» غير موجودة.

(٤) في (ع)، و(خ): «عن حال الغنم».

(٥) في (س): «وهكذا» غير موجودة.

(٦) في (ع): «مثلا» غير موجودة.

في الأصول هو الدليل لا الأربعة المعروفة، وانحصار الأمر فيها بحسب الاتفاق لا يستلزم أن يكون المبحوث عنه ذواتها، وقد خفي معنى أنّ تمايّز الموضوعات بتمايّز الحيثيّات على بعضهم، كالعرض الذاتي، فصدر منه ما يقضي منه العجب، ومثله في الغرابة الالتزام باستقلال الاجتهاد في الموضوعيّة لعلم الأصول، فإنّك قد عرفت أنّ البحث لو كان عن ذوات الأمور الأربعة، لم يكن الفن فناً واحداً لعدم الجامع، مع أنّه لا يتميز عن ساير الفنون.

وبالجملة: فلا بُد أن يكون البحث في المسائل الأصوليّة عن أحوال الدليل من حيث هو كذلك، وقد عرفت أنّه ليس شيء منها على هذا المنوال إلّا مباحث التعارض، [و][1] هو عند كثير منهم ليس معدودا من المقاصد.

[الكلام في أنّ الأصول هو مقدمة جامعة]

والتحقيق: أنّ الأصول ليس فناً مستقلاً، بل إنّما هي مقدمة جامعة لمسائل شتى يذكر فيها كثير ممّا اتضح في ساير الفنون تذكاراً، كالحقيقة والمجاز والمتواطي والمشكك، وبعض ما لم يتكفّل ببيانه فن، فالجامع بين مسائل هذه المقدمة ما يتوقف عليه الفقه ممّا لم يتكفل به فن من الفنون، ويذكر فيها بعض الأمور إستطراداً، فالمسائل بين ما يتوقف عليه الاستنباط وبين ما يثبت به اعتباره والاعتداد به، والمستنبط أعمّ من الأحكام للوقايع، والوظايف، والمبحوث عنه في المقام إنّما هو وظيفة المكلف بالنسبة إلى الأحكام الشرعية، وهي تختلف باختلاف حالاته بالنسبة إليها من حيث انكشافها انكشافاً[2] تامّاً، وهو القطع، أو ناقصاً وهو الظن، وتردّده فيها وهو الشك.

هذا ما أردنا بيانه من كون المسألة من المسائل الأصوليّة قبل الشروع في المقصود.

---

(١) ما بين المعقوفين ألحقناه عن(خ)، و(س)؛ لأنه الأنسب.

(٢) في (س): «له » قبل «انكشافا».

فنقول[١]: وإذ قد تبين ما حققناه، فاعلم أنّ العلم حُجّة بالذات وتحقيق الحق فيه يتوقف على تمهيد مقدمة تتكفل ببيان حقيقة الحكم التكليفيّ ومراتبه، فنقول بعون الله تعالى.

[مقدمة في بيان حقيقة الحكم التكليفيّ ومراتبه]

إنَّ الحكم عبارة عن المحمول الثابت لموضوعه في الواقع، والمنفي عنه لا النسبة الجزئيّة، ولا المحبوبيّة والمبغوضيّة، أو المصلحة والمفسدة، والحق عدم توقف ارتباطه بموضوعه نفياً وإثباتاً على الإنشاء، ولا على وجود المكلف، كما لا يتوقف على وجود متعلق الحكم، بل ينافيه، وإنما الأحكام التكليفيّة تثبت للأفعال قبل وجودها.

توضيح[٢] ذلك: أنّ كل واقعة بالنسبة إلى الشارع متحيّثة بحيثيّة من الحيّثيات الخمسة لا محالة، بمعنى أنّه لو سئل عنها الآمر بها[٣] أو نهى عنها أو رخص فيها، ومن المعلوم أنّ هذه الحيثيّة إنّما هي بلحاظ حال المستجمع لشرايط التكليف على ما سيأتي إن شاء الله تعالى، وهذا هو الحكم التكليفيّ سواء استكشف بلفظ أو غيره، فهذه النسبة لا تحدث في نفس الأمر بالإنشاء، بل الإنشاء[٤] مسبوق بها طبعاً، وعليها تدور الآثار التكليفيّة، ألا ترى أنّه لو اطّلع العبد من حال مولاه أنّه بحيث لو سئل عن إنفاذ ابنه أو[٥] إكرام ضيفه، أو قتل عدوه لأمر بها، ومع ذلك [لو][٦]

---

(١) في (س) يوجد اختلاف عن غيرها من النسخ، وهو يبدأ من هنا إلى قوله: «وينبغي التنبيه على أمور».

(٢) في (خ): «يوضح».

(٣) في (ع): «لأمر بها».

(٤) في (خ): «الإنشاء به».

(٥) في (خ): «و» مكان «أو».

(٦) ما بين المعقوفين أضفناه؛ لأنّ المقام يقتضيه.

تركها عُدَّ عاصياً، واستحق الذم والعقاب، ولا يعذر بعدم[١] أمر المولى بها، وربّما لا تحضر الواقعة في ذهن المولى فضلاً عن أن يتصدى لإنشاء الحكم فيها، ومع ذلك يترتب الأثر بمجرد انكشاف الحيثيّة المزبورة بالضّرورة، فشيء من الأحكام الخمسة لا يتوقف ثبوته في الواقع على إنشاء، وليس الحكم التكليفيّ من قبيل العقود والإيقاعات، فإنّ الحيثيّات المزبورة لا تحدث في نفس الأمر إلّا بالإنشاء، ولا فرق في ذلك بين كون الحيثيّة المزبورة دائرة مدار المصالح والمفاسد في نفس الأحكام أو في متعلقاتها، وبين[٢] كونها جزافاً، وهذه هي المرحلة الأولى للحكم، فاتّصاف الفعل بالحكم التكليفيّ يكفي فيه تحيّث الحاكم، بهذه الحيثيّة، وإن لم يوجد مكلف، ولم يصدر منه خطاب، ولا ينافي هذا كون التكليف ربطاً بين الثلاثة: الحاكم، والمكلف، ومتعلق التكليف، فإنّ الانتزاع بلحاظ[٣] المجموع، ولا يعتبر في اللحاظ الوجود في الخارج، فإنّ الحكم التكليفيّ ليس موجوداً كي يتوقف على وجود المعروض ومنشأ الانتزاع، بل يستحيل الاتّصاف بهذه الصفة إلّا حال العدم، فإنّه بعد صدور الفعل[٤] عن المكلف وتحققه في الخارج لا يعقل اتّصافه بالوجوب وأخواته، ومن حيث كونه ربطاً بين المولى والعبد بالنسبة إلى الواقعة متوقّف[٥] على الأطراف، ولكن الشرع والدين لا يتوقّف على وجود الأشخاص، فهل يتوهم جاهل هدم أساس الشريعة بموت الناس طراً؟! وتوقّف الدين بالنسبة إلى من بعدهم إلى تأسيس جديد؟!.

والمرحلة الثانية، مرحلة التعلق بالأشخاص والمراد به انطباق العنوان الكلي الذي هو أحد أطراف النسبة على شخص خاص، وهو الموجود البالغ العاقل القادر

---

(١) في (ع): «لعدم».

(٢) في (خ): كلمة غير واضحة والأقرب-رسمًا- أنّها حرف «لا» مكان «وبين».

(٣) في (ع)، و(خ): «إنّما هو بلحاظ».

(٤) في (ع)، و(خ): «الفعل» غير موجودة.

(٥) في (ع)، و(خ): «يتوقف».

والمبتلى بالواقعة، فصيرورة الشخص مستجمعاً لما له دخل في ارتباط النسبة منشأ لتعلق الحكم به فالحكم ثابت قبل ابتلائه، بل قبل قدرته، بل قبل بلوغه[٦]، بل قبل وجوده بالنسبة إلى الكلي المستجمع للجهات وتعلقه به إنّما هو بعد وجود الواسطة في العروض فيه، وشرايط[٢] التكليف أمور معتبرة في تحقق عنوان المكلف الذي هو أحد طرفي الربّط، فهي شرايط في المرحلة[٣] الثانية التي بها يتحقق عنوان الفوت المرتب عليه القضاء، فعدم تحقق الحكم التكليفيّ مرحلة، وعدم وجود من يتعلق به مرحلة أخرى، والابتلاء ليس معتبراً إلّا في النهي[٤]، وبعد هذه المرحلة مرحلة ثالثة:

وهي مرحلة تنجّز الحكم[٥]، وحقيقته كمال الشخص في طرفيّته للحكم، وصيرورته من الحكم بمثابة لا يعذر في مخالفته، وعلى هذه المرحلة يترتب عنوان العصيان، والمناط فيه العلم وما بمنزلته، وبعض مراتب القدرة، فالعلم وصول إلى الواقع[٦] فيوجب زوال المعذورية المعلولة للاحتجاب والبعد عن الواقع، فالحكم لا يعقل اختلافه باختلاف حال المكلف بالعلم والجهل، ويستحيل أن يؤثر انكشاف الشيء على الشخص المتأخر عنه رتبة في ذلك الشيء، إنّما يختلف بهذا الاعتبار حال الشخص فيخرج عن النقص إلى الكمال ويترقى عن حضيض الجهل إلى ذروة العلم ويتبدل حرمانه بالوصول ويحيط بما غرب عنه.

فالصّفة تحدث في العالم وينتزع عنها[٧] صفة في المعلوم، فكما أنّ الواقع لا يختلف

---

(٦) في (خ): «بل قبل بلوغه» غير موجودة .

(٢) في (ع)، و(خ): «فشرايط».

(٣) في (ع): «مرحلته».

(٤) في (ع)، و(خ): «والابتلاء ليس معتبراً إلّا في النهي» غير موجودة.

(٥) العبارة في (ع)، و(خ): «وهو تنجّز الحكم».

(٦) في (ع)، و(خ): « المعلوم» مكان «الواقع».

(٧) في (خ): «منها».

بكونه معلوماً ومجهولاً، وإنما هذا اختلاف في الشخص ينتزع باعتباره صفات مختلفة للواقع فكذا ما يترتب عليه من التنجّز وعدمه، فإنّ[١] الجاهل ربما يغتر بملاحظة اختلاف الواقع بالتنجّز والعدم ويتوهم أنّ للعلم والجهل فيه تأثيراً[٢]، ولكن المُتأمّل لا يخفى عليه أنّه عبارة أخرى عن تماميّة الشخص في مرحلة الطرفيّة للنسبة وبلوغه من التكليف بمثابة يُعدّ عاصياً بترك العمل على طبقة من هذه الحيثيّة، بعد إن لم يكن كذلك، وإن كان الحكم متعلقاً به لاستجماعه جميع ماله دخل في المرحلة الثانية، فالعلم حُجّة على العالم، فإنّه علة للتنجّز، وتحقق عنوان العصيان، فالحُجيّة بالنسبة إلى استحقاق العقاب، وأمّا بالنسبة إلى الواقع فلا معنى لحُجيّته؛ ضرورة تأخره عنه، والوسط في الإثبات لا بُد أن يرتبط بالنتيجة بالعليّة أو المعلوليّة، ولهذا لا يخلو عن أن يكون الوسط بالنسبة إلى النتيجة علة أو معلولاً، أو أن[٣] يكونا معلولين لعلّة ثالثة.

فالعلم بالنسبة إلى متعلقه عين الثبوت ومغايرة المعلول للعلّة ضروريّة، وعلّية الشيء لنفسه بديهيّة الاستحالة، ولكون الحُجيّة في المرحلة الثالثة يعبر عنها بكونه قاطعاً للعذر، نعم لا يستحيل اعتبار العلم في المرحلة الثانية، كما عليه المصوّبة، وإنما دلت الأدلة على فساده، وسيتضح إن شاء الله تعالى، كما أنّه يمكن تنجّز الحكم بدونه لشدّة الاهتمام بالحكم، ولكنه كالتصويب مخالف للأصل، ومنه يظهر الحال في الظن الشخصي، والأصول المُعبّر عنها في مباحث الألفاظ بالظنون النوعية.

أما الظن فحُجيّته عبارة عن تنزّله منزلة العلم في بلوغ الظان مرتبة الطرفيّة ودخوله في عنوان المكلف بتنزيل احتمال الخلاف[٤] منزلة العدم.

---

(١) في (خ): «فإنّما».

(٢) العبارة في (خ) : «تأثيراً فيه».

(٣) في (ع)، و(خ): «أن» غير موجودة.

(٤) في (خ): «خلافه».

وبالجملة: فما ثبت للعلم بالذات هو الذي يثبت للظن بالجعل فالصّفة لا تختلف فيهما بالحقيقة، وإنّما يختلف الحال بالافتقار إلى الجعل والاستقلال بالاعتبار، فتوهم اختلاف حقيقة الحُجيّة في المقامين وأنّها في العلم عبارة عن وجوب الاتّباع وفي الظن عن الوسطيّة في الإثبات فاسد جدا[١]، فإنّ الظن عين الثبوت تنزيلًا، والدليل والحُجيّة إنّما هو الموجب للظن والمدرك للحكم، كما هو الحال في العلم.

[مرجع الأصول الجارية في الألفاظ إلى أصل واحد]

وأمّا الأصول الجارية في الألفاظ -أي أصالة الحقيقة والعموم والإطلاق- فمرجعها إلى أصل واحد، وهو عدم الاعتداد باحتمال المانع، فإنّ القرينة المعاندة تحول بين اللفظ وما يدل عليه بمقتضى طبعه الحاصل بالوضع، وكذا الحال في العموم والإطلاق على ما ستعرف تفصيله في أوايل البحث عن الظن، إن شاء الله تعالى.

وملخصه: أنّ الكلام الصادر من العالم بالوضع في مقام الإفادة يوجب العلم بإرادة مدلوله، وإنّما يمنع عنه[٢] احتمال الغفلة والنسيان واختفاء القرينة مع نصبها، واحتمال التعمد في نقض الغرض بترك العمل على مقتضى [٣]ما تصدى له[٤] الشخص حال الاشتغال به، فالأصل عدم غفلة المتكلم ونسيانه حال الاشتغال بالكلام بالنسبة إلى ما له دخل في ما تصدى له من الإفادة، كما أنّ التصدي للإفادة مقتضٍ[٥] للعمل على طبقه، فلا يعتد باحتمال نقض الغرض، فالأدلة الاجتهادية إنّما تكون أدلة من حيث إفادتها للعلم، وكونها أدلة مع قيام الاحتمالات المانعة عن

(١) في (خ): «جدا» غير موجودة.

(٢) في (خ): «منه».

(٣) في (ع)، و(خ): «على ما هو مقتضى».

(٤) في (ع): زيادة بعد «تصدى له» وهي: «من الإرادة الموقوفة على كون الكلام منشأ له، وجميع هذه الاحتمالات تدفع بأصالة عدم المانع، فإنّ الغفلة لتذكر ما تصدى له».

(٥) في (ع)، و(خ): «مقتضى».

حصولـه إنّما هو بحكم الأصل بمعنـى أنّ دليليّتها بمعونته، فثبوت الحكم بها ثبوت ظاهري يعني أنّ مؤداها بحكم الثابت، فإن الدلالة كون الشيء بحيث يوجب العلم، والمفروض[1] قيام الاحتمال المانع عن الاستدلال والثبوت عند الشخص عبارة عن علمه بالشيء، والمفروض عدمه، فالدليل اجتهادي لكن الدليل الدال على اعتباره فقاهي، فهو حينئذ دليل للجاهل ما دام جاهلاً فهو مشروط بالجهل لا مزيل له كما هو معنى الدلالة.

وأمّا سـاير الأصول فكونها وظايف صرفة أوضح من أنّ يُبين، وتبين ممّا حققناه فيـما أفاد شـيخنا العلامة تدثّر حيث قـال، بعدما حكم بأن الحُجيّـة في العلم بمعنى وجـوب الاتّباع: «ومن هنـا يعلم أنّ إطلاق الحجة عليه ليـس كإطلاق الحجة على الأمـارات المعتبرة شرعـاً؛ لأنّ الحجة عبارة عن الوسـط الذي بـه يحتج على ثبوت الأكبر للأصغر ويصير واسـطة للقطع بثبوته له، كالتغيّر لإثبات الحدوث للعالم[2]، فقولنـا الظن حُجّة، أو البينة حُجّة، أو فتوى المفتـي حُجّة، يراد به كون هذه الأمور أوسـاطاً لإثبات أحكام متعلقاتها، فيقال: هذا مظنون الخمريّة وكل مظنون الخمريّة يجـب الاجتناب عنـه»[3] إلى أن قال: «وهذا بخلاف القطـع؛ لأنّه إذا قطع بوجوب شيء، فيقال هذا واجب وكل واجب يحرم ضدّه»[4] إلى آخره.

فإنّك قد عرفت أنّه لا فرق بين العلم والظن من هذه الحيثيّة، وأنّ حقيقة الحُجيّة فيهما حقيقة واحدة والاختلاف بالحاجة إلى الجعل والاستغناء لا يوجب الاختلاف في الحقيقة، والظن ثبوت تنزيلي لا أنّه مثبت للحكم بالضرورة، فالظن ليس دليلا على الواقع لما عرفت من أنّه لا بُد أن يكون بين الوسـط والنتيجة ربط العليّة والمعلوليّة،

---

(١) في (ع)، و(خ): «والمعروض».

(٢) في (المصدر)، و(ع)، و(خ): «حدوث العالم».

(٣) فرائد الأصول ١: ٢٩.

(٤) فرائد الأصول ١: ٢٩.

والمفروض أنّه طريق محض لا دخل له في تحقق الواقع، وكيف يمكن أن يتوهم الفرق بين العلم والظن[١] مع أنّ الواقع لا يثبت بشيء منهما، والفعليّة والتنجّيز دائرة مدارهما؟! بل الذي ثبت للظن إنّما هو الذي يثبت للعلم أولاً، وله تنزيلاً، ولولا اتّصاف العلم به بالذات لاستحال ثبوته لما هو[٢] بمنزلته، وكون حُجيّة الظن مساوقة لتنزّله منزلة العلم من الواضحات.

والحاصل: أنّ الظن ظهور ضعيف، وحُجيّته عبارة عن عدم الاعتداد بضعفه، والمعاملة معه معاملة العلم[٣]، وأين هذا من كونه وسطاً في الإثبات، فلا يراد من حُجيّة الظن إلّا ما يراد من حُجيّة العلم، سواء لوحظ بالنسبة إلى مُتعلقه أو بالنسبة إلى حكمه.

أمّا الأول؛ فلأنّه عين الثبوت، وأمّا الثاني؛ فلأنّ المفروض أنّ الحكم لنفس المتعلق من غير مدخليّة للانكشاف، والأجنبي عن الشيء لا يثبته، بل سيتضح -إن شاء الله تعالى- أنّه على تقدير[٤] أخذه في الموضوع أيضاً لا يصلح لأن يكون وسطاً في الإثبات، فإنّ قيد الموضوع تابع له، ولا معنى لكون الموضوع وسطاً للإثبات، وليس كلما كان متشكلاً بأحد الأشكال داخلاً في القياس، بل لا بُد أن يكون الوسط علّة للنتيجة ومعلولاً لها، أو يكونان معلولين لثالث، والموضوع بالنسبة إلى الحكم من حيث هو كذلك ليس بهذه المثابة.

نعم، قد يكون الموضوع في الكبرى واسطة في العروض، فحينئذ يتحد الموضوع والعلة بالذات ويختلفان بالاعتبار، فإنّ المشتق عنوان منتزع من المبدأ باعتبار الانتساب إلى الفاعل، فاختلافهما إنّما هو بالاعتبار، كما يقال هذا مسكر وكل مسكر

---

(١) العبارة في (ع)، و(خ): «الظن والعلم».

(٢) في (ع)، و(خ): «هو» غير موجودة.

(٣) في (ع)، و(خ): «العدم».

(٤) في (خ): «تقديره».

يجب الاجتناب عنه، دّل الإسكار على الحكم المعلول له، وأمّا قولك هذا بول وكل بول يجب الاجتناب عنه فمجردّ تطبيق للكلي على المورد، وليس انتقالاً من معلوم إلى مجهول، ولهذا لا يختص به صاحب النفس الناطقة، بل لا يخلو منه حيوان، هذا حال الظن.

وأمّا الفتوى فعدم كونها واسطة في الإثبات أوضح؛ ضرورة أنّ[1] المقلِّد معزول عن الاستدلال وإنّما ينوب المجتهد عنه في الاستنباط وتوهم أن عنده دليلاً إجمالياً فاسد، وإنّما قوله: هذا ما أفتى به المفتي وكلما أفتى به المفتي فهو حكم الله في حقي، مجرد تطبيق لا اكتساب، والمتوقّف على النظر إنّما هو العلم بحُجيّة الفتوى، وليس العلم بالاندراج تحت دليل حُجيّة الفتوى تصديقاً[2]، وإنّما هو من قبيل المعرفة الحاصلة بالضرورة، كقولك: هذا إنسان، وكل إنسان حيوان، فهذا حيوان.

والحاصل: أنّ إطلاق الحجة على العلم وغيره على نسق واحد بمعنى أنّ الذي يتصف به غير العلم، إنّما هو الذي يتصف به العلم، وإنّما الاختلاف في المراتب، فالحكم الواقعي لا يستدل عليه بالظن أيضاً والتنجّز يستدل عليه بالعلم أولاً وبالذات، وبالظن ثانياً وبالعرض.

وإذ قد عرفت حقيقة[3] حُجيّة العلم وما بمنزلته، ظهر للك أنّ ثبوتها للعلم ضروري، فإنّ كونه وصولاً إلى الواقع عبارة أخرى عن كونه علماً، والملاك في التنجّز وعدمه إنّما هو الاحتجاب والإحاطة، وكون العلم وصولاً وإحاطة عبارة أخرى عن كون الشيء نفسه، وإلى هذا يرجع الاستدلال عليه بأنّه لو كان متوقفاً في الحُجيّة على غيره لدار وتسلسل أو ترجح المرجوح على الراجح[4]، فإنّ الحاصل بالدليل

(١) في (م) بياض مكان «أنّ» التي ألحقناها عن (ع)، و(خ).

(٢) في (ع)، و(خ): «بل» مكان «تحت دليل حُجيّة الفتوى تصديقا».

(٣) في (خ): «حقيقية» غير موجودة.

(٤) في (ع)، و(خ): «على الراجح» غير موجودة.

لا يخلو من أن يكون علماً أو ظنّاً نوعيّاً أو شخصيّاً، واستقلال غير العلم بالحُجيّة دونه من الثالث، وإثبات حُجيّة علم بعلم آخر لا يخلو من أحد الأولين والأظهر أن يقال: أنّ الاستدلال على الحُجيّة لا محصل له إلّا العلم بها، وهو دور ظاهر.

والحاصل: أنّه لا بُد وأن تنتهي كل جهة إلى تلك الجهة، وكون[1] العلم مشتملاً على تلك الجهة، بل عينها بديّهي، فغاية ما يراد في مرحلة التنجّز إنّما هو العلم وليس ورائه مرحلة، وكونه غاية الانكشاف وأعلى درجاته عبارة أخرى عن كونه رجحاناً مانعاً من النقيض المطابق للواقع[2]، وهو معنى كونه علماً، فنفي الحُجيّة عنه سلب للشيء عن نفسه، وفساده أظهر من استحالة اجتماع النقيضين وارتفاعهما، فالاستدلال عليه باستلزامه للتناقض مما لا ينبغي.

فملخص ما حققناه أنّ كون العلم حُجّة من قبيل كون الضياء نوراً، والدهن دسماً، والوجود تحققاً وثبوتاً، هذا حال العلم بالنسبة إلى متعلقه وما يترتب عليه من الآثار ويتعلق به من الأحكام، ويُعبّر عنه بالطريقي.

وأمّا الموضوعي: أي ما كان معتبراً في الموضوع وذلك حيث تعلق الحكم بالشيء بشرط الانكشاف، فربّما يتوهم كون العلم حينئذ وسطاً في الإثبات لعلّيته للحكم ومدخليّته في ثبوته للموضوع؛ غفلة عن أنّ هذا المقدار من المدخليّة لا يكفي في الوسطية، فإنّ الشرط لا يستدل به على المشروط، فحيث ثبتت الحرمة للخمر المعلوم الخمريّة[3] لا يقال: هذا معلوم الخمريّة، وكل معلوم الخمريّة حرام، فان العلم ليس دليلا على الحرمة، بل يقال: هذا خمر معلوم، وكل خمر معلوم كذا، وهذا أيضاً ليس استدلالاً، بل[4] تطبيق صرف كما هو الحال في المثال المتقدم.

---

(١) العبارة في (ع)، و(خ): «بالذات، وكون».

(٢) في (ع)، و(خ): «للواقع» غير موجودة.

(٣) في (خ): «خمريته».

(٤) في (ع)، و(خ): «إنّما هو» مكان «بل».

نعـم، لو كان الاعتقاد تمام المناط ولم يكن الواقـع موضوعاً للحكم، كما لو كان المحـرم معتقد الخمريّة وإن لم يكن خمراً فالاعتقاد حينئذ وسـط في الإثبات، ويكون من قبيل الاسـتدلال على الحرمة بالإسـكار، فيقال: هذا مسكر، وكل مسكر حرام، فظهـر أنّ العلـم لا يعقل أن يكون وسـطاً لإثبـات الأحكام الواقعية مطلقاً سـواء كان طريقيـاً أو موضوعيّـاً، ولا يخفـى أنّ الطريقـي يقوم مقامـه كل طريق تنزيلي، ومـع فقد العلـم وما بمنزلتـه تجري الأصول، فـإنّ الأثـر للواقع والمنجّـز له أولا هـو العلم وبعـده الدليل الغير العلمـي، ولا مجرى للأصول إلّا مـا يفقد فيه العلم وما بحكمه.

وأمّـا ما أخذ في الموضوع فعلى قسـمين: فـإنّ للقطع المأخـوذ في الموضوع قيداً جهتـين: تعلقه بالواقع الذي ثبت له الحكم بشرط تعلـق القطع به[1]، وهو من هذه الحيثيّة طريق صرف، ودخله في الحكم ومن تلك الحيثيّة موضوع محض.

والجهـة الثانية ثبوتها له، إمّا من حيث إنّه طريق بمعنـى أنّ الحكم يثبت للواقع المنكشـف من غير خصوصيّة للانكشـاف. وإمّا من حيث إنّه انكشاف خاص، أي الانكشـاف التام الذي حُجيّته بالذات، والأول يشارك الطريقي، مع أنّه موضوعي محض[2]، في قيام الأمارات مقامه؛ لأنّ المفروض أنّ المناط هو الجامع، وهو انكشاف الواقـع، وأنّ القطع إنّـما أخذ في الموضوع على وجه الطريقيّـة، بل الأصل البرزخي أيضـاً، حيث إنّ الواقع يثبت به ثبوتاً أصلياً كأصالة الصحة، بل الاسـتصحاب كما أوضحنـا الحال فيـه في موضوعه، بخلاف الثاني فـإنّ قيام غيره مقامـه ينافي اعتبار خصوصيّة في ثبوت الحكم للواقعة، كما هو المفروض.

---

(١) في (خ): «به» غير موجودة.

(٢) في (ع)، و(خ): «محض» غير موجودة.

[التعرض لكلام الشيخ الأعظم تَدَّسَ]

وتبين بما حققناه ما في ما أفاده شيخنا العلامة تَدَّسَ[١]، قال، بعدما تقدم: «والحاصل أنّ كون القطع حُجّة غير معقول؛ لأنّ الحجة ما يوجب القطع بالمطلوب، فلا يطلق على نفس القطع»[٢].

وفيه: أنّه إنّما يتم بالنسبة إلى العلم المتعلق بالحكم[٣]، وأمّا ما يتعلق بالموضوع كالعلم بالخمريّة فعدم كونه وسطا بالنسبة إلى حكمه فإنّما[٤] هو من جهة عدم الارتباط بالحكم، لا من حيث إنّ الشيء لا يكون علّة لنفسه.

ثم قال: «هذا كله بالنسبة... إلى قوله: وبالجملة»[٥].

وفيه: أنّ ما تقدم يعمّ الأمرين أحدهما العلم بالنسبة إلى متعلقه، والآخر بالنسبة إلى حكم متعلقه، فالأول كمعلوم الوجوب، والثاني كمعلوم الخمريّة، فالأولى أن يقال بالنسبة إلى متعلق القطع أو حكمه، قوله: وإن لم يطلق عليه الحجة... إلى آخره، لا يخلو عن تأمل، فإنّ المناط في الحُجيّة عند الأصوليين إنّما هو كونه وسطاً في الإثبات، بل قد عرفت أنّه لا اصطلاح للأصوليين في الحُجيّة، بل لا معنى لكون شيء وسطاً لإثبات حكم متعلقه إلّا إذا كان تمام المناط، فيمكن حينئذ كونه واسطة في العروض متحداً مع متعلقه -كما عرفت- فيما لو كان القطع من حيث هو تمام المناط في الحكم، وإن كان مخالفاً للواقع، وليس الحجة في باب الأدلة دائماً كذلك، فإنّ الأدلة الأربعة المثبتة للأحكام لا تثبت أحكام متعلقاتها، بل إنّما هي كغيرها من الأوساط، فإنّ التغير المثبت للحدوث حُجّة بالمعنى المتعارف عند الأصوليين ولا

(١) في (ع)، و(خ): «أعلى الله في الفردوس مقامه».

(٢) فرائد الأصول ١: ٣٠.

(٣) العبارة في (ع): «المتعلق بالمتعلق بالحكم».

(٤) في (ع)، و(خ): «إنّما».

(٥) فرائد الأصول ١: ٣٠.

معنى لكونه مثبتاً لحكم متعلقه.

وبالجملة: فالعلم فيما إذا كان الحكم ثابتاً للخمر الواقعي بشرط العلم ليس وسطاً في الإثبات، وعلى تقدير الوسطية لا معنى لعدم إطلاق الحُجيّة عليه.

ثم قال: «وبالجملة... إلى قوله: إلّا[١]»[٢].

وفيه: أنّ هذا بالنسبة إلى القطع بقول مطلق واضح الفساد، فإنّه إذا كان جهلاً مركباً لا يستلزم التناقض إلّا في نظر القاطع، وفساده إنّما هو من جهة حمل المكلف على ما لا يقدر عليه، وأمّا العلم فعدم كونه حُجّة سلب للشيء عن نفسه، وليس نفي الحُجيّة عن العلم بالخمريّة أو الحرمة منافياً لحرمة الخمر في الواقع، فإنّك قد عرفت اختلاف الموضوعين والمحمولين ولمرتب[٣] المرحلتين، نعم يمكن أن يؤول برهان اعتبار العلم إلى ما ذكر بضرب من التكلف فتدبر.

ثم قال: «إلّا إذا فرض... إلى قوله: وقد[٤] يدل دليل ذلك الحكم»[٥].

وفيه: أنّ حسن الانقياد حكم ثابت للعمل بقصد الخضوع، ويكفي فيه احتمال المحبوبيّة مع الأمن من المبغوضية، فلا مدخل للواقع فيه، بل لا مدخليّة للاعتقاد فيه أيضاً، نعم الاعتقاد بالمحبوبيّة مما يتحقق به الانقياد، فحسن[٦] الإتيان بما قطع بكونه محبوباً لمولاه ليس لمدخليّة القطع من حيث الطريقيّة أو على وجه الخصوصيّة، بل إنّما هو لتحقق الانقياد الذي يتحقق بالاحتمال أيضاً، فإنّ العامل بالاحتياط منقاد بالضرورة، وإن لم يكن عمله محبوباً.

---

(١) في (ع): «إلّا» غير موجودة.

(٢) فرائد الأصول ١: ٣٠.

(٣) كذا في (م)، وفي (ع)، و(خ): «ترتب».

(٤) في (خ): «قد» غير موجودة.

(٥) فرائد الأصول ١: ٣٢.

(٦) في (ع): كلمة غير واضحة بعد «فحسن».

وبالجملة: فهذا ليس مما نحن فيه، وهو كون العلم شرطاً لثبوت الحكم للمتعلق، وكذا الكلام في التجرّي المضاد للانقياد، فإنّه يكفي في تحققه مخالفة العمل للأصل[١] وإن لم يكن برزخياً، بل كان أصلًا صرفاً كالتخيّر في وجه، فليس اتّصاف العمل بالقبح معلولاً للاعتقاد ولا دخل للواقع فيه أيضاً، فإن التجرّي علّة تامة للقبح، وإن لم يكن العمل مبغوضاً في الواقع، والمثال المطابق لما نحن فيه ما كان الواقع موضوعاً للحكم بشرط انكشافه على الشخص مطلقاً، كما إذا حرم شرب الخمر بشرط انكشاف الخمريّة بحيث ينتفي الحكم الواقعي بانتفاء أحد الأمرين من الواقع وانكشافه.

ثم قال: «وقد يدل... إلى قوله: ثم من خواص القطع»[٢].

وفيه: أنّ منع الأخباريين من الركون إلى العقل، والاستبداد بالاستنباط، ودعوى انحصار الطريق في التلقي عن أهل العصمة ﷺ من جهة الاغترار بظواهر الأخبار الناهية عن الركون إلى الاقيسة والظنون، وما يفيد مفاد تلك الأخبار، ومرجعه إلى عدم معذوريّة الجاهل إذا أُسند إلى ما يؤمن في الركون إليه من المخالفة الكثيرة، كما دلّت عليه رواية أبان بن تغلب المحكية في دية أصابع المرأة، فالمُدّعى عدم المعذورية بالجهل، وإن كان قطعاً لا توقف الأحكام الواقعية على العلم بها من الأخبار، ولعله يتضح فيما سيأتي، فليس المُدّعى كون العلم شرطاً في ثبوت الحكم إذا كان حاصلاً بسبب خاص.

ثم قال: «من خواص القطع... إلى قوله: وممّا ذكرنا»[٣].

وفيه: أنّه[٤] قد تبين ممّا حققناه إنه لا منافاة بين كون الجامع بين الطرق مأخوذاً في

(١) في (خ): من «ليس» إلى «للأصل» غير موجود.

(٢) فرائد الأصول ١: ٣٢.

(٣) فرائد الأصول ١: ٣٣.

(٤) في (ع)، و(خ): «وفيه أنه» غير موجودة.

الموضوع، وبين قيام غير العلم مقامه، فإنّ القيام إنّما هو من حيث الطريقة، فإنّ العلم بالنسبة إلى ما تعلق به طريق لا محالة، فالظن في عرض العلم من حيث الاعتبار في تعلق الحكم، ولكنه في طوله من حيث كونه انكشافاً للواقع المتعلق به، ولا يخفى أنّ اعتبار العلم في الأوليين إنما هو في مقابل الاكتفاء بأول درجات الظن في الأخيرين لا بمعنى عدم الاعتداد على ما ثبت اعتباره فالركعتان تختصان بكفاية أول درجات الظن فيهما المعبّر عنه في الأخبار بذهاب الوهم[١] لا أنّ ما ثبت اعتباره ممّا عدا العلم لا يقوم مقامه في الأوليين.

وأمّا أصالة عدم الأكثر فلا يعتمد عليها في الأوليين؛ لوجوب التحفظ على زيادة ركعة وفي الأخيريتين يتفصّى عنها بالفصل بين الركعة الاحتياطيّة، وما أتى من الصلاة بالتسليم جمعاً بين الجهتين، ولهذا يصح التعبير عنه بالبناء على الأكثر، كما يُعبّر عنه بالأخذ باليقين والبناء على الأقل[٢] على ما أوضحنا الحال فيه في الاستصحاب عند الاستدلال بالأخبار.

وبالجملة: فليس الفرق بين الركعات في اعتبار خصوص العلم وعدمه، كما أفاده شيخنا العلامة قدّس سرّه[٣]، وأمّا اعتبار الحس في قبول الشهادة وعدم الاكتفاء بالحدس فيها، بل في الرواية فهو ليس من جهة اعتبار علمه من سبب خاص، بل إنّما هو اعتماد على منشأ علمه وعدم[٤] الاعتداد باحتمال تعمد الكذب، وليس الاعتماد على الشهادة والرواية أخذاً بعلم الشاهد و[٥] الرواي، وتعويلًا على[٦] اعتقادهما ولا

(١) انظر: الكافي ٣: ٣٥١، باب السهو في الثلاث والأربع.

(٢) في (ع)، و(خ): «والأكثر» مكان «والأقل».

(٣) في (خ): «قدّس سرّه» غير موجودة.

(٤) في (ع): «بعدم».

(٥) في (ع): «الشاهد و» غير موجودة.

(٦) في (خ): من كلمة «منشأ» إلى «تعويلاً على» غير موجود.

تصويباً لرأيهما، وإنّما هو الغاء لاحتمال تعمد كذبهما، فالفرق بين الاستناد إلى الحس وبين الاستناد إلى الحدس أنّ الاعتقاد من حيث هو ليس موضوعاً للحكم وإنّما المناط وجود ما يفيد المطلب عند كل أحد ويستكشف ذلك بخبر العادل، فكأنّ الشخص علم بخبره بالواقع لا أنه اعتمد على علمه، فهل يخفى على أحد أنّ ما اخترناه من عدم حُجيّة الإجماع المنقول ليس مبنياً على أخذ العلم في موضوعات الأحكام باعتبار خصوصيّة السبب، مع أنّ مرجع المذهب المختار إلى إلغاء الرواية الناشئة عن الحدس وتخصيص الخبر المستند إلى الحس بالاعتبار، فليس عدم الاعتداد بالشهادة المستندة إلى الحدس خاصة أو إلى غير الحس مطلقاً، واعتبار استنادها إلى الحس وما بحكمه[1] إلاّ من قبيل عدم الاعتداد بالرواية المستندة إلى الحدس كالإجماع المنقول، وحيث فرض أخذ العلم في الموضوع فلا يعقل قيام غيره مقامه، إذا كان من حيث الخصوصيّة وقيام دليل على خلاف ما دل على ذلك، [و][2] حكمه تبين بما[3] حققناه في مباحث التعارض، وكون الدليل الدال على اعتبار الخصوصيّة ظاهراً والآخر نصاً منشأ للتقدم، فلا منافات بين فرض اعتبار الخصوصيّة وقيام الدليل على العدم بهذا المعنى، ولكنه خلط بين المباحث.

وحيث قد عرفت أنّ الظن كالعلم إلّا في الاستغناء عن الجعل والافتقار إليه، فيجري فيه ما تقدم كما عرفت، إلّا أنّه حيث كانت طريقيّته بالجعل أمكن أن يكون على وجه خاص من حيث الأسباب أو من جهة أخرى، بخلاف العلم فإنّ الذاتي لا يختلف كما لا يتخلّف، فهو أربعة أقسام: فإنّ الحكم إذا كان للمتعلق من حيث هو من غير مدخليّة للانكشاف فهو طريق صرف، إمّا مطلقاً أو على وجه خاص، وإن كان له بشرط الانكشاف فالظن المتعلق بالواقع أخذه في حكم غير حكم متعلقه

(١) في (خ): «وما بحكمه» غير موجودة.

(٢) ما بين المعقوفين أضفناه؛ لأنّ المقام يقتضيه.

(٣) في (ع)، و(خ): «مما».

أيضاً على قسمين فتفطن، هذا مجمل القول في العلم[١].

[الكلام في التجرّي]

وأمّا الجهل المركب -الذي هو أحد قسمي القطع- فلا أثر له بالنسبة إلى متعلقه، فإنّ المفروض تخلفه عن الواقع وعدم مطابقته له، فعدم ترتّب[٢] ما يترتّب على العلم على الجهل أظهر من ترتّبه على العلم، فلا معنى لكون القطع بقول مطلق حُجّة، بل إنّما الحجة هو العلم من حيث إنّه علم كما عرفت، هذا حاله بالقياس إلى ما تعلق به، وأمّا بالقياس إلى نفسه فالحق وجوب العمل على طبقته عقلاً، فحيث اعتقد بوجوب غير واجب أو حرمة غير محرّم استحقّ العقاب والذم بمخالفة اعتقاده وترك العمل على طبقة، فإنّ التجرّي في قبال الانقياد وهو خروج عن زيّ العبوديّة، هذا حال الصفة النفسانيّة وأمّا فعل الجوارح الذي يتحقّق به فعل النفس فلا حرمة فيه.

توضيح الحال: أنّ من اعتقد بحرمة فعل مباح -مثلا كمن اعتقد بخمريّة ماء وشربه- فله فعلان يتولد أحدهما من الآخر، أحدهما يقوم بالجوارح وهو نفس الشرب في المثال، والآخر بالنفس، وهو التمرد والتجرّي، المقابل للطوع والانقياد، كما أنّ التلفظ صفة الجارحة والإخبار صفة النفس، وهذا نحو من التوليد يشبه تولد الإحراق من الإلقاء في النّار، والقتل من الرمي، وإلقاء السّم في المأكول والمشروب، فالأول هو الفعل المتجرّي به، والثاني هو التجرّي، فالأول من حيث هو لا حرمة فيه بخلاف الثاني فأنّه حرام عقلاً، والأول إنّما يحرم لاتحاده مع الثاني وكونه منشأ لانتزاعه، وربما يصعب على الجاهل بحقيقة الانتزاع تعقل الاتحاد مع انفراد كل من[٣]

---

(١) في (خ): يوجد شق فوق عبارة «هذا مجمل القول في العلم».

(٢) في (خ): «ترتب» غير موجودة.

(٣) في (ع): «عن».

الأمرين بمعروض.

وكيف كان، فالدليل على ما ادعيناه أنّ المنشأ لاستحقاق الذم والعقاب إنّما هو العصيان لا نفس المخالفة للأحكام الواقعية، ومن المعلوم أنّ ملاك هذا العنوان ليس ممّا يرجع إلى من يرجع إليه الحكم أولاً[١]، بل له جهات واقعية يستقل العقل بإدراكها ولا مرجع فيها إلّا العقلاء أولاً[٣]، والحاكم إنّما يرجع إليه في المرحلة الأولى من مراحل الحكم، وأمّا إنّ الجاهل والعاجز ليس عاصياً ولا متمرّداً، وإنّ العالم لا عذر له وهو عاص بترك ما يجب عليه فقد عرفت استحالة توقفه على الجعل، والعصيان، فيه جهتان: مخالفة الحكم المولوي الإلزامي، وكونها عن عمد وعلى سبيل الجرئة، والموجب لاستحقاق العقاب إنّما هو الثاني، وهو موجود في الجهل المركب وما بحكمه، ولا ينافي هذا الاختلاف مراتب الاستحقاق باختلاف مراتب الحرمة والوجوب أيضاً، على ما سنوضحه إن شاء الله تعالى.

والسّر في استحقاق العقاب بالعصيان أنّ مقتضي العبوديّة الخضوع والتمكين، فإنّ المولى مالك لرقبة[٤] العبد وكذا حال المولى عليه بالنسبة إلى وليّه، فإن التمكين مقتضي الولاية والأمر في المخلوق بالنسبة إلى خالقه أظهر من أنّ يتبين، فإنّ العقل[٥] يستقل بقبح تمرّد المربوب عن ربّه والعبد عن مولاه، كما يستقل بقبح التصرف في مال الغير عدواناً، فإنّ إناطة التصرف بإذن المولى مقتضي المالكية، وتنجز التكليف محقق لعنوان التمرّد، لا أنّ العقل يحكم بما حكم به المولى، فإنّ المولى[٦] يحكم بالإتيان بالصلاة وبوجوبها، والعقل لا مسرح له في ذلك، وإنما يستقل بالإطاعة وترك

(١) في (ع)، و(خ): «أولاً» غير موجودة.

(٣) في (خ): «أولا» غير موجودة.

(٤) في (ع): «رقبة».

(٥) في (خ): «فالعقل».

(٦) في (خ): «فالمولى».

التمردّ، فهو وإن كان في هذه الموارد عين وجوب الصلاة[١]، ولكن استقلال العقل بوجوب الصلاة ليس من حيث إنّها صلاة، وإنّما هو من حيث إنّها إطاعة، ولهذا يعتبر في حكمه العقل والقدرة والعلم، بخلاف حكم الشرع فالوجوب الشرعي ثابت وإن لم يتحقق شيء مما يعتبر في التعلق والتنجّز، بخلاف الوجوب العقلي فإنّه يتوقف على أمور لا يتوقف عليه الوجوب الشرعي.

والحاصل: أنّ موضوع حكم العقل مغاير لموضوع حكم الشرع ذاتاً، والنسبة بينهما عموم من وجه، ففي مورد الاجتماع يتحقق العصيان والإطاعة، والافتراق من طرف حكم العقل هو التجري والانقياد، ومن طرف حكم الشرع هو[٢] الأحكام الغير المنجّزة، فنسبة الحكم العقلي إلى الحكم الشرعي نسبة الحكم إلى موضوعه والمعلول إلى العلة المادّية، فهو مترتّب عليه ومتأخر عنه.

وبالجملة، فالحكم المولوي بعد استجماع شرايط التنجّز يوجب تحقق موضوع حكم العقل، فإنّ العقل إنّما يستقل بوجوب الانقياد وحرمة التمرد، والتكليف المعلوم يوجب كون المكلف متمردّ بالمخالفة، فالخروج عن زيّ العبوديّة إنّما هو بالإدبار عن المولى المنتزع عن ترك المأمور به مثلاً بعد تنجّز التكليف.

وببيان أوضح: أنّ مقتضي العبوديّة الانقياد وترك التجرّي ولا يتوقف شيء من الانقياد والتجرّي على وجود حكم مولوي، بل يمكن تحققها[٣] وإن لم يكن للمولى حكم، فلا تعلق لحكم العقل بما يتعلق به حكم الشرع، بل لو كان للعقل أيضاً حكم بالنسبة إلى فعل من الأفعال فموضوعه مغاير لموضوع حكمه في هذا المقام، نعم حيث بلغ الحكم، سواء كان عقليّاً أو مولويّاً، مرتبة التنجّز تصادف

(١) العبارة في (ع)، و(خ): «وهو وإن كانت عين الصلاة في هذا المورد».

(٢) في (خ): «هو» غير موجودة.

(٣) في (خ): «تحققهما».

الموضوعان فاجتمع الحكمان، فالذي يستقل به العقل إنّما هو حرمة التمرد، فإنّه هو الخروج عن زي العبوديّة وكما يتحقق بمخالفة التكليف المنجّز فكذا بالإقدام على ما يعتقد كونه مخالفة، نعم ليس الثاني عصياناً بخلاف الأول؛ فإنّ العصيان[1] أخص مطلقاً من التجرّي، وموضوع حكم العقل إنّما هو الجامع بينهما المتحقق في التجرّي الخاص الغير المتحد مع مخالفة الحكم الواقعي، فتبين ممّا حققناه أنّ استقلال حكم العقل بحرمة العصيان لا ينفك عن استقلاله بحرمة التجرّي الذي ليس بعصيان.

[الكلام في أنّ الموضوعات على قسمين]

وكشف الحجاب، أنّ الموضوعات[2] على قسمين: أحدهما العناوين الأوليّة التي هي عبارة عن الأفعال الاختياريّة للمكلفين، والأُخر العناوين المنتزعة عنها باعتبار تنجّز أحكامها، فالقتل مثلا فعل اختياري وإن كان توليديّاً يختلف حكمه بالوجوب والحرمة والاستحباب والكراهة والإباحة في الواقع، وإنّما يكون ظلماً حيث كان حكمه الواقعي هو التحريم بعد تنجّزه، فالظلم عنوان منتزع من الفعل المحرم بعد التنجّز، ولهذا لا يعقل تخلّفه عن التحريم والايجاب لاستحقاق العقاب، فالتجرّي الذي هو خروج عن زيّ العبوديّة -حيث إنّ العبد بمقتضي المملوكيّة يجب عليه الانقياد- ظلم من العبد على مولاه، وحرمة العصيان من هذا الباب، فلو لم يكن العنوان الثانوي علّة تامة للاستحقاق لزم التسلسل، فإنّ حكم الواقعة ما لم ينته إلى ما يتمّمه كان كالعدم في ما هو العمدة من الآثار، والمتمّم وهو العنوان المنتزع الثانوي لا يعقل أن يكون حكمه باختبار المولى وإلّا لم يكن متمّماً، بمعنى أنّ التحريم مثلاً إنّما يتم حيث ارتفعت الأعذار عن المكلف، ولا معنى لتماميّة الحكم وتنجزه حينئذ إلّا دخوله في عنوان له أحكام ذاتيّة ينتهي إليها أمر الأحكام الجعلية، فلو لم

(١) في (خ): «فالعصيان».

(٢) في (خ): «موضوعات الأحكام».

يستقل العقل بوجوب الانقياد لم يترتب على حرمة الخمر أثر، ولو كان وجوب الانقياد مجعولاً لتوقف على ثبوت وجوب الانقياد بهذا الحكم أيضاً، وهكذا إلى ما لا يتناهى، وظهر ممّا حققناه أنّه لا حاجة في إثبات حرمة التجرّي[١] إلى التشبّث بالإجماع وبناء العقلاء.

وقد يستدل للمختار بدليل بيّن الوهن واضح السقوط، وقد أطال المستدل في تقريب الاستدلال بما لا طائل تحته.

وملخصه: أنّ المتجرّي المصيب إنّما يفارق المُخطئ في ما لا يرجع إلى اختياره وهو الإصابة، ويستحيل أن يناط استحقاق العقاب بما لا يرجع إلى الاختيار، فيشتركان في استحقاق العقاب ولا يدور مدار العصيان.

ولا يخفى أنّه سفسطة بينة وهدم لأساس الشرايع والاديان، وما يستقل به العقل من الأحكام الضروريّة، فإن اختلاف الأحكام شرعية كانت أو عقلية إنّما هو بحسب اختلاف العناوين المختلفة باختلاف المتعلقات[٢] فلو كان كون الفعل -شرب خمر أو شرب ماء مثلاً- خارجاً عن الاختيار واختص الشرب من حيث إنّه شرب بكونه اختياريا استحال اختلافهما في الحكم بالحرمة والإباحة، وكذا وطي الزّوجة والاجنبيّة، والإيمان بالرحمن والشيطان، وهكذا إلى ما لا يتناهى، ولا ينافي كون شرب الخمر من حيث الخصوصيّة اختيارياً عدم كون خمريّة المايع، ومطابقة[٣] الاعتقاد بالخمريّة للواقع خارجاً عن الاختيار، فإن الاعتقاد المطابق إنّما هو منجّز للحكم، ولا مدخل له[٤] في كون الفعل اختياريا والخمريّة محققة للموضوع، ولا

---

(١) في (ع): «أُخرى» مكان «التجري».

(٢) كعنوان الشرب المختلف باختلاف متعلقه الذي هو الخمر والماء... منه قدّس سرّه، وهذه الحاشية غير موجود في (ع) و(خ).

(٣) في (ع): توجد كلمة غير واضحة بعد «المايع»، ولعلها كلمة مضروبة.

(٤) في (ع)، و(خ): «ولا يدخل».

مدخل لها[١] في اختياريّة الفعل، فإنّ المناط فيها إنّما هو دوران الفعل مدار المشية، وقد اشتهر أنّ الاختياري ما كان للشخص بحيث إن شاء فعل وإن شاء لم يفعل، فمن شرب الخمر عامداً نال ما أراد باختياره وأدرك ما أمّل، بخلاف من أقدم على شرب ماء اعتقد بخمريّته فخاب أمله ولم يدرك ما رامه، لكن شرب الماء اختياري له لدورانه مدار مشيّته وعدم كون ما باختياره مطابقاً لمرامه لا ينافي كونه باختياره، وإنّما عدم الإصابة في المقام من قبيل عدم حصول الغاية للأفعال، ومن المعلوم عدم مدخليّة ترتّب[٢] الغاية في اختياريّة الفعل.

وبالجملة: فكما أنّ الشرب اختياري فكذلك كونه شرب ماء أو خمر، والمناط في اختياريّة العناوين إنّما هو اختياريّة نفس الفعل لا كون المتعلق اختيارياً، ولا معرفة المتعلق فإنّ كون الفعل شرب ماء ليس ممّا يحتاج إلى القصد والتعيين كالإحسان والإساءة والصلاة والطهارة والتعظيم والإهانة ونحوها[٣]، ممّا يتوقف تمحض الفعل فيها على القصد.

وبالجملة: فلا إشكال في أنّ الأفعال التوليديّة إنّما تختلف باعتبار أمور خارجة عن الاختيار ابتداء ولا مجال للوسوسة في اختلافها بالاختيار، فلو رمى شخصان بسهمين لقتل[٤] نفسين وأصاب أحدهما وأخطأ الآخر، فلا إشكال في صدور القتل الاختياري عن أحدهما دون الآخر، مع أنّ القتل فعل الآلة، وكذا لو اشتركا في الإلقاء في النار واحترق أحدهما دون الآخر، مع أنّ الإحراق فعل النار، وذلك لأنّ المقدور بالواسطة مقدور، ويكفي في استناد الأثر إلى الشخص استناداً سببه إليه، فلا مساواة بين المصيب والمُخطئ في الفعل الاختياري بالضرورة، وتوهم أنّ الإصابة

---

(١) في (خ): «له».

(٢) في (خ): «ترتب» غير موجودة.

(٣) في (ع)، و(خ): «نحوها» غير موجودة.

(٤) في (ع): «سهمين بقتل».

خارجة عن الاختيار من سخايف الأوهام.

وبما حققناه ظهر ما في ما صدر عن جماعة من أصحابنا -شكر الله مساعيهم- في المقام، كما أنّه ظهر السر في اختلاف مرتبة استحقاق العقاب بمصادفة التجرّي للحرمة الواقعية والعدم، فإنّ كون ما ارتكبه محرماً واقعاً، وإن كان خارجاً عن اختياره، لكن ارتكابه اختياري، فمع استجماع شرايط التنجّز يستحق ما يوجبه ارتكاب ذلك الحرام زائداً على ما هو مقتضي التجرّي بحسب ذاته، ولاتحاد التجرّي مع الحرام الواقعي[1] يتداخلان في الأثر للتداخل بحسب الذات.

[الكلام في أنّ التجرّي مناط استحقاق العقاب]

توضيح ذلك: أنّ في المقام إشكالاً على ما حققناه، وهو أنّ مقتضي ما تقدم أنّ تمام المناط في استحقاق العقاب أنّما هو التجرّي، والحكم الواقعي لا مدخليّة له في ذلك، ولهذا يدور الاستحقاق مدار التجرّي مع أنّ اختلاف مراتب الاستحقاق، شدّة وضعفاً، بحسب اختلاف مراتب الواجبات والمحرمات، كما[2] لا يخفى على من له أدنى مسكة، وهذا يكشف عن أنّ الحكم الواقعي يوثر في الاستحقاق.

والجواب: أنّ التجرّي المصادف للحرمة الواقعية عين العصيان، وهو أمر منتزع عن[3] تنجّز الواقع، وحيث تنجّز فإنّما يتنجّز بما هو عليه، فاختلاف مراتب التجرّي باختلاف مراتب الفعل المتجرّي به لا ينافي كون تمام المناط نفس التجرّي، والذي بنينا عليه إنّما هو عدم كون مخالفة التكليف الواقعي من حيث هو موجباً للاستحقاق، لأنّ التجرّي الذي هو تمام المناط لا تختلف مراتبه باختلاف مراتب

---

(١) في (خ): من «يستحق» إلى «الواقعي» غير موجود.

(٢) في (ع)، و(خ): «كما» غير موجودة.

(٣) في (ع): «من».

المتجرّي به، هـذا حال اختلاف المراتب باختلاف المتجرّي بـه[١]، وأمّا اختلافها في نفسـها فأوضـح، وذلك باختـلاف حالة الشـخص بمخالفة القطـع والظن المعتبر والأصـل وباختـلاف متعلـق قطعـه المخالـف للواقع، فالقاطـع بكون فعلـه قتلاً للنبـي ﷺ[٢] تجرّيـه أعظـم مـن القاطع بكونـه قتل مؤمـن مع اشـتراكها في مخالفة اعتقادهمـا للواقـع، فحيـث اعتقـد بكـون فعله قتـلاً لمؤمـن وكان في الواقـع قتلاً للنبي ﷺ[٣]، فالتجرّي في نفسـه أضعف من تجرّي من اعتقد بنبوة مقتوله مع مخالفة اعتقاده للواقع، ولكنه من حيث المتعلق أعظم؛ فإنّه لا يعتبر في تنجّز الواقع على ما هو عليه علم المتجرّي بخصوصيّاته، ولهذا فلو زعم العاصي أنّ معصيته صغيرة وتجرّى وفعلها لزمه ما فعل بما هو عليه، وإن كان قاصراً في عدم معرفته بكون المعصية كبيرة، فإنّ كونه عاصياً يكفي في قيام الحجة عليه، ولا يصلح جهله بالخصوصيّات في المعذوريّة بالنسبة إليها.

وظهـر ممّا مر ما في ما أفاده شـيخنا العلامة أعلى الله مقامـه[٤]، قال -بعدما ذكر أدلـة المذهـب المختـار-: «ويمكـن[٥]... إلى قوله وقد يظهـر»[٦]، أمّـا الإجماع فلا وجـه لمنـع حُجيّته في المقام، فإنّ الحكم العقلي إنّما لا يكشـف الاتفاق عليه عن رأي المعصـوم عليه السلام، حيـث لم يكـن بيانه من وظيفته، مثل كون الجسـم مركباً أو بسـيطاً، وأمّـا مثـل حرمة الظلم أو كـون عمل خاص ظلماً، كما في ما[٧] نحـن فيه، فبيانه من وظيفة الشارع، وإن استقل به العقل، فالإجماع على حرمة التجرّي يكشف عن رضا

(١) في (خ): من «لا ينافي» إلى «المتجري به» غير موجود.

(٢) في (ع): «ﷺ» غير موجودة.

(٣) في (ع)، و(خ): «ﷺ»، غير موجودة.

(٤) في (ع)، و(خ): «أعلى الله في الفردوس مقامه».

(٥) في (ع)، و(خ): «ويمكن الخدش».

(٦) فرائد الأصول ١: ٣٩.

(٧) في (خ): «في ما» غير موجودة.

المعصوم[١]، كما هو الحال في سائر الأحكام، نعم لا يتوقف على تشريع الشارع، وهذا معنى أنّه ليس مرجعاً في مثله أولاً، نعم لا حُجيّة للمنقول من الإجماع من غير فرق فيه بين المقام وغيره.

وأمّا بناء العقلاء فقد تبين أنّه لخروج العبد عن زيّ العبوديّة بالتمرّد، وكون التجرّي من حيث هو كاشفاً عن وجود صفة الشقاوة في المتجرّي بديهيّ الفساد، فإنّ السعيد أيضاً قد تغلب[٢] عليه[٣] هواه وتصدر عنه خطيئته، ومن الواضح الفرق بين خبث الطينة ووجود الملكات الخبيثة الباعثة على العصيان، وبين عروض الخطأ مع رسوخ الملكات الحسنة وطهارة الذات وحسن السريّرة، فكم من عاص مولع في عصيانه ينتهي أمره إلى السعادة الأبدية لحسن سريرته، وكم من عابد زاهد ينتهي أمره إلى الشقاوة لخبث طينته وسوء سريرته، فمجرد التجرّي لا يكشف عن حالة للنفس يعبّر عنها بالشقوة، والمذمّة إنّما هي لنفس التجرّي لعدم ما يوجبها سواه، فالاعتراف باستحقاق المتجرّي[٤] للذّم في الحقيقة اعتراف بحرمته عقلاً، ولا يعقل التفكيك بين حكم العقل والشرع في المقام.

والحاصل: أنّ كون الذم على الفاعل دون الفعل لا معنى له إلّا إذا كان في الفاعل صفة خبيثة من قبيل قذارة العذرة، وهي في المقام أمّا طينة الشخص، كأن يكون من زنا، وأمّا ملكات راسخة رديّة، وعدم استلزام التجرّي شيئاً من الأمرين واضح.

ومن الغرايب ما أجاب به عن الدليل العقلي، فإنّ المستدل إنّما بنى استدلاله على إناطة استحقاق العقاب بما هو خارج عن الاختيار ينافي العدل، فمحصل كلامه أنّ ما ليس اختيارياً لا يصلح لأنّ يوجب الاستحقاق.

---

(١) في (ع): «عليه» بعد «المعصوم».

(٢) كذا في جميع النسخ، والسياق يقتضي أن يكون الفعل «يغلب».

(٣) في (خ): «عليه» غير موجودة.

(٤) في (خ): «التجري».

وجوابه ما عرفت من الاختلاف في الفعل الاختياري وإلّا فاستحالة مدخليّة ما لا يرجع إلى الاختيار في الاستحقاق والعدم واضحة، وليس الكلام في فعليّة العقاب حتى يقال: أنّ القبيح إنّما هو العقاب لأمر خارج عن الاختيار لا عدمه، فإنّ المستدل يقول: أنّ التساوي في الأفعال الاختياريّة يستلزم التساوي في ما يناط بها، وهو الاستحقاق، واستحقاق العقاب معلوم للحرمة.

وبالجملة: فليس البحث إلّا في حرمة التجرّي المُستدل عليها باستحقاق المصيب للحرام للعقاب مع اشتراك المتجرّي المُخطئ له في ما يصلح أن يناط به العقاب، وهو الفعل الاختياري.

ومحصّله: أنّ الاشتراك في الفعل الاختياري يستلزم الاشتراك في الاستحقاق، حيث إنّه لا يعقل استناد الاستحقاق إلّا إلى ما يرجع إلى الاختيار، فشارب الماء باعتقاد أنّه خمر إن شارك شارب الخمر في الاستحقاق ثبت المدعى، وهو حرمة التجرّي، وإلّا لزم تخلف المعلول عن علّته، وليس الكلام في عقاب المتجرّي وعدمه حتى يقال أنّ عدم العقاب لأمر لا يرجع إلى الاختيار قبحه غير معلوم، وإلّا فلا إشكال في أنّ ترك عقاب المستحق من باب العفو والصفح والتفضّل -إذا كان في محله- في غاية الحسن، والذي يستدل به على الحرمة إنّما هو الاستحقاق لا الفعليّة، فلا مناص من بيان الاختلاف في الأفعال الاختياريّة.

وبما حققناه يظهر سرّ ما ورد في أنّ **(من سن سنة ...**إلى آخره[1]**)**[2]، فإنّ ما يرتكبه الفاعل مستنداً إلى صاحب السُّنّة من حيث إنّه أضلّه، ومن المعلوم أنّ الضلال يستند إلى كل من الضال والمُضل مع تقصيره، كما أنّ السلطان حيث أمر بقتل مظلوم فالفعل مستند إلى السبب والمباشر معاً فكل منهما قاتل، كما[3] في قتلة سيد

(١) في (ع)، و(خ): تكملة الحديث **(سيئة كان له وزر من عمل بها)** مكان «إلى آخره».

(٢) تهذيب الأحكام ٦: ١٢٤، الباب ٥٥: باب أقسام الجهاد، ح: ٢١٧.

(٣) في (ع)، و(خ): «كما» غير موجودة.

الشهداء عليهم السلام، فكثرة العامل من قبيل إصابة آلة القتل، فلو قتل واحد عشرين بسهم والآخر بواحد فعقاب الأول أضعاف عقاب الثاني، وكذا الدّية مع تساويهما في الرمي، فكأنّ صاحب السُّنّة السّيئة أدخل سُمّاً في ماء يشرب منه الناس قروناً وأعواماً فيقتل الناس بعد موته أيضاً، وإن لم يصدر منه إلّا السبب الأول، وبالتأمّل يظهر الحال في المصيب والمُخطي.

[في التعرض لرأي صاحب الفصول قدس سره، ورده]

وأغرب من ذلك ما أفاده صاحب الفصول قدس سره، وملخصه: أنّ الجهات الواقعية تزاحم الجهات الظاهرية، بمعنى أنّ وجوب الفعل في الواقع ورجحانه الشديد يقتضي خلاف ما يقتضيه التجرّي[1]، فلو اعتقد بحرمة واجب توصلي وأتى به فهو عاص للتجرّي، وممتثل بالنظر إلى الوجوب الواقعي، ولوجود الجهتين في فعل واحد تتزاحمان فإمّا يتساويان أو يترجح أحدهما، فالوجوب الواقعي ما يخفف استحقاق العقاب الذي يقتضيه التجرّي، وإمّا يدفعه رأساً، فمع إتيانه بالتجرّي المحرم ربما لا يستحق العقاب.

وفساده أظهر من أنّ يُبيّن؛ لما عرفت من أنّ الوجوب ليس في نفسه، مع قطع النظر عن الانقياد[2] منشأ لاستحقاق الثواب، وكذا في الحرمة بالنسبة إلى استحقاق العقاب، مع قطع النظر عن العصيان[3]، فكون من زعمه كافرا واجب القتل نبيّاً أو وصيّاً في الواقع لا يدفع قبح التجرّي، فإنّ العمل إنّما يوجب استحقاق الثواب إن كان طاعة، وهي لا تتحقق إلّا مع قصد التقرب المفروض انتفائه، ولهذا فمن ضرب يتيما غضباً وغيضاً وانتفع به اليتيم في بدنه أو حالاته النفسانيّة لم يخرج العمل بذلك

---

(١) في (خ): «التجري» غير موجودة.

(٢) في (ع)، و(خ): «التنجّز» مكان «الانقياد».

(٣) في (ع)، و(خ): «مع قطع النظر عن العصيان» غير موجودة.

عن كونه ظلماً.

وأعجب من ذلك ما زعمه من «أنّ التجرّي على الحرام في المكروهات الواقعية أشد منه في مباحاتها وهو فيها أشد منه في مندوباتها»[١]؛ فإنّ الكراهة[٢] لا توجب شدّة التجرّي بحيث يزيد استحقاق العقاب بالضرورة، نعم في المكروه أيضاً تجرّي ضعيف على حسبه، حيث تنجّزت الكراهة، وأمّا مجرد الكراهة الواقعية فلا أثر لها بالضرورة[٣].

هذا، ولكن قد أجاد فيما حكم به من أنّ التجرّي إذا صادف المعصية الواقعية تداخل عقابهما، فإنّ العصيان تجرّي مخصوص، وإنّما المنشأ لاستحقاق الذم كونه تجرّياً على ما عرفت تفصيله، ومن المعلوم أنّ تداخل الموضوعين بحسب الحقيقة يستتبع تداخل الحكمين ألا ترى أنّه لو كان للحيوان حكم وللإنسان أيضاً مثل هذا الحكم اتحدا في الإنسان، فلو أمر بصلة الأرحام بدرهم وصلة الوالد[٤] بدينار فتداخل الموضوعين، لكون الوالد أخص مطلقاً من ذي الرحم يوجب تدخل الحكمان فلا يجب إكرامه إلّا بدينار، نعم لو كان بينهما عموم من وجه فربما لا يتداخل الحكمان، ولبيانه مقام آخر.

ومن الغريب ما أفاده الأستاذ العلامة[٥] تَتَّبُّ حيث قال: أنّه «لم يعلم معنى محصل لهذا الكلام.. إلى آخره»[٦] كما ظهر ممّا مر[٧]، هذا مجمل الكلام في التجرّي بالفعل.

---

(١) الفصول الغروية في الأصول الفقهية: ٤٣٢.

(٢) في (خ): «الكراهية».

(٣) في (خ): من كلمة «نعم» إلى «بالضرورة» غير موجودة.

(٤) «الوالد» مضروبة في (م) وأُلحقت عن (ع)، و(خ).

(٥) في (خ): «العلامة» غير موجودة.

(٦) فرائد الأصول ١: ٤٥.

(٧) في (ع)، و(خ): «كما ظهر ممّا مرّ» غير موجودة.

[في العزم على المعصية]

وأمّا العزم على المعصية فلا إشكال في حرمته عقلاً -كما يظهر ممّا مرّ- فإنّ المناط، وهو التجرّي والتمرّد، موجود فيه، ويدل عليها الأخبار الكثيرة، وتوهم العفو عنه ابتداء فاسد، وإنّما الذي يظهر بالتأمّل إنّ اجتناب ما عزم عليه من المعصية تقرباً إلى الله تعالى كفارة لعزمه، فإنّ تحتم العفو مناف للتحريم، وزعم الأستاد العلامة -نوّر الله ضريحه[1]- دلالة طايفة من الأخبار على العقاب على القصد، مثل قوله عليه السلام[2]: **(نيّة الكافر شرّ من عمله)**[3]، و**(إنّما يحشر الناس على نيّاتهم)**[4]، وما ورد في تعليل خلود أهل النار في النار وأهل الجنة في الجنة بعزم كل من الطائفتين على الثبات على ما كان عليه من المعصية والطاعة لو خلّدوا في الدنيّا.

وهذه الطائفة من الأخبار، وإن كانت موهمة لذلك، ولكن من المعلوم أنّ المراد معنى آخر.

أمّا الرواية الأولى: فإنّ من المعلوم أنّ العزم على الكفر ليس شرّاً من الكفر، وكذا العزم على كل معصية ليس شراً منها بالضرورة، بل لا يبلغ العزم على الفعل عشراً من معشار ما في ما عزم عليه من الفعل.

والأمر في الرواية الثانية أظهر حيث إنّ التعليل إنّما هو في مقام بيان أنّ الخلود ليس ظلماً، حيث إنّ السائل توهم أنّ العقاب الغير المتناهي لمعصيّة متناهيّة ظلم، ومن المعلوم أنّ كون متعلق العزم على المعصيّة ممّا لا[5] نهاية له لا ينافي كون نفس العزم متناهيّاً، فيعود الإشكال، بل يكون أعظم؛ ضرورة أنّ نفس الكفر تناهى زمانه

---

(١) في (خ): «رحمه الله ونوّر ضريحه».

(٢) في (ع)، و(خ): «صلى الله عليه وآله» مكان «عليه السلام».

(٣) انظر: الكافي ٢: ٨٤ باب النية، حديث رقم ٢.

(٤) انظر: الكافي ٥: ٢٠، كتاب الجهاد، باب الغزو مع الناس إذا خيف على الإسلام، حديث رقم١.

(٥) العبارة في (ع): «متعلق المعصية ما لا»، وفي (خ): «متعلق ما لا».

حيث لم يصلح لأن يكون موجباً للخلود، فالعزم عليه التابع له في القبح والمبغوضيّة بالطريق الأولى، مع أنّه لو كان العزم على العصيان الأبدي موجباً للخلود لزم خلود المسلم العازم على دوام العصيان، وإن بقي سرمداً؟! والمسلم العازم على الكفر الذي مات قبل الكفر غير مخلّد مع وجود السبب فيه، إلّا أنّ يُدّعى الاستحقاق ويُدّعى العفو.

فبقي إشكال خلود الكافر[١] الذي من عزمه الإعراض عن كفره أو المتردد[٢] في دينه[٣].

[الكلام في خلود الكافر في النار]

وبالجملة: فعدم كون المقصود من هذه الروايات ما يتراءى أوضح[٤]، والتحقيق أنّ لكل من المؤمن والكافر[٥] جهتين الكفر والإيمان القائمان بالنفس، والإنكار، والتصديق اللذان[٦] هما من قبيل الأفعال، وقيامهما بالنفس باعتبار أشرنا إليه سابقاً لا ينافي كونهما من أفعال الجوارح، كما هو المطرد في جميع ما يستعان فيه بالجوارح وساير الآلات، ولما كان في القرب[٧] والبعد من الله تعالى إنّما هو إقبال النفس وإدبارها وما هي عليه من الصّفاء والكدرة[٨]، والأخلاق الحسنة والذميمة، والأفعال وسيلة إليها[٩]

---

(١) في (خ): «الكفار».

(٢) في (خ): «المتردد في غيّه».

(٣) العبارة في (ع): «خلود الكفار الذين عزمهم الإعراض عن كفرهم، أو المتردد في غيّه».

(٤) في (خ): «واضح».

(٥) في (ع)، و(خ): «من الكافر والمؤمن».

(٦) في (ع)، و(خ): «الذين».

(٧) في (ع)، و(خ): «الأصل في القرب».

(٨) في (ع)، و(خ): «الكدورة».

(٩) العبارة في (ع)، و(خ): فيها اختلاف وزيادة عما هنا، وهي: «إليهما، كما دلت عليه الآية الشريفة

صارت الحالة النفسانيّة شراً من فروعها المترتّب عليها، وكما يترتّب الفعل على ما في النفس فكذا يزداد ما كان فيها بما يصدر من[١] الشخص، بل وكذا المعرفة والإيمان، ولهذا يستكمل بالورع، وإلى ما حققناه[٢] أشير بقوله ﷺ: **(نيّة الكافر شّر من عمله ونيّة المؤمن خير من عمله)**، وأمّا قوله ﷺ: **(إنما يحشر الناس على نياتهم)**، فلا إشكال في أنّ النيّة فيه ليست عبارة عن القصد فإنّها على تقدير الحرمة من الصغاير فكيف ينحصر الحشر فيها؟! فالمراد بها الملكات التي يعمل العامل بمقتضاها لضعف التقوى وعدم مقاومتها لما يقتضيه الطباع -كما هو الغالب- والحشر عليها.

أمّا بمعنى أنّ الحشر على صورة مناسبة للملكة، فالمتكبر بصورة النمل، والزاني بصورة الخنزير -كما هو المصرح به في الأخبار- بمعنى أنّ العاصي إذا كان فيه ملكة ذلك العصيان وكان من أخلاقه بأن[٣] يكون متكبراً أو زانيّاً أو تاركاً للصلاة فيحشر بصورة تقتضيه ملكته، ولا يكفي فيه مجرد الفعل ولا السّريرة المحضة.

وأمّا بمعنى أنّ المناط في الثواب والعقاب في الحشر تلك الملكات لا الأفعال، كما يدل عليه قوله تعالى: ﴿**يَوْمَ لَا يَنْفَعُ مَالٌ وَلَا بَنُونَ ۝ إِلَّا مَنْ أَتَى اللَّهَ بِقَلْبٍ سَلِيمٍ**﴾[٤] فإنّ القلب عبارة عن النفس الناطقة وسلامتها عبارة عن خلّوها عن الأخلاق الرذيلة المُعبّر عنه في لسان أهل المعرفة بالعدالة، وفي لسان أهل الشرع بالتقوى والإيمان، فإنّ لها مراتب يعتبر بعضها في الخلاص عن العذاب، وبعضها في الترقي إلى الدرجات العالية، كما يستفاد من الآيات والأخبار.

﴿**وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ**﴾، [آية ٥٦ من سورة الذاريات]، وقد وردت الرواية بأن العبادة للمعرفة».

(١) في (ع): يوجد بين «يصدر» و«من» حرف «عن».

(٢) في (خ): «حققنا».

(٣) في (ع): «أن».

(٤) آية ٨٨ و٨٩ من سورة الشعراء.

وأمّا تعليل الخلود بالعزم فهو إشارة إلى أنّ الكفر تأثيره في النفس ليس من قبيل تأثير العصيان حيث إنّ تأثير[١] أثر العصيان بمنزلة الوسخ القابل للزوال.

وأمّا الكافر فهو رجس[٢] كالعذرة، فالفعل وإن كان في أمر محدود وأيام معدودة، ولكن الفساد ممّا لا يزول بمزيل، فإنّه بمنزلة الذاتي الذي لا يتخلف، لا أقول: إنّ الكفر ذاتي للكافر، بل أقول: إنّ استحقاقه للعذاب إنّما هو داير مدار ما اكتسبه من الرجس النفساني، فاللعنة الابديّة من آثار تلك الخباثة الباقية التي لا تزول في النشأة الأخرى، فـ ﴿لَا يَنْفَعُ نَفْساً إِيمانُها لَمْ تَكُنْ آمَنَتْ مِنْ قَبْلُ﴾[٣]، فالبعد عن الرب تعالى من لوازم الإدبار في النشأة الدينويّة الذي لا يزيله شيء في تلك النشأة الأخرى[٤]، وأمّا المؤمن فيزول إدباره حيث إنّه بمنزلة الأوساخ بالشفاعة أو العذاب، ففساد نفس الكافر يبقى وحدوثه باختياره، وبقاء الاستحقاق إنّما هو لبقاء السبب، وإن كان العصيان في زمان محدود.

وأمّا تعليل دخول المقتول في النار بإرادته قتل صاحبه فالمراد أنّ التجرّي على القتل علّة للعذاب. أمّا ما دل على العقاب على مقدّمة الحرام فهو من جهة الحرمة النفسيّة والمقدميّة للحرام حكمة لها كما يظهر من الأخبار، وعليه الفتوى في بيع العنب ليعمل خمراً والخشب ليعمل صنماً وغيرهما، أو الحرام في هذه الموارد هو الموصل باعتبار عنوان التعاون على الإثم، ومع التخلف فليس إلّا التجرّي، وهذا هو الأظهر[٥].

وأمّا ما دلَّ على أنّ الراضي بفعل قوم أثم، فالوجه فيه أنّ الإنكار بالقلب من

---

(١) في (ع)، و(خ): «تأثير» غير موجودة.

(٢) في (خ): «رجس نجس».

(٣) من آية ١٥٨ من سورة الأنعام.

(٤) في (ع)، و(خ): «الأخرى» غير موجودة.

(٥) في (ع)، و(خ): من «أو الحرام» إلى «هو الأظهر» غير موجودة.

مراتب النهي عن المنكر، وهو واجب.

وأمّا قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُحِبُّونَ أَنْ تَشِيعَ الْفَاحِشَةُ﴾[١] الآية، فالمراد بها -كما في الأخبار الغيبة[٢]- فكان الحب لعدم تخلفه غالباً عن الإتيان بالمحبوب صار كناية عن العمل، وكيف كان فعدم حرمة حب شيوع الفاحشة من الواضحات، فليس فيما تمسك به الأستاد العلامة[٣] تدّثر لحرمة القصد دلالة على مرامه، كما أنّه لا دلالة فيها على العفو[٤].

وينبغي التنبيه على أمور[٥]:

---

(١) من الآية ١٩ من سورة النور.

(٢) كذا في جميع النسخ.

(٣) في (ع)، و(خ): «العلامة» غير موجودة.

(٤) في (ع)، و(خ): «عدم» قبل «العفو».

(٥) في (س): من «وإذا قد تبين ما حققناه فاعلم» المار تحت عنوان «الكلام في أنّ الأصول هو مقدمة جامعة» إلى قوله: «وينبغي التنبيه على أمور» غير موجودة، وفي مكانه كلام يختلف في اللفظ عمّا في باقي النسخ، وللفائدة نقلناه هاهنا، وهو:«فنقول: أنّ العلم حجة مع الأصابة ولا يعقل أن يكون الشخص معذوراً في ترك العمل على ما كلف به حينئذ من جهة خفاء الواقع عليه، فإنّ المفروض انكشافه له فعدم استحقاقه للعقاب على تقدير المخالفة غير معقول، لأنّه إمّا من جهة عدم ثبوت التكليف في الواقع. وإمّا من جهة عدم التنجّز، والأول خلاف الفرض، والثاني أيضاً غير معقول؛ لأنّ المعذر: إمّا هو الجهل والمفروض انتفائه وزواله، ولا يعقل أن يناط التنجّز بالعلم الحاصل من سبب خاص أو على وجه مخصوص، لأنّه في الحقيقة عبارة عن جعل العلم الحاصل على وجه آخر بمنزلة الجهل في كونه معذوراً وهو مستلزماً لاتصاف الشيء بما يناقضه ويقتضي نقيضه، فإنّ الانكشاف التام علة تامة للتنجّز فإنّ العذر وهو الجهل يستحيل أن يجامع العلم، وكون العلم عذراً يوجب تخلف المعلول عن علته التامة، بل هو عبارة أُخرى عن كون العلم جهلاً والوضوح خفاء والموجود عدماً وكون الشيء عين نقيضه أو ضده أوضح استحالة من اجتماع النقيضين الذي يستحيل بالضرورة، بل هو أبده البديهيات الأولية، فالعلم يحتجّ به على القاطع في استحقاق العقاب والتنجّز، لأنّه علة تامة له بالذات ولا يعقل أن يسلب عنه هذا

التأثير. ومن هذا تبين مآل انكشاف غير التكليف من الأحكام الوضعية والموضوعات الشرعية والعرفية جزئية وكلية، فإنّ آثارها تترتب عليها بالنسبة إلى القاطع كالتكليف، ولا فرق بين نفي الحجية عن القطع بعد الحصول وبين نفيها قبله بان يمنع عن سلوك طريق يوجب القطع فإنّ ترتّب آثار الواقع عليه بعد الانكشاف واجب لا يعقل تخلفه، فمن علم بخمرية مانع [كذا، ولعله تصحيف عن «مائع»] مع علمه بحرمته لا يعقل أن يكون معذوراً من حيث الجهل؛ لأنّ المفروض علمه بالمقدمتين، ولا حاجة في إثبات هذا المعنى إلى أنّ نفي الحجية عن القطع حينئذ تناقض، فإنّ استحالة كون العلم عذراً أوضح من استحالة اجتماع التنافي لنقيضين وصدور الحكم بين المتناقضين، مع أنّه لا منافاة بين حرمة الخمر وعدم تنجزها بالضرورة، والمنع عن العمل على القطع الراجح إلى إسقاطه عن الاعتبار. والتأثير في التنجّز، وتنزيله منزلة الجهل ليس فيه تعرض لحال الحكم الواقع بوجه. هذا حال القطع المطابق للواقع، وأمّا غير القاطع فعدم التناقض فيه أظهر، مع أنّ موضوع كلام المستدل مطلق القطع، وبما حققنا ظهر أنّ إطلاق الحجة على العلم حقيقة حيث إنّه هو العلة التامة للتنجز فيحتج به على العالم، وكذا يحتج به العالم لتنجز الواقع عليه، فإنّ كل معلول يستدل عليه بعلته التامة، ولا فرق في هذه المرحلة بين العالم وغيره، فلا فرق حينئذ بين العلم وما بمنزلته في صدق الحجة عليه، بل غير القطع لا يتصف بالحجية إلّا من حيث كونه شأناً من شؤونه وطوراً من أطواره، فإنّ الأدلة الاجتهادية لا تثبت إلّا الأحكام الظاهرية أي الوظائف للمكلفين، وقد عرفت إنّما تؤثر هذا التأثير لتنزلها منزلة العلم، فهذا الأثر إنّما يثبت أولاً وبالذات للعلم. نعم الحجية بمعنى إثبات الحكم الواقعي للموضوع إنّما يتصف به ما يوجب العلم لا العلم [كذا]، فإنّ عين الثبوت عند الشخص، والإثبات إنّما هو أحداث العلم وكشف الحجاب، وشيء من الأدلة والأمارات والأصول لا يتصف بالحجية بهذا المعنى أيضاً؛ لأنّ الثبوت والبيان إنّما هو العلم والدليل الغير العلمي، وإن كان دليلاً على الواقع إلّا أنّه دليل عليه ظاهراً لا مطلقاً، بمعنى أنّه في ظاهر الأمر يثبت الواقع معين بالنسبة إلى الجاهل فهو إثبات لجامع الجهل، بل يتقوم به ويتوقف عليه؛ ضرورة أنّ دليل حجيته غير العلم [كلمة غير واضحة والأقرب أنها: «افتقاري»] يعتبر في موضوعه الجهل. فظهر أنّ التفصيل بين القطع وغيره من الأمارات في الاتصاف بالحجية لا وجه له وأنّ حجية غير القطع إنّما هي تنزيله منزلته في التنجّز، ولا معنى لوجوب اتباع القطع حين إنّه عين الوصول وإنّما يتبع الهادي والدليل في السلوك إلى الواقع، فحيثما لوحظ القطع بالنسبة إلى الواقع فمن الأصل فيه وغيره إنّما ينزل

منزلته، ولا حاجة إلى صرف الحجية عن معناها المتعارف في الفن كما عرفت. هذا حال انكشاف الواقع. وأمّا القطع المخالف للواقع وهو الجهل المركب فهو كالغفلة عذر لصاحبه إن لم يمنع من تحصيل، ولم يكن مأموراً بالتحفظ على الوقوع فيه، ولا معنى لحجيته بالنسبة إلى ما سبق، وإنّما حجيته من قبيل حجية الجهل البسيط ولكنه أولى منه، كما أنّ الغفلة أمر بين الأمرين في هذه المرحلة وإنّ للحاكم أن يلزم على التحفظ عن الغفلة، والقطع الحاصل من أسباب خاصة فلا يعذران حينئذ، كما أنّ له أن يجعل وظيفة الجاهل الاحتياط في تنجّز عليه التكليف حال جهله به، فحجيته القطع من حيث إنّه حجب وجهل غير حجيته من حيث إنّه انكشاف ووصول، وهما معنيان متباينان يختلفان في المدرك لا ربط بينهما، بل هما على طرفي النقيض، فإطلاق القول باستحالة نفي الحجية عن القطع والتفصيل بين أقسام كالاستثناء فيه إلى التناقض محل تأمل، كما أنّ الاستناد في استحالة التوقف على الجعل أي التسلسل والترجيح بلا مرجح، من قبيل الأكل من القفاء، فإنّ كون العلم بياناً ووضوحاً ككون النور موجباً للظهور أبده البديهيات، فكون العلم خفاء، الذي هو مرجع نفي الحجية عنه مثل كون النور ظلمة والوجود عدما ولا حاجة في ذلك إلى التمسك بأنّه لولاه لزم التسلسل والترجيح بلا مرجح، فإنّ ما دل على حجيته إمّا علمي أو ظني، بل لا يخفى فساده عند التأمل إلّا أنّ يرجع إلى ما حققناه. فالحاصل: أنّ العلم هو الأصل في المرحلة الثالثة، وهو متمحض في تلك الجهة بحيث يستحيل التخلف بالضرورة، كما أنّ فعله في المرحلة الأولى بالعكس؛ ضرورة أنّ العلم تابع للمعلوم، فحدوث النسبة الواقعية بالاعتقاد المستلزم لاعتقاد عدم ثبوت نسبته في الواقع قبل الاعتقاد لا يجامع الاعتقاد، فاجتماع الرأي مع الذهاب إلى التصويب بهذا المعنى جمع بين النقيضين، حيث إنّ صاحب الرأي يعتقد ثبوت الحكم قبل رأيه، فكيف يجامع هذا اعتقاده بأنّه لا حكم قبل الرأي. وأمّا في المرحلة الثانية، أي التعلق بالأشخاص فيمكن أن يكون لمطلق الانكشاف أو ما كان على وجه خاص دخلا، وهذا هو الذي يدعيه المصوبة فالاعتقاد بحكم الواقعة يوجب حدوثه إن كان مخالفا لما ثبت، فلابدّ له من الالتزام بثبوت حكم الواقعة مع قطع النظر عن الأداء إن كان ممن يدرك البديهيات، فلا يتوجه عليه إلّا خلاف ما يستفاد من الأدلة، ولا استحالة في هذا النحو من التصويب. ومن هنا يتضح أنّه لا امتناع في أنّ تكون الأحكام في مرحلة التعليق مشروطة بأن تنكشف للشخص بالكتاب والسنة كما ربما يستفاد من بعض الأخبارية، فالعلم حينئذ له دخل في مقامين، فالحكم في الواقع لا يثبت لهذا الشخص إلّا بعد علمه به، هذا حال القطع بالنسبة ما يتعلق به من

الأحكام والموضوعات. وأمّا لو تعلق به حكم أو كان قبل الموضوع فله حكم آخر. أمّا على الأول: فهو حجة للحكم الواقعي لدورانه مداره، فإنّ الاعتقاد بالمحبوبية علّة لحسن الفعل، كما أنّ الاعتقاد بالمبغوضية مؤثر في قبحه لا بمعنى أنّ نفس فعل الجوارح يتصف بالأمرين، بل بمعنى أنّ الإقدام ينطبق عليه عنوان التجري والانقياد، وقبح الأول كحسن الثاني ذاتي، على ما سيتضح الحال فيها -إن شاء الله- فكل منهما واسطة في العروض بالنسبة إلى المحل، ومن المعلوم أنّ الواسطة في العروض وسط في الإثبات بمعنى الاستدلال بما يشتمل عليه من المناط والعلّة. وأمّا الثاني: فما له حال الموضوع، ومن المعلوم أنّ نفس المقيد ليس وسطاً في الإثبات فكذا القيد، وقد يتوهم أنّ معرفة الموضوع وتطبيق الكلي عليه قياس كقولنا: هذا خمر وكل خمر حرام فهذا حرام، مع أنّ من الواضحات أنّ الوسط لابد أن يكون علة للنتيجة أو معلولا لها أو يكونان معلولين لعلّة ثالثة، والموضوع علّة مادية مع أنّه لا يحصل هنا علم، فإنّ الحكم إنّما يثبت للطبيعة بالأدلة، وليس العلم بثبوت الحكم للفرد إلّا من جهة انطباق الكلي عليه. فالحاصل: إنّما هو معرفة الفرد لا التصديق بالحكم فإنّه ثبت بدليله، بل الموضوع أحرز بالضرورة والعيان أيضاً، والتطبيق ليس برهاناً، وهذا بخلاف قولنا: هذا مسكر وكل مسكر حرام فهذا حرام، فإنّه استدلال بالإسكار الذي هو علّة للحكم عليه فظهر أنّه لو أنيط الحكم بالقطع من حيث هو هو باعتبار تعلقه بشيء، إن كان مخالفاً للواقع، كان وسطاً في الإثبات لا من حيث إنّه موضوع للحكم، بل من حيث إنّه واسطة في العروض، وأمّا إذا كان قيداً للموضوع فما له حال الموضوع في عدم الصلوح للوسطية، فيقال: هذا خمر معلوم وكل خمر معلوم حكمه كذا فليس في المقام إلّا التطبيق أيضاً، والعلم له جهتان وحيثيتان، فهو بالقياس إلى متعلقه طريق صرف، يعني انكشاف محض من غير أن يكون له دخل في كونه نفسه، وبالقياس إلى الحكم شرط فله دخل في ثبوته له في الواقع، وهذه العلّية والاشتراط، أمّا على وجه الطريقية، يعني من حيث إنّ متعلقه منكشف للشخص ومحرز له، فالمناط مجرد الإحراز سواء كان إحرازاً علمياً أو تعبدياً بالأدلة أو بالأصول المحرزة للواقع، كأصالة الصحة والقرعة والاستصحاب، فالجامع هو الشرط فيقوم كل من الأدلة الاجتهادية وهذا النحو من الأصول مقام القطع في إحراز الواقع، ولا مجال لساير الأصول؛ لأنّ عدم إحراز الواقع لا ينفك عن العلم بانتفاء الحكم للعلم بانتفاء الشرط الموجب للعلم بانتفاء المشروط، وبهذا يفترق عن الطريق المحض، أي ما لم يكن له دخل في الحكم الواقعي أصلاً. إن قلت: أنّ كلاً من الدليل الاجتهادي والأصل الذي هو برزخ بينه وبين

الأصول المحضة في الأصلية، حينئذ في عرض القطع في كفاية ثبوت الحكم لتساوي نسبة الأنواع إلى الجنس فلا معنى لقيامهما مقام القطع. قلت: إنّ القيام ليس من هذه الحيثية، وهي حيثية الموضوعية، وإنّما هو من جهة إحراز الواقع فيقوم غير القطع مقامه في إحراز الواقع ويتحقق الشرط بتحقق الإحراز الذي هو المناط مطلقاً، فكل من القطع وما يقوم مقامه على حد سواء في هذا المقام. فالحاصل: أنّ العلم قد يعتبر في الحكم الواقعي على وجه الطريقية أي من حيث إنّه طريق، من غير اعتبار خصوصية الصفة، أي كونه قطعاً، فيقوم مقامه غيره من وجوه الإحراز، وقد يؤخذ فيه من حيث إنّه صفة خاصة للشخص، أي انكشاف تام، فلا يعقل قيام غيره مقامه، فإنّ المعلول ينتفي بانتفاء علته هذا الحكم اعتباره في الواقع. وأما ما يستفاد من ظاهر الدليل مع اعتبار العلم من حيث الخصوصية فيمكن انكشاف خلافه بدليل آخر مساوٍ له في النسبة بدله على قيام غيره مقامه، فإنه نص مقدم عليه بالنصوصية، ولا ينفع ذاك ما هو أعم منه مطلقاً، كالأدلة الدالة على حجية مطلق الظن في الصلاة وأصالة عدم الأكثر؛ ضرورة تقدم الخاص المطلق على العام والدليل على الأصل. وبما حققنا يظهر أنّ اعتبار القطع في الواقع على قسمين، وأنه قد يعتبر في موضوع الحكم وقد يعتبر في الحكم نفسه، كما هو مذهب أهل التصويب في وجه، فإنّ محصلة اعتبار انكشاف حكم الواقعة للشخص فما تعلقه به فالعلم يدخل في الشرائط العامة من البلوغ والعقل وغيرها، غاية الأمر أنّه على تقدير التخلف يتغير الحكم، وهذا أمر يمكن عقلاً إلّا أنّ الأدلة دلت على فساده، فإبطاله بأنّه مستلزم للدور باطل، كالاستناد في إبطاله إلى ما دلّ على أنّ لكل واقعة حكماً، فإنّ الاعتقاد بأنّ حكم الواقعة كذا الموجب لثبوت الحكم لا يجامع الاعتقاد بانتفائه قبل الاعتقاد بالضرورة. ومن هذا الباب ما يظهر من بعض الأخباريين، فإنّ الاعتقاد الحاصل من سبب خاص بحكم الواقعة شرط في تعلق الحكم به، وإنّما يفرق عن التصويب في عدم التغير بتغير الاعتقاد، وعدم مدخلية سبب خاص في تحقق الشرط، والتمثيل للقطع المعتبر في الموضوع بهذا كالتمثيل له بما هو تمام المناط، كما في التحرر والانقياد بمكان من الوهن، مع أنّ المناط في الانقياد أن يكون الباعث على العمل التقرب إلى المولى ولو باحتمال المحبوبية ولا دخل للانكشاف فيه بوجه من الوجوه، فليس الانقياد على حد التجري فما التوقف على الاعتقاد.نعم يكفي في التجري ثبوت المبغوضية ولو بالأصل المتمحض في الأصلية، كأصالة الاشتغال على ما سيتضح -إن شاء الله تعالى- ومما مر ظهر حال الظن أيضاً، فإنّه قد يكون أجنبياً عن الواقع ومناطاً في الحكم الظاهري، وقد يكون معتبراً في الواقع، وعلى التقديرين

فقد يكون المناط مطلق الانكشاف وقد يكون انكشافاً خاصاً، وبعبارة أُخرى فالوسط في إثبات الحكم الظاهري قد يكون مطلق الظن، وقد يكون ظناً مخصوصاً، كما أنّ المعتبر في الحكم الواقعي أيضاً يختلف الحال فيه، ولا دخل في صدق الحجية للاعتبار من حيث الطريقية، كما أنّه لا ينافيها الاعتبار في الأحكام الواقعية، فلا يقدح في الحجية بالنسبة إلى المتعلق كونه معتبراً في الحكم. نعم لا يعقل حجيته بالنسبة إلى الحكم حينئذ لكونه شرطاً في الموضوع في كون حاله حال نفس الموضوع، كما نبهنا عليه في القطع، هذا كله بالنسبة إلى نفس القاطع والظان. وأمّا بالنسبة إلى غيرها فلا يعقل أن يترتب عليهما أثر الطريقية، وإنما يعقل موضوعيتهما لأحكامهما من غير فرق بين أن يكون المناط مطلق الانكشاف أو يكون لخصوصية من الخصوصيات دخلاً فيه، فإنّ قيام غيرهما مقامهما بالنسبة إلى غير القاطع والظان لا معنى له، كما لو اعتبر علم الشاهد في نفوذ شهادته وفصل الخصومة مطلقاً أو من سبب خاص، فإنه على هذا التقدير لا يلاحظ فيه جهة الكشف، بل إنّما هو بمنزلة الإقرار واليمين في الموضوعية لفصل الخصومة والقضاء، ولا فرق بين البيّنة والقضاء نفسه، فإن القضاء بالنسبة إلى غير القاضي كالبينة بالنسبة إليه. ومن هذا الباب الإفتاء فإنّ اعتبار علم المفتي بالحكم على وجه الموضوعية الصرفة، لا من جهة اعتبار كونه ناشئاً عن الأدلة المتعارفة، تعين أنّ الرأي ليس حجة للمقلد؛ لعدم كونه وسطاً في الإثبات، بل إنّما هو موضوع للتقليد، كما أنّ الخمر موضوع للحرمة، وليس عدم كونه وسطاً في الإثبات مستنداً إلى اعتبار خصوصية كونه ناشئاً عن الأدلة المتعارفة، بل لو كان اعتباره مطلقاً لم يكن وسطاً أيضاً.

إن قلت: لا فرق بين التقليد والاجتهاد فإنّ لكل من المجتهد والمقلد دليلاً على الحكم الظاهري، وأمّا الواقع فكلاهما محجوبان عنه، وقد اعترفت بأنّ الدليل الذي لا يفيد العلم ليس وسطاً في إثبات الحكم الواقعي وإنّما هو وسط في إثبات ما هو علة له وهو الوظيفة. قلت: ليس رأي المجتهد واعتقاده وسطاً لإثبات الحكم، فهو نائب عن المقلد في الاستنباط فرأيه منزل منزلة رأي المقلد، فكما أنّ الرأي بالنسبة إلى صاحبه ليس دليلاً، بل إنّما هو أثر الدليل فكذا بالنسبة إلى غيره، وهو أعم من رأي المجتهد بالنسبة إليه أيضاً دليل على الوظيفة لعليته لها. فيقال: هذا ما أدى إليه رأيي فهو حكم الله في حقي، فمن الوهن بمكان فإنّه يقتضي أن ينحصر الدليل إذا لم يفد القطع في الرأي لأنّ ما يؤديه إليه من الكتاب والسنة وغيرها ليس دليلاً على الحكم الواقعي لما عرفت من أنّ الثابت بهما وغيرها مما لا يفيد العلم ليس إلّا الوظيفة، فلو توقف ثبوت الوظيفة على الرأي لم يكن لدليلية الأدلة معنى، ولتحقيق أنّ الرأي عبارة عن نفس الانكشاف والموجب له

[الكلام في التنبيهات]

[في أنّ العقل لا مسرح له في الأحكام الشرعية]

الأول: قد عرفت أنّ الدليل العقلي المعدود من الأربعة إنّما يدل على الحكم الظاهري، أعني أنّ العقل إنّما يستقل بإدراك ما يتعلق بمرحلة الإطاعة والعصيان التي هي ثالثة المراحل دون المرحلة الأولى، أي مرحلة صدور الأحكام المولوية وتعلقها بموضوعاتها الواقعية إلّا ما هو في غاية الندرة.

هو الدليل وباعتبار كونه متعلق الرأي نفس الواقع. فيقال: أنّ الدليل دليل عليه، ولكن كون هذا النحو من الانكشاف مما يعتد به وبمنزلة العلم أمر مجعول، وبهذا تتم الدلالة في كون دليلاً على الحكم الواقعي في الظاهر بالنسبة إلى الجاهل، فالاعتماد ليس على الرأي، بل على الدليل بمعونة دليل الاعتبار. إن قلت: أنّ مقتضى ما تقدم أنّ العلم وسط لإثبات التنجّز لعلّيته له، فكذا ما بمنزلته. قلت: لا ريب أنّ المحصل من الأصول والأدلة الاجتهادية ليس انكشافاً قائماً بالمستنبط، بناء على عدم اعتبار الظن الشخصي في شيء من المقامين، فالأصل هو الوظيفة بنفسه، وكذا مقتضى الدليل، وكل منهما معلوم بالوجدان فلا تنزيل في هذا العلم، وشيء من الأمرين ليس صفة للشخص. وأمّا بناء على اعتبار الظن الشخصي على سبيل الشرطية أو بأن يكون تمام المناط، كما هو مقتضى برهان الانسداد على تقدير التمامية، فالمناط أيضاً ما يوجب الظن من الأمور المخصوصة بشرط الظن أو مطلق ما يوجبه، فالظن منزل منزلة العلم، ومن المعلوم أنّ الدليل هو ما يوجب العلم، فكذا فيما هو بمنزلته لا ما يحصل منه في ستند في إثبات الحكم إلى مدرك الظن، وفي جواز الاعتماد عليه إلى ما دل على القناعة بالانكشاف الناقص إلى تتميمه جعلاً وتنزيلاً على حذو ما عرفت على التقدير الأول».

نعـم، له اسـتقلال في الحكم في ثانية المراحل أيضاً في الجملـة، فإنّ اعتبار العقل والقدرة في الجملة والابتلاء في هذه المرحلة عقلي لا يمكن التصرف فيه.

وكيف كان، فالأحكام الشرعية أمور توقيفيّة لا مسرح للعقل فيها لقصوره عن الإحاطـة بجهاتها، خصوصاً بناء على الحق من عدم الملازمة، مع ما ترى من أنّ بناء الشرع عـلى جمع المختلفات وتفريـق المجتمعات، ويكفي في ذلك مـا في رواية أبان بـن تغلب التي وردت في دية أصابـع المرأة، فأي عقل يدرك ذلك، فكيف[١] يطمئن العاقـل الخبير بالحكم بالتأمل فيما بدا له من الجهات، ولهذا لا ترى فقيهاً، بل متفقهاً اعتمد على عقله في حكم من الأحكام من أول الطهارة إلى آخر الديات.

وأمّا ما يتراءى من كلمات آية الله العلامة تتثبّ وغيره من الاسـتناد إلى الأقيسـة والاستحسـانات فإنّـما هو في مقابل العامّة، وإلّا فالمدرك غـير ما ذكره، كما لا يخفى عـلى الفقيـه الماهر[٢]، وحيث خفي هـذا المعنى على بعض من لا خـبرة له في الفقه، ولا بصـيرة له بأحوال الفقهاء -رضوان الله عليهـم[٣]- صدر منه ما لا يليق إلاّ به، ولعلّنا نذكر شطراً من ذلك[٤]، فهل يعذر القاطع بالبراءة إذا كان قطعه حاصلاً من دليل عقلي، أو يتنجز عليه التكليف لو قطع بثبوته؟! لا إشكال في أنّ العلم علة تامة للتنجـز، ولا يعقل نفـي هذا الأثر عنه، فلا يمكن التفصيل في أقسـامه[٥] من حيث الأسباب من هذه الحيثيّة.

وأمّا الجهل المركب: وهـو القطع بالبراءة مع ثبوت التكليف، إنّما[٦] يكون عذر

---

(١) في (س): «ذلك الحكم» بعد «ذلك»، و«وكيف» مكان «فكيف».

(٢) في (س): «على الفقيه الماهر» غير موجودة.

(٣) في (ع)، و(خ): «رحمهم الله»، وفي (س): من «في الفقه» إلى «رضوان الله عليهم» غير موجودة.

(٤) في (س): «ولعلنا نذكر شطراً من ذلك» غير موجودة.

(٥) في (س): «فيه» مكان «في أقسامه».

(٦) في (س): «فإنّما».

الغير المقصر، والذي يظهر من الأخبار عدم جواز الاستبداد باستنباط الأحكام بالاجتهاد، وبذل الوسع في مراجعة المناطات على ما هو دأب المخالفين، فلا يعذر هذا الجاهل لتقصيره في تحصيله[1] هذا الاعتقاد.

ويستفاد هذا من الأخبار الواردة في الطعن على أهل الخلاف في الاستبداد في الاستنباط بآرائهم الفاسدة، وأنظارهم القاصرة، مع أنّ رواية أبان المشار إليها دلالتها على ذلك في غاية الوضوح، فإنّ أبان كان قاطعاً بفساد الحكم، وحَكم أنّ الذي جاء به شيطان[2]؛ استناد إلى القياس بالأولويّة القطعية، وحيث قال متعجباً: **(سبحان الله يقطع ثلاثاً فيكون عليه ثلاثون، ويقطع أربعاً فيكون عليه عشرون؟!)** أجاب الإمام عليه السلام بأنّ الأولويّة وإن كانت قطعية ولكنه قياس والسُّنّة إذا قيست محق الدين، هذا حديث **(رسول الله صلى الله عليه وآله المرأة تعاقل الرجل إلى ثلث الدّية، فإذا بلغ الثلث رجع إلى النصف)**[3]، فمحصل الجواب أنّ دين الله لا يصاب بالعقول، فلم يناقش في تماميّة قياسه، ولهذا قال عليه السلام: **مهلاً يا أبان إنّك أخذتني بالقياس**، فهو ردعه عن الاعتماد على الدليل والمسارعة إلى الاعتماد على ما بدالـه حيث إنّه محق للدّين؛ لقصور العقل عن الإحاطة بمناطات الأحكام.

والحاصل: أنّه لا يعقل أن يقوم دليل على الحكم الشرعي أظهر من هذا الدليل، ومع ذلك فالاعتماد عليه محق للدّين؛ للتخلف وعدم الإصابة، وعدم معذورية الشخص في الاعتماد على رأيه على تقدير التخلف واضح بعد التنبّه لما نبّه عليه صاحب الشرع[4]، وأمّا أبان فقد كان غافلًا عن هذا المعنى، وحصل له القطع

---

(١) في (خ)، و(س): «تحصيل».

(٢) في (س): «الشيطان».

(٣) انظر: الكافي ٧: ٢٩٩، باب الرجل يقتل المرأة والمرأة تقتل الرجل وفضل دية الرجل على دية امرأة في النفس والجراحات حديث رقم ٦.

(٤) في (ع)، و(خ)، (س): «الشريعة».

بمجرد السّماع، كما يحصل لكل أحد قبل ما يلتفت إلى ما في هذه الرواية، وكلمة **(مهلاً)** تستعمل في مقام الشفقة واظهار الحب، كما في قوله «أفاطم مهلاً بعض» إلى آخره[1] فهو زجر على سبيل الإرفاق وغاية الملاطفة، كما في ذكر ناقوس **(يا ابن الدنيا مهلاً مهلاً)**[2]، وتوهم أنّه توبيخ من الغرايب؛ لعدم دلالتها على ذلك، لا لغةً

(١) في (ع)، و(خ)، و(س): مكان «إلى آخره» تكملة الشطر، «هذا التدلل». وهو بتمامه:

أفاطم مهلاً بعض هذا التدلُّل
وإن كنت قد أزمعت صرمي فاجملي

وهو من معلقة امرئ القيس التي مطلعها:

قفا نبك من ذكرى حبيب ومنزل
بسقط اللوى بين الدخول فحومل.

وفاطمة هي ابنة عبد بن ثعلبة بن عامر، انظر: ديوان أمرئ القيس: ١١٠.

(٢) جاء في أمالي الشيخ الصدوق قدس سره: ٢٩٥ (حدثنا صالح بن عيسى بن أحمد بن محمد العجلي، قال: حدثنا أبو بكر محمد بن علي بن علي، قال: حدثنا أبو نصر الشعراني في مسجد حميد، قال: حدثنا سلمة بن الوضاح، عن أبيه، عن أبي إسرائيل، عن أبي إسحاق الهمداني، عن عاصم بن ضمرة، عن الحارث الأعور، قال: بينا أنا أسير مع أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام في الحيرة، إذا نحن بديراني يضرب الناقوس، قال: فقال علي بن أبي طالب: **(يا حارث، أتدري ما يقول هذا الناقوس)**؟، قلت: الله ورسوله وابن عم رسوله أعلم. قال: **(إنه يضرب مثل الدنيا وخرابها، ويقول: لا إله إلّا الله حقاً حقاً صدقاً صدقاً، إن الدنيا قد غرتنا وشغلتنا، واستهوتنا واستغوتنا، يا بن الدنيا مهلاً مهلاً، يا بن الدنيا دقاً دقاً، يا بن الدنيا جمعاً جمعاً، تفنى الدنيا قرناً قرناً، ما من يوم يمضي عنا إلّا أوهى منا ركناً، قد ضيعنا داراً تبقى، واستوطنا داراً تفنى، لسنا ندري ما فرطنا فيها إلّا لو قد متنا)**. قال الحارث: يا أمير المؤمنين، النصارى يعلمون ذلك؟ قال: **(لو علموا ذلك لما اتخذوا المسيح إلهاً من دون الله)**. قال: فذهبت إلى الديراني، فقلت له: بحق المسيح عليك، لما ضربت بالناقوس على الجهة التي تضربها. قال: فأخذ يضرب وأنا أقول حرفاً حرفاً حتى بلغ إلى موضع: إلّا لو قد متنا. فقال: بحق نبيكم. من أخبركم بهذا؟ قلت: هذا الرجل الذي كان معي أمس. فقال: وهل بينه وبين النبي من قرابة؟ قلت: هو ابن عمه. قال: بحق نبيكم أسمع هذا من نبيكم ؟ قال: قلت: نعم . فأسلم، ثم قال لي: والله إني وجدت في التوراة أنه يكون في آخر الأنبياء

ولا عرفاً، بل لا يجوز استعمالها في هذا المعنى لعدم العلاقة، ولا في مقام الإهانة لعدم المناسبة، مع أنّ التوبيخ لا يجوز إلّا مع التقصير والعصيان، ومثله أجلّ من ذلك، فقد قال عليه السلام في حقه: **(أجلس في مسجد المدينة وافت الناس، فإني أحب أن يرى في شيعتي مثلك)**[1].

وأمّا التوبيخ مع القصور فهو ينافي العصمة.

وممّا حققناه ظهر أنّ المستفاد من هذه الرواية وغيرها كما ورد في حق أبي حنيفة[2]

نبي، وهو يفسّر ما يقول الناقوس).

(١) جاء في ترجمة أبان: أنه «أبان بن تغلب بن رباح، أبو سعيد البكري الجريري، مولى بني جرير بن عبادة بن ضبيعة بن قيس بن ثعلبة بن عكابة بن صعب بن علي بن بكر بن وائل، عظيم المنزلة في أصحابنا، لقي علي بن الحسين وأبا جعفر وأبا عبد الله عليهم السلام، روى عنهم، وكانت له عندهم منزلة وقدم. وقال له أبو جعفر عليه السلام: **(إجلس في مسجد المدينة وافت الناس، فإني أحب أن يرى في شيعتي مثلك)**، وقال أبو عبد الله عليه السلام لما أتاه نعيه: **(أما والله لقد أوجع قلبي موت أبان)**»، فهرست أسماء مصنفي الشيعة «رجال النجاشي»: ١٠.

(٢) جاء في العلل: (حدثنا أبي ومحمد بن الحسن رحمهما الله، قال: حدثنا سعد بن عبد الله قال: حدثنا أحمد بن أبي عبد الله البرقي، قال: حدثنا أبو زهير بن شبيب بن أنس عن بعض أصحابه، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: كنت عند أبي عبد الله عليه السلام إذ دخل عليه غلام من كندة فاستفتاه في مسألة، فأفتاه فيها، فعرفت الغلام والمسألة فقدمت الكوفة، فدخلت على أبي حنيفة فإذا ذاك الغلام بعينه يستفتيه في تلك المسألة بعينها، فأفتاه فيها بخلاف ما أفتاه أبو عبد الله عليه السلام، فقمت إليه فقلت: ويلك يا أبا حنيفة، إنّي كنت العام حاجاً فأتيت أبا عبد الله عليه السلام مسلماً عليه فوجدت هذا الغلام يستفتيه في هذه المسألة بعينها فأفتاه بخلاف ما أفتيته، فقال: وما يعلم جعفر بن محمد أنا أعلم منه، أنا لقيت الرجال وسمعت من أفواههم، وجعفر ابن محمد صحفي أخذ العلم من الكتب! فقلت في نفسي والله لأحجّنَّ ولو حبوا. قال: فكنت في طلب حجة، فجاءتني حجة فحججت، فأتيت أبا عبد الله عليه السلام فحكيت له الكلام، فضحك ثم قال: **(أما في قوله إنّي رجل صحفي فقد صدق، قرأت صحف آبائي إبراهيم وموسى)**، فقلت: ومن له بمثل تلك الصحف. قال: فما لبثت أن طرق الباب طارق وكان عنده جماعة من أصحابه، فقال: **(الغلام انظر من ذا)**،

فرجع الغلام فقال: أبو حنيفة، قال: **(أدخله)**، فدخل فسلم على أبي عبد الله عليه السلام فرد عليه، ثم قال: أصلحك الله أتأذن في القعود؟ فأقبل على أصحابه يحدثهم ولم يلتفت إليه، ثم قال الثانية، والثالثة، فلم يلتفت إليه، فجلس أبو حنيفة من غير إذنه، فلما علم أنه قد جلس التفت إليه فقال: **(أين أبو حنيفة؟)** فقيل هو ذا أصلحك الله، فقال: **(أنت فقيه أهل العراق؟)** قال نعم، قال: **(بما تفتيهم؟)** قال: بكتاب الله وسنة نبيه صلى الله عليه وآله، قال: **(يا أبا حنيفة تعرف كتاب الله حق معرفته وتعرف الناسخ والمنسوخ؟)** قال: نعم، قال: **(يا أبا حنيفة لقد ادعيت علماً، ويلك ما جعل الله ذلك إلّا عند أهل الكتاب الذين أنزل عليهم، ويلك ولا هو إلّا عند الخاص من ذرية نبينا صلى الله عليه وآله، ما ورثك الله من كتابه حرفاً، فإن كنت كما تقول ولست كما تقول فأخبرني عن قول الله عز وجل: ﴿سِيرُوا فيها لَيَالِيَ وَأَيَّاما آمِنِينَ﴾** [١٨ سورة سبأ] **أين ذلك من الأرض؟)** قال: حسبه ما بين مكة والمدينة، فالتفت أبو عبد الله عليه السلام إلى أصحابه فقال: **(تعلمون أنّ الناس يقطع عليهم بين المدينة ومكة فتؤخذ أموالهم ولا يؤمنون على أنفسهم ويقتلون؟)** قالوا نعم، قال فسكت أبو حنيفة، فقال: **(يا أبا حنيفة أخبرني عن قول الله عز وجل: ﴿وَمَنْ دَخَلَهُ كَانَ آمِناً﴾** [٩٧ آل عمران] **أين ذلك من الأرض)**؟ قال: الكعبة، قال: **(أفتعلم أن الحجاج بن يوسف حين وضع المنجنيق على ابن الزبير في الكعبة فقتله كان آمناً فيها)**؟ قال: فسكت، ثم قال له: **(يا أبا حنيفة، إذا ورد عليك شيء ليس في كتاب الله ولم تأت به الآثار والسنة كيف تصنع؟)** فقال أصلحك الله: أقيس وأعمل فيه برأيي، قال: **(يا أبا حنيفة: إنّ أول من قاس إبليس الملعون قاس على ربنا تبارك وتعالى فقال: ﴿أَنَا خَيْرٌ مِنْهُ خَلَقْتَنِي مِنْ نَارٍ وَخَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ﴾** [١٢ الأعراف، و٧٦ صاد])، فسكت أبو حنيفة، فقال: **(يا أبا حنيفة أيما أنجس البول أو الجنابة)**؟ فقال: البول، فقال: **(فما بال الناس يغتسلون من الجنابة ولا يغتسلون من البول)**؟ فسكت، فقال: **(يا أبا حنيفة أيما أفضل الصلاة أم الصوم)**؟ قال: الصلاة، قال: **(فما بال الحايض تقضي صومها ولا تقضي صلاتها)**؟ فسكت، فقال: **(يا أبا حنيفة: أخبرني عن رجل كانت له أم ولد وله منها ابنة وكانت له حرة لا تلد فزارت الصبية بنت أم الولد أباها، فقام الرجل بعد فراغه من صلاة الفجر، فواقع أهله التي لا تلد وخرج إلى الحمام فأرادت الحرة أن تكيد أم الولد وابنتها عند الرجل فقامت إليها بحرارة ذلك الماء فوقعت عليها وهي نائمة، فعالجتها كما يعالج الرجل المرأة، فعقلت، أي شيء عندك فيها)**؟ قال: لا والله ما عندي فيها شيء، فقال: **(يا أبا حنيفة أخبرني عن رجل كانت له جارية فزوجها من مملوك له وغاب المملوك، فولد له من أهله مولود وولد للمملوك مولود من أم ولد له فسقط البيت على**

وقتادة[1] ...

الجاريتين ومات المولى، من الوارث)؟ فقال جعلت فداك: لا والله ما عندي فيها شيء. فقال أبو حنيفة: أصلحك الله إن عندنا قوماً بالكوفة يزعمون أنك تأمرهم بالبراءة من فلان، وفلان، وفلان، فقال: **(ويلك يا أبا حنيفة لم يكن هذا، معاذ الله)** فقال أصلحك الله: أنّهم يعظّمون الأمر فيهما، قال:**(فما تأمرني)**؟ قال: تكتب إليهم، قال: **(بماذا)**؟ قال: تسألهم الكف عنهما، قال: **(لا يطيعوني)**، قال: بلى أصلحك الله إذا كنت أنت الكاتب وأنا الرسول أطاعوني، قال: **(يا أبا حنيفة أبيت إلّا جهلاً كم بيني وبين الكوفة من الفراسخ)**؟ قال: أصلحك الله ما لا يحصى، فقال: **(كم بيني وبينك)**؟ قال: لا شيء، قال: **(أنت دخلت علي في منزلي فاستأذنت في الجلوس ثلاث مرات فلم آذن لك، فجلست بغير إذني خلافاً عليَّ كيف يطيعوني أولئك وهم هناك وأنا هاهنا)**؟! قال فقبل رأسه وخرج وهو يقول: أعلم الناس ولم نره عند عالم، فقال أبو بكر الحضرمي: جعلت فداك الجواب في المسألتين، فقال: **(يا أبا بكر﴿سِيرُوا فيها لَيَالِيَ وَأَيَّاما آمِنِينَ﴾، فقال: مع قايمنا أهل البيت»**، وأما قوله: **(﴿وَمَنْ دَخَلَهُ كَانَ آمِناً﴾. فمن بايعه ودخل معه ومسح على يده ودخل في عقد أصحابه كان آمناً)**. علل الشرائع ١: ٨٩. الباب٨١، علّة المرارة في الأذنين والعذوبة في الشفتين... حديث ٥.

(١) جاء في الكافي: (عدة من أصحابنا، عن أحمد بن محمد بن خالد، عن محمد بن علي، عن محمد بن الفضيل، عن أبي حمزة الثمالي قال: كنت جالساً في مسجد الرسولﷺ إذا أقبل رجل فسلّم فقال: من أنت يا عبد الله؟ قلت: رجل من أهل الكوفة، فقلت: ما حاجتك فقال لي: أتعرف أبا جعفر محمد بن عليعليه السلام؟ فقلت: نعم فما حاجتك إليه؟ قال: هيأت له أربعين مسألة أسأله عنها، فما كان من حق أخذته وما كان من باطل تركته، قال أبو حمزة: فقلت له: هل تعرف ما بين الحق والباطل؟ قال: نعم، فقلت له: فما حاجتك إليه إذا كنت تعرف ما بين الحق والباطل؟! فقال لي: يا أهل الكوفة أنتم قوم ما تطاقون إذا رأيت أبا جعفرعليه السلام فأخبرني، فما انقطع كلامي معه حتى أقبل أبو جعفرعليه السلام وحوله أهل خراسان وغيرهم يسألونه عن مناسك الحج، فمضى حتى جلس مجلسه وجلس الرجل قريباً منه، قال أبو حمزة: فجلست حيث أسمع الكلام وحوله عالم من الناس، فلما قضى حوائجهم وانصرفوا التفت إلى الرجل فقال له: **(من أنت)**؟ قال: أنا قتادة بن دعامة البصري، فقال له أبو جعفرعليه السلام: **(أنت فقيه أهل البصرة)**؟ قال: نعم، فقال له أبو جعفرعليه السلام: **(ويحك يا قتادة أنّ الله جلّ وعزّ خلق خلقاً من خلقه فجعلهم حججاً على خلقه فهم أوتاد في أرضه، قُوَّام بأمره، نجباء في علمه، اصطفاهم قبل خلقه، أظلة عن يمين عرشه)**، قال:

إنّما هو عدم المعذورية على تقدير مخالفة الرأي للواقع، لا[1] أنّ نفس إمعان النظر في المقدّمات العقلية من المحرمات الذاتيّة، بل المستفاد من هذه الرواية خاصة ليس إلّا الإرشاد إلى أنّ العقل لا يحيط بجهات الأحكام، وأنّ القياس ليس ممّا يسلك به إلى الواقع، وبعد هذا التنبّيه فلا عذر لمن ركن إليه واعتمد عليه، وأمّا قبله فيحصل القطع قهراً من دون إمعان النظر وترتيب المقدّمات، كما اتفق لأبان، فإنّه كان في غفلة من هذا فكشف الإمام عليه السلام عنه غطائه، ونبّهه على أنّ الحكم الشرعي ليس متفرعاً على ما بأيدي الناس من المباني، فلا سبيل إليه إلّا الأخذ من الصَّادِقِينَ عليهم السلام[2].

والحاصل: أنّ المستفاد من كثير من الروايات أنّ الأحكام الشرعية ممّا لا تصل

فسكت قتادة طويلاً ثم قال: أصلحك الله والله لقد جلست بين يدي الفقهاء وقُدّام ابن عباس فما اضطرب قلبي قُدّام واحد منهم ما اضطرب قدامك، قال له أبو جعفر عليه السلام: **(ويحك أتدري أين أنت؟ أنت بين يدي ﴿بُيُوتٍ أَذِنَ اللَّهُ أَنْ تُرْفَعَ وَيُذْكَرَ فيها اسْمُهُ يُسَبِّحُ لَهُ فيها بِالْغُدُوِّ وَالْآصَالِ* رِجَالٌ لَا تُلْهِيهِمْ تِجَارَةٌ وَلَا بَيْعٌ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وَإِقَامِ الصَّلَاةِ وَإِيتَاءِ الزَّكَاةِ﴾**[٣٦-٣٧ من سورة النور] **فأنت ثَمَّ ونحن أولئك)**، فقال له قتادة: صدقت والله جعلني الله فداك، والله ما هي بيوت حجارة ولا طين. قال قتادة: فأخبرني عن الجبن؟ قال: فتبسم أبو جعفر عليه السلام ثم قال: **(رجعت مسائلك إلى هذا)**؟ قال: ضلّت عليّ، فقال: **(لا بأس به)**، فقال: أنّه ربما جعلت فيه أنفحة الميت، قال: **(ليس بها بأس إنّ الأنفحة ليس لها عروق ولا فيها دم ولا لها عظم؟ إنما تخرج من بين فرث ودم)**، ثم قال: **(وإنما الأنفحة بمنزلة دجاجة ميتة أخرجت منها بيضة فهل تؤكل تلك البيضة)**، فقال قتادة: لا، ولا آمر بأكلها، فقال له أبو جعفر عليه السلام: **(ولم)**؟ فقال: لأنها من الميتة، قال له: **(فإن حضنت تلك البيضة فخرجت منها دجاجة أتأكلها)**؟ قال: نعم، قال: **(فما حرَّم عليك البيضة وحلّل لك الدجاجة)**؟! ثم قال عليه السلام: **(فكذلك الأنفحة مثل البيضة؟ فاشتر الجبن من أسواق المسلمين من أيدي المصلين ولا تسأل عنه، إلّا أن يأتيك من يخبرك عنه)**، الكافي ٦: ٢٥٦، باب ما ينتفع به من الميتة وما لا ينتفع به منها، حديث١.

(١) في (س): «كما» مكان «لا».

(٢) في (س): «عليهم السلام».

إليها الأفكار، وأنّ الاستقلال لاستنباطها[١] محق للدّين، فلا عذر لمن تغافل عن هذا فحصل له القطع من الأقيسة والاستحسانات وما في حكمها حيث خالف الواقع.

وأمّا العلم فلا معنى لرفع التأثير عنه ولا دلالة في الأخبار أيضاً على ما ينافي ما قدمناه، مع أنّه لا يعتد بالنقل المخالف للعقل.

[في التعرض لكلام الأسترآبادي]

وعن الفوايد المدنية، ما ملخصه: أنّه لا ضابط للحفظ عن الخطأ في الفنون بأسرها، وإنّما الذي يمكن التحفظ عن الخطأ فيه هو الهيئة، وأمّا المادّة فإنّما يبعد الخطأ فيها إذا كانت بديهيّة، وأمّا إذا كانت نظرية -كما هو الحال في أكثر الفنون- فلا يعقل أن توضع قاعدة تكفل بفصل الخطأ فيها عن الصواب، ولهذا وقعت المشاجرات بين الفلاسفة حتى ادعوا البديّهة[٢] على طرفي النقيض في كون تفرق ماء كوز إلى كوزين إعداماً لشخصة وإحداثاً لشخصين آخرين وعدمه، وعلى الوجهين فرعوا إثبات الهيولي ونفيها.

وأمّا الفقه فإنّما يستند[٣] الاختلاف[٤] فيه إلى ضم المقدّمة العقلية إلى النقليّة، فمن اعتمد على ما ليس مادّته قريبة[٥] من الإحساس فقد تعرض للخطأ، هذا ملخص كلامه زاد الله في علوّ مقامه[٦].

---

(١) في (ع)، و(خ)، و(س): «باستباطها».

(٢) في (ع)، و(خ): «البداهة».

(٣) في (خ): «في ستند».

(٤) في (ع)، و(س): «الاختلافات».

(٥) في (س): «قريبا».

(٦) انظر: الفوائد المدنية والشواهد المكية: ٢٥٦، وفي (س): «رحمه الله» مكان «زاد الله في علو مقامه».

وفيه: أنّه لو لم يمكن وضع ضابط يرجع إليه في تميز الحق عن الباطل في مادّة القياس -إذا كانت بعيدة عن الإحساس- لم يمكن تحصيل العلم في أكثر المسائل، مع أنّ المنطق متكفل بالحفظ عن الخطأ من جهة المادّة أيضاً؛ ضرورة أنّها إذا لم تكن بديهيّة فهي مستنتجة بأحد الأشكال الأربعة[1] من مادّة أخرى بديهيّة أو منتهية إلى ما هي بديهيّة بالذات.

وبالجملة: لا إشكال في أنّ ما بالغير لا بُد أن ينتهي إلى ما بالذات، والمعلوم بالذات هو البديهيّ فغيره لا يعقل أن يعلم إلّا بالانتهاء إليه، ومن هذا يظهر أنّ الخطأ إن كان في أصول المواد فهو خطأ في البديهيّات، وإن كان فيما يتولد منها فهو خطأ في الهيئة، فالخطأ دائماً في أحد البديهتين، وهو في الأول بعيد، فالغالب فيه في انتهاء مادّة إلى أخرى بأحد الأشكال، ولا ينافي ذلك كون المنطق عاصماً، حيث إنّه ليس علّة تامة للاعتصام، بل إنّما هو آلة لذلك، مع أنّ ما نقله من اختلاف الإشراقيين والمشائيين في إثبات الهيولى لا يقتضي سقوط المنطق عن الاعتبار -على ما زعمه- لأنّ غاية ما يفيده الانتهاء إلى البديهيّ، فأشباه البديهيّ أو بداهته لا يمنع من الركون إلى البديهيّات، ولا يخفى على من له أدنى خبرة بالفقه أنّ الاختلافات فيه ليست مستندة إلى الاختلاف في المقدّمات العقلية، بل إنّما نشأت من الاختلاف في الدلالة والسند أو الترجيح، وقد يستند إلى الاختلاف في الأصول العقلية، وهو في غاية الشذوذ، وليس هذا من ضم العقل إلى النقل، بل إنما هو في مقام قصور اليد عن النقل، مع أنّك قد عرفت أنّ العقل هو المرجع في تلك المرحلة، وليست وظيفة المتحير ممّا تخفى على العقل، ويقصر عن الإحاطة بجهاتها، فإنّ المرجع في معرفة شؤون الإطاعة والمعصية هو العقل، بل مسائلها أوضح المسائل العقلية، بل جميعها أحكام بديهيّة ولا ينافي البداهة ما وقع من الاختلاف فيها، فإنّ غالباً من جهة الاختلاف في الصغريات، وهو إنّما نشأ من الأدلة النقلية.

---

(١) في (ع)، و(خ)، و(س): «الأربعة» غير موجودة.

وليت شعري إنّ الاختلافات من المجتهدين لو كانت لأجل ما زعمه، فاختلاف الأخباريين في المسائل لأي شيء هو؟! وهل هذا إلّا قول زور؟! ومن العجيب تفريع انحصار السّبيل في الأحكام على السّماع من الصَّادِقِينَ عليهم السلام على ما زعمه أنّه تفطن له بحول الله تعالى، مع أنّك قد عرفت أنّ الأمر دائر بين النظر في النقليات والنظر في العقليات.

وأمّا بعد إحراز صدور الحكم عن أهل العصمة عليهم السلام[١] فلم يتأمّل ذو مسكة في التعبّد به، فهل هذا إلّا غرور؟! ومع أنّك قد عرفت أنّه ليس في الفقه لما يزعمه مورد، ولا يناسب ما ذكره إلّا للرد على أهل الخلاف لا على أركان الدين، وفقهاء أهل البيت عليهم السلام[٢] الذين بذلوا مجهودهم في الاقتداء بهم، والتتبع لآثارهم -جزاهم الله عن الإسلام وأهله خير الجزاء، ووفقنا للاقتباس من أنوارهم في الدنيا، وشفاعتهم في الآخرة- فقد[٣] صدر منه بالنسبة إلى آية الله العلامة تغمّده الله برحمته ما يكشف عن قصور باعه، وعدم اطّلاعه، حيث اغتر بما يذكره من الأقيسة والاستحسانات، ولم يعرف إنّها غير[٤] مستندة للأحكام، بل إنما ذكرها في قبال أهل الخلاف إلزاماً لهم وارغاماً لآنافهم[٥]، ولا يستطيع كل أحد أن يحيط بما أفاده في كتبه، بل لا يهتدي إلى مقاصدها إلّا الأوحدي، ولقد أوضحت ذلك في ما صنفته في أبواب الفقه[٦].

والحاصل: أنّ اختلاف الآراء وكثرة الخطأ ليسا مستندين إلى ما زعمه، بل يكفي فيهما أنّ العلوم العربيّة -التي يبتنى عليها استنباط الأحكام من الأدلة السمعيّة- في

---

(١) في (س): «عليهم السلام» غير موجودة.

(٢) في (س): «صلوات الله عليهم أجمعين».

(٣) في (ع): «وقد»، وفي (س): من «الذين بذلوا» إلى «في الآخرة» غير موجودة.

(٤) في (ع)، و(خ)، و(س): «ليست».

(٥) في (س): «إلزاما لهم وإرغاماً لآنافهم» غير موجودة.

(٦) في (س): من «في كتبه» إلى «أبواب الفقه» غير موجودة. من كتبه تغمّده الله الفقهية: رسالة في الرضاعة، ورسالتا الحق والحكم والرضاعة، كتاب الإرث، كتاب الصوم..انظر: فهرست التراث ٢: ٢٤١.

غايـة الصعوبة، ونهاية الدّقة[١]، بـل لا يحيط بجهات لغة[٢] العرب إلّا الله سـبحانه، ولهذا فكتاب الله تعالى[٣] من أعظم المعجزات، مع أنّه[٤] لو لم يكن[٥] على موازين اللّغة والعُرف[٦] كان غلطاً، فالعُرف، واللّغة أصعب من أكثر الفنون العقلية، وليس المعنى العُرفي ما يدركه كل أحد -كما زعمه المغترون[٧]- ألا ترى أنّ الكتب المصنّفة والخطب والقصايد قد تبلغ من الغموض ما[٨] لا يدركه إلاّ الأوحدي؟ مع أنّه معنى عُرفي، كما أنّ المنطق أمر مركوز في الأذهان المستقيمة، وهو لا يغنى عن المراجعة إلى الفن المزبور الذي لا يحيط به إلّا الأوحدي من الحكماء، ومن هذا الباب علم العروض.

هذا[٩]، وقد اشـتهر بين الأخباريين إنكار حُجيّة العقل، مع اختلافهم في بعض الأقسـام، وبعد وضـوح الأمر فالوقت أشرف من أنّ يـصرف في التعرض لما صدر عنهـم، وقـد صرح بعضهـم بترجيح النقل عليـه عند التعـارض في بعض الصور، وبترجيـح[١٠] العقـل عليـه في البعض الآخر، وهـو من الغرايـب، لا لأنّ تعارض القطعيّتين[١١] أو القطعي والظني[١٢] غير معقول لاستحالة القطع على طرفي النقيض،

(١) في (س): «ونهاية الدقة» غير موجودة.

(٢) في (س): «لغات».

(٣) في (ع): «تعالى» غير موجودة.

(٤) في (خ): «أنها».

(٥) في (خ): «تكن».

(٦) في (س): «العرف واللغة».

(٧) في (س): «المفترون».

(٨) في (س): «ما» غير موجودة.

(٩) في (س): «هذا» غير موجودة.

(١٠) في (ع)، و(س): «وترجيح».

(١١) في (س): «القطعيين».

(١٢) في (ع): «القطع والظن»، وفي (خ): «القطعي والظن».

وكذا القطع والظن بخلافه، فإن دليليّة الدليل ليست باعتبار إفادة القطع أو الظن، بل إنّما هي[١] باعتبار الاقتضاء، بل لأنّ الترجيح لا معنى له في المقام.

بيان ذلك: أنّ العلة إنّما يترتّب عليها المعلول باستجماع الشرايط، والخلو عن الموانع والمزاحمات، فالسبب إنّما هو المقتضي، والشرط أمر وجودي له دخل في ترتّب الأثر عليه، والمانع أمر وجودي يمنع وجوده عنه، وليس لعدمه دخل في الوجود، والمزاحم ما له اقتضاء مناف لاقتضاء المقتضي، فقد يتساويان وقد يترجح أحدهما على الآخر، والدلالة أثر الدليل لا يترتّب عليه، مع وجود ما يساويه في الاقتضاء وما فاته له، وهذا معنى التعارض المستقر، فكل من الدليلين -مع قطع النظر عن الآخر- يفيد القطع، ومع الاجتماع لا يترتّب على شيء منهما أثر، كما هو الحال في تزاحم كل سببين متنافيين.

هذا هو الحال في الكشف التحقيقي.

وأمّا الكشف التنزيلي المجعول: فحاله حال الأصلي، وإنما يتزاحمان بعد التنزيل كالأصلي، فلا يترتّب على شيء منهما كشف حكمي، كما لم يترتّب الكشف التحقيقي على شيء من الأصلين حينئذ، فتعارض الدليلين التعبّديّين فرع تعارض القطعيّين بالمعنى الذي عرفته، ورجحان أحد القطعيّين على الآخر لا يجامع استقرار التعارض بخلاف التعبّديّين، حيث إنّه يمكن أن تكون هناك جهة تعبّديّة ترجح أحدهما على الآخر، وقد يتوهم أنّ تعارض القطعيّين كالظنيّين حيث كان اعتبارهما من باب الظن الشخصي غير معقول لاستحالة إجتماع القطعين والظنين على طرفي النقيض، ومع العدم فلا دلالة ولا دليل.

وفيه: أنّ ترتب المعلول على العلة ليس معتبراً في عليتها[٢]، وإلّا لم يعقل

---

(١) في (خ): «هو».

(٢) في (خ): «عليته».

التعارض في التعبّديّين أيضاً، لأنّ الكشف الفعلي التعبّدي أيضاً لا يجامع التعارض، والاقتضاء موجود في المقامين.

نعم، لا يعبّر عن الدلالة الاقتضائيّة في الدليل القطعي بالاعتبار، فلا يقال أنّه معتبر، لأنّ معناه التنزيل[١].

والحاصل: أنّ التعارض إنّما هو في مرحلة الاقتضاء لا الفعليّة فلا معنى للتفصيل، والحُجيّة ليست صفة للقطع، بل إنّما الحُجيّة والدليل هو سبب القطع، وحُجيّته عبارة عن اقتضائه له، وإنّما القطع حُجّة على القاطع على تقدير المطابقة لا له، ولا يعقل التعارض في هذه المرحلة حتى في التعبّديّين.

وكيف كان، فالترجيح في القطعيّين ليس أمراً اختياريّاً بخلاف التعبّديّين، فإنّه يمكن أن يتعبّد الشخص بأحدهما معيناً لما فيه من المزية التعبّديّة، أو يتخير في الأخذ بهما[٢]، ولا يعقل شيء منهما في القطعيّين لأنّ دلالته ليست بجعل الشارع، لا لأنّ التعارض غير[٣] معقول كما يتوهم[٤]، هذا حال الأدلة العقلية في الأحكام الفرعيّة.

وأمّا الأصول الاعتقاديّة فيما يجب فيه الالتزام -كالتوحيد والنبوة والإمامة- فالعقل هو الحاكم فيه[٥] ولا يعذر أحد فيه[٦] مع التقصير.

وأمّا معرفة صفات الأئمة عليهم السلام وتفاصيل الجنة والنار وغيرهما -كحقيقة سؤال

---

(١) في (ع): «التعارض».

(٢) في (س): «بأحدهما».

(٣) في (ع)، و(س): «فيهما غير».

(٤) في (س): «كما يتوهم» غير موجودة.

(٥) في (خ) و(س): «فيها».

(٦) في (خ) و(س): «فيها».

القبر- فمما[١] لم يكلف الناس به[٢]، بل كثير منها سكت[٣] الله عنه، وأمر الناس بالسكوت عنه[٤] -كمسألة القضاء والقدر- فلا يجوز لأكثر الناس التعرض لها، ولا يعذر إذا خالف الواقع للمنع عنه[٥] من الشارع في مواطن كثيرة، وفي مثله هلك من هلك من الأساطين، فذهب جمع[٦] إلى إنكار المعاد والمعراج الجسمانيّين واغتر كثير من المتألهين بما صدر عن ممّيت الدين[٧] من وحدة الوجود، فاختاروا مذهب النصارى الذين لعنوا بما قالوا، وأسخطوا الله تعالى في مقالتهم بأنّ الله تعالى ثالث ثلاثة، فضلوا وأضلوا من حيث لا يشعرون، ولقد أولع إمامهم في هذه المقالة الملعونة، حتى قال: إنّ الله تعالى[٨] شاء أنْ يعبد في كل صورة فتارة في صورة عجل السامري[٩]، وتارة في صورة فرعون[١٠]، ويقرب منه القول بسريان الحقيقة المحمديّة[١١] في الموجودات، فقد هدموا أركان الدين، ولعبوا بشريعة سيد المرسلين[١٢] لاستبدادهم بآرائهم الفاسدة، واعتمادهم على أفهامهم القاصرة، كما أنّ فرقة أخرى ذهبوا إلى قدم العالم زماناً[١٣]، وكذّبوا

---

(١) في (ع): «ما لم»، وفي (خ): «ومما لم».

(٢) في (خ) و(س): «بها».

(٣) في (س): «مما» قبل «سكت».

(٤) في (خ) و(س): «عنها».

(٥) في (خ): «عنه» غير موجودة.

(٦) في (س): «جماعة».

(٧) يقصد تدثُّر أبا بكر محمد بن علي الملقب بمحيي الدين بن عربي، المتوفى سنة: ٦٣٨ هـ.

(٨) في (ع)، و(خ) و(س): «تعالى» غير موجودة.

(٩) في (ع)، و(خ): «العجل السامري».

(١٠) انظر: فصوص الحكم ١: ١٩٤.

(١١) يوجد في (ع)، و(خ)، و(س): «ﷺ».

(١٢) يوجد في (ع)، و(خ)، و(س): «ﷺ».

(١٣) انظر: المواقف ١: ٣٦٣ وما بعدها.

الأنبياء[١] من حيث لا يشعرون استناداً إلى أنّ الإرادة عين الذات، وقدم العلة يستلزم قدم المعلول، وحيث إنّه الواحد لا يصدر منه إلّا الواحد، فلم يصدر منه تعالى بلا واسطة إلّا العقل الأول، وإذا لاحظت برهانهم على إثبات العقول رأيته يضحك الثكلى، حيث إنّهم اكتفوا في تحقق جهات الكثرة في العقل بتعدد المعقول، مع أنّ علم العقل عندهم بالحضور لا بالحصول، فتعقله لربّه ليس له تحصل مغاير لتعقله لنفسه، بل هو[٢] تغاير اعتباري، بل لا فرق بين العالم والعلم[٣]، ولهذا صرحوا باتحاد العلم والعالم والمعلوم في علم الشخص بذاته، حيث إنّه ليس إلّا حضوره عند نفسه، وهو أمر اعتباري ووجوده بوجود منشأ انتزاعه، ومثل هذا الاختلاف والتعدد الاعتباري متحقق في حق الواجب تعالى أيضاً[٤]، ولا ينافي ما يقتضيه وجوب الوجود من الوحدة التحقيقيّة مع أنّ الإرادة -على تقدير كونها عين العلم بالأصلح- فليست عليّتها للأشياء[٥] مقتضية لمقارنتها لها في الوجود، بل هذا ينافي العليّة، فإنّ مقتضاها أن يتحقق[٦] الشيء على ما هو أصلح، وهو عبارة أخرى عن تحقيقه على ما أراد، فحيث ما أراد الله تعالى حدوث الحوادث على ما نراه فليس حدوثها تأخراً للمعلول عن العليّة، وتخلفاً للأثر عن المؤثر، بل إنّما هو مؤكد للعلّية حيث إنّ العلة اقتضت وجود المعلول على هذا النحو، وبما حققناه تستغني عن الجواب بأنّه شبهة في مقابلة الضرورة المنبئ عن العجز.

---

(١) في (ع)، و(خ): «عليهم السلام».

(٢) في (ع)، و(خ): «هو» غير موجودة.

(٣) العبارة في (ع)، و(خ)، و(س): «بين العلم الذي هم منشأ الانتزاع والعلم المنتزع».

(٤) في (س): «أيضاً» غير موجودة.

(٥) في (س): «للأشياء» موجودة في ذيل الورقة «تعقيبة»، لكنها غير موجودة في المتن من الصفحة التي تليها.

(٦) في (ع)، و(خ): «يلحق»، وفي (س): في المتن «يتحقق»، وفي الحاشية «يلحق» مع رمز على أنه عن نسخة أخرى.

وبالجملة: فالاستبداد باستنباط هذه المسائل وسلوك تلك المسالك يترتب عليه ما ترى من الضلال والغواية، وإنما أشرت إلى قليل من كثير مع غاية الإيجاز؛ تنبيهاً للغافل وإرشاداً للجاهل[1].

[العلم حجة والجهل عذر بالذات]

الثاني: قد ظهر ممّا مر أنّ العلم لا يعقل نفي الحُجيّة عنه، وأمّا الجهل فهو عذر بالذات، وللشارع أن لا يعذر صاحبه بأن يوجب عليه الاحتياط، أو يلزمه بالحفظ عن الغفلة والوقوع في الجهل المركب، وهل يعذر القطاع حيث خالف قطعه الواقع مع تمكنه من التحفظ؟.

لا إشكال في العدم بالنسبة إلى ما هو من قبيل حفظ النفوس ممّا ليس الجهل فيه عذراً، وأمّا بالنسبة إلى غيره، فالظاهر أنّه كذلك حيث أدى إلى الوقوع في خلاف الواقع كثيراً، بحيث يعلم أنّه خلاف غرض[2] الشارع، وهذا يختلف باختلاف الموارد، والتمييز إنّما هو بنظر الفقيه الماهر.

ويظهر ممّا حققناه حكم وجوب ردعه على الغير، وعدمه ولا ينافي ذلك عدم تمكنه من التعبّد على خلاف قطعه حال حصوله، فإنّ الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار بالضرورة، هذا حال القطع إذا لم يكن فيه جهة موضوعيّة.

وأمّا الموضوعي منه فلا إشكال في أنّه منصرف إلى ما يحصل على النحو المتعارف.

[في العلم الإجمالي]

الثالث: أنّ الذي تبين ممّا حققناه أنّ الانكشاف التام -الذي هو عبارة عن العلم- علّة تامة للتنجز على العالم، فمن انكشف له التكليف لا يعقل أن يعذر

---

(١) في (س): من «وإنّما أشرت» إلى «للجاهل» غير موجودة.

(٢) في (س): «فرض».

في المخالفة لتحقق العلة التامة للعصيان، وإن لم يعرف متعلقه، وتردد بين أمرين أو أمور، فإنّ عدم معرفة الموضوع ليس من الجهل بالحكم، والتصديق إنّما يتوقف على التصور في الجملة لا على المعرفة تفصيلاً، ويعبر عن هذا في هذا الفن بالعلم الإجمالي، ولكنه عند أهل المعقول عبارة عن معنى آخر.

وبالجملة: فالمكلف إنّما يعذر حيث خفي عليه[١] التكليف وكان جاهلاً به، وأمّا بعد انكشافه له فلا قبح في عقابه على مخالفته لتحقق حقيقة العصيان والتمرّد، وعدم معرفة المتعلق ليس من الجهل بالحكم، فالعالم[٢] بوجوب أحد الأمرين من الظهر والجمعة عليه، أو حرمة أحد مايعين[٣] ليس جاهلاً بالتكليف.

وقد يتوهم أنّ وجوب الظهر بالخصوص مجهول، وكذا وجوب الجمعة فهو جاهل بحكم كل واحد من الأمرين[٤] بالخصوص. ويندفع بانه عبارة أخرى عن عدم معرفة المتعلق فإنّ العلم بثبوت الحكم لأحد الأمرين مع الجهل بحكم كل واحد بالخصوص مرجعه إلى عدم معرفة المتعلق؛ لأنّ أحدهما ليس أمراً مغايراً للأمرين، بل ليس مفهوماً مشتركاً بينهما؛ ضرورة الفروق بين الاشتراك والشيوع والتردّد والإبهام، ولهذا فالنكرة جزئي لا كلي، وإلى هذا ينظر قول النحويين: أنّ (ما) و(من)[٥] واشباههما لطلب التصور.

وبالجملة: فهو خلط بين التصور والتصديق، وليس الغرض من التصور مجرد الخطور في الذهن، فإنّ الشاك في أنّ الإنسان حيوان ناطق لا يعرفه، بل لا بُد في المعرفة من الجزم بالنسبة، وإليه الإشارة بقولهم: معرِّف الشيء ما يقال عليه أي

---

(١) في (ع)، و(خ): «اختفى عنه».

(٢) في (م): كلمة غير واضحة، وما أثبتناه -فالعالم- عن (ع)، و(خ).

(٣) في (ع)، و(خ): «المايعين».

(٤) في (ع)، و(خ): «الأمور».

(٥) في (خ): «من وما».

يحمل[١]، فإنّ الغرض هو الحمل في الذهن، فإنّ القضية العقلية هي المناط في المعرفة، وكـون الصورة -صورة القضية- بالاشـتمال عـلى الموضوع والمحمول، والنسـبة، وصحة التعبير عن عدم المعرفة بالشك، وعنها بالعلم والجزم، لا ينافي عدم كونها[٢] قضية في التحقيق، وعدم كون هذا الجزم من التصديق في شيء، ولتوضيح الحال فيه مقام آخر.

وكيف كان، فالشـك الذي هو موضوع للأصول العقلية والشرعية ليس عبارة عن فقد المعرفة مع العلم بالحكم، وهذا في الأصول العقلية في غاية الوضوح.

ولبيان عدم دليل شرعي يدل على خلاف ذلك، كقوله عليه السلام: **(حتى تعرف الحرام منه بعينه)**[٣] مقام آخر.

والغرض هنا إنّما[٤] هو التنجّز في الجملة، أي عدم المعذوريّة في المخالفة القطعية، ولا[٥] يعقل التعبّد بخلافه، ولا[٦] فرق بين العلم الإجمالي والتفصيّلي من هذه الحيثيّة، وإنّـما يفترقان في جواز التعبّد بعدم وجوب الموافقـة القطعية، حيث إنّ وجوبها إنما هو لدفع الضرر المحتمل، وللمولى دفع هذا الاحتمال والاكتفاء بالموافقة الاحتمالية، فـإنّ المحذور إنّما هو الترخيص في العصيان، وأمّـا الترخيص في ما يحتمل أن يكون على خلاف الواقع فليس من هذا الباب.

---

(١) في (س): كلمة غير واضحة قبل «يحمل»، ولعلها «كما» أو «إنما».

(٢) في (ع)، و(خ): «كونه».

(٣) تهذيب الأحكام ٧: ٢٢٦، باب الزيادات، حديث ٨، وهو: (أحمد بن محمد، عن ابن محبوب، عن عبد الله بن سنان، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: **كل شيء يكون منه حرام وحلال فهو لك حلال أبداً، حتى تعرف الحرام منه بعينه، فتدعه**).

(٤) في (خ): «إنّما» غير موجودة.

(٥) في (س): «فلا».

(٦) في (س): «فلا».

وظهر ممّا حققناه[١] أنّه لا فرق بين الشبهة الحكميّة والموضوعيّة، كما أنّه لا فرق بين أن يكون المعلوم بالإجمال خطاباً واحداً أو مردداً بين خطابين، لأنّ المناط إنّما هو الانكشاف التام المعلوم تحققه بالفرض، وحكومة الأصول العملية في الشبهات الموضوعيّة على أدلة الأحكام لا تنفع في المقام، لأنّ تحقيق عدم جريانها مع العلم -وإن كان إجمالياً- لأنّ عدم معرفة الموضوع ليس جهلاً بالحكم فيشمله أدلة الأصول، وقد يتوهم إنّما تجرّي في أطراف العلم، ولكنه يوجب تعارضها فتتساقط، وهو[٢] من الوهن بمكان، فإنّ التعارض لا يعقل[٣] إلّا بين الدليلين، وأمّا الأصل الذي ليس إلّا الوظيفة، ففي كل مقام أمر معيّن مخصوص، ولا تجتمع[٤] الوظيفتان المتناقضتان حتى تتعارضان[٥] فإنّها أمور مرتّبة لا يعقل اجتماع اثنين منها لاختلاف الموضوعات، وقد أوضحنا الحال فيه في مبحث التعارض.

هذا إذا كان الإجمال في متعلق الحكم أو فيه نفسه، وأمّا إذا كان الإجمال في المكلف فهو إمّا من جهة تردد الواقع بين شخصين، وإمّا من جهة دوران أمر الشخص بين عنوانين.

أما الأول: كواجد المني في الثوب المشترك، فلا إشكال في عدم تنجّز التكليف عليه، حيث إنّه لا يعلم بكونه مكلفاً، والعلم بتوجه التكليف إليه وإلى صاحبه مرجعه إلى العلم بأنّه إمّا مكلف بذلك التكليف أو غير مكلف، وهو في الحقيقة شك بدوي في التكليف، فإنّ تكليف الغير لا أثر له بالنسبة إلى الشخص.

---

(١) في (خ)، «وس»: «حققنا».

(٢) في (س): «فهو».

(٣) في (س): «لا يتصور».

(٤) في (س): «يجتمعان».

(٥) في (خ): «تتعارضا».

وأمّا الثاني: كالخنثى[١] المرددة بين الذكر والأنثى، فلا إشكال في وجوب الاحتياط عليها لعلمها بتوجه أحد الخطابين إليها فيجب عليها الغض عمّا عدا المحارم؛ لأنّ وجوب الغض معلوم وعدم معرفة الواجب ليس عذراً، أو يحرم عليها التزين بما يختص به كل من الطائفتين، وأمّا غيرها فيجوز له النظر إليها فانه شبهة موضوعيّة، ولا إشكال في عدم وجوب الاحتياط فيها، ولا معنى للرجوع إلى العموم مع الشك في المصداق، وليس الشك هنا في المانع بعد إحراز المقتضي، بل الشك في المقتضي.

وأمّا التزوج فلا إشكال في عدم جوازه لوجوب إحراز الموضوع، والتخالف في الذكوريّة والأنوثيّة شرط لتحقق علقة الزوجيّة وإحراز صلاحيّة المحل بالعموم غير معقول؛ ضرورة تباين العلة الفاعليّة للعلة المادّية.

وبالجملة: فيجب حفظ الفرج إلّا على الزوج وملك اليمين، والمستثنى يدور مدار عنوان لا يعلم بتحققه إلّا بعد إحراز المخالفة المشكوك فيها في المقام.

هذا حال المخالفة العملية، وأمّا المخالفة الالتزامية، بمعنى ترك الالتزام، أي عقد القلب على الحكم المعلوم بالإجمال فلا إشكال في جوازه؛ لأنّ عقد القلب والتدين إنّما يجب في الأصول لا في الفروع، بل هذا هو الفارق بين الأصول والفروع، فإنّ الأصلي ما يطلب فيه الاعتقاد -أي عقد القلب- والفرعي[٢] ما يتعلق بالعمل -أي لا يطلب من المكلف فيه[٣] عقد القلب عليه- بل إنّما[٤] يتعلق بعمله سواء في ذلك الأحكام التكليفيّة والوضعيّة، وأمّا الالتزام بالمحتمل فغير جايز؛ لأنّه تشريع محرم، وأولى منه بعدم الجواز الالتزام بحكم ثالث كالالتزام بالإباحة فيما إذا دار أمره بين الوجوب والحرمة، نعم مقتضى وجوب الامتثال الاحتمالي مع العجز عن العلمي

(١) في (خ): «أي الخنثى» مكان «كالخنثى».

(٢) في (س): «الفرع».

(٣) في (س): «فيه من المكلف».

(٤) في (س): «إنّما» غير موجودة.

-كما في دوران الأمر بين الوجوب والحرمة- أن يكون العمل مطابقاً لأحدهما فيتعيّن عليه ما اختاره من الفعل والترك، وليس هذا من التخيير البدوي؛ لأنّه يعتبر فيه الالتزام، وقد عرفت أنّه في المقام محرم.

وقد يستدل على وجوب[1] الالتزام بأنّ في تركه مخالفة تدريجية عن قصد من غير تعبّد بحكم ظاهري، وفيه أنّ بمجرد الالتزام لا يجعل ما التزم به حكماً ظاهرياً، بل لا بُدّ من دليل يدل عليه -كما في التقليد وتعارض الخبرين في وجه- وأمّا في[2] المقام فلا دليل على مشروعية الالتزام.

وأضعف منه التمسك بفحوى أخبار التخيير عند التعارض، فإنّه لو سلم الحكم في الأصل فلا يجوز القياس عليه لعدم العلم بالمناط، فيقتصر على مورده، بل ظاهر الدليل اختصاص الورود عن الإمام عليه السلام بجواز الأخذ به من باب التسليم.

[الكلام في هل العلم الإجمالي كالعلم التفصيلي من حيث الامتثال وتحصيل الفراغ؟]

هذا مجمل الكلام في العلم الإجمالي من حيث التنجّز، وهل هو كالعلم التفصيلي في مرحلة الامتثال وتحصيل الفراغ؟

لا شك أنّ[3] مقتضى الأصل الأولي[4] ذلك؛ لأنّ غاية ما يستقل به العقل بعد التنجّز إنّما هو تحصيل اليقين بالفراغ ودفع الضرر المحتمل، بمعنى عدم المعذورية

---

(١) في النسخة (م): يوجد بين كلمتي «على» و«وجوب» حرف «أن» مكتوب بخط دقيق، ولا يُعلم أهو مكتوب خطأ من ثم مضروب، أم أنه أثبت لاحقاً.

(٢) في (ع): «في» غير موجودة.

(٣) في (ع)، و(خ)، و(س): «في أن»، وفي (س): «لا إشكال» مكان «لا شك».

(٤) في (خ): «الأولي» غير موجودة.

في ترك الامتثال، وأمّا وجوب معرفة المكلف به تفصيلاً وتعيينه فلا وجه له، سواء توقف على التكرار أم لا، ودعوى الإجماع على البطلان فيما إذا توقف على التكرار ممنوعة، ويظهر من الرضي والمرتضى -قدس سرهما[١]- الإجماع على وجوب العلم بأحكام الصلاة تفصيلاً، وهو غير ثابت، بل خلافه محقق.

وكيف كان، فتردد المكلف به بين أمور غير قادح في تحقق ماهيّة الإطاعة، سواء كانت الشبهة موضوعيّة أو حكميّة[٢]، ولو تمكن من العلم التفصيّلي، ومنه يظهر الحال فيما دار الأمر بين التفصيّل والإجمال، وأمّا إذا دار الأمر بين العلم الإجمالي والظن التفصيّلي الخاص، فلا إشكال في أنّ الأول مقدم على الثاني بمقتضى القواعد؛ لأنّ الحُجيّة في الظن ليست إلّا بتنزيله منزلة العلم[٣]، فهو مرتّب عليه لا محالة، ولا يعقل تقدمه حتى على العلم الإجمالي بحسب الأصل الأولي، يعني في مرحلة الإطاعة، نعم يمكن أن يعتبر معرفة المكلف به تفصيلاً بحسب الشرع، ولو ظناً، فحينئذ يتقدّم على العلم الإجمالي، ولكنه ليس من حيث الاعتبار، وفي تحقق ماهيّة الامتثال من حيث هي هي[٤] فإنهّا من حيث هي[٥] لا يعقل التصرف فيها، ولهذا فالاحتياط[٦] في العدول عن العلم الإجمالي إلى الظن التفصيّلي خصوصاً في ما توقف على التكرار، وأمّا الظن المطلق، أي الثابت اعتباره، وبرهان الانسداد فلا معنى لتقدمه على العلم الإجمالي كما يظهر من ملاحظة مقدّماته التي منها عدم وجوب الاحتياط.

---

(١) في (ع)، و(خ): «أعلى الله في الخلد مقامهما».

(٢) العبارة في (ع)، و(س): «حكمية أو موضوعية»، وفي (خ): «حكمية لا موضوعية».

(٣) العبارة في (ع)، و(خ): «الحجية ليست في الظن إلاّ تنزلية منزلته».

(٤) في (ع)، و(خ): «هي» واحدة.

(٥) في (ع)، و(خ)، و(س): «هي هي».

(٦) في (ع): «لذا فإن الاحتياط».

خاتمة

قد تبين أنّ العلم علّة تامة لفعليّة آثار متعلقه من غير فرق بين الموارد، ومن الواضح أنّ العلم التفصيّلي لا فرق فيه[١] بين أن يتولد من العلم الإجمالي وبين غيره، فمن علم ببطلان صلاته -إما من جهة فقد ركن أو الطهارة- لا يعقل أن يعذر فيها لأجل الإجمال في السبب، ولكن قد ورد في الشرع موارد توهم[٢] خلاف ذلك، فلا بُدّ لدفع هذا التوهم من الإشارة إلى أسرار أحكام تلك الموارد دفعا لهذه الشبهة:

منها: تنصيف الدّرهم فيما لو كان عند الودّعي لواحد درهمان، ولآخر[٣] درهم فتلف واحد مردد فإنّ لصاحب الدّرهمين درهماً ونصفاً، ولصاحب الدّرهم نصفاً، فلو أخذ الدّرهم المشترك ثالث علم تفصيلاً بعدم انتقاله[٤] من مالكه، والسر فيه أنّ العمل على الواقع حينئذ غير ميسور، فإنّ مقتضى قاعدة العدل والإنصاف تسوية الشخصين في المال المردد بينهما، وهذا هو السر في الحكم بالاشتراك في جميع موارد الاشتباه، كما لا يخفى على من له خبرة في الفقه، وقد فصّلنا الكلام فيه في رسالتنا في الصلح[٥].

وبالجملة: فهذا ليس من[٦] جهة أنّ العلم لا أثر له، بل إنّما هو من جهة عدم

---

(١) في (س): «فيها».

(٢) في (م)، و(خ): «يوهم»، وما أثبتناه عن (ع).

(٣) في (خ): «وللآخر».

(٤) في (ع)، و(خ)، و(س): «انتقاله إليه».

(٥) هو من جملة كتبه تغمّده الله المخطوطة، ويسمى بالرضوان.

(٦) في (س): «من» غير موجودة.

التمكـن من العمـل بالواقع، وهو أقرب الطـرق إلى الجمع بين الجهتـين بمعنى أنّ ترجيح أحدهما على الآخر ظلم بحسب الظاهر، فلا مناص عن التشريك، ومقتضي ترتيب آثار الشركة جواز أخذ الثالث المجموع منهما، ولذا يحتالون في تحصيل الشركة بالخلط، كما لا يخفى على من لاحظ كتاب الشركة.

ومنها: تغريم من أقرّ بمال لشخص أولاً ولآخر بعد ذلك، فإنّ الثالث لو اجتمع عنـده الأصل والبدل واشـترى بهما مالا علم بعـدم انتقاله إليـه في الواقع تفصيلاً، والسر فيه أيضاً ما تقدم من عدم إمكان العمل على الواقع، فإنّ مقتضي نفوذ الإقرار ذلك، وإن علم[1] بأنّ أحد الإقرارين لا أثر[2] له حيث إنّه لا ترجيح لواحد ممّن اقر له على الآخر إلّا في التخصيص بالعين.

وبالجملة: فالمسـوغ للتنصيف والتغريم هو المسوغ للجمع بين المالين، فإنّا نعلم تفصيلاً أنّ التنصيف أيضاً غير جايز في الواقع؛ لأنّه ليس مشتركاً قطعاً، كما أنّا نعلم أنّ التغريم في غير[3] محله حيث إنّ المُقّر له إمّا يسـتحق العين المُقّر بها لصاحبه، وإمّا لا يسـتحق شيئاً، فاستحقاق البدل معلوم العدم تفصيلاً، ولكن بمقتضى الإقرار لا مناص عن التغريم، ولو أقرّ لألف للجهل بالمسـتحق، فهو بمقتضي نفوذ الإقرار[4] حـال بين المالك وماله فعليه الغرامـة، ولا مناص عن ترتيب آثار الملكية على العين، والبدل بالنسبة إلى كل واحد ممّن أقر له.

ومنها: الحكم بانفساخ العقد فيما لو تنازع المتبايعان في الثمن أو المثمن، أو تنازعا في أنّ الانتقال هل هو على سـبيل المعاوضة أو على وجه المجانبة -كالهبة والصدقة-

(١) في (ع)، و(خ): «والعلم».

(٢) في (ع)، و(خ)«باطل لا أثر له».

(٣) في (ع): «الجملة» بين «في» و«غير»، و(خ) لا توجد كلمة: «غير».

(٤) في (ع)، و(خ)، و(س): «الآخر» مكان «الإقرار».

فإنّه لا سبيل إلى العمل على المعلوم من انتقال[١] المال، فمع كونه معلوماً لا يترتب آثاره، وليس هذا من عدم اعتبار العلم، بل إنّما هو لعدم التمكن من العمل عليه.

ومنها: حكم البعض بصحة ايتمام أحد الشخصين المعلوم جنابة أحدهما بالآخر، وكذا المعلوم نجاسة بدنه أو لباسه، والسر فيه: أنّ المناط في صحة الايتمام صحة صلاة الإمام عنده لا في الواقع.

وقد يجاب عن مسألة تنصيف الدّرهم بأنّه مصالحة قهريّة، ولا يخفى على الفقيه فساده؛ لما عرفت من أنّه مقتضى قاعدة العدل وليس حكماً تعبّدياً ثابتاً في خصوص المسألة كي يحمل على ذلك، وكأنه اغتر بذكر[٢] المسألة في باب[٣] الصلح.

وكذا الحال في الجواب عن مسألة اشتباه الثمن أو المثمن وما يشبهه بأنّه تقاص شرعي قهري، فإنّ من انتقل عنه المال أولى بماله ما لم يكن سبيل إلى استيلاء الغير عليه، وهذا هو السرّ في انفساح المعاوضات بتلف أحد العوضين قبل القبض، والسّلطنة على الفسخ عند تعذر القبض أو الامتناع، فإنّ الانفساخ في الأول، والفسخ في الثاني ليس إلّا لأنّ[٤] المالك أولى بماله وإن انتقل إلى الغير؛ لأنّ المعاوضة قبل القبض غير تام، فإنها إنّما تتم بالإقباض.

ومنه يظهر السر في سّلطنة البايع على الامتناع من إقباض المبيع قبل قبض الثمن أو بالعكس، فإنّ حقيقة السلطة على الامتناع من الإقباض هو السّلطنة على أن يعامل معه معاملة الملك على تقدير اليأس فإن الامتناع من الإقباض إنّما هو لهذا، فإنّه لا فائدة في الامتناع إلّا ذلك، لا أنّ المال يبقى عنده حتى مع اليأس أمانة، والتقاص لا يعقل أن يكون كذلك؛ ضرورة اختلاف الصور، فقد يكون المسمى أقل من البدل

---

(١) في جميع النسخ «الانتقال»، وما أثبتناه عن (س)؛ لأنه الصحيح.

(٢) في (س): «بذلك» قبل «بذكر».

(٣) في (ع)، و(خ)، (س): «كتاب» مكان «باب».

(٤) العبارة في (ع)، و(خ)، و(س): «عند التحقيق إلاّ أن».

الحقيقي، وقد يكون أكثر.

وبالجملة: فالفقيه لا يخفى عليه فساد هذا وأشباهه، وهذه جملة القول في العلم التفصيلي[١] والإجمالي[٢].

(١) في (ع): «في العلم الفعلي التفصيلي».

(٢) في (خ): «في العلم التفصيلي والإجمالي» غير موجود، وفي (س): بعد «والإجمالي» يوجد «تمت بعون الله الملك الوهاب والصلاة والسلام على أشرف الكل وأولاده ﷺ أولياء الله في العالمين»، ثم ست صفحات خالية من الكتابة، فمبحث التعبد بالظن».

[الكلام في البحث عن التعبّد بالظن]

ويلحق[١] بهذا الباب البحث عن التعبّد بالظن، وفيه مقامان.

[إمكان التعبد بالظن]

الأول: البحث عن الإمكان، وقد عزي الخلاف فيه إلى ابن قبة تَدَّسَ[٢] من أصحابنا، وسيتضح خلافه إن شاء الله تعالى[٣].

وكيف كان[٤] فالحق الإمكان[٥]، بمعنى أنّه لا يلزم من التعبّد به محال أو قبيح؛ لعدم ما يصلح للمنع إلّا ما توهم الخصم، وسيظهر فساده -إن شاء الله تعالى-

---

(١) في (خ): يفتتح الكلام بالبسملة، ثم «ويلحق».

(٢) في (ع): «رحمه الله».

(٣) في (ع): «إن شاء الله تعالى» غير موجودة.

(٤) في (ع) حاشية غير مُعلّمة أهي من مالك النسخة أم من المصنف تَدَّسَ ، أم من غيرهما، وهي: «قوله: وقد عزى... إلى آخره، لا يخفى أن ابن قبه كان من العامة فاستبصر، فهذا القول منه لعله قبل الاطلاع على طريقتنا فلا ينافي في خلافه ثبوت الإجماع على خلافه، ففي صه [خلاصة الأقوال:٢٤٣، ترجمة رقم: ٣٢]، ورجال النجاشي[٣٧٥، ترجمة رقم: ١٠٢٣]: محمد بن عبد الرحمن بن قبه، أبو جعفر، متكلم عظيم القدر حسن العقيدة قوي في الكلام، كان قديماً من المعتزلة فاستبصر. وفي فهرست الشيخ: أبو جعفر الرازي من متكلمي الإمامية وحذاقهم، وكان أولاً معتزلياً ثم انتقل إلى القول بالإمامة وحسنت بصيرته. انتهى» .

(٥) في (ع): «هو الإمكان».

كما يظهر فساد توهم الوجوب[١]، فإذا لم يكن ما يرجح أحد الطرفين تساوياً، وهو معنى الإمكان.

وبالجملة: فمحصل النزاع هو الإمكان المقابل للوجوب والامتناع، وهو بهذا المعنى مختار الجمهور، وادعوا بديهته، ففي مختصر الحاجبي: «مسألة: التعبّد بخبر الواحد العدل جايز عقلاً، خلافاً للجبائي -لنا القطع بذلك-[٢]»[٣].

وفي شرح القاضي: «وهو أن يوجب الشارع العمل بمقتضاه على المكلفين جايز عقلاً، خلافاً لأبي علي الجبائي -لنا القطع بذلك-[٤] فإنّا لو فرضنا أنّ الشارع يقول للمكلف: إذا أخبرك عدل بشيء فاعمل بموجبه وعرضناه على عقولنا، فإنّا نعلم قطعاً أنّه لا يلزم من فرض وقوعه محال لذاته»[٥].

وقال سلطان المحققين تدثُّ[٦]: أي ممكن لا امتناع فيه من جهة العقل، سواء كان امتناعاً ذاتياً أو غيريّاً، وخصص بالعقل لأنّ كونه ممتنعاً بالامتناع من جهة الشرع، أي نهي الشارع عنه مقام آخر سيجيء، فالمراد بقوله: لذاته، في قوله: «لم يقع من فرض وقوعه محال لذاته في تقرير الدليل المختار مقابل الشرع، سواء كان بالذات أو بالغير لينطبق على المدعى، فإنّه لا شك أنّه ليس المدعى الإمكان الذاتي الحكمي، فإنّه لا يقع البحث[٧] فيه في الأصول».

---

(١) في (خ): «توهم فساد الوجوب».

(٢) الشرطتان في الأصل.

(٣) شرح مختصر المنتهى (المتن) ٢: ٤٢٤.

(٤) الشرطتان في الأصل.

(٥) شرح مختصر المنتهى (الشرح) ٢: ٤٢٤.

(٦) هو الخواجة نصير الدين محمد بن محمد بن الحسن، المولود سنة: ٥٩٧هـ، والمتوفي سنة: ٦٧٣هـ، انظر: موسوعة طبقات الفقهاء ٧: ٢٤٣.

(٧) في (ع): «نفع للبحث» مكان «يقع البحث».

وتبعه المحقق جمال الدين[١] قدس سره[٢]، حيث قال: «أي محال يحكم العقل باستحالته مع قطع النظر عن الشرع، سواء كان بالذات أو بالغير المنطبق على المدعى، فإنه لا شك أن المدعى ليس هو الإمكان الذاتي الحكمي، فإنه لا يقع البحث[٣] فيه[٤] في الأصول، كما أفاده بعض الفضلاء، ثم أن ما يذكره في المسألة الآتية لإثبات الوقوع يدل على المطلوب في هذه المسألة أيضاً وهو ظاهر، انتهى»[٥].

وفي الشرح «قالوا، أولا: أنّه وإن لم يكن ممتنعاً لذاته فهو ممتنع لغيره، ولأنّه يؤدي إلى تحليل الحرام وتحريم الحلال بتقدير كذبه، فإنّه ممكن قطعاً، وذلك باطل، وما يؤدي إلى الباطل لا يجوز عقلاً[٦]»، قال سلطان المحققين قدس سره: «هذا هو الامتناع الذاتي[٧] المقابل للغيري، فأشار الجبائي إلى أنّ دليلكم إنّما يتم في عدم الامتناع الذاتي المقابل للغيري، مع أنّ مدعاكم عدم الامتناع مطلقاً عقلاً، ولا يتم في عدم الامتناع الغيري، وهذا لا لأنّه حمل قوله لذاته في الدليل المختار على مقابل الغيري، بل لأنّ الدعوى في المطلق لا تتم؛ إذ الدليل قائم بزعمه على الامتناع الغيري كما قرر، وهذا بطريق الإشارة وإلّا فمطلوبه إثبات الامتناع مطلقاً، فتأمل»، وقال جمال الدين[٨] قدس سره: «هذا أمّا بناء على حمل المحال لذاته في كلام المستدل على مقابل المحال

---

(١) هو العلامة الحلي الحسن بن يوسف بن المطهر، المولود سنة : ٦٤٨هـ، والمتوفي سنة: ٧٢٦هـ، انظر: موسوعة طبقات الفقهاء ١: ٤٣١.

(٢) في (ع): «قدس سره» غير موجودة.

(٣) في (ع): «نفع للبحث» مكان «يقع البحث».

(٤) في (خ): «البحث فيه».

(٥) غاية الوصول وإيضاح السبل في شرح مختصر منتهى السؤل والأمل في علمي الأصول والجدل. (مخطوط).

(٦) في (س): «عقلا» غير موجودة.

(٧) في (ع)«الذاتي» غير موجودة.

(٨) في (س): «المحققين» مكان «الدين».

الغيري، وغرضه أنّ المدعى هو أنّ العقل لا بحكم باستحالته أصلاً، وما ذكرتم من الدليل على[١] عدم استحالته لذاته فلا يتم التقريب، أو أنّه حمل المحال لذاته على ما ذكرناه[٢] من المحال العقلي لكن غرضه المنع عليه، وأنّ المسلم هو عدم الاستحالة لذاته بالمعنى المقابل للغيري لا بالمعنى الذي ذكرتم، فإنّ لنا دليلاً على الامتناع الغيري، فهذا إيراد على الدليل المختار وإثبات لمذهبه جميعاً، وهذا -كما أفاده بعض الفضلاء- قرينة على أنّ المدعى هو عدم الامتناع عقلاً مطلقاً فتأمل »[٣] انتهى.

فانظر إلى هؤلاء الأعلام أنّ كلماتهم تنادي على أنّ محل الكلام إنّما هو الإمكان بالمعنى المقابل للوجوب والامتناع، أمّا كلام الحاجبي، فلأنّ الإمكان لو كان بمعنى الاحتمال لم يكن معنى لدعوى القطع، لأنّ الإمكان بمعنى الاحتمال عبارة عن الجهل، وإظهار الجهل في مقابل الخصم المدعي للعلم بالاستحالة أو الوجوب لا محصل له، والتمسك له بالقطع أوهن، فإنّ محصله على هذا التقدير إنّا جاهلون بحال التعبّد بالخبر، وأنّه الامتناع أو[٤] الوجوب، ودليلنا على جهلنا قطعنا بالجهل.

إن قلت: إنّ الإشكال متوجه على تقدير دعوى الإمكان بمعنى سلب الضرورة عن الطرفين أيضاً، فإنّ القطع عين الثبوت لا الوسط في الإثبات.

قلت: أنّ هذا ليس استدلالاً، وإنما هو عبارة أخرى عن دعوى الضرورة، فكأنّه قال: إنّا بعد تدقيق النظر وملاحظة الجهات نعلم[٥] ضرورياً بعدم الاستحالة، على ما صرح به الشارح الفاضل، حيث فسره بالإحالة إلى الوجدان، وأمّا صراحة كلام

---

(١) في (ع): «بدل» بعد «الدليل».

(٢) في (ع): «ذكرنا».

(٣) غاية الوصول وإيضاح السبل في شرح مختصر منتهى السؤل والأمل في علمي الأصول والجدل. (مخطوط).

(٤) في (س): «و» مكان «أو».

(٥) في (ع): «نعلم علما ضروريا».

غيره فأظهر من أنّ يُبيّن فإنّ الإمكان بمعنى الاحتمال لا ينقسم إلى الذاتي والغيري، والوقوع لا يتفرع[١] على الاحتمال، بل إنّما يتفرع على انتفاء الضرورة من طرف العدم.

وفي المعارج: «يجوز التعبّد بالخبر[٢] الواحد عقلًا، خلافاً لابن قبة تَدَّسُ[٣] من أصحابنا، وجماعة من علماء الكلام.

لنا: أنّ التعبّد[٤] يجوز اشتماله على مصلحة، فيجب الحكم بجواز التعبّد[٥]، أمّا الأولى: فلأنّ المانع من اشتماله على المصلحة هو ما يذكره الخصم ونحن نبطله، وأمّا أنّه إذا[٦] كان كذلك وجب الحكم بجواز التعبّد به، فلأنّ الشرايع مقرونة[٧] بالمصالح، والحكمة الإلهية موكولة برعايتها، فيجب في الحكمة مهافتة الشارع على نصّها به[٨]»[٩] انتهى، وهذا عبارة أخرى عما قرره الحاجبي وأقره عليه الفضلاء ولم ينكروه عليه.

وقال شيخ الطائفة تَدَّسُ[١٠] في العدة: «فأمّا من قال لا يجوز العمل به عقلا، فالذي يدل على بطلان قوله أن يقال: إذا تعبّد الله بالشيء فإنما يتعبّد به لأنه مصلحة

---

(١) في (ع): «لا يدل».

(٢) في المصدر، و(ع): «بخبر».

(٣) في المصدر: «تَدَّسُ» غير موجودة.

(٤) في المصدر: «به» بعد «التعبّد».

(٥) في المصدر، و(ع)، و(خ): «به»بعد «التعبّد».

(٦) في (ع): «إن» مكان «إذا».

(٧) في المصدر كلمة «مقترنه» مكان «مقرونة» وهي محصورة بين هلالين ومعلمة بحاشية رقمها (١) وفيها ذكر المحقق -وهو السيد محمد حسين الرضوي- «وفي نسخة معذوقة، أي موسومة».

(٨) في المصدر، و(ع): نصبها.

(٩) معارج الأصول: ١٤١.

(١٠) في (ع): يوجد «نور الله ضريحه».

لنـا، وينبغي أن يدلنـا عليه وعلى صفته التـي إذا[١] علمناه عليهـا كان مصلحة لنا، وصـح منا أداؤه على ذلك الوجه، ولا يمتنـع أن تختلف الطرق التي بها نعلم أنّ الله سـبحانه تعبّدنا به، كما لا يمتنع اختلاف الأدلة التي بها يعلم[٢] صحة ذلك، فإذا[٣] صحـت هذه الجملة لم يمتنـع أن يدلنا على أنّه قد أمرنا بأن نفعـل ما ورد به الخبر[٤] الواحـد إذا علمناه على صفة ظننا أنّه صـادق، كعلمنا أنّه تعبّدنا بما أنزل من القرآن، وإن كان أحدهما قد علّق بشرط والآخر لم يعلق به[٥].

وإذا صـح هذا وكان صورة الخـبر[٦] الواحد هذه الصورة فيجـب أن لا يمتنع ورود العبـادة بالعمـل به، والـذي يبين ذلك أيضـاً ورود العبادة بالشـهادات وإن لم يعلـم صدقهـم، وجرى الحكـم بقولهـم: في أنّه معلوم مجـرى الحكم بـما علمناه بقول الرسول[٧].

وليـس لاحد أن يقـول: إذا لم يصح أن يتعبّـد الله بالقبول مـن النبي ﷺ[٨] بلا علـم معجـز يظهر عليه فبـأن لا يجوز القبول مـن غيره أولى، وذلـك أنّ فقد ظهور العلم على الرسـول[٩] يقتضى الجهل بالمصالح التي لا يعلم إلاّ من جهته، فليس[١٠]

---

(١) في (ع): «أو» مكان « التي إذا».

(٢) في المصدر: «تعلم».

(٣) في (ع): «إذا».

(٤) في المصدر، و(ع): «خبر».

(٥) في (س): «عليه» مكان «به».

(٦) في النسخة المعتمدة من المصدر، و(ع): «خبر».

(٧) في (ع): توجد «عليه السلام».

(٨) في المصدر: «ﷺ» غير موجودة.

(٩) في المصدر، و(ع): توجد «ﷺ».

(١٠) في المصدر، و(ع)، و(خ): «وليس»، وفي (س): «في» بعد «فليس».

في فقد الدلالة على صدق خبر الواحد ذلك، لأنّه[١] يصح أن يعلم بقول النبي ﷺ[٢] وجوب ما أخبر به الواحد فيصير في حكم علم قد ظهر عليه، وإن جوزنا كونه كاذباً فيه، لأنّه لا يمتنع[٣] أن يكون الواجب علينا ترك سلوك الطريق إذا خوفنا الواحد من سبع فيه أو لص وإن كان كاذباً، ثم هذا يوجب عليه أن لا[٤] يحكم بشهادة الشهود مع تجوز[٥] أن يكونوا كذبة[٦]، كما لا يقبل من الرسول[٧] الشريعة إلّا بعلم يدل على نبوته.

فإن قالوا: ولم[٨] لا يجوز أن يعلم أيضاً[٩] بقول نبي متقدم وجوب تصديق نبي آخر يجيء بعده، والعمل بما معه، مثل ما قلتموه في خبر الواحد من أنّه يعلم وجوب العمل به بقول النبي ﷺ؟!

قيل له: أنّ كان سؤالك عن وجوب العمل بما يجيء به إنسان في المستقبل؟ فهذا هو معنى قبول خبر الواحد وجواز العمل به بعينه فذلك جايز، وإن كان سؤالك عن تصديق نبي يجيء، فذلك طريقة العلم لا العمل، فلا يجوز أن يعمل بقوله، لأنّا بينّا أن خبر الواحد لا يوجب العلم، اللّهم إلّا أنّ تفرض[١٠] المسألة، فيقال:

---

(١) في (ع): «لا» مكان «لأنّه».

(٢) في (ع): «ﷺ»غير موجودة.

(٣) في المصدر: بعد كلمة «يمتنع»: «أن تكون المصلحة لنا في العمل به، وإن كان هو كذباً كما لا يمتنع»، وكذا العبارة في (ع) إلّا أنّ «لنا» غير موجودة.

(٤) في المصدر: «ألا» مكان «أن لا».

(٥) في المصدر، و(ع)، و(خ)، و(س): «تجويز».

(٦) في (ع): «كاذبين».

(٧) في المصدر: توجد «ﷺ».

(٨) في (خ): «و» غير موجودة.

(٩) العبارة في (ع): «أيضاً أن يعلم».

(١٠) في (ع): «يفرض».

أنّ النبـي المتقدم ينص لنا على صفة من يدعي النبوة، ويقول: من كان عليها وادعى النبوة فاعلموا أنّه صادق، فإنّ ذلك جايز، ويكون ذلك نصاً على نبوته، وما دلّ على صدقه دال على تصديق هذا، وإن كان بواسطة فبطل بهذا التجويز جميع ما تعلق به[١] في هذا الباب.

فإن قالوا: لو جاز قبول خبر الواحد في الفروع لجاز ذلك في الأصول وفي ثبوت القـرآن، لأنّ جميع ذلك من مصالـح الدين، فإذا لم يصح ذلـك في بعضه[٢] لم يصح في سايره؟

قيل له: أنّه ما كان يمتنع أن يتعبّد بقبول خبر الواحد في أصول الدين، كما تعبّدنا الآن لقبوله[٣] في فروعه، وإن كان ولا بُد من قيام الحجة ببعض الشرايع، فأما إثبات القـرآن فإن كان ما[٤] يرد على مثل القرآن وعلى صفته في الإعجاز صح أن يتعبّد به، لأنّ كونه على هذه الصفة يوجب العلم، وإن كان ما يرد لا يكون بصفة القرآن من[٥] الإعجاز، فإنّ لا يمتنع أيضاً ورود[٦] العبادة[٧]بالعمل به من غير قطع على أنّه قرآن، مثـل ما قلنـاه في الخبر[٨] الواحد، وكذلك ما كان يمتنـع أنّ يتعبّد بتخصيص عموم القرآن ونسـخه بخبر الواحد، وإن كان لم يقع ذلك[٩] أصلاً، لأنّ الكلام في ما يجوز مـن ذلـك وما لا يجوز، فليس لاحـد أن يقول: أوجبوا العمل به كـما أجزتموه، لأنّ

---

(١) في (ع): «به» غير موجودة.

(٢) في (ع): «بعض».

(٣) في المصدر: «بقبوله»، وفي (ع): «بقبول».

(٤) في المصدر: «لم» مكان «ما».

(٥) في (ع): «القرآن من» غير موجدة.

(٦) في المصدر: «وورد».

(٧) في (خ): «العبرة».

(٨) في المصدر، و(ع): «خبر».

(٩) العبارة في (خ) هكذا: «ذلك لم يقع».

إيجاب العمل يحتاج إلى دليل منفصل من دليل الجواز»[١] انتهى، وإنّما نقلناه بطوله لأنّ فيه مواضع تشهد على ما حققناه.

وقال بعض من قارب عصرنا: «التعبّد بالخبر الواحد المجرد عن القرائن المنفصلة جايز عقلاً خلافاً لابن قبة تدثر[٢] وجماعة من علماء الكلام، والجبائي من العامة، لنا القطع بأنّ الشارع لو قال: إذا أخبرك شخص بشيء عنى ما لم يخالف صريح العقل فأعمل بموجبه، وعرضناه على عقولنا لم نحكم بلزوم محال أو قبيح منه لذاته أو لغيره»[٣] انتهى.

وقد سلك الفاضل[٤] القمي تدثر[٥] هذا المسلك، حيث قال: «والحق أنّه يجوز التعبّد به عقلاً، أي لا يلزم من تجويز العمل به[٦] محال و[٧]قبيح[٨]، بلا خلاف[٩] من أصحابنا إلّا ما نقل عن ابن قبة تدثر[١٠]»[١١] انتهى.

ولقد أغرب صاحب الفصول تدثر حيث خفي عليه محل النزاع، فزعم أنّ الفاضل القمي تدثر[١٢] اختص بهذا التقرير فأنكر الإمكان الذي اتفق عليه أصحابنا

---

(١) العدة في أصول الفقه ١: ٢٩٧، وما بعدها.

(٢) في (ع): «تدثر» غير موجودة.

(٣) لم أهتدي لصاحب الرأي.

(٤) في (خ): «هذا الفاضل».

(٥) في (ع): «رحمه الله».

(٦) في (ع): «به» غير موجودة.

(٧) في المصدر: «أو» مكان «و».

(٨) في (خ): «أو قبيح».

(٩) في المصدر: «فيه من».

(١٠) في المصدر: «تدثر» غير موجودة.

(١١) القوانين المحكمة في الأصول ٢: ٤٠١.

(١٢) في (ع): «تدثر» غير موجودة.

قديماً وحديثاً، بل المحققون من مخالفينا أيضاً، فقال: «أنّ التحقيق[١] أنّ القائلين بالجواز إن أرادوا به الجواز بمعنى عدم حكم العقل فيه بالامتناع والقبح الواقعيين، كما يظهر من احتجاجهم عليه بالضرورة، فالحق هو الجواز، والمستند ما ذكروه، وإن أرادوا به الجواز الواقعي، بمعنى أنّ العقل يحكم بأنّه لا قبح في العمل به واقعاً، وأنّه لا يمتنع منه عقلا[٢] بمقتضي الحكمة أن يكلفنا بالعمل به، كما يظهر من بعض المعاصرين، فالحق بطلان القول بالجواز كالقول بالامتناع، إذ ليس العمل بالخبر الواحد ممّا يدرك العقل جهاته الواقعية حتى يحكم فيه[٣] بجواز أو امتناع[٤]، وإن أرادوا به الجواز الظاهري بمعنى عدم القبح ما لم ينكشف الخلاف، فإن اعتبر مطلقاً فالحق خلافه، لأنّ العقل لا يستقل بجواز الاعتماد على خبر الآحاد في معرفة الأحكام ولو مع التمكن من العلم، ولو خص بصورة الانسداد فلا ريب في ثبوت الجواز، لكن يبعد جداً[٥] التزام المانع بالمنع فيها، بل ظاهر كلامه ينصرف إلى غيرها؛ إذ لزوم التكليف بالمحال على تقديره جلي، والذي ينبغي للمانع حينئذ[٦] أن يحيل الغرض المذكور لا أن يمنع عن حُجيّة خبر الواحد على تقديره»[٧] انتهى.

ولا يخفى ما فيه، فإنّ عدم إحاطة العقل بجهات هذه المسألة، إمّا لقصور فيه يمنع عن[٨] إحاطته بجهات المسائل مطلقاً، وإمّا لغموض في هذه المسألة، وكونها من الأسرار التي يستحيل إحاطة العقل بجهاته:

---

(١) في المصدر: «والتحقيق».

(٢) في المصدر: «تعالى» بمكان «عقلا».

(٣) في (ع): «فيه» غير موجودة.

(٤) في المصدر: «بالأحكام» بعد «امتناع».

(٥) في المصدر: «حد» مكان «جدا».

(٦) في (ع): «حينئذ» غير موجودة.

(٧) الفصول الغروية في الأصول الفقهية: ٢٧١.

(٨) في (ع)، و(خ): «من».

أما الأول فواضح الفساد، فإنه يستلزم عدم استقلال العقل بحكم من الأحكام النظريّة في الأصول، والفروع وساير الفنون، وكلامه لا يحتمل هذا المعنى، بل هو صريح في الثاني، حيث خصّ العمل بالخبر الواحد بعدم كونه مما يدرك العقل جهاته الواقعية.

وأمّا الثاني: فهو أيضاً واضح الفساد؛ إذ المسائل التي يدعي هذا الفاضل قدّس[1] الإحاطة بجهاتها ليست بأوضح من تلك المسألة، إن لم تكن أخفى.

وبالجملة: فليست لهذه المسألة جهات دقيقة يقصر العقل عن الإحاطة بها، بل هي من أوضح المسائل، ولا تخفى علينا جهة من جهاتها، ويشهد على ذلك دعوى جميع المحقّقين الضّرورة على الإمكان في قبال مدّعى الامتناع، فإنّ الإمكان بقرينة مقابلته للامتناع والوجوب بمعنى سلب الضرورة عن الطّرفين، كما أنّه في قبال دعوى الاستحالة أعمّ منه ومن الوجوب.

ومن العجب أنّه استشهد على أنّ المراد بالإمكان عدم حكم العقل بالامتناع، والقبح الواقعيّين احتجاجهم[2] بالضرّورة، لأنّ المراد بالعقل في المقام النفس الناطقة والنفوس ليست متوافقة في الأحكام، فقد يعتقد شخص غير ما يعتقده الآخر، حتى في البديهيّات -كما في ما نحن فيه- فإنّ عقول جماعة من المخالفين تحكم بالاستحالة، وعقول المحققين منهم، وجميع أهل الحق تحكم بالإمكان، فلا معنى لدعوى الضّرورة على عدم حكم العقل بالاستحالة، لأنّ المراد بالعقل، إن كان العقل مطلقاً ففساده أوضح، لأنّ المفروض ذهاب جمع إلى الاستحالة، وإن كان المراد خصوص عقول المدّعين فكونه بديهيّاً لا يجدي لأنّ حكم عقولهم بالاستحالة أيضاً بديهيّ.

---

(١) في (س): «قدّس» غير موجودة.

(٢) في (ع): «باحتجاجهم».

فمحصّل كلامه: أنّ هؤلاء يدّعون أنّ عدم إدراكنا للاستحالة بديهيّ لنا في مقام إبطال قول من يدّعي الاستحالة[١]، وهو مضحك للثّكلى، لأنّ عدم إدراك شخص شيئاً لا يصير حجّة على أحد، ثمّ دعوى الضّرورة على الجهل أو العلم لا معنى لها، لأنّ ثبوت العلم وانتفائه من الوجدانيّات، فقول القائل: إنّي جاهل بالضّرورة، إن أراد الضرورة عنده فلا يلائم الالتزام، وإظهاره للخصم في غاية الشناعة، لأنّه أيضاً معتقد بالاستحالة بالضّرورة، وإن أراد الضّرورة عند غيره فهو واضح الفساد، فإنّ الكيفيّات النفسانيّة ليست ضروريّة وجوداً أو عدماً إلّا لصاحبها، مع أنّه على أي حال ليس وسطاً في الإثبات، ثم لا يخفى ما في اعتبار الضرورة حجة من الركاكة، لأنّ كون الشيء ضرورياً ينافي الاحتياج إلى البرهان، فإن كان العلم به حاصلاً من غير اكتساب كان تحصيله من الحجّة تحصيلاً للحاصل، وإلّا لم يكن ضرورياً، مع أنّ الاحتجاج بالضّرورة توصيف للشيء بنقيضه، وهو أظهر فساداً من اجتماع النقيضين الّذي بطلانه من أوائل البديهيّات، فالأكثر لم يحتجّوا بالضّرورة، بل تركوا الاحتجاج على مذهبهم للضّرورة، فالضّرورة علّة لترك الاحتجاج لا إنّما حجّة للدّعوى، وقد عرفت معنى احتجاج الحاجبي بالقطع، هذا كلّه مع قطع النّظر عن متعلق القطع، وإلّا فلا إشكال في أنّهم يدعون القطع بعدم لزوم محال أو قبيح، كما هو صريح كلماتهم، ولا يحتمل كلامهم إرادة القطع بجهلهم بالحال.

والحاصل: أنّه قسّم الإمكان إلى الواقعي والظاهري، وقسّم الواقعي العقلي إلى قسمين: الأول عدم حكم العقل بالامتناع، والثاني عدم ضرورة كل من الوجود والعدم، وزعم أن المعنى الأول هو مدّعى القوم فيتوجّه عليه ما حققناه[٢]،

---

(١) في (س): من «فمحصل» إلى «الإستحالة» غير موجودة.

(٢) في (ع)، و(خ) يوجد خرم من «هذا كله» إلى «ما حققناه».

والأستاد العلّامة -أعلى الله مقامه-[١] ارتضى هذا الكلام فسلك هذا المسلك[٢]، قال: «واستدل المشهور على الإمكان بالقطع[٣] بأنّه لا يلزم من التعبّد به محال، وفي هذا التقرير نظر؛ إذ القطع بعدم لزوم المحال موقوف[٤] على إحاطة العقل بجميع الجهات المحسّنة، والمقبّحة وعلمه بانتفائها، وهو غير حاصل في ما نحن فيه، فالأولى أن يقرر هكذا إنّا لا نجد في عقولنا بعد التأمّل ما يوجب الاستحالة، وهذا طريق يسلكه العقلاء في الحكم بالإمكان»[٥] إنتهى كلامه[٦].

وفيه: أنّ نسبة الاستدلال بالقطع إلى الجمهور قد عرفت فسادها، فإنّ الأكثر إنّما ادّعوا البديهة[٧]، واستغنوا بها عن الاحتجاج.

وأمّا ما استحسنه من التقرير، وحكم بأنّه أولى ففيه: أنّ عدم وجدان ما يوجب الاستحالة لا يدل على شيء، فالاستدلال به على الإمكان لا محصل له.

وأمّا ما زعمه من أنّه طريق يسلكه العقلاء في الحكم بالإمكان، ففيه: أنّ الحكم بالإمكان إن كان بمعنى الاعتقاد به فمع عدم الدليل عليه ترجيح بلا مرجّح، وإن كان بمعنى ترتيب آثاره على المشكوك فيه، فلا معنى له، حيث إنّه لا أثر للإمكان حتى يترتب على المشكوك فيه، مع أنّه لا وجه لهذا الأصل.

نعم، يطلق الإمكان على الاحتمال، وهو عبارة عن الجهل، فالّذي استقرّ عليه بناء العقلاء إنّما هو التّوقف، وإظهار الجهل عند عدم قيام البرهان على الاستحالة،

---

(١) في (س): «أعلى الله مقامه» غير موجودة.

(٢) في (س): «فسلك هذا المسلك» غير موجودة.

(٣) في المصدر و(ع): «فإنّا نقطع».

(٤) في المصدر: «في الواقع موقوف».

(٥) فرائد الأصول ١: ١٠٦.

(٦) في (ع): «كلامه» غير موجودة.

(٧) في (ع): «البداهة».

والإمكان، قال الشيخ الرئيس في آخر الإشارات بعدما ذكر كيفية صدور خوارق العادات من المعجزات، والسّحريات: «نصيحة: إياك أن يكون تكيسك وتبرؤك من العامة، هو أن تبرئ منكراً لكل شيء، وذلك[١] طيش وعجز، وليس الخرق في تكذيبك ما لم تستبن لك بعد جليّة[٢] دون الخرق في تصديقك بما[٣] لم تقم بين يديك بينة، بل عليك الاعتصام بحبل التوقف، وإن أزعجك استنكار ما يرعاه[٤] معك ما لم تتبرهن استحالته لك، فالصواب[٥] أن يسرح[٦] أمثال ذلك إلى بقعة الإمكان ما لم يزدك[٧] عنه قائم البرهان، وأعلم أن في الطّبيعة عجايب، وللقوى العالية الفعّالة والقوى السّافلة المنفعلة اجتماعات على غرايب»[٨] انتهى.

ولا يخفى أنّه إنما أراد من الإمكان الاحتمال، وعدم المبادرة إلى إنكار خوارق العادات الصادرة عن الأولياء، كما لا يخفى على من تدبّر في أطراف كلامه[٩]، فقد قال في تنبيه سابق على هذا الكلام: «ولعلّك قد يبلغك من العارفين أخبار يكاد يأتي[١٠] بقلب العادة فتبادر إلى التكذيب، وذلك مثل ما يقال أنّ عارفاً استسقى للنّاس فسقوا، واستشفى لهم[١١] فشفوا، أو دعا عليهم فخسف بهم وزلزلوا أو

---

(١) في المصدر و(ع): «فذلك».

(٢) في المصدر: «جليّته».

(٣) في المصدر: «ما».

(٤) في المصدر: «يوعاه».

(٥) (م): «فالثواب»، وما أثبتناه عن المصدر و(ع)، و(خ)، و(س).

(٦) في المصدر و(ع): «تسرح».

(٧) في المصدر: «يذدك».

(٨) الإشارات والتنبيهات ٣: ٤١٨.

(٩) في (س): من «على منْ» إلى «كلامه» غير موجودة.

(١٠) في المصدر و(ع): «تكاد تأتى».

(١١) في (ع): «لهم» غير موجودة.

هلكوا بوجه آخر، ودعا لهم فصرف عنهم الوباء، والموتان[١] والسّيل والطّوفان، أو خشع لبعضهم السّبُع[٢]، أو لم ينفر عنهم[٣] طاير، ومثل ذلك ممّا لا يؤخذ في طريق المنع[٤] الصريح، فتوقف ولا تعجل، فإنّ لأمثال هذه أسباباً[٥] في أسرار الطّبيعة، وربما يأتي[٦] لي[٧] أن أقصّ بعضها عليك»[٨] انتهى.

وفي الأسفار بعد ما أولع في الطعن على المتكلّمين في تجويزهم إعادة المعدوم: «ومن عجيب الأمر أيضاً أن بعضاً من هؤلاء استدل على إمكان الإعادة بما قد سمع من كلام الحكماء الكرام، أنّهم يقولون: كلّما قرع سمعك من غرايب عالم الطّبيعة فذره في بقعة الإمكان، ما لم يزدك[٩] عنه قائم البرهان، ولعدم تعوّده الاجتهاد في العقليّات لم يميّز[١٠] الإمكان بمعنى الجواز العقلي الّذي مرجعه إلى عدم وضوح الضّرورة لأحد الطرفين عند العقل عن الإمكان الذاتي الّذي هو سلب ضرورة الطّرفين عن الشيء بحسب الذات، فحكم بأنّ الأصل في ما لم يتبرهن وجوبه، وامتناعه[١١] هو الإمكان، فأثبت بظنّه المستوهن أنّ إعادة المعدوم ممكن ذاتي، وتشبّث بهذا الظنّ الخبيث الّذي نسجته عنكبوت وهمه كثير ممّن تأخّر عنه، فيقال له ولمن

---

(١) في (ع): «الموتات».

(٢) في المصدر و(ع)، و(خ): «سَبُع».

(٣) في (ع): «عنه».

(٤) في المصدر و(ع): «الممتنع».

(٥) في (ع): «الأشياء أسباباً».

(٦) في المصدر و(ع)، و(خ): «يتأتى».

(٧) في (خ): «إلي».

(٨) الإشارات والتنبيهات ٣: ٤١٣.

(٩) في المصدر: «يذدك».

(١٠) في المصدر: «يتميز».

(١١) في المصدر: «أو امتناعه».

تبعـه: إنّكم إن أردتم بالأصل في هذا القول هو بمعنى تكثير[١] الرّاجح، فكون أكثر مـا لم يقم دليـل على امتناعه، ووجوبه ممكناً غير ظاهـر، وبعد فرضه غير نافع لجواز كـون هذا من جملة الأقلّ، وإن أريـد به معنى ما لا يعدل عنه إلّا بدليل[٢] على ما هو المستعمل في صناعتي الفقه، وأصوله فهو فاسد هاهنا[٣]؛ إذ شيء من عناصر العقود ليس أصلاً بهذا المعنى، بل كل منها مقتضي ماهيّة الموضوع فما لم يقم عليه البرهان لم يعلم حاله، وما قال الشـيخ الرئيـس أنّ[٤] ما لا برهان على وجوبه ولا على امتناعه، لا ينبغـي أن ينكر وجوده، ويعتقد امتناعه، بل يتركه في بقعة الإمكان، أي الاحتمال العقـلي، لا أنّه[٥] يعتقد إمكانه الذّاتي، كيف ومن أقوالـه أنّ من تعوّد أن يُصّدّق من غير دليل فقد انسلخ عن الفطرة الإنسانيّة»[٦] انتهى.

فظهـر أنّ أصالة الإمكان لا أصل لهـا، وإنّما هو توهّم لبعض من لا خبرة له من المتكلّمين.

[الكلام في مستند المانع عن العمل بخبر الواحد]

ومسـتند المانـع أمران: الأول: أنّه «ثبـت أنّه لا يقبل خبر النّبـي ﷺ[٧]، إلّا بعد قيـام المعجزة على صدقه، ففي من عـداه أولى»، هكذا في المعارج[٨]، وتطابقه العبارة المتقدّمة من العدة، وهي هذه: «وليس لأحد أن يقول إذا لم يصحّ أن يتعبّد الله بالقبول

(١) العبارة في (ع): «كما هو بمعنى الكثير»، وعبارة «هذا القول» غير موجودة، وفي المصدر، و(خ) بعد عبارة «هذا القول» توجد: «ما هو بمعنى الكثير».

(٢) في المصدر: «إلّا لدليل».

(٣) في (خ): «هيهنا».

(٤) في المصدر: «معناه أن».

(٥) في المصدر: «لأنّه».

(٦) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة ٢: ٣٦٤.

(٧) في المصدر: «ﷺ» غير موجودة .

(٨) معارج الأصول:١٤١.

من النبّي بلا علم معجز يظهر عليه فبأن لا يجوز القبول من غيره أولى»[١] انتهى.

والجواب: أنّ من المعلوم لكل أحد أنّ كل ما بالغير لا بُد أن ينتهي إلى ما بالذّات، والظّن لعدم كونه حجّة بنفسه لا بُدّ[٢] أن تثبت حجيّته بدليل قطعي، والنبي[٣] إنّما لا يقبل قوله قبل المعجزة من هذه الجهة، ولذا لو ثبت صدقه بقول نبي آخر قبله لم يتوقف على المعجزة، ومن المعلوم أنّ الخبر الواحد إنّما يجوز العمل به إذا ثبت حجّيته بدليل قطعي، فلا[٤] فرق بين كون المخبر نبيّاً أو غيره، فقوله أنّه لا يقبل خبر النبّي إن أراد به قبل ثبوت النبوّة فمسلم، ولكنه إنّما يقتضي عدم قبول قول غيره إذا شاركه في العلة، وهي عدم الانتهاء إلى القطعي، وإن أراد عدم القبول مطلقاً أي حتّى مع العلم بالنبوّة، فواضح الفساد؛ ضرورة أنّه لا يتوقف قبول كل خبر من أخباره على معجزة خاصة.

وبالجملة: فالأولويّة ممنوعة بل المسلّم إنّما هو التساوي في بعض الصّور، ولو تم فلا يثبت به الامتناع على هذا[٥] التقرير، وإن أمكن تقريره بما أشرنا إليه من لزوم انتهاء ما بالغير إلى ما بالذّات، ولكنّه لا يثبت ما جعلوه محلّا للنّزاع، وهو امتناع جعله حجّة، وإنّما يثبت به امتناع العلم بالحجّية من غير دليل علمي، وهو ممّا لا يقبل النزاع، وإلى بعض ما حققناه ينظر كلام الشّيخ تدّثُ[٦] في العدّة[٧] فراجع، وتدبّر[٨].

---

(١) العدة في أصول الفقه ١: ١٠٣.

(٢) في (خ)، و(س): «فلا بُدّ».

(٣) في (ع) توجد «ﷺ».

(٤) في (ع): «ولا».

(٥) في (ع): «هذا» غير موجودة.

(٦) في (ع): «تدّثُ» غير موجودة.

(٧) في (خ): «في العدة» غير موجودة.

(٨) في (س): «فراجع وتدبر» غير موجودة.

هذا هو التحقيق في الجواب، ويمكن الجواب أيضاً بالنقض بالظنون التي لا يسعه إنكار حجيّتها كالشهادات، وقد تقدّم التصريح به من العدّة[١]، وقال المحقق تَدَّسُ في المعارج -بعد ما جعل هذا وجهاً ثانياً- «وجواب الثاني: التزام التسوية فإنّا[٢] لا نعمل بخبر ما لم تقم الدلالة على العمل به»[٣] انتهى.

وبما حقّقناه تبين فساد ما صدر عن الحاجبي، وتبعه العضدي، ففي المختصر: «قالوا: لو جاز لجاز التعبّد به[٤] في الإخبار عن الباري تعالى[٥]، قلنا للعلم بالعادة أنّه كاذب»[٦] انتهى، وفي الشرح: «قالوا: ثانياً لو جاز التعبّد به في الإخبار عن النبي[٧]، لجاز التعبّد به في الإخبار عن الله تعالى[٨]، وهو باطل بغير معجزة إجماعاً فالجواب لا نسلّم الملازمة لأنّ العادة ثمّة قد أفادت أنّ من ادّعى النبوّة بدون معجزة فهو كاذب، وأيضاً فالفرق بأنّه يفضي ذلك إلى كثرة الكذب فيه عادة بخلاف الأخبار»[٩] انتهى.

أما فساد الاستدلال فلظهوره في قياس المساواة، مع أنّ الغرض القياس بالطريق الأولى كما عرفت من الشيخ تَدَّسُ، والمحقق تَدَّسُ[١٠]، وتبع الحاجبي في هذا التقرير من

---

(١) العدة في أصول الفقه ١: ١٠٣.

(٢) في النسخة المعتمدة من المصدر: «فلأنّا» وفي نسخة بدل عنه: «فأنّا».

(٣) معارج الأصول: ١٤١.

(٤) في المصدر: «به» غير موجودة.

(٥) في المصدر: «تعالى» غير موجودة.

(٦) شرح العضد على مختصر المنتهى الأصولي: ١٣٩.

(٧) في المصدر: «في الإخبار عن النبي» غير موجودة.

(٨) في المصدر: «الباري» مكان «الله تعالى».

(٩) شرح العضد على مختصر المنتهى الأصولي: ١٣٩.

(١٠) في (ع): «قدس سرهما».

تأخّر عنه، ففي القوانين: «لو جاز التعبّد به في الإخبار عن[١] المعصوم عليه السلام لجاز عن الله[٢] أيضاً[٣]، لجامع كون المخبر عادلاً في الصّورتين»[٤]، وفي الفصول: «لو جاز التعويل على خبر الواحد في الإخبار عن المعصوم[٥] لجاز التعويل عليه في الإخبار عن الله تعالى، والتالي باطل إجماعاً[٦]، أمّا الملازمة فلأنّ كلا منهما خبر مشتمل على الشرائط المعتبرة[٧] في قبوله، فيجب القبول حيثما تتحقّق[٨]»[٩]، وقال الأستاد العلّامة قدّس سرّه[١٠]: «لو جاز التعبّد بخبر الواحد في الإخبار عن النبي صلى الله عليه وآله لجاز التعبّد به[١١] في الإخبار عن الله تعالى، والتالي باطل إجماعاً»[١٢] انتهى.

وبالتّأمّل في ما أجابوا به عن الاستدلال يحصل القطع بأنّ مرادهم به قياس المساواة، وقد عرفت فساده، وأمّا فساد الجواب؛ فلأنّ ما ذكر فارقاً إنّما يصلح للفرق بينهما في الاطّلاع على المخالفة للواقع وعدمه، لا في الصّلوح للجعل، وعدمه الذي هو محلّ النزاع[١٣]، وكشف الحال أنّ مآل هذه المقالة إلى أنّ السّر في عدم التعويل على

---

(١) في (ع): «من».

(٢) في المصدر: «الله تعالى».

(٣) في (خ): «تعالى» مكان «أيضا».

(٤) القوانين المحكمة في الأصول ٢: ٤٠٢.

(٥) في المصدر، و(ع) و(خ): «المعصوم عليه السلام».

(٦) في المصدر و(ع): «اتفاقا».

(٧) في (س): «المعبرة».

(٨) في المصدر و(ع) و(خ): «يتحقق».

(٩) الفصول الغروية في الأصول الفقهية: ٢٧٢.

(١٠) في (ع): «أعلى الله مقامه».

(١١) في (خ): «به» غير موجودة.

(١٢) فرائد الأصول ١: ١٠٥.

(١٣) في (ع): «للنزاع».

إخبار مدعي[١] النبوّة مع عدم الاقتران بالمعجزة العلم بكذبه، وليس الإخبار عن النبي كذلك.

وفيه: أنّ الاقتران بالمعجزة إنّما هو لاستحالة استقلال غير العلم بالحجيّة لما عرفت من لزوم انتهاء ما بالغير إلى ما بالذّات، ولا ملازمة[٢] بينهما عقلاً أو عادة كي يستدلّ بعدهما على عدم ملزومه، فالاقتران بالمعجزة إنّما هو للحاجة إليها في تحصيل العلم وإتمام الحجّية، ومع انتفائه لا يحصل العلم بالصّدق، لا أنّه يحصل العلم بالكذب، اللّهم إلّا من جهة لزوم العبث، حيث لا يترتب على رسالته أثر، وهي جهة أُخرى.

وبالجملة: فغرض الحاجبي الاستدلال بعدم المعجزة على عدم الصّدق لما بينهما من اللزوم العادي، وقد عرفت إنّما من المقارنات الاتفاقيّة للنبوّة لا من لوازمها مطلقاً، و[٣]مع أنّ مقتضى هذا الكلام أنّ عدم الرّكون إلى إخبار من يدّعي النبوّة مع عدم المعجزة إنّما هو لشهادة العادة على كذبه، فلو لم تجر العادة بالاقتران كانت دعواه مسموعة، مع أنّ عدم سماع دعواه يكفي فيه عدم قيام الحجّة على عدم صدقها فتأمل.

وأمّا ما انفرد به العضدي من الجواب، فمع ما به من التشويش بعيد من الصّواب.

أما الأول: فلأنّه يحتمل أن يكون المراد أنّ كل أحد ليس قابلاً لأنّ يطّلع على كلام الله تعالى[٤] بغير واسطة إنسان كامل فيقع[٥] في الخطأ كثيراً، بخلاف كلام

(١) في (س): «مدعي» غير موجودة.

(٢) في (ع): «الملازمة».

(٣) في (خ): «و» غير موجودة.

(٤) في (ع): «تعالى» غير موجودة.

(٥) في حاشية الصفحة السابقة من (خ) توجد «في قع» تصفيح أو تعقيبة -أي انها في ذيل ظهر الورقة

النبـي[١]، ويحتمل أن يكـون المراد أنّ منصب النبـوّة لرفعته بتوفـر[٢] الدّواعي على دعـواه، فيكثر الكـذب على الله تعالى، أمّا فسـاده على التّقديـر الأول فواضح؛ لأنّ الاطّـلاع مـن قبل الله تعـالى بالوحي، أو بالإلهام، أو ما يشـاكلهما ممّـا لا يتطرق فيه الخطـأ على تقديـر وقوعه، وإنّما يتطرق الخطأ في الاطّـلاع[٣] من غير الله تعالى حيث إنّ الطريـق المتعـارف هو الـكلام، وتطرق الخطأ في الاسـتفادة من الألفـاظ ممّا لا يخفـى، وأيضـاً فكون الإخبار عن الله تعـالى في عرضته[٤] إنّما يسـتدعي رعاية أمور مبعـدة عنه لا اسـتحالة التعبّد رأسـاً، وبه يظهر الجواب عـلى التقدير الآخر، وبهذا يظهـر ما في الفصـول من أنّ «الجواب منـع الملازمة، فإنّ الدّواعـي في الإخبار عنه تعـالى يتوفـر[٥] على الكذب عـلى تقدير القبول لما فيـه من إثبات منصب الرّياسـة، والفـوز بمقـام النّبوة والرّسـالة، فمع[٦] ذلـك فالإخبار عن الله تعالى[٧] يسـتدعي مزيد استعداد يندر حصوله ويبعد[٨] قبوله، ولهذا يحتاج إلى انضمام المعجزة بخلاف المقام»[٩] انتهى.

وفيـه: أنّه إنّـما يقتضي اشـتراط العلم بالتقـوى، والورع لا الاسـتحالة مطلقاً،

التي تبدأ بها التالية- إلّا أنّها غير موجودة في المتن.

(١) في (ع): توجد الصلاة على النبي الخاتم، عليه وعلى آله أفضل الصلاة وأتم السلام.

(٢) في (ع): «في توفر»، وفي (خ): «يتوفر».

(٣) في (س): يوجد خرم من «من قبل» إلى «في الإطلاع».

(٤) كذا في (م) وفي (ع): «عرضة الخطأ»، و(خ): «مما يعرضه الخطأ»، و(س): «مما في عرضه يعرض الخطأ».

(٥) في المصدر: «تتوفر».

(٦) في المصدر: «ومع».

(٧) في المصدر: «عنه تعالى».

(٨) في المصدر: «في تعذر» وفي (ع): «في بعد».

(٩) الفصول الغروية في الأصول الفقهية: ٢٧٢.

فالجـواب: إنّما هو إنكار الاسـتحالة لا التسـليم، وإبـداء هذا الفـارق، وأيضاً فإنّ الإخبار عن الله تعالى لا يستلزم الرّياسة، والنبوّة وإنّما يكون كذلك حيث كان ذلك الشخص مرجعاً لجميع النّاس في جميع الأحكام[١].

وأمّا مجرّد حجيّة قوله في ما اطلع عليه بحسب الاتفاق فلا، مع أنّه حينئذ يمكن في حق كل أحد، فلا يختص به شـخص، إلّا أنّ يقال أنّ الكلام في خصوص دعوى النبوّة فتأمّل[٢].

وأمّـا ما زعمه من أنّ الإخبار عن الله تعالى يسـتدعي مزيد اسـتعداد، ففيه منع ذلـك، فإنّ النحل مع أنّه من أضعف الحيوانـات يوحى إليه، بل لا يخلو حيوان عن وحـي وإلهام، وليس المؤمن أخـسّ من الحيوانات العجم، مع أنّ الاطّلاع بتوسـط هاتف وما يشـبهه ممّا يمكن للكفار قطعاً، مع أنّ نـدرة الوقوع لا يصلح فارقاً في ما هو محلّ الكلام من الاستحالة، والإمكان ويظهر فساد قوله، ولهذا يحتاج إلى انضمام المعجـزة، فإنّ الوجه في الحاجة إليها ما حققناه مـن أنّ ما بالغير لا بُد وأن ينتهي إلى ما بالذّات، لا ما زعمه.

وقـال الأسـتاد العلامـة تدّثُ: «والجواب عـن دليله الأول أنّ الإجماع إنّما قام على عـدم الوقـوع، لا عـلى الامتنـاع، مع أنّ عدم الجواز قياسـاً على الإخبـار عن الله تعالى -بعـد تسـليم الملازمـة[٣]- إنّما هـو في ما بني[٤] تأسيس الشريعة -أصـولا وفروعاً- على[٥] العمـل بخبـر الواحـد عـن الله تعـالى[٦]، لا مثـل مـا نحـن فيـه ممّـا ثبـت أصـل

(١) في (خ): «الكلام»، وفي (س): فوق «الكلام» توجد «الأحكام».

(٢) في (س): «فتأمّل» غير موجودة.

(٣) في المصدر: «تسليمه».

(٤) في المصدر: «إذا بني».

(٥) في (س): «على» موجودة كتعقيبة، لكنها غير موجودة في المتن من الصفحة التي تليها.

(٦) في المصدر: لا توجد «عن الله تعالى»، وفي (ع): «سبحانه» مكان «تعالى».

الدين، وجميع فروعه بالأدلّة القطعية، لكن عرض اختفاؤها في الجملة[١] من جهة إخفاء[٢] الظالمين للحقّ ممّا لا مدخل له[٣]»[٤].

وفيه: أنّ عروض الاختفاء بالنسبة إلى بعض الأحكام من جهة إخفاء الظالمين للحقّ[٥] مما[٦] لا مدخل له في حجيّة الأخبار، وغيره من الظنون قطعاً، بل لا إشكال في إمكان حجيّة غير العلم في جميع الأحكام، وإن انفتح باب العلم والشّأن في إثبات الإمكان على هذا التّقدير لا تخصيص هذه الصّورة بالإمكان، وجعل الفارق أنّ الثابت بالظّنون بعض الأحكام بعد تبين الحقّ، وطرق إخفاء الظالمين.

[المستند الثاني للمنع عن العمل بخبر الواحد]

الثاني، من دليلي القائل بالامتناع: «أنّ خبر الواحد لا يوجب العلم، فيجب أن لا يعمل به، والأولى ظاهرة، فلأنا[٧] لا نتكلم إلاّ فيما هذا شأنه من الأخبار.

وأمّا الثانية، فلأنّه عمل بما لا يؤمن كونه مفسدة، وأيضاً قوله تعالى: ﴿**وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللهِ مَا لا تَعْلَمُونَ**﴾[٨]»، هكذا في المعارج[٩]، والجواب: أنّ كون العمل بالخبر عملاً بما لا يؤمن كونه مفسدة مسلّم، ما لم يقم الدليل القاطع على حجيّته، وأمّا معه فالأمن حاصل، فإنّ المفسدة إن كان عقاباً، فالدليل

---

(١) في المصدر: لا توجد «في الجملة»، نعم هي موجودة في «خ، ل».

(٢) في المصدر: «العوارض وإخفاء».

(٣) في المصدر، و(ع)، و(خ)، و(س): «مما لا مدخل له» غير موجودة.

(٤) فرائد الأصول ١: ١٠٦.

(٥) في (ع): «للحق» غير موجودة.

(٦) في (خ): «مما» غير موجودة.

(٧) في المصدر: «ولأنا».

(٨) ورد هذا اللفظ الشريف في آية ١٦٩ من سورة البقرة، وآية ٣٣ من سورة الأعراف.

(٩) معارج الأصول: ١٤١.

القاطع[١] على الاعتبار يؤمن منه، وإن كان ضرراً دنيويّاً، أو أخرويّاً[٢]، فمع أمر الشّارع الرؤوف بالعمل به يحصل الأمن، وهذا الدليل إنّما يلائم كون المدّعى إن الأصل في الظنّ عدم الاعتبار لا ما اشتهر من استحالة الحجيّة.

وقال الحاجبي: «قالوا: يؤدي إلى تحليل الحرام، وعكسه، قلنا إن كان المصيب واحداً فالمخالف ساقط، كالتعبد بالمفتى، والشهادة، وإلّا فلا يرد، وإن[٣] تساويا فالوقف أو التخيير يدفعه»[٤]. وقال القاضي: «قالوا أولاً، إنّه وإن لم يكن ممتنعاً لذاته فهو ممتنع لغيره، لأنّه يؤدي إلى تحليل الحرام وتحريم الحلال بتقدير كذبه، فإنّه ممكن قطعاً، وذلك باطل، وما يؤدي إلى الباطل لا يجوز عقلاً.

والجواب: أنّ قلنا: أنّ كل مجتهد مصيب فسقوطه ظاهر، إذ لا حلال ولا حرام في نفس الأمر، وإنما هما تابعان لظن المجتهد، ويختلف بالنسبة، فيكون حلالاً لواحد، وحراماً لآخر، وإن قلنا أن المصيب واحد فقط، فلا يرد أيضاً، لأنّ الحكم المخالف للظنّ ساقط عنه إجماعاً، وما هو إلّا كالتعبّد بقول المفتي، والشاهدين إذا خالفا ما في الواقع، وهذا يصلح مستنداً، ونقضاً بالاستدلال، لا يقال هذه بالنسبة إلى مجتهدين لكنّه يؤدي إلى التناقض عند تساوى الخبرين بالنسبة إلى مجتهد واحد لتعارضهما من غير مرجّح[٥]، لأنّا نقول: التوقف وهو عدم العمل بهما إذ[٦] شرط العمل عدم المعارض أو التخيير، وهو تجويز العمل بايّهما شاء يدفع وروده»[٧] انتهى.

---

(١) في (ع): «القاطع» غير موجودة.

(٢) في (ع): «ضررا أخروياً أو ضرارا دنيويا»، وفي (خ): «ضراراً أخروياً، أو دنيوياً».

(٣) في (خ): «فأن».

(٤) شرح العضد على مختصر المنتهى الأصولي: ١٣٩.

(٥) في المصدر: «ترجيح».

(٦) العبارة في المصدر، و(ع)، و(خ)، و(س): «كان لا دليل إذ».

(٧) شرح العضد على مختصر المنتهى الأصولي: ١٣٩.

وقد تبين فساد ما قرّره الحاجبي، فإنّ المستدل لا يدعي أنّه يؤدي إلى تحليل الحرام وعكسه، بل إنّما يدعي عدم الأمن. وعلى تقدير صحّة النسبة فالجواب: أنّ تحليل الحرام وتحريم الحلال لهما جهتا فساد: الأولى: كونهما تناقضاً، والثاني: كونهما تفويتاً للواقع على المكلّف، أمّا بايقاعه على[١] المفسدة أو حرمانه عن المنفعة.

أما على الأول: ففيه أنّ الحكم الظاهري ليس حكماً في الحقيقة، بل إنّما هو تنجز[٢] للواقع أو عذر، فهو مؤخر عن الحكم التكليفي رتبة، كما أوضحنا الحال في أوائل البحث.

وأمّا على الثاني: ففيه أنّ المدّعى أمّا المنع عن التعبّد في خصوص زمان الانفتاح، وأمّا يعمّ صورة الانسداد.

أمّا على الأول: فنمنع التفويت، أولاً؛ لوجوه:

منها: أنّ الخبر يمكن تخلّفه عن الواقع لا أنّه يجب ذلك فتأمّل.

ومنها: أنّ التخلّف له صور، لأنّ الأمارة أمّا أن يكون مفادها الحكم التكليفي أو الوضعي أو غيرهما، كالقصص والحكايات، فلو استلزم التعبّد به الوقوع في مخالفة الواقع، فلعلّ المخالفة تتّفق في ساير الجهات فتأمّل.

ومنها: أنّ ما يسلم كونه مفسدة، إنّما هو تحليل الحرام، وأمّا العكس فلا تفويت فيه.

والحاصل: أنّ مجرّد التخلّف عن الواقع لا مفسدة فيه فتأمّل[٣].

ومنها: أنّ الأحكام تابعة لحسن التشريع، فكثيراً ما لا[٤] يشتمل على مصلحة

---

(١) في (ع): «في».

(٢) في (ع)، و(س): «منجز».

(٣) في (س) يوجد خرم من «ساير الجهات» إلى «وفيه تأمل».

(٤) في (خ): «لا» غير موجودة، وفي (س) يوجد في التعقيبة «ما لا يشمل» ومضروب على «يشمل»، وبعدها مكتوب لا «يشتمل»، أمّا في المتن من الصفحة التي تليها «ما» فقط غير موجودة.

راجعة إلى المكلّف، فلا يفوت منه[١] شيء على تقدير التخلّف.

ومنها: أنّ التّفويت[٢] -على تقدير تحقّقه- إنّما يستند إلى عدم سلوك الطّريق الموصل لا إلى سلوك ما لا يوصل، فإنّ عدم المعلول إنّما يستند إلى عدم عليّته[٣]، كما أنّ وجوده يستند[٤] إلى وجودها، ومن المعلوم أنّ الإصابة معلولة لسلوك الطريق الموصل، فعدمها أيضاً معلول لعدمه، وترك[٥] تحصيل العلم مع التمكن منه أوجب الحرمان عن الواقع، وهو ليس مستنداً إلى الشارع إلّا في إيجاب الحرام[٦]، بل إلى سوء اختياره، فإنّ الترخيص في الترك لا يقتضيه ألا ترى أنّ ترك المباحات ليس مستنداً إلى الشارع، وكذا المندوبات.

ونمنع قبحه ثانياً، لما عرفت من أنّ الحق[٧] أنّ الأحكام تابعة لحسن التشريع، لا لما[٨] في متعلقاتها من المصالح والمفاسد، فيمكن أن يكون التوسعة على المكلّفين مصلحة غالبة على مفسدة التفويت.

هذا كلّه على تقدير النصب حال الانفتاح، وأمّا على تقدير الآخر فالأمر واضح.

وقد قرّره الأستاذ العلّامة تدّثُ[٩] بوجه لا يخلو عن غرابة، قال: «الثاني: أنّ العمل به موجب لتحليل الحرام، وتحريم الحلال، إذ لا يؤمن أن

---

(١) في (ع): «معه».

(٢) في (ع): «الفوت».

(٣) في (خ): «علته».

(٤) في (ع): «إنما يستند».

(٥) في (ع): «فترك».

(٦) في (ع)، و(خ): «إلّا في إيجاب الحرام» غير موجودة.

(٧) في (س): «أنّ الحق» خرم.

(٨) في (خ): «لا ما».

(٩) في (ع): «أعلى الله مقامه»، وفي (س): «تدّثُ» غير موجودة.

يكـون[١] ما اخبر بحلّيته حراماً وبالعكـس»[٢] انتهى، فإنّك قد عرفت ما بين الخوف مـن الوقوع في المفسـدة الّـذي جعله المحقـق تدّثُ[٣] مناطاً لاسـتدلالهم، وبين لزوم تحليل الحرام وعكسـه، الّذي جعله الحاجبي مناطاً، وتبعـه غيره من الفرق، فالجمع بينهـما، وتعليـل أحدهما بالآخـر غريب، فإنّ عـدم الأمن من مخالفـة الواقع لا تأثير لـه فيها بالضرورة، وكيف يـدلّ الخوف عن الشيء على تحققـه؟! فالخوف لا يقتضي وقوع المخوف، ولا ملازم له، مع أنّ العمل لا يوجب جعل الحرام حلالاً، وبالعكس، والّـذي توهّمه الحاجبي أنّ محصّل الاسـتدلال أنّ جعل الظـن حجّة موجب لذلك، ولهـذا فـسر بعض الافاضـل التعبّـد باتخاذ الشـخص عبـداً، وصرفوه عـما يتراءى منـه مـن العمـل بالظـن، ثـمّ أجـاب بـما محصّلـه: أنّـه إن أراد امتنـاع التعبّـد مع الانسـداد فواضـح الفسـاد، إذ حينئـذ أمّـا أن يكـون للمكلّـف في الواقـع حكـم أم لا كالبهائـم، فعـلى الأول لا منـاص عـن الرجـوع إلى مـا لا يفيـد العلـم، وعـلى الثـاني يلـزم ترخيـص فعـل الحـرام وتـرك الواجـب الواقعيين، وقـد فسّر المسـتدلّ منهـما، فـإن التـزم بانتفـاء الحكـم مـع الجهـل، قلنـا فـلا يلـزم تحليـل حرام وعكسه.

فكيف[٤] كان، فلا نظنّ بالمسـتدلّ إرادة الامتناع في هذا الفرض، بل الظاهر أنّه يدعي الانفتاح، هذا محصّل كلامه زاد الله في علوّ مقامه[٥].

وقـد أشـار إليه صاحـب الفصـول[٦] في ما تقدم مـن كلامه، حيث قـال: «ولو

---

(١) في (ع): «أن يكون» غير موجودة.

(٢) فرائد الأصول ١: ١٠٥.

(٣) في (خ): «تدّثُ» غير موجودة.

(٤) في (ع)، و(خ)، و(س): «وكيف».

(٥) انظر: فرائد الأصول ١: ١٠٧.

(٦) في (ع): «رحمه الله».

خصّ بصورة الانسداد فلا ريب في ثبوت الجواز... إلى آخره[١]»[٢]. ثم قال: وإن أراد الامتناع مع الانفتاح، فهو يتصوّر على وجهين: أحدهما أن يجب العمل به لمجرّد كونه طريقاً إلى الواقع، الثاني أن يجب العمل به لأجل أنّه يحدث فيه بسبب تلك الأمارة مصلحة راجحة على المصلحة الواقعية، التي تفوت عند مخالفة تلك الأمارة للواقع، أمّا إيجاب العمل بالخبر على الوجه الأول، فهو وإن كان في نفسه قبيحاً، مع فرض الانفتاح، لكن لا يمتنع أن يكون الخبر أغلب المطابقة للواقع في نظر الشارع من الأدلة القطعية التي يستعملها المكلّف للوصول إلى الحرام والحلال الواقعيّين، أو يكونا متساويين في نظره، إلّا أنّ يقال أنّ هذا رجوع إلى فرض الانسداد، فالأولى الاعتراف بالقبح مع التمكن، وأمّا الإيجاب على الوجه الثاني فلا قبح فيه أصلاً[٣] انتهى.

وهذا الوجه أيضاً أجاب به في الفصول على وجه لا يرد عليه الإشكال، حيث جعل مصلحة الطريق في النصب لا في السّلوك[٤]، فلا يتوجّه عليه إشكال التصويب.

ثم أورد الأستاد تدّثُ على نفسه بأنّه يستلزم التصويب، حيث إنّ غلبة مصلحة العمل بالأمارة على مفسدة فوت الواقع مانعة عن بقاء الحكم الأولي على حاله، «والتّصويب، وإن لم ينحصر في هذا المعنى، إلّا أنّ الظاهر بطلانه أيضاً، كما اعترف به العلامة تدّثُ[٥] في النهاية في مسألة التصويب، وأجاب به صاحب المعالم في تعريف

---

(١) في (س): «إلى آخره» غير موجودة.

(٢) الفصول الغروية في الأصول الفقهية: ٢٧١.

(٣) انظر: فرائد الأصول ١: ١١٠.

(٤) انظر: الفصول الغروية في الأصول الفقهية: ٣٩٨.

(٥) في المصدر، و(س): «تدّثُ» غير موجودة.

الفقـه عن قول العلّامـة بأنّ ظنّية الطّريق لا تنافي قطعية الحكـم[١]»[٢]، وأجاب بأنّه «لو سـلّم كون هذا تصويباً مجمعاً على بطلانه، واغمضنا النظر عمّا سيجيء من عدم كـون ذلك تصويباً، كان الجواب بـه[٣] عن ابن قبة تدثر[٤] من جهة أنّه أمر ممكن غير مسـتحيل، وإن لم يكن واقعاً لإجماع أو غيره[٥]، إلّا أنّ يقال: أنّ كلامه[٦] بعد الفراغ عن بطلان التصويب، كما هو ظاهر استدلاله»[٧] انتهى.

وفيه: أنّه لا وجه لاعترافه بقبح نصب الطريق الّذي لا مصلحة فيه إلّا الإيصال، وقـد عرفت وجـوه المنع، وأيضاً لا وجه لحصر عدم قبـح النّصب حالة الانفتاح في اشـتمال الطريق على المصلحة الرّاجحة، فإن الاشـتمال على المصلحة المساوية أيضاً، يكفي في رفع القبح على طريقته أيضاً، ثم إنّه بعدما استظهر عن[٨] ابن قبة تدثر أنّه[٩] ممّن يدعي الانفتاح لأنّه أسبق من السّيد تدثر[١٠] واتّباعه، قال: «ومما ذكر ظهر أنّه لا مجـال للنقض عليه بمثل الفتوى، لأنّ المفروض انسـداد باب العلم على المسـتفتي، وليس له شيء أبعد من تحريم الحلال وتحليل الحرام من العمل بقول المفتي، حتى أنّه

---

(١) في (س): «إلى آخره» مكان «لا تنافي قطعية الحكم»، وللاطلاع على رأي صاحب المعالم تدثر راجع معالم الدين وملاذ المجتهدين «قسم الفقه» ١: ٩٢، وللاطلاع على رأي العلامة تدثر راجع نهاية الوصول إلى علم الأصول ٥: ١٩٨، وما بعدها.

(٢) فرائد الأصول ١: ١١٠.

(٣) في (خ): «به» غير موجودة.

(٤) في المصدر، و(س): «تدثر» غير موجودة.

(٥) العبارة في المصدر هكذا: « غيره، وهذا المقدار يكفي في رده ».

(٦) في المصدر: «تدثر».

(٧) فرائد الأصول ١: ١١١.

(٨) في (ع): «أن» مكان «عن».

(٩) في (ع): «تدثر أنّه» غير موجودة.

(١٠) في (ع): «تدثر» غير موجودة.

لـو تمكن من الظّن الاجتهادي، فالأكثر على عدم جواز عمله بفتوى الغير، وكذلك نقضه بالقطع مع احتمال كونه في الواقع جهلاً مركباً، فإنّ باب هذا الاحتمال منسدّ على القاطع»[١] انتهى.

وفيـه: أنّ الاسـبقيّة عن[٢] السّـيد تدّثُ[٣] لا يقتضي ذلك، كـما أنّ التأخّر عنه لا ينافي دعوى الانفتاح، على ما سـيتّضح -إن شـاء الله[٤]- في المباحـث الآتية[٥]، مع أنّ حجيّة الفتوى ليسـت لأجل الانسـداد حتى لو تمكّن مـن تحصيل العلم بالواقع بطريـق الجفـر، ولم يكن بالغا رتبة الاجتهـاد جاز له التقليد، وفـرق بين العجز عن تحصيل العلـم في درجة الاجتهاد[٦]، وبين عدم بلوغ رتبـة الاجتهاد[٧]، وهو المناط الأخـير[٨]، ولهذا كان موضوع التقليد العامي لا العاجز عن تحصيل العلم، فلو كان البلوغ إلى هذه الرتبة ميسـوراً لم يكن واجباً، ولا يسع المقام بيان وجه حجيّة الفتوى كي يتّضح إنّما ليست لأجل الانسداد.

---

(١) فرائد الأصول ١: ١٠٨.

(٢) في (ع): «على».

(٣) في (ع): «تدّثُ».

(٤) في (خ): «تعالى» بعد لفظ الجلالة.

(٥) في (س): «في المباحث الآتية» غير موجودة.

(٦) في (ع): «أو رتبة الاجتهاد» مكان «في درجة الاجتهاد».

(٧) في (خ): يوجد خرم من كلمة «جاز» إلى «الاجتهاد».

(٨) العبارة في (ع)، و(خ)، و(س): «والمناط هو الأخير».

[التعبد بالأمارات على وجهين]

ثم قال: «أنّ التعبّد بالأمارات يتصور على وجهين:

أحدهما: أن لا يلاحظ من التعبّد بها إلّا الإيصال إلى الواقع، ولا يكون فيها مصلحة إلّا ذلك، والأمر بالعمل فيه ليس إلّا للإرشاد.

الثاني: أن يكون ذلك لمدخليّة سلوك الأمارة في مصلحة العمل بها، وإن خالف الواقع فالغرض إدراك مصلحة سلوك هذا الطريق التي هي مساوية لمصلحة الواقع، أو أرجح منها، والقسم الأول على ثلاثة أقسام:

أحدها الأول[١]: كون الشارع العالم بالغيب عالماً بدوام موافقة هذه الأمارة للواقع.

الثاني: كونها في نظر الشارع[٢] غالب المطابقة.

الثالث: كونها في نظره[٣] أغلب مطابقة من العلوم الحاصلة للمكلّف.

والوجه الأول والثّالث يوجبان الأمر بسلوك الأمارة، ولو مع التمكن من القطع، والثاني لا يصحّ إلّا مع تعذّر باب العلم، لأنّ تفويت الواقع على المكلّف

---

(١) كذا في (م): وفي المصدر، و(ع)، و(خ)، و(س): «الأول» غير موجودة.

(٢) في (ع)، و(س): «نظره» مكان «نظر الشارع».

(٣) في (س): «نظر الشارع» مكان «نظره».

-ولو في النّادر- من دون تداركه بشيء، قبيح»[١] انتهى.

وللنظر فيه[٢] مواقع، نشير إلى بعضها:

منها: أنّ الأقسام ليست مشتركة في المقسم؛ ضرورة أنّ الأمارة أمّا أن تلاحظ في نفسها أو بالنسبة إلى غيرها، وعلى الأول تنقسم إلى خمسة أقسام، ما لا يطابق الواقع أصلاً، وما يطابقه دائماً، وما يتساوى[٣] فيه الأمران، وما يزيد فيه أحدهما على الآخر، وعلى الثاني إلى ثلاثة[٤]، ما يتساوى فيه الأمران، وما يزيد فيه أحدهما على الآخر، فالأغلب ليس قسيماً للدّائم، والغالب.

ومنها: قوله، «والوجه الأول والثالث[٥] يوجبان الأمر... إلى آخره»، فإنّ إيجاب دوام المطابقة للأمر بالعمل مطلقاً ممنوع، فإنّه يمكن أن يكون السّبب المفيد للقطع أيضاً كذلك[٦] فيتساويان، بل يمكن أن لا يجوز حيث يكون موارد أصابة الأمارة ممّا لا يضرّ خفائه على المكلّف -كالمندوبات، والمكروهات، والمباحات- مع كون سبب القطع على خلاف ذلك، فحينئذ لا يجوز الأمر مع المساواة أيضاً، وكذلك الحال إذا كان موارد أصابة القطع أهم، فتفطّن.

والظاهر أنّ تعذر الباب غلط من الكاتب.

ثم قال: أمّا القسم الثاني: فهو على وجوه، وجعل منها ما يوجب[٧] تبدّل الحكم الواقعي بعد ثبوته، الّذي هو من أقسام التّصويب، وما لا يوجب ذلك، ثم أورد

(١) انظر: فرائد الأصول ١: ١١٢.

(٢) في (ع): «وفيه للنظر».

(٣) في (خ)، و(س): «يساوى».

(٤) في (س): «إلى ثلاثة» غير موجودة.

(٥) في (س): «الثالث والأول».

(٦) في (ع): «ذلك».

(٧) في (خ): «ما يوجب» غير موجودة.

الإشكال المتقدم، وهو أنّه ما الفرق بين هذا الوجه الّذي مرجعه إلى المصلحة في العمل بالأمارة، وترتّب أحكام الواقع على مؤدّاها، وبين الوجه السّابق الراجع إلى كون قيام الأمارة سبباً لجعل مؤدّاهما[١] على المكلّف، ومحصّل الإشكال أنّه حيث كانت المصلحة في العمل بالأمارة مع مخالفتها للواقع فلا بُد من تغيّر الحكم الواقعي؛ لدورانه مدار المصالح والمفاسد، فلو كان الواجب في الواقع هو الظهر وأدّت الأمارة إلى وجوب صلاة الجمعة، فمعنى كون المصلحة في العمل بالأمارة أنّ المصلحة في الجمعة، لأنّ العمل بها إنّما هو الإتيان بالجمعة دون الظهر، وهذا لا يجامع اشتمال الظهر على المصلحة الملزمة، فينقلب الحكم الواقعي لا محالة.

ثمّ أطال الكلام في الجواب عن هذا الإشكال بما محصّله: الفرق بين التصويب والتخطئة بحسب الآثار، مع أنّ الإشكال إنّما هو في أنّه كيف يمكن بقاء الواقع حينئذ على حاله، فالصّواب المنع من حصول[٢] مصلحة في الفعل، واشتمال العمل بالأمارة على مصلحة، وإنّما المصلحة في الحكم، والمنصب[٣]، وقد عرفت عدم التفويت أولاً، وعدم القبح ثانياً[٤].

[الكلام في الدفاع عن ابن قبة تَدَّسَّ]

والتحقيق: أنّه لم يذهب ابن قبة تَدَّسَّ إلى ما رُميَ به، وأنّ غرضه إنّما هو تأسيس الأصل، وأنّ الظّن لا يجوز الركون إليه ما لم يقم دليل على اعتباره، كما أنّ القائل بالوجوب أيضاً لا يدعي إلّا قيام الدليل عليه، فالتعبّد عبارة عن الاستناد إليه في الشرعيّات، والدليل على ذلك أنّه نسب القول بالوجوب إلى أكثر الفقهاء

(١) في (خ): «مؤداها».

(٢) في (ع): «حدوث» مكان «حصول».

(٣) في (خ): «والنصب».

(٤) انظر: فرائد الأصول ١: ١١٣.

والمتكلّمين استناداً إلى الدليل الشرعي، ومن المعلوم أنّ الدليل الشرعي إنّما يدلّ على الحجيّة، فإنّه ليس لنا دليل شرعي على وجوب الجعل على الشارع، بل الشرذمة القائلون بالوجوب عقلاً أيضاً استدلّوا بما لو تمّ لدلّ على الوقوع، كوجوب دفع الضّرر المظنون، وإنّ في ترك الأخذ به خلوّ أكثر الوقايع عن الأحكام، فإنّه إشارة إلى برهان الانسداد، فإذا ثبت أنّ الوجوب عبارة عن الحجيّة، فالامتناع عبارة عن عدمها، ويدلّ عليه أيضاً ما استدلّوا به من أنّه لا يؤمن أن يكون ما أخبر بحلّيته حراماً وبالعكس.

ففي المعارج: «احتج الخصم بوجهين:

أحدهما: أنّ خبر الواحد لا يوجب العلم، فيجب أن لا يعمل به، والأولى ظاهرة، ولأنّا لا نتكلّم إلّا في ما هذا شأنه من الأخبار.

وأمّا الثّانية: فلأنّه عمل بما لا يؤمن كونه مفسدة، وأيضاً قوله تبارك[1] وتعالى: ﴿وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾[2]»[3]، وقوله[4]: فلأنّه عمل بما لا يؤمن، والتمسّك بالآية صريح في ما حقّقناه.

ثم قال: «الثاني، ثبت أنّه لا يقبل خبر النبي ﷺ[5]، إلّا بعد قيام المعجزة على صدقه، ففي من عداه أولى»[6]، ومرجعه أيضاً إلى أنّ الحجيّة تحتاج إلى دليل.

ويفصح[7] أيضاً عمّا حققناه ما أجاب به عن الوجهين: قال: «وجواب الأول،

---

(١) في المصدر، و(س): «تبارك و» غير موجودة.

(٢) هذا اللفظ الشريف جاء في آية ١٦٩ من سور البقرة، وفي آية ٣٣ من سورة الأعراف.

(٣) معارج الأصول: ١٤١.

(٤) في (ع): «فقوله».

(٥) في المصدر: «ﷺ» غير موجودة.

(٦) معارج الأصول: ١٤١.

(٧) في (خ)، و(س): «ويفصح» غير موجودة.

أنّ الأمان من كونه مفسدة حاصل عند قيام الدلالة على العمل به.

وجواب الثاني[١]، التزام التسوية، فإنّا[٢] لا نعمل بالخبر[٣] ما لم يقم الدلالة على العمل به»[٤].

فافهم[٥]، فالأولى الإضراب عن التعرض للكلمات الصّادرة في هذا الباب فإنّه تضييع للعمر[٦].

هذا جملة القول في المقام الأول.

[وقوع التعبد بالظن]

وأمّا المقام الثاني: فالتحقيق فيه، ما عرفت من أنّ الظنّ جهل مع قطع النّظر عمّا يدلّ على تنزيله منزلة العلم، فالجهة الثابتة للعلم إنّما هو كونه وصولاً إلى الواقع، والظان محجوب عن الواقع، كما هو مقتضى ضعفه المعبّر عنه بعدم المنع من[٧] النقيض، وهذا ما أشار إليه ابن قبة تَتْئِلْ من أنّه لا يؤمن أن يكون ما أُخبر به[٨] مخالفاً للواقع.

وبالجملة: فالشّك في الحجيّة في الحقيقة شك في كونه قاطعاً للعذر على تقدير المطابقة، وعذراً على تقدير المخالفة، ومن المعلوم أنّه بالذات ليس كذلك، وليس

---

(١) في (ع): «الثانية».

(٢) في النسخة المعتمدة من المصدر: «فلأنّا» وفي نسخة بدل منها «فإنّا».

(٣) في المصدر: «بخبره»، وفي (ع): «بخبر»، وفي (س): «الخبر».

(٤) معارج الأصول: ١٤١.

(٥) كذا، وهي غير موجودة في المصدر لذا لم احصرها بين قوسي الاقتباس.

(٦) في (س): من «فالأولى» إلى «العمر» غير موجودة.

(٧) في (ع): «عن».

(٨) في (ع): «ما أخبر به» غير موجودة.

الشـكّ في حكم تكليفي كي يتمسّـك فيه بالبراءة والاشتغال، وحيث جرت العادة بالتعبير عن الحجيّة بوجوب العمل، وعن[١] عدمها بالحرمة اغترّ من اغترّ، فقيل إنّ الأصل إباحة العمل بالظّن، لأنّه الأصل في الأشياء.

وفيـه: أنّ إباحة العمـل بالظن لا معنى له فإذا ظن بحرمـة شيء كشرب التّتن، والشـكّ[٢] في تنجّز الحرمة على تقدير ثبوتها في الواقع، فهل[٣] يرفع الشبهة من هذه الجهة؟ إنّ الأصل في الأشياء الإباحة، وأورد عليه بأنّه لا معنى لجواز التعبّد، وتركه لا إلى بدل، غاية الأمر التّخيير بين التعبّد بالظنّ والتعبّد بالأصل، أو الدليل الموجود هناك[٤] في مقابله[٥] الّذي يتعيّن الرّجوع إليه لو لا الظنّ.

وفيه: أيضاً أنّ التّخيير لا معنى له، ولا أصل يقتضيه، وقيل إنّ الأمر في المقام[٦] دايـر بـين الوجـوب والتحريـم، ومقتضـاه التخيـير، أو ترجيح جانـب التحريم، والتحريم [٧] بناء على أنّ دفع المفسـدة أولى من جلب المنفعة، وقد عرفت أنّ الشّـك ليس في التكليف، بل إنّما المشـكوك فيه تصرف في المرحلة الثالثة من مراحل الحكم، وإن شئت قلت: أنّ الشّك في كونه وسطاً في الإثبات، وأين هذا من التكليف؟!

وقيـل: إنّ الأمـر في المقام داير بين وجـوب تحصيل مطلق الاعتقـاد بالأحكام الشرعيـة المعلومـة إجمالاً، وبـين وجوب تحصيـل[٨] خصوص الاعتقـاد القطعي،

---

(١) في (خ): «من».

(٢) في (خ): «فالشك».

(٣) في (خ): توجد كلمة غير واضحة مكان «فهل».

(٤) في (ع)، و(خ): «هنالك».

(٥) في (ع): «في مقابله» غير موجودة، وفي (خ): «مقابلة».

(٦) في (خ): «في المقام» غير موجودة.

(٧) في (ع)، و(خ)، و(س): «والتحريم» غير موجودة.

(٨) في (ع): يوجد خرم من كلمة: «مطلق» إلى «تحصيل».

فيرجع إلى الشّك في المكلّف به، وتردده بين التخيير والتعيين، وفساده أظهر من أنّ يبين.

وأجيب عنه تارة بأنّ وجوب تحصيل الاعتقاد حكم عقلي، والشكّ في الحكم لا بُدَّ أن يكون من جهة الشكّ في الموضوع، وهو بالنسبة إلى الحاكم غير معقول.

وفيه: أنّ رجوع كل قيد في القضيّة إلى الموضوع، وكون الشك في الحكم شكّا في الموضوع، فاسد كما حققناه في مباحث الاستصحاب[١]، وأُخرى بأنّ العمل بالظنّ في مقابل الأصول مخالفة قطعية لحكم الشارع بوجوب الأخذ بتلك الأصول حتّى يعلم خلافها[٢]، فهذا أشبه شيء بالأكل عن[٣] القفا.

وفيه: أنّ وجوب العمل بالأصل أيضاً كوجوب العمل بالظنّ لا معنى له، وليس العمل بالأصل موضوعاً للأحكام التكليفيّة، وسيزداد فساد هذا اتضاحاً[٤].

[في أن الأصل عدم التقييد بالظن]

فالحقّ في تأسيس الأصل ما اختاره بعض[٥]، وهو أنّ الأصل عدم الحجيّة.

ومحصّله: أنّ الظن لو خلّي وطبعه فاقد لمرتبة الحجيّة، فإذا شكّ في طروّ الحجيّة عليه وثبوته له من الخارج وجب القضاء[٦] على ما يقتضيه بالذات، وزعم الأستاد تقبّل أنّ الأثر قد يكون لنفس الشكّ فلا حاجة إلى الأصل، فإن المفروض أن الأثر

---

(١) في (س): «كما حققنا في مباحث الاستصحاب» غير موجودة.

(٢) في (س): «خلافه».

(٣) في (ع): «من».

(٤) في (س): «وسيزداد فساد هذا اتضاحاً» غير موجودة.

(٥) في (س): «بعض» غير موجودة.

(٦) في (ع)، و(خ)، و(س): «البناء» مكان «القضاء».

يترتّب[١] على الشكّ في الواقع المعلوم تحقّقه، فلا حاجة إلى إحراز الواقع المشكوك فيه بالأصل، كما في قاعدة الاشتغال، فإنّ وجوب الاحتياط إنّما هو لرفع الخوف، وإن لم تكن[٢] الذّمة مشغولة في الواقع، فكما أنّه لا وجه لاستصحاب الاشتغال فكذا لا وجه لاستصحاب عدم الحجيّة، لأنّ الشك فيها كاف في عدم جواز الركون إلى المشكوك في حجيّته.

وفيه: أنّ كفاية الشكّ في ترتب الآثار لا معنى له، ووجوب الاحتياط إنّما هو أثر العلم لا الشك، فإنّ معنى كون العلم الإجمالي منجّزاً أنّه لا عذر له في ترك الواقع، ولا معنى لوجوب الاحتياط إلّا الإتيان بالواقع، ودفع الخوف ليس واجباً نفسيّاً، وإنّما الواجب تحصيل الفراغ، ولا يترتّب على ترك[٣] الاحتياط على تقدير مصادفة العمل للواقع، إلّا التجري.

وأمّا ما نحن فيه فقد عرفت أنّ الأصول لا تثبت تكليفا، وحرمة التشريع لا ربط لها بالمقام، على ما سيتضح إن شاء الله تعالى[٤]، مع أنّ مجرّد الشك في الحجيّة لا يعقل أن يترتّب عليه أثر حيث إنّ الشك إن كان في وجود المقتضي فلا يعتد به استنادا إلى الاستصحاب، وأمّا إذا كان الشك في المانع، فالأمر بالعكس.

[في التعرض إلى كلام الشيخ الأعظم تدثّل حول حجية الظن]

والأستاد العلامة تدثّل قد أسس الأصل بوجه آخر، وهو إنّ للحجيّة خاصتين: الأولى، جواز التديّن، والالتزام بالحجيّة. والثانية، رفع اليد بواسطتها عن الأصل الجاري في المقام -لفظياً كان أو عمليّاً- والأولى مع الشكّ تشريع، والثّانية مخالفة

(١) في (س): «لا يترتب».

(٢) في (خ): «يكن».

(٣) في (خ): «ترك».

(٤) في (س): « على ما سيتضح إن شاء الله تعالى» غير موجودة.

لأدلة الأصول، واستند لحرمة البدعة إلى الأدلة الأربعة:

فمن الكتاب: قوله تعالى: ﴿قُلْ اللهُ أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى اللهِ تَفْتَرُونَ﴾[١] دلّ على أنّ ما ليس بأذن من الله فهو افتراء.

ومن السّنة: قوله عليه السلام: في عداد القضاة من أهل النّار[٢]، **(ورجل قضى بالحق، وهو لا يعلم)**[٣].

ومن الإجماع: ما ادّعاه الفريد البهبهاني، من كون عدم الجواز بديهيّاً عند العوام فضلاً عن العلماء[٤].

ومن العقل تقبيح العقلاء من يتكلف من قبل مولاه بما لا يعلم بوروده عن المولى، ولو كان جاهلاً مع التقصير.

هذا ملخّص كلامه[٥]، وفيه: ما عرفت من أنّ التّدين لا ربط له بالمقام، وإنّما الّذي عقد له الباب تنزل الظن منزلة العلم، وكونه وسطاً لإثبات الواقع، ومن المعلوم أنّ حرمة التشريع مسألة فقهيّة لا ربط لها بالشّك في الحجيّة، وحرمة التشريع[٦]، كما أفاده[٧] عمّي المجدد نور الله ضريحه[٨] بديهيّة، وأظهر من أنّ يتمسك له بما تمسّك به

---

(١) من آية ٥٩ من سورة يونس.

(٢) في (س): «من أهل النار» غير موجودة.

(٣) الكافي ٧: ٤٠٧، باب أصناف القضاة حديث رقم «١».

(٤) انظر: الرسائل الأصولية للوحيد البهبهاني قدس سره: ١٢، الفصل الأول: اشتراك التكاليف وثبوتها إلى القيامة.

(٥) سيأتي -إن شاء الله- ذكر المصدر.

(٦) العبارة في (خ): «في الحجية وحرمته وحرمة التشريع» ويوجد -بخط دقيق- عبارة «نسخة بدل» فوق كل من «وحرمته» و«وحرمة التشريع»، وفي (س): «وحرمته» ولا توجد «التشريع».

(٧) في (س): «ادعاه» مكان «أفاده».

(٨) في (س): «المجدد نور الله ضريحه» غير موجودة.

ممّا لا ربط له بالمدعى.

أمّا الآية فالظاهر أنّ الاستفهام فيها إنكاري، و(أم) بمعنى، (بل) فالمعنى أنكم تدّعون الإذن من الله تعالى، وليس[١] كذلك، بل أنتم قوم تفترون على الله[٢]، ولو دلّت على منع الخلوّ فالظاهر أنّ للتسالم على أن أمر الكفار ليس خالياً عن الأمرين، وأنّه لو لم يكن أذن فهو افتراء، فحيث أنكر عليهم الإذن تعيّن الافتراء في خصوص المورد، ولا معنى لكون ما ليس بإذن افتراء، حيث إنّ الفرية الكذب عن عمد، والافتراء نسبة إلى شخص، وليس له ماهيّة جعليّة، ولا حقيقة شرعية، فإنّه[٣] سبحانه في مقام الزام الكفّار لا[٤] معنى لأنّ يشرع كون ما ليس بإذن افتراء.

والحاصل: أنّ التعبّد بمشكوك الاعتبار ليس افتراء لغة، ولا عرفاً، ولا يعقل أن يكون هذه الآية في مقام تشريع كون هذا العمل بمنزلة الافتراء، مع أنّه يكفي الاحتمال في فساده الاستدلال.

وأمّا **(رجل قضى بالحق، وهو لا يعلم)**، فيحتمل أن يكون المراد[٥] اشتراط الفقاهة في القضاء، فإنّ المضارع كثيراً ما يستعمل بهذا المعنى، كما هو الشايع في كتاب الله تعالى، فقوله: وهو لا يعلم، معناه وهو ليس من أهل العلم، ولو كان المراد اشتراط العلم بنفس الحكم المخصوص، فلا دلالة له على حرمة التشريع، فإنّ القضاء توقّفه على العلم ليس من باب حرمة[٦] الالتزام، والتديّن بالمشكوك فيه، كما لا يخفى.

---

(١) في (خ)، و(س): «فليس».

(٢) في (ع): «على الله» غير موجودة.

(٣) في (ع): «فالله» مكان «فأنه».

(٤) في (س): «له» قبل «لا».

(٥) في (ع): «المراد به».

(٦) في (ع): «جهة» مكان «حرمة».

وأمّا تقبيح العقلاء فبلوغه مثابة استحقاق العقاب بديهي الفساد، وإنّما المحرّم الاستقلال بالأديان، لا من حيث إنّه تكلّف من قبل المولى بما لا يعلم وروده منه، ولما كان بيان حرمة التشريع والبدعة أجنبيّاً عن المقام أعرضنا عنه، هذا حال الجهة الأولى.

وأمّا مخالفة الأصول: فبالنسبة إلى اللّفظيّة لا يعقل وجود[1] تكليف بالعمل بها، وأمّا العمليّة فالمخالفة بالنسبة إلى البراءة والتّخيير غير معقول، والاستصحاب، إذا ثبت تكليفاً، وكذا الاحتياط لا دليل على وجوب العمل بهما، وإنّما الثّابت هو التكليف بالواقع، فلو خالف الأصلين مع الإتيان بالواقع لم يكن عليه شيء، فلا معنى لما أفاده من دلالة أدلّة الأصول على حرمة[2] العمل بالظن، ومن الغريب أنّه زعم أنّ في الكتاب والسّنة إشارة إلى حرمة مخالفة الأصول، حيث قال، بعد كلام طويل: «إنّ العمل بالظنّ والتعبّد به حرام مطلقاً، وافق الأصول أو خالفها، غاية الأمر أنّه إذا خالف الأصول يستحق العقاب من جهتين؛ من جهة الالتزام[3] والتشريع، ومن جهة طرح الأصل المأمور بالعمل به حتى نعلم[4] بخلافه، وقد أشير في الكتاب والسّنة إلى الجهتين، فمما أُشير فيه إلى الأولى، قوله تعالى: ﴿**قُلْ آللَّهُ أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى اللهِ تَفْتَرُونَ**﴾ بالتقريب المتقدم، وقوله عليه السلام: (**رجل قضى بالحق وهو لا يعلم**) وممّا أُشير فيه إلى الثانية، قوله تعالى: ﴿**إِنَّ الظَّنَّ لا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً**﴾[5]، وقوله عليه السلام: (**من أفتى النّاس بغير علم كان ما يفسده أكثر ممّا يصلحه**)[6]، ونفس

(١) في (س): فوق الدال من «وجود» توجد باء وفوقها حرف خ، ولعل مراده أنه في نسخة بدل توجد كلمة «وجوب» بدل «وجود».

(٢) في (ع): «جهة» مكان «حرمة».

(٣) في نسخة بدل من المصدر: «الافتراء» مكان «الالتزام».

(٤) في المصدر، و(ع): «يعلم».

(٥) من آية ٣٦، من سورة يونس.

(٦) عوالي اللئلي ٤: ٦٥، الجملة الثانية «في الأحاديث المتعلقة بالعلم وأهله وحامليه» حديث رقم «٢٢»، وهو عن الرسول الأعظم صلى الله عليه وآله، ونصه: (**من أفتى الناس بغير علم كان ما يفسده من**

أدلّة الأصول»[١] فإنّ الحق عبارة عن الواقع، كما أنّ الصّلاح والفساد إنّما يلاحظان بالنسبة إليه، فلا حرمة[٢] في مخالفة الأصل بالذات، ولا إشعار في شيء من الأدلة بذلك، وعدم دلالة نفس أدلّة الأصول على ذلك أيضاً واضح، فإنّ الاعتبار مرحلة مغايرة لمرحلة التكليف، وإنّما تدلّ الآية الشريفة على ما حقّقناه من أنّ الظنّ بالذّات فاقد للحجيّة، ولا عذر في الركون إليه مع المخالفة للواقع.

ثمّ قال الأستاد العلّامة تدّثُ[٣]: أنّ ما ذكرنا من الحرمة من جهتين مبنيّ على أنّ اعتبار الأصول -لفظيّة كانت أو عمليّة- غير مقيّد بصورة عدم الظن على خلافها، وإلّا فلقائل أن يمنع أصالة حرمة العمل بالظن مطلقاً -سواء كان على وجه الالتزام أو غيره- أمّا مع الانسداد فلأنّ الأمر داير بين الأصل والظن، ولا دليل على اعتبار شيء منهما، والظنّ أقرب، فيتعيّن العمل به، وأمّا مع الانفتاح فلأنّ وجوب دفع الضّرر الموهوم[٤] لا دليل عليه[٥].

وهذا محصّل كلامه، وفيه: أنّ اعتبار عدم الظن على الخلاف في الأصول العمليّة لا منشأ لتوهّمه، وإنّما يتوهّم هذا بالنسبة إلى الأصول اللفظيّة، وهو توهّم سخيف لا يعبأ به، على ما سيتّضح إن شاء الله تعالى[٦]، كما أنّ الاكتفاء بالامتثال الظني ممّا لا يتوهّمه جاهل.

والحاصل: أنّ هذا الكلام فساده أوضح من أنّ يبين، ولو تم لم ينفع في ثبوت

الدين أكثر مما يصلحه).

(١) فرائد الأصول ١: ١٣١.

(٢) في (ع): «جهة» مكان «حرمة».

(٣) في (ع): «أعلى الله مقامه».

(٤) في (ع): «المحتمل الموهوم».

(٥) انظر: فرائد الأصول ١: ١٣٢.

(٦) في (س): « على ما سيتّضح إن شاء الله تعالى» غير موجودة.

التكليف بالظنّ على التقدير الآخر[١]، مع أنّ المدّعى هو الحجيّة[٢]، ومقتضاها ثبوت التكليف على تقدير كونه مظنوناً، وأين هذا من عدم وجوب دفع الضّرر المحتمل، فإنّه ربما[٣] ينفع حيث كان المظنون عدم التكليف فتفطن، مع أنّ التدين لا مجوّز له على كل تقدير، فإنّ سقوط الأصل عن الاعتبار لقيام الظنّ على خلافه لا يوجب جواز التديّن، بما لم يثبت أنّه من الدين، فهذا توهّم سخيف لا يكاد يرجع إلى محصّل.

[حجية التعبد بغير العلم لتنزيله منزلته]

والحقّ[٤] ما حقّقناه من أنّ حجيّة العلم بالذّات، وأنّ غيره إنّما ينزل منزلته، ولا حقيقة للاعتبار إلّا ذلك، فلا بُد لاعتبار غيره من الأمارات والأصول من دليل يدل على التنزيل المذكور.

توضيح ذلك: أنّ الظنّ لكونه انكشافاً ناقصاً، كما هو معنى عدم المنع من النقيض، ليس في نفسه علة تامّة للرّكون إليه، كما هو الحال في العلم، ولا مقتضياً له كما هو الحال في الاطمينان، فلا بُد له من جهة طارية تقتضي ذلك، فحينئذ ينزل احتمال الخلاف منزلة العدم، ويتمّ الكشف تنزيلاً، وحيث كان ذلك بتصرّف الشارع تصرفاً وضعياً فيكون علماً شرعيّاً، وما يحصل منه ذلك دليلاً مجعولاً تعبّدياً، ومرجعه إلى ترتيب ما يترتّب على العلم بالذات من التنجّز، والدّفع على ما لم يبلغ تلك المرتبة بالجعل، فإنّ وظيفة المكلّف بالنسبة إلى التكليف، وإن لم يرجع إلى الشارع بمعنى

---

(١) في (ع): «الأخير» مكان «الآخر» ومنها إلى «محصل» غير موجود، والموجود مكانه في حاشية مذيل بـ«صح»، وهو: «مع التعبد لا يثبت جوازه على تقدير التمامية» ولا توجد فيه علامة إرجاع إلى المتن.

(٢) في (س): «ثبوت» قبل «الحجية».

(٣) في (س): «إنّما» مكان «ربما».

(٤) في (ع): «فالحق».

توقّفه على تصرّفه، إلّا أنّ له ذلك في مثل المقام، بخلاف حجيّة العلم على ما مرّ[١] تفصيله، فمع قطع النّظر عن الجعل، والوضع وظيفته عدم الرّكون إلى ما عنده من الرّجحان الضّعيف، إلّا أنّه بالجعل تنقلب الوظيفة، ويشارك العالم فيها مع الموافقة، والجاهل بالجهل المركّب مع المخالفة، فيركن إلى الظن، ويعتمد عليه تعبّداً.

وإن شئت قلت: يعتمد على التنزيل الّذي هو في الحقيقة أصل لا دليل؛ ضرورة أنّه يعتبر الجهل في موضوعه، وإن كان منشأ الظنّ مشاركاً للدليل القطعي في كون موضوعه الواقع من حيث هو كذلك، ولكنه إنّما صار دليلاً بالأصل الّذي هو مفاد ودليل الاعتبار، وبهذا الاعتبار يكون الظنّ وسطاً في الإثبات، وإلّا فهو عين الثبوت تنزيلاً، والوسط إنّما هو منشؤه ومناطه، ولنا في كونه دليلاً من هذه الحيثيّة كلام قد تقدم في صدر المبحث من جهة أُخرى، هذا حال الظن.

وأمّا الأصل فهو على قسمين: ساذج و برزخ بين ذلك وبين[٢] العلم، فالأول[٣]: كالاستصحاب حال العقل، الّذي مدركه قبح العقاب[٤] بلا بيان، والثاني كالأخذ بالمقتضى والرّكون إليه عند احتمال المانع، وتنزيله منزلة العدم.

وان شئت قلت: تنزيل العلم بما هو الأصل في العليّة من المقتضى، والشرط منزلة العلم بالعلة التّامّة التي لا تنفك عن عدم المانع، فهو وإن لم يكن دليلاً إلّا أنّه يقرب منه، حيث إنّه تشبّث بالعلم في وجه، والفرق بينه وبين الدليل العلمي، أنّ العلم الحاصل به متعلق بالنتيجة فهي علميّة، وفي المقام إنّما يتعلق[٥] العلم ببعض العلة،

---

(١) في (ع): «مر» غير موجودة.

(٢) في (ع): «بين» غير موجودة.

(٣) في (س): «فالأولي».

(٤) في (ع): « الخطاب» مكان «العقاب».

(٥) في (ع): «تعلق».

فلـم يحصـل[١] العلم بها، إلاّ أنّ حقيقـة كون العلم بالبعض منـزلاً منزلة الكل الّتي مرجعه إلى جعل احتمال المانع منزلة العدم ليست إلّا تنزيل[٢] النّتيجة المجهولة منزلة المعلومـة، والفـرق بينه وبين الدليـل[٣] الظّني أنّ الظنّ الحاصل بـه يترتّب عليه آثار العلم، وفي المقام إنّما تنزل البعض المعلوم منزلة الكل والتشـبث[٤] بالظن تعويل على الدليل الجعلي، والركون عـلى مثل ذلك العلم تعويل على الأصل، وإن كان مورد[٥] الركون إلى الظن أصلاً، مع[٦] أن التعويل فيه في الحقيقة على مدرك الاعتبار الّذي هو في الحقيقة أصل اختص بالدليليّة، وفي المقام يعول على العلم، ومع ذلك هو أصل لا دليل مجعول ولكن هذا الأصل له نظر إلى الواقع نظراً أصلياً لا كنظر الدليل.

وكيف كان، فشيء ممّـا وراء العلم ليس مشـاركاً له في مناط الاعتبار، بل هو الأصـل في مرحلة الانكشـاف بما هو هو، وغـيره إنّما ينزل منزلتـه، فهو في طوله لا محالة، هذا هو الأصل في المقام.

[الكلام في حجية الأصول اللفظية]

والتحقيـق: أنّه لم يقم دليل على حجيّته غير الاطمينـان في الأحكام من الظنون على ما سـيتّضح -إن شـاء الله تعالى[٧]-وأمّـا الأصل البرزخي الّذي فيه انكشـاف أصـلي فقد ثبت كسـائر الأصول، ولكـن ليس هذا خروجاً عـن أصالة عدم حجيّة الظـنّ، حيث إنّه أصل لا ظنّ، فمن الأصول البرزخيّة ما أشرنا إليه من أصالة عدم

(١) في (ع): «تحصيل».

(٢) في (ع)، و(خ): «تنزل».

(٣) في (س) يوجد خرم من «العلمي، أن العلم» إلى «وبين الدليل».

(٤) في (ع): «فالتشبث».

(٥) في (ع): «مدرك» مكان «مورد».

(٦) في (ع)، و(خ): «فمع».

(٧) في (س): من «على ما» إلى «تعالى» غير موجودة.

المانع بعد إحراز المقتضي والشرط، وقد استقرّ بناء العقلاء على الاعتماد عليه، وأطبق الفقهاء[١] على العمل عليه في تمام أبواب الفقه، ويعبرّون عنه تارة بالاستصحاب، وأُخرى بالعموم والإطلاق، وقد وردت الأخبار المتواترة في النهي عن الإعراض عنه، والأمر بالعمل به، وقد أوضحنا في مبحث الاستصحاب بما لا مزيد عليه[٢]، وإنّما الغرض[٣] في المقام بيان أنّ الأصول المعمولة في استكشاف المراد من الألفاظ من فروعه، لا أنها ظنون خارجة عن الأصل.

توضيح ذلك: أنّ الأصل ضدّ الفرع والمقصود منه في أمثال المقام ما يعتمد عليه في مقام العمل ويتفرّع عليه الآثار[٤] العلميّة، فقولهم: الأصل هو الحقيقة معناه أنّه[٥] إذا دار الأمر في مقام العمل بين الأخذ بالمعنى الحقيقي وبين العمل على طبق المعنى المجازي فالأول هو الوظيفة، وهذا معنى قولهم لأصالة الحقيقة، فإنّه من إضافة المصدر إلى فاعله.

ومحصّله: كون الحقيقة هو الأصل، ومنه يظهر الحال في أصالة العموم والإطلاق، ومرجع الكل إلى التعويل على أصالة عدم المانع بعد العلم بالمقتضي والشرط، وإليه يرجع كون اعتبار الظواهر من باب الظنّ النوعي والسّببية المطلقة، والتعبّد العقلائي، فإنّ معنى الظن النوعي الظّهور الأصلي المستند إلى ما يقتضيه نوع اللّفظ، فإنّه بمقتضي الوضع لو خلي وطبعه يدلّ على المعنى الحقيقي فهو بنوعه -يعني مع قطع النظر عن الموانع- يقتضي الانتقال التصوّري إلى الموضوع له، والقرينة المعاندة تحول بينه وبين مقتضاه بحيث يحتمل أن يكون لفظ أسد مثلاً دالّا

(١) في (ع): «قدس الله أسرارهم».

(٢) في (س): من «وقد» إلى «عليه» غير موجود.

(٣) في (س): «فالغرض» مكان «وإنّما الغرض».

(٤) في (خ): «آثار».

(٥) في (ع)، و(خ)، و(س): «أنّه» غير موجودة.

عـلى المعنى المجـازي بمعونة قرينة معاندة صادرة[١] عـن المعنى الحقيقي لا يعتد به، فـإن هذا خلاف ما يقتضيه اللّفظ لو خلي وطبعـه، لظهوره في المعنى الموضوع له لو خـلّي وطبعه، وإن كان مشـكوكاً فيه بعد العلم بانتفاء الصّـارف، إلّا أنّه يعامل معه معاملة الظاهر لعدم الاعتداد باحتمال المانع، هذا حال الانتقال التصوري.

وأمّـا التصديق بالمراد فالمقتضي له كون الكلام ملقى للإفادة، وعدم كونه للهزل وغيره، واحتمال التعمّد في الإجمال وغيره أيضاً لا يعتد به، حيث إنّ مثل هذا إنّما هو لوجود[٢] ما يمنع عمّا يقتضيه مقام الإفادة، كما أنّ الغفلة والاشـتباه حال الفعل إنّما هو لما يمنع ممّـا يقتضيه كون الشخص المتكلم عاقلاً شاعراً، فبعد العلم بالمقتضي والشرط، وعدم المانع يحصل العلم بالمراد، ومع احتمال الموانع يحكم بالإرادة بحسب ظاهـر الحال، فهو ظهور أصلي، أي بحكم الظهور، أي العلم بحسـب الظاهر، فإن المانع عن الحصول -وهو الاحتمال- ينزل منزلة[٣] العدم، فاللفظ في نفسـه بانضمام كونه في مقام الإفادة لو خلّي وطبعه يفيد العلم بالمراد، ومع العدم يعامل معه معاملة المفيد للعلم بحكم الأصل، وهذا معنى السّـببية، فإنّ إلقـاء اللّفظ الدالّ على معنى للإفادة سبب، أي مقتضي لإرادة ما يدلّ عليه، وهذا هو المناط في مقام العمل، حيث يؤخذ بـه ولا يعتدّ باحتمال ما يمنع عنه، وإليه يرجـع التعبّد العقلائي، فإنّ الركون إلى الأصـل والحكم بشيء من غير علم يشـبه التعبّد، فكأن العقـلاء متعبّدون بهذه المعاملة، حيث إنّه لا دليل عندهم يدلّهم على ما يحكمون به بالفرض، وإن كان نفس الأصل ثابتاً بالأدلة القويمة المتينة، بل هذا الأصل مركوز في جبلّة الحيوانات، وأمره أظهر من أن يستدل له بدليل.

وممّا حققناه يظهر أنّ هذه الأصول ليسـت مثبتـة، حيث إنّ الإثبات: عبارة عن

---

(١) في (ع): «خارجة» مكان «صادرة» و(خ)، و(س): «صارفة».

(٢) في (ع): «بوجود».

(٣) في (س): «منزلة» غير موجودة.

إفادة العلم أو ما هو بمنزلته، والوسطيّة لذلك بالنسبة إلى الأصل مستحيل، نعم الأثر المترتب عليها ليس شرعيّاً، فإنه عبارة عن الدلالة، وتوهم أنّ الأصل المثبت ما يترتّب عليه أمر غير شرعي، وإن شاع في هذه الأعصار إلّا أنّه من الأوهام، وإن شئت التوضيح فلاحظ ما حقّقناه في مبحث الاستصحاب، وإنّما نشير هنا إليه على سبيل الإجمال.

فنقول: أنّ الإثبات عبارة عن الدلالة والكشف التصديقي، فإنّ المراد بالثبوت هنا هو الوجود عند الشخص الّذي هو عبارة عن الإحاطة به بانكشافه له، وعدم ترتب هذا على الأصل من البديهيّات الأوليّة، ونبّه عليه بعض الحنفيّة بقولهم[1]: أنّ الاستصحاب حجة في الدّفع لا في الإثبات، يعني أنّه ليس إلّا أصلاً فلا يترتّب عليه إلّا دفع المانع عن الشيء الثابت، لا انّه يُثبت غير الثابت، فإنّه أثر الدليل، ومن المعلوم أنّ الاستصحاب من الأصول، ولغفلتهم عن مرامهم، زعموا: أنّ هذا تفصيل في الحجيّة بين الأمور العدميّة والوجوديّة، كما زعموا: أنّ حجيّة الاستصحاب من باب الظّهور النوعي يقتضي الزامهم[2] بحجيّة الأصول المثبتة، حيث إنّه حينئذ من الأدلة الاجتهاديّة، فلا وجه للاقتصار في ما يترتب عليه على الآثار الشرعية، مع أنّ كونه أصلاً عند الجميع من البديهيّات الأوليّة، كما أوضحناه في مبحثه[3].

وأمّا كونه مثبتاً بالمعنى الّذي شاع بين من قارب عصرنا، فهو ممّا لا إشكال في أنّه غير قادح، ولا فرق فيما يترتب على الأصل بين أن يكون أمراً شرعيّاً أو غيره، نعم لا بُدّ أن يكون من الأحكام لا من الموجودات من الجواهر والأعراض، فإنّ إثباتها شأن الدليل، والأصل إنّما هو وظيفة المتحيّر في مقام العمل، ولهذا لا يترتّب على استصحاب حياة زيد نبات لحيته، حيث إنّ وجود هذا الجسم في الخارج ليس

(١) انظر: حاشية التفتازاني على شرح مختصر المنتهى الأصولي ٣: ٥٦٥.

(٢) في (خ)، و(س): «التزامهم».

(٣) في (س): «كما أوضحناه في مبحثه» غير موجودة.

مـن الوظايف، فلا معنى لترتّبه عـلى الأصل، بل الأصل عدمـه، وليس عدم ترتّبه عـلى الأصل من حيث كونه أمراً غير شرعـي، فلو كان أمراً شرعيّاً أيضاً لم يصلح[١] للترتـب على الأصل، والأمر في الأحـكام بالعكس فإنّها تترتّـب على الأصل، وإن لم تكـن شرعية، فهـل يتأمّل في الحكم ببقاء الطهارة باسـتصحاب عدم الحدث، مع أنّـه ليس من آثـاره لا شرعاً، ولا عقلاً، ولا عادة[٢]، بل إنّما هـو من المقارنات، فإنّ عـدم الحدث في خصوص مـورد، وهو المتطهر يلزمه بقاء الطهـارة لا مطلقاً، وكذا اسـتصحاب حيـاة زيـد ليس من آثـاره الشرعية صحة نـكاح الهند[٣] لـه، والحكم بانعقاد زوجيتها له، بل مقتضي الأصل عدمها، وكذا دخول ما تركه مورّثه في ملكه، أو اشـتراه وكيله باستصحاب حياته، وكذا الحال في الحكم بخروج الثمن عن ملكه ودخولـه في ملك البائع، فإنّ شـيئاً منها ليس من الآثار الشرعيـة للحياة، مع أنّه لا إشكال في ترتّب هذه الآثار على الأصل، والالتزام بأنّ المترتّب على الأصل في الموارد المزبـورة إنّما هـو الأثر الشرعي المترتّب على ما ذكر، وتوسـط الآثـار الابتدائيّة غير قادح لخفائه إخفاء للواضح، ومكابرة بينة لا مناص عنه بعد سـلوك تلك المسالك، والإلتزام بتلك المقدّمات.

وبالجملة: فلا فرق في الأصول بين مباحث الألفاظ وغيرها، فالإثبات ممّـا لا يتعقل بالنسـبة إليها مطلقاً، كما أنّ غير الحكـم كنبات اللحية وبياضها، واحتراق ما مسه[٤] النار، وموت من عنده بالاحتراق، وأصابة النّار[٥] ليس من الوظايف.

وتلخيص المرام: أنّ اللّفظ يكشـف عن المعنى كشفاً تصوّرياً إمّا بالوضع ابتداء

---

(١) في (س): يوجد خرم من: «لترتبه» إلى «يصلح».

(٢) في (س): «ولا عادة» غير موجودة، وفي (خ) زيادة «ولا عرفا».

(٣) كذا في جميع النسخ، والصحيح «هند».

(٤) في (خ): «ما مسته».

(٥) في (ع): يوجد خرم من: «وموت» إلى «النار».

أو بمعاونة العلاقة أو القرينة، فإنّ الوضع -وهو تعيين الشيء للآخر- يحدث العلاقة بين الموضوع، و الموضوع له ابتداء وبينه وبين ما يناسبه تبعاً قهراً، ولا معنى لتوقّف المجاز على الترخيص؛ ضرورة صحة الاستعمال مع العلاقة[١]، وإن منع الواضع كما أنّه لا يكفي الإذن مع عدم العلاقة، فإن كان لما[٢] يناسب الموضوع له تعيّن[٣] بحسب الأقربيّة فهو[٤]، وإلّا توقّف الانفهام على القرينة أيضاً، فالوضع وحده يكفي في كون اللّفظ بحيث يلزم من العلم به العلم بالموضوع له، ولا ينافي الإجمال في المشترك دلالة اللّفظ على المعاني، بل الإجمال معلول للدلالة على الجميع، فإنّه لا إجمال من حيث الدلالة التصوريّة[٥]، وإنّما الإجمال في مرحلة استكشاف المراد فتأمّل[٦].

وأمّا العلاقة فقد تكفي بعد وجود القرينة المعاندة في الانتقال إلى المعنى المجازي، وقد لا تكفي ذلك[٧]، بل إنّما هي مصحّحة للاستعمال، والمقتضي للانفهام، والانتقال التصوري هو القرينة، فالمقتضي لتصور المعنى عند التصديق باللفظ أو تصوّره أحد الأمور الثلاثة من الوضع والعلاقة والقرينة، والشرط العلم بالوضع، و[٨] المانع

---

(١) في (ع): «مع العلاقة» غير موجودة.

(٢) في (م): فوق «لما» يوجد «ما» وبعدها حرف(خ) بخط دقيق، وفي نسخة (خ) لا توجد «ما» لكن يوجد رمز غير بيّن وأظنه «لخ»، وفي (س): فوق «لما» «لم» وبعدها حرف (خ).

(٣) في (ع): «يعني» مكان «تعين»، وفي (م)، و(خ) توجد فوق «تعين» كلمة «متعيناً» وبعهدها حرف (خ) بخط دقيق، وفي نسخة (خ) يوجد رمز غير واضح إلى أنه قطعاً ليس بـ(خ)، وفي (س): توجد كلمة «متعيناً» محالة في الحاشية اليسرى وبعدها «خ، ل» أي نسخة بدل.

(٤) في (ع): «فهو» غير موجودة.

(٥) في (خ): توجد زيادة: «اللفظية».

(٦) في (ع)، و(خ)، و(س): «فتأمّل» غير موجودة.

(٧) في (خ): «في ذلك»، وفي (س): «ذلك» غير موجودة.

(٨) في (ع): «و» غير موجود.

القرينة الصّارفة في كل مرتبة من المراتب، فإنّ أقرب المجازات قد يمنع من دلالة اللفظ عليه مانع أيضاً، وهذا الانتقال التصوري توطئة للتصديق بالمراد، أمّا كونه توطئة فمن حيث إنّ اللّفظ من المحسوسات فيحضر عند الشخص ابتداء بمجرّد إيجاد اللافظ، فما لا[1] حضور له بالذات أصلاً أو لا سبيل إلى إحضاره، غالباً يتوصل بإحضاره في الذهن بإيجاد ما هو مدرك أولاً وبالذات. وأمّا كون التصديق بالمراد غاية للإحضار فنعني به أنّه[2] حيث أراد شخص أن يدخل[3] في ذهن غيره يتوصّل به إليه، فيدل إيجاده اللّفظ على أنّ المتكلم أراد ذلك لا أنّ الواقع من حيث كونه متعلقاً للإرادة ملحوظ في الكشف، والمقتضي لهذا الانتقال التصديقي كون الداعي على التكلّم إحضار[4] شيء في الذّهن، وإخطاره[5] بالبال، وهذا لا بُدّ من العلم به، فمع احتمال كونه هازلاً وما في حكمه لا يحكم بالإرادة، فلا يحكم بالإقرار بمجرّد سماع الكلام، مع احتمال أنّ التكلّم[6] ليس في مقام الكشف عن الواقع، نعم بعد العلم بالمقتضي لذلك لا يعتدّ باحتمال المانع أيضاً، كما إذا كان جواباً عن سؤال، وفي مقام المخاصمة في مجلس القضاء، فإنّ المقام يقتضي كون الكلام للإفادة، فلا يعتد باحتمال كونه هازلاً وعابثاً، وأمّا مع الجهل بمقام التكلّم؛ فلا يحكم بإقراره، كما إذا احتمل نومه، أو جنونه، أو مرضه، ولم يقم هناك ما يدفع الاحتمال، ويكفي في دفعه الاستصحاب أيضاً، وليس هذا الأصل مثبتاً على ما حقّقناه، مع أنّه على ما زعموه مثبت، حيث إنّ كون الكلام إقراراً ليس من الآثار الشرعية للتيقّظ[7]

---

(١) في (ع): «له» مكان «لا».

(٢) في (ع): «أنه» غير موجودة.

(٣) في (ع): «أن يدخل» غير موجودة.

(٤) في (ع): «وإحضار».

(٥) في (ع): «وإحضاره».

(٦) في (خ): «المتكلم».

(٧) في (ع)، و(س): «لليقظة» مكان «للتيقظ»، وفي (ع): «والعقل» غير موجودة، وفي (م) توجد في

والعقل والالتفات والصّحة، ولا مناص لأحد عن الركون إليه، فإنّ عدم الالتفات إلى احتمال كون الكلام حال الصّدور لا عن شعور لاحتمال إقترانه بمرض[١] يوجب ذلك أو زوال عقل أو نوم بعد العلم بالإفاقة واليقظة[٢] قبله ممّا لا يعتدّ به اتّفاقاً هذا حال المقتضي.

وأمّا الشرط: فهو العلم بالدلالة، فمع احتمال جهل المتكلم بمدلول اللفظ بأن لا يكون من أهل اللّسان، وجاهلاً بالاصطلاح، حيث كان للّفظ معنى اصطلاحيّ[٣] لا سبيل إلى الحكم بالإرادة، نعم مع إحراز المقتضي للعلم، مثل كونه من أهل اللسان، فلا يعتّد باحتمال جهله[٤]، إلّا[٥] إذا كان المعنى مما لا يطّلع عليه إلّا الناقد البصير من أهل اللسان، فإنّه[٦] أيضاً ممّا لا يحكم بإرادة العامة له من الكلام.

وأمّا المانع: فهو ما يدعوه إلى الإخفاء عمداً، فإنّه بعد إحراز كون المقام مقتضياً للإظهار ممّا لا يعتدّ به، ومنه الغفلة عن نصب ما[٧] يتمّ به الدّلالة، فإنّ وجود المقتضي للالتفات يكفي في ذلك، كما أنّ احتمال الاشتباه بعد إحراز المقتضي الإصابة[٨] ممّا

الحاشية اليمنى في قبال السطر الذي توجد فيه كلمة «للتيقظ» كلمة «لليقظة» وبعدها حرف (خ)، لكن لا توجد علامة إحالة لا في المتن ولا الحاشية.

(١) في (ع): «لمرض».

(٢) في (ع): «واللفظ» مكان «واليقظة».

(٣) في (م)، و(ع)، و(س): اصطلاحيا وما أثبتناه عن (خ).

(٤) في (ع): «الجهل».

(٥) في (خ): «وإلّا».

(٦) توجد في (خ) زيادة بين «اللسان» و«فإنّه» وهي «فلا يعتد باحتمال جملة» وفوق «فلا» بخط دقيق توجد كلمة «زيادة» وفوق «جملة» توجد «إلى» مما يعني أنّ هذا الكلام هو زيادة عن الأصل أو أُدرج اشتباهاً أو سهواً من الناسخ.

(٧) في (خ): «ما» غير موجودة.

(٨) في (خ): «للإصابة».

لا يعتدّ به، فهذه أصول عديدة لدفع الموانع بعد إحراز مقتضيات الحكم لا يتمّ الأمر إلّا بها، ولم يستشكل أحد في التعويل عليها.

[عدم الاعتداد باحتمال المانع وتطبيقها]

ومن الغريب غفلتهم عمّا أطبقوا على العمل[١] عليه[٢]، والركون إليه في جميع المقامات، فترى أنهم يركنون إلى أصالة عدم القرينة، وأصالة عدم الغفلة، والخطأ من المتكلم حيث احتمل النّصب، والخفاء أو الذّهول، أو اعتقاد وفاء الكلام بالمراد مع الاشتباه، وأصالة عدم خطأ المخاطب في الفهم، حيث يركن إليه مع كونه من أهل اللسان، وأصالة عدم خطأ نفسه، حيث علم من حاله فهم معنى من كلام غيره، فيشكّ بعد ما نسي[٣] خصوصيّات الكلام في أنّه هل كان مصيباً في الفهم أو مخطئاً، ولا يلتفتون إلى أنّ المناط في الجميع عدم الاعتداد باحتمال المانع، ويزعمون أنّ لهذه المعاني اختصاصاً في جريان الأصل بالنسبة إليها[٤]، وقد رأيت أنّ هذا الأصل يعتمد عليه في جميع الموارد عند العقلاء، بل العلماء من غير فرق بين هذه المعاني وغيرها، وبين مباحث الألفاظ وغيرها، وأنّ الأثر المترتّب عليه لا يعتبر أن يكون شرعيّاً بالإجماع في أبواب الفقه، وإن أطبقوا على الخلاف في هذه الأعصار في الأصول، ومثل هذه المخالفة لا يعتد بها، كما أنّه لا فرق في ذلك بين العلم بالحالة السّابقة وعدمه، فهل تأمّل أحد في الحكم بلزوم البيع مع الشكّ في الغبن، مع أنّ عدم الغبن ليس محرزاً في السّابق، ولا معنى لعدم كون أحد المتعاملين مغبوناً في زمان مع احتمال[٥] انقلابه إلى الوجود في الزمان الآخر، فليس الشك إلاّ في ما وقع عليه المعاملة، وأنّه هل

---

(١) في (ع): «الحمل» مكان العمل».

(٢) في (س): «به» مكان «عليه».

(٣) في (م) كلمة غير واضحة، وما أثبتناه – ما نسي– فهو عن (ع)، و(خ)، و(س).

(٤) في (س): «إليها» غير موجودة.

(٥) في (ع)، و(خ)، و(س): «سبق» مكان «احتمال»، غير أن «مع» لا توجد في (خ)، و(س).

كان بالقيمة[١] العادلة أو أزيد، لا أنّ الشكّ في بقاء ما كان على ما كان، فليس أصل اللّزوم إلّا الأخذ بما يقتضيه البيع، وعدم الاعتداد باحتمال المانع، بل الشك في شرط الخيار في ضمن العقد أيضاً من هذا الباب، حيث إنّ العقد المقرون بالشرط مباين للعقد المطلق، وهما فردان ومجرّد كون أحدهما أقلّ مؤنة من الآخر لا يكفي في جعله متيقّناً، ألا ترى أنّ الحكم بأنّ الحجارة الواقعة المترددة بين كونها مثقالاً أو مثقالين مثقال، وأنّ الأصل أن لا يكون مثقالين تعييناً للحادث بالأصل.

ومن هذا الباب ما حكم به الأصحاب[٢] من انفعال الماء الملاقي للنجاسة، إن[٣] لم يعلم بالحالة السّابقة على الملاقاة، مع أنّ الأصل هو الطهارة.

ومنه أيضاً الحكم بلزوم العقد إذا كان فيه خيار المجلس، واحتمل تعقّبه بخيار آخر، فإنّ الحالة السّابقة هو الجواز، ولا معنى لاستصحاب اللزوم إلّا الاعتماد على المقتضي.

ومن هذا الباب الحكم بوجوب الصّيام على المرأة، حيث لا يحكم بأنّها حايض كما إذا كانت مبتدئة، فإنّه ليس لها الإفطار بمجرد الاحتمال، مع أنّ الحالة السابقة هي البراءة، ولا معنى لاستصحاب الوجوب؛ ضرورة أنّ الحيض على تقدير وجوده دافع لا رافع، كما أنّه لا معنى لاستصحاب عدم كون الدم دم حيض، لأنّ الاختلاف إنّما هو في الماهيّة، والحقيقة والشكّ إنّما هو في الانطباق، والشخص لا يعرف المصداق، لا أنّ المحتمل زوال ما ثبت، وأنّ الشكّ في بقاء ما كان.

ومنه الحكم بالإتمام مع الشّك في السّفر إذا كانت الشبهة حكميّة، فإنّ كون أربعة فراسخ - مثلاً - مسافة شرعية ليس ممّا علم عدمه في زمان، فليس الشّك

---

(١) (خ): «القيمة».

(٢) في (ع): بعد «الأصحاب» يوجد «قدّس أسرارهم»

(٣) في (خ): «وأن».

في بقاء ما كان على ما كان، بل من هذا الباب جميع موارد الشّك في قدح المعارض[١].

ومن هذا الباب أيضاً عدم الاعتداد باحتمال الحيض وغيره بالنسبة إلى الصّلاة بناء على كون الوجوب بالنسبة إلى الوقت مشروطاً، وعدم تعقل الواجب التعليقي.

والحاصل: أنّ المعتمد في استكشاف المقاصد من الألفاظ إنّما هو الأصل الجاري في جميع المقامات، وهو عدم الاعتداد باحتمال المانع، وإنّما يعتمد عليه بعد الاطّلاع على جميع أجزاء الكلام ومداليلها، فإنّ للمتكلم ما دام شاغلاً بالكلام أن يلحق به ما شاء من اللّواحق[٢]، والكلام[٣] كاشف واحد عن المرام ألا ترى أنّ كلا من الأسد ويرمي له دخل في إفادة الرّجل الشجاع؟ فالكلمات بالنسبة إلى الكشف عن المراد بمنزلة أجزاء الكلمة.

ومنه يظهر السرّ في عدم التناقض في الاستثناء، فقولك أكرم العلماء إلّا زيداً، بمنزلة قولك العلماء يجب إكرام ما عدا زيد منهم، فاحضار العام في الذّهن توطئة للحكم على بعض أفراده، كما أنّ إحضار الحيوان المفترس في المثال المزبور توطئة للانتقال إلى الرّجل الشجاع بانضمام القرينة الصّارفة، والأمر في البدل غير الغلط أظهر، هذا هو الحال في الكلام الواحد.

وأمّا المتعدّد فيستقر ظهور[٤] كل كلام بالفرع[٥]، ولا ينتظر لاستفادة المراد من كلام تام كلام آخر.

نعم، حيث علم عدم النسخ والغفلة يجمع بين الكلامين ويعامل معها معاملة

---

(١) في (خ): «العارض».

(٢) في (س): «من اللواحق» غير موجودة.

(٣) في (ع): «فالكلام».

(٤) في (ع): «ظهور» غير موجودة.

(٥) غير واضحة في (م) وما أثبتناه -بالفرع- عن(ع)، و(خ)، و(س).

كلام واحد، فإنّه حينئذٍ يتعيّن أن يكون أحدهما شرحاً لما أهمله وتفصيلاً لما أجمله في الآخر، ومن هنا يظهر السّر في تقديم النّص والأظهر على الظاهر في الكلام المتّصل من أي شخص كان، ويختص كلام الله تعالى وأمنائه بالمعاملة مع كلماتهم معاملة كلام واحد من شخص واحد، وإنّما الفرق بين المتعدد[1] والواحد في كلماتهم عدم سراية إجمال كلام مستقل في الآخر دون الكلام الواحد حيث إنّ الجمع بين المستقلين ليس لكون ظهور أحدهما مراعى بالنسبة إلى الآخر، بل إنّما هو للعلم بعدم الغفلة والتناقض وعدم النسخ فيتعيّن ذلك، فتبين أنّه لا تعارض في أجزاء الكلام الواحد ولا ترجيح.

توضيح ذلك: أنّ المعوّل في استكشاف المراد مع عدم العلم إنّما هو الأصل سواء كان المقتضي للدّلالة الوضع في لفظ واحد أو في ألفاظ عديدة، فإنّ العموم في الجمع المحلّى باللّام إنّما يستفاد من اقتضاء الإشارة محلًّا معيّناً، ولا تعيين لشيء من مراتب ما فوق الاثنين الّذي هو مدلول الحرف أو الهيئة إلّا الجميع فيستفاد العموم بهذا الاعتبار، حيث لا عهد، أي ليس في المقام ما له تعيين كتعين جميع الأفراد، فإنّه يوجب الانصراف أو الإجمال، بل ربما يكون المانع عن إرادة المعنى الحقيقي من لفظ، والموجب لرفع اليد عن أصالة الحقيقة فيه العمل بأصالة الحقيقة في لفظ آخر، كما في يرمي بالنسبة إلى أسد، فإنّ عدم ملائمة الحقيقتين مع اتحاد المراد أوجب الأخذ بأحدهما دون الآخر، وحيث كان الرّجل الشّجاع أقرب إلى أسد من أمر آخر بالنسبة إلى يرمي اختص أسد بالتّجوز فيه، فاتحاد المراد يمنع من الأخذ بالمعنيين ويوجب دوران الأمر بين الأمرين، وبتعين التصرّف في ما هو أولى بذلك، فلا ظهور ولا كشف بالفعل.

ومن المعلوم أنّ التعارض تنافي الدليلين وتزاحمهما باعتبار تنافي[2] مدلوليهما،

---

(١) في (م): يوجد صفر -دائرة صغيرة مغلقة- فوق «المتعدد» غير أنه لا يوجد له وجه علمي.

(٢) في (ع): «تنافي» غير موجودة.

فكل منهما يقتضي كشفاً متنافياً لما يقتضيه الآخر فيتنافيان ويتعارضان ويتمانعان[١].

وأمّا الأصل، أي الوظيفة: فلا معنى لتعارضه مع غيره، نعم يدور الأمر بين العمل بالوظيفة بالنسبة إلى مواردها ومجاريها، لعدم إمكان العمل بها في الجميع.

وبالجملة: فلمّا كان جريان الأصل موقوفا على تبين حال جميع الأجزاء فلا يجري الأصل في الظاهر، مع وجود الأظهر فهو يترجّح عليه في جريان الأصل بالنسبة إليه بعدما دار الأمر بين الأمرين ابتداء، وأين هذا من التّعارض والترجيح؟! هذا حال ما زعموه في المقام من التّعارض والترجيح.

وأمّا في الشبهة المحصورة: فالأمر أظهر، حيث إنّ العلم الإجمالي هو المنجز وعدم المعرفة ليس عذرا[٢] فلا معنى لجريان الأصول والتعارض، وعلى تقدير كونه عذراً فلا منافاة، لأنّ مرجعه إلى عدم كون العلم الإجمالي كالتفصيلي في التنجيز.

والحاصل: أنّ فقد المعرفة لو كان عذراً عقليّاً أو شرعيّاً لجرى[٣] الأصل في الأطراف من غير تعارض، و إلّا -أي على القول بأن العلم الإجمالي أيضاً منجز- فلا معنى للالتزام بجريان الأصل بالنسبة إلى الأطراف.

وأمّا حكومة الأصل في السّببي عليه في المسبب، فأوضح فساداً حيث إنّ جريان الأصل لا معنى له إلّا ترتيب الآثار، فالأصل في الآثار هو الترتّب[٤] على موضوعاتها، ولا معنى لاختلاف الأصل في السّبب والمسبب بعدما كان جريان الأصل عين ترتيب الآثار، مثلاً معنى استصحاب الطّهارة المعاملة مع المشكوك في طروّ النّجاسة عليه معاملة الطّاهر.

---

(١) في (س): «ويتمانعان» غير موجودة.

(٢) غير واضحة في (م) وما أثبتناه -عذراً- عن (ع)، و(خ)، و(س).

(٣) في (ع): «يجري».

(٤) في (س): «المترتب».

ومنها: الحكم بارتفاع النّجاسة عمّا أزيلت نجاسته به، فالثوب المتنجس الّذي غسل بالماء المستصحب الطّهارة حيث يلاحظ من هذه الحيثيّة لا مجال للحكم ببقاء نجاسته، حيث إنّ حكمه[١] من هذه الحيثيّة زوال النجاسة، لأنّ كون الشيء بحيث يطهر بالماء عبارة أُخرى عن كون الماء بحيث يطهّره، فليس زوال الانفعال إلّا مطهريّة الماء، فهذا الجسم من حيث كونه مغسولاً[٢] بالماء ليس مستصحب النّجاسة، بل الأمر الثابت في حال طهارة الماء إنّه كان مطهّراً لهذا الجسم، وهو[٣] كان بحيث لو غسل به في تلك الحال يطهّر[٤]، فالشك في طهارة الثوب بعد الغسل بالماء مرجعه إلى الشّك في مطهريّة الماء، وكون الماء مزيلاً للنجاسة ورافعاً لها، وكون طهارة الثوب أثراً للماء المغسول به مبايناً له المستلزم لتعدد الشكّ من جهة تعدد المتعلق لا ينافي وحدة الشكّ من الجهة الّتي أشرنا إليها، فإنّ علّة الشكّ في طهارة الماء وما يلاقيه ويغسّل به لا تعدّد فيها، ففي الحقيقة لا ترتب في الشكّين ولا تعدد فيهما، بل الترتّب[٥] بين المتعلقين.

وأمّا نفس الشكّ من حيث هو فليس إلّا في مطهريّة الماء، وهو عين طهارة المنفعل لغسله[٦] به، بل نقول: أنّه لا تعدد في المتعلق في الحقيقة، حيث إنّ المشكوك فيه قبل الغسل إنّما هو حصول الطهارة فيما يغسل به، وهو عين الشكّ في المطهّرية، ولكن المنفعل إنّما حدث الشك فيه من جهة طروّ العنوان عليه، وحدوثه فيه فلم يحدث[٧] للشخص شكّ جديد، وإنّما الحادث طروّ العنوان المشكوك فيه على ما كان

---

(١) يوجد في (ع) خرم من «لا مجال» إلى «حكمه».

(٢) في (س): «مشغولا» مكان «مغسولًا».

(٣) في (ع): «فهو».

(٤) في (ع): «لطهر».

(٥) في (س): «المترتب».

(٦) في (ع): «يغسله».

(٧) في (خ) فوق كلمة «يحدث» رمز غير بيّن المراد، وفي الحاشية اليسرى توجد كلمة «يحصل» موازية

معلـوم الانفعال فيتوهّم حدوث جهل وشـكّ من جهة شـكّ كان حاصلاً، مع أنّ عليّة الشّـك لشكّ آخر ممّـا لا يتعقّل من حيث كونه أمراً وجوديّاً خاصّاً، وهو[1] من حيث كونه تردّداً ناشياً عن الالتفات.

وأمّـا من حيث كونـه جهلاً فكون الجهل بـشيء علّة للجهل بآخـر مرجعه إلى عليّـة العلم للعلم، كما هو الحـال في عليّة عدم العلة لعدم المعلول في جميع المقامات، فـإنّ تأثير العدم وتأثره مسـتحيلان، فالعلم بطهارة ما كان معلوم النّجاسـة معلول للعلم بغسـله بما هو مطهر يقينـاً، وهذا معنى كون الجهل بطهارتـه معلولاً للجهل بطهارة ما غسـل به، ومـن المعلوم أنّ العلم بوجود المعلول عـلى تقدير وجود العلة ممّـا لا يتغيّر وإنّما الّذي يختلف فيه الحـال هو الصّغرى، فالكبرى حيث انطبقت على مورد جرى عليه حكمها فالمغسـول بمشكوك الطّهارة مشكوك الطهارة أزلاً وأبداً، وإنـما الّذي تغيّر واختلـف[2] حاله هو المورد، لأنّ الاختـلاف بالصغرى[3] يوجب اختلاف الأحكام، ومن المعلوم أنّ الشّـك في مطهريّة الماء عين الشـك في طهارة ما غسّـل به، وإنّما الحادث المغاير لهذا الشكّ هو الشّك في خصوص المورد الّذي هو في الحقيقة شـك في الانطباق بالنسبة إلى الواقع وانطباق عنوان مشكوك فيه أزلاً وأبداً وهو الغسل بمشكوك الطّهارة، ففي الحقيقة لم يحدث شكّ وإنّما انطبق المشكوك فيه بالشكّ الأول على ما لم يكن منطبقاً عليه، فلا معنى للتعارض ولا للتحكيم.

فالحاصـل: أنّه لا يجري الأصـل إلّا بعد الفراغ من الكلام[4]، وحينئذ فلا يجري إلّا أصـل واحـد، فهذا أحد الوجوه لعـدم التعارض، والوجه الآخر أنّه لا كشـف

للسطر الذي فيه «يحدث» وفوقها نفس الرمز، ولعله رمز إحالة أو إرجاع، إلّا أنّه ليس من الرموز المتعارف عليه في الإحالة أو الإرجاع.

(١) في (ع): «وهو» غير موجودة.

(٢) العبارة في (ع): «يتغير ويختلف».

(٣) في (ع): «اختلاف الطهور».

(٤) في (ع)، و(خ)، و(س): «من الكلام» غير موجودة.

في الأصول فلا معنى لتعارضها، ومنه يظهر وجه عدم التعارض في الكلامين المنفصلين حيث ينزلان منزلة الكلام الواحد.

ومما حققناه تبيّن أنّ كون حجيّة الظواهر من باب أصالة عدم القرينة عين كون حجيّتها من باب السّببيّة والتعبّد العقلائي، ولا معنى لجعل أصالة عدم القرينة مقابلا[1] للظنّ النوعي والسّببيّة، فإنّك قد عرفت أنّه لا أثر لعدم القرينة، وإنّما هو توطئة للأخذ بما يقتضيه اللفظ في نفسه، كما أنّه لا يمكن الأخذ بما يقتضيه اللّفظ[2] إلاّ بإلقاء[3] احتمال المانع، وأصالة عدم القرينة عبارة أُخرى عن السّببيّة والظن النوعي والتعبّد العقلائي، كما أنّه لا معنى لجعل مستند الظهور النوعي غلبة استعمال الألفاظ في معاينها الحقيقيّة، فإنّ الغلبة إن كان الغرض منها الاستدلال الظني على إرادة المعنى الحقيقي، فهو التزام بإناطة الحكم بالرجحان الفعلي مطلقاً، وأن المناط إنّما هو الظّن والسّبب لا دخل له، وإنّما هو وسيلة لحصول الموضوع وهو خلاف ما رامه القائل، وإن كان الغرض أن يحصل بها علقة بين اللّفظ والمعنى المعبّر عنها بالسّببيّة، والمفروض[4] إنّما حاصلة بالوضع، مع أنّ حصولها بالغلبة غير معقول مع عدم التّأثير في التّعيين ومعه، فهو وضع تعيّني، فإنّ اللفظ حينئذٍ يفيد المعنى، مع قطع النظر عن الغلبة، حيث إنّها منشأ لما هو المناط، أي الوضع التعيّني.

والتحقيق: أنّ كثرة الاستعمال توجب علقة بين اللّفظ والمعنى، ولا ربط لها بالوضع، بل الاستعمال جهة مستقلة في ارتباط اللفظ مع المعنى، فالمهمل يبقى على إهماله وإن ارتبط مع المستعمل فيه بكثرة الاستعمال، فإنّ العهد غير فعليّة الاستعمال والكثرة لا تغيّر الحقيقة والماهيّة، فأثره الكثرة أثر الوضع في إيجابها للعلقة، لا أنّها

---

(١) في (ع): كلمة بين «القرينة» و«مقابلاً» غير مفهومة، ولعلها «شكلاً».

(٢) يوجد خرم في (س) من «في نفسه» إلى «اللفظ».

(٣) في (ع)، و(خ): «بإلغاء».

(٤) في (ع): «فالمفروض».

يخرج المهمل عن إهماله، فالعلقة والاقتضاء لها بالمناسبة الذّاتيّة وإمّا بالوضع وإمّا بالاستعمال، فهذه العلقة حيث تنشأ عن تكرر الاستعمال تختلف بالشّدة والضعف باختلاف مراتب الاستعمال، بخلاف الوضع فقد تكون أضعف من الوضع، وقد تساويه وقد يترجّح عليه على اختلاف درجات الترجيح، والبرهان أنّ الزيادة لا تصلح إلّا للتأثير في القوّة، ونفس الاستعمال لا يصلح أن يكون وضعا، وإنّما يوجب ارتباطاً ضعيفاً يشتدّ بكثرة المنشأ وتكرّره وليس اشتداد أمر مباين للوضع وضعاً، وإنّما الجاهل بحقيقة الأمر يتوهّم أنه هو لما يراه من ترتّب أثره عليه، مع أنّه يترتّب على المناسبة الذاتيّة أيضاً، كما في أسماء الأصوات[1].

(١) في (ع)، و(خ): من « والتحقيق» إلى «أسماء الأصوات» غير موجود، وكذلك في (س) إلّا أنّه ملحق في الحاشية بخط يختلف عن خط ناسخ المتن وبعده كلمة «صح»

[التعرض لما أفاده الشيخ الأعظم في رسالته حول الظنون المعتبرة الخارجة عما أسسه]

وظهر ممّا حققناه ما في ما أفاده الاستاد تدّس، حيث قال -بعد الفراغ عن تأسيس الأصل في العمل بالظن وحجيّته-: «إنّما المهمّ الموضوع له، هذا المقصد[1] بيان ما خرج أو قيل بخروجه من هذا الأصل من الأمور الغير العلميّة الّتي أُقيم الدليل على اعتبارها مع قطع النظر عن انسداد باب العلم الّذي جعلوه موجباً للرّجوع إلى الظنّ مطلقاً أو في الجملة، و هي أمور:

[مما خرج عن حرمة التعبد بالظن]

منها: الأمارات المعمولة في استنباط الأحكام الشرعية من ألفاظ الكتاب والسّنة، وهي على قسمين:

القسم الأول: ما يعمل لتشخيص مراد المتكلم عند احتمال إرادة خلاف ذلك، كأصالة الحقيقة عند احتمال إرادة المجاز، وأصالة العموم والإطلاق، ومرجع الكل إلى أصالة عدم القرينة الصارفة عن المعنى الّذي يقطع بإرادة المتكلم الحكيم له، لو حصل القطع بعدم القرينة، وكغلبة استعمال المطلق في الفرد الشايع بناء على عدم وصوله إلى حدّ الوضع، وكالقراين المقاميّة الّتي يعتمدها عقلاء أهل اللّسان

(١) في النسخة المعتمدة من المصدر: «الرسالة» مكان «المقصد»، وما في المتن عن نسخة بدل منه.

في محاوراتهم[١] بحيث لـو أراد المتكلم القاصد للتّفهيم خلاف مقتضيها[٢] من دون نصب قرينة معتبرة عُد ذلك منه قبيحاً»[٣] انتهى.

فـإنّ أصالة العموم والإطلاق والحقيقة ليسـت أمارة، بل إنّـما هي أصل، وإنّما الكلام في ما خرج عما هو الأصل في العمل بالظّن لا في الأعمّ منه ومن الأصل، فإنّ العمل بالأصل والرّكون إليه لا دليل على أنّ الأصل فيه عدم الجواز، بل لا معنى له، ألا ترى أنّه لا معنى لجعل الأصل عدم جواز الرّكون إلى أصالة حرمة العمل بالظنّ أو جـوازه، فإنّ لكل حكم أصلاً عقليّاً أو شرعيّـاً لا محالة، ولا معنى لجعل الأصل عدم الرّكون إلى أصالة البراءة والاحتياط وغيرهما من الأصول العمليّة.

وبالجملـة: فالأصل لا معنى لمخالفته للأصل، غاية الأمر أنّ الأصول قد تكون مرتبة فيخرج عن الأصـل الأولي بقيام الدليل على الأصل الثاني، وليس الكلام هنا في تأسيس الأصل الأولي بالنسبة إلى تشخيص المراد كي يكون التعويل على الأصول المزبـورة مخالفاً لذلك الأصل، بل هذه الأصول هي الأصول الأوليّة في جميع الموارد كما عرفت.

وبالجملـة: فهـذه أصول مقرّرة للشّـاك في الحكـم، غاية الأمر أنّهـا مقدّمة على الأصول العمليّة، والكلام في المقام إنّما هو في الظّانّ بالحكم لا في الشّاك، وأين تقدّم هـذه الأصول على الأصول العمليّة للشّـاك من خروج بعـض الأمارات عن تحت أصالـة حرمة العمل بالظنّ[٤]، فهذا من غرائب الـكلام، وكأنّه اغترار بالتعبير عنها بالظنـون، وقـد عرفت السّر في التعبير عن هذا الأصل بالظن النوعي، فهي ليسـت

---

(١) يوجد خرم في ما نقله المصنف عن الفرايد وهو: «كوقوع الأمر عقيب توهم الحظر، ونحو ذلك، وبالجملة: الأمور المعتبرة عند أهل اللسان في محاوراتهم».

(٢) في المصدر و(خ): «مقتضاها».

(٣) فرائد الأصول ١: ١٣٤.

(٤) في (س): «أصالة الحرمة»، وعبارة «العمل بالظن» غير موجودة.

أمارات في الحقيقة، بل أمّا هي أصول عمليّة بمعنى أنّ الوظيفة هي المعاملة مع ما لا يفيد العلم[١] معاملة ما يفيده، فتدبّر.

و قولـه قدّس[٢]: و مرجع الكل إلى آخره، لا معنى لـه إلّا ما حقّقناه من التعويل عـلى مـا يقتضيه اللفظ لو خـلّي وطبعه، وعـدم الاعتناء باحتمال المانـع وهو القرينة المعانـدة، فالموجب للانفهـام والمقتضي للظهور إنّما هو مـا في اللّفظ من الوضع وما بمنزلتـه، والقرينة المعانـدة يعتبر انتفائها في ترتّب هذا الأثـر، فلا معنى لكون الأثر وهو الظّهور مستنداً إلى نفس عدم القرينة.

وقوله قدّس: الّذي يقطع بإرادة المتكلم الحكيم إلى آخر، لا معنى له إلّا ما أشرنا إليه من المرتبة الثانية المتفرّعة على الظّهور، وقد عرفت أنّ التصديق بالإرادة بحكم الأصل إنّما هو باعتبار كون الباعث على التكلم الإفادة، فبالحكم بانتفاء الموانع[٣] تنزيلاً يثبت الإرادة في ظاهـر الحـال من غير فرق بين الحكيـم وغيره، فإنّ الحكم بعـدم إرادة ما سوى ما[٤] يستفاد من اللفظ ليس من جهة قبحها، بل إنّما هو من حيث استنادهما إلى وجود المانع عمّا يقتضيه مقام الإفادة، والأصل عدمه، هذا حال الأصول.

وأمّا القرائن المقاميّة فإنّما تعتبر حيث تفيد العلم، ولا معنى لاعتبارها تعبّداً، ولا وجه لرفع اليد عن الأصول بها إلّا على ذلك التقدير، ولا فرق في ذلك بين القرائن، ولا خصوصيـة لوقوع الأمر عقيب توهّم الخطـر[٥]، وإنّما هو كوقوعه عقيب توهّم فسـاد المعاملة أو عقيب توهّم عـدم حجيّة شيء في احتمال القرينـة لإرادة الصّحة، والحجيّة دون الوجوب.

---

(١) في (ع) فوق كلمة «العلم» توجد كلمة «العمل» بخط دقيق وبعدها «خ،ل».

(٢) في (ع): رحمه الله.

(٣) كلمة غير واضحة في (م)، وما أثبتناه عن (ع)، و(خ)، و(س).

(٤) في (س): «ما» غير موجودة.

(٥) في (س): «الحضر».

وكشف الحال: أنّ لأمر ليس موضوعا للوجوب ولا منصرفا إليه، بل إنّما هو موضوع لما يعمّ جميع موارد استعماله على ما حقّقناه في محلّه، فتعيّن كل من الخصوصيّات يتوقّف على القرينة، فما كان جواباً عن السؤال عن الصّحة والفساد له ظهور في إرادة الصّحة لا الوجوب، كما إذا سأل عن بيع المصحف وشرائه، فقال: بعه واشتره.

هذا إذا كانت الشبهة في الصّحة والفساد، وأمّا إذا كان السؤال عن الجواز والحرمة، فالأمر لا يدل إلّا على الإباحة، كما أنّ قول المجيب لا بأس في الفرض الأول يراد منه الصّحة، ولا تجوّز فيه حيث إنّ البأس أعمّ من المفسدة وما يوجب الحرمة والكراهة، وما كان جواباً عن السؤال عن الحجيّة ظاهر فيها كما إذا سأل عن الخبر الواحد، فإنّ الأمر بالعمل به لا يدل إلّا على حجيّته، ولا إشعار فيه بوجوبه، كما أنّ النهي لا يدلّ إلّا على عدم الاعتبار، وأمّا الحرمة والكراهة فلا، وهذا هو مفاد النهي عن العمل بالقياس، ولا معنى للآيات النّاهية عن العمل بالظن إلّا ذلك.

فظهر أنّ توهّم الحظر لا خصوصيّة فيه ولا فرق بين التحقق والتّوهم[1]، بل الموجب لتمحّض الأمر في غير الحكم التكليفي إحراز كونه في غير ذلك المقام من سائر المقامات، ففي مقام توهم الحظر لو سيق الأمر لدفعه فلا إشكال في أنّه للتّرخيص، كما أنّه في مقام تحقّقه لا يجب أن يكون الأمر مسوقاً[2] لرفعه[3]، بل يمكن أن يكون مسوقاً[4] لإفادة الصّحة، وإن كان محظوراً، فالمناط إحراز المقام وما سيق له الكلام لا التحقق والتوهم، وليس اعتبار السّياق كاعتبار الأصول، وليس شيء منهما أمارة، بل الظواهر أصول والقرائن أدلة علميّة لا يعتمد عليها إلّا في ما لا مجال فيه للأصل فتفطّن.

---

(١) في (س): «التوهم والتحقق».

(٢) في (س): «مسبوقاً».

(٣) في (س): «لدفعه» وفوق «لد» يوجد «لر» وبعده حرف (خ).

(٤) في (س): «مسبوقاً».

ولكن الأصل إنّما هو الاقتضاء الناشي عن المناسبة الذاتية أو الوضع أو الاستعمال، فإنّ كلا منها يوجب العلقة الاقتضائيّة بين اللفظ والمعنى، ولا فرق بين الغلط والمجاز والخاص المستعمل فيه العام في تأثير تكرر الاستعمال وإحداثه العلقة بين اللّفظ والمعنى، فحينئذ قد يوجب الإجمال[١]، وقد يوجب الظهور في غير الموضوع له، وهجر الموضوع له يوجب بطلان الوضع إن كان بمعنى الإعراض عنه رأساً، وإلّا فقوّة ظهور اللفظ في معنى لا يستلزم بطلان وضعه لآخر.

وبما حققناه ظهر أنّ الشهرة ليست قرينة، ولهذا يعتمد عليها في بعض الصور وان لم تفد العلم، بل الظن أيضاً كالوضع، ومن هذا الباب انصراف المطلق فإنّه مقتضى الإطلاق فمع عدم العلم بالمانع يؤخذ به.

وبالجملة فالأخذ بالمقتضى هو الأصل، والوضع من أسبابه، فأصالة الحقيقة من مصاديق هذا الأصل، وأمّا الإطلاق والعموم فهما مقتضياً الإطلاق لا الوضع، وهذا من[٢] باب[٣] أبواب[٤] العلوم تنفتح منه أبواب، والمتكفل له كتاب الاستصحاب، وإلى ما حققناه[٥] ينظر ما عن ابن أبي جمهور من «أنّ كل حديثين ظاهرهما التّعارض يجب عليك أولاً البحث عن معناهما وكيفيّة دلالة[٦] ألفاظهما، فإن أمكنك التوفيق بينهما بالحمل على جهات التّأويل أو[٧] الدلالات فاحرص عليه واجتهد في تحصيله، فإن العمل بالدليلين مهما أمكن خير من ترك أحدهما وتعطله بإجماع[٨] العلماء، فإذا لم

---

(١) في (س): «قد يوجب الإجمال» غير موجودة.

(٢) في (م): فوق «من» يوجد حرف (خ).

(٣) في (م): فوق «باب» يوجد حرف «م».

(٤) العبارة في (س) هكذا: «وهذا باب من أبواب».

(٥) في (ع)، و(خ): من «تفطن» إلى « وإلى ما حققناه» غير موجودة، وفي (س) ملحقة في الحاشية.

(٦) في المصدر: «وكيفيات الدلالات».

(٧) في المصدر: «و» مكان «أو».

(٨) ما أثبتناه عن المصدر، و(ع)، و(س)، والموجود في (م): «بالإجماع»، وفي (خ) مكتوبة أولاً «بالإجماع»

يتمكن[١] من ذلك ولم يظهر ذلك جهة[٢] فارجع إلى العمل بهذا الحديث»[٣] انتهى.

وقد أشار إلى مقبولة عمر بن حنظلة[٤]، فإنّ الّذي ادّعى إجماع العلماء عليه إنّما هو الجمع المنطبق على القواعد العرفية، ومن المعلوم أنّ الرّواية إنّما تكفلت ببيان أحكام التعارض، ومع إمكان الجمع لا تعارض إلّا في بادي النظر فيخرج عن موضوع الأخبار العلاجيّة.

ثم مصححة «بإجماع».

(١) في المصدر، و(خ): «تتمكن».

(٢) في المصدر: «وجهه»

(٣) عوالي اللئالي ٤: ١٣٦.

(٤) وهي: (عن أبي عبد الله عليه السلام: قال: قلت: في رجلين اختار كُلّ واحد منهما رجلًا، فرضيا أن يكونا الناظرين في حقهما، فاختلفا في ما حكما وكلاهما اختلفا في حديثنا، قال: **(الحكم ما حكم به أعدلهما، وأفقههما، وأصدقهما في الحديث، وأورعهما، ولا يلتفت إلى ما يحكم به الآخر)**، قال: قلت: فإنهما عدلان مرضيان عند أصحابنا ليس يتفاضل واحد منهما على صاحبه، قال: فقال: **(ينظر إلى ما كان من روايتهما عنا في ذلك الذي حكما به المجمع عليه أصحابك فيؤخذ به من حكمنا ويترك الشاذ الذي ليس بمشهور عند أصحابك، فإنّ المجمع عليه حكمنا لا ريب فيه، وإنّما الأمور ثلاثة، أمر بيّن رشده فمتبع، وأمر بيّن غيّه فمجتنب، وأمر مشكل يرد حكمه إلى الله عزّ وجلّ، قال رسول الله صلى الله عليه وآله: (حلال بيّن، وحرام بيّن، وشبهات بين ذلك، فمن ترك الشبهات نجى من المحرمات، ومن أخذ بالشبهات ارتكب المحرمات وهلك من حيث لا يعلم)**، قلت: فإن كان الخبران عنكم مشهورين قد رواهما الثقات عنكم؟، قال: **(ينظر فما وافق حكمه حكم الكتاب والسنة وخالف العامة أخذ به)**، قلت: جعلت فداك وجدنا أحد الخبرين موافقا للعامة والآخر مخالفاً لها بأي الخبرين يؤخذ؟، قال: **(بما يخالف العامة، فإنّ فيه الرشاد)**، قلت: جعلت فداك فإن وافقهما الخبران جميعاً؟، قال: **(ينظر إلى ما هم إليه أميل حكامهم وقضاتهم في ترك ويؤخذ بالآخر)**، قلت: فإن وافق حكامهم وقضاتهم الخبران جميعاً؟، قال: **(إذا كان كذلك فارجه حتى تلقى إمامك، فإنّ الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام في الهلكات)**). من لا يحضره الفقيه ٣: ٨ باب الاتفاق على عدلين في الحكومة، والمقبولة رقم ٣٢٣٣.

فمحصّل كلامه: أنّه يجب البحث عن حال ما يتراءى تعارضهما كي لا يشتبه الحال، فإنّه ربّما يظهر بعد التأمّل أنّه لم يكن بينهما تعارض فكيف يجوز المبادرة إلى العلاج، وفي كلامه على ما ذكرناه شواهد:

منها: قوله تَتَتَّبُّ[1] ظاهرهما التعارض.

ومنها: قوله وكيفيّة دلالة ألفاظهما.

ومنها: قوله واجتهد في تحصيله.

ومنها: قوله ولم يظهر لك.

مع أنّ تعليل الجمع بأنّه عمل بالدليلين لا معنى له، حيث لم يكن منطبقاً على الموازين العرفيّة، وقد صرّح[2] بهذا المعنى شيخ الطّائفة تَتَتَّبُّ في العدّة[3] فإنّه لم يجعل العام والخاص المطلقين من قبيل المتعارضين، واستدل على تقديم الخاصّ بأنّه ليس طرحاً للعام، بل حمل له على ما يمكن أن يريده الحكيم، والعمل بالترجيح فرع التعارض، وما يتوهم من منافاة هذا الكلام لما في موضع آخر منها، ولما في الاستبصار[4] من تقديم بعض وجوه العلاج على الجمع من حيث الدلالة قد دفعناه في مبحث التعارض، ولا يليق بالمقام أزيد ممّا ذكرناه.

[في وجه تقديم الأظهر على الظاهر]

وظهر مما حققناه أيضاً أنّ معنى[5] اعتبار الأظهر من حيث السند، إنّما هو أثره عليه في نفسه، من غير تعرض لحكم الظاهر، فليس مفاد[6] رفع اليد عمّا يقتضيه في

---

(١) في (ع): «تَتَتَّبُّ» غير موجودة.

(٢) في (ع): «ويتصرف» مكان «وقد صرح».

(٣) انظر: العدة في أصول الفقه ١: ١٤٨.

(٤) انظر: الاستبصار ١: ٣، مقدمة المؤلف.

(٥) في (ع): «مقتضى» مكان «معنى».

(٦) في (ع)، و(خ)، و(س): من «إنّما هو» إلى «مفاده» غير موجودة، وهي في (م) ملحقة في الحاشية.

نفسه، مع قطع النظر عن التعارض[١] والتقديم بالورود[٢] أو الحكومة، فإنّ حقيقة الاعتبار من حيث السّند تنزيل مشكوك[٣] الصّدور منزلة المعلوم بترتيب[٤] أثره عليه، وقد تبيّن عدم التعارض أو[٥] التحكيم بين معلومي الصّدور من الظاهر والأظهر، فإن[٦] سّر الجمع بينهما تنزيلهما منزلة الكلام الواحد، فكما أنّ الجمع بين المطلق والمقيّد ليس ترجيحاً، بل إنّما هو أخذ بمقتضى الأمرين، فكذا الجمع بين العام والخاص[٧] مع العلم بوحدة الحكم كما في كلام الله تعالى، وأمنائه[٨].

قال شيخنا تَدَّسَّ في الخاتمة: «ثم إنّ ما ذكرنا -من الورود والحكومة- جار في الأصول اللفظيّة أيضاً، فإنّ أصالة الحقيقة أو العموم معتبرة إذا لم يعلم هناك قرينة على المجاز، فإن كان المخصّص -مثلاً-[٩] دليلاً علميّاً كان وارداً على الأصل المذكور، فالعمل بالنص القطعي في مقابل الظاهر كالعمل بالدليل العلمي في مقابل الأصل العملي، وإن كان المخصّص ظنيّاً معتبراً كان حاكماً على الأصل، لأنّ معنى حجيّة الظن جعل احتمال مخالفة مؤدّاه للواقع بمنزلة العدم في عدم ترتب ما كان يترتّب عليه من الأثر لولا حجيّة هذه الأمارة، وهو وجوب العمل بالعموم، فإنّ الواجب عرفاً وشرعاً العمل بالعموم عند احتمال وجود المخصّص وعدمه، فعدم العبرة باحتمال عدم التخصيص إلغاء للعمل بالعموم، فثبت أنّ النّص وارد على

---

(١) في (ع)، و(خ)، و(س): «من غير جهة التعارض» مكان «مع قطع النظر عن التعارض».

(٢) في (ع)، و(خ)، و(س): «هو الورود» مكان «بالورود».

(٣) في (خ): «المشكوك».

(٤) في (ع): «وترتب».

(٥) في (ع): «و» مكان «أو».

(٦) في (ع): «وإن».

(٧) في (خ) فوق الصاد من «الخاص» رمز غير بين.

(٨) في (ع)، و(خ): «عليهم السلام».

(٩) في (ع): «مثلا» غير موجودة.

أصالـة الحقيقـة في الظاهر[١] إذا كان قطعيّاً من جميع الجهـات، وحاكم عليه إذا كان ظنيّـاً في الجملة[٢] كالخاص الظني السّـند مثلاً، ويحتمل أن يكـون الظن أيضاً وارداً بنـاء على كون العمـل بالظاهر عرفاً وشرعاً معلّقاً على عـدم التعبّد بالتخصيص[٣]، فحالها حال الأصول العقلية، فتأمّل[٤]»[٥] انتهى.

وقـال في موضع آخـر: «فـإن[٦] كان لأحد الظاهريـن مزيّة وقـوة على الآخر، بحيـث لو اجتمعا في كلام واحد[٧] واتصـلا في كلامين لمتكلّم[٨] واحد تعيّن العمل بالأظهر وصرف الظاهر إلى ما لا يخالفه، كان حكم هذا حكم القسم الثاني في أنّه إذا تعبّد[٩] بصدور الأظهر يصير قرينة صارفة للظاهر من دون عكس»[١٠] انتهى.

فهو قدس سره اعترف بأنّ وجه تقديم الأظهر على الظّاهر إنّما هو تنزيل المنفصل منزلة المتّصـل، وأنّ ترجيح العرف إنّما هو في هذا المقام، وقد عرفت أنّه ليس من الترجيح في شيء، فالخـاص القطعـي وإن كان وارداً إلّا أنّ الظنـي ليس حاكـماً، فإنّ الحاكم لا بُـدّ أن يكون ناظراً إلى ما يحكم عليـه، وفي طوله ومفسّراً له، والخاصّ ليس ناظراً إلى العام، بل كل من العام والخاصّ ناظر إلى الواقع، وهما متواردان عليه، ولهذا يقع

---

(١) في متن النسخة المعتمدة من المصدر لا توجد «في الظاهر»، نعم هي موجودة في نسخة بدل منه.

(٢) في (س): «في الجملة» غير موجودة.

(٣) في (م) كلمة غير واضحة، وما أثبتناه عن المصدر، و(ع)، و(خ)، وفي (س): «بالخصوص»

(٤) كلمة في (م): غير واضحة، وما أثبتناه -فتأمل- عن المصدر، و(ع)، و(خ)، و(س).

(٥) فرائد الأصول ٤: ١٥.

(٦) في (ع): توجد «منها» قبل «فإن».

(٧) في النسخة المعتمدة من المصدر: «نحو رأيت أسداً يرمي، أو اتصلا» بعد «واحد»، وهي غير موجودة في نسخة بدل منها.

(٨) في (م): «لتكلّم» وما أثبتناه -وهو الأنسب- عن المصدر، و(ع)، و(خ)، و(س).

(٩) في النسخة المعتمدة من المصدر: «تعبدنا» وفي نسخة بدل عنها «تعبد».

(١٠) فرائد الأصول ٤: ٢٦.

التعارض بينهما. وكيف يتعقّل الحكم بكون الخاص إذا كان نصّاً غير قطعي السّند حاكماً، مع اعترافه بأنّه إذا لم يكن نصّاً، بل كان ظني الدّلالة معارض للعام يرجح عليه عرفا بقوّة الدلالة، مع أنّ الاختلاف بالتعارض والتحكيم لا يعقل أن يناط بالقطعية والظنيّة، وإنّما الفارق كيفية الدلالة لا مرتبتها، وما هو معارض حال كونه ظنيّاً لا يعقل أن يصير حاكما صيرورته[1] قطعيّاً.

إن قلت: أنّ أثر[2] الخاص القطعي ليس إلاّ رفع اليد عمّا يقتضيه العام فتنزيل النّص المشكوك في صدوره منزلة المعلوم مرجعه إلى الحكم برفع اليد عن العام، ولولا هذا وأمثاله من الآثار لم يكن لاعتباره معنى، وهذا يكفي في كون دليل الاعتبار ناظراً إلى العام حاكماً عليه بمعونة نفس النّص.

قلت: إنّ دليل الاعتبار لا يدل إلّا على تنزيل المجهول منزلة المعلوم، واقتضاء العلم رفع اليد عمّا عداه بارتفاع موضوعه، إنّما يوجب ترتب اعتبار العلم على الأصول، بمعنى أنّ اعتباره لا معنى له إلّا رفع اليد عن الأصول الجارية حال الجهل، فلو لم يكن الجهل عذراً مثلاً لم يكن لحجيّة القطع معنى، ولهذا يعبّر عن الحجيّة بكونه قاطعا للعذر، ومع ذلك ليس دليل اعتبار العلم حاكماً على أصالة البراءة، غاية الأمر أنّه اتّفق في مورد الخاص جريان أصالة العموم، ولو لم يكن عام كان أثر اعتباره رفع اليد عن الأصول العمليّة الجارية مع قطع النظر عن الخاص، فليس حجيّته متوقّفة على وجود العام، بل إنّما أصالة العموم من جملة الأصول التي لولاها لم يكن لاعتبار القطع أيضاً معنى، وقد عرفت أنّ هذا النحو من الترتب لا يكفي في التحكيم، بل المناط نظر أحد الدليلين إلى الآخر المفقود في المقام، ألا ترى أنّه لو لم يكن عام فدليل اعتبار الخاص كنفس الخاص ليس لغواً.

---

(١) في (خ)، و(س): «بصيرورته».

(٢) كلمة غير واضحة في (م)، وما أثبتناه عن (ع)، و(خ)، و(س).

والحاصل: أنّه قد قسم الخاص إلى ثلاثة أقسام: فإنّه أمّا ظاهر أو أظهر أو نص، والنص أمّا قطعي سنداً أيضاً، وأمّا ظني، فحكم في الأول بالتعارض والترجيح، وفي الثاني بالورود، وفي الثالث بالحكومة، وقد تبين أنّ كون دليل ناظراً إلى دليل آخر ممّا لا يعقل أن يناط بكونه ظنيّ الدّلالة.

وما استدل به للحكومة من أنّ معنى حجيّة الظنّ جعل احتمال مخالفة مؤدّاها[1] للواقع بمنزلة العدم في عدم ترتب ما كان يترتّب عليه من الآثر لولا حجيّة هذه الأمارة، وهو وجوب العمل بالعموم.

فيه: ما عرفت من أنّ حجيّة الخاصّ في عرض حجيّة العام، ولا معنى لتوقّف حجيّة دليل غير ناظر إلى آخر بنفسه على حجيّة آخر أو وجوده[2]، ولا نظر للخاص إلى العام وإلّا لم يكن مع كونه ظنّياً معارضاً له أيضاً، ولا يجعل دليل اعتبار ما ليس في نفسه، ناظراً مشتملاً على النظر باعتبار كونه قطعيّاً من حيث الدلالة، ووجوب العمل بالعام لولا اعتبار الخاص من المقارنات الاتفاقيّة، وأين هذا من توقف اعتبار الخاص على وجود هذا الحكم الّذي هو مناط الحكومة؟!

وأمّا ما احتمله من الورود على تقدير كون الخاص ظنيّاً أيضاً، فأوضح فساداً، حيث إنّ مناط اعتبار كل من العام والخاص شيء واحد، وهو الأصل الاقتضائي، وتقييد اعتبار الأصل في بعض الموارد بعدم جريانه في البعض الآخر لا معنى له، هذا إذا كان المراد هو الخاص الظني، ولكن الظاهر أنّ محلّ كلامه هو النّص، فعلى هذا يكون القيد هو عدم اعتبار النّص، وتقييد اعتبار أصالة العموم بعدم اعتبار النّص على خلافه أوضح فساداً، فإنَّ أصالة العموم[3] ليس إلّا الأخذ بمقتضاه، وعدم الاعتداد باحتمال ما يمنع عنه، واعتبار النّص لا معنى له إلّا عدم الاعتناء

(١) في (ع): «مؤداه»، و(خ): «مؤديها».

(٢) العبارة في (ع) هكذا: «أخرى وجوده».

(٣) كلمتان غير واضحتين في (م)، وما أثبتناه عن (ع)، و(خ)، و(س).

باحتمال عدم صدوره، فمع أنّه يشارك الاحتمال الأول في أنّهما أصلان لا يعقل تقييد أحدهما بعدم الآخر، يرد عليه أنّ مرحلة الدلالة مباينة لمرحلة السّند، ولا معنى لأخذ عدم أحدهما في موضوع الآخر، مع أنّه لا إجمال في اعتبار الأصول اللّفظيّة، وقد تبين أنّه لا يرتفع موضوعها إلّا بالعلم كسائر الأصول، ولا وجه لهذا الاحتمال.

[إذا كانت أصالة الظهور من جهة الظن النوعي]

ثمّ قال: «هذا كله على تقدير كون أصالة الظّهور من حيث أصالة عدم القرينة.

وأمّا إذا كان من جهة الظنّ النوعي - الحاصل بإرادة الحقيقة الحاصل من الغلبة أو من غيرها - فالظاهر أنّ النّص وارد عليه[١] مطلقاً، وإن كان النص ظنّياً؛ لأنّ الظاهر أنّ دليل حجية الظن الحاصل بإرادة الحقيقة -الّذي هو مستند أصالة الظهور- مقيّد بصورة عدم وجود ظن معتبر على خلافه، فإذا وجد ارتفع موضوع ذلك الدليل، نظير ارتفاع موضوع الأصل بالدليل.

ويكشف عمّا ذكرنا: أنّا لم نجد[٢] من أنفسنا مورداً يقدم فيه العام -من حيث هو- على الخاص، وإن فرض كونه أضعف الظّنون المعتبرة، فلو كان حجيّة ظهور العام غير معلق على عدم الظن المعتبر على خلافه، لوجد مورد نفرض[٣] فيه أضعفيّة مرتبة ظن الخاص من ظن العام حتى يقدم عليه أو مكافأته له حتى يتوقف، مع أنّا لم نسمع مورداً يتوقف في مقابلة العام من حيث هو، والخاص[٤] فضلاً عن أن يرجح عليه، نعم لو فرض الخاص ظاهراً خرج[٥] عن النص وصار من باب تعارض

---

(١) في المصدر: «عليها».

(٢) في المصدر، و(خ): «لم نجد ولا نجد».

(٣) في النسخة المعتمدة من المصدر: «يفرض»، وفي نسخة بدل عنها «نفرض».

(٤) في (ع): «في الخاص»، و(خ): غير موجودة.

(٥) في المصدر، و(ع): «أيضاً خرج».

الظاهريـن، وربما[١] يقدم العام، وهذا نظير ظن الاستصحاب عـلى القول به، فإنّه لم يسـمع مورد يقدم الاستصحاب على الأمارة المعتبرة المخالفة له، فيكشف عن أنّ إفادته للظن[٢] أو اعتبار ظنّه النوعي مقيد بعدم ظن[٣] آخر على خلافه»[٤] انتهى.

وفيـه ما عرفت مـن أنّه لا وجه لمقابلة أصالـة عدم القرينة للظـن النوعي، فإنّ الظن النوعي وهو الأخذ بالاقتضاء لا معنى له إلّا تنزيل احتمال المانع منزلة العدم، وعدم القرينة مع قطع النظر عن الظن النوعي لا أثر له، فلا اسـتقلال لهما، بل ليس في المقـام إلّا أصـل واحد، وأصالة عدم القرينة عبارة عـن الأخذ بما يقتضيه اللفظ، وهو الظهور، وليس الرّكون إلى ما يقتضيه اللفظ من الظهور، والدلالة إلّا من قبيل الرّكون إلى ما يقتضيه الوضوء من الطهارة مع احتمال الحدث، فكما أنّ أصالة الطّهارة ليس إلّا عدم الاعتداد باحتمال المانع، وليس اسـتصحاب عدم الحدث إلّا ترتيب ما يقتضيه الوضوء عليه حال الشك في الرافع، فكذا استصحاب الظهور واستصحاب عـدم القرينة المعاندة، وهكذا الحال في اسـتصحاب اللزوم، واسـتصحاب عدم ما يوجب الخيار، وغيره من ساير الأحكام، مع أنّ حصول الظنّ النوعي من الغلبة قد عرفـت أنّـه لا معنى له، مع أنّ هذا التقييد لا معنى له أيضاً لا بالنسـبة إلى إفادة نوع الظن، ولا بالنسبة إلى الاعتبار.

أمّـا الأول: فلأنّ الاقتضاء معلول للوضع، ولا يختلـف الحال فيه بوجود دليل معتـبر، على خلاف ما يكشـف عنه اللّفـظ وعدمـه[٥]؛ ضرورة أنّ العلقة الحاصلة بالوضع لا تزول بوجود كاشف معتبر مناف لذلك الكاشف، بل الأمر كذلك أيضاً

---

(١) في المصدر: «فربما».

(٢) في (ع): «الظن».

(٣) في المصدر: «قيام الظن»، وفي نسخة بدل عنها غير موجودة.

(٤) فرائد الأصول ٤: ١٦.

(٥) في (س): «عدم» مكان «عدمه».

لو كان منشأ الإفادة والكشف الغلبة، فإنّ الاقتضاء المعلول للغلبة إنّما يزول بزوالها لا بوجود كاشف أقوى، نعم قد زعم الأستاذ تدّثُ على ما سمعته في الدّرس[1]: أنّ الاستقراء يعتبر في إفادته الظن الشخصي عدم الظن على خلافها، فيعتبر في إفادته للظنّ تردد أمر فرد بين اللحوق بالغالب، وبين اللحوق بالنادر، ولهذا لا يعارض الاستقراء شيئاً من الأدلة، بل حاله حال الأصول في اعتبار الشكّ في موضوعه، وهو مع فساده في نفسه لا ينفع في المقام، حيث إنّ المناط فيه إنّما هو الظن النوعي، ولا ينافيه عدم حصول الظن الشخصي مع أنّ الخاص أيضاً لا يفيد الظن، وإن كان قطعيّاً بحسب الدلالة، فإنّ المفروض كونه ظنيّاً من حيث السند، فليس في المقام ما يكشف عمّا يخالف ما يقتضيه الاستقراء، وتنزيل مجهول الصدور منزلة المعلوم، إنّما يؤثر في كونه بحكم الكاشف، وتأثير الغلبة إنّما يزول بالكاشف الحقيقي، فغاية الأمر أنّ النص حينئذ حاكم.

وأمّا الورود فلا.

وأمّا الثاني فلأنّ تقييد الاعتبار لا يعقل إلّا بأن يكون الموضوع بحيث يزول بوجود ما يعتبر عدمه فيه، كما لو كان اعتبار الخبر من حيث إفادة الوثوق أو بشرطها، فإنّ الشهرة المخالفة قادحة من جهة زوال المناط والشرط بها، وإن لم تكن هي في نفسه معتبرة، واعتبار الأصل اللّفظي ليس حكماً تعبديّاً مجهول الموضوع والمناط، وقد عرفت أنّ الموضوع إنّما هو اللفظ المقتضي للكشف، وأنّ المناط إنّما هو التسبّب والاقتضاء، وليس هذا ممّا يزول باقتضاء مخالف أقوى[2] فزوال موضوع الاعتبار بوجود الدليل المعتبر المنافي لا معنى له، اللّهم إلّا أنّ يقال: أنّ الموجود في طرف العام ليس إلّا أصلاً، والمفروض أنّ الخاص قطعي الدلالة، ومقتضى الاعتبار كونه

---

(١) في (س): «على ما سمعته في الدرس» غير موجودة.

(٢) في (ع): «أقوى» غير موجودة، وتوجد فوق «مخالف» إشارة إلحاق غير أنّ الملحق غير موجود.

بحكم المعلوم[١] الصّدور، والجهل المعتبر في موضوع أصالة العموم أعمّ من الجهل التحقيقي والتنزيلي، كما هو الحال في البراءة العقلية، فبوجود العلم التنزيلي يرتفع موضوع الأصل، كما في العلم التحقيقي، ولكن لا فرق على هذا بين كون الظهور من باب أصالة عدم القرينة، وبين كونه من باب الظن النوعي.

وأمّا ما أستشهد به فهو أعمّ من الحكومة والورود، فلا دلالة له على الخاص.

[الجمع بين الدليلين من حيث الدلالة يجري في مقطوع الصدور ومظنونه]

فظهر[٢] ممّا مرّ أنّه لا فرق في وجوب الجمع بين الدليلين من حيث الدلالة بين القطع بصدورهما، وبين كون الصّدور بحكم المعلوم، فإنّ الاعتبار يقتضي التّسوية بين المجهول والمعلوم، وترتب جميع آثاره عليه، ولا[٣] فرق بين الآيتين المتعارضتين، وبين الخبرين المتواترين والخبرين الظنّيين، والآية والخبر المتعارضين، والخبر المتواتر والواحد المتعارضين، فإنّ الشّك في وجوب رفع اليد عن الظاهر مسبّب عن الشّك في صدور النّص أو الأظهر، فمقتضى اعتبار النّص والأظهر رفع اليد عن الظاهر، فإنّ هذا هو معنى اعتبارهما وكونهما بمنزلة المعلوم، ولهذا لا إشكال في تخصيص الكتاب والسّنة المتواترة بخبر الواحد، ولا معنى لدوران الأمر في غير معلوم الصّدور وبين التعبّد بسنده ودلالته، فإنّ التعبّد بالسّند لا معنى له إلّا تطبيق العمل على مؤدى الدليل من غير فرق بين حصول البيان أو الإجمال كما هو الحال بين القطعيّين، وإلى هذا ينظر ما عن ابن أبي جمهور»[٤] من الاستدلال على وجوب

---

(١) في (خ): «معلوم».

(٢) في (ع): «وظهر».

(٣) في (ع)، و(خ): «فلا».

(٤) أنظر: عوالي اللآلي ٤: ١٣٦.

الجمع: بأنّ الأصل في الدليلين الإعمال، فيجب الجمع بينهما بما أمكن[١].

وقال الأستاذ تدّثُ: «ولا يخفى أنّ العمل بهذه القضيّة على ظاهرها يوجب سدّ باب الترجيح والهرج في الفقه، كما لا يخفى ولا دليل عليه، بل الدليل على خلافه من الإجماع والنّص، أمّا عدم الدليل عليه فلأنّ ما ذكر -من أنّ الأصل في الدليل الإعمال- فمسلّم[٢] لكن المفروض عدم إمكانه في المقام، فان العمل بقوله عليه السلام: **(ثمن العذرة سحت)**[٣]، وقوله عليه السلام[٤]: **(لا بأس ببيع العذرة)**[٥] -على ظاهرهما- غير ممكن وإلّا لم يكونا متعارضين، وإخراجهما عن ظاهرهما بحمل الأول على عذرة غير مأكول اللحم، والثاني على مأكول[٦] اللحم ليس عملاً بهما؛ إذ كما يجب مراعاة السّند في الرّواية والتعبّد بصدورها، إذا اجتمعت شرائط الحجيّة، كذلك يجب التّعبد بإرادة المتكلم ظاهر الكلام المفروض وجوب التّعبد بصدور ما[٧] إذا لم يكن هناك قرينة صارفة، ولا ريب أنّ التعبّد بأحدهما[٨] المعينّ إذا كان هناك مرجح، والمخير لم[٩] يكن ثابت على تقدير الجمع وعدمه، فالتعبّد بظاهره واجب، كما أنّ التعبّد بصدور الآخر أيضاً واجب.

فيدور الأمر بين عدم التعبد بصدور ما عدا الواحد المتفق على التعبّد به، وبين عدم التعبّد بظاهر الواحد المتفق على التعبّد به، ولا أولويّة للثاني، بل قد يتخيّل

---

(١) الاستدلال للشهيد الثاني تدّثُ في تمهيد القواعد: ٢٨٣.

(٢) في المصدر: «مسلم».

(٣) تهذيب الأحكام ٦: ٣٧٢، كتاب المكاسب، باب المكاسب، حديث (٢٠١).

(٤) في (ع): «عليه السلام» غير موجودة.

(٥) تهذيب الأحكام ٦: ٣٧٢، كتاب المكاسب، باب المكاسب، حديث (٢٠٠).

(٦) في المصدر: «عذرة مأكول».

(٧) في المصدر: «بصدوره» مكان «بصدور ما».

(٨) في المصدر: «بصدور أحدهما»

(٩) في المصدر: «إذا لم».

العكس فيه[١] من حيث إنّ في الجمع ترك التعبّد بظاهرين، وفي طرح أحدهما ترك التعبّد بسند واحد.

لكنّه فاسد، من حيث إنّ التعبّد[٢] بظاهر ما لم يثبت التعبّد بصدوره ولم يحرز كونه صادراً عن المتكلم وهو ما عدا الواحد المتيقن العمل به ليس مخالفاً للأصل، بل التعبّد غير معقول؛ إذ لا ظاهر حتّى يتعبّد به»[٣] انتهى.

وفيه ما عرفت من أنّ المراد بإمكان الجمع كونه منطبقا على الموازين العرفيّة، فما ليس كذلك ليس ممكناً، فإنّه ليس عملاً بالدليلين، والمدّعى أنّ الأصل في الدليل الإعمال، والتأويل على سبيل التشهّي إهمال للدليل، وهو خلاف الأصل، ولا دليل على أنّ القاعدة وجوب إهمال الدليل وصرفه إلى ما لا دليل عليه، فإنّه طرح للدليل وجزاف في الحكم، وكيف يمكن دعوى الإجماع على وجوب رفع اليد عن الدليل والقضاء من غير علم، والإفتاء بالتّشهي، فما ذكره من الفرض الّذي لا يمكن فيه[٤] الجمع خارج من محط كلامه، وكيف يمكن الاعتراض على من يدّعي وجوب الجمع مع الإمكان بعدم تحقق الموضوع في مورد، مع أنّ مقتضى كلامه عدم جريان الحكم في ما فرضه ممّا لا يمكن فيه الجمع، ومتى حكم بوجوب الجمع في مثل ما فرض وأيّ إشعار في كلامه بذلك، بل في كلامه على خلاف ذلك[٥] شواهد أشرنا إليها، ولو توهم متوهم أنّ مثل هذا الجمع واجب بمقتضى وجوب الأخذ بالسّند فيدفع توهمه بما حققناه من أنّ وجوب التعبّد بالسند لا معنى له إلّا تنفيذ المفاد، والعمل على طبق الدليل، والتأويل إذا لم يكن عليه شاهد ليس أخذاً بالسّند، وعملاً

(١) في المصدر: «فيه» غير موجود.

(٢) في المصدر، و(ع): «ترك التعبد».

(٣) فرائد الأصول ٤: ٢٠.

(٤) توجد في (س): «فيه» أخرى.

(٥) في (س): «ذلك» غير موجودة.

بوجوب التّعبد بالصدور، ولا وجه لما ذكره من دوران الأمر بين ترك التعبد بصدور ما عدا المتفق على التعبد به وبين ترك التعبّد بظاهر المتّفق على التعبّد به، حيث إنّ ترك التعبّد بالظاهر من غير دليل ترك للتعبّد بالسّند أيضاً، والتعويل على ما بدا للشخص لا من المتعارضين ليس عملاً بشيء منهما، فدوران الأمر[1] بين ترك التعبّد بظاهرين وبين ترك التعبّد بسند واحد، حيث إنّ الجامع بعدما أخذ بالسندين وتعبّد بهما واتخذهما دليلين فالتصرف فيهما ورفع اليد عن ظاهرهما ترك للتعبّد بظاهر ما هو دليل عنده، والعامل بالترجيح بطرحه للمرجوح حكم بعدم كونه دليلاً، فهو إنّما رفع اليد عن سند واحد، وليس ظاهر المطروح عنده ظاهر دليل.

وما أفاده الأستاد تدّثُ من أنّ ترك التعبّد بظاهر ما لم يثبت التعبّد بصدوره ليس مخالفا للأصل.

فيه: أنّه لا معنى للجمع إلّا ثبوت التعبّد بصدور الدليلين، فعلى هذا المذهب يتوجه أنّ في الجمع ترك التعبّد بظاهرين، ولا يصحّ أن يقال: أنّه لا ظاهر حتى يتعبّد به.

ثم قال تدّثُ: «وممّا ذكرنا يظهر فساد توهم أنّه إذا عملنا بدليل حجيّة الأمارة فيهما، وقلنا بأنّ الخبرين معتبران سنداً فيصيران كمقطوعي الصّدور، ولا إشكال ولا خلاف في أنّه إذا وقع التعارض بين ظاهرين مقطوعي الصدور -كآيتين أو متواترين- وجب تأويلهما والعمل بخلاف ظاهرهما، فيكون القطع بصدورهما عن المعصوم[2] قرينة صارفة التأويل[3] كل من الظاهرين.

وتوضيح الفرق، وفساد القياس: أنّ وجوب التعبّد بالظواهر لا يزاحم القطع

---

(١) توجد زيادة في (ع) بعد «فدوران» وهي: «الأمر بين هذين الأمرين لا معنى له، ومع فساد هذا المعنى فالحق دوران الأمر بين»، وهي أيضاً موجودة في (خ)، و(س) إلّا أنّ مكان «المعنى» يوجد «المبنى».

(٢) في المصدر، و(ع)، و(خ): «عليه السلام».

(٣) في المصدر، و(خ)، و(س): «لتأويل».

بالصّدور، بل القطع بالصّدور قرينة على إرادة خلاف الظاهر، وفيما نحن فيه يكون وجوب التعبّد بالظاهر مزاحماً لوجوب التعبد بالسند.

وبعبارة أُخرى: العمل بمقتضى أدلة اعتبار السّند والظاهر -بمعنى الحكم بصدورهما، وإرادة ظاهرهما- غير ممكن، والممكن في[1] هذه الأمور الأربعة اثنان لا غير: أمّا الأخذ بالسّندين وأمّا الأخذ بظاهر وسند من أحدهما، فالسّند الواحد منهما متيقّن الأخذ به، وطرح أحد الظاهرين -وهو ظاهر الآخر الغير المتيقّن الأخذ بسنده- ليس مخالفاً للأصل، لأنّ المخالف للأصل أرتكاب التأويل في الكلام بعد الفراغ عن التعبّد بصدوره.

فيدور الأمر بين مخالفة أحد أصلين: أمّا مخالفة دليل المتعبد بالصدور في غير المتيقّن التعبّد، وأمّا مخالفة الظاهر في متيقّن التعبّد، واحدهما ليس حاكماً على الآخر، لأنّ الشّك فيهما مسبّب عن ثالث فيتعارضان»[2] انتهى.

وفيه: أنّ المقيس عليه لو كان من قبيل العامين من وجه، أي ممّا لا يصلح أحدهما أن يكون قرينة على الآخر لتساوي نسبتهما إلى مورد الاجتماع فلا يجوز الجمع بينهما جزافاً، فإنّ القطع بالصّدور لا يوجب استفادة معنى من الدليلين مخالف لما هو مقتضاهما في نفسهما، وكون القطع بالصدور قرينة صارفة لا معنى له، نعم يوجب العلم بإرادة خلاف الظاهر إجمالاً؛ لاستحالة التناقض والتهافت من الله تعالى والأئمة عليهم السلام، وأين هذا من تعيين المعنى المخالف للظاهر الّذي هو معنى الجمع، وكأنه قدس سره فهم هذا المعنى من هذا القائل، لأنّه معترف بذلك بالنسبة إلى الشق الآخر، فعلى هذا فلا وجه لما أورده عليه، الّذي محصّله تسليم الحكم في المقيس عليه؛ استناداً إلى أنّ القطع بالصّدور قرينة على إرادة خلاف الظاهر، فان كون القطع بالصدور موجبا للقطع بإرادة خلاف الظاهر ليس من الجمع في شيء، مع أنّه لا يختلف الحال

(١) في المصدر، و(ع): «من».

(٢) فرائد الأصول ٤: ٢٢.

بالاختلاف من حيثيّة كون العلم تحقيقيّاً أو تنزيليّاً لاشتراكهما في جميع الآثار، ولا معنى لدوران الأمر بين التعبّد بالسّند وبين التعبد بالدلالة، وليس في المقام أربعة أمور، بل أمران، وعدم حكومة الأصل في السند على الأصل في الدلالة إنّما هو لعدم صلوح أحدهما للقرينة على إرادة معنى مخالفة للظاهر، وحينئذ فلا يجوز الجمع بين القطعيّين أيضاً.

والحاصل: أنّ الفرق بين القطعيّين وغيرهما لا وجه له، ومع العلم بالصدور يحصل العلم بإرادة خلاف الظاهر، ومع عدمه ينكشف هذا المعنى انكشافاً تعبّدياً، لكن لعدم ما يعيّن ذلك المعنى لا يتحقق الجمع في شيء من المقامين، وإنّما أثره هذا العلم الإجمالي كما اعترف به في مقام آخر[1].

وممّا حققناه ظهر فساد القول بأنّ المناط في ظواهر الألفاظ إنّما هو الظن الشخصي، لأنّ مطلق الظن لم يعتمد عليه العلماء في الأحكام والعقلاء في أمورهم، ولا وجه له عقلاً ولا خصوصيّة لمباحث الألفاظ أيضاً في ذلك، ودعوى الانسداد في فهم المراد غالباً بيّنة الوهن، بل الركون على الأصل المزبور ممّا أطبق عليه العقلاء في جميع أمورهم، والفقهاء في تمام أبواب الفقه، لا لأجل الانسداد.

ومنه ينقدح: أنّه لا وجه لتوهم كون الظاهر المخالف قادحاً، فإنّ الأصل لا يرفع اليد عنه إلّا بالعلم، وليس الاستصحاب المستفاد من الأخبار إلّا هذا الأصل، كما حققناه في مبحثه، وصرّح به جمع[2] من الأساطين.

[الكلام في إعمال أصالة الحقيقة]

وظهر ممّا حققناه أيضاً: فساد التفصيل بين ما لو كان الكلام مقروناً بحال أو مقال يصلح لأن يكون صارفاً عن المعنى الحقيقي فلا يتمسّك فيه بالأصالة الحقيقة،

(١) انظر: فرائد الأصول ٤: ٢٧٠.

(٢) في (س): «جمع» غير موجودة.

وبين ما لو كان الشّك في أصل وجود الصارف أو كان هنا أمر منفصل يصلح لكونه صارفاً، فيعمل على أصالة الحقيقة.

توضيح الفساد: أنّ الحال لو لم يكن مفيداً للعلم لم يكن وجه لرفع اليد عن الأصل، والمراد بالصّلوح لو كان مجرد القابليّة فالأمر واضح، وإن كان المراد به احتمال القرينة في العرف عند الجهل بالموازين العرفيّة، فلا يجوز التعويل حينئذ على الأصل، لأنّ الأصل إنّما يعول عليه الجاهل، حيث كان من أهل العلم على تقدير وجود سببه، ولهذا[1] لا يجوز لغير المستنبط الركون إلى الأصول، حيث إنّ مثل هذا الجهل ليس موضوعاً لها، وهذا هو السرّ في عدم كون القطع الخارج عن المتعارف عذراً، فإنّ صاحبه ليس ممّن ينتفع بالأسباب المفيدة للعلم بمعنى أن يدور اعتقاده مدارها، وهذا معنى عدم حجيّة قطع القطّاع، لا أنّ علمه ليس حجّة، بل المقصود أنّ جهله المركب ليس عذراً، فيجب عليه الرّجوع إلى غير القطّاع لو تمكن، بأن احتمل عدم حجيّة قطعه.

وأمّا المقال فلا إشكال في أنّ إجماله مع الاتصال يوجب الإجمال، لما عرفت من أنّ مجموع الكلام كاشف واحد عن المراد، فلا يجري الأصل إلّا بعد إحراز مفاد[2] المجموع.

إن قلت: مقتضى تنزيل الكلامين المستقلّين المنفصلين منزلة الكلام المتّصل سراية إجمال السّنة في الكتاب -مثلاً- أيضاً، مع أنّه مخالف للضّرورة؟

قلت: قد عرفت الفرق بين المقامين في ما مرّ، ومحصله: أنّ جريان الأصل بالنسبة إلى ما للمتكلّم أن يلحقه بكلامه مراعى، حيث إنّ كلما يصدر من المتكلّم قبل الفراغ فعل واحد، فلا يحكم بإرادته معنى من المعاني إلّا بعد الإحاطة بما جعله سبيلاً إلى

---

(١) في (س): «ولذا».

(٢) في (س): «مفاد» غير موجودة.

ذلـك، فلو علم بأنّـه صدر منه لفظ بعد قوله: له عليَّ عشرة، ودار أمره بين أن يكون إلّا واحـداً وقوله وواحدة لا يحكم عليه إلّا بتسـعة، ولا يعمـل بالأصل، كما أنّه لو سـمع منـه: لا إله، وصدر منه مـا دار بين[١] إلّا الله وغيره لا يحكـم عليه[٢] بالكفر، وكـذا الحال مـع الإجمال، فإنّ المناط في عـدم جريان الأصل إنّما هـو عدم الإحاطة بأجـزاء ما هو كاشـف واحد، وأمّا بعد الفـراغ منه وتمامية الكاشـف[٣] والإحاطة التامّـة بـه، فلا وجه لسراية إجمال كلام آخر فيه، غايـة الأمر أنّ الله تعالى وأمنائه عليهم السلام أن يتصرفوا فيما صدر عنهم، وهو رفع نافذ، وفرق واضح بين الرّفع بعد الاستقرار والاستقرار[٤] الأمر المراعى، فافهم.

وقد استحسـن الأسـتاد تدّثّل هذا التفصيل، قال: «ولـذا توقف جماعة في المجاز المشـهور والعام المتعقب بضمير يرجـع إلى بعض أفراده، والجمل المتعـدّدة المتعقّبة للاستثناء، والأمر والنّهي الواردين في مظان الحذر[٥] والإيجاب إلى غير ذلك ممّـا احتفـت بحـال[٦] أو مقال يصلـح لكونه صارفـاً، ولم يتوقف أحـد في عام بمجرد احتمال دليل منفصل يحتمل كونه مخصّصاً، بل ربما يعكسـون الأمر فيحكمون بنفي ذلـك الاحتمال، وارتفاع الإجمال لأجل ظهور العـام، ولذا لو قال[٧]: أكرم العلماء، ثـم ورد قول آخر من المـولى: أنّه لا تكرم زيدا، واشـترك زيد بين عـالم[٨] وجاهل، فـلا يرفع اليد عن العمـوم بمجرد الاحتمال، بل يرفعون الإجمال بواسـطة العموم،

(١) في (خ): «أمره بين».

(٢) في (س): «عليه» غير موجودة.

(٣) في (س): «الكشف» قبل «الكاشف».

(٤) في (ع)، و(خ)، و(س): «واستقرار».

(٥) في المصدر: (ع)، و(خ)، و(س): «الحظر» مكان «الحذر».

(٦) في المصدر، و(ع): «اللفظ بحال».

(٧) في المصدر: «قال المولى».

(٨) في (س): «العالم» مكان «عالم» وفوقها «عا» متبوعة بحرف (خ).

فيحكمون بإرادة زيد الجاهل من النّهي»[١] انتهى.

وفيه: أنّ توقف الجماعة في الموارد المذكورة إنّما هو للجهل بالموازين العرفيّة، ولا إشكال في وجوب التوقف حينئذ، لأنّ الجاهل بالمحاورات[٢] ليس له أن يعمل بالأصل، وليس[٣] الجهل بقرينيّة القرائن إلاّ كالجهل بأوضاع المواد والهيئات في وجوب توقف الجاهل في جميع المقامات، وقد زعم تدّثُ أنّ الاحتفاف بما يصلح للقرينيّة موجب للإجمال عند أهل العرف، قال -قبل ذلك-: «إنّ مرجع هذا التفصيل[٤] إلى تعيين الظهور العرفي وتميزه عن موارد الإجمال، فإنّ اللفظ في القسم الأول يخرج عن الظهور إلى الإجمال بشهادة العرف»[٥] انتهى.

وقد عرفت أنّ المواضع المذكورة ممّا لم يتبين ما عند العرف، لا أنّ الكلام لاحتفافه بما يصلح للكتابة صار فيه مجملاً[٦] عند العرف، وأنهم يحكمون بالإجمال، وأين الجهل بالعرف من جهل العرف بنفسه؟! فأهل العرف في المسائل المزبورة يعرفون ما لا يعرفه غيرهم، فيتوقّف لجهله بما عندهم، لا لأنّ الصّلوح للقرينيّة مع الاتصال يوجب الإجمال عند أهل العرف، وأمّا ما أفاده تدّثُ[٧] من رفع إجمال زيد بواسطة العموم، فإن أراد عدم التأمّل لأجله في الحكم بوجوب إكرام زيد العالم، فهو حق متين، لكنّه ليس أمراً زايداً على عدم سراية إجمال أحد الكلامين في الآخر.

---

(١) فرائد الأصول ١: ١٧١.

(٢) في (م): «بالمجاورات»، وما أثبتناه عن (ع)، و(خ)، و(س).

(٣) في (ع): «فليس».

(٤) في المصدر: «بل مرجعه» مكان «أنّ مرجع هذا التفصيل».

(٥) فرائد الأصول ١: ١٧١.

(٦) العبارة في (ع)، و(خ)، و(س): «يصلح للصارفية صار مجملاً».

(٧) في (ع): «تدّثُ» غير موجودة.

وأمّـا إذا كان المـراد[1] تبين ما هو المراد من زيد لا في لا تكرم زيداً بحيث لو كان متّصـلاً بـكلام آخر يوجب إجمالـه لإجماله كما هو الظاهر، فلا يخفـى ما فيه هذا هو التحقيق في الأصول اللفظيّة.

(١) في (س): «المراد» غير موجودة.

حجية الكتاب

[في حجية الكتاب]

[الكلام في شرح لفظ الكتاب]

وقد يتوهم خروج الكتاب[١] من هذا الأصل، وينبغي -أوّلاً- شرح لفظ الكتاب، وتحقيق حقيقته، فنقول: أنّ الكتاب مصدر رابع كتب يكتب كتباً وكتابة وكتبة، وفي القاموس «كتب كتباً وكتاباً وكتابة خطّه ككتبه، واكتتبه، أو كتّبه[٢] خطه، واكتتبه واستملاه كاستكتبه، والكتاب ما يكتب فيه، والتورية والدّواة[٣] والصحيفة، والفرض والحكم والقدر، والكتُبة -بالضم- السّير يحرز[٤] به، وما يكتب به حياء الناقة لئلّا يُنزى عليها، والخُرزة التي ضمّ السير وجهيها[٥]، وبالكسر اكتتابك كتاباً تنسخه، وكتب السقاء خرزه بسيرين كاكتتبه، والناقة يكتبها ويكتبها ختم حياءها، أو خزم بحلقة[٦] من حديد، ونحوه، والناقة ظأرها فخرم منخريها بشيء لئلا تشم

---

(١) إلى هنا ما في (س)، وهي ورقة (٥٢) الصفحة اليمنى، ونصفها خالٍ عن الكتابة -بياض- والصفحة التي تتلوها أيضاً بيضاء، وفي أعلاها توجد عبارة «شيخ علاوي»، من ثم تبدأ في ورقة «٥٣» رسالة في الاستصحاب.

(٢) في (خ): «أو كتبه» غير موجودة.

(٣) في المصدر: «والدواة والتورية»

(٤) في (ع)، و(خ): «يخرز».

(٥) في (ع): «وجها».

(٦) في (ع): «محلقة».

البـول، والكاتب العـالم، والإكتاب تعليم الكتابة كالتكتيب والإملاء، وشـد رأس القربة، إلى أنّ قال: الكتيبة[١] الجيش أو الجماعة المتحيزة[٢] من الخيل»[٣] انتهى.

وهو كما ترى لم يجعل الجمع من معانيه، والعجب من جماعة من الأساطين، حيث زعموا: أن لا معنى للكتب إلّا الجمع، قال: الشـهيد قدّس سرّه[٤] في غاية المراد: «الكتاب لغة: فعال من الكتب، وهو الجمع، ومنه كتب القربة إذا جمعها[٥] بالخرز[٦]، وهو هنا يحتمل أمرين:

الأول[٧]: أن يكون مصدر اسـمي المفعول به، كقوله تعالى: ﴿هَذَا خَلْقُ اللهِ﴾[٨] أي مخلوق الله، وكقولهم: رجل رضي[٩] أي مرضّي، فيكون على هذا بمعنى المكتوب في الطّهارة.

الثاني[١٠]: أنّه بمعنى ما يفعل به كالنظام لما ينظم به فيكون على هذا الشيء الّذي يجمع به الطّهارة»[١١] انتهى كلامه.

---

(١) في (ع): «والكتيبة».

(٢) في المصدر: «المستحيزة»، وفي (ع): «المتحيزة».

(٣) القاموس المحيط ١: ١٢١، فصل الكاف مادة الكأب.

(٤) في (ع): «أعلى الله مقامه».

(٥) في المصدر، و(ع): «جمعتها».

(٦) في المصدر لا توجد «بالخرز»، والموجود: «ويستحبّ لمندوبي الأوّلين، ودخول المساجد، وقراءة القرآن، وحمل المصحف، والنوم، وصلاة الجنائز، والسعي في حاجة، وزيارة المقابر».

(٧) في المصدر: «أ» مكان «الأول».

(٨) من آية ١١ من سورة لقمان.

(٩) في المصدر «رضا».

(١٠) في المصدر: «ب» مكان «الثاني».

(١١) غاية المراد في شرح نكت الإرشاد ١: ١٠.

والتحقيق: أنّه لا معنى له إلّا الإتقان بشهادة الاطّراد، فانه يصحّ إطلاقه حيث يتحقق الإتقان، وإن لم يكن فيه معنى الجمع، ولا يصحّ إطلاقه على الجمع الخالي عن الإتقان، وجمع حياء الناقة لاشتماله على الإتقان والتحفّظ عن أن ينزى عليها يطلق عليه الكتب، وكذا كتب ظأرها، ومنخريها تحفظاً عن شروب[١] ولدها، وشم البول، ألا ترى انه لا يقال لمطلق الجماعة الكتيبة، بل إنّما يقال للجماعة المتحيزة من الخيل لما فيها من غير[٢] التفرّق، فكأن بعضها التصق ببعض، وكذا الجيش، والخط كتب للمعاني باعتبار حفظها عن الضّياع.

وفي روض الجنان: «الكتب معناه الجمع، تقول: كتبت البغلة إذا جمعت من[٣] شفريها بحلقة، أو سير، وكتبت القربة أيضاً كتاباً إذا أخرزتها، ومنها: تكتّب بنو فلأنّ إذا تجمعوا، ومنه سمي الكاتب؛ لأنّه تجمّع أمور[٤] من علم يعبرّ عنها تارة بالأبواب، وأُخرى بالفصول وغيره»[٥] انتهى.

وفيه: أنّ الجمع بين الشفرين بالحلقة والسير لاشتماله على الشدّ والإتقان يسمّى كتاباً لا لمجرّد تحقق مفهوم الجمع، وكذا خرز القربة، ومجرّد تجمع قوم لا يسمّى كتاباً ما لم يعزموا على الاتصال والبقاء زماناً للحرب وغيره، وأمّا تسمية الكتاب فإنّه[٦] لحفظ العلوم به عن الضياع وإتقان أمرها به.

وفي المدارك «مصدر ثالث لكتب من الكتب، وهو الجمع، قال: جمع من المفسرين

---

(١) في (ع): «تشرب».

(٢) في (خ): «عسر» مكان «غير».

(٣) في المصدر، و(ع)، و(خ): «بين» مكان «من».

(٤) في المصدر: «يجمع أمورا»

(٥) روض الجنان في شرح إرشاد الأذهان ١: ٤٧.

(٦) في (ع): «أنّه».

المراد بقوله تعالى[١]: ﴿أُولئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الإيمان﴾[٢] جمعه في قلوبهم حتى آمنوا بجميع[٣] ما يجب عليهم أي استكملوا أجزاء الإيمان بحذافيرها ليسوا ممّن يقولون ﴿نُؤْمِنُ بِبَعْضٍ وَنَكْفُرُ بِبَعْضٍ﴾[٤]، وهو هنا أمّا بمعنى المفعول، مثل: خلق الله أي مخلوقه، فيكون بمعنى المكتوب في الطهارة، أو بمعنى ما يفعل به، كالنظام لما ينظم به، فيكون بمعنى ما يجمع به الطهارة أو يكون منقولاً عرفاً»[٥].

وفيه: أنّ كتب الإيمان عبارة عن إتقانه بحيث لا يزول بتشكيك مشكّك، وتجزية الإيمان باعتبار متعلقه بعيد.

ويظهر بما حققناه ما في كلمات غير هؤلاء الأساطين قدس سرهم في هذا المقام، ومن الغريب أنّهم لم يحتملوا للكتب معنى غير الجمع، مع أنّ الخط هو الّذي شاع استعماله فيه، وأول المعاني المذكورة في القاموس، والقول بأنّه من أفراد الجمع واضح الفساد، حيث إنّ الخط وإن لم يكن جمعاً كتب، وكذا جعلهم المصدر بمعنى المفعول، مع أنّ المكتوب إنّما هو المعنى وليس بكتاب، وإنّما الكتاب ما يكتب فيه كما صرح به في القاموس.

إن قلت: أنّ المكتوب إنّما هو النقش لا المعنى.

قلت: حقيقة الكتب إنّما هو الضبط، والإتقان، والحفظ، والمحفوظ إنّما هو المعنى بتصور اللّفظ الحاكي عنه في الألواح، والقراطيس، وليس الخط مكتوباً، وإنّما هو مثبت.

---

(١) في المصدر: «سبحانه»، وفي (ع): «سبحانه وتعالى».

(٢) من آية ٢٢ من سورة المجادلة.

(٣) في (خ): «به بجميع».

(٤) من آية ٥٠ من سورة النساء.

(٥) مدارك الأحكام ١: ٥.

والحاصل: أنّ الإتقان هو الجامع بين جميع موارد الاستعمال؛ كالفرض، والحكم، والقدر، وعلى هذا جرى استعماله في الكتاب العزيز في مواضع:

فمنهـا[١]: قوله تعالى: ﴿كُتِـبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ﴾[٢]، أي ألـزم بحيث لا يصلح التغيير، أو كتب في اللّوح.

ومنهـا: قوله تعالى: ﴿كَتَبَ اللَّهُ لَأَغْلِبَنَّ أَنَا وَرُسُلِي﴾[٣] أي أتقنه بالقضاء الّذي لا يردّ ولا يبدّل.

ومنها: قوله تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ﴾[٤] أي أتقن بحيث لا مناص عنه.

ومنها: قوله[٥]: ﴿كَتَبَ عَلَىٰ نَفْسِـهِ الرَّحْمَةَ﴾[٦] فإنّها بمقتضى وجوب الوجود لا يمكن تغيّرها.

ومنها قوله تعالى: (اكتبها[٧] لنفسه)[٨].

ومنها: قوله تعالى: ﴿لَوْلَا كِتَابٌ مِنَ اللَّهِ سَبَقَ﴾[٩] أي إلزاماً على نفسه.

ومنه يظهر الحال في سـاير الموارد، كقوله تعالى: ﴿إِنَّ عِدَّةَ الشُّـهُورِ عِنْدَ اللَّهِ اثْنَا

---

(١) في (خ): «منها».

(٢) من آية ٨٣ من سورة البقرة.

(٣) من آية ٢١ من سورة المجادلة.

(٤) ورد هذا اللفظ الشريف في آية ٢١٦ من سورة البقرة، و٢٤٦ منها.

(٥) في (ع)، و(خ): «تعالى».

(٦) من آية ١٢ من سورة الأنعام.

(٧) في (ع): «أكتتبها»، وهو الصحيح، إن كان مراده تدثر قوله تعالى في آية ٥ من سورة الفرقان: ﴿وَقَالُوا أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ اكْتَتَبَهَا فَهِيَ تُمْلَىٰ عَلَيْهِ بُكْرَةً وَأَصِيلًا﴾.

(٨) لا توجد هكذا آية، نعم لو تم ما رجحناه في الهامش السابق، تكون «لنفسه» توضيح من المصنف تدثر.

(٩) من آية ٦٨ من سورة الأنفال.

﴿عَشَرَ شَهْراً فِي كِتَابِ اللَّهِ﴾[١].

وقوله تعالى: ﴿حَتَّى يَبْلُغَ الْكِتَابُ أَجَلَهُ﴾[٢].

وقوله تعالى: ﴿إِنَّ الصَّلَاةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ كِتَاباً مَوْقُوتاً﴾[٣].

وقوله تعالى: ﴿فَأما مَنْ أُوتِيَ كِتَابَهُ بِيَمِينِهِ﴾[٤].

وقوله تعالى: ﴿وَيُعَلِّمُهُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ﴾[٥].

وقوله تعالى: ﴿وَالْكِتَابِ الْمُبِينِ﴾[٦].

وقوله تعالى: ﴿كِتَابٍ مَسْطُورٍ﴾[٧].

وغيرها من موارد الاستعمال، هذا شرح اللّفظ.

[الكلام في حقيقته]

وأمّا الحقيقة، فهل هو واجب أو ممكن، جزئي أو كُلّي قديم أو حادث؟

ذهبت الأشاعرة إلى أنّه صفة قائمة بالذات الأقدس قديمة، وسمّوها الكلام النفسي، وهو عندهم من قبيل المعاني لا الألفاظ[٨]، وخالفوا في ذلك جميع فرق الإسلام، فإنّهم على اختلاف آرائهم في حقيقته اتّفقوا على أنّه من مقولة[٩] الألفاظ، ومع ذلك فذهبت الحنابلة إلى أنّها قديمة، وأفرط بعضهم فذهب أنّ الجلد والغلاف

---

(١) من آية ٣٦ من سورة براءة.

(٢) من آية ٢٣٥ من سورة البقرة.

(٣) من آية ١٠٣ من سورة النساء.

(٤) هذا اللفظ الشريف ورد في آية ١٩ من سورة الحاقة، و٧ من سورة الانشقاق.

(٥) من آية ٤٨ من سورة آل عمران.

(٦) هذا اللفظ الشريف ورد في آية ٢ من سورة الزخرف، وآية ٢ من سورة الدخان.

(٧) آية ٢ من سورة الطور، ونصها: ﴿وَكِتَابٍ مَسْطُورٍ﴾.

(٨) انظر: العقائد النسفية: ١٦٤ وما بعدها.

(٩) في (خ): «قبيل» مكان «مقولة».

قديمان[1]، فتوهم أن اللّفظ هو النقش المثبت في الجماد الحادث، ومع ذلك الموصوف به هو الله تعالى، وكيف توهّم أنّ الجلد قديم مع أنّه من الحيوان؟!

وذهبت المعتزلة إلى أنّها حادثة قائمة بالملك.

والكرامية قالوا: بحدوثها وقيامها بالله تعالى.

ومنشأ الاختلاف القياسان المتناقضان:

أحدهما: أنّ كلامه تعالى صفة له، وكُلّ صفة له تعالى قديم، فكلامه قديم.

الثاني: أنّ كلام الله تعالى مؤلف من أجزاء مترتّبة متعاقبة في الوجود، وكلّما هو كذلك فهو حادث، فكلامه حادث، فاضطروا إلى القدح في أحدهما بمنع بعض المقدّمات؛ فالحنابلة والأشاعرة صحّحوا القياس الأول، ومنع الأول كبرى الثاني، والثاني صغراه، والكرامية والمعتزلة صحّحوا القياس الثاني، ومنع الأول كبرى الأول، والثاني صغراه.

[حجية الأشاعرة وبيان فسادها]

واحتجّ الأشاعرة بأنّ المتكلم من قام به الكلام لا من أوجد الكلام، ولو في محلّ آخر، للقطع بأنّ موجد الحركة في جسم آخر لا يسمّى متحرّكاً، وأنّ الله تعالى لا يسمّى بخلق الأصوات مصوّتاً، وأنّا إذا سمعنا قائلاً يقول: أنّا قائم، سمّيناه متكلّماً وإن لم نعلم أنّه الموجد لهذا الكلام، بل وإن علمنا أنّ موجده هو الله تعالى، كما هو رأي أهل الحق، وحينئذ فالكلام القائم بذات الباري تعالى لا يجوز أن يكون هو الحسّي -أعني المنتظم من الحروف المسموعة- لأنّه حادث؛ ضرورة أنّ له ابتداء وانتهاء، فإنّ الحرف الثاني -من كُلّ كلمة- مسبوق بالأول مشروط بانقضائه، فيكون له أول فلا يكون قديماً، والحرف الأول أيضاً لمّا كان له انقضاء لا يكون

(١) انظر: المواقف ٣: ١٢٨.

قديماً، لامتناع طريان العدم على القديم، والمجموع المركب منهما أيضاً لمّا كان له انقضاء لا يكون قديماً، والحادث يمتنع قيامه بذات الباري تعالى.

فتعين أن يكون هو المعنى الثاني؛ إذ لا ثالث يطلق عليه اسم الكلام، وهو الّذي يسمّى بالكلام النفسي، فإنّ من يورد صيغة أمر أو نهي أو نداء أو إخبار أو استخبار أو غير ذلك يجد في نفسه معاني يعبر عنها بالألفاظ نسميها بالكلام الحسّي، فالمعنى الّذي يجده في نفسه ويدور في خلده، ولا يختلف باختلاف العبارات بحسب الأوضاع، والاصطلاح، ويقصد المتكلم حصوله في نفس السّامع ليجري على موجبه، هو الّذي نسمّيه بالكلام النفسي وحديثها.

ثمّ إنّ الكلام النفسي عندهم مغاير للعلم والإرادة، والكراهة وساير الصفات المشهورة، والجواب أنّ المتكلّم إنّما يوجد الكلام، وقيامه به إنّما هو الإيجاد، وكون اللفظ غير قارّ الذّات، إنّما يدل على حدوثه لا على حدوث موجده، نعم ليس كُلّ إيجاد للكلام تكلّماً إلّا إذا لم يكن هناك ما ينسب إليه الفعل من جهة مدخليّته فيه كما إذا كانت الآلة شجرة أو نحوها، فإنّ المتكلّم هو الخالق حينئذ.

وإنما لا ينسب أفعال العباد إلى الله تعالى لفساد ما ذهبوا إليه من أنها مخلوقة له تعالى، وإلّا لم يكن وجه[1] لعدم نسبتها إليه، مع أنّ قيام المعنى بالنفس لا معنى له إلاّ تصوّره، وهو ليس تكلّماً مجازاً أيضاً فلو كان إيجاد الكلام معنى مجازياً للكلام لم يكن بدّ من المصير إليه، وأمّا قول الشاعر: «إنّ الكلام لفى الفؤاد» البيت[2] فهو مبنى على

---

(١) في (خ): «وجها».

(٢) المشهور في أنّ هذا البيت للأخطل «غياث بن غوث النصراني المتوفي سنة ٩٠ من الهجرة الشريفة»، انظر: شرح المقاصد في علم الكلام ٢: ١٠٢، و هداية العارفين ١: ٨١٣. وقد ذكره الجاحظ في البيان والتبيان: ١٢٣، ومعه بيت آخر:

«إنّ الكلام لفي الفؤاد وإنما
جعل اللسان على الفؤاد دليلا

المبالغة، لا أنّ ما في الفؤاد يطلق عليه الكلام في العرف واللغة.

والحاصل: أنّه إذا صدر عن المتكلم خبر فهناك ثلاثة أشياء: أحدها: العبارة الصّادرة عنه، والثاني: علمه بثبوت النسبة أو انتفائها بين طرفي الخبر، والثالث: ثبوت تلك النسبة أو انتفائها في الواقع، والأخيران ليسا كلاماً، فتعين الأول، وإذا صدر عنه أمر أو نهي فهناك شيئان: أحدهما لفظ صادر عنه، والآخر إرادة أو كراهة قائمة بنفسه، والكلام إنّما هو الأول.

واحتجّوا أيضا: بأنّ نسبة أحد طرفي الخبر إلى الآخر قائمة بنفس المتكلم ومغايرة للعلم، لأنّ المتكلم قد يخبر عمّا لا يعلمه، بل يعلم خلافه أو يشكّ فيه، وأنّ المعنى النفسي الّذي هو الأمر غير الإرادة، لأنّه قد يأمر الرّجل بما لا يريده كالمختبر لعبده هل يطيعه أم لا، وكالمعتذر من ضرب عبده بعصيانه، فإنّه قد يأمره وهو يريد أن لا يفعل المأمور به ليظهر عذره عند من يلومه، وكذلك النهي.

وفيه: أنّ قيام النسبة بنفسه[1] لا حقيقة له إلّا تصورها والإذعان بها، فالمخبر بما يتردد فيه أو يعلم خلافه لا معنى لقيام النسبة بنفسه إلّا حضورها في ذهنه.

وأمّا التكليف الابتلائي وما ضاهاه فليس أمرا ولا نهيا، بل إنّما هو شيء يشبههما.

لا يعجبنك من خطيب قوله
حتى يكون مع اللسان اصيلا»

ولم ينسبه إلى قائل بعينه، ونسبه الباقلاني -في تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل: ٢٨٤- إلى الأخطل وقبله:

«لا يعجبنك من أثير حظه
حتى يكون مع الكلام أصيلا»

غير أنّي لم أجده في ديوان الأخطل.

(١) في (ع): «بالنفس».

[الكلام في أدلة المعتزلة]

احتجّ المعتزلة بوجوه:

الأول: أنّه قد علم بالضرورة من الدين أنّ القرآن هو هذا الكلام المؤلف المنظم من الحروف المسموعة[١]، المفتتح بالتحميد، المختم بالاستعاذة، وعليه انعقد إجماع السّلف وأكثر الخلف.

وأجيب: بأنّه لا نزاع في إطلاق اسم القرآن، وكلام الله حقيقة على هذا المؤلّف الحادث، وهو المتعارف عند القرّاء والأصوليّين والفقهاء، وإنّما الأشاعرة يدّعون[٢] أنّه يطلق على المعنى القائم بنفسه أيضاً، وأنّ اتصافه تعالى بهذا الاعتبار، لأنّ هذا المؤلف كلام الملك أو النبّي ﷺ.

وفيه: أنّ إضافة الكلام إلى الشخص لا معنى لها إلّا أنّه تكلم به، فلا فرق بين أن يقال: أنّ هذا كلام زيداً، وإن زيداً تكلّم بهذا الكلام، فبعد الاعتراف بكون هذه الألفاظ كلام الله حقيقة لا يبقى مجال لإنكار اتصاف الباري تعالى بالتكلم بهذا الاعتبار، ثم إنّ[٣] هذا المؤلف كلام الملك أو النبّي ﷺ بعد هذا الاعتراف عجيبة، حيث إنّ الموجد أمّا هو الله تعالى[٤]، والملك والنبّي ﷺ لا اختيار لهما، كما كلم الله موسى[٥] بالشجرة، فهذا لا ينافي اتصافه تعالى بالتكلم حقيقة، كما اعترف به، فإنّ المتكلم لا معنى له إلّا موجد الكلام، وإن كان الملك أو النبّي ﷺ[٦] مستقلّين بالإيجاد فنسبته حقيقة إلى الله تعالى، لا وجه لها، فكيف يجامع هذا ما اعترف به من

---

(١) في (ع): «المسموعة» غير موجودة.

(٢) في (ع): توجد كلمة غير واضحة بين «الأشاعرة» و«يدعون».

(٣) في (ع)، و(خ): «إنّ دعوى أنّ».

(٤) في (ع): «سبحانه» مكان «تعالى».

(٥) في (ع): «عليه السلام».

(٦) في (ع): «ﷺ» غير موجودة.

كـون هذا المؤلـف كلام الله حقيقة، ثمّ إنّه لا وجه للالتزام بأنّ اتصافه تعالى بالكلام ليس بهذا الاعتبار، لو سـلّم جواز التّفكيك بين كونه كلامه وكونه متكلماً به، حيث إنّ مـا في النفس ليس معنـى حقيقيّاً للكلام قطعاً لو صحّ إطلاقه عليه، فيدور الأمر بـين التّجوز في المـادة والتّجوز في الهيئـة ولا وجه للترجيح، فيقـال: أنّ معنى كونه متكلّـماً إيجـاده لما هو كلام حقيقـة، فلا داعـي إلى الالتزام بالكلام النفـسي الّذي لم يتعقله عاقل.

الثاني: أنّ ما اشـتهر وثبت بالنص والإجمـاع من خواص القرآن إنّما يصدق على هـذا المؤلف الحـادث، لا المعنـى القديم، وتلك الخـواص كونه ذكـراً لقوله تعالى: ﴿وَهَـٰذَا ذِكْرٌ مُبَارَكٌ﴾[1]، وقوله تعـالى: ﴿إِنَّهُ لَذِكْرٌ لَكَ وَلِقَوْمِـكَ﴾[2]، وعربيّاً لقوله تعالى: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآناً عَرَبِيّاً﴾[3]، منزلاً على النّبي ﷺ بشهادة النّص من تلك الآية وأمثالها، وإجماع الأمّة، مقروّا بالألسـن للإجماع، مسموعاً بالآذان للإجماع، ولقوله تعـالى: ﴿يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ﴾[4]، مكتوباً في المصاحف للإجماع، مقروناً بالتّحدي لكونه معجـزاً إجماعـاً، مفصّلًا إلى السـور والآيات، لقوله تعالى: ﴿كِتَـابٌ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ﴾[5]، قابلاً للنّسـخ، وهو من آيات الحدوث، لأنّه رفـع[6] أو انتهاء، ولا شيء منهـما بمتصور[7] في القديم، لأنّ ما ثبت قدمه امتنع عدمه وإرادة عقيب إرادة التكويـن، لقوله تعـالى: ﴿إنما قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾[8]؛ إذ

(١) من آية ٥٠ من سورة الأنبياء.

(٢) من آية ٤٤ من سورة الزخرف.

(٣) من آية٣ من سورة يوسف.

(٤) من آية ٦ من سورة براءة.

(٥) من آية ٢ من سورة هود.

(٦) في (ع): «إمّا رفع».

(٧) في (خ): «بمتصور منها».

(٨) آية ٤٠ من سورة النحل.

معنـاه أنّا إذا أردنا شـيئاً قلنا له: كـن فيكون، فقول: كن أمر، وهو قسـم من كلامه متأخر عن الإرادة الواقعة في الاستقبال، لكونه جزء له، وأجيب عنه بمثل ما أجيب عن الأول، وقد تبين فساده.

وما يتوهم من أنّ المكتوب في المصحف هو الصور والأشكال لا اللّفظ والمعنى، فيندفـع بما حققناه من أنّ الكتب هو الحفظ والإتقـان، وضبط الألفاظ بتصورها[1] بالنقـوش الحاكية عنها في الصحف، المصونة عمّا يخاف عـلى الخواطر والأذهان من السّهو والنسيان، وهو إتقان للمعاني، وكتب لها حقيقة أيضاً، والنقش[2] بملاحظته في نفسـه مثبت في الصّحيفة، ومن حيث كون حاكياً عن الغير كتب له، كما أنّ العلم من حيث إنّه من الكيفيّات النفسـانيّة موجود خارجي بالنسـبة[3] إلى المعلوم حكاية له ووجود ظلّي، فالموجود في الذهن إنّما هو المعلوم لا العلم، كما أنّ المكتوب إنّما هو ما يحكي عنه نفس النقش، وهو نفس الكتب.

ولا يخفى فساد توهم كون الأمر التكويني من مقولة الكلام، فإنّ الصّوت كيفيّة تعرض الهواء، فكيـف يمكن تحقّقه قبل، مع أنّ خطاب المعدوم قبيح، وأيضاً التزام المعدوم بالوجود مسـتحيل، فإنّه خارج عن اختياره، ولا يخلو هذا الاسـتدلال عن أغلاط أخر أيضاً، فإنّ النسخ ليس إعداماً للفظ موجود كي ينافي القدم، فإنّه إن كان بالنسبة إلى الحكم فليس تصرفاً في اللّفظ، وإن كان بالنسبة إلى الآية فحقيقته المنع من تلاوته، وهذا ليس إعداماً لأمر موجود، بل إنّما هو منع من إيجاد مؤلّف.

[جواب آخر على دعوى الأشاعرة]

ثمّ إنّي عثرت على جواب لغيري إلى الأشاعرة يشبه ما تقدم، وهو: أنّه لا نزاع في

---

(١) في (ع): «بتصويرها».

(٢) في (ع): «فالنقش».

(٣) في (ع): «وبالنسبة».

إطلاق القرآن وكلام الله بطريق الاشتراك على هذا المؤلف الحادث، وهو المتعارف عند القرّاء والأصوليّين والفقهاء، وإليه يرجع الخواص الّتي هي من صفات الحروف وسمات الحدوث، وعلى مدلوله الّذي هو القديم، وإطلاق هذين اللّفظين عليه ليس بمجرد أنّه دال على كلامه القديم حتى لو كان مخترع هذه الألفاظ غير الله تعالى لكان هذا الإطلاق[1] بحاله، بل لأنّ له اختصاص آخر به تعالى، وهو إنّه اخترعه بأن أوجد[2] أولا الأشكال في اللوح المحفوظ لقوله تعالى: ﴿بَلْ هُوَ قُرْآنٌ مَّجِيدٌ ۝ فِي لَوْحٍ مَّحْفُوظٍ﴾[3]، والأصوات في لسان الملك لقوله تعالى: ﴿إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ﴾[4][5] انتهى.

فهو صحّح نسبة الكلام اللّفظي إلى الله تعالى باعتبار أنّه أوجد الأشكال في اللّوح والأصوات في لسان الملك، فحيث كان هذا كلامه فهو متكلّم بهذا المعنى بالاعتبار الّذي زعمه، فالمعنى[6] يدعو إلى الالتزام بالكلام النفسي، فإنّك قد عرفت أنّ الالتزام به إنّما هو للإلجاء بعد ملاحظة تناقض القياسين، فقد التجأ كُلّ من الفرق الأربعة إلى كنفه[7]، فلا داعي بعد إمكان الاتصاف باللفظ والاعتراف بوقوعه إلى الالتزام بما لا يلتزم به ذو مسكة، وليس هذا التهافت من هؤلاء بديعاً، فإنّ هذا الشيخ الأحمق المسمّى بأبي الحسن ظهر في المائة الثالثة، وكان تلميذاً لأبي علي الجبائي على ما عن شرح العقائد النسفية[8]، فجرى بينهما نزاع فانحرف عنه

---

(١) في (ع): «الإطلاق» غير موجودة.

(٢) في (ع): «أوجده».

(٣) آية ٢١و٢٢ من سورة البروج.

(٤) هذا اللفظ الكريم ورد في آيتين، آية ٤٠ من سورة الحاقة، وآية ١٩ من سورة التكوير.

(٥) انظر: شرح المقاصد في علم الكلام ٢: ١٠٢ وما بعدها.

(٦) في (ع) مكان «فالمعنى» كلمة غير واضحة وبعدها «شيء»، وفي (خ): «فأي شيء».

(٧) في (خ): «كنيفه».

(٨) انظر: العقائد النسفية: ٥٧ وما بعدها.

وأعـرض عن طريقته، وهـو[١] جعل -هو ومن تابعه- يجتهـدون في إبطال مذهب الاعتـزال والمخالفة لهـم، لا يلوون على حجة ولا ينظرون إلى شـاهد، يقدمون على الدّعوى يقوم عليها البرهان السّـاطع، ويعضدهـا الكتاب الناطق، ولا يرتاب فيها أهل العقول، فيعمدون إلى القول بخلافها كما في مسألة الصفات وخلق[٢] الأفعال، وقدم القرآن، وانتحال الرؤية، ومنع تعليل شيء من أفعاله، ونحو ذلك.

ولما كان كثير من مسائل الكلام على طريقة الاعتزال، كالقول بعدم خلق الأفعال، وتعليل أفعاله تعالى بالأغراض مبنياً على قاعدة التحسين والتقبيح، فعمدوا إلى تلك القاعدة العظمى وهدموا أركانها وقرضوا بنيانها، وعزلوا العقل عن منصب الحكومة، وزعموا أنّه لا يحسـن فعلاً ولا يقبح، ليس[٣] ذلك ببدع فيهم وقد[٤] ارتكبوا ما هو أشـنع من ذلك في المحسوسـات صنع السوفسـطائية حذو النعـل بالنعل، فأجازوا انتفاء الرؤية والسّـماع واللّمس وغيرها من الحواس عنـد اجتماع شرائطها، وثبوتها عنـد انتفائها، وجوزوا أن يكون بمرأى أبصارهم وملقى أسـماعهم جبال شـاهقة، وأصـوات هائلـة، ونيران مشـتعلة، وبحار ذاخرة[٥]، وسـيوف مشـتهرة[٦] بأيدي الأعداء، وقد ألقي بعـض في النّار، وبعض في الماء، وآخرون تقطع منهم الأعضاء، وهـم لا يحسّـون بشيء من ذلـك أصلاً، وأن يبـصر أعمى في المشرق دبيـب النّملة السّـوداء في اللّيلة الظّلماء في المغرب، ويسمع[٧] الأطروش في أفق حديث النّفس[٨]

---

(١) في (خ): «هو» غير موجودة.

(٢) توجد كلمة غير واضحة في (م)، وما أثبتناه عن (ع)، و(خ).

(٣) في (ع): «وليس».

(٤) في (ع): «فقد».

(٥) في (ع): «زاخرة».

(٦) في (ع): «مشهرة».

(٧) في (خ): «وأن يسمع».

(٨) في (ع)، و(خ): «حديث النفس» غير موجودة.

في أبعد الآفاق، غاية ما هناك أنّ هؤلاء بنوا ذلك على جواز انفكاك المعلول عن العلة التّامة، وأولئك منهم من بناه على عدم ثبوت حقايق الأشياء حتّى أجازوا أن تكون النار عين الماء.

ومنهم من جرى على طريقة هؤلاء وأثبتوا الحقايق لكنهم منعوا التلازم، فقالوا: بجواز انقلاب الأواني في الدار فضلاء محققين، وأعجب من هذا كله اقتداء هؤلاء به واتّباعهم له وهم يشاهدونه، كما قال الحكيم الشهرزوري[١]، شيخ مسكين متحير في مذاهب الجاهليّة، يقول ما شاء، لا يعرف أي طرفيه أطول، عار عن الحكمتين البحثيّة[٢] والذوقيّة لا يرتب حداً ولا يقيم برهاناً، يخبط خبطة عشواء في الليلة الظلماء، حتى جعل سلوك الامام الرّازي طريقية؛ قدحا في شعوره، ودليلاً على قصوره، وناهيك في ذلك قول الشريف معين الدين اللّاهجي الشافعي الأشعري، فيما حكى عنه القاضي الشريف في الإحقاق: «ليت شعري ما للأشعري لم يجعل مطلب الكلام كالاستواء والنزول، والعين، واليد[٣]، والقدم، وغير ذلك، فأنّه ذهب إلى أنّ كلا من ذلك الإيمان به واجب، والكيفية مجهولة، والسؤال عنه بدعة، فلا أدري لما فرّ عن حقيقة الكلام إلى المجاز البعيد، ثمّ قال: فاعلم[٤] أنّه قد يرعد[٥] إلى عقيدة جديدة بمجرّد اقتباس قياس لا أساس له مع أنّه مناف لصريح[٦] القرآن، وصحاح الأحاديث مثل: أنّ فعل الله تعالى غير معلل بالغرض[٧]، ودليله -كما صّرح

---

(١) في (خ): «الشهروزي».

(٢) في (خ): «الحسية» مكان «البحثية».

(٣) في (ع)، و(خ): «واليد» غير موجودة.

(٤) في المصدر، و(ع): «واعلم»، وفي المصدر بعدها زيادة وهي: «أنّه رضي الله عنه».

(٥) في المصدر: «يرعوي».

(٦) في المصدر: «لصرائح».

(٧) في المصدر: «بغرض».

به في كتبه- أنّه يلزم تأثر الرب عن شعوره بخلقه، وأنت تعلم أنّه لا يشكّ ذو مرة[١] أنّ علمه[٢] بالممكنات والغايات المترتبة عليه صفة ذاتية، وفعله متوقف عليه، فأين المتأثر[٣] ؟! نعم صفة فعليّة متوقفة[٤] على صفة ذاتيّة»[٥]، هذا كلامه.

وعن شرح جمع الجوامع للقناوي[٦] ما يدلّ على أن أكثر ما تفرّد به الأشعري مأخوذ من ألسِنةُ القصاص والوعاظ، وذلك أنّه قال، في الكلام على القدرة: «و[٧]أما المستحيلات فلعدم قابليتها للوجود لم تصلح أن تكون محلّا لتعلق الإرادة لا لنقص[٨] في القدرة، ولم يخالف في ذلك إلّا ابن حزم فقال، في الملل والنحل: أنّ الله تعالى[٩] قادر على أن يتخذ ولداً؛ إذ لو لم يقدر كان عاجزاً، أورد ذلك بأنّ اتخاذ[١٠] الولد محال لا يدخل تحت القدرة، وعدم القدرة على الشيء قد يكون لقصورها عنه، وقد يكون لعدم قبوله لتأثيرها فيه، لعدم إمكانه لوجوب أو امتناع، والعجز هو

(١) في النسخة المعتمدة من المصدر: «ذو فكرة» وفي نسخة بدل منه «ذو مرة»، قال المعلق وهو العلامة السيد شهاب الدين المرعشي النجفي أعلى الله مقامه، عند ذكر الاختلاف -في هامش رقم ٤ من صفحة: ١٠٠-: «والمرة بكسر الميم وفتح الراء المهملة: قوة الخلق، وإصابة العقل، والخلط الصفراوي في البدن، والمعنى الأخير غير مناسب للمقام».

(٢) في المصدر: «علمه تعالى».

(٣) في المصدر، و(ع)، و(خ): «التأثر».

(٤) في المصدر: «موقفة».

(٥) شرح إحقاق الحق ١: ١٠٠ وما بعدها.

(٦) في المصدر، و(خ): «الفناوي»، وهو الصحيح أي الشيخ محمد بن حمزة بن محمد الرومي الحنفي شمس الدين المتوفى سنة ٨٣٤.

(٧) في المصدر: «و» غير موجودة.

(٨) في (خ): «النقص».

(٩) في المصدر: «ﷻ».

(١٠) في المصدر، و(ع): «اتخاذه».

الأول دون الثاني.

وذكر الأستاد أبو إسحاق[١] أنّ أول من أخذ ذلك عنه[٢] إدريس عليه السلام حيث جاء إليه[٣] إبليس في صورة إنسان، وهو يخيط، ويقول -في كُلّ دخله وخرجه: سبحان الله، والحمد الله، فجاء بقشرة، وقال: هل الله[٤] يقدر أن يجعل الدّنيا في هذه القشرة؟ فقال الله قادر أن يجعل الدنيا في سمّ هذه الابرة، وبخس[٥] أحد عينيه فصار أعور، فهذا[٦] وإن لم يرد عن الرّسول صلى الله عليه وآله فقد اشتهر وظهر ظهوراً لا ينكر، قال: وقد أخذ الأشعري من جواب إدريس عليه السلام أجوبة في مسائل كثيرة من هذا الجنس»[٧] انتهى.

فانظر إلى الافتراء على النبي[٨] بمثل هذا الهزل واستفادة المطالب منه.

[في سبب أنتشار قول الأشاعرة مع سخافته]

وبالجملة: فسخافة رأيه لائحة على سائر الأنام، والسرّ في اشتهار عقيدته بين المخالفين على سخافتها هو إنّ السّلطان صلاح الدين بن أيوب، وقاضيه صدر الدين -على ما عن كتاب المواعظ والاعتبار للمقريزي الشافعي- نشأ عليها، مذ كانا في خدمة الملك العادل محمود بن زنكي بدمشق، فلمّا قام صلاح الدين في الديار المصريّة

---

(١) في المصدر: «الأستاذ أبو إسحاق الإسرافيني».

(٢) في المصدر: «منه ذلك».

(٣) في المصدر: «جاءه».

(٤) في المصدر: «تعالى».

(٥) في المصدر: «نخس».

(٦) في المصدر، و(ع): «وهذا».

(٧) شرح إحقاق الحق -المتن- ١: ١٠١.

(٨) في (ع)، و(خ): «صلى الله عليه وآله».

سـنة أربع وستين وخمسمائة[١] حمل الكافة عليها، وشـوطها في أوقاته حتى انتشرت في ديار مصر، وبلاد الشـام، وأرض الحجاز، واليمـن، وبلاد المغرب حتى صارت في هـذا البلاد بحيث مـن خالفها ضربت عنقه، وبـلاد العراق يومئـذ[٢] مفعمة[٣] بالاعتزال: بغداد، وبصرة وغيرهما[٤]، مع أنّ الأشعري كان ببغداد إلى أنّ مات فيها في بضـع وثلاثين وثلاثمائة[٥]، ثـم انتشرت في العراق بعد ذهاب الدّولة العبّاسـيّة، وقيـام الدّولة العثمانيّـة[٦]، فإنّ ملوكها على ذلك، والنّاس عـلى دين ملوكهم، ولقد ألجـأني إلى بيـان حاله مع خروجه عـمّا يقتضيه الكتاب[٧]، اسـتنكاف النّاس عن أن

(١) ذكر المقريزي في المواعظ والاعتبار ٢: ٣٦٤ : كان استيلاء الأيوبي على مصر سنة ٥٦٧هـ.

(٢) في (ع): «يومئذ» غير موجودة.

(٣) في (ع): «مقيعة»، وفي (خ): «معمعه».

(٤) انظر: المواعظ والاعتبار «خطط المقريزي» ٢: ٣٦٤، و٤: ١٦٧، و١٩٢، و٢٠٠.

(٥) أبو الحسن الأشعري هو علي بن إسماعيل بن أبي بشر إسحاق بن سالم بن إسماعيل بن عبد الله بن موسى بن بلال بن أبي بردة بن أبي موسى الأشعري، كان مولده بالبصرة ومنشؤه ببغداد، وهو إمام الأشاعرة وإليه تنسب الطائفة الأشعرية، توفي سنة ٣٣٤ ودفن بين الكرخ وباب البصرة، قال ابن شحنة في روضة الناظر: في سنة ٣٢٩ توفي أبو الحسن علي بن إسماعيل بن أبي بشر الأشعري ودفن ببغداد بشرعة الزوايا، ثم طمس قبره خوفاً أن تنبشه الحنابلة، فإنّهم كانوا يعتقدون كفره ويبيحون دمه، وذكر: أنّ أبا علي الجبائي كان زوج أمه. عن الكنى والألقاب ١: ٤٧.

(٦) «الدولة العثمانية التي أسسها عثمان غازي بن طغرل (المتوفى سنة ٦٨٠ هـ) على أنقاض الدولة العباسية، والتي استمرت إلى القرن الرابع عشر الهجري حيث ألغيت في «١٣٤١هـ»، بعد أن استولت على مناطق شاسعة من أوربا وآسيا وإفريقيا، وقضت على عاصمة البيزنطيين (القسطنطينية) وسمّتها إسلامبول، أي مدينة الإسلام، وخضعت لسيادتها كلّ الأقطار الإسلامية ما عدا اليمن وإيران، حيث كان فيهما دولتان شيعيتان، وقد واجهت الشيعة الأقلية في ظل حكمها وفي مناطق نفوذها أشد أنواع العذاب، وخاصة في لبنان وسوريا والعراق». عن فهرس التراث ١: ٦٨٩.

(٧) في (ع): «وضع الكتاب».

يصدر عن مثله ما هو بديهي الفساد.

الثالث: أنّ كلام الله تعالى[١] لو كان أزليّاً لزم الكذب في إخباره تعالى، لأنّ الإخبار بطريق المضي كثير في كلامه تعالى، مثل: ﴿إِنَّا أَرْسَلْنَا﴾[٢]، ﴿وَقَالَ مُوسَى﴾[٣] و﴿فَعَصَىٰ فِرْعَوْنُ الرَّسُولَ[٤]﴾[٥]، وصدقه يقتضي سبق وقوع النسبة، ولا يتصوّر السّبق على الأزل فتعيّن الكذب، وهو محال على الله تعالى.

وأجيب بأنّ كلام الله تعالى[٦] في الأزل لا يتّصف بالمضي، والحال، والاستقبال لعدم الزّمان، وإنّما يتّصف بذلك في ما لا يزال بحسب التعلقات، وحدوث الأزمنة والأوقات.

ولا يخفى أنّ الجواب من الخرافات، فإنّ الكلام النفسي على رأيهم معنى الكلام اللّفظي، وكيف[٧] يمكن أن يكون الإخبار من[٨] الماضي مجرّداً من الزّمان؟! فإنّه سلب الشيء[٩] عن نفسه، ويقرب منه الاستدلال، حيث إنّ المعنى بالنسبة إلى حال وجود المخاطب لا بالنسبة إلى الكلام، ومن المعلوم تقدم عصيان فرعون على زمان

---

(١) في (ع): «تعالى» غير موجودة.

(٢) ورد هذا اللفظ الشريف في أكثر من آية مباركة، وهن: من آية ٨٣ من سورة مريم، ومن آية ١٩، ٣١، ٣٤ من سورة القمر، ومن آية ٢ من سورة نوح، ومن ١٥ من سورة المزمل.

(٣) ورد هذا اللفظ الشريف في أكثر من آية مباركة، وهن: من آية ١٠٤، و١٤٢ من سورة الأعراف، ومن آية ٨٤، ٨٨ من سورة يونس، ومن آية ٨ من سورة إبراهيم، ومن آية ٣٧ من سورة القصص، ومن آية ٢٧ من سورة غافر.

(٤) في (ع)، و(خ): «الرسول» غير موجودة.

(٥) من آية ١٦ من سورة المزمل.

(٦) في (ع): «كلامه تعالى».

(٧) في (ع): «فكيف».

(٨) في (ع): «عن».

(٩) في (خ): «للشيء».

خاتم النّبيّين ﷺ، وكذا بعثة موسى عليه السلام، وقدم الكلام لا ينافي تقدم بعض المطالب على شيء بحسب التّحقيق.

والحاصل: أنّ الكلام ليس ملحوظاً في مقام التكلّم كي يحكم عليه بأنّ شيئاً سابق عليه، فلهؤلاء أن يجيبوا بأنّ الباري تعالى خاطب نبيّه[1] بأنّ الواقعة الفلانيّة وقعت قبل وجودك، وقبح خطاب المعدوم جهة أُخرى.

الرّابع: أنّ كلامه تعالى يشتمل على أمر، ونهي، وإخبار، واستخبار فلو كان أزليّاً لزم[2] الأمر بلا مأمور، والنهي بلا منهي، فالإخبار[3] بلا سامع، والاستخبار، والنداء بلا مخاطب، وكُلّ ذلك سفه وعبث، و[4]لا يجوز أن ينسب إلى الحكيم تعالى، وأجاب عنه عبد الله بن سعيد القطّان: بأنّ «كلامه في الأزل ليس بأمر، ولا نهي، ولا خبر، ولا غير ذلك، وإنّما يصير أحد الأقسام في ما لا يزال»[5].

وفيه: أنّ وجود الكلام من غير أن يكون داخلاً تحت عنوان من قبيل وجود الجنس من غير فصل، بل من قبيل وجود الكُلّي من غير أن يكون فرداً، بل هو رفع للضّدّين، والنّقيضين! وفساده أظهر من أنّ يبين، والاستدلال أيضاً يقرب من الجواب في الفساد، فإنّ حضور[6] المعنى في النفس -بزعمه- من قبيل العلم من لوازم الذات، وهل يتوهم أنّ العلم بلا معلوم سفه، والسّفه إنّما يلزم لو كان يقول بقدم التلفّظ، فإنّ التلفّظ لا فائدة له إلّا الإفادة، بخلاف حضور[7] المعاني في الذهن

---

(١) في (ع): «ﷺ».

(٢) في (م) كلمة غير واضحة، وما أثبتناه عن (ع)، و(خ).

(٣) في (ع)، و(خ): «والإخبار».

(٤) في (ع): «و» غير موجود.

(٥) شرح المقاصد في علم الكلام ٢: ١٠٥.

(٦) في (ع): «حصول».

(٧) في (ع)، و(خ): «خطور»، ولعلها «حضور» فكتبت سهواً «حظور».

الّذي هو صفة الذات.

وبالجملة: فالكلام عند هؤلاء ليس فعلاً كي يتصف بحسن وقبح، مع أنّ المعلوم من طريقتهم إنكار التحسين والتقبيح، قال القوشجي[١] -بعد ما حكى الجواب المقدم-: «فإن قيل وجود الجنس من غير أن يكون أحد الأنواع غير[٢] معقول، وأيضاً التغيير على القديم محال، قلنا: هو أراد أنّه[٣] أمر واحد يعرض له التّنوّع بحسب المتعلقات[٤] الحادثة من غير أن يتغيرّ هو في نفسه»[٥] انتهى.

ولا يخفى أنّ الكلام -مع قطع النّظر عن الخصوصيّات- لا محصّل له، وهذا هو الإشكال، فكيف يجاب عنه بأنّه أمر واحد يعرض له التنوع بحسب المتعلقات من غير أن يتغيّر؟! مع أنّ عروض التنوّع بحسب المتعلقات لا معنى له.

الخامس: أنّ الكلام لو كان أزليّاً لاستمرّ أزلاً وأبداً، فلم يختص مكالمة موسى بالطّور، وهو باطل إجماعاً.

وأجيب: بأنّ الكلام، وإن كان أزليّاً، لكن تعلقاته بالأشخاص والأفعال حادثة بإرادة من الله تعالى واختياره، فيتعلق الأمر بصلاة زيد بعد بلوغه، وينقطع عند موته، ويتعلق الكلام بموسى عليه السلام في الطّور.

ولا يخفى أنّ الجواب لا ربط له بالاستدلال، حيث إنّ محصل الدليل: أنّ كون الطور ظرفاً للكلام لا معنى له إلّا وقوع الصوت فيه، وأمّا المعنى القائم بالذات فلا معنى لكون مكان ظرفاً له، وإنّما هو قائم بالذات القديم، وحدوث المتعلق[٦] لا

(١) كذا في جميع النسخ إلّا أنّ الكلام للتفتازاني في شرح المقاصد.

(٢) في المصدر: «ليس».

(٣) في المصدر: «إرادته»

(٤) في المصدر: «التعلقات».

(٥) شرح المقاصد في علم الكلام ٢: ١٠٥.

(٦) في (خ): «التعلق».

يكفي في كون طور ظرفاً للكلام، وليس الكلام من قبيل الأحكام التكليفيّة، فإنّها لها مراتب على ما عرفت، ولا ينافي حدوث التعلق باستجماع الشرائط قدم الحكم، وأمّا كون التكلم في مكان خاصّ فليس إلّا حدوثه فيه لا تعلقه بالمخاطب في ذلك المكان، وإلّا لزم أن يكون كُلّ من اطلع على القرآن كليماً في زمان اطّلاعه.

السادس: أنّ القديم تستوي نسبته إلى جميع ما يصحّ تعلقه به، كما في العلم، فيتعلق الأمر والنهي بكُلّ فعل حتى يكون المأمور منهيّاً، وبالعكس، واللّازم باطل.

وفيه: أنّ القدم لا ينافي تعين المتعلق في الأزل، فإنّ متعلق الأحكام إنّما هو الأفعال الكُليّة، فلا[1] معنى لوجود الحرمة مثلاً من غير أن يتعلق بفعل خاص، قال القوشجي: «وهذا الوجه منهم إلزامي على الأشاعرة، حيث لا يقولون بالحسن والقبح العقليين ليمنعوا صحّة تعلق الأمر بما يتعلق به النهي وبالعكس»[2] انتهى.

وفيه: أنّ جهة الاستدلال قِدمَ الكلام، لا كون الحكم جزافاً، فإنّ المرجّح للتعلق على طريقة الأشاعرة إنّما هو الإرادة وعلى طريقة العدليّة هو الحسن والقبح يوجب[3] الاختلاف في التعلق، ومثله متحقق على طريقتهم وهو الإرادة الّتي لا تبتنى على الحسن والقبح، فللأشاعرة أنّ يجيبوا: بأنّ إرادة المختار مرجّحة للتعلق، ولا معنى لإلزامهم.

[التعرض لتأويل صاحب المواقف]

ومن الخرافات العجيبة ما عن صاحب المؤلَّف، حيث قال: «إنّ المعنى كما يطلق على ما يقابل اللفظ كذلك يطلق على العرض القائم بالذات، فلما قال شيخ

---

(١) في (ع): «ولا».

(٢) شرح التجريد: ٣٥١.

(٣) توجد في (ع): زيادة بعد «والقبح» وهي: «فالاختلاف بالحسن والقبح».

الأشاعرة: أنّ الكلام معنى قائم بالنفس[١]، فهم الأصحاب منه أنّ مراده مدلول اللفظ وحده وهو قديم[٢] عنده، وأمّا العبارات فإنّما تسمّى كلاماً مجازاً لدلالتها على ما هو كلام حقيقة[٣]، حتى صّرحوا بأنّ اللّفظ حادث[٤] على مذهبه أيضاً، لكنّه[٥] ليس كلاماً حقيقة وهذا الّذي فهموه من كلام الشيخ له لوازم كثيرة فاسدة، كعدم تكفير[٦] من أنكر كلاميّة ما بين دفتي المصحف، مع أنّه علم من الدين؛ ضرورة كونه كلام الله تعالى حقيقة، وكعدم المعارضة، والتحدي بكلام[٧] الله[٨] الحقيقي، وكعدم كون المقروء، والمحفوظ كلامه حقيقة إلى غير ذلك ممّا لا يخفى على المتفطّن في الأحكام الدينيّة، فوجب حمل كلام الشّيخ على أنّه أراد به المعنى الثاني، فيكون الكلام النفسي عنده أمراً شاملاً للفظ والمعنى جميعاً، قائماً بذات الله تعالى، وهو مكتوب في المصاحف، ومقروء بالألسن، محفوظ في الصّدور، وهو غير الكتابة، والقراءة، والحفظ الحادثة.

وما يقال: من أنّ الحروف والألفاظ مترتبة متعاقبة، فجوابه أنّ ذلك الترتب إنّما هو في التلفّظ بسبب عدم مساعدة الآلة، فالتلفّظ حادث والأدلة الدّالة على الحدوث

---

(١) في المصدر: «أنّ لفظ المعنى يطلق تارة على مدلول اللفظ، وأُخرى على الأمر القائم بالغير، فالشيخ الأشعري لما قال: الكلام هو المعنى النفسي» مكان «أنّ المعنى كما يطلق على ما يقابل اللفظ كذلك يطلق على العرض القائم بالذات فلما، قال شيخ الأشاعرة: أنّ الكلام معنى قائم بالنفس».

(٢) في المصدر، و(ع): «القديم».

(٣) في المصدر: «حقيقي».

(٤) في المصدر: «الألفاظ حادثة».

(٥) في المصدر: «لكنها».

(٦) في المصدر: «أكفار».

(٧) في (ع): «لكلام».

(٨) في المصدر: «تعالى».

يجب حملها على حدوثه، دون حدوث الملفوظ جمعاً بين الأدلّة، وهذا الّذي ذكرناه -وإن كان مخالفاً لما عليه متأخروا أصحابنا- إلّا أنّه بعد التأمّل تعرف حقيقته، قيل[١]: هذا ممّا اختاره محمد الشهرستاني في كتابه المسمّى بنهاية الإقدام، ولا شكّ[٢] أنّه أقرب إلى الأحكام الظاهريّة المنسوبة إلى قواعد الملّة»[٣] انتهى.

وفساد هذا الكلام، وإن كان أظهر من أنّ يبيّن، إلّا أنّا نشير إلى بعض الوجوه:

فمنها: أنّ ذلك الشّيخ إنّما التجأ إلى القول بالكلام النفسي حيث لم يتعقل إضافة اللفظ إلى الله تعالى، ولم يتعقّل أنّ إضافة الكتاب العزيز إليه من حيث إنّه مصنوعه ومخترع له، وأنّه لا ينافي حدوث الكلام، حيث يوجد في الخارج، والتزامه بأنّ الكلام إنّما هو المعنى المقابل بلّفظ يظهر من تصريحه، وملاحظة منشأ النزاع بين القوم والأدلة والأجوبة، لا أنّه استظهار من لفظ المعنى، وكيف يخفى على من له أدنى مسكة أن الأشعري يأبى عن اتصاف الباري تعالى بالكلام بمعنى اللفظ، فهذا الكلام من صاحب المواقف يكشف عن عدم اطّلاعه عن المسألة.

ومنها: تفريع وجوب حمل كلامه -على ما زعمه- على بطلان اللوازم، فإنّ الشيخ المزبور لا يبعد عنه الالتزام بما يترتب عليه لوازم فاسدة، لعدم شعوره على ما عرفت من تفصيل حاله، مع أنّ التوجيه المزبور كشف عن مشاركة الموجّه للشيخ في المسكة[٤]، وقلة البضاعة، وعدم الاطّلاع على أقوال المسألة وأدلتها.

ومنها: قوله: «فيكون الكلام النفسي عنده أمراً شاملاً... إلى آخره»، فإنّ تعميم الكلام إلى المعنى على هذا التقدير لا وجه له، بل المتّجه حينئذ تخصيص اللفظ به.

---

(١) في المصدر: «وهذا المحمل لكلام الشيخ» مكان «قيل».

(٢) في المصدر: «شبهة» مكان «شك».

(٣) المواقف ٣: ١٤١.

(٤) في (ع): «المسكنة».

ومنهـا: قولـه: «وما يقـال... إلى آخره»، فهـل يخفى على ذي مسـكة أنّ اللفظ عـرض غير قار، وأنّ قصور الآلـة لا معنى له، مع أنّ عدم صلـوح الصوت للقدم ليـس متفرعاً على ترتب الحروف، فـإنّ الصوت عرض يسـتحيل بقاؤه في زمانين، كالحركـة وقدم الملفوظ، مع حدوث التلفّظ بديهيّ الفسـاد، فـإنّ الوجود الخارجي للفظ مع عدم التلفظ سلب للشيء عن نفسه.

والحاصـل: أنّ الكتـاب العزيز هـو الألفـاظ المترتّبة على الوجـه المخصوص، وإضافتـه إلى الحـقّ سـبحانه ليـس إلّا باعتبار أنّه مخترعـه، كما هو الحـال في إضافة الخطب والأشـعار وغيرهمـا من فنون الكلام إلى مخترعها، فاندفـع ما يتوهم من أنّه جزئي، مع أنّ من الضروريات أنّ ما يقرئه القارئ عين القرآن لا مثله، وكذا ما ترك فينـا، وأمرنا بعرض الأخبار عليـه، والتبرك، والاهتداء به، فما يقـال[1] بأنّه المؤلف المخصوص القائم بأول لسان اخترعه الله فيه حتّى أنّ ما يقرأه كُلّ أحد سواه بلسانه يكون مثله لا عينه غلط.

هـذا، ولا يخفـى أنّ اختراع الـكلام إن كان يكفي في صحـة إضافته إلى مخترعه وصانعـه ومؤلّفه، بل لا يضاف إلّا إليه، ولهذا ليـس القرآن كلام القارئ[2]، بل إنّما هـو كلام الله، وإن كان الموجد له في الخارج هو القـارئ، إلّا أنّه لا يكفي في اتصافه بالتكلّم، فان الهيئة إنّما وضعت للكشف عن الوجود.

ومنه يظهر السرّ في اختصاص موسـى عليه السلام بكونه كليـماً، حيث إنّ إيقاع الكلام عليه إنّما هو بإيجاده في الخارج وإسماعه إيّاه.

والحاصل: أنّه فرق بين إضافة الكلام إلى الشـخص وبين نسـبة إيقاعه على أحد إليـه، فربما لا يكون الشـخص متكلّماً ومع ذلك فالكلام كلامـه، بمعنى أنّه مخترعه

---

(١) في (ع): «يقول».

(٢) في (م) كلمة غير واضحة، وما أثبتناه عن (ع)، و(خ).

وصانعه لا موجده في الخارج، فالقارئ لقصيدة الشّاعر متكلم بكلام غيره، وصاحب القصيدة، مع أنّ الكلام كلامه لا يكون[١] متكلّماً به، وقد وجه به الإمام اختصاص موسى عليه السلام[٢] بالكلام بأنّه سمع كلامه الأزلي بلا صوت وحرف، كما ترى في الآخرة ذاته بلا كم وكيف، وهذا على مذهب من يجوز تعلق الرؤية والسّمع بكلّ موجود، حتى الذات والصّفات، لكن[٣] سماع عين الصوت والحروف لا يكون إلاّ بطريق خرق العادة، هذا كلامه.

ولا يخفى فساده على ذي مسكة، وقد صرح أصحابه -أي الأشاعرة- بتعلق الرّؤية بالصّفات[٤]، والسّمع بالذات، هذا ووجّهه آخر بأنّه سمعه بصوت من جميع الجهات على خلاف ما هو العادة، وفساد أيضاً واضح.

فالحق أنّ التكلم مع موسى عليه السلام بلا توسّط ملك أو بشر بإيجاد الصوت بالشجرة أو غيره، خصّه بهذه الصّفة لا تعدد الجهة، وهذا ما أرتضاه[٥] الشيخ أبو منصور[٦]، والأستاد أبو إسحاق الأسفرائيني[٧].

---

(١) في (ع): «ليس» مكان «لا يكون».

(٢) في (خ): «عليه السلام» غير موجودة.

(٣) في (ع): «لكنه».

(٤) في (ع): «الصفات».

(٥) انظر: تفسير الرازي ١٤: ٢٢٨.

(٦) أبو منصور البغدادي، عبد القاهر بن طاهر بن محمد الفقيه الأصولي الشافعي الأديب، تفقه على أبي إسحاق الأسفرائيني، وجلس بعده للإملاء في مكانه بمسجد عقيل، وتوفي بأسفرايين سنة: ٤٢٩ ، ودفن إلى جانب شيخه أبي إسحاق، الكنى والألقاب ١: ١٦١.

(٧) هو إبراهيم بن محمد بن إبراهيم بن مهران، الأصولي المتكلم الفقيه الشافعي، قال الحاكم: أخذ عنه الكلام والأصول عامة شيوخ نيسابور، توفي فيها ونقل إلى أسفرايين سنة: ٤١٨، مرآة الجنان وعبرة اليقظان ٣: ٢٥، وأسفرايين: بالفتح ثم السكون، وفتح الفاء وراء، وألف، وياء مكسورة، وياء أخرى ساكنة، ونون: بليدة حصينة من نواحي نيسابور على منتصف الطريق من جرجان،

[التعرض لكلام المحقق الكاظمي]

ومما[١] حققناه[٢] ظهر ما في ما أفاده السّيّد المحقّق الكاظمي تدّس، حيث قال في شرح الوافية: «وهو -أي القرآن- وإن كان غنيّاً عن التعريف من حيث إنّه علم شخص، والتعريف إنّما يكون للحقائق الكلّية، إلّا أنّ غرض المعرف إنّما هو تفسير اللّفظ وبيان مفهومه بما هو أظهر لعروض الاشتباه بما صار إليه الأشاعرة من إطلاقه على الكلام النفسي أيضاً، ولثبوت ما نسخت تلاوته ولم ينقل، وما نقل وما علم بالتواتر[٣] نحو: «ثلاثة أيام متتابعات»، «والشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما أنّ الله عزيز حكيم»، وهو في أخبارنا كثير لا بيان معناه، وإحداث تصويره ليتوجّه أنّ ما جاءوا به[٤] كذلك، وبالجملة: فالمراد التعريف اللفظي دون الحقيقي»[٥].

وفي المحصول: «والغرض أنّ القرآن هو هذا الّذي يقرأ في المصاحف، نعم قد يسأل عن كنهه، ويقال: أمّا هو ذا[٦] الرّسوم الّتي بين الدّفتين، على ما يوهمه[٧] قولهم إنّه ما بين الدّفتين، وليس قطعاً، وإنّما هو أدلة على الألفاظ، وإن لزمها[٨] بعض الأحكام؛ كأحكام المس، والاحترام.

واسمها القديم مهرجان، انظر: معجم البلدان ١ : ١٧٧ .

(١) في (ع)، و(خ): «بما».

(٢) في (ع): «حققنا».

(٣) في المصدر: «ولم يتواتر» مكان «وما علم بالتواتر».

(٤) في المصدر: «لا يصلح» بعد «به».

(٥) الوافي في شرح الوافية «مخطوط» ١ : ١٩٨

(٦) في المصدر: «ما هذه» مكان «أما هو ذا».

(٧) في (ع): «يوجه».

(٨) في المصدر: «لزمتها».

وأمّا الألفاظ المدلول عليها بالرّسوم على ما يقتضيه كونه من الكلام، وأنّه كلام الله جل شأنه، ولذا[١] عرّفوه بأنّه الكلام المنزل للإعجاز، وليس أيضاً كذلك[٢]، لأنّ الألفاظ الّتي تتبيّن[٣] بها ممّا يتجدّد، ولا تثبت[٤] أن تزول حتى لا تكاد يجتمع فيها[٥] في الوجود حرفان، مع تعدّدها بحسب التلاوة، وهو أمر واحد، وكونه من خلق الله تعالى[٦]، فإنّه كلامه جل شأنه[٧] وهي من فعل التالين، وما سمع من جانب القدس تعالى[٨]، وإن كان من خلقه تعالى إلاّ أنّه قد زال، والقرآن باق.

وبالجملة: فتلك الأصوات كغيرها، مع أنّ الظاهر على ما جاءت به الأخبار أنّ مبدأ ظهوره عنه تعالى، إنما كان في اللوح أو المعاني الذهنيّة، أم[٩] الأمور الخارجيّة، وليس شيئاً منها قطعاً، وإنما هي مدلوله ومعناه.

والجواب: أنّ ليس القرآن المجيد في ذلك إلّا كغيره من ضروب الكلام المنظوم والمنثور، هل[١٠] هو الكلام[١١] المصنوع[١٢] والتراكيب المؤلفة الّتي من شأنها أن

---

(١) في المصدر: «ولذلك».

(٢) في المصدر: «كذلك» غير موجودة.

(٣) في المصدر: «تبلى».

(٤) في المصدر: «تلبث» مكان «تثبت».

(٥) في المصدر، و(خ): «منها».

(٦) في المصدر: «عز وجل».

(٧) في المصدر: «وعلا» مكان «شأنه».

(٨) في المصدر: «تعالى» غير موجودة.

(٩) في المصدر: «أو».

(١٠) في المصدر: توجد «و» قبل «هل».

(١١) في (ع): «إلا الكلام».

(١٢) في المصدر: «المصوغ».

ينطق بها من حيث هي هي، مع قطع النظر عن تصورها وبروزها[١] إلى الخارج بالنطق، ألست إذا أردت أن تثبت[٢] خطبة و[٣]تنظم شعراً تؤلف في نفسك تراكيب موزونة وتصوغ فقرات مسجّعة فذلك هو الخطبة، والنظم نطقت به أم لا[٤] تنطق، ورسمت أم لم ترسم، وكذلك القرآن المجيد -جلّ خالقه- هو هذه التراكيب الّتي تعلقت إرادته تعالى بتأليفها وصوغها، ثم أثبتها في اللّوح على ما جاء في الخبر: «إنّ بين عيني إسرافيل عليه السلام[٥] لوحاً، إذا[٦] أراد الله[٧] أن يتكلم بالوحي ضرب اللّوح جبين إسرافيل فينظر فيه[٨] فيلقيه إلى ميكائيل، ويلقيه ميكائيل إلى جبرائيل، ويلقيه[٩] جبرئيل إلى الأنبياء»[١٠]، كما تصوغ الكلام في نفسك وترسمه.

---

(١) في المصدر: توجد «في الذهن» قبل «وبروزها».

(٢) في المصدر: «تنشئ».

(٣) في المصدر، و(خ): «أو».

(٤) في المصدر، و(ع): «لم» مكان «لا».

(٥) في المصدر، و(ع): «عليه السلام» غير موجودة.

(٦) في المصدر: «فإذا».

(٧) في المصدر: «عز وجل»، وفي (ع)، و(خ): «تعالى».

(٨) في المصدر: «في قرأ ما فيه» مكان «فينظر فيه».

(٩) في المصدر: «في لقيه».

(١٠) ما بين الهلالين مضمون خبر، وهو من كلام الشيخ الصدوق رضوان الله عليه في الاعتقاد في دين الإمامية:٨١، أمّا الخبر فهو كما جاء في تفسير القمي في وصف جبرائيل وإسرافيل عليهما السلام، في خبر تخيير الله تعالى نبيه وحبيبه محمد بن عبد الله صلى الله عليه وآله بأن يكون ملكاً رسولاً أو عبداً رسولاً، ننقل منه محل الشاهد، وهو (حدثني أبي، عن أحمد بن النضر، عن عمرو بن شمر، عن جابر، عن أبي جعفر عليه السلام قال: **(قال: هذا إسرافيل حاجب الرب ولم ينزل من مكانه منذ خلق الله السماوات والأرض، فلما رأيته منحطاً ظننت أنّه جاء بقيام الساعة، فكان الذي رأيت من تغير لوني لذلك، فلما رأيت ما اصطفاك الله به رجع إلي لوني ونفسي، أما رأيته كلما ارتفع صغر، إنّه ليس شيء يدنو من الرب إلّا صغر لعظمته، أنّ هذا حاجب الرب وأقرب خلق الله منه واللوح بين عينيه من**

ونسبته إلى ما يبرز به من الأصوات المختلفة كنسبة[١] الكُلّيّ إلى جزئيّاته، والقدر المشترك إلى ما اشترك فيه، فكُلّ ما يتلوه النّاس وينطقون به قرآن، وهو أمر واحد تعددت مشخّصاته، غير أن للكلام قبل النطق ضربا آخر من الوجود، وهو ما يتّصف بالصوغ والتّأليف، وهذا بخلاف الكليّات، فإنّه لا وجود لها إلّا في ضمن الجزئيات، وليس هذا الوجود ذهنيّاً، بل خارجي به تحقّق التأليف والصّوغ، وتصوره[٢] بعد الصّوغ، هو الوجود الذهني، ثم له وجود خارجي آخر[٣] أيضاً[٤] في ضمن الأصوات المشخصة[٥]، وتسميته كلاماً باعتبار هذا الوجود و[٦]نسبته إلى المتكلّم واختصاصه به باعتبار ذلك الوجود، أعني الأول الّذي كان به الصوغ والتأليف»[٧] انتهى.

وفيه أنظار تبينت ممّا تقدّم، ومن الغريب ما زعمه من أنّ الاختراع نحو إيجاد، وأنّ الكلام المؤلف قبل النطق به موجود في الخارج، وأنّه جزئي حقيقي بهذا الاعتبار، ومن هذه الجهة فالقرآن علم شخصي، ومع ذلك فهو كُلّي بالنسبة إلى مصاديقه المختلفة، وبهذا الاعتبار صار كُلّ ما يقرؤه القرّاء عين القرآن، فإنّ وجود الكُلّي في الخارج، مع بقائه على وصف الكلّية من أعجب الأمور، ولو لم يكن كلامه صريحاً في ذلك لأوّلناه إلى ما يؤول إلى ما حققناه، إلّا أنّه صرّح بأنّ الكلام

ياقوتة حمراء فإذا تكلم الرب تبارك وتعالى بالوحي ضرب اللّوح جبينه فنظر فيه، ثم يلقيه إلينا فنسعى به في السماوات والأرض)... الخبر، انظر تفسير القمي ٢: ٢٨.

(١) العبارة في المصدر هكذا: «الأصوات نسبة».

(٢) العبارة في المصدر هكذا: «الصوغ والتأليف، وقصوره».

(٣) في (ع): «آخر» غير موجودة.

(٤) في المصدر، و(خ): «آخر خارجي أيضا».

(٥) في المصدر: توجد «له» بعد «المشخصة».

(٦) في (ع): «و» غير موجود.

(٧) المحصول في علم الأصول ٢: ٩.

بخلاف الكلّيات، فإنّه لا وجود لها إلّا في ضمن الجزئيات، والكلام له وجود في غير الجزئيّات، وليس هذا الوجود ذهنيّاً، بل خارجي.

والحاصل: أنّه اشتبه عليه أمر الاختراع فزعم أنّه وجود خارجي لا ينافي بقاء الموجود على وصف الكليّة، حيث إنّ هذا الوجود ضرب آخر غير الوجود في ضمن الأشخاص.

وبالتأمّل يظهر بقيّة ما في كلامه أعلى الله مقامه[٨].

[الكلام في أفضلية العترة صلوات الله عليهم]

وحيث تبين لك حقيقة الكتاب، وأنّه على تقدير الوجود عرض غير قار الذات تعرف أنّ توهم أفضليّته من العترة[٢] ناشئ عن قلّة التأمّل، فإنّ الفضيلة إنّما هي للكلام المخترع، وإن لم يقرأه أحد، ولم يوجد في الخارج، وترجيح أمر معدوم على خلفاء الله تعالى من الغرائب، وبتركهم[٣] وتقرّبهم به إلى الله وجلّ لا ينافي ذلك، كما هو الحال في جميع العبادات، فهل يتوهّم أحد أنّ العلم أفضل من العالم، وأنّ الصّلاة أفضل من خاتم النبيّين[٤]، فالأكبريّة في مرحلة الهداية لا ينافي كونه أمراً معدوماً لا يصلح لأنّ يقابل خلفاء الله تعالى، فالكتاب العزيز جلّ باريه كسائر العبادات في كونه فعلاً للعباد، وليس إلّا كسائر المعجزات في كونه هادياً إلى الله تعالى، وذكراً، هذا مجمل الكلام في بيان حقيقته.

---

(٨) في (ع): «زاد الله في علو مقامه».

(٢) في (ع): «عليهم السلام».

(٣) في (ع): «عليهم السلام».

(٤) في (ع): «صلوات الله عليه وآله وسلم».

[الكلام في بيان حجية القرآن المجيد]

فلنشرع فيما هو المقصود وهو بيان حجيّته:

قد أطبق المنتحلون إلى الإسلام على حجيّة الكتاب الكريم، وقد خالف فيه جماعة من الأخباريّين، وخالفوا في بذلك ضرورة الدين، وأول من ابتدعه صاحب الفوائد المدنيّة[١] -على ما قيل[٢]- وتبعه جماعة، فأنكر بعضهم على -ما قيل- حجيّته مطلقاً، فمن حديث الثقة الجليل السّيد نعمة الله الجزائري[٣] أنّه كان ذات يوم في مسجد[٤] الجامع بشيراز وكان له أستاد مجتهد وشيخ محدث، وكانا يتشاجران في هذه المسألة، فأفضى بهما الحال إلى أنّ قال الأستاد للشيخ: ما تقول في ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾[٥] هل يحتاج في فهم معناه إلى الحديث؟، فقال: نعم، لأنّا لا نعرف معنى الأحديّة، ولا الفرق بين الأحد والواحد[٦].

---

(١) انظر: الفوائد المدنية والشواهد المكية: ١٠٤

(٢) انظر: الدرر النجفية من الملتقطات اليوسفية ٢: ٣٣٩.

(٣) في (ع): «قدّس» مكان «الجزائري».

(٤) في (ع): «المسجد»، وفي (خ): «جالساً في المسجد» إلّا أنّ «جالساً» كأنّها مضروبة.

(٥) آية ١ من سورة الإخلاص.

(٦) انظر: الأنوار النعمانيّة ١: ٢٨٨، ولم يفصل السيد الجزائري طاب ثراه بأنّ له أستاذاً مجتهداً وآخر محدث، بل قال وهو يتكلم على أنّ القرآن المجيد كله متشابه بالنسبة لنا: «ومن هذا ذهب بعض مشايخنا المحققين... إلى أنّ قال: سأله بعض الأفاضل، وأنا كنت من الحاضرين في مسجد الجامع في شيراز... إلى آخره»، ولعله ذكر هذا التفصيل في غير الأنوار النعمانية. نعم قد حكاها عنه

ومحصّل هذا القول: أنّه لا نصّ في الكتاب، لا أنّه على تقدير وجوده ليس حجة، كما يظهر من استدلالهم، وفصّل بعضهم[١] بين النّصوص والظّواهر، فخصّ الأخير بعدم الحجيّة، وخصّ بجواز استنباط المطالب من الكتاب.

في الصافي «من أخلص الانقياد لله ولرسوله[٢]، ولأهل البيت عليهم السلام، واقتفى[٣] آثارهم وحصّل[٤] جملة من أسرارهم، حتى[٥] حصل له الرّسوخ في العلم والطّمأنينة في المعرفة، وانفتح عليها قلبه، وهجم به العلم على حقايق الأمور، وباشر روح اليقين، واستلان ما استوعره المترفون، وأنس بما استوحش منه الجاهلون، وصحب الدنيا ببدن روحه متعلقة بالمحلّ الأعلى، فإن لمثله[٦] أن يستفيد من القرآن بعض غرائبه، ويستنبط منه نبذاً من عجائبه، فليس[٧] السعادة وقفاً على قوم دون آخرين»[٨].

المحقق البحراني في الدرر النجفية من الملتقطات اليوسفية ٢: ٣٣٩، وفي الحدائق الناضرة حاشية رقم واحد من صفحة ٢٧ من الجزء ١، والشيخ البحراني في الرسائل الأحمدية ٣: ١١٤، وذكرا أنّ الأستاد المجتهد هو الشيخ جعفر البحراني، وأنّ الشيخ المحدث هو صاحب جوامع الكلم، أي السيد محمد الجزائري الشهير بالسيد الميرزا الجزائري.

(١) في (ع)، و(خ): «بعض».

(٢) في المصدر، و(ع): «صلى الله عليه وآله».

(٣) في المصدر: «وأخذ علمه منهم وتتبع» مكان «واقتفى».

(٤) في المصدر: «واطلع على» مكان «وحصل».

(٥) في المصدر: «بحيث» مكان «حتى».

(٦) في المصدر: «فله» مكان «فإن لمثله».

(٧) العبارة في المصدر هكذا: «ليس ذلك من كرم الله تعالى بغريب، ولا من جوده بعجيب، فليست».

(٨) تفسير الصافي ١: ٣٦.

[أدلة الأخبارية على نفي حجية الكتاب]

واستدلوا بوجوه:

[استدلالهم بالأخبار]

منها: الأخبار، روت العامة عن النّبي ﷺ:[١] **(من فسّر القرآن برأيه فأصاب الحق فقد أخطأ)**[٢]، ورووا عن عائشة إنها قالت: **(لم يكن للنّبي ﷺ تفسير القرآن إلّا بعد أن يأتي جبرئيل عليه السلام)**[٣]، وكره جماعة من التّابعين وفقهاء المدينة القول بالقرآن بالرّأي[٤]، وفي النبوي[٥]: **(من فسّر القرآن برأيه فقد افترى على الله الكذب)**[٦]، وعن أبي عبد الله عليه السلام: **(من فسّر القرآن برأيه، إن أصاب لم يؤجر، وإن أخطأ سقط[٧] أبعد من السّماء)**[٨]، وعن مولانا الرّضا عليه السلام، عن أبيه، عن آبائه، عن أمير المؤمنين عليه السلام **«قال: قال: رسول الله ﷺ أنّ الله تعالى قال في الحديث القدسي[٩]: (ما آمن بي من فسّر كلامي برأيه[١٠]، وما عرفني من شبّهني بخلقي،**

---

(١) في (ع): «أنّه قال».

(٢) انظر: الإتقان في علوم القرآن ٢: ٤٧٤، ونصه: **(من تكلم في القرآن برأيه فأصاب فقد أخطأ)**.

(٣) انظر: الإتقان في علوم القرآن: ٥٣٩، ونصه: **(ما كان رسول الله ﷺ يفسر شيئاً من القرآن إلّا آياً بعد علمه إياهن جبرائيل)**.

(٤) أمثال: سعيد بن المسيب، وعبيدة السلماني، ونافع، وسالم بن عبد الله وغيرهم، انظر تفسير مجمع البيان ١: ٣٩.

(٥) في (ع):توجد «ﷺ»، وفيها زيادة وهي: «ومن فسرّ القرآن برأية فليتبوأ، وفي آخر». ونص الحديث المتقدم هنا عن (ع).

(٦) كمال الدين وتمام النعمة: ٢٥٧، الباب ٢٤ نص النبي ﷺ على القائم عليه السلام، حديث رقم ١.

(٧) في المصدر: «فهو» مكان «سقط».

(٨) تفسير العياشي ١: ١٧، في من فسرّ القرآن برأيه، حديث رقم ٤.

(٩) في المصدر: «قال الله جلّ جلاله».

(١٠) في المصدر: «برأيه كلامي».

وما على ديني من استعمل القياس في ديني)[١]، وعن تفسير العيّاشي عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: **(من حكم برأيه بين الاثنين فقد كفر، ومن فسّر**[٢] **آية من كتاب الله تعالى برأيه فقد كفر)**[٣]، وعن مجمع البيان: أنّه «قد صحّ عن النّبي صلى الله عليه وآله وعن الأئمة[٤] القائمين مقامه[٥]: أنّ تفسير القرآن لا يجوز إلّا بالأثر الصّحيح، والنص الصّريح»[٦]، وفي رواية: **(ليس شيء أبعد عن عقول الرجال من**[٧]**تفسير القرآن، إنّ الآية يكون أوّلها في شيء وآخرها في شيء، وهو كلام متّصل ينصرف إلى**[٨] **وجوه)**[٩]، وفي مرسلة شبيب بن أنس عن أبي عبد الله عليه السلام أنّه قال لأبي حنيفة: **((أنت فقيه أهل العراق)**؟، قال: نعم، قال: **(فبأي شيء تفتيهم**[١٠]**)**؟، قال[١١]: بكتاب الله وسنة نبيّه صلى الله عليه وآله[١٢]، قال: **(يا أبا حنيفة، لقد ادّعيت علما، ويحك**[١٣] **ما جعل الله ذلك إلّا عند أهل الكتاب الّذين أُنزل عليهم، ويلك**

---

(١) عيون أخبار الرضا عليه السلام ١: ١٠٧، باب ما جاء عن الرضا علي بن موسى عليه السلام من الأخبار في التوحيد، خبر رقم ٤.

(٢) في نسخة بدل من المصدر توجد «برأيه» بعد «فسرّ».

(٣) تفسير العياشي ١: ١٨، في من فسرّ القرآن برأيه، حديث رقم ٦.

(٤) في (خ): «عليهم السلام».

(٥) في المصدر: «عليهم السلام».

(٦) تفسير مجمع البيان ١: ٣٩.

(٧) في المصدر: «عن».

(٨) في المصدر: «على».

(٩) المحاسن ٢: ٣٠٠، كتاب العلل، حديث رقم ٥.

(١٠) في المصدر: «بما تفتيهم».

(١١) في (ع): «قال» غير موجودة.

(١٢) توجد عبارة في المصدر وهي: (قال: **(يا أبا حنيفة تعرف كتاب الله حق معرفته، وتعرف الناسخ والمنسوخ)**؟، قال: نعم).

(١٣) في المصدر، و(ع): «ويلك».

وما[١] هو إلاّ عند الخاصة من ذريّة نبينا محمّد[٢]ﷺ، و[٣] ما ورثك الله من كتابه حرفا))[٤]، وفي رواية زيد الشحّام، قال: (دخل قتادة[٥] على أبي جعفر عليه السلام، فقال له[٦]: **(أنت فقيه أهل البصرة)؟**، فقال: هكذا يزعمون، فقال[٧]: **(بلغني أنّك تفسّر القرآن؟)**، قال[٨]: نعم، إلى أنّ قال: **(يا قتادة[٩]، إن كنت قد فسّرت القرآن من تلقاء نفسك فقد هلكت وأهلكت، وإن كنت قد فسّرته[١٠] من الرجال فقد هلكت وأهلكت،** [إلى أن قال عليه السلام][١١] **ويحك يا قتادة، إنّما يعرف القرآن من خوطب به))**[١٢]، إلى غير ذلك من الأخبار.

[التعرض لما أفاده صاحب الفصول قدس سره]

وأجاب عن هذه الرّواية في الفصول: بـ«أنّا لا نسلّم صراحتها فيما زعموه، ولا[١٣]

---

(١) في المصدر: «ولا».

(٢) في المصدر: اسم النبي الأكرم ﷺ أعني لفظ «محمد» غير موجود.

(٣) في المصدر: «و» غير موجود.

(٤) علل الشرائع ١: ٩٠، باب ٨١، علة المرارة في الأذنين، والعذوبة في الشفتين، والملوحة في العينين، والبرودة في الأنف، ح رقم ٥.

(٥) في المصدر: «قتادة بن دعامة».

(٦) العبارة في المصدر هكذا: «فقال: يا قتادة»

(٧) في المصدر: «فقال أبو جعفر» عليه السلام.

(٨) في المصدر: «فقال له قتادة».

(٩) في المصدر: «ويحك يا قتادة».

(١٠) في المصدر: «أخذته».

(١١) ما بين المعقوفين وضعناه لأنّ المقام يقتضه حيث إنّ الرواية مقطوع منها.

(١٢) الكافي ٨: ٣١٢، في تفسير قوله تعالى: **﴿فَاجْعَلْ أَفْئِدَةً مِنَ النَّاسِ تَهْوِي إِلَيْهِمْ﴾** حديث رقم ٤٨٥.

(١٣) في المصدر: «بل ولا».

ظهورها فيه، فإنّها[١] مع شمولها لغير المعصومين من المخاطبين، وهم لا يقولون بحجّيتها في حقّهم بدون البيان، إنّما تدل على حصر العلم بالقرآن بمن خوطب به، وهو أعم من العلم بكُلّه وبعضه؛ إذ ليس المراد العلم بنفس القرآن، بل بمعانيه كلاً أو بعضاً، كالمتشابه، وتقدير المعاني فيه ليس بأولى من تقدير المتشابه، ولو سلم ظهوره في العموم فتنزيله على العموم المجموعي غير مفيد، لا سيّما إذا عمّمناه إلى العلم ببطونه، وعلى الأفرادي ممنوع، خصوصاً بعد مساعدة بعض الأمارات لوضوح[٢] معاني أكثر الآيات»[٣].

وبهذا أجاب عن قوله عليه السلام: **(وجعل للقرآن ولعلم[٤] القرآن أهلًا)**، إلى أنّ قال: **(وهم أهل الذكر الذين أمر الله هذه الأمّة بسؤالهم)**[٦].

وفيه: أنّ المخاطب بالقرآن ليس إلّا النّبي صلى الله عليه وآله، فإنّ مجرد الصوغ والتأليف ليس مخاطبة، ولهذا لا يكفي في اتصاف الشخص بالتكلّم، فالمخاطب بالقرآن هو الّذي كلمه الله[٧] به أي أوجده في الخارج، لاسماعه ولو بواسطة ملك، وأمّا الحاضر في مجلس الوحي والموجود في ذلك الزّمان، وكُلّ مكلف، فلا مخاطبة الله[٨] معهم، فإنّ الله تعالى لم يتكلّم[٩] غير نبيّه[١٠]، فإنّ المكالمة[١١]

---

(١) في المصدر: «فأن الرواية الأولى» مكان «فأنها».

(٢) في المصدر: «كوضوح».

(٣) الفصول الغروية في الأصول الفقهية: ٢٤١.

(٤) في المصدر: «ولتعلم».

(٦) الكافي ٨: ٥، رسالة أبي عبد الله عليه السلام إلى جماعة الشيعة، رواية رقم ١.

(٧) في (ع): «تعالى» بعد لفظ الجلالة.

(٨) في (ع): «تعالى» بعد لفظ الجلالة.

(٩) في (ع): «يكلم».

(١٠) في (ع): «صلى الله عليه وآله».

(١١) في (ع): «مكالمته».

معه عبارة عن نزول الوحي عليه، فحصر معرفة القرآن فيمن خوطب به في هذه الرّواية عبارة أُخرى عن قول الصّادق عليه السلام، في مرسلة شبيب: **(ما جعل الله ذلك إلّا عند أهل الكتاب الذين أنزل عليهم)**[1]، ويشهد على ذلك أنّ الإمام عليه السلام في مقام بيان أنّ القتادة[2] لا سبيل له في فهم القرآن إلاّ بسماع منهم[3]، ولهذا قال[4]: **(إنْ كنت قد فسرت القرآن من تلقاء نفسك فقد هلكت وأهلكت، وان كنت قد فسرته من الرجال فقد هلكت، واهلكت)**، ومع[5] شمول الحكم لغير المعصومين عليهم السلام لا معنى لهذا الكلام.

ثمّ إنّ القرآن اسم جنس للكلام المنزل على سبيل الإعجاز، ومن المعلوم أنّ نفي الجنس يفيد العموم، والحصر ينحل في[7] قضيّتين سالبة وموجبة، فلا معنى لكون[8] حصر العلم بالقرآن أعم من حصر العلم بكُلّه وبعضه، وتوهم أنّه لا بُد في المقام من تقدير فاسد، فإنّ معرفة الكلام عبارة أُخرى عن فهم معناه، فإنّ الجاهل بما أريد من الكلام لا يعرفه من حيث الدلالة، ولو كان مجازاً فهو في الإسناد لا في الحذف، ومن العجيب توهّم أنّ الأمر دايرٌ بين تقدير المعاني والمتشابه، فإنّ المقصود من عدم معرفة المتشابه أيضاً معناه لا ذاته، فيؤول الإشكال إلى أنّ المراد عدم معرفة جميع المعاني أو بعضه[9]، وقد عرفت ما فيه.

---

(١) في (ع): «عليهم» غير موجودة.

(٢) كذا في الأصل.

(٣) في (ع): «عليهم السلام».

(٤) في (ع): «عليه السلام».

(٥) في (م) كلمة غير واضحة وما أثبتناه -مع- عن (ع)، وفي (خ): «مع» من غير «و».

(٧) في (ع)، و(خ): «إلى».

(٨) في الأصل كلمتان غير واضحتين، وما أُثبت -معنى لكون- عن (ع)، و(خ).

(٩) في (ع): «بعضها»، من ثم زيادة وهي: «أو هو معنى المتشابه».

ثـم إنّ احتـمال إرادة العموم المجموعـي في نفي الجنس يسـقط العمومات عن الحجيّة، وقد حققناه في محله أنّ العموم المجموعي لا معنى له.

وأمّا وضوح معاني أكثر الآيات، فهو عند الخصم ممنوع بملاحظة الأخبار، فإنّها تدل على أنّها في الواقع مجملة، وإنّما يتراءى وضوحه للجاهل بتأليفها.

ثـمّ قال تتثُل: «وأمّا الرّوايات التي رواهـا الطبرسي فلا دلالة لها على ما ذكروه، لأنّ التفسـير كـما يظهر من العرف ويسـاعده تصريح البعض به هو كشـف المغطى والمتشابه، ولا ريب في عدم جواز ذلك من غير أثر معتبر، مع أنّ الظاهر من التفسير بالرأي أن يكون المبني فيه على الرّأي والتشهي، وليس الأمر في محلّ البحث كذلك، فان مبناه على ما يقتضيه جواهر الألفاظ وما يعرضها من الهيئات بحسب أوضاعها اللغوية أو العرفيّة، نعم يتجه ذلك في تفسير المتشابه، حيث إنّ نسبة اللفظ إلى بعض محامله كنسبته إلى غيره، فيكون التعيين من غير دليل مبنيّا على مجرّد الرّأي والتّشهي، ولا ريب في عدم جوازه»[1] انتهى.

وفيه: أنّ الانطباق على القواعد اللّغويّة والعرفية لا ينافي الغموض وخفاء المراد وعدم تمكـن كُلّ أحد من فهم المعنى والاحتياج إلى البيـان، فإنّ فهم مراد المصّنفين مـن كتبهم، مـع أنّها أُعدت لأن ينتفع بهـا كُلّ أحد ممّا يصعب عـلى الناس، بل على الخـبراء، بل لا يظهر المقصود مـن المقتصرات[2] إلّا للأوحدي مـن النّاس، والّذي يفهم إنّما يسـتعلم بملاحظة نفس اللفظ، فلـو لم يكن إرادة المعنى على طبق الموازين العرفيّـة اسـتحال فهم المراد من اللفـظ، فاختصاص بعض الناس بـه ليس إلّا لأنّ كون الاسـتعمال على الموازين العرفيّة لا ينافي الاحتياج إلى التفسير وكشف الغطاء، وهكذا الحال في الخطب والأشـعار، وكتب التفسـير المبتنية على بيان معنى الكتاب

(١) الفصول الغروية في الأصول الفقهية: ٢٤١.

(٢) في (ع): «المختصرات».

على ما يقتضيه الاستعمالات العرفيّة، لا إشكال في كونها تفاسير حقيقة، فإنّ هذا الشأن ممّا لا يمكن إلّا للأوحدي.

وبالجملة: فلا إشكال في أنّ الحكم أيضاً يحتاج إلى التفسير، وأنّ بيان المراد منه يمكن أن يكون كشفاً للغطاء.

[الكلام في معنى التفسير والتأويل]

[استشهاد بما جاء في الإتقان]

توضيح ذلك: «أنّ التفسير تفعيل من الفسر وهو البيان والكشف، ويقال: هو مقلوب السفر، تقول: أسفر الصبح إذا أضاء، وقيل: مأخوذ من التفسرة، وهو اسم لما يعرف به الطبيب المرض.

والتأويل: من الأوْل: وهو الرّجوع، فكأنّه صرف الآية عمّا[1] يحتمله من المعاني، وقيل: من الأيالة، وهي السّياسة، كأنّ المؤوّل للكلام ساس الكلام ووضع المعنى فيه موضعه.

واختلف في التفسير والتأويل، فقال أبو عبد الله[2]، وطايفة: هما بمعنى، وقد أنكر ذلك قوم حتى بالغ ابن حبيب النّيسابوري[3]، فقال: قد يقع[4] في زماننا مفسرون لو سألوا عن الفرق بين التفسير والتأويل ما اهتدوا إليه، وقال الراغب: التّفسير أعم من التأويل، وأكثر استعماله في الألفاظ ومفرداتها، وأكثر استعمال التأويل في المعاني والجمل، وأكثر ما يستعمل في الكتب الإلهيّة، والتفسير

---

(١) في (ع): «ممّا».

(٢) في (ع): «أبو عبد» وفي المصدر: «أبو عبيد».

(٣) في (ع)، و(خ): «النيشابوري».

(٤) في المصدر: «نبغ».

يستعمل فيها وفي غيرها، وقال غيره: التفسير بيان لفظ لا يحتمل إلّا وجهاً واحداً، والتأويل توجيه لفظ يتوجه إلى معان مختلفة إلى واحد منها بما ظهر من الأدلّة، وقال الماتريدي: التفسير القطع على أنّ المراد من اللّفظ هذا والشهادة على الله أنّه عنى باللّفظ هذا، فإن قام دليل مقطوع به فصحيح وإلّا فتفسير بالرّأي وهو المنهي عنه، والتأويل ترجيح أحد المحتملات بدون القطع والشهادة على الله، وقال أبو طالب الثعلبي[1] التفسير بيان وضع اللفظ: أمّا حقيقة أو مجازاً، كتفسير الصرّاط بالطريق، والصّب[2] بالمطر.

والتأويل: تفسير باطن اللفظ المأخوذ من الأوْل، وهو الرجوع لعاقبة الأمر، فالتأويل: إخبار عن حقيقة المراد، والتفسير: إخبار[3] عن دليل المراد، لأنّ اللفظ يكشف عن المراد، والكاشف دليل مثاله، قوله تعالى: ﴿إِنَّ رَبَّكَ لَبِالْمِرْصَادِ﴾[4]، وتفسيره أنّه من الرصد، يقال: رصدته رصداً، والمرصاد مفعال[5] منه، وتأويله التحذير بالتّهاون بأمر الله، والغفلة عن التأهب[6] والاستعداد للعرض عليه، وقواطع الأدلّة تقتضي بيان المراد منه على خلاف وضع اللّفظ في اللّغة، وقال الأصبهاني في تفسيره: اعلم أنّ التفسير في عرف العلماء كشف معاني القرآن، وبيان المراد أعم من أن يكون بحسب اللّفظ المشكل وغيره، وبحسب معنى الظاهر وغيره، وهو أمّا أن يستعمل في غريب الألفاظ نحو البحيرة والسّائبة والوصيلة، أو في وجيز

---

(١) في المصدر: «التغلبي».

(٢) في المصدر، و(خ): «الصيب».

(٣) في (ع): «عبارة» مكان «إخبار».

(٤) آية ١٤ من سورة الفجر.

(٥) في (ع): «منقول».

(٦) في المصدر «الأهبة»، وفي (خ): «الأهب».

يتبين بشرح نحو: ﴿أَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ﴾[١]، وأمّا في كلام يتضمّن بقصّة[٢] لا يمكن تفسيره إلّا بمعرفتها، كقوله تعالى: ﴿إنما النَّسِيءُ زِيَادَةٌ فِي الْكُفْرِ﴾[٣]، وقوله تعالى: ﴿لَيْسَ الْبِرُّ بِأَنْ تَأْتُوا الْبُيُوتَ مِنْ ظُهُورِهَا﴾[٤].

وأمّا التأويل: فإنّه يستعمل مرّة عاماً ومرّة خاصّاً، نحو «الكفر» المستعمل تارة في الجحود المطلق، وتارة في جحود الباري ﷻ خاصّة، والإيمان المستعمل في التصديق المطلق تارة وفي تصديق الحقّ أُخرى، وأمّا في لفظ مشترك بين معاني مختلفة، نحو لفظ (وجد) المستعمل في الجدة والوجد والوجود.

وقال غيره: التفسير يتعلق بالرّواية، والتأويل يتعلق بالدّراية، وقال أبو نصر: التفسير مقصور على الاتّباع والسّماع، والاستماع والاستنباط ممّا يتعلق بالتأويل.

وقال قوم: ما وقع مبيناً في كتاب الله ومعيّناً في صحاح السّنة سمي تفسيراً، لأنّ معناه قد ظهر ووضح، وليس لأحد أن يتعرض إليه باجتهاد ولا غيره، بل يحمله على المعنى الّذي ورد ولا يتعدّاه.

والتأويل: ما استنبطه العلماء العالمون[٥] لمعاني الخطاب، الماهرون في آلات العلوم.

وقال قوم -منهم البغوي والكواشي-: التأويل صرف الآية إلى معنى يوافق لما

---

(١) هذا اللفظ الشريف ورد في أكثر من آية مباركة، وهن: من آية ٤٣، و ٨٣، و ١١٠ من سورة البقرة، ومن آية ٧٧ من سورة النساء، ومن آية ٥٦ من سورة النور، ومن آية ٢٠ من سورة المزمل.

(٢) في (ع)، والمصدر: «لقصة».

(٣) من آية ٣٧ من سورة براءة.

(٤) من آية ١٨٩ من سورة البقرة.

(٥) في المصدر: «العاملون».

قبلها وبعدها، تحتمله الآية غير مخالف للكتاب والسّنة من طريق الاستنباط.

وقال: بعضهم التفسير في الاصطلاح علم نزول الآيات وشؤونها، وأقاصيها[١]، والأسباب النازلة فيها، ثم ترتيب مكّيها ومدنيها، ومحكمها ومتشابهها، وناسخها ومنسوخها، وخاصها وعامها، ومطلقها ومقيّدها، ومجملها ومفسّرها، وحلالها وحرامها، ووعدها ووعيدها، وأمرها ونهيها، وغيرها[٢] وأمثالها»[٣].

وقد أخطأ من زعم أنّه اصطلاح، ومن لاحظ هذه الكلمات لم يبق له ريب في أنّ التّفسير ليس عبارة عن كشف الغطاء عن المتشابه، وإنّما يقبله التأويل كما في قوله تعالى: ﴿ابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ﴾[٤]، فإنّ القناع ما ينكشف إلّا إذا ظهر المراد، واتضح، وهو إنّما يكون حيث إنّطبق على الموازين العرفيّة.

وممّا يوضح ما حققناه من أنّ معرفة معنى[٥] العرفي كثيراً ما لا يتيسر إلّا للأوحدي، قوله تعالى: ﴿يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْراً كَثِيراً﴾[٦].

«أخرج ابن أبي حاتم وغيره، من طريق ابن أبي طلحة، عن ابن عبّاس في قوله تعالى: ﴿يُؤْتِي الْحِكْمَةَ﴾، قال: المعرفة بالقرآن ناسخه ومنسوخه، ومحكمه ومتشابهه، ومقدّمه ومؤخّره، وحلاله وحرامه، وأمثاله.

---

(١) في (ع)، والمصدر: «وأقاصيصها».

(٢) في المصدر: «عبرها».

(٣) الإتقان في علوم القرآن ٢: ٤٦٠، وفيه اختلاف باللفظ يسير لم نشر إليه، إلّا اللهم ما كان يغير معنى أو يوافق نسخة من مخطوطتي المحجة فقد أشرنا له في بعض الهوامش المتقدمة.

(٤) من آية ٧ من سورة آل عمران.

(٥) في (ع)، و(خ): «المعنى».

(٦) من آية ٢٦٩ من سورة البقرة.

وأخرج ابن أبي مردويه، عن طريق جويبر[١]، عن الضّحاك، عن ابن عبّاس مرفوعاً: ﴿يُؤْتِي الْحِكْمَةَ﴾، قال: القرآن، قال ابن عبّاس: يعنى تفسيره، فإنّه قد قرأه البرّ والفاجر.

وأخرج ابن أبي حاتم عن أبي درداء[٢]، ﴿يُؤْتِي الْحِكْمَةَ﴾ قال: قراءة القرآن، والفكرة فيه.

وأخرج ابن جرير مثله عن مجاهد، وأبي العالية، وقتادة وقال الله تعالى: ﴿وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ وَمَا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالِمُونَ﴾[٣].

وأخرج ابن أبي حاتم عن عمر[٤] بن مرة، قال: ما مررت بآية من كتاب الله عزّ وجلّ[٥] لا أعرفها[٦] إلّا أحزنتني لأنّي سمعت الله يقول: ﴿وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ وَمَا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالِمُونَ﴾.

وأخرج أبو عبيده[٧] عن الحسن، قال: ما أنزل الله آية إلاّ وهو يحب أن يعلم في ما أُنزلت.

وفي فضائل القرآن من طريق سعيد بن جبير، عن ابن عبّاس، قال: الّذي يقرأ القرآن ولا يحسن تفسيره كالأعرابي بهذا الشعر هذا.

وأخرج البيهقي، وغيره عن أبي هريرة، مرفوعاً: أعربوا القرآن، والتمسوا إعرابه[٨].

---

(١) في المصدر: «جويبر».

(٢) في (ع)، والمصدر: «الدرداء» وهو الصحيح.

(٣) آية ٤٣ من سورة العنكبوت.

(٤) في المصدر: «عمرو».

(٥) في (ع)، والمصدر: «عزّ وجلّ» غير موجودة.

(٦) في (م)، و(خ): «أعرفها»، وما أُثبت عن (ع)، والمصدر، وهو الأنسب لما يقتضه المقام.

(٧) في المصدر: «عبيد».

(٨) في المصدر: «غرائبه».

وأخرج ابن الدينار[١] عن أبي بكر، قال: لأنّ أعرب آية من القرآن أحبّ إليَّ من أنّ أحفظ آية.

وأخرج أيضاً عن عبد الله بن بريده، عن رجل من أصحاب النّبي ﷺ، قال: لو إنّي أعلم إذا سافرت أربعين ليلة أعربت آية من كتاب الله لفعلت.

وأخرج أيضاً عن طريق الشّعبي، قال: قال عمر: من قرأ القرآن فأعرب كان له عند الله أجر شهيد»[٢].

قال في الإتقان: «معنى هذه الآثار عندي إرادة البيان والتفسير، لأنّ إطلاق الإعراب على الحكم النحوي اصطلاح حادث، ولأنّه كان في سليقتهم لا يحتاجون إلى تعلّمه»[٣] انتهى.

فظهر أنّ الاطّلاع على المعاني العرفيّة للقرآن أمر عظيم، ولم يكن يخفى على أحد أنّه ليس ميسوراً لقاطبة[٤] العرب، وأهل اللّسان في زمان النزول، وهذا حال التفسير.

[الكلام في التفسير بالرأي، والتشهي]

وأمّا الرّأي: فهو الاعتقاد، فمعنى التفسير بالرّأي الاستقلال في فهم المراد بالرجوع إلى الموازين اللغوية والعرفيّة.

وأمّا التّشهي: فليس معنى الرّأي، مع أنّ من المعلوم أنّ المخالفين إنّما كانوا يقولون في فهم الكتاب العزيز على القواعد العربيّة المتقنة المحكمة، بعد إمعان النظر،

---

(١) في المصدر: «ابن الأنباري».

(٢) الإتقان في علوم القرآن ٢: ٤٦٤، وفيه اختلاف باللفظ يسير.

(٣) الإتقان في علوم القرآن ٢: ٤٦٤، وفيه اختلاف باللفظ يسير.

(٤) توجد في (ع): «على» بعد «ميسورا» لكن كأنها مضروبة والضرب غير واضح، ومما يدل على أنها مضروبة هي حشو لا يناسب العبارة.

وغاية التأمّل في الأطراف، وملاحظة جميع الجهات، كما لا يخفى على من لاحظ كتبهم في التفسير، فالإمام عليه السلام إنّما أراد أنّ للكتاب جهات لا تبلغ إليها الأنظار، ولا تنالها أيدي الأفكار، فلا مناص عن الرّجوع إلى أهل الكتاب الّذي أُنزل عليهم، لا أنّ غرضه الوعظ والرّدع عن تفسير القرآن بمجرد الشهوة[١]، فإنّ إرادة هذا المعنى لا يخفى فسادها على أحد، وكأنّه سهو من القلم، ومن الغريب أنّ الأستاد قدس سره[٢] ارتضى هذا الجواب، فقال في «الجواب عن الاستدلال بها: أنّها لا تدل على المنع عن العمل بالظواهر الواضحة المعنى بعد الفحص عن نسخها وتخصيصها، وإرادة خلاف ظاهرها في الأخبار، إذ من المعلوم أنّ هذا لا يسمّى تفسيراً، فإنّ أحداً من العقلاء إذا رأى في كتاب مولاه أنّه أمره بشيء بلسانه المتعارف في مخاطبته له، عربياً أو فارسياً أو غيرهما، فعمل به وامتثله، لم يعد هذا تفسيراً؛ إذ التفسير كشف القناع، ثم لو سلم كون مطلق حمل اللّفظ على معناه تفسيراً لكن الظاهر أنّ المراد بالرّأي هو الاعتبار العقلي الظني الراجع إلى الاستحسان، فلا يشمل حمل ظواهر الكتاب على معانيها اللغوية والعرفية حينئذ[٣]، فالمراد بالتفسير بالرأي أمّا حمل اللّفظ على خلاف ظاهره أو أحد احتماليه، لرجحان ذلك في نظره القاصر، وعقله الفاتر، ويرشد إليه المروي عن مولانا الصادق عليه السلام، قال في حديث طويل: (**وإنّما هلك الناس في المتشابه، لأنّهم لم يقفوا على معناه، ولم يعرفوا حقيقته، فوضعوا له تأويلاً من عند أنفسهم بآرائهم، واستغنوا بذلك عن مسألة الأوصياء عليهم السلام، فيعرفونهم**)[٤].

وأمّا الحمل على ما يظهر له في بادئ الرأي من المعاني العرفية واللغويّة من دون تأمّل في الأدلّة العقلية، ومن دون تتبّع في القرائن النقليّة، مثل الآيات الأخر الدالّة

---

(١) في (ع): «الشهرة».

(٢) في (ع): «الأستاد العلامة أعلى الله في الفردوس مقامه».

(٣) في (م) كلمة غير واضحة وما أُثبت -وحينئذ- عن المصدر، (ع)، و(خ).

(٤) الرسائل الأحمدية ٣: ١٢٥، غير أن «في عرفونهم» غير موجودة فيها.

عـلى خلاف هذا المعنى، والأخبـار الواردة في بيان المراد منها، وتعيين ناسـخها من منسوخها»[1] انتهى.

وفيه للنظر مواقع اتضحت ممّا تقدّم:

منهـا: قوله: إنّها لا تدل على المنع عن العمـل بالظواهر الواضحة إلى آخره، فإنّ الكبرى مسـلمة غـير قابلة للنزاع وإنّـما الكلام في الصّغرى، والخصـم يدعي أنّ ما يتراءى من الظواهر في الواقع مجملات بشـهادة الأخبار، وما ذكره من المثال أجنبي عن المقام، فإنّه لا إشكال في أنّ الكتاب ليس في الغالب ممّـا يعرفه كُلّ أحد، وبعد إمعان النظر في جميع الجهات واسـتنباط المراد يتحقق التفسير، وكونه تفسيراً لا ينافي أنّ مقتضى القواعد جواز الرّكون إليه، لانكشـاف الغطاء بعد الفحص عن النسـخ والتخصيص وغيرهما، ممّـا له دخل في تبين المراد، والخصم إنّما يدعي أنّ الأخبار دلّـت على أنّ في الكتاب جهات أخر، غير ما بأيدي الناس، لا ينكشـف المراد[2] إلّا بالاطّلاع عليها.

ومنهـا: قوله: ثم لو سـلّم إلى آخـره، فإنّ الـرأي ليس بهذا المعنى لغـة وعرفاً، ولا قرينـة عـلى إرادته في المقام، بـل الدليل على خلافه، فإنّ القياس والاستحسـان لا يتطرقـان إلى تشـخيص المـراد من القرآن، بل إلى كُلّ ما سـبيله النّقل لتشـخيص مـراد كُلّ متكلم من كلامه، وعدم تطرّقهما في اللغة معروف بين عامليها، مع أنّ من المشـاهد أنّ مبنى تفاسير المخالفين إنّما هو القواعد اللغويّة والعرفيّة، وإنّما يستندون إلى القياس والاستحسان في الأحكام الشرعية.

ومنهـا: قوله: وحينئذٍ فالمـراد إلى آخره، فإنّك قد عرفـت أنّ الأخبار دلّت على المنع من الاسـتبداد باسـتنباط الأحكام من الكتاب، ومن المعلوم أنّهم إنّما يعتمدون

---

(١) فرائد الأصول ١: ١٤٢.

(٢) في (ع): «المراد به».

عـلى ظواهرها، والمتشـابه ما لم يكن لمـا يزعمون فيه ما يوجب ظهـوره لا يعتمدون عليـه، وأمّا الرّواية فهـي إنّما[١] وردت فيما أخبر الله تعالى عنهـم بقوله: ﴿**فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَـابَهَ مِنْهُ ابْتِغَـاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ**﴾[٢]، وهذه جهة أُخرى مغايرة لما يمنع من التفسـير بالرأي، فلا منافاة بين كون الهلاك في المتشابه من تلك الجهة وبين كون الهلاك في تفسـير ما يزعمه المفسر محكماً من جهة خفاء جهات الكلام عليه.

ومنهـا: قوله: وأمّـا الحمل على ما يظهر لـه إلى آخره، فإنّ المعـروف من طريقة المخالفـين ليـس التعويل على ما يتراءى من الآيات، بل إنّـما يعوّلون[٣] على ما يظهر منهـا بعد التأمّـل التّام في جميـع الجهات، وإنّما الـذّم من حيث عـدم الاعتناء بأهل الذكر[٤]، واستبدادهم في معرفة الكتاب بآرائهم.

والحاصـل: أنّ المقصود بهـذه الرّوايات إنّما هو بيان أنّه لا سـبيل إلى فهم معاني الكتـاب لمـن لا يراجـع معـادن الوحـي والتنزيل، فلا يجـوز لأحد الاسـتقلال في التفسير، والتعويل على ما يفهمه، كما وقع التصريح به في ما عن الصادق عليه السلام: **(أنّهم ضربوا القرآن بعضه ببعض، واحتجّوا بالمنسـوخ وهم يظنون أنّه النّاسخ، واحتجّوا بالخـاص وهـم يعتقدون أنّه العـام، واحتجوا بالآيـة وتركوا السّـنة في تأويلها، ولم ينظـروا إلى مـا يفتتح به الـكلام وإلى ما يختمـه، ولم يعرفوا موارده ومصـادره؛ إذ لم يأخـذوه عن أهله فضلّوا وأضلّوا)**[٥]، فتبين أنّ الهلاك في التعويل على الرّأي، وعدم الأخذ عن أهل الكتاب، حيث إنّه لا سبيل لهم إلى معرفته إلّا الرّجوع إليهم والأخذ

---

(١) العبارة في (خ) هكذا: «فإنّما هي».

(٢) من آية ٧ من سورة آل عمران.

(٣) العبارة في (ع): «إنّما هو يعول».

(٤) في (ع): «عليه السلام».

(٥) انظر: التفسير الصافي ١: ٣٩

منهم عليهم السلام، فالّذي يظهر من هذه الأخبار أنّ الكتاب العزيز ليس كسائر الكلمات وافياً بالمراد بنفسه، ولا يتبين المقصود منه إلّا بالاطّلاع على ما هو مخزون عند أهل البيت عليهم السلام، ويرشد إليه ما عن الاحتجاج عن أمير المؤمنين عليه السلام في حديث الزنديق الّذي جاء إليه بآيٍ زعم تناقضها، حيث قال: **(إنّ الله جلّ ذكره لسعة رحمته ورأفته بخلقه وعلمه بما يحدثه المبدلون من تغيير كتابه، قسّم كتابه ثلاثة أقسام: قسم منه يعرفه العالم والجاهل، وقسم منه[1] لا يعرفه إلّا من صفى ذهنه، ولطف فهمه[2]، وصحّ تميزه، ممّن شرح الله صدره للإسلام، وقسم[3] لا يعرفه إلّا الله، والأنبياء[4]، والرّاسخون في العلم، وإنّما فعل ذلك[5] لئلاّ يدعي أهل الباطل المسؤولون[6] على ميراث رسول الله صلى الله عليه وآله ما لم[7] يجعل الله لهم، وليقودهم الاضطرار إلى الايتمار عن[8] ولاة[9] أمرهم)**...الحديث[10]، فظهر أنّ الذّم واللوم على الاستبداد في الاستنباط، فمن لم يأخذه[11] معنى الكتاب من الأئمة[12] ضلّ وأضلّ، سواء فحص وتجسّس عن ورود ما يخالف الظاهر أم لا، فإنّ النهي عنه إنّما هو الاتكال على فهمه، ولو بعد

---

(١) في المصدر: «وقسما».

(٢) في المصدر: «حسه».

(٣) في المصدر: «وقسما».

(٤) في المصدر: «وأمناؤه» مكان «والأنبياء».

(٥) في المصدر: «فعل الله ذلك».

(٦) في المصدر: «المستولين».

(٧) في المصدر: «من علم الكتاب ما لم»

(٨) في (ع): «من»، وفي المصدر: «لمن».

(٩) في المصدر: «ولاه».

(١٠) الاحتجاج ١: ٣٧٦.

(١١) في (ع)، و(خ): «يأخذ».

(١٢) في (ع)، و(خ): «عليهم السلام».

الفحـص، ما لم يصل إليه بيان من أهل الذكر[١]، حيث إنّه ربما يكون أول الكلام في شيء وآخره في شيء آخر، وهو كلام متّصل، كما هو المصرح به في الرواية.

[الرد على الشيخ الطبرسي تدثر]

وبما حققناه ظهر فسـاد[٢] ما عن الطبرسي تدثر، حيث إنّه بعد الاعتراف بظهور الأخبـار في مـا ادّعاه الخصم، أوّله إلى ما عرفت فسـاده، قـال: «والقول في ذلك أنّ الله تعالى[٣] ندب إلى الاسـتنباط وأوضح السّـبيل إليه، ومدح أقوامّاً عليه، وقال[٤]: ﴿لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْـتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ﴾[٥]، وذمّ آخرين على تـرك تدبّره، والإضراب عن التفكـر فيه، فقـال: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ القرآن أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا﴾[٦]، وذكر أنّ القرآن منزل بلسان العرب، وقال[٧]: ﴿إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآناً عَرَبِيّاً﴾[٨]»[٩]، إلى أنّ قال: «هذا[١٠] وأمثاله يدل على أنّ الخبر متروك الظاهر، فيكون معناه -إن صح- أن من حمل القرآن على رأيه، ولم يعلم[١١] شواهد ألفاظه فأصاب الحقّ فقد أخطأ الدليل»[١٢] انتهى.

---

(١) في (ع): «عليه السلام».

(٢) في (خ): «فساد» غير موجودة.

(٣) في (ع): «تعالى» غير موجودة.

(٤) في المصدر: «فقال».

(٥) من آية ٨٣ من سورة النساء.

(٦) آية ٢٤ من سورة محمد.

(٧) في المصدر: «فقال».

(٨) من آية ٨ من سورة الزخرف.

(٩) تفسير مجمع البيان ١: ٣٩.

(١٠) في المصدر: «فهذا».

(١١) في المصدر: «يعمل».

(١٢) تفسير مجمع البيان ١: ٣٩.

فإنّـك قد عرفت أنّ حمل القرآن على الرّأي من غير علم بشـواهد الألفاظ ليس مـن طريقة علماء أهل الخـلاف، وكون القرآن منزلاً على لسـان العرب لا يحتاج إلى الدليل، ولكنّه لا يدل على عدم خفاء بعض الجهات، والتّدبّر المأمور به أيضاً إنّما هو في القصص والمواعظ، وهذا المقدار غير منكر، وإنّما المدّعى عدم جواز الاستبداد في استنباط الأحكام.

[التعرض لرأي صاحب الفصول قدس سره]

وفى الفصـول: «وربما كان حجّة المفصّل أنّ إطلاق التفسـير يتناول بيان الظاهر فيشـمل الأخبار الدالّة على تحريم التفسـير بالرأي، وأنّ الآيـات التي يحتمل طريان النسـخ عليهـا من جملة الظواهر، وقـد ورد المنع من العمل بالكتـاب في حقّ من لا يعلم بمنسوخها[1]، وهو يستلزم عدم جواز العمل بما يستظهر فيه عدم النسخ، لأنّ عدم العلم أعم من الظن بالعدم، وإذا ثبت عدم جواز العمل بهذا الظاهر ثبت لغيره أيضا[2]، إذ لا قائل بالتفصيل[3].

والجواب: أمّا عن الأول فبالمنع من صدق التفسير بالرأي على بيان ما له ظاهر، بل يختص ببيان المتشابه، وقد مرّ بيانه.

وأمّـا عـن الثاني: فبأنّ تلك الأخبـار إنّما وردت في حق مـن يتمكن من تحصيل العلم بمنسـوخات الكتـاب بالرّجوع إلى الإمام عليه السلام[4] لحضـوره، فلا يثبت في حق من يتعذر ذلك بالنسـبة[5] إليه، أو نقول: المـراد بالعلم ما يتناول الطّريق الّذي ثبت

---

(١) في المصدر، و(ع): «بمنسوخاته».

(٢) في المصدر، و(ع): «بغيره» و«أيضا» غير موجودة.

(٣) في المصدر: «بالفصل».

(٤) في المصدر: «عليه السلام» غير موجودة.

(٥) في (ع): «لنسبته».

اعتباره شرعـاً، ولولا ذلك لما جاز العمل بالآيات التي دلت الأخبار[١] الآحاد على سـلامتها من النسـخ، ولا خفاء في أنّ أصالة عدم النسخ بعد الفحص المعتبر طريق معتبر على إثبات عدم النسـخ، عمـلاً بعموم روايات الاسـتصحاب، فلا يكون[٢] العمل بها من غير علم بعدم النسخ»[٣] انتهى.

وفيه: ما عرفت من أنّ المفصّل لا يحتاج إلى هذا الاستدلال، فإنّه لا ريب في كون بيان الظاهر تفسـيراً، بل ليس التفسير إلّا ذلك ولو لم يكن ظاهراً فبيانه تأويل، وأمّا وجـوب الفحص فليس حكماً تكليفيّاً كي لا يشـمل العاجز مـن الفحص، فحيث ثبت توقفه على السـؤال لم يجز الاسـتبداد بالاسـتنباط، ومع احتمال النسخ لا يجري الأصل مع أخبار أهل العصمة[٤] بأنّ عدم تميز المنسـوخ عن غيره يمنع عن العمل، فـإنّ أهل الخلاف أيضاً كانوا يعتمدون على الأصل بعد الفحص، والذّم إنّما هو على ذلك، وإنّ الاعتماد على الأصل بالنسـبة إلى الكتاب العزيز ضلال، حيث إنّ النّاسخ إنّما يتميّز عن المنسوخ ببيان أهل الكتاب[٥]، فإنّه مخزون عندهم.

والصّـواب في الجـواب: أنّـا نعمـل بالكتـاب بعد الاطّـلاع على مـا وردعنهم عليهم السلام في كثير مـن الآيـات، ووجـود أمـر زايـد عـلى مـا ورد إلينـا منهـم عليهم السلام غـير معلـوم، و[لم][٦]يظهـر مـن هـذه الأخبـار إلاّ عـدم جـواز الإعـراض عـن أهـل البيـت عليهم السلام في معرفـة معـاني الكتـاب رأسـاً، كـما هـو دأب المخالفـين، لا توقـف كُلّ جهـة عـلى

---

(١) في المصدر: «أخبار».

(٢) في (خ) فوق النون من «يكون» يوجد صفر «دائرة صغيرة»، غير أنّه لا وجه له، فلعله سهو من الناسخ.

(٣) الفصول الغروية في الأصول الفقهية: ٢٤١.

(٤) في (ع): «عليهم السلام».

(٥) في (ع): «عليهم السلام».

(٦) ما بين المعقوفين أضفناه عن (ع)، و(خ) كي تستقيم العبارة.

بيانهم عليهم السلام، ومن تلك الأخبار أخبار الثقلين، فإنّهم زعموا أنّ الافتراق عبارة عن الاستقلال بالحجيّة.

وفيه: أنّ استقلال العترة مفروغ عنه، مع أنّ الافتراق عبارة عن الاختلاف في بيان الحكم، فمفاد هذه الأخبار أنّ العترة والكتاب لا يختلفان، بل كُلّ منهما مؤيد بالآخر.

[استدلالهم بالآيات]

واحتجّوا أيضاً بآيات:

منها: قوله عز وجلّ من قائل: ﴿بَلْ هُوَ آيَاتٌ بيِّنَاتٌ فِي صُدُورِ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ﴾[1]، والمراد بهم الأئمة عليهم السلام بشهادة الأخبار.

ومنها قوله تعالى: ﴿أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا﴾[2].

ومنها: ﴿كَفَى بِاللهِ شَهِيداً بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ وَمَنْ عِنْدَهُ عِلْمُ الْكِتَابِ﴾[3].

ومنها: قوله تعالى: ﴿وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ﴾[4].

ومنها: قوله تعالى: ﴿وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ﴾[5].

وعن الشّيخ الحرّ قدس سره: التمسّك بقوله تعالى: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّى

---

(١) من آية ٤٩ من سورة العنكبوت.

(٢) من آية ٣٢ من سورة فاطر.

(٣) من آية ٤٣ من سورة الرعد.

(٤) من آية ٧ من سورة آل عمران.

(٥) من آية ٨٣ من سورة النساء.

﴿يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ﴾[١]، وقوله تعالى: ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا﴾[٢]، وقوله تعالى: ﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ﴾[٣]، وقوله تعالى: ﴿لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾[٤]، وقوله تعالى: ﴿قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللهَ فَاتَّبِعُونِي﴾[٥]، وكلها يدلّ على وجوب الرجوع إلى النبي ﷺ من عقل أو نقل[٦]، وفساد الاستدلال بها أظهر من أنّ يبين.

[استدلالهم بالإجماع]

وحكي عنهم التمسّك بإجماع أصحاب الأئمة عليهم السلام، وفيه منع ظاهر.

[استدلالهم بالعقل]

واحتجّوا أيضاً بالدليل العقلي من وجوه:

منها: أنّا نعلم إجمالاً بالنسخ، والتقييد، والتخصيص، والتجوّز، ولا نعلمها تفصيلاً، فيجب التوقف في جميع أطراف الشبهة.

وفيه: أنّا لا نعلم بوقوع مخالفة الظاهر زايداً على ما نعلمه تفصيلاً، فالشكّ حيثما يقع شكّ بدوي يُدفع بالأصل.

ومنها: أنّ الكتاب على قسمين: محكم ومتشابه، ولا نعرف المتشابه لا مصداقاً ولا مفهوماً، فيجب التوقّف.

ومنها: أنّ أهل اللّسان إنّما يعولون على الظّواهر لضعف احتمال الخلاف، حيث

---

(١) من آية ٦٥ من سورة النساء.

(٢) من آية ٧ من سورة الحشر.

(٣) من آية ٢١ من سورة الأحزاب.

(٤) من آية ٤٤ من سورة النحل.

(٥) من آية ٣١ من سورة آل عمران.

(٦) انظر: الفوائد الطوسية: ١٧٠.

جـرت العادة باتصال القرائـن، والكتاب العزيز متجاوز في ظهـوره حد العادات، فنـراه تارة بالحروف المقطعة، وأُخرى يخاطب شـخصاً ويريد غـيره، ويعبّر بالمطلق والعام مع إرادة المقيد والخاص، ولا يظهر إلّا بقراين منفصلة، ومثل هذا الكلام لا يعتمدون على ظواهره.

[ما أفاده السيد الرضوي]

وللسّيد صدر الدين تدّثُ كلام جامع خفى محصوله على الناظرين فيه، قال تدّثُ: «فينبغي النزاع في جواز العمل بالظواهر، بالمعنى الّذي أشرنا إليه، وقد أشرنا إلى أنّ الحق مع الأخباريين، والقول الفصل مع تفصيل، وتوضيح يظهر بمقدمتين:

الأولى: هـي أنّ بقاء التّكليف إلى انقراض الدهر ممّا لا شـك فيه، ولزوم العمل بمقتضـاه موقوف على إفهـام المكُلّفين ما كُلّفـوا به، وهو يكـون في الأكثر بالقول، ودلالـة القول على المراد منـه قد يكون[1] قطعية -ولو بضم أمـور خارجيّة- وكثيراً ما تكون ظنيّة؛ إذ مدار الإفهام في كُلّ لغة إنّما هو إلقاء[2] الحقائق مجرّدة عن القرينة، وإلقـاء المجازات معها فيبني العقلاء المخاطبـون الاعتقاد والعمل على ما يفهمونه، وإن كان احتمال التجوز في الأول، وخفاء القرينة، واشتباهها على المخاطب في الثاني باقيـاً لأنّه لا يبعد في أنّ ينصب متكلم قرينـة لإرادة معنى مجازي فيصرفه المخاطب إلى معنى مجازي آخر، لكون القرينة مناسـبة للمعنيين، والّذي يكشـف عمّا قلناه إنّا لو فرضنـا كون صيغة الأمر للوجوب لغة فأمر لغوي عبده فأبطأ عن المسـارعة إلى الامتثـال معتذراً باحتمال التجوز لذمّه العقـلاء، وكذا يذمّون المولى لو عذّب العبد؛ لأنّـه سـارع إلى الامتثال بعد فـراغ المولى عـن[3] التكلم ولم يصبر حتـى يظهر عليه

---

(١) في (ع): «تكون».

(٢) في (ع): «على إلقاء».

(٣) في (ع): «من».

القرينة، ولو بعد حين.

فإن قلت: تأخير القرينة عن وقت الخطاب جائز على المشهور، وعن وقت الحاجة أيضاً، كذلك إن كان لأحد مصلحة داعية إلى التأخير، راجحة عند العقل والشرع على العمل بخلاف ما أريد من الكلام مثلا، لو فرضنا إنّ أحداً قال لعبده: أكرم كُلّ من دخل داري غداً وهو يريد غير زيد، فأخر البيان إلى الغد، فلمّا حضر زيد أيضاً، وكان المولى خايفاً من زيد على نفسه أو على العبد، فترك البيان فأكرم العبد زيداً أيضاً، فلا ريب في رجحان مصلحة التقيّة والاتقاء على ترك إكرام زيد، فكيف يسوّغ العقلاء الذم إذا أبطأ العبد معتذراً بهذا الاحتمال الواقع في المحاورات، وكذا كيف يجوز ذم المولى على العقاب مع مسارعة العبد إلى الامتثال؛ إذ قال المولى ألم تصبر حتى يظهر لك جليّة الحال؟

قلت: ما ذكرت نادر لا سيّما الأخير، ولا عبرة بمثله عند العقلاء، فلهذا لا يتسارعون إلى الذّم مع قيام هذا الاحتمال عندهم.

الثّانية: هي إنّ المتشابه كما يكون في أصل اللّغة -كالاشتراك اللّفظي- يكون بحسب الاصطلاح، مثلاً أن يقول أحد: إنّي استعمل العمومات كثيراً، وأنا أريد الخصوص من غير ضمّ قرينة متّصلة، وأطلق المطلقات، وإنّما أريد المقيدات، وربما أحكم حكما يدل ظاهره على الاستمرار، ولكنني سأنسخه، وربما أخاطب أحداً وأنا أريد غيره، أو أخصّص قوماً بالخطاب وأنا أريد معهم[1] غيرهم، أو نرى أمثال ذلك في كلامه، وإن لم يصرّح هو به، مع علمنا بعدم غفلته ومسامحته، فحينئذ لا يجوز لنا القطع بمراده، ولا يحصل لنا الظنّ به، اللّهم إلّا أن يكون العام الباقي على عمومه، والمطلق الباقي على إطلاقه كثيراً بالنسبة إلى المخصوص والمقيّد، وكذا غيرهما، والقرآن من هذا القبيل، لأنّه وإن كان عربياً، ولكنّه نزل على اصطلاح خاص، لا أقول

(١) العبارة في (ع): «أريدهم مع».

على وضع خاص جديد، بل أعم من أن يكون كذلك، أو يكون فيه مجازات لم يعرفها المعرب، ومع ذلك قد وجدت فيه كلمات لا يعلم المراد منه[١] أصلاً، كالمقطعات في أوايل السّور، ثمّ أنّ الله تبارك وتعالى لم يدع المكُلّفين حتّى أنزل إلى رسوله[٢] قوله: ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ﴾[٣] الآية، فذمّهم على اتّباعهم المتشابه، ولم يبين لهم المتشابهات ما هي وكم هي، بل لم يبين لهم المراد من هذه اللّفظة، وجعل البيان موكولاً إلى خلفائه[٤]، والنّبي ﷺ نهى الناس عن التفسير بالآراء، وكذا أوصيائه عليهم السلام، وكذا جعلوا لنا الأصل عدم العمل بالظن إلّا ما أخرجه الدليل.

إذا تمهّدت هاتان المقدّمتان، فنقول: مقتضى المقدّمة الأولى هو العمل بالظواهر، ومقتضى الثانية عدم العمل، لأنّ ما صار متشابهاً لا يحصل الظنّ بالمراد منه، وما بقي على ظاهره وحصل منه مندرج في الأصل المذكور، فنطالب العامل به بدليل جواز العمل به، لأنّ الأصل الثابت عند الخاصة هو عدم جواز العمل بالظن إلّا ما أخرجه الدليل، مثل عمل أصحاب النبّي ﷺ، والأئمة عليهم السلام بالظنّ المستفاد من الأخبار إذا سمعوها منهم من غير فحص وتحصيل قطع بالمراد، وتقريرهم[٥] على ذلك.

لا يقال: إنّ الظاهر من المحكم ووجوب العمل به[٦] إجماعي.

---

(١) في (ع): «منها».

(٢) في (ع): «ﷺ».

(٣) من آية ٧ من سورة آل عمران.

(٤) في (ع)، (خ): «عليهم السلام».

(٥) في (ع): «عليهم السلام».

(٦) في (ع): «به» غير موجودة

لأنّا نقول: بمنع[١] الصغرى؛ إذ المعلوم عندنا مساواة المحكم للنص، وأمّا شموله للظاهر فلا، كيف وهم قد عرفوه بتعريفات مختلفة، ولم يقيموا دليلاً على أن المعنى الشّامل للظاهر هو المراد منه في القرآن والأخبار، ولا يظهر أيضاً من الأخبار[٢] الواردة في تفسيره هذا الشمول، بل ادعى الشيخ الفاضل المحدّث حسين بن شهاب الدين العاملي في كتابه أيضاً[٣] أنّ الّذي يظهر من الأخبار مساواة المحكم للنّص، حيث قال: إنّ المفهوم من الأحاديث هو إنّ المحكم ما لا يحتمل غير ما يفهم منه، مع بقاء حكمه على حاله، والمتشابه ما عداه، انتهى.

وأنا أنقل تعريفاتهم مع بعض الأحاديث الواردة في تفسيره، حتى يظهر لك أنّ دعوى الشمول أو المساواة بين المحكم والظاهر مع هذا الاختلاف لا بُدّ لها من دليل قطعي، أمّا التعاريف:

فمنها: أنّه ما اتضح وظهر لكُلّ عارف باللّغة[٤].

ومنها: أنّه ما كان محفوظاً من النسخ[٥].

ومنها: أنّه ما كان محفوظاً من التخصيص[٦].

ومنها: أنّه ما كان متضمّناً لترتب الإفادة، أمّا مع تأويل أو بدونه[٧].

وقد يفسّر بالمضبوط المتقن، وهو المعنى اللّغوي، كما صرّح به في مجمع

---

(١) في (خ): «نمنع».

(٢) في (ع): «الأحاديث».

(٣) العبارة في (خ) هكذا: «أيضاً في كتابه».

(٤) انظر: الفوائد الطوسية: ١٦٧.

(٥) انظر: الفوائد الطوسية: ١٦٧.

(٦) انظر: الفوائد الطوسية: ١٦٧.

(٧) انظر: الفوائد الطوسية: ١٦٧.

البحرين[١]، ومن فسرّه كذلك اعترف بمساواته للنّص[٢].

وقال شيخنا الطّبرسي قدّس سرّه: «قيل في المحكم والمتشابه أقوال:

أحدها: أنّ المحكم ما علم المراد بظاهره من غير قرينة تقترن إليه ولا دلالة تدل على المراد[٣] لوضوحه، نحو قوله تعالى: ﴿**إِنَّ اللهَ لا يَظْلِمُ النَّاسَ شَيْئاً**﴾[٤]، و﴿**لا يَظْلِمُ مِثْقالَ ذَرَّةٍ**﴾[٥]، ونحو ذلك، ممّا لا يحتاج معرفة[٦] المراد به إلى دليل»[٧]، انتهى.

وأمّا الظاهر فعرّفوه: بأنّه اللّفظ الدّال على أحد محتملاته دلالة راجحة، لا ينتفي معها الاحتمال[٨]، وأنت إذا تأمّلت النسبة بين تعريف الظاهر وما قالوه في المحكم وجدتها المباينة والعموم المطلق والعموم من وجه والمساواة، فكيف يسمع دعوى المساواة أو شمول المحكم مطلقاً من غير قرينة؟!

وأمّا الأحاديث فروى في الصافي عن العيّاشي، قال مولانا[٩] الصادق عليه السلام: إنّ «النّاسخ الثابت المعمول به والمنسوخ ما قد كان يعمل به ثم جاء نسخه[١٠]، والمتشابه الّذي يشبه بعضه بعضا»[١١]، وفيه أيضاً، عن عبد الله بن سنان عن الصادق عليه السلام:

---

(١) انظر: مجمع البحرين ٦: ٤٣.

(٢) انظر: الفوائد الطوسية: ١٦٨.

(٣) في المصدر: «المراد به».

(٤) من آية ٤٤ من سورة يونس.

(٥) من آية ٤٠ من سورة النساء.

(٦) في المصدر: «في معرفة».

(٧) تفسير مجمع البيان ١: ٢٣٩.

(٨) انظر: المعتبر: ٢٨.

(٩) في (ع): «يعني مولانا».

(١٠) في العياشي والصافي: «ما نسخه».

(١١) تفسير العياشي ١: ١١، والصافي ١: ٣٠، غير أنّ فيهما: **(المتشابه ما اشتبه على جاهله)** بدل

(والفرقان المحكم الّذي يعمل به، وكُلّ محكم فهو فرقان)[١]، وفيه أيضا[٢] عن أبي عبد الله عليه السلام: **(أمـا المحكم فنؤمن به، ونعمل به، ونتديّن[٣]، وأمّا المتشـابه فنؤمن به، ولا نعمل به)**[٤]، أخذنا موضع الحاجة من الأحاديث.

وفي الفوايـد الطوسـيّة[٥] من بعض الفضـلاء، عنهم عليهم السلام: إنّ المنسـوخات من المتشابهات، والمحكمات من النّاسخات[٦] انتهى.

وليـس فيها ما يـدل على كون الظاهر محكماً، لاحتـمال أن يكون العمل بالمحكم مستنداً إلى القطع بالمراد منه، وما نقله بعض الفضلاء يدل على أنّ المتشابه أعم مطلقاً من المنسوخ، وأنّ المحكم أخصّ مطلقاً من النّاسخ، وعلى أنّ المتشابه ليس منحصراً في اشـتراك اللّفظ، ونحوه، بل الجهل باسـتمرار الحكم يجعل اللّفظ متشـابهاً، فمثل قولنا: اغسـلوا وجوهكم، وإن كان محكماً بالنسـبة إلى رجحان الغسل -مثلاً- فهو متشـابه بالنسبة إلى اسـتمرار ذلك الرّجحان، ولا يظهر منه أيضاً النّسبة بين الظاهر والمحكم، وما دلّ عليه من النّسبة بين المتشابه والمنسوخ فواضح.

«المتشابه الذي يشبه بعضه بعضاً». نعم توجد رواية أخرى في العياشي جزء ١ صفحة ١١، تحمل رقم (١) من عنوان: «تفسير الناسخ والمنسوخ والظاهر والباطن والمحكم والمتشابه» عن أبي عبد الله عليه السلام قال: (سألته عن الناسخ والمنسوخ والمحكم والمتشابه؟ قال: **(الناسخ الثابت، والمنسوخ ما مضى، والمحكم ما يعمل به، والمتشابه الذي يشبه بعضه بعضاً)**)، وفي الصافي جزء١ صفحة ٣٠، قال: «وفي رواية الناسخ: الثابت، والمنسوخ ما مضى، والمحكم ما يعمل به، والمتشابه الذي يشبه بعضه بعضاً».

(١) تفسير العياشي ١: ٩، والصافي ١: ٣٠.

(٢) العبارة في (ع) هكذا: «وأيضاً فيه».

(٣) في (ع): «ندين»، وفي العياشي والصافي: «ندين به»

(٤) تفسير العياشي١: ١٣٦، والصافي ١: ٣٠.

(٥) في جميع نسخ المحجة «الطبرسية»، وما أثبتناه عن المصدر، وهو الصحيح.

(٦) الفوائد الطوسية: ١٦٨.

وأمّا النسبة بين المحكم والناسخ ففيه إشكال، لأنّ هناك آيات محكمات دالة على أحكام ليست بناسخة لغيرها، فلا بُدّ أمّا من تقدير مضاف في قوله[1]: **(والمحكمات من الناسخات)**، وأمّا من ارتكاب تجوز في النّاسخ، بأن يقال: كُلّ محكم لما رفع حكم البراءة الأصليّة فهو ناسخ له، أو يقال: إنّه عليه السلام لم يعتبر في الناسخ أن يكون رافعاً لحكم، بل اعتبر فيه كونه ثابتاً معمولاً به، سواء كان رافعاً لآخر أم لا، والّذي يمكن ان يقال، من قبيل العاملين بالظاهر: هو إنّ المتشابه كما تدل بعض الأحاديث **(ما اشتبه على جاهله)**[2]، فنقول: لا شيء من الظاهر بمشتبه، وكُلّ متشابه مشتبه، فلا شيء من الظاهر بمتشابه، وإذا لم يكن متشابهاً يكون محكماً، وكُلّ محكم يجب العمل به وفاقاً.

أما الكبرى: فللأحاديث، وأمّا الصغرى فلأنّ معنى قوله عليه السلام: «**ما اشتبه على جاهله**» هو إنّ غير الإمام عليه السلام[3] -وهو الّذي عبر عنه بالجاهل- بعد علمه بالوضع يتصور منه الجهل بالمراد من اللّفظ، بحيث يصير متردّداً فيه، ولا شكّ أنّ الظاهر يكون المراد به مظنوناً، فلا يكون مشتبهاً بهذا المعنى.

والجواب عنه: أمّا أوّلاً: فبأنّ المظنون أيضاً مشتبه، لأنّ الجهل المقابل للعلم بمعنى الاعتقاد الجازم يصدق على الظن فيكون الظان أيضاً جاهلاً، ويكون المراد مشتبهاً عليه.

والحاصل: أنّا لا نسلّم أنّ الاشتباه منحصر في صورة الشّك والتردد، بل كُلّ غير معلوم مشتبه، وإن كان مظنوناً.

قال الفاضل الشيخ حسين بن شهاب الدين العاملي[4]: إنّ المفهوم من الأحاديث

---

(١) في (ع): «عليه السلام».

(٢) تفسير العياشي ١: ١١.

(٣) في (ع): «عليه السلام» غير موجودة.

(٤) في (ع): «رحمه الله».

هو إنّ المحكم ما لا يحتمل غير ما يفهم منه، مع بقاء حكمه على حاله، والمتشابه ما عداه كما مر.

وأمّا ثانياً: فبأنّا، وإن سلّمنا الانحصار وكون الظاهر غير المتشابه، ولكن لا نسلم أنّه محكم، إذ لا دليل على انحصار الآيات فيهما، وقوله تعالى: ﴿**مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ**﴾[1] لا يدلّ على الحصر، فلا يلزم من وجوب اتّباع المحكم والعمل به جواز اتّباع الظواهر، لم لا يجوز أن يكون الواجب اتّباع المحكم، وردّ علم المتشابه إلى العالم، وعدم تكُلّف تحصيل العلم به، والوقوف عند الظواهر، والفحص حتّى يظهر تفسير أهل الذكر عليهم السلام[2].

هذا، لا يقال: إنّ ما ذكرتم في عدم جواز العمل بظواهر القرآن إن تم لدلّ على عدم جواز العمل بظواهر الأخبار أيضاً، لأنّ فيها أيضاً محكمات ومتشابهات، وناسخاً ومنسوخاً، وعاماً أُريد منه الخاص، ومطلقاً أُريد منه المقيّد.

لأنا نقول: قد سبق ما يستفاد منه الجواب، ونقول ههنا تأكيداً وتوضيحاً: إنّا لو خلينا وأنفسنا لعملنا بظواهر الكتاب والسّنة عند عدم نصب القرينة العقلية والفعلية والقوليّة المتصلة على خلافها، ولكن مُنعنا عن[3] ذلك في العمل بالقرآن؛ إذ منعنا الله تعالى من اتّباع المتشابه، ولم يبين حقيقته لنا رسول الله صلى الله عليه وآله عند تفسير القرآن، ولا ريب في أنّ غير النص محتاج إلى التفسير، لتحقق الاحتمال فيه، وأوصيائه أيضاً منعونا، أيضاً[4] ذم الله تعالى عن[5] اتّباع الظن، وكذا رسول الله صلى الله عليه وآله[6] وأوصيائه عليهم السلام

---

(١) من آية ٧ من سورة آل عمران.

(٢) في (ع): «عليهم السلام» غير موجودة.

(٣) في (ع): «من».

(٤) في (خ): «وأيضاً».

(٥) في (ع): «من».

(٦) في (ع): «رسوله» صلى الله عليه وآله.

ولم يستثنوا ظواهر القرآن، لا قولاً ولا تقريراً، وليس دليل قطعي، بل ظنّي، ولا إجماع على الاستثناء.

وأمّا الاعتذار في العمل بالظنّ: بأنّا لمّا ظننّا كون حكم مستفاد من آية مراداً الله تعالى عملنا به، لأنّ تركه مورث لخوف المؤاخذة في الآخرة، ورفع الخوف المظنون واجب.

فيجاب عنه: بأنّ عقلك دلّك أيضاً على قبح المؤاخذة مع النهي المطلق عن اتّباع الظن، وعدم بلوغ المخرج، وكيف يسمع هذا الاعتذار، مع أنّ المقايس يعتذر أيضاً بمثل عذرك وأنت تمنعه عن القياس، وسيأتي لهذا زيادة توضيح إن شاء الله تعالى في مبحث حجيّة الإجماع المنقول بخبر الواحد.

وأمّا الأخبار: فقد سبق في مبحث جواز العمل بالعام قبل الفحص عن[1] المخصّص أنّ أصحاب الأئمة[2] كانوا عالمين بأخبار تبلغهم من واحد عنهم عليهم السلام[3] وما كان -في قريب من خمسين سنة فصاعداً- عندهم أصل وكتاب يرجعون إليه، وكانوا إذا حدثت حادثة روى[4] فيها ثقة خبراً عن المعصوم[5] المتقدم يعملون بخبره من غير تربّص وسؤال عن أنّه هل كان هناك عند أحد مخصص، أو معارض، أو ناسخ، أو مقيد، وكانوا يعملون إلى أنّ يجيء من عند الحجّة[6] أو غيره[7] المعارض، ثم بعد جمع جُلّ الأحاديث في الأصول والكتب ما كان عند كُلّ أحد من فضلائهم

---

(١) في (ع): «من».

(٢) في (خ): «عليهم السلام».

(٣) في (ع): «منهم».

(٤) في (ع): «وروى».

(٥) في (ع): «عليهم السلام».

(٦) في (ع): «عليه السلام».

(٧) في (ع): «أو غيره»، و(خ): «الحجة المعرضة أو غيره».

إلّا أصل لا غير، أو مع أصل واحد من غيره.

وبالجملة: قد حصل لنا علم قطعي من التتبع بتجويز العمل من أئمّتنا عليهم السلام بخبر العدل الإمامي من غير مخصّص، ولهذا عملنا بظواهر الأحاديث، ولولا ما قلت لكنّا في العمل بظواهر الأخبار أيضاً من المتوقفين، والله الموفق»[1] انتهى.

[التعرض لما أفاده السيد الرضوي]

ولا بُدّ -أوّلاً- من التعرّض لكُلّ فقرة من كلامه حتى يتضح المحصّل:

قوله: «الأولى... إلى آخره»، محصّله: أنّ مقتضى الأصل الأولي حجيّة الظواهر، ولكن لا حاجة إلى هذه المقدّمات البعيدة من بقاء التكليف، ولزوم العمل بمقتضاه، وتوقفه على الإفهام، وكونه في الأكثر بالقول، وكونه في الأكثر ظنّياً إلى غير ذلك، فإنّ اعتبار الأصول اللّفظيّة قد بينا أنّه ليس من باب إفادة الظّن، وليس التعويل عليها في الأحكام الشرعية، إلّا كالتعويل عليها في غيرها، بل قد عرفت أنّ عدم الاعتداد باحتمال المانع بعد إحراز المقتضي ممّا جبلت عليه طبائع البهائم، بل الحشار، وقد فصّلنا القول فيه في ما سلف، وفي مبحث الاستصحاب، فلا وقع لما أورده[2] في نفسه وأجاب عنه، بل إنّما هو تطويل لا طائل تحته.

قوله: «الثانية... إلى آخره»، محصّل هذه المقدّمة: قيام الدليل المخرج من هذا الأصل بالنسبة إلى الكتاب والسّنة من وجوه، خصوصاً الكتاب العزيز، أمّا ما ذكره بالنسبة إلى الكتاب العزيز من كونه منزلاً على اصطلاح خاص من الوجوه المزبورة، فيدفعه أنّه لم يقم دليل على خروجه من المتعارف على سبيل الإجمال، حتى يكون هذا العلم الإجمالي مسقطاً للظهور، وإنّما وقع هذا مواضع[3] معلومة مفصّلاً، فلا يمنع

---

(١) شرح الوافية للسيد صدر الدين الرضوي القمي «مخطوط»: ١٥٨.

(٢) في (خ): «أورد».

(٣) في (خ): «في مواضع».

مـن ظهور الباقي، مـع أنّ كثرة التخصيـص مع انّفصال القرينـة لا توجب خروج الكلام عن المتعارف وكونه على اصطلاح خاص، فإنّه إذا لم يكن اتصال التخصيص موافقاً للحكمة يؤخر، كما هو الحال بالنسـبة إلى مثل الكتاب، فإنّ المناسـب إنّما هو بيان أصول الأحكام، وتوكيل البيان إلى حملته، كما هو الشّائع في المتون الّتي لا تحتوي إلّا على رؤوس المسائل وأصول الأحكام.

والحاصـل: أنّ انفصـال بيان الموانـع والشروط وخصوصيات المـوارد عمّا أُعدّ لبيان نفس الأحكام أمر متعارف في المحاورات، وإن شئت قلت: إنّ كثيراً ممّا يتوهم أنّه عام أو مطلق في الحقيقة مهمل، وليس الإهمال خروجاً عن المتعارف، فإنّ أرباب الفنـون يقتصرون في المقتصرات[1] على المطالب على سـبيل الإجمـال، فإنّ هذا أيضاً ممّـا يتعلق به الغرض، كما لا يخفى.

والحال في النسـخ أوضح، وكذا تخصيص شـخص بالخطاب، مع عموم الحكم لبعض الأغراض في غاية الشيوع، وأمّا الاشتمال على مجازات لا يعرفها العرب، فلا معنى له، فإنّ عدم معرفة المعنى تفصيلاً لا يخرج الكلام عن المتعارف، وإنّما يوجب ذلـك لو لم يكن بين المعنى المجازي والمعنى الحقيقـي علاقة مصحّحة، فالمناط كون العلاقة معروفة عند العرب لا المعنى، والعلم باشـتماله على المتشابه أيضاً لا يوجب الإجمـال، فإنّه لا تشـابه في هذه الكلمة، بـل معناها في غاية الوضـوح؛ ضرورة أنّه ليس له حقيقة شرعية، ولا اصطلاح للشـارع فيه، وليسـت هـذه الكلمة عند أهل العرف إلّا كسـاير الكلمات الواضحة، ولا معنى لهـا إلّا ما لم يتضح دلالته، والنهي عن التفسير بالرأي، وقد عرفت الجواب عنه.

وأمّا جعل الأصل عند الخاصة حرمة العمل بالظن، فليس كما زعم واردا على ما ذكره في المقدّمة الأولى، بل إنّما هو تقرير للأصل الأولي الّذي خرج عنه الظن اللفظي،

---

(١) في (ع): «المختصرات».

مع أنّه ليس عند التحقيق من الظّنون، بل إنّما يعوّل على الأصل الّذي قرّره الشارع بالأخبار[١]، بل الإجماع والضرورة، وليس التعويل على الأخبار خروجاً عن هذا الأصل الّذي زعمه، بل إنّما هو على وفق الأصل الّذي اعترف به في المقدمة الأولى.

وأمّا ما زعمه من النزاع في معنى المتشابه والمحكم، فلا يخفى فساده، بل مرجع ما حكاه[٢] إلى شيء واحد، ولو سلم الاختلاف، فلا ينافي وضوح المعنى عندنا فإنّ كلّا من هؤلاء جازم بما اختاره وذهب إليه، ولا اشتباه عندنا في أنّ المعنى ما ذكرناه، لوضوح مفاد كُلّ من المادة والهيئة، وعدم اختصاص هذه الكلمة بما يوجب إجمالها.

وبالجملة: فالتعويل على الأصول اللّفظيّة ليس إلّا اعتصاماً بالعروة الوثقى، والحبل المتين، فإنّ هذا الأصل قد ثبت اعتباره بالبراهين، وليس في الشرع ما يمنع من الركون إليه، بل ورد النهي عن الإضراب عنه، وأنّه لا ينبغي نقض اليقين بالشك، وقد حققنا اتحاد هذا الأصل في جميع الموارد في رسالة الاستصحاب بما لا مزيد عليه.

وتوهم أنّ ركون أصحاب الأئمة عليهم السلام على الأخبار إنّما هو لدليل خاص مخرج عن الأصل، بديهي الفساد.

وقال الأستاد قدس سره بعد ما حكاه على سبيل الإجمال[٣] «وفيه مواقع للنظر، سيّما في جعل العمل بظواهر الأخبار من جهة قيام الإجماع العملي ولولاه لتوقف في العمل بها أيضاً؛ إذ لا[٤] يخفى أنّ عمل أصحاب الأئمة عليهم السلام بظواهر الأخبار لم يكن

(١) في (ع): «الأخبار المتواترة».

(٢) في (ع): «جميع ما حكاه».

(٣) انظر: فرائد الأصول ١: ١٥١.

(٤) في (م): « بها أيضاً إذ لا » غير واضحة، أثبتناها عن المصدر، و(ع)، و(خ).

لدليل شرعي خاص وصل إليهم من أئمتهم[١]، وإنّما كان أمراً مركوزاً في أذهانهم بالنسبة إلى مطلق الكلام الصادر من المتكلم لأجل الإفادة والاستفادة، سواء كان من الشّارع و[٢]غيره، وهذا المعنى جار في القرآن أيضاً على تقدير كونه ملقى للإفادة والاستفادة[٣]، على ما هو الأصل في كُلّ خطاب متكلم[٤].

نعم، الأصل الأوّلي هي حرمة العمل بالظن -على ما عرفت مفصّلاً- لكن الخارج منه ليس خصوص ظواهر الأخبار حتى يبقى الباقي، بل الخارج منه هو مطلق الظهور النّاشئ عن كلام كُلّ متكلم أُلقي إلى غيره للإفهام»[٥].

وفيه: أنّه لا يدّعي اختصاص ظواهر الأخبار بالخروج عن الأصل الأوّلي، بل إنّما مهّد المقدّمة الأولى لبيان أنّ حجيّة مطلق الظواهر مقتضى الأصل الثانوي، وصرّح بهذا المعنى في ما تقدم من كلامه، لكن زعم أنّ هذا الأصل انقلب في الشرع إلى أصل آخر موافق للأصل الأوّلي، وزعم أنّ حجيّة الأخبار بدليل مخرج عن الأصل الثالث الّذي هو مفاد المقدّمة الثّانية بزعمه.

ثم قال، بعد ما منع احتمال كون الظواهر من المتشابه: «بأنّ[٦] احتمال كونها من المتشابه لا ينفع في الخروج عن الأصل الّذي اعترف به، ودعوى اعتبار العلم بكونها من المحكم هدم لما اعترف به من أصالة حجيّة الظواهر، لأنّ مقتضى ذلك الأصل جواز العمل، إلّا[٧] أن يعلم كونه ممّا نهى الشارع عنه.

---

(١) في (ع): «عليهم السلام».

(٢) في المصدر: «أم».

(٣) في (ع): يوجد خرم من كلمة «سواء» إلى «الاستفادة».

(٤) العبارة في المصدر، (ع)، و(خ): «خطاب كُلّ متكلم».

(٥) فرائد الأصول ١: ١٥٣.

(٦) توجد في (ع) زيادة قبل «بأنّ» وهي: «أوّلاً وثانياً».

(٧) في (ع): «إلى» مكان «إلّا».

وبالجملة: فالحق ما اعترف به تتئ من أنّه[١] لو خلّينا وأنفسنا لعملنا بظواهر الكتاب، ولا بدّ للمانع من إثبات المنع»[٢] انتهى.

وفيه: أنّ من المعلوم أنّ مقتضى الأصل إنّما هو اعتبار الظواهر، ولا وجه للاعتداد بما يتراءى من المتشابه، فالشّك في أنّ الكلام المتشابه[٣] لا يرتفع بالدليل الدال على اعتبار الظواهر، وهذا هو الّذي اشتهر من عدم جواز التّمسّك بالعموم عند الشكّ في مصداق المخصّص، فأصالة حجيّة الظواهر، وإن اقتضى[٤] العمل على طبقها إلى أنّ يقوم الدليل على الخلاف إلّا أنّ الشّك أمّا في الموضوع -إذا قلنا بأنّ الدليل إنّما دل على حجيّة الظّواهر، وإنّ المتشابه ليس ظاهراً-وأمّا في مصداق المخصّص، لو قلنا بخروج المتشابه عن الأصل المقتضي لحجيّة مطلق ما يستفاد من مطلق الكلام، والأول أظهر، فظهر أنّ اعترافه بأنّا لو خلّينا وأنفسنا لعملنا بظواهر الكتاب لا ينافي التوقف بعد قيام الدليل على المنع من العمل بالمتشابه، ومع إجمال مفهومه الموجب للشّك في المصداق لا ينفع ما ثبت لغير المتشابه.

والحاصل: أنّ كون حجيّة الظواهر مقتضى الأصل، وعدم اختصاص ظواهر الأخبار بالخروج عن الأصل الأوّلي لا ينافي ما اختاره، فلا مساس ما[٥] ذكره بكلامه، ولا وقع للإبرام في ما اعترف به، وأولع في تشييده من أنّا لو خلّينا وأنفسنا لعملنا بظواهر الكتاب.

---

(١) في المصدر: «أنّا».

(٢) فرائد الأصول ١: ١٥٤.

(٣) في (ع): «متشابه».

(٤) في (ع): «اقتضت».

(٥) في (خ): «لما».

[الكلام في ما أفاده المقدس الأعرجي]

وبما حققناه يظهر أيضاً ما في ما أفاده السيّد الكاظمي تدّثُ، -بعد ما نقل كلام السّيد المتقدم[١]- حيث قال: «ويتوجّه عليه في المقدمة الثانية الّتي بسببها أعرض عن الأولى، وهي محكمة، أنّ غلبة التخصيص والتقييد والنسخ والتجوز لا تخرج بالخطاب إلى حدّ المتشابه، وتحول بينه وبين الدّلالة، كيف وقد عرفت أنّ المتشابه ضربان:

ضرب لا يعرف معناه أصلاً، كالحروف المقطعة في أوائل السور، وكأسماء العبادات قبل بيانها، والعلم بوضعها.

والثاني: ما عرف له، لكنّه متعدد، واللفظ مشترك فلا يُدرى المراد[٢]، ولا ريب أنّ الظّاهر لم يفرض من الأول قطعاً؛ إذ المفروض أنّ له في هذا الحال معنى يعرفه السّامع، ولا من الثاني؛ إذ المفروض أنّه هو المنساق عند الإطلاق، وإلّا فليس بظاهر، وأين هذا من المشترك الّذي نسبة معنييه إليه على حد سواء»[٣] انتهى.

وفيه: أنّ مقصوده من كون العام متشابهاً -مثلاً- ليس ما زعمه من أنّه لا ظهور له في نفسه، بل إنّما مقصوده أنّه بملاحظة غلبة انفصال المخصّص يطرؤه التشابه، لأنّه على خلاف المتعارف، فليس المتشابه منحصراً في ما زعمه.

ثم قال: «فإن قلت: إنّ غلبة الظاهر[٤] وإرادة خلافه من دون قرينة بعد تسليمها حتى صار ذلك له عادة تقدح في تبادر[٥] إرادة الظاهر، وتخرج به إلى الاشتباه حتى لا يعلم هل أراد الظاهر أو خلافه.

---

(١) في (ع): «تدّثُ».

(٢) في المصدر، و(ع): «ما المراد».

(٣) الوافي في شرح الوافية «مخطوط»: ١٩٧.

(٤) في (ع): «إطلاق الظاهر».

(٥) في المصدر: «تبادر» غير موجودة.

قلنا: إنّ أقصى ما يقتضيه[١] الغلبة -بعد تسليمها- وجوب الفحص، ونحن نلتزمه، ولا يخرج[٢] بالدليل عن أهلية الاستدلال إلى الإهمال، من حيث إنّ الاستدلال بالظهور، وقد زال بعروض هذه العادة، وذلك لأنّا[٣] إذا عمدنا إلى عام من عموماته -مثلاً- ثم فحصنا الكتاب[٤] والسّنة النّبوية وأخبار أهل البيت عليهم السلام -على كثرتها- وتتبّعنا سيرتهم وطريق[٥] شيعتهم وتعرفنا مواقع إجماعاتهم، فلم نجد في[٦] شيء من ذلك مخصّصاً، فلا ريب أنّ إرادة خلاف الظاهر تضعف حتى يصير من الأوهام، وإن كانت قبل الفحص في مقام الظهور[٧]، ويزول ما عرض من المانع، فإنّه لم يخرج بذلك من كونه كتاباً، بل أقصى ما هناك ان قد عرض تخيّل مانع وقد زال»[٨] انتهى.

وفيه: أنّ المانع ليس هو العلم الإجمالي حتى يندفع بالفحص، بل إنّما يدعي أنّا عرفنا بهذه الجهات أنّ لهذا الكلام طوراً وراء طور سائر الكلمات.

وملخّصه: أنّا نستكشف بهذه القراين أنّ الكتاب العزيز ليس ملقى للإفادة، فلا يجوز الإتكال عليه، ولو بعد الفحص، فإنّ المقتضي للحجيّة ليس موجوداً فيه، لا إنّ هناك مانعاً يرتفع بالفحص.

ثم قال: «على أنّا نمنع غلبة إطلاق الظاهر، وإرادة خلافه من دون نصب قرينة،

---

(١) في (ع): «تقتضيه».

(٢) في (ع): «تخرج».

(٣) في المصدر: «أنّا».

(٤) في المصدر، و(ع): «في الكتاب».

(٥) في المصدر، و(ع): «وطريقة».

(٦) في المصدر، و(ع): «له في».

(٧) في المصدر: «فضلا عن الاشتباه» بعد «الظهور».

(٨) الوافي في شرح الوافية «مخطوط»: ١٩٥.

بل ونمنع وقوع ذلك -فضلاً عن الغلبة- ولا يجوز[١] على الحكيم تأخير البيان، ونقول في ما أوهم ذلك: إنّ البيان كان مقروناً بالخطاب، إمّا بحديث قدسي أو إلهام أو نحو ذلك من طرق الوحي، وهو ممّا كان يتبين للمخاطبين، ولو بقراين الأحوال أو العادة، وأقصى ما يبقى حينئذٍ أنّ البيان في الكتاب قد يوكل إلى غيره من طرق الوحي، وإن كان مقارنا فيجب على النبي ﷺ بيانه عند التلاوة، ولو بالقراين أو العرف والعادة، ومن ثَمّ أوجبنا على المجتهد البارع الفحص حتى عن العرف والعادة»[٢] انتهى.

وفيه: أنّه يكفي في خلو الكتاب عن مناط الحجيّة انفصال قرائنه عنه، وافتقاره إلى انضمام غيره، فإنّ المجموع كلام[٣] واحد، فحيث كانت هذه طريقة هذا المتكلم لم يجز الركون إلى نفس هذا الكلام، ولا يكفي مجرد عدم الاطّلاع على ما ينضم إليه، بل لا بُدّ من ورود التفسير والبيان، ودعوى أنّ النبّي ﷺ كان مطّلعاً فاسدة، فإنّ هذا ليس منكراً في المقام، وتوهم أنّه كان يبينه لمن يتلوا عليه الآيات بديهي الفساد، فإنّ تفاصيل الأحكام لم تتضح إلّا ببيان الأئمة عليهم السلام في القرون المتطاولة على سبيل التدريج، وتوهم أنّ هذا قبيح ناشٍ عن عدم الإحاطة بما يقتضيه الحكمة في بيان الأحكام ومناف لما نراه بالعيان، فإنّ وقوعه من الشارع الحكيم ممّا لا يخفى على من له أدنى خبرة.

ثم قال «وقوله: نزل باصطلاح جديد ممنوع، وكيف يصحّ على الحكيم أنّ يخاطب قوما بخلاف اصطلاحهم، وليت شعرى أي شيء أنكر عليه حتى زعم أنّه على خلاف طريقتهم إن كان ذكر العام مع إرادة الخاص من دون أن يقرن إلى اللّفظ

---

(١) في (ع): «نجيز».

(٢) الوافي في شرح الوافية «مخطوط»: ١٩٥.

(٣) في (ع): «حينئذٍ كلام».

ما يدلّ عليه فهذا هو الّذي استمرت عليه طرايق الناس، ألست[١] تقول[٢] دعوت جميع العلماء، وإنّما تريد من كان على طريقتك من أهل بلادك، بل أمثالهم[٣]، ولا يعقل أحد منك سوى ذلك، وكذا الحال في الإطلاق، وكذا في المجاز، فإنّ قرائن الأحوال في المجازات هي الغالبة في المحاورات، وإن كان الغالب في تنزيل المنقول على المجاز، إنّما هو بالقراين اللّفظية، وكذلك النسخ، فإنّه في تكاليف النّاس بعضهم لبعض شايع، وهو فيهم البداء[٤] الحقيقي، وقد دلّلنا في الكلام على تأخير البيان أن كُلّ خطاب أوهم تأخير البيان، فالبيان فيه غير مؤخّر، وإن لم يظهر لك ولهذا أوجبنا عليك الفحص لتعثر عليه»[٥] انتهى.

وفيه: أنّ التخاطب[٦] بخلاف الاصطلاح بهذا المعنى لا ينافي[٧] الحكمة، فإنّه وإن خاطبهم على لغتهم لكن التفصيل موكول إلى مقام آخر، وهذا هو الّذي تقتضيه الحكمة، بل لا إشكال في وقوعه منه تعالى.

وأمّا ما ذكره أنّه على طريقة النّاس من التعويل على القراين الحاليّة، فمن الغرايب، فإنّ اتصال القرينة كافٍ في ذلك، ولم يعتبر في كون الكلام على طرائق النّاس كون القرينة لفظيّة.

وأمّا شيوع النسخ الحقيقي، فلا ينفع في ما هو عندهم عبارة عن انتهاء الأمد، وإظهاره بعد إخفائه.

---

(١) في المصدر: «أو لست».

(٢) في (م) كلمتان غير واضحتين، وما أُثبت -ألست تقول- عن (ع)، و(خ).

(٣) في (ع): «أماثلهم».

(٤) في (ع) يوجد فوق «البداء» رمز غير واضح.

(٥) الوافي في شرح الوافية «مخطوطة»: ١٩٥.

(٦) في (ع): «المخاطبة».

(٧) في (ع): «تنافي».

ثـمّ قال: «وأمّا الاصطلاحات الحادثة، فالحادث هو الظاهر، وأمّا ما تشـابه منه مثل: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾[١]، ﴿وَجَاءَ رَبُّكَ﴾[٢]، و﴿يَدُ اللَّـهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾[٣] و﴿فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ﴾[٤] فضرب من المجـاز، قرينته أعظم من اللّفظيّة والحالية، الحجج القاطعة، والبراهين السّاطعة، ومثله في كلام الناس أكثر من أنّ يحصى، وهل هذا إلّا كـما تقول: بنى الأمير المدينة، وضرب فلاناً، وقتـل فلاناً، وضرب ديناراً وزنه كذا، غـير أنّ النّـاس لمّا كانوا يعقلون المراد بحكم العادة لم يشـتبه عليهم الأمر ولم يعد في المتشابه، بخلاف ما هنا[٥] في متشابه الكتاب عند من قام له الدليل القطعي»[٦].

وفيه: ما عرفت من أنّه لم يعتبر في كون الكلام متعارفاً انحصار الإفادة في الدلالة اللفظيّـة، وكون أمثال هذه القراين خروجاً عن المتعـارف، وكيف يمكن أن يتوهّمه مثله، بل الفرق إنّما هو ما اعترف به من وضوح الدلالة في الأمثلة المذكورة، بخلاف الكتـاب فإنّه كثـيراً ما وقع فيه مـا لا يظهر المراد منـه إلّا بالتفسـير، ولا ينافي ذلك وضوح المراد في بعض الموارد وكونه على وفق المتعارف.

ثمّ قال: «وأمّا الحروف المقطّعة فقد قيل: إنّها أسماء للسور[٧].

وقيل: أسماء القرآن، وقيل المراد بها أسماء الله تعالى، ﴿والم﴾[٨] أنا الله أعلم، و﴿المر﴾[٩]

---

(١) آية ٥ من سورة طه.

(٢) من آية ٢٢ من سورة الفجر.

(٣) من آية ١٠ من سورة الفتح، وفي المصدر: ﴿فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾ غير موجودة.

(٤) من آية ١٥٥ من سورة البقرة.

(٥) في المصدر: «وكذا الحال» بعد «هنا».

(٦) الوافي في شرح الوافية «مخطوط»: ١٩٥.

(٧) في المصدر: «السور».

(٨) افتتحت به سور البقرة، وآل عمرن، والعنكبوت، والروم، ولقمان، والسجدة.

(٩) افتتحت به سورة الرعد.

أنا الله أعلم و[١] أرى ﴿كهيعص﴾[٢] الكافي الهادي الحكيم العليم الصادق.

وقيل: اسم الله الأعظم مقطعاً، لو أحسن النّاس تأليفه لعلموه، وهذا كما يتألّف من (الر) و(حم) و(ن) الرحمن.

وقيل: أقسم الله تعالى بها لشرفها لأنّه[٣] اسماؤه الحسنى، ومباني كتبه المنزلة بالألسنة المختلفة.

وقيل: كُلّ حرف منها مفتاح اسم من أسماء الله تعالى[٤]، وليس فيها حرف إلاّ وهو في آلائه وبلائه[٥]، وليس فيها حرف إلاّ وهو في مدّة قوم وآجال آخرين، وقد جاء مثله في أخبارنا.

وقيل: يشير بها إلى أنّ هذا القرآن الّذي عجزتم عن معارضته من جنس هذه الحروف التي تتحاورون بها في خطبكم، وكلامكم فإذا[٦] لم تقدروا فاعلموا أنّه من عند الله تعالى، لأنّ العادة لم تجر بهذا التفاوت العظيم، وإنّما كررت في مواضع، استظهاراً في الحجيّة، وقيل: غير ذلك.

فقد كان لها أجلّ معنى، وعدم معرفة ساير الناس بمعانيها لا تقتضي[٧] خروج ما اشتمل عليها من طريق[٨] أهل اللّسان، لأنّ أقصى ما يجب في المحاورات الخطاب بما يعرفه المُخاطِب والمُخاطَب بهذه وأضرابها، إنّما كان من نزل عليه الخطاب.

---

(١) في (ع): «و» غير موجودة.

(٢) افتتحت به سورة مريم.

(٣) في المصدر: «لأنّها».

(٤) العبارة في المصدر: «أسماءه تعالى».

(٥) في (خ): «ملائة». وفي (ع) يوجد خرم من «وليس» إلى «بلائة».

(٦) «فإذ».

(٧) في (ع): «يقتضي».

(٨) في (ع): «طريقة».

فأما ما روي عن أئمّتنا عليهم السلام إنّها من المتشابهات التي استأثر الله تعالى[١] بعلمها، وما روى العامة عن أمير المؤمنين عليه السلام، إنّه قال: **(لكُلّ كتاب صفوة، وصفوة هذا الكتاب حروف التّهجّي)**[٢]، وعن الشعبي: أنّ الله تعالى[٣] في كُلّ كتاب سرّاً وسّره في القرآن هذه الحروف[٤] فمعارض بما جاء عنهم في تفسير كثير منها، وبما استفاض من الأخبار الدالة على علمهم بجميع ما أحصى في الكتاب المجيد، ومنزل على عدم الإذن في إبداءه، فكان ممّا استأثر به هو الله[٥] تعالى، وخاصّته ومن هنا[٦] كان سرّاً سلمنا، ولكن اشتماله على هذا القدر لا يقتضي التوقف في سايره»[٧] انتهى.

وهذا الكلام في غاية الغرابة، فإنّ مقصود المستدل إنّما هو خروج هذا النحو من المخاطبة عمّا هو المتعارف من التكلم بالألفاظ الموضوعة، واختصاص الكتاب العزيز بهذا النحو من المخاطبة لا يخفى على من له أدنى مسكة، وكونه[٨] ممّا استأثر به هو الله تعالى وخاصّته، كما اعترف به، هو الّذي استدل به المستدل على عدم جواز الركون إلى ما يتخيّل منها، ومجرد إجمال أوائل السور، وإن لم يكن مانعاً عن التعويل على الظواهر إلّا أنّ جري عادة المتكلم على الخروج عن المتعارف بالتكلم بهذه الحروف، وساير الجهات التي أشار إليها في الكلام المتقدم، هو الّذي يمنع عن[٩] الرّكون إلى كُلّ ما يحتمل فيه ذلك من كلماته في هذا الكتاب المشتمل على شؤون من

---

(١) في (ع): «تعالى» غير موجودة.

(٢) الكشف والبيان عن تفسير القرآن «تفسير الثعلبي» ١: ١٣٦.

(٣) في المصدر: «تعالى» غير موجودة.

(٤) انظر: الإتقان في علوم القرآن ٢: ٢١، رقم الخبر ٣٨٣٥.

(٥) في المصدر، و(ع): لفظ الجلالة غير موجود.

(٦) في الأصل: «كلتا» وما أثبتناه عن المصدر.

(٧) الوافي في شرح الوافية «مخطوط»: ١٩٦.

(٨) في (ع): «وكونها».

(٩) في (ع)، و(خ): «من».

المخالفة للعرف والعادة، ولا معارضة بين ما دلّ على أنّها من المتشابه وكونه سرّاً استأثر الله تعالى بعلمها، وبين ما دلَّ على علمهم عليهم السلام بها فإنّه تعالى لا يظهر على غيبه أحد إلّا من ارتضى.

وأمّا ما ورد عن[١] غيرهم عليهم السلام في تفسير هذه الحروف، فلا إشكال في أنّه ممّا قال الله تعالى: ﴿فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ﴾... الآية،[٢] إلّا أن يكون على وجه الاحتمال، فلا ينافي تشابهها، وعدم السبيل إلى العلم بمعانيها حتى عند أهل الخلاف.

وقال السيوطي في الإتقان: النوع التاسع والسّبعون في غرائب التفسير «ألّف فيه محمود بن حمزة الكرماني كتاباً في مجلدين سمّاه (العجائب والغرائب) ضمّنه أقوالاً ذكرت في معاني الآيات[٣] منكرة لا يحل الاعتماد عليها ولا ذكرها إلّا للتحذير منها، فمن[٤] ذلك قول من قال في: ﴿حم﴾ و﴿عسق﴾[٥]: إنّ الحاء حرب علي عليه السلام[٦] معاوية، و(الميم) ولاية المروانية و(العين) ولاية العبّاسيّة و(السّين) ولاية السّفيانيّة، و(القاف) قدوة المهدي[٧] عليه السلام[٨]، حكاه أبو سلم.

ثم قال: أردت بذلك ان يعلم أنّ في من يدعي العلم حمقاً[٩]، ومن ذلك قول من

---

(١) في (ع)، و(خ): «من».

(٢) من آية ٧ من سورة آل عمران.

(٣) في المصدر: «آيات».

(٤) في (ع)، و(خ)، والمصدر: «من».

(٥) آية ١-٢ من سورة الشورى.

(٦) في المصدر: «عليه السلام» غير موجودة.

(٧) في (ع)، والمصدر: «مهدي».

(٨) في المصدر: «عليه السلام» غير موجودة.

(٩) في (ع)، والمصدر: «حمقى».

قال في ﴿الم﴾: معنى (ألف) ألفَ الله محمّدا[١] فبعثه نبيّاً، ومعنى (لام) لامه الجاحدون وأنكروه، ومعنى (ميم) ميم الجاحدون المنكرون من الموم وهو البرسم[٢]، ومن ذلك قول من قال: ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ﴾[٣]: أنّه قصص القرآن، واستدل بقراءة أبي الجوزاء، (ولكم في القصص)، وهو بعيد، بل هذه القراءة أفادت معنى غير معنى القراءة المشهورة، وذلك من وجوه إعجاز القرآن، كما بينه في أسرار التنزيل، ومن ذلك ما ذكره ابن فورك[٤] في تفسيره في قوله تعالى: ﴿وَلَكِنْ لِيَطْمَئِنَّ قَلْبِي﴾[٥]، إنّ إبراهيم عليه السلام[٦] كان له صديق وصفه بأنّه قلبه، أي ليسكن هذا الصّديق إلى هذه المشاهدة إذا رآها عياناً، قال الكرماني: وهذا بعيد جدّاً.

---

(١) في (خ): «ﷺ».

(٢) في (م)، و(ع)، و(خ): «الرسام» وما أُثبت عن المصدر، وهو الصحيح، لأنّ «الموم» نوع من الحمى، قال بن منظور: «والمُومُ: الحُمَّى مع البِرْسامِ، وقيل: المُومُ البِرْسامُ؛ يقال منه: مِيمَ الرجلُ، فهو مَمُومٌ»، لسان العرب ١٢: ٥٦٦، وقال في موضع آخر: «البِرسامُ: المُومُ. ويقال لهذه العِلَّة البِرسامُ، وكأَنّه معرَّب، وبر: هو الصدر، وسَام: من أَسماء الموت، وقيل: معناه الابن، والأَول أَصحُّ لأنّ العلَّة إذا كانت في الرأْس يقال سِرْسام، وسِرْ هو الرأْس، والمُبَلْسَم والمُبَرْسَم واحد»، لسان العرب ١٢: ٤٦.

(٣) من آية ١٧٩ من سورة البقرة.

(٤) في (م)، و(ع)، و(خ): «ابن فوزك» وما أُثبت عن المصدر وهو الصحيح، لأنّه يعني أبا بكر بن فُورَك، وهو «محمد بن الحسن «الحسين خ ل» بن فورك الأصبهاني المتكلم العارف الأديب الفاضل الواعظ، أقام بالعراق مدة يدرس العلم ثم توجه إلى الري، والتمس منه أهل نيسابور التوجه إليهم ففعل، فبني له بها مدرسة ودار، فأفاد فيها وصنف من الكتب ما يقرب من مائة. ومن كلماته: شغل العيال نتيجة متابعة الشهوة بالحلال فما ظنك بقضية شهوة الحرام؟ توفي سنة: ٤٤٦ أو ٤٠٦، ودفن بنيسابور بالحيرة. والحيرة بكسر الحاء المهملة وسكون الياء وفتح الراء محلة كبيرة بنيسابور، وهي تلتبس بالحيرة التي بظاهر الكوفة»، الكنى والألقاب١: ٣٨٠.

(٥) من آية ٢٦٠ من سورة البقرة.

(٦) في (ع)، والمصدر: «عليه السلام» غير موجودة.

ومن ذلك قول من قال: في ﴿رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ﴾[١] إنّه الحبّ والعشق، وقد حكاه الكواشي[٢] في تفسيره، ومن ذلك قول من قال في ﴿وَمِنْ شَرِّ غَاسِقٍ إِذَا وَقَبَ﴾[٣]: إنّه الذكر إذا انتصب، ومن ذلك قول أبي معاذ النحوي في قوله تعالى: ﴿الَّذِي جَعَلَ لَكُمْ مِنَ الشَّجَرِ الْأَخْضَرِ﴾[٤]: يعني إبراهيم ﴿نَاراً﴾[٥]: أي نوراً وهو محمد ﷺ، ﴿فَإِذَا أَنْتُمْ مِنْهُ تُوقِدُونَ﴾[٦]: أي[٧] تقتبسون الدين»[٨] انتهى.

ثم قال «سلمناه[٩]، ولكن اشتماله على هذا القدر لا يقتضي التوقف في سايره.

قوله «وقد قسم... إلى آخره»، ولم يعرفنا المتشابه، قلنا: المتشابه ما اشتبه أمره ووقف السّامع عنده، ولم يعرف المراد منه، وأقصى ما ذكر أنّ أهل الزيغ لا يتورعون ولا يتحرصون -أي يجتهدون[١٠]- إذا ورد عليهم المتشابه، فآمنوا به بخلاف أهل

---

(١) من آية ٢٨٦ من سورة البقرة.

(٢) في (م)، و(خ): «الكراشي»، وما أُثبت عن (ع)، والمصدر وهو الصحيح، والكواشي هو: «موفق الدين أحمد بن يوسف بن حسن بن رافع الكواشي الموصلي المفسّر الفقيه الشافعي، قرأ على والده والسخاوي، وبرع في العربية والقراءات والتفسير، له التفسير الكبير الصغير، وعليه اعتمد جلال الدين المحلي في تفسيره، توفي بالموصل في سنة: ٦٨٠»، الكنى والألقاب ٣: ١٢٤.

(٣) آية ٣ من سورة الفلق.

(٤) من آية ٨٠ من سورة يس.

(٥) من آية ٨٠ من سورة يس.

(٦) من آية ٨٠ من سورة يس.

(٧) في (ع)، و(خ)، والمصدر: «أي» غير موجودة.

(٨) الإتقان في علوم القرآن ٢: ٤٩٣.

(٩) في المصدر، و(ع)، و(خ): «سلمنا».

(١٠) في المصدر، و(ع): «أي يجتهدون» غير موجودة.

الاستقامة، فإنّهم يقفون وليس فيه الأمر بالوقوف في جميع الكتاب، بل هو ظاهر في الأخذ بغيره.

فإن قلت: إنّ المحكم والمتشابه من التشابه[١]، فقد قال الله تعالى[٢]: ﴿الر كِتَابٌ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ﴾[٣]، وقال: ﴿كِتَابا مُتَشَابِها مَثَانِيَ تَقْشَعِرُّ مِنْهُ﴾[٤].

قلت: هو مشترك بين ما اشتبه أمره، وما تماثل أجزائه فكان كالحلقة المفرّقة[٥]، لكن السّوق، والقراين اللّفظيّة، ومقابلته بالمحكم عيّنت إرادة الأول في الأول، فكان ظاهر قوله: فيما[٦] صار[٧] متشابهاً [فلا ظن، قلنا: لا كلام لنا في ما صار متشابهاً، إنّما الكلام في الظاهر»[٨] انتهى.

وفيه: أنّ التوقف][٩]إنّما هو لخروج المتكلم عن الطريقة المتعارفة في تكلمه، فلا يبقى وثوق بكونه في مقام الإفادة في ما له ظاهر أيضاً، ومن الغرائب قوله: ليس فيه الأمر بالوقوف في جميع الكتاب، بل هو ظاهر في الأخذ بغيره، فإنّ العمل بغير المتشابه لا إشكال فيه، وإنّما المنع من جهة الاشتباه المتشابه، فكان عليه الاقتصار

---

(١) في المصدر: «المتشابه» مكان «التشابه».

(٢) في المصدر: «عز من قائل» مكان «تعالى».

(٣) من آية ١ من سورة هود.

(٤) من آية ٢٣ من سورة الزمر وفي المصدر: ﴿كِتَاباً﴾ غير موجودة.

(٥) في (خ): «المعرفة ».

(٦) في (ع): «فما».

(٧) في المصدر: «منه» بعد «صار».

(٨) الوافي في شرح الوافية «مخطوط»: ١٩٦.

(٩) ما بين المعقوفين غير موجود في (م) و(خ)، وقد أرجعنا القدر المقتبس من الوافي في شرح الوافية عنها وعن (ع)، وكلام صاحب المحجة عن (ع)، حيث إنّه قطعاً من المحجة لكنه سقط سهواً عن النسختين المذكورتين، وهو بيّن من قول شارح الوافية مناقشا: «قلنا لا كلام...» فهذه العبارة لم ترد إلّا في العبارة المسترجعة.

عـلى دعوى أنّ المتشـابه ليس متشـابهاً، لكـن لا يكفي في ذلك مجرّد تبـين مفهومه، فـإنّ كثـيراً مـمّـا لا يصدق عليه المتشـابه قد تبين تشـابهه من الأخبـار الواردة عن أهل البيت عليهم السلام[1].

قوله: «قلنا لا كلام... إلى آخره»، فيه: أنّه لا كلام له أيضاً في الظاهر الباقي على ظهوره، بل إنّما يدّعى أنّ تشـابه المتشـابه أورث تشابه الجميع بانضمام ساير الجهات التي ذكرها.

ثـمّ قال: «أمـا ما جاء في المنـع من الأخذ بالظـنّ، مع أنّ قصـارى ما في الأخذ في الظاهـر[2] الظـن، فالّـذي ورد عليه الذّم[3] وجـاءت النّواهي بالمنـع من الأخذ بـه إنّـما هو تعـرّف الأديان بالحـدس والاستحسـان، واتّبـاع الأسـلاف، والتقليد بالأمثـال[4]، لا تناول الأحكام الشرعية من كلام الشـارع مشـافهة، أو نقلًا بطريق التواتر، أو برواية العدل الثقة حسـب ما اسـتمرّت عليه طريقة[5] الدّيانين من أهل الشرايـع، فإنّه إنّما ذمّهم[6] وعنّفهم على الأخذ بالظّنون ليفيئوا إلى ذلك فكيف ينهى عنـه، واحتـمال إرادة خلاف الظاهـر، بحث آخر يندفـع بالفحص الّـذي أوجبناه قبل الأخذ.

ومـن هنا قلنـا: إنّ الأخذ بخـبر العدل المأمون جـار على القانـون، غير داخل في الأخـذ بالظنـون التـي وردت عليها النواهـي[7]، ثم لا فرق في ذلـك بين النص

---

(١) في (ع): «بيت الوحي» عليهم السلام.

(٢) في (ع)، و(خ): «بالظاهر».

(٣) العبارة في (ع): «وردت عليه المذام».

(٤) العبارة في (ع): «وتقليد الأمثال».

(٥) في (ع): «طرائق».

(٦) في (ع): «عابهم» مكان «ذمهم».

(٧) في (ع): «المناهي».

والظاهر، كما لا فرق بينهما والأخذ بالمتواتر.

وبالجملة: فبعد قيام الحجّة على سلوك هذا الطريق، والأخذ بهذا النّوع من الخطاب فلا فرق بين النّص والظاهر، وأنّى بمنع[١] الأخذ بما لا ينساق سواه، ولا يجوز عند العقلاء المصير إلى غيره»[٢] انتهى.

وفيه: أنّ الأدلة إنّما دلّت على حرمة العمل بالظن من حيث إنّه ظن، ولا دخل في ذلك لكون متعلقه من أصول الدين، كما أنّه لا دخل في ذلك لخصوص سبب من الأسباب، كالقياس، وتقليد الامتثال ألا ترى أنّ قوله تعالى: ﴿إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً﴾[٣]، وقوله تعالى: ﴿إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ﴾[٤]، وغيرها، كيف تنادي بأنّ القبح إنّما هو الركون إلى الظنّ من حيث إنّ العمل بما[٥] لا يؤمن كونه مفسدة، وكون الآيات في مقام تشنيع الكفار[٦] من أقوى الشواهد على وضوح قبح العمل في نفسه عقلا؟! وعدم اعتبار الخصوصيات عند العقل واضح.

ومن الغريب قوله: «لا تناول الأحكام الشرعية من كلام الشارع... إلى آخره»، فإنّ البحث إنّما هو في ثبوت مراد الشارع بالظنّ، وأمّا حجيّة ما ثبت إرادة الشارع من كلامه، فلا نزاع فيها، والتعنيف على الركون إلى الظن إنّما هو لأنّ يفيئوا إلى العلم، والنزاع إنّما هو في كون الظواهر بحكم العلم، مع أنّ الاعتبار من حيث السّند أجنبي عن محلّ البحث.

---

(١) في المصدر: «تمنع»، و(ع): «يمنع».

(٢) الوافي في شرح الوافية «مخطوط»: ١٩٦.

(٣) من آية ٣٦ من سورة يونس.

(٤) من آية ١١٦ من سورة الأنعام، ومن آية ٦٦ من سورة يونس.

(٥) العبارة في (ع): «العمل به عمل بما».

(٦) في (ع): «تشنيع عمل الكفار».

فقولـه: واحتـمال إرادة خـلاف الظاهـر بحث أغـرب[١]، بل تنـاول الأحكام الشرعية من كلام الشـارع مشـافهة، أو نقـلاً بطريق التواتـر، أو برواية العدل الثقة بحـث آخـر يجوز الاسـتناد فيه إلى أنّه مـمّـا اسـتمرت إليـه طريـق[٢] الديانين من أهل الشّرائع.

وقوله: إنّه يندفع بالفحص، قد تبين فساده، وكون الأخذ بالخبر[٣] العدل المأمون جارياً على القانون قد عرفت أنّه أجنبي عن المقام.

وأعجـب من الجميـع قوله: «فبعـد قيام الحجة على سـلوك هـذا الطّريق.. إلى آخره»، فإنّ الحجّة إنّما قامت على عدم السلوك بزعم الخصم، ومجرّد الحجيّة[٤] بما[٥] ذكـره في المقدّمـة الأولى لا ينفـع بعد قيـام الحجة على الخروج عـن الأصل المزبور، وعـدم جواز المصير إلى غيره عند العقلاء، إنّما هو مقتضى ما ذكره في المقدّمة الأولى، ولا يمكن إبطال ما ذكره في المقدمة الثانية بذلك.

ثـم قـال: «ووجه آخر وهو إنّ ظاهـر الخطاب لو لم يؤخذ به لانسـدّ علينا باب الاستعلام في أغلب الأحكام، فلا جرم أبيح الأخذ به وإنّ قصاراه الظنّ.

فإن قلت: في الأخذ بظاهر السّـنة ما يغني عـن الأخذ بظاهر الكتاب، والحاجة تتقدّر بقدرها بالضّرورة[٦].

قلنا: بعد عروض الحاجة صار الأخذ أصلاً جديداً، وعلى المانع البيان»[٧].

---

(١) في (ع): «آخر أغرب».

(٢) في (ع): «طرائق»، وفي (خ): «طريقة».

(٣) في (ع): «بخبر».

(٤) العبارة في (ع): «الحجية الثابتة بها».

(٥) في (خ): «هذا بما».

(٦) العبارة في (ع): «يقدر الضرورة».

(٧) الوافي في شرح الوافية «مخطوط»: ١٩٦.

ومن ثم قال[١]: «انسداد[٢] باب العلم فتح لنا باب الأخذ بالظن فلم يشكل عليه شيء من هذا، ولم يبق بعد هذا إلّا ما جاء من النّهي عن التعرض للكتاب، وقد عرفناك بما لا مزيد عليه أنّ المراد التأويل دون ما يفهم كُلّ أحد، خصوصاً وقد شرطنا في الأخذ به الفحص والرّجوع إلى أخبارهم، وتعرف سيرتهم، وطريقة شيعتهم، فبعد هذا كُلّه من توقف إنّما الغرض من النّهي الإقبال عليهم، والتمسّك بهم، والأخذ منهم، وترك الاستبداد بالكتاب، والإعراض عنهم، كما عليه القوم»[٣] انتهى.

وفيه: أنّ المنع من الرّكون إلى ما يستفاد من الكتاب إنّما هو لانفتاح باب العلم عند المانع، فإنّ الأخبار ثبت حجيّتها عنده بالإجماع، ولو فرض انسداد باب العلم فلا يمنع أحد من الركون إلى الظنون، وإن حصلت من غير الكتاب، ما لم يثبت المنع منه في هذا الحال، كالقياس.

وأمّا حمل النّهي على التأويل، فقد عرفت فساده، حيث إنّ المخالفين إنّما يعملون بالظواهر، ولا يجوز عندهم التأويل من غير شاهد، كما أنّ الفحص أيضاً لا ينفع لدفع الإجمال، بل إنّما المعتبر ورود التفسير مع قوة الاحتمال.

ثم قال: «على أنّ القضيّة[٤] الإعراض عن الكتاب رأسا حتى النصوص، كما عليه الأخباريّون[٥] لا الأخذ ببعض والإعراض عن بعض، فإنّ ذلك خرق لما أجمع عليه العلماء كافّة، فإنّهم بين من يقسّمه إلى محكم ومتشابه، يأخذ كُلّ[٦] ما عدا المتشابه، وبين من يقول كُلّ متشابه ولا يؤخذ بشيء منه، ثم وراء ذلك إجماع علماء

---

(١) كذا في الأصل، وفي المصدر: «ومن قال»، الكلام ليس للمقدس الأعرجي تَدَّسُّ.

(٢) في (ع): «إنّ انسداد».

(٣) الوافي في شرح الوافية «مخطوط»: ١٩٦.

(٤) في (ع): «قضية».

(٥) في (ع): «الأخبارية».

(٦) في (ع): «بكُلّ».

الإسلام -ومنهم الشيعة- واستقامة طريقتهم، وخلاف الأخباريّين به مسبوق[١]، فإنّا إنّما عرفناه من صاحب الفوائد المدنية[٢]، بل وسيرة النبّي ﷺ ما كان إلاّ أنّ يتلوا عليهم ما ينزل عليه من غير أن يبين ويفسّر إلّا أن يكون محتاجاً[٣] إلى التفسير، أو يسأل عنه فينتظر الوحي، كما وقع له حيث سألوه عن الرّوح ومن راعى أسباب النزول، وتعرف مواقع الخطابات عرف صحة ذلك»[٤].

ثمّ أطال في تفصيل هذا الإجمال بما لا طائل تحته.

وفيه: أنّه قائل[٥] بالمنع من العمل بالنصوص وإنّما استظهروه من الإطلاق.

وأمّا ما حكاه السيّد الجزائري قدس سره من توقف التوحيد على التفسير، فلا دلالة فيه، لأنّ الفرق بين الواحد والأحد لا يستفاد من الكتاب حتى على وجه الظهور، ومن تأمّل في علّة المنع، وهي قوّة احتمال إرادة خلاف الظاهر، لم يتأمّل في عدم شمول المنع للنصوص، وأمّا الأخبار فهي وإن كانت مطلقة إلّا أنّها معلّلة، ومن التعليل يستفاد عدم شمولها للنصوص، مع أنّ التفصيل ليس خرقاً للإجماع، فإنّه لم يثبت الإجماع على عدم التفصيل، مع أنّ الاتفاق إذا علم فساد مدركه لا يكشف عن رأي المعصوم عليه السلام.

وأمّا الإجماع على العمل بالظواهر، فللاطّلاع[٦] على الجهات، أو للغفلة عمّا نبّه عليه أهل البيت عليهم السلام.

---

(١) العبارة في (ع): «الأخبارية مسبوق ملحوق».

(٢) انظر: الفوائد المدنية والشواهد المكية: ٢٩٦.

(٣) في (ع): «أن يكون في نفسه محتاجا».

(٤) انظر: الوافي في شرح الوافية «مخطوط»: ١٩٦.

(٥) في (ع)، و(خ): «لا قائل».

(٦) في (ع): «فلعله للاطلاع».

وأمّا سكوت النبي ﷺ، فإنّما هو لأنّه[١] لم يكن في مقام بيان جميع الجهات، فإنّ من المعلوم أنّ البيان موكول إلى خلفائه ﷺ.

ثمّ قال: «وسيأتي من الآيات والرّوايات ما يدل على جواز الأخذ بالظاهر، مضافاً إلى ما ذكره من السؤال الأول من أنّ الظاهر من المحكم، ولا كلام في جواز الأخذ به.

وفي الثاني: من أنّ المتشابه ما اشتبه أمره، ولا شيء من الظّواهر بمشتبه أمره، فيكون محكماً؛ لانتفاء الواسطة والمقدمات كُلّها قطعية:

أمّا الأول: فللإجماع من الكُلّ، بل ربما ذهب قوم إلى أنّه ما لا يعرف أمره، حتى عدُّواً ما عرف أمره -ولو بالتأوّيل- من المحكم، وهو المناسب بظاهر الآية.

وأمّا الثانية: فوجدانية، والمنكر مكابر.

وأمّا الثالثة: فإجماعيّة أيضاً، وأخبار الفريقين وحدودهم ظاهر في ذلك»[٢] انتهى.

وفيه: أنّ ما دلّ على جواز الأخذ بالظاهر إنّما يدلّ على ما ذكره في المقدمة الأولى، وهو أنّ مقتضى الأصل الأولي[٣] حجيّة الظواهر، ولا ينافي هذا قيام الدليل المانع عن الرّكون إليه في الشرعيّات، وكون الظّاهر من الحكم، من حيث هو كذلك ممنوع أوّلاً، وبقاؤه على ذلك بالنسبة إلى الكتاب معلوم الفساد، واضطراب كلماتهم في المحكم والمتشابه ممّا لا يخفى على الخبير، ولكن الإنصاف عدم الإجمال في معنى المحكم والمتشابه.

ثم أبرم في الاعتراضات الواهية، إلى أن قال: «وأمّا ما أجاب به عن السؤال

---

(١) في (ع): توجد «ﷺ».

(٢) انظر: الوافي في شرح الوافية «مخطوط»: ١٩٦.

(٣) في (ع): «الثانوي».

الثالث من التعلق بقيام المانع من الأخذ بظاهر الكتاب، ولولاه لأخذنا به فيتوجّه عليه أنّ الاعتراف باشتراكهما في علة المنع يقتضي الامتناع من الأخذ بهما إلّا أنّ يدل دليل، لا جواز الأخذ بهما إلّا أنّ يمنع مانع، كما قال»[1].

وفيه: أنّ هذا مفاد المقدمة الأولى من وجود المقتضي للعمل بالظواهر، ولا ربط له بالجواب، وإنّما رام استيناف الكلام، وجواب الاعتراض إنّما هو ما أدّعاه من إجماع الصّحابة على العمل بالسّنة، فافهم.

ثمّ قال: «فالوجه أن يقال في الجواب: لو خلّينا وأنفسنا لامتنعنا من الأخذ بظواهر الأخبار أيضاً، لكن دلّ الدليل على جواز الأخذ بها.

ويتوجّه عليه[2] حينئذ أنّ كلما دل على جواز الأخذ بظاهر الأخبار[3] من إجماع، أو سيرة، أو غير ذلك، دلّ على جواز الأخذ بظاهر الكتاب وزيادة، وكذا الكلام لو غيّرت علّة المنع في السّؤال، كأن يقال: لو امتنع الأخذ بظاهر الكتاب لامتنع في ظاهر السّنة لاشتراكهما[4]، وهي كونها من الظن، أو ثبوت التشابه فيهما من غير بيان، والجواب الجواب، وكذلك ما وجهناه في[5] الجواب»[6] انتهى.

وهذا الكلام من الغرايب، فإنّك قد رأيت صدر الدين قدّس مصرّحاً بذلك في العبارة المتقدّمة، حيث قال: ولو لا ما قلنا لكنا في العمل بظواهر الأخبار أيضاً من المتوقفين، بعد ما ادعى إجماع أصحاب الأئمة عليهم السلام على العمل بالأخبار من غير فحص عن معارض، ومخصّص ومقيّد وناسخ، فقال:

---

(١) الوافي في شرح الوافية «مخطوط»: ١٩٩.

(٢) في (خ): توجد «رحمه الله».

(٣) في المصدر: من «أيضاً» إلى «الأخبار» غير موجودة.

(٤) في (ع): «في العلة».

(٥) في المصدر: «وجهنا على» مكان «وجهناه في».

(٦) الوافي في شرح الوافية «مخطوط»: ١٩٩.

وبالجملة، قد حصل لنا العلم القطعي من التّتبّع بتجويز العمل من أئمّتنا[١] بخبر العدل الإمامي من غير فحص، ولهذا عملنا بظواهر الأحاديث.

وأمّا ما ادّعاه من عموم العلة، ففيه: أنّه يدّعى إجماع أصحاب الأئمة عليهم السلام على عدم العمل بظواهر الكتاب من غير تفسير[٢].

هذا تمام الكلام فيما استدل به الأخباريون.

(١) في (ع): يوجد «عليهم السلام».

(٢) انظر: شرح الوافية للسيد صدر الدين الرضوي القمي «مخطوط»: ١٦٤.

[التعرض لرأي المجتهدين في حجية الكتاب]

واستدلّ المجتهدون أيضاً بالأدلة الأربعة.

[الاستدلال بالعقل]

أما العقل: فقد قال المحقق الكاظمي تَدَّسَ، بعد ما ذكر المنع عن الحجيّة، «وهذا كما ترى نقض للغرض المقصود من إنزاله على رسوله[١] بلسان قومه، مشتملًا على الأوامر والنواهي، والوعد والوعيد، وأقاصيص[٢] الأمم السّابقة[٣]، والقرون الخالية للاعتبار، وإقامة الحجج القاطعة بالأنحاء المختلفة على وجوده تبارك وتعالى، وقدرته، وعلمه، وحكمته، وسائر صفاته، وأفعاله، وسياسة النّاس، وتأديبهم، وغير ذلك من العلوم، والمنافع، ولم يبين لهم النبّي ﷺ إلّا أقلّه، وهو ما تشابه، ووكل[٤] عامته إلى الظهور، وإلى ما ينساق من الإطلاق، كما كان يصنع هو[٥] وغيره من أصحاب المحاورات ما كان يتكلم[٦]، ثم يأخذ في بيانه،

---

(١) في المصدر، و(ع): «ﷺ».

(٢) في المصدر: «والعبر» قبل «وأقاصيص»، وفي (ع): «والعبرة والأقاصيص».

(٣) في المصدر: «السالفة».

(٤) في المصدر، و(ع): «منه» قبل «ووكل».

(٥) في المصدر: «ﷺ».

(٦) في المصدر: «ليتكلم».

اللّهـم إلّا أن يكون مجملًا فيبينـه، ومبهمًا فيفسّره، جارياً على عـادة[١] النّاس، أترى أنّ الله تعـالى[٢] جلّ اسـمه ألغز وعمّى، وغـرر النّاس بالجهـل؟![٣] في ذلك أقصى الغايـات حيـث[٤] ألغز بـما ظاهره البيـان، والتّفصيل، ثـم أخر بيان هـذا الألغاز، وكشـف هـذا المُعمّـى إلى نحو ثـلاث مائة عامـا؟! كلا أنّ هـذا كلام مـن لم يتدبر كلام الله[٥]، ولم يلـق إليـه سـمعه؛ إذ[٦] مـن تدبّره وجـده ملكاً مطلعـاً على عبيده في أقطـار مملكتـه عالماً بما في نفوسـهم، لا يخفى عليـه منهم[٧] خافيـة، متفرد بتدبير مملكته، يسـمع ويرى، ويعطي، ويمنع، ويثيب، ويعاقب، ويخلق، ويرزق، ويميت، ويحيـي، ويقدر، ويقـضي بيده أزمّة الأمور كُلّهـا دقيقها وجليّهـا لا تتحرك ذرّة إلّا بإذنه، ولا تسـقط ورقـة إلّا يعلمها[٨]، ينصـح عباده، ويدلّهم على ما فيه سـعادتهم وفلاحهـم، ويرغبهم إلى كلـما يزلفهم عنـده، ويتعرف إليهم بأسـمائه، ويتجلّب[٩] بنعمائـه، ويدلّهم على ما يسـتوجبون به تمامها، والمزيد مـن فضله، ويحذّرهم عن كُلّ مـا يباعدهم عنه، ويوجب صرف نعمـه عنهم، أو حلول نقمته[١٠] فيهم، ويذكرهم بـما أعـدّ للمطيعين مـن الكرامة التـي لا انقطاع لهـا، وللعاصين بالخـزي الّذي لا

---

(١) في المصدر: «جارى عادات» مكان «جريا على عادة».

(٢) في المصدر: «تعالى» غير موجودة.

(٣) في المصدر: «وبلغ» بعد «بالجهل».

(٤) في المصدر: «و» قبل «حيث».

(٥) في المصدر، و(ع)، و(خ): «كتاب الله» مكان «كلام الله» وبعد لفظ الجلالة توجد كلمة «تعالى» في (خ).

(٦) في المصدر: «إن».

(٧) في (ع): «منهم» غير موجودة.

(٨) في المصدر: «بعلمه» مكان «يعلمها».

(٩) في المصدر: «يتجنب»، ولعلها تصحيف يتحبب، وفي (ع): «يتحبب».

(١٠) في المصدر: «نقمة».

فنـاء[١] له، ويخبرهم بصنوف[٢] أوليائه وأعدائه، وكيف كان عاقبة هؤلاء، ويحسـن الحسن، ويقبح القبح، ويشـكر من يشكر، ويذكر من يذكر[٣]، ويجازي بالكثير على القليل، ويضرب الأمثال، ويقيم الأدلّة، ويجيب عن شـبه أعدائه أحسـن الأجوبة، ويقول الحق، ويهدي السّـبيل، ويدعو إلى دار السّـلام، ويذكر أوصافها، وحسنها، ونعيمهـا، ويحذّر من دار[٤] البـوار، ويذكر عذابها، وقبحهـا، وآلامها، ويذكر غناه عن خلقه، وفقرهم إليه، وشـدة حاجتهم، وأنّه لا غنـى لهم عنه طرفة عين، وأنّه لا ينال أحد ذرة من[٥] الخير إلاّ بفضله ورحمته، ولا ذرّة من الشرّ إلّا بعد له، وحكمته، ويخاطب أحبّائه أحسـن خطـاب، ويعاتبهم ألطف عتاب، ويقيـل عثارهم، ويقيم عذارهم، ويصلح فاسدهم، وينجيهم من كُلّ كرب، ويتولّى أمورهم، ويذبّ عنهم، وينصرهم، فنعم المولى ونعم النّصير»[٦] انتهى.

وهو تطويل بلا طائل، فإنّه لا قبح في الألغاز والتعمية، مع عدم تأخير البيان عمّا يقتضيه الحكمة، كيف والوقوع منصوص في الكتاب العزيز؟! حيث قسـم الكتاب إلى محكم ومتشـابه، وكذا انفصال التخصيص، والتقييد، والتفصيل، وقرينة التجوّز عن العام والمطلق، والمجمل والمجاز في الكتاب العزيز أظهر من أنّ يخفى، وكفى به شـاهداً على عدم القبح، مع أنّ توهـم القبح ناشٍ عن عدم الخبرة بموازين الحكمة، وطريق[٧] أرباب الصناعات، والملوك، فإنّه قد استقرّت طريقتهم على إلقاء المطالب على الإجمال، وتوكيل التفصيل إلى الاتّباع، والعمّال، ألا ترى أنّ المتون المتينة المتوقفة

(١) في المصدر: «نفاد».

(٢) في المصدر: «بصنيعه في» مكان «بصنوف».

(٣) في المصدر: « يشكره، ويذكر من يذكره».

(٤) في المصدر: «من دار» غير موجودة.

(٥) في (ع): «من».

(٦) الوافي في شرح الوافية «مخطوط»: ١٩٠.

(٧) في (ع)، و(خ): «طريقة».

على الشروح، وكذا القصايد الفصيحة، والخطب البليغة، والاقتصار[١] فيه إلى البيان لا قبح فيه أصلاً، بل قلّما يستغني فصيح الكلام عن الشرح والبيان، لدقة معاينه، وخفاء مبانيه، مع أنّ الأخبارية لا تدّعي إجمال الكتاب رأساً -كما يتّضح[٢] إن شاء الله تعالى- وإفادة أصل المراد مع الغضّ عن التفاصيل ومحسِّن للكلام[٣]، والبيان على تقدير الحاجة في[٤] محلّ مستقلّ هو المطابق للحكمة.

وهذا أيضاً جرى على عادة النّاس، مع أنّ العدول عن طريقتهم أيضاً لا قبح فيه، ألا ترى إلى ما في الكتاب العزيز من التعبير بالحروف المقطّعة، ومن المعلوم عدم تعارفه، ولا ينافي كونه عربيّاً بلسان القوم.

وأمّا استفادة ما فصله من الكتاب، وخرج في إطالته عن وضع الكتاب، من كونه تعالى ملكاً مطلعاً على عبيده... إلى آخره، فممّا لا ينكر ولا ينافي عدم الحجيّة، فإنّ الخصم إنّما يدعي الإجمال في الجملة فلا ينافي استفادة هذه المعاني المجملة كما يظهر بالتأمّل في أدلّتهم.

وقد يستدلّ أيضاً بأنّ كون القرآن معجزاً، بل من أعظم المعجزات من الضروريّات، وهو يتوقف على معرفة معانيه بالضرورة، فلو كان من قبيل الألغاز والمعميّات لم يظهر كونه معجزاً.

وفيه: أنّ معرفته[٥] على الإجمال تكفي في معرفة الإعجاز، والنّزاع في معرفة التفاصيل الّتي لا تتوقف عليها معرفة الإعجاز، ولعلّهم[٦] كانوا يستعملون المعاني

---

(١) في (ع): «الافتقار».

(٢) في (ع): «سيتضح».

(٣) في «م» غير واضحة، وما أُثبت عن (ع)، و(خ).

(٤) في (ع): «إليه في».

(٥) في (ع): «معرفة المعاني».

(٦) توجد في (ع): «ويمكن أنّ يقال: إن المعرفة بالتفسير أيضاً تكفي في معرفة الإعجاز» بعد

كما هو الحال بالنسبة إلى غير العرب، فتأمّل.

[التعرض لكلام صاحب الفصول]

وأمّا ما في الفصول من أنّه «لم ينقل أنه ﷺ كان يحاجّ العرب بالقرآن بعد تفسيره وبيانه لهم، بل لو كان ذلك لشاع وذاع، ولبلغ حكايته الأسماع»[١].

ففيه: أنّ عدم البلوغ إلينا لا يدل على عدم الوجوب، ولو بلغ توفر الدّواعي ما بلغ، مع أنّ المقام ليس بتلك المثابة، ألا ترى إلى خفاء أمر وضوء رسول الله ﷺ، مع أنّه عاش بين النّاس سنين، وقد كانوا يَرَون وضوءه ﷺ[٢]، وكلّ مسلم كان يتوضأ في كُلّ يوم مرّات غالباً، مع كثرتهم وتشتتهم في البلاد، ولم يكن ما يمنع من البلوغ إلينا، فبعد خفاء هذا الأمر يستبعد خفاء غيره ممّا لا يقاربه.

واستدلّوا[٣] أيضاً بأنّه يلزم الدّور، على تقدير توقّف معرفة الإعجاز على التقصير، لأنّ معرفة صحّته المتوقفة عليه معرفة الإعجاز متوقّفة على معرفة صدقه المتوقّفة على معرفة الإعجاز[٤].

وفيه: أنّ التوقّف على التفسير لا يستلزم التوقّف على العلم بالصدق، فإنّ تعلّم التفسير ليس تقليداً، بل الرجوع إلى العلماء في شرح المتون وكشف المعضلات من العبائر الغامضة استرشاد واستعلام، فهو وسيلة للعلم، والتصديق بأنّ معنى العبادة[٥]

«الإعجاز».

(١) الفصول الغروية في الأصول الفقهية: ٢٤٠.

(٢) في (ع): «ﷺ» غير موجودة.

(٣) في (ع): «واستدل» وهو الصحيح؛ لأنّ المستدل هو الشيخ محمد حسين الحائري صاحب الفصول تدثل.

(٤) انظر: الفصول الغروية في الأصول الفقهية: ٢٤٠.

(٥) في (خ): «العبارة».

ما أرشد إليه، كما هو الحال في تعلم المسائل من المدرّسين، مع أنّ صلوح الكلام لمعنى لا يستطيع البشر على التعبير عنه بمثله يكفي في كونه معجزاً، ولا يتوقّف على فعليّة الإرادة، فإنّ المفروض عجز غيره عن أن يأتي بكلام يوازنه، وإن فسّره بما أراد.

واستدل أيضاً: بأنّ الكتاب لو لم يكن يفهمه الناس، مع كون ذلك مخالفاً للكتب السّمائيّة، بل جميع الكتب من لدن آدم إلى عصره، لكان أظهر[1] ما يعيب الكفار، وأقربه بأنّ يقولوا: لا يفهم منه شيء، وهو خلاف ما أنزل من عند الله تعالى، بل مطلقاً، ولم ينقل ذلك ولو آحاداً، مع كونهم بصدد التقبيح، والتشنيع، والتعييب.

وفيه: أوّلاً، ما عرفت من أنّ المعرفة في الجملة مسلّمة، وهي تكفي في رفع المحذور، والكلام الّذي تتوقف معرفة تفاصيله على الشرح والتفسير ليس بعزيز، بل جميع القصائد، والخطب الفصيحة، والمتون المتينة من هذا القبيل، وهذا من غاية لطفه، مع أنّه لا داعي للمسلمين على نقل ما يوهن في الدين، ومع توفّر الدّواعي على النقل، فقد عرفت عدم بعد خفائه.

وثانيا: أنّ الجهات الموجبة للإجمال لم يكونوا مطّلعين عليها من الاشتمال على الناسخ، والمنسوخ، والعام، والخاص، والمطلق، والمقيّد مع تميّزها.

[الاستدلال بالآيات]

وأمّا الآيات: فمنها قوله تعالى: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ القرآن أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا﴾[2] حثّ على التدبّر في القرآن، ومن المعلوم أنّه ليس مقصوداً بالذات، بل إنّما هو مقدّمة للاطّلاع على ما اشتمل عليه من المقاصد، ليترتّب عليها آثارها[3].

---

(١) في (ع): «من أظهر».

(٢) آية ٢٤ من سورة محمد.

(٣) انظر: الفصول الغروية في الأصول الفقهية: ٢٤٠.

وفيه: أنّ الحث على التدبّر في القرآن إنّما هو للإيمان، والاتعاظ[١]، والتذكر بما أنعم الله به على المؤمنين، وعذّب به الكافرين والمنافقين بالتأمّل في قصص الماضين وأحوال الأنبياء[٢]، ويشهد على ذلك زيادة على السّوق[٣] قوله: ﴿أَمْ عَلَىٰ قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا﴾ فالظاهر أنّ المعنى -الله أعلم- أنّ عدم خشوعهم لربّهم لا يخلو عن أن يكون مستنداً إلى عدم التدبّر في القرآن الّذي أنزل هو ﴿هُدى لِلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ مِنَ الْهُدَىٰ وَالْفُرْقَانِ﴾[٤]، أو إلى وجود المانع، وهي القساوة المستور بها العقل[٥]، ويفصح عن ذلك وقوعها في سورة محمد ﷺ بعد قوله: ﴿أُولَٰئِكَ الَّذِينَ لَعَنَهُمُ اللهُ فَأَصَمَّهُمْ وَأَعْمَىٰ أَبْصَارَهُمْ﴾[٦] وفي سورة النساء: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾[٧] بعد قوله تعالى: ﴿وَيَقُولُونَ طَاعَةٌ فَإِذَا بَرَزُوا مِنْ عِنْدِكَ بَيَّتَ طَائِفَةٌ مِنْهُمْ غَيْرَ الَّذِي تَقُولُ وَاللهُ يَكْتُبُ مَا يُبَيِّتُونَ فَأَعْرِضْ عَنْهُمْ وَتَوَكَّلْ عَلَى اللهِ وَكَفَىٰ بِاللهِ وَكِيلًا﴾[٨].

وبما حقّقنا ظهر لك[٩] ما في ما أفاده السيّد المحقّق الكاظمي تَدَّسَ في تقريب الاستدلال، قال: «تدبّر الأمر -كما في الكشاف وغيره- تأمّله، والنظر في أدباره وما يؤول عاقبته ومنتهاه، ثم استعمل في كُلّ تأمّل بالغ، ومعنى تدبّر القرآن -كما في كتب

---

(١) في (ع): «الإيقاظ» مكان «والاتعاظ».

(٢) في (خ): «عليهم السلام».

(٣) في (ع): «الشوق».

(٤) من آية ١٨٥ من سورة البقرة.

(٥) في (ع): «القفل».

(٦) آية ٢٣ من سورة محمد.

(٧) آية ٨٢ من سورة النساء.

(٨) آية ٨١ من سورة النساء، وفي (ع): ﴿وكفىٰ بِاللهِ وَكِيلًا﴾ غير موجودة.

(٩) في (ع): «لك» غير موجودة.

التفاسير - تأمّل معانيه، وتدبّر ما فيه، أتراه يأمرهم أن يجعلوا فيه أفكارهم، ويصرفوا[١] فيه أنظارهم، ويتأمّلوا معانيه أبلغ تأمّل، ويتبصّروا لما[٢] فيه فضل تبصر، ويتدبّروه حق تدبّر حتى يشهدوا بظاهر إخباره على الصدق، وبتعاضد معانيه على الصّحة، والحكمة، وينادي[٣] سوره وآياته بالبلاغة، ووقاع[٤] محكماته عن متشابهاته حتى تلتئم إليهم أطرافه، ويسلك مذهباً واحداً، ويضمحلّ ما يفجأ النظرة الأولى من وقوع الاختلاف فيه، وحتّى تبينوا ماذا أراد الله بقوله وعجل[٥]: ﴿وَمَنْ يُضْلِلِ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِنْ هَادٍ﴾[٦]، ومن قوله: ﴿الشَّيْطَانُ سَوَّلَ لَهُمْ﴾[٧]، ومن قوله: ﴿أَرِنَا الَّذَيْنِ أَضَلَّانَا﴾[٨] السبيلا، وبقوله تعالى: وجوهٌ ﴿إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾[٩]، مع قوله تعالى: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾[١٠]، وبقوله: ﴿كُلٌّ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ﴾[١١]، مع قوله: ﴿وَمَا أصابكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنْ نَفْسِكَ﴾[١٢]، وبقوله: ﴿فَوَرَبِّكَ لَنَسْأَلَنَّهُمْ

---

(١) في (ع): «يسرحوا».

(٢) في (ع): «ما».

(٣) في (ع): «وتبادر».

(٤) في (ع): «ورقاع».

(٥) في (ع): «عز من قائل».

(٦) هذا اللفظ الشريف قد جاء في أكثر من آية مباركة منها: ٣٣ من سورة الرعد، و٢٣ و٣٦ من الزمر، و٣٣ من غافر.

(٧) من آية ٢٥ من سورة محمد.

(٨) كذا في جميع النسخ، ولعل المراد قوله تبارك وتعالى في آية ٢٩ من سورة فصلت: ﴿وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا رَبَّنَا أَرِنَا الَّذَيْنِ أَضَلَّانَا مِنَ الْجِنِّ وَالْإِنْسِ نَجْعَلْهُمَا تَحْتَ أَقْدَامِنَا لِيَكُونَا مِنَ الْأَسْفَلِينَ﴾.

(٩) كذا في جميع نسخ المحجة، والمراد آية ٢٢ و٢٣ من سورة القيامة: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ ۝ إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾.

(١٠) من آية ١٠٣ من سورة الأنعام.

(١١) من آية ٧٨ من سورة النساء.

(١٢) من آية ٧٩ من سورة النساء.

﴿أَجْمَعِينَ﴾[١]، مع قوله: ﴿فَيَوْمَئِذٍ لَا يُسْـَٔلُ عَنْ ذَنْبِهِۦٓ إِنسٌ وَلَا جَآنٌّ﴾[٢]، وبقوله: ﴿عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾[٣] و﴿خَلَقْتُ بِيَدَىَّ﴾[٤] و﴿جَآءَ رَبُّكَ﴾[٥] و﴿يَدُ اللهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾[٦]، مع قوله: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾[٧]، في كثير من أمثالها حتى يعودهم التدبّر إلى الإيمان بأنّه من عند الله جل شأنه العزيز، ويعرفوا أنّه لو كان من عند غيره لتفاوت[٨] مبانيه، واختلفت[٩] معانيه، ثم لا يبيح لهم النظر إلاّ في النص الّذي لا يطرقه احتمال ولا يقع له في أطرافه مجال؟! كلا، إنّما أمرهم بما جرت به عادة العقلاء في ترتب خطب البلغاء، وما يتلقى الحكماء، وأرباب الخطاب»[١٠] انتهى.

وهو كما ترى إطالة مخلّة، ومحصّله: أنّ الأمر بالتدبّر في القرآن للاهتداء إلى الدين الحقّ لا يجامع الحصر في النّص.

وفيه: أنّ دلالة القرآن على ما هو المقصود من التدبّر بالنّصوصيّة، وهذا لا ينافي المنع من الرّكون على المعاني الدّقيقة، والجهات الخفيّة.

وأجاب عن هذا الدليل السيّد صدر الدين قدس سره: بأنّ «القدر المسلّم ذم عدم التدبّر، وقد تدبّرناه فوجدناه مشتملاً على دلائل تفيد القطع بوجود الصّانع، وعلى

---

(١) آية ٩٢ من سورة الحجر.

(٢) آية ٣٩ من سورة الرحمن.

(٣) من آية ٥ من سورة طه.

(٤) من آية ٧٥ من سور ص.

(٥) من آية ٢٢ من سورة الفجر.

(٦) من آية ١٠ من سورة الفتح، وفي (ع): ﴿فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾ غير موجودة.

(٧) من آية ١١ من سورة الشورى.

(٨) في (ع): «لتفاوتت».

(٩) في (خ): «اختلف».

(١٠) الوافي في شرح الوافية «مخطوط»: ٢٠٢.

آيات[١] دالة قطعاً على حسن العدل والإحسان، وقبح الظلم والعدوان، والفساد في الأرض وقطع الرّحم، وغير ذلك، وليس فيها الحثّ على التدبّر لاستنباط الأحكام الفرعيّة، ولو كانت لها دلالة فدلالته ظنيّة لا تفيد هذا الموضع»[٢] انتهى، ويمكن رجوعه إلى ما حقّقناه وإلّا ففيه نظر من وجوه لا تخفى.

ومن الآيات قوله تعالى: ﴿فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ﴾[٣]، والرّد إلى الله ردّ إلى محكم كتابه.

ومن الغريب[٤] ما عن الشيخ الحرّ تَدَّسَ[٥] من أنّه عارضها بقوله: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ﴾[٦]، فإنّها غير مقيّدة بوجود آية موافقة لقوله ﷺ، وكذا قوله تعالى: ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا﴾[٧]، وقوله تعالى: ﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ﴾[٨]، وقوله تعالى: ﴿لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾[٩]، وقوله تعالى: ﴿وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَىٰ أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ﴾[١٠]، وقوله تعالى: ﴿قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي﴾[١١]، إلى غير ذلك من الآيات التي يؤيّدها النّصوص المتواترة والأدلّة العقلية الدالّة على الرّجوع إلى النبي ﷺ

---

(١) في المصدر: «منبهات» مكان «آيات».

(٢) شرح الوافية للسيد صدر الدين الرضوي القمي «مخطوط»: ١٦٧.

(٣) من آية ٥٩ من سورة النساء.

(٤) في (ع): «الغرائب».

(٥) في (ع): «رحمه الله».

(٦) من آية ٦٥ من سورة النساء.

(٧) من آية ٧ من سورة الحشر.

(٨) من آية ٢١ من سورة الأحزاب.

(٩) من آية ٤٤ من سورة النحل.

(١٠) من آية ٨٣ من سورة النساء.

(١١) من آية ٣١ من سورة آل عمران.

والأئمة عليهم السلام، وحجيّة قولهما مطلقاً[١] انتهى.

ويظهر فساد كُلّ من الاستدلال والجواب بأنّ غاية ما ثبته[٢] بالآيات المزبورة حجيّة الكتاب، وقول النبي صلى الله عليه وآله، والنزاع ليس في شيء منهما، بل إنّما هو في جواز الاستبداد بالاستنباط من الكتاب، فليس مفاد الآيات إلّا مفاد الأدلة العقلية، كما اعترف به، وهو[٣] في العقل ما يمنع من الاستبداد في فهم المطالب من الكتاب.

توضيح الحال: أنّ محصّل الآية الأولى: أنّ الإيمان إنّما يحصل فيهم إذا جعلوك حكماً في خصوماتهم، ويسلموا الأمر إليك[٤]، وهذا لا ربط له بما نحن فيه.

وأورد عليه صدر الدين قدس سره: بأنّ «المحكم كما أنّه قول الله[٥] فهو أيضاً قول الرّسول صلى الله عليه وآله فلو[٦] أنهم حكموا النبي[٧] وهو تلا آية محكمة يقطع بها النزاع فلا يجدوا في أنفسهم حرجاً، وسلموا لكانوا مؤمنين، فكذا لو تحاكموا إليه فرفع نزاعهم بقوله لكانوا رادين إلى الله تعالى وإلى الرسول[٨].

والحاصل: أنّ الرّد إلى كُلّ رد إلى الكُلّ لتلازمهما حكماً، ولهذا اكتفى الله تعالى في الثانية بالرّد إلى الرّسول، فكُلّ من ردّ إلى المحكم فقد ردّ إلى الرّسول[٩]، وكُلّ من ردّ إلى الرسول فقد ردّ إلى محكم، وإن لم يعلمه بعينه، لأنّ في القرآن تبيان كُلّ شيء،

---

(١) انظر: الفوائد الطوسية: ١٧٠.

(٢) في (خ): «ثبت».

(٣) في (ع): «وهل» مكان «وهو».

(٤) في (ع): «ويرضون بما حكمت بينهم» بعد «إليك».

(٥) في المصدر: «عز وجل»، و(ع): «تعالى».

(٦) في المصدر، و(ع): «وحكمه، فلو».

(٧) في (ع)، و(خ): «صلى الله عليه وآله».

(٨) في (ع): «صلى الله عليه وآله».

(٩) في (ع): «صلى الله عليه وآله».

والنبي ﷺ[١] يعلمه ويحكم منه.

وبالجملة: كلما دلّ على وجوب الرّجوع إلى الرّسول[٢] وإلى الإمام[٣] يدلّ على الرجوع إلى أحد الأمرين: الآية المحكمة التي هي قول الله تعالى، وقولها الّذي هو مستند الحكم البتة»[٤] انتهى.

وفيه: مفاسد واضحة، فإنّ عدم كون الآية قولاً للنبّي ﷺ أوضح من أنّ يبين، وتلاوة الآية في مقام التحكيم إلى النبّي ﷺ فصل للخصومة بالمحكم، وهو ردّ إلى النبّي ﷺ، وأين هذا من الاستقلال في الرّد إلى الكتاب؟! فإنّه ليس ردّاً إلى الرّسول[٥]، وتوافق الكتاب والسنة في الواقع لا ينفع في جواز الاستبداد في الرّجوع إلى الكتاب من حيث صدق المحاكمة إلى الرّسول[٦].

ولقد أطال المحقق الكاظمي تَدَّسَ في رده بما لا طائل تحته، قال في جملة كلامه: «وأقصى ما فيها -بناء على عموم ما في قوله في ما شجر بينهم- وجوب التحاكم إليه فى كُلّ ما وقع فيه النزاع، ونحن نلتزمه، وليس هناك من يجيز الإعراض عنه، ولكن قل كي[٧] يكون الرجوع إليه بعد وفاته[٨] هل يكون إلّا بالرّجوع إلى من أمرنا بالرّجوع إليه، وقد[٩] أمرنا بالتّمسك بالثقلين الأكبر والأصغر؛ كتاب الله المجيد،

---

(١) في (ع): «ﷺ» غير موجودة.

(٢) في (ع)، و(خ): «ﷺ».

(٣) في (ع)، و(خ): «عليه السلام».

(٤) شرح الوافية للسيد صدر الدين الرضوي القمي «مخطوط»: ١٦٦.

(٥) في (خ): «ﷺ».

(٦) في (ع): «ﷺ».

(٧) في المصدر: «قل لي كيف» مكان «قل كي».

(٨) في المصدر: «ﷺ».

(٩) في (ع): يوجد خرم من «إليه» إلى «وقد».

وأهل بيته الغرّ الميامين»[1] انتهى، وفيه ما لا يخفى.

وأمّا الآية الثانية: فإنّما تدلّ على وجوب الانقياد للرّسول ﷺ مع أنّه لا عموم للموصول فلا يشمل غير ما نزلت الآية فيه.

وأمّا الآية الثالثة: فلو دلّت على وجوب التّأسّي أيضاً كانت أجنبيّة عمّا نحن فيه.

وأمّا الرّابعة: فإنّما تدلّ على أنّ النبّي ﷺ يبين ما يحتاج إلى البيان.

وأمّا الخامسة: فما قبلها قوله تعالى: ﴿**وَإِذَا جَاءَهُمْ أَمْرٌ مِنَ الْأَمْنِ أو الْخَوْفِ أَذَاعُوا بِهِ**﴾[2]، فالضميران للأمر، وعدم الدلالة حينئذ أظهر من أنّ يبين، بل هي ممّا استدلّ به المجتهدون، وفي تقريب الاستدلال والجواب أبحاث طويلة أعرضنا عنها.

---

(١) الوافي في شرح الوافية «مخطوط»: ٢٠٠.

(٢) من آية ٨٣ من سورة النساء.

[الاستدلال بالسنة]

وأمّا السّـنة: فمنها خبر الثقلين المشـهور بين الفريقين، بل أُدّعـي تواتره، «فإنّها قد اشـتملت على الأمر بالتّمسـك بالكتـاب وبالعترة[٤]، ولا ريب في أنّ التّمسّـك بالعـترة غير مـشروط[٢] بموافقة الكتاب، فكذا في العكس[٣]، إذ اسـتقلال أحدهما في وجوب التمسّـك بـه يوجب عدم إرادة التمسّـك بهما معـاً في كُلّ واقعة، وذلك يوجب الاسـتقلال من الجانب الآخر، والتنزيل[٤] على وجوب التّمسّـك بالكتاب بـشرط بيان العترة حتّى بالنسـبة إلى الصّريح منه[٥]، فالظاهـر[٦] خلاف الظاهر من مساقها»[٧].

وفيه: أنّ الاستقلال بالحجيّة معلوم بطريق القطع، ولا حاجة فيه إلى الاستدلال.

وأمّا الاسـتقلال بالإفـادة: فليس الخبر في مقام بيانـه، ولا دلالة عليه بوجه من الوجوه، وعلى تقدير الظهور فلا يصلح لأنّ يعارض ما دلّ على إجمال الكتاب المانع

---

(٤) في (ع): «عليه السلام».

(٢) في المصدر: «مشروطة».

(٣) في المصدر: «فكذلك العكس».

(٤) في المصدر: «وتنزيلها».

(٥) في المصدر، و(ع): «منها»

(٦) في المصدر، (ع)، و(خ): «والظاهر».

(٧) الفصول الغروية في الأصول الفقهية: ٢٤٠.

من الاستدلال.

ومنه يظهر الحال في التّمسّك بسائر الأخبار الآمرة بالتمسك بالكتاب.

ومنهـا: الأخبار الآمرة بعرض الأخبار مطلقـاً، وخصوصاً المتعارضة منها على الكتاب، ومن المعلوم أنّ استكشـاف حال الأخبار من الكتاب فرع انكشافه بنفسه، أو يقال: إنّ المستفاد من هذه الأخبار أنّ مخالفة الخبر لما يستفاد من الكتاب تدل على فساده، فكيف يعول عليه في حمله على خلاف ظاهره.

وفيه: أنّ إمكان الاستكشاف فرع الانكشاف مطلقا، ولو بمعونة التفسير.

وأمّا الوجه الثّاني: فمع أنّه لا يتم في ما لا يخالف التفسير بظاهره، فيه أنّ المخالفة إنّما تظهر مع وضوح معنى الكتاب، وعدم إمكان الجمع المنطبق على الموازين العرفية، ولا كلام في الاسـتغناء عن التفسير حينئذ، مع أنّه لو تم لورد على المجتهدين أيضاً، فإنّ توقف المتشابه على التفسير ممّـا لا ريب فيه، ومن المعلوم أنّ المتشابه مما له ظاهر مخالف للواقع ، كقوله تعالى: ﴿**الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى**﴾[1]، و﴿**يَوْمَ**﴾ يأتي ربّك[2].

فـإن قلت: إنّ المراد مـن المخالفة للكتـاب في تلك الأخبـار النّاهية عن الأخذ بمخالفة الكتاب والسّنة، ليس هي المخالفة على وجه التباين الكُلّي، بحيث يتعذّر أو يتعسّر الجمع؛ إذ لا يصدر من الكذّابين عليهم ما يباين الكتاب والسـنة كُلّيّة؛ إذ لا يصدقهـم أحد في ذلك، فما كان يصدر من الكذّابـين من الكذب لم يكن إلّا نظير ما كان يرد من الأئمة عليهم السلام في مخالفة ظواهر الكتاب والسّـنة، فليس المقصود من عرض

---

(١) آية ٥ من سورة طه.

(٢) كذا في جميع نسخ المحجة التي بين يدي، ولعل المراد قوله عز من قائل في آية ١٥٨ من سورة الأنعام: ﴿**هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ تَأْتِيَهُمُ الْمَلَائِكَةُ أَوْ يَأْتِيَ رَبُّكَ أَوْ يَأْتِيَ بَعْضُ آيَاتِ رَبِّكَ يَوْمَ يَأْتِي بَعْضُ آيَاتِ رَبِّكَ لَا يَنْفَعُ نَفْساً إِيمَانُهَا لَمْ تَكُنْ آمَنَتْ مِنْ قَبْلُ أَوْ كَسَبَتْ فِي إِيمَانِهَا خَيْراً قُلِ انْتَظِرُوا إِنَّا مُنْتَظِرُونَ**﴾.

ما يرد من الحديث على الكتاب والسّنة إلّا عرض ما كان منها[١] غير معلوم الصّدور عنهم[٢]، وأنّه إن وجد له قرينة وشاهد معتمد فهو، وإلّا فيتوقّف فيه لعدم إفادته العلم بنفسه، وعدم اعتضاده بقرينة معتبرة فاستفاد[٣] منها أنّ اختلاط غث الأخبار صحيحها[٤] بسقيمها أوجب توقف جواز الاعتماد عليها على شاهد من كتاب أو سنّة، فلو توقّف جواز الاعتماد على ظواهر الكتاب على موافقتها للأخبار لدار.

ويكشف عن أنّ الغرض التحرز عمّا يفترى عليهم[٥] صحيحة هشام بن الحكم عن أبي عبد الله عليه السلام: **(لا تقبلوا علينا حديثاً إلّا ما وافق الكتاب[٦] والسّنة، أو تجدون معه شاهداً من أحاديثنا المتقدمة، فإنّ مغيرة[٧] بن سعيد لعنه الله دسّ في كتب أصحاب أبي أحاديث لم يحدث بها أبي، فاتقوا الله ولا تقبلوا علينا ما خالف قول ربّنا[٨]، وسنة نبينا صلى الله عليه وآله)**[٩]، ومثله رواية ابن أبي يعفور، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن اختلاف الحديث يرويه من يوثق به ومن لا يوثق به، قال: **(إذا ورد عليكم حديث فوجدتم[١٠] له شاهدا من كتاب الله، و[١١]من قول رسول الله صلى الله عليه وآله فخذوا به[١٢]، وإلّا فالّذي**

---

(١) في (ع): «منهما».

(٢) في (ع): «عليهم السلام».

(٣) في (ع)، و(خ): «فالمستفاد».

(٤) في (ع): «وصحيحها».

(٥) في (ع): «عليهم السلام».

(٦) في المصدر: «القرآن».

(٧) في المصدر: «المغيرة».

(٨) في المصدر: «تعالى».

(٩) اختيار معرفة الرجال «رجال الكشي» ٢: ٤٨٩، حديث رقم ٤٠١.

(١٠) في المصدر: «فوجدتموه».

(١١) في المصدر: «أو».

(١٢) في المصدر: «فخذوا به» غير موجودة.

جاءكم أولى به)[١]، وكذا في رواية أُخرى: **(ما جاءكم من حديث لا يصدقه كتاب الله تعالى فهو باطل)**[٢]، وقول أبي جعفر عليه السلام: **(ما جاءكم عنا فإنّ وجدتموه موافقا للقرآن فخذوا به، وإن لم تجدوه موافقا فردّوه، وإن اشتبه الأمر عندكم فقفوا عنده، وردّوه إلينا حتى نشرح من ذلك ما شُرح لنا)**[٣]، وقول الصادق عليه السلام: **(كُلّ شيء مردود إلى كتاب الله والسّنة، وكلّ حديث لا يوافق كتاب الله فهو زخرف)**[٤].

قلت: لو كان ما يصدر عن الكذّابين كسائر ما يصدر عنهم[٥] مما لا يباين الكتاب كُلّيّة، وأمكن الجمع بينهما لم يترتّب على وضعه ما دعاهم إليه من جعل ذلك قدحاً[٦] وإسقاطهم عن الأعين، وأمّا النّاس فقد ذهب أساطينهم إلى إنكار التحسين والتقبيح، والخير[٧]، وجوّزوا الرّؤية، وخطؤوا الأنبياء، وتنزّه الأئمة عليهم السلام لم يكن عندهم من الوضوح بمثابة تأبى عن قبول نسبة ما يخالف الكتاب والسّنة إليهم[٨]، مع أنّ أكثر ما صدر عنهم مخالف لظواهر الكتاب والسّنة، ولو بُني على ذلك لم يصحّ الاحتجاج بأخبارهم[٩] رأساً.

---

(١) المحاسن ١: ٢٢٥، باب الشواهد من كتاب الله حديث رقم ١٤٥.

(٢) المحاسن ١: ٢٢١، باب الاحتياط في الدين والأخذ بالسنة، حديث رقم ١٢٩، ونصه بسند ذكره: (عن أبي عبد الله عليه السلام قال: **(ما أتاكم عنا من حديث لا يصدقه كتاب الله فهو باطل)**).

(٣) الأمالي للشيخ الطوسي: ٢٣٢، المجلس التاسع حديث رقم «٢» ونص محل الشاهد: **(وانظروا أمرنا وما جاءكم عنا، فإن وجدتموه للقرآن موافقاً فخذوا به، وإن لم تجدوه موافقاً فردوه، وإن اشتبه الأمر عليكم فيه فقفوا عنده وردوه إلينا حتى نشرح لكم من ذلك ما شرح لنا)**.

(٤) المحاسن ١: ٢٢٠، باب الاحتياط في الدين والأخذ بالسنة، حديث رقم «١٢٨».

(٥) في (ع): «عليهم السلام».

(٦) في (ع)، و(خ): «قدحا فيهم» عليهم السلام.

(٧) في (ع): «والجبر» مكان «والخير».

(٨) في (ع): «عليهم السلام».

(٩) في (ع): «عليهم السلام».

ومنها: الأخبار الدّالة قولاً، وفعلاً، وتقريراً على جواز التمسّك بالكتاب:

فمنهـا قولـه عليه السلام: في رواية عبد الأعلى في حكم من عثـر فوقع ظفره فجعل على إصبعه مرارة، أنّ هذا وشبهه يعرف من كتاب الله تعالى: ﴿**ما جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدين مِنْ حَرَجٍ**﴾[1]، ثم قال عليه السلام: **(امسح عليه)**[2].

قال الأستاذ دام ظله في تقريب الاستدلال بها: «فأحال عليه السلام معرفة حكم المسح على إصبعه المغطى بالمرارة إلى الكتاب، مومياً إلى أنّ هذا لا يحتاج إلى السؤال لوجوده في ظاهر القرآن، ولا يخفى أنّ استفادة الحكم المذكور من ظاهر الآية الشريفة ممّـا لا يظهر إلّا للمتأمّل المدقّق؛ نظراً إلى أنّ الآية الشريفة إنّما تدل على نفي الحرج[3]، أعني المسـح على نفس الإصبع، فيدور الأمر في بادى النظر بين سـقوط المسح رأساً وبين بقائه مع سـقوط قيد مباشرة الماسح للممسوح، فهو بظاهره لا يدلّ على ما حكم به الإمام عليه السلام، لكن يعلم عند التأمّل أنّ الموجب للحرج هو اعتبار المباشرة في المسـح، فهو السـاقط، دون أصل المسح، فيصير نفي الحرج دليلاً على سقوط قيد[4] المباشرة في المسح، فيمسح على الإصبع المغطّى، فإذا أحال الإمام عليه السلام استفادة مثل هذا الحكم إلى الكتـاب، فكيـف يحتاج نفـي وجوب الغسـل و[5]الوضوء عند الحرج الشـديد المسـتفاد من ظاهر الآية المذكورة أو غير ذلك من الأحـكام الّتي يعرفها كُلّ عارف

---

(١) من آية ٧٨ من سورة الحج.

(٢) تهذيب الأحكام١: ٣٦٣، باب صفة الوضوء والفرض منه، بسند ذكره، عن عبد الأعلى مولى آل سام، قال: قلت: لأبي عبد الله عليه السلام عثرت فانقطع ظفري فجعلت على إصبعي مرارة فكيف أصنع بالوضوء؟ قال: **(يعرف هذا وأشباهه من كتاب الله عز وجل، قال الله: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فى الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾امسح عليه)**.

(٣) في المصدر: «وجوب الحرج».

(٤) في المصدر: «اعتبار» مكان «قيد».

(٥) في المصدر: «أو».

باللّسان من ظاهر القرآن إلى ورود التفسير بذلك من أهل البيت عليهم السلام[1]»[2] انتهى.

وفيه: أنّ المستفاد منها إنّما هو إحالة استفادة عدم وجوب المسح على البشرة إلى[3] الكتاب كما يشير إليه بناء الفعل المضارع للمفعول، فإنّ مقتضاه عدم اختصاص أحد به، فإنّ المضارع يدلّ على الاستمرار التّجدُّدي، والتّجدّد في الطّبيعة إنّما هو بتوالي الأفراد، فعدم تعيين الفاعل المنافي للاختصاص، مع هذه الخصوصيّة فيه، إيماء إلى ذلك.

وبالجملة: فالأخباريّة لا تنكر العمل بالنّص، والآية الشريفة نصّ في نفي الحرج، وأمّا استفادة وجوب المسح على البشرة[4] فهي مبنيّة على كون المسح تكليفاً مستقلاً، وكونه على الرّجل تكليفاً آخر؛ ضرورة أنّ المسح على المرارة ليس مسحاً للرّجل، ولو بنى على استفادة هذا الحكم لا يستفيد[5] وجوب مسح شخص آخر، أو حيوان، أو جماد عند تعذر مسح الجبيرة، بل لو لم يتمكن من ذلك لوجب عليه تحريك يده، بل فعل من الأفعال فإنّ التحليل لا حدّ له، ويتولّد من هذا النحو من الاستنباط دين جديد، وفتاوى شنيعة، فتبين أنّ الإمام عليه السلام أجلّ من أنّ يصدر عنه هذا الكلام، وكيف يمكن أنّ يتوهّم أنّ مسح الرّجل ينحلّ إلى مسح وكونه على الرّجل، أو يقال: إنّ المسح على المرارة من جهة وضعها على الإصبع مسح على الإصبع، وكيف يمكن أن يخفى اتحاد المُقَيّد والمُقِيّد، مع أنّه أظهر من اتحاد الجنس والفصل.

ومنها: ما رواه في التهذيب عن زرارة، قال: قلت لأبي جعفر عليه السلام ألا تخبرني من

---

(١) في (ع): «عليهم السلام» غير موجودة.

(٢) فرائد الأصول ١: ١٤٧.

(٣) في (ع): «على» مكان «إلى».

(٤) في (ع): «الجبيرة».

(٥) في (خ): «لاستفيد».

أين علمت أنّ[١] المسح ببعض الرأس وبعض الرّجلين؟، فضحك[٢]، ثم قال: **(يا زرارة قاله رسول الله ﷺ، ونزل به الكتاب من الله تعالى[٣]، فإنّ[٤] الله تعالى[٥] يقول: ﴿فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ﴾، فعرفنا أنّ الوجه كُلّه ينبغي أن يغسل، ثم قال: ﴿وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ﴾، ثم فصل بين الكلامين[٦] فقال: ﴿وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ﴾، فعرفنا حين قال: ﴿بِرُءُوسِكُمْ﴾ أنّ المسح ببعض الرّأس لمكان (الباء)، ثم وصل الرّجلين بالرأس كما وصل اليدين بالوجه، فقال: ﴿وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ﴾، فعرفنا حين وصلهما بالرأس أنّ المسح على بعضهما[٧]، ثم فسرّ ذلك رسول الله ﷺ للنّاس[٨] فضيّعوه، ثم قال: ﴿فَلَمْ تَجِدُوا مَاء فَتَيَمَّمُوا صَعِيداً طَيِّباً فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ مِنْهُ﴾[٩]، فلمّا وضع الوضوء عمّن لا يجد[١٠] الماء أثبت بعض الغسل مسحاً، لأنّه قال: ﴿بِوُجُوهِكُمْ﴾ ثم وصل بها ﴿وَأَيْدِيكُمْ﴾، ثم قال: ﴿مِنْهُ﴾، أي من ذلك التيمّم، لأنّه علم أنّ ذلك أجمع لا يجري[١١] على الوجه، لأنّه يعلق من ذلك الصّعيد ببعض الكف ولا يعلق ببعضها، ثم قال: ﴿مَا يُرِيدُ الله لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ[١٢] مِنْ حَرَجٍ﴾، والحرج**

---

(١) في المصدر، و(ع): «وقلت: إنّ».

(٢) في (خ): «عليه السلام».

(٣) في (ع): «تعالى» غير موجودة.

(٤) في (ع)، و(خ): «لأنّ».

(٥) العبارة في المصدر: «لأنّ الله عزّ وجلّ».

(٦) في النسخة المعتمدة من المصدر: «الكلام»، وفي «خ،ل» منه «الكلامين».

(٧) في المصدر: «بعضها».

(٨) في (ع): «للناس» غير موجودة.

(٩) في (ع): «منه» غير موجودة.

(١٠) في المصدر: «إن لم تجدوا»، مكان «عمن لا يجد».

(١١) في المصدر: «لم يجر».

(١٢) في المصدر محصورة بين هلالين: «في الدين» بعد «عليكم».

الضيق)[١]، قال الأستاذ تدّثر -بعد ذكر الرّواية: فعرفه الإمام عليه السلام[٢] مورد استفادة الحكم من ظاهر الكتاب»[٣] انتهى.

وفيه: أنّه لا دلالة لتعريف مورد الاستفادة على جواز الاستبداد بها الّذي هو محلّ البحث، فهي بالدلالة على مرام الخصم أحرى.

إن قلت: إنّ السؤال عن مورد الاستفادة ليس إلّا للتبصّر بالاستنباط، ومع عدم جواز الاستبداد لا فائدة فيه، فالتعريف تقرير من الإمام عليه السلام.

قلت: لعلّ الغرض إلزام المخالفين، أو مجرّد العلم، فإنّه غاية الغايات، فاعلم أنّ صريح الرّواية أنّ التبعيض إنّما استفيد من إدخال كلمة (باء) مع عدم الحاجة إليها، حيث إنّ المسح كالغسل يتعدى بنفسه، فتغيير الأسلوب وزيادة (الباء) نكتة أنّ الغرض تعلق المسح بالعضو لا الاستيعاب، والسرّ في ذلك إنّ كلمة (باء)[٤] أصل حروف الجرّ، حيث إنّها لمجرّد الربط، مع قطع النّظر عن الخصوصيّات، كالظرفيّة والعلوّ وغيرهما، وهذا معنى كونه للإلصاق، فمع الحاجة إلى الرّابط لا أثر لها إلّا الرّبط، وأمّا مع الاستغناء فقد تفيد التأكيد، كما في ليس زيد بقائم، وكفى بالله شهيداً[٥]، والسّر في إفادة التأكيد إنّ دخولها على الخبر علامة للخبريّة وتعلق النفي بالقيام بعد دلالة السياق، ومع عدمها، فيحتمل غفلة المتكلم وكون القائم من كلام آخر، فلتأكيد أنّ المتكلم جعله خبر الكلمة (لا) وأنّه ليس غافلاً ولا ساهياً يأتي بالرّابط، وأمّا في المقام فحيث كان مقتضى إطلاق المسح الاستيعاب فجاء بالرابط ليدل على أن المطلوب إنّما هو

---

(١) الكافي ٣: ٣٠، باب مسح الرأس والقدمين، حديث رقم ٤.

(٢) في (ع): «الإمام عليه السلام» غير موجودة، وفي المصدر لا توجد كلمة الإمام فقط يوجد التسليم.

(٣) فرائد الأصول ١: ١٤٥.

(٤) في (ع): «الباء».

(٥) في (ع): «وكفى بالله شهيداً» غير موجودة.

تعلق المسح بالعضو، فوجود كلمة (باء) يكشف عن هذا المعنى، كما يفصح عنه قوله عليه السلام: (**لمكان الباء**) لا أنّ التبعيض معنى هذه الكلمة، فلا منافاة بينها وبين ما صرح به سيبويه في سبعة عشر موضعا من الكتاب[١]، فلا حاجة إلى التشبّث بإصرار الأصمعي على خلافه[٢] ومخالفة جمع كابن هشام[٣]، وابن جني[٤]، وابن مالك[٥]، وبمثل قوله تعالى: ﴿**عَيْناً يَشْرَبُ بِهَا عِبَادُ اللّه**﴾[٦]، مع أنّ الوجه في هذه الآية أيضاً ما حقّقناه، كما في شربن بماء البحر إلى آخره[٧]، وقد فصلنا القول في بحث المشتق بما لا مزيد عليه.

ومنها: قول الصّادق عليه السلام في مقام نهي الدّوانيقي عن قبول خبر النّمام إنّه فاسق، وقال الله تعالى: ﴿**إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوا**﴾[٨]، وقوله عليه السلام لابنه إسماعيل: **(إنّ الله عزّ وجلّ يقول: ﴿يُؤْمِنُ بِاللهِ وَيُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِينَ﴾[٩]، فإذا شهد عندك المؤمنون**

---

(١) قال سيبويه في كتابه: «وباء الجر إنّما هي للإلزاق والاختلاط وذلك قولك خرجت بزيدٍ ودخلت به وضربته بالسوط ألزقت ضربك إيّاه بالسوط، فما اتسع من هذا في الكلام فهذا أصله»، كتاب سيبويه ٤: ٢١٧.

(٢) انظر: مغني اللبيب عن كتب الأعاريب ١: ١٠٥.

(٣) انظر: مغني اللبيب عن كتب الأعاريب ١: ١٠٥.

(٤) انظر: شرح الرضي على الكافية ٤: ٢٨١.

(٥) انظر: أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك ٣: ٣٤.

(٦) من آية ٦ من سورة الإنسان.

(٧) في (ع): «ثم ترفعت» مكان «إلى آخره». وهي تمام صدر بيت الشعر وهو لأبي ذؤيب الهذلي، من الطويل:

شربن بماء البحر ثم ترفعت
متى لججٍ خضر لهن نئيجُ

وفي رواية البيت اختلاف من راوٍ إلى آخر، انظر ديوان أبي ذؤيب الهذلي: ٨٣.

(٨) من آية ٦ من سورة الحجرات، والرواية عن الأمالي للشيخ الصدوق: ٧٠٩ رقم «٩٧٨».

(٩) من آية ٦١ سورة براءة.

فصدّقهم)[١]، وقوله عليه السلام لمن أطال الجلوس في بيت الخلاء لاستماع الغناء، اعتذارا بأنّه لم يكن شيئا أتاه برجله: **(أما سمعت قول الله تعالى: ﴿إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولا﴾[٢])**[٣]، وقوله عليه السلام في تحليل العبد للمطلقة ثلاثاً: **(أنه زوج، قال الله تعالى: ﴿حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجاً غَيْرَهُ﴾[٤])**، وفي عدم تحليلها بالعقد المنقطع، أنّه تعالى قال: **﴿فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا﴾**[٥]، وتقريره[٦] التمسّك بقوله تعالى: **﴿وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ﴾**[٧]، إلى غير ذلك، وفي الاستدلال بالجميع نظر:

أما الأولى: فلعدم النزاع في النّص.

وأمّا الثانية: فلأنّ الآية الشريفة لا تصلح للدلالة على ما في الرّواية، فلا بُدّ من طرحها أو تأويلها بما لا ينافي ذلك، فإنّ الآية في مقام تنزيه النبي صلى الله عليه وآله عمّا رموه إليه من أنّه يصدق المنافقين، فعن تفسير القمي قدس سره[٨] في سبب النزول أنّه نمّ منافق على النّبي صلى الله عليه وآله، فأخبره الله[٩] ذلك فأحضره وسأله، فحلف أنّه لم يكن شيء ممّا ينمّ عليه، فقبل منه النّبي صلى الله عليه وآله فأخذ هذا الرّجل بعد ذلك يطعن على النّبي صلى الله عليه وآله، ويقول: إنّه يقبل كلما يسمع، أخبره الله أنّي أنمّ عليه، وأنقل أخباره

---

(١) الكافي ٥: ٢٩٩، باب آخر منه في حفظ المال وكراهة الإضاعة، رقم (١).

(٢) من آية ٣٦ من سورة الإسراء.

(٣) الكافي ٦: ٤٣٢، باب الغناء حديث رقم الرواية «١٠».

(٤) من آية ٢٣٠ من سورة البقرة. والرواية عن الكافي ٥: ٤٢٥، باب تحليل المطلقة لزوجها وما يهدم الطلاق الأول رقم «٣».

(٥) من آية ٢٣٠ من سورة البقرة، والرواية عن تفسير العياشي ١: ١١٨، رقم ٣٧١.

(٦) في (ع): يوجد «عليه السلام».

(٧) من آية ٥ من سورة المائدة.

(٨) في (ع): «قدس سره» غير موجودة.

(٩) في (ع): توجد «تعالى».

فقبل، وأخبرته أنّي لم أفعل، فقبل فردّه الله تعالى بقوله لنبيّه ﷺ: ﴿قُلْ أُذُنُ خَيْرٍ لَّكُمْ﴾[1] الآية، فالآية تدل على عدم جواز الرّكون إلى خبر المنافق المعلوم كذبه، فكيف تدل على وجوب العمل بالخبر مطلقاً أو خصوص العدل[2].

هذا مجمل الكلام في دفع ما نسب إلى الأخباريّين من عدم حجيّة الكتاب نظرا إلى الأخبار.

(١) من آية ٦١ من سورة براءة، تفسير القمي ١: ٣٠٠.

(٢) هنا انتهت النسخة عين، نعم بقيت صفحة واحدة منها وهي في مبحث الاستصحاب.

[الكلام في وجهين يمكن بهما منع حجية الكتاب]

ويمكن المنع من[١] الحجيّة من وجهين[٢] آخرين: التحريف، واختصاص المشافه بحجيّة الخطاب:

[في حقيقة تحريف الكتاب]

أما الأول: فالحق فيه الإمكان عقلاً وعادة، بل عدم الاستبعاد، بل استبعاد العدم مطلقاً، بل الوقوع في الجملة، ومرادنا بالتحريف هنا التغيير مطلقاً، وهو أمّا بالزيادة، أو بالنقصان، أو بالتبديل، وعلى كُلّ تقدير فالمتغيّر أمّا السّور، وأمّا الآيات، وأمّا الكلمات، وأمّا الحروف، والتغيير أمّا عن[٣] خطأ أو عمد، فيرتقي إلى أربعة وعشرين قسما. فلنا مقاصد:

الأوّل: الإمكان العقلي.

الثاني: الإمكان العادي.

الثالث: عدم الاستبعاد.

الرابع: استبعاد للعدم.

الخامس: الوقوع.

---

(١) في (خ): «عن».

(٢) في (خ): «بوجهين».

(٣) في (خ): «عن» غير موجودة.

[في الإمكانين العقلي والعادي للتحريف]

أما الأولان: فيعمّان جميع الأقسام، وتوضيح المرام أنّ التغير في الكتاب الكُلّي ليس محلّا للكلام، لأنّه من الله تعالى لا ريب في إمكانه، وهو النسخ في القراءة، ومن غيره ضروري الاستحالة، فإنّ كون شيء من المركب الاعتباري منوط باعتبار المؤلّف لهذا[١] المركّب[٢]. وأمّا في الجزئي فهو في الجملة لا ريب في وقوعه، بل شيوعه لا بمعنى كون الفرد الواقعي مخالفاً للكُلّي، فإنّه ضروري الاستحالة، حيث إنّه لا معنى للفرديّة إلّا الانطباق، بل بمعنى مخالفة ما أنشأ بقصد القرآنيّة للكُلّي[٣] بزعم كونه قرآناً، فالكلام إنّما هو في شيوع ما لا ينطبق على المنزّل بين النّاس بعنوان القرآنيّة، بحيث يخفى عليهم الحقّ ويلتبس بالباطل، فظهر أنّه لا كلام في التغيير الواقعي في الكُلّي[٤]، ولا في الجزئي الواقعي، ولا في عدم انطباق بعض ما يعدّ جزئياً على الكُليّ، وإنّما البحث في التباس الحق بالباطل على الجميع أو الأكثر، فظهر أنّ محلّ النزاع أشتبه على ابن طاوس قدس سره حيث قال في سعد السّعود، بعد ما حكى عن الجبائي: إنّ «محنة الرّافضة على ضعفاء المسلمين أعظم من محنة الزّنادقة، ثم شرع يدعي بيان ذلك، بأنّ الرافضة تدعي نقصان القرآن، وتبديله[٥]، وتغييره، فيقال له: كلما ذكرت من طعن وأقداح على ما يذكر أنّ القرآن وقع فيه تبديل وتغيير، فهو متوجّه على سيّدك عثمان بن عفان[٦]، لأنّ المسلمين أطبقوا على[٧] أنّه جمع النّاس على هذا المصحف الشريف[٨]،

---

(١) في (خ): «هذا».

(٢) في (خ): توجد كلمة «إجمالي» بعد «المركب»، لكن كأنها مضروبة.

(٣) في (خ): «على الكُليّ».

(٤) في (خ): «في الكُليّ» غير موجودة.

(٥) في (خ): «وتبديل القرآن».

(٦) في (خ): «فلان بن فلان».

(٧) في المصدر: «على» غير موجودة.

(٨) في (خ): «الشريف» غير موجودة.

وأحرق[١] ما عداه من المصاحف، فلولا اعتراف عثمان[٢] بأنّه وقع فيه تبديل وتغيير من الصحابة ما كان هناك[٣] مصحف يحرق[٤]، وكانت[٥] متساوية»[٦] انتهى موضع الحاجة[٧]، فإنّ وقوع الغلط والاشتباه في بعض المصاحف، وبالنسبة إلى البعض من الضروريّات ولم ينازع فيه أحد فلا يرد النقض به عليهم، فافهم.

والالتباس له جهتان: اختفاء القرآن، وقيام غيره مقامه، والحق إمكان الأمرين عقلاً وعادة، حتى بالنسبة إلى جميع القرآن.

أما الأول: فلأنّ الاستحالة أمّا من جهة أنّه حقّ، والحق لا يخفى، وأمّا من جهة أنّه معجزة النبوّة[٨]، وخفائه ينافي قيام الحجّة.

أمّا إمكان اختفاء الحقّ على جميع النّاس في الجملة فممّا[٩] لا ريب فيه، قال الله تعالى: ﴿وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلاً﴾[١٠]، بل من المسائل ممّا[١١] هو من الغيب الّذي استأثر به الرّبّ تعالى لا يظهر على غيبه أحد إلّا من ارتضى[١٢].

---

(١) في المصدر: «وحرف وأحرق».

(٢) في (خ): «فلان».

(٣) في (خ): «هناك» غير موجودة.

(٤) في المصدر: «محرف» مكان «يحرق».

(٥) في المصدر، و(خ): «كانت تكون».

(٦) سعد السعود: ١٤٤.

(٧) في (خ): «موضع الحاجة» غير موجودة.

(٨) في (خ): «خاتم النبيين ﷺ».

(٩) في (خ): «مما».

(١٠) من آية ٨٥ من سورة الإسراء.

(١١) في (خ): «ما».

(١٢) إشارة إلى قوله تعالى من آية ٢٦-٢٧ من سورة الجن: ﴿فَلَا يُظْهِرُ عَلَى غَيْبِهِ أَحَداً ۝ إِلَّا مَنِ ارْتَضَى﴾.

وبالجملة: فالحقّ من حيث هو كذلك لا ريب في إمكان اختفائه على جميع النّاس، بل وقوعه، بل كون المجهول أكثر من المعلوم، فالكتاب العزيز لا مانع من اختفائه من هذه الجهة، أمّا كونه معجزاً، بل عمدة المعجزات، بل انحصار المعجزة فيه، فمرجع الكلام في إيجابه الظهور واقتضائه استحالة الاختفاء لا استحالة قصور الناس في العقايد، وهو من أضعف العقايد على ما حققناه في مقامه، فإنّ الله تعالى لا يجب عليه إلّا نصب الطّريق[١] بحيث يتمكّن العباد من السّلوك[٢] في الجملة، وأمّا صونه من الاختفاء بحيث يستحيل فلا، كما أنّه لا يجب تمكين كُلّ أحد من السّلوك بجميع الشرائط ودفع الموانع[٣].

وتوضيح الحال يتوقف على تشييد الاستدلال، فأقول موجزا للمقال:

إنّ الحكيم المتعال قال: ﴿**وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا بَاطِلاً**﴾[٤]، بل[٥] إنّما خلق جميع ما في عالم[٦] الكون والفساد للعالم الصّغير الّذي هو الإنسان، وخلق الإنسان لأجله -أي لمعرفته- فالمعرفة غاية الإيجاد، كما يشهد له مضمون: **(كنت كنزاً مخفيّاً فأحببت أن أُعرف)**[٧]، و**(يا ابن آدم خلقت الأشياء لأجلك وخلقتك لأجلي)**[٨]، و ما ورد في تفسير قوله تعالى: ﴿**وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا**

---

(١) في (خ): «النصب للطريق».

(٢) في (خ): «وسلوكه».

(٣) العبارة في (خ) هكذا: «سلوكه بجميع شرايطه ورفع المانع».

(٤) من آية ٢٧ من سورة ص.

(٥) في (خ): «بل» غير موجودة.

(٦) في (خ): «العالم».

(٧) معارج نهج البلاغة: ٥٧، رقم «٢٥٥»، ونص الحديث القدسي: (وروي أنّ داود النبي عليه السلام، قال: **يا ربّ لم خلقت العالم والخلق؟ فقال: (يا داود كنت كنزا مخفياً أردت أن أعرف)**). وهذا رمز لا يعلمه إلّا العارفون).

(٨) مشارق أنوار اليقين: ٢٨٢، هو: (وأنّه قد جاء في الأحاديث القدسية أنّ الله يقول: **(عبدي خلقت**

﴿لِيَعْبُدُونِ﴾[١]، من قوله ﷺ أي ليعرفون[٢]، فإنّ المعنى -والله أعلم- أنّ المعرفة غاية الغاية، فالعبادة وإن كانت غاية للخلق ولكنها معلولة أيضاً للمعرفة، فكأنّه تعالى قال: خلقت الجنّ والإنس ليعبدون ليعرفون، فإنّ حق اليقين له مراتب يتقدم بعضها على العبادة، ويتأخّر بعضها[٣] عنها، فحق[٤] اليقين لا يحصل إلّا بالعبادة الكاملة، وتهذيب النفس عن الرذائل، وتحلّيها بالفضائل، قال الله تعالى: ﴿وَاعْبُدْ رَبَّكَ حَتَّى يَأْتِيَكَ الْيَقِينُ﴾[٥]، ولا ينافيه التفسير بالموت، فافهم.

هذا ما أدى إليه النظر أوّلاً، والتحقيق: أنّه فرق بين التعبّد والعبادة، فالعمل تعبّد، والعبادة عبارة عن اتخاذه إليها، فقوله عزّ من قائل: ﴿وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ﴾[٦] الآية، معناها أنّ دين القيّمة هو التوحيد، فما أمروا إلاّ بأنّ لا يعبدوا سوى الله، وهذا معنى الحنيف الذي يقابله الشرك، وقد بيّناه في كتاب الطهارة من ودائع النبوّة[٧] »[٨].

وبالجملة: فالمطلب في غاية الوضوح ولا يلائم المقام بسط الكلام، فعدم تمكين الله تعالى عباده من معرفته، والتّصديق بنبوّة نبيّه ﷺ والتدين بما جاء به نقض للغرض المنافي للحكمة[٩]، تعالى عن ذلك.

الأشياء لأجلك وخلقتك لأجلي، وهبتك الدنيا بالإحسان والآخرة بالإيمان)).

(١) آية ٥٦ من سورة الذاريات.

(٢) لم أجد في ما تشرفت بالبحث فيه من كلمات المعصومين صلوات الله عليهم هكذا لفظ.

(٣) في (خ): «بعضها» غير موجودة.

(٤) في (خ): «فهو حق»

(٥) آية ٩٩ من سورة الحجر.

(٦) من آية ٥ من سورة البينة.

(٧) في (خ): يوجد سقط من كلمة «فافهم» إلى «النبوة».

(٨) ودائع النبوة «مخطوط».

(٩) في (خ): «لحكمته».

والجواب: عن ذلك أنّ ما ذكر إنّما يقتضي بعث الرّسل، وإنزال الكتب، ونصب الأوصياء والحجج في جميع الأعصار، سواء تمكن النّاس من الاهتداء به والاستضاءة بنوره أم لا، فإنّ الحكمة لا تقتضي قهر النّاس على ترك الإخفاء، وخرق العادات[١] في التمكين من الاهتداء، ألا ترى أنّ أعظم طرق الهداية نبينا ﷺ، ولم يتمكن من الاهتداء به مدة حياته إلّا قليل من كثير، فإنّ كثيراً من أهل الأقاليم إلى هذا الزّمان لم يتمكنوا من الإسلام، فبين من لم يخطر بباله دين، ولم يسمع بعث رسول، ومن لم تبلغه دعوة نبينا ﷺ، ومن يجزم بفساد دعواه وشاك لا يعرف العربي، ولا يتمكن من معرفة، ومن لا يبلغ مرتبته فهم الإعجاز، ومن لا يذعن بكونه كذلك، بل في زماننا لا يكاد يوجد من يعرف إعجاز القرآن لاندراس العلوم النقليّة، كالعقلية خصوصاً البلاغة، ولو وجد شاذ، فالأكثر لا يتمكّنون من الانتفاع بعلمه.

كما لا يخفى مع[٢] أنّ قضيّة المذهب أنّه لا ينفع التصديق بالنّبوّة إلّا مع التصديق بإمامة الاثني عشر من الأئمة[٣]، والأكثر لا يستطيعون الاجتهاد في ذلك، بل كثير من الأفاضل في عقايدهم مقلّدون، فإنّ الاجتهاد في الأصول أصعب بمراتب من الاجتهاد في الفروع الّذي هو أشق من طول الجهاد، ومن لاحظ اختلاف المذاهب والأديان[٤] وكثرة ما تشبّثوا به من أنواع الجدل والبرهان صار كأنّه يشاهد المطلب بالعيان.

وبالجملة: فالأكثر لا يتمكنون من الطلب، والمتمكن منه[٥] كثيراً ما لا يبلغ

---

(١) في (خ): «فوق العباد» مكان «خرق العادات».

(٢) في (خ): «على».

(٣) في (خ): «عليهم السلام».

(٤) في (خ) من «فإنّ» إلى «الأديان» غير موجودة، وتوجد في مكانها كلمة «والازدياد».

(٥) في (خ): «منه» غير موجودة.

مقام المعرفة، والبالغ كثيراً ما يخطئ، مع أنّ الغرض من خلق[١] هؤلاء القاصرين أيضاً الصّعود إلى درجات اليقين، فيكشف هذا عن أنّه تعالى لا يجب عليه تمكين كُلّ شخص من معرفة الحق، فحيث جاز إهمال[٢] فرد من الإنسان بمعنى عدم تمكينه من إدراك مقام اليقين لحكمة يعلمها رب العالمين[٣]، كما هو المشاهد بالعيان، فلا استحالة في اطّراد تلك الحكمة في زمان بالنسبة إلى الأكثر أو جميع أفراد الإنسان.

وبالجملة: فنفي القصور من القصور، فإنّه في غاية الظهور، وحيث جاز اختفاء الكتاب بأجمعه على جميع النّاس -ولو أوجب الضّلال[٤]- فاختفاء بعضه على الجميع أو على الأكثر أولى بالجواز، وكذا الحال في التباسه[٥] بغيره[٦].

والحاصل: أنّه لا يجب في الحكمة التكميل العام، ونفي القصور رأساً، فإنّ الأكثر في الأكثر عن الصّراط السّوي ناكبون، وليس ذلك إلّا على وفق الحكمة والمصلحة، ولبيان بعض حكمه وتوضيح الأمر فيه مقام آخر، فحيث جاز أن يزعم النّاس طرّاً ما ليس من الكتاب في شيء كتاباً عقلاً كسائر أنواع التباس الحق بالباطل، وإن أوجب ذلك الكفر والضلال، فجواز التباس طائفة، أو اختفائه، مع ظهور ما هو العمدة منه الكافية للإعجاز، بل الوافية بأكثر ما يستفاد منه إن لم يكن بالجميع أولى.

---

(١) في (خ): «تعلق» مكان «خلق».

(٢) في (خ): «بعض» مكان «إهمال».

(٣) في (خ): «لا يعلمها إلّا الله تعالى» مكان « يعلمها رب العالمين».

(٤) في (خ): «الضلال» غير موجودة.

(٥) في (خ): كلمة غير واضحة لكنّها قطعا ليست «التباسه».

(٦) في (خ): «لغيره».

[الكلام في منْ جمع القرآن المجيد]

وبالتأمّل في ما حققناه يظهر ما في ما قال البلخي -في تفسيره المسمّى بجامع علم القرآن- في مقام الإنكار على من قال إنّ القرآن جمعه أبو بكر وعثمان بعد وفاة النّبي ﷺ بعد ما تمسّك بالآيات، ما هذا لفظه، على ما حكاه ابن طاوس قدّس في سعد السّعود: «وأنّي لا عجب من أن يقبل المؤمنون قول من زعم أنّ رسول الله ﷺ ترك القرآن الّذي هو حجة على أمّته، والّذي تقدّم به دعوته والفرائض الّذي جاء به من عند[1] ربّه، وبه يصحّ دينه الّذي بعثه الله داعياً إليه مفرقاً في قطع الخزف، ولم يجمعه، ولم يمضه[2]، ولم يحفظه، ولم يحكم الأمر في قراءته، وما يجوز[3] من الاختلاف، وما يجوز في إعرابه، وفي مقداره[4]، وتأليف سوره وآيه هذا لا يتوهّم على رجل من عامة[5] المسلمين، فكيف برسول ربّ العالمين»[6] انتهى، فإنّ أراد بالحفظ والصّيانة والإحكام جعله بحيث لا يتطرق إليه[7] الزيادة والنقصان حتى يرجع إلى نفي الإمكان فقد ظهر أنّه من وضوح البطلان بمكان وإن أراد عدم تقصيره ﷺ في أمره فهو أعم ممّا ادّعاه فإنّه ﷺ أمر بكتابة كتاب الوحي، وصان ما كتبوه مفرقاً عنده، ثم إذا حضرته الوفاة أوصى بجمعه لئلّا يضيع على ما سيتضح إن شاء الله تعالى.

وبالجملة: فتفرّقه في عصر النبي ﷺ مُسلَّم بين الفريقين، وتدلّ عليه الأخبار

---

(١) في (خ): «عند».

(٢) في المصدر: «ولم بنصه» مكان «ولم يمضه»، وفي (خ): «ولم يمضه» غير موجودة.

(٣) في (خ): «وما لا يجوز».

(٤) في (خ): «مقدار».

(٥) في (خ): «عامة» غير موجودة.

(٦) سعد السعود: ١٩٢.

(٧) في (خ): «فيه» مكان «إليه».

المترادفة من الجانبين، ولا ينافي وقوع هذا النحو من الجمع، الّذي كان واجباً على النبي ﷺ في عصره تفرّقه[١] في العسب[٢] والأكتاف[٣] وغيرهما الدّاعي إلى الجمع في المصحف ومن المعلوم أنّه لا يجب على النبي ﷺ التصريح بعدد السور، والآي[٤]، والكلمات، والحروف بعد ما كان مجموعاً مصوناً عنده.

وأمّا ترتيب السّور فلا ريب في أنّه من فعل الصّحابة.

وأمّا أمر القراءة فسيتّضح إن شاء الله تعالى أنّه باجتهاد القرّاء، وليس بأيدينا ما يفيد العلم بجميع جهاتها في تمام القرآن.

وأمّا الإعراب: فمن الواضح أنّه أستفيد ممّا عليه الأعراب.

وأمّا تأليف السور، والآي[٥]: فلا ريب أنّه أحكم الأمر فيه، ولا ينافي ذلك وقوع الاختلاف في بعض الموارد.

والحاصل: أنّ الرّجل تفرد بما لا يتفوّه به من له أدنى خبره.

[الكلام في بيان كيفية جمع القرآن المجيد]

وتوضيح فساد كُلّ فقرة من كلامه يتوقف على بيان كيفيّة جمع القرآن، وأنّه كان مفرقاً في الحرير، والعسب[٦]، جمع العسيب[٧]، وهو جريد النخل، كانوا يكشفون الخوص ويكتبون في الطرف العريض، واللِّخاف، بكسر اللّام، وبخاء

(١) في (خ): «وتفرقه».

(٢) في (خ): «العصب»

(٣) في (خ): «وأكتاف الحيوان».

(٤) في (خ): «والآيات».

(٥) في (خ): «والآيات».

(٦) في (خ): «العصب».

(٧) في (خ): «الأعصب».

معجمة خفيفة، جمع لَخْفة، بفتح اللّام وسكون الخاء، وهي الحجارة الدقاق، وصفائح الحجارة، والأقتاب جمع قتب، وهو الخشب الّذي يوضع على ظهر البعير ليركب عليه، والرقاع، جمع الرقعة، وقد يكون من جلد، أو ورق، أو كاغذ، وقطع الأديم، والأكتاف جمع كتف، وهو العظم الّذي للبعير أو الشاة، كانوا إذا جف كتبوا عليه، والأضلاع وغير ذلك في عصر النبي ﷺ إجماعاً، وإنّما تصدّى الخلفاء لجمعه لمّا خافوا ضياعه بقتل القرّاء، وشاهدوا الفتنة للاختلاف، وبيان اختلافهم في تواتر القراءات عن النبي ﷺ، وأنّ السّبعة هي المعنى بالحديث، وأنّ الحق الّذي صرّح به محققوهم عدم كونها مأثورة عنه ﷺ، بل القراءات كالإعراب، وترتيب السّور[1] بتصّرف المسلمين[2].

فمحصّل الجواب: أنّ الكتاب إنّما ضاع بتسامح من تسامح في أمره، بل تعمّد في تضييعه بهجر ما جمعه النبي ﷺ، وأوصى بحفظه على ما هو المعلوم ممّا سيتلى[3] عليك من أخبارهم، وكان الرّجل لمّا رأى أنّ جمع الخليفتين القرآن على النحو المأثور لا ينفكّ عن الإزراء بالنبي ﷺ، حيث إنّه لو لم يقصر في أمره، مع عدم التقصير من خلفائه، لم يكن وجه لكون القرآن في معرض الضّياع حتى يحفظه من جمعه بعد تلك المدّة، فالتزم بكون هذا الجمع والإتقان من النبي ﷺ[4]، ولم يتنبّه أنّ هذا خلاف ما أجمعوا عليه، وتواترت به أخبارهم، واحتوت عليه صحاحهم، وهذا من أقوى الشواهد على فساد مذهبهم، فإنّ تنزيه النبي ﷺ عن التقصير لا ينفك عن إسناد التقصير إليهم وتعمّدهم في الإعراض عمّا جعله إماماً و[5]سيزداد هذا[6] وضوحاً

---

(١) في (خ): «السور» غير موجودة.

(٢) في (خ) «كما سيأتي ان شاء الله تعالى» بعد «المسلمين».

(٣) في (خ): «يتلى».

(٤) في (خ) من «حيث» إلى «النبي ﷺ» غير موجودة، ومكانه يوجد «حمله على ما فعل».

(٥) في (خ): «و» غير موجودة.

(٦) في (خ): «هذا» غير موجودة.

إن شاء الله تعالى، هذا مجمل الكلام في الإمكان العقلي.

[بيان إمكان وقوع التحريف على طريقة العامة]

وأمّا العادي: فيتوقّف على معرفة كيفية جمعه، والعمدة في الباب ما عن العامّة، لأنهم الأصل في المنع عن[١] التحريف، فإفحامهم بما اعترفوا به أولى، ففي الإتقان: «قال الديرعاقولي، في فوائدة: حدّثنا إبراهيم بن بشار، قال[٢]: حدثنا سفيان بن عينيه[٣]، عن الزّهري، عن عبيد[٤]، عن زيد بن ثابت، قال: قبض النبي ﷺ ولم يكن القرآن جمع في شيء، قال الخطابي: إنّما لم يجمع ﷺ القرآن في المصحف لما كان يترقبه من ورود ناسخ لبعض أحكامه أو تلاوته، فلمّا انقضى نزوله بوفاته ألهم الله خلفائه الراشدين ذلك؛ وفاء بوعده الصادق بضمان حفظه على هذه الأمّة، فكان ابتداء ذلك على يد الصّديق بمشورة عمر.

وأمّا ما أخرجه مسلم من حديث أبي سعيد قال: قال ﷺ: لا تكتبوا عنى شيئاً غير القرآن، الحديث، فلا ينافي ذلك، لأنّ الكلام في كتابة مخصوصة[٥]، وقد كان القرآن قد[٦] كتب كُلّه في عهد رسول الله ﷺ لكن غير مجموع في موضع واحد، ولا مرتب السور.

وقال الحاكم في المستدرك: جمع القرآن ثلاث مرات:

---

(١) في (خ): «من».

(٢) في المصدر: «قال» غير موجودة.

(٣) في المصدر: «عيينة» وكلا الاسمين ورد في كتب الحديث والرجال لنفس الشخص وهو من أصحاب المذاهب المنقرضة.

(٤) في (خ): «عبيدة».

(٥) في المصدر بعد «مخصوصة» توجد «على صفة مخصوصة».

(٦) في المصدر: «قد» غير موجودة.

إحداهـا: بحضرة النبي ﷺ ثم خرج[١] بسـند على شرط الشّـيخين، عن[٢] زيد بـن ثابت، قال: كنّا عند رسـول الله ﷺ نؤلف القرآن من الرقـاع، الحديث[٣]، قال البيهقي: يشـبه أن يكون المراد[٤] تأليف ما نزل من الآيات المفرّقة في سورها وجمعها فيها بإشارة النبي» ﷺ[٥].

أقـول: لا يخفى أنّ الجمع في مكان واحد لما كان خـلاف ما هو المعلوم عندهم، لأخبارهم المترادفة، واتفاقهم عليه -كما سـتعرف إن شاء الله تعالى- صرف البيهقي الخبر عن ظاهره إلى ما ترى، فافهم.

ثـم قـال: «الثّانيـة: بحضرة أبي بكـر، روى البخـاري في صحيحـه، عـن زيـد بـن ثابـت، قـال: أرسـل[٦] إليَّ أبـو بكر، بعـد[٧] مقتل أهـل اليمامة، فإذا عمـر بن الخطاب عنـده، فقـال أبـو بكـر: إنّ عمـر أتـاني فقـال: إنّ المقتـل قـد استحر يـوم اليمامـة[٨] بقـرّاء القـرآن، وإنّي أخشـى أن يسـتحر المقتـل بالقـرّاء في المواطـن فيذهـب كثير مـن القـرآن، وإنّي أرى أن تأمـر بجمـع القـرآن، فقلـت لعمـر: كيـف نفعـل شـيئاً لم يفعله رسـول الله ﷺ ؟! قـال[٩]: هـو والله خـير، فلـم يـزل أبـو بكـر يراجعني حتـى شرح

---

(١) في المصدر: «أخرج».

(٢) في (خ): «من».

(٣) في (خ): «الحديث» غير موجودة.

(٤) في (خ): «المراد به».

(٥) الإتقان في علوم القرآن ١: ٣٦٠.

(٦) في (خ): «أرسل» غير موجودة.

(٧) في المصدر: «بعد» غير موجودة.

(٨) في (خ)، والمصدر: «يوم اليمامة» غير موجودة.

(٩) في المصدر: «قال عمر» من ثم يذكر ما أدرجه المصنف تدثّل -في ما سيأتي بعد أسطر- بقوله: «وفي نسخة» إلى قوله: «فلم يزل أبو بكر يراجعني [خ،ل]».

الله[١] صدري للّذي شرح به صدر أبي بكر وعمر، فتتبعت القرآن أجمعه من العسب[٢]، واللخاف، وصدور الرّجال، ووجدت آخر سورة التوبة[٣] مع أبي خزيمة الأنصاري، لم أجدها مع غيره، «لقد جاءكم رسول الله[٤]»[٥] حتى خاتمة براءة، فكانت الصّحف عند أبي بكر حتّى توفاه الله، ثم عند عمر[٦] حياته، ثم عند حفصة بنت عمر[٧]»[٨].

وفي نسخة «فلم يزل عمر[٩] يراجعني حتى شرح الله صدري لذلك، ورأيت في ذلك الّذي رأى عمر، قال زيد: قال أبو بكر: إنّك شابّ عاقل لا نتهمك، وقد كنت تكتب الوحي لرسول الله ﷺ، فتتبع القرآن فاجمعه، فوالله لو كلفوني نقل جبل من الجبال ما كان أثقل عليَّ ممّا أمرني به من جمع القرآن.

قلت: كيف تفعلان شيئاً لم يفعله رسول الله ﷺ ؟! قال: هو والله خير، فلم يزل أبو بكر إلى آخره[١٠]»[١١].

---

(١) في (خ): لفظ الجلالة غير موجود.

(٢) في (خ): «العصب».

(٣) في (خ): «التوبة» غير موجودة.

(٤) في المصدر: لفظ الجلالة غير موجود.

(٥) يقصد آخر آيتين من براءة «التوبة» وهي: ﴿لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِنْ أَنْفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ حَرِيصٌ عَلَيْكُمْ بِالْمُؤْمِنِينَ رَءُوفٌ رَحِيمٌ ﴿١٢٨﴾ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَقُلْ حَسْبِيَ اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَهُوَ رَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ﴾.

(٦) في (خ): «عمر مدة».

(٧) في (م): توجد حاشية موازية للكلام الذي وضع عنده الهامش -هنا- لا يمكن قراءتها.

(٨) الإتقان في علوم القرآن ١: ١٦٠

(٩) في (خ): «عمر» غير موجودة، وفي المصدر: «قال عمر: هو الله خير، فلم يزل يراجعني».

(١٠) في (خ): «يراجعني» مكان «إلى آخره».

(١١) الإتقان في علوم القرآن ١: ١٦١.

وفي مرآة الأنوار: «روى[١] عن ابن أبي داود، وابن جرير، والعدبي[٢]، ومن[٣] صحيح البخاري[٤]، وصحيح التّرمذي[٥]، والنّسائي[٦]، وعن مسند أحمد بن حنبل[٧]، وغيرهم[٨] عن زيد بن ثابت، قال: أرسل إلَيّ أبو بكر، بعد مقتل أهل اليمامة، وإذا عنده عمر بن الخطاب، فقال: أنّ هذا قد أخبرني إنّ المقتل قد استحر بقرّاء القرآن، وإنّي أخاف أن يستحر القتل في القرّاء في ساير المواطن، فيذهب القرآن، وقد رأيت أن تجمعه، فقلت لعمر: كيف نفعل شيئاً لم يفعله رسول الله ﷺ؟! فقال عمر: هو والله خير، فلم يزل بي عمر حتّى شرح الله صدري للّذي شرح صدره له، ورأيت له فيه مثل الّذي رأى عمر، قال زيد: فقال عمر: إنّك شاب عاقل لا نتهمك، وقد كنت تكتب الوحي لرسول الله ﷺ، فاجمعه، قال: فتتبّعت القرآن أجمعه من الرقاع، واللخاف، والأكتاف، والعسب[٩]، وصدور الرّجال حتى وجدت آخر سورة البراءة مع خزيمة بن ثابت، لم أجدها مع غيره[١٠]، فكانت الصحف الّتي جمع فيه القرآن عند أبي بكر حياته حتى توفاه[١١] الله، ثم عند عمر مدة

---

(١) في المصدر: توجد «أيضاً» بعد «وروى»، والذي نقل عنه المطلب وأحال عليه بـ«وروى أيضاً» هو الحاكم في كتابه المستدرك من كتاب الفردوس.

(٢) في المصدر: «العدني».

(٣) في (خ): «وعن».

(٤) انظر: صحيح البخاري ٥: ٢١٠.

(٥) انظر: سنن الترمذي ٤: ٣٤٦.

(٦) انظر: فضائل الصحابة: ٥٥.

(٧) انظر: مسند أحمد ١: ١٠.

(٨) في المصدر، و(م): «غيرها»، وما أثبتناه عن (خ)؛ لأنّه الصحيح.

(٩) في (خ): «العصب».

(١٠) في (خ): «مع أحد غيره».

(١١) في المصدر، و(خ): «توفيه».

حياته حتى توفيّ[١]، ثم عند حفصة بنت عمر.

وروى أيضاً[٢] عن ابن أبي داود، عن ابن شهاب، عن سالم بن عبد الله، وخارجة، أنّ أبا بكر كان جمع القرآن في قراطيس، وكان قد سئل زيد بن ثابت النظر في ذلك فأبى، حتى استعان عليه بعمر، ففعل فكانت الكتب عند أبي بكر حتّى توفي، ثم عند عمر حتى توفّي، ثم كانت عند حفصة زوجة النبي ﷺ فأرسل إليها عثمان فأبت أن تدفعها حتى عاهدها ليردنها إليها فبعثت بها إليه فنسخها عثمان هذه المصاحف، ثم ردها إليها فلم تزل عندها»[٣].

[كيفية الجمع الأول دليل على إمكان التحريف]

أقول: هذه تدلّ على كون القرآن بمعرض الزيادة والنقصان في ذلك الزمان من وجوه:

منها: خشية عمر ذهاب كثير من القرآن بقتل القرّاء، فإنّه يدل على انحصار طريق معرفة كثير من القرآن في مراجعة القرّاء الحافظين، بحيث لم يمكن الاطّلاع عليه بعد قتلهم، ومثل هذا يمكن أن يخفى بنسيان القارئ، وتعمد كذبه، والخطأ في النقل عنه، والتّعمّد في الكذب عليه ممّن يوثق به، وكتمانه لغرض ديني، أو دنيوي، أو سفها منه، وبموته، وعروض ما يمنعه عن التكلم به مع العجز عن الكتابة، واختفائه بوجه من الوجوه، فربما لا يكون من المعارف، أو يفقد، أو لا يلتفت إليه حتّى يسأل ولا يلتفت هو إلى الإظهار، إلى غير ذلك ممّا لا يحصى، مع أنّه إذا لم يكن مرجع إلّا الصّدور فربما لم تحفظ الآية رأساً، واعتمد النبي ﷺ على ما كتب، وكان عنده، وتظهر من الرّواية أنّ ما كان عند النبي ﷺ لم يكن عندهم، وهو من

---

(١) في (خ): «توفيه الله».

(٢) في (خ): «أيضاً» غير موجودة.

(٣) مرآة الأنوار ومشكاة الأسرار: ٢٨.

أقوى الشواهد على تهاونهم في الدين، وعدم الاعتداد بكون مصحفهم هو القرآن المبين، حيث إنّ خاتم النبيين ﷺ إنّما أمر كُتّاب الوحي بكتابته ليكون ما كتبوه إماماً ومرجعاً للامّة، ولئلا يتطرّق إليه الضياع والتحريف، ومن المعلوم المصرّح به في كتبهم أنّ جميع القرآن قد كتب في ذلك الزمان بأمر النبي ﷺ فيما عرفت من الرقاع ونحوها، وكانت بأجمعها عند النبي ﷺ ومن أهم الأمور أن يوقف النبي ﷺ الأمّة[1] قبل ارتحاله على ما عنده من الكتاب لئلاّ يضيع، بل يأمرهم بجمعه وصيانته وقد فعله على ما في الأخبار الّتي ستطلع عليها إن شاء الله تعالى، فهذا من أعظم الأمور في الإسلام، مع غاية سهولته، وعدم مانع منه بوجه من الوجوه، فماذا[2] أحوجهم[3] إلى الالتماس من زيد جمعه من صدور الرّجال وغيرها، فمن له أدنى فطنة يعرف أنّ هذا ليس إلّا لإعراضهم عمّا جعله النبي ﷺ إماماً وتقصيرهم في حفظه، بل تعمّدهم في تحريفه على ما هو المصرّح به في أخبارنا، والمستفاد من أخبارهم لأغراضهم المنافية لما فيه، فظهر من هذا مخالفة ما عندهم لما كان عند النبي ﷺ، فهو من شواهد الوقوع أيضاً، فافهم.

ومنها: تسالم أبي بكر، وزيد على ذهاب القرآن بقتل القرّاء في المواطن، حيث إنّه لم يكن قابلاً للإنكار.

ومنها: تخصيص زيد بهذا الأمر، حيث لم يزل أبو بكر يراجعه، لأنّه كان من كُتّاب الوحي، بصيراً بكتاب الله، مأموناً في ما أرادوا منه، ولو كان ممّا يقدر عليه غير واحد لوضوحه وسهولة الاطّلاع عليه، لم يكن مثل[4] أبي بكر يراجعه كراراً،

---

(١) في (خ): «الأمة» غير موجودة.

(٢) في (خ): «فإذا».

(٣) في (خ): «أحوجهم» غير موجودة.

(٤) في (م) غير واضحة، وما أُثبت عن (خ).

بل كان يأمر غيره ممّن يفتخر بامتثال أمره[١]، ويكون هذا غاية أمله.

ومنها: دوام مراجعة أبي بكر زيداً في هذا الأمر الكاشف عن غاية اهتمامه[٢] به، وليس هذا إلّا لكونه في معرض الاختفاء والضّياع.

ومنها: التقاعد عنه مخافة حرمته، حيث لم يفعله رسول الله ﷺ، ويا ليته كان في جميع أفعاله كذلك.

ومنها: قوله: «شرح الله صدري.. إلى آخره»، فإنّ عدَّ هذا ممّا شرح الله تعالى به الصّدور ليس إلّا لكونه حفظا للدين المبين، حيث إنّ الكتاب كان معرضاً للضياع، هذا على ما هو المسلّم مما يستفاد من أخبارهم.

وأمّا على ما بلغنا من الصّادقين عليهما السلام من أنّه أمر زايداً[٣] بتحريف الكتاب -على ما سيأتي إن شاء الله تعالى- فيمكن أن يكون تقاعده من جهة أنّه محاربة مع الله ورسوله ﷺ وتضييع لدينه، وعدم جزأته على ذلك الأمر العظيم حتى أغواه الشيطان، فاشترى رضاه بغضب الرّحمن.

ومنها: قوله: فتتبّعت القرآن، فإنّ الأمر الواضح لا يتتبّع[٤].

ومنها: قوله: أجمعه، فإنّه صريح في تفرّقه.

ومنها: قوله: «من العسب[٥] ... إلى آخره»، فإنّه صريح في أنهم لم يتمكنوا ممّا كتب في عصر النبي ﷺ، وإنّما وجدوا بعضه مكتوباً -في ما عرفت- والباقي من

---

(١) في (خ): «بامتثاله».

(٢) في (خ): يوجد خرم من «غاية» إلى «اهتمامه».

(٣) كذا في (م)، و(خ)، ولعله تصحيف «زيداً».

(٤) في (خ): «ومنها: قوله: فتتبّعت القرآن، فإنّ الأمر الواضح لا يتتبّع» غير موجودة.

(٥) في (خ): «العصب».

صدور الناس[١] وإمكان التبديل[٢]، والزيادة، والنقصان في مثل هذا القرآن من الوضوح بمكان، مع أنّ كتبهم القرآن في ما عرفت، مع تمكّنهم من الكتب في المصحف الّذي لا يتسامح أحد فيه لأمر له أدنى[٣] اعتناء به ليس إلاّ لتهاونهم في أمره، ومثل هذا لا يؤمن عليه الضّياع، وقد عرفت ما في حفظه في الصّدور.

ومنها: قوله: «ووجدت آخر سورة التوبة... إلى آخره»، فإنّ اختصاص أبي خزيمة بطائفة من القرآن من أقوى الشواهد على كونه في ذلك الزمان بمعرض الزيادة والنقصان.

ومنها: قوله: «فكانت الصّحف.. إلى آخره»، فإنّ الظاهر منه انحصار النّسخة الجامعة فيما عندهم، ويدلّ عليه ما سيأتي من سؤال عثمان الحفصة[٤] أن تدفع إليه ما عندها لينسخوها في المصاحف حين خاف على الأمة اختلافهم كاختلاف اليهود، والنصارى.

«وأخرج ابن أبي داود في المصاحف بسند[٥] حسن: عن عبد خير، قال: سمعت عليّاً عليه السلام، يقول: أعظم الناس في المصاحف أجرا أبو بكر، رحمة الله على أبي بكر، هو[٦] أول من جمع كتاب الله[٧]. لكن أخرج أيضاً[٨] من طريق ابن سيرين، قال: قال: عليّ[٩] عليه السلام

---

(١) في (خ): «الرجال».

(٢) في (خ): «وإمكان التبديل» غير موجودة.

(٣) في (خ): «أو في» مكان «أدنى».

(٤) كذا في جميع النسخ.

(٥) في (خ): «أخبر بسند».

(٦) في (خ): «فإنّه» مكان «هو».

(٧) في (خ): «القرآن» مكان «كتاب الله».

(٨) في (خ): «أيضاً».

(٩) في (خ): «علي» غير موجودة الموجود التسليم فقط.

لمّا مات رسول الله ﷺ[١] آليت أن لا آخذ عَلَيَّ ردائي إلاّ لصلاة جمعة حتى أجمع القرآن، فجمعه»[٢].

وقد «ورد[٣] من طريق آخر[٤] أخرجه ابن الضّريس[٥] في فضائله: حدثنا بشر بن موسى، حدثنا هوذة بن خليفة، حدثنا عون، عن محمّد بن سيرين، عن عكرمة[٦]، قال: لمّا كان بعد بيعة أبي بكر قعد علي بن أبي طالب عليه السلام[٨] في بيته، فقيل لأبي بكر: قد كره بيعتك، فأرسل إليه، فقال: أكرهت بيعتي؟ قال: لا والله، قال ما أقعدك عنّي؟ قال: رأيت كتاب الله يزاد فيه، فحدثت نفسي أن لا[٩] ألبس ردائي إلاّ لصلاة حتّى أجمعه، قال له أبو بكر: فإنّك نعم ما رأيت، قال محمّد: فقلت لعكرمة الّفوه كما أنزل الأول فالأول؟، قال: لو اجتمعت الأنس والجنّ على أن يؤلّفوه هذا[١٠] التأليف ما استطاعوا.

وأخرجه ابن أشتة في المصاحف من وجه آخر، عن ابن سيرين.

وفيه: أنّه كتب في مصحفه[١١] الناسخ والمنسوخ، وأنّ ابن سيرين، قال: فطلبت[١٢]

---

(١) في (خ): «لما مات رسول الله ﷺ» غير موجودة.

(٢) الإتقان في علوم القرآن ١: ١٦١.

(٣) في (خ): «وقد ورد» غير موجودة.

(٤) في (خ): «آخر» غير موجودة.

(٥) في (خ): «ضريس».

(٦) في (خ): «عكرمة بن أبي جهل».

(٨) في المصدر: «عليه السلام» غير موجودة.

(٩) في المصدر: «ألاّ» مكان «أن لا».

(١٠) في (خ): «ذلك».

(١١) في (خ): «في مصحفه».

(١٢) في (خ): «قلت» مكان «فطلبت».

ذلك الكتاب، وكتبت فيه إلى المدينة فلم أقدر عليه»[١].

أقول: في هذه الأخبار أيضاً على الحق شواهد:

منها: كون أبي بكر أعظم الناس أجراً في المصاحف، فإنّه لا وجه له إلّا أن يجمعه صين الكتاب[٢] من الضّياع.

ومنها: كونه أول من جمع.

ومنها: قوله عليه السلام: **(رأيت كتاب الله[٣] يزاد فيه)**، فإنّه أصرح في المطلوب ممّا يتصور، وبه يظهر فساد قول من فصّل بين الزيادة والنقصان، فاعترف في الأخير بالإمكان دون الأوّل، -وسيزداد اتضاحا إن شاء الله تعالى- وليت شعري ما أحوجهم بعد هذا الجمع الّذي استحسنه أبو بكر إلى جمع زيد حتى اعتمد على ما اختصّ به أبو خزيمة، أو ما وجده في الرقاع ونحوها، مع أنّ كيفيّة جمعه لم تنفكّ عن النقيصة قطعاً، بل اعترف به زيد -كما سيجيء[٤] في الجمع الثالث الإشارة إليه، إن شاء الله تعالى[٥]- ولا أراه إلاّ لمخالفة جمعه[٦] لهواهم الّذي اتّخذوه إلها، فدلّ على أنّهم حرفوا الكتاب، ولم يرضوا على ما أُنزل، كما هو المصرّح به في ما يأتي من الأخبار.

ومنها: قول عكرمة: لو اجتمعت الإنس والجنّ، فإنّه يدل على عدم اتضاح أمر القرآن من كُلّ جهة، بحيث لم يمكن جمعه على ما أُنزل لأمير المؤمنين عليه السلام، فكيف لغيره، ولكنه يستلزم تهاون النبي صلى الله عليه وآله في أمره المنافي لحكمة الله تعالى عمّا يقول الظالمون.

---

(١) الإتقان في علوم القرآن ١: ١٦١.

(٢) في (خ): «صونا للكتاب».

(٣) في (خ): «الناس» مكان لفظ الجلالة.

(٤) في (خ): «يجيء».

(٥) في (خ): «تعالى».

(٦) في (خ): «عليه السلام».

[بعض الروايات الدالة على جمع القران من قبل أمير المؤمنين عليه السلام]

نعم لو اجتمعت الإنس والجنّ على أن يظفروا على ما جمعه أمير المؤمنين عليه السلام وعرضه عليهم فأعرضوا عنه ما استطاعوا، فإنّه عليه السلام قال: **(لن تروه حتى يظهر القائم عجل الله[1] فرجه)**[2]، والعجب ممن رام العثور على ما جمعه أمير المؤمنين عليه السلام[3] بعد مضى سنين متطاولة، ولم يتنبّه أنّه لو كان عند النّاس وبأيديهم لم يختص به أهل المدينة، فإنّ التسامح في الدين وعدم الاعتداد به إنّما كان من الأولين، حيث إنّ الأكثر كانوا منافقين، وأمّا الّذين نشؤوا بعدهم من المسلمين فبذلوا جهدهم لحفظ[4] رسوم الدين، وإن[5] كانوا ضالين مضلين، حيث ما كادوا لينالوا مرامهم من الدنيا إلّا بذلك حتى ضبطوا عدد الكلمات، بل الحروف من كُلّ سورة، بل فوق ذلك، ولا تسع الرّسالة الإشارة إلى معشارها، والكتب المتكفّلة لبيانها كثيرة شايعة جدّاً، كما اعتدوا بضبط القراءات بما لا مزيد عليه، فكيف يخفى عليهم مثل هذا المصحف الّذي يرتفع به كثير من اختلافاتهم وينحل به كثير من مشكلاتهم؟! مع أنّهم راموا جمعه في كتبهم[6] فلم يكن خفياً عليهم، فكيف يمكن وجود هذا المصحف بين أظهرهم ولا ينقلون في تفاسيرهم، الّتي اعتنوا فيها بذكر قول[7] كُلّ سخيف الرّأي، الّذي لا يعبأ بشأنه عنه شيئا؟! ولعمري أنّ هذا ينادي لخمود[8]

---

(١) في (خ): «تعالى».

(٢) في (خ) ونور البراهين ٢: ٤٥٩، وفيه: «ولدي آخر الزمان» مكان «القائم عجل الله فرجه».

(٣) في (خ): «عليه السلام» غير موجودة.

(٤) في (خ): «لحفظ» غير موجودة.

(٥) في (خ): «إذا» مكان «ان»

(٦) في (خ): «في كتبهم» غير موجودة.

(٧) في (خ): «قول» غير موجودة.

(٨) في (خ): «بخمود».

فطنته وسخافة رأيه وقلّة شعوره، فلم يسمع بما ملأ الأذان واطّلع عليه الصّبيان أنّ ما بأيدينا إنّما هو ما جمعه عثمان، وأحرق ما غيره من القرآن، وإنّ أخويه خافا ذهاب القرآن بقتل القرّاء، ولو كان عندهم ذلك المصحف لم يكن وجه لذلك، حيث إنّه كان يغنيهم عمّا عند القرّاء، بل لم يكن لهم سبيل إلى مثله، لما اشتمل عليه ممّا لم يشتمل عليه غيره، كما تنادي به أخبارهم الّتي هي بمرأى منك ومسمع.

وممّا ينادي به ما نقله عبد الملك العصامي في كتابه المسمّى بسمط النجوم العوالي: عن ابن سعيد، عن محمد بن محمّد بن عمر، إنّه لما بويع أبو بكر وتخلّف علي عليه السلام عن مبايعته، وجلس في بيته، بعث إليه أبو بكر: ما أبطأك عنّي، أكرهت إمارتي؟ قال علي عليه السلام: ما كرهت إمارتك، لكن آليت أن لا أرتدي بردائي إلى الصّلاة حتى أجمع القرآن، قال ابن سيرين: فبلغني أنّه كتبه[1] على تنزيله، ولو أصيب ذلك الكتاب لوجد فيه علم كثير[2].

ونقل صاحب كتاب عقد الجواهر: (أنّ علياً عليه السلام والعبّاس قعدا في بيت فاطمة لما بويع أبو بكر، فبعث أبو بكر عمر بن الخطاب ليخرجهما من بيت فاطمة، وقال له: إن أبياً فقاتلهما، إلى[3] أن قال: فخرج علي عليه السلام فدخل على أبي بكر فبايعه، فقال له: أكرهت إمارتي؟، قال: **لا ولكن آليت أن لا أرتدي بعد رسول الله صلى الله عليه وآله حتى أحفظ القرآن وأجمعه، فعليه حبست نفسي**[4]).

---

(١) في (خ): «كتب».

(٢) سمط النجوم العوالي في أنباء الأوائل والتوالي٢: ٣٣٣.

(٣) في (خ): «الخبر إلى».

(٤) في (خ) توجد زيادة بعد **(حبست نفسي)**، وهي: (وقد رواه عبد البر وغيره أيضاً، وهاتان الروايتان نقلتهما من مراتب الأنوار عن صاحب الاستيعاب، وصاحب عقد الجواهر، باسنادهما: **(إن علياً والعباس قعدا في بيت فاطمة عليها السلام لما بويع أبو بكر فبعث أبو بكر عمر بن الخطاب ليخرجهما من بيت فاطمة عليها السلام، فقال له: إنّ أبيا فقاتلهما إلى أن قال فخرج علي عليه السلام، فدخل علي أبي بكر فبايعه، فقال له: أكرهت إمارتي؟ فقال لا، ولكن آليت أن لا أرتدي بعد رسول الله حتى أحفظ القرآن**

وعن الخوارزمي في مناقبه: بسنده عن عبد خير عن علي عليه السلام قال: **(لما قبض رسول الله صلى الله عليه وآله أقسمت[١] أن لا أدع[٢] ردائي عن ظهري حتى أجمع ما بين اللّوحين، فما وضعت ردائي[٣] حتى جمعت القرآن)**[٤].

وعن أبي بكر الشيرازي، في نزول القرآن، وأبي يوسف بن يعقوب في تفسيره، كما عن البحار عن مناقب ابن شهرآشوب: «عن ابن عبّاس في قوله تعالى[٥] **﴿لاَ تُحَرِّكْ بِهِ لِسَانَكَ﴾**[٦] كان النبي صلى الله عليه وآله[٧] يحرّك شفتيه عند الوحي ليحفظ، فقيل[٨] له: لا تحرّك به لسانك -يعني بالقرآن- **﴿لِتَعْجَلَ بِهِ﴾**[٩] من قبل أن يفرغ به من قراءته عليك، **﴿إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ﴾**[١٠]، قال: ضمن الله محمّداً صلى الله عليه وآله[١١] أن يجمع القرآن بعد رسول الله صلى الله عليه وآله[١٢] علي بن أبي طالب عليه السلام[١٣]، قال ابن عبّاس: فجمع

وأجمعه، وفعليه [كذا] حبست نفسي)).

(١) في المصدر: بعد «أقسمت» توجد «أو حلفت».

(٢) في المصدر: «أضع» مكان «أدع».

(٣) في المصدر: «عن ظهري» بعد «ردائي».

(٤) المناقب للخوارزمي: ٩٤.

(٥) في المناقب، والبحار: «تعالى» غير موجودة.

(٦) من آية ١٦ من سورة القيامة.

(٧) في المناقب: «صلى الله عليه وآله».

(٨) في المناقب: «قيل».

(٩) من آية ١٦ من سورة القيامة.

(١٠) آية ١٧ من سورة القيامة.

(١١) في المناقب والبحار: «صلى الله عليه وآله» غير موجودة.

(١٢) في المناقب: «صلى الله عليه وآله» غير موجودة.

(١٣) في المناقب: «عليه السلام» غير موجودة، وفي البحار: صلوات الله عليه.

الله القرآن في قلب علي بن أبي طالب[١] عليه السلام[٢]، وجمعه علي[٣] عليه السلام بعد موت رسول الله صلى الله عليه وآله[٤] بستة أشهر»[٥].

وعن مناقب ابن شهرآشوب، عن «أبي[٦] رافع أنّ النبي صلى الله عليه وآله[٧] قال في مرضه الّذي توفي فيه لعلي عليه السلام[٨]: يا علي هذا كتاب الله خذه إليك، فجمعه علي[٩] عليه السلام[١٠] في ثوب، فمضى إلى منزله، فلمّا قبض النبي صلى الله عليه وآله جلس علي[١١] عليه السلام[١٢] فألّفه كما أنزل الله تعالى[١٣]، وكان عالماً به[١٤]»[١٥].

وفيه -على ما في البحار- قال: «حدثني أبو العلاء العطار، والموفق خطيب خوارزم في كتابيهما، بالإسناد عن علي بن رياح[١٦] أن

---

(١) في المناقب والبحار (خ): «بن أبي طالب» غير موجودة.

(٢) في المناقب، والبحار: «عليه السلام».

(٣) في (خ): «علي» غير موجودة، فقط التسليم موجود. وفي المناقب والبحار توجد كلمة «علي» إلاّ أنّ التسليم غير موجود.

(٤) في المناقب والبحار: «صلى الله عليه وآله» غير موجودة.

(٥) مناقب آل أبي طالب ١: ٣١٩، وبحار الأنوار ٤٠: ١٥٥.

(٦) في المناقب: «في أخبار ابن أبي».

(٧) في المناقب: «صلى الله عليه وآله» غير موجودة

(٨) في المناقب: «عليه السلام» غير موجودة، وفي البحار: «علي بن أبي طالب عليه السلام».

(٩) في (خ): «علي» غير موجودة، فقط التسليم موجود.

(١٠) في المناقب: «عليه السلام» غير موجودة.

(١١) في (خ): «علي» غير موجودة، فقط التسليم موجود.

(١٢) في البحار: «عليه السلام» غير موجودة.

(١٣) في المناقب، والبحار: «تعالى» غير موجودة.

(١٤) في المناقب، والبحار، و(خ): «وكان به عالماً».

(١٥) مناقب آل أبي طالب ١: ٣٢٠، وبحار الأنوار ٤٠: ١٥٥.

(١٦) في المناقب، والبحار: «رباح» وكلاهما صحيح.

النبي ﷺ[١] أمر عليّاً عليه السلام[٢] بتأليف القرآن فألّفه، وكتبه»[٣].

وعنه عن «أبي[٤] نعيم في الحلية، والخطيب في الأربعين بالإسناد عن[٥] إلى[٦] السّدي[٧]، عن عبد خير، عن علي عليه السلام، قال: لمّا قبض رسول الله ﷺ[٨] أقسمت -أو حلفت-[٩] أن لا أضع ردائي[١٠] عن[١١] على[١٢] ظهري حتى أجمع ما بين اللّوحين، فما وضعت ردائي حتى جمعت القرآن»[١٣].

والعجب من هؤلاء حيث يرون هذه الرّوايات ولا يشعرون ﴿صُمٌّ بُكْمٌ عُمْيٌ فَهُمْ لَا يَعْقِلُونَ﴾[١٤] كيف لم يعتدّوا بجمع الله تعالى القرآن على ما هو مقتضى الضّمان، فماذا عذر شيعة عثمان بن عفّان؟! مع ما اعترفوا به من جمع علي عليه السلام وكونه بوصيّة رسول الله ﷺ، بل مقتضى ضمان الله تعالى في هجرهم مصحفه، وما منعتم من التشبّث به والاستعانة به عن غيره؟!

---

(١) في المناقب: «ﷺ».

(٢) في المناقب، و البحار: «عليه السلام» غير موجودة.

(٣) مناقب آل أبي طالب ١: ٣٢٠، بحار الأنوار ٤٠: ١٥٥.

(٤) في المناقب والبحار: «أبو».

(٥) في (خ): «عن» غير موجودة.

(٦) في المناقب، والبحار: «إلى» غير موجودة.

(٧) في (خ): «السندي».

(٨) في المناقب: «ﷺ».

(٩) في المناقب: «لو حلفت».

(١٠) في المناقب: «رداي».

(١١) في (خ): «عن» غير موجودة.

(١٢) في المناقب، والبحار: «على» غير موجودة.

(١٣) مناقب آل أبي طالب ١: ٣٢٠، وبحار الأنوار ٤٠: ١٥٥.

(١٤) من آية ١٧١ من سورة البقرة.

وفي الإتقان: «أخرج ابن أبي داود من طريق الحسن[١] أنّ عمر سئل عن آية من كتاب الله فقيل كانت مع فلانٍ قتل يوم اليمامة، فقال: إنّا لله، وأمر[٢] بجمع القرآن، فكان أوّل من جمعه في المصحف»[٣].

وهذا أيضاً صريحة في كونه بمعرض التغيير، بل في وقوع النقصان، فليت شعري كيف نسي جمع علي عليه السلام الكتاب كما أنزل وأي شيء منعه ممّا أمر رسول الله صلى الله عليه وآله بكتابته[٤]؟! وكان عنده حين وفاته.

و«أخرج ابن اشنة[٥] في كتاب المصاحف من طريق كهمس عن ابن بريده، قال: أوّل من جمع القرآن في مصحف سالم مولى أبي حذيفة، أقسم أن لا يرتدي برداء حتى يجمعه»[٦] فجمعه، الحديث

أقول: يظهر من هذا أنّه لم يكن في الصحابة من يساوي مولى حذيفة في حماية الدين؟! مع وجود الخلفاء الراشدين، فلا وجه للاستبعاد من اختفاء الكتاب المبين في عصر هؤلاء المنافقين.

«وأخرج ابن أبي[٧] داود من طريق يحيى بن عبد الرّحمن بن حاطب، قال: قدم عمر، فقال: من كان[٨] تلقى من رسول الله صلى الله عليه وآله شيئاً من القرآن فليأت به، وكانوا

---

(١) في (خ): «حسن».

(٢) في (خ): «وأصر».

(٣) الإتقان في علوم القرآن ١: ١٦٢.

(٤) في (خ): «بكتابه».

(٥) في المصدر: «أشته» ويبدوا أنّ كلاهما صحيح.

(٦) الإتقان في علوم القرآن ١: ١٦٢

(٧) في (خ): «أبي» غير موجودة

(٨) في (خ): «كان» غير موجودة.

يكتبـون ذلك في المصحف[١]، والألواح والعسـب[٢]، وكان لا يقبل من أحد شـيئاً حتى يشهد شهيدان.

وأخـرج ابن أبي داود أيضاً من طريق هشـام بن عروة، عن أبيـه أنّ أبا بكر قال لعمر، ولزيد: أقعدا على باب المسجد، فمنْ جاءكما بشاهدين على شيء من كتاب الله تعالى فاكتباه»[٣].

«وقـد أخرج ابن أشـنة[٤] في المصاحف عن اللّيث بن سـعد، قال: أوّل من جمع القـرآن أبو بكر، وكتبه زيد، وكان النّاس يأتون زيد بن ثابت، فكان لا يكتب آية إلّا بشاهدي عدل، وأنّ آخر سورة براءة لم[٥] يوجد إلّا مع أبي[٦] خزيمة بن ثابت، فقال اكتبوها[٧] فإنّ رسول الله ﷺ جعل شهادته بشهادة رجلين، [٨] فكتب، وأنّ عمر أتى بآية الرّجم فلم يكتبها لأنّه كان واحداً»[٩].

أقـول: اقتصـار زيد على قبول ما شـهد عليه[١٠] عدلان يسـتلزم النقصان، ولا يؤمن عليه الزيادة.

أمـا الأوّل: فلانّـه لم يكن مـع كُلّ من عنده شيء من الكتاب شـاهد عدل، مثل

---

(١) في المصدر: «صحف».

(٢) في (خ): «العصب»

(٣) الإتقان في علوم القرآن ١: ١٦٢.

(٤) في المصدر: «أشته».

(٥) في (خ): «لا».

(٦) في (خ): «أبي».

(٧) في (خ): «اكتبوه».

(٨) في (خ): «رجلين».

(٩) الإتقان في علوم القرآن ١: ١٦٣.

(١٠) في (خ): «به» مكان «عليه».

عمر[١]، فربما لا يظهره المتلقي لعلمه برده وتوهينه، أو لا يكون عنده حاضراً أو لا يسمع النداء[٢]، أو لا يعتد بمقالتهم، أو لا يتمكن بوجه من الوجوه عن ذلك، وليس كُلّ رجل مثل عمر في الحماقة[٣] حتى يأتي بما يعلم أنهم لا يسمعونه منه.

وأمّا الثاني: فلأنّ شهادة رجلين يعتقد زيد[٤] عدالتهما لا يمتنع من الخطأ، فاحتمال الغلط، بل التعمد في الكذب قائم، وهذا أيضاً ممّا ينفي الفرق بين الزّيادة والنّقصان، فإنّ ردّ ما لم يشهد عليه عدلان إنّما هو لاحتمال عدم كونه من القرآن، فهم لم يكونوا يعرفونه بما اطّلعوا عليه من النظم المخصوص، والتأليف المعجز، كما قيل، وقد صدر عنهم في تأويل الشّاهدين من الخرافات ما أغنى وضوح فسادها عن الإبطال، كقول ابن حجر[٥]: «وكأنّ المراد بالشّاهدين الحفظ والكتاب»[٦]، وقول السخاوي: في جمال القرّاء[٧] القرآن[٨]: في «المراد أنهما يشهدان على أنّ ذلك المكتوب كتب بين يدي رسول الله ﷺ، أو المراد أنهما[٩] يشهدان على أنّ ذلك من الوجوه[١٠]

---

(١) في (خ): «مثل عمر» غير موجودة.

(٢) في (خ): «ابتداء» مكان «النداء».

(٣) في (خ): «الحاجة» مكان «الحماقة».

(٤) في (خ): «يعتقد زيد» غير موجودة.

(٥) في (خ): «ابن مجرد» مكان «ابن حجر».

(٦) الإتقان في علوم القرآن ١: ١٦٣.

(٧) في (خ): «القرّاء» غير موجودة.

(٨) الصحيح هو «جمال القرّاء وكمال الإقراء» للشيخ أبى الحسن علي بن محمد بن عبد الصمد السخاوي المتوفي سنة: ٦٤٣ للهجرة الشريفة، وهو جمع لأنواع من الكتب المشتملة على ما يتعلق بالقراءات والتجويد والناسخ والمنسوخ والوقف والابتداء غير ذلك، انظر كشف الظنون ١: ٥٩٤.

(٩) في (خ): يوجد خرم من «في المراد» إلى «أنهما».

(١٠) في (خ): «من الوجود».

الّتي نزل بها القرآن»[١].

وقد عرفت فساد ما تكلّفوه، فإنّ تعليل قبول شهادة أبي خزيمة بجعل رسول الله ﷺ شهادته[٢] شهادة رجلين مكذّب[٣] لابن حجر صريحاً، وكون الدّاعي على الجمع خوف ذهاب القرآن بذهاب حملته يكذّب السخاوي، ويظهر للمتأمّل.

وما أخرجه ابن أبي[٤] داود من أنّ عمر سأل عن آية من كتاب الله فقيل كانت مع فلان[٥] قتل يوم اليمامة... إلى آخره، صريح في أنّ الغرض كان ضبط نفس الآية لا تعيين القراءة، وأمّا عدم كون الغرض الشهادة على أنّه كتب بين يدي رسول الله ﷺ فأوضح من أن يبين لمن تتّبع أخبارهم والشواهد على فساد تأويلاتهم كثيرة في أخبارهم[٦] فتتبّع.

وفي مرآة الأنوار: «روى السّيوطي في جامعه، عن ابن أبي[٧] داود، عن ابن عروة، عن أبيه[٨]، قال: لما استحر[٩] القتل بالقرّاء فزع أبو بكر على القرآن أن يضيع، فقال لعمر بن الخطاب، وزيد بن ثابت: اقعدا على باب المسجد فمنْ جاءكما بشاهدين على شيء من كتاب الله فاكتباه»[١٠].

---

(١) الإتقان في علوم القرآن ١: ١٦٣.

(٢) في (خ): «شهادته» غير موجودة.

(٣) في (خ): «يكذب».

(٤) في (خ): «أبي» غير موجودة.

(٥) في (خ): «فلان» غير موجودة.

(٦) في (خ): يوجد خرم من «الشواهد» إلى «أخبارهم».

(٧) في (خ): «أبي» غير موجودة.

(٨) في المصدر، و(خ): «عن أبيه» غير موجودة.

(٩) في (خ): «استقر» مكان «استحر».

(١٠) مرآة الأنوار ومشكاة الأسرار: ٢٨.

[في أن القرآن المجيد مكتوب في عهد النبي الأعظم ﷺ]

وفي الإتقان: «قال[١] الحارث المحاسبي في كتاب فهم السّنن: كتابة القرآن ليست بمحدثة فإنّه ﷺ كان يأمر بكتابته، ولكنّه كان مفرقاً في الرّقاع والأكتاف والعسب[٢]، فإنّما أمر الصّديق بنسخها من مكان إلى مكان مجتمعاً، وكان ذلك بمنزلة أوراق وجدت في بيت رسول الله ﷺ فيها القرآن منتشر، فجمعها جامع وربطها بخيط حتى لا يضيع منها شيء.

قال: فإن قيل: كيف وقعت الثقة بأصحاب الرّقاع، وصدور الرجال؟ قيل: لأنّهم كانوا يبدون عن تأليف معجز، ونظم معروف، قد شاهدوا تلاوته من النبي ﷺ عشرين سنة، فكان تزوير ما ليس منه مأموناً، وإنّما كان الخوف من ذهاب شيء من صحفه»[٣].

أقول: ما ذكر من أنّ القرآن في عهد رسول الله ﷺ كان مكتوباً بتمامه، منتشراً في الرّقاع، ونحوها، وكان في بيت رسول الله ﷺ عين الحقّ الّذي لا ريب فيه، على ما بيناه، ولكن قوله فأمر الصّديق بنسخها الظاهر في كون المنسوخ منه ما كان في بيت الرّسول ﷺ الّذي أمر بكتابته غلط، يكذبه ما عرفت من أخبارهم المتوافقة على أنّ المرجع لم يكن ذلك المتفرق الموجود في بيت الرسول[٤]، بل إنّما أخذوه من الصّدور والرّقاع ونحوهما المتفرقة عند النّاس، وعلى هذا يبتنى ما أعترض به وأجاب[٥] عنه، وإلّا فالاعتماد على ما عند الرّسول ﷺ اعتماد على الله والرّسول، لأنّ النبي ﷺ إنّما

---

(١) المصدر: «وقال».

(٢) في (خ): «العصب».

(٣) الإتقان في علوم القرآن ١: ١٦٣.

(٤) في (خ): توجد صلاة على سيد الرسل وآله المعصومين ﷺ.

(٥) في العبارة (خ): «به على نفسه وأجاب».

أمر بالكتابة، وجمع المكاتيب[١] ليكون مرجعاً للأمّة، ومثل هذا لا يجوز عليه الخطأ، وليس الاعتماد عليه اعتماداً على ما في الصّدور وأصحاب الرّقاع، فكان هذا المسكين نسي صدر كلامه[٢] الّذي اختص بوضعه وافتراءه[٣]، وصدر منه الحق من حيث لا يشعر، هذا على ما يتراءى من كلامه من أنّ ما كتب بأمر النبي ﷺ نسخ من مكان إلى مكان.

وأمّا على الاحتمال الآخر فهو معترف بالحق.

وأمّا ما أجاب به من أنّهم كانوا يبدون عن تأليف معجز إلى آخره[٤]، فيكذّبه ما رووه عن أمير المؤمنين عليه السلام في مقام الاعتذار عن القعود عن بيعة أبي بكر بأنّه رأى أنّ كتاب الله يزاد فيه، لو كان الأمر كما ذكر لما قدر على الازدياد أحد، وأيضاً عدم قبول زيادته إلّا بشاهدين شاهد على كذبه، وسيأتي في أدلة الوقوع -إن شاء الله تعالى[٥]- أنّ بعض السور اختلف في كونه من القرآن، ولم يستدل أحد من المثبتين والنافين بالإعجاز والعدم على الإثبات والنفي.

وفي مغازي موسى بن عقبه، عن ابن شهاب، قال[٦]: لما أُصيب المسلمون باليمامة فزع أبو بكر وخاف أن يذهب من القرآن طائفة، فاقبل النّاس بما كان معهم وعندهم حتّى جمع على عهد أبي بكر في الورق، فكان أبو بكر أوّل من جمع القرآن في المصحف.

---

(١) في (خ): «الكاتب» مكان «المكاتب».

(٢) في (خ): «كلماته».

(٣) في (خ): «واقتراحه» مكان «وافتراءه».

(٤) في (خ) يوجد خرم من «الآخر» إلى «آخره».

(٥) في (خ): «تعالى» غير موجودة.

(٦) في (خ): «قال» غير موجودة.

أقول: وفيه أيضاً على الحقّ[١] شواهد لا يخفى:

منها: فزع أبي بكر وخوفه ذهاب طائفة من القرآن بقتل القرّاء، فإنّه صريح في أنّ المطّلع عليه لم يكن إلّا قليل، بل الظاهر منه أنّ جميعه لم يكن مكتوباً ولم تكن طائفة منه إلّا في الصّدور، بل قوله بما معهم وعندهم صريح في ذلك، حيث قسّم النّاس على قسمين حافظ، ومن كان عنده المكتوب

ومنها: اعتماده في جمع القرآن على ما أتى به النّاس، لا ما جمعه النبي ﷺ عنده ليكون إماماً، مع أنّه لو اعتمد على نسخة رسول الله[٢] ونسخه لم يمتنع عادة مخالفة نسخته له، فكيف ولم يكن منه عندهم عين ولا أثر، وإنّما جمعوه مما لا يمتنع عادة مخالفته لما أنزل، بل من المستبعد موافقته له لعدم التزام جمعهم[٣] بجمع جميعه، بل إنّما اتفق كتابة بعض الآي[٤] في رقعة أو خزف أو غيرهما ممّا تقدم، أو حفظه له، فحفظ الآية كان قضيّة اتفاقيّة، كما أنّ بقاء المحفوظ قضية اتفاقية، فتوهم[٥] امتناع ذهاب شيء من القرآن من الضعف بمكان، بل الاطمينان بالمطابقة لم يحصل لفرعون وهامان الّذين شيدا البنيان، واختلاف مصاحف عثمان[٦] على المخالفة برهان ورجم للشيطان، فهو إنّما تصدى لنسخ مصحف أخويه رفعاً للاختلاف من بين الأمّة، واختار لذلك جماعة -على ما سيأتي إن شاء الله تعالى-، ومع ذلك اختلفت تلك المصاحف، واعترف هو بوجود اللّحن فيها، ومن سخافة رأيه وقصور همّته اعتذر عن التّصدّي لتصحيحه بأنّ العرب مستقيمة ستعربه بألسنتها.

---

(١) في (خ): «على الحق».

(٢) في (خ) توجد صلاة على خير الأنام وآله الكرام ﷺ.

(٣) في (خ): «التزامهم جميعهم».

(٤) في (خ): «الآي».

(٥) في (خ) زيادة «أخرى ومطابقة المحفوظ لما أنزل، والمنسوخ لما نسخ عنه أيضاً قضية اتفاقية» بعد «اتفاقيه».

(٦) في (خ): «واختلاف المصاحف» مكان «مصاحف عثمان».

وبالجملة: فلا أظنّ بعثمان المشيّد[١] لهذا البنيان الاطمينان بمطابقة مصاحفه للقرآن، كيف وما نسخه من نسخة حفصة لم يعتدّ بها، بل أمر الناسخين[٢] بالنظر في أمرها والرّجوع إلى لغة قريش عند الاختلاف، كما أنّ حفصة أيضاً قد اعترفت بنقصها -على ما سيأتي إن شاء الله تعالى- وإنّما أوقع مدعي الامتناع في هذا الوهم عدم الاطّلاع على ذلك الزّمان، وكيفيّة حفظ أهله[٣] للقرآن وجمعه، فقاسه بزماننا، مع أنّ بينهما بوناً بعيداً، ولقد أجاد عكرمة في قوله السابق: ولو اجتمعت الأنس والجنّ على أن يؤلّفوه هذا التأليف ما استطاعوا، وإن كان تأليفه على ترتيب النزول ممتنعاً لغاية خفائه، فكيف يكون خفاء كلمة أو آية ممتنعاً لغاية وضوحهما، فإنّه لو كان لنفس الكتاب هذه المرتبة من الوضوح كان خفاء[٤] الترتيب[٥] بعيداً، فعدم الاستبعاد من خفاء الترتيب يستلزم إمكان خفاء كلمة أو حرف، فكيف وكان خفاء الترتيب بمثابة لا يسع أحداً الاطّلاع عليه على[٦] ما قال: حتى لعيبة علم الله[٧]، مع دوام ملازمته للرّسول ﷺ؟! وغاية اهتمام بحفظ القرآن وكتابته، مع أنّ المجموع المكتوب عند الرّسول ﷺ كان عنده، حيث لم يكن مرتّباً، ولم يكن هو ولا غيره عالماً بالترتيب على زعمه في ذلك الزمان.

ومنها: قوله[٨] فكان أبو بكر أوّل من جمع القرآن في المصحف، فإنّ تركه مفرقاً

---

(١) في (خ): «المستند» مكان «بعثمان المشيّد».

(٢) في (خ): «أن يجيء» مكان «الناسخين».

(٣) في (خ): «أهله» غير موجودة.

(٤) في (خ) يوجد خرم من «يكون» إلى «خفاء».

(٥) في (خ) كلمة بعد «الترتيب» غير واضحة.

(٦) في (خ): «على» غير موجودة.

(٧) في (خ): «عليه السلام».

(٨) في (خ): «قوله» غير موجودة.

إلى هـذا الزّمان، بل عدم تصدّي من يعتـدّ به لجمع[١] جميعه على ما اعترفوا به يكفي في كونه في معرض الزيادة والنقصان، بل الّذي يظهر من بعض أخبارهم إنّ أبا بكر إنّما أخرجه من الصدور إلى الأديم والعسب[٢]، فهو بعد جمع زيد أيضاً كان متفرقاً، «قـال ابـن حجـر: وكان[٣] وقع في روايـة عمارة بن غربـة[٤] أنّ زيد بـن ثابت قال: فأمـرني[٥] أبو بكـر فكتبته في قطع الأديم والعسـب[٦]، فلمّا هلك أبـو بكر وكان[٧] عمـر كتـب ذلك في صحيفة واحـدة، فكانت عنده»[٨]. فانظر كيـف تهاونوا في أمر القـرآن حتـى أنّهم بعـد ما خافوا ذهابـه من بينهم، بل شـاهدوا ضيـاع طائفة منه، وقصـدوا الصيانة[٩] وحفظه كتبه زيد في قطع الأديم والعسـب[١٠]، مع تمكنهم من جمعـه في مصحف، مع أنّ الأجلاف والأراذل لا يرضون[١١] بكتابة هزل في ما كتبوا فيـه القرآن، بل لو فعل بمطلب يحتاج إليه الشـخص ويضرّه[١٢] قوله في الجملة، بل يفوته بعض المنافع ما فعلوه بكتاب الله ذمّه العقلاء، حيث إنّ هذا ليس من الصّيانة والحفظ في شيء، فتأمّل.

---

(١) في (خ): «بجمع».

(٢) في (خ): «العصب».

(٣) في (خ): «وكان» غير موجودة، ومكان «وقع» توجد «ورفع».

(٤) في (خ)، والمصدر: «غزية».

(٥) في (خ): «فأمر».

(٦) في (خ): «العصب».

(٧) في (خ): «فكان».

(٨) الإتقان في علوم القرآن ١: ١٦٤.

(٩) في (خ): «له» مكان «وحفظه».

(١٠) في (خ): «العصب».

(١١) في (خ): «كتابة».

(١٢) في (خ): «ويصرفونه» مكان «ويضره».

[الجمع الثالث للقرآن المجيد]

«قال الحاكم: والجمع الثّالث: هو ترتيب السّور في زمن عثمان، روى البخاري عن أنس أنّ حذيفة بن اليمان قدم على عثمان، وكان يغازي أهل الشّام في فتح فرج[١] أرمينية وأذربيجان مع أهل العراق، فأفزع حذيفة اختلافهم في القرآن[٢]، فقال لعثمان: أدرك الأمّة قبل أن يختلفوا اختلاف اليهود والنصارى، فأرسل إلى حفصة أن أرسلي إلينا الصّحف[٣] فنسخها[٤] في المصاحف، ثم نردها إليك فأرسلت بها حفصة[٥] إلى عثمان، فأمر زيد بن ثابت، وعبد الله بن الزبير، وسعد[٦] بن العاص، وعبد الرّحمن بن الحارث بن هشام فنسخوها في المصاحف، وقال عثمان للرهط القريشيين الثلاثة[٧]: إذا اختلفتم أنتم وزيد بن ثابت في شيء من القرآن فاكتبوه بلسان قريش، فإنّه إنّما نزل بلسانهم، ففعلوا حتى إذا نسخوا المصحف[٨] في المصاحف رد عثمان المصحف[٩] إلى حفصة، وأرسل إلى كُلّ افق بمصحف ممّا نسخوا، وأمر بما سواه من القرآن في كُلّ صحيفة أو[١٠] مصحف أن يحرق.

---

(١) في المصدر: «فرج» غير موجودة.

(٢) في المصدر: «القراءة» مكان «القرآن».

(٣) في المصدر: «ننسخها».

(٤) في (خ): «حفصة بها».

(٥) في المصدر: «سعيد».

(٦) في (خ): «الثلاثة» غير موجودة.

(٧) في (خ):

(٨) في المصدر: «الصحف».

(٩) في المصدر: «الصحف».

(١٠) في المصدر: «و».

و[١]قال زيد: فقدت آية من الأحزاب حين نسخها[٢] المصحف، قد كنت أسمع رسول الله ﷺ يقرأ بها فالتمسناها فوجدناها مع خزيمة بن ثابت الأنصاري ﴿مِنَ الْمُؤْمِنِينَ رِجَالٌ صَدَقُوا مَا عَاهَدُوا اللهَ عَلَيْهِ﴾[٣] فألحقناها في سورتها في المصحف.

قال ابن حجر: وكان ذلك في سنة خمس وعشرين، قال: وغفل بعض من أدركناه فزعم أنّه كان في حدود سنة ثلاثين، ولم يذكر له مستندا»[٤].

أقول: فيها على الإمكان والوقوع شواهد:

منها: خوف اختلاف الأمّة اختلاف اليهود والنصارى، فإنّه لا يكون إلّا للاختلاف[٥] في نفس ما أنزل، لا في وجوه الآراء وما يتعلق بالتجريد[٦]، بل الظاهر أنّه كان أعظم ممّا هو موجود الآن من الاختلاف الشّديد المورث، لاختلاف المعنى ممّا يأتي التنبيه عليه -إن شاء الله تعالى[٧]- فإنّ هذا الاختلاف ممّا لا يستنكر، بل أدّعي كونه من الله، فهذا[٨] ينحلّ إلى وجهين: دلالة قوله أدرك الأمّة، وتشبيه الاختلاف باختلاف اليهود والنصارى.

ومنها: تخصيص ما عند حفصة[٩] بالنسخ، فإنّه شاهد قوي على انحصار النسخة

---

(١) في المصدر «و» غير موجود.

(٢) في المصدر: «نسخنا».

(٣) من آية ٢٣ من سورة الأحزاب.

(٤) الإتقان في علوم القرآن ١: ١٦٤.

(٥) في (خ): «الاختلاف».

(٦) في (خ): «بالتجويد».

(٧) في (خ): «تعالى» غير موجودة.

(٨) في (خ): ««وهذا».

(٩) في (خ): «عنده» مكان «عند حفصة».

الجامعة فيه، حتى أنّه مع كونه متخلعاً بخلعة الخلافة، وكاتباً للوحي لم تكن عنده نسخة من القرآن، فكيف بغيره؟! وتلك النسخة هي الّتي أمر أبو بكر زيداً بكتبه.

ويظهر منه أنّ تلك النسخة الجامعة[١] لم تتكرر إلى ذلك الزّمان، بل لو لم يخف عثمان الاختلاف لم يكن هو بصدد ذلك، فضلاً عن غيره، بل لو لم يكن اهتمام عمر و[٢]ترغيب أبي بكر في ذلك لم يقصد أبو بكر للجمع، لخوفه أن يكون حراماً، حيث لم يفعله رسول الله ﷺ حتى حلف بالله[٣] له عمر بأنّ ذلك خير، ولو لم يكن لأمر أبي بكر لم يجتمع، فإنّه لبسط يده وسلطانه وانقياد الأمّة له -رهبة ورغبة- قدر على ذلك، يدل على ذلك عجز عمر بنفسه، ولذا حمل أبا بكر على أن يأمر به، وقد عرفت أنّه كان لمباشرة زيد دخل فيه، ولذا لم يزل أبو بكر يراجعه بعد أنّ عرّفه عمر كون هذا العمل خيراً، وليس هذا إلّا لكونه في الخفاء بحيث لم يكن الاطّلاع عليه إلّا بمثل هذه الأسباب[٤].

فهنا دقيقة شريفة يجب التّنبيه عليها، وهي: أنّ سرّ كون أبي بكر أتقى النّاس يظهر من هذه الرّواية، حيث إنّ جمع القرآن الّذي به قوام الدين وأهم[٥] الأفعال عند ربّ العالمين لا يتقي منه أحد من المسلمين، بل أحرص النّاس عليه أمير المؤمنين عليه السلام، ولهذا حلف أن لا يرتدي إلّا للصّلاة حتى يجمعه، فأبو بكر أتقى النّاس حتى أمير المؤمنين عليه السلام، ولا ينافيه كون عمر أفقه منه، حيث إنّه جزم بأبده البديهيّات، حتى حلف عليه، وخفي على أبي بكر، فإنّ أبا بكر أجلّ من أنّ يشارك الرعيّة في إدراك أمر، فلا بُد أن يمتاز عنهم بالجهل بأبده البديهيّات، كما أنّه لا ينافيه

(١) في (خ): «الجامعة» غير موجودة.

(٢) في (خ): «في» مكان «و».

(٣) في (خ): «بالله» غير موجودة.

(٤) في (خ): «الآيات» مكان «الأسباب».

(٥) في (خ): «يوم» مكان «وأهم».

كـون كُلّ النّاس أفقه من عمر حتّى المخـدرات في الحجال على ما اعترف به[١]، فإنّ إدراك البديهيّات يشترك فيه الحيوانات العجم والإنسان، وليس من الفقه في شيء.

ولو أجيب بأنّ أبا بكر ليس داخلاً في النّاس فلا ينافيه ذلك كان وجيهاً.

ومنها: قوله ثمّ[٢] نردّها إليكِ، فإنّ هذا من السـائل[٣] توطئة لإجابة المسـؤول، ولا يحتاج إليه إلّا من يخاف مسـؤوله[٤] فوت ما يدفعه إلى السّـائل بامتناعه من ردّه إلى المسـؤول، ومن المعلوم أنّ مثل عثمان لا يطمع في نسـخة من القرآن، مع شيوعه مثـل هذا الزمان، ولكن لما كانت النسـخة منحصرة فيما عندها، ولم يعهد من هؤلاء الاعتداد باستنسـاخها، حتـى أنّ عثمان في تلك المدّة المديـدة لم يقصد لذلك، مع ما لـه من المنصب والشّـأن، والتفت عثـمان إلى أنّ حفصة لعلّها تتوهم أنّـه يريد[٥] أن يحبس المصاحف عنده، فلا تدفعها، فصرّح بأنّ الغرض نسـخها وردّها، لا حبسـها والاختصـاص بها، كـي لا تمتنع مـن الإجابة، ولا يخفـى أنّ حفصـة صاحبة تلك المصاحف كانت مذعنة بمخالفتها لما أنزل كما يظهر ممّا[٦] سيأتي في أدلة الوقوع -إن شـاء الله تعالى- في قوله تعـالى: ﴿**حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ**﴾[٧] فما أحسـن ظن من ينكر التّحريـف بالخلفاء، مـع أنّهم لم يعتقدوا ذلـك فيما ألّفوه، وكذا مـن تلقّاه منهم ممّن اختصّ بهم كحفصة، ويظهر ذلك ممّـا تقدم، وممّـا سـيأتي -إن شاء الله تعالى- وقـد تقـدم في رواية ابـن أبي داود عن ابن شـهاب أنّ حفصة أبـت أن تدفعها حتى

---

(١) انظر: السنن الكبرى ٧: ٢٣٣.

(٢) في (خ): «ثم» غير موجودة.

(٣) في (خ): «من السائل» غير موجودة

(٤) في (خ): «المسؤوله».

(٥) في (خ): «أنّه يريد».

(٦) في (خ): «في ما».

(٧) من آية ٢٣٨ من سورة البقرة.

عاهدها ليردنها إليها فراجع[١].

ومنها: أمره هؤلاء الجماعة[٢] بالنّسخ، وعدم رضائه بانفراد زيد مع أنّ أخويه رضيا به، بل نسخة الأصل كانت من تأليفه، وليس ذلك إلّا من جهة عدم اعتماده على ما ألّفه وكان عند حفصة لما عرفت من كيفيّة جمعه وتأليفه.

إن قلت: لعلّ كلا منهم كان مأموراً بمصحف مستقلّ، ولم يكن الغرض الاجتماع.

قلت: يدفعه قوله: إذا اختلفتم إلى آخره فانّه[٣] هذا إنّما يلائم الأمر بالاجتماع لا الاستقلال.

ومنها: قول عثمان للرّهط القرشيين الثلاثة: إذا اختلفتم إلى آخره، فإنّه يكشف عن أنّ الكتاب العزيز لم يكن في الوضوح بمكان لا يخفى، بل لم يكن عندهم نسخة معتمدة يتكلون عليها، وإلّا لكفى بها مرجعاً حال الاختلاف، ومن المعلوم أنّ الرّجوع إلى لغة قريش لم يكن إلّا لأنّه أقرب، وإلّا فالتكلّم بلغة قريش أيضاً على أنحاء لا تحصى وليس مجرد الموافقة لها كافياً في كون الشيء قرآناً.

وبالجملة: فكلّما هو بلغة قريش ليس قرآناً قطعياً، غاية الأمر أنّ كلما هو قرآن فهو بلغة قريش، لعدم كون شيء بلغة قريش شاهد على أنّه ليس قرآناً[٤]، وأمّا إثبات كون ما هو بلغة قريش قرآناً بكونه منه فلا، وفي هذا أيضاً شهادة على عدم اعتداد عثمان بقول زيد ومصحفه، ويظهر منه أيضاً عدم موافقة مصحف عثمان لمصحف أخويه، ويظهر أنّهم ألّفوا القرآن باجتهادهم، وفي كُلّ من هذه الأمور شهادة على المدّعى.

---

(١) في (خ): «فراجع زيد».

(٢) في (خ): «جماعة».

(٣) في (خ): «في شيء فإنّ» مكان «إلى آخره فإنّه».

(٤) في (خ) يوجد خرم من «وبالجملة» إلى «قرآناً».

[لغة قريش دليل على الوقوع]

ومـمّـا يشهد على الوقوع خطأ عثمان في جعل الميزان لغة قريش، كما يظهر مما ذكر في تفسير الحديث: «نزل القرآن على سبعة أحرف» -وسيأتي التنبيه عليه، إن شاء الله تعالى- ويكفي في ذلك ما اعترف به علماؤهم من اشـتماله على غير لغة[1] قريش من ساير اللّغات، بل غير لغة العرب.

[ذكر ما في القران المجيد على غير لغة قريش]

أما الأوّل: ففـي الإتقان: «أخرج أبو عبيد من طريق عكرمة، عن ابن عبّاس في قولـه تعالى: ﴿وَأَنْتُمْ سَامِدُونَ﴾[2] قال الغناء، وهي يمانيّة، وأخرج ابن أبي حاتم، عن عكرمة هي بالحميريّة.

وأخرج أبو عبيد[3]، عن الحسـن قال: كنا لا ندرى ما الأرائك حتى لقينا رجل من أهل اليمن فاخبرنا أنّ الأريكة عندهم الحجلة فيها السّرير.

وأخـرج عن الضّحاك في قوله تعـالى: ﴿وَلَوْ أَلْقَى مَعَاذِيرَهُ﴾[4] قال: سـتوره بلغة أهل اليمن.

وأخـرج ابن أبي حاتم، عـن الضّحاك في قوله تعالى: ﴿لَا وَزَرَ﴾[5] قال: لا حيل، وهي بلغة أهل اليمن.

---

(١) العبارة في (خ) هكذا: «على لغة غير قريش».

(٢) آية ٦١ من سورة النجم.

(٣) في (خ): «عبيدة».

(٤) من آية ١٥ من سورة القيامة.

(٥) من آية ١١ من سورة القيامة.

وأخـرج عن عكرمة في قوله تعالى: ﴿وَزَوَّجْنَاهُمْ[١] بِحُورٍ عِيـــنٍ[٢]﴾[٣] قال: هي لغة يمانيّة، وذلك إنّ أهل اليمن يقولون زوّجنا فلاناً بفلانة، قال الراغب في مفرداته: ولم يجـئ في القرآن زوّجناهم حوراً كما يقال: زوّجته امـرأة، تنبيها[٤] على أنّ ذلك لا يكون على حسب المتعارف فيما بيننا بالمناكحة.

وأخرج عن الحسن في قوله تعالى: ﴿لَوْ أَرَدْنَا أَنْ نَتَّخِذَ لَهْوا﴾[٥] قال: اللهو بلسان اليمن المرأة.

وأخـرج عن محمد بن علي في قوله تعالى: ﴿وَنَادَى[٦] نُوحٌ ابْنَهُ﴾[٧] قال: هي بلغة طي ابن امرأته.

قلت: وقد قرئ ونادى نوح ابنها.

وأخـرج عن الضّحاك في قوله تعالى: ﴿أَعْصِرُ خَمْرا﴾[٨] قال: عنباً بلغة أهل عمّان يسمّون العنب خمراً.

وأخـرج عن ابن عبّـاس في قوله تعـالى: ﴿أَتَدْعُونَ بَعْلا﴾[٩] قـال ربّاً بلغة أهل اليمن.

---

(١) في (خ) يوجد خرم من « لا وزر» إلى «زوجناهم».

(٢) في المصدر: «عين» غير موجودة.

(٣) ورد هذا لفظ الشريف في آيتين، في آية ٥٤ من سورة الدخان، وآية ٢٠ من سورة الطور.

(٤) في (خ): «تنبيها» غير موجودة.

(٥) من آية ١٧ من سورة الأنبياء.

(٦) في (خ): يوجد سقط من «لو أردنا» إلى «ونادى».

(٧) من آية ٤٢ من سورة هود.

(٨) من آية ٣٦ من سورة يوسف.

(٩) من آية ١٢٥ من سورة الصافات.

وأخرج عن قتادة قال: بعلاً ربّاً بلغة أزد شنوءة[١].

وأخرج أبو بكر الأنباري في كتاب الوقف عن ابن عباس قال: الوزر ولد الولد بلغة هذيل.

وأخرج فيه عن الكلبي[٢] قال: ﴿الْمَرْجَان﴾ صغار اللؤلؤ بلغة أهل[٣] اليمن.

وأخرج في كتاب الرّد على من خالف مصحف عثمان عن مجاهد، قال: (الصُوَاع)[٤]الطِّرْجِهالة[٥] بلغة حمير.

وأخرج فيه عن أبي صالح في قوله تعالى: ﴿أَفَلَمْ يَيْئَسِ الَّذِينَ آمَنُوا﴾ قالوا: أفلم يعلموا بلغة هوازن، و[٦]قال الفرّاء: قال الكلبي بلغة النخع.

وفي مسائل[٧] نافع ابن الأزرق لابن عبّاس: ﴿يَفْتِنَكُمُ﴾ يضلكم بلغة هوازن، وفيها ﴿بُورا﴾ هلكى بلغة عمّان، وفيها ﴿فَنَقَّبُوا﴾ هربوا بلغة اليمن، وفيها ﴿لَا يَلِتْكُمْ﴾ لا ينقصكم[٨] بلغة بني عبس، وفيها ﴿مُرَاغَما﴾ منفسحا[٩] بلغة هذيل.

وأخرج سعيد بن منصور في سننه عن عمرو بن شرحبيل في قوله تعالى: ﴿سَيْلَ الْعَرِمِ﴾ المسناة بلغة أهل اليمن.

---

(١) في (خ): «أزد شنوة».

(٢) في (خ): «الحلبي»

(٣) في المصدر: «أهل» غير موجودة.

(٤) في (خ): «صُوَاع».

(٥) في (خ) كلمة غير مفهومة لكنها قطعاً ليست «الطِّرْجِهالة»، والتي هي (الفنجان)، انظر لسان العرب ١١: ٤٠١.

(٦) في (خ): «الواو» غير موجودة.

(٧) في (خ): «مسائلة».

(٨) في (خ): «ينفعكم».

(٩) في (خ): «منقسما».

وأخرج جويبر في تفسيره عن ابن عبّاس في قوله تعالى: ﴿فِي الْكِتَابِ مَسْطُورا﴾ قال: مكتوباً وهي لغة حميرية يسمّون الكتاب أسطوراً[١].

وقال أبو القاسم، في الكتاب الذي ألفه في هذا النّوع في القرآن: بلغة كنانة ﴿السُّفَهَاءُ﴾ الجهّال، ﴿خَاسِئِينَ﴾[٢] صاغرين، ﴿شَطْرَهُ﴾ تلقاءه، ﴿لاَ خَلاَقَ﴾ لا نصيب، ﴿وَجَعَلَكُمْ مُلُوكا﴾ أحراراً، ﴿قُبُلا﴾[٣] عيناً، ﴿مُعْجِزِينَ﴾[٤] سابقين، ﴿يَعْزُبُ﴾ يغيب[٥]، ﴿تَرْكَنُوا﴾ تميلوا[٦]، ﴿فَجْوَة﴾[٧] ناحية، ﴿مَوْئِلا﴾ ملجأ، ﴿مُبْلِسُونَ﴾ آيسون[٨]، ﴿دُحُورا﴾ طرداً، ﴿الْخَرَّاصُونَ﴾ الكذّابون، ﴿أَسْفَارا﴾ كتباً، ﴿أُقِّتَتْ﴾ جمعت، ﴿كَنُودٌ﴾[٩] كفور للنعم[١٠].

وبلغة هذيل: ﴿الرِّجْز﴾[١١] العذاب، ﴿شَرَوْا﴾ باعوا[١٢]، ﴿عَزَمُوا الطَّلاَقَ﴾ حققوا، ﴿صَلْدا﴾ نقبا[١٣]، ﴿آنَاءَ اللَّيْلِ﴾ ساعاته، ﴿فَوْرِهِمْ﴾[١٤]

---

(١) في (خ): «مسطورا».

(٢) هذا اللفظ تكرر ف تكرر في آيتين شريفتين، آية ٦٥ من سورة البقرة، و١٦٦ من سورة الأعراف.

(٣) في المصدر: ﴿قَبِيلا﴾.

(٤) في المصدر: ﴿بِمُعْجِزِينَ﴾.

(٥) في (خ): «يغيب» غير موجودة.

(٦) في المصدر: ﴿وَلاَ تَرْكَنُوا﴾ لا تميلوا.

(٧) في المصدر: ﴿فى فَجْوَةٍ﴾.

(٨) في (خ): ﴿يَئِسُوا﴾ آيسوا، و﴿مُبْلِسُونَ﴾ غير موجودة.

(٩) في المصدر، و(خ): ﴿لَكَنُودٌ﴾ وهو الصحيح.

(١٠) في (خ): لكفور المنعم.

(١١) في المصدر: ﴿والرِّجْز﴾.

(١٢) في (خ): «شروه باعوه».

(١٣) في (خ): «أصلًا نقياً».

(١٤) في المصدر: ﴿مِنْ فَوْرِهِمْ﴾.

وجههم[١]، ﴿مِدْرَارا﴾ متتابعاً، ﴿فُرْقَانا﴾ مخرجاً، ﴿حَرِّض﴾ حض[٢]، ﴿عَيْلَة﴾ فاقة[٣]، ﴿وَلِيجَة﴾ بطانة، ﴿انْفِرُوا﴾ اغزوا[٤]، ﴿السَّائِحُونَ﴾ الصّائمون، ﴿الْعَنَت﴾ الاثم، ﴿بِبَدَنِكَ﴾ بدرعك، ﴿غُمَّة﴾ شبهة، ﴿دُلُوكِ الشَّمْسِ﴾[٥] زوالها[٦]، ﴿شَاكِلَتِهِ﴾[٧]ناحية[٨]، ﴿رَجْما﴾ ظنّاً، ﴿مُلْتَحَدا﴾ ملجأ[٩]، ﴿يَرْجُو﴾ يخاف، ﴿هَضْما﴾ نقصاً، ﴿هَامِدَة﴾ مغبرة، ﴿وَاقْصِدْ فِي مَشْيِكَ﴾ اسرع[١٠]، ﴿الْأَجْدَاث﴾ القبور[١١]، ﴿ثَاقِب﴾ مضيء، ﴿بَالَهُمْ﴾ حالهم، ﴿يَهْجَعُونَ﴾ ينامون، ﴿ذَنُوبا﴾ عذاباً، ﴿وَدُسُرٍ﴾[١٢] مسامير[١٣]، ﴿مِنْ تَفَاوُتٍ﴾ من[١٤] عيب، ﴿أَرْجَائِهَا﴾ نواحيها[١٥]، ﴿أَطْوَارا﴾ ألواناً، ﴿بَرْدا﴾ نوما[١٦]، ﴿وَاجِفَةٌ﴾ خائفة[١٧]،

---

(١) العبارة في (خ) هكذا: «﴿آنَاءَ اللَّيْلِ﴾ ساعات النهار، نورهم غضبهم».

(٢) في (خ): «حرضا حضا».

(٣) في (خ): «فاقة فقراء».

(٤) في (خ): «اغضوا مكان اغزوا».

(٥) في المصدر: ﴿لِدُلُوكِ الشَّمْسِ﴾.

(٦) في (خ): «زوال الشمس».

(٧) في (م)، و(خ): «شاكلة» وما أثبتناه عن المصدر، وهو الصحيح.

(٨) في المصدر: «ناحيته».

(٩) في (خ): «ملتجأ».

(١٠) في (خ): «واسرع».

(١١) في (خ): ﴿مِنَ الْأَجْدَاث﴾ من القبور.

(١٢) في (م)، و(خ): «دسر» وما أثبتناه عن المصدر، وهو الصحيح.

(١٣) في المصدر: «المسامير».

(١٤) في المصدر: «من» غير موجودة

(١٥) في (خ): «﴿عَلَى أَرْجَائِهَا﴾ على نواحيها».

(١٦) في (خ): «برد لذاذة».

(١٧) في (خ): «راجفة خالفة».

﴿مَسْغَبَةٍ﴾ مجاعة[١]، (المبذر) المسرف[٢].

وبلغة حمير: ﴿تَفْشَلَا﴾ تجبناً[٣]، ﴿عُثِّر﴾ اطلع، ﴿سَفَاهَة﴾[٤] جنون، ﴿زَيَّلْنَا﴾ ميّزنا[٥]، ﴿مَرْجُوّا﴾ حقيراً، ﴿السِّقَايَةَ﴾ الإناء، ﴿مَسْنُون﴾ منتن، ﴿إمَام﴾ كتاب، (ينغصون)[٦] يحرّكون، ﴿حُسْبَانا﴾ برداً، ﴿مِنَ الْكِبَرِ عِتِيّا﴾ نحولا[٧]، ﴿مَآرِبُ﴾ حاجات، ﴿خَرْجا﴾ جعلًا، ﴿غَرَاما﴾ بلاءاً، ﴿الصَّرح﴾ البيت، ﴿أَنْكَرَ الْأَصوات﴾ اقبحها[٨]، ﴿يَتِرْكُمْ﴾ ينقصكم[٩]، ﴿مَدِينِيَن﴾ محاسبين، ﴿رَابِيَة﴾ شديدة، ﴿وَبِيلا﴾ شديداً.

وبلغة جرهم: ﴿بَجَبَّار﴾ بمسلّط، ﴿مَرَض﴾ زنا[١٠]، ﴿الْقِطْر﴾ النحاس[١١]، ﴿مُحْشُورَة﴾ مجموعة، ﴿مَعْكُوفا﴾ محبوساً، ﴿فَبَاءُوا﴾ استوجبوا[١٢]، ﴿شِقَاق﴾ ضلال، ﴿خَيْرا﴾ مالًا، ﴿كَدَأْبِ﴾ كأشباه كشبهة[١٣]، ﴿تَعُولُوا﴾ تميلوا، ﴿يَغْنَوْا﴾ يتمتّعوا[١٤]،

---

(١) في (خ): «﴿ذِى مَسْغَبَةٍ﴾ ذي مجاعة».

(٢) في المصدر: «﴿الْمُبَذِّرِينَ﴾ المسرفين».

(٣) في المصدر: «﴿أَنْ تَفْشَلَا﴾ أن تجبنا».

(٤) في المصدر: ﴿فى سَفَاهَةٍ﴾.

(٥) في المصدر: «﴿فَزَيَّلْنَا﴾ فميزنا».

(٦) في المصدر: ﴿فَسَيُنْغِضُونَ﴾.

(٧) في (خ): «﴿عِتِيّا﴾ تجبرا».

(٨) في (خ): «أقبح الأصوات».

(٩) في (خ): «﴿لَنْ يَتِرَكُمْ﴾ لن ينقصكم».

(١٠) في (خ): «ضنى».

(١١) في (خ): «قطر نحاسا».

(١٢) في (خ): «فاستوجبوا».

(١٣) في المصدر: «كشبهة» غير موجودة، وفي (خ): «كشيمة» مكان «كأشباه كشبهة».

(١٤) في المصدر: «﴿لَمْ يَغْنَوْا﴾ لم يتمتعوا».

(شرد)[١] نكل[٢]، ﴿أَرَاذِلُنَا﴾ سفلنا[٣]، ﴿عَصِيبٌ﴾ شديد، ﴿لَفِيفًا﴾[٤] جميعاً، ﴿مَحْسُورًا﴾ منقطعاً، ﴿حَدَبٍ﴾ جانب، (الخلال)[٥] السّحاب[٦]، ﴿الْوَدْقَ﴾ المطر، (شرذمة)[٧] عصابة[٨]، ﴿رِيعٍ﴾[٩] طريق، ﴿يَنْسِلُونَ﴾ يخرجون[١٠] يسرعون[١١]، (شوبا)[١٢] مزجا[١٣]، ﴿الْحُبُكِ﴾ الطرائق[١٤]، ﴿بِسُورٍ﴾ بحائط.

وبلغة أزد شنوءة: ﴿لَا شِيَةَ﴾ لا واضح[١٥]، (العضل) الحبس، ﴿أُمَّةٍ﴾ سنين[١٦] ﴿الرَّسِّ﴾ البئر، ﴿كَاظِمِينَ﴾ مكروبين، ﴿غِسْلِينٍ﴾ الحارّ الذي تناهى حرّة، ﴿لَوَّاحَةٌ﴾ حراقة[١٧].

---

(١) في المصدر: ﴿فَشَرِّدْ﴾.

(٢) في (خ): مكان «شرد» نكل بياض.

(٣) في المصدر: «سفلتنا».

(٤) في (خ): «نصفا» مكان ﴿لَفِيفًا﴾.

(٥) في المصدر: ﴿مِنْ خِلَالِهِ﴾.

(٦) في (خ): «من خلاله من وسطه».

(٧) في المصدر: ﴿لَشِرْذِمَةٌ﴾.

(٨) في (خ): «﴿لَشِرْذِمَةٌ﴾ لعصابة».

(٩) في (خ): «ربيع».

(١٠) في (خ): «يخرجون» غير موجودة.

(١١) في المصدر: «يسرعون» غير موجودة.

(١٢) في المصدر: ﴿لَشَوْبًا﴾.

(١٣) في (خ): «﴿لَشَوْبًا﴾ لمزجا».

(١٤) في (خ): «﴿ذَاتِ الْحُبُكِ﴾ ذات طرائق».

(١٥) في المصدر، و(خ): «لا وضح».

(١٦) في (خ): «﴿لَقَوْلٌ فَصْلٌ﴾ حد، مكان «العضل» الحبس، و﴿بَعْدَ أُمَّةٍ﴾ بعد سنين مكان: ﴿أُمَّةٍ﴾».

(١٧) في (خ): «حراقة» غير موجودة.

وبلغة مذحج: ﴿رَفَثَ﴾ جماع[١]، ﴿مُقِيتا﴾ مقتدراً[٢]، ﴿بِظَاهِرٍ مِنَ الْقَوْلِ﴾[٣] بكذب، ﴿الْوَصِيد﴾[٤] الفناء، ﴿حُقُبا﴾ دهراً، ﴿الْخُرْطُوم﴾ الأنف[٥].

وبلغة خثعم: ﴿تُسِيمُونَ﴾ ترعون، ﴿مَرِيجٍ﴾[٦] منتشر، ﴿صَغَتْ﴾ مالت[٧]، ﴿هَلُوعا﴾ ضجوراً، ﴿شَطَطا﴾ كذباً.

وبلغة قيس عيلان: ﴿نُحِلَةً﴾ فريضة، ﴿حَرَجٍ﴾ ضيق[٨]، ﴿لَخَاسِرُونَ﴾ مضيّعون، ﴿تُفَنِّدُونِ﴾ تستهزؤن، ﴿صَيَاصِيهِمْ﴾[٩] حصونهم، ﴿تُحَبَّرُونَ﴾ تنعمون، ﴿رَجِيم﴾ ملعون[١٠]، ﴿يَلِتْكُمْ﴾ ينقصكم.

وبلغة سعد العشيرة: ﴿حَفَدَةً﴾[١١] أختان، (كل) عيال[١٢].

وبلغة كندة: ﴿فِجَاجا﴾ طرقا، ﴿بُسَّتِ﴾[١٣] فتتت، ﴿تَبْتَئِسْ﴾ تحزن[١٤].

---

(١) في (خ): «﴿فَلاَ رَفَثَ﴾ فلا جماع».

(٢) في (خ): ««مقبلا» مستريحا، مكان: ﴿مُقِيتا﴾ مقتدرا».

(٣) في (خ): ﴿أَمْ بِظَاهِرٍ مِنَ الْقَوْلِ﴾.

(٤) في المصدر: ﴿بِالْوَصِيدِ﴾.

(٥) في (خ): «﴿عَلَى الْخُرْطُومِ﴾ على الأنف».

(٦) في (م): كلمة غير واضحة وما أثبتناه عن المصدر، و(خ).

(٧) في (خ): «﴿مَرِيجٍ﴾ مختلط مال، و﴿صَغَتْ﴾ مالت» غير موجودة.

(٨) في المصدر: «﴿حَرَجا﴾ ضيقا».

(٩) في (خ): بعد «فريضة» كلمة «صرح» ثم كلمة غير واضحة، ثم ﴿تُفَنِّدُونِ﴾ فكلمة ﴿صَيَاصِيهِمْ﴾.

(١٠) في (خ): «﴿الرَّجِيم﴾ الملعون».

(١١) في المصدر: ﴿وَحَفَدَةً﴾.

(١٢) العبارة في (خ) هكذا: «﴿عَشِيرَتَكَ﴾ بني أبيك، ختار [كذا] محذار».

(١٣) في المصدر: ﴿وَبُسَّتِ﴾، وفي (م): توجد فوقها كلمة ﴿لَبِثْت﴾، وفي (خ): لا توجد ﴿بُسَّتِ﴾، بل الموجود «﴿لَبِثْت﴾ قنتت».

(١٤) في (خ): «﴿لَا تَبْتَئِسْ﴾ لا تحزن».

وبلغة عذرة: ﴿اخْسَئُوا﴾ اخزوا.

وبلغة حضرموت: ﴿رِبِّيُّونَ﴾ رجال، ﴿دَمَّرْنَا﴾ أهلكنا، ﴿لُغُوبٌ﴾ إعياء[1]، ﴿مِنْسَأَتَهُ﴾ عصاه.

وبلغة غسان: ﴿طَفِقَا﴾[2] عمداً، ﴿بَئِيسٍ﴾ شديد، ﴿سِيءَ بِهِمْ﴾ كرههم.

وبلغة مزينة[3]: ﴿لاَ تَغْلُوا﴾ لا تزيدوا.

وبلغة لخم: ﴿إِمْلَاق﴾ جوع، ﴿وَلَتَعْلُنَّ﴾ تقهرون[4].

وبلغة جذام: ﴿فَجَاسُوا خِلَالَ الدِّيَارِ﴾ تخللوا الازقة.

وبلغة بني حنيفة: ﴿الْعُقُود﴾[5] العهود، (الجُنَاح)[6] اليد[7]، (والرَّهْب)[8] الفزع.

وبلغة اليمامة: ﴿حَصِرَتْ﴾ ضاقت.

وبلغة سبأ: ﴿تَمِيلُوا مَيْلًا عَظِيما﴾ تخطئون خطأ بينا، ﴿تَبَّرْنَا﴾ أهلكنا.

وبلغة سليم: ﴿نَكَصَ﴾ رجع.

---

(١) في (خ): مكان «إعياء» بياض.

(٢) في المصدر: ﴿وَطَفِقَا﴾.

(٣) في (خ): مكان «مزينة» بياض.

(٤) في المصدر، و(خ): «ولتقهرن».

(٥) في المصدر: ﴿بِالْعُقُودِ﴾.

(٦) في المصدر: ﴿جُنَاحَ﴾.

(٧) في (خ): «جناحك يدك».

(٨) في المصدر: ﴿الرَّهْبِ﴾.

وبلغة عمارة: ﴿الصَّاعِقَةُ﴾ الموت[١].

وبلغة طي: ﴿يَنْعِقُ﴾ يصيح، ﴿رَغَدا﴾ خصباً، ﴿سَفِهَ نَفْسَهُ﴾ خسرها، ﴿يس﴾ يا إنسان.

وبلغة خزاعة: ﴿أَفِيضُوا﴾ انفروا، و(الإفضاء) الجماع[٢].

وبلغة عمّان: ﴿خَبَالا﴾ غياً، ﴿نَفَقا﴾ سرباً، ﴿حَيْثُ أصاب﴾ أراد[٣].

وبلغة تميم: (أمد) [٤] نسيان[٥]، ﴿بَغْيا﴾ حسداً.

وبلغة أنمار: ﴿طَائِرَهُ﴾ عمله، ﴿أَغْطَشَ﴾[٦] أظلم.

وبلغة الأشعريين: ﴿لَأَحْتَنِكَنَّ﴾ لاستأصلنّ، ﴿تَارَة﴾ مرّة، ﴿اشْمَأَزَّتْ﴾[٧] مالت ونفرت.

وبلغة الأوس: (ليلته) نخلة[٨].

وبلغة الخزرج: ﴿يَنْفَضُّوا﴾ يذهبوا.

وبلغة مدين: ﴿فَافْرُقْ﴾ فاقض. انتهى ما ذكره أبو القاسم ملخّصا.

وقال أبو بكر الواسطي، في كتابه الإرشاد في القراءات العشر: في القرآن من

---

(١) في (خ): «صاعقة موت».

(٢) في (خ): «أفضى جامع».

(٣) في (خ): «نقعا سربا، مذهبا خفيا» مكان: «﴿نَفَقا﴾ ... إلى آخره».

(٤) في المصدر: «أمة».

(٥) في (خ): «أمدا مسافة».

(٦) في المصدر: ﴿وَأَغْطَشَ﴾.

(٧) في (خ): من كلمة «حسدا» إلى ﴿اشْمَأَزَّتْ﴾ غير موجودة.

(٨) في المصدر: «﴿لِينَة﴾ النخلة».

اللّغات خمسون لغة: قريش[١]، وهذيل، وكنانة، وخثعم، والخزرج، وأشعر، ونمير، وقيس عيلان[٢]، وجرهم، واليمن، وأزد شنوءة، وكندة، وتميم، وحمير، ومدين، ولخم، وسعد العشيرة، وحضرموت، وسدوس، والعمالقة، وإنّمار، وغسان، ومذحج، وخزاعة، وغطفان، وسبأ، وعمّان، وبنو حنيفة، وثعلب، وطي، وعامر بن صعصعة، واوس، ومزينة، وثقيف، وجذام، وبلي[٣]، وعذرة، وهوازن، والنمر، واليمامة.

ومن غير العربيّة: الفرس، والرّوم، والنبط، والحبشة، والبربر، والسّريانية، والعبرانيّة، والقبط.

ثم ذكر في أمثلته ذلك غالب ما تقدم عن أبي القاسم، وزاد:

﴿**الرِّجْز**﴾ العذاب بلغة بني[٤].

﴿**طَائِفٌ مِنَ الشَّيْطَانِ**﴾ نحسات مشوبات[٥] بلغة ثقيف.

﴿**الْأَحْقَاف**﴾[٦] الرّمال بلغة ثعلب[٧].

وقال ابن الجوزي في فنون الافنان في القرآن:

---

(١) في المصدر: «لغة قريش».

(٢) في المصدر: يوجد «و» بين قيس وعيلان.

(٣) في (خ): «وجذيمة، وملي» مكان: «جذام، وبلى».

(٤) في المصدر: «بلي» مكان: «بني».

(٥) في المصدر: «نخسة» مكان: «نحسات مشوبات»، ومكانها في (خ): «نجبات مسومات».

(٦) في المصدر: ﴿**بِالْأَحْقَافِ**﴾.

(٧) في المصدر: «ثعلبة»، وفي (خ): «الرمال المعوجة».

بلغة همدان[١]: ﴿الرَّيْحَان﴾[٢] الرزق، و(العيناء) البيضاء[٣] والـ ﴿عَبْقَرِيّ﴾ الطّنافس.

وبلغة نصر بن معاوية (الخَتَّار) [٤] الغدّار.

وبلغة عامر بن صعصعة: (الحَفَدَة) [٥] الخدم[٦].

وبلغة ثقيف: (العول) الميل[٧].

وبلغة عكّ: ﴿الصُّور﴾ القرآن[٨].

وقال ابن عبد البر، في التمهيد: قول من قال: نزل[٩] القرآن بلغة قريش، معناه -عندي- في الأغلب، لأنّ لغة غير قريش[١٠] موجودة في جميع القراءات من تخفيف[١١] الهمزة ونحوها، وقريش لا تهمز.

وقال الشيخ جمال الدين بن مالك: أنزل الله القرآن بلغة الحجازيّين إلّا قليلاً، فإنّه نزل بلغة التميميّين -كالإدغام في ﴿مَنْ يُشَاقِّ اللَّهَ﴾[١٢]، وفي ﴿مَنْ يَرْتَدَّ مِنْكُمْ

---

(١) في المصدر: «همذان».

(٢) في المصدر: ﴿وَرَيْحَانٌ﴾.

(٣) في المصدر: ﴿عِينٌ﴾ بيض، وفي (خ): «بحور العين واسعة العين».

(٤) في المصدر: ﴿خَتَّارٍ﴾.

(٥) في المصدر: ﴿وَحَفَدَة﴾.

(٦) في (خ): «الجعد الحرم» مكان: «الحفدة الخدم».

(٧) في المصدر: ﴿تَعُولُوا﴾ العول الميل، وفي (خ)«﴿تَعُولُوا﴾ تميلوا».

(٨) في (م) و(خ) القرآن وما أثبتناه عن المصدر، وفي (خ): «عكر: السور مكان: عك: الصور».

(٩) في (خ): «تنزل».

(١٠) في المصدر: «غير لغة قريش».

(١١) في المصدر: «تحقيق».

(١٢) في المصدر: ﴿وَمَنْ يُشَاقِّ الله﴾.

﴿عَنْ دِينِهِ﴾؛ فإنّ إدغام المجزوم لغة تميم، ولهذا قلّ، والفكّ لغة حجاز[١]، ولهذا كثر، نحو ﴿وَلْيَمْلِلِ﴾، ﴿يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ﴾، ﴿يُمْدِدْكُمْ﴾، و﴿اشْدُدْ بِهِ أَزْرِي﴾، ﴿وَمَنْ يَحْلِلْ عَلَيْهِ غَضَبِي﴾، قال: وقد أجمع القرّاء على نصب ﴿إِلَّا اتِّبَاعَ الظَّنِّ﴾؛ لأنّ لغة الحجازيّين[٢] التزام النّصب في المنقطع، كما أجمعوا على نصب ﴿مَا هَذَا بَشَرًا﴾[٣]؛ لأنّ لغتهم إعمال ما.

وزعم الزّمخشري في قوله تعالى: ﴿قُلْ لَا يَعْلَمُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ الْغَيْبَ إِلَّا اللَّهُ﴾ أنّه استثناء منقطع جاء على لغة بنى تميم[٤]»[٥] انتهى.

وأمّا لغة غير العرب فكثير في القرآن صرح به العامة في كتبهم، وقد عدّ منها في الإتقان أكثر من مائة لفظة. قال ابن السّبكي:

«السلسبيل وطه كورت بيع
روم وطوبى وسجيل وكافور
والزنجبيل ومشكاة سرادق مع
إستبرق صلوات سندس طور
كذا قراطيس ربانيهم وغساق
ثم دينار والقسطاس المشهور[٦]
كذاك قسورة واليم ناشئة
ويؤت كفلين مذكور ومسطور

(١) في المصدر: «الحجاز».
(٢) في المصدر: «الحجاز بين».
(٣) في (خ): «ما هذا إلاّ بشرا».
(٤) في (خ): «طي» مكان: «تميم».
(٥) الإتقان في علوم القرآن ١: ٣٧٨.
(٦) في المصدر: «مشهور»، وفي (خ): «وقسطاس مشهور».

لـه مقاليـد فـردوس يعـد كـذا
فيـما حكـى ابـن دريد منـه تنـور»[١]

وقال ابن حجر: «وزدت:

حـرم ومهـل[٢] والسـجل كـذا
الـسري والأب ثـم الجبـت مذكـور
وقطنـا وإنـاه ثـم متـكأ[٣]
دارسـت[٤] يصهـر منه فهـو مصهور
وهيـت والسـكر الأواه مـع حصب
وأوبـى معـه والطاغـوت منظـور[٥]
صرهن إصرى وغيض الماء مع وزري[٦]
ثم الرقيم مناص والمنشأ[٧] النور[٨]»[٩]

قال السيوطي، «وقلت أيضاً[١٠]:

وزدت يـس والرحمـن مـع ملكـوت
ثـم سـينين شـطر البيـت مشـهور

---

(١) الإتقان في علوم القرآن ١: ٤٠٨.

(٢) في (خ): «المهل».

(٣) في (خ): «مشكوة».

(٤) في (خ): «دارأت».

(٥) في المصدر: «منطور».

(٦) في المصدر، و(خ): «وزر».

(٧) في فتح الباري، والإتقان: «السنا».

(٨) في (خ): «والبنا نور».

(٩) فتح الباري ٨: ١٩٠، والإتقان في علوم القرآن ١: ٤٠٨.

(١٠) في (خ): مكان «وقلت أيضاً» بياض.

ثـم الـصراط ودري يحـور ومرجـان
ويـم مـع القنطـار مذكـور
وراعنـا طفقـا هدنـا ابلغـي ودرا [١]
والأرائـك والأكـواب[٢] مأثـور
هـود وقسـط كفـر رمـزه سـقر[٣]
هـون يصـدون والمنشـأ [٤] مسـطور
شـهر مجـوس وإقفـال يهـود حـوار
يـون كنـز وسـجين وتتبـير
بعـير آزر حـوب[٥] وردة عـرم
إل ومـن تحتهـا عبـدت والصـور
ولينة فومها رهـو و[٦]أخلد مزجاة[٧]
وسـيدها القيـوم موقـور
وقمـل ثـم أسـعى[٨] عنـى كتبـا
وسـجدا ثـم ربيـون تكثـير

(١) في المصدر، و (خ): «ابلعي ووراء».
(٢) في (خ): «الأتراب».
(٣) في (خ): «وسقر».
(٤) في المصدر: «المنساة».
(٥) في (خ): «آذر جون».
(٦) في (خ): «و» غير موجودة.
(٧) في (خ): «من جماء».
(٨) في المصدر: «أسفارا».

وحطـة وطـوى والـرس نـون كـذا
عـدن ومنفطـر الأسـباط مذكـور
مسـك أباريـق ياقـوت رووا فهنـا
ما فـات مـن عـدد الألفـاظ محصور
وبعضهـم عـد الأولى مـع بطائنهـا
والآخـرة لمعـاني الضـد مقصـور»[١]

هذا مجمل القول[٢] في ما في القرآن من غير لغة حجاز[٣]، فكما أنّ كُلّ لغة حجاز ليس من القرآن بالضرورة فكذا[٤] ليس كُلّ ما في القرآن بلغة حجاز، فجعل المرجع عند الاختلاف لغة الحجاز ليس إلّا من باب الخرص، ومن المعلوم أنّه لا اعتماد على ما ألّفه[٥] عمال عثمان باجتهادهم الفاسـد، فكيف يمكن أنّ يدّعي استحالة اختلاف مصاحف عثمان للقرآن[٦]؟! وقد ظهر أنّ العكس أولى بالأذهان[٧].

[موارد آخر يستفاد منها وقوع التحريف من فعل عثمان]

ومنها: أمره بإحراق الصحـف، والمصاحف لينحصر الأمر في ما ألّفه فيروّج به كساده؛ فإنّ الإحراق إنّما ينفع مع الانحصار لا مع الانتشار، وأيضاً هذا الاختلاف الفاحش المسـوّغ للإحراق لم يكن[٨] إلاّ لخفاء القرآن وعدم وضوحه بحيث يستبعد

(١) الإتقان في علوم القرآن ١ : ٤٠٨.
(٢) في (خ): «الكلام».
(٣) في (خ): «حجاز» غير موجودة.
(٤) في (خ): «للضرورة فكذلك».
(٥) في (خ): «ألف».
(٦) في (خ): «للقرآن» غير موجودة.
(٧) في (خ): «بالإذعان».
(٨) في (خ): «ليس» مكان «لم يكن».

خفائه فضلاً عن أن يمتنع، وأيضاً لو كان ما أنزل من الوضوح بحيث يمتنع خفائه لمّا ويكب[١] عثمان هذا الأمر الشنيع جهراً، فإنهم إنّما يعتذرون له بإناطة رفع الاختلاف عليه، ولا يتعقل[٢] ذلك مع سطوع كتاب الله[٣] بحيث يمتنع عليه الخفاء، بل إنّما يتمّ مع غاية خفائه بحيث يتوقّف إعلانه ونشره على إحراقه.

ومنها: قول: «زيد فقدت آية[٤]... إلى آخره» فإنّ اختصاص أبي خزيمة بالآية المزبورة من أقوى الشواهد على أنّ الكتاب المبين لم يكن بتمامه شايعاً في المسلمين بحيث يستبعد خفاء شيء منه فضلاً عن أن يمتنع، بل كان من الخفاء بحيث لم يعلم اطّلاع أحد على تمامه على ما أنزل إن لم يعلم خلافه، ويظهر منه أمور أخر.

ومنها: وقوع الاختلاف في جمع أبي بكر وعدم مطابقته لما أنزل، وبفساد حال[٥] مصحف الشيخين يظهر فساد[٦] حالهما وتهاونهما في الدين، فإنّ إبقاء ما جمعه زيد على الكيفية التي عرفت على[٧] حاله وعدم الفحص عن زيادته ونقصانه وتبدله مع التمكن منه نقض للغرض الكاشف عن حماقتهما، فإنّهما إنّما أرادا حفظ القرآن عن الزيادة والنقصان، وأمّا فسقهما وكفرهما فليس المقام مناسباً لبيان استفادتهما من تلك الرّواية، وقد عرفوا في الجمع الأول حفظ أبي خزيمة لما نسوه من آخر سورة براءة، فبهذا لم يحدث احتمال اختصاصه بشيء آخر من القرآن أيضاً، وغلطهم[٨] حتى يتفحّصوا ويسألوه ويعرضوا ما جمعوه عليه احتياطاً عن أن يفوتهم شيء منه

(١) كذا، ولعلها تحريف «ارتكب».

(٢) في (خ): «يعقل».

(٣) في (خ): «الله تعالى».

(٤) في (خ): «آية» غير موجودة.

(٥) في (خ): «حال» غير موجودة.

(٦) في (خ): «فساد» غير موجودة.

(٧) في (خ): «على» غير موجودة، وهو الصحيح، وإلّا لزم أن تكون «تتعرف على حاله».

(٨) في (خ): «وغلطهم» غير موجودة.

مـن آيـة أو كلمة أو حرف[١]، فـإنّ لم يتنبّهوا لذلك فكفى به شـاهداً على حمقهم[٢]، وإن تنبّهوا لذلك، ولكن لم يعتنوا به، فكفى به حمقاً، بل فسقاً، بل كفراً.

وبالجملة: فهذا من أدلة الوقوع.

ومنهـا: أنّ زيـداً لم يكن حافظاً للقـرآن عن ظهر القلب، وإلّا لاشـتمل الجمع الأول عـلى جميع القرآن، فظهر فسـاد[٣] مـا في الإتقان «من أنّ زيـداً كان لا يكتفي بمجرد وجدانه مكتوباً حتى يشهد به من تلقاه سماعاً، مع كون زيد كان يحفظ، فكان يفعل ذلك مبالغة في الاحتياط»[٤] انتهى

ولـولا ما صدر عـن صدورهم لتعجبت[٥] مـن توجيه هذا، مـع أنّه يذكر هذه الرواية قريباً من هذا الكلام، ولكن الأمر بعد ما شـاهدناه هيّن[٦]، فظهر أنّ زيداً لم يكـن حافظاً ولا محتاطاً، بل كان في غاية التهاون وإلّا لعرض ما ألّفه على أبي خزيمة وأمثاله ممّا[٧] يحتمل أن يكون واجداً لما فقد.

ومنهـا: أنّ الرهـط القرشـيّين لم يكونوا كزيد عارفـين[٨] بالكتـاب المبين، وإنّما ضمّهم عثمان[٩] ليعرفوا الغث من السمين بالفطرة لكونهم قرشيّين[١٠]، ولهذا أفرد:

---

(١) في (خ): توجد زيادة «أيضا».

(٢) في (خ): «جمعهم» مكان «حمقهم».

(٣) في (خ): من كلمة «القلب» إلى «فساد» غير موجودة.

(٤) الإتقان في علوم القرآن ١: ١٦٢.

(٥) في (خ): «تعجبت».

(٦) في (خ): «شاهدنا بين».

(٧) في (خ): «ممن».

(٨) في (خ): «أعرف» مكان: «كزيد عارفين».

(٩) في (خ): «عثمان» غير موجود.

(١٠) في (خ): «لكونهم قرشيين» غير موجودة.

فقدت، واسمع بخلاف نسخنا[١]، فافهم.

[رواية أخرى لكيفية الجمع في عهد عثمان ودلالتها على التحريف]

«وأخرج ابن أشتة[٢] من طريق أيوب عن أبي قلابة، قال: حدّثني رجل من بنى عامر يقال له أنس بن مالك، قال: اختلفوا في القرآن[٣] على عهد عثمان حتى اقتتل الغلمان والمعلمون فبلغ ذلك عثمان بن عفان، فقال: عندي تكذِّبون به، وتلحنون فيه، فمن تاءني[٤] عني[٥] كان أشدّ تكذيباً وأكثر لحناً، يا أصحاب محمد! اجتمعوا فاكتبوا للنّاس إماماً، فاجتمعوا فكتبوا فكانوا إذا اختلفوا وتدارؤوا[٦] في آية[٧] قالوا: هذه قرأها[٨] رسول ﷺ فلاناً، فيرسل إليه وهو على رأس ثلاثة من المدينة، فيقال له: كيف أقرأك[٩] رسول الله ﷺ آية كذا وكذا؟ فيكتبونها[١٠]، وقد تركوا لذلك مكاناً»[١١].

أقول: فيه على الحقّ شواهد:

---

(١) في (خ): «أقر، ووجد» مكان: «أفرد، فقدت».

(٢) في المصدر: «أشتة».

(٣) في المصدر: «القراءة».

(٤) في المصدر: «نأى».

(٥) في (خ): «تاني» مكان «تاءني عني».

(٦) في (خ): من كلمة «اجتمعوا» إلى «وتدارؤوا» غير موجودة.

(٧) في (خ): «أي من آياته».

(٨) في (خ): «أقرأها».

(٩) في (خ): «أقرأ لك».

(١٠) في المصدر، و(خ): «في قول، كذا وكذا في كتبونها».

(١١) الإتقان في علوم القرآن ١: ١٦٥.

منها: الاختلاف المؤدّى إلى الاقتتال، فإنّه شاهد قوي على الخفاء الشديد، فأين الوضوح المستحيل بعد[١] الاختفاء؟!

ومنها: أنّ الظاهر أنّ مراد عثمان بالتكذيب الذي استنكره نسبتهم من جاء بما هو المنزل المحق في دعواه إلى الكذب، فإنّ هذا هو المستنكر القبيح الذي يصلح أن يبعث مثل الخليفة إلى دفعه ورفعه[٢] وقلع شجرته عن أصله[٣]، وإلّا فتكذيب مجهول الحال أو الكاذب لا يورث ذلك، ومن المعلوم أنّ هذا التكذيب منهم لم يكن إلّا لزعمهم بطلانه مع أنّه كان في الواقع حقّاً، وهو شاهد قوي على الاختفاء والاستتار.

ومنها: قوله: «يا أصحاب محمّد... إلى آخره»، فإنّ الأمر بالاجتماع إنّما هو لمعاونة بعضهم بعضاً، وليس إلّا لصعوبته، وهي إنّما تتحقق مع الاختفاء مع أنّ الظاهر أنّ اجتماعهم إنّما هو للتحفظ عن الخطأ، فيكشف عن أنّهم كانوا يجتهدون في تميّز الكتاب عن غيره، وفي ساير جهاته، وإلّا[٤] فالأمر المحسوس المتميّز المعلوم لا يتوقف على ذلك، وحال قرآن علم كمّه وكيفه باجتهاد هؤلاء معلوم، فأي دليل على عصمة هؤلاء[٥]، وأي برهان قائم على صحة ما اجتمعوا عليه حتّى صار الخطأ عليهم ممتنعاً كلّا، بل ضلّوا وأضلّوا وافتروا على الله كذباً، وحرفوا كتابه سهواً وعمداً وجهراً وعلانية[٦].

---

(١) في (خ): «معه».

(٢) في (خ): «رفعه ودفعه».

(٣) في (خ): «أصل».

(٤) في (خ): «وإلا» غير موجودة.

(٥) في (خ): «عصمته» مكان «عصمة»، و«هؤلاء» غير موجودة.

(٦) في (خ): «وعلانية وجهراً».

ومنها: قوله إماماً، فإنّ هذا يكشف عن أنّه لم يكن لهم إلى هذا[١] الزّمان قرآن إمام يرجعون إليه ويكون عليه المعوّل، ومثل هذا كيف يمتنع خفائه، بل يستبعد ظهوره لو لم يكن ممتنعاً، ويظهر منه أيضاً أنّهم لم يكونوا يعتدون بما جمعه أبو بكر وإلّا لكفى به إماماً، فيا ليت مدعي الامتناع بلغ مقام[٢] عثمان والتفت إلى ما لم يغفل هو عنه من مغايرة ما ألّفه زيد في ذلك الزمان بأمر أبي بكر وإرشاد عمر لما نزّل على رسول الله ﷺ وظهر له أنّ ما أمر بتأليفه عثمان أسوأ حالاً ممّا كتب في ذلك الزّمان حيث إنّهم اقتصروا على ما بلغهم بشاهدي عدل ولم تتصرّفوا[٣] فيه باجتهادهم، ولكن عثمان أمر بالاجتهاد وجعل موافقة قريش مرجحاً، ففي الجمع الثاني اعتبروا التعدد في الناقل حيث كان[٤] طريقتهم النقل وإن فاتهم ما فاتهم، وفي الجمع الثالث اعتبروا التعدد في الجامع ليتوافقوا ويجتمعوا على صحّة ما يكتبون، فافهم.

ومنها: قوله: «وهو على رأس ثلثة... إلى آخره»، فإنّه إنّما ذكر هذا لإفادة غاية اهتمامهم في الجمع والإتقان، وأمّا من كان على أزيد من ثلاثة بمراحل فالظاهر منه أنّهم لم يكونوا يبحثون عنه.

والحاصل: أنّ هذا مقام بيان غاية ما كانوا بصدده، ثم أنّه أي اعتماد على ذلك الناقل عن رسول الله ﷺ وأي دليل على عصمته عن الخطأ والنسيان، بل لا مانع من احتمال تعمّده الكذب والافتراء.

ويظهر منه أيضاً اختصاص قليل من الناس بمعرفة بعض الآية[٥]، وهو شاهد قوي على كونه بمعرض الذهاب والاختفاء، وأي مانع عن احتمال عدم تمكّنهم من

---

(١) في (خ): «هذاك».

(٢) في (خ): «مرتبة» مكان: «مقام».

(٣) كذا والصحيح «يتصرفوا».

(٤) كذا: والصحيح «كانت».

(٥) في (خ): «الآي».

إدراك مـن قرئت عليه الآية أو عدم معرفتهم به، أو عدم وجوده أصلاً إلى غير ذلك من الاحتمالات الكافي واحد منها في الإمكان المدّعى، فافهم.

«وأخرج ابن أبي داود، عن طريق[١] محمّد بن سيرين، عن كثير بن أفلح، قال: لما أراد عثمان أن يكتب المصاحف جمع له اثنى عشر رجلاً من قريش والأنصار فبعثوا إلى الربعة التي[٢] في بيت عمر، فجيء بها، وكان عثمان يتعاهدهم فكانوا إذا تدارؤوا في شيء أخـروه، فظننت[٣] إنّما كانـوا يؤخّرونه لينظروا أحدثهم عهـداً بالعرضة[٤] الأخيرة فيكتبونه على قوله»[٥].

أقـول: لعلّـك بملاحظة ما حقّقنـاه تتنبّه لوجـوه دلالته، ويكفـي بتدارئهم في شيء من القرآن شـاهداً على الإمكان وأمّا ما ظنّه ففاسـد، فـإنّ تدارؤهم لم يكن في خصوص النسخ دائماً قطعاً.

«وأخرج ابن أبي داود بسـند صحيح عن سـويد بن غفلة، قال: قال علي عليه السلام[٦]: لا تقولـوا في عثمان إلّا خيراً، فوالله ما فعل الـذي فعل في المصاحف إلّا عن[٧] ملاء منـا، قال: ما تقولون في هذه القراءة فقـد بلغني أنّ بعضهم يقول إنّ قراءتي خير من قراءتـك، وهذا يكاد أن يكون كفراً؟، قلنا: فما ترى؟ قال: أرى أن يجمع النّاس على مصحف واحد، فلا تكون فرقة ولا اختلاف، قلنا: فنعم ما رأيت»[٨].

---

(١) في (خ): طريق غير موجودة.

(٢) في (خ): من كلمة: «الأنصار» إلى «التي» غير موجودة.

(٣) في المصدر: «قال محمد: فظننت».

(٤) في (خ): «بالعرضية».

(٥) الإتقان في علوم القرآن ١: ١٦٥.

(٦) في المصدر: «عليه السلام» غير موجودة.

(٧) في (خ): «عن» غير موجودة.

(٨) الإتقان في علوم القرآن ١: ١٦٦.

أقول: فيها شهادة[١] على أنّ الاختلاف المسوّغ للإحراق لم يكن في الإراءة[٢]، فإنّ ترجيح نحو من الآراء على الآخر ليس قريباً من الكفر، بل استقرت عليه سيرة القرّاء وساير المسلمين، فإنّ الاختلاف في القراءة إنّما كان للاختلاف في الكلمات والآيات، وهذا المعنى قد ظهر ممّا تقدم من أخبارهم أيضاً، «قال ابن التين[٣]، وغيره: الفرق بين جمع أبي بكر وجمع عثمان أنّ جمع أبي بكر كان لخشية أن يذهب من القرآن شيء بذهاب حملته؛ لأنّه لم يكن مجموعاً في موضع واحد، فجمعه في صحايف مرتباً لآيات سورة على ما وقفهم عليه[٤] النبي ﷺ، وجمع عثمان كان لمّا كثر الاختلاف في وجوه القراءة حتى قرؤوه بلغاتهم على اتساع اللغات[٥]، فأدّى ذلك بعضهم إلى تخطئة بعض، فخشى من تفاقم الأمر في ذلك فنسخ تلك الصّحف في مصحف واحد مرتباً لسوره[٦]، واقتصر من ساير اللغات على لغة قريش محتجّاً بأنّه نزل بلغتهم، وإن كان قد وسع في قراءته بلغة غيرهم، رفعاً للحرج والمشقة في ابتداء الأمر، فرأى أنّ الحاجة إلى ذلك قد انتهت، فاقتصر على لغة واحدة»[٧] انتهى.

وفيه على الحق شواهد لا تخفى، وقد صدق في قوله إنّ جمع أبي بكر كان لخشية ذهاب شيء من القرآن لأنّه لم يكن مجموعاً في موضع واحد في ذلك الزّمان، ولكن لم يقدر[٨] أن يجمعه على ما[٩] أنزل كما عرفت من رواياتهم.

---

(١) في (خ): «الشهادة».

(٢) في (خ): «الآراء».

(٣) في (خ): «أثير».

(٤) في (خ): «عليه» غير موجودة.

(٥) في (خ): «التسامح في اللغات» مكان: «اتساع اللغات».

(٦) في (خ): «سوره».

(٧) الإتقان في علوم القرآن ١: ١٦٦.

(٨) في (خ): «يقطع».

(٩) في (خ): توجد كلمة غير واضحة بين «على» و«ما» والأقرب أنّها «حد».

وأمّا ما ذكره في وجه[١] جمع عثمان فغلط، فإنّ الاختلاف باختلاف اللغات الذي سوغه النبي ﷺ تسهيلاً للأمر لا يكاد أن يكون كفراً، بل المنع منه كفر بالله وتخطئة لرسول الله ﷺ[٢]، مع أنّه لا يوجب الاقتتال حيث إنّ الأمر كان موسّعاً على الأمّة ولم يكن ذلك موجباً[٣] للاختلاف والتنازع، بل كانوا متفقين في عين الاختلاف مع أنّ التوسعة المعلومة للأمة لا ترتفع بكتابته[٤] المصاحف على وجه واحد؛ لأنّهم كانوا يعلمون بها[٥] ومن المعلوم أنّ تكلّم الشخص بلغة فطريّ له لا يحتاج فيه[٦] إلى الاستعانة بالكتابة[٧]، فعلم أنّ الاختلاف كان في ما هو أعظم من ذلك.

وأمّا ما جمع[٨] به بين حكم الرّسول ﷺ وما نسب[٩] إلى عثمان[١٠] من حصر القراءة في وجه واحد من أنّ حكم الرّسول ﷺ كان للتوسعة في أول الأمر، و[١١] اقتضت المصلحة في زمان خلافة عثمان خلافه، فاختلف الحكمان في القرآن باختلاف الأزمان، فهو من الفساد بمكان، حيث إنّ الجهتين موجودتان في جميع الأزمان، فإنّ التوسعة على أهل زمان عثمان لا يغني عنه التوسعة على أهل ذلك الزمان،

---

(١) في (خ): «وجه» غير موجودة.

(٢) في (خ): «للرسول الكريم ﷺ».

(٣) في (خ): «باعثا».

(٤) في (خ): «بكتابه».

(٥) في (خ): «بها» غير موجودة.

(٦) في (خ): «فيها» غير موجودة.

(٧) في (خ): «والكتاب» مكان: «بالكتابة».

(٨) في (خ): «جمعه».

(٩) في (خ): «نسبه».

(١٠) في (م): «العثمان» وما أثبتناه عن (خ).

(١١) في (خ): «و» غير موجودة.

ولو كان[١] الاختلاف موجباً للفساد لكان كذلك[٢] في زمان النبي ﷺ أيضاً[٣] من غير فرق.

وبالجملة: فلم يتغير الحال باختلاف الأزمان مع أنّ الأحكام الشرعية لم تكن مفوضة إلى عثمان، ولم ينزل جبرئيل عليه السلام عليه[٤]، فلم ينطق إلاّ عن الهوى، ولكن هذه المقالة من الجماعة افتراء على عثمان، فإنّه[٥] لم يرد[٦] حصر القراءة بهذا المعنى في واحد كما عرفت، مع أنّ مقتضى الرواية كون الأحرف السّبعة المفسرة باللّغات كلها ممّا نزل عليها القرآن لا خصوص لغة قريش، «وقال القاضي أبو بكر في الانتصار[٧]: لم يقصد عثمان قصد أبي بكر في جمع نفس القرآن بين لوحين، وإنّما قصد جمعهم على القراءات الثابتة المعروفة عن النبي ﷺ، وإلغاء ما ليس كذلك، وأخذهم بمصحف لا تقديم فيه ولا تأخير، ولا تأويل أثبت[٨] مع تنزيل، ولا منسوخ تلاوته كتب مع مثبت رسمه ومفروض قراءته وحفظه؛ خشية دخول الفساد والشبهة على من يأتي بعده[٩]»[١٠] انتهى.

وهذا الوجه وإن كان أحسن من سابقه، حيث[١١] إنّه لا يشتمل على نسخ عثمان

---

(١) في (خ): من «الأزمان» إلى «ولو كان» غير موجودة.

(٢) في (خ): «كذلك» غير موجودة.

(٣) في (خ): «أيضاً».

(٤) في (خ): «عليه».

(٥) في (خ): «وإنّه».

(٦) في (خ): «يرو».

(٧) في (خ): «الاقتصار».

(٨) العبارة في (خ) هكذا: «ولا تأخير أيثبت».

(٩) في المصدر: «بعد».

(١٠) الإتقان في علوم القرآن ١: ١٦٦.

(١١) في (خ): «من حيث».

الوجوه المسوغة في قراءة القرآن، ولكن فيه من الأنظار ما لا يخفى:

منهـا: أنّ اقتتال الغلمان والمعلّمين الباعث على الجمع شـاهد على أنّ الاختلاف لم يكن في القراءة على النحو الموجود الآن بين القراء، فإنّ الغلمان إنّما يتعلمون نفس القـرآن وليس لهم شـأن الاقتتال في وجـوه القراءة، بل تعلّمها كـما لا يخفى، وأيضاً هذا النحو من الاختلاف لا يكاد أن يكون كفراً، وأيضاً لا يصلح أن يكون مسـوّغاً لإحراق المصاحف، وأيضاً لا يصير منشأ للاقتتال.

ومنهـا: أنّ الاقتتال في ما عـدا القراءات الثابتة[1] عـن[2] النبي ﷺ غير معقول إلّا مع الاعتقاد بالثبوت وبطلان غيره، وهو مع عدم مسـتند يصلح للركون إليه لا يوجب ذلك النحو من الاختلاف المسـوغ للإحراق، ومع ثبوته لا يجوز منعه فضلاً عن ارتكاب الإحراق له.

ومنهـا: أنّ جميع الوجـوه لم يكن يكتـب[3] في المصاحف حتى تثبـت القراءات المأثـورة ويمحـى غيرهـا، ومن هذه الجهـة صـار كلام أبي بكر أسـخف من كلام ابن التين.

ومنها: أنّ ظاهر مقالة عثمان أنّ القرآن لم ينـزّل إلّا على لغة قريش، فعلى توجيه أبي بكر كان المناسب أن يقول إنّ القرآن نزل على سبعة أحرف -مثلا-[4] فلا تكتبوه إلّا بها، فتدبّر.

ومنها: جعله وجه الجمع على النحو المخصوص، خشـية دخول الفساد على من يـأتي بعد، فإنّك قد رأيت رواياتهم المتوافقة على أنّ الفسـاد الواقع بعثه على ذلك لا

(١) في (خ): «شايعة» مكان «الثابته».

(٢) توجد في (م) فوق «عن» كلمة «عند».

(٣) كذا، والصحيح «لم تكن تكتب».

(٤) في (خ): «مثلا» غير موجودة.

خوفه من الوقوع.

وفيه أغلاط أخر لا تسعني الإشارة إليها، فتدبّر.

«وقال الحارث المحاسبي: المشهور عند النّاس أنّ جامع القرآن عثمان، وليس كذلك، إنّما حمل عثمان الناس على القراءة بوجه واحد على اختيار وقع بينه وبين من شهده من المهاجرين والأنصار لمّا خشي الفتنة عند اختلاف أهل العراق والشام في حروف القراءات[١] المطلقات[٢] على الحروف السّبعة التي أُنزل بها القرآن، فأما السابق إلى جمع الجملة[٣] فهو الصديق، وقد قال علي عليه السلام[٤] لو وليت لعملت بالمصاحف التي أرسل بها عثمان إلى الآفاق[٥]»[٦].

أقول: والعجب ممّن يدعي أنّ القراءات السّبعة متواترة عن النبي صلى الله عليه وآله مع كون الاختلاف فيها في ذلك الزمان بهذه المثابة، وهذا المسكين المتفوه بهذه المقالة المتّضحة الفساد لم يتنبّه إلى أنّ عثمان لم يأمر بكتابة القرآن على جميع الوجوه المأثورة، وهجر ساير الوجوه في الكتابة، فإنّ القرآن لم يكتب إلّا على وجه واحد، بل لم يكن مشتملاً[٧] إلّا على نفس الآية من غير إعراب وتحديد مع أنّ عدم كتب وجه من الوجوه في المصحف لا يمنع القارئ من أن يقرأه بالضرورة، كما هو الحال في زماننا

---

(١) في المصدر: «فأما قبل ذلك فقد كانت المصاحف بوجوه من القراءات المطلقات»بعد «حروف القراءات».

(٢) في (خ): «المطلقة».

(٣) العبارة في المصدر: «الجمع من الحملة».

(٤) في المصدر: «عليه السلام» غير موجودة.

(٥) في (خ): «إلى الآفاق» غير موجودة، وفي المصدر: «عمل عثمان بها» مكان: «التي أرسل بها عثمان إلى الآفاق».

(٦) الإتقان في علوم القرآن ١: ١٦٦.

(٧) في (خ): «المصاحف مشتملة على نفس».

والأعصار الماضية.

وأمّا ما حُكي عن أمير المؤمنين عليه السلام فمن الشواهد على فساد مقالته، فإنّ العمل عبارة عن ترتيب الآثار على ما أستفيد منها من الأحكام، فيظهر منه[1] أنّ اختلاف مصاحف عثمان مع غيرها كان في ما[2] يختلف باختلافه الأحكام، وهو كافٍ في المرام، بل الذي يظهر -ممّا[3] سيأتي إن شاء الله تعالى- أنّ المصاحف العثمانية كانت مختلفة في ما يختلف به الأحكام[4].

تكميل:

«اختلف في عدّة المصاحف التي أرسل بها عثمان إلى الآفاق، المشهور[5] أنها خمسة.

وأخرج ابن أبي داود، من طريق حمزة الزّيات، قال: أرسل عثمان أربعة مصاحف.

قال ابن أبي داود: وسمعت[6] أبا حاتم السّجستاني يقول كتب سبعة مصاحف، فأرسل إلى مكة، وإلى الشام، وإلى اليمن، وإلى البحرين، وإلى البصرة، وإلى الكوفة وحبس بالمدينة واحداً»[7].

هذه جملة ممّا ذكروه في كيفيّة جمعه وجامعه، وسبب جمعه ممّا يتضح به كون

---

(١) في (خ): «منه» غير موجودة.

(٢) في (خ): «في ما» غير موجودة

(٣) في (خ): «كما».

(٤) توجد زيادة في (خ): وهي :«فراجع التبينة الرابع والخامس من النوع السابع والعشرين، وعليك بكتاب أسرار التنزيل» بعد «الأحكام».

(٥) في (خ): «فالمشهور».

(٦) في (خ): من «وأخرج» إلى «سمعت» غير موجودة.

(٧) الإتقان في علوم القرآن ١ : ١٦٧، قد ذكر السيوطي هذا المطلب تحت عنوان فائدة.

القرآن في ذلك الزمان بمعرض التحريف والنقصان، بل للزيادة[١].

[ما ذكروه في حفاظه ورواته يدل على وقوع التحريف]

ويدلّ على المطلوب أيضاً جملة ما ذكروه في حفّاظه ورواته، «روى البخاري عن عبد الله[٢] بن العاص[٣]، قال: سمعت النبي ﷺ يقول خذوا القرآن من أربعة[٤]: من عبد الله بن مسعود، وسالم، ومعاذ، وأُبيّ بن كعب [٥].

وروى أيضاً[٦] عن قتادة، قال: سألت أنس بن مالك من جمع القرآن على عهد رسول[٧]ﷺ ؟ فقال: أربعة كلّهم من الأنصار: أُبيّ بن كعب، ومعاذ بن جبل، وزيد بن ثابت، وأبو زيد، قلت: من أبو زيد؟ قال: أحد عمومتي.

وروى أيضاً من طريق ثابت عن أنس، قال: مات النبي ﷺ ولم يجمع[٨] القرآن غير أربعة؛ أبو الدّرداء، ومعاذ بن جبل، وزيد بن ثابت، وأبو زيد» [٩] انتهى.

ولا يخفى على ذي مسكة أنّ مثل هذا الأمر الذي لا يحيط به[١٠] إلّا أربعة أو

---

(١) في (خ): «الزيادة».

(٢) في الإتقان: «عن عبد الله بن عمرو بن العاص».

(٣) في (خ): «عاص».

(٤) في (خ): «من أربعة» غير موجودة.

(٥) الإتقان في علوم القرآن١: ١٩٢، وقد تكررت مرتين في البخاري ٤: ٢٨٨، باب مناقب أُبيّ بن كعب، والأخرى في ٦: ١٠٢، باب القرّاء من أصحاب النبي ﷺ غير أنّه لا يوجد في السندين عبد الله بن عمرو بن العاص.

(٦) في الإتقان: «البخاري أيضاً».

(٧) في البخاري: «النبي».

(٨) في (م): «يجتمع»، وما أثبتناه عن (خ)، والمصدرين.

(٩) الإتقان في علوم القرآن ١: ١٩٢، وصحيح البخاري ٦: ١٠٣ باب فاتحة الكتاب.

(١٠) في (خ): «يخبط فيه».

ضعفها لا يمتنع خفاء بعضه عادة، بل هذه المسامحة من المسلمين في جمعه وضبطه وإتقانه والانتفاع به يؤيّد ضياعه في الجملة، وعدم بقاء ما أنزل على ما هو عليه، لأنّا نشاهد بعض الكتب المصنفة -مع توفر الدواعي على ضبطه وإتقانه، وكون الطالب له لا يحصى كثرة مع وفور فضلهم وصرف تمام همتهم وكثرة مراجعتهم وتلقيهم له من مصنّفه، بل وقراءتهم عليه- محرفاً مختلفاً نسخه غاية الاختلاف، بل أغلب الكتب كذلك، فكيف يمكن أن لا يتغير شيء من كتاب الله مع هذه المسامحة من الناس فيه، وعدم اعتدادهم[1] به مقدار اعتنائهم بأشعار العرب ودواوينهم وما اشتمل على ذكر القصص والحكايات والأنساب وما يضاهيها، ولمّا رأى جمع من أئمّتهم عدم ملائمة هذا لمذهبهم من وجوه تصدوا لتأويل الرواية بما ازدادوا به افتضاحاً، «قال المارزي: لا يلزم من قول أنس: «لم يجمعه غيرهم» أن يكون الواقع في نفس الأمر كذلك، لأنّ التقدير أنّه لا يعلم أنّ سواهم جمعه، وإلّا فكيف الإحاطة بذلك مع كثرة الصحابة وتفرقهم في البلاد، وهذا لا يتم إلّا إن كان لقي كُلّ واحد منهم على انفراده وأخبره عن نفسه أنّه لم يكمل له جمع في عهد النبي ﷺ، وهذا في غاية البعد في[2] العادة، وإذا كان المرجع إلى[3] ما في علمه لم[4] يلزم أن يكون الواقع كذلك.

قال: وقد تمسّك بقول أنس هذا جماعة من الملاحدة ولا متمسك لهم فيه، فإنّا لا نسلم حمله على ظاهره، سلّمناه[5] ولكن من أين لهم أنّ الواقع في نفس الأمر كذلك؟! سلّمناه لكن لا يلزم من كون كُلّ من الجمّ الغفير لم يحفظه كلّه، أن لا يكون

(١) في (خ): «اعتنائهم».

(٢) في (خ): «و» مكان «في».

(٣) في (خ): «إلى» غير موجودة.

(٤) في (خ): كلمة غير مفهومة مكان «لم».

(٥) في (خ): «سلمنا».

حفظ مجموعه الجمّ الغفير وليس من شرط التواتر[١] أن يحفظ كُلّ فرد جميعه، بل إذا حفظ الكُلّ ولو على التوزيع كفى»[٢] انتهى.

وفيه: أنّ الجامع للقرآن في ذلك الزّمان كان عندهم بمكان من الشأن حتى أنّه حين تفاخر الحيان، قال الخزرج: منّا أربعة جمعوا القرآن لم يجمعه غيرهم -على ما[٣] سنتلوه عليك إن شاء الله تعالى- ومن المعلوم أنّ مثل هذا لا تقضي العادة بوضوحه وعدم الاطّلاع عليه لمثل أنس، دليل على عدمه، ولا يتوقف على الإحاطة بجميعهم والسماع من كُلّ واحد منهم، مع أنّ الاستبعاد من الاطّلاع على كُلّ واحد من الصّحابة لا يقع إلّا للجاهل بهم، فإنّ النبي ﷺ مات عن مائة وأربعة وعشرين ألف صحابي، وليت شعري كيف لا يستبعد هذا إحاطة عمر وزيد في جمع القرآن على كُلّ من عنده شيء منه، مع أنّه أولى بذلك، حيث إنّ أصحاب الرسول ﷺ أقرب إلى الضبط ممّن عنده شيء من القرآن[٤].

وأمّا منعه من الحمل على الظّاهر فمخالف لما أجمعوا عليه من العمل بالظواهر.

وأمّا قوله: «سلّمناه، ولكن من أين لهم أنّ الواقع في نفس الأمر كذلك»، فمعناه تكذيب أنس، مع أنّهم لا يرضون به، وتمسّك الملاحدة به من باب الإلزام.

وأمّا الجواب الأخير[٥] فما كنت أظنّ صدور مثله عن[٦] أحد، وكيف[٧] يتواتر

---

(١) في (خ): «التواتر» غير موجودة.

(٢) الإتقان في علوم القرآن ١: ١٩٣.

(٣) في (خ): «ما» غير موجودة.

(٤) في (خ): من «عنده شيء» إلى «من القرآن» غير موجودة.

(٥) في (خ): «الأخير» غير موجودة.

(٦) في (خ): «هذا عن».

(٧) في (خ): «فكيف».

مجمـوع القرآن مع كون رواة أجزائه آحاد[١]، وبلـوغ مجموع الآحاد عدد التواتر مع اختلاف ما نقلوه لو كان كافيا في التواتر لم يوجد خبر واحد.

وبالجملة: فكفانا وضوح فساده مؤونة الإبطال.

وقال القرطبي: «قد قتل يوم اليمامة سـبعون من القراء، وقتل في عهد النبي ﷺ ببئـر معونة مثل هذا العدد، قـال: وإنّما خصّ أنس الأربعة بالذكر لشـدّة تعلقه بهم دون غيرهم، أو لكونهم كانوا في ذهنه دون غيرهم»[٢] انتهى.

وفيه: أنّ كون الشـخص قارياً معنى وجمـع القرآن معنى آخر، ولا تلازم بينهما، والكلام في جامع جميع القرآن وحصرهم في أربعة لا في حافظه عن ظهر القلب.

وأمّا ما ذكره من وجه الحصر فإنّما يصير وجها لكلام أحمق سـفيه لا عاقل نبيه، ولا أظنهم يرضون بأنس مثل ذلك.

وقـد ذكر القاضي أبو بكر الباقلاني في توجيهه ثمانية أوجه سـخيفة، اعترف ابن حجر بأنّ في غالبها تكلّفاً[٣] مع ما به من سخافة الرّأي والاعوجاج، والوقت أشرف من إبطالها.

ثمّ «قال ابن حجر: وقد ظهر لي احتمال آخر، وهو إنّ المراد إثبات ذلك للخزرج دون الأوس فقط، فلا ينفي ذلك عن غير القبيلتين من المهاجرين؛ لأنّه قال ذلك في معرض المفاخرة بين الأوس والخزرج، كما أخرجه ابن جرير من طريق سعيد بن أبي عروبـة، عن قتادة، عن أنس، قال: افتخر الحيان الأوس والخزرج، فقال[٤] الأوس:

---

(١) في (خ): «رواته أنّه آحاد»

(٢) الإتقان في علوم القرآن ١: ١٩٣.

(٣) العبارة في (خ): «اعترف بأنّ في غالبها تكلف ابن حجر».

(٤) في (خ): من «والخزرج» إلى «والخزرج فقال» غير موجودة.

منّا أربعة من اهتزّ له العرش: سعد بن معاذ، ومن عدلت شهادته رجلين خزيمة[١] بن ثابت، ومن غسلته الملائكة حنظلة بن أبي عامر، ومن حمته الدّبر[٢]؛ عاصم بن أبي ثابت، فقال الخزرج: منّا أربعة جمعوا القرآن لم يجمعه غيرهم، فذكرهم»[٣] انتهى.

وأنت ترى التصريح بنفي الحفظ عمّن[٤] سواهم، وكونه في مقام الافتخار على أوس لا يصير قرينة على أنّ المراد نفي الجمع عنهم خاصّة، بل لا يتحقق الافتخار إلّا بالانحصار، فإنّه لو كان أمراً شايعاً لم يكن اتصاف أربعة من قبيلة خزرج بهذه الصّفة[٥] فخراً لهم بالضرورة، ومن اعوجاجه زعم أنّ أبا بكر كان يحفظ القرآن في حياة رسول الله ﷺ، مستدلاً بالصّحيح أنّه بنى مسجداً بفناء داره فكان يقرأ فيه القرآن، وليت شعري كيف يدلّ[٦] قراءة[٧] القرآن على الحفظ؟! مع أنّك عرفت أنّه لم يزل يراجع زيداً الجاهل المماطل اللّاهي في جمع القرآن، وقد كان ناقصاً ما جمعه[٨] له حتى مات، وتنبّه زيد بنقصه في جمع عثمان، ولم يتنبّه له أبو بكر مدّة عمره[٩]، فلا حاجة إلى ما في الإتقان من أنّه «محمول على ما كان نزل منه إذ ذاك.

قال ابن حجر[١٠]: وهذا ممّا لا يرتاب فيه مع شدّة حرص أبي بكر على تلقي

---

(١) في (م): «خزامه» وما أثبتناه عن (خ) والمصدرين، وهو الصحيح.

(٢) في (خ): «ومن حمته الدبر» غير موجودة.

(٣) الإتقان في علوم القرآن ١: ١٩٤، وانظر: فتح الباري ٩: ٤٦ وما بعدها.

(٤) في (خ): «عن».

(٥) في (خ): «بهذا»، و«الصفة» غير موجودة.

(٦) كذا والصحيح «تدل».

(٧) في (خ): «قراءته».

(٨) في (خ): «بأجمعه» مكان «ما جمعه».

(٩) لا يخفى أنّ هذا الحمل من ابن حجر، لا من صاحب الإتقان فلاحظ وتأمل.

(١٠) في الإتقان، وفتح الباري: «ابن حجر» غير موجود.

القرآن من النبي ﷺ، وفراغ باله له وهما بمكّة، وكثرة ملازمة كُلّ منهما للآخر، حتى قالت[١] عائشة[٢] إنّه ﷺ كان يأتيهم بكرة وعشيّاً»[٣] انتهى.

وأنت ترى بأنّ[٤] ما ذكره[٥] إنّما يظهر منه تمكن أبي بكر من التصدي للحفظ، ومجرّد التّمكن، أو وجود المقتضي للتصدي لأمر لا يستلزم[٦] وقوعه، فكيف يزول الريب به ويكذّبه، مع ما عرفت ما «أخرج ابن أشتة في المصاحف بسند صحيح عن ابن سيرين[٧]، قال: مات أبو بكر ولم يجمع القرآن»[٨]، «وأخرج ابن داود بسند حسن عن محمّد بن كعب القرطبي، قال: جمع القرآن على عهد رسول الله ﷺ خمسة من الأنصار: معاذ بن جبل، وعبادة بن الصّامت، وأُبيّ بن كعب، وأبو الدّرداء، وأبو أيوب الأنصاري، وأخرج البيهقي في المدخل[٩] عن ابن سيرين، قال: جمع القرآن على عهد رسول الله ﷺ أربعة لا يختلف فيهم: معاذ بن جبل، وأُبي بن كعب، وأبو زيد[١٠]، واختلفوا في رجلين من ثلاثة[١١]: أبي الدرداء، وعثمان، وقيل عثمان، وتميم الدّاري، وأخرج هو وأبو داود عن الشعبي[١٢]، قال: جمع القرآن في عهد رسول

---

(١) في (خ): «أنّه قالت».

(٢) في فتح الباري بعد عائشة توجد عبارة: «كما تقدم في الهجرة».

(٣) الإتقان في علوم القرآن ١: ١٩٤، وفتح الباري ٩: ٤٧.

(٤) في (خ): «أنّ».

(٥) في (خ): «ذكر».

(٦) العبارة في (خ): «للتصدي لأمر لا يُلتزم به، ويكذبه ما عرفت مما أخرجه أشته في المصاحف...».

(٧) في المصدر، و(خ): «محمد بن سيرين».

(٨) الإتقان في علوم القرآن ١: ١٩٤.

(٩) في (م): كلمة غير واضحة، وما أثبتناه عن المصدر، و(خ).

(١٠) في المصدر: «وزيد، وأبو زيد».

(١١) في (خ): «من ثلاثة» غير موجودة.

(١٢) في (خ): من «الدرداء» إلى «الشعبي» غير موجودة.

الله ﷺ[١] ستّة: أُبَيّ، وزيد، ومعاذ، وأبو الدّرداء، وسعد بن عبيد، وأبو زيد، ومجمع بن جارية، قد أخذه إلّا سورتين أو ثلاثة»[٢].

وممّا يشهد[٣] على الحق ارتداد كثير من أهل الإسلام بعد رسول الله ﷺ مع احتمال انفراد جماعة منهم ببعض القرآن، حكى السّيد بن طاوس تدّثُ في كشف المحجّة عن جماعة، منهم العبّاس بن عبد الرحيم المروزي: أنّه «لم يلبث[٤] الإسلام بعد موت النبي ﷺ من طوايف العرب إلّا في أهل المدينة، وأهل مكّة[٥]، وأهل طايف[٦]، وارتدّ النّاس، ثم شرح فقال: ارتدّت بنو تميم، والزّيات[٧] واجتمعوا على مالك بن نويرة اليربوعي، وارتدّت ربيعة كلها، وكانت لهم ثلاثة عساكر؛ عسكر باليمامة مع مسيلمة الكذاب، وعسكر مع مغرور الشيباني، وفيه بنو شيبان وعامة بكر بن وايل، وعسكر مع الحطيم العبيدي[٨]، وارتدّ أهل اليمن، وارتدّ أشعث[٩] بن قيس في كندة، وارتدّ أهل مأرب مع الأسود العنسي[١٠]، وارتدّت بنو عامر إلّا علقمة بن علامة[١١]»[١٢].

---

(١) في (خ): «النبي ﷺ».

(٢) الإتقان في علوم القرآن ١: ١٩٥.

(٣) في (خ): من عبارة «رسول الله ﷺ، التي هي النبي ﷺ في (خ)» إلى «مما يشهد» غير موجودة.

(٤) توجد في (م) عبارة غير واضحة فوق «يلبث» كأنها «يلبث بها»، وهي غير موجودة في المصدر و(خ).

(٥) في (خ): «وأهل مكة» غير موجودة.

(٦) في المصدر: «وأهل الطائف».

(٧) في المصدر: «وغيرهم» مكان «والزيات».

(٨) في المصدر، و(خ): «العبدي» مكان «العبيدي».

(٩) في المصدر: «الأشعث».

(١٠) في المصدر لا توجد كلمة «العنسي»، وفي (خ): مكانها «اليمني».

(١١) في المصدر: «علافة»، وفي (خ): «عليه».

(١٢) كشف المحجة لثمرة المهجة: ٦٩.

[من أدلة الإمكان نزول القرآن المجيد منجماً]

ومـمّـا يشـهد على الإمكان نزول القرآن منجماً حتى أنّ الآية ربما كانت تنـزل بعد نزول السّـورة، فكانت[١] تلحق بها بتعريـف جبرئيل عليه السلام، ومن المعلوم أنّ مثل هـذا في معرض الاختفاء، فقـد روي أنّ قوله تعالى: ﴿**وَاتَّقُـوا يَوْما تُرْجَعُونَ فِيهِ إِلى اللهِ**﴾[٢] كان آخـر الآيـات نزولاً، فأمـر جبرئيل النبي صلى الله عليه وآله أن يضعهـا بين آيتي الرّبا والدين[٣]»[٤].

ومن الشـواهد لـه قلة كتّاب الوحـي واختصاص بعضهم ببعـض الآية[٥]، بل خيانـة بعـض كُتّاب النبي صلى الله عليه وآله كعبد الله بن سـعد بن أبي سرح[٦] الذي لعنه رسـول الله صلى الله عليه وآله، بـل تعمّد بعضهم في تغيـير الوحي كعثمان كما عن أربعين المولى محمّد طاهر القمّـي، والـصّراط[٧] المسـتقيم العاملي، وضيـاء العالمين، وغيرهـا، روى عكرمة، ومجاهـد، والسـدي، والفـرّاء، والزّجـاج، والجبائـي، وابـن عبّاس، وأبـو جعفر الباقـر عليه السلام أنّ عثـمان كان يكتـب الوحـي فيغـيّره، فيكتـب في موضـع ﴿**غَفُـورٌ رَحِيمٌ**﴾﴿**سَمِيعٌ عَلِيمٌ**﴾، وفي موضع ﴿**سَـمِيعٌ عَلِيمٌ**﴾ ﴿**عَزِيزٌ حَكِيمٌ**﴾، ونحو ذلك، فأنزل الله فيه ﴿**وَمَنْ قَالَ سَأُنْزِلُ مِثْلَ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ**﴾[٨].. إلى آخره[٩].

---

(١) في (خ): «وكانت».

(٢) من آية ٢٨١ من سورة البقرة.

(٣) في (خ): «الدين والربا».

(٤) انظر: الإتقان في علوم القرآن ١: ١٧١.

(٥) في (خ): «الآي».

(٦) في (م): «مسرح»، وما أثبتناه عن (خ) وهو الصحيح، وما كتبه في القرآن وارتداده عن الإسلام وهدر دمه معروف، راجع -مثلاً- بحار الأنوار ١٧: ١٧٩.

(٧) في (خ): «صراط».

(٨) من آية ٩٣ من سورة الأنعام.

(٩) انظر: الصراط المستقيم ٣: ٣٦، وكتاب الأربعين: ٥٩٠.

وعن محاضرات الراغب: «كانوا[١] القوم الذين كتبوا المصحف لم يكونوا قد حذقوا الكتابة، فلذلك[٢] وضعت أحرف على غير ما[٣] تجب[٤] أن تكون[٥] عليه»[٦]، بل الذي يظهر أنهم بعد تنبّههم بالغلط[٧] لم يعتدوا[٨] بتصحيحه، فعن[٩] تفسير الثعلبي في قوله تعالى: ﴿إِنْ هَـٰذَانِ لَسَاحِرَانِ﴾[١٠] روى عن عثمان أنّه قال: إنّ في المصحف لحناً وستقيمه العرب بألسنتهم، وقيل له: إلّا تغيره؟ فقال: دعوه، فإنّه لا يحلل حراماً ولا يحرّم حلالاً[١١].

[القول باستحالة عدم الوقوع]

هذه بعض الشواهد على الإمكان، وهي لا تحصى، إلّا أنّ في ما ذكر غنية، بل ظهر ممّا مر -[في][١٢] جميع المقامات- من عدم الاستبعاد واستبعاد العدم، بل الوقوع في الجملة، وسيزداد وضوحا، بل الذي يظهر مما[١٣] عن خالي العلّامة تغمّده الله برحمته استحالة عدم التحريف عادة، فعن مرآت العقول: «والعقل يحكم بأنّه

---

(١) في المصدر: «كان».

(٢) في (خ): «فلذلك» غير موجودة.

(٣) في (خ): «غيرها» مكان «غير ما».

(٤) في المصدر: «يجب»..

(٥) في (خ): كلمة غير واضحة كأنها «تكن» مكان «تكون».

(٦) محاضرات الأدباء ومحاورات الشعراء والبلغاء المجلد ٢ الجزء ٤: ٤٣٤ .

(٧) في (خ): «لغلط».

(٨) في (خ): «يعتمدوا».

(٩) في (خ): «وعن».

(١٠) من آية ٦٣ من سورة طه.

(١١) انظر: الكشف والبيان عن تفسير القرآن «تفسير الثعلبي» ٦: ٢٥٠.

(١٢) ما بين المعقوفين وضعناه؛ لأنّ المقام يقتضية.

(١٣) في (خ): «من» مكان «مما عن».

إذا كان القرآن متفرّقاً منتشراً عند النّاس، وتصدى غير المعصوم لجمعه يمتنع عادة أن يكون جمعه كاملاً موافقاً للواقع»[١].

وممّا حقّقنا ظهر[٢] في ما عن علم الهدى تَدَّسَ اسْتحالة عدم التحريف من[٣] «أنّ العلم بصحّة نقل القرآن كالعلم بالبلدان، والحوادث الكبار[٤]، والوقائع العظام، والكتب المشهورة، وأشعار العرب المسطورة، فإنّ العناية اشتدّت والدّواعي توفّرت على نقله وحراسته وبلغت حدّا[٥] لم يبلغه فيما[٦] ذكرنا[٧]، لأنّ القرآن معجز النبوّة، ومأخذ العلوم الشرعية، والأحكام الدينيّة، وعلماء الإسلام قد بلغوا في حفظه وحمايته الغاية، حتى عرفوا كُلّ شيء اختلف فيه من إعرابه، وقراءته[٨]، وحروفه، وآياته، فكيف يجوز أن يكون مغيرّاً أو منقوصاً[٩] مع العناية الصادقة والضبط الشديد؟!

وقال أيضاً تَدَّسَ[١٠]: و[١١]إنّ العلم بتفصيل[١٢] القرآن وأبعاضه في صحّة

---

(١) مرآة العقول في شرح أخبار آل الرسول ٣: ٣١.

(٢) في (خ): «ظهر ما».

(٣) في (خ): «استحالة عدم التحريف» غير موجودة، وهو الصحيح؛ لأن السيد تَدَّسَ لا يذهب إلى التحريف.

(٤) في (خ): «الكبائر».

(٥) في المصدر: «إلى حدٍ».

(٦) في (خ): «في» غير موجودة.

(٧) في المصدر: «ذكرناه».

(٨) في (خ): «من قراءته، وإعرابه».

(٩) في (خ): «مصنوعاً» مكان «منقوصاً».

(١٠) في المصدر: «قدس الله روحه»، وفي (خ): «وقال أيضاً تَدَّسَ» غير موجودة.

(١١) في المصدر: «و» غير موجودة.

(١٢) في المصدر: «بتفسير» مكان «بتفصيل».

نقلـه، كالعلم بجملته، وجـرى ذلك مجرى[١] ما علم ضرورة مـن الكتب المصنّفة، ككتـاب سـيبويه والمـزني، فإنّ أهـل العناية بهـذا الشـأن يعلمون مـن تفصيلهما ما يعلمونـه[٢] مـن جملتهـما، حتـى[٣] لـو أنّ مُدخـلا أدخل في كتـاب سـيبويه باباً في النحـو ليس مـن الكتاب، لعُرف ومُيّـز وعُلم أنّه ملحق وليس مـن أصل الكتاب، ومعلوم[٤] أنّ العناية بنقل القرآن وضبطه أضبط[٥] من العناية بضبط كتاب سيبويه، ودواوين الشعراء.

وقد ذكر أيضاً[٦]: إنّ القرآن كان على عهد رسـول الله ﷺ مجموعاً مؤلّفاً على ما هو عليه الآن، واسـتدل على ذلك[٧] بأنّ القرآن كان[٨] يدرّس ويحفظ جميعه في ذلك الزّمان حتى عيّن على جماعة من الصّحابة في حفظهم له[٩]، وأنّه[١٠] كان يعرض على النبي ﷺ، ويتلى عليه، وأنّ جماعة من الصحابة مثل عبد[١١] الله بن مسعود، وأُبّي بن كعـب وغيرهما[١٢] ختموا القرآن عـلى النبي ﷺ عدّة ختمات، وكُلّ ذلك يدلّ بأدنى

(١) العبارة في (خ): «بتفصيله وأبعاضه، كالعلم في صحة نقله بجملته، وأنّ ذلك يجري مجرى».

(٢) في (خ): «ما يعلمون».

(٣) في (خ): «الله» مكان «حتى».

(٤) في المصدر: «وكذلك القول في كتاب المزني. ومعلوم» بعد «أصل الكتاب».

(٥) في المصدر، و(خ): «أصدق».

(٦) في المصدر: «وذكر أيضاً رضي الله عنه»، وفي (خ): «أيضاً» غير موجودة.

(٧) في (خ): «على ذلك» غير موجودة.

(٨) في (خ): «كان» غير موجودة.

(٩) في (خ): «له» غير موجودة.

(١٠) في المصدر: «وإنّ».

(١١) في (خ): «كعبد».

(١٢) في (خ): «وغيرهما» غير موجودة.

تأمّل على أنّه كان مجموعاً مرتّباً غير مبتور ولا[١] مبثوث»[٢] انتهى.

ومفاسد كلامه لا تخفى بعد ما قدّمناه لك، فإنّ كون العلم بالقرآن كالعلم بالبلدان إنّما يصحّ في هذه الأزمان بالنسبة إلى ما ألّفه عثمان، وأمّا ما أنزله الرّحمن فقد عرفت أنّه كان من الخفاء بمكان حتّى أنّ الذي يظهر من صحيح البخاري إنّ النبي ﷺ أيضاً لم يكن حافظاً بتمامه[٣]، بل ربما كان يضيع منه شيء منه[٤] ففي ذلك الكتاب «حدثنا بشير بن آدم، قال[٥]: أخبرنا علي بن مهر[٦]، قال: حدثنا[٧] هشام عن أبيه عن عائشة، قالت: سمع النبي ﷺ قارياً يقرأ من اللّيل في المسجد، فقال: يرحمه الله لقد ذكرني[٨] كذا وكذا آية أسقطها[٩] من سورة كذا وكذا»[١٠] انتهى، وهذا[١١] وإن كان من مفترياتهم إلّا أنّه ينهض إلزاماً عليهم، ومن المعلوم أنّه لو كان أمر القرآن في ذلك الزّمان كالبلدان[١٢] لم يخف على مثل البخاري، بل على الصّبيان فساد هذا النقل[١٣] من هذه الجهة، كما أنّه لا يخفى على صبياننا[١٤]

(١) في (خ): «مبتور ولا» غير موجودة.

(٢) حكاه أمين الإسلام الطبرسي عن السيد علم الهدى في تفسير مجمع البيان ١: ٤٣.

(٣) في (خ): «لتمامه».

(٤) في (خ): «شيء ما منه».

(٥) في المصدر: «قال» غير موجودة.

(٦) في المصدر: «مسهر» مكان «مهر».

(٧) في المصدر: «أخبرنا».

(٨) في المصدر: «أذكرني».

(٩) في المصدر: «أسقطتها».

(١٠) صحيح البخاري ٦: ١١١، باب من لم ير بأسا أن يقول سورة البقرة وسورة كذا وكذا.

(١١) في (خ): «وهذا» غير موجودة.

(١٢) في (خ): «مثل البلدان».

(١٣) في (خ): «القتل» مكان «النقل».

(١٤) في (خ): «صبيانها».

فساده من جهة منافاته للعصمة، فتعويله عليه بدرجة في صحيحه وعدم إنكار أحد عليه منهم من أعظم الشواهد على فساد ما ادّعاه علم الهدى تدثّر.

وأمّا قوله: «فان العناية اشتدّت... إلى آخره» ففيه ما عرفت من عدم اعتدادهم بجمع القرآن، وحفظه أصلاً، بل عدم اعتدادهم[١] بتصحيحه إذا وقفوا على غلط واختلافهم فيه، بل تعمدهم في تغييره، وكيف اشتدت العناية على نقله وحراسته، مع أنّ أخبار الفريقين مترادفة على أنّه لم يكن عندهم نسخة جامعة، حتى أنّ خليفة الله الذي ضمن الله جمعه به، وأوصى إليه النبي ﷺ بجمعه -كما روته العامّة والخاصة- حلف[٢] أن لا يرتدي[٣] برداء حتى يجمعه[٤]؛ وفاءً بوعد الله، وعملا بوصيّة رسول الله ﷺ[٥]، وافتقارهم على جمع زيد -على ما عرفت- لا يلائم ما ادّعاه.

وأمّا تعليله: «بأنّ القرآن معجز النبوّة... إلى آخره»، ففيه: أنّ ما ذكره[٦] إنّما يدلّ على أنّ مثل القرآن ينبغي أن يكون شايعاً في ذلك الزّمان محفوظاً عن الزيادة والنقصان، ولكن وقوعه في الخارج يتوقّف على معاملتهم مع الكتاب ما يليق به، ولكن قد عرفت أنّهم لم يعاملوا[٧] مع الكتاب إلاّ مثل ما عملوا[٨] مع العترة، وسيزداد المطلوب اتضاحاً إن شاء الله تعالى.

وأمّا قوله: «وعلماء الإسلام... إلى آخره»، ففيه: أنّ ما ذكر إنّما يتم

---

(١) في (خ): «وحفظه أصلا، بل عدم اعتدادهم» غير موجودة.

(٢) في (خ): «حلف» غير موجودة.

(٣) في (خ): «تردى».

(٤) في (خ): «تجمعه».

(٥) في (خ): «ﷺ» غير موجودة.

(٦) في (خ): «ذكرت» مكان «ذكره»

(٧) كذا، والصحيح إمّا: «يتعاملوا مع الكتاب»، أو «يعاملوا الكتاب».

(٨) في (خ): «عاملوا» غير موجودة.

و[١] يسلّم بالنسبة إلى المصاحف العثمانيّة في الأزمنة المتأخّرة، وأمّا الصّحابة فقد عرفت ما[٢] فعلوا بما أنزل الرحمن في ذلك الزّمان، وأنّ اختفاء أمر القرآن كان بحيث اقتتل المعلمون والغلمان، وطعن الصحابة بعضهم على بعض، وخطّأ بعضهم[٣] بعضاً وقد سمعت ما وقع بين أبي بكر وعمر وغيره[٤]، وكفى بخوف الصّحابة ذهاب القرآن بعد النبي ﷺ الباعث لهم على الجمع المسلّم بين الفريقين شاهداً على أنّ حال القرآن في الصّدر الأول لم يكن كحال مصاحف عثمان في ذلك الزّمان.

وأمّا ما ذكر من أنّ القرآن في ذلك الزمان[٥] كان مجموعاً مؤلفاً على ما هو عليه الآن فمن الشناعة بمكان، فإنّ القرآن كان ينزل بنحو ما[٦]، وإنّما تم بتمام عمر النبي ﷺ إجماعاً، فكيف[٧] يكون مؤلّفاً قبل نزوله؟! والدروس والحفظ إنّما كان بالنسبة إلى البعض لا الجميع، وختم عبد الله وأُبيّ لجميعه قبل نزوله عجيب! ولو سلم فلا ينفع فيما رابه، بل يضرّه حيث إنّ مصحفهما[٨] يخالفان ما بأيدينا من مصحف عثمان.

وبالجملة: فكون القرآن في ذلك الزمان مبثوثاً غير مجموع في موضع واحد بحيث لا يؤمن عليه الضّياع ممّا شاع وذاع، والعجب من المرتضى قدّس سرّه حيث خفى عليه ما لا يخفى على أحد، حتّى أنّه ادعى أنّه كان في ذلك الزمان على ما هو المؤلّف الآن، مع أنّ كون ترتيب السّور من فعل عثمان من الوضوح بمكان، ولا ريب أنّه مخالف

(١) في (خ): «يتم و» غير موجودة.

(٢) العبارة في (خ): «فقد اطلعت بما».

(٣) في (خ): «على بعض، وخطّأ بعضهم» غير موجودة.

(٤) في (خ): «وغيره» غير موجودة.

(٥) في (خ): «في ذلك الزمان» غير موجودة.

(٦) في (خ): «نجوما» مكان «بنحو ما».

(٧) في (خ): «فكيف» غير موجودة.

(٨) في (خ): «مصحفيهما».

لترتيب النزول، و[١] مخالف لترتيب مصاحف مولانا أمير المؤمنين عليه السلام، وعبد الله بن مسعود، وأُبيّ بن كعب، ولا بأس أن نبين اختلاف المصاحف في السّور، والآيات، والكلمات، والترتيب حتى يتضح أنّ جمع عبد الله وأُبيّ وحفظهما[٢] كجمع أمير المؤمنين عليه السلام لا يجدي في صحة ما جمعه عثمان، بل صحة ما جمعوه شاهد على فساده للمخالفة البينة.

[الكلام في بعض ما في مصحف عبد الله بن مسعود]

أما مصحف ابن مسعود، فعن حسين بن حمدان في الهداية، قال: وجدت في قراءة ابن مسعود الذي يقول النبي صلى الله عليه وآله فيه: من أراد أن يسمع القرآن نصّاً جديداً[٣] كما أنزله الله تبارك وتعالى، فليسمعه من ابن أم عبد الله، وأمّ عبد أمّ عبد[٤] الله بن مسعود وبها كان يدعى لا بأبيه، فمن قراءته: إنّ عليّاً جمعه وقرأه[٥] فإذا قرأناه فاتّبع قرآنه، ثمّ إنّ علينا بيانه[٦]، وعن ابن شهر آشوب ما يقرب منه[٧].

وعن السّياري[٨] في قراءة ابن مسعود: (سيقول لك السّفهاء من النّاس ما ردّكم عن القبلة الّتي كنتم عليها)[٩].

---

(١) في (خ): «لترتيب النزول، و» غير موجودة.

(٢) في (خ): «كحفظهما».

(٣) العبارة في (خ) هكذا: بعد عبارة «للمخالفة البينة» مباشرة تأتي «الذي يقول النبي صلى الله عليه وآله: من أراد يسمع القرآن غضاً جديداً».

(٤) في (خ): «أُم عبده، وأم عبده».

(٥) في المصدر: «وقرآنه» مكان «وقرأه».

(٦) الهداية الكبرى: ٩٢.

(٧) انظر: مناقب آل أبي طالب ١: ٣٢٠.

(٨) في (خ): «النيشابوري».

(٩) كتاب القراءات أو التنزيل والتحريف: ٢٠.

وعن الثعلبي في تفسيره مسنداً عن أبي وائل، قال: قرأت في مصحف عبد الله بن مسعود: (و[١] أنّ الله اصطفى آدم ونوحاً وآل إبراهيم وآل محمّد على العالمين)[٢].

وعن مجمع البيان عن جماعة من الصّحابة؛ منهم عبد الله[٣] أنهم قرؤوا: (فما استمتعتم به منهنّ إلى أجل مسمّى فآتوهنّ أجورهنّ)[٤].

وعن الطّرائف والدرّ المنثور عن ابن مسعود، قال: كنّا نقرأ على عهد رسول الله ﷺ: ﴿يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ﴾[٥] أنّ علياً مولى المؤمنين[٦].

وعن المجمع «روي أنّ في قراءة عبد الله بن مسعود وسالم: (وإذا قلبت أبصارهم

---

(١) في (خ): «و» غير موجودة.

(٢) الكشف والبيان عن تفسير القرآن ٨: ٢٤٨، حديث رقم ٧٧١، ولفظه مع حذف السند: «إن الله اصطفى آدم ونوحاً وآل إبراهيم وآل عمران وآل محمد على العالمين»، أقول في نسخة من التفسير المذكور إحداها تحقيق الشيخ سيد كسروي حسن جزء ٢ صفحة ٤٧، والأخرى تحقيق أبي محمد بن عاشور جزء ٣ صفحة ٥٢ يوجد بتر لما قرأه أبو وائل، حيث ذكر نص الآية ٣٣ من سورة آل عمران، أعني قوله سبحانه: ﴿إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَى آدَمَ وَنُوحًا وَآلَ إِبْرَاهِيمَ وَآلَ عِمْرَانَ عَلَى الْعَالَمِينَ﴾، من غير اختلاف، وقد ألحقوا -كي تضيع الفضيلة- في الخبر أعلاه «فقال ابن عباس ومقاتل... إلى آخره» وهذا الكلام يأتي -في النسخة التي اعتمدناها وهي المحققة من قبل الدكتور صالح بن نمران الحارثي، والدكتور ناصر بن محمد الصائغ- في تفسير قوله تعالى: ﴿إِذْ قَالَتِ امْرَأَةُ عِمْرَانَ رَبِّ إِنِّي نَذَرْتُ لَكَ مَا فِي بَطْنِي مُحَرَّرًا﴾ حيث ذكر بعد الآية مباشرة: «وهي حنة بنت فاقوذ بن حبيل، أم مريم، جدة عيسى عليه السلام، وأمّا عمران: فقال ابن عباس ومقاتل...إلى آخره». ولسنا في صدد تحقيق متن تفسير الثعلبي فقط كان الغرض الإشارة لما في النسختين من تحريف واضح، الذي كان على المحققينِ التنبيه عليه.

(٣) في (خ): «عبد الله بن مسعود».

(٤) تفسير مجمع البيان ٣: ٦١.

(٥) من آية ٦٧ من سورة المائدة.

(٦) الدر المنثور في التفسير بالمأثور ٢: ٢٩٨.

تلقاء أصحاب النّار قالوا عائذاً بك أن تجعلنا مع القوم الظّالمين)»[١].

وعن خالي العلّامة تَدَّثَ في تاسع البحار عن مناقب ابن شهرآشوب: (حقيق على علي[٢] أن لا يقول على الله إلاّ الحقّ) [٣].

وعن المجمع قرأ ابن مسعود (يسألونك الانفال)[٤].

وعنه أيضاً في قراءة ابن مسعود[٥]: (التائبين العابدين) بالياء إلى آخرها[٦]، ومثله عن الكشاف[٧].

وعنه أيضاً في مصحف عبد الله بن مسعود، وقراءة ابن عبّاس: (من الصّادقين)[٨].

السّيوطي في الإتقان عن أبي عبيدة[٩] في فضائل القرآن في قراءة ابن مسعود: (فاقطعوا أيمانهما) [١٠].

والصدوق في العيون والأمالي مسنداً عن الرّضا عليه السلام في حديث طويل، «قالت[١١]

---

(١) تفسير مجمع البيان ٤: ٢٦٣.

(٢) في (خ): إحدى الكلمتين التي هي إمّا «على» أو «علي» لأنهّا غير معجمة، غير موجودة.

(٣) بحار الأنوار ٣٥: ٥٩، وفي مناقب آل أبي طالب ٢: ٣٠٢.

(٤) انظر: تفسير مجمع البيان ٤: ٤٢٤.

(٥) في (خ): من «يسألونك» إلى «مسعود» غير موجودة.

(٦) انظر: تفسير مجمع البيان ٥: ١٢٨.

(٧) انظر: الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل ٢: ٢١٦.

(٨) تفسير مجمع البيان ٥: ١٣٩.

(٩) في المصدر: «عبيد» وهو الصحيح: يعني «القاسم بن سلام» المتوفي ٢٤٢، انظر: فهرست ابن النديم: ٧٨.

(١٠) انظر: الإتقان في علوم القرآن ١: ٢١٩.

(١١) في العيون: «فقالت».

العلماء: فأخبرنا هل فسر الله عزّ وجلّ الاصطفاء في الكتاب؟ فقال الرضا عليه السلام: فسّر الاصطفاء في الظاهر -سوى الباطن- في اثني عشر موضعاً[١]، فأوّل ذلك، قوله عزّ وجلّ: (وأنذر عشيرتك الأقربين ورهطك منهم[٢] المخلصين)، هكذا في قراءة أُبيّ بن كعب، وهي ثابتة في مصحف عبد الله بن مسعود»[٣]، الخبر.

فرات بن إبراهيم معنعنا عن جعفر عن أبيه عليه السلام[٤] قال: قال النبي صلى الله عليه وآله: (وأنذر عشيرتك الأقربين ورهطك منهم المخلصين) فقال[٥] أبو جعفر عليه السلام: هذه قراءة عبد الله[٦].

الطبرسي رحمه الله: «وفي قراءة عبد الله بن مسعود: (وأَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ ورهطك منهم المخلصين)» [٧].

الطبرسي والزمخشري، و[٨]في قراءة ابن مسعود: (والجرّ يمدّه)[٩].

التّرمذي في صحيحه مسنداً عن عبد الله بن مسعود، قال: أقرأني رسول الله صلى الله عليه وآله: (إنّي أنا الرّزاق ذو القوّة المتين)[١٠]، وهذا خبر صحيح عندهم، وعن مسند بن حنبل مثله[١١].

---

(١) في المصدرين: «موضعاً وموطناً».

(٢) في المصدرين: «منهم» غير موجودة.

(٣) عيون أخبار الرضا عليه السلام ١: ٢٠٩، والأمالي للشيخ الصدوق: ٦١٧.

(٤) كذا والصحيح: «عليهما السلام».

(٥) في (خ): من «هكذا في» إلى «فقال أبو جعفر عليه السلام» غير موجودة.

(٦) انظر: تفسير فرات الكوفي: ٣٠٢.

(٧) تفسير مجمع البيان ٧: ٣٥٧.

(٨) في (خ): «و» غير موجود.

(٩) في المجمع ٨: ٩١، والكشاف ٣: ٢٣٦ «الشرح»: «وبحر يمده».

(١٠) سنن الترمذي ٤: ٢٦٢.

(١١) مسند أحمد ١: ٣٩٤.

الزمخشري في الكشّاف: قرأ ابن مسعود: (ولكن نبينا ختم النّبيّين)[١].

الطبرسي رحمه الله، والزمخشري روي عن ابن مسعود أنّه قرأ: (النبي[٢] أولى بالمؤمنين من أنفسهم وازواجه أمّهاتهم وهو أب لهم[٣])[٤].

المفيد[٥] في الإرشاد معنعنا عن ابن مسعود أنّه كان يقرأ (وكفى الله المؤمنين القتال بعلي[٦]، وكان الله قويا عزيزا)[٧].

الشيخ[٨] شرف الدين في تأويل الآيات عن عبد الله بن مسعود أنّه كان يقرأ وكفى الله المؤمنين القتال[٩] بعلي بن أبي طالب وكان الله)، ومثله عن أبي زياد بن[١٠] مطر[١١].

خالي العلّامة قدس سره في البحار عن يحيى بن بطريق في المستدرك عن الحافظ أبي نعيم بإسناده عن مرّة عن[١٢] ابن مسعود مثله[١٣].

---

(١) الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل ٣: ٢٦٤.

(٢) في (خ): «صلى الله عليه وآله».

(٣) في (خ): «وهو أب لهم» غير موجودة.

(٤) انظر: مجمع البيان ٨: ١٢١.

(٥) في (خ): «والمفيد».

(٦) في (خ): «عليه السلام».

(٧) الإرشاد ١: ١٠٦.

(٨) كذا، والصحيح «السيد» فهو العلامة السيد شرف الدين علي الحسيني الاسترآبادي قدس سره «المتوفى في سنة ٩٤٠»، تلميذ المحقق الكركي قدس سره»، انظر: الذريعة ٤: ٢٤٢.

(٩) في (خ): «القتال» غير موجودة.

(١٠) في (خ): «وابن».

(١١) انظر: تأويل الآيات الظاهرة في فضائل العترة الطاهرة ٢: ٤٥١.

(١٢) في (خ): «عن» غير موجودة.

(١٣) بحار الأنوار ٣٦: ٢٦.

أبو بكر بن مردويه في مناقبه عن ابن مسعود أنّه كان يقرأ هذه الحروف: (وَكَفَى الله الْمُؤْمِنِينَ الْقِتالَ بعلي وكان الله قويّاً عزيزاً)[١]، السّيوطي في الدّر المنثور مثله[٢].

الطبرسي ﵀ والزمخشري، روى أنّ ابن مسعود قرأ: (لا مستقرّ لها)[٣].

الزمخشري قرأ ابن مسعود (يا ويلنا من أهلنا[٤])[٥]

الطبرسي ﵀ عن ابن مسعود: (فلمّا سلّما) بغير ألف ولام مشدّدة[٦].

السيوطي في الدّر المنثور عن ابن مسعود[٧]، أنّه كان يقرأ: (فامضوا إلى ذكر الله)، قال: ولو كان فاسعوا لسعيت[٨] حتى يسقط ردائي[٩].

الطبرسي، والزّمخشري قرأ عبد الله بن مسعود: (فامضوا إلى ذكر الله)[١٠].

الطبرسي ﵀[١١]: قرأ ابن مسعود (والنّهار إذا تجلّى وخلق الذّكر والأنثى)

---

(١) انظر: مناقب علي بن أبي طالب، وما نزل من القرآن في علي: ٣٠٠، ولا توجد فيه: «وكان الله قوياً عزيزاً».

(٢) انظر: الدر المنثور في التفسير بالمأثور ٥: ١٩٢.

(٣) تفسير مجمع البيان ٨: ٢٧٢، والكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل ٣: ٣٢٢ «الشرح».

(٤) في المصدر، و(خ): «أهبنا». ومعناه كما عن المصدر: أهبنا من هب من نومه إذا انتبه وأهبه غيره.

(٥) الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل ٣: ٣٢٦.

(٦) تفسير مجمع البيان ٨: ٣١٩.

(٧) في (خ): «مسعود» غير موجودة.

(٨) في (خ): «فاسعوا لذكر الله لسعيت».

(٩) الدر المنثور في التفسير بالمأثور ٦: ٢١٩.

(١٠) تفسير مجمع البيان ١٠: ١٣، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل ٤: ١٠٥.

(١١) في (خ): «الطبرسي ﵀» غير موجودة.

بغير ما[١].

الزمخشري وقرأ ابن مسعود: (والذي خلق الذّكر والأنثى)[٢].

سعد[٣] بن إبراهيم الأربلي في أربعينه من مقداد بن الأسود، قال: «كنت مع رسول الله ﷺ، وهو متعلق بأستار الكعبة، وهو[٤] يقول: اللّهم واشدد[٥] أزري، واشرح صدري، وارفع ذكري، فنزل جبرئيل عليه السلام، وقال: (اقرأ أَلَمْ نَشْرَحْ لَكَ صَدْرَكَ ووَضَعْنا عَنْكَ وِزْرَكَ الَّذِي أَنْقَضَ ظَهْرَكَ ورَفَعْنا لَكَ ذِكْرَكَ وشددنا[٦] بعلي صهرك[٧]) فأقرأها النبي ﷺ ابن مسعود[٨] فألحقها بمصحفه[٩]، وأسقطها عثمان بن[١٠] عفّان»[١١].

الطبرسي رحمه الله: قيل إنّ في قراءة ابن مسعود: (وَالْعَصْرِ إِنَّ الْإِنْسانَ لَفِي خُسْرٍ)

---

(١) تفسير مجمع البيان ١٠: ٣٧٣.

(٢) الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل ٤: ٢٦٠ «الشرح».

(٣) هو الشيخ أسعد «سعد» بن إبراهيم بن الحسن بن علي بن علي الأربلي الحلي، أحد محدثي الإمامية وأعلامهم في القرن السابع الهجري.

(٤) في المصدر: «هو» غير موجودة.

(٥) في النسخة التي بين يدي من المصدر، و(خ): «اللهم اعضدني واشدد»، والموجود في المتن هنا فهو عن نسخة بدل من المصدر.

(٦) في النسخة التي تشرفت بمراجعتها من المصدر «وشددنا» غير موجودة.

(٧) في (خ): «ظهرك» مكان «صهرك».

(٨) في النسخة المعتمدة من المصدر: «فقالها النبي ﷺ لابن مسعود»، وفي نسخة بدل منه موجود ما مثبت في المتن هنا.

(٩) في المصدر: «في مصحفه» وفي نسخة بدل منه يوجد ما أثبته صاحب المحجة في محجته.

(١٠) «ابن» ألحقناها عن (خ)؛ لأنّ المقام يقتضيها.

(١١) الأربعون حديثاً في الفضائل والمناقب: ٦٥.

وإنّه فيه إلى آخر الدّهر[١].

السيوطي في جامعه الكبير قال: عبد الله بن مسعود اكتبوا (وَالْعَصْرِ إِنَّ الْإِنْسانَ لَيخُسْر، وإنّه فيه إلى آخر الدّهر)، فقال[٢] عمر تنحوا عنها هذه الأعرابيّة[٣].

الزمخشري وقرأ ابن مسعود (صراط من أنعمت)[٤].

السّـياري في كتاب القراءات والزمخشري والنيسـابوري، قرأ ابن مسـعود: (الم تَنْزِيلُ الْكِتابِ لا رَيْبَ فِيهِ)[٥].

الطبرسي رحمه الله[٦]، والزمخشري، قرأ ابن مسعود: (ونادوا يا مال)[٧].

الطـبرسي[٨]، والسـيوطي في الإتقـان[٩]، والزمخـشري[١٠] وغيرهـم: قـرأ ابن مسعود: (ثلاثة[١١] أيّام متتابعات)، واحتجّ به[١٢] أبو حنيفة في وجوب التتابع[١٣].

---

(١) تفسير مجمع البيان ١٠: ٤٣٦.

(٢) في (خ): من «السيوطي» إلى «فقال» غير موجودة.

(٣) لم أجده في الجامع الكبير، نعم هو موجود في الدر المنثور في التفسير في المأثور ١: ٣٠٣.

(٤) الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل ١: ٦٩.

(٥) الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل ١: ١١٢.

(٦) تفسير جوامع الجامع ٣: ٣١٥.

(٧) الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل ٣: ٤٩٦.

(٨) تفسير مجمع البيان ٣: ٤٠٩.

(٩) الإتقان في علوم القرآن ١: ٢١٩.

(١٠) الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل ١: ٦٤١.

(١١) في (خ): من «صراط» إلى «ثلاثة» غير موجودة.

(١٢) في (خ): «عليه» مكان «به».

(١٣) انظر: الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل ١: ٦٤١.

الزمخشري وفي مصحف عبد الله بن مسعود: (وإنّ هذا صراط ربّكم)[١].

الطبرسي قرأ ابن عبّاس، وابن مسعود: (هذه الأنعام خالصة) مرفوع مضاف[٢]، الكشاف وفي مصحف عبد الله (خالص)[٣].

الزمخشري عن ابن مسعود (لا يخفى عليهم منه شيء)[٤].

الزمخشري، وفي قراءة ابن مسعود: (وإذ قال ربّك لئن شكرتم)[٥].

الراغب الاصفهاني: وأثبت[٦] ابن مسعود في مصحفه: (لو كان لابن آدم واديان من ذهب لابتغى إليهما ثالثاً، ولا يملأ جوف ابن آدم إلّا التّراب، ويتوب الله على من تاب)[٧].

وفي صحيح البخاري حدثنا قبصة[٨] بن عقبه، قال: حدّثنا سفيان عن الأعمش عن إبراهيم عن علقمة، قال: دخلت في نفر من أصحاب عبد الله الشام[٩]، فسمع بنا أبو الدرداء، فأتى فقال: أفيكم من يقرأ؟ فقلنا: نعم، قال[١٠]: فأيّكم أقرأ؟ فأشاروا إليّ، فقال: اقرأ، فقرأت: (والليل إذا يغشى والنّهار إذا تجلّى والذّكر[١١] والأنثى)،

---

(١) الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل ٢: ٦٢.

(٢) تفسير مجمع البيان ٤: ١٧٣.

(٣) الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل ٢: ٥٥.

(٤) الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل ٣: ٤١٩.

(٥) الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل ٢: ٣٦٨.

(٦) في (م): غير واضحة، وفي (خ): «فيثبت»، وما أثبتناه عن المصدر.

(٧) محاضرات الأدباء ومحاورات الشعراء والبلغاء المجلد ٢: الجزء ٤: ٤٣٣.

(٨) في (خ): «قيصة».

(٩) في (خ): «الشام» غير موجودة.

(١٠) في (خ): «فقال».

(١١) في (خ): «والذي خلق الذكر والأنثى».

فقال: أنّت سمعتها من في صاحبك؟ قلت: نعم، قال: فأنا سمعتها من في النبي ﷺ، وهؤلاء نالون[١] علينا[٢].

وفيه أيضاً: قدم أصحاب عبد الله[٣] على أبي الدّرداء فطلبهم فوجدهم، فقال: أيكم يقرأ على قراءة عبد الله؟ قالوا[٤]: كلّنا، قال: فأيّكم أحفظ فأشاروا إلى علقمة، قال: كيف سمعته يقرأ: ﴿وَاللَّيْلِ إِذا يَغْشى﴾؟ قال علقمة: (والذّكر[٥] والأنثى)، قال: اشهدوا أنّي سمعت النبي ﷺ يقرأ هكذا، وهؤلاء يريدونني على أن اقرأ: ﴿وَما خَلَقَ الذَّكَرَ وَالْأُنْثى﴾ والله لا أُتابعهم[٦].

المحاضرات[٧]: عن علقمة، قال: أتيت[٨] الشام فجاء رجل فقعد إلى جنبي، فقيل: هو أبو الدّرداء، فقال: ممن أنت؟ قلت: من أهل الكوفة، فقال: أو لم يكن فيكم صاحب السواك والنعلين والمطهرة، يعنى عبد الله بن مسعود، فقلت: نعم، فقال: تحفظ كيف كان ﴿وَاللَّيْلِ إِذا يَغْشى﴾[٩]؟ فقلت: نعم، (والنّهار إذا تجلّى والذّكر والأنثى)، فقال: والله[١٠] لقد أقرأنيه هكذا رسول الله ﷺ وفوه إلى في، فمازال هؤلاء بي حتى كاد[١١]

---

(١) في المصدر، و(خ): «يأبون».

(٢) صحيح البخاري ٦: ٨٤، باب والنهار إذ تجلى.

(٣) في (خ): «أصحاب عبد الله» غير موجودة.

(٤) في (خ): «قال».

(٥) في (خ): «والذي خلق الذكر والأنثى».

(٦) صحيح البخاري ٦: ٨٤، باب والنهار إذ تجلى.

(٧) في (خ): «في المحاضرات».

(٨) في (خ): «دخلت»

(٩) العبارة في (خ): «كيف كان يقرأ والليل: «والليل إذا يخشى والنهار إذا تجلى والذكر والأنثى»».

(١٠) في (خ): «والله» غير موجودة.

(١١) في (خ): «حتى كاد» غير موجودة.

يردّونني عنها[١].

وعنه أيضاً وقرأ عبد الله: (فلا إثم عليه لمن اتّقى الله)[٢].

وعنه أيضاً أثبت ابن مسعود بسم الله في سورة البراءة[٣].

الطبرسي رحمه الله[٤]، قرأ ابن مسعود: (صوافن)[٥].

الطبرسي رحمه الله، قرأ ابن عبّاس، والضحاك: (تبينت الأنس.. الآية) إلى أنّ قال: وأمّا قوله تعالى[٦]: (تبينت الأنس فمعناه تبينت الأنس أنّ الجنّ لو[٧] كانوا يعلمون الغيب ما لبثوا في العذاب المهين)، هكذا هو في مصحف عبد الله[٨].

الزمخشري، قرأ ابن مسعود: (ألم يروا من أهلكنا)[٩].

الطبرسي رحمه الله[١٠] في مصحف عبد الله: (وأمّا اليتيم فلا تكهر) بالكاف[١١].

الكشاف قرأ عبد الله: (حتّى تسلّموا على أهلها وتستأذنوا)[١٢].

---

(١) انظر: محاضرات الأدباء ومحاورات الشعراء والبلغاء المجلد ٢: الجزء ٤: ٤٣٤.

(٢) انظر: محاضرات الأدباء ومحاورات الشعراء والبلغاء المجلد ٢: الجزء ٤: ٤٣٤.

(٣) انظر: محاضرات الأدباء ومحاورات الشعراء والبلغاء المجلد ٢: الجزء ٤: ٤٣٤.

(٤) العبارة في (خ): «الطبري قرأ ابن مسعود بسم الله في سورة البراءة. الطبري قرأ ابن مسعود «مواقف»».و «الطبري» مكان «الطبرسي».

(٥) انظر: تفسير مجمع البيان ٧: ١٥٢.

(٦) في (خ): «تعالى» غير موجودة.

(٧) العبارة في (خ) هكذا: «الأنس والجن أنّه لو».

(٨) انظر: تفسير مجمع البيان ٨: ١٩٧.

(٩) انظر: الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل ٣: ٣٢١.

(١٠) في (خ): «رحمه الله» غير موجودة.

(١١) انظر: تفسير مجمع البيان ١٠: ٣٧٩، وفي (خ): «تقهر» و «بالكاف» غير موجودة.

(١٢) انظر: الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل ٣: ٥٩.

وعنه[١] أيضاً، و[٢]في قراءة عبد الله (كُلّ سفينة صالحة[٣])[٤]، وأيضاً قرأ ابن مسعود: (فظنّ الّذين كفروا).

وأيضاً قرأ ابن مسعود: (ما أصلح لكم ربّكم من أزواجكم)[٥].

وأيضاً في قراءة عبد الله: (ولو قطعت قلوبهم)[٦].

وأيضاً أنّه قرأ: (ولي تسع وتسعون نعجة أنثى)[٧].

وأيضاً أنّه قرأ: (وعلى الصّلاة الوسطى)[٨].

وأيضاً أنّه قرأ: (فبئس صباح المنذرين)[٩].

كتاب الرّوضة، والفضائل للشيخ شاذان بن جبرئيل القمّي رحمه الله، وبالإسناد يرفعه إلى الثقات الذين كتبوا الأخبار أنّهم أوضحوا ما وجدوا، وبان لهم من أسماء أمير المؤمنين عليه السلام[١٠] ثلاثة مائة اسم في القرآن:

منها: ما رواه بالإسناد الصحيح عن ابن مسعود، قوله تعالى: (إنّ عليّاً جمعه

---

(١) في (خ): «ومنه».

(٢) في (خ): «و» غير موجودة.

(٣) في (خ): «سالمة».

(٤) انظر: الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل ٢: ٤٩٥.

(٥) انظر: الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل ٣: ١٢٤.

(٦) انظر: الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل ٢: ٢١٦.

(٧) انظر: الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل ٣: ٣٦٩، ولا توجد فيه «تسع وتسعون».

(٨) انظر: الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل ١: ٣٧٦.

(٩) انظر: الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل ٣: ٣٥٧، و«المنذرين» غير موجودة.

(١٠) في (خ): «عليه السلام» غير موجودة.

وقرأه فإذا قرأناه فاتّبع قرانه، ثمّ إنّ علينا بيانه)[١]، وقوله تعالى[٢]: (إنّ عليّا للهدى[٣])[٤].

[الكلام في بعض ما ورد في مصحف أُبَيّ بن كعب]

وأمّا مصحف أُبَيّ فعن[٥] الطبرسي رحمه الله عن تفسير الثّعلبي بإسناده عن حبيب بن ثابت، قال: أعطاني ابن عبّاس مصحفاً، فقال: هذا على قراءة أُبَيّ فرأيت في المصحف: (فما استمتعتم به منهنّ إلى أجل مسمّى)[٦].

الرّازي والنيسابوري[٧]، روي أنّ أُبَيّ بن كعب كان يقرأ: (فما استمتعتم به منهنّ إلى أجل مسمّى فآتوهنّ أجورهنّ)، وبه قرأ ابن عبّاس أيضاً، والصّحابة ما أنكروا عليهما، فكان إجماعاً[٨].

الصّدوق في العيون والأمالي عن الرضا عليه السلام: أنّ في قراءة أُبَيّ بن كعب: (وأنذر عشيرتك الأقربين ورهطك منهم المخلصين)[٩].

السيوطي في الإتقان نقل عن مصحف أُبَيّ (إن تعذّبهم فإنّهم عبادك وإن تغفر

---

(١) في الروضة: ﴿إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ﴾، وفي الفضائل: ﴿إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ ۝١٧ فَإِذَا قَرَأْنَاهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ﴾ [آية ١٧-١٨ من سورة القيامة].

(٢) في (خ): «تعالى» غير موجودة.

(٣) في المصدرين: ﴿إِنَّ عَلَيْنَا لَلْهُدَى﴾ [آية ١٢ من سورة الليل].

(٤) انظر: الروضة في فضائل أمير المؤمنين عليه السلام: ٢٣١، والفضائل: ١٧٤.

(٥) في (خ): «فعن» غير موجودة.

(٦) انظر تفسير مجمع البيان ٣: ٦١، والكشف والبيان عن تفسير القرآن «تفسير الثعلبي» ٣: ٢٨٦.

(٧) في (خ): «والنيشابوري».

(٨) انظر: تفسير الرازي ١٠: ٥١.

(٩) انظر: عيون أخبار الرضا عليه السلام ١: ٢٠٩، الأمالي: ٦١٧، ولا يوجد فيهما: «منهم».

لهم فإنّك أنت الغفور الرّحيم)، وبها قرأ ابن شنبوذ[١].

الطبرسي رحمه الله[٢]، وفي قراءة أُبيّ[٣](التّائبين العابدين) بالياء إلى آخرها[٤].

الطبرسي رحمه الله روي عن ابن عبّاس: (أكاد أخفيها من نفسي)، وهي كذلك في قراءة أُبيّ[٥])[٦].

الطبرسي رحمه الله[٧] قرأ أُبيّ: (حطب جهنّم)[٨].

وهو أيضاً روي عن أُبيّ[٩] وابن مسعود، وابن عبّاس أنهّم كانوا يقرؤون: (النبي[١٠] أولى بالمؤمنين من أنفسهم وأزواجه أمّهاتهم وهو أب لهم) وهو كذلك في مصحف أُبيّ[١١].

الطبرسي قرأ أُبيّ بن كعب: ((يا حسرة العباد) بالإضافة[١٢])[١٣].

---

(١) في (خ): «شنبون»، انظر: الإتقان في علوم القرآن ٢: ٢٧٥.

(٢) في (خ): «الطبرسي رحمه الله» غير موجودة.

(٣) في (خ): «وفي قراءته» و«أُبي» غير موجودة.

(٤) انظر: تفسير مجمع البيان ٥: ١٢٨.

(٥) في (م) غير واضحة، وما أثبتناه عن (خ).

(٦) انظر: تفسير مجمع البيان ٧: ١٣.

(٧) في (خ): «رحمه الله» غير موجودة.

(٨) تفسير مجمع البيان ٧: ١١٣.

(٩) في (خ): «أُبي» غير موجودة.

(١٠) في (خ): «صلى الله عليه وآله».

(١١) انظر: تفسير مجمع البيان ٨: ١٢١.

(١٢) في (خ): «أيضا» مكان «بالإضافة».

(١٣) انظر: تفسير مجمع البيان ٨: ٢٦٧.

وروي أيضا[١] عن أُبّي بن كعب أنّه قرأ (فامضوا إلى ذكر الله) [٢].

وأيضا روى عن أُبّي بن كعب: (فطلّقوهنّ في قبل عدّتهنّ[٣]) [٤].

السيوطي في الإتقان، وفي مصحف ابن مسعود مائة واثنتي عشرة سورة؛ لأنّه لم يكتب المعوّذتين، وفي مصحف أُبّي ست عشرة؛ لأنّه كتب في آخره سورتي الحفد والخلع[٥].

أخرج أبو عبيد عن ابن سيرين، قال كتب أُبّي بن كعب في مصحفه فاتحة الكتاب والمعوذتين و(اللّهم إنّا نستعينك[٦]) و(اللّهم إيّاك نعبد)[٧].

وفيه أيضاً عن عبد الله بن عبد الرّحمن عن أبيه، قال: في مصحف ابن عبّاس قراءة أبي وأبي موسى: (بسم الله الرّحمن الرّحيم اللّهم إنّا نستعينك ونستغفرك ونثني عليك الخير ولا نكفرك ونخلع ونترك من يفجرك) [٨].

وفيه: (اللّهم إيّاك نعبد ولك نصلّي ونسجد وإليك نسعى ونحفد ونخشى عذابك ونرجو رحمتك إنّ عذابك بالكفّار ملحق) [٩].

وفيه: أخرج محمّد بن نصر المروزي في كتاب الصلاة عن أُبّي بن كعب، أنّه كان

---

(١) في (خ): «أيضا» غير موجودة.

(٢) تفسير مجمع البيان ١٠: ١٣.

(٣) في المصدر: «لعدّتهنّ».

(٤) تفسير مجمع البيان ١٠: ٣٧.

(٥) انظر: الإتقان في علوم القرآن ١: ١٧٨.

(٦) في (م): فوق «نستعينك» بخط دقيق: «بمعنى السعي».

(٧) الإتقان في علوم القرآن ١: ١٧٨.

(٨) الإتقان في علوم القرآن ١: ١٧٨.

(٩) الإتقان في علوم القرآن ١: ١٧٨.

يقنت بالسورتين، وأنّه كان يكتبهما في مصحفه[١].

وعن الدرّ المنثور، قال ابن الضريس في فضائله: أخبرني موسى بن إسماعيل، أنبأنا حماد، قال: قرأنا في مصحف أُبّي بن كعب: (اللّهم إنّا نستعينك ونستغفرك[٢] ونثني عليك الخير[٣]، ولا نكفرك، ونخلع ونترك من يفجرك.. إلى آخره[٤]) [٥].

وفيه: «أخرج محمّد بن نصر عن محمّد بن إسماعيل[٦]، قال: قرأت في مصحف أُبّي بن كعب، بالكتاب الأول العتيق: ﴿بِسْمِ اللهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ قُلْ هُوَ اللهُ أَحَدٌ﴾[٧]... إلى آخرها، ﴿بِسْمِ اللهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ الْفَلَقِ﴾[٨].. إلى آخرها، ﴿بِسْمِ اللهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ النَّاسِ﴾[٩]... إلى آخرها، (بسم الله الرّحمن الرّحيم اللّهم إنّا نستعينك ونستغفرك ونثني عليك الخير، ولا نكفرك ونخلع ونترك من يفجرك[١٠]) بسم الله الرّحمن الرّحيم إيّاك نعبد ولك نصلّي ونسجد، وإليك نسعى ونحفد، ونرجو رحمتك ونخشى عذابك، انّ عذابك بالكفّار ملحق[١١]»[١٢].

---

(١) انظر: الإتقان في علوم القرآن ١: ١٧٨.

(٢) في (خ): «ونستغفرك» غير موجودة.

(٣) في (خ): «الخير» غير موجودة.

(٤) في (خ): «إلى آخره» غير موجودة..

(٥) انظر: الدر المنثور في التفسير بالمأثور ٦: ٤٢٠.

(٦) في المصدر: «عن ابن إسحاق» مكان «عن محمد بن إسماعيل».

(٧) من سورة الإخلاص.

(٨) من سورة الفلق.

(٩) من سورة الناس.

(١٠) في (خ): «هجرك».

(١١) في (خ): «بحق» مكان «ملحق».

(١٢) الدر المنثور في التفسير بالمأثور ٦: ٤٢١.

وفيه: «وأخرج محمّد بن نصر عن الشعبي، قال: قرأت أو حدثني من قرأ[١] في بعض مصاحف أُبّي بن كعب هاتين السّورتين (اللّهم إنّا نستعينك) والأُخرى بينهما (بسم الله الرّحمن الرّحيم) قبلهما سورتان من المفصّل[٢]، وبعدهما سور من المفصّل[٣]»[٤].

وفي الإتقان أخرج ابن أشنّة[٥] في المصاحف عن محمّد بن يعقوب عن أبي داود عن أبي جعفر الكوفي، قال: هذا تأليف مصحف أُبّي، وساق كما مرّ[٦] إلى قوله: ثم العصر، ثم الخلع، ثم الحفد، ثم ويل لكُلّ[٧]. وفيه: أنّه كتب أول الزّمر حم[٨][٩].

الحاكم في المستدرك عن ابن أبي إدريس عن أُبيّ بن كعب أنّه كان[١٠] يقرأ: (إذ جعل الّذين كفروا في قلوبهم الحميّة حميّة الجاهليّة ولو حميتم كما حموا[١١] لفسد المسجد الحرام فأنزل الله سكينته على رسوله) [١٢].

الشيخ أبو الحسن الشّريف في تفسيره، قال: «روى ابن أبي داود عن[١٣] ابن

---

(١) في (خ): «حسن» مكان «قرأ».

(٢) في (خ): «المفضل».

(٣) في (خ): «المفضل».

(٤) الدر المنثور في التفسير بالمأثور ٦: ٤٢٢.

(٥) في (خ): «أسنّة».

(٦) في (خ): «لما مر» مكان «كما مر».

(٧) في المصدر، و(خ): ﴿وَيْلٌ لِكُلِّ هُمَزَةٍ﴾.

(٨) في (خ): « آلر من حم» مكان «الزمر حم».

(٩) الإتقان في علوم القرآن ١: ١٧٦.

(١٠) في (خ): «لما كان».

(١١) العبارة في (خ) هكذا: «ولو كما حميتم حموا».

(١٢) انظر: المستدرك ٢: ٢٢٥.

(١٣) في (خ): «ابن أبي داود عن» غير موجودة.

أبي إدريس الخولاني: أنّ أبا الدّرداء ركب إلى المدينة في نفر من أهل دمشق ومعهم المصحف الذي جاء به أهل دمشق[١] ليعرضوه على أُبيّ بن كعب، وزيد، وعلي عليه السلام[٢]، وأهل المدينة، فقرأ يوماً على عمر بن الخطاب، فلمّا قرأ هذه الآية: (إذ جعل الّذين كفروا في قلوبهم الحميّة حميّة الجاهليّة، ولو حميتم كما حموا لفسد المسجد الحرام)، فقال عمر: من أقرأكم هذا؟، قال: أُبيّ بن كعب[٣]، فقال: ادعوا لي[٤] أُبيّ بن كعب، فجاء به[٥] أُبيّ وهو متحير[٦]، فسأله عمر عن قراءتهم الآية، فقال أُبيّ: أنّا أقرأتهم، فقال عمر لزيد: اقرأ، فقرأ زيد قراءة العامة، فقال عمر: اللّهم[٧] لا أعرف إلاّ هذا، فقال أُبيّ: والله يا عمر إنّك لتعلم أنّي كنت أحضر وتغيبون، وأُدعى وتحجبون، ويضع[٨] بي، والله لئن أحببت وإلّا[٩] لألزمنّ بيتي فلا أحدث أحداً بشيء»[١٠].

وعن الدرّ المنثور، «أخرج النسائي والحاكم، وصحّحه من طريق ابن إدريس[١١] عن أُبّي بن كعب أنّه كان يقرأ: (إذ جعل الّذين كفروا في قلوبهم الحميّة حميّة الجاهليّة

---

(١) في (خ): من «ومعهم» إلى «دمشق» غير موجودة.

(٢) في المصدر: «عليه السلام» غير موجودة.

(٣) في (خ): من «فقال عمر» إلى «كعب» غير موجودة.

(٤) في (خ): «لي» غير موجودة.

(٥) في (خ): «به» غير موجودة.

(٦) في (م): كلمة غير واضحة، وما أثبتناه -متحير- عن (خ)، والعبارة في المصدر: «فقال: ادعوا لي أبن كعب، فجاءه أُبيّ وهو مشمر».

(٧) في (خ): «اللهم» غير موجودة.

(٨) في (خ): «وليضع».

(٩) في المصدر، و(خ): «وإلّا» غير موجودة.

(١٠) مرآة الأنوار و مشكاة الأسرار: ٣٠.

(١١) في المصدر «أبي ادريس»، وفي (خ): «ابن أبي ادريس».

ولو حميتم كما حموا لفسد المسجد الحرام فأنزل الله سكينته على رسوله)، فبلغ ذلك عمر فاشتدّ عليه، فبعث إليه،[١] فدعا ناساً من أصحابه فيهم[٢] زيد بن ثابت، فقال: من يقرأ فيكم سورة الفتح، فقرأ زيد على قراءتنا[٣] اليوم، فغلط[٤] له عمر، فقال أُبيّ أتكلم؟[٥]، قال[٦]: تكلّم، قال[٧]: لقد علمت أنّي كنت أدخل على النبي ﷺ ويقرئني وأنت بالباب، فإنّ أحببت أن أقرئ النّاس على ما أقرأني[٨] وإلّا لم أقرئ حرفاً ما حييت، قال: بل أقرئ الناس[٩]»[١٠].

مرآة الأنوار عن عبد الرزّاق، عن ابن جريح[١١]، عن عمرو[١٢] بن دينار، قال: سمعت بجالة[١٣] التميمي، قال: وجد عمر بن الخطاب مصحفاً في حجر

---

(١) في المصدر: «فدخل عليه».

(٢) في (خ): «منهم».

(٣) في (خ): «قراءة» مكان «قراءتنا».

(٤) في المصدر: «فغلظ».

(٥) في المصدر: «أأتكلم».

(٦) في (خ): «فقال».

(٧) في المصدر، و(خ): «فقال».

(٨) في المصدر: «ما أقرأني أقرأت».

(٩) العبارة من «على ما أقرأني» إلى «الناس» ملحقة في هامش (م) وهو غير واضح، وقد صححناه على (خ).

(١٠) الدر المنثور في التفسير بالمأثور ٦: ٧٩.

(١١) في (خ): «جميعا» مكان «جريح».

(١٢) في (خ): «عمر».

(١٣) في (خ): «بحمالة»، وما في (م) هو الصحيح، حيث إنّه: بجالة بن عمرو «عبدة» التميمي البصري، كاتب جزء بن معاوية التميمي عامل عمر بن الخطاب، انظر التعديل والتجريح ١: ٤٣٢، وفي الإصابة ١: ٤٦٥.

غلام في المسجد فيه: (النبي أولى بالمؤمنين من أنفسهم، وأزواجه امّهاتهم[١]، وهو أبوهم) فقال: احككها يا غلام، فقال: والله ما أحكها، وهي في مصحف أُبيّ بن كعب، فانطلقوا إلى أُبيّ، فقال له أُبيّ: شغلني القرآن[٢] وشغلك الصّفق بالأسواق[٣])[٤].

الدرّ المنثور ما يقرب منه الكشاف في مصحف أُبيّ: ﴿وَهَٰذَا صِرَاطُ رَبِّكَ﴾[٥].

وفيه: وفي قراءة أُبيّ: (فإنّ الله لا هادي لمن يضلّ)[٦].

المحاضرات عن أُبيّ أنّه قرأ أُبيّ: (فإن فاتا فيهنّ فإنّ الله غفور رحيم)[٧].

الكشاف وفي[٨] قراءة أُبيّ بن كعب: (انّه سمّاكم من قبل وفي هذا)[٩].

---

(١) في (خ): «وأزواجه أمهاتهم» غير موجودة.

(٢) العبارة في (خ): « فانطلقوا إلى أُبيّ، فقال أُبيّ بالقرآن».

(٣) في (خ): «الفسق» مكان «الصفق»، و«بالأسواق» غير موجودة.

(٤) انظر: مرآة الأنوار و مشكاة الأسرار: ٣٠.

(٥) من آية ١٢٦ من سورة الأنعام، والعبارة خالية من شاهد ينفع المصنف تتبّعْ، وقد بحثت عنها في الدر المنثور ولم أجدها، نعم المطلب موجود في الكشاف، وللفائدة سننقل ما موجود فيه الذي نحتمل أنّه مراد المصنف لكن غُفل عنه، وهو: «وقرأ الأعمش: «وهذا صراطي»، وفي مصحف عبد الله: «وهذا صراط ربكم»، وفي مصحف أبي: «وهذا صراط ربك»»، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل ٢: ٦٢.

(٦) الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل ٢: ٤٠٩.

(٧) محاضرات الأدباء ومحاورات الشعراء والبلغاء المجلد ٢: الجزء ٤: ٤٣٤.

(٨) في (خ): «وفي » غير موجودة.

(٩) انظر: الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل ٣: ٢٤، وفيه لفظ الجلالة «الله» بدل «أنّه».

وفيه[١] في قراءة أُبيّ: (حتّى تستأذنوا)[٢].

وفيه: في مصحف أُبيّ: (ألّا في الفتنة سقط)[٣].

وفيه في قراءة أُبيّ: (وإذا لا يلبثوا[٤])[٥].

وفيه وفي قراءة أُبيّ: (ثلاثمائة سنة)[٦].

وفيه: وفي قراءة أُبيّ: (كلّ سفينة صالحة) [٧].

الطبرسي رحمه الله[٨]، وفي قراءة أُبيّ بن كعب: (فليس عليكم جناح أن تقصروا من الصلاة، أن يفتنكم الّذين كفروا) من غير أن يقرأ إن خفتم[٩]، ونسبه الزمخشري إلى عبد الله بن مسعود[١٠]. وقد ورد من طرق كثيرة أنّه كان في مصحفه آيات أُخرى مثل آية الرّجم وغيرها.

وروى الحميدي عن عمر: إنّا لندع كثيراً من قراءة أُبيّ، فإنّ أُبيّاً كان يقول: لا أدع شيئا سمعته من رسول الله صلى الله عليه وآله، وقد قال الله تعالى: ﴿مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ﴾[١١]...

---

(١) توجد في (خ) زيادة بعد «هذا»، وهي: «وفيه، في قراءة: أُبيّ حتى يستأذنوا».«وفيه، في مصحف أُبيّ: ألّا في الفتة سقطا».«وفيه: في قراءة أُبيّ: وإذا لا تلبثوا».

(٢) انظر: الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل ٣: ٥٩.

(٣) انظر: الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل ٢: ١٩٤.

(٤) في (خ): من «وفيه» إلى «يلبثوا» غير موجودة.

(٥) انظر: الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل ٢: ٤٦٢.

(٦) انظر: الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل ٢: ٤٨١.

(٧) انظر: الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل ٢: ٤٩٥.

(٨) في (خ): «رحمه الله» غير موجودة.

(٩) انظر: تفسير مجمع البيان ٣: ١٧٣.

(١٠) انظر: الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل ١: ٥٥٩.

(١١) من آية ١٠٦ من سورة البقرة.

الآية[١].

[الكلام في اختلاف تريب الآيات والسور]

وأمّا اختلاف المصاحف في الترتيب فممّا لا يقبل الإنكار، وقد تعرض له المفسّرون، ولا يناسب المقام تطويل الكلام، فظهر أنّ ما توهّمه المرتضى تدثّل من أنّ ما بأيدينا كان كذلك في زمان النبي ﷺ، وأنّه لا يمكن أن يكون مخالفاً له، ضروري الفساد، ويظهر -إن شاء الله تعالى- أنّه يخالفه قطعاً.

وظهر[٢] أيضاً ممّا حققنا[٣] ما[٤] في ما أفاده المحقق الكاظمي تدثّل، حيث قال: «وأنّى يخفى مثله، وهو ﷺ إذا تغشّاه الوحي ثقل، حتى إذا كان راكباً ادنوت[٥] قوائم دابّته[٦]، فإذا سرى عنه تلا عليهم ما أُنزل عليه، فليكن كخطيب مصقع، أو شاعر مفلق ينشد البيت بعد البيت، ويأتي بالكلام[٧] بعد الكلام في مظان الحكمة، ومحلّ الحاجة، خصوصاً إذا كان لوروده شاهد معلوم وعلامة بينة، وهو إنّما يأتيهم بالوعد والوعيد، والتهديد[٨] والترّتيب[٩]، والتكاليف الحادثة[١٠]، وأقاصيص

---

(١) نقله ابن البطريق في كتابه عمدة عيون صحاح الأخبار في مناقب إمام الأبرار صفحة ٢٥٩ عن كتاب الجمع بين الصحيحين للحميدي، وقال: بأنّه الحديث الأول.

(٢) في (خ): «ويظهر».

(٣) في (خ): «مما حققنا» غير موجودة.

(٤) كذا في الأصل.

(٥) في المصدر: «ارتدت» مكان «ادنوت».

(٦) في (خ): كلمة غير واضحة فـ «أو لوت قوائمه دانيه» مكان «راكبا ادنوت قوائم دابته».

(٧) في (خ): «الكلام».

(٨) في المصدر: «والترغيب» قبل «والتهديد».

(٩) في المصدر، و(خ): «والترتيب» غير موجودة.

(١٠) في (خ) مكان «الحادثة» بياض.

الأمم السّالفة، والأحاديث العجيبة، والأقاويل الغريبة، وهناك أمم[١] من النّاس يطلعون لما يرد منه[٢] رغبة أو رهبة، وقد كلّفهم بتلقينه وتلاوته،[٣] والنظر في معانيه، ووعدهم على ذلك الجنان[٤]، وذكر[٥] أنحاء من الخصوصيات، وجعل تلاوته فضلاً عما هو أعظم مكانه منها نوعاً من العبادات يتكلّف بها، ويظهر الرّغبة فيها[٦] المؤمن منهم والمنافق كالصوم والصّلاة، حتى أنّ منهم من يقطع اللّيل بتلاوته على أنّه[٧] لم يقنع بهذا كُلّه، حتّى وكُلّ لكتابته وحفظه وحراسته أربع عشر يعرضونه عليه ويدرسونه لديه؛ لأنّه معجز النبوّة، ومأخذ الأحكام الشرعية، ومرجع الأمّة، وشاهد الأئمة عليهم السلام، حتى أن عبد[٨] الله بن مسعود وأُبيّ بن كعب ختموا عليه عدّة ختمات وما زال يفشو أمره، وينشر ضيائه، ويعلو[٩] شأنه[١٠] يوماً فيوماً، وعاماً فعاماً، وقرناً فقرناً، حتّى صار من أعظم المتواترات ظهوراً.

ومن هنا تعرف سرّ ما قال سيّدنا المرتضى[١١] في ما حكى عنه شيخنا أبو علي في المجمع[١٢].

---

(١) في (خ): «اعم» مكان «أمم».

(٢) في (خ): «لم يرونه».

(٣) في المصدر: «وحفظه» بعد «وتلاوته».

(٤) في المصدر: «الجنات».

(٥) في المصدر: «له» بعد «وذكر».

(٦) في (خ): «فيها» غير موجودة.

(٧) في المصدر: «صلى الله عليه وآله».

(٨) العبارة في المصدر: «الشرعية حتى أنّ جماعة منهم كعبد».

(٩) في (م): «يتلو» وفوقها كلمة «يعلو» وفوقها حرف «ح»، وقد انزلنا «يتلو» للهامش كي تستقيم العبارة.

(١٠) في المصدر، و(خ): «ويعلو سنائه».

(١١) في (خ): «قدس سره».

(١٢) الوافي في شرح الوافية «مخطوط»: ٢٠٨، ولمعرفة ما حكاه الشيخ الطبرسي قدس سره انظر: تفسير

ثـمّ ذكـر الكلام المتقـدم، فإنّ من أعجب الأمور الاستشـهاد عـلى عدم إمكان الاختفـاء بنقلـه ﷺ حال الوحي، فـإنّ عدم اقتضائه شـيوع ما يوحـى إليه بحيث يسـتبعد خفائه من أجلى الضّروريات، وكذا تلاوتـه عليهم، مع أنّه لم يكن يتلو على جميع المسـلمين، بل عـلى من حضر من أصحابه، بل ربـما كان يخصّ به بعضهم، كما سـمعت من أُبيّ بن كعب -وسيأتي إن شاء الله تعالى- أنّ رسول الله ﷺ قال: أنّ الله أمـرني أن اقرأ عليك القرآن، وقرء عليه: ﴿لَمْ يَكُـنِ الَّذِينَ كَفَرُوا﴾[1]، وقرأ عليه فيها (إنّ الدين عند الله الحنفيّة) الآية[2]»[3].

وعـن الدرجات الرفيعـة في طبقات الإماميّـة، روى البخاري[4]، ومسـلم[5]، والترمـذي[6] عن أنس بـن مالك، قال: قال النبي ﷺ لأُبـيّ: إنّ الله ﷻ أمرني أن أقرأ عليك ﴿لَمْ يَكُنِ الَّذِينَ كَفَرُوا﴾، قال: وسمّاني؟، قال: نعم، فبكى[7].

وفي[8] صحيـح البخـاري عن رجلـين[9] أنهما سـمعا عمر بن الخطـاب يقول: سمعت هشام بن حكيم بن حزام يقرأ سورة الفرقان في حياة رسول الله ﷺ، فاستمعت لقراءته، فإذا هو يقرؤها على حروف كثيرة لم يقرأنيها رسول الله ﷺ فكدت أشاوره[10]

مجمع البيان ١: ٤٣.

(١) من آية ١ من سورة البينة.

(٢) في (خ): «إلى آخر الأية».

(٣) انظر: الإتقان في علوم القرآن ٢: ٦٧.

(٤) انظر: صحيح البخاري ٤: ٢٢٤، باب مناقب أُبيّ بن كعب.

(٥) انظر: صحيح مسلم ٢: ١٩٥، باب فضل استماع القرآن وطلب القراءة من حافظه.

(٦) انظر: سنن الترمذي ٥: ٣٣٠، باب مناقب معاذ بن جبل وزيد بن ثابت وأُبيّ بن كعب.

(٧) انظر: الدرجات الرفيعة في طبقات الشيعة: ٣٢٤.

(٨) في (خ): «في» غير موجودة.

(٩) وهما كما في المصدر: «المسور بن مخرمة وعبد الرحمن بن عبد القاري».

(١٠) في المصدر: «أساوره».

في الصّلاة فانتظرته حتّى يسلّم فلببته[١]، فقلت: من أقرأك هذه السّورة التي سمعتك تقرأ؟ قال: أقرأنيها رسول الله ﷺ، فقلت له: كذبت!، فوالله إنّ رسول الله ﷺ لهو أقرأني هذه السّورة التي سمعتك، فانطلقت[٢] به إلى رسول الله ﷺ أقوده[٣]، فقلت: يا رسول الله إنّي سمعت هذا يقرأ سورة الفرقان على حروف لم تقرأنيها، وإنّك أقرأتني سورة الفرقان، فقال: يا هشام اقرأها فقرأها[٤] القراءة التي سمعت، فقال رسول الله ﷺ: هكذا أُنزلت[٥]، ثم قال[٦]: اقرأ يا عمر، فقرأتها القراءة التي أقرأ[٧]، فقال رسول الله ﷺ: هكذا أُنزلت[٨]، ثم قال رسول الله ﷺ: إنّ القرآن أُنزل على سبعة أحرف فاقرؤوا ما تيسّر منه[٩] انتهى.

فكما يمكن تخصيص رسول الله ﷺ بعض أصحابه ببعض الأحرف، فكذا يمكن تخصيص بعضهم ببعض الآي، بل مرجع الاختلاف في بعض الأحرف قد يكون إلى الاختلاف في الآية، كما لا يخفى على الخبير.

ويظهر من هذه الرّواية أنّ بعض ما أسقطوه كان من الأحرف السّبعة، والتحريف بهذا المعنى ليس منافياً لمطابقة مصحف عثمان لما أنزله الله تعالى، فهذا باب انفتح للمنكرين، فإنّ التحريف في الأحرف ليس محلّا للخلاف؛ ضرورة عدم لزوم اشتمال المصحف على الأحرف، فيحتمل أن يكون مصحف أمير

---

(١) في المصدر: «فلببته بردائه»، وفي (خ): «قلبه» مكان «فلببته».

(٢) يوجد خرم في (خ) من «سمعتك» إلى «فانطلقت».

(٣) في المصدر: «أقوده»، وفي (خ): «أقرره» غير موجودة.

(٤) في (خ): «فقرأتها».

(٥) في (خ): «نزلت».

(٦) في (خ): «ﷺ».

(٧) في (خ): «فقرأ التي أقرأ».

(٨) في (خ): «نزلت».

(٩) انظر: صحيح البخاري ٦: ١٠٠، باب أُنزل القرآن على سبعة أحرف.

المؤمنين عليه السلام مشتملاً على جميع الأحرف فلم يقبلوه وردّوه؛ لأنّه كان منافياً لمرامهم، بل ولا إشكال أنّ كثيراً ممّا ورد في الأخبار من هذا الباب، مثل (في عليٍّ) في قوله تعالى: ﴿مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ﴾[1] وكون تنزيل آية الوضوء بكلمة من لا بـ(إلى)، والتصريح بأسماء الصّحابة على وجه لا ينقل من النبي صلى الله عليه وآله. وعلى هذا ففي وقوع التحريف عمداً إشكال، بل منع فتدبّر.

وأمّا قوله[2] قدس سره: «فليكن.. إلى آخره»، من الغرايب فإنّ الخطيب والشاعر إذا كانا على ما فرضه لا يجب عقلاً ولا عادة شيوع ما يصدر عنهما، بل لا يستبعد خفاؤه، فهذا التمثيل تطويل عليل لا يشفي الغليل.

وأمّا قوله قدس سره[3]: «على أنّه لم يقنع بهذا كُلّه... إلى آخره»، ففيه: أنّ الأربع عشر لم يكونوا بهذه المثابة، بل كتاب الوحي ثلاثة أو أربعة، والحفاظ أيضاً أربعة، وكتاب غير الوحي جماعة، والقرّاء كثير مع اختلافهم فيما حفظوا، فهذا كلام واضح البطلان، ويظهر ما حققنا بالتتبّع.

وأمّا قوله[4]: «فما زال يفشوا أمره»، فهو جيّد إلّا أنّه في عصر النبي صلى الله عليه وآله لم يبلغ من الظهور تمام ما أُنزل ما يستبعد معه الاختفاء، بل كان من الخفاء بمثابة يخاف عليه الزّوال والزيادة والنقصان كما تنادي به أخبار الفريقين.

ثم قال قدس سره: «وبما ذكرناه[5] يندفع ما اعترض به في الصافي من أنّ الدّواعي إن كانت متوفّرة على نقله وحراسته من المؤمنين كذلك كانت متوفّرة على

---

(١) من آية ٦٨ من سورة المائدة.

(٢) في (خ): من «وعلى الخبير» إلى «وأمّا قوله» غير وجودة.

(٣) في (خ): «قدس سره» غير موجودة.

(٤) في (خ): من «الأربع عشر» وهي فيها «أربعة عشر» إلى «وأمّا قوله» غير موجودة، ومكانها بياض غير أنّه لا يستوعب كل ما سقط.

(٥) في المصدر، و(خ): «ذكرنا».

تغيـيره[١] من المنافقين المبدلـين للوصيّة المغيّرين للخلافة لتضمنـه[٢] ما يضاد رأيهم وهواهم[٣] والتغيير[٤] فيه[٥]، إن وقع[٦] فإنّما وقع[٧] قبل انتشاره في البلدان واستقراره على ما هو عليه الآن، والضبط الشـديد إنّـما كان بعد ذلك، فلا تنافي بينهما، بل هو[٨] ما تغير في نفسـه، وإنّما التغيير في كتابتهم إيّـاه وتلفظهم به فإنّهم ما حرّفوه[٩] إلاّ عند نسـخهم من الأصل وبقى الأصل على ما هو عليه عند أهله، وهم العلماء به، فما هو عنـد العلماء ليس بمحرّف، وإنما المحرّف ما أظهـروه لاتّباعهم[١٠]. هذا كلامه، ولا يخفى أنّ هذا الإضراب ليس في محلّه؛ إذ ليس هناك من يذهب إلى تغييره في نفسه»[١١] انتهى.

وفيه: إنّ ما أفاده[١٢] الفيض تَدَّسُ[١٣]: لا يَأْتِيهِ الْباطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ ولا مِنْ خَلْفِهِ، ويظهر بملاحظة ما تقدّم منّا غاية متانته واستقامته، واندفاع ما اعترض به عليه.

وأمّا الإضراب فهو لإبطال ما تمسّـك به المنكـر للتحريف من قوله تعالى: ﴿وَإِنَّا

---

(١) في (خ): «على دفعه وتغييره».

(٢) في (م): كلمة غير واضحة، وما أثبتناه -لتضمنه- عن تفسير الصافي و(خ).

(٣) في المصدر: «رأيهم» غير موجودة، و«أهويتهم» مكان «وهواهم».

(٤) في (م): كلمة غير واضحة وما أثبتناه -والتغيير- عن تفسير الصافي، والمصدر، و(خ).

(٥) في المصدر: «فيه» غير موجودة.

(٦) العبارة في (خ): «ما يضار أهويتهم والتغيير إن وقع».

(٧) في (خ): «يقع» مكان «وقع».

(٨) في المصدر: «لقائل» مكان «هو».

(٩) في المصدر: «حرّفوا».

(١٠) انظر: تفسير الصافي ١: ٥٤.

(١١) الوافي في شرح الوافية «مخطوط»: ٢٠٩.

(١٢) في (خ): «أفاضه».

(١٣) انظر: التفسير الصافي ١: ٤٠.

﴿لَهُ لَحَافِظُونَ﴾[١]، فإنّ حفظ المنزل ليس بمنعهم عن تحريف ما كتبوه بأيديهم، بل يصدق مع كونه على ما هو عليه مودوعاً عند مهبط الوحي والتنزيل، وقد أوضحناه عند تحرير محلّ النزاع، فظهر أنّ قوله «ليس في محلّه» في غير محلّه.

ثم قال قدّس سرّه: «ومن الغرايب أنّه اعترض على ما ادعاه السّيد[٢] من أنّه كان في عهد النبي صلى الله عليه وآله مجموعاً بأنّه: كيف يكون في عهده مجموعاً وإنّما كان ينزل نجوماً، وكان لا يتمّ إلّا بتمام عمره صلى الله عليه وآله، وأمّا درسه وختمه فإنما كانوا يدرسون ويختمون ما كان عندهم منه لاتمامه[٣]، وأنت خبير بأنّ السيد رضي الله عنه لا يدّعي أكثر من ذلك، وما كان يستدعي[٤] جمع[٥] ما لم ينزل ودرسه. نعم، قد يقال عليه أنّه إذا كان في زمانه مجموعاً فما بال هذا[٦] الذي جمعوه، ويجاب بأنهم جردوه من التأويل والبيان، وجعلوه بين[٧] دفّتين[٨]، ولم يكن من قبل كذلك»[٩] انتهى.

الغريب استغرابه من الحقّ مع أنّ خفاءه عليه وعدم تنبّهه لمرام الفيض قدّس سرّه أغرب، فإنّ مقصود الفيض[١٠] أنّ القرآن لما كان ينزل نجوما، وربما ينزل[١١] بعض

---

(١) من آية ٩ من سورة الحجر.

(٢) في (خ): «قدّس سرّه».

(٣) انظر: تفسير الصافي ١: ٥٤.

(٤) في المصدر: «ليدعي» مكان «يستدعي».

(٥) في (خ): «جميع».

(٦) في المصدر: «لهذا» مكان «بال هذا».

(٧) في المصدر: «من» مكان «بين».

(٨) في (خ): «الدفتين».

(٩) الوافي في شرح الوافية «مخطوط»: ٢٠٩.

(١٠) في (خ): «رحمه الله».

(١١) في (خ): «كان ينزل».

السّـورة بعد مدّة من نزولهـا، فالحفظة كانوا حافظين لما نزل منهـا[1] لا تمامها، فربما يفوتهم ما نزل بعد حفظهم لها، وختمهم ودرسـهم لها لا ينافي فوت بعضها عليهم، حيث إنّه ربّما لم تكن السّورة المحفوظة تامّة.

قـال الكرماني في البرهان، على ما في الإتقان: «ترتيب السـور هكذا هو عند الله في اللّوح المحفوظ على هذا الترتيب، وعليه كان ﷺ يعرض على جبرئيل كُلّ سنة ما كان يجتمع عنده منه، وعرضه عليه في السّنة التي توفّي فيها مرتين، وكان آخر الآيات نـزولا ﴿وَاتَّقُوا يَوْما تُرْجَعُونَ فِيهِ إِلَى اللَّهِ﴾[2] فأمـره جبرئيل عليه السلام أن يضعها بين الرّبا والدين»[3].

فحاصل الكلام: أنّ الجمع والدرس حيث لم يكن بالنسبة إلى تمام ما نزل؛ ضرورة نزولـه نجوما على حسـب المصالح، فلا يدلّ جمعهم وحفظهم ودرسـهم لما عندهم عـلى أنّـه لم يخف عليهم شيء مع أنّك قد[4] عرفت أنّ حفـظ من لم يعتدوا بحفظه لا ينفع في تصحيح ما ألّفوه، بل مخالفة ما بأيدينا لما حفظوه دليل على التحريف؛ لصحة مصحف أبيّ وعبد الله، وسيأتي بيانه إن شاء الله تعالى في أدلة الوقوع.

والعجب كُلّ العجب قوله: «نعم، قد يقال... إلى آخره»، فإنّه يدل على أنّه ليس للقائل بالتّحريف ما يصلح أن ما يستند إليه إلّا ما ذكر وهو يندفع بما اعتذر، وسنتلو عليك من آيات تحريف الكتاب وشـواهده ما لا يحصى إن شاء الله تعالى، وقد مرت إلى بعضها الإشارة.

وأمّـا ما اعتذر به من أنّهم جرّدوه مـن التأويل والبيان، فتكذّبه الأخبار المترادفة من الجانبين، فإنّ الباعث لهم على الجمع -كما عرفت وسـتعرف إن شـاء الله تعالى-

(١) في (خ): «منها» غير موجودة.

(٢) من آية ٢٨١ من سورة البقرة.

(٣) الإتقان في علوم القرآن ١: ١٧١.

(٤) في (خ): «قد» غير موجودة.

إنّما هو خوف ذهاب شيء من القرآن، بل مشاهدتهم[١] ذهاب طائفة منه من البين، والعجب أنّه ذكر بعد هذا الكلام بعض[٢] ما تلونا عليك من الأخبار المنادية بفساد ما ادعاه، ومع ذلك لم يتنبّه بفساد ما توهّمه.

فثبت بحمد الله إمكان التحريف، بل استبعاد عدمه على طريق العامة.

[بيان إمكان وقوع التحريف على طريقة الإمامية]

وأمّا على طريقتنا فالأمر أوضح، ولنذكر بعض ما يشهد على المرام من الأخبار تيمّنا:

عليّ بن إبراهيم رحمه الله في تفسيره مسنداً، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: **(إنّ رسول الله صلى الله عليه وآله قال لعلي[٣]: يا علي إنّ القرآن خلف فراشي في الصّحف والحرير والقراطيس فخذوه واجمعوه ولا تضيعوه كما ضيّعت اليهود التوراة، فانطلق علي عليه السلام فجمعه في ثوب أصفر، ثم ختم عليه في بيته، وقال: لا أرتدي حتى أجمعه، قال: كان الرّجل ليأتيه فيخرج إليه بغير رداء حتى جمعه)**[٤].

وعن أبي حمزة الثمالي[٥] مسنداً، عن أبي جعفر عليه السلام قال: **(ما أحد من هذه الأُمّة جمع القرآن -كما أنزله به جبرئيل عليه السلام على محمد صلى الله عليه وآله-[٦] إلّا وصي محمد[٧])**[٨].

---

(١) العبارة في (خ): «بل كما عرفت من شهادتهم».

(٢) في (خ): «بعض» غير موجودة.

(٣) في (خ): «لعلي بن أبي طالب».

(٤) تفسير القمي ٢: ٤٥١، وسند الرواية: عن علي بن الحسين، عن أحمد بن أبي عبد الله، عن علي بن الحكم، عن سيف بن عميرة، عن أبي بكر الحضرمي، عن أبي عبد الله عليه السلام.

(٥) في (خ): «رحمه الله».

(٦) ما بين الشرطتين غير موجود في المصدرين.

(٧) العبارة في (خ): «ما أخذ من هذه جمع القرآن كما أنزله على محمد صلى الله عليه وآله إلّا وصي محمد صلى الله عليه وآله».

(٨) تفسير أبي حمزة الثمالي: ١٠٣، والرواية مأخوذه عن تفسير علي بن إبراهيم، وسندها: جعفر بن

فـرات ابن إبراهيم الكوفي في تفسـيره، بإسـناده عن عبد الرّحمـن بن كثير، عن أبي جعفر عليه السلام أنّه قال في حديث له: **(قال رسـول الله صلى الله عليه وآله: يا علي لا تخرج ثلاثة أيّام حتى تؤلّف كتاب الله، كي لا يزيد الشيطان فيه شيئاً ولا ينقص منه شيئاً، فلم يضع علي عليه السلام ردائه على ظهره حتى جمع القرآن، فلم يزد فيه الشـيطان شـيئاً[1] ولم ينقص منه شيئاً)**[2].

ثقة الإسلام مسنداً، عن جابر، قال: سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول: **(ما ادعى أحد من النّاس أنّه جمع القرآن كُلّه كما أنزل إلّا كذّاب، وما جمعه وحفظه كما أنزل الله تعالى إلّا علي بن أبي طالب[3] والأئمة من بعده عليهم السلام[4])**[5].

وفي البصائر عن أحمد بن محمّد مثله[6].

البصائـر مسـنداً، عـن عبد الغفّار، قال: سـأل رجـل أبا جعفـر عليه السلام، فقال أبو جعفر[7] عليه السلام: **(ما يستطيع أحد يقول جمع القرآن كُلّه غير الأوصياء)**[8].

أحمد، عن عبد الكريم بن عبد الرحيم، عن محمد بن علي القرشي، عن محمد بن الفضيل، عن أبي حمزة الثمالي، عن أبي جعفر عليه السلام، انظر: تفسير القمي ٢: ٤٥١.

(١) في (خ) خرم من «الشيطان فيه» إلى «شيئا».

(٢) انظر تفسير فرات الكوفي : ٣٩٨، وسند الرواية: عن جعفر بن أحمد بن يوسف، عن علي بن بزرج الحناط، عن علي بن حسان، عن عمه عبد الرحمان بن كثير، عن أبي جعفر عليه السلام.

(٣) في (خ): «عليه السلام».

(٤) في (خ): «عليهم السلام» غير موجودة.

(٥) الكافي ١: ٢٢٨، وسند الرواية: عن محمد بن يحيى، عن أحمد بن محمد، عن ابن محبوب، عن عمرو بن أبي المقدام، عن جابر.

(٦) انظر: بصائر الدرجات: ٢١٣.

(٧) في (خ): «أبو جعفر» غير موجودة.

(٨) بصائر الدرجات: ٢١٣، وسند الرواية عن محمد بن الحسين، عن النضر بن شعيب، عن عبد الغفار.

وعن أبي حمزة الثمالي مسنداً، عن أبي جعفر عليه السلام قال: **(ما أحد[١] من هذه الأمّة جمع القرآن إلّا الأوصياء)**[٢].

سليم بن قيس الهلالي[٣] في كتابه في حديث عن أمير المؤمنين عليه السلام، فقال طلحة: رأيتُكَ خرجت بثوب مختوم، فقلت: **يا أيّها النّاس، إنّي لم أزل مشغولاً برسول الله صلى الله عليه وآله ويغسله وتكفينه ودفنه، ثم شغلتُ بكتاب الله حتى جمعتُه، فهذا كتاب الله عندي مجموعاً لم يسقط عني[٤] منه حرف واحد،** فلم نر من ذلك[٥] الذي كتبته وألّفته، ورأينا عمر بعث إليك حين استخلف أن تبعث [به][٦] إليه[٧] فأبيت أن تفعل، فدعا عمر الناس فإذا شهد رجلان على أنّه قران كتبه، وما لم يشهد عليه غير رجل واحد لم يكتبه، وقد سمعت عمر يقول أنّه قتل يوم اليمامة قوم كانوا يقرؤون قرآناً لا يقرأ غيرهم، فقد ذهب[٨].

ورواه الطبرسي رحمه الله في الاحتجاج، وزاد بعد قوله غيرهم: وقد جاءت شاة إلى صحيفة وكتاب تكتبون[٩] فأكلها وذهب ما فيها، والكاتب يومئذ عثمان[١٠].

خالي العلّامة قدس سره في ثامن البحار عن تفسير العيّاشي عن أصحابنا عن

---

(١) في المصدر: «أجد».

(٢) تفسير أبي حمزة الثمالي: ١٠٢، وسند الرواية: عن الصفار، عن عبد الله بن عامر، عن أبي عبد الله البرقي، عن الحسن بن عثمان، عن محمد بن فضيل، عن أبي حمزة الثمالي، عن أبي جعفر عليه السلام.

(٣) في (خ): «السهلاني» مكان «الهلالي»

(٤) في (خ): «عليَّ» مكان «عني».

(٥) في (خ): «ولم يزد ذلك».

(٦) ما بين المعقوفين أضفناه عن المصدر؛ لأنَّ المقام يقتضيه.

(٧) العبارة في (خ): «عمر حين استخلف أن تبعث عليه».

(٨) انظر: كتاب سُليم بن قيس: ٢١٠.

(٩) في (خ): «تكتبون» غير موجودة.

(١٠) الاحتجاج ١: ٢٢٢.

أحدهما عليهما السلام في خبر: **(فلمّا قبض نبيّ الله صلى الله عليه وآله[١] و[٢] كان الّذي كان، لمّا قد قضى من الاختلاف وعمد عمر فبايع أبا بكر ولم يدفن رسول الله صلى الله عليه وآله بعد، فلمّا رأى ذلك علي عليه السلام، ورأى النّاس قد بايعوا أبا بكر، خشي أن يفتتن[٣] الناس، ففزع[٤] إلى كتاب الله وأخذ بجمعه في مصحف، فأرسل أبو بكر إليه أن تعال فبايع، فقال علي عليه السلام لا أخرج حتى أجمع القرآن[٥]، فأرسل إليه مرّة أُخرى، فقال: لا أخرج حتى أفرغ، فأرسل إليه الثالثة[٦] عمر رجلاً يقال له قنفذ**... إلى آخره)[٧].

كتاب سليم[٨]، (عن أبي يحيى الهمداني قال: دخلنا على أبي عبد الله عليه السلام، فقلنا له: أصلحك الله ما[٩] ندري ما صبحنا[١٠] وإيّاك وما صبّحك[١١] وإيّانا، فإنّ حدث بك حدث فإلى من؟ فقال: **(إنّ فلاناً قد جمع القرآن)**، قال: ثم دخلت عليه في السّنة الثالثة فقلت: رحمك الله ما ندري[١٢] ما صحبتك وإيّانا فإنّ حدث بك حدث

---

(١) في (خ): «النبي صلى الله عليه وآله».

(٢) في المصدر: «و» غير موجود.

(٣) في (خ): «يفتن».

(٤) في المصدر: «ففرغ».

(٥) في (خ): «القرآن» غير موجودة.

(٦) في (خ): «الثالث».

(٧) بحار الأنوار ٢٨: ٢٣١.

(٨) كذا في (م) و(خ)، ولعله تصحيف سلام، أي سلام بن أبي عمرة الخرساني، صاحب الإمامين الباقر والصادق صلوات الله عليهما، انظر: فهرست أسماء مصنفي الشيعة «رجال النجاشي»: ١٨٩.

(٩) في المصدر: «إنّا لا».

(١٠) في (م): توجد إحالة إلى الهامش وفيه «صحبتنا» وفوقها «خ ل» أي نسخة بدل، وفي المصدر: «صحبتك».

(١١) في (م): توجد إحالة إلى الهامش وفيه «صحبتك» وفوقها «خ ل» أي نسخة بدل، وفي المصدر: صحبتنا».

(١٢) يوجد خرم في (خ) من «أصلحك الله» إلى «ماندري».

فإلى من؟ فقال: **(إنّ فلاناً قد جمع القرآن وهو صاحبكم، وهو كما سرّك[١])**[٢].

العياشي في تفسيره[٣] عن عمرو بن أبي المقدام عن أبيه عن جده، قال: «ما أتى على يوم قطّ أعظم من يومين أتياه[٤]، وأمّا[٥] أول يوم[٦] فيوم قبض فيه رسول الله ﷺ، وأمّا اليوم الثاني فوالله إنّي لجالس في سقيفة بنى ساعدة عن يمين أبي بكر والنّاس يبايعونه، إذ قال له عمر: يا هذا ليس في يديك شيء منه[٧] ما[٨] لم يبايعك علي عليه السلام، ثم ذكر بعثة قنفذ إليه عليه السلام ورده، قال: فما لبث أن يرجع، فقال: قال[٩] لك: إنّ رسول الله ﷺ قال لي: وأوصى لي[١٠] أن إذا واريته في حفرته لا أخرج من بيتي حتى أؤلّف كتاب الله فإنّه في جرايد النخل وفي أكتاف الإبل»[١١].

كتاب سليم بن قيس الهلالي والاحتجاج، واللفظ للأخير: عن سلمان في خبر طويل، فلمّا رأى علي عليه السلام عذرهم وقلّة وفائهم لزم بيته، وأقبل على القرآن يؤلّفه ويجمعه، فلم يخرج حتى جمعه كُلّه، فكتبه على تنزيله والنّاسخ والمنسوخ، فبعث إليه أبو بكر أن اخرج فبايع[١٢]، فبعث إليه: إنّي مشغول قد آليت

---

(١) في (خ): «عن» مكان «سَرك».

(٢) الأصول الستة عشر من الأصول الأولية، كتاب سلام بن أبي عمرة: ٣٣٥.

(٣) في (خ): «في تفسيره» غير موجودة.

(٤) في المصدر: «أتيا علي».

(٥) في (خ): «فأما».

(٦) في المصدر: «فأما اليوم الأول».

(٧) في (خ): «منه شيء».

(٨) في المصدر: «مهما» مكن «منه ما».

(٩) في (خ): «قال» غير موجودة.

(١٠) في المصدر و(خ): «وأوصاني».

(١١) تفسير العياشي ٢: ٦٦.

(١٢) في (خ): «وبايع».

بيمين[١] أن لا أرتدي برداء إلاّ للصّلاة حتّى أؤلّف القرآن وأجمعه، فجمعه في ثوب وختمه، ثم خرج إلى النّاس وهم مجتمعون مع أبي بكر في مسجد رسول الله ﷺ[٢] فنادى علي عليه السلام بأعلى صوته: يا أيّها النّاس إنّي لم أزل منذ قبض رسول الله ﷺ مشغول بغسله، ثم بالقرآن حتّى جمعته كُلّه في هذا الثوب، فلم ينزل الله تعالى على نبيّه آية من القرآن إلّا وقد جمعتها وليست منه آية إلّا وقد[٣] أقرأنيها رسول الله ﷺ وعلّمني تأويلها، ثم دخل بيته[٤].

الصّدوق في عقائده، مرسلا: أنّ أمير المؤمنين عليه السلام «جمع القرآن[٥]، فلمّا جاء[٦] به، فقال: (**هذا كتاب ربكم كما أُنزل على نبيّكم لم يزد فيه حرف، ولم ينقص منه حرف**)، فقالوا: لا حاجة لنا فيه عندنا مثل الذي عندك، فانصرف وهو[٧] يقول: ﴿**فَنَبَذُوهُ وَرَاءَ ظُهُورِهِمْ وَاشْتَرَوْا بِهِ ثَمَنا قَلِيلا فَبِئْسَ مَا يَشْتَرُونَ**﴾[٨]»[٩].

الطّبرسي رحمه الله في الاحتجاج: عن إسحاق بن موسى بن جعفر عن أبيه عن آبائه عليهم السلام، قال: خطب أمير المؤمنين عليه السلام بالكوفة فقال في آخر كلامه: (**فلمّا توفّي رسول الله ﷺ اشتغلت بدفنه والفراغ من شأنه، ثم آليت يميناً أن لا أرتدي إلّا للصّلاة حتّى أجمع القرآن، ففعلت**)[١٠].

---

(١) في (خ): «بيمين» غير موجودة.

(٢) في (خ): «النبي» مكان «رسول الله ﷺ».

(٣) في (خ): «وقد» غير موجودة.

(٤) انظر: كتاب سُليم بن قيس: ١٤٦، والاحتجاج ١: ١٠٨.

(٥) في المصدر: «جمعه»

(٦) في المصدر: «جاءهم».

(٧) في (خ): «علي عليه السلام وهو».

(٨) من آية ١٨٧ من سورة آل عمران.

(٩) الاعتقادات في دين الإمامية: ٨٦.

(١٠) الاحتجاج ١: ٢٨١.

وفيه في خبر الزنديق الطويل بعد ذكره عليه السلام عرض القرآن الذي جمعه عليهم وإعراضهم عنه، ما لفظه: «ثم[١] دفعهم[٢] الاضطرار بورود المسائل عليهم ممّا[٣] لا يعلمونه[٤] تأويله إلى جمعه وتأليفه وتضمينه من تلقائهم ما يقيمون به دعائم كفرهم فصرح مناديهم من كان عنده شيء من القرآن فليأتنا به، ووكلوا تأليفه ونظمه[٥] إلى بعض من وافقهم على معادات أولياء الله فألّفه على اختيارهم ما يدلّ المتأمّل[٦] له على اختلال تميزهم وافترائهم، وتركوا منه ما قد رأوا[٧] أنّه لهم وهو عليهم»[٨].

الطبقات الرفيعة في ترجمة العبّاس، وقوله لعلي عليه السلام: مدّ يدك لإبايعك، قال عليه السلام: إنّ رسول الله صلى الله عليه وآله وصّى إليَّ وأوصاني أن لا أُجرّد سيفاً بعده حتّى يأتيني[٩] النّاس طوعاً، وأمرني بجمع القرآن[١٠].

الاحتجاج عن سليم، قال: سمعت عبد الله بن جعفر بن أبي طالب[١١]، يقول: قال الحسن بن علي عليهما السلام لمعاوية: **(وتزعم أنّ عمر أرسل إلى أبي؛ أنّي أريد أن اكتب القرآن في مصحف فابعث إليَّ بما كتبت من القرآن، فأتاه، فقال[١٢]:**

---

(١) في المصدر: «ثم» غير موجودة.

(٢) في (خ): «وقعهم» مكان «دفعهم».

(٣) في المصدر: «عمّا».

(٤) في المصدر، و(خ): «يعلمون».

(٥) في (خ): «تضمينه».

(٦) في المصدر: «للمتأمل».

(٧) في المصدر: «قدروا» مكان «قد رأوا».

(٨) الاحتجاج ١: ٣٨٣.

(٩) في (خ): «قاتلني».

(١٠) انظر: الدرجات الرفيعة في طبقات الشيعة: ٨٤.

(١١) في (خ): «عليه السلام».

(١٢) في (خ): «عليه السلام».

يُضرب[١] والله عنقي قبل أن يصل إليك، قال: ولم؟ قال: لأنّ الله تعالى يقول: ﴿وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ﴾[٢] إيّاي عنى ولم يعنك وأصحابك، فغضب عمر، ثم قال: يا ابن أبي طالب، تحسب أنّ أحداً ليس عنده علم غيرك، فنادى[٣] من كان يقرأ من القرآن شيئاً فليأتني به، فإذا[٤] جاء رجل فقرأ شيئاً معه ويوافقه[٥] فيه آخر كتبه، وإلّا لم يكتبه. ثم قالوا قد ضاع منه[٦] قرآن كثير، بل كذبوا والله هو مجموع محفوظ عند أهله»[٧].

كتاب سليم، قال: الحسن عليه السلام لمعاوية: «إنّ عمر بن الخطاب أرسلني في إمارته إلى علي بن أبي طالب عليه السلام أنّي أريد أن اكتب القرآن في مصحف فابعث إلينا ما كتبت من القرآن، فقال: يُضرب[٨] والله عنقي قبل أن يصل[١٠] إليه، قلت[١١]: و[١٢] لم؟ قال[١٣]: لأنّ الله تعالى[١٤] يقول: ﴿لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ﴾[١٥] يعني لا يناله كلّه

---

(١) في المصدر: «تضرب».

(٢) من آية ٧ من سورة آل عمران.

(٣) في المصدر: «فنادى» غير موجودة.

(٤) في المصدر: «إذا».

(٥) في المصدر: لا توجد «و» وفي (خ): «يوافقه» غير موجودة.

(٦) في (خ): «منه» غير موجودة.

(٧) الاحتجاج ٢: ٧، ولم أجده في كتاب (سُليم).

(٨) في المصدر: «تضرب».

(١٠) في المصدر، و(خ): «تصل».

(١١) في المصدر: «فقلت».

(١٢) في (خ): «و» غير موجودة.

(١٣) في المصدر: «عليه السلام».

(١٤) في المصدر: «تعالى» غير موجودة.

(١٥) آية ٧٩ من سورة الواقعة.

إلّا المطهّرون، إيّانا عنى، نحن الّذين أذهب الله[١] عنّا الرّجس، وطهّرنا تطهيراً، وأورثنا الكتاب[٢]، ونحن[٣] الّذين اصطفانا الله من عباده، ونحن صفوة الله، ولنا[٤] ضرب[٥] الأمثال، وعلينا نزل الوحي، فغضب عمر، فقال[٦]: إنّ ابن أبي طالب يحسب أنّه ليس عند أحد علم غيره، فمن كان يقرأ من القرآن شيئا فليأتنا به، فكان إذا جاء رجل يقرأ[٧] معه[٨] آخر كتبه، وإلّا لم يكتبه، فمن قال يا معاوية، إنّه ضاع من القرآن[٩] فقد كذب، هو عند أهله مجموع محفوظ»[١٠].

الاحتجاج، عن أبي ذر الغفاري رضي الله عنه[١١]: «إنّه لمّا توفي رسول الله ﷺ جمع علي عليه السلام القرآن، وجاء به إلى المهاجرين والأنصار وعرضه عليهم لمّا قد أوصاه بذلك رسول الله ﷺ، فلمّا فتحه أبو بكر خرج[١٢] في أول صفحة فتحها فضائح القوم،

---

(١) في (خ): لفظ الجلالة «الله» غير موجود.

(٢) في المصدر: «قال: و﴿أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَينا مِنْ عِبَادِنَا﴾ [من آية ٣٢ من سورة فاطر] مكان «وأورثنا الكتاب».

(٣) في المصدر: «فنحن».

(٤) في (خ): «وأنا» مكان «ولنا».

(٥) في المصدر: «ضربت».

(٦) في المصدر: «قال: فغضب عمر، وقال»، وفي (خ): «وقال»، مكان «فقال».

(٧) في المصدر: «بقرآن فقرأه».

(٨) في المصدر: «ومعه».

(٩) في المصدر، و(خ): زيادة «شيئاً» بعد كلمة «القرآن».

(١٠) كتاب سُليم بن قيس: ٣٦٩، غير أنّ الرواية عن ابن عباس لا عن الإمام الحسن صلوات الله عليه.

(١١) في (خ): «رضي الله عنه».

(١٢) العبارة في (خ): بعد رسول الله ﷺ: «جاء أمير المؤمنين عليه السلام بالقرآن الذي جمعه على وجه رسول الله ﷺ إلى أبي بكر فلما فتحه أبو بكر فرج».

فوثب عمر، وقال: يا علي اردده فلا حاجة لنا فيه، فأخذه علي[١] عليه السلام وانصرف، ثم أُحضر زيد بن ثابت -وكان قارياً للقرآن- فقال له عمر: إنّ عليّاً جاءنا[٢] بالقرآن وفيه فضائح المهاجرين والأنصار وقد رأينا أن نؤلف القرآن، ونسقط منه ما كان فضيحة وهتكاً للمهاجرين والأنصار، فأجابه زيد إلى ذلك، ثم قال: فإنّ فرغتُ من القرآن على ما سئلتم، وأظهر علي[٣] القرآن الذي ألّفه أليس قد أبطل ما عملتم؟! فقال[٤] عمر[٥]: ما[٦] الحيلة إلى ذلك[٧]، إلى أنّ قال: فلمّا استخلف عمر سأل عليّاً عليه السلام أن يدفع إليهم القرآن فيحرّفونه[٨] فيما بينهم، فقال: يا أبا الحسن، إن جئت بالقرآن الذي كنت جئت به إلى أبي بكر حتّى نجتمع عليه، فقال علي[٩] عليه السلام هيهات ليس إلى ذلك من سبيل، إنّما جئت إلى أبي بكر لتقوم الحجّة عليكم، ولا تقولوا يوم القيمة إنّا كنّا عن هذا غافلين، أو تقولوا ما جئتنا به فإنّ[١٠] القرآن الذي عندي لا يَمَسُّهُ إلّا المُطَهَّرُونَ والأوصياء من ولدي، فقال عمر: هل وقت لإظهاره[١١] معلوم[١٢]؟، فقال علي[١٣] عليه السلام:

---

(١) في المصدر: كلمة «عليّ» غير موجودة.

(٢) في المصدر: «جاء».

(٣) في (خ): «عليه السلام».

(٤) في المصدر: «قال».

(٥) في (خ): «عمر» غير موجودة.

(٦) في المصدر: «فما».

(٧) في المصدر: «إلى ذلك».

(٨) في المصدر: «في حرّفوه».

(٩) في (خ): كلمة «علي» غير موجودة.

(١٠) في المصدر: «أنّ».

(١١) في (خ): «إظهاره».

(١٢) العبارة في المصدر: «فهل لإظهاره وقت معلوم».

(١٣) في المصدر: كلمة «علي» غير موجودة.

نعم، إذا قام القائم من ولدي»[١].

الاحتجاج؛ عن عبد الله بن عبد الرّحمن في خبر يتضمن طلبهم أمير المؤمنين عليه السلام للبيعة، وفيه: «فراسلهم علي عليه السلام: أن[٢] ليس إلى[٣] خروجي حيلة؛ لأنّي في جمع كتاب الله الذي[٤] قد نبذتموه وراء ظهوركم[٥] وألهتكم الدنيا عنه، وقد حلفت أن لا أخرج من بيتي ولا أدع ردائي على عاتقي حتّى أجمع القرآن»[٦].

ثقة الإسلام مسنداً عن[٧] الصادق عليه السلام في خبر: **(فإذا قام القائم قرأ كتاب الله عزّ وجلّ على حدّه، وأخرج المصحف الذي كتبه علي عليه السلام، وقال: أخرجه علي عليه السلام إلى الناس حين فرغ منه وكتبه، فقال لهم: هذا كتاب الله عزّ وجلّ كما أنزل[٨] الله على محمد صلى الله عليه وآله وقد جمعته بين اللّوحين، فقالوا: هو ذا[٩] عندنا مصحف جامع فيه القرآن لا حاجة لنا فيه، فقالوا: أمّا والله ما ترونه بعد يومكم هذا[١٠]، إنّما كان عليّ أن أخبركم حين جمعته لتقرؤوه)**[١١].

---

(١) الاحتجاج ١: ٢٢٨.

(٢) في (خ): «إذ».

(٣) في (خ): «إلا».

(٤) في (خ): «القرآن» مكان «كتاب الله الذي».

(٥) في المصدر: « وراء ظهوركم» غير موجودة.

(٦) الاحتجاج ١: ١٠٥.

(٧) في (خ): «في خبر عن».

(٨) في المصدر: «أنزله».

(٩) في (خ): «هو ذا» غير موجودة.

(١٠) في المصدر: بعد هذا «أبدا».

(١١) الكافي ٢: ٦٣٣، باب النوادر حديث رقم ٢٣. وسنده: «محمد بن يحيى، عن محمد بن الحسين، عن عبد الرحمن بن أبي هاشم، عن سالم بن سلمة».

ورواه[١] الجليل محمد بن الحسن الصّفار، عن محمّد بن الحسين، .. إلى آخر[٢].

حسين بن حمدان[٣] الخصيني[٤] في هدايته في حديث المفضل بن عمر الطويل في أحوال الظهور والرجعة، عن الصادق عليه السلام فيقول له الحسين[٥]: إن كنت مهدي آل محمد فأين هراوة جدك رسول الله صلى الله عليه وآله، وخاتمه، وبردته، ودرعه الفاضل، وعمامته السّحاب، والمصحف الذي جمعه جدك أمير المؤمنين عليه السلام بغير تغيير ولا تبديل، قال: فيحضر المهدي عليه السلام ذلك السفط الذي فيه جميع ما طلبه[٦].

وذكره الشيخ علي بن فاضل الذي نقله خالي العلّامة قدس سره في البحار في قصّة الجزيرة الخضراء، والبحر الأبيض وتشرفه بخدمة السيّد شمس الدين محمّد من أحفاد الحجّة عليه السلام[٧]، وفيه: قال علي: «فقلت له: يا سيدي أرى بعض الآيات غير مرتبطة بما قبلها وبما بعدها، كأن فهمي القاصر لا يصل إلى فورية ذلك[٨]، فقال: نعم الأمر كما رأيته، وذلك لما انتقل سيّد البشر محمّد بن عبد الله صلى الله عليه وآله من دار الفناء، وفعل صنما قريش ما فعلا من غصب الخلافة الظاهريّة جمع أمير المؤمنين عليه السلام القرآن كلّه ووضعه في أزار وأتى به اليهم -وهم في المسجد- فقال لهم: هذا كتاب

---

(١) في (خ): «ورواه» غير موجودة.

(٢) انظر: بصائر الدرجات: ٢١٣.

(٣) في (م) و(خ): «همدان» غير أنّ ما أثبتناه هو الصحيح، حيث إنّه الحسين بن حمدان الخصيبي الجنبلائي أو الجنبلاني، أبو عبد الله المتوفي سنة ٣٣٤ هـ.

(٤) في (خ): جعل سند حديث المفضل داخل بسند ما رواه الصفار، أي هكذا: الجليل محمد بن الحسن عن محمد بن الحسين بن همدان [كذا في الأصل] الخصيبي».

(٥) في المصدر: «الحسني».

(٦) انظر: الهداية الكبرى: ٤٠٤.

(٧) في (خ): «عليه السلام» غير موجودة.

(٨) في المصدر: «لم يصر إلى غور ذلك».

الله سبحانه[١] أمرني رسول الله ﷺ أن أعرضه عليكم[٢] لقيام الحجّة عليكم يوم العرض بين يدي الله تعالى، فقال له فرعون هذه الأمّة ونمرودها: لسنا محتاجين إلى قرآنك، فقال له علي عليه السلام[٣]: قد[٤] أخبرني حبيبي رسول الله ﷺ[٥] بقولك هذا وإنّما أردت بذلك إلقاء الحجّة عليكم، فرجع أمير المؤمنين عليه السلام إلى منزله وهو يقول: لا إله إلّا أنت، وحدك لا شريك لك، لا رادّ لما سبق في علمك، ولا مانع لما اقتضته حكمتك، فكنت[٦] أنت الشاهد لي عليهم يوم العرض عليك، فنادى ابن أبي قحافة بالمسلمين، وقال لهم: كُلّ من عنده قرآن من آية أو سورة فليات بها، فجاءه أبو عبيدة بن الجرّاح، وعثمان، وسعد[٧] بن أبي وقاص، ومعاوية بن أبي سفيان، وعبد الرحمن بن عوف، وطلحة بن عبد الله، وأبو سعيد الخدري، وحسان بن ثابت، وجماعات المسلمين وجمعوا هذا القرآن، وأسقطوا منه ما كان فيه من المثالب التي صدرت عنهم بعد وفاة سيّد المرسلين[٨]، فلذا[٩] ترى الآيات غير مرتبطة، والقرآن الذي جمعه أمير المؤمنين عليه السلام بخطه محفوظ عند صاحب الأمر عليه السلام فيه كُلّ شيء حتى أرش الخدش، وأمّا هذا القرآن فلا شك ولا شبهة في صحته وأنّه[١٠] من كلام الله سبحانه، هكذا صدر عن صاحب

---

(١) في (خ): «سبحانه» غير موجودة.

(٢) في المصدر: «إليكم».

(٣) في (خ): «فقال علي عليه السلام له».

(٤) في المصدر: «فقال عليه السلام: لقد».

(٥) في المصدر: «محمد ﷺ مكان رسول الله ﷺ».

(٦) في المصدر: «فكن».

(٧) في (م): «سعيد»، وما أثبتناه هو الصحيح.

(٨) في المصدر: «ﷺ».

(٩) في المصدر: «فلهذا».

(١٠) في (م): «وآله»، وما أثبتناه عن (خ)، وفي المصدر: «وإنّما».

الأمر عليه السلام»[١].

ودلالة تلك الأخبار على كون القرآن بمعرض الزّيادة والنقصان بعد رسول الله صلى الله عليه وآله، بل على وقوع التحريف أظهر من أنّ يبين[٢].

والحاصل: أنّ الاختلاف والتغيير إمّا بالزّيادة والنقصان أو التبديل، وكُلّ منها أمّا في السّورة أو الآية أو الكلمة أو الحرف فهذه اثنا عشر وكلها ممكنة، وما يتوهم من امتناع زيادة السّورة وتبديلها استناداً إلى قوله تعالى: ﴿**وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَى عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِنْ مِثْلِهِ**﴾[٣] فاسد لأنّ العجز عن الإتيان بما يماثل السّورة واقعاً، و[٤]في نظر البصراء[٥] المهرة الحاذقين البارعين في فن البلاغة لا ينافي القدرة على الإتيان بما لا يميّزه عامة النّاس عن الوحي، ألا ترى أنّ سورة الحقد، والخلع، والولاية -التي يزعم هذا المتوهم وجماعة- أنّها من القرآن لا يستطيعون إثباتها بما فيها ممّا لا يستطيعه أحد.

والحاصل: أنّ تميز الوحي عن غيره شأن عظيم وليس شريعة لكُلّ وارد، بل لا يرد عليه إلّا واحد بعد واحد، والشاهد عليه ما نشاهد من اختلافهم في الآيات والسّور، ولم يتّصل أحد من المثبتين والنّافين لإثبات مرامه بإمكان الإتيان بمثله، واستحالته، ومن لاحظ اختلاف العلماء في وجه كون القرآن معجزاً اتضح له ما ادّعيناه، وبسط الكلام لا يلائم المقام[٦].

---

(١) بحار الأنوار ٥٢: ١٧٠.

(٢) في «م»، و(خ): والصواب: «تبينّ».

(٣) من آية ٢٣ من سورة البقرة.

(٤) في (خ): «و» غير موجودة.

(٥) في (م): كلمتين غير واضحتين، وما أثبتناه -نظر البصراء- عن (خ).

(٦) في (خ): من «والحاصل» إلى «المقام» محصورة بين «بالضررة» و«والاختلاف» الآتيتين في الكلام اللاحق.

وبالجملة: فالعجز عن الإتيان بمثل السّورة ليس إلّا مثل كون القرآن محفوظاً عن الزيادة والنقصان في عدم الدلالة على أنّ ما كتبوه بأيديهم مطابق لما أنزله الرّحمن، وقد رأيت الأخبار المصرّحة بأنّ الشّيطان لم يزد في القرآن ولم ينقص منه حيث حفظه الله تعالى بأمير المؤمنين عليه السلام عن ذلك، مع تصريحها بوقوع التحريف من المنافقين، ولا منافاة بينهما بالضرورة، والاختلاف قد يكون بتبديل الحركات بعضها ببعض، وربما يؤدّي إلى الاختلاف في الكلمة كـ (على) أو (علي)، وأمّا تبديل السكون بالحركة، وقد يكون في الترتيب بين السّور أو الآية أو الكلمات، وقد يكون في الحدود، والحق إمكان جميع ما يتصور من أقسام الاختلاف[1] ووقوع أكثرها.

[في أصالة عدم التحريف من الأصول المثبتة]

واعلم أنّ نفس التحريف ليس له -وجوداً وعدماً- أثرٌ شرعي حتى يقال: إنّ الأصل عدمه[2]، وإنّ الأصل عدم مطابقة ما كتب، أو حفظ لما أُنزل، أو عدم مخالفته، أو يفصل بين الجمع الأول وجمع عثمان استناداً إلى أن الشّك في الأول: راجع إلى الشك في وجود الحادث بعد العدم، وفي الثّاني: إلى الشك في الانعدام بعد الوجود، فإنّها أصول مثبتة لا يعول عليها.

[بعض الآراء في وقوع التحريف وعدمه]

ثم اعلم أنّهم اختلفوا في وقوع الاختلاف بين مصاحف عثمان، وما أنزله الرحمن على أقوال:

الأوّل: الوقوع مطلقاً، ذهب إليه علي بن إبراهيم في تفسيره[3]، وتلميذه ثقة

---

(١) في (خ): «الاختلاف» غير موجودة.

(٢) في (خ): «إنّ الأصل عدمه» غير موجودة.

(٣) انظر: مقدمة المصنف من تفسير القمي.

الإسلام[١][٢]، وخالي العلامة رحمه الله[٣] في مرآة العقول[٤]، والصّفار تغمّده الله في البصائر، ومحمد بن إبراهيم النعماني صاحب كتاب الغيبة في تفسيره[٥]، والسيّد علي بن أحمد الكوفي في كتاب البدع المحدثة[٦].

واستظهر أيضاً من العياشي[٧][٨]، وفرات بن إبراهيم الكوفي، ومحمد بن عبّاس الماهيار[٩][١٠].

وصرح به المفيد[١١] في المسائل السرويّة[١٢] على ما نقله عنه خالي

---

(١) العبارة في (خ): «وثقة الإسلام تلميذه».

(٢) انظر الكافي ١: ٢٢٨، باب أنّه لم يجمع القرآن كله إلّا الأئمة عليهم السلام وأنّهم يعلمون علمه كله، وجزء ٢: ٦١٩، باب أن القرآن يرفع كما أنزل، وغيرها من المواضع.

(٣) في (خ): «رحمه الله» غير موجودة.

(٤) انظر: مرآة العقول في شرح أخبار آل الرسول ٣: ٣٠.

(٥) لم أجد في تفسير النعماني الذي أورده العلامة المجلسي في بحاره ما يشعر بأنّه -النعماني رضوان الله عليه- يذهب إلى ما نسبه له صاحب المحجة تغمّده الله إلّا اللهم ما قاله في خطبته وهو يتكلم عن عظمة القرآن المجيد: « ففرض جلت عظمته على الناس العلم والعمل بما في القرآن فلا يسعهم مع ذلك جهله، ولا يعذرون في تركه، وجميع ما أنزله في كتابه عند أهل بيت نبيه الذين ألزم العباد طاعتهم» انظر: بحار الأنوار ٩٠: ٢، وهو كما ترى غير نافع لمراد صاحب المحجة.

(٦) البدع المحدثة في الإسلام بعد النبي عليه السلام «الاستغاثة»١: ٥٣.

(٧) في (خ): «رحمه الله».

(٨) انظر: تفسير العياشي ١: ١٣، و ٤٨، وغيرها.

(٩) هو محمد بن العباس بن علي بن مروان، المعروف بابن الحجام، يكنى أبا عبد الله، له كتب منها: تأويل ما نزل في النبي وآله عليهم السلام، وتأويل ما نزل في شيعتهم، وتأويل ما نزل في أعدائهم، والتفسير الكبير، والناسخ والمنسوخ، وقراءة أمير المؤمنين عليه السلام، وقراءة أهل البيت عليهم السلام، انظر: الفهرست: ٢٢٨.

(١٠) انظر: تأويل الآيات الظاهرة في فضل العترة الطاهرة ١: ٣٧٠.

(١١) في (خ): «رحمه الله».

(١٢) انظر: المسائل السروية: ٧٨، المسألة التاسعة.

العلّامة تدّثل[١]، والمحدث البحراني في الدّرر النجفيّة[٢].

وعن المقالات: أنّه نسب القول بالنقصان من نفس[٣] الآيات حقيقة، بل زيادة كلمة أو كلمتين ممّا لا يبلغ حدّ الإعجاز إلى بني نوبخت، وجماعة من متكلمي الإماميّة، وأهل الفقه والاعتبار[٤].

وممّن استظهر منه صاحب[٥] بن الليث بن السرّاج[٦]، وذهب إليه فضل بن شاذان في كتاب الإيضاح، ويظهر منه أيضا[٧] أنّ ضياع طائفة من القرآن من المسلّمات عند العامّة، قال رحمه الله بعد نقل مذهب العامة: إنّ اكذب الرّوايات وأبطلها ما نسب الله تعالى فيه[٨] إلى الجور ونسب نبيّه صلى الله عليه وآله إلى الجهل، وفي قولكم[٩] إنّ الله[١٠] لم يبعث إلى خلقه بجميع ما يحتاجون إليه تجوير[١١] له في حكمه، وتكذيب بكتابه؛ لقوله تعالى: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾[١٢]...

---

(١) انظر: بحار الأنوار ٨٩: ٧٤.

(٢) انظر: النجفية من الملتقطات اليوسفية ٤: ٦٦.

(٣) في (خ): «نفس» غير موجودة.

(٤) انظر: أوائل المقالات: ٨٢.

(٥) كذا في (م) و(خ)، ولعله الحاجب بن الليث بن السراج، معاصر السيد المرتضى رضوان الله عليهما، والذي سأل الشيخ المفيد رضي الله عنه المسائل العكبرية أو الحاجبية، انظر: رياض العلماء وحياض الفضلاء ١: ١٢٠.

(٦) انظر: المسائل العكبرية: ١١٨.

(٧) في (خ): «أيضا» غير موجودة.

(٨) في (خ): «فيه» غير موجودة.

(٩) في (خ): «قولك» مكان «قولكم».

(١٠) في (خ): «تعالى».

(١١) في (خ): «تجويز الجور».

(١٢) من آية ٣ من سورة المائدة.

الآية[١] ولا تخلو الأحكام [أن][٢] تكون من الدين أو ليست من الدين[٣]، فإنّ كانت من الدين فقد أكملها وبينها لنبيّه ﷺ وإن كانت ليست من الدين[٤] فلا حاجة للناس[٥] إليها، ولا يجب في قولكم عليهم ما[٦] ليس من الدين، وهذه شنيعة لو دخلت على اليهود والنصارى في دينهم لتركوا ما يدخل عليهم به هذه الشنيعة، وهي متّصلة بمثلها من تجهيلكم النبي ﷺ وادعائكم استنباط ما لم يكن من فروع الدين، وحق الشيعة الهرب بما أقررتم به من هاتين الشنيعتين اللّتين فيهما الكذب بالله وبرسوله، ولقد[٧] أقررتم أنّكم لم تجدوا ما هو أظهر من الضّياء في الحلال والحرام، وهو ما زعمتم أنّه ذهب من القرآن، ثم لم يوحشكم، فلم لا كلفتموهم أن يأتوكم بالقرآن الذي ذهب أو بمثله من تلقاء أنفسكم كما أتوكم بالحلال والحرام من تلقاء أنفسهم؟ فما هذا والفقه إلّا في مجرى واحد، وإنّما هو أمر ونهي ولم لم تدعوا أنّه لم يأت من القرآن[٨] إلاّ ما في أيديكم؟ ولكنكم لم تجدوا بُدّاً لظهور الأمر بأنّ يقروا بما عجزوا عنه أوّلكم[٩] من جمع القرآن وضيّعوه، وكذلك السّنة التي جهلتموها قد أتى بها رسول الله ﷺ في كُلّ حلال وحرام، ولكن كثر أتّباعكم فطلبتم فوق أقداركم، فكيف جاز أن يضيّعوا السّنة[١٠]،

---

(١) في (خ): ﴿وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي﴾ إلى آخره» مكان «الآية».

(٢) ما بين المعقوفين أضفناها من المصدر كي تستقيم العبارة.

(٣) في (خ): «أو ليست من الدين» غير موجودة.

(٤) في (خ): «وإن لم تكن من الدين».

(٥) في (خ): «بالناس».

(٦) في (م): «بما» فوق «ما» وفوقها نسخة بدل.

(٧) في (خ): «قد».

(٨) في (خ): «بالقرآن».

(٩) في (خ): «أولوكم».

(١٠) العبارة في (خ): «فكيف جاز أن تضيعوا القرآن ولا يجوز أن تضيعوا السنة».

ولمّا عجزتم عن جميع السّنة كما عجزتم عن جميع القرآن؟![1].

واختاره أيضاً محمّد بن الحسن الشيباني في نهج البيان[2]، وابن شهر آشوب في كتاب المناقب، وكتاب المثالب، والشيخ أحمد بن أبي طالب الطبرسي في كتاب الاحتجاج[3]، وقد ضمن أن لا ينقل فيه إلاّ ما وافق الإجماع أو أشتهر بين المخالف والمؤالف، أو دلّت عليه العقول[4]، والمولى محمّد صالح في شرح الكافي[5]، وجدّي وخالي المجلسيان[6]، والفاضل السيّد على خان في شرح الصحيفة[7]، وعمي المجدد في فوائده[8]، والفاضل القمّي[9] والنراقيان، والشّيخ أبو الحسن الشريف[10]، والشيخ علىّ بن محمد المقامي[11] في مشرق الأنوار[12]، وجمهور المحدثين.

---

(١) انظر: الإيضاح: ١٠٥.

(٢) انظر: البيان عن كشف معاني القرآن١: ٣٨.

(٣) انظر: الاحتجاج ١: ٣٧٠.

(٤) انظر: الاحتجاج ١: ٤.

(٥) انظر: شرح أصول الكافي ٥: ٣٣٩، و٦: ٨٥، و١١: ٨٣.

(٦) انظر: روضة المتقين في شرح من لا يحضره الفقيه١٠: ٢٢، و١٣: ١٠٩، وبحار الأنوار ٨٩: ٤٠.

(٧) انظر: رياض السالكين في شرح صحيفة سيد الساجدين ٥: ٣٩٢.

(٨) انظر: الفوائد: ٢٨٦.

(٩) انظر: القوانين المحكمة في الأصول ٢: ٣٢١.

(١٠) انظر: مرآة الأنوار ومشكاة الأسرار: ٣٤.

(١١) كذا، والصحيح «المقابي» حيث إنّه الشيخ على بن الشيخ محمد بن الشيخ على بن الشيخ عبد النبي بن محمد بن سليمان المقابي البحراني، المجاز من والده، ومن المحدث البحراني صاحب الحدائق في سنه «١١٦٠»، أمّا الكتاب فهو «مشرق الأنوار الملكوتية» وهو في أصول الدين على ما هو المأثور، مقتصراً فيه على أحاديث الأئمة عليهم السلام، وفيه الرد على أهل الحكمة، وهو الشيخ محمد المقابي والد شيخ علي انظر: الذريعة إلى تصانيف الشيعة ٤: ١٦٧، ٢١: ٤٧.

(١٢) مشرق الأنوار الملكوتية «مخطوط».

ويظهر اختياره من سعد السعود[١].

واستظهر من تراجم الرواة شيوع هذا المذهب بينهم حتى أفرد له بالتصنيف جماعة: كالبرقي[٢]، ووالده[٣]، وعلّي بن الحسن بن فضال[٤]، ومحمد بن الحسن الصيرفي[٥] وأحمد بن محمد بن سيّار[٦]، ومحمد بن العبّاس بن على بن مروان الماهيار، المعروف بابن الحجّام[٧]، صاحب التفسير المعروف، الذي قالوا

---

(١) انظر: سعد السعود: ١٤٤.

(٢) أحمد بن محمد بن خالد بن عبد الرحمان بن محمد بن علي البرقي، أبو جعفر، أصله كوفي، وكان جده محمد بن علي حبسه يوسف ابن عمر والي العراق بعد قتل زيد بن علي بن الحسين عليه السلام ثم قتله، وكان خالد صغير السن، فهرب مع أبيه عبد الرحمان إلى برقة قم، فأقاموا بها، وكان ثقة في نفسه، غير أنّه أكثر الرواية عن الضعفاء واعتمد المراسيل، وصنف كتباً كثيرة، منها المحاسن، والكتاب المعني هو «المعاني والتحريف»، انظر: الفهرست: ٦٣.

(٣) هو محمد بن خالد بن عبد الرحمن بن محمد بن علي البرقي أبو عبد الله، مولى أبي موسى الأشعري، ينسب إلى برقة رود، قرية من سواد قم على واد هناك، وكان ضعيفاً في الحديث، وكان أديباً حسن المعرفة بالأخبار وعلوم العرب. وله كتب، منها: كتاب التنزيل والتعبير، كتاب التفسير، انظر: فهرست أسماء مصنفي الشيعة (رجال النجاشي): ٣٣٥.

(٤) علي بن الحسن بن فضال، فطحي المذهب، ثقة، كوفي، كثير العلم، واسع الرواية والأخبار، جيد التصانيف، غير معاند، وكان قريب الأمر إلى أصحابنا الإمامية القائلين بالإثني عشر. له كتب منها: كتاب التفسير، انظر: الفهرست: ١٥٧.

(٥) محمد بن علي الصيرفي، يكنى أبا سمينة، له كتب، وقيل: إنها مثل كتب الحسين بن سعيد، أخبرنا بذلك جماعة، عن أبي جعفر ابن بابويه، عن أبيه ومحمد بن الحسن ومحمد بن علي ماجيلويه، عن محمد بن أبي القاسم، عنه، إلّا ما كان فيها من تخليط، أو غلو، أو تدليس، أو ينفرد به ولا يعرف من غير طريقه، الفهرست: ٢٢٣.

(٦) أحمد بن محمد بن سيار، أبو عبد الله الكاتب، بصري، كان من كتاب آل طاهر في زمن أبي محمد عليه السلام، ويعرف بالسياري، ضعيف الحديث، فاسد المذهب، مجفو الرواية، كثير المراسيل، وصنف كتباً كثيرة، منها: كتاب ثواب القرآن، كتاب الطب، كتاب القراءة، الفهرست: ٦٦.

(٧) مرت ترجمته وذكر تفسيره.

فيه[١] إنّه لم يصنّف في أصحابنا مثله[٢]، وأبو طاهر عبد الواحد بن عمر القمّي[٣]، ذكر ابن شهرآشوب في معالم العلماء أنّ له كتاباً في قراءة أمير المؤمنين عليه السلام وحروفه[٤]، وصاحب كتاب تفسير القرآن تأويله وتنزيله ومحكمه ومتشابهه وزيادات حروفه وفضائله وثوابه[٥]، وصاحب كتاب مكتوب فيه مقراء[٦] رسول الله صلى الله عليه وآله، وعلي بن أبي طالب[٧]، والحسن[٨]، والحسين[٩]، وعلي بن الحسين[١٠]، ومحمد[١١]، وزيد ابني علي بن الحسين[١٢]، وجعفر بن محمد[١٣]، وموسى بن جعفر عليهم السلام ذكرهما في سعد السّعود[١٤].

---

(١) في (خ): «فيه» غير موجودة.

(٢) تفسيره هو تأويل الآيات الظاهرة في فضل العترة الطاهرة، انظر: فهرست أسماء مصنفي الشيعة «رجال النجاشي»: ٣٧٩.

(٣) كذا، والصحيح «المقري».

(٤) عبد الواحد بن عمر، أبو طاهر المقري، عامي إلاّ أنّ له كتابا في قراءة أمير المؤمنين عليه السلام وحروفه وتصنيفه، معالم العلماء: ١١٦.

(٥) قال السيد ابن طاووس، في سعد السعود: ١٢١: «فصل: في ما نذكره من كتاب تفسير للقرآن عتيق مجلد وعليه مكتوب كتاب تفسير القران وتأويله وتنزيله وناسخه ومنسوخه وأحكامه ومشابهه وزيادات حروفه وفضائله وثوابه وروايات الثقات عن الصادقين من آل رسول الله»، ولم يسمِّ صاحبه.

(٦) كذا، وفي المصدر: «مقرأ».

(٧) في (خ): «عليه السلام».

(٨) في (خ): «عليه السلام».

(٩) في (خ): «عليه السلام».

(١٠) في (خ): «عليه السلام».

(١١) في (خ): «عليه السلام».

(١٢) في (خ): «عليه السلام».

(١٣) في (خ): «عليه السلام».

(١٤) قال السيد ابن طاووس في سعد السعود ١٢١: «فصل في ما نذكره من مجلد قالب الثمن عتيق

[نسبة القول بالتحريف لبعض أصحابنا]

وبالجملة: فهو المعروف بين أصحابنا، وقد نسب القول بالتحريف المحقّق الدّاماد في حاشية خطبة القبسات إلى أكثر الأصحاب، وبعض العامّة، والمنع إلى المرتضى منّا، وأكثر الجمهور، وعن الأنوار أنّ الأصحاب[1] قد أطبقوا على صحة الأخبار المستفيضة، بل المتواترة الدّالة بصريحها على وقوع التّحريف في القرآن كلاماً ومادة وإعراباً والتصديق بها[2]، نعم خالف فيه المرتضى، والصدوق، والشيخ الطبرسي، واشتهرت نسبة هذا القول إلى الإماميّة بين المخالفين، وارتضاه شيخنا المرتضى تَدَّسَ في بحث القراءة من كتاب الصّلاة، بل الذي يظهر من مرآة الأنوار أنّه من ضروريّات مذهب التّشيع، وأكبر مفاسد غصب الخلافة، وقد عرفت من إيضاح الشيخ الثقة الجليل الأقدم فضل بن شاذان -عليه الرضوان- أنّ النقصان من مسلمات العامّة، ولا ينافيه ما يشاهد من ذهاب أكثرهم إلى خلافه؛ لاحتمال حدوث الخلاف بعد عصره، ويظهر هذا من كتاب الاستغاثة، وسيأتي إن شاء الله تعالى.

وقال في سعد السّعود: ذكر أبو علي محمّد بن عبد الوهّاب الجبائي: «أنّ[3] محنة الرافضة على ضعفاء المسلمين أعظم من محنة الزنادقة، واستدل عليه[4]: بأنّ الرّافضة تدّعي نقصان القرآن وتبديله وتغييره»، قال السيّد تَدَّسَ: «فيقال له: كلّما ذكرته من طعن وأقداح على من يذكر أنّ القرآن وقع فيه تبديل وتغيير فهو متوجه على سيّدك عثمان بن عفان، لأنّ المسلمين أطبقوا أنّه جمع النّاس على هذا المصحف الشريف،

عليه مكتوب فيه مقرأ رسول الله ﷺ ... إلى أخره».

(١) في (خ): خرم من «الأصحاب» إلى «أنّ الأصحاب».

(٢) انظر: مرآة الأنوار ومشكات الأسرار: ٣٤.

(٣) في (خ): «أنّ» غير موجودة.

(٤) في المصدر: «ثم شرع يدعي بيان ذلك» مكان «واستدل عليه».

وحـرق[١] مـا عداه من المصاحف، فلو لا اعتراف عثـمان بأنّه وقع تبديل وتغيير من الصّحابة ما كان هناك مصحف يحرق[٢] وكانت تكون متساوية»[٣] انتهى.

وذكر الشـيخ عليّ بن محمّد المقامي في مشرق الأنوار الملكوتيّة قريبا ممّـا ذكره صاحـب الاسـتغاثة، وادّعـى المفيـد تشكّك في المقالات اتفـاق الإماميّة عـلى أنّ أئمة الضّلال خالفوا في كثير مـن تأليف القرآن[٤]، ويؤيّده تصريح الصّحابة، بل الخلفاء بالتحريف، وغيرهم ممّن يحذوا حذوهم.

[بعض الروايات العامية في التحريف]

فممّن صرّح به على ما روته العامّة: عائشة، وحفصة[٥]، وعمر، وعثمان[٦]، وأُبّي بن كعب، وأبو موسـى الأشـعري، وحذيفـة بن اليمان، وابن عمـر، ومجاهد، وابن عبـاس، وعبـد الله بن زُرَير[٧] الغافقي، ومسـلمة بـن مخلد الأنصـارى، وأبو واقد اللّيثي، وزيد بن أرقم، وجابر بن عبد الله، وبريرة، وأبو ذر، وعبد الرحمن بن عوف، وزيـد بن ثابت، وعبد الله بن مسـعود، بل حكم بكون بعض مـا في مصحفنا غلطا وخطأ العائشـة[٨]، وعثمان، وأبّي[٩]، وابن عبّاس، وسـعيد بن جبير، والضحاك بن مزاحم، وحمزة بن الزّيات.

---

(١) في المصدر: «وحرف وأحرق».

(٢) في المصدر: «محرف» مكان «يحرق».

(٣) سعد السعود: ١٤٤.

(٤) أوائل المقالات: ٤٦.

(٥) في (خ): «وحفصة» غير موجودة.

(٦) في (خ) زيادة: «وابن عمر».

(٧) في (خ): «ذرين».

(٨) كذا في (م)، و(خ) والصحيح: «عائشة».

(٩) في (خ): «وأُبيّ» غير الموجودة.

وفي أخبارهم ما يدل على أنّ أمير المؤمنين عليه السلام أيضاً أوضحه لهم، ففي الدّر المنثور معنعنا «عن ابن عمر: لا يقولنّ أحدكم قد أخذت القرآن كُلّه، ما يدريه ما كُلّه، قد ذهب منه قرآن كثير، ولكن ليقل قد أخذت ما ظهر منه[١]»[٢].

وفي الإتقان معنعنا عن زِرّ[٣] بن جيش[٤]، «قال: قال لي أُبَيّ بن كعب: كأيّن[٥] تعد[٦] سورة الأحزاب؟ قلت: اثنين وسبعين آية أو ثلاثة[٧] وسبعين آية[٨]، قال: أنّ كانت لتعدل سورة البقرة، وإنّا[٩] كنا لنقرأ فيها آية الرّجم، قلت: وما آية الرّجم؟ قال: (إذا زنى[١٠] الشّيخ والشّيخة فارجموها البتّة نكالا من الله والله عزيز حكيم)»[١١].

الراغب في المحاضرات: «قالت عائشة: كانت الأحزاب تقرأ في زمان رسول

---

(١) في (خ): «عنه» مكان «منه».

(٢) الدر المنثور في التفسير بالمأثور ١: ١٠٦، غير أنّه لم يسنده إلى أمير المؤمنين صلوات الله عليه، فإنّ سنده هكذا: «وأخرج أبو عبيد وابن الضريس وابن الأنباري في المصاحف عن ابن عمر قال: لا يقولنّ أحدكم».

(٣) في (خ): «رزين» انظر الهامش الآتي.

(٤) في المصدر «حُبيش»، ولعله أبو مريم الأسدي «زِرّ بن حُبَيش» من أفاضل رجال أمير المؤمنين عليه السلام وهو من المعمرين حيث عمر ١٢٠ سنة، ومات سنة ٨٢ للهجرة الشريفة، حيث اختلفوا في ضبط اسمه، انظر: الشرح من اختيار معرفة الرجال (رجال الكشي) ١: ٢٤٦.

(٥) في المصدر: «كأي».

(٦) في (خ): «بعد» مكان «تعد».

(٧) كذا في المصدر والأصل، والصحيح ثلاث.

(٨) في (خ): «أو ثلاثة وسبعين آية» غير موجودة.

(٩) في المصدر: «إنّ».

(١٠) في (خ): «زنيا».

(١١) الإتقان في علوم القرآن ٢: ٦٦.

الله ﷺ مائتي[١] آية، فلمّا كتب[٢] عثمان المصاحف لم يقدر إلّا على ما أثبت[٣]، وكان فيها آية الرّجم»[٤].

وفي الإتقان معنعنا عن عائشة، قالت: كانت سورة الأحزاب مثل سورة البقرة أو أطول، وكان فيها آية الرّجم[٥].

وأخرج البخاري في تاريخه عن حذيفة، قال: «قرأت سورة الأحزاب على النبي ﷺ فنسيت منها سبعين آية ما وجدتها»[٦].

«وأخرج أبو عبيد في الفضايل، وابن الأنباري، وابن مردويه، عن عائشة[٧]، قالت: كانت سورة الأحزاب تقرأ في زمان النبي ﷺ مائتي آية، فلما كتب عثمان المصاحف لم يقدر منها إلّا على ما هو الآن»[٨].

وعن الحاكم في المستدرك، «عن أبي حرب بن أبي الأسود، قال: بعث أبو موسى الأشعري إلى قرّاء البصرة، فدخل عليه ثلاثمائة رجل قد قرأوا القرآن، فقال: أنتم

---

(١) في المصدر: «مائة».

(٢) في المصدر: «جمع».

(٣) في المصدر: «لم يجد إلاّ ما هو الآن».

(٤) محاضر الأدباء وحاورات الشعراء والبلغاء ٢: ٤٣٤.

(٥) لم أجد هذا الخبر في الإتقان، بل هو في الدر المنثور، وهو ابن الضريس عن عكرمة، لا عن عائشة، انظر: الدر المنثور في التفسير بالمأثور ٥: ١٨٠، أمّا خبر عائشة المروي في الإتقان، فهو: «وقال [يعني أبا عبيد] حدثنا ابن أبي مريم، عن ابن لهيعة، عن أبي الأسود، عن عروة بن الزبير، عن عائشة، قالت: كانت سورة الأحزاب تقرأ في زمن النبي صلى الله عليه وسلم مائتي آية فلما كتب عثمان المصاحف لم يقدر منها إلّا على ما هو الآن»، انظر: الإتقان في علوم القرآن ٢: ٦٦.

(٦) التاريخ الكبير ٤: ٢٤١.

(٧) في (خ): «عن عائشة» غير موجودة.

(٨) الدر المنثور في التفسير في المأثور ٥: ١٨٠.

خيار أهل البصرة قرّاؤهم[١] فاتلوه، ولا يطولنّ عليكم الأمل[٢] فتقسو قلوبكم كما قست قلوب من كان قبلكم، وإنّا كنا نقرأ سورة، كنا[٣] نشبهها في الطول والشدّة ببراءة، فأنسيتها غير أنّي حفظت منها: (لو كان لابن آدم واديان من المال لابتغى وادياً ثالثاً، ولا يملأ جوف ابن آدم إلّا التّراب)، وكنّا نقرأ سورة، كنا نشبهها بإحدى المسبحات، فأنسيتها غير أنّي حفظت منها: (يا أيّها الّذين آمنوا لم تقولون ما لا تفعلون، فتكتب شهادة في أعناقكم فتسألون عنها يوم القيامة[٤])»[٥].

الدّرّ المنثور: «أخرج مسلم، وابن مردويه، وأبو نعيم في الحلية، والبيهقي في الدلائل، عن أبي موسى الأشعري، قال: كنّا نقرأ سورة نشبهها في الطول والشدّة ببراءة، فأنسيتها غير أنّي حفظت منها آية[٦]: (لو كان لابن آدم واديان من المال لابتغى وادياً ثالثاً، ولا يملأ جوفه إلّا التّراب)، وكنا نقرأ سورة نشبهها بإحدى المسبّحات، أولها (سَبَّحَ الله ما فِي السَّماواتِ) فأنسيتها، غير أنّي حفظت منها: (يا أيّها الّذين آمنوا لم تقولون ما لا تفعلون فتكتب شهادة في أعناقكم فتسألون عنها يوميالقيامة)» [٧].

وفي الإتقان: «أخرج ابن أبي حاتم، عن أبي موسى الأشعري، قال: كنا نقرأ سورة نشبهها بإحدى[٨] المسبّحات، فأنسيناها غير أنيّ حفظت: (يا أيّها الّذين آمنوا لم تقولون ما لا تفعلون فتكتب شهادة في أعناقكم فتسألون عنها يوم القيامة)» [٩].

---

(١) في المصدر: «وقراؤهم».

(٢) في المصدر: «الأمد».

(٣) في (خ): «سورة، كنا» غير موجودة.

(٤) في (خ): «فتسألون عنها يوم القيامة» غير موجودة.

(٥) لم أجد الخبر في المستدرك، نعم هو موجود في صحيح مسلم ٣: ١٠٠.

(٦) في (خ): «آية» غير موجودة.

(٧) الدر المنثور في التفسير بالمأثور ١: ١٠٥.

(٨) في المصدر: «بإحدى» غير موجودة.

(٩) الإتقان في علوم القرآن ٢: ٦٧.

وفي الإتقان «في المستدرك: عن ابن عبّاس، قال: سألت عليّ بن أبي طالب عليه السلام لم لم يكتب في براءة بسم الله الرّحمن الرّحيم، قال: لأنّها أمان وبراءة نزلت بالسّيف»[١].

«وعن مالك أنّ أوّلها لما سقط سقط معه البسملة، فقد ثبت أنّها كانت تعدل البقرة لطولها»[٢].

وفيه، «وفي المستدرك عن حذيفة، قال: ما تقرؤن ربعها -يعنى سورة[٣] براءة»[٤].

الدرّ المنثور: «أخرج ابن أبي شيبة، والطّبراني في الأوسط، وأبو الشيخ، والحاكم، وابن مردويه، عن حذيفة، قال: التي تسمّون سورة التّوبة هي سورة العذاب، والله ما تركتْ أحدا إلّا نالت منه، وما[٥] تقرؤون منها ممّا كنا نقرأ ربعها»[٦].

وفيه، «أخرج ابن الضّريس[٧]، وأبو الشيخ عن حذيفة، قال: ما تقرون ثلثها -يعني سورة التوبة»[٨].

وفيه: «أخرج أبو عبيد، وابن المنذر، وأبو الشيخ، وابن مردويه، عن سعيد بن جبير، قال: قلت لابن عبّاس: سورة التّوبة؟ قال: التوبة!، بل هي الفاضحة، ما زالت تنزل فيهم[٩] ومنهم حتى ظنّنا أنّه لا يبقى منّا أحد

(١) الإتقان في علوم القرآن ١: ١٧٧.

(٢) الإتقان في علوم القرآن ١: ١٧٧.

(٣) في المصدر: «سورة» غير موجودة..

(٤) الإتقان في علوم القرآن ٢: ٦٨.

(٥) في المصدر: «لا».

(٦) الدر المنثور في التفسير بالمأثور ٣: ٢٠٨.

(٧) في المصدر: «ابن الضريس» غير موجودة.

(٨) الدر المنثور في التفسير بالمأثور ٣: ٢٠٨.

(٩) في المصدر: «فيهم» غير موجودة.

إلّا ذُكر فيها»[١].

«وأخرج ابن المنذر، وأبو الشّيخ، وابن مردويه، عن ابن عبّاس: أنّ عمر قيل له سورة التوبة، قال: هي إلى العذاب أقرب، ما أقلعت عن النّاس حتى ما كانت تدع منهم أحداً»[٢].

«وأخرج أبو الشيخ عن عكرمة، قال: قال عمر: ما فرغ من تنزيل براءة حتى ظنّنا أنّه لم يبق منّا أحد إلّا ستنزل[٤] فيه، وكانت تسمّى الفاضحة»[٥].

التفسير الكبير: «عن حذيفة: أنّكم تسمّونها سورة التوبة والله ما تركت أحداً إلّا نالت منه.

وعن ابن عباس في هذه السّورة، قال: أنّها الفاضحة ما زالت تنزل فيهم ومنهم حتى خشينا أن لا تدع أحداً»[٦].

وفي الإتقان: «في مصحف ابن مسعود مائة واثنتا عشر سورة؛ لأنّه لم يكتب المعوذتين، وفي مصحف أبيّ ست عشرة؛ لأنّه كتب في آخره سورة[٧] الحفد والخلع»[٨].

«أخرج أبو عبيد عن ابن سيرين، قال: كتب أبيّ بن كعب في مصحفه فاتحة الكتاب، والمعوذتين، و(اللّهم إنّا نستعينك) و(اللّهم إيّاك نعبد) وتركهنّ ابن مسعود، وكتب عثمان منهنّ فاتحة الكتاب والمعوذتين»[٩].

---

(١) الدر المنثور في التفسير بالمأثور ٣: ٢٠٨.

(٢) الدر المنثور في التفسير بالمأثور ٣: ٢٠٨.

(٤) في المصدر: «سينزل».

(٥) الدر المنثور في التفسير بالمأثور ٣: ٢٠٨.

(٦) التفسير الكبير ١٥: ٢١٥.

(٧) في المصدر: «سورتي».

(٨) الإتقان في علوم القرآن ١: ١٧٨.

(٩) الإتقان في علوم القرآن ١: ١٧٨.

«وأخرج الطّبراني في الدعاء من طريق عباد بن يعقوب الأزدى، عن يحيى بن يعلى الأسلمي، عن ابن لهيعة عن، أبي هريرة[١]، عن عبد الله بن زرير[٢] الغافقي، قال: قال ليّ عبد الملك بن مروان: لقد علمت ما حملك على حُبّ[٣] أبي تراب إلّا أنّك أعرابي جاف، فقلت: والله لقد جمعت القرآن من قبل أن يجتمع أبواك، ولقد علمني منه علي بن أبي طالب عليه السلام سورتين علّمهما إياه رسول الله صلى الله عليه وآله ما علمتهما أنت ولا أبوك: (اللّهم إنّا نستعينك ونستغفرك ونثني عليك، ولا نكفرك، ونخلع ونترك من يفجرك، اللّهم إيّاك نعبد، ولك نصلّى ونسجد، وإليك نسعى[٤] ونحفد، نرجوا رحمتك ونخشى عذابك إنّ عذابك بالكفّار ملحق)» [٥].

«وأخرج البيهقي من طريق سفيان الثوري، عن ابن جريح، عن عطا[٦]، عن عبيد بن عمير، أنّ عمر بن الخطاب قنت[٧] بعد الركوع هكذا[٨]، فقال: (بسم الله الرّحمن الرّحيم، اللّهم إنّا نستعينك ونستغفرك، ونثني عليك ولا نكفرك، ونخلع ونترك من يفجرك، بسم الله الرّحمن الرّحيم اللّهم إيّاك نعبد، ولك نصلّي، وإليك نسعى[٩] ونحفد، نرجو رحمتك، ونخشى عذابك، إنّ عذابك بالكفّار ملحق).

---

(١) في المصدر: «هبيرة»، وهو الصحيح.

(٢) في (خ): «رزين» وهو صحيح، حيث إنّه يذكر باسم رزين وباسم زرير، وهو ممن شهد صفين مع أمير المؤمنين صلوات الله عليه، ومات سنة ٨١هـ، انظر: الطبقات الكبرى ٧: ٥١٠.

(٣) في (خ): «حب» غير موجودة.

(٤) في (خ): «وإليك نسعى» غير موجودة.

(٥) الإتقان في علوم القرآن ١: ١٧٨.

(٦) في المصدر و(خ): «عطاء».

(٧) في (خ): «قلت» مكان «قنت».

(٨) في المصدر: «هكذا» غير موجودة.

(٩) في (خ): «وإليك نسعى» غير موجودة.

قال ابن جريح: حكمة البسملة أنّهما سورتان في مصحف بعض الصّحابة»[١].

«وأخرج محمد بن نصر المروزي في كتاب الصّلاة: عن أبي بن كعب أنّه كان يقنت بالسّورتين، فذكرهما، وأنّه كان يكتبهما في مصحفه، قال ابن ضريح[٢]: حدثنا[٣] أحمد بن جميل المروزي، عن عبد الله بن المبارك، عن الأجلح[٤]، عن عبد الله بن عبد الرّحمن، عن أبيه، قال: في مصحف ابن عبّاس قراءة أُبيّ[٥] وأبي موسى: (بسم الله الرّحمن الرّحيم اللّهم إنّا نستعينك ونستغفرك ونثني عليك الخير، ولا نكفرك ونخلع ونترك من يفجرك)، وفيه: (اللّهم إيّاك نعبد، ولك نصلّي ونسجد، وإليك نسعى ونحفد، ونخشى عذابك ونرجوا رحمتك، إنّ عذابك بالكفار ملحق)» [٦].

وأيضاً في الدرّ المنثور: «قال ابن الضّريس في فضائله: أخبرني موسى بن إسماعيل أنبأنا حماد، قال: قرأناً في مصحف أُبيّ بن كعب: (اللّهم إنّا نستعينك ونستغفرك ونثني عليك الخير كُلّه[٧]، ولا نكفرك، ونخلع ونترك من يفجرك... إلى آخره»[٨].

وفيه أيضاً: «أخرج ابن الضريس، عن عبد الله بن عبد الرّحمن، عن أبيه، قال: صلّيت خلف عمر بن الخطاب فلمّا فرغ من السّورة الثّانية، قال: (اللّهم إنّا نستعينك،

(١) الإتقان في علوم القرآن ١: ١٧٨.

(٢) في المصدر «الضريس»، في (خ): «ضريس».

(٣) في (خ): «حدثنا» غير موجودة.

(٤) في (خ): مكان «الاجلح» بياض.

(٥) في (خ): «أُبيّ و» غير موجودة.

(٦) الإتقان في علوم القرآن ١: ١٧٨.

(٧) في المصدر، و(خ): «كُلّه» غير موجودة.

(٨) الدر المنثور في التفسير بالمأثور ٦: ٤٢٠.

ونستغفرك، ونثني عليك الخير[١]، ولا نكفرك، ونخلع ونترك من يفجرك[٢]، اللّهم إيّاك نعبد، ولك نصلّي[٣]، وإليك نسعى، ونحفد، ونرجو رحمتك، ونخشى عذابك، إنّ عذابك بالكفّار ملحق)» [٤].

«وفي مصحف ابن عبّاس، قراءة أُبيّ وأبي موسى: (بسم الله الرّحمن الرّحيم اللّهم، إنّا نستعينك، ونستغفرك، ونثني عليك الخير، ولا نكفرك، ونخلع ونترك من يفجرك)» [٥].

«وفي مصحف حجر بن عدي المعروف بحجر الخير[٦]: اللّهم إنّا نستعينك... إلى آخره[٧]»[٨].

«وأخرج محمّد بن نصر، عن ابن إسحاق، قال: قرأت في مصحف أُبيّ بن كعب، بالكتاب الأول العتيق: ﴿بِسْمِ اللهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ قُلْ هُوَ اللهُ أَحَدٌ﴾.. إلى آخرها[٩]، ﴿بِسْمِ اللهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ الْفَلَقِ﴾... إلى آخرها[١٠]، ﴿بِسْمِ اللهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ النَّاسِ﴾.. إلى آخرها[١١]، (بسم الله الرّحمن الرّحيم اللّهم إنّا نستعينك، ونستغفرك، ونثني عليك الخير، ولا نكفرك، ونخلع ونترك

(١) في المصدر توجد بعد «الخير» كلمة «كله».

(٢) في (خ) خرم من «إلى آخره» إلى «من يفجرك».

(٣) في المصدر بعد «نصلي» توجد «ونسجد».

(٤) الدر المنثور في التفسير بالمأثور ٦: ٤٢١.

(٥) الدر المنثور في التفسير بالمأثور ٦: ٤٢١.

(٦) في المصدر: «بن عدي المعروف بحجر الخير» غير موجودة.

(٧) في (خ): «إلى آخره» غير موجودة.

(٨) الدر المنثور في التفسير بالمأثور ٦: ٤٢١.

(٩) من سورة الإخلاص.

(١٠) من سورة الفلق.

(١١) من سورة الناس، وهي خرم في (خ).

من يفجرك)، (بسم الله الرّحمن الرّحيم اللّهم إيّاك نعبد، ولك نصلّي ونسجد، وإليك نسعى، ونحفد، ونرجوا رحمتك، ونخشى عذابك إنّ عذابك بالكفّار ملحق[١])» [٢].

وفيه أيضاً: «وأخرج محمد بن نصر عن الشعبي، قال: قرأت أو حدّثني من قرأ في بعض مصاحف أُبيّ بن كعب هاتين السّورتين: (اللّهم إنّا نستعينك) والأُخرى، بينهما بسم الله الرّحمن الرّحيم، قبلهما[٣] سورتان من المفصّل[٤]»[٥].

وفي الإتقان «عن أبي سفيان الكلاعي، أن مسلمة بن مخلّد الأنصاري، قال لهم ذات يوم: أخبروني بآيتين من[٦] القرآن لم تكتبا[٧] في المصحف، فلم يخبروه، وعندهم أبو الكنود سعد بن مالك، فقال لي[٨]: مسلمة، (إنّ الّذين آمنوا والّذين هاجروا وجاهدوا في سبيل الله بأموالهم وأنفسهم ألا أبشروا أنتم المفلحون، والّذين آووهم ونصروهم وجادلوا عنهم[٩] القوم الّذين غضب الله عليهم أولئك لا تعلم نفس ما أخفى لهم من قرّة أعين جزاء بما كانوا يعملون)» [١٠].

وفي الإتقان: «عن أبي واقد اللّيثي، قال: كان رسول الله ﷺ إذا أُوحي إليه

---

(١) في (خ): بعد «ملحق» زيادة «إلى آخره».

(٢) الدر المنثور في التفسير بالمأثور ٦: ٤٢١.

(٣) في (خ): «فيهما» مكان «قبلهما»

(٤) في المصدر، و(خ) زيادة: «وبعدهما سور من المفصل».

(٥) الدر المنثور في التفسير بالمأثور ٦: ٤٢١.

(٦) في المصدر: «في» مكان «من».

(٧) في المصدر: «يكتبا».

(٨) في المصدر: «لي» غير موجودة.

(٩) في (خ): «عليهم» مكان «عنهم».

(١٠) الإتقان في علوم القرآن ٢: ٦٨.

أتيناه[١] فعلمنا ممّا أُوحي إليه[٢]، قال فجئت ذات يوم، فقال: إنّ الله يقول: (إناّ أنزلنا المال لإقام الصّلاة وإيتاء الزّكاة، ولو أنّ[٣] لابن آدم و[٤]اديا من ذهب[٥] لأحب أن يكون إليه[٦] الثّاني، ولو كان له الثّاني[٧] لأحبّ أن يكون إليهما[٨] الثالث، ولا يملأ جوف ابن آدم إلّا التراب، ويتوب الله على من تاب)» [٩].

وفي الدرّ المنثور: أخرج أبو عبيد، وأحمد، والطّبراني -في الأوسط- والبيهقي -في شعب الإيمان- عن أبي واقد اللّيثي، قال: كان رسول الله ﷺ إذا أوحي إليه[١٠] أتيناه فعلمنا ممّا أوحي إليه[١١]، قال: فجئت ذات يوم، فقال: إنّ الله[١٢] يقول: (إنا أنزلنا المال لإقام الصّلاة وإيتاء الزّكاة، ولو أنّ لابن آدم وادياً لأحب أن يكون إليه الثاني، ولو كان له ثان[١٣] لأحب أن يكون إليهما الثّالث، ولا يملأ جوف ابن آدم إلّا التراب، ويتوب الله على من تاب)» [١٤].

---

(١) في (خ): «أوحى الله تعالى أتينا».

(٢) في (خ): لفظ الجلالة «الله» مكان «إليه».

(٣) في (خ): «كان» مكان «أنّ».

(٤) في (خ): «و» غير موجودة

(٥) في المصدر: «من ذهب» غير موجودة.

(٦) في (خ): «له».

(٧) في (خ): «الثاني» غير موجودة.

(٨) في (خ): «له».

(٩) الإتقان في علوم القرآن ٢: ٦٧.

(١٠) في (خ): لفظ الجلالة «الله» مكان «إليه».

(١١) في (خ): لفظ الجلالة «الله» مكان «إليه».

(١٢) في (خ): «تعالى».

(١٣) في المصدر: «الثاني».

(١٤) الدر المنثور في تفسير بالمأثور ١: ١٠٥.

«وأخرج أبو عبيد[١] وأحمد وأبو يعلى[٢] والطبراني، عن زيد بن أرقم، قال: كنّا نقرأ على عهد رسول الله ﷺ: لو[٣] كان لابن آدم واديان من ذهب وفضة لابتغى الثالث، ولا يملأ بطن ابن آدم إلّا التراب، ويتوب الله على من تاب)» [٤].

«وأخرج أبو عبيد، عن جابر بن عبد الله، قال: كنّا نقرأ لو أنّ لابن آدم ملء وادٍ مالاً[٥] لأحب إليه مثله، ولا يملأ جوف ابن آدم إلّا التّرّاب، ويتوب الله على من تاب)» [٦].

«وأخرج البزار وابن الضّريس، عن بريرة، قال: سمعت النبي ﷺ يقرأ[٧]: (لو أنّ لابن آدم وادياً من ذهب لابتغى إليه ثانياً، ولو أعطى ثانياً لابتغى إليهما[٨] ثالثاً، ولا يملأ جوف ابن آدم إلّا التراب، ويتوب الله على من تاب)»[٩].

«وأخرج ابن الأنباري عن أبي[١٠] ذر، قال: في قراءة أُبيّ بن كعب: (ابن آدم لو أعطى وادياً من مال لالتمس[١١] ثانياً، ولو أعطى واديين من مال لالتمس ثالثاً، ولا يملأ جوف ابن آدم إلّا التراب، ويتوب الله على من تاب)» [١٢].

---

(١) في المصدر: «داود» مكان «عبيد».

(٢) في (خ): «علي» مكان «يعلى».

(٣) في (خ): «لو» غير موجودة.

(٤) الدر المنثور في تفسير بالمأثور ١: ١٠٥.

(٥) العبارة في (خ): «لو أنّ لابن آدم وادياً لأحب».

(٦) الدر المنثور في تفسير بالمأثور ١: ١٠٥.

(٧) في المصدر: «يقرأ في الصلاة».

(٨) في المصدر: «إليه»، و(خ): غير موجودة.

(٩) الدر المنثور في تفسير بالمأثور ١: ١٠٥.

(١٠) في المصدر، و(خ): «أبي» غير موجودة.

(١١) العبارة في المصدر: «لابتغى ثانياً لالتمس».

(١٢) الدر المنثور في تفسير بالمأثور ١: ١٠٦.

وفي الإتقان: «أخرج الحاكم في المستدرك عن أُبيّ بن كعب، قال: قال لي[١] رسول الله ﷺ: (إنّ الله[٢] أمرني أن اقرأ عليك القرآن فقرأ: ﴿لَمْ يَكُنِ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَالْمُشْرِكِينَ﴾[٣]، ومن بقيّتها (لو أنّ ابن آدم سأل وادياً من مال فأعطيته[٤]، سأل ثانياً[٥] فأعطيته[٦]، سأل ثالثاً، ولا يملأ جوف ابن آدم إلّا التراب، ويتوب الله على من تاب، وإنّ ذات الدين عند الله الحنيفيّة غير اليهوديّة ولا النّصرانيّة، ومن يعمل خيراً فلن يكفره)» [٧].

وفي جامع الأصول عن أُبيّ بن كعب، «أنّ رسول الله ﷺ قال: (إنّ[٨] الله أمرني أن اقرأ عليك القرآن، وقرأ[٩] عليه: ﴿لم يَكُنِ الَّذِينَ كَفَرُوا﴾، وقرأ فيها: (إنّ الدين عند الله الحنيفيّة المسلمة لا اليهودية، ولا النصرانيّة، ولا المجوسيّة، ومن يعمل خيرا فلن يكفره)، وقرأ عليه: (لو أنّ لابن آدم وادياً من مال لابتغى إليه ثانياً، ولو أنّ[١٠] له ثانيا لابتغى[١١] ثالثاً، ولا يملأ جوف ابن آدم إلّا التراب، ويتوب الله على من تاب)، أخرجه الترمذي»[١٢].

---

(١) في (خ): «لي» غير موجودة.

(٢) في (خ): «إنّ الله» غير موجودة.

(٣) من آية ١ من سورة البينة.

(٤) في المصدر: «فأعطيه».

(٥) في المصدر، و(خ) توجد بعد: «سأل ثانياً»، «وان سأل ثانياً»، وفي (م) علامة إرجاع فوق «ثانياً» غير أنّه لا يوجد مرجع إليه في الهامش.

(٦) في المصدر: «فأعطيه».

(٧) الإتقان في علوم القرآن ٢: ٦٧.

(٨) في (خ): «إنّ» غير موجودة.

(٩) في المصدر، وسنن الترمذي: «فقرأ».

(١٠) في سنن الترمذي: «كان».

(١١) في سنن الترمذي بعد «لابتغى» يوجد «إليه».

(١٢) جامع الأصول في أحاديث الرسول ٢: ٥٠٠، وسنن الترمذي ٥: ٣٧٠.

وفي الدرّ المنثور، أخرج أحمد، والترمذي، : أخرج أحمد والحاكم، وصحّحه[١] «عن[٢] أُبيّ بن كعب: أنّ رسول الله ﷺ، قال: إنّ الله أمرني أن أقرأ عليك القرآن، فقرأ[٣]: ﴿لَمْ يَكُنِ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتابِ﴾ فقرأ فيها: (ولو أنّ ابن آدم سأل وادياً من مال فأعطيته[٤] لسأل ثانياً، ولو سأل ثانياً فأعطيته[٥] لسأل ثالثاً، ولا يملأ جوف ابن آدم إلّا التراب، ويتوب الله على من تاب، وإنّ ذات الدين عند الله الحنيفيّة غير المشركة، لا اليهودية ولا النصرانيّة، ومن يفعل ذلك فلن يكفره)[٦].

«وأخرج أحمد، عن أبيّ بن كعب، قال: قال لي رسول الله ﷺ: (إنّ الله أمرني أن أقرأ عليك القرآن، فقرأ[٧]: ﴿لَمْ يَكُنِ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتابِ وَالْمُشْرِكِينَ مُنْفَكِّينَ حَتَّى تَأْتِيَهُمُ الْبَيِّنَةُ رَسُولٌ مِنَ اللهِ يَتْلُوا صُحُفاً مُطَهَّرَةً فِيها كُتُبٌ قَيِّمَةٌ[٨] وما تَفَرَّقَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتابَ إِلّا مِنْ بَعْدِ ما جاءَتْهُمُ الْبَيِّنَةُ﴾ إنّ الدين عند الله الحنيفيّة غير المشركة و[٩]لا اليهوديّة ولا النّصرانيّة ومن يفعل ذلك[١٠] فلن يكفره)، قال شعبة رضي الله عنه[١١]: ثم قرأ آيات بعدها، ثم قرأ: (لو أنّ لابن آدم وادياً من مال لسأل

---

(١) في المصدر: «وصححاه».

(٢) في (خ): «عن» غير موجودة.

(٣) في المصدر: «فقرأ» غير موجودة.

(٤) في المصدر: «فأعطيه».

(٥) في المصدر: «فأعطيه».

(٦) الدر المنثور في التفسير بالمأثور ٦: ٣٧٨.

(٧) العبارة في المصدر: «عليك، فقرأ عَلَيَّ».

(٨) في (خ): «فيها كتب قيمة» غير موجودة.

(٩) في (خ): «المشركين» و«و» غير موجودة.

(١٠) في المصدر: «خيراً» مكان «ذلك».

(١١) في المصدر: «رضي الله عنه» غير موجودة.

وادياً ثانياً، ولا يملأ جوف ابن آدم إلّا التراب) ثم ختم بما بقي[١] من السورة»[٢].

وفي إزالة الخفاء، «عن ابن عبّاس، قال: إنّ رجلاً[٣] أتى عمر[٤] يسأله، فجعل عمر ينظر إلى رأسه مرة وإلى رجليه أُخرى هل يرى عليه من البؤس، ثم قال له عمر: كم[٥] مالك؟ قال: أربعون من الإبل، قال ابن عبّاس، قلت: صدق الله ورسوله لو كان لابن آدم واديان من ذهب لابتغى الثالث، ولا يملأ جوف ابن آدم إلّا التراب، ويتوب الله على من تاب، فقال عمر: ما هذا؟! فقلت: هكذا أقرأني أُبيّ، فمرّ[٦] بنا إليه، فجاء إلى أُبيّ فقال: ما يقول[٧] هذا؟ قال أُبّي: هكذا أقرأنيها رسول الله ﷺ، قال: فأكتبها[٨] في المصحف؟، قال: نعم»[٩].

وفي الدرّ المنثور، «أخرج ابن الضّريس، عن ابن عبّاس، قال: قلت يا أمير المؤمنين: إنّ أُبيّاً يزعم أنّك تركت من كتاب[١٠] الله آية لم تكتبها، قال: والله لاسألنّ أُبيّاً، فإنّ أنكر لتكذبنّ، فلمّا صلّى صلاة الغداة غداً[١١] على أُبيّ[١٢]، فأذن له فطرح[١٣]

---

(١) في المصدر: «لقى».

(٢) الدر المنثور في التفسير بالمأثور ٦: ٣٧٨.

(٣) في (خ): «رجل» و«إنّ» غير موجودة.

(٤) العبارة في المصدر: «جاء رجل إلى عمر».

(٥) في (خ): «كم» غير موجودة.

(٦) في المصدر: «قال» قبل «فمرّ».

(٧) في (خ): «تقول».

(٨) في المصدر: «فأثبتها».

(٩) إزالة الخفاء عن خلافة الخلفاء ١: ٦٠٠.

(١٠) في المصدر: «آيات» مكان «كتاب».

(١١) في (م): «عدا»، وما أثبتناه عن المصدر، و(خ).

(١٢) في (خ): «رحمه الله».

(١٣) في المصدر: «وطرح».

لـه وسـادة، وقال: يزعـم هذا أنّك تزعـم أنّي تركت آيـة من كتـاب الله لم أكتبها؟، فقال: إنّي سـمعت رسـول الله ﷺ يقـول: (لو أنّ لابن آدم واديـين من مال لابتغى إليهـما واديـاً ثالثاً، ولا يملأ جـوف ابن آدم إلّا التراب، ويتـوب الله على من تاب)، فقال[١]: أفأكتبها؟، قال: لا أنهاك»[٢].

وفي صحيـح البخـاري: عـن عمـر، «أنّ الله بعـث محمّـداً ﷺ بالحـقّ، وأنزل عليه الكتـاب فكان فيما[٣] أنزل الله آيـة الرجم، فقرأناها، وعقلناهـا، ووعيناها[٤]، ورجم[٥] رسـول الله ﷺ ورجمنا بعده، وأخشـى[٦] إن طال بالنّـاس زمان أن يقول قائل: والله ما نجد آية الرجم في كتاب الله، فيضلّوا بترك فريضة أنزلها الله، فالرجم[٧] في كتاب الله حق على من زنى»[٨].

وفي المحـاضرات: في ما أُدّعيَّ أنّـه من القرآن وليـس في المصحف: «وروى أنّ عمـر[٩]، قال: لـولا أن يقـال زاد عمر في كتـاب الله[١٠] لا ثبـت في المصحف، فقد نزلت: (الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما نكالاً من الله، والله شديد العقاب)»[١١].

وفي الإتقان عن أبي أُمامة، أنّ خالته قالت: «لقد أقرأنا رسول الله ﷺ آية الرجم:

---

(١) في المصدر: «فقال عمر».

(٢) الدر المنثور في التفسير بالمأثور ٦: ٣٧٨.

(٣) في المصدر: «ممّا».

(٤) في (خ): «وبيناها».

(٥) في المصدر: «فلذا رجم».

(٦) في المصدر: «فأخشى».

(٧) في المصدر: «والرجم».

(٨) صحيح البخاري ٨: ٢٦.

(٩) في (خ): «عمر» غير موجودة.

(١٠) في المصدر: «الله تعالى».

(١١) محاضرات الأدباء ومحاورات الشعراء والبلغاء ٢: ٤٣٣.

(الشّيخ والشّيخة فارجموهما البتّة بما قضيا من اللّذة)»[١].

وفي الموطأ: عن سعيد بن المسيّب، قال: «لما صدر[٢] عمر بن الخطاب من منى، أناخ بالأبطح، ثم كوم كومة من بطحاء ثم طرح عليها رداءه، فاستلقى[٣] ثم مدّ يديه إلى السماء، فقال: اللّهم كبر سنّي، وضعفت قوتي، وانتشرت رعيّتي واقبضني[٤] إليك غير مضيّع ولا مفرط، ثم قدم المدينة فخطب الناس، فقال: أيّها النّاس قد سننت لكم السّنن وفرضت لكم الفرائض، وتركتم على الواضحة إلّا تضلّوا بالنّاس يمينا وشمالا، وضرب بإحدى يديه على الأُخرى، ثم قال: إياكم أن تهلكوا عن آية الرّجم، أن يقول قائل: إنّا لا نجد حدّين في كتاب الله، فقد رجم رسول الله ﷺ ورجمنا، والذي نفسي بيده، لولا أن يقول الناس زاد عمر في كتاب الله لكتبتها: (الشيخ والشّيخة إذا زنيا[٥] فارجموها البتّة)، فإنّا قد قرأناها»[٦].

وفي مسند أحمد بن حنبل: عن عبد الله بن عبّاس، قال: «حدّثني عبد الرّحمن بن عوف: أنّ عمر بن الخطاب خطب الناس فسمعته يقول: ألا وإنّ أناساً يقولون ما بال الرجم و[٧]في كتاب الله الجلد، وقد رجم رسول الله ﷺ ورجمنا بعده، ولولا أن يقول القائلون[٨] أو يتكلم المتكلّمون[٩] إنّ عمر زاد في كتاب الله ما ليس فيه[١٠]

---

(١) الإتقان في علوم القرآن: ٦٧.

(٢) في (خ): «حدر» مكان «صدر».

(٣) في المصدر: «واستلقى».

(٤) في المصدر: «فاقبضني».

(٥) في المصدر: «إذا زنيا» غير موجودة.

(٦) الموطأ ٢: ٨٢٤.

(٧) في المصدر: «و» غير موجودة.

(٨) في المصدر: «قائلون».

(٩) في المصدر: «متكلمون».

(١٠) في المصدر: «منه».

لأثبتها كما نزلت»[١].

وفيه أيضاً: «عن ابن عبّاس، قال: قال عمر: إنّ الله ﷻ بعث محمّداً ﷺ وأنزل عليه الكتاب، فكان في ما أنزل عليه آية الرّجم، فقرأناها[٢]، وعقلناها، ووعيناها، فأخشى أن يطول بالنّاس عهد فيقولون[٣]: إنّا لا نجد آية الرّجم، فتترك الفريضة[٤] التي[٥] أنزلها الله، وإنّ الرّجم في كتاب الله حق[٦] على من زنى إذا أُحصن من الرّجال والنّساء، إذا قامت البينة، وكان الحبل، و[٧]الاعتراف)[٨].

وأيضاً في هذا السند: «عن ابن عبّاس، عن عبد الرحمن بن عوف، قال: حجّ عمر بن الخطاب، فأراد أن يخطب الناس خطبة، فقال عبد الرحمن بن عوف: إنّه قد اجتمع عندك[٩] رعاع النّاس، فاخر ذلك حتى تأتي المدينة، فلما قدم المدينة دنوت[١٠] قريباً[١١] من المنبر، فسمعته يقول: أنّ اناساً[١٢] يقولون ما بال الرجم، وإنما في كتاب الله الجلد، وقد رجم رسول الله ﷺ، ورجمنا بعده، لولا أن يقولوا

---

(١) مسند أحمد ١: ٢٩.

(٢) في المصدر: «فقرأنا بها».

(٣) في المصدر: «فيقولوا».

(٤) في المصدر: «فريضة».

(٥) في المصدر و(خ): «التي» غير موجودة.

(٦) في (خ): «استحق».

(٧) في المصدر: «أو».

(٨) مسند أحمد ١: ٤٠.

(٩) في (خ): «عند» مكان «عندك».

(١٠) في (خ): «ولوب» مكان «دنوت»، ولا معنى لها هاهنا؛ لأنّه جمع الملابة، وهي الجرة، انظر: غريب الحديث للدنيوري ٢: ١٦٨.

(١١) في المصدر: «دنوت منه قريبا».

(١٢) في (خ): «فأمّا» مكان «إنّ أُناسا».

هذا[١] أثبت في كتاب الله ما ليس فيه، لأثبتها كما أنزلت)» [٢].

وقال الگجراتي في مجمع البحار -الذي هو شرح للصّحاح- «وكتب آية الرّجم وهي[٣]: (الشيخ والشيخة إذا زنيا[٤]) يعنى لم يلحقها[٥] بالمصحف بمجرّد علمه»[٦].

وفي صحيح البخاري: «قال عكرمة: قال عمر لعبد الرّحمن بن عوف: لو رأيتُ رجلا على حدّ زنا أو سرقة، وأنا[٧] أمير، فقال: شهادتك شهادة رجل من المسلمين، قال: صدقت، قال عمر: لولا أن يقول النّاس زاد عمر في كتاب الله لكتبت آية الرجم بيدي» [٨].

وفي فتح الباري، في شرح قوله: قال عمر، قال المهلب: «استشهد البخاري لقوله عبد الرحمن بن عوف المذكور قبله بقول عمر هذا، أنّه كانت عنده شهادة في آية الرّجم أنّها من القرآن، فلم يلحقها بنص المصحف بشهادته وحده، وأفصح بالعلة في ذلك، بقوله: لولا أن يقول النّاس[٩] زاد عمر في كتاب الله، فأشار إلى أنّ ذلك من قطع الذرائع؛ لئلا يجد[١٠] حكام السّوء السبيل[١١] إلى أنّ يدعوا العلم لمن

---

(١) في المصدر: «هذا» غير موجودة.

(٢) مسند أحمد ١: ٥٠.

(٣) في (خ): «وهو» مكان «وهي».

(٤) في المصدر: «فارجموهما» بعد «زنيا».

(٥) في المصدر: «عمر» بعد «يلحقها»، وفي (خ): «يلحق» مكان «يلحقها».

(٦) مجمع بحار الأنوار في غرائب التنزيل ولطائف الأخبار ١: ١٢٩.

(٧) في المصدر، و(خ): «وأنت».

(٨) صحيح البخاري ٨: ١١٣.

(٩) في المصدر، و(خ): «الناس» غير موجودة.

(١٠) في المصدر: «تجد».

(١١) في المصدر: «سبيلًا».

أحبوا له الحكم بشيء»[١].

وفي محاضرات الإمام الراغب الأصفهاني: «قالت عائشة: لقد نزلت آية الرجم ورضاع الكبير، وكانت[٢] في رقعة تحت سريري، وشغلنا شكاية[٣] رسول الله ﷺ، فدخلت داجن -شاة[٤] للحي-[٥] فأكلته»[٦].

وفي تبيان الحقائق، شرح كنز الدّقائق، قال الشافعي: لا يحرم إلّا بخمس رضعات، يعني مشبعات، لما روى عن عائشة أنّها قالت: كان في ما نزل من القرآن عشر رضعات معلومات، ثم نسخن بخمس معلومات، فتوفى رسول الله ﷺ وهي في ما يقرأ من القرآن.

رواه مسلم، ولا حجة له في خمس رضعات أيضاً؛ لأنّ عائشة أحالتها على أنّها قرآن، وقالت: ولقد كانت في صحيفة تحت سريري فلمّا مات رسول الله ﷺ وتشاغلنا بموته دخلت دواجن فأكلتها.

وفي الإتقان: «عن المسور بن[٧] مخرمة[٨]، قال: قال عمر لعبد الرحمن بن عوف: ألم تجد في ما أنزل علينا (أن جاهدوا كما جاهدتم أول مرّة)، فإنّا لا نجدها، قال:

---

(١) فتح الباري ١٣: ١٤٠.

(٢) في المصدر: «وكانتا».

(٣) في المصدر: «بشكاة».

(٤) في (خ): «شاة» غير موجودة.

(٥) في المصدر: ما بين الشرطتين غير موجودة.

(٦) محاضرات الأدباء ومحاورات الشعراء والبلغاء ٢: ٤٣٤.

(٧) في (خ): «ابن» غير موجودة.

(٨) في المصدر: «مخرمة»، وكلاهما -مخرمة ومخرمة- صحيح، فهو ابن أخت عبد الرحمن بن عوف، انظر: مشاهير علماء الأمصار: ٤٣.

أُسقطت[١] فيما أُسقط من القرآن»[٢].

وفي الدر المنثور: «قال عمر لعبد الرّحمن بن عوف: ألم تجد فيما أنزل علينا (أن جاهدوا كما جاهدتم أول مرّة) فإنّا لا نجدها، قال: أُسقطت فيما أُسقط من القرآن»[٣].

وفي جمع الجوامع وكنز العرفان[٤]: «قال عمر لعبد الرحمن بن عوف: ألم تجد[٥] في ما أنزل علينا[٦] (أن جاهدوا كما جاهدتم أول مرّة) فإنّا لم نجدها، قال: أُسقطت فيما أسقطت[٧] من القرآن»[٨].

وفي الدرّ المنثور: «أخرج[٩] ابن الضرّيس، عن ابن عبّاس، قال: كنّا نقرأ: (ألا[١٠] ترغبوا عن آبائكم فإنّه كفر بكم أن ترغبوا عن آبائكم)» [١١].

«وأخرج عبد الرّزاق وأحمد بن حبالة[١٢] عن عمر بن الخطاب، قال: إنّ الله بعث محمّداً ﷺ بالحق وأنزل معه الكتاب، فكان في ما أنزل عليه آية الرّجم، ورجمنا بعده، ثم قال: قد كنّا نقرأ (لا ترغبوا عن آبائكم فإنّه كفر بكم أن ترغبوا عن

---

(١) في (خ): «أُسقطت» غير موجودة.

(٢) الإتقان في علوم القرآن ٢: ٦٨.

(٣) الدر المنثور في التفسير بالمأثور ١: ١٠٦.

(٤) كذا وأغلب الظن أنّه غلط، وأنّ مراده «كنز العمال».

(٥) في المصدر: «نجد».

(٦) في المصدر: «الله عليه» مكان «علينا».

(٧) في المصدر: «سقط».

(٨) جمع الجوامع ١٤: ٥١٠، وانظر: كنز العمال ٢: ٥٦٧.

(٩) في (خ) خرم من «وفي الدر المنثور: قال عمر» إلى «أخرج».

(١٠) في المصدر: «لا».

(١١) الدر المنثور في التفسير بالمأثور ١: ١٠٦.

(١٢) في المصدر: «حبان».

آبائكم[١])»[٢].

«وأخرج الطيالسي: وأبو عبيد والطبراني، عن عمر بن الخطاب: كنّا نقرأ في ما نقرأ (لا ترغبوا عن آبائكم فإنّه كفر بكم)، ثمّ قال لزيد[٣] بن ثابت: كذلك يازيد؟ قال: نعم»[٤].

الحاكم في المستدرك، عن ابن أبي إدريس، عن أُبيّ بن كعب أنّه كان يقرأ: ﴿إِذْ جَعَلَ الَّذِينَ كَفَرُوا فِي قُلُوبِهِمُ الْحَمِيَّةَ حَمِيَّةَ الْجَاهِلِيَّةِ﴾[٥]، ولو حميتم كما حموا لفسد المسجد الحرام، ﴿فَأَنْزَلَ اللهُ سَكِينَتَهُ عَلَى رَسُولِهِ﴾[٦]... إلى آخره)»[٧].

«وفي الدر المنثور: أخرج النسائي، والحاكم، وصحّحه من طريق ابن أبي إدريس، عن أُبيّ بن كعب رضي الله عنه[٨] أنّه كان يقرأ: ﴿إِذْ جَعَلَ الَّذِينَ كَفَرُوا فِي قُلُوبِهِمُ الْحَمِيَّةَ حَمِيَّةَ الْجَاهِلِيَّةِ﴾، ولو حميتم كما حموا لفسد المسجد الحرام، ﴿فَأَنْزَلَ اللهُ سَكِينَتَهُ عَلَى رَسُولِهِ﴾، فبلغ ذلك عمر فاشتدّ عليه، فبعث إليه، فدعا[٩] ناساً من أصحابه، فيهم زيد بن ثابت، فقال: من يقرأ فيكم سورة الفتح، فقرأ زيد قراءتنا اليوم، فغلط[١٠] له

---

(١) في (خ): من «فإنّه» إلى «آبائكم» غير موجودة.

(٢) الدر المنثور في التفسير بالمأثور ١: ١٠٦.

(٣) في (م): كلمتان غير واضحتين، وما أثبتناه – قال لزيد – عن المصدر، و(خ).

(٤) الدر المنثور في التفسير بالمأثور ١: ١٠٦.

(٥) من آية ٢٦ من سورة الفتح.

(٦) من آية ٢٦ من سورة الفتح.

(٧) المستدرك ٢: ٢٢٥.

(٨) في (خ): « رضي الله عنه » غير موجودة.

(٩) في المصدر: «فدخل عليه فدعا».

(١٠) في المصدر: «فغلط».

عمر، فقال أُبـيّ[١]: أتكلّـم[٢]؟، قال: تكلم، قال[٣]: لقد علمـت أنّ[٤] كنت أدخل عـلى النبي ﷺ ويقرؤني، وأنت بالباب، فإن أحببـت أن اقرئ النّاس على ما أقرأني، وإلا[٥] لم أقرئ حرفا ما حييت، قال: بل أقرئ الناس»[٦].

وفي الإتقـان: «عن حميدة بنـت أبي يونس، قالت[٧]: قرأ عليَّ أبي، وهو ابن ثمانين سـنة، في مصحف عائشـة: (﴿إِنَّ اللهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا صَلُّوا عَلَيْهِ وَسَـلِّمُوا تَسْلِيما﴾[٨]، وعلى الّذين يصلّون الصّفوف الأول)، قالت: قبل أن يغير عثمان المصحف»[٩].

وفي الدرّ المنثور: «أخرج الفريابي، والحاكم، وابن مردويه، والبيهقي في سننه، عن ابـن عبّاس رضي الله عنه أنّه كان يقرأ هذه الآية: (﴿النَّبِيُّ أَوْلَى بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ﴾[١٠]، وهو أب لهم ﴿وَأَزْوَاجُهُ أُمَّهَاتُهُمْ﴾[١١])»[١٢].

«وأخـرج عبد الرزاق، وسـعد بن منصور، وإسـحاق بن راهويـه، وابن المنذر

---

(١) في (خ): «إنيّ» مكان «أُبيّ».

(٢) في المصدر: «أ أتكلم».

(٣) في المصدر: «فقال».

(٤) في (خ): «أنيّ».

(٥) في (خ): «والله» مكان «وإلّا».

(٦) الدر المنثور في التفسير بالمأثور ٦: ٧٩.

(٧) في (م): «قال» وما أثبتناه عن المصدر، و(خ).

(٨) آية ٥٦ من سورة الأحزاب.

(٩) الإتقان في علوم القرآن ٢: ٦٧.

(١٠) من آية ٦ من سورة الأحزاب.

(١١) من آية ٦ من سورة الأحزاب.

(١٢) الدر المنثور في التفسير بالمأثور ٥: ١٨٣.

والبيهقي، عن البجالة[١]، قال: مرّ عمر بن الخطاب بغلام وهو يقرأ في المصحف (﴿النَّبِيُّ أَوْلَى بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ وَأَزْوَاجُهُ أُمَّهَاتُهُمْ﴾[٢]، وهو أب لهم)، فقال: يا غلام حكّها، فقال: هذا مصحف أُبيّ، فذهب إليه فسأله، فقال: إنّه كان يلهيني القرآن، ويلهينّك الصّفق بالاسواق»[٣].

وفي صحيح المسلم: «حدّثنا يحيى بن يحيى التميمي، قال: قرأت على مالك، عن زيد بن أسلم، عن القعقاع بن حكيم[٤]، عن أبي يونس مولى عائشة أنّه قال: أمرتني عايشة أن أكتب لها مصحفاً، وقالت: إذا بلغت هذه الآية فأذنّي ﴿حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَى﴾[٥]، قال: فلمّا بلّغتها آذنتها، فأملت عليَّ: ﴿حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَى﴾، وصلاة العصر ﴿وَقُومُوا لله قَانِتِينَ﴾[٦]، قالت عائشة: سمعتها من رسول الله ﷺ»[٧].

وفي الدرّ المنثور: «أخرج عبد الرزّاق، والبخاري في تاريخه، وابن جرير، وابن أبي داود في المصاحف، عن مولى[٨] حفصة، قال: استكتبتني حفصة مصحفا، فقالت: إذا أتيت على هذه الآية فتعال حتّى أمليها عليك كما أقرئتها، فلمّا أتيت على هذه الآية، قال[٩]: اكتب ﴿حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَى﴾، وصلاة العصر،

---

(١) في المصدر: «بجالة»، وفي (خ): «المحالة».

(٢) من آية ٦ من سورة الأحزاب.

(٣) الدر المنثور في التفسير بالمأثور ٥: ١٨٣.

(٤) في (خ): «الحكيم».

(٥) من آية ٢٣٨ من سورة البقرة.

(٦) من آية ٢٣٨ من سورة البقرة.

(٧) صحيح مسلم ٢: ١١٢.

(٨) في المصدر: «أبي رافع مولى».

(٩) العبارة في المصدر، و(خ): «الآية ﴿حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ﴾، قالت».

فلقيت أُبيّ بن كعب، فقلت: يا أبا المنذر، إنّ حفصة[١] قالت: كذا وكذا، فقال: هو كما قالت، أوليس أشغل ما نكون عند صلاة الظهر في علمنا[٢] ونواضحنا»[٣].

«وأخرج مالك، وأبو عبيد، وعبد بن حميد، وأبو يعلى، وابن جرير، وابن الأنباري في المصاحف، والبيهقي في سننه: عن عمرو[٤] بن نافع[٥]، قال: كنت أكتب مصحفاً لحفصة - زوج النبي ﷺ - فقالت: إذا بلغت هذه الآية فأذني ﴿حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَى﴾ فلمّا بلغتها آذنتها، فأملت عليَّ: (حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَى[٦] وصلاة العصر وقُومُوا لله قانِتِيَن)، وقالت[٧]: أشهد أنّي سمعتها من رسول الله ﷺ »[٨].

«وأخرج عبد الرزّاق، عن نافع: أنّ حفصة دفعت مصحفا إلى مولى لها يكتب، فقالت[٩]: إذا بلغت هذه الآية ﴿حافِظُوا عَلَى الصَّلَواتِ والصَّلاةِ الْوُسْطى﴾ فأذني، فلمّا بلغها جاءها فكتبت بيدها (حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَى وصلاة العصر)» [١٠].

وأخرج مالك وأحمد، وعبد بن حميد، ومسلم، وأبو داود، والتّرمذي، والنسائي، وابن جرير، وابن أبي داود، وابن الأنباري في المصاحف، والبيهقي في سننه، من أبي

---

(١) في (خ): «الحفصة».

(٢) في المصدر: «عملنا»، وهو الأوفق في المقام.

(٣) الدر المنثور في التفسير بالمأثور ١: ٣٠٢.

(٤) في (خ): «عمر» مكان «عمرو».

(٥) في المصدر: «رافع» مكان «نافع».

(٦) في (خ) خرم من «فلما بلغت» إلى «الوسطى».

(٧) في (خ): «قال».

(٨) الدر المنثور في التفسير بالمأثور ١: ٣٠٢.

(٩) العبارة في المصدر: «لها يكتبه، وقالت».

(١٠) الدر المنثور في التفسير بالمأثور ١: ٣٠٢.

يونس مولى عائشة، قال أمرتني عائشة أن أكتب لها مصحفاً، وقالت: إذا بلغت هذه الآية فأذني: (حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَى، وصلاة العصر، وَقُومُوا لله قَانِتِينَ)، وقالت عائشة: سمعتها من رسول الله ﷺ[١].

«وأخرج عبد الرزّاق، وابن جرير، وابن أبيّ داود في المصاحف، وابن المنذر، عن أم حميد بنت عبد الرحمن أنّها سألت عائشة عن الصلاة الوسطى، فقالت: كنّا نقرؤها في الحرف الأوّل، على عهد رسول الله ﷺ[٢]: (حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَى وصلاة العصر، وَقُومُوا لله قَانِتِينَ)» [٣].

قال ابن حجر العسقلاني في فتح الباري: «روى مسلّم وأحمد من طريق أبي يونس، عن عائشة أنّها أمرته أن يكتب لها مصحفا، فلما بلغت ﴿**حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَى**﴾، قال: فأملت عليَّ: (حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَى [٤] وصلاة العصر)، قالت: سمعتها من رسول الله ﷺ»[٥].

«وروى مالك، عن عمرو بن نافع، قال: كتبت[٦] مصحفا لحفصة، فقالت: إذا أتيت هذه الآية، فأذني، فأملت عليَّ: (حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَى وصلاة العصر). أخرجه ابن جرير من وجه آخر حسن عن عمرو بن نافع»[٧].

وروى ابن المنذر من طريق عبد الله بن رافع، قال: أمرتني أم سلمة أن أكتب لها

---

(١) انظر: الدر المنثور في التفسير بالمأثور ١: ٣٠٢.

(٢) في (خ): «النبي ﷺ».

(٣) الدر المنثور في التفسير بالمأثور ١: ٣٠٢.

(٤) في المصدر: من «حافظوا» إلى «الوسطى» غير موجودة.

(٥) فتح الباري ٨: ١٤٨

(٦) في المصدر: «كنت أكتب» مكان «كتبت».

(٧) فتح الباري ٨: ١٤٨

مصحفا، فذكر نحوه[١].

ومن طريق نافع: أنّ حفصة أمرت مولى لها أن أكتب[٢] لها مصحفا، فذكر مثله وزاد: كما سمعت رسول الله ﷺ يقولها[٣].

وفي الموطأ: «عن زيد بن أسلم، عن القعقاع بن الحكيم[٤]، عن أبي يونس مولى عايشة[٥]، أنّه قال: أمرتني عايشة أن أكتب لها مصحفا، ثم قالت: إذا بلغت هذه الآية فأذني ﴿حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَى وَقُومُوا لله قَانِتِينَ﴾، قال: فلمّا بلّغتها أذنتها، فأملت[٦]: (حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَى، وصلاة العصر، وَقُومُوا لله قَانِتِينَ)، ثم قالت[٧]: سمعتها من رسول الله ﷺ»[٨].

وفيه أيضاً: «مالك عن زيد بن أسلم عن عمرو[٩] بن نافع أنّه قال: كنت أكتب مصحفا لحفصة -أم المؤمنين- فقالت: إذا بلغت هذه الآية فأذني ﴿حافِظُوا عَلَى الصَّلَواتِ والصَّلاةِ الْوُسْطى وقُومُوا لله قانِتِينَ﴾، فلمّا بلغتها آذنتها، فأملت عليَّ: حافِظُوا عَلَى الصَّلَواتِ والصَّلاةِ الْوُسْطى وصلاة العصر[١٠] وقُومُوا لله قانِتِينَ»[١١].

---

(١) انظر: فتح الباري ٨: ١٤٨

(٢) في (خ): «يكتب».

(٣) انظر: فتح الباري ٨: ١٤٨

(٤) في (خ): «حكيم».

(٥) في المصدر بعد عائشة توجد: «أم المؤمنين».

(٦) في (خ): «فأملت عليَّ».

(٧) في المصدر: «قالت عائشة»، ولا يوجد «ثم».

(٨) الموطأ ١: ١٣٩.

(٩) في (خ): «عمر».

(١٠) في (م): «وصلاة العصر» غير موجودة، وقد أضفناها من (خ) كي يتبين محل الشاهد.

(١١) الموطأ١: ١٣٩.

وقد وردت الأخبار في هذا المعنى عن أهل العصمة عليهم السلام أيضاً: عن علي بن إبراهيم بإسناده «عن أبي عبد الله عليه السلام أنّه قرأ: (حافِظُوا عَلَى الصَّلَواتِ والصَّلاةِ الْوُسْطى، وصلاة العصر، وقُومُوا لله قانِتِينَ)[1].

العياشي: «عن محمد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: قلت له: ما[2] الصّلاة الوسطى؟ فقال عليه السلام: (حافِظُوا عَلَى الصَّلَواتِ والصَّلاةِ الْوُسْطى، وصلاة العصر، وقُومُوا لله قانِتِينَ، والوسطى هى الظهر، قال: وكذلك كان يقرؤها[3] رسول الله صلى الله عليه وآله)»[4].

علي بن طاووس في فلاح السائل[5]: رويت عن محمد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: كتبت امرأة الحسن عليه السلام مصحفا، فقال الحسن عليه السلام للكاتب لما بلغ هذه الآية: (حافِظُوا عَلَى الصَّلَواتِ والصَّلاةِ الْوُسْطى وصلاة العصر، وَ قُومُوا لله قانِتِينَ)[6].

وفيه: «رويت من كتاب إبراهيم الخزاز عن أبي بصير، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: (﴿حافِظُوا عَلَى الصَّلَواتِ والصَّلاةِ الْوُسْطى﴾ وصلاة العصر)»[7].

وفيه: «رأيت في كتاب تفسير القرآن عن الصادق عليه السلام من نسخة عتيقة[8] ما

---

(١) تفسير القمي ١ : ٧٩. وسندها: «علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن النضر بن سويد، عن ابن سنان، عن أبي عبد الله عليه السلام».

(٢) في المصدر، و(خ): «ما» غير موجودة.

(٣) في (م): «تقرؤها»، وما أثبتناه عن المصدر، و(خ).

(٤) تفسير العياشي ١ : ١٢٧.

(٥) في (م): «المسائل»، وما أثبتناه عن (خ) لأنّه الاسم المشهور.

(٦) لم أعثر عليه في النسخة التي بين يدي من كتاب فلاح السائل.

(٧) فلاح السائل: ٩٣.

(٨) العبارة في المصدر: «عن الصادقَين عليهما السلام نسخة عتيقة مليحة».

نسخته -عندنا الآن- أربعة أحاديث بعدة طرق عن الباقر والصادق عليهما السلام: أنّ الصلاة الوسطى صلاة الظهر، وأنّ رسول الله صلى الله عليه وآله كان يقرأ[١]: (﴿**حافِظُوا عَلَى الصَّلَواتِ والصَّلاةِ الْوُسْطى**﴾ وصلاة العصر)[٢]»[٣].

الكليني مسنداً «عن زرارة قال: سألت أبا جعفر عليه السلام عمّا فرض الله من الصّلاة، فقال: (خمس صلوات باللّيل[٤] والنهار)، فقلت: هل سمّاهنّ وبينهنّ في كتابه؟ فقال[٥]: (نعم، قال الله تعالى... إلى أن قال: وفي بعض القراءات[٦]: (حافِظُوا عَلَى الصَّلَواتِ والصَّلاةِ الْوُسْطى، و[٧]صلاة العصر، وقُومُوا لله قانِتِيَن))»[٨].

ومثله في علل الشرائع[٩]، والتهذيب[١٠]، والفقيه[١١] وفي الأخير: «وقوموا لله قانتين في الصّلاة الوسطى».

قال جدّي التّقي المجلسي رحمه الله في سراحه[١٢]: «ويمكن أن يكون داخلا في

---

(١) في المصدر: «يقول».

(٢) في المصدر: «وصلاة العصر» غير موجودة.

(٣) فلاح السائل: ٩٤.

(٤) في المصدر: «في الليل».

(٥) في المصدر: «قال».

(٦) في المصدر: «القراءة».

(٧) في المصدر: «الواو» غير موجودة.

(٨) الكافي ٣: ٢٧١، والسند: «عن علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن حماد بن عيسى، ومحمد بن يحيى، عن أحمد ابن محمد بن عيسى، ومحمد بن إسماعيل، عن الفضل بن شاذان جميعا، عن حماد بن عيسى، عن حريز، عن زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام».

(٩) علل الشرائع ٢: ٣٥٥.

(١٠) تهذيب الأحكام ٢: ٢٤١.

(١١) من لا يحضره الفقيه ١: ١٩٥.

(١٢) كذا في (م)، و(خ) ولعله خطأ من الناسخ، وكان مراده «شرحه».

القراءة، والظاهر أنّه[١] أراد أنّ هذا مراد الله[٢]»[٣]، والله العالم.

السّياري: عن صفوان، عن علي، عن محمّد بن مسلم، قال: قلت لأبي جعفر عليه السلام ما الصّلاة الوسطى، فقرأ عليه السلام: (﴿**حافِظُوا عَلَى الصَّلَواتِ والصَّلاةِ الْوُسْطى**﴾ وصلاة العصر ﴿**وَقُومُوا لِلَّهِ قَانِتِينَ**﴾)، ثم قال: الوسطى الظهر، وكذلك كان يقرؤها رسول الله صلى الله عليه وآله.

وعنه عن محمّد بن جمهور يرويه عنهم عليهم السلام: ﴿**حافِظُوا عَلَى الصَّلَواتِ والصَّلاةِ الْوُسْطى**﴾هي الظهر، وهي وسط النهار، وكذلك سمعت، وصلاة العصر ﴿**وَقُومُوا لِلَّهِ قَانِتِينَ**﴾.

وعن الحسين بن سيف، عن أخيه، عن أبيه، عن محمد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام: أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله كان يقرأ الصّلاة الوسطى وصلاة العصر.

وعن أبان بن عثمان، عن عبد الحميد، عن محمّد[٤] بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: كان رسول [الله][٥] صلى الله عليه وآله يقرأ: (﴿**حافِظُوا عَلَى الصَّلَواتِ والصَّلاةِ الْوُسْطى**﴾وصلاة العصر ﴿**وَقُومُوا لِلَّهِ قَانِتِينَ**﴾).

وبهذا الإسناد عن أبي بصير مثله.

وبسند آخر عن ابن عبّاس، أنّه كان يقرؤها هكذا[٦].

وقد رواها أصحابنا بطرقهم، ففي سعد السّعود في الفصل المنقول عن الكشاف

---

(١) في المصدر: «عليه السلام».

(٢) في المصدر: «تعالى».

(٣) روضة المتقين في شرحه من لا يحضره الفقيه ٢: ٩.

(٤) في (خ): «محمد» غير موجودة.

(٥) ما بين المعقوفين غير موجودة في الأصل، وقد أضفناه عن المصدر؛ كي تستقيم العبارة.

(٦) انظر: كتاب القراءات أو التنزيل والتحريف: ٢١ وما بعدها.

في جملة الاستدلال بأنّ الوسطى هي الظهر ما لفظه:

«ومنها: الرّواية عن ابن عباس وعائشة: وصلاة العصر[١]. وكذلك عن[٢] غير ابن عبّاس من أهل البيت عليهم السلام بـ(الواو) المعطوفة في العصر على الأقرب، منها وهي صلاة الظهر[٣]»[٤].

الصّدوق في معاني الأخبار: عن علي بن عبد الله الوراق، وعلى بن محمّد بن الحسن -المعروف بابن مقبرة القزويني- معا عن سعد بن عبد الله بن أبي خلف، عن سعد بن داود، عن مالك بن أنس، عن زيد بن أسلم، عن القعقاع بن حكيم[٥]، عن أبي يونس مولى عائشة -زوجة النبي صلى الله عليه وآله- قال: أمرتني عائشة أن أكتب لها مصحفاً، وقالت: إذا بلغت هذه الآية فاكتب هذه الآية[٦] (حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلاَةِ الْوُسْطَى، وصلاة العصر، وَقُومُوا لله قَانِتِينَ)، ثم قالت عائشة: سمعتها -والله- من رسول الله صلى الله عليه وآله[٧].

وفيه: بالإسناد عن سعد، عن أحمد بن الصّباح، عن محمّد بن عاصم، عن الفضل بن ركين[٨]، عن هشام بن سعد، عن زيد بن أسلم عن أبي يونس، قال:

---

(١) في المصدر: «والصلاة الوسطى وصلاة العصر».

(٢) في المصدر، (خ): «روينا عن».

(٣) في (م): «العصر»، وما أثبتناه عن المصدر، و(خ).

(٤) سعد السعود: ١٣٠.

(٥) في (خ): «الحكيم».

(٦) في المصدر، و(خ): «هذه الآية» غير موجودة.

(٧) انظر: معاني الأخبار: ٣٣٢.

(٨) في المصدر: «دُكَين»، ولعل ما في المتن تحريف عن لقب عمرو بن حماد، حيث إنّ أبا الفضل بن دُكَين، هو أبو نعيم الفضل بن دكين، ودكين لقب، واسمه عمرو بن حماد بن زهير بن درهم مولى آل طلحة بن عبيد الله التيمي من أهل الكوفة، انظر تعليقة مير داماد الأسترابادي على اختيار معرفة الرجال «رجال الكشي» ١: ٢٦٦..

كتبت لعائشة مصحفاً، فقالت: إذا مررت بآية الصلاة فلا تكتبها حتى أمليها عليك، فلما مررت بها أملتها[١] عليَّ: (حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَى، وصلاة العصر) [٢].

وفيه: بالإسناد «عن سعد بن داود، عن أبي زهر[٣]، عن مالك بن أنس، عن زيد بن أسلم، عن عمرو[٤] بن نافع، قال: كنت أكتب مصحفاً لحفصة -زوجة النبي ﷺ- فقالت: إذا بلغت هذه الآية فاكتب (حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَى، وصلاة العصر)» [٥].

وفي الموطأ: «عن مالك أنّه سأل ابن شهاب عن قول الله تبارك وتعالى[٦]: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إلى ذِكْرِ الله﴾[٧]، فقال ابن شهاب[٨]: كان عمر بن الخطاب يقرؤها: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ، فامضوا، إلى ذِكْرِ الله)» [٩].

وفي الدرّ المنثور: «أخرج أبو عبيد في فضائله، وسعيد بن منصور، وابن أبي شيبة، وابن المنذر، وابن الأنباري في المصاحف عن فرسة بن جرير[١٠]، قال: رأى معي عمر بن الخطاب لوحا مكتوبا فيه: ﴿يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إذا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ

---

(١) في (خ): «آملتها».

(٢) انظر: معاني الأخبار: ٣٣١.

(٣) في المصدر: «دهر».

(٤) في (خ): «عمر».

(٥) معاني الأخبار: ٣٣١.

(٦) في المصدر: «ﷻ».

(٧) من آية ٩ من سورة الجمعة.

(٨) يوجد خرم في (خ): من «سأل» إلى «فقال ابن شهاب».

(٩) الموطأ١: ١٠٦.

(١٠) في المصدر: «خراشة بن الحر» مكان «فرسة بن جرير».

﴿الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إلى ذِكْرِ الله﴾[١]، فقال: من أملى عليك هذا؟، قلت: أُبيّ بن كعب، قال: إنّ أُبيّا أقرؤنا للمنسوخ، اقرأها[٢] (فامضوا إلى ذكر الله)» [٣].

«وأخرج عبد[٤] بن حميد، عن إبراهيم، قال: قيل لعمر: إنّ أُبيّا يقرأ: ﴿فَاسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ الله﴾، قال عمر: أُبيّ أعلمنا[٥] بالمنسوخ، وكان يقرؤها: (فامضوا إلى ذكر الله)»[٦].

«وأخرج الشافعي[٧]، وعبد الرزّاق، والفريابي، وسعيد بن منصور، وابن أبي شيبة، وعبد بن حميد، وابن المنذر[٨]، وابن جرير، وابن أبي حاتم، وابن الأنباري في المصاحف، والبيهقي في سننه، عن ابن عمر[٩] قال: ما سمعت عمر يقرؤها قطّ إلّا (فامضوا إلى ذكر الله)»[١٠].

«وأخرج عبد الرزاق وعبد الحميد، عن أبن عمر قال: لقد توفي عمر وما يقرأ[١١] هذه الآية التي في سورة الجمعة إلا[١٢] (فامضوا إلى ذكر الله)»[١٣].

---

(١) في المصدر: ﴿يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا﴾ غير موجودة.

(٢) في المصدر: «قرأها».

(٣) الدر المثور في التفسير بالمأثور ٦: ٢١٩.

(٤) في (خ): «عبد الله» مكان «عبد».

(٥) في (خ): «علمني» مكان «أعلمنا».

(٦) الدر المثور في التفسير بالمأثور ٦: ٢١٩.

(٧) في المصدر: زيادة «في الأم».

(٨) في المصدر: قبل «وابن المنذر» يوجد «وابن جرير».

(٩) العبارة في (خ): «وعبد بن حميد بن عمر».

(١٠) الدر المثور في التفسير بالمأثور ٦: ٢١٩.

(١١) في المصدر: «يقول» مكان «يقرأ».

(١٢) في (خ): «إلّا» غير موجودة.

(١٣) الدر المثور في التفسير بالمأثور ٦: ٢١٩.

«وأخرج عبد الرزّاق، والفريابي، وأبو عبيد، وسعيد بن منصور، وابن أبي شيبة، وعبد بن حميد، وابن جرير وابن المنذر، وابن الأنباري، والطبراني من طرق عن ابن مسعود، أنّه كان يقرأ: (فامضوا إلى ذكر الله) ولو كان فاسعوا لسعيت حتى يسقط ردائي)» [١].

وفي صحيح الترمذي مسنداً عن عبد الله بن مسعود، قال: «أقرأني رسول الله ﷺ (إنّي أنا الرّزاق ذو القوّة المتين) هذا[٢] حديث حسن صحيح»[٣].

وفي مسند أحمد بن حنبل، «عن عبد الله بن مسعود، قال: أقرأني رسول الله ﷺ (إنّي أنا الرزاق ذو القوة المتين)» [٤].

وفي الدر المنثور: «أخرج مالك والشافعي، وعبد الرّزاق في المصنّف، وأحمد، وعبد بن حميد، والبخاري، ومسلم، وابن أبي داود، والترمذي، والنسائي، وابن ماجة، وابن جرير، وابن المنذر، وأبو يعلى، وابن مردويه، والبيهقي في سننه، عن ابن عمر أنّه اطلق[٥] امرأته وهي حايض، فذكر ذلك عمر[٦] لرسول الله ﷺ[٧] قال: ليراجعها ثم يمسكها حتى تطهر ثم تحيض فتطهر [٨]، فإن بدا له أن يطلقها فيطلقها[٩] طاهرا قبل ان يمسّها فتلك العدة التي أمر الله تعالى أنّ يطلق بها[١٠] النساء،

---

(١) الدر المثور في التفسير بالمأثور ٦: ٢١٩.

(٢) في (خ): «قال» مكان «هذا».

(٣) سنن الترمذي ٤: ٢٦٢.

(٤) مسند أحمد ١: ٣٩٤.

(٥) كذا في (م) وفي المصدر، و(خ): «طلّق».

(٦) في المصدر: «عمر» غير موجود.

(٧) في المصدر: بعد «لرسول الله ﷺ» توجد «فتغيظ رسول الله ﷺ ثم».

(٨) في (م) و(خ): «تظهر بحيض فتظهر»، وما أثبتناه من المصدر؛ لأنّ ما في متن المحجة لا معنى له.

(٩) في المصدر: «فليطلقها».

(١٠) في المصدر: «لها».

وقرأ[١]: (يا أيها النبي إذا طلّقتم النّساء فطلّقوهنّ في قبل عدّتهنّ).

وأخرج عبد الرزاق في المصنّف، وابن المنذر، والحاكم، وابن مردويه، عن ابن عمر: أنّ رسول الله ﷺ قرأ: (فطلقوهن في قبل عدّتهنّ).

وأخرج عبد الرزّاق، وأبو عبيد في فضائله، وسعيد بن منصور، وعبد بن حميد، وابن مردويه، والبيهقي عن ابن عبّاس، أنّه كان يقرأ: (فطلّقوهنّ لقبل عدّتهنّ).

وأخرج ابن الأنباري عن ابن عمر أنّه قرأ: (فطلّقوهن لقبل عدّتهنّ).

وأخرج سعيد بن منصور، وعبد بن حميد، وابن المنذر، وابن المردويه، والبيهقي عن مجاهد[٢]، أنّه كان يقرأ: (فطلقوهنّ لقبل عدّتهنّ) »[٣].

قال السّيوطي في تفسيره «أخرج ابن مردويه عن ابن مسعود، قال: كنا نقرأ على عهد رسول الله ﷺ (يا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ ما أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّك[٤]، أنّ عليّا مولى المؤمنين، وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ وَالله يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ[٥])»[٦].

قال البدخشاني في مفتاح النجاء: «وأخرج -أي ابن مردويه- عن زرير[٧]، عن عبد الله بن مسعود[٨]، قال: كنّا نقرأ على عهد رسول الله ﷺ: (يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ، أنّ عليّاً مولى المؤمنين وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ وَالله

(١) في (خ): بعد «قرأ» توجد «ﷺ».

(٢) في المصدر: «مجاهد» مكان «ابن عباس».

(٣) الدر المنثور في التفسير بالمأثور ٦: ٢٢٩ وما بعدها.

(٤) من آية ٦٧ من سورة المائدة.

(٥) من آية ٦٧ من سورة المائدة.

(٦) الدر المنثور في التفسير بالمأثور ٢: ٢٩٨.

(٧) في (خ): «ذرين».

(٨) في (خ): «ابن مسعود» غير موجودة.

يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ)» [١].

وفي معارج النبوّة قرأ عبد الله بن مسعود: (وَكَفَى الله المُؤْمِنِينَ الْقِتَالَ[٢]، بعلي، وَكَانَ الله قَوِيّاً عَزِيزاً[٣]).

ونقل العلّامة الدهلوي عن حافظ بن مردويه: أنّ ابن مسعود كان يقرأ هذه الحروف: (وَكَفَى الله المُؤْمِنِينَ الْقِتَالَ، بعلي بن أبي طالب، وَكَانَ الله قَوِيّاً عَزِيزاً).

وفي الدر المنثور: «أخرج ابن أبي حاتم، وابن مردويه[٤]، وابن عساكر عن ابن مسعود أنّه كان يقرأ هذه الحروف: (وَكَفَى الله المُؤْمِنِينَ الْقِتَالَ، بعلي بن أبي طالب، وَكَانَ الله قَوِيّاً عَزِيزاً[٥])»[٦].

وفي تفسير الثعلبي مسنداً عن أبي وائل، قال: قرأت في مصحف عبد الله بن مسعود: (إِنَّ الله اصْطَفَى آدَمَ وَنُوحا وَآلَ إِبْرَاهِيمَ وَآلَ عِمْرَانَ، وآل محمّد، عَلَى الْعَالَمِينَ)[٧].

---

(١) مفتاح النجا في مناقب آل العبا: للشيخ المحدث محمّد بن رستم معتمد خان البدخشاني الحارثي المتوفي ١١٤١ «مخطوط».

(٢) من آية ٢٥ من سورة الأحزاب.

(٣) من آية ٢٥ من سورة الأحزاب.

(٤) في (خ): «وابن مردويه» غير موجودة.

(٥) في المصدر، و(خ): من «كان» إلى «عزيزاً» غير موجودة، وفي (خ) يوجد مكانها: «وفي مفتاح النجاء: وأخرج -أي ابن مردوية- عن ابن مسعود، أنّه كان يقرأ هذه الأحرف (وَكَفَى الله المُؤْمِنِينَ الْقِتَالَ، بعلي بن أبي طالب، وَكَانَ الله قَوِيّاً عَزِيزاً) ويجد فوق كلمة «طالب» من رواية الدر المنثور و«طالب» من رواية مفتاح النجاء رمز لم أستطع قراءته، غير أنّه ليس من الرموز المتعارفة التي توضع في المخطوطات للزيادة.

(٦) الدر المنثور في التفسير بالمأثور ٥: ١٩٢.

(٧) مر تخريج المطلب والإشارة إلى التدليس الموجود في النسختين الأخرتين التي حققهما كسروي وعاشور من التفسير المذكور ص٤٤١ هامش رقم ٩.

وروى الثعلبي في التفسير، وابن قتيبة في كتاب المشكل -على ما عن العلّامة الدهلوي- إن عثمان قال في قوله تعالى: ﴿إِنْ هَذَانِ لَسَاحِرَانِ﴾[١] إنّ في القرآن لحناً، فقال رجل: صحح ذلك الغلط، فقال: دعوه، فإنّه لا يحلل حراماً ولا يحرّم حلالاً.

وفي بعض الروايات، قال عثمان: أنّ في المصحف لحناً، وستقيمه العرب بألسنتهم، فقيل له: إلّا تغيّره؟ فقال: دعوه فلا يحلل حراماً ولا يحرم حلالاً[٢].

وقال البغوي: في معالم التنزيل في تفسير قوله تعالى: ﴿لَكِنِ الرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ مِنْهُمْ وَالْمُؤْمِنُونَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنْزِلَ مِنْ قَبْلِكَ وَالْمُقِيمِينَ الصَّلَاةَ﴾[٣] واختلفوا في وجه انتصابه، فحكى عن عائشة، وأبان، وعثمان أنّه غلط من الكاتب ينبغي أن يصلح، ويكتب (والمقيمون الصّلاة)، وكذلك قوله تعالى في سورة المائدة ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِئُونَ﴾[٤]، وقوله ﴿إِنْ هذانِ لَساحِرانِ﴾ قالوا: ذلك خطأ من الكاتب، وقال عثمان: إنّ في المصحف لحناً وستقيمه العرب بألسنتها، فقيل له: ألا تغيره؟ فقال: دعوه فإنّه لا يحلل حراماً ولا يحرم حلالاً»[٥] انتهى ما في النزهة.

وفي الدر المنثور: «أخرج ابن أبي داود، عن عبد الأعلى بن عبد الله بن عامر القرشي، قال: لما فُرغ من المصحف أُتي به إلى[٦] عثمان فنظر فيه، فقال: قد أحسنتم

---

(١) من آية ٦٣ من سورة طه.

(٢) انظر: الكشف والبيان عن تفسير القرآن «تفسير الثعلبي» ١٨: ١٢.

(٣) من آية ١٦٢ من سورة النساء.

(٤) من آية ٦٩ من سورة المائدة.

(٥) عالم التنزيل في تفسير القرآن «تفسير البغوي» ١: ٤٩٩.

(٦) في المصدر: «إلى» غير موجودة.

وأجملتم، أرى شيئا من لحن ستقيمه العرب بألسنتها[١]، قال ابن أبي داود: وهذا عندي يعني[٢] بلغتها فبينا[٣]، وإلّا فلو كان فيه لحن لا يجوز في كلام العرب جميعا لما استجاز أن يبعث إلى قوم يقرأونه.

وأخرج ابن أبي داود عن عكرمة، قال: لما أُتي عثمان بالمصحف رأى فيه شيئاً من لحن، فقال: لو كان المملي من هذيل والكاتب من ثقيف لم يوجد فيه هذا.

وأخرج ابن أبي داود عن قتادة أنّ عثمان لّما رُفع إليه المصحف، فقال[٤]: إنّ فيه لحنا وستقيمه العرب بألسنتها.

وأخرج ابن أبي داود عن يحيى بن يعمر، قال: قال عثمان: إنّ في القرآن لحناً وستقيمه العرب بألسنتها»[٥].

وفي الإتقان: مسنداً عن عكرمة، «قال: لما كُتبت المصاحف عُرضت على عثمان فوجد فيها حروفاً من اللّحن، فقال: لا تغيّروها فإنّ العرب ستغيّرها، أو قال ستعربها بألسنتها، لو كان الكاتب من ثقيف والمملي من هذيل لم يوجد فيه هذه الحروف.

أخرجه -من هذا الطريق-[٦] ابن الأنباري في كتاب الرّدّ على من خالف مصحف عثمان، وابن أشنة في كتاب المصاحف.

ثم أخرج ابن الأنباري نحوه من طريق عبد الأعلى بن عبد الله بن عامر، وابن

---

(١) في (م): «بالسنة»، وما أثبتناه عن المصدر، و(خ).

(٢) في (خ): كلمة غير مفهومة لكنها لا تشبه «يعني» رسماً.

(٣) في المصدر، و(خ): «فبتا».

(٤) في المصدر: «قال».

(٥) الدر المنثور في التفسير بالمأثور ٢: ٢٤٦.

(٦) ما بين الشرطتين غير موجود في المصدر.

أشنة نحوه من طريق يحيى بن يعمر»[١].

وفي تفسير أبي اللّيث السمرقندي صاحب بستان العارفين، قال: -أي أبو عبيد- «وروي عن عثمان أنّه عُرض عليه المصحف فوجد فيه حروفاً من اللّحن، فقال: لو كان الكاتب من ثقيف والمملي من هذيل لم يوجد فيه هذه الحروف»[٢].

وفي الإتقان: «قال، أبو عبيد في فضائل القرآن: أنبأنا أبو معاوية، عن هشام بن عروة، عن أبيه[٣]، قال: سألت عائشة عن لحن القرآن، عن قوله تعالى: ﴿إِنْ هذانِ لَساحِرانِ﴾، وعن قوله تعالى[٤]: ﴿وَالْمُقِيمِيَن الصَّلاَةَ وَالْمُؤْتُونَ الزَّكَاةَ﴾[٥]، وعن قوله تعالى[٦]: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِئُونَ وَالنَّصَارَى[٧]﴾[٨]، فقالت: يا ابن أخي هذا عمل الكتّاب أخطؤوا في الكتاب، هذا إسناد صحيح على شرط الشّيخين»[٩].

وفي الدرّ المنثور: «أخرج أبو عبيد في فضائله، وسعيد بن منصور، وابن أبي شيبة، وابن جرير، وابن أبي داود، وابن المنذر عن عروة، قال: سألت عائشة عن لحن القرآن: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِئُونَ وَالنَّصَارَى[١٠]﴾، ﴿وَالْمُقِيمِيَن الصَّلَاةَ وَالْمُؤْتُونَ الزَّكَاةَ﴾، و﴿إِنْ هذانِ لَساحِرانِ﴾، فقالت: يا ابن أخي هذا عمل

(١) الإتقان في علوم القرآن ١: ٥٣٦.

(٢) تفسير السمرقندي ٢: ١٧١.

(٣) في (خ) زيادة: «عن جده».

(٤) في (خ): «عن» مكان «تعالى»، و«و» قبل «المتقين» غير موجودة.

(٥) من آية ١٦٢ من سورة النساء.

(٦) في (خ): «تعالى» غير موجودة.

(٧) في المصدر: «والنصارى» غير موجودة.

(٨) من آية ٦٩ من سورة المائدة.

(٩) الإتقان في علوم القرآن١: ٥٣٦.

(١٠) في المصدر،: «والنصارى» غير موجودة، وفي (خ): مضروب عليها.

الكتّاب أخطؤوا في الكتاب»[١].

وأورده أيضاً الراغب في المحاضرات[٢].

وروى أبو عمر الداني في المقنع بسنده «عن هشام بن عروة، عن أبيه، قال: سألت عائشة عن لحن القرآن، عن قول الله عزّ وجلّ: ﴿إِنْ هذانِ لَساحِرانِ﴾، وعن قوله تعالى[٣]: ﴿وَالْمُقِيمِينَ الصَّلاَةَ وَالْمُؤْتُونَ الزَّكَاةَ﴾، وعن قوله تعالى[٤]: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هادُوا والصَّابِئُونَ والنَّصارى[٥]﴾، فقالت: يا ابن أخي هذا عمل الكتّاب أخطؤوا في الكتاب»[٦].

وقال القاضي ستار[٧] الله في تفسير قوله تعالى: ﴿إِنْ هذانِ لَساحِرانِ﴾ واختلفوا في توجيهه، فروى هشام بن عروة، عن أبيه، عن عائشة: أنّه خطأ من الكاتب، وهذا القول: خطأ خارق للإجماع.

وقال ابن سيمين[٨] في الدر المصون في علوم الكتاب المكنون: «ذهب جماعة منهم عائشة أم المؤمنين[٩]، وأبو عمر إلى أنّ هذا لحن[١٠] فيه الكاتب، وأقيم بالصواب،

---

(١) الدر المنثور في التفسير بالمأثور٢: ٢٤٦.

(٢) محاضرات الأدباء ومحاورات الشعراء والبلغاء٢: ٤٣٥.

(٣) في المصدر، و(خ): «تعالى» غير موجودة.

(٤) في المصدر: «قوله تعالى» غير موجودة.

(٥) في المصدر: «والصابئون» غير موجودة، وفي (خ): «النصارى» غير موجودة.

(٦) المقنع في رسم مصاحف الأمصار: ١٢١.

(٧) في (خ): «سناد» ولعله تحريف.

(٨) كذا في الأصل، والصحيح «ابن السمين»، فهو أحمد بن يوسف بن عبد الدائم بن محمد شهاب الدين، السمين، الحلبي، الشافعي، نزيل مصر، المتوفى سنة ٧٥٦.

(٩) في المصدر: «أم المؤمنين» غير موجودة.

(١٠) في المصدر: «ثمّا» قبل «لحن».

يعنـون أنّه كان من حقّه أن يكتب بالياء فلـم يفعل، ولم[١] يقرأه النّاس إلاّ بالياء على الصّواب»[٢].

وفي الإتقـان: «تذنيب يقرب ممّـا تقدّم عن عائشـة ما أخرجـه الإمام أحمد في مسـنده، وابن أشـنة[٣] في المصاحف من طريق إسـماعيل المكي، عن أبي خلف مولى بنـي جمح أنّه دخل مـع عبيد بن عمير على عائشـة، فقال: جئت أسـألك عن آية في كتـاب الله تعـالى كيف كان رسـول الله ﷺ يقرؤهـا، قالت: أيّة آية؟ قـال: ﴿وَالَّذِينَ يُؤْتُونَ مَـا آتَوْا﴾[٤][أو][٥] (الذين يأتـون ما آتوا)، ، قالـت[٦]: أيّتها أحب إليك؟، قلـت: والذي نفسي بيـده لأحدهما أحب إلى من الدّنيا جميعـا، قالت: أيّتهما؟ قلت: (الذيـن[٧] يأتـون ما آتوا)، فقالت: أشـهد أنّ رسـول الله ﷺ كذلـك كان يقرؤها، وكذلك أُنزلت، ولكن الهجاء حرف»[٨].

وفي الـدر المنثـور: «أخرج سـعيد بن منصـور، وأحمـد[٩]، وعبـد[١٠] بن حميد، والبخاري في تأريخه، وابن المنذر، وابن أبي شيبة[١١]، وابن الأنباري معا في المصاحف،

---

(١) في المصدر: «فلم».

(٢) الدر المصون في علم الكتاب المكنون ٨: ٦٥.

(٣) في المصدر: «أشته» وكلاهما صحيح.

(٤) من آية ٦٠ من سورة المؤمنين، وفي (م) و(خ): «الذين» من غير «و».

(٥) ما بين المعقوفين أضفناه من المصدر؛ لأنّ المقام يقتضيه.

(٦) في المصدر: «فقالت».

(٧) في المصدر: «والذين».

(٨) الإتقان في علوم القرآن ١: ٥٤١.

(٩) في المصدر عبارة «والبخاري في تاريخه» بعد «وأحمد».

(١٠) في (خ): «عبد» غير موجودة.

(١١) في المصدر: «ابن أشته».

والدارقطني في الإحراز[١]، والحاكم وصححه، وابن مردويه، عن عبيد بن عمير، أنّه سأل عائشة كيف كان رسول الله ﷺ يقرأ هذه الآية: ﴿وَالَّذِينَ يُؤْتُونَ مَا آتَوْا﴾، [أو][٢] (والّذين يأتون ما آتوا)، فقالت: أيّتهما أحب إليك؟ قلت: والذي نفسي بيده لأحدهما[٣] أحب إليَّ من الدّنيا جميعا، قالت: أيّتهما[٤]؟ قلت: (الّذين يأتون ما آتوا) فقالت: أشهد أنّ رسول الله ﷺ كذلك كان يقرؤها، وكذلك أُنزلت، ولكن الهجاء حرف»[٥].

وفي الإتقان: عن «ابن جرير، وسعيد بن منصور في سننه من طريق سعيد بن جُبير، عن ابن عبّاس في قوله تعالى[٦]: ﴿حَتَّىٰ تَسْتَأْنِسُوا وَتُسَلِّمُوا[٧]﴾[٨]، قال: إنّما هي خطأ من الكاتب: (حتى تستأذنوا[٩] وتسلموا).

و[١٠]أخرجه ابن أبي حاتم بلفظ هو في ما أحسب ممّا أخطأ به الكُتّاب»[١١].

وروى العلامة الدهلوي عن الحاكم في المستدرك، عن مجاهد، عن ابن عبّاس في قوله تعالى: ﴿لَا تَدْخُلُوا بُيُوتا غَيْرَ بُيُوتِكُمْ حَتَّىٰ تَسْتَأْنِسُوا﴾، قال: أخطأ الكتّاب[١٢]

---

(١) في المصدر: «الأفراد»، وهو الصحيح، انظر: هداية العارفين ١: ٦٣٨.

(٢) ما بين المعقوفين أضفاه من المصدر؛ لأنّ المقام يقتضيه.

(٣) في المصدر: «لإحداهما».

(٤) في المصدر: «أيّهما».

(٥) الدر المنثور في التفسير بالمأثور ٥: ١٢.

(٦) في (خ): «تعالى» غير موجودة.

(٧) في (خ): ﴿حَتَّىٰ تَسْتَأْنِسُوا وَتُسَلِّمُوا عَلَىٰ أَهْلِهَا﴾.

(٨) من آية ٢٧ من سورة النور.

(٩) في (م): «تستأنسوا»، وما أثبتناه عن المصدر، و(خ).

(١٠) في المصدر: «و» غير موجودة.

(١١) الإتقان في علوم القرآن ١: ٥٤١.

(١٢) في (خ): «الكاتب».

(تستأذنوا)، ثم قال: هذا حديث صحيح الإسناد على شرط الشيخين».

وفي الدر المنثور: «أخرج الفريابي، وسعيد بن منصور، وعبد بن حميد، وابن جرير، وابن المنذر، وابن أبي حاتم، وابن الأنباري في المصاحف، وابن مندة في غرائب شُعبّه[١]، والحاكم وصححه، وابن مردويه[٢]، والبيهقي في شعب الإيمان، والضياء[٣] في المختارة من طرق، عن ابن عبّاس في قوله تعالى: ﴿حَتَّى تَسْتَأْنِسُوا وَتُسَلِّمُوا عَلَى أَهْلِهَا﴾[٤]، قال أخطأ الكاتب، إنّما هي حتى (تستأذنوا)»[٥].

وفي الإتقان: عن «ابن الأنباري من طريق عكرمة، عن ابن عبّاس، أنّه قرأ: (أفلم[٦] يتبين الَّذِينَ آمَنُوا أَنْ لَوْ يَشَاءُ الله لَهَدَى النَّاسَ جَمِيعاً)، فقيل له: إنّها في المصحف ﴿أَفَلَمْ يَيْئَسِ الَّذِينَ آمَنُوا[٧]﴾[٨]، فقال: أظنّ الكاتب كتبها وهو ناعس»[٩].

وفيه: «أخرج ابن جرير، وابن الأنباري في المصاحف، عن ابن عبّاس أنّه قرأ: (أفلم يتبين الّذين آمنوا)، فقيل له: إنّها في المصحف: ﴿أَفَلَمْ يَيْئَسِ الَّذِينَ آمَنُوا﴾، فقال: أظنّ الكاتب كتبها وهو ناعس»[١٠].

---

(١) في المصدر: «وابن مندة في غرائب شُعبّه» غير موجودة.

(٢) في المصدر: «وابن مردويه».

(٣) في (خ): «وأيضاً» مكان «الضياء».

(٤) في المصدر: ﴿لاَ تَدْخُلُوا بُيُوتا غَيْرَ بُيُوتِكُمْ حَتَّ تَسْتَأْنِسُوا وَتُسَلِّمُوا عَلَ أَهْلِهَا﴾.

(٥) الدر المنثور في التفسير بالمأثور ٥: ٣٨.

(٦) في (خ): «إذ لم».

(٧) في المصدر: ﴿الَّذِينَ آمَنُوا﴾ غير موجودة.

(٨) من آية ٣١ من سورة الرعد.

(٩) الإتقان في علوم القرآن ١: ٥٤١.

(١٠) لم أجد هذا الخبر مكررا في الإتقان.

وقال ابن حجر العسقلاني في فتح الباري: «روى الطبري، وعبد بن حميد بإسناد صحيح -كلّهم من رجال البخاري- عن ابن عباس، أنّه كان يقرؤها: (أفلم يتبين الّذين[١]) ويقول: كتبها الكاتب وهو ناعس»[٢].

وفي الدر المنثور: «أخرج الفريابي، وسعيد بن منصور، وابن جرير، وابن المنذر، وابن الأنباري[٣] في المصاحف، من طريق سعيد بن جبير، عن ابن عبّاس في قوله تعالى[٤]: ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوٓا إِلَّآ إِيَّاهُ﴾[٥]، قال: التزقت الواو بالصاد، وأنتم تقرأونها ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ﴾.

وأخرج ابن أبي حاتم من طريق الضّحاك، عن ابن عبّاس مثله[٦]»[٧].

«وأخرج أبو عبيد، وابن منيع، وابن المنذر، وابن مردويه من طريق ميمون بن مهران، عن ابن عباس، قال: أنزل الله هذا الحرف على لسان نبيّكم[٨] (ووصّى ربّك ألّا تعبدوا إلّا إيّاه) فلصقت إحدى الواوين بالصاد فقرأ النّاس ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ﴾، ولو نزلت على القضاء ما أشرك به أحد»[٩].

وفي الإتقان: أخرج «سعيد بن منصور من طريق سعيد بن جبير، عن ابن عبّاس، أنّه كان يقول في قوله تعالى: ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ﴾إنما هي: (ووصّى ربّك) التزقت

---

(١) في المصدر: «الذين» غير موجودة.

(٢) فتح الباري ٨: ٢٨٢.

(٣) في (خ): «الأعرابي» مكان «الأنباري».

(٤) في المصدر: «تعالى» غير موجودة.

(٥) من آية ٢٣ من سورة الإسراء.

(٦) في المصدر: «مثله» غير موجودة.

(٧) الدر المنثور في التفسير بالمأثور ٤: ١٧٠.

(٨) في المصدر توجد «ﷺ»، لكنّها بتراء.

(٩) الدر المنثور في التفسير بالمأثور ٤: ١٧٠.

الواو بالصاد.

وأخرجه ابن أشنة بلفظ: استمد الكاتب مديدا[١] كثيرا فالتزقت الواو بالصاد.

وأخرجه من طريق الضحّاك، عن ابن عبّاس، أنّه كان يقرأ: (ووصى ربك) ويقول: أمر ربّك أنّهما واوان التصقت أحدهما بالصاد.

وأخرجه من طريق آخر، عن الضحّاك، أنّه قال: كيف تقرأ هذا الحرف؟ قال: ﴿وَقَضَى رَبُّكَ﴾ قال: ليس كذلك نقرؤها نحن[٢]، ولا ابن عباس، إنّما هي[٣]: (ووصّى ربّك)، و[٤]كذلك كانت تقرأ وتكتب، فاستمد كاتبكم فاحتمل القلم مداداً كثيراً فالتزقت الواو بالضاد، ثم قرأ: ﴿وَلَقَدْ وَصَّيْنَا الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ وَإِيَّاكُمْ أَنِ اتَّقُوا الله[٥]﴾[٦]، ولو كانت قضاء من الربّ لم يستطع أحد ردّ قضاء الربّ، ولكنّه وصيّة أوصى بها العباد.

وفيه: أيضاً وما أخرجه سعيد بن منصور، وغيره من طريق عمرو[٧] بن دينار، عن عكرمة، عن ابن عبّاس أنّه كان يقرأ: (وَلَقَدْ آتَيْنَا مُوسَى وَهَارُونَ الْفُرْقَانَ[٨]، ضياء[٩])، ويقول: هذه[١٠] (الواو) واجعلوها هاهنا، (و، الَّذِينَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ إِنَّ

---

(١) في المصدر: «مداداً» وفي (خ): «واوا» مكان «مديداً».

(٢) في (خ): «نحن» غير موجودة.

(٣) في المصدر: «هو».

(٤) في (خ): «و» غير موجودة.

(٥) في (خ): من «من» إلى «اتقوا الله» غير موجودة.

(٦) من آية ١٣١ من سورة النساء.

(٧) في (خ): «عمر».

(٨) من آية ٤٨ من سورة الأنبياء.

(٩) في المصدر: «وضياء».

(١٠) في المصدر: توجد «خذوا» قبل «هذه».

النَّاسَ قَدْ جَمَعُوا لَكُمْ...الآية)[١].

وأخرجه ابن أبي حاتم من طريق الزبير بن خريث[٢]، عن عكرمة عن ابن عبّاس، قال: أنزعوا هذه الواو فاجعلوها في ﴿الَّذِينَ يَحْمِلُونَ الْعَرْشَ وَمَنْ حَوْلَهُ﴾[٣]»[٤] انتهى.

وفي الدرّ المنثور: «أخرج سعيد بن منصور، وابن المنذر عن ابن عبّاس، أنّه كان يقرأ: (ولَقَدْ آتَيْنا مُوسى وهارُونَ الْفُرْقانَ ضياء)، ويقول: خذوا هذه الواو واجعلوها هنا في (الذين يحملون العرش ومن حوله)»[٥].

وفي الإتقان: «وما أخرجه ابن أشنة[٦]، وابن أبي حاتم من طريق عطاء، عن ابن عبّاس في قوله تعالى: ﴿مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ﴾[٧]، قال: هي خطأ من الكاتب، هو أعظم من أن يكون نوره مثل نور المشكوة، إنّما هي: (مثل نور المؤمن كمشكاة)[٨].

وفي الدر المنثور: «أخرج ابن أبي حاتم، عن ابن عبّاس في قوله تعالى[٩]: ﴿مَثَلُ

---

(١) من آية ١٧٣ من سورة آل عمران.

(٢) في المصدر: «خريت».

(٣) من آية ٧ من سورة غافر.

(٤) الإتقان في علوم القرآن ١: ٥٤٢.

(٥) ما نقله المصنف تَتَتُّ ههنا إنّما هو سند لخبر، وخبر بسند آخر، حيث إنّ الموجود في الدر المنثور ٤: ٣٢٠ هكذا: «أخرج سعيد بن منصور، وابن المنذر، عن ابن عباس، إنّه كان يقرأ: ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَا مُوسَى وَهَارُونَ الْفُرْقَانَ وَضِيَاء﴾، ويقول: خذوا هذه الواو واجعلوها ههنا: «و،الَّذِينَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ إِنَّ النَّاسَ قَدْ جَمَعُوا لَكُمْ....الآية»وأخرج عبد بن حميد، وابن المنذر، وابن أبي حاتم، عن ابن عباس في قوله: ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَا مُوسَى وَهَارُونَ الْفُرْقَانَ وَضِيَاء﴾، قال: أنزعوا هذه الواو واجعلوها في ﴿الَّذِينَ يَحْمِلُونَ الْعَرْشَ وَمَنْ حَوْلَهُ﴾.

(٦) في المصدر: «أشته».

(٧) من آية ٣٥ من سورة النور.

(٨) الإتقان في علوم القرآن ١: ٥٤٢.

(٩) في المصدر: «في قوله تعالى» غير موجودة، ولعلها توضيح من المصنف تَتَتُّ.

﴿نُورِهِ﴾[١]، قال: هي خطأ من الكاتب، هو أعظم من أن يكون نوره مثل نور المشكاة، قال: مثل نور المؤمن كمشكاة»[٢].

وفي الدر المنثور: أخرج عبد بن حميد، والفريابي، وابن جرير، وابن المنذر، عن مجاهد في قوله تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ اللهُ مِيثَاقَ النَّبِيِّينَ لَمَا آتَيْتُكُمْ مِنْ كِتَابٍ وَحِكْمَةٍ﴾[٣]، قال: هي خطأ من الكاتب[٤]، وهي في قراءة ابن مسعود (ميثاق الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتابَ)[٥]»[٦].

«وأخرج ابن جرير عن الربيع، أنّه قرأ: (وإذا أخذ الله ميثاق الذين أوتوا الكتاب)، [٧] قال: وكذلك كان يقرؤها أُبيّ بن كعب، قال الرّبيع: ألا ترى أنّه يقول: ﴿جَاءَكُمْ رَسُولٌ مُصَدِّقٌ لِمَا مَعَكُمْ لَتُؤْمِنُنَّ بِهِ وَلَتَنْصُرُنَّهُ﴾[٨] لتؤمننّ[٩] بمحمّد[١٠] ولتنصرنّه، قال: هم أهل الكتاب»[١١].

وفي تفسير الثعلبي: «قال علي بن أبي طالب عليه السلام: (لم يبعث الله نبيّا، آدم وبعده[١٢]، إلّا أخذ عليه العهد في محمد صلى الله عليه وآله، وأمره بأخذ العهد على قوم ليؤمننّ به، ولئن بعث

---

(١) من آية ٣٥ من سورة النور.

(٢) الدر المنثور في التفسير بالمأثور ٥: ٤٨.

(٣) من آية ٨١ من سورة آل عمران.

(٤) في المصدر: «الكُتّاب».

(٥) في المصدر: «وإذ أخذ الله ميثاق الذين أوتوا الكتاب».

(٦) الدر المنثور في التفسير بالمأثور ٢: ٤٧.

(٧) في (خ) خرم من «الكتاب» في الخبر السابق إلى «الكتاب» في هذا الخبر.

(٨) من آية ٨١ من سورة آل عمرن، والاقتباس في المصدر من ﴿ثُمَّ﴾.

(٩) في المصدر: «يقول» قبل «لتؤمننّ».

(١٠) في المصدر: «صلى الله عليه وآله» إلّا أنّها مبتورة.

(١١) الدر المنثور في التفسير بالمأثور ٢: ٤٧.

(١٢) في المصدر: «من» قبل «بعده».

وهم أحياء لينصرنّه)، وقال آخرون: إنّما أخذ الميثاق على أهل الكتاب الذين أرسل منهم النّبيين، وهو قول مجاهد، والرّبيع، قال المجاهد: هذا غلط[1] من الكاتب، وهي في[2] قراءة ابن مسعود وأُبّي بن كعب: (وإذ أخذ الله ميثاق الّذين[3]) قالوا: ألا ترى إلى قوله: (ثم جاءكم)[4]»[5].

وفي الإتقان: «وأخرج -أي ابن أشنة[6]- من طريق أبي بشير، عن سعيد بن جبير، أنّه كان يقرأ: ﴿وَالْمُقِيمِينَ الصَّلَاةَ﴾[7] ويقول: هو لحن من الكاتب»[8].

وقال الشيخ عبد الوهاب بن أحمد بن على الشعراني في كتاب اليواقيت والجواهر: كان حمزة بن الزّيات يقول: قرأت سورة يس على الحق تعالى حين رأيته، فلمّا قرأت: (تَنْزِيلُ الْعَزِيزِ الرَّحِيمِ) بضمّ اللّام فرد عليَّ الحق تعالى: ﴿تَنْزِيلَ﴾[9] بالفتح اللاّم، وقال إنّي نزلته تنزيلاً، قال[10] قرأت عليه جلّ وعلا[11] أيضاً سورة طه، فلمّا بلغت

---

(١) في المصدر: «خلط».

(٢) في المصدر: «وهو من» مكان «وهي في».

(٣) في المصدر: «أُوتوا الكتاب» بعد «الذين».

(٤) في المصدر: ﴿ثُمَّ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مُصَدِّقٌ لِمَا مَعَكُمْ لَتُؤْمِنُنَّ بِهِ وَلَتَنْصُرُنَّهُ﴾.

(٥) الكشف والبيان عن تفسير القرآن «تفسير الثعلبي» ٣: ١٠٥.

(٦) لا يوجد في المصدر ما يدل على أنّ من أخرج الخبر هو ابن أشته «أو ابن أشنه»؛ لأنّه -السيوطي- يقول في الخبر الذي يسبقه «ثم أخرج ابن الأنباري نحوه من طريق عبد الأعلى بن عبد الله بن عامر، وابن أشته نحوه من طريق يحيى بن يعمر»، ولعل المصنف جزم بأنّه ابن أشته «أو أشنه» من مصدر آخر.

(٧) من آية ١٦٢ من سورة النساء.

(٨) الإتقان في علوم القرآن ١: ٥٣٧.

(٩) من آية ٥ من سورة يس.

(١٠) في (خ): «وقال».

(١١) في (خ): «هذا» مكان «جل وعلا».

إلى قوله تعالى ﴿وَأَنَا اخْتَرْتُكَ﴾[١] فقال تعالى: (وإنّا اخترناك)، ثم قال: وهي قراءة برزخيّة هكذا نقله العلّامة الدّهلوي في النزهة».

وفي جامع الأصول بعد ذكر رواية في الترتيب والجمع: «وزاد الترمذي، قال الزهري، فأخبرني عبيد الله بن عبد الله بن مسعود، أنّه -أي ابن مسعود-[٢] كره لزيد بن ثابت نسخ المصاحف، وقال يا معشر المسلمين أعزل عن نسخ المصاحف ويتولاها رجل؟! والله لقد أسلمت وإنّه لفي صلب رجل كافر -يريد زيد بن ثابت- ولذلك قال عبد الله[٣] بن مسعود: يا أهل القرآن[٤]، اكتموا المصاحف التي عندكم وغلّوها، فإنّ الله يقول: ﴿وَمَنْ يَغْلُلْ يَأْتِ بِمَا غَلَّ يَوْمَ الْقِيَامَةِ﴾ فالقوا الله بالمصاحف»[٥].

وفي فتح الباري: «وفي رواية النسائي، وأبي مرانة[٦]، وابن أبي داود من طريق أبي شهاب، عن الأعمش عن أبي وائل، قال: خطبنا عبد الله بن مسعود على المنبر، فقال: ﴿وَمَنْ يَغْلُلْ يَأْتِ بِمَا غَلَّ يَوْمَ الْقِيَامَةِ﴾، غلوا مصاحفكم، وكيف تأمروننني أن أقرأ على قراءة زيد بن ثابت، وقد قرأت من في رسول الله ﷺ»[٧].

وفي رواية حمير[٨] بن مالك[٩]: بيان السبب في قول ابن مسعود هذا، ولفظه:

---

(١) من آية ١٣ من سورة طه.

(٢) في المصدر: «أنه، أي ابن مسعود» غير موجودة.

(٣) في (خ): «عبد الله» غير موجودة.

(٤) في المصدر: «العراق» مكان «القرآن».

(٥) جامع الأصول في أحاديث الرسول ٢: ٥٠٦.

(٦) في المصدر: «عونه» مكان «مرانه».

(٧) فتح الباري ٩: ٤٤.

(٨) في المصدر: «خمير»

(٩) في المصدر: بعد «مالك» توجد «المذكورة».

لمّا أمر بالمصاحف أن تُغير ساء[١] ذلك عبد الله بن مسعود، فقال من استطاع، وقال في آخره: أفأترك ما أخذت من رسول الله ﷺ [وفي رواية له][٢]، فقال: إنّي غال مصحفي، فمن استطاع أن يغل مصحفه فليفعل، فعند[٣] الحاكم من[٤] طريق ابن منيرة[٥]، قال: رحت فإذا أنا بالأشعري، وحذيفة، وابن مسعود، فقال ابن مسعود: والله لا أرفعه[٦] يعني مصحفه، أقرأني رسول الله ﷺ، فذكره»[٧].

وفي مجمع البحار في تفسير قول ابن مسعود: من يغلل، «يعني أنّ مصحفه ومصحف أصحابه كان مخالفاً لمصحف الجمهور، فأنكر عليه النّاس وطلبوا إحراق مصحفه كما فعلوا، فامتنع، وقال لأصحابه: غُلّوا مصاحفكم أي اكتموها، ﴿**وَمَنْ يَغْلُلْ يَأْتِ بِمَا غَلَّ يَوْمَ الْقِيَامَةِ**﴾، وكفاكم[٨] به شرفاً، ثم قال إنكارا: ومن هو الذي تأمروني أن أخذ بقراءته وأترك المصحف[٩] الذي أخذته من[١٠] رسول الله ﷺ ؟!»[١١].

وقد مر أنّ أبا الدّرداء كان يعتقد الزيادة والإلحاق على ما نقلوه في صحاحهم[١٢].

---

(١) في (خ): بياض مكان «تُغير ساء».

(٢) ما بين المعقوفين ألحقناه عن المصدر، و(خ)، حيث إنّه في (م) توجد علامة إرجاع فوق عبارة الصلاة على النبي وآله -صلوات الله عليهم- لكن لا يوجد مرجع إليه في الهامش.

(٣) في المصدر، و(خ): «وعند».

(٤) في (خ): «عن».

(٥) في المصدر: «أدفعه» مكان «أرفعه».

(٦) في المصدر: «ميسرة» مكان «منيرة».

(٧) فتح الباري ٩: ٤٤.

(٨) في المصدر: «يعني جئتم بمصاحفكم يوم القيامة» قبل «وكفاكم».

(٩) في المصدر: «مصحفي»، وفي (خ): «مصحفا»

(١٠) في (خ): «من في ».

(١١) مجمع بحار الأنوار في غرائب التنزيل ولطائف الأخبار ٤: ٥٨.

(١٢) في (خ): «حوائجهم» مكان «صحاحهم».

ووفي محاضرات الرّاغب، «وقيل: أحرق عثمان مصحف ابن مسعود، وابن مسعود كان يقول: لو ملكت كما ملكوا لصنعت بمصحفهم مثل الذي صنعوا بمصحفي[1]»[2].

فظهر بحمد الله أنّ عدم مطابقة مصحف عثمان لما أنزله الرّحمن كان من المسلمات في الصّدر الأول حتى اعترف هو بذلك. وإقدام مثل ابن مسعود -مع ما له من المقام المحمود عند الفريقين- على إحراق مصحف عثمان -على ما رووه- من أقوى الشواهد على كونه محرفا ومبدلا، وكذا ما عرفت من إنكار أُبيّ بن كعب لجمع زيد مع كونه من الأجلّة عند الفريقين.

[مخالفة مصحفي أُبي وابن مسعود لمصحف عثمان]

وأمّا مخالفة مصحفهما لمصحف عثمان المسلَّمة بين الفريقين، فشهادتها على التحريف -مع صحة مصحفيهما بالإجماع- أوضح من أنّ يبين، وسيتضح الأمر في مقام ذكر الأدلة، إن شاء الله تعالى.

وإنّما المقصود هنا توضيح شيوع القول بالتحريف بين الفريقين، بل كونه من المسلّمات عند الصّحابة والتابعين العارفين، وإجماع الفرقة المحقّة، بل كونه من ضروريّات مذهبهم. فما ذكره علم الهدى تَتَنُّ من أنّ «من خالف في ذلك من الإماميّة والحشويّة لا يعتدّ بخلافهم[3]، فإنّ الخلاف في ذلك مضاف إلى قوم من أصحاب الحديث، نقلوا أخبارا ضعيفة ظنّوا صحّتها، لا يرجع بمثلها عن المعلوم المقطوع

(١) في المصدر: «كذلك» مكان «مثل الذي صنعوا بمصحفي»، وفي (خ) العبارة محرفة تحريفاً غريباً، فهي هكذا: «لو هلكت كما هلكوا لضعف بمصحفهم مثل الذي صعفوا بمصحفي».

(٢) محاضرات الأدباء ومحاورات الشعراء والبلغاء المجلد ٢: الجزء ٤: ٤٣٣.

(٣) في (خ): «بمخالفتهم».

على صحّته»[١]، واضح الفساد، فإنّك قد عرفت أنّ وقوع الاختلاف والتغيير من مسلّمات المسلمين، وإنّما وقع الخلاف من المتأخرين من أهل الخلاف، وتبعهم قليل منّا غفلة عن حقيقة الحال.

وأمّا ما زعم من أنّ المستند أخبار ضعيفة، ففيه ما سيظهر -إن شاء الله تعالى- أنّ المستند الأدلة الأربعة، وقد مرت إلى بعضها الإشارة، والأخبار التي تشهد على المرام لا تحصى كثرة، وقد تجاوزت حدّ التواتر، بل الأخبار العاميّة متجاوزة عن حدّ التواتر، فضلا عن أخبارنا.

وأمّا قوله، «لا يرجع بمثلها عن المعلوم... إلى آخره»، فمن المضحكات، حيث إنّه ليس للنّافين ما يصلح لأن يستند إليه فضلاً عن أن يكون مقطوعا على صحته، وسنبينه إن شاء الله تعالى[٢].

[الكلام في عدم وقوع التحريف مطلقا]

القول الثاني: عدم وقوع التغيير مطلقا، وأن جميع ما أنزل على رسول الله ﷺ هو مجموع ما بين[٣] الدفتين اختاره الصّدوق تَدَّسَ[٤] في عقائده، والمرتضى تَدَّسَ[٥]، ويظهر من شيخ الطّائفة في التبيان، ولكن لكونه مبنيّاً على التقية -كما يظهر لمن تتبّعه، وصرّح به ابن طاوس في سعد السعود، حيث قال: «ونحن نذكر ما حكاه جدّي أبو جعفر محمّد بن الحسن الطّوسي[٦] في كتاب التبيان، وحملته التقيّة على

(١) تفسير مجمع البيان١: ٤٣.

(٢) في (خ): «إن شاء الله تعالى» غير موجودة.

(٣) في (خ): «ما في ما» مكان «ما بين».

(٤) في (خ): «تَدَّسَ» غير موجودة.

(٥) في (خ): «تَدَّسَ» غير موجودة.

(٦) حيث إنّ أم السيد سعد الدين موسى بن جعفر -والد السيد ابن طاووس- بنت ابنة شيخ الطائفة الطوسي، انظر فهرس التراث ١: ٦٥٦.

الاقتصار عليه من تفصيل المكّي من المدني... إلى آخره[١]- لا يظهر منه المذهب، فإذا لا يعرف الخلاف من القدماء إلّا من هذين ففي العقائد: «اعتقادنا أنّ القرآن الذي أنزله الله تعالى على نبيّه محمّد ﷺ، هو ما بين الدّفتين ليس[٢] بأكثر من ذلك»، قال: «ومن نسب إلينا أنّه[٣] أكثر من ذلك فهو كاذب»[٤]، وظاهره دعوى الإجماع على ما ذهب إليه إلاّ أنّه ادّعى ذلك في كثير ممّا لم يذهب إليه أحد، وقال به قليل.

وأمّا ما يوجّه به من أنّ المراد خصوص علماء قم، ففيه: ما عرفت من ذهاب علي بن إبراهيم والصّفار[٥] إلى التحريف، وقال الشيخ قدس سره: «أما الكلام في زيادته ونقصانه -يعني القرآن-[٦] فممّا لا يليق به[٧]، لأنّ الزيادة فيه مجمع على بطلانه[٨]، وأمّا النقصان منه فالظاهر أيضاً من مذهب المسلمين خلافه، وهو الأليق بالصحيح من مذهبنا، كما[٩] نصره المرتضى[١٠]، وهو الظاهر من[١١] الرّوايات، غير أنّه رويت روايات كثيرة من جهة العامة والخاصة[١٢] بنقصان كثير

(١) سعد السعود: ٢٨٦.

(٢) في المصدر: «وهو ما في أيدي الناس» قبل «ليس».

(٣) في المصدر، و(خ): «إلينا إنّا نقول: أنّه».

(٤) الاعتقادات في دين الإمامية: ٨٤.

(٥) في (خ): «صفار».

(٦) ما بين الشرطتين غير موجودة في المصدر، فهي توضيح من صاحب المحجة قدس سره.

(٧) في المصدر بعد «به» توجد «أيضاً».

(٨) في المصدر: «بطلانها».

(٩) في المصدر: «وهو الذي» مكان «كما».

(١٠) في المصدر: «رحمه الله».

(١١) في المصدر: «في» مكان «من».

(١٢) في المصدر: «الخاصة والعامة».

من آي القرآن، ونقل شيء من[١] موضع إلى موضع، لكن[٢] طريقها الآحاد التي لا توجب[٣] علما[٤]، فالأولى الإعراض عنها وترك التشاغل[٥] بها، لأنّه يمكن تأويلها، ولو صحّت لما كان ذلك طعناً على ما هو موجود بين الدفتين، فإنّ ذلك معلوم صحّته لا يعترضه أحد من الأمّة ولا يدفعه، ورواياتنا متناصرة بالحثّ على قراءته والتمسّك بما فيه، وردّ ما يرد من اختلاف الأخبار في الفروع إليه وعرضها عليه، فما وافقه عمل عليه، وما يخالفه يُجتنب، ولم يلتفت إليه[٦]، وقد وردت[٧] عن النبي ﷺ رواية لا يدفعها أحد أنّه قال: **(إني مخلف فيكم الثّقلين، ما أن تمسّكتم بهما لن تضلّوا، كتاب الله وعترتي أهل بيتي وأنّهما لن يفترقا حتى يردا[٨] عليَّ الحوض)**[٩]، وهذا يدلّ على أنّه موجود في كُلّ عصر، لأنّه لا يجوز أن يأمر الأمّة[١٠] بالتمسّك بما لا تقدر على التمسّك به، كما أنّ أهل البيت عليهم السلام[١١] ومن يجب اتّباع قوله حاصل في كُلّ عصر[١٢]، وإذا كان الموجود

---

(١) في المصدر: «منه من».

(٢) في المصدر: «لكن» غير موجودة.

(٣) في (خ): «يوجب».

(٤) في المصدر: توجد «ولا عملا» بعد «علما».

(٥) في «م»: «نتشاغل»، وما أثبتناه عن المصدر، و(خ).

(٦) من «وعرضها» إلى «إليه» غير موجودة في المصدر.

(٧) في المصدر: «روي» مكان «وردت».

(٨) في (خ): «حتى يردا» غير موجودة.

(٩) حديث الثقلين من الأحاديث المتفق عليها والمتواترة عن الفريقين، حتى أنّ ابن مردويه قد ذكره من تسعة وثمانين طريقاً، انظر الصراط المستقيم ٢: ١٠٢.

(١٠) في المصدر: «الأمة» غير موجودة.

(١١) في المصدر: «عليهم السلام» غير موجودة.

(١٢) في المصدر، و(خ): «وقت» مكان «عصر».

بيننا مجمعاً على صحّته فينبغي أن نتشاغل[١] تفسيره[٢] وبيان معانيه، وترك[٣] ما سواه»[٤] انتهى.

وفيه مواقع للنظر[٥]:

منها، قوله: «لأنَّ الزيادة فيه... إلى آخره»، فإنّ مجرد الزيادة مطلقاً ليس كذلك لما عرفت من كون بعض الكلمات ملحقاً بتصريح بعض الصّحابة، وكون بعضها مبدّلاً، ومن المعلوم أنّ التّبديل عبارة عن نقص وزيادة، وسيجيء[٦] -إن شاء الله تعالى- من نصوص[٧] أهل العصمة عليهم السلام ما يدل على ذلك.

نعم، زيادة الآية والسّورة مجمع على عدمها، ولكن ظاهره الإطلاق.

نعم، بعض أخبار الباب يدل على ما ذكره، وسيجيء[٨] الكلام عليه، إن شاء الله تعالى.

ومنها قوله: «وأمّا النقصان منه فالظاهر...إلى آخره»، فإنّك قد عرفت أنّ الظاهر من مذهب المسلمين خلاف ما زعمه، حتى أنّ الشيخ الجليل[٩] أبا الحسن رحمه الله ادّعى ضرورة المذهب على التحريف[١٠]، وظهر من الشيخ الأجل الأقدم رحمه الله كونه مسلّماً

---

(١) في (خ): «تشاغل».

(٢) في المصدر: «بتفسيره».

(٣) في المصدر: «ونترك».

(٤) التبيان في تفسير القرآن ١: ٤.

(٥) في (خ): «وفيه للنظر مواقع».

(٦) في (خ): «ويجيء»

(٧) في (خ): «خصوص» مكان «نصوص».

(٨) في (خ): «يجيء».

(٩) في (خ): «الجليل الشيخ».

(١٠) انظر: مرآة الأنوار ومشكاة الأسرار: ٣٤.

بين العامة، وأيدناه بنقل طائفة من أخبارهم، مع أنّ الذي يظهر من بعض العلماء كونها في غاية الكثرة بمثابة لا تحصى.

ومنها قوله: «الظاهر من الرّوايات»، فإنّك بملاحظة ما تقدم -وما سيأتي- تعرف فساد الأمر على خلاف ما ذكره، وأنّ الأخبار الدالّة على التحريف، بل النصوص الغير الصّالحة للتأويل منها متجاوزة حدّ التّواتر.

ومنها قوله: «لكن الآحاد... إلى آخره»، فإنّ الشّيخ هو الذي ادّعى الإجماع على حجّية الخبر الواحد في قبال السّيد ﷺ، فكونه كذلك ليس قدحا فيه مع أنّ كونها آحاداً لا يزعمه إلّا من لا خبرة له بالأخبار، وهذا ممّا يؤيد كونه على سبيل التقيّة.

ومنها قوله: «لأنّه يمكن تأويلها»، فإنّ كثيراً منها لا يقبل التأويل كما لا يخفى، وسيأتي بيانه عند ذكر أخبار أهل العصمة ﷺ، مع أنّ مجرّد الصّلوح للتأويل لا يصلح للتعليل، بل التعليل به عليل، لأنّها إن لم تكن حجة فلا حاجة إلى تأويلها، بل يتعيّن طرحها، وإلّا فمجرد الصّلوح للتأويل لا يوجب رفع اليد عنها، اللّهم إلّا أن يقال: إنّها لمّا كانت معارضة بما هو أقوى منها فنجمع بينهما على تقدير تسليم الحجيّة بالتأويل، وفيه منع كون ما يعارضها أقوى منها، بل الأمر بالعكس لو سلم وجود ما يصلح للمعارضة، مع أنّ الجمع من غير شاهد ودليل خارج عن سواء السّبيل.

ومنها قوله: «ولو صحت لما كان... إلى آخره»، فإنّ النزاع في وقوع التحريف ينافي كونه معلوم الصّحّة، بل وقوع الغلط فيه ممّا تشهد به الأخبار المتواترة، مع أنّ الحذف والتبديل يوجب الاختلاف في المعنى في الأكثر، وقد عرفت أنّ الاختلاف في كثير من الأحكام إنّما هو للاختلاف في القراءة، فتدبّر.

وبالجملة: فعلى تقدير صحّة ما دلّ على وقوع الزّيادة، والنقصان، والتبديل،

والتقديم، والتأخير، وجعل بعض أجزاء سورة من سورة أُخرى، ووقوع الغلط من الكاتب لا يتعقّل صحة ما اشتمل على هذه الوجوه من الاختلال فأي صحّة لا تزول بجميع أسباب الفساد؟! ولعمري، ليس هذا إلّا كلام خائف متقي، وما أشبه هذه الصّحة بصحّة[١] وضوء الهروية[٢].

ومنها قوله: «وروايتنا متناصرة... إلى آخره»، فإنّ الحثّ على القراءة لا ينافي وقوع الاختلال فيه، ألا ترى أنّهم عليهم السلام حثونا على الاقتداء في الصّلاة بأئمتهم الفسقة الفجرة الكفرة، وغير ذلك من وجوه التقيّة، فإنّه لا يدل إلّا على أنّ في القراءة حكمة ومصلحة، ولا ينافي ذلك اشتماله على الاختلاف، مع أنّ كون أكثر كلام الله مطابقا لما أنزل من عند الله يكفي لذلك.

وأمّا أخبار التمسّك والعرض، فقد عرفت أنّه لا تدل إلّا على الحجيّة، ولا ينافي[٣] توقّفه على ورود التفسير من أهل الذكر عليهم السلام، فكما تجب[٤] تميّز النّاسخ من المنسوخ، فكذلك المحرَّف من غيره، ولا ينافي ذلك حجيّته في نفسه على ما أوضحناه.

وأمّا قوله صلى الله عليه وآله: **(لن يفترقا)**، فهو على وقوع التحريف أدلّ حيث إنّ الظاهر أنّ الكتاب ليس إلّا عند العترة، فلا يسمع[٥] أحد الاستقلال بالاستضاءة بنور الكتاب، بل إنّما يتيسر ذلك لمن تمسّك بهم عليهم السلام، كما أنّ الاستضاءة بهم عليهم السلام مع عدم التمسك[٦] بهذا الحبل غير معقول، لأنّه أعظم ما يأمرون به فتدبّر.

ومنها قوله: «وهذا يدلّ على أنّه موجود.. إلى آخره»، فإنّ أحدا لا يرتاب في

---

(١) في (خ): «بصحة» غير موجودة.

(٢) كذا في الأصل، ولم أهدتي لها رغم مراجعة المجاميع الحديثية، وسؤال غير واحد من الفضلاء.

(٣) في (خ): «ينافيه».

(٤) في (خ): «يجب»، وهو الصحيح.

(٥) كذا في الأصل، ولعل مراده تدثر: «يسع».

(٦) في (خ): «التشبث» مكان «التمسك».

وجـود الكتاب، وإنما النـزاع في مطابقة ما بايدينا من المصاحـف لما أنزل، والوجود أعـمّ من ذلـك، ولا ينافيه اختصـاص الحجّة عليه السلام بـه، كما أنّ وجـود الإمام عليه السلام لا ينافيه[1] غيبته وعدم التمكن من الاستضاءة بنوره، وكون الرعيّة محجوبة عنه عليه السلام.

ولعمـري إنّ دلالة هذا الكلام على التحريـف أظهر، حيث إنّه إنّما ادّعى وجود القرآن في كُلّ عصر وزمان لا ظهوره، بل شـبهه بالإمام عليه السلام، ومفاد هذا الكلام إنّما هو غيبة كلام الله وعدم ظهوره للأنام.

وكيف كان[2]، فالمتبع هو البرهان لا الأساطين والأعيان.

وممّن أنكر التحريف الشـيخ أبو على الطـبرسي قدس سره في المجمع، قال قدس سره: «فأما الزيـادة فيه فمجمع على بطلانه، وأمّا النقصان منـه: فقد روى جماعة من أصحابنا، وقـوم من حشـويّة العامّة، أنّ في القـرآن تغييراً ونقصاناً، والصحيـح من مذهبنا[3] خلافه، وهو الذي نصره المرتضى قدس سره»[4]، ثم ذكر كلامه، ولكن يظهر منه في بعض المقامات اختيار الحقّ.

وكيف كان، فلا[5] يعرف لهؤلاء الأعيان موافق إلى ذلك الزمان، وإنما شاع بعد عصر الطبرسي رحمه الله[6] مع أنّ إسناده إلى الشيخ والطبرسي في غاية الإشكال، فدعوى الإجماع على عدم التحريف عجيبة، حيث إنّه لا يعرف سوى الصّدوق والمرتضى إلى عصر متأخري[7] المتأخرين، وقد عرفت الذّاهبين إلى الحقّ.

---

(١) في (خ): «لا ينافيه» غير موجودة.

(٢) كذا والصحيح «كيف ما كان».

(٣) في المصدر: «مذهب أصحابنا».

(٤) تفسير مجمع البيان ١: ٤٣.

(٥) في (خ): «وكيف ولا» مكان «وكيف كان فلا».

(٦) في (خ): «رحمه الله» غير موجودة.

(٧) في «م»: «متأخر»، وما أثبتناه عن (خ).

[أدلة المصنف على ما اختاره]

والذي يدل على المختار أمور:

الأول: ما تقدم من أنّ كيفيّة جمع القرآن لا تنفكّ عادة عن النقصان، قال خالي العلّامة قدس سره في مرآة العقول: «والعقل يحكم بأنّه إذا كان القرآن متفرقاً منتشراً عند النّاس وتصدى غير المعصوم لجمعه يمتنع عادة أن يكون جمعه موافقاً[1] للواقع»[2] انتهى، وقد أوضحناه سابقا وأشرنا إلى أسباب التغيير والخفاء، كاشتراط القبول بشهادة العدلين وغيره، فراجع وتدبّر، وأنّى نعتمد على ما ألّفه زيد، وقد عرفت جهله بكتاب الله، واعترافه بنقصان ما جمعه، بل قدح مثل عبد الله وأُبيّ الجليلين فيه، وفي جمعه.

ففي الإتقان: «روى البخاري عن عبد الله بن العاص[3]، قال: سمعت النبي صلى الله عليه وآله يقول: (خذوا القرآن من أربعة من عبد الله بن مسعود، وسالم، ومعاذ، وأُبيّ بن كعب)، أي تعلّموا منهم، والأربعة المذكورون اثنان من المهاجرين المبدأ[4] بهما، واثنان من الأنصار، وسالم هو ابن معقل مولى أبي حذيفة، ومعاذ هو ابن جبل[5]» انتهى.

وروي عن النبي صلى الله عليه وآله أنّه قال: (أقرؤكم أُبيّ)[6]، كما رووا عنه صلى الله عليه وآله: (أنّ من أراد أن يقرأ القرآن غضاً كما أنزل فليقرأ[7] على قراءة ابن أم عبد)[8]، وهو عبد الله بن مسعود.

---

(١) في المصدر: «كاملا» قبل «موافقا».

(٢) مرآة العقول في شرح أخبار آل الرسول «الشرح» ٣: ٣١.

(٣) في المصدر: «عبد الله بن عمرو بن العاص».

(٤) في المصدر: «المبتدأ».

(٥) الإتقان في علوم القرآن ١: ١٩٢.

(٦) انظر: المبسوط ٢٩: ١٣٦.

(٧) في المصدر: «فليقرأه».

(٨) الاستيعاب ٣: ٩٩٠.

ونقل خالي العلّامة في البحار عن الاستيعاب، «عن شقيق، عن أبي وائل، قال: لمّا أمر عثمان في المصاحف بما أمر، قام عبد الله بن مسعود خطيباً، فقال: تأمروننـي أن أقرأ القرآن على قراءة زيد بن ثابت؟! والذي نفسي بيده لقد أخذت من في رسول الله ﷺ سبعين سورة، إنّ[1] زيد بن ثابت لذو ذؤابة[2] يلعب مع الغلمان»، إلى أن قال: «فما سمعت من[3] أنكر عليه ولا ردّه[4]»[5].

وفي تلخيص الشافي[6]، والأمالي ما يقرب منه[7].

وكيف يعتمد على ما ألّفه عثمان مع أنّه كان يكتب الوحي فيغيّره؟! فيكتب موضع ﴿غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾: (سميع عليم)، وموضع ﴿سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾: (عزيز حكيم)، ونحو ذلك، فأنزل الله فيه: ﴿وَمَنْ قالَ سَأنزل مِثْلَ ما أنزل الله﴾[8]، هكذا في ضياء العالمين، والصراط[9] المستقيم[10]، وأربعين القمي[11] وغيرها، عن عكرمة، ومجاهد، والسّدي، والفرّاء، والزّجاج، والجبائي، وابن عبّاس، وأبي جعفر الباقر عليهم السلام.

وقد عرفت ما صدر منه من أنّ في القرآن لحناً، ففي الطّرائف: «ومن طريف[12]

---

(١) في المصدر: «وإن».

(٢) في (خ) خرم من «والذي» إلى «ثابت».

(٣) في (خ): «من» غير موجودة.

(٤) في المصدر: «رد ما قاله».

(٥) بحار الأنوار ٣١: ٢١٥، وفي الاستيعاب ٣: ٩٩٣.

(٦) انظر: تلخيص الشافي ٤: ١٠٦.

(٧) انظر أمالي الشيخ الطوسي: ٦٠٦.

(٨) من آية ٩٣ من سورة الانعام.

(٩) في (خ): «صراط».

(١٠) انظر: الصراط المستقيم ٣: ٣٦.

(١١) كتاب الأربعين: ٥٩٠.

(١٢) في المصدر: «طرائف».

ما ذكروه عن عثمان بن عفان من سوء إقدامه على القول في ربهم ورسولهم ما ذكره الثعلبي في تفسير قوله تعالى: ﴿إِنْ هذانِ لَساحِرانِ﴾، وروي عن عثمان أنّه قال: إنّ في المصحف لحناً وستقيمه العرب بألسنتهم، وقيل[١] له: ألا تغيّره؟، فقال: دعوه فإنّه لا يحلل حراماً ولا يحرم حلالاً.

وذكر نحوه[٢] ابن قتيبة في كتاب المشكل، قال رحمه الله: فليت[٣] شعري هذا اللحن في المصحف إن[٤] كان عثمان يذكر أنّه من الله فهو كفر جديد، وإن[٥] كان من غير الله فكيف ترك[٦] كتاب ربّه مبدلاً مغيراً؟! لقد ارتكب بذلك بهتاناً عظيماً ومنكراً»[٧].

وبالجملة: تأليف مثل زيد وعثمان لا ينفك عن التبديل والنقصان، وكذا الاقتصار على ما شهد به عدلان، وممّا يؤيّده قتل القرّاء وموتهم ونسيانهم قبل الجمع، وقد مرّ أنّ عمر سئل عن آية من كتاب الله فقيل له كانت مع فلانٍ قتل يوم اليمامة، فقال: إنّا لله، وأمر بجمعه.

وفي خبر ابن مهاب[٨]: أنّه كان أُنزل قرآن كثير، فقتل علماؤه يوم اليمامة الّذين كانوا قد وعوه ولم يعلم بعدهم ولم يكتب، ولمّا جمع أبو بكر وعمر وعثمان القرآن ولم

---

(١) في المصدر: «فقيل».

(٢) في المصدر: «نحو هذا الحديث» مكان «نحوه».

(٣) في المصدر: «وليت».

(٤) في المصدر: «ممن هو؟» قبل «إن».

(٥) في المصدر: «لا يخفى على قريب ولا بعيد» قبل «وإن».

(٦) في المصدر: «نزل» مكان «ترك».

(٧) الطرائف في معرفة مذاهب الطوائف: ٤٩١.

(٨) كذا في (م) و(خ) ولعله تصحيف، حيث لم نجد في كتب الحديث والسير «ابن مهاب»، وفي المصدر «ابن شهاب».

يوجد مع أحد بعدهم[١].

وروى أنّ الّذين قتلوا ببئر[٢] معونة من الصّحابة -وكان يقال لهم القرّاء- سبعون رجلاً[٣].

وفي خبر أبي عبيد[٤] وغيره أنّ الأحزاب كانت تقرأ في زمان النبي ﷺ مائتي آية، فلمّا كتب عثمان المصاحف لم يقدر منها[٥] إلّا ما هو عليه الآن، وفي معناه كثير من الروايات[٦].

وحاصل هذا الوجه الاستشهاد بحال الجامعين، وما جمع منه، وما اعتبروا في الجمع من شهادة العدلين، وما جمع من حيث خفائه، وعدم شيوعه وسطوعه، فالمجموع يفيد القطع بوقوع الاختلال، مع أنّ في بعض هذه الجهات غنية.

الثاني: اعتراف الجامعين، كزيد بن ثابت، وعمر، وعثمان، وغيرهم ممّن يحذو حذوهم، كعائشة أو حفصة كما عرفت.

الثالث: اختلاف الصّحابة والتابعين في الكلمات، وقد مرت الإشارة إليه، فوقوع التحريف مسلم بين المتنازعين، وإنّما النزاع في تميز المنزّل من المحرف.

الرّابع: دعوى عمر نقصان آية الرّجم بمحضر الصّحابة، وعدم إنكار أحد منهم عليه.

---

(١) انظر: كنز العمال ٢: ٥٨٤.

(٢) في (خ): «مبرئ» مكان «ببئر».

(٣) انظر: الإتقان في علوم القرآن ١: ١٩٢.

(٤) في (خ): «عبيدة».

(٥) في (خ): «منها» غير موجودة.

(٦) قد مر تخريج الروايات.

الخامس: شهادة الأجلّة من الصحابة كأُبيّ بن كعب، وعبد الله بن مسعود، وأبي الدرداء، وقد مرت الإشارة إليه، وعرفت أنّ ابن مسعود قال: لو ملكت كما ملكوا لأحرقت ما ألّفوه، حيث إنّه لم يكن مطابقاً لما أنزله الرحمن، وكان إحراقه[١] صوناً للشرع عن الضّياع.

السادس: اختلال مصاحف عثمان، وقد مرت الإشارة إليه.

السّابع: اتفاق[٢] كلمة الصّحابة وعدم نقل خلاف منهم، وإجماع أصحابنا، وكفى به شهيداً.

الثّامن: مخالفة مصاحف[٣] عثمان لمصاحف أمير المؤمنين عليه السلام، وعبد الله، وأُبّي واعتبارهما كمصحف عيبة علم الله من أقوى الشواهد على وقوع الاختلال فيه لحسن حالهما عند الفريقين.

[ترجمة عبد الله بن مسعود]

أما عبد الله فهو ابن مسعود بن غافل بن حبيب بن شيخ بن ناد بن مخزوم بن ضاهل بن كاهل كاهلة بن حارث[٤] بن تميم بن غانم بن سعد بن هذيل بن مدركة بن الياس بن مضر جدّ النبي صلى الله عليه وآله، وأمه أم عبد بنت حارث بن زهرة، كنيته: أبو عبد الرّحمن، أسند عن النبي صلى الله عليه وآله نيفاً وثلاثمائة حديثاً، كان رجلاً نحيفاً قصيراً يكاد الجلوس يواريه من قصره، وهو من السابقين، وصاحب الهجرتين، ومصلّي القبلتين، وكان على قضاء الكوفة زمن عمر، ثم رجع إلى المدينة إلى أن أمر به[٥] عثمان في خلافته.

---

(١) في (خ): «جزاؤه» مكان «إحراقه».

(٢) في (خ): «اختلاف» مكان «اتفاق».

(٣) في (خ): «مصاحف» غير موجودة.

(٤) في (خ): «الحارث».

(٥) في (خ): «ضربه» مكان «أمر به».

وفي تلخيص الشافي: و«بلغ من إصرار عبد الله على مضاهرته[١] -أي عثمان-[٢] أنّه قال لمّا حضره[٣] الموت: من يتقبل من وصيتي أوصيه بها على ما فيها؟، فسكت القوم وعرفوا الذي يريده، فأعادها، فقال عمار بن ياسر[٤]: أنا أقبلها، فقال بن مسعود: لا يصلّي عليَّ عثمان، قال ذلك لك. فيقال: أنّه لمّا دفن جاء عثمان منكراً لذلك، فقال له قائل: إنّ عمّار أولى الأمر، فقال لعمّار: ما حملك على أن تؤذيني؟ فقال: إنّه عهد إليَّ إلّا أؤذنك، فوقف على قبره، وأثنى عليه ثم انصرف، وهو يقول: رفعتم والله أيديكم عن خير من بقى، فتمثل الزبير بقول الشّاعر:

لأعرفنّك بعد الموت تندبني
وفي حياتي ما زودتني زادي

ولما مرض ابن مسعود مرضه الذي مات فيه أتاه عثمان عائداً، فقال: ما تشتكي؟ قال: ذنوبي، قال: فما تشتهي؟، قال: رحمة ربّي[٥]، قال: ألا[٦] أدعو لك طبيباً؟ قال: الطبيب أمرضني، قال: أفلا أمر لك بعطائك؟ قال منعتنيه[٧] وأنا محتاج إليه، وتعطينيه[٨] وأنا مستغن عنه! قال: يكون لولدك، قال: رزقهم على الله، قال: استغفر ليَّ يا أبا عبد الرحمن[٩]، قال: أسأل الله أن يأخذ ليَّ

(١) في (م)، و(خ): «لمضاهريته»، وما أثبتناه -على مضاهرته- عن المصدر.

(٢) في المصدر «أي عثمان» غير موجودة.

(٣) في (م): «حضرت»، وما أثبتناه عن المصدر، و(خ).

(٤) في المصدر: «رحمة الله عليه».

(٥) في (خ): «قال: رحمة ربي» غير موجودة.

(٦) لا» مكان «ألا».

(٧) في (خ): «تمنعه».

(٨) في (خ): «تعطينه».

(٩) في الأصل: «يا أبا عبد الله الرحمن»، وما أثبتناه عن المصدر وهو الصحيح، حيث إنها كنيته.

بحقّك[١]»[٢] انتهى.

توفّي سنة اثنين وثلثين، وهو ابن تسع وستين سنة ودفن بالبقيع، وقد عرفت ما رووا فيه عن النبي ﷺ.

وفي الخصال مسنداً عن علي عليه السلام، قال: **(خلقت الأرض لسبعة بهم يرزقون وبهم ينصرون وبهم يمطرون[٤]؛ أبو ذر، وسلمان، والمقداد، وعمار، وحذيفة، وعبد الله بن مسعود، قال عليه السلام[٥]: وأنا إمامهم، وهم الذين شهدوا الصّلاة على فاطمة)**[٦]، وروى مثله فرات في تفسيره بأدنى تفاوت[٧]، وروى الكشي[٨]، والمفيد في الاختصاص ما يقرب منه[٩].

وروى الكشي في ترجمة مالك الأشتر: عن أبي ذر أنّه قال: أخبرني رسول الله ﷺ أنّي أموت في أرض غربة، وأنّه يلي على[١٠] دفني والصلاة عليّ رجال من أمّته صالحون[١١].

---

(١) في المصدر: «بحقي».

(٢) تلخيص الشافي ٤: ١٠٣.

(٤) في المصدر: «وبهم يمطرون، وبهم ينصرون».

(٥) في المصدر: «علي عليه السلام».

(٦) الخصال: ٣٦١، وسندها: عن محمد بن عمر البغدادي الحافظ، عن أحمد بن الحسن بن عبد الكريم أبي عبد الله، عن عتاب يعني ابن صهيب، عن عيسى بن عبد الله العمري قال: حدثني أبي، عن أبيه، عن جده، عن علي صلوات الله عليه.

(٧) انظر: تفسير فرات الكوفي: ٥٧٠.

(٨) جاءت الرواية في رجال الكشي ١: ٣٣ تحت رقم ١٣، بيد أنّه لا يجد فيها ذكر لعبد الله بن مسعود، انظر: اختيار معرفة الرجال «رجال الكشي» ١: ٣٣.

(٩) الاختصاص: ٥.

(١٠) في المصدر: «غسلي و» مكان «على».

(١١) اختيار معرفة الرجال «رجال الكشي» ١: ٢٨٣.

وفي الاستيعاب عنه: سمعت عن رسول الله ﷺ، يقول لنفر أنا فيهم: «ليموتن أحدكم بفلاة من الأرض، تشهده عصابة من المؤمنين»، وقد ذكروا أنّ من الّذين شهدوا جنازة عبد الله بن مسعود، وأنّ عثمان ضربه لذلك أيضاً.

وفي تلخيص الشافي للشيخ الطوسي رحمه الله: «أنّ عثمان ضرب ابن مسعود أربعين سوطاً في دفنه أبا ذر»[١].

وفي أمالي الصّدوق، «عن مسروق قال: بينا نحن عند عبد الله بن مسعود نعرض مصاحفنا، إذ[٢] يقول له فتى شاب: هل عهد إليكم نبيّكم كم يكون بعده خليفة، قال: إنّك لحدث[٣] السّن وإنّ هذا لشيء ما سألني أحد[٤] قبلك، نعم عهد إلينا نبينا ﷺ أنّه يكون بعده اثنا عشر خليفة عدد نقباء بنى إسرائيل»[٥]، وله في هذا المعنى أخبار كثيرة[٦].

وفي الخصال أنّه من الاثني عشر الذين أنكروا على أبي بكر خلافته[٧].

وفي تنبيه الغافلين لبعض معاصر الطبرسي «عن أبي الدرداء، قال: العلماء ثلاثة: الرجل[٨] بالشام -يعني نفسه- ورجل بالكوفة يعني عبد الله[٩] بن مسعود، ورجل

---

(١) تلخيص الشافي ٤: ١٠٥.

(٢) في المصدر: «عليه» قبل «إذ».

(٣) في (خ): «لحذف أنس» مكان «لحدث السن».

(٤) في المصدر: «عنه» قبل «أحد».

(٥) الأمالي: ٣٨٦.

(٦) انظر: المصدر نفسه.

(٧) انظر: الخصال: ٤٦١.

(٨) في (خ): «رجل» مكان «الرجل».

(٩) في المصدر: «عبد الله» غير موجودة.

بالمدينة يعني على بن أبي طالب عليه السلام[١]، فالذي بالشّام يسأل الذي بالكوفة، والّذي بالكوفة يسأل الذي بالمدينة، والذي بالمدينة لا يسأل أحداً»[٢].

وفيه عن ابن مسعود: «لو أعلم أحداً أعلم بكتاب الله[٣] منّي لأتيته، قيل يا أبا عبد الرّحمن فعلي عليه السلام، قال: أو لم آته»[٤]؟!

وفي تلخيص الشافي عن النبي صلى الله عليه وآله، أنّه قال: «من سرّه أنّ يقرأ القرآن غضبا كما أنزل فليقرأ على قراءة ابن أم عبد»[٥]، وذكر ما يقرب منه الحضيني، ونقله الشيخ فضل بن شاذان في الإيضاح[٦]، ونقل المخالفون بطرق عديدة[٧].

ونقل خالي العلّامة قدس سره في البحار عن كتاب الغارات للشيخ إبراهيم بن محمّد الثقفي، بإسناده «عن أبي عمرو الكندي، قال: كنّا ذات يوم عند علي عليه السلام فوافق النّاس منه طيب نفس ومزاح[٨]، فقالوا: يا أمير المؤمنين[٩] حدثنا عن أصحابك، قال: عن أي أصحابي تسألون؟[١٠]، قالوا: عن أصحاب محمّد صلى الله عليه وآله؟ قال: كُلّ أصحاب محمد صلى الله عليه وآله أصحابي، فعن أيّهم تسألوني؟ قالوا: عن الذين رأيناك تلطفهم بذكرك وبالصلاة عليهم دون القوم، قال: من أيّهم؟ قالوا: حدّثنا عن عبد الله بن مسعود، قال: قرأ القرآن،

---

(١) في المصدر: «بن أبي طالب عليه السلام» غير موجودة.

(٢) تنبيه الغافلين عن فضائل الطالبين: ٢٩.

(٣) العبارة في المصدر: «بكتاب الله أعلم».

(٤) تنبيه الغافلين عن فضائل الطالبين: ٩٧.

(٥) انظر: تلخيص الشافي ٤: ١٠٦.

(٦) انظر: الإيضاح: ٢٢٣.

(٧) انظر: مسند أحمد ١: ٧، و٢٦، وفضائل الصحابة: ٤٦.

(٨) في المصدر: «ومزاج» مكان «ومزاح».

(٩) في (خ): «عليه السلام».

(١٠) في المصدر: «تسألوني».

وعلم السنة، وكفى بذلك -كفى[١] بقراءة القرآن، وعلم السّنة-[٢] قالوا فوالله ما روينا[٣] بقوله: وكفى بذلك، كفى[٤] بقراءة القرآن وعلم السّنة، أم كفى بعبد الله»[٥].

وروى الصّدوق في الأمالي بسنده «عن المسيّب بن نجبه، عن علي عليه السلام أنّه قيل له: حدّثنا عن أصحاب محمّد صلى الله عليه وآله، حدثنا عن أبي ذر، إلى أنّ قال عليه السلام: فعن عبد الله.. إلى آخره»[٦].

[ترجمة أُبيّ بن كعب]

وأمّا أُبيّ: فهو «ابن كعب بن قيس بن عبد بن زيد بن معاوية بن عمرو بن مالك بن البجار الأنصاري الخزرجي، يكنى أبا المنذر وأبا الطفيل وأبا يعقوب، من فضلاء الصحابة شهد العقبة مع السّبعين[٧]، وكان يكتب الوحي، آخى رسول الله صلى الله عليه وآله بينه وبين سعيد بن زيد بن عمرو بن نفيل، وشهد بدرا، والعقبة الثالثة، وبايع لرسول الله صلى الله عليه وآله، كان يسمّى سيّد القرّاء» هكذا في الدرجات الرفيعة[٨].

وقال ابن حجر في التقريب: «اختلف في سنة موته اختلافاً كثيراً، قيل: سنة تسع عشرة، وقيل: سنة اثنين وثلاثين، وقيل غير ذلك»[٩].

---

(١) في (خ): «كفى» غير موجودة.

(٢) ما بين الشرطتين غير موجودة في المصدرين.

(٣) في (خ): «رؤينا».

(٤) في (خ): «كفى» غير موجودة.

(٥) بحار الأنوار ٣٤: ٣١٧، وفي الغارات ١: ١٧٧.

(٦) الأمالي: ٣٢٤.

(٧) في المصدر: «التسعين»، وما في المحجة هو الصحيح.

(٨) الدرجات الرفيعة في طبقات الشيعة: ٣٢٤.

(٩) تقريب التهذيب ١: ٧١.

«قال بعض المؤرخين: الأصحّ أنّه مات في زمن[١] عمر، فقال عمر: اليوم مات سيد المسلمين»[٢].

وفي العيون، والإكمال: روي عنه نص النبي ﷺ على الأئمة الاثني عشر بأساميهم عليهم السلام، ودعاء مختص بكُلّ واحد منهم[٣].

وهذا من أقوى الشواهد على رتبته، وقد مر ما روته العامة فيه، وأنّ الله أمر النبي ﷺ أن يقرأ عليه.

روى الطبرسي في الاحتجاج، عن أبان بن تغلب، عن الصادق جعفر بن محمّد عليهما السلام[٤]: أنّ أُبيّ بن كعب قام «فقال: يا أبا بكر لا تجحد حقاً جعله الله لغيرك، ولا تكن أول من عصى رسول الله ﷺ في وصيّه، وصفيّه، وصدف عن أمره، أردد الحق إلى أهله تسلم، ولا تتماد في غيّك فتندم، وبادر الإنابة يخف وزرك، ولا تخصص بهذا الأمر الذي لم يجعله الله لك نفسك فتلقى وبال عملك، فعن قليل تفارق ما أنت فيه وتصير إلى ربّك فيسألك عمّا جنيت، وما ربّك بظلّام للعبيد»[٥].

وفي الدّرجات الرفيعة: «روي عن أُبيّ بن كعب أنّه قال: مررت عشية يوم السّقيفة بحلقة الأنصار فيسألوني[٦] من أين مجيئك؟ قلت: من عند أهل بيت رسول الله[٧]، قالوا: كيف تركتهم وما حالهم؟، قلت: وكيف تكون حال قوم كان بينهم

---

(١) في (خ): «زمان».

(٢) الدرجات الرفيعة في طبقات الشيعة: ٣٢٤.

(٣) انظر: عيون أخبار الرضا عليه السلام ١: ٦٢، وكمال الدين وتمام النعمة: ٢٦٥.

(٤) العبارة في (خ) هكذا: «عن الصادق عليه السلام، عن جعفر بن محمد الصادق عليهما السلام».

(٥) الاحتجاج ١: ١٠٢.

(٦) في المصدر: «فسألوني».

(٧) في المصدر: «ﷺ».

إلى يوم[١] موطئ جبرئيل عليه السلام[٢] ومنزل رسول ربّ العالمين، وقد زال اليوم ذلك، وذهب حكمهم منهم، ثم بكى أُبيّ وبكى الحاضرون»[٣].

وأخرج النّسائي «عن قيس بن عباد، قال: بينا أنا في المسجد في الصّف المقدّم فجذبني[٤] رجل جذبة[٥] فنحاني وقام مقامي فوالله ما عقلت صلاتي، فلمّا انصرف إذا[٦] هو أُبّي بن كعب، فقال: يا فتى لا يسؤك الله، إنّ هذا عهد من النبي صلى الله عليه وآله إلينا أن نليه، ثم استقبل القبلة، فقال: هلك أهل العقد وربّ الكعبة[٧]، ثم قال: والله ما آسى عليهم[٨]، ولكن آسى على من أضلّوا، قلت: يا أبا يعقوب ما تعن بأهل العقد؟، قال: الأمراء»[٩].

وعن كتاب ابن أبي داود، وأبي عبيد: «عن محمد بن أُبيّ بن كعب: أنّ أناساً من أهل العراق قدموا إليه[١٠]، فقالوا: إنّا تحمّلنا إليك من العراق، فأخرج لنا مصحف أُبيّ، قال[١١] محمد: قد قبضه عثمان»[١٢].

---

(١) في المصدر: «اليوم».

(٢) في المصدر: «عليه السلام» غير موجودة.

(٣) الدرجات الرفيعة في طبقات الشيعة: ٣٢٤.

(٤) في المصدرين: «فجبذني»، الجبذ: هو نفس الجذب، وهو لغة صحيحة، انظر: تاج العروس ١: ٣٥١، فصل الجيم.

(٥) في المصدرين: «جبذة».

(٦) في المصدرين: «فإذا».

(٧) في المصدرين: بعد «الكعبة» توجد «ثلاثا».

(٨) في المصدرين: «عليهم آسى».

(٩) سنن النسائي ٢: ٨٩، والسنن الكبرى ١: ٢٨٧.

(١٠) في المصدر: «عليه».

(١١) في المصدر: «فقال».

(١٢) كنز العمال ٢: ٥٨٥.

و«عن ابن قتيبة -من أكابر أهل السّنة- أنّه قال[١]: لم يبايع أبا بكر من أصحاب رسول الله ﷺ ثمانية عشر رجلاً، وكانوا رافضيّة[٢]»[٣]، وعدّ منهم أُبيّ بن كعب.

وفي الخصال مسنداً، «عن زيد بن وهب، قال: كان الّذين أنكروا على أبي بكر جلوسه في الخلافة وتقدمه على علي بن أبي طالب صلوات الله عليه اثنى عشر رجلاً من المهاجرين والأنصار، وكان من المهاجرين خالد بن سعد بن العاص، والمقداد بن الأسود، وأُبيّ بن كعب... إلى آخره»[٤].

وذكر مثله ابن طاووس في كشف اليقين بسند آخر[٥]، إلاّ أنّه عدّ أُبيّاً من الأنصار[٦].

وفي أخبار أهل البيت عليهم السلام: إنّا نقرأ بقراءة أُبيّ[٧].

---

(١) في المصدر: «أنّه ذكر أنّه».

(٢) في المصدر: «رافضة».

(٣) كتاب الأربعين: ٢٣١، وهم -كما في المصدر-: «أمير المؤمنين علي بن أبي طالب صلوات الله عليه، وأبو ذر، وسلمان، ومقداد، وعمار، وخالد بن سعيد بن العاص، وأبو بريدة الأسلمي، وأبي بن كعب، وخزيمة ذو الشهادتين، وأبو الهيثم بن التيهان، وسهل بن حنيف، وأبو أيوب الأنصاري، وحذيفة بن اليمان، وقيس بن سعد، وعبد الله بن عباس».

(٤) الخصال: ٤٦١، والسند «عن علي بن أحمد البرقي، عن أبيه، جده أحمد بن أبي عبد الله البرقي، عن النهيكي، عن أبي محمد خلف بن سالم، عن محمد بن جعفر عن شعبة، عن عثمان بن المغيرة، عن زيد بن وهب».

(٥) اليقين: ٣٣٥، والسند «عن أبي علي الحسن بن علي النحاس الكوفي العدل الأسدي، عن أحمد بن أبي الحسين العامري، عن عمه أبي معمر سعيد بن خيثم الأسدي، عن عثمان الأعشى عن زيد بن وهب».

(٦) وهو الصحيح، فإنّ أُبيّا كان خزرجياً من الأنصار.

(٧) جاء في الكافي ٢: ٦٤٣، باب النوادر، حديث ٢٧، عن محمد بن يحيى، عن أحمد بن محمد، عن علي بن الحكم، عن عبد الله بن فرقد والمعلى بن خنيس قالا: كنا عند أبي عبد الله عليه السلام ومعنا ربيعة

فظهر حسن حالهما عند الفريقين، وقد أشرنا إلى مخالفة مصحفهما لمصحف عثمان وإنكارهما لما جمعه زيد، ومن المعلوم أنّه أخذ المصاحف وأحرقها ولم يكن إلّا لمخالفتها لما ألفه.

نعم، يظهر من كتاب الاستغاثة أنّه لم يقدر على إحراق مصحف عبد الله بن مسعود، قال مؤلفه الجليل السيّد علي بن أحمد الكوفي: «ومن بدعه -أي عثمان-[١] أنّه جمع ما عند[٢] النّاس من صحف القرآن، فلم يترك عند أحد صحيفة فيها شيء من القرآن إلّا أخذها منه غير عبد الله بن مسعود، فإنّه امتنع من دفع صحيفته إليه فطالبه بدفعه فأبى فضربه حتى كسر له ضلعين[٣]، وحمل من موضعه ذلك لما به فبقى عليلاً أيّاماً[٤]، فلاموا عثمان في أمره فنهض ومعه مال ليدفعه إليه ويستحل ممّا فعل[٥] به، فدخل عثمان ومن معه إلى ابن مسعود فكلّمه في ذلك، فدمعت عيناه، فنادى يا معشر المهاجرين والأنصار ألستم تعلمون أنّ رسول الله ﷺ قال: «رضيت لأمتي ما رضى لها ابن أم عبد»؟، قالوا: اللّهم نشهد، قال: فاشهدوا عليَّ أنّي ما أرضى لأمّة حبيبي رسول الله ﷺ عثمان، فنهض عثمان من عنده حنقاً عليه، وبعد أيام أخبر عثمان بموته، وكان مات بضرب عثمان[٦]، ثم عهد إلى

الرأي فذكرنا فضل القرآن، فقال أبو عبد الله عليه السلام: **(إن كان ابن مسعود لا يقرأ على قراءتنا فهو ضال)**، فقال ربيعة: ضال؟! فقال: **(نعم ضال)**، ثم قال أبو عبد الله عليه السلام: **(أما نحن فنقرأ على قراءة أُبيّ)**.

(١) في المصدر: «ومنها» مكان «ومن بدعه -أي عثمان».

(٢) في المصدر: «ما كان عند».

(٣) في المصدر: «حتى كُسرت منه ضلعان».

(٤) في المصدر: «وهو -لما به- عليل، فبقي أياما ومات في تلك الأيام التي ضرب فيها» مكان «ذلك... إلى: أياما».

(٥) في (خ): «فعله».

(٦) في المصدر: من «فلاموا» إلى «عثمان» غير موجودة.

المصاحف[١] فألف منها هذا المصحف الذي في أيدي النّاس، فأمر مروان بن الحكم، وزياد بن سمية -وكانا كاتبيه[٢] يومئذ- أن يكتبا[٣] هذا المصحف مما ألّفه من تأليف[٤] المصحف، ودعا زيد بن ثابت فأمره أن يجعل له قراءة يحمل الناس عليها ففعل ذلك، ثم طبخ تلك الصحف[٥] بالماء على النّار وغسلها[٦]، ورمى بها.

وهذه[٧] بدعة في الإسلام عظيمة الذكر فظيعة الأمر[٨]، لا يخلو من أن يكون في تلك الصحف[٩] ما هو في هذا المصحف أو كان فيها زيادة على ما هو في أيدي النّاس[١٠]، فإن كان فيها ما هو في أيدي النّاس فلا معنى لفعله من الطبخ[١١] إذ كان جاز[١٢] أن يكون عند قوم بعض القرآن في بعض المصحف من غير أن يكون عنده القرآن كُلّه، وهذا ما لا يظنه ذو فهم[١٣] فإن[١٤] كان فيها زيادة على ما في أيدي النّاس فقد منع المسلمين منه، وقصد[١٥] إبطال بعض كتاب

(١) في المصدر: «الصحف».

(٢) في (م) و(خ): «كاتبه»، وما أثبتناه -لأنه الصحيح- عن المصدر.

(٣) في المصدر: «فكتبا».

(٤) في المصدر: «تلك» مكان «تأليف».

(٥) في المصدر: «المصاحف».

(٦) في المصدر: «على النار وغسلها» غير موجودة.

(٧) في المصدر: «وهي» مكان «وهذه».

(٨) في المصدر: «الشر لأنّه» مكان «الأمر».

(٩) في المصدر: «المصاحف».

(١٠) في المصدر: «عليه» مكان «على»، و«ما في أيدي الناس» غير موجودة.

(١١) في المصدر: «لما فعله بها والطبخ لها» مكان «لفعله من الطبخ».

(١٢) في المصدر: «جائزا».

(١٣) في المصدر: «وهذا ما لا يظنه ذو فهم» غير موجودة.

(١٤) في المصدر: «وإن».

(١٥) في المصدر: «فقصده لذهابه منع جميع المسلمين منه، فقد قصد إلى» مكان «فقد منع المسلمين

الله وعجل[١] وتعطيل بعض شريعته[٢]، ومن قصد ذلك فقد حق عليه قول الله تعالى: ﴿أَفَتُؤْمِنُونَ بِبَعْضِ الْكِتَابِ وَتَكْفُرُونَ بِبَعْضٍ﴾... الآية[٣]. هذا مع ما يلزم أنّه[٤] لم يترك ذلك وما اطرحه[٥] تعمّداً إلّا وفيه ما قد كره[٦]، ومن يكره ما أنزل الله[٧] في كتابه حبط جميع عمله عليه[٨]، كما قال الله تعالى: ﴿ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ كَرِهُوا مَا أَنْزَلَ اللهُ فَأَحْبَطَ أَعْمَالَهُمْ﴾[٩] وهو ممّن أخذ بتحقيق هذه الآية فهي له أحق، لأنّه ممّن قصد إلى[١٠] صحف القرآن فطبخها بالماء وغسلها تعطيلاً[١١] لما كان فيها من القرآن، وقد أجمع أهل النقل[١٢] والآثار من الخاص والعام أنّ هذا الذي في أيدي النّاس من القرآن ليس هذا القرآن كُلّه، وأنّه ذهب[١٣] من القرآن ما ليس هو في أيدي النّاس.

منه، وقصد».

(١) في المصدر: «وعجل» غير موجودة.

(٢) في (خ): «الشريعة».

(٣) من آية ٨٥ من سورة البقرة، وفي المصدر ذكر تتمتها: ﴿فَمَا جَزَاءُ مَنْ يَفْعَلُ ذَلِكَ مِنْكُمْ إِلاَّ خِزْيٌ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ يُرَدُّونَ إِلَى أَشَدِّ الْعَذَابِ وَمَا اللَّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ﴾.

(٤) في المصدر: «يلزم من الحجة أنّه».

(٥) كذا في (م) و(خ) وفي المصدر: هي غير موجودة.

(٦) في المصدر: «يكرهه».

(٧) في المصدر: «الله تعالى».

(٨) في المصدر: «عليه» غير موجودة.

(٩) آية ٩ من سورة محمد.

(١٠) في المصدر: «وما أحد يستحق هذه الآية فيه أحق ممن قصد لي» مكان «وهو ممن».. إلى «قصد إلى».

(١١) في المصدر: «معطلًا».

(١٢) في المصدر: «مع إجماع أهل القبلة» مكان «وقد اجمع أهل النقل».

(١٣) في المصدر: «قد ذهب».

وبهذا تحقق ما قلنا[١] أنّه كان في تلك الصّحف شيء من القرآن كرهه عثمان فأزاله عن[٢] أيدي النّاس، وكفى بذلك عناده لله ولرسوله»[٣] انتهى.

ويظهر منه -أيضاً- إجماع الفريقين على وقوع التحريف، كما مرت الإشارة إليه، هذا.

[ترتيب مصحف أمير المؤمنين عليه السلام]

وأمّا مخالفة ما بأيدينا لمصحف أمير المؤمنين عليه السلام من حيث الترتيب، فممّا أطبق عليه الفريقان.

ففي الإتقان: «ومما استدل به لذلك -أي لكون ترتيب السّور من اجتهاد الصّحابة-[٤] اختلاف مصاحف السّلف في ترتيب السّور، فمنهم من رتبها على النزول، وهو مصحف علي عليه السلام كان أوله: اقرأ، ثم المدثر، ثم[٥] المزمّل، ثم تبّت، ثم الكوثر[٦]، وهكذا إلى آخر المكي والمدني»[٧].

وقال المفيد في المسائل المرويّة[٨]: إنّه عليه السلام «ألّفه بحسب ما وجب من تأليفه، فقدم

---

(١) في المصدر: «وهذا مما ألحقه ما قلناه» مكان «وبهذا تحقق ما قلنا».

(٢) في المصدر: «من» مكان «عن»

(٣) الاستغاثة ١: ٥١.

(٤) ما بين الشرطتين غير موجود في المصدر، وأكبر الظن بأنّه توضيح من صاحب المحجة تدّث.

(٥) في المصدر: «ثم ن، ثم».

(٦) في المصدر: «التكوير».

(٧) الإتقان في علوم القرآن١: ١٧١.

(٨) كذا في (م) و(خ)، غير أنّي لم أجد في كتب الشيخ المفيد تدّث كتاباً باسم «المسائل المروية»، ولعل المراد «السروية».

المكي على المدني، والمنسوخ على النّاسخ، ووضع كُلّ شيء منه في موضعه[١]»[٢].

وفي المقالات: «فالموجود يقضي فيه بتقديم المتأخر، وتأخير المتقدم، ومن عرف الناسخ والمنسوخ، والمكي والمدني لم يرتب بما ذكرنا[٣]»[٤]، وقد مر أنّه ادّعى اتفاق الإماميّة على ذلك.

وقال علي بن إبراهيم، في أقسام القرآن: «ومنه تقديم، ومنه تأخير» إلى أن قال: «وأمّا التقديم والتّأخير فإنّه آية عدّة النساء النّاسخة قُدمت[٥] على المنسوخة، لأنّ[٦] في التأليف قد قدمت آية عدة النّساء أربعة أشهر وعشراً[٧] على آية عدة سنة[٨]، وكان يجب أولًا أن يقرأ المنسوخة التي نزلت قبل ثم الناسخة التي نزلت بعد»[٩]، ثم عدّ بعض الأمثلة.

وقال خالي العلّامة تَدَّسَّ، في تاسع بحاره، بعد إثبات نزول آية التطهير في شأن أهل البيت عليهم السلام، والاستدلال بها على عصمتهم: «وأجاب المخالفون بوجوه، الأول: إنّا لا نسلّم أنّ الآية نزلت فيهم، بل المراد بها أزواجه لكون الخطاب في سابقها ولاحقها متوجّها إليهن.

---

(١) في المصدر: «محله».

(٢) المسائل السروية ٧٩.

(٣) في المصدر: «ذكرناه».

(٤) أوائل المقالات: ٨١.

(٥) في المصدر: «مقدمة».

(٦) في (خ): «لأنّ» غير موجودة.

(٧) يعني رحمه الله قوله تعالى من آية ٢٣٤ من سورة البقرة: ﴿وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرا﴾.

(٨) في (خ): «سنة» غير موجودة، والآية المقصودة، هي قوله تعالى من آية ٢٤٠ من سورة البقرة: ﴿وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجا وَصِيَّةً لِأَزْوَاجِهِمْ مَتَاعا إِلَى الْحَوْلِ﴾

(٩) تفسير القمي ١: ٨.

ويرد عليه: أنّ هذا المنع بمجرّده بعد ورود تلك الروايات المتواترة من المخالف والمؤالف غير مسموع، وأمّا السّند بها[١] ستقف عليه في كتاب القرآن مما سننقل من روايات الفريقين أنّ ترتيب القرآن الذي بيننا ليس من فعل المعصوم حتى لا يتطرق إليه الغلط»، إلى أنّ قال: «ولعل[٢] آية التطهير أيضاً وضعوها في موضع زعموا أنها تناسبه، أو أدخلوها في سياق مخاطبة الزّوجات لبعض مصالحهم الدنيويّة، وقد ظهر من الأخبار عدم ارتباطها بقصّتهن، فالاعتماد في هذا الباب على النظم والترتيب ظاهر البطلان»[٣] انتهى.

وروى المفيد في الإرشاد: (عن جابر، عن أبي جعفر عليه السلام، أنّه قال: **إذا قام قائم آل محمّد صلى الله عليه وآله ضرب فساطيط لمن يعلم النّاس القرآن على ما أنزله الله تعالى**[٤]**، فأصعب ما يكون على من حفظه اليوم، لأنّه يخالف فيه الترتيب**[٥])[٦].

وروى عليّ بن إبراهيم: مسنداً عن أبي جعفر عليه السلام، قال: إنّما نزلت: **﴿أَفَمَنْ كَانَ عَلَىٰ بَيِّنَةٍ مِنْ رَبِّهِ﴾**، يعني رسول الله صلى الله عليه وآله، **﴿وَيَتْلُوهُ شَاهِدٌ مِنْهُ﴾**، **﴿إِمَامًا وَرَحْمَةً﴾**، **﴿وَمِنْ قَبْلِهِ كِتَابُ مُوسَىٰ﴾**، **﴿أُولَٰئِكَ يُؤْمِنُونَ بِهِ﴾**[٧]، فقدموا وأخّروا في التأليف[٨].

---

(١) في (م): يوجد بياض بين كلمتي «السند» و«بها» وتوجد حاشية فيها: «هذا البياض كان في الأصل».

(٢) في المصدر: «فلعل».

(٣) بحار الأنوار ٣٥: ٢٣٤.

(٤) في المصدر: «أنزل الله جل جلاله».

(٥) في المصدر، و(خ): «التأليف» مكان «الترتيب».

(٦) الإرشاد ٢: ٣٨٦.

(٧) يريد عليه السلام قوله تعالى في آية ١٧ من سورة هود: **﴿أَفَمَنْ كَانَ عَلَىٰ بَيِّنَةٍ مِنْ رَبِّهِ وَيَتْلُوهُ شَاهِدٌ مِنْهُ وَمِنْ قَبْلِهِ كِتَابُ مُوسَىٰ إِمَامًا وَرَحْمَةً أُولَٰئِكَ يُؤْمِنُونَ بِهِ وَمَنْ يَكْفُرْ بِهِ مِنَ الْأَحْزَابِ فَالنَّارُ مَوْعِدُهُ فَلَا تَكُ فِي مِرْيَةٍ مِنْهُ إِنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يُؤْمِنُونَ﴾**.

(٨) تفسير القمي ١: ٣٢٤، والسند: «أبي عن يحيى بن أبي عمران، عن يونس عن أبي بصير والفضيل،

ورواه النعماني في تفسيره عن أمير المؤمنين عليه السلام، وفي آخره: **(فقدموا حرفاً على حرف فذهب معنى الآية)**[١].

والأخبار الدالّة على هذا المعنى كثيرة جدا.

[بعض الروايات العامية في اختلاف المصاحف]

وأمّا مخالفة صحيفة عثمان لما أنزله الرّحمن من القرآن من جهة السّور والآيات والكلمات فأوضح من أن يبين، حيث إنّ الأخبار تجاوزت حدّ التواتر في ذلك، فإنّ سور الحفد والخلع والولاية كانت من القرآن، وليس شيء منها في مصاحف عثمان، بل يخالف مصحفي أُبيّ وعبد الله في السّور أيضاً على ما روته العامّة والخاصّة.

ففي الإتقان: «أما سوره فمائة وأربع عشرة سورة، بإجماع من يعتد[٢] به، وقيل: وثلاث عشرة بجعل الأنفال وبراءة سورة واحدة.

أخرج أبو الشيخ عن أبي روق، قال: الأنفال وبراءة سورة واحدة.

وأخرج عن أبي رجاء، قال: سألت الحسن عن الأنفال وبراءة، سورة واحدة؟[٣]، قال: سورتان، ونقل مثل قول أبي روق[٤] عن مجاهد، وأخرجه ابن أبي حاتم عن سفيان.

وأخرج ابن أشنّة[٥] عن ابن لهيعة، قال: يقولون أنّ براءة من يسألونك، وإنّما لم

عن أبي جعفر عليه السلام».

(١) بحار الأنوار ٩٠: ٢٧، نقلا عن رسالة للنعماني ذكرها بتمامها.

(٢) في (خ): «تعبد».

(٣) في المصدر، و(خ): «سورتان أم سورة واحدة».

(٤) في (خ): «رواق» غير موجودة.

(٥) في المصدر: «أشته».

تكتب في براءة بسم الله الرّحمن الرّحيم لأنها من يسألونك[١]، وشبهتهم اشتباه[٢] الطّرفين، وعدم البسملة، ويردّه تسمية النبي ﷺ كلاً منهما.

ونقل صاحب الإقناع: أنّ البسملة ثابتة لبراءة في مصحف ابن مسعود، قال: ولا يؤخذ بها.

وأخرج القشيري في الصحيح: أنّ البسملة لم تكن فيها؛ لأنّ جبرئيل عليه السلام لم ينزل بها فيها[٣].

وفي المستدرك: عن ابن عبّاس، قال: سألت علي بن أبي طالب عليه السلام: لِمَ لم تكتب في براءة بسم الله الرّحمن الرّحيم، قال: لأنّها أمان، وبراءة نزلت بالسّيف.

وعن مالك: أنّ أولها لمّا أُسقط سقط معه البسملة، فقد ثبت أنّها كانت تعدل البقرة لطولها.

وفي مصحف ابن مسعود مائة واثنتا عشرة سورة؛ لأنّه لم يكتب المعوّذتين، وفي مصحف أُبيّ ست عشرة سورة[٤]؛ لأنّه كتب في آخره سورتي الحفد والخلع»[٥] انتهى.

وإنّما نقلته[٦] بطوله لاشتماله على فوائد:

منها: التحريف في سورة براءة.

ومنها: الإعراض عن قراءة ابن مسعود وقرآنه، مع اعترافهم بأمر النبي ﷺ

---

(١) في (خ) خرم من: «وإنّما» إلى «يسألونك».

(٢) في (خ): «إثبات» مكان «اشتباه».

(٣) في (خ): «لأنّ جبرئيل عليه السلام لم ينزل بها فيها» غير موجودة.

(٤) في (خ): «سورة» غير موجودة.

(٥) الإتقان في علوم القرآن ١ : ١٧٧ .

(٦) في (خ): «نقله» مكان «نقلته».

بالرجوع إليه في ذلك، فتدبّر مع دلالته على أصل المقصود، وهو اختلاف المصاحف في السور.

[ترتيب مصحف ابن مسعود]

وفيه أيضا: أخرج ابن اشنّة[١] عن أبي الحسن بن نافع، «أنّ أبا جعفر محمّد بن عمرو بن موسى حدّثهم، قال: حدّثنا محمد بن إسماعيل بن سالم، حدثنا عليّ بن مهران الطّائي، حدّثنا جرير بن عبد الحميد[٢]، قال: تأليف[٣] مصحف عبد الله بن مسعود:

الطوال: البقرة، والنساء، وآل عمران، والأعراف، والأنعام، والمائدة، ويونس.

والمئين[٤]: براءة، والنحل، وهود، ويوسف، والكهف، وبني إسرائيل، والأنبياء، وطه، والمؤمنون، والشعراء، والصّافات.

والمثاني: الأحزاب[٥]، والحجّ، والقصص، وطس، والنمل، والنور، والأنفال، ومريم، والعنكبوت، والرّوم، ويس، والفرقان، والحجر، والرّعد، وسبأ، والملائكة، وإبراهيم، وص، والذين كفروا، ولقمان، والزّمر.

والحواميم: حم المؤمن، والزخرف، والسّجدة، وحمعسق، والاحقاف، والجاثية[٦]، والدّخان، وإنّا فتحنا[٧]، والحشر، وتنزيل السّجدة، والطلاق،

---

(١) في المصدر: «أشته».

(٢) في (خ): «عبد الله» مكان «عبد الحميد».

(٣) في (خ): «تأليف» غير موجودة.

(٤) في (خ): «المؤمنين» مكان «المئين».

(٥) في (خ): «والأحزاب».

(٦) في (خ): من «والملائكة» إلى «والجاثية» غير موجودة.

(٧) في المصدر: «وإنّا فتحنا لك».

ون والقلم، والحجرات، وتبارك، والتغابن، وإذا جاءك[١] المنافقون، والجمعة، والصّف، وقل أوحى، وإنّا أرسلنا، والمجادلة، والممتحنة، ويا أيّها النبي لم تحرم.

والمفصل: الرّحمن، والنّجم، والطّور، والذاريات، واقتربت الساعة، وسأل سائل[٢]، والمدّثر، والمزمّل، والمطفّفين، وعبس، وهل أتى، والمرسلات، والقيمة، وعَمَّ يَتَساءَلُونَ، وإِذَا الشَّمْسُ كُوِّرَتْ، وإِذَا السَّماءُ انْفَطَرَتْ، والغاشية، وسبّح، واللّيل، والفجر، والبروج، وإذا السّماء انشقت، واقرأ باسم ربّك، والبلد، والضّحى[٣]، والطّارق، والعاديات، وأرأيت، والقارعة، ولم يكن، والشمس وضحاها، ووالتين، وويل لكلّ همزة، والعصر[٤]، ولايلاف قريش، وألهاكم، وإنّا أنزلناه، وإذا زلزلت، والعصر[٥]، وإذا جاء نصر الله، والكوثر، وقُلْ يا أَيُّهَا الْكافِرُونَ، وتبّت، وقُلْ هُوَ الله أَحَدٌ، وألم نشرح، وليس فيه الحمد والمعوذتان»[٦] انتهى، فافهم[٧].

[تتميم الأدلة]

وسنذكر طائفة من الاختلافات[٨] زائداً على ما ذكر في طي البحث كي يستغني النّاظر في الرّسالة[٩] عن غيرها.

---

(١) في (خ): «وإذا جاءك» غير موجودة.

(٢) في المصدر: قبل «وسأل سائل» توجد «والواقعة، والنازعات».

(٣) في (خ): كرر «والفجر» مكان «والضحى».

(٤) في المصدر: «وألم ترى كيف» مكان «والعصر»، وهو الصحيح حيث إنّ «والعصر» ستأتي مكررة.

(٥) كذا في (م) و(خ) مكررة.

(٦) الإتقان في علوم القرآن ١: ١٧٦.

(٧) في (خ): «انتهى، فافهم» غير موجودة.

(٨) في (خ): «الأخبار» مكان «الاختلافات».

(٩) في (خ): «أنّ» بعد «يستغني»، وبياض مكان «الناظر في الرسالة».

التّاسع: إعراضهم عمّا كان عند النبي ﷺ ممّا أخبر بكتبه متفرقاً[١] في الأكتاف وما يشبهها، فإنّك قد عرفت أنّه ﷺ لم يقصّر في أمر القرآن، بل أمر بكتابة كُلّ ما أنزل وصانه عنده، وأوصى بجمعه إذا حضرته الوفاة مع أنّ الخلفاء إنّما جمعوه ممّا وجدوه عند الرجال، ولم يكن عندهم ممّا كان عند النبي ﷺ عين ولا أثر، وليس لأحد أن ينكر كون القرآن بتمامه مكتوباً مصوناً عند الرّسول ﷺ وإن لم يكن مجموعاً في صحيفة، لأنّه كفر بالله وتخطئة لرسول الله ﷺ، فإنّ هذا تضييع للدّين وإضلال للمسلمين، وقد عرفت اعتراف المخالفين بذلك.

العاشر: إعراضهم عمّا جمعه عيبة علم الله وموضع سرّه، فقد عرفت أنّهم رووا اعتذاره عن البيعة بجمع الكتاب، فماذا أحوجهم إلى جمع زيد مع ما كان عليه من الجهل والنسيان؟!.

الحادي عشر: تخصيص زيد بهذا الأمر العظيم وإلزام من هو أولى بهذا الأمر باتفاق العامّة والخاصّة؛ كعبد الله وأُبيّ باتّباعه، ورفع اليد عمّا سمعه عن النبي ﷺ ووعاه، مع غاية امتناعه واستكانته[٢] كما عرفت.

الثّاني عشر: اهتمام عثمان في إحراق مصحف مثل عبد الله، وإصراره على حفظه، وغلّه حتى انتهى الأمر إلى إقدام عثمان على قتله مع علوّ شأنه وجلالة قدره، وإيثار عبد الله بنفسه[٣]، ولا يعقل أن يكون ذلك إلّا للاختلاف في الوحي لا مجرّد الاختلاف في القراءة غير الراجع إلى الاختلاف في المنزل ولا الاشتمال على

---

(١) في (خ): «متفرقاً» غير موجودة.

(٢) في (خ): «واستنكافه» مكان «واستكانته»، والأخيرة تعني الخضوع والتذلل، وهذا المعنى لا يتلائم وموقف ابن مسعود الذي قرأنا بعضه في ما مرّ من المحجة، نعم «الاستنكاف» يلائم موقف عبد الله، حيث إنّ معناه الانقباض عن الشيء حمية وعزة. انظر: العين ٥: ٣٨٣، ولسان العرب ١٣: ٣٧١.

(٣) في (خ): «نفسه».

التفسير، فإنّ مثل عبد الله أجلّ من أنّ يبذل نفسه للامتناع من قصر ما بين الدّفتين على المنزل.

الثّالث عشر[١]: إناطة قبول قول من عنده شيء من القرآن بشهادة العدلين، وقد مرّ في الدليل الأول أنّه لا ينفكّ عادة عن النقصان، ولكن الغرض هنا الاستشهاد به من جهة أُخرى، وهي إنّ مقتضى ما ورد من[٢] الأئمة عليهم السلام أنهم إنّما فعلوا ذلك لترك قبول ما جمعه عيبة علم الله.

قال السيّد علي بن أحمد الكوفي -المعاصر للكليني- في كتاب الاستغاثة: ومن بدعه -أي الأول- ووافقه عليها صاحبه الثاني أنّه أمر مناديا ينادي في المدينة: من كان عنده شيء من القرآن[٣] فليأتنا به، قال: فلا نقبل[٤] من أحد شيئاً إلّا بشاهدي عدل، وهذا منهما مخالف مضاد لكتاب الله تعالى، إذ يقول: ﴿قُلْ لَئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ﴾... الآية[٥]، فإن كان الرّجل وصاحبه جهلا هذا من كتاب الله تعالى وظنّاً أنّه يجوز لأحد من النّاس أنّ يأتي بمثل هذا القرآن فذلك غاية الجهل وقلّة الفهم، وهذا الوجه أخس[٦] أحوالهما، ومن حل هذا المحلّ لم يجز أن يكون حاكماً بين المسلمين، فضلاً عن منزلة الإمامة، وإن كانا علما ذلك من كتاب الله عزّ وجلّ فلم يصدق إخبار الله تعالى فيه، ولم يتيقنا بذلك في حكمه كانت هذه حالة توجب عليهما الإخفاء على ذي فهم، ولكن الأئمة من أهل البيت عليهم السلام قالوا[٧]: إنهما قصدا بذلك عليّاً عليه السلام فجعلا

---

(١) في (خ): «الخامس عشر» وهو غلط من الناسخ.

(٢) في (خ): «عن» مكان «من».

(٣) في (خ): «من القرآن» غير موجودة.

(٤) في (خ): «يقبل».

(٥) من آية ٨٨ من سورة الإسراء.

(٦) في (خ): «أحسن».

(٧) في (خ): «من أهل البيت عليهم السلام قالوا» غير موجودة.

هذا سبباً لترك قبول ما كان جمعه وألّفه من القرآن في مصحفه بتمام ما أنزل الله على رسوله منه وخشيا أن يقبلا ذلك منه، فيظهر ما فيه ما يفسد عليهما عند النّاس ما ارتكباه من الاستيلاء على أمورهم فيظهر فيه فضائح للمذمومين بأسمائهم وطهارة الفاضلين المحمودين بذكرهم؛ فلذلك قال: لا نقبل القرآن من أحد إلّا بشاهدي عدل»[1] انتهى.

وهذا الكلام وإن كان للنظر فيه مواقع إلّا أنّ المقصود منه ما نقله عن الأئمة عليهم السلام من أنّ الداعي على إناطتهم القبول بشهادة العدلين التمكن من الإعراض عمّا جمعه أمير المؤمنين عليه السلام، وكأنّه لذلك لم يقبلوا شهادة ابن الخطاب.

وبالجملة: احتالوا في هجر مصحف أمير المؤمنين عليه السلام بما لا يفسد عليهم الأمر، فهذا أيضاً من شواهد التّحريف بشهادة الأخبار، ويظهر من السّيد أنّ التبديل والازدياد مستحيلان بالنسبة إلى الآية، وقد عرفت إمكان الالتباس بالنسبة إلى تمام القرآن، فبالنسبة إلى السّورة والآية بالأولويّة.

الرّابع عشر[2]: الأخبار المتجاوزة حدّ التواتر التي رواها الفريقان في التبديل والنقصان في الموارد الخاصة، وقد مرّت إلى طائفة منها الإشارة، ونتعرض لجملة منها في الخاتمة -إن شاء الله تعالى- فإنّ المجموع يفيد القطع بالمطلوب، وإن أمكن القدح في كُلّ واحد منها باعتبار سنده أو دلالته أو معارضة بمثله أو أقوى.

الخامس عشر[3]: ما بيّن فيه عدد الآي والحروف من أخبار الفريقين بما لا يلائم المتداول ممّا بين الدفّتين.

ففي الإتقان: «أخرج الطبراني عن عمر بن الخطاب مرفوعاً: القرآن ألف ألف

---

(١) انظر الاستغاثة١: ٢٠، مع اختلاف في اللفظ.

(٢) في (خ): «السادس عشر».

(٣) في (خ): «السابع عشر».

حرف وسبعة وعشرون ألف حرف، فمن قرأه صابراً محتسباً كان له بكُلّ حرف زوجة من الحور العين، رجاله ثقات إلّا الشيخ[١] الطّبراني محمد بن عبيد بن آدم بن أبي[٢] أياس تكلّم فيه الذهبي لهذا الحديث، وقد حمل ذلك على ما نسخ[٣] رسمه من القرآن أيضاً؛ إذا الموجود الآن لا يبلغ هذا العدد»[٤] انتهى.

ولا يخفى أنّ نقل هذا الحديث لا يورث القدح في الشيخ حيث لا قاطع على خلافه، وكون الموجود أقل من نصف العدد المزبور المستلزم لضياع أكثر من نصف القرآن لا ينافي أخبارهم التي رواها أخيارهم، وقد تقدّمت إلى طائفة منها الإشارة، وأوضحنا وجه دلالتها على التبديل والنقصان مع أنّها غنيّة عن البيان، وأمّا حمله على منسوخ[٥] الرسم فغلط حيث إنّ القائل بوقوع نسخ التلاوة لا يلتزم بهذا المقدار، وتأبى منه الأخبار والآثار مع أنّ الظاهر من الرّواية ثبوت هذا الأجر للأمّة إلى يوم القيمة وعدم اختصاص طائفة به، وهو ينافي نسخ التلاوة، مع أنّ نسخ التلاوة ممّا لا أصل له حيث لا شاهد عليه، بل على خلافه شواهد، وحيث إنّ الاستدلال بالأخبار يتوقّف على توضيح فساد تلك الشبهة فلا بأس بالإشارة إلى ما يفسدها كي يتضح دلالة هذه الرواية، وساير الروايات:

[رد لشبهة نسخ التلاوة]

فاعلم أنّهم اختلفوا في إمكان هذا النوع من النسخ عقلاً فالأكثر على الجواز نظراً إلى إمكان أن يختص زمان بحكم جواز التلاوة أو رجحانها كسائر الأحكام وربما يستبعد ذلك.

---

(١) في المصدر: «شيخ».

(٢) في (خ): «أبي» غير موجودة.

(٣) في (خ): «بالنسخ».

(٤) الإتقان في علوم القرآن ١: ١٩٠.

(٥) في (م): «المنسوخ»، وما أثبتناه عن (خ)؛ لأنّه الصحيح.

وعـن صاحب الفنـون: «أنّ ذلك ليظهر به مقدار طاعة هذه الأمّة في المسـارعة إلى بـذل[١] النفوس بطريق الظن من غير اسـتيصالٍ[٢] لطلب طريق مقطوع به، فيسرعون بأيسر شيء كما سارع الخليل إلى ذبح ولده بمنام، والمنام أدنى[٣] طريق الوحي»[٤] انتهى.

وهو ممّـا يضحك الثكلى، فإنّ العقل مستقل بحرمة العمل بالظن، وتنادي به الأديان، فكيف يمكن أن يتوهّم حسـنه حتـى أنّ العباد يمتحنون بالعمل به؟! فهل هذا إلّا هذيان، وأشـنع منه ما توهّمه بالنسـبة إلى خليل الرّحمن حيث رماه بالإقدام على قتل مثل إسماعيل بمجرّد الظنّ والحسبان.

وبالجملة: فإن حصل[٥] لإبراهيم القطع بالتكليف فلا يشـتبه ما نحن فيه، وإلّا فالرّكون إلى الظنون في مثله كاد أن يكون كفراً.

[الاختلاف في وقوع نسخ التلاوة]

ثم اختلفوا في وقوعه:

ونسـب القـول بالوقوع في المعـارج إلى بعض من غـير تعيـين[٦]، والظّاهر منه تضعيفه وشذوذ القول به.

وادّعى المفيد تَتَتُّ في المقالات: الاتفاق على عدم الوقوع، قال: «القول في ناسخ القرآن ومنسوخه:

وأقول: إنّ في القرآن ناسـخاً ومنسـوخاً، كما أنّ فيه محكماً ومتشـابهاً بحسب ما

---

(١) في (خ): «هذا» مكان «بذل».

(٢) في المصدر: «استفصال».

(٣) في (خ): «وفي» مكان «أدنى».

(٤) نقلاً عن الإتقان في علوم القران ٢: ٦٦.

(٥) في (خ): «حصل» غير موجودة.

(٦) معارج الأصول: ١٧٠.

علمه الله تعالى[١] من مصالح العباد، و[٢]قال الله عز اسمه: ﴿مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنْسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلِهَا﴾[٣]. والنسخ عندي في القرآن إنّما هو نسخ ما تضمنه من الأحكام، وليس هو رفع أعيان المنزل كما ذهب إليه كثير من أهل الخلاف»، ثم مثل لنسخ الحكم بآية العدة وأنّها صارت أربعة أشهر وعشراً بعد ما كانت حولاً، وقال: «واستقر هذا الحكم باستقرار شريعة الإسلام، وكان حكم الحول[٤] منسوخاً، والآية ثابتة[٥] غير منسوخة، وهي قائمة في التلاوة كناسخها بلا اختلاف.

وهذا مذهب الشيعة، وجماعة من أصحاب الحديث، وأكثر المحكمة، والزيديّة، ويخالف فيه المعتزلة، وجماعة من المجبرة، ويزعمون أنّ النسخ قد وقع في أعيان الآي كما وقع في الأحكام»[٦] انتهى.

وكفى به شهيدا على فساد هذا القول، وأن ذهب إليه آية الله تترّ في النهاية، وثاني المحقّقين، وبعض من قارب عصرنا مع أنّه لا شاهد عليه، بل هو رجم بالغيب وجرأة[٧] بلا ريب، والظاهر أنّه من موضوعات ابن الخطاب وخرافاته حيث اعتذر به للإعراض عن مصحف أُبيّ مع ما عرفت من شأنه، وأنّ النبي ﷺ أمر بأخذ القرآن منه وأنه أقرأ الصّحابة.

ففي الجمع بين الصّحيحين للحميدي من أفراد البخاري ومسلم من مسند أُبيّ بن كعب الأنصاري، «عن سعيد بن جبير، عن ابن عبّاس، قال: قال عمر:

---

(١) في المصدر: «تعالى» غير موجودة.

(٢) في المصدر: «و» غير موجودة.

(٣) من آية ١٠٦ من سورة البقرة.

(٤) في المصدر: «الأول» مكان «الحول».

(٥) في المصدر: «به ثابتة».

(٦) أوائل المقالات: ١٢٣.

(٧) في (خ): «وجزاف» مكان «وجرأة».

أقرؤنا أُبيّ، وأقضانا علي[١]، وإنّا لندع كثيراً من قراءة أُبيّ؛ فإنّ أُبيّاً كان يقول[٢] لا أدع شيئاً سمعته من رسول الله ﷺ، وقد قال الله تعالى: ﴿ما نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أو نُنْسِها﴾»[٣] انتهى.

وهذه الرواية تنادي بأعلى صوتها على معاندة ابن الخطّاب لأُبيّ واحتياله في هجر مصحفه بوضع هذه المقالة الشنيعة، فإنّ مجرد حفظ القرآن ليس مدحاً[٤] إذا لم يكن للحافظ معرفة بما نسخت تلاوته وما لم ينسخ، وبعبارة أُخرى لم يميز القرآن من غيره مع أنّه من مناقب أُبيّ، ولو كان الأمر كما قال ابن الخطاب كان هذا قدحاً فيه وتحميقاً له، وكيف يأمر رسول الله ﷺ بأخذ القرآن عمّن لا يرتضيه مثل ابن الخطاب حيث يعرف عدم كونه أهلا لذلك، مع أنّ أُبيّا كان يقول: أخذته من في رسول الله ﷺ فلا أتركه لشيء، فهل ترى أنّ أُبيّا مع ما له من جلالة القدر لا يدع ما سمعه من الرسول[٥] مع أمره بتركه وقوله أنّه منسوخ، وإنّه لا يعرف النسخ الذي يعرفه مثل ابن الخطاب، مع أنّك قد سمعت مقالة أُبيّ لعمر حين تنازعا في بعض الآيات: إنّي كنت أحضر وتغيبون، وأُدعى وتحجبون، واعتراف عمر بذلك وبخطأ نفسه، وقد قال له: شغلني القرآن وشغلك الصّفق بالأسواق، فالتزم واعترف ابن الخطاب بكون أُبيّ أعرف منه بكتاب الله، وأنّه كان أكثر حضوراً منه عند رسول الله ﷺ، وقد سمعت ما روى البخاري وغيره من أنّ رسول الله ﷺ أمر أن يقرأ القرآن على أُبيّ وكيف يمكن أن يتوهّم بعد ذلك كله كون عمر أعرف من أُبيّ بكتاب الله وعدم تميّز أُبيّ المنسوخ رسمه من المثبت حتى أثبت رسم ما[٦] أمر الله بهجره، وقرأ ما نهاه

(١) في (خ): «علي عليه السلام».

(٢) العبارة في المصدر: «وإنّا لندع من قول أُبيّ؛ وذلك أنّ أُبيّاً يقول».

(٣) الجمع بين الصحيحين ١: ٤٠٨.

(٤) في (خ): «قدحا» مكان «مدحاً».

(٥) في (خ): «الرسول ﷺ».

(٦) في (خ): «رسمها» مكان «رسم ما».

الله عن قراءته، وجعل من القرآن ما أسقطه الله منه، ولم يكن ذلك في بعض المواضع وعلى سبيل الندرة، بل كان كثيراً على ما تقتضيه مقالة ابن الخطاب: إنّا لندع كثيراً من قراءة أُبيّ، كلّا، ثم كلّا ذلك ظن[١] الّذين كفروا، ومن العجب[٢] أن عدّوا ما نسخت تلاوة آية الرّجم الذي سمعت أنّ عدم قبولهم شهادة عمر بها لانفراده[٣] وإلّا فإنّ عمر[٤] إنّما أتى بها لتكتب في المصحف ولم يعتذر، ولعدم[٥] كتابتها بكونها منسوخ التلاوة، فعمر مع كونه هو الأصل في هذا الافتراء معترف بعدم كون تلك الآية من منسوخ التلاوة، وقد عرفت ما كان له من الاهتمام في إثباته في المصحف، وإنّما منعته مقالة النّاس فيه: إنّه احدث في كتاب الله.

قال في الذريعة: «ومثال نسخ التلاوة دون الحكم غير مقطوع به، لأنّه من جملة أخبار الآحاد[٦]، وهو ما روي أنّ من جملة القرآن: (إنّ[٧] الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموها البتة) فنسخت تلاوة ذلك»[٨].

وفي النهاية في مقام إثبات جواز نسخ التلاوة: «لنا العقل والنقل، أمّا العقل: فلأنّ التلاوة حكم شرعي... إلى آخره».

---

(١) في (خ): «ظن» غير موجودة.

(٢) في (خ): «العجيب» مكان «العجب».

(٣) في (خ): «انفرد».

(٤) في (خ): «فعمر» مكان «فإنّ عمر».

(٥) في (خ): «يعتذروا لعدم» مكان «يعتذر ولعدم».

(٦) في المصدر: «لأنّه من جهة خبر آحاد»، وفي (خ): «لأنّه خبر آحاد».

(٧) في المصدر: «إنّ» غير موجودة.

(٨) الذريعة إلى أصول الشريعة ١: ٤٢٩

[في ذكر ما ورد من نسخ التلاوة]

«وأمّا النقل: ممّا ورد من نسخ التلاوة خاصّة[١]، فما[٢] روي من قوله سبحانه[٣]: (الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموها البتة نكالاً من الله)، ثم قال: وأمّا نسخها فما[٤] روي[٥] أنّ سورة الأحزاب كانت تعدل البقرة»[٦].

وفي جامع المقاصد بعد حكمه بعدم تحريم منسوخ[٧] التلاوة، والحكم ما لفظه: «وكذا المنسوخ تلاوته دون حكمه كآية: (الشيخ والشيخة) وهي:[٨] (الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموها البتّة نكالاً من الله، والله عزيز حكيم)، فإنّ حكمها باق، وهو وجوب الرجم إذا كانا محصنين»[٩] انتهى.

وقد مر من طرق العامة ما هو صريح في كون الآية غير منسوخة[١٠]، وأنّها الآن أيضاً من القرآن، وهي مرويّة بطرقنا أيضاً.

ففي التهذيب: بإسناده عن يونس بن عبد الرحمن، عن عبد الله بن سنان، قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: **(الرّجم في القرآن، قوله تعالى الشيخ والشيخة إذا زنيا**[١١]

---

(١) يوجد خرم في (خ) من «نسخ التلاوة» إلى «خاصة».

(٢) في المصدر: «فيما».

(٣) في المصدر: «سبحانه» غير موجودة.

(٤) في النسخة المعتمدة من المصدر: «لما» وما في المتن عن نسخة بدل منها.

(٥) يوجد خرم في (خ) من «فما روي» إلى «فما روي».

(٦) نهاية الوصول إلى علم الأصول ٣: ٤٧ وما بعدها.

(٧) في (خ): «من» قبل «منسوخ».

(٨) في (خ): «الشيخ والشيخة وهي» غير موجودة.

(٩) جامع المقاصد «الشرح» ١: ٢٧١.

(١٠) في (خ): «منسوخ».

(١١) في (خ): «إذ زنيا الشيخ والشيخة».

فارجموها[١] البتّة، فإنّها قضيا الشّهوة)[٢].

وفي كتاب القراءات[٣] لأحمد بن محمّد السّياري: عن الحسين «بن سيف[٤]، عن أخيه، عن أبيه، عن عيسى بن عين، عن أبي يعقوب، والبرقي، عن عثمان بن عيسى، عن أبي يعقوب، قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: **(أ قرأت القرآن)؟**، قلت: أمّا ما عندنا فقد قرآناه، قال: **(إنّما أسألك في ما[٥] عندكم كم تجد السّورة التي فيها ذكر الأحزاب؟)**، قلت: نيفاً وسبعين آية، قال: **(إنّها كانت بطول السّورة التي يقال لها البقرة قبل أن ينقص[٦] البقرة، ولو[٧] كان فيها آية الرّجم)**، قال[٨]: **(الشّيخ والشّيخة إذا زنيا فارجموها البتة بما قضيا من الشّهوة نكالا من الله، والله عزيز حكيم)[٩].**

وقال عليّ بن إبراهيم في تفسيره: «وكانت آية الرجم نزلت (الشّيخ والشيخة إذا زنيا فارجموها البتة فإنّهما قضيا الشهوة نكالا من الله، والله عليم حكيم)» [١٠].

والظاهر أنّ اختلاف مصاحف عثمان وعدم اشتمالها على تمام ما أنزله الرّحمن كان معلوما عند الفرقة المحقة، لذا[١١] قال أبو يعقوب للإمام عليه السلام: أمّا ما عندنا فقد قرآناه، ولم يقل قرأت القرآن، حيث إنّ القرآن لم يكن عنده، وقد قرره الإمام عليه السلام على هذا

---

(١) في المصدر: «إذا زنى الشيخ والشيخة فارجموهما».

(٢) تهذيب الأحكام ١٠: ٣.

(٣) في (خ): «وفي كتاب الله قرأت» مكان «وفي كتاب القراءات».

(٤) في (خ): «شيف» مكان «سيف».

(٥) في النسخة المعتمدة من المصدر: «عما» وما في المتن عن نسخة بدل منها.

(٦) في النسخة المعتمدة من المصدر: «تنقص» وما في المتن عن نسخة بدل منها.

(٧) في المصدر: «لو» غير موجودة.

(٨) في المصدر: «قال» غير موجودة.

(٩) كتاب القراءات: ١١٠.

(١٠) تفسير القمي ٢: ٩٥.

(١١) في (خ): «ولذا».

التفصيل، ولو كان ما لم يكن عندهم من منسوخ التلاوة لم يصح التفصيل، وقد مر ما في المحاضرات عن عائشة: لقد أُنزلت آية الرّجم ورضاع الكبير، وكانت في رقعة تحت سريري، وشغلنا بشكاة رسول الله ﷺ فدخلت داجن للحي فأكلته، وهي صريحة في أنّها كانت من القرآن المثبت رسمه إلّا أنّه ذهب واختفى لهذه الجهة لا أنّهم أسقطوها من عند أنفسهم للنسخ، كقولها فيما[1] عن ابن مردويه وابن الأنباري: إنّ سورة الأحزاب كانت تقرأ في زمان النبي ﷺ مائتي آية فلمّا كتب عثمان المصاحف لم يقدر منها إلّا على ما هو الآن.

وروى[2] في كتاب القراءات أيضاً: عن هشام بن سالم، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن سورة الأحزاب، فقال: **(كانت مثل سورة البقرة، مثلها، ومثل ثلثيها)**.

وعن القسم بن الأنباري عنهم عليهم السلام، قال: كانت سورة الأحزاب سبعمائة آية.

وعن أحمد بن محمّد بن علي، والحسن بن علي، وعلي بن الحكم، وابن أبي عثمان: عن أبي المعزا، عن سماعة عن أبي بصير، قال: قلت لأبي جعفر عليه السلام: إنّ النّاس يقولون قد ذهب من سورة الأحزاب شيء كثير، قال: **(سبحان الله ما ذهب ففيه)**، قلت: أين هو؟، قال: **(هو والله عندنا)**[3].

ويظهر منه أنّ نقصان سورة الأحزاب كان معلوماً عندهم، ولكن لمّا زعموا أنّ تمامها ليس عند أحد ردعهم الإمام عليه السلام بأنّه من ودائع النبوة وذخاير الإمامة، وأنّهم مخصوصون به، ولو كان منسوخاً تلاوته لم يكن من القرآن، ولم تصح مقالتهم قد ذهب من سورة الأحزاب ولم يكن في الاطّلاع عليه فضل ومزيّة، بل كان حفظه لغواً وعبثاً، وممّا يظهر منه كون نقصان بعض السّور كسورة الأحزاب مسلّماً.

---

(١) في (خ): «كقولها» و«في ما» غير موجودة

(٢) في (خ): من «الأحزاب» إلى «وروي» غير موجودة.

(٣) انظر: كتاب القراءات: ١٠٩.

و[١] ما في رواية الاحتجاج -التي تأتي مفصّلاً إن شاء الله تعالى: «وسمعت عمر وأصحابه الذين ألفوا ما كتبوا على عهد عثمان يقولون: إنّ الأحزاب كانت تعدل سورة البقرة، وإنّ النور نيّف[٢] ومائة آية، والحجر تسعون ومائة آية، فما هذا؟ فما يمنعك يرحمك الله أن تخرج كتاب الله إلى الناس»[٣].

وفي الايضاح: (ثم رويتم أنّ سورة الأحزاب كانت مائتي آية وخمساً وسبعين آية، فذهب منها مأتا آية، فقيل لأبي موسى: قد ذهب من سورة واحدة مائتا آية؟ فقال: نعم، وقرآن كثير[٤])[٥].

وقد مرّ ما وصى به أبو موسى: قرأ[٦] البصرة الصرّيح[٧] في ضياع طائفة من القرآن.

وفي المجمع عن كتاب الحجّة لأبي علي الفارسي: «عن زر بن حبيش أنّ أُبيّاً، قال[٨]: كم تقرؤون الأحزاب؟، قال: بضعاً وسبعين آية، قال: قد قرأتها ونحن مع رسول الله ﷺ أطول من سورة البقرة»[٩].

وقد مر أيضاً من طرق العامة ما هو صريح في سقوط طائفة من سورة (لم يكن) وغيرها فراجع وتذكر، ولتفصيل[١٠] الكلام مقام آخر.

---

(١) في (خ): «و» غير موجودة.

(٢) في (خ): «ستون» مكان «نيف».

(٣) الاحتجاج ١: ٢٢٢.

(٤) في (خ): «كبير» مكان «كثير».

(٥) لم أجد هذا اللفظ في الإيضاح، نعم الموجود هو: «ورويتم أنّ سورة الأحزاب كانت ضعف ما هي فذهب منها مثل ما بقي في أيدينا»، انظر الإيضاح: ٢٢١.

(٦) كذا في (م)، و(خ): ولعل المراد «قرّاء».

(٧) في (خ): «والصريح».

(٨) في المصدر، و(خ): «قال له».

(٩) تفسير مجمع البيان ١: ٣٤١.

(١٠) في (خ): «تفصيل».

وفي الكافي، في آخر كتاب فضل القرآن: عن محمد بن يحيى، عن أحمد بن محمد[١]، «عن علي بن الحكم، عن هشام بن سالم، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: **(إنّ القرآن الذي جاء به جبرئيل عليه السلام إلى محمّد صلى الله عليه وآله سبعة عشر الف آية)**»[٢].

وفي شرحه للمولى محمد صالح: عن كتاب سليم بن قيس الهلالي، «إنّ أمير المؤمنين عليه السلام بعد وفاة رسول الله صلى الله عليه وآله لزم بيته، وأقبل على القرآن يجمعه ويؤلّفه، فلم يخرج من بيته حتى جمعه كُلّه، وكتب على تنزيله الناسخ والمنسوخ معه، والمحكم والمتشابه، والوعد والوعيد، وكان ثمانية عشر ألف آية»[٣].

[التعرض لما قاله الشيخ الصدوق رضي الله عنه]

ولما كان يستند الاستدلال بدفع ما قيل[٤] أو يمكن أن يقال، فتقول[٥]: قال الصدوق تدثّر[٦] في عقايده: «إنّه قد نزل من الوحي الذي ليس بقرآن ما لو جمع إلى القرآن لكان مبلغه مقدار سبع عشرة ألف آية، وذلك مثل قول جبرئيل عليه السلام[٧] للنبي صلى الله عليه وآله: **(إنّ الله يقول لك يا محمّد[٨] دار[٩] خلقي مثل ما أداري[١٠])**، ومثل قوله:

---

(١) بعد مراجعة المصدر وجدنا أنّ «محمد بن يحيى»، و«أحمد بن محمد» لم يردا في سند هذه الرواية، بل بالتي سبقتها.

(٢) الكافي ٢: ٦٣٤.

(٣) شرح أصول الكافي ١١: ٨٧.

(٤) في (خ): «يدفع» و«ما قيل» غير موجودة.

(٥) كذا في الأصل.

(٦) في (خ): «تدثّر» غير موجودة.

(٧) في المصدر: «عليه السلام» غير موجودة.

(٨) في (خ): «محمد صلى الله عليه وآله».

(٩) في (خ): «داء» مكان «دار».

(١٠) في (خ): «أدائي» مكان «أداري»، وفي النسخة المعتمدة من المصدر: «مثل ما أداري» غير موجودة، وهي موجودة في نسخة بدل منها.

(اتق شحناء النّاس وعداوتهم)، ومثل قوله: **(عش ما شئت فإنّك مفارقه**[١]**)**... إلى أنّ قال: ومثل هذا كثير، كُلّه وحي ليس بقرآن، ولو كان قرآناً لكان مقروناً به، وموصولاً إليه غير مفصول عنه، كما أنّ أمير المؤمنين عليه السلام جمعه[٢]، فلمّا جاء به، قال: **(هذا كتاب ربّكم كما أنزل على نبيكم، لم يزد فيه حرف، ولم ينقص منه حرف)** فقالوا[٣]: لا حاجة لنا فيه، عندنا مثل الذي عندك، فانصرف[٤] وهو يقول: ﴿**فَنَبَذُوهُ**[٥]﴾[٦]..الآية[٧]»[٨] انتهى.

[الرد على الشيخ الصدوق رضي الله عنه]

ولا يخفى أنّ هذا كلام من ضاق به المقام لما به من التشويش والتناقض ووضوح الفساد، فإنّ قوله: «ولو كان قرآناً لكان مقروناً»، فإنّ أراد به ما ينبغي أن يكون عليه في الواقع، فعدم[٩] كونه كذلك أول الدعوى، فإنّ مدّعي التحريف إنّما يدّعي أنّه كالمتداول بيننا، يجب وصله به ووضعه في موضعه، وإن أراد الاقتران في مصاحف عثمان، وبعبارة أُخرى: وجوب التداول بيننا وامتناع الاختفاء، فقد عرفت فساده.

وقوله: «كما أنّ أمير المؤمنين عليه السلام جمعه»، استدلال على فساد دعواه، ودليل

---

(١) في المصدر: «فإنّك ميت، واحبب ما شئت فإنّك مفارقه».

(٢) في (خ): «جمعه» غير موجودة.

(٣) في (خ): «قالوا».

(٤) في (خ): «فانصرف عليه السلام».

(٥) في (خ): «فيتلوه» مكان ﴿**فَنَبَذُوهُ**﴾.

(٦) من آية ١٨٧ من سورة آل عمران.

(٧) في المصدر: تكملة الآية ﴿**فَنَبَذُوهُ وَرَاءَ ظُهُورِهِمْ وَاشْتَرَوْا بِهِ ثَمَنا قَلِيلا فَبِئْسَ مَا يَشْتَرُونَ**﴾.

(٨) الاعتقادات في دين الإمامية: ٨٥.

(٩) في (خ): «بعدم» مكان«فعدم».

لنقيض مدّعاه، فإنّه[١] استدلّ بالقياس الاستثنائي على كون ما سقط من القرآن لا من الحديث القدسي، حيث إنّ اللّازم تحقق القرآنيّة بالنسبة إلى ما سقط في مصحف خليفة الرّحمن، فكأنّه قال: لو كان قرآناً كان مقروناً به في مصحف خليفة الله[٢] فهو قرآن، ولكنّه استدلال فاسد، حيث إنّ اللّازم يمكن أن يكون أعمّ، فهو لا يدلّ على دعواه حيث لا يسعه استثناء نقيض التالي لتحقّقه في مصحف خليفة الله ولا على خلافها لما عرفت أنّ اللّازم يمكن أن يكون أعمّ، إلّا أن يدعي[٣] التساوي فيصير دليلاً على نقيض ما ادّعاه، فكأنّه صدر منه لا عن التفات، وليس هذا السهو في الدليل أعظم من السهو في نفس الدّعوى، وأعجب منهما ما سهاه في سهو النبي ﷺ.

وقوله: «إنّه قد نزل من الوحي الذي ليس بقرآن ما لو جمع... إلى آخره»[٤]، تأويل للرّواية المزبورة، وتنزيل للتحديد المزبور على الحديث القدسي مع أنّ صريح الرّواية إنّ القرآن سبع عشرة ألف آية، وهو معترف بأنّ الحديث القدسي ليس بقرآن، فكيف يمكن أن يقال: إنّ مراد من يقول إنّ القرآن سبع عشرة الف آية، أنّ غير القرآن منضماً إليه يبلغ كذا؟! وليس هذا إلّا كمقالة المفلس المالك لدرهم إنّ مالي يبلغ ألف دينار، مريداً به حال انضمامه إلى مال جاره الغني! ولا يخفى شناعته، مع أنّ القرآن لم يطلق في الأخبار على الحديث القدسي.

نعم يطلق عليه الوحي، بل من المستبعد إطلاق الكتاب عليه، وأيضاً ما يشتمل على النّاسخ والمنسوخ، والمحكم والمتشابه إنّما هو القرآن فتفصيل كتابته على التنزيل بوضع[٥] كُلّ من هذه الأقسام في موضع لا يلائم إلاّ نفس القرآن، فافهم.

---

(١) في (خ): «فكأنّه» مكان «فأنّه».

(٢) في (خ): «خليفة الرحمان».

(٣) في (خ): «أن يدعي» غير موجودة.

(٤) في (خ): «إلى آخره» غير موجودة.

(٥) في (خ): «يوضع».

وأيضاً: إقباله عليه السلام على جمع القرآن إنّما كان بوصيّة خاتم النبيّين صلى الله عليه وآله، حيث قال: **(يا علي إنّ القرآن**[١] **خلف فراشي، فخذوه واجمعوه، لا تضيّعوه)**[٢]، ومن المعلوم إنّما كان مكتوبا في الصحف والحرير والعسب[٣]، وكان عند النبي صلى الله عليه وآله متفرّقاً، أوصى بجمعه لم يكن إلّا القرآن، حيث إنّ رسول الله صلى الله عليه وآله لم يكن يأمر كتّاب الوحي بكتابة الحديث القدسي، بل إنّما كان يأمرهم بكتابة القرآن، ولو كان بحفظه عنده فأمير المؤمنين عليه السلام إنّما جمع ما كان مكتوباً متفرقاً، ولم يكن إلّا القرآن.

وأيضا: إنّما تصدى أمير المؤمنين عليه السلام لجمع القرآن ليكون إماماً ومرجعاً للأمة، ومثل هذا لا يجوز أن يختلط فيه القرآن بغيره، فإنّه تضييع للدين لا صون له عن الضّياع مع أنّ كتاب الرّب[٤] هو القرآن، وقد سمعت أنّه عليه السلام لمّا جاء به، قال: **(هذا كتاب ربّكم)**، وأيضاً قول عمر: عندنا[٥] مثل الذي عندك، لا يتمّ إلاّ بكون ما جاء به القرآن لا غير، فإنّ جميع الأحاديث القدسيّة مما لا يدعى الاطّلاع عليه ابن الخطاب، وأيضاً الأحاديث القدسية أكثر من ذلك، فكيف يمكن تحديد هذا[٦] به؟!

وأيضاً: ما في ذلك المصحف صار من ذخاير الإمامة كما سمعت، والأحاديث القدسيّة تعرفها النسوان والصّبيان.

وأيضا: الاختلاف بالزيادة والنقصان، والتقديم والتّأخير، والتبديل الحاصل بين مصحف خليفة الله ومصاحف عثمان عبّر عنه في الأخبار باختلاف قراءة القرآن، وقد ورد أنّ الأئمة عليهم السلام كانوا يقرؤون القرآن في خلواتهم على ما في ذلك

---

(١) في (خ): «إنّ في القرآن».

(٢) انظر: تفسير الصافي ١: ٤٠.

(٣) في (خ): «العسب» غير موجودة.

(٤) في (خ): «رب».

(٥) في (خ): «عندك».

(٦) في (خ): «تحديدها» مكان تحديد هذا».

المصحف، وأنّهم عليهم السلام نهوا أصحابهم الواقفين على بعض ما فيه عن قراءة القرآن على ذلك النحو، وأمروهم باتّباع الناس، وبشروهم بأنّ القائم عليه السلام سيعلمهم القرآن كما أُنزل، ولو كان الاختلاف في الحديث القدسي لم يصحّ شيء من ذلك، فإنّ الحديث القدسي ليس ممّا يقرأ، بل إنّما هو كالسّنة يؤخذ[1] بمفاده، ويعمل به، وأمّا القراءة فهو من أحكام القرآن والدعاء.

وبالجملة: فالقرائن على كون الزيادات من القرآن لا من أمر خارج عنه لا تحصى، تظهر[2] بالتدبّر، ومن لاحظ ما ورد من أنّه كان في القرآن سبعة وسبعون من قريش بأسمائهم ترك منها أبو لهب للإزراء بالنبي صلى الله عليه وآله عرف أنّ ما سقط إنّما كان مثل ما بقي، بل كُلّ ما ورد من إسقاط كلمة أو تبديلها أو تحريفها عن موضعها لا يمكن أن يحمل على الحديث القدسي؛ لأنّه من الاختلاف في القرآن[3] نفسه، بالضّرورة، نعم يمكن أن يقال ذلك: بالنسبة إلى الكلام التام الواحد على المتداول، ولكن عرفت ما فيه أيضاً.

وأيضاً[4]: الثقل الأكبر الذي حرّفوه هو القرآن لا الحديث القدسي بالضرورة، وتحريف القرآن ليس بإسقاط الأحاديث القدسية، بل تحريره وتهذيبه عنه من الواجب اللازم حيث يتوقف الامتياز عليه كما كان في الصدر الأول.

وأيضا لا يجب على الأمة حفظ الأحاديث القدسيّة، بل الواجب إنّما هو حفظ القرآن، فليس إعراض المنافقين عمّا جمعه أمير المؤمنين عليه السلام على هذا التقدير قدحا فيهم مع أنّه من أعظم مثالبهم[5].

---

(١) في (خ): «يؤخذ».

(٢) في (خ): «فظهر».

(٣) في (خ): «في القرآن» غير موجودة.

(٤) في (خ): «أيضا» غير موجودة.

(٥) في (خ): «مطالبهم» مكان «مثالبهم».

وكيف يمكن أن يقال: إنّ تخطئة الإمام عليه السلام: ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ﴾[١]، وقوله عليه السلام: (إنّه خير أئمّة)[٢]، وتخطئته: ﴿ذَوَىْ عَدْلٍ﴾[٣]، وقوله: (إنّه ذوا عدل)[٤]، وتخطئته: ﴿فَرَّقُوا دِينَهُمْ﴾[٥] وقوله: (إنّه فارقوا)[٦]، وتخطئته: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَنْفَالِ﴾[٧]، وقوله: (إنّه بدون عن)[٨]، وتخطئته: ﴿جَاهِدِ الْكُفَّارَ وَالْمُنَافِقِينَ﴾[٩]، وقوله: (إنّه بالمنافقين)[١٠]، وتخطئته: ﴿لَقَدْ تَابَ اللهُ عَلَى النَّبِيِّ وَالْمُهَاجِرِينَ﴾[١١]، وقوله: (إنّه بالنبي على المهاجرين)[١٢]، وتخطئة: ﴿خُلِّفُوا﴾[١٣]، وقوله: (إنّه خالفوا)[١٤]، وتخطئته: ﴿لَهُ مُعَقِّبَاتٌ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَمِنْ خَلْفِهِ﴾[١٥]، وقوله: (له معقّبات من

---

(١) من آية ١١٠ من سورة آل عمران.

(٢) انظر: تفسير القمي ١: ١٠.

(٣) من آية ٢ من سورة الطلاق.

(٤) لم نعثر على ما استشهد به المصنف تغمّده، لكن لعل مراد المصنف ما جاء في آية ٩ من سورة المائدة: ﴿ذَوَا عَدْلٍ مِنْكُمْ﴾ لا ما جاء في آية ٢ سورة الطلاق، حيث إنّه جاء في الكافي ٨: ٢٠٥ حديث ٢٤٧: «علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن ابن أبي عمير، عن حماد بن عثمان قال: تلوت عند أبي عبد الله عليه السلام: ﴿ذَوَا عَدْلٍ مِنْكُمْ﴾، فقال: **«ذو عدل منكم»، هذا مما أخطأت فيه الكُتّاب»**.

(٥) ورد هذا اللفظ الشريف في آية ١٥٩ من سورة الأنعام، و٣٢ من سورة الروم.

(٦) انظر: تفسير العياشي ١: ٣٨٥.

(٧) من آية ١ من سورة الأنفال.

(٨) انظر: تفسير جوامع الجامع ٢: ٤.

(٩) ورد هذا الأمر الشريف في آية ٧٣ من سورة براءة، و٩ من سورة التحريم.

(١٠) انظر: تفسير القمي ١: ٣٠١.

(١١) من ١١٧ من سورة براءة.

(١٢) انظر: تفسير القمي ١: ٢٩٨.

(١٣) من آية ١١٨ من سورة براءة.

(١٤) انظر: تفسير القمي ١: ٢٩٨.

(١٥) من آية ١١ من سورة الرعد.

خلفه ورقيب من بين يديه)[١]، وتخطئته: ﴿رَبِّ اغْفِرْ لِي وَلِوَالِدَيَّ﴾[٢]، وقوله: (انّه ولولديّ)[٣]، وتخطئته: ﴿وَاجْعَلْنَا لِلْمُتَّقِينَ إِمَاما﴾[٤]، وقوله: (واجعل لنا من المتقين إماما)[٥]، وتخطئته: ﴿تَبينَتِ الجِنُّ﴾[٦]، وقوله: (إنّه تبينت الأنس أنّ الجنّ لو كانوا)[٧]، وتخطئته: ﴿وَتَجْعَلُونَ رِزْقَكُمْ﴾[٨]، وقوله: (إنّه شكركم)[٩] إلى غير ذلك ممّا لا يحصى من الحديث القدسي، وما تقدم من الصّدوق تدثّر[١٠] وإن كان تنزيلًا للعدد المذكور على الحديث القدسي خاصّة لا مثل هذه الأخبار إلّا أنّهما من باب واحد، فإنّ الاشتمال على الزيادة ليس إلّا كالاشتمال على هذه الأبدال، فافهم.

السّادس عشر[١١]: ما روته العامة بطرقهم من أنّ في القرآن ذكر علي بن أبي طالب عليه السلام على نحو يدلّ على عظم شأنه وجلالة قدره، وخلوّ مصاحف عثمان عنه يستلزم التبديل والنقصان.

ففي المحاضرات: «عن ابن عبّاس، قال: كنت أسير مع عمر بن الخطاب في ليلة، وعمر على بغلة[١٢]، وأنا على فرس، فقرأ آية فيها ذكر علي بن أبي

---

(١) انظر: تفسير القمي ١: ١٠.

(٢) من آية ٢٨ من سورة نوح.

(٣) انظر: تفسير القمي ١: ٣٧٢.

(٤) من آية ٧٤ من سورة الفرقان.

(٥) انظر: تفسير القمي ١: ١٠.

(٦) من آية ١٤ من سورة سبأ.

(٧) انظر: علل الشرائع ١: ٧٤.

(٨) من آية ٨٢ من سورة الواقعة.

(٩) انظر: تفسير القمي ٢: ٣٤٩.

(١٠) في (خ): «تدثّر» غير موجودة.

(١١) في (خ): «الثامن عشر».

(١٢) في المصدر: «بغل».

طالب عليه السلام[١]، فقال: أمّا والله يا بني عبد المطّلب لقد كان علي فيكم أولى بهذا الأمر مني[٢] ومن أبي بكر.

فقلت في نفسي: لا أقالني الله إن أقلت[٣]، فقلت: أنت تقول ذاك يا أمير المؤمنين، وأنت وصاحبك اللّذان[٤] وثبتما وانتزعتما منّا الأمر[٥] دون النّاس؟!

فقال: إليكم إليكم[٦] يا بني عبد المطّلب، أمّا إنكم أصحاب عمر بن الخطاب، وتأخّرت[٧] وتقدّم هنيئة، فقال: سر لا سرت، فقال[٨]: أعد عليَّ كلامك.

فقلت: إنّما ذكرت شيئاً ورددت عليك جوابه، ولو سكت لسكتنا[٩].

فقال: أمّا[١٠] والله ما فعلنا الذي فعلنا من[١١] عداوة ولكن استصغرناه وخشينا أن لا يجتمع عليه العرب وقريش متواتروه[١٢].

قال: فأردت أن أقول: كان رسول الله صلى الله عليه وآله يبعثه في الكتيبة[١٣] فيلطخ[١٤] كبشها

---

(١) في المصدر: «عليه السلام» غير موجودة.

(٢) في (خ): «عني» مكان «مني».

(٣) في المصدر: «أقلته».

(٤) في المصدر: «اللّذان» غير موجودة.

(٥) في المصدر: «الأمر منّا».

(٦) في المصدر: «إليكم» غير موجودة.

(٧) في المصدر، و(خ): «فتأخرت».

(٨) في المصدر: «وقال».

(٩) في المصدر: «سكتنا».

(١٠) في المصدر: «إنّا» مكان «أما».

(١١) في المصدر، و(خ): «عن» مكان «من».

(١٢) في المصدر: «لما قد وترها».

(١٣) في المصدر: «الكتيبة» غير موجودة.

(١٤) في المصدر، و(خ): «فينطح» مكان «فيلطخ».

ولم[١] يستصغره فتستصغره[٢] أنت وصاحبك، فقال: لا جرم، فكيف ترى؟ والله ما نقطع أمراً دونه، ولا نعمل شيئاً حتى نستأذنه»[٣] انتهى.

والظاهر أنّ الآية التي تلاها قوله تعالى: ﴿هَذَا صِرَاطٌ عَلَيَّ مُسْتَقِيمٌ﴾[٤]، فقد روى ابن شاذان في المناقب المائة من طريق العامّة:

الخامس والثمانون[٥]: عن جعفر بن محمّد، عن أبيه عن آبائه عليهم السلام، قال: «قام عمر بن الخطاب إلى النبي صلى الله عليه وآله فقال: إنّك لا تزال تقول لعلي عليه السلام: (أنت أخي[٦] مني بمنزلة هارون من موسى)، وقد ذكر الله هارون في القرآن ولم[٧] يذكر عليّا[٨]؟، فقال النبي صلى الله عليه وآله: يا غليظ يا أعرابي أمّا تسمع الله تعالى يقول[٩]: (هَـذَا صِرَاطُ عَلِيٍّ مُسْتَقِيمٌ)»[١٠] انتهى.

---

(١) في المصدر: «فلم».

(٢) في المصدر: «أفتستصغره».

(٣) محاضرا الأدباء ومحاورات الشعراء والبلغاء مجلد٢ الجزء ٤: ٤٧٨.

(٤) من آية ٤١ من سورة الحجر، ويقصد في المصنف القراءة التي بالجر أي: «هذا صراطُ عليٍّ مستقيمٌ».

(٥) أي المنقبة الخامس والثمانون.

(٦) في المصدر: «أخي» غير موجودة.

(٧) في (خ): «فلم».

(٨) في المصدر: «علياً عليه السلام»

(٩) في (خ): «يقول» غير موجودة، في المصدر: تسمع قول الله تعالى.

(١٠) مائة منقبة: ١٦٠، والسند «عن جعفر بن محمد بن قولويه رحمه الله، عن علي بن الحسن النحوي، عن أحمد بن محمد، عن منصور بن أبي العباس، عن علي بن أسباط، عن الحكم بن بهلول،عن أبي همام، عن عبد الله بن أذينة، عن جعفر بن محمد، عن أبيه، عن علي بن الحسين، عن أبيه صلوات الله عليهم».

فكأنّه لمّا قرأ هذه الآية، وتذكر ما سمعه من رسول الله ﷺ من أنّه بمنزلة هارون من موسى، صراحة الآية الشّريفة في المقصود لم يملك نفسه واعترف بالحق لخليفة الرّحمن كما اعترف بفساد مصحف عثمان.

السّابع عشر[١]: اختلاف القرّاء وتخطئة بعضهم بعضا، فإنّه في الحقيقة إجماع على فساد بعض الوجوه وإنّ الحقّ أحدها، وقد عرفت أنّ محلّ النزاع إنّما هو اختفاء[٢] القرآن واعتقاد كُلّ الناس أو جلّهم، غير القرآن قرآنا.

ففي سعد السّعود، عن محمد بن بحر الرهني[٣] في الجزء الأول من مقدّمات علم القرآن: «إنّ كُلّ واحد من القرّاء[٤] قبل أن يتجدد[٥] القارئ الذي بعده كانوا لا يجيزون إلّا قراءته[٦]، ثمّ [لما][٧] جاء القارئ الثاني انتقلوا عن ذلك المنع إلى جواز قراءة[٨] الثاني، وكذلك في قرّاء[٩] السّبعة، فاشتمل كُلّ واحد منهم على إنكار قراءته ثم عاد إلى خلاف ما أنكره، ثم اقتصروا على قراءة[١٠] هؤلاء السّبعة مع أنّه قد حصل في علماء المسلمين والعاملين[١١] بالقراءة أرجح منهم، ومع أنّ زمان الصّحابة ما كان

---

(١) في (خ): «التاسع عشر».

(٢) في (خ): «اختلاف» مكان «اختفاء».

(٣) في (خ): «الزهري» مكان «الرهني».

(٤) في (م): «من القرآن»، وفي المصدر: «منهم»، وما أثبتناه عن (خ)؛ لأنه الموافق للسياق.

(٥) في المصدر: «يتحدد».

(٦) في (م): «قراءة» وما أثبتناه عن المصدر، و(خ)؛ لأنه الأوفق.

(٧) ما بين المعقوفين أضفناه من المصدر؛ لأنّ المقام يقتضيه.

(٨) في المصدر: «قراءات».

(٩) في المصدر: «قراءاته»، وفي (خ): «القرّاء».

(١٠) في (خ): «قراءة» غير موجودة.

(١١) في المصدر: «والقائلين».

هؤلاء السبعة ولا عددا معلوما للصحابة من النّاس يأخذون القرآن منهم[١][٢]، وسيتضح إن شاء الله تعالى في الخاتمة.

الثامن عشر[٣]: خلو المصاحف مدة متمادية عن الإعجام والإعراب، وقد كانوا يجتهدون في القراءة ويعملون فيها بآرائهم، ومن المعلوم أنّه في معرض التبديل، بل يستحيل عادة عدمه، بل كثير من الاختلافات الموجودة في هذه الأعصار نشأ من هذا كـ(ملِك[٤] وملك) المحدث.

ففي تأريخ ابن خلّكان في ترجمة الحجاج: «حكى أبو أحمد العسكري في كتاب التصحيف: أنّ النّاس مكثوا[٥] يقرؤون في مصحف عثمان[٦] نيفاً وأربعين سنة إلى أيام عبد الملك بن مروان، ثمّ كثر التصحيف وانتشر بالعراق، ففزع الحجاج[٧] إلى كُتّابه وسألهم أن يضعوا لهذه الحروف المشبهة[٨] علامات، فيقال[٩]: نصر[١٠] بن عاصم، وقيل: يحيى بن يعمر[١١]، قام بذلك فوضع النقط أفراداً وأزواجاً، وخالف بين أماكنها فعبر[١٢] النّاس بذلك زماناً لا يكتبون إلّا منقوطاً فكان مع استعمال

---

(١) في المصدر: «عنهم».

(٢) سعد السعود: ٢٢٧.

(٣) في (خ): «العشرون».

(٤) في (خ): «الملك» مكان «كـ ملك».

(٥) في المصدر: «غبروا».

(٦) في المصدر: «عثمان بن عفان».

(٧) في المصدر: «الحجاج بن يوسف الثقفي ».

(٨) في المصدر: «المشتبهة».

(٩) في (خ): «فقام» مكان «فيقال».

(١٠) في (خ): «نفر» مكان «نصر».

(١١) في المصدر: «وقيل: يحيى بن يعمر» غير موجودة.

(١٢) في المصدر، و(خ): «فغبر» مكان «فعبر».

النقط أيضاً يقع التصحيف، فأحدثوا الإعجام فكانوا يتبعون النقط الإعجام[١] فإذا غفل عن[٢] الكلمة[٣] فلم تعرف[٤] حقوقها اعترى التصحيف، فالتمسوا حيلة فلم يقدروا فيها إلّا على الأخذ من أفواه الرجال بالتّلقين»[٥].

وفي كشف الظنون، عن أسامي الكتب والفنون[٦]: و«اعلم أنّ المصدر[٧] الأول أخذ القرآن والحديث من أفواه الرجال بالتلقين، ثم [لما][٨] كثر أهل الإسلام اضطروا إلى وضع النقط والإعجام، فقيل: أول[٩] من وضع النقط مراد[١٠]، والإعجام عامر، وقيل: الحجاج، وقيل: أبو الأسود الدّؤلي بأمر[١١] علي عليه السلام »[١٢].

وفي منبع الحياة للسيد المحدّث الجزائري قدس سره: ذكر جلال الدين السّيوطي في كتابه الموسوم بالمطالع السعيدة: أنّ أبا الأسود الدّؤلي أعرب مصحفاً واحداً في خلافة معاوية[١٣].

---

(١) في المصدر: «و» قبل «الإعجام».

(٢) في (خ): «من» مكان «عن».

(٣) في المصدر: «أغفل الاستقصاء عن الكلمة».

(٤) في المصدر: «تعوف».

(٥) وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان ٢: ٣٢.

(٦) في (خ): «عن أسامي الكتب والفنون» غير موجودة.

(٧) في المصدر، و(خ): «الصدر» مكان «المصدر».

(٨) ما بين المعقوفين أضفناه من المصدر؛ لأنّ المقام يقتضيه.

(٩) في المصدر: «إنّ» قبل «أول».

(١٠) في المصدر: «مرار» وبعدها ما بين معقوفين: [مرامر].

(١١) في المصدر: «بتلقين» مكان «بأمر».

(١٢) كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون ١: ٧١٢.

(١٣) منبع الحياة: ٦٩.

وعن كتاب الأوائل -له أيضاً-: أنّ أول كتاب من خطّ المصحف أبو الأسود الدّؤلي بأمر عبد الملك بن مروان، وقيل: الحسن البصري.

التّاسع عشر[١]: عدم حذاقة كُتّاب عثمان[٢] ورسمهم للكلمات بما يوهم الخلاف، والحاصل عدم مطابقة الرّسم للواقع، وتعبد شيعة عثمان بما في مصاحفه، وقد عرفت ما اعترف به عثمان من تضييع الكاتب والمملي للقرآن، وشهادة علمائهم بذلك، ونزيدك هنا: أنّهم كتبوا و[٣](لا أوضعوا) و(لا أذبحنّه) بـ(الألف) بعد (لا) و(جزاؤ[٤] الظالمين) بـ(واو) و(ألف) وبـ(أييد) بـ(يائين).

وفي الكشاف: «وقد اتفقت في خط المصحف أشياء خارجة عن القياس[٥]، ثم ما عاد ذلك بضير ولا نقصان لاستقامة اللفظ وبقاء الخط، وكان اتّباع خط المصحف سنة لا تخالف»[٦].

وفي كشف الظنون: «ومنها علم خط المصحف على ما اصطلح عليه الصّحابة عند جمع القرآن الكريم على ما اختاره زيد بن ثابت، ويسمى الاصطلاح السلفي[٧]»[٨].

والحاصل: أنّهم مع سماعهم أنّ عثمان أخطأ[٩] الكتّاب، كعائشة على ما عرفت،

---

(١) في (خ): «الحادي والعشرون».

(٢) في (خ): «عثمان» غير موجودة.

(٣) في (خ): «و» غير موجودة

(٤) كذا في (م)، وهي -جزاؤ- في (خ) غير موجودة.

(٥) في المصدر: «القياسات» مكان «القياس» وبعدها «التي بنى عليها علم الخط والهجاء».

(٦) الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل «الشرح» ١: ٩٥.

(٧) في (م) الشافي، وما أثبتناه عن المصدر، و(خ)؛ لأنّه الصحيح.

(٨) كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون ١: ٧١٣.

(٩) كذا في (م)، و(خ)، والصحيح «خطّأ».

لم يرضوا بتفسير تلك الرّسوم الفاسدة، بل اعتنوا بضبطها وحفظها وصنفوا فيها الكتب، مثل: الأبحاث الجليلة في شرح العقلية، وكتاب المقنع لأبي عمر الدّاني، وقد نظمه أبو القاسم المغربي وتعرف قصيدته بالرائيّة، والعقلية الرائيّة للشاطبي، وعنوان الدليل في مرسوم خط التنزيل لأبي العباس المراكشي، وكشف الأسرار في رسم مصحف الأمصار، وإيضاح الخوالف في رسم مصاحف السّوالف لمحمد بن محمد السّمرقندي القري، وله أيضاً شجر في ذلك.

وبالجملة: توكيل الأمر[١] إلى الكاتب الناعس مع وقوع الخطأ والغلط منه ثم تعبدهم بما عرفوا فساده وعدم تصدّيهم لإصلاحه، بل عدم تجويزهم تغييره وجعلهم إيّاه سنة متّبعة يستلزم الغلط[٢].

العشرون[٣]: هجرهم لقراءة النبي ﷺ وأهل البيت عليهم السلام[٤]، وترجيح قراءة السبعة عليها ورسم المصاحف على ما قرؤوا[٥] لا على ما قرأ النبي ﷺ وأهل بيته عليهم السلام[٦] وهذا دليل على التحريف.

قال في سعد السّعود: قال أبو عبد الله الحسين بن خالويه النحوي، في كتاب إعراب ثلاثين سورة من القرآن: «و﴿الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ﴾[٧] هم[٨] الأنبياء عليهم السلام[٩]،

(١) في (خ): «إلا» فقط.

(٢) في (خ): «الغلط» غير موجودة.

(٣) في (خ): «الثاني والعشرون».

(٤) في (خ): «عليهم السلام» غير موجودة.

(٥) في (خ): «قرؤها».

(٦) في (خ): «عليهم السلام» غير موجودة.

(٧) من آية ٧ من سورة الفاتحة.

(٨) في (خ): «من» مكان «هم».

(٩) في المصدر: «عليهم السلام» غير موجودة.

والأصل في (عليهم) بضم (الهاء)، و[هي لغة رسول الله، وقد قرأ بذلك حمزة، وإنّما كسر (الهاء)][1] من كسرها لمجاورة (الياء)، وأمّا أهل المدينة ومكة فيصلون (الميم) بـ(واو) في اللّفظ، فيقولون: (عليهموا) قالوا: علامة الجمع (الواو)[2] كما كانت (الألف) في (عليهما) علامة التثنية»[3]، ثم قال السيّد: «ما الجواب لمن يقول إذا كانت لغة رسول الله ﷺ ضم [الميم، و][4] القرآن فأحقّ فأنزل[5] بلغته[6]، وعلي عليه السلام[7] كان ظاهر قراءة أهل الإسلام في الصلوات وغيرها بكسر (الهاء)، ولأي حال صار مجاورة (الهاء) (للياء) حجة على قراءة رسول الله ﷺ[8] وهو أفصح العرب، وإذا اختلفت لغاتهم كان ﷺ[9] هو الحجّة عليهم، وأعجب من ذلك أن يكون أهل المدينة، وأهل مكة البلدين اللّذين أقام فيهما [مدة حياته][10] على خلاف قراءته، وإن تقدم[11] أحد بذكر هذا عنهم أو عن مسلم من المسلمين كيف جاز ذكر هذا[12] من العلماء العارفين»[13] انتهى.

---

(١) ما بين المعقوفين أضفناه من المصدر؛ لأنّ المقام يقتضيه.

(٢) العبارة في المصدر: «قالوا: الواو علامة الجمع».

(٣) انظر: سعد السعود: ٢٥٩.

(٤) ما بين المعقوفين ألحقناه من المصدر كي تستقيم العبارة أكثر.

(٥) في المصدر: «ما نزل».

(٦) في المصدر: «ﷺ» بعد «بلغته».

(٧) في المصدر: «وعلام» مكان «وعلي عليه السلام».

(٨) في المصدر، و(خ): «ﷺ» غير موجودة.

(٩) في المصدر: «ﷺ» غير موجودة.

(١٠) في (م): «من حياة» أو «من أحياه» فهي غير واضحة، وفوقها بخط دقيق «كذا»، وفي المصدر و(خ) مكانها بياض، وما وضعناه بين معقوفين هو الأنسب للسياق.

(١١) في المصدر: «يقدم».

(١٢) في المصدر: توجد «مثل» قبل «هذا».

(١٣) سعد السعود: ٢٥٩.

وهذا الاختلاف وإن لم يكن ممّا نحن فيه، ولكن حيث أعرض الأكثر عن هذه القراءة، وبنوا أمرهم على الإعراض عن قراءته في تمام القرآن مع ما يتحمله من[١] الوجوه التي تختلف بها الكلمات استحال عادة عدم التحريف.

وفي الإتقان، في عداد أنواع القراءة: «الثالث: الآحاد، وهو ما صحّ سنده وخالف الرسم أو العربيّة أو لم يشتهر الاشتهار المذكور، ولا يقرأ به[٢]، وقد عقد الترمذي في جامعه، والحاكم في مستدركه لذلك بابا أخرجا فيه شيئاً كثيراً صحيح الأسناد.

و[٣]من ذلك ما أخرجه الحاكم من طريق عاصم الجحدري عن أبي بكرة، فانّ[٤] النبي ﷺ قرأ: (متكئين على رفارف خضر وعباقري حسان).

وأخرج من حديث أبي هريرة انه ﷺ قرأ: ﴿**فَلا تَعْلَمُ نَفْسٌ مـا أُخْفِيَ لَهُمْ مِنْ قُرَّةِ**[٥] **أَعْيُنٍ**﴾.

وأخرج عن ابن عباس أنّه ﷺ قرأ: (لقد جاءكم رسول من أنفَسكم[٦]) بفتح الفاء.

وأخرج عن عائشة أنّه ﷺ قرأ: (فروح ورُيحان) يعنى بضم الرّاء»[٧] انتهى[٨].

---

(١) في (خ): «وهو» مكان «من».

(٢) في (خ): «به» غير موجودة.

(٣) في المصدر: «و» غير موجودة.

(٤) في المصدر: «أنّ».

(٥) في المصدر: «قرأت»، وهو الصحيح؛ لأنّ ما في المحجة لا ينفع مصنفها شاهدا؛ لأنه لفظ قرآني شريف صحيح، وهو من آية ١٧ من سورة السجدة.

(٦) في (خ) يوجد خرم: من «ومن ذلك» إلى «من انفسكم».

(٧) الإتقان في علوم القرآن ١: ٢٠٨.

(٨) في (خ): «انتهى» غير موجودة.

[بعض الروايات في اختلاف القراءات]

ومخالفة المصاحف[١] والقراءة المعروفة لقراءة أهل العصمة عليهم السلام فوق حدّ الإحصاء، ولا بأس بذكر طائفة منها توضيحا للمرام.

روي[٢] علّى بن إبراهيم القمي قدس سره[٣] في تفسيره «عن أبيه، عن حمّاد، عن حريز، عن أبي عبد الله عليه السلام، أنّه قال[٤]: (اهدنا الصراط المستقيم صراط من أنعمت عليهم)»[٥].

الطبرسي رحمه الله في مجمع البيان: «قرأ: (صراط من أنعمت عليهم) عمر بن الخطاب، وعبد الله بن الزّبير[٦] وروي ذلك عن أهل البيت عليهم السلام»[٧].

أحمد بن محمد السياري في كتاب القراءات: «عن محمد بن خالد، عن علي بن النعمان، عن داود بن فرقد ومعلى بن خنيس أنّهما سمعا أبا عبد الله عليه السلام يقول: (صراط من أنعمت عليهم).

وعن يحيى الحلبي، عن ابن مسكان، عن عبد الحميد الطائي، عن زرارة عن أبي جعفر عليه السلام، قال: سمعته يقرأ: (وصراط من أنعمت عليهم).

وعن حمّاد، عن حريز، عن فضيل، عن أبي جعفر عليه السلام، أنّه كان يقرأ: (صراط من أنعمت عليهم غير المغضوب عليهم وغير الضّالّين)» [٨].

---

(١) في (خ): «رسم» قبل «المصاحف».

(٢) في (خ): بياض مكان «روي».

(٣) في (خ): «قدس سره» غير موجودة.

(٤) في المصدر: «قرأ» مكان «قال».

(٥) تفسير القمي ١: ٢٩.

(٦) في المصدر: «عمرو بن عبد الله الزبيري»

(٧) تفسير مجمع البيان ١: ٦٧.

(٨) كتاب القراءات: ١٥، مع اختلاف بترتيب الروايات.

علي بن إبراهيم، عن أبيه، «عن ابن أبي عمير، عن ابن أذينة، عن أبي عبد الله عليه السلام في قوله تعالى: (غير المغضوب عليهم وغير الضالين) قال: **(المغضوب عليهم النُصّاب، والضالّين الشكّاك الذين لا يعرفون الإمام عليه السلام)**»[١].

وفي تفسير البرهان للسيّد هاشم التوبلي، عن تفسير العياشي، «عن محمد بن مسلم، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن قول الله تعالى[٢]: **﴿وَلَقَدْ آتَيْنَاكَ سَبْعا مِنَ الْمَثَانِي وَالقرآن الْعَظِيمَ﴾**[٣]، فقال: **(فاتحة الكتاب من**[٤] **كنز العرش فيها بسم الله الرّحمن الرّحيم الآية التي يقول**[٥]: **﴿وَإِذَا ذَكَرْتَ رَبَّكَ فِي القرآن وَحْدَهُ وَلَّوْا عَلَى أدبارهِمْ نُفُورا﴾**[٦]) إلى أن قال: **(غير المغضوب عليهم اليهود، وغير الضالين النّصارى)**»[٧].

«وعن رجل، عن ابن أبي عمير، رفعه في قوله تعالى: (غير المغضوب عليهم وغير الضّالّين، وهكذا نزلت)... الحديث»[٨].

الطّبرسي: «وقرأ (غير الضالّين) عمر بن الخطاب، وروى ذلك عن علي عليه السلام»[٩].

السيّاري، «عن ابن أبي عمير، عن ابن أذينة، عن فضيل بن يسار، وزرارة عن

---

(١) تفسير القمي ١: ٢٩.

(٢) في المصدر: «تعالى» غير موجودة.

(٣) آية ٨٧ من سورة الحجر.

(٤) في المصدرين توجد زيادة محصورة بين معقوفين، قبل «من كنز» وهي: «[يثنى فيها القول، قال: وقال رسول الله صلى الله عليه وآله: أنّ الله منّ عليَّ بفاتحة الكتاب]».

(٥) في المصدرين بعد «يقول» توجد «وفيها».

(٦) من آية ٤٦ من سورة الإسراء.

(٧) البرهان في تفسير القرآن ١: ١٦٦، وانظر تفسير العياشي ١: ٢٢.

(٨) البرهان في تفسير القرآن ١: ١٧٧.

(٩) تفسير مجمع البيان ١ ٦٧.

أحدهما عليه السلام في قوله تعالى: **(غير المغضوب عليهم) قال: (النصارى)، وغير الضالّين، قال: (اليهود)**[1]»[2].

وعن صفوان، عن علاء، عن محمد بن مسلم، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام ... إلى آخر ما في تفسير العياشي[3].

العياشي «عن محمد بن على الحلبي، عن أبي عبد الله عليه السلام أنّه كان يقرأ: (ملك يوم الدين)»[4]، ويقرأ (اهدنا الصراط المستقيم)[5].

وعنه «عن داود بن فرقد، قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقرأ ما لا أحصي: (ملك يوم الدين)» [6].

وفي الكافي عن علي بن إبراهيم مسندا عن جابر عن أبي جعفر عليه السلام، «قال: نزل جبرئيل عليه السلام بهذه الآية على محمّد صلى الله عليه وآله هكذا: (وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَى عَبْدِنَا، في علي فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِنْ مِثْلِهِ[7])»[8].

قال الفاضل الطبرسي في شرح الكافي بعد نقل الخبر: «دل ظاهراً على أنّ قوله تعالى:

---

(١) في النسخة المعتمدة من المصدر: «الشاك» وفي نسخة بدل منها «اليهود».

(٢) كتاب القراءات: ١٥.

(٣) انظر: تفسير العياشي ١: ٢٢.

(٤) تفسير العياشي ١: ٢٢

(٥) المصدر نفسه: ٢٤

(٦) المصدر نفسه: ٢٢.

(٧) من آية ٢٣ من سورة البقرة، ونصها: **﴿وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِنْ مِثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾**.

(٨) الكافي ١: ٤١٧، باب فيه نكت ونتف من التنزيل في الولاية، حديث رقم ٢٦، وسنده: «علي بن إبراهيم، عن أحمد بن محمد البرقي، عن أبيه، عن محمد بن سنان عن عمار بن مروان، عن منخل، عن جابر».

(في علي) كان في نظم القرآن، وإنّ بناء كونهم في ريب مما نزله الله تعالى[١] على محمد ﷺ في علي عليه السلام كونهم[٢] في ريب من النّبوة، ومن كون القرآن من عند الله تعالى[٣]، ولذلك خاطبهم على سبيل التعجيز بقوله فأتوا بسورة من مثله ليعلموا أنّ القرآن من قبله تعالى، وأنّ محمداً ﷺ نبيّه، وأنّ كلما جاء به في حق علي عليه السلام من قبله تعالى»[٤].

السّياري بسنده عن أبي جعفر عليه السلام مثله[٥]، فتأمل.

العياشي: «عن عمر بن يزيد، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن قوله تعالى: ﴿**مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنْسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلِهَا**﴾[٦] فقال[٧]: كذبوا ما هكذا نزلت[٨]، إذا كان نسخها ويأت بمثلها لمَ ينسخها[٩]، قلت: هكذا قال الله تعالى[١٠]، قال: ليس هكذا قال تبارك وتعالى، قلت: كيف[١١] قال؟ قال: ليس فيها (ألف) ولا (واو)، قال: (ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها مثلها) يقول: ما نميت من إمام أو ننسه ذكره، نأت بخير منه من صلبه[١٢] مثله»[١٣].

---

(١) في المصدر: «تعالى» غير موجودة

(٢) في المصدر: قبل «كونهم» توجد «على».

(٣) في المصدر: «تعالى» غير موجودة.

(٤) شرح أصول الكافي ٧: ٦٦.

(٥) انظر: كتاب القراءات: ٢٥.

(٦) من آية ١٠٦ من سورة البقرة.

(٧) في (خ): بعد «فقال» توجد «عليه السلام».

(٨) في المصدر: «هي» مكان «نزلت».

(٩) في المصدر: « إذا كان ينسى وينسخها أو يأت».

(١٠) في المصدر: «تعالى» غير موجودة

(١١) في المصدر: «فكيف».

(١٢) في (خ): «مثله» مكان «صلبه».

(١٣) تفسير العياشي ١: ٦٥.

السيّاري عن محمّد بن علي مسندا عن عمر بن يزيد قال: قرأت عند أبي عبد الله عليه السلام ﴿مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنْسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلِهَا﴾، فقال: (إذا كان ينسخها ويأت مثلها فلم ينسخها)؟! قلت: هكذا قال الله عزّ وجلّ، قال: (لا)، قلت: كيف قال؟ قال: (ليس فيها (ألف) ولا (واو)، وأيضاً قال تعالى: (نأت بخير منها مثلها) [١].

علىّ بن إبراهيم في تفسيره: وأمّا قوله: ﴿أَوْ مِثْلِهَا﴾ فهي زايدة إنّما نزلت[٢] (بخير[٣] منها[٤] مثلها) [٥].

قال خالي العلّامة قدس سره: «لعل المراد بخير منه[٦] بحسب المصلحة لا[٧] بحسب الفضائل»[٨].

أقول: وهذا منه عجيب حيث زعم أنّ كلمة (من) داخلة على المفضل عليه، فوقع في إشكال عظيم، وهو لزوم أفضليّة كُلّ إمام لا حق من إمام سابق فتفصى عنه بما لا يخفى فساده، مع أنّ الإمام عليه السلام صرّح -فيما رواه العياشي- بأنّ معنى منه كون اللاحق من صلب السّابق، فالمفضل عليه غير مذكور في الكلام، فإنّ الإمام عليه السلام خير من جميع الموجودات، فلوضوح المفضل عليه وعمومه استغنى عن التصريح به كما هو الحال في ساير المقامات، فالظرف صفة.

---

(١) انظر: كتاب القراءات: ٢٢.

(٢) في المصدر: «نزل».

(٣) في المصدر، و(خ): «نأت بخير».

(٤) في المصدر: «منها» غير موجودة.

(٥) انظر تفسير القمي ١: ٥٨.

(٦) في المصدر: «أنّه خير» مكان «بخير منه».

(٧) في (م): «لا لا» وقد حذفنا احدهما حتى تستقيم العبارة، وهي تقع في نهاية سطر فيغلب الظن أن الناسخ أعادها سهواً، وهي غير موجودة في المصدر، و(خ).

(٨) بحار الأنوار ٢٣: ٢٠٨.

الكليني عن علي بن إبراهيم مسندا عن أبي بصير[١]، عن أبي عبد الله عليه السلام في قوله تعالى: ﴿**وَاتَّبَعُوا مَا تَتْلُوا الشَّيَاطِينُ عَلَى مُلْكِ**﴾[٢] بولاية الشياطين عَلَىٰ مُلْكِ سُلَيْمَانَ[٣])[٤].

السيّاري عن محمّد بن علي، عن ابن أسباط مثله[٥].

قال خالي العلّامة قدس سره في مرآة[٦] العقول: «الظاهر أنّ هذه الفقرة كانت في الآية، فالمراد بـ (الشياطين) أولاً شياطين الأنس أي الكهنة، أي اتبعوا ما كانت الكهنة تتلوه عليهم بسبب[٧] استيلائهم على ملكه بعده، وافترائهم عليه، كما رواه علي بن إبراهيم عن أبيه، عن ابن أبي عمير، عن أبان بن عثمان، عن أبي بصير، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: **(لمّا هلك سليمان وضع إبليس السّحر وكتبه في كتاب[٨] ثم طواه وكتب على ظهره: هذا ما وضع آصف بن برخيا لملك[٩] سليمان بن داود من[١٠] ذخاير كنوز العلم، من أراد [كذا فليفعل][١١] كذا وكذا، ثم دفنه تحت السّرير،**

---

(١) في (خ): «عن أبي بصير» غير موجودة.

(٢) في (خ): «على ملك» غير موجودة.

(٣) من آية ١٠٢ من سورة البقرة، وهي: ﴿**وَاتَّبَعُوا مَا تَتْلُوا الشَّيَاطِينُ عَلَىٰ مُلْكِ سُلَيْمَانَ**﴾.

(٤) انظر: الكافي ٨: ٢٩٠، والسند «علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن علي بن أسباط، عن علي بن أبي حمزة، عن أبي بصير، عن أبي عبد الله عليه السلام».

(٥) انظر: كتاب القراءات: ٢٠.

(٦) في (خ): «مراتب» مكان «مرآة».

(٧) في المصدر زيادة عمّا هنا قبل «بسبب» وهي: «بسبب استيلاء الشياطين على عهد سليمان، واستراقهم السمع، أو».

(٨) في (خ): «كتابه».

(٩) في المصدر: «للملك».

(١٠) في (خ): «ومن».

(١١) ما بين المعقوفين أضفناه من المصدر، حتى تكون العبارة أكثر استقامة.

ثم استشار[١] **لهم فقرأه، فقال الكافرون: ما كان سليمان يغلبنا**[٢] **إلاّ بهذا، وقال الموحدون**[٣]**: بل هو عبد الله ونبيّه، وقال**[٤] **جلّ ذكره: ﴿وَاتَّبَعُوا**[٥]**﴾**... الآية))، فعلى هذا يحتمل أن يكون الظرف في قوله[٦]: **﴿عَلَىٰ مُلْكِ سُلَيْمَانَ**[٧]**﴾** متعلقاً بقوله: **﴿تَتْلُوا﴾**، وبقوله: (و[٨]بولاية)، ويحتمل أيضاً أن يكون (بولاية) بيانا لما كانوا (يتلو)[٩] أي اتبعوا واعتقدوا ما كان يقوله الشياطين من أنّ الجن، والشياطين كانوا مسلّطين على ملك سليمان، وإنّما كان يستقيم ملكه بسحرهم»[١٠].

الكليني بالإسناد المذكور عن أبي عبد الله عليه السلام ويقرأ أيضاً: (سَلْ بَنِي إِسْرَائِيلَ كَمْ أتيناهم مِنْ آيَةٍ بينَةٍ، فمنهم من آمن، ومنهم من جحد، ومنهم من أقرّ، ومنهم من بدل، وَمَنْ يُبَدِّلْ نِعْمَةَ الله مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُ فإنّ الله شَدِيدُ الْعِقَابِ[١١])[١٢].

السيّاري عن محمّد بن علي، عن علي بن أسباط، عن علي بن حمزة، عن أبي بصير،

---

(١) في المصدر: «استثاره».

(٢) في المصدر: «يعمل» مكان «يغلبنا».

(٣) في المصدر: «المؤمنون».

(٤) في المصدر: «فقال الله».

(٥) في المصدر: **﴿وَاتَّبَعُوا مَا تَتْلُوا الشَّيَاطِينُ﴾**.

(٦) في (خ): «قوله تعالى».

(٧) في المصدر: «سليمان» غير موجودة.

(٨) في المصدر: «و» غير موجودة.

(٩) في المصدر: «يتلونه» مكان «يتلو».

(١٠) مرآة العقول في شرح أخبار آل الرسول «الشرح» ٢٦: ٣١٧.

(١١) آية ٢١١ من سورة البقرة، ونصها: **﴿سَلْ بَنِي إِسْرَائِيلَ كَمْ آتَيْنَاهُمْ مِنْ آيَةٍ بَيِّنَةٍ وَمَنْ يُبَدِّلْ نِعْمَةَ اللَّهِ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُ فَإِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ﴾**.

(١٢) الكافي ٨: ٢٩٠، والسند «علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن علي بن أسباط، عن علي بن أبي حمزة، عن أبي بصير، عن أبي عبد الله عليه السلام».

عن أبي عبد الله عليه السلام مثله[١].

العياشي: عن أبي بصير، عن أبي عبد الله عليه السلام، مثله[٢].

العياشي عن ابن أبي عمير عمّن ذكره عن أبي عبد الله عليه السلام: (إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنْزَلْنَا مِنَ الْبينَاتِ وَالْهُدَى [٣]، في علي) [٤].

وروى السياري والكليني أيضاً بإسنادهما مثله[٥]، فتأمل.

الكليني مسنداً عن أمير المؤمنين عليه السلام: (وَإِذَا تَوَلَّى سَعَى فِي الْأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا وَيُهْلِكَ الْحَرْثَ وَالنَّسْلَ، بظلمه وسوء سريرته، وَالله لَا يُحِبُّ الْفَسَادَ[٦])[٧].

ورواه العياشي[٨] والسّياري[٩] بإسنادهما، فتأمل.

والكليني مسنداً عن «أبي بكر بن محمد، قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقرأ: (وَزُلْزِلُوا، ثم زلزلوا، حَتَّى يَقُولَ الرَّسُولُ[١٠])» [١١].

---

(١) انظر: كتاب القراءات: ٢٠.

(٢) انظر: تفسير العياشي ١: ١٠٣.

(٣) من آية ١٥٩ من سورة البقرة.

(٤) تفسير العياشي ١: ٧١.

(٥) انظر: كتاب القراءات: ٢٣.

(٦) آية ٢٠٥ من سورة البقرة ونصها: ﴿وَإِذَا تَوَلَّىٰ سَعَىٰ فِي الْأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا وَيُهْلِكَ الْحَرْثَ وَالنَّسْلَ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْفَسَادَ﴾.

(٧) الكافي ٨: ٢٨٩، والسند: «عن عدة من أصحابنا، عن سهل بن زياد، عن ابن محبوب، عن محمد بن سلمان الأزدي، عن أبي الجارود، عن أبي إسحاق، عن أمير المؤمنين عليه السلام»

(٨) تفسير العياشي ١: ١٠١، والسند: «عن أبي إسحاق السبيعي عن أمير المؤمنين عليه السلام»

(٩) انظر: كتاب القراءات: ١٩.

(١٠) من آية ٢١٤ من سورة البقرة، ونصها: ﴿أَمْ حَسِبْتُمْ أَنْ تَدْخُلُوا الْجَنَّةَ وَلَمَّا يَأْتِكُمْ مَثَلُ الَّذِينَ خَلَوْا مِنْ قَبْلِكُمْ مَسَّتْهُمُ الْبَأْسَاءُ وَالضَّرَّاءُ وَزُلْزِلُوا حَتَّىٰ يَقُولَ الرَّسُولُ وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ مَتَىٰ نَصْرُ اللَّهِ أَلَا إِنَّ نَصْرَ اللَّهِ قَرِيبٌ﴾.

(١١) الكافي ٨: ٢٩٠، والسند: «محمد بن يحيى، عن أحمد بن محمد بن عيسى، عن الحسين بن سيف،

قال خالي العلّامة تدّثُ في مرآة العقول: «الظاهر أنّه كان عن بكر بن محمّد فزيد فيه قوله[١] (أبي) من النساخ -وفيه تأمّل-[٢] ويدل على أنّه سقط من الآية قوله (ثم زلزلوا)» [٣].

السيّاري مسنداً «عن أبي عبد الله عليه السلام في قوله عزّ وجلّ: (وَزُلْزِلُوا، ثم زلزلوا، حَتَّى يَقُولَ الرَّسُولُ وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ مَتَى نَصْرُ الله)»[٤].

وبسند آخر عن أبي بكر بن محمد، قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول، وذكر مثله[٥]، فافهم.

وفي روضة الكافي مسنداً «عن أبي الحسن عليه السلام: (لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ، وما بَيْنَهُما وما تَحْتَ الثَّرى عالِمُ الْغَيْبِ والشَّهادَةِ هُوَ[٦] الرَّحْمنُ الرَّحِيمُ، مَنْ ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إلّا بِإِذْنِهِ) [٧]»[٨].

وفيه أيضا: مسنداً «عن أبي عبد الله عليه السلام: (﴿ولا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِنْ عِلْمِهِ إلّا بِما شاءَ[٩]﴾ وآخرها العلّي العظيم، والحمد الله ربّ العالمين) وآيتين بعدها»[١٠].

عن أخيه، عن أبيه، عن أبي بكر بن محمد، عن أبي عبد الله عليه السلام»

(١) في المصدر: «قوله» غير موجودة.

(٢) في المصدر: ما بين الشرطيتين غير موجوده، وأكبر الظن انها من صاحب المحجة تدّثُ.

(٣) مرآة العقول في شرح أخبار آل الرسول«الشرح» ٢٦: ٣١٦.

(٤) كتاب القراءات: ١٩.

(٥) انظر: كتاب القراءات: ٢١.

(٦) في (خ): «هو» غير موجودة.

(٧) من آية ٢٥٥ من سورة البقر.

(٨) الكافي ٨: ٢٩٠.

(٩) من آية ٢٥٥ من سورة البقرة.

(١٠) الكافي ٨: ٢٩٠.

وفيه أيضاً مسنداً «عن أبي جعفر عليه السلام: (والذين كفروا أوليائهم الطواغيت)»[١].

خالي العلّامة قدس سره في تاسع بحاره، عن ابن شهرآشوب في مناقبه، قال: «وجدت في كتاب المنزل عن[٢] الباقر عليه السلام »[٣]: «(والّذين كفروا بولاية علي بن أبي طالب عليه السلام أولياؤهم الطّاغوت)، قال: (نزل جبرئيل عليه السلام بهذه الآية هكذا[٤])»[٥].

[في أنّ البسملة عند القوم ليست من القرآن المجيد]

الحادي والعشرون[٦]: ذهابهم إلى أنّ البسملة ليست من القرآن مع أنّها منه، فإنّه يستلزم سقوط آية من كُلّ سورة وهو عين المطلوب، ومجرّد الكتب[٧] في المصاحف مع اعتقاد أنّها ليست منه لا ينفع، فإنّ الأعشار والركوعات وأسماء السّور أيضاً مكتوبة في المصاحف، وقد عرفت أنّ محلّ النزاع إنّما هو اختفاء القرآن والتباسه بغيره.

ففي سعد السّعود، في الطعن على الجبائي ما لفظه: «ويقال له قد رأيناك[٨] في تفسيرك ادّعيت أنّ: بسم الله الرّحمن الرّحيم، ما هي من القرآن الشريف، وقد أثبتها عثمان فيه، وهو مذهب لسلفكم: أنّهم لا يرونها آية من القرآن،

---

(١) الكافي ٨: ٢٨٩.

(٢) في المصدر: «عن» غير موجودة.

(٣) بحار الأنوار ٣٥: ٥٨.

(٤) في المصدر: «كذا»، وفي (خ) توجد زيادة بعد «هكذا»، وهي: «الشيخ جعفر بن أحمد بن علي القمي في كتابه الفردوس، عن الصادق عليه السلام قال: «كان علي بن الحسين عليه السلام يحلف مجتهدا: أنّ من قرأها -يعني أية الكرسي- قبل زوال الشمس سبعين مرة، ووافق تكملة السبعين زوالها غفر له ما تقدم من ذنبه»».

(٥) بحار الأنوار ٣٥: ٥٨، وانظر: مناقب آل أبي طالب ٢: ٣٠٢.

(٦) في (خ): «الثالث والعشرون».

(٧) في (م): «ومجرداً يكتب»، وما أثبتناه عن (خ).

(٨) في المصدر: «رأينا».

وهي[١] مائة وثلاثة عشر آية في المصحف الشريف، تزعمون أنها زائدة وليست من القرآن، فهل هذا إلّا الاعتراف منك -يا أبا علي- بزيادتكم في المصحف الشريف والقرآن ما ليس فيه؟!».. إلى أنّ قال: «ويقال له: قد رأيناك قد طولت الحديث بأنّ سورة الحمد كانت تقرأ مدة زمان البعثة، وكيف يمكن أن يكون فيها تغيير؟! فهل قرأت هذا الكلام على نفسك وعيرته بميزان عقلك؟! فكيف ذكرت مع هذا أنّ بسم الله الرّحمن الرّحيم المذكورة في أولها في كُلّ مصحف وجدناه ليست منه! وكيف اختلف المسلمون في بسم الله الرّحمن الرّحيم من سورة الحمد هل هي آية منها أم لا؟! وكيف قرأ[٢] عمر بن الخطاب (غير المغضوب عليهم وغير الضّالّين[٣]) بزيادة غير قبل الضّالّين على ما ذكر الزمخشري عنه في تفسيره؟! أمّا سمع المسلمون رسول الله ﷺ يقرأ الحمد في صلاته وغيرها، فعلى ما[٤] اختلفوا بها في هذا وأمثاله منها؟! فهل ترى الآن[٥] كما طعنت به على الذين تسمّيهم رافضة متوجهة إلى سلفك وإليك وإلى سيّدك الذي تتعصب به»[٦] انتهى.

فظهر أنّ عدم كون البسملة من القرآن مذهب سلفهم، ولكن في اعتراضه على الجبائي ما لا يخفى حيث إنّ مجرد كتب ما ليس من القرآن فيه ليس من الأزدياد في شيء، حيث إنّه كان معلوماً عندهم أنها من قبيل التحميد والاستعاذة يبتدأ كُلّ كلام مستأنف بها[٧]، ولولا ما ورد من النصوص في كون البسملة آية وجزء للسّورة لحكمنا بخروجها عنها، كما عليه الجمهور، ولا دلالة للكتابة على الجزئيّة،

(١) في (خ) خرم من «من القرآن» إلى «وهي».

(٢) في (خ): «قرأ».

(٣) في (خ): «وغير الضالين» غير موجودة.

(٤) في المصدر: «مَ».

(٥) في المصدر: «إلا أنّ».

(٦) سعد السعود: ١٤٦.

(٧) في (خ): «بها» غير موجودة.

بل وجوب القراءة أيضاً أعمّ منها، فافهم.

[في أنّ الصحابة يضمّنون القرآن الشريف تفسيره]

ويظهر منهم أنّهم كانوا يكتبون التفسير مع الآية:

قال ابن الجزري: «وربما كانوا يدخلون التفسير في القراءات[1] إيضاحاً وبياناً لأنّهم محققون لما تلقوه عن النبي ﷺ قرآناً فهم آمنون من الالتباس، وربما كان بعضهم يكتبه معه»[2].

وفي الإتقان، بعد ما ذكر قراءة سعد بن أبي وقاص: (وله أخ أو أخت من أم).

«وقراءة ابن عبّاس: (لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَبْتَغُوا فَضْلا مِنْ رَبِّكُمْ[3]، في مواسم الحج).

وقراءة ابن الزبير: (وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إلى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ[4]، ويستعينون بالله على ما أصابهم)، قال عمر: فما أدري أكانت قراءة أم فسر.

أخرجه سعيد بن منصور، وأخرجه ابن الأنباري: جزم بأنّه تفسير.

وأخرج عن الحسن أنّه كان يقرأ: (وَإِنْ مِنْكُمْ إلّا وَارِدُهَا[5]، الورود الدخول).

قال ابن الأنباري: قوله (الورود) الدخول تفسير من الحسن لمعنى الورود،

---

(١) في المصدر: «القراءة».

(٢) الإتقان في علوم القرآن ١: ٢٠٩.

(٣) من آية ١٩٨ من سورة البقرة.

(٤) من آية ١٠٤ من سورة آل عمران.

(٥) من آية ٧١ من سورة مريم.

وغلط فيه بعض الرواة فأدخله في القرآن»[١] انتهى.

فحيث جاز أن يكتب التفسير في القرآن مع الالتباس، فكتابة ما لا يلتبس، وهو البسملة عندهم أولى بالجواز.

فقد يتوهم خلاف ما حقّقناه، ووضوح فساده أغنانا مؤونة إزهاقه، فله الحمد.

[في جواز نقل القرآن المجيد في المعنى]

الثّاني والعشرون[٢]: أنهّم على ما اعترفوا به كانوا يكتبون التفسير في عرض الآيات من غير جعل تميز، ولهذا وقع الخلط والاشتباه، بل منهم من جوز نقل القرآن بالمعنى، وذهب إلى أنّ بعض الاختلافات من هذه الجهة.

وفي الإتقان: قال ابن الجزري[٣]، في آخر كلامه: وربما كانوا يدخلون التفسير في القراءات إيضاحاً وبياناً؛ لأنّهم محققون لما تلقّوه عن النبي ﷺ قرآناً، فهم آمنون من الالتباس، وربما كان بعضهم يكتبه معه[٤]، وأمّا من يقول أنّ بعض الصّحابة[٥] كان يجيز القراءة بالمعنى فقد[٦] كذب وساء[٧]»[٨] انتهى.

فظهر منه إدخالهم التفسير في القرآن وكونهم آمنين من الالتباس، لو سلم لا يمنع من الالتباس على غيرهم، فإنّ خفاء ما كان متّضحا في الصدر الأول

---

(١) الإتقان في علوم القرآن ١: ٢٠٩.

(٢) في (خ): «الرابع عشرون».

(٣) في (خ): «الجوزي».

(٤) إلى هنا قد ورد عينه في العنوان السابق.

(٥) في (خ): «العامة» مكان «الصحابة».

(٦) في (خ): «قد».

(٧) في المصدر: «وساء» غير موجودة.

(٨) الإتقان في علوم القرآن ١: ٢٠٩.

على من بعدهم فوق حدّ الإحصاء، كما أنّه ظهر منه ذهاب بعضهم إلى تجويز بعض الصّحابة نقل القرآن بالمعنى، كما جوّز بعضهم إعمال الرأي والاجتهاد في إثبات القراءة.

ففي الإتقان: «وقال قوم من المتكلّمين: إنّه يسوغ إعمال الرأي والاجتهاد في إثبات قراءة وأوجه وأحرف إذا كانت تلك الأوجه صواباً في العربيّة، وإن لم يثبت أنّ النبي ﷺ قرأ بها، وأبى ذلك أهل الحق، وأنكروه وخطؤوا من قال به»[1] انتهى.

فهذا المجوّز لإثبات القراءة بالرأي يكتب مصحفه برأيه من غير اعتماد على النقل فيقع في الغلط قطعاً، وهو عين المدّعى.

[في أنّ القرآن المجيد متواتر أو آحاد]

الثالث والعشرون[2]: أنهّم اعتبروا التواتر في القرآن، ولم يعتدوا بما نقل آحاداً مع أنّ من القرآن ما ليس بمتواتر.

ففي الإتقان: «لا خلاف أنّ كُلّ ما هو من القرآن يجب أن يكون متواترا في أصله وأجزائه، وأمّا في محلّه ووضعه وترتيبه فكذلك عند محققي أهل السّنة؛ للقطع بأنّ العادة تقضي بالتواتر في تفاصيل مثله، لأنّ هذا المعجز العظيم الذي هو أصل الدين القويم والصراط المستقيم ممّا توفّر[3] الدّواعي على نقل جمله[4] وتفاصيله، فما نقل آحاداً ولم يتواتر يقطع بأنّه ليس من القرآن قطعاً، وذهب كثير من الأصوليّين إلى أنّ التواتر شرط في ثبوت ما هو من القرآن بحسب أصله، وليس بشرط في محلّه ووضعه

(١) الإتقان في علوم القرآن ١: ٢١٠، والكلام من كلام القاضي عبد الجبار.

(٢) في (خ): «الخامس والعشرون».

(٣) في المصدر، و(خ): «تتوفر».

(٤) في (خ): «جملته».

وترتيبه، بل يكثر فيها نقل الآحاد، قيل: وهو الذي يقتضيه صنع الشافعي[١] في إثبات البسملة من كُلّ سورة.

وردّ هذا المذهب بأنّ الدليل السّابق يقتضي التواتر في الجميع، ولأنّه لو لم يشترط لجاز سقوط كثير من القرآن المكرر وثبوت كثير ممّا ليس بقرآن:

أما الأول: فلأنّا لو لم نشترط التواتر في المحلّ جاز أن لا[٢] يتواتر كثير من المتكررات الواقعة في القرآن، مثل: ﴿فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ﴾[٣].

وأمّا الثاني: فلأنه إذا لم يتواتر بعض القرآن بحسب المحلّ جاز إثبات ذلك البعض في الموضع بنقل الآحاد.

وقال القاضي أبو بكر في الانتصار: ذهب قوم من الفقهاء والمتكلمين إلى إثبات قرآن حكماً لا علماً بخبر الواحد دون الاستفاضة، وكره ذلك أهل الحق وامتنعوا منه»[٤] انتهى.

وأمّا عدم تواتر كُلّ ما هو من القرآن؛ فلما عرفت من كيفيّة الجمع وما صنعه عثمان، فكيف يمكن أن يكون ما شهد به عدلان متواتراً؟! أم كيف يقال: إنّ ما لم يشهد به عدلان أو لم يعثر عليه زيد ولم يستحسنه عثمان ليس من القرآن؟! وسيزداد المطلب اتّضاحاً في الخاتمة إن شاء الله تعالى.

ومما يوضح المقصود خلوّ مصحف ابن مسعود من الفاتحة والمعوّذتين، بل حكّمه لهما من المصاحف واعتقاده بأنّهما ليستا[٥] من القرآن.

ففي الإتقان: «قال ابن حجر في شرح البخاري: قد صح عن ابن مسعود إنكار ذلك.

---

(١) في (م) غير واضحة، وما أثبتناه -الشافعي- عن المصدر، و(خ).

(٢) في المصدر: «ألا».

(٣) تكررت هذه الآية الشريفة أكثر من مرة في سورة الرحمن.

(٤) الإتقان في علوم القرآن ١: ٢٠٩.

(٥) في (خ): «ليسا».

فأخرج أحمد وابن حيان[١] عنه أنّه كان لا يكتب المعوذتين في مصحفه.

وأخرج عبد الله بن أحمد في زيادات السّند، والطبراني وابن مردويه من طريق الأعمش عن أبي إسحاق، عن عبد الرحمن بن يزيد النخعي، قال: كان عبد الله بن مسعود يحكّ المعوّذتين من مصاحفه، ويقول: إنّهما ليستا من كتاب الله تعالى.

وأخرج البزّاز والطبراني من وجه آخر عنه أنّه كان يحكّ المعوذتين من المصحف، ويقول: إنّما أمر النبي ﷺ أن يتعوذهما[٢]، وكان لا يقرأ بهما، أسانيدها صحيحة»... إلى أن قال: «قال ابن حجر، فقول من قال: إنّه كذب عليه مردود، والطعن في الروايات الصّحيحة بغير مستند لا يقبل، بل[٣] الرّواية الصريحة التي ذكرتها تدفع ذلك، حيث جاء فيها ويقول: إنّهما ليستا من كتاب الله»[٤] انتهى.

وقال ابن قتيبة في مشكل القرآن: «ظنّ ابن مسعود أنّ المعوّذتين ليستا من القرآن؛ لأنّه رأى النبي ﷺ يعوذ بهما الحسن والحسين عليهما السلام[٥]، فأقام على ظنّه، ولا نقول إنّه أصاب في ذلك، وأخطأ المهاجرون والأنصار، قال: وأمّا إسقاط الفاتحة من مصحفه فليس لظنّه أنّها ليست من القرآن -معاذ الله- ولكنه ذهب إلى أنّ القرآن إنّما كتب وجمع بين اللّوحين مخافة الشّك والنسيان والزيادة والنقصان، ورأى أنّ ذلك مأمون في سورة الحمد لقصرها، ووجوب تعلمها على كُلّ أحد»[٦] انتهى.

وفي تفسير علي بن إبراهيم مسنداً «عن أبي بكر الحضرمي، قال: قلت لأبي

---

(١) في المصدر: «حبان».

(٢) في المصدر، و(خ): «يتعوذ بهما».

(٣) في المصدر توجد زيادة عمّا هنا، وهي: «الروايات صحيحة والتأويل محتمل قال: وقد أوّله القاضي وغيره على إنكار الكتابة كما سبق قال وهو تأويل حسن إلّا أنّ».

(٤) الإتقان في علوم القرآن ١: ٢١٣.

(٥) في (خ): «عليهما السلام» غير موجودة.

(٦) الإتقان في علوم القرآن ١: ٢١٤.

جعفر عليه السلام: إنّ ابن مسعود كان يمحو المعوذتين من المصحف، فقال[١]: **(كان أبي يقول: إنّما فعل ذلك ابن مسعود برأيه، وهما من القرآن)**»[٢].

وفي طب الأئمة لأبي غياث والحسين ابني بسطام: مسندا عن زرارة، «عن أبي عبد الله عليه السلام أنّه سُئل عن المعوذتين هما[٣] من القرآن، فقال الصادق عليه السلام: **(هما[٤] من القرآن)** فقال الرّجل: إنّهما ليستا من القرآن في قراءة ابن مسعود ولا في مصحفه، فقال أبو عبد الله عليه السلام: **(أخطأ ابن مسعود)** أو قال: **(كذب ابن مسعود، هما من القرآن)**»[٥].

وظهر من ذلك أنّ القرآن لم يكن متواتراً، وكيف يخفى المتواتر[٦] على مثل ابن مسعود، وهو أولى الناس بالاطّلاع على نظريات القرآن، فضلاً عن ضروريّاته، وفي ما نقلنا فوائد أخر فتدبّر.

الرّابع والعشرون[٧]: الأخبار الكثيرة التي رواها الفريقان الدالة على التحريف والنقصان، روى السّيد علي خان في شرح الصحيفة عن أبي عبيد[٨] صاحب كتاب الفضائل، «بسنده عن ابن عمر، قال: لا يقولنّ أحدكم قد أخذت القرآن كُلّه، وما يدريك كُلّه، قد ذهب منه قرآن كثير، ولكن ليقل قد أخذت منه[٩]

---

(١) في المصدر: «عليه السلام».

(٢) تفسير القمي ٢: ٤٥٠.

(٣) في المصدر: «أهما».

(٤) في المصدر: قبل «هما» توجد «نعم».

(٥) طب الأئمة عليه السلام: ١١٤. والسند: «عن إبراهيم البيطار، عن محمد بن عيسى، عن يونس بن عبد الرحمان، عن ابن مسكان، عن زرارة».

(٦) في (خ): «المتواتر» غير موجودة.

(٧) في (خ): «السادس والعشرون».

(٨) في (خ): «عبيدة» مكان «عبيد».

(٩) في (خ): «عنه»

ما ظهر»[١].

وروى الحاكم في المستدرك: كما في تفسير الشيخ أبي الحسن الشريف من كتاب الفردوس، «بإسناده عن جابر قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: (تجئ يوم القيمة يكون[٢] المصحف، والمسجد، والعترة، يقول المصحف: حرّفوني ومزّقوني، ويقول المسجد: يا ربّ عطّلوني وخربوني[٣]، وضيّعوني، ويقول العترة: يا رب قتلونا، وطردونا، وشردونا، وجثوا باركين للخصومة، فيقول الله جلّ جلالة: ذلك إليَّ وأنا أولى بذلك)»[٤].

وروى أحمد بن محمد الطبري المعروف بالخليلي[٥] في كتابه، على ما نقل عنه السيد الأجل ابن طاوس في الباب الرابع والعشرين بعد المائة من كتاب اليقين، عن «محمد بن الحسين بن حفص الخثعمي العدل، وعلي بن أحمد بن حاتم التميمي، وعلي بن عبّاس البجلي، وعلي بن الحسين العجلي، وجعفر بن محمد بن مالك الفزاري، والحسن بن السكن الأسدي الكوفيين، قال[٦]: حدثنا عباد[٧] بن يعقوب، قال: أخبرنا علي بن هاشم بن زيد، عن أبي الجارود زياد[٨] بن المنذر، عن عمران بن ميثم الكيال، عن مالك بن حمزة الرؤاسي، عن أبي ذر الغفاري رضي الله عنه[٩]، قال: لما

---

(١) رياض السالكين في شرح صحيفة سيد الساجدين ٥: ٣٩٢.

(٢) فوق «يكون» في (م) علامة إرجاع والمرجع «يسكون» -لعلها «يشكون» كما هو المشهور من الحديث- وفوقها «خ ر كنا»، وفي المصدر: «ثلاثة يشكون».

(٣) في المصدر: «خربوني وعطّلوني».

(٤) مرآة الأنوار ومشكاة الأسرار: ٢٧.

(٥) في (خ): «بالحنبلي».

(٦) في المصدر: «قالوا».

(٧) في المصدر: «عبابة».

(٨) في المصدر: «وزياد».

(٩) في المصدر، و(خ): «رضي الله عنه» غير موجودة.

نزلت هذه الآية على رسول الله ﷺ: ﴿يَوْمَ تَبْيَضُّ وُجُوهٌ وَتَسْوَدُّ وُجُوهٌ﴾[١]، قال رسول الله ﷺ: (**ترد أمّتي يوم القيمة على خمس رايات، فأولها مع عجل هذه الأمّة، فآخذ بيده، فترجف قدما[٢] ويسود وجهه، ووجوه أصحابه، فأقول: ما فعلتم بالثقلين؟ فيقولون: أمّا الأكبر، فحرفناه، ومزقناه، وأمّا الأصغر، فعاديناه، وأبغضناه، فأقول: ردوا ظماء مظمئين، مسودة وجوهكم، فيؤخذ بهم ذات الشمال لا يسقون قطرة، ثم ترد عليَّ راية فرعون هذه الأمة، فأقوم: فأخذ[٣] بيده، فترجف قدماه، ويسود وجوهه ووجوه أصحابه، فأقول: ما فعلتم بالثّقلين؟ فيقولون: أمّا الأكبر؛ فمزّقناه، وأمّا الأصغر؛ فبرئنا منه[٤]، فأقول: ردّوا ظماء مظمئين، مسودة وجوهكم، فيؤخذ بهم ذات الشمال لا يسقون قطرة، ثم ترد عليَّ راية ذي الثدية معها أول خارجة وآخرها، فأقوم ما أخذ بيده، فترجف قدماه، ويسود وجهه ووجوه أصحابه، فأقول: ما فعلتم بالثقلين بعدي؟ فيقولون: أمّا الأكبر، فمزقناه، وأمّا الأصغر؛ فبرئنا منه ولعناه..** الحديث)[٥].

[تراجع المصنف عمّا ذهب إليه من التحريف]

والأخبار في هذا المعنى متجاوزة حدّ التواتر[٦]، ومع ذلك كُلّه فالتحقيق: أنّ أكثر ما في هذه الروايات ما بين التفسير، وبين الأحرف التي نزل عليها القرآن، وما بين الحديث القدسي، فما بأيدينا لا إشكال في كونه من الله تعالى من غير تغيير ولا تبديل[٧] بوجه من الوجوه.

---

(١) من آية ١٠٦ من سورة آل عمران.

(٢) في (خ): «قدماه».

(٣) في (خ): «الأمة، فأقول: آخذ».

(٤) في المصدر: بعد «منه» توجد «ولعناه».

(٥) اليقين: ٣٣.

(٦) في (خ): من «الأخبار» إلى «التواتر» غير موجودة.

(٧) في (خ): «غير تبدل ولا تغيير».

وحيث إنّ هذا على خلاف ما اخترناه سابقا، وأقمنا عليه البراهين، فلا بدّ من الإشارة إلى فسادها، وإقامة البرهان على خلوّ المصاحف من التبديل والزيادة والنقصان، فنقول، وبالله التوفيق:

إنّ عدم كون بعض ما في تلك الروايات قرآنا ممّا لا يخفى على من له أدنى مسكة، مثل (لو أنّ لابن آدم واديين من المال لابتغى وادياً ثالثاً، ولا يملأ جوف ابن آدم إلّا التّراب، ويتوب الله على من تاب)، و(اللّهم إنّا نستعينك ونستغفرك ونثني عليك ولا نكفرك)، فإنّ عدم كون هذا النحو من الكلام معجزاً وفوق طاقة البشر، بل كونه بالعكس وعدم كونه لائقاً بالفصحاء من البديهيّات[1]، ويكشف عن ذلك اختلاف الروايات في أمثال هذه الآيات اختلافاً شديداً كما تقدم.

[في قراءة أهل البيت عليهم السلام]

نعم، ينبغي أن يعلم أنّ في المصاحف أغلاطا نبّه عليها أهل العصمة سلام الله تعالى عليهم[2]، ومع ذلك لم يقبل الناس منهم، واتبعوا شيعة عثمان، كقوله عزّ من قائل: ﴿**وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَهُدِّمَتْ صَوَامِعُ وَبِيَعٌ وَصَلَوَاتٌ وَمَسَاجِدُ**﴾[3] فإنّ الصلوات بضمّ (الصاد)[4] و(اللّام) معابد اليهود كما في قراءة أهل البيت عليهم السلام، وبفتحهما غلط ناشئ عن الجهل، فالأئمة عليهم السلام بينوا لنا جميع جهات القرآن، فكلما كان من هذا القبيل، فهو[5] غلط يجب الإعراض عنه، وما لم يكن كذلك فهو إمّا تفسير مثل كون نزول قوله عزّ من قائل: ﴿**إِلَى الْمَرَافِقِ**﴾[6] بكلمة (من) فإنّ هذا

(١) العبارة في (خ): «كونه فصيحا من أبده البديهيات».

(٢) في (خ): «عليهم السلام».

(٣) من آية ٤٠ من سورة الحج.

(٤) في (خ): «العين» مكان «الصاد».

(٥) في (خ): «هو» غير موجودة.

(٦) من آية ٦ من سورة المائدة.

بيان، وكونه تنزيلاً لا ينافيه، فإنّ المعنى أنّ المنزل من الله تعالى إنّما هو هذا الأمر، وإن كان بعبارة (إلى) فإنّ المعنى واحد، كما بيناه في كتاب ودائع النبوة.

وإمّا من الأحرف السّبعة التي نزل القرآن عليها كما نبّهنا عليه، ووقع التّصريح به في بعض الأخبار المتقدّمة، وبما أشرنا إليه يظهر الجواب عن جميع الأدلة التي أقمناها على التحريف، والأخبار المتقدمة يفسر بعضها بعضاً، وقد أعرضت عن التفصيل لضيق المجال، والله العالم[1].

قد تمّ بعون الله تعالى[2].

(١) في (خ) زيادة: «بحقايق الأمور».

(٢) في (خ): «هذا تمام الكلام في حجية الكتاب وتحريفه».

فهرس الآيات القرآنية

آنَاءَ اللَّيْلِ ٤٠٩
ابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ ٢٩٨
أَتَدْعُونَ بَعْلا ٤٠٧
اخْسَئُوا ٤١٤
إِذْ جَعَلَ الَّذِينَ كَفَرُوا فِي قُلُوبِهِمُ الْحَمِيَّةَ حَمِيَّةَ الْجَاهِلِيَّةِ ٥٢٠
إِذْ قَالَتِ امْرَأَةُ عِمْرَانَ رَبِّ إِنِّي نَذَرْتُ لَكَ مَا فِي بَطْنِي مُحَرَّرًا ٤٤٩
أَرَاذِلُنَا ٤١٢
أَرْجَائِهَا ٤١٠
أَرِنَا الَّذَيْنِ أَضَلَّانا ٣٥٠
أَسْفَارا ٤٠٩
اشْدُدْ بِهِ أَزْرِي ٤١٨
اشْمَأَزَّتْ ٤١٥
أَطْوَارا ٤١٠
أَعْصِرُ خَمْرا ٤٠٧
أَغْطَشَ ٤١٥
أَفَتُؤْمِنُونَ بِبَعْضِ الْكِتَابِ وَتَكْفُرُونَ بِبَعْضٍ ٥٧٢
أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ القرآن أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا ..... ٣٠٥، ٣٤٨
أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ القرآن وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافاً كَثِيراً ٣٤٩
أَفَلَمْ يَيْئَسِ الَّذِينَ آمَنُوا ..... ٤٠٨، ٥٤١
أَفَمَنْ كَانَ عَلَى بَيِّنَةٍ مِنْ رَبِّهِ وَيَتْلُوهُ شَاهِدٌ مِنْهُ وَمِنْ قَبْلِهِ كِتَابُ مُوسَى إِمَاما وَرَحْمَةً أُولَئِكَ يُؤْمِنُونَ بِهِ وَمَنْ يَكْفُرْ بِهِ مِنَ الْأَحْزَابِ فَالنَّارُ مَوْعِدُهُ فَلَا تَكُ فِي مِرْيَةٍ مِنْهُ إِنَّهُ الْحَقُّ ٥٧٥
أَفِيضُوا ٤١٥
أُقِّتَتْ ٤٠٩

أَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ ٢٩٧
إِلّا اتّباع الظَّنِّ ٤١٨
الْأَجْدَاث ٤١٠
الْأَحْقَاف ٤١٦
الْحُبُك ٤١٢
الْخَرَّاصُونَ ٤٠٩
الْخُرْطُوم ٤١٣
الَّذِي جَعَلَ لَكُمْ مِنَ الشَّجَرِ الْأَخْضَرِ ٣٣٣
الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ ٦٠٥
الَّذِينَ يَحْمِلُونَ الْعَرْشَ وَمَنْ حَوْلَهُ ٥٤٤
الرِّجْز ..... ٤٠٩، ٤١٦
الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى ..... ٣٢٨، ٣٥٧
الرَّسّ ٤١٢
الر كِتَابٌ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ ٣٣٤
الرَّيْحَان ٤١٧
السَّائحُونَ ٤١٠
السُّفَهَاءُ ٤٠٩
السِّقَايَة ٤١١
الشَّيْطَانُ سَوَّلَ لَهُمْ ٣٥٠
الصَّاعِقَةُ ٤١٥
الصَّرْح ٤١١
الصُّور ٤١٧
الْعُقُود ٤١٤
الْعَنَت ٤١٠
الْقِطْر ٤١١
الْمُرْجَان ٤٠٨
النَّبِيُّ أَوْلَى بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ وَأَزْوَاجُهُ أُمَّهَاتُهُمْ ٥٢٢
الْوَدْق ٤١٢
الْوَصِيد ٤١٣
إلى رَبِّها ناظِرَةٌ ٣٥٠

الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ ٤٩٣
إِمَام ٤١١
إِمَاما وَرَحْمَة ٥٧٥
أَمْ بِظَاهِرٍ مِنَ الْقَوْلِ ٤١٣
أَمْ حَسِبْتُمْ أَنْ تَدْخُلُوا الْجَنَّةَ وَلَمَّا يَأْتِكُمْ مَثَلُ الَّذِينَ خَلَوْا مِنْ قَبْلِكُمْ مَسَّتْهُمُ الْبَأْسَاءُ وَالضَّرَّاءُ وَزُلْزِلُوا حَتَّى يَقُولَ الرَّسُولُ وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ مَتَى نَصْرُ اللهِ إِلَّا أَنَّ نَصْرَ اللهِ ٦١٥
أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا ٣٤٩
إِمْلَاق ٤١٤
إِنَّا أَرْسَلْنَا ٢٧٣
إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآناً عَرَبِيّاً ٢٦٥
إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآناً عَرَبِيّاً ٣٠٥
إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِئُونَ وَالنَّصَارَى ..... ٥٣٥، ٥٣٧
إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولا ٣٦٥
إِنَّ الصَّلَاةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ كِتَاباً مَوْقُوتاً ٢٦٠
إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً ٣٣٦
إِنَّ اللهَ اصْطَفَى آدَمَ وَنُوحًا وَآلَ إِبْرَاهِيمَ وَآلَ عِمْرَانَ عَلَى الْعَالَمِينَ ٤٤٩
إِنَّ اللهَ لا يَظْلِمُ النَّاسَ شَيْئا ٣١٤
إِنَّ اللهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا صَلُّوا عَلَيْهِ وَسَلِّمُوا تَسْلِيما ٥٢١
إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوا ٣٦٤
إِنَّ رَبَّكَ لَبِالْمِرْصَادِ ٢٩٦
إِنَّ عِدَّةَ الشُّهُورِ عِنْدَ اللهِ اثْنَا عَشَرَ شَهْراً فِي كِتَابِ اللهِ ٢٥٩
إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ ..... ٣٨٩، ٤٦٠
إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ * فَإِذَا قَرَأْنَاهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ ٤٦٠
إِنَّ عَلَيْنَا لَلْهُدَى ٤٦٠
انْفِرُوا ٤١٠
أَنْكَرَ الْأَصوات ٤١١
إِنما النَّسِيءُ زِيَادَةٌ فِي الْكُفْرِ ٢٩٧
إِنما قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ ٢٦٥
إِنْ هذانِ لَساحِرانِ ..... ٥٣٥، ٥٣٧، ٤٤٢، ٥٥٩
إِنَّهُ لَذِكْرٌ لَكَ وَلِقَوْمِكَ ٢٦٥

إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ ٢٦٧
إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلاّ الظَّنَّ وَإِنْ هُمْ إِلاّ يَخْرُصُونَ ٣٣٦
أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَينا مِنْ عِبَادِنَا ..... ٣٠٨، ٤٨٥
أُولَئِكَ الَّذِينَ لَعَنَهُمُ اللهّ فَأَصَمَّهُمْ وَأَعْمَى أَبْصَارَهُمْ ٣٤٩
أُولئكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإيمان ٢٥٨
أُولَئِكَ يُؤْمِنُونَ بِهِ ٥٧٥
إِنَّ الَّذِينَ يُحِبُّونَ أَنْ تَشِيعَ الْفَاحِشَةُ ١٣٥
إِنَّ الظَّنَّ لا يُغْنِي مِنَ الحَقِّ شَيْئاً ٢٠٨
بَاهُمْ ٤١٠
بَئِيسٍ ٤١٤
بِبَدَنِكَ ٤١٠
بِجَبَّار ٤١١
بَرْدا ٤١٠
بُسَّتِ ٤١٣
بِسْمِ اللهّ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ الْفَلَقِ ..... ٤٦٣، ٥٠٧
بِسْمِ اللهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ النَّاسِ ..... ٤٦٣، ٥٠٧
بِسْمِ اللهّ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ قُلْ هُوَ اللهِ أَحَدٌ ..... ٤٦٣، ٥٠٧
بِسُورٍ ٤١٢
بِظَاهِرٍ مِنَ الْقَوْلِ ٤١٣
بَعْدَ أُمَّةٍ ٤١٢
بَغْيا ٤١٥
بَلْ هُوَ آيَاتٌ بينَاتٌ فِي صُدُورِ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ ٣٠٨
بَلْ هُوَ قُرْآنٌ مَجِيدٌ * فِي لَوْحٍ مَحْفُوظٍ ٢٦٧
بِمُعْجِزِينَ ٤٠٩
بُورا ٤٠٨
بُيُوتٍ أَذِنَ اللهُ أَنْ تُرْفَعَ وَيُذْكَرَ فيها اسْمُهُ يُسَبِّحُ لَهُ فيها بِالْغُدُوِّ وَالْآصَالِ * رِجَالٌ لَا تُلْهِيهِمْ تِجَارَةٌ وَلَا بَيْعٌ عَنْ ذِكْرِ اللهِ وَإِقَامِ الصَّلَاةِ وَإِيتَاءِ الزَّكَاةِ ١٤٨
تَارَة ٤١٥
تَبْتَئِسْ ٤١٣
تَبَّرْنَا ٤١٤

تَبينَتِ الجِنّ ٥٩٨
تُخْبَرُونَ ٤١٣
تَرْكَنُوا ٤٠٩
تُسِيمُونَ ٤١٣
تَعُولُوا ..... ٤١١، ٤١٧
تَفْشَلَا ٤١١
تُفَنِّدُونِ ٤١٣
تَمِيلُوا مَيْلاً عَظِيما ٤١٤
ثَاقِب ٤١٠
ثُمَّ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مُصَدِّقٌ لِمَا مَعَكُمْ لَتُؤْمِنُنَّ بِهِ وَلَتَنْصُرُنَّهُ ..... ٥٤٥، ٥٤٦
جَاءَ رَبُّكَ ٣٥١
جَاهِدِ الْكُفَّارَ وَالْمُنَافِقِينَ ٥٩٧
حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ ٤٠٤
حافِظُوا عَلَى الصَّلَواتِ والصَّلاةِ الْوُسْطى ..... ٥٢٢، ٥٢٤، ٥٢٣، ٥٢٧، ٥٢٨
حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَى وَقُومُوا للهِ قَانِتِينَ ٥٢٥
حَتَّى تَسْتَأْنِسُوا وَتُسَلِّمُوا عَلَى أَهْلِهَا ٥٤٠
حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجاً غَيْرَهُ ٣٦٥
حَتَّى يَبْلُغَ الْكِتَابُ أَجَلَهُ ٢٦٠
حَدَب ٤١٢
حَرَج ٤١٣
حَرِّض ٤١٠
حُسْبَانا ٤١١
حَصِرَتْ ٤١٤
حَفَدَة ٤١٣
حُقُبا ٤١٣
حَيْثُ أصاب ٤١٥
خَاسِئِينَ ٤٠٩
خَبَالا ٤١٥
خَرْجا ٤١١
خَلَقْتُ بِيَدَيّ ٣٥١

خَيْرا ٤١١
دُحُورا ٤٠٩
دُلُوكِ الشَّمْسِ ٤١٠
دَمَّرْنَا ٤١٤
ذَلِكَ بِأَنَّهم كَرِهُوا مَا أَنْزَلَ اللهَّ فَأَحْبَطَ أَعْمَالَهُمْ ٥٧٢
ذُنُوبا ٤١٠
ذَوَا عَدْلٍ مِنْكُمْ ٥٩٧
ذَوَيْ عَدْلٍ ٥٩٧
رَابِيَة ٤١١
رَبِّ اغْفِرْ لِي وَلِوَالِدَيَّ ٥٩٨
رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ ٣٣٣
رِبِّيُّونَ ٤١٤
رَجْما ٤١٠
رَجِيم ٤١٣
رَغَدا ٤١٥
رَفَث ٤١٣
رِيع ٤١٢
زَيَّلْنَا ٤١١
سَفَاهَة ٤١١
سَفِهَ نَفْسَهُ ٤١٥
سَلْ بَنِي إِسْرَائِيلَ كَمْ آتَيْنَاهُمْ مِنْ آيَةٍ بَيِّنَةٍ وَمَنْ يُبَدِّلْ نِعْمَةَ اللهَّ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُ فَإِنَّ اللهَّ شَدِيدُ الْعِقَابِ ٦١٤
سَمِيعٌ عَلِيمٌ ..... ٤٤١، ٥٥٨
سِيءَ بِهِمْ ٤١٤
سِيرُوا فيها لَيَالِيَ وَأَيَّاما آمِنِينَ ..... ١٤٦، ١٤٧
سَيْلَ الْعَرِم ٤٠٨
شَاكِلَتِهِ ٤١٠
شَرَوْا ٤٠٩
شَطْرَهُ ٤٠٩
شَطَطا ٤١٣

شِقَاق ٤١١
صَغَتْ ٤١٣
صَلْدا ٤٠٩
صُمٌّ بُكْمٌ عُمْيٌ فَهُمْ لَا يَعْقِلُونَ ٣٩١
صَيَاصِيهِمْ ٤١٣
طَائِرَهُ ٤١٥
طَائِفٌ مِنَ الشَّيْطَانِ ٤١٦
طَفِقَا ٤١٤
عَبْقَرِيّ ٤١٧
عُثِرَ ٤١١
عَزَمُوا الطَّلَاقَ ٤٠٩
عَزِيزٌ حَكِيمٌ ٤٤١
عَصِيبٌ ٤١٢
عَلَى الْخُرْطُوم ٤١٣
عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى ٣٥١
عَيْلَة ٤١٠
عِينٌ ٤١٧
عَيْناً يَشْرَبُ بِهَا عِبَادُ اللّه ٣٦٤
غَرَاما ٤١١
غِسْلِين ٤١٢
غَفُورٌ رَحِيمٌ ..... ٤٤١، ٥٥٨
غُمَّة ٤١٠
فَاجْعَلْ أَفْئِدَة مِنَ النَّاسِ تَهْوِي إِلَيْهِمْ ٢٩٠
فَإِذَا أَنْتُمْ مِنْهُ تُوقِدُونَ ٣٣٣
فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ ٣٦٢
فَافْرُقْ ٤١٥
فَأما الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ٣٣١
فَأما الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ ٣٠٣
فَأما مَنْ أُوتِيَ كِتَابَهُ بِيَمِينِهِ ٢٦٠
فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلى اللهِ وَالرَّسُولِ ٣٥٢

فَأَنْزَلَ اللهُ سَكِينَتَهُ عَلَى رَسُولِهِ ٥٢٠
فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا ٣٦٥
فَبَاءُوا ٤١١
فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ ٦٢٢
فَثَمَّ وَجْهُ اللهِ ٣٢٨
فِجَاجا ٤١٣
فَجَاسُوا خِلَالَ الدِّيَارِ ٤١٤
فَجْوَة ٤٠٩
فُرْقَانا ٤١٠
فَرَّقُوا دِينَهُمْ ٥٩٧
فَعَصَى فِرْعَوْنُ الرَّسُولَ ٢٧٣
فَلا تَعْلَمُ نَفْسٌ ما أُخْفِيَ لَهُمْ مِنْ قُرَّةِ أَعْيُنٍ ٦٠٧
فَلَا رَفَثَ ٤١٣
فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ ..... ٣٠٨، ٣٥٢
فَلَا يُظْهِرُ عَلَى غَيْبِهِ أَحَداً * إِلّا مَنِ ارْتَضَى ٣٦٩
فَلَمْ تَجِدُوا مَاء فَتَيَمَّمُوا صَعِيداً طَيِّباً فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ مِنْهُ ٣٦٢
فَمَا جَزَاءُ مَنْ يَفْعَلُ ذَلِكَ مِنْكُمْ إِلّا خِزْيٌ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ يُرَدُّونَ إِلَى أَشَدِّ الْعَذَابِ وَمَا اللهُ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ ٥٧٢
فَنَبَذُوهُ وَرَاءَ ظُهُورِهِمْ وَاشْتَرَوْا بِهِ ثَمَنا قَلِيلا فَبِئْسَ مَا يَشْتَرُونَ ..... ٤٨٢، ٥٩٣
فَنَقَّبُوا ٤٠٨
فَوَرَبِّكَ لَنَسْأَلَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ ٣٥٠
فَوْرِهِمْ ٤٠٩
فَوْقَ أَيْدِيهِمْ ٣٥١
فِي فَجْوَةٍ ٤٠٩
فَيَوْمَئِذٍ لَا يُسْأَلُ عَنْ ذَنْبِهِ إِنْسٌ وَلَا جَانٌّ ٣٥١
قُبُلا ٤٠٩
قَبِيلا ٤٠٩
قُلْ أُذُنُ خَيْرٍ لَكُمْ ٣٦٦
قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللهَ فَاتَّبِعُونِي ..... ٣٠٩، ٣٥٢
قُلْ اللهُ أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى اللهِ تَفْتَرُونَ ٢٠٦

قُلْ اللهُ أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى اللهِ تَفْتَرُونَ ٢٠٨
قُلْ لَئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ ٥٨١
قُلْ لَا يَعْلَمُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ الْغَيْبَ إِلّا الله ٤١٨
قُلْ هُوَ اللهُ أَحَدٌ ٢٨٦
كَاظِمِينَ ٤١٢
كِتَابٌ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ ٢٦٥
كِتَابا مُتَشَابِها مَثَانِيَ تَقْشَعِرُّ مِنْهُ ٣٣٤
كِتَابٍ مَسْطُورٍ ٢٦٠
كَتَبَ اللهُ لَأَغْلِبَنَّ أَنَا وَرُسُلِي ٢٥٩
كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ ٢٥٩
كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ ٢٥٩
كَتَبَ عَلَى نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ ٢٥٩
كَدَأْبِ ٤١١
كَفَى بِاللهِ شَهِيداً بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ وَمَنْ عِنْدَهُ عِلْمُ الْكِتَابِ ٣٠٨
كُلٌّ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ ٣٥٠
كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ ٥٩٧
كَنُودٌ ٤٠٩
لَا تُحَرِّكْ بِهِ لِسَانَكَ ٣٨٩
لَا تَدْخُلُوا بُيُوتا غَيْرَ بُيُوتِكُمْ حَتَّى تَسْتَأْنِسُوا وَتُسَلِّمُوا عَلَى أَهْلِهَا ..... ٥٤٠، ٥٤١
لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ ٣٥٠
لَا تَغْلُوا ٤١٤
لَأَحْتَنِكَنَّ ٤١٥
لَا خَلَاقَ ٤٠٩
لَا شِيَةَ ٤١٢
لَا وَزَرَ ٤٠٦
لا يَظْلِمُ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ ٣١٤
لَا يَلِتْكُمْ ٤٠٨
لَا يَمَسُّهُ إِلّا الْمُطَهَّرُونَ ٤٨٤
لَا يَنْفَعُ نَفْساً إِيمانُها لَمْ تَكُنْ آمَنَتْ مِنْ قَبْلُ ١٣٤
لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ ..... ٣٠٩، ٣٥٢

لِتَعْجَلَ بِهِ ٣٨٩
لَخَاسِرُونَ ٤١٣
لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ ٣٠٥
لُغُوبٌ ٤١٤
لَفِيفا ٤١٢
لَقَدْ تَابَ الله عَلَى النَّبِيِّ وَالمُهَاجِرِينَ ٥٩٧
لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِنْ أَنْفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ حَرِيصٌ عَلَيْكُمْ بِالمُؤْمِنِينَ رَءُوفٌ رَحِيمٌ ١٢٨
فَإِنْ تَوَلَّوْا فَقُلْ حَسْبِيَ اللهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَهُوَ رَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ ٣٧٩
لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ ..... ٣٠٩، ٣٥٢
لَقَوْلٌ فَصْلٌ ٤١٢
لَكِنِ الرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ مِنْهُمْ وَالْمُؤْمِنُونَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنْزِلَ مِنْ قَبْلِكَ وَالْمُقِيمِينَ الصَّلَاةَ ٥٣٥
لَكَنُودٌ ٤٠٩
لَمْ يَكُنِ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَالْمُشْرِكِينَ ..... ٤٧١، ٥١٢، ٥١١
لَمْ يَكُنِ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ والْمُشْرِكِينَ مُنْفَكِّينَ حَتَّى تَأْتِيَهُمُ الْبَينَةُ رَسُولٌ مِنَ اللهِ يَتْلُوا صُحُفاً مُطَهَّرَة فِيها كُتُبٌ قَيِّمَةٌ وما تَفَرَّقَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتابَ إِلّا مِنْ بَعْدِ ما جاءَتْهُمُ ا... ٥١٢
لَهُ مُعَقِّبَاتٌ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَمِنْ خَلْفِهِ ٥٩٧
لَوْ أَرَدْنَا أَنْ نَتَّخِذَ لَهْوا ٤٠٧
لَوْلَا كِتَابٌ مِنَ اللهِ سَبَقَ ٢٥٩
لَيْسَ الْبِرُّ بِأَنْ تَأْتُوا الْبُيُوتَ مِنْ ظُهُورِهَا ٢٩٧
لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ ٣٥١
مَآرِبُ ٤١١
مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ ٤٧٣
ما جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدين مِنْ حَرَجٍ ٣٦٠
مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ ٤٦٨
مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أو نُنْسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أو مِثْلِهَا ..... ٥٨٥، ٥٨٦، ٦١١
مَا هَذَا بَشَرا ٤١٨
مَا يُرِيدُ الله لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ ٣٦٢
مُبْلِسُونَ ٤٠٩
مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ ٥٤٤

مَحْسُورا ٤١٢
مَحْشُورَة ٤١١
مِدْرَارا ٤١٠
مَدِينِينَ ٤١١
مُرَاغَما ٤٠٨
مَرْجُوّا ٤١١
مَرَض ٤١١
مَرِيج ٤١٣
مَسْغَبَة ٤١١
مَسْنُون ٤١١
مُعْجِزِينَ ٤٠٩
مَعْكُوفا ٤١١
مُقِيتا ٤١٣
مُلْتَحَدا ٤١٠
مِنَ الْكِبَرِ عِتِيّا ٤١١
مِنَ الْمُؤْمِنِينَ رِجَالٌ صَدَقُوا مَا عَاهَدُوا اللهَ عَلَيْهِ ٤٠٢
مِنْ تَفَاوُتٍ ٤١٠
مِنْسَأَتَهُ ٤١٤
مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ ٣١٧
مَنْ يَرْتَدَّ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ ٤١٧
مَنْ يُشَاقِّ اللهَ ٤١٧
مَوْئِلا ٤٠٩
نُؤْمِنُ بِبَعْضٍ وَنَكْفُرُ بِبَعْضٍ ٢٥٨
نِحْلَة ٤١٣
نَفَقا ٤١٥
نَكَصَ ٤١٤
هَامِدَة ٤١٠
هُدى لِلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ مِنَ الْهُدَى وَالْفُرْقَانِ ٣٤٩
هَذَا خَلْقُ اللهِ ٢٥٦
هَذَا صِرَاطٌ عَلَيَّ مُسْتَقِيمٌ ٦٠٠

هَضْما ٤١٠
هَلُوعا ٤١٣
هَـلْ يَنْظُرُونَ إلّا أنْ تَأْتِيَهُمُ الْمَلائِكَةُ أو يَـأْتِيَ رَبُّكَ أو يَأْتِيَ بَعْضُ آيَاتِ رَبِّكَ يَوْمَ يَأْتِي بَعْضُ آيَاتِ رَبِّكَ لَا يَنْفَعُ نَفْساً إِيمَانُهَا لَمْ تَكُنْ آمَنَتْ مِنْ قَبْلُ أو كَسَبَتْ فِي إِيمَانِهَا خَيْراً قُلِ ان ٣٥٧
هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ ٣١٢
وَاتَّبَعُوا مَا تَتْلُوا الشَّيَاطِينُ عَلَى مُلْكِ سُلَيْمَانَ ٦١٣
وَاتَّقُوا يَوْما تُرْجَعُونَ فِيهِ إِلَى اللهَّ ..... ٤٤١، ٤٧٦
وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي ٤٩٤
وَاجْعَلْنَا لِلْمُتَّقِينَ إِمَاما ٥٩٨
وَاجِفَةٌ ٤١٠
وَإِذَا تَوَلَّى سَعَى فِي الْأَرْضِ لِيُفْسِدَ فيها وَيُهْلِكَ الْحَرْثَ وَالنَّسْلَ وَاللهُ لَا يُحِبُّ الْفَسَادَ ٦١٥
وَإِذَا جَاءَهُمْ أَمْرٌ مِنَ الْأَمْنِ أو الْخَوْفِ أَذَاعُوا بِهِ ٣٥٥
وَإِذْ أَخَذَ اللهُ مِيثَاقَ النَّبِيِّينَ لَمَا آتَيْتُكُمْ مِنْ كِتَابٍ وَحِكْمَةٍ ٥٤٥
وَإِذَا ذَكَرْتَ رَبَّكَ فِي الْقرآن وَحْدَهُ وَلَّوْا عَلَى أدبارهِمْ نُفُورا ٦٠٩
وَأَرْجُلَكُمْ إِلى الْكَعْبَيْنِ ٣٦٢
وَأَزْوَاجُهُ أُمَّهَاتُهُمْ ٥٢١
وَاعْبُدْ رَبَّكَ حَتَّى يَأْتِيَكَ الْيَقِينُ ٣٧١
وَاقْصِدْ فِي مَشْيِكَ ٤١٠
وَالَّذِينَ يُؤْتُونَ مَا آتَوْا ٥٣٩
وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجا وَصِيَّةً لِأَزْوَاجِهِمْ مَتَاعا إِلى الْحَوْلِ ٥٧٤
وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرا ٥٧٤
وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ ..... ٣٠٨، ٤٨٤
وَالْكِتَابِ الْمُبِينِ ٢٦٠
وَاللَّيْلِ إِذا يَغْشى ٤٥٧
وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ ٣٦٥
وَالْمُقِيمِينَ الصَّلَاةَ وَالْمُؤْتُونَ الزَّكَاةَ ٥٣٧
وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ ٣٦٢
وَأَنَا اخْتَرْتُكَ ٥٤٧
وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ ٤٧٤
وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ ..... ١٩٠، ٢٠١

وَأَنْتُمْ سَامِدُونَ ٤٠٦
وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَى عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِنْ مِثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِنْ دُونِ اللهَّ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ ..... ٤٩٠، ٦١٠
وَأَيْدِيَكُمْ إِلى الْمَرَافِقِ ٣٦٢
وَبيلا ٤١١
وَتَجْعَلُونَ رِزْقَكُمْ ٥٩٨
وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ وَمَا يَعْقِلُهَا إِلّا الْعَالِمُونَ ٢٩٩
وَجَاءَ رَبُّكَ ٣٢٨
وَجَعَلَكُمْ مُلُوكا ٤٠٩
وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ * إِلى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ٣٥٠
وَحَفَدَة ٤١٧
وَدُسُر ٤١٠
وَرَيْحَانٌ ٤١٧
وَزَوَّجْنَاهُمْ بِحُورٍ عِينٍ ٤٠٧
وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا رَبَّنَا أَرِنَا الَّذَيْنِ أَضَلَّانَا مِنَ الْجِنِّ وَالْإِنْسِ نَجْعَلْهُمَا تَحْتَ أَقْدَامِنَا لِيَكُونَا مِنَ الْأَسْفَلِينَ ٣٥٠
وَقَالَ مُوسَى ٢٧٣
وَقَالُوا أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ اكْتَتَبَهَا فَهِيَ تُمْلَى عَلَيْهِ بُكْرَةً وَأَصِيلًا ٢٥٩
وَقَضَى رَبُّكَ إِلّا تَعْبُدُوا إِلّا إِيَّاهُ ٥٤٢
وَقُومُوا للهَّ قَانِتِينَ ..... ٥٢٢، ٥٢٨
وَلَا تَرْكَنُوا ٤٠٩
وَلَتَعْلُنَّ ٤١٤
وَلَقَدْ آتَيْنَاكَ سَبْعا مِنَ الْمَثَانِي وَالقرآن الْعَظِيمَ ٦٠٩
وَلَقَدْ وَصَّيْنَا الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ وَإِيَّاكُمْ أَنِ اتَّقُوا الله ٥٤٣
وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ ٣٣٢
وَلَكِنْ لِيَطْمَئِنَّ قَلْبِي ٣٣٢
وَلَوْ أَلْقَى مَعَاذِيرَهُ ٤٠٦
وَلَوْ رَدُّوهُ إِلى الرَّسُولِ وَإِلَى أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ ..... ٣٠٨، ٣٥٢
وَلَوْلَا دَفْعُ الله النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَهُدِّمَتْ صَوَامِعُ وَبِيَعٌ وَصَلَوَاتٌ وَمَسَاجِدُ ٦٢٧
وَلِيجَة ٤١٠

وَلْيُمْلِلِ ٤١٨
وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا ..... ٣٠٩، ٣٥٢
وَمَا أصابكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنْ نَفْسِكَ ٣٥٠
وَمَا أُمِرُوا إلّا لِيَعْبُدُوا اللهَ ٣٧١
وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إلّا قَلِيلا ٣٦٩
وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ ٣٦٠
وَما خَلَقَ الذَّكَرَ والْأُنْثى ٤٥٧
وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إلاّ لِيَعْبُدُونِ ..... ١٣٣، ٣٧٠
وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا بَاطِلاً ٣٧٠
وَمَنْ دَخَلَهُ كَانَ آمِناً ١٤٦
وَمِنْ شَرِّ غَاسِقٍ إِذَا وَقَبَ ٣٣٣
وَمَنْ قالَ سَأنزِلُ مِثْلَ ما أنزل اللهُ ..... ٤٤١، ٥٥٨
وَمِنْ قَبْلِهِ كِتَابُ مُوسَى ٥٧٥
وَمَنْ يَحْلِلْ عَلَيْهِ غَضَبِي ٤١٨
وَمَنْ يُضْلِلِ اللهُ فَمَا لَهُ مِنْ هَادٍ ٣٥٠
وَمَنْ يَغْلُلْ يَأْتِ بِمَا غَلَّ يَوْمَ الْقِيَامَةِ ..... ٥٤٧، ٥٤٨
وَنَادَى نُوحٌ ابْنَهُ ٤٠٧
وَهَذَا ذِكْرٌ مُبَارَكٌ ٢٦٥
وَهَذَا صِرَاطُ رَبِّكَ ٤٦٧
وَيَتْلُوهُ شَاهِدٌ مِنْهُ ٥٧٥
وَيُعَلِّمُهُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ ٢٦٠
وَيَقُولُونَ طَاعَةٌ فَإِذَا بَرَزُوا مِنْ عِنْدِكَ بَيَّتَ طَائِفَةٌ مِنْهُمْ غَيْرَ الَّذِي تَقُولُ وَاللهُ يَكْتُبُ مَا يُبَيِّتُونَ فَأَعْرِضْ عَنْهُمْ وَتَوَكَّلْ عَلَى اللهِ وَكَفَى بِاللهِ وَكِيلاً ٣٤٩
وَيْلٌ لِكُلِّ هُمَزَةٍ ٤٦٤
يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إلى ذِكْرِ الله ٥٣٠
يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ ٤٤٩
يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْراً كَثِيراً ٢٩٨
يَئِسُوا ٤٠٩
يُؤْمِنُ بِالله وَيُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِينَ ٣٦٤
يَتِرَكُمْ ٤١١

يُحْبِبْكُمُ اللهُ ٤١٨
يَدُ اللهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ ..... ٣٢٨، ٣٥١
يَرْجُو ٤١٠
يس ٤١٥
يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَنْفَالِ ٥٩٧
يَسْمَعَ كَلَامَ اللهِ ٢٦٥
يَعْزُبُ ٤٠٩
يَغْنَوْا ٤١١
يَفْتِنَكُمُ ٤٠٨
يَلِتْكُمْ ٤١٣
يُمْدِدْكُمْ ٤١٨
يَنْسِلُونَ ٤١٢
يَنْعِقُ ٤١٥
يَنْفَضُّوا ٤١٥
يَهْجَعُونَ ٤١٠
يَوْمَ تَبْيَضُّ وُجُوهٌ وَتَسْوَدُّ وُجُوهٌ ٦٢٦
يَوْمَ لَا يَنْفَعُ مَالٌ وَلَا بَنُونَ * إِلَّا مَنْ أَتَى اللهَ بِقَلْبٍ سَلِيمٍ ١٣٣

فهرست مواضيع الكتاب

مقدمة المركز ٧
مقدمة التحقيق..... ٩
ترجمة المصنف..... ١٠
تلاميذه ١٢
مؤلفاته ١٨
التعريف بالمحجة ٢١
عملنا..... ٢٢
كشف بالمخطوطات..... ٢٦
الكلام في وظيفة المكلف الملتفت إلى الحكم الشرعي..... ٧٣
الكلام في قسمي القطع..... ٧٦
بيان الضابط في كون المسألة أصولية..... ٨٠
في معنى العرض ٨١
معنى الكون في الموضوع ٨٥
معنى توقف العرض على المادة..... ٨٨
الكلام في تقسيمهم العروض إلى خمسة أقسام ٩٠
دعوى وجود قسم سادس للعروض..... ٩٣
التعرض لجواب المحقق الدواني ٩٩
الكلام في تمايز العلوم ١٠٢
الكلام في أنّ الأصول هو مقدمة جامعة..... ١٠٣
مقدمة في بيان حقيقة الحكم التكليفيّ ومراتبه ١٠٤
مرجع الأصول الجارية في الألفاظ إلى أصل واحد..... ١٠٨
التعرض لكلام الشيخ الأعظم قدّس سرّه ١١٤
الكلام في التجرّي..... ١١٩

الكلام في أنّ الموضوعات على قسمين..... ١٢٢
الكلام في أنّ التجرّي مناط استحقاق العقاب ١٢٥
في التعرض لرأي صاحب الفصول قدّس سرّه، ورده..... ١٢٩
في العزم على المعصية ١٣١
الكلام في خلود الكافر في النار..... ١٣٢
في أنّ العقل لا مسرح له في الأحكام الشرعية ١٤١
في التعرض لكلام الأسترآبادي..... ١٤٩
العلم حجة والجهل عذر بالذات ١٥٧
في العلم الإجمالي ١٥٧
الكلام في هل العلم الإجمالي كالعلم التفصيلي من حيث الامتثال وتحصيل الفراغ؟ ... ١٦٢
إمكان التعبد بالظن ١٦٨
المستند الثاني للمنع عن العمل بخبر الواحد..... ١٩٠
الكلام في الدفاع عن ابن قبة قدّس سرّه ٢٠٠
وقوع التعبد بالظن ٢٠٢
في أن الأصل عدم التقييد بالظن ٢٠٤
في التعرض إلى كلام الشيخ الأعظم قدّس سرّه حول حجية الظن ٢٠٥
حجية التعبد بغير العلم لتنزيله منزلته..... ٢١٠
الكلام في حجية الأصول اللفظية..... ٢١٢
عدم الاعتداد باحتمال المانع وتطبيقها ٢٢٠
التعرض لما أفاده الشيخ الأعظم في رسالته ٢٢٩
مما خرج عن حرمة التعبد بالظن ٢٢٩
في وجه تقديم الأظهر على الظاهر ٢٣٥
إذا كانت أصالة الظهور من جهة الظن النوعي ٢٤٠
الجمع بين الدليلين من حيث الدلالة يجري في مقطوع الصدور ومظنونه..... ٢٤٣
الكلام في إعمال أصالة الحقيقة..... ٢٤٨
الكلام في شرح لفظ الكتاب..... ٢٥٥
الكلام في حقيقته..... ٢٦٠
حجية الأشاعرة وبيان فسادها..... ٢٦١
الكلام في أدلة المعتزلة ٢٦٤
جواب آخر على دعوى الأشاعرة..... ٢٦٦

في سبب أنتشار قول الأشاعرة مع سخافته ٢٧١
التعرض لتأويل صاحب المواقف ٢٧٦
التعرض لكلام المحقق الكاظمي ٢٨١
الكلام في أفضلية العترة صلوات الله عليهم ٢٨٥
أدلة الأخبارية على نفي حجية الكتاب ٢٨٨
استدلالهم بالأخبار ٢٨٨
التعرض لما أفاده صاحب الفصول قدس سره ٢٩٠
استشهاد بما جاء في الإتقان ٢٩٥
الكلام في التفسير بالرأي، والتشهي ٣٠٠
الرد على الشيخ الطبرسي قدس سره ٣٠٥
التعرض لرأي صاحب الفصول قدس سره ٣٠٦
استدلالهم بالآيات ٣٠٨
استدلالهم بالإجماع ٣٠٩
استدلالهم بالعقل ٣٠٩
ما أفاده السيد الرضوي ٣١٠
التعرض لما أفاده السيد الرضوي ٣١٩
الكلام في ما أفاده المقدس الأعرجي ٣٢٤
الاستدلال بالعقل ٣٤٣
التعرض لكلام صاحب الفصول ٣٤٧
الاستدلال بالآيات ٣٤٨
في حقيقة تحريف الكتاب ٣٦٧
في الإمكانين العقلي والعادي للتحريف ٣٦٨
الكلام في منْ جمع القرآن المجيد ٣٧٤
الكلام في بيان كيفية جمع القرآن المجيد ٣٧٥
بيان إمكان وقوع التحريف على طريقة العامة ٣٧٧
كيفية الجمع الأول دليل على إمكان التحريف ٣٨١
بعض الروايات الدالة على جمع القران من قبل أمير المؤمنين عليه السلام ٣٨٧
في أن القرآن المجيد مكتوب في عهد النبي الأعظم صلى الله عليه وآله ٣٩٦
الجمع الثالث للقرآن المجيد ٤٠١
لغة قريش دليل على الوقوع ٤٠٦

ذكر ما في القران المجيد على غير لغة قريش ٤٠٦
موارد آخر يستفاد منها وقوع التحريف من فعل عثمان ٤٢١
رواية أخرى لكيفية الجمع في عهد عثمان ودلالتها على التحريف ٤٢٤
تكميل: ٤٣٣
ما ذكروه في حفاظه ورواته يدل على وقوع التحريف ٤٣٤
من أدلة الإمكان نزول القرآن المجيد منجماً ٤٤١
القول باستحالة عدم الوقوع ٤٤٢
الكلام في بعض ما في مصحف عبد الله بن مسعود ٤٤٨
الكلام في بعض ما ورد في مصحف أُبَيّ بن كعب ٤٦٠
الكلام في اختلاف تريب الآيات والسور ٤٦٩
بيان إمكان وقوع التحريف على طريقة الإمامية ٤٧٧
في أصالة عدم التحريف من الأصول المثبتة ٤٩١
بعض الآراء في وقوع التحريف وعدمه ٤٩١
نسبة القول بالتحريف لبعض أصحابنا ٤٩٨
بعض الروايات العامية في التحريف ٤٩٩
مخالفة مصحفي أُبَيّ وابن مسعود لمصحف عثمان ٥٤٩
الكلام في عدم وقوع التحريف مطلقا ٥٥٠
أدلة المصنف على ما اختاره ٥٥٧
ترجمة عبد الله بن مسعود ٥٦١
ترجمة أُبَيّ بن كعب ٥٦٦
ترتيب مصحف أمير المؤمنين عليه السلام ٥٧٣
بعض الروايات العامية في اختلاف المصاحف ٥٧٦
ترتيب مصحف ابن مسعود ٥٧٨
تتميم الأدلة ٥٧٩
رد لشبهة نسخ التلاوة ٥٨٣
الاختلاف في وقوع نسخ التلاوة ٥٨٤
في ذكر ما ورد من نسخ التلاوة ٥٨٨
التعرض لما قاله الشيخ الصدوق رضي الله عنه ٥٩٢
الرد على الشيخ الصدوق رضي الله عنه ٥٩٣
بعض الروايات في اختلاف القراءات ٦٠٨

في أنّ البسملة عند القوم ليست من القرآن المجيد..... ٦١٧
في أنّ الصحابة يضمّنون القرآن الشريف تفسيره ٦١٩
في جواز نقل القرآن المجيد في المعنى ٦٢٠
في أنّ القرآن المجيد متواتر أو آحاد..... ٦٢١
تراجع المصنف عمّا ذهب إليه من التحريف ٦٢٦
في قراءة أهل البيت عليهم السلام..... ٦٢٧
فهرست الآيات القرآنية ٦٢٩
فهرست مواضيع الكتاب ٦٤٥

مجمة العلماء

تصنيف

الشيخ محمد هادي الطهراني النجفي

(١٢٥٣ - ١٣٢١) هـ

المجلد الثاني

الخبر الواحد

ومبحث البراءة والاشتغال

تحقيق

الشيخ باسم مجيد الساعدي

مركز الإمام المرتضى لإحياء التراث

والبحوث الإسلامية


معجم العلماء

معجم العلماء

تصنيف

الشيخ محمد هادي الطهراني النجفي قدس سره

(١٢٥٣ - ١٣٢١)هـ

المجلد الثاني

الخبر الواحد

ومبحث البراءة والاشتغال



تحقيق

الشيخ باسم مجيد الساعدي

مركز المرتضى لإحياء التراث والبحوث الإسلامية

اسم الكتاب:..... محجة العلماء.
المؤلف:..... الشـــيخ محمد هادي الطهراني تدمّر.
تحقيق: ..... الشيخ باسم مجيد الساعدي.
الناشر:..... مركز المرتضى لإحياء التراث والبحوث الإسلامية.
الطبعة:..... الثانية.
عدد النسخ:..... ٢٥٠.
تاريخ الطبع:..... ١٤٤٢هـ/ ٢٠٢١م.

محفوظة جميع الحقوق

مؤسسة المرتضى للثقافة والإرشاد
مركز المرتضى لإحياء التراث والبحوث الإسلامية

العراق - النجف الاشرف

يطلب من دار البذرة


بسم الله الرحمن الرحيم


اللهم صل على محمد وآل محمد

الخبر الواحد

[مبحث الخبر الواحد]

بسم الله الرحمن الرحيم (١)

قد تبين ممّا حققناه سابقاً أنّ الأصل عدم جواز الاعتماد على غير العلم، وظهر فساد توهم خروج جملة من الأمور عنه، وممّا توهم خروجه عن هذا الأصل الخبر الواحد، والتحقيق أيضاً خلافه.

[تمهيد]

وقبل الخوض في المسألة نشير إلى حقيقة الخبر، وما يفترق به عن الإنشاء على وجه الايجاز، فنقول:

إنّ الكلام مركّب من موضوع ومحمول ونسبة تامّة، وهذه النسبة اللفظية:

أمّا تناسب أُختيها من الذهنية والخارجية بمعنى أنّها بحيث(٢) إذا قيست بإحدى النسبتين الأُخريين استحال خلوّها عن أحد(٣) الأمرين من المطابقة لهما والمخالفة إياهما.

---

(١) في (خ): قبل البسملة: «هو العليم»، وفي (ن) بعد البسملة: «وبه نستعين، وصلى الله على محمد وآله الطاهرين، ولعنة الله على أعدائهم أجمعين».

(٢) في (ن): «بحيث» غير موجودة.

(٣) في (ن): «إحدى».

وأمّا لا تناسبهما، فيجوز أن لا تتّصف بشيء من المخالفة والمطابقة، بل يستحيل أن تتصف بشيء منهما، كما أنّ العين يستحيل[١] خلوها عن البصر والعمى، بخلاف الأذن، فإنّ اتصافه بأحدهما مستحيل، والأمر في السّماع وضدّه بالعكس، وهكذا الحال في العلم والجهل بالنسبة إلى الإنسان والجماد، والقدرة والعجز والحياة والممات.

وبالجملة: فالعرض له طرفان يتقابلان في ذلك الأمر الواحد، كالحيض والطهر، فإنّهما حدّان للقرء، والمرأة تختص به، فيستحيل خلوّها عنه فلا بُد لها من الاتصاف بأحد المتقابلين في تلك الجهة، بخلاف الرجل حيث يستحيل اتّصافه بالجهة فلا مجال فيه بشيء من الطّرفين، فهو لا حايض ولا طاهر بذلك المعنى، ولولا هذا الأمر الواحد لم يكن للتقابل معنى، فكُلّ متقابلين لهما جامع يتقابلان فيه، فهما لغاية الارتباط يتقابلان، ألا ترى أنّه لا تقابل بين الوجود وغير العدم، ولا بين الأبوة والحركة، ولا بين السكون والعمى، فاختصاص كُلّ من المتقابلين بمقابلة عديله إنّما هو لارتباطهما بجامع هما طرفاه، وهذا الجامع غالباً لا اسم له فينبّه عليه بذكر طرفيه، كما يقال موضوع النحو الكلمة من حيث الإعراب، والبناء، والصّرف من حيث الصحة والاعتلال، وموضوع الطب بدن الإنسان من حيث الصحة والمرض، فإنّ الحيثيّة لا بُد أن تكون واحدة وإلّا لتعدد الموضوع فيتعدد العلم.

والمعنى: أنّ الجامع بين الجهتين المتقابلتين فيهما هو الموضوع، وعلى هذا المنوال قولهم: «الكلام إن احتمل الصدق والكذب فخبر»، وإلّا فإنشاء، فإنّ المعنى أنّه إن تطرق إليه الجامع بين الطّرفين فهو خبر، كقولك: (زيد قائم)، وإلّا كقولك: (افعل) فهو إنشاء، والمراد بالاحتمال القبول، والتّحمل، مرجعه ما بيناه من تطرّقهما إليه، واستحالة خلّوه عمّا يتقابلان فيه لا الشك حتى يستشكل في ما يعلم صدقه، كقول الله تعالى وأمناءه ﷺ[٢]، فلا حاجة إلى الجواب بأنّ الخبر من حيث هو مجهول الحال،

---

(١) في (خ)، و(ن): «يتصف» مكان «يستحيل».

(٢) في (خ): «عليه السلام».

فإنّ مقتضى مقابلة الإنشاء له أن يكون الإنشاء في نفسه معلوم الصدق أو الكذب، وهو بديهيّ الفساد، وهذا الغلط المعروف في هذا المقام كالغلط في حمل الإمكان في كلام الشيخ الرّئيس في قوله: «فذره في بقعة الإمكان»[1] على ما يقابل الوجوب والامتناع مع أنّ المراد به الاحتمال بمعنى الشك والجهل، كما بيناه فيما رموا به ابن قبة رحمه الله.

وبما نبّهناك عليه تعرف أنّه لا فرق بين أن يقال: إنّ الخبر ما يحتمل الصدق والكذب، وبين أن يقال: ما كان لنسبته خارج تطابقه أو لا تطابقه، فإنّ كون الخارج له بمثابة تطابقه هذه النسبة اللفظية، أو لا تطابقه عبارة أُخرى عن احتمال الصدق والكذب.

فمرجع جميع التعاريف إلى أمر واحد، لا كما يتوهم من أنّها تعاريف مختلفة باعتبارات عديدة.

وتبين بما حققنا أيضاً أنّه لا مجال للنزاع في المدار في المطابقة والمخالفة، وأنّه هل هو ما في الخارج أو ما في الذهن أو أحد الأمرين أو هما معاً، فإنّ المحقق لحقيقة الخبر وما يتميز به عن[2] الإنشاء أن يتطرّق إليه أحد الأمرين، أي الجامع الذي هما طرفاه، ومن المعلوم أنّ كل ما كان موازناً للنسبة الخارجية فهو موازن للنسبة الذهنية، وكون الشيء موازناً لآخر لا يستلزم وجود ما يوازن معه، كالعلم والمعلوم مع أنّه أصل في التطابق، والعلم تابع له فيه، لا يجب أن يكون سابقا عليه في التحقق، فعدم وجود النسبة الذهنية لا ينافي كونها ممّا توازن به النسبة الخبرية، ومن المحال أن لا تكون

(١) انظر: الإشارات والتنبيهات ٣: ٤١٨، وكلمته - وهو في مقام تقديم النصح للأهل العلم والمشتغلين فيه - هي: «وإن أزعجك استنكار ما يوعاه سمعك ما لم تتبرهن استحالته لك فالصواب أن تسرّح أمثال ذلك إلى بقعة الإمكان ما لم يذدك عنه قائم البرهان».

(٢) في (خ)، و(ن): «من» مكان «عن».

النسبة الذهنية طرفا لها[١] بعد أن كانت النسبة الخارجية كذلك؛ لعدم الفرق بينهما من هذه الجهة.

نعم، يستحيل عدم النسبة الخارجية فإنّها أعمّ من الوجود والعدم واستحالة ارتفاع النقيضين من أوائل البديهيّات، بخلاف النسبة الذهنية، فإنّ الذهن يمكن أن لا يكون موجوداً[٢]، فالنسبة الذهنية لا يجب وجودها بالأولوية الضرورية، فالنزاع في أنّ الصدق والكذب هل هما المطابقة للخارج أو الذهن إن كان من جهة تحقق[٣] المناط في الخبر، كما هو مقتضى تفرعه على تعريفه بما يحتمل الصدق والكذب، فقد عرفت أنّه غلط صرف ناش عن عدم تعقل معنى الاحتمال، فإنّ الموازنة لا يختلف فيها الحال، ومن المحال اختصاص إحدى النسبتين من الخارجية والذهنية بالموازنة مع النسبة اللفظية، فحيث كانت اللفظية بحيث توازن مع الخارجية فهي بالنسبة إلى الذهنية أيضاً كذلك لا محالة، وعدم وجودها كما إذا لم يكن الكلام صادرا عن[٤] متكلم في مقام الإفادة أو كان تردّداً لا ينافي الموازنة، فإنّ حدوث العلم لا يوجب حدوث الموازنة مع النسبة الخبرية كما أنّ حدوث المعلوم لا يوجب حدوث موازنة العلم معه، بل كان موازنا له ومتصفا بأحد الأمرين من المطابقة والمخالفة قبل وجود المعلوم، بل كان المعلوم أصلا في هذه المرحلة -أي التطابق- وإن كان النزاع في معنى اللفظين -كما يشعر به استدلالهم بموارد الاستعمال، مع أنّها على تقدير الصحّة أعمّ، فأقبح وأشنع- فإنّ معرفة حقيقة الخبر والإنشاء لا ربط لها بمعرفة معنى اللفظين.

---

(١) في (خ): «لهما».

(٢) في (ن): « موجودا» غير موجودة.

(٣) في (ن): «تحقيق».

(٤) في (خ): «من».

[في تعريف الخبر]

وبالجملة: فللقوم في المقام كلمات عجيبة اتضح فسادها بما أشرنا إليه، توضيح ذلك:

أنّهم عرفوا الخبر: بأنّه ما احتمل الصدق والكذب من حيث إنّه كلام تام، والحيثيّة لإدخال ما علم صدقه أو كذبه.

وفيه: أنّ الاحتمال افتعال، من الحمل والتردد من مصاديقه ومن أفراده تطرق الأمرين إلى النسبة، فمعلوم الصدق أو الكذب احتمل الأمرين، بمعنى أنّهما تطرقاً إليه لا على وجه الاجتماع، وهذا مثل قولك إنّ البصير ما يتصف بالعمى والبصر، والحيوان ما يتصف بالموت والحياة، فإنّ المقصود الاتصاف بما يتقابلان فيه، فإنّ المتقابلين إنّما يتقابلان في شيء واحد، لأنّ التقابل عبارة عن كون أمرين على طرفين من جهة واحدة، وقد بينا أنّ الوجود والعدم لو لا اتحاد ما يتقابلان فيه لم يتناقضا، فالتناقض يتوقف على نحو من الاختصاص والارتباط، وهكذا الحال في جميع أنحاء التقابل، فاحتمال الصدق والكذب معناه تطرق الأمر الجامع بينهما إلى النسبة اللفظية، وإن علم حال الخبر، وإلّا فلو كان الشك في الصدق والكذب مقوما للخبرية[1] ومحققاً لحقيقته ومميّزاً له عن الإنشاء كان فصل الإنشاء كون النسبة اللفظية بحيث يعلم أحد الأمرين فيها، وهذا معلوم الفساد، بل النسبة الإنشائيّة لا تصلح للاتصاف بأحد[2] الأمرين من الصدق والكذب، فهي لا مطابقة للخارجية ولا مخالفة لها، كما أنّ الجماد لا عالم ولا جاهل، ولا حي ولا ميت، ولا أعمى ولا بصير، ولا قادر ولا عاجز.

هذا ما عرفه به جمع، وعرفه آخرون: بأنّ الخبر ما كان لنسبته خارج تطابقه أو لا

---

(١) في (خ): «للجزئية» مكان «للخبرية».

(٢) في (خ): «بإحدى».

تطابقه بخلاف الإنشاء[١]، فزعم النّاس أنّ معناه أنّ النسبة الخارجية في الخبر مقدّمة على النسبة اللفظية، فلهذا تتّصف بالمطابقة معها والمخالفة لها.

وأمّا الإنشاء فالنسبة الخارجية فيها إنّما تحدث بالنسبة اللفظية، ففي العقود والإيقاعات -مثلا- إنّما يحدث الربط بالإنشاء، وهذا هو المقصود منه، وأمّا الخبر فهو حاكٍ وكاشف عن الأمر الواقع والمطابقة والمخالفة مرحلة أُخرى.

هذا ما أطبقوا عليه، وهو غلط واضح، فإنّ النسبة الخارجية المعتبرة سبقها على النسبة اللفظية أعم من الوجود والعدم والمطابقة والمخالفة، فإنّ قولك: (زيد قائم) لا بُد لها من ربط بين القيام وبين زيد، سواء كان هذا الرّبط ثبوته له أو انتفائه عنه، ولا يعتبر في كون هذا الكلام خبراً بثبوت القيام لزيد وإلّا لاستحال الكذب في الأخبار، ومن المعلوم استحالة ارتفاع النقيضين فكُلّ نسبة لفظيّة على هذا مسبوقة بنسبة خارجية، والخارجية بهذا المعنى -أي الأعم من الوجود والعدم- يستحيل إحداثها، ولا تتعلق به قدرة الواجب تعالى، فكيف يمكن أن يقال إنّ الإنشاء يوجب حدوث النسبة الخارجية، وكونه منشأ لحدوث ما لم يكن قبله ليس إحداثاً للنسبة الخارجية، بل إنّما هو إيجاد المعدوم، وهذا تغيير للنسبة السلبية إلى الإيجابية لا إحداث للخارجية، مع أنّ الإنشاء بعد الإنشاء لا أثر له إلّا التأكيد، وهو إنشاء، وكذا وقوع العقد والإيقاع من غير أهله، أو مع عدم شرط أو مع المانع لا يوجب حدوث شيء وهو إنشاء، بل طرف[٢] العقد من الإيجاب والقبول إنشاء، مع أنّه لا يحدث شيئاً.

والحاصل: أنّ ما اتفقت عليه الكلمة من أنّ الإنشاء إنّما يكون إنشاء لأنّه يحدث الخارج، معناه أنّ النقيضين كانا مرتفعين والمُنشئ بإنشائه أحدث أحد الأمرين،

---

(١) انظر: الإيضاح في علوم البلاغة المعاني والبيان والبديع: ١٦.

(٢) في (خ)، و(ن): «طرأ العقد».

مـع أنّـك عرفـت أنّ الإنشـاء لا يجب أن يكـون مؤثـراً، ولا ينقلـب إذا لم يؤثر إلى الخبرية بالضرورة.

ومن عجايب الأغلاط ما اشـتهر من انتقـاض التعريف بـ(علمت) و(فهمت)، حيـث إنّ العلـم لا تحقق له إلّا في الذهن فإنّ ما سـمعوه إنّما هـو[١] إنّ العلم وجود ذهنـي للمعلـوم لا أنّه لا وجود لـه في الخارج[٢]، فإنّ هذا خـلاف الضرورة، كيف ومـا لا وجـود له إلّا في الذهن ويسـتحيل تحققه في الخارج هـو الممتنع، والعلم من الممكنـات، بل في الواجب عينـه، وهو من أظهر الموجـودات وأشرفها، بل به قوام العالم ونظامه، وهو العمدة في المعاش والمعاد، فكيف يتوهم أنّه يسـتحيل أن يتحقق إلّا في الذهـن، مـع أنّ الوجود الذهني هو الوجود الظـلي الضعيف الذي لا يترتب عليه أثر ولا ينافى الامتناع.

وأقبـح من هذا الإشـكال ما يجاب بـه عنه من أنّ المراد من الخـارج ليس ما هو الدائر في[٣] السُـنة العلماء، بل ما كان خارجاً عن النسبة اللفظية سواء كان في الذهن أو في الخارج[٤]، فإنّ الأعم من الوجود والعدم ثابت في الخارج لا محالة، فلو لم يكن للعلم وجود في الخارج كان هـذا الخبر كاذباً، والاكتفاء بالوجود الذهني المقارن في الحكم بالصدق أقبح شيء في المقام، وسلوك لمسلك الجاحظ والنظام.

وأمّـا أنّ الخـارج ظرف لنفـس النسـبة لا لوجودها فهو مـن الواضحات، ولا يتوهم من هذا الكلام خلافه كي يحتاج إلى الاندفاع.

ثم بعد ما اختلفوا في إمكان تعريف الخبر واسـتحالته، واختلفوا في تعريفه على

---

(١) في (ن): «إنّما هو» غير موجودة.

(٢) في (خ): «خارج».

(٣) في (ن): «من» مكان «عن».

(٤) في (خ): «منه» بعد «الخارج، وفي (ن): «عنه».

تقدير الإمكان، واستشكلوا في التعاريف، واضطربوا في دفع الإشكالات، اختلفوا في انحصار الخبر في الصادق والكاذب ونسبوا إلى النظّام منهم ثبوت الواسطة، ثمّ مخالفوه اختلفوا في أنّ الصدق هل هو مطابقة النسبة اللفظية للنسبة الخارجية أو مطابقتها للنسبة الذهنية، فالجمهور منهم على الأول، والنظّام منهم على الثاني، ولقد أطالوا فيه الكلام، وأكثروا من النقض والإبرام، ولكن قد عرفت أنّ هذا النزاع غلط باطل لا محصل له، فإنّ البحث إنّما هو عن حقيقة الخبر والإنشاء وما به تتميّز ماهيتهما، والمطابقة والمخالفة في هذه المرحلة لا يختلف حالهما باختلاف كون الأصل في التطابق هو النسبة الخارجية أو النسبة الذهنية، فإنّ الصلوح يكفي في تحقق الماهية، ويستحيل اختصاص إحدى النسبتين بالصّلوح للتطابق، فإنّ كُلّ ما يصلح لأنّ يتصف بالمطابقة والمخالفة مع النسبة الخارجية يصلح لأنّ يتصف بهما بالنسبة إلى الذهنية، وما لا يصلح، وهو الإنشائية، لا يصلح للموازنة بشيء من النسبتين، فالنزاع في أنّ الأصل في التطابق في النسبة اللفظية هل هو الخارجية أو الذهنية، غلط صرف، والاختلاف في الصدق والكذب في هذا المقام وهو تحقيق حقيقة الكلام وتمييز الخبر منه من الإنشاء مرجعه إلى تعيين القوم[1] للخبر.

وأمّا النزاع في مفهوم اللفظين وما وضعا له، فمرجعه[2] أهل اللغة و علائم الحقيقة، ولا ربط له بالمقام، مع أنّ ما استدلّوا به لا يدل على الاستعمال، فكيف يدل على الوضع؟! مع أنّ الاستعمال على تقدير ثبوته أعم.

وفي هذا البيان غنية عن التعرض لخرافات الجاحظ والنظّام، وما صدر ممّن يقاربهما في الدّرجة والمقام.

---

(١) في (ن): «المقدم» مكان «القوم».

(٢) في (خ)، و(ن): «فهو مرجعه».

[في الدلالة]

واعلم أنّ مدلول الكلام -أولاً- إنّما هو ما في نفس المتكلم من النسبة التّامّة الموافقة للنسبة اللفظية سواء كانت خبرية أو إنشائيّة، ومع ذلك فالملحوظ في التطبيق في الأخبار إنّما هو النسبة الخارجية.

و[1]توضيح ذلك: أنّ الدلالة عبارة عن كون الشيء بحيث يلزم من التصديق به التصديق بشيء آخر، فإنّ الدليل هو الوسط في الإثبات، وأمّا ما يوجب التصور فهو المعروف[2]، فإنّ معرف الشيء ما يقال عليه[3] لإفادة تصوره بمعنى معرفته، فالتعريف عليه تصور حاصل لتصور غير حاصل، والدلالة عليه تصديق حاصل لتصديق غير حاصل.

وأمّا التصور بمعنى الخطور فليس من العلم، بل هو جهل صرف فما أوجب خطور شيء في الذهن ليس دليلاً عليه، ولا معرفاً له، والتصور بمعنى الخطور ليس علماً، وقسيم التصديق إنّما هو المعرفة لا الخطور.

فاللفظ لا يمكن أن يدل بمجرد الوضع على شيء، بل المفرد لا يعقل كونه دليلا، فإنّ التصديق لا بُد أن يكون متعلقاً بالنسبة التامّة، فالدليل إنّما هو الكلام على ما في نفس المتكلم في مقام الإفهام، فالوضع إنّما هو للتركيب والمركب للإفهام، فالمتكلم إذا علم منه أنّه يصدر الإفادة، وأنّه عارف بمعنى اللفظ، وأنّه ليس ساهياً، ولا غافلاً، ولا مجنوناً، ولا نائماً، ولا سكراناً، ولا مغمى عليه، وأنّه لم يصرفه شيء -كالخوف و غيره- عن إظهار ما في ضميره، وأنّه لم يعتمد على ما يصرف اللفظ عمّا وضع له حصل العلم في الأخبار بأنّه معتقد بمعناه وجازم بمؤداه، حيث علم من

---

(١) في (خ): «و» غير موجودة.

(٢) في (ن): «المعرّف».

(٣) في (ن): «عليه» غير موجودة.

حاله أنّه يريد أن يعلم المخاطب بما أُخبر به، ويجعله عالماً بالواقع بإعلامه بما في نفسه، حيث إنّ المخاطب ممّن لا يحتمل خطأه في اعتقاده، لكون المطلب محسوساً أو قسماً آخر من الضروريات، فالمخاطب يقطع من الكلام باعتقاد المتكلم، ثم من اعتقاده يعتقد بالواقع، فالكلام دليل على اعتقاد المتكلم مع استجماع الشرائط، وهذه الدلالة دلالة إنيّة، فإنّ المعلول، وهو الكلام، دلّ على علته[١]، وهو إبراز ما في ضميره، وحيث كان تلازم بين اعتقاده وبين الواقع أمّا للعصمة وأمّا لأمر آخر، فيدل أحد المعلولين على الآخر.

وعلى هذا القياس النسبة الإنشائيّة [وحيث إنّ النسبة الإنشائيّة][٢] لا تتصف بالمطابقة والمخالفة مع النسبة الخارجية، فالغرض إنّما هو الكشف عمّا في الضمير في الإنشاءات، فالغرض الأصلي من الكلام إنّما هو بيان الواقع، والدلالة على النسبة الخارجية لكن المدلول أولاً إنّما هو النسبة الذهنية، لأنّ اللفظ من حيث إنّه فعل اختياري للمتكلم له علاقة مع ما في ضميره، حيث علم أنّه إنّما دعاه عليه إبرازه، وأمّا الواقع فلا علقة بينه وبين الكلام، فلا يمكن أن يدل عليه أولاً، فالأصل في مرحلة الدلالة إنّما هو الخارج لكن المدلول عليه أولاً إنّما هو ما في النفس، فالدلالة عقلية ولا يمكن أن تكون وضعيّة؛ لأنّ علقة العليّة والمعلوليّة ليست أمراً جعلياً اختيارياً للواضع، وإنّما الحاصل بالوضع هو الاختصاص. وهذا معنى كون الدلالة وضعيّة، فإنّها بمعونته فترتيب[٣] المفردات على حسب الوضع، فاختصاص كُلّ مفرد من مفردات المعاني بلفظ الموجب لخطوره معلول للوضع والإخطار في مقام الإفادة للدلالة، فإنّ شئت قلت: إنّ الدلالة عقلية، وإن شئت قلت: إنّها وضعيّة.

وإلى ما حققنا ينظر كلام من قال: «إنّ وضع المفردات للتركيب وإنّ التركيب

---

(١) في (خ): «عينه» مكان «علته».

(٢) ما بين المعقوفين أضفناه عن (خ)، و(ن).

(٣) في (ن): «ترتب» مكان «فترتب».

للدلالة» لا كما يتوهم من أنّ المفردات من قبيل الحروف الهجائيّة، وكذا من قال من المحققين: «بأنّ الدلالة تابعة للإرادة»[١]، فإنّ مراده أنّ المدلول إنّما هو المراد، فمع قطع النظر عن صدور الكلام عن متكلم متصدي للإفادة لا معنى للدلالة، لا ما يتوهم من أنّ خطور المعاني المفردة يتوقف على الإرادة، فإنّ كونه معلولاً للوضع من أوائل البديهيّات.

وظهر بما[٢] حققناه أيضاً أنّه لا منافاة بين كون المدلول أولًا هو الحكم -أي ما في نفس المتكلم من النسبة الذهنية- وبين كون الأصل في مرحلة الإفادة هو الخارج، فإنّ ما في النفس ملحوظ باللحاظ الآلي المقدمي، وهذا هو السر في كون الأصل في الموازنة[٣] هو النسبة الخارجية، فالصدق هو مطابقة النسبة اللفظية للنسبة الخارجية، والكذب مخالفتها[٤] لها خاصة، فإنّ المتكلم في كلامه يرشد إليها ويهدي المخاطب إليها، فالخطأ والصواب إنّما يلاحظان بالنسبة إلى جعل الكلام طريقا إليه وهادياً له ودليلاً، فالمقصد هو الواقع، والاعتقاد قنطرة، فكُلّ من النسبة اللفظية والنسبة الذهنية مقدمة للوصلة إلى النسبة الخارجية، غاية الأمر أنّ أحد الأمرين مقدم على الآخر، واحدهما نتيجة للآخر.

وهذا معنى كلام الشيخ عبد القاهر وغيره، لا دلالة للخبر على وقوع النسبة ولا وقوعها، وإنّما يدل على حكم المخبر بالوقوع وعدمه، وحكى بعضهم، الاتّفاق عليه واستدلوا[٥] بأنّه لو دل على الثبوت والانتفاء[٦]، ولا معنى للدلالة إلّا إفادة العلم

(١) انظر: الإشارات والتنبيهات ١: ٣٢.

(٢) في (خ): «مما» وفوقها «بما».

(٣) في (ن): «في الموازنة» غير موجودة.

(٤) في (ن): قبل «مخالفتها» توجد «هو».

(٥) في (خ): توجد «له» بعد «واستدلوا».

(٦) في (خ): «وللانتفاء».

لما وقع الشـك[١] في خبر[٢]، ولامتنع الكذب في الإخبار وإلّا لتخلف المدلول عن[٣] الدال وللزم[٤] التناقض في الواقع عند الأخبار بأمرين متناقضين.

وملخـص هـذا الدليل: أنّ الدلالـة لا معنى لها إلّا إفادة العلـم، والخبر لو كان بنفسـه دليـلاً على الواقـع لامتنع الكـذب في الأخبار ولمـا وقع شـكّ في خبر، لأنّ المفروض أنّ الخبر بنفسه موجب للقطع بالواقع.

وقـد عرفت أنّ من زعم أنّ الكلام يدل على الواقع بالوضع فإنما أراد الإخطار، وغفـل عـن أنّ[٥] هذا ليس من الدلالـة لأنّ الدلالة لا معنى لهـا إلاّ إفادة العلم كما صرّح به المحقّقون.

[التعرض لما خفي على التفتازاني]

وقـد خفي مـا حققنا على التفتـازاني، قال عند شرح قول المصنف: لا شـك أنّ قصـد المخبر بخبره إفادة المخاطب: أمّا الحكـم أو كونه عالما به، «والمراد بالحكم هنا وقـوع النسـبة -مثلاً[٦]- لا إيقاعهـا لظهور أن ليس قصد المخبر إفـادة أنّه قد أوقع النسبة -مثلاً- أو أنّه عالم بأنّه أوقعها، وأيضاً لو أُريد هذا لما كان لإنكار الحكم معنى لامتناع أن يقال أنّه لم يوقع النسبة»[٧] انتهى.

---

(١) في (خ)، و(ن): «شك».

(٢) في (ن): «في خبر» غير موجودة.

(٣) في (خ): «على» مكان «عن».

(٤) في (خ): «ألزم».

(٥) في (خ): «أنّ» غير موجودة.

(٦) في المصدر: «مثلا» غير موجودة.

(٧) المطول شرح تلخيص مفتاح العلوم: ١٨٠

وفيه: أنّ هاهنا[١] قسمًا آخراً، وهو العلم بالوقوع وعدمه، وهو المقصود أولاً بالإفادة لا النسبة اللفظية أو العلم بها، والفرق بين هذا وبين القسم الثاني: أنّ المقصود بالذات في هذا القسم إفادة الوقوع واللاوقوع، وفي قسيمه لا يتعلق القصد إلّا بهذا الفن الذي هو لإتمام الخبر، فالمدلول في القسمين إنّما هو الايقاع، إلّا أنّه في الأول ملحوظ باللحاظ الأولي، وفي الثاني باللحاظ الاستقلالي.

ثم قال[٢]: «فإن قلت: قد اتفق القوم على أنّ مدلول الخبر إنّما هو حكم المخبر بوجود المعنى في الإثبات وبعدمه في النفي، وأنّه لا يدل على ثبوت المعنى أو[٣] انتفائه، وإلّا لما وقع شك[٤] من سامع في خبر يسمعه، بل علم ثبوت ما أُثبت وانتفاء ما نفي؛ إذ لا معنى للدلالة إلّا إفادة[٥] العلم بذلك الشيء، ولما صحّ ضرب زيد إلّا وقد وجد منه الضرب؛ لئلّا يلزم إخلاء اللفظ عن معناه الذي وضع له، وحينئذ لا يتحقق الكذب أصلاً وللزم التناقض في الواقع عند الإخبار بأمرين متناقضين.

قلت: ظاهر أنّ العلم بثبوت الشيء لا يستلزم ثبوته، فكأنّهم أرادوا أنّه لا يدل على ثبوت المعنى في الواقع قطعاً بحيث لا يحتمل عدم الثبوت، وإلّا فإنكار دلالة الخبر على ثبوت المعنى أو انتفائه معلوم البطلان قطعاً؛ إذ لا معنى للدلالة إلّا فهم المعنى منه، ولا شكّ أنّك إذا سمعت (خرج زيد) [٦] تفهم منه أنّه خرج، وعدم الخروج احتمال عقلي، ولهذا يصح إذا قيل لك: من أين تعلم هذا؟، أن تقول: سمعته

---

(١) في (ن): «هنا».

(٢) في (خ): من «اللفظية» إلى «ثم قال» غير موجودة.

(٣) في المصدر: «و» مكان «أو».

(٤) في المصدر: «الشك».

(٥) في المصدر: «إفادته».

(٦) في (ن): «خرج زيد» غير موجودة.

من فلان. ولو كان مفهوم القضية هو الحكم بالثبوت و[١] الانتفاء لكان مفهوم جميع القضايا متحققاً دائماً، فلم يصح قولهم بين مفهومي (زيد قائم) و(زيد ليس بقائم) تناقض؛ لامتناع تحقق المتناقضين»[٢] انتهى.

فهو كما ترى، لم يتصور حقيقة الدلالة، ولم يتبصّر بما رآه من الدليل الواضح والبرهان القاطع، فحيث اعترف بعدم حصول القطع بالواقع من الإخبار وقيام الاحتمال فكونه دالاً على مضمونه لا معنى له إلّا الإخطار، وقد عرفت أنّه ليس من الدلالة في شيء.

وما زعمه من أنّ إنكار دلالة الخبر على ثبوت المعنى أو انتفائه معلوم البطلان قطعاً، كلام خال عن التحصيل.

وما زعمه من فهم (خروج زيد[٣]) من (خرج زيد) إن أراد خطوره، فهو دلالة[٤]، ولا معنى لكون احتمال الخلاف احتمالاً عقلياً، فإنّ الخطور لا ينافي الشك، فالسامع للخبر كمن لم يسمع في مرحلة الاطّلاع على الواقع؛ ضرورة أنّ الوضع لا يوجب الانكشاف، ولا فرق بين المهمل والموضوع إلّا بالوضع، ومن المعلوم أنّ مجرد الصوت[٥] لا دلالة له لا بحسب الماهيّة، ولا من حيث الإنيّة، فالوضع إنّما أوجب الاختصاص الموجب[٦] للإخطار، فقوله: أنّ احتمال الخلاف في الإخبار عقلي، غلط صرف.

ومن العجب أن اطّلع على هذه البراهين القاطعة ومع ذلك ادّعى القطع بأنّ

---

(١) في (خ): «أو» مكان «و».

(٢) المطول شرح تلخيص مفتاح العلوم: ١٨٠.

(٣) في (ن): «زيد» غير موجودة.

(٤) في (خ): «ليست دلالة».

(٥) في (خ)، و(ن): «التصور» مكان «الصوت».

(٦) في (خ) يوجد بياض مكان «الموجب» وفي (ن) غير موجودة.

الخبر يدل على مؤدّاه وأن احتمال الخلاف احتمال عقلي، وليت شعري إنّ الدليل إذا لم يفد العلم فكيف يكون دليلاً؟! فإن زعم أنّه يفيد الظن بنفسه فهو أيضاً بديهي الفساد؛ ضرورة أنّ وضع اللفظ للشيء لا يوجب دلالته على تحققه، وإن كانت ظنية، مع أنّ هذه الدلالة فصل للخبر، فهي ناشئة عن الخبرية، وقد أطبقوا على أنّه ما يحتمل الصدق والكذب بمعنى الشك، وإن كان فاسدا.

وبالجملة: فلا أظن به أن يدعي كون الكلام بنفسه وسطاً لإثبات مؤداه، وإن كان إثباتاً ظنياً لعدم الربط، ولو كان كذلك لم تتوقف الدلالة على أن يكون صادراً عن متكلم فضلاً عن أن يعتبر فيه التعقل والعرفان، وعدم الخطأ، والسّهو والنسيان، بل لا يعتبر حينئذ وجود الكلام في الخارج، فإنّ الوضع يوجب ارتباط الكُلّي بالمعنى، والوجود في الخارج، لا دخل له بالوضع، وإنّما نعتبر نحن إيجاده من متكلم عاقل غير ذاهل عارف بالروابط في مقام الإفادة[1]، حيث إنّه لا يكون معلولاً لما في الضمير إلّا في هذه الصّورة، فالوجود يدل على الوجود، والمدلول إنّما هو ما في الضمير ابتداء.

وأمّا بناء على أن الكلام بنفسه يدل على ما وضع له فلا تتوقف الدلالة على الوجود.

قوله: «ولو كان مفهوم القضية هو الحكم.. إلى آخره»، فيه: أنّ للقضية الصادرة عن المتكلم بالشرايط المتقدّمة دلالتين:

إحداهما: على ما في النفس، وهذه متحققة دائما مع استجماع الشرائط.

والأُخرى: على ما في الخارج، وهي متوقفة على ملازمة أُخرى أشرنا إليها.

والتناقض إنّما هو بهذا الاعتبار، وحيث إنّ المدلول الأولي ليس مقصوداً بالذات

(١) في (ن): «الإفادة» غير موجودة.

فـلا يلاحظ التناقض بالنسـبة إليه، وقد بينـا أنّ المناط في الصـدق والكذب إنّما هو المطابقة والمخالفة مع النسبة الخارجية، وإن كان المدلول أولاً هو النسبة الذهنية.

ثـم قال: «ثم الحق مـا ذكره بعض المحقّقـين، وهو إنّ جميـع الأخبار من حيث اللفظ لا تدل إلّا على الصدق.

وأمّـا الكذب فليس بمدلوله، بل هـو نقيضه، وقولهم يحتملـه لا يريدون به أنّ الكـذب مدلول لفظ الخبر كالصدق، بل المراد أنّه يحتمله من حيث هو، أي لا يمتنع عقلاً أن لا يكون مدلول اللفظ ثابتا»[1] انتهى.

وفيـه: أنّ هذا الـكلام خال عن التحصيل، حيـث إنّ المطابقة والمخالفة صفتان للدلالة، فكون المدلول صدقاً أو كذباً تقدم الشيء على نفسه فلا بُد أن تكون الدلالة التـي هي موضوعة للمطابقة والمخالفة حينئـذ مقدمة عليهما، مع أنّ اللفظ لا يعقل أن يكون بنفسـه دليلاً ووسـطاً في إثبات مؤدّاه لعدم العلاقة، والوسـط[2] لا بُد أن يكون علة للنتيجة أو معلولاً لها، أو هو والنتيجة معلولين لعلّة ثالثة.

وبالجملـة: فهذا الذي ارتضاه من أقبح الأغلاط، فإنّ الإخطار المعلول للوضع لا يتصـف بالمطابقة والمخالفة، ولا ينقسـم الخبر إلى الصدق والكذب باعتباره، ولا يختـص به التركيب ولا يتوقف على وجود اللفـظ، بل يكفي فيه خطوره، وأمّا كونه وسـطا في الإثبـات -مع أنّه خلاف الـضرورة- فلا يجامع احتـمال الخلاف، وكون الاحتـمال عقليـاً عبارة خالية عـن المعنى، فإنّ العقل لا يحتمل خـلاف البرهان، إن كانـت الدلالـة عقلية، وإلّا فلا معنـى للدلالة؛ لأنّ الدليل هو الوسـط في الإثبات بمقتضى الملازمة العقلية بينه وبين النتيجة، فمع أنّ عدم العلاقة من أوايل البديهيات، فقيـام الاحتمال مع وجود الدلالة تناقض، ومجرد نسـبة الاحتمال إلى العقل لا يُجوز

(١) المطول شرح تلخيص مفتاح العلوم: ١٨١.

(٢) في (خ): «للوسط».

اجتماع المتناقضين، مع أنّ كُلّ احتمال عقلي بمعنى أنّه في العقل، وبمعنى آخر لا يتصوّر في المقام، فإنّ الوضع لا يوجب الكشف ولو ظناً.

[التعرض لجواب الخواجة الطوسي قدس سره]

وممّا حققنا ظهر ما في جوهر النّضيد لآية الله العلامة -أعلى الله في الفردوس مقامه- عن نصير الملة والدين -نور الله ضريحه- في الجواب عن انتقاض حدود الدلالات بعضها ببعض من أنّه لا حاجة إلى قيد الحيثيّة؛ «لأنّ دلالة اللفظ لمّا كانت وضعية كانت متعلقة بإرادة اللافظ إرادة جارية على قانون الوضع، فاللفظ إن اطلق وأُريد به معنى، وفهم منه ذلك المعنى فهو دال عليه، وإلّا فلا، فالمشترك إذا أُريد به أحد المعنيين لا يراد به معنى[1] الآخر، ولو يراد[2] أيضاً لم تكن الإرادة على قانون الوضع؛ لأنّ قانون الوضع أن لا يراد بالمشترك إلّا إحدى المعنيين، فاللفظ أبدا لايدل إلّا على معنى واحد، فذلك المعنى إن كان تمام الموضوع له فمطابقة، وإن كان جزء فتضمّن، وإلاّ فالتزام»[3] انتهى.

ومحصّله: أنّ الدلالة عبارة عن إفادة العلم بالمراد، والإرادة لا تكون إلّا لمعنى واحد، والخطور المعلول للوضع ليس من الدلالة، وحيث خفي مراد هذا المُحقّق على التفتازاني، قال بعد ما حكاه: «وفيه نظر، لأنّ كون الدلالة وضعيّة لا يقتضي أن تكون تابعة للإرادة، بل للوضع، فإنا قاطعون بأنّا إذا سمعنا اللفظ -وكنّا عالمين

---

(١) في المطول، والقوانين، و(خ)، و(ن): «المعنى».

(٢) في القوانين: «أريد».

(٣) هذا اللفظ المحصور بين قوسي الإقتباس هو عن المطول: ٥٠٩، والقوانين المحكمة في الأصول: ٢٤٨، وقد صرح الميرزا القمي قدس سره في قوانينه: «وحاصل ما ذكره ذلك المحقق كما نقل عنه بالمعنى في موضع آخر أنّ دلالة اللفظ... إلى آخره»، والناقل بالمضمون هو التفتازاني في المطول، وللإطلاع على كلام الخواجة الطوسي، ومناقشة العلامة الحلي قدس الله سرهما انظر: الجوهر النضيد في شرح منطق التجريد: ٨ وما بعدها.

بالوضع- نتعقل معناه سواء أراده اللافظ أو لا، ولا نعني بالدلالة سوى هذا، فالقول بكون الدلالة موقوفة على الإرادة باطل، لا سيّما في التضمن والالتزام، حتى ذهب كثير من الناس إلى أنّ التضمن فهم الجزء في ضمن الكُلّ والالتزام، والالتزام فهم اللازم في ضمن الملزوم، وأنّه إذا قصد باللفظ الجزء أو اللازم -كما في المجازات- صارت الدلالة عليها مطابقة لا تضمّناً والتزاماً.

وعلى ما ذكره هذا القائل يلزم امتناع الاجتماع بين الدلالات لامتناع أن يراد بلفظ واحد أكثر من معنى واحد، وقد صرّحوا بأنّ كلّا من التضمن والالتزام يستلزم المطابقة»[1] انتهى.

قوله: «إنّ كون الدلالة وضعيّة... إلى آخره»، فيه: أنّ معنى كون الدلالة وضعيّة أنّها بمعونة الوضع لا أنّ الوضع سبب لها، فإنّ العلم لا يحصل به.

قوله: «نتعقل معناه سواء أراده اللّافظ أو لا»، صريح في أنّ خطور الموضوع له لا يرتبط بإرادة اللّافظ، وهذا ممّا لا نزاع فيه، بل[2] هو معنى كون الدلالة وضعيّة، والوضع -مع علم التحقق بالوضع- علة تامة للخطور، وإن لم يسمع اللفظ، بل خطر بالبال فإنّ الموضوع له أيضاً يخطر بخطوره.

قوله: «ولا نعني بالدلالة سوى هذا»، اعتراف منه بأنّه لا يتعقل معنى الدلالة، مع أنّ الدليل لغة الموجب للعلم، وفي الاصطلاح هو الوسط أو الحُجيّة، وكيف كان فالموجب للخطور ليس دليلاً بالضرورة، وإرادة الخطور من الدلالة نسبتها إلى علماء[3] كذب واضح، ومخالف لما رأيت من تصريحهم بأنّه لا معنى للدلالة إلاّ إفادة العلم، وأمّا كونه مراداً له من الدلالة فلا أثر له.

---

(١) المطول شرح تلخيص مفتاح العلوم: ٥٠٩.

(٢) في (ن): «بل هذا» قبل «بل».

(٣) في (خ) و(ن): «إلى العلماء» غير موجودة.

أمـا ما زعمه مـن ذهاب كثير من النـاس إلى أنّ التضمن والالتـزام دلالة تبعيّة فغلـط واضح، حيث إنّ هذا مـن البديهيّات وكُلّ من يتخيل أنّ اسـتعمال اللفظ في الجـزء واللّازم مجاز ليس مطابقة، فقد خالف الضرورة ولم يتعقل حقيقة الدلالات، ومـع ذلك لا ينافي ما أفـاده المحقّق الطوسي تَتَنُّ حيث إنّ المدلـول تبعاً ليس معنى للفظ، بل من توابع المعنى، حتى أنّه ليس من الدلالة الوضعيّة إلّا بمعنى أنّ للوضع مدخليّـة فيها، حيث إنّهـا تابعة لما وضع اللفـظ له، كيف وتمام مدّعـى هذا المحقق عدم اجتماع الدلالات، ومـا توهمه اقتران لا اجتماع، فإنّ كُلّ دلالة تختص بمحل[1] ولا تتصـادق، وبهـذا دفـع الإشـكال، فكيـف يكون هـذا من وجـوه الاعتراض عليه[2]، فافهم.

وقولهـم: «ان كلّا مـن التضمّن والالتزام يسـتلزم المطابقة لا ينـافي عدم اجتماع الدلالات»، فإنّ الاستلزام مأخوذ فيه قيد المغايرة، فكيف ينافيها؟!

وللتفتـازاني وللسـيّد الشريف وغيرهما في هذا المقام كلـمات واهية لا حاجة إلى التعرض لإبطالها، وفي هذا المقدار غنية.

فالحاصـل: أنّ الوضع عند العالم به موجب للخطور، وهذا ليس من الاسـتعمال والإطلاق، فالمشترك لا يدل على شيء من معانيه إلّا بالقرينة، بل هو مجمل، وكُلّ من معانيه يخطر تبعاً لخطوره، وهذا ليس من الدلالة، بل إنّما هو توطئة للتركيب، الذي هو للدلالة على ما في الضمير، وهو توطئة للكشـف عن الخارج، فأدوات الاستفهام من حيـث إنّها حروف إنّما وضعت لأنّ يطلب بها ما بعدها، ولا تدخل إلّا على كلام تامّ، فهـي تطلب ما تدخل عليها من الإخبار، فالمرجع إلى طلب الخبر -أي الاسـتخبار- وحيث إنّ الغرض من بعث الشخص على الإخبار إنّما هو التوسل به إلى العلم بالخارج

(١) في (ن): «بمحل» غير موجودة.

(٢) في (خ): «عليه» غير موجودة.

بتوسّط العلم بالاعتقاد، صارت هذه الأدوات لطلب فهم الواقع تصوراً أو تصديقاً، وليس كما يتوهم من أنّ طلب الفهم معنى للأدوات؛ ضرورة أنّ الطلب المتعلق بالفهم يستلزم كون ما تعلق به معنى اسمياً، فكيف يكون المجموع معنى حرفياً؟!

[في بطلان تقسيم الاستفهام إلى حقيقي ومجازي]

وعلى ما حققنا: لا مجال لما يتوهم من أنّ الاستفهام حقيقي ومجازي، فإنّه لا يصلح لأن يكون معنى لفظ واحد، بل الطلب مدلول للأدوات والمتعلق، وهو ما دخلت عليه مستقل غير داخل في معنى الأدوات، وهو الخبر، فالمرجع إلى طلب الخبر -أي الاستخبار- وحيث إنّ الغالب فيه أن يكون الداعي تحصيل العلم بالخارج بضم مقدّمة أُخرى سمي بأداة[1] الاستفهام، وإلاّ فهي أدوات الاستخبار على الوجه الذي أشرنا إليه، ودخول (علم)، و(حسب)، و(ظنّ) وما يشبهها، و(ليت)، و(لعل) على الإخبار[2] من أقوى الأدلة على أنّ المدلول الأصلي وما أُعدّ الخبر له بحسب الأصل إنّما هو النسبة الخارجية، وإن كان الكشف عن النسبة الذهنية توطئة ووسيلة وواسطة بينها وبين النسبة اللفظية.

[طرق التعويل على الأخبار، وفيه مقامات]

وحيث ظهرت لك حقيقة الخبر تبين لك أنّ كشفه عن الواقع لا بُد أن يكون مستنداً إلى أمر آخر من عصمة المخبر وما بمنزلته، كالعلم بأنّه لا يكذب مطلقاً أو في خصوص ما أخبر به، مع[3] العلم بأنّه لم يخطأ.

نعم، قد يبلغ من الكثرة مرتبة يستحيل معها التخلف عن الواقع، وذلك بعد

---

(١) في (خ)، و(ن): «بأدوات».

(٢) في (ن): «على الإخبار» غير موجودة.

(٣) في (خ): «من مع».

إحراز بعدم[١] تواطئ المخبرين على الكذب وعدم وجود جامع لهم في إخفاء الواقع وعدم إبراز ما في أنفسهم، فحينئذ التوافق أمّا قضية اتّفاقيّة وأمّا عن واقع جامع لهم في الأخبار، والاتفاقيّة بعيدة في الاثنين وأبعد في الثلاثة -مثلاً- إلى أنّ تبلغ درجة الاستحالة، وهذا هو التواتر، أمّا مع احتمال التواطئ أو الجامع غير الواقع أو اشتراك العلل المختلفة في التأثير كأن يكون لبعضهم أغراض وبعض آخر يخافون فيكذبون فلا يحصل العلم، وإن لم تكن للكثرة نهاية، كما أنّه إذا قام احتمال الخطأ بأنّ لم يستند إخبارهم[٢] إلى الحس أو إلى محسوس غير مستلزم عقلاً لما أخبر به، فلا توجب الكثرة للعلم[٣]، فالكثرة إنّما تنفع في دفع احتمال أن يكون التوافق في المحسوسات قضية اتفاقيّة، فالخبر أمّا واحد وأمّا متواتر، وحيث إنّ التواتر يوجب العلم الضروري بمؤدّاه فلا إشكال في الركون إليه.

وأمّا الواحد فكذلك إذا أفاد العلم أو الاطمينان.

أما الواحد الذي خالف أصلاً معتمداً عليه، ولم يقترن بما يوجب الاطمينان المعوّل عليه فلا يجوز الركون إليه، وإن كان الراوي عدلاً[٤] إماميّاً، فالعمل أمّا على الأصل وأمّا على الاطمينان.

وهذه طريقة جُلّ من تقدّم على آية الله العلّامة -أعلى الله في الفردوس مقامه-[٥] من أصحابنا قطعاً، بل كُلّهم ظاهرا.

وأمّا من تأخّر عنه فالأمر عندهم بالعكس فزعموا أنّ خبر العدل حُجّة شرعاً

---

(١) في (خ): «عدم» مكان «بعدم» وهو الأنسب في المقام.

(٢) في (م): «الأخبار هم»، وما أثبتناه عن (خ)، و(ن)؛ لأنّه الصحيح.

(٣) في (خ)، و(ن): «العلم» مكان «للعلم».

(٤) في (خ): «عدلياً».

(٥) في (خ): «قدّس».

تعبّـدا فلا يجـوز العدول عنه، ما لم يعارضه ما لم[١] يصلـح لذلك، وان لم يعتمد على مطابقته للواقع، وهذا هو الصّحيح عندهم، فلنا مقامات:

[مقامات ثلاثة في كيفية اعتماد خبر الواحد]

الأول: بيـان أنّ طريقـة أصحابنـا -قـدس الله أسرارهـم- عـدم التعبد بالخبر الواحد، وإن كان الراوي عدلاً، بل[٢] الظاهر أنّ هذا قضية مذهبهم، وأنّ من اعتمد على غير الأصل والاطمينان فقد سلك مسلك أهل السّنة.

الثاني: أنّ الاطمينان[٣] هو المعوّل عليه في جميع أخبار الآحاد، بل في جميع الأمور من الأحكام والموضوعات سواء فيه الأصول والفروع، وأنّه مذهب أصحابنا فما[٤] يتفقـون به يعملون على طبقه، وإن كان الراوي فاسـد العقيدة، بل ربما يعتمدون في استكشـاف حال من روى عنه بروايته، بل أجمعوا على تصحيح ما يصحّ عن جماعة، وفيه من الإشـكال في فساد عقيدته، وإذا أعرضوا[٥] الأصحاب عن رواية صحيحة يطرحونها لعدم الاطمينان بمطابقة روايته للواقع.

الثالث: أنّ ما في الكتب الأربعة من الرّوايات معلومة الصدور، وأنّه لا إشكال فيها من حيث السّند.

[مناقشة ما مرّ]

أمـا المقام الأول: فلا بُد فيه من نقـل الأقوال ممّن يعتمد به من أصحابنا -قدس الله أسرارهم- وبيان مرادهم، حيث يحتاج إلى ذلك ودفع الشبهات.

---

(١) في (خ)، و(ن): «لم» غير موجودة، وهو الصحيح.

(٢) في (ن): «بل» غير موجودة.

(٣) في (ن): «أنّ الاطمينان» غير موجودة.

(٤) في (خ)، و(ن): «في ما».

(٥) في (خ)، و(ن): «أعرض».

وأوضح ما في المقام كلام ابن إدريس تَدَّسَ المتضمن لنقل[١] كلمات علم الهدى تَدَّسَ قال، في أول السرايز: «إنّ الحق لا يعدو أربعة[٢] طرق: أمّا كتاب الله سبحانه، أو سنة رسوله ﷺ المتواترة المتفق عليها، أو الإجماع، أو دليل العقل، فإذا فقدت الثلاثة فالمعتمد في المسألة[٣] الشرعية عند المحققين الباحثين عن مأخذ الشريعة التمسّك بدليل العقل فإنّها مبقاة[٤] عليه وموكولة إليه، فمن هذه الطرق يوصل إلى العلم بجميع الأحكام الشرعية في جميع مسائل الفقه، فيجب الاعتماد عليها والتمسّك بها، فمن تنكر[٥] عنها عسف، وخبط خبط عشواء، وفارق قوله المذهب[٦]، والله تعالى يمدّكم وإيّانا بالتوفيق والتسديد، ويحسن معونتنا على طلب الحق وإنارته[٧] ورفض الباطل وإبادته»[٨] انتهى.

فانظر إلى هذا الخبير المحقق كيف جزم بأنّ المعتمد عند المحقّقين من أهل الاستنباط، وهم الباحثون عن مآخذ الشريعة، ما ذكره من الطرق الأربعة؛ منها الأصل الذي استقل به العقل لو لم يكن دليل من الأدلة الثلاثة، وهي الكتاب والإجماع والسّنة المعلومة بأمرين التواتر، مع الاتفاق على العمل بها، فإنّه يمكن أن يكون الفعل أو القول أو التقرير لا لبيان[٩] الواقع، وينكشف بالإعراض عنها، وهذا صريح في الإجماع على عدم الركون على الخبر الواحد، بل المتواتر الذي لم

---

(١) في (خ): «النقل».

(٢) في المصدر: «أربع».

(٣) في المصدر: «المسائل».

(٤) في (خ)، و(ن): «متبعات».

(٥) في المصدر: «تنكب».

(٦) في المصدر: توجد «من» قبل «المذهب».

(٧) في المصدر: «إثارته».

(٨) كتاب السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي ١: ٤٦.

(٩) في (خ): «بيان».

يتفقـوا عليه، بل صرّح بأنّ من اعتمد في المسـألة الشرعية على أمر وراء ما ذكره فقد عسـف وخبط خبط عشـواء، وفارق قوله المذهب، وهذا صريح في أن الاعتماد على الخبر الواحد مخالف لمذهب الإماميّة، بل لضرورته[١]، وإلّا لم يكن خبط عشـواء ولم يصلح أن يقال فارق قوله المذهب.

ثـمّ شرع في تأييد مـا حققه بكلمات علـم الهدى -نور الله ضريحـه- قال: «فقد قال المرتـضى رحمه الله[٢] وقد ذكر في جواب مسـائل الموصليّات الثانيـة الفقهيّة، وقدم مقدمتـه، وأومـأ[٣] إليها أن تكون هي الأدلة على جميع جوابات مسـائلهم اكتفى بها عـن الأدلة[٤] في تضاعيف الجوابات، وقال[٥]: اعلـم أنّه لا بُد للأحكام[٦] الشرعية مـن طريق يوصـل إلى العلم بها لأنّا متى لم نعلم الحكـم، ولم[٧] نقطع بالعلم على أنّه مصلحة جوزنا كونه مفسدة، فيقبح الإقدام منّا عليه، لأنّ الإقدام على ما لا يؤمن[٨] كونه فساداً وقبيحاً[٩] كالإقدام على ما نقطع على كونه فساداً.

ولهـذه الجملة أبطلنـا أن يكون القياس في الشريعة، الـذي يذهب مخالفونا إليه، طريقاً إلى الأحكام الشرعية من حيث كان القياس يوجب الظن ولا يفضي إلى العلم البتة[١٠]، ألا ترى أنّا نظن بحمل الفرع في التحريم على أصل محرم بشـبه يجمع بينهما

---

(١) في (خ): «لضرورية».

(٢) العبارة في المصدر هكذا: «فقد قال السيد المرتضى رضي الله عنه».

(٣) في المصدر: توجد «وأشار» قبل «وأومأ».

(٤) في المصدر: «الدلالة».

(٥) في المصدر: «فقال».

(٦) في المصدر: «في الأحكام».

(٧) في المصدر: «و» غير موجودة، وفي (ن): «ولم» غير موجودة.

(٨) في المصدر: «نأمن».

(٩) في (خ): «وقبحا».

(١٠) في المصدر: «البته» غير موجودة، وفي (ن): «إليه» مكانها.

أنّه محرم مثل أصله، ولا نعلم[١] من حيث ظنّنا أنّه يشبه المحرم بأنّه[٢] محرم، ولذلك أبطلنا في الشريعة الأخذ[٣] بأخبار الآحاد؛ لأنها لا توجب علما ولا عملا، وأوجبنا أن يكون العمل تابعاً للعلم؛ لأنّ خبر الواحد إذا كان عدلاً فغاية ما يقتضيه الظنّ بصدقه[٤]، ومن ظننت صدقه يجوز أن يكون كاذباً، وإن ظننت به الصدق، فإنّ الظنّ لا يمنع من التجويز، فعاد الأمر في العمل بأخبار الآحاد إلى أنّه إقدام على ما لا يؤمن[٥] كونه فساداً وغير صلاح»[٦] انتهى.

وهذا صريح في أنّ العمل عند الإماميّة يجب أن يكون تابعا للعلم[٧] والعدالة لا توجب العلم بصدق المخبر فهو كالقياس في عدم إفادة العلم، ولهذا صار الأخذ به كالركون إلى القياس عند الإماميّة، ولمّا كان هذا تأسيساً للأصل، وهو غير منكر، بل المدّعي لحُجيّة الأخبار الآحاد إنّما يدعى قيام الدليل عليها[٨] فلا بُد من أحد الأمرين: إقامة الدليل على استحالة التعبّد بها، وعدم وجود دليل مخرج عن الأصل على تقدير الاعتراف بالإمكان.

وحيث كان الأول غير مرضي عنده، بل الحق عنده إنّ الوجه في عدم جواز التعويل على الخبر الواحد إنّما هو عدم نهوض حُجّة عليه، بل قيام الضرورة على عدمها، قال في الموصليّات: «وقد تجاوز قوم من

(١) في المصدر: «يعلم».

(٢) في المصدر: «أنّه».

(٣) في المصدر: «الأخذ» غير موجودة.

(٤) في المصدر: «لصدقه».

(٥) في المصدر: «نأمن».

(٦) كتاب السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي ١: ٤٦، وفي المسائل الموصليات، انظر: رسائل الشريف المرتضى ١: ٢٠١.

(٧) في (ن): «العدالة» مكان «للعلم».

(٨) في (ن): «عليها» غير موجودة.

شيوخنا[١] في إبطال القياس في الشريعة والعمل فيها بأخبار الآحاد، إلى[٢] أن قالوا: إنّه[٣] مستحيل من طريق العقول العبادة بالقياس في الأحكام، وأحالوا أيضاً من طريق العقول العبادة بالعمل بالأخبار الآحاد، وعوّلوا على أنّ العمل يجب أن يكون تابعاً للعلم، وإذا كان ذلك[٤] غير متيقّن في القياس وأخبار الآحاد لم تجز العبادة بهما، قال: والمذهب الصّحيح هو غير هذا، لأنّ العقل لا يمنع من العبادة بالقياس والعمل بالخبر الواحد، ولو تعبّد الله بذلك لشاع[٥] ولدخل في باب الصحة، لأنّ عبادته تعالى بذلك توجب العلم الذي لا بُد أن يكون العمل تابعاً له، فإنّه لا فرق بين أن يقول[٦]: قد حرمت عليكم كذا وكذا فاجتنبوه، وبين أن يقول: إذا أخبركم عني مخبر له صفة العدالة بتحريمه فحرموه، في صحة الطريق إلى العلم بتحريمه، وكذلك إذا قال: لو غلب في ظنكم شبه بعض الفروع ببعض الأصول في صفة تقتضي التحريم فحرموه فقد حرمته عليكم، لكان هذا أيضاً طريقاً إلى العلم بتحريمه وارتفاع الشك والتجويز، وليس متناول العلم هاهنا[٧] هو متناول الظنّ على ما يعتقده قوم لا يتأمّلون، لأنّ متناول الظنّ هاهنا هو صدق الراوي إذا كان واحداً، ومتناول العلم هو تحريم الفعل المخصوص الذي تضمنه الخبر، وما علمناه غير ما ظنناه، وكذلك في القياس متناول[٨] الظن شبه الفروع بالأصول في علة التحريم، ومتناول العلم كون الفرع محرماً.

---

(١) في المصدر: يوجد «رحمهم الله» بعد «شيوخنا».

(٢) في (م): «إلا»، وما أثبتناه عن المصدر (خ)، و(ن).

(٣) في (خ): «به» مكان «إنّه».

(٤) في المصدر: «ذلك» غير موجودة.

(٥) في المصدر: «لساغ».

(٦) في المصدر: توجد «ﷺ» بعد «يقول».

(٧) في المصدر: «هنا».

(٨) في (خ)، و(ن): «تناول».

وإنّما منعنا من العمل بالقياس في الشريعة[١]، وأخبار الآحاد مع تجويز العبادة بهما من طريق العقول، لأنّ الله تعالى ما تعبّد بهما ولا نصب دليلاً عليهما، فمن هذا الوجه أطرحنا العمل بهما، ونفينا كونهما طريقين إلى التحريم والتحليل»[٢] انتهى.

ومحصله: أنّ العلم الذي نعتبره في الأحكام أعمّ من العلم بالحكم الظاهري والعلم بالحكم الواقعي، فمع قيام الدليل على اعتبار القياس والخبر الواحد وإفادة ذلك الدليل العلم بالاعتبار يعول على ما حصل منه، وهو العلم.

أما ما توهم من ذهاب جماعة[٣] إلى الامتناع، فقد عرفت بطلانه في أول حجيّة الظن.

ثم قال في السرایر: «قال السيد المرتضى رحمه الله[٤]: وإنّما أردنا بهذه الإشارة إلى أنّ أصحابنا كلهم، سلفهم وخلفهم، ومتقدمهم ومتأخرهم، يمنعون من العمل بأخبار الآحاد، ومن العمل بالقياس في الشريعة، ويعيبون أشد عيب على الذاهب إليهما، والمتعلق بما[٥] في الشريعة بهما حتى صار هذا المذهب بظهوره وانتشاره معلوماً؛ ضرورة منهم وغير مشكوك فيه من أقوالهم»[٦] انتهى.

ومحصّله: أنّه لمّا رأى أنّ كلامه المتقدم ليس صريحاً في الإجماع فضلاً عن الضرورة والمعلوم منه إنّما هو مختاره ومذهبه أراد أن يصرح بقيام ضرورة المذهب على عدم العمل بالخبر الواحد، وأنّه عند الإماميّة كالقياس في وضوح عدم الحُجيّة.

---

(١) العبارة في المصدر: «وإنّما منعنا من القياس بالشريعة».

(٢) كتاب السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي ١: ٤٧، وانظر: رسائل الشريف المرتضى ١: ٢٠٢.

(٣) في (خ): «جماعته».

(٤) العبارة في المصدر: «قال المرتضى قدس الله روحه».

(٥) في المصدر، و(خ): «بما» غير موجودة.

(٦) كتاب السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي ١: ٤٨، ولمطالعته في جوابات المسائل الموصلية انظر: رسائل الشريف المرتضى ١: ٢٠٣.

ثم قال: «وإذا صح ما ذكرناه، فلا بُد لنا فيما نثبته[١] من الأحكام فيما نذهب إليه من ضروب العبادات من طريق يوجب العلم ويقتضي اليقين، قال: فطريق العلم في الشرعيّات هي الأقوال التي قد تصلح[٢] قطع الدليل على صحّتها، وأمن العقل من وقوعها على شيء من جهات القبح كلها، كقول الله تعالى[٣] وقول الرسول ﷺ[٤] والأئمة عليهم السلام[٥]، الذين يجرون في العصمة مجراه[٦] ولا بُد لنا من طريق إلى إضافة الخطاب إلى الله تعالى إذا كان خطاباً له، وكذلك في إضافته[٧] إلى الرّسول ﷺ[٨] وإلى الأئمة عليهم السلام، وقد[٩] سلك قوم في إضافة خطابه إليه تعالى طرقاً غير مرضيّة، وأصحها وأبعدها من الشبه أن يشهد الرسول المؤيد بالمعجزات في بعض الكلام أنّه كلام الله تعالى، فيعلم بشهادته أنّه كلامه، كما فعل نبينا ﷺ[١٠] في القرآن، فعلمنا بإضافته له إلى ربّه أنّه كلامه، فصار جميع القرآن دالاً على الأحكام، وطريقا إلى العلم.

فأما الطريق إلى معرفة كون الخطاب مضافاً إلى الرسول[١١] والأئمة[١٢] فهو

---

(١) في المصدر: «ثبتناه».

(٢) في المصدر، و(خ)، و(ن): «تصلح» غير موجودة.

(٣) في المصدر: «وجل».

(٤) في المصدر: «عليه السلام».

(٥) في المصدر: «عليهم السلام» غير موجودة.

(٦) في (خ)، و(ن): «مجريه»، وفي المصدر بعد: «مجراه» توجد «عليه السلام».

(٧) في (ن): «في إضافته» غير موجودة.

(٨) في المصدر: «ﷺ».

(٩) في المصدر: «قال» قبل «وقد».

(١٠) في (خ): «ﷺ» غير موجودة.

(١١) في المصدر: «ﷺ» بعد «الرسول».

(١٢) في المصدر: «عليهم السلام» بعد «الأئمة».

المشافهة والمشاهدة لمن حاضرهم[١]، فأما من نأى عنهم أو وجد بعدهم فمن الخبر المتواتر المفضي إلى العلم المزيل للشكّ والرّيب.

وهاهنا طريق يتوصل به إلى العلم بالحق والصحيح في الأحكام الشرعية عند فقد ظهور الامام وتميز شخصه، وهو إجماع الفرقة المحقّة، وهي الإماميّة، التي قد علمنا أنّ قول الإمام[٢] وإن كان غير متميّز الشخص الداخل[٣] في أقوالها وغير خارج منها[٤]، فإذا أطبقوا على مذهب من المذاهب علمنا أنّه هو الحق الواضح، والحُجيّة القاطعة، لأنّ قول الإمام[٥] هو الحُجيّة في جملة أقوالها، فكأن الإمام قائله ومنفرد به، قال[٦] السيّد المرتضى رحمه الله[٧] -بعد شرح وإيراد طويل حذفناه-: «فإنّ قيل فيما[٨] تقولون في مسألة شرعية اختلف فيها أقوال[٩] الإماميّة، ولم يكن عليها دليل من كتاب الله[١٠] وسُنّة مقطوع بها، كيف الطريق إلى الحق فيها؟، قال: قلنا هذا الذي فرضتموه قد أمنا وقوعه، لأنّا قد علمنا أنّ الله تعالى لا يخلو[١١] المكلّف من حجة وطريق إلى العلم[١٢] بما كلّفه، وهذه الحادثة التي ذكرتموها إذا كان لله تعالى

---

(١) في المصدر: «وعاصرهم» بعد «حاضرهم».

(٢) في (ن): «عليه السلام».

(٣) في المصدر، و(خ)، و(ن): «داخل» وهو الصحيح.

(٤) في المصدر: «عنهم».

(٥) في (خ)، و(ن): «عليه السلام».

(٦) في المصدر: «ثم» قبل «قال».

(٧) في المصدر: «رحمه الله» غير موجودة.

(٨) في المصدر، و(خ)، و(ن): «فما».

(٩) في المصدر: «قول».

(١٠) في المصدر: لفظ الجلالة «الله» غير موجود.

(١١) في المصدر: «يُخلي»، وفي (خ)، و(ن): «يخل».

(١٢) في المصدر: «للعلم».

فيهـا حكم شرعي واختلف الإماميّة في وقتنا هـذا فلم يمكن الاعتماد على إجماعهم الـذي تيقّـن[١] بأنّ الحجيّة فيه، لأجل وجود الإمـام في جملتهم، فلا بُدّ من أن يكون على هذه المسـألة دليل قاطع من كتاب وسـنة مقطوع بها حتـى لا[٢] يفوت المكلّف طريق العلم[٣] الذي[٤] يصل به إلى تكليفه، اللّهم[٥] إلّا أن يفرض وجود حادثة ليس للإماميّة فيها قول على سبيل إتفاق واختلاف، وقد يجوز عندنا في مثل ذلك إن اتفق أن يكـون الله تعالى فيهـا حكم شرعي، فاذا لم نجد في الأدلة الموجبة للعلم طريقا إلى علم حكم هذه الحادثة كنّا فيها على ما يوجب العقل وحكمه»[٦] انتهى.

فانظـر، كيف يصرح بانحصـار الأمر في الأصل والعلم، وأنّ السّـنة إذا لم تكن مقطوعاً بها لم يعدل بها عن الأصل؟

[جواب السيد المرتضى قدس سره عن عمل الطائفة بأخبار الآحاد]

ثـم قـال: «قال السـيّد المرتضى رحمه الله[٧]، فإن قيل أليس شـيوخ هـذه الطايفة قد عوّلوا في كتبهم في الأحكام الشرعية على الأخبار التي رووها عن ثقاتهم، وجعلوها العمـدة والحُجيّـة في هذه الأحكام حتـى رووا عن أئمتهم[٨] في مـا يجيء مختلفاً من الأخبـار عند عـدم الترجيح كلـه أن يؤخذ منه ما هـو أبعد من قـول العامة، وهذا

---

(١) في المصدر: «يتفق»، وفي (خ): «تتفق».

(٢) في المصدر: «لا» غير موجودة.

(٣) في المصدر: «للعلم».

(٤) في المصدر: «الذي» غير موجودة.

(٥) في (خ): «اللهم» غير موجودة.

(٦) كتاب السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي ١: ٤٨، ولمطالعته في جوابات المسائل الموصلية، انظر: رسائل الشريف المرتضى ١: ٢٠٤، و٢١٠.

(٧) في (خ): «رحمه الله» غير موجودة، وفي المصدر: «المرتضى رحمه الله» غير موجودة.

(٨) في المصدر: «عليهم السلام».

ينقض ما قدمتموها[١].

قلنا: ليس ينبغي أن يرجع عن الأمور المعلومة والمذاهب المشهورة المقطوع عليها بما هو مشتبه ملتبس محتمل، وقد علم كُلّ موافق ومخالف: أنّ الشيعة الإماميّة تبطل القياس في الشريعة من حيث إنّه لا يؤدي إلى العلم[٢]، وكذلك نقول[٣] في أخبار الآحاد، حتى أنّ منهم من يزيد على ذلك، فيقول: ما يجوز من طريق العقل ان يتعبد الله في الشريعة بقياس، ولا عمل بأخبار الآحاد، ومن كان هذا مذهبه كيف يجوز أن يثبت الأحكام الشرعية[٤] بأخبار لا يقطع على صحّتها، ويجوز كذب رواتها كما يجوز صدقهم، وهل هذا إلّا من أقبح المناقضة وأفحشها، والعلماء الذين عليهم المعول والذين[٥] يدرون ما يأتون وما[٦] يذرون ما يجوزون أن[٧] يحتجوا بخبر واحد لا يوجب علمًا ولا يقدر أحد أن يحكي عنهم في كتاب ولا غيره، خلاف ما ذكرناه.

وأمّا أصحاب الحديث، من أصحابنا، فإنّهم رووا ما سمعوا وحدثوا[٨] به ونقلوا عن أسلافهم، وليس عليهم أن يكون حجة ودليلاً في الأحكام الشرعية أو لا يكون كذلك، فإن كان في أصحاب الحديث من يحتج في حكم شرعي بحديث غير مقطوع على صحته فقد زل وذهل، وما يفعل ذلك من يعرف

---

(١) في المصدر، و(خ)، و(ن): «قدمتموه».

(٢) في المصدر: «علم».

(٣) في المصدر: «تقول».

(٤) في (ن): «الشرعية» غير موجودة.

(٥) في المصدر: «الذين» غير موجودة.

(٦) في المصدر: «ما» غير موجودة.

(٧) في المصدر: «لم» مكان «أن».

(٨) في المصدر: توجد «وبما» قبل «وحدثوا».

أصول أصحابنا في نفي القياس والعمل بأخبار الآحاد حق معرفتها، بل لا يقع مثل ذلك إلّا من غافل، وربما كان غير مكلف! ألا ترى أنّ هؤلاء بأعيانهم قد يحتجون في أصول الدين من التوحيد والعدل والنبوّة والإمامة بأخبار الآحاد؟! ومعلوم عند كُلّ عاقل أنّها ليست بحجة في ذلك وربما ذهب بعضهم إلى الجبر وإلى التشبيه، اغتراراً بأخبار الآحاد المرويّة، ومن[١] أشرنا إليه بهذه[٢] الغفلة[٣] يحتج[٤] بالخبر الذي ما رواه ولا حدث به ولا سمعه من قائله[٥] فيعرفه بعدالة[٦] أو غيرها، حتى لو قيل له، في بعض الأحكام: من أين أتيته وذهبت إليه؟ كان[٧] جوابه لأنيّ وجدته في كتاب الفلاني ومنسوب إلى رواية فلأنّ بن فلان، ومعلوم عند كُلّ من نفى العمل بأخبار الآحاد ومن أثبتها وعمل بها ان هذه ليس بشيء يعتمد ولا طريق يقصد، وإنّما هو غرور وزور.

قال: فأما الرواية بأن يعمل في الحديثين[٨] المتعارضين بابعدهما من مذهب العامّة، فهو لعمري قد روي، وإذا كنّا لا نعمل بأخبار الآحاد في الفروع كيف نعمل بها في الأصول التي لا خلاف في أنّ طريقها العلم والقطع»[٩] انتهى.

فانظر كيف جزم بعدم صدور هذه المقالة، وهي حُجيّة خبر الواحد، عن أحد ممّن

---

(١) في (خ)، و(ن): «وعمّن» وفوقها في (ن) توجد كلمة «نسخة» بخط دقيق.

(٢) في (خ)، و(ن): «هذه».

(٣) في (ن): فوق «الغفلة» كلمتان بخط دقيق، بيد أنّه لا يمكن قراءتهما لدقة الخط وقدم النسخة.

(٤) في (خ)، و(ن): «ويحتج».

(٥) في المصدر: «ناقله».

(٦) في المصدر: توجد «بعد» قبل «بعدالة».

(٧) في المصدر: «كان» غير موجودة.

(٨) في (خ): «بالحديثين».

(٩) كتاب السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي ١: ٥٠. ولمطالعته في الجوابات الموصلية، انظر: رسائل الشريف المرتضى ١: ٢١٠.

يعرف ما يأتي وما يذر، وان حكايتها عن واحد منهم في كتاب أو غيره غير مقدورة، فمن يمكن أن ينسب إليه هذا المذهب ليس ممّن يعرف ما يأتي وما يذر، بل صرح بأنّه لا يقع إلّا ممّن ليس بعاقل بقوله: «وربما كان غير مكلف، فإنّ تمسكهم بأخبار الآحاد في أصول الدين أمّا زلة وذهول، وأمّا غرور وزور، وأمّا حمق وسفاهة، كما يكشف عنه احتجاجه: بأنّي وجدته في كتاب فلان ونسب إلى فلان بن فلان»، وهذا كُلّه لا يقع إلّا من أصحاب الحديث.

وأمّا العلماء فساحتهم منزّهة عن مثل هذه الأرجاس، أي الركون إلى الخبر الواحد، والقياس.

هذا محصل هذا الكلام، ثم بعد ما فرغ من نقل كلام علم الهدى تَدَّثُ، قال: «هذا آخر كلام المرتضى رضي الله عنه[1] حرفاً فحرفاً، قال محمد بن إدريس[2]: فعلى الأدلة المتقدمة أعمل، وبها آخذ، وأفتي، وأدين الله تعالى، ولا التفت إلى سَواء سطور[3] وقول بعيد من الحق مهجور، ولا أقلد إلّا الدليل الواضح والبرهان اللائح، ولا أعرج على أخبار الآحاد، فهل هدم الإسلام إلّا هي»[4] انتهى.

وهو أيضاً موافق للمرتضى تَدَّثُ في أنّ العمل بالخبر الواحد مخالف للمذهب، بل هدم للإسلام، واعلم أنّ مرادهما من العلم الوثوق والاطمينان لا ما يحتمل الخلاف، وقد حكى عن السيّد تَدَّثُ تصريحه بتفسير العلم بالاطمينان، فعلى هذا لا خلاف بينه وبين شيخ الطائفة تَدَّثُ في المعنى.

نعم، خفي هذا المعنى على الشيخ تَدَّثُ[5] وغيره، بل ربما توهم بعض من لا

---

(١) في المصدر: «رحمه الله».

(٢) في المصدر: «محمد بن إدريس» قبل «هذا آخر كلام».

(٣) في المصدر: «سواد مسطور».

(٤) كتاب السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي ١: ٢٠.

(٥) في (خ): بياض مكان «الشيخ» تَدَّثُ.

تحصيل له أنّ غرض السـيّد[١] حصر الحُجيّة في المتواتر، وهذا الذي نبّهنا عليه يظهر لمن تأمّل في كلمات السـيّد وغيره ممن وافقه، فيرجع النزاع بين السـيد وبين[٢] الشيخ قدس الله سرهما لفظياً.

[محاولة الجمع بين إجماع السيد والشيخ قدس سره]

فظهـر بما حقّقناه فسـاد ما صدر عـن بعض من قارب عصرنا حيـث قال: «ثم إنّ بعض المتأخرين رام الجمع بين الإجماع الذي حكاه السـيّد والإجماع الذي حكاه الشـيخ لتناقضهما مع تقارب عهدهما، فنزل كلام الشـيخ على حُجيّـة الأخبار التي يقطـع بصدورهـا عن المعصـوم[٣] قطعـاً عادياً لتطمئـن[٤] النفـس بصدورها عن المعصـوم عليه السلام[٥]، قال: وهذا مراد السّـيد بالعلم؛ لأنّه معناه لغـة وعرفاً[٦] وإطلاقه على ما لا يحتمل النقيض عقلاً مبني على اصطلاح علماء المعقول.

وزعـم أنّ ما[٧] عول عليه الشـيخ من أخبار العدول والثقـات ممّا[٨] يفيد العلم العـادي بصحّتهـا وصدقها، واستشـهد على ذلك بأنّـه إذا أخبرنا ثقة بما يسـتند إلى مشـاهدته أو سـماعه وجدنا لأنفسـنا سـكوناً وركوناً إلى خبره، وهـذا معنى العلم العادي، وأنت خبير بأنّه تكلف بارد، وتوجيه فاسد، فإنّ كلام الشيخ نص في حُجيّة

---

(١) في (خ)، و(ن): «قدس سره».

(٢) كذا في الأصل، وهو غلط؛ لأنّ «بين» لا تتكرر إلّا بين الاسم والضمير.

(٣) في (خ): «عليه السلام».

(٤) العبارة في المصدر: «عاديا بمعنى ما يطمئن [كذا] النفس».

(٥) في (ن): «عليه السلام» غير موجودة.

(٦) في المصدر: «عرفاً ولغة».

(٧) في (ن): «أنّه إنّما».

(٨) في (خ): «بما».

الأخبار الغير المفيدة للعلم»[١] انتهى.

فإنّ الشيخ تدثر زعم أنّ المرتضى تدثر يعتبر العلم الذي لا يحتمل الخلاف، فقال بعدم اعتباره.

وأمّا الاطمينان والوثوق، فصريح كلامه اعتباره كما ستطلع عليه، وفي ادّعائه أنّ العلم حقيقة في الاطمينان ما لا يخفى، كما أنّ توهمه أنّه العلم العادي ظاهر الفساد[٢]، فإنّ العلم[٣] العادي ما كان منشؤه العادة وإن لم يحتمل الخلاف فإنهّا كثيراً ما توجب العلم الضروري الذي لا يحتمل الخلاف.

وأمّا من زعم أنّ الشيخ ليس بصدد مخالفة السّيد، وأنّ كلامه مثل كلام[٤] السّيد فقد أفرط، ويتضح الحال بالتعرض لكلمات الشيخ تدثر أيضاً.

[التعرض لرأي الشيخ تدثر في الخبر الواحد]

فنقول: قال في العدة: «فأما ما اخترته من المذهب، وهو[٥] إنّ الخبر الواحد إذا كان وارداً من طريق أصحابنا القائلين بالإمامة وكان ذلك مروياً عن النبي صلى الله عليه وآله، أو أحد[٦] من [٧]الأئمة[٨]، وكان ممّن لا يطعن في روايته، ويكون سديداً في نقله، ولم يكن هناك قرينة تدل على صحة ما تضمّنه الخبر، لأنّه إذا كان هناك قرينة تدل على

(١) الفصول الغروية في الأصول الفقهية: ٢٩٠.

(٢) في (خ)، و(ن): «ظاهر الفساد» غير موجودة.

(٣) في (م): «لعلم»، وما أثبتناه عن (خ)، و(ن).

(٤) في (خ): «مثل كلام» غير موجودة.

(٥) في المصدر: «فهو».

(٦) في المصدر: توجد «عن» قبل «أحد».

(٧) في (ن): «من» غير موجودة.

(٨) في المصدر، و(خ): «عليهم السلام».

صحـة ذلك، كان الاعتبار بالقرينة، وكان ذلك موجباً للعلم، كما تقدمت القرائن[١] جاز العمل[٢].

والـذي يدل على ذلك: إجمـاع الفرقة المحقّـة، فإنّي وجدتها مجمعـة على العمل بهذه الأخبار التـي رووها في تصانيفهم ودونوها في أصولهم، لا يتناكرون ذلك ولا يتدافعـون[٣]، حتى أنّ واحـدا منهم إذا أفتى بشيء لا يعرفونه سـألوه من أين قلت هـذا؟ فـإذا أحالهم على كتـاب معروف أو أصل مشـهور، وكان راويـه ثقة لا ينكر حديثه سكتوا وسلموا الأمر وقبلوا[٤] قوله.

هذه عادتهم وسـجيّتهم من عهد النبـي ﷺ، ومن بعده من الأئمة عليهم السلام إلى زمان جعفـر بن محمد عليه السلام[٥] الذي انتشر عنه العلم[٦] وكثرت الرواية من جهته، فلولا أنّ العمـل بهذه الأخبـار كان جائزاً لما أجمعـوا على ذلك، لأنّ[٧] إجماعهـم فيه معصوم لا يجوز فيه[٨] الغلط والسـهو، والذي يكشـف عن ذلك أنّه لما كان العمل بالقياس محظـوراً عندهـم في الشريعـة[٩] لم يعملوا به أصلًا، وإذا شـذ منهـم واحد عمل به في بعض المسائل أو استعمله على وجه المحاجّة لخصمه، وإن لم يكن[١٠] اعتقاده تركوا[١١]

---

(١) العبارة في المصدر: «ونحن نذكر القرآئن في ما بعد» مكان «كما تقدمت القرائن».

(٢) في المصدر: توجد «به» بعد «العمل».

(٣) في النسخة المعتمدة من المصدر: «يتدافعونه»، وفي نسخة بدل«يتدافعون».

(٤) في المصدر: توجد «في ذلك» قبل «وقبلوا».

(٥) في المصدر: «الصادق جعفر بن محمد» عليه السلام.

(٦) في المصدر: «العلم عنه».

(٧) في المصدر: «ولا أنكروا» قبل «لأنّ».

(٨) في المصدر: «عليه» مكان «فيه».

(٩) في المصدر: «في الشريعة عندهم».

(١٠) في المصدر: «يعلم» مكان «يكن».

(١١) في (خ)، و(ن): «ردوا» وفي (م) توجد «ردوا» وفوقها «تركوا»، مع كلمة «صحح»؛ لذا أثبتناها.

قولـه، وأنكروا عليه، وتبرؤوا من قوله حتـى [١] أنهّم يتركون تصانيف من وصفناه وروايـاتـه [٢] لما كان عامـلًا بالقياس، فلو كان العمل بالخـبر الواحد جرى بذلك [٣] المجرى لوجب فيه أيضاً مثل ذلك، وقد علمنا خلافه» [٤] انتهى.

وهذا كما ترى صريح بأنّ الخبر وإن لم يفد العلم ولم يكن مقروناً بالقرائن إذا كان مسـتجمعا لما ذكره مـن الشرائط يجوز العمل به إجماعاً مـن الإماميّة، وإن من توهّم أنّـه كالقياس فقد أخطـأ؛ لأنّ أحداً من الطائفة لم يعامل مع من يعمل بالخبر الواحد مـا يعاملون مع العامل بالقياس، بل لو اتفق أنّ أحـداً من الطائفة يحتج بالقياس لا لعمـل [٦] نفسـه، بل لإلزام خصمه هجروا [٧] تصانيفـه [٨] ورواياته، حيث إنّ مجرد الاحتجـاج به محظور عندهم، ومن المعلوم أنّ هذا رد على من زعم أنّ الخبر الواحد عنـد أصحابنا كالقياس، فمن زعم أنّه ليس مخالفاً للسـيّد فقد أخطأ، بل الظاهر أنّ هذا رد عليه.

وفيـه: أنّ ما ادعاه من عمـل أصحابنا بما رووه في تصانيفهم ودوّنوه في أصولهم مـمّـا لا إشـكال فيه، ومن المعلوم بالضرورة احتجاجهم بهذه الرّوايات وأنّها مبنى جُلّ الأحكام، وأنّ اعتنائهم بضبطها وتدوينها إنّما هو للعمل بها، كما أنّه لا إشـكال في الركون إلى رواية من كان سـديدا في نقلـه، وقبل الأصحاب روايته، كما ظهر من كلام السّـيد قدس سره، والاعتـماد على الكتاب المشـهور والأصل المعـروف بينهم اعتماد

---

(١) في (خ): «حتى» غير موجودة.

(٢) في (خ): «وروايته».

(٣) في المصدر: «يجري ذلك».

(٤) العدة في أصول الفقه ١: ١٢٦.

(٦) في (خ): «يعمل» مكان «ليعمل».

(٧) في (خ): «مجرد» مكان «هجروا».

(٨) في (خ): «التصانيف».

على العلم، فهل يتأمّل ذو مسكة فيما يرويه علم الهدى أو شيخ الطائفة أو نظرائهما بلا واسطة، فإذا أخبروا بشيء عن حسّ أو وجدنا ذلك في كتاب معروف لهم فلا إشكال في حصول العلم بمطابقة خبرهم للواقع، وعلى هذا المنوال اعتماد السّلف على ما عندهم من الكتب والأصول المعلومة انتسابها إلى الثقات والأجلة على ما سيظهر إن شاء الله تعالى.

والسّيد تَتَّنُّ لا يدعي أنّ هذا على خلاف ضرورة المذهب، وإنّما الذي يدعيه إنّما لا يطمئن بصدقه، وإن كان راويه عدلا لا يعمل به أحد ممّن يعرف ما يأتي وما يذر، وإنّما الذي يغتر به من لا خبرة له بالجهات، بل ربما يبلغ من عدم الفطنة درجة لا يبعد أن لا يكون معها مكلفا لكونه كالبهائم، وما اعتبره الشيخ تَتَّنُّ في العمل بالروايات يكفي في حصول الاطمينان وإن لم يقترن بقرائن مفيدة للعلم حتى يكون التعويل على القرائن لا على الخبر.

وما زعمه من أنّ الطائفة يرتبون آثار العمل[1] بالقياس على مجرد الاحتجاج للخصم، وإن لم يكن عن اعتقاد، بديهي الفساد، فإنّ هذه طريقة الأساطين في مقابل المخالفين، وكيف يجوز لهم ذلك مع أنّ إلزامهم بما ألزموا به أنفسهم مما[2] أمر به الشارع، واستقل به العقل، فهذا الذي نسبه إلى الطائفة قدح في علمائنا، ومخالف للضرورة، وهذا يوجب وهن مقالته لو كانت مخالفة لمقالة المرتضى تَتَّنُّ.

ويرد عليه فيما استدل به من الإجماع ما أورد على من ذهب إلى وجوب العمل به من المخالفين.

ومحصّل ما أورد عليهم: أنّ عملهم مجمل لا يعلم وجهه، قال: «وقد استدل الخلق منهم من الفقهاء والمتكلّمين بإجماع الصحابة، بأنّ قالوا: وجدنا الصّحابة قد

---

(١) في (خ)، و(ن): «العملية».

(٢) في (خ): «بما».

عملت بأخبار[١] وشاع ذلك في ما بينهم، نحو ما رووا عن عمر أنّه قبل خبر جميل بن مالك في الجنين[٢]، وقال: كدنا أن نقضي فيه برأينا، وخبر الضحاك في توريث المرأة من دية زوجها،، وخبر عبد الرحمن في أخذ الجزية من المجوس، وكانوا في ذلك بين طائفتين: طائفة تعمل بهذه الأخبار، والأُخرى لا تنكر عليهم، فلولا أنّ العمل بها كان صحيحاً جائزاً وإلّا كانوا قد أجمعوا على الخطأ، وذلك لا يجوز»[٣].

وأجاب عنه، أولاً: بالمنع من عملهم بالآحاد.

ثم قال: «والثاني بأنّا لو سلمنا أنّهم عملوا بهذه الأخبار، فمن[٤] أين لهم أنهّم عملوا بها من حيث كانت أخبار آحاد ومن أجلها، وما ينكرون على من قال: إنّهم عملوا لدليل دلّهم على صحّة ما تضمنته هذه الأخبار، أو قرينة اقترنت إليها أوجبت صحّتها، أو يكون العامل بها كان قد سمع كما سمع[٥] الراوي، فلمّا روى له ذلك تذكر ما كان نسيه، فعمل به لأجل علمه لا لأجل روايته.

وليس لأحد أن يقول: إذا عملوا عند سماع هذه الأخبار، ولم يعملوا قبل ذلك علم أنّ عملهم لأجلها دون أمر آخر، ويبين[٦] ذلك قول عمر في خبر[٧]: كدنا أن نقضي فيه برأينا، وفي خبر آخر: لولا هذا لقضينا فيه برأينا، فنبّه أنّه عدل عن الرأي إلى ما عمل به[٨] لأجل الخبر، لا لأجل علمه أو أمر آخر، وكذلك روي عنه أنّه

---

(١) في المصدر: «الآحاد» بعد «بأخبار».

(٢) في (خ)، و(ن): «الحدثين» مكان «الجنين».

(٣) العدة في أصول الفقه ١: ١١٦.

(٤) في المصدر: «من» مكان «فمن».

(٥) في (خ)، و(ن): «كما سمع» غير موجودة.

(٦) في (خ): «وتبينّ».

(٧) في المصدر، و(خ)، و(ن): «الجنين» بعد «خبر».

(٨) في (ن): «به» غير موجودة.

كان ممّا يرى المفاضلة في دية الأصابع حتى أُخبر عن كتاب عمرو بن حزم[١] أنّ النبي ﷺ قال: في كُلّ إصبع عشر من الإبل، فسوّى بين الكُلّ، وفي ذلك إبطال قول من قال: جوزوا أن يكونوا عملوا بهذه الأخبار لأمر آخر، وذلك لأنّه لا يمتنع أنّهم قبل روايته هذه الأخبار لم يعملوا، لأنّهم كانوا ناسين لذلك، فلمّا روي لهم الخبر[٢] ذكروا ما كانوا نسوه[٣] فعملوا به لأجل الذكر[٤]، لا لأجل الخبر.

وأمّا[٥] قول عمر كدنا أن نقضي فيه برأينا، فلا يمتنع أيضاً أن يكون لما كان نسي الخبر[٦]، وبعد عهده به أراد أن يقضي برأيه فيه[٧]، فلمّا روي له الخبر لذكر[٨] ما كان تضمّنه الخبر فرجع إلى ما علمه، وأخبر أنّه لولا هذا الخبر الذي كان سبباً لتذكاره كاد أن يقضي فيه برأيه.

وأمّا رجوعه إلى كتاب عمرو بن حزم في الدّية، فإنّ[٩] كتاب عمرو بن حزم كان معلوماً بين الصحابة، وأنّه من إملاء رسول الله ﷺ ولم يكن طريق ذلك الخبر[١٠] الواحد، فلأجل ذلك رجع إليه.

---

(١) في (خ)، و(ن): «جرح» مكان «حزم».

(٢) في (خ): توجد «للأخبار» قبل «الخبر».

(٣) في (ن): «نسون».

(٤) في المصدر: «لأجل الذكر» غير موجودة.

(٥) في المصدر: «فأمّا».

(٦) في (خ)، و(ن): «الخبر» غير موجودة.

(٧) في (خ)، و(ن): «عنه» مكان «فيه».

(٨) في المصدر، و(خ)، و(ن): «تذكر».

(٩) في (خ)، و(ن): «وان».

(١٠) في المصدر، و(خ)، و(ن): «خبر».

والثالث: إنّا لو سلّمنا أنّهم عملوا بهذه الأخبار لأجلها لم تكن فيه أيضا[١] دلالة، لأنّه ليس جميع الصحابة عمل بها، بل بعضهم، وليس فعل بعضهم حُجّة، وإنّما الحجة في فعل جمعهم، وليس لهم أن يقولوا: إنّهم بين طائفتين: طائفة عملت بها، وطائفة لم تنكر عليهم العمل بها، فلو لم يكن صحيحاً لكانوا قد أجمعوا على الخطأ.

وكذلك أنّ[٢] هذا لا يصح من وجهين:

أحدهما: أنّه من أين لهم أنّهم[٣] حيث لم ينكروا كانوا راضين بأفعالهم، مصوبين لهم ما عملوا، وما المانع من أن يكونوا كارهين لذلك منكرين بقلوبهم، ومنع من إظهار ذلك بعض الموانع، وإنّما يمكن الاعتماد على سكوتهم لو[٤] لم يكن له[٥] وجه غير الرّضا، فحينئذٍ يحمل عليه، فأمّا إذا أمكن[٦] غير ذلك فينبغي أن لا يقطع به على الرّضا، وأيضا[٧] فإنّما يجب عليهم إنكار ذلك إذا علموا أنّهم عملوا بهذه الأخبار لأجلها، وغير ممتنع أن يكونوا شاكين في حال العاملين بها مجوّزين، لأنّهم عملوا بها لدليل دلّهم على حُجيّة[٨] هذه الأخبار، أو لتذكّرهم، فلأجل ذلك[٩] لم ينكروا.

والوجه الثاني: أنّهم قد أنكروا جميعا[١٠] العمل بأخبار الآحاد، ألا ترى إلى ما

---

(١) في (خ)، و(ن): «أيضا» غير موجودة.

(٢) العبارة في (م): «وإنّ ذلك هذا»، و في (خ)، و(ن): «ذلك» غير موجودة، وما أثبتناه عن المصدر، وفي نسخة بدل منه توجد «ذلك» مكان «كذلك».

(٣) في المصدر: «أنّه».

(٤) في المصدر، (خ)، و(ن): «إذا» مكان «لو».

(٥) في المصدر، و(خ)، و(ن): «لسكوتهم» مكان «له».

(٦) في المصدر: «ويمكن» مكان «إذا أمكن».

(٧) في (خ)، و(ن): «و» غير موجودة، وبعد «أيضا» توجد «ولهذا».

(٨) في المصدر: «صحة» مكان «حُجيّة».

(٩) في (خ)، و(ن): «للأصل ولذلك» مكان «فلأجل ذلك».

(١٠) في المصدر: «أجمع».

روي عن أبي بكر أنّه لم يقبل خبر المغيرة بن شعبة في الجدة حتى شهد معه محمد بن مسلمة[١]، وما روي عن عمر أنّه لم يقبل خبر أبي موسى في الاستيذان حتى شهد معه أبو سعيد، وما[٢] روي عن علي عليه السلام أنّه لم يقبل خبر[٣] ابن سنان الأشجعي، وغير ذلك مما لا يحصى كثرة.

ورد هذه الأخبار ظاهر بينهم، كما ظهر بينهم العمل بما ذكروه من الأخبار، فإن كان عملهم بما عملوه دليلاً على جوازه فردهم لما رووه يجب أن يكون دليلاً على المنع منه[٤]، ولا فرق بينهما على حال.

وليس لأحد أن يقول: نحن لا ننكر ردّ كثير من الأخبار، إذا لم يكن شرط وجوب القبول فيه ثابتاً، وذلك أنّ هذا التأويل في رد هذه الأخبار إنّما يسوغ إذا ثبت أنّهم عملوا بخبر الواحد، فأمّا ولمّا ثبت ذلك، بل نحن في سبر ذلك، فلا يمكن تأويل ذلك.

ولا فرق بين من تأول هذه الأخبار، وقال: إنّهم ردّوها لبعض العلل ليسلم[٥] له العمل بذلك[٦] الأخبار، وبين من عكس ذلك، وقال[٧]: إنّهم عملوا بتلك الأخبار لقيام دليل دلّهم على ذلك غير نفس الأخبار؛ لتسلم[٨] له ظواهر هذه الأخبار، ولا فرق بينهما على حال.

---

(١) في (خ)، و(ن): «مسلم».

(٢) في (ن): «وأمّا».

(٣) في (ن): «خبر» غير موجودة.

(٤) في (خ): «نبه» مكان «منه».

(٥) في (خ)، و(ن): «في سلم».

(٦) في المصدر: «بتلك».

(٧) في المصدر: «فقال».

(٨) في (خ)، و(ن): «فسلم».

على أنّ هذه الطريقة التي اعتمدوها توجب عليهم وجوب[١] النسخ بخبر الواحد[٢]، لأنّه روي أنّ أهل قبا في الصلاة كانوا[٣] متوجهين إلى بيت المقدس، فجاءهم مخبر فقال لهم: إنّ النبي ﷺ حوّل قبلته إلى الكعبة، فداروا إلى التوجه إلى الكعبة، وكان ذلك في عصر النبي ﷺ ولم ينكر عليهم ذلك[٤]، فينبغي أن يكون على قانون طريقتهم يجوز[٥] النسخ بخبر الواحد، وذلك لا يقوله أحد.

وليس لهم أن يقولوا: إنّ أهل قبا كانوا قد علموا نسخ القبلة بغير ذلك الخبر، فلأجل ذلك عملوا به، لأنّ عليهم فيما استدلّوا به من الأخبار مثله، بأن يقال: وإنّما عملوا بتلك الأخبار، لأنّه قد[٦] سبق لهم العلم بما تضمّنه تلك الأخبار فذكروه عند حصولها كما قلتموه في أهل قبا حذو النعل بالنعل»[٧] انتهى

ولا يخفى أنّ ما سلكه في إبطال ما عليه الجمهور إنّما هو طريقة أصحابنا المنكرين للعمل بالأخبار، وقد أخذه من المرتضى تَتْتُ وكلما ذكروه في الرّدّ عليهم فهو وارد عليه لو كان مخالفاً للطائفة.

فإنّ محصّل هذه الكلمات الطويلة: أنّ عمل الصحابة بالأخبار مجمل ولا دليل على أنّهم كانوا غير عالمين عند العمل، ولو[٨] ثبت ذلك فهو من البعض لا من الجميع، ولم يعلم أنّ عدم إنكار آخرين تقرير لهم، فإنّه أيضاً عمل مجمل ذو وجوه

---

(١) في (خ)، و(ن): «وجوب» غير موجودة.

(٢) في المصدر: «لأنّهم نسخوا القبلة بخبر الواحد» بعد «الواحد».

(٣) في المصدر: «كانوا في الصلاة».

(٤) العبارة في المصدر: «ولم نجده عليه السلام أنكر عليهم ذلك».

(٥) في (خ)، و(ن): «بجواز».

(٦) في المصدر: «كان» مكان «قد».

(٧) العدة في أصول الفقه ١: ١١٦.

(٨) في (خ)، و(ن): توجد «بها» قبل «ولو».

مع أنّ هذا معارض بترك بعضهم للعمل بها وعدم إنكار آخرين، واحتمال أن يكون هذا لعدم استجماع الشرائط معارض باحتمال احتفاف ما عملوا به بالقرائن، وأيضاً فإنّما عملوا بها فيما طريقه العلم كالنسخ فهذا يبطل عملهم أو[1] يكشف عن أنهم كانوا يعولون على العلم، وإنما تلك الأخبار للتذكر.

ويرد عليه هذا كله حذو النعل بالنعل[2] فإنّ عمل أصحابنا بما دونوها في الجملة أوضح من أن يخفى، إلّا أنّه ليس العمل[3] بها من حيث هي، بل مع الاطمينان إن خالفت الأصول وإلّا فلا حاجة إليها.

وما زعمه من أنّ جميع هذه الأخبار التي عملوا بها ليست كذلك[4]، فهو عندنا باطل، فإنّا لم نعمل في الفقه كُلّه إلّا على هذه الطّريقة، وكُلّ من أراد أن يطلع فليراجع كتابنا الموسوم بودائع النبوّة، مع أنّ هذا ممّا تختلف فيه الأنظار فلو رأينا عدم احتفاف الأخبار بالقرائن لم يمكن أن ندعي[5] اعتقاد العاملين بها بما اعتقدنا، فلعلهم كانوا يرون احتفافها بها وهذا الاحتمال لا يندفع بأنّا نراها خالية مجرّدة، وكيف وهو تتنزّل[6] قد عمّم القرائن إلى الأصول والعمومات، فالجزم بخلو هذه الأخبار المجمع على العمل بها عن مثل تلك القرائن جزاف وقول زور، ولو سلّم عمل بعضهم وسكوت[7] آخرين فهذا البعض من غفلة أصحاب الحديث الذين لا يميزون بين الأصول والفروع، كما نبّه عليه المرتضى تتنزّل، وقال: إنّهم ربما ليسوا

(١)(ن): «عملهم» غير موجودة، «و» مكان «أو».

(٢) في (ن): «بالنعل» غير موجودة.

(٣) في (خ)، و(ن): «العمل» غير موجودة.

(٤) في (ن): «ذلك».

(٥)(ن): «يدعي».

(٦) في (خ): «تتنزّل» غير موجودة.

(٧) في (خ)، و(ن): «سلوك» مكان «سكوت».

مكلفين، واعترف به الشيخ تدّثُ[١]، وصرح به آية الله[٢] العلّامة تدّثُ[٣]، حيث قال: «إنّ الأخباريّين لم يعوّلوا في الأصول والفروع إلّا عليها ولم يعلم سكوت آخرين بعد الاطّلاع فإنّ كُلّ من أطلع على ذلك أنكر وطعن عليه كما رأيت من هؤلاء الفحول، ولو سكتوا فله وجوه محتملة:

منها: عدم الاعتداد بالقائل، حيث إنّه لم يكن من العلماء، فهو وقوله كالعدم، ألا ترى أنّ العمل بها في الأصول قد وقع من أصحابنا[٤] الأخباريّين اتفاقاً ومع ذلك لم يعرف إنكار من أحد عليهم، فلعل وجه السكوت عنهم[٥] قصورهم المنكشف بعملهم بها في الأصول، وبما نبّهنا عليه ظهر ورود جميع ما ذكر عليه فتفطّن».

ثم قال: «فإن قيل: كيف تدّعون إجماع الفرقة المحقة على العمل[٦] بخبر الواحد، والمعلوم من حالها أنّها لا ترى العمل بخبر الواحد كما أنّ من المعلوم أنّها[٧] لا ترى العمل بالقياس، فإن جاز ادّعاء أحدهما جاز ادّعاء الآخر.

قيل له[٨]: المعلوم من حالها الذي لا ينكر ولا يدفع[٩] أنّهم لا يرون العمل بخبر الواحد الذي يرويه مخالفوهم في الاعتقاد ويختصون بطريقته[١٠]، فأما ما كان رواته[١١]

---

(١) في (خ): «تدّثُ» غير موجودة.

(٢) في (خ): «آية الله» غير موجودة.

(٣) في (خ): «تدّثُ» غير موجودة.

(٤) في (ن): «علمائنا» مكان «أصحابنا».

(٥) في (ن): «عنهم».

(٦) العبارة في المصدر: «تدّعون الإجماع على الفرقة المحقة في العمل».

(٧) في المصدر: «أيضا» قبل «أنّها».

(٨) في المصدر: «لهم»، وفي (خ)، و(ن): «له» غير موجودة.

(٩) في (خ)، و(ن): «ولا يدفع» غير موجودة.

(١٠) في المصدر: «بطريقه».

(١١) في المصدر: «راويه» مكان «رواته».

منهم وطريقة أصحابهم فقد بيّنا أنّ المعلوم خلاف ذلك، وبيّنا الفرق بين ذلك وبين القياس[١]، وأنّه لو كان معلوماً حظر العمل بالخبر الواحد لجرى مجرى العلم بحظر القياس، وقد علم خلاف ذلك»[٢] انتهى.

وفيه: أنّ كون الخبر واحدا معنى، وكون الراوي فاسد العقيدة معنى آخر، لا ربط بينهما ولا يجوز التعبير بأحدهما عن الآخر مع أنّهم كثيراً ما يعملون برواية من كان سديداً في نقله مع فساد عقيدته، ويعرضون عن رواية بعض العدول من أصحابنا، وتوهم أنّ هذا التعبير إنّما هو للخوف من إظهار المخالفة مع بعض المخالفين يندفع بأنّهم يعللون طرح كثير ممّا يختص به أصحابنا بذلك مع أنّ هذا التعليل كثير، إمّا في مقامات لا تقيّة فيها أو بالنسبة إلى مخالف لا يخاف منه.

وما زعمه من أنّه ما جرى مجرى القياس، إن أراد أنّه ليس كذلك عند الخواص الذين عبّر عنهم المرتضى تَدَّسَ بمن يعرف ما يأتي وما يذر فيكفي في فساده قول السيّد تَدَّسَ الذي هو أعرف وأبصر[٣] بالمذهب وأهله، وإن أراد أنّه عند العامة ليس بهذه المثابة من الوضوح فالحق إنّه كذلك، إلّا أنّ السيّد تَدَّسَ صرح بأنّه كالقياس عند العلماء، والخواص، وإنّ كثيراً ممّن لا يعتد به وبمقالته من أصحابنا عمل بالخبر الواحد.

في اعتراف الشيخ تَدَّسَ بأنّ أصحابنا لا يرون العمل بالخبر الواحد كما لا يرون العمل بالقياس

والحاصل: أنّ الشيخ تَدَّسَ اعترف بأنّ أصحابنا لا يرون العمل بالخبر الواحد كما لا يرون العمل بالقياس، إلّا أنّه أوّل الخبر الواحد إلى ما كان راويه فاسد العقيدة،

---

(١) في المصدر: «أيضا» بعد «القياس».

(٢) العدة في أصول الفقه ١: ١٢٧.

(٣) في (خ)، و(ن): «البصير، وأعرف».

حيث إنّه يرى إجماعهم على الاعتماد على ما دوّنوه من الآحاد، وإن لم تكن مقرونة بما يفيد العلم، وهو تأويل فاسد، وما دعاه إليه غير صالح لذلك، حيث إنّ الراوي إذا كان سديدا في نقله وقبل الأصحاب روايته فلا نزاع في وجوب الأخذ بروايته، وإنّما الممنوع حُجيّة خبر العدل تعبّداً وإن لم يكن وثوق بخبره أو أعرض الأصحاب عنه. والشيخ تَدَّسُ أيضاً لا يعمل به.

ثم قال: «فإنْ قيل[١] أليس شيوخكم لا يزالون[٢] يناظرون خصومهم في أنّ خبر الواحد لا يعمل به ويدفعونهم عن صحة ذلك، حتى أنّ منهم من يقول: لا يجوز ذلك عقلاً، ومنهم يقول[٣]: لا يجوز ذلك سمعاً؛ لأنّ الشرع[٤] لم يرد به، وما رأيناه أحداً منهم[٥] تكلم في جواز ذلك ولا صنف فيه كتاباً، ولا أملى فيه مسألة، فكيف أنتم تدعون[٦] خلاف ذلك؟

قيل له: إنّ الذين[٧] أشرت إليهم من المنكرين للأخبار الآحاد إنّما تكلموا[٨] من خالفهم في الاعتقاد، ودفعوهم من[٩] وجوب العمل بما يروونه من الأخبار المتضمّنة للأحكام التي يروون خلافها[١٠]، وذلك صحيح على ما قدّمناه، ولم نجدهم اختلفوا فيما بينهم، وأنكر بعضهم على بعض العمل بما يروونه إلّا مسائل دلّ الدليل الموجب

---

(١) في (خ)، و(ن): «فإن قيل» غير موجودة.

(٢) في المصدر: «تزال».

(٣) في (ن): «من» قبل «يقول».

(٤) في المصدر: «لأنّ السمع» مكان «سمعا؛ لأنّ الشرع».

(٥) في (خ)، و(ن): «منهم» غير موجودة.

(٦) في المصدر: «تدعون أنتم».

(٧) في المصدر، و(خ)، و(ن): «منْ» مكان «إن الذين».

(٨) في المصدر: «كلموا».

(٩) في المصدر: «عن».

(١٠) في المصدر: توجد «هم» قبل «خلافها».

للعلـم على صحّتها، فـإذا خالفوهم فيها أنكروا عليهم لمـكان الأدلة الموجبة للعلم والأخبار المتواترة بخلافه.

فأمـا مـن أحال ذلك عقلاً فقـد دلَلّنا فيما مضى على بطلان قولـه، وبيّنا أنّ ذلك جايز فمن أنكره كان محجوجاً بذلك على أنّ الذين[١] أُشـير إليهم في السؤال أقوالهم متميّـزة من بين أقوال الطّائفة المحقّة، وقد[٢] علمنـا أنهّم لم يكونوا أئمة معصومين، وكُلّ قـول قد علم قائله وعرف نسـبه وتميّز من أقاويل سـاير الفرقـة المحقّة لم يعتد بذلك القول، لأنّ قول الطائفة إنّما كان حُجّة من حيث كان فيهم معصوم، فإذا كان القـول [صادرا][٣] من غير معصـوم علم أنّ قول المعصوم داخـل في باق الأقوال، ووجب المصير[٤] إليه، على ما بيّنته في الإجماع[٥]»[٦].

لا يخفى أنّ هذا تعريض للمرتضى تَدَّسُ فيما تقدم من كلامه.

ومحصّل ما أخذه من كلام المرتضى تَدَّسُ أمران:

أحدهما: أنّ شـيوخ الإماميّة لا يزالون يناظـرون خصومهم في أنّ الخبر الواحد لا يجوز العمل به، ويدفعونهم عن صحة ذلك حتى أنّ منهم من يقول لا يجوز ذلك عقلاً، ولا أقل من عدم[٧] ورود العبادة به.

والآخر: أنّه لا يقدر أحد أن يحكي عنهم في كتاب ولا غيره حُجّية الخبر الواحد.

ومحصّـل ما أجاب به عن الأول: أنّ هذا الإنكار إنّما هو في ما اختص المخالفون

---

(١) في (خ)، و(ن): من «بخلافه» إلى «على أنّ الذي» غير موجودة.

(٢) في المصدر: «قد» غير موجودة.

(٣) ما بين المعقوفين أضفاه من المصدر.

(٤) في المصدر: «المسير» مكان «المصير».

(٥) في (خ): توجد «انتهى».

(٦) العدة في أصول الفقه ١: ١٢٨.

(٧) في (خ): «العدم» مكان «عدم».

بروايته، ولو كان إنكارهم فيما يرويه أصحابنا فهو قول باطل لمخالفة قولهم للإجماع، حيث إنّ هؤلاء نسبهم معروف، فالاعتماد على ما تضمن قول مجهول النسب.

وأمّا الثاني: فلا جواب له في هذا المقام، وأمّا في مقام آخر فهو ادّعى استنادهم في فتاويهم إلى الآحاد، وانعقاد إجماعهم عليه، بل قيام الضرورة عليه، فهو اعترف بأنّ المسألة لا يستطيع أحد أن يحكي فيها عن الطايفة، فيها قولاً بالجواز، لأنّ أحداً منهم لم يتكلم في جواز ذلك، ولا صنّف فيه كتاباً ولا أملى فيه مسألة، وهذا الاعتراف يكفي في ثبوت ما أفاده المرتضى رحمه الله[1] حيث إنّ حُجّية الخبر الواحد لو كانت[2] على خلاف الأصل كالقياس كما زعمه المتأخرون -قدس الله أسرارهم- لوجب إثباتها، وغاية الاعتناء بها، فإنّ هذا مبنى جميع الأحكام، فكيف يمكن إطباق الأصحاب على الإعراض من التعرض لها مع شدة اعتنائهم بإتقان المسائل الجزئيّة، بل في ما له أدنى مدخليّة في بعض الآداب الشرعية، فهذا من أقوى الأدلة على أنّ مبنى الدين ليس إلّا[3] العلم، واليقين، والاطمينان علم بالذات، وليس المراد من العلم: إلّا ما يشمله كما هو معناه في العرف، وقد صرح بهذا المرتضى قدّس سرّه فيما تقدم من كلامه، حيث قال، في تأسيس الأصل: لأنّ الإقدام على ما لا يؤمن كونه فساداً قبيح.

وقال أيضاً: فعاد الأمر في العمل بأخبار الآحاد إلى أنّه إقدام على ما لا يؤمن كونه فساداً أو غير صلاح، وهذا صريح في أنّ اعتبار العلم وعدم جواز التعويل على الظن إنّما هو لعدم الأمن ووجود الخوف، فإذا بلغ الاحتمال من الضعف مرتبة لا يخاف معها التعويل[4] على الظن، كان الظن كالعلم في الحُجّية، وسنوضح هذا -إن شاء الله تعالى- بما لا مزيد عليه.

---

(١) في (ن): «قدّس سرّه».

(٢) في (ن): «كان».

(٣) في (ن): «على» مكان «ليس إلّا».

(٤) في (خ)، و(ن): توجد «من قبل» قبل «التعويل».

وأمّا ما أجاب به عن الأول من أنّ مرادهم بالواحد ما اختص بروايته أهل الخلاف فقد عرفت فساده.

وأمّا أنّ قول منكر العمل بالآحاد مخالف لإجماع الفرقة، وإن[1] المعصوم عليه السلام ممّن[2] يعمل بالآحاد حيث إنّ المانعين نسبهم معروف.

ففيه، أولا: أنّ السّيد قدس سره ادّعى أنّ العامل بها أشخاص نعرفهم ونعلم أنّهم لم يبلغوا درجة العلماء، فالإنكار مذهب عدا هؤلاء، وقد اعترف الشيخ بذلك إلّا أنّه أوّل الخبر الواحد إلى معنى آخر.

وأمّا الإجماع التّضمني، فهو مجرّد فرض غير واقع، وسيظهر -إن شاء الله تعالى- أنّ الإجماع من حيث هو من مفتريات أهل الضلال، وأنّ أصحابنا -قدس الله أسرارهم[3]- على ما صرح به علم الهدى قدس سره، التجؤوا إلى إدخاله في الأدلة، لأنّ تغيير الكتب عمّا هي عليه أمر غير ميسور، مع أنّه لو فرض وقوع الاتفاق وعلمنا به كان حجيّته من حيث إنّ الإمام عليه السلام من جملتهم لا أنّ لنا إلى الإجماع التضمني سبيلاً، بل إنّما هو مجرّد فرض غير واقع كما نبّه عليه بعض الأعلام.

وكيف كان فتميزه[4] من العلماء والعلم بأنّه ليس إماما لا يستلزم كون الإمام عليه السلام في الباقين، وداخلاً في زمرة القائلين لعدم العلم ممّن أوّل الأمر بأنّ هناك جماعة قالوا بقول، ومنهم الإمام عليه السلام، فلعل الإمام عليه السلام منفرد بقول[5] مخالف للقولين جميعاً، وهذا في زمان الغيبة أظهر، وإن كان في زمان الظهور أيضاً بمكان من الظهور.

---

(١) في (ن) توجد «وأما» قبل «وان».

(٢) في (ن): «في من».

(٣) في (خ): «أرواحهم».

(٤) في (ن): «فتميز قائل».

(٥) في (م): «يقول»، وما أثبتناه عن (خ)، و(ن)؛ لأنه الأنسب في المقام.

ثم قال: «فإن قيل إذا كان العقل يجوز العمل بخبر الواحد، والشرع قد ورد به، ما الذي حملكم على الفرق بين ما ترويه الطائفة المحقّة وبين ما يرويه أصحاب الحديث من العامة عن النبي ﷺ: (وهلّا عملتم بالجميع أو منعتم من الكُلّ).

قيل: العمل بخبر الواحد إذا كان دليلاً شرعيّاً عندنا فينبغي أن نستعمله بحسب[١] ما قررته الشّريعة، والشرع قرر[٢] العمل برواية[٣] طايفة مخصوصة، فليس لنا أن نتعدى إلى غيرها[٤]، كما أنّه ليس لنا أن نتعدى من رواية العدل إلى رواية الفاسق، وإن كان العقل مجوزاً لذلك أجمع على أن من شرط العمل بخبر الواحد أن يكون راويه عدلاً بلا خلاف، وكُلّ من أُشير[٥] إليه ممن خالف الحقّ لم تثبت عدالته، بل ثبت فسقه، ولأجل[٦] ذلك لم يجز العمل بخبره»[٧] انتهى.

وفيه: أنّه لا يرجع إلى محصّل، حيث إنّ اعتبار الخبر لو كان مستندا إلى أمر مشترك فالفرق يحتاج إلى البيان.

وأمّا لو كان أمراً تعبديّاً صرفاً لا يعلم ميزانه فلا إشكال في أنّ المرجع فيه الشارع من حيث الموضوع والمقتضي والشرط والمانع كما هو الحال في جميع الحدود الالهيّة، والنواميس الشرعية، ولا مجال للسؤال عن وجه التخصيص في شيء من الشرعيات.

نعم، لو كان السائل اعتقاده أنّ حُجّية الخبر إنّما هي للاطمينان والوثوق، وهذا

---

(١) في المصدر: «بحيث» مكان «بحسب».

(٢) في المصدر: «يرى» مكان «قرر».

(٣) في المصدر: توجد «بما» قبل «يرويه».

(٤) في (خ): «كما أنّه ليس لنا أن تعدى إلى غيرها» بعد «إلى غيرها».

(٥) في المصدر: «أسند» مكان «أشير».

(٦) في المصدر: «فلأجل» وفي (ن): «ومن أجل».

(٧) العدة في أصول الفقه ١: ١٢٩.

لا يختلف فيه الحال بصحة العقيدة وفسادها فلكُلّ من الإيراد والجواب معنى، فإنّ مرجع الإشكال إلى أنّ اعتبار الخبر لأمر ذاتي لا تعبدي، وهذا لا يختلف بالإيمان وعدمه، ومرجع الجواب إلى أنّه ليس كذلك عندنا، بل إنّما هو لأمر تعبدي، ولكنه تَنَزَّلَ صرّح فيما يأتي من كلامه، كما تقدّمت الإشارة إليه: بأنّ الحكم يدور مدار الوثوق والسداد، لا الإيمان والعدالة، وفي هذا المقام صرّح بأنّ من شرط العمل بالخبر[1] الواحد أن يكون راويه عدلاً بلا خلاف، وكُلّ من خالف الحق [فاسق][2]، ومن المعلوم أنّ كونه مخالفاً للحق لا ينافي كونه سديداً في النقل، متحرزاً عن الكذب، والذي يصرّح به -فيما يأتي- إنّ العدالة المعتبرة في الراوي إنّما هي[3] كونه سديداً في النقل، وإن كان فاسد العقيدة، وهذا تناقض واضح، واضطراب بين.

[التعرض لجواب الشيخ تَنَزَّلَ في دفع إشكال التصويب]

ثم قال: «فإن قال قائل[4]: هذا القول يؤدّي إلى أن يكون الحقّ في جهتين مختلفتين إذا عملوا بخبرين مختلفين، والمعلوم من حال أئمتكم وشيوخكم خلاف ذلك.

قيل له: المعلوم من ذلك أنّه لا يكون الحق في جهتهم[5] وجهة من خالفهم في الاعتقاد، فأما أن يكون المعلوم أنّه لا يكون الحق في جهتين، إذا كان ذلك صادراً من خبرين مختلفين، فقد بيّنا أنّ المعلوم خلافه.

والذي يكشف عن ذلك أيضاً إنّ منْ منع من العمل بخبر الواحد يقول: إنّ هاهنا أخباراً كثيرة لا ترجيح لبعضها على بعض، والإنسان فيها مخيّر، فلو أنّ اثنين

---

(١) في (خ)، و(ن): «بخبر».

(٢) ما بين المعقوفين أضفناها عن (خ)، و(ن)؛ لأنها الأوفق في المقام.

(٣) في (خ)، و(ن): «هو» مكان «هي».

(٤) في المصدر: «فإن قيل».

(٥) في (ن): بياض مكان «جهتهم».

اختـار كُلّ واحد منهما العمل بواحد من الخبرين أليس كانا يكونان مختلفين، وقولهما حق على مذهب هذا القائل، فكيف يدعي أنّ المعلوم خلاف ذلك؟!

ويبين ذلك أيضاً: أنّه قد روي عن الصادق عليه السلام أنّه سئل عن اختلاف أصحابه في المواقيت وغير ذلك، فقال عليه السلام: **(أنا خالفت بينهم)**، فترك الإنكار لاختلافهم، ثم أضاف: الاختلاف إلى أنّه أمرهم به، ولولا أنّه[1] كان جايزاً لما جاز ذلك عنه عليه السلام[2]»[3] انتهى.

[رد على جواب الشيخ قدس سره المتقدم]

وهذا الكلام أيضاً لا يرجع إلى محصّل، فإنّ السؤال إن كان مرجعه إلى أنّ حُجّية الخبر مستلزمة للتصويب، وكان الجواب محصّله: الاعتراف به إن كان الراوي ممن وافقنا في الاعتقاد فهو بديهي الفساد، إشكالاً وجواباً؛ لعدم الملازمة ووضوح بطلان اللازم.

وإن كان محصل الإشكال: أنّ الحُجّية تستلزم الحُجّية الفعليّة لكُلّ من المتعارضين، ففساده واضح، كما أنّ منع بطلان اللّازم أوضح فساداً، والمانع من العمل بالخبر الواحد كيف يقول بالتخيير؟! مع أنّه على تقدير الحُجّية فاسد، ولعمري أنّ هذا الكلام في غاية الاضطراب، فإنّ التخيير الظاهري فرع[4] الحُجّية على تقدير صحته، وليس منشأ للإشكال ولا لازماً للقول بالاعتبار والتخيير الواقعي، على تقدير صحّته ليس لازماً للقول بالاعتبار فإنّه حكم ظاهري صرف، وما ذهب إليه الشيخ قدس سره من التخيير الواقعي إنّما يتم في صورة العلم بصدور الحكمين.

---

(١) في المصدر: «فلولا أنّ».

(٢) في المصدر: «عليه السلام» غير موجودة.

(٣) العدة في أصول الفقه ١: ١٢٩.

(٤) في (خ): «نوع» مكان «فرع».

والحاصل: أنّ شيئا من الاعتراض والجواب لا محصّل له.

[رد الشيخ على إشكال لزوم العمل بخبر الواحد في أصول الدين]

ثم قال: «فإن قيل: اعتباركم الطريقة التي ذكرتموها في وجوب العمل بخبر الواحد يوجب عليكم قبولها فيما طريقه العلم، لأنّ الذين أشرتم إليهم إذا قالوا قولاً طريقه العلم[١] من التوحيد[٢]، والعدل، والنبوة، والإمامة، وغير ذلك[٣] فسألوا عن الدلالة على صحته[٤] أحالوا على هذه الأخبار بعينها، فإن كان هذا القدر حُجّة فينبغي أن يكون حجة في وجوب قبولها فيما طريقه العلم، وقد أقررتم بخلاف ذلك.

قيل له: نحن[٥] لا نسلم أنّ جميع الطائفة تحيل على أخبار الآحاد فيما طريقه العلم ممّا عددتموه[٦]، وكيف نسلم ذلك وقد علمنا بالأدلة الواضحة العقلية أنّ طريق هذه الأمور العقل أو ما يوجب العلم من أدلة الشرع في ما يمكن ذلك فيه، وعلمنا أيضاً أنّ الإمام المعصوم[٧] لا بُدّ أن يكون قائلا به، فنحن لا نجوز أن يكون قول المعصوم عليه السلام[٨] داخلاً في أقوال القائلين[٩] في هذه[١٠] المسائل[١١] بالأخبار، وإذا

---

(١) في (خ): «العام» مكان «العالم».

(٢) في (خ): «والتوحيد» مكان «والعدل».

(٣) في (خ): «غير ذلك» غير موجودة.

(٤) في (خ)، و(ن): «حُجيّته» مكان «صحته».

(٥) في النسخة المعتمدة من المصدر «نحن» غير موجودة، نعم هي موجودة في نسخة بدل منه.

(٦) في المصدر: «عددتموهم»

(٧) في (ن): «عليه السلام».

(٨) في المصدر، و(خ): «عليه السلام» غير موجودة.

(٩) في المصدر: «قول العاملين».

(١٠) في (خ)، و(ن): «بهذا» مكان «في هذه».

(١١) في (خ): «المسألة» مكان «المسائل».

لم يكن قوله داخلاً في جملة أقوالهم فلا اعتبار بها، وكانت أقوالهم في ذلك مطرحة[١]، وليس كذلك القول في أخبار الآحاد، لأنّه لم يدل دليل على أنّ قول الإمام[٢] داخل في جملة أقوال المنكرين لها، بل بينا أنّ قوله عليه السلام داخل في جملة أقوال العاملين بها، وعلى هذا سقط السّؤال على أنّ الذي ذكروه مجرد الدعوى من الذي أشير إليه ممن يرجع إلى الأخبار في هذه المسائل، فلا يمكن استناد ذلك إلى قوم علماء متبحرين[٣]، وإن قال ذلك بعض غفلة أصحاب الحديث، وذلك[٤] لا يلتفت إليه على ما بيّناه»[٥]، انتهى.

لا يخفى أنّ هذا ناظر إلى ما سبق من علم الهدى -نور الله مضجعه[٦]- فإن كان في أصحاب الحديث من يحتج في حكم شرعي بحديث غير مقطوع على صحّته فقد زلّ وذهل، وما يفعل ذلك من يعرف أصول أصحابنا في نفي القياس، والعمل بأخبار الآحاد حقّ معرفتها، بل لا يقع مثل ذلك إلّا من غافل، وربما كان غير مكلف، ألا ترى أنّ هؤلاء بأعيانهم قد يحتجون في أصول الدين من التوحيد والعدل والنّبوة والإمامة بأخبار الآحاد.. إلى آخر ما تقدّم.

ومحصل ما أفاده السيّد قدس سره: أنّ العمل بالآحاد وإن وقع من آحاد من أصحابنا لكنه لا ينافي كونه على خلاف ضرورة المذهب، فإنّ هذا غرور وزور حيث إنّ هذا القائل لا يفرق بين الأصول والفروع، فهو ليس من العلماء، بل ربما لا يكون مكلفاً، فضلاً عن أن يكون عالماً.

---

(١) في (خ): «مصرحة».

(٢) في (ن): «عليه السلام».

(٣) في المصدر: «متميزين».

(٤) في المصدر: «فذلك».

(٥) العدة في أصول الفقه ١: ١٣٠.

(٦) في (خ)، و(ن): «ضريحه».

ومحصّل هذا الجواب:

أولاً: أنّ التمسك بالآحاد في الأصول ليس ممّا أجمعت العصابة عليه، والدليل على ذلك أنّ الدليل القطعي قام على بطلانه، فلا يمكن صدوره من المعصوم عليه السلام، فليس قولهم متضمناً لقول المعصوم عليه السلام قطعاً، والاتفاق[1] من حيث هو لا اعتداد به.

وأمّا حُجيّتها في الفروع فلا دليل على امتناعها، بل الإجماع على وقوعها.

وثانياً: أنّ مثل هذا إنّما وقع من بعض غفلة أصحاب الحديث فلا يمكن إسناده إلى قوم علماء متبحرين.

هذا محصل كلامه، وأنت ترى أنّ الذي ذكره أخيراً عين ما أفاده المرتضى قدس سره، لكن الشيخ زعم أنّ الاستناد إلى الآحاد في الفروع مجمع عليه، وفي الأصول من بعض الغفلة، والسيّد ادّعى أنّه لم يقع الاستناد في الفروع إلى الآحاد إلّا من هؤلاء الذين لا يفرقون بين الأصول والفروع، فلا اعتداد بمقالتهم.

والحاصل: أنّ قوله: «فلا يمكن استناد ذلك إلى قوم علماء متبحرين» لا محصل له، لأنّ الخصم أيضاً يدعي ذلك، ويقول: ما وقع هذا إلّا عن بعض غفلة أصحاب الحديث، واستكشف كون القائل كذلك من هذا العمل، وبهذا سقط قوله باعتبار الآحاد في الفروع أيضاً عن الاعتبار، فأي ثمرة في قوله: «إنّ هذا القائل ليس من العلماء»، فإنّ هذا عين[2] مرام الخصم.

وأمّا الجواب الأول: فهو من العجائب، فإنّ المنكر للآحاد لا يدعي أنّ الإماميّة أجمعت على العمل بها في الأصول، مع أنّ استكشاف صحة الإجماع وفساده بالدليل العقلي لا يخلو عن غرابة، فإنّ الإجماع إن كان متحققاً فلا يمكن قيام الدليل على فساده، وإلّا فلا حاجة في إبطاله إلى الدليل.

---

(١) في (ن): «الاعتداد» مكان «الاتفاق».

(٢) في (خ)، و(ن): «غير».

وبالجملة: فعدم إجماع الطائفة على العمل بالآحاد في الأصول أوضح من أن يحتاج إلى الدليل، غاية الأمر أنّ مثل الشيخ يدعي إجماعهم على العمل بها في الفروع، والمرتضى يمنعه.

[رد الشيخ على إشكال لزوم العمل بأخبار المجبرة والمشبهة]

ثم قال: «فإن قيل: كيف تعملون بهذه الأخبار، ونحن نعلم أنّ رواتها أكثرهم كما رووها رووا أيضاً أخبار الجبر والتشبيه، وغير ذلك من الغلو والتناسخ، وغير ذلك من المناكير، وكيف[1] يجوز الاعتماد على ما روته[2] أمثال هؤلاء.

قيل لهم: ليس كُلّ الثقات نقل حديث الجبر والتشبيه، وغير ذلك ممّا ذكر في السّؤال، ولو صحّ أنّه[3] نقله لم يدل على أنّه كان معتقداً لما تضمّنه الخبر، ولا يمتنع أن يكون إنّما رواه ليعلم أنّه لم يشذ عنه شيء من الرّوايات، لا لأنّه يعتقد ذلك، ونحن لم نعتمد على مجرّد نقلهم، بل اعتمادنا على العمل الصادر من جهتهم، وارتفاع النزاع فيما بينهم، فأمّا مجرّد الرّواية فلا حُجّة فيه على حال»[4] انتهى.

وهذا الكلام صريح في أنّ من اعتقد بما ذكر لا يعول على روايته، مع أنّه يصرّح فيما بعد بأنّ العدالة في الرّواية لا ينافي فساد العقيدة، وهذا تناقض واضح، ثم إنّه اعترف بأنّ الخبر مع قطع النظر عن العمل لا اعتداد به، وإنّما الاعتداد على ارتفاع النزاع فيما بينهم في العمل، وهو عبارة أُخرى عن الإجماع على الحكم أو الصّحة.

وكيف كان، فالسّيد قدس سره لا يعتبر في الاعتماد على الروايات أزيد من ذلك، بل يكتفي بما دونه فما يعتبره الشيخ قدس سره في العمل بالأخبار أزيد ممّا يعتبره السيّد قدس سره،

---

(١) في المصدر: «فكيف».

(٢) في المصدر: «يرويه».

(٣) في (خ)، و(ن): «أنّه» غير موجودة.

(٤) العدة في أصول الفقه ١: ١٣١.

فكيف يتوهم أنّه مخالف له، بل لجميع الطائفة؟! مع أنّه يصرّح في هذا الكلام بأنّ الرّواية مع قطع النظر عن العمل لا يعتمد عليها، وإنّما الاعتماد على إجماعهم على العمل بها، فإنّ مجرد الرواية لا حُجّية فيه على حال، ومن المعلوم أنّه لو كان اعتبار الخبر الواحد حكماً تعبّدياً لوجب العمل بما كان مستجمعاً للشرائط، وإن لم نعلم[١] عمل الأصحاب به، وكون إعراضهم جميعاً عنه قادحاً موهناً مرحلة أُخرى.

[رد الشيخ قدس سره على إشكال لزوم العمل بأخبار الفساق والكفار]

ثم قال: «فإن قيل: كيف تعولون[٢] على هذه الأخبار وأكثر رواتها المجبرة، والمشبّهة[٣]، والمقلّدة، والغلاة، والواقفيّة، والفطحيّة[٤]، وغير هؤلاء من فرق الشيعة المخالفة للاعتقاد[٥] الصّحيح، ومن شرط خبر الواحد أن يكون راويه عدلاً عند من أوجب العمل به، وهذا مفقود في هؤلاء، وإن عوّلتم[٦] على عملهم دون روايتهم، فقد وجدناهم عملوا بما طريقه هؤلاء الذين ذكرناهم، وذلك[٧] يدل[٨] على جواز العمل بأخبار الكفار والفسّاق؟

قيل لهم: لسنا[٩] نقول إنّ جميع أخبار الآحاد يجوز العمل بها، بل لها شرائط نحن نذكرها فيما بعد، ونشير هاهنا إلى جملة من القول فيه:

---

(١) في (خ)، و(ن): «تعلم».

(٢) في (خ): «تقولون» مكان «تعولون».

(٣) في المصدر: «المشبهة» غير موجودة، وفي (خ) مكانها «الحشوية».

(٤) في (خ): «الأفطحية».

(٥) في المصدر: توجد «اعتقادهم» قبل «للاعتقاد».

(٦) في (خ)، و(ن): «عولت».

(٧) في نسخة بدل من المصدر: «وهل ذلك».

(٨) في المصدر: «لا يدل».

(٩) في المصدر: «إنّا لا» مكان «لسنا».

فأما ما يرويه العلماء المعتقدون للحق، فلا طعن على ذلك بهذا السؤال.

وأمّا ما يرويه قوم من المقلدة، فالصحيح الذي أعتقده أنّ المقلد للحق، وإن كان مخطئاً في الأصل[١] معفو عنه، ولا[٢] أحكم فيه بحكم الفساق، فلا يلزم على هذا ترك ما نقلوه.

على أنّ من أشاروا إليه لا نسلم أنّهم مقلّدة[٣]، بل لا يمتنع أن يكونوا عالمين بالدليل على سبيل الجملة، كما يقوله جماعة أهل العدل في كثير من أهل الأسواق والعامة، وليس من حيث يتعذر عليهم إيراد الحجج في ذلك، فينبغي[٤] أن يكونوا غير عالمين، لأنّ إيراد الحجج والمناظرة صناعة، وليس يقف حصول المعرفة على حصولها، كما قلناه في أصحاب الجمل[٥].

وليس لأحد أن يقول: إنّ هؤلاء ليسوا من أصحاب الجملة[٦]، لأنهم إذا سئلوا عن التوحيد، أو العدل، أو صفات الله تعالى، أو صحّة النبوّة، قالوا: كذا رويناه[٧]، ويروون في ذلك كُلّه الأخبار، وليس هذا طريق أصحاب الجمل، وذلك إنّه[٨] لا يمتنع أن يكون هؤلاء أصحاب الجمل، وقد حصلت لهم المعارف[٩] بالله تعالى، غير أنّهم لمّا تعذر عليهم إيراد الحجج في ذلك أحالوا على ما كان سهلاً عليهم، وليس

---

(١) في (ن): «للأصل» مكان «في الأصل».

(٢) في (ن): «لا» غير موجودة.

(٣) في المصدر: توجد «كُلّهم» قبل «مقلّدة».

(٤) في المصدر: «ينبغي».

(٥) في (خ)، و(ن): «الجملة».

(٦) في المصدر: «الجمل».

(٧) في المصدر: «روينا».

(٨) في المصدر: «لأنّه».

(٩) في النسخة المعتمدة من المصدر: «المعرفة»، نعم «المعارف» في نسخه بدل منها.

يلزمهم أن يعلموا أنّ ذلك لا يصح أن يكون دليلاً إلّا بعد أن يتقدّم منهم[١] المعرفة بالله تعالى، وإنما الواجب عليهم أن يكونوا عالمين، وهم عاملون على الجملة، كما قررناه في ما[٢] يتفرع عليه الخطأ فيه[٣] لا يوجب التكفير ولا التضليل.

وأمّا الفِرق الذين أشاروا إليهم من الواقفيّة والفطحيّة وغير ذلك، فعن ذلك جوابان:

أحدهما: أنّ ما يرويه هؤلاء يجوز العمل به إذا كانوا ثقات في النقل، وإن كانوا مخطئين في الاعتقاد من القول بالوقف وغير ذلك[٤]، إذا علم من اعتقادهم تمسّكهم[٥] بالدين، وتحرجهم أو تحرزهم[٦] من الكذب، ووضع الأحاديث، وهذه كانت طريقة جماعة عاصروا الأئمة عليهم السلام نحو: عبد الله بن بكير، وسماعة بن مهران، ونحو بني فضال من المتأخرين عنهم[٧]، وبني سماعة، ومن شاكلهم فإذا علمنا أنّ هؤلاء الذين أشرنا إليهم كانوا[٨] مخطئين في الاعتقاد من القول بالوقف وغير ذلك، و[٩] كانوا ثقات في النقل في ما يكون طريقه هؤلاء جاز العمل به.

والجواب الثاني: أنّ هؤلاء[١٠] جميع ما يرويه إن[١١] اختصوا بروايته

---

(١) في المصدر: «منهم» غير موجودة.

(٢) في المصدر: «فما».

(٣) في (خ): «قد» مكان «فيه لا».

(٤) في المصدر، (خ)، و(ن): «غير ذلك» غير موجودة.

(٥) في المصدر: «وتمسكهم».

(٦) في المصدر، (خ): «أو تحرزهم» غير موجودة، وفي (ن): مكانها بياض.

(٧) في (ن): «عنهم» غير موجودة.

(٨) في المصدر: «وإن» قبل «كانوا».

(٩) في المصدر: «و» غير موجودة.

(١٠) في (خ)، و(ن): «هؤلاء» غير موجودة.

(١١) العبارة في المصدر: «أنّ جميع ما يرويه هؤلاء إذا».

لا نعمل[١] به، وإنّما نعمل[٢] به إذا أضاف[٣] إلى روايتهم رواية من هو على الطريقة المستقيمة والاعتقاد الصّحيح، فحينئذ يجوز العمل به.

فأما إذا انفرد فلا يجوز ذلك فيه على حال، وعلى هذا يسقط الاعتراض.

وأمّا[٤] ما رواه الغلاة، ومن هو مطعون في روايته ومتهم في وضع الأحاديث، فلا يجوز العمل بروايته إذا انفرد، فإذا[٥] انضاف[٦] إلى روايته رواية بعض الثقات جاز ذلك، ويكون ذلك[٧] لأجل رواية الثقة دون روايته.

وأمّا المجبرة والمشبّهة، فأول[٨] ما في ذلك إنّا لا نعلم أنهّم مجبرة ولا مشبّهة، وأكثر ما معنا أنّهم كانوا يروون ما يتضمن الجبر والتشبيه، وليس روايتهم لها دليلاً على أنّهم كانوا يعتقدون صحّتها[٩]، بل بينا الوجه في روايتهم لها[١٠]، و[١١] أنّه غير الاعتقاد لتضمنها[١٢]، ولو كانوا معتقدين للجبر والتشبيه كان الكلام على ما يروونه كالكلام على ما يرويه الفرق المتقدم ذكرها، وقد بينا ما عندنا في ذلك، وهذه الجملة

---

(١) في المصدر: «يُعمل».

(٢) في المصدر: «يُعمل».

(٣) في المصدر: «انضاف».

(٤) في المصدر: «فأمّا».

(٥) في المصدر: «وإذا».

(٦) في (ن): «أضاف».

(٧) في (خ)، و(ن): «ويكون» غير موجودة.

(٨) في النسخة المعتمدة من المصدر: «فأقل»، وفي نسخة بدل منها «فأول».

(٩) في المصدر: «معتقدين لصحتها».

(١٠) في النسخة المعتمدة من المصدر: «لها» غير موجودة، وهي موجودة في نسخة بدل منها.

(١١) في المصدر: «أو».

(١٢) في المصدر، (خ)، و(ن): «لتضمنها».

كافية في إبطال هذا السؤال»[١] انتهى.

ومحصّل السؤال[٢]، بعد اسقاط ما لا طائل تحته: أنّ رواية المناكير إن لم تكن قادحة في التعويل على رواية غيرها، لعدم كشفها عن الاعتقاد، فالاعتقاد بها قادح لاشتراط العدالة عند القائل باعتبار الآحاد، وأي فسق أعظم من الكفر، ونحن نعلم بأنّ أكثر رواة هذه الأخبار بين مقلّدة وبين معتقدين بالمناكير.

ومحصّل الجواب: أنّ المقلدة من أصحاب الجملة فليسوا[٣] مقلّدة حقيقة، بل عندهم الدليل.

وأمّا غيرهم من الفِرق الضالّة فلا يقدح ضلالهم وكفرهم في التعويل على روايتهم، لأنّ المناط إنّما هو الوثوق والاطمينان، أو نمنع جواز التعويل على روايتهم رأساً ونعتبر انضمام رواية العدل إلى روايتهم كي يكون التعويل على رواية العدل دون رواية أهل الضلال.

وفيه: أنّ الذي جعله عذرا للتعويل على رواية المقلّدة المتمسكين بالآحاد في الأصول من أنّهم علموا عقايدهم بالدليل الإجمالي، وإن تمسكهم بالآحاد إنّما هو لعجزهم عن صناعة البرهان من الغرائب، فإنّ الذي لم يظهر منه إلّا التمسّك بالآحاد في عقايده من أين يعرف أنّه إنّما عوّل على الدليل لا على ما استدل به؟! وإنّما يتأتى هذا التأويل[٤] في من عرفناه أنّه من أصحاب الجملة فيما لم نعرفه ولم نطلع عليه إلّا على هذا الوصف فهو بحكم الكفار لو اعتبرنا في الإسلام أن يكون عالماً بالدليل، وكيف يمكن[٥] أن يكون الشخص بصيراً عالماً فيما تحيرت فيه أفكار العلماء

(١) العدة في أصول الفقه ١: ١٣١.

(٢) في (ن): «هذا» قبل «السؤال».

(٣) في (ن): «وليسوا».

(٤) في (ن): «التعويل» مكان «التأويل».

(٥) في (خ): «وكيف يمكن أن يكون عالما بالدليل» قبل «وكيف يمكن».

من هذه المسائل الغامضة، وهو لا يعرف أنّ الخبر الواحد لا يصلح للاستناد إليه في التوحيد والنبوة، فمن لا يعرف هذا المعنى الذي هو أبده البديهيّات كيف يعرف ما هو من أدقّ النظريات من التوحيد والصفات والنبوة والإمامة، بل الذي لا يعرف أنّ الخبر الواحد لا يثبت التوحيد أو النّبوة كما قال علم الهدى تَتْئُ ليس مكلفاً، وأقبح الأشياء أن يُكلّف بتكليف أو يخاطب بخطاب.

نعم، لو لم يكن ممّن يعول في أصول دينه على الآحاد فالحق أنّ كونه مقلداً لا ينافي إسلامه، بل ولا[1] كونه من الطايفة وإن لم يكن مؤمناً، بمعنى آخر: كيف وأكثر من يعد من العلماء لم يبلغوا درجة الاجتهاد في جميع مراحل أصول الدين[2] والمذهب، بل القاصر من هؤلاء معذور في الآخرة.

وأمّا المقصر فهو من أهل النار وفي الآخرة يحشر في زمرة الكفار، ولهذه المسألة مقام آخر.

وأمّا ما أفاده من أنّ فساد العقيدة غير قادح في التعويل على الرواية، وإنّما المناط هو الوثوق والاطمينان، فهذا هو الحق الذي اتفقت عليه كلمة الفِرقة الناجية، وصرح به جميع من سلف من فحول العلماء، فلا خلاف بيننا وبينه.

وأمّا ما ذكره ثانياً، من أنّ ما يرويه من كان مخطئاً في المذهب لا يجوز التعويل عليه، وإن كان ثقة، وإنّ الحُجيّة تدور مدار الإيمان، بل العدالة.

ففيه: أنّ هذا لا يدفع السؤال، لأنّ محصّله: أنّ الإجماع الذي استند إليه الشيخ تَتْئُ في هذا الباب إنّما هو على العمل بما طريقه هؤلاء غالباً، وذكر في السؤال أنّه لو كان تعويله على كُلّ رواية أطبقوا على العمل بها لزمه قبول رواية هؤلاء أيضاً، لأنّ الطايفة أطبقوا على العمل بكثير من الروايات التي لا طريق

---

(١) في (ن): «لا» غير موجودة.

(٢) في (ن): «الدين» غير موجودة.

لها سوى هؤلاء، فالشيخ تدثر إن وافقهم في ذلك لزمه المحظور[١] وإن خالفهم لم يكن له دليل، لأنّ دليله إنّما هو إجماعهم وعملهم، كما تقدم، مع أنّ هذا مجرد قول ينافيه عمله في الفقه أيضاً، كما نبه عليه ابن إدريس تدثر في السّرايـر في ميراث المجوس.

[ما أفاده ابن إدريس تدثر]

قال: «اختلف قول أصحابنا في ميراث المجوس إذا تحاكموا إلى حكام الإسلام على ثلاثة أقوال.

فقال قوم: إنّهم يورثون بالأنساب والأسباب الصحيحة التي تجوز في شرع الإسلام»[٢].

ثم نقل قولين آخرين أحدهما الإرث بكُلّ نسب وسبب عندهم، والآخر مثله في الأسباب، ومطلقاً في الأنساب.

ثم قال: «وأول الأقوال اختيار شيخنا المفيد محمد بن محمد بن النعمان، فإنّه قال في كتاب الأعلام وشرحه: فأما ميراث المجوس فإنّه عند جمهور الإماميّة يكون من جهة السبب الصحيح دون النكاح الفاسد»[٣].

ونقل القول الأخير عن الشيخ تدثر في نهايته وساير كتبه، وقال بعد كلام له: «ثم إن شيخنا أبا جعفر -رحمه الله تعالى- يقول في نهايته[٤]: و[٥]هذا القول عندي هو

---

(١) في (خ): «للمحظور».

(٢) كتاب السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي ٣: ٢٧٨.

(٣) كتاب السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي ٣: ٢٨٧.

(٤) في (خ) يوجد خرم من «الشيخ تدثر» إلى «في نهايته».

(٥) في النهاية: «و» غير موجودة.

المعتمد[١]، وبه تشهد الرواية الصّحيحة[٢]، وقد أوردناها في كتاب تهذيب الأحكام بأنّهم يورثون من الجهتين جميعاً، وإن كان ذلك باطلاً في شريعة الإسلام[٣].

قال محمد بن إدريس رحمه الله: أعجب منه[٤] كيف يقول في أول كلامه: وهذا القول عندي هو المعتمد، وبه تشهد الروايات إلى أن قال: ثم هذه الروايات التي قال عنها في أول كلامه وادعاؤها[٥] أين أُودعت؟! وفي أي تصنيف ذكرت؟! ثم إنّه رحمه الله قد صنّف كتباً أخبارية أكبرها تهذيب الأحكام، أورد فيه من كُلّ غثّ وسمين[٦]، وهو الذي يومي إليه ويعتمد عليه، ما أورد فيه ولا ذكر سواء الرواية الواحدة التي أوردها[٧] مخالفونا[٨]، وهو إسماعيل بن زياد السّكوني -بفتح السّين[٩] منسوب إلى قبيلة [من][١٠] العرب، عرب اليمن- وهو عامي المذهب بغير خلاف، وشيخنا أبو جعفر -رحمه الله تعالى-[١١] موافق على ذلك، قائل به، ذكره في فهرست أسماء[١٢]

---

(١) في النهاية توجد «عليه» بعد «المعتمد».

(٢) في المصدر، والنهاية: «الروايات» مكان «الرواية»، و«الصحيحة» غير موجودة، ومكانها في المصدر: «واستدل بما يرغب الإنسان عن ذكره، سترة عليه، ثم قال بعد ذلك أيضاً في نهايته: مع أنه قد رويت الرواية الصريحة».

(٣) انظر: النهاية في مجرد الفقه والفتاوى: ٦٨٣.

(٤) في المصدر: «رحمه الله».

(٥) كذا، وفي المصدر: «ادّعاها»، وفي (خ)، و(ن): «ادّعى».

(٦) في (خ): «عين» مكان «غث وسمين».

(٧) في المصدر: «رواها».

(٨) في المصدر: «في المذهب» بعد «مخالفونا».

(٩) في (ن): «بفتح السين» غير موجودة.

(١٠) ما بين المعقوفين أضفناها من المصدر كي تكون العبارة أكثر استقامة.

(١١) في المصدر ما بين الشرطتين غير موجودة.

(١٢) في المصدر: «أسماء» غير موجودة.

المصنّفين[١]، إلى أن قال: فإن كان شيخنا أبو جعفر -رحمه الله تعالى-[٢] عاملا بأخبار الآحاد، فلا يجوز أن يعمل بهذه الرواية، إذا سلمنا له العمل بأخبار الآحاد تسليم جدل، على ما يقترحه، وذكر في عدّته، وإن كان مخالفاً لإجماع[٣] أصحابنا خلفهم وسلفهم[٤]، حتى أنّ المخالفين من أصحاب المقالات يذكرون في كتبهم ومقالات أهل الآراء والمذهب، أنّ الشيعة الإماميّة لا ترى العمل في الشرعيّات بأخبار الآحاد، وشيخنا المفيد رحمه الله ذكر ذلك أيضاً في كتاب المقالات الذي صنّفه، وهو مذهب السيّد المرتضى رحمه الله، ومقالته في ذلك أشهر[٥] من أن تذكر، وما أظن خفي على هذين السيّدين الأوحدين العالمين مقالة أهل مذهبهما، بل ربما لم يكن لأصحابنا في المتقدمين[٦] أقوم منهما بمعرفة المقالات، وتحقيق أصول المذهب ومعرفة الرجال، وخصوصا شيخنا المفيد رحمه الله[٧] محمّد بن محمّد بن النعمان[٨]، فإنّه خريت هذه الصناعة.

قال شيخنا أبو جعفر الطوسي رحمه الله[٩] في عدته: والذي أذهب إليه إنّ خبر الواحد لا يوجب العلم، وكان[١٠] يجوز أن ترد العبادة بالعمل به عقلًا، وقد ورد

---

(١) انظر: الفهرست: ٥٠.

(٢) ما بين الشرطتين غير موجود في المصدر.

(٣) في (م)، و(خ)، و(ن): «للإجماع»، وما أثبتناه عن المصدر؛ لأنه الصحيح.

(٤) في المصدر، و(خ)، و(ن): «سلفهم وخلفهم».

(٥) في المصدر: «فأشهر».

(٦) في المصدر توجد «والمتأخرين» بعد «المتقدمين».

(٧) في المصدر: «رحمه الله» غير موجودة.

(٨) في المصدر: «رحمه الله».

(٩) في المصدر: «رحمه الله» غير موجودة.

(١٠) في العدة: «وأنه كان».

جـواز العمل[١] في الشرع، إلاّ أنّ ذلك موقوف على طريق مخصوص، وهو ما يرويه مـنْ كان من الطايفة المحقـة ويختص بروايته، ويكون على صفتـه يجوز معه[٢] قبول خبره من العدالة وغيرها[٣].

قـال محمد بن إدريس رحمه الله: راوي هذه الرواية التي اعتمدها[٤]، وهو إسـماعيل بن زياد السّـكوني، ما حصلت فيه الطريقة التي[٥] رعاها شيخنا[٦]، ولا الصفة التي اعتبرهـا، بل هو عامـي المذهب ليس هو من جملة الطايفة، وهو غير عدل، بل كافر، فكيـف اعتمد على روايته، وهو لا يقـول بذلك، وإن[٧] كان يعمل في بعض مقالاته عـلى أخبـار الآحاد، بل يراعي أن يكون الراوي من عـدول طائفتنا، على ما قرره في عدّته، على ما حكيناه عنه.

ولقد أحسـن شـيخنا محمـود الحمصي[٨] فيـما أورد في كتابه المصـادر في أصول الفقـه، لمـا حكـى[٩] كلام شـيخنا السـعيد الموفـق أبي جعفـر محمّـد بـن الحسـن الطـوسي رحمه الله[١٠] إلى وجوب العمل بـما يرويه ثقات الطايفة المحقّة، وإن كان[١١] في

---

(١) في المصدر، والعدة: «به» بعد «العمل».

(٢) في المصدر، والعدة: «معها».

(٣) العدة في أصول الفقه ١: ١٠٠.

(٤) في المصدر: «رحمه الله».

(٥) في (ن): «التي» غير موجودة.

(٦) في (ن): «شيخنا» غير موجودة.

(٧) في المصدر: «فإن».

(٨) في المصدر: «رحمه الله».

(٩) في المصدر يوجد كلام بعد «لما حكى»، ولعل صاحب المحجة قدس سره لم ينقله لأنّه مجرد تمهيد وخارج عن محل الشاهد.

(١٠) في المصدر: «قدس الله روحه ونور ضريحه».

(١١) في المصدر: «كانوا».

خبر[١] الآحاد، ثم ذكر بعد ذلك فصولًا كثيرة حكى فيها كلامه، ثم قال بعد ذلك: قال رحمه الله[٢]: «فإن قيل: كيف تعملون بهذه الأخبار ونحن نعلم أنّ رواتها أكثرهم كما رووها رووا أيضاً أخبار الجبر والتشبيه»[٣]، ونقل العبارة المتقدّمة، إلى قوله: «أنّ ما يرويه هؤلاء يجوز العمل به إذا كانوا ثقات في النقل، وان كانوا مخطئين في الاعتقاد، فما يكون طريقة هؤلاء جاز العمل به»[٤].

ثم قال: «قال شيخنا[٥] الحمصي[٦]: هذا[٧] الجواب لا يوافق المذهب الذي اختاره وقرّره وقنّنه من أنّ الخبر إذا كان وارداً من طريق أصحابنا القائلين بالإمامة جاز العمل به، دون ما يكون وارداً من طريقهم[٨]، فإنّ اعتذر بما ذكره -قدس الله روحه- من أنّ هؤلاء وإن كانوا مخطئين في الاعتقاد كانوا ثقات في النقل، قيل له: هذه العلة، وهي الثقة في النقل، قد توجد في غير هؤلاء من المبطلين في العقائد كالمجبرة والمشبهة وغيرهم فأجزأ[٩] العمل بخبرهم إذا كانوا ثقات في النقل، كما أجزت في هؤلاء المبطلين وإلّا فما الفرق؟! وهذا يوجب عليه أن يرفع الفرق والتميز بين أصحابنا، وبين غيرهم من الفِرق في الرواية والنقل، وأن يصير إلى مذهب المخالفين في أخبار الآحاد، وهذا[١٠] آخر كلام

---

(١) في المصدر: «حيز» مكان «خبر».

(٢) في المصدر: «قدّس».

(٣) كتاب السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي ٣: ٢٨٨.

(٤) كتاب السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي ٣: ٢٩١.

(٥) في المصدر: «عليه» قبل «شيخنا».

(٦) في (خ): «قدّس»، وفي (ن): «رحمه الله».

(٧) في المصدر: «إلا أنّ هذا».

(٨) في المصدر: «من غير طريقهم».

(٩) في المصدر: «فأجز».

(١٠) في (خ): «هذا» من غير «و».

الحمصي رحمه الله[١] الذي قاله على شيخنا أبي جعفر رحمه الله[٢]، ونِعْمَ ما قال واعتمد[٣] واعترض فإنّه لازم كطوق الحمامة.

قال شيخنا أبو جعفر رحمه الله: والجواب الثاني: أنّ ما[٤] يروونه إذا اختصوا بروايته لا يعمل به، وإنّما يعمل به إذا انضاف[٥] إلى رواياتهم رواية من هو على الطريقة المستقيمة والاعتقاد الصحيح، فحينئذ يجوز العمل به[٦].

قال شيخنا الحمصي[٧]: هذا الجواب هو الذي يوافق مذهبه الذي حكيناه.

قال محمد بن إدريس رحمه الله: فالسّكوني ما انضاف إلى روايته رواية منْ هو على الطريقة المستقيمة والاعتقاد الصّحيح، فكيف [جاز][٨] لشيخنا رحمه الله العمل في ميراث المجوس بروايته؟ وأيضاً ما هو من فرقتنا[٩] ولا من عدول طائفتنا على ما قرّره شيخنا في مذهبه في العمل بأخبار الآحاد»[١٠] انتهى.

فظهر أنّ الشّيخ رحمه الله طريقته في الفقه كغيره من المنكرين، وأنّ كلامه في العدة متهافت متناقض، كما نبّه عليه الشيخ محمود رحمه الله وقرره عليه ابن إدريس رحمه الله.

---

(١) في المصدر: «رحمه الله» غير موجودة.

(٢) في (ن): «رحمه الله» غير موجودة.

(٣) في المصدر: «واستدرك» مكان «واعتمد».

(٤) في المصدر: «إنّ جميع ما».

(٥) في (ن): «أضاف».

(٦) العدة في أصول الفقه ١: ١٣٤.

(٧) في المصدر، و(ن): «رحمه الله».

(٨) ما بين المعقوفين اضفناه من المصدر؛ لأنه الأنسب في المقام.

(٩) في (ن): بياض مكان «فرقتنا».

(١٠) كتاب السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي ٣: ٢٩١.

فظهر[١] لك أيضاً أنّ المفيد قدس سره سبق المرتضى قدس سره فيما نسبه إلى الإماميّة، بل ظهر أنّ هذه النسبة معروفة بين جميع من كان متصدّياً لضبط الأقوال والمذاهب من العامة والخاصة، ولم يختص به شخص أو كتاب كي يحتمل الاشتباه، بل بمقتضى ما ذكره من كون المفيد قدس سره[٢] خريت صناعة علم الرجال والأقوال، وكون[٣] المرتضى قدس سره أيضاً كذلك، وأنّه لم يكن أحد أعلم منهما في هذا الفن استحال خفاء مقالة أهل مذهبهما عليهما.

[في كلام الشيخ قدس سره من العدة]

ثم قال: «فإن قيل: ما أنكرتم أن يكون الذي أشرتم إليهم لم يعملوا بهذه الأخبار بمجرّدها[٤]، بل إنّما عملوا بها لقرائن اقترنت بها دلتهم على صحتها لأجلها عملوا بها، ولو تجردت لما عملوا بها[٥] وإذا جاز ذلك لم يمكن الاعتماد على عملهم بها.

قيل له: القرائن التي تقترن بالخبر وتدل على صحته أشياء مخصوصة نذكرها فيما بعد من الكتاب، والسُنّة، والإجماع، والتواتر، ونحن نعلم أنّه ليس في جميع المسائل التي استعملوا فيها أخبار الآحاد، وذلك لأنّها أكثر[٦] من أنّ تحصى موجودة في كتبهم وتصانيفهم وفتاويهم، لأنّه ليس في جميعها يمكن الاستدلال بالقرآن[٧]، لعدم ذكر ذلك في صريحه، وفحواه، ودليله، ومعناه، ولا السُنّة المتواترة، لعدم

---

(١) (ن): «وظهر».

(٢) (خ): «قدس سره».

(٣) (ن): «كون» غير موجودة.

(٤) في النسخة المعتمدة من المصدر: «لمجردها» وما موجود في المتن هو عن نسخة بدل منها.

(٥) في (م)، و(خ)، و(ن): «به»، وما أثبتناه عن المصدر؛ لأنه الأنسب في المقام.

(٦) في (م): «كثر»، وما أثبتناه عن المصدر، و(خ)، و(ن).

(٧) في (ن): «بالقرائن».

ذلك في أكثر[١] الأحكام، بل لوجودها في مسائل معدودة، ولا بالإجماع[٢] لوجود الاختلاف في ذلك، فعُلم أنّ ادعاء القرائن في جميع هذه[٣] المسائل دعوى محالة، ومن ادّعى القرائن في جميع ما ذكرناه[٤] كان السبر بيننا وبينه، بل كان معولاً على ما يعلم ضرورة خلافه، مدافعاً لما يعلم من نفسه ضدّه ونقيضه.

ومنْ قال عند ذلك: إنّي متى عدمت شيئاً من القرائن حكمت بما كان يقتضيه العقل، يلزمه أن يترك أكثر الأخبار، وأكثر الأحكام، ولا يحكم فيها بشيء ورد الشرع به، وهذا حد يرغب أهل العلم عنه، ومن صار إليه لا يحسن مكالمته، لأنّه يكون معولاً على ما يعلم ضرورة من الشرع خلافه»[٥] انتهى.

ومحصل السؤال، ما أفاده علم الهدى تغمّده الله: من أنّ عملهم بهذه الأخبار ليس لأجلها، بل لما حصل بها وبغيرها من العلم. ولقد جاوز الشيخ تغمّده الله الحدّ في الإنكار والطعن عليه بقوله: كان معولا على ما يعلم ضرورة خلافه مدافعاً لما يعلم من نفسه ضدّه ونقيضه، كما أنّه أفرط في الطعن عليه، في قوله: إنّه لو اتفق جهلنا بحكم من الأحكام نعمل فيه بحكم العقل، بقوله وهذا حدّ يرغب أهل العلم عنه، ومن صار إليه لا يحسن مكالمته لأنّه يكون معولا على ما يعلم ضرورة من الشرع خلافه.

ومحصّل الجواب: أنّ حصول العلم في جميع هذه المسائل خلاف الضرورة والرجوع إلى الأصل هدم الدين، وإبطال للأحكام.

وفيه: أنّ خلوّ تلك الأخبار غالباً عمّا ذكره من القرائن خلاف الضرورة، فإنّه قال فيما بعد كلامه:

---

(١) يوجد خرم في (خ)، و(ن) من «لعدم ذكر» إلى «في أكثر».

(٢) في المصدر: «في الإجماع».

(٣) في (ن): «هذه» غير موجودة.

(٤) في (ن): «المسائل» مكان «ما ذكرناه».

(٥) العدة في أصول الفقه ١: ١٣٦.

[التعرض لما ذكره الشيخ تدثر من القرائن الدالة على صحة وبطلان أخبار الآحاد]

«هذا[١] فصل في ذكر القرائن التي تدل على صحة أخبار الآحاد[٢]، و[٣] على بطلانها وما يترجح به الأخبار بعضها على بعض، وحكم المراسيل:

القرائن التي تدل على صحة متضمن الأخبار التي لا توجب العلم أربعة أشياء:

منها[٤]: أن تكون موافقة لأدلة العقل[٥]، وما اقتضاه، لأنّ الأشياء في العقل إذا كانت أمّا على الحظر، أو على الإباحة على مذهب قوم، أو على الوقف على ما نذهب إليه، فمتى ورد الخبر متضمّنا للحظر، أو الإباحة، ولا يكون هناك ما يدل على العمل بخلافه، وجب أن يكون ذلك دليلاً على صحّة متضمّنه عند منْ اختار ذلك.

وأمّا على مذهبنا الذي نختاره في الوقف، فمتى ورد الخبر موافقاً لذلك، وتضمّن وجوب التوقف كان ذلك[٦] دليلًا على[٧] صحّة متضمّنه إلّا أنّ يدل دليل على العمل بأحدهما فيترك خبر[٨] الآخر له[٩]، ومتى كان الخبر متناولا للحظر، ولم يكن هناك

---

(١) في المصدر: «هذا» غير موجودة.

(٢) في (ن): «الآحاد» غير موجودة.

(٣) في المصدر: «أو».

(٤) في (خ)، و(ن): «الأول منها»، وفي (م) يوجد هامش في الحاشية -في حذاء السطر الذي فيه «منها»- فيه «الاوا» -ولعلها «الأول» لكن لم تكتب بشكل الصحيح- غير أنّ المتن خال من أي إشارة إحالة على الحاشية.

(٥) في (م): «عقلي»، وما أثبتناه عن المصدر، و(خ)، و(ن).

(٦) في النسخة المعتمدة من المصدر: «ذلك» غير موجودة، وهي موجودة في نسخة بدل منه.

(٧) في المصدر: توجد «أيضا» قبل «على».

(٨) في (ن): «الخبر».

(٩) العبارة في المصدر: «في ترك له الخبر الأصل».

دليل[١] يدل على الإباحة فينبغي أيضاً المصير إليه، ولا يجوز العمل بخلافه، إلاّ أن يدل دليل يوجب العمل بخلافه، لأنّ[٢] هذا حكم مستفاد بالعقل، ولا ينبغي أن يقطع على حظر ما تضمّنه ذلك الخبر، لأنّه خبر واحد[٣] لا يوجب العلم فيقطع[٤] به، ولا هو موجب للعمل[٥] فيعمل به، وإن كان الخبر متضمناً للإباحة، ولا يكون هناك خبر آخر أو دليل شرعي يدلّ على خلافه، وجب الانتقال إليه والعمل به، وترك ما اقتضاه الأصل، لأنّ هذا فائدة العمل بأخبار الآحاد[٦]، ولا ينبغي أن يقطع على ما تضمّنه لما قدّمناه من وروده مورداً لا يوجب العلم.

ومنها: أن يكون الخبر مطابقاً لنص الكتاب، أمّا خصوصه أو عمومه أو دليله أو فحواه، فإنّ[٧] جميع ذلك دليل على صحة متضمّنه إلّا أنّ يدل دليل يوجب العلم يقترن بذلك الخبر يدل على جواز تخصيص[٨] العموم به[٩] أو ترك دليل الخطاب، فيجب حينئذٍ المصير إليه.

وإنّما قلنا ذلك لما نبينه فيما بعد من المنع من جواز تخصيص العموم بأخبار الآحاد، إن شاء الله تعالى.

ومنها: أن يكون الخبر موافقاً للسّنة المقطوع بها من جهة التواتر، فإنّ ما يتضمنه

---

(١) في (خ)، و(ن): «دليل» غير موجودة.

(٢) يوجد خرم في (خ)، و(ن) من «بخلافه» الأولى، إلى «لأنّ هذا».

(٣) في (ن): «الواحد».

(٤) في المصدر: «فنقطع».

(٥) في المصدر: «العمل».

(٦) في (ن): «الآحاد» غير موجودة.

(٧) في (ن): «لأنّ».

(٨) في (خ): «التخصيص».

(٩) في (ن): «به» غير موجودة.

الخبر الواحد إذا وافقه مقطوع على صحّته أيضاً وجواز العمل به، وإذ[١] لم يكن ذلك دليلاً على صحة نفس الخبر لجواز أن[٢] يكون[٣] الخبر كذباً، وإن وافق السُنّة المقطوع بها.

ومنها: أن يكون موافقاً لما أجمعت الفرقة المحقّة عليه، فإنّه متى كان كذلك دلّ أيضاً على صحة متضمّنه.

ولا يمكننا أن[٤] نجعل أيضاً إجماعهم دليلاً على صحّة نقل[٥] الخبر لأنّهم[٦] يجوز أن يكونوا أجمعوا على ذلك لدليل غير هذا الخبر، أو خبر[٧] غير هذا الخبر، ولم ينقلوه استغناء بإجماعهم على العمل به، ولا يدل ذلك على صحّة نفس هذا[٨] الخبر.

فهذه القرائن كلها تدل على صحة متضمّن أخبار الآحاد، ولا تدل على صحتها أنفسها لما بيناه من جواز أن تكون الأخبار مصنوعة، وإن وافقت هذه الأدلة، فمتى تجرد الخبر عن واحد من هذه القرائن كان خبراً واحداً محضاً»[٩] انتهى.

فهذه القرائن التي يُكتفى بها في الأخذ بمضمون الأخبار، وما تضمنته لا يمكن تجرد الروايات عنها إلّا نادراً.

فإنّ الخبر: أمّا موافق للأصل أو العموم أو الإطلاق المعلومين بحسب السّند

---

(١) في المصدر: «وإن».

(٢) في (خ)، و(ن): «أن» غير موجودة.

(٣) في (ن): «كون» مكان «يكون».

(٤) في المصدر: «أيضا» قبل «أن».

(٥) في المصدر: «نفس» مكان «نقل».

(٦) في (خ): «لأنه».

(٧) في (خ): «خبر» غير موجودة.

(٨) في (ن): «هذا» غير موجودة.

(٩) العدة في أصول الفقه ١: ١٤٣.

وأمّا مخالف لها.

أما على الأول: فلا إشكال عنده أنّه من المحفوف بالقرائن.

وأمّا على الثاني: فإن كان ممّا يرويه الثقات وعمل به الأصحاب، فلا إشكال، وإلّا فإن وافق دليلاً قاطعاً أيضاً فكذلك، وإلّا فلا محذور في طرحه والعمل على القواعد، فإنّ مثله في غاية الندرة مع أنّه أيضاً لا مناص له عن ذلك.

فإنّ المسألة لو كانت فيها رواية ضعيفة السّند فهو أيضاً يعمل فيها بالأصل، وليس خلوّ المسألة عمّا يفيد الوثوق إلّا كخلوّه عن رواية العدل، بل رواية[1] العدل الإمامي أقل[2] بمراتب من رواية الثقات، أو الموثوق بها مع أنّ ما زعمه قرينة قد صرح بأنّه لا يكشف عن صحّة الخبر، فكيف تكون قرينة له، بل إنّما هو مرجع بعد طرح الخبر مع أنّه صرح بأنّ مثل هذا الخبر خارج عن الآحاد يُلحق بالمتواتر[3]، وهذا تهافت بحت[4].

وبالجملة: فلو أراد بالقرينة ما يكشف كشفاً علميّاً عن صحة الخبر بحيث يدخله فيما يفيد العلم، كان لما ذكره من امتناع ذلك أوعدمه وجه.

وأمّا بعد التعميم إلى العمومات والأصول، فبطلانه واضح، مع أنّ جلّ الفقه، على ما ذكره المرتضى تتئن، ثبت بالأخبار المتواترة، وما ثبت بغير المتواتر فهو معلوم علماً اطمينانياً إن لم يكن معلوماً بالعلم القطعي، والعمل بالأصل لو اتفق فهو في غاية الندرة.

هذا هو الحق الذي لا ريب فيه ولو فرض خفائه على مثله فلا ينافي ثبوته في الواقع، ولو فرض أنّه ليس الأمر على ما نراه، فحال العاملين بهذه الأخبار غير

---

(١) في (ن): توجد «عن» قبل «رواية».

(٢) في (خ): «التي» مكان «أقل».

(٣) في (ن): «بالتواتر».

(٤) في (خ): بياض مكان «بحت».

معلـوم، فلعلهم كانـوا يروها كما رأه[١] المرتضى تدثس، فأيّ دليل للشـيخ تدثس[٢] على العمل بالخبر المجرد إذا بطل ما ادّعاه من الإجماع.

وفي عدم[٣] الوقف -قولًا ثالثاً- فسـاد واضح، لسنا بصدد التعرض لمثله، وإنّما همّنا في هذا المقام جهة واحدة، وإلّا ففي كلماته تدثس أنظار كثيرة.

ثم قال: «ومـمّـا يدلك[٤] أيضاً على جـواز العمل بهذه الأخبار التي أشرنا إليها مـا ظهر بين الفِرقة المحقة من الاختلاف الصادر عن العمل بها، فإنّي وجدتها مختلفة المذاهـب في الأحكام، يفتي أحدهم بما لا يفتي به صاحبـه في جميع أبواب الفقه من الطهارة إلى باب الديات، من العبادات، والأحكام، والمعاملات، والفرائض، وغير ذلـك مثل اختلافهم في العدد، والرؤيـة في الصوم، واختلافهم في أنّ التلفظ بثلاث تطليقات هل تقع[٥] واحدة أم لا؟ ومثل اختلافهم في باب الطهارة في[٦] مقدار الماء الذي لا ينجسـه شيء، ونحو اختلافهم في حدّ الكر، ونحو اختلافهم في اسـتيناف المـاء الجديد لمسـح الـرأس والرجلـين، واختلافهـم في اعتبار أقصى مـدة النفاس، واختلافهـم في عدد فصول الأذان والإقامة وغير ذلك في سـاير أبواب الفقه، حتى أنّ باباً منه لا يسـلم إلّا وجدت العلماء من الطايفة مختلفة في مسـائل منه، أو مسـألة متفاوتـة الفتاوى، وقد ذكرت مـا ورد عنهم عليهم السلام من الأحاديث المختلفة التي تختص الفقه في كتابي المعروف بالاسـتبصار، وفي كتاب تهذيب الأحكام ما يزيد على خمسـة آلاف حديث، وذكرت في أكثرها اختلاف الطايفة في العمل بها، وذلك أشهر من أن

---

(١) في (ن): «يراه».

(٢) في (م) غير واضحة، وما أثبتناه عن (خ)، و(ن).

(٣) في (خ)، و(ن): «عدة» مكان «عدم».

(٤) في المصدر: «يدل».

(٥) في المصدر: «يقع» وكلاهما صحيح.

(٦) في المصدر: «وفي».

يخفى، حتى أنّك لو تأمّلت اختلافهم في هذه الأحكام وجدته مزيد[١] على اختلاف أبي حنيفة، أو الشافعي، ومالك، ووجدتهم مع هذا الاختلاف العظيم لم يقطع أحد منهم موالاة صاحبه، ولم ينبه[٢] إلى تضليله وتفسيقه والبراءة من مخالفه، فلولا أنّ العمل بهذه الأخبار كان جائزاً لما جاز ذلك، وكأن يكون من عمل بخبر عنده[٣] أنّه صحيح يكون مخالفه مخطئاً مرتكباً للقبيح يستحق التفسيق[٤] بذلك، وفي تركهم ذلك والعدول عنه دليل على جواز العمل بما عملوا به من الأخبار.

فإن تجاسر مجاسر إلى أن يقول: كُلّ مسألة ممّا اختلفوا فيه عليه دليل قاطع، ومن خالفه مخطئ[٥] فاسق، يلزمه أن يفسق الطايفة بأجمعها ويضلل[٦] الشيوخ المتقدمين كُلّهم، فإنّه لا يمكن أن يدعي على أحد موافقته في جميع أحكام الشرع، ومن بلغ إلى هذا الحد لا يحسن مكالمته، ويجب التغافل عنه بالسّكوت، وإن امتنع من تفسيقهم وتضليلهم، فلا يمكنه إلّا لأنّ[٧] العمل بما عملوا به كان حسناً جائزاً خاصّة.

وعلى أصولنا أنّ كُلّ خطأ قبيح كبير، فلا يمكن[٨] أن يقال: أنّ خطأهم كان صغيراً بما يحبط[٩] على ما تذهب إليه المعتزلة، فلأجل ذلك لم يقطع الموالاة وتركوا التفسيق فيه والتضليل.

---

(١) في المصدر: «يزيد».

(٢) في المصدر: «ينته».

(٣) في (خ)، و(ن): «غيره» مكان «عنده».

(٤) في (خ)، و(ن): «الفسق».

(٥) في (م) غير واضحة، وما أثبتناه عن (خ)، و(ن).

(٦) في (خ)، و(ن): «وتضليل».

(٧) في المصدر: «أنّ».

(٨) في المصدر: «في مكن» مكان «فلا يمكن».

(٩) في المصدر، و(خ)، و(ن): «فانحبط» مكان «بما يحبط».

فـإن قال قائل: أكثر ما في هذا[١] الاعتبـار أن يدل على أنهم كانوا غير مؤاخذين بالعمل بهذه الأخبار، وأنّه قد عفى عنهم، وذلك لا يدل على صوابهم، لأنّه لا يمتنع أنّ من خالف الدليل منهم[٢] أخطأ، وأثم واستحق العقاب، إلّا أنّـهم عفي له عنه[٣] عن خطئه[٤] واسقط عنه ما استحقه من العقاب.

قيل له: الجواب عن ذلك من وجهين:

أحدهما: أنّ غرضنا بما اخترناه من المذهب، وهذا وعن[٥] من عمل بهذه الأخبار لا يكون فاسقاً مستحقاً للعقاب، فإذا سلّم لنا ذلك ثبت لنا ما هو الغرض المقصود.

الثـاني[٦]: أنّ ذلـك لا يجوز، لأنّه لـو كان قد عفى لهم عن العمـل بذلك مع أنّه قبيح يستحق به العقاب[٧]، واسقط عقابهم لكانوا مغرين[٨] بالقبيح وذلك لا يجوز، لأنّهم إذا[٩] عملوا بهذه الأخبار لا يسـتحقون العقاب لم[١٠] يصرفهم عن العمل بها صارف، فلو كان فيها[١١] ما هو قبيح العمل به لما جاز ذلك على حال»[١٢] انتهى.

---

(١) في (ن): «هذا» غير موجودة.

(٢) في (ن): «منهم» غير موجودة.

(٣) في المصدر: «عنه» غير موجودة.

(٤) في (خ)، و(ن): «إلا أنّـهم عفي عنهم له عن خطأه».

(٥) في المصدر، و(خ)، و(ن): «وإنّ» مكان «وعن»، وفي (ن)«منْ» غير موجودة.

(٦) في المصدر: «والثاني».

(٧) في (ن): «يستحق به العقاب» غير موجودة.

(٨) العبارة في (خ): «عقله بهم لكان مغري» وفي (ن): «عقابهم لكان مغري».

(٩) العبارة في (ن): «لأنهم إذا عملوا أنهم إذا».

(١٠) في (ن): «لا» مكان «لم».

(١١) في (ن): «فيها» غير موجودة.

(١٢) العدة في أصول الفقه ١: ١٣٦.

ومحصّل هذا التطويل: أنّ كثرة اختلاف الفقهاء من أصحابنا في الفروع دليل على أنّ مستندهم إنّما هو الأخبار الآحاد، ولو لم يكن هذا جائزا لوجب أن يحكم علمائنا بضلال من يعمل بها وفسقه، وشيوع هذا الاختلاف ووضوحه وتقريرهم عليهم[١] يكشف كشفاً قطعيّاً عن الجواز.

وهذا الكلام أعجب من الكلمات السّابقة بمراتب، فإنّ الاختلاف في جميع الفنون العقلية على هذا المنوال، مع ابتنائها على الأدلة العقلية القطعية، مع أنّ القطع بالسّند لا يوجب القطع بالحكم، فإنّ عمدة الاختلاف مستندة إلى الدلالة ووجه الصّدور وملاحظة المعارض، مع أنّ الاختلاف في الأصول العمليّة ممّا لا يخفى، كالاختلاف في ساير المسائل الأصوليّة الموجبة للاختلاف في الفقه.

وبالجملة: فالمدّعى إنّما هو[٢] كون الأخبار التي عليها المعول معلومة الصّدور، وهذا لا يستلزم الاتفاق في الحكم أو قلة الاختلاف، ثم إنّ العمل بالخبر الواحد لم يقع[٣] حتى ينكر على عامله، كما صرح به المرتضى[٤]، وإنّما وقع ممن اعترف آية الله تَدَّثُ بأنّه لا يفرق بين الأصول والفروع، بل لا مستند له في أصوله كفروعه إلّا الآحاد، ومثل هذا ليس مكلفاً، وليس كُلّ كلام من كُلّ عامّي مغرور قابلاً للردّ والإبطال.

وأمّا ما زعمه من أنّه فسق أو كفر، فواضح الفساد، بل يكشف هذا عن أنّه ليس من كلام شيخ الطائفة، ولعلّه دسّ من بعض أعداء الدين في كتاب شيخ الإماميّة للفضيحة، فإنّ العمل بالخبر الواحد لو وقع من أحد فليس إلّا عن شبهة حصلت له وخطئه، وهو خطأ في بعض فروع الدين، ولو كان هذا موجباً للفسق أو الكفر،

---

(١) في (ن): «وتقريرهم عليهم» غير موجودة.

(٢) في (ن): «إنّما هو» غير موجودة.

(٣) في (ن): «لم يقع» غير موجودة.

(٤) في (ن): «تَدَّثُ».

لكفّر جميع الفقهاء بعضهم بعضاً أو فسقه إذا خالفه في مسألة يعلم باشتباهه، أترى أنّ من اشتبه عليه أمر القياس من أصحابنا وزعم أنّه حجة يفسق أو يكفر؟! والظن المطلق أقبح من القياس بمعنى أنّه شامل له ولغيره، وتوهم بعض الأواخر حُجيّته، بل سلك هذا المسلك في الفقه، ومع ذلك ليس كافراً ولا فاسقاً، فإنّه خطأ في فرع من فروع الدين، وإن كان مبنى جلّ الأحكام، وكان الحكم واضحاً عند علماء الإسلام، غاية الأمر أنّه جاهل في هذه المسألة قاصر، وللمخطئ أجر واحد.

والذي يكشف عن أنّ هذا الكلام ليس من الشيخ تَدَّسَ قوله: «وإن امتنع من تفسيقهم وتضليلهم فلا يمكنه إلّا لأنّ العمل بما عملوا به كان حسناً[1] جايزاً، خاصة على أصولنا أنّ كُلّ خطأ قبيح كبير»، فإنّ العامل بالآحاد من أصحابنا لا يعمل به للتّشهي واتّباع[2] الهوى، بل إنّما يرى أنّ هذا أمر مشروع وأنّه وظيفة[3] من الشارع وهو معذور في هذا الاعتقاد، فكيف يفسق ويكون عمله من الكبائر مع أنّ الفسق لا يترتب عليه ما ذكر من الآثار، فهل سمع أحد أنّ عالماً من علمائنا ترك موالاة شخص لفسقه أو ورد به الشرع؟! ولو كان كذلك لوجب ترك موالاة أكثر الناس في أكثر الأزمنة، بل لا يجوز التبرّي من المؤمن الفاسق.

نعم، يجب النّهي عن المنكر، وإنكار عمله، ولا يجوز أزيد من ذلك.

وكيف كان، فالاشتباه في هذه المسألة ليس فسقا ولا كفرا بالضرورة.

ولعمري إنّ هذا ليس كلام عالم، ولا احتمل كونه من الشيخ[4]، بل المناسب للعلماء ما أفاده علم الهدى -نوّر الله ضريحه[5]- من أنّ العامل بالخبر الواحد ليس

---

(١) في (ن): «حسنا» غير موجودة.

(٢) في (خ): «والتباع».

(٣) في (ن): «وظيفته».

(٤) في (ن): «تَدَّسَ».

(٥) في (خ): «تَدَّسَ».

ممّـن يعرف [ما][1] يأتي وما يذر، بل مقتـضى عدم تعقّله أنّه لا يجوز الاحتجاج به في التوحيد والنبوة، ليس مكلفاً لا أنّه فاسق أو كافر.

والأعجب أنّه زعم[2] أنّ العفو ينافي الفسق، فإنّ العفو مستلزم للحرمة، ومتفرع على العصيان.

وأعجـب منه ما زعمه من أنّه إغراء بالقبيـح، فإنّ العفو ليس ترخيصاً، ويكفي في انزجار العبد نهي المولى، وإن علم أنّه لا يعاقبه، بل يعفو عنه، بل هذا عند العقلاء أقرب إلى الزجر لاسـتلزام بقاء الفشـل والخجل أبداً، مع أنّه إذا سلّم أنّ الخبر ليس حجّة فلا ينفعه عدم تفسـيق العامل وتضليلـه، لأنّ العفو عن العمل بالخبر الواحد ليس اعتباراً له وحجيته.

ومدعـاه أنّ الخبر حجّة ودليله أنّ العامل به عفـى عمّا ارتكبه من القبيح، حيث قال: «إنّ غرضنا بما اخترناه من المذهب هو هذا وإنّ من عمل بهذه الأخبار لا يكون فاسـقاً مسـتحقاً للعقاب، فإذا سـلم لنا ذلك ثبت لنا ما هو الغرض المقصود»، فهو مـصرح بأنّ غرضه المقصود إنّما هو إنّ العامل بهـذه الأخبار لا يعاقب وإن كان من جهته العفو بعد إن كان مرتكباً للقبيح فاسقاً، وأنت تعلم أنّ الحُجيّة أمر وراء ذلك.

فانظـر إليه أنّه حـين عجز عن إثبـات مرامه قنع[3] بأن يسـلم لـه[4] أنّ العامل بالآحاد معفو عنه، كما أنّه حين عجز سابقاً عن إثبات اعتبار العدالة في الراوي عدل عنه واعترف بأنّ عدالة الراوي عبارة عن كونه سـديداً في الرّواية، وإن كان فاسـقاً بالجـوارح، بل اعترف بأنّ الكفـر لا يمنع من الركون إلى روايتـه إذا كان ثقة بعدما

---

(١) ما بين المعقوفين أضفناه من (خ)، و(ن).

(٢) في (ن): «أنّه زعم» غير موجودة.

(٣) في (خ): «غنع» ولعل مراده «خنع» فأخطأ الناسخ، وفي (ن): بياض مكانها.

(٤) في (خ): «أنّه» مكان «له».

أتعب نفسه في إنكار كفر جماعة، وإدخال المقلدة في المؤمنين.

[رد الشيخ تدش على إشكال لزوم تصحيح الأخبار المختلفة في أصول الدين]

ثم قال: «فإن قيل: لو كانت هذه الطريقة دالة على جواز العمل بما اختلف فيه[١] من الأخبار المتعلقة[٢] بالشرع من حيث لم ينكر بعضهم على بعض، ولم يفسق بعضهم بعضاً، فينبغي[٣] أن تكون دالة على صوابهم فيما طريقه العلم، وأنّهم[٤] قد اختلفوا في الجبر،[٥] والتجسيم، والصورة، وغير ذلك، واختلفوا في أعيان الأئمة، ولم نرهم قطعوا الموالاة، ولا أنكروا على من خالفهم، وذلك يبطل ما اعتمدتموه.

قيل: جميع ما عددتموه من الاختلاف الواقع بين الطائفة، فإنّ النكير واقع فيها[٦] من الطائفة والتفسيق حاصل[٧]، وربما تجاوزوا ذلك أيضاً إلى التكفير، وذلك أشهر من أن يخفى، حتى أنّ كثيرا منهم جعل ذلك طعنا على رواية من خالفه في المذاهب التي ذكرت في السؤال، وصنفوا في ذلك الكتب، وصدر عن الأئمة عليهم السلام[٨] النكير عليهم، نحو إنكارهم على من يقول بالتجسيم، والتشبيه، والصورة، والغلو[٩]،

---

(١) في المصدر، و(ن): «فيه» غير موجودة.

(٢) في (ن): «المتعلقة» غير موجودة.

(٣) في المصدر، و(خ): «ينبغي».

(٤) في المصدر: «فإنّهم».

(٥) في المصدر: «والتشبيه» بعد «الجبر».

(٦) في المصدر: «فيه» وهو الصحيح.

(٧) في المصدر: بعد «حاصل» توجد «فيه».

(٨) في (ن): «عليهم السلام» غير موجودة.

(٩) في (ن): «والغلو» غير موجودة.

وغير ذلك، وكُلّ[١] منْ خالف في أعيان الأئمة[٢]، لأنّهم جعلوا ما يختص الفطحيّة، والواقفيّة، والناووسية وغيرهم من الفرق المختلفة برواية[٣] لا يقبلونه، ولا يلتفتون إليه، فلو كان اختلافهم في العمل بأخبار الآحاد يجري مجرى اختلافهم في المذاهب التي أشرنا إليها لوجب[٤] أن يجروا فيها[٥] ذلك المجرى، ومن نظر في الكتب وسبر أحوال الطايفة وأقاويلها وجد الأمر بخلاف ذلك، وهذه أيضاً طريقة معتمدة في هذا الباب».[٦] انتهى.

وهذا أيضاً مما يكشف كشفاً قطعيّاً عن أنّه ليس من كلام شيخ الطائفة[٧] قدس سره، فإنّ التفسيق من جهة الاعتقاد كلام خالي عن التحصيل.

وأمّا الكفر: فإنّما هو من جهة فساد العقيدة لا لأجل الخطأ في الطريق، وأي ملازمة بين تكفير المجسّمة والمصورة والشبهة وبين تكفير العامل بالآحاد، والذاهب إلى حجيّتها في الشرعيات؟!

وأمّا هجر[٨] رواية جماعة من الفرق المختلفة فليس لمحض فساد عقيدتهم، بل إنّما هو لعدم الوثوق بأشخاصهم، فإنّه اعترف فيما سبق من كلامه عمل[٩] الطايفة بأخبار جماعة من غير الطايفة، لأنّهم ثقات وفيه خلط بين المقامات أيضاً فتدبّر.

---

(١) في المصدر: «كذلك».

(٢) في المصدر، و(خ)، و(ن): «عليهم السلام».

(٣) في المصدر: «بروايته».

(٤) في (خ): «يوجب».

(٥) في (ن): «لها» مكان «فيها».

(٦) العدة في أصول الفقه ١: ١٤٠.

(٧) في (خ): «قدس سره».

(٨) في (خ)، و(ن): بياض مكان «هجر».

(٩) في (م) غير واضحة وما أثبتناه عن (خ)، و(ن).

ثم إنّه استدل أيضاً بما محصّله: اعتناء الطايفة بتميز الرّجال والتعرض لأحوالها[١]، وفساده[٢] أظهر من أن يحتاج إلى البيان.

فظهر أنّ الشيخ تَتَّتُّ ليس مخالفا للمرتضى تَتَّتُّ، نعم اشتبه عليه مراده وتصدّى لإبطال ما زعم ذهابه إليه، فإنّه زعم أنّ علم الهدى ﷺ[٣] يعتبر في الرّوايات أمراً زايداً على الاطمينان، وزعم أنّ الاطمينان والوثوق ليس حُجّة بالذّات، بل إنّما هو بجعل الشارع، فالحكم عنده أيضاً دائر مدار الاطمينان إلّا أنّه توهم أنّه تعبّد صرف يتوقف على التوقيف.

وأمّا خبر العدل من حيث هو كذلك من غير أن يحصل الوثوق بقوله بإحراز كونه ضابطاً عارفاً بالمراد، قادراً على التعبير الوافي، المعبّر عنه بالسداد، مع[٤] قطع النظر عن اعتماد الأصحاب على رواية الخاصّة وإعراضهم عنها، فلا يعتمد عليه، كما صرح به فيما تقدم من كلامه.

والذي يدل دلالة قطعية على أنّ مذهبه موافق لما عليه الإماميّة من عدم جواز التعويل على مجرد النقل، وإن بلغ الراوي ما بلغ من الإيمان والعدالة ما مر منه من مخالفته لجمهور الفقهاء والمتكلمين في ما ذهبوا إليه من وجوب التعبّد بالخبر الواحد، فإنّ هذا المذهب على ما يظهر من أدلتهم لا محصل له إلّا الوقوع.

ومن المعلوم أنّ هؤلاء غير الحشويّة، ويعتبرون فيما يعوّلون عليه حدوداً[٥] شرعية، كما هو مقتضى استدلالهم بآية النّبأ، بل قد ملؤوا كتبهم من الجرح والتعديل، فكُلّ من خالفهم فيما ذهبوا إليه فقد وافق علمائنا، وقد رأيت أنّ شيخ الطّايفة تَتَّتُّ خالفهم،

---

(١) انظر: العدة في أصول الفقه ١: ١٤١.

(٢) في (م): «فسادها» وما أثبتناه عن (خ)، و(ن)؛ لأنّه الأوفق.

(٣) في (خ)، و(ن): «تَتَّتُّ».

(٤) في (خ)، و(ن): «ومع».

(٥) في (ن): «حدوثاً» مكان «حدوداً».

وتصدّى لإبطال جميع ما استدلوا إليه، وأيضاً ما ذكره فيما تقدم من أنّ العدالة في الرواية لا تنافي الفسق، وإنّما هو مناف لعدالة الشاهد أصرح ما يمكن أن يكون في موافقته للطايفة ومخالفته للعامة.

وإن أبيت إلّا عن أنّه مخالف لما عليه الطايفة، كما يظهر من بعض ما تقدم من فقرات كلامه، فيكفي في فساده أنّه لم يستطع أن يلتزم به، بل اضطرب غاية الاضطراب وتناقضت كلماته، فإنّه قال، بعد نقل الأقوال في أول الفصل: «والذي أذهب إليه أنّ[1] الخبر[2] الواحد لا يوجب العلم، وأنّه كان يجوز أن ترد العبادة بالعمل به عقلاً، وقد ورد جواز العمل به في الشرع إلّا أنّ ذلك موقوف على طريق مخصوص، وهو ما يرويه منْ كان من الطايفة المحقّة، ويختص بروايته ويكون على صفة يجوز معها قبول خبره من العدالة وغيرها»[3]، فإنّ هذا صريح في أنّه حكم تعبّدي، وأنّ الإيمان معتبر تعبداً، وكذا العدالة.

ويوافقه قوله: «فأمّا ما اخترته من المذهب... إلى آخر ما تقدم» مع تصريحه باعتبار السّداد، وأن لا يكون مطعوناً في روايته.

وقال أيضاً، في جواب السؤال عن الفرق بين كون الراوي مؤمناً وكونه مخالفاً: إنّ «العمل بالخبر الواحد إذا كان دليلاً شرعيّاً عندنا[4] فينبغي أن نستعمله بحسب ما[5] قررته الشريعة، والشرع قرر[6] العمل بما ترويه طايفة مخصوصة، فليس لنا أن نتعدى إلى غيرها، كما أنّه ليس لنا أن نتعدى من رواية العدل إلى رواية الفاسق، وإن

(١) في (خ): «أنّ» غير موجودة.

(٢) في المصدر: «خبر».

(٣) العدة في أصول الفقه ١: ١٠٠.

(٤) في المصدر: «عندنا» غير موجودة.

(٥) في المصدر: «بحيث» مكان «بحسب ما».

(٦) في المصدر: «يرى» مكان «قرر».

كان العقل[١] مجوّزاً لذلك أجمع، على أنّ من شرط العمل بخبر الواحد أن يكون راويه عدلاً بلا خلاف، وكُلّ من أُشير إليه ممن خالف الحقّ لم تثبت[٢] عدالته، بل يثبت فسقه، ولأجل ذلك لم يجز العمل بخبره»[٣] انتهى.

وهذا أيضاً صريح في اعتبار الإيمان في الراوي تعبداً شرعيّاً، وفي اعتبار العدالة بالمعنى المعتبر في الشاهد وإلّا فالعدالة بمعنى كونه سديداً في النقل لا تنافي الضلال فيكون فساد العقيدة قادحاً في العدالة المعتبرة بالإجماع لا معنى له إلّا إذا كانت العدالة بالمعنى المعتبرة في الشاهد.

وقال بعد ذلك، في دفع ما أورد على نفسه من أنّ هؤلاء الرّواة رووا أخبار الجبر والتشبيه والغلوّ والتناسخ وغير ذلك من المناكير، أنّه «ليس كُلّ الثقات نقل حديث الجبر والتشبيه»[٤]، إلى أنّ قال: «ونحن لم نعتمد على مجرّد نقلهم، بل اعتمادنا على العمل الصادر من جهتهم، وارتفاع النزاع فيما[٥] بينهم، وأمّا[٦] مجرد الرواية فلا حُجيّة فيه على حال»[٧].

وهذا صريح في أنّ مجرد الرّواية وإن كان راويها إماميّاً عدلاً لا حُجيّة فيها، بل لا بُد من[٨] أن تكون معمولاً بها عند الطايفة من غير نزاع، ومقتضى الجمع بين هذا وبين ما تقدم اعتبار الإجماع على العمل بالرواية زايداً على الإيمان والعدالة، ومن

---

(١) في (ن): «العقل» غير موجودة.

(٢) في المصدر: «ثبت».

(٣) العدة في أصول الفقه ١: ١٢٩.

(٤) العدة في أصول الفقه ١: ١٣١.

(٥) في (ن): «من» مكان «في ما».

(٦) في المصدر: «فأمّا».

(٧) العدة في أصول الفقه ١: ١٣١.

(٨) في (ن): «من» موجودة في ذيل الصفحة -تعقيبة- لكنها غير موجودة في الصفحة التي تليها.

المعلوم أنّ علم الهدى تَدَّسَ لا يعتبره، بل يكتفي بمجرد الوثوق.

وإن أراد أنّ عدم النزاع في العمل بالرواية هو المناط في العمل وإن لم يكن الراوي إماميّـاً أو عـدلاً فهذا أول المناقضة، وذهاب إلى ما لم يقـل[١] به أحد والتزام بتخطئة الفقهاء، وهدّه[٢] للفقه رأسا، لما اعترف به من كثرة الاختلاف، وعدم تحقق الإجماع إلّا في قليل من المسـائل فلو أعرض في كُلّ مسـألة خلافيّـة[٣] عن الحكم ورجع إلى الأصـل توجه إليه ما أورده عـلى المرتضى تَدَّسَ من أنّه يلزمه أن يـترك أكثر الأخبار، وأكثر الأحكام، ولا يحكم فيها بشيء وردّ الشرع بها[٤]، وهذا حدّ يرغب أهل العلم عنه، ومن صار إليه لا يحسـن مكالمته، لأنّه يكون معوّلاً على ما يعلم ضرورة[٥] من الشرع خلافه.

وبالجملـة: مقتـضى ما اعتبره الشـيخ تَدَّسَ مـن ارتفاع النـزاع فيما بـين الطايفة في العمـل بالرّوايـة رفـع اليد عـن الأحكام في جميـع موارد الخـلاف، بخلاف من يعتبر الاطمينان.

هذا ما صنعه أولاً، وخالف به شـيخه المفيـد والمرتضى -نور الله ضريحهما- ولم يعتمـد بما قالاه، ونبّهنـاه[٦] عليه من أنّه خـلاف ضرورة المذهـب، وأنّه من طريقة المخالفـين، بـل أكثر من الطعـن والتعريض عليهـما بما لا يصدر عـن مخالف لهما في المذهب بالنسـبة إليهما لجلالة قدرهما في العلم والتقوى بما لا يسـع أحداً التأمّل فيه، وإن كان من أهل الخلاف.

---

(١) في (ن): «لا يلتزم» مكان «لم يقل».

(٢) في (خ)، و(ن): «وهدم».

(٣) في (خ)، و(ن): «خلافه»، وفي (خ) قبلها كلمه غير مفهومة ولعلها مضروبة.

(٤) في (ن): «به».

(٥) في (ن): «ضرورة» غير موجودة.

(٦) في (خ)، و(ن): «نبهاه».

ثم لما عجز عن إثباته وضاق عليه الأمر أتعب نفسه، وتكلف بما تقدم منه ممّا نبّهناك عليه إلى أن رفع اليد عن اعتبار الإيمان، وصرّح بدوران الأمر مدار الوثوق والاطمينان.

ثم لّما ضاق عليه الأمر في العدالة صرّح بأنّ الفسق بالجوارح أيضاً لا يمنع من قبول الرواية، وأنّه فرق بين العدالة المعتبرة في الراوي وبين ما يعتبر في الشاهد، مع أنّك تعلم أنّه صرّح فيما تقدم بأنّ العدالة المعتبرة في الراوي إنّما هو ما لا يجامع فساد العقيدة، بل لّما عظم الخطب ولم يستطع أن ينقح دليله الّذي هو الإجماع العملي لإجماله، وكونه ذا وجوه، رفع اليد عن الدعوى وقنع بأن يسلّم له خصمه بأنّ العامل بالخبر الواحد، وإن كان عاصياً مرتكباً للكبيرة إلّا أنّه معفو عنه.

هذا ما انتهى أمره إليه في مخالفة شيخه، بل جميع العلماء، ومن المعلوم أنّ الحُجيّة وعدمها لا تعلق لهما[1] بالأحكام التكليفيّة، فليس مقصودنا من عدم اعتبار الخبر الواحد أنّ العمل به حرام، وقد بينا[2] في تأسيس الأصل، وحقّقنا حقيقة الحُجيّة وكون الشيء دليلاً ووسطاً في الإثبات، فلا داعي إلى ما ادعاه من أنّه لو لم يكن الخبر الواحد حُجّة لوجب تفسيق العامل به وتضليله كي يلتجئ إلى ما التجأ به، وقد عرفت أنّه على تقدير كونه تكليفا فالخطأ لا يترتّب عليه شيء من التفسيق والعقاب.

وكيف كان، فكون الحُجيّة أمرا وراء العفو عن العصيان ممّا لا يتوقف إدراكه على كون الشخص من[3] أهل العلم والعرفان، فكيف يخفى على شيخ الطايفة الذي ببيان[4] أفكاره الثاقبة[5] تنحل العويصات، فهذا من أقوى الأدلة على أنّ هذا المبحث

---

(١) في (خ): «لها».

(٢) في (خ)، و(ن): «بيّناه».

(٣) في (خ): «قسم» مكان «من».

(٤) في (م) غير واضحة، وما أثبتناه عن (خ)، و(ن).

(٥) في (خ)، و(ن): «الباقية» مكان «الثاقبة».

-جلّه أو كُلّه- ليس من كتابه.

ولكـن كلامه في الاستبصار أيضاً يوافق هـذا الكلام، وهذا ممـا يورث الحيرة والعجب، وسنذكر ما في الاستبصار بعد الفراغ[١] عمّا في العدّة.

[كلام الشيخ في حجية الخبر الخالي من قرائن الصحة]

قـال، بعد ما حكيناه عنه في ذكـر القرائن المنتهي إلى قوله: «فمتى تجرد الخبر عن واحـد من هذه القرائن كان خبراً واحداً محضـاً، ثم ينظر فيه فإن كان ما تضمّنه هذا الخبر هناك ما يدل على خلاف ما تضمّنه من كتاب أو سُـنّة أو إجماع وجب إطراحه والعمل بما دل الدليل عليه، وإن كان ما تضمّنه ليس هناك ما يدل على العمل بخلافه ولا يعـرف فتـوى الطايفـة فيه، ينظر فـإن كان هناك خبر آخر يعارضـه مما[٢] يجري مجـراه وجب ترجيح أحدهما على الآخر، وسـنبين من بعد ما يترجّـح[٣] به الأخبار بعضها على بعض.

وإن لم يكـن هناك خـبر آخر يخالفه[٤] وجـب العمل به، لأنّ ذلـك إجماع منهم على نقله.

وإذا أجمعـوا على نقله وليس هناك دليل على العمـل بخلافه فينبغي[٥] أن يكون العمـل به مقطوعاً عليـه، وكذلك إن وجد هناك فتاوى مختلفـة من الطايفة، وليس القول المخالف[٦] له مسـتنداً إلى خبر آخر، ولا إلى دليل يوجب العلم وجب إطراح

---

(١) في (خ) خرم من «كلامه في الاستبصار» إلى «بعد الفراغ».

(٢) في (خ)، و(ن): «بما».

(٣) في المصدر: «يرجح».

(٤) في النسخة المعتمدة من المصدر «مخالفه»، وفي نسخة بدل منه «يخالفه».

(٥) في (خ)، و(ن): «ينبغي».

(٦) في (ن): «الآخر» مكان «المخالف».

القـول الآخر، والعمل بالقـول الموافق لهذا الخبر، لأنّ ذلك القول لا بُد أن يكون[١] عليه دليل، فإذا لم يكن هناك دليل يدل على صحّته، ولسنا نقول بالاجتهاد والقياس حتـى يسـتند ذلـك القول إليـه، ولا هنـاك خبر آخـر، ولا قول ليضـاف إليه ذلك القول[٢]، وجب أن يكون ذلك القول مطروحاً، ووجب العمل بهذا الخبر، والأخذ بالقول الذي يوافقه[٣]»[٤] انتهى.

وفيـه: أنّ مقتـضى حُجيّة الخبر أن يتقيـد به الإطلاق، ويخصّـص[٥] به العموم، ويخـرج به عن أصالة الحقيقـة، وإن كان ما يقابله مقطوعاً بصـدوره، فإنّ هذا ليس تعارضـا في الحقيقة على مـا حققناه في بحث التعارض، وهـو الوجه في تقدم الجمع مهما أمكن على[٦] الطرح، وبه يندفع التناقض في الاستثناء، ويظهر أنّ شيئاً من التقييد والتخصيص ليس تجوّزاً، فمجرد مخالفة الخبر للكتاب والسُـنّة المقطوع بما إذا كانت مـن هذا القبيل لا توجب طرحه، وقد صرّح بأنّ تخصيص الكتاب بالخبر الواحد لا يجوز وأنّ عموم الكتاب[٧] علم، ويخرج موافقته له الخبر[٨] عن خبر الآحاد.

ومـن العجيب حكمه بوجـوب العمل بالخـبر بمجرد عدم وجـدان خبر آخر يعارضـه، زعما منه أنّ ذلك إجمـاع منهم على نقله، فإنّ عدم الوجدان أعمّ من العدم مع أنّ الرواية لا دلالة لها على العمل، كما اعترف به فيما تقدم، وقال: إنّ الراوي ربما يروي أخبار المناكير أيضاً لاهتمامه بضبط الروايات.

---

(١) في (ن): «أن يكون» غير موجودة.

(٢) في المصدر: «يضاف إليه» مكان «ولا قول...إلى.. القول».

(٣) في (ن): «يوافقه» غير موجودة.

(٤) العدة في أصول الفقه ١: ١٤٥.

(٥) في (خ): «أو» فكلمة غير مفهومة، فـ «تخصيص».

(٦) في (خ): توجد «هو» قبل «على».

(٧) في (م): «لكتاب»، وما أثبتناه عن (خ)، و(ن)؛ لأنه الصحيح.

(٨) في (خ): «الخبر».

وأعجب من ذلك ما زعمه من أنّه لو لم يجد دليلاً على قول ووجد رواية دالة على قول آخر وجب الأخذ بما يوافق هذا الخبر فإنّه لم يجد مستنده ولا قولاً يضاف إليه هذا القول، فإنّ البحث عن تعارض الأدلة، والقول وجوده كالعدم، وعدم الوجدان أعم، وإضافة[١] القول إلى مثله[٢] لا اعتداد به، بل الاتفاق إن لم يكشف عن رأي المعصوم عليه السلام لا يعتد به.

[القرائن الدالة على خلاف ما تضمنه الخبر توجب ترك العمل به]

ثم قال: «وأمّا القراين التي تدل على العمل[٣] بخلاف ما يتضمّنه الخبر الواحد، فهو[٤] أن يكون هناك دليل مقطوع به من كتاب أو سُنّة مقطوع بها أو إجماع من الفرقة المحقة على العمل بخلاف متضمّنه[٥]، فإنّ جميع ذلك يوجب ترك العمل به.

وإنّما قلنا ذلك؛ لأنّ هذه الأدلة توجب العلم، والخبر الواحد لا يوجب العلم، وإنّما يقتضي غالب الظن، والظن لا يقابل العلم.

وأيضا: فقد روي عنهم عليهم السلام أنّهم قالوا: **(إذا جاءكم عنّا حديثان فاعرضوهما على كتاب الله وسُنّة رسوله[٦]، فإنّ وافقهما فخذوا به، وما لم يوافقهما فردّوه إلينا)**، ولأجل[٧] ذلك رددنا هذا الخبر، ولا يجب على هذا أن يقطع على بطلانه في نفسه، لأنّه لا يمتنع أن يكون الخبر في نفسه صحيحاً ولو بوجه[٨] من التأويل لا نقف عليه

---

(١) في (م)، و(خ): «وانضاف»، وما أثبتناه عن (ن).

(٢) في (ن): «مثله» غير موجودة

(٣) في (خ): بياض مكان «العمل».

(٤) في (خ)، و(ن): «وهو».

(٥) في المصدر: «ما تضمنه».

(٦) في المصدر، و(ن): «صلى الله عليه وآله».

(٧) في المصدر: «فلأجل».

(٨) في (م): فوق «بوجه» يوجد حرف «على» وبعده «خ.ل» أي نسخة بدل.

أو خرج[١] في سبب[٢] خفي علينا الحال فيه، أو تناول شخصاً بعينه، أو خرج مخرج التقيّة وغير ذلك من الوجوه، فلا يمكننا أن نقطع على كذبه وإنّما يجب الامتناع من العمل به حسب ما قدمناه»[٣] انتهى.

وفيه: ما عرفت من أنّ كون السّند قطعيّاً لا يكفي في رفع اليد عمّا يعارضه مما ليس كذلك إذا لم تكن الدلالة كذلك فلا يفيد ظاهر الكتاب والسُنّة المقطوع بها العلم كي لا يجوز العمل بالظن المعتبر على خلافه، مع أنّ ما ذكره يوجب أيضاً طرح جلّ الأخبار لمخالفتها للعمومات والإطلاقات المدلول عليها بالكتاب والسُنّة المقطوع بها، أو القاعدة المعلومة بالإجماع.

وأمّا أخبار العرض على الكتاب لتميز الأخبار الموضوعة عن غيرها، فليس هذا معناها، لأنّ الوضع والافتراء لا يظهر بهذا النحو من المخالفة، وإلّا لكان أكثر الأخبار موضوعة مطروحة يجب الإعراض عنها.

وأمّا ما أطنب[٤] [فيه][٥] من أنّ المخالفة للكتاب والسُنّة لا تكشف عن الفساد، وإنّما توجب الإعراض عنه، وإن بقي احتمال الصّحة على وجه لا ينافي الدليل المعلوم، فواضح لا يتوقف على هذا التطويل.

[التعرض لكلام الشيخ قدس سره في الخبرين المتعارضين]

ثم قال: وأمّا[٦] الأخبار إذا تعارضت وتقابلت فإنّه يحتاج في العمل ببعضها إلى ترجيح، والترجيح يكون بأشياء:

---

(١) في (م) توجد في الحاشية «له وجه» وفوقها «خ.ل».

(٢) في المصدر: «أو خرج على سبب».

(٣) العدة في أصول الفقه ١: ١٤٦.

(٤) في (م) غير واضحة، وما أثبتناه عن (خ)، و(ن).

(٥) ما بين المعقوفين أضفاه كي تستقيم العبارة.

(٦) في المصدر، و(خ)، و(ن): «فأمّا».

منها: أن يكون أحد الخبرين موافقاً للكتاب أو[١] السُـنّة المقطوع بها[٢]، والآخر مخالفاً لهما، فإنّه يجب العمل بما توافقهما[٣] وترك العمل بما خالفهما.

وكذلـك إن وافق أحدهما إجماع الفرقة المحقّـة والآخر يخالفه، وجب العمل بما يوافق إجماعهم وترك[٤] العمل بما يخالفه.

فـإن لم يكن مـع أحد الخبرين شيء من ذلـك، وكانت فيهما المطابقـة للطايفة[٥] مختلفة، نظر في حال رواتهما: فما كان راويه عادلاً[٦] وجب العمل به ويترك[٧] العمل بما لم يروه العدل، وسنبين القول في العدالة المراعاة في هذا الباب.

فإن كان رواتهما جميعاً عدلين، نظر في أكثرهما رواة وعمل به وترك العمل بقليل الرواة، فإن كان رواتهما متسـاويين في العدد والعدالة، عمل بأبعدهما من قول العامة ويترك العمل بما يوافقهم[٨].

وإن كان الخـبران يوافقان العامـة أو يخالفانهما[٩] جميعاً نظـر في حالهما: فإن كان متـى عمل بأحد الخبرين أمكن العمل بالآخر على وجه[١٠] من الوجوه وضرب من التأويـل، وإذا عمل بالخـبر الآخر لا يمكن العمل بهذا الخـبر، وجب العمل بالخبر

---

(١) في (ن): «و» مكان «أو».

(٢) في (خ): «أو السنة المقطوع بها» غير موجودة، وفي (ن): «المقطوع بها» غير موجودة.

(٣) في المصدر: «وفقهما»، وفي (خ)، و(ن): «وافقهما».

(٤) في النسخة المعتمدة من المصدر: «ويترك» وما موجود في متن المحجة هو في نسخة بدل من المصدر.

(٥) في المصدر: «فتيا الطائفة»، وفي (خ)، و(ن): «المطابقة» غير موجودة، و«الطايفة»، مكان «للطايفة».

(٦) في المصدر، و(خ)، و(ن): «عدلا».

(٧) في المصدر، و(خ): «وترك».

(٨) في (ن): «وافقهم».

(٩) في المصدر: «يخالفانها».

(١٠) يوجد خرم في (ن) من «وإن كان» إلى «على وجه».

الـذي يمكن مع العمل به العمل بالآخـر[١]؛ لأنّ الخبرين جميعاً منقولان مجمع على نقلهـما، وليس هناك قرينة تدل على صحـة أحدهما، ولا ما يترجّح[٢] أحدهما به على الآخـر فينبغي[٣] أن يعمل بهما[٤] إذا أمكن ولا يعمل بالخبر الذي إذا عمل به وجب إطراح العمل بالخبر الآخر.

وإن لم يمكـن العمل بهما جميعاً لتضادهما وتنافيهـما وأمكن حمل كُلّ واحد منهما على ما يوافق الخبر[٥] على وجه كان الإنسان مخيّراً في العمل بأيّهما شاء»[٦] انتهى.

وفيـه: أنّ ما حكـم به من وجوب العمـل بهما جميعاً مع الإمـكان بعد الترجيح بالأعدليّـة، والأكثريّة، والمخالفة للعامة إن كان جميعـاً منطبقاً على الموازين العرفيّة، كحمـل العام عـلى الخاص، والمطلق على المقيّد، والظاهر عـلى النّص فهو مقدم على الترجيـح بما ذكـره أولاً، فإنّه لا تعارض في الحقيقة، فـإنّ جميع الأخبار بمنزلة كلام واحـد من متكلم واحد، ومـن المعلـوم أنّ للمتكلم، ما دام متشـاغلاً بالكلام، أن يلحق بكلامه ما شـاء مـن اللّواحق[٧]، وإن كان جمعاً تبرعياً لا شـاهد له فهو طرح للدليلين، وافتراء على الشارع لا جمع.

ومـا ذكـره من الدليل وهو الإجمـاع على نقلهما، لا محصّل لـه، فإنّ المفروض في الخبريـن المتعارضين إن كان ذلك فمع منافاته لكلماته فلا معنى للترجيح بالأعدليّة، والأكثريّة وإلّا فهو فاسد لعدم الملازمة مع أنّ الإجماع على الرواية مع قطع النظر عن

---

(١) في (ن): «بالخبر الآخر».

(٢) في المصدر: «يرجح».

(٣) في (ن): «ينبغي».

(٤) في المصدر: «بها».

(٥) في نسخة بدل من المصدر توجد «الآخر» بعد «الخبر».

(٦) العدة في أصول الفقه ١: ١٤٧.

(٧) في (م) غير واضحة، وما أثبتناه عن (خ)، و(ن).

العمـل، على ما اعترف به، لا يدل على الصّحة، ومقتضى هذا الكلام اعتبار أمر آخر زايداً على ما تقدم في حجية الخبر.

وما اعتبره في التخيير أيضاً لا محصّل له.

[التعرض لكلام الشيخ قدس سره في معنى العدالة في مقام الترجيح]

ثم قـال: «وأمّا العدالة المراعاة في ترجيح أحد الخبرين على الآخر فهو أن يكون الـراوي معتقداً للحقّ، مسـتبصراً ثقة في دينه، متحرجاً مـن الكذب، غير متهم فيما يرويـه، فإذا مـا كان[١] مخالفـا في الاعتقاد لأجـل[٢] المذهـب، وروى مع ذلك عن الأئمـة عليهم السلام نُظر في مـا يرويه، فإن كان هناك من طرق[٣] الموثوق بهم ما يخالفه وجب إطراح خبره، وإن لم يكن هناك ما يوجب إطراح خبره، ويكون هناك ما يوافقه وجب العمل به، وإن لم يكن هناك[٤] من الفِرقة المحقة خبر يوافق ذلك[٥] ولا يخالفه[٦] ولا يعـرف لهم[٧] قول فيـه، وجب أيضاً العمل بـه؛ لما روي عن الصـادق عليه السلام أنّه قال: **(إذا نزلـت بكم حادثة لا تدرون[٨] حكمها فيـما رووا[٩] عنّا فانظروا إلى ما روي[١٠]**

---

(١) في المصدر: «فأمّا إذا كان».

(٢) في المصدر: «لأصل».

(٣) في (خ)، و(ن): «في طريق».

(٤) في النسخة المعتمدة من المصدر: «هناك» غير موجودة، وهي موجودة في نسخة بدل منه.

(٥) في و(ن): توجد «خبر» بعد «ذلك».

(٦) في (خ): من «خبره» إلى «ولا يخالفه» غير موجودة.

(٧) في (خ): «لهم» غير موجودة.

(٨) في الحاشية من (م): «تجدون» وبعدها «خ.ل»، أي نسخة بدل، وهي -تجدون- موجودة في متن النسخة المعتمدة من المصدر.

(٩) في (م): فوقها «روي» وبعدها «خ.ل»، وفي المصدر: «رووا».

(١٠) في (م): فوقها «رووا» وبعدها «خ.ل»، وفي المصدر: «رووا».

عن علي عليه السلام فاعملوا به)، ولأجل ما قلناه عملت[١] الطايفة بما رواه حفص بن غياث، وغياث بن كلوب، ونوح بن دراج، والسكوني وغيرهم من العامة عن أئمّتنا عليهم السلام فيما لم ينكروه ولم يكن عندهم خلافه.

وأمّا[٢] إذا كان الراوي من فرق الشّيعة من[٣] الفطحيّة، والواقفيّة، والناووسيّة وغيرهم نظر في[٤] ما يرويه[٥] فإن كان هناك قرينة تعضده أو خبر آخر من جهة الموثوقين بهم وجب أيضا[٦] العمل به.

وإن كان هناك خبر آخر يخالفه من طريق الموثوقين بهم[٧][٨]، وجب إطراح ما اختصوا بروايته والعمل بما رواه الثقة، وإن كان ما رواه ليس هناك ما يخالفه ولا يعرف من الطايفة العمل به إذا كان متحرجا[٩] في روايته موثوقاً به في أمانته، وإن كان مخطئاً في أصل الاعتقاد، ولأجل ما قلناه عملت الطايفة بأخبار الفطحيّة مثل عبد الله بن بكير، وغيره وأخبار الواقفيّة مثل سماعة بن مهران، وعلي بن أبي حمزة، وعثمان بن عيسى، ومن بعد هؤلاء بما رواه بنو فضال، وبنو سماعة، والطّاطريون، وغيرهم في ما لم يكن عندهم فيه خلافه.

---

(١) في (خ): «علمت».

(٢) في النسخة المعتمدة من المصدر: «أمّا» غير موجودة، نعم هي موجودة في نسخة بدل منه.

(٣) في (م)، في الحاشية: «مثل «خ.ل»»، وهي -مثل- الموجودة في متن النسخة المعتمدة من المصدر.

(٤) في (خ)، و(ن): «في » غير موجودة.

(٥) في (خ)، و(ن): «يروونه».

(٦) في المصدر، و(خ)، و(ن): «أيضاً» غير موجودة.

(٧) في المصدر: «بهم» غير موجودة.

(٨) في (م): من «وإن كان» إلى «الموثوقين بهم» غير موجودة في المتن، نعم توجد حاشية إلّا أنّها غير واضحة بتمامها، وقد ألحقناها عن المصدر، و(خ)، و(ن).

(٩) في (ن): بياض مكان «متحرجاً».

فأمّا[١] ما يرويه[٢] الغلاة، والمتهمون، والمستضعفون[٣]، وغير هؤلاء فيما يختص الغلاة بروايته، فإنّ كانوا ممّن عرف لهم حال استقامة وحال غلو عمل بما رووه في[٤] حال الاستقامة وترك ما رووه[٥] في حال خطئهم، فلأجل[٦] ذلك عملت الطايفة بما رواه أبو الخطاب محمد بن أبي زينب في حال استقامته، وتركوا ما رواه في حال تخليطه، وكذلك القول في أحمد بن هلال[٧] العبرتائي، وابن أبي العزاقر[٨] وغير هؤلاء.

فأما ما يروونه[٩] في حال تخليطهم[١٠] فلا يجوز العمل به على كُلّ حال.

وكذلك القول في ما يرويه[١١] المتهمون والمستضعفون، فإن[١٢] كان هناك ما يعضد روايتهم ويدل على صحتها وجب العمل به، وإن لم يكن هناك ما يشهد لرواتهم بالصّحة وجب التوقف في أخبارهم، ولأجل ذلك توقف المشايخ في[١٣] أخبار كثيرة هذه صورتها ولم يرووها، واستثنوها في فهارستهم[١٤] من

(١) في المصدر: «وأمّا».

(٢) في المصدر: «ترويه».

(٣) في المصدر: «المضعفون».

(٤) في (خ): «رواه» و«في» غير موجودة.

(٥) في (خ): «رواه».

(٦) في المصدر: «ولأجل».

(٧) في (خ): «جدل» مكان «هلال».

(٨) في المصدر: «عذاقر».

(٩) في المصدر: «يرويه».

(١٠) في (ن): بياض مكان «تخليطهم».

(١١) في المصدر: «ترويه».

(١٢) في المصدر: «وإن».

(١٣) في المصدر: «عن» مكان «في».

(١٤) في المصدر: «فهارسهم».

جملة ما رووه[١] من التصنيفات.

وأمّا[٢] من كان مخطئاً في بعض الأفعال أو فاسقاً بأفعال الجوارح، وكان ثقة في روايته متحرجاً[٣] فيها فإنّ ذلك لا يوجب رد خبره ويجوز العمل به، لأنّ العدالة المطلوبة في الرواية حاصلة فيه، وإنّما الفسق بأفعال الجوارح يمنع من قبول شهادته، وليس بمانع من قبول خبره، ولأجل ذلك قبلت الطايفة أخبار جماعة هذه صفتهم.

فأما ترجيح أحد الخبرين على الآخر من حيث إنّ أحدهما يقتضي الحظر والآخر الإباحة، والأخذ بما يقتضيه الحظر أو الإباحة فلا يمكن الاعتماد عليه على ما نذهب إليه في الوقف، لأنّ الحظر والإباحة جميعاً[٤] عندنا[٥] مستفادان بالشرع، فلا يترجح[٦] بذلك[٧] فينبغي[٨] لنا التوقف فيهما جميعاً و[٩]يكون الإنسان فيهما مخيّراً بالعمل بأيّهما شاء»[١٠] انتهى

وهذا الكلام كما ترى متناقض متهافت لا يكاد يرجع إلى محصل، حيث إنّه رام أن يعتبر العدالة في الراوي وانتهى أمره إلى أن التزم بعد[١١] اعتبار الإيمان، وصرح

---

(١) في المصدر: «يروونه»، وفي (ن): «رواها».

(٢) في المصدر: «فأمّا».

(٣) في المصدر: «متحرزاً»، في (ن): «متحري».

(٤) في النسخة المعتمدة من المصدر، و(خ): «جميعاً» غير موجودة، وهي موجودة في نسخة بدل من المصدر.

(٥) في (ن): «جميعاً عندنا» غير موجودة.

(٦) في المصدر: «ترجح».

(٧) في (ن): «ذلك».

(٨) في المصدر: «وينبغي».

(٩) في المصدر: «أو» مكان «و».

(١٠) العدة في أصول الفقه ١: ١٤٨.

(١١) في (خ)، و(ن): «بعدم» مكان «بعد».

بأنّ الفسق لا يمنع من التعويل على الرواية مع حصول الوثوق والاطمينان.

فـإنّ قوله «أما العدالة المراعاة في ترجيح أحد الخبرين على الآخر» فهو أن يكون الراوي معتقداً للحق مستبصراً صريح فيما تقدم منه من اعتبار[١] الإيمان في الراوي تعبّداً، وقوله: «ثقة في دينه» موهم للخلاف، فإنّ ظاهره عدم اعتبار الإيمان.

وكيـف كان، فهو[٢] بعد ما اعتـبر الإيمان، قال: «إنّ خـبر المخالف في الاعتقاد إذا لم يكـن مـن خـبر الفِرقة مـا يوافقـه[٣] أو يخالفه وجـب العمل به لمـا رووه عن الصـادق عليه السلام»، وفرع على ذلك عمل الطايفة برواية جماعة من العامة، وهو كما ترى مناف لاعتبار الإيمان، ومن المعلوم أنّ عمل الطايفة بخبر الجماعة إنّما هو للاطمينان مـن غير فرق بين وجود روايـة من الفرقة وعدمها، غاية الأمـر أن وجود المعارض يوجـب جريان أحكام المعارضـة[٤] ولا اختصاص لما لا رواية فيـه من الوقايع ولا يكون روايتهم عن علي[٥].

وبالجملـة: فلا اعتبـار بهذه الخصوصيات من خلوّ المسـألة عـن الرواية وكون المـروى عنـه خصوص علي عليه السلام، وإنّما المـدار على الاطمينان فيـما يرويه هؤلاء في[٦] عرض ما يرويه الثقات من أصحابنا عند الطايفة، ولا معنى لاشـتراط خلوّ المسـألة عن رواية من الطايفة، فإنّ الحجة تعارضه الأُخرى فإما يتسـاويان فيتساقطان، وإمّا يترجّـح أحدهما على الآخر، مـع أنّا لم نر أحداً في الفقه اعتـبر هذه الخصوصيات في العمل بهذه الرّوايات، وقد رأيت عمله برواية السكوني في ميراث المجوس.

---

(١) في (خ): «أخبار» مكان «اعتبار».

(٢) في (ن): «قدّس».

(٣) في (خ): «الواقفية» مكان «ما يوافقه».

(٤) في (ن): «المعارض».

(٥) في (ن): «عليه السلام».

(٦) في (خ): «في» غير موجودة.

والحاصل: أنّ عمل الطايفة برواية هؤلاء الثقات من العامّة ليس إلّا لعدم اعتبار الإيمان ودوران الأمر مدار الاطمينان، فبطل ما أراد أن يذهب إليه من اعتبار الإيمان، بل العدالة ورفع اليد عمّا فسّر به العدالة واعتبار كون الراوي معتقداً للحق مستبصراً.

وأعجب من ذلك تفصيله بين المخالفين من فرق الشّيعة وبين العامة، وتخصيص كُلّ منهما بعنوان مع تشريكهما في الحكم بالأخرة، واعترافه بجواز العمل بخبرهم أيضاً إذا كانوا ثقاة، وعليه فرع عمل الطايفة برواية [1] جماعة من الفطحيّة والواقفيّة.

وبالجملة: فاعترف بقبول رواية كُلّ مخالف في الاعتقاد إذا كان ثقة من غير فرق بين العامّة وفرق الشيعة، فعلى هذا فلماذا دعاه إلى هذا التفصيل وأي ثمرة لهذا التطويل؟! وكيف يجامع هذا ما اعتبره من الإيمان والعدالة، وتصريحه بأنّ فساد العقيدة ينافي العدالة وماذا حمله على التمسك بما رواه عن الصادق عليه السلام في قبول ما رواه جماعة من العامة؟! وأي داع دعاه إلى الاعتبار عدم رواية [2] من أصحابنا في المسألة لجواز التعويل على رواية الثقات من العامة مع فساد الجميع؟!

وأعجب من الكُلّ التفصيل بعد ذلك كُلّه بين ما يرويه الغلاة حال الاستقامة وبين ما يرويه حال التخليط فإنّه إذا اسقط اعتبار الإيمان [3] فلا وجه لذلك مع أنّه لو اعتبر فيسقط عن الاعتبار، وإن كانت الرواية حال الاستقامة والتفصيل بالنسبة إلى بعض الرّواة إنّما هو لزوال الوثوق بروايته في بعض الأحوال لا لفساد عقيدته.

---

(١) في (خ): «برواية» غير موجودة.

(٢) في (خ): «روايته».

(٣) في (خ): «الإيمان» غير واضحة.

والأعجب [١] من الكُلّ ما اعترف به من التفصيل بين العدالة المعتبرة في الرواية وبين العدالة المعتبرة في الشهادة بعدما صرح بأنّ اعتبار الإيمان إنّما هو لاعتبار العدالة، ومن المعلوم أنّ فساد العقيدة لا ينافي الوثوق بروايته لكونه سديداً في النقل متحرجاً عن الكذب ضابطاً عارفاً بصيراً بالمعاني والألفاظ.

وبالجملة: ليس فساد العقيدة إلّا كالفسق بالجوارح في كونه أجنبيّاً عن العدالة في الرّواية، بل فساد العقيدة أبعد، كما لا يخفى.

وكيف كان، فهو مصرح بعدم اعتبار شيء من الإيمان والتّقوى في الاعتماد على الرّواية بعد ما جزم باعتبار الأمرين.

وأمّا ما ذكره من عدم الترجيح بالحظر والإباحة مستدلّا بأنّهما [٢] مستفادان من الشرع، فينبغي التوقف الذي ثمرته التخيير، فأوضح فساداً ممّا تقدم من كلماته، حيث إنّ كلّا منهما حكم ظاهري [٣] يستقل به [٤] العقل [٥]، والتخيير في العمل عين الإباحة الظاهريّة، إن لم يعتبر الإلزام [٦] بأحدهما وإن اعتبره فهو ليس حكمًا عقليّاً ولا شرعياً، فإنّ الأخذ من باب التسليم في خصوص تعارض الخبرين له معنى آخر حقّقناه في مبحث التعارض، ولا ربط لما أفاده به ولا يناسب المقام التعرّض له.

وله -قدّس الله نفسه- كلمات أخر يظهر ما فيها لمن تدبّر فيما حققناه.

---

(١) في (ن): «وأعجب».

(٢) في (م): يوجد حرف «هـ» -هاء مربوطة- بعد «بأنّهما» غير أنّه لا يوجد لها معنى علمي؛ لذا لم نثبتها.

(٣) في (خ)، و(ن): «حكمان ظاهريان».

(٤) في (خ)، و(ن): «بهما».

(٥) في (خ): توجد «بهما» بعد «العقل».

(٦) في (خ): «الالتزام».

هذا مجمل القول على ما في العدّة، وأمّا الاستبصار فهو أيضاً يوافق العدّة، ويرد عليه لما [١] عرفت، ونحن نتعرض بما فيه أيضاً.

[التعرض إلى ما في الاستبصار]

قال -نور الله ضريحه:

«واعلم أنّ الأخبار على ضربين: متواتر وغير متواتر، فالمتواتر منهما ما أوجب العلم، فما هذا سبيله يجب العمل به من غير توقع شيء ينضاف[٢] إليه، ولا أمر يقوى به، ولا يرجّح به على غيره، وما يجري هذا المجرى لا يقع فيه التعارض ولا التضاد في أخبار النبي ﷺ والأئمة عليهم السلام.

وما ليس بمتواتر على ضربين: فضرب منه يوجب العلم أيضاً، وهو كُلّ خبر يقترن إليه قرينة توجب العلم، وما يجري هذا المجرى يجب أيضاً العمل به، وهو لاحق بالقسم الأول.

والقراين أشياء كثيرة:

منها: أن تكون مطابقة لأدلة العقل ومقتضاه.

ومنها: أن تكون مطابقة لظاهر القرآن أمّا لظاهره، أو عمومه، أو دليل خطابه[٣]، أو فحواه، وكُلّ[٤] هذه القرائن توجب العلم، وتخرج الخبر من[٥] خبر[٦] الآحاد وتدخله في باب المعلوم.

---

(١) في (خ): «أمّا» مكان «لما».

(٢) في (خ)، و(ن): «ينساق» مكان «ينضاف».

(٣) في (خ): «خطائة» مكان «خطابة».

(٤) في المصدر: «فكُلّ».

(٥) في (ن): «عن» مكان «من».

(٦) في النسخة المعتمدة من المصدر: «عن حيز» وفي نسخة بدل منه «عن خبر».

ومنهـا: أن تكون مطابقة للسّـنة المقطوع بهـا أمّا صريحاً، أو دليـلاً، أو فحوى، أو عموماً.

ومنها: أن تكون مطابقة لما أجمع المسلمون عليه.

ومنها: أن تكون مطابقة[١] لما أجمعت عليه الفرقة المحقة.

فـإنّ جميع هذه القراين تخـرج الخبر عن خبر[٢] الآحاد وتدخلـه في باب المعلوم وتوجب العمل به»[٣] انتهى.

وفيـه: أنّ التواتـر إنّما يوجب كون الصدور قطعيّاً، وهـذا لا ينافي ظنيّة الدّلالة، فقوله: «فما هذا سـبيله يجـب[٤] العمل به من غير توقـع شيء... إلى آخره»، واضح الفسـاد، فـإنّ المتواتـر بحسـب[٥] الدلالـة كالآحـاد، وأوضح فسـاداً مـن هذا ما حكـم به مـن أنّ الاقـتران بالقرائن التي منهـا الأصول العقلية، ومنهـا العمومات والإطلاقات، ودليل الخطاب ومفهومه، يوجب العلم ويخرج الخبر من خبر الآحاد ويلحقه بالمتواتر.

ثم قال: «وأمّا القسم الآخر:

فهو كُلّ خبر لا يكون متواتراً، ويتعرّى من واحد من هذه القرائن، فإنّ ذلك خبر واحد ويجوز العمل به على شروط، فإذا كان خبر[٦] لا يعارضه خبر آخر فإنّ ذلك يجب[٧]

---

(١) في (خ)، و(ن): «مطابقة» غير موجودة.

(٢) في (ن): «خبر» غير موجودة، وفي المصدر: «من حيز» مكان «عن خبر».

(٣) الاستبصار في ما اختلف من الأخبار ١: ٣.

(٤) في (خ): «ويجب».

(٥) في (خ): «يجب».

(٦) في المصدر: «الخبر».

(٧) في الحشية من (م): «يجوز» وفوقها نسخة بدل.

العمل به، لأنّه من الباب الذي عليه الإجماع في النقل إلّا أن يعرف فتاواهم[١] بخلافه فيترك لأجلها العمل به» [٢] انتهى

وفيه: أنّ الخبر إذا لم يكن متواتراً ولا محفوفاً بما ذكره من القرائن ولم يجد له معارضاً فهو يمكن أن يكون مختلفاً في روايته وأن يكون مجمعاً على روايته، فالحكم بأنّ كُلّ خبر كان كذلك لا بُد أن يكون مجمعاً على روايته من أعجب الأمور.

ثم إنّ الإجماع على الرواية يتجاوز عن العدد المعتبر في التواتر بمراتب إن أراد ظاهره، وإن أراد الإجماع على ارتضاء الرّواية والعمل بمقتضاها فمع أنّه ليس معنى هذا الكلام، يرد عليه أنّه ليس من لوازم الخبر الواحد[٤] العاري السليم عن المعارض، ولا هو مأخوذ في العنوان حتى يقال: أنّ الكلام فيما كان كذلك، فإنّ المجمع على العمل به لا يجرى فيه ما ذكره من الأحكام، مع أنّ مقتضى هذا التعليل أنّه إنّما يعمل بالخبر الواحد العاري السليم للإجماع عليها لا لأجله في نفسه.

وهذا عدول عمّا بنى عليه وذهب إليه وخالف به الفرقة ووافق المخالفين، بل هذا اعتبار زايد على ما يعتبره المنكرون في العمل بالأخبار.

وقوله: «إلا أن يعرف فتاويهم.. إلى آخره»، يوجب زيادة الاضطراب في التعليل المتقدم، ويظهر ما في بقية كلامه ممّا قدّمناه، فلاحظ وتأمّل.

[حُجية الاطمينان بحسب الذات]

فتبيّن أنّ ما عرفته من المرتضى تدثُّل، بل المفيد تدثُّل، بل جميع من له خبرة بالمذاهب والآراء من أصحابنا ومن المخالفين من أنّ الخبر الواحد بمجرّده لا اعتداد به عند

---

(١) في (ن): «فتاويهم».

(٢) الاستبصار في ما اختلف من الأخبار ١: ٤.

(٤) في (ن): «الواحد» غير موجودة.

الإماميّة، لا يعارضه ما صدر عن شيخ الطايفة -نور الله ضريحه- مع أنّه لا مستند له سوى الإجماع العملي من الفرقة، وقد عرفت أنّه مجمل لا دلالة له على مرامه، بل نقول: إنّ توافقهم على العمل بهذه الأخبار أمّا لأمر يستقل به العقل[1] فتوافق آرائهم إنّما هو لكون الركون إلى هذه الأخبار مما جبلت عليه عقولهم، وأمّا لأمر تعبّدي ثبت بالكتاب أو السّنة.

أما الأول: فليس إلّا من جهة الإفادة[2] الاطمينان فإنّه حجة بالذات على ما اعترف به الشيخ تَتْنُ، وحقّقه المرتضى تَتْنُ وقام عليه البرهان على ما سيظهر، إن شاء الله تعالى، وهذا دليل للمنكرين.

وأمّا الثاني: فمن المستحيل أن يخفى مثل هذا الدليل الذي لم يتأمّل أحد في دلالته، ولم يختص أحد من العلماء بالاطّلاع عليه، مع أنّ الرّوايات الضعيفة المشتملة على المناكير مما لا تخفى لشدة الاعتناء بضبط الروايات وغيرها من الأدلة وان بلغت من الوهن أقصاه.

والحاصل: أنّ من المعلوم أنّ عمل الصحابة وغيرهم بالأخبار الآحاد في الشرعيّات ليس إلّا على منوال عملهم بها[3] في جميع أمورهم، واستقلال العقل بعدم جواز الركون[4] إلى الظنون من البديهيّات، وقد حققناه في تأسيس الأصل، وأشار إليه علم الهدى تَتْنُ فيما تقدم من كلامه، زاد الله في علو مقامه.

وأمّا الاطمينان، فهو وإن كان ظناً لوجود احتمال النقيض فيه، إلّا أنّه من الضعف بمثابة صار وجوده كالعدم، فإنّ هذا معنى الاطمينان، وسكون النفس،

---

(١) في (خ): «النقل» مكان «العقل».

(٢) في (خ)، و(ن): «إفادة».

(٣) في (خ)، و(ن): «بها» غير موجودة.

(٤) في (ن): «الركون» غير موجودة.

وعدم الاضطراب، والخوف من جهة الاحتمال.

والفرق بين العلم وبينه، بعد الاشتراك في اقتضاء الحُجيّة، أنّ الأول علة تامة لها فيستحيل سلبها عنه، بل حققنا في أول المبحث أنّه ليس حُجّة، بل هو نفس الانكشاف المعلول للحجّة تارة والمستند إلى الضرورة أُخرى.

أما كون العلم كذلك فقد حققناه بما لا مزيد عليه.

وأمّا الاطمينان فلأنّ وجود الاحتمال هو الفارق فلا يستحيل التعبّد بخلافه.

وأمّا الاعتبار[١] اقتضاء فلما عرفت من ضعف الاحتمال بحيث لا يعتد به، فإنّه المفروض وإلّا لم يكن الظنّ إطمينانياً وهذا خلف[٢]، بل نقول: إنّ العلم إنّما يعول عليه من حيث إنّه موجب لسكون النفس وزوال الخوف من العمل على طبقه، ولهذا عرفوه بهذه الخاصّية مع أنّه ليس فصلاً ولا خاصّة له.

قال الشيخ[٣] في العدّة: «حدّ العلم ما اقتضى سكون النّفس، وهذا الحدّ أولى من قول من قال: إنّه اعتقاد للشيء على ما هو به مع سكون النّفس»[٤] انتهى

وتبع[٥] في هذا أستاده علم الهدى تدّثُ فإنّه قال في الذريعة: «واعلم أنّ العلم ما اقتضى سكون النفس، وهذه حالة معقولة يجدها الإنسان من نفسه عند المشاهدات، ويفرق فيها بين خبر النبي ﷺ بأنّ زيداً في الدار وخبر غيره»[٦] انتهى.

---

(١) في (م) غير واضحة، وما أثبتناه عن (خ)، و(ن).

(٢) في (ن): «وهذا خلف» غير موجودة.

(٣) في (خ): «تدّثُ».

(٤) العدة في أصول الفقه ١: ١٢.

(٥) في (م): غير واضحة، وما أثبتناه عن (خ)، و(ن).

(٦) الذريعة إلى أصول الفقه ١: ٢٠.

وقال المحقق تَتَّثُ في المعارج: «العلم هو الاعتقاد المقتضى سكون النفس»[١] انتهى.

فظهر أنّ العلم إنّما يعمل به ويعول عليه من حيث إنّه موجب لسكون النفس، فلو حصل هذا السكون لأمر آخر، وإن كان ظناً عولنا عليه، بل ربما نعول[٢] على الأصل الموجب لذلك، كما هو الحال في استصحاب حال العقل فإنّ قبح العقاب من غير بيان موجب للاطمينان ويدفع خوف العقاب، وعلى هذا المنوال كُلّ أصل معتبر أو أمارة ثبت اعتبارها، فإنّه كالعلم في هذه المرحلة غاية الأمر أنّ هذا الأثر للعلم بالذات بحيث يستحيل انفكاكه عنه، وللظن الاطميناني أيضاً بالذات مع إمكان سلبه عنه ولقبح[٣] العقاب من غير بيان ما دام لا بيان، لا واقعاً، ولا ظاهراً، وللأمارة بالجعل والتنزيل.

والحاصل: أنّ الاحتمال وإن كان موجوداً في الظن، وإن بلغ من القوة أقصاها، لكن كلما يزداد الرجحان قوة يزداد الاحتمال المخالف ضعفاً، ومن المعلوم اختلاف الآثار باختلاف الدرجات لاختلاف المعلول باختلاف العلة.

نعم، قد يوجب الاحتمال وإن ضعف للخوف فينزل منزلة العلم، كما إذا كان المحتمل هلاكاً للنفس، فإنّ احتمال السمّ وإن ضعف فهو كالعلم في التّنجيز، وقد ينزل العلم منزلة الجهل لعدم إيجابه للخوف، كما في الشبهة الغير المحصورة، فإنّ كثرة الأطراف بمثابة أوجب[٤] ضعف الاحتمال في ما يرتكبه فصار العلم، كالجهل لعدم تحقق مناط التنجّز فيه، فظهر أنّ المناط في التنجيز والدّفع إنّما هو الخوف والاطمينان، والعلم بالتكليف إنّما يكون منجّزاً من جهة زوال المؤمّن، كما أنّ العلم

(١) معارج الأصول: ٧٦.

(٢) في (خ): «تعول».

(٣) في (خ): «يقبح».

(٤) في (خ)، و(ن): «أوجبت».

بالعدم إنّما يكون دافعاً لايجاب الأمان ووجود الاحتمال وعدمه، كالقوة والضعف، وإن اختلف آثارهما بالضّرورة إلّا أنّها حيث اشتركت في هذه الجهة تشاركت في التأثير وتشاكلت في مرحلة ترتيب أثر التنجيز والدفع المعبر عنهما بالاعتبار والحُجيّة[١]، وهذا المعنى وإن كان مما[٢] يظهر من الكتاب والسنة أيضاً إلّا أنّ فيما بينا عليه[٣] غنيّة عن الإطناب.

[العمل بالاطمئنان في الخروج عن الأصول]

فظهر أنّ الحق الذي عليه علمائنا إنّما هو العمل على الاطمينان في الخروج عن الأصول، بمعنى أنّ الفعل الاختياري إنّما يصدر عن العاقل، بل الحيوان بعد ارتضائه، ولا يرتضي فاعل فعلاً إلّا من جهة الملائمة لنفسه أو منافرة خلافه.

وهذا المعنى يختلف غاية الاختلاف باختلاف الغرائز والعقول والهمم، فما لم ينكشف للفاعل هذا المعنى لم ينفعه انكشاف نفس الشيء من حيث هو، والعاقل إنّما يحكم عقله بوجوب دفع الضّرر وحسن جلب النفع، وهذا معنى وجوب الإطاعة وحرمة العصيان عقلا، فإنّ الخذلان واستحقاق العقاب المترتّبين على المخالفة مع عدم العذر ضرر عاجل، وإن لم يترتب عليهما العقاب والمؤاخذة في الأجل، فالعقل إنّما يستقل في هذه المرحلة بما يرجع إلى الفاعل من حيث فعله، وحكم المولى إذا أوجب حدوث موضوع حكم العقل ترتب[٤] عليه الحكم العقلي ويترتب[٥] عليه الأثر، وهذا معنى كون حكم العقل مؤكّداً لحكم الشرع، وإلّا فهما في الحقيقة حكمان

---

(١) في (ن): «الحُجيّة» غير موجودة، نعم توجد كلمة في الحاشية لكن لم يظهر منها إلّا الحرف الأول؛ لأنّ الورقة مقطوعة قريباً من المتن.

(٢) في (ن): «مما» غير موجودة.

(٣) في (خ)، و(ن): «عليه» غير موجودة.

(٤) في (خ)، و(ن): «تترتب».

(٥) في (خ)، و(ن): «تترتب».

متباينـان متغايران[١]، أحدهما قد يكون موضوعـاً للآخر، ولكن الحكم الشرعي لا يتم إلّا بعد انضمام العقلي[٢] إليه.

وببيان أوضح: أنّ العلم وإن كان عين الانكشـاف والوصول وليس ورائه شيء يترتّب، فلا يعقل اعذار العالم وإلّا لزم سـلب الشيء عن نفسه، وتخلف المعلول عن علتـه التامّة على ما حققناه في أول المبحث، إلّا أنّ السرّ في اسـتقلال العقل بوجوب الإطاعة وحرمة العصيان لا ينكشف بهذا المقدار من البيان، وفي ما حققناه في مبحث التجرّي إشارة إليه.

ومحصلـه: أنّ كلّـما بالغير لا بُد أن ينتهـي إلى ما بالذات، فلـو لا حرمة العصيان ووجـوب الإطاعة، مع قطع النظر عن جعل جاعل واعتبار معتبر، لاسـتحال تأثير الأحكام المولوية، فإنّها[٣] أمور حادثة مجعولة، والذي لا يتوقف على أمر، بل يستحيل غيره[٤] تغييره عمّا هو عليه في المقام الذي تنتهي إليه سلسلة الأحكام إنّما هو استحقاق العبد للعقـاب[٥] والخذلان بالتعمد على التمرد الذي هو التجري والطغيان المتحقق باعتقاد الطلب الحتمي، وإن كان جهلاً مركباً، فالخروج بالتعمد على التمرّد الذي هو التجرّي والطغيان المتحقق باعتقاد الطلب الحتمي عن ذي[٦] العبودية علة لاستحقاق اللوم والعقاب، كما أنّ الانقياد علة للمدح والثواب بحسب الذات لا بجعل جاعل، ومـا هو وظيفة للعبد المنتزع مـن عبوديّته المتّحد معها بحسـب تحقّقه، كما هو معنى انتزاعه عنه أيضاً أمر واقعي ثابت من غير جعل.

---

(١) في (ن): «متغايران متباينان».

(٢) في (ن): توجد «الحكم» قبل «العقلي».

(٣) في (خ): «فإنّهما».

(٤) في (خ)، و(ن): «غيره» غير موجودة.

(٥) في (ن): «العبد» غير موجودة، و«العقاب» مكان «للعقاب».

(٦) في (خ)، و(ن): من «فالخروج» إلى «عن ذي» غير موجودة.

والحاصل: أنّ علقة الرقية -مثلاً جهة واقعية منتزعة من إحاطة شخص على آخر إحاطة تامة ونفوذ أحكام السّلطان على من تحت يده من شؤون سلطنته وأطوارها واستحقاق العبد للخذلان بالتمرد والطغيان من شؤون رقيّته وعبوديّته، وتحقّق التمرد والطغيان بترك العمل على اعتقاد الإرادة الحتميّة التشريعيّة أيضاً[١] من شؤون الجزم بالطلب المحتوم، وكون هذه المنقصة ممّا لا ينبغي تحمّلها، بل وجوب رفعها كسائر المنافرات والمؤلمات تقتضي[٢] كون الشخص نفسه، فإنّه أولى بنفسه من غيره، فهو مرجع نفسه أولاً وبالذات، ولو لم يوجب العلم الخوف والسّكون لم يصلح لتحريك الفاعل على الفعل، ولم تنتزع الوظيفة من العلم[٣]، فالسر في تأثير العلم في مرحلة الإعمال إنّما هو السكون إلى متعلقه، وعدم التزلزل بالنسبة إليه والمطابقة للواقع والثبات، وعدم احتمال الخلاف أجانب عن هذه المرحلة، وإن كانت لها أيضاً آثار خاصة، فمن آثار عدم احتمال الخلاف استحالة زوال هذا الأثر عنه، وهذا معنى قولنا إنّه علة تامّة للحُجيّة وحيث لم يحصل السّكون بالنّسبة إلى الواقع لم تكن الوظيفة الحتميّة العمل على طبقه.

وهذا معنى الأصل الموجب للسكون في مرحلة الظاهر، فهذه وظيفة معلومة حال الجهل بالواقع، فتدبّر.

فظهرت بالبرهان حُجيّة الاطمينان بحسب الذات، وأنّه منتهى سلسلة العلة في[٤] الأفعال الاختياريّة، بمعنى أنّ الاختيار والارتضاء الذي هو مقدم على الإرادة ينتهي إليه، فإنّ إدراك المنافر والملائم باعث للشخص على الأفعال، بل للطبائع وإن لم تبلغ مرتبة العقول كما يشاهد في الحيوانات، بل الحشار، بل الأعضاء كالمعدة والكبد أفعالها

(١) في (خ): «أيضاً» غير موجودة.

(٢) في (خ): «مقتضى» مكان «تقتضي».

(٣) في (خ): «العلة» مكان «العلم».

(٤) في (ن): «العلة في» غير موجودة.

الطبيعيّة غالباً تدور مدار الملائمة والمنافرة، والإصابة والخطأ مقام آخر[١] فالعقل يدرك الوظايف الجليلة، والطبع ربما يحكم بأحكام خسيسة دنية[٢] من جهة الملائمة والمنافرة أيضاً، والعامل يعمل على مقتضى ما ينفذ فيه حكمه من العقل والطبع.

والمقصود أنّ الوظيفة المحركة على الفعل إنّما هى بحسب الملائمة والمنافرة في نظر العامل فلا[٣] فرق في ذلك بين العلم والجهل المركب، والظن البالغ درجة الاطمينان، والذي فوقه ودون العلم، فإنّ الفاعل إنّما يحركه السكون الحاصل عن رأيه إلى ما رأه، بمعنى أنّه لا يتزلزل من احتمال الخلاف، فإنّ تساوي الاحتمالين علة لتساوي[٤] النظر إلى الطرفين، وعدم ترجيح أحدهما في مرحلة العمل، والوظيفة للمتحير لها مقام آخر، وكُلّ ما ازداد أحد الاحتمالين قوة اختصّ بقوة الإقبال إلى متعلقه ورجحانه في مرحلة الفعل والاختيار وترتيب الآثار إلى أن يزول أو يبلغ من الضّعف مثابة يجعله كالعدم، فلا يبقى للفاعل بالنسبة إليه هم[٥] واعتداد، ويخرج من التّزلزل والحيرة ويستقر أمره في مرحلة العمل ويسكن إلى ما يرجح في نظره إلى هذه الدرجة.

وفي هذا الباب[٦] غنية لإثبات أنّه لا حُجّة إلّا الاطمينان، ولا حاجة إلى التمسّك بإطلاق العلم عليه في العرف وأنّ العمل عليه، وإن كان ظناً، ممّا جُبلت[٧] عليه

---

(١) في (ن): «آخر» غير موجودة.

(٢) في (ن): بياض مكان «خسيسة دنية».

(٣) في (خ)، و(ن): «ولا».

(٤) في (خ): «تساوي».

(٥) في (ن): كأنّها «إثم».

(٦) في (خ)، و(ن): «البيان» مكان «الباب».

(٧) في (خ): «جبت» مكان «جُبلت».

الطباع، ولا يستحق من ركن إليه اللوم[١] والذم[٢].

وقد عرفت أنّ هذا هو السر في عمل الصحابة في موارد بالآحاد، وكذا إطباق الفرقة على التمسك في الفروع، بل الأصول بها، فإنّ الغافل لا يتمسك بالرواية وإن كانت متواترة على التوحيد والنبوّة فإنّه يستلزم الدّور الواضح، وكذا[٣] فيما لا يستلزم ذلك فعدم جواز الاعتماد على الآحاد في العقايد من الواضحات، فما اعترف به آية الله تدثّر من أنّ الأخباريّين من أصحابنا لم يعوّلوا في أصول دينهم إلّا عليها لا وجه له إلّا أنّها موجبة للاطمينان، ولا فرق حينئذ بين الأصول والفروع.

[جواب آخر للسيد تدثّر عمّن عمل بخبر الآحاد]

ومن هاهنا[٤] ينقدح لعلم الهدى تدثّر جواب أمتن ممّا ذكره عن عمل منْ عمل بالآحاد، فإنّ من جملة هؤلاء من هو[٥] أجل من أن يقال إنّه ليس ممّن يعرف ما يأتي وما يذر، فضلاً عن أن ينفي عنه التكليف، بل بعض من أشار إليه من أركان الدين، وممّن تدور عليه رحى الإسلام، والاستيثاق بمن ليس ممّن يوثق به، والاغترار بكلامه لا ينافي كونه من أجل العلماء المحقّقين، فإنّ هذا اشتباه في الموضوع ناش عن حسن الظن بالناس الذي هو مقتضى حسن فطرته، وعدّا اطّلاعه على ما هم عليه من الملكات الخبيثة لعدم اختلاطه إلّا مع الأبرار، وهذا ليس نقصاناً في العلماء، فمثل الصّدوق -نور الله ضريحه- إنّما اعتمد على الآحاد فيما اعتمد بعد الوثوق والاطمينان، ألا ترى أنّ صاحب الوافية تدثّر يقول في الخبر الواحد:

---

(١) في (ن): «اللؤم».

(٢) في (خ): «اللؤم والندم».

(٣) في (خ): «وكذا» غير موجودة.

(٤) في (خ)، و(ن): «هنا».

(٥) في (ن): «هو» غير موجودة.

«فالأكثر من علمائنا الباحثين في الأصول على أنّه ليس بحُجّة كالسيّد[١] المرتضى، وابن زهرة[٢]، وابن البراج، وابن إدريس[٣]، وهو الظاهر من ابن بابويه في كتاب الغيبة» إلى أن قال: «بل نحن لم نجد قائلاً صريحاً بحُجيّة خبر الواحد ممّن تقدم على العلامة»[٤] انتهى.

والحاصل: أنّ ما شهد به هؤلاء الأساطين من عمل جماعة من علماء الطايفة بالآحاد في الأصول، بل انحصار مستندهم فيها على ما أفاده آية الله تدّثُ من أقوى الأدلة على أنّ المعول عليه عندهم إنّما هو الاطمينان لا الخبر المجرد، فإنّ الذي يظهر من هؤلاء إنّ الفروع والأصول بمنزلة واحدة عندهم في الاستناد لهما[٥] إلى الآحاد، ولهذا جعله المرتضى طعناً على العاملين، بل أخرجهم به عن زمرة المكلفين، واستدل به آية الله تدّثُ على شدة اعتنائهم بالآحاد حتى أنّهم تمسّكوا بها فيما يطلب فيه الاعتقاد، فحيث ثبت أنّ الذي كانوا يتمسكون به في الفروع هو بعينه الذي كانوا يتمسكون به في الأصول، مع أنّ من المعلوم أنّه لا يعقل إقدام هؤلاء العلماء على التعويل على الظنون في أصول الدين، وإن كانت معتبرة في الشريعة، علمنا أنّ ما كانوا يعوّلون عليه في جميع هذه الموارد إنّما هو الاطمينان، فإنّ ما كانوا يعوّلون عليه في الفروع لا بُد أن يكون بحيث لو دل على أصل من أصول الدين وجب الركون إليه أيضاً فإنّ المفروض أنّهم لا يفرقون في الحُجيّة بين أن يكون مفاد الحُجيّة أصلاً أو فرعاً فثبت بشهادة هؤلاء أنّ أحداً من الإماميّة لم يعول على الخبر المجرد، وإن كان راويه إماميّاً عدلاً، بل في غاية الوثاقة وكلام آية الله العلامة -أعلى الله

---

(١) في (خ): «كالسيّدنا».

(٢) في (خ): «الزهرة».

(٣) في (ن): «قدس الله سرهم».

(٤) الوافية في أصول الفقه: ١٥٨.

(٥) هنا تنتهي النسخة (ن)، حيث إنّ ما تبقّى من المحجة مفقود منها.

في الفـردوس مقامه- أظهر في هـذا المعنى وأصرح، حيث إنّه قـال: إنّ الأخباريين مـن الإماميّـة لم يعوّلوا في أصـول دينهم إلّا على الأخبار الآحـاد التي لا يعوّلون في فروعهـم إلّا عليها[1]، ومـن المعلوم أنّ فيمن تقدم على المفيد قدس سره ليس من أصحابنا غير الأخباريين إلّا الأقل، وأطباق هؤلاء على حصر المدرك فيما لا يفيد العلم بديهي الاسـتحالة عند منْ له خبرة بمقاماتهـم، فالآحاد التي يرى العلامة قدس سره أنّ الإماميّة يعوّلون عليها لا بُد أن تكون صالحة لإثبات أصول الدين بها، ولعمري إنّ هذه نعم الآحاد، وما أحسن هذه الشهادة وما أصدقها، فكفى بمثل العلامة قدس سره شاهداً على أنّ الـذي يعوّل عليـه في الفروع هو الذي يعول عليه في أصول الدين عند أسـاطين الفرقة وسلفهم، والذين عاصروا الأئمة عليهم السلام وقاربوا أعصارهم وانتشر العلم منهم.

وكيـف كان، فاعتمادنـا في حُجيّة الاطمينـان على البرهان، وقد ظهـر أنّه لولاه لم يكـن العلـم حجّة وكونها ذاتية للعلم من حيث إنّ السّـكون ذاتي له يسـتحيل أن يتخلـف عنه، وإمكان تخلّفها عن الظن الموجب للسّـكون من جهة أنّ المناط -وهو السـكون- يمكن أن يزول عنه، لا بمعنى أنّ القوة الموجبة للسـكون تزول ويتبدل القوي ضعيفاً، بل بمعنى أنّ هذه القوّة مقتضية للسكون وربما يمنع منه مانع كشدة الاعتنـاء بالواقـع، فـإنّ مجرد الاحتـمال يكفي في عدم السّـكون وحصـول الخوف والاضطراب، فإنّ من احتمل السـم المهلك الذي لا دواء له في مشروب أو مأكول احتمالاً عُقلائيّاً، لا سـوداوياً وقوى ظنّه بالعدم بحيث لو كان هذا الظن في غير هذا المقام لاسـتقر وسـكن اسـتقل عقله بوجوب الاحتياط، وكفـى الاحتمال في زوال السّكون وحصول الوحشة والاضطراب.

ومن هـذا القبيل نهى المولى عـن الركون إلى هذا الانكشـاف فإنّه يوجب زوال السّـكون بخلاف العلم، لما حقّقناه في أول المبحث، ومرجعه إلى أنّ هذه المنزلة ذاتية لها يستحيل سلبها عنه.

---

(١) انظر: نهاية الوصول إلى علم الأصول ٣: ٤٠٣.

[في مراتب العلم]

نعم، للعلم مراتب، فإنّ علم اليقين وعين اليقين وحق اليقين تختلف أيضاً في مراتب الاطمينان، فمنْ[١] علم شيئاً بالتواتر ليس كمن يشاهده ويراه بالعيان، وإلى هذا ينظر قول خليل الرحمن عليه السلام: ﴿وَلَكِنْ لِيَطْمَئِنَّ قَلْبِي﴾[٢]، فاختلاف درجات العلم أيضاً إنّما هو[٣] باختلاف مراتب الاطمينان، فكلما ازداد يقيناً ازداد سكينة وطمأنينة.

ومن هذا الباب اختلاف درجات الإيمان.

إن قلت: إنّ الأحكام الواقعية تثبت لموضوعاتها الواقعية لا بشرط، الانكشاف غالباً فما معنى ما تحكمون به من أنّ النبي صلى الله عليه وآله، والإمام عليه السلام لا يعملان بما يعملان به بالوحي والإلهام، وإنّما يرتبان الآثار على ما علما به من الأسباب الدنياويّة، بل القاضي ليس له أن يقضي إلّا بالبينة واليمين والإقرار، فلا يعمل بعلمه وإن اطلع على الواقعة رأي العين، وهل هذا إلّا إسقاط[٤] السكون مع حصوله عن الاعتبار؟!

قلت: إنّ الأعذار بالنسبة إلى الواقع ليس منحصراً في الجهل، بل يجري في العجز والاضطرار وملاحظة الأهم، ألا ترى أنّ الشخص في مقام التقية، وإن لم تبلغ درجة الضرورة، وظيفته أن يسلك مسلك أعداء الدين، وإن يتقرب إلى الله تعالى بما ابتدعوه.

وهذا مرجعه إلى تقديم مصلحة حفظ النظام على ما جعله الشّارع من الأحكام،

---

(١) في (خ): «ممنْ».

(٢) من آية ٢٦٠ من سورة البقرة.

(٣) في (خ): «هو» غير موجودة.

(٤) في (خ): بياض مكان «إلّا إسقاط».

فهـو يتحبّـب إلى أعداء الله باتّباع البدعة[١] وترك السّـنة، ويجـزي عمّا شرعه الله من الدين، ومن المعلوم أنّ خليفة الله وعيبة علمه عالم بتعليم الله بجميع ما أراد أن يعلمه فلا يخفى عليه شيء مـمّـا أحب أن يطلع عليه فلو عمل على طبقه لاختل النظام.

وهذا هو السر في جهـل[٢] الناس بالأمور فلولاه لاختلّ النظام ولم يتمكن أحد من أن يعاشر غيره غالباً لو انكشفت الأستار أو يقدم على فعل لو علم بعواقبه.

وكيـف كان، فالواقع ينجـز بالعلم مطلقاً إلّا أنّ المصلحـة اقتضت تقديم جهة أُخرى مزاحمة على ما اطلع عليه.

وأمّـا القـاضي فالحق أنّه يعمل على طبق علمه إلّا في الحـدود التي لم تترتب على الواقع من حيث هو، بل الانكشاف بالإقرار والبينة معتبر في موضوع تلك الأحكام.

وكيـف كان، فوظيفـة هـذه الصناعة دفع الإشـكال على تقدير الوقـوع لا تميز الطريق عن الموضوع.

[للحكم ثلاث مراتب]

توضيـح ذلك: أنّ للحكم على ما حققناه في مواضع من مصنفاتنا مراتب ثلاثة: ثبوته للواقعة، وتعلقه بالشـخص، والتنجّز، وفي كُلّ مرتبة تعتبر أمور، وتختص كُلّ مـن المراتب بآثار، فإذا تم الحكم في المرتبتـين الأوليين، ففي مرتبته التنجّز ربما يمنع منه ما هو أهم حيث لا يمكن الجمع كما في تزاحم الواجبين، فإنّ تقديم الأهم ليس منافياً لبقاء ما اخترعه[٣] في مرحلة الامتثال، وأعذر فيه الفاعل على ما كان عليه ذلك الفضـول[٤]، ففي إنقاذ الغريقين يتخير بين أمرين وجـب كُلّ منهما على التعيين ولا

(١) في (خ): «البدعة» غير واضحة.

(٢) في (خ): «جهل» غير موجودة.

(٣) في (خ): «أخبر عنه» مكان «اخترعه».

(٤) في (خ): «المفضول».

منافاة، حيث إنّ التعيين في مرحلة والتخيير في مرحلة أُخرى، بل ربما يحرم الواجب الآخر في مرحلة الامتثال لمزاحمته لما هو أهم، ومع ذلك لا يخرج عن وجوبه، فيصح لو أتى به حيث إنّ مرجع هذا الحكم، أي النّهي عنه، إلى أنّ ذلك الآخر أهم لا أنّ غير الأهم محرم.

نعم، قد يحرم الامتثال مع وجوبه فيبطل، كما في صوم المسافر والحايض، ومن آثار بقاء الوجوب في المرحلتين وجوب القضاء، وقد لا يبقى بالتصرف في مرحلة الامتثال أثر لتحققه في المرحلتين السّابقتين، كما في صلاة المسافر، فإنّ القصر في كُلّ من الصّلاة والصيام، إنّما هو على وجه الإعذار، كما نطقت به الآية وصرحت به الأخبار، لكنّ المصلحة اقتضت التحتم في الأعذار فحرم الامتثال لتقديم جهة أُخرى، وهو الضيق على المكلّف نوعاً، والتّقية من هذا الباب، خصوصاً إذا لم تبلغ مرتبة الاضطرار.

والحاصل: أنّ التناقض يتوقف على ثمانية وحدات، والقضية المشتملة على الحكم الواقعي مغايرة للقضية المشتملة على تعلقه بالشّخص موضوعاً وحكماً، وتغايرهما بحسب الموضوع والحكم معاً للقضية المشتملة على التنجيز، وهذه قضايا ثلاثة مترتبة بحسب المرتبة لا يعقل التناقض بينهما.

وبهذا[1] يظهر السر في عدم المنافاة بين الاباحة الظاهرية والحرمة الواقعية، فإنّ الأولى عبارة عن الإعذار في مرحلة الامتثال للجهل والاضطرار، وهو لا ينافي الحرمة، بل يتوقّف عليها فإنّها موضوعة له، وإلّا لم يكن ظاهرياً صرفاً، بل واقعياً.

إن قلت: إنّ الإعذار بعد البيان وعدم الاضطرار، وإن لم يكن مناقضاً لثبوت الحكم وتعلقه، إلّا أنّه تخلف للمعلول عن علته التامّة، فإنّ ترك الامتثال عصيان بعد البيان، ويستحيل أن يخرجه عن كونه كذلك إلّا بأن يكون هناك ما يقعده عن

(١) غير واضحة في (م)، وما أثبتناه عن (خ).

النهوض إلى الامتثال، من قبيل العجز والمشقة الشديدة، واحتجاب الواقع عنه، وكونه غافلاً أو جاهلاً.

وأمّا مجرد إرادة المولى فلا تصلح لذلك، فإنّه إنّما يعذر بمعنى أنّه يعتد بما هو في نفسه عذر، لا أنّه يحدث العذر من غير أن يكون هنا عذر، فإنّ مرجعه حينئذ إلى أنّه يجب عليك، وأنت معذور في العصيان، بمعنى أنّك لا تستحق به الذم والخذلان، وهو تخلف للمعلول عن علته التامّة.

وإلى هذا يرجع[1] ما قيل من أنّ نفي الحُجيّة عن القطع تناقض.

قلت: نعم، يستحيل الإعذار من غير أن يكون هناك ما يصلح لأن يكون عذراً، ولكن قد نبّهناك على وجود ما يصلح لذلك، وهو الحرج واختلال النظام، فإنّ خليفة الله تعالى لو عمل على طبق ما علمه الله بالوحي والإلهام لم ينتظم أمر الدين واختل أمر معاش المؤمنين، ومفاسد العمل على طبق هذا العلم أعظم بمراتب من مفاسد ترك التقية، بل العلم لا أثر له إذا خالف رأي غيره النافذ[2] في حقّه للاختلاف في أصول المذهب أو الدين أو في مسألة فرعيّة، ولهذا يجوز التصرف في ثمن الخمر الذي تملكه مستحلّها.

وهو السر في جواز نكاح المطلقة للمخالف على ما يراه، وإن علمنا بفساد طلاقه لعدم استجماع الشرايط إلى غير ذلك مما لا يتناهى من الفروع، بل هذا هو السر لنفوذ رأي كُلّ مجتهد ومقلديه فيما يرجع إليهم على من خالفهم، فمن ملك شيئاً على وجه يراه وارثه فاسداً ورثه، ويجوز لكُلّ أحد أن يتصرّف فيما يرجع إلى غيره بتسليطه وإن اعتقد فساد يده، وتصرّفه إذا كان في رأي المتصرف صحيحاً، وليس هذا كُلّه إلّا لأنّ اختلاط الناس بعضهم مع بعض والارتباط المتوقف عليه بقاء النظام يقتضي رعاية ما يراه كُلّ أحد بالنسبة إلى ما يرجع إليه فثمن الخمر، وإن كان سحتاً إلّا أنّ

---

(١) في (خ): توجد «ما» قبل «يرجع».

(٢) في (خ): «والنافذ».

النظام اقتضى ترك العمل بهذا العلم لفوت ما هو أهم من هذه الأحكام، وهذا أيضاً كالضّرورة، فليس في عدم ترتيب الآثار على ما يُعلم بالوحي والإلهام إعذار ابتدائي كي يقال: إنّه تفكيك للمعلول عن علته التامّة، بل إنّما هو اعتناء بالجهة المزاحمة وترجيح لها على من كُشف بهذا النحو من الانكشاف.

فمرجع جميع هذه الموارد إلى تقديم أمر على آخر لا إلى الترخيص[1] في العصيان، بل الأمر بالتمرد والطغيان.

والحاصل: أنّ البرهان القائم على أنّه لا يعول إلّا على الاطمينان يغني عن التمسّك بإطلاق العلم عليه، وإطباق ذوي العقول على التعويل عليه ودلالة الكتاب والسّنة عليه.

[الإجماع على عدم العمل بالخبر غير المفيد للاطمئنان]

وقد تبين أنّه لم يذهب أحد من علماء الطايفة إلى العمل بالخبر الواحد إذا لم يفد الاطمينان، كما أنّه لم يتأمّل أحد منهم في عدم التفصيل في أسبابه بين أن يكون خبر إمامي عدل [و][2] بين أن يكون خبر كافر زنديق.

أما الصدوق تدثّر فقد عرفت مذهبه بشهادة صاحب الوافية تدثّر، بل يظهر مذهبه من أنّه حكم بصحّة جميع ما أورده من الأحاديث في كتاب منْ لا يحضره الفقيه، وذكر أنّه استخرجها «من كتب مشهورة، عليها المعوّل وإليها المرجع»[3]، فإنّ كثيرا منها رواه المخالفون، بل الجماعة[4] على تصحيح ما يصحّ عن جماعة إجماع على عدم اعتبار سلامة السّند، وأنّ الاعتبار يدور مدار العلم.

---

(١) في (م) غير واضحة، وما أثبتناه عن (خ).

(٢) ما بين المعقوفين أضفناه من (خ)؛ لأنّ المقام يقتضه.

(٣) من لا يحضره الفقيه ١ : ٣.

(٤) في (خ): «الإجماع» مكان «الجماعة».

وكذا يظهر من ديباجة الكافي أنّ جميع ما فيه صحيح[١]، ولا يستقيم إلّا بهذا المعنى.

وأمّا المفيد تَدَّثُ فقد تبين أنّ مسلكه على ما حكاه عنه في السّرائر، وفي شرح الوافية للسيّد البغدادي تَدَّثُ، وقال المفيد تَدَّثُ، على ما حكى عنه المحقق تَدَّثُ: «خبر الواحد القاطع للعذر هو الذي يقترن به[٢] دليل يفضي[٣] بالنظر فيه إلى العلم، وربما يكون ذلك إجماعاً أو شاهداً من عقل أو حاكما من قياس»[٤] انتهى.

وقد تبين ما أفاده المرتضى رحمه الله[٥]، وكلامه في التبانيات والذريعة أيضاً معروف، وسيأتي في[٦] ضمن كلام صاحب المعالم تَدَّثُ.

وقد تبين حال ما صدر عن الشيخ تَدَّثُ[٧]، بل الذي يظهر منه في التّهذيب إنّما هو الموافقة صريحاً للطائفة، فإنّه يعلل طرح بعض الروايات بأنّه خبر واحد لا يفيد علماً ولا عملاً، بل في العدّة صرح بأنّ الخبر الواحد عند الطائفة كالقياس، ففي آخر كتاب العدّة حكى اتفاق الإماميّة على عدم الأخذ بالقياس والاجتهاد وخبر الآحاد حتى عرف ذلك منهم المخالف والمؤالف.

قال ثاني الشهيدين تَدَّثُ: «العجب أنّ الشيخ رحمه الله ممّنْ[٨] اشترط ذلك[٩]

---

(١) انظر: خطبة كتاب الكافي الشريف من الجزء ١: ٨.

(٢) في المصدر: «إليه» مكان «به».

(٣) في (م): غير واضحة أهي بالفاء أو القاف، وفي (خ): «يقضي»، وما أثبتناه عن المصدر.

(٤) معارج الأصول: ١٨٧.

(٥) في (خ): «تَدَّثُ».

(٦) في (خ): توجد «ذكره» قبل «في».

(٧) في (خ): «تَدَّثُ» غير موجودة.

(٨) في المصدر: «ممّنْ» غير موجودة.

(٩) في المصدر: توجد «أيضا» بعد «ذلك».

-يعني الإيمان والعدالة-[١] في كتب الأصول، ووقع[٢] في كتب[٣] الحديث وكتب الفروع الغرايب، فتارة يعمل بالخبر الضّعيف مطلقاً، فإنّه[٤] يخصّص به أخباراً كثيرة صحيحة حيث يعارضه بإطلاقها، وتارة يصرح برد الحديث لضعفه[٥]، وأُخرى برد[٦] الصحيح؛ معلّلاً بأنّه خبر آحاد[٧] لا يوجب علماً ولا عملا، كما هي عبارة المرتضى»[٨] انتهى.

وأعجب من هذا أنّه أوّل كلام الطايفة بأنّ الرّاوي ليس إماميّاً، ومع ذلك يعتبر هو بهذه العبارة من غير داعي، فتدبر.

وأمّا المحقق تدثّر فقد شهد بأنّ الشيخ تدثّر سلك مسلك هؤلاء حيث قال في المعارج: «وذهب شيخنا أبو جعفر رحمه الله[٩] إلى العمل بخبر العدل من رواة أصحابنا لكنّ لفظه، وإن كان مطلقاً، فعند التحقيق يتبين[١٠] أنّه لا يعمل بالخبر مطلقاً، بل بهذه الأخبار التي رويت عن الأئمة عليهم السلام ودوّنها الأصحاب، لا أنّ كُلّ خبر يرويه إمامي يجب العمل به.

هذا هو[١١] الذي تبين لنا في كلامه، ويدعى إجماع الأصحاب على العمل بهذه

---

(١) ما بين الشرطتين توضيح من صاحب المحجة تدثّر.

(٢) في المصدر: توجد «له» بعد «وقع».

(٣) في المصدر: «كتب» غير موجودة.

(٤) في المصدر: توجد «حتى أنّه» مكان «فإنّه».

(٥) في (م): غير واضحة، وما أثبتناه عن المصدر، و(خ).

(٦) في المصدر: «يرد».

(٧) في المصدر: «واحد».

(٨) الرعاية في علم الدراية: ٩٠.

(٩) في المصدر: «رحمه الله» غير موجودة.

(١٠) في المصدر: «تبين».

(١١) في المصدر: «هو» غير موجودة.

الأخبار حتى لو رواها غير الإمامي، وكان الخبر سليماً عن المعارض، واشتهر نقله في هذه الكتب الدائر بين الأصحاب، عمل به»[١] انتهى.

وهذا صريح في أنّ مجرّد الإيمان والعدالة لا يكفي في الحُجيّة، بل لا يعتبر شيء منهما، وإنّما المناط وجوب أسباب الاطمينان، وقد قال قبل ذلك: «إذا ثبت جواز التعبد بخبر الواحد فهل هو واقع أم لا؟ منعه المرتضى رضي الله عنه[٢]، وقال: أكثر المعتزلة والفقهاء من العامّة بوقوعه، واعتبر أبو علي رواية عدلين حتى يتصل بالنبي صلى الله عليه وآله، واكتفى الباقون برواية العدل[٣]، وعمل به الطوسي رحمه الله إذا كان الراوي من الطايفة المحقة، وكان عدلاً»[٤] انتهى.

والذي أوجب اضطراب النسبة اضطراب كلام الشيخ قدس سره فإنّه أيضاً[٥] اختار هذا المذهب الذي عليه المخالفون، غاية الأمر أنّه اعتبر الإيمان وليس[٦] خلافاً في هذه المسألة، بل في أصل المذهب، ثم عجز عن الالتزام به فرفع اليد عن الأمرين معاً، وصرح بأنّ الاعتبار يدور مدار الوثوق، وإن كان الراوي فاسقاً فاسد العقيدة، هذا حال ما نسبه إلى الشيخ[٧].

وأمّا هو فاختلف مذهبه ففي المعارج سلك مسلك العلامة، إلّا أنّه وافق الأصحاب في المعتبر حيث قال: «أفرط الحشوية في العمل بالخبر الواحد حتى

---

(١) معارج الأصول: ١٤٧.

(٢) في المصدر: «رحمه الله».

(٣) في المصدر: «الواحد العدل».

(٤) معارج الأصول: ١٤٢.

(٥) في (خ): «أيضا» غير موجودة.

(٦) في (خ): «وهذا ليس».

(٧) في (خ): «قدس سره».

انقادوا لكُلّ خبر وما ظنوا[١] ما تحته من التناقض، فإنّ من جملة الأخبار قول النبي ﷺ[٢]: (ستكثر بعدي الضالّة[٣] عليَّ)، وقول الصادق عليه السلام: **(إنّ لكل رجل منّا رجل يكذّب عليه)**، واقتصر بعض عن هذا الإفراط، فقال: كُلّ سليم السند يعمل به، وما علم أنّ الكاذب قد يصدق[٤]، والفاسق قد يصدق[٥]، ولم يتنبّه[٦] أنّ ذلك طعن في علماء الشيعة وقدح في المذهب؛ إذ لا مصنف إلّا وهو[٧] يعمل بخبر المجروح، كما يعمل بخبر الواحد العدل[٨].

وأفرط آخرون في طرف رد الخبر حتى أحال استعماله عقلاً ونقلاً، واقتصر آخرون فلم ير بالعقل[٩] مانعاً لكن الشرع لم يأذن به[١٠].

وكُلّ هذه الأقوال منحرفة عن السّنن، والتوسط أصوب فيما[١١] قبله الأصحاب أو دلّت القرائن على صحته عُمل به، وما أعرض الأصحاب عنه أو شذ يجب إطراحه...»[١٢] إلى أن قال: «لا يقال: الإماميّة عاملة بالأخبار وعملها حُجّة، لأنّا نمنع ذلك، فإنّ أكثرهم يرد الخبر بأنّه واحد وبأنّه شاذ، فلو لا استنادهم مع الأخبار إلى وجه

---

(١) في المصدر: «فطنوا».

(٢) الصلاة على النبي الأكرم ﷺ ألحقناها عن المصدر، و(خ).

(٣) في المصدر: «القالة» مكان «الضالة».

(٤) في المصدر: «يلصق».

(٥) في (م): «قد يصدق، والفاسق قد يصدق» غير واضحة، وقد أثبتناها عن المصدر، و(خ).

(٦) في (م): غير واضحة، وما أثبتناه عن المصدر، و(خ).

(٧) في المصدر: توجد «قد» بعد «وهو».

(٨) في المصدر: «المعدل» مكان «العدل»، وفي (خ): «المعلول».

(٩) في المصدر: «يروا العقل».

(١٠) في المصدر: توجد «في العمل» قبل «به».

(١١) في المصدر: «فما».

(١٢) المعتبر في شرح المختصر ١: ٢٩.

يقتضي العلم[١] بها لكان عملهم اقتراحاً، وهذا لا يُظن بالفرقة الناجية»[٢] انتهى.

فانظر كيف يصرح بأنّ اعتبار سلامة السّند ودوران الحكم مداره فاسد، وأنّ نفي الاعتبار عمّا ليس كذلك قدح في المذهب، فإنّ الجميع مطبقون على العمل بخبر المجروح، فالحجة إنّما هو الوثوق الحاصل بالقراين والاشتهار بين الأصحاب، وقد شهد أيضاً باشتهار رد الخبر بين الإماميّة معلّلين بأنّه من الآحاد، وهذا يدل على تسالمهم على ترك العمل بالخبر المجرد.

هذا ما حقّقه في المعتبر، وهو الحق الذي لا ريب فيه إلّا أنّه اشتبه عليه الأمر في ما نسبه إلى الحشويّة[٣].

وكيف كان، فقد[٤] ارتضى هذه الطريقة، وأنكر أن يكون من الأصحاب من يعمل بالخبر المجرد[٥]، حيث إنهّم إنّما عملوا بكُلّ خبر لإفادته الاطمينان فإنّ من المحال أن يقدم حيوان على عمل من غير ضرورة ولا برهان، فالخبر من حيث هو لا يعقل أن يركن إليه، والظن من حيث الذات في أي مرتبة كان أيضاً لا يعقل أن يكون حُجّة باعثة على العمل، وكون العامل به[٦] مذموماً من الواضحات، فهؤلاء لو كان فيهم نقص فإنّما هو في الاغترار بالأخبار وعدم التأمّل في الراوي وخصوصيات ما يرويه، وإلّا فالعاقل لا يقدم على العمل بكُلّ خبر، كما أنّ نسبة الإحالة إلى جماعة فاسدة، وقد حققناه في أول المبحث، وكذا ما توهمه من أنّ الشرع لم يأذن في العمل بالخبر حتى إذا أفاد الاطمينان فإنّه ذهب إلى ذلك، وعد القول بعدم الوقوع فيما

---

(١) في المصدر: «العمل» مكان «العلم».

(٢) المعتبر في شرح المختصر ١: ٣٠.

(٣) في (خ): من «هذا ما» إلى «الحشوية» غير موجودة هاهنا، وقد وضعها في محل آخر سيأتي قريباً.

(٤) في (م): غير واضحة، وما أثبتناه -فقد- عن (خ).

(٥) في (خ): من «هذا ما» إلى «الحشوية» المارة قريباً قد وضعت بعد «بالخبر المجرد».

(٦) في (خ): «به» غير موجودة.

خالفه، فكأنّه زعم أنّ المرتضى تدثُّ لا يرى حُجيّة ما يفيد الاطمينان أيضاً، وهو معلوم الفساد.

والحاصل: أنّه أصاب في ما اختاره، إلّا أنّه أخطأ[١] فيما نسبه إلى الناس تبعاً لغيره، والخطب فيه هيّن.

هذا محصّل ما في المعتبر.

وأمّا في المعارج فقد أصرّ على ما اشتهر بين الطايفة بعد آية الله العلامة -أعلى الله في الفردوس[٢] مقامه- حيث قال: «قد تقترن[٣] بخبر الواحد قرائن تدل على صدق مضمونه، وإن كانت غير دالة على صدق الخبر بعينه[٤]، لجواز اتفاقه[٥] مطابقا لتلك القرينة والقرائن أربع»، إلى أن قال: «وإذا تجرد عن القرائن الدالة على صدقه ولم يوجد ما يدل على خلاف متضمنه افتقر العمل به إلى اعتبار شروط: نذكرها في الفصول المعقّبة، الفصل الثالث: في مباحث متعلقة بالخبر، وفيه مسائل:

الأولى[٦]: الإيمان معتبر في الراوي، وأجاز الشيخ العمل بخبر الفطحيّة، ومن ضارعهم بشرط أن لا يكون متّهما بالكذب، ومنع من رواية الغلاة، كأبي الخطاب، وابن أبي العزاقر.

لنا: قوله تعالى: ﴿إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوا﴾[٧]، احتج الشيخ رحمه الله بأنّ

---

(١) في (خ): «أخطأ» غير موجودة.

(٢) في (خ): «في الفردوس» غير موجودة.

(٣) في المصدر: «يقترن».

(٤) في المصدر: «نفسه».

(٥) في المصدر، و(خ): «اختلافه» مكان «اتفاقه».

(٦) في المصدر: «المسألة الأولى».

(٧) من آية ٦ من سورة الحجرات.

الطايفة عملت بخبر عبد الله بن بكير، وسماعة، وعلي بن أبي حمزة، وعثمان بن عيسى، وبما رواه بنو فضال، والطاطريون.

والجواب: إنّا لا نعلم إلى الآن أنّ الطايفة عملت بأخبار هؤلاء.

الثّانية[١]: عدالة الراوي شرط في العمل بخبره.

وقال الشيخ[٢]: يكفي كونه ثقة متحرزاً عن الكذب في الرواية، وإن كان فاسقاً بجوارحه، وادّعى عمل الطايفة على أخبار جماعة هذه صفتهم، ونحن نمنع هذه الدّعوى، ونطالب بدليلها، ولو سلّمنا لاقتصرنا على المواضع التي عملت فيها بأخبار خاصّة، ولم يجز التعدي في العمل إلى غيرها.

ودعوى التحرّز من[٣] الكذب مع ظهور الفسق مستبعد[٤]؛ إذ الذي يظهر فسوقه لا يوثق بما يظهر من تحرّزه[٥] عن الكذب»[٦] انتهى.

فهو كما ترى صرح باعتبار الإيمان والعدالة، وخطأ شيخ الطايفة فيما اختاره، بل لم يصدقه فيما نسب إلى الطّائفة من العمل بأخبار الثقات مع فساد العقيدة أو الفسق.

ويرد عليه ما اعترف به في المعتبر من أنّه ما من مصنف إلّا وعمل بخبر المجروح، وأنّ اعتبار الأمرين قدح في المذهب.

ومحصّله: إجماع الطايفة على العمل بخبر المجروح وإلّا لم يكن اعتبار السّلامة قدحا في المذهب، فكيف يَكذِب شيخ الطايفة فيما حكاه؟!

---

(١) في المصدر: «المسألة الثانية».

(٢) في المصدر: توجد «رحمه الله» بعد «الشيخ»، وفي (خ): «الشيخ» غير موجودة.

(٣) في النسخة المعتمدة من المصدر: «عن» وفي نسخة بدل منها «من».

(٤) في المصدر: «مستبعدة».

(٥) في المصدر: «تحرجة».

(٦) معارج الأصول: ١٤٨-١٤٩.

ومن العجيب قوله: ولو سلمنا لاقتصرنا على المواضع التي علمت فيها بأخبار خاصّة، ولم يجز التعدي إلى غيرها؛ ضرورة أنّ الحُجيّة دائرة مدار جهة عامة ولا يمكن اختصاص شخص بحُجيّة خبره من حيث إنّه هو، بل إنّما هي لأمر لو وجد في غيره أيضاً أثر هذا الأثر[1]، كالوثوق على مذهب القدماء، والعدالة والإيمان على ما توهّمه بعض، فالاقتصار على العمل بأخبار أشخاص خاصّة لا محصّل له، وما استبعده من التحرز من الكذب مع ظهور الفسق أعجب؛ ضرورة أنّ التحرز عن القبايح العقلية لا ينحصر سببه في الخوف من الله تعالى، مع أنّ الشخص يختلف حاله في المعاصي أيضاً بالضرورة، لضعف الشهوة الداعية على البعض أو قوة الداعي على التحرّز بالنسبة إلى معصيته خاصّة.

والحاصل: أنّ كون الشخص صدوقاً لا ينافي ارتكابه لبعض المعاصي، بل كفره بالضّرورة.

فظهر أنّ من جنح من علمائنا إلى التعبّد بالخبر المجرد لم يستقر رأيه عليه، وليس هذا إلّا لعناية الله بدينه، فإنّه كالقياس في محق الدين.

وأمّا آية الله تدثّل فهو أيضاً في مقام العمل كغيره، قال في المعالم: «والعلامة مع تصريحه بالاشتراط في التهذيب أكثر في الخلاصة من ترجيح قبول روايات فاسدي المذهب، وحكى والدي تدثّل[2] في فوائده على الخلاصة، عن فخر المحققين، أنّه قال: سألت والدي تدثّل[3] عن أبان بن عثمان، فقال: الأقرب عندي عدم قبول روايته، لقوله تعالى: ﴿إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَإٍ[4]﴾.. الآية، ولا فسق أعظم من عدم الإيمان،

(١) في (خ): «هذا الأثر» غير موجودة.

(٢) في المصدر: «تدثّل» غير موجودة.

(٣) في المصدر، و(خ): «تدثّل» غير موجودة.

(٤) في (خ): ﴿بِنَبَإٍ﴾ غير موجودة.

وأشار بذلك إلى ما رواه الكشي: من أنّ أبانا كان من الناووسيّة[١]»[٢] انتهى.

فهو أيضاً وإن أراد أن يسلك مسلك المخالفين[٣] من الاعتماد على غير العلم، واليقين، والتعبد بالخبر الذي رواه العدل تعبّداً إلّا أنّ الله أيّده في مقام العمل فسلك مسلك القدماء في الاعتماد على الاطمينان من أي طريق كان، وكيف يخفى عليه ما صرح به شيخه المحقق من أنّ اعتبار العدالة، والإيمان في الراوي، وتوهم دوران الحكم مدارهما قدح في المذهب، فما صدر عنه في الأصول زلة[٤] وذهول كما صدر عن الشيخ والمحقق، فإنّهما أيضاً خفي عليهما الحق فتجلى لهما واستقاما.

[التعرض لكلام صاحب المعالم قدس سره]

وبما حققنا تبين فساد ما قاله صاحب المعالم -رحمه الله تعالى- وتبعه غيره، وحيث إنّ كلامه هو الأصل فيما اشتهر في هذه الأزمنة من الكلمات الواهية فلنقتصر على التعرض لكلامه المتضمن لما أفاده علم الهدى قدس سره ليظهر حال غيره.

قال، بعد أن جعل قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾[٥] من حجج المانعين: «وما ذكره السيّد المرتضى رضي الله عنه[٦] في جواب المسائل التبانيات: من أنّ أصحابنا لا يعملون بخبر الواحد، وإنّ ادّعاء خلاف ذلك عليهم دفع للضرورة، قال: لأنّا نعلم علماً ضروريّاً -لا يدخل في مثله ريب ولا شك-[٧] أنّ علماء الشيعة

(١) انظر: اختيار معرفة الرجال «رجال الكشي» ٢: ٦٤٠ رقم ٦٦٠.

(٢) معالم الدين وملاذ المجتهدين: ٢٠٠.

(٣) في (خ): «المخالفين» غير موجودة.

(٤) في (خ): «زلته».

(٥) من آية ٣٦ من سورة الإسراء.

(٦) في النسخة المعتمدة من المصدر: «رضي الله عنه» غير موجودة، نعم في نسخة بدل منه موجودة، وفي نسخة بدل أخرى منه، وفي (خ) مكانها «رحمه الله».

(٧) في (خ): ما بين الشرطتين غير موجود.

الإماميّة يذهبون إلى أنّ أخبار الآحاد لا يجوز العمل بها في الشريعة ولا التّعويل عليها، وأنّها ليست بحُجّة ولا دلالة، وقد ملؤوا الطوامير وسطروا الأساطير في الاحتجاج على ذلك، والنقض على مخالفيهم فيه، ومنهم من يزيد على هذه الجملة، ويذهب إلى أنّه مستحيل من طريق العقول أن يتعبدوا الله[١] بالعمل بأخبار الآحاد، ويجري ظهور مذهبهم[٢] في أخبار الآحاد مجرى ظهوره في إبطال القياس في الشريعة وخطره[٣].

وقال في المسألة التي أفردها في البحث عن العمل بخبر الواحد: أنّه تبين في جواب مسائل التباينات، أنّ العلم الضروري حاصل لكُلّ مخالف للإماميّة أو موافق بأنّهم لا يعملون في الشريعة بخبر لا يوجب العلم، وأنّ ذلك قد صار شعاراً لهم يعرفون به، كما أنّ نفي القياس في الشريعة من[٤] شعارهم الذي يعلمه منهم كُلّ مخالط لهم[٥].

وتكلم في الذريعة على التعلق بعمل الصحابة والتابعين، بأنّ الإماميّة تدفع ذلك، وتقول: إنّما عمل بأخبار الآحاد من الصحابة المتأمرون الذين يحتشم التصريح بخلافهم، والخروج[٦] من[٧] جملتهم فإمساك النكير عليهم لا يدل على الرضا بما فعلوه، لأنّ الشرط في دلالة الإمساك على الرضا أن لا يكون له وجه سوى الرضا من تقية[٨]

---

(١) في المصدر: «الله تعالى».

(٢) في (خ): «ظهوره» مكان «ظهور»، و«مذهبهم» غير موجودة.

(٣) انظر: رسائل الشريف المرتضى ١: ٢٤.

(٤) في (خ): «من» غير موجودة.

(٥) انظر: رسائل الشريف المرتضى ٣: ٣٠٩.

(٦) في (خ): «الخروج» غير موجودة.

(٧) في المصدر، و(خ): «عن» مكان «من».

(٨) في (خ): من «لا يدل على الرضا» إلى «من تقية» غير موجودة.

أو[١] خوف، وما أشبه ذلك[٢].

ثم قال بعد كلام له: «وأمّا ما ذكره المرتضى فجوابه:

أولاً: أنّ العلم الضروري بأنّ الإماميّة تنكر العمل بخبر الواحد مطلقاً غير حاصل لنا الآن قطعاً[٤]، واعتمادنا في الحكم بذلك على نقله له نقض لغرضه؛ إذ لم يصل إلينا معه ما يخرجه عن كونه خبر واحد.

وثانياً: أنّ التكليف بالمحال ليس بجائز عندنا، ومعلوم أنّ تحصيل العلم القطعي[٥] بالحكم الشرعي في محل الحاجة إلى العمل بالخبر[٦] الواحد الآن[٧] مستحيل عادة، وإمكانه في عصره وما قبله من أزمنة ظهور الأئمة عليهم السلام لا يجدي بالنسبة إلى زمان عدم الإمكان، ولعلّ الوجه في معلوميّة مخالفة الإماميّة لغيرهم في هذا الأصل تمكنهم في تلك الأوقات من تحصيل العلم بالرّجوع إلى أئمتهم المعصومين عليهم السلام، فلم يحتاجوا إلى اتّباع الظنّ الحاصل من خبر الواحد»[٨] انتهى.

وفيه: أولاً أنّ هذه المقالة ليست ممّا يختص به علم الهدى قدس سره، بل قد عرفت أنّ المفيد، بل الصدوق، بل الشيخ، والمحقق كُلّهم شهدوا بذلك، غاية الأمر أنّ الشيخ قدس سره أراد أن يوجه كلامهم بما لا ينافي مذهبه، وقد عرفت أنّه معنى غلط.

وبالجملة: تبين لك ممّا في السرائر أنّ هذا المعنى موجود في جميع الكتب التي

---

(١) في المصدر: «و» مكان «أو».

(٢) انظر: الذريعة ٢: ٥٣٧.

(٤) في (خ): «قطعيا».

(٥) في (م): «القطع»، وما أثبتناه عن المصدر، و(خ)؛ لأنه الأنسب في السياق.

(٦) في المصدر: «خبر».

(٧) في (خ): «لأنّ».

(٨) معالم الدين وملاذ المجتهدين: ١٩٤.

فيها تعرض هذه المسألة من كتب الخاصة، بل العامّة، فكيف يحتمل الخطأ مع أنّ ضروري المذهب لا يشتبه على سيّد أهل المذهب، مع أنّ الذي حكاه المرتضى من التفصيل من أنّ جميع أهل هذا المذهب من السلف والخلف ينكرون العمل بخبر الواحد، وأنّ هذا شعار لهم، أمر محسوس لا يمكن وقوع الاشتباه فيه، إلّا ممّن اختلت حواسه وضعف دماغه، فكيف يخفى على مثل علم الهدى أو المفيد وابن إدريس والحمصي؟!

وثانياً: أنّ حُجيّة خبر الواحد مستلزم لحُجيّة هذا الخبر، فإنّه لا يتصور خبر أصح من هذا سنداً، وأوضح منه دلالة، فبأي وجه لا يعمل العامل بالآحاد بهذا الخبر الصحيح.

وأمّا ما ذكره من الانسداد فسيتضح فساده -إن شاء الله تعالى- ويظهر أنّ حصول العلم في هذه الأزمنة أسهل من زمان الأئمة[1] لتبين الأحكام تدريجاً، والضبط والجمع، وسهولة الاطّلاع على جميع ما صدر عنهم عليهم السلام والإحاطة بجهاتها، وورود التفسير للآيات، وتمييزهم عليهم السلام الغث من السّمين في كثير من المقامات، وعدم تيسّر الإحاطة بالجهات ودفع الشكوك والشبهات لكُلّ أحد، بل اختصاص الأوحدي من الناس له ليس انسداداً لباب[2] العلم، بل إنّما مرجعه إلى أنّ الاجتهاد ليس مبذولاً يطمع فيه كُلّ أحد، كما وقع في هذه الأزمان، فإنّه ممكن إلّا أنّه بالنسبة إلى الأكثر مستحيل.

ثم قال: «وقد أورد السيّد المرتضى[3] على نفسه، في بعض كلامه، سؤالاً هذا لفظه: فإن قيل: إذا سددتم طريق العمل بالأخبار فعلى أي شيء تعوّلون في الفقه كله؟

وأجاب بما حاصله: أنّ معظم الفقه يُعلم بالضرورة من مذاهب أئمتنا عليهم السلام فيه

(١) في (خ): «عليهم السلام».

(٢) في (خ): «انسداد باب».

(٣) في المصدر: «المرتضى» غير موجودة.

بالأخبار المتواترة، وما لم يتحقق ذلك فيه، ولعلّه الأقل يعول فيه على إجماع الإماميّة.

وذكر كلاماً طويلاً في بيان حكم ما يقع فيه الاختلاف بينهم، ومحصوله: إذا أمكن تحصيل القطع بأحد الأقوال من طرق ما[١] ذكرناها تعين العمل عليه، وإلّا كنّا مخيرين بين الأقوال المختلفة؛ لفقد دليل التعيين.

ولا ريب أنّ ما ادعاه من علم[٢] معظم الفقه بالضرورة وبإجماع الإماميّة أمر ممتنع في هذا الزمان وأشباهه، فالتكليف فيها بتحصيل العلم غير جايز، والاكتفاء بالظن فيما يتعذر فيه العلم ممّا لا شك فيه ولا نزاع، وقد ذكره في غير موضع من كلامه أيضاً.. إلى أنّ قال: مع أنّ السيّد تدثّر[٣] قد اعترف في جواب[٤] مسائل[٥] التبانيّات بأنّ أكثر أخبارنا المرويّة في كتبنا معلومة مقطوع على صحتها، أمّا بالتواتر وأمّا بأمارة وعلامة دلت على صحّتها وصدق[٦] رواتها، فهي موجبة للعلم مقتضية للقطع، وإن وجدناها مودعة في الكتب بسند مخصوص من طريق الآحاد»[٧] انتهى.

ومن الغريب أنّه جعل هذا الكلام اعترافا من السيّد تدثّر بالانسداد مع أنّه بيان للانفتاح، فإنّ محصل كلامه أنّ السند المذكور للروايات إنّما هو بالنسبة إلى المشايخ لا الرّوايات، فإنّ الروايات مأخوذة من الأصول التي لا ريب فيها، فالروايات لا تختلف حالها باختلاف أحوال هؤلاء الرّواة، فكونها معلومة إنّما هو للأخذ من تلك

---

(١) في المصدر، و(خ): «ما» غير موجودة.

(٢) في (م): غير واضحة، وما أثبتناه عن المصدر، و(خ).

(٣) في المصدر: «تدثّر» غير موجودة.

(٤) في (خ): «جواب» غير موجودة.

(٥) في المصدر، و(خ): «المسائل».

(٦) يوجد خرم في (خ) من «على صحتها» الأولى، إلى «وصدق».

(٧) معالم الدين وملاذ المجتهدين: ١٩٦.

الكتب، وقطع النظر عن هذه الإسناد، فالذي فهمه صاحب المعالم رحمه الله من هذا الكلام إنّما هو ضد مرام السيّد تدبّر، فافهم[١].

وكلما حكاه من السيّد حق يظهر -إن شاء الله تعالى- هنا إجمالاً كون الأخبار المودعة في كتبنا معلومة وأنّها مأخوذة من الأصول المعلومة انتسابها إلى الأجلة والثقات، ويظهر تفصيل الاحتفاف بالقرائن المفيدة للعلم بملاحظة كتبنا الفقهيّة، خصوصاً كتاب ودائع النبوّة المتكفل لبيان العبادات.

ثم قال: «وبقي الكلام في التدافع الواقع بين ما عزاه إلى الأصحاب وبين ما حكيناه عن العلامة في النهاية، فإنّه عجيب، ويمكن أن يقال: إنّ اعتماد المرتضى في ما ذكره على ما عهده من كلام أوايل المتكلمين منهم، والعمل بخبر الواحد بعيد عن طريقتهم، وقد مرت حكاية المحقق عن ابن قبة، وهو من جملتهم، القول بمنع التعبد به عقلا، وتعويل العلّامة على ما ظهر له من حال الشيخ وأمثاله من العلماء[٢] المعتنين بالفقه والحديث، حيث أوردوا الأخبار في كتبهم واستراحوا إليها في المسائل الفقهيّة، ولم يظهر منهم ما يدل على موافقة المرتضى»[٣] انتهى

ولا يخفى أنّ تعجّبه من ذلك التدافع في محلّه إلّا أنّ ما صدر منه أعجب، فإنّ كلام المرتضى وغيره صريح في عدم جواز العمل بالخبر في الفروع.

وأمّا الأصول فلم يستشكل فيه أحد، ألا ترى أنّ السّيد نفى الإنسانيّة عمّن يعوّل على الآحاد في أصول الدين، وبهذا أسقط قوله عن الاعتبار، وأخرجه من زمرة العلماء، واشتهار هذا المعنى ووضوحه صار منشأ لاشتباه الأمر عليهم في أصول الفقه، واشتهر بينهم عدم جواز الاستناد إلى الآحاد فيها، وقد صرح به

---

(١) في (خ): من «ومن الغريب» إلى «فافهم» غير موجودة.

(٢) في المصدر: «علمائنا».

(٣) معالم الدين وملاذ المجتهدين: ١٩٧.

المرتضى والشيخ[١]، والمحقق -قدّس الله سّرهم-[٢] وليس هذا الاشتباه إلّا لوضوح أمر عدم الاعتبار في الأصول.

وبالجملة: فكُلّ من عزى عدم الحُجيّة إلى الإماميّة -أعني جميع من تعرّض لهذه المسألة من العامة والخاصة- كلامه صريح في أنّه عندهم كالقياس في الأحكام الفقهية، وكلامه هذا يكشف عن عدم[٣] تتبعه في هذا المقام، وعدم اطّلاعه على كلمات من أشرنا إليهم من الأعلام، مع أنّ النظر إلى كلام الشيخ وطريقته ليس منشأ لما زعمه العلامة قدّس سرّه.

ثم إنّ هذا يجري في ما هو أعظم من ذلك من التهافت بين كلام الشيخ قدّس سرّه وشيخيه[٤] المفيد والمرتضى قدّس سرّهما.

ثم قال: «والإنصاف أنّه لم يتضح من حالهم المخالفة له أيضاً، إذا كانت أخبار الأصحاب يومئذ قريبة العهد بزمان لقاء المعصومين عليهم السلام[٥] واستفادة الأحكام منهم، وكانت القرائن المعاضدة لها متيسرة، كما أشار إليه السيّد، ولم يعلم أنّهم اعتمدوا على الخبر المجرّد ليظهر مخالفتهم لرأيه فيه.

وقد تفطن المحقّق من كلام الشيخ لما قلناه بعد أن ذكر عنه في حكاية الخلاف، هنا أنّه عمل بخبر الواحد إذا كان عدلاً من الطّايفة المحقّة، وأورد احتجاج القوم من الجانبين، فقال: وذهب شيخنا أبو جعفر رحمه الله إلى العمل بخبر العدل من رواة أصحابنا... إلى آخر ما حكيناه، ثم قال: وما فهمه المحقق من كلام الشيخ هو الذي

---

(١) في (خ): بعد «الشيخ» كلمة غير واضحها، والأقرب رسما أنّها «قدس سرهما».

(٢) في (خ): «قدس الله سرهم» غير موجودة.

(٣) في (خ): «قلة» مكان «عدم».

(٤) في (خ): «وشيخ» مكان «وشيخيه».

(٥) في (خ): «عليهم السلام» غير موجودة.

ينبغي أن يعتمد عليه لا ما نسبه العلامة إليه»[١] انتهى.

فهذا الفاضل أيضاً اعترف بأنّ العمل بالخبر الواحد من باب أكل الميتة والاضطرار لا من أجل الحُجيّة والاعتبار، وإن عمل الطائفة بالأخبار لأجل إفادتها العلم والاطمينان.

وقال في أول كتاب المنتقى: «ولقد كانت حالة الحديث[٢] مع السلف الأولين على طرف النقيض ممّا[٣] هو فيه مع الخلف الآخرين، فأكثروا لذلك فيه المصنّفات وتوسّعوا في طريق الروايات، وأوردوا في كتبهم ما اقتضى رأيهم إيراده من غير الثقات إلى التفرقة بين صحيح الطريق وضعيفه، ولا تعرض للتميز بين سليم الإسناد وسقيمه، اعتماداً منهم في الغالب على القراين المقتضية لقبول ما دخل الضعف طريقه، وتعويلاً على الإفادات[٤] الملحقة لخطأ[٥] الرتبة بما فوقه، كما أشار إليه الشيخ[٦] في فهرست كتابه[٧]، حيث قال: إنّ كثيراً من مصنفي أصحابنا وأصحاب الأصول ينتحلون المذاهب الفاسدة، وكتبهم معتمدة[٨]، وغير خفي[٩] أنّه لم يبق لنا سبيل إلى الاطّلاع على الجهات التي عرفوا منها ما ذكروا حيث حظوا بالعين، وأصبح حظنا بالأثر، وفازوا بالعيان وعوضونا عنه بالخبر، فلا جرم انسدّ

---

(١) معالم الدين وملاذ المجتهدين: ١٩٧.

(٢) في المصدر: «حاله» مكان «حالة»، و«الحديث» غير موجودة.

(٣) في المصدر: «مم».

(٤) في المصدر، و(خ): «الأمارات».

(٥) في المصدر: «لمنحط».

(٦) في المصدر: «رحمه الله».

(٧) في المصدر: «فهرسته»، و«كتابه» غير موجودة.

(٨) يوجد في المصدر كلام بعد «معتمدة» لم ينقله صاحب المحجة قدس سره، يتعرض فيه صاحب المنتقى قدس سره لرأي السيّد قدس سره.

(٩) في المصدر، و(خ): «خاف».

عنّا باب الاعتماد على ما كانت لهم أبوابه مشرعة، وضاقت علينا مذاهب كانت المسالك لهم فيها متسعة»[١] انتهى.

ولقد جاء بما لا مزيد عليه من التحقيق، وأنصف من نفسه فبين أنّ السّلف لم يعتمدوا إلّا على العلم، حيث كانوا متمكنين منه، ولكنّا لا مناص لنا عن الركون إلى الظنون، وهذا هو الذي ألجأنا إلى تقسيم الأخبار إلى أقسامها[٢] المعروفة، وإلّا[٣] فالأمر يدور مدار العلم، ولا حاجة حينئذ إلى ملاحظة حال الرّاوي واستكشاف عقيدته وملكاته وأفعاله، كما هو طريقة السلف، وسيأتي لهذا مزيد بيان، إن شاء الله تعالى.

[في اصطلاح الخبر الصحيح عندنا]

والذي ينكشف به مذهب الإماميّة وطريقتهم إلى زمان جمال الحق والدين -نور الله ضريحه- إنّه لا إشكال في أنّ تقسيم الخبر إلى الأقسام الأربعة مما كان مشهوراً بين المخالفين، فالصحيح عندهم ما كان راويه مستجمعاً لما اعتبروه من الشرائط من سلامة العقيدة والعدالة وغيرها ممّا سيأتي، إن شاء الله تعالى.

وأمّا الإماميّة: فلم يكن الصحيح عندهم إلّا ما يفيد الاطمينان، فلم يكونوا يعولون إلّا على الصحيح بهذا المعنى، ولهذا فلم يكن لهم غرض متعلق بهذا التقسيم، فأعرضوا عنه جميعاً، وبهذا تميزوا من المخالفين، فإنّ الصحيح عندهم تعبّداً ما كان مستجمعاً لما ابتدعوه من الشرايط، وإن لم يفد الظن فضلاً عن العلم، وهذا المعنى ممّا لم يخالف فيه أحد، شهد به الثقات، بل الأساطين من علمائنا، قدس الله أسرارهم.

---

(١) منتقى الجمان ١ : ٢.

(٢) في (خ): «أقسامه».

(٣) في (خ): «إلا» غير موجودة.

قال في المنتقى: «اصطلح المتأخرون من أصحابنا على تقسيم الخبر باعتبار اختلاف أحوال رواته إلى الأقسام الأربعة المشهورة»[١]. وقال في موضع آخر منه: «القدماء لا علم لهم بهذا الاصطلاح قطعاً لاستغنائهم عنه في الغالب بكثرة القرائن الدالة على صدق الخبر، وإن اشتمل طريقه على ضعف، كما أشرنا إليه سابقاً[٢]، فلم يكن للصحيح كثير مزيّة توجب له التميز باصطلاح أو غيره، فلما اندرست تلك الآثار واستقلت الأسانيد بالأخبار اضطر المتأخرون إلى تميّز الخالي من الريب وتعيين البعيد عن الشك، فاصطلحوا على ما قدّمنا بيانه، ولا يكاد يعلم وجود هذا الاصطلاح قبل زمان العلّامة إلّا من السيّد جمال الدين بن طاوس[٣]، وإذا أُطلقت الصحة في كلام من تقدم فمرادهم منها الثبوت و[٤]الصدق»[٥] انتهى.

فلا ريب بمقتضى ما أخبر به من أنّ الصحيح بهذا المعنى أمر حدث عند أصحابنا من زمان العلامة وشيخه ابن طاوس، وأنّ من سلف منهم لم يحكموا بصحة ما حكموا بصحته، وإنّما كانوا يحكمون بصحة ما يفيد الاطمينان من أي طريق كان، وأنّ باب العلم كان منفتحا في ذلك الزمان، هذا ما أخبر به عن حس، ولا يحتمل فيه الغلط.

وأمّا ما جعله وجهاً لذلك من عدم الحاجة فإنّ أراد أنّ الصحيح باصطلاح المتأخرين كان حُجّة إلّا أنّهم استغنوا عنه بالعلم فواضح الفساد، وإن أراد اختصاص هذه الأزمنة بحُجيّته للانسداد فسيظهر فساده -إن شاء الله تعالى- بما لا

---

(١) منتقى الجمان ١: ٤.

(٢) في المصدر، و(خ): «سالفا».

(٣) في المصدر: «رحمه الله».

(٤) في المصدر: «أو» مكان «و».

(٥) منتقى الجمان ١: ١٤.

مزيد عليه.

أما وضوح فساد الأول، فلأنّ ما كان مجعولاً في عرض العلم وفي زمان الانفتاح لا وجه للإعراض عنه والالتزام بتحصيل العلم، ألا ترى أنّ الظهور اللفظي الذي ليس اعتباره منوطاً بالانسداد لم يتأمّل في التعويل عليه أحد، وإن كان متمكناً من تحصيل العلم مع أنّه ليس ظناً في الحقيقة أيضاً، بل إنّما هو أصل على ما بيناه في مواضع عديدة، فالوجه في عدم تعرض الطايفة للخبر العدل وضبط حدوده، إنّما هو ما عرفت من أنّ العمل به كالعمل بالقياس، وأنّ الإعراض عنه كالإعراض عن القياس شعار لهم، حتى أنّ المخالفين لا يخفى عليهم ذلك كما عرفت من تصريح الحذاق والأساطين، بل اعترف شيخ الطايفة قدس سره بذلك في مواضع من العدّة.

والحاصل: أنّ الفاضل الذي يرى العمل بالآحاد لأجل الانسداد شهد بأنّه إذا أطلقت الصحة في كلام من تقدم فمرادهم منها الثبوت والصدق، ومن المعلوم أنّ الثبوت ليس إلّا العلم، وهذا معنى قوله، والصدق يعني أنّ الصحة عبارة عن الصدق الواقعي، فالصحة عند الشخص عبارة عن ثبوت صدق الكلام من أي طريق كان، وما لم يعلم فيه ذلك فلا يعلم صحته وإن كان الراوي عدلاً إماميّاً.

وأوضح من هذا الكلام ما أفاده قدوة المحققين بهاء الدين -نور الله ضريحه- في أوائل كتاب مشرق الشمسين، قال: «استقر اصطلاح المتأخرين من علمائنا[1] على تنويع الحديث المعتبر، ولو في الجملة، إلى الأنواع الثلاثة المشهورة، أعني: الصحيح، والحسن، والموثق، فإنّه[2] إنّ كان جميع سلسلة سنده إماميّين ممدوحين بالتوثيق

(١) في المصدر: «٤».

(٢) في المصدر: «بأنّه».

فصحيح، أو إماميين ممدوحين بدونه كلاً أو بعضاً فحسن[١]، أو غير إماميين كلاً أو بعضاً[٢] مع توثيق الكُلّ فموثق.

وهذا الاصطلاح لم يكن معروفاً بين قدمائنا[٣]، كما هو ظاهر لمن مارس كلامهم، بل كان المتعارف بينهم إطلاق الصحيح على كُلّ حديث اعتضد بما يقتضي اعتمادهم عليه، أو اقترن بما يوجب الوثوق به والركون إليه، وذلك بأمور:

[في بعض الأسرار التي توجب الركون إلى الخبر]

منها: وجوده في كثير من الأصول الأربعمائة التي نقلوها من مشايخهم بطرقهم المتّصلة بأصحاب العصمة عليهم السلام[٤]، وكانت متداولة لديهم في تلك الأعصار مشتهرة بينهم[٥] اشتهار الشمس في رابعة النهار.

ومنها: تكرره في أصل أو أصلين منها فصاعداً بطرق مختلفة وأسانيد عديدة معتبرة.

ومنها: وجوده في أصل معروف الانتساب إلى أحد الجماعة الذين أجمعوا على تصديقهم: كزرارة[٦]، ومحمد بن مسلم، والفضل[٧] بن يسار، أو على تصحيح ما يصح عنهم: كصفوان بن يحيى، ويونس بن عبد الرّحمن، وأحمد

---

(١) يوجد في المصدر: «مع توثيق الباقي» قبل «فحسن».

(٢) يوجد خرم في (خ) من «فحسن» إلى «بعضا»، وفي المصدر: «كلا أو بعضا» موجودة بين «أو» و«غير» السالفتين.

(٣) في المصدر: «قدس الله أرواحهم».

(٤) في المصدر: «سلام الله عليهم»، و(خ): «عليهم السلام» غير موجودة.

(٥) في المصدر: «في ما» قبل «بينهم».

(٦) في (خ): كلمة غير مفهومة مكان «كزرارة».

(٧) في المصدر «الفضيل»، وفي(خ): «فضل».

بـن محمد بن أبي نـصر البزنطي[١]، أو عـلى العمل برواياتهم[٢]: كعمّار السـاباطي وغيرهم[٣] مـمّن عدّهم شـيخ الطايفة في العدّة[٤]، كما نقله عنه المحقق في كتب[٥] التراوح من المعتبر.

ومنهـا: اندراجـه في أحـد الكتـب التي عرضت عـلى الأئمـة عليهم السلام[٦] فأثنوا على مصنّفيها[٧]: كـكتاب عبيـد الله بن علي[٨] الحلبي، الـذي عرضه على الصادق عليه السلام، وكتابي يونس بن عبد الرحمن والفضل بن شاذان المعروضين على العسكري عليه السلام[٩].

ومنها: كونه مأخوذاً من[١٠] الكتب التي شـاع بين سلفهم الوثوق بها والاعتماد عليها، سواء كان مؤلفوها من الفرقة الناجية المحقّة[١١]: كـكتاب الصّلاة لحريز بن عبد الله[١٢]، وكتب ابني[١٣] سـعيد، وعلي بن مهزيـار، أو من غير الإماميّة؛ ككتاب حفص بن غياث القاضي، وكتب[١٤] الحسـين بن عبيد الله السـعدي، وكتاب القبلة

(١) في المصدر: «البزنطي» غير موجودة.

(٢) في المصدر: «بروايتهم».

(٣) في المصدر: «نظرائه» مكان «غيرهم».

(٤) في المصدر: «كتاب» قبل «العدة».

(٥) في المصدر: «بحث» مكان «كتب».

(٦) في المصدر: «عليهم سلام الله»، وفي (خ): «عليهم السلام» غير موجودة.

(٧) في المصدر: «مؤلفها».

(٨) في المصدر: «بن علي» غير موجودة.

(٩) في المصدر: «عليه السلام» غير موجودة.

(١٠) العبارة في المصدر: «أخذه من أحد».

(١١) في المصدر: «الإمامية» مكان «المحقة».

(١٢) في المصدر: «السجستاني» بعد «عبد الله».

(١٣) في المصدر: «بني».

(١٤) في المصدر: «كتب» غير موجودة،

لعلي بن الحسين الطاطري.

وقد جرى ثقة الإسلام رئيس المحدثين محمد بن بابويه[١] على متعارف المتقدمين من[٢] إطلاق الصحيح على ما يركن إليه ويعتمد عليه، فحكم بصحة جميع ما أورده من الأحاديث في كتاب من لا يحضره الفقيه، وذكر أنّه استخرجها من الكتب المشهورة[٣] عليها المعول وإليها المرجع، وكثير من الأحاديث[٤] بمعزل عن الاندراج في الصحيح على مصطلح المتأخرين، ومنخرط في سلك الحسان، بل الموثقات، بل الضعاف.

وقد سلك ذلك المنوال جماعة من أعلام علماء الرجال، فحكموا بصحة حديث بعض الرواة الغير الإماميّة، كعلي بن محمد بن رياح وغيره؛ لما لاح لهم من القرائن المقتضية للوثوق بهم والاعتماد عليهم، وإن لم يكونوا في عداد الجماعة الذين انعقد الإجماع على تصحيح ما يصح عنهم.

والذي[٥] بعث المتأخرين[٦] على العدول عن متعارف القدماء ووضع ذلك الاصطلاح الجديد هو أنّه لمّا طالت الأزمنة[٧] بينهم وبين الصدر السّالف وآل الحال إلى اندراس بعض كتب الأصول المعتمدة[٨] لغلظ[٩] حكام الجور والضلال،

---

(١) العبارة في المصدر: «وقد جرى رئيس المحدثين ثقة الإسلام محمد بن بابويه قدس الله روحه».

(٢) في المصدر: «المقدمة في» مكان «المتقدمين من».

(٣) في المصدر: «كتب مشهورة».

(٤) في المصدر: «تلك» قبل «الأحاديث».

(٥) في المصدر: «تبيين» مكان «و».

(٦) في المصدر: «نور الله مراقدهم».

(٧) في المصدر: «المدة» مكان «الأزمنة».

(٨) في (خ): «المعتمدة» غير موجودة.

(٩) في المصدر: «لتسلط» مكان «لغلظ».

والخوف من إظهارها وانتساخها، وانضم إلى ذلك اجتماع ما وصل إليهم من كتب الأصول في الأصول المشهورة في هذا الزمان، والتبست[١] الأحاديث المأخوذة من الأصول المعتمدة بالمأخوذة من غير المعتمدة، واشتبهت المتكررة في كتب الأصول بغير المتكررة، وخفي عليهم[٢] كثير من تلك الأمور التي كانت سبب وثوق القدماء بكثير من الأحاديث، ولم يمكنهم الجري على أثرهم في تميز ما يعتمد[٣] عليه مما لا يركن إليه، فاحتاجوا إلى قانون يتميّز به الأحاديث المعتبرة عن غيرها والموثوق بها عنما سواها، فقرروا لنا -شكر الله سعيهم- ذلك الاصطلاح الجديد، وقربوا إلينا البعيد، ووصفوا الأحاديث الموردة في كتبهم الاستدلالية بما اقتضاه ذلك الاصطلاح من الحسن والصحة[٤].

وأول من سلك من[٥] علمائنا المتأخرين شيخنا العلامة جمال الحقّ والدين الحسن بن المطّهر الحلي[٦].

ثم إنّهم -أعلى الله مقامهم- ربما يسلكون طريقة القدماء في بعض الأحيان فيصفون مراسيل بعض المشاهير: كابن أبي عمير، وصفوان بن يحيى بالصحة[٧]، وعلى هذا جرى العلامة[٨]

---

(١) في المصدر: «فالتبست»، وفي (خ): «وكُتبت».

(٢) في المصدر: «قدس الله أرواحهم».

(٣) في (خ): «يفيد» مكان «يعتمد».

(٤) في المصدر: «الصحة والحسن والتوثيق»، وفي (خ) بعد «والصحة» توجد «والتوثيق».

(٥) في المصدر: «هذه الطريقة» قبل «من».

(٦) في المصدر: «قدس الله روحه».

(٧) في المصدر بعد «بالصحة» يوجد «لما شاع من أنّهم لا يرسلون إلّا عمن يثقون بصدقه، بل يصفون بعض الأحاديث التي في سندها من يعتقدون أنّه فطحي أو ناووسي بالصحة، نظراً إلى اندراجه في من أجمعوا على تصحيح ما يصح عنهم».

(٨) في المصدر: «قدس الله روحه».

في المختلف»[١] وفي الخلاصة، وقد جرى شيخنا الشهيد -طاب ثراه- على هذا المنوال أيضاً»[٢] انتهى كلامه ملخّصاً.

فانظر كيف يجزم بأنّ الصحيح عند القدماء عبارة عمّا يوثق به ولو بالقرائن المفيدة لذلك، كوجوده في أصل معتمد، وتكرّره في الأصول الكاشف عن الصدق والصحة.

ولقد أجاد في تفسير القرائن المفيدة كوجوده[٣] في المخرجة للخبر عن كونه من الآحاد الملحقة له بالتواتر لهما[٤] في العدّة وغيرها مما لا يوجب الوهم أيضاً؛ كأصل البراءة أو العموم والإطلاق، فأنّهما أيضاً أصلان لا يعتبر فيهما إفادة الظن فضلاً عن العلم والاطمينان، وقد حكم بأنّ هذا المعنى يظهر لكُلّ من مارس كلامهم، وشهد بأنّ ثقة الإسلام تغمّده جرى على متعارف المتقدّمين، بل كثير من علماء الرجال، بل شهد بأنّ العلامة تغمّده الذي هو الأصل في هذه الطريقة الجديدة أيضاً وافق القدماء في كتاب المختلف وفي الخلاصة.

وقد بينا سابقاً أنّه وإن وافق العامّة قولاً إلّا أنّه مؤيّد في مقام العمل بالسلوك مسلك الطايفة[٥] ورفض طريقة أهل البدعة، ومثل آية الله حقيق بالتأييد من الله، وظهرت طريقة الشهيد -نور الله ضريحه- وأنّه سلك مسلك جميع الإماميّة.

هذا محصّل ما أخبر به عن حس، ولا يحتمل فيه الخطأ ولا التعمد في الكذب[٦].

وأمّا ما استنبطه بزعمه وهو أنّ السّلف استغنوا عن القانون المميز بين الغث

---

(١) مشرق الشمسين وإكسير السعادتين: ٢٤.

(٢) انظر: مشرق الشمسين وإكسير السعادتين: ٣٤.

(٣) في (خ): من «المفيدة» إلى «كوجوده في » غير موجودة.

(٤) في (خ): «لا بما» مكان «لهما».

(٥) في (م): «الطايفة» غير مفهومة، وما أثبتناه عن (خ).

(٦) في (خ): «الكذب» غير موجودة.

والسّمين بانفتاح باب العلم لهم، بخلاف المتأخرين الذين احتجبوا عن العلم واليقين لاندراس الأسباب الموجبة للانكشاف، فهو وهم لما حققنا من أنّ هذا القانون ممّا قنّنه أهل[1] البدعة، وكان اعتمادهم عليه وليس صنعاً جديداً، كما أنّهم كانوا يعولون على القياس فلهم في كُلّ من الخبر الواحد والقياس مباحث طويلة، وتعويلهم غالباً في الفقه عليهما إلّا أنّ أهل الحقّ صار من شعارهم رفض هاتين البدعتين، وما لا يفيد العلم لا يحكم العقل باعتباره من جهة إيمان الراوي وعدالته، وإنّما هذا غلط صدر عمّن صدر من الجمهور باجتهادهم الفاسد بزعم دلالة آية النبأ عليه، فليس هذا ممّا يعوّل عليه، ولو فرض -والعياذ بالله[2]- اندراس أعلام الهداية، وانطماس رسوم الدين فإنّ المرجع على هذا هو الظنّ من أي سبب كان، ويقدم الأقوى فالأقوى في مقام العمل.

وسيظهر -إن شاء الله تعالى- أنّ تحصيل العلم بالأحكام في هذا الزمان أسهل بمراتب من تلك الأزمنة لاجتماع الأسباب، وما توهم من الاندراس سيظهر اندفاعه، بعون الله ومشيته.

فما قاله ﷺ من أنّهم قرروا لنا ذلك الاصطلاح الجديد من عجائب الأمور، فإنّ كتب العامّة مشحونة بجميع ما اعتبره المتأخرون في الخبر إلّا أنّ الاختلاف إنّما هو في أصل المذهب، فإنّهم يعتبرون عدم الرفض في الراوي وأصحابنا يعتبرون الإيمان وعدم كونه من المخالفين، وإلّا فاعتبار الإيمان والعدالة ودوران الحكم مدارهما ليس أمراً جديداً، فإنّ الخبر الواحد الذي كان عليه المعول عندهم له حدود وشرايط لا محال، ومن أراد فليراجع كتبهم، وسنتلوا عليك من ذلك شطراً عند التعرض لما اعتبره المتأخرون من الحدود، إن شاء الله تعالى.

---

(١) في (م): «أهل» غير واضحة، وما أثبتناه عن (خ).

(٢) في (خ): «تعالى».

ولنعم ما أفاد بعض أصحابنا من الأخباريين تدثر حيث قال، بعد ما ذكر أنّه قد ادّعى بعض المتأخرين اختلاط الأصول بغيرها وعدم إمكان التميز واندراس الأصول وخفا القراين، ولذلك وضعوا الاصطلاح الجديد[١]: «ليت شعري كيف حصل الاندراس[٢] وهذا الاختلاط في زمن العلامة وشيخه أحمد بن طاوس الذين أحدثا هذا الاصطلاح، كما صرّح به صاحب المنتقى، وغيره في اليوم الذي أحدثا فيه، ولم يحصل قبله بساعة، أو يوم، أو شهر، أو سنة، بل كانوا يعملون بالاصطلاح الأول، فيكون الاندراس تلك الأصول واختلاطها كُلّه في ساعة واحدة، أو يوم واحد؟! وهذا معلوم البطلان عادة»[٣] انتهى.

فإنّه بعد ما تبين أنّ المحقق[٤] الذي هو شيخ العلامة كان باب العلم له منفتحاً لما تبين من أنّ طريقته طريقة السّلف، وسيزداد هذا اتضاحاً -إن شاء الله تعالى- بنقل كلماته الصريحة في انفتاح باب العلم في زمانه، فكيف انطمست الآثار في ذلك الزمان بعينه؟! فإنّ هذا لا يمكن إلّا بأن تكون هناك واقعة حادثة موجبة لزوال تلك الآثار في يوم واحد أو ساعة واحدة -مثلاً- لعدم تمادي الأيام بين المحقق وبين العلامة، فليس هذا إلّا نسجاً على منوال أهل الخلاف كالتمسك بالإجماع.

[كلام في حُجيّة الإجماع]

فإنّ من المعلوم عند الطايفة أنّه لا حُجيّة فيه من حيث هو وإنّما التمسّك به تعبير صرف، والمقصود التمسّك بالسّنة مع أنّ التحفظ على المدارات مع المخالفين فيما لا داعي فيه على الخلاف، كما صرح به علم الهدى تدثر.

---

(١) في (م): كلمة غير مفهومة، وما أثبتناه -الجديد- عن (خ).

(٢) في المصدر: «هذا» قبل «الاندراس».

(٣) وسائل الشيعة ٣٠: ٢٠٣.

(٤) في (خ): «تدثر».

قال في الذريعة، في مبحث الإجماع: «وأرى كثيراً من مخالفينا يعجبون من قولنا إنّ الإجماع حُجّة مع أنّ المرجع[١] في كونه حُجّة إلى قول الإمام عليه السلام[٢] من غير أن يكون للإجماع تأثير وينسبونا في إطلاق هذه اللفظة إلى اللغو والعبث.

وقد بيّنا في الكتاب الشافي في هذه النكتة ما فيه كفاية.

وبالجملة[٣]: فلسنا[٤] نحن المبتدئين بالقول بأنّ الإجماع حُجّة، لكنا إذا سُئلنا فقيل[٥] لنا: ما تقولون في إجماع المسلمين على أمر من الأمور؟ فلا بُد من أن نقول: أنّه حق وحُجّة لأنّ قول الإمام المعصوم عليه السلام[٦] الذي لا يخلو كُلّ زمان منه لا بُد أن يكون داخلاً فيه[٧]، فجوابنا بأنّه حق وحُجّة يصح[٨]، وإن كانت علتنا في أنّه حُجّة غير علتهم، ولو أنّ سائلاً سألنا عن جماعة فيهم نبي[٩]: هل قول هذه الجماعة حق وحُجّة؟ لما كان لنا كُلّنا[١٠] بدّ من[١١] أن نقول: إنّه حُجّة لأجل قول النبي صلى الله عليه وآله، ولا نمتنع من القول بذلك لأجل أنّه لا تأثير لقول باقي الجماعة.

وقد بيّنا في الكتاب الشافي: أنّه غير ممتنع أن يلتبس في بعض الأحوال قول إمام

---

(١) في (م): «أنّ المرجع» غير واضحة، وما أثبتناه عن المصدر، و(خ).

(٢) في المصدر: «عليه السلام» غير موجودة.

(٣) في المصدر: «وفي الجملة».

(٤) في النسخة المعتمدة من المصدر: «فليس»، وما موجود فهو موجود في نسخة بدل من المصدر.

(٥) في النسخة المعتمدة من المصدر: «قيل»، وما موجود فهو في نسخة بدل من المصدر.

(٦) في المصدر: «عليه السلام» غير موجودة.

(٧) في المصدر: «في هذا الإجماع» مكان «فيه».

(٨) في المصدر: «صحيح».

(٩) في (خ): «صلى الله عليه وآله».

(١٠) في المصدر: «كُلّنا» غير موجود.

(١١) في (خ): «لابُد أن» مكان «بد من».

الزّمان عليه السلام[١] أمّا لغيبة أو لغيرها فلا يعرف[٢] قوله على اليقين[٣]، فنفزع في هذا الموضع إلى إجماع الأمّة أو إجماع علمائنا لنعلم دخول الإمام المعصوم[٤] فيه، وإن كنّا لا نعرف شخصه وعينه، ففي مثل هذا الموضع نقتصر[٥] إلى معرفة الإجماع على القول لنعلم دخول الحجة فيه إذا كان قول الإمام الذي هو الحجة ملتبساً أو مشتبهاً.

وهذا يجري مجرى قول المحصّلين من مخالفينا إنّ الإجماع الذي هو الحجة هو إجماع المؤمنين من الأمّة، دون غيرهم، لأنّ قول المؤمنين لما لم يكن مميزاً وجب[٦] اعتبار إجماع الكُلّ ليدخل ذلك فيه»[٧] انتهى.

فإنّ محصل مرامه أنّ استحالة خطأ جميع الأمة مرجعها عندنا إلى استحالة خلو الزمان من المعصوم، وكُلّ ما دلّ على ذلك -على تقدير التسليم- مرجعه إلى هذا المعنى، كما ذكره تفصيلاً في الذريعة والشافي، فلهذا لم ينكر عليهم حُجيّة الإجماع، بل أرجعها إلى وجوب وجود إمام معصوم عن الخطأ في كُلّ عصر، واعتذر عن التّعبير بالإجماع بأنّا لسنا مبتدئين في هذه المقالة إلّا أنّا لم ننكرها على قائلها لإمكان صرفها إلى معنى صحيح على بعض التقادير، وإن لم يمكن وقوعه في هذه الأزمنة، بل نقول[٨]، إنّه لم يتفق إلى الآن العلم باتفاق جماعة فعلم[٩] أنّ أحدهم الإمام عليه السلام من غير أن نعرفه بشخصه على قول كي تظهر لهذه المقالة أثر في مقام العمل، بل إنّما

---

(١) في المصدر: «عليه السلام» غير موجودة.

(٢) في النسخة المعتمدة من المصدر: «نعرف» وما موجود فهو في نسخة بدل من المصدر.

(٣) في المصدر: «التعيين».

(٤) في (خ): «عليه السلام».

(٥) في المصدر: «نفتقر».

(٦) في (خ): «أوجب».

(٧) الذريعة إلى أصول الشريعة ٢: ٦٢٣.

(٨) في (م) غير واضحة، وما أثبتناه -نقول- عن (خ).

(٩) في (خ): «نعلم».

نطلع على مقالة العلماء بالرجوع إلى أشخاصهم أو تصانيفه، وأين هذا من العلم الاطميناني بمقالة جماعة نعلم أنّ أحدهم الإمام عليه السلام من غير أن نعرفه بعينه.

والحاصل: أنّ حُجيّة الإجماع عند الإماميّة مناف لمذهبهم، بل إنّما هي مبنى مذهب المخالفين، وصرّح بهذا جميع الأساطين، وتعجّب المخالفون من التزام الإماميّة بحجيّته، وقد رأيت اعتذار المرتضى قدس سره عنه، ومع ذلك امتلأت كتب أصحابنا من الإجماع، بل اكتفوا بالمنقول منه، بل تمسّكوا بالشهرة، بل المنقول منها، وكُلما رأوا[1] مخالفاً اعتذروا بانقراض عصره أو بأنّه معلوم النّسب، ولما رأى بعض شناعة هذه المقالة سنح له أمر جديد وهو اللّطف البعيد عن هذا المقام المنتج لما لا يخفى فساده من اللّوازم.

وزعم آخرون: أنّ توافق آراء الرّجال، وإن لم يدركوا إمامهم ولم تتّصل مقالتهم بمقالة من أدركه، بل اشتهر الخلاف بينهم يكشف عن الاستناد إلى رأيه، والتلقّي منه، ولم يتفطنوا أنّ هذا لو تمّ فإنّما يجري في حق من أدركه، لا في من لا ربط بينه وبين إمام[2]، مع أنهم كثيراً ما يجمعون على خلاف ما أجمع عليه السّلف، وسنكشف الغطاء عن حقيقة الإجماع ونبين إمكان العلم من أجله إذا كان في زمان المعصوم عليه السلام إلّا أنّه قليل جدّاً.

والمقصود في هذا المقام إنّما هو مجرّد التنظير وبيان أنّ استيلاء أهل الخلاف وتداول كتبهم وصيرورتها مرجعا لأهل العلم، ربما يوجب اشتباه الأمر.

ولهذا قال صاحب المعالم قدس سره[3] في الجواب عن الإشكال على تعريف الفقه بالعلم، حيث إنّ أكثره من باب الظن بأنّ ظنية الطريق لا تنافي قطعية الحكم: إنّ

---

(١) «رأوا» غير واضحة في (م)، وما أثبتناه عن (خ).

(٢) في (خ): «إمامه».

(٣) في (خ): «قدس سره» غير موجودة.

هذا إنّما يتمّ على مذهب المصوّبة، وكأنّه لهم، وتبعهم من لا يوافقهم على هذا الأصل غفلة عن حقيقة الحال[١].

وهـذا الكلام، وإن كان فاسـداً في ذلـك المقام، إلّا أنّ المقصود أنّ اشـتباه الأمر عـلى أصحابنا وخفـاء طريقتنا عليهم في بعـض المقامات لاشـتهار مقالة المخالفين وسطوتهم أمر غير بعيد.

وقال أيضاً في المنتقى: «إنّ أكثر أنواع الحديث -المذكورة في متن دراية الحديث-[٢] من مسـتخرجات[٣] العامّة بعد وقوع معانيها في حديثهم فذكروها بصورة ما وقع، واقتفى جماعة من أصحابنا في ذلك أثرهم واستخرجوا من أخبارنا في بعض الأنواع مـا يناسـب مصطلحهم، وبقي منها كثير على حكم[٤] محـض الفرض، ولا يخفى أنّ البحـث عمّا ليـس بواقع واتّباعهم في إثبات الاصطلاح لـه قليل الجدوى، بعيد عن الاعتبار، ومظنة الإبهام[٥]»[٦] انتهى.

فظهر أنّ هذا التقسيم من العامة، وأنّ اتّباع أصحابنا لهم، إنّما هو لمجرّد الصناعة لا للحاجة.

ولهذا قال: «إنّ كثيرا منها بقي على حكم الفرض»، وسيظهر إن شاء الله تعالى أنّ ما زعم من الحاجة إلى البعض الآخر أيضاً غير صحيح.

وكيف كان، فلم يسـتقر رأي أحد من علمائنا على هـذه المقالة، وإنّما اغتر بعض

---

(١) انظر: معالم الدين وملاذ المجتهدين: ٢٧.

(٢) ما بين الشرطتين غير موجود في المصدر، ولعله توضيح من صاحب المحجة تتمّمُ.

(٣) في المصدر: «مستخرجاتهم» مكان «مستخرجات»، و«العامة» غير موجودة.

(٤) في المصدر: «حكم» غير موجودة.

(٥) في المصدر: «للإبهام».

(٦) منتقى الجمان ١: ١٠.

الأواخر بظواهر بعض الكلمات، قال الشهيد في الذكرى: «ثم من السّنة ما هو[١] متواتر، وهو: ما بلغ رواته إلى حيث يحصل العلم بقولهم، كخبر الغدير.

وآحاد وهو بخلافه.

ومنه المشهور، وهو: ما زادت رواته على ثلاثة، ويسمّى المستفيض، وقد يطلق على ما اشتهر العمل به بين العلماء.

والصحيح، وهو: ما ما اتصلت روايته إلى المعصوم بعدل إمامي، ويسمّى المتّصل، والمعنعن، وإن كان كُلّ منهما أعم منه، وقد يطلق الصحيح على سليم الطريق من الطعن، وإن اعتراه إرسال أو قدح».. إلى أن قال: «والمتواتر قطعي القبول؛ لوجوب العمل بالعلم، والواحد مقبول بشروطه المشهورة، وبشرط اعتضاده بقطعي، كفحوى الكتاب، أو المتواتر، أو عمومهما، أو دليل العقل، أو كان مقبولا، حتى عدّه الشيخ أبو جعفر رحمه الله من المعلوم المخبر، أو كان مرسله معلوم التحرز عن الرّواية عن مجروح، ولهذا قبلت الأصحاب مراسيل ابن أبي عمير، وصفوان بن يحيى، وأحمد بن أبي نصر البزنطي، لأنّهم لا يرسلون إلّا عن ثقة، أو عمل الأكثر[٢].

وأنكره جلّ الأصحاب كأنّهم يرون أنّ ما بأيديهم متواتر أو مجمع على مضمونه، وإن كان في خبر الآحاد»[٣] انتهى.

فهو لا يكتفى بشيء ممّا اكتفى به الفريقان، بل يعتبر زائداً على ما يوجب الوثوق

---

(١) في المصدر: «ما هو» غير موجودة.

(٢) توجد في (خ) حاشية خاليه من أي إشارة لمن كتبها، لذا لا نعلم أهي من المصنف قدس سره أو من الذي استكتبها، حيث إنّ خطها عين خط المتن، وهي: «قوله: عمل الأكثر بالخبر، معطوف على قوله: وبشرط اعتضاده بعمل الأكثر».

(٣) ذكرى الشيعة في أحكام الشريعة ١: ٤٨.

والاطمينان جميع ما اعتبره المخالفون، ومن وافقهم من بعض من زعم الانسداد والاضطرار إلى الاعتماد على الآحاد، فهو أيضاً لا يرى ما عليه الأواخر، وقد شهد أيضاً بأنّ جلّ الأصحاب لا يرى العمل بالآحاد، وظن أنّ الوجه في عملهم بما عندهم من الأخبار أنّها ليست آحاداً في الحقيقة، أمّا للتواتر أو لكون مضمونها مجمعاً عليه.

هذا محصل كلامه، زاد الله في علو مقامه، ولكن فيه للنظر مواقع تظهر بالتأمّل في ما قدّمناه[1]:

منها: جمعه بين اعتبار سلامة السند وبين اعتضاده بما ذكره، فإنّ هذا يكشف عن أنّه لم يتفطن لهذا الاختلاف العظيم، وزعم توافقهم في المذهب فكُلّ ما اعتبره الأوائل اعتبره الأواخر وبالعكس.

وهذا من عجايب الأمور مع أنّ الدليل إنّما يدل على أحدهما، وليس في أدلة الفريقين ما يوهم اعتبار مجموع الأمرين، كما سيتضح إن شاء الله تعالى.

ومنها: ما زعمه من أنّ المنكرين ينكرون العمل بمثل هذه الآحاد المستجمعة لجميع ما اعتبره الفريقان، وهو معلوم الفساد، وقد عرفت وقوع مثل هذا التوهم من المحقق تَتْئُ في المعتبر.

ومنها: ما زعمه من وجه اعتماد المنكرين على ما عندهم ممّا في خبر الآحاد إنّها أمّا متواترة وأمّا انعقد الإجماع على مضامينها، فإنّك قد عرفت أنّ الوجه إنّما هو الوثوق بالصدور لا الإجماع على المؤدّى، وسيزداد هذا المعنى اتضاحاً، إن شاء الله تعالى.

فظهر ممّا حققناه إجماع من تقدم على العلامة تَتْئُ على عدم جواز العمل بما لا يفيد العلم، وإن كان سليم السّند، فإنّه ثبت أنّ الصحيح عندهم إنّما هو ما يفيد العلم والاطمينان من أي طريق كان، فغيره فاسد، ولا معنى لاختصاص هذا القسم من الخبر بالصحة إلّا أنّ غيره معتل معيوب فاسد، ولا معنى له إلّا عدم

(١) في (خ): «في ما قدمناه» غير موجودة.

جواز التعويل إلّا عليه.

هذا أحد الوجوه التي ظهر بها مذهب جميع علمائنا، وقد أثبتناه قبل ذلك بتسالمهم واتفاقهم على أنّ الإماميّة كانوا يعلّلون ردّ الخبر بأنّه خبر واحد لا يفيد علماً ولا عملاً، كما أنّا أثبتناه بشهادة جمع ممن لا يحتمل الخطأ والغلط في إخبار واحد منهم، فكيف مع إطباقهم على أنّ الخبر الواحد عند الإماميّة كالقياس، وأنّ هذا شعارهم الذي يعرفون به[1]، وقد أثبتناه بالتعرض لكلام كُلّ من تعرض لهذه المسألة، وتبين أنّ مذهبه عدم التعويل إلّا على الاطمينان، وفي هذه الطرق الأربعة كفاية للاطّلاع على مذهب أهل الحق، وأنّ أهل الخلاف اختصوا بسلوك هذا المسلك، وسيزداد هذا اتضاحاً -إن شاء الله تعالى- في بيان انفتاح باب العلم بصدور الأخبار عن أهل العصمة عليهم السلام[2].

بل نقول: إنّ آية الله العلامة -أعلى الله مقامه- أيضاً موافق لمن تقدم عليه، حيث إنّ الخبر الواحد الذي اختار حُجيّته هو الذي لم يعول أحد من أساطين علماء الإماميّة إلى زمان الغيبة الصغرى إلّا عليه، ومن المعلوم أنّ الواحد على هذا لا معنى له إلّا ما يقابل التواتر، وإن أوجب الاطمينان، فإنّ هذا لا يخرجه عن كونه من الآحاد حقيقة، غاية الأمر أنّه ملحق بالمتواتر حكماً، كما صرّح به شيخ الطايفة قدس سره في أول الاستبصار.

والدليل على أنّ هذا هو المراد بالواحد مع أنّه معناه بحسب الاصطلاح، كما هو قضيّة تقسيم الخبر إلى المتواتر والواحد، إنّ الذين نشؤوا في هذه المدة التي تتجاوز بثلاثمائة[3] سنة فيهم علماء فحول أفضل ممّن بعدهم أو في مرتبتهم، ومن المحال عدم تفطن أحد من هؤلاء لهذا المعنى الذي لا يخفى على أحد، وهو عدم صلوح ما عدا

(١) في (م) غير واضحة ، وما أثبتناه -يعرفون به- عن (خ).

(٢) في (خ): «عليهم السلام» غير موجودة.

(٣) في (خ): «ثلاثمائة».

العلم للركون إليه في أصول الدين، بل لا يخفى على من له أدنى خبرة واطّلاع على أحوالهم أنّهم لم يعتمدوا في شيء من الشرعيّات إلّا على[1] العلم، فالذي خفي على آية الله العلامة -أعلى الله في الفردوس مقامه- إنّما هو مذهب علم الهدى -نور الله ضريحه- فإنّه زعم أنّ الواحد الذي هو قسيم للمتواتر ليس حُجّة عنده مطلقاً، كما أنّ شيخ الطايفة والمحقق -قدس الله سرهما- زعما هذا المعنى، كما بينا سابقاً فليس في المسألة خلاف من واحد ممّنْ يعتد به.

وبالجملة: كون الاطمينان بنفسه كالعلم وإرادة الأعم منه من لفظ العلم ممّا خفي على كثير، فزعم العلامة تَدَّسَ أنّ علم الهدى تَدَّسَ لا يرى حُجيّته ما لا يعلم بصدوره علماً تحقيقيّاً يحصل بالتواتر أو غيره، فأنكر عليه هذا المعنى، وقال: «إنّه خلاف ما استقرت عليه طريقة الإماميّة إلى زمان الغيبة»، فإنّ الأخباري لا معنى له في كلامهم إلّا من لم يعوّل في الأحكام ولم يدون في كتابه سوى الأخبار، والأصولي من حرّر الأصول مع قطع النظر عن الأخبار، ومن المعلوم أنّ أحداً من الإماميّة لم يسلك هذا المسلك قبل الإسكافي والعماني اللذين عاصرا الكليني -قدس الله أسرارهم- ثم شيد المفيد تَدَّسَ أركان الأصول وبعده علم[2] الهدى وشيخ الطايفة -قدس الله سرهما[3]- لكنه بالغ فيه، فإنّ علم الهدى تَدَّسَ شغله عن ذلك ما هو الأهم منه من أمر الإمامة.

وبالجملة: جميع من تقدم على القديمين -قدس الله سرهما- أخبارية فأنّهم كانوا معتقدين بإمامة الأئمة عليهم السلام فاستغنوا بهم عمّا سواهم، فبين من يقتبس من أنوارهم بلا واسطة، وبين من يعتمد على من أمروا بالرجوع إليه والاعتماد عليه، وبين من يرجع إلى أصل أمروا بالرجوع إليه، أو عُرض عليهم -سلام الله عليهم- ومن المعلوم أنّه

---

(١) في (خ): «علم» مكان «على».

(٢) في (خ): يوجد «تلميذاه» قبل «علم».

(٣) في (خ): «قدس الله سرهما» غير موجودة.

لا حاجة حينئذٍ إلى هذا التّعب الشديد؛ لسهولة الاطّلاع على جميع الأمور.

وأمّا المخالفون فاستغنوا عنهم، واستقلوا بآرائهم واحتاجوا[1] إلى وضع قوانين للاستنباط ودفع الشكوك والشبهات، ووضع اصطلاحات، ولمّا شابهت الطايفة المحقّة أهل الخلاف لانسداد ذلك الباب بغيبة الحجة عليه السلام شاركوهم فيما كانوا عليه من الاهتمام بتنقيح الأصول والمباني، لا لاندراس تلك الآثار وخفاء القرائن، فالأخبار بتمادي الأيام واهتمام أصحاب الأئمة عليهم السلام، وإن ازدادت ظهوراً من حيث الصّدور إلّا أنّ هذا المقدار لا يكفي للعلم بالحكم بالضرورة، والشبهات الحادثة لا ترتفع إلّا بالنظر في القواعد وتنقيحها، فكون هؤلاء الذين[2] هم أركان الدين، وأمناء رب العالمين، وأوتاد الأرض، والذين لولاهم لاندرست آثار النبوّة، والذين إذا أراد الله بأهل الأرض سوءاً صرف بهم عنهم السوء، وبهم يكشف الله كُلّ بدعة، ينفون عن هذا الدين انتحال المبطلين وتأويل الغالين[3] أخبارية، وأهل الحديث

---

(١) في (خ): «فاحتاجوا».

(٢) الحاشية الآتية مكانها هنا في الأصل لكن نقلناها إلى مكانها لأنه الأنسب.

(٣) قوله: الذين هم أركان الدين إلى آخره، قال الصادق عليه السلام: **(أقوام كان أبي عليه السلام يأتمنهم على حلال الله وحرامه وكانوا عيبة علمه، وكذلك اليوم هم عندي، هم مستودع سري، وأصحاب أبي عليه السلام حقّاً إذا أراد الله بأهل الأرض سوءاً صُرف بهم عنهم السوء، هم نجوم شيعتي أحياء وأمواتاً، يحيون ذكر أبي عليه السلام بهم يكشف الله كُلّ بدعة ينفون عن هذا الدين انتحال المبطلين، وتأويل الغالين)**... إلى أن قال: **(صلوات الله عليهم** [في (خ) بعد «عليهم»، «ورحمته»] **أحياء وأمواتاً؛ بريد العجلي، وزرارة** [في (خ) ضرارة]**، وأبو بصير، ومحمّد بن مسلم)**، [انظر: اختيار معرفة الرجال «رجال الكشي» ١: ٣٤٩]. وقال عليه السلام: **(بشّر المخبتين بالجنّة؛ بريد بن معاوية العجلي، وأبو بصير ليث بن البختري المرادي، ومحمّد بن مسلم، وزرارة** [في (خ) ضرارة] **أربعة نجباء أمناء الله على حلاله وحرامه، لولا هؤلاء انقطعت آثار النّبوة واندرست)**، [انظر: اختيار معرفة الرجال «رجال الكشي» ١: ٣٩٨]. وأمثال هذه الكلمات منهم عليهم السلام في حق كثير من الرواة كثير، لا يخفى على المتتبع... منه قدس سره.

ومحدثين، معناه تمكنهم من تحصيل العلم بأقوال المعصومين عليهم السلام بكُلّ ما أرادوا أن يعلموا به بلا واسطة، أو بواسطة يحصل منها الوثوق من جهة كون الراوي سديدا في النقل، أو لاحتفاف خصوص روايته خاصة بما يفيد الاطمينان.

[الكلام في الاجتهاد في الفقه]

وهذا المعنى غير ما ابتدعه بعض من[1] لا بضاعة له في هذه الازمان، فزعموا أنّ من نشؤوا من زمان الغيبة الصّغرى، كالقديمين، والمفيد، ومن بعدهم خصوصا آية الله العلامة، ومن تبعه، كالشهيد، والمحقق الثاني، ونظرائهم سلكوا مسلك العامة، وأعرضوا عما استقرت عليه طريقة الإماميّة في سالف الزمان، وتواترت الأخبار عن أئمتهم عليهم السلام بأنّ يسلكوه، فلا فرق بينهم وبين المخالفين، لاستعجال بعضهم، وعدم بضاعة آخرين، وغلبة الهوى وحب الرّياسة، بل كون علماء العرب بالجبلة من أهل البدع والأهواء.

وهذه الخرافات إنّما نشأت من الجهل والغرور إن لم يكن منشؤها خبث السّريرة، وحب الاشتهار، بمقابلة الأساطين والفحول أركان الدين، وأمناء رب العالمين، المفضل مدادهم على دماء الشهداء، بل الذين رجّحهم الله على أنبياء بني إسرائيل، فإنّ من أظهر مصاديق هذه المفاهيم آية الله في العالمين، الذي به صان الله هذا الدين، وكشف الغطاء عما جاء به خاتم النبيّين صلى الله عليه وآله.

ومحصل ما عندهم: أنّ الاجتهاد والعمل بالأخبار الآحاد، والإجماع، والقياس، والتفسير بالرأي، والأدلة العقلية من الاستصحاب، وأصل البراءة في أحكام الله، والملازمات ممّا اختصت به العامة، وابتدعوها في قبال أهل البيت عليهم السلام، ولم يسلك من أصحابهم هذا المسلك أحد إلى زمان الغيبة، وأول من سلك مسلكهم من

(١) المراد به محمّد أمين الأسترآبادي تجاوز الله عن سيئاته... منه قدّس سرّه.

أصحابنا ابن الجنيد فعمل بالقياس، ثم المفيد تَتَرُّ لشدة اعتنائه[١]، وتمجيده إياه عند أصحابه صار سبباً لرغبة تلاميذه إلى طريقته في الجملة، أي السّلوك مسلك العامة، ولو في غير العمل بالقياس إلى أن انتهت النوبة إلى العلامة ومن تبعه -قدس الله أسرارهم- فنسوا ما كانت عليه الفرقة المحقّة، وسلكوا في جميع تلك الطرق المبتدعة مسلك العامة، وقد ذكر في الفوائد المدنية لهذا أسباباً شنيعة لا ينبغي ذكرها.

وأقول: أمّا الاجتهاد والعمل بالرأي فهو عبارة عن التمسك بالقياس، والاستحسان، والمصالح المرسلة، ومن المعلوم من طريقة فقهائنا حرمته بهذا المعنى، والأخبار النّاهية صريحة في هذا المعنى.

وأمّا مجرّد بذل الوسع في الأدلة السمعيّة لاستنباط الأحكام الشرعية، فهو لا يعقل أن يكون منهيّاً عنه، بل هو من أعظم ما أمر به في الدين، فإنّه معنى تحصيل العلم والتفقه المأمور به في الأخبار والآيات، وهو معنى الدراية المقابلة للرواية، ففي كتاب أنس[٢] العالم تصنيف الصفواني، على ما في مستطرفات السرائر: «وعليك يا بُني بالعلم، وفقك الله له، ورزقك روايته، ومنحك درايته، فقد روي عن مولانا الصادق عليه السلام أنّه قال: **(خبر تدريه خير من ألف ترويه)**، وقال عليه السلام في حديث آخر: **(عليكم بالدرايات لا بالروايات)**، وروي عن طلحة بن زيد، أنّه قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: **(رواة الكتاب كثير، ورعاته قليل، فكم من مستنسخ بالحديث[٣]، مستفتش[٤] للكتاب، والعلماء تجزيهم[٥] الدراية، والجهال**

---

(١) في (خ): «به» بعد «اعتنائه».

(٢) في (خ): بياض مكان «ففي كتاب أنس».

(٣) في المصدر، و(خ): «للحديث» مكان «بالحديث».

(٤) في النسخة المعتمدة من المصدر: «مستغش» وما موجود فهو في نسخة بدل منه، وفي (خ): بياض مكان «مستفتش».

(٥) في النسخة المعتمدة من المصدر: «تحريهم» وما موجود فهو عن نسخة بدل منه.

تجزيهم[١] الرواية)» [٢].

والحاصل: أنّ الاجتهاد عند أهل[٣] البيت عليهم السلام عبارة عن الدّراية والتفقه، لا عمّا عند المخالفين.

وأمّا الآحاد: فلم يستند إليها أحد منهم، والنزاع لفظي على ما بينا، ويزداد اتضاحاً، إن شاء الله تعالى.

وأمّا الإجماع: فعدم تعويل أصحابنا عليه من حيث هو ممّا يعرفه من له أدنى شعور، ولو اتفق انكشاف رأي الإمام عليه السلام باتفاق الطايفة فالأخذ به أخذ بالسنّة.

وحال العمل بالقياس أيضاً واضح.

وأمّا الكتاب: فلا ثمرة للنزاع فيه لورود التفسير عن أهل البيت عليهم السلام بالنسبة إلى جميع جهات الآيات المتوقفة عليه، ولا يجوّز أحد الاستبداد بالرأي، وقطع النظر عمّا ورد منهم[٤]، وعدم الفحص بالنسبة إلى الكتاب العزيز.

وأمّا قاعدة اليقين، وقبح العقاب بلا بيان: فالتعويل عليهما ممّا قرّره الشارع، وأمر به.

وأمّا الملازمات: فالبحث عنها كالبحث عن القياس، إنّما هو لتكميل الصناعة لا للعمل.

والحاصل: أنّ جميع علماء الإماميّة على طريقة واحدة ونمط واحد، لكن الجاهل المغرور يخفى عليه بعض الأمور فيصدر عنه قول زور، وليس هذا مقام البسط في

---

(١) في النسخة المعتمدة من المصدر: «تحريهم» وما موجود فهو عن نسخة بدل منه.

(٢) مستطرفات السرائر: ٦٤٠.

(٣) في (خ): توجد «فقهاء» قبل «أهل».

(٤) في (خ): «عنهم».

هذه المراحل، وإنّما المقصود التفرقة بين الفريقين على وجه الإجمال، وأنّ أصحابنا -قدس الله أسرارهم- شاركوا أهل الخلاف في تنقيح الأصول لأمرين: أحدهما: دفع الشّبهات الحادثة التي لا بيان فيها عنهم ﷺ. والآخر: توسعة دائرة العلم، وإدخال من ليس أهلاً له بالتربية تدريجاً، فإنّ أغلب الناس لا يمكن بلوغهم مرتبة الاستنباط إلّا بأنّ يسلكوا هذا المسلك.

وأمّا من لا يحتاج إلى هذا التعب لوفور فهمه بحسب أصل الخلقة فهو في غاية القلة، وهذا هو الوجه للخاصّة[1] إلى تمهيد المقدّمات، ودفع الشكوك والشبهات، وايراد الحجج، وفرض الوجوه، فإنّ الإحاطة بالمسائل لا يتيسر للغالب إلّا على هذا المنوال.

فهذا ما من الله تعالى بهؤلاء الأساطين والفحول على عامّة أهل هذا الدين، فكيف يتوهم أنّه بدعة وضلال، فهل هذا إلّا جهل وغرور.

وبالجملة: فالمقصود أنّ الخبر إذا لم يفد الاطمينان لم يعمل به أحد من علمائنا -قدس الله أسرارهم- حتى آية الله العلامة -أعلى الله مقامه.

نعم، نسب إلى ثاني الشهيدين وابنه صاحب المعالم -قدس الله سرهما- ردّ ما جاء به غير العدل، وإن قبله الأصحاب أو عمل به الأكثر، وكان الراوي عنه ممّا اجتمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنه، لكنه ليس على طريقة أصحابنا، بل لا أظن بالمخالفين الذين هم الأصل في توهم اعتبار العدالة تعبداً من آية النّبأ هذا الإفراط، فإنّ الاطمينان الذي هو علم عرفا لا دليل لهم على عدم اعتباره لعدم دلالة الآية على ذلك، بل تدل على حُجيّته بالذات على ما سيظهر -إن شاء الله تعالى- غاية الأمر ثبوت طريق آخر تعبداً وهو أخبار العدل، كما في القضاء فإنّ الشهادة حُجّة تعبدية بحدودها المختلفة باختلاف الموارد.

---

(١) في (خ): «للحاجة».

فقد اتضح مذهب القدماء والمتأخرين من المحدّثين والأصوليّين -شكر الله سعيهم.

[التعرض لكلام المقدس الأعرجي، والشيخ الأنصاري]

وأمّا من قارب عصرنا ومن عاصرناهم فقد سلك من يعتد به منهم أيضاً هذا المسلك، وأنا اقتصر على نقل كلام السيّد المحقق الكاظمي قدس سره والأستاد العلامة - أعلى الله في الفردوس مقامه - على وجه التلخيص، فإنّهما وإن اختارا طريقة الشيخ قدس سره وبذلا وسعهما في إبطال طريقة السيد قدس سره بما لا مزيد عليه، إلّا أنّهما صرّحا بدوران الأمر مدار الاطمينان، وهذا يكشف عن أنّ النزاع بين أكثر من يعتدّ به لفظي.

[التعرض لكلام المقدس الأعرجي قدس سره]

قال السيّد قدس سره في المحصول، ما ملخّصه: إنّ أصحابنا «اختلفوا في وقوع التعبّد به شرعاً فالسيّد المرتضى، وابن البرّاج، وابن زهرة، وابن إدريس على القول بعدم الوقوع، وهو ظاهر المفيد»[1]... إلى أن قال: «والشيخ والمتأخرون على التعبد، وهذا الخلاف إنّما وقع بين من تكلم في الأصول منهم ودونها، كالشيخ المفيد، والسيّد، ومن بعدهما.

وأمّا منْ تقدم هؤلاء ممّن عاصر الأئمة عليهم السلام أو تأخر عنهم كالكليني، والصّدوقين فإنّ طريقتهم في أصولهم وتعويلهم في أعمالهم وفتاويهم ليس إلّا على أخبار الآحاد المرويّة عنهم عليهم السلام[2]، وافقت أحد الأدلة الأربعة المذكورة أم لم توافق، إلاّ أنّ يشذ خبر[3] أو يرفضوه ويعرضوا عنه.

---

(١) المحصول في علم الأصول ٢: ١٢٢.

(٢) في المصدر، و(خ): «فيهم» مكان «عنهم»، و«عليهم السلام» غير موجودة.

(٣) في المصدر: «منهم» قبل «خبر».

وهـذه الطريقة يعرفها منهـم كُلّ من[١] رجع إلى أصولهـم وجوامعهم ونظر في سـيرتهم، بل قـال العلامـة تدثّر[٢] بعد أنّ حكى هـذه الطريقة عـن الصحابة: وأمّا الإماميّـة فالأخبارية[٣] منهم مع كثرتهم[٤] في قديم الزمان ما كانت إلّا منهم [لا][٥] يعوّلـون في أصـول الدين وفروعـه إلّا على أخبار الآحـاد المرويّة عـن الأئمة عليهم السلام، والأصوليّين منهم كأبي جعفر الطّوسي رحمه الله[٦] وغيره وافقوا على قبول خبر الواحد، ولم ينكره سوى المرتضى رحمه الله[٧] واتّباعه لشبهة حصلت لهم[٨]، هذا كلامه.

ونسـبة ابن الحاجب المنع من العمل بأخبار الآحاد إلى الرّافضة إنّما كانت لمكان السـيّد المرتضى رحمه الله، فإنّه ملأ الآفاق بالكلام، وعلّق كثيراً على كتبهم؛ كالشافي على المغنـي، وكتبه، ومسـائله في الكلام، و[٩]الأصـول مثبتة خصوصاً في بغـداد، وإنّما غرضه النقل، فإذا سـمع واحداً من الشـيعة يقول ذلك نسبه إليهم، فكيف إذا وجد مثل السـيّد تدثّر[١٠] قد مـلأ الدفاتر بادعاء أنّ الإماميّة على ذلـك، وأنّ خبر الواحد عندهم بمنزلة القياس، أفتراه يتوقف بعد ذلك في النسـبة، وما كان ليتعب نفسه من وراء ذلك في تعرف طريقتهم؟!

وكيف كان، فأهل مكة أدرى بشعابها.

---

(١) في (خ): «ما» مكان «منْ».

(٢) في المصدر: «رحمه الله».

(٣) في المصدر، والنهاية: «فالأخباريون».

(٤) في المصدر، والنهاية، و(خ): «أنّ» قبل «كثرتهم».

(٥) ما بين المعقوفين أثبتناه عن المصدر و(خ)؛ لأنّه الأنسب في المقام، وفي النهاية مكانه «لم».

(٦) في المصدر، والنهاية، و(خ): «رحمه الله» غير موجودة.

(٧) في النهاية، و(خ): «رحمه الله» غير موجودة.

(٨) نهاية الوصول إلى علم الأصول ٣: ٤٠٣.

(٩) في المصدر: «الكلام، و» غير موجودة.

(١٠) في المصدر: «تدثّر» غير موجودة.

ومن الغريب ما وقع لصاحب الوافية من نسبة ذلك إلى ظاهر الصّدوق في الغنية، بل الشيخ[١] والمحقق، بل زعم أنّه لم يعثر على أحد يصّرح بحُجيّة خبر الواحد، ثم ذكر حكاية السيّد الإجماع على العدم، وطريقة الصّدوق في جميع كتبه على كثرتها في أصول الدين وفروعه لا تكاد تخفى، ولأن وقع منه في الكتاب المذكور ما يوهم ذلك فإنّما يريد بأخبار الآحاد ما جاء به من لا نعرف أو كان خارجاً عن طريقتنا، أو شذ، أو كان مرفوضاً، لا ما رواه أصحابنا ودوّنوه في كتبهم وعملوا عليه.

وأمّا شيخ الطايفة فطريقته في كتب الأخبار وكتب الفتاوى أوضح من أن تخفى.

نعم، كلامه في العدّة ربما أوهم ذلك قبل التدبر والاستقصاء، وذلك إنّه نسب القول بوجوب العمل به شرعا إلى المخالفين[٢] وصمم النكير عليهم وأبطل كُلّ ما تعلقوا به، لكنه بعد ذلك يصرّح بالحُجّية في عدة مواطن، ويقيم الأدلة، ويحكي اتفاق الطايفة على العمل بهذه الأخبار، وأنا أحكي بهذا من كلامه لتعرف حقيقة الحال»[٣]، ثم نقل كلماته.. إلى أن قال: «فمذهب الشيخ في ذلك ليس بالمتشابه.

نعم[٤]، زعم المحقق أنّ الذي يتبينه[٥] من كلام الشيخ، وإن كان مطلقاً إلّا[٦] أنّه إنّما يعمل بهذه الأخبار... إلى آخر ما تقدم»[٧].

---

(١) في المصدر: «رحمه الله».

(٢) في (م): غير واضحة، وما أثبتناه -المخالفين- عن المصدر، و(خ).

(٣) المحصول في علم الأصول ٢: ١٢٢.

(٤) في المصدر: «ثم» مكان «نعم».

(٥) في (م): غير واضحة، وما أثبتناه -يتبينه- عن المصدر؛ لأنّه الأقرب رسماً إلى ما في (م)، وفي (خ) «تبيّن».

(٦) في المصدر، و(خ): «هو» مكان «إلا».

(٧) المحصول في علم الأصول ٢: ١٢٦.

ثم قال: «وأمّا المحقق ﷺ فكلامه في كتابه ليس بالمتشابه»[١] ثم نقل ما في المعارج، ثم قال: «نعم كلامه في المعتبر ممّا يشتبه، فإنّه بعد أن ذكر اختلاف الناس في خبر الواحد، وأنّهم ما بين إفراط وتفريط، وأجاب[٢] على من اقتصر على سليم السّند، وقال: إنّه طعن في علماء الشيعة وقدح في المذهب؛ إذ لا مصنّف إلّا وهو يعمل بخبر المجروح كما يعمل بخبر العدل، قال: والتوسّط أصوب فما قبله الأصحاب أو دلت القراين على صحته عمل به، وما أعرض الأصحاب[٣] عنه[٤] أو شذ يجب اطّراحه، ثم احتج لكُلّ واحد من هذه الأمور الثلاثة، وموضع الاشتباه من ذلك أمران:

أحدهما: أنّه احتج لحُجيّة المقبول[٥] بما ظاهره أنّ المراد بالمقبول[٦] المجمع على قبوله والعمل به، وليس كذلك فإنّه يكون حينئذ قسماً من المقرون، فكيف يجعل قسيماً[٧] مع أنّه بمعنى[٨] عن التوسط، بل هو الاجحاف، وكيف يعيب على من يشترط سلامة السند وهو يشترط الإجماع على القبول والعمل، ولا يبعد أن يكون أراد بذلك ما اجتمعت الطايفة على الأخذ منه، والتّناول وقبول ما يتعلق به منه في المخاصمات من الأصول المشهورة والكتب المعتمدة التي كان عليها مدار الشيعة، وفيها مدارستهم، وإن كانت الرواية عن منحرف أو مجروح.

---

(١) المحصول في علم الأصول ٢: ١٢٦.

(٢) في المصدر، و(خ): «وأعاب» مكان «وأجاب».

(٣) في (خ): «الأصحاب» غير موجودة.

(٤) العبارة في المصدر: «عنه الأصحاب».

(٥) العبارة في المصدر: «بحجية القبول».

(٦) في المصدر: «بالقبول».

(٧) في المصدر: «قسمًا».

(٨) في المصدر: «بمنأى».

الثـاني: أنّه[١] قال في آخر كلامه: لا يقال لـو لم يكن خبر الواحد حُجّة لما نقل[٢] لأنّا ننقض ذلك بنقل منْ عرف فسـقه وكفره، ومنْ قُذف[٣] بوضع الأخبار، ورمي بالغلوّ، وبالأخبار التي استدلوا بها في البحوث العلمية، كالتوحيد والعدل.

والجـواب: في الكُلّ واحد، وأنـت تعلم أنّ الكلام إنّما يؤخـذ على ظاهره إذا لم يكـن هناك ما يدل على إرادة خلافه، والظاهر الـذي يلتئم عليه أطراف كلامه أنّه لم يـرد مطلق خبر الواحد، وإنما أراد المجرّد عن المزيّـة ككونه رواية ثقة مأمون وكونه غير مرفوض ولا شاذ، كما هو المتعارف بين المتقدمين، فإنّهم إذا أطلقوا خبر الواحد في أمثال هذه المقامات[٤]، فإنّما يريدون به ذلك، وهو الذي أجمعوا على رده واشـتبه فيـه من اشـتبه لا ما ليـس بمتواتـر، وإن كان رواية ثقة من الأصحـاب مأمونا غير مرفوض ولا شاذ، أولست ترى الشيخ -وهو ممن يصرّح بقبول خبر العدل، بل كُلّ مأمون- ينادي بردّ خبر الواحد في مواطن شـتّى، ويقـول: إنّه كالقياس، وقصارى أمره أن يكون كلامه هذا من المتشابه، فيجب ردّه إلى محكم كلامه.

هـذا، مع أنّ طريقته في الأخذ بالأخبار طريقـة الأكثرين قلّ ما يتعلق بالإجماع، ومـا زال ينكـر على ابـن إدريس في دعوى الإجمـاع، ولو كان عـلى مذهب القوم لا يسلك[٥] لسبيلهم[٦] في بناء الأحكام.

وأمّا دعوى عدم وجود من يصرّح بذلك، فليت شعري كيف يكون التصريح؟! أوليس هذا شيخ الطايفة ورئيسها قد صرّح بذلك في غير موضع؟! قل لي: أيّما أقعد

---

(١) في (م): غير واضحة، وما أثبتناه -أنّه- عن المصدر، و(خ).

(٢) في المصدر: «ينقل».

(٣) في (خ): «يقذف».

(٤) في المصدر: «المقالات» مكان «المقامات».

(٥) في المصدر: «لسلك» مكان «لا يسلك».

(٦) في المصدر، و(خ): «سبيلهم».

القول أو العمل؟! أليس عمل المتقدمين والمتأخرين على هذه الأخبار، عدّ[١] السيّد ومن ذكر معه، فما يصنع بالتصريح بعد وضوح المسلك؟!

وأمّا دعوى السيّد الإجماع فقد وقعت منه في غير موضع، بل ربما ادّعى العلم الضروري بذلك»[٢]، ثم نقل كلامه في الموصليّات والتباينات، وقال: «ونحن نقول كما قال في المعالم، ولنعم ما قال: إنّ العلم الضروري بأنّ الإماميّة تنكر العمل به على الإطلاق غير حاصل لنا، وهذه الدعوى لا نعرفها إلّا من قبله، والحكم بها بمجرّد ذلك نقض لغرضه[٣]، سلّمنا، لكنّهم إنّما أرادوا بما منعوا من الأخذ به ما لا يعرفونه أو ما يجيء به من لا يعرفون؛ بدليل أنّ ذلك هو الذي يكون عندهم بمنزلة القياس، وأنّ المشاهد من طريقتهم خلاف ذلك، بل الذي يظهر من كلام السيّد أنّ هذا الإجماع الذي ادعاه أمر استنبطه من العلة التي بسببها[٤] أجمعوا على المنع من القياس، وذلك إنّه قال في الموصليّات، بعد الذي حكيناه عنه: أنّ قيل: أليس شيوخ هذه الطايفة قد عوّلوا في كتبهم في الأحكام الشرعية على الأخبار التي رووها عن ثقاتهم وجعلوها العمدة والحجة في هذه الأحكام، حتى رووا عن أئمّتهم فيما يجيء مختلفاً من الأخبار عند عدم الترجيح كُلّه أن يؤخذ منه ما هو أبعد من قول العامة، وهذا يناقض ما قدمتموه.

قلنا: ليس ينبغي أن يرجع عن الأمور المعلومة والمذاهب المشهورة المقطوع عليها بما هو مشتبه ملتبس محتمل، وقد عُلم كُلّ موافق ومخالف في أنّ الشيعة الإماميّة تبطل القياس في الشريعة حيث لا يؤدي إلى العلم، وكذلك نقول في أخبار الآحاد[٥]،

---

(١) في المصدر: «عدا».

(٢) المحصول في علم الأصول ٢: ١٢٧.

(٣) انظر: معالم الدين وملاذ المجتهدين: ١٩٦.

(٤) في (م): غير واضحة، وما أثبتناه -بسببها- عن المصدر، و(خ).

(٥) كتاب السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي ١: ٥٠.

هذا لفظه على ما في السّرائر.

وفيه: أنّ تعويل الطايفة على أخبار الآحاد ليس بالمشتبه الملتبس، إنّما الاشتباه والالتباس في علة الامتناع من القياس، فقد يجوز أن يكون ليس هو الظن[١]، بل لخصوص هذا الظن الذي صدر لا عن حُجيّة شرعية، ولعل الذي عن[٣] السيّد في دعوى الإجماع، بل الضرورة أنّه وجد طريقة الأصحاب مستقيمة على المنع من[٤] الأخذ بخبر الواحد من حيث هو خبر واحد، إلّا أن يرى الثقة المأمون من طرقنا وأنّه لإجماع وضرورة، ولذلك لا تراهم يأخذون بما يرويه القوم في دفاترهم، غير أنّ ذلك ليس من خواص الإماميّة، بل القوم كذلك لا يأخذون بما نرويه.

وفي لسان الخواص، ما حاصله: أنّ هذه الكلمة، أعني خبر الآحاد على ما يستفاد من تتبع كلامهم تستعمل في ثلاث معان:

أحدها: الشاذ النّادر الذي لا يعمل به أحداً، وندر من يعمل به، ويقابله ما عمل به كثيرون.

والثاني: ما يقابل المأخوذ من الثقات المحفوظ في الأصول المعمول به عند جميع خواص الطايفة، فيشمل الأول ومقابله.

الثالث: ما يقابل المتواتر القطعي الصّدور، وهذا يشمل الأولين وما يقابلهما.

قال: فما لم يعتبره رئيس الطايفة، ونقل إجماع الشيعة على إنكاره، هو الأول لا غير، كما يظهر من العدة حيث صرّح بجواز العمل بخبر الثقة في الرواية وإن كان فاسد المذهب أو فاسداً[٥] بجوارحه.

---

(١) في المصدر: «من حيث هو ظن» بعد «الظن».

(٣) في المصدر: «غر» مكان «عن».

(٤) في (خ): «المنع من» غير موجودة.

(٥) في المصدر، و(خ): «فاسقا» مكان «فاسدا».

وقال في موضع آخر: قد دللنا على بطلان العمل بالقياس وخبر الواحد الذي يختص المخالف بروايته، وما انفرد السيّد بردّه هو الثاني لا غير، كما يظهر من جواب المسائل التبانيات.

وأمّا الثالث: فلم يتحقق عن أحد نفيه على الإطلاق.

ثم ذكر أنّ غير المتواتر ثلاثة أقسام: الشاذ، وما عمل به جماعة، وما عمل به الخواص ولم ينكره أحد منهم، وهو المسمّى بالمجمع عليه الذي لا ريب فيه.

وكيف كان، فقد بان أنّ السيّد والشّيخ في خبر الواحد على طرفي النقيض[١]، هذا يمنع من الأخذ به إلّا أن يقترن بأحد الأدلة وذاك يجيزه في المجرد.

ومن[٢] الهذيان دعوى صاحب الفوايد: أنّ الشيخ لا يجيز العمل إلّا بالخبر المقطوع بصدوره عنهم عليهم السلام، وأنّ ذلك هو مراد المرتضى عند التحقيق، قال: فصارت المناقشة بينهما لفظية لا كما توهم العلامة ومن تبعه[٣]، وليته إذا أساء النظر وتعسف في الجمع، وحكى خلاف الواقع كفّ لسانه عن شيخنا العلامة رحمه الله[٤] حشفاً وسوء كيله، وكأنه بناه على ما زعم[٥] من أن أخبارنا كلها قطعية الصّدور، وأنّى يشمله[٦] ذلك، والشيخ يصرّح بتقسيم هذه الأخبار إلى المعلوم وغيره، وإلى[٧] ما يعمل به، وما لا يعمل، والسيّد لا يزال يرد الأخبار التي يأخذ بها الشيخ متعلقاً بأنّها أخبار آحاد لا توجب علماً ولا عملاً.

---

(١) في المصدر: «نقيض».

(٢) في (خ): «من» غير موجودة.

(٣) انظر: الفوائد المدنية والشواهد المكية: ١٤٥.

(٤) في المصدر: «رحمه الله» غير موجودة.

(٥) في المصدر: «بزعم» مكان «ما زعم».

(٦) في المصدر: «يتم»، وفي (خ): «يتم له».

(٧) في المصدر: «غير المعلوم» قبل «إلى».

نعم، قد يقال: إنّ السيّد والشيخ[١] واتّباعهما متفقون على العمل بأكثر هذه الأخبار، فالسيّد بدعوى أنّها متواترة أو معلومة الأحكام بالإجماع أو الضّرورة، والشيخ من حيث إنّه يجيز العمل بخبر الواحد لا[٢] أنّ طريقتهما واحدة»[٣] انتهى.

فهو كما ترى زعم أنّ الشيخ والسيّد على طرفي النقيض، واختار مذهب الشيخ، ومع ذلك يصرّح فيما يأتي من كلامه بأنّ الحجة إنّما هو الوثوق والاطمينان، وأنّ حُجيّة خبر الثقة لا تحتاج إلى الدليل، وخبر العدل إذا لم يفد الاطمينان لا حُجّة فيه، وهذا يدل على أنّه زعم أنّ محل النزاع إنّما هو ما لا يفيد العلم القطعي، وإن أفاد الاطمينان.

[بيان ما في كلام المقدس الاعرجي قدّس]

ولنتعرض لبعض ما في هذا الكلام من الأنظار، ثم نحكي كلامه الآخر الكاشف عن أنّه بنفسه أيضاً ممن يوافق المرتضى وغيره من الإماميّة.

قوله: «وأمّا من تقدم هؤلاء ممّن عاصر الأئمة عليهم السلام ... إلى آخره»، فيه: ما عرفت من أنّ استقرار طريقة هؤلاء الأساطين والفحول وأركان الدين على العمل بما لا يفيد الاطمينان في أصول الدين[٤]، ممّا لا يرضى بالتصديق به من له أدنى مسكة، فليس هذا إلّا لأجل أنّ الاطمينان علم حكم بالذات، على ما سنبينه -إن شاء الله تعالى- وأنّ الخبر وإن كان واحداً غير متواتر إلّا أنّه كان بحيث يفيد الاطمينان، ومثل هذا الخبر الواحد لم يتأمل في الركون إليه أحد، وما أتعب نفسه في توجيه كلام ابن الحاجب قد عرفت فساده، حيث إنّ هذه النسبة لا يختص به هو، بل ظهر

(١) يوجد خرم في (خ) من «بها الشيخ» إلى «السيّد والشيخ».

(٢) في (خ): «إلا» مكان «لا».

(٣) المحصول في علم الأصول ٢: ١٢٩.

(٤) في (خ): «الدين» غير موجود.

أنّ جميع من تعرض للمذاهب والأقوال نسب هذا المعنى إلينا من غير فرق بين أصحابنا وبين المخالفين.

قوله: «لا ما رواه أصحابنا... إلى آخره»، هذا هو الحق الذي لا ريب فيه، فإنّ ما رواه أصحابنا ودونوه في كتبهم، وعملوا عليه لم يتأمل في حُجيّته أحد، وليس اعتباره قابلاً للنزاع، وهذا يكشف عن أنّه زعم أنّ المرتضى تَدَّسَّ ينكر العمل بهذه الأخبار التي دوّنوها الأصحاب وعملوا عليها، فأتعب نفسه هذا التعب الشديد، وتكلّف وتعسّف بما لا مزيد عليه بزعمه أنّ السيّد تَدَّسَّ[1] يعتبر التواتر أو[2] إفادة العلم التحقيقي ولا يكتفي بالوثوق، وما زعمه بالنسبة إلى الشيخ والمحقّق قد ظهر حاله.

قوله: «بل هو الإجحاف»، فيه ما عرفت من أنّ مقصود المحقّق أنّ الاعتبار يدور مدار الوثوق من غير أن يكون للعدالة موضوعيّة في هذا المقام، وهو عين التوسّط، وعليه إجماع الطايفة.

قوله: «والظاهر الذي يلتئم عليه... إلى آخره»، هذا هو التحقيق الذي لا مزيد عليه، إلّا أنّ قوله بعد ذلك: «وقصارى أمره... إلى آخره»، في غير محله، فإنّ منافاة كلامه في المعتبر مع ما في المعارج في غاية الظهور ولا وجه لحمل أحدهما على الآخر، بل عدل عما اختاره أولا إلى طريقة الأصحاب، ووافق الشيخ بعد أن كان مخالفاً له، كما عرفت.

قوله: «ونحن نقول كما في المعالم... إلى آخره»، قد عرفت ما فيه، فإنّ مثل هذا الاشتباه لا يتصور إلّا في حق من لا اطّلاع له أصلاً بطريقة قومه، أو كان من المخالفين[3]

---

(١) في (خ): «تَدَّسَّ» غير موجودة.

(٢) في (خ): «و» مكان «أو».

(٣) في (خ): «المجانبين».

فإنّ المحسوس لا يقع فيه الخطأ إلاّ ممن اختلت حواسه، فليس هذا من الأخبار الآحاد التي لا يجوز التعويل عليها.

قوله: «بل الذي يظهر من كلام السيّد... إلى آخره»، فيه: أنّ هذا الكلام أصرّح ما يمكن أن يكون في عدم الفرق عند الإماميّة بين القياس والخبر الواحد، وإنّ كُلّ موافق ومخالف علم أنّ الشّيعة الإماميّة تبطل القياس كما تبطل العمل بالخبر الواحد، فهذا إخبار عن حسّ بمساواتها في كون رفضهما من شعار الطايفة لا أنّه استنبطه من العلة.

قوله: «ولعلّ الذي... إلى آخره»، أيضاً ممّا ينطبق بالصّواب، ويكشف عن خفاء مراد المرتضى ﷺ عليه.

وأمّا ما حكاه عن لسان الخواص، ففيه: أنّ الخبر الواحد قسيم للمتواتر، ولا معنى له سوى ذلك، وإلّا لم يجز ذلك[1] التقسيم والحصر.

نعم، إذا كان الواحد ممّا يفيد الوثوق والاطمينان فهو ملحق بالمتواتر، ويشارك في الحكم، كما صرّح به في الاستبصار كلما قوى الوثوق ازداد اعتباراً، وكُلّما ازداد ضعفاً ازداد سقوطاً، فما قبله الأصحاب، أي المجمع عليه، لا ريب في العمل به من جهة الوثوق، والجمع الذي ذكره بين كلامي الشيخ والسيّد قد عرفت فساده، ويظهر ما في بقية كلامه بالتدبّر في ما حقّقناه.

[ما أفاده المقدس الأعرجي ﷺ في حجية خبر الواحد]

وكيف كان، فهذا حاله في هذه المسألة، وإبرامه في اختياره مذهب الشيخ ﷺ بزعمه، ومع ذلك قال في الردّ على تمسّك المنكرين بأصالة عدم الحُجيّة، بعد كلام له: «ونحن نقول: أنّ كل ما دلّ على الأمر بطاعة رسول الله ﷺ، والنهي عن معصيته،

(١) في (خ): «ذلك».

ووجوب امتثال أوامره ونواهيه، والأخذ عنه والرجوع إليه، توقيف من الشارع وتكليف بالأخذ بخبر من يخبر عنه، إذا كان ممّن تطمئن النفوس[١] إلى خبره، كما كان تكليفاً[٢] بالرجوع إلى كلامه المسموع منه، وفعله وتقريره المشاهد؛ لاستواء الكُلّ في صدق اسم الطاعة والمعصية على الترك له[٣] حسب ما جرت به عادة[٤] العبيد مع مواليهم، وليس يتوقف تحقق الطاعة والمعصية في الأخبار على العلم القطعي، بل على ما تطمئن به النفس، وإنّما يجب العلم القطعي في التدين بالأديان والدخول في الشرايع.

وجملة القول في ذلك: أنّ الذي تقتضي[٥] به الحكمة، ويحكم [به][٦] صحيح النظر، أن لا يجوز التديّن بدين والدخول في شريعة[٧] إلّا بالعلم اليقيني الذي لا يحوم حوله الشكّ وإلّا لانبسط العذر لأهل الأديان الباطلة والمذاهب الفاسدة، ولم يقم الله[٨] على أحد حُجّة.

ثم بعد أن يعرف[٩] حقيّة الدين وسلامة المذهب ويدري إلى من يرجع وممّن[١٠] يأخذ فالذي يجب عليه ملازمة طاعة ذلك المرجع؛ لقوله تعالى: ﴿**أَطِيعُوا اللهَ وَأَطِيعُوا**

---

(١) في المصدر: «النفس».

(٢) في (خ): «تكليفنا».

(٣) في المصدر: «له» غير موجودة.

(٤) في المصدر: «عادات».

(٥) في المصدر: «تقضي».

(٦) ما بين المعقوفين أضفناه من المصدر، كي تستقيم العبارة.

(٧) في (خ): «الشريعة».

(٨) في (خ): «إليه» مكان «لله».

(٩) في المصدر: «عرف».

(١٠) في المصدر، و(خ): «وعمّن».

﴿الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾[١]، وكُلّما[٢] يتحقق مفهوم الطاعة عرفا من الطّريق[٣] يصح سلوكه إليه، كصدور الأمر ولو بالإشارة مشافهة، أو حكاية على لسان من تطمئن النفوس إلى حكايته عادة، أو مكاتبة[٤] على يد ثقة، وكذا التقرير والتأسيّ وما لا يصدق عليه في العرف اسم الطاعة، فإن كان موصلاً إلى ما[٥] نفس الأمر والواقع، كالإجماع وحكم العقل القاطع، فكذلك للقطع ببلوغه إلى ما عليه الشارع، وإلّا فلا بُدّ[٦] في سلوكه من دليل يقطع العذر.

ومن هنا يظهر لك أنّ الأخذ بخبر الثقة جار على الأصل، وإن لم يفد إلّا الظنّ لصدق الطاعة على الأخذ به؛ لكونه من الطرق المعتادة فيها، وهذا بخلاف القياس والاستحسان ونحوهما من طرق الظن؛ لعدم الصدق فلا بُدّ في سلوك مثله من دليل قاطع، وكذا الشهرة في الفتوى فإنّ كلّا من المفتين إنّما يرجع إلى ظنه، وليسوا بنقلة، فلا يصدق اسم الطاعة بالأخذ بها، وليس هناك قاطع يدل على الاكتفاء بها، والأكثرون على أنّ الأخذ بخبر الواحد خارج عن الأصل كسائر الظنيّات، ومن ثَمَّ اشتهر الاستدلال على حُجيّته.

[في بعض معان العلم]

فإن قلت: تحقّق الطّاعة عرفاً في الأخذ بخبر الثقة، وإن اقتضى جواز العمل به، ولكن ما دلّ على المنع من الأخذ بغير العلم، وما جاء في ذمّ الأخذ بالظن خصوصاً

---

(١) من آية ٥٩ من سورة النساء.

(٢) في المصدر: «فكُلّما».

(٣) في المصدر، و(خ): «الطرق».

(٤) في المصدر: «حكايته» مكان «مكاتبة».

(٥) في المصدر: «ما» غير موجودة.

(٦) في المصدر: «فلا دليل» مكان «فلا بُد».

ما علّل بأنّ الظنّ[١] لا يغني من الحق شيئاً، كما وقع في سورة يونس والنجم قاض بالمنع من الأخذ به.

قلت: العلم في اللغة والعرف[٢] ما تسكن به النّفس، ولم يذكر في الصحاح[٣]، والقاموس[٤] للعلم معنى سوى المعرفة، قال تعالى: ﴿**فَإِنْ عَلِمْتُمُوهُنَّ مُؤْمِنَاتٍ**﴾[٥]، وقال تعالى: ﴿**لَا تَعْلَمُهُمْ**﴾[٦].

وكيف كان، فليس المراد بالعلم في الآية العلم القطعي، بل العرفي، وهو ما يحصل به إطمينان النفس، وذلك حاصل بخبر الثقة، تقول: أعلمني بذلك فلان، إذا أخبرك[٧]، ولذلك ترى الناس يعذرون من عوّل عليه وأخذ به.

وقد سمّي في موثّقة سماعة ما يحصل بالأخبار علماً، وذلك أنّه روى عن أبي الحسن موسى عليه السلام قال: قلت: أصلحك الله إنّا نجتمع فنتذاكر ما عندنا وما يرد علينا شيء إلّا وعندنا فيه شيء سطر[٨]، وذلك مما أنعم الله علينا بكم، ثم يرد علينا الشيء الصّغير ليس عندنا فيه شيء فينظر بعضنا إلى بعض، وعندنا ما يشبهه، فنقيس على أحسنه؟، فقال: **(ولا القياس[٩] إذا جاءكم ما تعلمون، فقولوا: وان جاءكم ما لا تعلمون فها)** وأهوى بيده إلى فيه[١٠].

---

(١) العبارة في المصدر: «علّل به الظنّ بأنّه».

(٢) في (خ): «من العرف» مكان «والعرف».

(٣) الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية ٥: ١٩٩٠.

(٤) القاموس المحيط ٤: ١٥٣.

(٥) من آية ١٠ من سورة الممتحنة.

(٦) من آية ١٠١ من سورة براءة.

(٧) في (خ): توجد «به» بعد «أخبرك».

(٨) في المصدر: «مسطر».

(٩) العبارة في المصدر: «ومالكم والقياس».

(١٠) ونص الموثقة مع سندها: عن «علي بن إبراهيم، عن محمد بن عيسى بن عبيد، عن يونس بن عبد

فتراه كيف سمّى ما عندهم وأكثره إنّما يكون بواسطة ما يحدّث به بعضهم بعضاً علماً، وما كان جلّ شأنه لينهى عن أنّ يحدّث بخبر الثقة، بل المروي في التفاسير أنّ المراد النهى عن البهت وقول الزور.

ففي المجمع، معناه[١]: لا تقل سمعت ولم تسمع، ولا رأيت ولم تر، ولا علمت ولم تعلم.

عن ابن عبّاس، وقتادة، قال[٢]: وقيل: معناه لا تقل في قفا غيرك شيئاً[٣]، أي إن[٤] مرّ بك فلا تغتبه[٥]، عن الحسن.

وقيل: هو شهادة الزور، عن محمّد بن الحنفيّة[٦].

وفي الكشاف عن ابن الحنفيّة: أنّ المراد بذلك شهادة الزّور.

الرحمن، عن سماعة بن مهران، عن أبي الحسن موسى عليه السلام قال: قلت: أصلحك الله إنّا نجتمع فنتذاكر ما عندنا فلا يرد علينا شيء إلّا وعندنا فيه شيء مسطر، وذلك مما أنعم الله به علينا بكم، ثم يرد علينا الشيء الصغير ليس عندنا فيه شيء فينظر بعضنا إلى بعض، وعندنا ما يشبهه فنقيس على أحسنه؟، فقال: **(ومالكم وللقياس؟ إنّما هلك من هلك من قبلكم بالقياس)**، ثم قال: **(إذا جاء كم ما تعلمون، فقولوا به، وإن جاءكم ما لا تعلمون فها)** -وأهوى بيده إلى فيه- ثم قال: **«لعن الله أبا حنيفة كان يقول: قال عليٌّ وقلت أنا، وقالت الصحابة وقلت)**، ثم قال: **(أكنت تجلس إليه)**؟ فقلت: لا، ولكن هذا كلامه، فقلت: أصلحك الله أتى رسول الله صلى الله عليه وآله الناس بما يكتفون به في عهده؟ قال: **(نعم، وما يحتاجون إليه إلى يوم القيامة)**، فقلت: فضاع من ذلك شيء؟ فقال: **(لا، هو عند أهله)**» الكافي ١ : ٥٧، باب البدع والرأي والمقاييس، حديث ١٣.

(١) في (خ): «معناه» غير موجودة.

(٢) في المصدر: «قال» غير موجودة.

(٣) في مجمع البيان: «كلاماً» مكان «شيئاً».

(٤) في مجمع البيان: «إذا» مكان «إن».

(٥) في المصدر: «تفته».

(٦) تفسير مجمع البيان ٦: ٢٥١.

وعن الحسن أنّ المعنى: لا تقف أخاك المسلم إذا مر بك، فتقول: هذا يفعل كذا، ورأيته يفعل، وسمعته، ولم تر ولم تسمع. قال: وقيل: القفو أشبه[١] القذف[٢]. ومنه الحديث: **(من قفا مؤمناً[٣] حبسه الله تعالى في ردغة الخبال حتى يأتي بالمخرج)**[٤].

ثم أنشد في ذلك للكميت[٥] وغيره[٦].

وقريب منه ما في الجوامع[٧].

وفي تفسير على بن إبراهيم عن الإمام عليه السلام أنّ المعنى: «لا ترم أحداً بما ليس لك به علم، قال[٨] رسول الله صلى الله عليه وآله: **(من بهت مؤمناً أو مؤمنة أقيم في طينة خبال أو يخرج ممّا قال)**»[٩].

غير أنّ شيخنا أبا علي بعد أن حكى التفاسير قال: والأصل أنّه عام في كُلّ قول،

---

(١) في المصدر: «شبيه».

(٢) في الكشاف: «بالعضيهة» مكان «القذف»، والعضيهة: الإفك والبهتان والقول الزور، كما في كتاب العين ١: ٩٩، باب العين والضاد والهاء.

(٣) في الكشاف: «مؤمنا بما ليس فيه».

(٤) الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل ٢: ٤٤٩.

(٥) ما أنشده للكميت هو:

ولا أرمي البري بغير ذنب
ولا أقفو الحواصن إن قفينا

(٦) هو النّابغة الجعديّ، وقوله:

ومثل الدمى شم العرانين ساكن
بهنّ الحياء ولا يشعن التقافيا

انظر: الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل ٢: ٤٤٩.

(٧) انظر: تفسير جوامع الجامع ٢: ٣٧٣.

(٨) في تفسير القمي: «فقال».

(٩) تفسير القمي ٢: ١٩.

وفعل، وعزم يكون على غير علم[١].

وقال في الكشاف، بعد قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ﴾[٢] ولا تتّبع، وقرى: ﴿وَلاَ تَقْفُ﴾ يقال: قفا أثره وقافه، ومنه القافة بمعنى[٣]: ولا تكن في اتّباعك ما لا علم به[٤] من قول أو فعل [كمن][٥] يتبع مسلكاً لا يدري[٦] أنّه يوصله إلى مقصد فهو ضال، والمراد النهي عن أن يقول الرجل ما لا يعلم وأن يعمل بما لا يعلم[٧].

لكن المروي في تفسيرها عن الأئمة عليهم السلام[٨]، والتابعين: هو ما سمعت فلا تنهض لما قالوه، ولئن كان القفو بمعنى الاتّباع فالمراد النهي عن اتّباع ما لا يعرفه.

فإنّ ذلك معنى العلم لغة وعرفا لا خصوص الجزم واليقين، كما عرفت، ولا ريب أنّ من سلك سبيلاً دلّ عليه الثقة العدل لا يكون سالكاً على غير معرفة.

[في بعض معان الظن]

وأمّا ما جاء في الظنّ: فالمراد به ما يقابل العلم المذكور، أعني ما لم تطمئن به النفس ويسكن إليه القلب، بل الخرص والتخمين والأخذ بمجرّد الاحتمال

---

(١) تفسير مجمع البيان٦: ٢٥١.

(٢) من آية ٣٦ من سورة الإسراء.

(٣) في المصدر، والكشاف: «يعني».

(٤) في الكشاف: «لك» قبل «به».

(٥) ما بين المعقوفين أضفناه من المصدر، والكشاف كي تستقيم العبارة أكثر.

(٦) في المصدر: «لا يدري» غير موجودة.

(٧) الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل ٢: ٤٩٩.

(٨) في المصدر: «والصحابة» مكان «عليهم السلام».

والسلوك على غير بصيرة، واقتفاء الآثار[١] من غير برهان.

وبالجملة: ما لم يبلغ إلى الحدّ الذي يقال فيه: إنّه فعل عن معرفة، ولا يخرج عن دائرة التردد والاضطراب، وإن رجّح، فإنّ ذلك هو معنى الظن لغة، قال في القاموس: الظنّ، هو التردد الرّاجح بين طرفي الاعتقاد الغير الجازم[٢].

والحاصل: أنّ الاعتقاد الرّاجح إن سكن به القلب فهو العلم، وإن لم يحصل معه السّكون فذلك الظن.

وبالجملة: إنّما يطلق الظن على الرّاجح من حيث التردد وعدم السّكون، وإن كان راجحاً، وهو الذي لحظه صاحب القاموس في قوله: التردّد الراجح،[٣] ولئن[٤] سلمنا تناول[٥] الظن لكُلّ ما عدا الجزم، وإن سكنت[٦] به النفس، قلنا: المنساق عرفا من نحو قوله: ﴿إِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ﴾ و﴿إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ﴾، إنّما هو ذلك، كما يرشد إليه قوله: ﴿وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ﴾[٧]، وقوله: ﴿إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلاَّ الظَّنَّ وَمَا تَهْوَى الْأَنْفُسُ﴾[٨]، ﴿إِنْ نَظُنُّ إِلاَّ ظَنّا﴾[٩]، وربما فسر مثل: إن هم إلّا يظنون بالكذب، وليس يريد ما يتناول الأخذ بما يخبر به الثقة عمّن أوجب عليهم الرّجوع إليه، وكيف ينهى عمّا تحقق به الطاعة، وتجانب به المعصية[١٠]، ألست ترى أنّ من

---

(١) في المصدر: «الأثر».

(٢) القاموس المحيط ٤: ٢٤٥.

(٣) في المصدر: من «وهو» إلى «الراجح» غير موجودة.

(٤) في المصدر: «وإن».

(٥) في (م) غير واضحة، وما أثبتناه -تناول- عن المصدر، و(خ).

(٦) في (م): «سكت» وما أثبتناه عن المصدر، و(خ)؛ لأنّه الأوفق.

(٧) من آية ٦٦ من سورة يونس.

(٨) من آية ٢٣ من سورة النجم.

(٩) من آية ٣٢ من سورة الجاثية، وهي غير موجودة في المصدر.

(١٠) في المصدر: «أو يعيبه» بعد «المعصية».

يتناول عن الأنبياء والأئمة[١] بواسطة أو وسايط يعد في الاتّباع، وأهل الطّاعة، وهل لمن بعد عنهم طريق إلّا ذلك؟ وما كان ليوجب على الناس أن يشدّوا الرحال إليه كلما عرفت[٢] حاجته، أو يقفوا حتّى تتواتر الأخبار، على أنّ الذين ورد فيهم ذلك إنّما كانوا في مسالكهم كذلك، انظر إلى قوله تعالى، في النجم: ﴿إِنَّ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ لَيُسَمُّونَ الْمَلَائِكَةَ تَسْمِيَةَ الْأُنْثَىٰ ۝٢٧ وَمَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا﴾[٣]، أي ما لهم بذلك من معرفة ولا خبرو إنّما يخرصون خرصاً، والخرص لا يغني من الحق شيئاً.

وقال، في يونس، بعد قوله: ﴿هَلْ مِنْ شُرَكَائِكُمْ مَنْ يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ﴾... الآية[٤]، ﴿وَمَا يَتَّبِعُ أَكْثَرُهُمْ إِلَّا ظَنًّا﴾[٥]، أي مجرّد الظنّ والاحتمال من دون رجوع في ذلك إلى مدرك، وأنّ الأخذ بالظن هكذا لا يغني من الحق شيئاً[٦].

ولقد قال شيخنا في الجوامع، في تفسير قوله: ﴿وَمَا يَتَّبِعُ أَكْثَرُهُمْ إِلَّا ظَنًّا﴾: لأنّه قول لا يستند إلى دليل[٧]، ولا يستلزم[٨] تخصيص ما ورد فيه، ولو خصصناها بها لقصرناها على الاعتقادات، فإنّها إنّما وردت فيها، وإنّما ذلك كشف وبيان لما يراد بالظنّ في أمثال هذه المقامات.

---

(١) في المصدر، و(خ): «عليهم السلام».

(٢) في المصدر، و(خ): «عرضت».

(٣) آية ٢٧ و٢٨ من سورة النجم.

(٤) من آية ٣٥ من سورة يونس.

(٥) من آية ٣٦ من سورة يونس.

(٦) في المصدر: من «وقال في يونس» إلى «الحق شيئاً» غير موجودة.

(٧) تفسير جوامع الجامع ٢: ١٢٧.

(٨) في المصدر: «ليس هذا تخصيصاً لهذه الخطابات بمواردها، كما صار إليه ناس ليرد أن اختصاص المورد» قبل «لا يستلزم».

هذا وقد حكى عن[١] صاحب مجمع البحرين عن بعض أهل اللغة: أنّ للظّنّ أربعة معان، اثنان متضادان، وهما الشك والعلم، والآخران الكذب والتّهمة، وذكر أنّ الشك أكثر من أن تحصى شواهده[٢]. وعلى هذا فيكون مجملاً، بل ظاهر اللغة[٣] أنّ المعنى المتعارف للظنّ هو الشكّ، وذلك أن لم ينبّه لكنه مثل لما جاء بمعنى العلم بقوله:

فقلت لهم ظنّوا بألفي مدجّج
سراتهم في الفارسي المسرّد

ثم قال: أي استيقنوا، وإنّما يخوِّف عدوّه باليقين لا بالشك[٤].

وكأنّه إنّما قال ذلك لأنّ اليقين يقابل بالشك، كما قال تعالى: ﴿إِنْ نَظُنُّ إِلَّا ظَنًّا وَمَا نَحْنُ بِمُسْتَيْقِنِينَ﴾[٥]، فإنّ الشك عندهم خلاف اليقين، كما في الصحاح، والقاموس، والمجمع، وحكاه عن أئمة اللغة، والشك يتناول الراجح والمتساوي، ونحن بمغناة عن التعلق بمثل هذا.

وطريق آخر في الجواب: وهو أنّ الممنوع من الأخذ فيه[٦] إنّما هو الظن من حيث هو ظن، كما يرشد إليه قوله تعالى: ﴿وَمَا يَتَّبِعُ أَكْثَرُهُمْ إِلَّا ظَنًّا﴾[٧]، أي مجرد الظن، وما يصدق عليه هذا الاسم من دون رجوع إلى وزر، والعمل بخبر الواحد[٨]، وإن

---

(١) في (خ): «عن» غير موجودة.

(٢) انظر: مجمع البحرين ٦: ٢٧٩ باب ما أوله الظاء.

(٣) في المصدر: «الصحاح» مكان «اللغة».

(٤) انظر، على سبيل المثال لا الحصر: الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية ٦: ٢١٦٠، فصل الظاء.

(٥) من آية ٣٢ من سورة الجاثية.

(٦) في المصدر: «به» مكان «فيه».

(٧) من آية ٣٦ من سورة يونس.

(٨) في المصدر: «والعمل بخبر الواحد» غير موجودة.

كان اتّباع شيء، وهو في نفس الأمر مظنون لا مقطوع به، لكن لا من حيث هو مظنون، وإلّا لأخذنا بكُلّ ظن، بل من حيث إنّه صادر عن معصوم برواية ثقة[١] العدل، ولئن تغاضينا عن هذا كُلّه وقلنا بتناول ما جاء في الظن لمثله عارضناه بما هو أكثر منه عدداً، وأوضح دلالة على التكليف بالعمل[٢] بخبر الواحد، وهو كُلّ ما جاء في الاتّباع بالطاعة، والاتّباع، والنّهى عن المعصية على كثرته بعد صدق اسم الطاعة والاتّباع على الأخذ به، والمعصية والخلاف على الإعراض عنه والمخالفة له، فإنّ بينه وبين ما جاء في الظن عموم من وجه[٣].

وتخصيص ما جاء في الطاعة بما جاء في الظّنّ حتى يكون المعنى أطيعوا إلّا في الظنون[٤] ليس أولى من العكس، ويكون المعنى: لا تأخذوا بالظن إلّا في الانقياد والطاعة، فقد سقط التعلق علينا بما جاء في الظّنّ لمكان هذه المعارضة، وحينئذ فتعين[٥] الجمع بما قلناه من أنّ المراد بما جاء في الظنّ إنّما هو الظّنّ من حيث هو، ولا تخصيص.

هذا، ومن خصص هذه الخطابات بمواردها، كما هو ظاهر السوق، فقد كفي المؤونة، فإنّ أعرضنا عن هذا أيضاً تعلقنا في إخراجه، بما سنذكره من الحجج من نص وإجماع.

فإن قلت: إذا كان خبر الثقة طريقاً بالأصالة فهلا اكتفيتم به في إثبات الأصول والمدارك، كما اكتفيتم به في الفروع، وأي فرق بين[٦] الأصول والفروع بين أن يكون

---

(١) في المصدر، و(خ): «الثقة».

(٢) في (خ): «بعمل».

(٣) من «ولئن تغاضينا» إلى «من وجه» مكانها في المصدر قبل «وطريق».

(٤) في المصدر: «المظنون».

(٥) في المصدر: «فيتعين».

(٦) في المصدر: «بعد» مكان «بين».

المرجع واحداً والطاعة لواحد.

قلنا: خبر الثقة، وإن كان في حدّ ذاته طريقاً، لكنه ينقدح بأدنى عارض مبعد، كإعراض الأصحاب، أو معارض كخبر آخر يدل على خلافه فيزول الاطمينان وينقلب الظن شكاً أو وهماً، ولا ريب أنّ إثبات مدرك الأحكام الشرعية ليتحقق[١] به الطاعة، كالقياس والاستحسان من مهمات الأمور التي تعم بها البلوى، فيقتضي[٢] بحسب العادة لو كان حقا تواتر الأخبار واشتهارها فيه، فإذا لم يجئ فيه إلّا خبر آحاد لم يحصل به الاطمينان وعدّ في الأوهام، فكيف إذا ورد عليه ما يعارضه؟! كما تعارضت الأخبار في القياس من طرق القوم؟!

هذا، واعلم أنّ الناس في العمل بالظّنّ في الشرعيّات على ثلاثة أصناف:

فالأكثرون على المنع، إلّا ما قامت عليه الحجة، كظن المجتهد الحاصل من ظواهر الخطابات، والجمع بين الأخبار.

ومنهم: من ذهب إلى جواز الأخذ به إلّا ما قام الدليل على المنع من الأخذ به كالقياس.

ومنهم: من فصل.

وجملة القول في ذلك: أنّه إنّ الأصل الأصيل الذي قضى به أصل الإباحة، واستقام عليه النظام جواز الأخذ بالظنّ والاعتماد عليه، ثم ورد من الشريعة النهى عن الأخذ به حتى ترادفت عليه الآيات وتظافرت به[٣] الروايات، حتى ادّعوا تواترها معنى، فكان هذا أصلاً جديداً في الشريعة، ثم اختلف الناس:

---

(١) في المصدر: «تتحقق».

(٢) في المصدر: «ويقتضي».

(٣) في المصدر: «له» مكان «به».

فمنهم: من أخذها على إطلاقها، فمنع من الأخذ به في الأصول والفروع، إلّا ما قام عليه القاطع، كما في ظواهر الخطابات، وهؤلاء لا يحتاجون في إبطال حُجيّة ما لم يقم عليه دليل، كالشهرة والقياس[١].

ومنهم: من قصرها على موردها وخصّها بالاعتقاد والتدين، وزعم ما[٢] عدا ذلك على الأصل الأصيل، فاحتاج في إبطال القياس ونحوه إن كان ممّن يبطله إلى دليل.

ثم اختلف الأولون، فالأكثرون على استمرار ذلك الأصل الشرعي، أعني أصل المنع من الأخذ به في الشريعة.

ومنهم: من زعم أنّ هذا الأصل قد انهدم بعد انسداد باب العلم، كما في أيام الفاضلين ومن بعدهما، وصار الأخذ به في الشريعة أصلاً آخراً جديداً، إلّا ما يمتنع بالقاطع، كالقياس والاستحسان.

وهذه هي طريقة صاحب المعالم، وقد بنى على ذلك حُجيّة الخبر الواحد، وتبعه جماعة من مشايخنا المعاصرين، وبنى عليه الشريف المعاصر حُجيّة الشّهرة، وزعم أنّ الطّريقة من قبل أيام السيّد، والشيخ، وابن إدريس على الأخذ بالعلم والمنع من الأخذ بالظنون وأخبار الآحاد، ثم لما انسدّ باب العلم انعكس الأمر وصارت الطريقة على[٣] الأخذ بخبر الواحد وكل ظن إلّا أنّ يمنع مانع، ولما لم يظهر[٤] مانع في الشهرة قلنا بها[٥]، وتتمة ذلك تأتي في حجج المثبتين»[٦] انتهى كلامه رُفع مقامه.

---

(١) في المصدر: «إلى مدرك» بعد «والقياس».

(٢) في المصدر: «أن»، وفي (خ): «أنه» قبل «ما».

(٣) في المصدر: «هي» مكان «على».

(٤) في المصدر: «وحيث لا» مكان «ولما لم يظهر».

(٥) في (خ): «بها» غير موجودة.

(٦) المحصول في علم الأصول ٢: ١٣٤ وما بعدها.

وهذا الكلام كما ترى يكشف عن أنّ مراده من اعتبار خبر العدل إنّما هو ما يفيد الوثوق، بل لا يخطر بخاطره من اعتبار خبر العدل إلّا هذا المعنى.

[بيان ما في كلام المقدس الأعرجي قدس سره]

نعم، في التفصيل الذي ذكره والمسلك الذي سلكه أنظار نشير إلى بعضها:

وقد ظهر أنّ محل النزاع اشتبه عليه فزعم أنّ مراد علم الهدى قدس سره وغيره أنّ المراد بالعلم خصوص ما لا يحتمل الخلاف، وهو عجيب، فإنّه صرّح في هذا المقام بأنّ معناه ما يوجب السكون، وإن كان ظنّاً، وليت شعري كيف غفل عن أنّ مراد السيّد وغيره من العلم ما يعم الظن الاطمينانى، بعد ما اعترف بأنّ هذا المعنى العام معناه لغة وعرفاً، وليس هذا بأعجب من خفاء مذهب نفسه عليه، حيث إنّ ما يوجب الوثوق بالخبر إنّما هو كون الراوي سديداً في النقل وإن كان فاسقاً، بل كافراً، فأي معنى لبيان ما يعتبر في العدالة وتميز الكبائر من الصغاير، فإنّ هذا إنّما ينبغي البحث عنه لمن يزعم اعتبار خبر العدل من حيث هو تعبّد إلّا[1] من يعتبره بحسب الأصل، ويدعي أنّه علم لغة وعرفاً، كما سيتّضح إن شاء الله تعالى، ولنشير إلى بعض الأنظار فيما تقدم من كلامه أعلى الله مقامه:

قوله: «وجملة القول... إلى آخره»، فيه: أنّ صدق المعصية عرفاً إنّما هو للتنجز، وهو يتوقف على كون الظن الموجب للوثوق حُجّة بالذات اقتضاء، فما لم يمنع منه الشارع جاز التعويل حتى[2] في الأصول، وعدم قيام الحجة لله تعالى حينئذ غلط واضح، فإنّ الاطمينان الحاصل بعد إمعان النظر وبذل الوسع غايته ما يتصور للأكثر بالنسبة إلى أكثر مسائل أصول الدين، فالفرق بين خبر الثقة وبين القياس والاستحسان أنّ الأخيرين لا يحصل الوثوق منهما إلّا لمن لا خبرة له بالدين، ومثل

---

(١) كذا في الأصل.

(٢) في (خ): توجد «عليه» قبل «حتى».

هذا الأحمق ليس له الاستبداد برأيه، وإنّما الرأي للخبير العارف الحاذق، ومن المحال أنّ يحصل له الوثوق بهما ولو فرض حصول الوثوق بدليل عقل بحكم من الأحكام، فلا إشكال في وجوب الركون إليه.

قوله: «قلت: العلم في اللغة والعرف ما تسكن به النفس.. إلى آخره».

فيه: أنّ العلم في اللغة هو الاعتقاد الجازم المطابق للواقع، وإنّما الظن الاطمينانى علم حكماً، لوجود مناط الاعتبار فيه اقتضاء، والفرق بينه وبين العلم إمكان نفي الاعتبار عنه دون العلم، وإنّ الاطمينان له مراتب بخلاف العلم، وسيزداد هذا اتضاحاً، إن شاء الله تعالى.

ولعمري، إنّ دعوى أنّ الظنّ الاطمينانى علم لغة وعرفاً إفراط، كما أنّ حمل كلام السيّد وغيره على خصوص ما لا يحتمل النقيض تفريط، والصّواب هو التوسط الذي أشرنا إليه، وما تكلّف في صرف الأدلة النّاهية عن العمل بالظن في غير محلّه، فإنّ الاطمينان علم حكماً، فلا معارضة بين ما يدلّ على اعتباره وبين ما يمنع من الركون إلى الظنون، ولا أعجب من الكُلّ توهّمه أنّ الأصل إباحة العمل بالظنّ، فإنّ الاكتفاء بالشيء في التنجّز لا يثبت بأصالة الإباحة، وكأنّه اغتر بتعين العلماء عن عدم الاعتبار بالحرمة، وخفي عليه ما لا ينبغي خفاؤه على من هو من أصاغر الطّلبة.

وبالجملة: فكلماته متهافتة متناقضة مشتملة على إطناب ممل، بل مخلّ، وتطويل لا طائل تحته، وإنّما المقصود من التعرض له توضيح أنّ مراد المثبتين عين ما أراده المنكرون، وبالحق ينطقون ويعترفون من حيث لا يعلمون.

ثم إنّه تنزّل بعدما أحكم هذا الأساس وصرّح كراراً بأنّ المدّعي حُجيّة خبر الثقة لإفادته الوثوق، الذي هو علم لغة وعرفاً، وأنّ حُجيّة مثل هذا لا تتوقف على دليل؛ لأنّه علم حقيقة، نسي هذا كُلّه، وتعرض للشروط المذكورة في كتب المخالفين الذين

هم الأصل في توهم التعبّد بخبر العدل.

[في بيان شرائط الراوي]

قال: «فصل: العاملون بأخبار الآحاد من الفريقين لا يأخذون بها مطلقا، بل بشرايط معروفة إلّا الحشوية فإنّهم يتعلقون بكُلّ ما يرويه راوٍ، والشرايط المعروفة فيما بينهم خمسة كلّها في الراوي، ومرجعها إلى رجحان الصّدق في الخبر.

الأوّل العقل: لعجز المجنون عن الضبط والاحتراز عن الخلل، مع انتفاء الخوف المانع من الكذب والافتراء» [١]... إلى أن قال:

«الثاني البلوغ: ولو حال الأداء إلّا أن يكون قصّر في التلقّي، لكن العدالة تمنع من رواية ما يخاف التقصير فيه، ثم إن لم يكن مميّزاً فلا كلام لما مرّ في المجنون من الوجهين، وإن كان مميّزاً، فالمعروف أنّه كذلك لثانيهما[٢] فلا يحصل الاطمينان، وإن كان من أهل الصّلاح، فإنّ للجهل نزغات، خصوصاً على ما اشتهر من أن قبول خبر الواحد على خلاف الأصل ثبت بالدليل فيتقدر بقدره، والمعلوم من الإجماع واستقامة الطريقة، وغير ذلك من الأدلة إنّما هو قبول خبر البالغ» [٣]... إلى أن قال:

«الثّالث الإسلام: فلا تقبل رواية الكافر بإجماع العلماء، وإن ترجّح صدقه بأن كان ممّن يتحرج عن الكذب اقتصارا على مورد الدليل فلا حاجة إلى التعلق بكونه فاسقاً في العرف القديم؛ لقوله تعالى: ﴿وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾[٤]، مع قوله فيهم: ﴿أُولَئِكَ

---

(١) المحصول في علم الأصول ٢: ١٧١.

(٢) في المصدر: «لتأتيها».

(٣) المحصول في علم الأصول ٢: ١٧١.

(٤) من آية ٤٧ من سورة المائدة.

﴿هُمُ الْكَاذِبُونَ﴾[١]» [٢]... إلى أن قال: «وأمّا أهل الضلال من فرق الإسلام، فمن بلغت به ضلالته إلى الكفر، كالغلاة والخوارج، فكالكافر الأصلي لإنكارهم ما هو ضروري في الدين كعدم الحلول في الأولين، ووجوب مودة أهل البيت عليهم السلام في الآخرين، وليست هذه فحسب فإنّهم يستبيحون دار الإسلام وأخذها من أهاليها قهراً بعد القتل والسّبي، جرت بذلك عادتهم من قديم الدهر، ومعلوم أنّ مستبيح الحرام، مثل هذا كافر، ومن لم تبلغ ضلالته إلى الكفر، فإن كانت واضحة كهؤلاء عند من لم يكفرهم، فالجبائيان، والقاضيان، وجماعة من الأصوليين على ردهم، والشّافعي وأتباعه، وأكثر الفقهاء[٣] على القبول، وهو اختيار الغزالي، وأبي الحسن البصري، وكثير من الأصوليّين.

هذا كُلّه إن لم يكن من دينه إباحة الكذب، وإلّا فالاتفاق على الرد كما في الكرامية، والخطابيّة فقد اشتهر عندهم جواز الكذب على رسول الله صلى الله عليه وآله لنصرة الحق، فهم ينتحلون الأخبار في تقويم مذهبهم بزعم أنّه هو[٤] الحقّ.

احتج الأولون بآية النّبأ، فإنّ ضلالتهم من أعظم الفسق»[٦]... إلى أن قال، بعد كلام طويل: «فهذا الخلاف عند[٧] أهل الخلاف.

وأمّا أصحابنا فالمعروف فيهم اشتراط الإيمان؛ لدخوله في العدالة، كما سيجيء، ولآية النّبأ، لفسق المخالف بتقصيره في النظر وجموده على تقليد السّلف، خصوصا مع ظهور الحجة، ووضوح المحجة.

---

(١) من آية ١٠٥ من سورة النحل.

(٢) المحصول في علم الأصول ٢: ١٧٢.

(٣) في (خ): «وأكثر الفقهاء» غير موجودة.

(٤) في (خ): «هو» غير موجودة.

(٦) المحصول في علم الأصول ٢: ١٧٢.

(٧) في المصدر: «بين» مكان «عند».

فإن قلت: ما تنكر أن يكون المراد في الآية الفاسق في العرف القديم، وهو الفاجر، لا المتجدد بين المتشرعة، والاحتمال في المقام كاف.

قلت: الشايع في الكتاب المجيد إنّما هو المعروف بين المتشرعة، وذلك قوله تعالى: ﴿فَفَسَقَ عَنْ أَمْرِ رَبِّهِ﴾[١]، و﴿فَسَقُوا﴾[٢]، و﴿لَا فُسُوقَ﴾[٣]، و﴿ذَلِكُمْ فِسْقٌ﴾[٤]، و﴿مَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾، ﴿إِنَّ اللهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ﴾[٥]، وقال في مواطن كثيرة: ﴿أُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾[٦]، فإنّه لا يخرج عن الخروج عن الطّاعة والجور، ولم يذكرا[٧] في النهاية، والفايق المعنى الثاني، أعني الفجور، وإنّما ذكرا[٨] أنّ أصله الخروج عن الاستقامة والجور، قالا ولذلك سمّي العاصي فاسقاً، وأنّ الفواسق الخمس اللّواتي جاء في الحديث انّهن يقتلن في الحلّ والحرم: الفار، والعقرب، والحِدَأة، والغراب، والكلب العقور، وإنّما سمّين بذلك لخبثهن أو لخروجهنّ عن الحرمة، بقوله ﷺ: **(ذلك فلا بقيا عليهنّ ولا فداء على الحرم[٩] فيهن)**[١٠].

وصاحب القاموس ذكر الثاني أيضاً، ولكن على الاحتمال، قال: الفسق بالكسر

---

(١) من آية ٥٠ من سورة الكهف.

(٢) من آية ٣٣ من سورة يونس، ومن آية ٢٠ من سورة السجدة.

(٣) من آية ١٩٧ من سورة البقرة.

(٤) من آية ٣ من سورة المائدة.

(٥) من آية ٦ من سورة المنافقين.

(٦) من آية ٨٢ من سورة آل عمران، و٤٧ من سورة المائدة، و٤، و٥٥ من سورة النور، و١٩ من سورة الحشر.

(٧) في الأصل: «يذكر» وما أثبتناه من المصدر؛ لأنّه الصحيح.

(٨) في الأصل: «ذكر» وما أثبتناه من المصدر.

(٩) في المصدر: «المحرم».

(١٠) انظر: النهاية في غريب الحديث ٣: ٤٤٦، والفايق في غريب الحديث ٣: ٣٠.

الترك لأمر الله، والعصيان، والخروج عن طريق الحق أو الفجور[١].

وفسّره في المجمع بالخروج عن الطّاعة[٢]، ثم حكى أنّ أصل الفسق خروج الشيء عن الشيء على وجه الفساد، ومنه[٣] ﴿فَفَسَقَ عَنْ أَمْرِ رَبِّهِ﴾، أي خرج، و﴿فَسَقُوا﴾[٤] أي خرجوا عن أمرنا عاصين لنا، و﴿لاَ فُسُوقَ﴾ أي لا خروج عن حدود الشرع بالسيئات[٥] وارتكاب المحرّمات[٦].

وصاحب الصّحاح وإن ذكر المعنيين لكنّه ذكر عن ابن الأعرابي -وصاحب القاموس أيضا- أنّه لم يسمع قط في كلام أهل الجاهليّة ولا في شعر[٧] (فاسق)[٨]، وحيث لم يسمع فلينزل على ما شاع فيه»[٩]، انتهى.

[التعرض لكلام المقدس الأعرجي قدس سره في شرائط الراوي]

فهو -شكر الله سعيه- في أول الأمر، قال: إنّ مرجع جميع هذه الشرايط إلى رجحان الصّدق في الخبر، ومعنى هذا الكلام أنّ الغرض تعيين ما ينطبق عليه العنوان السابق، وهو ما يفيد الاطمينان، ويوافقه قوله في عدم قبول قول الصّبي، فلا يحصل الاطمينان لعدم الخوف المشترك بينه وبين المجنون، ومقتضاه أنّه لو حصل الوثوق بقول الصّبي، بل المجنون قبل.

---

(١) القاموس المحيط ٣: ٢٧٦.

(٢) في المصدر: «الطائفة» مكان «الطاعة».

(٣) في المصدر: «قال» قبل «ومنه».

(٤) في المصدر: « أي خرج، و﴿فَسَقُوا﴾» غير موجودة.

(٥) في المصدر: «بالشبهات» مكان «بالسيئات».

(٦) مجمع البحرين ٥: ٢٢٨.

(٧) في المصدر، والصحاح، والقاموس، و(خ): «شعرهم».

(٨) انظر: الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية ٤: ١٥٤٣، مادة فسق، والقاموس المحيط ٣: ٢٧٦.

(٩) المحصول في علم الأصول ٢: ١٧٦.

وأمّا ما أطنب في اعتبار الإسلام فهو كما ترى صريح في اعتباره تعبّداً لمنافاته للعدالة، ومن المعلوم أنّ حصول الاطمينان بالخبر ليس منوطاً بالإسلام والإيمان والعدالة، وهذا التكلف الشديد في تحقيق معنى العدالة لا يلائم ما بنى عليه من اعتبار خبر الثقة.

والحاصل: أنّ أكثر هذه الشروط اعتبرها أهل الخلاف لزعمهم أنّ الخبر ثبت اعتباره تعبّداً لا من حيث إنّه مفيد للعلم، فاحتاجوا إلى ضبط حدوده؛ ضرورة أنّ الخبر من حيث هو لا يعقل اعتباره.

وهذا الفاضل تغمّده غفل عن أنّ التسالم على هذه الشرايط عند أهل الصّناعة إنّما هو مبني على مذهبهم الفاسد المنافي لمذهب أهل البيت عليهم السلام، فسلك مسلكهم وأتعب نفسه بما لا يرجع إلى محصّل، مع أنّ فيما ذكره أنظار لا تحصى لا يسع الوقت التعرض لها.

ثم قال:

«الرابع الضّبط: وهو قوة الحفظ، وذلك بأن يحفظ ما سمعه غالباً ولا يزول ما حفظه[1] بسرعة، فمن لا يتمكن غالباً من حفظ الأخبار لشدة الذهول أو كان بحيث يغلب عليه السّهو والنّسيان، وإن تمكن أولاً من الحفظ، لا تقبل روايته؛ لعدم غلبة الظنّ بخبر مثله، ولا يتحقق الظن بعدم العلم بحاله، فإن عوّلنا في قبول الأخبار على غلبة الظن وإطمينان النفس، فالأمر واضح، وإن كان[2] اعتبار العدالة يغني عن اشتراط الضبط، لأنّ العدل لا يجازف برواية ما ليس بمضبوط على الوجه المعتبر، و[3]لقايل

(١) في المصدر: «سمعه» مكان «حفظه».

(٢) في المصدر: «كان المعول على الإجماع فمعلوم أنّهم ما كانوا ليأخذوا بخبر حتى يغلب الظن بمطابقته للواقع، وذكر الشهيد الثاني أنّ اعتبار» بعد «كان».

(٣) في (خ): «و» غير موجودة.

أن يقول[١]: ليس الغرض من اشتراط الضّبط إلاّ من المجازفة المذكورة، وإنّما الغرض التحرز من[٢] الخلل الواقع على سبيل الخطأ، فإنّ غير الضابط ربما روى الخطأ على سبيل القطع، وهو لا يعلم أنّه قد أخطأ، فلا تغني العدالة عنه غنى.

وفيه: أنّ من بلغ في عدم الضبط إلى هذا الحد، كما يتفق نادراً فلا ريب أنّه يعلم ذلك من عادته فتمنعه عدالته، ولذلك استمرّت[٣] الطريقة على عدم البحث عن ضبط الرّواة، مع ندرة ذلك، وظهور خلافه، وربما اشترط مع ذلك أن يكون عارفاً بمزايا الألفاظ[٤]، ونكت المعاني، ومعاني التراكيب واختلاف الأساليب، وهذا إنّما يحسن اعتباره حيث تكون الرواية بالمعنى»[٥] انتهى.

فهو اعتبر هذا الشرط لتحصيل الاطمينان كما صرّح به أوّلاً، بل لا وجه لاعتباره عند الجميع إلّا ذلك، فإنّه ليس من قبيل الإسلام والإيمان والعدالة شرطاً تعبّدياً، وهذا هدم لما بنوا عليه بنيانهم من اعتبار خبر العدل تعبّداً، ولو كان للمخالفين مناص عن هذا الإشكال، فهو قدس سره لا مندوحة له، بل لا مفرّ ممّا بنى عليه من إرجاع هذه الشرايط كُلّها إلى ما له دخل في خصوص الاطمينان[٦]، وأنّى له بذلك في اعتبار الإسلام والإيمان اللذين لم يلتزم بهما أحد ممن يعتدّ به من علمائنا.

ولهذا قال المحقق قدس سره -فيما تقدم من كلامه-: إنّه قدح في المذهب، إذ لا مصنّف إلّا ويعمل بخبر المجروح، ثم قال:

---

(١) في المصدر: «أن يقول» غير موجودة.

(٢) في المصدر: «التجوز عن» مكان «التحرز من».

(٣) في (خ): «استقرت».

(٤) في (خ): «مميزاً بالألفاظ».

(٥) المحصول في علم الأصول ٢: ١٧٧.

(٦) في (خ): توجد كلمة بعد «الاطمينان» غير واضحة، وكأنّها «واقعاً».

«الخامس العدالة: وهي عند الجمهور، ومتأخري أصحابنا، كالعلامة ومن تأخر عنه، ملكة تبعث على ملازمة التقوى، لأنّ الذي يجب الحذر منه شرعاً إنّما هو ذلك.

وأمّا غيره فيقع مُكّفراً باجتناب ذلك، كما قال تعالى: ﴿إِنْ تَجْتَنِبُوا كَبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ وَنُدْخِلْكُمْ مُدْخَلاً كَرِيماً﴾[١].

والمروءة عبارة عن اتّباع محاسن العبادات، واجتناب مساويها من الأمور الخسيسة، وإن كانت ممّا يقع مكفّراً وليس بمحظور في الأصل، كلبس الفقيه لباس الجندي، والأكل في الأسواق والمجامع، والبول في الشوارع عند مرور النّاس، وكشف الرأس ومدّ الرجلين في المجامع، وتقبيل الأمة في المحاضر، والإكثار في[٢] الحكايات المضحكة، والمضايقة في اليسير الذي لا يناسب حاله.

وبالجملة: مجانبة ما يؤذن بخسة النفس ودناءة فهمه[٣] وعدم المبالاة»[٤].

ثم أطال الكلام في ذكر الأقوال وتفصيل الكباير وتميزها عن الصغاير، وأبرم في ذكر الحجج والنقوض، وادّعى الإجماع على الاعتبار العدالة بعد تفاصيل أعرضنا عنها.

وقال[٥]: «وأمّا الممدوح فالذي يقتضيه الأصل، بناء على المشهور، عدم الحُجيّة أيضاً، إلّا مع التأييد، وعلى ما قلناه[٦] ينبغي أن يراعى مقامه في المدح، هل يبلغ به إلى حيث تطمئنّ به النّفس ويسكن إليه القلب؟»[٧] انتهى.

---

(١) آية ٣١ من سورة النساء.

(٢) في (خ): «من» مكان «في».

(٣) في (خ): «الهمة» مكان «فهمة».

(٤) المحصول في علم الأصول ٢: ١٧٨.

(٥) في (خ): «وقال» غير موجودة.

(٦) في المصدر: «قلنا».

(٧) المحصول في علم الأصول ٢: ١٩٦.

وهـذا أيضاً صريـح في أنّ الحكم يدور مدار الاطمينان، فلا اعتداد بالإسـلام، فضلاً عن الإيمان والعدالة، فسـقط جميع ما أتعب نفسه فيه في المقامات السّابقة تبعاً لغيره.

وهـو مع ذلك قـال، متّصلاً بهذا الـكلام: «فإن قلت: أين دعـوى الإجماع على اشـتراط العدالـة وعلى وجوب التبين عند خبر الفاسـق، بل المجهول، وهذا شـيخ الطايفة يجيز العمل بما يرويه غير العدل، إذا كان مأموناً في روايته، وإن كان فاسقاً في جوارحه، بل فاسـد المذهب كالفطحيّة، والواقفيّة، والناووسـيّة، فإنّه بعد أن عرف العدالة بكون الراوي معتقد الحق مسـتبصراً ثقـة في دينه، متحرجاً عن الكذب غير متّهـم في ما يرويه، قـال: فأما من كان مخطئاً في بعض الأفعال أو فاسـقاً في أفعال[1] الجـوارح، وكان ثقة في روايته متحرجاً فيها عـن الكذب[2]، فإنّ ذلك لا يوجب ردّ خـبره، ويجوز العمل بـه لأنّ العدالة المطلوبـة في الرّواية حاصلة فيه، وإنّما الفسـق بأفعـال الجوارح يمنع من قبول شـهادته، وليس بمانع من قبول خبره، ولأجل ذلك قبلت الطايفة أخبار جماعة هذه صفتهم.

ثم حكم بوجوب العمل بما يرويه المنحرفون من الشـيعة من هذه الفرق الثلاثة وغيرهـم، إذا كان الراوي متحرجاً في روايته موثوقاً بـه في أمانته، ولم يكن في رواية الثقات ما يخالفه.

قـال: ولأجل ما قلناه عملـت الطايفة بأخبار الفطحيّة: مثـل عبد الله بن بكير، وغـيره، وأخبـار الواقفية[3]: مثل سـماعة بن مهران، وعلي بـن أبي حمزة، وعثمان بن عيسـى، ومن بعد هؤلاء بما رواه بنو فضال، وبنو سـماعة، والطاطريون وغيرهم في

(١) في المصدر: «بأفعال».

(٢) في المصدر: «عن الكذب» غير موجودة.

(٣) في المصدر: «الواقفة».

مـا لم يكن عندهم فيه[١] خـلاف[٢]، بل حكم بقبول ما يرويه العامّة عن أئمّتنا عليهم السلام[٣] إذا لم يكن عندنا ما يخالفه.

قـال: ولذلك عملـت الطايفة بما رواه حفـص بن غياث، وغيـاث بن كلوب، ونوح بن دراج، والسّكوني وغيرهم من العامة عن أئمّتنا عليهم السلام فيما لم ينكروه، ولم يكن عندهم خلافه.

قلت: لم يخالف الشيخ رحمه الله في اشتراط العدالة، وكيف هو الذي يقول في مفتتح هـذا البـاب، بعد حكاية الأقوال: والذي أذهب إليه مـن خبر الواحد إنّه لا يوجب العلـم، وإن كان يجـوز أن ترد العبادة بالعمل به عقلاً، وقـد ورد جواز العمل به في الشرع إلّا أنّ ذلك موقوف على طريق مخصوص، وهو ما يرويه من كان من الطايفة المحقة، ويختص بروايته ويكون على صفة يجوز معها قبول خبره من العدالة وغيرها.

ثـم فسّر العدالة في الفصـل الثاني بما حكيناه عنه[٤]، فأما مـا ذكره بعد ذلك من وجـوب العمل بما يرويه المنحرفون من الشـيعة، بل العامّة عـن أئمّتنا عليهم السلام إذا كانوا مأمونين ولم يكـن عندنا خلافه، وعمل الطايفة بذلك فلم يكن منه عدولاً عمّا ذكره أولاً مـن اشـتراط العدالة، وإنّما ذلـك لأنّ العدالة شرط صـيرورة الخبر دليلاً على الإطلاق أي سـواء كان في أخبار العدول ما يخالفه أو لم يكن، فإن لم يكن فلا كلام، وإن كان عمـل فيهما بما وصف للمتعارضين من الترجيح أو التخيير، وهذا بخلاف خـبر غير العدل، فإنّه إنّما يأخذ بـه إذا لم يكن في أخبار العدول ما يخالفه، أو[٥] نقول إنّ العدالـة شرط للمبـادرة إلى العمل من دون تبين، وخبر غـير العدل إنّما يعمل به

---

(١) في (خ): «فيه» غير موجودة.

(٢) في المصدر: «في خلافه» مكان «فيه خلاف».

(٣) في المصدر: «عليهم السلام» غير موجودة.

(٤) في المصدر: «عنه» غير موجودة.

(٥) في (خ): «أو» غير موجودة.

بعد التبين وظهور أمارات الصّدق بعدم ظهور ما يخالفه في أخبار الموثقين مع صدق اللهجة، حسبما يظهر من الآية.

فإن قلت: الإجماع على اشتراط العدالة إنّما كان على الإطلاق، فكيف قُيّد بالمبادرة إلى العمل من دون تبين أو بكون الخبر دليلاً على الإطلاق؟

قلت: كما أجمعوا على اشتراط العدالة أجمعوا أيضاً على العمل بأخبار المؤمنين إذا لم يكن في أخبار العدول ما يخالفها، والمحصّل من الإجماعين هو ما ذكرناه من أنّ العدالة شرط للمبادرة إلى العمل وصيرورة الخبر دليلاً على الإطلاق، لا أنّها شرط للعمل على الإطلاق بحيث لا يجوز العمل إلّا بخبر الواحد[١].

وبالجملة: فنحن بالطريق الذي أثبتنا حُجيّة[٢] أخبار العدول نثبت أخبار هؤلاء في الجملة، أي أنّها ممّا يؤخذ بها لا أنّها بمكانة القياس والاستحسان ونحو ذلك مما لا يجوز الأخذ به أصلاً، وذلك إنّا كما أثبتنا حُجيّة خبر الواحد لما وجدناهم لا يتناكرون العمل بهذه الأخبار، وإن تنازعوا تنازعوا[٣] في خصوصياتها، هذا يأخذ بهذا وذلك يردّه حتى اختلفت أقوالهم كذلك نثبت حُجيّة أخبار هؤلاء فإنّا نجدهم أيضاً لا يتناكرون الأخذ بها، وإن تنازعوا في الخصوصيّات، وذلك إنا نجد المحدثين بعد أن يضربوا الأبواب والعناوين يسوقونها كما يساقون لنا سواها، ولو كانت[٤] بحيث لا تقبل لما ساقوها مساق الأدلة لما ذكروه في مفاتيح الأبواب، ولا عرضوا عنها كما أعرضوا عما يرويه مثل أبي هريرة، وابن عمر، وابن الزّبير، ومن بعدهم

---

(١) في المصدر: «العدل» مكان «الواحد».

(٢) في المصدر: «به» قبل «حُجيّة».

(٣) في (خ): «تنازعوا» غير موجودة.

(٤) العبارة في المصدر: «للعناوين يسوقونها لنا كما يسوقون لنا غيرها، وربما لم يكن في الباب سوهما، ولو كانت».

مثل: قتادة، ومسروق، والسّدي[١]، والواقدي وأضرابهم.

ومن هذا[٢] يظهر أنّ عمل الطايفة بها لم يكن لاقترانها بالأدلة وإلّا فلا فرق»[٣] انتهى.

وهذا الكلام أعجب ممّا تقدم، فإنّه يرى تصريح الشيخ بعدم اشتراط العدالة، وأنّ المراد بالعدالة في الراوي معنى غير ما يراد بها في الشّاهد، ومع ذلك يوجه كلامه بما تضحك منه الثكلى، وليت شعري إذا وجه كلام غيره للجهل بمراده فكيف يصنع لكلام نفسه، وبماذا يدفع عن نفسه هذه التّناقضات؟! فهو في أثناء ما يصرّح بأنّ ما يعتبر من الشروط في الخبر مرجعها إلى رجحان الصدق يوافق هذا الخلاف في اعتبار الإسلام وغيره مما لا ربط له بهذا المعنى، وإنّما توهموا اعتبارها فيما لا يفيد الوثوق، بل وإن كان الظن على خلافه بزعمهم أنّه حكم تعبّدي ثبت بالإجماع والآيات، على ما سيظهر إن شاء الله تعالى.

وعلى هذا المنوال كُلّ من عدّ نفسه من المخالفين للمرتضى تَتَّنُّ ومن وافقه.

وبالجملة: فلا إشكال في وقوع التناقض في كلام الشيخ، بل المحقق، بل الشهيد -قدس الله أسرارهم- على ما عرفت.

وهذا الفاضل تَتَّنُّ أيضاً ممّن ظهر منه الاضطراب والتناقض، كما رأيت.

وأمّا ما وجه كلام الشيخ فعلى تقدير صحته لا يدفع التناقض، لأنّه صرّح بأنّ العدالة في الرواية بمعنى غير المعنى المعتبر في الشاهد، فلو فسر العدالة مطلقاً بما ذكره كان تناقضاً لا مدفع له، مع أنّ ما وجه به كلامه تكلّف بارد لا يرجع إلى محصل.

أما ما ذكره أولاً من أنّ خبر العدل يؤخذ به على الإطلاق، وأنّ خبر غير العدل

---

(١) في المصدر: «السّدي ومسروق».

(٢) في المصدر: «هنا» مكان «هذا».

(٣) المحصول في علم الأصول ٢: ١٩٦ وما بعدها.

إنّما يؤخذ به إذا لم يكن في أخبار العدول ما يخالفه، فإنّ الخبر لا يمكن أن يكون اعتباره مشروطاً بعدم كون خبر آخر على خلافه، وإلّا لم يكن دليلاً، بل كان أصلاً، غاية الأمر أنّ وجود المعارض الأقوى أو المساوي يسقطه عن الاعتبار، فلو كان خبر غير العدل حُجّة تساوى[1] خبر العدل في وجوب ملاحظة التعارض لا محالة، غاية الأمر أنّ يقال: أنّ خبر العدل مطلقاً أقوى من خبر غير العدل، وهذا أيضاً عين اعتبار ملاحظة أحكام الترجيح بين خبر غير العدل وخبر العدل.

وبالجملة: فمجرد رفع اليد عن الأصول بسبب خبر غير العدل اعتراف بحُجيّته، ومرجعه إلى عدم اشتراط العدالة في حُجيّة الخبر.

وأمّا الثاني: فكلام خال عن التحصيل، فإنّ التبين بعدم ظهور ما يخالفه مع صدق اللهجة لا معنى له:

أما الأول: فعين الوجه الأول الخالي عن المعنى.

وأمّا الثاني: فهو عين اعتبار الوثوق، فإحراز صدق اللهجة هو المقصود في الآية، والفاسق إنّما يطرح خبره لعدم إحراز هذا المعنى فيه، وهذا عين المرام، وهو دوران الحُجيّة مدار العلم، وأنّ العدالة ليست معتبرة تعبداً، وأنّ قول العادل من حيث إنّه عادل لا حُجيّة فيه، على ما سيتضح إن شاء الله تعالى عند التعرض لأدلة المخالفين.

فواعجباً من أنّ هذا الفاضل تشكّل بعد ما عرفت منه من[2] التصريح بأنّ حُجيّة خبر الثقة مطابقة للأصل، وأنّ الاطمينان علم لغة صدر منه هذا الكلام، بل اضطرّ إلى التمسك بالإجماع وعمل الطايفة، وجعل ما وجه به كلام الشيخ محصل الإجماعين، وأعجب من هذا تارة[3] يقول في أثناء هذا الكلام: وبالجملة فنحن

---

(١) في (خ): «مساوي».

(٢) في (خ): «من» غير موجودة.

(٣) في (خ): «أنّه» قبل «تارة».

بالطريق الذي أثبتنا به حُجيّة أخبار العدول نثبت حُجيّة أخبار هؤلاء في الجملة، أي أنّها يؤخذ بها لا أنّها بمكانة القياس والاستحسان ونحو ذلك ممّا لا يجوز الأخذ به أصلاً.

ويقول تارة أُخرى: ومن هذا يظهر أنّ عمل الطايفة بها لم يكن لاقترانها بالأدلة، وإلّا فلا فرق، فإنّ مقتضى الأول أنّ خبر غير العدل يمكن أن يتصف بالحُجيّة بخلاف القياس لا أنّه حُجّة مطلقا.

ومقتضى الثاني: أنّه بنفسه حُجّة لا لاقترانه بالدليل.

وبالجملة: فكأنّه متحيّر لا يلتفت إلى ما يقول، ألا ترى أنّ خبر غير العدل إنّما يعمل به لكونه ثقة سديدا في النقل، كما صرّح به الشيخ، فكيف يمكن أن يصرف كلام الشيخ وغيره إلى ما لا معنى له؟! وهذا إنّما نشأ عن الخلط بين ما عليه الطايفة من عدم التعويل إلّا على العلم، وأنّه لا دليل على التعبد بالآحاد وبين ما عليه المخالفون من اعتبار خبر العدل تعبداً بشروطه التي ابتدعوها.

وليت شعري، كيف يعتبر العدالة مع اعترافه بأنّ الطايفة يسوقون أخبار جماعة من غير الإماميّة كما يسوقون أخبار العدول، فهو يرى أنّ كُلّ من يعمل بأخبار الآحاد[1] هو لا يفرق بينها وبين ما يرويه العدل الإمامي، بل من[2] المعلوم أنّ الأصحاب كثيراً ما يرجحون أخبار هؤلاء على ما يختص بطريقة العدل، بل أجمعوا على تصحيح ما يصحّ عن بعض هؤلاء مع أنّه كافر، فهلا يستيقظ بعد ما يرى هذه التفاصيل ويتعرض لها ويعترف بها ولا يتنبّه أنّ التعبّد بخبر العدل ممّا اختصّ به المخالفون.

وأمّا[3] ما مَلَؤوا منه الكتب إنّما هو مبني على أصلهم الفاسد، هذا حال نفسه،

---

(١) في (خ): «الآحاد» غير موجودة.

(٢) في (خ): «هل» قبل «من».

(٣) في (خ): «وإنّ» مكان «وأمّا».

ومع ذلك يريد إصلاح كلام غيره.

[في كلام المقدس الأعرجي قدس سره في العمل بالأخبار الواردة في الكتب المعتمدة]

ثم قال متصلاً بهذا الكلام: «ثم كلام[١] الشيخ ظاهر في أنّ الأصحاب كانوا يأخذون بكُلّ ما يرويه لهم هؤلاء لا خصوص هذه الأخبار التي تناولتها[٢] الأصحاب منهم[٣]، ورووها عنهم، غير أنّه لما كان ما عدا هذه لا يعدوا أمرين: أمّا أن يكون ممّا شذ عنهم فلم يروه، أو ممّا أعرضوا عنه لمخالفته لما هم عليه، كان المدار على هذه الأخبار المسطورة في كتب ثقات الأصحاب، ولسنا نريد ما يقول الأخباريّة من دعوى صحة كُلّ ما في هذه الكتب وجواز الأخذ بكُلّ ما عرض منها كلا، بل نقول إنّ ما في كتب أصحابنا مما يؤخذ به، أي أنّه ليس كما في كتب غيرهم، لكن[٤] من وراء ذلك النظر هل هي رواية عدل أم لا، فإن كان رواية عدل أخذنا بها وإلّا وجب النظر هل في رواية العدل ما يخالفها فإن كان أخذنا به وأطرحنا[٥]، وإلّا فهنالك الأخذ بها، هذا كُلّه إذا لم يكن ممّا أعرض عنه الأصحاب أو شذ فيهم، وإلّا أعرضنا، وإن كان رواية عدل، ثم من بعد ذلك كُلّه[٦] الفحص في الكُلّ عن المخصّص، والمقيّد، والمعارض، والنّظر في الترجيح، والتعادل، وحينئذ الأخذ والعمل.

فهذه طريقة الشيخ لكن لما رجع الأمر بالأخرة إلى ما في كتب الأصحاب صحّ

---

(١) في المصدر: «أنّ» قبل «كلام».

(٢) في المصدر: «تناولها».

(٣) في (خ): «منهم» غير موجودة.

(٤) في (خ): «لكن» غير موجودة.

(٥) في المصدر، و(خ): «أطرحناها».

(٦) في المصدر: «كُلّه» غير موجودة.

أن يقـال أنّ مذهبه العمل بما فيها لا بكُلّ خـبر آحاد وإن كان رواية عدل فضلاً عن غيره، كما وقع للمحقق وغيره، وإن كان أصل المذهب هو ما ذكرنا.

ومن الناس من زاد على ذلك فاقتصر على ما في كتب[١] المعتمدة، كهذه الجوامع العظـام وأضرابهـا، وقد يوجّه بأنّ الأمـر لمّا رجع بالأخرة إلى العمـل[٢] بما في كتب الأصحاب إلّا ما شـذّ أو كان مرفوضاً على ما هو طريقة الشيخ، ومن يحذوا حذوه، وكانت رواية الأصحاب له، وتدوينهم إيّاه إنّما يعلم بوجوده في كتاب معلوم النسبة إليهـم بالتواتـر، ونحوه[٣] كهذه جوامـع[٤] إلى أربابها انحصر العمـل بما في الكتب المعتبرة المتواترة إلى أصحابنا التي قد أمن عليها التغيير[٥] والتبديل»[٦] انتهى.

فهو كما ترى اعترف في صدر هذا الكلام بظهور كلام الشـيخ في أنّ الأصحاب كانـوا يأخذون بكُلّ ما يرويه لهم هؤلاء، فما لم يكن لهم صارف عن العمل بروايتهم عملـوا بها، وهذا معنى الاعتبار المطلق، فكيف يمكن توهم اعتبار العدالة والإيمان واشتراط كون الرّواية في كتب ثقات الأصحاب في مطلق الخبر من غير فرق بين خبر العـدل وغيره مرجعـه إلى أنّ الوثوق الفعلي داير مدار عمـل الأصحاب واعتنائهم بالروايـة بتدوينها في كتبهـم؟! وهذه عبارات[٧] أُخرى عن كـون ما في هذه الكتب معلوم الصدور بمعنى الاطمينان به، وإن كان احتمال التقيّة والاشتباه والغلط قائماً، ولهـذا فلا مناص عن ملاحظة جميع الجهات، ومن هـذا القبيل احتمال التخصيص،

---

(١) في المصدر: «الكتب».

(٢) في (م): غير واضحة، وما أثبتناه -العمل- عن المصدر، و(خ).

(٣) في (م): غير واضحة، وما أثبتناه -ونحوه- عن المصدر، و(خ).

(٤) في المصدر، و(خ): «الجوامع».

(٥) في المصدر: «من» قبل «التغيير».

(٦) المحصول في علم الأصول ٢: ١٩٩.

(٧) في (خ): «عبارة».

والتقييد، والتجوّز.

والأخباريون لا يدعون أنّ ما في هذه الكتب معلوم من جميع الجهات.

نعم، يظهر من كلام محمد أمين تدثر ومن تبعه العلم بالدلالة من جهة قبح الخطاب بما له ظاهر وإرادة خلافه، وهو غلط واضح نشأ من قلّة البضاعة في الفنون على ما سيظهر، إن شاء الله تعالى.

وبالجملة: فاعترف بأنّ مقتضى كلام الشيخ أنّ كُلّ ما[١] في هذه الكتب معلوم الصدور، وأنّه لا يعمل إلّا بالعلم من حيث لا يعلم، وهذا حال نفسه، بل كثير ممّن زعم أنّه قال[٢] بحُجيّة الأخبار[٣] الآحاد.

[دفع المقدس الأعرجي تدثر لإشكال الشهيد الثاني تدثر]

ثم قال: «إذا عرفت هذا بان لك وجه المخرج ممّا[٤] أشكل على الشهيد الثاني في أمر الشيخ رحمه الله حيث يقول: العجب أنّ الشيخ رحمه الله اشترط ذلك، يعني الإيمان والعدالة في كتب الأصول، ووقع منه في كتب الحديث، وكتب الفروع الغرائب، فتارة يعمل بالخبر ضعيف مطلقاً و[٥] أنّه يخصّص به أخبار كثيرة صحيحة حيث تعارضه بإطلاقها، وتارة يصرّح برد الحديث لضعفه، وأُخرى برد الصّحيح معللاً بأنّه خبر آحاد لا يوجب علماً ولا عملاً، كما هو عبارة المرتضى[٦]، وذلك لأنّ طريقة الطايفة[٧]

---

(١) في (خ): «كل» غير موجودة.

(٢) في (خ): «قايل».

(٣) في (خ): «الأخبار» غير موجودة.

(٤) في المصدر: «فما».

(٥) في المصدر: «حتى» مكان «و».

(٦) في المصدر: «رحمه الله».

(٧) في (خ): كلمة غير واضحة، بيد أنها ليست «الطايفة».

استقامت[١] على الأخذ من هؤلاء عند عدم المعارض، فكيف ينكر عليهم الأخذ منهم[٢]، ثم لا منافاة بين ذلك وبين اشتراط العدالة لما عرفت من أنّه إنّما هي شرط لضرورة[٣] الخبر دليلاً على الإطلاق أو للمبادرة إلى العمل به[٤].

وأمّا ردّه لها في بعض الأحوال، فحيث يجد في أخبار العدول ما يعارضها[٥].

وأمّا التخصيص فمن الجايز أن يكون ما خصص به الصحاح مقروناً بما يوجب العمل، ولا أقل من الشهرة، فإنّا لا نشترط فيه التكافؤ، بل غلبة الظن به، بل قد تطرح الأخبار الصّحاح لأجله، وذلك إذا كان على الطريقة، وكانت على خلافها.

وأمّا ما[٦] يقع له في بعض الأحيان من رد الصّحيح، والتعلق في ذلك بأنّه خبر آحاد لا يوجب علماً ولا عملاً فحيثما جاء على خلاف ما[٨] استقامت عليه طريقتنا أو اتّفقت عليه كلمتنا فإنّه يرد، وإن رواه الثقات وتعددت طرقه، كما في أخبار السّهو، وليس هو الشيخ وحده، بل هذا العلّامة يشترط العدالة كغيره ويحرص[٩] على ردّ خبر الفاسق، حتى أنّ ولده فخر المحققين[١٠]، على ما حُكي عنه، سأله يوما عن أبان بن عثمان، وهو بالمكانة التي هو فيها قد أجمعت العصابة وأقروا له بالفقه والحديث، فقال: الأقرب عندي عدم قبول روايته؛ لقوله تعالى: ﴿إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَإٍ[١١]﴾،

(١) في المصدر: «لما» قبل «استقامت».

(٢) في المصدر، و(خ): «عنهم» مكان «منهم».

(٣) في المصدر، و(خ): «لصيرورة».

(٤) في (خ): «به» غير موجودة.

(٥) في المصدر، و(خ): «كما هو طريقته» بعد «يعارضها».

(٦) في (خ): «ما» غير موجودة.

(٨) في المصدر: «جاء على خلاف ما» غير موجودة.

(٩) في المصدر: «وتحرص».

(١٠) في المصدر: «الفخر» مكان «فخر المحققين».

(١١) في المصدر: «فَتَبَيَّنُوا» بعد «بِنَبَإٍ».

ولا فسق أعظم من عدم الإيمان.

كُلّ ذلك لأن[١] قيل فيه على ما حكى الكشي إنّه كان من الناووسية، مع أنّه[٢] قد ملؤوا الطوامير بالأخذ عن هؤلاء، وهل هناك مؤلف أو مصنّف إلّا وهو يعمل بأخبار هؤلاء، مع اشتراط الكُلّ للعدالة، وليس إلّا ما ذكرناه، يشترطون العدالة للمبادرة، ويأخذون بخبر المأمون عند عدم المعارضة.

اللّهم إلّا أن يكون المحقق شيخنا نجم الدين رضي الله عنه[٣] فإنّه شرط في القبول الإيمان والعدالة[٤]، وأنكر على الشيخ العمل بأخبار هؤلاء ومنع أن تكون الطايفة عملت بشيء من أخبارهم أولاً، وتنزل ثانياً إلى الاقتصار على خصوص من عملوا به، لكنه بنفسه اعترف بذلك في المعتبر، فإنّه بعد أن نقل المذاهب وزيفها، وأعاب على من اقتصر على سليم السّند، وقال: إنّ ذلك طعن في علماء الشيعة[٥] وقدح في المذهب؛ إذ لا مصنّف إلّا وهو يعمل بخبر المجروح، كما يعمل بخبر العدل، ثم قال: والتوسّط أصوب، فما قبله الأصحاب أو دلّت القرائن على صحّته عمل به، وما أعرض عنه الأصحاب أو شذ يجب إطراحه حسبما حكينا عنه من قبل هذا»[٦] انتهى.

[الرد على المقدس الأعرجي قدس سره]

أما ما أجاب به عن تعجب الشهيد الثاني قدس سره[٧]، وما ادعاه من وقوع الغرائب

---

(١) في (خ): «لما» مكان «لأن».

(٢) في المصدر: «رحمه الله».

(٣) في المصدر: «رحمه الله».

(٤) في المصدر: «والعدالة» غير موجودة.

(٥) في المصدر: «إنّ ذلك طعن في علماء الشيعة» غير موجودة.

(٦) المحصول في علم الأصول ٢: ٢٠٠.

(٧) في (خ): «الشهيد» قدس سره.

من الشيخ تدثر فأعجب بمراتب، ووقوع الغرائب منه أعظم، فإنّ ما أفاده بزعم أنّه واقع للتناقض والتهافت لا معنى له، فإنّ الدليل ليس أصلاً، بل إنّما هو وسط في الإثبات والترتيب بين الأدلة الغير العلميّة يستحيل، إلّا أن يكون على وجه التقديم للقوّة والمزيّة أو الحكومة، فالأخذ بأخبار هؤلاء، إذا ثبت جوازه، فلا مناص عن الالتزام بعدم اعتبار العدالة، والمبادرة والإطلاق مجرد تعبير خال عن التحصيل، واعترافه باستقامة طريقة الطايفة على الأخذ من هؤلاء إجماع على عدم دوران الحكم مدار العدالة، وهو كذلك، فإنّه مما ابتدعه أهل الخلاف واختصوا به، وقد أجمعت الطايفة على فساده، وهذا عين ما يعترف به الشيخ من أنّ الخبر الواحد لا يفيد علماً ولا عملاً.

ومن أعجب الأمور أن يكون المراد من أنّه خبر واحد وجود الدليل على خلافه، فإذا كان الخبر صحيحاً ولكن كان على خلاف ما استقامت عليه الطريقة، واتفقت عليه الكلمة فرده ليس من حيث إنّه خبر واحد بناء على حُجيّته من باب التّعبد، بل من جهة الإجماع على الخلاف، فهذا التعليل لا يتم إلّا أن يكون المراد أنّ الخبر إنّما يكون حُجّة من حيث إفادته العلم، فإذا كان من الآحاد التي لا تفيد العلم لم يجز الاستناد إليه لعدم اعتباره شرعاً ولو كان الراوي عدلاً إماميّاً، وهذا معنى أنّه لا يفيد عملاً.

والخطب العظيم قوله: «وليس هو الشيخ وحده... إلى آخره»، فإنّ هذا التناقض أوضح حيث إنّه يصرّح برد خبر أبان لأنّه ليس مؤمناً، مع أنّه يعمل بروايته بالخصوص فضلاً عن غيره.

وقوله: «هل هناك... إلى آخره»، اعتراف بوقوع التناقض من الجميع.

وقوله: «اللّهم... إلى آخره»، بيان لتناقض كلاميّ المحقق، وهل ينفعه وقوع التناقض في كلمات هؤلاء لدفع التناقض عن كلمات الشيخ تدثر ؟! ودفع الغرايب

التي ذكرها الشّهيد الثاني قدس سره[١]؟!

فالحقّ ما حقّقه المحقق قدس سره من أنّ اشتراط العدالة والإيمان في الرّاوي طعن في علماء الشيعة، وقدح في المذهب، فإنّ معناه أنّ الطايفة استقرت طريقتهم على عدم التعبد بخبر العدل بحيث يكشف عن رأي إمامهم عليه السلام، فاعتبار سلامة السّند مرجعه إلى بطلان مذهب الإماميّة وفساد طريقة علمائهم، بل مخالفة الإجماع أيضاً ليس قدحاً في المذهب وطعناً في العلماء، بل معنى هذا الكلام أنّ هذا الالتزام يستلزم اختيار مذهب أهل الخلاف لأنّه من شعارهم، كما أنّ الإماميّة من شعارهم عدم اعتبار الإيمان والعدالة في الراوي، بمعنى أنّهم لا يعولون إلّا على العلم، وهذه الحدود إنّما يتم على طريقة أهل الخلاف الذين زعموا أنّ الخبر الواحد وإن لم يفد العلم إلّا أنّه يفيد العمل[٢]؛ لآية النّبأ والإجماع وغيرهما، كما[٣] سيأتي إن شاء الله تعالى.

[مناقشة المقدس الأعرجي قدس سره لشرط العدالة]

ثم قال: «وربما ظهر من الشهيد رحمه الله عدم الاكتفاء بالعدالة، وذلك إنّه قال في الذكرى: التّواتر قطعي القبول لوجوب العمل بالعلم، والواحد مقبول بشروطه المشهورة، وبشرط[٤] اعتضاده بقطعي: كفحوى الكتاب، أو المتواتر، أو عمومهما، أو دليل العقل، أو كان مقبولاً، حتى عدّه الشيخ أبو جعفر رحمه الله من المعلوم[٥]، أو كان مرسله معلوم التحرز عن الرواية عن مجروح، ولهذا قبل الأصحاب مراسيل

(١) العبارة في (خ): «ذكرها الشيخ الشهيد» قدس سره.

(٢) في (م) غير واضحة، وما أثبتناه -العمل- عن (خ).

(٣) في (خ): «مما» مكان «كما».

(٤) في المصدر: «وشرط».

(٥) في الذكرى: بعد «المعلوم» توجد «المخبر».

ابـن أبي عمير، وصفوان بن يحيى، وأحمد بن محمد ابن أبي[١] نصر البزنطي؛ لأنهم لا يرسلون إلّا عن ثقة، أو عمل الأكثر.

وأنكـره جلّ الأصحاب كأنّهـم[٢] يريدون[٣] أنّ ما بأيديهـم متواتراً ومجمع على مضمونه، وإن كان في خبر[٤] الآحاد[٥].

لكن قضيّة قبول إرسـال من لا يرسل إلّا عن ثقة قبول الإسناد عن ثقة، وكيف يقبل الإرسـال عن ثقة ولا يقبل الإسـناد عنه[٦]؟! إلّا أنّه على هذا الاعتضاد وأراد بالقبول ما لم يردوه ولم يطعنوا فيه ولم يرفضوه، فكان إجماعاً منهم على وروده، كمقبولة عمر بن حنظلة، وإن اختلفوا في معناه، ويحتمل أن يكون أشار بذلك إلى الإجماع على حكمه، فإن الذي عدّه الشـيخ في المعلوم هو الموافق لأحد الأمور الأربع: الكتاب، والسّـنة، ودليل العقل، والإجمـاع، وكأنه أراد بالأصحاب الذين نسـب إنكار خبر الواحد إليهم[٧] أهل الأصول، وأرباب الفتاوى: كالقديمين، والسـيّد، والشيخين، وسلّار، وابن البراج، وأبي الصّلاح، وابن حمزة، وابن زهرة، وابن إدريس، فإنّ أكثر هـؤلاء، كما قال على المنـع من الأخذ به دون من تقدم هؤلاء من المعاصرين لأرباب العصمـة عليهم السلام[٨]، بل من جاء في زمن الغيبة الصغرى: كالكليني، وعلّي بن الحسـين، وابن الوليد وأضراب هؤلاء.

---

(١) في المصدر: «بن محمد» غير موجودة، وفي (خ): «محمد ابن أبي» غير موجودة.

(٢) في (خ): «فانّهم».

(٣) في الذكرى: «يرون».

(٤) في المصدر، والذكرى: «حيز» مكان «خبر».

(٥) ذكرى الشيعة في أحكام الشريعة ١: ٤٩.

(٦) في (خ): «عنها».

(٧) في المصدر: «إلى جلهم»، وفي (خ): «إلى» ثم كلمة غير واضحة لعلها «جلهم» مكان «إليهم».

(٨) في المصدر: «عليهم السلام» غير موجودة.

وقوله[١]: «كأنهم يرون... إلى آخره»، يشير به إلى ما ذكر السيّد رحمه الله[٢] في التبانيات من أنّ أكثر أخبارنا المرويّة في كتبنا معلومة مقطوع على صحتها، أمّا بالتواتر، وأمّا بأمارة وعلامة دلّت على صحّتها وصدق رواتها، فهي موجبة للعلم مقتضية للقطع، وإن وجدناها مودوعة في الكتب بسند مخصوص من طريق[٣] الآحاد.

والتحقيق: أنّ عدم الإعراض كاف[٤] في قبول الرّواية، وهو الذي قاله الشيخ في الإستبصار، فكان ذلك إجماعاً منهم على روايته.

[في شرطين للأخذ بخبر الواحد]

وكيف كان، فجملة ما يشترط في الأخذ بخبر الواحد أمران:

أحدهما: أن يكون مما رواه أصحابنا ودونوه في أصولهم وجمعوه في كتبهم، فلا نأخذ بما يرويه[٥] هؤلاء إلّا أن يكون مضمونه ثابتاً عندنا، فنذكره بسندهم للاستظهار عليه[٦]، والإلزام لهم، وهذه هي المزية العامّة.

الثاني: أن يكون غير معارض بقاطع ولا بما هو أقوى منه، ولا مرفوض ولا شاذ، وهذه هي المزيّة الخاصة، فمن ثَمَّ وجب النظر أولاً[٧]، هل هنالك قاطع يعارضه أو لا، فإن كان رفضناه، وإن لم يكن نظرنا هل هو ممّا أعرضوا عنه أو شذ

---

(١) في المصدر: «ثم إنّ المنكرين إنّما أنكروا غير المعتضد بأحد الأمور الأربعة، وليس هناك من ينكر على الإطلاق، كما يظهر من كلامه» قبل «وقوله».

(٢) في المصدر: «رحمه الله» غير موجودة.

(٣) في المصدر: «طرائق».

(٤) في (خ): «كان».

(٥) في المصدر: «يؤديه» مكان «يرويه».

(٦) في المصدر: «عليهم».

(٧) في المصدر: «في الأول» مكان «أولاً».

عنهم، فإن كان أعرضنا، وإلّا نظرنا هل كان رواية عدل أم لا، فإن كان بادرنا، وإلّا نظرنا هل في أخبار العدول ما يعارضه أم لا؟ فإن كان أعرضنا، وإلّا أخذنا، وغير العدل إذا كان الراوي ممن أجمعت له العصابة بمنزلة العدل لإجماعهم على تصحيح ما يصحّ عنه.

ثم من بعد ذلك كُلّه ما يستوي فيه الكُلّ النظر في المخصّص، والمقيد، والمعارض، والتعادل والتراجيح[1]، ثم من بعد[2] ذلك كُلّه الأخذ والعمل»[3] انتهى.

[مناقشة ما تقدم من المقدس الأعرجي تدثر]

قوله: «لكن قضيّة قبول إرسال... إلى آخره»، فيه: أنّ المراد بالاعتضاد أن[4] يحصل الوثوق المعبّر عنه بالقطع، وإلّا فالإرسال ممن لا يرسل إلّا عن ثقة -أيضاً- ليس داخلاً في عنوان الاعتضاد بقطعي[5] إلّا بهذا المعنى.

قوله: «فكان إجماعاً»، لا يخفى أنّ هذا لا يتم إلّا على ما حققه المرتضى تدثر من أنّ كُلّ ما في كتب أصحابنا مقطوع الصّدور، لأنّهم لا يثبتون فيها إلّا ما أجمعوا على صدوره، وإن اختلفوا فيها من الجهات الأخر.

قوله: «وكأنّه أراد بالأصحاب... إلى آخره»، فيه: ما عرفت من أنّ الأصوليّين لم يقل أحد منهم أيضاً بحجيّة الخبر تعبّداً، كما أنّ من تقدم عليهم لم يعملوا بالخبر الغير المفيد للعلم، فهذا تأويل غلط لا شاهد عليه، بل عرفت أنّ هذا الفاضل بنفسه[6]،

---

(١) في المصدر، و(خ): «والترجيح».

(٢) في (خ): «من» قبل «بعد».

(٣) المحصول في علم الأصول ٢: ٢٠٢.

(٤) في (خ): «وأن».

(٥) في (خ): «أن يقطع».

(٦) في (خ): «بنفسه» غير موجودة.

مـع زعمه أنّه ممّـن يعمل بالخبر الواحـد، ويخالف المرتضى، اعـترف في مواضع من كلامه بأنّه لا يجوز العمل إلّا بالعلم، بل لم يفهم من العمل بالخبر إلّا هذا، ولم يتصور للعلم معنى إلّا[1] الاطمينان.

قولـه: «وكيـف كان... إلى آخره»، محصّلـه: اعتبار حصـول الاطمينان بالخبر، فتدبر.

ثم قال: «فأما ما سلكه شيخنا الشـهيد الثاني قدّس سرّه[2] صاحب المسالك، وسبطه صاحب المدارك من ردّ ما جاء به غير العدل، وإنّ قبله الأصحاب، أو عمل به الأكثر أو كان الراوي عنه ممّن أجمعت العصابة أو كان هو[3] ممّا[4] أجمعوا له، كابن بكير، وأبان، فتلك طريقة لا تعرف لغيرهما إلّا ما حكى المحقق عن بعضهم وزيفه»[5] انتهى.

هـذا آخـر كلامه في هذا المقام، وهو صريـح في أنّ التعبد بخبر العدل لا قائل به من الأصحاب إلّا ثاني الشهيدين وسبطه -قدس الله سرهما- وهذا هو الحق على ما عرفت من كلام الجميع، فقـد تبين ما عليه أصحابنا -قدس الله أسرارهم- بالتأمّل في أقوالهم تفصيلاً.

ويظهر أيضاً بأمـور أُخر على وجه الإجمال، كاتفاقهم على حصر الصحيح في ما يوجـب الوثوق والاطمينان، فإنّ مرجعه إلى اتفاقهم على عدم الاعتبار بما لا يفيده، وإن كان صحيحـا في مصطلـح العامة الذي شـاع بـين المتأخّريـن، ومثل إجماعهم

---

(١) في (خ): كلمة غير واضحة، كأنّها «سوى»، وفوقها «إلا».

(٢) في المصدر، و(خ): «شيخنا الشهيد» رحمه الله.

(٣) في المصدر: «الراوي عنه ممن أجمعت العصابة أو كان هو» غير موجودة.

(٤) في المصدر: «ممن» مكان «ممّا».

(٥) المحصول في علم الأصول ٢: ٢٠٤.

عـلى تصحيح ما يصحّ عن جماعة مـع أنّ فيهم منْ ليس مـن[1] أصحابنا، فإنّ طرح روايـة العدل الإمامي في مقابل رواية الكافر ليـس إلّا لعدم الاعتداد إلّا على العلم والاطمينان، وفيما ذكرنا غنية.

(١) في (خ): «من» غير موجودة.

[في حفظ الحديث الشريف]

بقي الكلام في الكشف عن أنّ ما بأيدينا من الأخبار لا ريب في صدورها عن الأئمة عليهم السلام، بل الأمر فيها أظهر ممّا بأيدينا من الآيات، فإنّ من المعلوم لمن له أدنى خبرة بطريقة الأئمة وأصحابهم، ونشأ بعدهم من العلماء، وإنّ اعتنائهم بالأحاديث بمثابة يستحيل معه عدم وصول ما صدر عنهم عليهم السلام إلينا على ما صدر، أو كونه في غاية البعد، ولا أقلّ من الاطمينان، وذلك لشدة عنايتهم مع غاية الحذاقة والفقاهة، وكثرتهم في كُلّ طبقة، وتبين أحوالهم وظهور آثارهم، فهذا يتوقف على بيان أمور:

الأول: شدّة عناية النبي صلى الله عليه وآله والأئمة عليهم السلام بضبط أحاديثهم، بل تدوينها في الكتب وثبتها وتبليغها.

الثاني: تصدي الصحابة، والتابعين، وساير العلماء، وأصحاب الأئمة عليهم السلام في كُلّ زمان لحفظ الأخبار وتدوينها، وبذل الأعمار والأموال لذلك.

الثالث: احتياطهم الشديد في الحفظ عن الخطأ والخلل والكذب، بل امتناع جماعة من النقل بالمعنى، أو الرواية بالوجدان في الكتب من غير سماع من صاحبه، وإن علم بانتسابه إليه.

الرابع: ضبطهم لتلك الأحاديث في كتبهم بمجرد السماع، وكثرة تلك الكتب ومصنفيها، واشتهار الكتب كالشمس في رابعة النهار.

الخامس: كون المدونين لهذه الأحاديث آخذين لها عن المعصومين[١] بلا واسطة، أو بواسطة من لا إشكال في التعويل على روايته، مع قلة الوسائط.

السادس: حذاقة حملة الأحاديث وخبرتهم، حيث لا يحتمل خطؤه في فهم ما يسمعه على وجه الإجمال، وإن لم يكن ممن يستطيع[٢] فهم التفاصيل واستنباط الفروع، وكونهم من أهل الضّبط والحفظ، وعدم احتمال تعمّدهم في الكذب.

السابع: تبيّن أحوال أصحاب الأئمة عليهم السلام بتبيانهم[٣] عليهم السلام، أو باشتهار أمرهم عند الطايفة بحيث لا يبقى مجال للتأمّل في الرّكون إلى نقلهم.

الثامن: وقوع دسّ الأخبار المكذوبة في الكتب وتنبّه الأئمة عليهم السلام، واطّلاع[٤] الأجلّاء والأساطين ممّن كانت همّته حفظ الأخبار بذلك وتصدّيهم لإخراج الأكاذيب عن الكتب بالعرض على الأئمة عليهم السلام.

التاسع: كون تدوين الكتب[٥] في زمان الأئمة عليهم السلام، واطّلاعهم عليها، أو السّفراء وشدّة اختلاط الرواة، واطّلاع بعضهم على التدوين بحيث لا يحتمل معه الخلل.

العاشر: أنّ المحمّدين الثلاث -جزاهم الله عن الإسلام وأهله خير الجزاء- إنّما أخذوا ما في كتبهم من الأصول والكتب التي كانت مشتهرة في تلك الأزمنة كالشمس في رابعة النّهار، وإنّ ما بينهم وما[٦] بين الكتب من الوسايط مشايخ الإجازة، وإن الاستناد إليهم إنّما هو لمجرد التبرّك والدخول في سلسلة الرواة لا

---

(١) في (خ): «عليهم السلام».

(٢) في (خ): «لم» قبل «يستطيع».

(٣) في (خ): «ببيانهم».

(٤) في (خ): «عليه» قبل «واطّلاع».

(٥) في (خ): «تلك» قبل «الكتب».

(٦) في (خ): «وما» غير موجودة.

لافتقار الروايات إليه.

وحيث إنّ بيان هذه المقدّمات متوقّف[١] على تفاصيل لا تسع هذه الرسالة لها فلنقتصر على الإشارة في كُلّ مقام إلى ما تندفع به الوسوسة، ويظهر إجمالاً وضوح الدين عند أهله، وإنّ باب العلم ليس منسدّاً على من بذل وسعه، وإنّما الانسداد لعدم الخبرة والتتبّع، وعدم الاطّلاع على ما من الله به على عباده:

[بعض الأخبار الحاثة على حفظ الحديث]

أما المقام الأول: فتدل عليه أخبار كثيرة منها ما روي بطرق[٢] عديدة من الخاصّة والعامّة[٣] عن النبي ﷺ أنّه خطب الناس في مسجد الخيف، فقال: **(نضّر الله عبداً سمع مقالتي فوعاها، وحفظها وبلغها من لم يسمعها، فرب حامل فقه غير فقيه، ورب حامل فقه إلى من هو أفقه منه...** الحديث)[٤].

وعن بعضهم أنّه قال إلى سفيان الثوري: اذهب بنا إلى جعفر بن محمد عليه السلام، قال: فذهبت معه إليه، فقال له سفيان: يا أبا عبد الله حدثنا بحديث خطبه رسول الله ﷺ في مسجد الخيف، إلى أنّ قال: فقال سفيان: مرّ لي بدواة وقرطاس حتى أثبته فدعا به، ثم قال: **(بسم الله الرّحمن الرّحيم، خطبة رسول الله ﷺ في مسجد الخيف: نضّر الله عبداً سمع مقالتي فوعاها وبلّغها من لم تبلغه، يا أيّها النّاس فليبلغ الشاهد الغائب، فربّ حامل فقه ليس بفقيه، وربّ حامل فقه إلى من هو أفقه منه** ... الحديث)[٥].

---

(١) في (خ): «تتوقف».

(٢) في (م): «بطريق»، وما أثبتناه عن (خ)، لأنه الأنسب.

(٣) في (خ): «العامة والخاصة».

(٤) الكافي ١: ٤٠٣ باب: ما أمر النبي ﷺ بالنصيحة لأئمة المسلمين، واللزوم لجماعتهم ومن هم، حديث رقم «١».

(٥) الكافي ١: ٤٠٣، باب: ما أمر النبي ﷺ بالنصيحة لأئمة المسلمين، واللزوم لجماعتهم ومن هم،

ويظهر من هذا الحديث الشريف أنّ رسول الله ﷺ أمر النّاس بالضبط والتبليغ، وبين لهم أنّ وظيفة الشاهد التبليغ، وأمّا الفقه فربما يكون وظيفة الغايب فربما ينتفع الشاهد بفقه الغايب كغيره، كما أنّ الغايب انتفع بتبليغ الشاهد، وظهر من عمل السفيان[١] اهتمام الناس بضبط الأحاديث، وثبتها وكتبها حال السماع.

وعن أمير المؤمنين عليه السلام أنّه قال: **(قال رسول الله ﷺ: اللّهم ارحم خلفائي، قيل: يا رسول الله من خلفاؤك؟ قال: الذين يأتون من بعدي، ويروون حديثي وسنتي)**[٢].

وعن الرضا عليه السلام، عن آبائه عليهم السلام، قال: **(قال رسول الله ﷺ: اللّهم ارحم خلفائي ثلاث مرات، فقيل يا رسول الله من خلفاؤك؟ قال: الّذين يأتون من بعدي، ويروون عني أحاديثي وسنتي فيعلمونها النّاس من بعدي)**[٣].

وعن رسول الله ﷺ: **(من حفظ من أمّتي أربعين حديثاً ينتفعون بها بعثه الله يوم القيمة فقيهاً عالماً)**[٤].

وعنه ﷺ: **(من حفظ على أمّتي أربعين حديثاً من السّنة كنت له شفيعاً يوم القيمة)**[٥].

وعنه ﷺ: **(من حفظ عني من أمّتي أربعين حديثاً في أمر دينه، يريد به وجه الله والدار الآخرة، بعثه فقيهاً عالماً)**[٦].

وعنه ﷺ: **(من حفظ من أمّتي أربعين حديثاً ممّا يحتاجون إليه من أمر دينهم**

حديث رقم «٢».

(١) كذا في (م)، و(خ).

(٢) من لا يحضره الفقيه ٤: ٤٢٠.

(٣) عيون أخبار الرضا عليه السلام ٢: ٤٠.

(٤) عيون أخبار الرضا عليه السلام ٢: ٤١.

(٥) كتاب الأربعين: ٨٦، رقم «٤٥».

(٦) الخصال: ٥٤٢، في من حفظ أربعين حديثاً، رقم «١٧».

بعثه الله يوم القيمة فقيهاً عالماً)[١].

وفي الصحيح أنّ رسول الله ﷺ أوصى إلى أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام، وكان في ما أوصى به أن قال له: **(يا علي من حفظ من أمتي أربعين حديثاً يطلب بذلك وجه الله والدار الآخرة، حشره الله يوم القيمة مع النبيّين، والصّديقين والشهداء، والصالحين، وحسن أولئك رفيقاً)**[٢].

وعنه ﷺ: **(من حفظ من أمّتي أربعين حديثاً من السّنة كنت له شفيعاً يوم القيمة)**[٣].

والأخبار في هذا المعنى عن رسول الله ﷺ متواترة.

وعنه ﷺ أنّه قال: **(تذاكروا وتلاقوا وتحدثوا، فإنّ الحديث جلاء القلوب، إنّ القلوب لترين كما يرين السّيف وجلاه الحديث)**[٤].

إلى غير ذلك.

وأمّا الأئمة عليهم السلام فالأخبار عنهم في هذا المعنى فوق حدّ الإحصاء.

وعن[٥] أبي عبد الله عليه السلام: **(من حفظ من أحاديثنا أربعين حديثاً بعثه الله يوم القيمة عالماً فقيهاً)**[٦].

وعنه عليه السلام أيضاً: **(من حفظ من شيعتنا أربعين حديثاً بعثه الله عزّ وجلّ يوم القيمة**

---

(١) الخصال: ٥٤١، في من حفظ أربعين حديثاً، رقم «١٥».

(٢) الخصال: ٥٤٣، في من حفظ أربعين حديثاً، رقم «١٩».

(٣) الخصال: ٥٤٢، في من حفظ أربعين حديثاً، رقم «١٦».

(٤) الكافي ١: ٤١، باب بذل العلم رقم «٨».

(٥) في (خ): «فعن».

(٦) الكافي ١: ٤٩، باب النوادر، رقم «٧».

فقيهاً عالماً لم يعذبه)[١].

وعنه عليه السلام: **(إن العلماء ورثة الأنبياء، وذاك أنّ الأنبياء لم يورثوا درهماً ولا ديناراً، وإنّما أورثوا أحاديث من أحاديثهم، فمن أخذ بشيء منها فقد أخذ حظاً وافراً، فانظروا علمكم هذا عمن تأخذونه، فإنّ فينا أهل البيت في كُلّ خلف عدولاً ينفون**[٢] **عنه تحريف الغالين، وانتحال المبطلين، وتأويل الجاهلين)**[٣].

قال معاوية بن عمّار: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: رجل رواية[٤] لحديثكم يبث ذلك في النّاس، ويشدده[٥] في قلوبهم وقلوب شيعتكم ولعلّ عابداً من شيعتكم ليست له هذه الرّواية أيّهما أفضل؟ قال عليه السلام: **(الرواية**[٦] **لحديثنا يشد به قلوب شيعتنا أفضل من ألف عابد)**[٧].

وقال علي بن حنظلة: سمعت أبا عبد الل ه عليه السلام يقول: **(اعرفوا منازل الناس على قدر روايتهم عنّا)**[٨].

وروى جابر عن أبي جعفر عليه السلام قال: **(سارعوا في طلب العلم فوالذي نفسي بيده لحديث واحد تأخذه عن صادق خير لك من الدّنيا وما فيها)**[٩].

وعنه في رواية أُخرى عن أبي جعفر عليه السلام قال: **(سارعوا في طلب العلم، فو الذي**

---

(١) أمالي الشيخ الصدوق: ٣٨٢، من حفظ أربعين حديثاً، رقم «١٤».

(٢) في (خ): «فينفون».

(٣) بصائر الدرجات ٣٠: نادر من الباب، وهو منه إن العلماء هم آل محمد عليهم السلام، رقم «١».

(٤) في المصدر: «راوية».

(٥) في (خ): «ويسدده».

(٦) في المصدر: «الراوية».

(٧) الكافي ١: ٣٣ باب صفة العلم وفضله وفضل العلماء، رقم «٩».

(٨) الكافي ١: ٥٠، باب النوادر، رقم «١٣».

(٩) أمالي الشيخ المفيد: ٤٢.

نفسي بيده لحديث واحد تأخذه عن صادق خير من الدنيا وما حملت من ذهب وفضّة[١]... الحديث)[٢].

وروى مثله عن الصّادق[٣].

ومن هذا الصنف من الروايات يظهر أنّ طلب العلم مساوق لضبط الأخبار عنهم عليهم السلام، فإنّه لا طريق إلى العلم بالشرائع، بل المعارف غالباً إلّا كلماتهم عليهم السلام فجميع ما دلّ على الحث على تدوينه، والتعلم، والتعليم، والإظهار، والنّهي عن الكتمان يدل على حكم الأحاديث.

فيدل على وجوب نشر الأحاديث قوله تعالى: ﴿**إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنْزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَى مِنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ أُولَئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللهُ وَيَلْعَنُهُمُ اللَّاعِنُونَ**﴾[٤].

وبالجملة: فالأخبار في الحثّ على ضبط الأحاديث ونشرها فوق حدّ الإحصاء.

روى أنس عن رسول الله صلى الله عليه وآله أنّه قال: (المؤمن إذا مات وترك ورقة واحدة عليها علم تكون تلك الورقة يوم القيمة ستراً في ما بينه وبين النار، وأعطاه الله تبارك وتعالى بكُلّ حرف مكتوب عليها مدينة أوسع من الدنيا سبع مرّات، وما من مؤمن يقعد ساعة عند العالم إلّا ناداه ربه عزّ وجلّ: جلست إلى حبيبي فوعزتي وجلالي لأسكنتك معه[٥] ولا أبالي)[٦].

---

(١) في (خ): «فضة» غير موجودة.

(٢) المحاسن ١: ٢٢٧، باب الحث على طلب العلم، رقم «١٥٦».

(٣) مشكاة الأنوار في غرر الأخبار: ٢٣٦.

(٤) آية ١٥٩ من سورة البقرة.

(٥) في (خ): «الجنة» قبل «معه».

(٦) أمالي الصدوق: ٩١، المجلس العاشر، رقم «٤».

وأمّا حث الأئمة عليهم السلام على الكتابة لئلا يضيع من في أصلاب الرجال، ولأنّه يجيء زمان هرج لا ملجأ للناس إلّا كتبهم، فمما لا يخفى على من له أدنى خبرة، بل النبي صلى الله عليه وآله أخبر بذلك علياً عليه السلام حيث قال: **(يا علي أعجب النّاس إيماناً وأعظمهم يقيناً قوم يكونون في آخر الزمان لم يلحقوا النبي صلى الله عليه وآله، وحجب عنهم الحجة فآمنوا بسواد على بياض)**[1].

[في بعض ما يستفاد من الرواية الشريفة]

وحيث إنّ الرواية عن الصادق عليه السلام عن آبائه عليهم السلام فمضمونها في الحقيقة صادر عن جميعهم عليهم السلام[2] فإنّهم رووها عن النبي صلى الله عليه وآله في مقام إثبات مضمونها، ومن هذه الرواية الشريفة نستفاد أمور:

منها: أنّ الكتب المشتملة على الأحاديث كونها مرجعاً للنّاس في الأصول والفروع بإرادة الله تعالى، بل تحصيل العلم بها يوجب كون اليقين أعظم من اليقين الحاصل بإدراك النبي صلى الله عليه وآله والإمام عليه السلام.

ومنها: أنّه توجب العلم، وأنّ اعتبارها من هذه الحيثيّة.

ومنها: وجوب التدوين والحفظ، فإنّ انحصار المدرك فيها يوجب ذلك، بل يظهر أنّه من أهم الواجبات، وأقرب القربات.

ومنها: وقوع هذا الأمر في زمان الغيبة، ومقتضاه أنّ ما يعتمد عليه أهل الإيمان في هذا الزمان يوجب الاطمينان؛ بمقتضى ما تقدم عنه صلى الله عليه وآله من حصره البر في ما يوجب سكون النفس والاطمينان[3]، وحصر الشر في ما يجول في القلب

---

(١) من لا يحضره الفقيه ٤: ٣٦٦، باب النوادر، رقم «٥٧٦٢».

(٢) في (خ): «صلوات الله عليهم».

(٣) في (خ): «الاطمينان» غير موجودة.

ويوجب التردّد.

وبالجملة: تستفاد منها الصغرى إعجازاً، والكبرى التزاماً، والسرّ في أنّ الإيمان بالسواد على البياض أعظم اليقينين، وكونه أعجب إيمان توقفه على اجتهاد شديد لا يتحمله إلّا من تمحّض للإيمان، وأقبل بكُلّه إلى ربّه، فإنّه في غاية الصّعوبة، وفي مقابله الجاحد العنود الذي يرى جميع الآيات والمعجزات الباهرات ولا يزداد إلّا جحوداً وضلالاً، وغواية وخذلانا، فهؤلاء هم المؤمنون بالغيب لا سيّما مع شدة الفتن في آخر الزمان، كما يشاهد بالعيان، ويظهر من الأخبار المتواترة، وإلّا فمجرد السواد على البياض لا يوجب[1] إلّا لمن هو في أسفل دركات العماية، والغواية، كما هو ديدن الهمج الرعاع حزب الشيطان وأعداء الرّحمن.

وعن أبي عبد الله عليه السلام قال: **(القلب يتكل على الكتابة)**[2].

وقال أبو بصير: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: **(اكتبوا، فإنكم لا تحفظون حتى تكتبوا)**[3].

وقال زرارة: قال أبو عبد الله عليه السلام: **(احتفظوا بكتبكم، فإنكم سوف تحتاجون إليها)**[4].

وقال مفضل بن عمرو: قال لي أبو عبد الله عليه السلام: **(اكتب، وبثّ علمك في إخوانك، فإنّ مت فأورث كتبك بنيك، فإنّه يأتي على النّاس زمان هرج لا يأنسون فيها إلّا بكتبهم)**[5].

---

(١) في (خ): «الركون» بعد «يوجب».

(٢) الكافي ١ : ٥٢، باب رواية الكتب والحديث، وفضل الكتابة والتمسك بالكتب، حديث رقم (٨).

(٣) الكافي ١ : ٥٢، باب رواية الكتب والحديث، وفضل الكتابة والتمسك بالكتب، حديث رقم (٩).

(٤) الكافي ١ : ٥٢، باب رواية الكتب والحديث، وفضل الكتابة والتمسك بالكتب، حديث رقم (١٠).

(٥) الكافي ١ : ٥٢، باب رواية الكتب والحديث، وفضل الكتابة والتمسك بالكتب، حديث رقم (١١).

وعن علي بن أسباط، عن الرّضا عليه السلام في حديث الكنز الذي قال الله تعالى وجلّ: ﴿وَكَانَ تَحْتَهُ كَنزٌ لَهُمَا﴾[١] قال: قلت له: جعلت فداك أريد أن اكتبه، قال: فضرب يده والله إلى الدّواة[٢]، فتناولت يده فقبلتها، وأخذت الدواة فكتبته[٣].

[في عناية أصحاب الأئمة عليهم السلام بحفظ الحديث]

وأمّا المقام الثاني: فلا تسع هذه الرّسالة لذكر ما ورد فيه من اهتمام أصحاب الأئمة عليهم السلام في الضبط والتدوين، وأنّهم كانوا يكتبونها في مجالس الأئمة[٤] بأمرهم، وربما كتبها لهم الأئمة عليهم السلام بخطوطهم الشريفة، بل لم يكن لأصحابهم عليهم السلام اختصاص بهذا الشأن.

والمخالفون أيضاً كانوا[٥] في شدة الاهتمام والاجتهاد في هذا المعنى، كما يظهر للمتتبّع، وإن كان الباعث لهم على ذلك نظام[٦] الدّنيا، قال بعض أصحاب الصادق عليه السلام: إنّ هؤلاء يأتون الحديث مستويا، كما يسمعونه، وإنّا ربما قدمناها وزدنا ونقصنا، فقال عليه السلام: **(ذلك زخرف القول غروراً إذا أصبت المعنى فلا بأس)**[٧].

وبالجملة: فلا يخفى على المطلع على السّير والتواريخ أنّهم بلغوا في الاهتمام بحفظ النواميس مبلغا لا يعقل مقام أعلى منه[٨].

---

(١) من آية ٨٢ من سورة الكهف.

(٢) في المصدر، و(خ): «يضعها بين يدي» بعد «الدواة»

(٣) الكافي ٢: ٥٩، باب فضل اليقين، حديث رقم: (٩).

(٤) في (خ): «عليهم السلام».

(٥) في (خ): «كانوا» غير مجودة.

(٦) في (خ): «حطام» مكان «نظام».

(٧) مستطرفات السرائر: ٥٧.

(٨) في (م) توجد حاشية، وهي: «بعد قوله: أعلى منه، فهو في [كلمة غير مفهومة] والكلام منقطع، حيث لم يؤكد لساير المقامات، فلاحظ [كلمة غير مفهومة]».

فتحصل ممّا حققناه: أنّه لا خلاف بين الطايفة في عدم جواز الركون إلّا على العلم، وأنّ حُجيّته خبر العدل تعبداً ممّا اختص به المخالفون كالقياس، فلا حاجة إلى التعرض لأدلة الطرفين، ولكن نشير إليها على وجه الإيجاز فنقول بعون الله تعالى:

[أدلة أنّ الحُجيّة للخبر المفيد للعلم وليس خبر العدل]

إنّه تدل على ما عليه أهل الحق الأدلة الأربعة:

أمّا العقل: فإنّ من المستحيل على الحكيم الاكتفاء بما وراء العلم مع التمكن منه، إلّا فيما لا اعتداد له به حتى أنّه يبالي[1] بفوته فلا ضير في تعريضه للفوت، والنواميس الشرعية ليست من هذا القبيل، ولهذا شدّدوا النكير على من استعمل القياس فيها، حتى أنّ في الحديث القدسي: **(ولا على ديني من استعمل القياس في ديني)**[2].

والحاصل: أنّ عدم جواز التعويل على آراء الرجال إنّما هو لبعدها عن دين الله، كما هو صريح الرّوايات، وهذا يكشف عن أنّ الدين ممّا اعتد به الشارع غاية الاعتداد فلا يرضى بخفائه، بل يأبى إلّا عن وضوحه، ويدلّ على هذا المعنى جميع ما دل على الحثّ على طلب العلم، والحكمة، وأنّ العلماء ورثة الأنبياء، وأنّهم خلفاء النبيّين، وسادات البرية أجمعين، وأنّ مدادهم أفضل من دماء الشهداء.

وما دل على مراتب فضل العالم على العابد يكشف عن أنّ حفظ النواميس والخبرة بها، حيث إنّ[3] من شؤون النبوّة لا يقاس بالعمل، وإن كان الغرض الأصلي منها العمل، كما هو الحال في الوظايف الواقعية والظاهريّة، مع أنّ كون الشرع والدين بتلك المثابة من القضايا التي قياساتها معها.

---

(١) في (خ): «لا يبالي».

(٢) أمالي الصدوق: ٥٥، في التفسير بالرأي والقياس، حديث رقم (٣).

(٣) في (خ): «أنّها».

هذا هو الحال في مرحلة الاستكشاف، ولا ينافي ذلك اعذار الجاهل بعد ما بذل وسعه ولم ينكشف له شيء.

نعم، لو بلغ أمر من الأمور هذا المبلغ في مرحلة العمل أيضاً وجب الاحتياط والتحفظ التام، كما هو الحال فيما يتعلق بالنفوس والأعراض، فإنّ الجاهل فيها ليس معذوراً وإن كانت الشبهة موضوعيّة، ومع ذلك فجواز الركون فيها إلى الظنون، بل إلى الأوهام تناقض صرف، وتهافت بحت، وإلى هذا يرجع ما أفاده ابن قبة رحمه الله في دليل الامتناع، من أنّه لا يؤمن أن يكون ما أخبر بحليته حراماً، وبالعكس، ولا حاجة إلى ما أوّلنا به كلامه فيما تقدم من صرفه إلى تأسيس الأصل الذي يخرج عنه بالدليل.

ومحصّله: أنّ الاهتمام ينافي التسامح، لا ما توهّموه من أنّ الحكم الظاهري ينافي الحكم الواقعي، فهو من قبيل إعذار العالم، فإنّه وإن لم يكن منافياً لنفس الحكم؛ ضرورة اختلاف الموضوع والمحمول، على ما حققناه في أول الباب، إلّا أنّه يَؤول إلى التناقض باعتبار آخر، فالجاهل إعذاره عن عدم إمعان النظر والاهتمام في الاطّلاع على الواقع، كالعالم في الإعذار، وكلاهما مستحيلان.

أما الثاني: فقد بيناه.

وأمّا الأول: فلأنّه لو لم يجب النظر في الأدلة، وجاز الإعراض عن البيان، لزم إفحام الأنبياء، ولم تقم الحجة إلّا بالبحث والاتفاق، مع أنّ وجوب إصغاء العبيد إلى الموالي، وكونهم من مواليهم، بحيث لو صدر عنهم حكم اطلعوا عليه، ممّا لا يخفى على أحد.

وهذا هو الدليل على وجوب الفحص عن المعارض لا العلم الإجمالي، فالظّانّ جاهل، وكذا من قام عنده الخبر ولم يحصل له به العلم، بل هو أولى بأن يكون جاهلا، فإنّ القائل بحُجيّة خبر العدل، يقول بها مع الظنّ على خلافه، كما هو مقتضى دليله

فحينئـذ يعمل بالوهم مـع التمكن من تحصيل العلم والاكتفاء بـما وراء العلم، من دون عـذر مرجعه في بعض المـوارد إلى نفي وجوب الامتثال مع التنجّز، فإنّ المقصر ينجز عليه التكليف، وإن كان جاهلاً.

إن قلـت: إنّ أدلة التنزيل حاكمة على ما دل على عدم الاعتداد بما وراء العلم أو واردة[1] فأي منافاة بين عدم الاعتبار بالذات وبين طرو الحُجيّة وعروضها؟

قلت: إنّ الإعذار من غير عذر تهافت، فإنّ المفروض الانفتاح.

إن قلت: إنّ المصلحـة في الحكم لا في المتعلق، ولا إحاطة للعقل بالجهات، فإذا كان بحيـث يتخلّـف عدم الاعتبـار لمانع، وقـام الدليل على الوقـوع لم يكن بدّ عن التعويل عليه، كما في غسالة الاستنجاء، والقصر في السفر.

قلـت: إنّه لا يصلح للمنع إلّا العذر في المكلـف[2]، ولو في النوع كما في المثالين، والمفروض انتفاؤه في المقام.

هذا محصل الدليل العقلي.

وأمّا الإجماع: فقد تبين.

وأمّـا الآيـات: فكثيرة معروفة، وهـي مطابقة للعقلي[3]، واردة عـلى طبقه، فإنّ مؤداها قبح الرّكون إلى غير العلم، من حيث إنّه كذلك، فالركون إلى الظنون والأخذ بالخـرص، واتّباع الآباء، والأسـلاف، وعدم الالتفات إلى ما ورائـه قبيح بالذات، اسـتحق الكفار الذم عقلاً من هذه الجهة لا كـما يتوهم من أنّ التقبيح، إنّما هو لعدم قيـام دليـل عندهم على اعتبار ظنونهم، فاتّباع الآباء ممّـا لا يقبـل الاعتبار وقبحه بمثابـة لا تخفـى على أحـد، فلهذا اكتفى في جميـع الموارد بذكر الصّغـرى، وهذا إنّما

(١) في (خ): «حاكمة».

(٢) في (خ): «في المكلف» غير موجودة.

(٣) في (خ): «للحكم العقلي».

هو لوضوح الكبرى، بل قوله عز من قائل: ﴿**إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا**﴾[١]، دالّ على أنّ العامل بالظن استبدل الظّنّ عن الواقع، وأنّه إعرض عنه رأساً، مع أنّ المعلوم أنّ الظنّ عند العامل به بمنزلة العلم لا يدل عن الواقع، والسرّ[٢] في هذا التعبير المبالغة في أنّ الظنّ لا يصلح للتعويل عليه إذا كان النظر مقصوراً على الواقع، وإنّما يتعقل هذا المعنى حيث كان الظن مقصوداً بالذات، فكان العامل بالظن يرى فيه أثراً كأثر الواقع، فأعرض عن الواقع وعدل عنه وتشبث بالظن، فقال عز من قائل: إنّ العامل بالظن كأنّه بهذه المنزلة، فأخبر أنّه اشتبه عليه الأمر، وأخطأ فيما اعتقده من كون الظن، الذي هو عين الباطل، مغنياً عن الحق الثابت، الذي هو الواقع.

وبهذا البيان يظهر امتناع حُجيّته، فإنّ مرجعها إلى الإعراض عن الواقع وعدم المبالاة بفوته من غير عذر، فالآيات ناطقة بما استقل العقل بإدراكه، كما عرفت.

وبما حققنا ظهر أنّ أصول الدين إنّما هي مورد للآيات، وأنّ الظنّ وما وراء العلم لا يعقل الترخيص في الركون إليه بالذات، وأنّ هذا المعنى مفاد الآيات.

وبهذا البيان سقط جميع ما في كتب المتأخرين من التطويلات التي لا طائل تحتها.

وأمّا السّنة، فهي أكثر وأوضح من أن تحصى أو تُبين، فإنّ الحُجيّة فيها دائرة مدار العلم والوثوق، بل اعتبار العدالة فيها إنّما هو لإفادة الوثوق، قال عليه السلام في حديث زرارة: **(خذ بأعدلهما عندك، وأوثقهما في نفسك)**[٣]، وفي بصائر الدرجات عن محمد بن عيسى، قال: أقرأني داود بن فرقد الفارسي كتابه إلى أبي الحسن الثالث عليه السلام، وجوابه بخطه وقرأته[٤]: **(ما علمتم أنّه قولنا فالزموه، وما لم تعلموه**

(١) من آية ٣٦ من سورة يونس.

(٢) في (خ): «فالسر».

(٣) عوالي اللئالي العزيزية في الأحاديث الدينية ٤: ١٣٣، حديث رقم ٢٢٩.

(٤) في (م)، و(خ): «وقراءة»، وما أثبتناه عن المصدر؛ لأنّه الصحيح.

فـردّوه إلينا)[١]، بـل دوران الحكم مدار الاطمينان كان أمـرا معلوما بحيث لم يكن يفهـم من اعتبار الخبر إلّا أنّ المخبر ممّن يوثق بقوله، ولهذا قال له عليه السلام عبد العزيز بن المهدي[٢]: ربما احتاج، ولسـت ألقاك في كُلّ وقت، أفيونس بن عبد الرحمن ثقة آخذ عنه معالم ديني؟[٣]، وما ورد في العمري وابنه صريح في هذا المعنى[٤].

---

(١) بصائر الدرجات: ٥٤٥، باب ٢٠ في التسليم لآل محمد ص في ما جاء عندهم، حديث رقم: «٢٦».

(٢) في المصدر «المهتدي» وهو الصحيح، فهو عبد العزيز بن المهتدي بن محمد بن عبد العزيز الأشعري القمي، الثقة، وكيل الإمام الرضا صلوات الله عليه، انظر: خلاصة الأقوال في معرفة الرجال: ٢٠٨.

(٣) انظر: اختيار معرفة الرجال «رجال الكشي» ٢: ٧٨٤.

(٤) أشارة لما جاء في الكافي ١: ٣٢٩، باب في تسمية من رآه عليه السلام، حديث رقم «١»، ونصه: «عن محمد بن عبد الله ومحمد بن يحيى جميعا، عن عبد الله بن جعفر الحميري، قال: اجتمعت أنا والشيخ أبو عمرو رحمه الله عند أحمد بن إسحاق، فغمزني أحمد بن إسحاق أن أسأله عن الخلف، فقلت له: يا أبا عمرو إنّي أريد أن أسألك عن شيء، وما أنا بشاك في ما أريد أن أسألك عنه، فإنّ اعتقادي وديني أنّ الأرض لا تخلو من حجة إلّا إذا كان قبل يوم القيامة بأربعين يوماً، فإذا كان ذلك رفعت الحجة وأغلق باب التوبة، فلم يك يَنْفَعُ نَفْسا إِيمَانُهَا لَمْ تَكُنْ آمَنَتْ مِنْ قَبْلُ أو كَسَبَتْ في إِيمَانِهَا خَيْرا، فأولئك أشرار من خلق الله عزوجل وهم الذين تقوم عليهم القيامة، ولكني أحببت أن أزداد يقينا، وإنّ إبراهيم عليه السلام سأل ربه عزوجل أن يريه كيف يحيي الموتى، ﴿**قَالَ أَوَلَمْ تُؤْمِنْ قَالَ بَلَى وَلَكِنْ لِيَطْمَئِنَّ قَلْبِي**﴾[من آية ٢٦٠ من سورة البقرة]، وقد أخبرني أبو علي أحمد بن إسحاق، عن أبي الحسن عليه السلام قال: سألته وقلت: من أعامل أو عمن آخذ، وقول من أقبل؟ فقال له: **(العمري ثقتي، فما أدى إليك عني فعني يؤدي، وما قال لك عني فعني يقول، فاسمع له وأطع، فإنه الثقة المأمون)**.وأخبرني أبو علي أنّه سأل أبا محمد عليه السلام عن مثل ذلك، فقال له: **(العمري وابنه ثقتان، فما أديا إليك عني فعني يؤديان، وما قالا لك فعني يقولان، فاسمع لهما وأطعمها فإنّهما الثقتان المأمونان)**.فهذا قول إمامين قد مضيا فيك. قال: فخر أبو عمرو ساجداً وبكى ثم قال: سل حاجتك، فقلت له: أنّت رأيت الخلف من بعد أبي محمد عليه السلام؟ فقال: إي والله، ورقبته مثل ذا -وأومأ بيده- فقلت له: فبقيت واحدة، فقال لي: هات، قلت: فالاسم؟ قال: محرم عليكم أن

وبالجملة: فدلالة الأخبار على أنّ المناط في الحُجيّة والاعتبار إنّما هو الوثوق والاطمينان على ما استقرت عليه طريقة العقلاء، بل كُلّ حيوان أظهر من أن يحتاج إلى بيان.

وأمّا التمسك بما دلّ على عرض الأخبار على[1] الكتاب لدفع احتمال الوضع، فلا دلالة فيه على ذلك، فإنّ هذا إنّما هو بعد العلم بالوضع وشيوعه وكثرته، ومن المعلوم أنّ العلم الإجمالي بوجود الأخبار الموضوعة في جملة الأخبار يوجب السّقوط عن الاعتبار، وقد عرفت أنّ دوران الحكم مدار الوثوق والاطمينان أوضح من أنّ يحتاج إلى هذا وأمثاله، مع أنّ المراد إنّما هو عدم التصديق بما دسّه مثل المغيّرة الذي قال بالغلو، ودسّ الأخبار الموضوعة لترويج هذا المذهب الفاسد كان جايزاً في مذهبه، فهو وأبو الخطاب سلكوا هذا المسلك[2]، ومن المعلوم أنّ مثل هذا لا يجوز التصديق به، ويجب على كُلّ عاقل التشبّث عند كُلّ خبر يحتمل فيه هذا المعنى.

وهذا معنى قوله عليه السلام: **(فاتقوا الله، ولا تقبلوا علينا ما خالف قول ربّنا، وسنّة نبينا صلى الله عليه وآله)**[3].

والذي يظهر من تتبع السّير إنّ بعض الشيعة في زمان الصادق عليه السلام ارتابوا من جهة ظهور كثير من العقايد الفاسدة عن بعض أصحابه عليه السلام كأبي الخطاب، فنبّه عليه السلام بهذا على هذا المعنى تنزيهاً لنفسه عن مقالات أبي الخطاب، ولابيه عليه السلام عن مقالات

تسألوا عن ذلك، ولا أقول هذا من عندي، فليس لي أن أحلل ولا أحرم، ولكن عنه عليه السلام، فإنّ الأمر عند السلطان، أنّ أبا محمد مضى ولم يخلف ولداً وقسم ميراثه وأخذه من لا حق له فيه وهو ذا عياله يجولون ليس أحد يجسر أن يتعرف إليهم أو ينيلهم شيئاً، وإذا وقع الاسم وقع الطلب، فاتقوا الله وأمسكوا عن ذلك».

(١) في (خ): «من» مكان «على».

(٢) في (م): غير واضحة، وما أثبتناه -المسلك- عن (خ).

(٣) انظر: اختيار معرفة الرجال «رجال الكشي» ٢: ٤٨٩.

مغيرة بن سعيد، لعنة الله عليهما.

وبهذا البيان ظهر أنّ المراد بالمخالفة المخالفةُ على وجه التباين، واندفع ما قيل من أنّه غير متصوّر، مع أنّ هذا القائل ممّن يصدق بما هو من هذا القبيل من الأخبار الموضوعة الموجودة الآن في كتب الأخبار، ولا يلتفت إلى منافاته لأصول المذهب.

وبالجملة: فالمباينة ليست مانعة من الوضع لعدم تفطن كثير من الناس لها، ومن يتفطن، وكان من أهل التأويل، فلا يرى تباينا وتنافيا، حتى بين النفي والإثبات، كما هو طريقة محي الدين، واتباعه وأسلافه، ومغيرة، وأبي الخطاب، والشلمغاني، وأضرابهم من الصوفيّة الذين هم الأظهر من مصاديق السوفسطائيّة.

[في أدلة أنّ الحُجيّة لخبر العدل]

وأمّـا أدلة المثبتين، فهـي أيضاً أربعة، ونحن نتعرض لما هـو العمدة من أدلتهم، فإنّ أكثرها ليس صالحاً للردّ:

[في الاستدلال بآية النبأ على حُجيّة خبر العدل]

فمـن الكتاب آيات: والأصل فيها قوله عزّ من قائل، في سـورة الحجرات: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَنْ جَاءَكُمْ فَاسِـقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوا أَنْ تُصِيبُوا قَوْماً بِجَهَالَةٍ فَتُصْبِحُوا عَلَى مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ﴾[1] وجه الاستدلال أنّ العدول عن مطلق النبأ إلى خصوص ما أنبأ به الفاسـق لا بُد أن يكون لنكتة، وليسـت إلّا دوران الحكم مداره، فينتفي وجوب الرد بانتفاء الفسق، فيجب القبول إذا كان المخبر عادلاً.

وهذا الاستدلال يتوقف على إثبات أمور:

منها: أنّ الفاسـق في الآية عنوان وموضوع للحكم يدور مداره، فإنّ المشـتق، بل الجامـد أيضاً، قد يذكر في القضيـة لإناطة الحكم به، وقد يجعل معرفـاً وعلامة، وقد يذكر لأغراض أُخر، ويجوز أن يكون النظر في الكلام مقصوراً على شـخص خاص، وإن كان التعبـير عاماً، بـل الآيات كثيراً ما من هذا القبيل، كـما في قوله عز من قائل: ﴿إنمـا وَلِيُّكُمُ اللهُ﴾... الآية؛ ضرورة أنّ إيتاء الزّكاة في الركوع لا دخل له في الحكم،

(١) آية ٦ من سورة الحجرات، وفي (م) لم يذكر ﴿مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ﴾، وقد ذُكرت في (خ).

وإنّما عبر عنه عن علي عليه السلام بهذه العبارة لحكم كثير[١]، ومصالح شتى لا تخفى جملة منها.

ومثل قوله عز من قائل: ﴿الَّذِينَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ إِنَّ النَّاسَ قَدْ جَمَعُوا لَكُمْ﴾[٢]، فحينئذ يحتمل أن يكون ذكر بعض أوصاف الوليد للتنبيه على اتصافه بها كما في المعارج أو للإرشاد إلى أنّ مثل هذا المخبر وجوب الإعراض عن قوله، وعدم الاعتداد به من الواضحات، فإنّ الفسق في كثير من الآيات عبارة عن الكفر، وكذا في هذه الآية فالمعنى -والله أعلم- أنّ الوليد مع أنّه من المنافقين الذين يظهرون الإسلام، وهم كاذبون مستهزئون -كأخيه من أمّه- كيف يؤمن فيما نسبه إلى جماعة من المسلمين من الارتداد، ومنع الزكاة، والغرض إنّما هو مجرّد الاحتمال لإبطال الاستدلال، وإلّا فلإثبات هذا المعنى مقام آخر، فهذه مقدمه لا سبيل للمستدل إلى إثباتها، بل سنثبت إن شاء الله تعالى خلافها.

ومنها: أنّ الفسق بالمعنى المصطلح عليه عند الفقهاء أو الأعم، ومن المعلوم أنّه بالمعنى الأول ليس مرادا، وحينئذ فأظهر مصاديق فسق الرعيّة بالنسبة إلى المولى، وأكمل أفراده عدم انقياده له، رأساً.

وهذا هو السر في إرادة الكفر منه عند الإطلاق في أكثر الآيات، كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ﴾[٣]، وقوله تعالى: ﴿فَفَسَقَ عَنْ أَمْرِ رَبِّهِ﴾[٤]، وقوله تعالى: ﴿وَأَمَّا الَّذِينَ فَسَقُوا فَمَأْوَاهُمُ النَّارُ﴾[٥]، وقوله تعالى: ﴿أَفَمَنْ كَانَ مُؤْمِنًا كَمَنْ كَانَ فَاسِقًا﴾[٦]، فلا سبيل إلى إثبات هذا المعنى إن لم يثبت خلافه.

---

(١) في (خ): «كثيرة».

(٢) من آية ١٧٣ من سورة آل عمران.

(٣) من آية ٦ من سورة المنافقين.

(٤) من آية ٥٠ من سورة الكهف.

(٥) من آية ٢٠ من سورة السجدة

(٦) من آية ١٨ من سورة السجدة.

ومنها: أن لا يكون بين الفسق والعدالة واسطة وإلّا فتخصيص الفاسق بوجوب ردّ خبره يدل على أنّ من انتفت عنه هذه الصفة لا يشمله هذا الحكم، وإن لم يكن عادلاً ولا سبيل إلى إثبات هذه المقدمة، بل من المعلوم خلافها.

ومنها: أن يكون وجوب ردّ خبر من اتصف بالفسق عبارة أُخرى عن اشتراط العدالة في الحُجيّة واستنادها إليها، ومن المعلوم أنّ عدم المعلول إنّما يستند إلى عدم العلة، فيكفي في وجوب الرد الشك في العدالة ولا حاجة إلى إحراز الفسق، فاستناد وجوب الرد إلى هذا الأمر الوجودي إنّما يصحّ إن كان الفسق مانعاً لا العدالة شرطاً، وإلّا لوجب أن يقول: إن جاءكم عادل بنبأ فاقبلوا قوله وسلموا له، فافهم.

فظهر أنّه لا سبيل إلى إثبات دلالة الآية على ما زعموه، بل هذه الآية من أقوى الأدلة على عدم حُجيّة قول العدل تعبداً وأنّه لا معول إلّا على العلم، بل تدل على امتناع حُجيّته.

[الاستدلال بآية النبأ على عدم حُجيّة قول العدل تعبداً]

وتوضيح المرام يتوقف على تفسيرها وشرح مفرداتها، وشأن نزولها.

[أسباب نزول آية النبأ]

أما النزول، فقد روت العامة أنّه ﷺ بعث الوليد بن عقبه، أخا عثمان لأمّه، مصدقا إلى بني المصطلق، وكان بينه وبينهم إحنة، فلمّا سمعوا به استقبلوه، فحسب أنّهم مقاتلوه، فرجع، وقال لرسول الله ﷺ قد ارتدوا، ومنعوا الزكاة، فهم ﷺ بقتالهم، فنزلت هذه الآية، وأخبر النبي ﷺ بأنّهم لم يفعلوا من ذلك شيئاً.

وقيل: بعث إليهم خالد بن وليد، فوجدهم منادين بالصّلاة متهجدين فسلموا إليه الصدقات، فرجع.

وما رموا به النبي ﷺ من همّه بقتالهم، وغضبه ﷺ عليهم يكذبه قوله تعالى:

﴿وَاعْلَمُوا أَنَّ فِيكُمْ رَسُولَ اللهِ لَوْ يُطِيعُكُمْ فِي كَثِيرٍ مِنَ الْأَمْرِ لَعَنِتُّمْ﴾[1]، فإنّه ينادي بأنّ رسول الله تعالى ما أطاعهم فيما همّوا به من قتال بني المصطلق.

وما روي من أنّه بعث خالداً يكشف أيضاً عن أنّه لم يصدقه، وما رووه من أخبار النبي ﷺ بأنّهم لم يفعلوا من ذلك شيئاً إن كان قبل نزول الآية، فهو تكذيب صريح.

ومن الغريب رميهم خاتم النبيّين ﷺ بما لا يرتكبه أولو الألباب، فإنّ قتالهم بمجرد خبر الوليد يصدق عليه أصابة القوم بجهالة، كما هو صريح الآية، ويترتب عليه الندم الدائم، وهو ﷺ أجل من أن يتصدى لارتكاب مثل هذا الفعل الشنيع، ولو لم نقل بعصمته، ومنافاته لنبوّته.

وأغرب من هذا ما صنعه إمامهم من جعله صنع الوليد تاريخاً للنزول لا مقصوداً منها، وعليه نزل ما أطبقوا عليه من نزولها في ما صنعه الوليد.

قال: «وفي التفسير مسائل

الأولى[2] في سبب نزول هذه الآية: هو أنّ النبي ﷺ بعث الوليد بن عقبه، وهو أخو عثمان لأمّه، إلى بني المصطلق، والياً ومصدقاً، فالتقوه، فظنّهم مقاتلين، فرجع إلى النبي ﷺ، وقال: إنّهم امتنعوا، ومنعوا، فهمّ الرسول ﷺ بالإيقاع بهم، فنزلت هذه الآية، وأُخبر النبي ﷺ بأنّهم لم يفعلوا من ذلك شيئاً.

وهذا جيد إن قالوا: بأنّ الآية نزلت في ذلك الوقت.

وأمّا إن قالوا: بأنّها نزلت لذلك مقتصراً عليه ومتعدياً إلى غيره فلا، بل نقول: هو نزل عاماً لبيان التثبّت، وترك الاعتماد على قول الفاسق، ويدل على ضعف قول من يقول: إنّها نزلت لكذا، أنّ الله تعالى لم يقل: أنّي أنزلتها لكذا، والنبي ﷺ لم ينقل

---

(١) من آية ٧ من سورة الحجرات.

(٢) في المصدر: «المسألة الأولى».

عنه أنّه بين أنّ الآية وردت لبيان ذلك فحسب، غاية ما في الباب أنّها نزلت في مثل[١] ذلك الوقت، وهو مثل التاريخ لنزول الآية، ونحن نصدق ذلك.

ويؤيد[٢] ما ذكرنا أنّ إطلاق لفظ الفاسق على الوليد شيء بعيد؛ لأنّه توهم وظنّ فاخطأ، والمخطئ لا يسمّى فاسقا، وكيف الفاسق[٣] في أكثر المواضع المراد به من خرج عن ربقة الإيمان، ثم ذكر طائفة من الموارد»[٤] انتهى.

أما ما اعترف به من أنّ الفاسق في أكثر المواضع مِنْ[٥] خرج عن ربقة الإيمان، فهو الحق الذي لا ريب فيه، ومن أظهر مصاديقه ما ورد في شأن الوليد في قوله تعالى: ﴿أَفَمَنْ كَانَ مُؤْمِناً كَمَنْ كَانَ فَاسِقاً﴾، فإنّ المؤمن المراد به علي أمير المؤمنين عليه السلام، والفاسق أُريد به الوليد، لكن تكذيبه الله تعالى معلّلاً بأنّ الخطأ ليس فسقاً كاشف عن شدة حماقة، فإنّ مجرّد تلقى بني المصطلق للوليد المبعوث إليهم لا اشعار فيه بالارتداد؛ لأنّ الظاهر من تلقي الجماعة لمن أرسله النبي صلى الله عليه وآله إليهم والياً ومصدّقاً الإكرام، ولو فرض أنّه ظهر منهم ما يدل على إرادتهم لقتاله، فلا إشعار فيه بارتدادهم ومنع الزكاة، فإنّهم رووا أنّه كان بين الوليد وبينهم إحنة، فالظاهر لو فرض تصديهم لقتاله أنّه كان من هذه الحيثيّة لا من جهة منع الزّكاة والارتداد عن الإسلام، فأخبار الوليد بارتدادهم لم يكن له منشأ حتى يقال إنّه أخطأ فيما اعتقده، بل إنّما هو افتراء منه عليهم لما بينه وبينهم من الإحنة، فكأنّه اغتنم الفرصة أو أراد ضعف الإسلام بإيقاع الفتنة بين المسلمين كما هو مقتضى جبلته، وخبث سريرته، ويدل عليه قوله تعالى بعد ذلك: ﴿وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا﴾[٦] بعد قوله

---

(١) في المصدر، و(خ): «مثل» غير موجودة.

(٢) في المصدر: «ويتأكد» مكان «ويؤيد».

(٣) في المصدر: «و» قبل «الفاسق».

(٤) تفسير الرازي ٢٨: ١١٩.

(٥) في (خ): «المراد به» قبل «منْ».

(٦) من آية ٩ من سورة الحجرات.

تعالى: ﴿إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَإٍ﴾ على ما اعترف به هذا الأحمق حيث قال: في مقام أنّ هذه الآية «لبيان وجوب الاحتراز عن الاعتماد على أقوالهم -أي المنافقين-[1] فإنّهم يريدون إلقاء الفتنة بينكم، وبين ذلك عند تفسير قوله: ﴿وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا﴾[2].

وفي مقام آخر قال: «قوله تعالى: ﴿إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَإٍ﴾ إشارة لطيفة، وهي إنّ المؤمن كان موصوفا بأنّه شديد على الكافر غليظ عليه، فلا يتمكن الفاسق من أنّ يخبره ﴿بِنَبَإٍ﴾ فإن تمكن منه يكون نادراً، فقال: ﴿إِنْ جَاءَكُمْ﴾، بحرف الشرط الذي لا يذكر إلّا مع التوقع؛ إذ لا يحسن أن يقال: إن أحمر البسر، وإن طلعت الشمس»[3] انتهى.

فالمحصّل من مجموع كلماته: أنّ المراد أنّ المؤمن لا ينبغي أن يغتر بقول المنافق، حيث إنّه متهم بإيقاع الفتنة بين المؤمنين لعداوته الباطنية.

والحاصل: أنّ الوليد بمقتضى ما ذكره متعمد في الافتراء عليهم، وكون هذا من أظهر مصاديق الفسق واضح، وأي فسق أعظم من نسبة الارتداد إلى جماعة من الأخيار الموجبة لإهلاكهم.

وأمّا أنّ هذا من قبيل التاريخ، فهو كما ترى، فإنّ الوقائع في زمان نزول الآية كثيرة، مع أنّ ذكر المقارنات لنزول الآيات لا معنى له، بل نزول الآية في الواقعة لا معنى له[4]، إلّا أنّها المعنى المعتنية[5] بها، ولو على وجه العموم.

وأظرف شيء استدلاله على ضعف قول من يقول: إنّها نزلت لكذا، بأنّه تعالى

---

(١) ما بين الشرطتين توضيح من صاحب المحجة تدمّل.

(٢) تفسير الرازي ٢٨: ١١٨.

(٣) تفسير الرازي ٢٨: ١١٩.

(٤) في (خ): «لها».

(٥) في (خ): «المعتنية» غير موجودة.

لم يقل: إنّي أنزلتها لكذا، والنبي ﷺ لم ينقل عنه أنّه بين ذلك، فإنّ فهم هذا المعنى لا ينحصر في ما ذكره، بل مجرد نزول الآية عند الواقعة مع انطباقها عليها يكفي في استفادة هذا المعنى، مع أنّ في هذه الآية، وما بعدها من الآيات، قرائن على أنّ خبر الوليد هو المقصود، فهو تعالى بين أنّ الآية نزلت لكذا، وإن لم يعبّر بهذه العبارة.

وأمّا النبي ﷺ فهو أيضاً على ما رووا عنه بين هذا المعنى، حيث إنّه أخبر بعدم وقوع شيء مما أخبر به الوليد، وخالفهم في ما همّوا به من قتال بني المصطلق، كما يستفاد من قوله تعالى: ﴿وَاعْلَمُوا أَنَّ فِيكُمْ رَسُولَ اللهِ﴾، على ما سيظهر إن شاء الله تعالى، ونزلت الآية تصديقاً له ﷺ، ولا معنى لنزول الآية لأمر إلّا هذا.

فظهر أنّ طريقة استفادة هذا المعنى لا ينحصر في بيان الله تعالى[1] ورسوله[2]، بل هو أمر يدركه كُلّ أحد عند وقوعه، مع أنّ البيان من الله تعالى والرسول ﷺ وقع أيضاً، بل سيظهر أنّ له تعالى غاية الاعتناء ببيان هذا المعنى.

فهذا مجمل الكلام في شأن النزول.

[شرح مفردات آية النبأ]

وأمّا المفردات، فنقول: إنّه تعالى اختار كلمة ﴿إن﴾ من بين أدوات الشرط للتنبيه على أنّ مثل[3] هذه الواقعة مما يمكن وقوعه فهو كساير الممكنات، لا أنّه مجرد فرض وتقدير، واختار مادة (المجيء) على (الإتيان)، و(المرور)، و(الوفور)، و(النزول)[4]، وغيرها ممّا يصدق على المقام؛ تنبيها على ما هو المأخوذ في هذه المادّة بحسب الأصل من القصد إلى الانتقال، إلى مكان، وفي التعدية إلى الضمير تنبيه على التعمّد

(١) في (خ): «تعالى» غير موجودة.

(٢) في (خ): «ﷺ».

(٣) في (خ): «مثل» غير موجودة.

(٤) في (خ): «والرجوع» بعد «والنزول».

في تحمّل النبأ[١] إليهم، ففي الجمع بين هذه المادة وبين التّعدية إلى الضمير الراجع إلى الصّحابة رعاية للجهتين، فإنّ تعلق المجيء بهم إنّما هو باعتبار تحمّل النبأ[٢] كما هو مقتضى تحمّل الظرف، واختيار الماضي للتنبيه، على أنّ الملحوظ في المقام التحقق على وجه الحدوث، كما هو معنى هذه الهيئة على ما هو التحقيق، لا ما زعموه من اعتبار زمان الماضي، وأقام قوله: ﴿إِنْ جَاءَكُمْ﴾ مقام (أنبئكم) للتنبيه على أنّ الملحوظ إنّما هو خصوص ما وقع من أمر الوليد، فإنّه جاءهم بنبأ، لا أنّه أنبأهم، وهو معهم، أو على بعده عنهم.

وفي اختيار مادة (النّبأ) و[٣]على الخبر والقضية[٤] وغيرهما مما يقاربهما بالنسبة على[٥] أنّ المخبر قصد بإخباره تهيج القوم على القتال، كما يظهر بالتأمل في النبأ[٦]، فإنّ الإنباء ملحوظه فيه إرادة إدخال المضمون في ذهن شخص، وحيث إنّه أعمّ من الهداية والإضلال، والحكم ثابت للعام اختاره على الإرشاد والهداية، والإضلال والإغواء، وما يقاربها ممّا أخذ فيه أيضاً إدخال المعنى في الذهن، مع أنّ القصد ليس مأخوذاً في مادة (الهداية) و(الإغواء) بخلاف (الإنباء) و(الانصراف) بمقتضى ظاهر الإسناد في بعض المقامات لا يبلغ مبلغ الاعتبار في المادة، ففي اختيار هذه المادة زيادة مبالغة في أنّ الوليد تعمّد وهمَّ بحمل القوم على قتال هؤلاء، وفي جعل الفاسق فاعلاً أيضاً دلالة على أنّ المقصود إنّما هو الإرشاد في الواقعة الخاصّة، لا بيان حكم الطبيعة، فذكر خصوصيّة الفاعل واختيار هذه الخصوصيّة لدخلها في

---

(١) في (م): «البناء»، وما أثبتناه عن (خ).

(٢) في (م): «البناء»، وما أثبتناه عن (خ).

(٣) كذا في الأصل.

(٤) في (خ): «والقصة» قبل «والقضية».

(٥) في (م): كلمات غير واضحة، وما أثبتناه -يقاربها بالنسبة على- عن (خ).

(٦) في (م): كلمة غير واضحة، وما أثبتناه -النبأ- عن (خ).

الحكـم، وهو عدم الاعتداد بخبره، كما أنّ اعتبار التحقق على وجه الحدوث المدلول عليه بالهيئة أيضاً إنّما هو للتنبيه على هذا المعنى، وإلّا لوجب أن يقول بناء الفاسق لا يعتدّ بـه، بل في كُلّ من كلمة (يا) و(أي) و(هاء التنبيـه) و(الذين) واختيار المعنى[1] في الإيـمان واختيـار الإيـمان في توجيه الخطاب دلالـة واضحة عـلى أنّ الغرض إنّما هـو الوعظ في خصوص هذه الواقعة، وزجر المؤمنين عـمّا عزموا عليه من قتال بني المصطلق، ودعائهم الرسول ﷺ إلى ذلك؛ اغتراراً بقول ذلك المنافق، بل في العدول عن بيان اعتبار خبر العدل إلى سقوط قول الفاسق عن الاعتبار أيضاً دلالة واضحة عـلى أنّ المقصود إنّما هـو الوعظ في خصوص ما ابتلي به المؤمنون من جهة إنباء ذلك المنافق، بل في تنكير الفاسـق أيضاً دلالة على أنّ النظر مقصور على الشـخص، وكذا تنكير (النّبأ) فإنّ التنوين وإن جاز أن يكون للتمكن إلّا أنّ العدول عن لام التعريف المناسـب لتعلق الحكـم بالطبيعة المؤكد له إلى التنكير والالتـزام به في جميع الفقرات التـي منها لفـظ الجهالة دليل على أنّ متعلق الحكم إنّما هو الفرد لا الطّبيعة من حيث هـي، وقوله تعالى: ﴿**فَتَبَيَّنُوا**﴾ أو (فتثبّتوا) على اختلاف القراءتين عبارة عن سـقوط نبأ الفاسق عن الاعتبار.

أمـا على القـراءة الأولى: فـإنّ وجوب تحصيل البيـان عند إخبـاره ليس تكليفا بالـضرورة، وإنّما هو إرشـاد إلى عدم حصول ما هو المقصـود في الكلام من الإفادة والكشف عن الواقع من خبر الفاسق، بل الواقع يبقى على ما كان عليه من الاستتار؛ لأنّه ليس صالحاً إلّا للكشـف عمّا في ضمير المتكلم، ولا ربط بين ما أضمره الفاسق في مرحلة الإفادة وبين الواقع لعدم تحرّزه عن الكذب، فلا مناص عن تحصيل البيان الذي هو المناط في جميع الأمور.

والحاصل: أنّ وجوب التبين مع عدمه ممّـا يستقلّ به العقل، وإنّما الغرض هو الوعـظ والتحذيـر عن الاعتماد على ما عدا العلم والركـون إلى الظنون، فكأنّه تعالى

---

(١) في (خ): «المضي» مكان «المعنى».

قال: إنّ خبر الوليد مع أنّه غير صالح لأنّ يتبيّن به الواقع فالاعتماد عليه أصابة للقوم بجهالة، وهي ما يورث الندم الدائم، فهو عبارة أُخرى عن أنّ من لا علم له بالواقع لا مناص له عن تحصيله، ومن مصاديقه هذه الواقعة، فإنّه لا طريق لهم إلّا خبر الوليد، وهو لا يوجب البيان.

فبهذا البيان اتضح أنّ مفاد الآية أنّه لا يعول إلّا على العلم، وأنّ خبر الفاسق حيث إنّه لا يوجبه ساقط عن الاعتبار، هذا معنى الآية على هذه القراءة.

وأمّا على القراءة الثّانية: فالمعنى أنّ المنبئ حيث إنّه يريد تهيج المسلمين، وتحريكهم إلى القتال، وبعثهم على الإيقاع بهم فأرغموا أنفه، ولا تغتروا بكلامه، وافعلوا ما يضاد إغوائه، وهو التثبّت، فإنّ فيه السّداد، والرشاد.

وهو أيضاً يفيد عدم حُجيّة خبر الفاسق بالمطابقة.

وقوله عزّ من قائل: ﴿أَنْ تُصِيبُوا﴾... الآية، بيان لما دلّ عليه الكلام على وجه الإجمال وهو أنّ الاعتماد على خبر الفاسق إقدام على المكروه، فإنّ التثبّت إنّما هو للتحفّظ عن الواقع فيما يكرهه الشخص، ومن المعلوم أنّ الخطأ يختلف تأثيره باختلاف ما يخبر به الفاسق، وإصابة القوم بجهالة يختص به خبر الوليد بارتداد القوم، ويماثله وليس هذا أثراً عاماً لجميع أخبار جميع الفساق، وهذا أيضاً من أقوى الأدلة على أنّ النظر في الآية الشريفة مقصور على خصوص الواقعة، وإلّا لوجب أن يقال: (أن تخطئوا)، وما توهم أنّه من قبيل مجاز الحذف، أو أنّه حذف (لئلا) فلا يخفى فساده، فإنّ مجاز الحذف، مع فساده في نفسه، لا يجري في المقام، وإرادة النفي من الإثبات من أقبح الكلام، واعتبار شرايط لكلمة (أن) المفسّرة مع انتفائها في المقام جزاف صرف، بل التحقيق: أنّ هذه الكلمة، بل جميع الألفاظ ليس لها إلّا معنى واحد، والاشتراك عندنا باطل، إنّما ينشأ توهّمه من عدم تعقل الجامع، كما أنّ الترادف إنّما يتوهّم من عدم تصور الفارق، لدقتهما وخفائهما في أكثر الموارد، كما حققناه في محلّه.

وأمّا لفظة جهالة: فمادتها (الجهل)، والهيئة على ما يظهر بالاستقراء معناها كون الشيء بحيث يتصف بالمبدأ لا نفس المبدأ، فهو أيضاً ممّا يشتق عن المصدر الأول كالمزيد فيه، فإنّ كون الشخص ضارباً -المعبّر عنه بالضاربيّة- معنى غير معنى الضرب، فهو مصدر منتزع عن اسم الفاعل، فالـ (كتب) نفس الحدث، والكتابة الاتصاف بالمبدأ، وهذا هو الفرق بين الهدى والهداية، وهو معنى الرواية، والدّراية، والسّراية، والكفاية، والكفالة، والصياغة، والبداية، والنهاية، والندامة، والكرامة، والغواية، والعبادة، والنباهة، وغيرها مما يماثلها.

فبعض الموارد ممحّض في هذه الجهة فلا تجري فيه غير هذه الهيئة، والبعض الآخر بالعكس فلا تصلح لها.

والحاصل: أنّه يستفاد منها كثيراً معنى الطريقة والصّفة، فمعنى الجهالة صفة لا تليق إلّا بأهل الجهل.

ومنه قوله تعالى، حكاية عن يوسف عليه السلام: (قال معاذ الله أن أَكُنْ مِنَ الْجاهِلِينَ)[1]، وبعبارة أُخرى اتخاذ الجهل دأباً، فالعمل بخبر الفاسق دخول في ذي أهل الجهل الذين اتخذوا العمى والضلال ديدناً وشيمة، فمن العبارة تفسير الجهالة بالسّفاهة وغيرها، فإنّ المادّة مأخوذة في جميع المشتقات.

والهيئة لا تصلح للتغيير، فإنّها كالحرف آلة صرفة وتابعة محضة، وهذه الفقرة أيضاً تدل على أنّ الغرض إنّما هو تعرض الواقعة، فإنّ هذا أثر الاعتماد على قول هذا المنافق، لا العمل بمطلق خبر غير العدل، و(الاصباح)[2] في مثل[3] المقام عبارة عن

---

(١) كذا في (م)، و(خ)، وهو اشتباه، حيث إنّ ما ذكره ليس من القرآن، بل هو مضمون ما جاء في سورة البقرة آية ٦٧ حكاية عن نبي الله موسى عليه السلام: ﴿وَإِذْ قَالَ مُوسَى لِقَوْمِهِ أَنَّ اللهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَذْبَحُوا بَقَرَةً قَالُوا أَتَتَّخِذُنَا هُزُوًا قَالَ أَعُوذُ بِاللَّهِ أَنْ أَكُونَ مِنَ الْجَاهِلِينَ﴾.

(٢) في (خ): من «محضة» إلى «والإصباح» غير موجودة.

(٣) في (خ): «مثل» غير موجودة.

الاتصاف بما يذكر بعده، وهو في المقام الندم، وفي العدول عن قوله (فتندموا) إلى هذه العبارة، وتقديم الظرف، نكات لا مجال للتعرض لها.

وتستفاد الشّدّة والدّوام من هذا الكلام، بل قالوا: إنّ الاستمرار مقتضى هذه الحروف (النون)، و(الدال)، و(الميم) على أي ترتيب كانت، فالإدمان والتمدّن أيضاً يفيدان هذا المعنى، وهذه أيضاً خصوصيّة لهذا الخبر، لا أنّ هذه الجهة توجد في كُلّ خبر مخالف للواقع.

فهذه الفقرة أيضاً كاشفة عن أنّ الغرض إنّما هو التعرض لحال خبر الوليد لا بيان حكم كُلّي.

هذه إشارة إلى معنى المفردات.

[في تفسير آية النبأ]

وأمّا التفسير فقد ظهر ممّا بينا.

ومحصّله: أنّ معنى الآية الشريفة ومفادها، بحسب القواعد، أنّ العمل بقول ذلك المنافق، وترتيب الأثر على إخباره بارتداد القوم سلوك لمسلك أهل الجهل، وليس على مقتضى الحزم، والعقل يأبى عن ارتكابه، فإنّه ممّا يورِّث الندم ويستحق مرتكبه اللّوم والذم، غاية الأمر أنّ هذا المعنى الجزئي عبّر عنه بعبارة كُليّة منحصرة فيه، وبين الحكم ورتبه على فرض الوقوع من غير تعرّض للوجود والعدم، فإنّ الوجود لا ربط له بالحكم، وإنّما هو موجب للفعليّة، فبطل الاستدلال بالمفهوم على اعتبار خبر العدل.

أما الشرط: فإنّ انتفاء وجوب التبين عند انتفاء خبر الفاسق مقتضى كونه موضوعاً للحكم، وهذا لا ربط له بحُجيّة خبر العدل، فهو من قبيل قولك: إن سألك سائل فاعطه الزكاة، ولا دلالة له على عدم وجوبها عند عدم السّؤال.

وأمّا الوصف: فقد عرفت أنّه من خصوصيات المورد لا أنّه عنوان، مع أنّ مفهوم الشرط في أصله فاسد، فإنّ الحرف إن دلّ على سببيّة ما دخل عليه لما بعده، أو مطلق العليّة والمعلوليّة، فالانتفاء عند الانتفاء، كالوجود عند الوجود، معنى الرّبط والعلاقة، ولا فرق بين أن يقال: إنّه علّته أو هما معلولان لثالث، وبين أنّ يقال إنّهما متلازمان وجوداً وعدماً، ولو اقتضاء، فما يستفاد من الاسم هو الذي يستفاد من الحرف، ولا يتوهم أحد أنّ دلالة قولك: إنّ طلوع الشمس علّة للنهار على الانتفاء عند الانتفاء من باب المفهوم والدلالة التزاميّة، وإن لم يدل إلّا على الاقتران، فلا مفهوم أيضاً. هذا إن أُريد الانتفاء عند الانتفاء من جهة السّبب الخاص من غير تعرض لوجود سبب آخر وعدمه.

وأمّا الدلالة على انحصار السّبب في ما ذكر، كما توهمه بعض من لا خبرة له، فواضحة الفساد؛ ضرورة أنّ إثبات الشيء لا يقتضي نفي ما عداه، فأي دلالة لقولك: إنّ البول منجّس، على أنّ غيره لا تأثير له في التنجيس، وأي فرق بين أن يكون الدال على العليّة اسماً وبين أن يكون حرفاً في عدم إفادة الانحصار، فالانتفاء عند الانتفاء المدلول عليه بأدوات الشرط من لوازم العليّة، بل هو أحد الأمرين اللذين ينحل إليهما هذا المعنى البسيط.

ولقد أطنبوا في إثبات دلالة الآية، والعدم بالنقض والإبرام بما لا طائل تحته، وفيما ذكرناه غنية، إن شاء الله تعالى.

هذا مجمل الكلام في عدم دلالة الآية الشريفة على حُجيّة خبر العدل.

[في الاستدلال بآية النبأ على أنّه لا مُعوّل إلّا على العلم]

وأمّا دلالتها على الاستحالة فظهرت من قوله عجل: ﴿فَتَبَيَّنُوا﴾ على ما بيناه، فإنّ مفاده أنّ عدم صلوح خبر الفاسق لا يعوّل عليه عبارة أُخرى عن أنّه لا معلول إلّا على العلم، ومن لم يسلك مسلك العقلاء في تحصيل العلم في القضايا فهو داخل في

ذي الجهـال، ومـن المعلوم أنّه قبيح ذاتاً لا يمكن التعبّد بـه، فمفاد الآية الشريفة إنّما هو محصّل الدليل العقلي[١].

[في الاستدلال بآية النفر على حُجيّة قول العدل]

ومـن الآيات قولـه تعالى، في سـورة البراءة: ﴿**فَلَـوْلَا نَفَرَ مِـنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَـةٌ**﴾[٢]... الآية، وهي صريحة في البعث[٣] على تبليـغ النبوّة والتوحيد إلى البلاد النّائيـة، ونشر أعلام الهداية في كُلّ صقع، وناحية بإقامة الحجج والبراهين لإرشـاد الجاهلـين وهداية الضالّين كما ينبئ عنه جعل التفقه في الدين غاية للنفر، أي الهجرة عـن الأوطان، فإنّ التفقه عبارة عـن تحصيل الحذاقة والعلم بدقائـق الدين التي لا يطلع عليها كُلّ أحد، والدين هو الإسلام، كما هو صريح القرآن، والانذار عبارة عن التحذير عن المعاد، حتى أنّه صار عبارة أُخرى في القرآن عن النبوة، قال تعالى: ﴿**إنما أَنْتَ مُنْذِرٌ**﴾[٤]، وقال تعالى: ﴿**وَأَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ**﴾[٥] إلى غير هذه من الآيات، فإنـذار غير النبي ﷺ عبارة عن قيامه مقامـه، وخلافته عنه ﷺ، قال: **(العلماء ورثة الأنبيـاء)**، وقال ﷺ: **(اللّهم ارحـم خلفائي)**، قيل: منْ خلفـاؤك قال ﷺ: **(الذين يأتـون بعدي، ويروون سـنتي وأحاديثـي**[٦]**)**، **(من حفظ على أمّتـي أربعين حديث ابعثـه الله فقيها)** قد تقدّمت، وجعل الحذر أيضـاً غاية للإنذار دليل على أنّ المقصود تبليـغ الدّعوة على وجه يحصـل العلم للنّاس بثبوت المعاد، فالحذر هنا كالخشـية في

---

(١) في (خ): من «هذا مجمل» إلى «العقلي» غير موجودة.

(٢) من آية ١٢٢ من سورة براءة.

(٣) في (خ): «الحثّ» مكان «البعث».

(٤) تكرر هذا اللفظ الشريف في سورتين: من آية ٧ من سورة الرعد، ومن آية ٤٥ من سورة النازعات.

(٥) آية ٢١٤ من سورة الشعراء.

(٦) في (خ): «وأحاديث».

قوله تعالى: ﴿فَقُولَا لَهُ قَوْلا لَيِّنا لَعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أو يَخْشَى﴾[1]، فالمعنى بحسب القواعد اللفظيّة الحثّ على حضور النّاس عند النبي ﷺ للاطّلاع على ما جاء به، والتوسط في التبليغ إلى من لم يحضر، ولم يطلع.

والجهاد أيضاً من أنحاء التّبليغ والترويج، فإنّ القتال إنّما هو لقهر النّاس الجاحدين والمارقين على التدين بالدين، فإذا نفر الناس من البلاد النّائية كان الجهاد مع[2] الكفار أيضاً ثمرة أُخرى للنفر والاجتماع عنده ﷺ، ولعل هذا وجه المناسبة مع آيات الجهاد والله تعالى أعلم بمعنى كلامه.

فالإنذار عبارة عن التخويف، وإيجاد سبب الخوف ليس بمجرّد الإخبار، بل إنّما هو بإقامة البينة المفيدة للعلم، كما أنّ المخبر به أيضاً لا بُد أن يكون ممّا يخاف منه ويحذر عنه، لا مثل الأحكام الفرعيّة، فالتمسك بوجوب الإنذار المتفقه في الدين على حُجيّة الخبر من أعجب الأمور حيث إنّ كلمة (لولا) تدل على أنّ الحكم إرشاد وموعظة لا تأسيس، وليس إلّا لأنّ ترويج الدين وإرشاد الضّالّين ممّا يستقل به العقل؛ ضرورة أنّ النبي ﷺ يستحيل أن يكون مباشر الإنذار جميع النّاس، فلا معنى للدين العام لجميع المكلّفين إلّا إلزام جماعة من كُلّ فرقة بالتوسّط في التبليغ، مع أنّ الإنذار لا يصدق على الإخبار بالفروع خصوصاً في الوضعيات، والمستحبّات، والمكروهات، والتفقه ممّا لا يتوقف عليه تحمل الرّواية وإنّما يتوقف عليه التمكّن من إرشاد الجاهل وهداية الضّال.

وأعجب منه التمسّك بإطلاقه وعدم اعتبار إفادة خبرهم العلم؛ ضرورة أنّ نفس الإنذار لا يتحقق إلّا بإفادة العلم أو الاحتمال الذي لا يندفع بأصل، كقبح العقاب بلا بيان الذي لا يدفع الخوف في احتمال ضرر دنيوي.

---

(١) آية ٤٤ من سورة طه.

(٢) في (خ): «أيضا» قبل «مع».

وأقبح من هذا[1] ما نسجته العامّة أيضاً من أنّ لفظ (لعلّ) بعد انسلاخه عن معنى التّرجي ظاهر في كون مدخوله محبوباً للمتكلم، ولا معنى لندب الحذر، فثبت وجوبه، فإنّ هذه اللّفظة ليست موضوعة إلّا للدلالة على أنّ ما بعدها محتمل الوقوع، أمّا للشك والجهل، وأمّا لكونه على وجوه مختلفة لا يمكن الحكم فيه بالوقوع على الإطلاق.

وأمّا خصوص الترجي فلا، قال:

لاَ تُهِيَنَ الفَقِيرَ عَلَّكَ أَنْ
تَرْكَعَ يَوْماً وَالدَّهْرُ قَدْ رَفَعَهْ[2]

وحيث إنّ الإنذار ليس علّة تامّة للحذر فلا بُد أن تُذكر الغاية بعد كلمة (لعلّ) فلا دلالة إلّا على أنّ الإنذار إنّما هو لحصول هذه الغاية، وهو اهتداء الناس المحتمل ترتّبه على التّبليغ.

وأمّا الاستدلال بوجوب الإخبار على تقدير الثبوت على التعبّد[3] بالقبول، فهو أوضح فسادا، فإنّه يمكن أنّ يحصل به منفرداً أو مع انضمام[4] الوثوق والعلم، فهذا هو المنشأ للوجوب، كما أنّ وجوب أداء الشهادة لا يستلزم كون شهادة العدل الواحد علّة تامّة للحُجيّة، بل شهادة العدلين أيضاً قد ترد بالجرح وبالمعارضة مع

---

(١) في (خ): «ذلك» مكان «هذا».

(٢) البيت للأضبط بن قُريع وهو -كما في سمط اللآلي في شرح أمالي القالي ١: ٣٢٦- جاهلي قديم من رهط الزبرقان بن بدر، والبيت من الشواهد المشهورة، وهو من قصيدة مطلعها: لكل هم من الهموم سعة والمسي والصبح لا فلاح معه، ولم أجد في المصادر التي راجعتها لفظ «تهين» بل «تحقرن» في البيان والتبيان: ٥٤٤، والأغاني ١٨: ٣٤٢، وغيرهما، وفي الزاهر في معاني كلمات الناس: ٦١٧ «تعاد» مكان «تهين».

(٣) في (خ): «وجوب» قبل «التعبد».

(٤) في (خ): «الانضمام».

المساوي والأقوى.

وفي المقام كلمات لا تصلح لأن نتعرض لها بالإبطال لوضوح فسادها.

[في الاستدلال بآية الكتمان على حُجيّة قول العدل]

ومن الآيات قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنْزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَى مِنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ﴾[1]... الآية، والاستدلال بها أعجب حيث إنّ كتمان البينة عبارة عن إخفاء ما يوجب العلم، فبعد ما نصب الله تعالى علماً للهداية، وأوضح الحقّ، فالذي يكتمه ويحجب بينه وبين الناس يستحق اللّعن الدائم والعذاب الخالد، وهذا المعنى غنيّ عن البرهان، لا ربط له بحُجيّة خبر العدل تعبداً، كالمناقشة والوسوسة في دلالة آية الغدير، ودلالة قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ﴾[2]... الآية، بما تضحك منه الثكلى ولا منشأ له إلاّ الجحود والعناد، وحبّ الدّنيا، وإنكار المعاد.

والحاصل: أنّ البينة عبارة عمّا يوجب في نفسه وضوح الأمر وتبينه، والهدى في هذا المقام أُطلق مبالغة على ما هو سبب للهداية، وعلة لها وما لا يفيد العلم من الخبر الواحد ليس كذلك، مع أنّ التقييد بالبيان في الكتاب ناظر إلى أمر مخصوص وقضيّة شخصيّة، فإنّ التبدل[3] لا دخل له في الحكم.

وكيف كان، فعدم دلالته على حُجيّته[4] ما لا يفيد العلم واضح، وحيث اتسعت دائرة الاستدلال حتى كادوا يستدلّون بسورة التوحيد، وفاتحة الكتاب، والبقرة،

---

(١) من آية ١٥٩ من سورة البقرة.

(٢) من آية ٥٥ من سورة المائدة.

(٣) في (خ): «القيد» مكان «التبدل».

(٤) كذا في الأصل.

وآية النور، وطمع في الاستدلال[1] به من لم يبلغ تلك الرّتبة، فاستدلّ بقوله تعالى: ﴿فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ﴾... الآية، وقد تكلّف في تقريب الدلالة بما لا ينبغي التعرض له، مع أنّ من المعلوم أنّ الآية الشّريفة في مقام الإلزام للكفار الذين كانوا يزعمون أنّ الرسول لا بُد أن يكون مَلكاً، وهذا بشر كما هو صريح الآيات فقال تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلَّا رِجَالا نُوحِي إِلَيْهِمْ فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ﴾[2]، يعني أنّ هذا أمر واضح، وإن كنتم ممّن لا يدرك الواضحات، وممن لا يعلم فاسألوا من يعلم حتى يفهمكم ويعلمكم أنّ الرسل المبعوثين كانوا بشراً لا ملكاً، فإنّ من لا يستطيع أن يفهم شيئاً بنفسه فهو بمقتضى جبلته يتشبّث بمن يفهمه ويعلمه.

والحاصل: أنّ هذا إتمام للحُجّة على من أنكر النبوّة؛ استنادا إلى أنّه رجل مثلكم يأكل ممّا تأكلون ويلبس ممّا تلبسون، لا أنّه في مقام تشريع التعبد بخبر العدل، ولو فرض أنّه في هذا المقام فاعتبار كونه من أهل الذكر لا يلائم إلّا التقليد، فإنّ الرواية لا يتوقف اعتبارها إلّا على العدالة، والتمكن من حفظ الألفاظ أو التعبير بما يساوقها. والذكر عبارة عن العلم في المقام.

[في الاستدلال بآية الإيذاء على حجية قول العدل]

ومن الآيات قوله تعالى: ﴿وَمِنْهُمُ الَّذِينَ يُؤْذُونَ النَّبِيَّ وَيَقُولُونَ هُوَ أُذُنٌ قُلْ أُذُنُ خَيْرٍ لَكُمْ يُؤْمِنُ بِاللهِ وَيُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِينَ﴾[3]، وهذه الآية تدل على أنّ النبي ﷺ لم يكن يعتمد على قول بعض المؤمنين، لأنّهم كانوا منافقين في الواقع ومظهرين للإيمان، بل إنّما كان يظهر التصديق لهم مع تبيّن نفاقهم وكذبهم لئلا ينفروا ويفتضحوا،

(١) في (خ): «والاستقلال» بعد «والاستدلال».

(٢) هذا اللفظ الشريف تكرر في آية ٤٣ من سورة النحل، وآية ٧ من سورة الأنبياء.

(٣) من آية ٦١ من سورة براءة.

وأيـن هذا من العمل بخبر العدل؟! فإنّ المنافقين بمقتضى صريح هذه الآية في مقام الإيذاء[1] للنبي ﷺ، قالوا: إنّه ﴿أُذُنٌ﴾ يعني أنّه يصدق بكُلّ ما يسـمع ويعتقد بخبر كُلّ مخـبر من غير فرق بين أن يكون المخبر هـو الله تعالى وبين أن يكون المخبر منافقا ينافي خبره ما أخبره به الله تعالى، فإنّ سبب نزولها أنّه نمّ منافق على النبي ﷺ فأخبره الله تعالى بذلك، وأحضره وسـأله، فحلف أنّه لم يكن شيء ممّـا ينمّ عليه فقبل منه النبـي ﷺ، فأخذ هذا الرجل بعد ذلك يطعن عـلى النبي ﷺ، ويقول: إنّه يقبل كلما يسمع، أخبره الله تعالى أنّي أنمّ عليه، وأنقل أخباره فقبل، فأخبرته أني لم أفعل، فقبل، فـردّه الله تعالى بقوله لنبيّه ﷺ قال: ﴿أُذُنُ خَـيْرٍ لَكُمْ﴾[2] فمفاد الآية أنّ ما رمي به النبـي ﷺ مـن تصديقه للخبر الصادر عن النّاس، إنّما هـو صورة صرفة لا واقع لها لعلمه بالوحي بكذبه، فهو خلق حسن جميل لا خفة عقل، كما زعمه المنافق، وجعل طعناً عليه.

وفي اختـلاف التعدية بـ(الباء) و(اللّام) دلالة عـلى أنّ إيمانه متعلق بالله تعالى لا غير، والإيمان الآخر لمجرّد نفع من يظهر الإيمان، لا أنّه ﷺ يؤمن به، بل له.

---

(١) في (خ): فوق «الإيذاء» توجد «به» بخط دقيق.

(٢) جاء في تفسير القمي ١: ٣٠٠: «فإنّه كان سبب نزولها أنّ عبد الله بن نفيل كان منافقاً وكان يقعد لرسول الله ﷺ فيسمع كلامه وينقله إلى المنافقين وينمّ عليه، فنزل جبرئيل على رسول الله ﷺ فقال: يا محمد إنّ رجلاً من المنافقين ينمّ عليك وينقل حديثك إلى المنافقين، فقال رسول الله ﷺ: من هو؟ فقال الرجل الأسود الكثير شعر الرأس ينظر بعينين كأنّهما قدران وينطق بلسان شيطان، فدعاه رسول الله ﷺ فأخبره، فحلف أنّه لم يفعل، فقال رسول الله ﷺ، قد قبلت منك فلا تقعد. فرجع إلى أصحابه، فقال: إنّ محمداً أذن، أخبره الله أنّي أنمّ عليه وأنقل أخباره فقبل، وأخبرته أنّي لم أفعل ذلك فقبل. فأنزل الله على نبيه ﴿وَمِنْهُمُ الَّذِينَ يُؤْذُونَ النَّبِيَّ وَيَقُولُونَ هُوَ أُذُنٌ قُلْ أُذُنُ خَيْرٍ لَكُمْ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَيُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِينَ﴾، أي يصدّق الله في ما يقول له ويصدّقك في ما تعتذر إليه في الظاهر ولا يصدّقك في الباطن، وقوله: ﴿وَيُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِينَ﴾ يعني المقرين بالإيمان من غير اعتقاد».

ومن هذا الباب قوله عليه السلام[١]: **(يا أبا محمّد[٢] كذّب سمعك وبصرك عن أخيك، فإنّ شهد عندك[٣] خمسون قسّامة أنّه قال قولا، وقال: لم أقله[٤]، فصدّقه وكذّبهم)**[٥]، فإنّ مائة عادل يفيد قولهم العلم غالباً، بل ربما يحصل من قول واحد، فكيف يكذّبهم؟! بل هذا العدد كناية عن الكثرة والغرض أنّهم، وإن بلغوا ما بلغوا لا تصدّقهم، وليس إلّا لأنّ المقصود قبول عذر الشخص، وأنّ علمت بخطئه.

وأمّا رواية إسماعيل فلا بُد من صرفها إلى ما لا ينافي صريح الآية.

[في الاستدلال بالسنة على حُجيّة قول العدل]

وأمّا السنة فطوائف

منها: ما ورد في الخبرين المتعارضين من الأخذ بالأعدل، والمشهور، والتخيير مع التساوي.

أما الأخذ بالأعدل: فإنّما هو لاختصاصه بالوثوق بخبره حال التعارض، كما يُنبئ عنه قوله[٦] في حديث زرارة: **(خذ بأعدلهما عندك، وأوثقهما في نفسك)**، فإنّه صريح في أنّ المقصود إنّما هو تحصيل الوثوق مع أنّه يكفي في ذلك مجرّد الاحتمال.

هذا مع قطع النظر عن سائر الروايات، وإلّا فهي صريحة في أنّ الحجة إنّما هو قول الثّقة، كما ستأتي الإشارة إليها، إن شاء الله تعالى.

وأمّا المشهور: فهو في اللّغة والعرف العام بمعنى الواضح الظاهر الذي لا ريب

---

(١) الحديث عن الإمام الكاظم صلوات الله عليه.

(٢) في المصدر: «يا محمد».

(٣) في المصدر: «عندك» مكان «عنك»

(٤) في المصدر: «وقال لك قولا» مكان «وقال لم أقله».

(٥) الكافي ٨: ١٤٧، تكذيب المغتاب، حديث رقم ١٢٥.

(٦) في (خ): «عليه السلام».

فيه، ولهذا علّل الأخذ به بأنّ المجمع عليه لا ريب فيه، فما اشتهر بين الأصحاب عبارة عمّا يعرفه كُلّهم ولا ريب في صدوره.

وأمّا التخيير: فإنّما هو للعلم بصدور مؤدى الخبرين معاً عن الإمام عليه السلام، وحيث لا يتميز ما هو الصادر على وجه التقيّة عن غيره تخير في الأخذ من باب التسليم، وأين هذا من باب التعبد بخبر العدل الذي لا يؤمن تعمّده في الكذب كما هو المدّعى.

وإلى هذا يرشد قول الصّادق عليه السلام لابن المغيرة: **(إذا سمعت من أصحابك الحديث، وكُلّهم ثقة، فموسع عليك حتى ترى القائم عليه السلام)**[1].

ولقد أجاد الأستاد قدس سره حيث قال، بعد نقل الاستدلال بهذه الطايفة: «لكن الإنصاف أنّ ظاهر مساق الرواية أنّ الغرض من العدالة حصول الوثاقة»[2].

ومنها: ما دلّ على إرجاع آحاد الرّواة إلى آحاد أصحابهم عليهم السلام، وهذا القسم مع قطع النظر عن ظهوره في التقليد لا صرف تحمل الرواية[3] بين ساكت عن وجه الحُجيّة، فلا يدلّ على أنّه خصوص العدالة، والعلة هي[4] الوثوق والاطمينان وبين مصرّح بأنّه الوثوق لا العدالة تعبداً، كقول أبي الحسن عليه السلام: **(العمري ثقة، فما أدى إليك عني فعني يؤدّي، وما قال لك فعني يقول، فاسمع له وأطع، فإنّه الثقة المأمون)**، وقول أبي محمّد عليه السلام: **(العمري وابنه ثقتان، فما أدّيا إليك عني، فعني يؤديان، وما قالا لك فعني يقولان، فاسمع لهما وأطعهما، فإنّهما الثقتان المأمونان)**، بل يظهر من رواية عبد العزيز أنّ هذا المعنى، وهو دوران الحُجيّة مدار الوثوق والاطمينان، كان أمراً واضحاً عند أصحابنا، حيث قال له عليه السلام: ربما أحتاج ولست[5] ألقاك في كُلّ وقت

(١) الرسائل الأحمدية ٣: ٢٢٥.

(٢) فرائد الأصول ١: ٢٩٩.

(٣) في (خ): من «مع قطع» إلى «الرواية» غير موجودة.

(٤) في (م): «هو»، وما وضعنها هو الأنسب للمقام، و «هو» غير موجود في (خ).

(٥) في (خ): «ولا» مكان «ولست».

أفيونس بن عبد الرّحمن ثقة أخذ عنه معالم ديني؟، قال: **(نعم)**.

دلّت على ما أفاده علم الهدى وغيره من أصحابنا -قدس الله أسرارهم- من أنّ عدم حُجيّة ما لا يفيد العلم من الأخبار من شعاير الإماميّة، كرفض القياس.

وبما نبّهناك عليه يظهر وجه دلالة ساير أصناف الروايات على أنّ الحُجّة إنّما هي العلم والاطمينان، ولا اعتبار بخبر العدل إلّا من هذه الجهة.

[دليل العقل على حُجيّة قول العدل، دليل الانسداد]

وأمّا العقل: فالعمدة من أدلته هو برهان الانسداد، وينحل إلى أربع مقدمات:

الأولى: أنّه ليس في هذه الأعصار فيما بأيدينا من الأدلة القاطعة وما بمنزلتها مقدار يفي بمعظم الأحكام حتى لا يلزم في الركون إلى الأصول في الموارد المجهولة محذور، وهذا بالنسبة إلى ما لا يحتمل النقيض من البديهيّات، حتى في زمان النبي ﷺ والأئمة عليهم السلام.

وأمّا بالنسبة إلى[1] ما بمنزلته من الأصول المعتبرة في حال الانفتاح، كالأصول اللّفظية الراجعة إلى أصالة عدم المانع، التي هي الاستصحاب عندنا، فإنّما يتمّ بالشك والوسوسة في أنّ الكتاب العزيز من باب خطاب المشافهة، وأنّ كلما كان من هذا القبيل، ككثير من الأخبار ليس حُجّة إلّا لمن قصد إفهامه به.

وأمّا بالنسبة إلى الصدور فحيث إنّ الأصل فيه العدم، والقطع لا سبيل إلى توهّمه غالباً لعاقل، فإنّ ما يتمّ الكلام فيه بإثبات عدم حُجيّه الاطمينان ذاتاً وجعلاً أو عدم حصوله غالباً، ثم بعد ذلك لا بُد من إبطال جميع ما استدلّوا به على حُجيّة خبر العدل تعبداً أو منع وجوده بمقدار الكفاية فيما بأيدينا بانضمام الأدلة القطعية، وهذه المقدمة هي العمدة والأصل.

---

(١) في (خ): «بالنسبة إلى» غير موجودة.

الثانية: أنّ الانسداد الكُلّي المدعى لو فرض -والعياذ بالله- لا يوجب ارتفاع التكليف، وليس من لا سبيل له إلى معرفة النواميس الالهيّة بوجه من الوجوه بمنزلة البهايم لا وظيفة له أصلاً، وإن لم يكن له إلى العلم والعرفان سبيل.

وحاصل الكلام: أنّ من اطلع في صدر الإسلام على حقية الدين وظهور خاتم النبيين ﷺ[1] وأنّ دينه ناسخ لجميع الأديان، ولكنه لم يطّلع بعد على ما جاء به بوجه من الوجوه أو اطّلع[2] على بعضه ولم يطّلع على البعض الآخر بنحو من الأنحاء، فهل يجب عليه التعرض للموارد المجهولة بوجه من الوجوه والتعبد فيه بأصل أو ظن، أم ليس عليه شيء؟ بل يحرم عليه التعبد بما لا سبيل له إليه ولا بُد من إثبات الوظيفة في هذه الصّورة على وجه من الوجوه وإلّا لم ينتج حُجيّه الظّنّ المطلق.

وقد اشتبه الأمر في هذا المقام، كالمقام السّابق على جماعة، ولم يميّز بعضهم هذه المقدمة عن المقدّمة الثالثة فتصدى لإبطال الرّجوع إلى أصالة البراءة والعدم. وتوهّم آخرون أنّ عدم التعرض للتعبّد في جميع ما لا علم فيه بوجه [من][3] الوجوه، حتى بالأصل، خروج عن الدين، ولم يتفطن أنّ هذا فرع للثبوت[4] بوجه من الوجوه، والمفروض عدمه.

نعم، لا ريب في أنّ النّاس في هذه الأعصار لم يبلغ بهم الحال إلى أن يخرجوا عن زمرة المكلفين ويدخلوا في زمرة البهائم والمجانين، وهذا من أجلى الواضحات وأوايل الضروريات، لكنه ليس إلّا لأنّ أعلام النبوّة ليست منطمسة والدين ثابت والنواميس معروفة معلومة غالباً، وإن وقع الشّك في أقلّ قليل.

---

(١) في (خ): «صلوات الله عليه وآله»

(٢) في (م): «للطلع»، وما أثبتناه عن (خ).

(٣) ما بين المعقوفين أضفناه عن (خ)؛ لأنّ المقام يقتضيه.

(٤) في (خ): «الثبوت».

والحاصل: أنّ باب العلم مفتوح بالضرورة، فالإعراض عمّا ثبت بالأدلة المثبتة خروج عن الدين، ومخالفة لما هو معلوم عند المسلمين، لكنّه لو فرض -والعياذ بالله- ما توهم من الانسداد، وكون الآيات والأخبار بمنزلة القياس والاستحسان، وتساوي الظنون في مرحلة الاعتبار الموجب لإشكال خروج القياس، فلا سبيل إلى إثبات بقاء التكليف، بل من المعلوم خلافه، فكون الإعراض عن أكثر الوقايع وترك التعرض للامتثال والتعبد فيها رأساً خروجاً عن الدين من أقوى البراهين على الانفتاح، لا أنّه من مقدمات هذا البرهان.

وإلى ما حققنا ينظر جميع ما صدر عنهم في هذا المقام، قال الصّدوق قدّس سرّه بعد ما ذكر أخبار السهو: «فلو جاز ردّ هذه الأخبار الواردة في هذا الباب لجاز ردّ جميع الأخبار، وفيه إبطال الدين والشّريعة»[1] انتهى.

فإنّ محصّله: أنّه لا إشكال في أنّ الدين لم يبطل بانسداد سبيل الاطّلاع عليه، بل هو محفوظ مصون، ومن المعلوم أنّ عمدة السّبيل إليه، على مذهب أهل الحقّ، ما وصل إليهم من أئمتهم عليهم السلام، فلو لم يكن طريق إلى الاطّلاع على أقوالهم وكنا محجوبين عمّا صدر عنهم عليهم السلام، كان ما عليهم[2] عندهم من الأحكام باطلًا، وحيث إنّه ليس كذلك بالضّرورة فالإعراض عن الأخبار إبطال للدين الثابت.

والحاصل: أنّ من المعلوم أنّ صحة الدين بحسب الواقع، وحقيّته لا تختلف باختلاف حال الخبر في الحُجيّة والعدم، فبطلانه بردّ الخبر ليس إلّا عبارة عن خفائه واضمحلاله، وانطماس أعلامه بحيث لا يهتدي أحد إليه وهو المعبّر عنه بالضّياع،

---

(١) من لا يحضره الفقيه ١: ٣٦٠، والكلام ليس للصدوق رضي الله عنه، بل هو كلام شيخه، وقد نقله كمؤيد وشاهد على أنّه ليس الوحيد الذي يذهب للسهو، وهو: «وكان شيخنا محمد بن الحسن بن أحمد بن الوليد رحمه الله، يقول: أول درجة في الغلو نفي السهو عن النبي صلى الله عليه وآله، ولو جاز أن ترد الأخبار الواردة في هذا المعنى لجاز أن ترد جميع الأخبار، وفي ردّها إبطال الدين والشريعة».

(٢) في (خ): «عليه» غير موجودة.

فإنّ انسـدّ باب العلم كان الدين باطلاً بهذا المعنى، وإنّما يستند البطلان إلى تجويز ردّ الأخبـار لو كان باب العلم منفتحـاً، وكون هذه الأخبار مبيّنـة للواقع وأدلّة عليه، فالمعنى أنّ عدم بطلان الدين بمعنى الخفاء من الواضحات عند أهله.

ومـن المعلوم أنّ العمدة في إثباته إنّما هـو الأخبار وإنكار اعتبارها إبطال الدين، أي حكم ببطلانه والتزام بانسداد باب العلم.

فمعنـى هذا الكلام أنّ مدّعي الانسـداد والمتصدي لتشـييد أركان هذا البرهان مبطل للدين، فإنّ الوسوسـة في اعتبار الأخبار تشـكيك فيما يعتمد عليه في استعلام الأحـكام الدينيّة، كما أنّ الوسوسـة في المعجـزات والآيات البينـات إبطال لأصل الدين وإغواء للسّالكين وإضلال للمسترشدين.

والعجب ممّن يستدل بهذا الكلام الذي محصّله أنّ مدّعي الانسداد مخرّب للدين ومخالف لما عليه عامة المسلمين، على أنّ العمل بالأخبار إنّما هو من باب الانسداد.

وأعجب من هذا الاستشـهاد عـلى بقاء التكليف بعد الانسـداد، وأنّ الواجب إنّـما هو العمل بالظنّ حينئـذ، بدعوى علم الهدى قدّس سرّه الانفتـاح في جواب ما أورد على نفسـه، من أنّه إذا سـددتم طرق العمل بأخبار الآحاد فعلى أي شيء تعوّلون في الفقه كُلّه؟!

فيقـال: إنّه لو جاز طرح الأحـكام المجهولة، ولم يكن شـيئاً منكراً لم يكن وجه للإيـراد المذكـور، إذ الفقه حينئذٍ ليس إلّا عبارة عن الأحـكام التي قام عليه الدليل والمرجـع، وكان فيه معوّل، ولم يكن وقع أيضاً للجـواب بدعوى الانفتاح الراجعة إلى دعوى عدم الحاجة إلى أخبار الآحاد، بل المناسب حينئذ الجواب بأنّ عدم المعوّل في أكثر المسائل لا يوجب فتح باب العمل بخبر الواحد.

والحاصل: أنّ ظاهر السّـؤال والجواب المذكورين التسـالم والتصالح على أنّه لو فـرض الحاجة إلى أخبار الآحاد لعدم المعـول في أكثر الفقه لزم العمل عليها، وإن لم

يقـم عليـه دليل بالخصوص، فإنّ نفـس الحاجة إليها هي أعظم دليـل بناءً على عدم جواز طرح الأحكام.

ومن هنا ذكر السـيد صـدر الدين في شرح الوافية: «أنّ السـيّد تدثر قد اصطلح بهذا الكلام مع المتأخرين» انتهى.

فـإنّ دعـوى الانفتاح في الجـواب عن هـذا الإيراد مرجعه وجـوب الإعراض وعـدم التعرض لشيء من الشرعيّات على تقدير عـدم الانفتاح، فإنّ المورِد زعم أنّ مـن ينكـر العمل بالآحاد لا فقه لـه لا انحصار المدرك[1] فيها، فأجـاب بأنّ لنا أدلّة علميّـة على الفتاوى والأحكام، وليس الأمر كما يتوهـم من أنّ من يمنع من العمل بالآحـاد وجب عليه تـرك التعرض للفتـاوى، حيث إنّ هذا إنّما يلـزم لو لم يكن له سبيل آخر، وليس الأمر كذلك، فإنّ باب العلم إلى الأحكام مفتوح.

فالاقتصـار في الجـواب عن هذا الإشـكال على دعـوى انفتاح[2] بـاب العلم، كالتنصيـص بانحصـار المدرك فيما يفيـد العلم، وأنّه لا معـول إلّا عليه، وهو عبارة أُخرى عن أنّه لولا العلم لم يكن لنا فقه ولا أقدمنا على الفتوى بالآحاد التي هي عند الإمامية -على ما صرّح به المرتضى تدثر- كالقياس، وأنّ من شعارهم الذي يعرفون بـترك العمل بالخبر الواحد، كما أنهم يعرفون بـترك العمل بالقياس، فهل يتوهم ذو مسـكة أنّ علم الهدى تدثر يجّـوز العمل بالقياس على تقدير الانسـداد وتعذر العلم وانسداد بابه؟! كلا، ثم كلا، أترى أنّ العامة، الذين يرون إكمال الدين بالقياس، وأنّه لولاه لانسدّ باب الاجتهاد، والاسـتنباط، إذا سألوا الإمامية عن مدرك أحكامهم، وأوردوا عليهـم بأنّكـم إذا منعتـم العمل بالقياس فعـلى أي شيء تعولون في الفقه، وأجابوا[3] بأنّا مسـتغنون عنه بأقـوال أئمّتنا عليهم السلام، فأنت تفهم من كلامهم أنّ القياس

(١) في (م): «مدرك»، وما أثبتناه عن (خ)؛ لأنّه الأنسب.

(٢) في (خ): «انفتاح» بعد «انفتاح».

(٣) في (م): غير واضحة، وما أثبتناه -وأجابوا- عن (خ).

حُجّة على تقدير الانسداد، أو أنّهم إذا سألونا عن دليل الإمامة، فقالوا إذا منعتم حُجيّة الإجماع فبأي شيء تثبتون إمامة أئمتكم؟

فقلنا: إنّ الإمامة إنّما تثبت بالنصّ القطعي والمعجزات، وإنّا إنّما نعول عليهما، فأنت تتوهّم أنّ الإجماع حُجّة عند الإمامية على الإمامة لو لم يكن عندهم نصّ قطعي، أو معجز جلي، ولعمري إنّ أظهر الأمثلة لهذا الكلام أن يستشكل جعل على إنسان بأنّه إذا امتنعتم عن أكل العذرة فبأي شيء تتعيّشون؟ فيقول: إنّ عندنا من المأكولات الطيّبة كثيراً، فيتوهم متوهم أنّ هذا اعتراف بأكل العذرة عند فقد الطيّبات، فما زعمه شارح الوافية بديهي الفساد.

وفي العدة: «ومنْ قال: إني متى عدمت شيئاً من القرايـن[1] حكمت بما كان يقتضيه العقل، يلزمه أنّ يترك أكثر الأخبار وأكثر الأحكام ولا يحكم فيها بشيء وردّ الشرع به، وهذا حدّ يرغب أهل العلم عنه، ومنْ صار إليه لا يحسن مكالمته، لأنّه يكون معوّلاً على ما يعلم ضرورة من الشرع خلافه»[2] انتهى.

وهذا الكلام، وإن لم يكن له ربط ابتداء إلّا بالمقدّمة الثالثة، إلّا أنّه يدل على المقدّمة[3] الثانية بالطريق الأولى بزعم بعضهم، ولكنه أيضاً صريح في الانفتاح وأنّ مدّعي الانسداد معوّل على ما يعلم ضرورة من الشرع خلافه، بأن يكون[4] الحكم بمؤدى الأخبار حكما بما ورد الشرع به نص في أنّ الأخبار طرق إلى الأحكام وحُجّة بالضّرورة.

وما أجود ما قاله صاحب الوافية حيث استدلّ على حُجيّه الأخبار: «بأنّا نقطع مع

---

(١) في (م): «القرآن»، وما أثبتناه عن المصدر، و(خ).

(٢) العدة في أصول الفقه ١: ١٣٦.

(٣) في (خ): «المقدمة» غير موجودة.

(٤) في (خ): «فان كون» مكان «بان يكون».

طـرح أخبار الآحاد في مثل الصّلاة، والصوم، والزكاة، والحجّ، والمتاجر، والأنكحة وغيرها بخروج حقايق هذه الأمور عن كونها هذه الأمور»[١] انتهى.

فإنّه نصّ في أنّ الأخبار طرق مستقيمة مؤدية إلى ما هو الواقع غالباً، وإلّا لم يكن الإعـراض عنها موجباً لخروج حقايـق هذه الأمور عن كونها هـذه الأمور، بل مع التعويـل عليها أيضـاً كان الأمر كذلك، فإنّه لا معنى لكون هذه الأمور هذه الأمور إلّا أنّ ما بأيدينا على ما قرّره صاحب الشريعة، فإنّها وصلت إلينا بواسـطة الأخبار، وهذا عين الاعتبار الذي هو الانفتاح.

وتعليـل بعضهم عـدم جواز طرح الأخبار بأنّه خروج عـن الدين أيضاً صريح بـأنّ[٢] الأخبار متكفلة ببيان الدين، وأنّه محفوظ و[٣]مصون بهذه الأخبار، وهذا هو الانفتاح، أفترى أنّ ترك القياس وما بمنزلته في زمان الانسـداد خروج عن الدين؟! مـع أنّ التشـبّث بـه من شـعار المخالفين، فمتـى صـارت البدعة دينـاً حتى يكون الإعراض عنها وعدم الاعتداد بها خروجاً عن الدين؟! وأين الظنون والأوهام عن النواميس الإلهيّة والأحكام؟!

إن قلـت: إنّ العلم الإجمالي بوجود الأحـكام يكفي في تنجّز التكاليف، وثبوت الوظيفـة الشـاملة، وأصالـة البراءة لا تحتـاج إلى دليل حيث إنّ انسـداد باب العلم بالتفاصيـل لا يخرج الناس عـن صلاحيّة توجّه الخطاب اليهـم؛ ضرورة أنّ الجهل وعـدم العرفان ليس كالجنون والصّغر، فهـذه المقدمة وهو ثبوت الوظيفة في الجملة غنية عن الدليل، وهي ثابتة حتى لو لم نعلم بالتكاليف.

قلت: إنّ الإجمال حيث يوجب الإبهام بحيث لا يهتدي الشـخص إلى ما علم به

---

(١) انظر: الوافية في أصول الفقه: ١٥٩، واللفظ عن فرائد الأصول ١: ٣٩٣.

(٢) في (خ): «في أنّ».

(٣) في (خ): «و» غير موجودة.

بوجه من الوجوه موجب لتنزل العلم منزلة الجهل.

وهذا هو السرّ في عدم تأثير العلم في غير المحصور، وما نحن فيه أولى منه، حيث إنّ الانسداد عبارة عن عدم الاهتداء إلى الأحكام بوجه من الوجوه، فإنّ ما يكشف عن الأحكام من الأخبار، بل الآيات غالباً من قبيل القياس والاستحسان، وإلّا فمجرّد تردّد المعلوم بين أمرين أو الأمور ليس من الانسداد، ولا فرق في الانفتاح بين العلم التفصيلي وبين العلم الإجمالي.

والحاصل: أنّ الذي يظهر من كلمات جماعة -وقعوا في هذه الشّبهة- أنّ حال أهل هذا الزمان كحال من علم بثبوت الدين، وبعث خاتم النّبيين ﷺ، وأنّ دينه ناسخ للأديان قبل أن يطّلع على ما جاء به إلّا بالنسبة إلى الضروريات، وقليل من النظريات المعلومة بالإجماع، وحينئذٍ فلا إشكال في أنّ مجرّد العلم بأنّ في هذا الدين أحكاماً غير ما هو المعلوم، لا يكفي في التنجّز، بل مثل هذا العلم كالعدم، والناس حينئذٍ بمنزلة البهائم فيما لا يعرفوه إلّا إذا حصروا أطراف الشبهة في أمور محصورة، فإنّ هذا عين الانفتاح.

المقدمة الثالثة: أنّ الوظيفة في هذا الحال إمّا وظيفة الجاهل، كالأصل من البراءة، والاحتياط، والتقليد وأمّا العمل بالظن، الذي هو قائم مقام العلم عند تعذره لترتب مراتب الامتثال.

وبإبطال الاحتمال الأول يتعين العمل بالظن، وقد غفل بعضهم فتصدى لإبطال احتمال الرجوع إلى أصالة البراءة في المقدّمة الثانية، ولم يتفطن لاختلاف المراحل وما به تتميز هذه المقدّمات الأربعة.

والحق أنّا لو سلّمنا المقدّمتين الأوليين فمقتضى القواعد وجوب التقليد؛ لاعترافهم بطرو الانسداد بعد الغيبة الكبرى، فمن نشأ من علمائنا في أوايل الغيبة الكبرى، كالمفيد، والشيخ، والمرتضى -قدس الله أسرارهم- يجب على أهل هذه

الأزمنة تقليدهم، فإنّ التقليد على قسمين: أحدهما: من[1] رجوع الجاهل إلى العالم، والآخر: الخلافة عن الله تعالى، وكون الشخص أميناً على الأحكام.

أما الثاني: فهو منصب إلهي خص الله تعالى به من كان مجتهداً مطلقاً، إماميّاً عدلاً، صالحاً للخلافة، بطهارة المولد، والذكورة إلى غير ذلك من الشرائط، ومن المعلوم عدم صلوح الميّت لهذا المنصب حدوثاً.

وأمّا الأول: فهو ممّا جبلت عليه طباع الحيوانات، وبه قوام العالم من غير فرق بين الميّت، والحي، والمؤمن، والكافر، فإنّ الجاهل لا مناص له عن الرجوع فيما يحتاج إليه إلى من يثق به من العلماء، ومن هذا الباب رجوع جميع الناس في أمر أبدانهم الذي هو أهم الأمور إلى الحذاق من الأطباء، من غير فرق بين الأموات والأحياء، والمؤمنين والمشركين، وأعداء الدين، وكذا في جميع ما يحتاجون إليه في معايشهم ممّا لا يحصى، كالفلاحة، والنساجة، والزراعة، والعمارة إلى غير ذلك.

وأمّا البراءة أو مطلق الأصل الجاري في كُلّ مورد بحسبه: فهو ينافي العلم بوجود الأحكام النافية للأصول، والإطناب في دفع الشبهات من هذه الجهة تضييع للوقت لوضوح فسادها، فهل يخفى على ذي مسكة عدم حصول الظّنّ بعدم التكليف في الواقع من قبح العقاب بلا بيان؟! أو من قوله عليه السلام: **(الناس في سعة ممّا لا يعلمون)**[2] وما يؤدي هذا المعنى الممحض لبيان وظيفة الجاهل، وكيف يخطر ببال عاقل أنّ وظيفة الجاهل ترفع[3] الجهل؟! فهل الحكم يرفع موضوعه، ولا معنى للأصل إلاّ ذلك.

---

(١) في (خ): «من» غير موجودة.

(٢) عوالي اللئالي ١: ٤٢٤، رقم «١٠٩» ولفظه: «وقال النبي صلى الله عليه وآله: **(إنّ الناس في سعة ما لم يعلموا)**».

(٣) في (خ): «هو رفع».

ومـن هذا القبيل جميع ما صدر عنهم في هذا الباب الذي لا فائدة في التعرض له إلّا الإطناب.

وأمّا الاحتيـاط الذي هو مقتضى التخيير، فغير متصـوّر، فإنّه يختلف باختلاف الصـور، فلا يمكن أن يكون حكماً خاصاً موافقـاً للاحتياط على جميع التقادير، هذا في الأحكام التكليفيّة.

وأمّا الوضعية، فالأمر أظهر ولا حاجة إلى التّشبث في دفعه بأنّه مستلزم للحرج الموجب لاختلال النظام.

المقدمـة الرابعة: أنّه حيث تنجزت الأحكام، ولم يجب الاحتياط، ولم يجز التقليد فالظن متعيّن لترتب مراتب الامتثال، فهو لحال[1] الانسداد، كالعلم حال الانفتاح.

وفيـه: مع أنّـه لا يقتضي الحُجيّـه، بل أولويـة المظنون بالاحتيـاط، فهو مرجح للاحتيـاط، لا مرجـع أنّ الأولوية كـما تكون في مرحلة الانكشـاف للمظنون، فقد يكون الموهوم على تقدير ثبوته أهم، فإذا دار الأمر بين الاحتياط فيما يظن بأنّه معصية صغـيرة، وبين ما يحتمل أن يكون من أهم الأمور عند الشـارع، ويكون ارتكابه من أعظم الكباير فلا إشكال في استقلال العقل بأولويّة الثاني بالاحتياط، وإن كان ثبوته موهومـاً، والأول مظنونـاً، فإذا دار الأمر في المضـار الدنيويّة بين ألم ضعيف مظنون وبـين هـلاك موهوم، ولم يتمكن الشـخص من الاحتياط فيهما معـاً، فهل يتأمّل ذو مسكة في أولوية الموهوم بالاحتياط؟! كلا، ثم كلا.

والحاصل: أنّ الانسداد لو سلم فلا ينتج حُجيّه الظنّ، وجميع المقدمات فاسدة، فكيف وقد بينا أنّ باب العلم منسـدّ على غـير أهله، وأنّ هذه الدعوى عند الإمامية -رضـوان الله عليهم أجمعـين[2]- خروج عن الديـن وهدم لما أسّسـه خاتم النبيّين

(١) في (خ): «حال».

(٢) في (خ): «أجمعين» غير موجودة.

وهدم لما شيّدته الأئمة الهادين، سلام الله عليهم أجمعين.

وحيث تبين لك أنّ اعتبار خبر العدل تعبداً مما لم يذهب إليه أحد من أصحابنا رضي الله عنهم وأنّ النزاع لفظي.

[في الكلام على الإجماع المنقول والمحصول][1]

فاعلم أنّه لو فرض ثبوت اعتباره فلا ينفع في حُجيّة الإجماع المنقول بالخبر الواحد، بل لو تواتر نقله فلا يجوز التعويل عليه لعدم شمول أدلة حُجيّة الخبر له وعدم صلوحه للكشف عن الواقع، حيث إنّ حُجيّتها تتوقف على أمور، فعدم ثبوت واحد منها يكفي في عدم ثبوت النتيجة:

منها: استلزام اتفاق الكُلّ أو البعض المدعي لقول الإمام عليه السلام.

ومنها: إرادة الحاكي للإجماع هذا المعنى المستلزم لقوله عليه السلام[2].

ومنها: شمول أدلة حُجيّة الخبر له على تقدير حجيّته.

وكُلّ من هذه المقدمات ممنوعة، بل الدليل قائم على فساده، أمّا الأخير فلأن حُجيّة القول مرجعها إلى أحد أمرين:

الأول: عدم الاعتداد باحتمال التعمد في الكذب وتنزيله منزلة العدم، وترتيب آثار الصدق عليه.

والثاني: تصويبه في ما يراه وعدم الاعتداد باحتمال الخطأ في الاعتقاد، وإن كان عن حدس واجتهاد، وأدلة اعتبار خبر العادل لو نهضت فإنّما تدل على أنّ احتمال الفسق بالتعمد في الكذب فيه لا يعبأ به، فإذا أحس بشيء وأخبر بأنّه سمع أو رأى شيئاً، فهو غير متعمّد في الكذب تعبداً، واحتمال الاشتباه والخطأ يندفع بالأصل

(١) ما بين المعقوفين هو عنوان موجود في (خ).

(٢) في (خ): «لقول الإمام»، و«عليه السلام» غير موجودة.

الـذي به قوام جميـع الأمور، وهو الأخـذ بالمقتضي وعدم الاعتـداد باحتمال المانع، ويكفي في انهدام أسـاس الاسـتدلال قيام هذا الاحتمال، فإنّ هذا المعنى، وهو عدم الاعتـداد باحتمال التعمد في الكذب، مباين للتصويـب في الرأي، ولا جامع بينهما، فـلا مجال لتوهم الإطلاق والعموم، واسـتعمال اللّفظ في معنيين غير معقول، بل آية النبأ، التي هي العمدة بحسب الدّلالة، تقتضي اعتبار العدالة حال الإخبار، والتعليل بإصابة القوم بجهالة كالصريح في أنّه لا نظر للأدلة إلى تصويب العادل في رأيه.

هذه جملة القول في المقدمة الأخيرة.

[في المراد من الإجماع]

وأمّا الأوليان: فيظهر الحال فيهما ببيان معنى الإجماع وما يريده النّاقلون، وحيث إنّ التفصيل لا يسعه المقام فلنقتصر على ما يتضح به المرام، فنقول بعون الله تعالى:

إنّ مـا وضعـه المخالفون لأن يعتمـدوا عليه في نسـخ الوحـي، ومخالفة العقل الحديـث المعروف **(لا تجتمع أمّتي على الخطأ)**[1]، وليـس المقصود في هذا المقام بيان المراتـب المزبـورة وإنّما المقصود فهم ما يثبـت اعتباره بهذا الـكلام، ومن المعلوم أنّ اجتـماع الأمّة على شيء إن لم يكن ظاهرا في الجميع من زمانه ﷺ إلى يوم القيمة، فلا أقل في اعتبار جميع أهل عصر واحد، وهو أيضاً يستحيل الاطّلاع عليه عادة، إلّا أن يقال: إنّ المراد من كان من أهل الرأي، وهو المعبّر عنه بأهل الحل والعقد، وهو أيضاً يتعـذر الاطّلاع عليه، إن تحقـق إلّا أن يقال: إنّ المراد إنّما هـو المعروفون منهم وهو جـزاف، وحيث إنّ الغرض من وضع هذا الحديث إنّما هو عزل خليفة الله، ونصب من أرادوا من أعداء الله وعجزوا من إثبات مرامهم، حتى بهذا الكلام المصنوع فربما آل الأمر إلى التخصيص بأهل المدينة، مع أنّ هذا أيضاً لا يكاد إثباته.

---

(١) مجمع الزوائد ٧: ٢٢١، باب في قوله تعالى أو يلبسكم شيعاً ويذيق بعضكم بأس بعض.

وكيف كان، فليس في الأدلة لفظ الإجماع، وعلى تقديره فليس له حقيقة شرعية ولا ماهية مخترعة، فلا حاجة إلى تعريفه، وإنّما المهمّ فهم المراد من هذه اللفظة، وهو اجتماع الأمّة، ومعناها أظهر من أن يحتاج إلى بيان.

وكيف كان، فاعتبروا اتفاق جميع العلماء في عصر واحد على حكم في الحُجيّة، فمنهم منْ حكم باستحالته، ومنهم منْ قال يتعذر[1] الاطّلاع عليه، ومنهم منْ أنكر حُجيّته على طريق تقدير الوقوع.

وكيف كان، فلا ريب في أنّ القول باعتباره في نفسه ممّا اختص به المخالفون وإنكاره من شعار الإمامية، بمعنى أنّ من قال به فهو منهم، وإلّا ففيه أيضاً عندهم خلاف عظيم في مراحل عديدة، ولما رأى أصحابنا أنّ المداراة معهم مهما أمكن مجادلة بالتي هي أحسن صفحوا عن صرف التهمة في التكذيب، وقالوا: إنّ المعنى أنّه لا بُدّ في كُلّ عصر من إمام معصوم، فإنّه يصدق عدم اجتماع الأمّة على الخطأ لمخالفة الإمام عليه السلام إياهم فيما اشتركوا فيه من الخطأ، فالمعصوم هو الإمام عليه السلام لا الإجماع، وحيث إنّ تغيير العناوين أيضاً مناف لما رأوه من المماشاة، وقد حصروا الأدلة في الأربعة فوافقوهم فيه، لأنّ الإجماع لو تحقق فلا محالة يتضمّن قول المعصوم عليه السلام، لاشتمال كُلّ زمان عليه، فانضمام ساير الآراء إلى رأيه، وإن كان من قبيل وضع الحجر في جنب الإنسان، إلّا أنّ الغرض إنّما هو التحفظ على العنوان.

وهذا الذي بيناه قد صرّح به القدماء من أصحابنا، ولكن حيث شاع التمسك بالإجماع في كتبنا الفقهيّة وتداول بينهم على نهج تداوله بين المخالفين اشتبه الأمر على الأصحاب، فزعموا أنّ إنكار اعتبار الإجماع من المنكرات، كما زعموه في إنكار العمل بالآحاد، فتكلفوا لإثبات اعتباره بأدلة ضعيفة، وسلكوا في جميع فروعه مسلك العامة، مع أنّ عدم حُجيّته في نفسه لا يسع أحداً إنكاره.

---

(١) في (م): غير واضحة، وما أثبتناه -يتعذر- عن (خ).

[مدرك حجية الإجماع]

فمنهم: من زعم أنّ اعتباره من باب التضمن لقول المعصوم عليه السلام، حيث إنّ اتفاق جميع العلماء لا ينفك عن دخوله فيهم، لأنّه سيدهم، وهو غلط واضح؛ لأنّ قوله عليه السلام إن كان متميزاً عن أقوالهم فلا ثمرة في ضم قول الرعيّة إليه، بل هذا أقبح شيء، فإنّ اعتبار الانضمام إنكار الإمامة، وإن لم يكن متميزاً بأن كان في جملة أشخاص لا نعرفهم، فمن حيث إنّ الاتفاق متضمن الحُجيّة يجوز الاستناد إليه، إلّا أنّه مجرّد فرض غير واقع، وليس الإجماع الذي استدلوا به في الفقه من هذا القبيل في شيء من الأحكام، كما لا يخفى على المتتبّع.

وإلى هذا الفرض ينظر من يشترط وجود مجهول النسب في زمرة المجمعين، وأنّ خروج معلوم النسب غير قادح في حُجيّة الإجماع، قال المحقق في المعتبر: «وأمّا الإجماع فعندنا هو حُجّة بانضمام المعصوم عليه السلام[1]، فلو خلا المائة من فقهائنا عن قوله لما كان حُجّة، ولو حصل في اثنين لكان قولهما حُجّة لا باعتبار اتفاقهما، بل باعتبار قوله عليه السلام[2]، فلا تغتر إذن بمنْ يتحكم فيدعي الإجماع باتفاق الخمسة والعشرة من الأصحاب، مع جهالة قول الباقين، إلّا مع العلم القطعي بدخول الإمام عليه السلام[3] في الجملة»[4] انتهى.

ولا يخفى أنّه لم يتفق لأحد إلى الآن في شيء من المسائل أن يطّلع على قول الإمام عليه السلام على الجملة من غير أن يعرفه بعينه، فإنّ هذا أولاً: يتوقف على حضوره عليه السلام وإدراكه، فلا يتحقق في زمان الغيبة الكبرى قطعاً، فجميع ما وقع

---

(١) في المصدر، و(خ): «عليه السلام» غير موجودة.

(٢) في (خ): «عليه السلام» غير موجودة.

(٣) في المصدر: «عليه السلام» غير موجودة.

(٤) المعتبر في شرح المختصر ١: ٣١.

من دعوى الإجماع من أول الغيبة الكبرى إلى الآن باطل.

وثانياً: مع[١] عدم معرفته بعينه، ولم يتفق هذا في شيء من الموارد، ولو فرض أنّ راوياً روى عن شخصين أحدهما الإمام عليه السلام من غير أن يعرفه فاتفقا في الجواب فلا يسميه إجماعاً، بل هذا أيضاً داخل في السّنة عندهم، كما إذا سمع منه عليه السلام خاصّة مع معرفته له بعينه.

وبالجملة: فمقتضى هذه الطريقة عدم تحقق الإجماع في شيء من الأزمنة، قال في المعالم: «الحق امتناع الاطّلاع عادة على حصول الإجماع في زماننا هذا، وما ضاهاه من غير جهة النقل؛ إذ لا سبيل إلى العلم بقول الإمام عليه السلام، كيف وهو موقوف على وجود المجتهدين المجهولين ليدخل في جملتهم، ويكون قوله مستوراً بين أقوالهم، وهذا مما يُقطع[٢] بانتفائه، فكُلّ إجماع يدعى في كلام الأصحاب ممّا يقرب من عصر الشيخ إلى زماننا هذا، وليس مستنداً إلى نقل متواتر أو آحاد[٣] حيث يعتبر، أو مع القراين المفيدة للعلم، فلا بُدّ من أن يراد به ما ذكره الشهيد رحمه الله[٤] من الشهرة.

وأمّا الزمان السّابق على ما ذكرناه المقارب بعصر ظهور الأئمة عليهم السلام وإمكان العلم بأقوالهم، فيمكن فيه حصول الإجماع والعلم به بطريق التتبع»[٥] انتهى.

أما ما أفاده من امتناع الاطّلاع عليه في مثل زمانه ففي غاية الوضوح.

وأمّا ما اعترف به من الإمكان في الزمان السّابق، فهو أيضاً كذلك، لكن من المعلوم عدم وقوعه في شيء ممّا ادّعى فيه الإجماع، فلا ثمرة في التفصيل.

---

(١) في (خ): «على» مكان «مع».

(٢) في نسخة بدل من المصدر، و(خ): «نقطع».

(٣) في (م): «أحاديث»، وما أثبتناه عن المصدر، و(خ)؛ لأنّه الأنسب في المقام.

(٤) في (خ): «رضي الله عنه».

(٥) معالم الدين وملاذ المجتهدين: ١٧٥.

ثم قال: «وإلى مثل هذا نظر بعض علماء أهل الخلاف[١]، حيث قال: الإنصاف أنّه لا طريق إلى معرفة حصول الإجماع إلّا في زمان الصحابة، حيث كان المؤمنون قليلين يمكن معرفتهم بأسرهم على التفصيل[٢].

واعترضه العلامة رحمه الله[٣] بأنّا نجزم بالمسائل المجمع عليها جزماً قطعيّاً، ونعلم اتفاق الأمّة عليها علماً وجدانياً حصل بالتسامع وتظافر الأخبار عليه»[٤] انتهى.

وفيه: أنّ ما ذكره أولاً من الامتناع مبني على عدم إدراك الإمام عليه السلام في زمان الغيبة، وما ذكره المخالفون مبني على عدم الإحاطة بالمجتهدين، فليس نظره إلى مثل ما ذكره.

وأمّا ما اعترضه العلامة قدس سره فمن الغرايب، فإنّ المسائل النظريّة لا سبيل إلى العلم بتوافق جميع الآراء عليها، لأنّ المفروض عدم الإحاطة بجميع المجتهدين، لعدم معرفة جميع الأشخاص، وبلوغ الشخص مرتبة الاجتهاد لا يمنع عن خفائه وعدم معرفتنا به، فلا استحالة في عدم الاطّلاع[٥] فضلاً عن رأيه في مسألة من المسائل، حتى على سبيل النقل، فالمخالف الذي هو الأصل في هذه البدعة انصف في الجملة، ومثل العلامة قدس سره أولى بالتفطن لمثله، فتفطن.

وأمّا ما في المعالم من جملة الإجماعات الواقعة مما يقرب من زمان الشيخ قدس سره، على ما ذكره الشهيد قدس سره من الشهرة، فهو إشارة إلى ما في الذكرى، حيث قال، بعد ما نقل عن طايفة من العلماء الفحول دعوى الإجماع، مع ظهور المخالف، حتى من النّاقل نفسه: «والعذر أمّا بعدم اعتبار المخالف المعلوم العين، كما سلف، وأمّا تسميتهم لما

(١) وهو فخر الدين الرازي.

(٢) المحصول في علم أصول الفقه ٤: ٣٤.

(٣) في المصدر: «رحمه الله».

(٤) معالم الدين وملاذ المجتهدين: ١٧٥.

(٥) في (خ): «عليه» بعد «الاطّلاع».

اشتهر إجماعاً، وأمّا بعدم ظفره حين ادّعاء[١] الإجماع بالمخالف، وأمّا بتأويل الخلاف على وجه يمكن مجامعته لدعوى الإجماع وأن بعد، كجعل الحكم من باب التخيير، وأمّا إجماعهم على روايته، بمعنى تدوينه في كتبهم منسوباً إلى الأئمة» عليهم السلام[٢] انتهى.

وفيه: أنّ عدم الاعتداد بمعلوم العين إنّما يتم لو اطلع الناقل على اتفاق طايفة يعلم بأنّ أحدهما الإمام[٣] من غير أن يعرفه بشخصه، وهذا بالنسبة إلى الشيخ قدس سره ومنْ تأخّر عنه بديهي الفساد.

فهذا لا يمكن أن يوجه به ما ادّعاه هؤلاء.

وأمّا تسمية الشهرة بالإجماع، فممّا يُضحك به الثكلى، فإنّ العلماء في مرحلة التصنيف يتحفظون غاية التحفّظ في البيان ولا يتكلمون على خلاف الاصطلاح.

وأمّا عدم الظفر، فهو منشأ للجهل لا للجزم بالاتفاق.

وأمّا التأويل ففساده أوضح.

وأمّا الإجماع على الرواية، بمعنى التدوين في الكتاب، فلا يمكن أيضاً أن يكون مراداً بالإجماع على الحكم، إلّا أن يستظهر من تدوينه في كتابه، وكونه إليه.

ولقد أجاد في المعالم حيث قال، بعدما نقل هذا من الشهيد قدس سره وأبطله: «وبالجملة، فالاعتراف بالخطأ في كثير من المواضع أخف من ارتكاب الاعتذار، ولعل هذا الموضع[٤] منها»[٥] انتهى.

فهذه الإجماعات هي التي قال المحقق قدس سره آنفاً: «فلا تغتر إذن بمن يتحكم..

---

(١) في المصدر، و(خ): «ادعى».

(٢) ذكر الشيعة في أحكام الشريعة ١: ٥١.

(٣) في (خ): «عليه السلام».

(٤) في المصدر، و(خ): «الموضع» غير موجودة.

(٥) معالم الدين وملاذ المجتهدين: ١٧٤.

إلى آخره»، فظهر أنّ جميع ما صدر من دعوى الإجماع في جميع الأعصار -بناء على التضمن- فاسد لا يعبأ به، فإنّ المدّعي في جميع هذه المقامات إنّما يتتبع أقوال من يعرفه من العلماء لو كان ممّنْ لا يتسامح، ولا ممّنْ قال فيهم المحقق تدثُّ في منزوحات البئر: «ومن المقلدة من لو طالبته بدليل ذلك لادّعى الإجماع لوجوده في كتب الثلاثة، وهو غلط وجهالة، إن لم يكن تجاهلاً»[1] انتهى.

وليس في من ادّعى الإجماع حتى ممّنْ أدرك الأئمة عليهم السلام من اطّلع على قوله عليه السلام في ضمن أقوال طايفة لا يعرفهم بأعيانهم، ويعلم أنّ الإمام عليه السلام أحدهم، ثم لم ينسبه إلى الإمام عليه السلام، بل أبدله بدعوى الإجماع، فهذا مجرّد فرض غير واقع.

[قاعدة اللطف]

وحيث رأى بعضهم أنّ هذا لا يجدي ولا يغني من الحق شيئاً، وزعم أنّ إنكار اعتبار الإجماع هدم لأساس الاستنباط وخروج عن الدين، كما هو مذهب المخالفين، قال: «إنّ كون الإمام عليه السلام موافقاً للعلماء المتفقين مقتضى اللّطف الواجب على الله تعالى، وهذا من ثمرات وجوده حال الغيبة، فممّنْ صرّح بهذا الشيخ تدثُّ في مواضع من العدة وغيرها، ففيها: في حكم ما إذا اختلف الإمامية على قولين يكون أحد القولين قول الإمام[2] على وجه لا يعرف بنفسه، والباقون كلهم على خلافه، أنّه متى اتفق ذلك، فإن كان على القول الذي انفرد به الإمام عليه السلام دليل من كتاب أو سنة مقطوع بها لم يجب عليه الظهور، ولا الدلالة على ذلك؛ لأنّ الموجود من الدليل كاف في إزاحة التكليف، ومتى لم يكن عليه دليل وجب عليه الظهور، أو إظهار من يبين الحقّ في تلك المسألة -إلى أن قال- وذكر المرتضى على بن الحسين الموسوي أخيراً أنّه يجوز أن يكون الحق عند الإمام عليه السلام، والأقوال الأخر كلّها باطلة، ولا يجب عليه

---

(١) المعتبر في شرح المختصر ١: ٦٢.

(٢) في المصدر، و(خ): «عليه السلام».

الظهور، ولأنّا إذا كنّا نحن السّبب في استتاره، فكُلّ ما يفوتنا من الانتفاع به وبما معه من الأحكام يكون قد فاتنا من قبل أنفسنا، ولو أزلنا سبب الاستتار لظهر وانتفعنا به، وأدى إلينا الحق الذي كان عنده، قال: وهذا عندي غير صحيح، لأنّه يؤدي إلى أن لا يصح الاحتجاج بإجماع الطايفة أصلاً، لأنّا لا نعلم دخول الإمام عليه السلام فيها إلّا بالاعتبار الذي بيناه، ومتى جوزنا انفراده بالقول، وأنّه لا يجب ظهوره منع ذلك من الاحتجاج بالإجماع[1].

وفي موضع آخر من العدّة: إنّ هذه الطريقة -يعنى طريقة السيّد المتقدّمة- غير مرضية عندي، لأنّها تؤدي إلى أن لا يستدل بإجماع الطايفة أصلاً، لجواز أن يكون قول الإمام عليه السلام مخالفاً لها، ومع ذلك لا يجب عليه إظهار ما عنده»[2] انتهى.

وفي التهذيب «أنّ سيدنا المرتضى قدس سره كان يذكر كثيراً أنّه لا يمتنع أن يكون هناك[3] أمور كثيرة غير واصلة إلينا، علمها مودع عند الإمام عليه السلام وإن كتمها الناقلون، ولا يلزم مع ذلك سقوط التكليف عن الخلق -إلى أن قال- وقد اعترضنا على ذلك[4] في كتاب العدة في أصول الفقه، وقلنا: هذا الجواب صحيح لولا ما نستدل في أكثر الأحكام على صحّته بإجماع الفرقة، فمتى جوزنا أن يكون قول الإمام عليه السلام خلافاً لقولهم ولا يجب ظهوره، جاز لقائل أن يقول: ما أنكرتم أن يكون قول الإمام عليه السلام خارجاً عن قول من تظاهر بالإمامة، ومع هذا لا يجب عليه الظهور لأنّهم أتوا من قبل أنفسهم فلا يمكننا الاحتجاج بإجماعهم أصلاً»[5] انتهى.

---

(١) انظر العدة في أصول الفقه ٢: ٦٣١.

(٢) فرائد الأصول ١: ١٩٣، ورأي الشيخ قدس سره: انظر: العدة في أصول الفقه ٢: ٦٤٣.

(٣) في المصدر: «هنا».

(٤) في المصدر، و(خ): «هذا».

(٥) فرائد الأصول ١: ١٩٥، وقد نقله الشيخ الأعظم رحمه الله عن كتاب التمهيد للشيخ رحمه الله، الذي هو شرح لـ «جمل العلم والعمل» للسيد المرتضى رحمه الله، ولم نجد كلام الشيخ رحمه الله في التهذيب.

فكلماتـه صريحة في أنّ الذي ألجأه إلى التمسّـك باللّطف إنّـما هو الالتزام بحُجيّة الإجمـاع، فحيث لا مـدرك لها إلّا التضمّن لقـول المعصـوم عليه السلام[1]، ولا وجه له إلّا اللطـف جعلـه وجهـاً، وإلّا فهو معترف بفسـاده كـما قاله المرتـضى قدس سره، ومقتضى اعترافـه بمقالة السـيد وحكمـه بصحّتها، لولا ما يسـتدلون في أكثـر الأحكام على صحّته بالإجماع أنّ مدرك صحة الإجماع إنّما هو الإجماع على التمسّـك به لا اللّطف، فإنّـه عجز عن جواب السـيد، واعترف بأنّ جوابه صحيح، وإنّـما ألجأه إلى الالتزام بحُجيّة الإجماع ما يرى من الاستناد إليه، فلا دليل على حُجيّة الإجماع إلّا هو على ما اعترف به الشيخ قدس سره.

وأعجب من هذا قوله في أكثر الأحكام؛ ضرورة أنّ الإجماع لو تحقق فإنّما هو في أقل قليل لا في الأكثر.

وبالجملة: فقد ظهر من شيخ الطايفة قدس سره أنّه لا وجه لحُجيّة الإجماع إلّا لتضمّنه[2] لقـول المعصوم عليه السلام، ولا سـبيل إلى الاطّـلاع على أنّ قوله عليه السلام موافـق لقولهم[3] إلّا اللّطـف، ولو[4] مـدرك للطف إلاّ أنّ حُجيّـة الإجماع لا تتم إلّا به، مـع أنّ الالتزام بحُجيّة اتفاق الكُلّ إنّما كان من جهة أنّ الإمام عليه السلام أيضاً من الكُلّ، وأنّ اتفاق الكُلّ لا يصدق إلّا إذا وافقهم الإمام عليه السلام لأنّه أحد العلماء، بل سـيدهم، وأين استكشاف الموافقة بقاعدة اللطف من التضمن.

[مختار المصنف قدس سره في الإجماع]

وكشـف الحجاب عن الإجماع عند الإمامية أوضح فسـاداً مـن القياس والخبر

---

(١) في (خ): «الإمام» عليه السلام.

(٢) في (خ): «تضمنه».

(٣) في (خ): «لأقوالهم».

(٤) كذا في الأصل.

الواحـد، وإنّـما التعبير به فيما له مدرك غيره بأن يعلم قول الإمام عليه السلام لمجرّد المماشـاة والمـداراة، وللتحفظ على ما بنـوا عليه جميع الأحكام من انحصار الأدلة في الأربعة، وفـسروا ما وضعه المخالفـون من قوله[1]: **(لا تجتمع أمّتي عـلى الخطأ)** بأنّه لا بُد في كُلّ زمان من إمام معصوم، فقالوا: أنّه لو اطّلعنا على اتفاق الجميع لحكمنا بالحُجيّة، فإنّ هذا لا ينفك عن دخوله عليه السلام؛ لأنّه أحدهم، لكنه مجرد فرض لا وقوع له، وليس غرضهم في هذه المقدمات العدول عمّا هو شـعارهم من إنكار الإجماع والتبري عنه، وأن يجعلـوا دليلاً من الأدلـة، فإنّ الاختلاف بين أصحابنا وبـين المخالفين ليس في مـدرك حُجيّتـه، وإنّـما هو في نفـس الحُجيّة، كما قـال الأسـتاد قدس سره: «إنّ الإجماع في مصطلـح الخاصّة، بل العامة الذين هم الأصل له، وهو الأصل لهم»[2]، فإنّه صريح في أنّه لا مسـتند للإجماع إلّا وضعهم له فهم الأصل[3]، ولا يسـتند إليه إلاّ هؤلاء، وهـو معنى قولـه: وهو الأصل لهم أو أنّهـم لولاه لم يكن لهم مدرك لنسـخ الوحي الإلهـي ونصب أصنامهم وعزل خليفة الله وإزالته عن مقامه، هذا ما هو الواقع عند أصحابنا وحيث شـاع هذا التعبير وتشـاكل الحق والباطل فتشـابه الأمر، و زعموا أنّـه حُجّة مـن باب التضمن، وحيـث إنّه لا سـبيل إلى الاطّلاع على قـول إمام من الأئمـة عليهم السلام على وجـه الجملة في زمـان من الأزمنـة التجؤوا إلى وضـع اللّطف مع الاعتراف بفسـاده في نفسـه، وأنّه لولا الإجماع على التمسـك بالإجماع لم يكن وجه للاستناد إليه، فظهر أنّ اللّطف إنّما هو لتصحيح التضمّن، مع أنّ بينهما بوناً بعيداً.

ولهـذا زعم من لا خبرة له أنّ للإجماع مدارك مختلفة، وأنّ التضمن غير اللّطف، وحيث رأى الأواخر أنّ اللّطف لا ينتج هذا المعنى كما أفاده علم الهدى قدس سره فنسجوا لاعتباره مدركاً آخر، وهو الحدس فقالوا: إنّ اتفاق الرعيّة على حكم يكشـف كشفاً

---

(١) في (خ): «عليه السلام».

(٢) فرائد الأصول ١: ١٨٤.

(٣) في (خ): «له» بعد «الأصل».

ضرورياً عن رأى رئيسهم، وهذا لو تمّ كان قسماً من البديهيّات لا أنّ الإجماع أحد الأدلة مع أنّه غلط صرف، حيث إنّ هذا الكشف إنّما يتمّ إذا كان الاتفاق غير مستند إلى الاجتهاد والرأي، وإلّا فلا ملازمة بين توافق آراء الرعيّة وبين رأي الرّئيس.

نعم، إذا كان اتفاقهم مستنداً[1] إلى مقالة رئيسهم بحيث يتلقاه الخلف من السّلف، فهو نحو من الضرورة، وغاية الأمر أنّ دائرته أضيق من ضرورة الدين، ولكنه مجرّد فرض لا وقوع له إلّا في أقل قليل، ومثله من الواضحات التي لا تخفى على أهل العلم، كما أنّ ضروري الدين لا يخفى على أهله، وأين هذا من الإجماعات التي يستندون إليها في تلك الموارد التي لا تحصى، مع أنّ ما يحدث من الإجماع في زمان الغيبة الكبرى لا يحتمل أن يكون مستندا إلى مقالة الإمام عليه السلام، فإنّها لو كانت لم يختص المجمعون بالاطّلاع عليها، فإنّ الرّوايات مضبوطة معلومة في الأصول [و][2] الكتب المعروفة، ولا يختص أحد بالاطّلاع على ما فيها، فليس إلاّ اجتهادات متوافقة اتفق توافقها لو لم يكن مستنداً إلى تقليد، بمعنى قلة البضاعة وعدم استطاعة المخالفة لعظم القائل في نظره، كما هو الحال في من نشأ بعد الشيخ قدس سره، وقد عرفت مقالة المحقق قدس سره.

والحاصل: أنّ توافق الآراء والاجتهادات لا يكشف عن رأى الإمام عليه السلام، وإنّما الكاشف عنه ما كان عن حسّ محض غير مستند إلى النظر أصلاً، كما هو الحال في جميع ضروريات الدين، مع أنّ مجرد احتمال كون الإجماع من هذا القبيل يكفي في فساده، ولا حاجة إلى إثبات أنّه كذلك، مع أنّ كون ما تداول من الإجماع في المسائل النظريّة من هذا القبيل ممّا لا يخفى على المتتبع، وكيف يخفى هذا المعنى؟! مع أنّ الضروري لا يخفى إلّا على الجاهل، ولو اتفق خفاؤه على شخص لشبهة فيكفي في دفعها مجرّد التنبيه، ولا يحتاج إلى الاستدلال، بل نقول: إنّ الذي يظهر بالتتبع وصرّح

---

(١) في (خ): «على حكم» قبل «مستندا».

(٢) ما بين المعقوفين أثبتناها عن (خ)؛ لأنّ المقام يقتضيها.

به أهل الخبرة إنّ منشأ الإجماع والشهرة غالباً إنّما هو قول من يعتمدون على نظره وإتقانه، كما هو الحال فيمن نشأ بعد الشيخ تدثّر من تلامذته ومن يحذو حذوهم.

قال الشهيد الثاني تدثّر في كتاب الرعاية، على ما نقل عنه ابنه: «إنّ أكثر الفقهاء الذين نشؤوا بعد الشيخ -قدّس الله أسرارهم[١]- كانوا يتبعونه في الفتوى تقليداً له لكثرة اعتقادهم فيه وحسن ظنّهم به، فلما جاء المتأخرون وجدوا أحكاماً مشهورة قد عمل بها الشيخ ومتابعوه، فحسبوها شهرة بين العلماء، وما دروا أنّ مرجعها إلى الشيخ رضي الله عنه[٢]، وأنّ الشهرة إنّما حصلت بمتابعتهم»[٣].

قال: «قال الوالد قدس الله نفسه: وممن اطلع على هذا الذي تبينه وتحققه من غير تقليد الشيخ الفاضل المحقق سديد الدين محمود الحمصي، والسيد رضى الدين ابن طاوس رضي الله عنهما[٤] وجماعة.

قال السيّد رضي الله عنه[٥] في الكتاب المسمى بالبهجة لثمرة المهجة: أخبرني جدي الصّالح ورّام ابن أبي فراس، قدس الله روحه: أنّ الحمصي حدثه أنّه لم يبق للإمامية مفتي[٦] على التحقيق، بل كُلّهم حاك.

وقال السيّد عقيب ذلك: والآن فقد ظهر أنّ الذي يُفتى به ويُجاب به[٧] على سبيل ما حفظ من كلام العلماء المتقدمين»[٨] انتهى.

---

(١) في (خ): «رضي الله عنه»، وفي المصدر غير موجودة.

(٢) في (خ): «رحمه الله»، وفي المصدر غير موجودة.

(٣) في المصدر: «بمتابعته».

(٤) في المصدر: «رضي الله عنهما» غير موجودة.

(٥) في المصدر: «رحمه الله».

(٦) في المصدر، و(خ): «مفت».

(٧) في المصدر: «به» غير موجودة.

(٨) معالم الدين وملاذ المجتهدين: ١٧٧، ولمراجعة ما قاله الشهيد الثاني تدثّر، انظر: الرعاية في علم

هذا حال إجماع من نشأ بعد الشيخ قدس سره، وقد صرّح هو بأنّ إجماع من قبله إنّما يعتمد عليه لتمسكهم به من غير نكير، فكيف يوجب مثل هذا الإجماع، الذي هو قضيّة اتفاقية أو مستند إلى التقليد، ومرجعه إلى قول شخص واحد الحدس بقول الإمام عليه السلام؟!

واعلم أنّ نسبة الأساطين إلى علمائنا -قدس الله أسرارهم- التقليد ليس على ما يتوهّمه من لا خبرة له، فيعترض عليه: بأنّ المجتهد كيف يجوز له ذلك؟! مع أنّ الشيخ قدس سره ليس له رأي معيّن مضبوط في كثير من المسائل، بل الغرض أنّ اجتهاد المفضول غالباً يوافق اجتهاد الفاضل، وأنّ الأستاد يُحسِّن المطلب عند التلميذ ويدخله في ذهنه غالباً؛ لأنّه أقوى منه فيغلبه، وإن كان مخطئاً والتلميذ مصيباً، ولهذا ترى أنّ التلميذ غالباً موافق للأستاد في الرأي، بل كثير من النّاس يتبعون أسلافهم في أصول الدين، وجميع ما يتوقف عليه صلاح معاشهم، لركونهم إليهم وحصول الوثوق، ويدخل هذا كثيراً ما في عنوان الجهالة، فلا يعذر صاحبه، وقد يعذر، فإنّه[1] ليس له ما يوجب استقلاله في مقابل من هو أجلّ منه أو في مقابل جمع كثير وجمّ غفير، وقد أخبر بعض الفحول من مشايخنا -قدس الله أسرارهم- أنّ جميع ما عند ثاني الشهيدين قدس سره مأخوذ من ثاني المحققين قدس سره، حتى أنّه كان يتعجب ممّا رأى استقلاله به في مورد إلى أن اطّلع على سبق ثاني المحققين قدس سره في محل آخر، وهذا وإن كان مبتنياً على المبالغة إلّا أنّ الغالب على ما أفاده ونسبه أول الشهيدين قدس سره[2] إلى العلامة قدس سره هذه النسبة كما لا يخفى على الخبير، بل الفاضلان -قدس الله سرهما-

---

الدراية: ٩٤، وما قاله السيد ابن طاووس، انظر: كشف المحجة لثمرة المهجة: ١٢٧، حيث إنّ كتاب البهجة لم يصل لنا كما أفاد بعض الفضلاء.

(١) في (خ): «لأنّه».

(٢) في (خ): «قدس سره» غير موجودة.

من الشيخ[١] يقرب أن يكونا بهذه المثابة.

وكيف كان، فهذا ليس قدحا في العلماء، بل هو مقتضى اختلافهم في الدرجات، ووثوق المفضول بالفاضل وركونه إليه، والمتأخر بالمتقدم وقصورهم[٢] بعضهم وإن بلغ ما بلغ من الاستبداد في المسألة من كُلّ جهة، ومن المعلوم أنّ التأسيس مرتبة جليلة لا يبلغها إلّا الأوحدي.

وبالجملة: لا وجه لكشف آراء الرجال عن رأي الإمام عليه السلام.

بقي الكلام في مقامين:

الأول: بيان حقيقة اللّطف، وبطلانه من أصله.

والثاني: الإشارة إلى مبنى تحصيل الإجماع وكيفية نقله.

[في بيان حقيقة اللّطف]

أما الأول: فاللّطف عندهم ما يُقرّب من الطاعة ويُبعّد عن المعصية، وزعموا أنّ العقل مستقل بالحكم بوجوبه على الله تعالى[٣]، بل زعم كثير من الناس أنّ بعث الرسل، وإنزال الكتب، وعصمة الأنبياء، وخلفائهم من هذا الباب، وعند القدماء[٤] الحكماء قاعدة تشبه هذه القاعدة التي عند المتكلمين، وهي وجوب إيجاد كُلّ ممكن أشرف، فاللطف عند المتكلمين في مرحلة التشريع نظير قاعدة إمكان الأشرف عند الحكماء في مرحلة التكوين[٥].

---

(١) في (خ): «تدثّل».

(٢) كذا في الأصل.

(٣) انظر: كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد: ٤٤٤.

(٤) في (خ): «القدماء» غير موجودة.

(٥) انظر: الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة ٣: ٢٤٤.

والحق بطلان الأصلين، أمّا إمكان الأشرف فمدركه أنّه لولاه لزم البخل في المبدأ الفياض، وهو قبيح مستحيل في حقّه، فإنّ النقص ينافي وجوب الوجود، ويكفي في فساده أنّ الإحاطة بجميع الجهات، بحيث يظهر لنا كون الشيء ممكناً ممحّضاً في الصّلاح، وأنّه لا معنى من التكوين بوجه من الوجوه، مستحيلة بالنسبة إلى هذه العقول غالباً، وقلّما يتفق انحصار جهات الشيء في أمور مضبوطة، فعلم بالضرورة أو البرهان أنّها لا تنافي الإمكان من أنّ كون ترك الإيجاد بخلاً ممنوع، ولا يكفي فيه مجرد الإمكان والأشرفية، بل قد يكون غير الأشرف أولى بالإيجاد من الأشرف.

وبالجملة فمصالح الصنع لا يحيط بها إلّا الصّانع.

وأمّا اللّطف بالمعنى المزبور: فلا وجه لوجوبه، إلّا أنّه أقرب إلى ما هو المقصود من الإيجاد، فتركه أيضاً بخل أو نقض للغرض.

الجزء الثاني

البراءة والاشتغال

[مقدمة المصنف]

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين، وصلى الله على محمد وآله الطاهرين، ولعنة الله على أعدائهم أجمعين، إلى يوم الدين.

وبعد..

فيقول العبد المسكين، محمد هادي بن محمد أمين، حشرهما الله مع الأئمة الطاهرين، سلام الله عليهم أجمعين: أنّه هذه رسالة وجيزة محتوية على أمهات مسائل مبحث البراءة والاشتغال، أجبت بتحريرها التماس جمع من الإخوان، وقد بالغت في إيجازها لضيق المجال، وتشتت البال، فنقول بعون الله تعالى ومشيته:

إنّا قد قسمنا العلم إلى فعلي واقتضائي، والأول إلى إجمالي وتفصيلي، وقد فصّلنا القول في القسم الأخير في رسالة مفردة.

وأمّا العلم الاقتضائي المعبر عنه بالاستصحاب فله أيضاً رسالة مستقلة.

وأمّا العلم الإجمالي فتأثيره في التنجيز في المرتبة الأولى، بمعنى حرمة المخالفة القطعية فقد ظهر سابقا.

وأمّا المرتبة الثانية فيقع البحث فيها في المقام تبعاً للبحث عن قسم

خاص من الاستصحاب، أي استصحاب حال العقل لاختصاصه بالأدلة والغموض[١] والفروع.

فمقتضى ما حققناه: أنّ أصالة البراءة موضوعها العلم بأنّ الشخص في نفسه لا تكليف عليه، وأنّه جهة طارية، فلا يعتد باحتمال المزيل؛ ولهذا لو انقلب الفرض انعكس الحكم، فمن اشتغلت ذمته بتكليف كان حكمه الاحتياط وتحصيل العلم بالفراغ، وسيتضح الحال، إن شاء الله تعالى.

فظهر أنّ موضوع هذا الأصل ليس هو الشك، بل ولا الجهل، وإنّما هو العلم، كما هو صريح كلمات أهل العصمة عليهم السلام الناهية عن نقض اليقين إلّا بيقين، على ما أوضحناه في مبحث الاستصحاب.

في ما أورده على الشيخ من أنّ موضوع البراءة هو العلم لا الشك

وبما حقّقناه ظهر ما في ما أفاده شيخنا الأستاذ قدس سره قال -بعدما قسم المكلف إلى قاطع وظانّ وشاكّ، وذكر حكم الأولين: «وأمّا الشك فلما لم يكن فيه كشف أصلاً لم يعقل فيه[٢] أن يعتبر، فلو ورد في مورده حكم شرعي كأن يقول: الواقعة المشكوكة حكمها كذا كان حكماً ظاهرياً لكونه مقابلاً للحكم الواقعي المشكوك بالفرض.

ويطلق عليه الواقعي الثانوي أيضاً؛ لأنّه حكم واقعي للواقعة المشكوك في حكمها، وثانوي بالنسبة إلى ذلك الحكم المشكوك فيه؛ لأنّ موضوع هذا الحكم الظاهري وهي الواقعة المشكوك في حكمها لا يتحقق إلّا بعد تصور حكم نفس الواقعة والشك فيه، مثلاً: شرب التتن في نفسه له حكم، فرضنا فيما نحن فيه شك المكلف فيه، فإذا فرضنا ورود حكم شرعيّ لهذا الفعل المشكوك فيه[٣] كان هذا

(١) في (م): كلمة غير واضحة، وما أثبتناه -الغموض- هو الأقرب رسمًا.

(٢) في النسخة المعتمدة من المصدر: «فيه» غير موجودة، وهي عن نسخة بدل منه.

(٣) في المصدر: «الحكم» مكان «فيه».

الحكم[١] متأخراً طبعاً عن ذلك المشكوك، فذلك الحكم واقعيّ بقول مطلق، وهذا الوارد ظاهري؛ لكونه المعمول به في الظاهر، وواقعي ثانوي؛ لأنّه متأخر عن ذلك الحكم؛ لتأخر موضوعه[٢]، ويسمى الدليل الدال على هذا الحكم الظاهري (أصلاً)، وأمّا ما دلّ على الحكم الأول -علماً أو ظناً معتبراً- فيخص باسم (الدليل)»[٣] انتهى كلامه، رفع مقامه.

وفيه: ما حقّقناه سابقاً من أنّ شيئاً من القطع والظنّ والشك ليس موضوعا للأحكام في هذا الباب، فالتقسيم فاسد، وإنّما الموضوع هو العلم حتى في الأصول، فإنّ وجوب الاحتياط الذي هو التنجيز التام أثر العلم الإجمالي، والتنجيز أيضاً كذلك، فإنّ حرمة المخالفة القطيعة أثر العلم، وعدم وجوب الاحتياط أثر العجز، وعدم الترجيح إنّما هو لعدم المرجح.

في ما أورده على الشيخ من أنّ العلم انكشاف تام والظنّ انكشاف ناقص لا أنّ فيهما كشفا

وقوله رحمه الله: «وأمّا الشك .. إلى آخره».

فيه: أنّ القطع والظنّ على تقدير اعتبارهما أيضاً، لا كشف فيهما، بل إنّما العلم انكشاف تام والظنّ انكشاف ناقص، لا أنّ فيهما كشفاً، فما زعمه من أنّ الحكم الظاهري يخالف الحكم الواقعي في الموضوع بالإطلاق والتقييد فاسد من وجوه:

منها: أنّ الشك ليس موضوعاً للأحكام الظاهرية، من حيث إنّه صفة وجودية للنفس مقابل للقطع والظنّ، وهو التردد، وإنّما هو موضوع للأحكام في الأخيرتين من الصلاة الفريضة الرباعية، ولهذا ينقلب الحكم بتبدله بالظنّ، بخلاف المقام.

---

(١) في النسخة المعتمدة من المصدر: «الوارد» بعد «الحكم»، وهي غير موجودة في نسخة بدل منه.

(٢) في المصدر: «عنه» بعد «موضوعه».

(٣) فرائد الأصول ٢: ١٠.

وتوهم إلحاق الظنّ الغير المعتبر بالشك فاسد، وإنّما الموضوع هو الجهل بالواقع وعدم معرفة المكلف به أو التكليف، ولهذا يجري الحكم مع الشك والظنّ، بل مع الغفلة، كما حققناه في مبحث الاستصحاب.

ومنها: أنّ الحكم الظاهري ليس من سنخ الحكم الواقعي، فلا نسبة بينهما حتى يتناقضان، وإنّما هو إعذار أو قطع للعذر.

وبالجملة، فالتنجيز والدفع يتعلقان بالأحكام في المرحلة الثالثة، ومنشأ الاغترار التعبير بالوجوب والحرمة.

ومنها: أنّ هذا الاختلاف لا يدفع التناقض؛ ضرورة أنّ المقيد عين المطلق، لسريان العالي في السافل سواء في ذلك الأجناس والأنواع العالية والنوع السافل في الجزئيات، فالشك من جهة تعلقه بالمشكوك فيه، وإن كان مؤخراً عنه، إلّا أنّه لا يوجب البينونة[1]، بل يؤكد الاتحاد؛ ضرورة استحالة تحقق المقيد بدون المطلق، فظهر أن تسميته بالواقعي الثانوي بهذا المعنى غلط، وإنّما الواقعي الثانوي حكم ذوي الأعذار، كالتيمم والصلاة قاعداً مع العجز عن القيام، وغيرهما ممّا يعد من الأحكام الواقعية المرتبة.

وأمّا مجرد الاصطلاح فلا مشاحة فيه.

في وجه تقديم الأدلة على الأصول مرتبة الحكم الظاهري

ثم قال تَتَّتُّ: «ومما ذكرنا -من تأخر مرتبة الحكم الظاهري عن الحكم الواقعي لأجل تقييد موضوعه بالشك في الحكم الواقعي- يظهر لك وجه تقديم الأدلة على الأصول؛ لأنّ موضوع الأصول يرتفع بوجود الدليل، فلا معارضة بينهما، لا لعدم اتحاد الموضوع، بل لارتفاع موضوع الأصل؛ وهو الشك لوجود[2] الدليل.

---

(١) في (م): «البيونة» ولعلّه غلط من الناسخ، وما وضعناه هو الأوفق في المقام.

(٢) في المصدر: «بوجود».

ألا تـرى أنّه لا معارضة، ولا تنافي بين كون حكم شرب التتن المشـكوك حكمه هو الإباحة، وبين كون حكم شرب التتن في نفسـه مع قطع النظر عن الشك فيه هو الحرمة، فـإذا علمنا بالثاني، لكونه علمياً ولفرض[١] سـلامته عن معارضته للأول، خرج شرب التتن عن موضوع الدليل[٢] الأول، وهو كونه مشـكوك الحكم، لا عن حكمه حتى يلزم فيه تخصيص أو[٣] طرح لظاهره»[٤] انتهى.

وفيـه: مـع ما عرفت من فسـاد المبنـى، أنّ ارتفـاع الموضوع ليـس متفرعاً على الترتب، وإنّما هو لكون الدليل العلمي مزيلا للشـك، مع أنّ المقيد يسـتلزم المطلق، لا أنّـه يباينـه، وما يرى من عـدم المعارضة بين الأصل والدليـل فإنّما هو لاختلاف المحمول والموضـوع معاً، فليس حكم الحرام الواقعي حال الجهر هو الإباحة، وإنّما يعبر عن المعذورية بها، فلا نسـبة بين الأصل والدليل، ولا تعارض، ولا تخصيص، ولا تخصص.

ثم قال تَدَّثُ -بعد كلام مشـتمل على موارد كثـيرة للنظر-: «ولكنّ التحقيق: أنّ دليل تلك الأمارة، وإن لم يكن كالدليل العلمي، رافعاً لموضوع الأصل، إلّا أنّه منزل[٥] شرعاً منزلة الدليل[٦] الرافع، فهو حاكم على الأصل، لا مخصص له»[٧] انتهى.

وفيه: أنّ تنزيل شيء منزلة العلم في الحجية يوجب اتصافه بالجعل بما ثبت للعلم بالذات، وقد حققنا في أول المبحث: أنّ حجية العلم في الحقيقة عبارة عن أنّه وصول

(١) في المصدر: «والمفروض».

(٢) في النسخة المعتمدة من المصدر: «دليل»، وما موجود عن نسخة بدل منه.

(٣) في المصدر: «و».

(٤) فرائد الأصول ٢: ١١.

(٥) في المصدر: «نزل».

(٦) في المصدر: «الدليل» غير موجودة.

(٧) فرائد الأصول ٢: ١٣.

إلى الواقع، وكونه قاطعاً للعذر أثر كونه وصولا وعلما.

ومن المعلوم أنّ قطع العذر، وإن كان فرع الإعذار، إلّا أنّ هذا الترتب ليس من التحكيم؛ ضرورة أنّه لا إجمال في الأصول حتى يرتفع بحجية العلم، ولا معنى لكون الجهة الذاتية تفسيراً لأمر آخر، وذلك كما أنّ أدلة الموانع أيضاً ليست حاكمة على أدلة المقتضيات، وليس كل ترتب محققاً للتحكيم، بل الحال في السببي والمسببي أيضاً كذلك، فإنّ الاختلاف في المجرى لا يوجب تعدد الأصل، والشيء لا يفسر نفسه.

وحيث ظهر أنّ الجهة الثانية للعلم ليست من الحكومة، فتنزيل أمر منزلة العلم أيضاً كذلك، فإنّ حقيقة المحمول لا تختلف بالجعل والعدم.

إن قلت: إنّ حجية العلم في الحقيقة عبارة عن أنّه عين الوصول، ومرجعه إلى أنّه هو على ما تقرر في مبحثه، ولهذا فلا معنى لكونها ناظرة إلى الأصل وترتبها عليه، بل في الحقيقة هي الأصل[1]، وإنّما زال مقدار من التأثير باعتبار حدوث الرافع، وإلاّ فالمعمول عليه في الاستصحاب -أيضاً- إنّما هو العلم، فلا مرجع سواه، ولا معنى لترتب حجية العلم الفعلي على حجية العلم الاقتضائي.

وأمّا المجعولة لما عداه بتنزله[2] منزلته فحقيقته قصر أثر العلم الاقتضائي على

---

(١) قولنا «وإنّما زال.. إلى آخره»، المراد به أنّ العلم حجة ما لم يتبدل بالشك الساري، فمع عدم احتمال المانع المستتبع لفعلية العلم فالانكشاف فعلي، ومع احتمال المانع فهو اقتضائي، لا أنّه يزول رأساً، فإنّ القاطع لابتنائه إنما هو سريان الشك، فاحتمال المانع مزيل لقوة العلم، وموجب لتبدل الفعل بالاقتضاء، فالمعمول في الاستصحاب هو العلم الاقتضائي، فالأصل ليس إلّا حجية العلم، غاية الأمر أنّه إن كان فعلياً تاماً فهو وصول، وإلّا فهو أصل الأصول، وهذا هو السر في إطباق العقلاء، بل كون الحيوانات مجبولة حال الحيرة على الركون إليه كما حققناه في مبحث الاستصحاب، فليتأمل، فإنّه في غاية الدقة. منه تَتَتُّ.

(٢) في (م) كلمتان غير واضحتين، وما أثبتناه -عداه بتنزله- هو الأقرب.

مـا خلا عن الحجيـة المجعولة، فدليل الاعتبار ناظـر إلى دليل الأصل، ومخصص له بلسان التخصص.

ومحصله: أنّ هذا الجاهل عالم تحكيما، ولا معنى للتحكيم سواه.

قلـت: إنّ الأصـل لا أثر لـه إلّا على وجه الاقتضـاء، والدليل مانـع وأثر دليل الاعتبـار إنّما هو جعله مانعـاً، بجعله منجّـزاً كالعلم، والمانع ليـس مخصصاً لدليل الاقتضاء، بل مجامع له، بل متقوم به، فإنّ المنع مسـتحيل إلّا مع الاقتضاء، فكل من المانع والحاكم مرتب على أمر آخر، وفي طوله، إلّا أنّ الثاني مخصص بلسـان التفسير بخلاف الأول، فدليل اعتبار ما عدا العلم ليس مخصصاً لدليل الأصل، فإنّ جريانه على وجه الاقتضاء ليس مقصوراً على ما خلا عن الحجية.

وإن شئت قلت: إنّ الحاكم موضوعه هو المحمول فيما يحكم عليه، فقوله عزّ من قائل ﴿**مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ**﴾[1] موضوعه الدين، وكذا قوله عليه السلام: **(لا سهو في سهو)**[2] موضوعه ما ثبت للسهو من الأحكام.

وأمّـا دليـل المنع فلا تعـرض له بالنسـبة إلى دليل الاقتضاء بوجـه من الوجوه، والحاصـل أنّ الخاص على قسـمين: أحدهما أن يبيّن حكـم الموضوع مع الاختلاف مـع العام فيعارضـه، ويترجح عليـه بالنصوصية، والآخر أن يبـين حال المحمول، وأنّـه مقصور على ما عدا الخاص، وحينئذ فـلا معارضة ولا ترجيح، ودليل المنع لا تعرض له بالنسبة إلى القضية الدالة على الاقتضاء، فتفطن.

وظهر مـمّا حققنا انحصار البحث في ثلاثة مقامات:

الأول: العلم الفعلي التفصيلي، أي التصديق الجامع للتصور التفصيلي.

والثاني: العلم الإجمالي، أي التصديق المفارق للتصور التفصيلي.

---

(١) من آية ٧٨ من سورة الحج.

(٢) انظر: تهذيب الأحكام في شرح المقنعة ٢: ٣٤٤، باب أحكام السهو، حديث رقم ١٦.

والثالث: العلم الاقتضائي، فإنّ الشخص إمّا عالم تفصيلاً أو إجمالاً، وإمّا جاهل رأساً، وهو لا يخلو عن العلم الاقتضائي، وقد تقدم البحث في المقام الأول وإحدى المرتبتين من المقام الثاني، أي حرمة المخالفة القطعية، وأمّا وجوب الموافقة القطعية فقد ظهر أنّه مقتضى العلم الإجمالي مع التمكن وعدم قيام الدليل على الإعذار، فبقي الكلام في الاحتياط والتخيير، فإنّ العالم بالتكليف إجمالا إمّا متمكن من الاحتياط وإمّا عاجز، فعلى الثاني يحرم المخالفة القطعية، ولا تجب الموافقة القطعية للعجز، وهذا هو التخيير لعدم المرجح.

وعلى الأول، فإن قام دليل عقلي أو نقلي على العدم فهو، وإلّا فالاحتياط، ومقتضى القاعدة لحوق البحث عن التخيير والاحتياط بالبحث السابق، واستقلال الاستصحاب بالبحث، لكنّهم أفردوا قسماً من الاستصحاب، أي استصحاب حال العقل بالبحث، لاختصاصه بمزيد غموض، والاختلاف العظيم، وكثرة المباحث وأدلة كثيرة وفروع جمة، وألحقوا به البحث من الأصلين، أي الاحتياط والتخيير، مع أنّ مقتضى الأصل إلحاق هذا القسم من الاستصحاب ببابه، بعد إلحاق الأصلين بأصلهما، أي العلم التفصيلي، ونحن أيضاً نقتفي أثرهم.

فهذا المبحث متكفل للبحث عن استصحاب حال العقل وأصالتي الاحتياط والتخيير.

في عدم معقولية حصر موارد الاشتباه في الأصول الأربعة، كما زعمه الشيخ رحمه الله

وللأستاد العلامة في المقام كلام عجيب، قال: «ثم[1] انحصار موارد الاشتباه في الأصول الأربعة عقلي؛ لأنّ حكم الشك إمّا أن يكون ملحوظاً فيه اليقين السابق عليه، وإمّا أن لا يكون، سواء لم يكن يقين سابق عليه أم كان ولم يلحظ، والأول هو

(١) في المصدر: «إنّ» بعد «ثم».

مورد الاستصحاب، والثاني إمّا أن يكون الاحتياط فيه ممكنا أم لا، والثاني مورد التخيير، والأول إمّا أن يدل دليل عقلي أو نقلي على ثبوت العقاب بمخالفة الواقع المجهول، وإمّا أن لا يدل، والأول مورد الاحتياط، والثاني مورد البراءة»[١] انتهى.

فإنّ هذا التقسيم[٢] ليس من جهة واحدة، فلا تقابل بين الأقسام، بل ليست أقساماً لأمر واحد، ولا يعقل الحصر حينئذ، فإنّ الجهات لا نهاية لها، مع أنّ إمكان الاحتياط لا ربط له بأصل البراءة، مع أنّ قيام الدليل من خارج ليس منشأ للاحتياط، وإنّما هو أثر العلم الإجمالي، وإنّما الدليل يمنع عن تأثيره، مع أنّك قد عرفت أنّ الأصل عقلاً منحصر في ثلاث: الاستصحاب والاحتياط والتخيير، وإنّما أفرد استصحاب حال العقل بالبحث لاختصاصه بكثرة المباحث.

ثم قال قدّس سرّه «وقد ظهر ممّا مرّ[٣] أنّ موارد الأصول قد تتداخل، لأنّ المناط في الاستصحاب ملاحظة الحالة المتيقنة السابقة[٤]، ومدار الثلاثة الباقية على عدم ملاحظتها وإن كانت موجودة»[٥] انتهى، وهذا أعجب من سابقه.

ولنشرع فيما نحن بصدده فنقول بعون الله تعالى: إنّ التكليف المشكوك فيه على أقسام؛ لأنّ الأمر إمّا دائر بين الحرمة وغير الوجوب، وإمّا بين الوجوب وغير الحرمة، وإمّا بين الوجوب والحرمة.

والشبهة إمّا حكمية، وإمّا موضوعية، وفي القسم الأول مقامات:

فإنّ منشأ الشك إمّا فقد النص أو إجماله أو تعارض النصين.

---

(١) فرائد الأصول ٢: ١٤.

(٢) في نسخة بدل من (م): «تقسيم».

(٣) في المصدر: «ذكرنا» مكان «مرّ».

(٤) في النسخة المعتمدة من المصدر: «السابقة المتيقنة» وما موجود عن نسخة بدل منها.

(٥) فرائد الأصول ٢: ١٤.

[حكم الشبهة الحكمية التحريمية عند فقد النص]

أمّا المقام الأول فالحق فيه البراءة، واستدل لها بالأدلة الأربعة:

أمّا الكتاب فاستدلوا منه بآيات لارتباطها بالمقام، وأغنانا وضوح أمرها عن صرف الوقت فيها.

وأمّا السنة:

فمنها قوله ﷺ: **(رفع عن أمتي تسعة أشياء...** الحديث)[١].

في بيان تحقيق معنى حديث الرفع

ومحصلها: أنّ الفعل الصادر عن المكلف في حال الخطأ والنسيان والسهو والجهل والإكراه والاضطرار وعدم الطاقة ليس وزراً محمولاً على الشخص، كما أنّ نفس الطيرة، والحسد، والوسوسة في التفكر ليس وزراً ما لم يرتب عليها آثارها.

وفي بعض الروايات أنّ هذه الخصال الثلاث لم يعر منها نبي ومن دونه، وهو بظاهره ينافي العصمة، وأوّله صدوق طائفتنا بما لا يحتمله الخبر[٢].

والمراد من الحسد ما يشمل الاغتباط، فإنّ له معنيين: أحدهما أعم من الآخر.

والطيرة مع عدم الركون إليها ليست منافية للعصمة[٣].

والوسوسة في التفكر عبارة عن الحيرة في أمر الإيجاد، وعدم الإحاطة به.

وهذا أيضاً لا ينافي العصمة، وإنّما ينافي وجوب الوجود، فالإنسان وإن بالغ رتبة النبوّة ليس عارياً من أصول هذه الخصال، ولا يجب على الأمة تهذيب النفس

---

(١) الخصال: ٤١٧، رفع عن هذه الأمة تسعة أشياء، حديث رقم ٩.

(٢) انظر: الخصال: ٨٩، ثلاث خصال لم يعر منها نبي فمن دونه، حديث رقم ٢٧.

(٣) في الأصل «ليس منافياً»، وما أثبتناه هو الصحيح.

عنها بالرياضات ولـو تمكنوا عنه حتى بالتخفيف، وإنّما يحرم ترتيب الآثار، كالبغي على الحسد والتوقف في الأمور مع التطير.

والحاصل: أنّ الفعل الاختياري الصادر في تلك الحالات، كهذه الخصال المقدور للشخص دفعها، ليسـت أثقالاً محمولة على الأمة، وصيرورة الأمر الاختياري ثقلاً عبارة عن استحقاق العقاب بارتكابه، فلا حاجة إلى تقدير شيء من المؤاخذة ومطلق الآثار، ولا معنى للتمسـك بها لنفي وجوب الإعادة والقضاء على من نسي جزءاً أو شرطـاً في العبـادة؛ ضرورة أنّ هـذا ليس إلّا مـن جهة عدم الإتيـان بالمأمور به على وجهه، وليس نفس الترك في هذا الحال منشأ لهذا الأثر، بل لا أثر لعدم الإتيان، وإنّما هو أثر بقاء الاشتغال وعدم الزوال، وليس رفع الفعل حال النسيان معناه إلّا جعل النسيان عذراً، فلا يستحق الناسي لهذا الترك عقاباً، ولم يضيق الشارع الأمر عليه من جهته بأن يوجب عليه التحفظ عنه.

وظهـر بما حققناه فسـاد الاعتذار عنه بأنّ مخالفة المأتي به للمأمور به ليسـت من الآثار الشرعية للنسيان.

وفيـه: أنّ المرتفع إنّما هو الفعل الصادر في تلـك الحال لا الآثار المترتبة على هذه الأحوال، والعجب توهم أنّ مرجع ما في الحديث إلى عدم جزئية السورة بالنسبة إلى الناسي، فإنّه يقتضي التصويب، فإنّ الأحكام على هذا لا تشمل الجاهل أيضاً، مع أنّ هذا يقتضي عدم وجوب القضاء، بل الإعادة إذا نسي أصل الفعل أيضاً، وقد عرفت أنّ المرفـوع ليس هو الحكم الواقعي، بل إنّما مرجع رفع الفعل من حيث إنّه وزر إلى عدم تنجّز التكليف المتعلق به في هذه الأحوال.

وظهر بـما حققناه -أيضـاً- أنّ ترتب الآثـار الوضعية على الأفعـال لا ينافي الرفع، فـإنّ الفعل مـن حيث إنّه فعـل اختيـاري، لا يترتب عليه تلـك الآثار، كالضمان؛ فإنّه أثر الاسـتناد في بعض الموارد، كالإتـلاف ولو حال الإغماء والنوم،

بـل ولو بدابته أو حائطـه، وفي العاقلة أثر العلقة مع الفاعـل، وكذا الحال في غيره من الأسـباب، وكذلك الحال في الحدث، فإنّه لا يـدور مدار الفعل الاختياري من حيث إنّه كذلك.

وأمّا ما تكلفه لدفعه شيخنا تدثّل من أنّه ينافي الامتنان[١]، ففساده غني عن البيان.

ومن الغريب توهم التعميم بالنسـبة إلى العقـود والإيقاعات، وأنّ عدم تأثيرها في هذه الأحوال مسند إلى حديث الرفع، وهو من الغرابة بمكان؛ ضرورة أنّ المكره مثلاً لم يسـتند إليه الإنشاء اسـتناداً تاماً، فلا يعقل نفوذه منه إلّا برضاه، فيتوقف فيما يبقى معه القصد على الإجازة.

وأمّا ما ورد في الرجل يسـتحلف على اليمين، فحلف بالطلاق والعتاق وصدقة ما يملك، من أنّه لا يلزمه، لقول رسـول الله ﷺ: **(رفع عن أمتي ما أكرهوا عليه .. الحديث)**[٢]، فهو ليس لبيان الواقع على ما هو عليه، بل إنّما هو إلزام لهم بما يلتزمون به؛ ضرورة أنّ نفوذ الإنشاء من الشخص من غير رضاه مستحيل، فلا يعقل شمول الروايـة لمثله، فإنّ الامتنان بالرفـع إنّما يتصور في ما أمكن حمله على المكلف، وهو في المقام غير معقول.

لا نقول: إنّ الشـارع لا يتمكن من أن يملّك شـخصاً مـال غيره قهراً، فإنّه ﷺ أولى بالمؤمنين من أنفسهم، ولكن حيث كان الأثر متوقفاً على فعل المكلف واختياره من عباداته ومعاملاته، فالتفكيك تناقض مسـتحيل، وللأستاد العلامة تدثّل، وغيره -شكر الله مساعيهم- في المقام كلمات[٣]، ظهر ما فيها بما حققناه، فتدبر.

---

(١) انظر: فرائد الأصول ٢: ٣٥.

(٢) انظر: الكافي ٢: ٤٦٢، باب ما رفع عن الأمة، حديث رقم ١.

(٣) انظر: فرائد الأصول ٢: ٤١.

في تحقيق رواية الحجب وعدم دلالتها على المطلوب

ومنها: قوله عليه السلام: **(ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم)**[١].

وفيه: أنّ حجب العلم عبارة عن المنع عن الاطلاع على الشيء وجعله من الأسرار، وإلّا فالجاهل بما يمكن الاطلاع عليه، ليس محجوباً، بل إنّما احتجب لقصور باعه، وعدم اطلاعه، فمن الأمور ما هو من الغيب الذي لا يظهر الله تعالى عليه أحداً إلّا من ارتضى من رسول.

ومنها: ما أظهره لكل أحد، بل للبهائم والحشار، وهو أنواع البديهيات على اختلافها في مراتب الوضوح.

ومنها: ما جعل إليه طريقا من الأدلة العقلية والنقلية، والناس بين من يطلع عليها ويتمكن من النظر فيها، أخطؤوا أو أصابوا، وبين من لا يتمكن من النظر فيها.

ومنها: ما سكت الله تعالى عنها؛ لعدم إيجاب الحكمة ببذله للناس، وإن لم يحجبه عنهم، وإلى هذا ينظر قوله عليه السلام: **(إنّ لله حدوداً فلا تتعدوها، وفرض فرائض فلا تعصوها، وسكت عن أشياء لم يسكت عنها نسياناً لها، فلا تتكلفوها؛ رحمة من الله تعالى لكم)**[٢]، والمحجوب علمه هو القسم الأول، وفي نسبة الحجب إلى العلم مع أنّ المحجوب هو المتعلق، مبالغة في الكتمان، وزعم الأستاد قدس سره اتحاد الأول والأخير[٣].

---

(١) انظر: الكافي ١: ١٦٤، باب حجج الله على خلقه، حديث رقم ٣.

(٢) انظر: من لا يحضره الفقيه ٤: ٧٥، نوادر الحدود، رقم ٥١٤٩.

(٣) انظر: فرائد الأصول ٢: ٤١.

في رواية عبد الرحمن وتقريب الاستدلال بها

ومنهـا: رواية عبد الرحمن بن الحجاج: (**قال: سـألته عن الرجل يتزوج المرأة في عدتهـا بجهالة، هل هي ممن لا يحل له أبـدا؟ قال: لا، أمّا إذا كان بجهالة فليتزوجها بعـد ما تنقضي عدتها، وقد يعذر الناس في الجهالة بما هو أعظم من ذلك، قلت: بأي الجهالتـين أعـذر؟ بجهالة أنّ ذلك محـرم عليه أم بجهالة أنّها في عـدة؟ قال: إحدى الجهالتـين أهون من الأخرى، الجهالة بأنّ الله حرم عليـه ذلك، وذلك لأنّه لا يقدر معهـا على الاحتياط، قلت: فهو في الأخرى معذور؟ قـال: نعم، إذا انقضت عدتها فهو معذور في أن يتزوجها**).

تقريـب الاسـتدلال أنّ موضوع الإعـذار هو الجهل من حيث هـو كذلك، بل الروايـة صريحـة في أنّ الجاهـل بالحكـم الشرعـي التحريمي معذور مـن حيث إنّه جاهـل، وأنّه لا يجب عليه الاحتياط، وعدم التمكن من الاحتياط لعدم خطور مثل هـذا الحكم في ذهـن الجاهل غالباً لا ينافي كون نفس الإعـذار من جهة الجهل، فإنّ الغفلة والذهول يوجب شـدة العذر كما هو صريح الروايـة، فالموضوع هو الجاهل مطلقـاً، والغالب الذهول الموجب لشـدة العذر، كما أنّ الغالب الشـائع من الجهل بالعدة هو الشـك في الموضوع، ومن المعلوم أنّه شـبهة موضوعية لا إشكال في كون الأصل فيها البراءة.

وبـما حققنـا ظهر أنّـه لا يلزم التفكيـك في الرواية بـين الجهل بالعـدة والجهل بالتحريـم، وأنّه لا محذور في إعذار الجاهل بالعدة كما زعمه الأسـتاد تدّس، فإنّه قال ما محصله: إنّ الشك إن كان في الانقضاء فيجب الاستصحاب، سواء كانت الشبهة موضوعية أو حكمية، وإن كان الشك في أصل العدة فيجب الفحص، ومعه لا يبقى إشكال لوضوح الحكم بين المسلمين[1].

---

(١) انظر: فرائد الأصول ٢: ٤٤.

في بيان أنّ المراد من الجهل في الرواية ما هو؟

وفيه: أنّ هناك قسماً رابعاً، وهو الشايع، أي الشك في العدة مع كون الشبهة موضوعية لا يجب الفحص فيها بالإجماع، وأعجب من ذلك توهمه أنّ ما في رواية أخرى من أنّه **(إذا علمت أنّ عليها العدة لزمتها الحجة)**[1] ينافي ذلك، مع أنّ المراد أنّ المرأة إذا انفردت بالعلم لزمتها الحجة، ولا عذر لها، وهذا واضح لا ربط له بالمقام، فما توهمه من أنّ المقصود إنّما هو الإعذار في التزويج، وإن تنجّز عليه التكليف فاسد، واستشهاده بما في الرواية من قوله عليه السلام: **(نعم، إذا انقضت عدتها فهو معذور** .. إلى آخره) فاسد؛ فإنّه جواب عن السؤال، حيث إنّ السائل سأل عن هذا الحكم، وأمّا الإمام عليه السلام فبيّن له قاعدة كلية أولاً، وحكم بأنّ الناس يعذرون في الجهالة بما هو أعظم من ذلك، ومحصله: أنّ الجهل عذر في جميع الموارد.

ومنها قوله: **(كلّ شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه)**[2] وبهذا المضمون أخبار متعددة، وإن اختلفت في خصوصيات غير فارقة، ففي رواية مسعدة بن صدقة: **(كلّ شيء لك حلال حتى تعلم أنّه حرام بعينه فتدعه من قبل نفسك، وذلك مثل الثوب يكون عليك ولعلّه سرقة، أو العبد يكون عندك ولعلّه حر قد باع نفسه، أو قهر فبيع، أو خدع فبيع، أو امرأة تحتك وهي أختك أو رضيعتك، والأشياء كلّها على هذا حتى يستبين لك غير هذا، أو تقوم به البينة)**[3].

ومحصل هذه الرواية: أنّ ما كان حلالا بمقتضى أصل من الأصول لا يمنع من

---

(١) انظر: الكافي ٧: ١٩٣، كتاب الحدود، باب حد المرأة التي لها زوج فتزوج أو تتزوج وهي في عدتها، حديث رقم ٢.

(٢) انظر: الكافي ٦: ٣٣٩، كتاب الأطعمة، باب الجبن، حديث رقم ١.

(٣) انظر: الكافي ٥: ٣١٣، باب النوادر، حديث رقم ٤٠.

حليته مجرد الاحتمال؛ فإنّ اليد دليل على الملكية، فلا يعتد باحتمال كون الثوب سرقة أو العبد حراً والأصل عدم كون الامرأة أختاً أو رضيعة، بمعنى أنّه لا يعتد باحتمال الخصوصية باشتمال الكلي على صنفين مختلفين في الحكم، وإن أوجب احتمال الحرمة، إلّا أنّه لا أثر له؛ لاندفاعه بالأصل.

وهـذا معنى هذه الروايات، فلا ربط لها بما نحـن بصدده، مع أنّ مجرد الاحتمال يكفي في فسـاد الاستدلال، وليس المراد اشـتمال الجزئي الحقيقي على الأمرين، فإنّه إمّا يجب الاجتناب عنه، وإمّا يجب فيه الخمس، فالمراد انقسـام الكلي إلى القسـمين، وكونه منشـأ للتردد، لدوران أمر الموجود الخارجـي بين الأمرين، وأمّا مجرد احتمال الحرام ودوران الحكم بين الحرمة والإباحة مثلاً، كما في شرب التتن، فلا يصدق عليه أنّ فيه حلالاً وحراماً.

وفـرق واضح بين الـتردد والتقسـيم، وكونه منقسـما إليهما عند الشـخص مـن الأغلاط، فإنّ الشـك ليس تقسـيماً عند الشـخص، مع أنّ هـذا التقييد على تقديـر الصحـة جزاف محـض لا شـاهد عليه، والاسـتدلال بمجـرد الاحتمال غلـط، فتبيّن ممّـا حققناه فسـاد ما ذكـره شـارح الوافية [1] وغـيره في تقريب الاستدلال.

هذا مجمل الكلام في الأخبار، والأمر فيما تركناه أظهر.

وأمّـا الإجمـاع فليس إلّا عملا بالأصل الذي يسـتقل العقـل بإدراكه، ولو كان على قيام الدليل من الأخبار فالنظر في كلمات الأئمة عليهم السلام يغني عن تضييع الوقت في التعرض للأقوال.

---

(١) انظر: الوافي في شرح الوافية (مخطوطة): ٤.

في بيان الاستدلال بحكم العقل

وأمّا العقل فلا إشكال في استقلاله بإدراك الأصل الأولي، وهي القاعدة الشريفة المسماة بالاستصحاب، وباعتبار خصوصية المورد تسمى باستصحاب حال العقل، فالمنع من الفعل أمر حادث مسبوق بالعدم الأزلي، وكذا اشتغال الذمة بالتكليف واستحقاق العقاب على مخالفته، والأصل عدمها.

وحيث إنّ هذا الأصل يجب الركون إليه فلا يستحق العقاب بارتكاب محتمل الحرمة، فإنّ الأصل إعذار، وعقاب من لا يستحقه قبيح، وزعم الأستاد دام ظله أنّ قبح العقاب من غير بيان دليل مستقل، وأنّ الاستصحاب في المقام مثبت، حيث إنّ استحقاق العقاب ليس أثراً شرعياً مجعولاً، وإنّما هو أثر عقلي للعصيان[1].

وفيه: أنّ الأصل لا يترتب عليه إلّا الإعذار وقطع العذر، والتعبير بالوجوب والحرمة وغيرهما مرجعه إلى ذلك، فإنّ الحكم الظاهري لا حقيقة له سوى ذلك، كما حققناه في مواضع عديدة، إلّا ترى أنّ المستصحب إذا كان نفس الحكم فلا يعقل أن يترتب عليه أثر شرعي، وإثبات الحكم المماثل لا معنى له إلّا الإعذار أو قطع العذر في الامتثال.

في أنّ حجية الاستصحاب عند المتقدمين من باب الأصل العقلائي، لا من باب الظنّ، كما زعمه الشيخ في حقهم

فظهر أنّ ما زعمه، من أنّ الاستصحاب في المقام لا يتم إلّا بانضمام قبح العقاب بلا بيان، فاسد، وأنّ الأمر بالعكس، كما أنّ توهم أنّ حجية الاستصحاب من باب الظنّ عند السلف، وأنّ جماعة بنوا على حجية الأصل المثبت، وأنّ الأخبار تدل على حجيته تعبداً، فاسد.

---

(١) انظر: فرائد الأصول ٢: ٥٩.

وقد أوضحناه في محله أنّه عند الجميع أصل عقلائي، وأنّ المثبت ليس ما زعموه، وإنّما المقصود في هذا المقام بيان أنّ أصل البراءة ليس إلّا استصحاب حال العقل، وأنّ الدليل المعروف محصله الركون إلى الاستصحاب، وقبح العقاب إنّما هو من جهة وجود رافع الاستحقاق، وقبح عقاب المعذور من أبده البديهيات، بل لا معنى للاستناد إليه؛ فإنّ المقصود إنّما هو بيان جريان الأصل، وأنّ الجاهل معذور.

وأمّا قبح فعلية العقاب كعدم قبحه فيما إذا كان التكليف مستصحباً، فلا يتعلق بهما غرض في هذا الفن، فكما يقبح قولك في ما كان الأصل بقاء التكليف: إنّ الدليل على وجوب الاحتياط عدم قبح العقاب على تقدير المصادفة، فكذا في المقام، فإنّ الأمن من العقاب و التحذير منه إنّما يتعلق بهما الغرض في المواعظ لا في الفنون.

فظهر فساد ما زعمه الأستاد تَتَشُّ من أنّ هذا الأصل أظهر عند القائلين بها والمنكرين لها من أن يحتاج إلى الاستصحاب[1]، فإنّك قد عرفت أنّه عينه، بل لا عنوان له عند أهل الفنّ إلّا استصحاب حال العقل، بل لا معنى له إلّا ذلك.

وبالجملة فمع قطع النظر عن أنّ المنع عن الفعل أمر حادث، والأصل عدمه، لا وجه للإعذار، إلّا ترى أنّه إذا كان بثبوت التكليف موافقاً للأصل لم يكن الجهل عذراً، فعقاب الجاهل بالحدوث قبيح إن لم يكن المقتضي موجوداً، وكان مقتضى الأصل عدمه، فمتعلق البيان ما يخالف للأصل، فكيف يتوهم التغاير والغنا[2].

وظهر ممّا حققناه أنّ حال الصغر والجنون من حيث هو كذلك ليس مستصحباً كي يقال: إنّ الموضوع زال، بل المستصحب إنّما هو عدم المنع وما يتفرع عليه من عدم التعليق والتنجز.

وظهر بما حققناه أنّه لا يحتمل الضرر مع جريان الأصل، فلا مجال لتوهم جريان

---

(١) انظر: فرائد الأصول ٢: ٦١.

(٢) كذا في الأصل.

قاعـدة وجوب دفع الضرر المحتمل؛ ضرورة زوال موضوعه بالاسـتصحاب، نعم حيث لا مؤمّن من العقاب فهي حاكمة على الاستصحاب، فإنّ الخوف مزيل للعذر، كـما في الضرر الدنيـوي، حيث إنّ الأثر قهري وليس اختياريـاً للحكيم حتى يمنعه قبح ارتكابه، ومعنى أنّه بيان -حينئذ- مع بقاء الجهل بالواقع أنّه منجّز للواقع، فإنّ العقل إنّما يحكم بقبح العقاب من غير منجّز، ولا خصوصية لانكشاف الواقع، ومن المعلوم أنّ الخوف منجّز.

وظهـر -أيضـاً- أنّ وجـوب دفـع الضرر المحتمـل مرجعه إلى وجـوب تحفظ عمّا يحتمـل وليس هـذا الأحكام ظاهريـاً، وما أفاد الأستاذ تدّثُ أنّ الحكم المذكور -على تقدير ثبوتـه- لا يكون بياناً فاسـد، ناشٍ مـن عدم الإحاطة بحقيقـة القاعدتين، فإنّه لا ترتـب عـلى مخالفـة الأحـكام الظاهريـة إلّا مـا يترتب عـلى الواقع، فقولـه: «ولو[1] تمـت عوقـب عـلى مخالفتهـا وإن لم يكـن تكليـف في الواقـع»[2]، عجيـبٌ، كـما أنّ توهمـه أنّ الـضرر إذا كان غـير العقـاب كانـت الشـبهة مـن هـذه الجهـة موضوعيـة، لا يجـب فيهـا الاحتيـاط[3] أعجـب؛ فـإنّ الأثر القهري الـذي لا يمنع منـه شيء، ولا يتصـف بحسـن ولا قبـح، لا مؤمِّـن منـه، فـإنّ التفصيـل مـن هـذه الجهـة إنّـما هـو في الشك في التكليف.

وأمّـا احتـمال الـضرر القهـري فكونـه شـبهة موضوعيـة لا يمنـع مـن وجـوب الاحتياط بالنسبة إليه، فإنّه ليس مؤمِّناً بالضرورة، والوجه في عدم وجوب الاحتياط مـن هـذه الجهـة بطـلان الملازمة، وأنّ الأحكام تابعة لما في أنفسـها مـن الحكم، لا لما في متعلقاتهـا، فاحتـمال ضرر في الحـرام غـير العقـاب ليس عقلائيـاً؛ لعـدم دوران الحرمة المحتملة مداره.

---

(١) في المصدر: «فلو».

(٢) فرائد الأصول ٢: ٥٧.

(٣) انظر: فرائد الأصول ٢: ٥٧.

في أنّ مجرد الجهل لا يكون عذراً، فيجب الاحتياط قبل مراجعة ما يحتمل البيان فيه

واعلم أنّ كون الجهل عذراً مرجعه إلى أنّ احتجاب التكليف عن الشخص بعدم تبيّنه له، إمّا لاختفائه مطلقاً، أو على شخص خاص وإن بذل وسعه، واطلع على المباني والأدلة، ووصل إلى ما لو كان فيه بيان ينفعه علم بالحكم، وارتفع عنه الجهل.

وأمّا مجرد الجهل فليس عذراً، ولهذا لا يجرى الأصل قبل البحث والفحص، وإن لم يعلم إجمالاً بوجود تكليف سوى ما اطلع عليه مفصلاً، وكذا العامي بالنسبة إلى مراجعة العلماء، وهذا هو السرّ في كون الجاهل المقصر معاقباً، فإنّه لا يعاقب على ترك تحصيل العلم؛ ضرورة أنّه ليس واجباً بالذات، فعلى هذا يجب الاحتياط قبل السؤال ومراجعة ما يحتمل وجود البيان فيه لعدم إحراز عدم البيان، فالركون إلى أصالة العدم في الأحكام المولوية إنّما يجوز لمن أحرز أنّه لا سبيل إلى الاطلاع عليها، وإن وصل إلى ما يمكن أن يكون بياناً.

إن قلت: ما المانع من الركون إلى الأصل بعد جريانه؟ وأي قاطع للعذر حال الحيرة والقصور؟

قلت: المنجّز قيام احتمال البيان عند الوصول والعثور.

إن قلت: يكفي في جريان الأصل عدم العلم بالخلاف وما بمنزلته، وكيف يكون احتمال البيان منجّزاً مع أنّه على تقدير التحقيق أيضاً لا يقطع العذر إذا لم ينتفع به المكلف؟ وبالجملة فالأصل لا يزول أثره إلّا بوارد أو حاكم، والمفروض عدمهما.

قلت: إنّ العبد في وثاق المولى بمقتضى العبودية، فليس له الاستبداد في الوقائع، بل يجب عليه اتباع إرادة المولى في جميع الأمور، فارتكاب محتمل الحرمة من غير ترخيص خروج عن زي العبودية، وجرأة[1] منه عليه.

---

(١) في (م): كلمة غير واضحة، وما وضعناه -وجرأة- هو الأنسب في المقام.

إن قلت: إنّ الاحتمال لا يندفع بالفحص والعثور على الأدلة، ولهذا يركن إلى الأصل، فلا يختلف من هذه الجهة بالعثور والعدم.

قلت: إنّ صيرورة العبد من المولى بحيث لو كان بيان لا تنفع[1] به بالسؤال أو مراجعة الأدلة، والنظر فيها غاية ما هو وظيفته، فمع عدم تبيّن التكليف بعد ذلك استقل العقل بالإعذار.

إن قلت: إنّ العجز عن إدراك الواقع حال الفحص ومع عدم التمكن منه رأساً عذر قطعاً، فكيف يجب عليه الاحتياط ؟

قلت: إنّه حينئذ معذور في جهله لا بالنسبة إلى ما جهله، وإنّما يخرج من الوثاق إذا حصلت له تلك الرتبة، وبلغ تلك المنزلة، وهذا هو السرّ في عدم معذورية الجاهل المقصر، مع أنّ الواقع مجهول، وتحصيل العلم ليس واجباً نفسياً، وإبقاء العذر ليس فيه محذور، فإنّ العبد في وثاق، وهو ليس آيساً من الاطلاع.

إن قلت: فما المنجز بالنسبة إلى من لا يرجو التمكن من الفحص والعثور، لا للتقصير، بل للقصور؟

قلت: إنّ المنجّز إنّما هو كونه في الوثاق الذي لا مخرج عنه إلّا العثور على ما يحتمل أن يكون بياناً، أو الوصول إلى من عنده البيان بحيث يتمكن من التفهم إذا أراد ذلك، فالجهل إنّما يكون عذراً إذا استقر، وقبل الوصول لا عذر لعدم العمل بالوظيفة، ولا أثر للعجز عن الوصول لبقاء الوثاق المنتزع من العبودية، فلا مناص عن الاحتياط.

والحاصل: أنّ مرجع العبد في أموره هو المولى بمقتضى المولوية، وليس له الاستبداد والاستقلال بمقتضى العبودية، والركون إلى الأصل، قبل مراجعة المولى

(١) كذا في (م)، ولعل مراده «لانتفع».

وما بحكمها استقلالاً ينافيه كونه في وثاق المولى، والشبهة الموضوعية حيث إنّ رفع الجهل عنها ليس وظيفة المولى، لم يجب فيها الفحص، وجرى فيها الأصل إلّا في مواضع ثبت فيها الاهتمام، فافهم.

وظهر ممّا حققناه أنّ التمكن من الفحص والسؤال وعدمه لا يختلف بهما الحكم في المقام، ولا إشعار في الأخبار بهذا الاعتبار، وإنّما الرافع للعذر الوصول إلى مقام لو كان بيان لا تنفع[1] به فيجب الاحتياط قبله، سواء تمكن منه أم لا، وسواء في ذلك حال الطلب والتقاعد عنه.

في أنّ جملة من الأخبار ناظرة إلى عدم جواز الركون إلى الأصل قبل البحث

فقوله في خبر ابن الحجاج: **(إذا أصبتم بمثل هذا، ولم تدروا فعليكم الاحتياط حتى تسألوا وتعلموا)**[2].

وفي خبر ابن حنظلة: **(فأرجه حتى تلقى إمامك)**[3].

وفي خبر ابن الطيار: أنّه **(لا يسعكم في ما ينزل بكم ممّا لا تعلمون إلّا الكف عنه والتثبت، والرد إلى أئمة الهدى عليهم السلام حتى يحملوكم فيه إلى القصد، ويجلوا عنكم فيه العمى، أو يعرفوكم فيه الحق)**[4].

وفي رواية جابر: **(إذا اشتبه عليكم الأمر فقفوا عنده، وردّوه إلينا، حتى نشرح**

---

(١) كذا في (م): ولعلّ مراده «لانتفع».

(٢) انظر: الكافي ٤: ٣٩١، أبواب الصيد، باب القوم يجتمعون على الصيد وهم محرمون، حديث رقم١.

(٣) انظر: الكافي ١: ٦٨، كتاب فضل العلم، باب اختلاف الحديث، حديث رقم ١٠.

(٤) انظر: الكافي ١: ٥٠، كتاب فضل العلم، باب النوادر، حديث رقم ١٠.

لكم من ذلك ما شرح الله لنا)[١].

وفي خبر المسمعي: **(وما لم تجدوا في شيء من هذه الوجوه فردّوا إلينا علمه، فنحن أولى بذلك، ولا تقولوا فيه بآرائكم، وعليكم الكف، والتثبت، والوقوف، وأنتم طالبون باحثون حتى يأتيكم البيان من عندنا)**[٢].

وفي خبر عنوان: **(سل العلماء ما جهلت، وإياك أن تسألهم تعنتاً وتجربة، وإياك أن تعمل برأيك شيئاً، وخذ الاحتياط في جميع أمورك ما تجد إليه سبيلاً، واهرب من الفتيا هربك من الأسد، ولا تجعل رقبتك عتبة للناس)**[٣]، وغيرها ممّا في سائر الأخبار ناظرة إلى ما حققناه من عدم جواز الركون إلى الأصل قبل البحث، وقد بيّنا سرّه، ولا نزاع مع الأخباريين في ذلك، ولا فرق فيه بين الشبهة التحريمية والوجوبية.

في بيان أخبار الاحتياط، وأنّ الركون إلى البراءة بعد الفحص لا ينافيه

وأمّا خبر ابن وضاح في مكاتبته[٤] فلا دلالة له إلّا على استصحاب النهار إذا كانت الشبهة موضوعية، فإنّ ارتفاع الحمرة فوق الجبل مع استتار القرص يحتمل أن يكون مع عدم سقوطها عن الأفق الحقيقي، والحسي كالرسي، لا حكم له، ومع عدم العلم بالغروب عن الأفق الحقيقي لا إشكال في وجوب الاحتياط.

وعلى تقدير كون السؤال على الحكم الكلي، وأنّ الليل يتحقق بالاستتار، أو بزوال الحمرة عن دائرة نصف النهار، فالتعبير بالاحتياط من باب التقية، ويقربه

---

(١) انظر: الأمالي لشيخ الطائفة ٢٣٢، المجلس التاسع، حديث رقم ٢.

(٢) انظر: عيون أخبار الرضا عليه السلام ٢: ٢٤، باب ٣٠، ما جاء في الحديثين المختلفين، حديث رقم ٤٥.

(٣) انظر: بحار الأنوار ١: ٢٢٦.

(٤) انظر: تهذيب الأحكام في شرح المقنعة ٢: ٢٥٩، باب المواقيت، حديث رقم ٦٨.

أنّـه مكاتبة، كما أنّ الارتفاع فوق الجبل يبعده، ويقرب أنّ الاستتار عن الأفق الحسي فـلا احتيـاط تحقيقاً، بل إنّما هو إفتـاء بصورة الاحتياط، وعـلى كل تقدير فلا ربط له بالشبهة التحريمية.

وأمّا قوله عليه السلام: **(أخوك دينك فاحتط لدينك بما شئت)**[1]، فمحصّله حصر الأخ في الديـن، ومرجعه إلى أنّ هم الشـخص يجب أن يصرف في حفـظ دينه، فإنّه الذي يكشف عنه الكروب العظام، ويوجب السعادة والفوز بمقام القرب، لا من يشاركه في الأصـلاب والأرحـام بعدما صارت له هـذه المنزلة، فالشـخص بمقتضى طبعه يحفظـه، ويكون حفظه أكبر همّه، وإحالة الاحتياط على المشـيئة بعد تبيّن هذه المنزلة عبـارة أخـرى عن أنّ حفظـه أهم الأمور، لكـن الركون إلى هذا الأصـل المعبر عنه بقاعدة اليقين لا يحتمل فيه ضرر على الدين، بل الإعراض عنه خروج عن الدين.

وبما حققناه يظهر فسـاد التمسـك بجميع ما يدل على الاحتيـاط في الدين، فإنّه ممّـا لا نزاع فيه، ولكن الركون إلى هذا الأصل بعـد الفحص لا ينافيه، وإلّا لكان تركه في الشبهة الوجوبية أيضاً كذلك، وأطالوا في الذب عنها بما لا طائل تحته.

في بيان التحقيق في أخبار التثليث ودفع ما يرد عليها

وأمّـا أخبار التثليث[2] فالأمـر فيها أوضح، فإنّ الغي إنّما هـو بترك العمل بهذا الأصل لا في الركون إليه، واحتمال مخالفة الواقع لا ينافي كون السـبيل رشداً، كما أنّ احتمال الإصابة لا ينافي كونه غياً وضلالاً.

ومن تلك الأخبار خبر ابن حنظلة[3] الوراد في تنافي الحكمين لتعارض الروايتين الدالة على ترك الشاذ؛ معللاً بأنّ المجمع عليه لا ريب فيه.

---

(١) انظر: أمالي الشيخ المفيد: ٢٨٣.

(٢) سيأتي ذكر نموذج منها في خبر ابن حنظلة.

(٣) انظر: الكافي ١: ٦٧، كتاب فضل العلم، باب اختلاف الحديث، حديث رقم ١٠.

وجه الاستدلال أنّ الشاذ -لكونه ممّا فيه ريب- يجب تركه، فثبّت كليته الكبرى.

وفيه: أنّ الاجتناب عمّا لم تثبت حجيته لا ريب في وجوبه، ولا ربط له بالمقام، فإنّ الكلام في حرمة ارتكاب محتمل الحرمة، وأين هذا من عدم جواز الركون إلى ما عدا العلم؟!

ومن المعلوم أنّ المجمع عليه لا يعارضه ما لم يبلغ تلك المنزلة، وذكر الأستاد تدّثر في تقريب الاستدلال ما محصله: أنّ الشاذ ليس ممّا لا ريب في فساده، وإلّا لم يكن وجه لتأخير الترجيح بالشهرة عن الترجيح بالأعدلية، والأصدقية، والأورعية، ولا لفرض الراوي الشهرة في كلا الخبرين، ولا لتثليث الأمور، ثم الاستشهاد بتثليث النبي ﷺ مضافاً إلى دلالة قوله عليه السلام: **(نجا من المحرمات)**، بناء على أن تخليص النفس من المحرمات واجب[1].

وفيه: أنّ هذا إشكال يرد على الرواية على كل تقدير؛ ضرورة أنّ ما لا ريب فيه لا معنى لتركه من جهة أعدلية رواة ما يعارضه، مع أنّ وضوح حقيقة أحد المتعارضين لا تنفك عن وضوح فساد الآخر.

ويندفع الإشكال بأنّه لا ترتب بين المرجحات، وإنّما الاختلاف باختلاف الموارد، فإنّ الريب إن كان من جهة احتمال التعمد في الكذب فالترجيح بالأصدقية والأعدلية والأورعية، وإن كان من جهة احتمال الاشتباه فالترجيح بالأفقهية وإن كان من جهة التقية في مخالفة العامة.

وعلى هذا المنوال كل ما ذكر من المرجحات، والمقصود من الوضوح وعدم الريب إنّما هو العلم بالصدور، لا المطابقة للواقع، فلا منافاة بين العلم بصدور أحدهما وكون الحق هو الطرف المقابل، كما أنّه لا مانع من العلم بصدور المتعارضين

(١) انظر: فرائد الأصول ٢: ٨٣.

جميعاً، فيتخير من باب التسليم، فإنّ التسليم في ما يرد عن الأئمة عليهم السلام باب مستقل، وهذا موضوع التخيير الواقعي، كما للعامي في تقليد المتساويين.

ومن العجب ما زعمه من دلالة قوله عليه السلام: **(نجا من المحرمات)** على ما زعمه، بناء على أنّ التخلص من المحرمات واجب، وكذا قوله عليه السلام: **(وقع في المحرمات، وهلك من حيث لا يعلم)**؛ ضرورة أنَّ حفظ النفس عن الهلكة والوقوع في الحرام لا ريب في وجوبه، ومع جريان الأصل فالمؤمن موجود، وإنّما يصدق الأمران في ما تنجّز التكليف على الجاهل ولم يستند إلى ركن وثيق، كما هو الحال قبل الفحص في الأحكام التكليفية والنواميس الشرعية.

وأجاب الأستاد دام ظله بأنّ الأمر بالاجتناب عن الشبهات للأعم من الإلزام وأيده بأمور:

منها: عموم الشبهة للموضوعية، وإخراجها مع منافاته للسياق تخصيص للأكثر.

ومنها: أنّ المراد الإشراف على الوقوع في المحرم، والتهلكة، ولا دليل على حرمته.

ومنها: ورود أخبار كثيرة مساوقة لهذه الأخبار الظاهرة في الاستحباب.

وفيه: أنّ التثليث باعتبار تبين الرشد من الغي وعدمه لا يحتمل فيه غير الإلزام.

في الاستدلال بوجوب الاحتياط والرد عليه

وكذا احتمال التهلكة لا ريب أنّه منشأ لوجوب الاحتياط، وهذا هو السرّ في الاكتفاء بالصغرى، فإنّه لا يجوز إلّا مع كون الكبرى بينة أو مبينة، وإخراج العنوان أي الشبهة في الموضوع ليس تخصيصاً للأكثر، فإنّه إخراج واحد مع أنّه تخصص؛ ضرورة عدم صدق التباس الغي والرشد إلّا في الشبهات الحكمية والأخبار مختلفة، ولا مناسبة بين ما أمر فيه بالاحتياط من جهة الهلاك، والغي والضلال، وبين التنزيه

عن الشبهات الموضوعية.

واستدلوا أيضاً بأنّا نعلم إجمالاً بوجود محرمات كثيرة في الدين، فيجب الاحتياط، لقاعدة الشغل.

وفيه:

أولاً: النقض بالواجبات.

وثانياً: أنّ المقدار المعلوم إجمالا من التكليف قد ظهر لنا بالأدلة، فالشك في الزائد بدوي.

في أنّ الأخبار من حيث السند والدلالة مقطوعة الحجة، فلا فرق بينها وبين الأدلة القطعية في الأثر، خلافا لما زعمه الشيخ

وقال الأستاذ دام ظله: إنّه «إن أريد من الأدلة ما يوجب العلم بالحكم الواقعي الأولي، فكل من راجع[1] في الفقه يعلم أنّ ذلك غير ميسرّ؛ لأنّ سند الأخبار لو فرض قطعياً، لكن دلالتها ظنية، وإن أريد منها ما يعم الدليل الظني المعتبر من الشارع، فمراجعتها لا يوجب اليقين بالبراءة من ذلك التكليف المعلوم إجمالاً، إذ ليس معنى اعتبار الدليل الظني إلّا وجوب الأخذ بمضمونه، فإنّ كان تحريماً صار ذلك كأنّه من[2] المحرمات الواقعية، وإن كان تحليلًا كان اللازم منه عدم العقاب على فعله، وإن كان في الواقع من المحرمات.

وهذا المعنى لا يوجب انحصار المحرمات الواقعية في مضامين تلك الأدلة، حتى يحصل العلم بالبراءة بموافقتها»[3] إلى أن قال: «نعم، لو اعتبر الشارع هذه

(١) في المصدر: «مراجع» مكان «من راجع».

(٢) في المصدر: «أحد» مكان «من».

(٣) فرائد الأصول ٢: ٨٨.

الأدلة بحيث انقلب التكليف عـلى[١] العمل بمؤداها، بحيث يكون هو المكلف به، كان ما عدا ما تضمنه الأدلة من محتملات التحريم خارجاً عن المكلف به»[٢] انتهى.

وفيـه: أنّ سـند الأخبـار - إن لم تكن قطيعة فهـي منزلة منزلـة القطع من جهة الأدلة- ممّـا لا ريب فيه، والدلالة -حيث لم تكـن قطيعة- ثابتة بالأصل القطعي الـذي حجيته في زمان الانفتـاح، فلا فرق بينها وبين الأدلـة القطعية في الآثار، ولا حاجة إلى الالتزام بالانقلاب الذي هو أقبح وأشنع من التصويب.

وأجـاب عنه بـ«منع تعلق تكليف غير القادر عـلى تحصيل العلم إلّا بما أدى إليه الطريـق الغير العلمية المنصوبة له، فهو مكلـف بالواقع بحيث[٣] تأدية هذه الطرق، لا بالواقع من حيث هو، ولا بمؤدى هذه الطرق من حيث هو، حتى يلزم التصويب أو ما يشـبهه؛ لأنّ ما ذكرناه هو المتحصل من ثبوت الأحكام الواقعية للعالم وغيره، وثبوت التكليف بالعمل بالطرق وتوضحيه في محله.

وحينئذ، فلا يكون ما شك في تحريمه ممّـا هو مكلف به فعلاً على تقدير حرمته واقعاً»[٤] انتهى.

وفيه: أنّ الأدلة إنّما تدل على طريقية الطرق - لو قلنا بذلك - وليس مفاد الأمر والنهـي خصوص التكليف، وإنّما الأمـر بالعمل بالدليل محصله الحجية كما أنّ مفاد النهي عنه عدمها، مع أنّ تقييد الواقع بما يدل عليه مسـتلزم لتقدم الشيء على نفسه؛ ضرورة أنّ العلـم وما بمنزلته تابع، بمعنى أصالة الموازن في التطابق، فالكاشـف في طول ما ينكشف عنه، لا في مرتبته، وقد أوضحناه في محله.

---

(١) في المصدر: «إلى».

(٢) فرائد الأصول ٢: ٨٨.

(٣) في المصدر: «بحسب».

(٤) فرائد الأصول ٢: ٨٩.

واستدل أيضاً بأنَّ الأصل في الأفعال الغير الضرورية الحظر، وعلل بأنّ احتمال المفسدة كالعلم بها[1].

وأجيب: بأنّ اللطف مقتضى للبيان، وعدمه دليل على العدم، والأصل لا أصل له، واحتمال العقاب مندفع بالأصل، واحتمال غيره ضعيف لا يعتد به، لعدم الملازمة، واللطف مع فساده في نفسه -كما حققناه في مبحث الإجماع- غير نافع، لعدم العلم بعدم البيان، إلّا فيما يعم به البلوى، وتوهم أنّ احتمال غير العقاب ولو كان ضرراً أخروياً شبهة موضوعية؛ لأنّ الشك في الانطباق والصدق مندفع بأنّ الميزان في الحكمية إنّما هو استناد الشك إلى فقد النص أو إجماله أو تعارض النصين.

(١) انظر: فرائد الأصول ٢: ٩٠.

[تنبيهات الشبهة التحريمية الحكمية]

وينبغي التنبيه على أمور:

في ما أورد على الشيخ قدس سره من أنّ المحقق ليس مفصّلا بين ما يعم به البلوى وغيره كما استفاده منه

الأول: إنّه قد يتوهم تفصيل المحقق قدس سره في حجية هذا الأصل بين ما يعم به البلوى وغيره، فإنّه في المعتبر اشترط في عدم الدليل دليل العدم أن «يعلم أنّه لو كان هنا دليل لظفرنا به أمّا لا، مع ذلك فيجب التوقف ولا يكون ذلك الاستدلال حجة»[1] انتهى.

واستفادة هذا المعنى من هذا الكلام نشأت عن عدم الخبرة بضروريات الفن، فإنّ الاستصحاب عندهم ينقسم إلى أربعة أقسام، استصحاب حال العقل، واستصحاب حكم النص المعبر عنه بالعموم والإطلاق، واستصحاب حال الشرع الذي هو التعويل على الحالة السابقة مطلقاً ويعبر عنه باستصحاب حال الإجماع، واستصحاب الحال بقول مطلق ويعرف بإبقاء ما كان على ما كان؛ لأنّه كان، وعدم الدليل دليل العدم.

وهذه أربعة أصول عندهم، والأول إنّما هو أصل البراءة، وأمّا الأخير فهو أصل مغاير له، وهو دليل قطعي، وقوامه بالملازمة بين عدم الدليل وبين عدم الواقع، وقد

(١) المعتبر في شرح المختصر ١: ٣٢.

أوضحناه في مبحث الاستصحاب بما لا مزيد عليه.

وأمّا عبارة المعارج فليست صريحة في التفصيل، بل ظاهرة في بيان استصحاب حال العقل، فإنّ عنوانه «أنّ الأصل خلو الذمة عن الشواغل الشرعية» قال «فإذا ادّعى مدع حكماً شرعياً جاز لخصمه أن يتمسك بالبراءة[1] الأصلية»[2].

واستدل على ذلك بأنّ طرق الاستدلال منضبطة، وعدم البيان مع الثبوت تكليف بما لا طريق للمكلف إلى العلم به، وهو تكليف بما لا يطاق، وهذا البيان وإن كان فاسداً في نفسه، ويشبه في اعتبار الملازمة قاعدة عدم الدليل دليل العدم، ولكن اعتبر الملازمة من حيث لزوم التكليف بما لا يطاق، لا من جهة عموم البلوى، ومن المعلوم أنّه ليس تفصيلاً في المسألة وإنّما هو توضيح للقاعدة، ويظهر فساده بما حققناه.

وعن بعض المحدثين أنّ مقصود المحقق قدس سره أنّ المحدث الماهر إذا تتبع الأحاديث المروية عنهم عليهم السلام في مسألة، لو كان فيها حكم مخالف الأصل لاشتهر؛ لعموم البلوى بها، فإذا لم يظفر بحديث دلّ على ذلك الحكم، ينبغي أن يحكم قطعاً عادياً بعدمه؛ لأنّ جمّاً غفيراً من أفاضل علمائنا -أربعة آلاف منهم تلامذة الصادق كما في المعتبر[3]- كانوا ملازمين لأئمتنا عليهم السلام في مدة تزيد على ثلاثمائة سنة، وكان همّهم وهمّ الأئمة عليهم السلام إظهار الدين عندهم، وتأليفهم كل ما يسمعون منهم في الأصول، لئلا يحتاج الشيعة إلى سلوك طريق العامة ليعمل في تلك الأصول في زمان الغيبة الكبرى.

فإنّ رسول الله صلى الله عليه وآله والأئمة عليهم السلام لم يضيّعوا مَنْ في أصلاب الرجال من شيعتهم،

---

(١) في المصدر: «في انتفائه» قبل «بالبراءة».

(٢) معارج الأصول: ٢١٢.

(٣) انظر: المعتبر في شرح المختصر ١: ٢٦.

كما في الروايات المتقدمة، ففي مثل تلك الصورة يجوز التمسك بأنّ نفي ظهور دليل على حكم مخالف للأصل دليل على عدم ذلك الحكم في الواقع[١]، إلى أن قال: «ولا يجوز التمسك به في غير المسألة المفروضة إلّا عند العامة القائلين بأنّه ﷺ أظهر عند أصحابه كل ما جاء به، وما خص تعليم شيء لم يظهره عند غيره، ولم يقع بعده ما اقتضى اختفاء ما جاء به[٢] انتهى.

وهذا -كما ترى- خلط بين أمرين متباينين:

أحدهما: انفتاح باب العلم في جميع المسائل، من جهة شدة الاهتمام ببيان الأحكام ونهاية الضبط والتحفظ بالتدوين والنشر في كل زمان.

والآخر: انفتاحه في مسألة خاصة لعموم البلوى بها الموجب لظهورها.

وأعجب من هذا توهم استناد الانسداد إلى تخصيص النبي ﷺ بعض الناس ببيان الأحكام عنده، ووقوع الفتن الموجبة للاختفاء[٣]، مع أنّ وضوء النبي ﷺ في تلك المدة المديدة خفي أمره على المسلمين، فمجرد عموم البلوى أيضاً لا يوجب وضوح الأمر، وأمّا مجرد بيان الأحكام وعدم التخصيص، فعدم اقتضائه للوضوح بديهي.

وبالجملة فتعليل تأثير عموم البلوى في الوضوح في مسألة خاصة بتهيؤ الأسباب لوضوح جميع الأحكام غلط واضح.

وبما حققناه يظهر ما في ما أفاده الأستاذ دام ظله في هذا المقام[٤].

---

(١) انظر: الفوائد المدنية والشواهد المكية: ٢٨٣.

(٢) انظر: الفوائد المدنية والشواهد المكية: ٢٨٣.

(٣) انظر: الفوائد المدنية والشواهد المكية: ٢٨٣.

(٤) انظر: فرائد الأصول ٢: ٩٥.

[في أن أصالة الإباحة ليست من الأدلة الظنية]

الثاني: أنّ مقتضى ما حققناه أنّ هذا الأصل ليس إلّا الاستصحاب، وقد حققنا في مبحثه أنّه أصل عقلي قرره الشارع، والتعبير بالظنّ النوعي إنّما يراد به الظهور الأصلي البرزخي، على ما شرحناه مفصلاً في ذلك المبحث، فتوهم أنّ جمّاً غفيراً من الأساطين ذهبوا إلى أنّ اعتباره من حيث إفادته للظن فاسد ناشٍ عن قلة التأمل في أطراف كلماتهم.

[في أنّ الأخبار الآمرة بالاحتياط إرشادية]

الثالث: مقتضى ما حققناه أنّ وجوب الاحتياط لا معنى له إلّا تنجّز الواقع بمجرد الاحتمال وعدم الإعذار، وكذا الاستحباب لا محصل له إلّا رجحان التحفظ على الواقع، كما أنّه ظهر ممّا حققنا في أوائل الكتاب أنّ حسن الانقياد ذاتي كقبح التجري.

فهذه أمور ثلاثة لا حاجة في استعلامها إلى النظر في الأخبار، ومع ذلك فهي أيضاً دالة عليها، كما لا يخفى، وقد حققنا حرمة التجري، وأنّه لولاها لم يحرم العصيان، فلاحظ وتأمل.

في أنّ المتولد من الطاهر والنجس نجس قطعاً

الرابع: أنّ جريان الأصل لا يمكن إلّا مع عدم أصل موضوعي حاكم، فلو كان الشك في حلّ حيوان مستنداً إلى الشك في قبوله للتذكية جرت أصالة عدمها الحاكمة على أصالة البراءة، فالحيوان المتولد من طاهر ونجس لا يتبعهما في الاسم - لو شك في قبوله للتذكية- حكم عليه بالحرمة.

ولهذا حكم ثاني المحققين[1]، وتبعه ثاني الشهيدين قدس سرهم[2] بالحرمة،

---

(١) انظر: جامع المقاصد في شرح القواعد ١: ١٦١.

(٢) انظر: روض الجنان في شرح إرشاد الأذهان ١: ٤٣٦.

واعتمد في الحكم بالطهارة على الأصل أيضاً، بل استشكل في المتولد من النجسين مع عدم صدق عنوان معلوم الحكم عليه.

والتحقيق أنّه لا حاجة إلى الأصل في الحكم بالحرمة، بل ولا النجاسة في المقامين؛ ضرورة أنّ المتولد من الحيوان ملتحق بما تولد منه، فما تولد من نجسين مركب منهما، وليس خارجاً عنهما، فكيف يتأمل في الحكم بنجاسته.

والعجب أنّه قال: إنّي لم أجد نصاً لأصحابنا في المسألة[1]، ولم يتفطن أنّ عدم التعرض إنّما هو للوضوح، فهل يتأمل ذو مسكة في أنّ المتولد من الكلب والخنزير ليس إلّا هماً، فكيف يخفى حكمه؟! والامتزاج لا يحدث طبيعة مغايرة.

وأمّا المتولد من الطاهر والنجس فلا إشكال أيضاً أنّه ليس خارجاً منهما، بل فيه شيء من كل منهما، فهو مشتمل على كل منهما، ومن المعلوم أنّ امتزاج النجس بالطاهر لا يزيل حكم التنجس، كما أنّ الحرمة لا تزول بالامتزاج.

وبالجملة، بعد وضوح حقيقة التوليد وما تولد منه، لا مجال للترديد في الحكم.

ومن المعلوم أنّ الامتزاج موجب للبرزخية والاسم ينصرف إلى الخالص، فالبغل المتولد من الحمار والفرس ليس أمراً ثالثاً، وإنّما هو أمر بين الأمرين حتى مع اللحوق بأحدهما للغلبة لو اتفق ذلك، وعدم كونه شيئاً منهما -بمعنى عدم التمحض- لا ينافي كونه منهما.

والحاصل: أنّ المني لا يتلبس إلّا بصورة ما خرج منه بحسب مجاري العادات، فمع الامتزاج يتلبس بصورة بين الصورتين، وهو بهذا المعنى ليس شيئاً منهما، بل هو أمر ثالث، كالممتزج من الخلّ والسكر، وإمكان توليد حيوان لما تولد منه عقلاً مرحلة أخرى، فلو تولد غنم من إنسان أو كلب فله حكمه، إلّا أنّه ليس على مجاري

(١) القائل هو المحقق الكركي تَتَّئُ في المصدر المذكور.

الطبيعة، وإنّما المقصود أنّ التوسط والبرزخية، وإن أوجبت اختلاف العناوين وحدوث الأسماء والمغايرة، لكنّه ليس على وجه التباين، بل من جهة الامتزاج والاختلاط، والمغير للحكم إنّما هو الأول لا الثاني.

وللاستاد قدس سره وغيره في هذا المقام كلمات[1] لا مجال للتعرض لها، وهي بيّنة الوهن واضحة السقوط.

[الشبهة التحريمية الحكمية عند اجمال النص أو تعارض النصين]

وظهر ممّا حققناه حكم ما إذا كان منشأ الشك إجمال النص، أو تعارض النصين، وإيجاب الاحتياط في الأخير على بعض التقادير في رواية عوالي اللآلي[2] إنما هو لما حققناه من عدم جريان الأصل قبل الفحص، فهو مفاد ساير الروايات أيضاً كقوله عليه السلام: **(فأرجه حتى تلقى إمامك)**، وقوله عليه السلام: **(إذا أصبتم بمثل هذا فعليكم بالاحتياط** .. الحديث).

في جريان البراءة في الشبهات الموضوعية

وأمّا الشبهة الموضوعية فالأمر فيها أظهر، وتدل على جريان الأصل فيها رواية مسعدة بن صدقة: **(كل شيء لك حلال حتى تعلم أنّه حرام بعينه فتدعه من قبل نفسك، وذلك مثل الثوب يكون عليك ولعله سرقة، والعبد يكون عندك ولعله حرّ قد باع نفسه أو قهر فبيع أو خدع فبيع، أو امرأة تحتك وهي أختك أو رضيعتك، والأشياء كلها على هذا حتى يستبين لك غير هذا أو تقوم به البينة)**.

وبهذا المضمون أخبار كثيرة على اختلاف يسير في التعبير، ولا ريب في صراحة العنوان في أنّ مجرد الاحتمال ليس منجّزاً للحكم، ولا يمنع شيء من جريان الأصل

---

(١) انظر: فرائد الأصول ٢: ١٠٩.

(٢) انظر: عوالي اللآلي ٤: ١٣٣ حديث مرفوعة زرارة المشهورة، حديث رقم ٢٢٩.

إلّا الدليل.

وزعم الأستاذ تدّث عدم انطباقه على الأمثلة، فلا دلالة للرواية على المدعى[١]، ولو تم ما زعمه فهو إيراد على الإمام عليه السلام، فإنّ إرادة هذا المعنى من هذا الكلام ممّا لا ريب فيه، لأنّ الظرفية ليست حقيقية، فإنّ الاشتمال على الأمرين معاً يوجب الحرمة؛ فإنّه ما اجتمع الحلال والحرام إلّا وقد غلب الحرام الحلال.

نعم في بعض صورة[٢] الخمس فالمراد احتمال الأمرين، فهو عبارة أخرى عن الجهل الناشي من إمكان كل منهما، فكل كلي مشتمل على القسمين المحتمل لكل من الأمرين يحكم بالحلية، إلى أن يعلم انطباق عنوان الحرام على المورد الخاص.

وأمّا الأمثلة فهي أيضاً مندرجة تحت هذه القاعدة، فإنّ أصالة عدم النسب والرضاعة عين الاستصحاب، على ما حققناه في مبحثه.

وأمّا اليد فهي محدثة للمرجعية ومنشأ لانتزاعها، وهذا أيضاً أصل لا يخرج عنه إلّا بدليل، بل قد حققنا في مبحث الاستصحاب أنّ الأصل إنّما هو الاقتضاء من غير فرق بين الاستصحاب واليد، ولهذا يتقدم الاستصحاب عليها مع الدوران، لعدم صلوحها للتقدم على الأصل، وإنّما يعول عليها ما لم يتبين المنافاة.

وبالجملة فأصالة الإباحة ليست أصلاً وراء ساير الأصول، وإنّما الاختلاف في الخصوصيات على ما أوضحناه في موضعه.

وبما حققناه ظهر أنّ عدم جريان قبح العقاب من غير بيان في المقام لقصوره، ليس دليلا على فساد الأصل، فإنّه ليس دليلاً وإنّما هو عبارة عن أنّ الأصل بعد ما جرى تحقق العذر، ومع انتفاء ما يقطع العذر وعدم استحقاق العقاب يقبح العقاب، والتعبير بالبيان لا يناسب إلّا الشبهة الحكمية التي يرجع الأمر فيها إلى

---

(١) انظر: فرائد الأصول ٢: ١٢٠.

(٢) كذا في (م) والصحيح صور.

الشارع، وفي المقام نقول بقبح العقاب من غير دليل.

وبما حققناه ظهر فساد جميع ما صدر عن الجميع في هذا المقام، فتدبر.

[تنبيهات]

وينبغي التنبيه على أمور:

في بيان حكومة أصل الموضوعي على البراءة

الأول: أنّه إذا كان في المورد أصل موضوعي فلا إشكال في حكومته على هذا الأصل، كما إذا تردد أمر الامرأة بين أن تكون زوجة أو أجنبية، فإنّ الأصل عدم الزوجية، فإنّ جواز الاستمتاع متوقف على أمر وجودي حادث من الزوجية وملك اليمين، فيجب الاحتياط قبل الإحراز، وهكذا الحال فيما جرى عليه ملك، ودار أمره بين أن يكون ملكه أو ملك غيره، وأمّا ما لم يعلم بجريان الملك عليه فلا إشكال في جواز جميع التصرّفات فيه، فإنّه يملك بالحيازة.

وفصل شيخنا تغمّده في هذا الفرع بين التصرّفات المتوقفة على ملكه وبين غيرها، فمنع من الأولى دون الثانية[1]، غفلة عن أنّ ما ثبت أنّه من المباحات الأصلية بحكم الأصل يملكه المتصرف فيه بالحيازة، وأمّا مع عدم الحيازة فلا يجوز شيء من التصرّفات.

نعم، التعمد في التقلب عين الحيازة، وأمّا التصرّف على وجه آخر كالبيع والوقف فلا ينفذ إلّا بعد الحيازة.

والحاصل أنّ الإباحة الأصلية منشأ لنفوذ الحيازة، ومجرد التصرّف التقلبي حيازة، فلا يظهر الثمرة في اشتراطها فيه، فيتوهم عدم توقفه عليها

---

(١) انظر: فرائد الأصول ٢: ١٢٧.

وكفايـة الإباحـة، والمراد من الحيـازة إرجاع المال إلى نفسـه، وله درجـات، فمن لم يتعلـق غرضـه إلّا بتصرف خـاص في زمان محدود مثـلاً، كالنزول حال السـفر في مـكان والارتحال عنه، أو الاسـتظلال بشـجرة كذلـك، فيملكه بهذه الحيـازة ملكاً ضعيفاً من غير أن يعتبر فيه أمر آخر سـابق عليه، وهذا معنى كفاية الإباحة في نفوذ التصرّف، فتفطن.

وبالجملـة، فـلا فـرق بـين أنحـاء التصرّفـات في توقـف جوازها عـلى عنوان محلـل، ولا يجـوز شيء منها مـع عدم إحـرازه، ومن هـذا الباب اللحـم المردد بين المذكـى والميتـة، فـإنّ التذكية أمر وجـودي يدفع بالأصـل، فيثبـت كل من الحرمة والنجاسـة، والمـوت حتف الأنف ليس سـبباً، وإنّما المقتضي نفـس الموت إذا كانت للحيوان نفس سـائلة، ومع العدم فأثره الحرمة فقط، وقد فصّلنا القول في المسألة في كتاب الصلاة.

وظهر بما حققناه ما في كثير من الكلمات، فتدبر.

في أنّ الاحتياط حسن إذا لم يؤد إلى اختلال النظام أو العسر الشديد

الثـاني: إنّ حسـن الاحتياط من البديهيـات، ولكنـه إذا أدى إلى اختلال النظام أو العسر الشـديد فلا إشـكال في قبحه؛ فإنّ هذا فسـاد لا رجحان في إحداثه عقلاً وشرعاً، وتوهم أنّه إنما يمنع من الوجوب يندفع بأدنى تأمل.

[لا يجب الفحص في الشبهات الموضوعية]

الثالث: أنّه قد ظهر ممّـا حققناه عدم وجوب الفحص إلّا في الشبهة الحكمية، فـإن تركه في الشـبهة الموضوعية لا ينافي ذي العبودية، ولهـذا أورد في الأخبار أيضاً المنع من الفحص.

هذه جملة القول في الشبهة التحريمية.

[في دوران الأمر بين الوجوب وعدم الحرمة]

الثاني: دوران الأمر بين الوجوب وغير الحرمة، وفيه أيضاً مسائل:

الأولى: ما إذا كان منشأ الشك فقد النص المعتبر، وإن ورد دليل ضعيف على الوجوب، كالدعاء عند رؤية الهلال، وهذا واضح، ولكن الإشكال في أنّ هذا الاحتمال يجعله عبادة، أو لا رجحان فيه إلّا من حيث تحقق الانقياد إذا اتى به بداعي الاحتمال المحبوبية.

وبالتأمل في ما حققناه يظهر أنّ احتمال الوجوب لا يحدث حكماً جديداً، لا ظاهراً ولا واقعاً، أمّا الثاني فظاهر، فإنّ الجهل لا يغير الواقع، وإلّا لزم دوران الأحكام الواقعية مدار العلم؛ ضرورة أنّ الجهل بالكراهة إذا أوجب الاستحباب لاحتمال الوجوب -مثلاً- لزم توقف الكراهة على العلم بها.

في أنّ احتمال الوجوب لا يجعل المحتمل عبادة على ما هو التحقيق

وأمّا الأول فلأنّ الاحتمال حيث كان واسطة في العروض فالمترتب عليه إنّما هو الانقياد، والعنوان هو الاحتياط، فإنّه مع قطع النظر عن الواقع ورجاء إدراكه بالإتيان به لا حكم له، والاستحباب الظاهري بهذا المعنى عين حسن الاحتياط.

لا أقول أنّ العبادة لا تكون عبادة إلّا بالأمر، وتعلق الأمر بالمشكوك فيه غير معلوم، حتى يستدل بأوامر الاحتياط والتقوى وما يشبههما، فإنّ التعبدية جهة في الموضوع سابقة على الحكم، كنفس الموضوع، بل نقول: إنّ الأمر لا يصلح لأن يجعله عبادة، مع أنّ تلك الأوامر ليست صالحة لذلك، ولو قلنا بأنّ الأوامر الواقعية تجعل غير العبادة عبادة؛ لأنّ المقربية معتبرة في موضوع هذه الأوامر، فهي مؤكدة لا مؤسسة، فالأمر يحدث في التوصلي عنوان الانقياد، فيكون مقرباً وعبادة بالمعنى الأعم، وكذا في التعبدي.

وأمّا مثل هذا الأمر فلا يترتب عليه هذا الأثر أيضاً.

وأمّا التعبدية فهي عبارة عن كون العمل خضوعاً بالذات كالسجود والركوع والقيام قانتاً، أو بالجعل كالصيام وكثير من مناسك الحج، فربما يؤمر بغير العبادة وينهى عن العبادة، والإطاعة والعصيان المترتبان على الأمر والنهي غير التعبد، من لا حكم له في الشرع أصلاً، كالصبي يتعبد ويتقرب بالعبادات[1] وإن لم يؤمر بها، وتوهم أنّ المقربية والصحة يدوران مدار الأمر قد أوضحنا فساده في زبرنا الأصولية والفقهية[2].

وظهر بما حققناه أنّ اعتبار قصد القربة في العبادات لا يتوقف على تعلق الأمر بها، بل لا يكفي فيه تعلق الأمر، وبه يدفع الدور؛ ضرورة أنّ الامتثال يتحقق بالإتيان بالمأمور به، ومع اعتبار التعبدية في الموضوع لا يعقل اشتراط.

نعم، جهات المكلف المعتبرة في مرحلة الامتثال -كالطهارة- خارجة عن المأمور به، وتوهم أنّ التعبدية خصوصية في الحكم -أيضاً- ناشٍ عن عدم تعقل حقيقتها، وللتفصيل مقام آخر.

[النقاش في قاعدة التسامح في أدلة السنن]

وظهر ممّا حققنا فساد ما اشتهر من التسامح في أدلة السنن، من جهة أخبار من بلغ؛ فإنّهم زعموا أنّ احتمال الوجوب والاستحباب يكفي في الجزم بالاستحباب والفتوى به وإن لم يأت به بعنوان الاحتياط، وقد عرفت أنّه غير معقول، فإذا دار الأمر بين الوجوب والإباحة -مثلاً- فعدم الاستحباب معلوم بالفرض، فكيف يمكن ثبوته ظاهراً؟! وأمّا واقعاً فالفساد أظهر.

نعم، إذا دار الأمر بين الوجوب والاستحباب فكونه عبادة معلوم، واستحقاق

(١) في (م): كُتبت بحيث تُقرأ في الرسمين «العبادة» أو«العبادات».

(٢) له جملة من الكتب، ولمعرفتها انظر مقدمة التحقيق.

العقاب على الترك مدفوع بالأصل، وبهذا الطريق يثبت الاستحباب، ولا حاجة إلى دليل خارجي، وأمّا مع دوران الأمر بين الوجوب والإباحة فلا يعقل الحكم بالاستحباب للعلم بعدمه.

نعم، يتحقق الانقياد، ومع احتمال الكراهة أيضاً يحسن الاحتياط والإتيان بالفعل بداعي احتمال الوجوب، وأمّا الاستحباب فالحكم به افتراء لا يعقل تشريعه، مع أنّ الأخبار لا تدل إلّا على أنّ الخطأ لو كان في مقدار ما بلغ الشخص من الثواب، فالعامل برجاء ذلك المقدار يعطي ما بلغه وإن لم يكن كما بلغه، وأين هذا ممّا توهموه من كفاية مجرد البلوغ في صيرورته عبادة؟! مع أنّ التعميم إلى الكراهة -في ما بلغ- وإلى الفتوى في البلوغ -أيضاً- فاسد.

وظهر بما حققناه ما في جميع ما صدر من الأكثر في هذا الباب، والإغماض عن الثواب الصريح في الأجر من أجل إسناد العمل إليه خطأ بيّن.

[ردّ اختصاص البراءة بالوجوب العيني التعيني]

وبما حققناه ظهر أنّه لا فرق في الوجوب المحتمل المندفع بالأصل بين التعييني والتخييري، ولا بين الكفائي والعيني، فإنّ التعلق المشكوك فيه -كالأصل- يندفع بالأصل، ومن قصر نظره على قبح العقاب بلا بيان خفي عليه الأمر، فزعم اختصاص الوجوب العيني التعيني بهذا الأصل ولو بالعرض، وحيث اندفع احتمال التعلق بالأصل فلا يكون مبرئاً للذمة، كما أنّه لا يتعين عند الانحصار، وحيث يعلم السقوط من أجله فلا يحكم بطرو التعين؛ لأنّه لازم عام، كالايتمام بالنسبة إلى من عجز عن القراءة، فإنّه إنّما يتعين لو علم أنّ السقوط مسند إلى بدلية قراءة الإمام عن قراءة المأموم.

وأمّا إذا كان من جهة اختلاف العنوان وعدم وجوبها إلّا على من استقل بصلاته كالمنفرد والإمام، وعدم وجوبه على المأموم من جهة أنّه لم يجب عليه من أول الأمر،

فحينئذ لا يجب عليه الايتمام، وكون الايتمام في عرض القراءة، بمعنى جوازه حال الاختيار، بل رجحانه لا يدل على تعيينه عند تعذرها كما يتوهم، ونبّه على ما حققناه فخر المحققين نور الله ضريحه[1].

[قراءة إمام الجماعة بدل أو مسقط؟]

ومن الغريب توهم أنّه بدل؛ ضرورة أنّ عمل الإمام إنّما يجب عليه، فلا يقع إلّا عن نفسه، ووقوعه مع ذلك عن غيره مستحيل، خصوصاً مع عدم القصد، بل قصد الخلاف حيث أوقع على هذا الوجه، لا سيما مع الكثرة، وما يظهر من الأخبار من تحمل الإمام لصلاة المأمومين ليس معناه ما يتوهم من تحمل القراءة، وعلى ما أسسّناه تتفرع فروع كثيرة، ليس هذا مقام التعرض لها، فتدبر.

في أنّ اتصاف صلاة الجماعة بالاستحباب من أفضل فردي الواجب خلافا للشيخ

وبما حققناه ظهر ما في ما أفاده الأستاد تدّنُ، قال: «وربّما يتخيل من هذا القبيل ما لو شك في وجوب الايتمام على من عجز عن القراءة وتعلمها، بناء على رجوع المسألة إلى الشك في كون الايتمام مستحباً مسقطاً، أو واجباً مخيراً بينه وبين الصلاة مع القراءة، فيندفع وجوبه التخييري بالأصل.

لكن الظاهر أنّ المسألة ليست من هذا القبيل، لأنّ صلاة الجماعة فرد من الصلاة، تتصف[2] بالوجوب لا محالة، واتصافها بالاستحباب من باب أفضل فردي الواجب، فيختص بما إذا تمكن المكلف من غيره، فإذا عجز تعيّن.

وخرج عن الاستحباب، كما إذا منعه مانع آخر عن الصلاة منفرداً، لكن

---

(١) انظر: إيضاح الفوائد في شرح إشكالات القواعد ١: ١٥٤.

(٢) العبارة في المصدر: «الصلاة الواجبة فتتصف».

يمنع[١] تحقق العجز فيما نحن فيه، فإنّه يتمكن من الصلاة منفرداً بلا قراءة لسقوطها عنه بالتعذر، كسقوطها بالايتمام، فتعين أحد المسقطين يحتاج إلى دليل»[٢] انتهى.

وفيه: أنّ كون الايتمام مستحباً مسقطاً لا معنى له، فإنّ الواجب لا يسقط إلّا بالامتثال أو بالعذر أو تبدل الموضوع، وإنّما الأمر دائر بين كون قراءة الإمام بدلاً أو مسقطاً، كما هو صريح كلام فخر المحققين قدّس سرّه ومنه يظهر فساد قوله: «لأنّ صلاة الجماعة فرد من الصلاة» فإنّه من البديهيات، ولكنّ الأمر ليس دائراً بين وجوب الصلاة وكونها مسقطة كما زعمه، وإنّما الأمر دائر بين كون الواجب هي القراءة مع عدم اعتبار المباشرة حتى يسقط بقراءة الإمام، وبين وجوبها على الشخص تعيناً، واستناد سقوطها عن المأموم إلى تبدل الموضوع واختصاص غير التابع في صلاته بالحكم.

وأعجب من ذلك منعه تحقق العجز، فإنّ التمكن من الصلاة بغير قراءة عبارة أخرى عن العجز عن القراءة، والصلاة ليس أحد طرفي الشبهة، بل إنّما الشك في القراءة، وأنّها هل تجب على المصلي مطلقاً، ومع الايتمام تقوم قراءة الإمام مقام قراءة المأموم، أو يختص غير المأموم بهذا الحكم من أول الأمر فتسقط بالايتمام لا كسقوط التكاليف بالأعذار، بل بالمعنى الأعم.

وظهر بما حققناه فساد قوله: «فتعيّن أحد المسقطين يحتاج إلى دليل»؛ فإنّه لا معنى لوجوب المسقط على الشخص، ولا يحتمل أحد تعينه، بل لا معنى له، لأنّه لم يكن واجباً على البدل مع التمكن حتى يتعين مع العجز، وكيف يتعقل دوران الأمر في المقام بين المسقطين؟! فالعجز مسقط، ولا معنى لوجوبه تخييراً أو تعييناً، ولا يدور الأمر بينه وبين غيره لتحققه، والصلاة من غير قراءة ليست مسقطة، بل فاقدة لما يحتمل سقوطها عن المصلي.

---

(١) في المصدر: «يمكن منع» مكان «يمنع».

(٢) فرائد الأصول ٢: ١٦٠.

والحاصل: أنّ التعدد أحد المسقطين باعترافه، ودوران الأمر بينه وبين الايتمام لا معنى له، وكأنّه سهو من قلمه الشريف قدس الله نفسه.

[الشبهة الوجوبية الحكمية عند إجمال النص أو تعارض النصين]

وظهر حال ما إذا كان منشأ الشك إجمال النص أو تعارض النصين بما حققناه.

وأمّا ما عن الحميري أنّه كتب إلى الصاحب روحي فداه: «يسألني بعض الفقهاء عن المصلي إذا قام من التشهد الأول إلى الركعة الثالثة، هل يجب عليه أن يكبر؟ فإنّ بعض أصحابنا قال: لا يجب عليه تكبيرة، ويجوز أن يقول بحول الله وقوته أقوم وأقعد.

الجواب: في ذلك حديثان:

أمّا أحدهما فإذا انتقل من حالة إلى أخرى فعليه التكبير.

وأمّا الحديث الآخر فإنه روي أنّه إذا رفع رأسه من السجدة الثانية وكبر ثم جلس ثم قام فليس عليه في القيام بعد القعود تكبير، والتشهد الأول يجري هذا المجرى، وبأيهما أخذت من باب التسليم كان صواباً .. الخبر»[1].

فهو كغيره ممّا يدل على وجوب التسليم في ما يرد من الأئمة عليهم السلام لا ينافي جريان الأصل عند الشبهة في جميع الصور، مع أنّه يتفرع عليه تعين ما يدل على الوجوب عند اختياره في صورة التعارض والتساوي، فإنّ الاختيار هو المعين لأحد الأمرين، وهذا لا ينافي الإعذار؛ فإنّه يتخير بالاختيار في خصوص ما تعارض فيه النصّان، فهذه جهة طارية في خصوص المورد لا تمنع جريان الأصل لولا الاختيار.

---

(١) انظر: الاحتجاج ٢: ٣٠٤.

في الإشكالات على الرواية المذكورة، والجواب عنها

ومن سخائف الأوهام توهم دلالة الرواية على أصالة البراءة، وفي الخبر إشكالات:

منها: أنّ الرواية الثانية أخص، فيتعين التخصيص لا التخيير.

ومنها: أنّ ما يدل على عدم الوجوب نص، فيحمل ما دلّ على الوجوب على الاستحباب جمعا بينهما.

ومنها: أنّ التخيير وظيفة الجاهل، وعلى الإمام عليه السلام رفع الجهل عن السائل.

والجواب: أنّ الواجب إنّما هو التحريم بالتكبير، فتستحب ساير التكبيرات من غير فرق بين الحالات، فلا منافاة بين الروايتين، والتعبير بالوجوب كالأمر لا ينافي ذلك، فالشخص مخير بين الفعل والترك، والتسليم لكل من الأمر والترخيص لا ينافي الحكم الواقعي، وليس المقصود تسليم الوجوب خاصة.

ولنا أن نقول: إنّ تسليم الوجوب وإن أوجبه ظاهراً، لكنّه إعراض عن البيان، وإرجاع للشخص إلى وظيفة الجاهل للاهتمام بالتسليم في ما يرد عنهم عليهم السلام، أو نقول: إنّ السائل تحير في الجواب، حيث سأل عن المسألة لتعارض الروايتين، فأراد الإمام عليه السلام أن يعلمه قاعدة يرجع إليها عند تعارض الخبرين في جميع المقامات، ولعله علم من حال السائل أنّ مقصوده استعلام الوظيفة في كل مقام يتحير فيه من جهة التعارض، وحيث إنّ الرجوع إلى المرجحات لا أثر له في المقام إلّا نفي الوجوب الذي لا مفسدة في الالتزام به ظاهراً من جهة ورود الرواية من باب التسليم اقتصر عليه السلام على بيان ما قصده السائل من الضابط.

إن قلت: إنّ مورد التخيير في الأخذ من باب التسليم إنّما هو ما لم يشتمل على أحد المرجحات، فكيف يجري معها؟

قلت: إنّ التسليم لا يختص به مورد التعارض وعدم الترجيح، إلّا أنّه يتعين حينئذ لفقد غيره.

نعم، قد يتعيّن غيره، كما إذا دار الأمر بين الوجوب والحرمة، وكان لأحدهما مرجح، فإنّ التسليم يتعذر بالنسبة إلى المرجوح، وأمّا في مثل المقام فلا محذور في تعيين ما دلّ على الوجوب بالتسليم وإن انفتح باب العلم، وتمكن من الاستعلام، ولم يمنع شيء من الإعلام، ولكن اقتضى المقام الاقتصار على بيان وظيفة الجاهل، بل نقول: أنّه لا تعرّض للجمع في شيء من الأخبار العلاجية، بل اقتصر فيها على المرجحات والاحتياط والتخيير.

نعم، فرق بين الحكم على وجه الإهمال في المتعارضين بالرجوع إلى المرجحات والأصل والتخيير وإحالة الجمع على العرف، فإنّ مرجعه إلى عدم التعارض، وبين الإغماض عن الجمع الميسور في خصوص المقام وتعيين التخيير، فإنّه يوهم عدم جواز الجمع واشتراك ما يمكن فيه ذلك مع المتباينين.

وقد أزحنا هذه الشبهة، وبيّنا أنّ التخيير في مقام التسليم، إنّما هو لعدم إمكان الجمع في مرحلة التسليم للتعارض ولو في الظاهر؛ فإنّ رجوع أحدهما إلى الآخر واتحاد المفاد في الواقع المبين بالتأمل في الموازين العرفية يوجب تعين ما رجع إليه الأمر في مرحلة التسليم، ولا تحيّر ولا تعدد حينئذ، حتى يبقى مورد للتخيير، ولا ينحصر مورد التخيير فيما استقر فيه التعارض، ولم يبق مجال لساير وجوه العلاج.

وأمّا رجحان التسليم فثابت في كل ما يرد عنهم ﷺ، لكن قد تنحصر الوظيفة فيه لعدم جريان غيره، وقد يجري في المقام غيره ممّا لا محذور في الإعراض عنه والأخذ بالتخيير، وإن كان مقدماً عليه، فالجمع الميسور مقدم على جميع وجوه العلاج، لكن لا محذور في الالتزام بما يدل على الوجوب في ما لا يحتمل التحريم من باب التسليم، فمع انفتاح باب العلم يجوز كل من الاستعلام والجمع والتخيير، إن لم يكن محذور كما في المقام.

ويمكن أن يقال: إنّه لا وجه للتخصيص في المقام، لأنّ الاطّراد مقصود من إحدى الروايتين بقرينة الحكم بالتخيير، فتتحقق المنافاة والتباين، وهذا أحد الوجوه التي للإمام عليه السلام أن يحكم بها، فإنّ كون أدناها السبعة[1] لا يتصور إلّا على هذا النحو، ويحتمل أن يكون الحكم للعنوان في الروايتين، وخصوصية الانتقال من التشهد الأول إلى القيام لا دخل لها، وإنّما هو مورد للسؤال في تلك الرواية، فمحصلها أنّه لا تكبير إلّا للإحرام فيتباينان، ولا يتم شيء منهما إلّا مع عدم احتمال الاستحباب في لفظ الوجوب.

نقل كلام للشيخ وبيان ايرادات عليه

وقال الأستاذ قدس سره: «ومما يدل على الأمر بالتخيير في خصوص ما نحن فيه من اشتباه الوجوب بغير الحرمة التوقيع»[2] وذكر الرواية ثم قال: «فإن الحديث الثاني وإن كان أخص من الأول، وكان اللازم تخصيص الأول به والحكم بعدم وجوب التكبير، إلّا أنّ جوابه صلوات الله وسلامه عليه بالأخذ بأحد الخبرين من باب التسليم يدل على أنّ الحديث الأول نقله الإمام عليه السلام بالمعنى، وأراد شموله لحال الانتقال من القعود إلى القيام، بحيث لا يمكن إرادة ما عدا هذا الفرد منه، فأجاب عنها عليه السلام بالتخيير.

ثم إنّ وظيفة الإمام عليه السلام وإن كانت إزالة الشبهة عن الحكم الواقعي، إلّا أنّ هذا الجواب لعله تعليم طريق العمل عند التعارض مع عدم وجوب التكبيرة[3] عنده في الواقع، وليس فيه إلّا الإغراء بالجهل من حيث قصد الوجوب في ما ليس بواجب ومن[4] كفاية قصد القربة في العمل.

---

(١) انظر: الخصال: ٣٥٨، باب السبعة، حديث رقم ٤٣.

(٢) فرائد الأصول ٢: ١٦٦.

(٣) في المصدر: «التكبير».

(٤) في النسخة المعتمدة من المصدر: «من جهة،» وفي نسخة بدل منها «لأجل» مكان «ومن».

وكيف كان، فإذا ثبت التخيير بين دليلي وجوب الشيء على وجه الجزئية وعدمه ثبت فيما نحن فيه من تعارض الخبرين في ثبوت التكليف المستقل بالإجماع والأولوية القطعية»[1] انتهى.

وفيه للنظر مواقع، قد اتضحت ممّا حققناه:

منها: أنّ التخيير ربما يوجب تعين الوجوب الذي ينفيه الأصل، فكيف يستدل بأحدهما على الآخر، وليس هذا إلّا خلطاً بين الإباحة والتخيير، مع أنّ مجرى الأصل أولا هي المسألة الفقهية، والتخيير إنّما يجري في المسألة الأصولية، فإذا اختار ما دلّ على الوجوب لم يبق مجال للأصل، بل وكذا الحال فيما إذا اختار ما دلّ على البراءة، فإنها حينئذ تثبت بالدليل الذي أنفذه بالاختيار، وتخصيصه بالأخذ من باب التسليم، وأين هذا من العمل بالأصل، فالتخيير يمنع جريان الأصل على كل تقدير.

ومنها: ما التزم به من أنّ الإمام عليه السلام نقل الحديث بالمعنى، وأراد به شموله لحالة الانتقال من القعود إلى القيام، فإنّ هذا ينافي العصمة، بل لا يصدر مثل هذا عمّن له أدنى خبرة بالمحاورات؛ لأنّ الموجود في الرواية أخص من الرواية الأخرى، وهو الذي حكم الإمام عليه السلام بالتخيير، فلو كان المقصود إجراء هذا الحكم على المتباينين، وكانت الروايتان على هذا الوجه، فكيف يجوز نقل الرواية إلى معنى فاقد لهذه النسبة مشتملة على خصوصية منافية، والإرادة من غير إظهارها بالكلام غير مفيدة.

والحاصل: أنّ النقل بالمعنى على هذه الكيفية نقض للغرض من غير داع، ورمي الإمام عليه السلام بما ينافي العصمة، بل الخبرة بالمحاورات، لا يخلو عن إشكال، وقد عرفت أنّه لا حاجة إلى هذا التكلف الركيك، وأنّه يمكن استفادة الاطّراد والتعميم في الواقع لحالة الانتقال من التشهد إلى القيام، بقرينة الحكم بالتخيير بناء على اختصاص المتباينين به كما زعمه.

---

(١) فرائد الأصول ٢: ١٦٧.

وقد عرفت أنّه يجري مع إمكان الجمع إذا لم يكن محذور في تركه، وأنّ التخيير في مرحلة الأخذ من باب التسليم قد يجامع الجمع، فتفطن.

مع أنّ النصوصية والظهور أيضاً وجه آخر للجمع، واندفاع احتمال التخصيص لا يكفي في الحكم بعد إمكان الجمع، فيبقى معه إشكال عدم جريان التخيير مع إمكان الجمع.

فيما أورده على الشيخ من أنّ نسبة الاغراء بالجهل إلى الإمام مشكل

ومنها: أنّ نسبة الإغراء بالجهل إلى الإمام عليه السلام في غاية الإشكال، وقد عرفت أنّ مقتضى اختيار ما دلّ على الوجوب هو الوجوب الظاهري، فيتعين ويجب قصد الوجوب على القول به، وأمّا كفاية قصد القربة فلا موهم لها، مع أنّ الحق أنّه لا يعتبر في العبادات إلّا التعبد المعبر عنه بقصد القربة، على ما أوضحناه في صحفنا الفقهية.

ومنها: قياس تعارض الخبرين في التكليف المستقل على تعارضهما في الجزئية من باب الأولوية القطعية، فإنّه ليس من مذهبنا جواز استنباط الأحكام الشرعية بالقياس، ولا عذر في تحصيل القطع بإمعان النظر في ما عدا كلمات أهل العصمة عليهم السلام على ما بيناه مفصلاً في أوايل الكتاب.

ويكفي في ذلك حديث أبان في دية أصابع المرأة، مع أنّك قد عرفت أنّ القول بالتخيير ينافي ما أراده من جريان أصالة البراءة.

هذا مجمل الكلام في الشبهات الحكمية، وأمّا الشبهة الموضوعية فالأمر فيها أظهر.

[حكم الترديد بين الأقل والأكثر في الفوائد]

ومن العجيب ما اشتهر بين جماعة من الأساطين، قدست أسرارهم، وجزاهم عن الإسلام وأهله خير الجزاء، من التمسك بقاعدة الاشتغال في ما إذا ترددت

الفائتة بين الأقل والأكثر، زعما منهم أنّ وجوب قضاء ما فات واقعاً بحسب الواقع يقتضي الإتيان بالأكثر من باب المقدمة، ومن المعلوم أنّ التنجّز يتوقف على العلم، ووجوب الأكثر غير معلوم بالفرض، واحتمال ثبوته في نفس الأمر ليس منجّزاً، والعلم بامتثال التكليف المعلوم لا يتوقف على الإتيان بالأكثر، وقد يتوهم أنّ أصالة عدم الإتيان بالواجب في الوقت يقتضي وجوب القضاء في خارج الوقت، فإنّ الفوت ليس إلّا عدم الإتيان بالواجب في تمام وقته، وهذا المعنى يثبت بالأصل فإنّه ليس أمراً وجودياً والعدم الأزلي لا إشكال في استصحابه.

وفيه: أنّه أصل مثبت لا يعول عليه، وليس الأمر كما زعمه من أنّ الفوت عبارة عن عدم الإتيان بالواجب في الوقت، بل الفوت عنوان وجودي منتزع من اقتران عدم الإتيان لآخر الوقت ومصادفته له، وهذا مسبوق بالعدم الأزلي وإن كان من لوازم بقاء عدم الإتيان إلى آخر الوقت، فالفوت لم يكن متحققاً قبل زوال الوقت، فالشك في حدوثه لا في بقائه، وفرق واضح بين مجرد عدم الإتيان وبين الفوت.

إن قلت: إنّ الفوت إنّما ينتزع من عدم الإتيان وانقضاء الوقت، والأول أزلي والثاني معلوم، وليس الأمر المنتزع في الخارج مغايراً لمنشأ الانتزاع.

قلت: إنّ منشأ الانتزاع إنّما هو الترك في تمام الوقت، وإضافة الترك إلى تمام الوقت حادثة.

إن قلت: إنّ من لوازم الحوادث هذا النحو من العرَض المعبر عنه بـ(متى)، فإذا حكمنا باستمراره اتصف بهذه الصفة، وليس ثبوت هذا العرَض إلّا استمرار وعدم اختصاصه بزمان.

قلت: فرق بين عدم الاختصاص والعموم، فإنّ الشمول لم يكن ثابتاً سابقاً.

إن قلت: إنّ أثر الاستصحاب إنّما هو الإبقاء، وهو عين التعميم بحسب الزمان.

قلت: نعم، لكن الفوت إنّما هو شموله لمقدار مخصوص لا مجرد البقاء إلى زمان الشك، وبعبارة أخرى فرق بين الحكم بعدم زوال المستصحب وبين الحكم

بمصادفة بقائه لزوال أمر متحقق، ومنشأ انتزاع الفوت إنّما هو هذه النسبة التي بين عدم الإتيان والانقضاء.

وإلى هذا أشار الإمام عليه السلام في بيان عدم وجوب القضاء إذا شك في الفوات بقوله: **(فقد دخل حائل)**، ومعناه أنّ الحكم قبل انقضاء الوقت كان دائراً مدار صرف عدم الإتيان بالمأمور به، وأمّا بعد الانقضاء فعدم الإتيان الصرف لا أثر له قبل[1] الموضوع الحائل بين الاستصحاب وأثره، لأنّ مرجعه إلى الإسراء لا الإبقاء.

في بيان أنّ القضاء لا يتبع الأداء، بل بأمر جديد على التحقيق

ومحصل هذا البيان: أنّ القضاء لا يتبع الأداء، وإنّما هو بأمر جديد، فليس مرجع الأمر بالموقت إلى أمرين، أحدهما نفس العمل والآخر إيقاعه في الوقت، بل ولا إلى إيجاب الشيء مع اعتبار أمر زائد، حتى يكون ما يأتي به في خارج الوقت عين ما أمر به أولاً مشتملاً على نقيضه، كما هو الحال في ذوي الأعذار، وإلّا لم يكن للفوت معنى؛ فإنّ تعذر القيد لا يوجب فوت المقيد مع ضعف التقيد، ومع الشدة لا يعقل بقاء المقيد، وإنّما مرجع التوقيت في الصلاة والصيام إلى أنّ العمل وظيفة الوقت، فالوقت يقتضي العمل فيه، ومن المستحيل تداركه بعده لزوال الموضوع.

نعم لو اعتبر زمان أو مكان لإدراك فضيلتها زائداً على أصل الواجب لم يتحقق الفوت بالتعذر، وبقي الواجب بعد تعذر الخصوصية مع ضعف التقيد، وفي الأخبار أيضاً دلالة على أنّ القضاء بدل عمّا فات، مع أنّه يكفي في ذلك صدق الفوت وكون الوقت مميزاً، فإنّ القيد اعتبار في الحكم المتأخر عن الموضوع، فتميز وظيفة الظهر مثلاً عن وظيفة العصر إنّما هو بتميز الوقتين.

ولا يعقل ذلك إلّا بأن يكونا عنوانين معلولين من الوصول إلى نصف النهار والزوال معاً يتحققان ويزولان، لأنّ الحركة غير قارّ الذات، فهذا الربع من الدائرة

(١) في (م): كلمة غير واضحة، وما أثبتناه -قبل- هو الأقرب رسما والأنسب في المقام.

جامعة للأمرين أحدهما مؤخر عن الآخر ملاصق له في التحقيق، ولكل منهما درجات، فالزوال عن أول الربع عصر، وعن الكل غروب، ولهذا يشتركان في تمام الوقت، كما قال عليه السلام: **(إذا زالت الشمس دخل الوقتان)**[١]، **(إلّا أنّ هذه قبل هذه)**[٢]، فالعنوانان يزولان بالغروب فتفوتان، ولا مجال للاستصحاب، مع أنّه لو جرى الاستصحاب لوجب القضاء مع الشك في أصل الفوت، وكذا مع تعدد الفريضة والشك في فوت أحدهما مع العلم بفوت الآخر، كالظهر والعصر، فتخصيص الشك في كمية الفائتة من فريضة واحدة بهذا الحكم لا وجه له.

وظهر بما حققناه ما في كلمات الأصحاب من التشويش والاضطراب، قال شيخ الطائفة رحمه الله في التهذيب «أمّا ما يدل على أنّه يجب أنّ يكثر منها فهو ما ثبت أنّ قضاء الفرائض واجب، فإذا ثبت وجوبها ولا يمكن التخلص منها إلّا بأن يكثر منها وجب»[٣] انتهى.

فإنّ العلم بالوجوب على وجه كلي لا أثر له، بل إنّما ينجّز التكليف العلم بوجوب أمر عليه، ولا يتحقق إلّا في ما علم فوته منه، ومع الشك فيه لا أثر للعلم بالوجوب على تقدير الفوت، وإلّا لوجب الحج مع الشك في الاستطاعة، والزكاة مع الشك في ملك النصاب، والصيام مع الشك في دخول شهر رمضان، وهكذا الحال في ما لا يتناهى ممّا نعلم فيه بالحكم لموضوع لا نعلم بتحققه.

---

(١) انظر: من لا يحضره الفقيه ١: ٢١٦، مواقيت الصلاة وقت صلاة الظهرين حديث رقم ٦٤٨، ولفظه عن «زرارة عن أبي جعفر عليه السلام أنّه قال: **(إذا زالت الشمس دخل الوقتان الظهر والعصر، فإذا غابت الشمس دخل الوقتان المغرب والعشاء الآخرة)**».

(٢) انظر: الاستبصار فيما اختلف من الأخبار ١: ٢٦٢، باب وقت المغرب والعشاء الآخرة، حديث رقم ٢، ولفظه عن «عبيد بن زرارة عن أبي عبد الله عليه السلام قال: **(في المغرب إذا توارى القرص كان وقت الصلاتين إلى نصف الليل إلّا أنّ هذه قبل هذه، وإذا زالت الشمس فقد دخل وقت الصلاتين إلّا أنّ هذه قبل هذه)**».

(٣) تهذيب الأحكام في شرح المقنعة ٢: ١٩٨، باب أحكام السهو في الصلاة وما يجب منه إعادة الصلاة.

وفي التذكـرة: «لو فاتته صلوات معلومة العين[١]، غـير معلومة العدد صلى من تلـك الصلوات إلى أن يغلب[٢] في ظنّه الوفاء؛ لاشـتغال الذمة بالفائت، فلا تحصل الـبراءة إلّا بذلك، ولو كانت واحـدة، ولم يعلم[٣] العدد صلى تلـك الصلاة مكرراً حتى[٤] يظنّ الوفاء»[٥] ثم احتمل احتمالين آخرين»[٦] ثانيهما «الأخذ بالقدر المعلوم؛ «لأن الظاهر أنّ المسلم لا يفوته[٧] الصلاة»»[٨] انتهى.

والصحيح من الوجوه إنّما هو هذا الوجه، ولكن تعليله عليل، فإنّه لا معنى لهذا الظاهر، ولا وجه لاعتباره، وتبعهما غيرهما، فلاحظ وتأمل.

فـي ردٍّ من ردَّ صاحـب الذخيرة، و أنّ الحق في تردد الفائتة بين الأقل و الأكثر هو الاتيان بالمعلوم

وأعجب من الكل ما حكي[٩] عن بعضهم[١٠] في ردّ صاحب الذخيرة[١١] القائل بـأنّ مقتضى القاعـدة في المقام الرجوع إلى البراءة من «أنّ المكلف حين علم بالفوات صـار مكلفـاً بقضاء هذه الفائتة قطعـاً، وكذا الحال في الفائتة الثانيـة والثالثة، وهذا

(١) في المصدر: «التعيين».

(٢) في المصدر: «يتغلب».

(٣) في المصدر: «ولا يعرف».

(٤) في المصدر: «لها» قبل «حتى».

(٥) تذكرة الفقهاء ٢: ٣٦١.

(٦) ما بين الهلالين هو لفظ فرائد الأصول ١: ١٧١.

(٧) في المصدر: «يفوت».

(٨) تذكرة الفقهاء ٢: ٣٦١، واللفظ بعينه مأخوذ عن فرائد الأصول ٢: ١٧١؛ لذا حصرته بين هلالين.

(٩) الحاكي هو السيد محمد جواد العاملي في مفاتيح الكرامة.

(١٠) هو الشيخ محمد باقر الوحيد البهبهاني تدّثُ، في مصابيح الظلام في شرح مفاتيح الشرائع ٩: ٤٤٤.

(١١) للاطلاع على رأي ملا محمد باقر السبزواري تدّثُ، انظر: ذخيرة المعاد في شرح الإرشاد ١: قسم٢: ٣٨٤.

مجرد عروض النسيان كيف يرفع الحكم الثابت من الإطلاقات والاستصحاب، بل الإجماع أيضاً، وأي شخص يحصل منه التأمل في أنّه على ما قبل صدور النسيان كان مكلفاً، وبمجرد صدور النسيان يرتفع التكليف الثابت وإن أنكر حجية الاستصحاب فهو يسلم أنّ الشغل اليقيني يستدعي البراءة اليقينية»[١].

إلى أن قال: «نعم في الصورة التي يحصل للمكلف علم إجمالي باشتغال ذمته بفوائت متعددة، يعلم قطعاً تعددها، لكن لا يعلم مقدارها، فإنّه يمكن حينئذ أن يقال: لا نسلم تحقق الشغل بأزيد من المقدار الذي تيقنه»[٢] إلى أن قال: «والحاصل: أنّ المكلف إذا حصل له القطع باشتغال ذمته بمتعدد والتبس عليه ذلك كمّاً، وأمكنه الخروج عن عهدته فالأمر كما أفتى به الأصحاب، وإن لم يحصل ذلك، بأن يكون ما علم به خصوص اثنين أو ثلاث، وأمّا أزيد من ذلك فلا، بل احتمال احتمله كما ذكره في الذخيرة.

ومن هنا يعلم أنّه لو لم يعلم أصلاً متعدد في فائتة، وعلم أنّ صلاة صبح يومه فاتت، وأمّا غيرها فلا يعلم ولا يظن فوته أصلاً، فليس عليه إلّا الفريضة الواحدة دون المحتمل لكونه شكاً بعد خروج الوقت، والمنصوص أنّه ليس عليه قضاؤها، بل لعله المفتى به»[٣] انتهى.

وفيه للنظر مواقع، تظهر بالتأمل في ما حققنا:

منها: ما توهمه من أنّ عروض النسيان لا يغير وظيفة المكلف، وإلّا لكان منافيا للإطلاقات والاستصحاب؛ ضرورة أنّ الحكم الواقعي لا يختلف بالعلم والجهل والذكر والنسيان، ولا خلاف في ذلك، وإنّما المدعى أنّ العلم الزائل كما

---

(١) انظر: مفتاح الكرامة في شرح قواعد العلامة ٩: ٦٨٦.

(٢) انظر: مفتاح الكرامة في شرح قواعد العلامة ٩: ٦٨٦.

(٣) انظر: مفتاح الكرامة في شرح قواعد العلامة ٩: ٦٨٦.

لم يحدث أصلاً فهو حال جهله معذور، فلا ينجّز عليه إلّا ما علم به، وليس فيه تقييد للإطلاق ولا منافاة للاستصحاب، وأي عاقل يخفى عليه الفرق بين العالم والجاهل، والذاكر والناسي في مرحلة التنجّز، مع أنّ دوران المعلول مدار العلة من أوايل البديهيات.

ومنها: الخلط بين الأحكام الواقعية الثابتة بأدلتها وبين الأصول.

ومنها: توهمه المغايرة بين الاستصحاب وقاعدة الشغل، وقد حققنا فساده في مبحث الاستصحاب، وأعجب من الجميع ما ذكره من الفرق بين الصورتين، فإنّ الجهل بالمقدار عين محل النزاع، والشك بعد خروج الوقت متحقق في محل النزاع.

وظهر بما حققناه ما في ما أفاده الأستاد في هذا المقام[1].

في دوران الأمر بين الوجوب والحرمة

الثالث: في ما دار الأمر فيه بين الوجوب والحرمة، وفيه أيضاً مسائل:

أمّا ما كان منشأ الشك فيه فقد النص فلا إشكال في أنّ العلم منجّز للحكم في مرحلته الأولى، بمعنى حرمة المخالفة القطعية، كما أنّه لا إشكال في عدم وجوب الموافقة القطعية لتعذرها، وحيث إنّه لا مرجح لاحدهما تخير في مقام العمل، وهذا فيما إذا كان الواجب توصلياً واضح، وأمّا إذا كان تعبدياً فالتخيير وإن كان ثابتاً، إلّا أنّه لا بدّ من التعبد بالواجب إذا اختاره، فيأتي به بداعي احتمال وجوبه، وأمّا في الصورة الأولى فلا فرق بين التخيير والإباحة في مقام العمل إلّا تعيين ما اختاره من الفعل والترك لا بمجرد الالتزام أو العزم بل بالفعل، تحفظاً على

(١) انظر: فرائد الأصول ٢: ١٧١ وما بعدها.

المخالفة القطعية اللازمة...[1] للأمرين، وأمّا الفرق بين التخيير بين الخبرين وبين التخيير بين الحكمين فقد ظهر ممّا حققناه سابقاً من أنّ بالحجة موجب لنفوذها، فيثبت مدلولها بالاختيار والأخذ من باب التسليم، فحيث أخذ به لم يتغير حكمه إلّا بزوال الأخذ لو قلنا بأنّ التخيير استمراري، فحينئذ لا تلزم المخالفة القطعية بارتكاب كل من الفعل والترك حال الالتزام بما يدل على تعيين ما ارتكبه عليه، بأن يرتكب الفعل حال الالتزام بما يدل على الوجوب، والترك حال الالتزام بما يدل على الحرمة، كما لو اعتقد الوجوب فارتكبه، ثم اعتقد التحريم فتركه، أو قلد من يفتي بالوجوب فأتى به، ثم قلد من أفتى بالتحريم فتركه، فإنّه لا تترتب عليه المخالفة القطعية.

وهذا المعنى لا يجزي في المقام، وهو ما إذا كان منشأ الشك فقد النص، وقد خفي ما حققناه على الأصحاب، قدس الله أسرارهم فوقعوا في التشويش والاضطراب، ونحن نشير إلى ما في بعض الكلمات.

[الأقوال في المسألة]

فاعلم أنّ المحكي عنهم في المسألة أقوال: الإباحة الظاهرية والتوقف بالنسبة إلى الواقع والظاهر، فيترتب عليه عدم الحرج في الفعل والترك بحكم العقل، للزوم الترجيح من غير مرجح، ووجوب الأخذ بأحدهما لا بعينه، وهذا هو التخيير الشرعي المقابل للإباحة والتخيير العقلي المترتب على التوقف، وتعين أحدهما لترجيحه.

ومن الغريب ما صنعه الأستاد قدّس سرّه حيث جعل وجوب الأخذ بأحدهما لا بعينه قسيماً للتخيير[2]، ولعله غلط في النسخة، ومثله في الغرابة احتمال كون الحرمة

(١) (م): كلمة غير واضحة.

(٢) انظر: فرائد الأصول ٢: ١٧٩.

تعبدياً؛ فإنّ اعتبار التعبدية في الترك لا ينفك عن وجوبه كالصوم؛ فإنّه -على ما حققناه- هو التوطين، وأمّا صرف أن لا يفعل فلا يعقل أن يكون خضوعاً إلّا باعتبار قصد الامتثال، وهو عنوان حادث بالحكم متأخر عنه، فكل حرام تركه عبادة بالمعنى الأعم.

وأمّا التعبدية فلا تتحقق إلّا في الوجودي؛ ضرورة أنّ المأمور به في التعبدي هو التعبد بالعمل، والعدم لا يعقل أن يكون معنوناً بعنوان العطف والإقبال والخضوع، وأمّا الانقياد المترتب على النهي فهو عنوان وجودي، أمّا الإباحة فاستدل لها بما دلّ عليها للجاهل كقوله عليه السلام: **(كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي أو أمر)**[1].

وفيه: أنّ الورود معلوم إلّا أنّ الوارد غير معروف، وليس في ما دلّ على إعذار الجاهل شيء يوهم كون فقد التصور عذر، وإنّما الأدلة الشرعية كالدليل العقلي تدل على أنّ فقد التصديق عذر، فبعد العلم بصدور حكم إلزامي من الشارع لا يعقل الإعذار، غاية الأمر أنّ العجز عن الامتثال القطعي عذر في مرحلة الموافقة القطعية، وتوهم أنّه جاهل تشمله الأدلة ناشٍ عن الجهل بالمراد منه في الأدلة.

ومن الغريب توهم حكم العقل بقبح المؤاخذة على كل منهما، حيث إنّ الجهل بأصل الوجوب علة تامة عقلاً، لقبح العقاب على الترك من غير مدخلية لانتفاء احتمال الحرمة، وكذا الجهل بأصل الحرمة، وليس العلم بجنس التكليف المردد بين نوعي الوجوب والحرمة كالعلم بنوع التكليف المتعلق بأمر مردد، حتى يقال إنّ التكليف في المقام معلوم إجمالاً.

وجه الغرابة أنّ التنجيز خاصية العلم، ولا دخل للمعلوم في ذلك، ولا معنى لاختلاف الأثر باختلاف كون المعلوم جنساً أو نوعاً، فحيث ارتفع الجهل وتبدل بالعلم زال العذر، وهو السرّ في وجوب الاحتياط في الشبهة المحصورة، وكون

---

(١) انظر: من لا يحضره الفقيه ١: ٣١٧، استحباب البكاء من خشية الله في الصلاة، حديث رقم ٩٣٧.

المعلوم جنساً لا يزيل أثر العلم.

هـذا حكم العلـم في مرحلة العمل، فتحـرم المخالفة القطعيـة، وأمّا في مرحلة الفتوى فلا يجوز الإفتاء بالإباحة، لأنّه بدعة، بل تكذيب للشارع، لعلمه بأنّ الواقعة في دين الله حكمها غير الإباحة، وأنّ الشـارع ألزم إمّـا بالفعل وإمّا بالترك، وحيث خلـط بعضهم بين المقام وبين تعـارض النصين، أوجب الالتزام بأحد الحكمين على وجه التخيير، وزعم أنّ التدين بأحدهما واجب.

وظهر بما حققناه ضعفه.

فيما أورده على الشيخ حيث زعم أنّ الالتزام بأحد الحكمين واجب

وحيـث خفي هذا المعنى على الأسـتاد تدّثُ اضطربت كلماتـه في مبحث القطع، وفي المقـام قال: «أمّا دعوى وجوب الالتزام بحكـم الله تعالى، لعموم دليل وجوب الانقيـاد للـشرع، ففيهـا: أنّ المراد بوجـوب الالتـزام إن أريد به وجـوب موافقته لحكـم[1] الله فهـو حاصل فيما نحن فيه، فإنّ في الفعـل موافقة للوجوب، وفي الترك موافقة للحرمة؛ إذ المفروض عدم توقف الموافقة في المقام على قصد الامتثال.

وإن أريد به وجوب الانقياد والتدين بحكم الله تعالى[2] فهو تابع للعلم بالحكم، فـإن علم تفصيـلاً وجب التدين به كذلك، وإن علم إجمـالاً وجب التدين بثبوته في الواقع، ولا ينافي ذلـك التدين حينئذ بإباحته ظاهراً، إذ الحكم الظاهري لا يجوز أن يكون معلوم المخالفة تفصيلاً للحكم الواقعي من حيث العمل لا من حيث التدين به»[3] انتهى.

---

(١) في المصدر: «حكم».

(٢) في المصدر: «تعالى» غير موجودة.

(٣) فرائد الأصول ٢: ١٨٠.

وفيه: أنّ المراد ليس شيئاً ممّا زعمه، فإنّ الالتزام في الخبرين ليس إلّا الأخذ من باب التسليم الذي أمرونا ﷺ به، وهذا المتوهم إنّما توهم اشتراك القسمين في الحكم غفلة عن أنّ التخيير إنّما هو في المسألة الأصولية بذلك المعنى، ومرجعه إلى رجوع أمر تعيين الحجة إلى الشخص في مقام الحيرة، كما في تقليد المتساويين، وما زعمه من أنّ الإباحة ليست معلومة المخالفة إلّا من حيث التزام فهو من عجائب الأوهام، فإنّ المخالفة القطعية اللازمة لجواز كل من الفعل والترك ابتداء مخالفة عملية بالضرورة، مع أنّ الإفتاء بها تكذيب للشارع، وأي عمل أعظم من التعمد في الحكم بما علم أنّ الشارع لم يحكم به، بل حكم بخلافه.

ثم قال: «ومنه يظهر اندفاع ما يقال من أنّ الالتزام وإن لم يكن واجباً بأحدهما إلّا أنّ طرحهما، والحكم بالإباحة، طرح لحكم الله الواقعي، وهو محرم، وعليه يبتني عدم جواز إحداث القول الثالث إذا اختلفت الأمة على قولين يعلم دخول الإمام في أحدهما.

توضيح الاندفاع: أنّ المحرم وهو الطرح في مقام العمل غير متحقق، والواجب في مقام التدين الالتزام بحكم الله على ما هو عليه في الواقع، وهو -أيضاً- متحقق في الواقع، فلم يبق إلّا وجوب تعبد المكلف وتدينه والتزامه بما يحتمل الموافقة للحكم الواقعي، وهذا ممّا لا دليل على وجوبه أصلاً»[1] انتهى.

وفيه: أنّ التدين في الفروع غير واجب، وإنّما اللازم هو التدين بأصول الدين، وهذا هو الفارق بين الأصل والفرع؛ فإنّ الأصل ما يطلب فيه الاعتقاد، أي الالتزام وعقد القلب، بخلاف الفرع، فإنّ المطلوب فيه العمل بالمعنى الأخص القسيم للاعتقاد، وفيما لا يعلم بأنّه من الدين لا يجوز ذلك، فإنّه بدعة؛ لأنّه إدخال ما لم يعلم أنّه من الدين في الدين، والإتيان به بقصد أنّه من الدين، فهو بهذا المعنى قام

(١) فرائد الأصول ٢: ١٨٠.

الدليل على حرمته.

في أنّ عقد القلب لازم في أصول الدين لا في الفروع

ثم قال: «والحاصل: أنّ الواجب شرعاً هو الالتزام والتدين بما علم أنّه حكم الله الواقعي، ووجوب الالتزام بخصوص الوجوب بعينه أو الحرمة بعينها من اللوازم العقلية للعلم العادي[١] التفصيلي يحصل من ضم صغرى معلومة تفصيلاً إلى تلك الكبرى، فلا يعقل وجوده مع انتفائه، وليس حكماً شرعياً ثابتاً في الواقع حتى يجب مراعاته ولو مع الجهل التفصيلي»[٢] انتهي.

وفيه: ما عرفت من أنّ عقد القلب [إنّما][٣] يجب في الأصول، فلا يجب في الفروع حتى مع العلم التفصيلي، ثم قال: «ومن هنا يبطل قياس ما نحن فيه بصورة تعارض الخبرين الجامعين لشرايط الحجية الدال أحدهما على الأمر والآخر على النهي، كما هو مورد بعض الأخبار الواردة في تعارض الخبرين»[٤] انتهى.

وفيه: أنّ القياس باطل، لكن لا لما زعمه، بل لما حققناه من أنّ الأخذ من باب التسليم لا يجري إلّا في الخبر، والالتزام بالحكم أمر آخر.

ثم قال: «ولا يمكن أن يقال: إنّ المستفاد منه - بتنقيح المناط - وجوب الأخذ بأحد الحكمين، وإن لم يكن على كل[٥] منهما دليل معتبر معارض بدليل آخر؛ فإنّه يمكن أن يقال: إنّ الوجه في حكم الشارع هناك بالأخذ بأحدهما هو أنّ الشارع

---

(١) في النسخة المعتمدة من المصدر: «العادي» غير موجودة، نعم هي في نسخة بدل منها.

(٢) فرائد الأصول ٢: ١٨١.

(٣) في (م): كلمة غير واضحة، وما وضعناه بين المعقوفين هو الأنسب في المقام.

(٤) فرائد الأصول ٢: ١٨١.

(٥) في المصدر: «واحد» بعد «كل».

أوجب الأخذ بكل من الخبرين المفروض استجماعهما لشرايط الحجية، فإذا لم يمكن الأخذ بهما معا فلا بد من الأخذ بأحدهما، وهذا التكليف الشرعي في المسألة الأصولية غير التكليف المعلوم تعلقه إجمالاً في المسألة الفرعية بواحد من الفعل والترك، بل ولولا النص الحاكم هناك بالتخيير أمكن القول به من هذه الجهة، بخلاف ما نحن فيه؛ إذ لا تكليف إلّا بالأخذ بما صدر واقعاً في هذه الواقعة، والالتزام به حاصل من غير حاجة إلى الأخذ بأحدهما بالخصوص.

ويشير إلى ما ذكرنا من الوجه قوله عليه السلام في بعض تلك الأخبار: **(بأيّهما أخذت من باب التسليم وسعك)**[1]، وقوله عليه السلام: **(من باب التسليم)** إشارة إلى أنّه لمّا وجب على المكلف التسليم لجميع ما يرد عليه بالطرق المعتبرة من أخبار الأئمة عليهم السلام -كما يظهر ذلك من الأخبار الواردة في باب التسليم لما يرد من الأئمة عليهم السلام منها قوله عليه السلام: **(لا عذر لأحد من موالينا في التشكيك فيما يرويه ثقاتنا)**[2]، وكان التسليم لكلا الخبرين الواردين بالطرق المعتبرة المتعارضين ممتنعاً- وجب التسليم لأحدهما مخيراً في نفسه[3]»[4] انتهى.

وفيه: أنّ التسليم ليس تكليفاً كما زعمه، بل إنّما هو تنفيذ للحجة، كما ينبئ عنه قوله عليه السلام: **(لا عذر لأحد من موالينا في التشكيك)** فالمعنى أنّ الوثوق بالصدور يكفي في انقطاع العذر، لأنّه علم، ومع العلم بصدور المتنافيين وعدم اختصاص أحدهما بالصدور على وجه التقية -كما هو مقتضى الترتيب- يتخير ،فهو من قبيل التخيير بين المجتهدين وإن كان بينهما فرق من جهة أخرى.

---

(١) انظر: الكافي ١: ٦٦، كتاب فضل العلم، باب اختلاف الحديث، حديث رقم ٧.

(٢) انظر: اختيار معرفة الرجال ٢: ٨١٦.

(٣) في المصدر: «تعيينه» مكان «نفسه».

(٤) فرائد الأصول ٢: ١٨١.

في أنّه يمكن أن يكون للواقعة أحكام

ثـم إنّ هذا التخيير يمكـن أن يكون واقعياً كما ذهب إليه الشـيخ رحمه الله[١] بأن لا يكـون للواقعة حكم معين كما يسـتفاد من بعـض الروايات الدالة عـلى أنّ أدنى ما للإمام عليه السلام أن يحكم في الواقعة على سبعة وجوه.

فهذا -على ما هو الحق من تبعية الأحكام لما في أنفسها من المصالح- أمر معقول بأن يقال: إنّ التكليف إنّما هو للابتلاء، فالمقصود إنّما هو اتباع الشـارع والاعتماد في العمـل على قوله عليه السلام وحيث اقتضـت المصلحة -كالتقية- أن لا يعين حكماً للواقعة كي لا تعرف الشيعة ولا تتميز، ولا يحصل المقصود بضرب موازين مختلفة لا تتعين إلّا بالأخذ من باب التسـليم، كـما هو مفاد قوله عليه السلام: نحن ألقينـا الخلاف بينهم[٢]، يجعـل للواقعة وجوها مختلفـة، نلقيها إليهم، ونلقنها إياهـم، وتتخيرهم[٣] فيها، فما أخذ به تعين في حقه.

وهذا معنى يصعب تعقله، ولا يسـتفاد من الظواهر بسـهولة إلّا أنّ الغرض أنّه ليس أمراً مستحيلاً، فإنّه ليس مرجعه إلى ثبوت المتنافيين، فلا مجال للطعن على شيخ الطائفـة قدس سره، لكن الإنصـاف أنّ التخيير الظاهري من قبيـل التخيير بن المجتهدين أظهر، فتدبر.

وقال شـيخنا قدس سره في جملة كلام له: «إنّ ظاهر كلام الشـيخ القائل بالتخيير -كما سـيجيء- هـو إرادة التخيـير الواقعي المخالف لقـول الإمام عليه السلام في المسـألة، ولذا اعـترض عليه المحقـق[٤] بأنّه لا ينفع التخيير، فراراً عـن الرجوع إلى الثالث المطابق

(١) انظر: العدة في أصول الفقه للشيخ الطوسي ٢: ٦٣٦، وما بعدها.

(٢) انظر: علل الشرائع ٢: ٣٩٥، باب ١٣١، العلة التي من أجلها حرم الله تعالى الكبائر، حديث رقم ١٥.

(٣) كذا في الأصل.

(٤) انظر: معارج الأصول للمحقق الحلي: ١٣٣.

للأصل، لأنّ التخيير أيضاً طرح لقول الإمام عليه السلام، وإن انتصر للشيخ بعض[١] بأنّ التخيير بين الحكمين ظاهراً وأخذ أحدهما، هو المقدار الممكن من الأخذ بقول الشارع في المقام.

لكنّ ظاهر كلام الشيخ قدس سره يأبى عن ذلك، قال في العدة: إذا اختلفت الأمة على قولين فلا يكون إجماعاً، ولأصحابنا في ذلك مذهبان، منهم من يقول: إذا تكافأ الفريقان ولم يكن مع أحدهما دليل يوجب العلم أو يدل على أنّ المعصوم[٢] داخل فيه سقطاً، ووجب التمسك بمقتضى العقل من حظر أو إباحة على اختلاف مذاهبهم، وهذا القول ليس بقوي، ثم علله باطراح قول الإمام عليه السلام، قال: ولو جاز ذلك لجاز مع تعيين قول الإمام عليه السلام تركه والعمل بما في العقل، ومنهم من يقول: نحن مخيرون في العمل بأي القولين، وذلك يجري مجرى خبرين إذا تعارضا[٣]، انتهى.

ثم فرّع على هذا القول الأول جواز اتفاقهم بعد الاختلاف على قول واحد، وعلى القول الثاني عدم جواز ذلك معللا: بأنّه يلزم من ذلك بطلان القول الآخر، وقد قلنا: إنّهم مخيرون في العمل، ولو كان إجماعهم على أحدهما انتقض ذلك[٤]، انتهى.

وما ذكره من التفريع أقوى شاهد على إرادة التخيير الواقعي وإن كان القول به لا يخلو عن إشكال[٥]»[٦]، انتهى.

وفيه ما عرفت: من أنّ كون التخيير مخالفاً لقول الإمام عليه السلام غير معلوم،

---

(١) انظر: معالم الدين وملاذ المجتهدين مع تعليقة سلطان العلماء: ٢٤٨ حاشية رقم ١.

(٢) في المصدر: «عليه السلام».

(٣) انظر: العدة في أصول الفقه ٢: ٦٣٦.

(٤) انظر: العدة في أصول الفقه ٢: ٦٣٧.

(٥) في المصدر: «الإشكال».

(٦) فرائد الأصول ٢: ١٨٣.

واعـتراض المحقق على الشـيخ تدثُّ غـير وارد؛ فإنّ القولين إذا كان منشـؤهما النقل -كـما هـو ديدن الفرقة المحقة- يكشـفان عن وجـود الخبرين، وإلقـاء الخلاف من الأئمة عليهم السلام موجب للتخيير بالنسـبة إلى من عثر عليهما معـاً، وكون التخيير الواقعي طرحاً لقول الإمام عليه السلام إنّما يتم على ما يتخيل من أنّ الواقعة لا بد لها من حكم واحد.

وأمّا على ما حققناه من إمكان تعدد الحكم، وعدم تعينه إلّا بالأخذ والتسليم فلا.

وأمّا ما انتصر للشـيخ تدثُّ فلا وجه له، لأنّ الأخذ بما يحتمل البطلان وكونه من الشـيطان ليس من شـؤون الأخذ بما صدر عن خليفة الرحمن، فلا معنى للتخيير إلّا في أمرين نعلم بكونهما معاً من الإمام عليه السلام.

إن قلت: فكيف يتخير المقلد بين المجتهدين المتساويين مع علمه ببطلان أحدهما في الواقع؟

قلـت: إنّ المجتهد سـلطان ينفذ حكمه عـلى المقلد في الإفتـاء والقضاء، وليس قوله دليلا للمقلد؛ فإنّه بعد الاستفتاء أيضاً جاهل، ولا يصير عالماً بالحكم بالإفتاء، فـلا تعارض بين القولين، وإنّما يتزاحمان في مرحلـة الاعتماد والأخذ، فمع الترجيح بالأعلمية يتقدم الراجح ومع التساوي يتخير، كما هو الحال في كل متزاحمين، بخلاف الخـبر، فإنّه دليل على الحكم ومع التنافي تتسـاقطان، ولا معنـى للأخذ بأحدهما إلّا عـلى ما حققناه، فإنّ التنافي إنما يتحقق مع اتحـاد الحكم، وأمّا مع التعدد على ما نبهنا عليه فلا.

إن قلت: إنّ الأحكام التكليفيـة بأسرها متضادة، فيكف يجتمع الاثنان منهما في واقعة واحدة؟

قلـت: إنّ التضـاد فـرع الفعليـة المتوقفة عـلى الأخذ، ومـع العدم فـلا يتعين، ولهـذا لا يسـع المكلف الأخذ بأزيد مـن واحد، ويتخير لعدم المرجـح، لصدور كل منهما بالفرض.

وبالجملة، فالقول بالإباحة واضح الفساد، كما أنّ التخيير فيما إذا كان منشأ الشك فقد النص، إنّما يتصور إذا علمنا من الاتفاق على القولين أنّ هناك خبرين، فترجع هذه الصورة إلى صورة تعارض النصين.

وبهذا الوجه وجهنا كلام شيخ الطائفة تَدَّسُ، وإلّا فالتخيير أيضاً كالإباحة في وضوح الفساد، فإنّ الأخذ بما لا يعلم أنّه حكم الله تعالى والتدين به بدعة وضلالة، فكيف مع العلم بأنّ أحد الأمرين باطل؟! وما التزم به أحد طرفي العلم الإجمالي.

في أنّ مقتضى العلم تنجّز الواقع والعجز عن الاحتياط عذر عن تحصيل الموافقة القطعية، لا الاحتمالية

وقال الأستاد بعدما قرر دليل القائل بالإباحة «ولكن الإنصاف أنّ أدلة الإباحة في محتمل الحرمة تنصرف إلى محتمل الحرمة وغير الوجوب، وأدلة نفي التكليف عمّا لم يعلم نوع التكليف لا تفيد إلّا عدم المؤاخذة على الترك والفعل وعدم تعيين الحرمة أو الوجوب، وهذا المقدار لا ينافي وجوب الأخذ بأحدهما مخيراً فيه.

نعم، هذا الوجوب يحتاج إلى دليل، وهو مفقود، فاللازم هو التوقف وعدم الالتزام إلّا بالحكم الواقعي على ما هو عليه في الواقع، ولا دليل على عدم جواز خلو الواقعة عن حكم ظاهري إذا لم يحتج إليه في العمل، نظير ما لو دار الأمر بين الوجوب والاستحباب»[1] انتهى.

وفيه: أنّ المفروض زوال الجهل وحصول العلم بالتكليف، ومقتضاه تنجّز الواقع المعلوم، لكن العجز عن الاحتياط للتنافي عذر عن تحصيل الموافقة القطعية، وأمّا الموافقة الاحتمالية فلا ريب في وجوبها، وأدلة الإباحة موضوعها الجهل، فلا معنى لدعوى الانصراف، ولا حاجة إلى الإنصاف.

---

(١) فرائد الأصول ٢: ١٨٥.

وأمّا الالتزام فقد عرفت أنّه إنما يجب في أصول الدين دون الفروع، بل إنّما يتميز الفرع عن الأصل بعدم كون المطلوب فيه الاعتقاد، أي عقد القلب الذي هو عبارة أخرى عن الالتزام بخلاف الأصل على ما حققناه في تعريف الفقه، فلا معنى للقول بأنّه لا دليل على وجوب الالتزام بأحدهما، فإنّ عدم الوجوب، بل الحرمة من الواضحات.

وأمّا خلو الواقعة عن الحكم الظاهري فأوضح فسادا؛ ضرورة أنّ الجاهل لا بُدّ له من وظيفة عقلية أو شرعية حال الحيرة، وهو المراد بالحكم الظاهري، وليس الحكم الظاهري منحصراً فيما التزم به، وهو في المقام وجوب الموافقة الاحتمالية الذي هو مقتضى العلم الإجمالي المجامع لدوران الأمرين المحذورين.

ومن العجب ما زعمه من: أنّه إذا دار الأمر بين الوجوب والاستحباب خلت الواقعة عن الحكم الظاهري، مع أنّ العلم بأنّه عبادة -والشك في المنع عن النقيض الموجب لاندفاعه بالأصل- يؤول إلى الحكم بالاستحباب ظاهراً، فإنّ الرجحان والمقربية وكونه عبادة معلوم، والشدة مندفعة بالأصل.

وأمّا وجوب الأخذ بأحدهما المعين - أي الحرمة - فاستدل له بوجوه واضحة الفساد، لو تمت لم تنهض لوجوب الالتزام بها، بل إنّما دلت على تعين الترك في مقام العمل في قبال التخيير العقلي، والالتزام إنّما هو في التخيير الشرعي الناشي عن التخيير في مرحلة الأخذ من باب التسليم، ولعل المراد به التخيير العقلي في المقام، فيقابل القول بتعيين الحرمة في مقام العمل، وحينئذ فلا منافاة بين الإباحة والتخيير وبين المختار، فإنّ التخيير العقلي يصح أنّ نعبر عنه بالإباحة، ومقتضى ما اخترناه ذلك أيضاً، وتعين ما فعله وسقوط التخيير بعد الفعل أو الترك لا ينافي الترخيص من أول الأمر، فتدبر.

فمن الوجوه أنّ الأمر دائر بين التخيير والتعيين، فيجب الاحتياط.

وفيه: أنّ هذا في الشبهة الوجوبية، والأمر في المقام دائر بين الوجوب والحرمة، وأمّا وجوب الالتزام بأحدهما في الواقع فمعلوم الفساد، بل نعلم بعدم جوازه بالنسبة إلى أحدهما.

في ردّ من زعم أنّ دفع المفسدة أولى من جلب المنفعة

ومنها: أنّ دفع المفسدة أولى من جلب المنفعة.

وفيه: أنّ الأحكام الشرعية ليست إرشادية، بل هي مولوية تابعة لما في أنفسها من المصالح، والمكلف وظيفته دفع استحقاق العقاب عن نفسه، ولا فرق في ذلك بين الواجب والحرام، وتقدم الحرام وغلبته مع التزاحم ليس من هذا الباب، وأولوية اجتناب السيئات من اكتساب الحسنات أجنبية عن المقام؛ فإنّ المراد بالحسنات ما يترتب على المندوبات.

وتأتّي المقصود من الحرام بالترك مطلقاً دون الواجب يتم في غير التوصلي، ولا دلالة له على الأولية بالامتثال كما لا يخفى، والتقدم في مرحلة التزاحم لا يحتاج إثباته إلى دليل، وأيام الاستظهار يعتمد فيها على استصحاب الحيض، كما أنّ وجوب الاجتناب عن أطراف الشبهة مستند إلى العلم المنجّز للتكليف بالواقع، فلا دوران بين الوجوب والحرمة، ولا معنى لما قيل: من أنّ سقوط الوضوء مستند إلى ثبوت البدل له؛ ضرورة أنّ مقتضى العلم الإجمالي عدم صحة الوضوء وإن لم يكن له بدل.

وبما حققناه تبيّن كثير ممّا فيما أفاده في هذا المقام، أعرضت عنها مخافة الإطناب، ولا حاجة إلى التعرض لأحكام بقية الصور.

هذا مجمل الكلام في الشك في التكليف.

[الشك في المكلف به]

وأمّا إذا كان الشك في المكلف به فله أيضاً أقسام ثلاثة، كالشك في التكليف، ولاختصاص الشبهة الموضوعية من أقسام الشبهة التحريمية بمزيد الغموض خصت بالتقديم.

وقد ظهر بما حققناه أنّ العلم منجّز، ومن المستحيل الترخيص في المخالفة القطعية، فلا يعقل ورود دليل على خلافه، وما يوهم ذلك مؤوّل أو مطروح.

توضيح ذلك: أنّ العلم الإجمالي تصديق مجامع لفقد التصور التفصيلي، والتصديق علة للتنجّز، وفقد التصور من حيث هو لا يصلح للمنع، نعم لو اتسعت دائرة الاحتمال، وضعف في كل من الأطراف، بحيث لا يعتد به لم يبق للعلم أثر، وهذا معنى غير المحصورة.

أما قوله عليه السلام: **(كل شيء لك حلال حتى تعلم أنّه حرام بعينه)** فلا يوهم خلاف ما حققناه، فإنّ مساقه مساق رواية مسعدة المشتملة على الأمثلة الموضحة للمراد، فالمعنى: أنّ العلم بأنّ للكلي فرداً محرماً الموجب للشك في بعض المصاديق ليس منجّزاً، بل إنّما يدور التنجيز مدار العلم بتحقق العنوان المحرم في فرد خاص معين، وأين هذا من اعتبار المعرفة التفصيلية؟!

والحاصل: أنّ العلم بأنّ الكلي يحرم من جهات يوجب الشك في بعض الموارد، وهذا لا أثر له؛ لأنّه ليس عالماً بحرمة الشيء بعينه، بمعنى أنّه لم يعلم بأنّ الحرمة تحققت في الخارج.

وأمّا ما علم بتحققها، ودار أمر الحرام بين أمور فهو علم بأنّه حرام بعينه، بمعنى أنّه تعين الحرام، وخرج عن الإبهام، وتردده بين أمور إنّما ينافي معرفته لا العلم بأنّه حرام، وتعيّنه بمعنى تحققها في الشخص.

وأمّا قوله عليه السلام: **(فهو لك حلال حتى تعرف الحرام منه بعينه)** فلا يدل إلّا على

اعتبار عرفان الحرام في الجملة؛ لدفع احتمال كون الاحتمال منجّزاً.

وأمّا اعتبار العرفان التام فلا، فالعالم بنجاسة أحد الإناءين عرف النجس، وأنّه أحدهما، والتردد بينهما لا ينافي العرفان في الجملة، وكلمة (بعينه) لا تفيد إلّا التأكيد.

ومن الغريب أنّ الأستاذ تدّثُ تمسك بالإطلاق والعموم، ومن المعلوم أنّ النزاع إنّما هو في تأثير مثل هذا العلم في التنجّز لا في ثبوت الحكم الواقعي وعدمه، واضطرب كلام الأستاذ تدّثُ في هذا المقام غاية الاضطراب، فزعم «أنّ[1] قوله عليه السلام «بعينه» تأكيد للضمير، جيء به للاهتمام في اعتبار العلم، كما يقال: رأيت زيداً نفسه بعينه، لدفع توهم وقوع الاشتباه في الرؤية، وإلّا فكل شيء علم حرمته فقد علم حرمة نفسه.. إلى آخره»[2].

وفيه: أنّ التأكيد في اعتبار العلم إنّما يحصل بقوله: «وتتيقن»، «وتعلم»، «وتصير على بصيرة» إلى غير ذلك، لا بكلمة «بعينه»، وألبس المقام ممّا يحتمل فيه الاعتقاد بحرمة غير الحرام حتى يكون للاهتمام بالتميز معنى، وقد حققنا لك أنّ العلم بحرمة الشيء على وجه كلي لا يترتب عليه الأثر ما لم ينطبق على فرد خارجي، فكلمة «بعينه» تأكيد لعرفان الحرام لا للضمير، فعرفان أنّ الشيء حرام، الذي جعل غاية للحكم بالحل والإعذار، عبارة عن التطبيق على الفرد في الجملة الذي لا ينافي التردد بين أمرين أو أمور، وهذا المعنى يتأكد بكلمة «بعينه».

في بيان المراد من صحيحة: وهو كل شيء لك حلال حتى تعلم أنّه حرام بعينه

ومن الغريب أنّه تدّثُ قال: «وأمّا قوله عليه السلام: **(فهو لك حلال حتى تعرف الحرام منه بعينه)** فله ظهور في ما ذكر، حيث إنّ قوله «بعينه» قيد للمعرفة، فمؤداه

---

(١) في المصدر: «لأن».

(٢) فرائد الأصول ٢: ٢٠١.

اعتبار معرفة الحرام بشخصه، ولا يتحقق ذلك إلّا في ما[١] أمكنت الإشارة الحسية إليه»[٢]... إلى أن قال: «إلاّ أنّ إبقاء الصحيحة على هذا الظهور يوجب المنافاة لما دلّ على حرمة ذلك العنوان المشتبه، مثل قوله عليه السلام[٣]: **(اجتنب عن الخمر)**؛ لأنّ الإذن في كلا المشتبهين ينافي المنع عن عنوان مردد بينهما، ويوجب الحكم بعدم حرمة الخمر[٤] إجمالاً في متن الواقع، وهو ممّا يشهد الاتفاق والنص على خلافه، حتى نفس هذه الأخبار، حيث إنّ مؤداها ثبوت الحرمة الواقعية للأمر المشتبه»[٥] انتهى.

فإنّ جعل معرفة الحرام من الشيء غاية للحل صريح في اعتبار الخصوصية، وتميز الفرد المحرم من المحلل، فكلمة «بعينه» تأكيد لا محالة، إلّا أنّه لا يدل على اعتبار التميز التام؛ فإنّ المقام إنّما هو عدم الاعتداد بالاحتمال الناشي عن كون الشيء على وجهين، ولو كان الخبر دالاً على ما زعمه لم يكن منافياً للأدلة الواقعية، وإنّما كان منافيا لما دلّ على أنّ الحجية ذاتية للعلم، ثم إنّ الاستشهاد بالاتفاق والنص على حرمة الحرام الواقعي في غاية الوهن والسقوط، كهذه الأخبار؛ ضرورة أنّ الاشتباه لا يغير الحكم.

ولا دلالة لهذه الأخبار إلّا على أنّ الجهل عذر، والعلم قاطع له، وأين هذا من بقاء الحرام على حرمته حال الجهل أو العلم وعدمه؟!

ثم قال: «فإن قلت: مخالفة الحكم الظاهري للحكم الواقعي لا يوجب ارتفاع

---

(١) في المصدر: «إذا» مكان «في ما».

(٢) فرائد الأصول ٢: ٢٠٢.

(٣) في المصدر: «عليه السلام» غير موجودة.

(٤) في المصدر: «المعلوم» بعد «الخمر».

(٥) فرائد الأصول ٢: ٢٠٢.

الواقعي[١]، كما في الشبهة المجردة عن العلم الإجمالي، مثلاً قول الشارع «اجتنب عن الخمر» شامل للخمر الواقعي الذي لم يعلم به المكلف ولو إجمالاً، وحليته في الظاهر لا يوجب خروجه عن العموم المذكور حتى لا يكون حراماً واقعياً، فلا ضير في التزام ذلك في الخمر الواقعي المعلوم إجمالاً.

قلت: الحكم الظاهري لا يقدح مخالفته للحكم الواقعي في نظر الحاكم مع جهل المحكوم بالمخالفة؛ لرجوع ذلك إلى معذورية المحكوم الجاهل، كما في أصالة البراءة، وإلى بدلية الحكم الظاهري عن الواقع، أوكونه طريقاً مجعولاً إليه على الوجهين في الطرق الظاهرية المجعولة.

وأمّا مع علم المحكوم بالمخالفة فيقبح من الجاعل جعل كلا الحكمين؛ لأنّ العلم بالتحريم يقتضي وجوب الامتثال بالاجتناب عن ذلك المحرم، فإذن الشارع في فعله ينافي حكم العقل بوجوب الإطاعة»[٢] انتهى.

وهو كما ترى، لا محصل له؛ فإنّ الذي اعتمد عليه في التفصي عن الرواية أنّ مقتضاها تخصيص ما دلّ على حرمة المحرمات الواقعية، وهو ينافي الاتفاق والنص، وهذا الاعتراض محصله عدم المنافاة بين الحكم الظاهري وبين الحكم الواقعي، فلا يلزم التخصيص.

وهذا الجواب محصله قبح إعذار العالم، ولو كان من أول الأمر سلك هذا المسلك لما وقع في المحذورات، واستغنى عن هذه التطويلات التي لا طائل تحتها، مع أنّ بدلية الحكم الظاهري عن الحكم الواقعي، أو كونه طريقاً مجعولاً إليه لا معنى لهما، فإنّه إعذار صرف، فهو تصرف في المرحلة الثالثة، والبدل واقعي ثانوي، كالتيمم بالنسبة إلى المائية، وكونه طريقاً أوضح فساداً.

---

(١) في المصدر: «الحكم» قبل «الواقعي».

(٢) فرائد الأصول ٢: ٢٠٢.

في أنّ أصول الجهتية يتمم الكشف الذاتي للدليل

نعم، الأصل الجاري في دفع الموانع عن الدلالة، كأصل الحقيقة والإطلاق والعموم، يتمم الكشف الذاتي للدليل، لا أنّه طريق مجعول، وكذا ما دلّ على تنزيل احتمال التعمد في الكذب أو التقية منزلة العدم، فإنّه تكميل للنقص في الظاهر، لا أنّ الأصل طريق.

ثم قال: «فإن قلت: إذن الشارع في فعل المحرم مع علم المكلف بتحريمه إنّما ينافي حكم العقل من حيث إنّه إذن في المعصية والمخالفة، وهو إنّما يقبح مع علم المكلف بتحقق المعصية حين ارتكابها، والإذن في ارتكاب المشتبه[١] ليس كذلك، إذا كان على التدريج، بل هو إذن[٢] مع عدم علم المكلف بها إلاّ بعدها، وليس في العقل ما يقبح ذلك، وإلّا يقبح[٣] الإذن في ارتكاب جميع المشتبهات بالشبهة الغير المحصورة، أو في ارتكاب مقدار يعلم عادة بكون الحرام فيها[٤]، وفي ارتكاب الشبهة المجردة التي يعلم المولى باطلاع العبد بعد الفعل على كونه معصية، أو[٥] في الحكم بالتخيير الاستمراري بين الخبرين أو فتوى المجتهدين.

قلت: إذن الشارع في أحد المشتبهين ينافي -أيضاً- حكم العقل بوجوب امتثال التكليف المعلوم المتعلق بالمصداق المشتبه؛ لإيجاب العقل -حينئذ- الاجتناب عن كلا المشتبهين.

نعم، لو أذن الشارع في ارتكاب أحدهما مع جعل الآخر بدلا عن الواقع في الاجتزاء بالاجتناب عنه جاز، فإذن الشارع في أحدهما لا يحسن إلّا بعد الأمر

---

(١) في المصدر: «المشتبهين».

(٢) في المصدر: «في المخالفة» بعد «إذن».

(٣) في المصدر: «لقبح».

(٤) في المصدر: «فيه».

(٥) في المصدر: «و».

بالاجتناب عن الآخر بدلا ظاهرياً عن الحرام الواقعي، فيكون المحرم الظاهري هو أحدهما على التخيير، وكذا المحلل الظاهري، ويثبت المطلوب، وهو حرمة المخالفة القطيعة بفعل كلا المشتبهين»[1] انتهى.

وكل من الاعتراض والجواب فاسد:

أمّا الأول: فلأنّ المنجز هو العلم بالتكليف، والعلم بالمخالفة حال الارتكاب لا دخل له في تحقق العصيان، أو عدم وجوب الاجتناب في غير المحصورة، إنّما هو لضعف الاحتمال جداً، في كل واحد من الأطراف، بحيث يقبح الاعتداد به، فلا يبقى أثر لمثل هذا العلم.

أمّا المقدار الذي يعلم عادة بكون الحرام فيه، فإن لم تكن غير محصورة، وكان جميع الأطراف محلا للابتلاء، فلا إشكال في وجوب الاجتناب عن الجميع، وعلم المولى على اطلاع العبد لا أثر له في التنجيز.

وأمّا التخيير بين الخبرين، فإنّما هو من باب التسليم، وإلّا فمقتضى القاعدة التساقط، وقد بيناه سابقاً.

وأمّا بين فتوى المجتهدين فإنّما هو من باب تزاحم الحقين، كإنقاذ الغريقين، حيث إنّ الإفتاء منصب للفقيه، ومع التساوي فكل منهما منصوب للسلطة الإسلامية، فيتخير الشخص في جميع الآثار بينهما واقعاً، كدفع الخراج، والزكاة، والخمس والاستقضاء، والاستفتاء.

وأمّا الجواب: فلأنه مصادرة صرفة، وما زعمه من الاستثناء لا معنى له؛ فإنّ بدلية غير الحرام عن الحرام في الاجتزاء بالاجتناب عنه مرجعه إلى امتثال الحرمة والنهي عن الخمر بالاجتناب عن الماء مثلاً، والتخيير في الحكم بمعنى رجوع أمره إلى المكلف، واختياره -أيضاً- لا معنى له.

---

(١) فرائد الأصول ٢: ٢٠٣.

وقد عرفت أنّه لا حاجة إلى هذه التكلفات الركيكة والإطالة المملة، فإنّ كون العلم منجّزا بالذات غني عن البرهان، وقد أوضحناه بما لا مزيد عليه.

ثم قال: «فإن قلت: إذا فرضنا المشتبهين ممّا لا يمكن ارتكابهما إلّا تدريجاً، ففي زمان ارتكاب أحدهما يتحقق الاجتناب عن الآخر قهراً، فالمقصود من التخيير -وهو ترك أحدهما- حاصل مع الإذن في ارتكاب كليهما؛ إذ لا يعتبر في ترك الحرام القصد، فضلا عن قصد الامتثال.

قلت: الإذن في فعلهما في هذه الصورة -أيضاً- ينافي الأمر بالاجتناب عن العنوان المحرم الواقعي[1]، لما تقدم من أنّه مع وجود دليل حرمة ذلك العنوان المعلوم وجوده في المشتبهين لا يصح الإذن في أحدهما إلّا بعد المنع عن الآخر بدلا عن المحرم الواقعي»[2] انتهى.

وفيه: أنّ الجواب مصادرة محضة مع فساده في نفسه، كما حققناه، ثم ذكر اعتراضا أجاب عنه بما هو أوضح فساداً من هذا الجواب.

نقل كلام للشيخ حيث ذكر وقوع المخالفة القطعية للعلم الإجمالي في موارد كثيرة في الشرع

ثم قال ما محصله: الاعتراض على نفسه بوقوع المخالفة القطعية للعلم الإجمالي في الشرع في موارد كثيرة، فلا معنى للاستحالة.

منها: الشبهة غير المحصورة.

ومنها: ما لو تعدد الإقرار بمال واحد لأشخاص، فإنّه يغرم لمن عدا الأول بالبدل.

ومنها: تنصيف المال المردد بين الشخصين.

---

(١) في المصدر: «الواقعي المحرّم».

(٢) فرائد الأصول ٢: ٢٠٤.

ومنها: الحكم بالانفساخ عند التداعي في المبيع أو الثمن[١].

ثم أجاب عن مسألة الإقرار بأنّ: «الحاكم وظيفته أخذ ما يستحقه المحكوم له على المحكوم عليه بالأسباب الظاهرية، كالإقرار، والحلف، والبينة وغيرهما، فهو قائم مقام المستحق في أخذ حقه، ولا عبرة بعلمه الإجمالي، نظير ذلك ما إذا أذن المفتي لكل واحد من واجدي المني في الثوب المشترك في دخول المسجد، فإنّه إنّما يأذن كلّا منهما بملاحظة تكليفه في نفسه، فلا يقال: إنّه يلزم من ذلك إذن الجنب في دخول المسجد وهو حرام.

وأمّا غير الحاكم ممن اتفق له أخذ المالين من الشخصين المقرّ لهما في مسألة الإقرار، فلا نسلم جواز أخذه لهما، ولا لشيء منهما، إلّا إذا قلنا بأنّ ما يأخذه[٢] منهما يعامل معه معاملة الملك الواقعي، نظير ما يملكه ظاهراً بتقليد أو اجتهاد يخالف[٣] لمذهب من يريد ترتيب الآثار[٤]، بناء على أنّ العبرة في ترتيب آثار الموضوعات الثابتة في الشريعة، كالملكية والزوجية وغيرهما، بصحتها عند المتلبس بها كالمالك والزوجين، ما لم يعلم تفصيلاً من يريد ترتيب الآثار خلاف ذلك، ولذلك قيل بجواز الاقتداء بواجدي المني في الثوب المشترك في صلاة[٥] واحدة، بناء على أنّ المناط في صحة الاقتداء الصحة عند المصلي، ما لم يعلم تفصيلاً فساده.

وأمّا مسألة الصلح فالحكم فيها تعبدي، وكأنّه صلح قهري بين المالكين أو يحمل على حصول الشركة بالاختلاط، وقد ذكر بعض الأصحاب أنّ مقتضى القاعدة

---

(١) انظر: فرائد الأصول ٢: ٢٠٦.

(٢) في النسخة المعتمدة من المصدر: «كل»، وهي في نسخة بدل منها غير موجودة.

(٣) في النسخة المعتمدة من المصدر: «مخالف» وما موجود عن نسخة بدل منها.

(٤) في النسخة المعتمدة من المصدر: «الأثر» وما في المتن عن نسخة بدل منها.

(٥) العبارة في المصدر: «الاقتداء في الظهرين بواجدي المني في الصلاة»

الرجوع إلى القرعة»[1] انتهى.

وكل من الاعتراض والجواب فاسد.

أما الأول: فالشبهة غير المحصورة ظهر حالها، وأمّا الإقرار فنفوذه بالنسبة إلى كل واحد، إنّما هو لاستقلال كل شخص بالاستحقاق، فحيث أقر بالمال لشخص نفذ إقراره، لما حققناه في الاستصحاب من أنّه مقتضى قاعدة «من ملك شيئاً ملك الإقرار به»، وبعد ما أقرّ لآخر انحلّ إقراره إلى أمرين: أحدهما: بطلان استحقاق من أقرّ له أولاً، فلا يسمع، والآخر حيلولته بين الشخص وبين ماله بإقراره النافذ، ومقتضاه ضمان المال المقرّ به بالمثل والقيمة، فيسمع، والعلم ببطلان أحدهما لا أثر له، لأنّه لا سبيل إلى إبطالهما معاً، فإنّ منع المالك عن ماله ظلم، ولا إلى إبطال أحدهما لعدم المرجح، والمقرّ باختياره ألزم نفسه، فلا تجب رعايته، فإنّ إلزامه بما التزم به ليس ظلماً، بخلاف منع المقرّ له عن حقّه، وهذه خاصية الإقرار.

أما إذا علمنا بأنّ المال لأحد الشخصين فمقتضى قاعدة العدل التنصيف لتساوي النسبتين، فإنّ منعهما جميعاً عن المال ظلم، وتخصيص أحدهما به ترجيح بلا مرجح، فهو أيضاً ظلم ظاهر، فلا مناص عن التسوية.

وأمّا مع تعارض البيّنتين فيتساقطان مع عدم المرجح، ولو لم يكن لأحدهما يد على المال، ولم نعلم بأنّه لأحدهما، يبقى بلا مالك معلوم.

وأمّا الانفساخ مع التداعي فهو كالتلف قبل القبض، والسرّ فيه أنّ المعاملة لا تتم إلّا بالتقابض، ومع تعدده ينفسخ، بمعنى أنّه ليس على من انتقل عنه المال دفعه إلى من انتقل إليه إلّا بعد قبضه العوض، وقد حققناه في كتاب البيع[2] بما لا مزيد عليه.

هذا حال الاعتراض.

---

(١) فرائد الأصول ٢: ٢٠٧.

(٢) في (م): توجد حاشية لفظها: «وقد طبعه بعض الأعاظم، ومن شاء فليطلبها».

اشكالات عويصة

منهـا: فـي ردّ مـا ذكـره الشـيخ مـن الموارد التي ثبـت مخالفـة القطعية للعلـم الاجمالي.

وأمّا الجواب فقد ظهر فسـاده ممّـا حققنا، توضيح ذلـك: أنّ ما أجاب به عن مسألة الإقرار:

فيه: أنّ الحاكم إذا علم بفساد إحدى الدعوتين، أو ببطلان إحدى البينتين وجب الامتنـاع والكف عن الحكـم في كلا الواقعتـين وإن جاز لكل منهما أخـذ ما يعتقد اسـتحقاقه، فالحاكم يفتي بأنّ لكل من يعتقد اسـتحقاق مال على شخص استيفاءه منـه، ولكن في مقام القضاء يجـب عليه الكف إذا علم باشـتباه أحدهما، وإن قامت البينـة على طبق كل من الدعويين، وما زعمـه من عدم جواز أخذ الثالث المال منهما فاسـد؛ لأنّه بتلقيه عن المستحق الذي أخذه بالاستحقاق وسدّ باب النقل والانتقال -أيضاً- ظلم، ولا فائدة معتد بها في هذا المال.

فالثالث بمنزلة من يتلقى المال عن المقرّ له، بل لكل منهما التصرّف فيما انتقل إلى صاحبه ما لم يعلم بتعمده في الكذب فيما ادعاه، نعم يكفي العلم بعدم الاسـتحقاق الواقعي في عدم جواز التصرّف فيما أخذه إن لم يقرّ ربّ المال باسـتحقاقه، ولم يستند إلى حكـم الحاكم وقضائـه، فإنّ القضاء -أيضـاً- كالإقرار نافذ وإن لم يسـتحق في الواقع بحسب الظاهر.

ولا يجوز لأحد نقض الحكم إلّا مع بطلان موازينه.

وأمّا ما ذكره من الاستثناء.

ففيه: أنّه فرق بين الشبهة في الحكم وبين الشبهة في الموضوع، فإنّ كل من أقرّ على اعتقاده نفذ بالنسبة إلى غيره وإن لم يكن معذوراً، ولهذا يلزم الكفار والمخالفون بما ألزموا به أنفسهم، فيجوز أخذ ثمن الخمر من مستحليه، بل ثمن الصنم، ومهر المحارم من مستحلي نكاحها، وإن حرم على أهل الإسلام، ونكاح المطلقة على طريقة أهل الخلاف من أزواجهم وإن كان الطلاق باطلاً على مذهب أهل الحق.

ومن هذا الباب إقرار المجتهد ومقلديه على رأيه وإن كان فاسدا عند غيره، فيجوز لمن يعلم بحرمة الربا، أو أنّه لا يحل في القرض بالحيلة -وإنّ ما شاع من استحلاله بالبيع من الفتن- تلقي المال الربوي- أي المأخوذ بهذا العنوان- ممّن يجّوزه، إن كان باجتهاد أو تقليد صحيحين، وكذا مباشرة من يزعم طهارة مطلق الغسالة والخمر، وإن كانا نجسين باعتقاده، وهذا إنّما هو للتقرير، وإلّا لوجب اعتزال الناس بعضهم بعضاً للاختلاف الشديد في الآراء والمذاهب في الفروع، وهذا إنّما هو في الأحكام.

وأمّا الشبهة الموضوعية فالاشتباه فيها إنّما يوجب معذورية الجاهل، وأمّا العالم فلا يجوز له إلّا العمل بعلمه، ولا وجه لتشريكهما في الحكم، فيجوز اقتداء من يعتقد بنجاسة الغسالة بمن لا يجتنب عنها باعتقاد طهارتها، لكن إذا جهل الإمام بأنّه محدث، والمأموم عالم به، فلا يجوز له الاقتداء به، لأنّه شبهة موضوعية، والتقرير على المذاهب إنّما هو في الأحكام، وللتفصيل والتوضيح مقام آخر.

وإنما المقصود في المقام مجرد التنبيه على جهة المسألة.

ومنها: في أنّ تنصيف المال المردد بين الشخصين إنّما هو من باب العدل، لا من باب الصلح القهري كما زعمه

وأمّا ما ذكره في مسألة الصلح.

ففيه: ما عرفت: من أنّه مقتضى قاعدة العدل والإنصاف، لا أنّه حكم تعبدي،

ولا معنى لكونه صلحاً قهرياً، والموجب للشركة إنّما هو لاختلاط الحقيقي كالماءين، وأمّا المقام فليس فيه إلّا الاشتباه، والشركة الظاهرية مقتضى العدل والإنصاف، وهي عبارة أخرى عن التنصيف، لا أنّها محل للحكم، وكأنّه زعم أنّها شركة حقيقية.

ومما يكشف عن فساد توهم جواز المخالفة القطعية مع وضوحه، وأنّه يلزمه تجويز التوصل إلى ارتكاب الحرام بتحصيل الاشتباه، فمن أراد شرب الخمر يجعل مايعاً مباحاً شبيهاً بها، ثم يشربها جميعاً تدريجاً؛ ضرورة زوال الحكم بزوال موضوعه، وأمّا وطي المحارم فلا؛ لاشتراطه بالزوجية أو ملك اليمين، فلا بدّ من إحراز العنوان، وليس الجهل عذراً مسوغاً للوطي.

واعلم أنّ اختلاف العنوان في الأطراف قد يمنع من تأثير العلم في التنجيز، لعدم ترتب الأثر على كل تقدير، كما إذا علم بنجاسة مايع، أو طلاق امرأته، أو علم بنكاح امرأته أو طلاق أخرى.

ومن هذا الباب ما لو علم بنجاسة بدنه وارتفاع حدثه؛ لوضوئه بمايع مردد بين الماء والبول، وما لو علم بموت أبيه أو نجاسة بدنه، وعلى هذا المنوال فروع أخر، لا أنّ اختلاف العنوان مطلقاً يمنع من تأثير العلم الإجمالي، فتدبر.

هذه جملة القول في أول مرتبتي التنجّز، أي حرمة المخالفة القطيعة.

[وجوب الموافقة القطعية]

وأمّا الثانية -أي وجوب الموافقة القطعية- فالتحقيق أنّ العلم مقتض لها مع الإجمال، بمعنى أنّ فقد التصور المجامع للتصديق يمنع من العلية التامة للتنجّز التام، فما لم يقم دليل على الترخيص يجب المنع من الارتكاب مطلقاً، فإنّ الشغل اليقيني يقتضي البراءة اليقينية، واحتمال الضرر لا مؤمن منه، لوجود التصديق

بالتكليف والقاطع للعذر.

واستدل الأستاد تدّثُ على ذلك بعموم أدلة المحرمات للحرام المعلوم إجمالاً، فيجب الاجتناب عن كل ما يحتمله، هذا محصل كلامه[١].

وفساده واضح؛ ضرورة أنّه ليس الشك في التخصيص حتى يستدل بالعموم، وإنّما الإشكال في صلوح فقد المعرفة التفصيلية للإعذار.

وظهر بما حققناه أنّ الأصل يرتفع موضوعه بالتصديق وإن كان فاقدا للتصور، فلا معنى لجريانه، وزعم الأستاد تدّثُ أنّه يجري في الطرفين، وللعلم ببطلانه في أحدهما يتعارضان فيتساقطان، فيجب الاحتياط، وقد عرفت بطلانه[٢].

ثم إنّه لا معنى للتعارض والتحكيم في الأصول؛ فإنّ الأصل وظيفة صرفة، ولا كشف له، والتعارض فرع التنافي في الدلالة، مع أنّ العلم بانقطاع الأصل في أحد الأمرين لا يصلح لأن يوجب التعارض، بل يوجب السقوط من غير تعارض، كما إذا علم بفساد إحدى المعاملتين، فتسقطان عن الاعتبار، لا أنّهما تتعارضان، وكما إذا علمنا ببطلان إحدى البيّنتين؛ فإنّه يوجب سقوط الجميع عن الاعتبار لا التعارض.

ومنها: حكومة الأصل السببي على المسببي

وأوضح فساداً من هذا ما زعمه من حكومة الأصل السببي على المسببي[٣]؛ فإنّ كون شك مسبباً عن آخر فاسد، وإنّما السبب بين الأمرين اللذين تعلقا به، وأمّا الشك فهو مستند إلى عدم المرجح لأحد الطرفين بعد الالتفات.

---

(١) انظر: فرائد الأصول ٢: ٢١٠.

(٢) انظر: فرائد الأصول ٢: ٢١١.

(٣) انظر: فرائد الأصول ٢: ٢٤٢.

ثم إنّه لا كشف للأصل، فما معنى كونه ناظراً إلى حكم آخر ومفسرا له، مع أنّ الاستصحاب أصل واحد، ولا يتعدد بتعدد الموارد، مع أنّ كون الأصل الواحد مجملاً باعتبار جريانه في مورد، ومفصّلاً باعتبار آخر، وكونه في طول نفسه سابقاً ولاحقاً[1] باعتبارين من الوهن بمكان، ويظهر التفصيل ممّا حققناه في مبحث الاستصحاب، والمقصود في المقام إنّما هو التنبيه على بطلان تفريع وجوب الاحتياط على التعارض.

وظهر بما حققناه فساد توهم التخيير بين الأصلين، وقد أطال الأستاد تدّث في دفع هذا التوهم بما لا يخلو عن مفاسد كثيرة، تظهر بالتأمل في ما حققناه.

واستدل من جوّز المخالفة الاحتمالية بوجوه سخيفة، لا حاجة إلى التعرض لها بعدما حققناه.

[تنبيهات]

وينبغي التنبيه على أمور:

الأول: أنّ مقتضى ما أشرنا إليه سابقاً أنّ اختلاف العنوان في أطراف الشبهة قد يوجب سقوط العلم الإجمالي عن التأثير، لا أنّ الاختلاف مطلقاً كذلك؛ ضرورة أنّ الأثر لو كان متحققاً على كل تقدير تنجّز التكليف بالعلم، ومجرد اختلاف العنوان لا يوجب الفرق، كما إذا علم بأنّ أحد المايعين إمّا خمر وإمّا بول.

وأمّا إذا علم بأنّه حدثت واقعة مرددة بين انفعال لباسه أو بدنه وبين بيعه ماله المخصوص، أو بين طلاق امرأته وبين كون مايع مخصوص خمراً؛ فإنّ الأثر لا يترتب على كل تقدير؛ ضرورة أنّ من يحتمل شراءه لا سبيل إلى إلزامه بالآثار بمجرد الاحتمال، ولا يستحق المشتري لأخذ المبيع مجاناً، ومع التعذر ينفسخ البيع،

(١) في (م): توجد حاشية: «وفي نسخة الأصل تكون العبارة هكذا» ثم كلمتان غير واضحتين.

كما في صورة تلف أحد العوضين أو استقرار الاشتباه للتردد، كما في صورة التنازع في أحد العوضين، وكذا لا سبيل إلى ترتيب آثار الفرقة على الزوجة بمجرد الاحتمال من قبلها، لأنّه ليس لها علم بحدوث أمر بالنسبة إليها.

نعم، في ما يرجع إلى الزوج خاصة من التكاليف إشكال، وقد مرت الإشارة إلى هذا آنفاً.

وأمّا ما في الحدائق [1] فضعفه ظاهر لمن تدبر، كما أنّه ظهر بعض الوهن في كلام الأستاد تدّظُ حيث إنّه أطلق نفي الفرق بين الموارد وإن كان ما ذكره بالنسبة إلى ما نسب إلى الحدائق حقا[2].

الثاني: أنّه ظهر ممّا حققناه أنّه لا معنى لوجوب الاجتناب عن أطراف الشبهة إلّا التنجيز التام، بمعنى استحقاق العقاب على ارتكاب الواقع للعلم به، وعدم كون فقد المعرفة التفصيلية عذراً، ولا مجال لتوهم أنّه يستحق العقاب على ارتكاب كل واحد من الأطراف وإن لم يصادف الواقع، إلّا من باب التجري وإن كان المستند لوجوب الاحتياط دليلاً شرعياً.

الثالث: أنّ ما حققناه من تأثير العلم الإجمالي في التنجيز إنّما يتم لو كان الأثر مترتباً على كل تقدير، وأمّا لو لم يكن له أثر على بعض التقادير -كما لو ترددت النجاسة بين وقوعها على النجس وبين[3] وقوعها على الطاهر، أو بين وقوعها على ما لا يتمكن من ارتكابه وبين ما يتمكن، أو بين ما يضطر إلى ارتكابه خاصة وبين ما ليس كذلك، أو بين ما يرتبط بالمكلف وبين ما يكون أجنبياً عنه كثوبه وظهر الطاهر- فلا أثر له أصلاً، ووجوده كالعدم، والأمر في ما عدا الأخير في غاية الوضوح.

---

(١) انظر: الحدائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة ١: ٥١٧، وما بعدها.

(٢) انظر: فرائد الأصول ٢: ٢٤١.

(٣) كذا في (م): وهو من الأخطاء الشائعة؛ لأن «بين» لا تتكرر إلّا بين الاسم والضمير.

في ردّ ما ذكره الشيخ في الرواية: من التفصيل في التنجيس، بين ما يدركه الطرف من الدم وبين ما لا يدركه

أمّا الابتلاء فالوجه في اعتباره في التعليق توقف ارتباط الحكم بالشخص على ارتباط موضوعه، والمفروض انتفاؤه، فإذا علم بوقوع النجاسة على ما في إنائه، أو على ظهر الإناء مع عدم ارتباطه به؛ لانحصار شغله بما يشغله الإناء لم يجب الاجتناب، وهذا هو الوجه في ما ورد في: من رعف فامتخط فصار الدم قطعاً صغاراً، فأصاب إناءه، من أنّه إن لم يكن شيء يستبين في الماء فلا بأس، وإن كان شيئاً بيّناً فلا[1]، لا ما زعمه الشيخ تَدَّسَّ من التفصيل في التنجيس بين ما لا يدركه الطرف من الدم وبين ما يدركه[2]، فإنّه واضح الفساد.

وليس الوجه في اعتبار هذا الشرط ما يتوهم من أنّ المكلف تارك لما لا يبتلى به بنفس عدم الابتلاء، فإنّ التكليف قد ينجّز على من هو تارك بنفسه، وليس التنجيز للبعث، وأمّا التعلق فبالأولوية، فربما يتعلق التكليف بمن لا يعقل في حقه الامتثال، بل ربما ينهى عن العمل، ويحرم عليه، كما في المسافر والحايض، فالتكليف متعلق بهما وإن حرم عليهما الامتثال، ولهذا يجب عليهما القضاء.

والحاصل: أنّ تأثير الأمر والنهي في البعث والزجر ليس مصححاً لهما، وإلّا لم يجب شيء على من لا يراد منه الامتثال، وكذا على من يقدم على الفعل والترك، ولو لم يكن إلزام وزجر، والوجه في هذا التوهم ما يتراءى من أنّ الحكم هو الخطاب أو ما ينتزع منه، وقد حققنا فساده في محله، وبينا أنّ له مراحل، فقد يتعلق بالمكلف

---

(١) انظر: الاستبصار فيما اختلف من الأخبار ١: ٢٣، كتاب الطهارة، باب الماء القليل يحصل فيه شيء من النجاسة، حديث رقم١٢.

(٢) انظر: الاستبصار فيما اختلف من الأخبار ١: ٢٣، ولفظ الشيخ تَدَّسَّ: «فالوجه في هذا الخبر أن نحمله على أنّه إذا كان ذلك الدم مثل رأس الإبرة التي لا تحس ولا تدرك فانّ مثل ذلك معفو عنه».

مـن دون أن ينجّز عليه، فلا يصح الخطـاب، بل ربما يخاطب بخلاف ما تعلق به من التكليف، وربما يكون الواجب تعيينياً في مرحلة التعلق، وتخييريّاً في مرحلة التنجّز، فكون الخطاب لغواً -على تقدير تحققه- لا يستلزم انتفاء الحكم.

هذا إذا علمنا عدم الابتلاء، ومع الشك فالأصل عدم الارتباط، ولو كان الشك في البراءة ناشـياً من الشـك في اعتبار أمر في التعلق حكمنا بالاشتغال؛ لأنّ الأصل عدمه؛ فإنّ التكليف -مع قطع النظر عن هذا الاعتبار الحادث- كان متعلقاً بالمكلف، فالشك في الدافع وإن كان شرطاً باعتبار آخر، وليس هذا من باب التمسك بالمطلق مـع إجمال مفهوم القيد، فإنّه مع فسـاده في نفسـه -لأنّه لا أصل لتشـخيص المطلق والمقيد، وليس الشـك في الحدوث- غير جار في المقام، لأنّ أدلة الأحكام غير ناظرة إلى مرحلـة التعلق والتنجّز، وإنّما مدلولها ثبوتها للواقعة، وفي كلام الأسـتاد ﷾ في المقام أنظار تظهر بالتأمل في ما حققناه.

الرابـع: أنّه لا فرق في الحكم بانفعال أطراف الشـبهة بينها وبين ما يلاقيها، لأنّ المنجّز إنّما هو الحكـم بالاجتناب عن النجس المعلوم ثبوته في الأطراف، ولا يحصل الاجتناب إلّا بالتحرّز عنها عيناً وحكماً، ومن المعلوم أنّ الملاقي - بالكسر - يكتسب مـمّا لاقاه نجاسة حكمية، فكما أنّ ملاقاة الكافر وأخويه الكلب والخنزير لا تجامع الاجتنـاب عنهـا، فكذا ملاقاة ما يلاقيها؛ لأنّ السـاري في الجميع نجاسـة واحدة، فالملاقـي -بالكسر- وإن كان في طول الملاقى - بالفتح- من حيث التحقق للعلية، إلّا أنّ الجهة واحدة، فالمنع متعلق بالنجاسـة بجميع شـؤونها، والعلم بالنجاسـة في أحـد الأمرين أو الأمـور المحصورة أوجب تنجّز التكليـف بالاجتناب عن الفاعل والمنفعل جميعاً، وإن لم تتحقق الملاقاة، فإنّ تحقق نجاسة شيء كافية في تنجّز التكليف بالاجتناب عنها.

نعـم، يندفع احتمال الملاقاة بالأصل عند الشـك في أصلها، أمّا الشـك في كون النجس ما لاقاه فلا سـبيل إلى إجراء الأصل فيه؛ لأنّه تعيين لا سـبيل للأصل إليه،

فالملاقي -بالكسر والفتح- حكمهما واحد، ولا تغاير بينهما في مرحلة الموضوعية للأحكام؛ لأنّه يجب الاجتناب عن النجس بجميع شؤونه، والملاقي -بالكسر- حامل لنجاسته، فالمتلاقيان طرف واحد للشبهة، ومن المعلوم[1] أنّه إمّا يجب الاجتناب عن المتلاقيين معاً، وإمّا يجب الاجتناب عن الطرف الآخر، وإن كان لكل منهما ما لاقاه كان المعلوم وجوب الاجتناب عن أحد الأمرين وما لاقاه، ولا يتوقف ما حققناه على اتحاد نجاسة المتلاقيين، ولا على شمول أدلة الاجتناب عن النجاسة للملاقي - بالكسر- بل يكفي فيه التلازم بين الحكمين وعدم الانفكاك.

فانكشف الغطاء عمّا أشار إليه آية الله تدّث من التعليل بأنّ الشارع أعطاهما حكم النجس، لكن الاستناد إلى الشرع في ما يستقل به العقل -على ما حققناه في هذا الفرع- كالاستدلال على وجوب الاجتناب عن نفس الأطراف بالشرع، ولعله لإلزام من لا يتعقل استقلال العقل به.

نقل كلام للشيخ وبيان إيرادات عليه

وللأستاد العلامة تدّث في المقام كلام مشتمل على مواقع للنظر، ظهرت إجمالا بما حققناه، قال تدّث: «وهل يحكم بتنجيس ملاقيه؟ وجهان، بل قولان مبنيان على أنّ تنجّس الملاقي إنّما جاء من وجوب الاجتناب[2] عن ملاقيه ولو بوسائط؛ ولذا استدل السيد أبو المكارم في الغنية[3]، على تنجّس الماء القليل بملاقاة النجاسة بما دلّ على وجوب هجر النجاسات في قوله تعالى: ﴿وَالرُّجْزَ فَاهْجُرْ﴾[4].

---

(١) في (م): «فالمعلوم» فوق «من المعلوم»، وبعدها رمز نسخة بدل.

(٢) في المصدر: «عن ذلك النجس، بناء على أنّ الاجتناب عن النجس يراد به ما يعم الاجتناب» بعد «الاجتناب».

(٣) انظر: غنية النزوع إلى علمي الأصول والفروع: ٤٦.

(٤) آية ٥ من سورة المدثر.

ويدل عليه -أيضاً- ما في بعض الأخبار من استدلاله[١] على حرمة الطعام الذي مات فيه فأرة بـ(**أنّ الله تعالى حرم الميتة**)[٢]، فإذا حكم الشارع بوجوب هجر كل واحد من المشتبهين فقد حكم بوجوب هجر ما لاقاه.

وهذا معنى ما استدل به العلامة[٣] في المنتهى على ذلك: بأنّ الشارع أعطاهما حكم النجس، وإلّا فلم يقل أحد أنّ كلاً من المشتبهين بحكم النجس في جميع آثاره، أو أنّ الاجتناب عن النجس لا يراد به إلّا الاجتناب عن العين، وتنجس الملاقي للنجس حكم وضعي سببي يترتب على العنوان الواقعي من النجاسات، نظير وجوب الحد للخمر، فإذا شك في ثبوته للملاقي جرى فيه أصل الطهارة وأصل الإباحة»[٤] انتهى.

منها: قوله: «مبنيان ... إلى آخره»، فإنك قد عرفت أنّه يكفي التلازم بين نجاستي المتلاقيين، ولا يتوقف على اتحاد النجاستين، فضلاً عن أن يتوقف على دلالة أدلة وجوب الاجتناب عن النجس على وجوب الاجتناب عن ملاقيه.

ومنها: قوله: «أو أنّ الاجتناب عن النجس ... إلى آخره»؛ فإنّ كون تنجس الملاقي حكماً وضعياً مترتباً على العنوان الواقعي ممّا لا ريب فيه، ولم يتوهم أحد أنّ التسبيب لا أصل له، وأنّه ليس في المقام إلّا حكم واحد، لكن المدعى أنّ الملاقاة موجبة للسراية وحدوث نجاسة حكمية، فالفرق بين الأصل وبين الفرع إنّما هو كون الأول عينية وكون الثاني حكمية، فالاختلاف في الحامل، وأمّا المحمول فلا، فالأصل حامل لها أولاً، والفرع ثانياً، وبواسطة الملاقاة اكتساباً.

---

(١) في المصدر: «عليه السلام».

(٢) انظر: الاستبصار فيما اختلف من الأخبار ١: ٢٤، كتاب الطهارة، باب حكم الفأرة والوزغة والحية والعقرب، حديث رقم٣.

(٣) في المصدر: «قدس سره».

(٤) فرائد الأصول: ٢٣٩.

وبعد دلالة الأدلة على التفريع والاكتساب يمكن استظهار وجوب الاجتناب عن الفرع، وفرع الفرع، إلى ما لا يتناهى ممّا دلّ على وجوب الاجتناب عن الأصل، لأنّ موضوع الحكم إنّما هو النجاسة، والنجس من حيث حمله تعلق به الحكم، وقد دلّ الدليل على مشاركة الفرع لأصله في العنوان، فهو من هذه الجهة في عرض الأصل.

ومنها: قوله: «نظير وجوب الحد .. إلى آخره»، فإنّه لا شباهة بين انفعال الملاقي - بالكسر - بالملاقاة وبين وجوب الحد، لما عرفت من أنّ الجهة واحدة وإن كان هناك ترتب في الحدوث، وأين هذا من وجوب الحد.

ثم قال: «والأقوى هو الثاني، أمّا أولاً فلما ذكر، وحاصله منع ما في الغنية من دلالة وجوب هجر النجس[1] على وجوب الاجتناب عن ملاقي الرجز، إذا لم يكن عليه أثر من ذلك الرجز، فتنجسه[2] حينئذ ليس إلاّ لمجرد تعبد خاص، فإذا حكم الشارع بوجوب هجر المشتبه في الشبهة المحصورة فلا يدل على وجوب هجر ما يلاقيه.

نعم، قد يدل بواسطة بعض الأمارات الخارجية، كما استفيد نجاسة البلل المشتبه[3] من جهة استظهار أنّ الشارع جعل هذا المورد من موارد تقديم الظاهر على الأصل، فحكم بكون الخارج بولاً لا أنّه أوجب خصوص الوضوء بخروجه قبل الاستبراء من أمر الشارع بالطهارة عقيبه[4]، وبه يندفع تعجب صاحب الحدائق من حكمهم بعدم النجاسة فيما نحن فيه، وحكمهم بها في البلل مع كون كل منهما مشتبهاً حكم عليه ببعض أحكام النجاسة»[5] انتهى.

---

(١) في النسخة المعتمدة من المصدر: «الرجز»، وما في المتن عن نسخة بدل منها.

(٢) في النسخة المعتمدة من المصدر: «فتجنبه»، وما موجود في المتن عن نسخة بدل منها.

(٣) في المصدر: «الخارج قبل الاستبراء من أمر الشارع بالطهارة عقيبه» بعد «المشتبه».

(٤) في المصدر: من «قبل» إلى «عقيبه» غير موجودة.

(٥) فرائد الأصول ٢: ٢٤٠.

وفيه: ما عرفت من أنّ كون السريان تعبداً خاصاً، لا ينافي الدلالة المزبورة بعد انكشاف الاتحاد، مع أنّ ما نحن فيه لا يتوقف على تمامية الاستدلال المزبور، بل لنا أن نقول: إنّه لا معنى لهجر النجس في مثل الكافر إلّا عدم الملاقاة، ولولا الانفعال والسريان لم يكن للمنع المزبور محصل؛ لأنّه حكم وضعي.

نعم، فيما يؤكل أو يلبس مثلاً يمكن دعوى إرادة غير هذا المعنى، وحيث إنّ المراد أمر واحد، فلا إشكال في دلالة وجوب هجر النجس مطلقاً على نجاسة ملاقيه، ولا مدرك للحكم المزبور في البلل المشتبه إلّا الحكم بنجاسته بحسب الظاهر.

وتقديم الظاهر على الأصل مع فساده في نفسه محصله الحكم الظاهري بنجاسته، ومن المعلوم أنّ النجاسة بحسب الظاهر تقتضي ترتب جميع الآثار، فالتفصيل بين هذه الشبهة وبين البلل المشتبه جزاف مقتض للتعجب، فإنّ تنزيل مجهول النجاسة منزلة المعلوم لو لم يكن موجباً إلّا لترتيب الآثار بالنسبة إلى عين المجهول لوجب الاقتضاء في ترتيب الآثار على البلل، ولم يكن وجه للحكم بانفعال ملاقيه.

كيف وهذا من جملة الآثار؟! فإنّ تأثيره في ما يلاقيه من جملة آثار الحكم بنجاسته، فهذا تفكيك لهذا الأثر من سائر الآثار لا تفريق بين الأصل والتابع، مع أنّه لا مجال لتوهم الاقتصار على بعض الآثار، ولم يتوهمه أحد، وإنّما يتوهم أنّ الملاقي -بالكسر- موضوع آخر، ولا وجه للإسراء.

وقد تبيّن اندفاعه من عدة وجوه، وتبيّن ممّا حققناه معنى كلام الباقر عليه السلام من أنّ عدم الاجتناب عن ملاقي المشتبه عصيان لتحريمها[1]، حيث إنّ التحريم -وهو المنع- أعم من التكليفي والوضعي، وحيث اتحدت النجاسة القائمة بالملاقي -بالكسر- مع ما في ما لاقاه كما هو مقتضى السريان، فاتحد الأمران، وتحقق العصيان.

(١) في (م): توجد حاشية في حذاء «لتحريمها»، رغم أنّ المتن خالي من علامة إحالة، وهي: كلمة غير واضحة فـ«في الميتة».

وللأستاد تدّثر في المقام كلام ظهر فساده بما حققناه.

في ردّ ما ذكره الشيخ من جريان الأصل في الملاقي دون الملاقى

وله في المقام كلام طويل، محصله: بيان جريان الأصل في الملاقي - بالكسر - بأنّ الشك في الأصل هو السبب للشك في الفرع، وللتعارض الواقع بين الأصلين في الطرفين يتساقطان، فيبقى الأصل في الفرع سليما عن المعارض والحاكم[1].

وفيه:

أولاً: أنّه لا معنى للأصل مع العلم ولو إجمالاً، فإنّه لا جهل ولا إعذار، وفقد المعرفة ليس موضوعا للأصل.

وثانياً: أنّه لا معنى لتعدد الأصل بتعدد المجرى؛ فإنّ موضوعه هو الكلي الواحد لا ما لا يتناهى من المجاري، أترى أنّ الاستصحاب أصول غير متناهية؟ كلا ثم كلا، كيف وقاعدة اليقين حكم واحد لموضوع واحد؟!

وثالثاً: لا معنى للتعارض إلّا فيما له كشف، والأصل وظيفة صرفة.

ورابعاً: أنّ التحكيم مستلزم لتقدم الشيء على نفسه، وكونه مفسرا لنفسه، لعدم التعدد، مع أنّ النظر فرع الكشف.

وخامساً: أنّ السببية في الشك لا معنى لها، فإنّ عدم السبب -للعلم مع الالتفات- هو السبب للتردد، فإنّ كل أمر وجودي وجوده معلول لوجود علته، وعدمه معلول لعدمه، بالمعنى الذي حققناه في محله، والشك فيه جهتان: الجهل الذي هو عدمي، والتردد الذي هو وجودي، ومن هذه الجهة علته الالتفات حال الجهل، وفرق واضح بين كون الجهل بالعلة علة للجهل بالمعلول، وبين كون الشك فيها علة للشك فيه.

---

(١) انظر: فرائد الأصول ٢: ٢٤٢.

وسادساً: أنّ موضوع الاستصحاب الذي هو قاعدة اليقين، إنّما هو العلم بالمقتضى على ما حققناه في مبحثه لا الجهل ولا الشك، فلا معنى لهذه التفاصيل، ولا حاجة إليها.

ومن الغريب أنّه تنزّل زعم قيام الفرع مقام أصله -على تقدير فقد الأصل- قبل العلم في تعارض أصله مع الأصل الجاري في الطرف الآخر لعدم صلوح المفقود لإجراء الأصل فيه؛ لخروجه عن محل الابتلاء، فلا تكليف بالنسبة إليه حتى يجري فيه أصل عند الشك، فلسلامة الأصل الجاري في الطرف الباقي يعارض الأصل الجاري في الفرع.

هذا محصل ما زعمه في المقام[1]، وظهر فساده بما حققناه؛ فإنّ الشبهة المتقومة بالشبهتين باقية على حالها، والموجب للتعارض بزعمه إنّما هو كونهما في مرتبة واحدة لتقوم الشبهة بهما، وفقد المعارض يقتضي سلامة الأصل في الطرف الباقي لا ابتلاء ما ليس في عرضه بمعارضه، فافهم واغتنم.

الخامس: أنّه لا فرق في ما حققناه من تأثير العلم الإجمالي في التنجيز بين كون الأطراف تدريجياً وبين كونها دفعياً، فلو علم بحرمة إحدى المعاملتين الواقعتين على التدريج وجب عليه الاجتناب عنهما، أمّا إذا علم بحرمة أحد الأمرين من الموجود والمعدوم فلا؛ لأنّ المعدوم لا يتعلق به حكم؛ ولهذا لا يجب الاحتياط على من استمر بها الدم مع علمها بحيضها في الشهر؛ لجريان استصحاب الطهر إلى أن يبقى من الشهر ما تعلم بأنّه مقدار حيضها، فتستصحب الحيض.

هذا مقتضى الأصل الأولي، ولكن حكمها ما حققناه في كتاب ودائع النبوّة مفصلاً.

---

(١) انظر: فرائد الأصول ٢: ٢٤٥.

في ما ذكره الشيخ أنّه لو كان المشتبهات ممّا يوجد تدريجاً، يجب الاجتناب لو كان الابتلاء دفعة

قال شيخنا قدّس سرّه: «لو كان المشتبهات ممّا يوجد تدريجاً، كما إذا كانت زوجة الرجل مضطربة في حيضها، بأن تنسى وقتها وإن حفظت عددها، فيعلم إجمالاً أنّها حائض في الشهر ثلاثة أيام مثلاً، فهل يجب على الزوج الاجتناب عنها في تمام الشهر؟ ويجب على الزوجة أيضاً الإمساك عن دخول المساجد، وقراءة العزائم[1] أم لا؟ وكما إذا علم التاجر إجمالاً بابتلائه في يومه أو شهره بمعاملة ربوية، فهل يجب عليه الإمساك عمّا لا يعرف حكمه من المعاملات في يومه أو شهره أم لا؟

التحقيق أن يقال: إنّه لا فرق بين الموجودات فعلا والموجودات تدريجاً في وجوب الاجتناب عن الحرام المردد بينها، إذا كان الابتلاء دفعة وعدمه، لاتحاد المناط في وجوب الاجتناب.

نعم قد يمنع الابتلاء دفعة في التدريجيات كما في مثال الحيض، فإنّ تنجّز تكليف الزوج بترك وطي الحايض قبل زمان حيضها ممنوع؛ فإنّ قول الشارع ﴿فَاعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهُرْنَ﴾[2] ظاهر في وجوب الكف عند الابتلاء بالحايض؛ إذ الترك قبل الابتلاء حاصل بنفس عدم الابتلاء، فلا يطلب بهذا[3] الخطاب، كما أنّه مختص بذوي الأزواج، ولا يشمل العزّاب إلّا على وجه التعليق، فكذلك من لم يبتل بالمرأة الحائض.

ويشكل الفرق بين هذا وبين ما إذا نذر أو حلف على ترك الوطي في ليلة خاصة، ثم اشتبهت بين ليلتين أو أزيد، ولكن الأظهر هنا وجوب الاحتياط، وكذا في المثال

---

(١) في المصدر: «تمام الشهر» بعد «العزائم».

(٢) من آية ٢٢٢، من سورة البقرة.

(٣) في المصدر: «فهذا».

الثاني من المثالين المتقدمين»[1] انتهى.

وفيه للنظر مواقع تظهر ممّا حققنا:

منها: أنّه خلط بين التدريج المقابل للدفعة وبين الموجود بالفعل والموجود بالقوة، كخلطه بين الأمر الغير القارّ الذي لا تجتمع أجزاؤه في الوجود كالزمان، وبين ما يتفق فيه عدم الاجتماع كالمعاملات؛ فإنّ الدفعة في المعاملات الكثيرة معقولة، بأن يوقع بعضها بنفسه والبعض الآخر بوكلائه في زمان واحد.

في أنّه لا منافاة بين التدريج وبين الابتلاء بالفعل

ومن المعلوم أنّه لا منافاة بين الحصول تدريجاً، وبين الابتلاء بالفعل في الجميع، الذي هو المناط في التنجّز وإن لم يتمكن من الجمع، كما في العلم بحرمة إحدى زوجاته، فإنّ الوطي لا يقع إلّا تدريجاً، فكون الحدوث تدريجياً لا يغير الحكم، إذا تحقق الاجتماع في الابتلاء، فلا يصلح التدريج لأن يكون عنواناً، مع أنّ المستحاضة ليست من فروع التدريج؛ فإنّ الحكم إنما يختلف باختلاف الطهر والحيض، ولا حكم للزمان من حيث هو، فالشك دائما في حدوث الحيض إلى أن يبقى القدر المتيقن، فيجري الاستصحاب، والعلم في كل يوم بأنّه يوم الحيض أو يوم آخر من الشهر مرجعه إلى العلم بأنّه إمّا حدث وإمّا يحدث، فالأمر في كل زمان دائر بين الوجود والعدم، والعلم بأنّه يحدث في الشهر لا أثر له، فليس هذا من فروع العلم الإجمالي والشبهة المحصورة إلّا في بادي النظر، فتدبر.

هذا كله في غير الأفعال، فإن الوجود بالفعل لا يعتبر في تعلق الأحكام بها، بل يعتبر في تعلق الأحكام بها عدمها؛ ضرورة استحالة تحصيل الحاصل، فكل من البعث، والزجر، والترخيص يتعلق بالأفعال الكلية قبل تحققها، أترى أنّ التدريج

(١) فرائد الأصول ٢: ٢٤٨.

في شرب المايعين اللذين يعلم بحرمة أحدهما يمنع من تنجّز التحريم؟ كلا ثم كلا، والمعاملة والوطي من هذا القبيل، فجعلهما من فروع التدريج، وجعلهما من قبيل المستحاضة فسادان.

وأمّا الزمان فإن كان علة للحكم كشهر رمضان، فالعلم بأنّه أحد الشهرين -أيضاً- شك في الحدوث، فيدفع بالأصل، وبعد مضي أحدهما دار الأمر بين زوال الموضوع وحدوثه، فلا يترتب أثر على العلم بأنّ الصيام إمّا وجب في ما مضى وإمّا فيما بقي؛ فإنّه لا مجال للاستصحاب.

وهذا بخلاف الحائض، لبقاء الموضوع - أي المرأة- وإن اختلف الزمان.

وأمّا إن كان طرفاً للعمل - كما لو حرم الوطي في إحدى الليلتين بالحلف- وجب الاحتياط؛ لتحقق التكليف قبل تحقق الزمانين، لوجود علّة التكليف، وهو الحلف.

ومنها: التسوية في الحكم مع الاختلاف الواضح، كما حققناه.

ومنها: الاستدراك بقوله: «نعم قد يمنع ... إلى آخره»؛ فإنّ عدم التكليف بالاجتناب قبل الحيض إنّما هو لعدم تحقق علته لا لعدم الابتلاء.

وفي دعوى ظهور الأدلة في حال الابتلاء والتعليل -بأنّ الترك حاصل بنفس عدم الابتلاء- تهافت بيّن؛ فإنّ الأدلة لا تعرض لها لحال التعلق والتنجّز، والدليل المزبور -لو تم- كان دليلاً عقلياً لا قرينة للظهور، مع أنّ التعليل المزبور عليل، كما بيناه سابقاً.

ثم قال: «وحيث قلنا بعدم وجوب الاحتياط في الشبهة التدريجية، فالظاهر جواز المخالفة القطعية، لأنّ المفروض عدم تنجّز الواقعي[1] بالنسبة إليه، فالواجب

(١) في المصدر: «التكليف» قبل «الواقعي».

الرجوع في كل مشتبه إلى الأصل الجاري في خصوص ذلك المشتبه، إباحة وتحريماً.

فيرجع في المثال الأول إلى استصحاب الطهر، إلى أن يبقى مقدار الحيض، فيرجع فيه إلى أصالة الإباحة؛ لعدم جريان الاستصحاب[١]، وفي المثال الثاني إلى أصالة الإباحة والفساد، فيحكم في كل معاملة يشك في كونها ربوية بعدم استحقاق العقاب على إيقاع عقدها، وعدم ترتب الأثر عليها؛ لأنّ فساد الربا ليس دائراً مدار الحكم التكليفي؛ ولذا يفسد في حق القاصر بالجهل والنسيان أو[٢] الصغر على وجه، وليس هنا مورد التمسك بعموم صحة العقود، للعلم بخروج بعض المشبهات[٣] التدريجية عن العموم، لغرض العلم بفساد بعضها، فيسقط العام عن الظهور بالنسبة إليها، ويجب الرجوع إلى أصالة الفساد»[٤] انتهى.

وفيه للنظر مواقع:

منها: أنّ جريان استصحاب الطهر إنّما هو لعدم العلم الإجمالي بالتكليف، لأنّ الشك في كل زمان في حدوث الحيض.

ومنها: الرجوع إلى أصالة الإباحة فيما إذا بقي مقدار الحيض، فإنّ انقطاع استصحاب الطهر، إنّما هو للعلم بتحقق حالة المحيض للمرأة، فيستصحب إلى العلم بالزوال، ولا معنى للرجوع إلى أصالة الإباحة.

ومنها: قوله: «وفي المثال الثاني ... إلى آخره»؛ فإنّك قد عرفت أنّ تنجّز التكليف لا يتوقف على وجود الفعل، بل التكليف قبله، فمقتضى الأصل الحرمة والفساد.

ومنها: قوله: «وليس هنا ... إلى آخره»؛ فإنّ التمسك بالعموم في الشبهات

---

(١) في المصدر: «استصحاب الطهر» مكان «الاستصحاب».

(٢) في النسخة المعتمدة من المصدر: «و»، وما في المتن عن نسخة بدل منها.

(٣) في المصدر: «المشتبهات».

(٤) فرائد الأصول ٢: ٢٤٩.

المصداقية لا معنى له، وليس الشـك في التخصيص حتى يدفع بالأصل، فلا حاجة إلى هذا التطويل.

السـادس: أنّه إذا كان الشـك في المكلف به من جهة الإجمال في المكلف، لتردده بين الذكر والأنثى، فمقتضى الأصل الأولي ما حققناه في مبحث العلم.

وأمّـا مقتضى الأدلة فهـو الرجوع إلى العلامـات، ومع العدم فـإن تبيّن اجتماع الجهتـين روعيتـا معاً، فترث سـهما بين السـهمين، وتحتاط في جميـع الأحوال، ومع الاستقلال لا إشكال، فالمرجع القرعة.

ويظهر هذا التفصيل من الأخبار المأثورة عن الأئمة الأطهار.

في جواز المخالفة القطعية في الشبهة الغير المحصورة

المقام الثاني: في الشبهة غير المحصورة

والحـق فيها جواز المخالفة القطعيـة، فالعلم الإجمالي فيها كالجهل، لا أثر له لأنّ المـراد بها ما يبلغ كثرة الأطراف فيها مبلغاً يوجب ضعف الاحتمال في كل واحد من أطراف الشبهة جداً، بمعنى أنّه لا يوجب حدوث الخوف.

ومـن المعلوم أنّ المنجز مع الإجمال والتردد إنّـما هو الاحتمال المحدث للخوف، وأثر العلم إنّما هو زوال المؤمن لحصول البيان، فالتنجيز مع العلم الإجمالي مستند إلى أمرين: العلم بالأمر المـردد، والاحتمال في كل واحد بالخصوص، الموجب لحدوث الخوف، فالعلم وحده لا أثر له، فإنّ كل واحد من الأطراف ليس معلوماً بالفرض، فلا بأس بالمخالفة القطعية، وإن كان مقصوده من أول الأمر ارتكاب الحرام الموجود بين الأطراف؛ لأنّ حال هذا النحو من العلم حال الجهل.

ومن المعلوم أنّه لا مانع من الإقدام على ارتكاب المشـتبه في الشـك البدوي وإن كان برجـاء إصابة الحرام الواقعـي، وتوهم أنّه تجرّ ناشٍ عن الغفلة عن عدم المنجز،

وزعم أنّ العلم منجِّز ومؤثر فيما ليس فيه إلّا الاحتمال، مع أنّ من المعلوم أنّ قوام وجوب الاحتياط بقاعدة الاحتياط المتقومة بوجوب دفع الضرر المحتمل.

وبالتأمل فيما حققناه يظهر فساد جميع ما صدر عن الجميع في بيان الضابط، بل فساد أكثر ما استدل به للحكم، كما أنّه ظهر فساد التفصيل بين مرتبتي التنجيز وبين قصد ارتكاب الحرام وبين عدمه، كما أفاده الأستاد تدّثُ[1]، فلاحظ وتدبر.

كما أنّه ظهر حكم ساير الأقسام من دوران الأمر بين الحرام وغير الواجب.

وأمّا صور دوران الأمر بين الواجب وغير الحرام فيظهر حكمها ممّا تقدم، ونشير إلى بعض الجهات للتوضيح فنقول:

إنّ التصديق بالتكليف حاصل، وفقد المعرفة ليس عذراً، فلا مجال للتأمل في وجوب الموافقة القطيعة، فما دار الأمر فيه بين المتباينين -كالقصر والإتمام في السفر، والظهر التامة من يوم الجمعة والمقصورة المسماة بالجمعة، لاعتبار القصر بشرط لا- يجب فيه الاحتياط وتحصيل الموافقة القطعية لاقتضاء الشغل اليقيني البراءة اليقينية.

وتوهم: أنّه يتوقف على قيام دليل عليه سوى ما دلّ على وجوب أحد الأمرين مندفع بأنّ الواقع المردد ثابت بالفرض، والمنجّز هو العلم المفروض حصوله، وفقد المعرفة لا يصلح لأنّ يكون عذراً.

في ردّ من زعم أنّ التكليف بالمراد المعين عند الله المبهم عندنا، تأخير للبيان عن وقت الحاجة

وأوهن من هذا التوهم، توهم أنّ التكليف بالأمر المعين عند الله المبهم عندنا، تأخير للبيان عن وقت الحاجة، فإنّه تخطئة للشارع تعالى من حيث لا يشعر، فإنّ

(١) انظر: فرائد الأصول ٢: ٢٦٦.

المفـروض العلم بثبوت حكم تكليفي لأمر مردد بـين أمرين، فقبح تأخير البيان إن كان معنـاه قبح التشريع مع عدم الكشـف عن المتعلق تفصيلاً، فهو تخطئة للشـارع تقـدس وتعـالى، لأنّ المفروض وقوعـه، وإن كان المراد قبح التنجّـز مع الإيهام فهو غلط لتمكن المكلف من الاحتياط، وربما يكون الصلاح في ترك البيان، مع أنّ البيان حصل، وإنّما خفي علينا بإخفاء أعداء الدين الغاصبين للخلافة.

هذا لو كان مثل هذا الفرض واقعاً، وأمّا لو كان من جهة العجز عن الاستنباط، لغموض المسألة وقلة البضاعة، كما هو الواقع في جميع ما يخفى أمره من المسائل، فلا قبح على الشـارع، وإنّما القصور من المتصدي للاستنباط، والواجب حينئذ الرجوع إلى العالم أو الاحتياط، فمع العلم بصدور الحكم من الشـارع تعالى لا يسـع الجاهل نفي التنجّز بقبح تأخير البيان.

ومـن العجب مـا يتوهم من فتـح باب اعتبار الجهـل، بعد توهم انسـداد باب العلـم -والعيـاذ بالله تعالى- بمنع التكليـف بالواقع، وإنّا إنّـما نكلف بما هو مؤدى الطـرق من الظنـون النوعية، فإنّ الطرق كاشـفة صرفة على مذهـب أهل الحق من التخطئة، واعتبار الكشـف والكاشـف عبارة أخرى عن ثبوت الواقع، وعلى تقدير عدم الاعتبار فوجودها كالعدم.

هذه جملة القول في هذه المسألة.

وأمّا ساير المسائل فيظهر حالها وما في ما قيل فيها من المباحث السابقة، والتعرض للتفصيـل تضييع للوقت، نعم يجـب التنبيه على أنّ الحكم فيـما إذا تعارض النصان التسـاقط والرجوع إلى أصالة الاشتغال أيضاً، والتخيير الذي قيل به في بعض صور دوران الأمـر بـين القصر والإتمام جمع بين الأخبار المتعارضـة بزعم بعضهم، كما في المواطن الأربعة، فهو تخيير واقعي لا وظيفة المتحيّر.

وقـد حققنـا في كتـاب الصلاة من ودائـع النبـوّة أنّ هذا الحكـم لا أصل له في

الدين، وأنّه خلاف ما هو المعروف بين المتقدمين رضوان الله عليهم، وإنّما شاع بين المتأخرين، لخفاء معنى ما في الأخبار، فقد ورد النص بأنّه ليس حال المواطن الأربعة إلّا كحال غيرها، ولكن حيث كان إدراك ما فيها من الفضل بالإقامة من مخزون علم الله أمروا بالإتمام فيها، بمعنى الإقامة، ولدفع توهم وجوبها قالوا عليهم السلام: إنّ المسافر مخيّر فيها بين القصر والإتمام بالإقامة، ولكن الإقامة والإتمام أفضل[1].

[دوران الأمر بين الأقل والأكثر]

أمّا إذا كان الأمر دائراً بين الأقل والأكثر، فمع عدم الارتباط يرجع إلى الشك في التكليف.

وأمّا مع الارتباط ففيه إشكال، من أنّ استحقاق العقاب بترك الأقل معلوم على كل حال، فلا إجمال في مرحلة الامتثال، ومن أنّ المقدمة وإن كانت داخلية لا توجب استحقاق العقاب، وإنّما هو على ترك الأصل المراد بين الأمرين، ولم يعرف بالفرض، فالمجموع المركب أمر دائر بين أمرين متباينين.

وكون المركب عين الأجزاء لا ينافي التغاير، فإنها - بشرط لا - مباينة له، وكل واحد منها - أيضاً بهذا الاعتبار - مباين لغيره، وأمّا لا بشرط فلا تمايز بينهما، والأقل في مرحلة التركيب مباين للأكثر، فإنّهما مركبان وإن اتحدت الأجزاء في المركب، ومن المعلوم أنّ الواجب إنّما هو المركب من حيث هو أمر واحد؛ فإنّه تكليف واحد، والأمر بالأجزاء من قبيل الأمر بالشرايط لا يفيد إلّا اعتبارها في المأمورية.

وزعم الأستاد قدس سره: «أنّ وجوب الأقل بمعنى استحقاق العقاب بتركه معلوم تفصيلاً، وإن لم يعلم أنّ العقاب لأجل ترك نفسه، أو لترك ما هو سبب في تركه وهو الأكثر؛ فإنّ هذا العلم غير معتبر في إلزام العقل بوجوب الإتيان؛ إذ مناط تحريك

(١) انظر مثلا: الاستبصار فيما اختلف من الاخبار ٢: باب إتمام الصلاة في الحرمين، باب أنّه يستحب إتمام الصلاة في حرم الكوفة والحائر على ساكنيها السلام والصلاة.

العقـل إلى فعل الواجبـات وترك المحرمات رفع العقـاب، ولا يفرق في تحريكه بين علمه بأنّ العقاب لأجل هذا الشيء ولما هو مستند إليه»[١] انتهى.

وفيـه: أنّ الأقل وإن كان الإتيان به لازماً عـلى كل حال، إلّا أنّ الاكتفاء به فرع العلـم بالفراغ بهذا المقدار، وهو معلوم الفسـاد، فالأمن من العقاب على ترك الأقل إنّما يحصل بالإتيان بالأكثر، فإنّه امتثال للتكليف المعلوم.

وأمّـا مع الاقتصار على الأقل فلا يعلم بامتثال التكليف المعلوم ثبوته، فإنّ كون الأقـل موضوعاً للحكم غير معلوم، فالعقل يحرك على الإتيان بالأقل بلا إشـكال، لكـن الـكلام في الاكتفاء بـما لا يعلم بأنّه الواجـب لاحتمال كونه جـزءاً له، وكون الاقتصار عليه موجباً لكون وجوده كالعدم.

في أنّ العلم الاجمالي غير مؤثر في الشبهة الغير المحصورة

ثم قال: «وبالجملة فالعلم الإجمالي في ما نحن فيه غير مؤثر في وجوب الاحتياط؛ لكـون أحد طرفيه معلوم الإلزام تفصيلاً والآخر مشـكوك الإلزام رأسـاً، ودوران الإلزام في الأقل بين كونه مقدمياً ونفسياً لا يقدح في كونه معلوماً بالتفصيل؛ لما ذكرنا مـن أنّ العقل يحكم بوجوب القيام بما علم إجمـالاً أو تفصيلاً إلزام المولى به على أي وجه كان، ويحكم بقبح المؤاخذة على ما شـك في إلزامه، والمعلوم إلزامه تفصيلاً هو الأقل، والمشكوك إلزامه رأساً هو الزايد، والمعلوم إلزامه إجمالاً هو الواجب النفسي المردد بين الأقل والأكثر، ولا عبرة به بعد انحلاله إلى معلوم تفصيلي ومشكوك، كما في كل معلـوم إجمالي كان كذلك، كما لو علم إجمالاً بكـون أحد من الإناءين اللذين أحدهما المعين نجس خمراً، فإنّه يحكم بحلية الطاهر منهما، والعلم الإجمالي بالخمر لا يؤثر في وجوب الاجتناب عنه»[٢] انتهى.

---

(١) فرائد الأصول ٢: ٣٢٢.

(٢) فرائد الأصول ٢: ٣٢٢.

وفيه: أنّ الانحلال إنّما يتحقق لو علم بأنّ الأقل مكلف به على كل حال، وأمّا العلم بأنّه إمّا واجب وإمّا مقدمة له فعلى كل حال لا مناص عن الإتيان به، فلا ينفع إلّا في مقابل من يتوهم جواز تركه، ومن المعلوم أنّ الإتيان به لازم على كل تقدير، لكن الذي ينفع في المقام إنّما هو العلم بالفراغ بالإتيان به عمّا [علم][1] الاشتغال به وحصول الفراغ عن الأقل بالإتيان به غير معلوم.

وهذا هو الفارق بين المقام وبين الشبهة التحريمية، فما مثل به من العلم بخمرية أحد المايعين لا يشبه ما نحن فيه، فتفطن.

ثم قال: «ومما ذكرنا يظهر أنّه يمكن التمسك في عدم وجوب الأكثر بأصالة عدم وجوبه؛ فإنّها سليمة في هذا المقام عن المعارضة بأصالة عدم وجوب الأقل؛ لأنّ وجوب الأقل معلوم تفصيلاً، فلا يجري فيه الأصل.

وتردد وجوبه بين الوجوب النفسي والغيري مع العلم التفصيلي بورود الخطاب التفصيلي بوجوبه بقوله تعالى: ﴿وَرَبَّكَ فَكَبِّرْ﴾[2]، وقوله: ﴿وَقُومُوا لِلَّهِ قَانِتِينَ﴾[3]، وقوله: ﴿فَاقْرَءُوا مَا تَيَسَّرَ مِنْهُ﴾[4]، وقوله: ﴿ارْكَعُوا وَاسْجُدُوا﴾[5]، وغير ذلك من الخطابات المتضمنة للأمر بالأجزاء، لا يوجب عدم[6] جريان أصالة عدم الوجوب أو أصالة البراءة»[7] انتهى.

وفيه: ما عرفت من أنّ وجوب الأقل كوجوب الأكثر غير معلوم، وإنّما المعلوم

---

(١) في (م): كلمة غير واضحة، وما بين المعقوفين هو الأقرب رسماً والأنسب في المقام.

(٢) آية ٣، من سورة المدثر.

(٣) من آية ٢٣٨، من سورة البقرة.

(٤) فمن آية ٢٠، من سورة المزمل.

(٥) من آية ٧٧، من سورة الحج.

(٦) في المصدر: «عدم» غير موجودة.

(٧) فرائد الأصول ٢: ٣٢٣.

أنّ تركه مخالفة قطعية؛ لأنّه يستلزم ترك كلا المحتملين، وأين هذا من العلم بأنّه مأمور به؟! والذي ينفع في انحلال العلم باشتغال الذمة به العلم بفراغها منه، بالاقتصار عليه.

وما زعمه من ورود الخطاب التفصيلي مع فساده في نفسه لا أثر له.

أمّا الأول فإنّ قوله عزَّ من قائل: ﴿وَرَبَّكَ فَكَبِّرْ﴾ ليس معناه التكبير في الصلاة، بل المقصود – والله أعلم – إنّما هو تعظيمه عزَّ وجلَّ بالإيمان، وترك المناهي، وفعل المقربات مطلقاً، وليس تكبيره تعالى منحصراً في قولك: الله اكبر، ولا في التحريم للصلاة.

وأمّا قوله عزَّ من قائل: ﴿وَقُومُوا لِلَّهِ قَانِتِينَ﴾ فالمراد به نفس الصلاة، فإنّ الصلاة عبارة عن القيام قانتاً، على ما ورد به التفسير، وبيناه في كتاب الصلاة من ودائع النبوة، والركوع والسجود عبارتان عن التعظيم، مع أنّ الركوع في بعض الآيات عبارة عن الصلاة.

وأمّا الثاني: فلما عرفت من أنّ الأمر بالجزء والشرط لا يدل على أزيد من الشرطية والجزئية، وعدم كون شيء من أفعال الصلاة واجباً لنفسه من ضروريات الدين؛ ضرورة أنّ الواجب إنّما هو الصلاة المركبة من الأفعال، ولهذا لا يتعدد شيء من الامتثال والعصيان بإتيان الأجزاء وتركها، فلا طائل تحت هذا التطويل.

وقد ينتصر لوجوب الاحتياط بأنّ الواجبات الشرعية ألطاف في الواجبات العقلية، فيجب تحصيله بالإتيان بما يحتمل دخله في حصوله.

في ردِّ من يتفرع[1] وجوب الاحتياط على أنّ الواجبات الشرعية ألطاف في العقليات

وفيه: مع فساد المبنى، أنّه لا يتفرع عليه ذلك.

---

(١) كذا في الأصل.

أمّا الأول فلأنّه ليس للعقل حكم وجوبي مع قطع النظر عن الشرع في فعل من الأفعال، إلّا ما يتوهم من شكر المنعم، ورد الوديعة، والأول فاسد، فإنّ العقل إنّما يستقل بحرمة الكفران، وأمّا الشكر فهو في غاية الحسن، ولكن لا يبلغ حد الوجوب، وخوف الحرمان لترك الشكر إنّما يحصل لو كان المنعم لئيماً، وتعالى الله عن ذلك علواً كبيراً، وإنّما ألجأهم إلى ما نسجوه لزوم إفحام الأنبياء، لو لم يجب الشكر المتوقف على النظر، مع أنّ إفادة المعجزة ضرورية، والامتناع عن الإطلاع خروج عن زي العبودية، والمحرك لعامة الناس ليس هذا المنسوج الذي يختص به أهله.

والثاني: عبارة أخرى عن حرمة الظلم؛ لأنّ الخيانة من أظهر شؤون الظلم، فالعقل يستقل بحرمته، وأمّا وجوب فعل من الأفعال فلا، والظلم -أيضاً- عنوان منتزع من خصوصيات لا واقعة خاصة، فهو من قبيل وجوب الإطاعة الراجع إلى حرمة العصيان التي يستقل بها العقل، فإنّه ظلم على المولى، مع أنّ تمحض الدين لتأكيد ما استقل به العقل بديهي الفساد؛ ضرورة أنّه مع قطع النظر عن الشرايع والأديان، لا طاعة ولا عصيان.

ثم أنّه مع قطع النظر عمّا يرد على اللطف ممّا لا تحصى من المفاسد فليس هنا واجبات، وعلى تقدير الثبوت، فالداعي غير العنوان.

وبما حققناه ظهر ما في ما أفاده الأستاد تدّ في المقام[1].

والتحقيق: أنّ المأمور به في التعبدي هو التعبد، كما أنّ الواجب في التوصلي هو الأثر المترتب على الفعل من حيث كونه مقدوراً بالواسطة، فالمسير مع القافلة إنّما يجب للوصول إلى البيت، والدفن لتحصيل المواراة، والإلقاء في النار لتحصيل الإحراق، وشرب الدواء للعلاج ودفع المرض، فيسقط التكليف بحصول الأثر على أي وجه اتفق، وإن لم يحصل الامتثال في بعض الصور.

---

(١) انظر: فرائد الأصول ٢: ٣١٩، وما بعدها.

وهذا بعكس ما يتوهم من أنّ الأمر بالمسبب عين الأمر بالسبب.

وأمّا التعبدي فليس الواجب فيه إلّا التعبد بالعمل الخاص، فحقيقة الصلاة العطف، وهو من العبد بالنسبة إلى مولاه الخضوع، غاية الأمر أنّ الشارع اخترع ماهية مركبة من أفعال مشتملة على الركعات، والركعة محتوية على ركن وغير ركن، والمجموع له تحريم، وتحليل، وشرايط، وموانع، فقال ﷺ: **(صلّوا كما رأيتموني أصلي)**[1]، فنقتصر فيما اعتبر في هذه الحقيقة شرعاً على المتيقن، فإنّ المأمور به وهو العطف حصل قطعاً، وإنّما الشك في الأجزاء والشرايط والموانع يوجب الشك في الاجتراء الناشي عن الشك في الاعتبار المندفع بالأصل، بعد العلم بحصول نفس المأمور به وهو الصلاة، فليس الواجب ابتداء فعل الجارحة، بل إنّما هو الخضوع والتوجه إليه تعالى المتحد مع هذا الفعل في مرحلة الإيجاد، كالطهارة المتحصلة بإحدى الثلاث المتحدة معها باعتبار الإيجاد، والعقد والإيقاع المتحصلان بالكلام المترتبان عليه المتحدان معه من جهة المدح والذم بالكلام المتحدان معه في الإيجاد، بل القتل والإحراق أيضاً من هذا الباب.

وهذا هو المصحح للحمل والإطلاق، لا علاقة السببية كما يتوهم.

في أنّ قصد القربة في الأعمال بمنزلة الروح في الأجساد

فالحاصل أنّ التعبد من الأفعال بمنزلة الروح من الأجساد، لا أنّ الواجب ابتداء إنّما هو المركب من الأفعال، وقصد القربة شرط أو جزء كما هو الشايع، فاتضح سرّ انحلال العلم الإجمالي وجريان الأصل بالنسبة إلى الزايد المشكوك فيه، وتوهم الاستغناء عن الأصل -حيث إنّ الأثر للشك لا للواقع، فلا حاجة إلى إحرازه به- يندفع بأنّ الإعذار إنّما هو لأصالة عدم وجوب الأكثر، فلو لم يكن سبيل إلى الحكم بعدمه ظاهراً لم يندفع الخوف.

---

(١) عوالي اللآلي ٣: ٨٥، باب الصلاة، حديث رقم٧٦.

ولهذا يجب الاحتياط على الجاهل بالتكليف، لو احتمل البراءة، بعد العلم بالاشتغال، أو احتمل الإعذار لما يحتمل كونه عذراً عقلاً أو شرعاً، فالجاهل بالتكليف إنّما يكون معذوراً فيما كان الأصل فيه عدم التكليف، لا مطلقاً.

وقد بيّناه مفصلاً في أول الكتاب، وفي الاستصحاب، فلاحظ وتأمل.

وأورد الأستاد على استصحاب الاشتغال -مضافاً إلى ما عرفت وهنه-: «بأنّ بقاء[1] الأمر المردد بين الأقل والأكثر بالاستصحاب لا يجدي بعد فرض كون وجود المتيقن قبل الشك غير مجد في الاحتياط.

نعم، لو قلنا بالأصل المثبت وأنّ استصحاب الاشتغال بعد الإتيان بالأقل يثبت كون الواجب هو الأكثر، فيجب الإتيان به، أمكن الاستدلال بالاستصحاب.

لكن يمكن أن يقال: إنّا نفينا في الزمان السابق وجوب الأكثر لقبح المؤاخذة من دون بيان فتعين الاشتغال بالأقل، وهو[2] منفي في الزمان السابق، فكيف يثبت في الزمان اللاحق؟!»[3].

وفيه: ما عرفت من أنّ كون الأقل متيقن الوجوب فاسد، فإنّ المقدمية لا أثر لها في المقام، وإنّما النافع حصول العلم بالفراغ عمّا علم اشتغال ذمته به.

وأمّا الأصل المثبت فلم يقل أحد باعتباره على ما حققناه في مبحث الاستصحاب، وإنّما زلّت الأقدام في الموارد للغفلة عن حقيقة الحال.

وبما حققناه ظهر حال ما أورده الأستاد تَتْئُ على ما يستدل به للمختار من الوجوه المختلفة الراجعة إلى وجه واحد.

---

(١) في المصدر: «وجوب» بعد «بقاء».

(٢) في المصدر: «فهو».

(٣) فرائد الأصول ٢: ٣٢٥.

ومن العجيب أنّه زعم إمكان قصد القربة بالأقل بأنّ يتخلص به عن العقاب[١]؛ فإنّ هذا إنما يتم لو كان كافياً للتخلّص عن العقاب، وهذا ينافي الارتباط المحتمل.

والحاصل: أنّه لا سبيل إلى العلم بالتخلص من العقاب إلّا بتحصيل العلم بالامتثال، وحينئذ، فلا فرق بين وجوه قصد القربة، فتخصيص هذا الوجه لا وجه له.

واستدل أيضاً على المختار بالأخبار، كحديث (الرفع والوضع)، أمّا على ما حققناه فلا حاجة إليها، وأمّا على ما زعموه: من أنّ الواجب أولا وبالذات هو المركب من أفعال الجوارح، فقد ظهر فساده؛ فإنّ العلم بالاشتغال حاصل، ولا سبيل إلى تحصيل العلم بالفراغ إلّا بالإتيان بالأكثر، فالإشكال في المسألة في حصول العلم بالفراغ، فكيف يتمسك له بما دلّ على أنّ الجاهل معذور؟!

ومن أعجب الأمور توهم حكومتها على الأصول العقلية المقتضية للاحتياط، مع أنّ مرجعها إلى وجوب العمل بالعلم بالاشتغال، وهذه الأخبار مفادها ما يستقل به العقل من قبح العقاب بلا بيان، فهل يتوهم ذو مسكة أنّ قبح عقاب الجاهل يحكّم على الاستصحاب الاشتغال، ووجوب تحصيل اليقين بالفراغ على من علم بالاشتغال؟! كلا ثم كلا.

واعتمد الأستاذ تَتْتُرْ في تقريب الاستدلال بها على ما تقدم من كون الأقل متيقن الإلزام[٢]، وقد عرفت فساده، ولو تمّ فيمكن التمسك بجميع أدلة البراءة من العقلية والنقلية، فلا معنى لحكومتها على الأدلة العقلية.

وأعجب من ذلك أنّه حكى استظهار إرادة الوجوب النفسي عن بعض مشايخه، وتصدى لتخطئته بأنّه لو سلم إرادة نفي العقاب على نفس المجهول فالأجزاء أيضاً

(١) انظر: فرائد الأصول ٢: ٣٢٧.

(٢) انظر: فرائد الأصول ٢: ٣٢٨.

كذلك؛ لأنّ الكل ليس أمراً وراءها[1].

وفيه: أنّ التغاير بالاعتبار يكفي في اختلاف الآثار، وكون الجزء مقدمة داخلية من البديهيات، ومن الغريب توهم أنّ مدلول الروايات نفي الجزئية، فثبت ماهية العبادة ويرتفع الإجمال، ولقد أجاد المتوهم حيث استدل له بفهم العلماء منها ذلك، حيث إنّ من الأصول المعتبرة عندهم أصالة العدم وعدم الدليل، فإنّ هذا اعتراف منه ببطلان ما توهمه، فإنّ كون فهم العلماء دليلاً من سخائف الأوهام، مع أنّ عدم وجدانه مدركاً للأصلين سوى ذلك لا يدل على استنادهم إليه.

وقد حققناه في مبحث الاستصحاب: أنّ أصالة العدم قاعدة عقلية، ومعناها أصالة عدم المانع، وأنّ (عدم الدليل دليل العدم) في ما يعم به البلوى، وهو دليل علمي في الحقيقة.

وكيف كان، فليس مدرك الأصلين ما توهمه.

في جريان الأصل في وجوب الشيء المشكوك في جزئيته وأصالة عدم جزئيته

وظهر بما حققناه جريان أصالة عدم وجوب الشيء المشكوك في جزئيته، وأصالة عدم جزئيته.

أمّا الأول: فعلى ما حققناه في غاية الوضوح، وأمّا على ما زعمه الأستاد تدّثُ من أنّ الأقل متيقن الإلزام، فإنّه لا معنى لانحلال العلم الإجمالي إلى العلم التفصيلي والشك البدوي إلّا ذلك.

ومن العجب أنّه تصدى لإبطاله بأنّ «الحادث المجعول هو وجوب المركب

(١) انظر: فرائد الأصول ٢: ٣٢٩.

المشتمل عليه، فوجوب الجزء في ضمن الكل عين وجوب الكل، ووجوبه المقدمي بمعنى اللابدية لازم له غير حادث بحدوث مغاير كزوجية الأربعة، وبمعنى الطلب الغيري حادث مغاير، لكن لا يترتب عليه أثر يجدي في ما نحن فيه إلّا على القول باعتبار الأصل المثبت، ليثبت بذلك كون الماهية هي الأقل»[1].

وفيه: أنّ المنفي هو الوجوب المشترك بين النفسي والمقدمي الذي ثبت للأقل، فإن لم يكن هذا قابلا للنفي فكيف يقتصر عليه بالنسبة إلى الأقل؟!

وأمّا الثاني: فلأن جعل الماهية واختراعها عبارة عن اعتبار أمور متعددة أمراً واحداً على نسق خاص وترتيب مخصوص، فاعتبر الشارع قياماً بعنوان القنوت، والركوع، وسجدتين على ترتيب مخصوص، واعتبر تحريماً وتحليلاً، وجعل لكل صلاة ركعات محدودة، ثم أمر بها تارة، ونهى عنها أخرى.

فحيث شككنا في اعتبار وراء ما يعلم باعتباره معها، فالأصل عدمه، وهذا الأصل ليس اعتمادا على حالة سابقة، بل إنّما هو أصل عدم خروج الشيء عمّا هو عليه، ومن المعلوم أنّ الأصل في كل حادث هو العدم، والتفصيل في مبحث الاستصحاب.

وأطال الأستاد دَامَتْ في إبطال هذا الوجه بما لا طائل تحته[2]، وظهر فساده بما حققناه، ومن الغريب أنّه زعم أنّ جعل الماهية عبارة عن مجرد الخطور في الذهن، فلا يمكن نفيه عن الشارع، فإنّ الجعل أمر وراء الخطور بالضرورة.

هذا مجمل القول في ما إذا كان منشأ الشك فقد النص.

وأمّا إذا كان منشؤه إجماله فحكمه ما تقدم، لما عرفت من أنّ فقد المعرفة ليس عذراً.

---

(١) فرائد الأصول ٢: ٣٣٦.

(٢) انظر: فرائد الأصول ٢: ٣٣٦.

في أنّه لا مناص عن الاحتياط على مذهب الصحيحي لو كان للإجمال قدر متيقن

نعم لو كان له قدر متيقن فالإجمال لا يوجب الاحتياط، فعلى مذهب الصحيحي لا مناص عن الاحتياط، فإنّ الشك في الصحة يوجب الشك في كون العمل صلاة، واشتغال الذمة بها معلوم.

ولا يخفى أنّ الشاك في كون عمله صلاة يجب عليه الاحتياط.

وزعم الأستاد تدّثُ وجود القدر المتيقن وهو الأقل على هذا المذهب[1]، وهو من العجايب، حيث إنّ صدق الصلاة عليه غير معلوم بالعرض، واليقين بالإلزام المردد بين المقدمية والنفسية لا يوجب اليقين بالتسمية، ومن المعلوم أنّ الصلاة عنوان للحكم المتعلق بها من حيث هي كذلك، والصحة على هذا المذهب مقومة للحقيقة، فكيف يتوهم اليقين بالفراغ فيما لا يعلم بصحته، وهذا معنى كون المراد هو الصحيح، لأنّ المطلوب هو الصحيح، كي يقال: إنّه عنوان متأخر عن الأمر لا مأخوذ في موضوعه.

نعم، يتم هذا الجواب على مذهب الأعمي؛ فإنّ كون المطلوب والمراد هو الصحيح مرحلة، وكون متعلق الحكم صحيحاً مرحلة أخرى، فتفطن.

فالصحة على القول بالوضع للصحيح مأخوذة في المفهوم، لا معتبرة في المصداق، كما زعمه الأستاد تدّثُ[2]، ولهذا قالوا: إنّ الثمرة في هذا النزاع جريان الأصل عند الشك وعدمه، ولا معنى لكونه ثمرة على مذهب خاص، وإلّا لم تكن ثمرة لهذا النزاع، مع أنّ من المعلوم أنّه لا ثمرة له سوى ذلك.

نعم، لا معنى للتمسك بالإطلاق على الأعمي لإهمال الأدلة، بل يمكن القول

---

(١) انظر: فرائد الأصول ٢: ٣٤٠.

(٢) انظر: فرائد الأصول ٢: ٣٤١.

بالاشتغال على هذا المذهب أيضاً، وقد عرفت أنّه الحق لو قلنا بأنّ الصلاة عبارة عن المركب المردد، ويكفي في كونه ثمرة أنّ جريان أصل البراءة على اعتبار الصحة في مفهوم الصلاة مستحيل.

هذه جملة القول في ما إذا كان منشأ الشك إجمال النص.

[الشك في المكلف به مع تعارض النصين]

أمّا إذا كان منشؤه تعارض النصين فمقتضى القواعد التساقط والرجوع إلى الأصل، وقد يتوهم أنّ الحكم فيه التخيير للأخبار الآمرة بالأخذ بهما من باب التسليم على التخيير.

وفيه: أنّ موردها ما علم بصدورهما عنهم عليهم السلام لإلقاء الخلاف بين الفرقة الناجية كي لا يتميزوا فيعرفوا، قال عليه السلام: نحن ألقينا الخلاف بينهم، وإنّ أدنى ما للإمام أن يفتي بسبعة وجوه، قال عزّ من قائل: ﴿**وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ**﴾[1]، والمخاطب هم الأئمة عليهم السلام، وهذا نحو من التقية لا تعتبر فيها الموافقة للعامة؛ فإنّها تحصل بنفس اختلاف الشيعة، فالاختلاف في الرواية قد يكون للتعمد في الكذب المندفع احتماله بالأخذ بالأوثق، وقد يكون من جهة الاشتباه، ويندفع احتماله بالأخذ بقول الأفقه، وقد يكون من جهة الموافقة للعامة، ويندفع بالأخذ بما خالفهم، وقد يكون بعد الفراغ عن هذه الجهات وكون الخبرين مشهورين، أي ظاهرين كالشمس، ولا يحتمل فيهما شيء من وجوه الخلل، فحينئذ بأيهما أخذ من باب التسليم وسعه، فهذا ليس حكم المتعارضين.

وإليه ينظر من قال بالتخيير الواقعي، وقد حققناه في مبحث التعارض: أنّ ما في الكتب الأربعة ليس مورداً لشيء من هذه الأحكام، وإنّما هي أحكام الروايات قبل التنقيح والتثبت في الأصول المدونة بأمرهم عليهم السلام.

---

(١) من آية ٧٨، من سورة الحج.

وأمّا الأصول الأربعمائة التي دونها الأساطين من علماء الإمامية من أصحابهم صلوات الله عليهم، منهم أربعة آلاف من أصحاب الصادقين عليهم السلام، فليست موضوعة لهذه الأحكام، والاختلال اليسير فيها ناشٍ عن النقل بالمعنى، أو غلط في النسخة، أو ما يشبهها، ولا يخفى الوجه على الفقيه الماهر.

ومن أراد الاطلاع على التفصيل فليراجع ما صنفناه في أبواب الفقه من العبادات والمعاملات والأحكام[1]؛ فإنّهم عليهم السلام لم يضيّعوا من في أصلاب الرجال، فالأعلام واضحة بحمد الله، ولكن لا يهتدي إلى الحق إلّا الأوحدي الماهر، وهو المؤمن الممتحن قلبه للإيمان.

هذه جملة القول في الشبهة الحكمية.

وأمّا الشبهة الموضوعية كما إذا شك في الإتيان بالفاتحة مع عدم تجاوز المحل فلا إشكال في وجوب الاحتياط.

وزعم الأستاد مدّ ظله أنّ وجوب الاحتياط في صيام يوم الشك من هذا الباب، لتعلق الحكم بالشهر الهلالي المردد مصداقه بين الناقص وبين التام[2]، وهو من غرائب الأوهام، بل إنّما هو من جهة استصحاب الشهر عند الشك في انقضائه، وأغرب من هذا التمثيل له بالظهور مع الشك في جزئية شيء له، فإنّه شبهة حكمية لا موضوعية.

في أنّ القيد جزء خارجي، لا عقلي كما زعمه الشيخ

واعلم أنّ موضوع هذه الأحكام إنّما هو الجزء الخارجي، وأمّا الجزء العقلي، وهو الجنس والفصل، فلا يتعلق به شيء من هذه الأحكام.

---

(١) لمعرفة كتبه راجع ما أثبتناه من عناوين كتبه التي ذكرناها في ترجمة المصنف في المقدمة.

(٢) انظر: فرائد الأصول ٢: ٣٥٢.

وزعم الأستاذ تدّثُ أنّ القيد جزء عقلي، فجعله من أقسام الجزء[1]، وهو عجيب، فإنّ التقييد عبارة عن تضيق دائرة المقيد، فالمؤمنة - مثلاً- في المثال المعروف قيد، بمعنى أنّ الحكم المتعلق بالرقبة -أي العتق- لا يسري إلى الكافرة، وأين هذا من التركيب؟! فليس القيد جزءاً، ولا التقييد أمراً عقلياً، فلا معنى للجزء العقلي إلّا الجنس والفصل، فالإطلاق أمر وجودي، والأصل عدمه، فيحكم بالإهمال، إلى أن يعلم العموم والإطلاق، فثبوت الحكم في ما اشتمل على ما يحتمل التقييد به معلوم دون غيره.

نعم، لو أحرز الإطلاق بإحراز كونه في مقام البيان أو بغيره، فالأصل عدم التقييد.

وبهذا البيان يظهر أنّ الأصل الاحتياط في الشك في الجزئية والشرطية، حتى على ما حققناه من أنّ الصلاة هي العطف لا المركب، فإنّ حكم الشك في التقيد الاقتصار على المتيقن.

وفي المقام تفاصيل وكلمات عليلة، لا مجال للتعرض لها، يظهر ما فيها، وما في ما أفاده الأستاذ تدّثُ بالتأمل في ما حققناه.

وحيث دار الأمر بين التخيير والتعيين، فيجب الاقتصار أيضاً على المتيقن؛ فإنّ من المعلوم من طريقتنا أنّ الواجب كل منهما على البدل، والأصل عدم تعلق الحكم بغير ما علم تعلقه به، كما أنّ الأصل عدم فراغ الذمة بالإتيان بالمشكوك فيه، وعدم تعينه إذا تعذر معلوم الوجوب.

وقال الأستاذ تدّثُ: إنّ فيه «قولين، من عدم جريان أدلة البراءة في المعين؛ لأنّه معارض بجريانها في الواحد المخير، وليس بينهما قدر مشترك خارجي أو ذهني يعلم تفصيلاً وجوبه، فيشك في جزء زائد خارجي أو ذهني، ومن أنّ الإلزام بخصوص أحدهما كلفة زائدة على الإلزام بأحدهما في الجملة، وهو ضيق على المكلف، وحيث

(١) انظر: فرائد الأصول ٢: ٣٥٥.

لم يعلم المكلف بتلك الكلفة، فهي موضوعة عن المكلف، بحكم **(ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم** [١]**)**[٢]، وحيث لم يعلم بذلك الضيق فهو في سعة منه، بحكم الناس **(في سعة ما لم يعلموا)**[٣].

وأمّا وجوب الواحد المردد بين المعين والمخير فيه فهو معلوم، فليس موضوعاً عنه ولا هو في سعة من جهته، فالمسألة[٤] في غاية الإشكال لعدم الجزم باستقلال العقل بالبراءة عن التعيين بعد العلم الإجمالي وعدم كون المعين المشكوك فيه أمراً خارجاً عن المكلف به مأخوذاً فيه على وجه الشطرية أو الشرطية، بل هو على تقديره عين المكلف به، والأخبار غير منصرفة إلى نفي التعين[٥]، لأنّه في معنى نفي الواحد المعين، فيعارض بنفي الواحد المخير، فلعل الحكم بوجوب الاحتياط وإلحاقه بالمتباينين لا يخلو عن قوة»[٦] انتهى.

وفيه: أنّه لا معنى لتعارض أصالة عدم وجوب المعين بأصالة عدم وجوب المخير؛ فإنّ الواجب إمّا كل منهما أو خصوص المعين، فأصالة عدم وجوب المعين لا معنى لها، لا أنّها معارضة بمثلها، فوجوب المعين معلوم، وإنّما المجهول نحو الوجوب، فوجوب الاحتياط ليس لما زعمه، بل إنّما هو لما حققناه، فليس الأمر دائراً بين المتباينين، بل المتيقن تعلق الحكم بالمعين، وإن لم يعلم بمدخلية الخصوصية فيه.

وأمّا ما أطال في تقريب جريان الأصل بالنسبة إلى التعيين، فيدفعه أنّ خصوصيات الموضوع ليست تكاليف، كي تدفع بالأصل، بل الواجب الاقتصار

---

(١) في المصدر: «فهو موضوع عنهم» غير موجودة.

(٢) انظر: التوحيد: ٤١٣، بيانه في معنى الهداية والضلال، حديث رقم ٩.

(٣) النوادر: ٢١٨.

(٤) في النسخة المعتمدة من المصدر: «والمسألة»، وما في المتن عن نسخة بدل منها.

(٥) في المصدر: «التعيين».

(٦) فرائد الأصول ٢: ٣٥٨.

على المتيقن في الموضوعية.

هذه جملة القول في الشك في الجزئية والشرطية.

في جريان الأصل في الشك في المانعية

وأمّا المانع فلا إشكال في أنّ الأصل عدمه، بل قد حققنا في مبحث الاستصحاب أنّه عبارة عن أصالة عدم المانع، وأنّ هذه قاعدة شريفة ثابتة بالعقل والنقل، ولا معنى لأصالة الصحة إلّا ذلك.

وأمّا من جعله عبارة عن الأخذ بالحالة السابقة فيشكل عليه الأمر، حيث إنّ المستصحب بزعمه - وهو الصحة الفعلية- ليست لها حالة سابقة، والصحة التأهلية لا شك فيها، إلّا إذا شك في القاطعية، قال الأستاد قدّس: «ثم إنّ مرجع الشك في المانعية إلى الشك في شرطية عدمه

وأمّا الشك في القاطعية بأن يعلم أنّ عدم الشيء لا مدخل له في العبادة إلّا من جهة قطعه للهيأة الاتصالية المعتبرة في نظر الشارع، فالحكم فيه استصحاب الهيأة الاتصالية، وعدم خروج الأجزاء السابقة عن قابلية صيرورتها أجزاء فعلية»[1] انتهى.

وفيه: أنّ كون العدم شرطا لا معنى له، وإنّما المانع أمر وجودي يحول بين المقتضي وأثره، والشرط أمر وجودي له مدخلية في ترتب الأثر على المقتضى.

وأمّا الهيأة الاتصالية القائمة بما تحقق وما لم يتحقق فلا معنى لقطعها، لعدم تحققها، وما قامت بالمتحقق من الأجزاء يستحيل زوالها، والقاطع في الصلاة إنّما يقطع الإحرام المتحقق بالتكبيرة، فللإحرام استمرار ينقطع بالحدث وما بمنزلته، ويظهر التفصيل ممّا حققناه في كتاب الصلاة.

---

(١) فرائد الأصول٢: ٣٥٩.

[تنبيهات]

وينبغي التنبيه على أمور:

في دوران أمر الجزء بين كونه ركنا أو غير ركن وأنّ الأصل عدمه

الأول: أنّه إذا دار أمر الجزء بين كونه ركنا أو غير ركن فالأصل عدم ركنيته، فإنّ الركن في المركب: ما به قوامه، وهذه خصوصية زائدة على أصل الجزئية المعلومة، وتظهر الثمرة في التعذر وما بمنزلته، فيكتفى بما اشتمل على الأركان وإن كان فاقداً لبعض الأجزاء.

وعلى هذا الأصل يتفرع الحكم بصحة الصلاة مع نسيان الفاتحة وما يشبهها، حيث إنّ المحرم بالصلاة لا سبيل له إلى قطعها لتدارك الفاتحة بعد تجاوز المحل؛ لأنّ حفظ الإحرام أهم في نظر الشارع ممّا عدا الأركان، بل يكتفى مع الدوران من الأركان بالبدل الاضطراري، فالمحرم بالصلاة عاجز شرعاً عن تبديل هذا الامتثال بامتثال آخر، ويتعين عليه ما تلبس به وإن لم يتمكن إلّا ممّا يكتفى به من ذوي الأعذار.

وقد خفي ما حققناه أصلاً وفرعاً على الأستاد تدّثُ.

قال: «إذا ثبت جزئية شيء وشك في ركنيته، فهل الأصل كونه ركناً وعدم كونه كذلك، أو مبني على مسألة البراءة والاحتياط في الشك في الجزئية، أو التبعيض بين أحكام الركن فيحكم ببعضها وينفى بعضها الآخر؟ وجوه، لا نعرف الحق منها إلّا

بعد معرفة معنى الركن، فنقول:

إنّ الركـن في اللغة والعـرف معروف، وليس له في الأخبـار ذكر حتى نتعرض لمعناه في زمان صدور تلك الأخبار، بل هو اصطلاح خاص للفقهاء.

وقـد اختلفوا في تعريفه: بين من قال بأنّه ما تبطل العبادة بنقصه عمداً وسـهواً، وبـين من عطف على النقص زيادته، والأول أوفق بالمعنى اللغوي والعرفي، وحينئذ فـكل جزء ثبت في الشرع بطلان العبادة بالإخـلال[1] في طرف النقيصة، أو فيه وفي طـرف الزيادة فهو ركن، فالمهم بيان حكـم الاختلال[2] بالجزء في طرف النقيصة أو الزيـادة، وأنّه إذا ثبـت جزئيته فهل الأصل يقتضي بطلان المركب بنقصه سـهواً كما يبطل بنقصه عمداً، وإلّا لم يكن جزءا»[3] انتهى.

في ردّ ما ذكره الشيخ قدس سره في الركنية

وفيـه: أنّ الركـن ما يركن إليه ويعتمد عليه، وهـو في العبادة من الأجزاء: ما لا قـوام لها بدونـه بوجه من الوجوه، وأمّـا الزيادة فربما تكون قادحـة في غير الأركان كالقرآن على القول به، ولا اصطلاح للفقهاء فيه، ولا إشكال في الاختلال بالنقص، من غير فرق بين العمد والنسيان؛ فإنّه مقتضى الجزئية.

ولكـن الثمـرة تظهر في الإعـذار وإن كان الـترك عن عمد، فإنّ مـا عدا الركن يكتفـى بفاقـده وإن كان الترك عن عمـد، حيث كان هناك عذر آخر غير النسـيان، من قبيل ضيق الوقت أو خوف على نفس محترمة وما أشـبهها، غاية الأمر أنّ رعاية الإحـرام في خصوص الصلاة من الأعذار، فيجتزأ من الناسي بفاقد غير الركن، فلا معنى لتأسيس الأصل للجزء في نفسه، وإنّما الحكم للمزاحم في مسألة النسيان، وهو

---

(١) في المصدر: «الاختلال».

(٢) في النسخة المعتمدة من المصدر: «الاخلال»، وما في المتن عن نسخة بدل منها.

(٣) فرائد الأصول ٢: ٣٦١.

الإحرام الذي يثبت فيه شدة الاهتمام كالركن، وهذا لا ينافي الإخلال بترك الجزء، فإنّ الإجتزاء بالفاقد لا ينافي النقصان.

ثم قال: «فهاهنا مسائل ثلاث: بطلان العبادة بتركه سهواً، وبطلانها بزيادته عمداً، وبطلانها بزيادته سهواً.

أمّا الأولى: فالأقوى فيها أصالة بطلان العبادة بنقص الجزء سهواً، إلّا أن يقوم دليل عام أو خاص على الصحة، لأنّ ما كان جزءاً في حال العمد كان جزءاً في حال الغفلة، فإذا انتفى انتفى المركب، فلم يكن المأتي به موافقاً للمأمور به، وهو معنى فساده»[1] انتهى.

في أنّ الصحة مستندة إلى إعذار الناسي

وفيه: أنّ الصحة ليست مستندة إلى عدم اعتبار الجزء حال النسيان، بل إنّما هي من جهة إعذار الناسي ورعاية الإحرام، كما هو الحال في غيره من ذوي الأعذار، إلّا ترى أنّ المصلي بعد الإحرام إن عجز عمّا عدا الأركان، بل عنها مع التمكن من الإشارة يجب عليه الإتيان بما تمكن منه، ولا إعادة عليه وإن تمكن من الصلاة التامة في الوقت، وليس هذا إلّا من جهة احترام الإحرام وتعين ما تلبس به في الامتثال، فالأصل الصحة وإن عمت[2] جزئيته حال الغفلة.

ثم شرع في بيان أصالة الفساد، وأطال بما محصله أنّ الغافل لم يحدث بالنسبة إليه أمر من الشارع [حين][3] الغفلة [لأنّه غافل][4] عن غفلته، فالفاقد غير مأمور به، والأمر الأول باق وإن لم يتنجّز[5].

---

(١) فرائد الأصول ٢: ٣٦٢.

(٢) في (م): غير واضحة، وما أثبتناه -عمت- هو الأقرب رسماً.

(٣) ما بين المعقوفين أضفناه عن المصدر؛ لأنّ المقام يقتضيه.

(٤) ما بين المعقوفين أضفناه عن المصدر؛ لأنّ المقام يقتضيه.

(٥) انظر: فرائد الأصول ٢: ٣٦٣.

وفيه: أنّ الصحة ليست متوقفة على الأمر، بل الأمر يتعلق بالصحيح، والغفلة عن العذر لا ينافي كونه عذراً موجباً للاجتزاء بالفاقد لاحترام الإحرام.

ثم أورد على نفسه بما محصله: أنّ الدليل الدال على الجزئية قد لا يدل إلّا عليها حال الذكر، كما إذا كان مفاده حكماً تكليفياً، بل يكشف الدليل عن اختصاصه به، كقوله عليه السلام: **(تمت صلاته)**[1][2].

وأجاب عنه بأنّ عدم الجزئية في حق الناسي إمّا بمعنى إيجاب الخالية عن الجزء عليه، فهو غير قابل لتوجه الخطاب إليه إيجاباً وإسقاطاً، وإمّا بمعنى إمضاء الفاقد بدلا عن العبادة الواقعية، فالأصل فيه العدم[3].

وفيه: أنّ التكليف المحض لا يصلح لأن يدل على الجزئية، والأمر الوضعي ليس تكليفاً كقوله عزّ من قائل ﴿**إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ** ... الآية﴾؛ فإنّها تدل على الشرطية، وليس كل أمر تكليفاً، مع أنّ الأمر الواقعي يكفي في الجزئية الواقعية، والغفلة مانعة عن التنجّز لا عن نفس التكليف، والتمامية عبارة أخرى عن الإجزاء، وهو لا ينافي الجزئية.

وأمّا الجواب فأغرب؛ حيث إنّ عدم الجزئية يكفي فيه عدم الأمر به بزعم المعترض، فلا يحتمل الاعتراض شيئاً من الاحتمالين، مع أنّ ما أورد عليهما أيضاً فاسد، فإنّ الحكم ليس خطاباً إلّا على مذهب الأشاعرة، والنفسي منه بزعمهم يتوجه إلى الغافل مجرد التعبير عن الحكم الواقعي بالخطاب لا يغير الأحكام، والقبيح إنّما هو التكلم مع من لا يلتفت، والإمضاء ليس مرجعه إلى بدلية الفاقد، بل إلى الصفح عمّا لم يأت به والاكتفاء بما أتى به.

---

(١) انظر: الكافي ٣: ٣٤٧، كتاب الصلاة، باب السهو في القراءة، حديث رقم ١.

(٢) انظر: فرائد الأصول ٢: ٢٦٣.

(٣) انظر: فرائد الأصول ٢: ٣٦٤.

ثـم قال ما محصلـه: أنّ المقام ليس من فروع اقتضاء الأمـر للإجزاء؛ لأنّه لا أمر شرعاً، كما في الصلاة مع التيمم أو بالطهارة المظنونة[1].

وفيه: أنّ الأمر في نفسه ليس منشأ للإجزاء، وإنّما الموجب له الاجتزاء بما أتى به، كما في التيمم؛ فإنّ الترابية اجتزأ بها الشارع حال فقد الماء، وقوله تعالى: ﴿فَتَيَمَّمُوا﴾ أمر وضعي، وقد عرفت أنّ مقتضى الأصل الاجتزاء بالفاقد لمكان الإحرام، وتوهم الأمـر العقلي أوهن؛ فإنّ الإعذار مـن حيث العقاب لا ربط لـه بالاجتزاء بالفاقد، والفراغ مع التمكن من الإتيان بالمكلف به على وجهه.

وما زعمه من توقف التكليف على الالتفات مبني على حصر التكليف في المنجّز، وهو بين السقوط، وبما حققناه يظهر ما في بقية كلامه، زاد الله في علو مقامه.

ثم أورد على نفسـه بما محصله: أنّ حديـث الرفع يدل على عدم الجزئية، وأجاب بأنّ وجوب الإعادة ليس أثراً شرعيا[2].

وفيـه: أنّ رفع الشيء تنزيلا محصلـه تنزيله منزلة العدم، ومرجعه إلى عدم ترتب أثـر عليه، ووجوب الإعادة أثر عدم الامتثال لا النسـيان، والنسـيان أمر عدمي لا أثـر له أصلاً، والمرفوع إنّما هو المؤاخذة المترتبة على عدم الإعذار على تقدير وجوب التحفظ، فمعنى الرواية أنّه لا يعاقب التارك للنسيان، ومعناه عدم وجوب التحفظ عليه، وهذا إنّما يتم لو نسي الامتثال في تمام الوقت، وأمّا النسيان في البعض فلا معنى لكونه عذراً مع الذكر في بعض الوقت.

وبالتأمل في ما حققنا يظهر فساد كل من الاعتراض والجواب.

---

(١) انظر: فرائد الأصول ٢: ٣٦٥.

(٢) انظر: فرائد الأصول٢: ٣٦٧.

[المسألة الثانية] : نقل كلام للشيخ في زيادة الجزء عمدا والرد عليه قدس سره

ثم قال: «المسألة الثانية في زيادة الجزء عمداً:

وإنّما يتحقق في الجزء الذي لم يعتبر فيه اشتراط عدم الزيادة، فلو أخذ بشرطه فالزيادة عليه موجب لاختلاله من حيث النقيصة؛ لأنّ فاقد الشرط كالمتروك، كما أنّه لو أخذ في الشرع لا بشرط الوحدة والتعدد ولا[1] إشكال في عدم الفساد»[2] انتهى.

وفيه: أنّ كون العدم شرطاً - حيث يعبر به- مرجعه إلى كون الوجود مانعا؛ ضرورة أنّ العدم لا يؤثر ولا يتأثر ولا يفسد العمل إلّا على هذا التقدير، فالبحث إنّما هو فيما يحتمل اعتبار الجزء بشرط لا، وتوهم أنّ مرجعه إلى النقيصة بين الوهن، وإلّا لم يكن للبطلان من جهة الزيادة معنى، وانحصر في النقيصة، وهو بديهي الفساد.

ثم قال: «ويشترط في صدق الزيادة قصد كونه من الأجزاء، أمّا زيادة صورة الجزء لا بقصدها كما لو سجد للعزيمة في الصلاة لم يعد زيادة في الجزء، نعم، ورد في بعض الأخبار أنّها (**زيادة في المكتوبة**)[3]»[4] انتهى.

وفيه: أنّه لا يعتبر في الجزئية إلّا اشتمال المركب عليه وتضمنه له، فمن كرر الركوع وأراد أن لا يكون جزءاً للصلاة بطلت صلاته؛ فإنّ الجزئية تنتزع من الإتيان بأمر مقرب في ضمن عبادة مركبة، وهذا هو الوجه في ما ورد من أنّ سجدة العزيمة زيادة في المكتوبة، وليست صورة صرفة، بل لا حقيقة لكون السجود جزءاً للصلاة إلّا تضمنها لها.

ثم قال: أنّ «الزيادة العمدية تتصور على وجوه:

---

(١) في المصدر: «فلا».

(٢) فرائد الأصول ٢: ٣٧٠.

(٣) انظر: الكافي ٣: ٣١٨، كتاب الصلاة، باب عزائم السجود، حديث رقم ٦.

(٤) فرائد الأصول ٢: ٣٧٠.

أحدها: أن يزيد جزءاً من أجزاء الصلاة بقصد كون الزائد جزءاً مستقلاً، كما لو اعتقد شرعاً أو تشريعاً أنّ الواجب في كل ركعة ركوعان كالسجود.

الثاني: أن يقصد كون[1] الزائد والمزيد عليه جزءاً واحداً، كما لو اعتقد أنّ الواجب في الركوع الجنس الصادق على الواحد والمتعدد.

الثالث: أن يأتي بالزائد بدلا عن المزيد بعد رفع اليد عنه، إمّا اقتراحاً كما لو قرأ سورة ثم بدا له في الأثناء أو بعد الفراغ، وقرأ سورة أخرى لغرض ديني[2] أو دنيوي كالاستعجال.

وإمّا لإيقاع الأول على وجه فاسد بفقد بعض الشروط، كأن يأتي ببعض الأجزاء رياء، أو مع عدم الطمأنينة المعتبرة فيها، ثم يبدو له في إعادته على وجه صحيح»[3]، ثم حكم بالفساد على الأول لدليل مشترك فاسد، وزعم أنّ قصد الزيادة قبل العمل مبطل، لأنّه لم يقصد الامتثال بما أقرّ به دون الأخيرين للأصل[4].

وفيه: أنّ القصد لا مدخل له في المقام، فإنّ التكرر منشأ لانتزاع التعدد سواء قصده أم لا، وإلّا لم تكن زيادة الركعة قادحة، حيث لم يقصد الفاعل الاستقلال.

ولا يخفى أنّه تذنّ نسي بيان حكم الشك في الركنية والتعرض لأدلة الأقوال فيها، واقتصر على بيان أحكام معلوم الركنية، وأنّه على أقسام ثلاثة وساق الأدلة في هذه المرحلة، وهذا خلط بيّن.

ثم أنّه قد تعرّض لاستصحاب الصحة، وأورد عليه بما ملخصه: أنّ صحة المركب لم تتحقق، وصحة الجزء يستحيل زوالها، لاستقرار الامتثال وبقاء التأهل للانضمام[5].

---

(١) في المصدر: «مجموع» بعد «كون».

(٢) في المصدر: «كالفضيلة» بعد «ديني».

(٣) فرائد الأصول ٢: ٣٧٠.

(٤) انظر: فرائد الأصول ٢: ٣٧١.

(٥) انظر: فرائد الأصول ٢: ٣٧٢.

في أنّ صحة كل شيء بحسبه

وفيه: أنّ الصحة في كل شيء بحسبه، والجزء لا بشرط عين الكل، وهو المصحح لقصد القربة؛ فإنّ الفاعل لا يأتي إلّا بالأجزاء، والكل إنّما يتحقق بعد الفراغ، فالمتلبس بالصلاة يتقرب بعمله لأنّه صلاة وإن كانت مراعاة، ولا تستقر إلّا بالإتمام، إلّا ترى أنّ أحكام السفر تترتب على من شرع في طي المسافة؛ فإنّه سفر مراعى، وكذا الحال في كل ما كان على هذا المنوال، مع أنّ الزيادة مخرجة للأجزاء عمّا كانت عليها من الصلوح والتأهل؛ لحيلولة الزائد الممنوع عنه بينها وبين اللاحقة، وعجز المكلف مستند إلى ذلك، فتوهم بقاء الصحة التأهلية بين الوهن، والأمر بالجزء وضعي لا معنى لامتثاله.

ثم أورد على نفسه بما محصله: أنّ مقتضى ما ذكرت استحالة طروّ البطلان للصلاة، وأجاب بالالتزام به وتفسير البطلان بعدم تمكن المكلف من ضم الباقي إلى ما أتى به[1].

وهو عجيب؛ فإنّ العجز إنّما هو لعدم صلوح العمل للإتمام، ولا معنى للبطلان بعد الصحة إلّا ذلك، وإلّا فالمكلف قادر بالضرورة.

ثم شرع في بيان أنّ للصلاة هيأة اتصالية في الشرع تنقطع ببعض القواطع[2]، وهو عين البطلان، وهذا أعجب؛ ضرورة استحالة تحقق الربط قبل المرتبطين، وإنّما القاطع يقطع الإحرام لا الأفعال، ثم أطال بما يشتمل على مفاسد جمة[3]، تظهر ممّا حققنا في مبحث الاستصحاب.

---

(١) انظر: فرائد الأصول ٢: ٣٧٣.

(٢) انظر: فرائد الأصول ٢: ٣٧٤.

(٣) انظر: فرائد الأصول ٢: ٣٧٤.

وقد يتمسك لأصالة الصحة بقوله عز من قائل: ﴿وَلَا تُبْطِلُوا أَعْمَالَكُمْ﴾[1] بتقريب أنّ المنع عن الإبطال مرجعه إلى وجوب المضي، وهو من لوازم الصحة.

وفيه: أنّ الإبطال الاختياري يتوقف على الصحة، ولا إشكال في عدم جواز إبطال الصلاة الصحيحة، ومن المحال إثبات الموضوع بأدلة الأحكام، وكون وجوب المضي من لوازم الصحة يدفعه التخلف في الحج، مع أنّ العمل الذي تترتب عليه الآثار وثبت له الأحكام هو المركب، وإبطاله إنّما هو بما ينافيه بعد التمام، كالشرك بالنسبة إلى جميع العبادات، والمن والأذى بالنسبة إلى الصدقات، مع أنّ حرمة الإبطال لا مورد لها إلّا ما فيه الإحرام، وبعد ثبوته لا حاجة إلى النهي.

وظهر ممّا حققناه جريان استصحاب وجوب الإتمام المترتب على تحقق الإحرام، والشك في العجز مسبب عن الشك في طروّ المفسد والانقطاع والحيلولة، والأصل العدم، فيحكم بأنّ الإتيان بالباقي إتمام، ويتحقق الاتصال والانضمام، ولا معنى للصحة إلّا ذلك؛ ضرورة أنّ وجوب الإتمام في الصلاة مرجعه إلى تعين العمل في كونه صلاة، وليست من قبيل الحج كي يمكن التفكيك.

وأمّا الاحتياط بقطع العمل لتحصيل قصد الوجه فهو من قبيل قتل من يحتمل كونه نبيا، للجزم بعدم النسخ، وقد يتوهم أنّ ما دلّ من الأخبار على النهي عن الزيادة في الصلاة تشمل صورة الشك، في كونها قادحة، مع أنّ الاقتصار على التطبيق لا يجوز إلّا مع تبيّن الحكم، وهذه الأخبار إنّما وردت في ما لا إشكال في كونها قادحة، كالركعة والركن أو غيرهما ممّا لا يجوز في صورة العمد أو مطلقاً، فلا تعارض بينها وبين ما دلّ على الإعذار في صورة السهو كقوله عليه السلام: **(لا تعاد الصلاة إلّا من خمسة)**[2]، وقوله عليه السلام: **(تسجد سجدتي السهو لكل زيادة ونقيصة)**[3].

---

(١) من آية ٣٣، من سورة محمد.

(٢) الخصال: ٢٨٤، لا تعاد الصلاة إلاّ من خمسة، حديث رقم ٣٥.

(٣) انظر: الاستبصار فيما اختلف من الأخبار ١: ٣٦١، باب وجوب سجدتي السهو على من ترك

في ردّ من فصّل في الركنية بين زيادة الجزء ونقصانه

وبالتأمل في ما حققناه يظهر فساد جميع ما صدر عن الأستاد تدّ في المقام[1]، وأنّه لا معنى للتفصيل بين الزيادة والنقيصة في الركنية، وظهر أيضاً أنّ مقتضى الأصل بقاء التكليف المركب وإن تعذر بعض أجزائه، فإنّ السقوط مرتب على شدة الارتباط المعبر عنها بالركنية.

وقد تبيّن أنّ الأصل عدمها، وكذا الحال في الشرايط، وتوهم أنّ الجزء مقدمة فيدفع بأنّ الجزء داخل والمقدمة خارجة عن الشيء مباينة له؛ ضرورة أنّ العلة مباينة للمعلول مقدمة عليها بالرتبة.

وأمّا المركب فهو عين مجموع الأجزاء في الاعتباريات، ودخل الاجتماع والانضمام والتركيب في تعلق الحكم له درجات، ولا يترتب السقوط على أول مراتب الارتباط.

لا نقول: إنّ الجزئية تختلف باختلاف القدرة والعجز أو العلم والجهل، بل الجزء الواقعي المطلق يسقط بالتعذر، ولا يستتبع سقوطه سقوط الجميع لضعف الارتباط، ولا فرق في ما حققناه بين الصحيح والأعم، ولا معنى للتمسك بأصالة البراءة؛ ضرورة أنّه ليس الشك في حدوث تكليف جديد، وإنّما الشك في زوال ما ثبت، وقد عرفت أنّ الأصل بقاءه.

ولا حاجة إلى التشبث بالمسامحة العرفية في إحراز بقاء الموضوع كما في الكريّة، فإنّ الحقيقة موجودة على كل حال، فالخضوع والعطف ماهية الصلاة الموجودة في جميع الأحوال والتركيب في ما يتحقق به كاللفظ في العقود، مع أنّ المركب من الأفعال أيضاً باق حقيقة بالمداقة العقلية، لعدم فساد التركيب بزوال كل جزء أو

سجدة واحدة ولم يذكرها إلّا بعد الركوع، حديث رقم٢.

(١) انظر: فرائد الأصول ٢: ٣٨٤.

شرط، كما في المركبات الخارجية، فإنّ حدوث النقص والعيب لا يخرج الشيء عن حقيقته، مع أنّ المسامحة إنّما هي مع قلة المفقود جداً، واستصحاب الكرية يجري وإن احتمل بقاء شيء يسير جداً.

وقد حققناه في محله أنّه يجري على المداقة العقلية، فإنّ الكم عرض للطبيعي، وشخصه باق لم يتغير، فالموضوع وهو شخص الجسم الطبيعي باق لم يزل، فإنّ الاتصال عرضي على ما حققناه في محله.

في ردّ من تمسك بطائفة من الأخبار للمختار

وقد يتمسك للمختار بطائفة من الأخبار:

منها قوله ﷺ: **(إذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم)**[1]، والاستدلال به ناشٍ عن عدم التأمل في أطرافه وموارده، وإلّا فمفادها أنّ الأمر بالشيء يقتضي الإجزاء والمحبوبية المطلقة للمأمور به التي لا حد لها شرعاً، والحد العقلي هو القدرة، فإنّه ﷺ سئل عن الحج أنّه هل يجب في كل عام أم يكفي مرة[2]؟

ومحصل الجواب: أنّ بني اسرائيل إنّما شدّد الله تعالى عليهم لسؤالهم عن البقرة، وعدم اقتصارهم على ما هو مقتضى إطلاق الأمر بذبح بقرة، فقال ﷺ: **(اتركوني ما تركتكم)**[3]، فلو أمرتكم بالحج في كل سنة لوجب عليكم، فالمراد أنّ مقتضى الأدب ترك مثل هذا السؤال بعدم الإجمال في الدليل، ومقتضاه سقوط التكليف بالمرة وبقاء المطلوبية إلى أن يعجز المكلف عن الإتيان به، فلا دلالة له على حكم تعبدي أصلاً، وإنّما هو كشف وتصريح بما يفيد الدليل المغني عن السؤال.

---

(١) انظر: روضة المتقين في شرح من لا يحضره الفقيه ١١: ١٠٨.

(٢) هذا مطلب ورد عن طريق العامة بسند إلى أبي هريرة، وهو يروي خطبة للرسول الأكرم ﷺ، انظر: السنن الكبرى ٤: ٣٢٦، باب وجوب الحج مرة واحدة.

(٣) سنن الترمذي ٤: ١٥٢: باب في الانتهاء عما نهى عنه رسول الله ﷺ، حديث رقم ٢٧٢٠.

وأعجب من هذا الاستدلال الاستدلال به للدلالة على الاستحباب، بناء على تفسير الاستطاعة بالمشيئة، وهذا ناشٍ عن عدم الاطلاع على مفردات العربية؛ ضرورة أنّ الاستطاعة هي القدرة، ولقد أطالوا في النقض والإبرام في المقامين بما لا طائل تحته.

ومنها: «إنّ الميسور لا يسقط بالمعسور»[1]، ومعناه أنّ المعتبر بالنسبة إلى عمل لا أثر له بالنسبة إلى عمل آخر، وإنّما هو عذر فيما تعلق به، وهذا من الواضحات، ولا ريب فيه، وإنّما الإشكال في سريان تعسر الجزء إلى الكل، لشدة الارتباط، وعدمه لضعفه، فالقائل بسقوط التكليف لتعسر الجزء يزعم أنّه لا يبقى مجال للامتثال.

ومنه يظهر حال التمسك بـ«ما لا يدرك كله لا يترك كله»[2]؛ فإنّ مفاده -أيضاً- أنّ عدم إدراك البعض لا يوجب ترك ما يدرك، وهذا أيضاً بديهي، وإنّما الإشكال في إدراك البعض الآخر.

والغرض من الخبرين - مع بداهة الحكم- تهييج ذوي الهمم العالية على اليسر مع تعذر الجمّ الغفير، فإنّهم ربما لا يقدمون إلّا على الأمور العظام والعمل التام العام، كما عن بعض الأعلام في الاعتذار عن ترك التصنيف في الفقه أنّه قال: «أباني جيّده وأَبيْتُ رديئه»[3]، فالمعنى: أنّه لا ينبغي التكاسل عن الميسور لقلته أو عدم كماله مع الإشارة إلى البرهان به بيان الجامع حيث إنّ الجميع من واد واحد، وإن اختلفت الدرجات.

وللأستاد تتئل كغيره -قدست أسرارهم- في المقام كلمات ظهر ما فيها ممّا حققناه.

---

(١) انظر: عوالي الآلي ٤: ٥٨.

(٢) انظر: عوالي الآلي ٤: ٥٨.

(٣) هو الشيخ علي ابن الشيخ جعفر الكبير «كاشف الغطاء»، المتوفي في رجب سنة ١٢٥٣، انظر: أعيان الشيعة ٨: ١٧٧.

ومن العجب استشهاد الأستاذ تدّثُ بشيوع الاستدلال بها في المطالب بين العلماء، بل بين جميع الناس حتى أنّه يعرفه العوام بل النسوان والأطفال[1]؛ لأنّ ما يدركه من ليس من شأنه إدراك النظريات، أمر بديهي لا يحتاج إلى الروايات، وهذا هو المعنى الذي بيناه، لا ما زعموه.

كيف؟ وما يتوهم دلالة الروايات عليه ممّا يضحك الثكلى، وشيوع الغلط لا يصححه، فربّ شهرة لا أصل لها.

هذه جملة القول في الأجزاء.

في ردّ ما زعمه الشيخ في الشروط

وأمّا الشروط فظهر حالها ممّا حققناه، وأنّ الأمثل عدم شدة الاهتمام، فلا يوجب تعذره سقوط المشروط، وحيث إنّه قد شاع إطلاق الشروط على الوصف، سواء كان مشخصاً أو منوعاً، وقع الخلط من الأستاذ تدّثُ في المقام، كما أنّه خفي عليه أنّ سقوط المشروط بتعذر الشرط إنّما هو لشدة الاهتمام، فزعم أنّه لمغايرة الفاقد للواجد، فمع الاتحاد حكم بعدم السقوط.

قال: بعد الحكم بعدم شمول الروايات للشروط «ولكنّ الإنصاف جريانها في بعض الشروط التي يحكم العرف -ولو مسامحة- باتحاد المشروط الفاقد لها مع الواجد لها، إلّا ترى أنّ الصلاة المشروطة بالقبلة أو الستر أو الطهارة إذا لم يكن فيها هذه الشروط كانت عند العرف هي التي فيها هذه الشروط، فإذا تعذرت[2] أحد هذه صدق الميسور على الفاقد لها، ولولا هذه المسامحة لم يجر الاستصحاب بالتقرير المتقدم.

---

(١) انظر: فرائد الأصول ٢: ٣٩٤.

(٢) في المصدر: «تعذر».

نعم، لو كان بين واجد الشروط وفاقده تغاير كلي في العرف -نظير الرقبة الكافرة بالنسبة إلى المؤمنة، أو الحيوان الناهق بالنسبة إلى الناطق، وكذا ماء غير الرمان بالنسبة إلى ماء الرمان- لم تجر القاعدة المذكورة»[1] انتهى.

وهذا الكلام مشتمل على خلطين عجيبين:

أحدهما: ما زعم من دوران الحكم بالسقوط والعدم مدار التعدد والاتحاد.

والآخر تفريع التقييد بالأوصاف على الاشتراط.

أمّا الأول: فقد تبيّن فساده في الجزء، والأمر في الشرط أوضح؛ فإنّ سقوط التكليف عن فاقد الطهورين على القول به، وعدم سقوطه عن العاجز عن الاستقبال والستر ليس من حيث إنّ صلاة المتطهر غير صلاة المحدث، وأنّ صلاة المستقبل، والمستدبر، والمستور، والمكشوف واحدة؛ ضرورة عدم الفرق بين الأوصاف من هذه الجهة، مع أنّ اختلاف أوصاف الفاعل لا يوجب اختلاف الأفعال، وإنّما الفرق شدة الاهتمام بالطهارة عن الحدث دون الستر والاستقبال.

في أنّ مقتضى اعتبار شيء قيدا للموضوع زوال الحكم بزواله

وأمّا الثاني: فإنّ مقتضى اعتبار شيء قيداً للموضوع زوال الحكم بزواله، كالإيمان في الرقبة، والنطق في الحيوان، سواء كان القيد فصلاً مقوماً كالنطق، أو وصفاً عرضياً كالإيمان؛ فإنّه إذا كان عنواناً يدور الحكم مداره كان كالفصل؛ فإنّه هو الموضوع، كالإسكار في العصير، والاجتهاد في المفتي.

نعم، إذا لم يكن كذلك أمكن بقاء الحكم وإن زال، كاعتبار الجودة في الحنطة المبيعة والبكارة في الأمة، وأمّا إذا باع ثوباً على أنّه من غزل كتان فبان قطناً فسدت المعاملة، فالأثر في تخلف الوصف المنوع البطلان، وفي المشخص الخيار، فما حققناه

(١) فرائد الأصول ٢: ٣٩٥.

في الشرط وإن كان جارياً في الوصف المعبر عنه بالشرط -أيضاً- إلّا أنّه فرق بين المقامين، فالشرط المقابل للجزء الذي هو خارج يعتبر قيداً للنسبة كأوصاف الفاعل في الصلاة، فلا معنى لتوهم تعدد الفعل بالاشتمال والعدم، وإنّما المناط فيه القوة والضعف.

وأمّا الوصف المعتبر قيداً في الموضوع فإن كان فصلاً زال الحكم بزواله، وإلّا فإنّ كان فصلاً زال الحكم بزواله[1]، وإلاّ فإن كان عنواناً كان كذلك أيضاً، وإلاّ فلا بدّ فيه من ملاحظة ضعف التقيد وشدته أيضاً.

ثم إنّ إحالة التعدد والاتحاد إلى العرف في المقام أوهن؛ فإنّ عدم اختلاف الصلاة باختلاف أحوال الفاعل موافق للدقة العقلية، كما أنّ الاختلاف في الحيوان الناطق والناهق كذلك.

وأمّا الإيمان فكونه عنواناً يدور الحكم مداره، وكونه معتبراً في الجملة في الموضوع لا مطلقاً، إنّما يظهر بالدليل، فالمرجع فيه الحاكم لا العرف، وليس من قبيل الكرية التي هي معنى عرفي يرجع في موضوعها إليه، مع أنّه أيضاً فاسد، كما حققناه في مبحث الاستصحاب؛ فإنّ الجسم التعليمي عرض للطبيعي، وبقاء الثاني لا إشكال فيه تحقيقاً.

وبما حققناه ظهر فساد ما يتوهم من بقاء وجوب الغسل بالقراح إذا تعذر السدر، فيتكرر الغسل به، فإنّ السدر عنوان كماء الرمان، أترى أنّ من يكلف بشرب ماء الرمان إذا تعذر عليه يجب أنّ يشرب الماء المطلق، أو ماء العنب، أو البطيخ؟! كلا ثم كلا.

وأوضح فساداً من هذا توهم بقاء الحكم بمسح الرجل مع تعذره بأن يمسح على ما على العضو، كما في الجبيرة، ومنشأ التوهم أنّ وقوع المسح على البشرة قيد،

---

(١) كذا في الأصل.

ولا ينفى الحكم بتعذره، فأوجب سبحانه المسح على الرجل، فمع تعذر المباشرة لا يسقط أصل المسح.

وزعم المتوهم أنّ رواية عبد الأعلى تدل على أنّ الآية الشريفة أيضاً تدل على ذلك[1].

ويندفع بأنّ المسح على المرارة ليس مسحاً للرجل، لا أنّه مسح للرجل فاقد للمماسة، كما أنّ مسح الجبيرة في غسل اليد ليس غسلاً لها، وإنّما هو بدل تعبدي، والرواية لا تدل على أنّ المسح على المرارة يستفاد من الآية، وإنّما تدل على أنّ عدم وجوب المسح على الرجل لاشتماله على الحرج يستفاد منها، والحكم بالمسح على المرارة يستفاد من الرواية؛ ولهذا قال عليه السلام: **(إمسح عليه)**.

هذا لو كان المراد من الرواية هذا المعنى، وأمّا لو كان المراد الاكتفاء بالمسح على ما تمكن منه من ظهر القدم طولا وسقوط الاستيعاب، فالأمر أوضح.

والحاصل: أنّ الرجل موضوع للمسح فينفى الحكم بتعذر المسح عليها، وإلّا لوجب المسح على غيرها من الأعضاء على تقدير العجز، بل على شخص آخر، أو حيوان، أو نبات، أو جماد، بل كون الفعل مسحاً أيضاً قيد، فلو لم يتمكن منه أصلاً وجب عليه فعل آخر، ولو كان غسلاً لعورته أو شيء آخر، بل كان يتبدل بالصلاة، والصيام، والحج إلى غير ذلك، وقد أوضحناه في مبحث حجية الكتاب.

وحيث إنّك عرفت أنّ كلا من الجزء والشرط يختلف حاله في القوة والضعف، فإذا دار الأمر بينهما لعدم التمكن من الجمع، فإن كان الجزء ركناً والشرط مثله في شدة الاهتمام سقط الفعل، إن لم يكن بدلا عنهما، أو لم يتمكن منه أيضاً، كما إذا دار الأمر بين ترك ركعة أو الطهارة عن الحدث في الصلاة، فإنّ التكليف يسقط حينئذ، وأمّا إذا لم يكن الجزء ركناً كالذكر والقراءة، وكان الشرط من قبيل الطهارة سقط

(١) انظر: فرائد الأصول ٢: ٣٩٦ وما بعدها.

الجزء، وفي الجزء الركني – مع مثل الستر والاستقبال– الأمر بالعكس.

وأمّا إذا دار الأمر بين الاقتصار على بعض المركب أو الفاقد للشرط وبين البدل، فلا بدّ من ملاحظة الدرجات أيضاً، ففي مثل الوضوء لا يكتفى منه بالناقص مع التمكن من التيمم، إلّا مع قطع بعض أعضائه، فإنّ اعتبار غسله أو مسحه يسقط، ولا يعدل إلى التيمم، ورواية عبد الأعلى لا تدل إلّا على بدلية المسح على الحائل عن المسح على العضو، وبما حققناه ظهر جميع ما في كلمات الأستاد تدّثُ في هذا المقام، فتفطن.

واعلم أنّه لا أثر للعلم بأنّ أمراً من الأمور مانع، أو شرط، أو أنه جزء مصحح أو مخل؛ لأنّه لا أثر له على كل تقدير.

نعم، إذا أتى به تارة وتركه أخرى علم ببطلان أحد العلمين، وبقاء اشتغال ذمته بأحد التكليفين فيجب الاحتياط، وظهر بما حققنا ما في ما أطالوا به الكلام في المقام.

خاتمة

فيما يعتبر في العمل بالاحتياط والبراءة.

أمّا الأول: فمع تحقق موضوعه لا إشكال في حسنه، و توهم اعتبار قصد الوجه واضح الفساد.

فإنّه إن كان بمعنى اعتبار كونه داعياً على العمل حتى يحكم ببطلان الواجب لو كان الباعث على الإتيان به كونه محبوباً وإن لم يوجبه المولى عليه كالصبي، بل من يقدم عليه لعلو مقامه في العبودية ولو لم يكن مكلفاً به فهو بديهي الفساد، فإنّه أولى بالصحة والمقربية ممّا لا يأتي الشخص به إلّا على تقدير إلزامه لضعف عبوديته، مع أنّ مدخلية الوجوب في الإتيان بالواجب والاستحباب في الإتيان بالمستحب تناقض واضح؛ فإنّ المعلول يدور مدار عليته، فالإتيان بكل من الفعلين، والامتثال على كلا التقديرين إلقاء لكل من الخصوصيتين.

وإن كان بمعنى اعتبار التميز عند القائل، كما يظهر من تصريحاتهم وإن أباه التعبير عنه بالقصد فهو جزاف، حتى إذا توقف على التكرار، فإنّ دعوى الإجماع من الرضي قدس سره لو كان لها أصل لا حجية فيها.

وتوهم اعتباره في تحقق الإطاعة واضح الفساد، وكون التكرار في بعض مراتبه مع التمكن من العلم لعباً من جهة أنّه تضييع للوقت وتحمل تعب وتكلف عبث، ومثل هذا الشخص ملحق بالسفهاء لا ينافي صحة ما صادف من عمله للواقع؛

فـإنّ الإكثار بما لا يصادف من غير إلجاء إليـه ناشٍ من الحماقة، وأين هذا من بطلان المصادف؟! وكيف يتوهم اشتراك جميع مراتب التكرار في ذلك وعدم الفرق؟!

ولقـد أفـرط الحلي تَدَّسُ[1] إذ حكـم بسـقوط التكليف بما لا يتمكـن من معرفة وجهـه، فإنّـه مقتـضى تصريحه بسـقوط الـشرط المجهـول وإن تمكن مـن إحرازه بالاحتياط، كالسـتر مع التردد بـين الثوبين، والقبلة مع التردد بـين الجهتين، مع أنّه خـلاف النصوص، بل خلاف الضرورة في الجملة فظهر فسـاد ما يتوهم من بطلان عمل تارك الطريقين العامل بالاحتياط.

وأمّا البراءة: فالعمل بها في الشـبهة الحكمية يتوقـف على العلم بعدم بيان المولى واليأس منه، فلا يعذر مع احتمال البيان على تقدير السؤال، والنظر في ما أعد لضبط أحكامه، فإنّ وظيفة الجاهل السـؤال والفحص والتفتيش، ولا يعذر بمجرد الجهل وإن لم يتمكن من الاسـتعلام، بل إنّما يعذر بعد اليـأس وإحراز أنّه لا بيان، فتكليفه الاحتيـاط قبـل التبين، ولهذا قـال عليه السلام في رواية ابن الحجـاج: **(إذا أصبتم بمثل هذا فعليكـم بالاحتياط حتى تسـألوا وتعلمـوا)**، وعلى هذا الأصل يتفـرع قوله عز من قائل: ﴿**فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ أَنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ**﴾[2]؛ فإنه إلزام وإتمام للحجة.

ومحصلـه: - والله العـالم- أنّ العقل لا يعذر الجاهل إلّا بعد الفحص والسـؤال إن لم يكـن مـن أهل العلم فوظيفتكم في هذا الحال السـؤال لأهـل الذكر لا المبادرة بالإنكار، فإن لم يتبين لكم بعد السؤال شيء فإنكاركم لا يوجب اللوم والعقاب.

وبـما حققناه ظهر فسـاد كثير ممّـا صدر في المقـام، وما تكلفوه من التمسـك بالإجماع والعلم الإجمالي بين الوهن:

أمّـا الأول: فلأن وجوب الفحص ليـس تكليفا يثبت بالإجماع وما يضاهيه، بل

---

(١) انظر: السرائر ١: ١٨٤، وما بعدها.

(٢) ورد اللفظ الشريف في آيتين مباركتين، في آية ٤٣ من سورة النحل، و٧ من سورة الأنبياء.

مرجعه إلى أنّ قبح العقاب إنّما يترتب على الجهل المستند إلى عدم البيان لا مجرد الجهل، وإلّا لم يكن للمولى سبيل إلى الإلزام والإفحام؛ لتمكن العبد من إبقاء جهله بترك السؤال والإصغاء.

والحاصل: أنّ العلم حادث يتوقف على النظر، وما يوجب العلم الضروري في الضروريات كالإحساس، والتجربة، والاستماع في المتواترات إلى غير ذلك، ولا يكفي فيه مجرد العلة الفاعلية، فعدم الاستعلام يوجب استحالة الإعلام؛ فلهذا استقل العقل بأنّ العبد وظيفته الاستعلام، وإنّما يعذر بعد العمل بهذه الوظيفة، وإعذار قبلها من قبيل نفي الحجية عن العلم مناقض للمولوية وصدور الأحكام.

نعم، له تنجيز أحكامه على الجاهل مطلقاً؛ لشدة الاهتمام، كما في النفوس والأعراض، فالجهل يمكن أن لا يكون عذراً أصلاً، وأما كونه عذراً مطلقاً فهو محال - كإعذار العالم - وإن لم يكن بهذه المثابة من الوضوح.

في لزوم الفحص عن الدليل في العمل بالبراءة

وأمّا الثاني: فلعدم زوال أثره بالفحص؛ ضرورة أنّ عدم الوجدان لا يدل على العدم، ودعوى حصر المعلوم في ما بأيدينا جزاف ناشية عن ضيق الخناق، ومن يقول بأنّ جميع الأحكام بينها الشارع، وأمر بضبطها وحفظها، وأنّ العلماء الأجلاء من أصحاب الأئمة حفظوا جميع ما استودعوا، وبلغوه إلينا، فمن أراد الاطلاع مع خبرته ظهر له الواقع على ما هو عليه بالنظر في الآثار، و«عدم الوجدان دليل على العدم» لا يعتمد إلّا على العلم، ولا معنى للعمل بالأصل بالنسبة إليه إلّا على بعض التقادير.

فظهر أنّ البرهان على توقف الإعذار على الفحص أنّ العبد بمقتضى عبوديته في وثاق المولى، فليس له الاستقلال في شيء من الأفعال، بل عليه أن يكون كالميت بين يدي الغسال، فما لم يعثر على الترخيص لا مناص له عن الاحتياط وإن كان جاهلاً قاصراً، وإلّا لجاز له العمل بالأصل حال البحث، بل وإن لم يتفحص حيث

لا يتمكن منه، مع أنّ من المعلوم أنّ العامي يجب عليه الاحتياط قبل السؤال، والعالم قبل النظر الاجتهاد، ولم يتوهم ذو مسكة جواز العمل بالأصل حال النظر والفحص، فلا يدور الإعذار مدار القصور أيضاً، بل لا بدّ من تحصيل الإذن أو ما نزل منزلته، وهو اليأس من ظهور ما يخالف الأصل من ناحية المولى.

وهذا يتوقف على السؤال وما بمنزلته من النظر إلى ما فيه أحكامه وما أشبهها، وليس هذا تكليفاً كي يسقط بالعجز، فتبيّن أنّ البيان عبارة عن انكشاف الحكم في نفسه، بمعنى كونه بحيث لو عثر الشخص على ما يدل عليه انكشف له، فالخفاء مستند إلى عدم وصول الشخص إلى البرهان، وإحراز هذا المعنى يتوقف على الوصول إلى المولى والسؤال، أو ما هو بهذه المثابة.

ومن المعلوم أنّ البحث إنّما ينفع بالاستقراء التام، فلو لم نعلم باشتمال كتب الأخبار على جميع ما كان بناء الشارع على إظهاره لم ...[1] إلاّ عدم الوجدان السابق عليه، بل ليس هذا أثر له.

نعم، كثيراً ما يحصل العلم بالعدم، وهذا في ما يعم به البلوى في تلك الأزمنة، فيحتاج في مثل شرب التتن إلى الأصل، وكذا ما يحتمل خفاءه لتقية، أو قصور في الراوي واشتباه منه والنقل بالمعنى، أو لغير ذلك من وجوه الاختلال، كالغلط في النسخة وما أشبهها ممّا لا ينافي صدور جل الأحكام، وشدة الاهتمام بالضبط، والحفظ، والإيصال، وعدم ما يوجبه الاحتجاب لبقاء الآثار.

هذه جملة القول في عدم جواز الركون إلى الأصل قبل الفحص.

ومحصله: عدم تحقق موضوع الأصل ومجراه إلّا بعد اليأس عن صدور التكليف من ناحية المولى، فهذا القسم من الجاهل وظيفته الاحتياط، وليس معذوراً في مخالفة الواقع وإن لم يتمكن من الفحص، وكذا في حال بذل الوسع والاجتهاد.

---

(١) في (م): كلمتان غير واضحتين.

وأمّا مـن لم يتمكن من الاحتياط، لدوران أمره بـين المحذورين، أو لعدم علمه بالمكلـف به ولو على سـبيل الإجمال، أو عدم خطور الحكـم بالبال، كما هو الحال في غرايـب الأحكام بالنسـبة إلى الأكثر، فالوجه في كونه مسـتحقاً للعقاب على مخالفة الواقـع -مع أنّ كثيراً مـن التكاليف لا يتحقق موضوعاتها أو عللها إلّا حال غفلته، أو عجزه من الاستعلام كاليومية والصيام والحج والآيات- أن وظيفة العبد تحصيل التمكـن من الامتثال مـن هذه الجهة وإن كان معـذوراً إذا عجز لا على هذا الوجه، والوجـه فيـه عدم انتظام أمـر العبودية إلّا بتعلـم العبد للنواميـس المولوية والتهيؤ للامتثال على تقدير التعلق والارتباط.

في أنّ وظيفة العبد تحصيل التمكن من الامتثال

والحاصل: أنّ وظيفة العبد إحراز ما عند المولى من الأحكام التي يحتمل ارتباطها به قبل التعلق، وإلّا فربما ضاق المجال، فالجاهل بأحكام الشـكوك لا يسـعه السؤال في حال الاشتغال بالصلاة، فيكفي في وجوب تعلمها قبل الابتلاء احتمال الحدوث، وكـذا أحـكام الحج، فربما يسـتطيع بعد حضور الأيام، ولا يسـعه تعلـم الأحكام، بـل هذا هو الحـال في الصيام، وما لا تحصى من الأحكام، بـل لا يعذر العاجز حال التكليـف بترك تحصيل التمكن وإبقائه قبل أن يكلف إذا احتمل ذلك، فإنّ الامتناع بالاختيـار لا ينافي الاختيار، وما يرجـع بالآخرة إلى الاختيار اختياري، فيجب رفع الحـدث قبل الوقت إن لم يتمكن بعده في الصـلاة والصيام، ووجوب البدار في رفع الحدث الأكبر في الصيام من هذا الباب.

أتـرى أنّ مـن احتمل الابتلاء بالجهـاد أو الاجتهاد يعذر إذا عجـز في وقته لترك تحصيـل المقدمـات، وعـدم التهيـؤ قبل الابتـلاء، أو مـن يرجع إليه عـلاج المريض والمجروحـين يعذر بالعجـز بعد الوقوع مـع توقف التمكن على تمهيـد المقدمات في سنين متطاولة؟!

كلا ثم كلا، بل وجوب التهيئ للمقاصد قبل الابتلاء بها هو الذي به قوام العالم، وأساس عيش بني آدم، بل الحيوانات، بل الحشار يدركون هذا المعنى ويستعدون لما يحتملون الاحتياج إليه قبل الوقوع، فإنّه مقتضى كون الأمر بحيث لا يحصل إلّا بترتب المقدمات في أزمنة متطاولة.

والحاصل: أنّ المقدمة لا تتصف بالوجوب أصلاً، لا قبل وجوب ذيها ولا بعده، فكما أنّه لا إشكال في عدم الإعذار بالعجز الذي يتمكن من إزالته بعد وجوب ذي المقدمة، فكذا قبله، فإنّه ليس مستنداً إلى تكليف مولوي، وكون التهيؤ لامتثال أحكام المولى، لو اتفقت وظيفة العبد بحيث لا يعذر بالعجز على تقدير الوقوع، مشترك ومتحقق قبل الوجوب، ويكفي فيه احتمال التوجه إليه في وقت لا يتمكن من امتثاله لتوقفه على ما فاته من المقدمات، فما يعتبر في تحقق الموضوع لا يجب تحصيله، كملك النصاب في الزكاة.

وأمّا ما ليس كذلك فإن استند العجز إلى مجرد التسامح وعدم المبالاة فلا إشكال في أنّه ليس عذرا، بل الإعذار من هذه الجهة مستحيل، بل قد يؤدي التهاون إلى الارتداد، وبه علل كفر تارك الصلاة في الأخبار[1].

وأمّا إن كان من جهة الاشتغال بالغير، فإن علم الاهتمام بالحكم قدم عليه، ووجب الصفح عنه، وإلّا فلا، واختلاف الفروع في الفقه مستند إلى هذا الاختلاف.

ولا يخفى أنّ غاية ما علم ممّا حققنا أنّ الانتهاء إلى الاختيار يجامع عدم الإعذار وأن صادف العجز أصل التكليف، وهذا بالنسبة إلى العلم بالأحكام غير قابل للتخصيص، وأمّا في سائر المقدمات فلا مانع من الإعذار بالعجز المصادف وإن استند إلى الاختيار، كما هو الحال في اختلاف الموضوع.

هذا آخر ما أورده- تدثّر[2]، وأدام الله أيام إفاضاته- في البراءة والاشتغال.

---

(١) انظر مثلاً: الكافي ٢: ٣٨٦، كتاب الإيمان والكفر، باب الكفر، حديث رقم ٩.

(٢) كذا في (م).

فهرس الآيات القرآنية

إِذَا قُمْتُمْ إِلى الصَّلَاةِ ٤٠١
ارْكَعُوا وَاسْجُدُوا ٣٨٤
أَطِيعُوا اللهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ ١٧٨
أَفَمَنْ كَانَ مُؤْمِناً كَمَنْ كَانَ فَاسِقاً ..... ٢٣٥، ٢٣٨
أُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ ..... ١٩٢، ١٩٤
إِنَّ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ لَيُسَمُّونَ الْمَلَائِكَةَ تَسْمِيَةَ الْأُنْثَى * وَمَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً ١٨٥
إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنْزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَى مِنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ أُولَئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللهُ وَيَلْعَنُهُمُ اللَّاعِنُونَ ..... ٢٢٣، ٢٥٠
إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً ٢٣٠
إِنَّ اللهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ ..... ١٩٤، ٢٣٥
إِنْ تَجْتَنِبُوا كَبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ وَنُدْخِلْكُمْ مُدْخَلاً كَرِيماً ١٩٨
إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ ..... ١٣٣، ١٣٥، ٢٠٨، ٢٣٩
إِنما أَنْتَ مُنْذِرٌ ٢٤٧
إِنما وَلِيُّكُمُ اللهُ ..... ٢٣٤، ٢٥٠
إِنْ نَظُنُّ إِلَّا ظَنّاً ١٨٤
إِنْ نَظُنُّ إِلَّا ظَنّاً وَمَا نَحْنُ بِمُسْتَيْقِنِينَ ١٨٦
إِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ ١٨٤
إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَمَا تَهْوَى الْأَنْفُسُ ١٨٤
الَّذِينَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ إِنَّ النَّاسَ قَدْ جَمَعُوا لَكُمْ ٢٣٥
ذَلِكُمْ فِسْقٌ ١٩٤
فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ أَنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ ٤١٦
فَاعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهُرْنَ ٣٧٥

فَاقْرَءُوا مَا تَيَسَّرَ مِنْهُ ٣٨٤
فَإِنْ عَلِمْتُمُوهُنَّ مُؤْمِنَاتٍ ١٨٠
فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ ٢٥١
فَتَيَمَّمُوا ٤٠٢
فَسَقُوا ..... ١٩٤، ١٩٥
فَفَسَقَ عَنْ أَمْرِ رَبِّهِ ..... ١٩٤، ١٩٥، ٢٣٥
فَقُولَا لَهُ قَوْلًا لَيِّنًا لَعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أو يَخْشَى ٢٤٨
فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ ٢٤٧
قَالَ أَوَلَمْ تُؤْمِنْ قَالَ بَلَى وَلَكِنْ لِيَطْمَئِنَّ قَلْبِي ٢٣١
لَا تَعْلَمُهُمْ ١٨٠
لَا فُسُوقَ ..... ١٩٤، ١٩٥
مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ ٢٩١
مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ ٢٣٤
مَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ ١٩٤
هَلْ مِنْ شُرَكَائِكُمْ مَنْ يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ ١٨٥
وَالرُّجْزَ فَاهْجُرْ ٣٦٩
وأمّا الَّذِينَ فَسَقُوا فَمَأْوَاهُمُ النَّارُ ٢٣٥
وَأَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ ٢٤٧
وَإِذْ قَالَ مُوسَى لِقَوْمِهِ أَنَّ اللهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَذْبَحُوا بَقَرَةً قَالُوا أَتَتَّخِذُنَا هُزُوًا قَالَ أَعُوذُ بِاللهِ أَنْ أَكُونَ مِنَ الْجَاهِلِينَ ٢٤٤
وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا ٢٣٨
وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ ١٨٤
وَاعْلَمُوا أَنَّ فِيكُمْ رَسُولَ اللهِ لَوْ يُطِيعُكُمْ فِي كَثِيرٍ مِنَ الْأَمْرِ لَعَنِتُّمْ ..... ٢٣٧، ٢٤٠
وَرَبَّكَ فَكَبِّرْ ..... ٣٨٤، ٣٨٥
وَقُومُوا للهِ قَانِتِينَ ..... ٣٨٤، ٣٨٥
وَكَانَ تَحْتَهُ كَنْزٌ لَهُمَا ٢٢٦
وَلَا تُبْطِلُوا أَعْمَالَكُمْ ٤٠٦
وَلَا تَقْفُ ١٨٣
وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ ١٣٦
وَلَكِنْ لِيَطْمَئِنَّ قَلْبِي ١٢٣

وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلّا رِجَالا نُوحِي إِلَيْهِمْ فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ ٢٥١
وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ ٣٩٣
وَمَا يَتَّبِعُ أَكْثَرُهُمْ إِلّا ظَنّا ..... ١٨٥، ١٨٦
وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ الله فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ ١٩٢
وَمِنْهُمُ الَّذِينَ يُؤْذُونَ النَّبِيَّ وَيَقُولُونَ هُوَ أُذُنٌ قُلْ أُذُنُ خَيْرٍ لَكُمْ يُؤْمِنُ بِالله وَيُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِينَ ..... ٢٥١، ٢٥٢
يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أنّ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبينُوا أنّ تُصِيبُوا قَوْما بِجَهَالَةٍ فَتُصْبِحُوا عَلَى مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ ٢٣٤

فهرست مواضيع الكتاب

الخبر الواحد ٧
مبحث الخبر الواحد ٩
تمهيد ٩
في تعريف الخبر ١٣
في الدلالة ١٧
التعرض لما خفي على التفتازاني ٢٠
التعرض لجواب الخواجة الطوسي قدس سره ٢٥
في بطلان تقسيم الاستفهام إلى حقيقي ومجازي ٢٨
طرق التعويل على الأخبار، وفيه مقامات ٢٨
مقامات ثلاثة في كيفية اعتماد خبر الواحد ٣٠
مناقشة ما مرّ ٣٠
جواب السيد المرتضى قدس سره عن عمل الطائفة بأخبار الآحاد ٣٨
محاولة الجمع بين إجماع السيد والشيخ قدس سره ٤٢
التعرض لرأي الشيخ قدس سره في الخبر الواحد ٤٣
في اعتراف الشيخ قدس سره بأنّ أصحابنا لا يرون العمل بالخبر الواحد كما لا يرون العمل بالقياس ٥٤
التعرض لجواب الشيخ قدس سره في دفع إشكال التصويب ٦٠
رد على جواب الشيخ قدس سره المتقدم ٦١
رد الشيخ على إشكال لزوم العمل بخبر الواحد في أصول الدين ٦٢
رد الشيخ على إشكال لزوم العمل بأخبار المجبرة والمشبهة ٦٥
رد الشيخ قدس سره على إشكال لزوم العمل بأخبار الفساق والكفار ٦٦
ما أفاده ابن إدريس قدس سره ٧٢
في كلام الشيخ قدس سره من العدة ٧٨

التعرض لما ذكره الشيخ قدس سره من القرائن الدالة على صحة وبطلان أخبار الآحاد ٨٠
رد الشيخ قدس سره على إشكال لزوم تصحيح الأخبار المختلفة في أصول الدين ٩٠
كلام الشيخ في حجية الخبر الخالي من قرائن الصحة ٩٧
القرائن الدالة على خلاف ما تضمنه الخبر توجب ترك العمل به ٩٩
التعرض لكلام الشيخ قدس سره في الخبرين المتعارضين ١٠٠
التعرض لكلام الشيخ قدس سره في معنى العدالة في مقام الترجيح ١٠٣
التعرض إلى ما في الاستبصار ١١٠
حُجية الاطمينان بحسب الذات ١١٢
العمل بالاطمئنان في الخروج عن الأصول ١١٦
جواب آخر للسيد قدس سره عمّن عمل بخبر الآحاد ١٢٠
في مراتب العلم ١٢٣
للحكم ثلاث مراتب ١٢٤
الإجماع على عدم العمل بالخبر غير المفيد للاطمئنان ١٢٧
التعرض لكلام صاحب المعالم قدس سره ١٣٦
في اصطلاح الخبر الصحيح عندنا ١٤٤
في بعض الأسرار التي توجب الركون إلى الخبر ١٤٧
كلام في حُجيّة الإجماع ١٥٣
الكلام في الاجتهاد في الفقه ١٦٣
التعرض لكلام المقدس الأعرجي، والشيخ الأنصاري ١٦٧
التعرض لكلام المقدس الأعرجي قدس سره ١٦٧
بيان ما في كلام المقدس الاعرجي قدس سره ١٧٥
ما أفاده المقدس الأعرجي قدس سره في حجية خبر الواحد ١٧٧
في بعض معان العلم ١٧٩
في بعض معان الظن ١٨٣
بيان ما في كلام المقدس الأعرجي قدس سره ١٩٠
في بيان شرائط الراوي ١٩٢
التعرض لكلام المقدس الأعرجي قدس سره في شرائط الراوي ١٩٥
في كلام المقدس الأعرجي قدس سره في العمل بالأخبار الواردة في الكتب المعتمدة ٢٠٥
دفع المقدس الأعرجي قدس سره لإشكال الشهيد الثاني قدس سره ٢٠٧
الرد على المقدس الأعرجي قدس سره ٢٠٩

مناقشة المقدس الأعرجي قدّس سرّه لشرط العدالة ٢١١
في شرطين للأخذ بخبر الواحد ٢١٣
مناقشة ما تقدم من المقدس الأعرجي قدّس سرّه ٢١٤
في حفظ الحديث الشريف ٢١٧
بعض الأخبار الحاثة على حفظ الحديث ٢١٩
في بعض ما يستفاد من الرواية الشريفة ٢٢٤
في عناية أصحاب الأئمة عليهم السلام بحفظ الحديث ٢٢٦
أدلة أنّ الحُجيّة للخبر المفيد للعلم وليس خبر العدل ٢٢٧
في أدلة أنّ الحُجيّة لخبر العدل ٢٣٤
في الاستدلال بآية النبأ على حُجيّة خبر العدل ٢٣٤
الاستدلال بآية النبأ على عدم حُجيّة قول العدل تعبداً ٢٣٦
أسباب نزول آية النبأ ٢٣٦
شرح مفردات آية النبأ ٢٤٠
في تفسير آية النبأ ٢٤٥
في الاستدلال بآية النبأ على أنّه لا مُعوّل إلّا على العلم ٢٤٦
في الاستدلال بآية النفر على حُجيّة قول العدل ٢٤٧
في الاستدلال بآية الكتمان على حُجيّة قول العدل ٢٥٠
في الاستدلال بآية الإيذاء على حجية قول العدل ٢٥١
في الاستدلال بالسنة على حُجيّة قول العدل ٢٥٣
دليل العقل على حُجيّة قول العدل، دليل الانسداد ٢٥٥
في الكلام على الإجماع المنقول والمحصول ٢٦٥
في المراد من الإجماع ٢٦٦
مدرك حجية الإجماع ٢٦٨
قاعدة اللطف ٢٧٢
مختار المصنف قدّس سرّه في الإجماع ٢٧٤
في بيان حقيقة اللّطف ٢٧٩
البراءة والاشتغال ٢٨٣
مقدمة المصنف ٢٨٥
في ما أورده على الشيخ من أنّ موضوع البراءة هو العلم لا الشك ٢٨٦
في ما أورده على الشيخ من أنّ العلم انكشاف تام والظنّ انكشاف ناقص لا أنّ فيهما

كشفا..... ٢٨٧
في وجه تقديم الأدلة على الأصول مرتبة الحكم الظاهري ٢٨٨
في عدم معقولية حصر موارد الاشتباه في الأصول الأربعة، كما زعمه الشيخ رحمه الله ٢٩٢
حكم الشبهة الحكمية التحريمية عند فقد النص ٢٩٤
في بيان تحقيق معنى حديث الرفع ٢٩٤
في تحقيق رواية الحجب وعدم دلالتها على المطلوب ٢٩٧
في رواية عبد الرحمن وتقريب الاستدلال بها ٢٩٨
في بيان أنّ المراد من الجهل في الرواية ما هو؟ ٢٩٩
في بيان الاستدلال بحكم العقل ٣٠١
في أنّ حجية الاستصحاب عند المتقدمين من باب الأصل العقلائي، لا من باب الظنّ، كما زعمه الشيخ في حقهم ٣٠١
في أنّ مجرد الجهل لا يكون عذرا، فيجب الاحتياط قبل مراجعة ما يحتمل البيان فيه ... ٣٠٤
في أنّ جملة من الأخبار ناظرة إلى عدم جواز الركون إلى الأصل قبل البحث ٣٠٦
في بيان أخبار الاحتياط، وأنّ الركون إلى البراءة بعد الفحص لا ينافيه ٣٠٧
في بيان التحقيق في أخبار التثليث ودفع ما يرد عليها ٣٠٨
في الاستدلال بوجوب الاحتياط والرد عليه..... ٣١٠
في أنّ الأخبار من حيث السند والدلالة مقطوعة الحجة، فلا فرق بينها وبين الأدلة القطعية في الأثر، خلافا لما زعمه الشيخ ٣١١
تنبيهات الشبهة التحريمية الحكمية..... ٣١٤
في ما أورد على الشيخ قدس سره من أنّ المحقق ليس مفصّلا بين ما يعم به البلوى وغيره كما استفاده منه..... ٣١٤
في أن أصالة الإباحة ليست من الأدلة الظنية..... ٣١٧
في أنّ الأخبار الآمرة بالاحتياط إرشادية ٣١٧
في أنّ المتولد من الطاهر والنجس نجس قطعاً ٣١٧
الشبهة التحريمية الحكمية عند اجمال النص أو تعارض النصين ٣١٩
في جريان البراءة في الشبهات الموضوعية ٣١٩
تنبيهات..... ٣٢١
في بيان حكومة أصل الموضوعي على البراءة..... ٣٢١
في أنّ الاحتياط حسن إذا لم يؤد إلى اختلال النظام أو العسر الشديد ٣٢٢
لا يجب الفحص في الشبهات الموضوعية ٣٢٢

في دوران الأمر بين الوجوب وعدم الحرمة ٣٢٣
في أنّ احتمال الوجوب لا يجعل المحتمل عبادة على ما هو التحقيق..... ٣٢٣
النقاش في قاعدة التسامح في أدلة السنن..... ٣٢٤
ردّ اختصاص البراءة بالوجوب العيني التعيني ٣٢٥
قراءة إمام الجماعة بدل أو مسقط؟..... ٣٢٦
في أنّ اتصاف صلاة الجماعة بالاستحباب من أفضل فردي الواجب خلافا للشيخ ٣٢٦
الشبهة الوجوبية الحكمية عند إجمال النص أو تعارض النصين ٣٢٨
في الإشكالات على الرواية المذكورة، والجواب عنها ٣٢٩
نقل كلام للشيخ وبيان ايرادات عليه..... ٣٣١
فيما أورده على الشيخ من أنّ نسبة الاغراء بالجهل إلى الإمام مشكل..... ٣٣٣
حكم الترديد بين الأقل والأكثر في الفوائد ٣٣٣
في بيان أنّ القضاء لا يتبع الأداء، بل بأمر جديد على التحقيق..... ٣٣٥
في ردِّ من ردَّ صاحب الذخيرة، و أنّ الحق في تردد الفائتة بين الأقل و الأكثر هو الاتيان بالمعلوم ٣٣٧
في دوران الأمر بين الوجوب والحرمة ٣٣٩
الأقوال في المسألة..... ٣٤٠
فيما أورده على الشيخ حيث زعم أنّ الالتزام بأحد الحكمين واجب..... ٣٤٢
في أنّ عقد القلب لازم في أصول الدين لا في الفروع ٣٤٤
في أنّه يمكن أن يكون للواقعة أحكام..... ٣٤٦
في أنّ مقتضى العلم تنجّز الواقع والعجز عن الاحتياط عذر عن تحصيل الموافقة القطعية، لا الاحتمالية ٣٤٩
في ردّ من زعم أنّ دفع المفسدة أولى من جلب المنفعة ٣٥١
الشك في المكلف به..... ٣٥٢
في بيان المراد من صحيحة: وهو كل شيء لك حلال حتى تعلم أنّه حرام بعينه ٣٥٣
في أنّ أصول الجهتية يتمم الكشف الذاتي للدليل..... ٣٥٦
نقل كلام للشيخ حيث ذكر وقوع المخالفة القطعية للعلم الإجمالي في موارد كثيرة في الشرع..... ٣٥٨
اشكالات عويصة..... ٣٦١
منها: في ردّ ما ذكره الشيخ من الموارد التي ثبت مخالفة القطعية للعلم الاجمالي. ٣٦١
ومنها: في أنّ تنصيف المال المردد بين الشخصين إنّما هو من باب العدل، لا من باب الصلح

القهري كما زعمه ٣٦٢
وجوب الموافقة القطعية ٣٦٣
ومنها: حكومة الأصل السببي على المسببي ٣٦٤
تنبيهات ٣٦٥
في ردّ ما ذكره الشيخ في الرواية: من التفصيل في التنجيس، بين ما يدركه الطرف من الدم وبين ما لا يدركه ٣٦٧
نقل كلام للشيخ وبيان إيرادات عليه ٣٦٩
في ردّ ما ذكره الشيخ من جريان الأصل في الملاقي دون الملاقى ٣٧٣
في ما ذكره الشيخ أنّه لو كان المشتبهات ممّا يوجد تدريجا، يجب الاجتناب لو كان الابتلاء دفعة ٣٧٥
في أنّه لا منافاة بين التدريج وبين الابتلاء بالفعل ٣٧٦
في جواز المخالفة القطعية في الشبهة الغير المحصورة ٣٧٩
في ردّ من زعم أنّ التكليف بالمراد المعين عند الله المبهم عندنا، تأخير للبيان عن وقت الحاجة ٣٨٠
دوران الأمر بين الأقل والأكثر ٣٨٢
في أنّ العلم الاجمالي غير مؤثر في الشبهة الغير المحصورة ٣٨٣
في ردٍّ من يتفرع وجوب الاحتياط على أنّ الواجبات الشرعية ألطاف في العقليات ٣٨٥
في أنّ قصد القربة في الأعمال بمنزلة الروح في الأجساد ٣٨٧
في جريان الأصل في وجوب الشيء المشكوك في جزئيته وأصالة عدم جزئيته ٣٩٠
في أنّه لا مناص عن الاحتياط على مذهب الصحيحي لو كان للإجمال قدر متيقن ٣٩٢
الشك في المكلف به مع تعارض النصين ٣٩٣
في أنّ القيد جزء خارجي، لا عقلي كما زعمه الشيخ ٣٩٤
في جريان الأصل في الشك في المانعية ٣٩٧
تنبيهات ٣٩٨
في دوران أمر الجزء بين كونه ركنا أو غير ركن وأنّ الأصل عدمه ٣٩٨
في ردّ ما ذكره الشيخ تدثُّ في الركنية ٣٩٩
في أنّ الصحة مستندة إلى إعذار الناسي ٤٠٠
المسألة الثانية : نقل كلام للشيخ في زيادة الجزء عمدا والرد عليه تدثُّ ٤٠٣
في أنّ صحة كل شيء بحسبه ٤٠٥
في ردّ من فصّل في الركنية بين زيادة الجزء ونقصانه ٤٠٧

في ردّ من تمسك بطائفة من الأخبار للمختار ٤٠٨
في ردّ ما زعمه الشيخ في الشروط ٤١٠
في أنّ مقتضى اعتبار شيء قيدا للموضوع زوال الحكم بزواله ٤١١
خاتمة ٤١٥
فيما يعتبر في العمل بالاحتياط والبراءة ٤١٥
في لزوم الفحص عن الدليل في العمل بالبراءة ٤١٧
في أنّ وظيفة العبد تحصيل التمكن من الامتثال ٤١٩
فهرس الآيات القرآنية ٤٢١
فهرست مواضيع الكتاب ٤٢٥

مجمة العلماء

تصنيف

الشيخ محمد هادي الطهراني النجفي

(١٢٥٣ - ١٣٢١) هـ

المجلد الثالث

الاستصحاب

تحقيق

الشيخ باسم مجيد الساعدي

مركز الهدى لإحياء التراث
والبحوث الإسلامية


مجلة العلماء

معجم العلماء

تصنيف

الشيخ محمد هادي الطهراني النجفي قدس سره

(١٢٥٣ - ١٣٢١)هـ

المجلد الثالث

الاستصحاب



تحقيق

الشيخ باسم مجيد الساعدي

مركز المرتضى لإحياء التراث والبحوث الإسلامية

اسم الكتاب:..... محجة العلماء.
المؤلف:..... الشـــيخ محمد هادي الطهراني قدس سره .
تحقيق: ..... الشيخ باسم مجيد الساعدي.
الناشر:..... مركز المرتضى لإحياء التراث والبحوث الإسلامية.
الطبعة:.....الثانية.
عدد النسخ:.....٢٥٠.
تاريخ الطبع:..... ١٤٤٢هـ/ ٢٠٢١م.

محفوظة جميع الحقوق



مؤسسة المرتضى للثقافة والإرشاد
مركز المرتضى لإحياء التراث والبحوث الإسلامية

العراق - النجف الاشرف

يطلب من دار البذرة


بسم الله الرحمن الرحيم


اللهم صل على محمد وآل محمد

الاستصحاب

[مقدمة المصنف]

بسم الله الرحمن الرحيم [١]

الحمد لله رب العالمين، وصلى الله على محمد وآله الطاهرين، ولعنة الله على أعدائهم أجمعين[٢].

وبعد:

فيقول المسكين المستكين، محمد هادي بن محمد أمين، حشرهما الله مع الأئمة الطاهرين[٣]: أنّه قد سألني بعض[٤] من لا يسعني مخالفته أن أحرِّر في الاستصحاب ما أدى إليه فهمي القاصر وفكري الفاتر فأجبتُه إلى ذلك، مستعيناً بالله ومتوكلاً عليه، وهو حسبي ونعم الوكيل[٥].

في أنّ الاستصحاب عند السلف عبارة عن الجامع بين أربعة أصول

فنقول: إنّ الاستصحاب -عند الفقهاء الأصوليين ممن سلف- عبارة[٦] عن الجامع بين أربعة أصول:

---

(١) في (ر): بعد البسملة توجد «وبه ثقتي»، وفي (ش)، و(ي): «وبه نستعين».

(٢) في (ي): الحمدلة والصلوات واللعن غير موجودة، وهي تبدأ من قوله: «فنقول: إنّ الاستصحاب».

(٣) في (ع)، و(ر)، و(ش)، و(ك): من «حشرهم» إلى «الطاهرين» غير موجودة.

(٤) في (ع)، و(ر)، و(ش)، و(ك): «بعض» غير موجودة.

(٥) في (س): يوجد بياض مكان قوله -من- «وبعد» إلى «الوكيل».

(٦) في (س): «عبارة» غير موجودة.

البراءة الأصلية الثابتة بقبح العقاب بلا بيان المعبَّر عنها باستصحاب حال العقل.

وعدم الدليل دليل العدم المعتبر فيه عموم البلوى.

والأخذ بالحالة السابقة المعبَّر عنه[١] باستصحاب حال الشرع.

واستصحاب حال الإجماع والاعتماد على الاقتضاء عند الشك في الرافع والدافع والقاطع المعبَّر عنه في لسانهم باستصحاب حكم النص والعموم والإطلاق[٢].

وخُصَّ الأصل الثالث في لسان الأواخر بالاستصحاب، وزعموا أنّه المراد [به][٣] حيث يطلق في لسان السلف فوقعوا في التشويش والاضطراب[٤]، وزعموا أنّ[٥] فيه أقوالا كثيرة، مع أنّه لم يذهب إلى حجيته بهذا المعنى[٦] أحد إلّا بعض من لا يُعتد به من العامة، أعني أنّ الاعتماد على الحالة السابقة لم يذهب إليه أحد[٧] ممن يُعتد بمقالته، حتى من العاملين[٨] بالقياس والاستحسان[٩]، والتعبيرُ عنه باستصحاب حال الإجماع اصطلاحٌ منهم.

---

(١) في (ر): «عنها».

(٢) العبارة في (ع)، و(ر)، و(ش)، و(ي)، و(ك): «في لسانهم بالعموم والإطلاق»، وفي (س): توجد «حال» قبل «لسانهم بالعموم والإطلاق».

(٣) ما بين المعقوفين أضفناها عن (ع)، و(س)، و(ر)، و(ش)، و(ي)، و(ك)، كي تستقيم العبارة أكثر.

(٤) في (ع): «واضطراب»، وفي و(ش)، و(ي): «تشويش واضطراب».

(٥) في (ي): «أنّ» غير موجودة.

(٦) في (س)، و(ر)، و(ش)، و(ي): «بهذا المعنى» غير موجودة.

(٧) في (س)، و(ر)، و(ش)، و(ي): يوجد خرم من «أحد» إلى «أحد ممن».

(٨) في (ي): «القائلين».

(٩) ممن ذهب إلى حجيته المزني والصيرفي والغزالي والآمدي وابن الحاجب، انظر: نهاية الوصول إلى علم الأصول ٤: ٣٦٣، وأوثق الوسائل في شرح الرسائل: ٤٤٤.

وسيتضح الحال في جميع المقدمات[١]، بحول الله[٢] وقوته.

[في تعاريف الاستصحاب]

وكيف كان، فقد عرّفوا الاستصحاب - بهذا المعنى- بتعاريف:

منها: إبقاء ما كان على ما كان[٣]، والبقاء هو استمرار الوجود، وهو على أنحاء: وجود الشيء لنفسه، ووجوده في غيره[٤]، ووجوده لغيره[٥]، ووجوده على صفة وحالة[٦]، والمراد هنا هو الأخير.

والصفة أعم من الوجود والعدم، وهذا ليس[٧] اتصافاً للشيء بنقيضه؛ فإنّ المعنى واضح، والتعبير شايع، إلّا ترى أنّه يقال: كان الإنسان معدوماً، فهذا الكون الذي هو مفاد الرابطة[٨] يتصف به العدم؛ فإنّه عين اتصاف الشيء به فتفطن.

والحاصل: أنّ الاستصحاب عبارة عن إبقاء الشيء[٩] على حاله، وجودا أو عدما[١٠]، وحمل الإبقاء على الدليل من قبيل الاستقراء والتمثيل، فإنّ التصفُّح ليس

---

(١) في (ع)، و(س)، و(ي)، و(ك): «المقامات».

(٢) في (س): «تعالى» بعد لفظ الجلالة.

(٣) انظر: تمهيد القواعد الأصولية و العربية لتفريع قواعد الأحكام الشرعية: ٢٧١.

(٤) في (ك): «وجوده في غيره» غير موجودة.

(٥) في (ع)، و(س)، و(ش)، و(ي): «وجوده لغيره» قبل «وجوده في غيره»، وفي (ر): «ووجوده لغيره» غير موجودة.

(٦) في (ي): «وصفته وحالته»، وفي (ك): «وصفته وحاله».

(٧) في (ر)، و(ك): «وليس هذا».

(٨) في (س)، و(ي)، و(ك): «الرابط».

(٩) في (ع)، و(ك): «شيء».

(١٠) في (ر): توجد «كان» قبل «أو عدماً».

دليلاً، كما أنّ الحكم بالمماثلة - الذي[١] هو معنى التمثيل[٢] في المقام- أثر الدليل.

وتفسير الإبقاء بالحكم بالبقاء ليس على ما ينبغي؛ فإنّ حكم الشارع ليس استصحاباً؛ فإنّهم ينسبونه إلى المكلف، وحكم المكلف[٣] ليس دليلاً، وإنّما هو أثره، مع أنّ الأفعال ليس بهذا المعنى، وإنّما الذي يأتي بهذا المعنى هو التفعيل، كما في: فسّقته وكفّرته، بمعنى نسبته إليهما، والحكم بهما عليه فتأمل[٤].

والحاصل: أنّ الدليل هو الوجود السابق، والتعبير عنه بالاستصحاب الذي هو عبارة عن التشبُّث به وإبقائه في مرحلة الموضوعية للأحكام الذي مرجعه إلى ترتيب الآثار مسامحة.

توضيح ذلك: أنّ كون الشيء موضوعاً للأحكام باختيار الشارع، ولكن كونه في مرحلة[٥] ترتيب الآثار باختيار المكلف، وهذا هو الوجود الذي يُبقيه المكلف، وهو أثر الدليل الذي كنّي به عنه، كالتمثيل، فهذا التعريف[٦] وما[٧] زيد فيه، لأنّه كان، وما اقتصر فيه على إبقاء ما كان والتعريف بالبقاء متطابقةٌ[٨] فتفطن.

ولا يخفى أنّ هذا إنّما يتم على ما ذهبوا إليه من أنّ الدليل هو الوجود السابق.

---

(١) في (ر): «التي».

(٢) في (س)، و(ش): «التفعيل».

(٣) في (ي): «وحكم المكلف» خرم.

(٤) في (س)، و(ر)، و(ي)، و(ك): «فتأمل» غير موجودة.

(٥) في (ك): «محله» مكان «مرحلة».

(٦) في (م): توجد حاشية علامتها فوق «فهذا التعريف» وهي: «كذا وجد العبارة في نسخة الأصل» وبعدها «ح» أي هي حاشية لا إلحاق، غير أنّ العبارة المقصودة -فهذا التعريف- موجودة ضمن المتن في جميع النسخ الخطية التي قابلنا عليها.

(٧) في (ر): توجد «هو» قبل «وما».

(٨) في (ك): «مطابقة».

وأمّا بناء على حجيته من باب الأخبار فلا معنى لهذا التعريف؛ فإنّ الوجود السابق ليس - عند القائل بحجيته من هذا الباب- دليلاً شرعياً، فلا معنى لتعريف الدليل الشرعي بهذا التعريف.

في معنى الإبقاء في تعريف الاستصحاب

وأظهر فساداً منه[١] - حينئذ- تفسيرُه بالحكم بالبقاء؛ فإنّ حكمَ الشارع قاعدةٌ كلية فقهية[٢]، وعمَل المكلف ليس دليلًا أيضاً، بل الدليل - حينئذ- إنّما هو السنة[٣]، والمدلول حكم فرعي[٤] كلي، وإنّما عرّفه به من لا يرى حجيته من باب الإخبار، وارتضاه من ذهب إلى ذلك لعدم التفاته إليه بنظري القاصر، وهو أعلم بمراده ووجه ما أفاده وارتضاه.

وبالجملة: فالإبقاء على هذا ضدّ النقض المنهيّ عنه في الأخبار، فهو عمل المكلف الموضوع للحكم الشرعي، فكيف يكون دليلاً؟! ولا يأتي على هذا ما وجّهنا به التعريف بناء على حجية الوجود السابق، فافهم[٥].

هذا ملخص ما في المقام.

وتوضيحه: أنّ الوجود الذي يكون استمراره استصحاباً ليس إلّا الربط بين الموضوع والمحمول الذي هو مفاد (كان الناقصة)، سواء كان المحمول عدمياً أو وجودياً[٦]، وهذا الربط نسبته إلى الموضوع والمحمول سواء، فـ(زيد) يكون قائماً،

---

(١) في (ر): «منه» غير موجودة.

(٢) في (ك): «فقهية كلية».

(٣) في (س): «بالنسبة» مكان «بالسُّنة».

(٤) في (ك): «شرعي» مكان «فرعي».

(٥) في (س): «فافهم» غير موجودة.

(٦) في (ر): «وجودياً أو عدمياً».

كما أنّ (القيام) ثابت لـ(زيد)، فكون زيد على صفة القيام غير وجوده في نفسه، كما أنّ وجود القيام له غير وجوده في نفسه، بمعنى[١] أنّه قد يقال: إنّ زيداً قائم، فيُحكم بوجود القيام له، وقد يقال: إنّ القيام تحقَّقَ وخرج عن العدم إلى الوجود من غير أن يكون النظر إلى اتصاف شيء به.

نعم، ليس ثبوته في الخارج إلّا اتصاف الشيء به؛ فإنّ العرض لا وجود له إلّا في الموضوع، بمعنى أنّ[٢] الكون فيه أي[٣] الاختصاص الناعت، فهو في الحقيقة شأن من شؤونه وطور من أطواره ولحاظ فيه، من غير فرق في ذلك بين الأعراض المتأصِّلة والاعتبارية وبين عوارض الماهية والوجود فتفطن[٤].

وبالجملة: فهذا ربطٌ متصف[٥] به كلٌّ من المرتبطين، ولا فرق في ذلك بين المحمولات؛ فإنّ لكلٍّ من الوجود والعدم وجودا لموضوعه، وليس هذا اتصافاً للشيء بنفسه ونقيضه، وإنّما اخترنا ذلك؛ لأنّ[٦] وجود الشيء في نفسه في الخارج ليس اختيارياً للشارع -من حيث هو[٧] كذلك؛ فإنّه[٨] مرحلة التكوين، وهي مغايرة لمرحلة التشريع- ولا للمكلف[٩] وفي[١٠] الذهن، وإن كان مقدوراً للمكلف في الجملة، ولكنه ليس موضوعاً للحكم ولا دليلاً، بل ينافي موضوع الاستصحاب،

---

(١) في (ك): يوجد خرم من «في نفسه» إلى «بمعنى».

(٢) في (ي): «أنّ» غير موجودة.

(٣) في (ر): «أي» غير موجودة.

(٤) في (س): «فتفطن» غير موجودة.

(٥) في (س)، و(ر)، و(ش)، و(ي)، و(ك): «يتصف».

(٦) في (ي): توجد كلمتان في مكان «ذلك لأنّ» الثانية مضروبة، والأولى حروفها متداخلة بحيث لا يمكن قراءتها أو لعلها مضروبة.

(٧) في (ر): «هو» غير موجودة.

(٨) في (ر): «فان».

(٩) في (ك): «ولا للمكلف» مكررة.

(١٠) في (س)، و(ي): «ولا في».

ومجراه الذي هو الشك إن كان الغرض هو التصديق.

وإن كان الغرض عقد القلب عليه فهو[١] وإن كان مقدوراً، لكنه ليس من الاستصحاب في شيء، وليس متعلقاً لحكم وضعي ولا تكليفي، بالضرورة.

وأمّا وجوده في مرحلة الموضوعية للأحكام فهو وإن كان أمراً شرعياً -لأنّه عين ثبوت الأحكام له- إلّا أنّه ينافيه[٢] كونه دليلاً، ونسبته إلى المكلف.

بيان ذلك: أنّ للشارع إبقاء الشيء في مرحلة الموضوعية بتصرفٍ وضعيّ غير التصرّف الأوْلي، بأنّ يترتب[٣] آثار المتيقَّن على المشكوك فيه[٤] ما دام كذلك، فمفاد «لا تنقض الحكم» يترتب[٥] آثار المتيقَّن على المشكوك فيه[٦]، وتنزُّله منزلته، وهذا عين وجود الواقع باعتبار، وغيره باعتبار آخر.

فمن الجهة الأولى: إبقاء له حيث إنّه تصرُّفٌ فيه[٧]، وناظرٌ إليه، وشأن من شؤونه، كما هو الحال في جميع الأحكام الظاهرية بالنسبة إلى الواقع.

ومن الثانية[٨]: تصرُّفٌ مستقل مرتب عليه.

فالحكم[٩] من حيث التنجّز وعدمه، والموضوعُ من حيث تنجّز أحكامه وعدمه لهما وجود، يعني في مرحلة الإطاعة، وللشارع إبقاء هذا الوجود بالحكم بدوام ما

---

(١) في (ر): «فهو» غير موجودة.

(٢) في (ك): «ينافي».

(٣) في (ش)، و(ي): «يُرتب».

(٤) في (ر)، و(ك): «فيه» غير موجودة.

(٥) في (س)، و(ش)، و(ي): «لا تنقض هو الحكم بترتب» وفي (ر): «بترتب» مكان «يترتب».

(٦) في (ر): «فيه» غير موجودة.

(٧) في (ر)، و(ك): «فيه» غير موجودة.

(٨) في (س): من «إبقاء به» إلى «ومن الثانية» غير موجودة.

(٩) في (ك): «والحكم».

كان من التنجّز وعدمه وإن زال مناطه ومنشؤه[١]، فمع زوال العلم الموجِب للتنجُّز يَحكم الشارع ببقاء الأثر؛ فإنّ له التصرّف في هذه المرحلة في الجملة[٢] وإن كان الحاكم[٣] فيها هو العقل، إلاّ ترى أنّ له أن يحكم بالتنجّز مع الشك البدْوي؟ وبعون الله تعالى[٤] يزداد هذا اتضاحاً في ما سيأتي.

فالشيء بهذا التصرّف الوضعي له بقاء شرعي، إلّا أنّه ليس عند القوم عبارة عن الاستصحاب.

فتعيّن أن يكون المراد إبقاء المكلف له في مرحلة ترتيب الآثار، وهو أيضاً أثر الدليل، إلّا أنّ التعبير به عنه جائز كما عرفت بناء على أنّ الدليل هو الوجود السابق.

في أنّه لا وجه لهذا التعريف للاستصحاب بناء على حُجيته من باب الأخبار

وأمّا على[٥] ما زعمه الأواخر من أنّ حجيته[٦] من باب الأخبار فلا وجه لهذا التعريف، حيث إنّ مفادها الأمر بالإبقاء والنهي عن النقض، فالتنزيل المستفاد منها ليس دليلاً، وإبقاء المكلف أيضاً كذلك، ولا ينفع جعلُ الثاني كناية عن الأول؛ لأنّ الأول أيضاً ليس دليلاً.

وسيتضح -إن شاء الله تعالى[٧]- أنّ مفاد الأخبار إنّما هو اعتبار الاستصحاب

---

(١) في (س): «منشؤه ومناطه».

(٢) في (ر): «في الجملة» غير موجودة.

(٣) في (ك): توجد كلمة فوق «الحكم» غير بينة لدقة الخط وتداخل الحروف.

(٤) في (ي) «تعالى» غير موجودة.

(٥) في (س)، و(ر): «على» غير موجودة.

(٦) في (س): «حجية الاستصحاب».

(٧) في (ك): «تعالى» غير موجودة.

بمعنى الأخذ بالاقتضاء عند احتمال المانع، والاستصحاب بهذا المعنى ليس إبقاء، وإنّما هذا تعريف له بالمعنى الثالث فتأمل.

ولمّا[١] رأى بعضهم أنّ هذا لا يلائم كون الاستصحاب من الأدلة عرّفه بأنّه كون الشيء يقينيَّ الحصول في الزمان السابق مشكوك البقاء[٢] في الآن اللاحق[٣]؛ فإنّه يصلح لأن يكون وسطاً فيقال: هذا مقطوعُ الحصول في السابق مشكوكُ البقاء في اللاحق[٤]، وكل ما كان كذلك فهو باقٍ.

وفيه: أنّ اليقين بالحدوث طريق إلى إحراز الوجود[٥] السابق، بل هو عين الإحراز، والشك في البقاء مجرى[٦] الأصل، ولا دخل لشيء منهما في الدليلية وإن كان الاستدلال متوقفاً عليها[٧]؛ فإنّ العلم بالنتيجة يتوقف على العلم بالمقدمتين، وإنّما الدليل هو المعلوم، وعدم كون الجهل دليلاً أوضح[٨]، فالشك له جهتان، كونه جهلاً[٩] وكونه حالة وجودية متوقفة على الالتفات، والتي يتوقف عليها الأصل إنّما هي[١٠] الجهة الأولى، والذي[١١] يتوقف على الأخيرة[١٢] إنّما هو

---

(١) في (ي): «فلمّا».

(٢) في (ك) يوجد خرم من «إبقاء» إلى «في الآن اللاحق».

(٣) ممن ذهب إلى هذا التعريف الميرزا القمي، انظر: القوانين المحكمة في الأصول ٤: ١٢٢.

(٤) في (ر)، و(ش)، و(ك): «في اللاحق» غير موجودة.

(٥) (ك): توجد «الدليل الذي هو» قبل «الوجود».

(٦) في (س): توجد «في» قبل «مجرى».

(٧) في (ش): «عليهما».

(٨) في (س): «حينئذ» مكان «أوضح».

(٩) في (ي) يوجد خرم من «دليلا» إلى «جهلا».

(١٠) في (ر): «هي» غير موجودة.

(١١) في «والتي» مكان «والذي».

(١٢) في (س): «الأخير».

العمل بالأصل، فإنّ الغافل وإن كان جاهلاً إلّا أنّه لا يتمكن من العمل بوظيفة الجاهل، كما أنّه لا يُعقل أنّ تكون له وظيفة من حيث هو كذلك.

ولذا جُعل[١] المقسم للأصول العملية [حالة][٢] المكلف الملتفت.

وقال العضدي: «معنى استصحاب الحال أنّ الشيء[٣] الفلاني قد كان ولم يظن عدمه، وكل ما كان[٤] كذلك[٥] فهو مظنون البقاء»[٦].

وفيه: أنّ الدليل إنّما هو الوجود السابق، ولا دخل لانتفاء الظنّ بالعدم، وإنّما ينافيه انكشاف الواقع مطلقاً، وجوداً وعدماً.

إنْ قلت: إنّه لمّا كان الغرض بيان جميع ما له دخل في فعلية الدليل اعتبر عدم الظنّ بالخلاف، فهو بيان للاستصحاب الفعلي، أي إعمال[٧] الدليل.

قلت: فعلى هذا يجب اعتبار العلم بالحدوث، لا نفس الحدوث، فالجمع بينهما ليس على ما ينبغي، إلّا أن يوجه بما يرجع إلى ذلك بأن يقال: إنّ الحكم بأنّه كان عبارة عن العلم به، فهو تعريف للاستلال لا للدليل، وهو الأنسب بمعنى الاستصحاب لغة؛ فإنّه فعل المكلف، فإنّه الذي يأخذه مصاحباً.

ويُشكل: بأنّ النتيجة ليست[٨] هي الظنّ بالبقاء، إلاّ أن يراد الظن[٩]

---

(١) في (س)، و(ش)، و(ي): «جعلنا»، وفي (ي): «ولهذا جعلنا».

(٢) ما بين المعقوفين أضفناه عن (ر)، و(ش)، و(ي)، و(ك) كي تستقيم العبارة أكثر، وفي (س): «حال» مكان «حالة».

(٣) في المصدر، و(س)، و(ر)، و(ش)، و(ي)، و(ك): «الحكم» مكان «الشيء».

(٤) في المصدر: «هو» مكان «كان».

(٥) في (س)، و(ر): «كذلك» غير موجودة.

(٦) شرح مختصر المنتهى الأصولي ٣: ٥٦٣.

(٧) في (ي): «لإعمال».

(٨) في (ر)، و(ي)، (ك): «ليس» مكان «ليست».

(٩) في (ي) «بالبقاء إلّا أن يراد الظن» خرم.

النوعي[١] فتدبّر.

وكيف[٢] كان، فلا بأس به بعد البناء على التسامح كالتعريف السابق.

وقد عرفت أنّه لا وجه لتفسير[٣] الإبقاء بالحكم بالبقاء، وكان منشؤه ما تُوهم من أنّ[٤] المراد بالحكم في قولهم: أنّ الدليل العقلي[٥] حكم عقلي يتوصل به[٦] إلى حكم شرعي هو التصديق، فالتجأ إلى تفسير الاستصحاب -الذي هو دليل عقلي- بالحكم[٧] بالبقاء.

وفيه: أنّ المراد بالحكم هو[٨] المحمول، فعلى القول بالملازمة يدل المحمول الذي يَستقل بإدراكه العقل - وهو الحسن والقبح - على المحمول[٩] الذي هو الحكم الشرعي. فالمُوصِل إلى حكم الشرع إنّما هو مناطه لا التصديق به.

وكذا غيره من أقسام الدليل العقلي، كوجوب المقدمة والمفاهيم والاستصحاب؛ فإنّ الدليل سواء كان إنّيّاً أو لمّيّاً إنّما هو المدرك لا الإدراك، مع أنّ هذا إنّما يلائم القول بحُجّيّته من باب العقل، لا على ما ذهب إليه من أنّ حجّيته من باب التعبد.

---

(١) في (ر): «الظن النوعي» غير موجودة.

(٢) في (س): «فكيف».

(٣) في (س): «فتفسير».

(٤) في (ك): «توهمه بعضهم في أنّ» مكان «ما تُوهم من أنّ».

(٥) في (ك): «العقلي» غير موجودة.

(٦) في (ك): «به» غير موجودة.

(٧) العبارة في (ك): «بالحكم العقلي فالبقاء».

(٨) في (ر): «بالبقاء» قبل «هو».

(٩) في (س): «الحسن والعقل على المعلول»، وفي (ر)، و(ش)، و(ي)، و(ك): «المعلول» مكان «المحمول».

في أنّ الاستصحاب أصل مطلقاً سواء كانت حجيته من باب الأخبار أو بناء العقلاء

ثم إنّ الوجود السابق دلالته على البقاء ليس على منوال ساير الأدلة، وإلّا لكان[١] دليلا اجتهادياً، بل إنّما الاستصحاب أصل مطلقاً سواء كان اعتباره من بناء العقلاء أو من باب[٢] الأخبار، على ما سيتضح، إن شاء الله تعالى.

فالوجود السابق[٣] منشأ لجريان الأصل حال الشك، لا أنّه دليل يستدل به على الواقع، فالفرق بينه وبين الدليل الاجتهادي إنّما هو في كيفية الدلالة الموجبة لاختلاف المدلول، فيترتب على الدليل[٤] الاجتهادي جميع آثار الواقع، بخلاف الوجود السابق، حيث إنّ إحرازه إنّما يكفي في ترتب[٥] الأحكام الشرعية على ما زعمه جمْعٌ، ومطلق الأحكام، على المختار.

وأمّا الإثبات فيختص به الدليل الاجتهادي، ولا يعقل في الأصل مطلقاً، وسيتضح الفرق بين كون الأصل مثبتاً وبين ترتيب الأثر الغير الشرعي عليه، وأنه ليس المثبت ما يترتب عليه أمر غير الشرعي، وإن كان من الأحكام، إن شاء الله تعالى[٦].

وإلى ما حققناه أشار العضدي بقوله «ولم يظن عدمه» فإنّ المراد بالظنّ إنّما هو الانكشاف الذي ليس بعلم، واعتبار عدم الدليل في موضوع الاستصحاب دليل على أنّه ليس دليلاً اجتهادياً.

---

(١) في (س): «وإن كان» مكان «وإلا لكان»، وفي (ي): «وإلا كان».

(٢) في (ك): «باب» غير موجودة.

(٣) في (ك): «السابق» غير موجودة.

(٤) في (ك): «الدليل» غير موجودة.

(٥) في (ك): «ترتب» غير موجودة.

(٦) في (ر): «تعالى» غير موجودة.

وحينئذ فالظنّ بالبقاء انكشاف أصلي؛ فإنّ الاستصحاب برزخ بين الدليل الصِّرف وبين الأصل المحض؛ فإنّ التنزيل منزلة العلم أنّما هو في الاستصحاب.

وأمّا الدليل فهو منزَّل منزلة الموجِب للعلم بتنزيل احتمال الخلاف منزلة العدم، كما أنّ المقلِّد منزَّل منزلة العالم.

وبما حققناه يظهر فساد آخر في العدول عن تعريف المشهور إلى كون الشيء يقيني الحصول مشكوك البقاء؛ فإنّه ليس في الأصل وسط في الإثبات.

[ردّ الطهراني على أستاده]

وبذلك يظهر[1] ما في ما أفاده الأستاد تدّش[2]، حيث فرّع -على[3] أنّ الاستصحاب هو الإبقاء للكون السابق- الاحتراز عن الإبقاء لأجل العلة والدليل[4].

فإنّ الحدوث -أيضاً- دليل، فكيف يقابله؟! مع أنّ مقابلة العلة له أيضاً لا تخلو عن إشكال؛ فإنّها أيضاً دليل، فالواجب إنّما هو بيان الاختلاف في[5] كيفية دلالة الوجود السابق على البقاء مع الدليل الاجتهادي، وإلّا فمجرد تخصيص الاستصحاب بأنّه[6] الاستدلال بالحدوث على البقاء لا يكفي في الاحتراز عن استفادته بالدليل.

نعم، يكفي ذلك في الاحتراز عن سائر الأدلة، لا عن الدليل -بقول مطلق- الذي هو المقصود، لكن الإنصاف عدم توجه هذا الإشكال؛ فإنّ المقصود من

---

(١) في (س)، و(ر)، و(ش)، و(ي)، و(ك): من «وإلى ما حققناه» إلى «وبذلك يظهر» غير موجودة.

(٢) في (س): «تدّش» غير موجودة.

(٣) في (ر): «على» غير موجودة.

(٤) انظر: فرائد الأصول ٣: ٩.

(٥) في (ك): «في» غير موجودة.

(٦) في (ك): «بأنها».

الدليل هـو الذي دلّ على الحدوث والعلة هو المناط، فالمقصود أنّ الدليل على البقاء إن كان هو الذي دلّ على الحدوث أو مناط الحدوث فليس من الاستصحاب؛ لأنّه الحكم بالبقاء المستند إلى[١] الحدوث.

وعِلْم[٢] حال الشيء من نفسه -باختلاف الحيثيتين لا من دليله ولا من علّته مع أنّ الدليل على حكم الشرع- ليس هو الحدوث أيضاً، وإنّما هو مناط المحمول الذي يستقل بإدراكه العقل، وهو البقاء بحسب الظاهر، وهذا المحمول هو الدليل على حكم الشرع، فالدوام الظاهري[٣] العقلائي دليل على الدوام الشرعي من حيث إنّ تصرف الشارع مانع ورافع للأحكام العقلائية، فبعد إحراز المقتضي لا يعتد باحتمال[٤] المانع.

وليس هذا من باب التقرير ولا[٥] من باب الملازمة، فإنّ الأخذ بالمقتضي مع احتمال المانع باب آخر، كما سيتضح، إن شاء الله تعالى[٦].

والحاصل: أنّ البناء على الحدوث[٧] والأخذ به، وتطبيق العمل عليه[٨]؛ بناء على حكم العقل، والأخذ بالطريقة العقلائية[٩].

---

(١) في (ر): «إلى» غير موجودة.

(٢) في (ش)، و(ي)، و(ك): «فعلم».

(٣) في (ر)، و(ك): «الواقعي» مكان «الظاهري».

(٤) في (ش): قبل «باحتمال» توجد «مع» وفوقها بخط دقيق كلمة «نسخة»، ولعل مراده: إنّ العبارة في نسخة بدل: «مع احتمال المانع».

(٥) في (ش)، و(ي): «لا» غير موجودة.

(٦) في (ك): «تعالى» غير موجودة.

(٧) في (ي): «الحدث».

(٨) في (ي): «به» مكان «عليه».

(٩) العبارة في (ر): «بناء على العقول بطريقة عقلائية»، وفي (ك): «بناء على القول بطريقة عقلائية».

ونعني مـن الطريقة العقلائية وحكم العقل الجهـة الواقعية التي لا تتوقف على جعل الشارع، وإن كان له أن يتصرف فيها[١] ويمنع منه.

وهذا مسلك واقعي يعمل عليه العاقل لإدراكه له بعقله، بل بفطرته، وإن لم يكن عاقلاً على ما ادعاه بعض[٢]، فاحتمال تصرف الشارع فيه بالنسبة إلى أحكامه رفع لما ثبت، واحتمال المانع لا يعتد به، فبالاقتضاء يستدل على[٣] الفعلية، كما استقرت عليه طريقة السلف والخلف في جميع أبواب الفقه وغيره.

فالاسـتصحاب هو الإبقاء في مرحلة ترتيب الآثار، وهو إبقاء حقيقة، والدليل إنّما هو البقاء الحكمي، أي الظاهري الواقعي الذي يسـتقل بإداركه العقل، فتفسيره بالحكـم بالبقـاء لا معنى له، بل الحكم العقلي - أي المحمـول- إنّما هو نفس البقاء؛ فإنّـه هـو المحمول العقلي الذي يسـتدل به عـلى المحمول الشرعي المماثـل له كما في الملازمة، حيث يسـتدل بالحُسْـن والقبح العقليين على الحسن والقبح الشرعيين، بل المماثلـة في مـا نحن فيـه أظهر؛ فإنّه لا علّيّـة في المقام، بل إنّما هـو اقتضاء غير ممنوع، فـلا تغاير أصلاً، وإنّما هو حكم ظاهري بترتب الأثـر بعد إحراز المقتضى[٤]، وعدم الاعتنـاء باحتـمال المانع ليس من الاسـتدلال بأحـد المماثلين على الآخـر، ولمّا كان الركـون في الحكم بالفعلية على إحراز الاقتضاء[٥] سـمي دليلاً، فتأمل[٦] جيدا؛ فإنّه دقيق جداً.

---

(١) في (ك): «فيه».

(٢) في (ر)، و(ش)، و(ي): «بعضهم».

(٣) في (ر): «عليه».

(٤) في (س)، و(ر)، و(ش)، و(ي)، و(ك): «الاقتضاء».

(٥) في (س): «المقتضي».

(٦) في (ي)، (ك): «فليتأمل».

في أنّ هذه التعاريف مبنية على التسامح

ومما حققنا -من ابتناء هذه التعاريف على التسامح الشايع في التعاريف مطلقاً[١]- تبيّن أنّه لا مجال للتحسين والتزييف؛ فإنّه لا يصح شيء منها[٢] على التحقيق، ويتم الكل على التسامح، ولا ترجيح لشيء من وجوه التسامح، فما صنعه[٣] الأستاد أعلى الله مقامه[٤] -من الحكم بأنّ التعريف بإبقاء ما كان أسدُّها وأخصُرها، وأنّ التعريف الذي ارتضاه المحقق القمي رحمه الله[٥] أزيفها[٦]- لم يظهر لنا وجهه.

فإنك قد عرفت أنّ الإبقاء ليس دليلاً، بل إنّما هو عمل المكلف، بل هو معنى الاستصحاب لغة[٧]؛ لأنّ اتخاذ[٨] الشيء مصاحباً وإبقاءه على ما كان عند[٩] المكلف معنى[١٠] واحد، فهو في الحقيقة تمسك بالحدوث وانكباب عليه، وأين الاستدلال من الدليل؟!

ويندفع عنه الإشكال بالاستقراء والتمثيل، وكون الشيء يقيني الحدوث[١١]

---

(١) في (ر): «مطلقاً» مكررة.

(٢) في (س)، و(ر): «منهما».

(٣) في (ي): «استدل» مكان «صنعه».

(٤) في (ر)، و(ش)، و(ي) ، و(ك): «أعلى الله في الفردوس مقامه».

(٥) في (س): «رحمه الله» غير موجودة.

وفي (ش): توجد حاشية وهي: «قال المحقق القمي أعلى الله في الفردوس مقامه: استصحاب الحال: وهو كون حكم أو وصف يقينيّ الحصول في الآن السّابق مشكوك البقاء في الآن اللّاحق، انتهى»، ولا توجد علامة إلى من كتبها غير أنّها عين خط من كتب المتن.

(٦) انظر: القوانين المحكمة في الأصول ٣: ١٢٢، وفرائد الأصول ٣١: ١٠.

(٧) في (ر) ، (ش): «أيضاً» مكان «لغة».

(٨) في (س): «انجاذ».

(٩) في (س) ، و(ر) ، و(ي) ، و(ك): «عليه» قبل «عند».

(١٠) في (ك): «بمعنى».

(١١) في (ر): «الحصول» مكان «الحدوث».

مشكوك البقاء أقرب إلى[١] الدليل من الإبقاء وإن كان الثاني أنسب بالمعنى اللغوي؛ فإنّ للحالتين دخلاً في الحكم الظاهري، فكل منهما[٢] ركن في الاستصحاب، فالدليل هو الحدوث فقط، لكن الاستدلال يتوقف[٣] على إحرازه والجهل[٤] بالبقاء، ومن المعلوم أنّ ما يتوقف عليه الاستدلال أقرب إلى الدليل من نفس التشبث[٥] والاستناد، وليس المقام ممّا يلاحظ فيه معنى الكلمة؛ لأنّ التعريف للماهية، وليس تفسيراً للفظ وشرحاً لمدلوله.

وبالجملة: فكما أنّ كون الشيء متعلقاً للوصفين محقِّق لمجرى الأصل، فكذا الإبقاء حين[٦] إجراء الأصل، ولا وجه[٧] لترجيح[٨] تعريف الأصل بالعمل عليه على[٩] تعريفه بما له دخل[١٠] في جريانه، وكان ما دعاه إلى ذلك ما زعمه من أنّ الإبقاء هو الحكم العقلي بالبقاء، فينطبق على تعريف الدليل العقلي.

وقد عرفت ما فيه؛ فإنّ الحكم الذي هو الاعتقاد ليس دليلاً، وقد صرح هو[١١] تَنْزُلُ بأنّ تعريف الزبدة: بأنّه إثبات الحكم في الزمان الثاني لوجوده في زمان

---

(١) في (س): «من» مكان «إلى».

(٢) في (ر): «منها».

(٣) في (س)، و(ر)، و(ك): «متوقف».

(٤) في (ي): «على» قبل «الجهل».

(٥) في (ي)، و(ك): «التثبت».

(٦) في (ش)، و(ي): «عين».

(٧) في (ي): «معنى».

(٨) في (ر): «يرجح».

(٩) في (ي): «على» غير موجودة.

(١٠) في (س) «على تعريفه بما له دخل» موجودة في ذيل الصفحة «تصفيح» غير أنّها ليست موجودة في متن الصفحة التي تليها.

(١١) في (ي)، و(ك): «هو» غير موجودة.

سابق عليه[١]، وما نسبه شارح الدروس إلى القوم من أنّ الاستصحاب إثبات حكم في زمان لوجوده في زمان سابق عليه[٢] مرجعه إلى التعريف بالإبقاء، فالإثبات عين الإبقاء وهو المراد بالحكم.

ومحصل مرامه على ما يظهر من مجموع كلامه -زاد الله تعالى في علو مقامه[٣]- أنّ الاستصحاب على ما زعمه القوم عبارة عن الظنّ العقلي بالبقاء، وهو دليل على حكم الشرع، فإثبات الشيء في الزمان الثاني ظناً[٤] تعويلا على وجوده في الزمان الأول هو الدليل العقلي الذي يتوصل به إلى الحكم الشرعي.

وقد عرفت ما فيه، فالوجه ما نبّهنا[٥] عليه من أنّ هذه التعاريف تشبه[٦] التعاريف اللفظية في ابتنائها على التسامح، وحينئذ لا يختلف الحال بالأقربية إلى العرف[٧] والأبعدية أيضاً؛ فإنّ هذا إنّما يوجب اختلاف درجات الحدود والرسوم[٨] في إفادة تصور[٩] المعرَّف، والتسامح باب آخر.

وتبيّن ممّا حققنا ما في ما وُجِّه به التعريف المزبور من: أنّ المحدود هو الاستصحاب المعدود من الأدلة، وليس الدليل إلّا ما أفاد العلم أو الظنّ بالحكم، والمفيد للظن بوجود الحكم في الآن اللاحق ليس إلّا كونه يقينيَّ الحصول في الآن السابق مشكوك البقاء في الآن اللاحق، فلا مناص من تعريف الاستصحاب المعدود

---

(١) انظر: زبدة الأصول: ١٠٦.

(٢) انظر: مشارق الشموس: ٧٦.

(٣) في (س): «زاد الله في علو مقامه» غير موجودة.

(٤) في (س)، و(ي): «ظنا» غير موجودة.

(٥) في (س): توجد كلمة غير مفهومة وفوقها «بنينا»، وفي (ر)، و(ش)، و(ي): «بنينا».

(٦) في (س): «أشبه».

(٧) في (ر)، و(ش)، و(ي)، و(ك): «المعرف».

(٨) في (ش): «والرسوم» غير موجودة.

(٩) في (ش): «تفرق» مكان «تصور».

مـن الأمارات بما ذكره، فإنك قد عرفت أنّه لا دخل لليقين والشـك في الدلالة على الحكم العقلي والشرعي، وإنّما المناط في الأول هو الوجود السـابق، وفي الثاني البقاء الظاهري، مع أنّ الاستصحاب من الأدلة الفقاهية لا من الأمارات، فكون التعريف لما هو من الأمارات واضح الفساد[١].

نقل كلام الشيخ المتضمن لكلام المحقق القمي

ثـم قـال: «لكـن فيـه: أنّ الاستصحاب -كـما صرح بـه قدّس سرّه في أول كتابـه- إن أُخـذ مـن العقـل كان داخـلا في الدليـل العقـلي[٢]، وأنّ أُخـذ مـن الأخبـار فيدخل في الأخبـار[٣][٤]، وعـلى كل تقديـر فـلا يسـتقيم تعريفـه بـما ذكـره؛ لأنّ دليـل العقـل هو حكـم عقـلي يتوصـل بـه إلى حكـم شرعـي، وليس هنـا إلّا حكـم العقل ببقـاء ما كان عـلى مـا كان، والمأخـوذ[٥] مـن السـنة ليس إلاّ وجـوب الحكـم ببقـاء مـا كان عـلى ما كان[٦]، فكـون الـشيء معلومـاً سـابقاً مشـكوكاً فيـه لا ينطبـق[٧] عـلى الاسـتصحاب بأحـد الوجهـين»[٨] انتهى.

وفيـه: ما عرفت من أنّ الحكم العقلي[٩] إنّما هـو البقاء، و[١٠] لا فرق بين تعريفه

---

(١) في (س)، و(ر)، و(ش)، و(ي)، و(ك): من « مع أنّ» إلى «الفساد» غير موجودة.

(٢) في المصدر: «دليل العقل».

(٣) في القوانين والمصدر: «السنة».

(٤) انظر: القوانين المحكمة في الأصول ١: ٤٨.

(٥) في (ر): كلمة غير واضحة وكأنّها «والبقاء» قبل «المأخوذ».

(٦) في (س): « على ما كان» غير موجودة.

(٧) في المصدر: توجد «لا حقا» قبل «لا ينطبق».

(٨) فرائد الأصول ٣: ١١.

(٩) في (ر)، و(ك): «حكم العقل».

(١٠) في (ي): «و» غير موجودة.

بالإبقاء[١] وكون الشيء يقيني الحصول[٢] مشكوك البقاء بناء على التسامح، ومع المداقة[٣] فلا وجه لشيء من التعاريف، ووجوب الحكم ببقاء[٤] ما كان المستفاد من الأخبار ليس استصحاباً ولا دليلاً، كما يُشعر به قوله: «إنّ المحدود هو الاستصحاب المعدود من الأدلة»؛ فإنّه لا يتم إلّا على أنّ الاستصحاب على قسمين:

أحدهما: من الأدلة والآخر ليس منها، والحكم بالبقاء ليس أيضاً من الأدلة، مع أنّ البقاء في المقامين معنى واحد، ومن المعلوم أنّ متعلق حكم الشارع إنّما هو العمل لا الحكم[٥]، والبقاء الذي يحكم به العقل ليس هو العمل، بل إنّما هو البقاء الظاهري الذي ينطبق مع وجوب الإبقاء[٦].

والحاصل: أنّ ثبوت ما ثبت[٧] إمّا بحكم العقل وإمّا بحكم الشرع، واختلاف الحاكم لا يوجب اختلاف الحكم، فجعل الاستصحاب بناء على استفادته من الأخبار وجوب الإبقاء، وبناء على استقلال العقل به اطلاعه عليه، لا وجه له، بل إمّا يقال: إنّه الإدراك، والإدراك[٨] والاطلاع إمّا بدليل عقلي وإمّا بدليل شرعي.

وإمّا يقال: إنّه نفس الثبوت الأصلي الظاهري شرعاً أو عقلا والتفكيك بجعله[٩] على الأول الاعتقاد، وعلى الثاني نفس التنزيل يوجب اختلاف معنى الإبقاء في المقامين، وهو من وضوح الفساد بمكان.

---

(١) في (ر): «بالبقاء».

(٢) في (ر)، و(ش)، (ي)، و(ك): «الحدوث» مكان «الحصول».

(٣) في (س): فوق «المداقة» توجد «على».

(٤) في (ك): «بالبقاء».

(٥) في (س)، و(ر)، و(ش)، و(ي)، و(ك): «لا الحكم» غير موجودة.

(٦) في (س): «البقاء».

(٧) في (ك): «ما ثبت» غير موجودة.

(٨) في (ي): «والإدراك» غير موجودة.

(٩) في (ي): «يجعله».

في أنّ فيما أفاده المحقق القمي في أوّل كتابه إشكالا

ولا يخفى أنّ فيما[١] أفاده المحقق القمي رحمه الله[٢] في أوّل كتابه[٣] أيضاً إشكالا؛ فإنّ البحث عن الاستصحاب -بناء على أخذه من الأخبار- ليس بحثا عن الخبر أيضاً[٤]، بل إنّما هو استفادة حكم منه، وفرق واضح بين الأمرين، مع أنّ البحث عن الخبر -أيضاً- ليس بحثا[٥] عن السنة، وإنّما موضوع[٦] العلم هو السنة لا الخبر، وعلى تقدير توجيه البحث عن الخبر بأنّه بحث عن أنّ السنة هل تثبت بخبر الواحد فيمكن توجيه هذا -أيضاً- بأنّه بحث عمّا[٧] يستفاد من السنة اعتباره، وهو الاستصحاب، فالبحث عن السنة أعم من البحث عن نفسها، وعمّا ثبت بها[٨].

ولكن سيظهر فساد هذا التكلّف، بل قد تبيّن أنّ الاستصحاب - على هذا التقدير- قاعدة فقهية فلا حاجة إلى هذا التكلف[٩].

ولا يخفى أنّ العدول عمّا تسامح به القوم -من جعل العنوان الاستصحاب وتعريفه بما ينطبق عليه- إلى ما صنعه لا وجه له.

توضيح ذلك: أنّ في المقام أصلين: شرعي وعقلي، ويستدل بالثاني على الأول،

---

(١) في (ر): «أنّ ما فيما».

(٢) في (ر): «رحمه الله» غير موجودة، وفي (ك): «قدس سره».

(٣) انظر: القوانين المحكمة في الأصول ١: ٣٥.

(٤) في (ر)، و(ك): «أيضاً» غير موجودة.

(٥) يوجد خرم في (س) من «من الأخبار» إلى «ليس بحثا».

(٦) في (س): «هو» قبل «موضوع».

(٧) في (س): «مما»، وفي (ك): «فيما».

(٨) في (س)، (ر): «به» مكان «بها»، وفي (ش)، و(ك) العبارة هكذا: «وعمّا ثبت به وعمّا يثبت بها».

(٩) في (ي): «التكليف».

وفي كل من الاستدلالين أربعة أمور:

الدليل[١]: وهو في الأول البقاء العقلي وفي الثاني الحدوث.

والمدلول: وهو في الأول البقاء الشرعي وفي الثاني البقاء العقلي.

والاستدلال: يعني ترتيب الآثار، والمعاملة مع مشكوك البقاء معاملة المتيقَّن.

وما يعتبر في المعاملة المزبورة، وهو[٢] إحراز الدليل وعدم الدليل على الخلاف.

والمتعارف إنّما هو التسامح في تبديل الدليل بسبب الاطلاع عليه كما في الاستقراء، وما يحصل به كما في التمثيل.

وأمّا ما يعتبر في الركون إليه - وهو انكشاف الحدوث وخفاء البقاء- فلا.

وحينئذ[٣]، فلا وجه للعدول إليه عمّا صنعه القوم بعد إن لم يكن دليلاً حقيقة، فليس هذا التعريف إلّا كتعريف ساير الأصول بالشك فقط؛ فإنّه غلط واضح.

ثم من الغريب جعْلُ الأستاد قدّس سرّه[٤] المنشأ للعدول كون الاستصحاب المعرَّف[٥] ما هو معدود من الأدلة، مع أنّه إنّما يقتضي اختيار ما اختاره بزعمه، حيث فسّر الحكم في الدليل العقلي[٦] بالتصديق، وإنّما يتم هذا بناء على تفسيره بنفس الوسط[٧]، مع أنّه أيضاً لا يتم كما عرفت، فكيف التوفيق بين التوجيه والاعتراض؟! مع أنّ كلا منهما مبني على أصل مغاير لما يبتني عليه الآخر، وبعبارة أخرى: كون المحدود من الأدلة

---

(١) في (س): «الأوّل» مكان «الدليل».

(٢) في (ك): «معنى» مكان «هو».

(٣) في (س): «فلا وحينئذ» غير موجودة، وفي (ر): فقط «وحينئذ» غير موجودة.

(٤) انظر: فرائد الأصول ٣: ١٠.

(٥) في (ي): «المعروف».

(٦) في (ك): «العقل».

(٧) في (ك): «الربط».

يقتضي أن يعرَّف بما يساويه.

والوسط إمّا هو التصديق وإمّا هو المعلوم، فعلى الأوّل فلا يجوز العدول عن التعريف بالإبقاء إلى كون الشيء معلومَ الحدوث مشكوكَ البقاء، وعلى الثاني لا مجال للاعتراض عليه بأنّه ليس حكماً عقليا؛ لأنّه هو التصديق، مع أنّ ما أفاده في مقام الاعتراض من أنّ الدليل العقلي[١] حكم العقل ببقاء ما كان، والمأخوذ من السنة وجوب الحكم ببقاء[٢] ما كان لا يكاد أنّ يتضح محصَّله، حيث إنّ الحكم الذي تعلق به الوجوب ليس إلّا ترتيب الآثار والمعاملة مع المشكوك معاملةَ المتيقَّن

وفي جعل الإبقاء عبارة عن الحكم - مع أنّه إبقاءٌ حقيقةً، في مرحلة ترتيب الآثار، ثم تفسيره بالعمل والتفرقة بين الحكم في المقامين كالبقاءين، وجعل الاستصحاب تصديقا على وجه وإيجابا على الوجه الآخر- ما لا يخفى، مع أنّ نسبة الاستصحاب إلى أمر[٣] الشارع - باعتبار إيجاب الحكم بالبقاء، الذي هو أيضاً استصحاب- بيِّنة الوهن، وكأنّه سهوٌ من قلم الناسخ فتفطن.

نقل كلام لشارح المختصر في تعريف الاستصحاب وأنّ الحق ما فهمه من صاحب الوافية لا ما فهمه الشيخ رحمه الله

ومما مرّ ظهر ما في[٤] ما استدركه بقوله: «نعم، ذكر شارح المختصر: أنّ[٥] معنى استصحاب الحال أنّ الحكم الفلاني قد كان ولم يُظن عدمه، وكل ما كان كذلك فهو مظنون البقاء[٦]، فإن كان الحد هو خصوص الصغرى انطبق على التعريف المذكور،

(١) في (س)، و(ر)، و(ي)، و(ك) «دليل العقل».

(٢) في (ي): «بالبقاء».

(٣) في (ك): «أمر» غير موجودة.

(٤) في (س)، و(ش): «أيضا» قبل «ما في»، وكذلك في (ك) غير أنه فيها «فيما» مكان «ما في».

(٥) في (ر): «أنّ» غير موجودة.

(٦) انظر: شرح العضد على مختصر المنتهى الأصولي:٣٦٧ .

وإن جُعل خصوص الكبرى انطبق على تعاريف[١] المشهور[٢]»[٣]انتهى.

فإنّه حدٌّ للاستدلال لا الدليل، فالمجموع هو الحد، ومن المعلوم[٤] أنّ الاستدلال هو المجموع، بل قد عرفت أنّ التعريف بالإبقاء أيضاً كذلك، فإنّه عبارة عن التشبُّث بالوجود السابق، وهو المراد بالإثبات في التعريف المنسوب إلى القوم، ومع صراحة كلامه في أنّ التعريف بالمجموع لا وجه للترديد المذكور، فإنّ المجموع هو المحمول[٥] لإفادة التصور، لا أحد[٦] الجزءين على سبيل إجمال[٧] كي يكون[٨] مجالا للترديد المذكور.

فالحق ما فهمه منه صاحب الوافية، وينطبق عليه أيضاً ما عرّفه به من[٩] أنّه[١٠] «التمسك بثبوت ما ثبت في وقت أو حال على بقائه في ما بعد ذلك الوقت أو[١١] غير تلك الحال، فيقال: إنّ الأمر الفلاني كان[١٢]، ولم يعلم عدمه، وكل ما كان[١٣] كذلك فهو باق»[١٤]، فالتعاريف كلها متطابقة وليس هذا التسامح إلّا كتسمية الاستدلال

---

(١) في (ر) يوجد خرم من «انطبق على» إلى «على تعاريف»، وفي (ي): فقط «تعاريف» غير موجودة.

(٢) في (ك): «المشهور» غير موجودة.

(٣) فرائد الأصول ٣: ١١.

(٤) في (ر): «المعلوم» غير موجودة.

(٥) في (ك): من «إلى القوم» إلى «المحمول» غير موجودة.

(٦) في (ك): «لأحد».

(٧) في (ر)، و(ي): «الاجمال».

(٨) في (ك): «الاجمال ليكون».

(٩) في (ش)، و(ي): «من» غير موجودة.

(١٠) في (ر)، و(ي)، و(ك): «أن» مكان «أنه».

(١١) في المصدر، و(ي)، و(ك): «و» مكان «أو».

(١٢) في (س): «قد» قبل «كان».

(١٣) في المصدر: «هو» مكان «كان».

(١٤) الوافية في أصول الفقه: ٢٠٠.

بأحد الجزئين على الآخر تمثيلاً؛ فإنّه من حيث إنّه دليل اجتهادي حكم بالمماثلة[١].

وهـذا من حيث إنّه حكـم ظاهري ليس إلّا المعاملة مع مشـكوك البقاء معاملة الباقي، فسـمي إبقاء، ويطابقه الإثبات والتمسـك والانكباب، والتفصيل[٢] الذي ذكره شارح المختصر وغيره[٣]، وإليه يرجع ما في القوانين[٤] أيضاً.

وبالجملة، فما في القوانين عبارة عن الوسط على ما هو مقتضى كونه حداً للدليل، والصغـرى في[٥] شرح المختصر مركبة من موضـوع - وهو[٦] معروض الحدوث- ومحمـول مركب من الحدوث والشـك في البقاء، فجعْلُ مـا في القوانين منطبقاً على مجموع الموضوع والمحمول بديهي الفسـاد؛ لأنّه ليس إلّا المحمول المنتسـب، فإن[٧] كان الغرض أنّه ينطبق عليه محمول الصغرى، الذي هو عبارة عن الوسط، ففيه: أنّ الوسط في شرح المختصر مركب من نفس الحدوث والشك في البقاء بحسب الظاهر، مـع أنّ اتحـاد المحمول - مع ما في القوانين- عبارة أخـرى عن اتحاد التعريفين؛ لأنّ الدليل عندنا ليس إلّا الوسط، فلا معنى لانطباق الصغرى خاصة عليه.

ومنـه يظهر فسـاد تخصيـص الكـبرى بالانطباق عـلى تعاريف القوم؛ فـإنّ هذا التفكيك لا معنى له؛ لأنّ الموضوع في الكبرى عين الوسط، والمحمول فقط ليس إبقاء والتصديـق ليس محمـولاً؛ فإنّ المحمول هو البقاء، والظنّ هـو الحاصل من القياس، وإنّما تسامح فيه كتسامحه في ضم الشك إلى الحدوث، بل المجموع حدّ[٨] واحد منطبق

(١) في (ر): «بالمماثلة» غير موجودة.

(٢) في (ش): «فالتفصيل».

(٣) انظر: شرح مختصر المنتهى الأصولي ٣: ٥٦٣.

(٤) انظر: القوانين المحكمة في الأصول ٣: ١٢٢.

(٥) في (ر): «فيما» وفي (ش)، و(ي)، و(ك): «فيما في».

(٦) في (ي): «وما هو».

(٧) في (ك): «وإن».

(٨) في (س): «حد» غير موجودة.

على تعريف القوم -وهو الاستصحاب حقيقة- بعد التسامح في ضم الشك إلى الحدوث[١]، فإنّ الوسط إنّما هو الحدوث في القياس الأول والبقاء فقط[٢] في الثاني.

نعم، في مقام تطبيق مجرى الأصل الكلي على المورد يقال: إنّ هذا معلوم الحدوث مشكوك البقاء، وكل ما كان كذلك فهو باق، ولكنّ هذا ليس استدلالاً، كما أنّ قولنا: هذا ما أدى إليه ظني، وكل ما كان كذلك فهو حجة[٣] في حقّي[٤] وحقّ مقلِّدي أيضاً، ليس من[٥] الاستدلال في شيء، بل[٦] إنّما هو تطبيق[٧]، فافهم[٨].

والحاصل: أنّ الاستصحاب عبارة عن أخذ الشيء مصاحباً، وكونُه اسما للأصل المعلوم ليس على سبيل الارتجال قطعاً، غاية الأمر تخصيص بعض الأفراد بالعنوان الكلي، كما هو الغالب في العَلَم المنقول.

ومن المعلوم أنّ الصحبة إنّما هي بين المكلف والحكم المعلوم حدوثه؛ ولهذا لا يُنسب إلّا إليه، فهو عمل على الأصل المزبور، فحقيقة الاستصحاب ليس إلّا الاستناد إلى الحدوث في مرحلة ترتيب الآثار الذي هو عين إبقائه على ما كان، وهي[٩] عبارة[١٠] عن معاملة خاصة من[١١] المكلف معه، فهو لا يرفع اليد عمّا كان يعلمه[١٢]،

---

(١) في (س)، و(ر)، و(ش) ، و(ك): «بالحدوث» مكان «إلى الحدوث».

(٢) في (ك): «فقط» غير موجودة.

(٣) في (ك): يوجد خرم من «كذلك فهو» إلى «فهو حجة».

(٤) في (س): «حقي» غير موجودة.

(٥) في (ش): «من» غير موجودة.

(٦) في (ك): «بل» غير موجودة.

(٧) في (ك): بياض مكان «تطبيق».

(٨) في (س): «فافهم».

(٩) العبارة في (س)، و(ر)، و(ش)، و(ك) هكذا: «على ما كان فأنّ ما كان عليه عبارة عن».

(١٠) في (ي): «عليه» قبل «عبارة».

(١١) في (س): «بين» مكان «من».

(١٢) في (ي)، و(ك): «يعمله».

ولا يُعرض عنه مع زوال مناط الاعتناء الذي هو الانكشاف التام وما بمنزلته كما هو المفروض، والإثبات أيضاً ليس إلّا ذلك؛ فإنّه يقابل الإزالة، والثبوت هو الوجود في مرحلة ترتيب الآثار لا الوجود العلمي، حيث إنّه ليس دليلاً، والانكشاف الأصلي أيضاً أمر واقعي لا يستند إلى المكلف، وليس اختياريا له.

نعم، النظر والاستدلال فعل[١] اختياري، ولكن الاستصحاب أصل عملي حتى على القول بحجيته في نفسه، وهذا المجمل هو المفصَّل ممّا[٢] في شرح المختصر؛ ولهذا قال في الوافية: «إنّه التمسك بثبوت ما ثبت»[٣] ثم جعل ما في شرح المختصر تفصيلًا له، والتمسك ليس إلّا ترتيب الأثر، وكون الاستصحاب أصلاً هو المانع من جعله حكماً، وإلّا فالتمثيل هو الحكم بالمماثلة، ولكن لا حكم للشخص[٤] المستصحِب؛ لأنّه أصل لا استدلال، وإنّما هو وظيفة عقلية أو شرعية لفاقد الدليل.

في أنّ الاستصحاب برزخ بين الأصل المخصص والدليل الاجتهادي

نعم، هو برزخ بين الأصل المحض[٥] والدليل الاجتهادي، ولهذا يقدم على البراءة والتخيير، كما أنّ أصالة الصحة أيضاً كذلك.

وبيان ذلك: أنّ الدليل الاجتهادي[٦] يُنزل منزلة الدليل العلمي، فلا فرق بينهما إلّا بكون الكشف في أحدهما حقيقياً وفي الآخر تنزيلياً حكمياً.

وأمّا الأصل فليس إلّا وظيفة صرفة لمن لم ينكشف له الواقع بوجه من الوجوه،

---

(١) في (ر): «فعلي» وفي (ك): «قول» مكان «فعل».

(٢) في (ك): «بما».

(٣) الوافية في أصول الفقه: ٢٠٠.

(٤) في (ر): «المشخص».

(٥) في (ك): «المحقق» مكان «المحض».

(٦) في (ك) خرم من «والدليل الاجتهادي» إلى «وأنّ الدليل الاجتهادي».

فلا يعقل فيه الكشف، وإلّا اجتمع[١] النقيضان، إلاّ أنّ الوظيفة قد تكون[٢] بتنزيل[٣] المشكوك منزلة المتيقَّن، وقد تكون لا على هذه الكيفية، بل إنّما هي وظيفة خالصة، والأول هو الأصل البرزخي[٤] الكاشف في مقام الجهل كشفاً أصلياً، والثاني هو الأصل الخالص الساذج كالبراءة.

إنْ قلت: إنّ الدليل الغير العلمي -أيضاً- إنّما يكون كاشفاً للجاهل ولا يفيد إلّا الحكم الظاهري الذي أُخذ[٥] الجهل في موضوعه، فما الفرق بينه وبين هذا القسم من الأصل؟!

قلت: إنّ نفس الدليل إنّما يكشف عن الواقع مطلقاً من غير أن يكون الجهل مأخوذا في كشفه، وإنّما يُعتبر الجهل في الدليل الدال على اعتباره، وهو أيضاً أصل، وكون مفاد الدليل حكماً ظاهرياً إنّما هو بلحاظ دليل اعتباره لا بملاحظة ذاته[٦].

إن قلت: إنّ دلالته إنّما هي بدليل الاعتبار؛ فإنّه إنّما يكون وسطاً به لا في نفسه، فلا مناص عن[٧] أن يكون كشفه منوطاً بالجهل.

قلت: إنّ دليل الاعتبار إنّما هو متمِّم للكشف لا محدِث له[٨]، ولكن النقص أوجب[٩] الاحتياج حينئذ[١٠] إلى التتميم، والتتميم هو التنزيل[١١] منزلة العلم.

---

(١) في (ر): «اجتمعا».

(٢) في (ك): «قد تكون» غير موجودة.

(٣) في (س)، و(ك): «تنزيل».

(٤) في (ك): «البرزخي» غير موجودة.

(٥) في (ك): «هو» قبل «أُخذ».

(٦) في (س): «دليل أصله» مكان «ذاته».

(٧) في (ك): «عن» غير موجودة.

(٨) في (ر): «له» غير موجودة.

(٩) في (ك): «إنّما» قبل «أوجب».

(١٠) في (ش)، و(ك): «حينئذ» غير موجودة.

(١١) في (ي): «تنزيل».

فذات[١] الدلالة غير متوقفة على الجهل، لكن الركون إليها إنّما هو بالنسبة إلى الجاهل، فالوظيفة المستفادة من دليل الاعتبار إنّما هو الركون إلى الدلالة والكشف.

وهذا هو المراد بالتمامية، وإلّا فالاعتبار ليس من سنخ الدلالة كي يكون تتميما لها حقيقة، وإنّما يؤثر الاعتبار أثر التمامية، والشدة والضعف ليسا دائرين مدار الجهل.

فتبين أنّه لا مشاركة بين الأصل والدليل، والمنشأ للاشتباه إنّما هو افتقار الدليل إلى الأصل في وسطيّته للإثبات.

بيان إيرادات كثيرة والذب عنها

إن قلت: الإثبات[٢] ليس إلاّ الكشف التصديقي[٣]، وقد اعترف[٤] بأنّ للأصل دخلا فيه، فالانكشاف الواحد معلول لأمرين: ذات الدليل، وما دلّ على اعتباره، فيؤوْل الأمر إلى توقف الانكشاف في الأدلة على الجهل؛ فإنّه مأخوذ في موضوع مناطه الذي هو الأصل.

قلت: إنّ الكشف تحقيقي وتنزيلي، والأول تام، والثاني[٥] ناقص، والأول[٦] لا يعقل أن يكون متوقفاً على الجهل، وإلّا لتوقف الشيء على نقيضه، وإنّما المتوقف عليه هو الثاني، حيث إنّ التنزيل منزلة العلم[٧] لا يعقل إلّا مع عدمه، وليس التنزيل

---

(١) في (ك): «فلذات».

(٢) في (س)، (ر)، و(ش)، (ي)، و(ك): «إن» قبل «الإثبات».

(٣) في (س): «التصديق».

(٤) في (ك): «اعترفت».

(٥) في (ك): «الثاني» غير موجودة.

(٦) في (س)، و(ر)، و(ي)، (ك): «السبب» قبل «الأول».

(٧) في (س)، و(ر)، و(ش)، و(ي)، و(ك): «القطع» مكان «العلم».

منزلة العلم إلّا ترتيب ما يترتب عليه بالذات على ذلك الشيء بالجعل، وذلك إنّما هو التنجّز وجوداً وعدماً؛ فإنّ للشارع أن يتصرف في أحكامه بتنجيزه[١] والمنع عنه ابتداءً أو بواسطة أمر وبملاحظة جهة.

ولمّا كان كشف المعلول[٢] لنفس الدليل الاجتهادي ممّا لا يترتب عليه أثر[٣] في مرحلة الإطاعة - أي تنجيز[٤] الحكم والمنع منه إلاّ بتصرف من[٥] الشارع- توقف الركون عليه في هذه المرحلة على الأصل، فالأثر المترتب على دليل الاعتبار أمر مغاير لما يترتب على نفس الدليل.

إن قلت: فعلى هذا لا يُعتمد إلّا على الأصل، والدليل وجوده كالعدم، حيث إنّ الأصل يكفي في مرحلة الإطاعة وتحقق التنجّز[٦] والمنع عنه، ولا فرق بين وجود الدليل وعدمه.

قلت: كفاية الأصل في التنجّز[٧] والدفع[٨] لا تنفي الفرق مطلقاً، ولا يوجب تسوية المقامين، فإنّ هذا الأصل إنّما جعَلَ الوظيفةَ الركونَ إلى الدليل، والذي يكشف عنه ليس خصوص الأحكام، بل يثبت[٩] به كل ما يكشف عنه، بخلاف الوظيفة الابتدائية، بل الحكم المنجَّز به ليس كالحكم المنجَّز بالأصل أيضاً؛ لأنّ تنجزه على

---

(١) في (س)، و(ر)، و(ش)، و(ي)، و(ك): «بتنجيزها».

(٢) في (ر): «الحقيقي» قبل «المعلول» و(ش)، و(ك): «الكشف الحقيقي».

(٣) في (ك): «أثر» غير موجودة.

(٤) في (ك): «تنجز».

(٥) في (ك): «فالأثر المترتب على الأصل» قبل «فالأثر».

(٦) في (ك): «التنجيز».

(٧) في (ي)، و(ك): «التنجيز».

(٨) في (س)، (ر): «ورفعه» وفي (ش)، (ي)، (ك): «ودفعه».

(٩) في (س)، و(ي)، و(ك): «فتثبت» مكان «بل تثبت».

وجه الانكشاف بخلاف[١] التنجّز بالأصل.

إن قلت: إنّ الانكشاف ليس مناطا كما هو المفروض، فما معنى[٢] كون التنجّز على هذا الوجه؟! فحيث لم يكن التنجيز بالكشف لم يكن لاعتباره وجه.

قلت: إنّ مفاد ليس[٣] إلّا الأخذ بالدليل والركون إلى دلالته، فالأصل وإن كان أصلاً من جهة إلّا أنّه تابع من أخرى؛ فإنّه يوجب الركون إلى الدليل، فليس له مفاد مستقل، فالمعمول به إنّما هو مفاد الدليل، والمعتبر إنّما هو دلالته، ولا معنى لاعتبار الدلالة إلّا كونه مشاركاً للدليل العلمي في جميع الآثار، فما يترتب على الدليل العلمي بالذات يترتب على المجعول بالاعتبار[٤].

والحاصل: أنّ للدليل[٥] العلمي دلالة، وهو إفادة القطع، واعتباراً ذاتياً، وهو الركون إلى ما حصل منه، وفي الدليل المجعول إنّما يتعلق الجعل بالمرحلة الثانية، وهو الركون على[٦] أثره، وهذا هو الذي يختلف الحال فيه في المقامين، وهو معنى تتميم كشفه وجعله علما ودليلاً، وإلّا فنفس الوسطية ليس بالجعل فتفطن.

هذا مجمل القول في حقيقة الدليل المجعول، وكيفية وسطيته، ومعنى التنزيل فيه[٧]، وكشف السّر عن كيفية كشفه.

---

(١) في (ك) يوجد خرم من «عنه بخلاف» إلى «الانكشاف بخلاف».

(٢) في (ك): «معنى» غير موجودة.

(٣) في (ر)، و(ش)، و(ي)، و(ك): «الأصل» قبل «ليس».

(٤) العبارة في (س)، و(ك): «يترتب على المحمول بالاعتبار والجعل» وفي (ش)، و(ي): بعد «الاعتبار» توجد «والجعل».

(٥) في (ي): «الدليل».

(٦) في (س) يوجد خرم من «الركن إلى» إلى «الركون على»، وفي (ك): فقط توجد «إلى» مكان «على».

(٧) في (ر): «فيه» غير موجودة.

وأمّا الوظيفة فقد تكون بتنزيل[١] المجهول منزلة المعلوم وجوداً، كما في أصالة الصحة والاستصحاب الوجودي، أو عدماً كما في الاستصحاب[٢] العدمي، وقد تكون وظيفة محضة أي خالصة عن جهة التنزيل، كما في البراءة والتخيير، فاستصحاب البراءة يشارك استصحاب حال[٣] العقل الذي هو في لسانهم عبارة عن قبح العقاب بلا بيان -على ما سيتضح، إن شاء الله تعالى[٤]- في[٥] انحصار فائدته في دفع تنجيز الواقع على تقدير ثبوته كالعلم بعدمه، ويفارقه في أنّ عدم استحقاق العقاب[٦] في الاستصحاب ليس أثراً أولياً، بخلاف البراءة الأصلية؛ فإنّه محض في عدم استحقاق العقاب[٧]، ولا حقيقة له إلّا ذلك.

في أنّ الأصل يفترق عن الدليل بأنّ الأصل ليس إلّا وظيفة

إن قلت: قد اعترفت بأنّ الأصل ليس إلّا الوظيفة، وبه افترق عن الدليل، فكيف يعقل أنّ يختلف أثره؟

قلت: لا اختلاف في هذه الجهة وإنّما هو في اللحاظ؛ فإنّ الملحوظ أولاً قد يكون نفس التنجّز وعدمه، كما في أصالة البراءة، وقد يكون الملحوظ هو الواقع في مرحلة التنجيز والدفع[٨]، فينزل المجهول منزلة المعلوم في مرحلة التنجّز[٩]، فالأصل قد

---

(١) في (ي): «تنزيل».

(٢) في (ك): «استصحاب».

(٣) في (ر): «حال» غير موجودة.

(٤) في (ك): «تعالى» غير موجودة.

(٥) في (س): «في» غير موجودة.

(٦) في (ر): «العقاب» غير موجودة.

(٧) في (ش): «للعقاب».

(٨) في (س)، و(ر): «والرفع».

(٩) في (ك): «التنجيز».

يكون عين التنجّز[١]، وقد يكون ثبوت الواقع في تلك المرحلة، فالاختلاف إنّما هو في اللحاظ، وإلّا فالأثر واحد، وهذا كالفرق بين الحكومة والتخصيص؛ فإنّه لا اختلاف بينهما إلّا في اللحاظ، حيث إنّ الأول ناظر إلى ما يُحكم عليه بخلاف الثاني، فيشتركان[٢] في انحصار أثرهما في قصر العام على بعض الأفراد.

توضيح ذلك: أنّ البرزخية من وجوه، فقد يكون باعتبار المتعلق كما هو الحال في الأدلة الاعتبار، فإنّها حاكمة بمعونة[٣] متعلقاتها على الأصول أو واردة؛ فإنّ نفس الدليل لا نظر له إلى الأصل، بخلاف الدليل الدال على الاعتبار، فإنّه لو لم يكن للجهل حكم لم يكن معنى لتنزيل شيء منزلة العلم، فالحاكم على الأصول إنّما هو دليل الاعتبار، فكذا[٤] الرافع للجهل؛ فإنّ المعلوم إنّما هو الحكم الظاهري، وهو من دليل الاعتبار، وقد يكون من حيث كون[٥] مفاده عدم زوال العلم تنزيلا، كما في الشك الساري بناء على جريان الأصل فيه، بل في الاستصحاب في وجه.

فإنّ[٦] المستفاد من الأخبار[٧] - على ما يتوهم- تنزيل العلم الزائل[٨] منزلة الباقي باعتبار إلقاء خصوصيتي[٩] الحدوث والبقاء الموجب لاتحاد متعلق الشك

---

(١) في (ك): «التنجز».

(٢) في (ك): «ويشتركان».

(٣) في (ك): «باعتبار».

(٤) في (ر)، و(ش): «وكذا».

(٥) في (ر)، و(ش): «كونها».

(٦) في (ك): «بيان» مكان «فإنّ».

(٧) في (ك): «من الأخبار» غير موجودة.

(٨) في (س): «الزائل» غير موجودة.

(٩) في (ك): «خصوص».

واليقين، ودليل[١] اعتبار الدليل تنزل[٢] غير العلم منزلته، والاستصحاب تنزيل العلم الزائل منزلة الباقي؛ فمفاد[٣] دليل الاعتبار ارتفاع الشك تنزيلًا.

والاستصحاب إبقاء[٤] للعلم الزائل مع الجهل لا ارتفاعه؛ فلهذا يقدم[٥] عليه أيضاً، وقد يكون تنزيل[٦] العلم بالمقتضي والشرط منزلة العلم بالعلة التامة بإلقاء احتمال المانع، وتنزيله منزلة العدم، وقد يكون التنزيل أوسع من ذلك، فالشك في الشرط أيضاً لا يعتد به، كما في أصالة الصحة أيضاً[٧]، وعليك بالتأمل في الفرق بين المراحل.

[إشارة لبعض الشبهات]

وفي المقام شبهات اندفعت بما حققناه لا بأس بالإشارة إليها:

منها: الاعتذار عن الإشكال على تعريف القوانين [٨] بتباين التعريف للمعرَّف وعدم انطباقه عليه بأنّ المصدر مبني للمفعول[٩]، والكون مصدر للتامة، وفي الزمان اللاحق متعلق[١٠] به.

فالحاصل: أنّ كون الشيء مستصحَبا[١١] عبارة عن الوجود في الزمان اللاحق

---

(١) في (ك): «فالدليل».

(٢) في (س)، و(ر)، و(ش)، و(ك): «نزل»، وفي (ي): «تدلي».

(٣) في (ك): «في مفاد».

(٤) في (ر)، و(ك): «بقاء».

(٥) في (ي): «يتقدم».

(٦) في (س): «باعتبار» مكان «تنزيل»، وفي (ر)، و(ش)، و(ي)، و(ك): «باعتبار» قبل «تنزيل».

(٧) في (س)، (ر)، و(ي)، و(ك): «أيضاً» غير موجودة.

(٨) انظر: القوانين المحكمة في الأصول ٣: ١٢٢.

(٩) في (ك): «للفاعل».

(١٠) في (ي): «متعلق» غير موجودة.

(١١) في (ر): «مستصحبا» غير موجودة.

للشيء المتصف بالوصفين؛ فإنّ الإشكال إنّما هو للجمود على معنى اللفظ، وقد عرفت أنّ هذا تعريف لموضوع البحث، وهو من الأدلة لا ترجمة اللفظ، فلا مسرح للإشكال كي يُتفصَّى عنه بهذا الجواب الشنيع[١].

ومنها: الإشكال عليه بأنّه مستلزم للنقل المرجوع لتباين[٢] المنقول عنه مع المنقول[٣] إليه[٤].

وفيه: أنّ هذا التعريف ليس مستفاداً من لفظ الاستصحاب، بل إنّما هو[٥] استكشفه من أنّ موضوع البحث من الأدلة، لا عمل المكلف وحكمه المتفرعان عليه[٦]، فلا خفاء في المراد كي يكون المرجع ما تقرر في تعارض الأحوال.

ومنه يظهر فساد الاستشكال باستلزامه مخالفة المشتق للمشتق منه؛ فإنّ هذا الفاضل تَدَّسُ[٧] لا يريد أنّ ما ذُكر معنى الاستصحاب، بل غرضه أنّه أنْ استعملت[٨] في هذه المقامات كان[٩] كناية عنه بقرينة أنّ موضوع البحث ليس إلاّ ما هو دليل.

ومنها: الاستشكال[١٠] على عكسه بخروج ما إذا اتحد زمان[١١] الشك واليقين،

---

(١) في (س): «الشنيع» غير موجودة.

(٢) في (ش): «للتباين».

(٣) في (ك): «مع المنقول عنه» قبل «مع المنقول إليه».

(٤) في (س)، و(ي): «عليه» مكان «إليه».

(٥) في (س)، و(ي): «هو» غير موجودة.

(٦) في (س): «مخالفة المشتق» بعد «عليه».

(٧) في (س)، و(ش): «تَدَّسُ» غير موجودة.

(٨) في (ع)، و(ش)، و(ك): «إذ استعمل».

(٩) في (س): «ما كان».

(١٠) في (ع)، و(ر)، و(ش)، و(ك): «الإشكال» وفي (س): «أن الإشكال».

(١١) في (ر): «زمان» غير موجودة.

وعلى طرده[١] بشمول[٢] الشك الساري؛ فإنّ هذه العبارة مفادها كون الحدوث يقينياً، والبقاء مشكوكاً فيه، كما لا يخفى.

ومنها: الإيراد على تعريف الزبدة[٣] بإثبات الحكم في الزمن الثاني؛ تعويلا عل ثبوته في الزمن الأول بأنّه غير مطَّرد من جهة عدم اعتبار اليقين والشك، فينتقض بالقضاء على القول بتبعيته للأداء، وبما لو قام الإجماع على أنّ الحكم الفلاني إنّما يثبت في الزمان[٤] اللاحق لثبوته في الزمان السابق.

وهذا من الشناعة بمكان، حيث إنّ صريح الحد أنّ[٥] المناط[٦] كون منشأ الحكم بالبقاء هو الحدوث، وأنّ الإذعان[٧] به للتعويل على الحدوث، ومعنى تبعية القضاء للأداء أنّ اعتبار الوقت للفعل[٨] ليس تقييداً للحكم، بل إنّما هو تكليف في تكليف، فثبت[٩] الحكم بالدليل الدال على ثبوته في الوقت، فمنشأ الحكم هو الدليل الاجتهادي لا الوجود السابق.

ومع فرض قيام الإجماع على الحكم كيف يُتوهم كون الدليل[١٠] هو الوجود السابق؟! إلّا أن يكون[١١] المجمع عليه هو الاستصحاب، فحينئذ فليس الإجماع

---

(١) في (ي): «فرده».

(٢) في (ي): «المساوي».

(٣) انظر: زبدة الأصول للشيخ البهائي: ١٠٦.

(٤) في (ر): «الزمن».

(٥) في (ك): كلمة غير واضحة مكان «أنّ» وكأنها: «في».

(٦) في (ي): كلمة غير واضحة مكان «صريح»، و«أنّ المناط» غير موجودة.

(٧) في (ي): «الاتقان» مكان «الاذعان».

(٨) في (ع): «للقبض» مكان «للفعل».

(٩) في (ر)، و(ك): «فيثبت».

(١٠) في (ك): «الدليل» غير موجودة.

(١١) في (ي): «يكون» غير موجودة.

دليلاً، بل التعويل إنّما هو على الوجود السابق.

ومنها: الاستشكال[١] بأنّ الإثبات ينحصر في الدليل العلمي، وهذا أشنع من أن يبين، وبالتأمل في ما حققنا يتضح فساد كثير، ممّا صدر عن كثير.

في بيان أمور ينبغي كشف الستر عنها

هذا ملخص القول في تعريف الاستصحاب وكشف حقيقته، فلنشرع[٢] في بيان أمور ينبغي كشف الستر[٣] عنها، وتوضيحها:

الأول[٤]: أنّه لا إشكال في أنّ الاستصحاب أصل عملي لا دليل اجتهادي، من غير فرق في ذلك بين ما هو محل البحث وبين ما أطبقوا على اعتباره، وهو عدم الاعتناء باحتمال الرافع، ومعنى حجّيّته من باب حكم العقل أنّه أصل غير مجعول للشارع، بل هو كساير القواعد العقلائية في سياساتهم، وهذا لا يستلزم كونه دليلاً.

وأمّا معنى اعتباره[٥] من باب الظنّ فليس إلاّ أنّ هذا الأصل بحكم الإنكشاف كما هو معنى الاعتبار، إلّا ترى أنّ الأصول اللفظية التي هي أدلة اجتهادية ليست إلّا الأخذ بالاقتضاء، فإنّ أصالة الحقيقة ليست إلّا عملاً بما يقتضيه الوضع، وهو الدلالة على الموضوع له مع إلغاء احتمال المانع، وهو الصارف.

---

(١) في (س): «أنّ» قبل «الاستشكال».

(٢) في «فالشرع».

(٣) في (ش)، و(ي)، «السر».

(٤) في (ش) توجد حاشية هي: «الأمور الموعودة، الأمر الأول: في أنّ الاستصحاب أصل عملي لا دليل اجتهادي».

(٥) في (ك): «أنّ» قبل «اعتباره».

وهـذا معنـى الظهـور[١] النوعـي[٢]، وإنّـما الفـرق في كـون المفـاد في الألفاظ الكشـف حقيقة، وفي الاستصحاب الكشـف أصلاً[٣]، بمعنى أنّ الكشف الحقيقي أثـر المقتـضى في الألفاظ، والمانع[٤] المشـكوك فيه مانـع عن[٥] الكشـف، فاللفظ[٦] بنوعـه يفيد العلـم[٧] -يعني بحسـب طبيعتـه- وإن لم يفده في خصـوص مورد[٨] أيضـاً[٩] لاحتمال المانـع[١٠] أو لتحققه، فمع احتمال المانـع لا يفيد الظن، بل لا ينفع أيضاً[١١]، حيث إنّ التعويل إمّا على العلم وإمّا على إحراز الاقتضاء مع عدم الاعتناء باحتمال المانع.

فالمراد من كون اعتبار الألفاظ من باب الظنّ النوعي أنّ اقتضاء الكشف يكفي في التعويـل، ولا يُعتـد باحتـمال المانـع، فهو ظهور غـير علمي مسـتند إلى النوع في الألفاظ، وفي سـاير[١٢] الموارد أثر المقتضي[١٣] شيء آخر غير الكشـف، فالاختلاف إنّما هو في الآثار، وإلّا فالمناط شيء واحد، وليس المعوَّل في الأصول اللفظية إلّا ما[١٤]

---

(١) في (ع): «ظهور».

(٢) في (ي): «بالنوعي».

(٣) في (ر): كلمة مضروب عليها مكان «الكشف أصلا».

(٤) في (ر)، و(ش)، و(ك): «فالمانع».

(٥) في (ش)، و(ي): «من» مكان «عن».

(٦) في (ي): «واللفظ».

(٧) في (ع)، و(ر)، و(ش)، و(ي)، و(ك): «الظن» مكان «العلم»، وفي (س): «القطع».

(٨) في (ي): «المورد».

(٩) في (ع)، و(ر)، و(ش)، و(ك): «أيضا» غير موجودة.

(١٠) في (ك): «المانع» غير موجودة.

(١١) في (ي): «أيضا» غير موجودة.

(١٢) في (ع)، و(س)، و(ر)، و(ش)، و(ي)، و(ك): من «المانع» إلى «وفي ساير» غير موجودة.

(١٣) في (ر): «الكشف» قبل «المقتضي».

(١٤) في (ع)، و(ر)، و(ي)، و(ك): «على» قبل «ما».

يعوَّل عليه في غيرها، ولعله يزداد اتضاحا بتوفيق الله تعالى[١].

وبالجملة، فليس الظنّ في الألفاظ والظهور إلّا[٢] الأصل، فلا استبعاد في إرادة الأصل من الظن[٤]، ولا يخفى عليك أنّا لا نريد التسوية بين الأصول اللفظية وغيرها من جميع الجهات، بل لا ندّعي إلّا أنّ الحجة أولاً هو[٥] العلم المعلول للوضع؛ ضرورة أنّه مع عدم المانع يحصل العلم بالمراد بعد العلم بالوضع، واحتمال المانع يمنع عن حصول ما هو المقصود أي العلم.

فحينئذ إنّما يُعوَّل على الأصل، وهو ترتيب الآثار على المقتضي بعدم الاعتداد باحتمال المانع، وهذا مسلك يُسلك في جميع الموارد بالنسبة إلى جميع الآثار، من غير فرق بين الشرعية وغيرها، وبين خصوص الدلالة وغيرها، فالدلالة حيث لم تكن علمية كانت أصليّة واقتضائية.

في أنّ معنى الظهور النوعي مفاد الدلالة الاقتضائية

وهذا معنى الظهور[٦] النوعي، فأريد من الظنّ في المقام الانكشاف الاقتضائي، وهذا هو الجامع بين الأصول اللفظية والاقتضاء المعمول به في ساير[٧] الموارد، والفرق أنّ الأثر في الألفاظ إنّما هو الدلالة، فمع احتمال المانع يُعامل مع المقتضي

---

(١) في (س): «جل شأنه»، وفي (ي)، و(ك): «جل جلاله» مكان «تعالى»، وفي (ر)، و(ش): «إن شاء الله بتوفيق الله جل جلاله».

(٢) في (ي): «إلى» مكان «إلا».

(٤) في (ع)، و(ر)، و(ش)، و(ي): «الظن من الأصل»، وفي (س): «الظن النوعي»، وفي (ك): من «فلا» إلى «الظن» غير موجودة.

(٥) في (ك): «إنّما» قبل «هو».

(٦) في (ي): «الطنون».

(٧) في (س)، و(ي): «ساير» غير موجودة.

معاملة الدال[١]، وفي غيرها أمور أُخر غير الدلالة، وفي[٢] الوضوء يؤخذ بالطهارة النوعية، وفي البيع باللزوم[٣] النوعي عند الشك في الخيار، وفي اللفظ بالظهور النوعي.

وهذا الفرق يمنع التشريك في التسمية بالظنّ النوعي، فالحكم بأنّ أثر[٤] الأصل هو الظنّ لا يتم إلّا في الألفاظ، إلّا أنّ الظهور الأصلي في نفسه أيضاً نحو ظهور إذا كان برزخاً كما عرفت، وهو ظهور فعليّ لا نوعيّ.

فما في شرح المختصر لا يتم إلّا على هذا الوجه، ولا يشبه المقام ما ذكروه بالنسبة إلى الألفاظ من أنّها مفيدة للظن نوعاً، وإنّما الاشتراك من حيث تسمية[٥] الأصل[٦] ظنّاً، بل قد عرفت أنّ الأثر في الألفاظ هو القطع، والمترتب على الأصل إنّما هو الانكشاف الأصلي، فليس الحاصل في شيء من المقامين ظناً، لا نوعاً ولا شخصاً.

وعلى هذا فيمكن[٧] أن يراد من الظنّ النوعي الظهور الأصلي المستند إلى إحراز اقتضاء النوع، يعني لمّا كان نوع اللفظ مقتضياً للقطع، فمع احتمال المانع يعمل على ظهور أصلي يسمى بالظنّ لمشابهته له في عدم كون اعتباره إلّا بالتنزيل منزلة القطع[٨]، فهو ظنّ يعني ظهور غير[٩] قطعٍ مستند إلى اقتضاء النوع للقطع.

---

(١) في (ر)، و(ش)، و(ك): «الدلالة».

(٢) في (ع)، و(ر)، و(ش)، و(ك): «ففي».

(٣) في (ي): «فبالزوم».

(٤) في (س): «أثر» غير موجودة.

(٥) في (ي): «الشبهة» مكان «تسمية».

(٦) في (ع)، و(س)، و(ر)، و(ش)، و(ي)، و(ك): «أثر» قبل «الأصل».

(٧) في (ع): «يتمكن».

(٨) في (ك): يوجد خرم من «فمع» إلى «القطع».

(٩) في (ع): «غير» غير موجودة.

وربما يتوهم الجاهل المغرور أنّ هذا سخيف[١]، ولكن لا يخفى على الناقد[٢] البصير أنّ السخافة إنّما هي في رأيه[٣]، وليس كل معنى بعيد عن الأذهان سخيفاً، مع أنّ غرضنا ليس إلّا أنّ هذا مجرد احتمال، لو كان مراداً[٤] كان[٥] الكلام خالياً عن الفساد وانطبق على القواعد، فإنّ ظنّ[٦] النوعيّ لا معنى له ولا وجه لاعتباره، كما عرفت، فتفطن.

وعلى هذا فالظهور ظهور أصليّ فِعليّ مستند إلى إحراز الاقتضاء، وإنّما الاختلاف في المقتضى - بالفتح - فهو في الألفاظ نفس الظهور الحقيقي - أي العلم - وفي غيرها أمر آخر، فتدبر.

واتضح بما حققنا[٧] ما[٨] في ما أفاده الأستاذ تدّثُ، حيث قال: «إن عدّ الاستصحاب من الأحكام الظاهرية الثابتة للشيء بوصف كونه مشكوكَ الحكم -نظير أصل البراءة وقاعدة الاشتغال- مبني على استفادته من الأخبار، وأمّا بناء على كونه من أحكام العقل فهو دليل ظني[٩] اجتهادي نظير القياس والاستقراء[١٠] على القول بهما، وحيث إنّ المختار عندنا هو الأول ذكرناه في الأصول المقررة[١١]

---

(١) في (ع)، و(س)، و(ش)، و(ك): «تكلف»، وفي (ي): «التكلف» قبل «سخيف»

(٢) في (ع)، و(ر)، و(ش)، و(ك): «المتأمل» بعد «الناقد».

(٣) في (ع): كلمتان مطموستان -بسبب تراكم الحبر- مكان «في رأيه»، وفي (س): «في روايته».

(٤) في (ر): «مراده».

(٥) في (س): «لكان» مكان «كان».

(٦) في (ك): «الظن».

(٧) في (ك): «حققناه».

(٨) في (س): «ما» غير موجودة.

(٩) في (ك): «ظني» غير موجودة.

(١٠) في (س): «الاستحسان» مكان «الاستقراء».

(١١) في المصدر، و(ع)، و(س)، و(ر)، و(ش)، و(ي)، و(ك): «العلمية» قبل «المقررة».

للموضوعات بوصف كونها مشكوكة الحكم، لكن ظاهر كلمات الأكثر -كالشيخ[١] والسيدين[٢][٣] والفاضلين[٤][٥] والشهيدين[٦] وصاحب المعالم[٧]- كونه حكماً عقلياً؛ ولذا[٨] لم يتمسك أحد هؤلاء فيه بخبر من الأخبار.

نعم، ذكر[٩] في العدة -انتصاراً للقائل بحجيته- ما روي[١٠] عن النبي[١١] من أنّ الشيطان ينفخ أليتي[١٢] المصلي، فلا ينصرفنَّ أحدكم إلّا بعد أن يسمع صوتاً أو يجد ريحاً[١٣].

ومن العجيب[١٤] أنّه انتصر بهذا الخبر الضعيف المختص بمورد خاص، ولم يتمسك بالأخبار الصحيحة[١٥] العامة المعدودة -في حديث الأربعمائة[١٦]- من أبواب العلوم، وأوّل من تمسك بهذه الأخبار في ما وجدته والدُ الشيخ

---

(١) انظر: العدة في أصول الفقه ٢: ٧٥٧.

(٢) في (س): «السيدين» غير موجودة.

(٣) انظر: الذريعة إلى أصول الشريعة ٢: ٨٢٩.

(٤) في (ر): «الفاضلين» غير موجودة.

(٥) انظر: معارج الأصول: ٢٠٦، ومبادئ الوصول إلى علم الأصول: ٢٥٠.

(٦) انظر: القواعد والفوائد ١: ١٣٢، وتمهيد القواعد للشهيد الثاني: ٢٢١.

(٧) انظر: معالم الدين وملاذ المجتهدين: ٢٣١.

(٨) في (ك): «وكذا» مكان «ولذا».

(٩) في (ر): «ذكره».

(١٠) في (ي): «رواه».

(١١) في المصدر، و(ع)، و(ي): «ﷺ».

(١٢) في المصدر، و(ش)، و(ك): «بين» قبل «أليتي».

(١٣) انظر: العدة في أصول الفقه ٢: ٧٥٧.

(١٤) في المصدر، و(ر)، و(ك): «العجب».

(١٥) في (ي): «والصحيح».

(١٦) انظر: الخصال: ٦١٠.

البهائي[١] في ما حُكي عنه في العقد الطهماسي[٢]، وتبعه صاحب الذخيرة[٣] وشارح الدورس[٤]، وشاع بين من تأخر عنهم.

في أنّه يظهر من الحلي قدس سره الاعتماد بأخبار الاستصحاب

نعم، ربما يظهر من[٥] الحلي في السرائر الاعتماد على هذه[٦] الأخبار، حيث عبَّر عن استصحاب نجاسة الماء المتغير بعد زواله[٧] من قِبَل نفسه بنقض[٨] اليقين باليقين[٩][١٠]، وهذه العبارة الظاهر أنها مأخوذة من الأخبار»[١١] انتهى.

وقد عرفت - من تصريح من لا يقول به إلّا من باب العقل - اعتبار الشك في مجراه، ولا معنى للأصل إلّا ذلك، مع أنّ من المعلوم بالضرورة من طريقة الخاصة والعامة[١٢] المعاملة معه معاملة الأصول، وعدم[١٣] صلوحه للمعارضة مع شيء من الأدلة عند الجميع، بل لم يجعل أحد العمل بالأصل المثبت مقتضى القاعدة، مع أنّ

---

(١) في المصدر: «قدس سره».

(٢) في المصدر: «الطهماسبي» وفي (ك): «الطهماس».

(٣) انظر: ذخيرة المعاد في شرح الإرشاد ١ قسم ١: ٤٤.

(٤) انظر: مشارق الشموس في شرح الدروس: ٥٣.

(٥) في (ع)، و(ك): «عن».

(٦) في (ي): «بهذه».

(٧) في المصدر: «زوال تغيره».

(٨) في المصدر: «عدم نقض».

(٩) في المصدر: «إلا» قبل «باليقين».

(١٠) انظر: السرائر ١: ٦٢.

(١١) فرائد الأصول ٣: ١٣.

(١٢) في (ع)، و(ر)، و(ك): «العامة والخاصة».

(١٣) في (ك): «على» قبل «عدم».

الإشكال في كون الدليل مثبتاً ممّا لا[١] يُتعقل؛ فإنّ الإثبات حقيقة الدليلية، مع أنّ من المسلَّم بين الفريقين عدم حجِّيَّته إلّا في مقام[٢] الدفع دون الإثبات، يعني إنّما[٣] يدفع المانع عن الاقتضاء الثابت، لا أنّه يصير وسطاً لإثبات ما لم يكن ثابتاً، فإنّه شأن الدليل، وليس الاستصحاب إلّا أصلاً، وسيزداد هذا إيضاحاً[٤] إن شاء الله تعالى.

وكيف كان[٥]، فلو لم يكن إلاّ تنصيص الجميع بأخذ الشك في مجراه لكفى[٦] به شاهدا على أنّه عند الجميع أصل، فإنّك قد عرفت أنّ الدليل لا يُعقل أن ينظر إلى[٧] غير الواقع من حيث هو كذلك[٨]، والدليل الغير العلمي إنّما يعتبر الشك في ما يدل على اعتباره.

نعم، سمعت الأستاد تدّثر في الدرس يدّعي أنّ القائل بحجية الاستصحاب[٩] من باب العقل إنّما يعتبر[١٠] من باب الغلبة، والظنّ الناشي عن الغلبة يتوقف على أمور: اشتراك غالب الأفراد في الحكم، واختصاص النادر بحكم مغاير، ودوران الشيء بين[١١] القسمين.

---

(١) في (ي): «لم» مكان «لا».

(٢) في (ك): «مقام» غير موجودة، وفي (ي): مكانها «دافع».

(٣) في (ي): «أنّه» قبل «إنّما».

(٤) في (س)، و(ر): «اتضاحا».

(٥) في (ك): «فكيف» مكان «وكيف»، و«كان» غير موجودة.

(٦) في (ك): «يكفي».

(٧) في (ك): «إلى» غير موجودة.

(٨) في (ع): كلمتان مطموستان -بسبب تراكم الحبر- مكان «هو كذلك».

(٩) في (س)، و(ي): «بحجيته» مكان «بحجية»، و«الاستصحاب» غير موجودة.

(١٠) في (ع)، و(ر)، و(ش): «يعتبره».

(١١) في (ع): «حال» بعد «دوران»، وما بعدها إلى «القسمين» مطموس بسبب تراكم الحبر، والعبارة في (ر)، و(ش)، و(ك): ودوران «حال فرد بين القسمين»، وكذلك في (ي) إلّا أنّ «حال» غير موجودة.

فلـو لم يكن فرد نـادر معلوم المخالفة[١] لم يؤثر الاسـتقراء في الكشـف، فالظنّ باللحـوق بالغالب فـرع دوران الشيء بين الأمريـن، وهو المراد بالشـك، و[٢]لكنّه أيضاً فاسـد، فإنّ الظنّ إنّما هو لاسـتظهار أنّ المناط في ما اشـترك فيه الغالب إنّما هو الطبيعـة الكلية من غير مدخلية شيء آخر، والخـروج عن هذه الطبيعة ليس احتماله إلّا ضعيفاً، فمن الظـنّ بالعلة يحصل الظنّ[٣] بالمعلول، والعلم بمخالفة النادر لا[٤] وجـه لاعتباره، بل احتمال تسـوية جميع الأفراد أقرب إلى حصـول الظنّ من إحراز الفرد النادر المخالف.

فتبين أنّ كونه دليلاً لا يجامع اعتبار الشك في مجراه، فهو نظير البراءة الأصلية لا من قبيل القياس

وأمّـا ما اسـتظهره من الجماعة من أنّـه عندهم حكم عقلي فهـو كذلك، بل هذا صريـح كلماتهم، والمعلوم - على سـبيل القطع - من طريقتهم على ما سـيتضح، إن شاء الله تعالى.

ولكن، أين هذا من اعتباره من باب الظنّ وجعله من قبيل الاستقراء والتمثيل؟!

وأمّـا عـدم اسـتنادهم في حجِّيَّتـه إلى الأخبـار فإنّـما هـو لاسـتقلال[٥] العقل بـه، والأخبـار إنّما[٦] هـي مؤكدة لـه، ولا تدل على ما يزيـد عمّا جُبِلـت عليه فطرة الحيوانات[٧]على ما سيظهر، إن شاء الله تعالى.

---

(١) في (ك): «المخالف».

(٢) في (ر): «و» غير موجودة.

(٣) في (ر): «العلم» وفوقها «الظن».

(٤) في (ي): «و» قبل «لا».

(٥) في (ي): «الاستقلال».

(٦) في (ك): «إنّما» غير موجودة.

(٧) في (ر)، (ش): «حيوان».

مع أنّ الاستناد إلى الأخبار في كلام[١] الأساطين قدست أسرارهم[٢] في غاية الكثرة، كما لا يخفى على المتتبع، ففي المنتهى «لو شك في بلوغ الكُرِّيَّة فالوجه التنجس[٣]؛ لأنّ الأصل القلة[٤]، ويُحتمل عدمه؛ لأنّه كان طاهراً قبل وقوع النجاسة وشُك في تنجُّسه[٥] بها، ولا يُدفع المتيقَّن بالشك[٦]»[٧] انتهى.

وفيه أيضاً «لو شك في نجاسة متيقَّن الطهارة جاز الاستعمال وبنى على اليقين[٨]، ولو تيقن النجاسة وشك في الطهارة بنى على النجاسة؛ عملًا بالمتيقن وتركاً للمرجوح»[٩] انتهى.

فقوله قدس سره[١٠]: «ولا يدفع المتيقَّن بالشك» كالصريح في الاستناد إلى أخبار الباب، وكذا قوله: «عملاً بالمتيقَّن»، وقوله: «تركاً للمرجوح» استناد إلى طريقة العقلاء[١١] المعبرَّ عنها بالظنّ، فتتبع[١٢] وتفطن[١٣][١٤].

---

(١) في (ع)، و(ر)، و(ش)، و(ك): «كلمات» مكان «كلام».

(٢) في (ع)، و(س)، و(ر)، و(ش)، و(ي)، و(ك): «قدست أسرارهم» غير موجودة.

(٣) في المصدر، و(ر): «التنجيس»، وفي (ك): «التنجس» غير موجودة.

(٤) في المصدر، و(ع)، و(س)، و(ي)، و(ك): «والاحتياط» بعد «القلة».

(٥) في المصدر، و(ع)، و(ر)، و(ش): «تنجيسه».

(٦) في النسخة المعتمدة من المصدر: «ولا يرفع اليقين» وفي النسخة بدل منها «ولا يدفع متيقن بالشك».

(٧) منتهى المطلب في تحقيق المذهب ١: ٥٤.

(٨) في نسخة بدل من المصدر، و(ي): «النفي» مكان «اليقين».

(٩) منتهى المطلب في تحقيق المذهب ١: ٥٥.

(١٠) في (ك): «قدس الله نفسه الزكية».

(١١) في (ك): «العلماء».

(١٢) في (ي): «فتتبع» غير موجودة.

(١٣) في (س): «فتتبع، وتفطن» غير موجودة.

(١٤) (م) توجد حاشية، وهي: «إن قلت: إن الموضوع قد يُشك فيه من حيث ذاته، وقد يقع الشك

مع أنّه -على تقدير استفادته من الأخبار- لا وجه لاختصاص الموضوعات به، بل يعم الأحكام والموضوعات[١]، على كلا المسلكين، على ما سيظهر، إن شاء الله تعالى.

نعم، حيث زعم أنّه - على ما اختاره - لا معنى للاستصحاب إلّا[٢] ترتيب الآثار الشرعية، والحكم الشرعي لا يترتب عليه أثر شرعي مغاير له، وإنّما المترتِّب على بقائه أمر عقلي لا يشك فيه العقل[٣]، فلا معنى لاستصحابه، ولكن التزم في موضعٍ بأنّ استصحاب الحكم أيضاً يجوز وأنّ أثره إثباتُ مماثلٍ[٤] لما كان.

وكيف كان، فعدم اختصاص الاستصحاب بالموضوعات[٥] مع وضوحه في نفسه يزداد اتضاحا، إن شاء الله تعالى.

[هل الاستصحاب أصل عقلائي أو شرعي]

الثاني[٦]: قد ظهر ممّا مرّ أنّ الاستصحاب لا حقيقة له إلاّ المعاملة مع مشكوك

في من حيث حكمه، وجريان الاستصحاب فيه من الحيثية الأخيرة عبارة أخرى عن جريانه في الأحكام.

قلت: إنه لو كان هذا معنى الكلام انعكس الأمر واختص الشك في الحكم في الاستصحاب، لكن حيث لا معنى لاستصحاب الموضوع إلّا بلحاظ الحكم، وإن كان الشك في بقائه وزواله قال: إنّه مقرر للموضوع من حيث إنّه مشكوك الحكم مع أنّ القول بأنّ استصحاب الحكم حكم ظاهري لموضوعه من حيث إنّه مشكوك الحكم مجرد تعبير عنه [كلمة غير واضحة] فإنّه وصف لمجال المتعلَّق فتفطن، منه» تدثّر، هذه الحاشية غير موجودة في (ع)، و(س)، و(ر).

(١) في (ر): «الموضوعات والأحكام».

(٢) في (ي): «إلى» مكان «إلا».

(٣) في (س)، و(ي): «العقل» غير موجودة.

(٤) في (ع)، و(ر)، و(ي)، و(ك): «حكم» قبل «مماثل».

(٥) في (س): «بالموضوعات» غير موجودة.

(٦) في (ش): يوجد عنوان: «الأمر الثاني».

البقاء معاملة المتيقَّن، وإنّما الإشكال في أنّه أصل عقلائيّ أو شرعي؟ فكونه[١] من الأدلة العقلية من قبيل كون أصالة البراءة كذلك، ولو كان دليلاً اجتهادياً فهو في القياس الأوّلي نفس الحدوث، وفي القياس الثانوي -الذي ثبت[٢] به الحكم الشرعي- هو البقاء المستدَل[٣] عليه بالحدوث.

وقال الأستاد تدّش[٤]: «إنّ عدم[٥] الاستصحاب -على تقدير اعتباره من باب إفادة الظنّ- من الأدلة العقلية، كما فعله غير واحد منهم[٦] باعتبار أنّه حكم عقلي يتوصل به إلى حكم شرعي بواسطة خطاب الشارع، فنقول: إنّ الحكم الشرعي الفلاني قد[٧] ثبت سابقاً، ولم يُعلم ارتفاعه، وكلّ ما كان كذلك فهو باق، والصغرى[٨] شرعية، والكبرى عقلية ظنية[٩]، فهو والقياس والاستحسان[١٠]- نظير المفاهيم والاستلزامات - من العقليات الغير المستقلة»[١١] انتهى.

وفيه: ما عرفت من أنّه أصل مطلق لا دليل، مع أنّه لو كان دليلاً اجتهادياً على الحكم الشرعي فليس الوسط في إثباته إلّا البقاء الذي يستقل[١٢] العقل بإدراكه،

---

(١) في (ع): «وكونه».

(٢) في (ش)، و(ك): «يثبت».

(٣) في (م): توجد حاشية عند «المستدَل»، وهي: «[كلمتان غير واضحتين] عليه بالحدوث له، في نسخة الأصل».

(٤) في (ع): «رحمه الله».

(٥) في (ش)، و(ي): «عد» مكان «عدم».

(٦) في (س): «منهم» غير موجودة.

(٧) في المصدر، و(ع)، و(س)، و(ر)، و(ش)، و(ي)، و(ك): «قد» غير موجودة.

(٨) في (ع)، و(ر)، و(ش)، و(ك): «فالصغرى».

(٩) في (ر): «و» قبل «ظنية».

(١٠) في النسخة المعتمدة من المصدر: «الاستقراء» بعد «الاستحسان».

(١١) فرائد الأصول ٣: ١٦.

(١٢) في (ر): «استقل».

وأمّا الحدوث فهو دليل على الدليل، كما أنّه لو ثبت حسن شيء أو قبحه بدليل فالدليل على الحكم الشرعي إنّما هو[١] الحسن والقبح، لا ما استدل به عليهما[٢].

هذا بناء على تفسير الحكم في تعريف الدليل العقلي بالوسط، وأمّا على تقدير تفسيره بالتصديق فالدليل هو الظن، كما يوهمه كلام شارح المختصر[٣]، فعدم كون الحدوث دليلاً عقلياً على الحكم الشرعي واضح، مع أنّ قوله: «بواسطة خطاب الشرع» الظاهر أنّه سهو من القلم[٤]، حيث إنّ التوصل ليس بواسطة خطاب الشرع[٥] في ما[٦] لا يستقل به العقل، بل العقل مستقل[٧] بالتوصل؛ ضرورة الفرق بين كون المتوصَّل[٨] به خطاباً شرعياً وبين كون المتوصَّل[٩] به بواسطة خطاب الشرع، فافهم[١٠].

والحاصل: أنّه عرّف الاستصحاب بالإبقاء المفسَّر بالحكم بالبقاء، وصرّح أنّ[١١] مستند الحكم هو الحدوث، فكيف يمكن جعل الدليل على الحكم

---

(١) في (ر): «هو» غير موجودة.

(٢) في (ي)، و(ك): «عليها».

(٣) شرح مختصر المنتهى الأصولي ٣: ٥٦٣.

(٤) في و(ك): «الناسخ» بعد «القلم» لكن كأنها مضروبة، وفي (ش): توجد حاشية عن نسخة بدل، وهي -الحاشية-: «من قلم الناسخ».

(٥) في (س): خرم من «الظاهر» إلى الشرع».

(٦) في (ر): «الشارع ممّا».

(٧) في (ي): «مستقر».

(٨) في (ي): «التوصل».

(٩) في (ر)، (ي): «التوصل».

(١٠) في (س): «فافهم» غير موجودة.

(١١) في (ع)، و(س)، و(ر)، و(ش)، و(ي)، و(ك): «بأنّ».

الشرعي الحدوث[١]؟! وهذا تفكيك بين دليل الحكم وبين الاستصحاب[٢]، وجعل الاستصحاب مدلولا عليه، فإنّ الحكم[٣] بالبقاء[٤] يستدل[٥] بالحدوث عليه[٦]، فهذا تهافت واضح، وخلط بين ما جعله القوم وسطاً في القياس الأولّي وبين ما رامه من دليل الحكم الشرعي الذي هو نتيجة ذلك القياس، مع أنّ في جعله من العقليات الغير المستقلة أيضاً إشكالاً.

[هل الاستصحاب مسألة أصولية]

الثالث[٧]: قد حققنا قبل الشروع في الأدلة العقلية أنّ معنى البحث في العلم[٨] عن العوارض الذاتية[٩] للموضوع أنّ المبحوث عنه أنّما هو العرض الذاتي، فلا بدّ أن يكون عنوان[١٠] المبحوث عنه عرضاً ذاتياً للموضوع[١١]، ومن المعلوم أنّ موضوع الأصول -لو كان فَنًّا[١٢] على منوال سائر الفنون- إنّما هو الدليل على حكم[١٣]

---

(١) في (ش): «هو» بعد «الحدوث».

(٢) في (ر): «استصحاب».

(٣) في (ع)، و(س)، و(ر)، و(ش)، و(ك): «الحكم» غير موجودة.

(٤) في (ك): «البقاء».

(٥) العبارة في (ي): «فإنّ البقاء يستدل بالحكم».

(٦) في (ي): «و» قبل «عليه».

(٧) في (ش): يوجد عنوان: «الأمر الثالث».

(٨) في (س)، و(ي): «في العلم» غير موجودة.

(٩) في (س): «الذاتية» غير موجودة.

(١٠) في (ش): «العنوان»، وفي (ي): «عنوان» غير موجودة.

(١١) في (ر): «مع» بعد «للموضوع»، وهي -مع- تأتي رمز لأمور، منها: «كل ما كان معتبراً، أو معتمداً، أو معروفاً، سواء كان رواية أو عبارة أو غيرهما»، انظر: معجم الرموز والإشارات: ١٧٧.

(١٢) في (ك): «فنا» غير موجودة.

(١٣) في (ر)، و(ي)، و(ك): «الحكم».

الشرعي من حيث هو كذلك، لا ذات الكتاب والسنة وغيرهما.

في أنّ المبحوث عنه في العلم هو العروض الذاتي

فالدليل واسطة في عروض الموضوعية للأربعة، فهو الموضوع حقيقة، فليس البحث عن الحجِّية والدليلية[١] إلاّ كالبحث عن كون شيء كلمة، ومن المعلوم أنّ البحث عن كون شيء من مصاديق الموضوع ليس بحثاً عن العوارض الذاتية للموضوع، بل ليس من المسائل، وإنّما هو من المبادئ التصورية، فإنّ التصور يطلق على خطور الشيء بالبال وعلى معرفته[٢]، ويعتبر في[٣] الثاني الجزم[٤]، فيشبه التصديق، وليس به.

وهذا معنى قولهم في تعريف المعرَّف: أنّه ما يقال على الشيء لإفادة تصوره؛ فإنّ الحمل إنّما[٥] هو في القضية العقلية، ولا معنى له إلاّ التصديق، فمن لا يجزم بأنّ الإنسان حيوان ناطق لم يعرِّفه، وإن خطر بباله الأمران، ولبيان الفرق بين الجزم التصديقي والتصوري مقام آخر[٦].

وبالجملة فالبحث عن دليلية الدليل لا يُعقل أن يكون بحثاً عن العوارض الذاتية لموضوع الأصول، فإنّ الموضوع للبحث أنّما هو ذات الشيء المعروض للدليلية، والدليل محمول في المسألة المبحوث عنها، ولا بدّ في مسائل العلم أن يكون موضوعها عرضاً ذاتياً، والمعروض للدليلية كيف يكون عرضا للدليل؟! فإنّه يستلزم كون المعروض عارضاً والموضوع محمولاً.

---

(١) في (ع)، و(ش)، و(ك): «الدليلية والحجية»، وفي (ر): «الحجية و» غير موجودة.

(٢) في (ع)، و(ر)، و(ي)، و(ك): «معرفة الشيء».

(٣) في (ي): «من».

(٤) العبارة في (س): «ويعبر عن الثاني بالجزم».

(٥) في (ر): «في الحقيقة» قبل «إنّما».

(٦) في (س): «آخر» غير موجودة.

ولا ينافي ما حققناه جواز كون موضوع[١] المسألة نفس موضوع العلم أو مركباً، فافهم[٢].

هذا[٣] لو كان البحث عن حجِّية الكتاب والسنة وقسيمهما[٤]، والأمر في البحث عـمّا[٥] يثبت[٦] به السـنة كخبر الواحد أوضح، وأمّا المقـام فليس البحث في الحقيقة عـن دليلية الدليل، ولا عن دليلية دليله، بل إنّـما هو بحث عن وجوده، فإنّه لو كان في الواقع حكم بالبقاء بمجرد الحدوث يعتبره العقلاء فلا إشـكال في اعتباره، وإنّما البحـث عـن تحققه، كـما أنّ[٧] البحـث في أصالة الـبراءة عن تحقـق موضوع حكم العقل، وهو عدم البيان، فإنّ الكبرى لا[٨] يشك فيها[٩] عاقل، ولا يمنعها[١٠] إلّا[١١] مكابـر[١٢]، وإنّما الإخباريـة يدّعون البيان، ومجـوِّز[١٣] ارتكاب الشـبهة المحصورة يمنعه، حيث إنّ العلم الإجمالي عنده كالشـك البـدْوي مطلقاً أو في الجملة، بالذات أوبالجعل من الشارع، ولا إشكال في الكبرى.

ولا يُعقل كون البحث عن وجود الموضوع أو موضوعيته من مسائل الفن، وقد

---

(١) في (ش): «موضوع» غير موجودة.

(٢) في (س): «فافهم» غير موجودة.

(٣) في (ك): بياض مكان «هذا».

(٤) في (ر)، و(ي): «وقسميها».

(٥) في (ع)، و(س)، و(ر)، و(ي)، و(ك): «عن حجية» مكان «عمّا».

(٦) في (س)، و(ر)، و(ش)، و(ي)، و(ك): «ما تثبت».

(٧) في (س): «فكما».

(٨) في (ع)، و(ر)، و(ش)، و(ك): «لم».

(٩) في (ر)، و(ش)، و(ك): «فيه».

(١٠) في (ر)، و(ش): «ولم يمنعه».

(١١) في (ي)، و(ك): «ولم يمنعها»، و«إلّا» غير موجودة.

(١٢) في (ع)، و(ر)، و(ك): «معاند ولا» قبل «مكابر».

(١٣) في (ي): «ويجوز».

حققنا في أول الباب أنّ الأصول ليس فَنّا، بل إنّما هو مقدمة[١] لمسائلها جامع به تتميز به[٢] عن غيرها، فراجع ذلك المقام.

وقال الأستاد تدّثل: «إنّ مسألة الاستصحاب، على القول بكونه من الأحكام العقلية، مسألة أصولية يُبحث فيها[٣] عن كون الشيء دليلاً على الحكم الشرعي، نظير حجية القياس والاستقراء.

نعم، يشكل ذلك بما ذكره المحقق القمي رحمه الله[٤] في القوانين وحاشيته[٥]: من[٦] أنّ مسائل الأصول ما يُبحث فيها[٧] عن حال الدليل بعد الفراغ عن كونه دليلا، لا عن دليلية الدليل، وعلى ما ذكره تدّثل فتكون مسألة الاستصحاب -كمسائل حجِّية الأدلة الظنية كظاهر[٨] الكتاب وخبر الواحد ونحوهما- من المبادئ التصديقية للمسائل الأصولية، وحيث لم تبيّن[٩] في علم آخر احتيج إلى بيانها في نفس العلم كأكثر المبادئ التصورية.

نعم، ذكر بعضهم[١٠] أنّ موضوع الأصول هو ذات[١١] الأدلة من حيث يبحث عن دليليتها أو عمّا يعرض لها بعد الدليلية، ولعله موافق لتعريف الأصول بأنّه:

---

(١) في (ي): «المقدمة».

(٢) في (ع)، و(س)، و(ر)، و(ش)، و(ي)، و(ك): «به» غير موجودة.

(٣) في (ش)، (ي): «فيها» غير موجودة.

(٤) في (ر): «رحمه الله» غير موجودة. وفي (ك): «تدّثل».

(٥) انظر: الحاشية على قوانين الأصول ١: ٣٤.

(٦) في (س): «من» غير موجودة.

(٧) في (ر)، و(ش)، و(ي)، و(ك): «فيه».

(٨) في (ي): «كظاهري».

(٩) في المصدر و(س): «تتبينّ»، وفي (ر)، و(ش)، و(ي)، و(ك): «يتبينّ».

(١٠) هو الشيخ محمد حسين الأصفهاني تدّثل في الفصول الغروية في الأصول الفقهية: ١٢.

(١١) في المصدر: «هو» غير موجودة، وفيه وفي (ع)، و(ر)، و(ش)، و(ي)، و(ك): «ذوات».

العلم بالقواعد الممهدة لاستنباط الأحكام الفرعية عن أدلتها.

أمّا[١] على القول بكونه من الأصول العملية ففي كونه من المسائل[٢] الأصولية غموض[٣]، لأنّ[٤] الاستصحاب حينئذ قاعدة مستفادة من السُّنة، والمسألة[٥] الأصولية هي التي بمعونتها[٦] يستنبط هذه القاعدة من قولهم عليهم السلام: **(لا[٧] تنقض اليقين بالشك)**[٨]، وهي المسائل الباحثة عن أحوال طريق الخبر وعن أحوال الألفاظ الواقعة فيه[٩]، فهذه القاعدة كقاعدة البراءة والاشتغال - نظير قاعدة نفي الضرر والحرج - من القواعد الفرعية المتعلقة بعمل المكلف.

---

(١) في المصدر، و(س): «و» قبل «أمّا».

(٢) في (ش): «مسائل».

(٣) العبارة في (ع): «كونه من الأصول العملية ففيه نوع غموض».

(٤) في النسخة المعتمدة من المصدر: «من حيث إنّ» مكان «لأنّ»، وما في المتن عن نسخة بدل منه.

(٥) يوجد خرم عما نُقل من المصدر بين كلمتي «السنة» و«المسألة» وهو«وليس التكلم فيه تكلماً في أحوال السنة، بل هو نظير سائر القواعد المستفادة من الكتاب والسنة»، وهذا الكلام المخروم موجود في (ع)، و(ر)، و(ش)، و(ي)، و(ك).

(٦) في (ي): «بمعنى» مكان «بمعونتها».

(٧) في (ك): «و» قبل «لا».

(٨) انظر: من لا يحضره الفقيه١: باب فيمن ترك الوضوء أو بعضه أو شك فيه الحديث رقم (١٣٦)، ونصه: عن زيد الشحام والمفضل بن صالح، عن أبي عبد الله عليه السلام: **في رجل توضأ فنسي أن يمسح على رأسه حتى قام في الصلاة، قال: فلينصرف فليمسح برأسه، وليعد الصلاة، ومن شك في شيء من وضوئه وهو قاعد على حال الوضوء فليعد، ومن قام عن مكانه ثم شك في شيء من وضوئه فلا يلتفت إلى الشك إلّا أن يستيقن، ومن شك في الوضوء وهو على يقين من الحدث فليتوضأ، ومن شك في الحدث وكان على يقين من الوضوء فلا ينقض اليقين بالشك إلّا أن يستيقن، ومن كان على يقين من الوضوء والحدث ولا يدري أيّهما أسبق فليتوضأ.**

(٩) في (س): «الواقعية» مكان «الواقعة»، و«فيه» غير موجودة.

نعم، تندرج[١] تحت هذه القاعدة مسألة أصولية يجري فيها الاستصحاب، كما تندرج المسألة الأصولية أحياناً[٢] تحت أدلة نفي الحرج، كما[٣] ينفي وجوب الفحص عن المعارض حتى يقطع بعدمه بنفي الحرج»[٤] انتهى[٥].

في أنّ الاستصحاب أصل واقعي

وفيه: ما عرفت من أنّ[٦] الاستصحاب -بناء على استقلال العقل به- ليس إلاّ أصلاً واقعياً يستقل[٧] العقل بإدراكه كأصالة البراءة والاحتياط، وليس البحث عن حجيته، بل إنّما هو بحث عن تحققه، بل لا معنى للبحث عن حجية الأصل مطلقاً، وإنّما[٨] يبحث في الأصول عن تحقُّقها أو عن تحقق مجاريها؛ فإنّ[٩] وظيفة الجاهل إمّا عقلية أو[١٠] واقعية لا تتوقف على جعل الشارع وإمّا شرعية جعلية.

وعلى أيّ تقدير فليس هنا أمران[١١]: الشيء، ووصف الحجية، فالنزاع في مسألة البراءة والاشتغال في تعيين الأصل الذي يُعوَّل عليه - يعني وظيفة الشاك في التكليف أو في المكلف به - لا في حجية الوظيفة؛ فحجية أصل البراءة لا معنى لها إلّا تحققها، بمعنى أنّ الجاهل معذور في الواقع مع قطع النظر عن الشرع، ولا يُنجَّز

---

(١) في (س): «فتندرج».

(٢) في (ع): «أحيانا» غير موجودة.

(٣) في (ك): «كما» غير موجودة.

(٤) فرائد الأصول ٣: ١٧.

(٥) في (س): «بنفي الحرج انتهى» غير موجودة.

(٦) في (ر): «أنّ» غير موجودة.

(٧) في (ع)، و(ر)، و(ك): «استقل»، وفي (ش): «واستقل».

(٨) في (ي): «بل» قبل «وإنما».

(٩) في (ر)، و(ش): «وأن».

(١٠) في (ك): «أي» مكان «أو».

(١١) في (س): «الأمران».

عليه التكليف حال الجهل، ولم ينجِّزه الشارع بتصرف منه.

وحقيقة[١] حجية الاستصحاب ليس إلّا أنّ وظيفة الجاهل بالبقاء العالم[٢] بالحدوث أن يُعامل مع المشكوك فيه معاملة معلوم البقاء، فليس البحث البحث[٣] فيه عن أحوال الحكم العقلي، وهذا ليس إلّا كالبحث عن حجية المفاهيم؛ فإنّه بحث[٤] عن تحققها، وبعد التحقق فالحجية مسلَّمة.

وكذا في المقام لا إشكال في الركون إلى الوظائف العقلائية ما لم يمنع منها الشارع حيث يكون له[٥] ذلك، وإنّما الإشكال في كونه وظيفة عقلائية، فلو كان البحث عن دليلية الدليل من المسائل الأصولية لم ينفع في المقام[٦]، حيث إنّ البحث فيه ليس إلاّ عن تحقق ما لو كان متحققاً لم يكن إشكال في الركون إليه والاعتماد عليه، مع أنّ عدم كون البحث عن الدليلية من مباحث الأصول[٧] بعد التسالم على أنّ موضوع الأصول إنّما هو الدليل من حيث هو كذلك من الواضحات.

ولا وقع لإسناد هذا الإشكال إلى القوانين خاصة، بل هو أوضح[٨] من أن يختص أحد بالتنبيه له[٩].

وقد عرفت أنّه على هذا ليس من قبيل حجية ظاهر الكتاب، كما أنّ حجية الخبر

---

(١) في (ع): «حقيقة» غير موجودة.

(٢) في (ك): «العلم» غير موجودة.

(٣) في (ع)، و(س)، و(ش)، و(ي): «البحث» غير موجودة.

(٤) في (س): «يبحث».

(٥) في (ش): «لها».

(٦) في (س)، و(ي): «أيضا» بعد «المقام».

(٧) في (ع)، و(ك): «من مباحث الأصول» غير موجودة.

(٨) في (ي): «واضح».

(٩) في (س): «عليه» مكان «له».

ليس من قبيل واحد منهما[١] ولا ما[٢] نحن فيه من المبادئ التصديقية، بل إنّما هو من المبادئ التصورية، ومن[٣] ذهب إلى أنّ موضوع علم الأصول هو ذوات الأدلة، من حيث يبحث عن دليليّتها أو عمّا يعرض لها بعد الدليلية، فلا يُعتمد[٤] بمقالته؛ فإنها لا ترجع إلى محصل؛ فإنّه جمع بين النقيضين.

فإنّ تمايز العلوم بتمايز الموضوعات، وتمايز الموضوعات بتمايز[٥] الحيثيات، على ما حققناه في أول البحث[٦]، ودفعنا عنه الشبهات، ومعنى أنّ تمايز الموضوعات بتمايز الحيثيات أنّ الشيء يختلف باختلاف حيثياته اعتباراً، فالكلمة من حيث الإعراب والبناء غيرها من حيث الصحة والاعتلال، وهي من حيث الصحة والاعتلال غيرها[٧] من حيث الفصاحة والبلاغة، وهي من حيث هما[٨] غيرها من الحيثيتين.

وهذا المقدار من التميّز يكفي في تمايز العلوم، ومن المعلوم اختلاف الأحوال باختلاف الحيثيات؛ فإنّ حالة الكلمة من حيث الإعراب والبناء، الفاعلية والمفعولية، ومن غير هذه الحيثية لها حالة أخرى، فلا يُعقل كون حيثية الدليلية[٩]

---

(١) في (ي)، و(ك): «منها».

(٢) في (ي): «ما» غير موجودة.

(٣) في (ك): «أما» قبل «من».

(٤) في (س)، و(ر)، و(ش)، و(ي)، و(ك): «يعتد».

(٥) في (س): «هي» قبل «بتمايز».

(٦) في (ي): «المبحث».

(٧) في (ع)، و(ش)، و(ي)، و(ك) يوجد سقط من قوله: «من» إلى «غيرها».

(٨) في (ع)، و(ش)، و(ي): «وهي من حيث هما» غير موجودة، وفي (ك) إضافة لها «البلاغة» غير موجودة أيضاً.

(٩) في (ي): «الدليل».

معتـبرة في الموضوع، ومع ذلك يكون البحث[١] عـن ذات الدليل -أيضاً- ولو من حيث خصوص البحث عن الدليلية من المسـائل؛ فإنّـه لا جامع بين الحيثيتين، فإنّ معنـى كون حيثيّة الدليل معتبرة في موضوعيّة الأربعة أنّ موضوع البحث لا بدّ و[٢] أن يكون ممّـا يطرأ على الشيء من هذه الحيثية كالتعارض، فإنّه إنّما يطرأ الشيء من حيـث الدلالة، والبحث عـن الدليلية بحث عن ذات الـشيء؛ لأنّ[٣] صفة الدليلية التي تعرض الشيء، و[٤] هو المحمول في المسـائل ليس طروؤها باعتبار خاص ومن حيثيّة مخصوصة، بل إنّما تعرضه لذاته.

فـي أنّ اختصـاص البحث عـن الدليلية وامتيازه عن سايرالمسائل ليس إلّا بالمحمول

وببيان آخر: اختصاص البحث عن الدليلية وامتيازه عن سـاير المسائل ليس إلّا بالمحمول؛ فإنّ الموضوع إنّما هو ذات الدليل، ومع اعتبار حيثية الدليلية في الموضوع، بحيث يكون التميز بها، لا يُعقل أن يكون البحث عن ذات الشيء من المسـائل، ولا ينفع اعتبار خصوصية المسألة باعتبار خصوصية المحمول[٥]، فالقائل جمع بين اعتبار حيثية الدليلية وإلقائها مع اعتبار خصوصية المحمول، وهو من الوهن بمكان.

وأمّا الموافقة لتعريف الفن فلا يرجع إلى محصل، لأنّ كلّ فن لا بدّ و[٦] أن يكون تميزه بتمايز الموضوع، ومع عدم[٧] الانطباق على الميزان لا يجدي شـيئاً، فالتعريف لا

---

(١) في (ي): توجد «البحث» قبل «البحث».

(٢) في (ك): «و» غير موجودة.

(٣) في (س)، و(ي): «فإنّ».

(٤) في (ك): «و» غير موجودة.

(٥) في (ك): يوجد خرمن من «خصوصية» إلى «المحمول».

(٦) في (ك): «و» غير موجودة.

(٧) في (ر): «مع» غير موجودة، و«عدمه» مكان «عدم».

يصح إلّا أن يرجع إلى ذلك، فالقواعد الممهِّدة للاستنباط إنّما تكون قواعد أصولية حيث كان البحث فيها عن[١] العوارض الذاتية للدليل، وإلاّ فمجرد التمهيد[٢] للاستنباط لا يُجدي، بناء على كون الأصل فَنّاً، بل[٣] هذا التعريف لا ينطبق على ما اخترناه أيضاً، حيث إنّ مباحث الاجتهاد والتقليد ليست ممهدة للاستنباط، بل إنّما هي نفس أحكام[٤] الاستنباط.

وبالجملة، فكون[٥] الغرض من التمهيد استنباط الأحكام ليس ممّا يصلح للتمييز، ومما حققنا يظهر ما في قوله تَدَّسَ «والمسألة الأصولية هي التي بمعونتها ... إلى آخره» فإنّ هذا إنّما ينطبق على التعريف الذي ذكره.

وفيه ما فيه، ويظهر ممّا حققنا أنّه لا مناص من[٦] إرجاع المسألة إلى البحث عن العرض الذاتي للموضوع، ومجرد كون النفع للمجتهد وعدم انتفاع المقلد ليس مناطاً في ذلك من حيث هو هو[٧].

نعم، لا ينفع العلم بأحوال الدليل إلّا للمستدِل[٨]، فالذي لا يقدر على الاستدلال لا يحتاج إلى معرفة أحوال الدليل، فالميزان كون[٩] المسألة أصولية إنّما هو[١٠] كون البحث فيها عن العوارض الذاتية، ولا ينفع كون العلم بها وظيفة

---

(١) في (ر)، و(ش): «من» مكان «عن».

(٢) في (ي): «تمهيد».

(٣) في (ر): «بل» غير موجودة.

(٤) في (ع)، و(س)، و(ر)، و(ش)، و(ي)، و(ك): «أحكام نفس».

(٥) في (ر): «كون».

(٦) في (ع) و(ك): «عن».

(٧) في (ي): «هو» غير موجودة.

(٨) في (ع): «المستدل».

(٩) في (ع)، و(س)، و(ر)، و(ش)، و(ي)، و(ك): «في» قبل «كون».

(١٠) (ي): «هو» غير موجودة.

المجتهد[١]؛ فإنّ المجتهد لا[٢] يحتاج في استنباطه إلى معرفة أمور ليس شيء منها من الأصول، فليس اختصاص المجتهد، بالاحتياج إلى العلم بشيء، ميزاناً لكون المسألة أصولية.

نعم، بعد إحراز عدم كون المسألة من غير الأصول والفقه، ودوران الأمر بين الفنَّين، فلهذا وجه، مع أنّ كثيراً من القواعد[٣] الفقهية أيضاً ممّا لا ينتفع به غير المجتهد كمسائل القضاء.

وظهر ممّا حققنا ما في ما أفاده الأستاذ تدّثُ[٤]، حيث قال -بعد ما مر-: «نعم يشكل كون الاستصحاب في المسايل[٥] من المسايل الفرعية بأنّ إجراءها في موردها - أعني صورة الشك في بقاء الحكم الشرعي السابق كنجاسة الماء المتغير بعد زوال تغيره[٦]- مختص بالمجتهد، وليس وظيفةً للمقلِّد، فهي ممّا يحتاج إليه المجتهد فقط، ولا[٧] ينفع للمقلد، وهذا من خواص المسألة الأصولية؛ فإنّ المسائل الأصولية لما مُهّدت للاجتهاد[٨] واستنباط الأحكام من الأدلة اختص بها المستنبط[٩]، ولا حظّ لغيره فيها»[١٠] انتهى.

---

(١) في (ش): «للمجتهد».

(٢) في (ع)، (ر): «لا» غير موجودة.

(٣) في (ك): «المسائل» مكان «القواعد».

(٤) في (ع)، (ك): «أعلى الله في الخلد مقامه»، و(ر): «في الخلد» غير موجودة.

(٥) في المصدر، و(ع)، و(س)، و(ش)، و(ي)، و(ك): «في المسايل» غير موجودة.

(٦) في (ر)، و(ش): «التغير».

(٧) في (ر): «فلا».

(٨) في (ر): «الاجتهاد» لكن «ألف ولام» كأنّها مضروبة، وفي (ك): «تمهَّدت للاجتهاد».

(٩) في المصدر: «التكلم فيها بالمستنبط» مكان «بها المستنبط».

(١٠) فرائد الأصول ٣: ١٨.

فإنّ اختصاص المجتهد بالإجراء لا ينافي كونه من الفقه، كما هو الحال في كثير من القواعد الفقهية، مع[١] أنّ إجراء الأصل -بناء على هذا- ليس إلّا بتطبيق[٢] الكلي على الفرد، وهو ليس إلّا الأخذ بالوظيفة الشرعية، ولا فرق فيه[٣] بين المجتهد والمقلد، غاية الأمر أنّ المقلد[٤] لا يستقل بإحراز الموضوع، وهذا لا ينافي استقلاله بإجراء الأصل، مع أنّ هذا ليس من[٥] الاستنباط في شيء، فتعليل اختصاص المجتهد به؛ بأنّ المسائل الأصولية مهّدت للاجتهاد والاستنباط، فاختص به[٦] المجتهد، لا معنى له، حيث إنّ الاختصاص في المقام على تقدير تسليمه ليس من هذه الجهة؛ فإنّ العمل بالأصل إنّما هو مع فقد الدليل، فحيث لا اجتهاد ولا استنباط يعمل بالأصل.

في أنّ الأصل وظيفة الجاهل

وبالجملة، فالأصل ليس إلّا وظيفة الجاهل، والمجتهد إنّما ينوب عن المقلِّد في إحراز الجهل وعدم الدليل، ويشتركان في الوظيفة، وهذا ليس من حيث إنّه ممهّد للاستنباط، بل إنّما هو وظيفة لغير المستنبط الجاهل[٧] بالحكم، ولمّا اختص المجتهد بالاستنباط فالعلم[٨] اختص بمعرفة عدم الدليل، وأين هذا من كون الحكم ممهداً للاستنباط؟!

---

(١) في (ك): «مع» غير موجودة.

(٢) في (س) و(ك): «تطبيق».

(٣) في (ي): «فيه» غير موجودة.

(٤) في (ع)، و(ر)، و(ش)، و(ك): ««المقلد والمجتهد».

(٥) في (ي): «إلا» قبل «من».

(٦) في (ع): «بها».

(٧) في (ر) العبارة هكذا: «الجاهل الغير المستنبط».

(٨) في (ع)، و(س)، و(ر)، و(ي)، و(ك): «فالعلم».

ثم قال تَتَرُّكُ: «فإنْ قلت: إنّ اختصاص هذه المسألة بالمجتهد[١] لأجل أنّ موضوعها -وهو الشك في الحكم الشرعي وعدم قيام الدليل الاجتهادي عليه- لا يتشخص إلّا[٢] للمجتهد، وإلّا فمضمونه - وهو العمل على طبق الحالة السابقة وترتيب آثارها - مشترك بين المجتهد والمقلِّد.

قلت: جميع المسائل الأصولية كذلك؛ لأنّ وجوب العمل بالخبر[٣] الواحد وترتيب آثار الصدق عليه ليس مختصاً بالمجتهد، نعم لتشخيص[٤] مجرى خبر الواحد، وتعيين مدلوله وتحصيل شروط العمل به مختص بالمجتهد لتمكنه من ذلك[٥] وعجز المقلِّد عنه، فكأنّ المجتهد نائب عن المقلِّد في تحصيل مقدمات العمل بالأدلة الاجتهادية وتشخيص مجاري الأصول العملية، وإلّا فحكم الله[٦] الشرعي في الأصول والفروع مشترك بين المجتهد والمقلِّد[٧]»[٨] انتهى.

وفيه: ما عرفت من أنّ الفرق بين نيابة المجتهد في الاستنباط واستكشاف الحكم، وبين النيابة في إحراز عدم الدليل وكون المقام مجرى للأصل.

توضيح ذلك: أنّه فرق بين التسوية في جعل الأحكام وبين التساوي في التمكن من العمل به، ولا إشكال في الأول؛ فإنّ الأحكام بحسب أصل التشريع مشترك بين المجتهد والمقلد، إلّا ما يكون من قبيل القضاء وساير المناصب، ولكن الذي لم

---

(١) في (ع): «بالمجتهد» غير موجودة.

(٢) في (ر): «إلا» غير موجودة.

(٣) في المصدر: «بخبر».

(٤) في المصدر، و(س)، و(ش)، و(ك): «تشخيص».

(٥) في (س): «ذلك» غير موجودة.

(٦) في (س): لفظ الجلالة غير موجودة.

(٧) في المصدر، و(ر) و(ش)، و(ك): «هذا» بعد «المقلِّد».

(٨) في فرائد الأصول ٣: ١٩.

يبلـغ مرتبة[١] الاجتهاد[٢] لا[٣] يتمكن من العمل بحجية الأدلة وما يتعلق بها؛ لأنّها جهات الاستنباط، والمفروض أنّه ليس من أهله، وهو عنه بمعزل.

وأمّـا الوظايف المقررة لمن لم ينكشـف لـه الواقع، ولا دليل يـدل عليه، فيعمل بها كلّ من المقلِّد والمجتهد على السـواء، فالوظيفـة كالحكم التكليفي الفرعي يعمل بهـا كلّ مكلَّف، ولا يعلم شـيئاً منهما غـير المجتهد إن كانا نظيريـن[٤]، والمجتهد[٥] مختـص[٦] بالعلـم، والمقلِّـد يشـاركه[٧] في العمل، فلا فـرق بين الأصـول العملية والأحكام الفقهية.

وأمّـا حجية الخبر فإنّما[٨] يعمل بها[٩] المجتهد حيث إنَّها لا تنفع إلّا للاسـتنباط، وكـذا أحكام التعارض، كما[١٠] أنّ أحكام القضـاء وآدابها لا يعمل بها إلّا القاضي، فحجية خبر الواحد كساير الأحكام لا يختص بها المجتهد، إلّا أنّ العمل بها مختص[١١] بها[١٢] المجتهد كسـاير المسـائل الأصولية، فليس ما يختص به[١٣] المجتهد تشخيص

---

(١) في (س)، و(ر)، و(ي): «رتبة».

(٢) في (ع)، و(ر)، و(ش)، و(ك): «الاستنباط» مكان «الاجتهاد».

(٣) في (ي): «و» قبل «لا».

(٤) في (س): «كان نظريا».

(٥) في (ع)، و(ر)، و(ش)، و(ك): «فالمجتهد».

(٦) في (ع)، و(س)، و(ر)، و(ش)، و(ي)، و(ك): «يختص».

(٧) في (ع)، و(ر)، و(ش)، و(ك): «ويشاركه المقلد».

(٨) في (س): «إنّما».

(٩) في (ر): «به».

(١٠) في (س): «فكما».

(١١) في (س)، و(ر)، و(ش)، و(ي)، و(ك): «يختص.»

(١٢) في (ع)، و(ر)، و(ك): «به».

(١٣) في (س): «به» غير موجودة.

مجرى خبر الواحد، وتعيين مدلوله[١]، وتحصيل شروط[٢] العمل به، بل يختص بنفس العمل؛ فإنّه عبارة عن استنباط الحكم بواسطته، فليس حال الأصل إلّا كحال المسائل الفقهية، بخلاف ساير المسائل الأصولية[٣].

نقل كلام صدر من بعض السادة الفحول لبيان ما يرد عليه

وظهر[٤] ممّا مرّ فساد ما صدر من بعض السادة الفحول تَدْرُسُ، قال: «استصحاب الحكم المخالف للأصل في شيء[٥] دليل شرعي رافع لحكم الأصل ومخصص لعمومات الحل، كاستصحاب حكم العنب، فإنّ الأصل قد انتقض فيه[٦] بالإجماع، والنصوص الدالة على تحريمه بالغليان، وعمومات الكتاب والسنة قد تخصصت بهما قطعاً، وحينئذ، فينعكس الأصل في الترتيب[٧]، ويكون الحكم فيه ببقاء[٨] بقاء التحريم الثابت له قبل الزبيبية بمقتضى الاستصحاب[٩]، فلا يرتفع إلّا مع العلم بزواله، والخاص وإن كان استصحاباً يقدم[١٠] على العام وإن كان كتاباً، كما حُقِّق في محله.

---

(١) في (م) غير واضحة، وما وضعناها -مدلوله- عن (ع)، و(س)، و(ر)، و(ش) و(ي)، و(ك).

(٢) في (م) غير واضحة وما أثبتناه -شروط- فهو عن (ع)، و(س)، و(ر)، و(ش)، و(ي)، و(ك).

(٣) في (س): «المسائل» غير موجودة، و«الأصول العملية» مكان «الأصولية».

(٤) في (ر): «وظهر» غير موجودة.

(٥) في (ر) «في شيء» غير موجودة.

(٦) في المصدر: «فيه» بعد «الأصل» وقبل «قد».

(٧) في المصدر: «الزبيب» مكان «الترتيب».

(٨) في المصدر: و(ع)، و(س)، و(ر)، و(ش)، و(ي)، و(ك): «ببقاء» غير موجودة.

(٩) في (ر): «الأصل» مكان «الاستصحاب».

(١٠) في المصدر، و(ك): «مقدم».

وأمّا استصحاب الحل ففائدته[١] الحلّ[٢] بالفعل، وهي لا تنافي[٣] التحريم بالقوة، والحلّ المنجَّز يرتفع بحصول شرط التحريم المعلّق.

فإنْ قيل: مرجع[٤] الاستصحاب إلى ما ورد في النصوص من عدم جواز نقض اليقين بالشك، وهذا عام لا خاص.

قلنا: الاستصحاب في كل شيء ليس إلّا بقاء[٥] الحكم الثابت له، وهذا المعنى خاص بذلك الشيء ولا يتعداه إلى غيره، وعدم نقض اليقين بالشك - وإن كان عاماً - إلّا أنّه واقع في طريق الاستصحاب، وليس نفس الاستصحاب المستدل به، والعبرة في العموم والخصوص بنفس الأدلة لا بأدلة الأدلة، وإلّا لزم أن لا يوجد في الأدلة الشرعية دليل خاص أصلا؛ إذ كل دليل فهو ينتهي إلى أدلة عامة، هي دليل حجيته.

وليس عموم قولهم ﷺ: **(لا تنقض اليقين بالشك)** بالقياس إلى أفراد الاستصحاب وجزئياته إلّا كعموم قوله تعالى ﴿**إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتبينوا**[٦]﴾[٧] بالقياس إلى[٨] آحاد[٩] الأخبار الموثقة، فكما أنّ ذلك لا ينافي كون الخبر خاصاً إذا اختص مورده بشيء معين، فكذا هذا.

---

(١) في (ي): «فائدة».

(٢) في المصدر: «فغايته الحلية».

(٣) في (ع): «فهو لا ينافي».

(٤) في (ي) «إنّ» قبل «مرجع».

(٥) في (س): «إبقاء».

(٦) في (ع)، و(س)، و(ش)، و(ي): ﴿**فَتَبَيَّنُوا**﴾ غير موجودة

(٧) في من آية ٦ من سورة الحجرات.

(٨) في (ر) يوجد خرم من «أفراد» إلى «بالقياس إلى».

(٩) في (ي): «أفراد» مكان «آحاد».

ولذا ترى الفقهاء يستدلون باستصحاب النجاسة والحرمة في مقابل الأصول والعمومات الدالة على الطهارة والحلّ[١]، وفي مسائل العصير ما يبتني على ذلك أيضاً[٢]، كمسألة الشك في ذهاب الثلثين وكون التحديد به تحقيقاً لا تقريباً، وكذا مسألة خضب الإناء وصيرورة العصير دبساً قبل ذهاب ثلثيه[٣]، وغير ذلك من المسائل.

ولولا أنّ الاستصحاب دليل خاص يجب تقديمه على الأصل والعمومات لم يصح شيء من ذلك، وهذا من نفائس المباحث فاحفظه[٤]»[٥] انتهى.

وفيه: ما عرفت أنّه أصل لا دليل حتى على اعتباره عقلا، ولا معنى[٦] لجعل دليل الأصل ومدركه عاماً، والأصل الجاري في كل مورد باعتبار خصوصية المورد خاصاً، بل الأصل ليس إلّا[٧] هو الضابط الكلي، والموارد إنّما هي مجاري لها لا أفراد، وهذا -بناء على استفادته من الأخبار- في غاية الوضوح، ولا مجال لتوهم كونه دليلاً إن قلنا بأنّه أمر[٨] تعبدي متلقى من الشارع، وليس تقديمه[٩] على العمومات من جهة أنّه خاص، بل إنّما هو للتحكيم حيث إنّ حلّية الأشياء إنّما هي[١٠] حلّية

---

(١) في المصدر بعد «الدالة» توجد: «على طهارة الأشياء وحليتها، وكذا باستصحاب شغل الذمة في مقابل ما دلّ على براءة الذمة من الأصول والعمومات»، وفي (ع)، و(س)، و(ر)، و(ش)، و(ي)، و(ك): «على طهارة الحِلّ» غير موجودة.

(٢) في (ك): «أيضا» غير موجودة.

(٣) في (س)، و(ر)، و(ش)، و(ي)، و(ك): «الثلثين».

(٤) في المصدر: «فاحتفظ به».

(٥) الفوائد الأصولية: ٢٢٩.

(٦) في (س): «ولمعنى».

(٧) في (ي): «ليس إلّا» غير موجودة، وفي (س): قبلها «إنّما».

(٨) في (ع)، و(ش)، و(ك)، «إنّما هو» قبل «أمر».

(٩) في (ر)، و(ش)، و(ي)، و(ك): «تقدمه».

(١٠) في (ر): «إنّما هي» غير موجودة.

اقتضائيـة، بحيـث لا ينافي طروء الجهـة[١] المحرمة، وقـد ثبت التحريـم بالغليان، وحيث حُكِم ببقاء الحرمة[٢] الطارية بالاسـتصحاب فلا مجال لما دلّ على الحلّ حيث لا محرم.

ومنـه يظهر الحال في سـاير ما ذكـره، وزعم أنّ تقدم الاسـتصحاب إنّما هو من بـاب تخصيص العـام بالخاص، مع أنّه يتقدم على كثير مـن الأصول أيضاً، ولا فرق بينهما في ذلك، فيمكن أن يقال: إنّ قوله ﷺ **(الناس في سعة ممّا لا يعلمون)**[٣] يدل عـلى اعتبار أصل البراءة، والأصل الجاري في كل مورد دليل على الحكم الثابت فيه، وهو خاص أيضاً، فما وجه لتقدم[٤] الاستصحاب عليه، بل مقتضى ذلك تقدم ساير الأصول أيضاً على العمومات.

وبالجملـة، فالأصل ليس إلّا الوظيفة، وكثرة الموارد لا تنافي وحدتها، ولا معنى لتعـدد أصالة البراءة بتعدد الشـبهات، ولا فرق بينهما وبين الاسـتصحاب من هذه الجهـة[٥]، بـل المناط في تقديـم[٦] الأصل عـلى الدليل، وتقدّم بعـض الأصول على البعض إنّما هو الحكومة.

وبالجملـة، فليس حال الأصل في موارده إلّا كحال الدليل[٧] في موارده في عدم التعدد بتعدد الموارد، ولا[٨] فرق بين أن يكون المستفاد من الدليل حكمـاً واقعياً أو

---

(١) في (ر): «وجهة».

(٢) في (ع)، (ك): «الجهة» مكان «الحرمة».

(٣) نضد القواعد الفقهية: ٣٤٠، وقد نسبه -السيوري قدس سره- إلى النبي الأعظم ﷺ.

(٤) في (ع)، و(س)، و(ر)، و(ش)، و(ي)، و(ك): «تقدم».

(٥) في (ع)، و(ر)، و(ش)، و(ي)، و(ك): «الحيثية» مكان «الجهة».

(٦) في (ع)، و(ر)، و(ش)، و(ك): «تقدم».

(٧) في (ع)، و(س)، و(ر)، و(ش)، و(ي)، و(ك): «الاجتهادي» بعد «الدليل».

(٨) في (ش): «فلا».

وظيفة في كونه حكماً واحداً، وأن تعدد[١] الموارد والمجاري، ولا يؤثر اختلاف المورد في اختلاف الحكم، ولا يوجب كون المورد خاصاً صيرورة الحكم دليلاً خاصاً، وأين الحكم من الدليل؟! مع أنّه صرح بأنّ الاستصحاب في كل شيء[٢] ليس إلاّ بقاء الحكم الثابت له.

ومن المعلوم أنّ البقاء حكم لا دليل، وليس عنده بقاء عقلي يستدل به على البقاء[٣] الشرعي، ولا مجال لتوهم أنّ البقاء الشرعي دليل.

ولقد أجاد في جعل الاستصحاب عبارة عن البقاء، إلّا أنّه صّرح قبل ذلك بأنّه ثبوت الحكم لثبوته في الأول[٤].

في تتمة كلام بعض السادة الفحول

وقال[٥] في مقام إثبات[٦] حجّية الاستصحاب بالأخبار: «فإن قلت: إنّ دليل ثبوت الحكم في الحالة الأولى[٧] -وهي حالة اليقين- إن عمَّ الثانية -أعني حالة الشك- كان الحكم مستصحَباً فيها مستمراً إليها لبقاء الدليل واستمراره، وإن لم يعمَّ الثانية كان الحكم مختصاً بالأُولى غير متجاوز[٨] عنها إلى الثانية، وإلّا[٩] كان من

---

(١) في (ع)، و(ر)، و(ش)، و(ك): «تعددت».

(٢) في (ي): «في كل شيء» غير موجودة.

(٣) في (ر): «بقاء».

(٤) في (ش)، و(ك): «الأولى».

(٥) في (س): «قام» مكان «وقال».

(٦) في (س): «إثبات» غير موجودة.

(٧) في (ر) يوجد خرم من «لثبوته» إلى «الأولى»، وفي (ك) الخرم من «الأول» التي هي فيها «الأولى» إلى «وهي حالة».

(٨) في (س) «مجاوز».

(٩) في (ع): «وإن» مكان «وإلّا».

غير دليل»[١].

ثم نقل كلام المحقق تدّس[٢][٣]، ثم قال: «قلت: إنّ دليل الحكم لو عمّ الحالتين كان ثبوت الحكم في الثانية للنص لا للاستصحاب؛ فإنّ[٤] الاستصحاب هو ثبوت[٥] الحكم لثبوته في الأولى، لا لدليل ثبوته فيها، ولا يلزم من انتفاء دليل[٦] الخاص، وهو العموم في دليل الأولى، أن يكون الحكم في الثانية من غير دليل؛ لأنّ نفي الخاص لا يستلزم نفي العام، والدليل في الثانية هو ثبوت الحكم في الأولى المستلزم لثبوته فيها بما مضى من الدليل على حجّية الاستصحاب.

وتوضيح المقال[٧]: أنّ الدليل الدال على الحكم في الحالة الأولى لا يخلو إمّا أن يدل على ثبوته فيها وانتفائها فيما[٨] بعدها، وإمّا أن يدل[٩] على ثبوته فيها[١٠] و[١١] فيما بعدها، أو يدل على ثبوته[١٢] في الحالة الأولى خاصة، ولا يُعلم منه حكم الثانية وجوداً وعدماً، بل يكون مسكوتاً عنه في ذلك الدليل، ولا ريب أنّ الحكم في الصورة الأولى يختص بالحالة الأولى؛ إذ المفروض فيها[١٣] دلالة النص على انتفائه

---

(١) الفوائد الأصولية: ٢٢٥.

(٢) في (ع): «قدس سره».

(٣) انظر: معراج الأصول: ٢٠٩.

(٤) في (ع): «وإنّ».

(٥) في المصدر: «مقتضى الاستصحاب ثبوت».

(٦) في (س)، و(ش)، و(ي)، و(ك): «الدليل».

(٧) في (ي): «المقام» مكان «المقال».

(٨) في المصدر: «وانتفائه عمّا».

(٩) في المصدر، و(ش): «أو» مكان «وإمّا أن يدل».

(١٠) في (ع)، و(س) و(ي)، و(ك): يوجد خرم من: «وانتفائها» إلى «ثبوته فيها».

(١١) في (س) و(ي): «أو» مكان «و».

(١٢) في (ي): «الحكم» مكان «ثبوته».

(١٣) في (ر): «فيها» غير موجودة.

في الثانيـة، والاسـتصحاب ممتنع مع ذلـك قطعاً، وفي الثانية يعـمّ الحالتين، ويكون الحكـم في كل منهـما ثابتـاً بنفس الدليـل من غير أن يكـون نسـبته إلى أحدهما أولى من نسـبته إلى الأخرى، وهذا الاسـتدلال بعموم الأدلة، وليس من الاسـتصحاب في شيء.

وأمّـا الصورة الثالثة: فهي مسـألة الاسـتصحاب المتنازع فيـه، فالخلاف[١] فيها يرجع في الحقيقة[٢] إلى الخلاف في دلالة الثبوت على البقاء والدوام، فالنافون للحجية منعـوا ذلك، نظراً إلى أنّ الـشيء قد يثبت ولا يدوم، فلا بـدّ[٣] لدوامه[٤] من دليل[٥] غير دليل الثبوت كزواله، فإذا فُقِد من الجانبين وجب الرجوع إلى الأصول الشرعية، وكان الحكم في الحالة[٦] الثانية تابعاً لما يقتضيه حكم الأصل في البقاء[٧] والزوال.

وأمّـا المثبتون فإنّهم قالـوا: الأصل[٨] في ما يثبت أن يدوم شرعاً، وإن جاز زواله عقلاً.

واحتجوا على ذلك بوجوه، وقد أشرنا إلى ما هو المختار منها وبيّنا وجه الدلالة فيه، فعندهم دليل الحالة الثانية هو الثبوت في الأولى، ودليل ثبوت الحكم فيها[٩] ثبوته[١٠]

---

(١) في المصدر، و(ع)، و(ر)، و(ك): «والخلاف».

(٢) في (ر): «في الحقيقة» غير موجودة.

(٣) العبارة في (س)، و(ي): «فلا يدوم ولا بدّ».

(٤) في (ش): «من دوامه».

(٥) في (ع) و(ك): من «البقاء» إلى «دليل» غير موجودة.

(٦) في (س) و(ي): «الصورة» مكان «الحالة».

(٧) في(س): «بالبقاء».

(٨) في (ي): «الأصل» غير موجودة.

(٩) في (س): «فيها» غير موجودة.

(١٠) توجد في (م) حاشية عند «ثبوته» وهي: «بثبوته، كذا في نسخة الأصل»، وفي المصدر، و(ر) و(ش)، و(ي): «بثبوته» مكان «ثبوته».

في الأولى (بما) [١] هو[٢] دليل (على) [٣] حجية الاستصحاب، كقوله ﷺ: (**لا تنقض اليقين بالشك**[٤]) مثلاً، فلا يلزم الحكم في الثانية من غير دليل ولا الحكم فيها بدليل حكم الأولى، كما [لا] [٥] يخفى»[٦] انتهى.

فهو كما ترى تَنَزُّل[٧] صرّح في مواضع من هذا الكلام بأنّ الدليل على البقاء إنّما[٨] هو الحدوث، وأنّ المستفاد من الأخبار وغيرها إنّما هو اعتبار دلالة هذا الدليل ودليليته، فالبقاء ليس استصحاباً[١٠] وإنّما الاستصحاب[١١] على هذا هو الحدوث أو[١٢] الثبوت المعلول له.

ولا يخفى ما بين الكلامين من التهافت، ولا يخفى مع ذلك ما فيه[١٣] من الخلط بين الأصل العقلي والشرعي؛ فإنّ الأخبار لا تدل على حجّية الحدوث، وإنّما المستفاد

---

(١) في إحدى النسختين الحجريتين التي قابلت عليهما قد أضيفت للمتن «بما»، ولم أجد قرينة تؤكد لي هوية المضيف لذا حصرتها بين الهلالين، وهي غير موجودة في (ش) و(ك).

(٢) في المصدر: «هو» غير موجودة.

(٣) في إحدى النسختين الحجريتين التي قابلت عليهما قد أضيفت للمتن «على»، ولم أجد قرينة تؤكد لي هوية المضيف لذا حصرتها بين الهلالين، وهي غير موجودة في المصدر، و(ع)، و(ش)، وفي (س) و(ي)، و(ك): «في» مكانها.

(٤) في المصدر: «أبدا» بعد «بالشك».

(٥) ما بين المعقوفين أضفته عن المصدر، و(ع)، و(س)، و(ر) و(ش)، و(ي)، و(ك)؛ لأنّ المقام يقتضيه.

(٦) الفوائد الأصولية:٢٢٦.

(٧) في (ع)، و(ر)، و(ش)، و(ك): «تَنَزُّل» بعد «فهو»، وفي (س): بعد «صرّح» الآتية.

(٨) في (ي): «إنّما» غير موجودة.

(١٠) في (ش): كلمة غير واضحة، والأقرب رسمًا هي: «كذلك» قبل «استصحاباً».

(١١) في (ش): «هو إلا» قبل «الاستصحاب».

(١٢) في (س) و(ي): «و» مكان «أو».

(١٣) في (ع)، و(ك): «ما فيه» غير موجودة.

منها[١] هو المضي على اليقين، وسيتضح معناه، إن شاء الله تعالى.

وكيف كان، فلا إشعار فيها على اعتبار الحدوث، وإنّما هو موضوع للأصل العقلي عند القائل به لا دليل.

ولعل بالتأمل في ما ذكرنا[٢] يندفع التهافت بالتكلف[٣]، كما اندفع الإشكال من[٤] غيره، فلاحظ وتدبر[٥].

[حجية الاستصحاب من باب الظن انكشاف أصلي]

الرابع[٦]: أنّ المراد من حجية الاستصحاب من باب الظنّ ليس إلّا أنّه انكشاف أصلي؛ فإنّه ظهور ليست[٧] حجيته بالذات على ما بيناه، ولم يتوهم أحد[٨] دوران[٩] اعتباره مدار الظنّ الشخصي، بل الأدلة الاجتهادية لم يتوهم أحد دوران اعتبارها مداره، كما لا يخفى على المطّلع على أبواب الفقه.

فيما صدر عن شيخنا البهائي في الاستصحاب

وقد صدر عن شيخنا البهائي تَدَّسَ في حبل[١٠] المتين ما يقتضي منه العجب، حيث

---

(١) في (ي): «منها» غير موجودة.

(٢) في (ع)، و(ر)، و(ش)، و(ك): «ما مرّ» مكان «ما ذكرنا»، وفي (ي): «من» ولعل المراد «مرّ»، كما في النسخ التي تقدم ذكرها فأخطأ الناسخ.

(٣) في (ي): «بالتكيف».

(٤) في (ع) و(ر)، و(ش)، و(ي)، «عن» مكان «من».

(٥) في (س): «فلاحظ وتدبر» غير موجودة.

(٦) في «يوجد في (ش) عنوان في الحاشية وهو «الأمر الرابع».

(٧) في (س): «و» قبل «ليست»، وفي (ر): «ليس».

(٨) في (س)، و(ي): «أحد» غير موجودة.

(٩) في (ي): «دون» مكان «دوران».

(١٠) كذا في الأصل وجميع النسخ الخطية التي قابلت عليها، والمقصود هو كتاب «الحبل المتين في

قال[١]: «لا يخفى أنّ الظنّ الحاصل بالاستصحاب في من تيقن بالطهارة[٢] وشك في الحدث لا يبقى على نهج واحد، بل يضعف بطول المدة شيئاً فشيئاً، بل قد يزول الرجحان ويتساوى الطرفان، بل ربما يصير الراجح مرجوحاً، كما لو[٣] توضأ عند الصبح وذهل عن التحفظ ثم شك عند المغرب في صدور الحدث منه، ولم يكن من عادته البقاء على الطهارة إلى ذلك الوقت.

والحاصل: أنّ المدار على الظنّ ما دام[٤] باقياً، فالعمل عليه وإن ضعف» [٥] انتهى.

ولا يخفى أنّه أعلى الله مقامه لا يلتزم باعتبار إفادة الظنّ في الاستصحاب في أبواب الفقه، خصوصاً في الشبهات الموضوعية، فالصائم حيث لا يظن ببقاء النهار يجوز له الإفطار، والمرأة حيث لا تظن ببقاء الطهارة لا يجب عليها العبادة[٦]، والزوج حيث لا تظن حياته تنكح زوجته وهكذا، كلا ثم كلا.

فيما ذكره المحقق الخوانساري في معنى كلام البهائي

وأعجب منه ما ذكره المحقق الخوانساري أعلى الله مقامه[٧] حيث قال، بعد حكاية هذا الكلام: «ولا يخفى أنّ هذا إنّما يصح لو بنى المسألة على أنّ[٨] ما تيقن

إحكام أحكام الدين».

(١) في (ي): «قال» غير موجودة.

(٢) في المصدر، و(ك): «الطهارة».

(٣) في المصدر، و(س): «إذا» مكان «لو»، وفي (ك): غير موجودة.

(٤) في (ر)، و(ش)، و(ك): «فما دام».

(٥) الحبل المتين في إحكام أحكام الدين: ٣٧.

(٦) في (ع)، و(ك): «الطهارة» مكان «العبادة».

(٧) في (س): «رحمه الله».

(٨) في المصدر: «أنّ» غير موجودة.

بحصوله في وقت، ولم يعلم طروء ما[١] يزيله، يحصل الظنّ ببقائه والشك[٢] في نقيضه لا يعارضه؛ إذ[٣] الضعيف لا يعارض القوي.

لكن، هذا البناء ضعيف جداً، بل بناؤها على الروايات مؤيدة بأصالة البراءة في بعض الموارد[٤]، وهي تشمل الشك والظنّ معاً، فإخراج الظنّ عنه[٥] ممّا لا وجه له أصلاً[٦]»[٧] انتهى.

فإنّه مع ما فيه من ارتضائه له حكم باجتماع الظنّ الشخصي مع الشك، وجعل متعلق الشك نقيض ما تعلق به اليقين، ومع ذلك زعم[٨] أنّهما متعارضان، وهو بالنسبة إلى الظنّ والشك غير معقول من جهات، ويترجح[٩] الظنّ على الشك لقوته، وحمل الشك على الاحتمال الموهم لا ينفع في دفع[١٠] الإشكالات.

نعم، إنما ينفع لتعقل اجتماعهما، وأمّا المعارضة والترجيح فلا.

[دفاع عن كلام الشهيد]

ولا يرد هذا على ما في الذكرى، حيث قال قدس سره فيها: «إنّ[١١] قولنا اليقين لا ينقضه[١٢]

---

(١) في المصدر: «أو يظن طرفا» مكان «طروء ما».

(٢) في المصدر: «فالشك».

(٣) في المصدر: «إذا».

(٤) في المصدر: «الصور» مكان «الموارد».

(٥) في (س): «عنه» غير موجودة.

(٦) في المصدر: «أصلا» غير موجودة.

(٧) مشارق الشموس في شرح الدروس: ١٤٢.

(٨) في (ش): «زعم» غير موجودة.

(٩) في (ع)، و(ر)، و(ش)، و(ي)، و(ك): «ورجح».

(١٠) في (ي) «رفع».

(١١) في المصدر: «أنّ» غير موجودة.

(١٢) في المصدر: «يرفعه».

الشـك لا نعني بـه اجتماع[١] اليقين والشـك[٢]، بل المراد[٣] أنّ اليقـين[٤] الذي كان في الزمـان الأول لا يخرج عن حكمه بالشـك في الزمان الثـاني لأصالة بقاء ما كان، فيؤول إلى اجتماع الظنّ والشـك في الزمان الواحد، فيترجح[٥] الظن[٦] عليه، كما هو مطّرد في العبادات»[٧] انتهى.

فـإنّ [٨] صريح في أنّ الحكم إنّما هو عدم الخروج عن[٩] حكم اليقين الزايل[١٠]، وأنه هو[١٢] حقيقة الاستصحاب؛ فالمراد[١٣] بالظنّ إنّما هو الأصل[١٤]، أي عدم الخروج عن حكم اليقين السابق[١٥].

ولهـذا فـرع عـلى أنّ المراد بعـدم نقض اليقين بالشـك عدم الخـروج عن حكم

---

(١) في المصدر: «إجماع».

(٢) يوجد في المصدر بعد «والشك» كلام لم ينقل هنا وهو: «في الزمان الواحد لامتناع ذلك؛ ضرورة أنّ الشك في أحد النقيضين يرفع اليقين الآخر».

(٣) في المصدر: «المعنى به» مكان «المراد».

(٤) في (س) يوجد خرم من «قولنا اليقين» إلى «أنّ اليقين».

(٥) في المصدر و(ع)، و(س)، و(ر)، و(ش)، و(ي)، و(ك): «فيرجح».

(٦) في (ي): «الزمان» مكان «الظن».

(٧) ذكرى الشيعة في أحكام الشريعة ٢: ٢٠٧.

(٨) في (ر)، و(ش)، و(ك): «تدّثر» غير موجودة.

(٩) في (ر): كلمة مطموسة في الحبر مكان «عن».

(١٠) في (س)، و(ي): «الزايل» غير موجودة.

(١٢) في (ي): «هو» غير موجودة.

(١٣) في (س): «والمراد».

(١٤) في (ر)، و(ش)، و(ي): «هذا» قبل «الأصل».

(١٥) في النسختين الحجريتين التين قابلت عليهما تكررت هذه العبارة: «وأنّه هو حقيقة الاستصحاب، فالمراد بالظن إنما هو الأصل أي عدم الخروج عن حكم اليقين السابق»، وقد أنزلتها للهامش؛ لأنّ تكرارها قطعا اشتباه من الناسخ.

اليقين[١] اجتماع الظنّ والشك في الزمان الواحد؛ فإنّ[٢] مآل عدم انتقاض اليقين بالشك إلى اجتماع الظنّ مع الشك، لأنّ مفاد[٣] أصالة بقاء ما كان.

توضيح ذلك: أنّ الشهيد قدس سره[٤] أراد أن يبين معنى الرواية، ويدفع الإشكال عنها، مشيراً إلى حقيقة هذه القاعدة وسرّ حكومتها على ما يحكم[٥] عليه، فإنّ[٦] المتراءى من الرواية اجتماع اليقين والشك، والتعارض وترجيح اليقين على ما هو مقتضى نفي نقضه به، ولكن الغرض ضرب قاعدة وبيان أصالة بقاء ما كان، فمعنى عدم انتقاض اليقين عدم الخروج عن حكمه مع فرض ارتفاعه[٧]، فإنّه كان على[٨] يقين فشك، ولهذا لا يختلف الحال بين نفي انتقاض اليقين بالشك والنهي عن نقضه والتشبث[٩] باليقين الزائل الذي هو عبارة أخرى عن تنزيل ما زال من اليقين منزلة الباقي، فيؤول إلى كون الشاك عالماً بحكم الشارع، والعلم التنزيلي ظهوراً شرعياً.

وهذا معنى التفريع في قوله: «فيؤول إلى اجتماع الظنّ والشك في الزمان الواحد» على تفسير عدم انتقاض اليقين بالشك بعد[١٠] رفع اليد عن اليقين السابق والتشبث

---

(١) في (ع)، و(ك): «اليقين» غير موجودة.

(٢) في (ع)، و(ر)، و(ك): «وإن».

(٣) في (ع)، و(س) و(ر)، و(ش)، و(ي)، و(ك): «مفاده» مكان «مفاد»، وفي (م) توجد حاشية وهي: «هكذا كانت عبارة النسخة، والصواب أن تكون العبارة هكذا: لأنه مفاد... إلى آخره، حتى تكون الهاء اسماً لـ «أنّ»، والجملة خبر عنه» من ثم حرف «خ» وفوقه خط صغير.

(٤) في (ع)، و(ك): «أعلى الله في الفردوس مقامه»، وفي (ر)، و(ش): «أعلى الله مقامه».

(٥) في (ر): «حكم».

(٦) العبارة في (ع): «تحكم إليه أن».

(٧) في (س): «اعتباره».

(٨) العبارة في (ي): «فإنه لا كان» و«على» غير موجودة.

(٩) في (س)، و(ر): «فالتشبث»، وفي (ش)،و(ي)، و(ك): قبلها «به».

(١٠) في (ي): «بعدم».

به وعدم الخروج عن حكمه، وإلّا فعدم[١] الخروج عن حكم اليقين الزايل بالشك لا يؤول إلى حصول الظنّ الشخصي بالضرورة، ولا مناسبة بين كون مفاد الرواية أصالة بقاء ما كان وبين حصول الظنّ الشخصي للشاك، فكيف يتفرع عليه؟!

مع أنّه لو كان المراد بالشك الاحتمال الموهوم[٢] لكان[٣] الوجه أن يقول: فيؤول إلى حصول الظن؛ فإنّ مجامعة الاحتمال الموهوم مع الراجح ممّا لا بدّ منها عقلا، فنفس الاجتماع مقوم لحقيقة[٤] الظن، ولا معنى للتعبير عن حصول الظنّ باجتماع الظن[٥] مع الشك، أي اجتماع[٦] الراجح[٧] مع المرجوح.

فالحاصل[٨]: أنّه لا مناسبة بين ما أفاده الشهيد رحمه الله[٩] وبين ما توهمه غيره، فتفطن[١٠].

وأشار بقوله: «لأصالة بقاء ما كان» إلى أنّ الشك الذي لا يوجب الخروج عن حكم اليقين إنّما هو الشك في البقاء لا الشك الساري ولا الأعم، فلا بدّ من إحراز الحدوث وعدم الخروج عن[١١] حكم هذا اليقين بالشك في البقاء، فليس الأصل إلّا بقاء ما كان لا نفس الكون.

---

(١) في (ي): «بعدم».

(٢) في (ي): «الموهومة».

(٣) في (ع)، و(ر)، و(ش)، و(ي)، و(ك): «فكان».

(٤) في (ش): «بحقيقة».

(٥) في (س) «باجتماع الظن» غير موجودة.

(٦) في (ر)، و(ش)، و(ي)، و(ك): «احتمال» مكان «اجتماع».

(٧) في (ك): «الراجح» غير موجودة.

(٨) في (ر)، و(ش): «والحاصل».

(٩) في (ع)، و(ر)، و(ش)، و(ك): «قدس سره».

(١٠) في (س) «فتفطن» غير موجودة.

(١١) في (ر): «من».

وتبين من هذا أنّ الاستصحاب عنده هو الإبقاء أيضاً، مع كونه مستفاداً من الأخبار، فإنّ عدم الخروج والتشبث عمل المكلف[١]، والمستفاد من الرواية النهي عن الخروج عن حكمه، وهو عين كون البقاء أصلاً، فالعمل بهذا الحكم استصحاب، فافهم[٢].

[الاستصحاب يتقوم بركنين]

الخامس[٣]: أن مقتضى كون الاستصحاب عبارة عن الاستناد إلى الحدوث في الحكم بالبقاء عند الشك اعتبار أمرين: إحراز الحدوث، والجهل بالبقاء.

فلو[٤] شك في الحدوث بعد أن كان متيقناً به لم يكن مجال للاستصحاب، وكذا[٥] لو شك في تقدم ما يعلم بتحققه، ولا معنى للاستصحاب القهقرى، وهل يعتبر الشك في جريانه أم يكفي الجهل وإن كان غافلاً؟

التحقيق[٦] هو الثاني[٧]، كما هو الحال في جميع الأحكام الظاهرية، وليس[٨] للالتفات دخل في الوظيفة الواقعية، وإنّما يتوقف عليه العمل، كما[٩] هو الحال في جميع[١٠] الأفعال الاختيارية، فلا فرق بين من التفت إلى حاله فشك في الطهارة بعد

---

(١) في (ي): «للمكلف».

(٢) في (س): «فافهم» غير موجودة.

(٣) في (ش): يوجد عنوان في الحاشية وهو«الأمر الخامس».

(٤) في (ع): «ولو».

(٥) في (ش): «هكذا» مكان «وكذا».

(٦) في (س): «فالتحقيق».

(٧) في (ع)، و(ك): «الأول» مكان «الثاني».

(٨) في (ع)، و(ر)، و(ش)، و(ك): «فليس».

(٩) في (ع)، و(ش): «أمّا» قبل «كما»، وفي (ر)، و(ي)، و(ك): «بها».

(١٠) في (ك): «وظيفة» مكان «جميع».

أن كان متيقناً بالحدث فصلى غفلة، وبين من لم يشك لعدم الالتفات فصلى ثم شك بعد الفراغ، فإنّ الاستصحاب يجري في المقامين، و[١]مورد قاعدة الشك بعد الفراغ إنّما[٢] هو لو كان الشك من جهة احتمال[٣] النسيان واستناد الخلل إليه.

وأمّا مع العلم بأنّه لو كان ملتفتاً لشك أيضاً في الطهارة فلا مجال لقاعدة الشك بعد الفراغ، وعلى تقدير التعميم لا[٤] ينافي جريان الاستصحاب، غاية الأمر حكومتها عليه، فتدبر[٥].

في أنّ كلا من الشك واليقين ركن في الاستصحاب

وتوضيح[٦] الحال أنّه[٧] لا إشكال في أنّ كلا من اليقين والشك ركن في الاستصحاب في الجملة، وإنّما الكلام في أنّهما هل يعتبران من حيث الطريقية أو على وجه الموضوعية؟ والمراد بطريقية الشك كونه عدم الوصول إلى الواقع من حيث إنّه جهل، من غير أن يكون للتردد[٨] المتوقف على الالتفات دخل في الحكم، فطريقية[٩] العلم تستلزم تعدد المتعلق، فالكلام يعود إلى اعتبار تعدد المتعلق والاكتفاء بوحدته[١٠]، فيشمل الشك الساري على الأخير دون الأول.

---

(١) في (ك): «في» مكان «و».

(٢) يوجد خرم في (س): من «الفراغ» إلى «إنّما».

(٣) في (ي): «الاحتمال».

(٤) في (س)، و(ش)، و(ي): «فلا»، وفي (ر): «ولا».

(٥) في (س): «فتدبر» غير موجودة.

(٦) في (ر): و(ي)، و(ك): «و» غير موجودة.

(٧) في (ي): «أنّه» غير موجودة.

(٨) في (ر): «المتردد».

(٩) في (ع)، و(ك): «وطريقية».

(١٠) في (س): «لوحدته».

وعلى الأول[١] فلا بدّ[٢] من وحدة اعتبارية[٣] مجامعة للتعدد الحقيقي باعتباره يصح أن يقال: كان متيقناً فشك، فيختلف الزمان مع أنّ الاختلاف في الزمان إنّما هو[٤] بالنسبة إلى المتعلق، ونفس[٥] اليقين والشك[٦] يجتمعان لعدم المنافاة، وحيث يعتبر اختلاف زمان الشك واليقين بحسب[٧] الاعتبار، فهل يعتبر تقديم[٨] اليقين على الشك أو يكفي العكس[٩]؟ وهو الاستصحاب القهقري، وعلى الأول فهل يترتب آثار الشك في حال الشك خاصة، أو يترتب آثاره الثابتة حال اليقين أيضاً؟

فهاهنا مقامات:

أمّا الأول: فلا إشكال في مشاركة الاستصحاب لغيره من الأصول في اعتبار الشك في موضوعه، ولا موضوعية للتردد في شيء من الأصول[١٠]، ولا يشعر دليل من الأدلة السمعية بذلك، ولا يعتبر في[١١] شيء من الأصول[١٢] العقلية[١٣] بالضرورة، وإنّما المناط في الجميع هو الجهل، بل نقول: إنّ الجهل أيضاً ليس معتبراً في موضوع

---

(١) في (ي): «وعلى الأول» غير موجودة.

(٢) في (س)، و(ي): «لا بدّ».

(٣) في (ش): «اعتبار».

(٤) في (ي): «هو».

(٥) في (ك): «فنفس».

(٦) في (ي): «شك».

(٧) في (س): يوجد خرم من «اليقين» إلى «بحسب».

(٨) في (ك): «تقدم».

(٩) في (ي): «الشك» مكان «العكس».

(١٠) في (س): «الأدلة» مكان «الأصول».

(١١) في (ر): «في» غير موجودة.

(١٢) (ش)، و(ي): «الأدلة» مكان «الأصول».

(١٣) في (س): من «ولا يشعر» إلى «العقلية» غير موجودة.

شيء من الأصول إلّا استصحاب[١] حال العقل المبتني على قبح العقاب بلا بيان؛ فعدم البيان[٢] -وهو الجهل- موضوع لهذا الحكم.

وأمّا الاحتياط -أي قاعدة الاشتغال المتفرعة على العلم بالتكليف[٣] مع الشك في البراءة- فموضوعها العلم، حيث إنّ وجوب الاحتياط ليس إلّا تنجّز الواقع بواسطة العلم، فإنّ احتمال البراءة بعد العلم بالاشتغال ليس عذراً، فوجوب الاحتياط الذي هو عبارة عن عدم كون من فاته الواقع معذوراً ليس إلّا اعتبار العلم وحجيته، فالشك المجامع له لا حكم له، كما كان للشك البدوي، لا أنّ هذا الحكم -وهو التنجّز- للشاك من حيث هو كذلك، وفرق بين عدم الاعتداد بالشك الجامع للعلم وبين تأثيره في الحكم وترتيب الحكم عليه، فالعالم من حيث هو كذلك يجب عليه الاحتياط وإن كان شاكاً في حصول البراءة وطروئها مع العلم بحدوث الاشتغال، وأين هذا من اعتبار الجهل في موضوع الحكم؟!

[مجرى قاعدة الاحتياط]

والحاصل: أنّ لقاعدة الاحتياط مجريين:

أحدهما: في ما لو علم التكليف، ولم يعرف المتعلق، ووجوب الاحتياط -حينئذ- إنّما هو لتحقق البيان واحتمال الضرر في ترك الامتثال بالنسبة إلى كل من أطراف الشبهة، بمعنى أنّ استحقاق العقاب تحقق بالعلم، فلا يُعذر في مخالفة الواقع وإن كان جاهلا بتعلقه بكل من الأطراف بالخصوص، فهذا جهل غير مؤثر، وإنّما الأثر للعلم حيث لا يعتبر في تنجّز الواقع معرفة موضوع الحكم، بل يكفي العلم بتحققه.

---

(١) في (ش) «إلا» قبل «الاستصحاب».

(٢) في (ك): «فعدم البيان» غير موجودة.

(٣) في (ي): «و» قبل «بالتكليف».

الثاني: ما لو علم بالتكليف واحتمل الامتثال؛ فإنّ مجرد احتمال الامتثال ليس عذراً، بل لا بدّ[١] من العلم بالإتيان، حيث إنّ احتمال الضرر لا دافع له لتحقق البيان، وهو العلم، فليس عقابه على تقدير تقاعده عن[٢] الامتثال عقاباً من غير بيان، فوجوب الاحتياط -حينئذ[٣] أيضاً- عبارة عن عدم زوال التنجّز الحاصل بالعلم بحدوث الشك[٤] في زوال الاشتغال، وأين هذا من اعتبار الشك في هذا الحكم؟!

هذا حال أصالة الاحتياط الثابتة بالعقل.

في أنّ الجهل ليس عذراً كما في بعض الأحكام

وأمّا الاحتياط الذي لا يستقل به العقل، وهو ما يدّعيه الإخباريون في الشبهة التحريمية استناداً إلى الأخبار، فليس موضوعه الشك أيضاً، فإنّ تنجّز الواقع على الجاهل بتصرف الشارع ليس لجهله، غاية الأمر[٥] أنّ الجهل ليس عذراً، كما هو الحال في بعض الأحكام العقلية؛ فإنّ النفوس المحترمة يجب حفظها، ويحرم إتلافها حتى على الجاهل، بمعنى أنّه[٦] لو تردد أمر الشيء بين أن يكون نفساً محترمة أو حائطاً فلا يجوز رميها[٧] بما يوجب الإتلاف على الأول، بمعنى أنّه لو قتلها لم يكن معذوراً وإن كان جاهلاً[٨].

---

(١) في (ع)، و(ش)، و(ي)، و(ك): «أمّا» قبل «من».

(٢) في (ي): «من» مكان «عن».

(٣) في (س)، و(ي): «حينئذ» غير موجودة.

(٤) في (س): «بالحدوث مع الشك»، وكذلك في (ي) غير أنّه مكان «مع» توجد «و».

(٥) في (ر): «الأمر» غير موجودة.

(٦) في (ك): «أنّه» غير موجودة.

(٧) في (س): «منها» وفي (ي): «ذبها» مكان «رميها»

(٨) في (س): «لنفسه» بعد «جاهلا».

والسرّ في ذلك كونه مهتماً[١] بحيث يقبح عدم التحفظ عليه[٢]، وهذا هو السرّ في وجوب دفع احتمال الضرر عن النفس، ووجوب الفحص عن النصاب في الزكاة، والاستطاعة في الحج.

هذا حال أصالة الاحتياط، وأمّا حال التخيير[٣] فهو أيضاً أثر للعلم الإجمالي، غاية الأمر أنّ العجز عن الاحتياط منع عن التنجّز التام، فيحرم المخالفة القطعية، ولعدم التمكن من الموافقة القطعية و[٤] يكتفى[٥] بالموافقة الاحتمالية، ولا دخل للشك في هذا الحكم أيضاً.

وأمّا الاستصحاب فليس إلّا كفاية العلم بالحدوث في تنجّز جميع[٦] الآثار وإن كان خصوص البقاء مجهولاً، والأخذ باليقين هو الاستصحاب، لا أنّ للشك دخلاً فيه[٧]، فالشك ليس قادحاً في ما ثبت باليقين، لا أنّ له دخلاً في ترتب أحكام الواقع.

وبعبارة أخرى: الجاهل محكوم بحكم العالم لعلمه[٨] بالحدوث.

توضيح الحال: أنّ الاستصحاب[٩] -بمعنى التعويل على العلم بالحدوث- إن أُخذ من العقل فالمناط بالحكم[١٠] بالبقاء هو الحدوث، فيحكم بالبقاء استناداً إلى أنّه

---

(١) في (ع)، و(س)، و(ش)، و(ي): «مهما».

(٢) في (ع): «عليه» غير موجودة.

(٣) العبارة في (ر)، و(ش)، و(ي)، و(ك): «وأمّا التنجز».

(٤) في (ع)، و(س)، و(ر)، و(ش)، و(ي)، و(ك): «و» غير موجودة.

(٥) في (ر)، و(ش): «يكفي».

(٦) في (ع): «جميع» غير موجودة.

(٧) في (ك): «فيه» غير موجودة.

(٨) في (س): «العلم».

(٩) في (ي): «أنّ الاستصحاب» غير موجودة.

(١٠) في (ش)، و(ي)، و(ك): «في الحكم».

كان، لأنّ[١] مـا ثبت دام، والشـك في البقاء منزل منزلـة العدم بعدما صار الحدوث معلوماً، وأنّ أُخذ من الأخبار فمفادها ليس إلّا[٢] التعويل[٣] على اليقين، ولهذا شاع التعبير عنه في لسان الفقهاء -قدس الله أسرارهم- بقاعدة[٤] اليقين.

والحاصـل: أنّ الروايات على اختلاف مضامينها[٥] متطابقة[٦] في الدلالة على أنّ التعويـل على اليقين[٧] وأنّ الشـك لا أثر له، ففي صحيحـة زرارة: **(فإن حرّك جنبه شيء، وهـو لا يعلم؟ [٨] قال: لا، حتى يسـتيقن أنّه قد نام، حتى يجيء من ذلك أمر بـيّن، وإلّا فإنّـه على يقين من وضوئه، ولا يُنقض اليقين أبداً بالشـك، ولكن تنقضه بيقين آخر)**[٩]، دلت الرواية على أنّ الشك لا يؤثر مع وجود اليقين، ولا يجوز نقض اليقين بالشك، وأين هذا من اعتبار الشك في هذا الأصل؟!

إنْ قلـت[١٠]: إن كون مفاد الرواية تنزيل الشـك في البقـاء منزلة العدم والأخذ بمقتضى اليقين مسلم، ولكن هذا التنزيل يتوقف على وجود الشك، وهذا هو المراد من أخذ الشك في موضوع الاستصحاب وغيره من الأصول.

قلت: فرق بين كون الشك موجباً لاحتياج العلم إلى الجعل وبين كونه موضوعاً

---

(١) في (ي): «لأنّ» غير موجودة.

(٢) في (ي): «إلا» غير موجودة.

(٣) في (س): «على التعويل» بعد «التعويل».

(٤) في (ك): «القاعدة».

(٥) في (س): «منها» مكان «مضامينها».

(٦) في (ك): «مطابقة».

(٧) في (س): من «متطابقة» إلى «على يقين» غير موجودة.

(٨) في المصدر: «به» بعد «يعلم».

(٩) تهذيب الأحكام ١: ٨ باب الأحداث الموجبة للطهارة، حديث رقم ١١.

(١٠) في (ر): «إن قلت» غير موجودة.

ومناطاً في الحكم، فالمناط هو العلم، إلّا أنّه[١] بالجعل، لمجامعته مع الشك، فإنّ المستغني عن الجعل إنّما هو العلم المنفرد الغير الجامع للشك، وأمّا مثل هذا العلم فمقتضى الأصل رفع اليد عنه، وترتيب آثار الجهل، فيتوقف تنزيل الشك منزلة العدم وتنزيل العلم بالحدوث منزلة العلم[٢] بجميع جهات الشيء إلى دليل، فالشك إنّما يوجب الحاجة إلى التنزيل، لا أنّه مناط للحكم أو ملحوظ فيه، وقد خفي الفرق بين المقامين على القوم.

في أنّ مفاد صحيحة زرارة أنّ الشك منزل منزلة العدم

وبالجملة، فلا إشكال في أنّ مفاد الرواية أنّ الشك لا يرفع ما ثبت باليقين وأنّه منزل منزلة العدم، وإنّما الإشكال في أنّ هذا العنوان[٣] إنّما ينطبق على ما لو توارد اليقين والشك[٤] على شيء واحد، واختلف مقتضاهما، فيدور الأمر بينهما، وهو ضروري الاستحالة، فلا معنى للتعارض والترجيح، وليس عدم ترتيب آثار الحدوث المعلوم على البقاء المشكوك فيه نقضاً لليقين بالشك، بل مقتضى الأصل أن يعمل بكل من اليقين والشك بالنسبة إلى متعلقه، ولا منافاة بينهما بوجه من الوجوه[٥]، والنقض إنّما يصدق لو تعلق الشك بما تعلق به اليقين مع بقاء اليقين على حاله، فإنّ العمل على طبق الشك، ورفع اليد عن اليقين بواسطة الشك نقض له بالشك، وهو بديهي الاستحالة، فما معنى النهي عن نقض اليقين بالشك؟!

والحاصل[٦]: أنّ هذا العنوان إنّما هو باعتبار اجتماع الاعتبارين، وحدة المتعلق

---

(١) في (ر): «أنّه» غير موجودة.

(٢) في (س) و(ي) يوجد خرم من «العدم» إلى «بجميع».

(٣) في (س) يوجد خرم من «إشكال في أنّ» إلى «هذا العنوان».

(٤) في (ر): كلمة غير واضحة، ولعلها مضروبة قبل «والشك».

(٥) في (ع)، و(س)، و(ي)، و(ك): «من الوجوه» غير موجودة.

(٦) في (ك): «الحل».

والتعـدد؛ فإنّ التعارض يتوقف على الاجتماع والتنافي، والأول إنّما هو باعتبار تعدد المتعلـق، والثـاني باعتبـار الوحدة، فحيث تلاحـظ[١] خصوصية الحـدوث والبقاء تعذر المتعلق، وبهذا الاعتبار يجتمعـان، ومع قطع النظر عن الخصوصيتين يتنافيان، وباجتـماع[٢] الاعتباريـن يتحقق التعارض المتوقف على المتنافيـين، ولا منافاة[٣] بين التنافي والاجتـماع في الاعتبارين، فإنّ التنافي ليس بين الاعتبارين، بل بين المعتبرين، فالوجـود الـذي هو شـخص واحـد معلـوم ومجهـول[٤]، فـإنّ الحـدوث والبقاء خصوصيتان في الوجود، وهو شيء واحد، فكل من العلم والجهل متعلق بالوجود، فانكشافه يقتضي ترتيب آثاره، والخفاء يمنع من ذلك، فيتنافيان.

فـإن[٥] قلت: إنّ هذا مجرد تعبير لا ينفع في الأحـكام، فإنّ كون الوجود معلوماً ومجهـولا عبارة أخرى عن كـون الحدوث معلومـاً، والبقاء مجهـولاً، وجواز إلغاء الخصوصيتـين في اللحاظ وصحة التعبير والحكم بوحـدة المتعلق لا يغير[٦] الواقع، فالإشكال على حاله.

قلت: إنّا لا نريد أن نثبت التعارض الحقيقي والترجيح، بل إنّما المقصود تصحيح العنوان[٧]، ويكفي فيه هذا المقدار، فليس المقصود من الرواية إلّا الأمر بالمعاملة مع مشكوك[٨] البقاء معاملة المتيقن، لا ترجيح اليقين على الشك والعلم على الجهل بعد

---

(١) في (ي): «يلاحظ».

(٢) في (ع): «والاجتماع»، وفي (ر)، و(ش)، و(ي)، و(ك): «ولاجتماع».

(٣) في الأصل غير بيّنة وما أثبتناه -منافاة- عن (ع)، و(س)، و(ي) وهو الأقرب، وفي (س) يوجد خرم من «يتنافيان» إلى «منافاة».

(٤) في (ر): توجد «من جهة» قبل «ومجهول» إلّا أنّ كلمة «جهة» كأنها مضروبة.

(٥) في (ع): و(س)، و(ر)، و(ش)، و(ي)، و(ك): «إن».

(٦) في (ر) «الغير».

(٧) في (ر): «هذا» قبل «العنوان».

(٨) في (ع)، و(س)، و(ي)، و(ك): «مجهول» مكان «مشكوك»، وكذلك في (ش) إلّا أنّ فيها كلمة

الاجتماع والتعارض، وحيث عبّر عن هذا[١] المعنى بهذه العبارة، وثبت الحكم بهذا العنوان أردنا أنّ نبيّن سرّ الاعتبار ومنشأ اللحاظ.

وكشف السرّ أنّ[٢] تعدد متعلق اليقين والشك[٣] في المقام تعدد اعتباري، واجتماعهما في شيء واحد عبارة أخرى عن انكشافه في الجملة لا انشكافاً تاماً، فلا فرق بين أن يقال: إنّ الحدوث معلوم والبقاء مشكوك فيه، وبين أن يقال: إنّ الوجود معلوم في الجملة ومجهول كذلك.

ونظير ذلك الملك على سبيل الإشاعة؛ فإنّ التحقيق أنّ المال بتمامه[٤] مملوك لكل[٥] من الشريكين ملكاً ناقصاً؛ فإنّ الاختصاص التام أن لا يكون ربط بين المال والشخص إلّا بالنسبة إلى واحد، والاختصاص الناقص أن يشاركه[٦] غيره في الاختصاص، فمعنى الإشاعة كون الاختصاص إضافياً، فملك النصف على سبيل الإشاعة عبارة عن كون المال بين اثنين والثُلث عبارة عن كونه بين الثلاث وهكذا، والقسمة عبارة عن جعل الناقص تاماً، فالمال قبل القسمة يصح أن يقال: إنّ مجموعه مملوك لكل من الشريكين، كما يصح أن يقال: إنّه إنّما يملك جزءاً منه على سبيل الإشاعة، فهو يملك الجميع من جهة، ولا يملكه من أخرى، وينحل اجتماع المملوكية وعدمها إلى ملك جزء[٧] المشاع.

«مشكوك» مضروب عليها.

(١) في (ع) و(ر)، و(ش)، و(ك): «ذلك» مكان «هذا».

(٢) في (ر): «عن» مكان «إنّ».

(٣) في (ع)، و(ر)، و(ش)، و(ك): «الشك واليقين».

(٤) في (ر): كلمة غير واضحة مكان «بتمامه».

(٥) في (ر): «بكل».

(٦) في (ر): «يشارك».

(٧) في (ي): «الجزء».

ويقال مثله في المقام؛ فإنّ اجتماع العلم والجهل بالوجود ينحل إلى العلم بالحدوث والجهل بالبقاء؛ وبهذا الاعتبار يقال: إنّ الشك يعارض[١] اليقين وترجح[٢] اليقين عليه.

ومنه ينقدح عدم شموله للشك الساري؛ فإنّه لا معنى لمجامعة[٣] الشك فيه[٤] مع اليقين، بل اليقين يتبدل بالشك بالسريان، والمصحح للتعبير[٥] بالنقض مع اليقين بالخلاف إنّما هو وقوعه في سياق الشك واليقين، كما[٦] في قوله تعالى ﴿جَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ﴾[٧]، وإلاّ فاليقين بالانتفاء لا يجامع اليقين بالوجود بالاعتبار الذي عرفت، ولا منافاة بينهما، والاجتماع باعتبار تعدد المتعلق لا يكفي في تحقق عنوان[٨] النقض، وإنّما المقوم له اتحاد المتعلق كما عرفت.

في أنّ الاستصحاب تشبث باليقين وإلغاء للشك

والحاصل[٩]: أنّ الاستصحاب تشبث باليقين وإلغاء للشك، وهذا معنى تقدمه[١٠] على[١١] الشك، فالحكم معلوم من جهة ومجهول من أخرى، واليقين طريق

---

(١) في (ي): «الجهل عارض» مكان «الشك يعارض».

(٢) في (ع) و(س)، و(ر)، و(ش)، و(ي)، و(ك): «يرجح».

(٣) في (ش): «لجامعة».

(٤) في (س): «فيه» غير موجودة.

(٥) في (ر): «المعتبر» مكان «للتعبير».

(٦) في (س): من «بالسريان» إلى «كما» غير موجودة، وفي (ش): توجد «هو» بعد «كما».

(٧) من آية ٤٠ من سورة الشورى.

(٨) في (ش): «العنوان».

(٩) في (ع)، و(ش)، و(ك): «فالحاصل».

(١٠) في (س): «في» مكان «معنى»، وفيها وفي (ر): «تقديمه» مكان «تقدمه».

(١١) في (س): «في» مكان «على».

مـن جهة وموضـوع من أخرى، واليقـين حجة[١] بالذات من جهـة[٢] ومجعول من أخـرى، والعامل به متشـبث[٣] بالدليل الدال على الحدوث[٤] مـن جهة وبالأخبار الدالـة على التنزيل من[٥] أخرى[٦]، ومتعلق اليقين والشـك متعدد من جهة ومتحد من أخرى، والشك مترتب على اليقين من جهة وجامع[٧] معه من أخرى.

وتبين ممّـا حققناه أنّ الشـك كناية عـن الجهل الأعم من الظـنّ الغير المعتبر، فجريان الاسـتصحاب مع الظنّ ليس من باب الإلحاق بالشـك حكماً، بل الموضوع إنّـما هو الجهل[٨] الجامع بينهما، وإلاّ لتوقـف[٩] عدم اعتبار الظنّ الذي[١٠] هو عبارة أخـرى عن جريان الأصول مع تحققه عـلى[١١] الدليل، مع أنّ جريان الأصول- مع الظـنّ الذي[١٢] لم يقم دليل[١٣] على اعتباره - مقتضى الأصول، بل تمسـك الأسـتاد قدّس سرّه[١٤] على عدم جواز الركون إلى الظنّ الذي لم يقم دليل على اعتباره بأدلة الأصول حيث كان مخالفاً لها.

---

(١) في (ع) و(ك) يوجد خرم من «واليقين» إلى «حجة».

(٢) في (س): «من جهة» غير موجودة.

(٣) في (ر): «تشبث».

(٤) في (ش): «إلى» قبل «الحدوث».

(٥) في (ش): «جهة» بعد «من».

(٦) في (ر): «من جهة أخرى» مكان «الدالة على التنزيل من أخرى».

(٧) في (ع)، و(س)، و(ر)، و(ش): «ومجامع».

(٨) في (ر): «الجهل» غير موجودة.

(٩) في (ي) «فتوقف».

(١٠) في (س) يوجد خرم من «مع الظن» إلى «الذي».

(١١) في (ش) و(ي): «إلى» مكان «على».

(١٢) في (ر): من «اعتبار» إلى «الذي» غير موجودة.

(١٣) في (ر): «عليه» قبل «دليل».

(١٤) انظر: فرائد الأصول ٣: ٢١.

وبالجملة، فليس الشك من حيث هو موضوعاً لشيء من الأصول[١]، بل الجهل موضوع في بعضها[٢] ومجرى لبعض آخر[٣]، فتدبر.

ومما حققناه في ما يستفاد من هذه الرواية يظهر الحال في ما يستفاد من سائر الأخبار[٤]، كما في صحيحة أخرى له أيضاً من[٥] قوله عليه السلام: **(لأنك كنت على يقين من طهارتك فشككت، وليس[٦] ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك أبدا)**[٧]؛ فإنّ تبدل اليقين بالشك - الذي هو مفاد قوله عليه السلام: **(لأنك كنت** .. إلى آخره) - إنّما هو بلحاظ وحدة[٨] المتعلق، وإلّا فهو حال الشك في البقاء متيقن بالحدوث أيضاً، ولم يتبدل يقينه بالشك في الحقيقة، وعدم جواز رفع اليد عن اليقين بالشك فرع وجود اليقين حال الشك، كما هو مفاد قوله عليه السلام في الصحيحة السابقة: **(فإنّه على يقين)**، فالاقتضاء المخالف لاقتضاء الشك فرع الاجتماع المتوقف على التعدد، فلا بدّ من[٩] أن يكون الحال بحيث يصح فيه الحكم[١٠] بالزوال والبقاء، كي يصح الحكم بتبدل اليقين بالشك وعدم جواز النقض معاً.

وبالجملة، فلو لم يكون لليقين أثر في حد نفسه مخالف لما يقتضيه الشك لم يكن لنقضه معنى، وهو إنّما يُتصور بإلغاء الخصوصية، وكون المعلوم نفس الشيء.

---

(١) في (ي) خرم من «كان» إلى «من الأصول».

(٢) في (ش): «لبعضها» مكان «في بعضها».

(٣) في (ر): «للبعض» مكان «لبعض آخر»، وفي (ي): «آخر» غير موجودة.

(٤) في (ع) و(ك): «الروايات».

(٥) في (ع): «عن».

(٦) في المصدر: «ثم شككت، فليس».

(٧) الاستبصار ١: ١٨٣، باب الرجل يصلي في ثوب فيه نجاسة قبل أن يعلم، الحديث ١٣.

(٨) في (ي): توجد فوق «وحدة» كلمة غير واضحة لدقة الخط.

(٩) في (ر) و(ش)، و(ي)، و(ك): «من» غير موجودة.

(١٠) في (ر): «الحكم فيه».

في نقل موثقة عمار

وأمّا ما في موثقة عمار من قوله عليه السلام: **(إذا شككت فابن على اليقين)**[١] فهو أظهر في الاجتماع، ويدل على أنّ هذا الشك مجامع لليقين دائما حتى يصح جعله عليه السلام البناء عليه ضابطاً كلياً، ولا يتم هذا في الشك الساري.

وأظهر منه ما في الرواية الأخرى عنه عليه السلام[٢]: **(من كان على يقين فأصابه شك فليمض على يقينه، فإنّ اليقين لا يرفع[٣] بالشك)**[٤]، كما لا يخفى على من له[٥] تأمل في معنى الإصابة والرفع[٦]، ومثله ما في المكاتبة من قوله عليه السلام: **(اليقين لا يدخله الشك)**[٧].

هذا كله بناء على كون مفاد الأخبار حجية الاستصحاب، بمعنى الأخذ بالحالة السابقة والتعويل عليها، وأمّا على المختار من دلالتها على تقدير أصالة عدم المانع عند العلم بالمقتضي فلا حاجة في توجيه الروايات إلى التكلف؛ فإنّ متعلق اليقين هو المقتضي كالوضوء، ومتعلق الشك هو الرافع كالحدث، وسنبين سرّ صدق النقض بترك ترتيب الآثار على المقتضي لمجرد[٨] الشك في الرافع، إن شاء الله تعالى.

هذا مجمل الكلام في المقام الأول، وهو أنّ اعتبار الركنين على وجه الطريقية أو

---

(١) في من لا يحضره الفقيه ١: ٣٥١، حديث ١٠٢٥.

(٢) في (ر): «الرواية أخرى»، و«عنه» عليه السلام غير موجودة، وفي (ش): «عنه» عليه السلام غير موجودة. وكذلك في (ك) غير أنّ فيها «رواية أخرى».

(٣) في المصدر، و(ع)، و(س)، و(ر)، و(ي)، و(ك): «يدفع».

(٤) الإرشاد ١: ٣٠٢.

(٥) في (ع)، و(س)، و(ي)، و(ك): «له» غير موجودة.

(٦) في (ع)، و(ش)، و(ي): «والدفع» مكان «والرفع».

(٧) الاستبصار ٢: ٦٤، كتاب الصيام باب ٣٣ الحديث ١٢، ولفظ المكاتبة: **(اليقين لا يدخل فيه الشك)**.

(٨) في (س)، و(ش)، و(ي): «بمجرد».

الموضوعية؟

وقد تحصل أنّ الجهل ليس معتبراً فيه، فضلاً[١] عن الشك الذي لم يعتبر في أصل من الأصول، وأنّ العلم معتبر على وجه[٢] الطريقية.

وأمّا المقام الثاني: فيكفي في عدم اعتبار القهقرى عدم الدليل عليه، وأصالة تشابه الأزمان لا معنى لها، نعم قد يحصل الاطمئنان بالاستقراء في تشابه الأزمان[٣] في اللغات[٤]، وهو المتبع.

وأمّا المقام الثالث: فالتحقيق فيه عموم الحكم وعدم الفرق بين الآثار المترتبة حال اليقين وبين الآثار المترتبة حال[٥] الشك، وعليه يتفرع[٦] وجوب الشروع فيما لا[٧] يعلم بالتمكن من إتمامه من المركبات، وسيظهر ذلك[٨] عند تحقيق ما هو الحق في الاستصحاب، إن شاء الله تعالى[٩].

---

(١) في (ي): «كل» قبل «فضلا».

(٢) في (ع): «وجه» غير موجودة.

(٣) في (ي): «التشابه».

(٤) في (س): «اللغة»، وفي (ك): «في اللغات» غير موجودة وفي مكان «الأزمان» توجد كلمة غير واضحة لكن الأقرب -رسماً ومعنى- هي «في الآنات».

(٥) في (س)، و(ي) يوجد خرم من «المترتبة» إلى «حال».

(٦) في (ر)، و(ش): «يترتب» مكان «يتفرع».

(٧) في (ع): «لم».

(٨) في (ك): «لك» مكان «ذلك».

(٩) في (س): « إن شاء الله تعالى» غير موجودة.

[أقسام الاستصحاب]

السادس[١]: قد اشتهر في أَلْسِنة من قارب عصرنا قدست أسرارهم[٢] أنّ في المسألة أقوالا كثيرة، والتحقيق خلاف ذلك، وأنّ استصحاب حال الشرع الذي هو التعويل على الحدوث في الحكم بالبقاء ليس فيها إلّا قولين، ولم يذهب إلى حجيته إلّا من لا يعتد بمقالته من العامة، ولم يذهب إليها أحد من أصحابنا، ونشير إلى المطلب هنا إجمالاً، ثم نوضحه عند التعرض لأدلة الأقوال المتوهمة تفصيلاً، بفضل[٣] الله تعالى.

[تقسيم الاستصحاب]

فاعلم[٤] أنّ الخلاف المتوهم من جهات: من حيث ذات المستصحب، والدليل الدال عليه، والشك المأخوذ فيه.

ومن الحيثية الأولى أيضاً من وجوه:

الأول[٥]: من حيث إنّه قد يكون وجودياً، وقد يكون عدمياً ولا إشكال في

---

(١) في (ش): يوجد عنوان في الحاشية وهو«الأمر السادس».

(٢) في (ع)، و(ش)، و(ي): «قدس الله أسرارهم».

(٣) في (ع)، و(س)، (ر)، و(ش)، و(ي)، و(ك): «إن شاء» مكان «بفضل».

(٤) في (ر): «واعلم».

(٥) في (س)، و(ر)، و(ش)، و(ي): «الأول» غير موجودة.

وقوع النزاع في الأول.

وأمّا الثاني فقد حكى[١] الأستاد -أعلى الله مقامه في الفردوس[٢]- ميل أستاده تدثر «إلى عدم الخلاف فيه، تبعاً لما حكاه عن أستاده السيد صاحب الرياض تدثر[٣] من دعوى الإجماع على اعتباره في العدميات، واستشهد على ذلك -بعد نقل الإجماع المذكور- باستقرار سيرة العلماء على التمسك بالأصول العدمية مثل أصالة عدم القرينة والنقل والاشتراك وغير ذلك، وببنائهم هذه المسألة على كفاية العلة المحدثة للبقاء[٤]»[٥].

أقول: إنّ عدم الخلاف في اعتبار الأصول العدمية واستقرار سيرة العلماء على التمسك بها في جميع أبواب الفقه ممّا لا يخفى على الخبير، ولكن ليس هذا[٦] من جهة التعويل على الحالة السابقة في خصوص العدميات، بل إنّما هو من جهة عدم[٧] الاعتداد باحتمال المانع بعد إحراز المقتضي، ولا وجه لتوهم اختصاص العدمي من حيث هو كذلك بالأصل، وما اشتهر من نسبة التفصيل بين الوجودي والعدمي إلى الحنفية ناشئ عمّا توهمه التفتازاني[٨] في فهم ما نسب إليهم من التفصيل بين الدفع والإثبات، وسيتضح -إن شاء الله[٩]- أنّ غرضهم التنبيه على عدم حجية

---

(١) في (ر): «حكم».

(٢) في (ع)، و(ش)، و(ك): «أعلى الله في الفردوس مقامه»، و(ر): «تدثر»، و(س) غير موجودة.

(٣) في المصدر، و(ع)، و(ر)، و(ك): «رحمه الله».

(٤) في (ع)، و(ك): «للإبقاء».

(٥) في فرائد الأصول ٣: ٢٧.

(٦) في (ي): «هذا» غير موجودة.

(٧) في (ي): «التعويل على الحالة السابقة على» مكان «جهة».

(٨) في شرح مختصر المنتهى الأصولي ٣: ٥٦٥.

(٩) في (ع)، و(س)، و(ر)، و(ش): «إن شاء الله تعالى».

الاستصحاب لا[١] في دفع المانع بعد وجود المقتضي.

وأمّا الإثبات فهو شأن الدليل لا الأصل؛ فمرادهم أنّ الأصل لا يكون[٢] مثبتاً لغير ثابت وإنّما هو دافع[٣] للمانع عمّا ثبت، ومن هذا الباب أصالة عدم القرينة المعاندة للمعنى الحقيقي عند احتمال إرادة المعنى المجازي، على ما فصلنا القول فيه في حجية الظن.

وأمّا دوران الأمر بين أن يكون التبادر فيه[٤] حاقيّاً أو إطلاقيّاً فلا يرجع إلى[٥] أصالة عدم القرينة ليثبت كون التبادر فيه حاقيّاً[٦]؛ فإنّ الشك فيه في الاقتضاء، وإنّما يعتمد على أصالة عدم[٧] القرينة، التي هي عبارة أخرى عن أصالة الحقيقة لإحراز الاقتضاء، وهكذا أصالة عدم النقل لا يثبت بها تقدم الوضع، كما أنّ أصالة عدم الاشتراك لا يثبت بها كون المستعمل فيه معنى مجازياً، بل هو تعيين للحادث[٨] بالأصل.

في جواز التمسك بأصالة العدم حيث كان الشك في الرفع

وبالجملة، فإنما يجوز التمسك بأصالة العدم حيث كان الشك في الرافع، وحينئذ فلا فرق بين الاستصحاب الوجودي والعدمي، فاستصحاب الطهارة -مثلاً-

---

(١) في (س)، و(ر): «إلا».

(٢) في (ي): «ليس» مكان «لا يكون»، و(ك): «لا» غير موجودة.

(٣) في (س): «رافع».

(٤) في (ر): «المتبادر» مكان «التبادر»، وفيها وفي (ع)، و(ش) و(ك): «فيه» غير موجودة.

(٥) في (ع)، و(ر)، و(ش)، و(ك): «فيه» قبل «إلى».

(٦) في (س) يوجد خرم من «التبادر فيه» إلى «حاقيّاً».

(٧) في (س): «عدم» غير موجودة.

(٨) في (س): «الحدث».

ليس[١] إلّا عدم الاعتداد باحتمال الحدث[٢]، كما أنّ استصحاب عدم الحدث ليس إلّا[٣] الأخذ بالطهارة والانكباب عليها والعمل على مقتضاها، فلا يعقل التفكيك بين الأصلين كي يفصل في الحجية بينهما، بل إنّما هو[٤] أصل واحد يختلف التعبير عنه، وليس التعويل إلّا على الجهة الوجودية.

نعم، لو كان الغرض نفي أثر الوجود -حيث دار الأمر[٥] بين بقاء العدم الأزلي وتبدله بالوجود- فإنّما يتشبث في نفي الآثار بأنّ الشيء لو خلي وطبعه معدوم، فلا مشابهة[٦] للوجود[٧] في المستصحب حينئذ، ولكن تخصيص العدم -من حيث هو كذلك بترتيب الآثار- ممّا لا معنى له بناء على كونه حكماً عقلياً.

وأمّا بناء على كونه حكماً تعبدياً فلا منشأ لتوهمه، كما لا يخفى على من لاحظ أخبار الباب، وسيزداد اتضاحاً -إن شاء الله تعالى[٨]- عند التعرض لما توهم من الأقوال.

وأمّا بناؤهم هذه المسألة[٩] على كفاية العلة المحدثة للبقاء فمما لا معنى له، وليس ممّا يصلح؛ لأنّ[١٠] يستفاد منه شيء، فإنّ مجرد كفاية العلة المحدثة للبقاء

---

(١) في (ي): «ليس مثلًا».

(٢) في (ش): كلمة غير واضحة مكان «الحدث».

(٣) في (س): «ليس إلا» غير موجودة.

(٤) في (ك): «هو» غير موجودة.

(٥) في (ي): «الأمر» غير موجودة.

(٦) في (س): كلمة غير واضحة مكان «مشابهة».

(٧) في (ك): «للوجود» غير موجودة.

(٨) في (س): «إن شاء الله تعالى» غير موجودة.

(٩) في (ع)، و(ش) و(ك): «للمسألة» مكان «هذه المسألة».

(١٠) في (ش): «أنّ» مكان «لأنّ».

لا يرفع[١] الشك[٢]، كما[٣] أنّ الاحتياج لا يوجب العلم بالانتفاء ولا معنى لتوقف جريان الأصل على أحد المذهبين، فهذا الكلام أجنبي عن المسألة لا يلتفت قائله إلى ما يقول.

وظهر ممّا حققنا ما في ما أفاده الأستاد[٤]، حيث قال -بعد[٥] نقل ما تقدم ذكره-: «أقول: ما استظهره تدّثُ لا يخلو عن خفاء[٦].

أمّا دعوى الإجماع فلا مسرح لها في المقام، مع ما سيمرّ بك من تصريحات كثيرة[٧] بخلافه[٨] وإن كان يشهد لها ظاهر التفتازاني في شرح الشرح، حيث قال: إنّ خلاف الحنفية[٩] المنكرين للاستصحاب إنّما هو[١٠] في الإثبات دون النفي الأصلي[١١].

وأمّا سيرة العلماء فقد استقرت في باب الألفاظ على التمسك[١٢] بالأصول الوجودية والعدمية كلتيهما.

---

(١) في (س) يوجد خرم من «للبقاء» إلى «لا يرفع».

(٢) في (ر): «الإشكال» مكان «الشك»، وفي (ش): «الإشكال» وفوقها إحالة إلى الحاشية وفيها «الشك»، وبعدها كلمة «نسخة» أي أنّه في نسخة أخرى يوجد الشك مكان الإشكال.

(٣) في (ي): «كما».

(٤) في (ع)، و(ر)، و(ك): «تدّثُ» بعد «الأستاد».

(٥) في (س)، و(ي): «بعدما».

(٦) في النسخة المعتمدة من المصدر، و(ع)، و(س)، و(ر)، و(ش) و(ي) و(ك): «تأمل»، وفي نسخة بدل من المصدر «خفاء».

(٧) في النسخة المعتمدة من المصدر: «كثير» وفي نسخة بدل منه: «كثيرة».

(٨) في المصدر: «بخلافها».

(٩) في (ر): «أبي حنيفة» مكان «الحنفية».

(١٠) في (ك): «هو» غير موجودة.

(١١) انظر حاشية مختصر الأصولي ٣: ٥٦٥.

(١٢) في (ع): «بالتمسك» مكان «التمسك».

في نقل ما صدر عن الوحيد البهبهاني

قال الوحيد البهبهاني[١]: في رسالته الاستصحابية -بعد نقل القول بإنكار اعتبار الاستصحاب مطلقاً عن بعض، وإثباته عن بعض[٢]، والتفصيل عن بعض آخر - ما هذا لفظه: «لكن الذي نجد من الجميع -حتى من المنكرين- مطلقاً[٣] أنّهم يستدلون بأصالة عدم النقل فيقولون[٤]: الأمر حقيقة في الوجوب عرفاً فكذا لغة لأصالة عدم النقل، ويستدلون[٥] بأصالة بقاء المعنى اللغوي؛ فينكرون الحقيقة الشرعية، إلى غير ذلك كما لا يخفى على المتتبع[٦]»[٧]، انتهى[٨]، وحينئذ فلا شهادة في السيرة الجارية في باب الألفاظ على خروج العدميات.

وأمّا استدلالهم على إثبات الاستصحاب باستغناء الباقي عن[٩] المؤثر الظاهر في[١٠] الاختصاص بالوجودي، فمع أنّه معارض باختصاص بعض أدلتهم الآتي[١١] بالعدمي، وبأنّه يقتضي أن يكون النزاع مختصاً بالشك من حيث المقتضي لا من حيث الرافع، يمكن توجيهه[١٢] -أيضاً- بأنّ الغرض الأصلي هنا[١٣] لمّا كان

---

(١) في (ع): «قدّس» بعد «البهبهاني»، وفي (ش): «رحمه الله».

(٢) في (ر): «وإثباته عن بعض» غير موجودة.

(٣) في (ع)، و(س)، و(ر)، و(ش)، و(ي) و(ك): «مطلقاً» غير موجودة.

(٤) في الرسائل الأصولية: «مثلا يقولون».

(٥) في (ع)، و(س) و(ك) يوجد خرم من «النقل» إلى «ويستدلون».

(٦) في (س): «كما لا يخفى على المتتبع» غير موجودة.

(٧) الرسائل الأصولية: ٤٢٤.

(٨) في (ع): «انتهى» غير موجودة.

(٩) في (س): «الباقي» غير موجودة، و«من» مكان «عن».

(١٠) في المصدر، و(ع)، و(س)، و(ر)، و(ي): «في» غير موجودة.

(١١) في (م): فوق «الآتي»كلمة «الآتية»، ولم نعتمدها في المتن لعدم ورودها بأي نسخة خطية.

(١٢) في (ع)، و(س)، و(ر)، و(ي)، و(ك): «التوجيه».

(١٣) في (س)، و(ي): «هذا» مكان «هنا».

هو[١] التكلم في الاستصحاب، الذي هو من أدلة الأحكام الشرعية، اكتفوا بذكر ما يثبت الاستصحاب الوجودي، مع أنّه يمكن أن يكون الغرض[٢] تتميم المطلب في العدمي بالإجماع المركب، بل الأولوية؛ لأنّ[٣] الموجود إذا لم يحتج في بقائه[٤] إلى المؤثر فالمعدوم كذلك بالطريق الأولى.

نعم، ظاهر عنوانهم للمسألة باستصحاب الحال، وتعريفهم له ظاهر الاختصاص بالوجودي، إلّا أنّ الوجه فيه بيان الاستصحاب الذي هو من الأدلة الشرعية للأحكام؛ ولذا عنونه بعضهم، بل الأكثر باستصحاب حال الشرع»[٥] انتهى.

في بيان ردّ المُحقق التفتازاني[٦]

وفيه: أنّ ما صدر عن التفتازاني[٧] إنّما نشأ عن الغفلة وعدم الفرق بين الدفع والنفي، على ما سيتضح، إن شاء الله تعالى؛ فإنّ الحنفية لم يفصلوا في المسألة، وإنّما نبهوا على أنّ الاستصحاب لكونه أصلاً لا يكون مثبتاً فلا حجية له في الإثبات، وإنّما أثره دفع[٨] المانع عن المقتضي الثابت، فيترتب آثار المقتضي المعلوم مع احتمال المانع، فلا أثر للأصل إلّا عدم[٩] الاعتداد باحتمال المانع، بل يحكم بعدمه ويدفع بالأصل،

---

(١) في (س): «هو» غير موجودة.

(٢) في (ر): «الغرض» غير موجودة.

(٣) في (س)، و(ر)، و(ش)، و(ك): «بأن».

(٤) في (ع)، و(ر)، و(ش)، و(ي)، و(ك): «في بقائه» غير موجودة.

(٥) فرائد الأصول ٣: ٢٨.

(٦) العنوان في الأصل: «في بيان ردّ محقق التفتازني»، وما أثبتناه هو الصحيح.

(٧) قد مرّ تخريج المطلب.

(٨) في (س): «رفع».

(٩) في (س): «كعدم».

فليس الاستصحاب إلّا عدم الاعتداد باحتمال المانع، وأين[١] هذا من التفصيل بين النفي والإثبات؟! والفرق في المستصحب بين الوجودي والعدمي.

وأمّا ما ادّعى من استقرار سيرة العلماء في باب الألفاظ على التمسك بالأصول العدمية والوجودية فهو في مرحلة استكشاف المراد حق متين، ولكن الوجودي والعدمي أصل واحد، حيث إنّ استصحاب الحقيقة والعموم والإطلاق ليس إلّا عدم الاعتداد بالمانع المحتمل بعد إحراز المقتضي، فأصالة الحقيقة وأصالة عدم القرينة لا اختلاف بينهما إلّا في التعبير على ما فصّلنا الكلام فيه[٢] -في حجية الظنّ- فإنّ الأخذ بالمقتضي، مع احتمال المانع الذي يندرج فيه استصحاب العموم، عين[٣] عدم الاعتداد باحتمال المانع الذي يعبر عنه بأصالة عدم القرينة على[٤] التخصيص.

وليس الاستصحاب عبارة عن الأخذ بالحالة السابقة كي يرد عليه ما في القوانين[٥]، من أنّ العموم الذي يُستصحب، إن كان هو الشمول الواقعي فلا معنى له، حيث إنّه ليس الشك في النسخ وتبدل الإرادة بعد تحققها، وإن كان هو الشمول الظاهري فهو غير قابل للشك، ولا حاجة إلى التكلف في إرجاع هذا الاستصحاب إلى الأخذ[٦] بالحالة السابقة كما صنعه الأستاد تدّظ[٧] في حجية الظن؛ فإنّ عدم الاعتداد باحتمال المانع بعد إحراز المقتضي من القواعد الأربع التي شاع في كلماتهم

---

(١) في (ع)، و(ك): يوجد خرم من «المانع» إلى «أين».

(٢) في (س): «فيه» غير موجودة.

(٣) في (ر): «حين».

(٤) في (ك): «على القرينة» قبل «على».

(٥) انظر قوانين الأصول: ٢٦٥.

(٦) في (ك): «إلى الأخذ» غير موجودة.

(٧) في (ر): «تدّظ» غير موجودة، وفي (ك): «رحمه الله».

إطلاق الاستصحاب عليه[١]، على ما سيتضح، إن شاء الله تعالى[٢].

هذا بالنسبة إلى استكشاف المراد، ولكن لا اختصاص للألفاظ بذلك، بل هذا أصل يجري في جميع المقامات وعليه مبنى الفقه من الطهارة إلى الديات، على ما سيتضح، إن شاء الله تعالى.

وأمّا في مرحلة استكشاف الأوضاع فإن اتفق هذا الأصل فهو، كما إذا احتمل تعدد الوضع؛ فإنّ الأصل عدمه ولكن لا يثبت كون المستعمَل فيه معنى مجازياً.

وأمّا ما حكاه عن عمي المجدد نور الله ضريحه من استدلالهم بأصالة عدم النقل بأنّهم[٣] يقولون: «الأمر حقيقة في الوجوب عرفاً فكذا لغة لأصالة عدم النقل» فلا يكاد يكون له محصل؛ فإنّه لا أصل لاستصحاب القهقرى.

وأما[٤] أصالة تشابه الأزمان فلا[٥] معنى لها[٦].

وأمّا ما ذكره من أنه: «يقتضي أن يكون النزاع مختصاً بالشك من حيث المقتضي لا من حيث الرافع[٧]».

ففيه: أنّ هذا عين التحقيق وليس لازماً باطلاً، وسيتضح -إن شاء الله تعالى[٨]- أنّ الاستصحاب بمعنى عدم الاعتداد باحتمال المانع مما[٩] أطبقوا على العمل به،

---

(١) في (ك): «عليها».

(٢) في (س): «تعالى» غير موجودة.

(٣) في (ع)، و(ر)، و(ي)، و(ك): «أو أنهم»، وفي (س): «فأنهم».

(٤) في (ع)، و(س)، و(ش)، و(ك): «أمّا».

(٥) في (ع)، و(س)، و(ر)، و(ك): «لا».

(٦) في (س)، و(ر): «له».

(٧) في (ر)، و(ش): «المانع».

(٨) في (س): «تعالى» غير موجودة، وفي (ي): «إن شاء الله تعالى» غير موجودة.

(٩) في (ي): «فيما».

وإنّما الخلاف[١] في مجرد التعويل على[٢] الحالة السابقة وإن كان الشك في المقتضي، وهو الذي يسمونه باستصحاب حال الإجماع، كما في المتيمم الواجد للماء في أثناء العمل.

وأمّا الاعتذار بأنّ الغرض الأصلي هو التكلم في الاستصحاب الذي هو من الأدلة ففي غاية الغرابة، واحتمال كونه سهواً من القلم في غاية القوة؛ فإنّ الدليل على الحكم لا يجب أن يكون مثبتاً له ولا ينافي كون الدليل نافياً للحكم دليليته عليه، فهل اشترط أحد في دليلية الكتاب والسنة كون الثابت وجود[٣] الحكم حتى لو ثبت بهما انتفاء حكم خرجا عن كونهما دليلين؟! ومثله تتميم المطلب بالإجماع المركب؛ فإنّ دعوى الإجماع ممّا لا مسرح لها في المقام.

وأمّا القياس بالأولوية[٤] فهو فرع أن يكون للأصل معنى، ولا معنى للاستناد إلى استغناء الباقي عن المؤثر.

وأمّا العنوان باستصحاب الحال فلا إشعار فيه بما ذكر؛ فإنّه أعم، مع أنّ التعبير عن أصالة البراءة باستصحاب حال العقل شايع.

وقد عرفت أنّ كونه من الأدلة لا يقتضى التخصيص بالوجودي، والتخصيص باستصحاب حال الشرع إنّما هو في قبال استصحاب حال العقل، بل هو[٥] اصطلاح منهم في التعويل على الحالة السابقة، ويرادفه[٦] استصحاب حال الإجماع، ولا فرق فيه بين الوجودي والعدمي.

---

(١) في (ع)، و(ر)، و(ش)، و(ك): «النزاع» مكان «الخلاف».

(٢) في (ع)، و(ر)، و(ش)، و(ك) العبارة هكذا: «في التعويل على مجرد».

(٣) في (ع)، و(س)، و(ر)، و(ش)، و(ي): «بها» قبل «وجود».

(٤) في (س): «الأولوية».

(٥) في (ك): «هو» غير موجودة.

(٦) في (ي): «ويراد منها» مكان «ويرادفه».

ثم قال: «ومما ذكرنا يظهر عدم جواز الاستشهاد على اختصاص محل النزاع بظاهر[١] قولهم في عنوان المسألة (استصحاب[٢] الحال) في الوجودي، وإلّا لدل تقييد كثير منهم العنوان بـ (استصحاب حال الشرع) على اختصاص النزاع بغير الأمور الخارجية.

وممن يظهر منه دخول العدميات في محل النزاع[٣] الوحيد البهبهاني رحمه الله[٤] في ما تقدم منه، بل لعله صريح في ذلك، بملاحظة ما ذكره قبل ذلك في[٥] تقسيم الاستصحاب[٦]، وأصرح من ذلك في عموم محل النزاع استدلال النافين في كتب الخاصة والعامة بأنّه لو كان الاستصحاب معتبراً لزم ترجيح بيّنة النافي لاعتضاده[٧] بالاستصحاب، واستدلال المثبتين -كما في المنية- بأنّه لو لم يعتبر الاستصحاب لانسد باب استنباط الأحكام من الأدلة؛ لتطرق احتمالات[٨] فيها لا تندفع إلّا بالاستصحاب»[٩] انتهى.

وفيه: ما عرفت من أنّ استصحاب حال الشرع في اصطلاحهم عبارة عن[١٠] التعويل على الحالة السابقة التي[١١] هي أحد الأصول الأربعة التي[١٢] ينقسم

---

(١) في النسخة المعتمدة من المصدر: «بظهور» وفي نسخة بدل منها «بظاهر».

(٢) في (س)، و(ر)، و(ش)، و(ك): «باستصحاب».

(٣) في المصدر، و(ع)، و(ر)، و(ش)، و(ك): «الخلاف».

(٤) في المصدر، و(ع) و(ر): «رحمه الله» غير موجودة، وفي (ك): «قدس سره».

(٥) في (ع)، و(ر)، و(ش)، و(ك): «من» مكان «في».

(٦) انظر: الرسائل الأصولية: ٤٢٣.

(٧) في (ي): «لاعتقادة».

(٨) في (س): «الاحتمالات».

(٩) فرائد الأصول ٣: ٢٩، ولمعرفة رأي السيد صاحب المنية قدس سره انظر: منية اللبيب في شرح التهذيب ٢: ٥٤٨.

(١٠) في (ي): «عن» غير موجودة.

(١١) في (ع)، و(ر)، و(ش): «الذي هو».

(١٢) في (ي): «التي» غير موجودة.

الاستصحاب إليها -على ما أشرنا إليه- ولا إشعار فيه باختصاص غير الأمور الخارجية بمحل النزاع؛ فإنّه في مقابل استصحاب حال العقل -الذي هو المعذورية عند الجهل- لا في مقابل الأمور الخارجية.

ومما حققناه ظهر أنّه لا حاجة في إدخال استصحاب العدميات[١] في محل النزاع إلى هذه التمحلات، بل لا معنى لتخصيص بعض الموارد بجريان القاعدة، ولا يصلح كون الشيء عدمياً لتبديل العنوان، وإنّما يختلف الضابط بكونه تعويلاً على الحالة السابقة أو على المقتضى أو بما[٢] يماثلهما[٣] واختصاص المورد بالضابط وإن كان ممكناً، إلّا أنّه لا موهم له[٤] في المقام، وسيتضح -إن شاء الله تعالى- اضطراب كلماتهم في تحرير محل النزاع.

وقد صرح المحقق[٥] -في ما سيأتي من كلامه- بأنّه غير مبينّ، ويرجع الأمر إلى كون النزاع من كثير منهم[٦] لفظياً؛ فإنّه لا إشكال ولا خلاف في عدم الاعتداد باحتمال المانع وهو عندهم تمسك بالإطلاق والعموم، على ما سيتضح[٧].

فالاستدلال عليه، بأنّه لولاه لانسدّ باب الاستنباط، ناظر إلى عدم الاعتداد باحتمال المانع -وهو خارج[٨] عن محل النزاع- فالمستدل اشتبه عليه محل النزاع،

---

(١) في (ر)، و(ش) العبارة هكذا: «الاستصحاب في العدميات».

(٢) في (ع): «ما» مكان «بما».

(٣) في (س)، و(ر): «بمماثلها».

(٤) في (س): «يتوهم» مكان «موهم له»، وفي (ي): «له» غير موجودة.

(٥) في (ع)، و(ش)، و(ك): «تَتْنُ» بعد «المحقق».

(٦) في (ع)، و(ك): «من كثير منهم» غير موجودة، وفي (س) العبارة: «منهم من كثير».

(٧) في (ع)، و(ر)، «إن شاء الله» بعد «سيتضح»، وفي (ش)، و(ك): «إن شاء الله تعالى».

(٨) في (س)، و(ي): يوجد خرم من «المانع» إلى «خارج».

وبالتأمل في ما مرّ[١] يظهر ما في بقية كلامه أعلى الله مقامه[٢]، فلاحظ وتفطن[٣].

[أقسام الاستصحاب من حيث المستصحب]

الثاني: من حيث إنّ المستصحب إمّا أن يكون حكماً شرعياً وإمّا أن يكون غيره، وقد توهم التفصيل بينهما بإثبات الحجية في الأول دون الثاني وبالعكس، فالأول[٤] ما[٥] حكاه المحقق الخونساري[٦] صريحاً، والثاني منقول عن الأخباريين، وكلاهما فاسدان:

أمّا الأول: فلأنّ الاستصحاب في الأمور الخارجية من الضروريات، ولم ينكر أحد أنّ[٧] استحصاب الزوجية والملكية والحياة -وغيرهما ممّا لا يحصى[٨]- جايز وإنّ مدعي الزوال عليه البيّنة، ومدعي البقاء[٩] منكر، فغرض القائل بعدم حجية الاستصحاب في غير الحكم الشرعي ليس إلّا التنبيه على أنّ الاستصحاب لا يكون مثبتاً، وإنّما هو ترتيب الآثار الشرعية للمستصحَب[١٠] والبقاء[١١] للحكم بنفسه حيث يشك في زواله.

---

(١) في (ك): «مر» غير موجودة.

(٢) في (ش): «في الجنان» قبل «مقامه»، وفي (ي)، و(ك): «الفردوس» مكان «الجنان».

(٣) في (ع)، و(ر)، و(ش)، و(ك): «والله العالم» بعد «وتفطن»، وفي (س): من «أعلى» إلى «تفطن» غير موجودة.

(٤) في (ك): «الأول».

(٥) في (ع)، و(ر)، و(ك): «ما» غير موجودة.

(٦) في (ع): «رحمه الله» بعد «الخونساري»، وفي (ش)، و(ك): «قدس سره».

(٧) في (ر)، و(ش): «عن» قبل «أن».

(٨) في (ع): «يخفى» مكان «يحصى».

(٩) في (ع)، و(ش): «والمدعي للبقاء»، وفي (ي): «يدعي» مكان «مدعي».

(١٠) في (ش)، و(ك): «على المستصحب» مكان «للمستصحب».

(١١) في (ع)، و(س)، و(ر)، و(ش)، و(ي)، و(ك): «أو إبقاء».

وأمّا الثاني: فلأنّه لم يظهر من الأخباريين اختصاصهم بإنكار الاستصحاب في الأحكام، وإنّما[١] انفردوا بإيجاب الاحتياط في الشبهة الحكمية التحريمية، ومنشأ الشبهة ما ظهر من بعضهم من إنكار الاستصحاب مطلقاً[٢] وفاقا لجميع المحققين[٣] من الخاصة والعامة، ولعدم تميز محل البحث[٤] عن غيره عندهم وقعوا فيما وقعوا.

توضيح ذلك: أنّ محل النزاع إنّما هو اعتبار[٥] الاستصحاب بمعنى التعويل على مجرد الحالة السابقة، وإن كان الشك من جهة الشك في الموضوع أو المقتضي كاستصحاب حكم المتيمم بعد وجدان الماء مع قيام احتمال دوران الحكم مدار الفقدان الزايل بالفرض، ومثل هذه الشبهة لا تكون إلّا حكمية، حيث إنّ منشأها[٦] احتمال كون ما زال واسطة في العروض.

ففي الفوائد المدنية[٧] «إنّ صور الاستصحاب المختلف فيها -عند النظر الدقيق والتحقيق- راجعة إلى أنّه إذا ثبت حكم بخطاب شرعي في موضوع في حال من حالاته، نجريه[٨] في ذلك الموضوع عند زوال الحالة القديمة وحدوث نقيضها فيه، ومن المعلوم أنّه إذا تبدل قيد موضوع المسألة بنقيض ذلك القيد اختلف موضوع المسألتين، فالذي سمّوه[٩] استصحاباً -في الحقيقة-

---

(١) في (س): «بل» مكان «وإنّما».

(٢) في (ك): «مطلقاً» غير موجودة.

(٣) في (ك) العبارة هكذا: «لجمع من المحققين».

(٤) في (س): «النزاع و» قبل «البحث».

(٥) في (ي): «في» قبل «اعتبار».

(٦) في (ي): «منشأ»، وفي (ك): «منشأه».

(٧) في (ش)، و(ك): «المكية».

(٨) في النسخة المعتمدة من المصدر، و(ع): «نجريه» والموجود هو عن نسخة بدل منها، وفي (ر): «تجزيه»، وفي (ش): «مجزيه».

(٩) في (ك): كلمة غير واضحة مكان «سمّوه».

راجع[١] إلى إسراء حكم من موضوع[٢] إلى موضوع آخر متحد[٣] معه في الذات مختلِف معه في الصفات[٤]، ومن المعلوم عند الحكيم أنّ هذا المعنى غير معتبر شرعاً وأنّ القاعدة الشريفة المذكورة غير شاملة له»[٥] انتهى.

وأشار بالقاعدة الشريفة إلى ما يستفاد من الأخبار، وهذا الكلام[٦] صريح في أنّ محل النزاع إنّما هو هذه الصورة، وأنّ مرجعه إلى إسراء حكم من موضوع إلى آخر، وأنّ الأخبار لا تشمله، فليس إنكاره للاستصحاب إلّا كإنكار ساير المنكرين في ما أنكروه، مع التزامه بالعمل[٧] بقاعدة اليقين المستفادة من الأخبار.

وإلى هذا ينظر ما عن المحدث الحر تَدَّسَ[٨] من أنّ أخبار الاستصحاب لا تدل على اعتباره في نفس الحكم الشرعي، وإنّما تدل على اعتباره في موضوعاته ومتعلقاته، فإنّ الغرض أنّ إبقاء نفس[٩] الحكم مع[١٠] عدم العلم بموضوعه ومتعلقه و[١١]احتمال زواله بزوال موضوعه -كما هو محل النزاع- ممّا لا يستفاد من الأخبار،

---

(١) في المصدر: «راجع بالحقيقة»، وفي (ع)، و(ر)، و(ش)، و(ك): «راجع في الحقيقة».

(٢) في المصدر: «من موضوع» غير موجودة، وفي (ع)، و(ش) و(ك): «من» غير موجودة.

(٣) في المصدر: «يتحد».

(٤) العبارة في المصدر هكذا: «بالذات ويغايره بالقيد والصفات».

(٥) النص المقتبس غير موجود في الفوائد المدنية بلفظه، نعم موجود مضمونه في صفحة ٢٨٤ وما بعدها، وقد ذكر الفاضل التوني تَدَّسَ بأنّ الكلام عن الفوائد المكية، قال -عند نقله المطلب في الوافية في أصول الفقه: ٢١٢-: «قال المدقق الأسترآبادي في الفوائد المكية، بعد إيراد الأخبار الدالة على الاستصحاب المذكور» إلى أن قال: «وقد أجبنا عنها في الفوائد المدنية، تارة بما ملخصه: أن صور الاستصحاب المختلف فيها... إلى آخره» وقد قابلناه عليها.

(٦) في (س)، و(ي): «الأخبار».

(٧) في (ع): «بالعمل» غير موجودة.

(٨) في (س): «تَدَّسَ» غير موجودة.

(٩) في (س)، و(ي): «النفس».

(١٠) في (ك): «من» مكان «مع».

(١١) في (ر): «و» غير موجودة.

وإنّما المستفاد منه قاعدة اليقين الجارية مع الشك في بقاء الموضوع في نفس الموضوع لا في الحكم مع العلم بزوال ما يحتمل دخله[١] فيه[٢].

في أنّ الحكم الشرعي ما هو

وبما حققنا يظهر ما في ما أفاده الأستاد تدّ حيث قال، بعد ما حكى التفصيلين المتعاكسين عن المحقق القمي ﷺ[٣][٤]: «وفيه نظر: يظهر بتوضيح المراد من الحكم الشرعي وغيره، فنقول: الحكم[٥] الشرعي يراد به تارة الحكم الكلي الذي من شأنه أنّ يؤخذ من الشارع، كطهارة من خرج منه[٦] المذي أو نجاسة ما زال تغيره بنفسه، وأخرى يراد[٧] [به][٨] ما يعم الحكم الجزئي الخاص في الموضوع الخاص، كطهارة هذا الثوب ونجاسته؛ فإنّ الحكم بهما -من جهة عدم ملاقاته للنجس[٩] أو ملاقاته له[١٠]- ليس وظيفة للشارع.

نعم، وظيفته إثبات الطهارة كلية لكل شيء شك في ملاقاته للنجس[١١] وعدمها، وعلى الإطلاق الأول جرى الأخباريون حيث أنكروا اعتبار الاستصحاب في نفس

---

(١) في (ي): «دخل».

(٢) انظر: الفصول المهمة في أصول الأئمة ١: ٦٢٨.

(٣) في (ع)، و(ك): «تدّ»، وفي (س)، و(ر): «ﷺ» غير موجودة، وفي (ك): «القمي» غير موجودة.

(٤) انظر: القوانين المحكمة في الأصول ٣: ١٢٥.

(٥) في (ي): «إنّ» قبل «الحكم».

(٦) في (س): «عنه».

(٧) في (ر): «ما» قبل «يراد».

(٨) ما بين المعقوفين أضفناه عن المصدر، و(ع)، و(ر)، و(ش)، و(ك)؛ كي تستقيم العبارة أكثر.

(٩) في (س): «النجس».

(١٠) في المصدر: «له» غير موجودة.

(١١) في (ي): «للنجس» غير موجودة.

أحكام الله تعالى، وجعله الأسترآبادي من أغلاط من تأخر عن المفيد[١]، مع اعترافه باعتبار الاستصحاب في مثل طهارة الثوب ونجاسته وغيرهما ممّا شك فيه من الأحكام الجزئية[٢]؛ لأجل الاشتباه في الأمور الخارجية.

وصرح المحدث الحر العاملي: بأنّ أخبار الاستصحاب لا تدل على اعتباره في نفس الحكم الشرعي، وإنّما تدل على اعتباره[٣] في موضوعاته ومتعلقاته[٤].

والأصل في ذلك عندهم أنّ الشبهة في الحكم الكلي لا مرجع فيها إلّا الاحتياط، دون البراءة أو[٥] الاستصحاب؛ فإنّهما[٦] عندهم مختصان بالشبهة في الموضوع.

وعلى الإطلاق الثاني جرى بعض آخر.

قال المحقق الخونساري في مسألة الاستنجاء بالأحجار: ينقسم الاستصحاب إلى قسمين باعتبار انقسام[٧] الحكم المأخوذ فيه إلى شرعي[٨] وغيره[٩]، ومثَّل للأول بنجاسة الثوب أو[١٠] البدن، وللثاني برطوبته، ثم قال: ذهب بعضهم إلى حجيته بقسميه وبعضهم إلى[١١] حجية القسم الأول فقط[١٢] انتهى.

---

(١) انظر: الفوائد المدنية والشواهد المكية: ٢٨٤، و٢٨٩.

(٢) انظر: الفوائد المدنية والشواهد المكية: ٢٩١.

(٣) في (ك): يوجد خرم من «في نفس» إلى «اعتباره».

(٤) الفصول المهمة في أصول الأئمة ١: ٦٢٨.

(٥) في (ع)، و(ك): «و».

(٦) في (س): «لأنّهما».

(٧) في (ر)، و(ش): «انقسام» غير موجودة.

(٨) في (س): «حكم» قبل «شرعي».

(٩) في (ر): «وغير».

(١٠) في (س): «و».

(١١) في (س): «إلى حجيته بقسميه وبعضهم إلى» غير موجودة.

(١٢) مشارق الشموس: ٧٦.

إذا عرفت ما ذكرنا[١] ظهر أنّ عدّ القول بالتفصيل بين الأحكام الشرعية والأمور الخارجية قولين متعاكسين ليس على ما ينبغي؛ لأنّ المراد بالحكم الشرعي إن كان هو الحكم الكلي[٢] الذي أنكره الإخباريون فليس هنا من يقول باعتبار الاستصحاب فيه ونفيه في غيره؛ فإنّ ما حكاه المحقق الخونساري، واستظهره السبزواري رحمه الله[٣] هو اعتباره في الحكم الشرعي بالإطلاق الثاني الذي هو أعم من الأول.

وإن أريد بالحكم الشرعي الإطلاق الثاني الأعم فلم يقل أحد باعتباره في غير الحكم الشرعي وعدمه في الحكم الشرعي؛ لأنّ الأخباريين لا ينكرون الاستصحاب في الأحكام الجزئية»[٤] انتهى.

فإنّك قد عرفت فساد النسبة، وعلى تقدير الصدق فلا بأس بجعلهما متعاكسين؛ ضرورة أنّ الحكم[٥] الشرعي ليس له إطلاقان[٦].

نعم، الشبهة فيه قد تكون حكمية وقد تكون موضوعية، واختلاف حالتي[٧] الحكم بالكيلة والجزئية لا يوجب تعدد المعنى، فإطلاق[٨] الحكم على الحكم[٩] الكلي والجزئي إطلاق واحد، والمراد من اللفظ في الحالتين معنى واحد، وإنكار الاستصحاب في نفس أحكام الله تعالى لا يختص به الأخباريون، بل إنّما هو مقالة

---

(١) في المصدر: «ذكرناه».

(٢) في (ر): «الكلي» غير موجودة.

(٣) في المصدر، و(ع)، و(س)، و(ر)، و(ش)، و(ي)، و(ك): «رحمه الله» غير موجودة.

(٤) فرائد الأصول ٣: ٣٣، وللاطلاع على رأي السبزواري انظر ذخيرة المعاد في شرح الارشاد ١: القسم ١: ٩٨، و١٣٤.

(٥) في (ع): «حكم».

(٦) في (ي): «إطلاق».

(٧) في (ي): «حالي».

(٨) في (ش): «وإطلاق».

(٩) في (س): «الحكم» غير موجودة.

المنكرين مطلقاً.

فـإنّ محل النزاع -على ما عرفت من تصريح الأسـترآبادي- إنّما هو ذلك، فإنكار الاستصحاب في نفس أحكام الله[١] دون موضوعاتها ومتعلقاتها إنّما هو إنكار مطلق، وذهـاب[٢] إلى طريقـة المنكريـن لا أنّه مقالـة الأخباريين، ولا شـبهة في أنّ الأحكام الشرعيـة إنّـما تعرض للموضوعـات الكلية، فـإنّ اتصاف الموضـوع الجزئي بحكم الشارع ليس اتصافاً[٣] جديداً مغايراً لاتصاف الكلي به[٤]، بل إنّما هو انطباق للموضوع الـكلي[٥] المتصف به على الفرد، وليـس الوجود في الخارج شرطاً للاتصاف، بل ينافيه بالنسبة إلى الأحكام التكليفية؛ فإنّ الشيء - مثلاً- إنّما يجب[٦] قبل الوجود وأمّا بعده فيسقط ويبرئ الذمة، وكذا الحال في ساير الأحكام التكليفية[٧]، وليس تعلق الأحكام الوضيعيـة بموضوعاتهـا إلّا كتعلق الأحكام التكليفية بها، غايـة الأمر أنّ الوجود لا ينافيها من هذه الحيثية، وعدم كون بيان الحكم الجزئي وظيفة للشارع إنّما هو لأجل أنّ التحقق ليس من شأنه بيانه، والاتصاف ليس إلّا اتصاف الكلي، وبيانه وظيفته.

في أنّ للحكم حيثيتين اتصاف الموضوع به وتحققه في الخارج

فالحكـم لـه حيثيتـان: اتصـاف الموضوع بـه، وتحققه في الخـارج تبعـاً لتحقق موضوعـه، والحيثيـة الأولى بيانها وظيفة الشـارع، والحيثية الثانيـة لا توجب تغاير الحكم الجزئي للكلي، فليس للحكم معنيان أحدهما بيانه وظيفة الشـارع[٨] بخلاف

(١) في (ع)، و(ر) ، و(ش) ، و(ك): «الأحكام» مكان «أحكام الله».

(٢) في (ع): «في ذهاب».

(٣) في (ي): «اتصافا» غير موجودة.

(٤) في (س): «به» غير موجودة.

(٥) في (س) ، و(ي): «الموضوع» و«الكلي» غير موجودة.

(٦) العبارة في (ع) ، و(ر) ، و(ش) ، و(ك) هكذا «إنّما يجب مثلا».

(٧) في (س) يوجد خرم من «فإنّ الشيء» إلى «التكليفية».

(٨) في (ك): «للشارع».

الآخر، بل الحكم له حيثيتان: اتصاف الموضوع به، وتحققه في الخارج[١] تبعاً لتحقق موضوعه الذي مرجعه إلى انطباق[٢] الكلي على الفرد، وكون الموجود في الخارج من أفراد الموضوع ليس حكماً، فبيان[٣] الحكم عبارة عن إثباته لموضوعه وهو -دائماً- وظيفة الشارع، وإنّما[٤] الذي ليس من وظيفته انطباق الموضوع الكلي على الفرد الذي هو مآل بيان الحكم الجزئي، فبطل[٥] ما جعله فارقاً[٦] بين الحكم الكلي والجزئي.

ولمّا كان محل النزاع هو الحكم باتصاف شيء بحكم من الأحكام -استناداً إلى اتصافه به في حال متغير[٧]، ومع قيد زائل- فلا محالة اختص الإنكار بالأحكام الكلية، والاعتراف بالاستصحاب في طهارة الثوب ونجاسته[٨] عند الشك في الزوال إنّما هو لكونه استصحابا بمعنى آخر، لو وجد مثله في الأحكام لالتزموا به أيضاً، كما هو الحال في الشك في وقوع الطلاق بخليّة وبريّة، والشك في ناقضية المذي وغيرها.

فإنّه لم يتأمل أحد في العمل بالاستصحاب في أمثاله و[٩] إن كان متعلقه حكماً شرعياً كلياً، ولهذا كان[١٠] استصحاب عدم النسخ، وعدم القرينة على التجوز، والتخصيص والتقييد من الاستصحابات المجمع[١١] عليها.

---

(١) في (ع)، و(س)، و(ر)، و(ش)، و(ي)، و(ك): «في الخارج» غير موجودة.

(٢) في (س)، و(ش)، و(ك): «بيان» قبل «انطباق».

(٣) في (س): «فيها لأنّ» مكان «فبيان».

(٤) في (س)، و(ي): «وإنّما» غير موجودة.

(٥) في (ع)، و(س)، و(ي)، و(ك): «فيشكل» مكان «فبطل».

(٦) في (ي): «تارة» مكان «فارقا».

(٧) في (س): «متيقن» مكان «متغير».

(٨) في (ك): «ونجاستها».

(٩) في (ي): «و» غير موجودة.

(١٠) في (س)، و(ر)، و(ش)، و(ي)، و(ك): «وبأن» مكان «ولهذا كان».

(١١) في (م) توجد حاشية «المجمعة» وبعدها «خ.ل» أي نسخة بدل عما بايدينا، وفي (ي): «للجمع».

وظهر ممّا حققناه أنّه لا إشعار في كلماتهم بما زعمه، ومن الغريب ما جعله أصلاً لما زعم ذهابهم إليه، فإنّ الشبهة الوجوبية والأحكام الوضيعة ليس المرجع فيها الاحتياط عند قاطبة الأخباريين وليس إنكار الاستصحاب إلّا تبعاً للمحققين من الأصوليين، كما يظهر ممّا سيجيء، إن شاء الله تعالى.

وكأنّ الذي أوقعه في هذا الوهم ما ذكره الأسترآبادي[١] بعدما تقدم من كلامه من «أنّ استصحاب الحكم الشرعي، وكذا الأصل - أي الحالة السابقة التي إذا خلّي الشيء ونفسه[٢] كان عليها- إنّما[٣] يعمل بهما ما لم يظهر مخرج[٤] منهما[٥]، وقد ظهر في محل النزاع[٦] تواتر[٧] الأخبار[٨] بأنّ كل ما تحتاج إليه[٩] الأمة[١٠] ورد فيه خطاب وحكم حتى أرش الخدش، وكثير ممّا ورد مخزون عند أهل الذكر[١١]، فعلم[١٢] أنّه ورد في محل النزاع أحكام لا نعلمها بعينها، وتواتر الأخبار بحصر المسائل في ثلاثة: بيّن رشده وبيّن غيّه- أي: مقطوع فيه ذلك ولا ريب فيه- وما ليس هذا ولا ذاك، وبوجوب التوقف في الثالث»[١٣] انتهى.

---

(١) في (ش): «تتمّة» بعد «الأسترآبادي».

(٢) في (ر): «نفسهما»، وفي (ك): «نفسها».

(٣) في (س)، و(ش): «إن» مكان «إنما».

(٤) في (ي): «يخرج».

(٥) في المصدر: «عنهما».

(٦) في المصدر: «بيان ذلك أنه» بعد «النزاع».

(٧) في (ع)، و(ر)، و(ش): «التواتر» مكان «تواتر».

(٨) في المصدر، و(ع)، و(س)، و(ر)، و(ش)، و(ي)، و(ك): «عنهم» عليهم السلام بعد «الأخبار».

(٩) في (س)، و(ر): «إليه» غير موجودة.

(١٠) في المصدر: «إلى يوم القيامة» بعد «الأمة».

(١١) في المصدر، و(ع)، و(س)، و(ر)، و(ش)، و(ي)، و(ك): «عليهم السلام» بعد «الذكر».

(١٢) في (ي): «نعلم».

(١٣) الوافية في أصول الفقه: ٢١٣.

فهو -بعد ما سلك مسلك غيره من المنكرين في[١] الاستناد إلى[٢] أنّ الاستصحاب في محل النزاع إسراء حكم من موضوع إلى آخر من غير دليل، وأنّ هذا ليس مفاد أخبار الباب- أراد أن يقيم عليه[٣] دليلا آخر زعم اختصاصه به وهو ما دلّ على وجوب التوقف عند الشبهة؛ فإنّه توهم أنّ أخبار التثليث حاكمة على أخبار الباب على تقدير دلالتها على حجية الاستصحاب وأنّها مخرجة منها.

في فساد توهم حكومة أخبار التثليث على أخبار الاستصحاب

وهذا توهم فاسد اختص به، ولم يحصل لغيره، بل لا يكاد يخفى فساده[٤] على ذي مسكة، حيث إنّ مفاد أخبار التثليث ليس إلّا حكماً ظاهرياً، فكونه مخرجا عن[٥] الاستصحاب والأصل لا معنى له، بل الأمر بالعكس إلّا ترى أنّ قاعدة اليقين- المستفادة من الأخبار بتسليم من المنكرين للاستصحاب- مقدمة على الاحتياط عندهم، فلو بنينا على دلالة أخبار الباب على حجية الاستصحاب المتنازع فيه لم يتجه تحكيم أخبار التثليث، فلا معنى لجعل هذا جواباً مستقلاً، بل لا معنى له أصلاً؛ فإنّ الإشكال الذي استصعبه[٦] وزعم عجز الفحول عن دفعه إنّما هو دلالة الأخبار على الاستصحاب[٧] المتنازع فيه.

والجواب عنه بأنّ أخبار التثليث[٨] مخرجة عن الأصل المستفاد منها غلط، مع

---

(١) في (ع): «من» مكان «في».

(٢) في (ي): «إلا» مكان «إلى».

(٣) في (ك): «إليه».

(٤) في (ش): «على» قبل «فساده على».

(٥) في (ك): «من».

(٦) في (ك): «يستصعبه».

(٧) في (ي): «الأصل» مكان «الاستصحاب».

(٨) في (س): «الاستصحاب» مكان «التثليث».

أنّـه لـو كان لتقديمها وجه فهو طرح لأخبار الباب لا خـروج عن الأصل بالدليل، وإنّما[١] غرضه دفع الإشكال المتوجه على تقدير العمل بالأخبار والأخذ بمفادها.

وبالجملة، فليس مستند الأخباريين في إنكار الاستصحاب إلّا ما استند إليه ساير المحققين، وأنّ ما صدر عن[٢] الأسترآبادي[٣] ما صدر غفلة عن حقيقة الحال.

قوله: «وعلى الإطلاق الثاني جرى بعض آخر ... إلى آخره» ظهر ما فيه ممّا مر، مع أنّ المذكور في كلام المحقق الخونساري رحمه الله[٤] ليس إلّا الحكم الشرعي الجزئي، فحمله على المعنى الأعم لا وجه له[٥]، بل كان اللايق -على هذه الطريقة- أن يحكم بأنّ له إطلاقاً ثالثاً وهو أن يراد منه خصوص الحكم الجزئي، بل الأنسب بما نسب إلى الخونساري[٦] من التفصيل بين الحكم الجزئي وبين[٧] الحكم الكلي والأمور الخارجية، وتخصيص الأول بحجية الاستصحاب إنّما هو ذلك.

وكيف[٨] كان، فبعد وجود القول باختصاص الحكم الشرعي الجزئي بجريان الاستصحاب على ما زعمه تدثر[٩] لا وجه لحمل ما في كلامه على الأعم، ثم قال: «إذا عرفت ما ذكرنا ظهر أنّ عدّ القول بالتفصيل بين الأحكام الشرعية والأمور الخارجية قولين متعاكسين ليس على ما ينبغي؛ لأنّ المراد بالحكم الشرعي:

---

(١) في (ر): «إنما» غير موجودة.

(٢) في (ع)، و(ش)، و(ك): «من» مكان «عن».

(٣) في (ش): «رحمه الله» بعد «الأسترآبادي».

(٤) في (ر)، و(ك): «رحمه الله» غير موجودة.

(٥) في (ع) : «له» غير موجودة.

(٦) في (ع)، و(ش): «رحمه الله»، وفي (ك): «تدثر».

(٧) في (س)، و(ي): «بين» غير موجودة.

(٨) في (ش)، و(ي): «فكيف».

(٩) في (ع): «رحمه الله»، وفي (ش): «تدثر» غير موجودة.

إن كان هو الحكم الكلي الذي أنكره الأخباريون فليس هنا من يقول باعتبار الاستصحاب فيه ونفيه في غيره، فإنّ ما حكاه المحقق الخونساري[١] واستظهره السبزواري هو اعتباره في الحكم الشرعي بالإطلاق الثاني الذي هو أعم من الأول.

وإنّ أريد بالحكم الشرعي الإطلاق الثاني الأعم فلم يقل أحد باعتباره في غير الحكم الشرعي وعدمه في الحكم الشرعي؛ لأنّ الأخباريين لا ينكرون الاستصحاب في الأحكام الجزئية»[٢] انتهى.

وفيه: ما عرفت من أنّ الحكم الشرعي ليس له إطلاقان، وأنّ الحكم الكلي والجزئي ليسا فردين للحكم[٣]، بل إنّما للحكم جهتان: عروضه لموضوعه، ووجوده تبعاً له، فالقولان متعاكسان، غاية الأمر أنّ في المسألة تفصيلاً ينبغي التنبيه عليه، وأين هذا من فساد الحكم بتعاكس القولين؟! فتفطن.

ثم قال: «ثم إنّ المتحصل[٤] من القول بالتفصيل بين القسمين المذكورين -في هذا التقسيم- ثلاثة:

الأول: اعتبار الاستصحاب في[٥] الحكم الشرعي مطلقاً -جزئياً كان كنجاسة الثوب، أو كلياً كنجاسة الماء المتغير بعد زوال التغير- وهو الظاهر ممّا حكاه المحقق الخونساري[٦].

---

(١) في (ش): «رحمه الله».

(٢) فرائد الأصول ٣: ٣٤.

(٣) في (ع)، و(س)، و(ي): «للحكم» غير موجودة.

(٤) في المصدر، و(ع)، و(ي): «المحصل».

(٥) في (س): «في» غير موجودة.

(٦) في (ع)، و(ش): «رحمه الله».

الثاني: اعتبار[١] في ما عدا الحكم الشرعي الكلي وإن كان حكماً جزئياً، وهو الذي حكاه في الرسالة الاستصحابية عن الأخباريين.

الثالث: اعتباره في الحكم الجزئي دون الكلي ودون الأمور الخارجية، وهو الذي ربما يستظهر ممّا حكاه السيد شارح[٢] الوافية عن المحقق الخونساري في حاشية له على قول الشهيد[٣] في تحريم استعمال الماء النجس والمشتبه[٤]»[٥] انتهى.

وفيه: أنّ تخصيص الحكم الشرعي بالاستصحاب خلاف الاجماع المدعى في كلام جماعة المعلوم بالعيان، فهل تأمل[٦] أحد في العمل بالأصول اللفظية مع دعوى جماعة الإجماع عليها، وعدّهم لها من الاستصحابات المجمع عليها، مع أنّ استصحاب الزوجية والملكية والرقية -ممّا لا يتناهى- لا مجال للتوقف فيه، بل إنكاره خروج عن الدين، وكان غرض القائل التنبيه على عدم اعتبار الأصل المثبت، فاغتر من اغتر بظاهر كلامه.

وأمّا القول الثاني المنقول من الأخباريين فقد عرفت حاله[٧]، ويظهر بالتأمل ما في القول الثالث.

---

(١) في المصدر: «اعتباره».

(٢) في (ر): «الشارح».

(٣) في المصدر، و(ك): «تذنيب».

(٤) انظر: مشارق الشموس: ٢٨١.

(٥) فرائد الأصول٣: ٣٥.

(٦) في (ي): «قائل».

(٧) في (ك): «حاله» غير موجودة.

فـي أنّ توهم التفصيل في المسـتصحب بيـن الأحكام التكليفية والوضعية فاسـد

الثالـث[١]: مـن حيـث إنّ المسـتصحب قد يكـون حكـماً تكليفياً، وقـد يكون وضعيـا[٢]، وقـد توهم ذهاب صاحـب[٣] الوافية[٤] إلى التفصيـل بينهما وهو توهم فاسـد، بـل إنّما هـو أيضاً من المنكرين لمـا هو[٥] محل النـزاع مطلقاً، وقـد نبّه[٦] على جريـان الاسـتصحاب في موضوعات الأحـكام[٧] ومتعلقاتهـا وإن كانت أحكاماً وضعيـة، ألا ترى أنّ العقد[٨] -مثلًا- سـبب للشـك[٩]، والطهارة شرط، والحدث مانع[١٠]، فحيث اسـتند الشـك في الحكم إلى الشـك في بقاء السبب والشرط والمانع يجرى الاسـتصحاب في الشك السببي، ومجرد كونه حكماً شرعياً لا يمنع من جريان الاسـتصحاب؛ لأنّ عدم اعتبار الاسـتصحاب في الأحكام[١١] إنّما هو لأنّ الشـك ليس في الرافع، لا أنّ المسـتصحب لما كان حكماً شرعياً لم يجر فيه الاسـتصحاب فإنّ هذا لا يصلح فارقاً[١٢].

---

(١) في (ك): «الثالث» غير موجودة.

(٢) في (ك): «حكما» قبل «وضعيا».

(٣) في (ي): «صاحب» غير موجودة.

(٤) في (ش): «رحمه الله».

(٥) في (ع)، و(ك): «هو» غير موجودة.

(٦) في (س)، و(ي): «تنبه».

(٧) في (ر): «الأحكام» غير موجودة.

(٨) في (ر): «العقد» غير موجودة.

(٩) في (ع)، و(ش)، و(ي)، و(ك): «للملك» مكان «للشك»، وفي (س): «الملك».

(١٠) في (ع)، و(ك): «رافع» مكان «مانع».

(١١) في (ك): «التكليفية» بعد «الأحكام» لكن كأنها مضروبة.

(١٢) انظر الوافية في أصول الفقه: ٢٠٢.

فـلا فرق بين هذا وبين ما أفاده الحر العامـلي رحمه الله[١] من أنّ الأخبار لا تدل على اعتبـاره في نفس الحكم الشرعي وإنّما تـدل على اعتباره في موضوعاته ومتعلقاته[٢]، ولعل الله[٣] يوفقني بتوضيحه[٤] في[٥] ما سيأتي.

وشيخنا قدس سره لما زعم اضطراب كلامه ومنافاة أوله لآخره، حيث إنّ الذي يظهر منـه أخيراً إنّما هو جريان الاسـتصحاب في نفس الأسـباب والـشروط والموانع، لا السببية والشرطية والمانعية، لم يدرج هذا التقسيم[٦] في التقسيم الثاني[٧].

وفيه:

أولاً: ما عرفت من فساد التوهم.

وثانيـاً: أنّه لا منافاة بـين الأمرين، حيث إنّه ليس مراده مـن الأحكام الوضعية التـي يجري فيها الاسـتصحاب والسـببية[٨] والشرطيـة والمانعية، بل مثـل الطهارة والحدث ممّـا هي أسـباب وشروط وموانع للأحكام التكليفيـة مع كونها أحكاماً وضعية أيضاً فتفطن، وسيتضح هذا عند[٩] التعرض لكلامه، إن شاء الله تعالى[١٠].

وثالثاً: هذا[١١] إنّما يصلح للتوقف في النسبة لا التثليث.

---

(١) في (ع)، و(س)، و(ش)، و(ي)، و(ك): «العاملي» غير موجودة، وفي (ك): «قدس سره» مكان «رحمه الله».

(٢) انظر: الفصول المهمة في أصول الأئمة ١: ٦٢٨.

(٣) في (ش): «الله تعالى».

(٤) في (ش)، و(ي)، و(ك): «لتوضيحه».

(٥) في (س): «إن شاء الله تعالى» قبل «في».

(٦) في (س): «هذا التقسيم» غير موجودة.

(٧) انظر: فرائد الأصول ٣: ٣٦.

(٨) في (ع)، و(س)، و(ر)، و(ش): «استصحاب السببية»، وفي (ي)، و(ك): «و» فقط غير موجودة.

(٩) في (س): «إن شاء الله تعالى» قبل «عند».

(١٠) في (ي): «تعالى» غير موجودة.

(١١) في (ر)، و(ش)، و(ي)، و(ك): «إنّ» قبل «هذا».

[الدليل الدال على الاستصحاب]

وأمّا من الحيثية الثانية فمن وجوه أيضاً[١]:

أحدهـا: من حيث إنّ الدليل المثبت: إمّـا أن يكون إجماعاً، وإمّا أن يكون غيره، وتوهـم الذهـاب إلى التفصيل بينهما بالنسـبة إلى الغزالي[٢]، وإنّما نشـأ هـذا التوهم مـن الغفلة عن أنّ اسـتصحاب حال الإجماع عبارة عن التعويل على الحالة السـابقة المعبر عنه باسـتصحاب حال الـشرع أيضاً؛ ولذا[٣] صرحوا بأنّ محـل النزاع إنّما هو اسـتصحاب حـال الإجماع مـع أنّ المثال المعروف لاسـتصحاب حـال الإجماع هو المتيمـم الواجـد للماء، وليس الدليـل فيه الإجمـاع[٤]، بل هو معلوم بنـص القرآن، وسيزداد المطلب اتضاحاً، إن شاء الله تعالى.

وبالجملـة، فلا معنى لمدخلية الدليل[٥] المثبت للحكم في جريان الاسـتصحاب عنـد[٦] الشـك، ولم يتفـوه بـه أحـد، وإنّـما وقـع مـن وقـع في هـذه الشـبهة[٧] لما ذكرنا[٨].

الثـاني: من حيث إنّه قد يثبت بالدليل العقلي وقـد يثبت بالدليل الشرعي، وقد اختص شـيخنا تدّس بالتفصيل بينهما فزعم عدم الجريان على الأول، زعماً منه أنّ كلّ

---

(١) في (ي) : «أيضاً» غير موجودة.

(٢) انظر: المستصفى: ١٦٠.

(٣) في (ش) : «ولهذا».

(٤) في (س): يوجد خرم من «مع أنّ» إلى «الإجماع».

(٥) في (ك): «الأصل» مكان «الدليل».

(٦) في (ع)، و(ر)، و(ش)، و(ي)، و(ك): «فيه» قبل «عند».

(٧) في (س) : العبارة هكذا «وقع في هذه الشبهة من وقع».

(٨) في (ع)، و(س)، و(ر)، و(ش): «ذكر».

مـا له دخـل في الأحكام العقلية فهـو ملحوظ في موضوعاتها، والشـك[١] في البقاء ليس إلّا من جهة الشك في الموضوع، ومعه لا يجرى الاستصحاب، مع أنّ الشك في الموضوع لا يعقل من الحاكم، مع أنّ الأحكام العقلية إمّا ضرورية أو[٢] نظرية منتهية إلى الـضرورة، فلا يمكن خفاء بعض الجهات والـترك[٣] في مدخلية شيء في الحكم وعدمها، وهذا التوهم من الوهن بمكان.

[توضيح القضية العقلية]

توضيح الحال يتوقف على تمهيد مقدمة تتكفل ببيان أمور[٤]:

منها: أنّ الحكم العقلي يراد به المحمول الذي اسـتقل بإدراكه العقل تارة، فيدل عـلى الحكم الشرعي إن كان بينهما علاقة كقبح الظلم الذي يسـتقل العقل بإدراكه، ولعليته[٥] للحكـم الشرعي - وهو الحرمة- تدل عليه دلالة لِمِّيَّة، ويراد به التصديق أخـرى، والمـراد في[٦] تعريـف الدليل العقلي بأنّـه حكم عقلي يتوصـل به إلى حكم شرعي إنّما هو الأول؛ ضرورة أنّ الوسـط في الإثبات إنّما هو الواقع، والاعتقاد عين الثبوت، ولا إشكال في أنّ الثاني لا يعقل استصحابه حيث إنّه أمر وجداني لا يخفى، ولا يتعقل الشك في التصديق من[٧] عاقل.

---

(١) في (ع)، و(ش)، و(ك): «فالشك».

(٢) في (س)، و(ش)، و(ي): «وإمّا» مكان «أو».

(٣) في (س)، و(ر)، و(ش)، و(ي)، و(ك): «التردد» مكان «الترك».

(٤) في (م) كلمة غير واضحة، وبعدها «يتكفل بيان»، وما أثبتناه عن (ع)، و(س)، و(ر)، و(ش)، و(ي)، و(ك) ، غير أنّ في (ع) بعد «تتكفل» كلمة غير واضحة فـ«بيان».

(٥) في (ي) : «والعلية».

(٦) في (ر)، و(ك): «به» قبل «في».

(٧) في (س): «عن».

في أنّ الحمل في القضية العقلية على أقسام

الثاني[١]: أنّ الحمل في القضية العقلية: إمّا ذاتي، وإمّا شايع صناعي، وإمّا حمل الكلي على الفرد، فالشك في الأول[٢] في العينية والاتحاد بحسب الذات، وفي الثاني في العروض، والاتحاد بحسب الوجود[٣] إن لم يكن عدمياً ولا من عوارض الماهية، وفي الثالث في الانطباق.

والحكم الأول - الذي هو تصور في الحقيقة وإن[٤] كان بصورة التصديق - لا يتعقل مع اشتباه الموضوع[٥]، بل ولا من[٦] جهة من الجهات التي لها دخل في الاتحاد.

وفي الثاني الموضوع هو المعروض؛ فإنّ القضية العقلية منطبقة على الواقعية؛ ضرورة أنّ التصديق إنّما يتعلق لها[٧] على ما هي عليها، فالموضوع فيهما واحد، والعلة للحكم مؤخرة عن الموضوع في مرحلة العلية، كما أنّ كلاً[٨] من الشرط والمانع متأخران في تلك المرحلة عن المقتضي، ولا معنى لدخل المقتضي والشرط والمانع[٩] في كون الموضوع موضوعاً، مع أنّه مستلزم[١٠] لتقدم الشيء على نفسه، بل

---

(١) في (م) توجد حاشية وهي: «قوله: الثاني، كذا في نسخة الأصل، الظاهر أن تكون العبارة هكذا: ومنها: أنّ الحمل كما لا يخفى».

(٢) في (ع)، و(ك): «في الأول» غير موجودة.

(٣) في (ع)، و(ك): يوجد خرم من «الذات» إلى «بحسب الوجود».

(٤) في (ع)، و(ك): «فإن».

(٥) في (س): «في» قبل «الموضوع».

(٦) في (س)، و(ر)، و(ش)، و(ي)، و(ك): «في» مكان «من».

(٧) في (س)، و(ر)، و(ش)، و(ي)، و(ك): «بها».

(٨) في (ع): «كلما» مكان «كلا».

(٩) في (س)، و(ي): من «متأخران» إلى «والمانع» غير موجود ومكانها «لا دخل له».

(١٠) في (ع)، و(ك): «يستلزم».

عروض[١] المعلول على العلة.

نعم، لو كان المنشأ تمام المناط انتزع عن عروضه لمحله عنوان متحد مع المعروض، فحينئذ يكون هو الموضوع للحكم أولا وبالذات، ومعروضه ثانياً وبالعرض، إلّا ترى أنّ الأحكام التكليفية تعرض للأفعال بواسطة الإرادة التشريعية وليس المعروض إلّا نفس الفعل من حيث هو كذلك، غاية الأمر أنّ العروض ليس إلّا لأمر خارج، وأين هذا من كونه قيداً للموضوع؟!

وكذا الزوجية - مثلاً- تعرض للزوجين بواسطة العقد، ولا معنى لكونه قيداً للزوجين[٢]، كما أنّ الطهارة تعرض للشخص[٣] بواسطة الوضوء مع أنّ موضوعه ومعروضه إنّما هو الشخص، فلا معنى[٤] لكون الوضوء قيداً للموضوع وهذا بالنسبة إلى عدم المانع في غاية الظهور فإنّ المانع بوجوده[٥] يمنع من تأثير العلة، لا أنّ لعدمه دخلا في الوجود، كما هو الحال في الشرط حيث إنّ لوجوده دخلاً فيه، فلا[٦] إشكال في ثبوت الحسن الملزم[٧] لرد الوديعة من حيث هو، وإمكان التردد في مانعية شيء منه[٨] -كخوف الضرر- فيقع الشك في المحمول الذي هو الحسن الموجب للوجوب الشرعي، كما أنّ قبح الكذب من حيث هو لا ينافي منع شيء عنه[٩]

---

(١) في (ع)، و(س)، و(ش)، و(ي)، و(ك): «لعروض».

(٢) في (س): من «بواسطة» إلى «للزوجين» مكررة.

(٣) في (ع)، و(ر)، و(ش)، و(ي)، و(ك): «للشخص» غير موجودة.

(٤) في (ع)، و(ر)، و(ش)، و(ك): «ولا».

(٥) في (ي): «بوجود»، وفي (ر): «من» قبل «بوجوده».

(٦) في (م): يوجد فوق حرف الفاء بخط دقيق حرف «و» وفوقه «خ» أي في نسخة بدل العبارة هي «ولا».

(٧) في (ع): «الملزم» غير موجودة، وفي (ش): «الملزوم».

(٨) في (ك): «منه» غير موجودة.

(٩) في (ع)، و(ك): «منه».

كالاضطرار إليه، والشك في مانعية الاشتمال على المنفعة كإصلاح ذات البين[١].

ومن المعلوم أنّ هذا ليس من الشك في الموضوع في شيء فلا[٢] ينافي -كون القضية ضرورية- وقوع[٣] هذا الشك؛ لأنّ الضروري إنّما هو الحكم الاقتضائي والمشكوك فيه إنّما هو المانعية.

نعم، لوكان للحكم واسطة في العروض، كما لو حكم على شيء بالقبح لكونه ضارا فالشك في المناط يرجع إلى الشك في الموضوع؛ لأنّ الواسطة في العروض هو الموضوع الأولي ومن المعلوم عدم انحصار الأدلة العقلية في مثله.

وأمّا في الثالث فلا إشكال أيضاً في إمكان الشك في طروّ ما يزيل الكلي عن فرد بمعنى تبديله كما هو الحال في الاستحالة، فاستقلال العقل بادراك فردية شيء لكلي[٤] لا ينافي الشك في الزوال ووقوع الاستحالة.

في أنّ التقييد عبارة عن تحديد الشيء

ومنها: أنّ التقييد عبارة عن تحديد الشيء وتضييق دائرته وإخراجه عن الإرسال، وهذا يتصور في كل من الموضوع والمحمول والحكم أي النسبة[٥] إلى القضية النفس الأمرية، والمعقولة والملفوظة تابعتان لها متفرعتان عليها، وليس ما يوجد من اختلاف الحال في القضية الملفوظة مجرد تعبير كما يتوهم، فالتقييد بالنسبة إلى الموضوع في ما لم يثبت الحكم للشيء إلّا وهو على حال أو وصف سواء كان ذاتياً أو[٦] عرضياً كثبوت الضحك للحيوان على تقدير كونه ناطقاً، وثبوت النطق

---

(١) في (ك): «ذات البين» غير موجودة.

(٢) في (ع)، و(ر)، و(ك): «ولا».

(٣) في (س)، و(ي): «مع» قبل «وقوع».

(٤) في (ي): «الكلي».

(٥) في (س)، و(ر)، و(ش)، و(ك): «بالنسبة» بعد «النسبة».

(٦) في (ع)، و(ر)، و(ك): «أم».

للنامي على تقدير كونه حيواناً فالقيد في قولنا: الحيوان الناطق ضاحك، والنامي المتحرك بالإرادة ناطق قيد للموضوع: كقولنا: الإنسان المسلم محترم والشخص المطيع مستحق[١] للصواب[٢] والمكلف الجاهل معذور.

وأمّا بالنسبة[٣] إلى المحمول ففيما[٤] إذا لم يثبت لموضوعه إلّا على حال أو وصف[٥] مخصوص كثبوت علم النحو - مثلًا - لزيد، أو[٦] الرجحان المانع من[٧] النقيض للصلاة -مثلاً- فالعرض ليس جنس العلم وجنس الرجحان، بل النوع الخاص كقيام الرجحان المانع عن النقيض[٨] بالنفس المعبر عنه بالقطع، وأمّا[٩] بالنسبة إلى النسبة الحكمية في ما إذا توقف ثبوت الحكم لموضوعه على شرط لم يكن واسطة في العروض كثبوت الحرارة للماء بواسطة النار والحلاوة للتمر بواسطة الشمس.

إذا تمهدت هذه فنقول:

إنّ القضية العقلية هي التي يستقل العقل[١٠] بإدراكها، فهي عبارة أخرى عن الواقعية الغير المجعولة المدركة بالضرورة أو النظر، وقد عرفت أنّه يختلف الحال في كل من الموضوع والمحمول والنسبة بالإطلاق والتقييد في نفس الأمر، فلا معنى

---

(١) في (ش): «مستحق» غير موجودة.

(٢) في (ع)، و(س)، و(ر)، و(ش)، و(ي)، و(ك): «للثواب» مكان «للصواب»، وفي (ش): «مستحق» غير موجودة.

(٣) في (ع)، و(ك): «فبالنسبة» مكان «وأمّا بالنسبة».

(٤) في (ش)، و(ي): «في ما».

(٥) في (ع)، و(ر)، و(ش)، و(ك): «وصف أو حال».

(٦) في (س): «و» مكان «أو».

(٧) في (ش): «عن».

(٨) في (ك): يوجد خرم من «المانع» إلى «عن النقيض».

(٩) في (ع)، و(ر)، و(ش)، و(ك): «أمّا» غير موجودة.

(١٠) في (ي): «العقل» غير موجودة.

لرجوع ما[١] هو قيد في القضية إلى الموضوع مع أنّ جعل العلة قيداً للموضوع فساده أوضح؛ ضرورة الفرق بين كون الشيء سبباً لطرو شيء على غيره وبين كونه دخيلاً في الموضوعية، فموضوعية (زيد) للطهارة لا يتوقف على الوضوء وإنّما المتوقف عليه حدوث الطهارة في الخارج بخلاف نفوذ حكمه، فإنّه يتوقف على كونه مجتهداً، فهو إنّما يعرض (زيداً)[٢] المتصف لهذه[٣] الصفة، وهذا معنى كونه واسطة في العروض، ومقابله الواسطة في الثبوت لها إنّما هي باعتبار عدم مدخليتها في موضوعية الموضوع للعرض، ويكون[٤] تأثيره حدوث المحمول في الخارج.

وبالجملة، فكون شيء قيداً للموضوع وعلة للحكم[٥] معنى كونه واسطة في العروض واسطة[٦] في الثبوت[٧].

نعم، يعتبر في الأول -زائداً على ذلك- كونه تمام المناط أو[٨] في الثاني العكس، بمعنى أنّ المعتبر فيه كونه آلة[٩] العلة[١٠]، وأمّا نفس العلة فليست واسطة في العروض كالواجب تعالى بالنسبة إلى الحرارة العارضة للماء بواسطة النار، وهو لا يعقل أن يكون قيداً لشيء من الثلاثة.

---

(١) في (س)، و(ش)، و(ي): «جميع» قبل «ما».

(٢) في (ر): «لزيد».

(٣) في (ي)، و(ك): «بهذه».

(٤) في (ع)، و(ك): «وكون».

(٥) في (ع)، و(ر)، و(ش)، و(ك): «وعليته»، وفي (ك): «في الحكم» وفي (ش): يوجد خرم من «وهذا» إلى «للحكم».

(٦) في (ع)، و(ر)، و(ي): «وواسطة».

(٧) في «س»: يوجد خرم من «لها» إلى «الثبوت».

(٨) في (ع)، و(ر)، و(ش)، و(ي)، و(ك): «و» مكان «أو».

(٩) في (م): غير واضحة وما أثبتناه - آلة- عن (ع)، و(س)، و(ش)، و(ك)، و(ي)، وفي (ر): «إلّا».

(١٠) في (س)، و(ر)، و(ي): «للعلة».

في أنّ كل قيد للموضوع ليس واسطة في العروض

وبالجملة، فليس كل قيد للموضوع واسطة في العروض؛ فإنّ معنى التوسط في العروض كون الواسطة معروضاً أولاً، فلو كان الإسكار تمام[١] المناط في طروّ الحرمة انتزع منه[٢] عنوان هو المعروض لها، وهو المسكر، وأمّا إذا لم يكن كذلك، بل كان إسكار ماء العنب دخيلاً[٣] في حرمته فليس المسكر قيداً للموضوع، وإن صح التعبير في القضية اللفظية، فالغليان واسطة في ثبوت الحرمة للعصير لا للعروض[٤]، فهو قيد للنسبة لا للموضوع.

ومما حققنا ظهر ما في ما أفاده الأستاد[٥] حيث قال، بعد الاعتراف بأنّه لم يجده[٦] مفصلاً[٧] من هذه الحيثية[٨]: «إلّا أنّ في تحقق الاستصحاب مع ثبوت الحكم بالدليل العقلي[٩] تأملاً، نظراً إلى أنّ الأحكام العقلية كلها مبيّنة مفصَّلة من حيث مناط الحكم[١٠]، والشك في بقاء المستصحب وعدمه لا بدّ وأن يرجع إلى الشك في موضوع الحكم؛ لأنّ الجهات المقتضية للحكم العقلي بالحسن والقبح كلها راجعة إلى قيود فعل المكلف، الذي هو الموضوع، والشك[١١] في حكم العقل - حتى لأجل

---

(١) في (ر)، و(ش): «تمام» مكررة.

(٢) في (س): «عنه».

(٣) في (ر)، و(ش): «له دخلا».

(٤) في (ر): «للعصير لا» غير موجودة، وفي (ي): «المعروض» مكان «للعروض».

(٥) في (ع)، و(ش)، و(ك): «أعلى الله مقامه»، وفي (ر)، و(ي): «تدّثر».

(٦) في (ع)، و(س)، و(ش)، و(ي)، و(ك): «بجد».

(٧) في (ك): «تفصيلا».

(٨) في (ع)، و(س)، و(ي)، و(ك): «الجهة».

(٩) في المصدر: توجد زيادة توضيحية بعد «العقلي» وهي: «وهو الحكم العقلي المتوصل به إلى حكم شرعي».

(١٠) في (ر)، و(ش)، و«ب»، و(ك): «الشرعي» بعد «الحكم».

(١١) في المصدر، و(ع)، و(ش): «فالشك».

وجود الرافع - لا يكون إلّا للشك في موضوعه، والموضوع لا بدّ أن[١] يكون محرَزاً[٢] معلوم البقاء في الاستصحاب، كما سيجيء.

ولا فرق في ما[٣] ذكرنا بين كون[٤] الشك من جهة الشك في وجود الرافع، وبين أن يكون لأجل الشك في استعداد الحكم؛ لأنّ ارتفاع الحكم العقلي لا يكون إلّا بارتفاع موضوعه، فيرجع[٥] الأمر بالآخرة إلى تبدل العنوان، إلاّ ترى أنّ العقل إذا حكم بقبح الصدق الضار فحكمه يرجع إلى أنّ الضّار -من حيث إنّه ضار- حرام، ومعلوم أنّ هذه القضية غير قابلة للاستصحاب عند الشك في الضرر مع العلم بتحققه سابقاً؛ لأنّ قولنا: المضر قبيح، حكم دائمي لا يحتمل ارتفاعه أبداً، ولا ينفع في إثبات القبح عند الشك في بقاء الضرر، ولا يجوز أن يقال: إنّ هذا الصدق كان قبيحاً، فيستصحب قبحه[٦]؛ لأنّ الموضوع في حكم العقل بالقبح[٧] ليس هذا الصدق، بل عنوان المضر، والحكم[٨] له مقطوع البقاء، وهذا بخلاف الأحكام الشرعية فإنّه قد يحكم الشارع على الصدق بكونه حراماً ولا يعلم أنّ المناط الحقيقي[٩] فيه باق في زمان الشك أو مرتفع[١٠] فيستصحب الحكم الشرعي»[١١] انتهى.

---

(١) في (ك) : «من» مكان «أنّ».

(٢) في (ي): «مجردا».

(٣) في (ك): كلمتان مكان «في ما» غير واضحتين بسبب تراكم الحبر.

(٤) في (ع)، و(س)، و(ي)، و(ك): «ان يكون» مكان «كون».

(٥) في (ي): «ويرجع».

(٦) في (س): «قبحه» غير موجودة.

(٧) في (ع)، و(س)، و(ي)، و(ك): «بالقبح» غير موجودة.

(٨) في (ع)، و(ر)، و(ش): «فالحكم».

(٩) في (س)، و(ر)، و(ش)، و(ي)، و(ك): «الحقيقي» غير موجودة.

(١٠) في (ك): «يرتفع»، وفي المصدر: توجد زيادة تفصيلية بعد «مرتفع» وهي: «إمّا من جهة جهل المناط أو من جهة الجهل ببقائه مع معرفته».

(١١) فرائد الأصول ٣: ٣٧.

وفيه: ما لا يخفى بملاحظة ما قدمناه.

توضيح الحال: أنّ الحكم العقلي على قسمين؛ لأنّه أمّا حكم الواقعة من حيث هي[١] كحرمة الظلم، وحسن الإحسان، وأمّا حكم الشخص ووظيفته التي تختلف باختلاف[٢] حالاته كالقطع والظنّ والشك والقدرة والعجز.

أمّا الوظائف فبعد العلم بها لا يقع[٣] الشك في بقائها إلاّ من جهة الشك في موضوعاتها غالباً، كمعذورية الجاهل وحجية العلم على العالم، وكون كل من الغفلة والنسيان عذراً، بل الأحكام الظاهرية الشرعية أيضاً غالباً من هذا القبيل، وقد يقع الشك في بقاء كون الجهل عذراً، وارتفاعه[٤] لوجود خصوصيته في الحكم توجب تنجزه على الجاهل أيضاً، كما هو الحال في وجوب حفظ النفوس المحترمة والأديان، بل الأعراض، وكما وقع في وجوب الحج والزكاة والخمس؛ فإنّ الجاهل ليس معذوراً في الموارد المزبورة وإن كانت الشبهة موضوعية، وهذا إنّما[٥] نشأ عن اختصاص الأحكام المزبورة بشدة[٦] الاهتمام بها.

ومن المعلوم أنّه حيث يعلم ذلك في حكم عقلاً أو شرعاً تنجّز الحكم وإن لم يعلم به المكلف، فاختصاص الحكم بهذه الخصوصية رافع لما يقتضيه الحكم من حيث هو هو من اشتراط[٧] تنجزه بالعلم.

وعلى هذا يبتني كون وجوب الاحتياط في الشبهة الحكمية التحريمية - كما

---

(١) في (ي)، و(ش)، و(ي)، و(ك): «هي» مكررة.

(٢) في (ي) : «اختلاف».

(٣) في (ع)، و(س)، و(ش)، و(ي)، و(ك): «يعقل» مكان «يقع»، وفي (ش) بعدها «أي».

(٤) في « س» يوجد خرم من «بل» إلى «عذرا» و«أو ارتفاعه» مكان «وارتفاعه».

(٥) في « ع»: «الإنشاء» مكان «إنّما».

(٦) في (ع)، و(ك): «شدة».

(٧) في (س)، و(ي): «اشتراط» غير موجودة.

زعمه الأخبارية[١] - مخالف للأصل وحكومة أدلة الاحتياط على قبح العقاب بلا بيان[٢] وغيره على تقدير تماميتها.

في إمكان وقوع الشك في الأحكام الواقعية أو وجود ما هو معلوم الرافعية

وأمّا الأحكام الواقعية فيمكن وقوع[٣] الشك في رافعية شيء لها أو وجود ما هو معلوم الرافعية، حيث كانت أحكاماً اقتضائية كحرمة قتل النفس، والتصرّف في مال الغير بغير إذنه، ووجوب رد الوديعة، وحسن الصدق، وقبح الكذب فإنّها بأسرها أحكام اقتضائية يمكن الشك في رافعية شيء[٤] لها عقلاً[٥] أو شرعاً.

ومن المعلوم أنّ عدم الرافع ليس قيداً للموضوع[٦]، بل ليس داخلاً[٧] في العلة أيضاً، وإنّما وجوده مناف لتأثير العلة.

فقوله: «فالشك في حكم العقل حتى لأجل وجود الرافع ... إلى آخره» من الغرائب؛ فإنّ كون شيء رافعاً للحكم عن الموضوع، وكون عدمه مأخوذاً فيه متناقضان؛ فإنّ المانع لو كان لعدمه دخل في التأثير، كالشرط كان مؤخراً عن المقتضي رتبة الذي هو[٨] مؤخر عن الموضوع الذي هو علة مادية كذلك، فكيف يتقدم الشيء على نفسه بمرتبتين؟!

وإن خفي ما حققناه عليك لدقته فعليك بالتأمل في حال الأمثلة، كي ينكشف

---

(١) في (ي): «الأخباريون».

(٢) في (ي): «إلى» مكان «بلا».

(٣) في (ر): «وقوع» غير موجودة.

(٤) في (ي): «شيء» غير موجودة.

(٥) في (ع): «و» مكان «أو».

(٦) في (س): «في الموضوع» مكان «للموضوع».

(٧) في (ع)، و(س)، و(ر)، و(ش)، و(ي)، و(ك): «دخيلا».

(٨) في (ك): كلمتان غير واضحتين مكان «الذي هو»؛ بسبب تراكم الحبر.

لـك الحـال؛ إلّا ترى أنّ أثرّ السـم -وهو المـوت- إنّما يقوم بالإنسـان، وليس عدم الترياق وما في حكمه قيداً للموضـوع الواقعي، بمعنى أنّ الموت إنّما يعرض الحي؛ فإنّ الموت والحياة يتواردان[١] على محل واحد على نسق واحد، ولا معنى لقيام الموت بـ(زيد) لم يبلع[٢] الترياق، كما أنّ بلع[٣] الترياق ليس قيداً للحي.

نعـم، يصـح أخـذ عـدم الرافـع قيـداً للموضـوع في القضيـة اللفظيـة، وكذا وجـوده لنقيضهـا[٤]، وكذا الانفعال يقوم بالجسـم، ولا معنى لكـون عدم التطهير قيـداً للموضوع كما أنّ الطهارة قائمة بالجسـم، وليس عدم تأثير النجاسـة فيه قيداً للموضوع الواقعي.

هذا مع أنّك قد عرفت أنّ الرافع أمر وجودي أثره المنع، وهذا معنى تأثير عدمه في الوجـود، لا أنّ لعدمه تأثيراً كي يكـون شرطاً، فلو توهم متوهم رجوع كل ما له دخل في المحمـول إلى الموضوع فليس عدم الرافع داخـلا في الصغرى، وكان الذي دعـاه إلى هذا الالتـزام أنّ الحكم الفعلي[٥] يتوقف على اسـتجماع الموضوع للشرائط وفقـده للموانع، فالاسـتقلال بإدراك الحكم الفعلي لا يتعقـل إلّا بالإحاطة بجميع الجهـات؛ ضرورة عدم حصول النتيجـة إلّا بعد وضوح المقدمتين، فلا بدّ من العلم بتحقق جميع ما له دخل في تحقق الحكم واسـتجماع الموضوع لجميع[٦] الجهات، هذا إذا كانت المسألة نظرية، ومع الضرورية فالأمر فيه أوضح.

وفيه: أنّ الحكم الذي يرتفع بالرافع، ويندفع بالدافع إنّما هو الحكم الاقتضائي،

---

(١) في (ك): «إنّما» قبل «يتواردان».

(٢) في (ع)، و(ر)، و(ي)، و(ك): «يبلغ».

(٣) في (ع)، و(ر)، و(ش)، و(ي)، و(ك): «بلوغ».

(٤) في (ر): «وكذا وجوده لنقيضها» غير موجودة.

(٥) في (س) : «العقلي» مكان «الفعلي».

(٦) في (ش): «بجميع».

سواء استقل العقل بإدراكه أم لا، فإنّ العلة بعد التامية يستحيل أن تتخلف عن معلولها، والمعلول[١] لا يزول إلاّ بزوال علته، ولا يعقل أن يحول شيء بين العلة التامة والمعلوم[٢]، فيستصحب[٣] الحكم الاقتضائي عند الشك في الفعلية، بمعنى ترتيب الآثار على الاقتضاء المعلوم وعدم الاعتناء باحتمال الرافع.

ومن المعلوم أنّ الحكم الاقتضائي معلوم مبيّن ليس[٤] لعدم الرافع[٥] دخل فيه، وأنّ توقف عليه ترتيب الأثر، وهذا معنى عدم رفع اليد عن اليقين بواسطة الشك وعدم نقضه إياه، على ما سيتضح، إن شاء الله تعالى.

وهذا مع الشك في الدافع[٦] في غاية الوضوح، ولا فرق بينه وبين الشك في الرفع[٧]، والمستصحب في المقامين شيء واحد، فكما لا يعتني باحتمال الحدث بعد العلم بالطهارة - سواء كانت الشبهة حكمية أو موضوعية- فكذا لو وقع الشك في الاقتران والدفع، مع أنّ الطهارة -حينئذ[٨]- لم يعلم[٩] تحققها، فالاستصحاب عبارة عن الأخذ باليقين وعدم الاعتداد بالشك وأثره، فعليه الحكم بحسب الظاهر وإن كانت مشكوكة فيها بحسب الواقع، لا أنّ المستصحب هو الحكم الفعلي، وحقيقة استصحابه ترتيب الآثار الشرعية كما يتوهم كي يشكل الأمر في استصحاب البراءة والاشتغال.

---

(١) في (ع)، و(ر)، و(ش)، و(ك): «فمعلول».

(٢) في (س)، و(ر)، و(ي)، و(ك): «والمعلول».

(٣) في (ع)، و(ر)، و(ش): «فنستصحب».

(٤) في (ر)، و(ش)، و(ك): «وليس».

(٥) في (ي): يوجد خرم من «الرافع» إلى «العدم الرافع».

(٦) في (ر)، و(ي)، و(ك): «الرفع».

(٧) في (ي): «الدفع».

(٨) في (س)، و(ر)، و(ش)، و(ي): «حينئذ» غير موجودة.

(٩) في (ك): «يعلم» غير موجودة.

في أنّ الاستصحاب عبارة عن التشبث

والحاصل: أنّ[١] الاستصحاب ليس عبارة عن ترتيب الآثار الثابتة للمعلوم على المشكوك فيه، بل إنّما هو عبارة عن التشبث باليقين والانكباب عليه والبقاء[٢] عليه عند الشك، وأثره الحكم بفعلية الأثر في ظاهر[٣] الحال، سواء علم بحدوثه أولا فوقع الشك في الزوال أم لا، بل كان الشك في الحدوث من جهة احتمال اقتران المقتضى بما يمنعه عن التأثير، فالمستصحب أبداً ودائماً إنّما هو الحكم الاقتضائي، والاستصحاب عبارة عن الفعلية، فلا فرق بين الشك في الدفع والرفع، ولا بين كون المستصحب حكماً شرعياً أو غيره، فكما لا يقدح قصور الدليل الشرعي في استصحاب الحكم عند الشك في المزيل، فكذا لا يقدح قصور الدليل العقلي في استصحاب الحكم الثابت به حينئذ، والذي كان متوقفاً على استجماع جميع ما له دخل في الحكم إنّما هو الحكم الفعلي[٤]، وهذا لا فرق فيه بين ما يستقل به[٥] العقل بإدراكه وما لا يستفاد إلّا من الدليل الشرعي، ولا بين أن يكون معلوماً بالضرورة عقلية أو شرعية أو بالدليل كذلك.

ألا ترى أنّا نستصحب[٦] الإتمام عند الشك في كون أربعة فراسخ سفراً مع أنّه لم يثبت الحكم من أول الأمر بهذا[٧] الموضوع، فيتوهم[٨] الجاهل أنّ الشك في الموضوع، ولا إطلاق في الدليل بالنسبة إلى المسافر، وحيث علمنا من الأدلة أنّ

---

(١) في (ك): «أنّ» غير موجودة.

(٢) في (ع)، و(س)، و(ر)، و(ش)، و(ي)، و(ك): «والبناء».

(٣) في (ي): «الظاهر».

(٤) في (ك): «العقلي» مكان «الفعلي».

(٥) في (ش)، و(ي)، و(ك): «به» غير موجودة.

(٦) في (ي) : «إذا نستصحب».

(٧) في (ع)، و(س)، و(ر)، و(ش)، و(ي)، و(ك): «لهذا».

(٨) في (ع)، و(ك): «فتوهم».

السفر مانع لا ممنوع فلا يعتنى[١] باحتمال طروه، ويستصحب الحكم المعلوم.

وكـذا الحـال في التصرّف في مال الغير وإتلاف النفـوس وهتك الأعراض التي يستقل العقل بإدراك حرمتها، فحيث شككنا في وجود مانع منها - كما في حق المارة وبعـض ما يشـك في كونه ارتـداداً أو بعض ما وقع الشـك في كونه من مسـتثنيات الغيبة- فيستصحب الحرمة المعلومة بالعقل وإن لم يقم عليها دليل شرعي، من دون فـرق بين أن يكون الشـك في الدفـع أو في الرفع، مـع أنّه ليس للحكـم على الأول وجود سابق.

والحاصل: أنّ الذي يتوقف تحققه على تحقق العلة التامة، ولا ينفك العلم به عن العلم بها، سواء علم منها أو من غيرها، إنّما هو الحكم الفعلي[٢].

وقـد عرفت أنّ الاسـتصحاب عبارة عن التشـبث بالاقتضـاء المعلوم للحكم بالفعلية المشـكوك فيها، لا إبقاء الحكم الفعـلي الدائر مدار العلة التامة، وإلّا لم يكن معنى لاستصحاب الحكم[٣] مع الشك في الدفع الذي أطبق على الاعتماد عليه جميع أهل الفن من الطهارة إلى الديات.

وقد عرفت أنّ الأصل في المقامين جار على نسق واحد، مع أنّه لو كان المستصحب هو الحكم الفعلي فقد عرفت سابقاً[٤] أنّ عدم المانع ليس من قيود موضوعه، ولو قلنا بتأثـيره ومدخليته في تحققـه وأنّه شرط له، بل الشرط متأخر عن المقتضي المتأخر عن الموضوع، والمهم المقصود في المقام التنبيه على أنّ عدم الرافع ليس من قيود الموضوع.

وأمّا أنّ حقيقة الاسـتصحاب إنّما هي الفعلية المسـتندة إلى العلم بالمقتضي، وأنّه

---

(١) في (ع)، و(ر)، و(ش): «نعتني».

(٢) في (س): «العقلي».

(٣) في (ك): «الاستصحاب» مكان «لاستصحاب» و«الحكم» غير موجودة.

(٤) في (ك): «سابقاً» غير موجودة.

معنى الأخذ باليقين عند الشك والبناء عليه حال الشك، لا يترتب آثار المتيقن على المشكوك فيه، وإن تبيّن في المقام إجمالاً إلّا أنّه يحتاج إلى إشباع الكلام الذي لا يناسب المقام، ولعل الله يوفقني لتوضحيه في مقام يليق به.

في أنّ القضايا العقلية والشرعية قضايا اقتضائية

وإن شئت زدتك بياناً فنقول:

إنّ القضايا العقلية والشرعية سواء كانت نظرية أو ضرورية[١] غالباً قضايا اقتضائية، إلّا ترى أنّ كون الشمس مشرقة، والنار محرقة، والسمّ قاتلا، والترياق شفاء، وجميع الأحكام المذكورة للأدوية وغيرها في الطب أحكام اقتضائية[٢] يمكن أن يمنع عنها[٣] مانع، وكذا جميع الأحكام التكليفية الأولية الشرعية، فجواز ترك[٤] الواجبات كالصلاة والصوم[٥]، وفعل المحرمات كشرب الخمر وأكل الميتة والزنا عند الاضطرار ليس إلّا لمنع الضرورة عن تنجّز الحكم كالجهل، لا أنّ الواقعة في حدّ نفسها يختلف حكمها، كما[٦] ربما يتوهمه الجاهل بحقيقة الحكم[٧].

ومن هذا الباب التصرّف[٨] في مال الغير بغير إذنه، وقتل النفس المحترمة وهتك العرض المحترم[٩]، ووجوب ردّ الوديعة وقبح الكذب، وحسن الصدق

---

(١) في (ع)، و(ر)، و(ش)، و(ي)، و(ك): «ضروري أو نظرية».

(٢) في (ع)، و(ك): يوجد خرم من «ألا ترى» إلى «اقتضائية».

(٣) في (س)، و(ر)، و(ك): «منها».

(٤) في (ر): «فجواز» غير موجودة، وفي (ش)، و(ي): العبارة هكذا: «فجواز السبب وترك»، وكذلك في (ك) غير أنّ مكان «السبب» بياض.

(٥) في (ر)، و(ش)، و(ي): «والصيام»، و(ك): «والقيام».

(٦) في (ع)، و(س)، و(ر)، و(ش)، و(ي)، و(ك): «على ما» مكان «كما».

(٧) في (ك): «الحال» مكان «الحكم».

(٨) في (ع)، و(ر)، و(ش)، و(ك): «حرمة» قبل «التصّرف».

(٩) في (م): فوق «المحترم» توجد كلمة «محرم» بخط دقيق، وفي (ر): «المحرم».

والاحسان، ولما كان الظلم عنواناً منتزعاً من وجود المقتضي المستجمع[١]، للشرائط الفاقد للموانع صار علة تامة للقبح، وإلّا فالأحكام المفصلة كلها أحكام اقتضائية، إلّا ترى أنّ أظهر أفراده -وهو القتل- حكم اقتضائي، وليس حرمة قتل النفس وغيره ممّا تقدم إلّا من جهة كونها ظلماً، مع أنّها بأسرها أحكام اقتضائية.

نعم، لا يسمى ظلما إلّا حيث لا يقترن بما يمنع عن القبح، ولا إشكال في[٢] أنّ كون هذه الأحكام معلومة بالضرورة أو البرهان لا ينافي الجهل بمانعية شيء عنها أو تحقق ما[٣] هو مانع يقيناً في الخارج، فإنهما قضيتان مختلفتان في الموضوع والمحمول؛ ضرورة أنّ العلم بكون الوضوء رافعاً للحدث لا ينافي الشك في مانعية المذي؛ فإنّه شك في كونه حدثاً، فكيف يمكن أن يتوهم أنّ الشك في كون الضرر مانعاً عن وجوب ردّ الوديعة أو أداء الشهادة ينافي الجزم بالوجوب، وأنّ الواجب ليس ردّ الوديعة مطلقاً؟! بل المقيد بعدم الاشتمال على الضرر فهل ينافي الشك في منع شيء عن تأثير السم في القتل العلم بأنّه قاتل؟!

مع أنّ الاستصحاب التعليقي لا معنى له، إلّا أنّ[٤] عدم الاعتناء باحتمال الدافع؛ فإنّ العصير الزبيبي طاهر قبل الغليان قطعاً، كالعنبي[٥]، وإنّما يشك في حدوث النجاسة وزوال الطهارة بالغليان، ومع ذلك لا يستصحب[٦] الطهارة السابقة، بل إنّما[٧] يستصحب النجاسة التي كانت تحدث لولا الزبيبية، وهذا عند

---

(١) في (ع)، و(ك): «من وجود المقتضي المستجمع» مكررة قبل «المجتمع».

(٢) في (ع)، و(ك): «في» غير موجودة.

(٣) في (م) توجد حاشية وهي: «بما، كذا في نسخة الأصل»، وفي (س): «بما».

(٤) في (ع)، و(س)، و(ر)، و(ي)، و(ك): «أن» غير موجودة.

(٥) في (ك): يوجد خرم من «العصير» إلى «العنبي» التي هي مكان «كالعنبي».

(٦) في (ك): توجد حاشية بحذاء «يستصحب» وهي: «الزبيبي طاهر» من ثم كلمة غير واضحة فـ«الغليان» من ثم كلمتان غير واضحتين.

(٧) في (ي): «إنّما» غير موجودة.

التحقيق ليس إلّا الأخذ بما يقتضيه غليان العصير لولا طروّ الزبيبية على العنب، ولو كان الاستصحاب عبارة عن إبقاء الحكم الفعلي خاصة تعيَّن في المقام استصحاب الطهارة الملازمة[١] الثابتة[٢] قبل وجود الشرط.

وبما حققنا يتضح أنّ الشك إذا كان لأجل الشك في المقتضي لم يرجع[٣] إلى الشك في الموضوع؛ ضرورة أنّ العلة الفاعلية ليست من قيود العلة المادية.

نعم، يتم هذا في ما إذا[٤] كان الشك في بقاء الواسطة في العروض أو في ثبوت الحكم مع العلم بزوالها، فإنّه شك بدوي، وعدم جريان الاستصحاب مع الشك في المقتضي ليس من جهة أنّه شك[٥] في الموضوع، بل إنّما هي جهة مستقلة على ما سيتضح، إن شاء الله تعالى.

في أنّ عدم جريان الاستصحاب مع الشك في المقتضي ليس من جهة الشك في الموضوع

فكما أنّ ارتفاع الحكم الشرعي بانتفاء[٦] الاستعداد ليس من انتفاء[٧] العرض[٨] بانتفاء موضوعه دائما، فكذا الحكم العقلي، ولا وجه للفرق[٩] بينهما من هذه الحيثية،

---

(١) في (ع)، و(س)، و(ر)، و(ك): «وهذا معنى استصحاب» قبل «الملازمة».

(٢) في (ع)، و(س)، و(ر)، و(ش)، و(ي)، و(ك): «وهذا معنى استصحاب» قبل «الملازمة»، غير أنّ في (ش): بعد «استصحاب» توجد «الطهارة» وهي ملحقة في الحاشية، وفي (ي): «طهارة»، و«الملازمة» في (ي) غير موجودة، وفي (س): «الثابتة» غير موجودة.

(٣) في (ك): «يرفع».

(٤) في (ع)، و(س)، و(ي): «إذا» غير موجودة.

(٥) في (س): «الشك» مكان «أنه شك»، وفي (ي): «أنه» غير موجودة.

(٦) في (ك): «بانتهاء».

(٧) في (س)، و(ي): «ارتفاع» مكان «انتفاء».

(٨) في (س)، و(ي): «ارتفاع» وفي (ي): «الغرض».

(٩) في (س)، و(ي): «ولا وجه» غير موجودة، «ولا فرق» مكان «للفرق».

فهل يخفى على أحد أنّ الحكم بلزوم العقد، حيث شك في بقاء خيار الغبن من جهة الشك في أنّه على الفور أو على التراخي الذي مرجعه إلى الشك في مقتضى الخيار، ليس من جهة أنّه شك[١] في موضوع الخيار، مع أنّه لو كان كذلك لم يكن مقتضاه الحكم باللزوم، بل مقتضى الأصل الأولي عدم اللزوم، ولا وجه للحكم باللزوم إلا[٢] من جهة بقاء[٣] موضوعه -وهو العقد- والشك في الخيار[٤] ليس من جهة الشك في وجود رافع له، بل إنّما هو من جهة الشك في استعداده ومقدار اقتضائه.

فحيث لم يجر الاستصحاب في المانع جرى في الممنوع، وهكذا الحال لو كانت الشبهة موضوعية، كما إذا وقع الشك في مقدار الخيار المجعول بالشرط؛ فإنّه لا إشكال في الاقتصار بالحكم[٥] بالجواز على القدر المعلوم، ويطالب مدعي الزيادة بالبيّنة، مع أنّ الحالة السابقة هي الجواز، وحدوث اللزوم مشكوك فيه، و[٦]حيث كان زمان الخيار مقارناً للعقد أو للخيار الثابت فيه من جهة أخرى.

وبالجملة، فلا فرق بين ما يستقل العقل بإدراكه وبين ما يتلقى من الشارع في أن زواله قد يكون بتبدل العنوان -أي الواسطة في العروض- وقد يكون بانتفاء المقتضي، وقد يكون بانتفاء الشرط، وقد يكون بوجود المانع، فلا[٧] معنى لاختصاص ما يستقل العقل بإدراكه بأن لا يكون زواله إلّا بتبدل[٨] العنوان.

---

(١) في (ي): «أنّ الشك» مكان «أنّه شك».

(٢) في (ك): «إلا» غير موجودة.

(٣) العبارة في (ي) هكذا «جهة الشك في بقاء».

(٤) في (س)، و(ر)، و(ش)، و(ي)، و(ك): «المانع» مكان «الخيار».

(٥) في (ع)، و(ك): «في الحكم».

(٦) في (ش)، و(ك): «و» غير موجودة.

(٧) في (ع)، و(س)، و(ش)، و(ي)، و(ك): «ولا».

(٨) في (ك): «التبدل».

وأمّا المثال الذي ذكره فلا إشكال في أنّ الاستصحاب لا يجري فيه، لتبدل الموضوع وزوال العنوان؛ فإنّ المفروض أنّ الضرر واسطة في العروض، فالشك في ثبوت الحكم لكذب[١] الساذج شك بدوي، ولكن حيث كان[٢] الحكم الشرعي من هذا القبيل لم يجر فيه الاستصحاب أيضاً، كما إذا وجب إكرام شخص حال كونه عالماً، فزال علمه، واحتمل بقاء الحكم فيه من جهة أخرى، فلا إشكال في عدم جريان الاستصحاب فيه أيضاً، وإن لم يكن الحكم ثابتاً بدليل عقلي.

ولهذا لا معنى لاستصحاب حرمة الوطي حيث شك في زواله بالطهر وبقائه ببقاء الحدث، وعدم كفاية النقاء، والتوقف على الغسل من جهة اختلاف القراءة بالتخفيف والتشديد، كما أنّه لا وجه لاستصحاب النجاسة حيث شك في زوالها بزوال تغير المعتصم بالنجاسة من قبل نفسه وعدمه.

في أنّ الحيض يطلق على معنيين

أمّا الأول؛ فلأنّ الحيض يطلق على حالة سيلان الدم المخصوص[٣] تارة، ويقابله النقاء، وعلى الحدث الحاصل بها أخرى، فالنقاء[٤] والطهر غاية للأول[٥]، والتطهير -وهو الغسل- مزيل للثاني، وإناطة[٦] الحكم بالأول عبارة أخرى عن جعل الطهر غاية[٧]، وبالثاني عن جعل الغاية التطهير، فدوران الأمر بين الغايتين مرجعه إلى دوران الأمر بين الموضوعين.

---

(١) في (س)، و(ش)، و(ك): «للكذب».

(٢) في (س)، و(ي): «أنّ» مكان «كان».

(٣) في (س)، و(ي): «المخصوص» غير موجودة.

(٤) في (ر): «النقاء».

(٥) في (ر): «الأول».

(٦) في (س)، و(ش)، و(ي): «فإناطة».

(٧) في (ع): «الغاية الطهارة» وفي (ر)، و(ش)، و(ك): «الغاية الطهر».

وأمّا الثاني؛ فلأنّ زوال الانفعال بزوال التغيير ليس إلّا من حيث إنّه واسطة في العروض، وزوال الموضوع يستلزم زوال الحكم؛ ضرورة أنّ زوال التغيير[١] ليس من المطهرات، فالشك في حصول الطهر به ليس إلّا من جهة احتمال كونه موضوعاً يتبدل الحكم[٢] بتبدله، فلا معنى لاستصحابه، ولكنّا في غنية عن التشبّث بالاستصحاب، حيث إنّا نعلم بأنّ التغيير إنّما هو كاشف عن الاستيلاء المزيل للعاصم، فالنجاسة علة للانفعال، والملاقاة شرط، والكثرة عاصمة، والتغيير مزيل[٣] للعاصم، أي كاشف عن سقوط قوته وبطلان أثره على ما تقرر في محله.

فموضوع الحكم إنّما هو الماء، والعلة هي النجاسة، وزوال ما يسقط[٤] به المانع عن المانعية لا يوجب زوال الحكم الذي لا يزول إلّا برافع أو بزوال الموضوع، وقد اشتبه الأمر في المقامين، فحكم جماعة في المسألة الثانية بالانفعال استناداً إلى الاستصحاب، كما أنّ الأستاد دَامَتْ حكم في المقامين بجريان الاستصحاب، وقد عرفت الحال، على سبيل الإجمال، فتفطن.

ولكنّ المثال المطابق للمسألة حرمة الكذب، بناء على ما هو الواقع من كون نفس الكذب موضوعاً للحكم الاقتضائي، فمع الشك في كون الاشتمال على المنفعة مانعاً، فلا إشكال في الجزم بالحكم في [الكذب][٥] الخالي عن المنفعة، فحيث وجد فيه نفع، وشك في ارتفاع الحكم بوجوده يستصحب، ولا يعتنى بهذا الاحتمال.

---

(١) في (ر): «التغير» غير موجودة.

(٢) في (ك): «بتبدل»، وفي (ع): «الحكم» غير موجودة.

(٣) في (س)، و(ي): يوجد خرم من «للعام» إلى «مزيل».

(٤) في (ش)، و(ي): «سقط».

(٥) في (م): غير واضحة، وما بين المعقوفين أضفناه عن (ع)، و(س)، و(ر)، و(ش)، و(ي)، و(ك)، وهو الأنسب للسياق.

وليس هذا من تبدل الموضوع بالضرورة، أترى[١] أنّه لو لم يكن دليل شرعي على حرمة الكذب - بل استقل[٢] بها العقل، وشك في ترخيص الشارع فيه لإصلاح ذات البين، أو لكون المكذوبة زوجة- كنت تحكم بالجواز لأصالة البراءة، ورفعت[٣] اليد عن الحكم العقلي؟! كلا ثم كلا.

وكذا الحال في ما لو كانت المانعية المحتملة عقلية، وقد عرفت عدم الفرق بين الدفع والرفع، فافهم[٤].

فتبين أنّ الاختلاف بالاستقلال بالإدراك والتلقي من الشارع لا يصلح لأنّ يكون فارقاً في القضية الواقعية[٥]، والعلم تابع للمعلوم، بمعنى أصالة موازنته[٦] في التطابق، فلو لم يكن القيد في الواقع راجعاً إلى الموضوع لم يرجع[٧] إليه في القضية العقلية أيضاً.

وقد عرفت اختلاف حال القيود في القضية الواقعية بالرجوع إلى الموضوع[٨] أو المحمول[٩] أو النسبة، ولو بني على رجوع القيود في الواقع بأسرها إلى الموضوع لم يختلف الحال بالقول بالتحسين والتقبيح العقليين وعدمهما، كما أنّه لا يختلف بالاختلاف في الملازمة، فيتوجه الإشكال[١٠] على التفصيل بين الأحكام العقلية

---

(١) في (ر)، و(ش)، و(ي): «ألا ترى».

(٢) في (ر)، و(ش): «إنّما» قبل «استقل».

(٣) في (س): «فرفعت».

(٤) في (ر): «الرفع والدفع»، وفي (س): «فافهم» غير موجودة.

(٥) في (ي): «الواقعية» غير موجودة.

(٦) في (ع)، و(ش): «موازنة».

(٧) في (ر): «يرجع» غير موجودة.

(٨) في (س): يوجد خرم من «لم يرجع» إلى «إلى الموضوع».

(٩) في (ر)، و(ش)، و(ي): «والمحمول و».

(١٠) في (ر): «بالإشكال».

وغيرها، بأنّا بعد ما علمنا بأنّ زوال الحكم لا يكون إلّا بزوال موضوعه، فالشك في البقاء ليس إلّا من جهة الشك في الموضوع.

وإن كان من جهة الشك في قدح العارض أو عروض القادح -للعلم باعتبار عدم الرافع في الموضوع- فلا ينفك الشك في بقاء الحكم عن الشك في الموضوع، ولا معنى للرجوع إلى الدليل -حينئذ- في إحراز الموضوع؛ لأنّ المفروض أنّه لا تعرض له بنفي[١] الرافع، وإلّا لم يكن للأصل مجرى لعدم مجامعته[٢] للدليل، والحكم بأنّ موضوع الحكم الشرعي أعم من الموضوع العقلي لا معنى له بعد العلم برجوع كل ما له[٣] دخل في الواقع إلى الموضوع.

نعم، دائرة الموضوع -عرفاً- أوسع من الموضوع العقلي، وعليه يبتني استصحاب الكرّية؛ فإنّه ليس لنا موضوع مغاير للحكم قد يتصف بالكرّية وقد يتصف بالقلة، بل الكرّ مقدار مغاير للقليل.

وأمّا كون[٤] القلة و[٥]الكثرة وصفين متضادين متواردين على محل واحد اعتبار عرفي، والاعتماد على هذا الميزان يمكن في ما لا[٦] يستقل العقل[٧] بالإدراك، كما في المقام؛ فإنّ الاتصاف بالكرّية ليس حكماً شرعياً، بل إنّما هو أمر واقعي يدرك بالضرورة، مع أنّه يتسامح في الموضوع، ويحكم بأنّه أعم من الموضوع العقلي، ضرورة أنّ المقدار -أي الكم المتصل والجسم التعليمي- لم يعلم ثبوته لما شك في

---

(١) في (ع)، و(ش)، و(ي): «النقي».

(٢) في (ي) : «مجامعة».

(٣) في (ي): «حالة» مكان «ما له».

(٤) في (ع)، و(ر)، و(ي)، و(ك): «وأنّها»، وفي (ي): «يكون».

(٥) في (ع): غير بيّنة أهي «و» أو«أو» لتراكم الحبر.

(٦) في (ر)، و(ك): «لا» غير موجودة.

(٧) في (ع)، و(ر)، و(ش)، و(ي)، و(ك): «الشخص» مكان «القول» .

بقائه على الكرّية حقيقة، وإنّما[١] الحاكم بالاتحاد هو العرف.

والحاصل: أنّ استقلال العقل بإدراك معنى الحكم[٢] والحكم برجوع القيود إلى الموضوع معنى آخر، ومن المعلوم أنّ العقل لو حكم برجوع القيود إلى الموضوع لحكم[٣] به في مطلق القضية من حيث هي هي، وليس لكون الحكم فيها مدركاً له مستقلاً دخل في ذلك، بل إنّما هذا حكم القضية من حيث هي هي[٤]، ولا ينافي تلقي الحكم فيها من الشارع.

وعدم استقلال العقل بإدراكه والاطلاع عليه حكمه[٥] بأنّ كل ما هو قيد في القضية الواقعية فهو راجع إلى الموضوع، ولو فرض أنّ الموضوع في الأدلة أعم- كما هو الحال في العرف- لم يوجب الرجوع إليه والاعتماد عليه، لكون الحكم ثابتاً بها[٦]، مع أنّ تقابل الدليل للعقل لا معنى له، وإنّما هذا في العرف، وفرق بين المقامين، وإن كان فهم المعنى من الدليل بالموازين العرفية فإنّه فرق بين فهم العرف، الذي ميزانه[٧] دلالة[٨] الألفاظ، وحكمه في الموضوعات، على ما سيتضح، إن شاء الله تعالى.

اعتراض على ما اعترضه الشيخ وجواب عمّا أجابه

وبما حققنا يتضح ما في ما أفاده الأستاذ تدّش، حيث قال بعد كلامه[٩] المتقدم:

---

(١) في (ع): كلمة غير واضحة مكان «وإنّما».

(٢) في (ع)، و(ر)، و(ش): «الحكم معنى»، وفي (ي): «الحكم» غير موجودة.

(٣) في (ر): «الحكم».

(٤) في (س): يوجد خرم من «وليس» إلى «هي هي».

(٥) في (س): «حكم»، وفي (ر): «حكمية».

(٦) في (ي)، و(ك): «بها» غير موجودة.

(٧) في (س): «أنّه» مكان «ميزانه».

(٨) في (ي): «دلت».

(٩) في (م): «كلام» وما أثبتناه عن (ع)، و(س)، و(ر)، و(ش)، و(ي)، و(ك)؛ لأنّه الأوفق.

«فإن قلت: على القول بكون الأحكام الشرعية تابعة للأحكام العقلية، فما هو مناط الحكم وموضوعه[١] في الحكم العقلي بقبح هذا الصدق فهو الموضوع والمناط[٢] في حكم الشرع بحرمته؛ إذ[٣] المفروض بقاعدة التطابق أنّ مناط الحرمة وموضوعها[٤] هو بعينه موضوع القبح ومناطه.

قلت: هذا مسلَّم، لكنّه مانع عن الفرق بين الحكم الشرعي والعقلي من حيث الظنّ بالبقاء في الآن اللاحق، لا من حيث جريان أخبار الاستصحاب وعدمه؛ فإنّه تابع[٥] لتحقق موضوع المستصحب ومعروضه بحكم العرف، فإذا حكم الشارع بحرمة شيء في زمان، وشك في الزمان الثاني، ولم يعلم أنّ المناط الحقيقي واقعاً - الذي[٦] هو المناط والموضوع في حكم العقل - باق هنا أم لا، فيصدق هنا أنّ الحكم الشرعي -الثابت لما هو الموضوع له[٧] في الأدلة الشرعية- كان موجوداً سابقاً، وشك في بقائه، ويجري فيه أخبار الاستصحاب.

نعم، لو علم مناط هذا الحكم وموضوعه المعلق عليه في حكم العقل لم يجر الاستصحاب؛ لما ذكرنا من عدم إحراز الموضوع»[٨] انتهى.

وفي كل من الاعتراض والجواب نظر، يظهر بالتأمل في ما مرّ.

---

(١) في (ع)، و(ر)، و(ش)، و(ي)، و(ك): «وموضوعه» غير موجودة.

(٢) في المصدر: «المناط والموضوع».

(٣) في (س): «و» بعد «إذ».

(٤) في المصدر العبارة هكذا: «أنّ موضوع الحرمة ومناطها»، وفي (ع)، و(س)، و(ر)، و(ش)، و(ي)، و(ك): «وموضوعها» غير موجودة.

(٥) في (ي) : «مانع».

(٦) في المصدر: «الذي» غير موجودة.

(٧) في (ر): «له» غير موجودة.

(٨) فرائد الأصول ٣: ٣٩.

أمّا الاعتراض -فلما عرفت من عدم ابتنائه على قاعدة التطابق- فإنّ[١] المراد به إن كان استقلال العقل بالتحسين والتقبيح على ما عليه العدلية؛ فلأنّ[٢] المدعى رجوع القيود[٣] إلى الموضوع في القضية الواقعية من حيث هي كذلك، وإن كان مناط الحكم غير الحسن والقبح، أو كان جزافاً اقتراحياً لا مناط له أصلاً، فلا قيد له إلّا إرادة الحاكم، ومقتضى ما ذكر رجوعها إلى الموضوع، والمراد بالإرادة هي[٤] التكوينية، وإلّا فالتشريعية عين الحكم.

نقل كلام للشيخ في منع جريان الاستصحاب في الأحكام التكليفية

قال الأستاذ[٥]، بعد ما أبطل ما نسبه إلى الفاضل التوني رحمه الله[٦][٧]: «ثم اعلم: أنّه بقي هنا شبهة أخرى في منع جريان الاستصحاب في الأحكام التكليفية مطلقاً[٨]، وهي: أنّ الموضوع للحكم التكليفي ليس إلّا فعل المكلف، ولا ريب أنّ الشارع -بل كل حاكم[٩]- إنّما يلاحظ الموضوع بجميع مشخصاته التي لها دخل في ذلك الحكم ثم يحكم عليه.

وحينئذ فإذا أمر الشارع بفعل -كالجلوس في المسجد مثلاً- فإن كان الموضوع فيه هو مطلق الجلوس فيه الغير المقيد بشيء أصلاً فلا إشكال في عدم ارتفاع وجوبه

---

(١) في (ي)، و(ك): «وأنّ».

(٢) في (ي): «فإنّ».

(٣) في (ع): «القيد».

(٤) في (ع)، و(س)، و(ر)، و(ش)، و(ي): «هي» غير موجودة.

(٥) في (ع)، و(س)، و(ر)، و(ش)، و(ي)، و(ك): «تدّث» بعد «الأستاد».

(٦) في (ع): «رحمه الله» غير موجودة، وفي (س)، و(ر)، و(ش)، و(ي)، و(ك): «تدّث».

(٧) انظر: الوافية في أصول الفقه: ٢٠٢.

(٨) في (ي): «مطلقاً» غير موجودة.

(٩) في (س): «الحكم» قبل «حاكم».

إلّا بالإتيان[١]؛ إذ لو ارتفع الوجوب بغيره[٢] كان ذلك الرافع من قيود الفعل، وكان الفعل المطلق[٣] مقيداً بعدم هذا القيد من أول الأمر، والمفروض خلافه، وإن كان الموضوع فيه هو الجلوس المقيد بقيد كان عدم ذلك القيد موجباً لانعدام الموضوع، فعدم مطلوبيته ليس بارتفاع الطلب عنه، بل لم يكن مطلوباً من أول الأمر.

وحينئذ فإذا شك في الزمان المتأخر في وجوب الجلوس يرجع الشك إلى الشك في كون الموضوع للوجوب هو الفعل المقيد أو الفعل المعرى عن هذا القيد.

ومن المعلوم عدم جريان الاستصحاب هنا؛ لأنّ معناه إثبات حكم كان متيقَّنا[٤] لموضوع معين عند الشك في ارتفاعه عن ذلك الموضوع، وهذا غير متحقق في ما نحن فيه، وكذلك[٥] الكلام في غير الوجوب من الأحكام الأربعة الأخر لاشتراك الجميع، فيكون[٦] الموضوع هو[٧] فعل المكلف الملحوظ للحاكم بجميع مشخصاته، خصوصاً إذا كان حكيماً، وخصوصاً عند القائل بالتحسين والتقبيح؛ لمدخلية المشخصات في الحسن والقبح حتى الزمان.

وبه يندفع ما يقال: أنّه كما يمكن أنّ يجعل الزمان ظرفاً للفعل بأن يقال: إنّ التبريد في زمان الصيف مطلوب فلا يجري الاستصحاب إذا شك في مطلوبيته في زمان آخر، أمكن أن يقال: إنّ التبريد مطلوب في زمان[٨] الصيف على أن يكون

---

(١) في المصدر: «به» بعد «بالإتيان».

(٢) في (ي): «لغيره».

(٣) في (ع)، و(س)، و(ر)، و(ش)، و(ي)، و(ك): «المطلوب» مكان «المطلق».

(٤) في (ع): «مقتضيا» مكان «متيقّنا».

(٥) في (ع)، و(ر)، و(ش)، و(ي)، و(ك): «وكذا».

(٦) في المصدر، و(ع)، و(ر)، و(ش)، و(ي)، و(ك): «في كون».

(٧) في المصدر: «لها» قبل «هو»، وفي (ر): «هو» غير موجودة.

(٨) في المصدر: «زمان» غير موجودة، وفي (ع)، و(س) يوجد خرم من «في زمان» إلى «مطلوب في زمان»، وفي (ر): الخرم إلى «على أنّ».

الموضوع نفس التبريد، والزمان قيداً للطلب.

وحينئذ فيجوز استصحاب الطلب إذا شك في بقائه بعد الصيف؛ إذ[١] الموضوع له باق[٢] على حاله.

توضيح الاندفاع: أنّ القيد في الحقيقة راجع إلى الموضوع، وتقييد الطلب أحياناً[٣] في الكلام [٤] مسامحة في التعبير[٥]، كما لا يخفى، فافهم.

وبالجملة، فينحصر مجرى الاستصحاب في الأمور القابلة للاستمرار في موضوع، وللارتفاع[٦] عن ذلك الموضوع بعينه كالطهارة، والحدث، والنجاسة، والملكية، والزوجية، والرطوبة، واليبوسة، ونحو ذلك»[٧] انتهى.

فانظر بعين الإنصاف في أنّه صرّح بأنّه لا يختلف الحال باختلاف الأحكام[٨] وأنحاء الحكم، بل كل حاكم إنّما يلاحظ كل ما له دخل في حكمه حتى عدم الرافع في موضوع حكمه.

---

(١) في (س)، و(ي)، و(ك): «و» مكان «إذا».

(٢) في (ع)، (س)، و(ي)، و(ك): «و» مكان «إذ»، وفي (ع)، و(ر)، و(ش)، و(ي)، و(ك): «له» غير موجودة.

(٣) في المصدر، و(ر): «به» قبل «أحيانا».

(٤) في (م): «في الكلام» مكررة، وهي غير موجودة في المصدر، و(ع)، و(س)، و(ر)، و(ش)، و(ي)، و(ك)؛ فغلب الظن على أنّها سهو من الناسخ خصوصاً أنّ الأولى جاءت نهاية سطر، لذا لم نثبتها.

(٥) في (س): «في التعبير» موجودة في ذيل الصفحة «تصحيف أو تعقيبة» غير أنّها غير موجودة في الصفحة الثانية.

(٦) في (ر): «والارتفاع».

(٧) فرائد الأصول ٣: ١٤٥.

(٨) في (م): توجد «الحكام» فوق «الأحكام» وبعدها «خ.ل» أي نسخة بدل عما بيد الناسخ، وفي (ع)، و(س)، و(ش)، و(ي)، و(ك): «الحكام».

ومن المعلوم أنّ هذه قضية واقعية[١]، والمقصود[٢] رجوع كل ما له دخل في ثبوت المحمول للموضوع إلى الموضوع، من غير فرق بين أن يكون الحاكم حكيماً يلاحظ المصالح والمفاسد، أو غيره[٣] ممن يجازف في حكمه، غاية الأمر أنّ هذا المعنى بالنسبة إلى الحكيم أظهر، كما أنّه بناء على التحسين والتقبيح أظهر، فلا وجه لتفريع الإشكال في هذا المقام على التطابق.

وقد ظهر بما حققناه[٤] صحة ما رام إبطاله من الفرق بين قيد الموضوع وبين قيد[٥] النسبة، وإن كان المراد منها[٦] الملازمة وتبعية الأحكام لما في متعلقاتها من المصالح والمفاسد، فقد اتضح عدم ابتناء الإشكال عليها أيضاً، فيمكن أن يكون المراد تقرير الإشكال على الوجه الأوضح لا الابتناء، فتفطن.

وأمّا الجواب فلأنّ المستفاد من الدليل من موضوعية شيء للحكم، أمّا بمعنى كونه مستجمعاً لجميع ما له دخل فيه حتى عدم الرافع، فلا يعقل الشك في البقاء، بحيث يجري فيه الأصل، لأنّ المفروض قيام الدليل الذي هو حاكم عليه، ولا منافاة بين ما حكم به العقل وبين ما دلّ عليه الدليل، وأمّا بمعنى كونه علة مادية.

وإن لم يستجمع لجميع ما له دخل في الحكم -كي لا[٧] ينافي الشك في البقاء من حيث الشك في الرافع- فهذا لا ينفع بعد العلم بأنّ الموضوع في الواقع ونفس الأمر

---

(١) في (س): «في واقعة» مكان «واقعية».

(٢) في (ش)، و(ي)، و(ك): «فالمقصود».

(٣) في (ر): «له جزء» مكان «أو غيره».

(٤) في (ع)، و(س)، و(ش): «حققنا»، وفي (ي): «مما حققنا من»، وكذلك في (ك) غير أنّ «من» غير موجودة.

(٥) في (ر): «وبين قيد» غير موجودة.

(٦) في (ك): «فيها» مكان «منها».

(٧) في (ر): «لا» غير موجودة.

إنّما هو المستجمع لجميع ما له دخل في ثبوت الحكم، وأنّه ملحوظ في نظر كل حاكم، خصوصاً الشارع في الموضوع[١]، وأنّه لم يحكم إلّا على المستجمع لجميع الجهات.

في بيان فساد ما أفاده الشيخ رحمه الله

وكيف يتجه الحكم بجريان أخبار الباب بالنسبة إلى ما لم يعلم أنّه موضوع في نظر الحاكم؟ لعدم استفادة اقترانه بعدم[٢] المانع، كما هو المفروض، وحكم العرف -بأنّ الحكم الشرعي الذي ثبت[٣] لما هو الموضوع له في الأدلة الشرعية، كان موجوداً، ويشك في بقائه- لا معنى له في المقام بعد العلم بأنّ الموضوع في نظر الشارع ليس إلّا المستجمع الذي لم يظهر انطباقه على ما هو في الدليل؛ فإنّ العرف إمّا يستفيد الموضوعية من الدليل على ما حكم به العقل، فلا يبقى مجرى للأصل، وإمّا يحكم[٤] بأنّ الموضوع أعم ممّا يحكم به العقل[٥]، ونعلم[٦] بأنّه في الواقع موضوع لحكم الحاكم؛ لأنّ صدق العنوان المستفاد من الأخبار لا يدور مداره، فهذا عدول عن الواقع إلى العرف.

ومثله يجري في ما لو اطّلعنا على جميع[٧] ما له دخل في الحكم أيضاً[٨]، ومعرفة المناط لا تصلح للفرق، مع أنّ العرف إنّما يحكم بالأعميّة في أحكامه -كالكرّية- لا في الأحكام المجعولة، فإنّ اختلاف الموضوع -حينئذ- تابع لنظر الحاكم

---

(١) في (ي): «الشارع في الموضوع» غير موجودة.

(٢) في (ك): «لعدم».

(٣) في (ي): «ثبت» غير موجودة.

(٤) في (س)، و(ك): «أنّ» قبل «يحكم».

(٥) في (ر): «به» بعد «العقل».

(٦) في (ي): «وتعلم».

(٧) في (س): «ما» قبل «جميع».

(٨) في (س): «أيضا» غير موجودة.

لا غير[١]، فإنّ اعتبار أمر من الأمور وعدمه لا مرجع له[٢] -حينئذ- إلّا نظر الحاكم.

وقد تنبّه الأستاذ تدّثر لهذا المعنى في مبحث القطع، حيث صرّح بأنّه حيث أخذ القطع في الموضوع ففي قيام الأدلة والأصول البرزخية مقامه، -الذي هو من خواص المأخوذ في الموضوع على وجه الطريقية- وعدمه -الذي هو من لوازم المأخوذ فيه- من حيث إنّه قطع لا من حيث إنّه انكشاف يرجع إلى الشارع[٣].

ومن الواضح أنّه لا ضابط في العرف لموضوعات أحكام الحكام[٤]، فهل يريب أحد في أنّه لو شك في كون الواجب هو الجلوس المطلق أو المقيد بكونه في المكان الخاص أو الكيفية المخصوصة لا سبيل إلى كشفه إلّا الرجوع إلى الحاكم؟!

نعم، لو كان هناك دليل لفظي مطلقاً[٥] فالعرف يستفيد منه أنّ الموضوع هو الخالي عن القيد، وأين هذا ممّا نحن فيه؟! الذي هو الرجوع إلى العرف في استكشاف موضوع مغاير لما يعلم[٦] بأنّه هو الموضوع في نظر الحاكم.

وبما حققناه[٧] يظهر أيضاً ما[٨] في ما أفاده تدّثر في التنبيه الثالث[٩] الذي عقده لإثبات هذا التفصيل، حيث قال: «إنّ المتيقن السابق[١٠] إذا كان ممّا يستقل به العقل كحرمة الظلم، وقبح التكليف بما لا يطاق، ونحوهما من المحسنات

(١) في (ي): «لا غير» غير موجودة.

(٢) في (ك): «له» غير موجودة.

(٣) انظر: فرائد الأصول ١: ٣٣.

(٤) في (ر): «الأحكام» مكان «أحكام»، وفي (ي): «الحكام» غير موجودة.

(٥) العبارة في (س): هكذا «هناك لفظ مطلق».

(٦) في (ي)، و(ك): «نعلم».

(٧) في (ي)، و(ك): «حققنا».

(٨) في (ك): «ما» غير موجودة.

(٩) في (ر): «الثابت».

(١٠) في (ر): «السابق» غير موجودة.

والمقبحات العقلية فلا يجوز استصحابه؛ لأنّ الاستصحاب إبقاء ما كان، والحكم العقلي موضوعه معلوم تفصيلاً للعقل الحاكم به؛ فإنّ إدراك العقل بقاء الموضوع في الآن الثاني حكم به[١] حكماً قطيعاً كما حكم به[٢] أولا ، وإن أدرك ارتفاعه قطع بارتفاع ذلك الحكم، ولو ثبت مثله بدليل لكان حكماً جديداً حادثاً في موضوع جديد، وأمّا الشك في بقاء الموضوع فإنّ كان لاشتباه[٣] خارجي، كالشك في بقاء الإضرار في السم الذي حكم العقل بقبح شربه[٤]، فذلك خارج عمّا نحن فيه، وسيأتي الكلام فيه.

وإن كان لعدم تعيين[٥] الموضوع تفصيلاً، واحتمال مدخلية موجود مرتفع[٦] أو معدوم حادث في موضوعية الموضوع، فهذا غير متصور في المستقلات العقلية، لأنّ العقل لا يستقل بالحكم إلّا بعد إحراز الموضوع ومعرفته تفصيلاً؛ لأنّ القضايا العقلية إمّا ضرورية لا يحتاج العقل في حكمه[٧] إلى أزيد من تصور الموضوع بجميع ما له دخل في موضوعيته من قيوده[٨]، وإمّا نظرية تنتهي إلى ضرورية كذلك، فلا يعقل إجمال الموضوع في حكم العقل مع أنّك ستعرف في مسألة اشتراط بقاء الموضوع أنّ الشك في الموضوع -خصوصاً لأجل مدخلية شيء-مانع عن إجراء الاستصحاب»[٩] انتهى.

---

(١) في (س): «له» مكان «به».

(٢) في المصدر: «به» غير موجودة.

(٣) في (س) : «الاشتباه».

(٤) في (ع)، و(س)، و(ر)، و(ش)، و(ي): «أكله» مكان «شربه»، وفي (ك): «أكله» وفوقها «شربه» وكلاهما مضروب عليه.

(٥) في (ر): «تبين».

(٦) في (ي): «ومرتفع».

(٧) في (ك): «حكمه» غير موجودة.

(٨) في (م) توجد حاشية فوق «موضوعيته من قيود» وهي «هكذا كانت العبارة».

(٩) فرائد الأصول ٣: ٢١٥.

نقل كلام للشيخ رحمه الله وايراد على ما أفاده

وفيه: أنّ الحكم على ما عرفت في المقدمة يطلق على أمرين: أحدهما التصديق، والآخر المحمول، والغرض في المقام إنّما هو المنع من استصحاب الثاني إذا استقل بإدراكه العقل لا الأول، حيث إنّه لم يصدر من أحد ما يوهم جواز استصحاب التصديق، ولم يتعلق الغرض بدفع هذا التوهم، ولا يلائمه أيضاً ما يظهر من كلامه.

وحينئذ، فلا ربط لما أفاده من عدم استقلال العقل بالحكم إلّا بعد إحراز الموضوع بما هو المقصود.

فإنّ محصل هذا الكلام أنّ التصديق بوجود المعلول يتوقف على التصديق بالعلة، والمدعى رجوع جميع ما له دخل في الحكم إلى الموضوع، ولا [1] دلالة لكون حكم[2] العقلي ضرورياً أو منتهياً إلى الضرورة على رجوع[3] القيود إلى الموضوع، بل لا دلالة له على أنّه لا بدّ في الحكم العقلي من معرفة المناط تفصيلاً، بل يمكن الحكم الضروري بشيء في[4] حال لا يعلم دخله في الحكم، فإنّ الشك في المانعية -مثلاً- لا ينافي العلم بوجود الأثر حال[5] عدمه المجامع للشك في مدخليته، وهكذا الحال في مشكوك الشرطية وغيره، مع أنّ هذا لا يجري في الدليل الإنّي، بل لو تم فإنّما يتم في اللِّمّي، كما لا يخفى.

ومنه يظهر ما في قوله: «والحكم العقلي موضوعه معلوم تفصيلاً للعقل الحاكم به»؛ فإنّ الغرض من معرفة الموضوع تفصيلاً: إن كان معرفة ما هو منشأ للتصديق

---

(١) في (ش): «فلا».

(٢) في (س)، و(ر)، و(ش)، و(ي): «الحكم».

(٣) في (ي): «الرجوع».

(٤) في (ي): «وفي».

(٥) في (ر): «الأثر» غير موجودة، وفي (ي): «حاله» مكان «حال».

تفصيلاً -أي الواسطة في الإثبات- فهو حق، لكنّه أجنبي عن المرام، وإن كان معرفة ما هو منشأ لوجود المحمول في القضية الواقعية فقد عرفت ضعفه، مع أنّه -على تقدير التمامية- لا دلالة له على رجوع القيود إلى الموضوع، وإنّما هو ينافي الشك في البقاء، حيث لا يعقل الجهل بعد الإحاطة بجميع الجهات.

كما أنّه ظهر[١] ما في قوله قدس سره: «فإنّ أدرك العقل بقاء الموضوع ... إلى آخره»؛ فإنّه لا ملازمة بين إدراك الموضوع تفصيلاً -على تقدير لزومه- وبين عدم الشك في الحكم؛ لأنّ الشك من حيث الرافع بل المقتضي والشرط ليس شكاً[٢] في الموضوع، إلّا إذا كان واسطة في العروض، وحينئذ فلا[٣] فرق بين الحكم العقلي والشرعي.

والحكم بأنّ الشك في بقاء الحكم العقلي -من جهة الشك[٤] في الرافع مثلاً- غير معقول[٥]، وأنّ إثبات الحكم[٦] الثابت -حال عدم ما يشك[٧] في رافعيته في زمان وجوده إثبات حكم موضوع لموضوع آخر- واضح الفساد، والفرق بين ما يستقل العقل بإدراكه وبين ما يتلقى من الشارع أيضاً[٨] جزاف، ولا معنى لمدخلية معرفة الجهات أو الاستقلال بالإدراك في رجوع القيود إلى الموضوع.

نعم، لا يتعقل الشك[٩] في بقاء الحكمين المذكورين -أي حرمة الظلم وقبح التكليف بما لا يطاق- لأنّ الحكم لكل من الموضوعين ذاتي ثبت بالضرورة، وإنّما

---

(١) في (ك): «يظهر» وفوقهما رمز غير بين.

(٢) في (ي): «شكا» غير موجودة.

(٣) في (ك): «لا» مكان «فلا» .

(٤) في (ش): «من» غير موجودة، و«للشك» مكان «الشك».

(٥) في (ك): «و» غير موجودة.

(٦) في (ي) : «حكم».

(٧) في (ر): «الشك» مكان «ما يشك».

(٨) في (ع): «أيضا» غير موجودة.

(٩) في (ر): «الشك» غير موجودة.

الـكلام في ما لا يكون كذلـك، كحرمة التصرّف في مال الغير، ووجوب ردّ الوديعة عند طروّ ما يحتمل كونه رافعاً، كالاضطرار وخوف الضرر، فتفطن.

وبالتأمل يظهر ما في بقية كلامه[١]، أعلى الله في الفردوس مقامه[٢].

ثم إنّه أورد[٣] على نفسه بما محصله: أنّ[٤] هذا يمنع من جريان الاستصحاب في الأحكام الشرعية أيضاً؛ لأنّ الحكم الشرعي كاشف عن حكم عقلي مستقل، فإنّه إذا ثبت حكم العقل برد الوديعة وحكم الشارع على وجوب الرد ثم عرض ما يوجب الشك، مثل الاضطرار والخوف ويستصحب[٥] الحكم، مع أنّه كان تابعاً للحكم العقلي[٦].

وقال في الجواب عنه: «أمّا الحكم الشرعي المستند إلى الحكم العقلي فحاله حال الحكم العقلي في عدم جريان الاستصحاب. نعم، لو ورد في مورد حكم العقل حكم شرعي من غير جهة العقل، وحصل التغير في حال من أحوال موضوعه ممّا يحتمل مدخليته وجوداً أو عدماً في الحكم جرى الاستصحاب، و[٧]حكم بأنّ موضوعه أعم من موضوع حكم العقل.

ومن هنا يجري استصحاب عدم التكليف في حال يستقل العقل بقبح التكليف فيه، لكن العدم الأزلي ليس مستنداً إلى القبح[٨] وإن كان مورداً

---

(١) العبارة في (ع)، و(س) هكذا «بقية ما في كلامه».

(٢) العبارة في (ع)، و(س)، و(ر)، و(ش)، و(ي)، و(ك) هكذا: «بقية ما في كلامه»، وفي (ر): «أعلى الله مقامه»، وفي (ش): «تغمّده».

(٣) في (س)، و(ش)، و(ك): «تغمّده» قبل «أورد».

(٤) في (س): «إلى» قبل «أنّ».

(٥) في (ع)، و(س)، و(ر)، و(ش)، و(ي)، و(ك): «فيستصحب».

(٦) انظر: فرائد الأصول ٣: ٢١٦.

(٧) في (ش): «و» غير موجودة.

(٨) في (ع)، و(ر)، و(ش)، و(ك): «للقبح»، مكان «إلى القبح».

للقبح»[١] انتهى.

اعتراض على ما اعترضه الشيخ وجواب عمّا أجابه قدس سره

وفي كل من الاعتراض والجواب نظر:

أمّا الأول فلأنّ الاستقلال صفة للعقل لا للحكم؛ فإنّ معناه عدم الاحتياج في العلم بالحكم إلى بيان الشارع، كما إذا أدرك قبح الظلم، وعلم بسببه[٢] بالحرمة الشرعية، وأمّا إذا انعكس الأمر واستدل[٣] بحكم[٤] الشارع على المناط استدلالا إنيّاً فلا[٥] استقلال له بالحكم بالفرض، فكشف حكم الشارع بقاعدة الملازمة عن حكم عقلي مستقل لا معنى له؛ فإنّ الحكم لا يتصف بالاستقلال، وانكشافه بحكم الشارع للعقل عين عدم الاستقلال، مع أنّك قد عرفت أنّ الواقع لا يختلف باختلاف الإدراك والمدرك والمنشأ للإدراك، وأنّ العلم تابع للمعلوم منطبق عليه، وأنّه لا معنى للاختلاف بين القضية الواقعية وبين[٦] القضية المعقولة في الخصوصيات، وإنّما الاختلاف في المطابقة والمخالفة، أي الصدق والكذب.

وأمّا المعقولة المطابقة للواقعية فلا يعقل الاختلاف بينهما، باعتبار الخصوصيات بالرجوع إلى الموضوع في إحداهما وإلى المحمول والنسبة في الأخرى.

فالذي ينبغي أن يقرر به[٧] الاعتراض أن يقال: إنّ كل حكم من كل حاكم

---

(١) فرائد الأصول ٣: ٢١٦، وفي (س): من «إلى» إلى «مورداً» غير موجودة.

(٢) في (ع) «بسببه» غير موجودة.

(٣) في (ر): «فاستدل».

(٤) في (ي): «الحكم».

(٥) في (ي): «إنّه» مكان «إنيّاً فلا».

(٦) في (ر)، و(ش): «بين» غير موجودة.

(٧) في (ر): «عليه» مكان «به»، وفوق «يقرر» رمز غير بيّن.

خصوصاً الشارع -على ما زعمه[١]- إنّما يثبت عند الحاكم المستجمع لجميع ما له دخل فيه[٢] بنظره، فالموضوع في القضية الواقعية مقيد بجميع القيود، فلا يعقل بقاء حكم من الأحكام إلّا ببقاء موضوعه، وكذا لا يعقل ارتفاعه إلّا بارتفاعه، فالشك في بقاء[٣] الأحكام الشرعية -أيضاً- لا يتعقل إلاّ بالشك في الموضوع ولا ينفك عنه، وحينئذ فتفريع الإشكال على تبعية الحكم الشرعي للحكم العقلي لا وجه له.

وأوضح فساداً من ذلك تخصيص الإشكال بما إذا كان الحكم الشرعي مستفاداً من الحكم العقلي، مع أنّ عنوان الإشكال إنّما هو ما إذا كان الحكم مستفاداً من الشرع، فالمثال الذي ذكره بقوله: «فإنّه إذا ثبت حكم العقل برد الوديعة، وحكم الشارع على وجوب الرد ... إلى آخره» لا يلائم المرام؛ لأنّ الإشكال إنّما[٤] يتوجه على الاستصحاب الجاري بالاتفاق في الأحكام التي لا يستقل العقل بإدراكها، نقضاً على ما قرر في الأحكام العقلية، والمفروض في المثال الحكم الشرعي الذي استقل العقل بإدراكه، فتفطن[٥].

وأمّا الثاني فلما عرفت من أنّ العقل حيث استقل بالإدراك فلا فرق في عدم جريان الاستصحاب بين الحكم الأولي -الذي هو الدليل- وبين الحكم الثانوي -الذي هو المدلول- وإنّما اللازم بيان الفرق بين حكم شرعي يستقل[٦] العقل بإدراكه[٧] وبين ما لا يستقل، فلا وجه لبيان عدم جريان الاستصحاب في حكم

---

(١) في (ع)، و(س)، و(ش)، و(ي): «تَبَعْ» بعد «زعمه».

(٢) في (ع): «فيه» غير موجودة.

(٣) في (ر): «بقاء» غير موجودة.

(٤) في (ي): «هو» بعد «إنّما».

(٥) في (س): «استشكل» قبل «استقل»، و«فتفطن» غير موجودة.

(٦) في (ع)، و(س)، و(ي)، و(ك): «لا» قبل «يستقل»، وفي (س): «في إدراكه».

(٧) في (ر): يوجد خرم من «وبين» إلى «بإدراكه».

شرعي يستقل العقل بإدراكه في مقام الجواب؛ لأنّه مبنى[١] الإشكال ومحقق له، وإنّما يلائم هذا لو كان المورد متوهماً في أصل الدعوى، بأن خفي عليه أنّ المطلوب التفصيل بين ما يستقل العقل بإدراكه وما لا يستقل وأنّ كانا حكمين شرعيين، فزعم أنّ المراد التفصيل بين الحكم العقلي والشرعي وأنّ اشتركا في استقلال العقل بإدراكهما، مع أنّ مثل هذا التوهم لا منشأ له؛ لصراحة الكلام في الدعوى، مع أنّ المستفاد من الإيراد أيضاً خلاف هذا المعنى.

وأمّا ما ذكره بعد قوله: «نعم ... إلى آخره» فهو بيان لاستصحاب حال العقل الذي عمل به أهل الفن[٢].

ومحصله: أنّ المستصحب إنّما هو الحكم الشرعي الذي لم يستقل العقل بإدراكه، بل دلّ عليه دليل شرعي، غاية ما هناك أنّه مجامع لحكم العقل المطابق له، فمعنى حال العقل الحال المقارن لما يستقل العقل بإدراكه الموافق له لا الحال الذي يستقل العقل بإدراكه، فلا يرد عليهم أنّه لا وجه لتخصيص النفي بالاستصحاب، فإنّه يجري في الإثبات أيضاً، كما في الأحكام الشرعية.

توضيح الاندفاع: أنّ هذا إنّما يرد عليهم لو كان مقصودهم ما يتراءى من كلامهم[٣]، وهو كون الحكم العقلي مستصحباً، ولكن يتبيّن أنّ الاستصحاب لا يجري في الأحكام العقلية مطلقاً، فلم يفصّل أحد فيها، بل إنّما حكموا بعدم جريان الاستصحاب في شيء منها، فإنّ غرضهم من حال العقل حكم شرعي مستفاد من دليل شرعي، وإضافته[٤] إلى العقل باعتبار المقارنة مع ما يستقل به، ولمّا كان الإثبات المقارن مستلزماً للعلم بالمناط الذي يوجب كون الشك في البقاء شكاً في الموضوع

---

(١) في (ر): «لا مبني».

(٢) في (ي): «الظنّ» مكان «الفن».

(٣) في (م): توجد حاشية «كلماتهم» وبعدها «خ.ل».

(٤) في (ر): «فإضافته»، وفي (ش): «فإضافة».

دون النفي لإمكان اختلاف منشئه، بخلاف الإثبات، لتوقفه على جميع ما له دخل في الموضوع[١]، فالمجموع مناط واحد، بخلاف الانتفاء، فإنّ انتفاء[٢] كل واحد ممّا له دخل في الوجود علة[٣] مستقلة للانتفاء، ففصلوا بينهما، وأثبتوه[٤] في الثاني دون الأول.

هذا ملخص مرامه، زاد الله في علو مقامه[٥][٦].

في أنّ استصحاب حال العقل قسيم لاستصحاب حال الشرع

وفيه:

أولاً: أنّ من المعلوم أنّ استصحاب حال العقل قسيم لاستصحاب حال الشرع، ولا إشكال في[٧] أنّ المقسم[٨] معتبر في الأقسام، وليست الإضافة إلى الشرع إلّا باعتبار كونه مرجعاً في الاستفادة، فمعنى حال العقل استقلاله به، وكونه مرجعاً في الحكم الذي مرجعه إلى الاستقلال والاستغناء عن التلقي، وليس معنى حال الشرع[٩] الحكم العقلي المقارن لحكم الشرع، فلا يصح أن يراد بحال العقل إلاّ ما يستقل بإدراكه ممّا هو وظيفة له، ومن المعلوم أنّ الحكم الأول الذي يستقل العقل به[١٠] إنّما هو البراءة، والاشتغال وظيفة ثانوية.

---

(١) في (ع)، و(س)، و(ر)، و(ي)، و(ك): «في الموضوع» غير موجودة.

(٢) في (ي): «فإنّ انتفاء» غير موجودة.

(٣) في (ي): «مسالة» مكان «علة».

(٤) في (ع)، و(ر): «فأثبتوه»، وفي (ي): «فاثبتوا».

(٥) في (س): «مرامه» غير موجودة، و«رحمه الله» مكان «زاد الله في علو مقامه».

(٦) انظر: فرائد الأصول ٣: ٢١٧ وما بعدها.

(٧) في (ر): «في» غير موجودة.

(٨) في (ش): «القسم».

(٩) في (س): «العقل» مكان «الشرع».

(١٠) في (ي): «به العقل».

وثانياً: أنّه ليس في المقام حكم شرعي -مقارن للحكم العقلي- يجري فيه الاستصحاب، على ما سيتضح[١].

ومما حققنا ظهر أيضاً أنّ الأعذار لا معنى لاستصحابها -سواء كانت عقلية أو شرعية- فإنّ الشك فيها شك[٢] في الواسطة في العروض الذي هو الموضوع، فلا معنى لاستصحاب عدم وجوب السورة على الناسي عند الذكر، حيث إنّ الموضوع الأول زال، والشك لو حصل فإنّما هو في حدوث موضوع جديد؛ فإنّ[٣] الأمر دائر بين أن يكون النسيان واسطة في الثبوت كي يبقى الأثر وإن زال، وبين أن يكون الواسطة في العروض كي يدور مداره.

وحينئذ، أيضاً لا معنى للاستصحاب، كما عرفت في الشك في بقاء النجاسة مع زوال التغيير من قبل نفسه، مع أنّ الإجزاء ليس له حالة سابقة، وإنّما الثابت للناسي هو المعذورية، فكيف يثبت به الإجزاء الغير الملازم له؟! ولو علم بحدوث الإجزاء فلا يعقل الشك في بقائه، وحدوث[٤] الإجزاء غير معلوم، ومقتضى الأصل عدمه.

وقد فرّع الأستاذ تَتَّرُّ[٥] بطلان هذا على ما زعمه من عدم جريان الاستصحاب في الأحكام العقلية، وقد ظهر فساد المبنى والابتناء، وأنّ المطلب أوضح من أن يستدل عليه بهذا الدليل، ويتكلّف به[٦] بهذا التكلّف.

---

(١) في (ع)، و(س)، و(ر)، و(ش)، و(ي)، و(ك): «إن شاء الله تعالى» بعد «يتضح».

(٢) في (ي): «فيها شك» غير موجودة، وفي (ر)، و(ش): فقط «شك» غير موجودة.

(٣) في (م): «أو أنّ» فوق «فإنّ»، وفي (ع)، و(ر)، (ي)، و(ك): «أو أنّ» مكان «فأنّ»، وفي (ش): مكانها «وأنّ».

(٤) في (ع)، و(س)، و(ر)، و(ش)، و(ي)، و(ك): «فحدوث».

(٥) في (ع)، و(ك): «أعلى الله مقامه».

(٦) في (ع): «به» غير موجودة، وفي (ي)، و(ك): مكانها «له»، وفي (ر)، و(ش) العبارة هكذا: «ولا يتكلف له».

وظهر أيضاً بما[١] حققنا فساد ما أورده بعض الأفاضل[٢] شكر الله سعيه[٣] على القوم من القدماء والمتأخرين في تخصيصهم استصحاب النفي بكونه استصحاب حال العقل: من أنّ الاستصحاب يجري في الحكم العقلي مطلقاً سواء كان وجودياً أو عدمياً، كاستصحاب تحريم التصرّف في مال الغير، ووجوب ردّ الأمانة إذا عرض هناك ما يحتمل معه زواله[٤] كالاضطرار والخوف وكشرطية[٥] العلم للتكليف إذا عرض ما يوجب الشك في بقائها.

فإنّك قد عرفت أنّ استصحاب حال العقل عبارة عن معذورية الجاهل لقبح[٦] العقاب بلا بيان، ولا معنى لجريانه في الوجودي، واستصحاب حرمة التصرّف، ووجوب ردّ الوديعة عندهم عبارة عن العمل بالإطلاق الذي هو عبارة أخرى عن عدم الاعتداد باحتمال الرافع[٧] بعد إحراز المقتضي، وسيتضح هذا[٨]، إن شاء الله تعالى.

والحاصل: أنّ استصحاب حال العقل قاعدة مغايرة لما يجري في المثالين، واختصاص النفي بهذه القاعدة وانحصارها في نفي[٩] التكليف من حيث إنّ

---

(١) في (ش): «فظهر»، وفيها وفي (ع)، و(س)، و(ي)، و(ك): «مما» مكان «بما».

(٢) لعل مقصوده الشيخ محمد حسين الاصفهاني الحائري تغمّده، حيث تعرض لمناقشة الأعلام في ما يخص المطلب في فصوله، انظر: الفصول الغروية في الأصول الفقهية: ٣٦٦ وما بعدها.

(٣) في (س): «رحمه الله» مكان «شكر الله سعيه».

(٤) في (ر): «معذورية له» مكان «بعد زواله».

(٥) في (س)، و(ي): «وشرطية».

(٦) في (م): توجد حاشية عند كلمة «الجاهل» وهي «المعلومة» وبعدها «كذا في نسخة الأصل»، وفي (ع)، و(س)، و(ر)، و(ش)، و(ي)، و(ك): العبارة هكذا: «الجاهل المعلومة بقبح».

(٧) في (ر): كلمة غير واضحة وكأنّها «الاعتناء» تحت «الاعتداد» و«المانع» وفوقها «الرافع»، وفي (ش): «المانع» مكان «الرافع».

(٨) في (ش): «هذا» غير موجودة.

(٩) في (ي): «النفي».

مدركها قبح العقاب بلا بيان، وهذا لا يمنع من جريان قاعدة أخرى تسمى بالاستصحاب أيضاً[١].

في أنّ مراد القوم باستصحاب حال العقل قبح العقاب بلا بيان لا ما زعمه

وبالجملة، فما أفاده من جريان الاستصحاب في الأحكام الثبوتية العقلية -سواء كانت وضعية أو تكليفية- في غاية المتانة، ولكن القوم لا ينكرون هذا المعنى، وإنّما المراد باستصحاب حال العقل الاعتماد على قبح العقاب بلا بيان في الحكم بالمعذورية، والوجه في اختصاصه بحال العقل أنّ المرجع في وظائف المكلّف -بالنسبة إلى الأحكام الواقعية التي تختلف باختلاف حالاته من حيث الغفلة والالتفات، والعلم والجهل والجزم والتردد - إنّما هو العقل أولاً، وإن كان للحاكم التصرّف في كيفية الإطاعة أيضاً في الجملة، على ما أوضحنا الحال فيه في مبحث القطع.

ومن المعلوم أنّ الوظيفة الأولية إنّما هي المعذورية، والاشتغال يتوقف على العلم وما بمنزلته في التنجيز وإن كان أصلاً من الأصول، فحال العقل ليس إلّا البراءة الظاهرية، والحكم الواقعي ليس حال العقل وأن استقل بإدراكه، فتفطن[٢].

وكيف كان، فوقوع الشك في المثالين وعدم كونه شكاً في الموضوع لا إشكال فيه، وأمّا شرطية العلم فإنّما يقع الشك فيها لاحتمال[٣] اختصاص الحكم بشدة الاعتناء به بحيث ينجز على الجاهل أيضاً، كحرمة قتل النفس المحترمة؛ فإنّ الجاهل

---

(١) في (س): «أيضا» غير موجودة.

(٢) في (س): «فتفطن» غير موجودة.

(٣) في (ي): «الاحتمال».

بالموضوع غير معذور يجب[١] عليه الاحتياط عقلاً، وكذا الحال[٢] في الخمس والزكاة والاستطاعة، فإنّه يجب الفحص[٣] في جميع الموارد المذكورة، ولا يجوز الركون إلى الأصل فيها، فإذا وقع الشك في أنّ المحرمات الشرعية هل هي من هذا القبيل أو أنّها كغيرها ممّا يعذر فيه الجاهل، فلا معنى للاعتماد على أصالة البراءة إلّا إذا جرى أصل عدم ارتفاع شرطية العلم الذي هو عين أصالة عدم اختصاص الحكم[٤] بهذه الخصوصية، وهذا من فروع العمل بالمقتضي عند الشك في المانع.

في تنجّز بعض الأحكام على الجاهل لشدة الاهتمام بها

توضيح الحال: أنّ الحكم قد يبلغ من الاهتمام بالعمل به مرتبة يتنجز على الجاهل، إلّا ترى أنّه لو[٥] دار أمر شيء بين أن يكون نبياً أو جداراً لم يعذر الشخص في أن يفعل معه ما يوجب القتل على تقدير[٦] الأول، بل ما يوجب الإهانة على ذلك التقدير، مع أنّ الشبهة موضوعية، بل يجري هذا بالنسبة إلى كل نفس محترمة، فلا يجوز الإقدام على قتل ما تردد بين كونه حيواناً أو إنساناً، ومن تردد بين كونه كافراً أو مسلماً.

وعلى هذا يبتني ما ذهب إليه بعضهم من عدم جواز نظر الخنثى إلى كل من الرجل والأنثى وبالعكس، ووجوب الفحص عن الاستطاعة والنصاب، ولما كان نفس الحكم من حيث هو ممّا يعذر فيه الجاهل، فحيث يشك في الاختصاص بهذه[٧] الخصوصية والاشتمال عليها لا يعتد بالاحتمال.

---

(١) في (ر): يوجد تحت «الاعتداد» كلمة غير واضحة، وكأنّها «الاعتناء».

(٢) في (ك): «الجاهل» مكان «الحال».

(٣) في (ك): «البحث» مكان «الفحص».

(٤) في (ر): «الحكم» غير موجودة.

(٥) في (ر)، و(ش)، و(ك): «إذا» مكان «لو».

(٦) في (ش)، و(ي)، و(ك): «التقدير».

(٧) في (ر): «الاختصاص» غير موجودة، و«هذه» مكان «بهذه».

وعليه يتفرع جريان أصل البراءة في الشبهة التحريمية مع احتمال تنجّز الأحكام التحريمية على الجاهل بها كما يدعيه الأخبارية[١]، فإنّ هذا معنى وجوب الاحتياط فيها شرعا[٢] الذي يدعيه الجماعة؛ لأنّه ليس إلاّ حكماً إرشادياً لا ترتب على مخالفته من حيث هو عقاب، وليست مخالفته إلّا تجرياً، فلو لم يكن اشتراط العلم موافقاً للأصل لم يكن لجريان[٣] أصل البراءة في الشبهة التحريمية وجه.

وبما حققنا ظهر ما في ما أفاده شيخنا[٤] تدّس، حيث قال: «وأمّا إذا لم يكن العدم مستنداً إلى القضية العقلية، بل كان لعدم المقتضي، وإن كانت القضية العقلية موجودة أيضاً فلا بأس باستصحاب العدم المطلق بعد ارتفاع القضية العقلية[٥].

ومن هذا الباب استصحاب حال العقل المراد به في اصطلاحهم استصحاب البراءة والنفي، فالمراد استصحاب الحال التي يحكم العقل على طبقه[٦] -وهو عدم التكليف -لا الحال المستندة إلى العقل حتى يقال: إنّ مقتضى ما تقدم هو عدم جواز استصحاب عدم التكليف عند ارتفاع القضية العقلية، وهي قبح تكليف غير المميّز أو المعدوم.

ومما ذكرنا ظهر أنّه لا وجه للاعتراض على القوم -في تخصيص استصحاب حال العقل باستصحاب النفي والبراءة- بأنّ[٧] الثابت بالعقل قد يكون عدمياً، وقد يكون وجودياً، فلا وجه للتخصيص؛ وذلك لما عرفت من أنّ الحال المستند إلى

---

(١) في (ر)، و(ش): «الأخباريون».

(٢) في (س): «شرعا» غير موجودة.

(٣) في (ك): «يكن» غير موجودة، وفي (ي): «بجريان» مكان «لجريان».

(٤) في (ع)، و(ش)، و(ي)، و(ك): «الأستاد» مكان «شيخنا».

(٥) في (ي): «العقلية» غير موجودة.

(٦) في المصدر: «طبقها».

(٧) في (س): «إلا» قبل «بأنّ».

العقل المنوط بالقضية العقلية لا يجري فيه الاستصحاب وجودياً كان أو عدمياً، وما ذكر[١] من الأمثلة يظهر الحال فيها ممّا تقدم»[٢] انتهى.

فإنّك قد عرفت أنّه ليس في المقام حكم شرعي قابل للاستصحاب، وكون المستصحب غير مستند إلى حكم العقل، بل لعدم المقتضي لا معنى له؛ فإنّ المستصحب إمّا حال الصغر أو حال الجنون أو حال عدم المكلف أو حال عدم حدوث الشريعة أو غير ذلك.

وكيف[٣] كان، فالعقل يستقل بالعدم وإن كان العدم مستنداً إلى عدم المقتضي، وليس استقلاله في خصوص ما كان بوجود[٤] الرافع، وحيث لا يستقل -كما في حال الصغر إذا كان قابلاً للتكليف عقلاً- فالموضوع أيضاً معلوم الانتفاء، كما اعترف به في مبحث أصل البراءة، فلا معنى لاستصحاب العدم المستند إلى عدم المقتضي، فإنّ عدم المقتضي أيضاً يدرك[٥] بالعقل، مع أنّ المستصحب في كلمات القوم إنّما هو حال الصغر والجنون، والأول مستند إلى انتفاء الشرط الشرعي والعقلي[٦]، والثاني إلى وجود المانع، فكيف يمكن تنزيل كلامهم على استصحاب العدم المستند إلى عدم المقتضي.

وقد ظهر حال الأمثلة وجريان الاستصحاب فيها بالاتفاق.

قال تَدَّسَّ[٧] في التنبيه الثالث، بعد ذكر كلام المورد: «ويظهر حال المثالين الأولين ممّا ذكرنا - أي استصحاب حرمة التصرّف في مال الغير[٨] ووجوب ردّ

---

(١) في (ع)، و(س)، و(ر)، و(ش)، و(ي)، و(ك): «ذكره».

(٢) فرائد الأصول ٣: ٤٠.

(٣) في (ش): «فكيف».

(٤) في (س): «لوجود».

(٥) في (ر): «مدركه»، وفي (ش)، و(ي)، و(ك): «مدرك».

(٦) في (ع)، و(ي)، و(ك): «العقلي أو الشرعي»، وكذلك في (ر)، و(ش)، غير أنّ «و» مكان «أو».

(٧) في (ع)، و(س)، و(ر)، و(ش)، و(ك): «وقال» تَدَّسَّ.

(٨) في (ر): «الغير» غير موجودة.

الوديعة-[١] وأمّا المثال الثالث -أي استصحاب شرطية العلم-[٢] فلم يتصور فيه الشك في[٣] بقاء شرطية العلم[٤] للتكليف في زمان.

نعم، ربما يستصحب التكليف في ما كان المكلف به معلوماً بالتفصيل ثم اشتبه وصار معلوماً بالإجمال، لكنه خارج عمّا نحن فيه مع عدم جريان الاستصحاب فيه، كما سننبه عليه، إن شاء الله تعالى[٥]»[٦] انتهى.

وقد تبيّن ما فيه أيضاً ممّا تقدم، فإنّ جريان الاستصحاب في المثالين لا إشكال فيه، لمكان[٧] الشك في الرافع، ووقوع الشك في بقاء شرطية العلم للتنجز أيضاً ممّا لا يخفى، فإنّ الشك في تنجز[٨] الأحكام التحريمية على الجاهل بها واحتمال وجوب الوقوف والاحتياط عند الشبهة مرجعه[٩] إلى الشك في بقاء هذه الأحكام على ما تقتضيه طبيعة الحكم[١٠] من حيث هي كذلك، ولا وجه للاعتماد على قبح العقاب بلا بيان مع قيام هذا الاحتمال[١١]، إلّا بجريان أصل آخر ينفي[١٢] به كون الحكم[١٣]

---

(١) في المصدر ما بين الشرطتين غير موجود، والظاهر هو زيادة توضيحية من صاحب المحجة.

(٢) في المصدر ما بين الشرطتين غير موجود، والظاهر هو زيادة توضيحية من صاحب المحجة.

(٣) في (ع): «و» مكان «في».

(٤) في (ر) : «في بقاء شرطية العلم» غير موجودة.

(٥) في المصدر، و(ع)، و(ر)، و(ش)، و(ي)، و(ك): «إن شاء الله تعالى» غير موجودة.

(٦) فرائد الأصول ٣: ٢١٨.

(٧) في (ر)، و(ي): «لما كان».

(٨) في (ع)، و(ك): «تنجّز» غير موجودة.

(٩) في (ر): «الشك» مكان «الشبهة مرجعه» وفي (ش): كلمة غير واضحة بعد «الشبهة» من ثم «الشك مرجعه».

(١٠) في (س)، و(ر)، و(ش)، و(ي)، و(ك): «العلم» مكان «الحكم».

(١١) في (س): «الإشكال» مكان «الاحتمال».

(١٢) في (ش): «فينتفي».

(١٣) في (ش): «فينفي»، وفي (ي): «بكون»، وفي (ر): «الحكم» غير موجودة.

المجهول من هذا القبيل، وهو أصالة عدم هذه المزية التي هي من قبيل الموانع، وهو عبارة أخرى عن أصالة بقاء شرطية العلم، فتفطن[١].

وأمّا ما ذكره من انقلاب العلم التفصيلي إلى الإجمالي[٢]، فلا يكاد أن يحصل منه معنى؛ ضرورة أنّ الانقلاب لا يوجب الشك في بقاء التنجّز، على ماهو التحقيق من كون العلم الإجمالي كالتفصيلي[٣] في التنجيز، وعلى ما يتوهم من أنّه كالشك البدوي، فلا وجه للاستصحاب، وكذا على تقدير الشك، فإنّ المناط زال، والحادث تأثيره مجهول بالفرض، فتأمل[٤].

ومما حققنا ظهر أيضاً أنّه لا مانع من استصحاب البراءة والاشتغال، حيث إنّ عدم التنجّز في الأول والتنجّز في الثاني أثران شرعيان للاستصحاب، فإنّ للشارع التصرّف في هذه المرحلة في الجملة، وإلّا لم يكن لاعتبار الأدلة الاجتهادية معنى، بل لا أثر للأدلة والأصول إلّا ذلك، وقد يتوهم عدم جريان الأصل في المقامين أو عدم الفائدة له.

أمّا المقام الأول فلأنّ المستصحب إمّا عدم تعلق الحكم بالمكلف، وإمّا عدم ثبوت الحكم للواقعة، وإمّا عدم[٥] التنجّز.

---

(١) في (س): «فتفطن» غير موجودة.

(٢) في (ر)، و(ش): «العلم» قبل «الإجمالي».

(٣) في (ع)، و(ر)، و(ش): «العلم» غير موجودة، وفي (ش): «الإجمال كالتفصيل» إلاّ أنّه في الحاشية توجد «الإجمالي كالتفصيلي» مع رمز أنّها عبارة نسخة أخرى.

(٤) في (م) توجد حاشية وهي « قولنا فتأمل إشارة إلى أنّه لا انقلاب حقيقة حتى يقال: أنّه زال المناط وحدث ما لا يعلم بتأثيره، بل بقي التصديق وزال التصور، ولكنّه ليس شكا في بقاء شرطية العلم واستصحاب التكليف أي التنجّز عكس استصحاب شرطية العلم مع أنّ الموضوع مجهول -حينئذ- لدورانه بين المجموع من التصور وبين التصديق فقط»... منه تدّس.

(٥) في (ي) يوجد خرم من «ثبوت» إلى «عدم».

وقد صرّح بذلك الأستاد تدّش[١]، حيث قال: «والمستصحب هنا ليس إلّا براءة الذمة من التكليف وعدم المنع من الفعل وعدم استحقاق العقاب عليه»[٢].

أمّا الأول والأخير فحيثما يعلم بتحققهما فلا إشكال في اعتبار عنوان فيهما، هو واسطة في العروض بالنسبة إليهما كالعدم، والصغر، والجنون، والعجز، والجهل، ولا مجال للاستصحاب بعد زوال العنوان الذي هو الموضوع للحكم.

وأمّا الثاني فمن وجوه:

منها: أنّ الاستصحاب عبارة عن ترتيب آثار المتيقن على المشكوك[٣]، فلا معنى لتعلقه بالحكم الشرعي، حيث إنّه نفس الأثر[٤].

وفيه: أنّ هذا إنّما هو في استصحاب الموضوعات، وإلّا فاستصحاب الحكم عبارة عن[٥] إثبات حكم مماثل[٦] له على ما اعترف به شيخنا تدّش، والحكم المماثل عبارة عن الحكم الظاهري الذي هو في استصحاب عدم الحكم عبارة عن[٧] عدم التنجّز، وفي استصحاب الوجود عبارة عن التنجّز، مع أنّ استصحاب عدم النسخ من الاستصحابات المجمع[٨] عليها، ولا معنى له إلاّ استصحاب[٩] الحكم، بل الاستصحاب التعليقي لا معنى له إلّا ذلك؛ فإنّ مرجعه إلى عدم الاعتداد باحتمال

---

(١) في (س): «تدّش» غير موجودة.

(٢) فرائد الأصول ٢: ٥٩.

(٣) في (س)، و(ر)، و(ش)، و(ك): «فيه» بعد «المشكوك».

(٤) في (ر): «وفيه أنّ هذا نفس الاثر» بعد «الاثر».

(٥) في (ي) : «في» مكان «عن».

(٦) في (ر): «مما له» مكان «مماثل له».

(٧) في (ك): يوجد خرم من «الحكم» إلى «عن».

(٨) في (ر): «استصحابات»، وفي (ي)، و(ك): «الاستصحاب بالمجمع».

(٩) العبارة في (ر) هكذا «معنى لاستصحاب».

مزيل له، وهو أيضاً ممّا يشهد على أنّ المناط في الاستصحاب ليس هو الوجود السابق، بل إنّما هو الشك في الرافع، فإنّ معنى التعليق إنّما هو ذلك، على ما سيتضح، إن شاء الله تعالى.

ومنها: أنّ المقصود من الاستصحاب والمطلوب ليس إلّا الأمن من العقاب، ولا مؤمن إلّا قبح العقاب[١] بلا بيان، وببيان آخر ليس استحقاق العقاب دائراً مدار الواقع، حيث إنّه لا يكفي نفس[٢] ثبوت الواقع، بل يتوقف على العلم وما بمنزلته، وأمّا الأمن فربما يحصل مع ثبوت الواقع، كما أنّه قد يتحقق الخوف مع عدمه، فلا يترتب شيء من عدم الاستحقاق والأمن[٣] على الاستصحاب.

وفيه: أنّ توقف الاستحقاق على أمر آخر غير الواقع لا ينافي انتفاءه بانتفاء الواقع، ومن المعلوم توقفه على الواقع أيضاً فبانتفائه ينتفي الاستحقاق، لعدم استحقاق العقاب إلّا بالعصيان المتوقف على الواقع المنجز، وأمّا الأمن[٤] فهو أثر الأصل لا المستصحب.

في أنّ استحقاق العقاب أمر عقلي لا يترتب على الأصل

ومنها: أنّ عدم استحقاق العقاب أمر عقلي، فكيف يترتب على الأصل؛ بناء على حجيته من باب الأخبار؟! فإنّها تقصر[٥] عن إفادة اعتبار الأصل المثبت.

وفيه: أنّ التنجيز والدفع أثر شرعي، بمعنى أنّ للشارع أن يتصرف في أحكامه

---

(١) في (ع): يوجد بياض مكان «ولا مؤمن .. العقاب».

(٢) في (س): «نفس» غير موجودة.

(٣) في (ع): «على الأمر» قبل «والأمن».

(٤) في (ر): «الأمر» مكان «الأمن».

(٥) في (ر): «يقتضي» مكان «تقصر»، وفي (ش): «يقتصر».

بالتنجيز والدفع[١]، ولا معنى لحجية الأدلة والأصول إلاّ ذلك، فإن كان المراد من كونه حكماً عقلياً أنّه لا حاجة فيه إلى[٢] تصرف الشارع، بل الإطاعة والعصيان لهما موازين واقعية معلومة عند العقلاء فهو حق متين، ولكنّه لا ينافي تصرف الشارع في ما به يتحققان، وإن كان المراد أنّه ليس للشارع التصرّف في هذه المرحلة فهو غلط واضح.

وبالجملة، للشارع إن يتصرف في جميع مراتب الحكم، فكما يتصرف في المرحلة الثانية، ويعتبر في تعلقه بالمكلف ما لا يعتبره العقل -وهو البلوغ- فكذا المرحلة الثالثة، فربما تنجّز الحكم بدليل أو أصل، مع عدم استقلال العقل بتنجّزه بهما.

وكذا الحال في العكس، بل لا معنى لترتيب الآثار الشرعية على الموضوعات المستصحبة إلّا تنجيز[٣] ما يترتب عليها من الأحكام التكليفية الوجودية ورفع[٤] العدمية منها، فإنّ الحكم الظاهري[٥] التكليفي ليس إلّا[٦] حكماً وضعياً، وهو التنجّز والعدم، فضرب القواعد وتأسيس الأصول ونصب الأمارات وجعل الأدلة ليس من التكليف في شيء، وإنّما يعبّر عنها بالأمر والوجوب.

ومنها: أنّ المقصود في المقام[٧] إنّما هو الأمن من العقاب، وهو أثر الشك الذي هو من الأمور الوجدانية، فلا حاجة إلى إحراز الواقع بالأصل[٨].

---

(١) في (ع) : يوجد خرم من «أثر» إلى «والدفع».

(٢) في (ي): «إلا» مكان «إلى».

(٣) في (ي): «بتنجّز».

(٤) في (ش)، و(ي)، و(ك): «ودفع».

(٥) في (ر): «الظاهري» غير موجودة.

(٦) في (س): يوجد خرم من «تنجّز» إلى «إلا».

(٧) في (ي): «في المقام» غير موجودة.

(٨) في (ي): «معينة» بعد «بالأصل».

توضيح[١] ذلك: أنّ من الآثار ما لا يترتب إلاّ على الواقع كجواز الدخول في الصلاة وصحتها؛ فإنّها لا تصح إلّا بالطهارة الواقعية، فلا يجوز الاجتزاء إلّا بإحرازها، ولو بالأصل[٢].

في أنّ الشك من حيث هو لا يكون موضوعا لأصل من الأصول

ومنها[٣]: ما يترتب على نفس الشك كعدم الحجية، فإنّ عدم جواز الركون إلى شيء يكفي فيه عدم العلم باعتباره لثبوته بالأدلة الأربعة بالنسبة إلى الجاهل، فلو لم يكن الاستصحاب حجة أيضاً لم يجز الركون إلى مشكوك الحجية.

ومن المعلوم استقلال العقل في الحكم بمعذورية الجاهل بالتكليف بقبح[٤] العقاب بلا بيان، وعدم معذورية الشاك في البراءة بعد العلم بالاشتغال لعدم المؤمن وتحقق البيان، فمع قطع النظر عن أنّ هذا ليس أثرا لعدم التكليف، وكونه أثراً غير شرعي.

فنقول: إنّه لا حاجة إلى الإحراز بالأصل بعد ما تحقق موضوع آخر بالضرورة.

وفيه: أنّه لا معنى لكون نفس الشك من حيث هو موضوعاً لأصل من الأصول، ولم يترتب حكم على نفس الجهل من حيث هو كذلك؛ ضرورة أنّ الحكم المترتب على الجهل يختلف باختلاف متعلقه، إلّا ترى أنّ عدم جواز الركون على مشكوك الحجية إنّما هو في ما لو كان الشك في الحدوث [وأمّا][٥] إذا كان الشك في الرافع أو

---

(١) في (ر)، و(ك): «وتوضيح».

(٢) في (ر)، و(ش): «الواقعي» بعد «بالأصل».

(٣) في (م) توجد حاشية: «قوله: ومنها، أي ومن الآثار» وهي خالية عن أي إشارة لكاتبها.

(٤) في (ي)، و(ك): «القبح».

(٥) في (م): كلمة غير واضحة، وما وضعناه بين معقوفين عن (ع)، و(س)، و(ر)، و(ش)، و(ي)، و(ك)، وهو الأقرب.

المعارض، فلا إشكال في أنّ الحكم إنّما هو الحجية.

وكذا الشك في التكليف؛ فإنّه إنّما لا يعتد باحتمال الاشتغال إذا كان الشك في الحدوث، وأمّا إذا كان الشك في البقاء فلا إشكال في التنجّز، وهذا معنى كون العلم بالحدوث[١] بيانا؛ فإنّ البيان في الحقيقة إنّما هو استصحاب التكليف، بمعنى عدم الاعتداد باحتمال الزوال بعد العلم بالحدوث، وإلّا فكون العلم بالحدوث[٢] بياناً بالنسبة إلى الجاهل بالبقاء من حيث هو كذلك لا معنى له.

ولا معنى لإحراز الواقع بالأصل إلّا ملاحظة خصوصية متعلق الشك والأخذ بالطرف المعلوم، ولا ينافي ذلك الاستناد إلى قبح العقاب بلا بيان؛ فإنّ معناه الأخذ بالمعلوم، وهو عدم التكليف في الأزل، وعدم الاعتداد باحتمال[٣] تبدله بالوجود، وعدم صلوح مجرد الاحتمال في التنجّز والمستند في بقاء[٤] أثر عدم التكليف، وهو عدم التنجّز بالنسبة إلى الجاهل، ودوران التنجّز مدار العلم إنّما هو قبح العقاب بلا بيان، فهو دليل على الاستصحاب، وهذا معنى كونه أثراً للشك والأمر في قاعدة الاشتغال بالعكس، فإنك قد عرفت أنّ العلم بالحدوث إنّما يترتب عليه آثار الحدوث.

وأمّا البقاء المشكوك فيه فإنّما[٥] يترتب آثاره مع الشك فيه، للأصل الذي هو عدم الاعتداد باحتمال الرافع، ولا معنى للاستصحاب وإحراز الواقع به[٦] حال الشك فيه إلّا ذلك.

ومنها: أنّ العلم بالأثر المقصود يمنع من جريان الأصل، فإنّ العلم بالأثر

---

(١) في (س) يوجد خرم من «وأمّا» إلى «بالحدوث».

(٢) في (ر) يوجد خرم وهو«وإلا فكون ... بالحدوث».

(٣) في (ي): «باحتمال» غير موجودة.

(٤) في (ش): «بقائه».

(٥) في (ي): «وإنّما».

(٦) في (ع)، و(ر)، و(ش)، و(ي)، و(ك): «به» غير موجودة.

كالعلم بموضوعه في المنع من جريان الأصل، فإنّ الأصل وظيفة للمتحيّر، وكما أنّ العلم بالمستصحب ينافي الحيرة، فكذا العلم بالأثر المقصود.

وفيه ما عرفت من أنّ الأثر حكم ظاهري لا يترتب إلّا ما[١] علم بتحققه وشك في ارتفاعه، فالعلم إنّما يحصل بأصالة عدم الرافع، غاية الأمر أنّ قبح العقاب بلا بيان دليل خاص على خصوص استصحاب عدم حدوث التكليف، وهذا معنى استصحاب حال العقل[٢] الذي هو عند القوم عبارة عن الاستناد إلى قبح عقاب الجاهل.

ومنها: أنّ عدم استحقاق العقاب من حيث[٣] استقلال العقل به لا يتعقل[٤] الشك في بقائه، إمّا لأنّ الشك في الحكم العقلي شك[٥] في الموضوع، وأمّا لأنّ خفاء ما له دخل في البقاء مستحيل على العقل[٦] الحاكم.

وفيه ما عرفت في ما مر[٧].

ومنها: أنّ العلم بثبوت حكم تكليفي للواقعة[٨] ينافي جريان الأصل.

وفيه: أنّه إذا دار الأمر بين الحرمة وغير الوجوب[٩] فلا يترتب الأثر[١٠] على

---

(١) في (ر)، و(ش): «إلا على ما».

(٢) في (ر): «به» بعد «العقل».

(٣) في (ر) يوجد خرم من «الذي» إلى «من حيث».

(٤) في (ع): «لا يتعقل» غير موجودة.

(٥) في (س): «شك» غير موجودة .

(٦) في (ي): «العقل» غير موجودة .

(٧) في (س): «في ما مر» غير موجودة.

(٨) في (ر): «في الواقعة»، وفي (ي): «الواقعة».

(٩) في (ك): فوق «غير الوجب» إشارة الزيادة، وبعد «الحرمة» مباشرة «الكراهة»، وقد ألحق الكلام الساقط في الحاشية، مما يجعلنا نجزم بأنّ الناسخ انتقل نظره من «الحرمة» إلى «الكراهة» فظن بأنّه كتب «غير الوجوب» اشتباها فوضح إشارة الزيادة «ز» وبعد أن تبيّن له الصحيح ألحقه في الحاشية وغفل عن ضرب علامة الزيادة.

(١٠) في (ك): «أثر».

جميع التقادير، فالعلم بأنّه إمّا حرام أو مباح لا أثر له.

ومنهـا: أنّـه إذا دار الأمر بين الحرمة والكراهة فلا[١] إشـكال في ثبوت المنع عن الفعل المردد بين النوعين المتباينين[٢]، ولا معنى لتعيين الحادث بالأصل.

وفيه: أنّ المنع عن النقيض عبارة عن الشدة، ولا إشكال في عدم الاعتناء باحتمالها والأخذ بالقدر المتيقن، وهو نفس الرحجان، وهذا ليس من إثبات الكراهة في شيء.

ومنهـا: أنّ المقصـود إنّما هـو[٣] إثبات الإباحـة الشرعية، وهـو تعيين للحادث بالأصل أو أصل مثبت.

وفيه: ما لا يخفى.

وأمّـا المقام الثاني فقد اتضح الحال فيه ممّـا تقدم، وقد يتوهم أنّ اسـتصحاب الاشتغال أصل مثبت، حيث إنّ وجوب الإتيان و[٤] الترك بالنسبة إلى بعض أطراف الشبهة ليس من الآثار الشرعية لبقاء الاشتغال بالنسبة[٥] إلى الواقع .

وفيه: أنّهما ليسا إلّا حكمين ظاهرين، ومن المعلوم أنّ تنجّز الواقع حكم شرعي، فيترتب على اسـتصحاب اشتغال[٦] الذمة بالنسـبة إلى من شك في أنّ الواجب عليه هل هو الظهر أو الجمعة إذا أتى بالجمعة و[٧]وجوب الإتيان بالمحتمل الآخر أيضاً، وهو الظهر؛ فإنّه عبارة أخرى عن تنجّز الواقع على ما هو عليه، وعدم معذوريته في

---

(١) في (ي): «بلا» مكان «فلا».

(٢) في (ي): «والمتباينين».

(٣) في (ي): يوجد خرم من «نفس» إلى «إنّما هو».

(٤) في (ي): «أو».

(٥) في (ي): يوجد خرم من «إلى بعض» إلى «بالنسبة».

(٦) في (م): «الإشتغال» وما أثبتناه عن (ع)، و(س)، و(ر)، و(ش)، و(ي)، و(ك)، وهو الصحيح.

(٧) في (ع)، و(س)،و(ر)، و(ش)، و(ي)، و(ك): «و» غير موجودة.

تركه، على تقدير كونه هو الظهر أيضاً.

وبما حققناه[١] اتضح ما في ما أفاده الأستاد تدثر على خلافه في مواضع، فلاحظ وتأمل[٢].

في انقسام دليل المستصحب على قسمين

الثالث: أنّ دليل المستصحب إمّا أن يدل على استمرار الحكم إلى حصول رافع أو غاية، وإمّا[٣] أن لا يدل.

وقد يتوهم التفصيل في حجية الاستصحاب بين القسمين من كلام المحقق تدثر في المعارج والمحقق الخونساوي في شرح الدروس، وهو من الغرايب، فإنّ ما[٤] في المعارج صريح في التفصيل بين استصحاب حال الشرع الذي هو التعويل على مجرد الحالة السابقة، وبين الاستصحاب بمعنى[٥] التعويل على الاقتضاء وعدم الاعتداد باحتمال المانع و[٦]الرافع المعبر عنه في لسانهم بالتمسك بالعموم والإطلاق.

ألا ترى أنّه مثّل لإطلاق الدليل باقتضاء العقد لحلّ الوطي، حيث قال: «والذي[٧] نختاره أن ننظر في دليل ذلك[٨] الحكم، فإن كان يقتضيه مطلقاً وجب الحكم باستمرار الحكم[٩]، كعقد النكاح[١٠]، فإنّه يوجب حلّ الوطء مطلقاً ... إلى

---

(١) في (س): «حققنا» وفي (ع)، و(ر)، و(ك): «ومما حققنا»، وفي (ش): «ومما» مكان «وبما».

(٢) في (س): «وتأمل» غير موجودة.

(٣) في (ع): كلمة غير بينة بسبب تراكم الحبر مكان «وإمّا».

(٤) في (ي): «فأمّا» مكان «فإنّ ما».

(٥) في (س) : يوجد تكرار بعد «الاستصحاب» وهو«على مجرد الحالة السابقة وبين الاستصحاب».

(٦) في (ع)، و(س)، و(ر)، و(ش)، و(ي)، و(ك): «المانع و» غير موجودة.

(٧) في (ش): «و» غير موجودة.

(٨) في المصدر «لمعارج» العبارة هكذا: «والذي نختاره نحن أن ننظر في الدليل المقتضي لذلك».

(٩) في المصدر «المعارج»: «القضاء» مكان «الحكم».

(١٠) في المصدر «المعارج»: «مثلا» بعد «النكاح».

آخره»[١] فالمراد بالدليل المقتضي؛ فإنّ العقد يدل على ثبوت الحكم، وهو حلّ الوطي دلالة لمّيّة اقتضائية لا تنافي وقوع الشك فيه من جهة احتمال المزيل.

ولأجل ما حققنا حكم صاحب المعالم رحمه الله[٢] وجماعة[٣] أنّ قول المحقق رحمه الله[٤] موافق للمنكرين؛ لأنّ محل النزاع إنّما هو التعويل على مجرد الوجود السابق، وأمّا بعد إحراز المقتضي والشك في الرافع فلا إشكال ولا خلاف في التعويل على الاقتضاء وعدم الاعتداد باحتمال المانع.

ولهذا[٥] قال في الفوائد المدنية: «إنّ صور الاستصحاب المختلف فيه[٦] راجعة إلى أنّه إذا ثبت حكم بخطاب شرعي في[٧] موضوع في حال من حالاته يجريه[٨] في ذلك الموضوع عند زوال الحالة القديمة[٩] وحدوث نقيضها فيه.

ومن المعلوم أنّه إذا تبدل قيد موضوع[١٠] المسألة بنقيض ذلك القيد اختلف موضوع المسألتين، فالذي سمّوه استصحاباً راجع في الحقيقة[١١] إلى إسراء

---

(١) معارج الأصول: ٢٠٩، واللفظ المثبت في المحجة إنّما هو عن الشيخ الأعظم تدّش، انظر: فرائد الأصول ٣: ٥٢.

(٢) انظر معالم الدين وملاذ المجتهدين: ٢٣٤، وفي (ع)، و(س)، و(ر)، و(ش)، و(ي)، و(ك): «رحمه الله» غير موجودة.

(٣) منهم المحقق البحراني، انظر الدرر النجفية من الملتقطات اليوسفية ١: ٢٠٨.

(٤) في (ع)، و(س)، و(ر)، و(ش)، و(ي)، و(ك): «رحمه الله» غير موجودة.

(٥) في (ر)، و(ش): «ولذا».

(٦) في المصدر: «عند النظر الدقيق والتحقيق» بعد «فيه»، وفي (ر)، و(ش): «فيها» مكان «فيه».

(٧) في (ر): «في» غير موجودة.

(٨) في المصدر، و(س)، و(ي): «نجريه»، وفي (ر): «تجزيه»، وفي (ش): «تجرية».

(٩) العبارة في (ر) هكذا «زوال حال العقد القديمة».

(١٠) في (ي): «موضوع» غير موجودة.

(١١) في المصدر: «بالحقيقة».

حكم الموضوع إلى موضوع حكم[١] آخر متحد[٢] معه بالذات مختلف[٣] بالقيد والصفات»[٤] انتهى.

فانظر إلى أنّه صرح بأنّ النزاع إنّما هو في استصحاب حكم يحتمل زواله من جهة زوال موضوعه، وأمّا الزوال المستند إلى طروّ الرافع، فهو خارج عن محل النزاع، وسيزداد هذا[٥] اتضاحاً، إن شاء الله تعالى.

في ردّ ما زعمه السيد في منع جريان الاستصحاب في البلد المبني على ساحل البحر

وقد يتوهم عموم النزاع للمقام نظراً إلى إنكار السيد رحمه الله[٦] لاستصحاب البلد المبني على ساحل البحر[٧].

وفيه: أنّ هذه زلّة واضحة، حيث إنّ قوة احتمال طرو[٨] المانع لا يمنع التمسك بالاستصحاب بالضرورة، إلّا ترى أنّ المسموم والمبتلى بالطاعون ينفق على زوجته، وتحرم على غيره، ويرث من مورثه، ولا يرث منه أحد قبل العلم بموته وإن بلغ احتمال البقاء من الضعف ما بلغ، وليس وقوع البلد على ساحل البحر إلّا منشأ لقوة

---

(١) في المصدر، و(ع)، و(س)، و(ر)، و(ش)، و(ي)، و(ك): «حكم» غير موجودة.

(٢) في المصدر: «يتحد».

(٣) في المصدر: «ويغايره».

(٤) انظر: الفوائد المدنية: ٢٨٤، والكلام منقول عن الوافية في أصول الفقه: ٢١٢، وقد قابلنا النص عليها.

(٥) في (س): «أيضا» مكان «هذا».

(٦) في (ع)، و(س)، و(ر)، و(ش)، و(ي)، و(ك): «قدس سره».

(٧) انظر: الذريعة إلى أصول الشريعة ٢: ٨٣٣.

(٨) في (ر): «زوال» مكان «طرو»، وفي (ش): توجد إحالة عن «طرو» وفي الحاشية «زوال» مع رمز أنّها في نسخة أخرى.

احتمال المزيل، والالتزام بمنعه من جريان الاستصحاب فقه جديد، بل دين آخر غير الأديان المعهودة[١].

وبالجملة، فهذه شبهة للسيد رحمه الله[٢] في خصوص المثال[٣]؛ غفلة عمّا يلزمه في هذا المنع، فلا يصلح شاهداً، ومثله في الوهن توهم أنّ شمول النزاع للمقام مقتضى الجمع بين الكلمات وأدلة الطرفين، وسينكشف الحال إن شاء الله تعالى.

و[٤] ظهر ممّا حققناه[٥] فساد ما زعمه بعضهم: من أنّ ما اختاره في المعارج أخيراً رجوع عمّا بنى عليه أولاً، فإنّه توضيح لما اختاره، فإنّ الاستصحاب يطلق على أصول، ولما كان محل النزاع غير محرر عنده - كما يظهر من آخر كلامه - صرّح بأنّ الذي ذهب إلى حجيته إنّما هو الاستصحاب، بمعنى التعويل على إطلاق الدليل بالمعنى المتقدم، وكونه إسراء حكم من[٦] موضوع إلى آخر[٧] واضح الفساد[٨]، وليت شعري كيف ينسب التفصيل المتقدم إلى المعارج مع أنّ الدليل[٩] الذي استدل به -أيضاً- صريح في ما حققناه، ولا يكاد أن يكون له معنى محصل لو كان غرضه ما نسب إليه.

و[١٠]حيث إنّ وجود المقتضي وعدم ما يصلح مانعاً لا دلالة له على التعويل على

---

(١) في (س): من «بل» إلى «المعهودة» غير موجودة.

(٢) في (ع)، و(س)، و(ر)، و(ش)، و(ي)، و(ك): «قدّس».

(٣) في (ر): «هذا» قبل «المثال».

(٤) في (ي): «و» غير موجودة.

(٥) في (س)، و(ي)، و(ك): «حققنا».

(٦) في (ي): «من» غير موجودة.

(٧) في (ر)، و(ش): «موضوع» قبل «آخر».

(٨) في (ر) : «الفساد» غير موجودة.

(٩) في (ر): «الدليل» غير موجودة.

(١٠) في (ع)، و(ش)، و(ي)، و(ك): «و» غير موجودة.

الحالة السابقة، بل إنّما هو مصادرة محضة، فإنّ مرجعه إلى جعل الفرض دليلا على[١] الحكم، وصراحة الدليل -في ما حققناه - في[٢] غاية الوضوح.

وأعجب من ذلك جعل التفصيل بين الشك في المقتضي وبين الشك في الرافع مقابلاً لهذا التفصيل، ونسبته الخلاف في المقامين إلى المحقق[٣] بهذه[٤] العبارة، على ما سيتضح إن شاء الله تعالى.

[الشك المأخوذ في الاستصحاب][٥]

وأمّا باعتبار الشك في البقاء فمن وجوه أيضاً: فإنّ منشأ الشك إمّا فقد النص، أو التعارض، أو الاجمال، وإمّا[٦] الأمور الخارجية:

والأول: هو المسمى بالشبهة الحكمية، ومثاله ما[٧] في المعارج من الشك في كون خليّة وبريئة منشأ للطلاق والعدم[٨]، وقد يمثل له بالشك في بقاء نجاسة المتغير بعد زوال تغييره.

وفيه: أنّ زوال التغير ليس من المطهرات قطعا، فارتفاع النجاسة بزوال[٩]

---

(١) في (ي): «صحيحا» قبل «على».

(٢) في (ك): كلمة غير واضحة بسبب تراكم الحبر مكان «في».

(٣) في (ر): «تدثر» وبعدها «من جهة هذه».

(٤) في (س)، و(ي)، (ك): «لهذه»، وفي (ر): «تدثر» وبعدها «من جهة هذه»، وكذلك في (ش) إلّا أنّ فيها «رحمه الله».

(٥) في (ش) يوجد عنوان، هو« الكلام في تفصيل باعتبار الشك في البقاء».

(٦) في (ك): «أو أمّا».

(٧) في (ك): «أمّا».

(٨) انظر: معارج الأصول: ٢٠٩.

(٩) في (ش): توجد حاشية تبين أنّ في نسخة أخرى «بارتفاع».

التغيـير لا يمكن[١] إلّا بأن يكون الموضوع هو[٢] المتغير، يزول[٣] الحكم بزواله، ولا إشـكال في عدم جواز الاستصحاب مع كون الشك مستنداً إلى الشك في الموضوع، وإنّـما لا يحكم[٤] بالطهارة مع زوال التغيير لما اسـتفدناه مـن الأدلة من أنّ الموضوع إنّما[٥] هو الماء والمتغير[٦] كاشـف عن الاسـتيلاء الموجب لسـقوط قـوة العاصم[٧] -وهو الكثرة - على ما أوضحناه في محله.

ومثله في الفسـاد اسـتصحاب حرمة الوطي مع التردد في التخفيف والتشـديد في قولـه تعالى ﴿حَتَّى يَطْهُرْنَ﴾[٨]؛ فإنّ مرجعـه إلى التردد في أنّ موضوع الحكم هل هو الحيض بمعنى سـيلان الدم الذي يزول بالنقاء أو بمعنى الحدث الذي لا يزول إلّا بالغسل؟

ومن المعلوم عدم جريان الاستصحاب حينئذ.

وكيـف كان، فقد ينسـب تخصيـص الأول بوقوع النـزاع فيـه إلى الأخباريين، ويتوهم تصريح المحدث البحراني به[٩].

وفيه مـا لا يخفى؛ فإنّه لا معنى لاختلاف الأخباريـين والمجتهدين في تحرير[١٠] محـل النزاع، بـل قد عرفت أنّ هذه المسـألة ليسـت ممّـا يختلف فيـه الأخباريون

---

(١) في (ش) : «لا معنى له» مكان «لا يمكن».

(٢) في (ي) : «و» قبل «هو».

(٣) في (س)، و(ر)، و(ش)، و(ي)، و(ك): «فيزول».

(٤) في (ع)، و(ش)، و(ي): «تدثر».

(٥) في (ش) : «إنما» غير موجودة.

(٦) في (ي): «والتغير».

(٧) في (س) : «الفاطم» مكان «العاصم».

(٨) من آية ٢٢٢ من سورة البقرة.

(٩) في (ر): «به» غير موجودة.

(١٠) في (ش): «تحرير» غير موجودة.

والمجتهدون من حيث[١] هما كذلك، وقد عرفت أنّ البحراني رحمه الله[٢][٣] إنّما فصل بين الأحكام وموضوعاتها ومتعلقاتها، وأين هذا من تخصيص الأحكام الكلية التكليفية[٤] بكونها محل النزاع؟!

نقل كلام الأسترآبادي رحمه الله

وربما يستظهر هذا من الأسترآبادي[٥]، حيث قال في فوائده: «اعلم أنّ للاستصحاب صورتين معتبرتين باتفاق الأمة، بل أقول: اعتبارهما من ضروريات الدين:

إحداهما: أنّ الصحابة وغيرهم كانوا يستصحبون ما جاء به نبينا صلى الله عليه وآله[٦] إلى أن يجيء ناسخه[٧].

الثانية: أنّا نستصحب كل أمر من الأمور الشرعية مثل كون الرجل مالك أرض، وكونه زوج امرأة، أو[٨] كونه عبد رجل[٩]، وكونه على وضوء، وكون الثوب[١٠] طاهراً أو نجساً، وكون الليل أو[١١] النهار باقياً، وكون ذمة الإنسان مشغولة بصلاة أو

---

(١) في (ر): يوجد خرم من «المجتهدون» إلى «من».

(٢) في (ع)، و(ر): «رحمه الله» غير موجودة

(٣) انظر: الدرر النجفية من الملتقطات اليوسفية ١: ٢٠١.

(٤) في (س)، و(ر)، و(ش)، و(ك): «التكليفة» غير موجودة.

(٥) في (ع)، و(ش)، و(ي)، و(ك): «رحمه الله».

(٦) في (س): «صلى الله عليه وآله» غير موجودة.

(٧) في المصدر العبارة هكذا: «يجيء صلى الله عليه وآله بنسخه».

(٨) في (س)، و(ر)، و(ش)، و(ي)، و(ك): «و» مكان «أو».

(٩) في المصدر: «آخر» بعد «رجل».

(١٠) في المصدر: «ثوبه»، وفي (ر)، و(ش): «الشيء».

(١١) في المصدر: «باقياً وكون» مكان «أو»، وفي (ي): «أو» غير موجودة.

طواف إلى أن يقطع[١] بوجود شيء[٢] جعله الشارع سبباً مزيلا لنقض تلك الأمور.

ثم ذلك الشيء قد يكون شهادة العدلين، وقد يكون قول الحجّام المسلم أو من في حكمه، وقد يكون قول القصّاب ومن[٣] في حكمه في بيع[٤] ما يحتاج إلى الغسل[٥] في سوق المسلمين، وأشباه ذلك من الأمور الحسية[٦]»[٧] انتهى.

فيقال: لولا تمثيله باستصحاب الليل والنهار لاحتمل أن يكون معقد إجماعه الشك من حيث المانع وجوداً أو منعاً، إلّا أنّ الجامع[٨] بين جميع أمثلة صورة[٩] الثانية ليس إلّا الشبهة الموضوعية، فكأنّه استثنى من محل الخلاف صورة واحدة من الشبهة الحكمية -اعني الشك في النسخ- وفي[١٠] جميع صور[١١] الشبهة الموضوعية.

وهذا من الغرائب، فإنّ الشك في انقضاء الزمان من قبيل الشك في الرافع أيضاً عرفاً، ولهذا عمل بالاستصحاب فيه من يخصه بالشك[١٢] في الرافع، وسيتضح

---

(١) في المصدر: «نقطع»، وفي (ي)، و(ك): «ينقطع».

(٢) في (ع): كلمة غير واضحة مكان «شيء».

(٣) في المصدر: «القصّار المسلم أو من» مكان «القصّاب ومن»، وفي (ع)، و(س)، و(ي): «القصّار» مكان «القصّاب».

(٤) في المصدر، و(ع)، و(س)، و(ي): «وقد يكون» مكان «في»، وفي (ر)، و(ش): «بيع» غير موجودة، وفي (ك): من «وقد» إلى «في» غير موجودة.

(٥) في المصدر ، و(ر)، و(ش): «الذبح و» قبل «الغسل».

(٦) في (ي): «الحسبية».

(٧) الفوائد المدنية والشواهد المكية: ٢٨٨.

(٨) في (ي): «يكون» قبل «الجامع».

(٩) في (س): «الأمثلة الصورة»، وفي (ر): «أمثلة الصورة الصورة»، وفي (ش): «أمثلة الصور» وكذلك في (ي)، و(ك): غير أنّ فيهما «الصورة» .

(١٠) في (س)، و(ر)، و(ش)، و(ي): «في» غير موجودة.

(١١) في (ر)، و(ش) : «الصور».

(١٢) في (ر)، و(ش)، و(ي): «يخص به الشك».

الحال[١] إن شاء الله تعالى.

ولكنّ القائل، حيث[٢] لم يكن له خبرة تامة[٣] لم يستطع أن يبين المناط الذي هو الجامع، فذكر[٤] قسمين، وأطال بذكر الأمثلة، ومثل[٥] هذا الكلام لا محصل له، وفي جعله[٦] العنوان في القسم الثاني الأمور الشرعية شهادة على ذلك.

وله في المقام كلام آخر أمتن من هذا، وهو: «أنّ صور الاستصحاب المختلف فيه[٧] راجعة إلى أنّه إذا ثبت حكم بخطاب شرعي في موضوع في حال من حالاته نجريه في ذلك الموضوع عند زوال الحالة القديمة وحدوث نقيضها فيه.

ومن المعلوم أنّه إذا تبدل قيد موضوع المسألة بنقض ذلك القيد اختلف موضوعا[٨] المسألتين، فالذي سمّوه استصحاباً راجع في الحقيقة[٩] إلى إسراء حكم لموضوع[١٠] إلى موضوع آخر متحد[١١] معه بالذات مختلف[١٢] بالقيد والصفات»[١٣] انتهى.

---

(١) في (س)، و(ر)، و(ش)، و(ي)، و(ك): «فيه» قبل «الحال».

(٢) في (ر)، و(ش) : «حيث» غير موجودة.

(٣) في (ي) : «فإنّه» مكان «تامة».

(٤) في (ي) : «وقد ذكر».

(٥) في (ر) : «مثل» غير موجودة.

(٦) في (ع)، و(س)، و(ر)، و(ي): «جعل».

(٧) في الوافية: «فيها عند النظر الدقيق والتحقيق» مكان «فيه»، وفي (ع): «المختلف فيه» غير موجودة، وفي (ر): «فيها» مكان «فيه».

(٨) في الوافية، و(ع)، و(س)، و(ر)، و(ش)، و(ي)، و(ك): «موضوع».

(٩) في الوافية: «بالحقيقة».

(١٠) في الوافية: «لموضوع» غير موجودة، وفي (ي)، و(ك): «الموضوع».

(١١) في الوافية: «يتحد».

(١٢) في الوافية: «ويغايره»، وفي (ر)، و(ي): «يختلف».

(١٣) هذا الكلام منقول عن الوافية عن الفوائد المدنية، وهو خلاصة ما في الفوائد المدنية حيث قال

فإنّه صريح في أنّ النزاع إنّما هو في ما كان الشك في البقاء من جهة احتمال تبدل الموضوع، فالذي جعله محلا للوفاق[١] إنّما هو ما إذا كان الشك في البقاء[٢] من جهة احتمال المانع[٣]، ومن العجب توهم أنّ هذه العبارة أصرح في اختصاص الشبهة الحكمية بوقوع الخلاف فيها.

الثاني: من حيث إنّ الشك قد يكون مع تساوي الطرفين، وقد يكون مع رجحان البقاء أو الارتفاع.

وحيث قد عرفت، وسيزداد اتضاحاً -إن شاء الله تعالى- أنّ الاستصحاب أصل عملي عند الجميع لا دليل اجتهادي، فلا وجه لاعتبار عدم الظنّ على خلافه، فضلاً عن اعتبار حصول الظنّ الشخصي منه الذي لا يعتبر حتى في الأدلة الاجتهادية.

وقد يتوهم اعتبار عدم الظنّ بالخلاف -بناء على ما يتوهم من اعتباره من باب الظنّ النوعي- لاعتبار الشك في الاقتضاء للظنّ نوعاً، يستشهد[٤] على ذلك بكلام العضدي[٥]، وقد تبيّن فساده، كما تبيّن ما في ما في الحبل المتين[٦][٧] من اعتبار الظنّ الشخصي.

الأسترآبادي تَدْنُ ،كما في الوافية: «وقد أجبنا عنها في الفوائد المدنية تارة بما ملخصه: أنّ صور... إلى آخره»، انظر: الوافية في أصول الفقه: ٢١٢.

(١) في (ش)، و(ي)، و(ك): «الوفاق».

(٢) في (س)، و(ر)، و(ش)، و(ي)، و(ك): «في البقاء» غير موجودة.

(٣) في (ع): يوجد خرم من «احتمال» إلى «المانع».

(٤) في (ر): «ويستشهد»، وفي (ي): «ويشهد».

(٥) انظر: شرح مختصر المنتهى الأصولي ٣: ٥٦٣.

(٦) في (ر)، و(ي): «ما فيما جعل لليقين» مكان «في الحبل المتين» غير أنّ «ما» الثانية غير موجودة في (ي)، و(ك)، وفي (ش): «ما في» غير موجودة.

(٧) انظر: الحبل المتين: ٣٧.

الثالث: من حيث إنّ الشك في بقاء المستصحب قد يكون من جهة المقتضي[١] كخيار الغبن، وقد يتوهم أنّ منه الشك في بقاء الليل والنهار، وقد تبيّن فساده، وقد يكون من جهة طروّ الموانع[٢]، وهو على أقسام؛ لأنّ الشك إمّا في وجود الرافع، وإمّا في رافعية الموجود، وإمّا لعدم تعين المستصحب وتردده بين ما يكون الموجود رافعاً له وبين ما لا يكون كذلك، إمّا للجهل بحال الموجود مفهوماً أو مصداقاً مع تبيّن المفهوم وعدمه.

ويتوهم أنّه لا إشكال في كون ما عدا الشك في وجود الرافع محلا للخلاف.

وهذا من الغرائب حيث إنّ صاحب المعالم تدثر[٣] وجماعة حكموا بأنّ ما ذهب إليه المحقق أخيرا[٤] عدول عمّا بنى عليه أولاً[٥]، وأنّ الذي ذهب إلى[٦] حجيته ليس من محل النزاع[٧]، مع أنّ المفروض في كلامه إنّما هو الشك في قدح العارض لا في عروض القادح.

وقد عرفت ما في نسبة الخلاف في هذا المقام إلى المحقق تدثر، مع نسبة الخلاف إليه[٨] أيضاً في المقام المتقدم مع جعلها عنوانين.

وكيف كان، فقد يتوهم أنّ في حجية الاستصحاب أحد عشر قولاً أو أزيد[٩].

---

(١) في (ر) : «الشك» قبل «المقتضي».

(٢) في (ع)، و(س)، و(ر)، و(ش)، و(ي) : «الرافع».

(٣) انظر: معالم الدين وملاذ المجتهدين: ٢٣٥، وفي (ع): «رحمه الله».

(٤) انظر: معارج الأصول: ٢٠٩.

(٥) انظر: معارج الأصول: ٢٠٦.

(٦) في (ش) : «على».

(٧) في (ي) : «النزاع» غير موجودة.

(٨) في (س) : «إليه» غير موجودة.

(٩) في (ش): «و» مكان «أو»، وفي (ر): «أو أزيد» غير موجودة.

والتحقيق: أنّ الاستصحاب بمعنى التعويل على الحالة السابقة المعبر عنه باستصحاب الحال واستصحاب[١] حال الشرع وحال الإجماع ليس فيه إلّا قولان، ولم يذهب إلى اعتباره أحد ممن يعتقد بمقالته من العامة، فضلاً عن أصحابنا ممن سلف، وإنّما شاعت النسبة إلى بعض الأواخر، وهو أيضاً عند التأمل اشتباه.

في أنّ الاستصحاب في لسان القوم يطلق على أربعة أمور

توضيح الحال: أنّ الاستصحاب في لسان القوم يطلق على أربعة أمور:

استصحاب حال العقل: الذي هو عبارة عن الاعتماد على قبح العقاب بلا بيان في نفي تنجّز التكليف المجهول.

وعدم الدليل دليل العدم: الذي هو دليل اجتهادي.

واستصحاب حكم النص والإطلاق والعموم: الذي هو عبارة عن الاعتماد على الاقتضاء وعدم الاعتداد باحتمال المانع. واستصحاب حال الشرع: الذي يعبر عنه باستصحاب حال الإجماع أيضاً، ويراد باستصحاب[٢] الحال بقول مطلق.

ولا إشكال ولا خلاف في اعتبار ما عدا الأخير، والذي[٣] عقدوا له الباب إنّما[٤] هو الأخير، ولكن اضطربت كلماتهم فيه؛ حيث إنّه اختلف مورد النفي والإثبات، مع أنّ العنوان إنّما هو استصحاب حال الشرع.

ففي العدة، بعدما جعل العنوان استصحاب الحال، ومثل له بالمثال المعروف، وهو المتيمم الواجد للماء في أثناء[٥] الصلاة، واختار عدم الحجية: «والذي يمكن أنّ

---

(١) في (ع): «الحال واستصحاب» غير موجودة.

(٢) في (ر): «أيضا» غير موجودة و«به استصحاب».

(٣) في (ر)، و(ش)، و(ك): «وأمّا الذي».

(٤) في (ع)، و(س)، و(ر)، و(ش)، و(ك): «فإنّما».

(٥) في (ع): «أثناء» غير موجودة.

ينصر به طريقة استصحاب الحال ما أومأنا إليه من أن يقال: لو كانت الحالة الثانية مغيرة للحكم الأول لكان عليه[١] دليل، وإذا تتبعنا جميع الأدلة فلم نجد فيها ما يدل على أنّ الحالة الثانية مخالفة للحالة الأولى دلّ على أنّ حكم حالة[٢] الأولى باق على ما كان.

فإن قيل: هذا رجوع إلى الاستدلال بطريق آخر[٣]، وذلك خارج عن استصحاب الحال.

قيل: أنّ الذي نريد[٤] باستصحاب الحال هذا الذي ذكرناه، وأمّا[٥] غير ذلك فلا[٦] يكاد يحصل غرض القائل به»[٧] انتهى.

فهو في استصحاب الحال[٨] من المنكرين، وإنّما اعتمد في إثبات الحكم على الدليل الذي هو عدم الدليل على الحكم بعد تتبع جميع الأدلة، مع العلم بأنّه لو كان هناك حكم مخالف للحكم الثابت المعلوم لدلّ عليه دليل، لما ذكره في الفوائد المدنية في ما يأتي من كلامه، إن شاء الله تعالى، فهو تَدَّسُ[٩] أراد أن ينبّه على أنّ استصحاب الحال من الخرافات، ولا يكاد يعلم له معنى، والذي نعتمد عليه في الحكم -على طبق الحالة الأولى- إنّما هو هذا الدليل وإن لم يكن مراد القوم باستصحاب الحال هذا المعنى.

---

(١) في المصدر : «على ذلك» مكان «عليه»، وفي (ر): «عليه» غير موجودة.

(٢) في (ش)، و(ي) : «الحالة».

(٣) في المصدر: «بطريقة النفي» مكان «بطريق آخر».

(٤) في (ي) : «يزيد».

(٥) في المصدر : «فأمّا»، وفي (س): «وأمّا غير ذلك» غير موجودة.

(٦) في المصدر: «فليس».

(٧) العدة في أصول الفقه ٣: ١٢٥.

(٨) في (ش) : «الاستصحاب» و«الحال» غير موجودة.

(٩) في (ي) : «تَدَّسُ» غير موجودة.

فالحاصل: موافقته للمثبتين في الحكم[١]، ومخالفتهم في المدرك، وقد صرّح علم الهدى قدس سره[٢] بأنّ الذي نعتمد عليه في الإجماع إنّما هو قول المعصوم عليه السلام[٣] لا نفس الاتفاق من حيث هو، وأنّ تسميته إجماعا إنّما هو للتحفظ على ما جرت عليه سيرة أهل الفن، فكأنّ شيخ الطائفة[٤] أراد أن لا يغير العنوان، وإن كان مخالفاً في المدرك[٥].

فيما أورده على كلام شيخ الطائفة رحمه الله

ولا يخفى أنّ في كلام الشيخ قدس سره إشكالاً، وهو أنّ صحّة صلاة الواجد للماء مخالفة للأصل، فإنّ الدليل إنّما دلّ على تنزيل التيمم منزلة الماء حال فقدان الماء، فحيث لم يثبت جواز التعويل على استصحاب الحال[٦] -كما اعترف به- وجب الحكم بالبطلان، بمجرد الوجدان، والتمكن من الطهارة المائية، فعدم الدليل على الصحة دليل على عدمها، فكيف يمكن الحكم بالصحة من جهة عدم الدليل عليها مع مخالفتها للأصل؟!

ويمكن دفعه بأنّ غرضه أنّ احتمال الاجتزاء[٧] بالطهارة الترابية -من جهة استلزام حصول[٨] المائية قطع الصلاة- لما كان قوياً فيجب[٩] على الشارع أن يبيّن

---

(١) في (س) : «في الحكم» غير موجودة.

(٢) في (ع) : «قدس سره» غير موجودة.

(٣) في (س)، و(ر) : «عليه السلام» غير موجودة.

(٤) في (ع)، و(س)، و(ر)، و(ش)، و(ي)، و(ك): «قدس سره».

(٥) انظر: الذريعة إلى أصول الشريعة ٢: ٦٠٤ وما بعدها.

(٦) في (ر)، و(ش): «الاستصحاب» مكان «استحصاب الحال».

(٧) في (ر) : «الأجزاء».

(٨) في (ع)، و(س)، و(ر)، و(ش)، و(ك): «تحصيل».

(٩) في (س) : «فيجب» غير موجودة.

عدمه؛ فإنّ كون هذا الشخص متمكناً من الطهارة المائية غير معلوم، بل الظاهر عدمه، كما هو الحال في من تمكن من[١] إزالة الخبث في أثناء صلاته بوجدان الماء؛ فإنّه لا يجوز له قطع صلاته، بل يجب عليه الإتمام؛ فإنّ هذا التمكن كالعدم، وهكذا الحال في كثير من الأعذار الزائلة في الأثناء كالتمكن من تعلم القراءة في الأثناء حيث استلزم الإبطال.

والحاصل: أنّه تظهر من هذه العبارة أمور:

منها: أنّ استصحاب الحال بقول مطلق ظاهر في مجرد التعويل على الحالة السابقة وإن كان احتمال الزوال مستنداً إلى احتمال تبدل الموضوع، كما يظهر من التمثيل، بل إنكاره له أيضاً من أعظم[٢] الشواهد على ذلك، حيث إنّ كون الشيخ[٣] ممن يعمل بالاستصحاب -بمعنى آخر- من الواضحات[٤] لمن له أدنى خبرة بطريقته وجلالة قدره، وأنّه من المنكرين[٥].

ومنها: أنّ هذا قول بلا دليل، بل كاد أن يبلغ -من وضوح الفساد[٦]- مبلغ أصوات الحيوانات في أنّها لا يعرف لها معنى.

ومنها: أنّه تَنْزُلُ - مع علمه بأنّ الاستصحاب عبارة عن ذلك الأمر الشنيع - أراد به معنى آخر، ثم يبيّن مراده بالإيراد على نفسه والجواب عنه، ومثل هذا كثير من أهل الفن.

---

(١) في (س): «يتمكن»، وفي (ر): «فيمكن تكن»، وكذلك في (ي) لكن فيها «تمكن» مكان «تكن»، و«من» غير موجودة. .

(٢) في (ي) : «أعلى» مكان «أعظم».

(٣) في (ع)، و(ر)، و(ش)، و(ي)، و(ك): «تَنْزُلُ».

(٤) في (س): «الواضح» مكان «الواضحات».

(٥) في (ع)، و(ش)، و(ي)، و(ك): «ومنها : إنه من المنكرين».

(٦) في (ر) : كلمة غير واضحة مكان «الفساد» بعدها «و».

وبعد ظهور هذا المعنى فلا مجال لنسبة القول بالإثبات إلى جماعة[١]، بل سيتضح إن شاء الله تعالى فساد النسبة على التفصيل.

نقل كلام المحقق رحمه الله من كتابه المسمى بالمعتبر

وفي المعتبر «وأمّا الاستصحاب فأقسامه ثلاثة:

[الأول][٢]: استصحاب حال العقل، وهو التمسك بالبراءة الأصلية، كما تقول: ليس الوتر واجباً؛ لأنّ الأصل براءة الذمة[٣]، ومنه أن يختلف الفقهاء في حكم الدية بين الأقل[٤] والأكثر، فنقتصر[٥] على الأقل، كما يقول بعض الأصحاب في عين الدابة: نصف قيمتها[٦]، فيقول المستدل: ثبت الربع إجماعا فينتفي الزائد نظراً إلى البراءة الأصلية.

الثاني: أن يقال: عدم الدليل على كذا فيجب انتفاؤه، وهذا يصح في ما يعلم أنّه[٧] لو كان هناك دليل لظفرنا به[٨]، أمّا لا، مع ذلك فإنّه يجب التوقف، ولا يكون ذلك الاستدلال حجة.

ومنه القول بالإباحة، لعدم دليل الوجوب والحظر.

الثالث: استصحاب حال الشرع كالمتيمم يجد الماء في أثناء الصلاة، فيقول

---

(١) في (م) غير واضحة، وما أثبتناه -جماعة- عن (ع)، و(س)، و(ر)، و(ش)، و(ي)، و(ك).

(٢) ما بين المعقوفين أضفناه لمراعاة سياق المتن.

(٣) في المصدر: «العهد» مكان «الذمة».

(٤) في (ش): «المرددة» قبل «بين»، وفي المصدر: «الدية بين» غير موجودة، و«بالأقل» مكان «الأقل».

(٥) في (ع)، و(س)، و(ر)، و(ش)، و(ي) : «فيقتصر».

(٦) في المصدر: «ويقول الآخر: ربع قيمتها» بعد «قيمتها».

(٧) في (ر) : «بأنه».

(٨) في (س)، و(ي)، و(ك): «لظفر» مكان «لظفرنا»، وفي (ع): «عليه» مكان «به».

المستدل على الاستمرار لصلاة[١] مشروعة قبل وجود الماء، فيكون كذلك بعده، وليس هذا حجة؛ لأنّ شرعيتها بشرط عدم الماء لا يستلزم الشرعية معه، ثم مثل هذا لا يسلم عن المعارضة بمثله[٢]؛ لأنّك تقول: الذمة مشغولة قبل الوجدان بالإتمام[٣] فيكون مشغولة بعده»[٤] انتهى.

وفيه فوائد جليلة خفيت على الناظرين فيه، فوقعوا في تشويش وحيرة:

منها: ما عرفته من العدة أيضاً من الاستناد إلى عدم الدليل في الحكم بالعدم، واشتراطه بأن يعلم أنّه[٥] لو كان هناك[٦] دليل لظفرنا به، وأنّه لو لم يكن كذلك لم يكن هذا الاستدلال صحيحاً ولم يكن مجرى لهذا الدليل، فزعم الناظرون في كلامه أنّ مراده التفصيل والفرق بين ما يعم به البلوى وغيره، وهو وهم؛ فإنّه اعتبر في الدليل المذكور الملازمة بين وجود الدليل والعثور عليه لا بين الثبوت في الواقع وإمكان الاطلاع، والذي يمكن أن يوجب التوهم المزبور إنّما هو الثاني لا الأول، وهذا لا ينافي توقف[٧] إنتاج الأول على الثاني.

توضيح ذلك: أنّ محصل هذا[٨] الاستدلال أنّه لو كان للشارع حكم مخالف للأصول وجب عليه البيان، لأنّه مقتضى منصبه[٩]، ولو بيّن لم يمكن بحسب العادة

---

(١) في المصدر، و(ع)، و(س)، و(ر)، و(ش)، و(ي)، و(ك): «صلاة».

(٢) في (ر) : «فيه» قبل «بمثله».

(٣) في المصدر، و(ع)، و(س)، و(ر)، و(ش)، و(ي)، و(ك): «الوجدان» غير موجودة، و«الإتمام» مكان «بالإتمام».

(٤) المعتبر في شرح المختصر ١ : ٣٢.

(٥) في (ر) : «أنّه» غير موجودة.

(٦) في (ك) : «هناك» غير موجودة.

(٧) في (ع): بياض مكان «توقف» ثم «بعد»، في (س): «توقفه بعد»، وفي (ي)، و(ك): «توقف بعد».

(٨) في (ر) : «ذلك» مكان «هذا».

(٩) في (ر) : «نصبه».

خفاؤه علينا؛ لانضباط الطرق وغاية الاهتمام في الضبط والتدوين وعدم احتمال طروّ ما يوجب الخفاء، على ما سيتضح إن شاء الله تعالى.

فبعد الإحاطة بالأدلة واستقصاء البحث فيها يحصل الاطمئنان بالعدم، قال قدس سره[١] في المعارج: «إنّ الأصل خلو الذمة من[٢] الشواغل الشرعية، فإذا ادّعى مدع حكماً شرعياً جاز لخصمه التمسك[٣] في انتفائه بالبراءة الأصلية، فيقول: لو كان ذلك الحكم[٤] ثابتاً لكان عليه دلالة شرعية[٥]، لكن ليس كذلك فيجب نفيه، ولا يتم[٦] هذا الدليل إلاّ ببيان مقدمتين:

إحداهما: أنّه لا دلالة عليه شرعاً بأنّ تنضبط[٧] طرق الاستدلالات الشرعيّة، ويتبيّن[٨] عدم دلالتها عليه.

الثانية: أن يبيّن[٩] أنّه لو كان هذا الحكم ثابتاً لدلت عليه إحدى تلك الدلائل؛ لأنّه لو لم يكن عليه دلالة لزم التكليف بما لا طريق للمكلف إلى العلم به، وهو تكليف بما لا يطاق، ولو كان عليه دلالة غير تلك الأدلة لما كانت أدلة الشرع

---

(١) في (ر)، و(ش) : «قدس سره» غير موجودة.

(٢) في المصدر: «عن».

(٣) في المصدر، و(ع)، و(س)، و(ر)، و(ش)، و(ي)، و(ك): «أن يتمسك».

(٤) في (ر) : «الحكم» غير موجودة.

(٥) في (س) : «عليه» بعد «شرعية».

(٦) في المصدر: «يستمر».

(٧) في النسخة المعتمدة من المصدر: «نضبط» وفي نسخة بدل منه «تضبط»، وفي (ع)، و(س)، و(ر)، و(ش)، و(ي)، و(ك): «ينضبط».

(٨) في المصدر: «ونبيّن»، وفي (س): «تبيّن».

(٩) في النسخة المعتمدة من المصدر: «نبين» وفي نسخة بدل منها «يتبيّن».

منحصرة فيها، لكنّا[١] بيّنا انحصار الأحكام في تلك الطرق، وعند ذلك[٢] يتم كون ذلك دليلاً[٣] على نفي الحكم»[٤] انتهى.

فهو تدثّر -كما ترى- لم يعتبر عموم البلوى في الاستدلال، وليس في كلامه ما يوهم ذلك، ولم يحصل[٥] وجه للملازمة بين ثبوت الحكم في الواقع ووصوله إلينا عموم البلوى به، بل اقتصر في بيان الملازمة على أنّه لو كان ثابتاً وجب على الشرع بيانه، ولو بيّنه لكان بإحدى تلك[٦] الطرق، وهو تدثّر لم يبيّن سّر[٧] عدم إمكان الاختفاء، من جهة أنّ البيان لا يجب إلّا تدريجاً على ما جرت عليه العادة، فلعلّ الشارع لم يتمكن[٨] من بيانه.

ولهذا[٩] تصدى في الفوائد المدنية لبيانه، حيث قال بعد حكاية كلامه «لقد أحسن وأجاد المحقق الحلي في ما نقلناه عنه، وما رأيت فقيهاً يكون حكيماً، يكون بعد السيد المرتضى، ورئيس الطائفة[١٠] إلّا إياه، يشهد بذلك من تتبع كلامه في كتاب الأصول، وفي كتاب المعتبر، وكلام غيره من المتأخرين.

---

(١) في المصدر: «لكنّ قد» مكان «لكنّا».

(٢) في المصدر: «هذا» مكان «ذلك».

(٣) في (ع) : يوجد خرم من «ذلك» إلى «دليلا».

(٤) معارج الأصول: ٢١٢.

(٥) في (ع)، و(ش)، و(ي)، و(ك): «يجعل».

(٦) في (ر)، و(ش) : «تلك» غير موجودة.

(٧) في (ر) : «يتبيّن هو» مكان «يبيّن سرّ».

(٨) في (ك) : «يمكن».

(٩) في (ع) : بياض مكان «لهذا».

(١٠) في المصدر، و(ع)، و(س)، و(ر)، و(ش): «قدس الله سرّهما»، وفي (ي)، و(ك): «تدثّر» بعد «السيد المرتضى» و«رئيس الطائفة».

في بيان اهتمام أصحاب الأئمة وتدوينهم كل ما يسمعون منهم

وتحقيق كلامه: أنّ المحدّث الماهر إذا تتبع الأحاديث المروية عنهم[١] في مسألة لو كان فيها حكم مخالف للأصل لاشتهر لعموم البلوى[٢]، ولم يظفر بحديث[٣] على ذلك الحكم ينبغي أن يقطع قطعا عاديا بعدمه؛ لأنّ جمّا[٤] غفيرا من أفاضل علمائنا- أربعة آلاف منهم تلامذة الصادق عليه السلام[٥] كما مرّ نقله من كتاب المعتبر[٦]- كانوا ملازمين لأئمتنا عليهم السلام[٧] في مدة تزيد على ثلثمائة سنة، كان همّهم وهمّ الأئمة عليهم السلام[٨] إظهار الدين عندهم وتأليفهم كل ما يسمعونه منهم عليهم السلام[٩] في الأصول، لئلّا يحتاج الشيعة إلى سلوك طريق العامة، ويعمل على ما[١٠] في تلك الأصول في زمن الغيبة الكبرى؛ فإنّ رسول الله صلى الله عليه وآله[١١] والأئمة[١٢] لم يضيّعوا من[١٣] في أصلاب الرجال من شيعتهم كما تقدم في الروايات المتقدمة، ففي[١٤] تلك الصورة يجوز

---

(١) في المصدر، و(ع)، و(ش)، و(ي)، و(ك): «عليهم السلام».

(٢) في (ع)، و(س)، و(ر)، و(ك): «بها» بعد «البلوى»، وفي (ي) أيضاً، وفيها «عموم» مكان «لعموم».

(٣) في المصدر: «يدل» بعد «بحديث».

(٤) في (ش) : «جماعة».

(٥) في (ر) :«عليه السلام» غير موجودة.

(٦) انظر: المعتبر في شرح المختصر ١ : ٢٦، وفي (ع): «كتاب» غير موجودة.

(٧) في (ر) : «عليهم السلام» غير موجودة.

(٨) في (ع)، و(س)، و(ر)، و(ش) : «عليهم السلام» غير موجودة.

(٩) في (ع)، و(س)، و(ي)، و(ك): «عليهم السلام» غير موجودة.

(١٠) في المصدر: «وليعمل بما» مكان «ويعمل على ما».

(١١) في (ع) : «صلى الله عليه وآله» غير موجودة.

(١٢) في المصدر، و(ع)، و(ش)، و(ي): «عليهم السلام».

(١٣) في المصدر: «كان» بعد «من».

(١٤) في المصدر، و(ر)، و(ش): «مثل» بعد «ففي».

التمسك بأنّ نفي ظهور الدليل على حكم مخالف للأصل دليل على عدم ذلك الحكم في الواقع، مثاله[١]: نجاسة الغسالة، ووجوب قصد سورة معينة عند قراءة البسملة، ووجوب نيّة الخروج من[٢] الصلاة بالتسليم.

وقد نقل عن أمير المؤمنين عليه السلام ما يدل على ما ذكرناه[٣]، حيث قال لمحمد بن الحنفية ما مضمونه: «لو سئلت عن دليل وحدة الله تعالى[٤] فقل: لو كان له[٥] آخر لظهر منه أثر»[٦].

وأقول: تحقيق المقام[٧]: أنّ الأصوليين، والكلاميين، والمنطقيين يسمون تلك المقدمة وأمثالها بالقطعيات العادية[٨]، يشهد بذلك تتبع شرح[٩] العضدي لمختصر الحاجبي[١٠]، وشرح المواقف[١١]،

---

(١) في المصدر: «نجاسة أرض الحمام و» بعد «مثاله».

(٢) في (ك): «عن».

(٣) في (ع)، و(ي) : «ذكرنا».

(٤) في المصدر: «وحدة الإله» مكان «وحدة الله تعالى»، وفي (ع)، و(ي): «تعالى» غير موجودة، وفي (ر)، و(ش): «وجلّ».

(٥) في (ي): «إله».

(٦) الاثنا عشرية:١١، الوجه السادس، ولفظه: «ما قاله أمير المؤمنين عليه السلام لولده محمد بن الحنفية: **(واعلم يا بني أنّه لو كان إله آخر لأتتك رسله، ولرأيت آثار مملكته)**»، و هذا اللفظ قريب عمّا جاء في وصية أمير المؤمنين لابنه الحسن المجتبى صلوات الله عليهما: **(واعلم يا بني – أنّه لو كان لربك شريك لأتتك رسله – ولرأيت آثار ملكه وسلطانه)**، انظر: نهج البلاغة، تحقيق: دكتور صبحي الصالح: ٣٩٦.

(٧) في (ي) : «المقام» غير موجودة.

(٨) في (ر): «العادية» غير موجودة.

(٩) في (س): «من تتبع فشرح»، وكذلك في (ي) غير أنّه فيها «لشرح» مكان «فشرح».

(١٠) شرح مختصر المنتهى الأصولي ١ : ٣٢٤.

(١١) انظر: شرح المواقف ٨: ١٣٧.

والمقاصد[١]، ولا يجوز التمسك به[٢] في غير تلك الصورة إلا[٣] عند العامة القائلين بأنّه ﷺ أظهر[٤] عند أصحابه كل ما[٥] جاء به وتوفر[٦] الدواعي على جهة واحدة[٧] على أخذه[٨] ونشره، وما خص أحداً بتعليم شيء لم يظهره عند غيره، ولم يقع بعده[٩] فتنة اقتضت اختفاء بعض ما جاء به»[١٠] انتهى.

وبقيت مقدمة أخرى لا بدّ من بيانها أيضاً، وهو[١١] أنّ ما صدر عن الشارع وبيّنه دوّنه[١٢] السامعون واهتموا غاية الاهتمام بحفظه، بحيث لو اطّلعنا على قولهم ثبت عندنا أيضاً، ثم بعد هذه مقدمة[١٣] أخرى، وهي أنّه لم يحدث ما يوجب[١٤] خفاء الأحكام بعد وضوحها.

---

(١) انظر: شرح المقاصد ١: ١٩.

(٢) في (ي)، و(ك): «به» غير موجودة.

(٣) في المصدر: «المسألة المفروضة» مكان «الصورة»، وكذلك في (ر)، و(ش)، غير أنّ في الأولى «إلا» غير موجودة، وفي الثانية «تلك» غير موجودة.

(٤) العبارة في (ع)، و(ر)، و(ش): «بأنّه اظهر» ﷺ.

(٥) في (ع)، و(س)، و(ي): «حكما» مكان «كل ما»

(٦) في (ش)، و(ي)، و(ك): «توفرت».

(٧) في المصدر، و(ع)، و(س)، و(ش)، و(ي): «على جهة واحدة» غير موجودة.

(٨) في (ر) : «أخذه و» غير موجودة.

(٩) في (ش): «بعد»، وفي المصدر: «ﷺ».

(١٠) الفوائد المدنية والشواهد المكية: ٢٨٢.

(١١) في جميع النسخ «هي»، وأبقينا «هو» لاحتمال أنّ مراده رجوع الضمير للبيان في قوله: «لا بدّ من بيانها».

(١٢) في (ر) : «ودونه».

(١٣) في (ر) : «المقدمة».

(١٤) في (ر)، و(ش) : «ما يوجب» غير موجودة.

[مقدمات دليل المحقق الحلي في المعتبر]

والحاصل: أنّ[١] لهذا الدليل مقدمات ذكر في المعارج اثنتين منها وطوى ذكر الباقي:

الأولى: أنّ الحكم المخالف للأصل كالوجوب والحرمة يجب أن يبين؛ فإنّ السكوت عنه نقض للغرض[٢] من تشريعه ﷺ[٣].

نعم لا يجب إلّا[٤] على الموازين المتعارفة[٥]، فسكوت النبي ﷺ عن كثير من الأحكام في أوّل زمان البعثة لا ينافي ذلك، بل بقاء شيء منها والاحتياج إلى البيان بعد زمانه[٦] أيضاً لا ينافي وجوب البيان، وإنّما لا يجوز في مثل المدة المذكورة، وهي ما تزيد على ثلاثمائة سنة، كما أنّه يمكن أن يمنع من البيان مانع فلا بدّ من إحراز عدمه بمقدمة أخرى.

وبالجملة، فالمقصود من هذه المقدمة إنّما هو بيان أنّه ليس للشارع أن يسكت عن الدين، ولا يتعرض لبيانه مع التمكن وعدم وجود المانع؛ فإنّه نقض للغرض من تشريعه ومناف لما يقتضيه منصبه إن لم يكن الناس مكلفين بمعرفتها، أو[٧] كانوا معذورين في عدم ترتيب الآثار عليها، وعلى تقدير عدم المعذورية وتنجّزها ووجوب معرفتها والعمل عليها لزم التكليف بما لا يطاق؛ لعدم تمكن الناس من الاستقلال

---

(١) في (س) : «أنّه».

(٢) في (ر) : «الغرض».

(٣) في (ع)، و(ش)، و(ي)، و(ك): «ﷺ» غير موجودة.

(٤) في (ع) : كلمة غير واضحة بسبب تراكم الحبر مكان «إلا».

(٥) في (ر) : «المتعارضة».

(٦) في (ع)، و(س)، و(ر)، و(ش)، و(ك): «ﷺ».

(٧) في (ش)، و(ي) : «و».

بمعرفة الأحكام، فإنّه لا شيء أبعد عن دين الله تعالى[١] من عقول الرجال.

وهـذا محصل مـا ذكره[٢] في المقدمة الثانية، وهذا لا ينـافي التمكن من الاحتياط في الشـبهة الوجوبية والتحريمية في الجملة، وذلـك حيث يعرف الواجب والحرام، وحصـل الالتفـات، ولم يكن الأمر دائراً بين المحذورين، فـإنّ الغالب عدم التمكن من الاحتياط لو فرض الجهل بالكليـة بالشرعيات[٣]، والتمكن من الاحتياط[٤] في مثـل[٥] شرب التتن -ودوران الأمر في الواجب بين الظهر والجمعة، والشـك[٦] في الشرطيـة والجزئية مـع معرفة ما يحتمل اعتباره تفصيلاً أو إجمـالاً- إنّما هو من جهة وجود العلم في الجملة والنظر في هذا الدليل إلى الجهل من كل جهة.

والحاصـل: أنّ التفـات المكلف إلى الواقعـة وتبيّن جهاتها وعـدم دوران الأمر فيهـا بـين المحذوريـن قضيـة اتفاقية لا يجـوز التعويـل عليهـا، والإلـزام بالعمل بالأحـكام المجهولة رأسـا مطلقـاً تكليف بما لا سـبيل للمكلـف إلى معرفته، وهو تكليف بالمحال.

في أنّ التكليف بما لا طريق إلى العلم به تكليف بما لا يطاق

وإلى ذلك أشار شيخنا تَثْبُتُ في تقرير ما حكاه عن الغنية من الاستدلال بأصالة[٧] الـبراءة، بـأنّ التكليـف بما لا طريـق إلى العلم بـه تكليف بما لا يطـاق، حيث قال:

---

(١) في (ع)، و(ر)، و(ش)، و(ي)، و(ك): «تعالى» غير موجودة.

(٢) في (ر) : «كلامه» قبل «ما ذكره» غير أنها كأنّها مضروبة.

(٣) في (ر): «في الشرعيات»، وكذلك في (ش)، غير أنّ باء مقحمة بين «في» و«الشرعيات» وفوقها رمز على أنّها عن نسخة أخر.

(٤) في (س) : يوجد خرم من «لو» إلى «الاحتياط».

(٥) في (س) : «مثلي» مكان «مثل».

(٦) في (ر)، و(ي) : «ومع الشك».

(٧) في (ر)، و(ي)، و(ك): «لأصالة» .

«واحتمال كون الغرض من التكليف مطلق صدور الفعل- ولو مع قصد عدم[١] الإطاعة، أو يكون[٢] الغرض من التكليف، مع الشك فيه، إتيان الفعل لداعي[٣] حصول الانقياد بقصد الإتيان بمجرد احتمال كونه مطلوباً للآمر، وهذا ممكن من الشاك وإن لم يكن[٤] من الغافل[٥] - مدفوع بأنّه إن قام[٦] دليل على وجوب إتيان الشاك في التكليف بالفعل لاحتمال المطلوبية أغنى ذلك من[٧] التكليف بنفس الفعل، وإلّا لم ينفع التكليف المشكوك في تحصيل الغرض المذكور.

والحاصل: أنّ التكليف المجهول لا يصح[٨]، لكون الغرض منه الحمل على الفعل مطلقاً، وصدور الفعل من الفاعل أحياناً لداعي[٩] التكليف لا يمكن أن يكون غرضا للتكليف»[١٠] انتهى.

والحاصل: أنّ تنبّه المكلف والتفاته إلى التكليف من غير أنّ ينبّهه المولى قضية اتفاقية، والاكتفاء بها نقض للغرض ومناف لما هو وظيفة المولى من الاهتمام في الأحكام وإقامة الحجة وقطع العذر، فالشاك الملتفت -أيضاً- يمكن أن يتمسك في

---

(١) في (ع)، و(ش)، و(ي)، و(ك): «عدم قصد»، وفي (س): «عدم» غير موجودة.

(٢) في النسخة المعتمدة من المصدر: «كون»، وفي نسخة بدل «يكون».

(٣) في المصدر: «بداعي».

(٤) في (م) غير واضحة وما أثبتناه -يكن- عن المصدر، وفي (ع): «تمكن»، وفي (س)، و(ر)، و(ي): «يمكن» إلّا أنّ في (ر): «لم» غير موجودة.

(٥) في (ي): «الغافل» غير موجودة.

(٦) في (ي) : «أقام».

(٧) في (ع)، و(ي)، و(ك): «عن».

(٨) في النسخة المعتمدة من المصدر: «يصلح»، وفي نسخة بدل «يصح».

(٩) في المصدر: «لا» قبل «لداعي».

(١٠) فرائد الأصول ٢: ٥٨، وفي (ع): «معرضا» مكان «غرضا».

نفي التكليف الواقعي بأنّ التكليف المجهول تكليف[١] بما لا يطاق.

فاندفع من[٢] هذا الاستدلال: أنّ[٣] العلم بالتكليف لا يعقل أن يكون له تأثير في القدرة، فلا يجوز في الحكم بالبراءة إلّا الاستناد إلى قبح العقاب بلا بيان، وأمّا كونه تكليفاً بما لا يطاق فلا معنى له.

توضيح الاندفاع: أنّ هذا الدليل ليس -على ما يتوهم- دليلا لعدم التنجّز، بل إنّما هو دليل على الانتفاء في الواقع، حيث إنّه لا سبيل إلى الإطاعة غالباً إلّا البيان من المولى ولو بالأمر بالاحتياط، والاكتفاء باحتمال التفات المكلف -مع تمكنه من الامتثال- نقض للغرض من التشريع[٤]، ومراد ابن زهرة رحمه الله[٥][٦] من البراءة الأصلية الحكم[٧] الواقعي الثابت في الأزل لا المعذورية كما توهم؛ فإنّ الذي يدل عليها إنّما هو استصحاب حال العقل المبتني[٨] على قبح تكليف[٩] الجاهل، ولا معنى للتمسك له بما ذكر من أنّه تكليف بما لا يطاق.

الثانية: أنّه طال زمان النبي صلى الله عليه وآله والأئمة عليهم السلام[١٠] مقداراً يسع[١١] بيان جميع الأحكام، بل أضعاف ذلك، وهو ما يزيد[١٢] على ثلاثمائة سنة.

---

(١) في (ع)، و(ر)، و(ش)، و(ي): «بالمجهول»، وكذلك في (س) غير أنّ «تكليف» غير موجودة.

(٢) في (ر): «والاندفاع» وفيها وفي (ع)، و(س)، و(ش)، و(ي)، و(ك): «عن».

(٣) في (س): «بأنّ».

(٤) في (ر): «من الامتثال نقض» غير موجودة و«غرض من الشارع» مكان «الغرض من التشريع».

(٥) في (ر)، و(ش): «رحمه الله» غير موجودة، وفي (ي): «قدّس».

(٦) انظر: غنية النزوع إلى علمي الأصول والفروع «المقدمة الأصولية»: ٤.

(٧) في (ع): من «مع» إلى «الحكم» غير موجودة.

(٨) في (ر)، و(ش): «المبني».

(٩) في (س): «التكيف».

(١٠) في (ر): «عليهم السلام» غير موجودة.

(١١) في (ر)، و(ك): «يتسعهم».

(١٢) في (ر): «على» قبل «ما»، وفي (ي): «أزيد».

الثالثة: أنّه كان عندهم من يسمع الأحكام ويعتني بحفظها وضبطها مع أهليتهم لذلك، فأربعة آلاف منهم تلامذة الصادق عليه السلام -فمثل هؤلاء الجمّ الغفير من[١] شدة حرصهم واهتمامهم في الاطلاع على الأحكام وتدوينها وغاية اهتمام الأئمة عليهم السلام[٢] في بيانها والأمر بتدوينها لئلا يضيع من في أصلاب الرجال، ولا يحتاجون إلى سلوك مسلك العامة، مع تنبيه الأئمة عليهم السلام[٣] على أنّه يجب تدوين الأحكام لمثل تلك الأزمنة التي لا مرجع في[٤] معرفة الأحكام فيها إلاّ الكتب- لا يمكن أن يشذ عنهم[٥] شيء منها مع كثرتهم وخبرتهم ودرايتهم[٦] وشدة اهتمامهم، كما لا يخفى على الخبير[٧].

الرابعة[٨]: أنّه لم يمنع مانع كالتقية بالنسبة إلى جميع الأئمة[٩] في جميع[١٠] تلك الأزمنة عن إظهار الواقع، وحيث اتفق الإخفاء لمصلحة فقد أوضحوا الحال في مقام آخر، بحيث لا يخفى على الخبير الماهر.

الخامسة: أنّ تلك الأخبار والأصول وصلت إلينا، ونتمكن[١١] الآن من الإحاطة بها والاطلاع عليها، ولنا طريق إلى معرفة[١٢] الغث والسمين[١٣] منها،

---

(١) في (ش)، و(ي)، و(ك): «مع».

(٢) في (ر): «عليهم السلام» غير موجودة.

(٣) في (س)، و(ش): «عليهم السلام» غير موجودة.

(٤) في (ر)، و(ش): «إلى» مكان «في».

(٥) في (س): «يشك عندهم»، وفي (ي): «منهم».

(٦) في (س): «ودقتهم» مكان «ودرايتهم»، وفي (ش)، و(ي)، و(ك): «وديانتهم».

(٧) في (ش): «الماهر» بعد «الخبير».

(٨) في (ر): «الرابعة» غير موجودة.

(٩) في (ش): «عليهم السلام».

(١٠) في (ر): «جميع» غير موجودة.

(١١) في (س): «وتمكن».

(١٢) في (ر): «المعرفة» قبل «معرفة».

(١٣) في (س)، و(ك): «من الثمين»، وفي (ر)، و(ش)، و(ي): «من السمين».

فبعد ثبوت انحصار البيان في الطريق المعهودة وقوع الإحاطة التامة من الفقيه الماهر عليها والاجتهاد في البحث منها[١] والنظر فيها يحصل من عدم الوجدان العلم بعدم الوجود، ولإثبات هذه المقدمات مقام[٢]، وإنّما الغرض الآن بيان أنّ مقصودهم دعوى العلم بعدم الحكم الواقعي بعد العلم بعدم دلالة شيء من الأدلة المعهودة، كما صرح به في الفوائد المدنية، فيعلم ببقاء البراءة الأصلية على حالها، لا أنّ الغرض التمسك به لأصالة البراءة التي مفادها ليس إلّا الإباحة الظاهرية، أي المعذورية في ترك الامتثال كما يتوهم.

وهذا معنى ما في المعتبر من أنّ «هذا يصح في ما يعلم ... إلى آخره» يعني أنّ[٣] هذا الدليل إنّما يتم بملاحظة هذه المقدمة، أي الملازمة بين وجود الدليل والاطلاع عليه، أي مع الفحص[٤] من الخبير عن جميع الأدلة وإمعان النظر فيها، أمّا لا مع ذلك فيجب التوقف، ولا يكون ذلك الاستدلال حجة.

وقوله[٥]: «ومنه القول بالإباحة» أراد به إثبات الإباحة الواقعية لا الظاهرية الثابتة بالقسم الأول من أقسام الاستصحاب الذي لا يبتني على تلك المقدمة، ويحتمل بعيداً أن يكون متفرعاً على التوقف، فيكون المراد الإباحة الظاهرية[٦].

إن قلت: إنّ استصحاب حال العقل مشارك للدليل المذكور في الابتناء على الفحص التام، فما الفرق بينهما؟

قلت: نعم، ولكن الجهة تختلف، فتارة يستند في إثبات المعذورية إلى قبح عقاب

---

(١) في (ع)، و(س)، و(ش)، و(ي)، و(ك): «عنها».

(٢) في (ر)، و(ش) : «آخر» بعد «مقام».

(٣) في (ر) : «بعض» مكان «يعني أنّ».

(٤) في (ر) : «الفحص» غير موجودة.

(٥) في (ر) : «وقوله» غير موجودة.

(٦) في (ع)، و(س)، و(ر)، و(ش)، و(ي)، و(ك): من «ويحتمل» إلى «الظاهرية» غير موجودة.

الجاهل، وأخرى يستكشف بالنظر إلى المقدمات المزبورة[١] عدم ثبوت الحكم في الواقع.

في ردّ من زعم أنّ المحقق ﵀ فصل بين ما يعم البلوى وغيره وبيان شواهد فساد هذا التوهم

وظهر ممّا حققناه[٢] فساد ما في الفوائد المدنية من تفسير ما في كلام المحقق ﵀[٣] بعموم البلوى، فإنّ ما في[٤] المعتبر والمعارج شواهد على فساده، وأنّ مراده ما حققناه لا التفصيل.

منها: أنّه جعل في المعتبر المناط في الاستدلال الملازمة بين وجود الدليل وبين الظفر به، ومن المعلوم أنّ المنشأ لهذه الملازمة ليس إلّا انحصار الدليل في ما اطلع عليه الفقيه كما هو مفاد المقدمة الثانية المذكورة في المعارج، وهذا إنّما يتم لو انضم إليه غيره من المقدمات.

وحينئذ لا فرق بين عموم البلوى وعدمه، ولو كان مراده ذلك لوجب أن يقول: إنّه يصح في ما لو كان هنا حكم لوصل إلينا، ولم يمكن خفاؤه علينا.

وحيث إنّ المحدث الأسترآبادي[٥] لم يفرق بين الدليل والحكم فهم من العبارة عموم البلوى، ولم يتأمل في العبارة، ولم يتفطن لما فصّل به هذا الإجمال في المعارج، وصرح بأنّ منشأ الملازمة إنّما هو انحصار الأدلة فيها في تلك الطرق.

---

(١) في (ر)، و(ش) : «المذكور».

(٢) في (ع)، و(س)، و(ر)، و(ش)، و(ي)، و(ك): «فظهر»، وفي (ي)، و(ك): «حققنا».

(٣) في (ع)، و(س)، و(ر)، و(ش)، و(ي)، و(ك): «﵀» غير موجودة.

(٤) في (ر)، و(ش): «في ما»، وفي (ي): «في ما في».

(٥) في (س)، و(ر)، و(ش)، و(ي)، و(ك): «﵀».

ومنهـا: قوله: «ومنه[١] القول بالإباحة ... إلى آخره»؛ فإنّ تفريع القول بالإباحة بقـول مطلق عـلى الدليل المزبور لا يتم إلّا على ما حققنـاه[٢]، وأمّا على تقدير اعتبار عمـوم البلـوى وإرادة التفصيل فإنّما يتفرع عـلى الدليل المزبور القـول بالإباحة في خصـوص ما يعم به البلوى، بـل الذي ينبغي -حينئذ- أن يفرّع عليه نفي الحكم في خصـوص ما يعم به البلوى[٣] من الموارد[٤] من غير فرق بين الحكمين وغيرهما، كما صنعه الأسترآبادي في ما مرّ من كلامه.

ويمكن الاستشـهاد لـه[٥] بقوله: «فيجب التوقف»، وبقولـه: «ولا يكون ذلك الاستدلال حجة» أيضاً، فتفطن[٦].

ومنهـا: مـا[٧] في المعارج من جعـل العنوان المدعـى فراغ الذمة عن الشـواغل الشرعية مطلقاً، ومن المعلوم عدم جواز الاسـتدلال عليه بالدليل المزبور إلّا على ما حققنا[٨]، وهو مطابق لما في المعتبر.

ومنها: جعل الملازمة بين وجود الحكم وثبوت[٩] الدلالة عليه دليلاً لنفي الحكم مطلقاً، وهذا أيضاً لا يتم إلّا على ما حققناه.

ومنهـا: تتميـم الملازمة بين وجـود الحكم وبين وجـود الدلالـة الشرعية ببيان

---

(١) في (ر) : «قوله ومنه» غير موجودة.

(٢) في (ك) : «حققنا».

(٣) في (ع) : يوجد خرم من «بل» إلى «البلوى».

(٤) في (ر)، و(ش) : «من الموارد» غير موجودة.

(٥) في (ع)، و(س)، و(ر)، و(ي)، و(ك): «له» غير موجودة.

(٦) في (س) : «أيضاً فتفطن» غير موجودة.

(٧) في (ر) : «ما» غير موجودة.

(٨) في (ر) : «حققناه».

(٩) في (ش) : «بين» قبل «ثبوت».

مقدمتين ليس عموم البلوى منهما، مع أنّه لو كان مقصوده ما توهموه من اعتبار عموم البلوى والاستناد إليه لإثبات العدم وجب أن يجعل مقدمة للاستدلال، وليس منه عين ولا أثر في تمام كلامه، زاد الله في علو مقامه[١].

ومنها: الاستدلال على[٢] الملازمة بين ثبوت الحكم ووجوب[٣] الدلالة في المقدمة الثانية بأنّ عدم الدلالة تكليف بما لا يطاق، مع أنّ الدليل على الانتفاء - على ما توهموه[٤] - إنّما هو عموم البلوى المستلزم لوجود الدلالة لا[٥] دخل للتكليف بما لا يطاق في إثبات هذه الملازمة، وحيث غفل المحدث المتقدم رحمه الله[٦] عمّا حققناه فسّر كلام المحقق قدس سره[٧] باعتبار عموم البلوى، فتبعه[٨] من تأخر عنه.

وتبيّن بما[٩] حققناه ما[١٠] في قوله «ولا يجوز التمسك .. إلى آخره»؛ فإنّ تخصيص النبي صلى الله عليه وآله[١١] بعض أصحابه بتعليم شيء وعدم إظهاره[١٢] عند غيره ووقوع فتنة اقتضت اختفاء بعض ما جاء به بعده صلى الله عليه وآله[١٣] -على ما عليه أصحابنا قدست

---

(١) في (س) : «رحمه الله» مكان «زاد الله في علو مقامه».

(٢) في (ي) : يوجد خرم من «للاستدلال» إلى «على».

(٣) في (ر)، و(ك): «ووجود».

(٤) في (ر)، و(ي) : «توهمه».

(٥) في (ك): «ولا».

(٦) في (ع): «رحمه الله» غير موجودة.

(٧) في (ك): «حققنا»، وفي (س): «من» مكان «فسر»، وفي (ع)، و(ر)، و(ش)، و(ك): «كلامه» مكان «كلام»، و«المحقق» قدس سره غير موجودة.

(٨) في (ر)، و(ش)، و(ي)، و(ك): «وتبعه».

(٩) في (ر) : «ممّا».

(١٠) في (ي) : «ما» غير موجودة.

(١١) في (ر): «صلى الله عليه وآله» غير موجودة.

(١٢) في (س) : «إظهار».

(١٣) في (ر): «صلى الله عليه وآله» غير موجودة.

أسرارهم[١]- لا ينافي ظهور الأحكام من جهة أخرى، فإنّ المدعى أنّ الموجب لظهورها إنّما هو اهتمام الأئمة عليهم السلام[٢] في التعليم وحثّهم[٣] على التدوين والحفظ واهتمام الجمّ[٤] الغفير من علماء أصحابهم[٥] في ذلك وعدم طروّ ما يوجب الخفاء بعد هذا الوضوح، وإنّما يتوجه ما زعمه لو كان المدعى ظهور الأحكام من قبل النبي صلى الله عليه وآله، مع أنّ ما ذكره في شرح كلام المحقق مناف[٦] لهذا الكلام، فإنّه علله باهتمام الجمّ الغفير من أصحاب الأئمة[٧].

ومن المعلوم أنّ اقتضاء هذا وضوح الأحكام[٨] لا ينافي تخصيص النبي صلى الله عليه وآله بعضا[٩] ببيان بعض الأحكام وخفاء بعض ما[١٠] أوضحه للناس، كالغسل من الأعلى في الوضوء والمسح على الرجلين، فإنّ الله تعالى أصلح بالأئمة[١١] ما أفسدته[١٢] الأمة، وأظهروا لنا ما خصهم الله تعالى[١٣] به، وأودعه عندهم[١٤] من

---

(١) في (ش)، و(ي)، و(ك): «قدس الله اسرارهم».

(٢) في (ر)، و(ي) : «عليهم السلام» غير موجودة.

(٣) في (ر) : «حضّهم».

(٤) في (ع)، و(ر)، و(ش): «من» قبل «الجمّ»، وفي (ي): «الاهتمام من الجمّ».

(٥) في (ر): «علمائنا وأصحابنا»، وكذلك في (ش)، غير أنّ في حاشيتها «علماء أصحابهم» مع كلمة «نسخة» أي أنها منقولة عن نسخة أخرى

(٦) في (ع) : «خلاف» مكان «مناف».

(٧) في (ع)، و(ش)، و(ي)، و(ك): «عليهم السلام».

(٨) في (ع)، و(ي)، و(ك): «الوضوح»، وفي (س)، و(ر)، و(ش): «الوضوح للأحكام».

(٩) في (ر) : صلى الله عليه وآله «بعضاً» غير موجودة.

(١٠) في (ع) : «ما» غير موجودة.

(١١) في (ع)، و(س)، و(ش)، و(ك): «عليهم السلام».

(١٢) في (ش): «فساد»، وفي حاشيتها: «ما أفسد» مع إشارة بأنها عن نسخة أخرى، وفي (ي)، و(ك): «أفسد به».

(١٣) في (ع)، و(س)، و(ر)، و(ك): «تعالى» غير موجودة، وفي (ي): «إليه» مكان عبارة «الله تعالى».

(١٤) في (ش) : «عليهم السلام».

مواريث النبوة، وفي كلامه مفاسد يمنعنا[١] عن بيانها وجود ما هو أهم منها.

في اختفاء ما أراده المحقق على الشيخ

ومن الغريب اختفاء ما أراده المحقق تدش[٢] من الاستدلال بالدليل المزبور، وأنّه سبيل إلى العلم بالعدم على شيخنا تدش مع وضوحه، فزعم أنّه دليل على أصل البراءة، قال بعد حكاية عبارتي المعتبر والمعارج وما ذكره في الفوائد المدنية: «أقول: و[٣] المراد بالدليل المصحح للتكليف -حتى لا يلزم التكليف بما لا طريق للمكلف[٤] إلى العلم به - هو ما تيسر للمكلف الوصول إليه والاستفادة منه، فلا فرق بين ما لم يكن في الواقع دليل شأني[٥] أصلاً، أو كان ولم يتمكن المكلف من الوصول إليه، أو تمكن لكن بمشقة رافعة للتكليف، أو تيسر ولم يتم دلالته في نظر المستدل؛ فإنّ الحكم الفعلي[٦] في جميع هذه الصور قبيح على ما صرح به المحقق تدش[٧] في كلامه السابق، سواء قلنا بأنّ وراء الحكم الفعلي -حينئذ-[٨] حكمًا آخر يسمى حكماً واقعياً أو حكماً شأنياً على مقتضى مذهب المخطئة، أم قلنا بأنّه ليس وراءه حكم آخر للاتفاق على أنّ مناط الثواب والعقاب ومدار التكليف هو الحكم الفعلي.

---

(١) في (م): «يمنعها»، وما أثبتناه عن (ع)، و(س)، و(ش)، و(ي)، و(ك)، وهو الصحيح، وفي (ر): «تمنعنا».

(٢) في (ش)، و(ي)، و(ك): «رحمه الله».

(٣) في المصدر، و(ع)، و(س)، و(ر)، و(ش)، و(ي)، و(ك): «و» غير موجودة.

(٤) في (ر)، و(ي): «للمكلف» غير موجودة.

(٥) في المصدر: «شاف».

(٦) في (س): «العقلي».

(٧) في (ر): «تدش» غير موجودة، وفي (ش): «رحمه الله».

(٨) في (ع)، و(ش)، و(ي)، و(ك): «حينئذ» غير موجودة.

وحينئذ[١] فكلما تتبع المستنبط في الأدلة الشرعية في نظره، إلى أن[٢] علم من نفسه عدم تكليفه بأزيد من هذا المقدار من التتبع، ولم يجد فيها ما يدل على[٣] حكم مخالف للأصل صح له دعوى القطع بانتفاء الحكم الفعلي، ولا فرق في ذلك بين العام[٤] البلوى وغيره، ولا بين العامة والخاصة، ولا بين المخطئة والمصوبة[٥]، ولا بين الأصوليين المجتهدين[٦] والأخباريين، ولا بين أحكام الشرع وغيرها من أحكام ساير الشرايع وساير الموالي بالنسبة إلى عبيدهم.

هذا بالنسبة إلى الحكم الفعلي.

وأمّا بالنسبة إلى الحكم الواقعي النازل به جبرئيل عليه السلام[٧] على النبي صلى الله عليه وآله -لو سميناه حكماً بالنسبة إلى الكل- فلا يجوز الاستدلال على نفيه بما ذكره المحقق قدس سره[٨] من لزوم التكليف بما لا طريق للمكلف[٩] إلى العلم به؛ لأنّ المفروض عدم إناطة التكليف به.

نعم، قد يظن من عدم وجدان الدليل عليه بعدمه بعموم[١٠] البلوى به لا

---

(١) في (ي): «وحينئذ» غير موجودة.

(٢) في (ك): «أن» غير موجودة.

(٣) في (ش): «علم» مكان «على».

(٤) في (ر)، و(ش)، و(ي)، و(ك): «عام».

(٥) في (ع)، و(ر)، و(ش)، و(ك): «المصوبة والمخطئة».

(٦) في المصدر، و(ع)، و(س)، و(ر)، و(ش)، و(ي)، و(ك): «الأصوليين» غير موجودة، وفي (م) «المجتهدين» ملحقة في المتن مع رمز بأنها عن نسخة بدل.

(٧) في (ر)، (ي): «عليه السلام» غير موجودة.

(٨) في (ر): «قدس سره» غير موجودة.

(٩) في (ر): «للمكلف» غير موجودة.

(١٠) في (ع)، و(ر)، و(ش): «لعموم».

بمجرده، بل مع الظنّ بعدم[١] المانع عن نشره في أول الأمر من الشارع أو خلفائه[٢] أو من وصل إليه.

لكن هذا الظنّ لا دليل على اعتباره، ولا دخل له بأصل البراءة، التي هي من الأدلة العقلية، ولا بمسألة[٣] التكليف بما لا يطاق ولا بكلام المحقق تدثر[٤]، فما تخيله[٥] المحدث تحقيقاً لكلام المحقق، مع أنّه غير تام في نفسه، أجنبي عنه بالمرة.

نعم، قد يستفاد من استصحاب البراءة السابقة الظنّ بها في ما بعد الشرع -كما سيجيء عن بعضهم- لكن لا من باب لزوم التكليف بما لا يطاق الذي ذكره المحقق تدثر[٦]»[٧] انتهى.

ومن الغريب أنه تدثر زعم أنّ الفرق بينهما في كيفية الاستدلال، حيث قال: «ومن هذا[٨] يعلم أنّ تغاير القسمين الأولين باعتبار[٩] كيفية الاستدلال، حيث إنّ مناط الاستدلال في هذا القسم الملازمة بين عدم الدليل وعدم الحكم مع قطع النظر عن ملاحظة الحالة[١٠] السابقة؛ فجعله من أقسام الاستصحاب مبني على إرادة مطلق

---

(١) في المصدر، و(ع)، و(س)، و(ر)، و(ش)، و(ي)، و(ك): «عدم».

(٢) في (س): «خفائه».

(٣) في (س): «ولا بمسألة» غير موجودة في المتن، رغم أنّه موجودة في ذيل الصفحة التي سبقتها «تصفيحة».

(٤) في المصدر، و(ع)، و(س)، و(ش)، و(ي)، و(ك): «تدثر» غير موجودة.

(٥) في (ر): «فيما»، وفي (ع): «فما تخيله» غير موجودة.

(٦) في المصدر، و(ع)، و(س)، و(ي)، و(ك): «تدثر» غير موجودة.

(٧) في فرائد الأصول ٢: ٩٥.

(٨) في المصدر، و(س)، و(ر): «هنا».

(٩) في المصدر: «من الاستصحاب» قبل «باعتبار»، وقبلها في (ع)، و(ش): «للقسم الآخر»، وفي (ر): «مع القسم الآخر».

(١٠) في (ر): «الحالة» غير موجودة.

الحكم على طبق الحالة السابقة عند الشك ولو لدليل آخر غير الاتكال على الحالة السابقة، فيجزي في ما لم يعلم فيه الحالة السابقة[١]، ومناط الاستدلال في القسم الأول ملاحظة الحالة السابقة حتى مع عدم العلم بعدم الدليل على الحكم[٢]»[٣] انتهى، وفيه للنظر مواقع:

في بيان مواقع النظر في كلام الشيخ رحمه الله

منها: قوله رحمه الله[٤]: «المراد[٥] بالدليل المصحح[٦] ... إلى آخره[٧]»؛ فإنّه ليس في كلام المحقق قدس سره[٨] من المصحح عين ولا أثر، فلا معنى للتصدي بشرح[٩] المصحح وبيان مناط التصحيح، بل قد تبيّن أنّ ما ذكره أجنبي عن كلام المحقق، وأنّ ما يمنع من لزوم التكليف بما لا طريق للمكلف إلى العلم به إنّما هو وجود الدليل الواقعي على الحكم، سواء كان واقعياً أو ظاهرياً، فإنّ حمل المكلف على العمل بما لا طريق له[١٠] إليه تكليف بما لا يطاق، وهذا لا دخل له بقبح العقاب بلا بيان الذي زعم أنّه مراد المحقق قدس سره[١١] من هذا الكلام.

---

(١) في (س) يوجد خرم من «فيجزي» إلى «السابقة»، وفي (ر): «السابقة» غير موجودة.

(٢) في (ع)، و(ر)، و(ش)، و(ي)، و(ك): من «ومن الغريب» إلى نهاية الاقتباس غير موجودة هنا، بل هي في مكان الآخر، وستأتي الإشارة لها قريباً، وقد ذكرنا الاختلاف بين النسخ هنا.

(٣) فرائد الأصول ٢: ٩٧.

(٤) في (ع)، و(ر)، و(ش)، و(ي)، و(ك): «رحمه الله» غير موجودة.

(٥) في (ر): «إنّ» قبل «المراد».

(٦) في (ع)، و(ر)، و(ش)، و(ي)، و(ك): «المصحح» غير موجودة.

(٧) في (س): «إلى آخره» غير موجودة.

(٨) في (ع)، و(ي)، و(ك): «قدس سره» غير موجودة.

(٩) في (س)، و(ر)، و(ش): «لشرح».

(١٠) في (ع)، و(ر)، و(ي): «له» غير موجودة.

(١١) في (ع)، و(س)، و(ر)، و(ش)، و(ي)، و(ك): «قدس سره» غير موجودة.

وكيف يمكن توهم ذلك؟! مع أنّ العلم محصل لهذا الدليل لا متعلق به؛ فإنّ المناط في التنجّز الدلالة الفعلية، والذي يتعلق به العلم إنّما هو الدليل الشأني الاقتضائي وليس المنجز، ممّا يستدل على انتفائه بالملازمة بين وجوده والعثور عليه، بل إنّما هو أمر وجداني لا يمكن الشك فيه.

مع أنّه لو كان الغرض ما زعمه لم يكن فرق بين استصحاب حال العقل وعدم الدليل دليل العدم؛ فإنّ هذا[1] الاختلاف ليس بمجرد الاختلاف في كيفية الاستدلال مع اتحاد الدليل؛ فإنّ اختلاف المناط -بكون الحالة السابقة ملحوظة في الأول دون الثاني واعتبار العلم بعدم الدليل في الثاني دون الأول- عين الاختلاف في ذات الدليل وحقيقته.

ولو أريد بالاختلاف في الكيفية هذا المعنى فهو إنّما ينطبق على ما حققناه من كون الثاني دليلاً علمياً وكون الأول أصلاً عملياً لا على ما زعمه، مع أنّ ابتناء الأول على ملاحظة الحالة السابقة فاسد، بل إنّما هو[2] مبنى القسم الثالث، أي استصحاب حال الشرع، والجامع بين القسمين ليس ما زعمه من الحكم على طبق الحالة السابقة، وليس الحكم على طبق الحالة السابقة -ولو لأجل الدليل- استصحاباً عند القوم بالضرورة، بل إنّما الجامع عدم رفع اليد عن الشيء الثابت، سواء كان ثبوتاً اقتضائياً أو فعلياً لأصل من الأصول.

والاستناد إلى عدم الدليل لنفي الحكم - وإن كان دليلاً لا أصلاً - إلّا أنّه ملحق بالأصول المشاركة معها في ورود كل دليل عليه، فإنّ موضوعه يرتفع بمجرد قيام دليل عليه، فالثبوت الاقتضائي متحقق في الأولين وفي استصحاب حكم النص-

(١) في (س): «ومن الغريب أنّ هذا»، وفي (ع)، و(ر)، و(ش)، و(ي)، و(ك): قبل «فإنّ هذا» يوجد الكلام والاقتباس الذي مرّ أخيرا عن الفرائد ٢: ٩٧، الذي أشرنا عندها بأنّه في مكان آخر.

(٢) في (م)، و(ع)، و(ر)، و(ك): «هذا» إلّا أنّ في (م) بعدها رمز على أنّها عن نسخة بدل.

الـذي عبر عنه في المعـارج وغيره بالعمل[١] بالعموم والإطلاق، والفعلي في القسـم الثالث، وهو استصحاب حال الشرع.

وبهـذا ظهر مـا في قوله: «فإنّ الحكم الفعلي في جميع هـذه الصور ... إلى آخره»؛ فـإنّ هـذا إنّما هو حقيقة القسـم الأول من الأقسـام الثلاثة لا القسـم الثاني، وعدم العثـور على الدليل في اسـتصحاب حـال العقل -الذي هو عبـارة أخرى عن عدم البيان- يشـمل الأصول، فلو ثبت حكم بأصل من الأصول فلا مجرى لهذا الأصل، بخلاف القسـم الثاني؛ فإنّ جريان الأصـل لا ينفع في ارتفاع موضوعه، بل هو دائماً وارد عـلى جميع الأصول العملية، كما أنّ الأدلة الاجتهادية واردة عليه وإن كانت[٢] أصولًا لفظية.

وقـد عرفـت أنّ المحقق إنّـما صرّح بأنّ وجـود الحكم من غير دليـل يدل عليه تكليـف بما لا يطاق، وقد عرفت وجهه[٣]، وأين هـذا من الحكم بعدم تنجّز الحكم الثابـت في الواقع على الجاهل به[٤] بقبح[٥] العقاب بلا بيان؟! وأي مناسـبة بين هذا المدعـى وبين المقدمتين المذكورتين؟! بل الـذي ينبغي أن يكون مبنى لهذا الحكم إنّما هو عدم العثور على الدليل بعد الفحص لا الملازمة بين الثبوت والعثور، فإنّ العاجز عن الاطلاع بعد اسـتفراغ[٦] الوسـع يعتمد على اسـتصحاب حال[٧] العقل[٨] وإن احتمـل عنده قيام دليـل في الواقع أو تمامية دلالة بعض مالا يتم في نظره، فلا حاجة

(١) في (ش): «بالعمل» غير موجودة.

(٢) في (م): «كان» وما أثبتناه عن (ع)، و(س)، و(ر)، و(ش)، (ي)، و(ك).

(٣) في (س) يوجد خرم من «عرفت» إلى «وجه».

(٤) في (ر): «به» غير موجودة.

(٥) في (س)، و(ي)، و(ك): «لقبح».

(٦) في (ع)، و(ي)، و(ك): «استقراء».

(٧) في (ع)، و(ر)، و(ش)، و(ي): «حال» غير موجودة.

(٨) في (س): «حالي العقلي»، وفي (ك): «حال العقل» غير موجودة.

إلى إثبات الملازمة بين ثبوت الحكم وتمامية الدلالة في نظره.

ومنهـا: قوله: «فلا فرق ... إلى آخر»؛ فإنّ عدم التمكن من الوصول إلى الدليل مطلقاً لا يكفي في جريان أصالة البراءة، وإنّما ينفع لو لم يكن هذا مستنداً إلى قصور يده عن الأسباب المتعارفة، فلو لم يكن عنده من كتب الأخبار مثلاً ما يستنبط منه، أو[1] حال بينه وبين الدليل مثلا[2] العمى والمرض، لم يكن له التشبث بأصل البراءة، بل كان عليه الاحتياط؛ لأنّ المناط عدم وجود البيان في الطرق المتعارفة الموجودة لا عدم التمكن من الوصول[3].

ومنـه يظهـر الحال في قوله: «أو تمكن لكن بمشـقة» فإنّ وجوب الفحص ليس حكماً تكليفياً يرتفع بالمشقة، بل إنّما الفحص توطئة لتحقق موضوع الأصل ومجراه؛ فـإنّ المعذور إنّما هـو الخبير الذي ليس في الطرق المتعارفة مـا يدله على الحكم، وإنّما يعلم بعدمه بالفحص[4] التام والإحاطة بجميع ما يحتمل وجود الدليل فيه.

فيما أورده على ما أفاده الشيخ تَدَّسَّ

والحاصل: أنّ المناط في أصل البراءة العلم بعدم ما يدل على الحكم في نظره في ما بأيدينا وإن كان موجوداً في الواقع، وعدم تمكن المكلف من العثور عليه -كاشـتماله على المشقة - أجنبي عن مسألة أصل البراءة ومعذورية الجاهل.

ومن الغريب قوله: «فإنّ الحكم الفعلي في جميع هذه الصور قبيح على ما صرح به المحقق تَدَّسَّ[5]»؛ فإنّه لا قبح في تنجّز التكليف على الجاهل العاجز عن الفحص، إلاّ

---

(١) في (ي)، و(ك): «و» مكان «أو».

(٢) في (ي)، و(ك): «مثل» مكان «مثلا».

(٣) في (ع)، و(س)، و(ر)، و(ش)، و(ي)، و(ك): «إليه» بعد «الوصول».

(٤) في (ش): «بعد الفحص» مكان «بالفحص».

(٥) في (ع)، و(س)، و(ش)، و(ي)، و(ك): «تَدَّسَّ» غير موجودة، وفي (ر): «رحمه الله».

تـرى أنّه قبل الفحص[١] يجب عليه الاحتياط بالاتفـاق، ولم يتوهم أحد أنّ المجتهد إذا توقف فحصـه[٢] على مضي زمان يجوز له نفي الحكم التكليفي بأصل البراءة من غـير فحص، وليت شـعري أنّ المحقق متى صرّح بانتفاء الحكـم الفعلي في الصورة المزبورة؟! وأي كلام منه يشـعر بذلك؟! بل قـد ظهر أنّ مراده الحكم بانتفاء الحكم الواقعي، فلاحظ وتدبر[٣].

وليس هذا بأعجب مـمّـا نسبه إليه مـمّـا لا عين في كلامه منه ولا أثر، قال[٤] في مبحـث أصل البراءة «إن المحكي عن المحقق التفصيل في اعتبار أصل البراءة بين ما يعـم به البلوى وغيره، فيعتـبر في الأول دون الثاني، ولا بدّ من حكاية كلامه قدس سره في المعتبر والمعارج حتى يتضح حال[٥] النسبة، قال في المعتبر:

الثالـث -يعنـي مـن أدلـة العقـل- الاسـتصحاب، وأقسـامه ثلاثـة: الأول: اسـتصحاب حال العقل[٦]»[٧]، وقـد عرفت أنّه ليس من هـذه العبارة عين ولا أثر في المعتبر[٨]، وأنّ الاسـتصحاب فيه خامس أقسـام الأدلة، وهو قسيم[٩] للدليل[١٠] العقلي الذي هو رابع الأقسام، فتدبر[١١].

---

(١) في (ر): «قبل الفحص».

(٢) في (ي): «محضة».

(٣) في (س): «فلاحظ وتدبر» غير موجودة.

(٤) في (ي): «قال» غير موجودة.

(٥) في (ر): «الحال» قبل «حال».

(٦) في (ع)، و(س)، و(ر)، و(ش)، و(ي)، و(ك): «إلى آخره» بعد «العقل».

(٧) فرائد الأصول ٢: ٩٣.

(٨) العبارة المذكورة موجودة في المعتبر في شرح المختصر ١: ٣٢.

(٩) في (س)، و(ش): «قسم».

(١٠) في (ي): «الدليل».

(١١) في (س): «فتدبر» غير موجودة.

ومنهـا: قوله: «سـواء قلنا بأنّ وراء الحكـم الفعلي» انتهـى[١]؛ فإنّه لا مجال لهذا التعميم بعد حمل كلامه على أصل البراءة؛ ضرورة أنّه لا معنى له بناء على التصويب؛ فـإنّ الواقـع لا يتعقل وقوع الشـك فيه عند القائلـين به، فتعميم الحكـم الظاهري بالبراءة إلى القول بالتصويب لا محصل له.

ومنهـا: قولـه: «إلى أن علـم من نفسـه .. إلى آخره»؛ فإنّ المنـاط في جريان الأصل إنّما هـو إحـراز عـدم ما يـدل على الحكم في مـا بأيدينـا، ولا معنى لإناطتـه بأن يعرف مـن نفسـه عـدم تكليفـه بأزيـد ممّـا صـدر منـه مـن بـذل الوسـع، فـإنّ وجـوب الفحـص ليـس تكليفـاً، وليس في نفس المستنبط مـا يصلـح مرجعـاً لاستكشـاف وجـوب الفحـص وعدمـه، بـل[٢] عـدم وجـود مـا يـدل عـلى الحكـم أمـر مضبـط[٣] عند الجميع.

نعم، إنّما يعتمد الشـخص في الأمور الواقعية على علمه، ولعله إلى هذا يرجع ما أفاده شيخنا تدّثُ، فتأمل.

ومنهـا: قوله: «ولا بين العامة والخاصة... إلى آخـره»؛ فإنّ التعميم في[٤] بعض هـذه الجهات بديهي لا معنى للتعـرض له؛ فإنّه لم يتوهم أحـد اختلاف حال أصل البراءة باختلاف حال الشـخص من حيث التسنن والتشيع[٥]، أو[٦] من حيث كونه أخباريـاً أو مجتهداً، وكذا الاختلاف باعتبار اختلاف الحاكم من حيث كونه شـارعاً

---

(١) في (ع)، و(س)، و(ر)، و(ش)، و(ي)، و(ك): «إلى آخره» مكان «انتهى».

(٢) في (ي): «بل» غير موجودة.

(٣) في (ع)، و(س)، و(ر)، و(ش)، و(ي): «منضبط».

(٤) في (م): حاشية على أنّه في نسخة بدل «من» مكان «في»، وفي (ع)، و(ر)، و(ش)، و(ي)، و(ك): «من».

(٥) في (س): «التشيع أو التسنن».

(٦) في (ع)، و(ي)، و(ك): «و» مكان «أو».

و[١] غيره من سائر الموالي.

ومنها: قوله: «وأمّا بالنسبة إلى الحكم الواقعي... إلى آخره[٢]».

وفيه: أنّه لا وجه للترديد في تسميته بالحكم، بل لا معنى للحكم إلّا ذلك، وإنّما التنجّز مرحلة أخرى، وليس من الحكم التكليفي[٣]، بل إنّما هو[٤] معلول لأمر[٥] غير ما هو المناط للأحكام التكليفية، فالأحكام الشرعية[٦] التكليفية ليست إلاّ الواقعية التي لا[٧] دخل للعلم فيها.

وأمّا الأحكام الظاهرية فليس أحكاما حقيقة إلّا إذا طابقت الواقع، فتكون أحكاماً من حيث الاتحاد مع الواقعية، فمعنى الحكم الواقعي الحكم[٨] الذي ليست[٩] حكميته باعتبار من الاعتبارات، بل إنّما هو حكم في نفسه واقعاً، بخلاف الحكم الظاهري؛ فإنّ كونه حكماً غير محقق ولا معلوم، وإنّما هو حكم في ظاهر الحال، يعني وظيفة للشخص الجاهل، فكون الحكم الواقعي حكماً مثل كون سائر الأشياء عين أنفسها أبده البديهيات، فهل يتأمل أحد في كون الإنسان الواقعي إنساناً، والعلم الواقعي علماً، أو[١٠] الامام الواقعي إماماً، وهكذا[١١]؟!

---

(١) في (ع)، و(س)، و(ر)، و(ش)، و(ي)، و(ك): «أو».

(٢) في (ع): «إلى آخره» غير موجودة.

(٣) في (س): «التكليف الفعلي».

(٤) في (ر): «هو» غير موجودة.

(٥) في (ر): «الأمر».

(٦) في (ي): «والأحكام شرعيّة».

(٧) في (ي): «لا» غير موجودة.

(٨) في (س): «الحكم» غير موجودة.

(٩) في (ك): «ليست» غير موجودة.

(١٠) في (ع)، و(س)، و(ش)، و(ي)، و(ك): «و» مكان «أو».

(١١) في (ش): «وهكذا» غير موجودة.

في ذكر مواضع النظر فيما أفاده الشيخ رحمه الله

والحاصل[١]: أنّه لا مجال للترديد في تسمية الحكم الواقعي بالحكم، وإنّما وقع الإشكال في تسميته بالتكليف بالنسبة إلى الجاهل من حيث إنّه من الكلفة -أي المشقة- والجاهل في سعة مما[٢] لا يعلم، وهو أيضاً توهم فاسد؛ لأنّ[٣] التكليفي مقابل للوضعي[٤]، ومن المعلوم أنّ كون الحكم تكليفياً لا يتوقف على التنجّز، فافهم[٥].

مع أن تسميته بالحكم لا دخل لها بالمقام؛ لأنّ الغرض إنّما هو عدم إمكان نفي ما يسمى بالحكم الواقعي بهذا الدليل، والتسمية بالحكم لا دخل له بإمكان الاستدلال بهذا الدليل[٦] وعدمه على نفي الحكم.

ومنها: قوله: «لأنّ المفروض ... إلى آخره».

وفيه: أنّ عدم كفاية الحكم الواقعي في التنجيز أمر ثبت[٧] بالعقل والشرع، وليس عدم إناطة التكليف به بالفرض، ولا فرض في المقام.

ومنها: قوله: «نعم، قد يظن ... إلى آخره».

وفيه: ما عرفت[٨] من أنّ عموم البلوى لا يناط به العلم بعد[٩] الحكم، وإنّما

---

(١) في (ع): كلمة غير واضحة قبل «الحاصل» والأقرب رسما أنّها «الحكم».

(٢) في (ي)، و(ك): «ما».

(٣) في (ي): «كأنّ» مكان «لأنّ».

(٤) في (ر): «الوضعي».

(٥) في (س): «فافهم» غير موجودة.

(٦) في (س) يوجد خرم من« والتسمية» إلى «الدليل».

(٧) في (س): «عقلي» قبل «ثبت».

(٨) في (ع): «ففيه»، وفي (ي): «وفيه ما عرفت» غير موجودة.

(٩) في (ش)، و(ي): «بعدم».

هذا توهم من الأسترآبادي، وهو يزعم حصول العلم العادي في ما يعم به البلوى بعدم الحكم عند عدم الدليل؛ فلا فائدة في منع اعتبار الظنّ الحاصل في المقام؛ لأنّه لم يتوهم أخذ[١] تنزل كلام المحقق عليه، وبالتأمل يظهر بقية ما في[٢] كلامه، أعلى الله مقامه[٣].

ومن الفوائد المستفادة من كلام المحقق قدس سره[٤] في المعتبر أنّ استصحاب حال الشرع عبارة عن إسراء حكم من موضوع إلى موضوع آخر، كما يستفاد هذا المعنى من كلام جميع أهل الفن، حيث علل عدم حجيته بأنّ شرعية الصلاة بشرط عدم الماء لا يستلزم الشرعيّة معه[٥]؛ فإنّ هذا ينادي بأعلى صوته على أنّ استصحاب حال الشرع عبارة عن إبقاء الحكم مع احتمال تبدل الموضوع كما هو الحال في المثال؛ فإنّ الأمر فيه دائر بين كون فقدان الماء واسطة في الثبوت وبين كونه واسطة في العروض يدور الحكم مداره.

فعلى الأول[٦] يبقى الحكم إلى أن يثبت ما يرفعه ويزيله، كما هو الحال في كل من الطهارة والحدث بالنسبة إلى ضده، وعلى الثاني يزول الحكم بتبدل العنوان.

ولم يتوهم أحد[٧] كون وجدان الماء ناقضاً، بل إنّما احتمال زوال الحكم مستند إلى احتمال تبدل الموضوع والواسطة في العروض، وإلى هذا يرجع قوله: «ثم[٨] مثل

---

(١) في (ر)، و(ش)، و(ي)، و(ك): «أحد» مكان «أخذ».

(٢) في (ر): «ما في بقية».

(٣) في (ع)، و(ر)، و(ش)، و(ي)، و(ك): «أعلى الله في الفردوس مقامه».

(٤) في (ر): «قدس سره» غير موجودة، وفي (ش): «رحمه الله».

(٥) انظر: المعتبر في شرح المختصر ١: ٣٢.

(٦) في (س): «فعلى الأول» غير موجودة.

(٧) في (ي)، و(ك): «أحد» غير موجودة.

(٨) في (ر): «قوله: ثم» غير موجودة.

هذا... إلى آخره[١]»، على ما سيتضح إن شاء الله تعالى.

في تتمة ما أورده على كلام الشيخ

ومنها: أنّ العمل بالاستصحاب مع عموم الاقتضاء إنّما هو من باب الملازمة بين الحكمين، وإلّا لم يتجه التفصيل الذي اختاره في المعارج؛ لأنّ المنشأ لبطلان هذا الدليل إنّما هو عدم الملازمة بين الحكمين.

ومن المعلوم أنّ الاستدلال لا بدّ فيه من علاقة[٢] بين الوسط والنتيجة؛ ولهذا انحصر في اللّمّي والإنّي، وحيث كان هذا المناط موجوداً[٣] في ما ثبت عموم المقتضي، وكان الشك في الرافع دون المقام جاز الاستصحاب في الأول خاصة.

نعم، إنّما الملازمة ملازمة أصلية لا علمية، فنقول: كلما ثبت اقتضاء دام مع احتمال الرافع لما دلّ على إلغاء احتمال الشك في الرافع.

توضيح الحال: أنّه قدس سره ذكر في المعارج، بعدما اختار مذهب المفيد قدس سره، وأجاب عن أدلة المانعين[٤] «والذي نختاره[٥] أن ننظر في دليل ذلك الحكم[٦]، فإن كان يقتضيه مطلقاً وجب الحكم باستمرار الحكم كعقد النكاح[٧]، فإنّه يوجب حلّ الوطي مطلقاً، فإذا وقع الخلاف في الألفاظ التي يقع بها الطلاق فالمستدل[٨] على أنّ الطلاق لا يقع بها لو قال: حلّ الوطي ثابت قبل النطق بهذه الألفاظ، فكذا بعده

---

(١) في (س): «الحكم» مكان «إلى آخره».

(٢) في (ش): «العلاقة».

(٣) في (س): «موجودا» غير موجودة.

(٤) انظر: معارج الأصول: ٢٠٦.

(٥) في (ي): «والذي» غير موجودة، وفي المصدر: «نحن» بعد «نختاره».

(٦) في المصدر العبارة هكذا: «الدليل المقتضي لذلك الحكم»

(٧) في المصدر: «مثلا» بعد «النكاح».

(٨) في المصدر: «فإنّ المستدل» وقبلها «كقوله: أنت خليّة وبريّة».

كان صحيحاً[١]؛ لأنّ المقتضي للتحليل -وهو العقد- اقتضاه مطلقاً، ولا يعلم أنّ الالفاظ المذكورة رافعة لذلك الاقتضاء، فيثبت الحكم[٢]؛ عملا بالمقتضي.

لا يقال: إنّ المقتضي هو العقد، ولم يثبت أنّه باق[٣]؛ لأنّا نقول: وقوع العقد اقتضى حلّ الوطي لا مقيداً بوقت، فيلزم[٤] دوام الحلّ؛ نظراً إلى وقوع المقتضي لا إلى دوامه، فيجب أن يثبت الحلّ حتى يثبت الرافع»[٥] ثم قال: «فإن كان الخصم يعني بالاستصحاب ما أشرنا إليه فليس هذا عملاً بغير دليل، وإن كان يعني[٦] أمراً وراء هذا[٧] فنحن مضربون عنه»[٨] انتهى.

فقوله تدّس: «فيلزم دوام الحلّ[٩]؛ نظراً إلى وقوع المقتضي لا[١٠] إلى دوامه، فيجب أن يثبت الحلّ .. إلى آخره» تصريح بما استفدناه من المعتبر من أنّ الاعتماد على الاقتضاء وعدم الاعتناء باحتمال الرافع استناداً إلى ما ثبت من الملازمة بين ثبوت الاقتضاء ودوام الأثر، وسنوضح الحال إن شاء الله تعالى[١١] عند تحقيق الحق في المسألة، وإنّما[١٢] الغرض الآن[١٣] إثبات موافقة أهل الفن لنا في المذهب، وأنّ ما

---

(١) في المصدر العبارة هكذا: «قبل النطق بهذه، فيجب أن يكون ثابتاً بعدها، لكان استدلالاً صحيحاً».

(٢) في المصدر العبارة: «فيكون الحكم ثابتاً».

(٣) في المصدر: «فلم يثبت الحكم» بعد «باق».

(٤) في النسخة المعتمدة من المصدر: «فلزم» وفي نسخة بدل عنه «فيلزم».

(٥) معارج الأصول: ٢٠٩.

(٦) في المصدر: «به» بعد «يعني».

(٧) في المصدر: «ذلك»، وفي (ش): «أخر» قبل «وراء».

(٨) معارج الأصول: ٢١٠.

(٩) في (ك): «الحلّ» غير موجودة.

(١٠) في (ي): «لا» غير موجودة.

(١١) في (ر): «تعالى» غير موجودة.

(١٢) في (ر): «إنّما» غير موجودة.

(١٣) في (ي): «الآخر» مكان «الآن».

نسب إليهم من الأقوال ناشٍ عن قلة التأمل.

ويستفاد من هذا الكلام -أيضاً- أنّ الاستصحاب -بمعنى الأخذ بالحالة السابقة المسمى باستصحاب حال الشرع في لسان أهل الفن[١]- ممّا لم يذهب إليه أحد من أصحابنا؛ فإنّه هو الأمر الآخر الذي أضرب[٢] عنه الإمامية، وإلّا فقد عرفت أنّ الاستصحاب له معنيان آخران أيضاً لم يتأمل أحد في العمل بهما، فهذا المعنى هو الذي أفاده شيخ الطائفة تَدَّسَّ من أنّه لا يكاد يحصل غرض القائل به[٣].

كما أنّه يستفاد منه أنّ كون العمل بالمقتضي عملا بالدليل من الأمور الواضحة المسلمة، و[٤]يستفاد منه -أيضاً- أنّ هذه القاعدة الشريفة تسمى عندهم بالإطلاق والعموم، كما يستفاد من غيره أيضاً، على ما[٥] سيتضح إن شاء الله تعالى.

[ملخص ما مذكور في المعتبر والمعارج]

فالذي[٦] تلخص من المعتبر والمعارج أنّ الاستصحاب ينقسم إلى قواعد أربع ذكر ثلاثة[٧] منها في المعتبر وواحدة[٨] منها في المعارج، وأنّ محل النزاع إنّما هو استصحاب حال الشرع، حيث إنّه لا إشكال في التعويل عليه بالمعاني الأخر، وأنّه لا قائل به من الإمامية[٩]، وأنّه من الخرافات، وأنّه[١٠] قول بلا دليل، وأنّه عبارة عن

---

(١) في (ر): «الفن» غير موجودة.

(٢) في (ي): كلمة غير بينة مكان «أضرب».

(٣) مرت الإشارة للمصدر، وفي (ر): «به» غير موجودة.

(٤) في (ي): «و» غير موجودة.

(٥) في (ع)، و(ش): «كما».

(٦) في (س): «والذي».

(٧) في (ي): «ثلاثا»، وهو الصحيح.

(٨) في (ي)، و(ك): «فواحدة».

(٩) في (ع)، و(ر)، و(ش)، و(ي)، و(ك): «رضوان الله عليهم»

(١٠) في (س): «أنّه» غير موجودة.

تشريك موضوعين متغايرين في الحكم.

في تقسم الإطلاق على أقسام ثلاثة

إن قلت[١]: إنّ كلماته في غاية الاضطراب، بحيث لا يكاد يرجع إلى محصل؛ فإنّه قسم الاستصحاب في المعتبر إلى ثلاثة أقسام، ولم يجعل الأخذ بالمقتضي منها.

وفي المعارج جعل عنوان البحث خصوص[٢] استصحاب حال الشرع، ونقل فيه القولين المنسوبين إلى المفيد والمرتضى قدست أسرارهما[٣] واختار مذهب المفيد رحمه الله[٤]، ومع ذلك صرح بأنّ مراده من الاستصحاب الذي اختار حجيته إنّما هو العمل بالمقتضي فكأنّه أخرجه من أقسام الاستصحاب في المعتبر، وجعله عينه في المعارج، وهو تناقض واضح[٥].

وأيضاً جعل عنوان البحث استصحاب حال الشرع، والتمثيل له بالمثال المعروف، والذهاب إلى مذهب المثبتين ينافي ما اختاره في المعتبر من عدم حجيته، بل ما ذكره في المعارج من أنّهم معرضون عنه.

وأيضاً لا ملاءمة بين ما جعله عنواناً وبين ما صرح بإرادته منه؛ فإنّ المراد -على ما صرح به- هو العمل بالمقتضي، والذي اختار حجيته إنّما هو استصحاب حال الشرع كما هو مقتضى صدر البحث[٦]، وهذا من أعظم وجوه الاضطراب؛ ولهذا

---

(١) في (ر): «إن قلت» غير موجودة.

(٢) في (ر): «خصوص» غير موجودة.

(٣) انظر: التذكرة بأصول الفقه «موسوعة الشيخ المفيد» ٩: ٤٥، والذريعة إلى أصول الشريعة ٢: ٨٢٩.

(٤) في (ع)، و(س)، و(ر)، و(ش)، و(ي)، و(ك): «رحمه الله» غير موجودة.

(٥) في (ي): «واضح» غير موجودة.

(٦) في (س): «المبحث».

قال في المعالم، في ما يأتي منه: إنّ هذا «رجوع عمّا اختاره أولاً، ومصير إلى القول الآخر»[١].

قلت: أمّا الاقتصار في المعتبر على الأقسام الثلاثة فإنّما هو لاختصاص الأخذ بالمقتضي باسم آخر يعرف به، وهو العموم والإطلاق، وأمّا ما شاع من أنّ الإطلاق والعموم من الدلالات اللفظية فهو غلط، أمّا الإطلاق فلأنّه على ثلاثة أقسام؛ لأنّ التقييد إمّا بقصر الاقتضاء، وإمّا بجعل الشرط، وإمّا بجعل المانع.

والأول إنّما يستفاد من اللفظ من حيث وضعه[٢] للطبيعة مثلاً، وجعلها موضوعا للحكم فيه[٣] قرينة على تعلقه بها من حيث هي كذلك، فالإطلاق[٤] من الجهة الثانية إنّما يستفاد بقرينة كون المتكلم في مقام بيان الشروط[٥]، فالسكوت يكشف عن[٦] العدم.

ومن الجهة الثالثة إنّما يعول فيه على القاعدة الشريفة، وهو عدم الاعتداد باحتمال المانع بعد إحراز المقتضي، فاللفظ لا يدل على الإطلاق بوجه من الوجوه، وهذا هو السرّ في عدم كون التقييد مجازاً.

وكيف كان، فالإطلاق إنّما يعول عليه غالبا في المرحلة الثالثة؛ ولهذا لا يختلف الحال باختلاف كون الشبهة مصداقية أو مفهومية، ولو كانت دلالة لفظية لم يعقل الركون إليه في الشبهة المصداقية، فالإطلاق عبارة عن الاقتضاء، واللفظ إنّما يكشف عن نفس المعنى، والإطلاق صفة للمعنى لا للفظ؛ ولهذا يكتفى بعدم كون

---

(١) معالم الدين وملاذ المجتهدين: ٢٣٥.

(٢) في (ر): كلمة غير بينه مكان «وضعه».

(٣) في (س)، و(ر)، و(ش)، و(ي)، و(ك): «فيه» غير موجودة.

(٤) في (س)، و(ر)، و(ش)، و(ي)، و(ك): «والاطلاق».

(٥) في (ي): «هي» بعد «الشروط».

(٦) في (ك): «في» مكان «عن».

مـا يكشـف عن المقيد[١]، وليـس عدم ذكر القيـد دالاً على معنى مـن المعاني وضعاً أو عقلًا.

وعـلى هذا ينطبـق اختلاف الشرط بكونه[٢] منافياً لـذات العقد أو إطلاقه، فإنّ الإطـلاق عبارة عن الاقتضاء[٣] ويعبر عنه باسـتصحاب عدم التقيـد، وإنّما يراد به عدم الاعتداد باحتمال المانع، وقد أشبعنا الكلام فيه في مبحث حجية الظواهر[٤].

وبالجملة، فلا معنى للإطلاق إلّا الأخذ بالاقتضاء، وأمّا العموم فكذلك غالباً؛ فإنّ التعميم لا يستفاد ممّـا يدل عليه إلّا على وجه[٥] الاقتضاء؛ ولهذا فلا[٦] منافاة بين أدلة الموانع والعمومات وإن كانت مخصصة لها، ويصدق على التمسك بالعموم اسـتصحاب عـدم التخصيص أيضـاً، وهو عين الأخـذ بالمقتضي وعـدم الاعتداد باحتمال المانع.

وإذ قد[٧] عرفت أنّ العمل بالمقتضي هو التمسـك بالعموم والإطلاق فهو أظهر من أن يعرف بالاستصحاب، واسـتقلال العموم والإطلاق أظهر الأشياء؛ فهذا[٨] هو السرّ في عدم جعله من أقسام الاستصحاب.

وأمّا حصر الاسـتصحاب المعوّل عليه فيه فالسرّ فيـه المبالغة في بطلان التعويل

---

(١) في (ش): «القيد».

(٢) في (ك): «لكونه» وفوقها «بكونه»، وهي خالية من أي رمز أو إشارة.

(٣) في (ع): يوجد تكرار من «واللفظ إنّما ينكشف» إلى «عن الاقتضاء».

(٤) في (س): من « وقد» إلى «الظواهر» غير موجودة.

(٥) في (ع)، و(س)، و(ر)، و(ش)، و(ك): «على وجه» غير موجودة، وكذلك في (ي)، وأيضاً «إلّا» غير موجودة فيها.

(٦) في (ر)، و(ش): «لا» مكان «فلا».

(٧) في (ر): «وإذا»، و«قد» غير موجودة.

(٨) في (ر)، و(ش): «وهذا».

على الحالة السابقة -أي استصحاب حال الشرع- فمع أنّ الاستصحاب بقول مطلق عبارة عنه، أراد منه العمل بالمقتضي كما صرح به؛ تنبيها على أنّ الذي ينبغي أن يراد منه إنّما هو هذا المعنى، حيث إنّ معناه المصطلح عليه عند القوم ليس ممّا يليق القول به ممن[١] له أدنى مسكة، فالاستصحاب الذي يتمسك به في تمام[٢] الأبواب إنّما هو هذا المعنى دون ما هو المصطلح عليه من استصحاب حال الشرع.

ومن هنا يتضح[٣] الوجه في متابعته للقوم في العنوان والتمثيل بما لا يقول بالاستصحاب فيه، واختياره للقول[٤] بالإثبات وتعقيبه ببيان أنّ المختار من الاستصحاب إنّما هو الأخذ بالاقتضاء، وهو[٥] أنّ هذا العنوان لا ينبغي أن يراد به إلّا هذا المعنى.

فظهر: أنّه لا اضطراب في ما أفاده المحقق تَدَّسَّ[٦]، وأنّ ما استفدناه منه ليس فيه ما ينافيه، بل إنّما يفسّر بعض كلامه بعضاً، وأنّ ما حققته هو الحق الذي لا محيص عنه.

في ما أورده على صاحب المعالم

وما في المعالم من أنّ ما ذكره أخيراً «رجوع عمّا اختاره أولاً، ومصير إلى القول الآخر» إنّما نشأ من أنّ العنوان صريح في استصحاب حال الشرع، والذي أختاره إنّما هو العمل بالإطلاق، وقد عرفت وجه الجمع وعدم التنافي.

---

(١) في (س)، و(ر): «بمن».

(٢) في (ع): «تمام» غير موجودة.

(٣) في (ر): «يتجه»، وهي في (ش) فوق «يتضح» مع رمز على أنّها من نسخة بدل.

(٤) في (ر): «القول».

(٥) في (ع)، و(ش)، و(ك): «هو» غير موجودة.

(٦) في (س)، و(ش): «قدس سره»، وفي (ر): «تَدَّسَّ» غير موجودة.

وكيف يمكن حمل كلامه على الرجوع مع أنّ منافاة آخر الكلام لأوله بعيدة عن[١] ساحة مثل المحقق تدثر[٢] بمراحل، فإنّه مع التفاته إلى ذلك ينافي إبقاء صدر الكلام على حاله، ومع الغفلة عن المنافاة ينافي كون[٣] المتكلم شاعراً فضلاً عن أن يكون محققاً، وكيف يتصور مثل هذا بالنسبة إلى مثل المحقق ﷺ[٤] في المعارج[٥] مع أنّ أول كلامه ينافي ما صرّح به في المعتبر من عدم حجية استصحاب حال الشرع من[٦] أنّ كلامه صريح في أنّ ما ذكره أخيراً شرح لما ذكره أولاً، حيث جعله بياناً لصحة ما اختاره أولاً، وأفاد أنّ المنكر للاستصحاب المستند إلى أنّه قول بلا دليل إن[٧] أراد من الاستصحاب هذا المعنى فدليله الإطلاق، وإن أراد بالاستصحاب معنى آخر -أي استصحاب حال الإجماع[٨]- فنحن مضربون عنه.

وحاصل هذا الكلام أنّ الاستصحاب الذي اخترنا حجيته إنّما هو العمل بالمقتضي، وهو ليس حكماً بلا دليل، وإنّما يتم هذا بالنسبة إلى استصحاب حال الإجماع، ونحن له منكرون، وعنه مضربون[٩]، فكون استصحاب حال الشرع قولاً بلا دليل لا يضر القول بحجية استصحاب عدم التقييد الذي هو في الحقيقة عبارة

---

(١) في (ع)، و(س)، و(ر)، و(ش)، و(ي): «بعيدة» غير موجودة، وفي (س)، و(ر): «من» مكان «عن».

(٢) في (س)، و(ي)، و(ك): «تدثر» غير موجودة، وفي (ش): «ﷺ».

(٣) في (ك): «كون» غير موجودة.

(٤) في (ع)، و(ر)، و(ي)، و(ك): «ﷺ» غير موجودة.

(٥) في (ع)، و(س)، و(ر)، و(ش)، و(ي)، و(ك): «مثل» قبل « المعارج».

(٦) في (ي): «مع».

(٧) في (س): «إن» غير موجودة.

(٨) في (ع): «الشرع» مكان «الإجماع»، وفي (ش) -في الحاشية- «الإجماع» مع الإشارة إلى أنها عن نسخة بدل.

(٩) في (ر): «معرضون».

عن التعويل على الاقتضاء المعلوم وعدم الاعتداد باحتمال المانع الذي أطبق العلماء، بل العقلاء على العمل عليه، بل جبلت عليه فطرة البهائم[١]، وبلغ من الوضوح مبلغا لا يسع لأحد[٢] إنكاره، بل التأمل فيه.

وبالجملة، فبعد قوله: «فإن كان الخصم يعني بالاستصحاب ما أشرنا إليه فليس هذا عملا بغير دليل، وإن كان يعني أمراً آخر وراء هذا[٣] فنحن مضربون عنه» لا يبقى مجال لتوهم كون قوله: «والذي نختاره ... إلى آخره» رجوع عمّا اختاره أولاً؛ حيث إنّه نص في أنّ هذا الذي ذكرناه بيان لما ذهبنا إليه وإثبات له وكشف عن أنّ دليل الخصم لا يتوجه إليه، فكأنّ صاحب المعالم[٤] ومن تبعه في هذا التوهم قدس الله أسرارهم[٥] لم يتأملوا في أطراف الكلام.

وبما حققنا يظهر معنى ما في المعارج في الاستدلال على[٦] ما اختاره من حجية الاستصحاب من «أنّ المقتضي للحكم الأول ثابت، والعارض[٧] لا يصلح رافعاً فيثبت[٨] الحكم في[٩] الآن الثاني[١٠]، أمّا أنّ المقتضي

---

(١) في (ع)، و(ش)، و(ك): «الحيوانات».

(٢) في (ي): «أحد».

(٣) في (ك): «وراء هذا» غير موجودة.

(٤) في (ش): «رحمه الله».

(٥) في (س): «قدس الله اسرارهم» غير موجودة.

(٦) في (ر): «على» غير موجودة.

(٧) في المصدر: «فيثبت الحكم» قبل «والعارض»، وفي (ر): «المعارض» مكان «العارض»، وفي (ش): «فالعارض».

(٨) في (م): حاشية عند «فيثبت» وهي «فيجب» مع رمز على أنّها عن نسخة بدل، وفي (ع)، و(ر)، و(ش)، و(ك): «فيجب»، وفي (س): «فحيث».

(٩) في (ع)، و(ر)، و(ش)، و(ي)، و(ك): «بثبوته» قبل «في»، وفي (س): «ثبوت».

(١٠) العبارة في المصدر: «رافعاً له فيجب الحكم بثبوته في الثاني»، غير أنّ «له» غير موجودة في بعض النسخ، كما صرّح بذلك محقق النسخة المعتمدة.

ثابت[١] فلأنّا نتكلم على هذا التقدير.

وأمّا أنّ العارض[٢] لا يصلح رافعاً؛ فلأنّ العارض احتمال[٣] تجدد ما يوجب زوال الحكم، لكنّ احتمال ذلك معارض باحتمال[٤] عدمه فيكون كل منهما[٥] مدفوعاً بمقابله فيبقى الحكم الثابت سليماً عن الرافع المعارض[٦]»[٧] انتهى.

فإنّ هذا عين ما تقدم منه من التعويل على الاقتضاء الثابت وعدم الاعتداد باحتمال المانع والمزيل، ومعنى تعارض الاحتمالين عدم صلوح مجرد الاحتمال لرفع اليد عن الأصل، فإنّ مجرد الاحتمال لو كان صالحاً لترتيب آثار المحتمل وتطبيق العمل عليه، فمع تحقق الاحتمالين لا مرجح في البين، فاحتمال وجود الرافع في عرض احتمال العدم، فلا يعقل أن يصلح الاحتمال للتعويل عليه في الخروج عن دليل أو أصل.

وأمّا أنّ الاقتضاء ممّا يعول عليه فلم ينبّه[٨] هنا، بل اكتفى بوضوحه، ولعل الله تعالى يمن علينا بتوفيق تشييد بنيان هذه القاعدة الشريفة، ففي هذا[٩] الكلام -أيضاً- تصريح بأنّ مراده بالاستصحاب إنّما هو هذا الأصل.

---

(١) العبارة في المصدر: «أما أن مقتضى الحكم الأول ثابت»، وفي (ر): كلمة غير واضحة مكان «ثابت».

(٢) في (ر): «المعارض».

(٣) في (ر): «المعارض» وفي المصدر: «إنّما هو» قبل «احتمال».

(٤) في المصدر: «يعارضه احتمال».

(٥) في المصدر: «واحد» قبل «منهما»، وفي (ش): «منهما» غير موجودة. .

(٦) في المصدر: «رافع»، وفيه وفي (ع)، و(ر)، و(ش)، و(ي)، و(ك): «المعارض» غير موجودة.

(٧) في معارج الأصول: ٢٠٦.

(٨) في (ع)، و(ر)، و(ش)، و(ي)، و(ك): «يبيّنه»، وفي (ي): «لفم» غير موجودة.

(٩) في (ع)، و(ر)، و(ش)، و(ي)، و(ك): فهذا» مكان «ففي هذا».

في أنّ ما اختاره المحقق ليس محلا للخلاف

وظهر ممّا حققنا[١] أنّ ما اختاره المحقق رحمه الله[٢] ليس محلا للخلاف، وإنّما هو في محل النزاع من المنكرين، وأنّه ليس تفصيلاً في محل النزاع، وإنّما هو[٣] ركون[٤] على أصل آخر مباين للأخذ بالحالة السابقة، يشاركه في التعبير عنه بالاستصحاب كما شاهدته في عدم الدليل دليل العدم؛ فإنّ اعتبار الإطلاق والعموم الذي هو عبارة عن الاقتضاء لا يختلف فيه الحال بالعلم بالحالة السابقة، والجهل بها موافقتها للاقتضاء ومخالفتها له.

توضيح ذلك: أنّ المحقق قدس سره قد صرّح بأنّ المراد بالاستصحاب إنّما هو الأخذ بالاقتضاء التام المعبر عنه بالإطلاق والعموم؛ فإنّ عقد النكاح في المثال المفروض لا معنى للتمسك بإطلاقه لعدم الاعتداد باحتمال تأثير بعض الألفاظ في تحقق الطلاق وزوال علقة الزوجية وحدوث البينونة إلّا ما ذكره قدس سره من أنّه اقتضى حلّ الوطي إلّا مقيداً بوقت، ولا مجال لتوهم أنّ المراد استكشاف مراد المتعاقدين؛ ضرورة أنّ تأثير عبارة في وقوع الطلاق وعدمه لا يدور مدار[٥] قصد المتعاقدين، فحيث ثبت أنّ الاقتضاء ممّا يعول عليه من حيث هو كذلك فلا وجه للفرق بين احتمال الرافع كما في المقام، والدافع كما إذا احتمل كون الزوجة رضيعة أو من سائر المحارم، فإنّ احتمال الدافع -أيضاً- لا يعتد به عملا بالمقتضي.

وبالجملة، فالمقصود أنّ هذا[٦] مسلك مغاير للتعويل على الحالة السابقة،

---

(١) في (ش): «حققناه».

(٢) في (س)، و(ر)، و(ش)، و(ي)، و(ك): «قدس سره».

(٣) في (س): «هو» غير موجودة.

(٤) في (ر): «كون».

(٥) في (ر)، و(ي)، و(ك): «لا يدوران» مكان «لا يدور»، وفي (س): «الأمران» قبل «مدار».

(٦) في (ر): «فأن» مكان «فالمقصود أن هذا».

وهو قسيم له، وهو من القواعد الأربعة التي ينقسم الاستصحاب إليها، وإنّما نشأ ما شاع بين الأواخر من نسبة التفصيل في الاستصحاب -بمعنى التعويل على الحالة السابقة- إليه مما[١] زعموه من أنّ الاستصحاب لا معنى له إلّا ذلك؛ اغتراراً منهم بإرادة القوم منه عند الإطلاق هذا المعنى وتعريفهم لما هو محل النزاع بما لا ينطبق إلّا عليه، وسيزداد اتضاحاً[٢] إن شاء الله تعالى[٣].

وأنّ[٤] الجمع بين الأخذ بالحالة السابقة، وعدم الاعتداد باحتمال الرافع خلط بين القواعد، وأنّه فاسد لا وجه له، ولم يذهب إليه أحد ممن سلف، وإنّما نشأ هذا التوهم في الأزمنة المتأخرة.

[في ما أفاده الشيخ الأعظم]

ولنوضّح[٥] ما في ما صدر عن الأصحاب في هذا المقام بالتعرض لما[٦] في ما أفاده الأستاد تدّس فقال[٧] في موضع: «وتخيل بعضهم -تبعاً لصاحب المعالم[٨]- أنّ قول المحقق[٩] موافق للمنكرين؛ لأنّ محل النزاع ما لم يكن الدليل مقتضياً للحكم في الآن اللاحق لولا الشك في الرافع، وهو غير بعيد بالنظر إلى كلام السيد، والشيخ،

---

(١) في (س)، و(ي): «ما» مكان «مما».

(٢) في (ش): «المطلب» قبل «اتضاحا».

(٣) في (ر): «تعالى».

(٤) في (س)، و(ر)، و(ش)، و(ي): «و» غير موجودة.

(٥) في (ي): «ولتوضيح».

(٦) في (ي): «إلى» مكان «لما».

(٧) في (ر): «وقال».

(٨) في (س): «تبعا لمعلم»، وفي (ش): «رحمه الله» بعد «المعالم».

(٩) في المصدر، و(س): «تدّس».

وابن زهرة وغيرهم، حيث[١] إنّ المفروض في كلامهم هو كون دليل الحكم في الزمان الأول قضية مهملة ساكتة عن حكم الزمان الثاني ولو مع فرض عدم الرافع.

إلا أنّ الذي يقتضيه التدبر في بعض كلماتهم -مثل إنكار السيد لاستصحاب البلد المبني على ساحل البحر، مع كون الشك فيه نظير الشك في وجود الرافع للحكم الشرعي وغير ذلك مما[٢] يظهر للمتأمل، ويقتضيه الجمع بين كلماتهم وبين ما يظهر من بعض استدلال المثبتين والنافين[٣]- هو عموم النزاع لما ذكره المحقق قدس سره[٤]، فما ذكره في المعارج أخيراً ليس رجوعاً عمّا ذكره[٥] أولاً، بل لعلّه بيان لمورد تلك الأدلة التي ذكرها لاعتبار[٦] الاستصحاب، وأنها لا تقتضي اعتباراً أزيد من مورد يكون الدليل فيه مقتضياً للحكم مطلقاً ويشك في رافعه»[٧] انتهى.

فإنّ ما أفاده صاحب المعالم[٨]، واعترف به غيره، هو الحق الذي لا ريب فيه على ما عرفت من أنّ العمل بالاقتضاء أصل مستقل لا إشكال في الركون إليه، فالعمل باستصحاب حكم النص المسلم بين الفريقين المعبر عنه بالإطلاق والعموم[٩] -أيضاً- لا ينافي إنكار[١٠] استصحاب حال الشرع وحال الإجماع، فمحل النزاع إنّما

---

(١) في (ر): «من» قبل «حيث».

(٢) في (ي): «محلا» مكان «مما».

(٣) في (س): «المانعين» مكان «النافين».

(٤) في المصدر، و(ع)، و(ر)، و(ش)، و(ي)، و(ك): «قدس سره» غير موجودة.

(٥) في (ر): «ذكر».

(٦) في (ر): «ذكر بالاعتبار».

(٧) فرائد الأصول ٣: ٤١.

(٨) في (ش): «قدس سره».

(٩) في (ع)، و(ر)، و(ش)، و(ي)، و(ك): «وعموم الدليل»، وفي (س) «والعموم الدليل».

(١٠) في (ي): «أن كان» مكان «انكار».

هو استصحاب حال الشرع، كما اعترف[١] بأنّ[٢] المفروض في كلام الأساطين إنّما هو كون دليل الحكم في الزمان الأول قضية مهملة ساكتة عن حكم الزمان الثاني؛ فإنّك قد[٣] عرفت من العدة، والمعتبر، والمعارج، وتعرف من غيرها أنّ النزاع إنّما هو في ما قصر الدليل عن إفادة ثبوت الحكم في الزمان الثاني حتى[٤] مع قطع النظر عن الرافع، بمعنى قصور الدليل عن إفادة عموم الاقتضاء.

في أنّه لا فرق في التعويل على الاقتضاء بين قوة احتمال وجود الرافع وضعفه

وأمّا إنكار السيد الاستصحاب في المثال مع أنّه من قبيل الشك في الرافع فإنّما هو لاشتباه الأمر في أمر المثال، فتوهم أنّ الشك فيه إنّما هو في المقتضي لا أنّه ينكر الاستصحاب مع قوة احتمال وجود الرافع؛ فإنّ من الضروريات في تمام أبواب الفقه عدم الفرق في التعويل على الاقتضاء بين قوة احتمال وجود[٥] الرافع وضعفه، بل لا فرق فيه بين الاحتمال والظن؛ فإنّ الأصل لا يجوز الخروج عنه إلّا بدليل، فهل يتأمل أحد في استصحاب حياة من[٦] في الطاعون؟!

فهذا الكلام من السيد تفريع فاسد لا يكشف عن مختاره، فليس في المقام ما يصلح لأن يعارض ما يستفاد من كلام الشيخ وغيره، بل وكلام السيد في نفس عنوان البحث؛ فإنّه مطابق لكلام غيره، ومثل هذا الكلام بالطرح أولى من الجمع بينه وبين نفس العنوان الصريح في الشك في الموضوع.

---

(١) في (ع) يوجد خرم من «الشرع» إلى «كما اعترف» وفيها «به» بعد «اعترف».

(٢) في (س): «فأنّ».

(٣) في (س)، و(ي)، و(ك): «قد» غير موجودة.

(٤) في (ر): «حتى» غير موجودة.

(٥) في (س)، و(ر)، و(ش)، و(ي)، و(ك): «وجود» غير موجودة.

(٦) في (ي): «من» غير موجودة.

وأمّا أدلة المثبتين والنافين فسيظهر[١] دلالتها أيضاً -على أنّ النزاع إنّما هو مع الشك في الموضوع الذي يعبر عنه باستصحاب حال الشرع[٢]- إن شاء الله تعالى.

فلا وجه لتوهم تعميم محل النزاع لما اختاره المحقق تَدَّسَ[٣]، فعدم كون ما ذكره أخيراً رجوعاً عن ما اختاره أولا حق متين، ولكنه ليس تفصيلاً في محل النزاع، بل إنّما هو بيان؛ لأنّ المختار إنّما هو اعتبار الاستصحاب بمعنى آخر غير ما هو محل النزاع.

نقل كلام الشيخ رحمه الله لبيان ما فيه

وقال بعد ما تقدم من دليل المعارج:

«وفيه: أنّ المراد بالمقتضي إمّا[٤] العلة التامة للحكم أو للعلم به -أعني الدليل- أو المقتضي بالمعنى الأخص.

وعلى التقدير الأول فلا بدّ من أن يراد من ثبوته ثبوته في الزمان الأول، ومن المعلوم عدم اقتضاء ذلك لثبوت المعلول أو المدلول في الزمان الثاني أصلاً.

وعلى الثاني فلا بدّ من[٥] أن يراد ثبوته في[٦] الزمان الثاني مقتضياً[٧] للحكم.

وفيه -مع أنّه أخص من المدعى- أنّ مجرد احتمال عدم الرافع لا يثبت العلم ولا الظنّ بثبوت المقتضى -بالفتح- والمراد من معارضة احتمال الرافع باحتمال

---

(١) في (ر): «فيظهر».

(٢) في (ش): «كما سيتضح» بعد «الشرع».

(٣) في (س): «تَدَّسَ» غير موجودة.

(٤) في (ي): «أو».

(٥) في (ك): «من» غير موجودة.

(٦) في (ي): «في الأول» قبل «في».

(٧) في (ع)، و(ر) يوجد خرم من «الثاني» إلى «مقتضيا».

عدمه[١] الموجبة للتساقط، إن كان سقوط الاحتمالين فلا معنى له، وإن كان سقوط المحتملين عن[٢] الاعتبار حتى لا يحكم بالرافع ولا بعدمه، فمعنى[٣] ذلك التوقف عن[٤] الحكم بثبوت المقتضى -بالفتح- لا ثبوته.

وربما يحكى إبدال قوله: «فيجب الحكم بثبوته»، بقوله: «فيظن بثبوته»[٥]، ويتخيل أنّ هذا أبعد عن[٦] الإيراد، ومرجعه إلى دليل آخر ذكره العضدي وغيره، وهو أنّ ما ثبت في وقت ولم[٧] يظن عدمه فهو مظنون البقاء، وسيجيء ما فيه.

ثم إنّ ظاهر هذا الدليل دعوى القطع ببقاء الحالة السابقة واقعاً، ولم نعرف هذه الدعوى من أحد، واعترف بعدمه في المعارج في أجوبة النافين، وصرح بدعوى رجحان البقاء، ويمكن أنّ يريد به إثبات البناء[٨] على الحالة السابقة ولو مع عدم رجحانه، وهو في غاية البعد عن عمل العقلاء بالاستصحاب في أمورهم»[٩] انتهى.

وفيه ما عرفت من أنّ مقصوده الأخذ بالمقتضي، ولم[١٠] يتعرض لإثبات حجية هذه القاعدة، فلا معنى -حينئذ- لشيء ممّا ذكره في مقام الاعتراض عليه.

أمّا الترديد في المقتضي بين أن يكون علة تامة وأن يكون بالمعنى الأخص، فهو

---

(١) في (ر): «بعدمه» مكان «باحتمال عدمه».

(٢) في (ع): «من».

(٣) في (ي): «بمعنى».

(٤) في (ي): «من».

(٥) في (س)، و(ع)، و(ي)، و(ك): «فيلزم» مكان «فيظن»، وكذلك في (ش) لكن توجد حاشية عندها بانه في نسخة بدل «فيظن»، وفي (ع): «بثبوته» غير موجودة.

(٦) في (س): «من».

(٧) في (ي)، و(ك): «فلم».

(٨) في (ع)، و(س)، و(ر)، و(ش)، و(ي)، و(ك): «البقاء».

(٩) فرائد الأصول ٣: ٨٣.

(١٠) في (س): «لم» غير موجودة.

ينـافي تصريحه بأنّ المعارض[١] احتمال تجديد مـا يوجب زوال الحكم، وكيف يحتمل في هذا الفرض -وهو احتمال تجـدد الرافع- دعوى العلم بعدمه الذي يتوقف عليه تحقـق العلـة التامة، مع أنّ هذا هو بعينـه ما ذكره بعد قوله: «والـذي نختاره» ومن المعلوم أنّ اقتضاء العقد لحلية الوطي ليس معناه العلم بعدم مدخلية خلية و[٢] برية في وقوع الطلاق.

وأمّا حكمه بأنّ الدليل على الثاني أخص من المدعى فقد عرفت فساده، حيث إنّ الاسـتصحاب المعول عليه[٣] عنده -على ما ظهر من كلامه- ليس إلّا بمعنى الأخذ بالاقتضاء.

وأمّـا مـا ذكره في بيـان معنى تعارض الاحتمالين ففسـاده واضح؛ فإنّ سـقوط المحتملين أيضاً لا معنى له، حيث إنّ ذات المحتمل ليس ممّـا يتطرق إليه الاعتبار[٤] كي يسقط بالتعارض، وإنّما الاعتبار والتعارض في الأدلة، بل المراد ما عرفت من أنّه لا مرجـح لأحـد الاحتمالين[٥] على الآخر، وأنّ الجاهـل لا يرى ما يبعثه على الأخذ بشيء من الطرفين.

قوله: «فمعنى ذلك التوقف».

فيـه: أنّ الحكم بثبوت المقتـضى - بالفتح - إنّما هو للقاعـدة الشريفة الواضحة المسلمة[٦] المعروفة المعهودة[٧] عندهم، على ما سيتضح إن شاء الله تعالى.

---

(١) في (ش)، و(ي): «العارض».

(٢) في (س): «و» غير موجودة.

(٣) في (ع)، و(ي)، و(ك): «عليه» غير موجودة.

(٤) في (ر): «الاحتمال» غير موجودة.

(٥) في (س) يوجد خرم من «ففساده» إلى «الاحتمالين».

(٦) في (ي): «المسألة».

(٧) في (ر): «الواضحة» غير موجودة، وبعد «المعروفة» توجد علامة إحالة، والمحال عليه في الحاشية

ولا معنى للتوقف في مقام الظاهر بعد جريان مثل هذه القاعدة الثابتة بالبراهين القاطعة، بل بالضرورة.

ومن الغريب استظهار دعوى القطع من هذا الكلام مع تصريحه[١] بحصول الشك في الحكم من جهة احتمال طروّ الرافع، وليت شعري كيف يمكن حصول مثل هذا التوهم للناظر في هذا الكلام الذي لا محصل له إلّا الأخذ بالاقتضاء عند الحيرة.

وأمّا استبعاد إبقاء الحكم -ولو مع عدم رجحانه بالنسبة إلى عمل العقلاء بالاستصحاب في أمورهم - فسيندفع[٢] -إن شاء الله تعالى- بما تراه من إطباقهم عليه.

نقل كلام وبيان اشكال

واعترافه في موضع آخر به أيضاً[٣]: «ويمكن أن يستفاد من كلامه السابق في قوله: والذي نختاره، أنّ مراده بالمقتضي للحكم دليله، وأنّ المراد بالعارض احتمال طروّ المخصص لذلك الدليل، فمرجعه إلى أنّ الشك في تخصيص العام أو تقييد المطلق لا عبرة به، كما[٤] يظهر من تمثيله بالنكاح[٥] والشك في حصول الطلاق ببعض الألفاظ، فإنّه إذا دلّ الدليل على أنّ عقد النكاح يحدث علقة[٦] الزوجية -وعلم من

«المسلمة المعهودة».

(١) في (ر): «مع» غير موجودة، وفي (س) يوجد تكرار من «ومن الغريب» إلى «تصريحه».

(٢) في (ر): «فيندفع».

(٣) في (ر)، و(ش): «ثم قال» بعد «أيضا».

(٤) في (ع)، و(ي)، و(ك): «مما».

(٥) في (ع) لا يوجد من كلمة «بالنكاح» «با» وهي في نهاية السطر، وفي بداية الذي يليه «والشك» مما يعني أنّ الناسخ غفل عن إكمالها.

(٦) في المصدر: «علاقة».

الدليل دوامها، ووجد في الشرع ما ثبت كونه رافعاً[١]، وشك في شيء آخر أنّه رافع مستقل أو فرد من الرافع[٢] أم لا- وجب العمل بدوام الزوجية عملا بالعموم إلى أن يثبت المخصص، وهذا حق، وعليه عمل العلماء كافة»[٣] انتهى.

وهذا أيضاً لا يخلو عن[٤] غرابة، حيث إنّ الدليل في كلامه عبارة عمّا يصدق على عقد النكاح، فإنّه مثّل للتمسك بعموم الدليل وإطلاقه بالأخذ باقتضاء عقد النكاح لحلّ الوطي على سبيل الإطلاق، وسيزداد هذا المعنى اتضاحاً عند نقل كلمات ساير الأساطين، وإطباقهم في هذه التسمية.

وإنّما نشاهد[٥] التوهم من أنّ المتعارف في ألسنة الأواخر إنّما هو التعبير بعموم الدليل عن الدلالة اللفظية، فكأنّه[٦] تَتَرَّسُ لم يعط التأمل حقّه، وإلاّ فصراحة كلامه في ما حققناه أظهر وأجلى من أن يحتاج إلى بيان.

وأعجب الأمور استظهار ما تخيله من التمثيل بالنكاح، والشك في حصول الطلاق ببعض الألفاظ؛ فإنّ كلامه صريح في أنّ الذي يركن إليه إنّما هو عموم نفس العقد، بمعنى إطلاق اقتضائه لا[٧] عموم ما دلّ على أنّ عقد النكاح يحدث علاقة[٨] الزوجية، مع أنّ عموم دليل مشروعية العقد لا معنى للتمسك به في نفي احتمال وقوع الطلاق.

---

(١) في المصدر: «له» بعد «رافعا».

(٢) في المصدر: «ذلك» قبل «الرافع»، وفي (ر)، و(ش): قبلها «أفراد».

(٣) فرائد الأصول ٣: ٨٥.

(٤) في (ي): «من».

(٥) في (ر)، و(ش)، و(ي)، و(ك): «نشأ هذا» مكان «نشاهد».

(٦) في (ر): «وكأنه».

(٧) في (ر): «إلا».

(٨) في (ر): «علقة».

وأعجب من ذلك ضم قوله: «وعلم من الدليل دوامها»؛ فإنّ دلالة الدليل على دوام العلقة لا معنى لها، وإنّما يعلم كون علقة الزوجية ممّا لا يرتفع إلّا برافع من الخارج كساير الأحكام الوضعية والتكليفية، وبأيّ وجه يستفاد من الدليل نفوذ العقد وسببيته لحدوث العلقة أنّ العلقة الحاصلة تدوم و[1]لا يرتفع إلّا برافع؟!

وأيّ مدخلية للسبب في[2] ذلك؟! فهل يتوهم أنّه[3] لو دلّ دليل على أنّ هذا الأثر ممّا لا يدوم كان معارضاً لما دلّ على سببية العقد أو مخصصاً له؟! كلا ثم كلا.

ولقد أجاد حيث اعترف بأنّ عدم الاعتناء باحتمال الرافع حق، وعليه عمل العلماء كافة، ولكنه اشتبه عليه الأمر في[4] أنّه ليس استناداً إلى عموم ما دلّ على المشروعية وسببية العقد على سبيل العموم، بل إنّما هو من جهة إحراز أنّ علقة الزوجية ممّا إذا[5] ثبت دام ولا يزول إلاّ بمزيل[6].

ثم قال: «نعم، لو شك في صدق الرافع على موجود خارجي لشبهة -كظلمة[7] أو عدم الخبرة- ففي العمل بالعموم حينئذ وعدمه -كما إذا قيل: أكرم العلماء إلّا زيداً، فشك في إنسان أنّه زيد أو عمرو- قولان في باب العام المخصَّص، أصحهما عدم الاعتبار بذلك العام، لكن كلام المحقق تدثّل[8] في الشبهة الحكمية، بل مفروض

---

(١) في (ر): «تدوم و» غير موجودة.

(٢) في (ي): «من» مكان «في».

(٣) في (س): «أحد» قبل «أنّه».

(٤) في (ك): «على» مكان «في».

(٥) في (ع): «إذا» غير موجودة.

(٦) بداية الصفحة ٩٩ من النسخة (س)، وفي أعلاها «استمد بسم الله الرحمن الرحيم من كلمة الله المنتظره».

(٧) في (س): «لظلمة».

(٨) في (ر): «تدثّل» غير موجودة.

كلام القوم أيضاً اعتبار الاستصحاب المعدود من أدلة الأحكام فيها[١]، دون مطلق الشبهة الشاملة للشبهة الخارجية»[٢] انتهى.

وفيه: أنّ الأخذ بالاقتضاء الذي هو المراد من عموم الدليل عند الشك في الرافع لا فرق فيه بين الشبهة الحكمية والموضوعية إجماعاً، فإنّه ليس من الركون إلى الدلالة اللفظيـة، وما ذكره من المثال لا يعقـل توهم جواز الركون إلى العام في إثبات الحكم لمحل الشـبهة، وكيف يمكن أن يدل الدليل -الدال عـلى ثبوت الحكم للكلي- على ثبوته لما لا يعلم كونه فرداً له؟!

فما تردد أمره بين أن يكون ما خرج عن العام قطعا وأن يكون غيره، كيف يمكن التمسك[٣] بعموم الحكم بالنسبة إلى غير ما خرج على ثبوت الحكم له؟! فهل يتوهم عاقل تشـخيص الصغرى بما دلّ على ثبوت الحكم في الكبرى؟! وما اشتهر[٤] -من نسـبة الاختلاف[٥] في جواز التمسـك بالعموم في الشـبهات المصداقية ودوران أمر شيء بين أن يكون ممّـا خرج يقيناً أو غيره- من الأغلاط، بل إنّما وقع الاستدلال بعموم الدليل في الشبهات المصداقية، حيث يكون عنوان المخصص رافعا.

وأمّـا إذا كان منوعاً أو كان الخارج جزئياً حقيقياً -كالمثال المعروف- فلا يَتوهم جواز الاسـتدلال فيه[٦] بالعام من له أدنى مسـكة، فمن قال بجواز التمسك بالعام فيـما إذا دار أمر شيء بين أن يكون مصداقا للمخصـص أو ممّا[٧] بقي تحت العام إنما

---

(١) في (ع)، و(س)، و(ر)، و(ش)، و(ي)، و(ك): «فيها» غير موجودة.

(٢) فرائد الأصول ٣: ٨٦.

(٣) في (ر): «التمسك» غير موجودة.

(٤) في (ر): «اشتهرت».

(٥) في (س): «الخلاف».

(٦) في (ر): «فيه» غير موجودة.

(٧) في (ر): «بما».

يريد الاعتماد على الاقتضاء، كما إذا قال: أكرم العلماء إلّا الفساق، وعلمنا أنّ العلم مقتض للوجوب، والفسق مانع، فإنّ احتمال فسق عالم من العلماء لا يمنع من الحكم بوجوب إكرامه، وأمّا إذا كان الخارج زيداً، و[1] دار أمر رجل بين أن يكون زيداً أو عمراً، فلا مجال لتوهم كفاية عموم الحكم لما[2] عدا زيد في البناء على وجوب إكرام من تردد أمره بين أن يكون زيداً أو غيره.

وظهر ممّا مرّ أنّ كون الكلام في الشبهة الحكمية، وكون المفروض الاستصحاب المعدود من الأدلة لا معنى له.

ثم قال[3]: «هذا غاية ما أمكننا من توجيه الدليل المذكور، لكن الذي يظهر بالتأمل عدم استقامته بنفسه[4] وعدم انطباقه على قوله المتقدم، والذي نختاره وإخراجه[5] للمدعى عن عنوان الاستصحاب، كما نبّه عليه في المعالم وتبعه غيره»[6] انتهى.

وفيه: أنّه ظهرت استقامة ما أفاده المحقق[7] في نفسه، وأنّه كما اعترف به: حق، وعليه عمل العلماء كافة، وأنّه منطبق على قوله المتقدم غاية الانطباق، وأنّه شرح للاستصحاب المختار وإخراج له عن عنوان القوم وهو استصحاب حال الشرع، وهو في غاية المتانة ونهاية الجودة، ولعلك بما[8] نبّهناك عليه يتضح

---

(١) في (ي)، و(ك): «أو» مكان «و».

(٢) في (ع): «من» مكان «الحكم لما»، وفي (ر): «لمن» مكان «لما».

(٣) في (ي): «قال» غير موجودة.

(٤) في المصدر، و(ع)، و(س)، و(ر)، (ش)، و(ي)، و(ك): «في نفسه».

(٥) في (ر): «وإخراج».

(٦) فرائد الأصول ٣: ٨٦.

(٧) في (س)، و(ي): «تدثر»، وفي (ش): «رحمه الله».

(٨) في (ي): «بما» غير موجودة.

لك[١] الحال في[٢] ما في بقية ما صدر عنهم في هذا المقام.

في ما ذكره العلامة في الذكرى

وفي الذكرى -بعد تقسيم حكم العقل الغير المتوقف على الخطاب إلى خمسة أقسام: ما يستقل به العقل كحسن العدل، والتمسك بأصل البراءة، وعدم الدليل دليل العدم، والأخذ بالأقل عند فقد دليل على الأكثر-:

«الخامس: أصالة بقاء ما كان، ويسمى استصحاب حال الشرع وحال الإجماع في محل الخلاف، «مثاله المتيمم .. إلى آخره»[٣]، واختلف الأصحاب في حجيته، وهو مقرر في الأصول»[٤] انتهى.

فهو تدثر كما ترى مصرّح بأنّ أصالة بقاء ما كان واستصحاب حال الشرع وحال الإجماع في محل الخلاف أسماء لمسمى واحد، وأنّ الاختلاف إنّما هو في اعتبار هذا المعنى، وتظهر حقيقة هذا المعنى بالمثال[٥] الذي ذكره، على ما عرفت من أنّه إنّما يمثل به لإبقاء الحكم في ما يحتمل زواله من جهة احتمال تبدل الموضوع بطرو ما يحتمل اعتبار ضده في الحكم كوجدان الماء، ومن حكمه بأنّ أصالة بقاء ما كان عين استصحاب حال الشرع يظهر[٦] أنّ الاستصحاب -بقول مطلق- إنّما يراد به استصحاب حال الشرع؛ فإنّ جماعة عرفوا الاستصحاب بهذا[٧] التعريف -كما عرفت- من غير تقييد، وهذا إنّما يتم بناء على اتحاد الاستصحاب -الذي هو

---

(١) في (ي): «أن» مكان «لك».

(٢) في (ع)، و(ر)، و(ش)، و(ك): «في» غير موجودة.

(٣) ما بين الهلالين هو اشارة لمثال الشهيد تدثر.

(٤) ذكرى الشيعة في أحكام الشريعة ١: ٥٣.

(٥) في (س): «المثال».

(٦) في (ي): «يظهر» غير موجودة.

(٧) في (ي): «هذا».

المحدود- مع بقاء ما كان الذي هو الحد.

كما أنّه يظهر من حكمه باتحاد استصحاب حال الإجماع في محل الخلاف مع استصحاب[١] حال الشرع أنّه مجرد اصطلاح، وليس معناه كون الحكم المستصحب ثابتاً بالإجماع كما يشهد عليه المثال أيضاً، فإنّ حكمه ليس مستنداً إلى الإجماع، وكذا استصحاب[٢] حال الشرع؛ فإنّه أيضاً اصطلاح منهم، وليس المقصود منه أنّ المستصحب حكم شرعي؛ فإنّ استصحاب الحكم العقلي[٣] أيضاً لو كان مع احتمال تبدل الموضوع صدق عليه استصحاب حال الشرع.

في ما أفاده صاحب المعالم في المقام

وفي المعالم، بعدما نقل كلام المحقق رحمه الله[٤]: «وهذا الكلام جيد لكنه عند التحقيق رجوع عمّا اختاره أولاً، ومصير إلى القول الآخر، كما يرشد إليه تمثيلهم لموضع النزاع بمسألة المتيمم، ويفصح عنه[٥] حجة المرتضى رحمه الله[٦]، وكأنّه[٧] استشعر ما يرد على احتجاجه من المناقشة فاستدرك بهذا الكلام، وقد اختار في المعتبر قول المرتضى قدس سره[٨]، وهو الأقرب»[٩] انتهى.

فظهر منه أيضاً أنّ محلّ الخلاف خصوص استصحاب ينطبق على المثال، وهو

---

(١) في (س): «أنّ» قبل «استصحاب».

(٢) في (ر)، و(ش): «فكذا»، وفي (ي): «الاستصحاب».

(٣) في (ع): «الكلي» مكان «العقلي».

(٤) في (س)، و(ش)، و(ي)، و(ك): «رحمه الله» غير موجودة.

(٥) في (ع): «عنه» غير موجودة.

(٦) في (ع)، و(س)، و(ر)، و(ش)، و(ي): «رحمه الله» غير موجودة.

(٧) في المصدر: «فكأنّه» رحمه الله، مكان رحمه الله «وكأنّه»، وفي (ع)، و(س)، و(ر)، و(ش)، و(ي): «فكأنّه».

(٨) في المصدر، و(ع)، و(ر)، و(ش)، و(ي)، و(ك): «قدس سره» غير موجودة.

(٩) معالم الدين وملاذ المجتهدين: ٢٣٥.

استصحاب حال الإجماع.

وقولـه: «قد اختار في المعتـبر[١] ... إلى آخره»، فيه مـا عرفت من عدم اختلاف الكتابين، وأنّ مذهبه في محل النزاع إنّما هو عدم الحجية مطلقاً، بل سيتضح -إن شاء الله تعـالى- أنّ المفيـد تدثر أيضاً لا يقول إلّا بمقالـة المرتضى تدثر، وأنّه لاخلاف بين أصحابنا في عدم حجية استصحاب حال الإجماع.

وفي الفوائد المدنية «وأمّا التمسـك باستصحاب حكم شرعي في موضع طرأت فيه حالة لم يعلم شـمول الحكم الأول[٢] لها -مثالـه من دخل في الصلاة بتيمم لفقد الماء ثم وجد الماء في أثنائها قبل الركوع أو بعده، ومن عزم على إقامة عشرة ثم رجع قبـل أن يصـلي صلاة واحدة تامـة أو بعدها- فقد قال به الشـافعية[٣]، وبعض أهل الاستنباط من أصحابنا، كالعلامة الحلي تدثر[٤] في أحد قوليه، والشيخ المفيد تدثر[٥]، وأنكره الحنفية[٦]، وأكثر أهل الاستنباط من أصحابنا[٧].

والحق عندي قول الأكثر، وذلك لوجوه:

الأول: عدم ظهور دلالة على اعتباره شرعاً، وأمّا ما ذكره[٨] علماء الشافعية ومن وافقهـم في هذه القاعدة من حصول ظنّ البقاء وجواز العمل بذلك الظنّ مردود[٩]

---

(١) في (س) يوجد خرم من «قول» إلى «المعتبر».

(٢) في (ك): «الأول» غير موجودة.

(٣) في (ش): «لعنة» بعد «الشافعية».

(٤) في (س): «تدثر» غير موجودة.

(٥) في (ع)، و(س)، و(ك): «تدثر» غير موجودة، وفي (ش): «رحمه الله»، وفي (ي): «المفيد» تدثر غير موجودة.

(٦) في (ش): «لعنة» بعد «الحنفية».

(٧) في (ر) يوجد خرم من «كالعلامة» تدثر إلى «اصحابنا».

(٨) في (ع)، و(ش)، و(ي): «أمّا» غير موجودة، وفيهن وفي (س)، و(ر): «ذكرته» مكان «ذكره».

(٩) في (م) أنّه في نسخة بدل «فمردود».

من وجهين:

أولهما: أنّ وجود الظنّ ممنوع؛ لأنّ[١] موضوع المسألة الثانية مقيد بالحالة الطارية، وموضوع المسألة الأولى مقيد بنقيض تلك الحالة، فكيف يظنّ بقاء الحكم»[٢]، إلى أن قال: «ثم أقول: ينبغي أن يسمى هذا المسلك بالسراية[٣] لا بالاستصحاب؛ لأنّه من باب سراية حكم من موضوع إلى[٤] موضوع آخر[٥] ... إلى آخره»[٦].

وفي كلامه وجوه من التصريح على أنّ محل النزاع إنّما هو استصحاب حال الإجماع، وأنّ النزاع إنّما هو في ما[٧] كان الشك في البقاء مستنداً إلى احتمال تبدل الموضوع، ومرجعه إلى الاكتفاء باحتمال حدوث حكم موضوع لموضوع آخر.

منها: قوله: «في موضع طرأت فيه[٨] حالة لم يعلم شمول الحكم الأول لها[٩]»؛ فإنّ المراد بعدم العلم بالشمول أن لا يعلم حتى على سبيل الاقتضاء.

ومنه يظهر أنّه لو علم الشمول كذلك كفى، وإن كان الحكم مشكوكا فيه من جهة احتمال المزيل والرافع، وهذا هو الذي عرفت تسميته بالإطلاق والعموم، فظهر[١٠] من هذا الكلام أيضاً عدم الخلاف في الأخذ بالاقتضاء، وأنّه عمل بالدليل.

---

(١) في المصدر: «فيه» قبل: «ممنوع»، وفي (ر): «لأنّ» غير موجودة، وفي (ش): «فأنّ».

(٢) الفوائد المدنية والشواهد المكية: ٢٨٤.

(٣) في (س): «بالبراءة» مكان «بالسراية».

(٤) في (ك): «منع» قبل «إلى».

(٥) العبارة في المصدر: «حكم موضوع إلى موضوع آخر».

(٦) الفوائد المدنية والشواهد المكية: ٢٨٨، وفي (ع)، و(ر)، و(ش)، و(ي)، و(ك): «انتهى» مكان «إلى آخره».

(٧) في (ي): «في ما» غير موجودة.

(٨) في (ر): «فيه» غير موجودة.

(٩) في (س): من «موضوع لموضوع» إلى «لها» غير موجودة.

(١٠) في (ر): «وظهر».

ومنهـا: قولـه: «مثاله من دخـل ... إلى آخره»؛ فإنّ معنى هـذا الكلام أنّ الذي ينطبـق عليه العنوان إنّما هو ذلك، والشـك في المثالين إنّـما هو من جهة دوران الأمر بـين كون فقدان الماء ونية الإقامة واسـطتين في العـروض أو في الثبوت، وهذا عين الشك في الموضوع.

ومنها: قوله: «لأنّ موضوع المسـألة الثانية مقيدة ... إلى آخره»؛ فإنّ هذا أصرح ما يتصور في المقام.

ومـن لم ينتفع بجميع ما تقدم فلينظر إلى قوله: «ثم أقول: ينبغي أن يسـمى هذا المسـلك بالسرايـة .. إلى آخره[1]»، فـما أوضح هذا البيان وما أمتنـه! وهذا هو الحق الـذي لا ريب فيه؛ فإنّ احتمال كون العنـوان دخيلاً في الحكم مرجعه إلى الجهل بأنّ الجهل بـأنّ الموضوع هو العنوان[2] المفروض زوالـه أو ذات الشيء، والقدر المتيقن إنّـما هو ثبوت الحكم للعنوان، وأمّا ثبوته للفاقد فلا دليل عليه بالفرض، وهذا عين السرايـة، ولا معنـى لكونه اسـتصحاباً؛ لأنّ الزوال إنّما هو بـزوال الموضوع، ومن المعلـوم أنّ بقاء حكم في موضوع آخر -بعد زوال موضوعه- ليس بقاء، بل إنّما هو حدوث حكم في موضوع[3] لثبوته في موضوع آخر، وأين السراية من البقاء؟!

ثم قال: «اعلم[4] أنّ للاستصحاب[5] صورتين معتبرتين باتفاق الأمة، بل أقول: اعتبارهما من ضروريات الدين:

إحداهمـا: أنّ الصحابـة وغيرهم كانوا يسـتصحبون ما جاء بـه نبينا ﷺ إلى أن يجيء بنسخه.

---

(١) في (ر): «إلى آخره» غير موجودة.

(٢) في (ر): «العنوان» غير موجودة.

(٣) في (ر) خرم من «آخر» إلى «موضوع».

(٤) في (ر): «اعلم» غير موجودة.

(٥) في (س): «الاستصحاب» قبل «للاستصحاب».

وثانيهما: أن نستصحب كل أمر من الأمور الشرعية، مثل كون الرجل مالك أرض، وكونه زوج امرأة، وكونه عبد رجل آخر، وكونه على وضوء، وكون[١] ثوبه طاهراً أو نجساً، وكون الليل باقياً، وكون[٢] ذمة الإنسان مشغولة بصلوات أو طواف إلى أن يقطع[٣] بوجود شيء جعله الشارع سببا لنقض تلك الأمور» انتهى.

وما ادعاه من الاستصحاب في الصورتين المذكورتين من ضروريات الدين حق لا ريب فيه، ومرجعه إلى دعوى الضرورة في جواز التشبث بالاستصحاب بالمعنى الذي ذكره في المعارج، فإنّ الجامع بين الصورتين المذكورتين إنّما هو ذلك.

أمّا الأولى فإنّ[٤] النسخ رفع للحكم حقيقة حتى من العالم بالعواقب، فإنّ الحكم سواء كان وضعياً أو تكليفياً ممّا لا يرتفع إلّا برافع.

فالعالم[٥] بالعواقب يعلم بأنّه سيرفع[٦] ما جعله من الحكم لا أنّ الحكم يرتفع بنفسه، إلّا ترى أنّه فرق بين توقيت حكومة شخص وبين البناء على عزله بعد حين، وأنّ العلم بفسخ البيع والنكاح والإجارة ليس من تحديد ملك العين والمنفعة والبضع، فهل يخفى على أحد أنّه لو كان بناء المتعاقدين على الفسخ من أول الأمر، وعلما بأنّهما سيفسخان العقد بعد مدة معينة لم يرتفع العقد بنفسه، وكان الفسخ رفعاً حقيقة، ولم يكن منافيا للعلم بالعواقب، وكذا الحال في تغيير السكة، فإنّ العلم بالتغير بعد زمان لا ينافي احتياجه إلى تصرف جديد؛ فالحكيم العالم بالعواقب يعلم بأنّه يغير الحكم بعد

---

(١) في (ش): «وكونه طاهراً أو نجسا» قبل «وكون».

(٢) في المصدر، و(ع)، و(س)، و(ر)، و(ش)، و(ي)، و(ك): «وكون النهار باقيا» قبل «وكون».

(٣) في المصدر: «نقطع».

(٤) في (س): «فلأنّ».

(٥) في (ر): «فأنّ العلم»، وفي (ش): «فأنّ لعالم».

(٦) في (س): «يرفع».

حين لما يراه من المصالح، لا أنّه يوقت الحكم بحيث يزول بنفسه[١].

وليس نسخ الأديان من قبيل انقضاء رمضان[٢] بالضرورة، والجامع بين الأمثلة المذكورة في الصورة الثانية أيضاً إنّما هو كون الشك في الرافع، وكون الشك في انقضاء الزمان من هذا القبيل لا يخلو عن إشكال، وسيتضح[٣] إن شاء الله تعالى في المباحث الآتية.

فالفارق بين الصورتين إنّما هو كون المستصحب حكماً شرعياً كلياً تكليفياً في الأول دون الثاني، فمحصل كلامه دعوى ضرورة الدين على العمل بالمقتضي وعدم الاعتناء باحتمال الرافع، وأنّه يعبر عنه[٤] بالاستصحاب، فالإجماع على العمل بهذه القاعدة.

ومن المعلوم أنّه ليس عدم الاعتناء باحتمال النسخ لدليل تعبدي اطلع عليه الصحابة وغيرهم، بل إنّما هو أصل ضروري، لا يتأمل في الركون إليه[٥] أهل الشرايع كافة، بل ساير العبيد بالنسبة إلى أحكام الموالي، والرعية بالنسبة إلى أحكام[٦] السلطان.

فظهر أنّ الاستصحاب في الحقيقة إنّما هو العمل بإطلاق[٧] الاقتضاء وعمومه.

---

(١) في (ر): «الحكم» قبل «بنفسه».

(٢) في (ش): حاشية عند «رمضان» وهي «الزمان»، مع رمز على أنّها في نسخة بدل.

(٣) في (ر): كلمة غير واضحة بعد «وسيتضح».

(٤) في (ي): «عنه» غير موجودة.

(٥) في (ر): «عليه» وفوقها «إليه» وهي خالية من أي علامة أو إشارة.

(٦) في (س) يوجد خرم من «الموالي» إلى «أحكام».

(٧) في (س): «بالاقتضاء» قبل «بإطلاق»، وفي (ي): «بالإطلاق».

وأمّا[١] استصحاب حال الشرع فهو بأن يعبرّ عنه بالإسراء أولى.

وفي الكتاب المذكور: «مرادهم[٢] من الراجح ما يترجح إذا خلي ونفسه -مثلاً- إذا خلي الكلام ونفسه[٣]، أي لم تكن قرينة صارفة، يحمله المخاطب على المعنى الحقيقي، لأنّه[٤] راجح حينئذ[٥]، والمراد من الأصل في قولهم: الأصل براءة الذمة، هذا المعنى، وكذلك من قولهم: الأصل في الماء عدم تنجسه»[٦] انتهى.

ويستفاد من هذا الكلام أنّ المراد من الرجحان الاقتضاء، وكون المعلول[٧] راجحاً إنّما هو لوجود ما يقتضيه، ولا ريب أنّ أصالة عدم التنجس ليس إلّا التعويل على الاقتضاء، وقد بيّنا سابقاً معنى الظنّ النوعي بما ينطبق على هذا المعنى فلاحظ وتفطن.

فيما افاده صاحب الدرر النجفية قدس سره في المقام

وفي الدرر النجفية: «أنّ الذي يظهر من المحدث الأمين الأسترآبادي[٨] في تعليقاته على المدارك: معنى[٩] آخر للاستصحاب، قد اختاره وذهب إليه واعتمد في جملة المواضع[١٠] عليه.

---

(١) في (ي): «وأمّا» غير موجودة.

(٢) في (ي): «قرارهم» مكان «مرادهم».

(٣) في المصدر: «الشيء» قبل «ونفسه».

(٤) في (ر): «أنّه لا» مكان «لأنّه».

(٥) في (ي): «حينئذ» غير موجودة.

(٦) الفوائد المدنية والشواهد المكية: ٤٠٣.

(٧) في (ش): توجد حاشية فيها «المعلوم» مع إشارة على أنّه في نسخة بدل.

(٨) في المصدر: «قدس سره».

(٩) في المصدر: «هو استنباط» قبل «معنى».

(١٠) في المصدر: «من» قبل «المواضع».

قال: وهو إجراء الحكم السابق الشرعي أو نفيه إجراء ظاهرياً ما لم يثبت رافعه، بمعنى أنّه إذا ثبت من الشارع حكم من الأحكام وجب العمل به، فإذا حصلت شبهة توجب التردد في رفع الحكم وعدمه وجب الفحص والبحث عن حكم الله سبحانه[١] الواقعي في ذلك، فإن حصل عمل على مقتضاه وإلّا أجري الحكم الأول إجراء ظاهرياً، بمعنى أنّه لا يجوز القطع بكونه حكم الله تعالى[٢] واقعاً؛ فإنّه -بعد عروض الشبهة المذكورة- لا يُدرى أنّ الله سبحانه يديم الحكم أو لا يديمه، كما لا يعلم أنّه ينسخ الحكم الفلاني بعد ثبوته أو لا ينسخه، فعند عروض شبهة النسخ يجب الفحص هل[٣] النسخ واقع أم لا، ومع العجز يجب إجراء الحكم السابق إلى ظهور خلافه.

وقد علم من الدين ضرورة انقسام الأحكام إلى ظاهري وواقعي، واعتبار كل واحد[٤] منهما، فإنّ[٥] أكثر الأحكام في نشأة التكليف هو الأول»[٦] انتهى.

ولا يخفى أنّ هذا المعنى هو الجامع بين الصورتين المذكورتين في الفوائد المدنية الذي ادّعى عليه ضرورة الدين، فالمستفاد منه أنّه حكم بأنّ استصحاب حال الشرع إسراء، وأنّ الأخذ بالاقتضاء معنى آخر للاستصحاب لا محيص عن الأخذ به[٧] والاعتماد عليه.

وحكى عنه في الدرر أنّه استدل على ذلك: «بأنّ العمل على هذه القاعدة مستمر

---

(١) في (ع)، و(ر)، و(ك): «سبحانه» غير موجودة، وفي (ش): «تعالى».

(٢) في (ع)، و(ر)، و(ش)، و(ي)، و(ك): «تعالى» غير موجودة.

(٣) في (س): «في أنّه» قبل «هل».

(٤) في (س): «واحد» غير موجودة.

(٥) في المصدر: «وأنّ» وبعدها «مناط».

(٦) الدرر النجفية من الملتقطات اليوسفية ١: ٢١٢.

(٧) في (ر): «به» غير موجودة.

مـن بدء الإسـلام إلى الآن[١]، قال: ولـولا ذلك للزم الحرج وعمـت الحيرة لوقوع كثير من الناس في شـبهة وجود الرافع مقيساً إلى كثير من الأحكام قديماً وحديثاً مع العجـز عن الرجـوع إلى صاحب الشريعة في كثير من الأوقات، وكثير من الأقسـام المتفـق عليها في الاسـتصحاب لـو تأملت فيه وجدتـه مبنيّا[٢] على مـا ذكرناه[٣]؛ إذ شمول النص فيه[٤] بجميع الأحوال[٥] والأزمان ليس من باب العموم، بل من باب الإطلاق، والمطلق لا يـدل على أقصى أفراده بشيء من الدلالات الثلاث لتحققه في ضمن أقلها، والإطلاق مشترك بينه وبين الصور المختلف[٦] فيها»[٧] انتهى.

فقوله: «كثير من الأقسـام المتفق عليها في الاسـتصحاب ... إلى آخره» نص في أنّ ما ذكره في فوائده من الصورتين وادعى الإجماع على العمل بالاستصحاب فيهما مبنـي على هذه القاعدة الشريفة، فالاتفاق إنّما هو على[٨] العمل بها والتعويل عليها، وإنّما هذه الموارد، والأمثلة[٩] فروعها.

وقد صرّح أيضاً بأنّه عمل بالإطلاق، وأنّ الإطلاق ليس من الدلالات اللفظية، وقـد عرفـت دلالة كلام المحقـق تدّس أيضاً على ذلـك، وما ذكره مـن البرهان على حجية الاسـتصحاب، بمعنى الاعتماد على[١٠] الإطلاق من اختلال[١١] نظام الدين

---

(١) في (ي): «أنّ» مكان «الآن».

(٢) في (س): «بينا»

(٣) في (ع)، و(س)، وفي (ش)، و(ي)، و(ك): «ذكرنا».

(٤) في (ر)، و(ك): «فيه» غير موجودة.

(٥) في المصدر، و(ع)، وفي (ش)، و(ك): «لجميع»، وبعدها في (ع): «الأصول» مكان «الأحوال».

(٦) في (ش): «التي أطبقوا على العمل بالاستصحاب» قبل «فيها».

(٧) الدرر النجفية من الملتقطات اليوسفية ١: ٢١٣.

(٨) في (ر)، و(ي): «هو على» غير موجودة.

(٩) في (ر)، و(ش): «والأمثلة» غير موجودة.

(١٠) في (ي): «وعلى».

(١١) في (س)، و(ش)، و(ك): «اختلاف».

لولاه[١]، هو الحق الذي لا ريب فيه[٢].

وبالجملة، لا مشاركة عند أهل الفن بين أصالة بقاء ما كان وبين عدم الاعتناء باحتمال المزيل، والأول عندهم من الخرافات والثاني من الضروريات، ولا ينتظم أمر الدين إلّا به، ولم يتأمل أحد في الركون إليه، وإنّما يشتركان في التسمية بالاستصحاب على ما بيّناه.

ويكشف عمّا ذكرنا من اختلاف الأصلين[٣] -زائداً[٤] على ما عرفت- ما[٥] في الدرر من أنّه تَتَتَّبُ ذكر أنّ من جملة المواضع التي عرضت فيها شبهة الرافع ما ظهرت فيه دلالة على زوال الحكم الأول، ومنها ما لم يظهر دلالة على ذلك، فيجب الفحص، ومع العجز عن العلم بالحكم الواقعي يجري على الحكم الظاهري، وعد من الأول المتيمم لفقد الماء.

قال: «فإنّه قد ظهرت دلالة على زوال جواز الصلاة بتيممه إذا وجد[٦] الماء بعد التيمم، وهذه الحالة موجودة قبل الشروع في الصلاة، ولم يعلم أنّ الشروع في الصلاة هل هو رافع لهذه الحالة أم لا، فيجب التفتيش حينئذ، ومع العجز عن العلم بما هو رافع[٧] الحكم ما مرّ[٨]»[٩] انتهى.

---

(١) في (س): «الذي» مكان «لولاه».

(٢) في (ر): «فيه» غير موجودة.

(٣) في (ع): «الأصلين» غير موجودة.

(٤) في (س): «تأيدا» مكان «زائدا».

(٥) في (ع)، و(س)، و(ر): «ما» غير موجودة.

(٦) في (ر): «في واجد» مكان «إذا وجد».

(٧) في (ع)، و(ر)، و(ش)، و(ك): «واقع».

(٨) في المصدر، و(ع)، و(ر): «واقع» مكان «رافع»، وفي (ر) كذلك: «بأمر» مكان «ما مرّ».

(٩) الدرر النجفية من الملتقطات اليوسفية ١: ٢١٦.

فانظر بعين البصيرة[١] إلى هذا الكلام المنادي باختلاف الاستصحابين، حيث يتفرع عليه بهذا المعنى ضدّ[٢] ما يتفرع على ما هو محلّ النزاع، فإنّ الذي صّرح الجميع بأنّه متفرع على الاستصحاب المختلف فيه، إنّما هو عدم فساد الصلاة بوجدان الماء؛ حيث إنّ المتحقق في السابق إنّما هو جواز الدخول، وقد أفاد أنّ مقتضى الإطلاق خلاف ذلك، حيث إنّ عدم جواز الدخول في الصلاة بالتيمم قبل الصلاة ثبت بدليل مطلق، وشك في أنّ هذا ارتفع بالدخول في الصلاة أم لا، وهل هذا غير الحكم الأصلي وحال بين هذا الموضوع -وهو الواجد- وبين ما[٣] كان عليه لو خلي وطبعه أم لا.

فبعد الفحص والعجز يبني عليه، كما هو الحال في جميع موارد الشك في الرافع بعد إحراز الاقتضاء.

أيضاً فيما أفاده صاحب الدرر تدّرُّ

قال في الدرر بعد نقل هذا الكلام: «وتوضيح مراده: أنّ مقتضى العمل بالاستصحاب في مثال المتيمم هو عدم صحة الصلاة، لا صحتها كما هو المشهور، وذلك لأنّ الدليل كما دلّ على صحة التيمم مع فقد الماء وصحة الصلاة به[٤]، فقد دلّ أيضاً على انتقاض التيمم بوجود الماء، وهو مطلق غير مقيد بوقت مخصوص ولا حالة مخصوصة، وهو رافع للحكم الأول ومقيد له، فالداخل[٥] في الصلاة بتيممه لو وجد الماء في الأثناء، فمقتضى إطلاق الدليل[٦]-على انتقاض التيمم بوجود الماء-

---

(١) في (ع)، و(ر)، و(ش)، و(ك): «الانصاف و» قبل «البصيرة».

(٢) في (ك): «ضدّ» غير موجودة.

(٣) في (ع): «بين ما».

(٤) في (ع)، و(ر)، و(ش): «به» غير موجودة.

(٥) في المصدر: «والداخل».

(٦) في المصدر: «فقد علم بمقتضى إطلاق الدليل» مكان «فمقتضى إطلاق الدليل».

انتقاض تيممه هنا[١]، ولم يعلم[٢] أنّ التلبس بالصلاة هل هو رافع ومقيد[٣] لذلك الإطلاق أم لا؟

فمقتضى الاستصحاب العمل على إطلاق ذلك الدليل، وهو يقتضي الانتقاض وإلغاء موضوع[٤] الشبهة، وأنت خبير بأنّه -على هذا التوجيه- يصير الاستصحاب[٥] هنا من قبيل القسم الثالث من الأقسام المتقدمة»[٦].

والقسم الثالث المذكور في كلامه إنّما هو قاعدة الاقتضاء، على ما ستعرف -إن شاء الله تعالى- عند حكاية كلامه[٧]، فهذا تصريح منه أيضاً بأنّ المراد بالإطلاق إنّما هو الأخذ بالاقتضاء، وأنّ الدليل إنّما هو المقتضي.

فيما أفاده صاحب الدرر النجفية في المتيمم الواجد للماء من البطلان

ومن الغريب أنّ صاحب الدرة رحمه الله[٨] أورد عليه بما يكشف عن خفاء مراده[٩] عليه، مع سطوعه وغاية وضوحه، قال بعد ما حكى الفقرة الأولى من كلامه: «وعندي في ما ذكره طاب ثراه نظر من وجوه[١٠]:

---

(١) في (س): «هنا» غير موجودة في المتن، رغم وجودها كتعقيبة في ذيل الصفحة السابقة.

(٢) في (ر): «يعلم» غير موجودة.

(٣) العبارة في (س): «هل هو واقع رافع مقيد»، وفوق «واقع» توجد «دافع» خالية من اي علامة.

(٤) في (ش): في الحاشية «موضع» مع إشارة النسخة البدل.

(٥) في المصدر: «هذا» قبل «الاستصحاب».

(٦) الدرر النجفية من الملتقطات اليوسفية ١: ٢١٦.

(٧) في (ع)، و(س)، و(ر)، و(ش)، و(ي)، و(ك): «إن شاء الله تعالى» غير موجودة قبل «عند»، إنّما هي بعد «كلامه»، وفي (ر): «تعالى» غير موجودة.

(٨) في (ش)، و(ك): «الدرر»، وكذلك في (ع)، و(س)، و(ر)، وفيهن «رحمه الله» غير موجودة.

(٩) في (ر): «مراده» غير موجودة.

(١٠) في (س): «نظر من وجوه» غير موجودة.

أمّا أولاً: فلأنّ المفروض في الاستصحاب -الذي هو محل النزاع- كون محل الدليل هو الحالة الأولى، غاية الأمر أنّه لم يقم على نفيه في الحالة الثانية دليل، والفرض[١] أنّ الحالتين متغايرتان[٢]، كما عرفت من تمثيلهم بالمتيمم والاحتجاجات من الطرفين نفياً وإثباتاً، فإنّه صريح في ما ذكرنا[٣].

وحينئذ، فمجرد عدم[٤] وجود الرافع مع تغير[٥] الحالين لا يقتضي إجراء الحكم، لا بطريق الواقع ولا الظاهر، إذ لا بدّ في صحة الحكم من شمول الدليل ولو بطريق الإطلاق صريحاً أو مفهوماً، وما نحن فيه ليس كذلك، على أنّ وجود الرافع فرع وجود الدليل في الحالة الثانية، وهو كما عرفت ممنوع[٦]، فقوله في آخر كلامه: والإطلاق مشترك بينه وبين الصور المختلف فيها، ممنوع، كيف، وهو في غير موضع من مصنفاته قد[٧] عدّ أقسام الاستصحاب، وجعل هذا القسم المختلف فيه قسيماً بهذا[٨] القسم المدلول عليه بالإطلاق؟! ولو كان ممّا يمكن إدخاله تحت الإطلاق لما صح جعله قسيما[٩]، ولما صح جعله مطرحا للخلاف مع الاتفاق -كما عرفت- على ذلك القسم المستند إلى الإطلاق، إذ لا خلاف -كما عرفت- في صحة الاستناد إليه وبناء الأحكام عليه»[١٠] انتهى.

---

(١) في (س): «ولفرض».

(٢) في (ع): «تتغايران».

(٣) في (ر): «ذكرناه».

(٤) في (ع)، و(ك): «عدم» غير موجودة.

(٥) في المصدر: «تغاير».

(٦) في (س): «ممنوع» غير موجودة.

(٧) في (ي): «تكرّر» مكان «قد».

(٨) في (س): من «المختلف فيها» إلى «قسيما» غير موجودة، وفيها وفي (ر)، و(ش)، و(ي)، و(ك): «لهذا».

(٩) في (ر): من «القسم» إلى «قسيما» غير موجودة.

(١٠) الدرر النجفية من الملتقطات اليوسفية ١: ٢١٣.

فإنّ ما ذكره من أنّ المفروض في محل النزاع هو[١] كون محل الدليل هو الحالة الأولى الزايلة بالفرض وتغاير الحالتين المستلزم لكون الشك في الموضوع ممّا صرح به ذلك المحدث أيضاً، ولهذا حكم بأنّه لا يليق بالتسمية بالاستصحاب، بل إنّما هو إسراء حكم من موضوع[٢] إلى موضوع آخر، وما حققه من استفادة هذا المعنى من التمثيل والاحتجاجات حق متين.

وكذا ما أفاده من أنّ مجرد عدم وجود الرافع مع تغاير الحالتين لا يكفي في الإجزاء[٣] لعدم إحراز المقتضي بالفرض، ولكنه غفل عن أنّه إنّما عول على معنى آخر للاستصحاب غير ما هو محل النزاع، وهو التمسك بالإطلاق، وهذا هو الذي يتفرع عليه ما فرعه من عدم الاعتداد باحتمال الموانع بالنسبة إلى الأحكام الشرعية، وحكم بأنّه الجامع بينه وبين الصور المختلفة التي أطبقوا على العمل بالاستصحاب فيها.

وبالجملة، فالنسبة بين ما اختاره وما أنكره تباين كما عرفت من تصريحاته، وهو أيضاً تنبَّه للمغايرة، ولكنه زعم أنّ[٤] النسبة بين المعنيين عموم مطلق مورداً، وأنّهما يفترقان بأنّ القائلين باعتباره في محل النزاع إنّما يعولون على ما دلّ على الثبوت، وهو إنّما يجريه في محل الشك إجراء ظاهرياً.

قال بعد نقل كلامه: «وأنت خبير بأنّ هذا المعنى الذي ذكره شامل لكل من القسم الثالث والرابع، ولا فرق بينه وبين القسم المتنازع فيه إلّا باعتبار أنّ أولئك القائلين بحجية الاستصحاب يستندون في حجيته إلى ما دلّ على الحالة الأولى، ويجرونه في الحالة الثانية بالاستصحاب على حسب ما ورد في الحالة الأولى[٥] من

---

(١) في (س)، و(ر)، و(ش)، و(ي)، و(ك): «هو» غير موجودة.

(٢) في (ك): «من موضوع» غير موجودة.

(٣) في (ع)، و(س)، و(ر)، و(ش)، و(ي)، و(ك): «الإسراء» مكان «الإجزاء».

(٤) في (ي): «أنّ» غير موجودة.

(٥) في (ع)، و(ر) يوجد خرم من «ويجرونه» إلى «الأولى».

غـير فرق بين الحالين، وهو تشكّل يجريـه كذلك إلّا أنّه يفـرق في الدلالة بين الحالين، ففي الحال الأول الحكم عنده قطعي واقعي؛ بناء على ما يختاره ويذهب إليه من إفادة الأدلـة القطع واليقين[١]، وفي الحالة الثانية بسـبب عروض الشـبهة، واحتمال إرادة الله تعالى سـبحانه إدامة الحكم[٢] وعدم إدامته مـع الفحص، والعجز عن الدليل في موضع[٣] الشبهة يجعل[٤] الحكم ظاهرياً»[٥] انتهى.

وكأنّ هذا الكلام لا محصل له، حيث إنّ اسـتناد القائلين بحجية الاسـتصحاب إلى ما دلّ على ثبوته في الحالة الأولى، وإجرائه في الحالة الثانية بالاستصحاب لا معنى لـه إلّا إثبات ذلك الحكم في الحالة الطارية في الظاهر بالاسـتصحاب، لا أنّ الدليل في الحقيقـة يـدل على الحكم في الحالـة الثانية بالضرورة، فلا فرق بين المسـلكين من هـذه الجهة، وإنّما[٦] الفرق ما عرفت من المثبتين، فإنّـهم إنّما[٧] يجرون الحكم الثابت بـشيء[٨] في موضوع لم يعلم اتحـاده[٩] مع ما دلّ الدليل على ثبـوت الحكم له، ولهذا حكم بأنّه سراية لا استصحاب، بخلاف الأخذ بالاقتضاء، وعدم الاعتداد باحتمال الرافع الذي اعتمد عليه وانعقد الاجماع عليه، بل قضت به الضرورة، فإنّه في الحقيقة ركون إلى الدليل المثبت للحكم واسـتدلال بإطلاقـه بالمعنى الذي أوضحناه، وهذا

---

(١) في المصدر، و(ع)، و(ر)، و(ش)، و(ي)، و(ك): «للقطع»، وفي (ع)، و(ك): «ولليقين».

(٢) العبارة في المصدر: « إدامة الله سبحانه الحكم واقعا»، وفي (ع)، و(ر)، و(ش): «إدامته» مكان «سبحانه»، وفي (ر): «إدامه» غير موجودة، وفي (س): «تعالى» غير موجودة.

(٣) في (ش): في الحاشية «موضوع»، مع رمز أنّه من نسخة بدل.

(٤) في المصدر: «يحصل».

(٥) الدرر النجفية من الملتقطات اليوسفية ١: ٢١٢.

(٦) في (ر): «وأمّا» مكان «وإنّما».

(٧) في (ع)، و(ر): «إنّما» غير موجودة.

(٨) في (ع)، و(ش)، و(ي)، و(ك): «لشيء».

(٩) في (ع)، و(ك): «اتخاذه».

هو السرّ في شموله لكل من القسم الثالث والرابع، على ما مرّ.

وبالجملة، فقد أطال الكلام في الاعتراض عليه بما اتضح فساده بما حققناه، فتفطن.

في تقسيم صاحب الدرّة الاستصحاب على أقسام

مع أنّ الذي اختاره أيضاً موافق لما حكاه عن هذا المحدث، قال في أوايل هذه الدرة «للاستصحاب أقسام:

أحدها: استصحاب نفي الحكم الشرعي إلى أن يرد دليل على ثبوته، وهو المعبر عنه بالبراءة الأصلية، وهو يشتمل على فردين، لأنّ الحكم الشرعي المنفي إمّا أن يكون وجوبياً أو تحريمياً[١]، والفردان قد تقدم إيضاحهما في الدرة الموضوعية[٢] في البراءة الأصلية، ومحط النزاع[٣] في الحجية وعدمها هو أحد فرديها، وهو نفي التحريم في فعل وجودي إلى أن يقوم دليله.

وأمّا الآخر -وهو نفي الوجوب في فعل وجودي[٤] إلى أن يقوم دليله- فلا إشكال في حجيته، كما أوضحناه ثمة، فالاستصحاب[٥] إن وقع في الفرد الأول فهو باطل بما أبطلناه به هناك، وإن وقع في الفرد الثاني فلا بأس به[٦]، إلاّ أنّ حجيّته هنا في التحقيق ليس من حيث كونه استصحاب الحالة[٧] السابقة، بل[٨] من حيث إنّ

---

(١) في (ش)، و(ي): «وجوبا أو تحريما».

(٢) في المصدر، و(ع)، و(س)، و(ر)، و(ش)، و(ي)، و(ك): «الموضوعة».

(٣) في (ي)، و(ش): «النظر»، وفي الأخيرة حاشية «النزاع»، مع رمز أنّه عن نسخة بدل.

(٤) في (ش): «في فعل وجودي» غير موجودة.

(٥) في (س): «بالاستصحاب».

(٦) في (ع)، و(ر)، و(ش): «هنا» بعد «به».

(٧) في (ي): «استحالة» مكان «استصحاب الحالة».

(٨) في (ع): «بل» غير موجودة.

الإنسان إذا[١] خلي ونفسه كانت ذمته بريئة عن متعلق [٢] التكليف، سواء كانت التخلية في الزمان السابق أم اللاحق.

وثانيها: استصحاب حكم العموم إلى أن يرد مخصص، وحكم النص إلى أن يرد ناسخ، وهذا ممّا لا خلاف في حجيته والعمل به.

وثالثها: استصحاب حكم ما ثبت شرعاً كالملك بعد وجود سببه، وشغل الذمة عند إتلاف أو التزام إلى أن يثبت رافعه.

هكذا عبر الأصحاب عن هذا القسم، والأظهر التعبير عنه باستصحاب إطلاق النص إلى أن يثبت المقيد؛ فإنّ مرجع هذا القسم إلى العمل بإطلاق النص والاستناد إليه، ولأنّ[٣] التعبير بما ثبت شرعاً يوهم الشمول للقسم الآتي، وهذا القسم أيضاً ممّا لا إشكال، بل[٤] ولا خلاف في الاستناد إليه والعمل في الأحكام عليه، وفروعه في الأحكام الشرعية أكثر من أن يأتي عليها قلم الإحصاء أو تدخل في حيز الاستقصاء.

فمنها: استصحاب الحكم بطهارة شيء أو نجاسته، واستصحاب الحكم بصحة الطهارة من الحدث، واستصحاب الحكم بالحلية في المشتبه الغير المحصور، و[٥]استصحاب الملك بعد[٦] وقوع سببه، والنكاح وما يترتب عليه بعد وقوع عقده،

---

(١) في (ر): «إذ».

(٢) في المصدر، و(ش): «تعلق»، وكذلك في (ع)، و(ر)، و(ي)، و(ك)، إلاّ أنّ قبلها «من» مكان «عن»، وفي (ش): غير واضحة أهي «عن» أو«من».

(٣) في (ع): «فلأنّ».

(٤) في (ر): «بل» غير موجودة.

(٥) في (ي)، و(ك): «المحصورة»، و«و» غير موجودة.

(٦) في (ي): «العبد»، وفي (ك): «لبعد».

ورقية العبد ولو بعد فقده، وكون النهار باقياً والليل باقياً والذمة مشغولة بعبادة[١] ونحوها إلى أن يظهر شيء ممّا جعله الشارع رافعاً لهذه الأحكام.

ورابعها: استصحاب حكم شرعي في موضوع[٢] طرأت فيه حالة لم يعلم شمول الحكم لها، بمعنى أنّه ثبت حكم[٣] في وقت ثم يجيء وقت آخر لا يقوم دليل على انتفاء ذلك الحكم فيه[٤]، فيحكم ببقائه لما[٥] كان استصحابا لتلك الحالة الأولى.

وبعبارة أخرى: إثبات الحكم في زمان لوجوده في زمان سابق عليه.

وهذا هو محل الخلاف في المقام، ومنصل[٦] سهام النقض والإبرام، لجملة[٧] من الأصوليين[٨]، بل نقل البعض أنّه مذهب أكثرهم[٩]، ومنهم الشيخ المفيد رحمه الله[١٠]، والسيد المرتضى، والمحقق الحلي، والمحقق الشيخ حسن[١١]، والشهيد الثاني، والسيد السند صاحب المدارك -قدس الله أسرارهم- على عدم حجيته، ومثلوا له بالمتيمم إذا دخل في الصلاة ثم وجد الماء في أثنائها[١٢] فإنّ الاتفاق واقع

(١) في (س): «بعبادة» غير موجودة.

(٢) في المصدر، و(س)، و(ش): «موضع».

(٣) في (ر): من «بمعنى» إلى «حكم» غير موجودة.

(٤) في (ر): «فيه» غير موجودة.

(٥) في المصدر، و(ر) : «على ما» مكان «لما»، وفي (ش): «كما».

(٦) في المصدر، و(ع)، و(ر)، و(ش)، و(ي)، و(ك): «ومنتصل»، وفي (ر): «المسألة» مكان «المقام» .

(٧) في (ر)، و(ش)، و(ي)، و(ك): «فجملة».

(٨) في المصدر: «بل قيل أكثرهم، على القول بحجية، والمشهور بين المحدثين وجملة من الأصوليين» قبل «بل نقل»، وكذلك في (س)، و(ر)، و(ش)، و(ي)، و(ك)، إلّا أنّ فيها «بل نقل البعض أنه مذهب أكثرهم» مكان «بل قيل أكثرهم» .

(٩) في (ي): «مذهبهم» مكان «أكثرهم».

(١٠) في (ع)، و(ر)، و(ش)، و(ي)، و(ك): «رحمه الله» غير موجودة.

(١١) في المصدر: «الشيخ حسن ابن شيخنا العالم الرباني الشهيد الثاني».

(١٢) في (ش)، و(ي)، و(ك): «الأثناء».

على وجوب المضي فيها قبل الرؤية، فهل يستمر على فعلها والحال كذلك، بناء على الاستصحاب أم يستأنف»[١] انتهى.

فإنّ هذا الذي اختاره موافق لما اختاره المحدث المتقدم وغيره من إنكار استصحاب حال الشرع واختيار الاستصحاب بمعنى الأخذ بالاقتضاء، فلا اختلاف بينهما، بل بين جميع أصحابنا في الإضراب عن الإسراء والاعتماد على الإطلاق.

ولقد أجاد في إدخال استصحاب حال العقل في القاعدة الشريفة، حيث قال: «إنّ الحكم بالبراءة في الشبهة الوجوبية ليس من حيث إنّه استصحاب للحالة[٢] السابقة، بل من حيث إنّ الإنسان لو خلي ونفسه كانت ذمته بريئة».

وهذا لا فرق فيه بين الحالة السابقة والحالة الطارية؛ فإنّ الحيثية موجودة حتى في زمان اشتغال الذمة.

فالحاصل: أنّ استصحاب حال العقل -أي البراءة- عبارة عن التعويل على أنّ الإنسان من حيث هو ليس مكلفاً، وإنّما التكليف جهة طارية، ومقتضى القاعدة الشريفة[٣] عدم الاعتداد باحتمال الطواري وترتيب ما يترتب على الشيء مع قطع النظر عن الطواري.

في فساد ما توهمه جمع من أنّ استصحاب حال العقل هو الأخذ بحالة الصغر والجنون

فظهر فساد ما توهمه جمع: من أنّ مراد القوم من استصحاب حال العقل الأخذ بحالة الصغر والجنون واستصحابهما؛ اغتراراً منهم بتسميته بالاستصحاب، زعما أنّ

---

(١) الدرر النجفية من الملتقطات اليوسفية ١: ٢٠١، وفي (س): «إلى آخره» مكان «انتهى».

(٢) في (ي): «الحالة».

(٣) في (ر): «الشريفة» غير موجودة.

الاستصحاب لا معنى له إلّا بقاء[١] ما كان، غفلة عن أنّ هذا تعريف لاستصحاب حال الشرع خاصة الذي هو واحد من الأقسام الأربعة.

فكون هذا قسيما للقاعدة الشريفة إنّما هو باعتبار اختصاصه بدليل، هو قبح العقاب بلا بيان، فاحتمال طروّ اشتغال الذمة لا يعتد به لهذا الدليل ولو لم يكن لنا دليل على عدم الاعتداد باحتمال طروّ الطواري مطلقاً، مع أنّ عليه براهين ساطعة ودلائل واضحة وآيات بينة[٢]، سنتلوها عليك، بعون الله تعالى ومشيئته[٣].

وقد مضى -في بيان دخول استصحاب حال العقل في القاعدة الشريفة- شطر من الكلام في صدر المبحث[٤]، وسيزداد اتضاحاً، إن شاء الله تعالى.

[فوائد جاءت في كلام الدرة النجفية]

وفي هذا الكلام أيضاً فوائد خفيت على الناظرين:

منها: تقسيم الاستصحاب[٥] إلى ما يعم إبقاء ما كان على ما كان الملحوظ فيه الحالة السابقة المعبر عنه باستصحاب حال الشرع واستصحاب[٦] حال الإجماع في محل الخلاف الذي لم يذهب إلى حجيته أحد ممن يعتد بمقالته، والأخذ بالاقتضاء الذي لا فرق فيه بين حالتي العلم بعدم المانع والشك فيه، المعبر عنه بالتمسك بإطلاق الدليل، بل بالعموم في كلام بعض.

ومنها: ما عرفت من إدخال القسم الأول -وهو استصحاب حال العقل- في

---

(١) في (س)، و(ر)، و(ش): «إبقاء».

(٢) في (س): من «ودلائل» إلى «بينة» غير موجودة.

(٣) في (ع)، و(ر): «ومشيئته» غير موجودة، وفي (س): «إن شاء الله تعالى».

(٤) في (ي): «البحث».

(٥) في (ي): «منها: تقسيم الاستصحاب» غير موجودة.

(٦) في (ر): «استصحاب» غير موجودة.

استصحاب إطلاق[١] النص.

ومنها: الحكم[٢] بأنّ الأظهر التعبير عن الحكم الثابت شرعاً إلى أن يثبت مزيله باستصحاب إطلاق[٣] النص[٤].

ومنها: تخصيص القسم الرابع بأنّه محل الخلاف في المقام، ومنصل[٥] سهام النقض والإبرام[٦].

[مواقع للنظر في كلام الدرة]

وفي كلامه أنظار تظهر بالتأمل في ما مرّ.

منها: جعل القسم الثاني قسيما للثالث، فإنّ استصحاب حكم العموم -إلى أن يرد مخصص، وحكم النص إلى أن يرد ناسخ- لا معنى له إلّا عدم الاعتداد باحتمال المزيل والأخذ بما يترتب على الشيء لو خلي وطبعه؛ ولهذا لم يقسمه إلى هذين القسمين[٧] المحقق والشهيد قدس سّرهما.

ومنها: ما زعمه من اختصاصه بالتعبير عن القسم الثالث باستصحاب إطلاق النص، وقد عرفت تصريح المحقق تَتْرُكُ في المعارج بذلك، وهكذا غيره، بل قد تبيّن لك ممّا حققناه[٨] أنّ الإطلاق حيث يتمسك به في دفع احتمال الدافع والمزيل كما

---

(١) في (ر): حال» مكان «إطلاق».

(٢) في (س): «الحكم» غير موجودة.

(٣) في (س): «إطلاق» غير موجودة.

(٤) في (ي): يوجد خرم من «ومنها: الحكم» إلى «النص».

(٥) في (ع)، و(ش)، و(ي)، و(ك): «ومنتصل».

(٦) في (س): من «ومنصل» إلى «والابرام» غير موجودة.

(٧) في (ر): « إلى هذين القسمين» غير موجودة.

(٨) في (س)، و(ش)، و(ي)، و(ك): «حققنا».

هو الشايع في ألسنة الفقهاء والأصوليين إنّما يعنون به هذا[١] المعنى، بل قد عرفت أنّ العموم أيضاً لا معنى له إلّا ذلك.

وقد رأيت صراحة المعارج في تسمية المقتضي دليلا عاما وإن كان موضوعا صرفا كعقد النكاح، وما توهمه - من التعبير عن هذا القسم باستصحاب حكم ما ثبت شرعاً إلى أن يثبت المزيل - إنّما هو من البعض لا من الجميع، ولقد أجاد في ما أفاد من أنّ فروع القاعدة الشريفة أكثر من أن يأتي عليها قلم الإحصاء، أو تدخل في حيز الاستقصاء[٢]، وقد وافق كلامه ما في المعتبر للتمثيل لإطلاق النص بالموضوع الصرف، كالليل والنهار.

ومنها: نسبة القول باعتبار استصحاب حال الإجماع إلى جملة من الأصوليين بل الأكثر، وهو غلط واضح؛ لما سيتضح[٣] -إن شاء الله تعالى[٤]- من عدم وجود القائل به إلّا بعض الشافعية، على ما يحكى عنهم.

فيما أفاده بعض الأعلام

وفي المدارك - عند شرح قول الماتن قدس سره: «ولا يطهر بزوال التغيير عن[٥] نفسه -: ما اختاره من[٦] عدم الاكتفاء في طهارة الكثير من المحقون المتغير بالنجاسة بزوال تغيره بغير المطهر أشهر القولين في المسألة وأظهرهما؛ استصحاباً لبقاء حكم

---

(١) في (س): «به» غير موجودة، و«بهذا» مكان «هذا».

(٢) في (س): من «أو» إلى «الاستقصاء» غير موجودة.

(٣) في (ع)، و(س)، و(ي)، و(ك): «لك» بعد «سيتضح».

(٤) في (ر): «تعالى» غير موجودة.

(٥) في المصدر، و(ع)، و(ر)، و(ش)، و(ي)، و(ك): «من».

(٦) في المصدر: «المصنف» رحمه الله قبل «من»، وفي (ر): «به» قبل «من»، وفيها، وفي (ي)، و(ك): «رحمه الله».

النجاسة إلى أن يثبت المزيل لهما[١] شرعاً، ومرجعه[٢] إلى عموم الأدلة الدالة على نجاسته بالتغيير، فإنّها شاملة لتلك الحالة وما بعدها، فيقف زوالها على حصول ما عدّه الشارع مطهراً»[٣] انتهى.

وهذا -أيضاً- تصريح برجوع استصحاب الحكم الشرعي، إلى أن يثبت المزيل، إلى عموم الأدلة الدالة على ثبوت الحكم، ولا معنى لعموم الدليل إلّا أنّ الحكم الثابت بحيث لا يزول بنفسه، بل إنّما هو ممّا إذا[٤] ثبت دام فلا يرفع اليد عنه إلاّ بالعلم بالمزيل؛ ضرورة أنّ دليل نجاسة الماء بالتغير لا تعرض له للزوال بزوال التغير وعدمه، فنفيه بالدليل غلط.

ولو كان كذلك لم يكن للاستصحاب معنى، فهذا الإطلاق والعموم لا بدّ أن يكون عين استصحاب الحكم إلى أن يثبت المزيل، ومن المعلوم أنّ الاستصحاب عند الشك في المزيل ليس من دلالة اللفظ.

ثم قال، بعد كلام له: «وربما صار بعض القائلين بعدم طهارة المتيمم[٥] إلى الطهارة هنا أيضاً مستدلا بأنّ الأصل في الماء الطهارة، والحكم بالنجاسة للتغير، فإذا زالت العلة انتفى المعلول.

وأجيب عنه بأنّ المعلول هنا هو حدوث النجاسة لا بقاؤها، وقد تقرر في الأصول أنّ البقاء لا يحتاج إلى دليل في نفسه؛ إذ الأصل أنّ ما ثبت دام إلى وجود قاطع، وذلك معنى الاستصحاب.

---

(١) في المصدر ، و(ر)، و(ش)، و(ي)، و(ك): «لها».

(٢) في (ر): «ومرجعها».

(٣) مدارك الأحكام في شرح شرائع الاسلام ١: ٤٦.

(٤) في (ع): «إذا» غير موجودة.

(٥) في المصدر: «المتمم».

وفيه بحث، فإنّ كل ما ثبت جاز أن يدوم وجاز أن لا يدوم، فلا بدّ لدوامه من سبب ودليل سوى دليل الثبوت.

والحق: أنّ الاستصحاب ليس بحجة إلّا ما دلّ الدليل على ثبوته ودوامه، كاستصحاب الملك عند جريان السبب[١] الملك إلى أن يثبت الانتقال، وكشغل الذمة عند جريان الإتلاف إلى أن تتحقق البراءة[٢].

فإذن الاستصحاب عبارة عن التمسك بدليل عقلي، كأصالة البراءة أو شرعي كالأمثلة المتقدمة»[٣] انتهى.

في ما فهمه من كلام هذا البعض

فانظر بعين البصيرة إلى هذا الكلام المنادي بعدم جواز التعويل على الحالة السابقة، وأنّ الثبوت لا يكفي في الحكم بالدوام، حيث إنّه حكم بلا دليل؛ فإنّه إسراء حكم من موضوع إلى موضوع، وأنّ الاستصحاب[٤] عبارة عن التمسك بدليل غير مجرد الثبوت، وهو قبح العقاب بلا بيان في استصحاب حال العقل والدليل الشرعي في الأمثلة المتقدمة.

وقد عرفت أنّ مراده هو إطلاق الدليل الدال على الثبوت وعمومه، وليس إلّا أنّ الشيء لو خلي ونفسه حكمه كذا.

فالحاصل: أنّه أنكر حجية الاستصحاب الذي اختلفوا في حجية، واعتمد عليه بمعنى آخر، وأشار إلى أنّه عمل بالدليل، حيث إنّه حكم بأنّ الاستصحاب ليس حجة إلّا في ما دلّ الدليل على الثبوت والدوام، ومن المعلوم أنّ دلالة الدليل

---

(١) في (ر)، و(ي)، و(ك): «سبب».

(٢) في (ع)، و(س)، و(ر)، و(ي)، و(ك): «الأصلية» بعد «البراءة».

(٣) مدارك الأحكام في شرح شرائع الاسلام ١: ٤٦.

(٤) العبارة في (س): «موضوع آخر، وإن كان الاستصحاب»

عـلى الدوام في الأمثلة المذكورة ليس دلالة لفظيـة، فجمع بين كون[١] عدم الاعتناء باحتمال المزيل حكماً ظاهرياً، مسـتنداً إلى أصل عقلائي مع قصور الدليل الدال على ثبوته عن إفادته، وبين كونه اعتماداً على عموم ذلك الدليل.

ألا تـرى أنّ أصل الـبراءة لا يعقل أن يكون الحكم فيه مسـتفاداً من عموم و[٢] إطلاق، ومع ذلك حكم بأنّه من الاسـتصحاب المختـار الذي ليس إلّا إبقاء الحكم في مـا دلّ الدليل على البقاء، مع أنّ المسـتند فيه هو الدليـل العقلي، بل الأمر في جميع الأمثلة على هذا المنوال.

أمّـا في مـا زال التغير لا بمطهر شرعي فلأنّ الشـك في بقاء الحكم إنّما نشـأ من الشـك[٣] في أنّ التغـير هـل هو واسـطة في الثبـوت[٤]، بمعنى أنّه مـن قبيل ملاقاة النجاسـة في الماء القليل، يكفي مجرد تحققه في حدوث النجاسـة وبقائها أو واسـطة في العـروض، بمعنى أنّ الموضوع إنّما هو المتغير، فبزواله يزول الموضوع، ويسـتتبع زوال الحكم.

وبالجملـة، فالشـك في الموضوع، وإنّـما يحتمل الـزوال بزوال الموضـوع، وإلّا فعـدم كون زوال التغير من المطهرات ممّـا لا ريب فيه، ومع هذا الشـك فلا مجال للاستصحاب إلّا بمعنى إبقاء ما كان[٥]، ولهذا منع من جواز الاستناد إليه في المقام، وحكم بأنّ ما ثبت جاز أن يدوم وجاز أن لا يدوم، فلا بدّ لدوامه من سـبب ودليل سـوى دليل الثبوت، وهو عموم الدليل بالمعنى الذي تقدم، فمن يعتمد على أصالة

---

(١) في (ر): «أن يكون».

(٢) في (س)، و(ر)، و(ش)، و(ي)، و(ك): «أو».

(٣) العبارة في (ر): «في بقاء الإنشاء من أنّ الشك».

(٤) في (ع): «أو في العرض» بعد «الثبوت».

(٥) في (ر)، و(ش)، و(ي)، و(ك): «على ما كان» بعد «كان».

الطهارة في الحكم بها فهو بزعمه [يتمسك] [١] بالإطلاق لقصور الدليل بالفرض عن إفادة البقاء، والحكم الأولى للماء إنّما هو الطهارة، والذي يحكم بالنجاسة استناداً إلى الاستصحاب فقد خفي عليه الأمر، فتوهم أنّ النزاع في كون الزوال من المطهرات، فحكم بأنّ المعلوم[٢] هو حدوث النجاسة لا بقاؤها، وأنّ البقاء لا يحتاج إلى دليل، فهو أيضاً بزعمه يستند إلى الإطلاق.

هذا حال هذا المثال الذي لا مسرح فيه لدلالة لفظية.

وأمّا الحكم ببقاء الملك عند الشك في الانتقال، فلا إشكال أيضاً في قصور الدليل الدال على سببية السبب عن التعرض لحال الرافع، فهل يعقل التمسك بعموم قوله تعالى: ﴿أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾[٣] عند الشك في انتقال المبيع من ملك المشتري بسبب من الأسباب، أو[٤] لبقاء اشتغال الذمة عند الشك في الفراغ بعموم ما دلّ على الضمان بالإتلاف أو بغيره[٥]، مع أنّه لا منافاة بين الحكمين بالضرورة، وسيزداد هذا اتضاحاً -إن شاء الله تعالى- عند تحقيق القاعدة.

فظهر أنّ الكل مطبقون على العمل بالاستصحاب إذا دلّ الدليل على الثبوت والبقاء دون ما لم يكن كذلك، فلا وجه لتخصيص المحقق قدس سره بنسبته هذا التفصيل إليه[٦]، بل قد ظهر أنّ هذا ليس -كما يتوهم- تفصيلًا في حجية الاستصحاب بمعنى أصالة بقاء ما كان، الذي هو في لسان أهل الفن عبارة عن استصحاب حال الشرع

---

(١) في ما بين المعقوفين أضفناه عن (ع)، و(س)، و(ر)، و(ش)، و(ك)؛ لأنّه غير واضح في (م)، وفي (ي): «متمسك».

(٢) في (ي)، و(ك): «المعلول».

(٣) من آية ٢٧٥ من سورة البقرة.

(٤) في (س): من «عند» إلى «أو» غير موجودة.

(٥) في (ي): «بغير».

(٦) في (ر): «فظهر» بعد «إليه».

وحـال الإجماع، بل إنّما هـو إنكار لهذا الأصل مطلقاً واختيـار لأصل آخر يعبر عنه بالاستصحاب أيضاً يختص[١] في لسانهم بالتعبير[٢] عنه بالعمل بالعموم والإطلاق.

وكيف كان، فلا وجه لنسبة الإنكار مطلقاً إلى مثل[٣] صاحب المدارك، والتفصيل إلى المحقق تدّسُ[٤]، بل إنّما سلك الكل مسلكاً واحداً لا خلاف بينهم فيه.

في ما أفاده في تمهيد القواعد

وفي تمهيد القواعد: «استصحاب الحال حجة عند أكثـر المحققين، وقد يعبّر[٥] بأنّ الأصل[٦] إبقاء[٧] ما كان على ما كان، وهو أربعة أقسام:

أحدها: استصحاب النفي في الحكم الشرعي إلى أن يـرد دليل، وهو المعبر عنه بالبراءة الأصلية.

وثانيها: استصحاب حكم العموم إلى أن يرد مخصص، وحكم النص إلى أن يرد ناسخ، مع استقصاء البحث عن المخصص والناسخ إلى أن يظن عدمه أو مطلقاً على اختلاف الرأيين للأصوليين.

وثالثها: استصحاب حكم ما أثبت شرعاً كالملك عند وجود سببه، وشغل الذمة عند إتلاف أو التزام إلى أن يثبت رافعه.

ورابعها: استصحاب حكم الإجماع في موضع النزاع، كما نقول: الخارج من غير

---

(١) في (ي): «و» قبل «يختص».

(٢) في (ع) ، و(ر)، و(ش) يوجد خرم من «عنه» إلى «بالتعبير».

(٣) في (ر): «مطلقاً إلى مثل» غير موجودة ، وفي (ي)، و(ك): «إلّا» مكان «إلى».

(٤) في (ر)، و(ش): «مثل» قبل «المحقق»، وفيهما وفي (س)، و(ي)، و(ك): «تدّسُ» غير موجودة.

(٥) في المصدر، و(ع)، و(س)، و(ر) : «عنه» بعد «يعبر».

(٦) في المصدر: «في كل حادث تقديره في أقرب زمان، وبأنّ الأصل» قبل «إبقاء» وهي فيه «بقاء».

(٧) في (ع)، و(س)، و(ر)، و(ش)، و(ي)، و(ك): «بقاء».

السبيلين لا ينقض الوضوء بالإجماع[١]، على أنّه متطهر قبل هذا الخارج، فيستصحب؛ إذ[٢] الأصل في كل متحقق دوامه إلى أن يثبت معارض، والأصل عدمه، وكما نقول في المتيمم: إذا وجد الماء في أثناء الصلاة لا ينقض تيممه للإجماع على صحة صلاته قبل وجوده، فيستصحب حتى ثبت دليل يخرج عن التمسك به»[٣] انتهى.

وفيه مفاسد تتبين بالتأمل في ما حققناه:

منها: نسبة القول بحجية استصحاب الحال إلى أكثر المحققين، وقد عرفت أنّ هذا الذي يعبر عنه بأصالة إبقاء[٤] ما كان ممّا لم يذهب أحد إلى اعتباره إلّا بعض من لا يعتد به وبمقالته من العامة.

ومنها: أنّ المقسم[٥] للأقسام إنّما هو مطلق الاستصحاب لا أصالة بقاء ما كان.

ومنها: أنّ نسبة القول بحجية مقسم الأقسام الأربعة إلى أكثر المحققين ينافي[٦] الاتفاق على ثلاثة أقسام[٧]، وعدم ذهاب أحد منهم إلى حجية القسم الرابع، فلا خلاف في شيء من الأقسام بين المحققين، وإنّما الخلاف في القسم الرابع بين المحققين وغيرهم.

ومنها: قوله: «وهو المعبر عنه بالبراءة الأصلية»، فإنّ هذا إنّما يعبر به عن الواقع لا عن الأصل، وفرق بين أصالة البراءة والبراءة الأزلية الأصلية، كما أنّه فرق[٨] بين

---

(١) في المصدر: «للإجماع».

(٢) في (ي): «أنّ» مكان «إذ».

(٣) تمهيد القواعد: ٢٧١.

(٤) في (ي)، و(ك): «بقاء».

(٥) في (م): «بقاء» فوق «المقسم»، وبعدها رمز على أنّها عن نسخة بدل.

(٦) في (ي)، و(ك): «لا» قبل «ينافي».

(٧) في (ي): «أقسام» غير موجودة.

(٨) في (س): «لا» قبل «فرق».

النفي الأصلي وأصالة النفي، كما لا يخفى على الفطن[١].

ومنها: التقسيم إلى الثاني والثالث مع أنّك قد عرفت أنّ المناط فيهما واحد، وأنّهما لا تغاير بينهما عند الجزاء.

ومنها: التمثيل للقسم الرابع -تبعاً للغزالي- بالخارج من غير السبيلين، مع أنّه من قبيل الشك في قدح العارض، فهو من فروع القاعدة الشريفة، ولا جامع بينه وبين المثال الثاني الذي مثّل به الكل لمحل النزاع.

وعن المبادئ: أنّ الاستصحاب حجة؛ «لإجماع الفقهاء على[٢] أنّه متى حصل حكم ثم وقع الشك في أنّه طرأ ما يزيله أم لا؟ وجب الحكم على ما كان أولاً»[٣] انتهى.

وهو - كما ترى - أراد من الاستصحاب القاعدة الشريفة، كما يظهر من استدلاله بالإجماع على عدم الاعتداد باحتمال المزيل، وأمّا إبقاء ما كان فالإجماع منعقد على الإضراب عنه، كما لا يخفى على من له أدنى خبرة بالفقه[٤].

في ما ذكره في النهاية، وما في كلامه تَدَّسَّرُ

وفي النهاية قبل القول بالاستصحاب أمر لا بدّ منه[٥] في الدين والشرع والعرف، ثم ذكر وجه الأول وما فيه، ووجهاً للثاني، ثم قال: «وأيضاً فإنّ الفقهاء بأسرهم على كثرة اختلافهم اتفقوا على أنّا متى تيقنا حصول شيء وشككنا في حدوث المزيل أخذنا بالمتيقن، وهو عين الاستصحاب؛ لأنّهم رجحوا بقاء الباقي على حدوث الحادث.

---

(١) في (س): من «كما» إلى «الفطن» غير موجودة.

(٢) في (ش): «حتى» مكان «على».

(٣) انظر: مبادئ الوصول إلى علم الأصول: ٢٥٠.

(٤) في (س): من «على» إلى «بالفقه» غير موجودة، وفي (ي): «في الفقه».

(٥) في (س): «حينئذ» مكان «منه».

وفيه نظر؛ لأنّ الشرع إذا تعبدنا بحكم، فإمّا أن يدل على الاستمرار و[١]الوحدة و[٢] يكون مطلقاً، فإن كان الثاني والثالث لم يحكم بالاستمرار ولا ظنّه، وإن كان الأول لم يكن ظن[٣] الاستمرار[٤] من حيث الاستصحاب، بل باعتبار نص الشارع[٥]، وأنّه لا يزول إلاّ بالناسخ» [٦]انتهى.

فالاستصحاب الذي ادّعى القائل أنّه لا بدّ منه في المقامات المزبورة إنّما هو عدم الاعتناء باحتمال المزيل المعبر عنه في لسان أهل الفن بالعمل بعموم[٧] الدليل وإطلاقه، ولهذا استدل عليه باتفاق الفقهاء مع اختلافهم غالباً في المسائل على الأخذ بالمتيقن وعدم الاعتناء باحتمال المزيل؛ فإنّ هذا إنّما[٨] يكشف عن حقيقة[٩] القاعدة الشريفة.

وحيث خفي هذا المعنى على آية الله تدّثُ[١٠]، وزعم أنّ القائل إنّما يريد إثبات حجية استصحاب حال الشرع بهذا الدليل أورد عليه بأنّ الحكم إن لم يدل الدليل على استمراره وبقائه فلا وجه للحكم ببقائه، وإلّا فالإبقاء باعتبار نص الشارع لا بالاستصحاب. ومراده بنص الشارع إنّما هو عمومه وإطلاقه، وليس إلّا كون الحكم بحيث لو خلي وطبعه استمر، ولهذا فسرّه بقوله: «وإنّه لا يزول إلّا بالناسخ».

---

(١) في (ر)، و(ش): «أو» مكان «و».

(٢) في المصدر، و(ع)، و(س)، و(ش)، و(ك): «أو» مكان «و»، و(ي): «أن».

(٣) في (ك): «وإن كان الأول» غير موجودة، وفي (ي): «ظن» غير موجودة.

(٤) في (ش): «الاستمراري».

(٥) في المصدر: «عليه» بعد «الشارع».

(٦) نهاية الوصول إلى علم الأصول ٤: ٣٨٠.

(٧) في (ر): «بالعموم».

(٨) في (ر): «كما» مكان «إنّما».

(٩) في (ي): «خفية» مكان «حقيقة».

(١٠) في (س): «تدّثُ» غير موجودة.

والحاصل: أنّ حصر الحكم بالاستمرار في الصورة الأولى من الصور[١] الثلاث- وهو ما دلّ دليل الحكم على استمراره - لا معنى له إلّا ما ذكرنا[٢]؛ ضرورة أنّه لا إشكال في عدم الاعتناء باحتمال المزيل، وإن لم يكن دليل لفظي يكشف عن عدمه، والتعبير عن كون الشيء بحيث لا يزول إلّا بمزيل بإطلاق الدليل وعمومه قد عرفت شيوعه في لسان أهل الفن، فالمثبت إنّما يريد إثبات القاعدة الشريفة، والمنكر - وهو آية الله تدّثُ- إنّما ينكر استصحاب الحال، ويثبت القاعدة الشريفة، ويسميها بالاستدلال بالنص، وينكر كونها استصحاباً، والسرّ فيه ما عرفت من أنّ الاستصحاب في لسان أهل الفن حيث يطلق فهو[٣] ظاهر في استصحاب[٤] حال الشرع، وهذا لا ينافي صحة إطلاق الاستصحاب على إطلاق النص، فلا نزاع في الحقيقة بين الفريقين، فالمثبت -حيث يرى شيوع إطلاق الاستصحاب على[٥] تلك القاعدة، ويقصر نظره عليها- يحكم بأنّ[٦] العمل بها والركون إليها ممّا اتفق الكل عليه في جميع الأبواب ولا ينتظم أمر الدين والشرع والعرف إلّا بها، والمنكر حيث يتبادر عنده من العنوان إبقاء ما كان، ويرى أنّ محل النزاع إنّما هو الاستصحاب بهذا المعنى، مع أنّه ليس إلّا جزافاً في الحكم، وإلحاقاً لأمر بأمر آخر[٧] من غير دليل يحكم ببطلانه، فينكره ويثبت معنى آخر للاستصحاب مكان ما أنكره ونفاه، وهو العمل بإطلاق النص.

فحاصل الإنكار حصر الحجة والمعتمد في القاعدة الشريفة، فسبحان الله ما

---

(١) في (ي): «لصورة» مكان «من الصور».

(٢) في (ر): «ذكرناه».

(٣) في (ك): «وهو».

(٤) في (ر): يوجد خرم من «والسّر» إلى «استصحاب».

(٥) في (ك): «في» مكان «على».

(٦) العبارة في (ر): «ويحكم فأنّ».

(٧) في (س): «بآخر» مكان «بأمر آخر».

كانت[١] هذه القاعدة وأتقنها، حيث إنّ العلماء يعقدون الباب للنزاع في حجية استصحاب حال الإجماع، ومع ذلك يصرفون العنان إلى القاعدة فيعتنون جميعاً بإثباتها، فالمنكر في إنكاره يثبتها، والمثبت -مع أنّ عنوان بحثه استصحاب حال الشرع- يعرض عنه ويثبتها، وليس هذا إلّا لأنّ الذهن باستقامته الفطرية[٢] لا يلتفت إلّا إليه، وإلّا فقد خفي على آية الله تَتَّنُ معنى استصحاب حال الإجماع، فجعل في النهاية النزاع في استصحاب الحال مقابلاً للنزاع في استصحاب حال الإجماع، وأطال البحث في المقامين بما لا طائل تحته.

في أنّ الاستصحاب عند العلماء عبارة عن الجامع بين القواعد الاربعة المذكورة

هذه[٣] جملة من كلمات أهل الفن، يستفاد منها أنّ الاستصحاب عندهم عبارة عن الجامع بين القواعد الأربعة:

استصحاب حال العقل، الذي هو عندهم عبارة عن الاعتماد على قبح[٤] العقاب بلا بيان.

وعدم الدليل دليل العدم[٥]، الذي هو من الأدلة الاجتهادية المفيدة للقطع.

واستصحاب إطلاق[٦] النص، الذي هو عندهم عبارة عن الاعتماد على الاقتضاء وعدم الاعتناء باحتمال المانع.

---

(١) في (ع)، و(س)، و(ر)، و(ش)، و(ي)، و(ك): «أوضح» مكان «كانت».

(٢) في (ر): «لا يثبت» بعد «الفطرية».

(٣) في (ر): «وهذه».

(٤) في (س): «بقبح» مكان «على قبح».

(٥) في (ر): «على» قبل «العدم».

(٦) في (ر): «إطلاق» غير موجودة.

وإبقاء ما كان على ما كان المعبر عنه باستصحاب الحال، واستصحاب حال الشرع، واستصحاب حال الإجماع، وأنّه لا خلاف بينهم إلّا في القسم الأخير، وأنّ المخالف فيه شاذ لا يعتد به.

فما شاع في هذه الأزمنة من أنّ في المسألة أقوالاً كثيرة ناشٍ عن قلة التأمل في ما تقدم من الكلمات، والغفلة عن أنّ التعريف بالإبقاء إنّما هو للقسم الأخير، فزعموا أنّ الاستصحاب لا معنى له إلّا ذلك، مع أنّ تلك الكلمات بمرأى منهم ومسمع.

وسيزداد هذا[1] اتضاحاً -إن شاء الله تعالى- عند التعرض للأدلة المنسوبة إلى أرباب[2] الأقوال، فإنّ الأدلة من أعظم طرق استكشاف محل النزاع وأوضح سبيل[3] استكشافه.

(١) في (ش): «هذا» غير موجودة.

(٢) في (ي): «أرباب» غير موجودة.

(٣) في (ع)، و(ر)، و(ش)، و(ك): «سبل».

[الأقوال في حجية الاستصحاب]

قلنا: في المقام دعويان:

الأولى: أنّ الاستصحاب الذي[١] عرّفوه بالتعاريف السابقة ليس بحجة لعدم[٢] دليل عليها، بل الإجماع من الفقهاء على خلافها، بل يمكن دعوى ضرورة الفقه عليه أيضاً، وإنّما نسب إلى بعض من لا يعتد به من العامة.

الثانية: أنّ الاستصحاب بمعنى عدم الاعتناء باحتمال الدافع، والرافع[٣]، والقاطع، والمانع المعبر عنه باستصحاب العموم وإطلاق[٤] النص، مباين للأصل السابق، وهو حجة بالأخبار المتواترة والإجماع من الأصوليين والفقهاء، بل الضرورة[٥] من الدين والعقل، بل بالضرورة الفطرية، وقد جبلت عليه الحيوانات.

وتوهم أنّ هذا تفصيل في الأصل الأول فاسد، ولم يذهب أحد إلى حجية الاستصحاب بمعنى التعويل على الحالة السابقة إذا كان الشك في الرافع، بل كلما ينسب من الأقوال إلى العلماء -غير ما ذكر- فاسد.

---

(١) في (ر): «الذي» غير موجودة.

(٢) في (ع): «و» قبل «لعدم».

(٣) في (ر): «الرافع، والدافع».

(٤) في (ر): «والإطلاق».

(٥) في (ك): «بالضرورة».

وقد أجمع أصحابنا قدست أسرارهم على أنّ مدلول أخبار الباب هذه القاعدة لا أنّهم غفلوا عنها، واعتمدوا في إثبات الأصل الأول على العقل كما توهمه جمع من الأواخر؛ فإنّ أحدا منهم لم يذهب إلى حجيته بوجه من الوجوه فضلاً عن أن يعتمدوا في هذا المذهب السخيف على[1] العقل مع أنّه لا سبيل إليه[2]، وما يتوهم من أنّهم يزعمون أنّه مفيد للظن، وهو وجه[3] فاسد نشأ من قلة التدبر في أطراف الكلمات، وحيث اشتبه الأمر على جميع من نشأ في هذه المائة، وعمت الحيرة.

فقبل الشروع في المقصود لا بأس بالتعرض لما في ما صدر عن بعضهم.

في نقل كلام بعض الأعلام قدس سره وبيان زلاته

قال عمي المجدد نور الله ضريحه في رسالته التي أفردها في الاستصحاب: «إنّ الاستصحاب عبارة[4] عن الحكم باستمرار أمر كان يقيني الحصول في وقت أو حال ومشكوك البقاء بعد ذلك الوقت أو الحال، وهو على قسمين:

الأول: استصحاب متعلق الحكم الشرعي، أي الأمور الخارجية التي[5] لها مدخل في ثبوته، مثل عدم نقل اللفظ عن معنى، ومثل عدم التذكية في العدميات، ووجود الرطوبة في الثوب الواقع على النجس، ومثل بقاء المعنى اللغوي على حاله في الوجوديات.

الثاني: استصحاب نفس الحكم الشرعي، وهو على ضربين:

---

(١) في (ر): «إلى» مكان «السخيف على».

(٢) في (ي)، و(ك): «له» قبل «إليه».

(٣) في (ع)، و(س)، و(ر)، و(ش)، و(ي)، و(ك): «حجة» مكان «وجه».

(٤) في (ر): «كان» قبل «عبارة».

(٥) في (ر): «الخارجة إلى».

الأول: أن يثبت به حكم شرعي غير معلوم[١] لموضوع معلوم، مثل أنّا لا ندري أنّ المذي المعلوم الوقوع ناقض للوضوء أم لا، فيقال: قبل وقوعه كان متطهراً، فهو الآن متطهر، فليس بناقض[٢].

والثاني: عكس الأول، مثل أنّا[٣] نعلم أنّ البول ناقض للوضوء، لكن لا نعلم تحققه[٤]، فيقال: الأصل بقاء الوضوء، فيحكم بعدم تحقق البول، فهو متطهر الآن.

إذا عرفت هذا[٥] فاعلم أنّه وقع الخلاف في حجية الاستصحاب، فمنهم من يقول بالحجية مطلقاً، وهو المشهور بين فقهائنا رضوان الله عليهم[٦]، ومنهم من أنكر مطلقاً، ومنهم من فصّل فأنكر حجيته في[٧] القسم[٨] الأول، ومنهم من أنكر حجية الضرب الأول، لكن[٩] الذي[١٠] نجد من الجميع حتى من المنكرين[١١] أنهم يستدلون بأصالة عدم النقل، مثلاً يقولون: الأمر حقيقة في الوجوب في عرفنا،

---

(١) في المصدر، و(ع)، و(ر)، و(ك): «غير معلوم» غير موجودة.

(٢) في المصدر: «يقينا؛ فالطهارة مستصحبة، فالمذي ليس بناقض شرعاً، ومثل ذلك: وجدان الماء حين الصلاة للمتيمم الفاقد له، فيحكم بعدم ناقضيته للتيمم شرعاً» مكان «فليس بناقض».

(٣) في (ش): «أنّا» غير موجودة.

(٤) العبارة في المصدر: «والضرب الثاني: عكس الضرب الأول؛ و هو أنّ ثبوت الحكم الشرعي لموضوع معين معلوم جزماً، لكن لا ندري هل تحقق ذلك الموضوع أم لا؟ مثلاً: ندري أنّ البول ناقض للوضوء البتة، لكن نشك أنّ بعد الوضوء هل حدث البول أم لا». وفي (ع)، و(ر)، و(ك) يوجد خرم من «أم لا» إلى «تحققه».

(٥) في (ر): كلمة غير بيّنة مكان «هذا».

(٦) في (س): «رحمهم الله».

(٧) في المصدر: «في» غير موجودة.

(٨) في (ي)، و(ك): «قسم».

(٩) في (س): «ولكن».

(١٠) في (ر)، و(ش)، و(ك): «الذي» غير موجودة.

(١١) في المصدر: «مطلقاً» بعد «المنكرين»، وفي (ع)، و(ي): «المنكر».

فكذلك لغة[١]، لأصالة عدم النقل[٢]، ويستدلون أيضاً بأصالة بقاء معنى[٣] اللغوي، فينكرون الحقيقة الشرعية إلى غير ذلك، كما لا يخفى على المتتبع[٤].

والأخباريون أيضاً صرحوا بحجية الاستصحاب في الموضوع[٥] الشرعي على ما ذكره الشيخ الحر رحمه الله[٦][٧]، فهم[٨] يقولون بحجية القسم الأول والضرب الثاني، والفاضل صاحب الذخيرة[٩] صرح[١٠] بحجية الضرب الثاني[١١]، ولعله موافق للأخباريين، والوحيد في شرح الدروس[١٢] فصّل تفصيلًا آخر يظهر لك» [١٣] انتهى.

وفيه زلّات أوجبت خفاء الأمر على من تأخر عنه:

منها: حصر الاستصحاب في ما ذكره الذي لا ينطبق إلّا على استصحاب حال الشرع، مع أنّك قد عرفت أنّه عند أهل الفن ينقسم إلى أقسام أربعة، وهذا هو الذي

---

(١) في النسخة المعتمدة من المصدر: «فكذا»، وفي نسخة بدل منه «فكذلك»، وفي (ي): «وكذلك»، وفي (ع): «قيل» مكان «لغة».

(٢) في (س): يوجد خرم من «مثلا» إلى «النقل».

(٣) في (ع)، و(ي)، و(ك): «المعنى».

(٤) في (س): من «كما» إلى «المتتبع» غير موجودة.

(٥) في (ر): «موضوعي».

(٦) في (س): «رحمه الله» غير موجودة، وفي (ي)، و(ك): «قدس سره».

(٧) انظر: الفوائد الطوسية: ٢٠١.

(٨) في (ش): «فإنهم»، وفي (ي): «منهم».

(٩) في (ع): «رحمه الله».

(١٠) في (ي): «صرح» غير موجودة.

(١١) انظر ذخيرة المعاد في شرح الإرشاد ١: ١٧٢.

(١٢) انظر: مشارق الشموس في شرح الدروس: ٧٦.

(١٣) الرسائل الأصولية: ٤٢٣.

يوهم كونه مورداً لجميع[١] الأقوال، مع أنّك قد عرفت اختلاف مورد الكلمات، وأنّه لا نزاع ولا اختلاف بينهم عند التحقيق[٢].

ومنها: تقسيمها[٣] إلى ما يتعلق بمتعلقات الأحكام الشرعيّة وما يتعلق بها توطئة لنقل الأقوال مع أنّ التفصيل لا معنى له، ولم يصدر عن أحد، وقد تبيّن أنّ هذه المسألة ليس ممّا يختلف فيه الأخباريون والمجتهدون، ولم يمنع أحد جريان الاستصحاب في متعلقات الحكم، كما أنّه لم ينكر أحد من الأخباريين جريان الاستصحاب بمعنى العموم والإطلاق[٤] في أحكام الله تعالى[٥]، وإنّما[٦] منعوا من استصحاب حال الشرع، ولا اختلاف بينهم وبين المجتهدين من هذه الجهة، بل لم يذهب إلى حجية استصحاب حال الشرع أحد ممن يعتد به من العامة أيضاً[٧].

ومنها: حكمه بشهرة القول بحجية الاستصحاب بالمعنى الذي ذكره بين الفقهاء، مع أنّك قد عرفت أنّه لم ينسب إلى أحد، وقد عرفت[٨] أنّ الشيخ تَدَّسَّ حكم بأنّه من الخرافات، كما أنّ المحقق حكم بأنهم معرضون عنه، وقد رأيت إنكار كل من تقدم لذلك، ولا يخفى على من له أدنى خبرة أنّه لم يعمل به عامل في شيء من أبواب الفقه، بل يلزم من[٩] البناء عليه فقه جديد، فالاستصحاب بهذا المعنى ممّا

---

(١) في (ر): «جمع».

(٢) في (ر): «عند التحقيق» غير موجودة.

(٣) في (ع)، و(س)، و(ر)، و(ش)، و(ي)، و(ك): «تقسيمه».

(٤) في (ع)، و(س)، و(ر)، و(ش)، و(ي)، و(ك): «الإطلاق والعموم».

(٥) في (ع)، و(ش)، و(ي)، و(ك): «تعالى» غير موجودة، و(ر): «كلية» مكان عبارة «الله تعالى».

(٦) في (س): صفحة ونصف تقريبا بيضاء، ثم يُكرر: «الاستصحاب بمعنى الإطلاق والعموم في أحكام الله»، فيُكمل: «وإنّما...إلى آخره»

(٧) في (س)، و(ر): «أيضا» غير موجودة.

(٨) في (ر) يوجد خرم من «أنّه» إلى «عرفت».

(٩) في (ع)، و(س)، و(ش)، و(ي)، و(ك): «يلزم من» غير موجودة، وفي (ر) إضافة لما تقدم أيضاً

قضت ضرورة الفقه بخلافه، كما أنّ الاستصحاب -بمعنى عدم الاعتناء باحتمال المزيل- قضت ضرورة الدين بحجيته، فنسبة الاختلاف إلى الفقهاء وهم وخلط.

ومنها: قوله: «ولكن نجد[1] .. إلى آخره»، فإنّ هذا اعتراض منه على المنكرين، يعني أنّ المنكر يلتزم به من حيث لا يشعر؛ فإنّه لا مناص له عن التعويل عليه في المواطن المزبورة.

وقد تبيّن لك ممّا حققنا[2] أنّ الأخذ بالاقتضاء ممّا لم يتأمل في العمل به ذو مسكة، وتلك المسائل من فروعه إلّا أصالة عدم النقل، فإنّه باطل لا وجه للتعويل عليه، وسيتضح أنّ[3] في ما حكي من الأقوال، وفي كلمات من تأخر[4] قدست أسرارهم في المقام[5] مفاسد انكشفت بما[6] حققناه، صفحنا عن التعرض لها، مخافة الإطناب.

«بل» غير موجودة.

(١) في (ي)، و(ك): «و» غير موجودة، وفي (ش): «الذي» قبل «نجد».

(٢) في (ر): «حققناه».

(٣) في (ع)، و(س)، و(ش)، و(ي)، و(ك): «الحال» مكان «أنّ»، وكذلك في (ر): وقبلها عبارة «إن شاء الله».

(٤) في (ع)، و(ر)، و(ش)، و(ي)، و(ك): «عنه» بعد «تأخر».

(٥) في (ر): «في المقام» غير موجودة.

(٦) في (ك): «لما».

في بيان نقل الأقوال في الاستصحاب

فلنشرع في المقصد الأول، فنقول بعون الله تعالى: إنّه ربما يتوهم أنّ فيه أحد عشر قولاً أو أزيد:

الأول: الحجية مطلقاً[١].

الثاني: عدمه[٢] كذلك.

الثالث: التفصيل بين العدمي والوجودي[٣].

الرابع: التفصيل[٤] بين الأمور الخارجية وبين الحكم الشرعي مطلقاً، فلا يعتبر في الأول.

الخامس: التفصيل بين الحكم الشرعي الكلي وغيره، فلا يعتبر في الأول[٥] إلّا في عدم النسخ.

السادس: التفصيل بين الحكم الجزئي وغيره، فلا يعتبر في غير الأول[٦].

---

(١) في (ر): «مطلقاً» غير موجودة.

(٢) في (ش)، و(ر)، و(ي)، و(ك): «عدمها»، في (ر): «كذلك» غير موجودة.

(٣) في (ر): «الوجودي والعدمي».

(٤) في (ر): «والرابع»، و«التفصيل» غير موجودة.

(٥) في (ع) يوجد خرم من «الخامس» إلى «الأول».

(٦) في (ع): «الأول» غير موجودة.

السابع: التفصيل[١] بين الأحكام الوضعية -يعني[٢] نفس الأسباب والشروط والموانع والأحكام التكليفية التابعة لها- وبين غيرها من الأحكام الشرعية، فيجري في الأول دون الثاني[٣].

الثامن: التفصيل بين ما ثبت بالإجماع[٤] وغيره، فلا يعتبر في الأول.

التاسع: التفصيل[٥] بين كون المستصحب ممّا ثبت -بدليل أو من الخارج- استمراره، فشك في الغاية الرافعة له وبين غيره، فيعتبر في الأول دون الثاني، ويتوهم أنّه ظاهر المعارج.

العاشر: هذا التفصيل مع اختصاص وجود[٦] الغاية بالشك، ويستظهر من الفاضل السبزواري رحمه الله[٧].

الحادي عشر: زيادة الشك في مصداق الغاية من جهة اشتباه[٨] المصداقي دون المفهومي، ويستظهر من الوحيد الخونساري.

والحق أنّه ليس[٩] في المسألة إلاّ قولين، والحق هو الثاني منهما، فلا بُدّ من التعرض لكل واحد منها، وبيان فساد النسبة ونفس القول.

---

(١) في (ش): توجد احالة لحاشية بأنّه في نسخة بدل يوجد: «بين التكليفي الغير التابع للحكم الوضعي وغيره فلا يعتبر في الأول».

(٢) في (ي)، و(ك): «يتبنى» مكان «يعني».

(٣) العبارة في (ر): «السابع: بين ما يثبت بالإجماع وغيره، فلا يعتبر في الأول».

(٤) العبارة في (ر): «التفصيل بين التكليفي التابع للحكم الوضعي»، وفي (ي): «لإجماع».

(٥) في (ع) يوجد خرم من «بين الأحكام» إلى «التفصيل».

(٦) في (ش): «بوجود» وفوقها وما بعدها رموز لم اهتد لمعناه.

(٧) في (ي): «رحمه الله» غير موجودة.

(٨) في (ك): «الاشتباه».

(٩) في (ك): «ليس» غير موجودة.

«احتج للقول الأول بوجوه:

منها: أنّه لو لم يكن الاستصحاب حجة لم تستقم استفادة الأحكام من الأدلة اللفظية لتوقفها[١] على أصالة عدم القرينة، والمعارض، والمخصص والمقيد، والناسخ وغير ذلك»[٢].

وفيه[٣]: أنّ هذا إنّما يثبت حجية الاستصحاب بمعنى الأخذ بالمقتضي عند احتمال المزيل لا استصحاب حال الشرع، فالاستدلال في نهاية الجودة، لكنّه أجنبي عن محل[٤] الكلام، فجعله دليلًا للمثبتين مطلقاً غلط، فإنّ كلاً من القرينة المعاندة والمعارضة، والمقيد والمخصص[٥]، والناسخ -وما يشبهها- موانع تمنع من[٦] ترتب ما تقتضيه الكلمة لو خليت ونفسها[٧]، وهل يخفى على ذي مسكة أنّ الشك في المواطن المزبورة إنّما هو في المزيل لا في الموضوع؟! كلا ثم كلا، أم[٨] كيف يمكن الحكم بعد استقامة استنباطه[٩] الأحكام واستفادتها من الأدلة إلّا باستصحاب حال الإجماع، مع أنّه لا يتوقف عليه شيء من الأصول[١٠] والفروع، بل إنّما ينهدم به الدين.

---

(١) في (ك): «لتوقفها» غير موجودة.

(٢) فرائد الأصول ٣: ٨٣.

(٣) في (ش): عنوان في الحاشية بغير خط الناسخ، وهو: «بيان أدلة المثبتين».

(٤) في (ع)، و(ر): «محل» غير موجودة.

(٥) في (ع)، و(س)، و(ر)، و(ش)، و(ي)، و(ك): «والمخصص والمقيد».

(٦) في (ش)، و(ي)، و(ك): «ما» مكان «من».

(٧) في (ر): «طبعه» قبل «نفسها».

(٨) في (ع): «أم» غير موجودة.

(٩) في (ع)، و(ر)، و(ش)، و(ي)، و(ك): «استنباط».

(١٠) العبارة في (ي): «عليه من الأصول شيء».

وأورد عليه[١]: «بأنّ تلك الأصول قواعد لفظية مجمع عليها بين العلماء وجميع أهل اللسان في باب الاستفادة، مع أنّها أصول عدمية لا يستلزم القول بها القول باعتبار الاستصحاب مطلقاً، إمّا لكونها مجمعاً عليها بالخصوص، وإمّا لرجوعها إلى الشك في الرافع»[٢].

وفيه: أنّه إن[٣] أراد بكونها قواعد لفظية أنّ اللفظ مجراها وأنّ هذه العناوين لا تتحقق إلّا في الألفاظ فهو كذلك، إلّا أنّ هذا لا ينافي عموم القاعدة لغير[٤] الألفاظ، فأصالة عدم المانع تجري في جميع الموارد، وهو أصل واحد، والتعدد إنّما جاء من قبل المتعلق، فإذا كان المانع[٥] المحتمل هو القرينة المعاندة للمعنى الحقيقي عبّر عنه بأصالة الحقيقة[٦] وأصالة عدم القرينة، وإذا كان ما يقتضي التقييد والتخصيص[٧] عبرّ عن الأصل المزبور بأصالة العموم والإطلاق وأصالة عدم التخصيص والتقييد[٨].

في ردّ من ردّ على الردّ في استدلال الأولين

وإن أراد أنّ هذه الأصول استصحابات خاصة ثبت اعتبارها في مواردها بالدليل فلا يقاس عليها غيرها.

---

(١) في (ش) حاشية غير مُعلّمة أهي من الناسخ أم من بعض مالكيها، إلّا أنّ خطها يشبه إلى حد كبير خط العنوان الذي أشرنا له في ما تقدم، والذي يرجح -من لفظها- أنّها ليست للمصنف تدّش، وهي: «المورد شيخ مشايخنا قدس الله نفسه في الرسائل».

(٢) فرائد الأصول ٣: ٨٣.

(٣) في (ع): «إن أنّه»، وفي (ي)، و(ك): «إن» غير موجودة.

(٤) في (ك): «بغير».

(٥) في (ر): «المانع» غير موجودة.

(٦) في (ر): «بالحقيقة» مكان «بأصالة الحقيقة».

(٧) في (ي)، و(ك): «والتخصيص» غير موجودة.

(٨) في (ع)، و(س)، و(ش)، و(ك): «المخصص والمقيد».

ففيه: أنّ أصالة عدم المانع لا اختصاص لها بمورد من الموارد، بل لا ينتظم أمر الدين إلّا بها وبناء أبواب الفقه عليها، وقد أجمع القوم على العمل بها في جميع الموارد[١].

ألا ترى أنّ الأستاد الأعظم نور الله ضريحه -بعد ما نقل القول بانكار الحجية مطلقاً عن البعض- قال[٢]: «لكن العمل بالأصول في تلك الموارد ممّا لم يتأمل فيها أحد»، فالأصول اللفظية ليست أصولاً متعددة ولا مغايرة[٣] للاستصحاب الجاري في الأحكام، بل إنّما الجاري في جميع المقامات أصل واحد بإجماع من[٤] سلف من أهل الفن، وتوهم كونها مثبتة فاسد على ما سيتضح -إن شاء الله تعالى- عند التعرض للشرايط[٥]، إن شاء الله تعالى[٦].

والحاصل: أنّ كونها قواعد لفظية حق متين لا ينكره أحد، لكنها قاعدة واحدة لا يعقل التفصيل في مجاريها[٧] على ما سيتضح، إن شاء الله تعالى.

ومنه يظهر ما في قوله: «مجمع عليها ... إلى آخره»؛ فإنّ هذا عين مرام[٨] المستدل، حيث إنّ الإجماع على التفريع إجماع على الأصل، فحجية الأصل هي الموجبة لصحة الفروع واستقامة أمر الاستفادة، بل الإجماع على العمل بهذه القاعدة لا اختصاص لباب الاستفادة به[٩]، بل هو قائم[١٠] على العمل بها -في تمام أبواب الفقه- من

---

(١) في (ر) يوجد خرم من «بل» إلى «الموارد».

(٢) في (ي): «قال» غير موجودة.

(٣) في (ش): «متغايرة».

(٤) في (ع): «بالإجماع ممن» وفي (ر): «بالإجماع عن»، وفي (ي): «بالإجماع».

(٥) في (ر): «من الشرائط» وفوقها بخط دقيق «كذا في النسخة».

(٦) في (س)، و(ش): «إن شاء الله تعالى» غير موجودة، وفي (ك): من «عند» إلى «تعالى» غير موجودة.

(٧) في (ع)، و(ر): من «لا ينكره» إلى «مجاريها» غير موجودة.

(٨) في (ي): «مراد».

(٩) في (ر): «به» غير موجودة.

(١٠) في (ش): «القائم».

الفقهـاء قاطبة، بل من العقلاء في جميع أمورهم كما ادعاه جماعة، وسـيتضح الحال، إن شاء الله تعالى.

والحاصـل: أنّ المسـتدل[١] يدعي أنّ الأصـول اللفظية إنّما يعمـل بها من حيث تفرعها على أصل متين ينشعب إليها، فلو كان الأصل فاسداً لم يستقم أمر الاستفادة، والإيـراد[٢] عليـه بأنّه ثابت بالإجمـاع في خصوص المقام لا محصل لـه إلّا أن يكون المراد منع التفريع، ودعوى اختصاص الألفاظ بهذه الضوابط وفساده عند أهل الفن أوضح من أن يبيّن، كما لا يخفى على المتتبع.

قوله: «مع أنّها أصول عدمية ... إلى آخره[٣]».

فيه: أنّـه لا معنى للفرق بين الأصول الوجودية والعدمية، وأنّ[٤] اسـتصحاب عدم الرافع[٥] لا معنى له إلاّ التشـبث بالمقتضي، كما أنّ استصحاب الأثر لا معنى له إلّا عـدم الاعتناء باحتمال المانع، فلا اختلاف إلّا في التعبير، وسـيزداد هذا اتضاحا إن شاء الله تعالى.

فظهر فسـاد قوله: «إمّا لكونها مجمعا عليها بالخصـوص»؛ فإنّ هذا الاحتمال لا مجال له.

وأمّا قوله: «وأمّا لرجوعها إلى الشـك في الرافع» فهو حق متين، ولكن المستدل لا يريد إلّا إثبات هذه القاعدة، وتوهم أنّه استدلال لإثبات حجية استصحاب حال الشرع قد أوضحنا فساده.

---

(١) في (ك): «المستقل».

(٢) في (ر): «فالإيراد».

(٣) في (ش): «إلى آخره» غير موجودة.

(٤) في (ك): «فأنّ».

(٥) في (ي): «المانع».

ومنها: ما تقدم عن المعارج من «أنّ المقتضي للحكم الأول ثابت[١]، والمعارض[٢] لا يصلح رافعاً[٣]، فيجب الحكم بثبوته في الآن الثاني، أمّا أنّ المقتضي ثابت فلأنّا[٤] نتكلم على هذا التقدير ... إلى آخره»[٥].

وليت شعري هل يخفى على أحد صراحة قوله «إنّا نتكلم على هذا التقدير»؟! أي تقدير ثبوت المقتضي في أنّ المدعى إنّما هو عدم الاعتناء باحتمال الرافع بعد إحرازه[٦]، فمن أعجب الأمور جعل هذا دليلًا لحجية[٧] استصحاب حال الشرع.

في أنّ ما صنعه الشيخ تدثر أعجب ممّا صنعه المحقق تدثر

وأعجب من هذا ما صنعه شيخنا تدثر[٨] حيث[٩] أنّه جعل القول التاسع -الذي اختاره- مذهبا للمحقق تدثر[١٠]، ومع ذلك جعل هذا الدليل منه للقول الأول مع صراحته في ما نسبه إليه من التفصيل[١١][١٢].

---

(١) في المعارج: «فيثبت الحكم» بعد «ثابت».

(٢) في (ع): «والعارض»، وفي (ر): «الفرض».

(٣) في (س): «إلى آخره» بعد «رافعا».

(٤) في (س): «فلا».

(٥) قد مرّ تخريج المطلب عن المعارج، وبما أن المصنف في مقام مناقشة الشيخ الأعظم تدثر فسنذكر كتابه، وهو فرائد الأصول ٣: ٨٣.

(٦) في (ك): «بعد إحرازه» مكررة.

(٧) في (ر): «حجية».

(٨) في (ع)، و(ش): «الأستاد» تدثر، وفي (ي)، و(ك): «الأستاد» قبل «شيخنا».

(٩) في (ر): «حيث» غير موجودة.

(١٠) في (ع)، و(ر)، و(ش)، و(ي)، و(ك): «تدثر» غير موجودة، وفي (س): «رحمه الله».

(١١) في (س): من «ومع» إلى «التفصيل» غير موجودة.

(١٢) انظر: فرائد الأصول ٣: ٥١.

ومنشأ هذه الزلة[١] أنّ ما اختاره المحقق تدّش[٢] ليس تفصيلاً في الحجية، بل القاعدة الشريفة لا حقيقة لها سوى ذلك، فهذا دليل للقول بحجية القاعدة[٣] مطلقاً، بل لا معنى للتفصيل فيها، وإنّما يتوهم التفصيل بعد خلط الأمور المتباينة والأصول المستقلة وجعلها معنى واحداً، وقد أشرنا إلى[٤] ما أورد على هذا الاستدلال وإلى ما فيه، فتفطن.

وبالجملة، فكون هذا دليلاً للحجية مطلقاً دليل على أنّ ما اختاره المحقق رحمه الله[٥] ليس تفصيلاً في الأخذ بالحالة السابقة.

«ومنها: أنّ الثابت في الزمان[٦] الأول ممكن الثبوت في الآن الثاني، وإلّا لم يحتمل البقاء، فيثبت بقاؤه ما لم يتجدد مؤثر العدم؛ لاستحالة خروج الممكن عمّا عليه بلا مؤثر، فإذا كان التقدير تقدير[٧] عدم العلم بالمؤثر فالراجح بقاؤه، فيجب العمل عليه»[٨].

وهذا الكلام خال من[٩] التحصيل، حيث إنّ محصله الاستدلال على إمكان الثبوت في الآن الثاني بالاحتمال، ودعوى الملازمة بين أحكام[١٠] الثبوت ورجحانه

---

(١) في (س): «هذا» مكان «هذه»، و«الزلة» غير موجودة.

(٢) في (س): «تدّش» غير موجودة.

(٣) في (ش): «هذه» بعد «القاعدة».

(٤) في (ي): «إلا» مكان «إلى».

(٥) في (ع)، و(ر)، و(ش): «تدّش»، وفي (ي)، و(ك): «رحمه الله» غير موجودة.

(٦) في (ر)، و(ش): «الآن» مكان «زمان».

(٧) في (ي): «تقدير» غير موجودة.

(٨) انظر: فرائد الأصول٣: ٨٣.

(٩) في (س)، و(ر)، و(ش)، وفي (ي)، و(ك): «عن».

(١٠) في (ع)، و(ي): «إمكان» مكان «أحكام».

والملازمة بين[١] الرجحان ووجوب العمل، والكل بين الوهن ضروري الفساد[٢].

توضيح[٣] الحال: أنّ محصل الاستدلال أنّ البقاء راجح مظنون، وكل راجح[٤] يجب العمل به، أمّا الأول فلأنّه[٥] ممكن، وكل ممكن مظنون البقاء، أمّا أنّه ممكن فلأنّه محتمل بالفرض، والمستحيل لا يكون محتملاً، وأمّا أنّ كل ممكن مظنون البقاء فلاستحالة خروج الممكن عمّا عليه بلا مؤثر، فإذا كان التقدير تقدير عدم العلم فيرجّح[٦] بقاؤه.

وفيه: أنّه لا ملازمة بين الإمكان والبقاء[٧] بالضرورة، كما أنّه لا معنى للاستدلال على الإمكان بالاحتمال، ولو أريد من الإمكان الاحتمال[٨] فلا معنى للاستدلال[٩]، كما أنّه لا معنى للتشبث[١٠] باستحالة خروج الممكن عمّا عليه بلا مؤثر على احتمال بقائه أو[١١] رجحانه، ولا معنى لتفريع الرجحان على مجرد احتمال[١٢] البقاء، ولا وجه لوجوب العمل بالراجح مطلقاً على[١٣] تقدير تحقق الرجحان.

---

(١) في (ر) يوجد خرم من «أحكام» إلى «بين».

(٢) في (س): «ضروري الفساد» غير موجودة.

(٣) في (ع): «و» قبل «توضيح».

(٤) في (ر): «مظنون» بعد «راجح».

(٥) في (ر): «فأنّه».

(٦) في (ش): «فيترجح».

(٧) في (ع)، و(س)، و(ر)، و(ش)، و(ي)، و(ك): «ظن» قبل «البقاء».

(٨) في (ك) يوجد خرم من «ولو» إلى «الاحتمال».

(٩) في (ي) يوجد خرم من «على» إلى «الاستدلال».

(١٠) في (ك): «للتشبث» غير موجودة.

(١١) في (ر): «و».

(١٢) في (ر): «احتمال» غير موجودة.

(١٣) في (ك): «على» غير موجودة.

وبالجملة، فهذا الكلام إمّا[١] يرجع محصله إلى ما أفاده المحقق ﵀[٢] في ما تقدم وإمّا لا معنى له.

فنقول: إنّ[٣] المراد أنّ[٤] الشك في البقاء ليس إلّا من جهة الشك في الرافع، فإنّه إذا كان من جهة الشك في الموضوع -كما هو[٥] الحال في المتنازع فيه- لم يكن الشك في البقاء، بل في سراية الحكم، وهو[٦] في الحقيقة شك في الحدوث، فالمراد بإمكان الثبوت الصلوح الذي هو عبارة عن الاقتضاء، والاستدلال عليه باحتمال البقاء متين جيد، فإنّ معناه التمسك[٧] بالفرض يعني بعد إن كان الكلام في الشك في البقاء، فلا إشكال في وجود المقتضي بالنسبة إلى الحكم في الآن الثاني.

فهو نظير قول المحقق ﵁ في المعارج: «إنّ المقتضي للحكم الأول ثابت؛ لأنّا نتكلم على هذا التقدير». وقوله: «فيثبت بقاؤه ما لم يتجدد[٨] مؤثر العدم»، نظير قول المحقق ﵁[٩]: «فيبقى الحكم الثابت سليماً عن الرافع» فهو إشارة إلى الأصل المعهود المفروغ عن حجيته.

ومعنى قوله: «لاستحالة خروج الممكن ... إلى آخره» أنّ المقتضي المستجمع للشرايط[١٠] يستحيل أن يختلف أثره عنه إلّا بوجود الرافع، فلا[١١] يحتمل انتفاء الأثر

---

(١) في (ي)، و(ك): «إنّما».

(٢) في (ع)، و(ي)، و(ك): «﵀» غير موجودة، وفي (ر)، و(ش): «﵁».

(٣) في (س): «لأنّ».

(٤) في (ر): «أنّ» غير موجودة.

(٥) في (ر): «تقدم» قبل «هو».

(٦) في (ر): «فهو».

(٧) في (ش): «بالمقتضي» بعد «التمسك».

(٨) في (ر): «يجدد».

(٩) في (ع)، و(س)، و(ش)، و(ي)، و(ك): «﵁» غير موجودة.

(١٠) في (ر): «للجميع» قبل «الشرايط».

(١١) في (ع)، و(ي)، و(ك): «ولا».

إلّا من جهة وجود الرافع، وعدم الاعتناء باحتمال الرافع ممّا لم يتأمل فيه أحد.

وهذا معنى كون الراجح بقاؤه، وإطلاق الرجحان على هذا الأصل شايع في لسان أهل الفن، إلّا ترى إلى[١] ما تقدم عن[٢] الفوائد المدنية حيث قال: «مرادهم من الراجح ما يرجح[٣] إذا خلي الكلام ونفسه أي لم يكن قرينة صارفة»، إلى أن قال: «والمراد من الأصل في قولهم: الأصل براءة الذمة هذا المعنى، وكذلك من[٤] قولهم: الأصل في الماء عدم تنجسه» فهذا صريح في أنّ المراد من الرجحان الرجحان الاقتضائي، فالبقاء راجح عند الشك في الرافع، بمعنى أنه يقتضي[٥] ثبوت الاقتضاء.

وهذا معنى كلام العضدي إنّ كل ما كان[٦] فهو[٧] مظنون البقاء، وقد تقدم سابقاً أنّ المراد بالظنّ إنّما هو الظهور الأصلي كما دلت عليه عبارة الذكرى، حيث قال: «معنى قولنا: اليقين لا يرفعه الشك، لا نعني به اجتماع اليقين و[٨] الشك في زمان واحد، لامتناع ذلك؛ ضرورة أنّ الشك في أحد[٩] النقيضين يرفع يقين الآخر، بل المعني أنّ اليقين الذي كان في الزمان الأول لا يخرج عن حكمه بالشك في الزمان الثاني[١٠] لأصالة بقاء ما كان على ما كان فيؤول[١١] إلى اجتماع الظنّ والشك في

---

(١) في (س)، و(ي): «إلى» غير موجودة.

(٢) في (ر): «من».

(٣) في (ع)، و(س)، و(ر)، و(ش)، و(ي)، و(ك): «يترجح».

(٤) في (س): «من» غير موجودة.

(٥) في (ع)، و(س)، و(ر)، و(ش)، و(ي)، و(ك): «مقتضي».

(٦) في (ر): «إنّ» مضروب عليها، و«كل» بعد «كان».

(٧) في (ي): «فهو» غير موجودة.

(٨) في (ش): «مع» مكان «و».

(٩) في (ك): «واحد».

(١٠) في (ك): «الثاني» غير موجودة.

(١١) في (ش): «فهو يؤول»، وفي الحاشية «فيؤول» على أنّها عن نسخة بدل.

الزمان الواحد، فيرجح الظنّ عليه»[١].

فـإنّ تفريع اجتماع الظنّ والشـك على[٢] أصالة بقاء مـا كان -وأنّ الاعتماد على الأصل يوجب الأول إلى اجتماع الظنّ والشـك- لا معنـى له إلّا ذلك، وإلّا فالظنّ كالقطع في اسـتحالة الاجتماع مع الشـك، مـع أنّ الاصل لا معنـى لإفادته للظن، فالظنّ كناية عن ظهور غير علمي، وهذا معنى الظنّ النوعي أي[٣] ظهور غير علمي ناشٍ عن كون الحكم مقتضى تخلية الشيء ونفسه.

ومـا يتوهـم أنّ معنى الظنّ النوعي أنّه لو خلي وطبعـه يفيد الظنّ من الأغلاط؛ فإنّ الحكم -على هذا التقدير- قطعي لا ظني؛ فإنّ معنى التخلية عدم المانع، وتخلف المعلول عن العلة التامة ضروري الاسـتحالة، وقـد أوضحنا الحال فيه في مبحث[٤] الظنّ بما لا مزيد عليه.

وبـما حققناه[٥] يظهر أنّه لا قائل باعتبار اسـتصحاب حـال الشرع، وأنّ مراد[٦] الشـافعية أيضـاً التمسـك بالإطلاق، حيث إنّ مـا ثبت دام هو المبنـى للظنّ، كما[٧] صرح به في الذكرى، وحيث كان الظنّ والرجحان عبارتين عن الظهور الاقتضائي، كـما[٨] عرفت، فالمـراد بأصالة بقاء ما كان هـذا المعنى، غاية الأمر أنّ القائل اشـتبه عليه الأمر في مسـألة المتيمم، كما أنّه اشـتبه على الغزالي في مسـألة الخارج من[٩] غير

(١) انظر: ذكرى الشيعة في أحكام الشريعة ٢: ٢٠٧.

(٢) في (ك): «إلا» قبل «على».

(٣) في (ي): «أو».

(٤) في (ر): «مبحث» غير موجودة.

(٥) في (ر): «مما»، وفيها وفي (ع)، و(س)، و(ي)، و(ك): «حققنا».

(٦) في (ر): «مبحث» قبل «مراد».

(٧) في (ي): «على» قبل «كما»، وفي (ك): «على ما» مكان «كما».

(٨) في (ش): «على» مكان «كما».

(٩) في (ر): «عن».

السبيلين، وعلى السيد رحمه الله[١] في البلد الواقع على ساحل البحر.

في خفاء معنى الظنّ على جمع من العلماء

وبما حققناه[٢] ظهر فساد ما صدر عن جماعة، لخفاء[٣] معنى الظنّ عليهم، ونحن نقتصر على التعرض لما أفاده الأستاد أعلى الله مقامه[٤]، قال، بعد[٥] نقل هذا الاستدلال: «مع[٦] أنّ مرجع هذا الوجه إلى ما ذكره العضدي وغيره من أنّ ما تحقق وجوده ولم يظن عدمه أو لم يعلم عدمه فهو مظنون البقاء.

ومحصل الجواب عن هذا وأمثاله -من أدلتهم الراجعة إلى دعوى حصول ظن[٧] البقاء[٨]- منع كون مجرد وجود[٩] الشيء سابقاً مقتضياً لظن بقائه، كما يشهد له تتبع موارد الاستصحاب»[١٠] انتهى.

وقد عرفت أنّ ما أفاده من رجوعه إلى ما ذكره حق متين، والتقييد -بعدم الظنّ بالعدم- إنّما هو لارتفاع موضوع الأصل[١١] بالدليل؛ فإنّ الظنّ كناية عن الظهور الغير العلمي، فهو إشارة إلى أنّ الرافع لموضوع الأصل والمانع من جريانه

---

(١) في (ع)، و(س)، و(ر)، و(ش)، و(ي)، و(ك): «رحمه الله» غير موجودة.

(٢) في (س)، و(ش)، و(ي)، و(ك): «حققنا».

(٣) في (ك): «الخفاء».

(٤) في (س): «أعلى الله مقامه» غير موجودة،، وفي (ر)، و(ش): «قدس سره».

(٥) في (ش)، و(ك): «بعدما».

(٦) في (ع)، و(س)، و(ر)، و(ش)، و(ي)، و(ك): «مع» غير موجودة.

(٧) في (ي)، و(ك): «الظن».

(٨) في (ر): «بالبقاء».

(٩) في (ر)، و(ي): «وجود» غير موجودة.

(١٠) فرائد الأصول ٣: ٨٧.

(١١) في (ر): «والمانع» بعد «الأصل».

مطلق الانكشاف وإن لم يكن علما، كما أنّ[١] المراد بالعلم في بعض العبارات مطلق الانكشاف[٢] وإن كان بدليل معتبر أو أصل كذلك.

وحينئذ، فالمراد بالكون إنّما هو الكون الاقتضائي، وحينئذ فلا يتجه الجواب المذكور؛ فإنّه لم يدع القائل وجود الظنّ الشخصي بمجرد عدم الظنّ بالخلاف، مع أنّ المفروض كون الرافع مشكوكا فيه؛ ضرورة استلزام الشك في الرافع للشك[٣] في الأثر، مع أنّ مقتضى هذا[٤] التوهم التسالم على كلية الكبرى.

في بيان فساد ما أفاده الشيخ قدس سره

ولا يخفى أنّ اعتبار مطلق الظنّ خلاف ما عليه العاملون بالاستصحاب المستندون إلى هذا الدليل من أصحابنا.

ثم قال: «مع[٥] أنّه إن أريد اعتبار الاستصحاب من باب الظنّ النوعي -يعني[٦] لمجرد كونه لو خلي وطبعه يفيد الظنّ بالبقاء وإن لم يفده فعلا لمانع- ففيه[٧] أنّه لا دليل على اعتباره أصلاً.

وإن أريد اعتباره[٨] عند حصول الظنّ منه فعلا[٩]، فهو وإن استقام على ما

---

(١) في (ر): «كأنّ» مكان «كما أنّ».

(٢) في (ع)، و(س) يوجد خرم من «وإن لم» إلى «الانكشاف».

(٣) في (م)، و(ر): «الشك»، وما أثبتناه عن (ع)؛ لأنّه الصحيح.

(٤) في (ي): «هذا» غير موجودة.

(٥) في (ر): «على» مكان «مع».

(٦) في (ر): «يعني» غير موجودة.

(٧) في (ك): «وفيه».

(٨) في (ك) يوجد خرم من «أصلا» إلى «اعتباره».

(٩) في المصدر: «فعلا منه»، ، وفي (س): من «ففيه» إلى «فعلا» غير موجودة.

يظهر من[١] بعض من[٢] قارب عصرنا من أصالة حجية الظنّ، إلّا أنّ القول باعتبار الاستصحاب -بشرط حصول الظنّ الشخصي منه- حتى أنّه في المورد الواحد يختلف الحكم باختلاف[٣] الأشخاص والأزمان وغيرها- لم يقل به أحد في ما أعلم، عدا ما يظهر من شيخنا البهائي قدّس سرّه[٤] في عبارته المتقدمة، وما ذكره قدّس سرّه[٥] مخالف للإجماع[٦] ظاهراً؛ لأنّ بناء العلماء في العمل بالاستصحاب في الأحكام الجزئية والكلية والموضوعات، خصوصاً العدميات على عدم مراعاة الظنّ الفعلي»[٧] انتهى.

وقد أجاد، حيث قال: «إنّ اعتبار الاستصحاب من باب الظنّ الشخصي لم يقل به أحد»، وقد عرفت أنّها زلّة من شيخنا[٨] البهائي قدّس سرّه[٩] لا مذهب له[١٠]؛ فإنّ الالتزام به في الفقه خروج عن الطريق المستقيم[١١] على ما بيناه في ما مرّ، كما أنّ اعتباره الظنّ من باب النوعي[١٢] بالمعنى الذي ذكره لا وجه له[١٣]، إلّا أنّك قد عرفت أنّ

---

(١) في (ك): «من» غير موجودة.

(٢) في (ك): «من» غير موجودة.

(٣) في (ي): «بالنسبة إلى» مكان «الحكم باختلاف».

(٤) في (ع)، و(ر): «رحمه الله»، وفي (س): «قدّس سرّه» غير موجودة.

(٥) في (س): «قدّس سرّه» غير موجودة.

(٦) في (س): «الإجماع».

(٧) فرائد الأصول ٣: ٨٧.

(٨) في (س): «اشتباه» مكان «زلّة»، وفيها وفي (ع)، و(ر)، و(ش)، و(ي)، و(ك): «شيخنا» غير موجودة.

(٩) في (ر): «رحمه الله».

(١٠) في (س): من «قدّس سرّه» إلى «له» غير موجودة.

(١١) في (ع): «من الدين»، وفي (س)، و(ر)، و(ش)، و(ي)، و(ك): «عن الدين» مكان «عن الطريق المستقيم».

(١٢) العبارة في (ع)، و(س)، و(ر)، و(ش)، و(ي)، و(ك): «اعتباره من باب الظن النوعي».

(١٣) في (ك): «له» غير موجودة.

المراد من الظنّ النوعي الظهور الأصلي، وقد بيّنا في ما تقدم أنّ الاستصحاب لا ريب في كونه أصلاً، ولم يتوهم أحد كونه من الأدلة، وسيزداد هذا اتضاحاً -إن شاء الله تعالى- عند تحقيق حقيقة القاعدة الشريفة وتوضيح جهاتها.

[تفسير الظنّ النوعي]

وما ذكره في تفسير الظنّ النوعي قد عرفت فساده، فالمراد من الظنّ هو الظنّ النوعي[١] بالمعنى الذي حققناه[٢]، فتعريف العضدي وغيره إنّما[٣] هو للقاعدة الشريفة، غاية الأمر وقوع الاشتباه في الكون السابق والشك في[٤] اللاحق والتمثيل لجماعة.

وإن كنت في ريب ممّا تلونا عليك من أنّ المراد بالظنّ النوعي الظهور الأصلي الناشي عن ملاحظة النوع فانظر إلى الأصول اللفظية، فهي مع أنّها أصول ظنون نوعية، ولا معنى له إلّا أنّ اللفظ مقتض بحسب الوضع لإفادة القطع بالمراد، فعند احتمال المانع المستلزم للشك يؤخذ بما يقتضيه اللفظ، أي يعامل[٥] معه معاملة الكاشف القطعي، وهذا معنى أصالة عدم القرينة، فالدلالة عند الشك دلالة أصلية لا تحقيقية.

ومنه يتضح الحال في جميع موارد القاعدة الشريفة، ومعنى كونه ظناً نوعياً ورجحاناً.

---

(١) في (ر): «النوعي» غير موجودة.

(٢) في (س): «حققنا».

(٣) في (س)، و(ش)، و(ي): «أيضاً» قبل «إنّما».

(٤) في (س)، و(ر)، و(ش)، و(ك): «في» غير موجودة، وفي (ي) مكانها «و».

(٥) في (ر): «يعمل».

[الاستصحاب أصل لا أمارة]

وقال[١] بعد ذلك: «ثم إنّ ظاهر[٢] كلام العضدي، حيث أخذ في إفادته الظنّ بالبقاء عدم الظنّ بالارتفاع أنّ الاستصحاب أمارة حيث لا أمارة، وليس[٣] في الأمارات ما يكون كذلك.

نعم، لا يبعد أن تكون الغلبة كذلك.

وكيف كان، فقد[٤] عرفت منع إفادة مجرد اليقين بوجود الشيء للظنّ ببقائه[٥]»[٦] انتهى.

وفيه ما عرفت من أنّ كون الاستصحاب أمارة لا معنى له، وأنّه في الألفاظ ليس إلّا أصلاً، غاية الأمر أنّ الأثر المترتب عليه في مرحلة الإفادة والاستفادة إنّما هو الكشف والدلالة، وهذا معنى كونها أدلة اجتهادية وتقدمها على الأصول العملية[٧]، فإنّ الأثر إنّما هو الدلالة، فيحكم هذا الأصل على غيره، فإذا كان هذا حال الأصول اللفظية فالأمر[٨] في غيرها أوضح، وقد عرفت معنى كلام العضدي، فتفطن.

وما[٩] أفاده -من أنّه ليس في الأمارات ما يكون كذلك- هو الحق الذي لا

---

(١) في (ع)، و(س)، و(ر): «تدّث»، وفي (ي): «وقد قال» تدّث .

(٢) في (ع)، و(ك): «ظاهر» غير موجودة.

(٣) في (ي)، و(ك): «فليس».

(٤) في (ي): «وقد».

(٥) في (ر): «بالبقاء».

(٦) فرائد الأصول ٣: ٨٨.

(٧) في (ر): «اللفظية» مكان «العملية».

(٨) في (ك): «بالأمر».

(٩) في (ر): «أمّا» قبل «ما»، وفي (ش): «وأمّا» مكان «وما».

ريب فيه، بل[١] يستحيل أن يعتبر عدم المعارض في تأثير الشيء اقتضاء، فإنّ مرحلة المزاحمة مؤخرة عن مرحلة الاقتضاء، فتوقفها عليها مستلزم لتقدم الشيء على نفسه.

توضيح ذلك: أنّ حقيقة الأدلة[٢] الاقتضائية ليست إلّا ما في الشيء في حد نفسه، من دون ملاحظة اجتماعه مع شيء آخر وافتراقه عنه، فلو لوحظ[٣] في هذه المرحلة شيء آخر وجوداً و[٤] عدماً لزم اتحاد الشيء مع نقيضه.

وببيان آخر: لا ريب أنّ الاقتضاء جهة[٥] وجودية، وتوقفها على العدم مستحيل، وإنّما المانع يقتضي ما ينافي المتقضي لا أنّ[٦] الأثر متوقف على عدمه، بمعنى دخل العدم في تحققه، وتوهم أنّ الغلبة من هذا القبيل ناشي عن أنّ الاستقرار[٧] له أركان: وجود الغالب، ووجود الفرد النادر المخالف، ووجود الفرد المشكوك فيه.

فمدخلية الفرد المشكوك فيه[٨] مدخلية[٩] الفرد[١٠] الغالب في تحقق الظنّ، وهذا معنى توقفه على الشك، ولكنه توهم فاسد، فإنّ الاستقراء الناقص دليل ظني إنّيّ و[١١]لمّيّ، فبالغلبة يستكشف عليّة الجامع، وبوجوده[١٢] في مورد الشك

---

(١) في (ر): «أن» بعد «بل».

(٢) في (ك): «الدالة».

(٣) في (ر): «فلوحظ».

(٤) في (ك): «أو».

(٥) في (ي): «لا ريب» قبل «جهة».

(٦) في (ك): «لأنّ» مكان «لا أنّ».

(٧) في (ع)، و(ر): «الاستقراء» مكان «الاستقرار».

(٨) في (ر) يوجد خرم من «فمدخلية» إلى «فيه».

(٩) في (ع)، و(س)، و(ر)، و(ش)، و(ي): «كمدخلية».

(١٠) في (ك) يوجد خرم من «المشكوك» إلى «الفرد».

(١١) في (ر)، و(ش)، و(ك): «و» غير موجودة، وفي (ي): «إنّي و» غير موجودة.

(١٢) في (ي)، و(ك): «ووجوده».

يستدل على[١] الاشتراك في الحكم، فلا معنى لمدخلية الشك في الاشتراك في حصول الظنّ والإلحاق.

وأمّا منع إفادة مجرد اليقين بالوجود للظن[٢] بالبقاء فهو كذلك، لكنّه ليس إبطالًا لكلام القائل، بل أجنبي عنه بالمرة.

في بيان ما أفاده الشيخ لبيان ما في إفادته

ثم قال: «وقد استظهر بعض تبعاً لبعض - بعد الاعتراف بذلك- أنّ المنشأ في حصول الظنّ غلبة البقاء في الأمور القارّة، قال السيد الشارح للوافية -بعد دعوى رجحان البقاء[٣]-: إنّ الرجحان لا بُدّ له من موجب؛ لأنّ وجود كل معلول يدل على وجود علّته[٤] إجمالاً، وليست هي اليقين المتقدم بنفسه؛ لأنّ ما ثبت جاز أن يدوم وجاز أن لا يدوم، ويشبه أن يكون هي كون الأغلب في أفراد الممكن القارّ أن يستمر وجوده بعد التحقق، فيكون رجحان وجود هذا الممكن الخاص للإلحاق بالأعم الأغلب.

هذا إذا لم يكن رجحان الدوام مؤيداً بعادة[٥] أو أمارة، وإلّا فيقوى بهما، وقس على الوجود حال العدم إذا كان يقيناً[٦][٧] انتهى كلامه، رفع مقامه[٨].

---

(١) في (ي): «عليه».

(٢) في (ر): «الظنّ».

(٣) في (س) يوجد خرم من «في الأمور» إلى «البقاء».

(٤) في (ع)، و(ك): «علّة له»، وكذلك في (ر) وقبلها «كل»، وفي (ي) «العلة».

(٥) في (ر): «بدلالة» مكان «عادة».

(٦) في (ر): «نقيضا».

(٧) انظر: مخطوطة شرح الوافية للمقدس الأعرجي تحت رقم: ٣٣٥.

(٨) في (س): «رفع مقامه» غير موجودة.

وفيه: أنّ المراد بغلبة البقاء أبد الآباد، بل المراد بالبقاء[١] على مقدار خاص من الزمان، ولا ريب أنّ ذلك المقدار[٢] الخاص ليس أمراً مضبوطاً في الممكنات ولا في المستصحبات[٣]، والقدر المشترك بين الكل أو[٤] الأغلب[٥] منه معلوم التحقق في مورد الاستصحاب، وإنّما الشك في الزايد.

وإن أريد بقاء الأغلب إلى زمان الشك، فإن أريد أغلب الموجودات السابقة بقول مطلق، ففيه[٦]:

أولاً: إنّا لا نعلم بقاء الأغلب في زمان الشك.

وثانياً: لا ينفع بقاعدة[٧] الأغلب في إلحاق المشكوك، للعلم بعدم الرابط بينهما وعدم استناد البقاء فيها إلى جامع -كما لا يخفى- بل البقاء في كل واحد منها مستند إلى ما هو مفقود في غيره، نعم بعضها مشترك في مناط البقاء.

وبالجملة، من[٨] الواضح أنّ بقاء الموجودات المشاركة مع نجاسة الماء المتغير في الوجود -من الجواهر والأعراض- في زمان الشك في النجاسة لذهاب التغير المشكوك في مدخليته في بقاء النجاسة لا يوجب الظنّ ببقائها وعدم مدخلية[٩] التغير فيها، وهكذا الكلام في كل ما شك في بقائه لأجل الشك في استعداده للبقاء[١٠].

---

(١) في (س)، و(ر)، و(ي): «البقاء».

(٢) في (ك) يوجد خرم من «من الزمان» إلى «المقدار».

(٣) في (س): «الاستصحاب» مكان «المستصحبات».

(٤) في (ي)، و(ك): «و».

(٥) في (ر): «أو الأغلب» غير موجودة.

(٦) في (ش)، و(ي): «وفيه» مكان «ففيه».

(٧) في (ع)، و(س)، و(ر)، و(ش)، و(ي)، و(ك): «بقاء» مكان «قاعدة».

(٨) في (ع)، و(س)، و(ر)، و(ش)، و(ي): «فمن».

(٩) في (ر): «وعدمها» و«مدخلية» غير موجودة.

(١٠) في (ي): «استعداد البقاء».

وإن[١] أريد ما[٢] وجّه به كلامَ السيدِ المتقدم صاحبُ القوانين -بعد ما تبعه في الاعتراف بأنّ هذا الظنّ ليس منشؤه محض الحصول في الآن السابق؛ لأنّ ما ثبت جاز أن يدوم، وجاز أن لا يدوم- قال: بل[٣] لأنّا لما فتشنا الأمور الخارجية من الاعدام والموجودات وجدناها مستمرة بوجودها الأول غالبا[٤] على حسب استعداداتها وتفاوتها[٥] في مراتبها، فنحكم[٦] في ما نعلم[٧] حاله بما وجدنا[٨] في الغالب، إلحاقاً له بالأعم الأغلب.

في اختلاف استعداد المستصحب في البقاء

ثم إنّ كلّ نوع من أنواع الممكنات يلاحظ زمان الحكم ببقائه بحسب ما غلب في أفراد ذلك النوع[٩]، فالاستعداد الحاصل للجدران القديمة[١٠] يقتضي مقداراً من البقاء بحسب العادة، والاستعداد الحاصل للإنسان يقتضي مقداراً منه[١١]، وللفرس مقداراً آخر، وللحشرات مقدارا آخر[١٢]، ولدود القز والبق والذباب مقداراً آخر، وكذلك الرطوبة في الصيف والشتاء، فههنا[١٣] مرحلتان:

---

(١) في (ي): «إذ» مكان «وإن».

(٢) في المصدر: «به» قبل «ما».

(٣) في (ر): «بل» غير موجودة.

(٤) في المصدر: «غالبا» غير موجودة.

(٥) في (ي)، و(ك): «استعداداتها وتفاوتها».

(٦) في (س)، و(ر)، و(ي): «فيحكم».

(٧) في المصدر، و(س)، و(ر): «لم» قبل «نعلم»، وفي (ع)، و(ش)، و(ك): «لا».

(٨) في (ي)، و(ك): «وجدناه».

(٩) في (ي): «الموضوع» مكان «النوع».

(١٠) في المصدر: «القويمة».

(١١) في (ر): «منه مقدارا».

(١٢) في (ش)، و(ك) يوجد خرم وهو: «وللحشرات مقدارا آخر».

(١٣) في المصدر، و(ع): «هنا».

الأولى: إثبات الاستمرار في الجملة.

الثانية: إثبات مقدار الاستمرار.

ففي ما جهل حاله من الممكنات القارة يثبت ظنّ[١] الاستمرار في الجملة، بملاحظة حال[٢] أغلب الممكنات، مع قطع النظر عن تفاوت أنواعها وظنّ مقدار خاص من الاستمرار بملاحظة حال النوع الذي هو من جملتها، فالحكم الشرعي -مثلاً- نوع من الممكنات قد يلاحظ من جهة ملاحظة[٣] الأحكام الصادرة من الموالي إلى العبيد، وقد يلاحظ من جهة ملاحظة ساير الأحكام الشرعية.

فإذا أردنا التكلم في إثبات الحكم الشرعي، فنأخذ الظنّ الذي ادعيناه من ملاحظة أغلب الأحكام الشرعيّة؛ لأنّه الأنسب به[٤] والأقرب[٥] إليه[٦] وإن أمكن ذلك بملاحظة أحكام[٧] ساير الموالي وعزائم ساير العباد.

ثم إنّ الظنّ الحاصل من الغلبة في الأحكام الشرعية محصله: أنّا نرى أغلب الأحكام الشرعيّة مستمرة بسبب دليله الأول، بمعنى أنّها ليست أحكاماً آنية مختصة بآن الصدور، بل يفهم من حاله من جهة أمر خارجي عن الدليل أنّه يريد[٨] استمرار ذلك الحكم الأول من دون دلالة الحكم الأول[٩] على الاستمرار، فإذا رأينا منه

---

(١) في (ر): «بظن».

(٢) في (ي): «حال» غير موجودة.

(٣) في المصدر: «ملاحظة مطلق الممكن، وقد يلاحظ من جهة ملاحظة مطلق» بعد «ملاحظة».

(٤) في (ر): «به» غير موجودة.

(٥) في (س): وإلاّ فالأقرب» مكان «والأقرب».

(٦) في (ش)، و(ي)، و(ك): «إليه» غير موجودة.

(٧) في (ر): «أحكام» غير موجودة، وفي (ك): «الأحكام».

(٨) في (ي): «مريد».

(٩) في (ر)، و(ك) يوجد خرم من «من» إلى «الأول».

في مواضع عديدة أنّه اكتفى -في[١] إبداء الحكم- بالأمر المطلق القابل للاستمرار وعدمه ثم علمنا أنّ مراده من الأمر الأول الاستمرار فيحكم[٢] في ما لم يظهر مراده من الاستمرار وعدمه بالاستمرار[٣]، ونقول: إنّ مراده هنا -أيضاً- من الأمر الاستمرار[٤] إلحاقا بالأغلب[٥] فقد حصل الظنّ بالدليل -وهو قول الشارع- بالاستمرار، وكذلك الكلام في موضوعات الأحكام[٦] من الأمور الخارجية؛ فإنّ غلبة البقاء يورث الظنّ القوي بالبقاء في مشكوك البقاء[٧][٨]، فيظهر وجه ضعف هذا التوجيه ممّا أشرنا إليه»[٩] انتهى.

وفي ما حكاه عن القوم، وما أورده عليهم أنظار نشير إلى بعضها:

أمّا ما زعمه السيد قدس سره فلا معنى له؛ فإنّ كون الممكن قارّاً إنّما يمنع من الحكم عليه بالزوال بمجرد الحدوث، وأمّا البقاء فإنّ أريد به أقل مراتبه الموجب لتميزه[١٠] عن غير القارّ، فكونه غالباً مسلم؛ فإنّ من الأمور القارّة ما يشبه غير القارّة[١١] في عدم الاستقرار والزوال بمجرد الحدوث لقصور المقتضي لا لعدم صلوح الحادث

---

(١) في المصدر: «حين» مكان «في».

(٢) في المصدر: «نحكم»، وفي (ي)، و(ك): «فنحكم».

(٣) في (ع) يوجد خرم من «فنحكم» إلى «بالاستمرار».

(٤) في المصدر: «وعدمه» إلى «الاستمرار» غير موجودة.

(٥) في (ر): «بالأعم الأغلب».

(٦) في (ر): «الموضوعات للأحكام».

(٧) في المصدر، والقوانين: «ببقاء ما هو مجهول الحال» مكان «بالبقاء» إلى «البقاء»، وفي هذه العبارة ينتهي ما اقتبسه الشيخ الأعظم من الميرزا القمي طاب ثراهما.

(٨) انظر: القوانين المحكمة في الأصول ٣: ١٣٣.

(٩) فرائد الأصول ٣: ٨٨.

(١٠) في (ر)، و(ش)، و(ي)، و(ك): «للتميز».

(١١) العبارة في (ي): «بما يشتبه غير القارّ».

للبقاء، كما هو الحال في غير القارّ أو للتعقب بالرافع، ولكنّه لا ينفع في الحكم بالبقاء زائدا على ما يتحقق به أقل مراتبه، وهذا هدم للأساس.

وإن أريد به أعلى المراتب -وهو التأبيد- فهو[١] بديهي الفساد[٢]، وإن أريد به الأمر بين[٣] الأمرين فلا بدّ من تعيينه؛ ضرورة اختلاف الحال[٤] باختلاف المراتب، وهي لا تتناهى، مع أنّ[٥] كثيرا من الدرجات المقارنة للطرفين ملحق بهما في الحكم، فلا شبهة في[٦] الغلبة بالنسبة إلى بعض ما يتصل بالأول، كما أنّ ما في حكم التأبيد وما[٧] بمنزلته حكمه حكمه في كون المعلوم خلافه إلى أن يبلغ ما يكون فيه الغالب عدم الوصول إليه، وهو أيضاً ينتهي إلى ما يستوي[٨] فيه الأمران، ولا مجال للظنّ في شيء من المراتب، وأمّا غيرها فالأشياء في غاية الاختلاف من حيث الاستعداد وغلبة استجماع الشرايط وفقد الموانع وعدمها، كما أنّه يختلف الحال في الأمور المزبورة بالنسبة إلى الأوصاف المختلفة باختلاف[٩] الأعصار والأمصار[١٠] والفصول[١١] والأصول وغيرها.

هذا حال دعوى الغلبة في الموجودات.

---

(١) في (ر): «وهو».

(٢) في (ش): «للفساد».

(٣) في (ش)، و(ك): «أمر»، وكذلك في (ي) وبعدها «من» مكان «بين».

(٤) في (ش) توجد حاشية «الحكم» على أنّها عن نسخة بدل.

(٥) في (ر): «أنّ» غير موجودة.

(٦) في (ي)، و(ك): «الحكم» بعد «في».

(٧) في (ر)، و(ش)، و(ي)، و(ك): «ما» غير موجودة.

(٨) في (ر): «يستدعي».

(٩) في (ك): «باختلاف» غير موجودة.

(١٠) في (ي): «الأمصار» غير موجودة، وفي (ك): «وبالأمصار».

(١١) في (ر): «فالفصول».

في أنّه لا معنى لدعوى الغلبة في الأعدام

وأمّـا الأعدام فلا معنى لدعـوى الغلبة في بقائها؛ فإنّ الحـال يختلف باختلاف غلبة وجود العلة[١] بالنسـبة إلى أمر من الأمور وعدمهـا، وكون الغالب عدم تحقق العلة[٢] بالنسبة إلى كل من الأعدام الكلية المفروضة غلط.

والحاصـل: أنّ الأعدام لا تمايز لهـا، وإنّما ذلك[٣] بالفرض، فقد يكون المتعدد[٤] منهـا الغالـب فيه[٥] الوجـود لغلبة وجـود العلة بالنسـبة إليها؛ لما لوحـظ فيها من الخصوصيات، وقد يكون بالعكس، وكون العدم قارّاً لامعنى له.

هذا حال الغلبة.

وأمّـا الظـنّ فعلى تقديـر الحصول لا وجه لاعتبـاره ولا يعقـل دوران الأمر في الاستصحاب مداره، والأمر في الظنّ النوعي أظهر.

هذا حال ما أفاده السيد تدّثل[٦].

وأمّا ما أورده[٧] عليه، ففيه:

أنّ زمان الشـك لا يصلح لأن يكون ضابطاً للبقاء، ولا معنى لدعوى غلبة بقاء الشيء إلى زمان الشك فيه، كما لا يخفى.

---

(١) في (ك): من «في الموجودات» إلى «العلة» غير موجودة.

(٢) في (ع): «الغلبة».

(٣) في (س): من «من» إلى «ذلك» غير موجودة.

(٤) في (ر): «المتعددة».

(٥) في (س): «فيها» قبل «فيه».

(٦) في (س): «تدّثل» غير موجودة، ومكانها حرف (هاء) ولعل المراد منه رحمه الله؛ حيث إنّ غيرها من معاني رمز (هاء) لا تنسجم مع المقام، وفي (ر): «رحمه الله».

(٧) في (ي): «أورد».

ولا يخفى اضطراب الجواب من وجوه أخر، يظهر[١] بالتأمل في ما مرّ.

وأمّا توجيه القوانين فعلى أي[٢] تقدير صحته إنّما يتم بالنسبة إلى الموجودات، ولا يتم بالنسبة إلى الأعدام، مع أنّ جريان الاستصحاب فيها مطلقاً ممّا لا ريب فيه، مع أنّ دعوى غلبة البقاء في[٣] الموجودات بحسب استعداداتها واضحة الفساد، إلاّ ترى أنّ الطهارة من الحدث والخبث ممّا لا يزول إلّا بمزيل، واستعدادها للبقاء ليس محدوداً بحد[٤]، مع أنّ دعوى الغلبة فيها كما ترى.

وكذا الحال في الملكية وغيرها، بل دعوى غلبة بقاء الإنسان على حسب استعداده يكذبه العيان[٥]، وكذا الحال في كثير من أفراد الحيوان كالغنم وغيره ممّا أعد للإتلاف، وكذا ما يشبهها من المأكولات[٦] والملبوسات، مع أنّ الاستصحاب يجري في ما علم مقدار[٧] استعداده، وشك في بلوغ الغاية كالسنة والشهر[٨] والليل والنهار، فهل يتأمل أحد[٩] في استصحاب شهر رمضان أو[١٠] الليل أو[١١] النهار في الصيام أو[١٢] عدم بلوغ المسافة، مع دوران أمر ما قطعه بين ما هو مسافة قطعاً

---

(١) في (ع)، و(س)، و(ش)، و(ك): «يظهر» غير موجودة.

(٢) في (س)، و(ر)، و(ش)، و(ي)، و(ك): «أي» غير موجودة.

(٣) في (ر): «بقاء» و«في» غير موجودة.

(٤) في (ي): «بالحد».

(٥) في (ر): «الوجدان و» قبل «العيان».

(٦) في (ر): «والمشروبات» بعد «المأكولات».

(٧) في (ك): «مقداره».

(٨) في (ر): «كالشهر والسنة».

(٩) في (ك): «أحد» غير موجودة.

(١٠) في (ع)، و(ر)، و(ش)، و(ي)، و(ك) : «و».

(١١) في (ع)، و(ر)، و(ش)، و(ي)، و(ك): «و».

(١٢) في (ر): «الأيام و» مكان «الصيام أو».

وما ليس كذلك؟! أو[١] هل يستشكل في استصحاب حياة من دار[٢] أمره بين أن يكون من طائفة يعيشون مائة سنة غالباً ومن لا يتعيش[٣] قبيلته وعشيرته غالباً[٤] إلّا خمسين؟! كلا ثم كلا، فإنّ جريان الاستصحاب فيها لم يستشكل فيه أحد من[٥] المسلمين.

ولا يخفى أنّ الصيف والشتاء لا يختلف بهما استعداد الرطوبة للبقاء، وإنّما الاختلاف في كون المزيل في أحدهما مظنوناً أو معلوماً وعدم كونه كذلك في الآخر.

في عدم زوال الحكم إلّا بالنسخ

وأمّا الحكم فلا إشكال في أنّه إذا[٦] ثبت دام ولا يزول إلّا بالنسخ أو غيره من أنواع المزيل، ولا أقل من انتهاء الأمد، فإنّه أيضاً مزيل كما عرفت في استصحاب الزمان، إلّا إذا استند إلى زوال الموضوع أو قصور المقتضي، فإن كان الشك في الرافع فلا حاجة في الاستصحاب إلى هذه التمحلات[٧]، وإن كان الشك في المقتضي أو في الموضوع فلا معنى للغلبة، فهل يمكن أن يعول في استصحاب صحة[٨] صلاة المتيمم الواجد للماء على غلبة بقاء الأحكام؟! و[٩] هل يتصور معنى لهذا الكلام[١٠]؟!

---

(١) في (س)، و(ي): «و».

(٢) في (ر) من «أمر» إلى «دار» غير موجودة.

(٣) في (س)، و(ش): «تعيش».

(٤) في (ر): «طائفة لا يعيشون غالبا».

(٥) في (ك): «من أحد» قبل «من المسلمين».

(٦) في (ع)، و(س)، و(ر)، و(ش)، و(ك): «مما» قبل «إذا».

(٧) في (ك): «التحملات».

(٨) في (ع) يوجد خرم من «الزمان» إلى «استصحاب»، و«صحة» غير موجودة.

(٩) في (ع)، و(ر)، و(ش): «أو».

(١٠) في (س): من «وهل» إلى «الكلام» غير موجودة.

وكذا استصحاب خيار الغبن حيث دار أمره بين البقاء والزوال ببقاء المقتضي وزواله، كيف يمكن أن يقال أنّه باق بغلبته[١] بقاء المقتضيات، وهل يلتزم أحد بالاستصحاب في الصورتين في أبواب الفقه؟! كلا.

مع[٢] أنّ هذا التوهم[٣] ناشٍ عن قلة التدبر[٤]؛ فإنّ عدم جريان الاستصحاب، مع الشك في الموضوع والمقتضي كجريانه مع الشك في الرافع، من ضروريات الفقه على ما ستعرف -إن شاء الله تعالى- مع أنّ دعوى الغلبة في استصحاب حال الشرع راجعة إلى دعوى غلبة السراية وفسادها ممّا تشهد عليه[٥] الضرورة.

ودعوى غلبة بقاء المقتضيات في مرحلة التشريع كدعوى غلبته في مرحلة التكوين، مع أنّ كون النار الموجودة غالبا ممّا يدوم أثرها[٦]، ولا تطفأ إلاّ بأمر من الخارج[٧]، وكون السراج غالبا ممّا لا تنطفي[٨] بنفاد أصله -وهكذا- بديهي الفساد؛ فإنّ الغالب على الممكن عدم صلوحه للبقاء إلّا أمداً محدوداً.

وكذا الحال في مرحلة التشريع فوجوب الجهاد على طائفة إنّما يدوم بدوام جحود طائفة من الكفار، وهو ممّا لا يدوم غالباً ولو من جهة زوال الموضوع، وكذا الحج يسقط بالإتيان دفعة واحدة، بل كل واجب من الواجبات كذلك، والوجوب مرة أخرى إنّما هو تكليف جديد ولو بعنوان كلي عام، فبقاء الأحكام في الشهور

---

(١) في (ش): «لغلبة».

(٢) في (ع)، و(س)، و(ر)، و(ش)، و(ي)، و(ك):«مع» غير موجودة.

(٣) في (ر): «توهم».

(٤) العبارة في (س): «إنّ هذا توهم ممنوع فاسد» مكان «أنّ هذا التوهم ناشٍ عن قلة التدبر».

(٥) في (ي): «شهد غلبة».

(٦) في (ك): «هي» بعد «أثرها».

(٧) في (ر): «من» غير موجودة، وفيها وفي (ي): «خارج» مكان «الخارج».

(٨) في (س): «يطفى».

والأعوام إنّما هو لعدم[١] النسخ، وهو غير ما نحن فيه، كما أنّ بقاء التكليف المطلق وعدم سقوطه إلّا بالامتثال[٢] غالب إلّا أنّه لا يتمسك أحد بالاستصحاب عند الشك في كون حكم من الأحكام كذلك.

فلو كان دليل وجوب الصلاة قاصراً عن بقاء الحكم وعدم سقوطه إلّا بالامتثال[٣]، واحتمل سقوطه بالعصيان في أول الأمر و[٤] ترك المبادرة لم يكن للاستصحاب معنى، فلا وجه -حينئذ- في جواز[٥] الإتيان إلاّ على وجه[٦] الاحتياط، فضلاً عن الوجوب.

فى أنّ الغالب فى التكاليف عدم البقاء كالحج وغيره

وبالجملة، فالغالب في التكاليف عدم البقاء، كما هو المشاهد في الصوم، والحج، والجهاد، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والخمس، والزكاة[٧] وأحكام الجنائز، وعدم الزوال إلّا بمزيل -كالامتثال[٨]- نادر، مع أنّ الغلبة من[٩] هذه الجهة لا ينفع في جريان الاستصحاب لعدم جواز التعويل عليه حينئذ، مع أنّ السقوط[١٠]

---

(١) في (س)، و(ر)، و(ش)، و(ي)، و(ك): «عدم».

(٢) العبارة في (ر): «إلا بالإتيان والامتثال»، وفي (ي) فوق «إلا» رمز غير واضح ولعلّه «ز» أي أنّها زائدة عمّا يريد إثباته الناسخ.

(٣) العبارة في (ر): «إلا بالإتيان والامتثال».

(٤) في (ر): «في» مكان «و».

(٥) في (ر): «لمدار» مكان «في جواز».

(٦) في (ك): من «وترك» إلى «على وجه» غير موجودة.

(٧) في (ك): من «كما» إلى «والزكاة» غير موجودة.

(٨) في (ر): كلمتان أو رمزان غير بيّنين فوق «كالامتثال».

(٩) في (ع): «عن».

(١٠) في (ي): «سقوط» مكان «السقوط».

بالامتثال الذي هو من[١] لوازم التكليف مرجعه إلى قصور[٢] المقتضي وعدم صلوحه للبقاء عقلا، وهذا لا ينافي كون الامتثال رافعاً باعتبار آخر، كما أنّ انقضاء الزمان ليس إلّا نفاداً لما كان، ومع ذلك فالشك فيه من قبيل الشك في الرافع.

هذا هو الحال في أحكام[٣] الدين، وأمّا ساير الموالي فقصور أحكامهم عن البقاء أظهر وأجلى[٤].

هذا هو الحال في البقاء من حيث المقتضي.

وأمّا طروّ الطوارئ والزوال من جهة الموانع فدعوى الندرة فيه فسادها[٥] أوضح؛ فإنّ الموانع لا تحصى[٦]، مع أنّه لا حاجة في الاستصحاب من هذه الجهة إلى دعوى الغلبة.

في فساد دعوى توقف الاستصحاب على إحراز قابلية المستصحب للبقاء

والحاصل: أنّ دعوى توقف الاستصحاب على إحراز قابلية المستصحب للبقاء وتعيين مقداره واضحة الفساد، وهذا غير[٧] اعتبار إحراز الاقتضاء حتى يكون الشك في الرافع على ما سيتضح -إن شاء الله تعالى- في التنبيهات[٨].

---

(١) في (ر): «من» غير موجودة.

(٢) في (ك): من «مع أنّ» إلى «قصور» غير موجودة.

(٣) في (ك): من «ومع» إلى «أحكام» غير موجودة.

(٤) في (س) يوجد خرم من «هذا» إلى «وأجلى».

(٥) في (ر): «فسادهما».

(٦) في (س): «يخفى».

(٧) في (س): «عين» مكان «غير».

(٨) العبارة في (ع)، و(س)، و(ر)، و(ش)، و(ي)، و(ك): «على ما سيتضح في التنبيهات إن شاء الله تعالى».

وأوضح فساداً منه جعل الضابط في استعداد الحكم للبقاء ملاحظة أحكام الموالي[١]، فإنّك قد عرفت أنّ غلبة البقاء فيها لا معنى لها؛ فإنّ الغالب فيها تقييد الموضوعات والمكلفين بقيود يستتبع زوالها[٢]، فليست ممّا لا يزول إلّا بمزيل.

قال[٣] الأستاد تَتَرُّ في بيان وجه التضعيف: «توضيحه أنّ الشك في الحكم الشرعي قد يكون من جهة الشك في مقدار استعداده، وقد يكون من جهة الشك في تحقق الرافع.

أمّا الأول فليس فيه نوع ولا صنف مضبوط من حيث مقدار الاستعداد، مثلاً إذا شككنا في مدخلية التغير في النجاسة حدوثاً وارتفاعاً وعدمها، فهل ينفع في حصول الظنّ بعدم المدخلية تتبع الأحكام الشرعية الأخر مثل أحكام الطهارات والنجاسات، فضلاً عن أحكام المعاملات والسياسات[٤]، فضلاً عن أحكام الموالي إلى[٥] العبيد؟!

وبالجملة، فكل حكم شرعي أو غيره تابع لخصوص ما في نفس الحاكم من الأغراض والمصالح ومتعلق بما هو موضوع له، وله دخل في تحققه ولا دخل لغيره من الحكم المغاير له، ولو اتفق موافقته له كان بمجرد الاتفاق من دون ربط.

ومن هنا لو شك واحد من العبيد في مدخلية شيء في حكم مولاه حدوثا وارتفاعا فتتبع، لأجل الظنّ بعدم المدخلية وبقاء الحكم بعد ارتفاع ذلك الشيء، أحكام ساير الموالي، بل أحكام هذا المولى المغايرة[٦] للحكم المشكوك[٧] موضوعاً

---

(١) في (ر): «للعبد» بعد «الموالي».

(٢) في (س): «بزوالها» ، وفي (ك) «زوالها» بعد «زوالها».

(٣) في (ر)، و(ش): «وقال».

(٤) في (ع)، و(س)، و(ر)، و(ش)، و(ي)، و(ك) يوجد خرم من «فضلا» إلى «السياسات».

(٥) في (ر): «بالنسبة» قبل «إلى».

(٦) في (ع)، و(س)، و(ر)، و(ش)، و(ي)، و(ك): «المتغايرة».

(٧) في (ش): «للمشكوك»، وفي (ي)، و(ك): «لا المشكوك».

ومحمولا، عدّ من أسفه السفهاء.

وأمّا[١] الثاني -وهو الشك في الرافع-: فإن كان الشك في رافعية الشيء للحكم فهو -أيضاً- لا دخل[٢] له لساير[٣] الأحكام، إلّا ترى أنّ الشك في رافعية المذي للطهارة لا ينفع فيه تتبع موارد الشك في الرافعية، مثل ارتفاع النجاسة بالغسل مرة أو نجاسة الماء بالإتمام كراً أو ارتفاع طهارة الثوب والبدن بعصير العنب أو الزبيب و[٤] التمر.

وأمّا الشك في وجود الرافع وعدمه فالكلام فيه هو الكلام في الأمور الخارجية.

ومحصل الكلام: أنّه إن أريد أنّه يحصل الظنّ بالبقاء، إذا فرض له صنف أو نوع[٥] يكون الغالب في أفراده البقاء، فلا ننكره.

ولذا يحكم بظنّ[٦] عدم[٧] النسخ عند الشك فيه، لكنّه يحتاج إلى ملاحظة الصنف و[٨] النوع حتى لا يحصل التغاير، فإنّ[٩] المتطهر في الصبح إذا شك في وقت الضحى في بقاء طهارته وأراد إثبات ذلك بالغلبة، فلا ينفعه[١٠] تتبع الموجودات الخارجية، مثل بياض ثوبه وطهارته وحياة زيد وقعوده وعدم ولادة الحمل الفلاني،

---

(١) في (ع): «هو» مكان «أمّا».

(٢) في (ر): «مدخل».

(٣) في المصدر، و(ش)، و(ي)، و(ك): «بسائر».

(٤) في المصدر، و(ر): «أو».

(٥) في (ر): «نوع أو صنف».

(٦) في المصدر، و(س): «يظنّ» مكان «يحكم بظنّ».

(٧) في (ر): «عدم» غير موجودة.

(٨) في المصدر: «أو».

(٩) في (م): فوق «فإنّ» رمز غير بين.

(١٠) في (ك): «ينفعه» غير موجودة.

ونحو ذلك[١].

نعم، لو لوحظ صنف هذا المتطهر[٢] في وقت الصبح المتحد أو المتقارب في ما له مدخل[٣] في بقاء الطهارة[٤] ووجد الأغلب متطهراً في هذا الزمان حصل الظنّ ببقاء طهارته.

وبالجملة، فما ذكره من ملاحظة أغلب الصنف فحصول الظنّ به حق[٥] إلّا أنّ البناء على هذا في[٦] الاستصحاب يسقطه عن الاعتبار في أكثر موارده.

وإن بني على ملاحظة الأنواع البعيدة أو الجنس البعيد أو الأبعد وهو الممكن القارّ، كما هو ظاهر كلام السيد المتقدم.

ففيه: ما تقدم من القطع بعدم جامع[٧] بين موارد الشك وموارد الاستقراء يصلح لاستناد البقاء إليه، وفي مثله لا يحصل الظنّ بالإلحاق؛ لأنّه لا بُدّ في الظنّ بلحوق المشكوك بالأغلب من الظنّ أولاً بثبوت الحكم أو الوصف الجامع فيحصل[٨] الظنّ بثبوته في الفرد المشكوك»[٩] انتهى.

وهذا أيضاً مبني على الخلط بين الجهات.

---

(١) في (ك): من «ثوبه» إلى «ذلك» غير موجودة.

(٢) في (ي): «المطهر».

(٣) في (س)، و(ر): «دخل».

(٤) في (ر): «طهارته».

(٥) في (ك): «بياض» مكان «حق».

(٦) في (ي): «من» مكان «في».

(٧) في (ر): «الجامع».

(٨) في النسخة المعتمدة من المصدر: «للجامع ليحصل»، وما موجود في المتن عن نسخة بدل منه.

(٩) فرائد الأصول ٣: ٩٢.

أمّا[١] ما أفاده من أنّ الشك في بقاء الحكم الشرعي إذا كان من جهة الشك في مقدار الاستعداد فلا يمكن ضبطه بما زعمه من النوع والصنف.

ففيه: أنّ الشك في مدخلية التغير مرجعه إلى الشك في الموضوع، وقد عرفت أنّ غلبة البقاء في مثله لا معنى له؛ لأنّ مرجعه إلى دعوى غلبة السراية، و[٢] غلبة اشتراك[٣] الموضوعات في الأحكام ممّا لا يخطر ببال عاقل.

وهكذا الحال في غلبة[٤] ثبوت الأحكام لموضوعاتها من غير توسط شيء في العروض؛ فإنّ هذا أيضاً ممّا لا يتفوه به ذو مسكة، وإنّما المراد بإحراز الاستعداد للبقاء أن[٥] لا يكون الشيء[٦] بحيث لا يصلح عقلا[٧] أو عادة للبقاء في زمان الشك، كبقاء دود القزّ عشرين سنة[٨]، وبقاء الإنسان ألفين، والبق سنتين وهكذا.

ومن المعلوم أنّ زوال النجاسة بزوال التغير ليس من جهة عدم استعداد النجاسة للبقاء؛ ضرورة أنّها لا ترتفع[٩] إلاّ برافع، فهي ممّا تبقى أبد الآباد كالطهارة، وإنّما الشك في زوال الموضوع، وإحراز الاستعداد للبقاء لا ينفع في تحصيل الظنّ من هذه الجهة، فعدم إمكان الضبط من هذه الجهة والرجوع في مثل المثال إلى ضابط[١٠]

---

(١) في (ر): «و» قبل «أمّا».

(٢) في (ي) يوجد خرم وهو: «غلبة السراية، و».

(٣) في (ك): «الاشتراك».

(٤) في (ي): «غلبته».

(٥) في (ر): «بأن».

(٦) في (ر): «الشيء» غير موجودة.

(٧) في (ش): «الشيء» قبل «عقلا».

(٨) في (ك): «سنة» غير موجودة.

(٩) في (ي): «ترفع».

(١٠) في (ر): «الضابط».

ليس من جهة عدم انضباط الأحكام نوعاً و[١] صنفاً من حيث الاستعداد للبقاء؛ ضرورة أنّ صلوح النجاسة للبقاء[٢] وكونها ممّا لا يزول إلّا بمزيل من البديهيات، وإنّما الشك في المثال[٣] في الموضوع، فليس زوال النجاسة بزوال التغير إلّا كزوالها بالاستحالة والانقلاب، ومن المعلوم بالضرورة أنّ هذا النحو من الزوال لا ينافي استعداد الزايل للبقاء وكونه ممّا لا يزول إلّا بمزيل.

وليت شعري، كيف يمكن أن يتوهم أنّ الشك في بقاء النجاسة بعد زوال التغير من جهة عدم إحراز استعدادها للبقاء، وأنّ إحراز استعداد النجاسة للبقاء بالتتبع والاستقراء لا ينفع في إحراز استعدادها، مع أنّ الحكم في المقامين واحد؟!

فسؤاله عن نفع تتبع أحكام[٤] النجاسة، والعلم بأنّها لا تزول إلّا بمزيل في أنّ النجاسة لا تزول بزوال التغير لا معنى له، حيث إنّ النجاسة حكم واحد، ولا تختلف حقيقته باختلاف حال الشك، غاية الأمر أنّ الشك في المسألة المفروضة ليس شكا في الرافع، وليس مفاد كلام[٥] القائل: أنّ التتبع ينفع في[٦] الحكم بأنّ المتغير[٧] ليس موضوعا للنجاسة، فإنّ[٨] عدم إمكان تشخيص موضوع[٩] الحكم في موضوع باستقراء الموارد والآثار من البديهيات.

---

(١) في (ر): «أو».

(٢) في (ك): «البقاء».

(٣) في (ر): «في المثال» غير موجودة.

(٤) في (ر): «لأحكام».

(٥) في (ك): بعد «كلام» كلمتان غير واضحتين، فنصف صفحة -تقريباً- بيضاء من ثم في الصفحة الأخرى يعيد ما تقدم « وليس مفاد كلام» ويكمل المطلب.

(٦) في (س): «أنّ» بعد «في».

(٧) في (ع)، و(ر)، و(ي)، و(ك): «التغير».

(٨) في (س): «وأنّ»، وفي (ي) غير موجودة.

(٩) في (ر): «الموضوع».

فالصواب[١] في الجواب ما حققناه: من أنّ الشك إن كان في الرافع بعد إحراز الاستعداد للبقاء، فلا حاجة إلى الاستقراء من هذه الجهة، وعدم الاعتناء باحتمال المزيل ليس من باب الظنّ بالعدم، ولا حاجة إليه.

وإن كان من جهة الشك في المقتضي أو الموضوع فلا قائل بالاستصحاب في الفقه، ولا معنى للاستقراء، ولا فائدة في العلم بالاستعداد للبقاء[٢] نوعا[٣].

وأمّا الشك في الرافعية فقد تبيّن أنّ إحراز الاستعداد للبقاء -ولو علماً- لا ينافي بقاءه، و[٤] لا ينافي هذا العلم ذلك الشك، ولا معنى للظنّ بعدم رافعية شيء بالظنّ باستعداد الشيء للبقاء، فالإنسان إذا شك في موته بسبب من الأسباب لا يمكن أن يقال: إنّ المظنون عدمه إذا كان في زمان يعيش لولا ما يوجب الموت.

في ما أورده على الشيخ

وما ذكر من الأمثلة بعضها[٥] لا ينطبق عليه العنوان؛ فإنّ الشك في ارتفاع النجاسة بالغسل مرة إنّما هو من جهة الشك في مقدار استعداد النجاسة للبقاء[٦]، وإلّا فتأثير المرة في التطهير ممّا لا ريب فيه، والاحتياج إلى الثانية ليس من جهة عدم تأثير الأولى، بل إنّما هو من جهة تتميم الأثر، فالشك[٧] ليس في الرافعية، بل إنّما هو في[٨] تمام الرفع.

---

(١) في (ع): «فإنّ الصواب».

(٢) في (س): «للبقاء» غير موجودة.

(٣) في (ي): «ولو علما» قبل «نوعا».

(٤) في (ي) يوجد خرم وهو: «لا ينافي بقاءه، و».

(٥) في (ي): «لا» قبل «بعضها».

(٦) في (ر): «البقاء».

(٧) في (ك): «فأنّ الشك».

(٨) في (ي): «في» غير موجودة.

ومن المعلوم أنّ الحاجة في تمام الإزالة إلى الثانية إنّما هو من جهة أنّ النجاسة لا تزول بالأولى[١]؛ لأنّ الأولى ليس مزيلاً.

وبالجملة، لا إشكال أنّ الحاجة إلى التكرار في إزالة النجاسة[٢] ليست إلّا كالحاجة[٣] إليه في إزالة الأوساخ؛ فإنّه ليس من جهة أنّ الماء ليس رافعاً، بل إنّما هي[٤] من جهة أنّ الوسخ لا يزول إلّا بالتكرار[٥]، مع أنّ المزيل هو الماء مطلقاً، والمرة والتكرار ليس مطهراً بالضرورة؛ فالذي يطهر بالتكرير[٦] عين ما يطهر[٧] بالمرة، وإنّما هذه أحوال للتطهير[٨]، فلا يعقل أن يكون هذا الشك شكاً في الرافعية بعد العلم بحصول الطهارة بالتكرير[٩]؛ ولهذا فالحكم في المثال الطهارة، لأنّ الشك في المقتضي، والأصل الطهارة، ومن المعلوم أنّه حيث لم يجر الاستصحاب في المانع جرى في المقتضي.

ومن أعجب الأمور اعتبار الشك في الأغلب، وتتبع الأفراد المشكوك في رافعيتها؛ فإنّ الاستقراء إنّما هو تصفح ما يعلم حاله لتحصيل العلم أو الظنّ بالمشكوك[١٠] فيه، فالتفحص لموارد الشك لا معنى له، وجعل الشك جامعاً أعجب وأغرب[١١].

---

(١) في (ك): «إلا» قبل «بالأولى».

(٢) في (ي): «النجاسات»، وكذلك في (ك) وبعدها «ليس» مكان «ليست».

(٣) في (س): «لحاجة» مكان «كحاجة».

(٤) في (ش): «هو» فوق «هي».

(٥) في (ي)، و(ك): «بالتكرير».

(٦) في (ر): «بالتكرار» غير موجودة.

(٧) في (ك): «يعمل» مكان «يطهر».

(٨) في (ي): «المتطهر».

(٩) في (ر): «بالتطهير».

(١٠) في (س)، و(ر)، و(ش)، و(ي): «المشكوك» مكان «بالمشكوك»، وفي (ر)، و(ش): «في» قبلها.

(١١) في (ع)، و(ك): من «ومن أعجب» إلى «وأغرب» غير موجودة.

وبالتأمل يظهر ما في بقية[١] كلامه، زاد الله في علو مقامه[٢].

ومنهـا: ما ادعاه آية الله نـوّر الله ضريحه[٣] في النهاية، وتبعه أكثر[٤] من تأخر عنه مـن بناء العقلاء عليـه في جميع أمورهـم، وزاد بعضهم أنّه لولا ذلـك لاختل نظام العالم، وأسـاس عيش بنـي آدم، وآخر أنّ العلم[٥] بالاسـتصحاب أمر[٦] مركوز في جبلـة الحيوانـات؛ إلّا ترى أنّها تطلب عند الحاجة المواضـع التي عهدت فيها الكلأ والمـاء، والطيور تعـود من المواطن البعيـدة إلى أوكارها، ولا نعني بالاسـتصحاب إلّا ذلك.

ومرجـع ما ذكـروه إلى دعـوى البداهـة على حجيـة الاسـتصحاب، وأنّها من الفطريات، وهذا بالنسبة إلى القاعدة الشريفة حق لا ريب فيه؛ فإنّ الاعتناء باحتمال المانع[٧] هدم لأسـاس المعاش والمعاد، وسدٌّ لباب الاستنباط، وقد عرفت التصريح بذلـك بالنسـبة إلى القاعدة الشريفة من جماعة، فلا بـدّ أن يكون هذا مراد من أجمل؛ ضرورة أنّ الاسـتصحاب بالمعنى المتنازع فيه على خلاف مـا ذكر[٨]؛ فإنّ العاقل لا يحكـم بسراية[٩] الحكم من موضوع إلى[١٠] آخر جزافاً، ومـا رأينا إلى الآن أحدا من

---

(١) في (ع)، و(ك): «فيما بقى» وفي حاشية (ع) «بقية» مع رمز النسخة البدل، وفي (ك) مصححة بـ«بقية».

(٢) في (س)، و(ر): «تدثر» مكان «زاد الله في علو مقامه».

(٣) في (س): «تدثر»، وفي (ر): «رحمه الله» مكان «نور الله ضريحه».

(٤) في (ي): «كثير».

(٥) في (ر)، و(ك): «العمل».

(٦) في (ر): «أمر» غير موجودة.

(٧) في (س): «الموانع».

(٨) في (ر): «ذكره».

(٩) في (ي): «براءة» مكان «بسراية».

(١٠) في (ي): «إلى» غير موجودة.

العلماء التزم باعتبار استصحاب حال[١] الشرع في مرحلة الاستنباط، وإنّما هو زلّة في الأصول من البعض، وقول بما لا يقول به من حيث لا يشعر و[٢] لا يعلم، على ما سنوضحه، إن شاء الله تعالى.

بل تأبى عن الاستناد إليه جبلّة الحيوانات، وقد عرفت أنّه لم يذهب إلى اعتبار موضع[٣] النزاع أحد من الجماعة، فلا معنى لتوهم[٤] استدلالهم له بما ذكر، مع أنّه بالنسبة إلى موضوع النزاع بديهي الفساد.

وكيف يخفى على هؤلاء الأساطين مثل هذا البديهي، فهذا الدليل[٥] -أيضاً- من الشواهد، على أنّ المثبتين لا يثبتون إلّا القاعدة الشريفة، وأنّه لا قائل باعتبار ما هو محل النزاع، وقد ظهر من الأدلة السابقة، وسيتضح -إن شاء الله تعالى- ممّا سيأتي من الأدلة، فإنّها إنّما تنظر إلى القاعدة الشريفة.

ومن الغرائب[٦] خفاء هذا المعنى -مع غاية وضوحه وكونه من أجلى البديهيات، حيث إنّه من الفطريات- على شيخنا تغمّده فردّ[٧] على هؤلاء الأساطين قدست أسرارهم[٨] ما نبّهوا عليه واتفقت كلمتهم عليه، وأفادوا أنهّم يرون أنّ العقلاء آخذون به ومعتمدون عليه، فقال: «إنّ بناء العقلاء إنّما يسلم في موضوع[٩]

---

(١) في (ك): «حكم» قبل «حال».

(٢) في (ع)، و(س)، و(ر)، و(ش)، و(ي)، و(ك) يوجد خرم وهو: «لا يشعر و».

(٣) في (ك): «موضوع».

(٤) في (ع): «لتواهم».

(٥) في (ك): «الدليل» غير موجودة.

(٦) في (ي): «النوائب» مكان «الغرائب».

(٧) في (ر): «فردّه».

(٨) في (س): «قدست أسرارهم» غير موجودة، وفي (ش): «قدس الله اسرارهم».

(٩) في المصدر، و(ع)، و(ك): «موضع».

يحصل لهم الظنّ بالبقاء لأجل الغلبة؛ فإنّهم في أمورهم عاملون بالغلبة، سواء وافقت الحالة السابقة أو خالفتها[١]، إلاّ ترى أنهّم لا يكاتبون من عهدوه في حال لا يغلب فيه السلامة فضلاً عن المهالك[٢]، إلاّ على سبيل الاحتياط لاحتمال[٣] الحياة، ولا يرسلون إليه البضايع للتجارة، ولا يجعلونه وصيا في الأموال، أو قيّما على[٤] الأطفال، ولا يقلدونه في هذا الحال، إذا كان من أهل الاستدلال، وتراهم لو شكوا في نسخ الحكم الشرعي يبنون على عدمه، ولو شكوا في رافعية المذي شرعاً للطهارة[٥] فلا يبنون على عدمها.

وبالجملة، فالذي أظنّ أنّهم غير بانين -في الشك في الحكم الشرعي من غير جهة النسخ- على الاستصحاب.

نعم، الإنصاف أنّهم لو شكوا في بقاء حكم شرعي فليس عندهم كالشك في حدوثه في البناء على العدم، ولعل هذا من جهة عدم[٦] وجدان الدليل بعد الفحص، فإنّها أمارة على العدم لما علم من بناء الشارع على التبليغ، فظنّ عدم الورود يستلزم الظنّ بعدم الوجود، والكلام في اعتبار هذا الظنّ بمجرده -من غير ضم حكم العقل بقبح التعبد بما لا يعلم- في باب أصل البراءة.

قال في العدة: ... إلى آخر ما نقلنا»[٧] انتهى.

---

(١) في (ر): «خالفها».

(٢) في (ع)، و(ر): «فضلا عن المهالك» غير موجودة.

(٣) في (ي): «والاحتمال».

(٤) في (ر): «في».

(٥) في (ر)، و(ش): «للطهارة» غير موجودة.

(٦) في (ر): «عدم» غير موجودة.

(٧) فرائد الأصول ٣: ٩٥.

في أنّ بناء العقلاء على العمل بالظنّ لا على الغلبة

وفيه: ما لا يخفى؛ فإنّ العقلاء إنّما يعملون[١] بالظنّ ولا يعتمدون على الغلبة، ولا معنى لتخصيصهم سبباً من الأسباب في الركون إلى الظنّ الحاصل منه، وأمّا الأصل فلا إشكال في ركونهم إليه واعتمادهم عليه.

نعم، إنّما يعتمدون على الاطمئنان مطلقاً، حيث إنّ حجيته ذاتية اقتضائية لا على سبيل اللزوم كالعلم، ولتحقيق الحق فيه مقام آخر.

وبالجملة[٢]، فلنا دعويان:

الأولى: عدم حجية الظنّ عند العقلاء ما لم يبلغ درجة الاطمئنان، من غير فرق في ذلك بين المراتب والأسباب، وأنّه لا معنى لحجية الغلبة بالخصوص إلّا بالتشريع، وجعل الشارع.

الثانية: أنّ العمل بالأصل والركون إليه ممّا استقرت عليه[٣] طريقتهم، ولا مناص لهم عن الركون إليه وإن ظنوا بخلافه؛ وفاقاً لجميع من يعول على قوله من أهل الفن.

أمّا الأولى: فلأنّ ما عدا العلم جهل، وكونه ظنّاً لا يخرجه عن الجهل، فلا معنى للاكتفاء به إلّا بالتنزيل، فإنّ أثر العلم لا يترتب على غيره إلّا بالجعل، وقد فصّلنا القول فيه في مباحث القطع والظن، مع أنّ التعويل على الظنّ الناشي من الغلبة ممّا[٤] ليس له عند العقلاء عين ولا أثر.

وكذا في الشرع وما يتوهم أنّه من هذا القبيل فإنّما هو للجهل بحاله وعدم

---

(١) في (ي): «لا يعلمون» مكان «يعملون».

(٢) في (ي): «وبالجملة» غير موجودة.

(٣) في (ر)، و(ك): «إليه».

(٤) في (ر): «مما» غير موجودة، وفي (ي): «ما».

الاطلاع على مناطه.

وأمّا الثانية[١]: فلأنّه لا إشكال في تعويل العقلاء قاطبة على[٢] الأصول اللفظية، ولا إشكال في عدم دوران الإفادة والاستفادة على الظنون الشخصية، بل لا يقدح الظنّ بالخلاف في التعويل عليها والركون إليها فيتكلون على الأصل وإن كان احتمالاً موهوماً، وما ذكره من عدم العمل بالأصل في الموارد المذكورة واضح الفساد، فهل يعذر العبد في ترك[٣] مكاتبة مولاه إذا وجب عليه بوقوع الطاعون في بلد المولى، وترك الشخص الانفاق على من يجب نفقته عليه، مع الشك في حياته أو ظنّ موته[٤]، أو يعذر الودعي في ترك إرسال الوديعة إلى مالكها مع المطالبة، مع كونه في حال لا يغلب فيها[٥] السلامة، أو يجوز العدول عن تقليد الحي[٦] مع ظنّ الموت، فضلًا عن الشك؟! كلا ثم كلا.

وليت[٧] شعري، ماذا[٨] الذي دعاه إلى الحكم بتفصيل العقلاء بين الشك في رافعية المذي وبين[٩] الشك في النسخ، مع أنهما من باب واحد؟! ولا يعهد من عاقل[١٠] ولا عالم التفصيل بين أنواع المزيل، بل الكل مطبقون على العمل بالمقتضي مطلقاً.

---

(١) في (س): «الثالثة» مكان «الثانية».

(٢) في (ر): «على قاطبة».

(٣) في (ع): «ترك» غير موجودة، وفي (ر): «لو» قبل «ترك».

(٤) في (س): «موته» غير موجودة، وفي (ر): من «ترك» إلى «موته».

(٥) في (ر): «فيه».

(٦) في (ع)، و(ر): «التقليد»، و«الحي» غير موجودة.

(٧) في (ع): «فليت».

(٨) في (ي): «ما»، وفي (ك): «ما» ممحوه.

(٩) في (ش)، و(ك): «وهو» مكان «وبين».

(١٠) في (ش)، و(ك): «قائل» مكان «عاقل».

وكيف يعقل أن يكون لاحتمال النسخ حكم خاص عند العقلاء غير منطبق على ضابط؟! فهل يتأمل عاقل في استصحاب الحياة[١]، مع الشك في كون مرض خاص أو سمّ مخصوص[٢] قاتلا؟! أو هل يريب[٣] ذو مسكة[٤] في استصحاب اللزوم، مع الشك في كون شيء موجباً للخيار شرعاً؟! فما[٥] ظنه بالعقلاء من عدم بنائهم -في الشك في بقاء الحكم الشرعي من غير جهة النسخ- على البقاء واضح الفساد.

وقد عرفت دعوى الإجماع والضرورة من بعضهم على عدم الاعتناء مطلقاً، وكيف يعقل أن يكون للحكم الشرعي خصوصية عند العقلاء من بين المستصحبات أو للنسخ من بين الروافع؟!

وأمّا ما احتمل من كونه مبنى لأصالة العدم فقد عرفت فساده بما لا مزيد عليه؛ فإنّ الفرق بين أصالة العدم، وعدم الدليل دليل العدم[٦]، وأصالة البراءة إجمالاً من الواضحات، مع أنّا أوضحنا الحال بما لا مزيد عليه، فأصالة العدم من فروع القاعدة الشريفة، كما أنّ الأصول اللفظية أيضاً كذلك، وعدم الدليل دليل العدم من الأدلة العلمية، ولا مناسبة بينه وبين ما يتفرع على[٧] الأصل.

---

(١) في (ك): «الحياة» غير موجودة.

(٢) في (ر): «خاص»، وكذلك في (ش)، غير أنّ في الحاشية توجد «مخصوص» مع رمز أنّه من نسخة بدل.

(٣) في (ي): «يرتب».

(٤) في (س): «أحد» مكان «ذو مسكة».

(٥) في (ي): «تما».

(٦) في (ر): «دليل العدم» غير موجودة.

(٧) في (ر): «ما يتفرع على» غير موجودة.

في استدلال من نفى حجية الاستصحاب[١]

احتج النافون بوجوه:

منهـا: ما عـن الذريعة والغنية مـن أنّ المتعلق بالاسـتصحاب يثبت الحكم عند التحقيـق من غير دليل؛ فإنّهم يقولون: قد ثبـت بالإجماع -على من شرع في الصلاة بالتيمـم- وجوب المضي فيها قبل مشـاهدة المـاء، فيجب أن يكون عـلى هذا الحال بعد المشـاهدة، وهـذا منهم جمع بين الحالتـين في حكم من غير دليـل يقتضي الجمع بينهما، لأنّ اختلاف الحالتين لا[٢] شبهة فيه، لأنّ المصلي غير واجد للماء في إحداهما، واجد[٣] له في الأخر[٤]، فلا يجوز التسوية بينهما من غير دلالة.

فـإذا كان الدليل لا يتناول إلّا الحالة الأولى، وكانت الأخرى[٥] عارية عنه لم يجز أن يثبـت فيها مثل الحكم، وقـد عرفت ظهور هذا المعنى مـن جماعة، فقد صرح في الفوائـد المدنية[٦] بأنّه إسراء وأنه ليس من الاسـتصحاب، بـل يظهر هذا المعنى من

---

(١) في (ش): في الحاشية عنوان وهو«في بيان أدلة النافين».

(٢) في (ر): «ممّا» قبل «لا».

(٣) في (ر): «فاقد» مكان «واجد».

(٤) في (ر): «الأخرى».

(٥) في (ر): «وكان الآخر».

(٦) في (ر): «المدنية» غير موجودة.

المحقق رحمه الله[١]؛ فإنّ[٢] قوله في المعتبر في مقام إنكار استصحاب الحال ونفي حجّته؛ «لأنّ شرعية الصلاة بشرط عدم الماء لا يستلزم الشرعية معه» لا معنى له، إلّا أنّ الدليل لا بدّ أن يكون بينه وبين النتيجة علاقة، والمفروض أنّه لا علاقة بين الحالتين.

وهذا أيضاً معنى قوله: «ثم إنّ مثل هذا لا يسلم عن المعارض ... إلى آخره»؛ فإنّ معنى المعارضة أنّه لا مرجح[٣] للحكم بطهارة الواجد بالنسبة إلى الحكم بكونه محدثا؛ فإنّ اشتغال الذمة بالصلاة[٤] لا رافع له فنقول:

الذمة كانت مشغولة بها، فكذا الآن، ويظهر بالتأمل هذا المعنى من أكثر أهل الفن حتى ممّن لم يكن بزعمهم من المنكرين؛ فإنّ هذا إنّما هو لإنكار استصحاب حال الإجماع، وقد[٥] تبيّنّ أنّه لا مثبت له، وهذا معنى قولهم: إنّ ما ثبت جاز أن يدوم وجاز أن لا يدوم، كما أنّ معنى قولهم: إنّ ما ثبت دام، أنّ دوام ما يصلح للدوام في نفسه الذي لا يرتفع إلّا بمزيل، ويعبّر عنه بالممكن القارّ لا يتوقف على علّة، وإنّما المتوقف عليها هو الحدوث، فحيث شكّ في الحدوث كان الأصل عدمه، كما أنّه حيث يشكّ في الزوال في القارّ كان الأصل عدم المزيل، فالزوال في الموجود كالحدوث في المعدوم[٦]، بل هو هو حيث إنّه شكّ في المزيل، فظهر[٧] أنّ هذا ليس فرعا على استغناء الباقي[٨] عن العلّة.

---

(١) في (ع)، و(ر)، و(ي): «تدثّر».

(٢) في (ر): «فإنه».

(٣) في (ي): «يرجح».

(٤) في (ر): «الصلاة» مكان «الذمة بالصلاة».

(٥) في (ي): «فقد».

(٦) في (ك): من « العدم من فروع القاعدة الشريفة» إلى « الموجود كالحدوث» غير موجودة، وشطر الورقة الذي هو ٨٢ خالي من الكتابة.

(٧) في (ر): «وظهر».

(٨) في (س): «الثاني».

والحاصل: أنّ مفاد هذا الدليل -أيضاً- أنّ المنكر إنّما ينكر استصحاب حال الشرع لا[١] الاستصحاب بمعنى عدم الاعتناء باحتمال المزيل.

في ما أفاده الشيخ تدشس

ولقد أجاد الأستاذ تدشس[٢] حيث قال -بعد ما[٣] حكى الاستدلال-: «إن كان محلّ الكلام في ما كان الشك لتخلف وصف وجودي أو عدمي متحقّق سابقاً[٤] يشك في مدخليته في أصل الحكم أو بقائه، فالاستدلال المذكور متين جداً، لأنّ الفرض عدم دلالة دليل الحكم الأول، وفقد دليل عام يدل على انسحاب كل حكم ثبت في الحالة الأولى في الحالة الثانية، لأنّ عمدة ما ذكروه[٥] من الدليل هي الأخبار المذكورة، وقد عرفت اختصاصها بمورد يتحقق معنى النقض، وهو الشك من جهة الرافع.

نعم، قد يتخيل كون مثال التيمم من قبيل الشك من جهة الرافع[٦]؛ لأنّ الشك في انتقاض التيمم بوجدان الماء في الصلاة كانتقاضه[٧] بوجدانه قبلها، سواء قلنا بأنّ التيمم رافع للحدث أم قلنا: إنّه[٨] مبيح؛ لأنّ الإباحة أيضاً مستمرة إلى[٩] أن ينقض[١٠] بالحدث أو يوجد الماء، ولكنه فاسد من حيث إنّ وجدان الماء ليس من

---

(١) في (س): «أنّ» بعد «لا».

(٢) في (ع): «رحمه الله».

(٣) في (ر): «ما» غير موجودة.

(٤) في (ع): «غالبا» مكان «سابقاً».

(٥) في (ش) في الحاشية: «ذكره» مع رمز أنّه من نسخة بدل.

(٦) في (ع) يوجد خرم من «نعم» إلى «الرافع»، وفي (ر): «له» بعد «الرافع».

(٧) في (ر): «كاشف عنه» مكان «كانتقاضه».

(٨) في (س): «بأنّه».

(٩) في (ي): «إلا».

(١٠) في (ع)، و(س): «تنتقض».

الروافع والنواقض، بل الفقدان الذي هو وصف المكلف لما كان مأخوذاً في صحة التيمم حدوثاً وبقاءً في الجملة كان الوجدان رافعاً لوصف الموضوع الذي هو المكلف، فهو نظير التغير الذي يشك في زوال النجاسة بزواله، فوجدان الماء ليس كالحدوث وإن اقترن[١] به في قوله عليه السلام[٢]، حين سئل عن جواز الصلوات المتعددة بتيمم واحد: نعم ما لم يحدث أو يجد ماء[٣]؛ لأنّ المراد من ذلك تحديد الحكم بزوال المقتضي أو طروّ الرافع.

وكيف كان، فإن كان محل الكلام في الاستصحاب ما كان من قبيل هذا[٤] المثال فالحق مع المنكرين لما ذكروه، وإن شمل ما كان من قبيل تمثيلهم الآخر - وهو الشك في ناقضية الخارج من غير السبيلين - قلنا: إنّ إثبات الحكم بعد خروج الخارج ليس من غير دليل، بل الدليل ما ذكرنا[٥] من الوجوه الثلاثة، مضافاً إلى إمكان التمسك بما ذكرنا في توجيه كلام المحقق قدس سره[٦] في المعارج، لكن عرفت ما فيه من التأمل»[٧] انتهى.

فهو قدس سره -كما ترى- اعترف بأنّ الحق مع المنكرين، على تقدير كون محل الكلام ما كان من قبيل مسألة التيمم[٨]، وأنّ هذا الدليل لا يتم بالنسبة إلى ما كان الشك فيه من جهة الرافع، وما أحسن هذا الترديد في محل الكلام؛ فإنّ فيه اقتداء بمن تقدم من

---

(١) في (ع)، و(ر)، و(س)، و(ش)، و(ي)، و(ك): «قرن».

(٢) في (ر): «عليه السلام» غير موجودة.

(٣) انظر: الكافي ٣: ٦٣، باب الوقت الذي يوجب التيمم ومن تيمم ثم وجد الماء، حديث رقم ٤.

(٤) في (ع): «هذا» غير موجودة.

(٥) في (ر)، و(ي): «ذكرناه».

(٦) في المصدر: «رحمه الله»، وفي (ع)، و(ر)، و(ش)، و(ي)، و(ك): «قدس سره» غير موجودة.

(٧) فرائد الأصول ٣: ٩٧.

(٨) في (ع): «المتيمم».

الأعلام كشيخ الطائفة والمحقق وغيرهما[١]، وقد عرفت السّر في ذلك.

ولكن تبيّن لك أنّ مورد النفي والإثبات مختلف، وأنّ النزاع لفظي، كما أنّ[٢] العمدة في الدليل - على اعتبار القاعدة الشريفة - ليس ما زعمه من الأخبار على ما سيتضح، إن شاء الله تعالى.

في أنّ التمثيل بالخارج من غير السبيلين غلط من الغزالي

وقد ظهر أيضاً أنّ التمثيل بالخارج من غير[٣] السبيلين غلط صدر من الغزالي[٤]، ولا شهادة له على موضع النزاع.

وأجاب في المعارج عن الدليل المزبور بأنّ قوله[٥] عمل بغير دليل غير مستقيم؛ «لأنّ الدليل دلّ على أنّ الثابت لا يرتفع إلّا برافع، فإذا كان التقدير تقدير عدمه كان بقاء الثابت راجحاً في نظر[٦] المجتهد، والعمل بالراجح لازم»[٧] انتهى.

وهذا مبني على توهم أنّ الاستدلال إنّما هو لإنكار القاعدة الشريفة التي حكم بأنّه عمل بعموم الدليل وإطلاقه.

ومحصل الجواب -حينئذ- أنّ زوال المعلول مع بقاء العلة مستحيل، و[٨] المفروض أنّه لا موجب له إلّا تبدل عدم المانع بالوجود، وحيث كان أصالة عدمه

---

(١) في (ع)، و(ر)، و(ش)، و(ي)، و(ك): «قدس الله أسرارهم».

(٢) في (س): «ترى» قبل «أنّ».

(٣) في (ع): «من غير» غير موجودة، رغم وجودها كتصفيحة.

(٤) انظر: المستصفى في علم الأصول: ١٣٦.

(٥) في (ر): «بأنّه» و«قوله» غير موجودة.

(٦) في المصدر: «اعتقاد» مكان «نظر».

(٧) معارج الأصول: ٢٠٩.

(٨) في (ر): «في» مكان «و».

ممّا لا إشكال فيها، فالراجح في نظر المجتهد البقاء[١] رجحاناً أصلياً على ما أوضحناه سابقاً.

والحاصل: أنّ هذا هو الدليل الذي ذكره في المعارج وقال: إنّ المنكر[٢] إن كان منكراً[٣] للاستصحاب بالمعنى المختار استناداً إلى أنّه قول بلا دليل، فدليلنا هو عموم الدليل، ودليله هو العقد، وعمومه عبارة عن إطلاق اقتضائه، وكون أثره ممّا إذا ثبت دام ولا يزول إلّا بمزيل.

وفي هذا الكلام أيضاً اعترف المحقق تَدَّسَ بأنّ استصحاب حال الشرع عمل بغير دليل، وأنّ مورد النفي المستدل عليه بهذا الدليل غير معلوم، ففي الجواب أيضاً دلالة على أنّ المثبت إنّما يريد إثبات القاعدة الشريفة، فالمحقق تَدَّسَ[٤] في ذلك الكتاب تارة أظهر الترديد في ما أنكره[٥] المستدل، وتارة جزم بإرادته إنكار[٦] الاستصحاب بالمعنى المختار، وتصدى للجواب عنه بما عرفت، ويظهر السرّ بالتأمل في ما مرّ.

وقال الأستاد تَدَّسَ بعد ما حكاه: «وكأنّ مراده بتقدير عدم الرافع عدم العلم به، وقد عرفت ما في دعوى حصول الظنّ بالبقاء بمجرّد ذلك، إلّا أن يرجع إلى عدم الدليل بعد الفحص الموجب للظنّ بالعدم»[٧] انتهى.

ولقد[٨] أجاد في فهم المراد بعدم الرافع، ولكن اشتبه عليه الأمر في معنى

---

(١) في (س)، و(ر): «البقاء» غير موجودة.

(٢) في (ر): «إنّ المنكر» غير موجودة.

(٣) في (ر): «المنكر» قبل «منكرا».

(٤) في (ع): «تَدَّسَ» غير موجودة.

(٥) في (ر): «أنكره» غير موجودة في المتن لكنها موجودة كتصحيفة.

(٦) العبارة في (س): «بأن أرادته إن كان».

(٧) فرائد الأصول٣: ٩٩.

(٨) في (ش): «وقد».

الراجح، فزعم أنّ المراد بالرجحان الظن، وقد حققنا ما هو المراد، فلا موقع للإيراد.

في أدلّة النافين لحجية الاستصحاب

ومنها: أنّه لو كان الاستصحاب حجة لوجب في من علم أنّ[١] زيداً في الدار، ولم يعلم بخروجه منها أن يقطع ببقائه فيها، وكذا كان يلزم إذا علم بأنّه حي ثم انقضت مدة لم يعلم فيها بموته أن يقطع ببقائه، وهو باطل.

وهذا الاستدلال محصله: أنّ الاستصحاب[٢] عبارة عن الاستدلال القطعي بالحدوث على البقاء، ومن المعلوم بالوجدان عدم حصول العلم بالبقاء في تلك الموارد مع العلم بالحدوث.

وفساد هذا التوهم أوضح من أن يبيّن، والوقت أشرف من أن يضيع في الإصغاء إلى مثل هذا الكلام السخيف[٣].

ومنها: ما تقدم عن المعتبر -بعد ما قال: إنّ استصحاب الحال ليس بحجة[٤]؛ لأنّ شرعيّة الصلاة بشرط عدم الماء لا يستلزم الشرعية معه الذي يرجع إلى ما ذكروه من أنّه قول بلا دليل - من[٥] أنّ مثل هذا لا يسلم عن المعارض ... إلى آخره.

وقد عرفت معناه، وإليه يرجع ما ذكره غيره من أنّه لو كان حجة لزم التناقض، إذ كما يقال[٦]: كان للمصلي قبل وجدان الماء المضي في صلاته، وكذا بعد الوجدان، كذلك يقال: إنّ وجدان الماء قبل الدخول في الصلاة كان ناقضاً للتيمم فكذا بعد الدخول.

---

(١) في (ع)، و(س)، و(ر)، و(ش)، و(ك): «أنّ» غير موجودة، وفي (ي): «علم أنّ» غير موجودة.

(٢) في (ك): «الاستدلال» مكان «الاستصحاب».

(٣) في (س): من «والوقت» إلى «السخيف» غير موجودة.

(٤) في (ش)، و(ك): «حجة».

(٥) في (ي): «ثم» قبل «من».

(٦) في (ش) في الحاشية «يقول» على أنّها من نسخة بدل.

ومرجع هذا الدليل إلى أنّ مجرد ثبوت حكم لموضوع[١] لو دلّ على ثبوته لموضوع آخر أو ثبوت حكم لشيء في حال[٢] على ثبوته له في حال آخر أمكن إثبات ضد الحكم المطلوب إثباته باعتبار بعض الأحوال بثبوته له باعتبار ثبوت الضد له في حال آخر؛ فإنّ ثبوت مثل الحكم في بعض الأحوال في عرض ثبوت نقيضه في حال آخر، وكل[٣] من الحالين معلوم الحكم، وهذا تقرير آخر لما تقدم من أنّ العالم[٤] باستصحاب الحال يحكم[٥] من غير دليل، وأنّه لا يكاد يحصل غرض القائل به[٦]، حيث إنّه مجازفة في[٧] الحكم، فهذا أيضاً يكشف عن أنّ الذي أنكره المنكرون إنّما هو استصحاب حال الشرع.

في ما أورده الشيخ على النافين

وأورد عليه شيخنا تَدَّثَ بأنّه: «لو بُني على معارضة الاستصحاب بمثل استصحاب الاشتغال لا[٨] يسلم الاستصحاب في أغلب[٩] الموارد عن المعارض، إذ قلّما ينفكّ مستصحب عن أثر[١٠] حادث يراد ترتيبه[١١] على بقائه، فيقال: الأصل عدم ترتيب[١٢]

---

(١) في (ي): «الحكم الموضوع».

(٢) في (ي): «حاله».

(٣) في (ي): «وكذلك».

(٤) في (ع)، و(ش)، و(ك): «العامل» مكان «العالم»، وكذلك في (ر) مع عدم وجود «أنّ».

(٥) في (س): «لحكم».

(٦) في (ي): «به» غير موجودة.

(٧) في (س): «هذا» بعد «في».

(٨) في المصدر: «لم».

(٩) في (س): «غالب».

(١٠) في (ع)، و(ر)، و(ك): «وجودي» بعد «أثر».

(١١) في المصدر، و(ع): «ترتّبه»

(١٢) في المصدر: «ترتيب» غير موجودة.

ذلك الأثر»[١] انتهى.

وفيه: ما لا يخفى؛ فإنّ هذا إنّما يتم لو كان هذا الدليل لإبطال[٢] القاعدة الشريفة، وكيف يمكن أن يتصدى له عاقل؟! ومن الواضح أنّه حيث ثبت اعتبار أصالة عدم المانع ترتب جميع الآثار، ولا معنى للمعارضة باستصحاب عدمها، ولعلّ الله[٣] يوفقنا لتوضيح الحال عند التعرض للاستصحاب السببي.

وإلى ما ذكرنا ينظر ما في المعارج من منع وجود المعارض في كل مقام، ووجود المعارض في الأدلة المظنونة لا يوجب سقوطها حيث سلم[٤] عن المعارض.

وتوضيح مرامه أنّه -نوّر الله ضريحه[٥]- حيث احتمل أن يكون هذا دليلاً على هدم أساس القاعدة، أي[٦] الاستصحاب بالمعنى الذي اختاره، وإن كان هذا احتمالاً بعيداً عنده -كما أوضحنا[٧] سابقاً- أجاب عنه، على هذا التقدير، بأنّ المعارض إنّما هو في استصحاب الحال، وأمّا مع وجود عموم الدليل فلا معنى للمعارضة، وبطلان الاستصحاب - مع عدم إحراز الاقتضاء لوجود المعارض دائماً[٨] - لا يستلزم بطلانه، حيث كان الشك في الرافع، مع أنّ المعارضة حينئذ غير متصورة.

وقال شيخنا[٩] قدّس سرّه: «والأولى في الجواب أنّا إذا قلنا باعتبار الاستصحاب

---

(١) فرائد الأصول٣: ١٠٠.

(٢) في (ي): «لا يطالب» مكان «لإبطال».

(٣) في (ي): «الله تعالى».

(٤) في (ع)، و(ر)، و(ش)، و(ك): «تخلو» مكان «سلم»، وفي (س)، و(ي): «سلم» غير موجودة.

(٥) في (ع)، و(ك): «نوّر الله ضريحه» غير موجودة، وفي (س)، و(ر)، و(ش)، و(ي): «قدّس سرّه».

(٦) في (ع)، و(ك): «و»، وفي (س)، و(ي) «رأي» مكان «أي».

(٧) في (ي): «أوضحناه».

(٨) في (ك): «وإنّما» مكان «دائما».

(٩) في (ر): «الأستاد» بعد «شيخنا».

وإفادته[١] الظنّ بالبقاء، فإذا ثبت ظنّ البقاء في شيء لزمه عقلًا ظنّ ارتفاع كل أمر[٢] فرض كون بقاء المستصحب رافعاً له أو جزءاً أخيراً له، فلا يعقل الظنّ ببقائه، فإنّ ظنّ بقاء طهارة ماء غسل به ثوب نجس أو توضأ به محدث مستلزم عقلاً لطهارة[٣] ثوبه وبدنه وبراءة ذمته بالصلاة بعد تلك الطهارة، وكذا الظنّ بوجوب المضي في الصلاة يستلزم الظنّ بارتفاع اشتغال الذمة بمجرد إتمام تلك الصلاة.

وتوهم إمكان العكس، مدفوع بما سيجيء توضيحه من عدم إمكانه.

وكذا إذا قلنا باعتباره من باب التعبد بالنسبة إلى الآثار الشرعيّة المترتبة[٤] على وجود المستصحب أو عدمه، كما[٥] ستعرف من عدم إمكان شمول الروايات إلّا للشك السببي.

ومنه يظهر حال معارضة استصحاب وجوب المضي باستصحاب انتقاض التيمم بوجدان الماء»[٦] انتهى.

وهذا مبني على توهم أنّ الاستصحاب عند[٧] مثبتيه معتبر من باب الظنّ، وأنّ هذا إبطال[٨] للقاعدة[٩] الشريفة وهدم بنيانه، وقد عرفت فساد الأمرين.

ومنها: أنّه لو كان الاستصحاب حجة لكان بيّنة النفي أولى من بيّنة الإثبات لاعتضادها باستصحاب النفي.

---

(١) في المصدر: «لإفادته»، وفي (ر) «لإفادة» مكان «وإفادته».

(٢) في (س)، و(ك): «أمر» غير موجودة.

(٣) العبارة في المصدر: «عقلا للظنّ بطهارة».

(٤) في (ر): «الترتب».

(٥) في المصدر، و(ع)، و(س)، و(ر)، و(ش)، و(ي)، و(ك): «لما».

(٦) فرائد الأصول ٣: ١٠٠.

(٧) في (ر): «عند» غير موجودة، وفي (ي): «عنده».

(٨) في (س): «لإبطال».

(٩) في (ر): «الإبطال القاعدة»، وفي (ش)، و(ي)، و(ك): «لإبطال القاعدة».

وفيـه: أنّ الأصل لا يصلح لأن يعتضـد به الدليل، كما لا يعارضه، بل ربما يقال بتقديم بيّنة الخارج.

وأجيب عنه بما لا يخفى فساده.

في أنّ النزاع بين النافين والمثبتين نزاع لفظي[١]

وتلخص مـمّـا حققنا[٢] -بملاحظة أدلة الطريقين[٣] - أنّ النزاع لفظي، فالمنكر إنّما ينكر استصحاب حال الشرع، والمثبت إنّما يثبت استصحاب عدم المانع والرافع، وهما أصلان متباينان.

هذا مجمل القول[٤] في الإثبات والنفي المطلقين.

[توهم تفصيل الحنفية في حجية الاستصحاب]

وربما يتوهـم أنّ الحنفية فصّلوا في الحجية فأثبتوها في النفي ونفوها في الإثبات، وهـو غلط، حيث إنّ الذي حـكاه العضدي إنّما هو التفصيل بـين الرفع والإثبات، والمراد أنّ الاستصحاب إنّما يدفع به الرافع فينزل احتماله منزلة العدم، فلا أثر له إلّا الأخذ بأحكام المقتضي الثابت.

وأمّا ما لم يكن ثابتاً للمستصحب[٥] -بمعنى أنّه لم يكن من أحكامه- فلا يترتب على الاستصحاب وإن كان من لوازمه أو ملزوماته أو مـمّـا علم اقترانه له على تقدير

---

(١) في (ش) يوجد عنوان -في الحاشية- وهو: «الكلام في فساد التفصيل بين النفي والإثبات وعدم اختيار مرجح»

(٢) في (س)، و(ر)، و(ش): «حققناه».

(٣) في (ش): «الطرفين».

(٤) في (ر): «الكلام» مكان «القول».

(٥) في (ي): «أثرا» بعد «للمستصحب».

بقائه؛ لأنّ هذا شأن الدليل، والأصل لا يصلح لأنّ يكون مثبتاً، وإنّما يدفع المانع، فيبقى ما ثبت من الأحكام للمستصحب، ولا ينقض[١] اليقين بالمقتضي بالشك في الرافع[٢].

وسيتضح هذا[٣] -إن شاء الله تعالى- في الأصل المثبت، فلا قائل بهذا التفصيل، وإنّما هذا غلط نشأ من عدم الفرق بين الرفع[٤] والنفي، فهذا الكلام من الحنفية تنبيه على أنّ الأصل لا يمكن أن يكون مثبتا، لا أنّه ليس بحجة[٥] بالنسبة إلى الأمر الوجودي.

في ما أفاده الشيخ دَامَتْ بَرَكَاتُهُ[٦]

ولعله لهذا[٧] تأمل شيخنا دَامَتْ بَرَكَاتُهُ[٨] في صدق النسبة حيث قال -بعد ما حكى استظهار هذا المعنى من الحنفية عن التفتازاني[٩]، وما استظهره التفتازاني لا يخلو ظهوره عن تأمل، فلا حاجة إلى التصدي لإبطال ما[١٠] تكلفوه- قال الأستاذ دَامَتْ بَرَكَاتُهُ: «إن القول باعتبار الاستصحاب في العدميات يُغني عن التكلم في

---

(١) في (ر): «ينتقض».

(٢) في (س)، و(ر)، و(ي)، و(ك): «المانع» مكان «الرافع»، وكذلك في (ع) إلّا أنّ قبلها «وأمّا» مكان «في».

(٣) في (ي)، و(ك): «هذا» غير موجودة.

(٤) في (ع): «المانع»، وفي (ش): «الدفع».

(٥) في (ي)، و(ك): «حجة».

(٦) في (م): العنوان محله عند قوله: «ودعوى أنّ اعتبار الاستصحابات العدمية»، وقد نقلناه إلى هنا لأنه المحل الأنسب، حيث إنّه بداية ما أفاده الشيخ الأعظم دَامَتْ بَرَكَاتُهُ.

(٧) في (ر): «هذا».

(٨) في (ر): «دَامَتْ بَرَكَاتُهُ».

(٩) انظر: حاشية مختصر المنتهى الأصولي ٣: ٥٦٣.

(١٠) في (ع)، و(س)، و(ر)، و(ش)، و(ي)، و(ك): «لإبطاله بما».

اعتباره في الوجوديّات؛ إذ ما من مستصحب وجودي إلّا وفي مورده[١] استصحاب عدمي يلزم من الظنّ ببقائه الظنّ ببقاء المستصحب الوجودي، وأقل ما يمكن[٢] عدم ضده؛ فإنّ الطهارة لا تنفك عن[٣] عدم النجاسة، والحياة لا تنفك عن[٤] عدم الموت، والوجوب[٥] أو غيره من الأحكام لا ينفك[٦] عن عدم ما عداه من أضداده، والظنّ ببقاء هذه الأعدام لا ينفك عن الظنّ ببقاء تلك الوجودات[٧]، فلا بُدّ من القول باعتباره، خصوصاً بناء على ما هو الظاهر المصرّح به[٨] في كلام العضدي وغيره من: أنّ إنكار الاستصحاب[٩] لعدم إفادته الظنّ بالبقاء وإن كان ظاهر بعض النافين كالسيد قدس سره[١٠] وغيره استنادهم إلى عدم إفادته للعلم[١١]، بناء على أنّ عدم اعتبار الظنّ عندهم مفروغ عنه في أخبار الآحاد، فضلاً عن الظنّ الاستصحابي.

وبالجملة، فإن كان[١٢] الاستصحاب في الوجوديات، والاعتراف به في العدميات لا يستقيم؛ بناء على اعتبار الاستصحاب[١٣] من باب الظنّ.

نعم، لو قلنا باعتباره من باب التعبد -من جهة الأخبار- صحّ أن يقال: إنّ ثبوت

---

(١) في (ع): «مواده».

(٢) في المصدر: «يكون».

(٣) في (ر): «من».

(٤) في (ر): «من».

(٥) في (ع): «الموت» غير موجودة، وفيها وفي (س)، و(ر)، و(ي): «الوجود» مكان «الوجوب».

(٦) في (ر): «لا ينفك» غير موجودة.

(٧) في (ع)، و(س): «الموجودات».

(٨) في (ي): «المرجوح» مكان «المصّرح به».

(٩) في (ي): «الاستصحاب» غير موجودة.

(١٠) في (ع): «قدس سره».

(١١) في (ر): «العلم».

(١٢) في المصدر، و(ع)، و(ر)، و(ش)، و(ي)، و(ك): «إنكار» مكان «فإن كان».

(١٣) في (ي): «استصحاب».

العدم بالاستصحاب لا يوجب ثبوت[١] ما قارنه من الوجودات، فاستصحاب عدم أضداد الوجوب لا يثبت الوجوب في الزمان اللاحق، كما أنّ عدم ما عدا زيد من أفراد الإنسان في الدار لا يثبت باستصحابه ثبوت زيد فيها كما سيجيء تفصيله، إن شاء الله تعالى.

لكن التكلم في الاستصحاب من باب التعبد والأخبار بين العلماء في غاية القلة إلى زمان متأخري[٢] المتأخرين، مع أنّ بعض هؤلاء وجدناهم لا يفرقون في مقارنات المستصحب بين أفرادها، ويثبتون[٣] بالاستصحاب جميع ما لا ينفك عن المستصحب، على خلاف التحقيق[٤] الآتي في التنبيهات الآتية، إن شاء الله تعالى.

ودعوى[٥] أنّ اعتبار الاستصحابات العدمية - لعله ليس لأجل الظنّ حتى يسري إلى الوجوديات المقارنة معها[٦]، بل لبناء العقلاء عليها في أمورهم بمقتضى جبلّتهم - مدفوعة بأنّ عمل العقلاء في معاشهم على ما لا يفيد الظنّ بمقاصدهم والمضي في أمورهم بمحض[٧] الشك والتردد في غاية البعد، بل خلاف ما نجده من أنفسنا معاشر العقلاء.

وأضعف[٨] من ذلك أن يدعى أنّ المعتبر عند العقلاء من الظنّ الاستصحابي هو

---

(١) في (س): «ثبوت» غير موجودة.

(٢) في (ر): «متأخر».

(٣) في (ي): «وبثبوت».

(٤) في (م): في الحاشية توجد «تحقيق».

(٥) في (ش): «فدعوى».

(٦) في (ي): «منها».

(٧) في (ر): «بمجرد» مكان «بمحض»، غير أنّها -بمحض- ملحقة في الحاشية مع كلمة «كذا» وكلمة أخرى تحتها غير بيّنة.

(٨) في (ر): «وأبعد»، وهي في حاشية (ش) على أنّها من نسخة بدل.

الحاصل بالشيء من تحققه السابق[١] لا الظنّ الساري من هذا الظنّ إلى[٢] شيء آخر، وحينئذ فنقول: العدم المتحقق سابقاً يظن بتحققه لاحقاً ما لم يعلم أو يظن تبدله بالوجود، بخلاف الوجود المحقق سابقاً؛ فإنّه لا يحصل الظنّ ببقائه لمجرد تحققه السابق، والظنّ الحاصل ببقائه من الظنّ الاستصحابي للتعلق[٣] بالعدمي المقارن له غير معتبر، إمّا مطلقاً أو إذا لم يكن ذلك الوجودي من آثار العدمي المترتبة عليه[٤] من جهة الاستصحاب.

ولعلّه المراد بما حكاه التفتازاني عن الحنفية من أنّ حياة الغائب بالاستصحاب إنّما يصحّ[٥] عندهم من جهة الاستصحاب لعدم[٦] انتقال إرثه إلى وارثه لا انتقال إرث مورثه إليه[٧]؛ فإنّ معنى ذلك أنهم يعتبرون ظنّ عدم انتقال مال الغائب إلى وارثه[٨] لا انتقال مال مورثه إليه وإن كان أحد الظنين لا ينفك عن الآخر، ثم إنّ معنى عدم اعتبار الاستصحاب في الوجودي إمّا عدم الحكم ببقاء المستصحب الوجودي وإن كان لترتب أمر عدمي عليه كترتب عدم جواز تزويج امرأة[٩] المفقود زوجها المترتب على حياته، وإمّا عدم ثبوت الأمر الوجودي لأجل الاستصحاب وإن كان المستصحب عدمياً فلا يترتب انتقال مال قريب غاب[١٠] إليه، وإن كان

---

(١) في (س)، و(ر)، و(ش)، و(ي)، و(ك): «السابق» غير موجودة.

(٢) في (ي): «الحد» مكان «إلى».

(٣) في المصدر، و(ع)، و(س)، و(ر)، و(ش)، و(ي): «المتعلق».

(٤) في (ك): «عليه» غير موجودة.

(٥) في المصدر: «يصلح»، وكذلك في (ع) إلاّ أنّ قبلها «ربما» مكان «إنّما»، وفي (س): «يتكلم»، وفي (ر): «يحكم»، وفي (ش): «هي»، وفي (ي): «هو حكم»، وفي (ك): «هو».

(٦) في (س)، و(ي): «بعدم»، وفي (ر): توجد إحالة إلى الحاشية غير أنّ الكلمة المحال إليها غير بيّنة.

(٧) في (ع): «إليه» غير موجودة.

(٨) في (ش): «إلى وارثه» غير موجودة.

(٩) في المصدر: «المرأة».

(١٠) في المصدر، و(ع): «الغائب».

مترتباً على استصحاب عدم موته.

ولعلّ هذا هو المراد بما حكاه التفتازاني عن الحنفية[١]»[٢] انتهى.

في ما أورده على الشيخ

وفيه: أنّ عدم تخلّف الاستصحاب الوجودي عن الاستصحاب[٣] العدمي في موارد الشك في الرافع حق متين، بل[٤] لا[٥] تغاير بين استصحاب الأثر واستصحاب عدم المانع، حيث إنّ استصحاب عدم الرافع عبارة عن عدم الاعتداد باحتمال تحققه وتنزيله منزلة العدم في الأخذ بالمقتضي وعدم رفع اليد عن المقتضي المعلوم بالشك في الرافع، واستصحاب الأثر عند الشك في المزيل عبارة عن عدم الاعتداد باحتمال المزيل في العمل عليه.

فلا معنى لاستصحاب عدم الحدث إلّا البناء على الطهارة للمتوضي[٦] مثلاً، كما أنّه لا معنى لاستصحاب الطهارة إلّا عدم الاعتداد باحتمال الحدث والمضي على ما هو مقتضى التطهير وعدم التوقف فيه لاحتمال المزيل، فلا يتصور التفصيل

---

(١) في (م): من «ثم إنّ معنى» إلى «الحنفية» مأخوذة عن نسخة بدل، كما صرح في ذلك الناسخ في الحاشية، وهي غير موجودة في (س)، و(ش)، و(ي)، و(ك)، وموجودة في (ع): ومعها تكملة كلام الشيخ الأعظم تغمّده الله برحمته -بعد الحنفية-: «من أنّ الاستصحاب حجة في النفي دون الإثبات، وبالجملة: فلم يظهر لي ما يدفع هذا الإشكال عن القول بعدم اعتبار الاستصحاب في الإثبات واعتباره في النفي»، وفي (ر): العبارة جدا مشوشة وفيها سقط كثير، ونصها -بعد لعدم-: «أرثه إلى وارثه لا انتقال مال مورثه إليه، وإن كان أحد الظنين لا ينفك عن الآخر، انتهى».

(٢) فرائد الأصول ٣: ١٠٣.

(٣) في (ر): «الاستصحاب» غير موجودة.

(٤) في (ر): «بل» غير موجودة.

(٥) في (ك): «بلا» مكان «بل لا».

(٦) في (ي): «المتوضئ».

في القاعـدة الشريفة، والقول بحجية اسـتصحاب عدم الرافـع كالحدث دون الأثر كالطهارة، فإنّ مرجعه إلى تفكيك الشيء عن نفسه.

ولكن التفصيل بين حجية الاسـتصحاب[١] في أحـد النقيضين دون الآخر، أو أحـد[٢] الضدين كذلك، أو أحـد المتقارنين، فلا بأس به، وما يتوهم من أنّ الاعتبار إذا كان مـن بـاب الظنّ فلا مجال للتفكيك حق؛ بناء على كـون الأصل دليلاً، وقيام دليل على اعتبار الظنّ الحاصل منه مطلق، وكلاهما بديهي الفساد.

ومن الغريب توهم إمكان إثبات الوجود باستصحاب عدم العدم إذا كان الثابت في المورد[٣] هو الوجود وثبت[٤] تبدّل العدم به كإثبات الطهارة[٥] باستصحاب عدم النجاسـة؛ فإنّ عدم النجاسـة عين الطهارة، وإثبات الشيء[٦] بنفسـه من الغرائب، ومجـرد تغيير العبـارة لا يغير الواقـع[٧]، وإلّا فالوجود مطلقاً عـدم العدم، فالجهل عـدم العلم، كما أنّ العلم عدم الجهل، والغنـاء عدم الفقر، كما أنّ الفقر عدم الغناء، فحيث تبدلت الطهارة الأصلية[٨] بالنجاسـة انقطع سـبيل[٩] الاستصحاب على ما توهموه، حيث إنّ العدم – وهو الطهارة – ليس له حالة سـابقة، والوجود لا سـبيل إلى استصحابه.

---

(١) في (ع): «الاستصحابين».

(٢) في (ي)، و(ك): «أخذ».

(٣) في (ع): «المعرّف» مكان «المورد».

(٤) في (ر): «ويثبت»، وفي حاشية (ش): «تثبت» مع رمز النسخة البدل.

(٥) في (ر): «استصحاب» قبل «الطهارة».

(٦) في (ك): «الشيء» غير موجودة.

(٧) في (ع)، و(ي): «الرافع» مكان «الواقع».

(٨) في (ك): «إلا» مكان «الأصلية».

(٩) في (ع): بياض مكان «سبيل».

وكـذا الحـال في اسـتصحاب الحياة؛ فإنّ عـدم الموت عبارة أخـرى عن الحياة، ولا معنـى لإبقاء الحياة باسـتصحاب[١] عدم المـوت بالملازمة؛ فإنّـه عينه[٢] وليس عدمـا، ولا[٣] معنـى لعدم العـدم، ففي مثال الطهـارة يجري الاسـتصحاب؛ لأنها عدم حقيقة.

وأمّـا بناء على ما زعمـه - من أنّه كالطهارة عن[٤] الحـدث - أمر وجودي، فلا معنى لاستصحابها بتقريب استلزامها لأمر عدمي.

ولهذا لا يجوز اسـتصحاب النجاسة بتقريب أنّها تستلزم عدم الطهارة، فيثبتها[٥] باسـتصحابه؛ فـإنّ هذا غلط، ولا معنى لاسـتلزام الوجود عدم عدمـه، بل إنّما هو عبـارة أخرى عن نفسـه، والعدم لا عدم لـه، وإلّا لكان له وجـود أيضاً، واتصاف الشيء بنقيضه أوضح فساداً من اجتماع النقيضين.

والحاصل: أنّـه لا تلازم بين الوجودي والعدمي، وحيثما ثبت[٦] فإثبات أحدهما بالآخـر مبني على كون الأصل دليلاً، وهو بديهي الفسـاد، فـلا[٧] ينحصر التفكيك بالاعتبار من باب الإخبار وما حكاه - من التزام البعض بإثبات جميع اللوازم حتى[٨] على القول بالتعبد - من أعجب الأمور؛ فإنّ الالتزام بفروع الأصل المثبت بهذا المعنى مخالف لـضرورة الدين، بل من المضحكات، ولم يذهب إليـه أحد ممن قال بالاعتبار

---

(١) في (س): «بالاستصحاب أي» قبل «باستصحاب».

(٢) في (ع): بياض مكان «عينه».

(٣) في (ر): «كذلك» قبل «لا».

(٤) في (ش): «من».

(٥) في (ع): بياض، وفي (ي): «ونبهنا» مكان «فيثبتها».

(٦) في (س)، و(ر)، و(ش)، و(ي)، و(ك): «وحيث يثبت».

(٧) في (ي): «وقد».

(٨) في (س)، و(ش): «حتى» غير موجودة.

لا[١] من باب الإخبار أيضاً، فما[٢] حكاه عن[٣] البعض من أنّ اعتبار الاستصحاب من باب بناء[٤] العقلاء إنّما[٥] هو مقتضى جبلتهم لا للظنّ[٦] في غاية المتانة.

وما أورده عليه من الاستبعاد وأنّه خلاف ما يراه في عمله واضح الفساد، فإنّ[٧] مختاره[٨] تبعاً لجميع المحققين أنّ اعتبار[٩] الأصول اللفظية من هذا الباب، فأطبق العقلاء[١٠] في مقام الإفادة والاستفادة على الأخذ باحتمال المساوي، بل التعبد بالوهم.

وبما حققناه[١١] يظهر ما في بقية هذا الكلام.

وما نسب إلى الحنفية من التفصيل في المثال اجتهاد[١٢] فاسد من التفتازاني.

في نقل ما أفاده الشيخ

وقال شيخنا تدثّر بعد كلام طويل لا يخفى فساده: «يمكن[١٣] أن يحتج لهذا

---

(١) في (ك): «لا» غير موجودة.

(٢) في (ك): «ممّا».

(٣) في (ر): «عن» غير موجودة.

(٤) في (ي): «بناء» غير موجودة.

(٥) في (س)، و(ر)، و(ي)، و(ك): «لما» مكان «إنّما»، وفي (ش): «كما» وفي حاشيتها: «لما» مع رمز أنّها من نسخة بدل.

(٦) في (ع): «للنص» مكان «للظنّ».

(٧) في (ر): «وأنّ».

(٨) في (س): «تختاره».

(٩) في (ي): «اعتباره».

(١٠) في (ك): «العلماء».

(١١) في (س)، و(ش)، و(ك): «حققنا».

(١٢) في (ع): بياض مكان «في المثال اجتهاد».

(١٣) في (ش): «ويمكن».

القـول، إمّـا على عدم الحجية في الوجوديـات[١] في ما[٢] تقدم في أدلـة النافين، وإمّا عـلى الحجيـة في العدميات في ما[٣] تقـدم في[٤] أدلة المختار من الإجماع والاسـتقراء والأخبـار، بنـاء على أنّ الشيء المشـكوك في بقائه مـن جهة الرافع إنّـما يحكم ببقائه لترتبه على اسـتصحاب عدم وجود الرافع لا لاسـتصحابه في نفسـه؛ فإنّ الشاك في بقاء الطهارة من جهة الشـك في وجود الرافع يحكم لعدم[٥] الرافع فيحكم من أجله ببقاء الطهارة.

وحينئـذ، فقولـه عليه السلام[٦]: **(فإنّـه[٧] عـلى يقـين من وضوئـه، ولا ينقـض اليقين بالشـك)**[٨]، وقوله عليه السلام[٩]: **(لأنّـك كنت على يقين من طهارتك فشـككت، وليس ينبغـي لك أن تنقض اليقين)**[١٠] وغيرهما ممّـا دلّ عـلى أنّ اليقين لا ينقض أو[١١] لا يدفع بالشـك يراد منـه: أنّ احتمال طروّ الرافع لا يعتنى بـه، ولا يترتب عليه أثر النقض، فيكون وجوده كالعدم، فالحكم ببقاء الطهارة السابقة من جهة استصحاب العدم لا لاسـتصحابها، والأصل في ذلك أنّ الشك في بقاء الشيء إذا[١٢] كان مسبباً

---

(١) في (ر): «الوجود».

(٢) في المصدر: «فبما» مكان «في ما».

(٣) في المصدر: «فبما» مكان «في ما».

(٤) في (ر): «من».

(٥) في (ع)، و(س)، و(ر)، و(ر)، و(ي)، و(ك): «بعدم».

(٦) في (س): «عليه السلام» غير موجودة.

(٧) في المصدر: «وإلّا» قبل «فإنّه».

(٨) انظر: تهذيب الأحكام في شرح المقنعة ١: ٨، باب الأحداث الموجبة للطهارة، حديث رقم ١١.

(٩) في (ر)، و(ش): «عليه السلام» غير موجودة.

(١٠) انظر: تهذيب الأحكام في شرح المقنعة ١: ٤٢٠، باب تطهير البدن والثياب من النجاسات، حديث رقم ٨.

(١١) في (ر)، و(ي): «و».

(١٢) في حاشية (ش): «أنّ» مع رمز النسخة البدل، وفي (ك): «أنّ».

عـن الشـك في شيء آخر فلا يجتمع معـه في الدخول تحت عموم **(لا تنقض)** سـواء تعارض مقتضى اليقين السـابق فيهما أم[١] تعاضدا، بل الداخل هو الشـك السببي، ومعنى عدم الاعتناء به زوال الشك المسبب[٢] به»[٣] انتهى.

وهـذا الكلام لا يـكاد يرجع إلى[٤] محصـل؛ ضرورة أنّه فرق بـين التفصيل بين الوجودي والعدمي وبين الشك من جهة المقتضي والرافع.

ومحصل هذا الكلام: أنّه لا دليل على اعتبار الاسـتصحاب، إلّا إذا كان الشـك فيـه من جهة الرافع مع شيء زائد، وهو أنّ المعتبر حينئذ ليس إلّا اسـتصحاب عدم الرافع لا استصحاب الأثر.

فهذا[٥] تضييق لدائرة هذا التفصيل، مع أنّ مقتضى ما يتوهم اعتبار الاستصحاب في العدمـي وإن لم يكن عدم الرافع، فدعـوى اختصاص أدلة الاعتبار بعدم الرافع، وأنّ الأخبـار إنّـما هي ناظرة إلى اسـتصحابه لا ربـط لها بهذا القول، مـع أنّك[٦] قد عرفـت أنّ اسـتصحاب عدم الحدث عين اسـتصحاب الطهارة، فـلا معنى لجريانه بالنسـبة إلى الأول دون الثـاني، وسـيتضح -إن شـاء الله تعالى[٧]- أنّ اسـتصحاب السـبب عين اسـتصحاب المسـبب، وأنّه لا معنى للتغاير، فلا حاجة إلى التحكيم، بـل لا معنـى لـه في القاعـدة الواحـدة، وتعـدد المـورد لا ينفـع في الترتـب المعتبر في التحكيم.

---

(١) في حاشية (ش): «أو» مع رمز النسخة البدل.

(٢) في (ع): «المسبب» غير موجودة.

(٣) فرائد الأصول ٣: ١٠٨.

(٤) في (س): «حاصله» قبل «إلى».

(٥) في (ر): «وهذا».

(٦) في (ع): «ذلك».

(٧) في (ر): «تعالى» غير موجودة.

في ما أورده الشيخ على نفسه

ثم قال: «ولكن يرد عليه أنّه قد يكون الأمر الوجودي أمراً خارجياً -كالرطوبة- يترتب عليها آثاره الشرعية[١]، فإذا شك[٢] في وجود الرافع لها لم يجز أن يثبت به الرطوبة حتى يترتب عليها أحكامها[٣]، لما سيجيء من أنّ المستصحب لا يترتب عليه إلّا آثاره الشرعية المترتبة عليه بلا واسطة أمر عقلي أو عادي، فيتعين حينئذ استصحاب نفس الرطوبة.

وأصالة عدم الرافع إن أريد بها أصالة عدم ذات الرافع - كالريح المجفف للرطوبة مثلاً - لم ينفع في الأحكام المترتبة شرعاً على نفس الرطوبة، بناء على عدم اعتبار الأصل المثبت كما سيجيء، وأن أريد بها أصالة عدمه من حيث وصف الرافعية - ومرجعها إلى أصالة عدم ارتفاع[٤] الرطوبة[٥]- فهي وإن لم يكن تترتب عليه[٦] إلّا الأحكام الشرعية للرطوبة، لكنها عبارة أخرى عن استصحاب نفس الرطوبة، فالإنصاف[٧] افتراق القولين في[٨] هذا

---

(١) في (ع)، و(س)، و(ر)، و(ك): «آثار شرعيته» مكان «آثاره الشرعية»، وكذلك في (ش) غير أنّ «شرعية» مكان «الشرعية».

(٢) في (ك): كلمة غير واضحة مكان «شك».

(٣) في (ي) يوجد خرم من «آثاره» إلى «أحكامها».

(٤) في (ر)، و(ش)، و(ي): «ارتفاع» غير موجودة.

(٥) العبارة في (ك) مرتبكة بسبب التقديم والتأخير، وهي «كالريح المجفف للرطوبة؛ بناء على عدم اعتبار الأصل المثبت كما سيجيء، وإن أريد بها أصالة عدمه [إشارة الزيادة] من حيث نفس الرطوبة [إشارة نهاية الزيادة] لم ينفع في الأحكام المترتبة شرعاً وصف الرافعية - ومرجعها إلى أصالة عدم الرطوبة».

(٦) في المصدر: «يترتب عليها»، وفي (ع)، و(س): «يترتب عليه».

(٧) في (ي): «والانصاف».

(٨) في (ع): «من» مكان «في».

القسم»[١] انتهى.

في ردّ ما أفاده الشيخ

وفيه: أنّ ترتب[٢] آثار الأمر الوجودي إذا لم تكن شرعية بمجرد استصحاب عدم الرافع لا يقدح في كفاية الاستصحاب العدمي والاستغناء به عن الوجودي؛ فإنّه لو بُني على اعتبار[٥] الأصول المثبتة لم يكن فرق بين الأمرين، وعدم اعتبار الأصل المثبت مشترك.

وعلى أي حال، فهذا لا يمنع من الاستغناء بالعدمي عن الوجودي، غاية الأمر أنّ التحقيق أنّه لا وجه لاعتبار المثبت من الأصول، واستصحاب الرطوبة لترتيب[٦] الآثار الشرعية ليس إلّا استصحاب عدم الرافع لها.

ومن المعلوم أنّ المراد عدمه من حيث هو كذلك، ولقد أجاد حيث اعترف بأنّه عبارة أخرى عن استصحاب نفس الرطوبة، فلا[٧] يتوجه على ذلك الاستدلال إلاّ ما أوردناه عليه[٨] من أنّ التفصيل باعتبار الثبوت والنفي[٩] لا ربط له بالتفصيل باعتبار كون الشك في الرافع، ولا يرد عليه أنّه لا ينفع في ترتيب الآثار[١٠] الشرعية على الأمر الوجودي، ولا معنى لكون الشيء رطبا ظاهرا باستصحاب عدم الرافع

---

(١) فرائد الصول ٣: ١٠٩.

(٢) في (ع)، و(ش)، و(ي)، و(ك): «عدم» قبل «ترتب».

(٥) في (ي): «اعتبار» غير موجودة.

(٦) في (ك): «بترتيب».

(٧) في (ك): «لا».

(٨) في (ي)، و(ك): «عليه» غير موجودة.

(٩) في (س): «أنّ» قبل «النفي».

(١٠) في (ع)، و(س)، و(ر)، و(ش)، و(ك): «الغير» بعد «الآثار».

إلّا ترتيب الآثار الشرعية، فتفطن ولا تغفل[١].

[بيان توهم التفصيل المنسوب إلى الخونساري والسبزواري رحمهما الله][٢]

وممّا[٣] يتوهم التفصيل بين الأمور الخارجية وغيرها، وأنّه[٤] ليس حجة في الأول، ومنشأ هذا التوهم ما يقال: إنّ الاستصحاب في الأمور الخارجية لا عبرة به، ولكنّه توهم فاسد، حيث إنّ المراد من الخروج الخروج من[٥] المستصحب لا الخروج من الحكم الشرعي، وهذه عبارة أخرى عمّا تقدم من الحنفية من أنّ الاستصحاب حجة في الدفع لا في الإثبات، فاستصحاب[٦] حياة زيد -مثلاً- إنّما ينفع في ترتيب أحكامها عليها.

وأمّا إنبات[٧] لحيته فهو خارج عمّا يترتب على الحياة؛ فإنّه موضوع مستقل في عرض الحياة، فكل ما كان من قبيل الحكم يترتب[٨] على المستصحب وإن لم يكن شرعياً، لأنّه لا معنى للأصل إلّا ذلك.

في ردّ من زعم عدم شمول أخبار الاستصحاب للشبهات الموضوعية

وأمّا غير الحكم، كوقوع القتل الغير الثابت سابقاً[٩] باستصحاب حياة من قد

---

(١) في (س): «فتفطن ولا تغفل» غير موجودة.

(٢) ما بين المعقوفين أضفناه عن حاشية (ش).

(٣) في (ر): «وما».

(٤) في (ر): «وأنها».

(٥) في (ي): «من» غير موجودة.

(٦) في (ع)، و(ك): «باستصحاب».

(٧) في (ي)، و(ك): «نبات».

(٨) في (ر) يوجد خرم من «على» إلى «يترتب».

(٩) في (ك): «شرعا».

نصفين أو بقاء من رمي بما يوجب القتل لو كان باقياً في مكانه، فهو حادث جديد مسبوق بالعدم الأزلي، ومتقضى الاستصحاب عدمه لا حدوثه.

وهذا ما صرح به المحقق -نوّر الله ضريحه-[١] وغيره في ما تقدم، وهذا يحتاج إلى مزيد بيان يأتي في محله، إن شاء الله تعالى.

وقد ينسب هذا القول إلى شارح الدروس رحمه الله[٢] والسبزواري رحمه الله[٣]؛ استناداً إلى أنّ الأخبار لا تشمل الشبهات الموضوعية؛ لأنّ بيانها ليس وظيفة الشارع.

وفساد هذا التوهم أجلى من أن يبين، حيث إنّ مفاد الأخبار ليس إلّا بيان الحكم، ومجرد كون[٤] الشبهة في الحكم ناشئة عن الأمور الخارجية لا يمنع من كون بيان الوظيفة عند الشك من شأن الشارع؛ ضرورة أنّ كون الشبهة موضوعية لا ينافي كون المشكوك فيه حكماً شرعياً ظاهرياً.

ولا يخفى أنّ استصحاب الأمور الخارجية ليس إلّا المعاملة مع المشكوك، منها[٥] معاملة المتيقن، بمعنى[٦] ترتيب أحكامه الواقعية عليه حال الشك، فاستصحاب[٧] الحكم[٨] عبارة أخرى -حينئذ[٩]- عن استصحاب الموضوع، وليس كما يتوهم

---

(١) في (ر): «نوّر الله ضريحه» غير موجودة.

(٢) في (ع)، و(س)، و(ر)، و(ش)، و(ي)، و(ك): «رحمه الله» غير موجودة.

(٣) في (ش)، و(ك): «رحمهما الله»، وفي (ع)، و(س)، و(ر): اختصار الترحم، والظاهر أنّ مراد ناسخيها «رحمهما الله» حيث إنّهم لم يذكروا الترحم عند ذكر الخونساري تدثس.

(٤) في (ك): «الحكم ومجرد» غير موجودة.

(٥) في (ش): «فيها» وفوقها «منها» وهي خالية من أي رمز أو إشارة، وفي (ك): «فيها».

(٦) في (ر): «لبعض» مكان «بمعنى».

(٧) في (ع): «باستصحاب».

(٨) في (ر): «الحكم» غير موجودة.

(٩) في (ك): «حينئذ» غير موجودة.

مغايراً له[١] مغنياً[٢] عنه.

وقال الأستاذ تدتُّ: «إنّ استصحاب الأمور الخارجية، إذا كان معناه ترتيب آثارها الشرعية، لا يظهر له فائدة؛ لأنّ تلك الآثار المترتبة عليه كانت مشاركة معه في اليقين السابق، فاستصحابها مغن[٣] عن استصحاب نفس الموضوع؛ فإنّ استصحاب حرمة مال زيد الغائب وزوجته يغني عن استصحاب حياته، إذا فرض أنّ معنى بقاء[٤] الحياة ترتيب آثارها الشرعية.

نعم، قد يحتاج إجراء الاستصحاب في آثاره إلى أدنى تدبر، كما في الآثار الغير[٥] المشاركة معه في اليقين السابق، مثل توريث الغائب من قريبه المتوفى في زمان الشك في حياة الغائب؛ فإنّ التوريث غير متحقق حال اليقين بحياة الغائب، لعدم موت قريبه بعد، لكن مقتضى[٦] التدبر إجراء الاستصحاب على وجه التعليق، بأن يقال: لو مات قريبه قبل الشك في حياته لورث منه، وبعبارة أخرى موت قريبه قبل ذلك كان ملازما لإرثه منه، ولم يعلم انتفاء الملازمة فيستصحب.

وبالجملة، الآثار المترتبة على الموضوع الخارجي، منها ما[٧] يجتمع معه في زمان اليقين به، ومنها ما لا يجتمع معه في ذلك الزمان، لكن عدم الترتيب فعلاً في ذلك الزمان - مع فرض كونه من آثاره شرعاً - ليس إلّا لمانع في ذلك الزمان[٨] أو لعدم

---

(١) في (ر): «له» غير موجودة.

(٢) في (س): «منفيا» مكان «مغنيا».

(٣) في المصدر، و(ش)، و(ك): «يغني».

(٤) في المصدر، و(ع)، و(س)، و(ك): «إبقاء».

(٥) في (س): من «نعم» إلى «الغير» غير موجودة، ومكانها تكرار بعض ما فات أقصد «لا يظهر له فائدة؛ لأنّ تلك الآثار المترتبة عليه كانت».

(٦) في (ر): «بعد» مكان «مقتضى».

(٧) في (ي): «بل» مكان «ما».

(٨) في (س)، و(ر)، و(ي)، و(ك): «الزمان» غير موجودة.

شرط، فيصدق في ذلك الزمان أنّه لولا ذلك المانع أو عدم الشرط لترتب الأثر، فإذا فقد المانع الموجود أو وجد الشرط المفقود، وشك[١] في الترتب من جهة الشك في بقاء ذلك الأمر الخارجي حكم باستصحاب ذلك الترتب الشأني[٢]»[٣] انتهى.

وفيه: أنّ استصحاب الموضوع ليس أمراً مغايراً لاستصحاب الحكم، فإنّ الحكم ببقاء الموضوع ظاهرا لا معنى له إلّا تنزيله منزلة الباقي في ترتيب الآثار، وهذا معنى استصحاب الحكم بعينه.

نعم، لا يسمى بترتيب الآثار فإنّ الحكم عين الأثر، لكن ترتيب الحكم على الموضوع عبارة عن فعلية أحكامه، واستصحاب الحكم عبارة عن فعلية نفسه، فرجع[٤] استصحاب الموضوع إلى فعلية أحكامه، ولا معنى لاستصحاب الحكم إلاّ فعليّته.

هذا حال الأثر المشارك للموضوع في الوجود السابق.

وأمّا ما لم يكن كذلك فما أفاده من جريان الاستصحاب فيه على سبيل التعليق حق متين، و[٥] لكن التعليق لا معنى له إلّا الأخذ بالاقتضاء والاكتفاء به عن اعتبار الوجود السابق، على ما سيتضح في مقامه[٦]، إن شاء الله تعالى.

فالالتزام[٧] بصحة الاستصحاب التعليقي ذهاب إلى المختار من إلغاء الحالة السابقة وحصر الحجية في القاعدة الشريفة.

---

(١) في (ش): «يشك» وفي الحاشية «شك» وهي خالية من أي إشارة أو رمز.

(٢) في (ع): «الثاني».

(٣) فرائد الأصول٣: ١١٣.

(٤) في (ش): «فمرجع».

(٥) في (ر): «و» غير موجودة.

(٦) في (ر): «الحال في محله»، و«مقامه» فوق «محله»، مع رمز انه عن نسخة بدل.

(٧) في (س): «فإنّ الالتزام».

في ردّ ما ذكره الشيخ في استصحاب الأمور الخارجية

وأمّا ما ذكره في بيان التعليق ففيه نظر؛ ضرورة أنّ الملازمة إنّما يستصحب[١] في مثل مسألة العصير الزبيبي، حيث إنّ الشك في كون الزبيبية رافعة لها ومبدلة للحكم.

وأمّا في المثال المفروض فلا إشكال في أنّ الموت ليس رافعاً للاقتضاء، وإنّما هو زوال للموضوع[٢]، وفرق واضح بين انتفاء[٣] الملازمة وبين انتفاء أحد المتلازمين، فاستصحاب الحياة إبقاء للملزوم، وليس الموت حاجباً كالكفر والقتل، ولا يحتمل فيه ذلك، فالاستصحاب[٤] التعليقي قد يكون مع الشك في بقاء الملازمة، كما إذا شك في كون الكفر حاجباً، فيستصحب الميراث تعليقاً، ومرجعه إلى عدم الاعتناء باحتمال الحجب، كما في مسألة العصير، وقد يكون مع الشك في بقاء الملزوم كما في المقام، فيستصحب إرث القريب، ويحكم بانتقال المال إليه؛ لأنّ الأصل بقاء الوارث فيرث، فحدوث الإرث من آثار موت القريب مع بقاء قريبه، والمقتضي إنّما هو النسب، والشرط موت المورث، والموضوع هو الوارث الحي.

وبهذا[٥] تبيّن أنّه ليس من الاستصحاب التعليقي أيضاً، بل إنّما هو استصحاب للموضوع، ويترتب عليه حدوث الميراث لوجود المقتضي، وهذا أظهر في حقية القاعدة الشريفة من الاستصحاب التعليقي، فتفطن.

وبما حققناه[٦] ظهر فساد قوله: «حكم باستصحاب ذلك الترتب

---

(١) في (ي): «إنّما» غير موجودة، و«نستصحب» مكان «يستصحب».

(٢) في (ر): «الموضوع».

(٣) في (ي): «اقتضاء».

(٤) في (ش): «فاستصحاب».

(٥) في (ي): «ولهذا».

(٦) في (س)، و(ر)، و(ش)، و(ي)، و(ك): «حققنا».

الشـأني[١]»؛ فإنّ الترتب الشأني[٢] ليس مشكوكا فيه، بل معلوم؛ ضرورة أنّه لا شك في الإرث عـلى تقدير الحياة، وإنّـما المقصود الحكم بحدوث انتقال المال إلى الوارث، ومقتضى الاستصحاب عدمه، فلا معنى للاستصحاب هنا إلّا عدم الاعتداد باحتمال الموت، فلا مناص عن اسـتصحاب الموضوع في المقـام؛ بناء على ما زعمه كغيره من أنّ الاسـتصحاب ليس إلّا إبقاء ما كان، وأنّ الكون عبارة عن فعلية المستصحب في الزمان السابق، فبطل ما زعمه من الاستغناء باستصحاب[٣] الحكم عن استصحاب الموضوع على طريقته.

نعـم، مقتضى ما اخترنـاه اتحاد الأمريـن؛ فإنّ الأخـذ بالاقتضـاء المعلوم جهة واحدة، ولا فرق بين التعبير عنه باسـتصحاب كون الشـخص سـابقاً بحيث يرث وبـين اسـتصحاب الحياة؛ فإنّ اسـتصحاب الحياة عبـارة عن عدم رفـع اليد عمّا[٤] كان[٥] يترتـب عليهـا وإن[٦] ارتفعـت في الواقـع[٧]، وهذا عين عدم رفـع اليد عمّا تقتضيه علقة[٨] المتوارثين من[٩] قيام أحدهما مقام من مات منهما، فتفطن.

---

(١) في (ي): «الثاني».

(٢) في (ش)، و(ي): «الثاني».

(٣) في (ع): «باستصحاب» غير موجودة.

(٤) في (س): «إليه» قبل «عمّا».

(٥) في (ي)، و(ك): «كان» غير موجودة.

(٦) في (ر): «كان» بعد «وأن».

(٧) في (ع): «الرافع».

(٨) في (ي): «خلقة».

(٩) في (ي): «عن».

[الكلام في التفصيل المنسوب إلى الأخبارية] [١]

ومما يتوهم التفصيل بين الشرعي[٢] الكلي وبين غيره، فينسب[٣] إلى الأخباريين إنكار الحجية في الأول خاصة، وقد أوضحنا سابقاً فساد هذا التوهم بعد بيان منشئه.

في نقل ما أفاده الشيخ من التفصيل بين الحكم الشرعي الكلي وغيره وبيان الرد عليه

ولا بأس بالتعرض في ما[٤] صدر عن الأستاد تدّرُ في هذا المقام، كي يزداد الحق اتضاحا[٥]، قال، بعد ما نقل هذا القول: «وهو[٦] المصّرح به في كلام المحدث الأسترآبادي[٧]، لكنّه صرح باستثناء استصحاب عدم النسخ مدعياً الإجماع، بل الضرورة على اعتباره، قال في محكي فوائده المكية[٨] -بعد ذكر أخبار الاستصحاب- ما لفظه:

---

(١) العنوان المحصور بين المعقوفين أضفاه عن (ش).

(٢) في (س)، و(ك): «الحكم» قبل «الشرعي».

(٣) في (ع)، و(ش)، و(ي): «ينسب».

(٤) في (س)، و(ر)، و(ش)، و(ي)، و(ك): «لما» قبل «فيما».

(٥) في (ع): «كي يزداد الحق اتضاحا» غير موجودة.

(٦) في (ك): «هو» غير موجودة.

(٧) في (ش): «رحمه الله».

(٨) الحاكي هو المولى الفاضل عبد الله بن محمد البشروي الخراساني التوني في وافيته.

لا يقال: هذه القاعدة تقتضي جواز العمل بالاستصحاب في أحكام الله تعالى، كما ذهب إليه المفيد والعلامة من أصحابنا[١] والشافعية قاطبة، ويقتضي بطلان قول أكثر علمائنا والحنفية بعدم[٢] جواز العمل به، لأنّا نقول: هذه شبهة عجز عن جوابها كثير من فحول الأصوليين والفقهاء[٣].

وقد أجبنا عنها في الفوائد المدنية تارة بما ملخصه: أنّ صور الاستصحاب المختلف فيها[٤]، عند النظر الدقيق والتحقيق، راجعة إلى أنّه إذا ثبت حكم بخطاب شرعي في موضوع[٥] في حال من حالاته لا يجريه[٦] في ذلك الموضوع عند زوال الحالة القديمة وحدوث نقيضها فيه.

ومن المعلوم أنّه[٧] إذا تبدل قيد موضوع المسألة بنقيض ذلك القيد اختلف موضوع المسألتين، فالذي سمّوه استصحاباً راجع في الحقيقة إلى إسراء حكم موضوع إلى موضوع آخر متحد معه، فالذات[٨] مختلف معه في الصفات.

ومن المعلوم عند الحكيم أنّ هذا المعنى غير معتبر شرعاً، وأنّ القاعدة الشريفة المذكورة غير شاملة له.

وتارة بأنّ استصحاب الحكم الشرعي وكذا الأصل -أي[٩] الحالة التي لو[١٠]

---

(١) في (ش): «رحمهم الله».

(٢) في (ر): «لعدم».

(٣) في (ش): «والفقهاء» غير موجودة.

(٤) في (ع): «منها».

(٥) في (ش): «موضع» وفي الحاشية «موضوع» مع رمز أنّها عن نسخة بدل.

(٦) في المصدر، و(ع)، و(س)، و(ر)، و(ش)، و(ي): «نجريه» مكان «لا يجريه».

(٧) في (ي): «بأنه».

(٨) في (ع)، و(ي)، و(ك): «في الذات»، وفي (ش): «في بالذات».

(٩) في (ر): «و» مكان «أي».

(١٠) في المصدر، و(ش)، و(ك): «إذا»، وفي (ر): «إذ» مكان «لو»، وفي (ي): «أدخل».

خـلي الشيء ونفسـه كان عليها- إنّما يعمل بهما ما لم يظهر مخـرج عنهما، وقد ظهر في محـل النزاع لتواتر الأخبار بأنّ كل ما يحتاج إليـه الأمة ورد فيه خطاب وحكم حتى أرش[١] الخدش، وكثير ممّـا ورد مخزون عند أهل الذكر عليهم السلام[٢].

فعلـم إنّـه ورد في محل النزاع أحـكام لا نعلمها بعينها، وتواتـر الأخبار بحصر المسـائل في ثلاث: بيّن رشـده، وبـيّن غيّه - أي مقطوع فيه ذلـك لا ريب فيه - وما ليس هذا ولا ذاك، وبوجوب التوقف في الثالث[٣] انتهى.

أقـول: لا يخفـى أنّ ما ذكره أولا قد اسـتدل به كل من نفى الاسـتصحاب من أصحابنـا، وأوضحوا ذلـك غاية الإيضاح كما يظهـر لمن راجع الذريعـة، والعدة، والغنيـة وغيرهـا[٤]، إلاّ أنهّم منعـوا من إثبات الحكـم الثابت لموضـوع بعينه[٥] في زمان آخر من دون تغير واختلاف في صفة الموضوع سـابقاً ولاحقاً - كما يشـهد له تمثيلهـم بعدم الاعتـماد[٦] على حياة زيد و[٧] بقاء البلد على سـاحل البحر بعد الغيبة عنهـا - وأهملوا قاعدة «البنـاء على اليقين[٨]» لعدم دلالة العقل عليه ولا النقل، بناء عـلى عدم التفاتهم إلى الأخبـار المذكورة لقصور[٩] دلالتهـا عندهم ببعض ما أشرنا

---

(١) في (ي): «أرش» غير موجودة.

(٢) انظر: الفوائد المدنية والشواهد المكية: ٢٩٠.

(٣) انظر: الوافية في أصول الفقه: ٢١٢.

(٤) في (ر): «وغيرهما» غير موجودة.

(٥) في المصدر: «بعينه» غير موجودة، وفي (ع)، و(س)، و(ر)، و(ك): قبلها «في زمان»، وكذلك (ش)، إلّا أنّ بعد «زمان» توجد «له».

(٦) في (ك): «الاعتداد».

(٧) في المصدر: «أو».

(٨) في المصدر: «السابق» بعد «اليقين»، وفي (ر): «قاعدة» قبل «اليقين».

(٩) في (ي): «وتصور» مكان «لقصور».

إليه سابقاً[١]، أو لغفلتهم عنها على أبعد الاحتمالات عن ساحة من هو دونهم في الفضل»[٢] انتهى.

وفيه: أنّ هذا الكلام صريح في العمل بالمقتضي وعدم الاعتداد باحتمال المانع وعدم اعتبار استصحاب حال الشرع، فالاستصحاب بالمعنى الأول معتبر عنده، سواء كان المستصحب حكماً شرعياً أو غيره، كما أنّه بالمعنى الثاني لا اعتبار به كذلك، ولما كان الشك في بقاء الحكم الشرعي -من حيث هو كذلك - منحصراً في الشك من جهة النسخ أراد التنبيه[٣] على هذا المعنى، فحكم بجريان الاستصحاب في الشك في النسخ، وأمّا من غير هذه الجهة فالاستصحاب ابتداء يتعلق بغيره، وهذا هو الذي أشار إليه الشيخ الحر رحمه الله[٤] في ما تقدم، وسيأتي من التوني رحمه الله.

والحاصل: أنّ الشك إمّا في سراية الحكم الشرعي، وإمّا في الرافع.

فالأول ليس شكاً في البقاء، كما إذا[٥] ثبت الحكم في حال، وبعد التبدّل وقع الشك في ثبوت الحكم من جهة الشك في مدخلية الحالة الزائلة وكونها[٦] واسطة في العروض كما في مسألة المتيمم، ولا وجه للاستصحاب حينئذ، وليس مورداً للقاعدة الشريفة ولا مشمولاً للأخبار، بل ليس استصحاباً وإنّما هو إسراء ومجازفة في الحكم.

وأمّا الثاني: فلا مورد له[٧] إلّا الشك في النسخ واعتباره من ضروريات الدين،

---

(١) في (ر): «سابقاً» غير موجودة.

(٢) فرائد الأصول ٣: ١١٦.

(٣) في (ع): بياض مكان «أراد التنبيه».

(٤) في (ر): «رحمه الله» غير موجودة.

(٥) في (س): «أنّه» قبل «إذا».

(٦) في (ر): «وكونها» غير موجودة.

(٧) في (ر)، و(ي): «له» غير موجودة.

بـل القاعدة الشريفة في الحقيقة من الضروريات لا خصوص هذا الفرع، وليس هذا ذهاباً إلى عدم اعتبار القاعدة الشريفة في مورد آخر، بل هذا تنبيه على أنّ المستصحب إنّما يكون حكماً شرعياً ابتداء إذا كان الشك من جهة النسخ.

وأمّا ما أورده عليه فهو في غاية المتانة، حيث إنّه ظهر ممّا قدمناه أنّ استصحاب حـال الشرع عندهم مـن المنكرات، حيث إنّـه عمل بغير دليل كما هـو المعروف في ألسـنتهم، وقـد عرفت أنّه عين ما ذكره المحدث من أنّـه إسراء، وهذا هو الذي دعا المحقـق تدثّل[1] على التنبيه على أنّ العمل بالقاعدة الشريفة عمل بالدليل، فليس هذا تحقيقاً يختص به ذلك المحدِّث، بل هو أشهر[2] من الشمس في رابعة النهار عند أهل الفن[3]، وهو المصّرح به في كلماتهم ببيّنات[4] مختلفة وأطوار شتى.

في أنّ استصحاب الحياة من الضروريات

وحينئـذ، فـلا معنى لقوله: «إلا أنّهم منعوا ... إلى آخـره»؛ فإنّه حيث كان مبنى المنـع ما ذكره المحدث الذي ذكـروه، وأوضحوه غاية الإيضاح، فلا وجه للمنع من الاستصحاب مع الشـك في الرافع، حيث إنّ[5] الذي منعوا منه إنّما هو استصحاب حـال الشرع، والمنع من اسـتصحاب حياة زيد زلّة وقعـت من بعضهم؛ ضرورة أنّ استصحاب الحياة من الضروريات، والمنع من استصحاب البلد الواقع في[6] ساحل البحر من الأغلاط، وقد أوضحنا الحال فيه سابقاً.

والحاصـل: أنّ الذي يظهر من الجميع إنّما هـو ما ذكره المحدِّث المذكور، وليس

---

(١) في (ر): «تدثّل» غير موجودة.

(٢) في (س): «أظهر» مكان «أشهر».

(٣) في (ك): «الفن» غير موجودة.

(٤) في (ع)، و(س)، و(ر)، و(ش)، و(ي)، و(ك): «ببيانات».

(٥) في (ش)، و(ي): «هذا» بعد «أن».

(٦) في (ك): «في» غير موجودة.

في كلماتهم ما يدل على المنع من الاستصحاب في ما لا يجري فيه الدليل المذكور، وإنّما وقع الغلط في بعض الأمثلة من[١] بعضهم، كما عن الغزالي في الخارج من غير السبيلين.

ثم قال الأستاذ تدّثُ[٢]: «وهذا المحدِّث قد سلَّم دلالة الأخبار على وجوب البناء على اليقين السابق وحرمة نقضه مع اتحاد الموضوع، إلّا أنّه ادّعى تغاير المسألة[٣] المتيقنة والمسألة المشكوكة، فالحكم فيها بالحكم السابق[٤] ليس بناءً على اليقين السابق، وعدم الحكم به[٥] ليس نقضاً له.

فيرد عليه:

أولاً: النقض بالموارد التي ادّعى الإجماع والضرورة على اعتبار الاستصحاب فيها، كما حكيناها عنه سابقاً؛ فإنّ منها استصحاب الليل والنهار، فإنّ كون الزمان المشكوك ليلاً أو[٦] نهاراً أشد تغايراً واختلافاً، مع كون الزمان السابق كذلك، من ثبوت خيار الغبن أو الشفعة في الزمان المشكوك وثبوتهما في الزمان السابق، ولو أريد من الليل والنهار طلوع الفجر وغروب الشمس لا نفس الزمان كان الأمر[٧] كذلك، وإن كان دون الأول في الظهور؛ لأنّ مرجع الطلوع[٨] والغروب إلى الحركة الحادثة شيئاً فشيئاً.

---

(١) في (س): «المذكورة» قبل «من».

(٢) العبارة في (ع): «الأستاذ العلامة أعلى الله مقامه».

(٣) في المصدر: «موضوع» قبل «المسألة».

(٤) في (ع)، و(س)، و(ي)، و(ك): «السابق» غير موجودة.

(٥) في (ر): «به» غير موجودة، وفي (ي): من «ليس» إلى «به» غير موجودة.

(٦) في (ك): «و».

(٧) في (ي)، و(ك): «الآخر»، وكذلك في (ش) وفي حاشيتها «الأمر» مع رمز بأنّه عن نسخة بدل.

(٨) في (ك): «طلوع».

ولو أريد استصحاب احكامهما مثل جواز الأكل والشرب وحرمتهما.

ففيه: أنّ ثبوتهما في السابق كان منوطاً ومتعلقاً في الأدلة الشرعية بزمان الليل والنهار، فإجراؤهما مع الشك في تحقق الموضوع بمنزلة ما أنكره على القائلين بالاستصحاب من إجراء[١] الحكم من[٢] موضوع إلى موضوع آخر»[٣] انتهى.

وهذا من غرايب الأوهام، حيث إنّه بعدما سلّم القاعدة الشريفة، والتزم بها وشيد بنيانها، واعترف بدلالة الأخبار عليها، أورد على نفسه بأنّ مقتضاها حجية[٤] استصحاب حال الشرع.

فأجاب بأنّ استصحاب الحال ليس مندرجاً تحتها، وإنّما هو إسراء لا استصحاب[٥]؛ لأنّ معنى استصحاب حال الشرع إجراء حكم ثابت لشيء[٦] في حال بعد تبدله في حال آخر.

ومن المعلوم أنّه ليس المراد بالحالين[٧] إلّا ما كان من قبيل وجدان الماء وفقدانه، كما هو المصرّح به في كلام الجميع.

في ردّ ما أفاده الشيخ

وأمّا اختلاف حال القضية الواحدة بكونها مشكوكة فيها أو[٨] متيقنة فلا يتوهم

---

(١) في النسخة المعتمدة من المصدر: «إسراء»، وفي نسخة بدل منها «إجراء».

(٢) في (ك) يوجد خرم وهو: «اجراء الحكم من».

(٣) فرائد الأصول ٣: ١١٨.

(٤) في (ك): «حجية» غير موجودة.

(٥) في (ع): «للاستصحاب» مكان «لا استصحاب».

(٦) في (س): «بشيء».

(٧) في (ر): «الحالين».

(٨) في (ع)، و(ش)، و(ك): «و» وكذلك في (ر) غير أنّ «فيها» غير موجودة.

ذو مسكة أنّه من قبيل[١] اختلاف[٢] الموضوع؛ ضرورة عدم مدخلية اليقين[٣] والشك في الأحكام الواقعية، مع أنّه ليس في كلامه ما يوهم هذا المعنى.

ومن[٤] أعجب الأمور أنّه[٥] اعترف بأنّ هذا الذي ذكره المحدِّث يستفاد من جميع المنكرين[٦]، مع أنّه لا إجمال في كلماتهم، وهي - كما ترى - صريحة[٧] في أنّ المراد باختلاف الحال إنّما هو[٨] اختلاف ما يمكن أن يكون له دخل في الموضوع، ومع ذلك توهم أنّ مراده اختلاف الحال باليقين والشك.

وليت شعري كيف يمكن أن يتوهم أنّ هذا النحو من الاختلاف يمنع من شمول الأخبار، مع أنّ مفادها ليس إلّا المنع عن نقض اليقين بالشك[٩]، فلو كان الاختلاف من هذه الجهة مانعاً عن تحقق عنوان النقض لم يكن للنهي معنى، ولزم التناقض، مع أنّه لا إشكال في أنّ المستفاد من الرواية ليس إلّا أصلاً ووظيفة للمتحير، فكيف يمكن توهم كون الشك مانعاً عن[١٠] جريانه؟!

والحاصل: إنّه لا إشكال في أنّ المستفاد من الأخبار إنّما هو حكم الجاهل بالبقاء المتيقن بالحدوث، فكيف يمكن توهم عدم صدق النقض فيه؟! مع أنّه مورده بالضرورة.

---

(١) في (ع)، و(ي): «تبدل» وفي نسخة بدل عن (ش): «اختلاف» مكان «قبيل».

(٢) في (ر)، و(ش): «تبدل» مكان «اختلاف».

(٣) في (ر): «الحكم» قبل «اليقين».

(٤) في (ر): «من» غير موجودة.

(٥) في (ي): «مع» قبل «أنّه».

(٦) في (ر): «الجمع» مكان «من جميع المنكرين».

(٧) في (ر)، و(ي): «صالحة».

(٨) في (ك): «هو» غير موجودة.

(٩) في (ش): «بالشك» غير موجودة.

(١٠) في (ع)، و(ر)، و(ش): «من».

وأمّا ما زعمه من أنّهم أهملوا قاعدة البناء على اليقين ففسـاده أظهر من أن يبيّن؛ فـإنّ المراد بالإهمال إن كان الإهمال في بحث الاسـتصحاب[١] فهو حق بالنسـبة إلى بعـض الأصوليين، والـسرّ فيه ما ظهر ممّا[٢] مـرّ من أنّ المتنازع فيـه الذي عقدوا له الباب إنّما هو الاسـتصحاب بهذا المعنـى، وإن كان المراد الإهمال[٣] في الأصول بهذا العنوان فهو أيضاً كذلك؛ فإنّهم إنّما يسمونها بالعموم والإطلاق، وإن أراد الإهمال[٤] رأساً فهو واضح الفساد، فإنّ قاعدة اليقين ليس إلّا العمل بالإطلاق والعموم، ولا إشـكال في اسـتقلال العقل بحجيتها، و[٥] لم يتأمل أحد في الركون إليها كما عرفت، وسيزداد اتضاحاً، إن شاء الله تعالى.

وكـذا دلالة الأخبـار عند أصحابنا لا إشـكال فيها، إلّا أنّها لمـا كانت[٦] مقررة لحكم العقل لا مؤسسـة لم يسـتند السـلف في العمل بها إليها على ما سـيتضح -إن شاء الله تعالى- أنّهم[٧] غفلوا عن هذه الأخبار المتواترة الصريحة في القاعدة[٨] أو عن دلالتهـا مع غايـة وضوحها وعدم احتمالها لمعنى آخر غير[٩] قاعدة اليقين، بل شـاع التعبير بهذه العبارة في لسان السلف على ما سيتضح، إن شاء الله تعالى.

وأعجب من ذلك كله[١٠] ما أورده عليه من النقض، فإنّ كون الزمان المشـكوك

---

(١) في (ك): «الإهمال».

(٢) في (س): «فيه» قبل «ممّا».

(٣) في (ر): «بالإهمال».

(٤) في (ي): «الإهمال» قبل «الإهمال».

(٥) في (ي): «و» غير موجودة.

(٦) في (ك): «كما عرفت» مكان «لما كانت».

(٧) في (ع)، و(ر)، و(ش)، و(ي)، و(ك): «لا» قبل «أنهم».

(٨) في (ي): «للقاعدة» مكان «في القاعدة»، وفي (ك): «الأخبار لقاعدة».

(٩) في (ك): «على» قبل «غير».

(١٠) في (ي): «كلمة» مكان «كله».

فيه[١] ليلاً أو نهاراً في ظاهر الحال ليس إلاّ جريان حكمها عليه، فالزمان يستصحب له العنوان؛ لأنّ[٢] الحكم الثابت لكل[٣] من الليل والنهار يثبت للآخر أو أنّ العنوان الثابت للزمان السابق[٤] يثبت للزمان اللاحق، بل الزمان كان له هذا العنوان، فوقع الشك في زواله وتبدّله، ولم يقل أحد بأنّه لا يجري في خيار الغبن والشفعة من جهة تغاير زمان الشك لزمان اليقين، بل إنّما المنع من جهة أنّ الشك في المقتضي لا في الرافع؛ فإنّ الفورية لا معنى لها إلّا قصور الاقتضاء، ولا يخفى أنّ كون الزمان غير قارّ لا ينافي الاتحاد وصدق البقاء عرفاً، كما أنّ الانقضاء - مع أنّه ليس رافعاً في الحقيقة - رفع عرفاً كالموت في الجملة، وسيأتي لهذا مزيد بيان، إن شاء الله تعالى[٥].

ثم قال: «وبما[٦] ذكرنا يظهر ورود النقض المذكور عليه في سائر الأمثلة[٧]، وأي[٨] فرق بين الشك في تحقق الحدث أو[٩] الخبث بعد الطهارة - الذي جعل الاستصحاب فيه من ضروريات الدين - وبين الشك في كون المذي[١٠] محكوما شرعاً برافعية الطهارة[١١]؟! فإنّ الطهارة السابقة في كل منهما كان منوطاً بعدم تحقق الرافع، وهذا المناط في زمان الشك غير متحقق، فكيف يسري حكم حالة وجود

---

(١) في (ك): «فيه» غير موجودة.

(٢) في (س)، و(ش): «لا أنّ»، وفي (ك): «إلا أنّ».

(٣) في (ك): «في كل» مكان «لكل».

(٤) في (ر): «اللاحق» قبل «السابق».

(٥) في (ر): «تعالى» غير موجودة.

(٦) في (ر): «ومما».

(٧) في (س): «الأدلة» مكان «الأمثلة».

(٨) في المصدر، و(ع)، و(س)، و(ر)، و(ش)، و(ي)، و(ك): «فأي».

(٩) في (ر): «و».

(١٠) في (ع): «النهي» مكان «المذي».

(١١) في (ر): «للطهارة».

المناط إليه[١]؟!»[٢] انتهى.

وفيه: ما عرفت من أنّ استصحاب الحكم الشرعي إنّما أراد به ما هو محل النزاع المعبر عنه في لسان القوم باستصحاب حال الشرع، وقد عرفت أنّه عبارة عن إجراء حكم ثابت لشيء في حال يمكن أنّ يكون[٣] عنواناً إلى حال[٤] آخر، ولم يمنع ذو مسكة من استصحاب الطهارة، مع الشك في ناقضية المذي، وليس هذا من استصحاب الحكم الشرعي؛ فإنّ استصحاب حال الشرع اصطلاح منهم، وهو تنزّل زعم أنّ المحدِّث يمنع من جريان الاستصحاب في الشبهة الحكمية، لعدم التأمل في كلمات القوم الصريحة في ما أرادوا من هذا التعبير، فالذي ادّعى الضرورة عليه[٥] إنّما هو عدم الاعتداد باحتمال المزيل[٦] المعبر عنه في لسانهم بالعمل بالإطلاق والعموم، والشك[٧] في رافعية المذي من فروع هذه القاعدة.

ثم قال: «وثانيا: بالحل، بأنّ اتحاد القضية المتيقنة و[٨] المشكوكة - الذي يتوقف صدق البناء على اليقين، ونقضه بالشك عليه - أمر راجع إلى العرف، لأنّه المحكم في باب الألفاظ.

ومن المعلوم أنّ الخيار أو[٩] الشفعة إذا ثبت في الزمان الأول[١٠] وشك في ثبوتهما

---

(١) في (س): «فيه» مكان «إليه».

(٢) فرائد الأصول ٣: ١١٩.

(٣) في (ك): «يكون» غير موجودة.

(٤) في (ي): «حال» غير موجودة.

(٥) في (ر): «إليه».

(٦) في (ك): «لمزيل».

(٧) العبارة في (ر): «لسانهم» مضروب عليها، وبعدها «بالعموم والإطلاق والشك».

(٨) في (س): «أو».

(٩) في (ر)، و(ش): «و».

(١٠) في (ك): «الأول» غير موجودة.

في الزمان الثاني يصدق عرفاً أنّ القضية المتيقنة في الزمان الأول بعينها مشكوكة في الزمان الثاني [١].

نعم، قد يتحقق في بعض الموارد الشك في إحراز الموضوع، للشك في مدخلية الحالة المتبدلة[٢] فيه، فلا بدّ[٣] من التأمل التام، فإنّه من أعظم المزال في هذا المقام»[٤] انتهى.

وفيه: أنّ اتحاد القضية لا حاجة في إثباتها إلى المسامحة في مثل الخيار والشفعة؛ ضرورة أنّ الاختلاف بالزمان ليس منشأ لاختلاف[٥] القضية إلّا في ما كان الزمان فيه قيداً لا ظرفاً، والشك في المسألتين المفروضتين إنّما هو في المقتضي لا في الموضوع، فالزوال في الزمان الثاني[٦] إنّما هو من جهة زوال العلة لا من جهة تبدل الموضوع؛ فالموضوع موجود يقيناً، ومع ذلك يحتمل تبدل الحكم.

وقد أوضحنا في أول[٧] المبحث أنّ مدخلية جميع ما له دخل في الحكم في موضوعه لا معنى لها، وبهذا[٨] أبطلنا توهم عدم جريان الاستصحاب في الأحكام العقلية، فلاحظ وتدبر[٩].

---

(١) في (ك) يوجد خرم من «يصدق» إلى «الثاني».

(٢) في (ي): «المبدلة».

(٣) في (ك): «فلا» غير موجودة.

(٤) فرائد الأصول ٣: ١١٩.

(٥) في (ي): «الاختلاف».

(٦) في (ع): «الثاني» غير موجودة.

(٧) في (ر)، و(ش)، و(ي)، و(ك): «أوائل».

(٨) في (ع)، و(ي): «ولهذا».

(٩) في (ع): بياض مكان «وتدبر».

في فساد ما نسب إلى الفاضل التوني من التفصيل بين الأحكام الوضعية والتكليفية [١]

ومما يتوهم ما نسب إلى الفاضل التوني تَثْرَى [٢] من التفصيل بين الأحكام الوضعية وبين الأحكام[٣] التكليفية بجريان الاستصحاب في الأول دون الثاني.

والتحقيق فساد هذا التوهم، وأنّ كلامه لا يدل إلّا على ما ذهب إليه جميع المحققين من حجية القاعدة الشريفة وعدم اعتبار استصحاب حال الشرع، مع قطع النظر عن الأخبار[٤].

نقل كلام الفاضل التوني

قال[٥]: «ولتحقيق المقام لا بدّ من إيراد كلام يتضح به حقيقة الحال، فنقول: الأحكام الشرعيّة تنقسم إلى ستة أقسام:

الأول والثاني: الأحكام الاقتضائية المطلوب فيها الفعل، وهي الواجب والمندوب.

والثالث والرابع: الأحكام[٦] الاقتضائية المطلوب فيها الترك[٧]، وهو[٨] الحرام والمكروه.

---

(١) العنوان في (ش): «الكلام في فساد التفصيل بين الأحكام التكليفية والوضعية».

(٢) في (ع)، و(ر)، و(ش)، و(ي)، و(ك): «رحمه الله».

(٣) في (س): «بين الأحكام» غير موجودة.

(٤) في (ي): «الشرع» بعد «الأخبار».

(٥) في (ك): «إنّه» قبل «قال».

(٦) في المصدر: «الأحكام» غير موجودة.

(٧) في المصدر: «الكف و» قبل «الترك».

(٨) في المصدر: «وهي»، وفي (ر): «هذا» قبل «هو».

والخامس: الأحكام التخييرية الدالة على الإباحة.

والسادس: الأحكام الوضعية، كالحكم على الشيء بأنّه سبب لأمر أو شرط[١] أو مانع[٢]، والمضايقة بمنع أنّ الخطاب الوضعي داخل في الحكم الشرعي ممّا لا يضر في ما نحن بصدده.

إذا عرفت هذا، فإذا ورد أمر بطلب شيء، فلا يخلو إمّا أن يكون مؤقتاً أم لا.

وعلى الأول يكون وجوب ذلك الشيء أو ندبه في كل جزء من أجزاء الوقت ثابتاً بذلك الأمر، فالتمسك في[٣] ثبوت ذلك الحكم في الزمان الثاني بالنص، لا بالثبوت في الزمان[٤] الأول حتى تكون استصحاباً، وهو ظاهر.

وعلى الثاني أيضاً كذلك أنّ قلنا بإفادة الأمر للتكرار[٥]، وإلاّ فذمة المكلف مشغولة حتى يأتي به في أي زمان كان، ونسبة أجزاء الزمان إليه نسبة واحدة في كونه أداء في كل جزء منها، سواء قلنا بأنّ الأمر للفور أم لا، والتوهم: بأنّ الأمر، إذا كان للفور يكون من قبيل المؤقت المضيق، اشتباه غير خفي على المتأمل، فهذا أيضاً ليس من الاستصحاب في شيء.

ولا يمكن أن يقال: إثبات الحكم في القسم الأول في ما بعد وقته من الاستصحاب[٦]، فإنّ هذا لم يقل به أحد، ولا يجوز إجماعاً، وكذا الكلام في النهي، بل هو الأولى بعدم توهم الاستصحاب فيه، لأنّ مطلقه يفيد التكرار، والتخييري

---

(١) في (ك): «له» بعد «شرط».

(٢) في المصدر: «شرط له أو مانع عنه».

(٣) في المصدر: «حينئذ» قبل «في».

(٤) في (س) يوجد خرم من «الثاني» إلى «الزمان».

(٥) في (ع)، و(س)، و(ر)، و(ي)، و(ك): «التكرار».

(٦) في (س) يوجد خرم من «في شيء» إلى «الاستصحاب».

أيضاً كذلك، فالأحكام التكليفية[١] الخمسة المجردة عن الأحكام الوضعية لا يتصور فيها الاستدلال بالاستصحاب.

وأمّا الأحكام الوضعية فإذا جعل الشارع شيئاً سبباً لحكم من الأحكام الخمسة -كالدلوك لوجوب الظهر، والكسوف لوجوب صلاته، والزلزلة لصلاتها، والإيجاب والقبول لإباحة التصرّفات والاستمتاعات في الملك والنكاح، و[٢]فيه تحريم[٣] أم الزوجة، والحيض والنفاس لتحريم الصوم والصلاة، إلى غير ذلك- فينبغي أن ينظر إلى كيفية سببية السبب، هل هي على الإطلاق؟ كما في الإيجاب والقبول؛ فإنّ سببيته على نحو خاص، وهو الدوام إلى أن يتحقق المزيل، وكذا الزلزلة، أو في وقت معين، كالدلوك ونحوه ممّا لم يكن السبب وقتاً[٤]، وكالكسوف والحيض ونحوهما ممّا يكون السبب وقتاً للحكم؛ فإنّ السببية في هذه الأشياء على نحو آخر، فإنّها أسباب للحكم في أوقات معينة، وجميع ذلك ليس من الاستصحاب في شيء، فإنّ ثبوت الحكم في شيء من أجزاء الزمان الثابت فيه الحكم ليس تابعاً للثبوت[٥] في جزء آخر، بل نسبة السبب في محل[٦] اقتضاء الحكم في كل جزء نسبة واحدة، وكذا الكلام في الشرط والمانع.

فظهر ممّا ذكرناه[٧] أنّ الاستصحاب المختلف فيه لا يكون إلاّ في الأحكام الوضعية -أعني[٨] الأسباب، والشرايط، والموانع للأحكام الخمسة من حيث إنّها

---

(١) في المصدر: «التكليفية» غير موجودة.

(٢) في (ي): «و» غير موجودة.

(٣) في المصدر ، و(ع)، و(س)، و(ر)، و(ش)، و(ي)، و(ك): «لتحريم».

(٤) في (ش): «للحكم» بعد «وقتا».

(٥) في (ي): «لثبوت».

(٦) في (ع): «محل» غير موجودة.

(٧) في (ع)، و(ر): «ذكرنا».

(٨) في (ي): «عن» مكان «أعني».

كذلك- ووقوعها في الأحكام الخمسة إنّما هو تبعيتها[١]، كما يقال في الماء الكرّ المتغير بالنجاسة إذا زال تغيره من قبل نفسه، فإنه[٢] يجب الاجتناب عنه في الصلاة لوجوبه قبل زوال تغيره[٣]، فإنّ مرجعه إلى أنّ النجاسة[٤] كانت ثابتة قبل زوال تغيّره[٥]، فكذلك يكون بعده.

ويقال في المتيمم - إذا وجد الماء في الصلاة -: إنّ صلاته كانت صحيحة قبل الوجدان، فكذا بعده، أي كان مكلفاً ومأموراً بالصلاة بتيممه قبله، فكذا بعده؛ فإنّ مرجعه إلى أنّه كان متطهراً قبل وجدان الماء[٦]، فكذا بعده، فالطهارة من الشروط، فالحق - مع قطع النظر عن الروايات - عدم حجية الاستصحاب، لأنّ العلم[٧] بوجود السبب أو الشرط أو[٨] المانع في وقت لا يقتضي العلم، بل[٩] ولا الظنّ بوجوده في غير ذلك الوقت، كما لا يخفى.

فكيف يكون الحكم المعلق عليه ثابتاً في غير ذلك الوقت، كما لا يخفى[١٠]؟! فالذي[١١] يقتضيه النظر - دون[١٢] ملاحظة الروايات - أنّه إذا علم تحقق العلاقة[١٣]

---

(١) في (ر)، و(ي): «بتبعيتها».

(٢) في (ر)، و(ش): «إنّه».

(٣) في (ر): «التغير» وفوقها «تغيره».

(٤) في (ع)، و(س)، و(ي)، و(ك) يوجد خرم من «إذا» إلى «النجاسة».

(٥) في (ع)، و(س)، و(ك): «فإنّ مرجعه إلى أنّ النجاسة كانت ثابتة قبل زوال تغيره» بعد «تغيره».

(٦) في (ر): «الماء» غير موجودة.

(٧) في (ك): «العلم» غير موجودة.

(٨) في (ر): «و».

(٩) في (س): «بل» غير موجودة.

(١٠) في المصدر: «كما لا يخفى» غير موجودة، وفي (س) يوجد خرم من «فكيف» إلى «يخفى».

(١١) في (ر): «والذي».

(١٢) في المصدر: «بدون».

(١٣) في (ع)، و(ي): «العلامة» مكان «العلاقة».

الوضعية تعلّق الحكم بالمكلف، وإذا زال ذلك العلم بطروّ الشك[١] يتوقف على[٢] الحكم بثبوت ذلك[٣] الحكم الثابت أولا، إلاّ أنّ الظاهر من الأخبار أنّه إذا علم وجود شيء فإنّه يحكم به حتى يعلم زواله»[٤] انتهى.

ولمّا خفي مرامه على الناظرين في كلامه فلا بُدّ أولاً من بيانه، ورفع الإجمال عنه كي يتضح حال[٥] النسبة، فنقول بعون الله تعالى:

في بيان مراد الفاضل التوني

إنّ حاصل كلامه أنّ الحكم التكليفي لا يتعلق به[٦] الاستصحاب ابتداء، حيث إنّ الوجوب والندب إن كانا مؤقتين فلم يقل[٧] أحد باستصحابهما في غير الوقت، ولا حاجة في الوقت إلى الاستصحاب؛ لأنّ المفروض دلالة الدليل على الثبوت فيه، وأنّ كانا مطلقين فلا إشكال على التكرار في الاستغناء بالدليل على[٨] الأصل.

وأمّا على عدمه فاشتغال الذمة[٩] وبقائه إلى أن يأتي به لا إشكال فيه، ولا ترجيح لبعض الأوقات، ولا ينافيه القول بالفور، حيث إنّه تكليف في تكليف لا توقيت[١٠]، والنهي لدلالته[١١] على التكرار أولى بعدم جريان الاستصحاب فيه.

---

(١) في المصدر، و(ر)، و(ش): «شك» وبعدها «بل وظن أيضا».

(٢) في (ع)، و(ر)، و(ش)، و(ي)، و(ك): «عن» مكان «على».

(٣) في المصدر: «ذلك» غير موجودة.

(٤) الوافية في أصول الفقه: ٢٠٠.

(٥) في (ر): «أي حال» بعد «الحال».

(٦) في (ش): «إلا» بعد «به».

(٧) في (ر): «به» بعد «يقل».

(٨) في (ش)، و(ي)، و(ك): «عن».

(٩) في (ر): «الذمة» غير موجودة.

(١٠) في (ي)، و(ك): «توقيف».

(١١) في (ك): «دلالته».

ويظهر حال الإباحة ممّا مرّ.

هذا حال الأحكام الخمسة التكليفية.

وأمّا الوضعية فإن قصر الدليل عن إفادة الإطلاق، فلا مجال للتسرية[١]، وإلّا فلا[٢] حاجة إلى الاستصحاب، وحينئذ، فالاستصحاب إنّما يجري[٣] في متعلقات الأحكام سواء كانت أحكاماً وضعية أو أموراً خارجية؛ فإنّ استصحاب النجاسة عند الشك في طهر الماء بزوال التغير من قبل نفسه من قبيل استصحاب الحياة، فوجوب الاجتناب في الأول كوجوب الإنفاق على الزوجة[٤] في الثاني إنّما يستصحبان تبعاً لا أصالة، فالحكم الشرعي إذا كان متعلقاً لحكم شرعي آخر كان كغيره من المتعلقات التي لا شبهة في جريان الاستصحاب فيها.

والسرّ فيه أنّ الشك في متعلقات الأحكام شك في الرافع، وأمّا نفس الحكم[٥] فالشك[٦] فيه إنّما يكون كذلك إذا كان في النسخ[٧]، وإلّا فالشك في السراية.

وهذا الموضوع من كلامه هو الذي توهموا منه التفصيل المزبور[٨]، مع أنّك تراه يصرح بأنّ الأحكام الوضعية كالأحكام التكليفية في عدم جريان الاستصحاب فيها ابتداء، حيث قال: «وأمّا الأحكام الوضعية[٩] ... إلى آخره»، مع أنّ هذه العبارة لا

---

(١) في (ع): بياض مكان «للتسرية»، وفي (ر): «للسراية»، وفي (ي)، و(ك): «للتسوية».

(٢) في (ي): «وإلا» غير موجودة، و«ولا» مكان «فلا».

(٣) في (ش): «يجيء»، وفي الحاشية «يجري» مع رمز بأنّها عن نسخة بدل.

(٤) في (ر): «على الزوجة» غير موجودة.

(٥) في (ي): «الحكم» غير موجودة.

(٦) في (ع): «بالشك».

(٧) في (ك): «النسخ» غير موجودة.

(٨) في (ك): «المزبور» غير موجودة.

(٩) في (ر) يوجد خرم من «كالأحكام» إلى «الوضعية».

إشعار[١] فيها بما توهموه، حيث فسر الأحكام الوضعية التي يجري فيها الاستصحاب بالأسباب والشروط والموانع، ومثّل لها بالنجاسة والطهارة[٢]، من حيث إنهما سببان للحكم التكليفي، أي وجوب الاجتناب وجواز الدخول في الصلاة، فصرّح بأنّ جريان الاستصحاب في هذا النحو من الأحكام الشرعية إنّما هو من حيث كونها أسباباً و[٣] شروطاً وموانعاً للأحكام التكليفية، لا من حيث كونها أحكاماً شرعية وضعية، فكل من السبب والشرط[٤] والمانع يتعلق به الاستصحاب، وإن كان حكمًا شرعياً فيصدق تعلق الاستصحاب بالحكم الشرعي من حيث إندراجه في عنوان آخر يتعلق به الاستصحاب مطلقاً.

وهذا المعنى هو الذي أشار إليه الشيخ الحر رحمه الله[٥] في ما تقدم من أنّ الاستصحاب إنّما يجري في متعلقات الأحكام لا فيها، فكما تستصحب علقة الزوجية من حيث إنّها سبب للأحكام الشرعية فكذا يستصحب الطهارة من حيث هي كذلك، وإن اتفق كونه حكماً شرعياً[٦].

لا أقول: إنّ كون المستصحب من علل[٧] الأحكام له دخل في جريان الاستصحاب، بل المقصود أنّ تعلق الاستصحاب بالحكم التكليفي لا يكون إلّا تعلقاً ثانوياً، وهذا إنما يتفق في ما كان كذلك، كما أنّ تعلقه ابتداء بالحكم إنّما يكون من حيث كون الشك في الرافع، ولا يتصور هذا من غير جهة النسخ ابتداء، إلّا إذا

---

(١) في (ي): «إشغال» مكان «إشعار».

(٢) في (ر): «بالطهارة والنجاسة».

(٣) في (س): «أو».

(٤) في (س) يوجد خرم من «وموانع» إلى «والشرط».

(٥) في (ع)، و(ش)، و(ك): «قدّس».

(٦) في (ي) يوجد خرم من «فيصدق» إلى «شرعيا».

(٧) في (ر): «قبيل».

كان الشك من هذا القبيل.

فظهر أنّه لا إشعار في هذا الكلام بالتفصيل المنسوب إليه، بل إنّما يستفاد منه إنكار استصحاب حال الشرع، وإثبات القاعدة الشريفة.

أمّا الأول: فلأنّه[١] محصل ما أفاده أولاً من إنكار الاستصحاب في الأحكام؛ لأنّ حاصل كلامه أنّ الشك إن كان في الرافع فلا حاجة إلى الاستصحاب؛ فإنّ عموم الدليل يغني عنه، وإلا[٢] فلا معنى له؛ لعدم[٣] الدليل عليه.

وهذا هو الذي عرفته من المحقق تَدَّسَّرُ[٤] وغيره[٥] ممن حكينا كلامه في المقام.

وأمّا الثاني: فهو محصل حكمه بجريان الاستصحاب في الأسباب والشروط والموانع للأحكام التكليفية؛ ضرورة أنّه لا دخل لكون المستصحب أحد الأمور المذكورة، أو كون المعلول لها حكماً تكليفياً في جريان الاستصحاب، بل المناط إنّما هو كون الشك فيها شكاً في الرافع، ومراده من قوله: «والمضايقة ... إلى آخره» أنّ المقصود في المقام إنّما هو إثبات جريان الاستصحاب مع الشك في الرافع[٦]، وعدمه مع الشك في المقتضي والموضوع؛ فالحكم الشرعي لا يتعلق به الاستصحاب ابتداء، إلّا إذا كان الشك فيه من جهة النسخ.

نعم، يتعلق ببعض الأحكام الوضعية لا من هذه الحيثية، وإن لم نقل بأنّها أحكام شرعية، بل إنّما هي أمور واقعية كشف عنها الشارع كالطهارة والنجاسة، فالشك[٧] من

---

(١) في (ر): «فأنّه».

(٢) في حاشية (ش): «أو لا» مع رمز أنّها عن نسخة بدل.

(٣) في (ش): «بعدم» فوق «لعدم» مع رمز النسخة البدل، وفي (ي): «بعدم».

(٤) في (ع)، و(ر)، و(ش)، و(ي)، و(ك): «تَدَّسَّرُ» غير موجودة.

(٥) في (ع): «رحمه الله».

(٦) في (ر) يوجد خرم من «ومراده» إلى «الرافع».

(٧) في (ر): «والشك».

جهة الرافع يتصور بالنسبة إليها من غير جهة النسخ، فالمقصود جريان الاستصحاب فيها، سواء كانت أحكاماً شرعية أو أموراً واقعية كشفت عنها الخطابات الشرعيّة، وقد خفي مراده على جماعة فأوردوا[١] عليه بما يظهر فساده ممّا مرّ.

نعم، في كلامه أيضاً[٢] أنظار.

في بيان تبعية الأحكام الوضعية واستقلالها[٣]

وتوضيح الحال: أنّه قد يدعى وقوع الخلاف في كون الأحكام الوضعية مستقلة بالجعل، وأنّ منهم من ذهب إلى[٤] رجوعها إلى الأحكام التكليفية، بل قيل: إنّه[٥] المشهور بين المحققين، ولا بدّ من تحرير محل النزاع ليتضح ما هو الحق، فنقول بعون الله تعالى:

إنّه[٦] لا بدّ من تمهيد مقدمة تتكفل ببيان حقيقة الحكم، والتكليف، وكيفية تحققه، ومعنى صدوره من الحاكم، وبيان ماهية الوضع والجعل.

[حقيقة الحكم التكليفي والتكليف]

أمّا الحكم فهو المحمول سواء كان ذاتياً أو عرضياً، وجودياً أو عدمياً، فإن كان ممّا يرجع إلى اختيار شخص، فلا يخلو من أن يكون تكليفيّاً أو وضعياً.

ويلحق بالحكم الوضعي في هذا الباب الأمر الوضعي الذي هو من قبيل الموضوعات، والتكليفي هو الجامع بين الخمسة المعروفة، فإنّ اختصاصها بجامع

---

(١) في (ي): «فأردوا»، ولعل مراد الناسخ: «فردوا».

(٢) في (س): «أيضا» غير موجودة.

(٣) العنوان في (ش): «توضيح حال الكلام في حقيقة الأحكام الوضعية».

(٤) في (س): «إلى» غير موجودة.

(٥) في (ع): «إنّ» مكان «إنّه».

(٦) في (ع): «إنّه» غير موجودة.

وانحصار الأقسام فيها عقلا[١] واضح.

ومن المعلوم توقف التقابل على جهة وحدة[٢]، ولمّا لم يكن له عبارة موضوعة يتوصل بذكر الطرفين في إخطاره[٣] في الذهن، فيقال: من حيث الاقتضاء والتخيير فهما طرفان لتلك الجهة التي تنحصر في الخمسة عقلاً، وهذا من قبيل قولهم: إنّ موضوع النحو الكلمة من حيث الإعراب والبناء، فإنّ الغرض[٤] أنّ الجامع المقابل للجامع[٥] بين الصحة والاعتلال هو الموضوع، ولمّا[٦] لم يكن له عبارة يتوصل في إخطاره[٧] بذكر طرفيه.

نعم، قد يكون للجامع بين المتقابلين[٨] لفظ موضوع كالقرء[٩]؛ فإنّه عبارة عن حالة لها طرفان أحدهما الطهر والآخر الحيض، لا أنّه موضوع للضدين كما يتوهم.

والحاصل: أنّ كل متقابلين يختصان بجامع يتقابلان فيه، ولا معنى للتقابل إلّا كونهما على طرفي شيء واحد، فالنقيضان يختصان[١٠] بجامع؛ ولهذا لا يمكن أن يقال: إنّ الشيء إمّا موجود وإمّا جاهل، بل لا يعقل التقسيم إلّا إلى نقيضه، وهذا هو السرّ في استحالة اجتماع المتقابلين مطلقاً، واستحالة الارتفاع تابعة لانحصار الطرف، كما هو الحال في النقيضين وضدين لا ثالث لهما؛ فالجهل والعلم يختصان بجامع، يعني

---

(١) في (ر): «عقلا» غير موجودة.

(٢) في (ر): «واحدة».

(٣) في (س)، و(ر)، و(ش): «احضاره»، وفي (ي)، و(ك): «اختصاره».

(٤) في (ي): «العرض».

(٥) في (ي): «الجامع».

(٦) في (م) توجد حاشية وهي: «ليس في العبارة جواب لها، فتدبر».

(٧) في (س)، و(ر)، و(ي)، و(ك): «احضاره».

(٨) في (ي): «التقابلين».

(٩) في (ر): «مثلا» بعد «كالقرء».

(١٠) في (ر) يوجد خرم من «يتقابلان» إلى «يختصان».

أنّهما طرفان لجهة مقابلة للقدرة[١] والعجز، والجامع بينهما لا ينقسم إلاّ إليهما، فكل جهة لها طرفان أو أطراف، فما بين الأب والابن من العلقة جهة واحدة قائمة بطرفين متقابلين في تلك الجهة متباينين، وقد يكون الطرفان[٢] متشاكلين كالأخوّة والجوار.

في فساد توهم من زعم أنّ الإباحة ليست حكما

وبما حققنا تبيّن معنى كون الإباحة حكماً تكليفيّاً؛ فإنّه من أقسام الجهة المنقسمة إلى التكليف ومقابله، وهو الترخيص.

وربما يتوهم الجاهل أنّ الإباحة ليس حكماً، بل إنّما هو عدم المنع والبعث، وهو ناشٍ عن عدم تعقل حقيقة الإذن والترخيص، فكما أنّ المالك للمال بسلطانه يرخّص في التصرّف[٣] ويبيح، فكذا المالك للرقبة بسلطانه يرخّص العبد في العمل على طبق[٤] هواه، وأين هذا من عدم التعرض والإعراض وعدم المنع؟!

كما أنّه قد يتوهم أنّ اختلاف الأمر والنهي إنّما هو باعتبار اختلاف[٥] متعلقهما، فالجامع هو الطلب، والفارق تعلقه بالإيجاد والترك.

وهذا ناشٍ عن توهم أنّ المضاف إليه متعلق للمضاف وعدم تعقل أنّه فصل مميّز، فطلب الفعل عبارة أخرى عن البعث إليه[٦]، كما أنّ طلب الترك عبارة أخرى عن الزجر عنه.

ومن المعلوم أنّ كلاً من البعث والزجر إنّما يتعلق بالماهية، ولا معنى للبعث على

---

(١) في (ي): «المقدرة».

(٢) في (ي): «متباينين وقد يكون الطرفان» غير موجودة.

(٣) في (ع): «الترخيص» مكان «التصّرف».

(٤) في (ر): «طبق» غير موجودة.

(٥) في (س): «اختلاف» غير موجودة، وفي (ر): «باختلاف» مكان «باعتبار اختلاف».

(٦) في (ع)، و(ر)، و(ي)، و(ك): «عليه».

الإيجاد والزجر عن الترك، فليس قولنا: طلب الفعل، من قبيل قولنا: طلب الصلاة، فالإضافة الأولى[١] إلى الفصل والثانية إلى المتعلق، ويكشف عن هذا أنّ اختلاف النوعين بالهيئة والحرف لا بالمادة، فإنّها في جميع المشتقات شيء واحد، فالاختلاف بالاشتقاق، ولا يجامع هذا كون الاختلاف بحسب المتعلق.

هذا مجمل القول[٢] في حقيقة الحكم التكليفي.

[في كيفية تحقق الحكم التكليفي]

وأمّا كيفية تحققه، فلا إشكال في منافاة وجود موضوعه في الخارج للاتصاف به، فثبوته له فرع عدمه، فإنّ الفعل إنّما يجب قبل الصدور من فاعله، وأمّا بعده فلا معنى للوجوب، وكذا الحرمة؛ فإنّ المحرّم بعد الإيتان به لا حرمة[٣] فيه من حيث التحقق، وإنّما يحرم[٤] الكلي باعتبار وجوده الآخر المترتب[٥]، واتصاف الماهية بكثير من الصفات حال العدم من البديهيات كالامكان، والزوجية، والفردية.

وقد عرفت حال[٦] الاتصاف بالتنافي[٧] مع استحالة[٨] اتصاف العدم بالوجود، والالتزام بوجود الأشياء بحقائقها في الذهن إنّما نشأ من قلة البضاعة، وكيف يتوهم ذو مسكة توقف الاتصاف بالصفات المزبورة على وجود موضوعاتها[٩] في الذهن،

---

(١) في (ر): «في الأول» مكان «الأولى».

(٢) في (ر): «الكلام و» قبل «القول».

(٣) في (ع)، و(ر): «حرمته».

(٤) في (ك): «جزى» مكان «يحرم».

(٥) في (ش): «المترقب».

(٦) في (ر): «الحال أي» قبل «حال».

(٧) في (ر): «بالمنافي».

(٨) في (ر): «استحالة» غير موجودة.

(٩) في (ش)، و(ي)، و(ك): «موصوفاتها».

وأنّ النقيضين إنّما يتنافيان إذا تصورهما متصور، مع أنّ الذهن إنّما ينتقش فيه[١] ما هو الواقع، فلهذا[٢] تتصف النسبة النفسية كاللفظية بالمطابقة والمخالفة واختلاف ظرف[٣] ثبوت المثبت له، وظرف[٤] الاتصاف يكفي في فساد ما ادعوه، وقد كشفنا السرّ في محله عن[٥] فساد هذا المذهب ببيان مفاسده، فإنهّا لا تحصى.

وبالجملة، فانتزاع جهة عن[٦] ماهية ليس إلّا من قبيل نفس الماهية، والاشتمال على الذاتيات في عدم التوقف على الوجود.

[حقيقة صدور الحكم من الحاكم]

وأمّا حقيقة الصدور من الحاكم، فلا إشكال في أنّ الواقعة إذا كانت عند شخص، بمثابة لو سأل عنها من يجب عليه امتثال أحكامه لأمر بها أو نهى[٧] عنها، اتصفت بالوجوب والحرمة والاستحباب والكراهة، ولو كانت بحيث لو سئل لرخص[٨] فيها لاتصفت بالإباحة.

ألا ترى أنّ جواز التصرّف في مال الغير لا يتوقف إلّا على العلم بهذه الحيثية، وإن كان الشخص غافلا غير ملتفت، واستحقاق العقاب بالمخالفة -على تقدير العلم بالجهة المزبورة- ممّا لا يخفى على ذي مسكة، وليس للعبد العالم بأنّ المولى

---

(١) في (ي)، و(ك): «منه».

(٢) في (ر)، و(ش)، و(ي)، و(ك): «ولهذا».

(٣) في (ي): «طرف».

(٤) في (ي): «وطرف».

(٥) في (ع): «في».

(٦) في (ر): «من».

(٧) في (ش): «النهى».

(٨) في (س): «عنها» قبل «لرخص».

لو سئل عن إكرام ابنه لأمر به أن يعتذر في ترك الإكرام بعدم أمره[١]، أو في قتله بعدم نهيه عنه، فكل من الأحكام التكليفية حيثية واقعية فعلية[٢]، وهو الرابط بين الشخص والواقعة.

هذا في ما يرجع إلى الاختيار.

في عدم توقف الحكم على الإنشاء ولا على المكلف

وأمّا ما يستقل به العقل كحرمة الظلم وحسن الإحسان فلا إشكال في عدم توقفهما على إنشاء، وليس حال الأحكام المولوية إلّا كحال الأحكام العقلية من هذه الحيثية، وإنّما الاختلاف في الافتقار[٣] إلى الفاعل المختار وعدمه.

فظهر عدم توقف[٤] تحقق الحكم على إنشاء ولا على وجود المكلف، فضلا على استجماعه للشرايط[٥].

وظهر السرّ في عدم خلو الواقعة عن[٦] الأحكام الشرعيّة؛ فإنّ التردد من الشارع غير معقول، فلا بدّ من تحيُّث الواقعة[٧] بتلك الحيثية حتى مثل[٨] مسَّ السماء[٩] جنباً، فإنّ عدم الوقوع - بل الاستحالة - لا ينافي كونه بحيث لو أمكن إيقاعه،

---

(١) في (ع)، و(س)، و(ر)، و(ي)، و(ك): «به» بعد «أمره».

(٢) في (ي): «فعليه» غير موجودة.

(٣) في (ي): «الاقتصار».

(٤) في (ك): «توقف» غير موجودة.

(٥) في (ي): «لشرايطه».

(٦) في (ر): «من».

(٧) في (ي): حيث الواقعية».

(٨) في (س): «مثل» غير موجودة.

(٩) في (ي): «الأسماء».

وابتلي به[١] الشخص لأمر به أو نهى عنه[٢] أو رخّص[٣].

وهذا هو الدِّين الذي لا يصاب بالعقول، ولا يتوقف على وجود شخص ومخاطبة.

هذا حال الحكم التكليفي في أول مراحله.

وأمّا المرحلة الثانية -وهو مرحلة التعلق بالشخص- فيعتبر فيه بعض الأمور عقلا، وللحاكم أن يعتبر فيه كل ما أراد كما اعتبر البلوغ شرعاً.

وأمّا المرحلة الثالثة -وهو مرحلة التنجّز- فلا يعتبر فيه[٤] إلّا الانكشاف[٥] التام وما بحكمه والقدرة التامة.

والحاصل: أنّ المحمول على الشيء قد يكون حكماً[٦] تكليفياً، وقد يكون وضعياً، والأول عبارة عن الجامع بين الخمسة المعروفة، أي الحيثية التي يتقابل فيها الاقتضاء والتخيير، فإنّهما طرفان لجهة واحدة، كما هو الحال في كل متقابلين - على ما يقتضيه التقابل، وهذه الحيثية، حيث كانت مجعولة، كانت تكليفية، إذا كانت[٧] في[٨] الجاعل[٩] جهة مولوية، فكون[١٠] الإباحة تكليفية بمعنى أنّها من أقسام الجهة المنقسمة إلى التكليف وغيره.

---

(١) في (ي): «وابتلائه» مكان «وابتلي به»، والعبارة في (ك): «كونه الجنب لو أمكن ارتفاعه، وابتلي به».

(٢) في (ع)، و(س)، و(ي)، و(ك): «عنه» غير موجودة.

(٣) في (ي): «أو رد حق» مكان «أو رخص».

(٤) في (ي) يوجد خرم من «كل» إلى «فيه».

(٥) في (س): «انكشاف».

(٦) في (ر): «حكما» غير موجودة.

(٧) في (س): «كان».

(٨) في (ع): «في» غير موجودة.

(٩) في (ر)، و(ش): «الجعل فيه»، وفي (ك): «الجعل» مكان «الجاعل».

(١٠) في (ر)، و(ك): «تكون»، وفي (ي): «بكون».

وفـرق واضح بين كون الحكم تكليفياً وبين كونه تكليفاً[١]، فلا منافاة بين انتفاء الأول وثبـوت الثـاني، وحيث كانت هذه جهة اعتباريـة ملحوظة في ثلاثة أطراف: المولى والمكلَّف والفعل اشتملت على ثلاثة مراتب:

[في مراتب الحكم]

الأولى: الثبوت للواقعة[٢].

والثانية: التعلق بالشخص.

والثالثة: تنجّزه عليه.

ولا يعتبر في الأولى إلّا كون المولى بحيث لو سئل لأمر أو نهى أو رخَّص، وإن لم يلتفـت إليه بالفعل، ولهذا يتحقق العصيان إذا علم العبد بأنّ المولى لو[٣] سـئل لأمر أو نهى، وإن لم يتحقق منه إنشاء، بل وإن[٤] علم غفلته عن[٥] الحكم، والقول بتوقف تحقق[٦] الحكم على الإنشـاء من سخائف الأوهام ناشٍ عن الجمود[٧] على ما يتراءى مـمّـا قسموا باعتباره الكلام إلى الخبر والإنشاء.

فتوهم أنّ النسـبة الإنشـائية لا بُدّ أن تحدث بالإنشـاء، حيث قالـوا: إنّ الكلام إن كان لـه خارج تطابقـه أو لا تطابقه[٨] فخبر[٩] وإلّا فإنشـاء، زعما منهم أنّ المناط

---

(١) في (ر)، و(ك): «تكليفيا».

(٢) في (ر)، و(ش): «في الواقعة» مكان «للواقعة».

(٣) في (ر): «بحيث» قبل «لو».

(٤) في (ي): «يؤذن» مكان «وإن».

(٥) في (ي): «من».

(٦) في (ر): «تحقق» غير موجودة.

(٧) في (ي): «من الخمود».

(٨) في (ك): «أو لا تطابقه» غير موجودة.

(٩) في (ع)، و(ر): «فهو خبر».

ثبوت النسبة قبل الكلام وعدمه، مع أنّ الأعم من المطابق والمخالف يستحيل انتفاؤه، وليس المناط في الخبرية خصوص المطابق، والتأكيد مما[١] يتحقق في الإنشاء، وليس تأكيد الإنشاء إخباراً، مع عدم حدوث النسبة الواقعية به؛ ضرورة استحالة حصول الحاصل.

فظهر عدم توقف الحكم على وجود المكلف أيضاً وإن كان أحد الأمور الثلاثة الملحوظة في الحكم، فإنّ كون الشيء بلحاظ آخر[٢] لا يستلزم توقف تحققه على وجوده، فلا يعقل خلو الواقعة عن الحكم الشرعي؛ لاستحالة التردد بالنسبة إليه تعالى، ولا ينافيه عدم وجود المكلف أو عدم استجماعه لشرايط التعلق[٣] أو التنجّز، فكون[٤] مسّ السماء[٥] جنباً بحيث لو سئل عنه لنهى[٦] عنه يكفي في حرمته وإن كان النهي الفعلي[٧] قبيحا، كما هو الحال في كل ما لا يبتلى به المكلف، كما أنّ قبح خطاب[٨] المعدوم واستحالة الإرادة بالنسبة إليه لا ينافي ذلك.

وهذا هو الدين[٩] الذي لا يدور مدار إنشاء قولي أو فعلي وإرادة تشريعية التي تعالى الله عنها[١٠] علواً كبيراً، وكون هذه الحيثية جزافاً أو دائرا مدار المصالح والمفاسد في المتعلق أو في الحكم مرحلة أخرى.

---

(١) في (ع): «مما» غير موجودة.

(٢) في (ر): «الآخر».

(٣) العبارة في (ر): «للشرائط أي شرائط التعلق».

(٤) في (ك): «يكون».

(٥) في (ي): «الأسماء».

(٦) في (ي): «ينهى».

(٧) في (ي): «للفعل».

(٨) في (ي): «الخطاب».

(٩) في (ع): «الدين» غير موجودة.

(١٠) في (ر): «عنها» غير موجودة.

في بيان شرائط كل مرتبة من مراتب الحكم

وأمّا المرتبة الثانية فيعتبر فيه بعد الوجود العقل والقدرة في الجملة، والابتلاء[١] عقلاً والبلوغ شرعاً بمعنى أنّ الشخص يدخل في عنوان صالح[٢] لأن يكون مورداً للحكم، وأنّ الذي يمكن أن يلاحظ في الحكم إنّما هو هذا الشخص، وليس فاقد أحدها إلّا كالمعدوم في عدم ارتباط الحكم به[٣]، وعليه يترتب عدم صدق الفوت بالنسبة إلى الفاقد، وعدم تنجّز التكليف بالنسبة إلى غير المبتلى، فإنّه فرع التعلق.

وتوهم اعتبار التنجّز في الابتلاء ناشٍ عن عدم الإحاطة بحقيقة التنجّز وما يعتبر فيه.

وأمّا ثالث المراتب فلا يعتبر فيه إلّا القدرة التامة والعلم، واعتبار الأصول لفظية كانت أو علمية إنّما هو تصرف في هذه المرتبة لو كانت مجعولة.

وتوهم أنّ الأمر[٤] بالعمل بالأدلة والنهي عن العمل بالقياس يفيد الحكم التكليفي ناشٍ عن عدم تعقل مراتب الحكم، ولا يخفى أنّ نفس الحكم لا مرجع له إلّا الحاكم.

وأمّا التعلق والتنجّز[٥] فلهما موازين[٦] واقعية وإن كان له التصّرف[٧] فيهما نفيا وإثباتا في الجملة، على ما حققناه في مباحث العلم، فانكشف الغطاء عن كثير من المعضلات:

---

(١) في (ي): «والابتداء».

(٢) في (ع)، و(ر)، و(ش)، و(ك): «الصالح»، وفي (س)، و(ي): «المصالح».

(٣) في (ر): «عقلا» بعد «به».

(٤) في (ك): «العلم».

(٥) العبارة في (ي): «وأمّا لتعلق التجّز».

(٦) في (ي): «موازن».

(٧) في (ر): «تصرف».

منهـا: أنّـه لا مانع من اتحـاد الواجب والحـرام في الوجود، وأنّـه لا ينافي تحقق الامتثـال وحصول الفراغ، فإنّ مرحلة الإتيـان بالمأمور به لا يرجع فيها إلى الحاكم، وكون العمل الواحد عصياناً وإطاعة باعتبارين لا مانع منه.

وتعلق الحكم بالإيجاد والترك مستحيل؛ ضرورة ترتب الإطاعة والعصيان على التكليف، وإيجاد الواجب إطاعة، كما أنّ ترك الحرام كذلك، فإيجاد المأمور به لا يمكن أن يكـون مأموراً به، وإنّما حقيقة الوجوب والأمـر بالشيء البعث[١] عليه المؤدي[٢] إلى إيجاده، فالإيجاد انبعاث على العمل لا نفس المبعوث عليه، وإيجاد الحرام لا يمكن أن يكون حراماً، وإنّما هو عصيان للنهي، فإنّه زجر عن العمل وردع، والترك ارتداع وانزجـار، فمتعلق الأمر والنهي نفس الطبيعـة لا بشرط، فهما[٣] نحوان من الطلب متضادان يتواردان على محل واحد كالقبول والرد.

وحيث إنّ الإيجاد والترك لا يمكن أن يكون ملحوظاً في المتعلق، فليس المراد من أنّ الواجـب[٤] طلب الإيجاد أنّ المطلوب هو الإيجاد[٥]، ومن أنّ الحرمة طلب الترك أنّ المطلـوب هو الترك[٦]، بل إنّما المضاف إليه للطلب فصل له؛ فإنّ من الواضح أنّ الأمر والنهي إنّما يتميزان بالماهية والحقيقة، ومن المسـتحيل كون متعلق الغرض[٧]، الـذي هو موضوعه، محققاً لحقيقته ومميـزاً لماهيته، فالإيجاد ليس مورداً لحكم المولى،

---

(١) في (ر): «المبعث».

(٢) في (ي)، و(ك): «المؤثرين» مكان «المؤدي».

(٣) في (ع): «هما».

(٤) في (ي): «الوجوب».

(٥) العبارة في (ك): «الإيجاد هو المطلق هو للإيجاد».

(٦) في (س): «أنّ المطلوب هو الترك» غير موجودة.

(٧) في (ش)، و(ي)، و(ك): «العرض».

وليس المرجع فيه أولاً[١] إلّا[٢] العقل، فلا يمكن أن يقال: إنّ الفعل حيث اشتمل على الجهات المختلفة المتضادة فلا بدّ فيه من تعارض الجهات، ولا يمكن بقاء كل جهة على مقتضاها؛ فإنّ هذا إنّما يتم في موضوع الحكم، وأمّا إيجاد الموضوع فليس موضوعاً لحكم ذلك الموضوع، وإلّا لتأخر الشيء عن نفسه.

نعم، للحاكم أن يتصرف في مرحلة الامتثال تصرفاً آخر مرتباً على المرحلة الأولى باعتبارها يفسد[٣] العمل فلا[٤] تبرأ به الذمة[٥]، على ما سيتضح -إن شاء الله تعالى-[٦] فالمصلي في المكان المغصوب امتثل الأمر بالصلاة، وعصى النهي عن الغصب، وليس خصوصية الوقوع في المكان المغصوب ملحوظة في مرحلة إيجاب الصلاة كي يمنع إيجابها معها، ويتحقق التناقض، بل إنّما هي جهة طرأت بعد تمامية الحكم بالنسبة إلى موضوعه.

وتوهم منافاة مبغوضيته للمحبوبية[٧] في الواقع من سخائف الأوهام، وإلاّ لامتنعت[٨] الصحة مع المعذورية وعدم تنجّز حرمة الغصب، فإنّ المبغوضية الواقعية تنافي المحبوبية الواقعية، وهذا يكفي في الاستحالة، وعدم التنجّز لا ينافي مبغضوية العمل، والمنشأ لتوهم الاستحالة إنّما هو ذلك، مع أنّه ليس لأحد أن يحكم بالفساد مع الجهل بالغصب.

---

(١) في (ي): «أولى» مكان «أولا».

(٢) في (ر): «إلا» غير موجودة.

(٣) في (ر): «يفيد».

(٤) في (ي)، و(ك): «فلا» غير موجودة.

(٥) العبارة في (ع)، و(ر)، و(ش): «فلا يوجب براءة الذمة».

(٦) في (س): «به» مكان «إن شاء الله تعالى».

(٧) في (ع): «لمحبوبية»، وفي (ر): «مبغوضية المحبوبية».

(٨) في (س): «انتفت»، وفي (ي): «لانتفت».

في أنّ كون الإباحة شرط في الصلاة غلط

والحاصل: أنّ كون الإباحة شرطاً في الصلاة غلط، وإلّا لفسدت الصلاة[١] مع الجهل بالغصب، واشتراط عدم مجامعتها للعصيان المستفاد من تنجّز الحرمة ممّا لا معنى له، فإنّ عصيان تكليف[٢] لا يمنع من امتثال آخر.

ومن هنا ظهر أنّه لو صرّح المولى بمبغوضية العمل الجامع للأمرين لم يدل على البطلان، فحرمة الصلاة في المكان المغصوب، وإنّ دل[٣] عليها نص خاص، فلا تدل على البطلان؛ فإنّه تغليب[٤] لجهة الحرمة.

ولهذا فمع انحصار مكان الصلاة في المغصوب تحرم الصلاة، بمعنى أنّه مع الدوران يقدم الأهم، وهذا لا يستلزم الفساد، ولهذا[٥] لو صلى الآيات عند دوران الأمر بينها وبين اليومية فعل حراماً لأهمية اليومية، ولكن لا معنى لحرمة الإتيان بالآيات في هذا الحال، إلّا أنّ ترك اليومية مما[٦] يعاقب عليه، وأنّ[٧] المنجّز إنّما هو الأهم، فالنهي الصريح عن اليومية لا يدل على بطلانها، وهذا معنى الترتب لا ما توهموه، فأنّ[٨] الغرض أنّ مفاد النهي إنّما هو الأهمية[٩]، وأمّا السقوط عن المحبوبية وتحقق مرجوحيته في غير الأهم فلا.

---

(١) في (س) يوجد خرم من «بالفساد» إلى «الصلاة»

(٢) في (ي): «بتكليف».

(٣) في (س): «دلت»، وفي (ي)، و(ك): «نزلت» مكان «دل».

(٤) في (ع): «فاتغليب» مكان «فإنّه تغليب».

(٥) في (م): غير واضحة، وما وضعناه -ولهذا- عن (ع)، و(ر)، وفي (س)، و(ش)، و(ي): «فلهذا»، وفي (ع)، و(ي): «فلو» مكان «لو».

(٦) في (ي) يوجد خرم من «ولكن» إلى «اليومية»، وفيها «بها» مكان «مما».

(٧) في (ر): «دائما» مكان «وأنّ».

(٨) في (ر): «أنّ».

(٩) في (ر): «إنّما هو الأهمية» غير موجودة.

ومنه يظهر فساد توهم أنّ الأمر بالشيء يقتضي سقوط الضد عن المحبوبية لاستحالة اجتماع الطلبين، فإنّ المضادة في مرحلة الوجود لا ينافي تعلق الحكمين بالماهيتين، فلا تنافي بين كون وجوب إزالة النجاسة فورياً وصحة الصلاة المضادة لها، حتى لو كانت الصلاة علة[١] لترك[٢] الإزالة، مع أنّ ترك الضدّ إنّما هو من[٣] مقارنات فعل الآخر، والتلازم من جهة استحالة إرادة الضدّ مع إرادة الآخر.

فالعدم مستند إلى عدم العلة لا إلى وجود الضد؛ ضرورة أنّ العدم مستند إلى عدم علة الوجود، فمعنى[٤] الاتفاق إنّما هو عدم العلية لا ما ينافي التلازم، مع أنّ حرمة الضدّ العام أيضاً غلط؛ فإنّ حرمة ترك الواجب عبارة أخرى عن وجوب الفعل، لا أنّ هناك حكمان[٥]، فافهم.

ومنها: أنّ القضاء يجب على فاقد الطهورين وإن لم يجب عليه الأداء؛ فإنّ عدم الوجوب إنّما هو بمعنى عدم[٦] التنجّز لوجود المانع وهو العجز، وهو لا ينافي صدق الفوت الدائر مدار التعلق، فليس حال فاقد الطهورين إلّا كحال الحايض، فإنّها[٧] يتعلق بها التكليف وإن لم ينجّز[٨] عليها، فعفي عن قضاء الصلاة بالنسبة إليها، وبقي قضاء الصوم على القاعدة.

وهكذا الحال بالنسبة إلى من ضاق وقته من الجمع بين اليومية والآيات، فإنّه وإن

---

(١) في (ك): «علّيّة».

(٢) في (ع): «ترك».

(٣) في (ي): «من» غير موجودة.

(٤) في حاشية (ش): «فمع» على أنّها من نسخة بدل.

(٥) في (ي): «حكما».

(٦) في (س): «عدم» غير موجودة، وفي (ك): «عدم بمعنى».

(٧) في (ك): «بأنّها».

(٨) في (ك): «يتنجّز».

لم يجب عليه الآيات لعدم تمكنه من الجمع، ولكنه لا ينافي صدق الفوت، وتعليل عدم وجوب القضاء بعدم وجوب الأداء واضح الفساد[١].

ومنها: أنّ وجوب المقدمة من جهة وجوب ذيها ممّا لا معنى له، حيث إنّ توقف الامتثال على شيء إنّما يوجب استقلال العقل بوجوب الإتيان به، بمعنى إدراك ترتب[٢] العصيان بالنسبة إلى ذي المقدمة على تركها، كما هو مقتضى المقدمية.

وأمّا كون حكمه من المولى وجوب الإتيان من حيث المقدمية فلا، فإنّ البعث أو[٣] التحريك على المقدمة ليس أمراً راجعاً إلى الحاكم حتى لو أمر أمراً إلزامياً بها لم يدل على وجوبها، لاحتمال أن يكون من قبيل المواعظ و[٤]تأكيداً لما يستقل به العقل في مرحلة الامتثال، بل هو الظاهر، كما في الأمر بنفس الإطاعة[٥].

في عدم التنافي بين الإباحة الظاهرية والحرمة الواقعية

ومنها: أنّه لا تنافي بين الإباحة الظاهرية والحرمة الواقعية؛ ضرورة أنّ الإباحة الظاهرية عبارة عن المعذورية وعدم التنجّز، وأين هذا من الإباحة المضادة للحرمة؟! وكيف يتصور التنافي بين ثبوت الحكم وعدم تنجّزه، والتفصي بالاختلاف بالقوة والفعل ناشٍ عن عدم الإحاطة بحقيقة الحكم[٦]، وأنّ الحكم إنّما هو الواقعي، وليس الحكم قبل التنجّز حكماً بالقوة بالضرورة.

وأمّا اختلاف الموضوع فأظهر فساداً، حيث إنّ اللا بشرط يتحد مع الماهية بشرط

---

(١) في (ك): «الفساد» غير موجودة.

(٢) في (س): «الترتيب»، وفي (ي): «ترك» مكان «ترتيب».

(٣) في (س): «لو» مكان «أو».

(٤) في (ر): من «إلى الحاكم» إلى «المواعظ و» غير موجودة.

(٥) في (ي): «لإطاعة».

(٦) في (ك): «يخصصه» مكان «بحقيقة الحاكم».

شيء، وإنّما يدفع[١] التناقض اختلاف الموضوع بالتباين لا بالعموم والخصوص.

ومنها: أنّ عبادة الصبي صحيحة وإن لم يتعلق التكليف به، حيث إنّ الصحة ليست دائرة مدار تعلق[٢] الحكم، كما لا يدور مدار تنجّزه، وإنّما يدور مدار وقوع العمل[٣] على النحو المشروع، واعتبار البلوغ في صحة العمل لا يستفاد من اعتبار البلوغ[٤] في تعلق الحكم، مع أنّه لم يدل دليل إلّا على كون البلوغ من قبيل[٥] القدرة في الاعتبار في تعلق الحكم.

وأين هذا من الاشتراط في صحة العمل كالطهارة؟! وتفريع هذه المسألة على أنّ الأمر بالأمر أمر من الأغلاط.

ومنها: أنّ كون الأمر الظاهري مقتضياً للإجزاء ممّا لا معنى له، فإنّه لا معنى لكون الشاك في انتقاض طهارته مكلفاً بالصلاة مع ترك التجديد إلّا أنّه لو بقي على هذا الحال كان معذوراً، وليس حال الأدلة والأصول إلّا كحال القطع، وكما أنّه لا إشكال في أنّ الجهل المركب ليس[٦] مصححاً للعمل، وإنّما هو عذر ما دام موجوداً، فكذا ما بمنزلته.

ومنها: أنّ الأحكام العذرية وإن كانت أحكاماً واقعية، و[٧]لكنها لترتبها على الواقعي الأولي ليست منافية له فيجامعها، فمن تعين عليه التيمم لضيق[٨] الوقت

---

(١) في (ش)، و(ي)، و(ك): «يرفع».

(٢) في (ر): «تعلق» غير موجودة.

(٣) في (ش): «الفعل» وفي الحاشية «العمل» على أنّه من نسخة بدل.

(٤) في (ع): «في صحة العمل لا يستفاد من اعتبار البلوغ» بعد «البلوغ».

(٥) في (ي)، و(ك): «قبل».

(٦) في (ر): «ليس» غير موجودة.

(٧) في (ر): «و» غير موجودة.

(٨) في (ي): «بضيق».

أو لدفع[١] ضرر مالي أو بدني لم ينقلب الحكم الواقعي بالنسبة إليه.

ولهذا لو[٢] عصى[٣] وجب[٤] أن يقضي بالطهارة المائية عند ارتفاع العذر وإن كان المشروع حال الأداء هو الصلاة مع التيمم، فإنّ العذر إنّما يمنع من التنجّز، وهو لا ينافي التعلق، والإجزاء إنّما هو باعتبار الاكتفاء عن الطهارة بالبدل[٥]، كما أنّه لو عصى العاجز عن القيام في الإتيان بالصلاة قاعداً؛ فإنّه يجب عليه القضاء حال ارتفاع العذر قائماً، فإنّ الماهية ليست مختلفة باختلاف القدرة والعجز، ولا يمنع العجز عن التعلق، فلو تكلّف المعذور وأتى بما أعذر فيه صح وإن حرم عليه التكلّف، كالمتضرر بالصوم والتطهير.

وبالجملة، فرق بين الاكتفاء عن المأمور به بغيره -على ما هو معنى البدلية، كما في التيمم والجبيرة والمسح على الحائل والتقية أو الاكتفاء[٦] ببعض المأمور به، أو الأقرب إليه- وبين اختلاف ماهية المأمور به، فليس هذا النحو من التصرّف تصرفاً في المرحلة[٧] الأولى، وهذا معنى كونه واقعاً ثانوياً.

ولكن يشكل هذا بأنّ من العذر ما يوجب تعيّن[٨] النقص تعينا وضعيا، بحيث يفسد العمل لو كان على طبق المرحلة الأولى، وعلى تقدير الفوت فلا يجب القضاء

---

(١) في (ك): «لرفع».

(٢) في (س)، و(ر)، و(ش)، و(ك): «فلو».

(٣) في (س): «عصى» غير موجودة.

(٤) في (س)، و(ي)، و(ك): «عليه» بعد «وجب».

(٥) في (ك): «بالبدن».

(٦) العبارة في (ر): «كما في التيمم والسيرة [كذا] والمسح على الخف على حال التقية والاكتفاء»، وكذلك في (ش) إلّا أنّ فيها «والجبيرة» مكان «والسيرة».

(٧) في (ع)، و(س)، و(ر)، و(ش)، و(ي)، و(ك): «المرتبة».

(٨) في (س): «تعلق» مكان «تعيّن».

إلّا نقضاً أيضاً[١] كما في الصلاة بالنسبة إلى المسافر؛ فإنّه يتعينّ[٢] عليه القصر، بحيث لا يجوز التمام ولا يجوز القضاء إلّا قصراً، فإنّ من المستحيل أن يجامع هذا كونه واقعياً ثانوياً في طول الواقع، بمعنى بقاء الواقع على ما هو عليه، وأنّ ماهية الصلاة إنّما هو التمام[٣].

وأيضاً، فكيف يمكن فساد الصوم مع عدم المفسد؟! فإنّ السفر[٤] عذر للمسافر لا أنّه كالحيض من موانع الصحة، والعذر كيف يمكن أن[٥] يكون[٦] منشأ للفساد؟!

وبالجملة[٧]، فالجمع بين كون العمل مستجمعاً بجميع[٨] ما يعتبر فيه -الذي هو عبارة أخرى عن موافقة المأتي به للمأمور به- وبين الفساد بحسب الظاهر مستحيل، مع أنّ الذي يظهر من الأدلة إنّما هو كون السفر عذراً بالنسبة إلى قصر الصلاة وترك الصوم، كما يفسح[٩] عنه التعبير في الآية الشريفة بنفي الجناح، ولهذا سأل زرارة ومحمد بن مسلم عن سرّه فقالا: إنّه تعالى إنّما[١٠] قال: لا جناح [١١]، ولم

---

(١) في (س)، و(ر)، و(ش): «أيضا» غير موجودة، وفي (ي)، و(ك): «بعضا» مكان «إلا نقضاً أيضا».

(٢) في (س)، و(ي): «يتعلق».

(٣) في (ي) يوجد خرم من «لا يجوز» إلى «التمام».

(٤) في (ك): «الضرر» مكان «السفر».

(٥) في (ي): «يمكن أن» غير موجودة.

(٦) في (ك): «أن يكون» غير موجودة.

(٧) في (س): «وبالجملة» غير موجودة.

(٨) في (س)، و(ر)، و(ش)، و(ك): «لجميع».

(٩) في (ع)، و(س)، و(ر)، و(ش)، و(ي)، و(ك): «يفصح».

(١٠) في (س): «إنّما» غير موجودة.

(١١) إشارة إلى الآية ١٠١ من سورة النساء: ﴿وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ إِنْ خِفْتُمْ أَنْ يَفْتِنَكُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنَّ الْكَافِرِينَ كَانُوا لَكُمْ عَدُوًّا مُبِيناً﴾.

يقل: أفعلوا[١]، ودلت الأخبار على أنّ التقصير في السفر صدقة من الله تعالى فيجب قبولها.

في أنّ للصحّة إطلاقين

وكشف الحجاب أنّ استجماع الشرايط والإجزاء وفقد الموانع عبارة عن الصحة المقابلة للفساد، وأمّا[٢] الصحة المقابلة للبطلان فليست دائرة مدار جهات الموضوع.

فكما[٣] يمكن[٤] أن يكون الاجتزاء[٥] منشأ للإجزاء -على ما تقدم- فتحقّق[٦] الصحّة المقابلة للبطلان في الفاسد - أي الفاقد لبعض ما اعتبر في المأمور به في المرحلة الأولى- فكذا[٧] يمكن البطلان مع تحقق الموضوع وموافقة المأتي به للمأمور به[٨]؛ فإنّه لا تلازم بين الإطاعة والإتيان بالمأمور به، كما أنّه لا تلازم بين العصيان والإتيان بالمنهي عنه، فالأمر إذا كان على سبيل التعبد - بمعنى كون الغرض البعث على العمل بعنوان الخضوع- فلا تتحقق الإطاعة والخضوع بمجرد الإتيان بالمأمور به، فلم[٩] يتحقق المأمور به على وجهه، فلا[١٠] تبرأ الذمة وإن أتى بالمأمور به؛ فإنّ الإطاعة ليست ملازمة للإتيان بالمأمور به.

---

(١) انظر: من لا يحضره الفقيه ١: ٤٣٤، صلاة المسافر، حديث ١٢٦٥.

(٢) في (ش): «وإنّما».

(٣) في (س): «فلا» مكان «فكما».

(٤) في (ر): «فيمكن» مكان «فكما يمكن».

(٥) في (ي): «الإجزاء».

(٦) في (ش): «فيتحقق».

(٧) في (ش): «وكذا».

(٨) في (س): «للمأمور به» خرم.

(٩) في حاشية (ش): «فما لم» مع رمز بأنّها من نسخة بدل.

(١٠) في (ع): «ولا».

ولهذا تبرأ الذمة بالإتيان بالواجب التوصلي لا بعنوان الخضوع والطاعة، ولا يتحقّق الامتثال، فموافقة المأتي به للمأمور به إنّما يوجب البراءة في التوصلي، وأمّا التعبدي فيعتبر في البراءة تحقق التعبد والامتثال، وإن لم يوافق المأتي به للمأمور به على الوجه الذي بيناه.

وهذا هو السرّ في كون الرياء مبطلاً للعمل مع استحالة اعتبار[١] قصد الامتثال في متعلق الحكم لاستلزامه تقدم الشيء على نفسه، فإنّ التعبد لا يجامع الرياء، فإنّ المرائي لم يخضع لربه وأنّ أتى بالمأمور به، والمفسد عدم تحققه على وجهه، وهذه جهة في الحكم لها[٢] دخل في الفراغ، وإن لم تكن داخلة في الموضوع.

ومنه يظهر السرّ في عدم جريان الأصل عند الشك في اشتراط قصد[٣] القربة أو[٤] قصد التعبد[٥]، فإنّ الموجب للاعتبار إنّما هو كيفية الحكم، والأصل إنّما يجري بالنسبة إلى ما يعتبر في المتعارف، وهذا معنى ما يقال: إنّ الشك في اعتبار التعبد[٦] شك في سقوط الغرض الداعي، فلا مجال للتمسك بالإطلاق في نفيه، مع أنّ تحصيل الغرض[٧] ممّا لا يجب على المكلف إذا شك فيه؛ ولهذا يجري الأصل في الشرايط والأجزاء.

في أنّ الرياء لا يجامع التعبد

والحاصل: أنّ الرياء لا يجامع التعبد بالعمل، وإن كان العمل ممّا يتعبد به،

---

(١) في (ك): «اعتبار» غير موجودة.

(٢) في (س)، و(ي)، و(ك): «بها».

(٣) في (ر): «قصد» غير موجودة.

(٤) في (ر): «و» غير موجودة.

(٥) في (س)، و(ش)، و(ي)، و(ك): «التعيين».

(٦) في (ع)، و(س)، و(ش)، و(ك): «التعيين» ، وفي (ر): «اليقين»، وفي (ي) «المتعين» مكان «التعبد».

(٧) في (ي) يوجد خرم من «الداعي» إلى «الغرض».

فالنقص ليس في المأتي به، وإنّما أتى البطلان من قبل عدم حصول الغرض الداعي، وعدم كون المأمور به على وجهه.

وإن شئت قلت: إنّه إنّما كلّف بالتعبد بالعمل، لا بمعنى كون التعبد مكلفاً به، بل إنّما هو منتزع عن خصوصية الحكم، فإنّ المأمور به إنّما هو الصلاة لا غير مثلاً.

والحاصل: أنّ اعتبار شيء في تحقق عنوان الطاعة أمر مباين لاعتبار شيء في المأمور به، وكون الداعي على العمل مما[1] يحقق الطاعة، فلا يلزم تقدم الشيء على نفسه من كون التقرب معتبراً في[2] المأمور به؛ فإنّه من نفس الأمر لا من[3] جهة ملحوظة في المتعلق.

هذا حال ما يعتبر في الإطاعة[4] عقلا، وقد يعتبر فيها شيء من الحاكم، ومنه الوقت؛ فإنّه ليس قيداً للمأمور به، بل إنّما هو[5] قيد للحكم، بل هكذا الحال في جميع الشرايط؛ فإنّ الامتثال يتوقف عليها وإن لم تعتبر في المأمور به؛ فإنّ المفروض أنّها قيد في الطلب، ولكن براءة الذمة منوطة بوقوع المأمور به على وجهه وإن كان باعتبار مولوي، ومثل هذا القيد -أيضاً[6]- يجري[7] فيه الأصل، وإنّما الذي لا معنى لجريان الأصل فيه هو الذي يعتبر في حقيقة الحكم ككونه[8] تعبدياً.

---

(١) في (ع)، و(ر): «ما»، وكذلك في حاشية (ش) مع رمز أنّها من نسخة بدل.

(٢) في (س): «في شيء» قبل «في».

(٣) في (ع)، و(ش)، و(ي)، و(ك): «من» غير موجودة.

(٤) في (ر) يوجد خرم من «المأمور» إلى «الإطاعة».

(٥) في (س): «هو» غير موجودة.

(٦) في (ك): «أيضا» غير موجودة.

(٧) في (س): «قيد» قبل «يجري».

(٨) في (ع): «بكونه»، وفي (س)، و(ش)، و(ي)، و(ك): «لكونه».

وبهذا[١] ظهر فساد وجوب الاحتياط عند الشك[٢] في اعتبار قصد الوجه، و[٣] التعيين وإن كان ناشياً من خصوصية الأمر؛ لأنّها زائدة على نفسه، لا داخلة في حقيقته، فما[٤] ذكر في وجوب قصد التعيين إنّما يمكن أن يركن إليه، لعدم[٥] جريان الأصل في اعتبار القربة، لا في ما رامه القائل، فإنّ إطلاق المأمور به[٦] وإن لم ينفع في نفي مثل هذا القيد، إلّا أنّه يمنعه[٧] إطلاق الأمر، فافهم.

في حقيقة الكراهة في العبادة

ومنه يظهر إمكان الفساد من جهة اجتماع الأمر والنهي، بل من جهة المزاحمة[٨]، بل من جهة النهي عن الضد، وإن كان على خلاف الأصل.

وبه يظهر حقيقة الكراهة في العبادة، فإنّ رجحان الفعل ووجوبه إنّما هو باعتبار تعلق الحكم به في نفسه، وهذه هي المرحلة الأولى، والمرجوحية إنّما هو في الإتيان بالمأمور به[٩]، فليس حال النهي عن الإتيان بالصلاة في الحمام[١٠] إلّا كحال استحباب الإتيان[١١] في المسجد وفي أول الوقت؛ فإنّ هذا تصرف في مرحلة الامتثال.

---

(١) في (ي): «ولهذا».

(٢) في (ك): «عند الشك» غير موجودة.

(٣) في (ش): «أو».

(٤) في (ي): «مما».

(٥) في (ي)، و(ك): «بعدم».

(٦) في (ر): «به» غير موجودة.

(٧) في (ع)، و(ر)، و(ش)، و(ك): «ينفيه»، وفي (ي): «ينفعه».

(٨) في (ك): «بل من جهة المزاحمة» غير موجودة.

(٩) في (ي): «به» غير موجودة.

(١٠) في (ر): «في الحمام» غير موجودة.

(١١) في (ر): «الصلاة» مكان «الاتيان».

وحيث إنّ العمل لم يسقط عن المحبوبية يوجب براءة الذمة وأن اشتمل على الكراهية؛ فإنّ المكروه إنّما هو الإتيان به في الحمام، والواجب نفس الفعل، فهو حكم مرتب على الحكم الأول غير مناف له[١]؛ فإنّ الإتيان ليس متعلقاً للحكم الأول[٢]، وإنّما هو متعلق للحكم الثاني، بحيث لا يمنع[٣] من براءة الذمة، بخلاف تحريم الإتيان، كالصوم في السفر؛ فإنّه يوجب[٤] البطلان وإن لم يفسد، فالأمر بالتقصير[٥] تصرف في[٦] مرحلة الإتيان يمنع من الفراغ[٧]، وحصول الامتثال وإن لم يفسد العمل فإنّ السفر لا ينافي حقيقة الصوم؛ ولهذا يجوز إذا كان من غير شهر رمضان على كراهية، إلّا في مواضع.

وبما حققناه[٨] ظهر سّر انعقاد النذر بالنسبة إلى المندوب في السفر، إذا كان مطلقاً أو[٩] مهملاً، لا[١٠] في ما كان المنذور خصوص صوم السفر[١١]، فإنّ مرجع الأخير إلى نذر إيقاعه في السفر، وهو مرجوح، ولكن العمل في نفسه راجح مطلقاً[١٢]، وهو يكفي في انعقاد النذر، فإنّ الصحة لا تنفك عن كونه عبادة، ولا يقدح فيه الكراهة

---

(١) في (ع)، و(ر)، و(ش): «منافيه» مكان «مناف له».

(٢) في (ي): «الأول» غير موجودة.

(٣) في (ي): «يمتنع».

(٤) العبارة في (ي): «كالصوم فأنّه في القصر يوجب».

(٥) في (ر): «بالتقصير» غير موجودة.

(٦) في (م): غير واضحة، وما أضفناه -في- عن (ع).

(٧) في (س): «من الفراغ» غير موجودة.

(٨) في (ي)، و(ك): «حققنا».

(٩) في (م): توجد حاشية «لا» على أنّها من نسخة بدل، وفي (ع)، و(س)، و(ي)، و(ك): «لا» مكان «أو».

(١٠) في (ي): «إلا».

(١١) في (ك): «صوم خصوص» مكان «خصوص صوم السفر».

(١٢) في (س): «مطلقاً» غير موجودة.

باعتبار الخصوصية.

وبما حققنا يندفع التعارض عمّا ورد في الصوم المندوب في السفر إذا نذره[١] الشخص؛ فإنّ عدم الوجوب في السفر[٢] إنّما هو مع الإهمال، والوجوب مع الإطلاق[٣]، لما نطقت به الأخبار من أنّ[٤] المنذور إن كان الصوم على ما لا[٥] ينطبق على الحدود الإلهية فلا يجب، وإن كان مطلقاً فيجب، حيث إنّ للناذر[٦] أن يهمل الخصوصية، ويقصر نظره على ما يقتضيه الحكم في المرحلة الأولى.

وبما[٧] حققنا ظهر سرّ انقلاب الحكم على التصويب وإن لم يكن تصرفاً في مرحلته الأولى[٨]؛ فإنّه اجتزاء بالمعتقد عن الواقع، كما في القصر.

بيان إشكال في اعتبار قصد الإطاعة في التعبديات

وتوضيح الحال -في بعض ما ذكرنا[٩] استطرادا- أنّه قد أشكل الأمر في اعتبار قصد الإطاعة في التعبديات، حيث إنّ كون الفعل طاعة جهة ناشية عن تعلق الأمر به ككونه معصية، فكيف يتعقل اعتبارها في المتعلق؟!

ويندفع بأنّ العبادة عنوان ينتزع من تقييد الطلب بكون الفعل لله[١٠]،

---

(١) في (ك): «نذر».

(٢) في (ر): «في السفر» غير موجودة.

(٣) في (س): «مع الإطلاق» غير موجودة.

(٤) في (ك): «أنّ» غير موجودة.

(٥) في (ك): «لا» غير موجودة.

(٦) في (ي)، و(ك): «الناذر».

(٧) في (ع)، و(ش): «ومما».

(٨) في (ر)، و(ي) يوجد خرم من «وبما» إلى «الأولى».

(٩) في (ع)، و(ر)، و(ش)، و(ي)، و(ك): «ذكرناه».

(١٠) في (ع)، و(ر): «له» مكان لفظ الجلالة، وكذلك في نسخة بدل من (ش)، وفي (ي)، و(ك):

فالمأمور به[١] وإن كان نفس الصلاة، ولكن كونه لله[٢] قيد للنسبة، فينتزع عنه[٣] أنّ المطلوبية منوطة بكونه لله[٤] تعالى[٥]، فيفرق كون الشيء مأموراً به عن كونه مطلوباً، مع أنّ الأمر عين الطلب؛ فإنّ ما[٦] تعلق بالصلاة - باعتبار تقييده بكونه لله - انتزع منه، وأنّ الأمر بالصلاة[٧] إنّما هو[٨] في هذا الحال، وهذا ليس اعتباراً في المادة التي تعلقت الهيئة[٩] بها، والمراد بالأمر إنّما هو مفاد الهيئة، والطلب هو الحاصل بعد ملاحظة قيوده، فالسلوك إلى الله تعالى[١٠] بالفعل هو المطلوب[١١]، والمأمور به نفس الفعل، فالعبادة هو المطلوب وإن كان المأمور به نفس الفعل، وكما لا يبرأ الذمة إلّا بإيجاد المادة، فكذا الحال[١٢] في قيد الطلب، فإنّ الفاقد ليس عبادة.

والحاصل: أنّ القيد في القضية سواء كانت خبرية أو إنشائية، إمّا للموضوع أو

«لله تعالى».

(١) في (ك): «به» غير موجودة.

(٢) في (ع): «منه» مكان لفظ الجلالة، وفي (ر): «لله تعالى»، وفي (ي): لفظ الجلالة غير موجودة.

(٣) في (ش)، و(ي): «منه».

(٤) في (س) يوجد خرم من «الفعل» إلى لفظ الجلالة «الله».

(٥) في (ع)، و(ر): «له» مكان عبارة «لله تعالى»، وفي (ش)، و(ك): «تعالى» غير موجودة، وفي (ي): عبارة «لله تعالى» غير موجودة.

(٦) في (ر)، و(ش)، و(ي): «به» بعد «ما».

(٧) العبارة في (ر): «بكونه لله تعالى انتزاع عنه أنّ المراد بالصلاة».

(٨) في (ي)، و(ك): «هو» غير موجودة.

(٩) في (س)، و(ش)، و(ك): «الماهية».

(١٠) في (ع)، و(ش)، و(ي)، و(ك): «تعالى» غير موجودة.

(١١) في ، و(ش)، و(ي): «المطلق».

(١٢) في (ع): «إيجاد» مكان «الحال».

للمحمول أو للنسبة[١]، وكما يعتبر وقوع القيد في الخارج في صدق الخبر، فكذا إيقاعه في الإنشاء، فكما أنّ عدم وقوع الصلاة في الخارج لله تعالى[٢] يمنع من[٣] صدق قولنا صلّ لله تعالى[٤]، فكذا لا يحصل الامتثال بعدم إيقاعه لله تعالى[٥] إذا قيد الإيجاد بكونه لله تعالى[٦].

فالقيد يوجب حصول عنوان للمطلوب وإن لم يعنون به المأمور به، فيفترق متعلق الطلب عن متعلق الأمر، فإنّ الطلب نسبة كالإخبار، وكما أنّ المخبر به[٧] هو الوقوع واللا وقوع، فكذا المطلوب هو الإيجاد والترك، وحيث إنّ الأمر هو طلب[٨] الإيجاد المعبر عنه بالوجوب تعلق بالماهية[٩].

وكذا النهي فإنّه طلب الترك[١٠]؛ ولهذا تعلق بالماهية، فإنّ الماهية هو[١١] المعروض للوجود والعدم، والنسبة إمّا إيجاب أو نفي، ومفاد الهيئة والحرف في كل من الإخبار والإنشاء إنّما هو النسبة، ولا إشكال في أنّ الخبر يتعلق بالنسبة، وإلّا لم يوجب التصديق، وإنّما أفاد التصور، فكونه للكشف التصديقي أقوى شاهد على

---

(١) العبارة في (ر): «أو المحمول أو النسبة».

(٢) في (ع)، و(ش)، و(ي)، و(ك): «تعالى» غير موجودة.

(٣) في (ر): «عن».

(٤) في (ع)، و(س)، و(ر)، و(ش)، و(ي)، و(ك): «تعالى» غير موجودة.

(٥) في (ع)، و(ر)، و(ش)، و(ي)، و(ك): «تعالى» غير موجودة.

(٦) في (ع)، و(س)، و(ش)، و(ي)، و(ك): «تعالى» غير موجودة.

(٧) في (ر): «الخبر» مكان «المخبر به».

(٨) في (ي)، و(ك): «طلب» غير موجودة.

(٩) في (ع): «بالماهية» غير موجودة.

(١٠) في (ر) يوجد خرم من «وحيث» إلى «الترك».

(١١) في (س): «هي» مكان «هو».

أنّ متعلق الخبر إنّما هو الثبوت والانتفاء لا الثابت والمنفي[١] الذي هو الماهية[٢]، فكذا الإنشاء.

وحيث إنّ ثبوت الحديث -مثلاً- مدلول للهيئة تعلق الحكم بالماهية[٣]، وإلاّ فالمخبر به هو الثبوت، وعلى هذا فيشكل الأمر في مسألة اجتماع الأمر والنهي، فإنّ المطلوب إنّما هو الوجود والعدم.

ويندفع بأنّ الطلب عبارة عن نفس النسبة، فإنّ الوجوب والحرمة في الإنشاء كالإثبات والنهي[٤] في الإخبار، والحكم يتقوم بأمور ثلاثة[٥]: الموضوع، والمحمول، والنسبة، فالمجربة[٦] إنّما هو ثبوت المحمول وانتفاؤه، بمعنى أنّه الحاصل من[٧] الجملة الخبرية، لا بمعنى تعلق النسبة بالوجود والعدم، وكذا المطلوب إنّما هو الإيجاد والترك بهذا المعنى، فكما[٨] لا تنافي بين وجود الصلاة ووجود الغصب، فكذا بين الإيجادين، لاختلاف الموضوعين، فالوجوب عين الحكم لا متعلقه، والتناقض إنّما يتحقق بين النسبتين مع الوحدات الثمانية، والمعروض[٩] اختلاف المنتسبين[١٠]، فليس توهم تناقض وجوب الصلاة وحرمة الغصب إلّا كتوهم تناقض وجود الصلاة وعدم الغصب.

---

(١) في (ر): «الاثبات والنفي».

(٢) في (ر): «الهيئة» مكان «الماهية».

(٣) في (ر)، و(ك): «بالهيئة».

(٤) في (ع)، و(ر)، و(ي)، و(ك): «والنفي» مكان «والنهي».

(٥) في (ع)، و(ر)، و(ش)، و(ي)، و(ك): «بثلاثة أمور».

(٦) في (ع)، و(ر)، و(ش)، و(ي)، و(ك): «فالمخبر به» مكان «فالمجربة».

(٧) في (ش): «في» وفي نسخة بدل منها «من».

(٨) في (س)، و(ر)، و(ش): «وكما».

(٩) في (ع)، و(س)، و(ش)، و(ي)، و(ك): «المفروض» مكان «المعروض».

(١٠) في (ع): «لمنتسبين» ، وفي (ر)، ونسخة بدل من(ش): «النسبتين»، وفي (ي): «المثبتين».

ومنشأ التوهم عدم الفرق بين العنوان المنتزع من القضية بعد ثبوت الحكم وبين العنوان[١] الذي تعلق به الحكم، والممتنع إنّما هو إيجاد[٢] الأمرين إذا كان من قبيل الثاني، فالمطلوب إنّما هو الإيجاد، ومورد الحكم إنّما هو الموجود؛ فإنّ الطلب نفس الحكم، والمناط[٣] في التناقض اتحاد[٤] المتعلق لا نفس الحكم، فلا يلزم اجتماع الأمر والنهي حتى مع كون المطلوب هو الفرد؛ فإنّ المطلوبية إنّما تنتزع من النسبة الإنشائية، كالإثبات[٥] في الخبر[٦] المنتزع من[٧] النسبة، فكون الإيجاد مطلوباً عبارة أخرى عن كون الطبيعة من حيث هي واجبة.

ومحصل الإشكال: أنّ الوجود ليس موضوعاً للأمر، ولا العدم موضوعا للنهي، ولكنهما موضوعان للطلب، وكما أنّ براءة الذمة متوقفة على رعاية ما اعتبر في موضوع الحكم، فكذا في[٨] ما يعتبر في موضوع الطلب، وهو الوجود، وهو شخص واحد، فالماهية الموجودة بهذا الوجود وإن تعلق بها الأمر[٩] إلاّ أنّ الوجود ليس مطلوباً، فلا تبرأ الذمة به[١٠]، فإنّ التعبدية جهة متولدة من الأمر متأخرة عنه معتبرة في مرحلة الإتيان، لا يحصل الامتثال إلّا بعد تحققها، لما عرفت من توقف

---

(١) في (ش): «عنوان».

(٢) في نسخة بدل من (ش): «اتحاد».

(٣) في (ر): «فالمناط».

(٤) في (س)، و(ي)، و(ك): «إيجاد».

(٥) في (ر): «كالإنشاء».

(٦) في (ش)، و(ك): «حتى مع كون المطلوب هو الفرد» بعد «الخبر».

(٧) في (ر): «عن».

(٨) في (ر): «في» غير موجودة.

(٩) في (ر)، و(ي)، و(ك): «بالأمر» مكان «بها الأمر».

(١٠) في (ر): «به» غير موجودة.

البراءة على تحقق قيودا للنسبة[١] أيضاً.

ومن المعلوم أنّ هذا التصرّف إنّما هو[٢] موضوعه الوجود[٣] والعدم لا الطبيعة، ومن المستحيل كون وجود الحرام مطلوبا حال كونه حراماً، وإن كان باعتبار كونه وجود أمر[٤] آخر أيضاً متصف بالوجود، فإنّ الحيثية التعليلية لا تدفع التناقض، وإنّما الدافع[٥] له التقييدية، ومجرد كون الموضوع في المرحلة الأولى هو الماهية لا بشرط لا[٦] ينفع.

في الجواب عن إشكال اعتبار قصد الإطاعة في التعبديات

ومحصل الجواب: أنّ[٧] الجهة المتولدة من القضية ليس حكماً كي يقال: إنّ موضوعه الوجود[٨] لا الماهية.

ومعنى قولنا: أنّ المطلوب هو الوجود أنّ محصل الأمر بالطبيعة إنّما هو ذلك، فهو معنى ينتزع[٩] من مجموع القضية المركبة من معنيين استقلاليين هما ركنان فيه، ومعنى آلي يكشف عنه الهيئة أو[١٠] الحروف، ولا معنى لكون متعلق الأمر هو الماهية[١١]

---

(١) (ع)، و(ر)، و(ش)، و(ي)، و(ك): «قيود النسبة».

(٢) في (س): «إنّما هو» غير موجودة.

(٣) العبارة في (ر): «التصّرف موضوعه هو الوجود».

(٤) في (س): «أمر» غير موجودة.

(٥) في (ر): «الدافع» غير موجودة.

(٦) في (ي): «ولا».

(٧) في (ي): «أنّ» غير موجودة.

(٨) العبارة في (ع)، و(س)، و(ر)، و(ش)، و(ي): «أنّه هو الوجود».

(٩) في (ش): «منتزع»، وفي (ي): «مشروع».

(١٠) في (س): «و» مكان «أو».

(١١) في (ر): «الهيئة».

الذي اعترف به الخصم، إلّا أنّ الوجود خصوصية في نفس الربط كالإثبات في الأخبار.

ومن المستحيل أن يكون ما ينتزع بملاحظة الربط ملحوظاً في أحد المرتبطين، فوجوب الإيجاد ليس إلّا كثبوت الوجود للمحمول، وهو ضروري الاستحالة، فانكشف الغطاء عن السرّ المحجوب.

وتبيّن أنّ المطلوب هو الفرد، ولكن متعلق الحكم هو الطبيعة، ومعنى مطلوبية الإيجاد والترك كونهما محصل الطلب، والوجوب والحرمة لا حقيقة لهما[١] إلاّ الربط الإنشائي بين أمرين، وليس الطلب إلّا أمراً[٢] مبهما يتحصل بالخصوصيتين[٣]، لا أنّه ماهية متحصلة متعلقة[٤] بالوجود والعدم؛ فإنّه أمر مستحيل غير معقول، فكما أنّ الإثبات والنفي لا تنافي بينهما مع تعدد متعلقهما، فكذا الإيجاب والتحريم.

في دفع توهم ما يرد على المختار

إن قلت: إنّ التعبد المعتبر في العبادات جهة معتبرة في مرحلة الإتيان، والموضوع لها[٥] إنّما هو الوجود، وكيف[٦] يتعبد بوجود الحرام؟

قلت: إنّ الإتيان بالمأمور به[٧] امتثال للأمر من حيث إنّه إتيان بالمأمور به[٨] وإن كان عصيانا من حيث[٩] كونه إيجاداً للمنهي عنه، واختلاف منشأ الانتزاع باختلاف

---

(١) في (س): «لهما» غير موجودة.

(٢) في (ي): «الأمر» مكان «إلا أمرا».

(٣) العبارة في (ي): «فتحصل الخصوصيتين»، وفي (ك): «فتحصل».

(٤) العبارة في (ر): «محصله له تتعلق»، وفي (س)، و(ش)، و(ي)، و(ك): «معلق».

(٥) في (س): «هو» بعد «لها».

(٦) في (ع)، و(س)، و(ر)، و(ش)، و(ي)، و(ك): «فكيف».

(٧) في (ك): «من ربه» مكان «به».

(٨) في (ك): «به» غير موجودة.

(٩) في (س): «حيث» غير موجودة.

الحيثيـة يكفي في تغاير الفرضين[١]، ولا مانع من حصـول التعبد بوجود الحرام من حيث إنّه وجود للواجب.

فظهر ممّـا حققناه[٢] أنّ للحاكم أن يتصرف في مرحلة الإتيان بالمأمور به الذي هو ثالث المراتب، فيعتبر فيه ما لا يحصل الامتثال إلّا برعايته، إمّا بتقييد في النسـبة، وإمّا بجعل بدل، وإمّا بالاجتزاء ببعض المأمور به.

إن قلت: إنّ[٣] رعاية الترتيب بين الواجبات -أيضاً- تقييد في الطلب، فلا وجه لاجتزاء[٤] غير الأهم عند المزاحمة والتقديم[٥] على الأهم.

قلـت: إنّ مجرد الأهمية لا يكفي في ذلك، بل لا بدّ من دليل آخر يدل على التقيد والترتيب، و[٦] هو خلاف الأصل.

ولا يخفـى أنّ دليـل الاجتزاء بغير الواجـب[٧] لا يدل إلّا عـلى ترتيب الآثار ما دام وجـود العذر على حسـبه، فلا يـدل ما[٨] دلّ على بدلية التيمم والجبيرة والمسـح عـلى الحائل إلّا عـلى الاكتفاء في ما يضطر إليه دون غيره، فمـن اضطر إلى التيمم في الخروج عن المسـجد لا يجوز له العود إليه[٩] وإن لم يتمكن من الطهارة المائية قطعاً، وكذا بالنسبة إلى ساير الآثار وفي ساير الأعذار.

---

(١) في (ك): «العرضين».

(٢) في (ش)، و(ي)، و(ك): «حققنا».

(٣) في (ي): «إن» غير موجودة.

(٤) في (ر)، و(ش)، و(ي)، و(ك): «لإجزاء».

(٥) العبارة في (س): «الطلب لاجتزاء والتقديم».

(٦) في (ش): «و» غير موجودة.

(٧) في (ع): يوجد خرم من «لا بد» إلى «الواجب».

(٨) في (ي)، و(ك): «لما».

(٩) في (ر): «له» غير موجودة، و«عليه» وفوقها «إليه».

ولا يخفى أنّ التصرّف في مرحلة الامتثال إن لم يكن وضعياً، بل كان تكليفياً صرفاً لم يمنع من تحقق الامتثال، فلو حرم الإتيان بالواجب في مكان خاص، أو زمان مخصوص، أو على حالة خاصة، فلا يقتضي الفساد، فإنّه ليس كالوجوب المرتب.

ومن هذا الباب العبادات المكروهة والمستحبة، فإنّه ليس من اجتماع المتنافيين، فإنّ موضوع الحكم الأول هو الماهية، والثاني إنّما موضوعه الإتيان بالمكلف به على وجهه، فربما يوجب العبادة الصحيحة بعد العبد[1] عن ربّه، بل تكون الحرمة متوقفة على الصحة متفرعة[2] عليها.

ولنرجع[3] إلى ما كنّا فيه، فنقول: إنّ مقتضى المعذورية[4] إنّما هو عدم استحقاق العقاب بترك ما أعذر فيه وبراءة الذمة بالإتيان بما اجتزأ به، وأمّا عدم فراغ الذمة بالإتيان بالمأمور به فلا، ولهذا تصح[5] الصلاة مع الوضوء في ما لو تكلف من لا يستطيع بذل الثمن على الماء في تحصيل الماء، أو تكلف من يصعب عليه القيام، وجاز له الجلوس للقيام[6]، مع أنّ من المعلوم عدم فراغ الذمة بالصوم في السفر والإتمام في الصلاة، مع أنّ صريح الروايات، بل القرآن أنّه حكم عذري، مع أنّ الإعذار لا يمنع من صدق الفوت؛ ولهذا يجب عليه قضاء الصوم، فكيف يجب القضاء قصراً مع أنّ الحال ليس كذلك في سائر الأعذار، كصلاة الخوف والعاجز عن الأجزاء والشرايط.

---

(١) في (ر): «بعدا» مكان «بعد العبد».

(٢) في (ي)، و(ك): «ومنصرفة».

(٣) في (ر): «فلنرجع».

(٤) في (ر): «عدم» قبل «المعذورية».

(٥) في (ك): «لا» قبل «تصح».

(٦) في (ع)، و(س)، و(ر)، و(ش)، و(ي): «القيام».

[إشكال وردّه]

وللأصحاب في المقام إشكال على عكس هذا الإشكال، وهو عدم الاكتفاء بالإتمام من الجاهل بالحكم، مع أنّ التكليف لم يتعلق إلّا بالقصر فتفصّى[١] عنه بعضهم بالمنع من كون الجاهل مكلفاً بالقصر، وآخر بالالتزام بقيام غير الواجب مقام الواجب، وثالث بترتب التكليفين.

أمّا الأول فبدعوى اختصاص الحكم بالعالم، أو بكون حكم الجاهل في ظاهر الحال الإتمام، أو بأنه لم يكلف إلّا بتحصيل العلم، وأمّا الواقع فلا، أو بأنّ الخطاب انقطع[٢] حال الغفلة وإن كانت بسوء اختياره.

أمّا التفصّي بالوجه الأول فلا محصّل له؛ فإنّ الإشكال إنّما نشأ من الجمع بين بقاء التكليف بالقصر والعصيان بمخالفته، وبين الاجتزاء عنه بالإتمام المتفرع على الأمر به[٣]، والجمع بين التكليفين محال، ومع عدم الأمر بالتمام لا يعقل الإجزاء، ودعوى اختصاص العالم بهذا الحكم تصويب واضح الفساد، ليس دفعا للإشكال؛ فإنّ الغرض[٤] الجمع بين الجهات[٥].

وأضعف منه الوجه الثاني؛ فإنّ[٦] كون الحكم بحسب الظاهر الإتمام لا يدفع الإشكال فإنّه إنّما نشأ من الجمع بين[٧] الجهات الواقعية وهي[٨] لم تتغير، مع أنّ كون

---

(١) في (ي): «فيقضي»، وفي (ك): «وتفصى».

(٢) في (ر): «القطع».

(٣) العبارة في (ك): «على الأمر المتفرع به».

(٤) في (ي): «الفرض»، وفي (ك): «المفروض».

(٥) في (س)، و(ش)، و(ك): «الجزئيات» مكان «الجهات».

(٦) في (ر)، (ي): «بأنّ»، وفي (ك): «أنّ».

(٧) في (ع) يوجد خرم من «بقاء» إلى «بين».

(٨) في (ر): «وإن» مكان «وهي».

الحكم بحسب الظاهر ذلك أيضاً لا معنى له، حيث إنّه غير معذور[١]، ولا معنى للحكم الظاهري إلّا المعذورية.

وكيف كان، فلا يندفع به الإشكال.

وأمّا الوجه الثالث فمن الوهن بمكان؛ لأنّ[٢] مجرد المنع من التكليف بالواقع بصرف استحقاق العقاب إلى ترك[٣] التعلم كيف يفيد وجه براءة الذمة؟! مع عدم الإتيان بالمأمور به من جهة الإتيان بغيره[٤]، مع أنّه نشأ من العجز عن دفع شبهة لزوم التكليف بالمحال، إذا كان الغافل[٥] المقصر مكلفاً، مع أنّ من الواضح أنّ قبح الخطاب[٦] لا ينافي ثبوت التكليف.

وأمّا الرابع فمن العجائب؛ فإنّ انقطاع الخطاب لا يدفع هذا الإشكال، وإنّما يدفع إشكال استلزام خطاب الغافل القبيح على الحكيم.

في بيان ما هو التحقيق في المقام

والتحقيق: أنّ الجاهل القاصر والناسي لا بأس بإتمامهما دون المقصر، فإنّه كالعامد، والفرق بين العمد والخطأ على القاعدة، فيحرم ترك التقصير عمداً، كما أنّه يجزي.

والسرّ فيه أنّ الإعذار قد يكون شديداً، فإنّ الإلزام بترك التكليف لا ينافي

---

(١) في (ع): «مقدور»، وكذلك في (ش)، و(ك)، و«غير» التي قبلها غير موجودة، وفي (ر): «غيره» مكان «غير معذور».

(٢) في (ر): «فأنّ».

(٣) في (ر): «ترك» غير موجودة.

(٤) في (ر): «لغيره».

(٥) في (ع): «العامل».

(٦) في (ش): «العقاب» وفي نسخة بدل «الخطاب».

الإرفاق، بل هو أكمل مراتبه وأعظم شؤونه، فيكون التكلف[١] بالإتيان بالمأمور به مبغوضاً، فموضوع الحكم هو الإتيان.

وقد عرفت أنّ الحكم إنّما يتعلق بالماهية، والمتعلق بالإيجاد والترك ليس إلّا متعلقاً بما تعلق بها من حيث هو كذلك، فيتأخر[٢] رتبته[٣] عن الحكم ويتوقف عليه.

والحاصل: أنّه فرق بين التكليف وبين طلب الفعل والترك طلبا شديداً أو ضعيفاً[٤]، فإنّ الطلب كما يكون تكليفياً فكذا يكون إرفاقياً، كما أنّ ترك البعث والزجر قد يكون لعدم الاعتناء بالشخص وإن كان للواقعة حكم إلزامي، وقد يكون إرفاقاً كالإباحة.

والإرفاق[٥]: إمّا إرفاق أولي، وإمّا إرفاق ثانوي كالإعذار في التكاليف، كما أنّه قد[٦] يكون في[٧] أمر وضعي كالخيار.

والرفق الإلزامي بالمنع من تكليف العبادات يوجب البطلان، كما في صوم العيدين وصلاة المسافر وصومه في شهر رمضان، فإنّه لم يبق فيها مقربية ومحبوبية، وهذا بطلان لا فساد[٨]، فإنّه عبارة عن فقد شرط أو جزء أو اشتمال على مانع، والبطلان في المقام ليس مستنداً إلى نقص في العمل، وإنّما المانع من تعلق الحكم جهة أخرى، وهو الرفق[٩] كما هو المفروض، بل وهكذا الحال في صلاة الحائض، فإنّ

---

(١) في (ر) يوجد خرم من «لا ينافي» إلى «التكليف».

(٢) في (ع): «فتأخر».

(٣) في (ي): «مرتبته».

(٤) في (ي): «أو ضعيفاً» غير موجودة.

(٥) في (ع)، و(س)، و(ر)، و(ش)، و(ك): «فالإرفاق».

(٦) في (س): «قد» غير موجودة.

(٧) في (ع) من «إمّا إرفاق أولي» إلى «يكون في» غير موجودة.

(٨) في (ي): «الأقسام» مكان «لا فساد».

(٩) في (ر)، و(ش): «حكم» قبل «الرفق».

الحيض يمنع من تقرب المكلف بالعمل، فالمانع في المكلف عن الإتيان بالعمل على وجه يقربه إلى ربه، والعمل لا يختلف بهذا الاعتبار، فمنه يظهر حال جميع الموانع.

في أنّ الحدث حالة تمنع من الانتفاع بالعبادة

والحاصل: أنّ الحدث حالة تمنع من الانتفاع بالعبادة، لا أنّ العبادة[١] تشتمل على نقص في تلك الحال، فالبطلان ليس مستنداً إلى جهة فيها، بل إلى[٢] ما في الشخص، وهذا نحو آخر من البطلان.

ومنه يظهر السرّ في حرمة الصلاة الصحيحة على الحائض، فإنّ مجرد الإتيان بالصورة[٣] لا حرمة فيه، والإتيان بالصحيح من الحايض مستحيل، لكن حرمة[٤] الإتيان بالصلاة الصحيحة، بمعنى المستجمعة لجميع[٥] ما يعتبر فيها، مع قطع النظر عن حالة المكلف[٦]، يوجب البطلان.

فلنا أن نقول: إنّ الحائض حرمت عليها الصلاة الصحيحة، ففسدت بالتحريم، ولا ينافي هذا ما اخترناه من جواز اجتماع الأمر والنهي، فالبطلان الناشي من النهي مؤخر عن الحكم ومنتزع منه، وهو لا ينافي اتصاف الموضوع بالصحة بملاحظته في نفسه.

هذا هو الحال في النهي الإرفاقي الحتمي.

وأمّا التنزيهي، كما هو الحال في العبادات المكروهة، فلا يؤثر البطلان، وهذا هو

---

(١) في (ع) يوجد خرم وهو: «لا أنّ العبادة».

(٢) في (ي): «إلى» غير موجودة.

(٣) في (س): «بالسورة».

(٤) في (ي): «حرمة» غير موجودة.

(٥) في (ش): «المستجمع بجميع».

(٦) في (ر): «التكليف».

الفـارق بين صوم رمضان والصوم المندوب في السـفر، حيـث يبطل الأول ويصح الثاني على ما هو التحقيق.

وتبين[١] مـمّـا حققناه[٢] أنّه لا معنى للنزاع في جواز أمر الأمر مع العلم بانتفاء شرطـه وعدمه، فإنّ الذي يظهر من الفـروع أنّ المقصود تنجّز التكليف مع انتفاء ما يعتبر فيه كالقدرة، مع أنّ[٣] تخلّف المعلول عن العلة ضروري الاسـتحالة، فتحيّض المرأة في أثناء نهار رمضان يكشف كشفاً قطيعاً عن[٤] أنها لم تكن مأمورة بالصيام من أوّل الأمر، والمسافرة تكشف أيضاً عنه[٥]، فتنجّز التكليف على من لا يقدر على إتمام العلم ليس[٦] إلاّ كالتنجّز عليه مع العجز عنه أولًا، فمن علم من حاله ذلك لم يحتمل في حقّه ذلك[٧] التكليف، فلا معنى للاستناد في[٨] عدم جواز الإفطار في المقامين إلى جواز الأمر مع العلم بانتفاء الشرط، وإنّما عدم جواز الإفطار في المقامين[٩] من قبيل عدم جوازه للعاصي بالإفطار، وأنّه[١٠] يجب عليه الإمسـاك، مع أنّه ليس قادراً على الصيام[١١] كالمكلف بإتمام الحج الفاسد.

فتفريـع جواز الإفطـار على عدم جواز أمر الآمر مع العلـم بانتفاء الشرط أيضاً

---

(١) في (ر)، و(ش)، و(ي)، و(ك): «ومما تبينّ».

(٢) في (ع): «حققّنا».

(٣) في (ر): «أنّ» غير موجودة.

(٤) في (ش)، و(ك): «من».

(٥) العبارة في (س): «تكشف عنها أيضا»، وفي (ر): «أيضاً تكشف عنه».

(٦) في (ر): «ليس» غير موجودة.

(٧) في (ك) يوجد خرم وهو«لم يحتمل في حقّه ذلك».

(٨) في (س): «إلى» مكان «في».

(٩) في (ر)، و(ي)، و(ك) يوجد خرم من «إلى» إلى «المقامين».

(١٠) في (س)، و(ش)، و(ي)، و(ك): «فأنّه».

(١١) في (ر): «القيام».

فاسد، فإنّ عدم جواز إفطار[١] غير المعذور فإن[٢] علم بطرو العذر في أثناء النهار من واضحات الشريعة، وهذا تكليف آخر وراء التكليف بإمساك مجموع اليوم، مع أنّ[٣] العلم بانتفاء الشرط والجهل به لا يختلف بهما[٤] الحال في المقام، فإنّ عدم جواز الأمر في المقام لا معنى له إلّا استحالة تنجّز التكليف مع انتفاء ما هو المناط فيه.

ومن المعلوم أنّ جهل الآمر بذلك لا يوجب جواز تخلف المعلول عن علته، ولو صدر من الآمر الجاهل إلزام فهو غير مؤثر، فوضوح استحالة تنجّز التكليف مع انتفاء سببه يغني عن بيان سرّ أمر[٥] الخليل عليه السلام[٦] بالذبح، والظاهر أنّه علم بالمقتضي وأخفي عليه المانع للابتلاء، فلو لم[٧] يكن الذبح العظيم مانعاً لتنجّز الأمر بذبح إسماعيل عليه السلام[٨] ولكن تعلق المشيئة بوقوعه أوجب الفداء عنه بالكبش، وكون الكبش فداء لا معنى له إلّا أنّه دفع ما لولاه لوضع[٩]، وليس هذا من النسخ كي يستشكل بأنّه قبل العمل[١٠]، وتوهم أنّ المأمور به هو المقدمات من سخائف الأوهام.

وبالجملة، فالوقت أشرف من أن يضيع[١١] في مثل هذه الخيالات[١٢].

---

(١) في (ر)، و(ي) يوجد خرم من «على» إلى «إفطار».

(٢) في (م): «وإن من» فوق «فإن»، وفي (ع)، و(س)، و(ر)، و(ش)، و(ي)، و(ك): «وإن».

(٣) في (ر): «أنّ» غير موجودة.

(٤) في (ع): «ربما».

(٥) في (ر): «أمر» غير موجودة.

(٦) في (ي): «الجليل» مكان «الخليل» عليه السلام.

(٧) في (س): «فلم» مكان «فلو لم».

(٨) في (س)، و(ك): «عليه السلام» غير موجودة.

(٩) في (ع)، و(س)، و(ر)، و(ي)، و(ك): «لوقع».

(١٠) في (ش): «به» بعد «العمل».

(١١) في (ي): «نضيعه».

(١٢) في (س): من «وبالجملة» إلى «الخيالات» غير موجودة.

هذه طائفة ممّا يتفرع على تميّز مراتب[١] الحكم التكليفي من الفوائد، اقتصرنا على ذكرها لضيق المجال[٢].

[الكلام في تفصيل الحكم الوضعي]

وأمّا الحكم الوضعي فتفصيل الكلام فيه: أنّ الوضع يطلق[٣] على الأعم من الجعل، وقد يراد به[٤] ما هو قسيم له، فهو بالمعنى الأخص عبارة عن إحداث نسبة بين شيئين كالسببية والشرطية والمانعية، فالجامع بين العلة والمعلول جهة لها طرفان، وتمايّز[٥] العلة والمعلول بتمايّز محلهما من الجامع[٦]، فجعل شيء سبباً للآخر يرجع إلى جعله في موضع منه، والوضع الذي هو إحدى المقولات ليس إلّا بهذا المعنى، وكون العلية والمعلولية جهة أخرى لا ينافي الاندراج تحت الوضع.

وإلى ما حقّقناه[٧] ينظر من حصر الأحكام الوضعية في ما هو من هذا القبيل، في مقابل من عدّ منها الصحة والفساد، فإنّهما ليسا من الوضع، بل لا مسرح للجعل فيها، على ما سيتضح إن شاء الله تعالى.

والجزئية وإن كان أمراً نسبياً، ولكن جعل الماهية عين كون المجموع كلاً، كما أنّ كون الجزء جزء أيضاً عين كون المجموع كلاً[٨] مركباً من الأجزاء، وإنّما الاختلاف بالاعتبار.

---

(١) في (س): «تميّز المراتب» غير موجودة.

(٢) في (س): من «من الفوائد» إلى «المجال» غير موجودة، وفي (ر): «الوقت و» قبل «المجال».

(٣) في (ع)، و(ر)، و(ش): «قد» قبل «يطبق».

(٤) في (ر): «به» غير موجودة.

(٥) في (ش): «ويتمايّز» «كذا»، والصحيح «تتمايّز».

(٦) في (س): من «فهو» إلى «الجامع» غير موجودة.

(٧) في (ع)، و(س)، و(ر)، و(ش)، و(ي)، و(ك): «حققنا».

(٨) في (ك) يوجد خرم من «كما» إلى «كلا».

وأمّا الحجية[١] فلا إشكال في كونها حكماً وضعياً، فإنّ للحجة نسبة إلى الواقع يعبر[٢] عنه[٣] بالحجية، فهي علقة لها[٤] طرفان، وليس مقصود من حصر الحكم الوضعي في السببية والشرطية والمانعية إخراج مثل الحجية عنه، وإنّما الغرض التنبيه على أنّ الوضع لا يشمل كل ما ليس من التكليف، وأنّ بينهما واسطة.

وأمّا الجعل فهو عبارة عن اختراع ماهية أو حكم كالصلاة والطهارة والحدث، فليس الملحوظ في هذا القسم نسبة شيء إلى آخر.

---

(١) في (ي): من «عين» إلى «الحجية» غير موجودة.

(٢) العبارة في (س): «نسبة إلى الواضع فحينئذ يعبر».

(٣) في (ر): «عنها».

(٤) في (س): «لهما».

فهرست الآيات القرآنية

أَحَلَّ اللهُ الْبَيْعَ ٢٧٤
إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتبينوا ٧٣
جَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ ٩٦
حَتَّى يَطْهُرْنَ ١٨٧
وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ إِنْ خِفْتُمْ أَنْ يَفْتِنَكُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنَّ الْكَافِرِينَ كَانُوا لَكُمْ عَدُوًّا مُبِيناً ٣٩٧

فهرست مواضيع الكتاب

مقدمة المصنف ٩
في أنّ الاستصحاب عند السلف عبارة عن الجامع بين أربعة أصول ٩
في تعاريف الاستصحاب ١١
في معنى الإبقاء في تعريف الاستصحاب ١٣
في أنّه لا وجه لهذا التعريف للاستصحاب بناء على حُجيته من باب الأخبار ١٦
في أنّ الاستصحاب أصل مطلقاً سواء كانت حجيته من باب الأخبار أو بناء العقلاء.... ٢٠
ردّ الطهراني على أستاده ٢١
في أنّ هذه التعاريف مبنية على التسامح ٢٤
نقل كلام الشيخ المتضمن لكلام المحقق القمي ٢٧
في أنّ فيما أفاده المحقق القمي في أوّل كتابه إشكالا ٢٩
نقل كلام لشارح المختصر في تعريف الاستصحاب وأنّ الحق ما فهمه من صاحب الوافية لا ما فهمه الشيخ رحمه الله ٣١
في أنّ الاستصحاب برزخ بين الأصل المخصص والدليل الاجتهادي ٣٥
بيان إيرادات كثيرة والذب عنها ٣٧
في أنّ الأصل يفترق عن الدليل بأنّ الأصل ليس إلّا وظيفة ٤٠
إشارة لبعض الشبهات ٤٢
في بيان أمور ينبغي كشف الستر عنها ٤٥
في أنّ معنى الظهور النوعي مفاد الدلالة الاقتضائية ٤٧
في أنّه يظهر من الحلي تَدَثُّر الاعتماد بأخبار الاستصحاب ٥١
هل الاستصحاب أصل عقلائي أو شرعي ٥٥
هل الاستصحاب مسألة أصولية ٥٨
في أنّ المبحوث عنه في العلم هو العروض الذاتي ٥٩
في أنّ الاستصحاب أصل واقعي ٦٣

في أنّ اختصاص البحث عن الدليلية وامتيازه عن ساير المسائل ليس إلّا بالمحمول..... ٦٦
في أنّ الأصل وظيفة الجاهل ٦٩
نقل كلام صدر من بعض السادة الفحول لبيان ما يرد عليه ٧٢
في تتمة كلام بعض السادة الفحول..... ٧٦
حجية الاستصحاب من باب الظن انكشاف أصلي ٨٠
فيما صدر عن شيخنا البهائي في الاستصحاب ٨٠
فيما ذكره المحقق الخوانساري في معنى كلام البهائي..... ٨١
دفاع عن كلام الشهيد ٨٢
الاستصحاب يتقوم بركنين ٨٦
في أنّ كلا من الشك واليقين ركن في الاستصحاب ٨٧
مجرى قاعدة الاحتياط ٨٩
في أنّ الجهل ليس عذراً كما في بعض الأحكام..... ٩٠
في أنّ مفاد صحيحة زرارة أنّ الشك منزل منزلة العدم ٩٣
في أنّ الاستصحاب تشبث باليقين وإلغاء للشك ٩٦
في نقل موثقة عمار ٩٩
أقسام الاستصحاب..... ١٠١
تقسيم الاستصحاب ١٠١
في جواز التمسك بأصالة العدم حيث كان الشك في الرفع ١٠٣
في نقل ما صدر عن الوحيد البهبهاني..... ١٠٦
في بيان ردّ المُحقق التفتازاني..... ١٠٧
أقسام الاستصحاب من حيث المستصحب..... ١١٣
في أنّ الحكم الشرعي ما هو ١١٦
في أنّ للحكم حيثيتين اتصاف الموضوع به وتحققه في الخارج ١١٩
في فساد توهم حكومة أخبار التثليث على أخبار الاستصحاب ١٢٢
في أنّ توهم التفصيل في المستصحب بين الأحكام التكليفية والوضعية فاسد..... ١٢٦
الدليل الدال على الاستصحاب..... ١٢٨
توضيح القضية العقلية ١٢٩
في أنّ الحمل في القضية العقلية على أقسام ١٣٠
في أنّ التقييد عبارة عن تحديد الشيء..... ١٣٢
في أنّ كل قيد للموضوع ليس واسطة في العروض..... ١٣٥

في إمكان وقوع الشك في الأحكام الواقعية أو وجود ما هو معلوم الرافعية ١٣٨
في أنّ الاستصحاب عبارة عن التشبث ١٤١
في أنّ القضايا العقلية والشرعية قضايا اقتضائية..... ١٤٣
في أنّ عدم جريان الاستصحاب مع الشك في المقتضي ليس من جهة الشك في الموضوع١٤٥
في أنّ الحيض يطلق على معنيين..... ١٤٧
اعتراض على ما اعترضه الشيخ وجواب عمّا أجابه..... ١٥١
نقل كلام للشيخ في منع جريان الاستصحاب في الأحكام التكليفية ١٥٣
في بيان فساد ما أفاده الشيخ رحمه الله ١٥٧
نقل كلام للشيخ رحمه الله وايراد على ما أفاده ١٦٠
اعتراض على ما اعترضه الشيخ وجواب عمّا أجابه قدس سره..... ١٦٣
في أنّ استصحاب حال العقل قسيم لاستصحاب حال الشرع..... ١٦٦
في أنّ مراد القوم باستصحاب حال العقل قبح العقاب بلا بيان لا ما زعمه قدس سره ١٦٩
في تنجّز بعض الأحكام على الجاهل لشدة الاهتمام بها..... ١٧٠
في أنّ استحقاق العقاب أمر عقلي لا يترتب على الأصل..... ١٧٦
في أنّ الشك من حيث هو لا يكون موضوعا لأصل من الأصول ١٧٨
في انقسام دليل المستصحب على قسمين ١٨٢
في ردّ ما زعمه السيد في منع جريان الاستصحاب في البلد المبني على ساحل البحر ١٨٤
الشك المأخوذ في الاستصحاب ١٨٦
نقل كلام الأسترآبادي رحمه الله ١٨٨
في أنّ الاستصحاب في لسان القوم يطلق على أربعة أمور..... ١٩٣
فيما أورده على كلام شيخ الطائفة رحمه الله ١٩٥
نقل كلام المحقق رحمه الله من كتابه المسمى بالمعتبر..... ١٩٧
في بيان اهتمام أصحاب الأئمة وتدوينهم كل ما يسمعون منهم ٢٠١
مقدمات دليل المحقق الحلي في المعتبر..... ٢٠٤
في أنّ التكليف بما لا طريق إلى العلم به تكليف بما لا يطاق..... ٢٠٥
في ردّ من زعم أنّ المحقق رحمه الله فصل بين ما يعم البلوى وغيره وبيان شواهد فساد هذا التوهم..... ٢١٠
في اختفاء ما أراده المحقق على الشيخ..... ٢١٤
في بيان مواقع النظر في كلام الشيخ رحمه الله ٢١٧
فيما أورده على ما أفاده الشيخ قدس سره ٢٢٠

في ذكر مواضع النظر فيما أفاده الشيخ رحمه الله ٢٢٤
في تتمة ما أورده على كلام الشيخ ٢٢٦
ملخص ما مذكور في المعتبر والمعارج ٢٢٨
في تقسم الإطلاق على أقسام ثلاثة ٢٢٩
في ما أورده على صاحب المعالم ٢٣٢
في أنّ ما اختاره المحقق ليس محلا للخلاف ٢٣٦
في ما أفاده الشيخ الأعظم ٢٣٧
في أنّه لا فرق في التعويل على الاقتضاء بين قوة احتمال وجود الرافع وضعفه ٢٣٩
نقل كلام الشيخ رحمه الله لبيان ما فيه ٢٤٠
نقل كلام وبيان اشكال ٢٤٣
في ما ذكره العلامة في الذكرى ٢٤٨
في ما أفاده صاحب المعالم في المقام ٢٤٩
فيما افاده صاحب الدرر النجفية تدثر في المقام ٢٥٥
أيضاً فيما أفاده صاحب الدرر تدثر ٢٥٩
فيما أفاده صاحب الدرر النجفية في المتيمم الواجد للماء من البطلان ٢٦٠
في تقسيم صاحب الدرّة الاستصحاب على أقسام ٢٦٤
في فساد ما توهمه جمع من أنّ استصحاب حال العقل هو الأخذ بحالة الصغر والجنون ٢٦٧
فوائد جاءت في كلام الدرة النجفية ٢٦٨
مواقع للنظر في كلام الدرة ٢٦٩
فيما أفاده بعض الأعلام ٢٧٠
في ما فهمه من كلام هذا البعض ٢٧٢
في ما أفاده في تمهيد القواعد ٢٧٥
في ما ذكره في النهاية، وما في كلامه تدثر ٢٧٧
في أنّ الاستصحاب عند العلماء عبارة عن الجامع بين القواعد الاربعة المذكورة ٢٨٠
الأقوال في حجية الاستصحاب ٢٨٢
في نقل كلام بعض الأعلام تدثر وبيان زلاته ٢٨٣
في بيان نقل الأقوال في الاستصحاب ٢٨٨
في ردِّ من ردَّ على الردِّ في استدلال الأولين ٢٩١
في أنّ ما صنعه الشيخ تدثر أعجب ممّا صنعه المحقق تدثر ٢٩٤
في خفاء معنى الظنّ على جمع من العلماء ٣٠٠

في بيان فساد ما أفاده الشيخ تدثّل ٣٠١
تفسير الظنّ النوعي ٣٠٣
الاستصحاب أصل لا أمارة ٣٠٤
في بيان ما أفاده الشيخ لبيان ما في إفادته ٣٠٦
في اختلاف استعداد المستصحب في البقاء ٣٠٨
في أنّه لا معنى لدعوى الغلبة في الأعدام..... ٣١٢
في عدم زوال الحكم إلّا بالنسخ ٣١٤
في أنّ الغالب في التكاليف عدم البقاء كالحج وغيره..... ٣١٦
في فساد دعوى توقف الاستصحاب على إحراز قابلية المستصحب للبقاء ٣١٧
في ما أورده على الشيخ..... ٣٢٣
في أنّ بناء العقلاء على العمل بالظنّ لا على الغلبة ٣٢٨
في استدلال من نفى حجية الاستصحاب ٣٣١
في ما أفاده الشيخ تدثّل ٣٣٣
في أنّ التمثيل بالخارج من غير السبيلين غلط من الغزالي ٣٣٥
في أدلّة النافين لحجية الاستصحاب ٣٣٧
في ما أورده الشيخ على النافين..... ٣٣٨
في أنّ النزاع بين النافين والمثبتين نزاع لفظي..... ٣٤١
توهم تفصيل الحنفية في حجية الاستصحاب ٣٤١
في ما أفاده الشيخ تدثّل ٣٤٢
في ما أورده على الشيخ..... ٣٤٦
في نقل ما أفاده الشيخ ٣٤٩
في ما أورده الشيخ على نفسه ٣٥٢
في ردّ ما أفاده الشيخ ٣٥٣
بيان توهم التفصيل المنسوب إلى الخونساري والسبزواري رحمهما الله ٣٥٤
في ردّ من زعم عدم شمول أخبار الاستصحاب للشبهات الموضوعية ٣٥٤
في ردّ ما ذكره الشيخ في استصحاب الأمور الخارجية ٣٥٨
الكلام في التفصيل المنسوب إلى الأخبارية ٣٦٠
في نقل ما أفاده الشيخ من التفصيل بين الحكم الشرعي الكلي وغيره وبيان الرد عليه .. ٣٦٠
في أنّ استصحاب الحياة من الضروريات ٣٦٤
في ردّ ما أفاده الشيخ..... ٣٦٦

في فساد ما نسب إلى الفاضل التوني من التفصيل بين الأحكام الوضعية والتكليفية ... ٣٧٢
نقل كلام الفاضل التوني ٣٧٢
في بيان مراد الفاضل التوني ٣٧٦
في بيان تبعية الأحكام الوضعية واستقلالها ٣٨٠
حقيقة الحكم التكليفي والتكليف ٣٨٠
في فساد توهم من زعم أنّ الإباحة ليست حكما ٣٨٢
في كيفية تحقق الحكم التكليفي ٣٨٣
حقيقة صدور الحكم من الحاكم ٣٨٤
في عدم توقف الحكم على الإنشاء ولا على المكلف ٣٨٥
في مراتب الحكم ٣٨٧
في بيان شرائط كل مرتبة من مراتب الحكم ٣٨٩
في أنّ كون الإباحة شرط في الصلاة غلط ٣٩٢
في عدم التنافي بين الإباحة الظاهرية والحرمة الواقعية ٣٩٤
في أنّ للصحّة إطلاقين ٣٩٨
في أنّ الرياء لا يجامع التعبد ٣٩٩
في حقيقة الكراهة في العبادة ٤٠١
بيان إشكال في اعتبار قصد الإطاعة في التعبديات ٤٠٣
في الجواب عن إشكال اعتبار قصد الإطاعة في التعبديات ٤٠٨
في دفع توهم ما يرد على المختار ٤٠٩
إشكال وردّه ٤١٢
في بيان ما هو التحقيق في المقام ٤١٣
في أنّ الحدث حالة تمنع من الانتفاع بالعبادة ٤١٥
الكلام في تفصيل الحكم الوضعي ٤١٨
فهرست الآيات القرآنية ٤٢١
فهرست مواضيع الكتاب ٤٢٣

مجة العلماء

تصنيف

الشيخ محمد هادي الطهراني النجفي

(١٢٥٣ - ١٣٢١) هـ

المجلد الرابع

الاستصحاب

التعادل والتراجيح

تحقيق

الشيخ باسم مجيد الساعدي

مركز المرتضى لإحياء التراث

والبحوث الإسلامية


مجلة العلماء

معجم العلماء

تصنيف

الشيخ محمد هادي الطهراني النجفي قدس سره

(١٢٥٣ - ١٣٢١) هـ

المجلد الرابع

الاستصحاب

التعادل والتراجيح

شبكة الفكر
alfeker.net

تحقيق

الشيخ باسم مجيد الساعدي

مركز المرتضى لإحياء التراث والبحوث الإسلامية

اسم الكتاب:..... محجة العلماء.

المؤلف:..... الشـــيخ محمد هادي الطهراني قدس سره .

تحقيق: ..... الشيخ باسم مجيد الساعدي.

الناشر:..... مركز المرتضى لإحياء التراث والبحوث الإسلامية.

الطبعة:.....الثانية.

عدد النسخ:.....٢٥٠.

تاريخ الطبع:..... ١٤٤٢هـ/ ٢٠٢١م.

محفوظة جميع الحقوق



مؤسسة المرتضى للثقافة والإرشاد

مركز المرتضى لإحياء التراث والبحوث الإسلامية

العراق - النجف الاشرف

يطلب من دار البذرة


بسم الله الرحمن الرحيم


اللهم صل على محمد وآل محمد

الاستصحاب

في انقسام التقرير على قسمين

وأمّا التقرير فهو على قسمين:

الأول: إمضاء ما يرجع فيه إلى الشارع بترك ردع شخص عن[١] شيء من العبادات بعد الاطلاع و[٢] التمكّن أو وجه آخر، وهذا هو الذي تنقسم إليه السنّة، وإلى القول و[٣] الفعل الكاشفين عمّا[٤] يرجع إليه من الأمور الشرعيّة، وليس التقرير بهذا المعنى قسيماً للوضع والجعل[٥]، بل هو قسم من السنّة، قد يكشف عن التكليف، وقد يكشف عن الجعل والوضع.

الثاني: عدم رفع ما ثبت من الأمور الوضعية بالمعنى الأعم، مثل سببية البيع للبدلية؛ فإنّها جهات ثابتة قبل الشرع، لا ترتفع إلّا برفع الشارع، فيكفي في[٦] تأثيره عدم تعرض الشارع لرفعه، فقوله تعالى: ﴿أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾[٧] تقرير وتثبيت لما ثبت وإمضاء له، بمعنى عدم رفعه؛ فإنّ ماهية المعاملة لا تتوقف على جعل الشارع، وليس المرجع في اختراعها وإبداعها الشرع، وإنّما له التصرّف فيها باعتبار شرط أو جعل[٨] مانع أو بأنّ يهدم أساسه رأساً كالربا.

ولهذا يكفي في الحكم ببقائها على ما كان الأصل فيه بدفع احتمال الهدم واعتبار

---

(١) في (ر): «من».

(٢) في (ي): «أو».

(٣) في (ي): «و» غير موجودة.

(٤) في (ي): «عمله» مكان «عما».

(٥) في (ر): «وللجعل».

(٦) في (ي): «فيه» قبل «في».

(٧) من آية ٢٧٥ من سورة البقرة.

(٨) في (ع): «جعل» غير موجودة.

شرط أو[١] مانع، ولا حاجة إلى دليل يكشف عنها، بخلاف التقرير بالمعنى الأول، فإنّه يتوقف ثبوته على الدليل.

وبالجملة، فالتقرير القسيم للوضع والجعل إنّما هو بهذا المعنى، فالوضع والجعل يشتركان في الحاجة إلى الإحداث، ويختص التقرير بأنّه ترك للإزالة[٢].

وإذ قد عرفت ما حققناه[٣] فاعلم: أنّه قد وقع الاختلاف في أنّ الحكم الوضعي بالمعنى الأعم، هل هو مستقل بالجعل أو أنّه منتزع من الحكم التكليفي، بمعنى أنّه عينه بالذات ويخالفه[٤] بالاعتبار؟

والحق استقلاله بالجعل، بل لا يكاد يظهر غرض المنكر، فإنّ كون الحكم الوضعي من الأمور الغير المتأصلة من البديهيات، بل لا فرق من هذه الحيثية بينها[٥] وبين التكليفي كما عرفت، فإن كان الغرض نفي التأصل فهو مشترك، ولا يترتب عليه أثر وإن كان الغرض أنّ الدليل الدال على الحكم الوضعي إنّما يدل عليه تبعاً لإثبات حكم تكليفي، بمعنى أنّ الكاشف عنه حرف أو ما في حكمه.

فمع فساده بالضرورة لاختلاف الأدلة والأحكام لا يترتب عليه أثر أيضاً، وإن كان الغرض أنّ العبارة الكاشفة عنه موضوعة للحكم[٦] التكليفي[٧]، أريد بها الوضع مجازاً كالأمر بالإزالة المراد به النجاسة، والأمر بالعمل المراد به الحجية،

---

(١) في (ع)، و(س)، و(ر)، و(ش)، و(ي)، و(ك): «و».

(٢) في (ي): «للادلة».

(٣) في (ع)، و(س)، و(ر)، و(ش)، و(ي)، و(ك): «حققّنا».

(٤) في نسخة بدل من (ش): «فخالفه».

(٥) في (ر): «بينه».

(٦) في (ي): «الحكم».

(٧) في (ع): «التعليقي» مكان «التكليفي».

والأمر بالوفاء المراد به الصحة واللزوم، فمع فساده في نفسه؛ ضرورة اختلاف الأحكام والأدلة، وعدم كون الجميع على هذا النسق لا يترتب عليه -على تقدير التسليم- ثمرة أيضاً.

في ما يدل على مغايرة الحكم الوضعي للتكليفي

وبالجملة، فالذي يظهر من الثمرات المترتبة على النزاع أنّ مورد البحث إنّما هو اتحاد الحكم الوضعي مع الحكم التكليفي بحسب الذات ومغايرة[1] له، والحق هو الثاني، والذي يدل عليه وجوه:

الأول: ما عرفت من ترتب مراتب الحكم التكليفي، وأنّ التصرّف في كل من المراتب مغاير للتصرف في غيره، فالحجية تصرف في المرتبة الثالثة لا يشبه التكليف، فإنّ العلم الذي هو الأصل في المرحلة[2] لم يتعلق به حكم تكليفي عقلي أو شرعي، ولا معنى لوجوب العمل به إلّا تنجّز التكليف بسببه، فإنّ الانكشاف التام قاطع للعذر ومحقق للعصيان والتمرد، فالجاهل ليس عاصياً بترك الامتثال، وتأثير العلم إنّما هو في جعل المخالفة عصياناً، وتصرف الشارع بتنزيل شيء منزلة العلم لا حقيقة له إلّا إحداث هذا الأثر فيه، وهو تصرف مرتب على الحكم التكليفي بمرتبتين، يعني أنّه في المرتبة الثالثة.

فالعامل بعلمه لم يمتثل إلّا التكليف المعلوم، وأمّا الأمر بالعمل بالطريق فلا معنى لعصيانه.

هذا حال العلم وما[3] بمنزلته من الطريق المطابق للواقع.

وأمّا الجهل المركب، والأدلة المخالفة للواقع، فكونها أعذاراً ليس من

---

(١) في (ع)، و(ش)، و(ي)، و(ك): «ومغايرته».

(٢) في (ر): «الثالثة» بعد «المرحلة»، وفي (ش): «هذه» قبلها.

(٣) في (ي): «وبما».

التكليف بالضرورة.

فظهر أنّ الحجية حكم وضعي مجعول بجعل[١] مغاير لجعل التكليف، مرتب عليه مباين له، ولا ملازمة بين الواقع وقيام الحجة عليه، فالواقع[٢] الخالي عن البينة والحجة[٣] تكليف لا يستحق بترك العمل عليه عقاباً، والحجة المخالفة للواقع كالجهل المركب، لا يترتب على مخالفته عصيان إلّا من حيث التجري.

والحاصل: إنّ تصرف الشارع في المرحلة الثالثة من مراحل التكليف تصرف وضعي، سواء كان بجعل شيء منجّزاً أو دافعاً للتنجّز أو بالتنجّز البدوي، كما هو الحال في بعض الموارد من الشبهات الموضوعية، وفي الشبهة التحريمية على مذهب الأخبارية، فهذا يرجع إلى دليلين.

الثاني: ما عرفت من أنّ للحاكم تقييد كل من أجزاء القضية، الموضوع والمحمول والنسبة الحكمية، ولا معنى لتقييد النسبة في الأحكام التكليفية إلّا اعتبار جهة في المطلوبية، فهو اعتبار زائد على الحكم مؤخر متعلق به ابتداء ملحوظ في متعلقه وليس تكليفاً، فإذا قال: صلّ في الظهر فقد اعتبر للعمل وقتاً، وجعل الوقت المعين بحيث يبطل[٤] العمل بتقديمه عليه، ولا يجوز تأخيره عنه، بل لا يجزي مطلقاً باعتبار ومطلقاً في الجملة.

ولا إشكال أنّ دوران المطلوبية مدار الوقت بتصرف شرعي، وليس تكليفاً جديداً ولا عين التكليف الأول؛ ضرورة تغاير الوجوب، وكون الوقت قيداً للواجب معتبراً في براءة الذمة بإتيانه، وتوهم أنّ مفاد مثل هذا الكلام ومقتضى

---

(١) في (ك): «لجعل».

(٢) في (ع)، و(ش): «والواقع».

(٣) في (ع): «والحجة» غير موجودة.

(٤) في (ك): «يبطل» غير موجودة.

هذا الحكم تأخر الوجوب عن الوقت من السخافة بمكان، فإنّ ضرب[١] الوقت للعمل بمراحل عن جعله وقتا للحكم، مع أنّ المطلوب يثبت على هذا أيضاً، فإنّ كون شيء سبباً للوجوب أيضاً مباين للوجوب، وما يقال: إنّ مفاد هذه القضية ليس إلّا وجوب الظهر بعد الوقت، وهو عين التكليف لا يخفى ما فيه.

الثالث: أنّه لا إشكال في وجود الماهية المخترعة في العرف كالقصايد والأشعار[٢] والفنون؛ ضرورة أنّ كون مجموع المسائل فناً واحداً أمر اعتباريّ مجعول، وكذا كون المجموع بيتاً، واشتمال القصيدة على عشرة أبيات أو أزيد أو أقل أمر واقعي منوط باعتبار الشاعر وجعله، بل[٣] هذا حال الكتب والرسايل والقرآن والسور والأبيات، بل وقوع هذا المعنى في الشرع أيضاً[٤] ممّا لم يخالف فيه أحد إلاّ القاضي؛ فإنّه توهم أنّه لا اختراع لماهية[٥] الصلاة[٦]، وإنّما صدر من[٧] الشارع تكليف مقيد، فالأجزاء والشرايط[٨] قيود للطلب، والمطلوب هو الدعاء، ولا تصرف في الموضوع، فلا معنى لجزئية السورة للصلاة إلّا أنّ الوجوب مقيد به، بمعنى أنّه يجب الدعاء معها.

فالمنكر لاستقلال الوضعي بالجعل المتوهم؛ لأنّ جزئية السورة لا حقيقة لها[٩]

---

(١) في حاشية (ر) توجد «صرف» على أنّها من نسخة بدل، غير أنّه لا يوجد في المتن علامة إحالة، وقد وضعناها هاهنا؛ لأنه المكان الأنسب.

(٢) في (ع)، و(س)، و(ي)، و(ك): «والأشكال» مكان «والأشعار»، وكذلك في نسخة بدل عن (ر)، و(ش).

(٣) في (س): «جعله» مضروب عليها، و«بل» غير موجودة.

(٤) في (ك): «أيضا» غير موجودة.

(٥) في (ر): «الماهية».

(٦) في (ع)، و(س)، و(ر)، و(ش)، و(ي)، و(ك): «الصلاة» غير موجودة.

(٧) في (ي): «عن».

(٨) في (ع)، و(ر)، و(ش): «والشرط»، وفي (ك): «والشروط».

(٩) في (ع): «لها» غير موجودة.

إلّا الوجوب في الصلاة التزم بمقالة القاضي من حيث لا يعلم، مع أنّك قد عرفت أنّ المختار يثبت على مذهب القاضي[١] أيضاً، لأنّ تقييد تصّرف الطلب[٢] مغاير للتكليف، مع أنّه ليس منكراً للإمكان، وإنّما النزاع معه في الوقوع.

في أنّ ماهيات العبادات مغايرة للأحكام التكليفية

الرابع: أنّ ماهيات المعاملات وما يعتبر فيها من الأجزاء والشرايط والموانع جهات عرفية مغايرة للأحكام التكليفية بالضرورة، وللشارع أن يتصرف فيها بالنفي والتقرير، وإنّما يرجع التقرير إلى[٣] من له التأسيس، فهل يخفى على أحد أنّ كون الغرر[٤] مانعاً في البيع، وكذا الاشتمال على الربا أو[٥] كون القبض شرطاً في الصرف والسَّلَم، والوقف ليس حكماً تكليفياً، بل إنّما هو تصرف في حقيقة هذه الأمور الاعتبارية التي هي جهات واقعية تتعلق بها الأحكام التكليفية.

الخامس: أنّ الأحكام التي هي قسيمة للعبادات و[٦] المعاملات لا يعقل كونها تكاليف، مثل كون الحيازة سبباً للملك واستحقاق الشفعة وثبوت الحريم للأملاك والمواريث والحدود والتعزيرات.

فتبيّن: أنّ في كل من[٧] أجزاء الفقه من العبادات والمعاملات والأحكام شهادة

---

(١) في (ر) يوجد خرم من «من حيث» إلى «القاضي».

(٢) العبارة في (ر): «التقيد في الطلب تصرف»، وفي (س)، و(ش)، و(ي)، و(ك): «تقييد الطلب تصرف».

(٣) في (س): «فيه» قبل «إلى».

(٤) في (ي): «الفرد» مكان «الغرر».

(٥) في (ك): «و».

(٦) في (ع): «أو».

(٧) في (س): «جزء» قبل «من».

على استقلال الأحكام الوضعية بالجعل، وأنّ الوضع أكثر من التكليف بمراتب[١].

السادس[٢]: أنّ الأمور الاعتبارية كالملكية والولاية والرقية جهات واقعية مباينة للأحكام التكليفية بالضرورة، فهل يتوهم أحد أنّ اختصاص شخص بمال عبارة عن إباحة تصرفه فيه أو أنّ الولاية عبارة عن وجوب الاتباع مثلاً[٣]، أو أنّ الضمان عبارة عن وجوب دفع المثل أو القيمة؟!

كلا ثم كلا، كيف[٤]، ولو كان كذلك لم يكن معنى للإبراء فإنّه ليس رفعاً للتكليف؟!، وكذا العتق والطلاق، فهل يخفى على أحد أنّ الزوجية ليست عبارة عن جواز الوطي، والطلاق عبارة عن تحريمه؟! بل الأول علقة كالأبوة والأخوة، والثاني إزالة لها[٥].

ومن هذا القبيل البيع وفسخه[٦]؛ فإنّ الأول أثره إحداث علقة البدلية بين المالين، والثاني إزالتها، فلا مجال لدعوى أنّ تأثير البيع في إحداث الملكية المترتبة على البدلية عبارة عن إباحة تصرف المشتري في المبيع والبايع في الثمن، فإنّه ليس إلّا كدعوى أنّ الزوجية عبارة عن إباحة[٧] الاستمتاع.

وكذا الحال في ولاء الإمامة وضمان الجريرة؛ فإنّ الولاء علقة تقتضي الأولوية

---

(١) في (ك): «بمراتب» غير موجودة.

(٢) في (س)، و(ي)، و(ك): «الخامس» مكان «السادس»، وهو غلط من الناسخين واضح، وسيجري الترتيب عليه في ما تبقى من الوجوه، وسنكتفي بهذا التنبيه، ولا نشير لما سيأتي من غلط في عدد الوجوه.

(٣) في (س): «فعلًا» مكان «مثلًا».

(٤) في (ك): «كيف» غير موجودة.

(٥) في (ش): «إزالتها».

(٦) في (ر): «والفسخ» وفقوها «فسخه».

(٧) في (ي): «عن جواز» بعد «إباحة».

بالمبيت[١] الموجبة لقيام الوارث مقامه، وكما لا يتوهم كون الإمامة عبارة عن جواز التصرّف في مال الرعية بعد الموت، فكذا ضمان الجريرة، وهل يخطر ببال أحد أنّ النسب كالأبوة والبنوة[٢] والاخوة ليس إلّا[٣] حكماً تكليفياً، أو أنّ سببيته للميراث عين جواز التصرّف في ما يرثه الوارث؟! أو هل يخفى أنّ ساير مراتب الإرث كولاء العتق، وضمان الجريرة، والإمامة من قبيل النسب من حيث كونها أسباباً للميراث؟!، فإنّها جميعاً مراتب لجهة[٤] واحدة، وأقسام لمقسم واحد يجمعها كونها أسباباً للإرث.

في الوجوه الدالة على استقلال الحكم الوضعي

السابع: أنّه لو كانت الأحكام الوضعية عين الأحكام التكليفية ارتفع الفرق بين أصول الدين وفروعها[٥]، فإنّ الولايات الثابتة للأولياء أنحاء من السلطنة مجعولة للشارع، ولو كان قوله ﷺ بالنسبة إلى الفقيه: إنّي جعلته قاضيا[٦]، ونصبته حاكماً عين الحكم التكليفي، أي وجوب اتباعه، لم يكن للنبوة والإمامة أيضاً معنى إلّا ذلك، مع أنّ[٧] النبوّة يجب الاعتقاد بها دون الأحكام الفرعية، فإنّ المطلوب فيها العمل، وبهذا يتميزان، مع أنّ وجوب[٨] الاتباع تأكيد للأحكام التكليفية، ومرجعه إلى الأمر بالصلاة والصيام وساير الأحكام، فلا معنى لوجوب الاعتقاد بوجوب الاتباع، وكونه بحيث يجب اتباعه عبارة أخرى عن الولاية.

---

(١) في (ي): «لمبيت».

(٢) في (ر): «والبنوة» غير موجودة.

(٣) في (ر): مضروب على «إلا» وفوقها كلمة غير بيّنة.

(٤) في (ر): «جهة».

(٥) في (ر): «وفروعه».

(٦) انظر: الكافي٧: ٤١٢، كتاب القضاء والأحكام، باب كراهية الارتفاع إلى قضاة الجور، حديث رقم ٤.

(٧) في (ي): «أنّ» غير موجودة.

(٨) العبارة في (ي):«ولهذا يتميز مع وجوب».

الثامن: أنّ لغير الشارع أن يتصرف في الأمور الوضعية، فإنّ السلاطين يتصرفون في الأثمان بالزيادة والنقصان، والواضع يتصرف في[١] اللفظ بتخصيص معنى خاص به، فللشارع أيضاً ذلك، فإنّه لو كان هناك مانع لمنع بالنسبة إلى الجميع، فهل يتوهم أنّ بلوغ سكة خاصة مقداراً من المالية[٢] عبارة عن تكليف السلطان للرعية، وأنّ[٣] الربط بين اللفظ والمعنى تكليف من الواضع بالنسبة إلى الناس؟!.

ولنا أدلة أخرى[٤] أعرضنا عنها، مخافة الإطالة[٥].

وبما[٦] حققناه[٧] ظهر ما في ما أفاده شيخنا قدس الله نفسه الزكية[٨] حيث قال: إنّ «المشهور - كما في شرح الزبدة[٩]- بل الذي استقر عليه رأي المحققين، كما في شرح الوافية للسيد صدر الدين أنّ الخطاب الوضعي مرجعه إلى الخطاب الشرعي، وأن كون الشيء سبباً لواجب هو الحكم بوجوب ذلك الواجب عند حصول ذلك الشيء[١٠]، فمعنى قولنا: إتلاف الصبي سبب للضمان[١١]، أنّه يجب عليه غرامة المثل أو القيمة إذا اجتمع فيه شرائط التكليف من البلوغ والعقل واليسار وغيرها، فإذا خاطب الشارع البالغ العاقل الموسر بقوله: اغرم ما أتلفته في حال صغرك، انتزع من

---

(١) في (س): يوجد خرم من «الأمور» إلى «يتصرف في».

(٢) في (ي): «الماهية» مكان «المالية».

(٣) في (ك): «أنّ» غير موجودة.

(٤) في (ي): «أخر».

(٥) في (س): من «ولنا» إلى «الإطالة» غير موجودة.

(٦) في (ر): «ومما».

(٧) في (ع)، و(س)، و(ر)، و(ش)، و(ي)، و(ك): «حقّقنا».

(٨) في (ع)، و(س): «قدّس سرّه».

(٩) في (م) حاشية وهي: «وقد تصدى لطبعه بعض الأعاظم زاد الله توفيقه، ومن شاء فليطلبها»

(١٠) انظر: شرح الوافية: ٣٥٩.

(١١) في المصدر: «لضمانه».

هذا الخطاب معنى يعبر[١] عنه بسببية الإتلاف للضمان، ويقال: إنّه ضامن، بمعنى أنّه يجب الغرامة عند اجتماع شرايط التكليف، ولم يدع أحد إرجاع الحكم[٢] الوضعي إلى التكليف المنجّز[٣] حال استناد الحكم الوضعي إلى الشخص حتى يدفع ذلك بما ذكره بعض من غفل عن مراد النافين، من أنّه[٤] قد يتحقق الحكم الوضعي في مورد غير قابل للحكم التكليفي كالصبي والنائم وشبههما.

وكذا الكلام في غير السبب؛ فإنّ شرطية الطهارة للصلاة ليست مجعولة بجعل مغاير لإنشاء وجوب الصلاة الواقعة حال الطهارة، وكذا مانعية النجاسة ليست إلّا منتزعة من المنع عن الصلاة في النجس،[٥] وكذا الجزئية منتزعة من الأمر[٦] بالمركب»[٧] انتهى.

في ردّ من زعم تبعية الحكم الوضعي للتكليفي

وفيه: أنّ المراد بالرجوع إن كان هو[٨] الاتحاد بحسب الحقيقة و[٩] التحقق ففساده أظهر من أن يبيّن، بل هو ممّا اعترف بفساده في ما يأتي من كلامه، فكيف ينسب إلى[١٠] المحققين؟! ولو فرض صدور مطلب فاسد من المحققين فلا يوجب كون الفاسد مطابقاً للتحقيق، وقد اشتهر: أنّه رب شهرة لا أصل لها، وإن كان المراد

---

(١) في (ي): «يعرى» مكان «يعبر».

(٢) في (س): «الحكم» غير موجودة.

(٣) في المصدر: «الفعلي» قبل «المنجّز»، وفي (ش): ملحقة في الحاشية من نسخة بدل.

(٤) في (ع): «أن» فوق «أنه»، وهي خالية من أي رمز أو إشارة.

(٥) في (ر): من «الذي استقر» إلى «النجس» غير موجودة، ومكانه: «إلى قوله».

(٦) في (ي): «الآخر» مكان «الأمر».

(٧) فرائد الأصول ٣: ١٢٦.

(٨) في (س): «هو» غير موجودة.

(٩) في (س)، و(ش)، و(ي)، و(ك): «أو».

(١٠) في (ك): «إلى» غير موجودة.

أنّ العمدة في الأحكام الوضعية إنّما هو ما يترتب عليها من الأحكام التكليفية وأنّه لو لم يترتب على الضمان -مثلاً- الأحكام التكليفية كان وجوده كالعدم في ما يتعلق بالشرعيات، [فله وجه][1]، ولكن هذا المعنى ليس ممّا يتعلق به غرض أو يصلح لوقوع البحث فيه.

ثم إنّ تفسير كون الشيء سببا لواجب بالحكم بوجوب ذلك الواجب عند حصول ذلك الشيء إن أريد[2] نفي العلقة وإنكار السببية، ودعوى أنّه قضية اتفاقية فهو مكابرة محضة ومخالفة للأدلة، بل للضرورة[3] من غير اعتماد على ركن وثيق، ولا يتشبث[4] بحبل متين؛ فإنّ الدليل على السببية إنّما هو[5] دوران المعلول مداره[6]، والمفروض تحققه في أسباب الوجوب، فهل يخفى على أحد أنّ علّة[7] وجوب دفع المثل أو القيمة بعد البلوغ حيثما أتلف مال الغير حال الصبا إنّما هو الإتلاف؟! أو يخفى[8] على من له أدنى خبرة أنّ الغرامة عبارة عن الخروج عن العهدة؟!

وكون المال[9] بعهدة شخص -المعبر عنه بالضمان- لا يعقل إلاّ بأن يكون السبب في إيجاب رفع[10] البدل إلى المضمون له استناد فوت ماله عنه إلى الضمان؟! أو هل

---

(١) ما بين المعقوفين غير واضح في (م)، وقد وضعناه عن (ر)، و(س)، و(ش)، و(ي)، و(ك)، وقد حصرنا بالمعقوفين؛ لأنّ العبارة مستقيمة من دونه، وفي (ع): «وله وجه».

(٢) في (س)، و(ي): «به» بعد «أريد».

(٣) في (س): «الضرورة».

(٤) في (ر)، و(ش)، و(ك): «تشبث».

(٥) في (س): «هو» غير موجودة.

(٦) العبارة في (ك): «إنّما دوران مداره».

(٧) في (ع)، و(ش)، و(ي)، و(ك): «علية».

(٨) العبارة في (ك): «ولا يخفى».

(٩) في (ك): «المال» غير موجودة.

(١٠) في (ر)، و(ي)، و(ك): «دفع».

يمكن أن يخفى على أحد أنّ بدلية[١] المثل أو[٢] القيمة ودفعها بذلك العنوان -المعبر عنه بالتغريم[٣]- لا معنى لها[٤] إلّا أنّ علّة وجوب دفعها، إنّما هو تفويت أصل المال على صاحبه الذي هو المبدل عنه[٥]؟!

فظهر فساد قوله: «فإذا خاطب الشارع البالغ العاقل ... إلى آخره»؛ فإنّ انتزاع ذلك المعنى المعبر عنه بسببية الإتلاف[٦] للضمان إن أريد به الاستنباط والاستفادة فهو حق[٧]، ولكن النزاع ليس فيه[٨].

وإن كان الغرض أنّ التكليف منشأ للانتزاع، وهو الأمر، وأنّه من قبيل انتزاع الأبوة والبنوة من العلقة الثابتة فيهما، فهو بديهي الفساد؛ فإنّ وجوب دفع المال إلى شخص ليس عين الضمان له[٩] ولا مستلزماً له، ولا ربط له بسببية الإتلاف، إلّا ترى أنّه يجب دفع القوت إلى من يخاف تلفه ولا يضمنه له، وإنّما الضمان يستفاد من موضوع الحكم، وهو التغريم؛ فإنّ الغرامة إنّما هي الخروج عن العهدة، وكون المال بعهدة الشخص الذي يتوقف عليه الخروج عن العهدة هو الضمان، فالذي تحصل من هذا الكلام إنّما هو استفادة سببية الإتلاف من تعليق الخروج عن العهدة عليه.

فقوله: «اغرم ما[١٠] أتلفته» دلّ على أمور: الضمان، وسببية الإتلاف له[١١]،

---

(١) العبارة في (ر): «يخفى على من له أدنى خبرة أن دفع بدلية».

(٢) في (ك): «و».

(٣) في (ي): «بالتقديم».

(٤) في (س): «له».

(٥) في (س)، و(ي)، و(ك): «منه».

(٦) في (ي): «بسببيته بالاتلاف».

(٧) في (ر)، و(ش): «متين» بعد «حق».

(٨) في (ي): «فيه» غير موجودة.

(٩) في (ع)، و(س)، و(ر)، و(ش)، و(ي)، و(ك): «له» غير موجودة.

(١٠) في (ر): «بما».

(١١) في (ك) يوجد خرم من «من تعليق» إلى «الإتلاف»، وفيها «به» مكان «له».

ووجوب الخروج عن العهدة[١] بدفع البدل، وأين هذا من كون سببية الإتلاف منتزعة من التكليف؟! بل في الحقيقة لا معنى له.

وبما حققناه[٢] ظهر[٣] أنّه لا ينفع منع وجوب رجوع الحكم الوضعي إلى التكليف المنجز في ردّ الاستدلال بانفكاك الحكم الوضعي عن التكليفي في ضمان الصغير[٤]؛ فإنّ الضمان[٥] موجود بالفعل في حال الصغر، والتكليف لم يتحقق تعلقه، فضلاً عن تنجّزه، فكيف يمكن أن يكون الضمان الفعلي عبارة عن وجوب تقديري؟!

هذا في الضمان، وأمّا سببية الإتلاف له فبالضرورة مغايرة للتكليف؛ ضرورة أنّ العلة[٦] لا يمكن أن تكون عين حكم[٧] المعلول، فوجوب دفع البدل حكم للضمان معلول له، والإتلاف علة للضمان، وأين علية الإتلاف للضمان من وجوب دفع البدل؟!

فتبيّن: أنّ الاستدلال على استقلال الحكم الوضعي ومغايرته للحكم التكليفي بتخلف[٨] الضمان عن التكليف في غاية الجودة، والحكم بأنّه ناشٍ عن غفلة المستدل عن مراد النافين[٩] في غير محله.

وأعجب منه قوله: «وكذا الكلام في غير السبب»؛ فإنّ إنشاء وجوب الصلاة الواقعة حال الطهارة إن أريد به أنّ المطلوب إنّما هو الصلاة ووقوعها حال الطهارة[١٠]

---

(١) في (ك): «عن العهدة» غير موجودة.

(٢) في (ع)، و(س)، و(ر)، و(ش)، و(ي)، و(ك): «حققنا».

(٣) في (س)، و(ش)، و(ي)، و(ك): «يظهر».

(٤) في (ش)، و(ك): «زمان الصغر» مكان «ضمان الصغير».

(٥) في (ك): «الزمان».

(٦) في (ي): «العلية».

(٧) في (ع): «حكم» غير موجودة.

(٨) في (ر): «به» قبل «بتخلف».

(٩) في (ك): «النافين» غير موجودة.

(١٠) في (ك) يوجد خرم من «إن أريد» إلى «الطهارة».

من المقارنات ففساده أظهر من أن يخفى[١]، ولا ينتزع منه[٢] على هذا شرطية الطهارة للصلاة بالضرورة، وإن أريد به إيجاب الصلاة بهذا القيد، وتوقف المطلوبية عليها لكونها قيداً للطلب، كما هو معنى الشرطية فكفاية هذا الإنشاء في انجعال الشرطية واستغنائها عن جعل آخر مسلم واضح، إلّا أنّ هذا الإنشاء يرجع إلى إنشاءين: نفس الإيجاب، واعتبار الطهارة شرطاً للواجب، واختلاف مرتبتهما[٣] من الواضحات.

واعتبار الطهارة شرطاً للواجب ليس تكليفاً، ولا معنى لكونه منتزعا منه.

ومثله في الغرابة قوله: «وكذا مانعية[٤] النجاسة»؛ فإنّ المنع عن الصلاة مع النجاسة ليس تكليفاً، بل إنّما هو[٥] منع وضعي، وهو عبارة أخرى عن مانعية النجاسة للصلاة، فالنهي ليس تكليفاً، بل إنّما هو لبيان المانعية، كالأمر بالصلاة مع الطهارة، والأمر بالتطهير للصلاة.

ولهذا يستفاد الشرطية من قوله تعالى: ﴿**إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ**... الآية﴾[٦] فإنّه ليس كل أمر تكليفاً، ولا كل نهي كذلك، فاستفادة المانعية من النهي غير الانتزاع، ولا ملائمة بينهما.

وأعجب من الكل قوله: «وكذا الجزئية المنتزعة[٧] من الأمر بالمركب[٨]»، فإنّ التركيب الذي هو تصرّف في الموضوع مغاير للإيجاب المتعلق بالمركب[٩] بالضرورة،

---

(١) في (ر): «يبن أو» فوق «يخفى».

(٢) في (ي): «عنه».

(٣) في (ك): «رتبهما».

(٤) في (ر): «ما يعتبر»، وفي (ي): «ما نعتبر» مكان «مانعية».

(٥) في (ر): «هو» غير موجودة.

(٦) من آية ٦ من سورة المائدة.

(٧) في (ع)، و(ر)، و(ي)، و(ك): «منتزعة».

(٨) في (ر): «بالمركب» غير موجودة.

(٩) في (ع) يوجد خرم من «فإنّ» إلى «بالمركب».

وكيف يخفى على المتأمل أنّ كون السورة جزء للصلاة عبارة عن وجوب المركب؟!

اللهم إلّا أن يريد من الانتزاع الاستفادة والاستنباط، وهو أشنع؛ فإنّ مرجعه إلى دعوى استنباط الحكم الوضعي والتكليفي من دليل واحد يدل على أحدهما بالمطابقة، وعلى الآخر بالالتزام.

في أنّ الحق ما ذكره المحقق الكاظمي

فظهر: أنّ الحق ما حقّقه المحقّق الكاظمي تدّثُل[1] حيث قال -في شرحه على الوافية، تعريضاً على السيد الصدر-: «وأمّا من زعم أنّ الحكم الوضعي عين الحكم التكليفي على ما هو ظاهر قولهم: إنّ كون الشيء سبباً للواجب[2] هو الحكم بالوجوب عند حصول ذلك الشيء، فبطلانه غني عن البيان، إذ الفرق بين الوضع والتكليف ممّا لا يخفى على من له أدنى مسكة، والتكاليف المبتنية[3] على الوضع غير الوضع، والكلام إنّما هو في نفس الوضع والجعل والتقرير.

وبالجملة، فقول الشارع: دلوك الشمس سبب لوجوب الصلاة، والحيض مانع، خطاب وضعي وإن استتبع تكليفاً، وهو إيجاب الصلاة عند الزوال وتحريمها عند الحيض، كما أنّ قوله تعالى: ﴿**أَقِمِ الصلاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ**﴾[4] و(**دعي الصلاة أيام أقرائك**)[5] خطاب تكليفي وإن استتبع وضعاً، وهو كون الدلوك سبباً، والأقراء مانعاً.

---

(١) في (س): «تدّثُل» غير موجودة.

(٢) في (ع)، و(ي): «لواجب».

(٣) في (ك): «المبنية».

(٤) من آية ٧٨ من سورة الإسراء.

(٥) انظر: الكافي ٣: ٨٥، كتاب الحيض، أبواب الحيض، باب جامع في الحائض والمستحاضة، حديث١.

والحاصل: أنّ هناك أمرين متباينين، كلّ منهما فرد للحكم، فلا ينبغي استتباع أحدهما للآخر عن مراعاته واحتسابه في عداد الأحكام»[١] انتهى.

ولقد أجاد في ما حكم به من أنّ الفرق بين الوضع والتكليف ممّا لا يخفى على من له أدنى مسكة، وأنّ كون توهم[٢] الحكم الوضعي عين الحكم[٣] التكليفي بطلانه غني عن البيان.

وقد أشار إلى بعض ما حققناه[٤] بقوله: «والتكاليف المبتنية[٥] على الوضع غير الوضع» فإن كون وجوب دفع البدل معلولاً للضمان المعلول للإتلاف من أقوى الأدلة على المغايرة، وكذا استناد الإعادة إلى الحدث المستند إلى خروج البول مثلاً، وهكذا إلى ما لا يتناهى ممّا ورد في الشرع.

وقد أشار إلى أنّ محل النزاع غير محرر[٦]، وأنّ من[٧] المحتمل أن يكون القائل خلط بين الاستتباع والعينية[٨]، فأنّ كون الشيء سبباً لواجب إنّما يقتضي الاستتباع، ومن المعلوم أنّ الاستتباع يختلف، ولا يختص به الحكم التكليفي، كما أنّه أشار إلى الوجه الآخر[٩]، وهو كون النزاع في احتسابه في عداد الأحكام لا في المغايرة الواقعية.

ومن الغريب ما صنعه الأستاد تَدَّسَّ[١٠] في هذا المقام حيث قال: «والعجب ممن

---

(١) الوافي في شرح الوافية مخطوط، والعبارة منقولة عن فرائد الأصول ٣: ١٢٧.

(٢) في (س)، و(ر)، و(ش)، و(ي)، و(ك): «توهم كون».

(٣) في (س): «الحكم» غير موجودة.

(٤) في (ر): «حققنا».

(٥) في (ك): «المبنيّة».

(٦) في (ي): «محرز».

(٧) في (ر): «ومن أنّ».

(٨) في (ي): «تكليفا» قبل «والعينية».

(٩) في (ش): «من» قبل «الآخر».

(١٠) في (ش)، و(ي)، و(ك): «أعلى الله مقامه».

ادّعى بداهة بطلان ما ذكرنا، مع ما عرفت من أنّه المشهور، واستقر[١] عليه رأي المحققين»[٢] ثم نقل كلام الشهيد[٣] تقدّس؛ فإنّ التعجب من[٤] وضوح الواضح عجيب، وأعجب منه خفاء بداهته عليه حتى بعد قيام الحجة.

وقد تصدى لإبطال ما حققه السيد بما لا يرجع إلى[٥] محصل، حيث[٦] قال: «لو فرض نفسه حاكماً بحكم تكليفي ووضعي بالنسبة إلى عبده لوجد في نفسه صدق ما ذكرناه[٧]، فإنّه إذا قال لعبد[٨]: أكرم زيداً إن[٩] جاءك، فهل يجد المولى من نفسه أنّه أنشأ إنشائين، وجعل أمرين: أحدهما: وجوب إكرام زيد عند مجيئه، والآخر: كون مجيئه سبباً لوجوب إكرامه؟ أو[١٠] أنّ الثاني: مفهوم منتزع من الأول لا يحتاج إلى جعل مغاير لجعل الأول[١١] ولا إلى[١٢] بيان مخالف لبيانه»[١٣] انتهى.

وفيه: أنّ وجوب إكرام زيد عند مجيئه إن كان التعليق فيه لتحقق الموضوع كما في قولك: إنّ رزقت ولدا فاختنه، فهو خارج عمّا نحن فيه، وإن كان الغرض إفادة

---

(١) في (ر)، و(ش)، و(ك): «والذي استقر».

(٢) فرائد الأصول ٣: ١٢٧.

(٣) في (ر)، و(ي)، و(ك): «السيد».

(٤) في (ر): «في».

(٥) في (ي): «لا» مكان «إلى».

(٦) في (ي)، و(ك): «حيث» غير موجودة.

(٧) في المصدر، و(ر)، و(ي): «ذكرنا».

(٨) في المصدر، و(ش)، و(ي)، و(ك): «لعبده».

(٩) في نسخة بدل من (ش): «إذا».

(١٠) في (ي): «و».

(١١) في النسخة المعتمدة من المصدر: «لجعله» وفي نسخة بدل منه «لجعله الأولي»، وفي (ي): «بجعل الأول» مكان «لجعل الأول».

(١٢) في (ر): من «فإنّه إذا» إلى «ولا إلى» غير موجودة، ومكانها «إلى آخر قوله».

(١٣) فرائد الأصول ٣: ١٢٨.

العلّية[١] ودوران وجوب الإكرام مداره، فلا إشكال في أنّ وجوب الإكرام معنى، وكونه معلولاً للمجيء وإناطته به معنى آخر، والجمع بينهما في كلام واحد وتقييد أحدهما بالآخر ليس قابلاً للنزاع[٢]، ولا معنى للانتزاع واتحاد الجعل مع مباينة الحكمين في الواقع.

ثم قال: «ولهذا اشتهر في ألسنة الفقهاء سببية الدلوك ومانعية الحيض، ولم يرد من الشارع إلّا إنشاء طلب الصلاة عند الأول وطلب تركها عند الثاني»[٣].

وفيه: ما عرفت من أنّ النسبة تستفاد من التقييد، وهو تصرف مغاير للإيجاب، فلا معنى لكون سببية الدلوك لوجوب الصلاة مجعولاً بجعل الإيجاب، والإيجاب عند الدلوك جمع بين الجعلين وخلط بين المقامين، وطلب الترك حال الحيض إنما يستفاد منه المانعية، لما عرفت من أنّ النهي إنّما أريد به المنع وضعاً لا تكليفاً، كما أنّ الأمر بالعمل بالخبر، والنهي عن العمل بالقياس إنّما أريد بهما الحجية وعدمها لا الوجوب والحرمة، وليس كل نهي تكليفا كي يتوهم أنّ مانعية الحيض انتزع من حرمة الصلاة حال الحيض.

ألا ترى أنّ النجاسة تستفاد من الأمر بالغسل، مع أنّه ليس واجبا، كما أنّ الحدث يستفاد من الأمر بالتطهير واستفادة النجاسة من الأمر [٤] بالإهراق، وكونه محضا لبيانه أوضح من أن يخفى.

نقل كلام الشيخ لبيان ما يرد عليه

ثم قال: «فإن أراد تباينهما مفهوماً فهو أظهر من أن يخفى، كيف وهما محمولان

---

(١) في (ك): «الغلبة» مكان «العلّية».

(٢) في (ي): «للنزاع» غير موجودة.

(٣) فرائد الأصول ٣: ١٢٨.

(٤) في (م): غير واضحة، وما وضعنها -الأمر- عن (ر)، و(ش)، و(ي)، و(ك).

مختلفاً الموضوع؟! وإن أراد كونهما مجعولين بجعلين فالحوالة على الوجدان لا البرهان، كما[١] لو أراد كونهما مجعولين[٢] بجعل واحد، فالوجدان شاهد على أنّ السببية والمانعية[٣] في المثالين اعتباران منتزعان كالمسببية والمشروطية والممنوعية، مع أنّ قول الشارع: دلوك الشمس سبب لوجوب الصلاة، ليس جعلاً للإيجاب استتباعاً كما ذكره، بل هو إخبار عن تحقق الوجوب عند الدلوك»[٤] انتهى[٥].

وفيه: أنّ الاعتراف بتباينهما مفهوما يكفي في إثبات المدعى، فإنّ ما استند إليه لذلك -وهو[٦] اختلاف الموضوع[٧]- لا يجامع العينية والاتحاد وانتزاع أحدهما من الآخر؛ فإنّ اختلاف موضوعهما يستلزم اختلافهما، فالموضوع للنجاسة -مثلاً- هو الجسم، والتكليف -وهو وجوب الاجتناب- إنّما يتعلق بالفعل، وهكذا الحال في ساير[٨] الأحكام الوضعية بالنسبة إلى التكاليف، كما لا يخفى.

ومنه يظهر أنّه لا معنى لكون الحكم الوضعي منجعلاً بجعل التكليف، وأنّه لا جعل له أصلا؛ فإنّ الجعل في المقام لا يعني[٩] به إلّا افتقار الحكم في تحققه إلى إرادة الشارع وتصرف منه، ولا إشكال أنّ كون الدلوك في المثال علّة للوجوب أو وقتاً للواجب منوط باختياره، ولا يتحقق إلّا بجعله.

ومجرد إيجاب الصلاة لا يكفي في ذلك بالضرورة، والاستناد -لهذا- إلى ما ادعاه

---

(١) في المصدر، و(ر)، و(ش): «وكذا» مكان «كما».

(٢) في (ك) يوجد خرم من «بجعلين» إلى «مجعولين».

(٣) في (ك): «المانعية والسببية».

(٤) فرائد الأصول ٣: ١٢٨.

(٥) في (ر): «انتهى كلامه رفع مقامه».

(٦) في (ر): «من» مكان «وهو».

(٧) في (ي): «خلاف» مكان «اختلاف الموضوع».

(٨) في (ي): «لساير» مكان «في ساير».

(٩) في (ر)، و(ش)، و(ي): «نعني».

من أنّ السببية والمانعية اعتباران منتزعان كالمسببية أو[١] الممنوعية لا محصل له؛ فإنّ السببية صفة في السبب يتوقف حدوثها على جعل الشارع، وأمّا المسببية فلا جعل لها، وإنّما هي منتزعة من علّية العلة، وكذا المانعية؛ فإنّ كون الحيض مانعاً عن الصلاة واشتراطها بالطهارة يتوقف على جعل الشارع، نعم ممنوعية الصلاة ليس إلّا أمراً منتزعاً من مانعية الحيض، لا يعقل انفكاكها عنها، ولا معنى لجعلها.

ولا يخفى في[٢] هذا الكلام من الاضطراب؛ فإنّ الذي يستفاد منه أولا الاعتراف بتباين الوضع والتكليف، وأنّ الذي ينكره إنّما هو الافتقار إلى الجعل، والذي يظهر من آخر كلامه إنّما هو رجوع الوضع إلى التكليف كرجوع المسببية والممنوعية إلى السببية والمانعية.

ثم إنّ كون نسبة الوضع إلى التكليف[٣] من هذا القبيل بديهي الفساد، حيث إنّ وجوب الصلاة لا يعقل أن ينتزع من سببية الوقت له؛ فإنّ الانتزاع إنّما هو لوجود الجامع وكون أحد الأمرين طرفاً للعلقة كالأبوة والبنوة المنتزعين من العلقة والمعلول لكونه أحد طرفي النسبة، فينتزع[٤] له المعلولية، والسببية قائمة بالدلوك والوجوب بالصلاة، ولا معنى للانتزاع ورجوع أحدهما إلى الآخر.

فظهر أنّ البرهان والوجدان يشهدان على أنّ الانتزاع لا معنى له، وأمّا دعوى أنّ قول الشارع دلوك الشمس سبب إخبار لا جعل فمن الغرائب؛ ضرورة أنّ الوجوب -حينئذ- لا يحتاج إلى تصرف آخر، بل يكفي في تحققه جعل الوقت سبباً له، وإن أبيت إلّا عن توقف الأحكام على الإنشاء فليفرض هذا الكلام خبرا في مقام الإنشاء.

---

(١) في (ر)، و(ش)، و(ي)، و(ك): «و».

(٢) في (س)، و(ر)، و(ش)، و(ي)، و(ك): «ما» قبل «في».

(٣) في (ي) يوجد خرم من «كرجوع» إلى «التكليف».

(٤) في (ر)، و(ش)، و(ي)، و(ك): «ينتزع».

ثم قال: «هذا كلّه، مضافاً إلى أنّه لا معنى لكون السببية مجعولة في ما نحن فيه حتى يتكلم أنّه بجعل مستقل أو لا، فإنّا[١] لا نعقل من جعل الدلوك سبباً للوجوب، خصوصاً عند من لا يرى -كالأشاعرة- الأحكام[٢] منوطة بالمصالح والمفاسد الموجودة في الأفعال، إلّا[٣] إنشاء[٤] الوجوب عند الدلوك، وإلّا فالسببية القائمة بالدلوك ليست من لوازم ذاته، بأن يكون فيه معنى يقتضي إيجاب الشارع فعلاً عند حصوله، ولو كانت لم تكن مجعولة للشارع، ولا نعقلها أيضاً صفة أوجدها الشارع فيه باعتبار الفصول المنوِّعة، ولا[٥] الخصوصيات المصنِّفة أو المشخِّصة»[٦] انتهى[٧].

وفيه: أنّه أن أراد من إنشاء الوجوب عند الدلوك مجرد المقارنة من غير أن يكون بينهما علقة العلية فليس هذا معنى السببية، ولا يصح إطلاق السبب على المقارن وإن كانت القضية دائمة، وحصر السببية في هذا المعنى لا وجه له.

وإن أراد الارتباط والعلقة فهو عين المدعى، ولا نعني بالسببية إلّا ذلك، ولا وجه لمنع كونها صفة أوجدها الشارع في السبب، وكيف لا يتعقل ما لا يحصى من الشرعيات، كأسباب الحدث له وأسباب الطهارة لها، وهكذا إلى ما لا يحصى.

---

(١) في (ي): «فإنّه».

(٢) في (ي): «و» قبل «الأحكام».

(٣) في (م): غير واضحة، وما وضعناه -إلّا- عن المصدر، و(ش)، و(ك)، وهي غير موجودة في (ي).

(٤) في (ي): «الإنشاء».

(٥) في (ر): من «فإنّا لا» إلى «المنوعة ولا» غير موجودة، ومكانها «إلى آخر قوله».

(٦) فرائد الأصول ٣: ١٢٩.

(٧) في (ع) يوجد خرم من «ولقد أجاد في ما حكم به» إلى «انتهى».

في ما أفاده الشيخ تدثر في معنى الصحة والفساد

ثم قال: «هذا كله في الشرط[١] والمانع والجزء.

وأمّا الصحة والفساد فهما في العبادات موافقة الفعل المأتي به للمأمور[٢] به ومخالفته له.

ومن المعلوم أنّ هاتين -الموافقة والمخالفة- ليستا[٣] بجعل جاعل، وأمّا في المعاملات فهما ترتب الأثر عليهما وعدمه، فمرجع ذلك إلى سببية هذه المعاملة لأثرها وعدم سببية تلك؛ فإن لوحظت المعاملة سبباً لحكم تكليفي - كالبيع لإباحة التصرّفات، والنكاح لإباحة الاستمتاعات - فالكلام فيهما[٤] يعرف ممّا سبق في السببية وأخواتها، وإن لوحظت سببا لأمر آخر -كسببية البيع للملكية والنكاح للزوجية والعتق للحرية وسببية الغسل للطهارة- فهذه الأمور بنفسها ليست أحكاماً شرعية.

نعم، الحكم بثبوتها شرعي، وحقايقها إمّا أمور اعتبارية منتزعة من الأحكام التكليفية كما يقال: إنّ[٥] الملكية كون الشيء بحيث يجوز الانتفاع به وبعوضه، والطهارة كون الشيء بحيث يجوز استعماله في الأكل والشرب، والصلاة نقيض النجاسة.

وأمّا أمور واقعية كشف عنها[٦] الشارع، فأسبابها على الأول في الحقيقة أسباب للتكاليف، فتصير سببية تلك الأسباب كمسبباتها أمور انتزاعية، وعلى الثاني تكون

---

(١) في المصدر: «السبب و» قبل «الشرط».

(٢) في المصدر، و(ع)، و(ش)، و(ك): «للفعل المأمور»، و(س): «المأمور» مكان «للمأمور».

(٣) في (ي)، و(ك): «ليسا».

(٤) في (س): «فيها».

(٥) في المصدر، و(ع)، و(س)، و(ش)، و(ي): «إنّ» غير موجودة.

(٦) في (ع): كلمة غير بيّنة مكان «عنها الشارع»، وفي (ي): «منه» مكان «عنها».

أسبابها كنفس المسببات أموراً واقعية مكشوفاً عنها ببيان الشارع[١]، وعلى التقديرين فلا جعل في سببية[٢] هذه الأسباب .

ومما ذكرنا تعرف الحال في غير المعاملات من أسباب هذه الأمور، كسببية الغليان في العصير للنجاسة وكالملاقاة لها، والسبي للرقية، والتنكيل للحرية، والرضاع لانفساخ النكاح[٣]، وغير ذلك»[٤] انتهى[٥].

وفيه[٦]: أنّه لا إشكال ولا نزاع في أنّ كلّ وضعي يحتاج إلى جعل مستقل، وإنّما المدعى استقلال كثير من الوضعيات بالجعل، فالصحة والفساد في العبادت[٧] عبارتان عن استجماع الشرايط والأجزاء مع السلامة عن المانع وعدمه [٨]، فبعد جعل الجزء والشرط والمانع لا مجال لجعل مستقل للصحة والفساد.

وتوهم أنّ الصحة موافقة المأتي به للمأمور به فاسد؛ فإنّ صحة المأمور به عبارة عن الاشتمال على جميع ما يعتبر فيه، وهذه حقيقة صحة العبادة[٩].

وأمّا موافقة المأتي به له[١٠] فهو عبارة عن[١١] اندراج الجزئي تحت الكلي وانطباقه

---

(١) في (ع): كلمة غير بيّنة مكان «الشارع».

(٢) في (س): «لسببية» مكان «في سببية».

(٣) في المصدر، و(ع): «الزوجية»، وفي (ي): «للزوجية»، وفي (ك): «لزوجية» بعد «النكاح».

(٤) فرائد الأصول ٣: ١٢٩.

(٥) في (ع)، و(ي)، و(ك): «انتهى» غير موجودة.

(٦) في (ر): من «موافقة» إلى «وفيه» غير موجودة، ومكانها «إلى آخر قوله فافهم».

(٧) في (س): «في العبادات» غير موجودة.

(٨) في (م): غير بيّنة لقدم النسخة، وما وضعناه -وعدمه- عن (ع).

(٩) في (ي): «العبارات».

(١٠) في (ك): «له» غير موجودة.

(١١) في (ي): «من».

عليه، والصحة جهة متحققة في الكلي، وتحققه في المأتي به إنّما هو الانطباق[١]، وليس اندراج الفرد تحت الكلي الصحيح عبارة عن الصحة؛ فإنّها وصف متحقق في الكلي أولاً، وفي الفرد من حيث إنّه هو.

وبالجملة، فالفرد هو الكلي الموجود، والصحة والفساد جهتان في الكلي[٢]، لا[٣] أنّ انطباق الكلي على الفرد هو الصحة.

والحاصل: أنّ المأمور به مع قطع النظر عن إتيان المكلف به متصف[٤] بالصحة والفساد بالضرورة، فلا وجه لتفسيرهما[٥] بموافقة المأتي به للمأمور[٦] به ومخالفته له، وقد عرفت فساد تفسير الصحة بموافقة الأمر، وأنّ تعلق الأمر بالشيء علة[٧] لاتصافه بالصحة، فلا وجه لكونها منتزعة من[٨] التكليف، فكما[٩] أنهما ليسا مجعولين بجعل مستقل، فكذا ليسا منتزعين من الأحكام التكليفية، كما أنّ الجزئية ليست مجعولة بجعل مغاير[١٠] لاختراع[١١] الماهية، ومع ذلك ليست منتزعة عن[١٢] الأحكام التكليفية[١٣].

---

(١) في (ي): «لانطباق» مكان «هو الانطباق».

(٢) في (س) يوجد خرم من «أولاً» إلى «الكلي».

(٣) في (س): «إلا» مكان «لا».

(٤) في (ك): «يتصف».

(٥) في (ش): «لتغيرهما» وفي الحاشية: «لتفسيرهما» لكنها خالية من أي رمز أو اشرارة.

(٦) في (ر): «المأمور».

(٧) في (ر): «علة» مضروب عليها وفوقها «مغاير»، وتحتها في قلم دقيق: كذا في نسخة بدل.

(٨) في (ي): «عن».

(٩) في (ك): «كما».

(١٠) في (ر): «يغاير».

(١١) في (ي): «المغاير للاختراع» مكان «مغاير لاختراع».

(١٢) في (ع)، و(ر)، و(ش)، و(ي): «من».

(١٣) في (ك) يوجد خرم من «كما أنّ» إلى «التكليفية».

في تحقيق مذهب المختار في الصحة والفساد

والتحقيق: أنّ حقيقة الصحة والفساد في جميع الموارد حقيقة واحدة، وإنّما الاختلاف في الآثار، فأثر الصحة في المعاملات التي هي من قبيل الأسباب ترتب آثارها عليها كما هو الحال في جميع العلل، فإن لوحظ كونها أسباباً للأحكام التكليفية، فلا إشكال في أنّ عليتها لها مباينة لمعلولاتها، فهل يخفى على أحد مباينة العلة للمعلول؟!

وليس توهم كون علية البيع لجواز الانتفاع بالمبيع منتزعة من الإباحة إلّا كتوهم انتزاع علية النار للإحراق[1]، وانتزاع علية الواجب للممكن من الممكن، في وضوح الفساد، كيف[2] والعلية جهة في العلة قائمة بها، والمعلول أمر مباين لها مؤخر عنها؟!

وأمّا إذا لوحظ كونها سبباً للموضوعات فالأمر أظهر، كسببية البيع للملكية، والنكاح للزوجية، والعتق للحرية، والغسل للطهارة، فإنّ الملكية والرقية ليستا[3] إلاّ-كساير الأعراض النسبية مثل الأبوة والبنوة[4] والأخوة، ومحاذاة شيء لآخر- أمراً مباينا للتكليف بالضرورة، كما أنّ بعض الأمور سبب في نفسها[5] كالحيازة، فإنّها في العرف منشأ للاختصاص والاستحقاق في ما لم يسبقها حق، وكان المال بالنسبة إلى جميع الناس على السواء، فكذا يمكن أن يعتبر الشارع تحققها بتشريع جهة خاصة، ولا معنى لكونها منتزعة من التكليف لترتبه عليها وتأخره عنها، واستنادها إلى الشارع لا يغير حقيقتها.

---

(١) في (ع)، و(س)، و(ر)، و(ش)، و(ي)، و(ك): «من الإحراق» بعد «للإحراق».

(٢) في (ر): «كيف» غير موجودة.

(٣) العبارة في (ي)، و(ك): «الملكية العرفية ليست».

(٤) في (ر)، و(ش)، و(ي)، و(ك): «والبنوة» غير موجودة.

(٥) في (ع)، و(ر)، و(ش)، و(ي)، و(ك): «نفسه لها».

ودعوى أنّها جهة ثابتة كشف عنها الشارع جزاف، لا مستند لها، وعدم كون الأمور الوضعية بأسرها كذلك من البديهيات.

نعم، كثير منها ليس للشارع بالنسبة إليها إلّا التقرير، كسببية العقود والإيقاعات لآثارها، والتقرير ليس[١] كشفاً عن أمر ثابت، وإنّما هو اختيار ثبوت شيء لو لم يكن ثابتاً لأثبته، فهو تصرّف غير التكليف، وليس إخباراً، بل إنشاء تحكيم.

والحاصل: أنّ كون الملكية مباينة للتكليف غير منتزعة منها من البديهيات، كما أنّ صلوحها للجعل كذلك، إلّا ترى أنّ المالية في الأثمان مجعولة للسلطان؟! وهل الشارع في هذه الجهة إلّا كغيره؟! أو أنّ الملكية ليست كالمالية وغيرها ممّا لا يخفى على أحد صلوحه للجعل، وكذا الحال في سببية البيع لها، فأنّها من قبيل سببية خروج البول والغائط للحدث الأصغر، والوطي، وخروج دم[٢] الحيض، ومس الميت للأكبر، وكونها فيها بجعل الشارع ممّا لا ينكره إلّا المكابر.

وأمّا الزوجية فهي علقة من قبيل ساير العلائق.

ودعوى أنّها منتزعة من التكليف ليس إلّا كدعوى كون الأبوة والأخوة كذلك في وضوح الفساد، وسببية عقد النكاح لها راجعة إلى الشارع جعلاً وتقريراً، و كذا الحال في الرقية والحرية، فإنّ كون شخص رقا للآخر ليس من التكليف، كما أنّ كون شخص سلطاناً والآخر رعية، أو[٣] كون شخص إماماً أو نبياً أو ولياً ليس تكليفاً، وليس العتق إلّا كالطلاق مزيلاً للعلقة، وسببية الإنشاء له بجعل الشارع وتقريره.

فهل يتوهم أنّ اعتبار الوقوع عند العدلين في الطلاق وغيره من[٤] الشرايط

---

(١) في (ك) يوجد خرم من «للشارع» إلى «ليس».

(٢) في (ع)، و(ر)، و(ش)، و(ك): «المني و» قبل «دم».

(٣) في (ع)، و(ر)، و(ش)، و(ي)، و(ك): «و».

(٤) في (م): كلمتان غير واضحتين، وما وضعناه -وغيره من- عن (ع)، و(ر)، و(ش)، و(ي)، و(ك).

الشرعيّة من قبيل التكاليف؟! وأنّه إخبار عمّا لا يرجع إلى الشارع؟!

وتبيّن ممّا حققناه[١] مواقع النظر في[٢] هذا الكلام.

في ردّ ما أفاده الشيخ تدرّس

ومن الغريب ما حكم به من أنّ سببيّة تلك الأسباب لمسبباتها[٣] أمور انتزاعية -بناء على كونها مغايرة للأحكام التكليفية كالملكية والزوجية إن قلنا بأنّها منتزعة من الأحكام التكليفية[٤]- فالأحكام التكليفية[٥] لا تصلح لأنّ تكون منشأ لانتزاع المسببات وسببية الأسباب؛ لاختلافها في المرتبة وتباين معروضها[٦]، فلو أغمضنا النظر عن فساد دعوى انتزاع الملكية من جواز التصرّف -مثلاً- فكيف يمكن الالتزام بأنّ سببية البيع لها أيضاً منتزعة من جواز التصرّف، مع أن[٧] كون الشيء بحيث يجوز التصرّف فيه تعبير عن الملكية بعنوان[٨] منتزع من أثره كالتفسير من[٩] الممكن بأنّه بحيث يفتقر إلى العلة، مع أنّ الامكان ليس منتزعاً من الافتقار، بل إنّما الافتقار من آثاره ولوازمه، وبالتأمل تظهر أنظار أخر في هذا الكلام.

وبما حققناه[١٠] تبيّن فساد[١١] ما ذهب إليه من انتزاع اللزوم في البيع للمشتري

---

(١) في (ع)، و(ر)، و(ش)، و(ك): «حققنا».

(٢) في (س)، و(ش)، و(ي)، و(ك): «من».

(٣) في (ع)، و(ر)، و(ش)، و(ي)، و(ك): «كمسبباتها».

(٤) في (ع) يوجد خرم من «كالملكية» إلى «التكليفية».

(٥) في (ك) يوجد خرم وهو«فالأحكام التكليفية».

(٦) في (ك): «معروضيها».

(٧) في (ي): «أنّ» غير موجودة.

(٨) في (ر): كلمة غير واضحة مكان «بعنوان».

(٩) في (ع)، و(ر)، و(ش)، و(ك): «كالتعبير عن»، وفي (ي): «كالتعبير من» مكان «كالتفسير من».

(١٠) في (ع)، و(ر)، و(ش)، و(ي)، و(ك): «حققنا».

(١١) في (ي): «فساد» غير موجودة.

من إباحة التصرّف في المبيع بعد قول البايع: فسخت، الثابتة بإطلاق قوله تعالى: ﴿أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾.

توضيح ذلك: أنّ معنى الآية الشريفة بزعمه تنزّل أنّه تعالى[١] أحلّ للمشتري التصرّف للمبيع[٢] وللبايع التصّرف في الثمن.

ومن المعلوم أنّ هذا إنّما ثبت قبل الفسخ، وأمّا بعده فلا أثر للبيع، فثبوته بعد قوله: فسخت، المدلول عليه بإطلاق الآية منتزعة[٣] منه اللزوم.

توضيح الفساد: أنّ هذا الكلام على تقدير صحته لا[٤] محصل له، إلّا أنّ اللزوم لازم لإباحة[٥] التصّرف في المبيع بعد الفسخ، فالآية الدالة على الملزوم بالمطابقة[٦] تدل عليه بالالتزام، وأين الالتزام[٧] من الانتزاع؟! وكيف يمكن أن يفرق بين الحكم الوضعي والتكليفي من هذه الجهة؟! فإنّ الحكم التكليفي أيضاً قد يكون مدلولاً عليه بالالتزام لدليل يدل على الحكم الوضعي بالمطابقة، ولا يمكن أن يدعى أنّ الحكم الوضعي كذلك دائما، مع أنّ هذا لا[٨] يترتب عليه شيء من[٩] ثمرات النزاع، و[١٠] لا يعقل أن يقع فيه النزاع، وليس هذا مقصوداً من الانتزاع، ولا ربط

---

(١) في (ر): «شأنه» بعد «تعالى».

(٢) في (ع)، و(ر)، و(ش)، و(ي)، و(ك): «في المبيع» مكان «للمبيع».

(٣) في (ي): «بإطلاق منتزع» مكان «منتزعة».

(٤) في (ع): «فلا».

(٥) في (ع): «الإباحة» وكذلك في (ر) إلاّ أنّ قبلها «لأنّه».

(٦) في (ر): «بالمطابقة» غير موجودة.

(٧) في (ك) يوجد خرم وهو«وأين الالتزام»، والعبارة في (ر): «والآية الدالة على الملزوم تدل عليه بالالزام، وأين الالزام» .

(٨) في (ع)، و(ر)، و(ش): «مما» قبل «لا».

(٩) في (ر): من الثمرات» قبل «من».

(١٠) في (ع): «و» غير موجودة.

له بالاستغناء عن الجعل.

وهذا[١] وجه آخر لاضطراب كلامه في تحرير مرامه، من كون الأحكام الوضعية منتزعة من التكليفي، مع أنّ ما تخيله في وجه دلالة الآية[٢] بينّ الوهن و[٣] واضح السقوط؛ فإنّ الإطلاق إنّما يتصور بالنسبة إلى القول من حيث هو هو، لا بالنسبة إلى الأثر، وهو حلّ العقد، فالآية لا تدل على الحلية بعد تحقق الفسخ، وإنّما تدل على الحلية من غير تعرض لحال الرافع نفياً وإثباتاً[٤] من حيث كذلك[٥]، فالشك في زوال العقد لا يرتفع بما يدل على ترتب آثاره عليه ما دام موجوداً، والآية دلت على حكم العقد، فكيف يمكن دلالتها على إبقاء[٦] الموضوع؟!

نعم، يمكن الاكتفاء في بيان بقاء الموضوع بالحكم ببقاء الحكم حال الشك في بقاء الموضوع[٧]، والدليل إنّما دلّ على ثبوت الحكم للموضوع من غير تعرض لحال الواقع[٨]، وفرق واضح بين تأثير البيع في حلّ التصّرف وبين عدم نفوذ الفسخ، ولهذا لا تعارض بين ما دلّ على سببية العقد وبين أدلة الخيار ودليل الإقالة.

هذه جملة القول في الأحكام الوضعية، والظاهر أنّ النزاع فيه لفظي، بمعنى أنّ الخلاف إنّما هو في الاعتداد بالحكم الوضعي في مرحلة تقسيم الحكم، و[٩] حيث

---

(١) في (ر)، و(ك): «فهذا».

(٢) في (ي): «الآية» غير موجودة.

(٣) في (ش)، و(ك): «و» غير موجودة.

(٤) في (ش)، و(ك): «ولا يعقل أن يتعرض الدليل الدال على ثبوت الحكم لحال الرفع» قبل «نفياً وإثباتاً»، وكذلك في (ر)، إلّا أنّ فيها «الرافع» مكان «الرفع».

(٥) في (ع)، و(ر)، و(ش): «هو» قبل «كذلك».

(٦) في (ع)، و(ر)، و(ش)، و(ك): «بقاء».

(٧) في (ك) يوجد خرم من «نعم» إلى «الموضوع».

(٨) في (ع)، و(ر)، و(ي)، و(ك): «الرافع».

(٩) في (ع)، و(ر): «و» غير موجودة.

إنّ الحكم الوضعي في مرحلة تقسيم الحكم، وحيث إنّ الحكم الوضعي[١] لا ينفك عن الحكم التكليفي[٢] وأنّ التكليف هو العمدة في الشرعيات، أعرض بعضهم عنه واكتفى في تقسيم الحكم بالخمسة التكليفية؛ نظراً إلى أنّه لولا ما يترتب من التكليف على الجهات الوضعية لم يتعلق بها غرض معتد به ممّا[٣] يرجع إلى مرحلة العبودية.

وإلى هذا يشير قول المحقق البغدادي تَدَّثُ في ما تقدم[٤] من كلامه، من أنّه لا يغني استتباع أحدهما للآخر عن مراعاته واحتسابه في عداد الأحكام.

وإليه ينظر أيضاً ما تقدم من الفاضل التوني تَدَّثُ[٥]، حيث قال: «والمضايقة بمنع أنّ الخطاب الوضعي داخل في الحكم الشرعي لا يضر في ما نحن بصدده»[٦] فإنّ جريان الاستصحاب فيه يتوقف على كونه ثابتاً في الواقع لا على مراعاة المصنفين له في مرحلة التقسيم، واحتسابه في عداد الأحكام.

وكيف[٧] كان، فمحصل كلام الفاضل المزبور ما أشرنا إليه[٨].

نعم، اختار أخيراً حجية استصحاب حال الإجماع الذي وقع فيه النزاع[٩]، وهو إبقاء الحكم الثابت للشيء في حال مخصوص بعد زوال تلك الحالة بمجرد احتمال البقاء، كما هو الحال في مسألة المتيمم[١٠] الواجد للماء في أثناء الصلاة، والماء المتغير بعد

---

(١) في (ع)، و(ر)، و(ش)، و(ي)، و(ك) يوجد خرم من «في مرحلة» إلى «الوضعي».

(٢) في (ع)، و(ك): «حكم تكليفي».

(٣) في (ع)، و(ر)، و(ش)، و(ك): «في ما»، وفي (ي): «فما».

(٤) في (ع)، و(ر)، و(ش)، و(ي)، و(ك): «يأتي».

(٥) في (ش): «رحمه الله».

(٦) الوافية في أصول الفقه: ٢٠١.

(٧) في (ر): «فكيف».

(٨) في (ر): «أخيرا» بعد «إليه».

(٩) في (ر): «النزاع فيه».

(١٠) في (ك): «التيمم».

زوال تغيره زعماً منه أنّ الروايات تدل عليه، وتخيل أنّه يجزي[١] ابتداء في موضوعات الأحكام التكليفية، فيستتبع التعلق بها تبعاً لموضوعاتها، وهو في الحقيقة قائل بحجية الاستصحاب بالمعنى المتنازع فيه مطلقاً من غير تفصيل، فإنّ هذا الاستصحاب بزعمه لا ينفك عن تعلقه بالموضوع، لا أنّه يمكن تعلقه بالحكم ابتداء لكنّه لا يجوز، فهو في أوايل[٢] كلامه سلك مسلك المحققين من إنكار الاستصحاب بالمعنى المتنازع فيه، وإثباته بمعنى العمل بالعموم والإطلاق، ثم اختار مذهب المثبتين نظراً إلى الروايات.

ألا ترى أنّه لم يذكر وجها لاختصاص[٣] الحكم الوضعي أو غيره بدلالة الروايات على جريان الاستصحاب فيه.

والحاصل: أنّ كلامه في غاية الاضطراب، بحيث لا يكاد يرجع إلى محصل.

وتبيّن بما[٤] حققناه ما في ما أورده عليه أو نسب إليه.

نقل كلام الفاضل التوني لفساد ما نسب الشيخ إليه

قال شيخنا أعلى الله مقامه: «حجة القول السابع -الذي نسبه الفاضل التوني تدثّل[٥] إلى نفسه، وإن لم يلزم ممّا حقّقه في كلامه، فأذكره[٦] في[٧] كلام طويل له»[٨]، ثم نقل كلامه المتقدم، وهو من الغرائب، فإنّه لم ينسب إلى نفسه هذا التفصيل، وليس في كلامه ما يصلح لأن يكون دليلاً عليه، بل قد صرّح بتسوية الحكم الوضعي للحكم

(١) في (ش): «يجري».

(٢) في (ر): «أول».

(٣) العبارة في (ي): «وجه الاختصاص».

(٤) في (ر)، و(ش): «مما».

(٥) في (ع)، و(ر)، و(ش): «تدثّل» غير موجودة.

(٦) كذا في (م)، وفي المصدر، و(ع)، و(س)، و(ر)، و(ك)، و(ش)، و(ي): «ما ذكره».

(٧) في (ك): في» غير موجودة، وفي (ش): «في الوافية» قبل «في».

(٨) فرائد الأصول ٣: ١٢١.

التكليفي في عدم جريان الاستصحاب فيه[١] حيث قال -بعد ما فرغ من تبيين عدم جريانه في الأحكام التكليفية-: «أمّا[٢] الأحكام الوضعية فإذا جعل الشارع ... إلى آخره»[٣]، ثم قال -بعد ما فرغ من نقل كلامه-: «قوله: أولاً: والمضايقة بمنع أنّ الخطاب الوضعي داخل في الحكم الشرعي، و[٤] لا يضر في ما نحن بصدده.

فيه: أنّ المنع المذكور لا يضر في ما يلزم من تحقيقه الذي ذكره[٥]، وهو اعتبار الاستصحاب في موضوعات الأحكام[٦] الوضعية -أعني نفس السبب والشرط والمانع- لا[٧] في التفصيل بين الأحكام الوضعية -أعني سببية السبب[٨] وشرطية الشرط- والأحكام التكليفية، وكيف لا يضر في هذه التفصيل منع كون الحكم الوضعي حكماً مستقلاً، وتسليم أنّه أمر اعتباري منتزع من التكليف، تابع له حدوثاً وبقاء؟! وهل يعقل التفصيل مع هذا المنع؟!»[٩] انتهى.

في فساد ما توهمه الشيخ من كلام الفاضل التوني

ومحصل كلامه: أنّه زعم أنّ اللازم من كلام الفاضل المزبور جريان الاستصحاب في الأسباب والشروط والموانع التي هي موضوعات للسببية والشرطية والمانعية، وأنّ مذهبه إنّما هو جريان الاستصحاب[١٠] في نفس تلك الأحكام، ومنشأ التوهم

---

(١) في (ي): «فيه» غير موجودة.

(٢) في (ش): «و» قبل «أما».

(٣) فرائد الأصول ٣: ١٢٣.

(٤) في المصدر، و(ع)، و(ر)، و(ش)، و(ي): «و» غير موجودة.

(٥) في (ي): «ذكره» غير موجودة.

(٦) في (ع): «الاحكام» مكررة.

(٧) في النسخة المعتمدة من المصدر: «وإنّما يضر»، وفي نسخة بدل منها «لا».

(٨) في (ش): «التسبب».

(٩) فرائد الأصول ٣: ١٢٥.

(١٠) في (ر) يوجد خرم من «في الأسباب» إلى «الاستصحاب».

هو[١] قوله: «فظهر ممّا ذكرناه[٢] أنّ الاستصحاب المختلف فيه لا يكون إلّا في الأحكام الوضعية -أعني: أنّ[٣] الأسباب والشرايط والموانع للأحكام الخمسة- من حيث أنّها كذلك»[٤].

وهو توهم فاسد، فإنّ غرضه أنّ السبب والشرط والمانع، إذا كانت أحكاماً وضعية يجري فيها الاستصحاب من حيث إنّها أسباب وشروط وموانع، كما صرّح به في ذكر الأمثلة، حيث قال: «فإنّ مرجعه إلى أنّ النجاسة كانت ثابتة قبل زوال تغيره، فكذلك تكون بعده، ويقال في المتيمم»[٥] إلى أن قال: «فإنّ مرجعه أنّه[٦] كان متطهراً قبل وجدان الماء، فكذا بعده، والطهارة[٧] من الشروط»[٨].

فقوله: «الطهارة[٩] من الشروط» تصريح بأنّ الشرط الذي هو حكم وضعي -وهو الطهارة- يجري فيه الاستصحاب، فظهر أنّ الأمر ليس على ما زعمه من مدعى الفاضل اختصاص الأحكام الوضعية بجريان الاستصحاب فيه، وإثبات التفصيل بين الأحكام الوضعية والأحكام التكليفية، واللازم من كلامه ونتيجة دليله التفصيل بين موضوعات الأحكام الوضعية ونفس الأحكام التكليفية.

فإنّ هذا كلام لا يصدر عن عاقل، فكيف يمكن أن يتفوه بذلك[١٠] الفاضل، مع

---

(١) في (ع)، و(ر)، و(ش)، و(ي): «هو» غير موجودة.

(٢) في المصدر: «ممّا مرّ»، وما موجود هو عن فرائد الأصول٣: ١٢٣، وفي (ر)، و(ي): «ذكرنا».

(٣) في (ر)، و(ش): «أنّ» غير موجودة.

(٤) الوافية في أصول الفقه: ٢٠٢.

(٥) الوافية في أصول الفقه: ٢٠٢.

(٦) في المصدر، و(ش)، و(ك): «إلى» قبل «أنه».

(٧) في (ر): «الطهارة» غير موجودة.

(٨) الوافية في أصول الفقه: ٢٠٣.

(٩) في (ي): «و» قبل «الطهارة».

(١٠) في (ع)، و(ر)، و(ك): «به ذلك» مكان «بذلك».

ما هو عليه من المنزلة والجلالة، فإنّه من أساطين الفن، فكيف يشتبه عليه الفرق بين السببية وذات السبب، حتى يدعي التفصيل بين الحكم الوضعي والتكليفي؟!

وفي مقام بيان هذا المدعى يتصدى للتفصيل بين موضوعات الأحكام الوضعية ونفس الأحكام التكليفية، مع أنّه لا تقابل بينهما، وإنّما التقابل بين الموضوعات[١] والأحكام[٢] وبين الأحكام الوضعية والتكليفية، لا بين الأحكام التكليفية وموضوعات الأحكام الوضعية، وليس[٣] في كلامه ما يدل على هذا التفصيل، وأيّ دليل أقامه على ذلك؟!

والحاصل: أنّ ذلك[٤] من غرائب الأوهام، وقد تبيّن أنّ المدعى هو الفرق بين الأحكام وموضوعاتها ومتعلقاتها، كما صرّح به الشيخ الحر قدس سره[٥][٦]، وأنّ الموضوع للحكم إذا كان حكماً وضعياً يجري فيه الاستصحاب من حيث إنّه من الموضوعات بشهادة الأخبار، وليس هذا تفصيلاً أيضاً في المسألة[٧]، بل إنّما هو تنبيه على ما هو الواقع، فإنّ الاستصحاب بالمعنى المتنازع فيه -بزعمه- لا محالة كذلك.

فظهر: أنّ المنع المزبور لا يضر في التفصيل بين الأحكام الوضعية والتكليفية، حيث إنّ المفصِّل لا ينكر ثبوت الأحكام الوضعية في الواقع، ومغايرتها للأحكام التكليفية، وإنّما غرضه أنّه لا حاجة إلى الاعتداد بها في مقام تقسيم الحكم، وأنّ

---

(١) في (ي): يوجد خرم من «الأحكام» إلى «الموضوعات».

(٢) العبارة في (ك): «بين موضوعات الأحكام».

(٣) في (ع)، و(ر)، و(ش)، و(ك): «وأيضاً ليس».

(٤) في (ر)، و(ش): «هذا».

(٥) في (س): «قدس سره» غير موجودة.

(٦) انظر: الفوائد الطوسية: ٢١٦، والفصول المهمة ١: ٦٢٨.

(٧) العبارة في (ع)، و(ر): «أيضاً تفصيلاً في المسألة» وكذلك في (ك)، غير أنه فيها «للمسألة» مكان «في المسألة».

الأولى[١] الاقتصار على الخمسة التكليفية؛ لأنّ مرجعها إليها، بمعنى أنّ العمدة إنّما هو ما يترتب من التكاليف على الوضعيات.

نعم، لا يعقل إنكار الأحكام الوضعية ومنع ثبوتها في الواقع والبناء على أنّه ليس الحكم إلّا التكليفي، ومع ذلك يختار هذا المنكر جريان الاستصحاب في الحكم الوضعي لا الحكم التكليفي، وهذا أيضاً أظهر من أن يخفى على جاهل، فضلاً عن مثل هذا الفاضل، فهل يخفى على أحد توقف جريان الاستصحاب في الحكم الوضعي دون الحكم التكليفي على مغايرته له؟! ولم يذهب أحد إلى ما زعمه من أنّ الحكم الوضعي أمر اعتباري منتزع من التكليف تابع له، بل[٢] لا معنى لتأصّل الحكم التكليفي وكونه منشأ لانتزاع الحكم الوضعي، بل إنّما هو[٣] مجرد عبارة لا يعقل أن يكون له معنى، كما يظهر بالتأمل في ما حقّقناه.

ورود إيراد وبيان إشكال

ثم قال: «قوله: وعلى الأول يكون وجوب ذلك الشيء أو ندبه في كل جزء من أجزاء تلك[٤] الوقت ثابتاً بذلك الأمر، فالتمسك في ثبوت الحكم في الزمان الثاني بالنص[٥]، لا ثبوته في الزمان الأول حتى يكون استصحاباً.

أقول: فيه: أنّ المؤقَّت قد يردد [٦] وقته بين الزمان [٧] وما بعده، فيجري الاستصحاب»[٨] انتهى.

---

(١) في (ي): «الأول» مكان «الأولى».

(٢) في (ي): «بل» غير موجودة.

(٣) في (س): «هو» غير موجودة.

(٤) كذا في الأصل والمصدر، وفي (ع)، و(ش)، و(ك): «ذلك»، وفي (ر) غير موجودة.

(٥) في (ك): «بالنص» غير موجودة.

(٦) في المصدر: «يتردّد».

(٧) في المصدر: «زمان».

(٨) فرائد الأصول ٣: ١٣٠.

وفيه: أنّ مقتضى القاعدة في مثل[١] المقام الأخذ بالقدر المتيقن والرجوع في المشكوك فيه إلى الأصل، فإذا دار أمر غاية الصيام -وهو الليل- بين أن يكون باستتار القرص وبين أن يكون بذهاب الحمرة فيرجع فيه إلى البراءة والاشتغال، والفاضل لا ينكر الرجوع إلى الأصلين في مواردهما[٢]، وإنّما غرضه الاستغناء عن التعويل على الوجود السابق في المقام، وما حكم به الأستاد تدّثُل[٣] من الرجوع إلى الاستصحاب لا معنى له؛ فإنّ الاستصحاب -بمعنى مجرد التعويل على الوجود السابق[٤] من حيث هو كذلك لا حاجة إليه في المقام[٥]؛ فإنّه من قبيل استصحاب وجوب الصيام إذا احتمل في ما بعد المغرب استناداً إلى وجوبه في النهار، مع أنّ كل ما يذكره في أول كلامه من الإنكار للمتنازع فيه إنّما هو مع قطع النظر عن الأخبار، وإلّا فهو التزم في آخر كلامه بالاستصحاب المتنازع فيه[٦]، نظراً إلى الأخبار، مع أنّ استصحاب النهار ليس من قبيل المتنازع فيه، بل إنّما[٧] هو من موارد القاعدة الشريفة، على ما سيتضح -إن شاء الله تعالى- في التنبيهات، واستصحاب نفس الحكم مع الشك في الموضوع وعدم إحرازه بديهي الفساد.

وبما حققناه[٨] يندفع الاعتراض عليه بالنقض بالشك في النسخ؛ فإنّ الشك في الرافع لا حاجة فيه إلى التعويل على الحالة السابقة، بل إنّما هو مجرى القاعدة الشريفة.

---

(١) في (ر): «مثل» غير موجودة.

(٢) في (ر): «نوادرهما».

(٣) في (ش): «تدّثُل» غير موجودة.

(٤) في (ك): يوجد خرم من «في المقام» إلى «السابق».

(٥) في (س) يوجد خرم من «وما حكم» إلى «المقام».

(٦) في (س)، و(ي): يوجد خرم من «إنّما» إلى «فيه».

(٧) في (ع)، و(ر): «إنّما» غير موجودة.

(٨) في (ع)، و(ر)، و(ك): «حققنا».

نعم، صعب على جماعة تعقل كون النسخ رفعا في الأحكام الشرعيّة[١]، حيث إنّه يستلزم الجهل، فهو انتهاء الأمد، فالنسخ إظهار للغاية المجهولة، ولكنه توهم فاسد؛ فإنّه لا يصح إطلاق الرفع والنسخ على الإخبار بالغاية الثابتة من أول الأمر لعدم العلاقة المصححة، ولا داعي إلى هذا التكليف الشنيع؛ فإنّ الحكم الشرعي ممّا إذا ثبت دام[٢]، ولا يزول إلّا بمزيل، فالحكيم عالم بأنّه سيرفعه[٣] لما يراه من المصالح، كما أنّ البائع قد يعلم بأنّه سيفسخ[٤] البيع[٥]، ولا ينافي هذا عدم كون البيع من أول الأمر[٦] موقتاً؛ فإنّ البيع الموقت غير معقول، مع أنّه قد يشترط لنفسه الخيار للتمكن من الفسخ الذي يريده جزماً.

بيان إشكال وورود إعضال

وهل يخفى على أحد أنّ النكاح مع الجزم بالطلاق ليس تمتعاً، وأنّه فرق بين البناء على الطلاق والعلم بتحققه منه وبين التمتع؟! فأيّ منافاة بين إيجاب الشيء من غير أن يقيده بوقت وبين العلم برفعه بعد حين؟![٧] وهكذا العلم بالعزل عن المناصب[٨] ليس توقيتاً، وفرق بين العلم بالعزل والبناء عليه من أول الأمر وبين التوقيت.

وأجاب عنه شيخنا تدثر بأنّه: «خارج عمّا نحن فيه؛ لأنّ[٩] كلامه في المؤقت من

---

(١) في (ك): من «نعم» إلى «الشرعية» غير موجودة.

(٢) في (ي): «ما» قبل «دام».

(٣) في (ي): «يرفعه».

(٤) في (ش)، و(ك): «سينفسخ».

(٥) في (س): «العقد» مكان «البيع».

(٦) في (ر): «الأول» مكان «أمول الأمر».

(٧) في (ي): «عين».

(٨) في (ي): «المتأصل».

(٩) في نسخة بدل من (ش): «وأنّ».

حيث الشك في بعض أجزاء الوقت، كما إذا شك في جزء ممّا بين الظهر والعصر في الحكم المستفاد من قوله: اجلس في المسجد من الظهر إلى العصر، وهو الذي ادّعى أنّ وجوبه في[١] الجزء المشكوك فيه[٢] ثابت بنفس الدليل.

وأمّا الشك في ثبوت هذا الحكم المؤقت لكل[٣] يوم، و[٤] نسخه في هذا اليوم فهو شك لا من حيث توقيت الحكم، بل من حيث نسخ المؤقت، فإن وقع الشك في النسخ الاصطلاحي لم يكن استصحاب عدمه من[٥] الاستصحاب المختلف فيه؛ لأنّ إثبات الحكم في الزمان الثاني[٦] لعموم الأمر الأول للأزمان ولو كان فهم هذا العموم من استمرار طريقة الشارع، بل كلّ شارع على إرادة دوام الحكم ما دامت تلك الشريعة، لا من عموم لفظي زماني.

وكيف كان، فاستصحاب عدم النسخ لدفع احتمال حصول التخصيص[٧] في الزمان كاستصحاب عدم التخصيص لدفع احتمال المخصص في الأفراد واستصحاب عدم التقيد[٨] لدفع إرادة المقيد من المطلق.

والظاهر: أنّ هذا[٩] ليس محلاً لإنكاره[١٠]، وليس إثباتاً للحكم في الزمان الثاني لوجوده في الأول، بل لعموم دليله الأول، كما لا يخفى.

---

(١) في (ر): «و» مكان «في».

(٢) في المصدر، و(ر): «فيه» غير موجودة.

(٣) في (ك): «بكل».

(٤) في المصدر، و(ع)، و(ر)، و(ش)، و(ك): «أو».

(٥) في (ك): «في».

(٦) في (ع): «الثابت».

(٧) في (ر)، و(ك): «المخصص» مكان «التخصيص».

(٨) في المصدر، و(ر): «التقييد».

(٩) في (ع)، و(ر)، و(ش): «مثل» قبل «هذا».

(١٠) العبارة في المصدر: «أنّ مثل هذا لا مجال لإنكاره».

وبالجملة، فقد صرّح هذا المفصِّل[١] بأنّ الاستصحاب المختلف فيه لا يجري في التكليفيات[٢]، ومثل هذا الاستصحاب ممّا عقد[٣] على اعتباره الإجماع، بل الضرورة، كما تقدم في كلام المحدِّث الأسترآبادي[٤].

ولو فرض الشك في النسخ في حكم لم يثبت من[٥] دليله ولا من الخارج عموم زماني، فهو خارج عن النسخ الاصطلاحي داخل في ما ذكره: من أنّ الأمر إذا لم يكن للتكرار ... إلى آخره[٦]، يكفي فيه المرة، ولا وجه للنقض به في مسألة المؤقت، فتأمل»[٧] انتهى.

وفيه: أنّ مبنى الاعتراض على ما زعمه المورد: من أنّ هذا المفصِّل حكم بعدم الحاجة في الأحكام الشرعيّة إلى الاستصحاب، بل عدم مورد له، فالحكم بأنّه خارج عمّا نحن فيه لما ذكره، لا معنى له.

وأمّا النسخ الاصطلاحي فلا معنى له، فإنّه لا اصطلاح في النسخ، وإنّما أول من زعم أنّ النسخ من الحكيم غير معقول ما دلّ على وقوعه في الشرائع إلى انتهاء الأمد[٨]، لا أنّ هذا معنى للنسخ باصطلاح الأصوليين.

وكيف يمكن حمل كلام الشارع على[٩] اصطلاحهم لو فرض ثبوته، وتوهم أنّه

---

(١) في (ر): «الفاضل»، وفي (ي): «التفصيل» مكان «المفصِّل».

(٢) في (ش): «التكليفات».

(٣) في المصدر: «انعقد»، وفي (ي) يوجد خرم من «المختلف» إلى «مما عقد».

(٤) في (ش): «رحمه الله».

(٥) في المصدر: «له» قبل «من»، وفي (ك): «في» مكان «من».

(٦) في المصدر، و(ش): «إلى آخره» غير موجودة، ولا يوجد ما هو محذوف من العبارة.

(٧) فرائد الأصول ٣: ١٣١.

(٨) في (ي): «الأبد».

(٩) في (س) يوجد خرم من «وقوعه» إلى «على».

اصطلاح شرعي أظهر فساداً، وتوهم أنّ استصحاب عدم النسخ تعويل على العموم من الغرائب؛ فإنّه إن كان الغرض أنّه رجوع إلى الدليل الاجتهادي -وهو اللفظ الكاشف عن العموم- فهو لا يتم في ما ليس هنا لفظ دال على العموم في الأزمان، وهو الغالب بل المطّرد في جميع الأحكام؛ ضرورة أنّ أدلة الأحكام ليست متعرضة لعدم النسخ، وأنّه ليس لزمان من الأزمنة اختصاص به.

وإن كان المراد أعم[١] منه ومن الظنّ الحاصل من الاستقراء -كما صّرح به- ففساده أظهر؛ لعدم دليل[٢] على جواز التعويل على هذا الظنّ مع أنّ احتمال النسخ لا يعتنى به، وإن كان في أول الشريعة، ولم يعلم حالها، بل لو غلب النسخ أيضاً فلا يعتد بهذا الاحتمال، إلّا ترى[٣] أنّ[٤] الغالب في الشرايع هو النسخ، ولم يكن أهل الأديان يتوقفون على[٥] أديانهم بمجرد احتمال النسخ وإن علموا الغلبة[٦]، بل ومع العلم بأنه يقع لا محالة؛ فإنّ العلم بأنّ هذا الدين سينسخ لا محالة لا يوجب التوقف بمجرد احتمال وقوعه، بل ومع الظنّ به، فليس عدم الاعتداد باحتمال النسخ[٧] مستنداً إلى ما زعمه بالضرورة.

وأمّا ما حكم به من أنّ استصحاب عدم النسخ كاستصحاب عدم التخصيص، فهو في غاية المتانة ونهاية الجودة، حيث إنّ التعويل على العموم لا معنى له إلّا التعويل على الاقتضاء وعدم الاعتداد باحتمال المانع، على ما حققناه سابقاً، وليست الأصول

---

(١) في (ع): «الأعم».

(٢) في (ر): «دليل» غير موجودة.

(٣) في (ي): «إلا زعما» مكان «ألا ترى».

(٤) في (ش): توجد إحالة، وفي الحاشية «من» غير أنّها خالية من أي رمز أو إشارة.

(٥) في (ع)، و(ر)، و(ش)، و(ي)، و(ك): «عن».

(٦) في (ش)، و(ك): «بغلبة».

(٧) في (ع): «وعدم الاعتداد به» بعد «النسخ».

اللفظية إلّا من أفراد القاعدة الشريفة، وإلّا فليس لنا ما يدل على عدم التخصيص بالوضع، فالمخصص لكونه مانعاً يتقدم بالطبع على العموم لعدم المنافاة، ولا تعارض بينهما عندنا، وليس الترجيح بالنصوصية، بل العام به[١] في حدّ نفسه دلالته على العموم دلالة اقتضائية وإن كان الكاشف عنه مثل[٢] (كلّ) الصريحة في العموم، فإنّها إنّما تؤكد ما دلّ عليه ما أضيف إليه من العموم الأفرادي والأجزائي.

ومن المعلوم أنّ العموم كيفية للحكم تستفاد من اقتضاء تعلقه بالطبيعة من حيث هي في العموم الأفرادي[٣]، وبالكل من حيث هو في الأجزائي[٤]، وهذا في الحقيقة ليس إلّا لتعويلهم[٥] على المقتضي.

نعم، الحكم بأنّ النسخ[٦] تخصيص في الأزمان قد عرفت ما فيه، فتفطن[٧].

وبالجملة، فأصالة العموم والإطلاق[٨] وعدم النسخ ليس التعويل فيها على الوجود السابق كما اعترف به، ولكنّه لا يتم إلّا على ما حقّقناه.

وبه يندفع ما قيل: من أنّ العموم المستصحب[٩] إن كان عموماً واقعياً فهو فرع الثبوت[١٠] أولًا والارتفاع ثانياً، وهو تناقض، وإن كان عموماً لفظياً فهو غير قابل للشك؛ فإنّ استصحاب العموم ليس من جهة الشك في بقاء الأدلة اللفظية.

---

(١) في (ع)، و(س)، و(ر)، و(ش)، و(ي)، و(ك): «به» غير موجودة.

(٢) في (ي): «في» مكان «مثل».

(٣) في (س)، و(ي): «والأجزائي» بعد «الأفرادي».

(٤) في (ي): «الأجزاء».

(٥) في (ش): «لتعويله»، وفي (ك): «تعويلا».

(٦) في (س): «الفسخ» مكان «النسخ».

(٧) في (س): «فتفطن» غير موجودة.

(٨) في (ر): «فأصالة العموم والإطلاق» غير بيّنة بسبب رطوبة اتلفت المداد.

(٩) في (ي): «بالمستصحب».

(١٠) في (ر): «للثبوت».

ووجه الاندفاع أنّ الاستصحاب ليس في المقام[١] عبارة عن التعويل على الحالة السابقة، بل إنّما هو تعويل على الاقتضاء، فلا يتوجه الإشكال، فانعقاد الإجماع والضرورة على الاستصحاب المزبور حقّ متين، ولكنّه من جهة أنّ القاعدة الشريفة انعقد الإجماع والضرورة على العمل[٢] بها كما بيناه، ولا معنى لاختصاص أصالة عدم النسخ بالحجية على ما حققناه[٣].

واندفع أيضاً بما حققنا[٤] الاعتراض عليه: بأنّ الشك قد يحصل في التكليف، كمن شك في وجوب إتمام الصوم لحصول مرض يشك في كونه مبيحا للإفطار.

وجه الاندفاع ما عرفت: من أنّ الشك في الرافع إنّما يرجع فيه إلى الإطلاق على ما عرفت من المحقق تدّثُ وغيره، ولا حاجة فيه إلى التعويل على الوجود السابق، ولهذا لا يختلف الحال بكون الشك في الشروع في الصيام أو في الإتمام، فإنّه لا ريب في عدم جواز ترك الصوم بمجرد احتمال كون المرض مبيحاً، فلا حاجة فيه إلى الرجوع إلى الاستصحاب المختلف فيه.

ولعلك بالتأمل في ما حققناه[٥] ينكشف لك ما في ما ذكروه في المقام.

في بيان استدلال عدم جريان الاستصحاب في شيء من الأحكام

وربما يتوهم عدم صلوح شيء من الأحكام للاستصحاب[٦]، وقرّره شيخنا العلامة تدّثُ: بأنّ «الموضوع للأحكام التكليفية ليس إلّا فعل المكلَّف، ولا ريب أنّ الشارع -بل كل حاكم- إنّما يلاحظ الموضوع بجميع مشخصاته التي لها دخل في

---

(١) العبارة في (س): «في المقام ليس».

(٢) في (ك): «على العمل» غير موجودة.

(٣) في (ع)، و(ر): «حققنا».

(٤) في (ر): «حققناه».

(٥) في (ش)، و(ي)، و(ك): «حققنا».

(٦) في (ي): «الاستصحاب».

ذلك الحكم ثم يحكم عليه[١].

وحينئذ فإذا أمر الشارع بفعل -كالجلوس في المسجد[٢]- فإن كان الموضوع فيه هو[٣] مطلق الجلوس فيه الغير المقيد بشيء أصلاً، فلا إشكال في عدم ارتفاع وجوبه إلّا بالإتيان[٤]؛ إذ لو ارتفع[٥] بغيره كان ذلك الرافع من قيود الفعل، وكان الفعل المطلوب مقيداً بعدم هذا القيد من أول الأمر، والمفروض خلافه.

وإن كان الموضوع فيه هو الجلوس المقيد بقيد، كان عدم ذلك القيد موجباً لانعدام الموضوع، فعدم مطلوبيته ليس بارتفاع الطلب عنه، بل لم يكن مطلوباً من أول الأمر[٦].

وحينئذ فإذا شك في زمان المتأخر في وجوب الجلوس يرجع الشك إلى الشك في كون الموضوع للوجوب هو الفعل المقيد أو الفعل المعرّى عن هذا القيد.

ومن المعلوم عدم جريان الاستصحاب هنا؛ لأنّ معناه إثبات حكم كان متيقناً لموضوع معين عند الشك في ارتفاعه عن ذلك الموضوع، وهذا غير متحقق في ما نحن فيه، وكذا الكلام في غير الوجوب من الأحكام الأربعة الأخر؛ لاشتراك الجميع في كون الموضوع لها هو فعل[٧] المكلف الملحوظ[٨] للحاكم خصوصاً الحكيم بجميع

---

(١) في (ي): «عليه» غير موجودة.

(٢) في المصدر، و(ر)، و(ش)، و(ك): «مثلا» بعد «المسجد».

(٣) في (ش)، و(ي)، و(ك): «هو» غير موجودة.

(٤) في المصدر: «به» بعد «بالإتيان».

(٥) في المصدر، و(ر)، و(ش)، و(ك): «الوجوب» بعد «ارتفع».

(٦) العبارة في (ر): «لم يكن من أول الأمر مطلوبا».

(٧) في (ع)، و(س): «كون» قبل «فعل».

(٨) العبارة في (ك): «هو كون الفعل الملحوظ».

مشخصاته خصوصا[١] عند القائلين[٢] بالتحسين والتقبيح؛ لمدخلية المشخصات في الحسن والقبح حتى الزمان.

وبه يندفع ما يقال: أنّه كما يمكن أن يجعل الزمان ظرفا للفعل بأن يقال: التبريد في زمان الصيف مطلوب، فلا يجري الاستصحاب إذا شك في مطلوبيته[٣] في زمان آخر، أمكن أن يقال: إنّ التبريد مطلوب في زمان الصيف، على أن يكون الموضوع نفس التبريد والزمان قيداً للطلب.

وحينئذ، فيجوز استصحاب الطلب إذا شك في بقائه بعد الصيف؛ إذ الموضوع باق على حاله[٤].

توضيح الاندفاع: أنّ القيد في الحقيقة راجع إلى الموضوع، وتقييد الطلب[٥] أحياناً في الكلام مسامحة في التعبير، كما لا يخفى، فافهم[٦].

في ما أفاده الشيخ من انحصار مجرى الاستصحاب في الأمور القابلة للاستمرار

وبالجملة، فينحصر مجرى الاستصحاب في الأمور القابلة للاستمرار في موضوع، وللارتفاع عن ذلك الموضوع بعينه، كالطهارة، والحدث، والنجاسة، والملكية، والزوجية، والرطوبة، واليبوسة، ونحو ذلك.

ومن ذلك يظهر عدم جريان الاستصحاب في الحكم الوضعي أيضاً، إذا تعلق

---

(١) في المصدر: «بجميع مشخصاته، خصوصا إذا كان حكيما، وخصوصا».

(٢) في (ع)، و(ش)، و(ي)، و(ك): «القائل».

(٣) في (ك): «مدخلية» قبل «مطلوبيته».

(٤) في (ر): كلمتان غير بينتين؛ لأنّهما مكتوبتان واحدة على الأخرى.

(٥) النسخة المعتمدة من المصدر، و(ع)، و(س)، و(ر)، و(ش)، و(ي)، و(ك): «به» بعد «الطلب»، وهي غير موجودة في نسخة بدل من المصدر.

(٦) في (س): «فافهم» غير موجودة.

بفعل الشخص»[١] انتهى.

أمّا كون جميع ما له دخل في موضوعية الحكم[٢] ملحوظاً للحاكم في حكمه فهو واضح، لا يعقل اشتباه موضوع الحكم على الحاكم، ولكن ليس كل ما له دخل في الحكم معتبراً في الموضوع ومن قيوده، فإنّ الموضوع علّة مادية مقدمة على العلة الفاعلية[٣] طبعاً، ومن الواضح أنّ زوال الأثر كما يستند إلى ارتفاع ذات الموضوع أو أحد قيوده فكذا يستند إلى زوال المقتضي وانتفاء الشرط ووجود الرافع، ولا يعتبر شيء ممّا في سلسلة العلة الفاعلية في العلة المادية، وإلّا لزم تقديم الشيء على نفسه.

وتوهم أنّ جميع ما له دخل في المعلول معتبر في الموضوع ومن قيوده ومشخصاته[٤] من سخائف الأوهام، وكيف يمكن أن يكون الفاعل في شيء[٥] مشخصاً له مع تأخره عنه طبعاً، والأمر في عدم المانع أظهر؛ لتأخر رتبة المانع عن[٦] المقتضي المتأخر عن الموضوع، وعدمه لا علّية له في الحقيقة، بل إنّما وجوده ينافي التأثير، فتفطن، فإنّه في غاية الدقة، فالتطويل المزبور لا طائل تحته[٧].

وبما حققنا[٨] تبيّن: أنّه لا يتفاوت الحال بكون الحاكم حكيماً أو غيره، وكون الأحكام مبنية على الحسن والقبح، وكونها جزافاً، فإنّ الحكم مع عدم تشخيص الموضوع مستحيل.

---

(١) فرائد الأصول ٣: ١٤٥.

(٢) في (ك): «الموضوع» مكان «الحكم».

(٣) في (س): «على العلة الفاعلية» غير موجودة.

(٤) في (ر): «وتشخصاته».

(٥) في (ي)، و(ك): «الشيء».

(٦) في (س): «من» مكان «عن».

(٧) في (س): من «فتفطن» إلى «تحته» غير موجودة.

(٨) في (ر)، و(ي): «حققناه».

فظهر: أنّ الحق صلوح الزمان لأنّ يكون قيداً للطلب، ولا يجب أن يكون قيداً للموضوع، ودعوى أنّه حيث جعل قيداً للطلب فلا بدّ أن يكون مبنياً على التسامح جزاف، بل الأمر بالعكس[١]؛ فإنّه[٢] لا معنى لكون الزمان قيداً للموضوع، فإنّ الزمان كالمكان لا يعقل أن يكون مشخصاً[٣]، فإنّ متى كالأين، والموضوع مشخص للعرض، وكون العرض مشخصاً للموضوع مستلزم لتقدم الشيء على نفسه.

وظهر ممّا حققناه[٤] عدم الفرق بين ما إذا كان موضوع الحكم فعل المكلف أو غيره، كموضوع الطهارة والحدث[٥] والنجاسة، فإنّ موضوعية الموضوعات للأحكام على نسق واحد، ولا معنى للفرق.

وتقدم في أوايل البحث ما يزداد هذا المطلب بالتأمل فيه اتضاحاً.

في ما أفاده الشيخ تدثر

وتفصّى عنه الأستاد تدثر بما لا يخلو عن فساد[٦]، قال تدثر: «والجواب عن ذلك أنّ مبنى الاستصحاب -خصوصاً إذا استند فيه إلى الأخبار- على القضايا العرفية المتحققة في الزمان السابق التي ينتزعها العرف من الأدلة الشرعيّة، فإنّهم لا يرتابون في أنّه إذا ثبت تحريم فعل في زمان ثم شك في بقائه بعده[٧]، أنّ

(١) في (ر): «مشخصا» مكان «بالعكس».

(٢) في (ك): «فأن».

(٣) في (ع): «شخصا»، وفي (ر) يوجد خرم من «فأنه» إلى «مشخصا».

(٤) في (ع)، و(ر)، و(ش)، و(ي)، و(ك): «حققنا».

(٥) في (ش): «الخبث» مكان «الحدث».

(٦) في (س): «شيء» مكان «فساد».

(٧) في (ك): «بعد».

الشك في هذه المسألة في استمرار الحرمة بهذا[١] الفعل وارتفاعها، فإن[٢] كان مقتضى المداقة العقلية كون الزمان قيداً للفعل، وكذلك الإباحة والكراهة والاستحباب.

نعم، قد يتحقق في بعض الواجبات مورد لا يحكم العرف بكون الشك في الاستمرار، مثلاً: إذا ثبت في يوم وجوب فعل عند الزوال، ثم شككنا في الغد أنّه واجب اليوم عند الزوال فلا يحكمون باستصحاب ذلك، ولا يبنون على كونه ممّا شك في استمراره وارتفاعه، بل يحكمون في الغد بأصالة عدم الوجوب قبل الزوال[٣].

و[٤] أمّا لو ثبت ذلك مرارا ثم شك فيه بعد أيام فالظاهر حكمهم بأنّ هذا الحكم كان مستمرا وشك في ارتفاعه فيستصحب.

ومن هنا ترى الأصحاب يتمسكون باستصحاب وجوب التمام عند الشك في حدوث التكليف بالقصر، وباستصحاب وجوب العبادة عند شك المرأة[٥] في حدوث الحيض، لا من جهة أصالة[٦] عدم السفر الموجب للقصر، وعدم الحيض المقتضي لوجوب العبادة حتى يحكم بوجوب التمام؛ لأنّه من آثار عدم[٧] السفر الشرعي الموجب للقصر، وبوجوب[٨] العبادة؛ لأنّه من آثار عدم الحيض، بل من

---

(١) في المصدر، و(ع)، و(س)، و(ر)، و(ش)، و(ي)، و(ك): «لهذا».

(٢) في المصدر، و(ع)، و(ر)، و(ش)، و(ي)، و(ك): «وإن».

(٣) في (ع)، و(س)، و(ر)، و(ي)، و(ك) يوجد خرم من «فلا» إلى «الزوال».

(٤) في المصدر: «و» غير موجودة.

(٥) في (س): «للمرأة» مكان «المرأة».

(٦) في (س): «احتماله» مكان «أصالة».

(٧) في (ك): يوجد خرم من «السفر» إلى «عدم».

(٨) في (س)، و(ي)، و(ك): «ولوجوب».

جهة كون التكليف بالتمام، وبالعبادة عند زوال كل يوم أمراً مستمراً عندهم، وإن كان التكليف يتجدد يوماً فيوماً، فهو في كل يوم مسبوق بالعدم، فينبغي أن يرجع[١] إلى استصحاب عدمه لا إلى استصحاب وجوده.

والحاصل: أنّ المعيار حكم العرف بأنّ الشيء الفلاني كان مستمراً فارتفع وانقطع، وأنّه مشكوك الانقطاع، ولولا ملاحظة[٢] هذا التخيل العرفي لم يصدق على النسخ أنّه رفع للحكم الثابت أو لمثله، فإنّ عدم التكليف في وقت الصلاة بالصلاة إلى القبلة المنسوخة دفع في الحقيقة للتكليف لا رفع.

و[٣] نظير ذلك - في غير الأحكام الشرعيّة - ما[٤] سيجيء من[٥] إجراء الاستصحاب في مثل الكرّية وعدمها، وفي الأمور التدريجية المتجددة شيئاً فشيئاً، وفي مثل وجوب الناقص بعد تعذر بعض[٦] الأجزاء في ما لا يكون الموضوع فيه[٧] باقياً إلّا بالمسامحة العرفية، كما سيجيء، إن شاء الله تعالى»[٨] انتهى[٩].

وفيه: أنّ الرجوع إلى العرف إمّا في مثل[١٠] مداليل الألفاظ وإمّا في ماهية[١١]

---

(١) في (ر): «يرجع» غير موجودة.

(٢) في (ر): «ملاحظة» غير موجودة.

(٣) في (ي): «و» غير موجودة.

(٤) في (ع): «ما» غير موجودة.

(٥) في (ر): «إن شاء الله» قبل «من».

(٦) في (ع): «نقض» مكان «بعض».

(٧) في (ع)، و(ر): «فيه» غير موجودة.

(٨) فرائد الأصول ٣: ١٤٦.

(٩) في (ع)، و(س)، و(ر): «انتهى» غير موجودة.

(١٠) في (ع)، و(س)، و(ر)، و(ش)، و(ي)، و(ك): «مثل» غير موجودة.

(١١) في (ع)، و(ر)، و(ش)، و(ك): «الماهية».

العرفية، وإلّا[١] فإنّ دلّ الدليل على الدوام[٢]، وقام[٣] البرهان على خلافه، فلا معنى لمسامحة العرف بالحكم على خلاف الدليل؛ و[٤] لهذا لو ثبت الحكم كراراً من غير أن يكون مستنداً إلى دوام السبب، كما إذا وجب الصيام في أيام متعددة بأسباب مختلفة لم يحكم العرف بدوام الحكم وثبوته في يوم آخر لم يدل الدليل على ثبوته فيه.

وكما أنّ الدوام الواقعي تابع لدوام السبب، فكذا العلم بالاستمرار تابع لدلالة دليل عليه، فمع العلم باختلاف حال الأحكام في الدوام والعدم لم يتعقل الجزم بخصوص الدوام بمجرد الثبوت أو التكرار؛ لعدم[٥] استناده إلى دوام[٦] سببه، فإذا ثبت[٧] وجوب الصلاة عند الزوال في أيام، فإنّما يحكم العرف بالدوام إذا استفاد العلية من ظاهر الدليل، أو بلغ التكرر مثابة يوجب الحدس بالعلية.

وبالجملة، فحكم العرف بالدوام، مع قصور الدليل عن الدلالة عليه لا معنى له، واستكشاف هذا المعنى من التكرر مع قيام احتمال كونه قضية اتفاقية غير معقول، وما زعمه من استناد حكم الأصحاب قدست أسرارهم[٨] في بعض الموارد بالبقاء إلى ذلك واضح الفساد، فالشك في حدوث التكليف بالقصر[٩] إنّما لا يعتنى به لقيام الأدلة[١٠] على أنّ السفر مانع، وأنّ[١١] الحكم أولا هو التمام، وقد تقدم ما يتضح به

---

(١) في (ع)، و(س)، و(ش)، و(ي): «وإلاّ» غير موجودة.

(٢) في (ر): «على الدوام» غير موجودة.

(٣) في (ك): «وأقام».

(٤) في (ي): «و» غير موجودة.

(٥) في (ر)، و(ش): «المحتمل» قبل «لعدم» وكذلك في (س)، و(ي) لكن قبلها «و».

(٦) في (ي): «مقام» مكان «دوام».

(٧) في (س): «وجب» مكان «ثبت».

(٨) في (ع)، و(ش)، و(ك): «قدس الله اسرارهم».

(٩) في (ك): «بالقصر» غير موجودة.

(١٠) في (ك): «الدلالة».

(١١) في (ي): «فأنّ».

هذا[١] المعنى غاية الاتضاح[٢].

وكذا الحيض مانع عن تنجّز التكليف على الحائض، لعدم تمكنها من العبادة على الوجه المأمور[٣] بها، وليس استصحاب الحكم في المقامين من جهة حكم العرف بالدوام، مع عدم قيام دليل على وجود المقتضي للثبوت، بل ليس الاستصحاب في جميع الأبواب إلّا بعد العلم بوجود المقتضي، فالاستصحاب في المثالين[٤] ليس إلّا عبارة عن أصالة عدم السفر والحيض؛ فإنّ أصالة عدمهما[٥] ليس إلاّ أنّ مقتضى القاعدة عدم الاعتداد بهما، وتنزيلهما منزلة العدم.

وكيف يتوهم أنّه لولا ثبوت الحكم عند الزوال لم يكن سبيل إلى البناء على ثبوته مع الشك في الحيض والسفر؟! وهل هما إلّا كالشك في الحدث المقارن للوضوء والغسل المانع عن تأثيرهما؟!

في أنّه لا إشكال في حكم الأصحاب بالتمام والتنجّز ومع الشك في السفر والحيض

والحاصل: أنّه لا إشكال[٦] في حكم الأصحاب بالإتمام[٧] وتنجّز التكليف مع الشك في السفر، و[٨] الحيض وإن لم يتكرر التكليف بالنسبة إلى الشخص قبل هذا الشك، كما إذا كان أول بلوغه وتكرره بالنسبة إلى غيره لا يوجب دوامه بالنسبة إلى

---

(١) في (ر): من «إنّما» إلى «هذا» غير موجودة.

(٢) في (س): «غاية الاتضاح» غير موجودة.

(٣) في (ع): كلمة غير واضحة مكان «المأمور».

(٤) في (ر): «المقامين» مكان «المثالين».

(٥) في (ي): «عدمها».

(٦) في (ش): «شك» قبل «اشكال».

(٧) في (س): «الاستصحاب لا تمام» مكان «الأصحاب بالإتمام».

(٨) في (س): «الفرد» مكان «السفر»، و«و» غير موجودة.

من لم يحدث بالنسبة إليه تكليف[١]، وهل الشك في المقامين إلاّ كغيرهما من ساير الموانع؟! وكون التكليف في كل يوم مسبوقاً بالعدم لا ينافي الاستصحاب، فإنّه لا يختص به الشك في الرافع، بل يعم الشك في الدفع، ولا يتخيل العرف أنّ الحكم بالنسبة إلى[٢] الحائض والمسافر يرتفع بعد الثبوت بالضرورة.

وأمّا الشك في النسخ فقد عرفت أنّه أيضاً شك في الدفع، فتفطن.

وأمّا مسألة الشك في بقاء الكرّية فهي وإن كانت مبتنية على المسامحة العرفية إلّا أنّها لا تشبه المقام[٣]، فإنّ الكرّية صفة تعرض الماء، كما هو الحال في جميع أقسام الكم، والماء شخص واحد ذو[٤] أجزاء خارجة[٥]، ولا إشكال في أنّ الشك في زوال الأعراض شك في ارتفاع الوصف مع بقاء الموصوف، وإن كان العروض باعتبار الجزء المشكوك في زواله، ولكن الكرّية، التي هي عبارة عن مرتبة معينة من الحجم المنطبق على المقدار المعلوم من الوزن غالباً، إنّما تعرض المجموع الذي هو عين المقدار الباقي بعد انتفاء بعض الأجزاء، فإنّ[٦] المغايرة في المركبات[٧] إنّما هي بين الأجزاء لا بين المركب وكل جزء، فالمركب الأولي وإن زال إلّا أنّ الباقي منه ليس مغايراً له، وإنّما هو مغاير للجزء الزايل، والكرّية كانت عارضة للمجموع، ولا تغاير بينه وبين الباقي؛ فإنّ ما بقي وإن كان جزءاً منه[٨]، لكن لا مغايرة بين الأجزاء والمركب

---

(١) في (س): «تكليف» غير موجودة، وفي (ي): «إليه تكليف» غير موجودة، وفي (ك): «إليه» فقط غير موجودة.

(٢) في (ي): «إلى» غير موجودة.

(٣) العبارة في (ر): «لا تشتبه بالمقام».

(٤) في (ع)، و(ر): «و» مكان «ذو».

(٥) في (ي): «خارجية».

(٦) في (ك): «وإن كان» مكان «فإنّ».

(٧) في (ي): «الكتاب» مكان «المركبات».

(٨) في (س): «ممكن» بعد «منه».

الاعتباري، فالمجموع[١] عين الأجزاء لا عين كل جزء منه[٢].

ومنه يظهر الحال في مسألة وجوب التناقص[٣] بعد تعذر بعض الأجزاء.

وأمّا الأمور التدريجية كالزمان، فإنّ[٤] المستصحب فيه هو الأمر الاعتباري المنتزع من مجموع الزائل والمتجدد، فالزمان شيء واحد لا يزول إلّا ببلوغ غايته إن كان معيناً كاليوم والأسبوع والشهر والسنة، وهذا لا ينافي كونه غير قارّ لا يجتمع أجزائه في الوجود؛ فإنّ التركيب من الموجود والمعدوم ضروري الاستحالة، وسيزداد[٥] اتضاحاً -إن شاء تعالى- في ما سيأتي[٦].

وبالجملة، فالفرق بين هذه الموارد وما نحن فيه في غاية الظهور، مع أنّ الاستصحاب في هذه المسائل -أيضاً- ليس مبنياً على ما أفاده، وهو التخيل العرفي.

[الكلام في التفصيل المنسوب إلى الغزالي][٧]

وتبيّن ممّا مرّ فساد ما نسب إلى الغزالي، من التفصيل بين ما إذا كان الحكم ثابتاً بالإجماع وغيره، بإثبات الاستصحاب في الثاني ونفيه في الأول؛ فإنّ هذا التوهم إنما نشأ من عدم الخبرة والغفلة عن أنّ[٨] استصحاب حال الإجماع في لسان أهل الصناعة عبارة عن التعويل على مجرد الحالة السابقة وإن احتمل زوال الموضوع، كما

---

(١) في نسخة بدل من (ش): «إذ المجموع».

(٢) في (ع)، و(س)، و(ر)، و(ش)، و(ي)، و(ك): «منه» غير موجودة.

(٣) في (ك): «الناقص».

(٤) في (ع)، و(ش): «فإنّما»، وفي (ي): «وإنّما»، وفي (ر): « غير واضحة».

(٥) في (ك): «هذا» بعد «وسيزداد».

(٦) في (س): «في ما سيأتي» غير موجودة.

(٧) العنوان من (ش) وضعناه لإتمام الفائدة.

(٨) في (ر): «من» مكان «عن أنّ»، وفي (ي): «من» مكان «عن».

في مسألة المتيمم[١] والماء المتغير[٢].

وقد صرّح الشهيد تدثّل[٣] بذلك[٤]، وعرفت[٥] أنّ الاستصحاب عندهم ينقسم إلى أربعة أقسام، وأنّ استصحاب حال العقل عندهم عبارة عن التعويل على قبح العقاب بلا بيان، ومجرد[٦] استصحاب[٧] حكم النص المعبر عنه بالعموم والإطلاق[٨] أيضاً عبارة عن الأخذ بالمقتضي عند الشك في المانع.

نعم، لا يخلو كلام الغزالي في المقام عن اضطراب يوهم التفصيل المزبور، ولكن المحيط بكلمات أهل الفن لا يخفى عليه أنّه ليس مذهباً لأحد، ولا يغتر بمثل هذه الكلمات، مع أنّ[٩] التأمل في أطراف كلامه أيضاً[١٠] يكفي في اندفاع هذه الشبهة.

في نقل كلام الغزالي

قال: «المستصحب إن أقرّ بأنّه لم يقم دليلاً في المسألة، بل قال: أنا ناف، ولا دليل

---

(١) في (ي): «التيمم».

(٢) في (ر): «والماء المتغير» غير موجودة.

(٣) في (ع)، و(ر)، و(ش)، و(ك): «نور الله ضريحه»، وفي (ي): «نور الله مضجعه»، وفي (ع): «بذلك» غير موجودة.

(٤) انظر: ذكرى الشيعة في أحكام الشريعة ١: ٥٢.

(٥) في (ر)، و(ي)، و(ك): «وقد عرفت».

(٦) في (س)، و(ر)، و(ش)، و(ي)، و(ك): «مجرد» غير موجودة.

(٧) في (ع): «فلاستصحاب» مكان «ومجرد استصحاب».

(٨) العبارة في (ع)، و(س)، و(ي)، و(ك): «بالعمل بالإطلاق والعموم»، وكذلك في (ر)، و(ش) غير أنّ «بالعمل» غير موجودة في (ر)، وموجودة في نسخة بدل من (ش).

(٩) في (ر): «أنّ» غير موجودة.

(١٠) في (س)، و(ر): «أيضا» غير موجودة.

على النافي[١]، فسيأتي بيان وجوب الدليل على النافي[٢]، وأنّ ظن[٣] إقامة الدليل فقد أخطأ.

فإنّا نقول: إنّما يستدام الحكم الذي دلّ الدليل على دوامه، فإن[٤] كان لفظ الشارع فلا بدّ من بيانه، فلعله يدل على دوامها عند عدم الخروج من غير السبيلين لا عند وجوده، وإن دلّ بعمومه على دوامها[٥] عند العدم والوجود معاً كان ذلك تمسكاً بالعموم، فيجب إظهار دليل التخصيص.

وإن كان بالإجماع فالإجماع إنّما انعقد على دوام الصلاة عند[٦] العدم دون الوجود، ولو[٧] كان الإجماع شاملاً حال[٨] الوجود كان المخالف له[٩] خارقاً للإجماع[١٠]، كما أنّ المخالف في انقطاع الصلاة عند هبوب الرياح وطلوع الشمس خارق للإجماع؛ لأنّ الإجماع لم ينعقد مشروطاً بعدم الهبوب، وانعقد مشروطاً بعدم[١١] الخروج وعدم الماء، فإذا وجد فلا إجماع، فيجب أن يقاس حال الوجود على حال العدم المجمع عليه لعلّة جامعة، وأمّا[١٢] أن يستصحب الإجماع عند انتفاء الجامع فهو محال.

---

(١) في (ي): «المنافي».

(٢) في (ع): «الثاني» مكان «النافي».

(٣) في (ر): «ظن» غير موجودة.

(٤) في الفرائد: «وهو» مكان «فإن».

(٥) العبارة في (ر)، و(ش): «بعمومها على الدوام» وكذلك في (س)، و(ي)، و(ك)، غير أنّ «دوامه» مكان «الدوام».

(٦) في (ي): يوجد خرم من «العدم» إلى «عند».

(٧) في (ي): «وإن» مكان «ولو».

(٨) في (ر)، و(ش): «لحال».

(٩) في (ر)، و(ش): «فيه» مكان «له».

(١٠) في (ي): «كان المخالف له خارقاً للإجماع» غير موجودة.

(١١) في (ك): يوجد خرم من «الهبوب» إلى «بعدم».

(١٢) في الفرائد، و(ع)، و(س)، و(ر)، و(ش)، و(ك): «فأما».

وهذا كما أنّ العقل دلّ على البراءة الأصلية بشرط عدم دليل السمع، فلا يبقى له دلالة مع وجود دليل السمع، وكذا انعقد[١] الإجماع بشرط العدم، فانتفى[٢] الإجماع عند الوجود.

وهنا[٣] دقيقة، وهو[٤] أنّ كل دليل يضاده[٥] نفس الخلاف فلا يمكن استصحابه[٦]، والإجماع يضاده نفس الخلاف؛ إذ لا إجماع مع الخلاف[٧]، بخلاف العموم والنص ودليل العقل، فإنّ الخلاف لا يضاده[٨]؛ فإنّ المخالف[٩] مقرّ بأنّ العموم بصيغته يشتمل[١٠] لمحل الخلاف، فإنّ قوله[١١]: **(لا صيام لمن لا يبيّت الصيام من الليل)**، شامل بصيغته صوم رمضان مع خلاف الخصم فيه[١٢]، فيقول: أسلّم شمول الصيغة، لكني أخصه بدليل فعليه[١٣] الدليل[١٤]، وهذا المخالف لا يسلّم شمول الإجماع لمحل الخلاف لاستحالة الإجماع مع الخلاف،

---

(١) في (ش)، و(ي)، و(ك): «هنا» قبل «انعقد».

(٢) في (ر)، و(ش): «وانتفى».

(٣) في الفرائد، و(ع)، و(ر)، و(ش)، و(ي)، و(ك): «وهذه».

(٤) كذا في (م) والفرائد وجميع النسخ.

(٥) في الفرائد: «يضاد».

(٦) في الفرائد: «مع الخلاف» بعد «استصحابه».

(٧) في (ك) يوجد خرم من «إذ» إلى «الخلاف».

(٨) في (س): «فإنّ الخلاف لا يضاده» خرم.

(٩) في (ر)، و(ش): «الخلاف».

(١٠) في الفرائد: «شامل»، وفي (ر)، و(ش)، و(ك): «يشمل».

(١١) في الفرائد، و(ر): «عليه وآله الصلاة والسلام»، وفي (ع): «ﷺ»، وفي (ش)، و(ي)، و(ك): «عليه وآله السلام».

(١٢) في (ي): «فيه» غير موجودة.

(١٣) في (ع)، و(ش): «وعليه».

(١٤) في (ر)، و(ك): «فعليه الدليل» غير موجودة.

فهذه[١] دقيقة يجب التنبيه لها[٢]»[٣].

ثم[٤] قال: «فإن قيل: الإجماع يحرم الخلاف، فكيف يرتفع بالخلاف؟!

أجاب[٥] بأنّ هذا الخلاف غير محرم بالإجماع، ولم يكن[٦] المخالف خارقاً للإجماع؛ لأنّ الإجماع إنما[٧] انعقد على حالة العدم لا على حالة الوجود، فمن ألحق الوجود بالعدم فعليه الدليل.

لا يقال: دليل صحة الشروع دالّ على الدوام إلى[٨] أن يقوم[٩] دليل على الانقطاع.

لأنّا نقول: ذلك الدليل ليس هو الإجماع؛ لأنّه مشروط بالعدم، فلا يكون دليلاً عند العدم[١٠]، وإن كان نصّاً فبيّنه حتى ننظر: هل يتناول حال الوجود أم لا؟

لا يقال: لم ينكروا على من يقول: الأصل أنّ ما ثبت دام إلى وجود قاطع، فلا يحتاج الدوام إلى دليل في نفسه، بل الثبوت هو المحتاج، كما إذا ثبت موت زيد أو بناء دار، كان دوامه بنفسه لا بسبب.

---

(١) في الفرائد: «ولا يستحيل شمول الصيغة مع الدليل» قبل «فهذه»

(٢) في (ع): «التام»، وفي (ش): «التام عليها» مكان «لها».

(٣) اللفظ للشيخ الأعظم تغمّده في فرائد الأصول ٣: ١٥١، وللاطلاع على لفظ الغزالي انظر: المستصفى في علم الأصول: ١٦٠.

(٤) في (ع): «ثم» غير موجودة.

(٥) في الفرائد: «و» قبل «أجاب».

(٦) في (ر): «يكن» غير موجودة.

(٧) في (ر): «إنّما» غير موجودة.

(٨) في (ر): «إلا» مكان «إلى».

(٩) في (س): «يقول» مكان «يقوم».

(١٠) في النسخة المعتمدة من الفرائد: «الوجود» وهي مثبته عن المستصفى، كما صّرح في ذلك محققها، وذكر في الهامش أنّها في الفرائد والنهاية -أي نهاية الأصول للعلامة تغمّده-: «العدم».

لأنّا نقول: هذا وهم باطل؛ لأنّ كل ما ثبت جاز دوامه وعدمه، فلا بدّ لدوامه[١] من سبب ودليل سوى دليل[٢] الثبوت.

ولولا دليل العادة على أنّ الميت لا يحيى، والدار لا ينهدم إلّا بهادم أو طول الزمان، لما عرفنا دوامه بمجرد ثبوته[٣]، كما لو[٤] أخبرنا عن قعود الأمير وأكله ودخوله الدار، ولم تدل العادة على دوام هذه الأحوال، فإنّا لا نقضي[٥] بدوامها.

وكذا خبر الشارع عن دوام[٦] الصلاة مع عدم الماء ليس خبرا عن دوامها مع وجوده، فيفتقر في دوامها إلى دليل آخر»[٧] انتهى.

في اشتباه ما صدر عن الغزالي

وقد اشتبه عليه الأمر، حيث مثل لاستصحاب حال الإجماع بالشك في الخارج من غير السبيلين؛ فإنّه داخل في ما ذكره ممّا دلّ الدليل على دوامه، فإنّ المراد بدلالة الدليل على العموم إنّما هو اقتضاء المقتضي لذلك، كما عرفت التصريح به من الأساطين، وإنّما المثال الذي ينطبق عليه هذا العنوان ما كان من قبيل المثال المعروف، وهو المتيمم الواجد للماء في أثناء الصلاة، بل لا يكاد يرجع كلامه إلى محصل؛ فإنّه لم يعرف معنى عموم الدليل.

وزعم أنّ المراد به إنّما هو ما[٨] يتراءى منه، مع أنّ إنكار الاستصحاب رأساً وحصره في الشك في التخصيص ممّا لا يتوهمه جاهل، ولا يكاد يلتزم بفروعه من

---

(١) في (س): «من دوامه» مكان «لدوامه».

(٢) في (س): «سوى دليل» غير موجودة.

(٣) في (س): «الثبوت».

(٤) في (س): «لو» غير موجودة.

(٥) في (ي): «نقتضي».

(٦) في (ر)، ونسخة بدل من (ش): «بدوام» مكان «عن دوام».

(٧) فرائد الأصول ٣: ١٥٣.

(٨) في (ي): «هو ما» غير موجودة.

له أدنى مسكة، بل يستلزم إنكار ضروريات الدين.

ومن عجيب الأمر ما توهمه من أنّ استصحاب الموت عند الشك في الحياة، حيث احتمل، إنّما هو لقضاء العادة[١] بأنّ الميت لا يحيى، أفلا يرى أنّه يستصحب الحياة عند الشك في الموت، مع عدم قضاء العادة بأنّ الحي لا يموت، بل يستحيل أن يبقى حيوان حياً، ومع ذلك لم يتأمل ذو مسكة في استصحاب الحياة ما لم يعلم بطرو الموت، فليس الحكم بالبقاء إلّا لعدم الاعتداد باحتمال الرافع.

ومنه يظهر الحال في ساير ما ذكره من الأمثلة، فإنّ الحكم بالبقاء في شيء منها ليس لقيام[٢] دليل على الدوام، ويكفى فيه كون الثابت ممّا إذا ثبت قام[٣]، ولا يزول إلّا بمزيل، نعم لا يكفي مجرد الثبوت، كما في مسألة المتيمم.

فتبيّن أنّ ملخص ما أطال حصر المناط في الأدلة، وأنّ الحكم لا سبيل إليه إلّا الدليل لا ما يتوهم من التفصيل في الركون إلى الاستصحاب بين الحكم الثابت بالإجماع وغيره.

نقل كلام للشيخ

وبالتأمل في ما حققناه[٤] يظهر ما في ما أفاده الأستاذ تدّ[٥]، قال: «قد نسب جماعة إلى الغزالي القول بحجية الاستصحاب وإنكارها[٦] في استصحاب حال الإجماع، وظاهر ذلك كونه مفصلاً في المسألة.

---

(١) في (ر): «به» بعد «العادة».

(٢) في (ي): «بقيام».

(٣) في (ع)، و(س)، و(ر)، و(ش)، و(ي)، و(ك): «دام» مكان «قام».

(٤) في (ع)، و(ر)، و(ي)، و(ك): «حققنا».

(٥) العبارة في (ع)، و(ر)، و(ش)، و(ي)، و(ك): «الأستاد العلامة أعلى الله في الفردوس مقامه».

(٦) في (ي): «وأنكر».

وقد ذكر في النهاية مسألة الاستصحاب، ونسب إلى جماعة منهم الغزالي حجيته[١]، ثم أطال الكلام في أدلة النافين والمثبتين، ثم ذكر عنواناً آخر لاستصحاب حال الإجماع، ومثّل له بالمتيمم إذا[٢] رأى الماء في أثناء الصلاة، وبالخارج من غير السبيلين من المتطهر، ونسب إلى الأكثر، ومنهم الغزالي عدم حجيته[٣]»[٤] انتهى.

فإنّك قد عرفت أنّ استصحاب حال الإجماع ممّا لم يذهب إلى حجيته من يعتدّ بمقالته، وأنّه اصطلاح من أهل الفن، فالذي[٥] يثبته إنّما هو استصحاب حكم النص، والذي ينكره إنّما هو استصحاب حال الإجماع المعبر عنه باستصحاب حال الشرع، واستصحاب الحال أيضاً، كما بيّناه[٦] في أول المبحث.

وإلى هذا ينظر ما أفاده آية الله تدّظّل، فإنّ ذكر عنوان آخر لاستصحاب حال الإجماع لا معنى له إلّا ما حققناه[٧]، كما أن نسبته الإنكار إلى الأكثر -أيضاً- لا تتم إلّا على ما شيّدنا[٨].

و[٩] للأستاد[١٠] في هذا المقام كلام[١١] في غاية المتانة ونهاية[١٢] الجودة، يوافق ما

---

(١) انظر: نهاية الوصول إلى علم الأصول ٤: ٣٦٣.

(٢) في (ي): «و» قبل «إذا».

(٣) انظر: نهاية الوصول إلى علم الأصول ٤: ٣٨٥.

(٤) فرائد الأصول ٣: ١٤٩.

(٥) في (ي)، و(ك): «الذي».

(٦) في (ع): «بيّنا».

(٧) في (ع)، و(ر)، و(ش)، و(ي)، و(ك): «حققنا».

(٨) في (ش)، و(ي): «شيدناه».

(٩) في (ي): «و» غير موجودة.

(١٠) في (ر): «تدّظّل».

(١١) في (ك): «الكلام» مكان «المقام كلام».

(١٢) في (س): «المتانة ونهاية» غير موجودة.

حققناه[١]، ويشيّد ما اخترناه، نذكر[٢] هنا تيمناً وتبركاً[٣]، قال -بعدما تقدم-: «إلّا أنّ الذي يظهر بالتدبر في كلامه المحكي في النهاية: هو إنكار الاستصحاب المتنازع فيه رأساً، وإن ثبت المستصحب بغير الإجماع من الأدلة المختصة دلالتها بالحال الأول المعلوم انتفاؤها في الحال الثاني، وقد يعبر عن جميع ذلك باستصحاب حال الإجماع، كما ستعرف في كلام الشهيد تدثُّل[٤]، وإنّما المسلم عنده استصحاب عموم النصّ أو إطلاقه[٥]، وتخصيص عنوان ما أنكره باستصحاب حال الإجماع وإن صّرح في أثناء كلامه بإلحاق غيره ممّا يشبه في اختصاص مدلوله بالحال الأولى به في منع جريان الاستصحاب[٦] في ما ثبت.

في ما أفاده الشهيدان

قال في الذكرى -بعد تقسيم حكم العقل الغير المتوقف على الخطاب على خمسة أقسام: ما يستقل به العقل كحسن العدل، والتمسك بأصل البراءة، وعدم الدليل دليل العدم، والأخذ بالأقل عند فقد دليل على الأكثر-:

الخامس: أصالة بقاء ما كان، ويسمى[٧] استصحاب حال الشرع وحال الإجماع في محل الخلاف، مثاله المتيمم ... إلى آخره، واختلف الأصحاب في حجيته، وهو مقرر في الأصول،[٨] انتهى.

---

(١) في (ع): من «الأستاذ» إلى «ما حققناه» غير موجودة، وفي (ر): «حققنا».

(٢) كذا في (م)، وفي (ع)، و(س)، و(ر)، و(ش)، و(ي)، و(ك): «نذكره».

(٣) في (ع)، و(ر)، و(ش)، و(ك): «وتبركا» غير موجودة.

(٤) في المصدر، و(ش): «رحمه الله»، وفي (ع)، و(ر): «تدثُّل» غير موجودة.

(٥) في المصدر، و(ش): «الخارج عن محل النزاع ، بل عن حقيقة الاستصحاب حقيقة، فمنشأ نسبة التفصيل إطلاق الغزالي الاستصحاب على استصحاب عموم النص أو إطلاقه» بعد «وإطلاقه».

(٦) في (ر): «الاستصحاب» غير موجودة.

(٧) في (ر): «فيسمى».

(٨) ذكرى الشيعة في أحكام الشريعة ١ : ٥٣

ونحوه ما حكي عن الشهيد الثاني، في مسألة أنّ الخارج من غير السبيلين ناقض أم لا؟ وفي مسألة المتيمم[١]... إلى آخره، وصاحب الحدائق في الدرر النجفية[٢]، بل استظهر هذا من كل من مثّل لمحل النزاع بمسألة المتيمم كالمعتبر[٣] والمعالم[٤] وغيرهما»[٥].

وتبيّن ممّا حققناه[٦] أنّ التمثيل[٧] لاستصحاب حال الإجماع بالخارج من غير السبيلين غلط، فمقتضى ما اختاره الغزالي تبعاً للمحققين[٨] القول[٩] بالاستصحاب في المثال، حيث إنّه خارج عن استصحاب حال الإجماع.

فظهر ما في ما أفاده الأستاذ تدّ، حيث قال: «والعجب من شارح المختصر حيث إنّه نسب القول بحجية الاستصحاب إلى جماعة منهم الغزالي، ثم قال: ولا فرق عند من يرى صحة الاستدلال به بين أنّ يكون[١٠] الثابت به نفياً أصلياً، كما يقال في ما اختلف كونه نصاباً: أنّ[١١] الزكاة[١٢] لم تكن واجبة عليه، والأصل البقاء[١٣]، أو

---

(١) انظر: تمهيد القواعد: ٢٧١.

(٢) انظر: الدرر النجفية من الملتقطات اليوسفية ١: ٢١٧.

(٣) انظر: المعتبر في شرح المختصر ١: ٣٢.

(٤) في (م): «المعتم» وما أثبتناه -المعالم- عن المصدر، و(ع)، و(ر)، و(ش)، و(ي)، و(ك)... ولمعرفة رأي الشيخ جمال الدين تدّ انظر معالم الدين وملاذ المجتهدين: ٢٣١.

(٥) فرائد الأصول ٣: ١٤٩، وفي (ش): «انتهى» بعد «وغيرهما».

(٦) في (ع)، و(س)، و(ر)، و(ش)، و(ي)، و(ك): «حققنا».

(٧) في (ي): «التمسك» مكان «التمثيل».

(٨) في (ر)، و(ش): «للمحقق».

(٩) في (ي): «بالقول».

(١٠) في (ر): «يكون» غير موجودة.

(١١) في (س): «نصاً بأنّ»، وفي (ي): «بأنّ» مكان «أنّ».

(١٢) في المصدر: «أن الزكاة» غير موجودة.

(١٣) في المصدر: «بقاؤه».

حكماً شرعياً مثل قول الشافعي[١] في الخارج من غير السبيلين: أنّه كان قبل خروج الخارج منه[٢] متطهراً، والأصل البقاء حتى ثبت معارض، والأصل عدمه[٣]، انتهى.

ولا يخفى أنّ المثال الثاني ممّا نسب إلى الغزالي إنكار الاستصحاب فيه، كما عرفت من[٤] النهاية ومن عبارة الغزالي[٥] المحكية عنه[٦] فيها»[٧] انتهى.

فإنّ ما حققه الشارح الفاضل في غاية المتانة، وإنّ[٨] التمثيل غلط، وإنكار استصحاب حال الإجماع لا يتفرع عليه إنكاره في المثال، والى كونه من قبيل الشك في الرافع اشار بقوله: «حتى يثبت معارض، فافهم».

وفي المقام كلمات وأقوال بيّنة الوهن، والوقت أشرف من أن يضيع في التعرض لها[٩].

فتبيّن بحول الله وقوته[١٠] أنّ الاستصحاب بمعنى التعويل على الحال السابقة لم[١١] يعرف القائل به، وأنّ إجماع أصحابنا، بل كل من يعرف منه العلم على خلافه، بخلاف الاستصحاب بمعنى الأخذ بالاقتضاء عند الشك في المانع، فإنّه لم يتأمل أحد في الركون إليه و[١٢] العمل به، وأنّ المثبت إنّما يثبته والمنكر إنّما ينكره بالمعنى

---

(١) في المصدر: «الشافعية».

(٢) في المصدر: «منه» غير موجودة.

(٣) انظر: شرح العضد على مختصر المنتهى الأصولي: ٣٦٧.

(٤) في (ي): «في».

(٥) في النسخة المعتمدة من المصدر: «عبارته»، وما موجود في المتن عن نسخة بدل منها.

(٦) في النسخة المعتمدة من المصدر: «عنه» غير موجودة، وما مثبت في المتن عن نسخة بدل منها.

(٧) فرائد الأصول ٣: ١٥٤.

(٨) في (ي)، و(ك): «فإنّ».

(٩) في (س): من «والوقت» إلى «لها» غير موجودة.

(١٠) في (ع)، و(س): «وقوته» غير موجودة، وفي (ر)، و(ش)، و(ي)، و(ك): «تعالى» مكان «قوته».

(١١) في (س)، و(ي): «و» قبل «لم».

(١٢) في (ي)، و(ك): «و» غير موجودة.

الأول، ويدل على اعتباره كل ما دلّ على حجية الاستصحاب.

ولا دلالة لشيء منها على اعتباره بالمعنى الأول:

منها: ما تقدم من توقف استنباط الأحكام عليه من وجوه، فإنّ أصالة الحقيقة والإطلاق والعموم وعدم المعارض والنسخ ليس إلّا هذا الأصل.

أمّا الإطلاق، فلأنّ[1] التقييد إن كان تحديدا للموضوع فلا تجوّز في اللفظ، وإنّما زيد على ما استفيد من المطلق ما يستفاد منه مدخلية شيء آخر في تحقق الموضوع أو تمامية المقتضي، فالتشبث بالإطلاق -قبل العثور على التقييد- إنّما هو ركون إلى مقتضى الوضع المقابل للحمل، فإنّ كون الشيء[2] موضوعاً للحكم يقتضي أن لا يكون لشيء آخر دخل[3] فيه، فقولك: أعتق رقبة مؤمنة بعد قولك: اعتق رقبة [4]، اعتبار جهة في الموضوع كان منفياً بما يقتضيه، كون الرقبة موضوعاً في القضية، لا أنّ النهي[5] كان مستفاداً من لفظ الرقبة، بمقتضى الوضع بالضرورة، بل وضع اللفظ للدلالة على عدم مدخلية شيء في تعلق الحكم بمعناه مستحيل، لاستلزامه تقدم الشيء على نفسه.

وهذا في نفي الشرطية والمانعية أظهر، فأنّهما قيدان للنسبة، وكما أنّ تقييد المحمول ليس تصرفاً في الموضوع بالضرورة، فكذا تقييد[6] النسبة الحكمية.

---

(١) في (ش): «فأنّ».

(٢) في (ع)، و(س)، و(ر)، و(ك): «شيء».

(٣) في (ش): «مدخلية».

(٤) في (م): مجموعة كلمات غير بيّنة، وذلك لأنّهن ملحقات في الحاشية بقلم دقيق، وما وضعناه -مؤمنة بعد قولك اعتق رقبة- عن (ع)، و(ر)، و(ش)، و(ي)، و(ك).

(٥) في (ع)، و(ر)، و(ش)، و(ي)، و(ك): «النفي»

(٦) في (ي): «تفسير» مكان «تقييد».

في أنّ الإطلاق والتقييد جهتان تلحقان المفردات في مرحلة التركيب

وبالجملة، فالإطلاق والتقييد جهتان تلحقان المفردات في مرحلة التركيب، ولا يعقل اختلاف حال الوضع باختلافهما.

وبما حققناه[١] ظهر السّر في نفي شرائط الموضوع بالإطلاق دون شرايط الحكم في كثير من المقامات، فإنّ شرايط[٢] الحكم لا سبيل إلى العلم بعدمه، إلاّ السكوت[٣] في معرض البيان وما يشبهه.

وأمّا إطلاق الموضوع فيكفي فيه الحمل، نعم يمكن الإهمال في هذه المرحلة أيضاً، ومرجعه إلى عدم كون المذكور في القضية موضوعاً للحكم، بل إنّما هو[٤] بعض جهاته، ومن هنا اختلف[٥] الأصل في المقامين، فالبيان موافق للأصل بالنسبة إلى الموضوع، كما أنّ الإهمال بالنسبة إلى الشرايط كذلك.

نعم، لا يعتد باحتمال المنع والمانع مطلقاً بعد إحراز الموضوع والمقتضي والشرط، وليس هذا إلّا تعويلاً على هذا الأصل، وهو معنى استصحاب الإطلاق.

و[٦] هذا مجمل الكلام في أنّ الإطلاق ليس إلاّ التعويل على الاقتضاء، وعدم الاعتناء باحتمال المانع.

ومن هنا يتضح الحال في العموم، فإنّ التخصيص لا يخلو من أن يكون تحديدا للموضوع أو للمقتضي أو اعتباراً للشرط أو بياناً للمانع.

---

(١) في (ع)، و(ر)، و(ش)، و(ي)، و(ك): «حققنا».

(٢) في (ر)، و(ش)، و(ك): «شرط».

(٣) في (ي): «السلوك».

(٤) في (ك): «هو» غير موجودة.

(٥) في نسخة بدل من (ش): «اختلاف».

(٦) في (ر)، و(ش)، و(ي): «و» غير موجودة.

وليس من أدوات العموم ما وضع لنفي مدخلية شيء في مرحلة من تلك المراحل، إلّا ترى أنّ كلمة (كلّ) مع أنّه أصرح أدوات العموم، لا تزيد على ما في ما أضيفت إليه؛ ضرورة تقيد المضاف بالمضاف إليه، مع أنّها لا معنى لها، وإنّما هي متعرضة[١] لبيان كيفية التعلق[٢]، فإنّ الكلية أي[٣] الاستغراق حالة في المركب، والكلي[٤] بالنسبة إلى الأجزاء والجزئيات أي نحو من اللحاظ في[٥] القضية فهو من المعاني الحرفية، فمعناه[٦] في غيره سواء كان موضوعاً أو محمولاً أو غيرهما.

فقولك: كُل السمك، ليس فيه إلّا معنى السمك، وليس لكلمة[٧] (كُل) معنى آخر، وإنّما هو يكشف عن أنّ الحكم عليه بالأكل تعلق به بهذه الكيفية، فإنّ الحكم المتعلق بالشيء على أنحاء، فاشتراء بعض الدار حقيقة اشتراء للدار[٨]، فإنّ الشراء متعلق بها حقيقة، وليس قولك: بعضها، قرينة على التجوّز، والفرق بين البدل وقرينة[٩] المجاز واضح.

وتوهم أنّ الأصابع في قوله تعالى: ﴿يَجْعَلُونَ أَصابِعَهُمْ فِي آذانِهِمْ﴾ مجاز أريد بها الأنامل فاسد، ناشٍ عن الغفلة عمّا حققناه[١٠]، فمن ضرب على رأس زيد، ضرب زيدا حقيقة، وكذا من قرأ شيئا من القرآن، وهذا لا ينافي ظهور الإطلاق في بعض

---

(١) في (ك): «معرضة».

(٢) في (ش): «التعرض» وفي نسخة بدل منها «التعلق».

(٣) في (ش): «أو» وفي نسخة بدل منها «أي»، وفي (ي): «في» قبل «أي».

(٤) في (ك): «والكلي» غير موجودة.

(٥) في (ع)، و(ر): «و» مكان «في».

(٦) في (ع)، و(ر): «معناه».

(٧) في (ر): «بكلمة».

(٨) في (ر)، و(ك): «الدار».

(٩) في (ع): «والقرينة».

(١٠) في (ع)، و(س)، و(ر)، و(ش)، و(ي)، و(ك): «حققنا».

المقامات في الاستيعاب[١]، كغسل الوجه واليدين ومسح[٢] الرأس والرجلين في الآية الشريفة، ولهذا توقف تخصيص البعض بالمسح على إدخال كلمة (الباء) [٣] الدالة على الإلصاق[٤]، على ما أفاده[٥] الصادق عليه السلام[٦] لزرارة، في رواية طويلة كشفنا السرّ عنها في مباحث الظن[٧].

في أنّ دوران العموم سور للقضية

ومنه يظهر الحال في الدخول على المحمول وغيره من المتعلقات، كما يظهر حال غيرها من أدوات العموم، وكذا الحال في دخولها على الكلي، ففي قولك: أكرم كلّ العلماء، ليس المفعول إلّا مدخول[٨] (كلّ) وكلمة (كلّ) إنّما هي لبيان كيفية التعلق وإخراج القضية من الإطلاق إلى ما هو أظهر، فالعموم السرياني يتبدل بالاستغراقي[٩] الذي يفترق عنه بالتعرض لإلغاء خصوصيات الأفراد الذي هو عبارة أخرى عن عموم الحكم لها، باعتبار كون الموضوع نفس الطبيعة السارية[١٠].

فظهر أنّ أدوات العموم إنّما هي سور للقضية، لا تأسيس لمعنى[١١] جديد.

---

(١) في (ي): «الاستيناف».

(٢) في (ك): «ومس».

(٣) في (س)، و(ش): «باء».

(٤) في (ك): «الإتصاق».

(٥) العبارة في (ي): «على الاتصاف على ما أراده».

(٦) العبارة في (س): «مولانا الصادق أرواحنا له الفداء»، وفي (ر): «عليه السلام» غير موجودة.

(٧) انظر: الجزء الأول من كتابنا هذا في عنوان (الاستدلال بالسنة) ص٣٥٥.

(٨) في (س): «كلمة» بعد «مدخول».

(٩) في (ش): «بالاستغراق».

(١٠) في (ر): «الشاملة» قبل «السارية».

(١١) في (ر): «بمعنى» مكان «لمعنى».

نعم، قد يدفع المانع فيتوهم من لا خبرة له أنّها أفادت[١] معنى جديداً، فإنّ الحكم الإيجابي قد يمنع من العموم بحسب الإطلاق، كقولك: رأيت العالم، وتصدق على الفقير، فإنّهما ظاهران ظهوراً إطلاقياً في الجزئية، ودخول كلمة (كلّ) يدفع هذا الانصراف، ولا يجوز في قولك: رأيت[٢] العالم، جميع أفراده، وتصدق على الفقير، أي[٣] فرداً فرداً على سبيل الاستغراق.

هذا حال العموم بالنسبة إلى الموضوع والمقتضي.

وأمّا بالنسبة إلى الشرايط والموانع فالأمر أظهر؛ ضرورة أنّ قولك: إن كانوا عدولاً، أو إلا[٤] أن[٥] يفسقوا، بعد قولك: أكرم العلماء، ليس فيه ما ينافيه، إلّا إذا كان في مقام البيان، وإلّا فعموم الإحراق لجميع أفراد النار لا ينافي الاشتراط بالوصول والاستعداد ومنع الرطوبة.

فظهر أنّ العموم والإطلاق صفتان في المعنى الإفرادي في مقام التركيب لا للفظ[٦]، والكاشف عنه من حيث الموضوع قد يكون ظهور الحمل[٧] في هذا النحو من التعلق، وقد يعلم به من الخارج، فإنّ اقتضاء الكذب للقبح[٨] لا قصور[٩] فيه،

---

(١) في (ر): «أفادت» غير موجودة.

(٢) في (م): «كايت»، وما وضعناه -رأيت- عن (ع)، و(ي)، و(ك): «رأيت» وكذلك في (ر) وهي فيها مكررة.

(٣) في (ع)، و(س)، و(ر)، و(ش)، و(ي): «أي» غير موجودة.

(٤) في (س): «إلى» مكان «إلا».

(٥) في (ش): «إن إلا» وما في المتن موجود في نسخة بدل منها.

(٦) في (ش): «لفظ».

(٧) في (ي): «الجمل».

(٨) في (ر): «الكذب للقبح» غير موجودة، وفي (ش): «للقبح» غير موجودة.

(٩) في (س): «تصور».

ولا يختص به بعض الأفراد، وهذا أمر[١] معلوم من غير لفظ، وليس[٢] ممّا يخفى على الفقيه بالنسبة إلى أكثر الأحكام، ولا يناسب المقام التعرض لها[٣].

في ظهور سرّ اتحاد عدم التخصيص مع استصحاب العموم

ومن هنا اتضح[٤] السّر في الاستناد إلى العمومات عند الشك في مصداق المخصص، إذا كان التخصيص على سبيل المنع، فإنّ العموم ليس دلالة لفظية كي يختص بها نفي احتمال التخصيص، فإنّ الشك في اندارج المورد في أحد العنوانين لا يدفعه شمول الحكم لأحدهما.

ومنه يظهر سرّ اتحاد أصالة عدم التخصيص مع استصحاب العموم، فإنّها على ما قرّرنا أصل واحد، كما أنّه اندفع الإشكال في أنّ المستصحب إن كان هو الشمول الواقعي فهو إنّما يتم في الشك في النسخ، وإن كان هو الشمول اللفظي فلا مجال للشك فيه، حيث إنّه أمر وجداني، كما أنّه ظهر سرّ ما[٥] أفاده المحقق[٦] من أنّ الاستصحاب عبارة عن الأخذ بمقتضى عقد النكاح عند الشك في وقوع الطلاق، وأنّه عمل بالعموم، فإنّ العقد ليس من الأدلة، ولا معنى لدلالته على عدم تأثير خلية وبرية في الطلاق على ما عرفت.

وأمّا أصالة الحقيقة فلأنّ الكلام يدل على المراد دلالة إنيّة، فإنّ العلم بأنّ صدوره عن المتكلم إنّما هو للإفادة على حسب ما يصلح له اللفظ بحسب القرينة أو[٧] الوضع

---

(١) في (ع): «أمر» غير موجودة.

(٢) في (ك): كلمة غير واضحة بسبب تداخل الحروف مكان «ليس».

(٣) في (ي)، و(ك): «بها».

(٤) في (ع): «ظهر» مكان «اتضح».

(٥) في (س): «فيما» بعد «ما».

(٦) في (ع)، و(س)، و(ر)، و(ش)، و(ي)، و(ك): «قدّس سرّه».

(٧) في (ر): «إذ» مكان «أو».

يستلزم العلم بإرادة ما يطابقه، ففيه مرحلتان و[١] مرتبتان[٢]: حضور المعنى في ذهن السامع، والتصديق بإرادة المتكلم الإفادة بالنسبة إليه.

أمّا الأولى فالمقتضي له الوضع، والشرط العلم بالوضع، والمانع القرينة المعاندة.

وفي الثانية المقتضي كونه في مقام الإفادة، والشرط علمه بالوضع، والمانع[٣] إمّا التعمد في إخفاء القرينة مع إرادة خلاف ما يظهر من اللفظ أو غفلته أو خطأه، كما أنّ المانع من فهم المخاطب[٤] إمّا خطؤه أو غفلته أو[٥] اختفاء القرينة عليه.

ولا بُدّ من العلم بالمقتضي في المرحلتين، والشرط والمانع تدفع بالأصول، فالذي يعوّل فيه على الأصل إنّما هو عدم المانع.

نعم، إذا كان شيء من المقتضي والشرط يتجه لأصالة عدم المانع في مقام آخر جاز إحرازه بالأصل كما يحرز الطهارة عن الحدث، مع أنّه شرط، والزوجية مع أنّها موضوع ومقتض لحلّ[٦] الوطي بأصالة عدم المانع عن الوضوء المحقق، والعقد المعلوم تحققه.

وكيف كان، فالمعوّل إنّما هو هذا الأصل، فظهر أنّ اللفظ لو خلي وطبعه يفيد العلم إفادة ضرورية، فإنّه من القضايا التي قياساتها معها، وتبيّن فساد ما اشتهر من أنّه لو خلي وطبعه أفاد الظن، وأنّ[٧] كون اعتبار أصالة الحقيقة من باب الغلبة من الأغلاط.

---

(١) في (ع)، و(س)، و(ر)، و(ش)، و(ي): «و» غير موجودة.

(٢) في (ك): «مرتبان» مكان «ومرتبتان».

(٣) في (ك) يوجد خرم من «القرينة» إلى «والمانع».

(٤) في (ر) من «مع» إلى «المخاطب» غير موجودة.

(٥) في (س): يوجد خرم من «خطؤه» إلى «أو».

(٦) في (ع): «لحلية».

(٧) في (ر): «فأنّ».

كما ظهر اتحاد[١] أصالة عدم القرينة مع أصالة الحقيقة، كما أنّ الدلالة ليس إلّا الكشف عن المراد في مقام الإفادة التي تتوقف على الكلام، فإنّ الإيجاب للخطور ليس دلالة، فإنّه ليس علماً، والتصور إنّما يكون علماً إذا كان معرفة لا مجرد الخطور[٢]، كما يتوهم.

ولا معنى لمعرفة شيء باللفظ، وهذا معنى تبعية الدلالة للإرادة والسرّ في أخذ الاستعمال في تعريف الحقيقة والمجاز، فإنّ[٣] إرادة إفادة حكمين من قبيل استعمال اللفظ في المعنيين، كتعميم كل شيء ظاهر[٤] أو حلال إلى الشبهة الحكمية والموضوعية وعدم تحقق التناقض في أجزاء الكلام الواحد.

ومعنى أنّ[٥] للمتكلم[٦] ما دام متشاغلا بالكلام له[٧] أن يلحق به ما شاء من اللواحق، وأنّ الألفاظ المفردة ليست موضوعة للمعاني، بل إنّما الوضع للتركيب، فإنّ الوضع إنّما هو لما يحصل من الكلام، وهو حكم واحد وإن توقف على آلات لا تحصى.

وتبيّن -أيضاً- أنّ التفصيل بين الشك في قدح العارض وعروض القادح في المقام كتوهم أنّ للألفاظ خصوصية في جريان هذه الأصول، وأنّه تعبد عقلائي للانسداد الأغلبي، وأنّها أصول مثبتة ناشٍ عن قلة التأمل أو عدم البضاعة.

أمّا التفصيل فقد يؤيد[٨] بتوقف جماعة في الضمير الراجع إلى بعض أفراد العام،

---

(١) في (س): «والحال» مكان «اتحاد».

(٢) في (ي) يوجد خرم من «ليس دلالة» إلى «الخطور».

(٣) في (ع)، و(ر)، و(ش)، و(ي)، و(ك): «وأنّ».

(٤) كذا في (م)، و(ع)، وفي (ر)، و(ش)، و(ك): «طاهر».

(٥) العبارة في (ر): «معنى وأنّ».

(٦) في (س): «المتكلم».

(٧) في (ر)، و(ش)، و(ي)، و(ك): «له» غير موجودة.

(٨) في (ك): «يريد».

والاستثناء الواقع عقيب الجمل، والمجاز المشهور، والأمر الواقع عقيب توهم الحظر[١]، مع أنّ الوجه في الأولين العلم الاجمالي يصرف[٢] ظاهر غير معين.

وفي الثالث مساواة الشهرة للوضع في إحداث العلقة بين اللفظ والمعنى، فإنّها في أول مراتبها مرجوحة بالنسبة إلى الوضع[٣]، وبالاشتداد تساويه ثم يترجح[٤] عليه إلى أنّ يهدم[٥] أساسه، ويزيل أثره، فلا محالة في بعض المراتب يؤثر الإجمال؛ ضرورة استحالة الطفرة.

وفي الرابع أنّ[٦] الأمر حقيقة في الجامع بين جميع موارد استعماله لا في خصوص الوجوب، وكون مفاده التكليف أو نفيه أو الوضع كالحجية والطهارة والصحة وغيرها إنّما هو من السوق وخصوصية المورد، والجامع هو البعث على الفعل إمّا برفع المانع كما في الإباحة والتعجيز[٧]، وإمّا بإحداث المقتضي، كما في الحجية والتكليف[٨] والأمر بالغسل المفيد[٩] للنجاسة.

ولتوضيح[١٠] الحال في هذا مقام آخر.

---

(١) في (ي): «الحصر».

(٢) في (ك): «بصرف».

(٣) في (ش): «اللفظ»، وما في المتن موجود في نسخة بدل منها.

(٤) في (ر): «ترجح».

(٥) في (ك): «ينهدم».

(٦) في (ع): «أنّ» غير موجودة.

(٧) في (ر)، و(ش): «التخيير»، وفي (ر): توجد احالة على الحاشية، وفيها كلمة غير بيّنة مع إشارة إلى أنّها عن نسخة بدل.

(٨) في (ر): «والتكليف» غير موجودة.

(٩) في (ي)، و(ك): «المقيد».

(١٠) في (ر): «يوضح».

في أنّ جريان الأصول في الألفاظ من باب الأخذ بالمقتضي

وأمّا توهم أنّ للالفاظ[١] خصوصية بجريان[٢] الأصول، فيدفعه ما تقدم من أنّ المناط شيء واحد، وهو الأخذ بالمقتضي عند احتمال المانع، ولا معنى لمدخلية المورد في جريان الأصل؛ فإنّ القاعدة لا يعقل أن تختلف باختلاف الموارد؛ ضرورة أنّ الخصوصية الشخصية لا تغير الماهية الكلية، وقصور الضابط عن الجريان في المورد ينافي كونه[٣] ضابطاً، وليس هذا حكماً تعبدياً لا يعلم مناطه كي يجب الاقتصار على مورد اليقين، بل من المعلوم عدم جريانه إلّا في خصوص دفع[٤] الموانع.

وهذا ممّا لا يختلف فيه الحال عند العقلاء بالنسبة إلى الألفاظ وغيرها -على ما سيتضح إن شاء الله تعالى[٥]- مع أنّ هذه ليست أصولاً متباينة، بل إنّما الاختلاف باختلاف المورد، ولا جامع لها إلّا ما ذكرنا، مع أنّ العاقل من حيث هو[٦] كذلك إنّما يعمل بما يعلم[٧] تحقّقه، ولا معنى لجعل العقلاء وإنشائهم ضابطاً للعمل، والذي دلّ عليه الدليل إنّما هو ما ذكرنا[٨] من غير فرق بين الموارد لاتحاد المناط، مع أنّ المعلوم إحراز الدلالة بالأصول اللفظية، وصيرورتها أدلة ظاهرية بها.

وهذا لا يمكن إلّا بصلوح الأصول في أنفسها لذلك، ولا يعقل أن يكون هذا معاملة معهم[٩] من غير أن يصير الدليل دليلاً.

---

(١) في (ي): «الألفاظ».

(٢) في (ع)، و(ر)، و(ش)، و(ك): «لجريان».

(٣) في (ش): «بكونه».

(٤) في (ر): «رفع».

(٥) في (ي): «تعالى» غير موجودة.

(٦) في (ك): «هو» غير موجودة.

(٧) في (ي): «يعمل» مكان «يعلم».

(٨) في (ر): «ذكرناه».

(٩) في (ش): «منهم».

إن قلت: إنّ هذا إبطال لدليلية الأدلة الاجتهادية، فإنّ المناط والمعول إنّما هو الأصل الجاري فيها وفي نفس الأحكام على نسق واحد، فما معنى كونها أدلة مثبتة للواقع كاشفة عنها حاكمة أو واردة على الأصول العملية؟ وما الفرق بين الأصل العملي والدليل الاجتهادي؟

قلت: لا إشكال في أنّ الإثبات إنّما هو[١] إفادة العلم، وإنّما[٢] تدور الواسطية[٣] في الإثبات مدار علقة العلية والمعلولية بين الوسط والنتيجة، وهذا مما[٤] لا يقبل الجعل إثباتاً ونفياً، فغير العلة لا معنى لجعله علة[٥] إلّا إذا كانت العلية من الأحكام الوضعية كالجماع للجنابة، والحدث لنقض الطهارة وغيرهما.

وهذا غير ما نحن فيه، فإنّ المقصود أنّ الوسطية[٦] في الإثبات بالنسبة إلى غير الواسطة في الثبوت والمعلول أو أحد المعلولين لعلّة مستحيلة، وإن كانت العلية والمعلولية قابلتين للجعل في الجملة، وكذا نفي الوسطية في الإثبات عمّا هو وسط في نفسه باعتبار الاشتمال على العلقة، فحقيقة جعل الشيء وسطاً ترتيب آثار الوسط عليه في ظاهر الحال أي ما لم ينكشف الواقع، فالدليل الدال على الاعتبار فقاهي لا محالة[٧] وإن كان نفس الدليل اجتهادياً، فحيث تبينّ أنّ دليلية الدليل ربما تكون بأصل تعبدي، فكذا قد تكون بأصل عقلي، بل التحقيق أنّ كلاً من الصدور ووجهه والدلالة تثبت عند الحيرة بأصل عقلي، ولا تعبّد في شيء من هذه المراحل.

---

(١) في (ي): «هو» غير موجودة.

(٢) في (ك): «وإمّا».

(٣) في (ع)، و(ش)، و(ي)، و(ك): «الوسطية».

(٤) في (ي): «مما» غير موجودة.

(٥) في (ك): «علة» غير موجودة، وفي (ي): «علية».

(٦) في (ر): «الواسطة».

(٧) في (ي): «محال».

وكيف كان، فالدليل إنّما هو المفيد للعلم، وغيره ليس دليلا لعدم انكشاف الواقع به[١] وبقاء الجهل بعد قيامه، فدليليته إنّما هي بالأصل، فمعنى كون الدليل ناظراً إلى الواقع كاشفاً عنه[٢] إنّما[٣] كونه كذلك بالذات، أي[٤] لو خلي وطبعه، ومع خفاء الجهات لا معول إلّا الأصول، بمعنى أنّ التعويل على المقتضي إنّما هو بالأصول.

وهذا معنى انكشاف الأحكام بشرط[٥] الجهل، مع أنهّما متنافيان، فالجاهل ما دام جاهلاً قد ينكشف له الواقع انكشافاً أصلياً، وقد يأخذ الوظيفة الصرفة كالتخيير، وقد يأخذ بما هو أمر بين الأمرين كالاستصحاب الجاري في غير الدلالة.

ومن هنا انكشف السرّ عن سرّ[٦] تقديم الأدلة الاجتهادية على الأصول، فإنّ المرجع إلى تقديم الأصل الجاري في الأدلة على الأصل الجاري في المدلول تحكيماً، كما هو مطرد في كل أصل سببي، ولتوضيح[٧] الحال مقام آخر.

فتحصل أنّه لا منافاة بين كون شيء دليلاً اجتهادياً كاشفاً عن الواقع مثبتاً له، وبين كون المنشأ والمناط في الدليلية جريان الأصل فيه، حتى أنّه هو المعول في الحقيقة، بل قد عرفت ممّا حققناه أنّ الكلام لو خلي وطبعه أفاد العلم إفادة ضرورية، والدليلية إنّما هي بالأصول.

اللهم إلّا أن تكون الدلالة خفية لدقة الموازين العرفية، كما هو الواقع في ما

---

(١) في (ر): «به» غير موجودة.

(٢) في (ر): «عنه» غير موجودة.

(٣) في (ع)، و(ر)، و(ش)، و(ك): «هو» بعد «إنّما».

(٤) في (ر)، و(ي)، و(ك): «أي» غير موجودة.

(٥) في (ر): «لشرط».

(٦) في (ر): «سّر» غير موجودة.

(٧) في (ر): «وتوضيح».

اختلفوا فيه، وخفي على المهرة[١] الأساطين، فإنّ استفادة المراد -حينئذ- منوط بالأنظار وترتيب المقدمات.

في فساد توهم أنّ الأصول الجارية في الألفاظ مثبتة

وظهر ممّا حققنا[٢] أيضاً فساد ما توهمه من قارب عصرنا من الأصوليين قدّست أسرارهم[٣]، وشاع بين طلبة العصر من[٤] أنّ الأصول الجارية في الألفاظ أصول مثبتة، فإنّ استصحاب عدم المانع لا معنى له إلّا الأخذ بالمقتضي، كما أنّ استصحاب الأثر لا معنى إلّا[٥] عدم الاعتداد باحتمال المانع، فمن جهة[٦] التنافي بين المانع والمقتضي ودوران الأمر بينهما لا ينفك الأخذ بأحدهما عن عدم الاعتداد بالآخر، كما أنّ عدم الاعتداد بأحدهما ليس إلّا الأخذ بالآخر.

وأمّا استصحاب نفس الدلالة فلا مجال لتوهم[٧] كونه مثبتاً، حيث إنّ ذات المستصحب لا يجب أن يكون أمراً شرعياً بالضرورة، والأثر المترتب على الأدلة ليس إلّا ثبوت الحكم الشرعي، والحكم بتنجّز الواقع المدلول عليه بالدليل أو منعه أمر شرعي، بل لا أثر للأصل في موارده إلّا ذلك، فإنّ استصحاب الحكم وجوداً أو عدماً أو موضوعه لا حقيقة له إلّا التنجّز والدفع، ولا واسطة بين الدلالة والتنجّز إثباتاً ومنعاً، فلا وجه لتوهم كون الأصل الموجب له مثبتاً، ولا فرق بين هذا الأصل وساير الأصول.

---

(١) في (س): «المهرة» غير موجودة.

(٢) في (ر)، و(ي): «حقّقناه».

(٣) في (ش)، و(ي)، و(ك): «قدس الله أسرارهم».

(٤) في (ر): «من» غير موجودة.

(٥) في (س): «له» قبل «إلا».

(٦) في (ر): «جهة» غير موجودة.

(٧) في (ر): «يتوهم» مكان «مجال لتوهم».

وبالجملة، فالتنجيز والدفع عين الدلالة الظاهرية التنزيلية، ولا أثر للأصل في جميع الموارد إلّا ذلك، فقولهم: أنّ استصحاب الحكم الشرعي يترتب عليه حكم مماثل للحكم الواقعي لا معنى له إلّا أنّه إن كان تكليفاً ينجّز[١] وإن كان عدمه يدفع تنجّزه[٢].

وقولهم: إنّ استصحاب الموضوع عبارة عن ترتيب أحكامه الشرعيّة عليه، لا حقيقة له إلّا فعلية ما[٣] في الواقع من الأحكام الثابتة له، فافهم[٤].

إن قلت: إنّ ثبوت الحكم في الواقع لموضوعه ليس من الآثار الشرعيّة للدلالة، بخلاف وجوب الإنفاق على الزوجة؛ فإنّه من الآثار الشرعيّة الثابتة للزوجية المحكومة ببقائها باستصحاب الحياة، وجواز الدخول في الصلاة المترتب على الطهارة المحكومة ببقائها[٥] باستصحابها أو استصحاب عدم الحدث، فلا وجه للقياس؛ فإنّ الفرق في غاية الوضوح.

قلت: إنّ الحجية من حيث الدلالة ليست إلّا كالحجية من حيث الصدور أو وجهه، ولا إشكال في ثبوت الأول بالدليل الفقاهي[٦]؛ فإنّ الدليل الدال على اعتبار الخبر الواحد -على ما زعم- أصل يعتبر الجهل في موضوعه، مع أنّ أثر هذا الأصل ليس إلّا ثبوت مفاد الدليل، فالأصل الجاري في الشك في المراد كالأصل الجاري في الشك في الصدور، مع أنّه لم يتوهم أحد[٧] أنّه أصل مثبت، ولو جاز كون الحجية من

---

(١) في (ع)، و(ش): «يتنجّز»، وفي (ي)، و(ك): «منجّزا».

(٢) في (ك): «بتنجّزه».

(٣) في (ر): «ما» غير موجودة.

(٤) في (س): «فافهم» غير موجودة.

(٥) في (ر) يوجد خرم من «باستصحاب» إلى «ببقائها».

(٦) في (ر): «بدليل فقاهي»، وفي (ي): «الفقهائي».

(٧) في (ر): «أحد» غير موجودة.

حيث الصدور التي هي[١] أصل تعبدي مثبتاً، جاز كون الحجية من حيث الدلالة كذلك، مع أنّ التحقيق أنّ شيئاً منهما ليس مثبتاً؛ لما عرفت من أنّ الدليلية حقيقتها الكشف، أي إفادة العلم وجعل الجاهل منزلة العالم[٢].

وترتيب آثار العلم على الجهل تصرف وضعي، لا مانع من صدوره من الشارع، بل لا إشكال في صدوره منه وهو من الوظايف الشرعيّة، فإنّ مرجعه المعذورية إثباتاً[٣] ونفياً، فلا يجب أن يكون ما يترتب على الأصل حكماً تكليفياً، والثبوت في مرحلة الظاهر حكم شرعي، بل قد عرفت أنّ الأصل لا مفاد له في موارده إلّا ذلك، مع أنّ كون الأصل مثبتاً تناقض، حيث إنّ الإثبات عبارة عن الكشف والأصل وظيفة الجاهل، وهذا ما أشارت إليه[٤] الحنفية من أنّ الاستصحاب حجّة في الدفع لا في الاثبات.

والحاصل: أنّ الإثبات ليس ما يتوهم من أنّه ترتب غير اللوازم الشرعيّة، وسيتضح هذا المعنى -إن شاء الله تعالى- وأنّه لم يقل أحد بحجية الأصل المثبت[٥]، ولا يعقل أن يكون أصل من الأصول مثبتاً، من غير فرق بين كونه شرعياً أو عقلياً.

في فساد تقسيم الأصول إلى عملية ولفظية

واتضح ممّا مرّ فساد ما اشتهر من تقسيم الأصل إلى قسمين: عملية[٦] ولفظية[٧]

---

(١) في (ك): «هي» غير موجودة.

(٢) في (ع): «الجهل» فوق «الجاهل»، و«العلم» فوق «العالم» وهما خاليان من أي إشارة أو رمز.

(٣) في (ي): «فيه» قبل «إثباتا».

(٤) في (ر): «إليه» غير موجودة.

(٥) في (ك): «المثبت» غير موجودة.

(٦) في (ش): «علمية».

(٧) في (ي): «ولفظية» غير موجودة.

فكأنّهم زعموا أنّ هذه الأصول علمية[١]، حيث إنها[٢] اعتبرت من باب الكشف، أيّ الظنّ النوعي ببناء[٣] العقلاء، ولهذا لا مانع من كونها مثبتة، أي ترتب غير الآثار الشرعيّة عليها، فالأصل اللفظي إنّما هو لاستكشاف[٤] الواقع، بخلاف البراءة -مثلا- فإنّه وظيفة الجاهل.

وقد عرفت فساده، وأنّه لا معنى للأصل إلّا وظيفة الجاهل[٥]، وأنّ الاستصحاب في نفس الأحكام وموضوعاتها ومبانيها أصل واحد، وإنّما الاختلاف بحسب الموارد، فكونها علمية[٦] لا ينافي كونها عملية، فهو بعينه الأصل العملي الجاري في الحكم، إلّا أنّ المجرى ممّا يفيد العلم، فالتنزيل العملي[٧] صار علماً ظاهرياً، فأثر الأصل تنزيل الجاهل منزلة العالم[٨].

وتوهم أنّ اعتبارها من باب الكشف النوعي ناشٍ عن[٩] قلة التأمل، بل الكشف أثر الأصل باعتبار خصوصية المورد، وهذا الكشف كشف أصلي لا ظني ولا علمي.

نعم، له إضافة إلى النوع من حيث إنّ الدلالة الثابتة بالأصل مقتضى الطبيعة على ما بيّناه، وليس الظنّ مقتضى النوع، ولا معنى للاستناد إلى الانسداد الأغلبي في مقام التفهيم، فإنّه مكابرة للوجدان، مع أنّه لو تم فإنما ينتج حجية الظنّ الشخصي من أي سبب حصل، وهو خلاف الإجماع، والتعبد بالظنّ النوعي تعبد بالجهل، ولا معنى

---

(١) في (ر)، و(ي)، و(ك): «عملية».

(٢) في (ك): «إنّما» بعد «إنّها».

(٣) في (ك): «بناء».

(٤) في (ر): «استكشاف».

(٥) في (ر) يوجد خرم من «وقد» إلى الجاهل».

(٦) في (ر): «عملية».

(٧) في نسخة بدل من (ش): «العلمي».

(٨) في (س) يوجد خرم من «وترتيب آثار» إلى «العالم».

(٩) في (ي): «ناش» غير موجودة، و«من» مكان «عن».

للركون إليه، مع أنّ غلبة استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي حيث لم يحصل منها الظنّ بالمراد لا تصلح مرجحاً، مع أنّ من الواضح أنّ المعتمد إمّا[١] هو الوضع[٢] وإن[٣] لم يكن هناك استعمال في معنى فضلاً عن الغلبة، فلو قطع النظر عمّا يدعى من غلبة الاستعمال أيضاً لم يحمل اللفظ إلّا على المعنى الحقيقي، ولهذا قد يتقدم أصل الحقيقة على المجاز المشهور.

في أنّ الغلبة من حيث هي لا تصلح مرجحا وإنّما هي من أسباب الظهور

والحاصل: أنّ الغلبة من حيث هي كذلك لا تصلح مرجحاً، وإنّما هي من أسباب الظهور، فيجب دوران الأمر مداره من أي سبب كان، لا الاعتماد على نفس السبب، ولا وجه لخصوصية هذا من بين الأسباب.

وظهر ممّا مرّ فساد ما قيل من أنّ تلك الأصول قواعد لفظية مجمع عليها بين العلماء وجميع أهل اللسان في باب الاستفادة، مع أنّها أصول عدمية لا تستلزم القول باعتبار الاستصحاب مطلقاً، إمّا لكونها جمعاً[٤] عليها بالخصوص، وإمّا لرجوعها إلى الشك في الرافع، فإنّ كونها[٥] قواعد لفظية لا معنى له إلّا جريانها في الألفاظ، ولا يعقل اختصاص المورد بالقاعدة، والإجماع على العمل بها عين مطلب المستدل؛ فإنّه إنما استدل به على صحة[٦] القاعدة، فكيف يكون رداً عليه؟! وباب الإفادة ليس ممّا يصلح لتضييق دائرة الضابط.

---

(١) في (س): «إمّا» غير موجودة، وفي (ر)، و(ش)، و(ي)، و(ك): «إنّما» مكان «إمّا».

(٢) في (س): «الأصل» مكان «الوضع».

(٣) في (ي): «من» مكان «إن».

(٤) في (ش)، و(ي)، و(ك): «مجمعا».

(٥) في (ك): «فإن كونها» غير موجودة.

(٦) في (ر): «حجية» مكان «صحة».

وأمّا كون الأصل عدميا فلا معنى له؛ لما عرفت من أنّ الأخذ بعدم الرافع عين الأخذ بمقتضى المقتضي[١]، وليس للعدم دخل في جريان الأصل، بل إنّما المانع يحكم بعدمه، ولا يعتنى باحتمال وجوده؛ فأصل العدم لا يجري إلّا في الرافع[٢]، يعني أنّ الذي قام الدليل على أنّ مقتضى الأصل الحكم بعدمه إنّما هو الرافع[٣]، إلّا ترى أنّ الشرط لم يقل أحد بأنّ الاصل عدمه، مع أنّه أيضاً مسبوق بالعدم الأزلي[٤]، وسيزداد هذا اتضاحاً -إن شاء الله تعالى- فليس عدم كل شيء مطابقاً للأصل، فما شاع من أنّ الأصل في كل شيء العدم من الأغلاط، وكون الوجود مسبوقاً بالعدم[٥] الأزلي معنى[٦]، وكون القاعدة مقتضية للبناء على عدمه معنى[٧] آخر، فالشرط مع أنّه مسبوق بالعدم الأزلي لا يجري فيه[٨] الأصل، والمانع وإن لم يعلم بحالته السابقة يحكم بعدمه، فإنّه مقتضى الأصل الجاري فيه خاصة.

ومنها: ما تقدم -أيضاً- من أنّ شيئاً من احتمال المعارض[٩] والمعارضة[١٠] لا يعتد بهما بعد الفحص، مع عدم العلم بالحالة السابقة، فإنّ احتمال معارضة الموجود لا دافع[١١] له إلّا هذا الأصل، فإنّ المعارضة ليس ممّا علم عدمها سابقاً، وشك في ثبوتها لاحقاً بالضرورة.

---

(١) في (ي): «المقتضي» غير موجودة.

(٢) في (ي): «الواقع».

(٣) في (س) يوجد خرم من «يعني» إلى «الرافع»، وفي (ي): «الواقع» مكان «الرافع».

(٤) في (ي): «الأزلي» غير موجودة.

(٥) في (ي): «بعدم».

(٦) في (ر): «معنى» غير موجودة.

(٧) في (ي): «من» مكان «معنى».

(٨) في (ي): «عنه».

(٩) في (ر): «العارض».

(١٠) في (ي): «والعارضة».

(١١) في (ر): «رافع».

ومنها: ما تقدم -أيضاً- من بناء العقلاء على ذلك في أمورهم كما ادعاه آية الله تدّس[١]، وأكثر من تأخر عنه، وما قيل من أنّه لولا ذلك لاختل نظام العالم، وأساس عيش بني آدم، وأنّه مركوز في جبلة الحيوانات، فإنّ المعتمد إنّما هو المقتضي عند الشك في المانع لا الحالة السابقة من حيث هي كذلك، فمع الشك في المقتضي والشرط لا يأخذ عاقل بالحالة السابقة[٢]، كما أنّه مع الشك في المانع يحكم بعدمه وإن لم يعلم بالحالة[٣] السابقة.

ألا ترى أنّه لا يتأمل عاقل[٤] في ترتيب آثار الحياة عند الشك في الموت، وإن كان الشك من جهة عدم العلم بتاريخ الولادة، وكذا الإشكال عند العقلاء في عدم الاعتناء باحتمال انقضاء اليوم، والسنة، والشهر[٥] مع الشك في الانقضاء مع دوران الأمر بين أمرين لا مرجح لأحدهما، ولا سبيل إلى الظنّ به، فهل يتأمل أحد في عدم الاعتناء باحتمال انقضاء الشهر وإن كان من جهة الجهل بأوّله؟! وباحتمال انقضاء النهار وإن كان من جهة الجهل بمقداره؟!

وربما يورد على هذا الدليل -أيضاً- بأنّ بناء العقلاء إنّما يسلّم في موضوع[٦] يحصل لهم الظنّ بالبقاء لأجل الغلبة، فإنّهم في أمورهم عاملون بها، إلّا ترى أنّهم لا يكاتبون من عهدوه في حال لا يغلب فيه السلامة فضلاً عن المهالك، إلّا على سبيل الاحتياط لاحتمال الحياة، ولا يرسلون إليه البضائع للتجارة، ولا يجعلونه[٧] وصيا في

---

(١) انظر: نهاية الوصول إلى علم الأصول ٤: ٣٦٦.

(٢) في (ر) يوجد خرم من «من حيث» إلى «السابقة».

(٣) في (ر): «الحالة».

(٤) في (ع): «أحد» مكان «عاقل».

(٥) في (ر): «والشهر والسنة».

(٦) نسخة بدل من (م): «وضع»، وفي (ع)، و(ي): «موضع».

(٧) في (ي): «يجعلون».

الأموال أو قيّما على الأطفال، ولا يقلدونه في هذا الحال، إذا كان من أهل الاستدلال، وتراهم[١] لو شكوا في نسخ الحكم الشرعي يبنون على عدمه، ولو شكوا في رافعية المذي للطهارة فلا يبنون على عدمها.

وبالجملة، فالذي أظنّ أنّهم غير بانين في الشك في الحكم الشرعي من غير جهة النسخ على الاستصحاب.

نعم، الإنصاف أنّهم لو شكّوا في بقاء الحكم الشرعي فليس عندهم كالشك[٢] في حدوثه في البناء على العدم، ولعل هذا من جهة عدم وجدان الدليل بعد الفحص، فإنّها أمارة على العدم، لما[٣] علم من[٤] بناء الشارع على التبليغ، فظنّ عدم الورود يستلزم الظنّ بعدم الوجود، والكلام في[٥] اعتبار هذا الظنّ بمجرده، من غير ضمّ حكم العقل بقبح التعبّد بما[٦] لا يعلم في باب أصالة[٧] البراءة.

ثم نقل ما في العدة، وفيه ما عرفت سابقاً من أنّ بناءهم إنّما هو على العمل بالأصل وإن حصل الظنّ بخلافه.

في أنّه لا حجية في الغلبة

ودعوى عمل العقلاء بالظنّ الناشي عن الغلبة لا تكاد ترجع إلى محصل؛ فإنّ الظنّ في نفسه لا حجية فيه، ولا وجه للركون إليه، والغلبة لا حجية فيها عند

---

(١) في (س): «وقولهم» مكان «وتراهم».

(٢) في (ي): «فالشك».

(٣) في (ي): «ممّا».

(٤) في (ش): «أنّ» بعد «من»

(٥) في (ي): «من» مكان «في».

(٦) في (ي): «ممّا».

(٧) نسخة بدل من (م)، وفي (ع)، و(ر)، و(ش)، و(ي)، و(ك): «أصل».

العقلاء؛ فإنّ العاقل إنّما يدرك ما هو الواقع فيعتمد عليه.

ومن المعلوم أنّه لا حجية في الغلبة؛ ولهذا لا يجوز الركون إليها في الشرعيات، والخروج عن الأصول حيث كانت الغلبة على خلافها فقه جديد، ولو كانت حجة عند العقلاء لوجب الركون إليها.

فهذه الدعوى جزاف مكابرة للوجدان، ولا يلتزم بها مدعيها فضلاً عن غيره، ولو فرض ثبوت ما ادعاه فلا مناص عن[١] كون حجية الظنّ بأصل عقلائي؛ لما عرفت من أنّ الدليل الدال على اعتبار غير العلم أصل لا محالة[٢]، حيث إنّ الظنّ أيضاً جهل، فحيث جاز أن يكون عند العقلاء أصل يثبت به حجية الظنّ فلم لا يجوز أن يكون عندهم أصل يعتمدون عليه في أمر آخر؟

فإن كان الغرض امتناع أن يكون عند العقلاء أصل يعولون عليه، كما يظهر منه في موضع آخر، فهو ينافي الاعتراض[٣] بإمكان حجية الظنّ عقلاً، بل وقوعه مع الانفتاح وإن كان الغرض المنع من الوقوع، فقد عرفت أنّه مكابرة للعيان، كما شهد[٤] به الأساطين والأعيان.

وما ذكر من الأمثلة لا ينافي ما ادعيناه، فإنّ حجية الأصل لا تنافي حسن[٥] الاحتياط، وعدم التقليد مع الشك في الحياة ممّا لا معنى له، وما اعترف به من استصحاب عدم النسخ هدم لما شيّده وتأييد للاستدلال، حيث إنّ هذا ليس من جهة الظنّ بالبقاء.

---

(١) في (ي): «من».

(٢) في (س): «حجة» مكان «محالة».

(٣) في (ي)، و(ك): «الاعتراف» مكان «الاعتراض».

(٤) في (ع)، و(ر)، و(ش): «يشهد».

(٥) في (ر): «حسن» غير موجودة.

وأمّا ما بعد قوله: «والإنصاف»

ففيه: أنّ الفرق بين الشك في البقاء والحدوث -أيضاً- خلاف ما نراه من العقلاء والعلماء، بل استصحاب العدم أوضح؛ فإنّ البناء على عدم الحادث ممّا لا يتأمل أحد فيه[١] في الجملة على ما مرّ، مع أنّ الدليل المزبور مشترك، بل[٢] العدمي أولى به.

وما زعمه من أنّ عدم الدليل دليل العدم يفيد الظن، قد تبيّن فساده، كما أنّه ظهر أنّ كون وظيفة الشارع البيان ليس منشأ للظنّ فراجع.

ومع الإغماض من ذلك كلّه فلا محصل لهذا الكلام، فإنّ إطباق أهل الإسلام على العمل بالاستصحاب ممّا لا يخفى على أحد، وعدم كونه من باب التعبد أيضاً كذلك، فإنّه تَدَّكُ اعترف بأنّ الاستناد إلى الأخبار[٣] إنّما حدث في الأواخر، فهذا الأصل الذي أطبقوا على الركون اليه ليس إلّا أصلاً عقلائياً.

إن قلت: إنّ هذا بزعمه تَدَّكُ من باب الظنّ؛ فإنّه[٤] صّرح في مواضع بأنّ الاستصحاب إنّما كان معتبراً عند العامة، بل الخاصة من هذا الباب، ولهذا يلزمهم العمل به وإن كان مثبتاً، فإطباق الكل على العمل به لا لمدرك شرعي لا يدل إلّا على تسالمهم على الاعتبار، ولعلّه أيضاً من جهة أنّ الغالب في ما ثبت البقاء، فالمعتمد إنّما هو الغلبة.

قلت:

أمّا أولاً: فهذا اعتراف بحجية الاستصحاب عند العقلاء، وإن كان من جهة وجود ذلك المناط الذي هو غلبة البقاء في ما ثبت، بناء على أنّ الاستصحاب المعوّل

---

(١) في (ع)، و(ر)، و(ش)، و(ك): «فيه أحد».

(٢) في (ش): «بين الوجودي والعدمي» قبل «بل».

(٣) العبارة في (ي): «بأنّ الأحكام استناد الاخبار».

(٤) في (ر): «تَدَّكُ» بعد «فإنّه».

عليه إنّما هو إبقاء ما كان كما توهمه جمع، ويوهمه كلام آخر أو غلبة[١] ترتب الأثر بعد وجود المقتضي والشرط، لكون عدم المانع غالباً بناء على ما حققناه[٢] من أنّ التعويل إنّما هو على ذلك.

وبالجملة، فمحصل الاستدلال أنّ الاستصحاب من جهة إطباق العقلاء على العمل عليه حجة.

ومحصل الجواب على هذا أنّ الوجه في الاعتبار ومناطه عندهم إنّما هو الغلبة الموجودة في النوع.

وأمّا ثانياً: فقد عرفت، وتزداد بصيرة -إن شاء الله تعالى- في أنّ كون الغالب البقاء لا معنى له، ولا وجه للتعويل على ما حصل من[٣] ملاحظته -أي الظنّ- مع أنّ مقتضاه الإناطة بالظنّ الشخصي الذي قد عرفت أنّه لا يلتزم به أحد، وأنّ كون الاستصحاب دليلاً وكاشفاً عن الواقع لم يتوهم متوهم.

في أنّ انكار العمل بالاستصحاب من العلماء مكابرة للعيان

فالحاصل: أنّ إنكار العمل بالاستصحاب من العلماء ودعوى اختصاص الشك في النسخ أو مطلق الشك في بقاء ما وجد من الأحكام بذلك مكابرة للوجدان، وإنكار لما يشاهد بالعيان، كما أنّ توهم أنّه من باب الاعتماد على الغلبة واضح الفساد.

كيف؟! ولو كان كذلك لوجب الاعتماد على الظنّ مطلقاً أو[٤] على الغلبة كذلك، مع أنّ شيئاً من الأمرين لا يلتزم به المجيب، بل غيره أيضاً وإن زلّت الأقدام في الأصول[٥]، وأنّى للقائل بالركون على أحد الأمرين في الفقه، فإنّه هدم للدين

---

(١) في (ي): «وعليه» مكان «أو غلبة».

(٢) في (س)، و(ر): «حققنا».

(٣) العبارة في (س): مشوشة جداً وغير واضحة وهي: «للتعويل على ما تحمل ما حصل ما فصل من».

(٤) في (س): «و» مكان «أو».

(٥) في (ر): «بالأصول» مكان «في الأصول».

المبين، ويترتب[١] عليه ما لا يلتزم به أحد من المسلمين[٢].

ولا يخفى أنّ المجيب إنّما أجاب عن هذا الدليل بزعم أنّه استدل به على حجية الاستصحاب حال الشرع كما صرّح به بعض المثبتين، ولمّا كان الجواب مشترك الورود وجب علينا دفعه[٣] أولًا، ثم[٤] بيان أنّ هذه الحجة إنّما[٥] تنهض لإثبات[٦] استصحاب الإطلاق والعموم -أي الأخذ بالاقتضاء- لا ما زعموه، ولو كان المناط هو الأخذ بالحالة السابقة لم يكن للتأمل في استصحاب عدم الشرط للحكم بعدمه مجال، مع أنّك قد عرفت إطباقهم على عدم جواز استصحابه، وعدم جواز[٧] التمسك بالإطلاق والعمومات لنفيه[٨].

في الاكتفاء في الشبهة التحريمية بالجهل بالمخالفة، وفي الوجوبية بتحصيل العلم بالفراغ

ومنها: الاتفاق على الفرق بين الشبهة الوجوبية والتحريمية في الاكتفاء بالأخير[٩] بالجهل بالمخالفة، واعتبار تحصيل العلم بالفراغ والعلم بالموافقة في الأول، وإن كانت الشبهة موضوعية والشك بدوياً، إلّا ترى أنّه يجب على الحاج[١٠] العلم بالإتيان بالمناسك، ولا يجب عليه العلم بعدم ارتكاب المحذورات[١١]، ويجب العلم

---

(١) في (ر): «وترتب».

(٢) في (س): «ويترتب» إلى «المسلمين» غير موجودة.

(٣) في (ش): «رفعه».

(٤) في (ر): «فثمَّ».

(٥) في (ر): «لا» مكان «إنّما».

(٦) في (ر): «إلا» قبل «لإثبات».

(٧) في (ك) يوجد خرم وهو «استصحابه وعدم جواز».

(٨) في (ك): «لنفسه».

(٩) في (س)، و(ر)، و(ش)، و(ي)، و(ك): «في الأخير».

(١٠) في (ع): «الجاهل» مكان «الحاج».

(١١) في (ر)، و(ك): «المحرمات».

بالإتيان بجميع الواجبات، ولا يجب العلم بعدم ارتكاب[١] المحرمات[٢]، فيكفي الشك في كون مايع خمراً في المعذورية، ولا يجري هذا في الواجبات.

فلو وجب التصدق على كل فقير في البلد وجب الفحص، ولا يجوز التمسك بأصل البراءة عند الشك، بخلاف ما لو حرم إكرام الغني، فإنّه يكفي في المعذورية الجهل بغناه، وليس هذا إلّا لأنّ الترك في نفسه مقتضى الأصل؛ فإنّ كل ممكن بحسب مقتضى ذاته معدوم، أي لو خلي وطبعه[٣] لم يوجد، فالعدم الذي[٤] تعلق به الحكم على مقتضى القاعدة الشريفة.

وأمّا الوجود فلا بُدّ من احرازه.

نعم، قد يكون موضوع الإباحة مانعاً بالنسبة إلى موضوع التحريم، فيجب العلم بالاجتناب كحرمة الوطي، فإنّها ثابتة بالنسبة إلى كل أحد، إلّا إذا منع منه مانع، وهو الزوجية وملك اليمين، فحيث شك في جواز الوطي وجب الاحتياط، ولم يجز إلّا بعد العلم بتحقق أحد الأمرين.

نعم، لو كان الشك في الموضوع من جهة الشك في المانع، فبأصالة عدم المانع يحكم بتحقق الموضوع الذي هو مانع بالنسبة إلى الموضوع الأولي؛ ولهذا لا يعتد باحتمال كون أحدهما من المحارم نسباً أو رضاعاً؛ فإنّها بالنسبة إلى النوع من الموانع، فالشك في الزوجية من جهة الشك في المانع، كما أنّ كون المرأة قرشية أو نبطية بالنسبة إلى طبيعة المرأة -أي نوعها- من الموانع عنها[٥].

---

(١) في (س) يوجد خرم من «المحذورات» إلى «ارتكاب».

(٢) في (ك) يوجد خرم من «ويجب» إلى «المحرمات».

(٣) في (ع)، و(ر)، و(ش)، و(ي)، و(ك): «ونفسه».

(٤) في نسخة بدل من (ش): «الأزلي» مكان «الذي».

(٥) في (ع)، و(ر)، و(ش)، و(ي)، و(ك): «عرفا» مكان «عنها».

ولهذا لا يعتد باحتمالها في اليأس، وهذا المنع من قبيل كون انقضاء الزمان والعمر مانعاً لا يعتد به مع الشك في التاريخ، وليس المدار على حقيقة الاقتضاء والمنع.

وبما حققناه[١] ظهر السّر في عدم الاعتداد باحتمال الحيض وإن لم يعلم بالحالة السابقة، فحيث رأت دماً دار[٢] أمرها بين الاستحاضة والحيض، فلا يعقل استصحاب عدم الحيض، مع أنّ جواز الوطي لا إشكال فيه.

وعليه يتفرع اختلاف حال الصلاة والتخلي في وجوب العلم بالاستقبال في الأول، وكفاية الجهل بالاستقبال والاستدبار في الثاني، فلا يجب الفحص.

ومنها: إطباقهم على أصالة البراءة في الشبهة الحكمية سواء كانت وجوبية أو تحريمية، إن لم يقم دليل على وجوب الاحتياط، فإنّ هذا أيضاً لا يتم إلّا على ما بنينا عليه من القاعدة الشريفة، فإنّ ما دلّ على وجوب الاحتياط ليس بياناً للحكم، وإنّما هو كاشف عن كون الحكم من جهة شدة الاعتناء به منجّزاً على الجاهل أيضاً، فإنّ من الأحكام ما لا يعذر فيه الجاهل وإن كانت الشبهة موضوعية أو[٣] كانت الشبهة تحريمية كحرمة إتلاف النفوس المحترمة، فلو دار أمر شيء بين أن يكون مسلماً أو حيواناً يجوز إتلافه فلا إشكال في وجوب الاحتياط.

وعلى هذا يتفرع وجوب الاحتياط[٤] والفحص في الاستطاعة للحج، والنصاب في الزكاة والخمس، وحيث يشك في كون حكم كذلك لم يجب الاحتياط، وليس هذا إلّا لأنّ هذه الخصوصية بمنزلة المانع عمّا عليه الحكم في حدّ نفسه، وإلّا فالحالة السابقة مجهولة، ولا مجال للأخذ بها.

---

(١) في (ع)، و(س)، و(ر)، و(ش)، و(ي)، و(ك): «حققنا».

(٢) في (ي)، و(ك): «وما دار» مكان «دما دار».

(٣) في (س)، و(ي)، و(ك): «و».

(٤) في (ي) يوجد خرم من «وعلى» إلى «الاحتياط».

[الكلام في دلالة الأخبار على القاعدة الشريفة]

والأصل في إثبات هذا الأصل أي القاعدة الشريفة الأخبار، فإنّها صريحة في تقرير ما هو مركوز في طباع الحيوانات، وقد أطبق من سلف من أصحابنا رضوان الله عليهم[١] على دلالتها على ذلك.

وتوضيح الحال يتوقف على تمهيد مقدمة تتكفل ببيان أمور:

في معنى النقض المذكور في الأخبار

منها: أنّ النقض ضد الإبرام، وإنّما يطلق مجازاً على العصيان، ومخالفة الوعد، وما يشبهها[٢] من حيث إنّ ترك العمل بما[٣] هو ممحض له وتوطئة للبعث عليه فتور في ما تحقق لذلك؛ فالبيعة مثلاً علقة بين الإمام والرعية لا تزول إلّا بصفح الإمام، فترك الرعية العمل بها مع وجودها يوجب فتوراً فيها، مع أنّ الرعية وصل حبله[٤] بحبل إمامه بالبيعة[٥]، فكأنّ في هذا الحبل إبراماً يزول[٦] بترك العمل على ما أعد[٧] لأجله.

ومن هذا القبيل نقض الحائط والبناء، فإنّ انضمام الأمور المتعددة لوجود هيئة خاصة يشبه الإبرام في الحبل الموجب لاتحاد الخيوط المتعددة[٨].

ومنه النقض في الوضوء، والغسل، والتيمم، فأنّ ضم الأفعال[٩] المتعددة

---

(١) في (س): «رحمهم الله».

(٢) (س): «يشبهها»، وفي (ي): «يشبههما».

(٣) في (ي): «ما».

(٤) في (ي): «جعله»

(٥) في (ر): «بيعة».

(٦) في (ش): «لا» قبل «يزول».

(٧) في (ر): «أخذ».

(٨) في (ي): «ومن» إلى «المتعددة» غير موجودة.

(٩) في (ر): «الأعمال».

لتحصيل حالة في الإنسان يعبر عنه بالطهارة متصف بالإبرام ما دام الأثر موجودا، فإبطال الأثر نقض للسبب في هذا المورد لا مطلقاً، وقد يكنى بالنقيض عن المنافي، فإنّ الناقض ينافي المنقوض لا محالة، فالمنافاة لازم أعم للنقض فيطلق الملزوم للانتقال إلى اللازم.

ولهذا صح[١] إطلاق المتناقضين على الوجود والعدم وإن لم يعقل فيهما إبرام، فليس الرفع نقضاً، ولكن الرافع نقيض كناية لا مجازاً.

ومنها: أنّ اليقين هو الاعتقاد الثابت الجازم المطابق للواقع، فيعتبر فيه الإذعان المقابل للجحود والكفر والثبات[٢]، ولا يعتبر شيء منهما في العلم، فالشهود[٣]، والإذعان، والإيمان، والتصديق، والعلم، والاعتقاد، والثبات، والمتحقق[٤]، والثبوت، والاهتداء، والرأي، والذهاب، والقطع وغيرها يعبر بها عن العثور على الواقع وانكشافه [٥]، ولكنّها[٦] معان مختلفة تنطبق على المورد، لا أنّها ألفاظ مترادفة كما يتوهم الجاهل، والمقام لا يسع ببيان[٧] السّر في اعتبار القيود المذكورة في اليقين، ولكن تتبع موارد الاستعمال يغني عن ذلك، وحيث يعتبر كون الشخص ممن يتصور فيه التردد لم يجز إطلاقه على[٨] علم الله تعالى، ويقابل اليقين الريب، والشك، والتردد لا الجهل والضلال.

---

(١) في (ك): «يصح».

(٢) في (ع): «والثبات» غير موجودة.

(٣) في (ي): «فالشهور» قبل «فالشهود».

(٤) في (ع)، و(ر)، و(ي)، و(ك): «والثبات» غير موجودة، و«التحقق» مكان «والمتحقق».

(٥) في (ش): «وانكشافها» وفوق «فها» توجد «فه» خالية عن أي رمز أو إشارة.

(٦) في (ي): «ولكنّهما».

(٧) في (ي): «بيان».

(٨) في (ش): «علم» مكان «على».

ومنها: أنّ المصدر لا يراد منه المفعول، إلّا إذا كان المبدأ سببا للمشتق، ولم يكن له وجود متأصل في الخارج، فيقال: هذا صنع فلان وفعله وخلق الله تعالى، فإنّ الإيجاد عين الوجود، وإنّما الاختلاف بالاعتبار، وهذا لا يوجب جواز إطلاق العلم على زيد لتعلقه به، والرؤية على عمرو[١] لكونه متعلقاً لها، والحبّ على بكر لكونه محبوباً، فإرادة المتيقن من اليقين من الأغلاط الواضحة، وأمّا ما يتعلق به من الأحكام فإرادتها منه أوضح فسادا[٢].

ومنها: أنّ الناقض لا بدّ أن يكون مجامعا للمبرم حتى ينقضه، ويرفع إبرامه، فلا يمكن تحقق النقض مع زوال المبرم رأسا.

ومنها[٣]: أنّ العلم بالمقتضي انكشاف له تحقيقا، وأمّا الأثر فيكشف بهذا الانكشاف انكشافاً أصلياً لا انكشافاً تحقيقياً[٤]؛ فالعالم بالوضوء على يقين منه باعتبار كون هذا العلم بصيرة بالنسبة إلى الطهارة يجب عند العقلاء الثبات عليه[٥] وعدم العدول عنه إلى غيره، فهو علم واحد بالذات متعدد بالاعتبار، ولا ينافي ذلك كون العلم بالأثر معولاً للعلم بالمقتضي ناشئاً عنه، وإن كان ترتب[٦] المعلول على العلة منافياً لاتحادهما؛ ضرورة استحالة تأخر الشيء عن نفسه، فإنّ انكشاف المعلول أمر اعتباري متحد مع منشأ انتزاعه، فكون العلم بالمتقضي يقيناً إنّما هو من حيث وجوب الأخذ به مع الجهل بالأثر وعدم مقاومته له، فالاتفاق [٧] والثبات فيه إنّما

---

(١) في (س): «العمر» مكان «عمرو».

(٢) في (س): من «الواضحة» إلى «فسادا» غير موجودة.

(٣) في (ر): «ومنها» غير موجودة.

(٤) (س): «حقيقيا»، وفي (ك) يوجد خرم من «وأمّا» إلى «تحقيقيا».

(٥) العبارة في (ر): «يجب البناء عند العقلاء عليه».

(٦) في (س)، و(ي): «يترتب».

(٧) في (ش): «فالإيقان».

هو بهذا الاعتبار.

في انطباق الأخبار على قاعدة اليقين

وإذا [١] تمهّدت المقدمة فلنبينّ أولاً انطباق الأخبار على قاعدة اليقين إجمالاً، ثم نتعرض لكل رواية تفصيلاً، فنقول بعون الله تعالى:

إنّ متعلق اليقين والشك متحد من جهة ومتعدد من أخرى، فمن الأولى يتعارضان، ومن الثانية يجتمعان، وحيثما ذكر المتعلقان [٢] في الأخبار، فمتعلق اليقين المقتضي ومتعلق الشك هو الرافع على ما سيظهر -إن شاء الله تعالى[٣]- والنقض يصح استناده إلى الشخص، حيث إنّ ترك العمل بالوظيفة نقض لها، كما يصح إسناده إلى الشك، حيث إنّه هو الحامل له على ترك الأخذ بها[٤].

فمحصل الروايات: أنّ العالم بالوضوء -مثلا- من حيث كونه[٥] على بصيرة من أمره، وهو البناء على الطهارة، لا ينبغي له[٦] أن يعدل عن طريقة العقلاء بملاحظة ما يقتضيه[٧] جهله بالرافع [٨]؛ فإنّ الجهل بالطهارة الذي هو لازم لاحتمال الحدث بنفسه موجب لوجوب تحصيل العلم بها، والعلم بالوضوء يقتضي الاكتفاء بعدم العلم بالحدث وعدم الاعتداد باحتمال الرافع، وبينهما[٩] تعارض بدوي وترجيح،

---

(١) في (س)، و(ش)، و(ي): «وإذ قد» مكان «وإذا».

(٢) في (ش): «المتعلقات»، وفي نسخة بدل منها «المتعلقان».

(٣) في (ر): «تعالى» غير موجودة.

(٤) في (ي): «بها» غير موجودة.

(٥) في (ر): «كونه» غير موجودة.

(٦) في (ر): «له» غير موجودة.

(٧) في (ر): «ما يقتضيه» غير موجودة.

(٨) في (ش)، و(ي)، و(ك): «بالواقع».

(٩) في (ع)، و(ر)، و(ش)، و(ي): «فبينهما».

فإنّ العلم بالوضوء علم بالطهارة، فالجهل لا يصلح لأن يتقدم على العلم بالمقتضي، وبهذا الاعتبار فهو يقين مشتمل على إبرام لا يصلح الشك[١] في الرافع مع كونه مقتضياً لإزالة إبرامه لأن يركن إليه.

وأمّا نقض الشك باليقين فهو من قبيل: اطبخوا لي جبة وقميصا[٢]، وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ[٣].

وبما حققناه[٤] اتضح[٥] أنّ مفاد الروايات ليس إلّا عدم الاعتداد بالشك في الرافع في مقابل اليقين بالمقتضي، فلا وجه لتوهم اعتبار حصول التردد في جريان الاستصحاب، مع أنّه لو توهم دخل الشك فإنّما يتوهم من حيث كونه جهلاً لا من حيث كونه تردداً.

واتضح أيضاً أنّ النهي على حقيقته، كما أنّ التعبير بلا ينبغي في محله، لأنّ العدول من[٦] طريقة العقلاء ممّا لا ينبغي، فالأخذ باليقين والبناء عليه هو الصراط المستقيم الذي لا يخفى على حيوان، والعدول عنه كأنّه تسافل عن رتبة[٧] البهائم،

---

(١) في (ي): «الشك» غير موجودة.

(٢) إشارة لقول أبي الرقعمق:

أخوتنا قصدوا الصبوح بسحرة
فأتى رسولهم إليّ خصوصا
قالوا اقترح شيئاً نجد لك طبخة
قلت اطبخوا لي جبة وقميصا

انظر: شرح شواهد التلخيص معاهد التنصيص ١: ٢٢٥.

(٣) إشارة لقوله تعالى اسمه، في آية ٤٠ من سورة الشورى: ﴿وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِثْلُهَا فَمَنْ عَفَا وَأَصْلَحَ فَأَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الظَّالِمِينَ﴾.

(٤) في (ع)، و(ش)، و(ك): «حققنا».

(٥) في (ر)، و(ش): «تتضح».

(٦) في (س)، و(ش)، و(ي)، و(ك): «عن».

(٧) في (ش)، و(ي): «مرتبة».

ولهذا[١] وقع النهي عنه، بل وقع التحذير منه.

فقال عليه السلام: **(إياك أن تنقض اليقين إلّا باليقين)**[٢][٣]، وليس الاحتياط نقضاً وعدولاً عن الصراط، بل هو أصوب، وإلى الاستقامة أقرب[٤].

هذا مجمل القول في انطباق أخبار الباب على ما حققناه.

[في عدم انطباق الأخبار على غير الاستصحاب]

وأمّا عدم انطباقها على غيره فتوضيح الحال فيه[٥] في مقامين:

الأول: عدم إمكان إرادة الشك الساري منها.

الثاني[٦]: عدم إمكان إرادة[٧] الأخذ بالحالة السابقة عند الشك في البقاء منها.

أما الأول فلأن مفاد الأخبار على هذا وجوب البناء على مطابقة الاعتقاد للواقع حال التردد فيها والجهل بها، إمّا مطلقاً أو بالنسبة إلى الأعمال الماضية، وعدم ترتيب آثار المطابقة من الجاهل بها لا يجوز إطلاق النقض[٨] عليه؛ فإنّ ترتب الآثار إنّما هو لوجود اليقين، حيث إنّ الشخص كان يرى الواقع فخفي عليه[٩].

وهل يتوهم أنّ عدم تسمية[١٠] الواصل والمحجوب، والبصير والأعمى نقض؟!

---

(١) في (س): «ولذا».

(٢) في (ش)، و(ي)، و(ك): «بيقين».

(٣) لم أجد لفظ ما نقله المصنف تغمّده في ما بين يدي من المجاميع الحديثية، نعم مضمونه موجود وقد مرت الإشارة لمصدره.

(٤) العبارة في (ر): «إلى الاستقامة وأقرب».

(٥) في (ر): «فيه» غير موجودة.

(٦) في (س)، و(ي): «و» قبل «الثاني».

(٧) في (ك): «إرادة» غير موجودة.

(٨) في (ك): «النص» مكان «النقض».

(٩) في (ر) يوجد خرم من «فإنّ» إلى «عليه».

(١٠) في (س)، و(ر)، و(ش)، و(ي)، و(ك): «تسوية» مكان «تسمية».

في استقلال العقل بالعمل على الاعتقاد

وبالجملة[١]، فكما يستقل العقل بالعمل على طبق الاعتقاد ما دام موجوداً، فكذا يستقل[٢] بالإعراض عنه بعد زواله وسريان الشك كما هو المفروض، فلا يتصور إبرام بعد سريان الشك كي يصدق النقض[٣].

هذا على تقدير بقاء اليقين على حاله، وعدم التصرّف فيه.

وأمّا على تقدير جعله عبارة عن المتيقن، بأن يكون المراد النهي عن هدم ما فعله، فمع أنّه فاسد -كما عرفت- فيه[٤]: أنّ عدم الاعتداد بما صدر عنه[٥] من[٦] الأفعال ليس هدماً للأفعال[٧] وإبطالاً لها حقيقة، وإنّما هو أخذ بمقتضى الجهل بحالها، وترك لما كان يقتضيه اليقين من جهة زواله، فهو إعراض عن اليقين الزائل لا هدم للأعمال الواقعة.

[في ما أفاده الشيخ الأعظم]

وللأستاذ العلامة[٨] -أعلى الله مقامه[٩]- في هذا[١٠] المقام[١١] كلام لا يخلو عن اضطراب، قال تدثُّل: «لا يخفى أنّ الشك واليقين لا يجتمعان حتى ينقض أحدهما

---

(١) في (ي): «وبالجملة» غير موجودة.

(٢) في (ر)، و(ش): «العقل» بعد «يستقل».

(٣) العبارة في (ر): «الشك يصدق النقض عليه»، وفي (ش): «عليه» بعد «النقض».

(٤) في (ك): «فيه» غير موجودة.

(٥) في (ع): «منه».

(٦) في (ي): «من» غير موجودة.

(٧) العبارة في (س): «ليس هذه الأفعال».

(٨) في (س)، و(ش)، و(ك): «العلامة» غير موجودة.

(٩) في (ع)، و(ش): «في الفردوس» قبل «مقامه»، وفي (ي): «في الفردوس» بعد «مقامه»، وفي (ك): «تدثُّل».

(١٠) في (س): «هذا» غير موجودة.

(١١) في (ر): «في هذا المقام» غير موجودة.

الآخر، بل لا بدّ من اختلافهما إمّا في زمان نفس الوصفين، كأن يقطع يوم الجمعة بعدالة زيد[١] في زمان، ثم يشك يوم السبت في عدالته في ذلك الزمان، وإما[٢] في زمان متعلقهما وإن اتحد زمانهما، كأن يقطع يوم السبت بعدالة زيد يوم الجمعة، ويشك في زمان هذا القطع بعدالته في يوم[٣] السبت، وهذا هو الاستصحاب، وليس منوطاً بتعدد زمان الشك واليقين، كما عرفت في المثال[٤] فضلاً عن تأخر الأول عن الثاني.

وحيث إنّ صريح الرواية اختلاف زمان الوصفين، وظاهرها اتحاد زمان متعلقهما، تعيّن حملها على القاعدة الأولى، وحاصلها: عدم العبرة بطرو الشك في شيء بعد اليقين بذلك الشيء.

ويؤيده: أنّ النقض -حينئذ[٥]- محمول على حقيقته؛ لأنّه رفع اليد عن نفس الآثار التي رتبها سابقاً على المتيقن، بخلاف الاستصحاب، فإنّ المراد بنقض اليقين فيه رفع اليد عن ترتيب الآثار في غير زمان اليقين، وهذا ليس نقضاً لليقين السابق إلّا إذا أخذ[٦] متعلقه مجرداً عن التقييد بالزمان الأول.

وبالجملة، فمن تأمل في الرواية، وأغمض عن ذكر بعض[٧] أدلة الاستصحاب جزم بما ذكرناه في معنى الرواية»[٨] انتهى.

---

(١) في (ع): «زيد» غير موجودة.

(٢) في (ع): «أو» مكان «وإما».

(٣) العبارة في (ر): «في عدالته يوم».

(٤) في (ر): «الثاني» مكان «المثال».

(٥) في (ر): «حينئذ» غير موجودة.

(٦) في (س): «مطلقاً» بعد «أخذ».

(٧) في المصدر: «لها في» بعد «بعض»، وفي (ي)، و(ك): «نقض» مكان «بعض».

(٨) فرائد الأصول ٣: ٦٨.

في ما أورده على الشيخ

وللتأمل فيه مواقع لا بأس بالإشارة إليها:

منها: قوله: «إنّ الشك واليقين لا يجتمعان... إلى آخره»، فأنّا قد بيّنا حقيقة اجتماع الأمرين بأنّ اليقين بالمقتضي كالوضوء من حيث اختلاف متعلقه مع متعلق الشك في النوم الذي هو من النواقض يجامعه، ومن حيث كونه انكشافاً أصلياً للأثر، وهو الطهارة ينافيه[١]، حيث إنّ مقتضى الشك في الشرط وجوب الإحراز، ومقتضى اليقين بالسبب عدمه، حيث إنّه بحكم المعلوم[٢] فيحكم عليه، فاليقين بالسبب[٣] ينافي الشك في المسبب من حيث كونه بمنزلة العلم به، وإبرامه يمنع من أن يتقدم عليه الشك، حيث إنّ حقيقة تنزله منزلة[٤] العلم بالأثر ليس إلّا عدم الاعتداد بالجهل به، فاجتماع اليقين والشك من جهة تعدد المتعلق والتنافي باعتبار كون اليقين بالسبب يقيناً بالأثر.

فظهر فساد حصر الواقع في الأمرين، أي الاختلاف في زمان نفس الوصفين، وفي[٥] زمان متعلقهما.

ومنها: قوله: «وحيث إنّ صريح الرواية»[٦] فإنّ[٧] صراحة الرواية[٨] في اختلاف زمان الوصفين لا وجه لها؛ فإنّ قوله ﷺ: **(من كان على يقين فأصابه شك فليمض**

---

(١) في (ي): «فيه» مكان «ينافيه».

(٢) في (ر): «العلم»، وفي (ك): «تحكم» مكان «بحكم»، و«المعلوم» غير موجودة.

(٣) في (ع) يوجد خرم من «عدمه» إلى «بالسبب».

(٤) في (ي): «بمنزلة».

(٥) في (ي): «وفي زمان متعلقه» قبل «وفي».

(٦) في (ع)، و(س)، و(ر)، و(ش)، و(ي): «إلى آخره» بعد «الرواية».

(٧) في (ر): «فإنه».

(٨) في (ك) يوجد خرم وهو «فإنّ صراحة الرواية».

على يقينه؛ فإنّ اليقين لا يدفع بالشك)، وكذا قوله ﷺ[١]: **(من كان على يقين[٢] فشك فليمض على يقينه؛ فإنّ الشك لا ينقض اليقين)**، لا يدلان إلّا على سبق اليقين على الشك، وهذا لا ينافي الاجتماع، فينطبق على الاستصحاب أيضاً، والظهور في اتحاد زمان المتعلق ممنوع؛ فإنّ الأخبار بين ما هو صريح في الاختلاف، كصحيحة زرارة ورواية عبد الله بن سنان، وبين ظاهر[٣] فيه كمكاتبة علي بن محمد وغيرها، وبين ساكت عن المتعلق كهذين الخبرين.

ولو سلّم فهو -أيضاً- لا ينافي الاستصحاب، حيث إنّ البقاء والحدوث اعتباران في حالة واحدة بسيطة، فالوحدة حقيقية، والتعدد اعتباري، فالذي يزعم دلالة الأخبار على اعتبار الاستصحاب بمعنى الأخذ بالحالة السابقة أن يقول: إنّ البقاء والحدوث[٤] من حيث اختلافهما بالاعتبار يصح أن يقال: إنّ اليقين بأحدهما يجامع الشك في الآخر، ومن حيث الوحدة الذاتية يصح أن يقال: إنّه[٥] كان على يقين من طهارته -مثلاً- فزال يقينه، وتبدل بالشك، وهذا التعبير في اليقين بالحدوث والشك في البقاء شايع.

في ما أفاده الشيخ

وأمّا على ما اخترناه فالأمر أوضح[٦]؛ فإنّ اليقين بالمقتضي سابق بالذات على الجهل بالرافع؛ لتقدم[٧] متعلقه وترتب الرافع على المقتضي مع أنّ الماضي إنّما يفارق

---

(١) في (ك): عبارة «ﷺ» غير موجودة.

(٢) في (ر) يوجد خرم من «فأصابه» إلى «يقين».

(٣) في (ر): «ظاهرة».

(٤) في (ر) يوجد خرم من «اعتباران» إلى «والحدوث».

(٥) في (ك): «يقال: أنّه» غير موجودة.

(٦) في (ر): «واضح».

(٧) في (ع): «تقدم».

المضارع في كونه للوقوع، والمضارع للاتصاف، وإنما[١] ينصرف إلى الماضي عند[٢] الإطلاق، وليس مجازاً في غيره على ما حققناه في محله.

فالمعنى أنّ تحقق العلم بالمقتضي يكفي في تنزل الجهل بالأثر المستند إلى احتمال الرافع منزلة العدم، هذا مع الإغماض عمّا عدا[٣] صدر الخبرين.

وأمّا الأمر بالمضي على اليقين فلا إشكال في ظهوره في بقاء اليقين[٤]؛ فإنّه عبارة عن الأخذ بمقتضاه والركون إليه والاعتداد به عند دوران الأمر بينه وبين ما يناقضه، فهو عين الأمر بترجيحه على الشك وطرح نقيضه وعدم الاعتداد به.

وأمّا ذيل الخبرين فصريح في ما حققناه، فإنّ تعليل الحكم بما هو الكبرى للقياس الذي هو الضابط من قوله ﷺ: **(فإنّ الشك لا ينقض اليقين)**، لا معنى له إلّا أنّ اليقين باق حال وجود الشك، ويعارضه، ويتقدم عليه على سبيل التحكيم على ما بيناه [٥]، وكذا قوله ﷺ: **(فإنّ اليقين لا يدفع بالشك)**، فإنّه صريح في وجوده واقتضائه لترتيب الأثر، وإنّ الشك يقتضي خلافه، فنهى ﷺ عن أن يدفع به[٦]، ويعمل على ما يقتضيه الجهل، فالروايتان صريحتان في القاعدة الشريفة، ولا يمكن إرادة الشك الساري منهما[٧].

ومنها: قوله: «وحاصلها عدم العبرة... إلى آخره» فإنّ هذا[٨] ينطبق على

---

(١) في (ر) ونسخة بدل من (ش): «لا» مكان «إنّما».

(٢) في (ر): «إلا» قبل «عند».

(٣) في (ي): «عدا».

(٤) في (ك): «العين».

(٥) في نسخة بدل من (ش): «بنينا عليه».

(٦) في (ي): «به» غير موجودة.

(٧) في (ع): «معهما» مكان «منهما»

(٨) في (س): «هذا» غير موجودة، وفي (ي): «حصل» مكان «هذا».

الاستصحاب بمعنى التعويل على الحالة السابقة أيضاً، لما عرفت من وحدة متعلق اليقين والشك فيه أيضاً، بل على[١] القاعدة الشريفة أيضاً[٢] من حيث كون اليقين بالمقتضي عين اليقين بالأثر على وجه مرت الإشارة إليه[٣].

ومنها: قوله: «ويؤيده أنّ النقض... إلى آخره»، فإنّ[٤] كون النقض في الرواية مجازاً على كل تقدير ممّا لا ريب فيه، ولعل المقصود أنّه على هذا[٥] التقدير أريد منه[٦] ما هو أقرب إليه، وهو أيضاً فاسد؛ فأنّ رفع اليد عن نفس الآثار المترتبة ليس نقضاً لها في نفسها[٧] لا حقيقة ولا مجازاً.

وأمّا نقضها من حيث كونها متيقنة -الذي مرجعه إلى نقض نفس اليقين- فلو تمّ فإنما يتجه إذا لم يكن اليقين زائلاً، وهو خلف، مع أنّ فيه إشكالاً من وجوه أخر، تظهر[٨] بالتأمل في ما مرّ.

والحاصل: أنّ ترتب الآثار وعدمه لا يوجب الاختلاف في إطلاق النقض؛ لأنّ عدم الاعتداد بالأعمال الماضية ليس نقضاً لتلك الأعمال ولا هدماً لها على تقدير العلم بصحتها، مع أنّ المفروض سريان الشك إليها المقتضي لعدم الاعتداد بها، فكيف يكون هذا نقضاً؟! ثم إنّ هذا ينافي لما تقدم من أول الكلام؛ فإنّه اعترف[٩] بأنّ الشك واليقين لا يجتمعان حتى ينقض أحدهما الآخر، بل لا بدّ من الاختلاف في

---

(١) في (ر)، و(ش): «على» غير موجودة.

(٢) في (ش): «أيضاً» غير موجودة.

(٣) في (ر): «إليه الإشارة».

(٤) في (ي): «وأنّ».

(٥) في (ك): «هذا على».

(٦) في (ر): «منه» غير موجودة.

(٧) في (ك): «في نفسها».

(٨) في (ي): «فظهر».

(٩) في نسخة بدل من (ش): «اعتراف منه».

أحد أمرين، فكيف يبقى النقض على[١] حقيقته في[٢] واحد من هذين؟!

وكأنّه تثبّل نسي ما ذكره في أول كلامه -زاد الله في علو مقامه[٣]- مع[٤] أنّ لنا أن نقول: إنّ اليقين[٥] إمّا عبارة عن المتيقن من حيث هو كذلك، بأن يكون المشتق عنواناً للحكم، وإمّا أن يكون عبارة عن الذات كالعلم الشخصي، فالغرض منه إنما[٦] هو التنبيه عليه وإحضاره في الذهن لكونه[٧] من رسومه، كقولك: جاءني العالم.

في ردّ من زعم أنّ اليقين بمعنى المتيقن

و[٨] القائل أمّا على الأول فلا فرق بين صدور شيء من الأفعال وترتب شيء من الآثار على اليقين وعدمه؛ لأنّ المرجع إلى الأمر بالأخذ باليقين والعمل على طبقه، مع أنّه لا[٩] داعي حينئذ إلى جعله بمعنى المتيقن الذي قد عرفت أنّه غير جائز.

فمرجع الكلام إلى تصويب نفس الاعتقاد، و[١٠] لا ينافي ذلك تخصيصه بالنسبة إلى ما مضى من الآثار لكون الحكم بإطلاقه مخالفا للضرورة، فإنّ التخصيص في الحكم لا يستلزم التجوز في الكلمة.

أمّا على الثاني فلا معنى لإطلاق النقض على عدم الاعتداد بما لا يعلم صحته،

---

(١) في (ر)، و(ش): «به» قبل «على».

(٢) في (س): «في» غير موجودة.

(٣) في (س): «زاد الله مقامه»، وفي (ر): «زاد الله في علو مقامه» غير موجودة.

(٤) في نسخة بدل من (ش): «إنّا نقول» بعد «مع».

(٥) العبارة في (ر): «مع إنّا نقول: اليقين».

(٦) في (ر): «إمّا».

(٧) في (س): «لكونه» غير موجودة.

(٨) في (س)، و(ر)، و(ش)، و(ي)، و(ك): «أو».

(٩) في (ع): «لا» غير موجودة.

(١٠) في (ي): «و» غير موجودة.

فنقض نفس الطهارة ليس بمعنى عدم الاعتداد بها، وكذا نقض الصلاة والنكاح.

والحاصل: أنّ اليقين على هذا بمنزلة لفظ النكاح؛ إذا كان هو الأثر المترتب على[١] الاعتقاد السابق، فكأنّه قال: لا تنقض العقد الصادر منك، أي لا تعرض عنه.

فتبيّن أنّ من تأمل في الرواية أدنى تأمل اتضح له أنّها لا إشعار فيها بالتصويب في الشك الساري، بل لا يعقل إرادته منها.

هذا مجمل الكلام في المقام الأول.

وأمّا المقام الثاني: فلأنّ اليقين أمّا محمول على معناه الحقيقي على ما يقتضيه الأصل ويساعده[٢] قوله عليه السلام[٣]: فإنك كنت على يقين من وضوئك، من[٤] وجوه:

منها: ذكر المتعلق، فإنّه يأبى عن[٥] إرادته منه؛ فإنّ الشيء لا يتعلق بنفسه.

ومنها: إدخال كلمة (على) عليه؛ فإنّ كون الشخص على متعلق اليقين لا معنى له، وكونه على يقين عبارة أخرى عن كونه على بصيرة.

ومنها: إدخال كلمة (من) [٦] على الوضوء بعد ذكر اليقين، فإنّه لبيان المنزلة، كقوله صلى الله عليه وآله: **(علي مني بمنزلة هارون من موسى[٧])**[٨] فمفاد الكلام أنّ نسبة الشخص

---

(١) في (ك): «نفس» بعد «على».

(٢) في (م)، و(ع) ، و(ر): «يصاعده»، وما أثبتناه عن (ش)، و(ي)، و(ك).

(٣) في (ي): «عليه الصلاة والسلام».

(٤) في (ر): «من» غير موجودة.

(٥) في (ي): «من».

(٦) في (ر): «من» غير موجودة.

(٧) في (ع)، و(ش)، و(ك): «عليه السلام» بعد «علي»، وفيهن، وفي (ر)، و(ي): «عليه السلام» بعد «موسى».

(٨) عيون أخبار الرضا ٢: ٢٠٩، الباب ٤٥، وهو باب ذكر ما يتقرب به المأمون إلى الرضا عليه السلام من مجادلة المخالفين في الإمامة والتفضيل، الحديث ٢.

إلى الوضوء نسبة العالم لا[١] نسبة الجاهل، مع أنّ أرادة المتيقن منه غلط.

وأمّا محمول على المعنى المجازي بإرادة المتيقن على أحد الوجهين من كون المشتق عنواناً وكونه رسماً، منبهاً على الذات، أو بإرادة ما ترتب عليه من الآثار، إمّا بسبك[٢] المجاز من[٣] المجاز[٤] وإمّا بجعل عدم ترتب الآثار على الشيء نقضاً لذلك الشيء، وعلى الأول فالنقض إمّا عبارة عن رفع اليقين بأن يكون المراد به[٥] أنّ الشك لا يرفع اليقين بحكم الشرع، فيرجع الكلام إلى نهي الشخص[٦] عن أن يعامل مع نفسه معاملة الجاهل.

وحاصل الكلام: أنّه وإن كان جاهلا حقيقة، لكنّه عالم تنزيلاً.

ويرد عليه أنّ الرفع ليس نقضاً، إلّا ترى أنّه لا يصح أن يقال: إنّ النجاسة انتقضت بالطهارة، والحركة بالسكون، والعدم بالوجود، والحياة بالموت، وإمّا عبارة عن عدم الاعتداد به وعدم الالتزام بآثاره، وهو مع عدم جواز إرادته منه في حد نفسه؛ ضرورة أنّ عدم ترتيب آثار[٧] موضوع من الموضوعات عليه ليس نقضاً، إلّا ترى أنّ عدم الاجتناب عن النجاسات -مثلاً- ليس نقضاً لها.

فيه: أنّ اليقين بالحدوث[٨] لا أثر له بالنسبة إلى البقاء.

وأمّا الاحتمالان الآخران فلا تحصى[٩] مفاسدهما، كما يظهر بالتأمل في ما مرّ.

---

(١) في (س): «إلى» مكان «لا».

(٢) في (ك): «سبك».

(٣) في (ر): «عن».

(٤) في (ي): «من المجاز» غير موجودة.

(٥) في (ع)، و(ر)، و(ش)، و(ي)، و(ك): «به» غير موجودة.

(٦) في (ر): «شخص».

(٧) في (س)، و(ي): «آثاره».

(٨) في (ر): «بالحدوث» غير موجودة.

(٩) في (ع): «تخفى».

في ردّ ما ذكره الشيخ في معنى النقض

وقال[١] شيخنا -أعلى الله مقامه[٢]-: «إنّ حقيقة النقض هو رفع الهيئة الاتصالية الذي[٣] وهذا الكلام مع إجمال المراد منه، فيه للتأمل مواقع[٤]:

أمّا الأول: فلأنّ مجرد رفع الهيئة الاتصالية الذي[٥] هو أعم من القطع والفصل

---

(١) في (ي): «فقال»، وفي (ك): «و» غير موجودة.

(٢) في (س): «تتثلّ»، وفي (ر)، و(ي)، و(ك): «في عليين» قبل «مقامه».

(٣) في (ش) توجد حاشية، وهي تكملة كلام الشيخ الأعظم تتثلّ، وهي: «كما في نقض الحبل، والأقرب إليه -على تقدير مجازيته- هو رفع الأمر الثابت، وقد يطلق على مطلق رفع اليد عن الشيء - ولو لعدم المقتضي له -بعد أن كان آخذا به ، فالمراد من «النقض» عدم الاستمرار عليه والبناء على عدمه بعد وجوده.

إذا عرفت هذا ، فنقول : إنّ الأمر يدور بين أن يراد بـ(النقض) مطلق ترك العمل وترتيب الأثر، وهو المعنى الثالث، ويبقى المنقوض عاما لكل يقين، وبين أن يراد من النقض ظاهره، وهو المعنى الثاني، فيختص متعلقه بما من شأنه الاستمرار [والاتصال خ.ل] ، المختص بالموارد التي يوجد فيها هذا المعنى، ولا يخفى [والظاهر مكان (ولا يخفى في خ.ل] رجحان هذا على الأول؛ لأنّ الفعل الخاص يصير مخصصاً لمتعلقه العام، كما في قول القائل: لا تضرب أحداً، فإنّ الضرب قرينة على اختصاص العام بالأحياء، ولا يكون عمومه للأموات قرينة على إرادة مطلق الضرب عليه كسائر الجمادات .

ثم لا يتوهم الاحتياج حينئذ إلى تصرّف في اليقين بإرادة المتيقن منه؛ لأنّ التصرّف لازم على كل حال ، فإنّ النقض الاختياري القابل لورود النهي عليه لا يتعلق بنفس اليقين على كل تقدير، بل المراد نقض ما كان على يقين منه، وهو الطهارة السابقة أو أحكام اليقين .

والمراد بـ«أحكام اليقين» ليس أحكام نفس وصف اليقين، إذ لو فرضنا حكماً شرعياً محمولاً على نفس صفة اليقين ارتفع بالشك قطعا، كمن نذر فعلاً في مدة اليقين بحياة زيد، بل المراد أحكام المتيقن المثبتة له من جهة اليقين، وهذه الأحكام كنفس المتيقن أيضاً لها استمرار شأني لا يرتفع إلّا بالرافع، فإنّ جواز الدخول في الصلاة بالطهارة أمر مستمر إلى أن يحدث ناقضها، انتهى كلامه رفع الله مقامه».

(٤) في (ر): «مواقع للتأمل».

(٥) في (ر): كلمة غير بيّنة قبل «الذي».

ليس نقضاً، نعم قد يحصل اتصال بين خيوط متعددة بالإبرام، فيحصل فيها جهة وحدة بعد أن كانت متعددة[١] كما في الحبل، ولعله إشارة إلى الإبرام الموجب لذلك في بعض الأحيان.

وكيف كان، فرفع الأمر الثابت ليس من النقض في شيء، ولا يشتبه الثبوت للإبرام، ولا الرفع للنقض في حد ذاتهما، مع أنّه عن[٢] مقصده أجنبي، فإنّه لا يمكن أن يراد من الرواية النهي عن رفع شيء ثابت، ولعل المراد رفع اليد عمّا هو في نفسه ثابت.

وأمّا الثاني: فلأنّ ثبوت الشيء في نفسه -أي كونه ممّا إذا ثبت دام كالطهارة، وعدم كونه كذلك- إنّما يوجب الاختلاف في صدق الرفع وعدمه على ارتفاعه في الواقع، فالتصرّف -مثلاً- رافع لخيار الحيوان بخلاف انقضاء أول أزمنة الأخذ بالخيار في الغبن، بناء على كونه على الفور.

وأمّا صدق النقض على رفع اليد عمّا شك في زواله فلا مدخل في[٣] صحته[٤]؛ لكونه في حد[٥] نفسه ممّا لا يزول إلّا بمزيل.

ثم إنّ ما زعمه من أنّ التصرّف في اليقين لازم على كل حال قد عرفت ما فيه.

ومن الغريب[٦] ما علّله به من أنّ[٧] النقض الاختياري القابل لورود[٨] النهي

---

(١) في (ي) يوجد خرم من «بالإبرام» إلى «متعددة».

(٢) في (ك): «من».

(٣) في (ش): «له» قبل «في».

(٤) في (ع): «لصحته» مكان «في صحته».

(٥) في (ر): «ذاته» مكان «حد».

(٦) في (ر): «من الغريب» غير موجودة.

(٧) في (ر): «أنّ» غير موجودة.

(٨) في (ي): «القائل كورود».

عليه لا يتعلق بنفس اليقين؛ فإنّ النقض إن كان بمعنى رفع ذات الشيء، باعتبار أنّ لوجوده[١] هيئة اتصالية فهو مع فساده في نفسه لا يتم بالنسبة إلى المتيقن وأحكامه أيضاً؛ لأنّ الغالب في الأول أيضاً عدم كونه مقدوراً للشخص.

وعلى تقدير تعلق القدرة به فإبقاؤه في الواقع بعدم إحداث رافعه الواقعي ليس من الاستصحاب، وكذا الحال في الآثار، فإنّ الأحكام الواقعية إنّما هي[٢] بيد الشارع، وعلى تقدير إرادة إبقاء[٣] أحد الأمرين في مرحلة الأخذ والاعتناء، بأن يكون المراد عدم نقضها[٤] من حيث الأخذ الذي مرجعه إلى الالتزام، فالمتعين[٥] إبقاء[٦] اليقين على حاله؛ فإنه تَنْزُلُ[٧] قد اعترف بأنّ المراد من نقض المتيقن رفع اليد عمّا ترتب عليه باعتبار اليقين، وأنّ المراد من نقض الآثار رفع اليد عنها نفسها.

فالحاصل إنّما هو النهي عن رفع اليد عن اليقين[٨]، فإنّ الأمر الاختياري الذي يراد في المقام إنّما هو رفع اليد والأثر المنهي عنه رفع اليد عنه إنّما هو ما جاء من قبل اليقين، فاليقين هو الذي ترتب عليه الأثر المقصود في المقام، أي التنجّز والدفع اللذين يراد بالاستصحاب إبقاؤهما، فما معنى جعله بمعنى المتيقن أو الآثار.

توضيح ذلك: أنّ الأثر المترتب على اليقين بالوضوء -مثلاً- إنّما هو كون المصلي حينئذ مع ترك الإتيان بالوضوء معذوراً على تقدير مخالفة اعتقاده للواقع، ولا معنى

---

(١) في (ر): «وجوده» وفي (ي): «باعتبارات الوجود».

(٢) في (ي): «هو» قبل «هي».

(٣) في (ي): «البقاء».

(٤) في (ي): «نقضهما».

(٥) في (ع): «فالمتيقن».

(٦) في (ش)، و(ي): «بقاء».

(٧) في (ي): «تَنْزُلُ».

(٨) في (ر): «المتيقن».

للاعتماد على هذا اليقين وعدم رفع اليد عن الأثر المترتب عليه إلّا ترك الإتيان بالوضوء حال الشك في البقاء أيضاً، بمعنى أنّه لو أتى بالصلاة في تلك الحال كان معذوراً وإن لم يكن متطهراً في الواقع.

ومن المعلوم أنّ الصحة الظاهرية إنّما هو أثر اليقين لا الطهارة الواقعية، وهذا هو الحكم الذي ثبت للمتيقن باعتبار اليقين، فإنّه هو الأثر العقلي الثابت له بالذات ما دام باقياً، ويمكن أن يكون المراد بالرواية ابقاؤه[١] بعد زواله بحكم الشارع كما يتوهم.

وأعجب من الكل قوله: «وهذه الأحكام كنفس المتيقن... إلى آخره»، فإنّ استمرار هذه الأحكام[٢] إنّما هو باستمرار ما هو المناط فيه، أي اليقين المفروض زواله، فجواز الدخول في الصلاة[٣] المترتب على اليقين بالطهارة ليس إلّا المعذورية على تقدير المخالفة، وهذا مع بقاء مناطه لا رافع له، ومع الزوال لا معنى للرافع، مع أنّه ليس الشك في المقام في رافع هذا الحكم، بل إنّما هو في ارتفاع ما هو المناط في الصحة الواقعية، وإلّا فهذا الحكم معلوم الزوال من حيث زوال مناطه، حيث لم يلاحظ ما به[٤] يفترق الحدوث عن البقاء، وإلّا فهو مشكوك الحدوث، مع أنّك عرفت[٥] أنّ كون الشك في الرافع لا دخل له في صحة إطلاق النقض، فتفطن.

هذا مجمل الكلام في دلالة الأخبار على ما حققناه.

---

(١) في (ر)، و(ي): «بقاؤه».

(٢) في (ك) يوجد خرم من «كنفس» إلى «الأحكام».

(٣) في (س): «بالصلاة».

(٤) العبارة في (ر): «به ما».

(٥) في (ر): «قد» قبل «عرفت».

في بيان صحيحة زرارة على التفصيل[١]

أما التفصيل: ففي صحيحة زرارة، قال: «قلت له: الرجل ينام، وهو على وضوء، أتوجب الخفقة والخفقتان عليه الوضوء؟ قال[٢]: **(يا زرارة، قد تنام العين ولا ينام القلب والأذن، فإذا نامت العين والأذن [والقلب]** [٣] **فقد وجب الوضوء)**، قلت: فإن حّرك إلى جنبه شيء وهو لا يعلم[٤]؟ قال: **(لا، حتى يستيقن أنّه قد نام حتى يجيء من ذلك أمر بيّن، وإلّا فإنّه على يقين من وضوئه، ولا ينقض اليقين أبدا بالشك، ولكن**[٥] **تنقضه بيقين آخر)**»[٦].

والبحث عنها[٧] في مقامين:

أحدهما: دلالتها على العموم، والآخر على عموم الحكم لغير الوضوء والنوم.

أمّا الأول: فمستفاد من قوله عليه السلام: **(حتى يجيء من ذلك أمر بيّن**... إلى آخره الرواية) وأمّا ما قبله فلا ربط له[٨] بالمرام[٩]، حيث إنّ قوله عليه السلام: **(قد تنام العين** ... إلى

---

(١) في (ش) يوجد عنوان هو«في التعرض لكل رواية مفصلا منها صحيحة زرارة».

(٢) في المصدر: «فقال».

(٣) ما بين المعقوفين أضفناه من المصدر، و(ش).

(٤) في المصدر: «ولم يعلم به».

(٥) في (م) «ولكنّه»، وما اعتمدناه عن المصدر، و(ع)، و(ر)، و(ش)، و(ي)، و(ك).

(٦) تهذيب الأحكام١: ٨، باب الأحداث الموجبة للطهارة، حديث١١.

(٧) في (س): «عنهما».

(٨) في (ي): «له» غير موجودة.

(٩) في (ك): «بالمقام» مكان «بالمرام».

آخره) إنّما هو لبيان أنّ النوم له مرتبتان، وليس الناقض[١] منه إلاّ ما يزول به الشعور.

وأمّا أول المراتب الموجب لسقوط حاسة البصر فلا أثر له، والقلب استعارة عن النفس، والغلبة على حاسة السمع تستلزم الاستيلاء على الإنسان[٢] على سبيل الإطلاق.

ولهذا قال ﷺ: **(فإذا نامت العين والأذن)**، مع[٣] أنّ المناط إنّما هو نوم القلب والأذن، وذكر العين إنّما من[٤] جهة أنّ المفروض تحققه، مع أنّ نوم الأذن لا ينفك عن نوم العين.

وقوله ﷺ[٥]: **(فإن حرك إلى جنبه[٦]** ... إلى آخره)، إمّا سؤال عن الأمارة المفيدة[٧] للظن بالنوم الغالب على الحاستين، وإمّا بيان لمنشأ الشك في تحققه.

وعلى الأول فيستفاد منه[٨] عدم اعتبار الظنّ، و[٩] على الثاني فإنّما يفيد[١٠] عدم وجوب الوضوء حال الشك في الرافع، من غير أن يستفاد منه المناط الذي هو الضابط في الباب.

---

(١) في (ك): «الناقض» غير موجودة.

(٢) في (ش): «الأذن» مكان «الإنسان».

(٣) في (س): «فمع».

(٤) في (ع)، و(ش)، و(ي)، و(ك): «هو» قبل «من».

(٥) كذا في (م)، وهو اشتباه قطعاً، حيث إنّ السائل هو زرارة -رضوان الله عليه- لا الإمام صلوات الله عليه، وهي غير موجودة في (ع)، و(ر)، وكذلك في (ك) مع وجود «قول» مكان «قوله».

(٦) في (ر): «جنبه» غير موجودة.

(٧) في (ي): «المقيدة».

(٨) في (س): «منه» غير موجودة.

(٩) في (ك): «و» غير موجودة.

(١٠) في (ي): «يقيد».

وقوله عليه السلام: **(حتى يجيء من ذلك أمر بيّن**[١]**)** بيان للضابط، والمعنى أنّ اعتبار اليقين بالنوم في الحكم بوجوب الوضوء، وعدم الاعتداد بمجرد الظهور أو الاحتمال إنّما هو من جهة أنّ المناط إنّما هو البيان[٢] المفروض انتفاؤه.

وأصرح منه قوله عليه السلام: **(وإلّا فإنّه على يقين)** فإنّ جعل الموضوع كون الشخص على يقين تصريح بأنّه هو الواسطة في العروض، ولا يمكن أن يكون اليقين المشار إليه بـ(اللام) ما تعلق بالوضوء من حيث هو كذلك، فإنّ كلمة (من) إنّما تدخل على أحد المنتسبين[٣] في مقام بيان النسبة بين شيئين، كقوله صلى الله عليه وآله: **(عليٌّ مِنّي بمنزلة هارون**... إلى آخره**)**[٤]، فقوله عليه السلام[٥]: **(على يقين)** بيان للنسبة، وأخذ أحد المنتسبين في نفس[٦] النسبة محال.

في عموم الحكم لغير اليقين بالوضوء

وأمّا الثاني -أي عموم الحكم لغير اليقين بالوضوء-: فتبيّن ممّا تقدم أيضاً، فإنّ العهد في المقام إنّما هو عهد ذكري، وقد عرفت وجوب تجريد اليقين المذكور عن تعلقه بالوضوء، وأمّا الشك فليس موضوعا للحكم ولا دخل له فيه، بل صريح الرواية إنّما هو عدم كونه قادحا في الأخذ باليقين، فمفادها إنّما هو كون المناط وجود اليقين.

---

(١) في (ر): «إلى آخره» بعد «بيّن».

(٢) في (ي): «لبيان»، وفي (ك): «للبيان».

(٣) في (ش): «النسبتين».

(٤) العبارة في (ع)، و(ش): «عليٌّ عليه السلام مِنّي....إلى آخره»، وكذلك في (ي)، و(ك) وفيهما «إلى آخره» غير موجودة، وفي (ر):«من موسى» مكان «إلى آخره»، وفي (س): «عليٌّ مني بمنزلة».

(٥) في (ر): «عليه السلام» غير موجودة.

(٦) في (ع): «نفس» غير موجودة.

هذا مع الغض عمّا تقدم في المقدمة، وإلّا فيكفي في استفادة الضابط التعبير[١] بالنقض، لما عرفت من أنّه إنّما يصح حيث يكون لليقين -مع قطع النظر عن هذا الحكم- اعتبار بالنسبة إلى أثر متعلقه.

ومنه يظهر عدم انطباقها إلّا على القاعدة الشريفة، حيث إنّ العلم بالحدوث من حيث هو كذلك لا اعتبار له بالنسبة إلى البقاء عند العقلاء، مع أنّ المذكور في الرواية صريحاً إنّما هو تعلق اليقين بالوضوء، والشك بالرافع[٢]، وأين هذا ممّا يتوهم من أنّ المناط تعلق اليقين بالحدوث، والشك[٣] بالبقاء.

وظهر من ذلك ما في ما أفاده الأستاذ تدّ حيث قال -بعد تقريب الاستدلال بالرواية-: «ولكن مبنى الاستدلال على كون (اللام) في اليقين للجنس[٤]؛ إذ لو كان للعهد لكانت الكبرى المنضمة[٥] إلى الصغرى **(ولا ينقض اليقين بالوضوء بالشك)** فيفيد قاعدة كلية في باب الوضوء، وأنّه لا ينقض إلّا[٦] باليقين بالحدث، و(اللام) وإن كان ظاهرا[٧] في الجنس إلّا أنّ سبق يقين الوضوء ربما يوهن الظهور المذكور، بحيث لو فرض إرادة خصوص يقين الوضوء و[٨] لم يكن بعيداً عن اللفظ، مع احتمال أن لا يكون قوله عليه السلام: **(فإنّه[٩] على يقين)** علّة قائمة مقام الجزاء، بل يكون الجزاء مستفاداً من

---

(١) في (ك): «اليقين» مكان «التعبير».

(٢) في (ر): «في الرافع».

(٣) في (ي) يوجد خرم من «بالرفع» إلى «والشك».

(٤) في (ي): «للجنس» غير موجودة.

(٥) في (ش): «منضمة».

(٦) في (ر): «اليقين» قبل «إلا».

(٧) في (ش): «كانت ظاهرة».

(٨) في المصدر، و(ع)، و(س)، و(ر)، و(ي)، و(ك): «و» غير موجودة.

(٩) في (ر): «عليه السلام: فإنّه» غير موجودة.

قوله ﷺ[١]: **(ولا تنقض)** وقوله ﷺ[٢]: **(فإنّه على يقين)** توطئة له.

والمعنى: أنّه إن لم يستيقن النوم فهو متيقن[٣] لوضوئه السابق، ويثبت على مقتضى يقينه، ولا ينقضه[٤]، فيخرج قوله ﷺ: **(و[٥] لا تنقض)** عن كونه بمنزلة الكبرى، فيصير عموم اليقين وإرادة الجنس منه أوهن»[٦] انتهى.

فإنّك قد عرفت أنّ السابق إنّما هو[٧] مطلق اليقين، فإنّ مفاد الكلام أنّما هو تعلق اليقين بالوضوء.

ومن المعلوم أنّ الذي يتعلق بالوضوء إنّما هو مطلق اليقين[٨] لا المقيد.

وأمّا احتمال[٩] الأخير فلا يكاد أن يكون له محصل؛ ضرورة أنّ كون[١٠] قوله ﷺ[١١]: **(فإنّه على يقين)** توطئة لا معنى له إلّا أنّه صغرى للكبرى المذكورة بعد ذلك، ولا يعقل أن يكون الحكم بالثبوت على مقتضى اليقين جواباً، بل لا بدّ من قياس آخر ينتج أنّ الوضوء غير واجب، وأن يجعل[١٢] كون الوضوء من هذا

---

(١) في (ع)، و(س)، و(ر)، و(ش)، و(ي)، و(ك): «ﷺ» غير موجودة.

(٢) في (ع)، و(س)، و(ر)، و(ش)، و(ك): «ﷺ» غير موجودة.

(٣) في المصدر، و(ي)، و(ك): «مستيقن».

(٤) في (ي): «ينقض».

(٥) في المصدر، و(ع)، و(ر)، و(ش): «ﷺ و» غير موجودة، وفي (س)، و(ي): فقط «و» غير موجودة، وفي (ك): «ﷺ» غير موجودة.

(٦) فرائد الأصول ٣: ٥٦.

(٧) في (ك): «هو» غير موجودة.

(٨) في (ر): «الوضوء» مكان «اليقين».

(٩) في (س): «الاحتمال».

(١٠) في (ر): «كونه».

(١١) في (ع)، و(س)، و(ر)، و(ش)، و(ك): «ﷺ» غير موجودة.

(١٢) في (ع)، و(س)، و(ر)، و(ش)، و(ي)، و(ك): «بجعل» مكان «وأن يجعل».

الشخص نقضاً وسطاً فيه.

ومن الغريب احتمال تعلق النفي بالعموم؛ فإنّه لا عموم مع قطع النظر عن الحكم، وإنّما هو من تعلق النفي بالجنس، وكون اللام للاستغراق لا يصلح لذلك؛ ضرورة أنّ المعنى الحرفي لا يحكم عليه، فلا حاجة في إثبات العموم[١] -على هذا التقدير- إلى التشبث بالقرائن كالتعليل، وقوله عليه السلام[٢]: **(أبداً)**، وكونه في مقام إعطاء الضابطة، كما صنعه شيخنا قدس سره[٣].

وقال[٤] بعد ذلك: «والمهم في هذا الاستدلال إثبات إرادة الجنس من اليقين»[٥]، فإنّ أراد أنّ المهم رفع[٦] احتمال العهد فقد عرفت أنّه غير لازم، حيث إنّ العهد الذكري في المقام ينطبق على الجنس، فإنّ المذكور لا يصلح إلّا لذلك، وإن أراد أنّ[٧] المهم رفع احتمال إرادة الاستغراق فقد عرفت فساده.

في بيان صحيحة أخرى لزرارة

ومنها: صحيحة أخرى لزرارة، قال[٨]: «قلت: أصاب ثوبي دم[٩] رعاف أو غيره أو شيء من المني، فعلَّمتُ أثره إلى أن أصبت له الماء[١٠]، فحضرت الصلاة، ونسيت

---

(١) في (ر): «في اثبات العموم» غير موجودة.

(٢) في (ي): «عليه السلام» غير موجودة.

(٣) في (ر): «قدس سره» غير موجودة.

(٤) في (ع)، و(س)، و(ش)، و(ي)، و(ك): «قدس سره»، وفي (ر): «وقال» غير موجودة.

(٥) فرائد الأصول ٣: ٥٨.

(٦) في (ش)، و(ك): «دفع».

(٧) في (ي): «أن» غير موجودة.

(٨) في (ي): «قال» غير موجودة.

(٩) في (س): «دم» غير موجودة.

(١٠) في المصدر: «أن أُصيب له من الماء».

أنّ بثوبي شيئاً، وصليت، ثم إنّي ذكرت بعد ذلك، قال ﷺ: **(تعيد الصلاة وتغسله)**، قلت: فإن لم أكن رأيت موضعه، وعلمت أنّه أصابه، فطلبته ولم أقدر عليه، فلما صليت وجدته، قال: **(تغسله وتعيد)**، قلت: فإن ظننت أنه أصابه ولم أتيقن ذلك، فنظرت ولم أر شيئاً، فصليت فيه فرأيت فيه، قال: **(تغسله ولا تعيد الصلاة)**، قلت: لِمَ ذلك؟ قال: **(لأنك كنت على يقين من طهارتك فشككت، وليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك أبداً)**، قلت: فإنّي قد علمت أنّه قد أصابه، ولم أدر أين هو فأغسله؟، قال: **(تغسل[1] من ثوبك الناحية التي ترى أنّه قد أصابها حتى تكون على يقين من طهارتك)**، قلت: فهل عليَّ إن شككت أنّه أصابه شيء أن أنظر فيه؟ قال: **(لا، ولكنك إنّما تريد أن تذهب بالشك الذي وقع من نفسك)**، قلت: إن رأيته في ثوبي وأنا في الصلاة، قال ﷺ: **(تنقض الصلاة وتعيد، إذا شككت في موضع منه ثم رأيته، وإن لم تشك ثم رأيته رطباً قطعت الصلاة وغسلته، ثم بنيت على الصلاة؛ لأنّك لا تدري لعله شيء أوقع عليك، فليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك)**»[2].

وفقه الحديث بتوضيح الحال في فقرات:

منها: قوله ﷺ[3]: **(لأنك[4] كنت على يقين من طهارتك**... إلى آخره)، فالمعنى أنّ مجرد رؤية النجاسة بعد الصلاة مع الظنّ بها قبلها لا يدل على السبق، بل يحتمل عدم إصابة الظنّ بأن تكون النجاسة حادثة بعدها، وبعد تحقق هذا الاحتمال لا يجوز نقض اليقين بالطهارة بالظنّ بالنجاسة الذي هو شك؛ فإنّه كناية عن الجهل بقرينة المقابلة لليقين، ويوافقها قوله ﷺ[5] في جواب السؤال عن رؤية النجاسة في

---

(١) في (س): «لا» قبل «تغسل».

(٢) تهذيب الأحكام ١: ٤٢١، باب تطهير البدن من النجاسات، حديث٨، مع تفاوت يسير في بعض الكلمات، لم نشر له إلّا ما كان يغير المعنى.

(٣) في (ش): «ﷺ» غير موجودة.

(٤) في (س): «لا» قبل «لأنك».

(٥) في (ر): «ﷺ» غير موجودة.

أثناء الصلاة: **(تنقض الصلاة**[١]... إلى آخره)، فإنّه بقرينة التعليل صريح في الحكم بالبطلان مع العلم بسبق النجاسة؛ فإنّ قوله ﷺ: **(لأنّك لا تدري لعلّه شيء أوقع عليك)** إنّما يصلح[٢] علة للحكم بالصحة إذا كان العلم بالسبق[٣] موجباً للبطلان.

ومن المعلوم أنّ وقوع تمام الصلاة مع النجاسة أولى[٤] بالبطلان من وقوع بعضها معها، ولا معنى لمدخلية وقوع التمام مع النجاسة في صحة الصلاة.

ومنها: قوله ﷺ: **(ولكنّك إنّما تريد أن تذهب بالشك**... إلى آخره).

ومحصله: أنّ الفحص ليس واجبا، وإنّما هو شرط في عدم وجوب الإعادة والقضاء، كما هو صريح بعض الروايات، فالمراد بالشك[٥] في براءة الذمة هذا[٦] العمل من جهة الشك في النجاسة؛ فإنّ أثر هذا الشك يزول بالفحص للعلم بالأجزاء على أي تقدير.

في بيان فقرات الصحيحة

فالمعنى: أنّ الذي يقصد بالفحص إنّما هو[٧] ذهاب الحيرة في فراغ الذمة[٨] والشك فيه حيث إنّه سبب لذلك، وعلى هذا القول فيمكن أن يكون المراد في الفقرة السابقة انكشاف النجاسة[٩] من أول الأمر وإصابة الظنّ للواقع، كما هو الظاهر من السؤال.

---

(١) في (س): من «قوله» إلى «الصلاة» غير موجودة، وفي (ر) يوجد خرم وهو«تنقض الصلاة».

(٢) في (س): من «النجاسة» إلى «يصلح» غير موجودة، وفي (ي): «يصح» مكان «يصلح».

(٣) في (ك): «بالسبق» غير موجودة.

(٤) في (ي): «أدنى».

(٥) في (ر)، و(ش)، و(ي): «الشك» بعد «بالشك».

(٦) في (ع)، و(ر)، و(ك): «بهذا».

(٧) في (س): «هو» غير موجودة.

(٨) في (ر): «الذمة» غير موجودة.

(٩) في (س): «النجاسة» غير موجودة.

نعم، هو مخالفة لظاهر التعليل، ولكن يمكن أن يكون المراد أنّ[١] جريان الاستصحاب في صورة الفحص -كما هو المفروض- يكفي في الإجزاء، بأن تكون الكبرى مطوية، وتكون نتيجة الاستدلال وسطاً في قياس آخر غير مذكور.

ومنه يظهر الوجه في ما ذهب إليه بعض من أنّها تدل على أنّ الأمر الظاهري للإجزاء -فإن غرضه أنّ الاكتفاء ببيان جريان الأصل لعدم وجوب الإعادة، مع انكشاف الواقع- إنّما يتم إذا كان الغرض أنّ جريان الأصل يكفي في عدم وجوب الإعادة والقضاء.

فلا يرد عليه أنّ عدم انتقاض اليقين بالشك لا يصلح أن يكون دليلاً على عدم الإعادة مع العلم بالنجاسة بعد العمل، فإنّ الإعادة نقض لليقين باليقين.

والأظهر في الرواية: أنّ المراد التفصيل بين صورة عدم التقصير، فيحكم بالصحة والإجزاء، وبين صورة التقصير بترك الفحص مع الشك، فيحكم بالبطلان؛ فإنّه سئل في الفقرة الأولى عن الدخول في الصلاة بعد الفحص، حيث قال: «فنظرت ولم أر شيئاً»، والظاهر[٢] من قوله: «فصليت فرأيت» فيه انكشاف مطابقة ظنّه للواقع، وأنّ الذي رآه هو الذي لم يره بعد ما ظنّ بوجوده، ويؤيده السؤال عن وجه الحكم؛ فإنّه إنّما يلائم الحكم بعدم وجوب[٣] الإعادة مع انكشاف سبق النجاسة؛ فإنّه هو المخالف للقواعد، ولكنّه لا يلائمه التعليل، فلا بدّ من الالتزام بأنّ تمام الاستدلال مطوي، وحينئذ فيوافقها التفصيل المذكور في رؤية النجاسة في الأثناء على ما سيتضح[٤].

---

(١) في (س): «أنّ» غير موجودة.

(٢) في (ي): «أيضا» مكان «الظاهر».

(٣) في (س): «وجوب» غير موجودة.

(٤) في (ر): «إن شاء الله تعالى» بعد «سيتضح».

فالمعنى: أنّه لا يجب عليه الإعادة بعدما تفحص عنها، ولم يطلع عليها لاعتماده على قاعدة اليقين بعد الفحص، فإنّ السؤال عن وجه الحكم كلام مستأنف صدر بعد الفراغ عن الجواب عن الحكم، وعدم انطباقه على ظاهر الحكم لا يصلح لإخراجه إلى ما ينطبق عليه، حتى إذا كان من تتمة الكلام الأول، كيف وهو كلام مستأنف.

والحاصل: أنّ هذه الفقرة ليس فيها ما ينافي التفصيل المذكور، وقوله ﷺ: **(ولكنك إنّما تريد أن تذهب بالشك)** ظاهر فيه؛ فإنّ الاستدراك ظاهر في دفع[١] توهم أنّ ما ذكر أيضاً لا يترتب على الفحص.

ومن المعلوم أنّ كون الفحص لتحصيل العلم واستكشاف الواقع، وأنّه ممّا يمكن أن يترتب عليه، وأنّه إنّما يصدر عن الشخص بلا استعلام[٢] ممّا لا يتوهم أن يكون منفياً بحكم الإمام ﷺ[٣] كي يناسب الاستدلال[٤] بإثباته.

نعم، لو اقتصر الإمام ﷺ على نفي الحكم التكليفي وبيان المعذورية في الإتيان بالصلاة مع النجاسة الواقعية، مع التمكن من الإطلاع عليها بالفحص، كأن يتوهم أنّه لا يتعلق بالفحص[٥] غرض شرعي أصلاً[٦]، فتصدى لدفعه ببيان أنّ الإجزاء تترتب[٧] على الفحص، فالقصر للقلب وإثبات هذا الغرض مكان ما نفاه.

ولهذا جعل المثبت إرادة الشخص إذهاب الشك، يعني[٨] أنّ هذا أثر دائر مدار

---

(١) في (ي): «رفع».

(٢) في (ر)، و(ش)، و(ي)، و(ك): «للاستعلام» مكان «بلا استعلام».

(٣) في (ي): «ﷺ» غير موجودة.

(٤) في (ع)، و(ي): «الاستدراك» مكان «الاستدلال».

(٥) في (س): يوجد خرم وهو «كأن... بالفحص».

(٦) في (ك): «أصلا» غير موجودة.

(٧) في (ر): «لا» قبل «تترتب».

(٨) في (س): «معنى» مكان «يعني».

إرادة المكلف؛ لأنّ العلم بالفراغ على كل تقدير، ودفع[١] كلفة الإعادة والقضاء إنّما هو ممّا يتعلق به غرض المكلف[٢] ولا يختلف فيه الحال بما[٣] يرجع إلى الشارع، ويدل عليه تقييد الشك بكونه واقعاً من نفس الشخص، يعني[٤] أنّ الشك ناشٍ من جهة الشخص نفسه لا من جهة الشرعيّة، فإنّ الشك في الفراغ ودفع[٥] كلفة[٦] الإعادة والقضاء شك من جهة راجعة إلى نفس الشخص لا من جهة شرعية، فكل من الاستدراك وجعل المستدرك الإرادة، بل جعل الاسم ضمير الخطاب[٧]، أي التصريح به والقصر وتقيد الشك بالقيد المزبور[٨] ظاهر في إرادة هذا المعنى، مع أنّ الحكم بإرادة إزالة[٩] الشك في النجاسة بالفحص مخالف للظاهر من وجوه[١٠].

فحاصل[١١] هذه الفقرة أنّ الفحص غير واجب شرعاً، ولا يترتب على تركه عقاب وإن استلزم التقصير في إيقاع الصلاة مع النجاسة، و[١٢] لكن إذا أراد الشخص أن يزيل[١٣] الحيرة الناشئة عمّا يرجع إليه[١٤] بأن يجزم بالفراغ فليتفحص؛

---

(١) في (ك): «ورفع».

(٢) في (ر) يوجد خرم من «لأنّ» إلى «المكلف».

(٣) في (ر): «مما»، وفي (ي): «ما».

(٤) في (س): «بمعنى».

(٥) في (ي): «ورفع»، وفي (ك): «ورفعة».

(٦) في (ر): «الكلفة أي» قبل «كلفة».

(٧) العبارة في (ر): «اسم الضمير لمخاطب».

(٨) في (ك): «المذكور».

(٩) في (س): «النجاسة» بعد «إزالة».

(١٠) في (ر): «وجوبه» مكان «وجوه».

(١١) في (ي): «في أصل» مكان «فحاصل».

(١٢) في (ر): «و» غير موجودة.

(١٣) في (ر): «أن يزيل» غير موجودة.

(١٤) في (ر)، و(ش): «هو» بعد «إليه».

فإنّ أثره شرعاً ذلك وإن انكشف[١] كون الصلاة مع النجاسة.

فالنظر ينبغي أن يراد به زوال الحيرة الواقعة من هذه الجهة، ولا يصح تعلق الظرف بكلمة (تذهب)، فإنّه يجب التعبير بكلمة (عن) حينئذ، كما أنّه لا يجوز جعل الجار بمعنى (في)، مع أنّه يلزم اللغو على التقديرين، مع أنّ الأنسب -حينئذ- أن يقال: وإنّما تريد أن تذهب بالشك أو بشكك.

وبما حققناه[٢] اندفع فساد الاستدلال بهذه الفقرة، على أنّ الفحص لا يترتب عليه الإجزاء، وأنّه دليل على بطلان التفصيل المصرّح به في طائفة من الأخبار كما صنعه شيخنا تدّ في الفقه، فإنّه زعم أنّ المراد أنّ الفحص لا يترتب عليه إلّا زوال الشك في النجاسة، فهو[٣] صريح في أنّ الإجزاء -على تقدير انكشاف النجاسة حال الصلاة- ليس ممّا يترتب على الفحص، وإلّا لم يصح الحصر.

وقد عرفت أنّ هذا الكلام لا يدل على ذلك، بل يدل على العكس، وأنّ الغرض إنّما هو حصر الأثر في[٤] العلم بالفراغ، فتفطن.

في أنّ كلمة من إنّما تدخل في المشكوك فيه

والحاصل: أنّ كلمة (من) إنّما تدخل في المشكوك فيه، فقولك: أنا[٥] منه في الشك[٦]، لا يجوز إلاّ إذا كان ذلك الشيء متعلقاً للشك من جهة من الجهات، فالشك في النجاسة يتولد منه شكان:

---

(١) في (ك): «الكشف».

(٢) في (س)، و(ر)، و(ش)، و(ي)، و(ك): «حققنا».

(٣) في (ك): «فأنّه» «كذا».

(٤) في (ر): «الأثر في» غير موجودة.

(٥) في (ي)، و(ك): «أنا» غير موجودة.

(٦) في (ع)، و(ر)، و(ش)، و(ي): «شك».

أحدهما: يتعلق بالشارع، فالشخص[١] من الشارع في شك، بمعنى أنّه لا يعلم هل كلّفه بالفحص للاطلاع على النجاسة على تقدير وجودها، وكونها بحيث تظهر بالفحص حتى لو قصر عوقب على إيقاع الصلاة مع النجاسة[٢].

والآخر: يتعلق بالشخص لنفسه[٣]، فإنّه لا يعلم هل يحصل له الفراغ بهذا العمل من جهة عدم وجود النجاسة أم لا، فالشك الأول زال بجواب الإمام عليه السلام، وبقي الشك الآخر المتعلق بنفسه.

فقال عليه السلام: إنّ الفحص إنّما ينفع لإزالة الشك المتعلق بنفسك، حيث تعلم بفراغ ذمتك بهذا العمل على أي حال، ويوافقه قوله عليه السلام: **(إذا شككت في موضع منه ثم رأيته، وإن لم تشك ثم رأيته)**، فإنّ دوران الفساد مدار[٤] الشك لا معنى له إلّا أنّ الشك في أول الأمر -مع تبيّن وجود النجاسة من أول الأمر- موجب للتقصير، فإنّ التقصير يتحقق بأمرين: الالتفات، و[٥] الوجود في الواقع[٦]، والفحص مانع عن تأثير الشك في تحقق التقصير ومزيل له.

وكذا التعليل بقوله عليه السلام: **(لعلّه شيء أوقع عليك)**، فإنّ معناه أنّ الجهل بالتقصير يكفي في الحكم بالصحة، فمع احتمال أن يكون وقوعها لا من فعل المكلف يحكم بصحة الصلاة، فهو كناية عن عدم التقصير، فإنّ الغالب في التنجيس -إذا كان بالاختيار- الالتفات[٧] كما أنّ الغالب -إذا لم يكن بفعله- الغفلة، فأريد من

---

(١) في (س): «نسخة» فوق «فالشخص».

(٢) في (ر)، و(ش): «على تقدير وجودها» بعد «النجاسة».

(٣) في (ر)، و(ش)، و(ي)، و(ك): «نفسه».

(٤) في (ر): «الفساد مدار» غير موجودة.

(٥) في (ع): «مع» مكان «و».

(٦) في (ك): «الرافع».

(٧) في (س): «و» قبل «الالتفات».

احتمال[١] أن يكون الواقع من الغير احتمال الغفلة، فأفاد عليه السلام[٢]: إنّ عدم التقصير موجب للصحة وإن لم يعلم به الشخص، ويكفي احتماله لكونه مطابقاً لقاعدة اليقين.

وبالتأمل في ما حققناه[٣] يظهر ما في ما أفاده الأستاذ دام ظله في المقام، فإنّ فيه للنظر مواقع لا حاجة إلى التنبيه عليها.

وعلى ما حققناه[٤] فالرواية نصٌّ في القاعدة الشريفة، حيث إنّ[٥] التقصير لا يعلم بحدوثه، فالمراد باليقين اليقين بأنّ الشخص في نفسه ليس مقصراً، حيث إنّه يتوقف على الالتفات، وهو أمر وجودي، ومقتضى القاعدة الشريفة عدمه، فافهم[٦].

في بيان صحيحة أخرى لزرارة

ومنها: صحيحة أخرى لزرارة: **(وإذا لم يدر في ثلاث هو أو في أربع، وقد أحرز الثلاث قام فأضاف إليها أخرى ولا شيء عليه، ولا ينقض اليقين بالشك، ولا يدخل الشك في اليقين، ولا يخلط أحدهما بالآخر، ولكنه ينقض الشك باليقين، ويتم على اليقين فيبني عليه، ولا يعتد بالشك في حال من الحالات)**[٧].

وفقه الرواية: أنّ وجوب الإتيان بالركعة المشكوك فيها ممّا لا ريب فيه؛ فإنّ الاكتفاء باحتمال الإتيان نقض لليقين بالشك، فالبناء على الأكثر إنّما هو كيفية للإتيان بها، لا أنّه إعراض عن الأصل الذي لا ينبغي للعاقل، فالغرض الاهتمام في بيان أنّ ما

---

(١) في (س): «عليه السلام» بعد «احتمال».

(٢) في (ر): كلمة غير واضحة مكان «فأفاد» عليه السلام، وفي (ش): «حينئذ» بعد «فأفاد» عليه السلام.

(٣) في (ش)، و(ي)، و(ك): «حققنا».

(٤) في (ع)، و(س)، و(ر)، و(ي)، و(ك): «حققنا».

(٥) في (ع)، و(س)، و(ر)، و(ي)، و(ك): «عدم» بعد «إنّ» وكذلك في (ش)، إلّا أنّ فوقها «بـ.ع».

(٦) في (س): «فافهم» غير موجودة.

(٧) الكافي ٣: ٣٥٢، كتاب الصلاة، باب السهو في الثلاث والأربع، حديث٣.

استند إليه المخالفون في إلحاق المشكوك فيه[١] بالمتيقن لا إشكال فيه، وإنّما أخطؤوا في كيفية الإتيان، وليس في هذه الفقرات تعرّض لها[٢]، اكتفاء بما تقدم في صدر الرواية.

توضيح الحال: أنّ للشاك في عدد الركعات في الصورة الصحيحة أحكام الإتيان بالمشكوك فيه، وعدم الإعادة حتى بعد انكشاف النقيصة[٣]، ووجوب الفصل بالتسليم، والابتداء بتكبيرة الإحرام.

فقوله عليه السلام[٤]: **(قام فأضاف إليها أخرى[٥])** لا يحتمل إلّا الأول، وقوله عليه السلام[٦]: **(ولا شيء عليه)** أريد منه الحكم الثاني، وقوله عليه السلام: **(ولا ينقض اليقين بالشك)** لا يحتمل[٧] إلّا[٨] أن يكون دليلا للحكم الأول وبياناً للضابط فيه، وقوله عليه السلام: **(ولا يدخل الشك في اليقين)** مرادف له كما في رواية أخرى: **(اليقين لا يدخله الشك، صم للرؤية وأفطر للرؤية)**[٩].

فالمراد[١٠] أنّ الشك ليس في عرض اليقين، و[١١] هذا[١٢] لا ينقضه، فإنّ المعارضة

---

(١) في (ي): «وإنّما» بعد «فيه».

(٢) في (ي): «بها» مكان «لها».

(٣) في (ش): «النقيضة».

(٤) في (ر): «عليه السلام» غير موجودة.

(٥) في (ك): «أخرى» غير موجودة.

(٦) في (ع)، و(س)، و(ش): «عليه السلام» غير موجودة.

(٧) في (ر) يوجد خرم من «إلّا» إلى «يحتمل».

(٨) في (س)، و(ك): «إلّا» غير موجودة.

(٩) الاستبصار ٢: ٦٤، كتاب الصيام، باب علامة أول يوم من شهر رمضان، حديث ١٢، والعبارة في المصدر هي «اليقين لا يدخل فيه الشك... إلى أخره».

(١٠) في (ع): «فإنّ المراد».

(١١) في (ع): «لا» بعد «و».

(١٢) في (س)، و(ي)، و(ك): «لهذا».

فرع الاجتماع والشك في[١] ساحة اليقين بالمقتضي بمراحل، فلا مدخل له فيها، وهذا معنى عدم[٢] خلط أحدهما بالآخر، واحتمال أن يكون الغرض الفصل بين المشكوك فيها والركعات المعلومة، وعدم جواز الوصل كما عليه المخالفون يدفعه أنّه لا يتم إلّا على كون اليقين بمعنى المتيقن، والشك بمعنى المشكوك فيه.

وقد عرفت أنّه[٣] غلط لا ينطبق على القواعد، مع أنّ قوله عليه السلام بعد ذلك: **(ولكن تنقض الشك باليقين)** استدراك عن قوله[٤]: **(ولا تنقض اليقين)** ولا يجوز الفصل بينهما بالحكم المغاير.

[في توضيح الفقرات ودفع الشبهات]

ولا بأس بتوضيح المراد بكل فقرة من هذه الفقرات لدفع الشبهات.

أمّا[٥] قوله عليه السلام: **(لا تنقض... إلى آخره)**، فاتضح معناه سابقاً بما لا مزيد عليه[٦]، ولا يعقل أن يتوهم أنّ المراد باليقين فيه هو اليقين بالبراءة، فإنّ ترك تحصيل اليقين لعدم[٧] الإتيان واليقين بالاشتغال لا لليقين بالبراءة.

ويتضح هذا غاية الاتضاح بملاحظة كونه تعليلاً للحكم بإضافة ركعة أخرى إلى الركعات المعلومة، فهو دليل على وجوب الإتيان بالركعة المشكوك فيها لا للكيفية[٨]، فليس المراد اليقين بالبراءة من حيث إحراز عدم النقيصة والزيادة معاً،

---

(١) في (س)، و(ك): «عن».

(٢) في (ر): «عدم» غير موجودة.

(٣) في (ر) يوجد خرم من «لا» إلى «أنّه».

(٤) في (ع)، و(س)، و(ش)، و(ي)، و(ك): «عليه السلام».

(٥) في (س)، و(ر): «و» قبل «أمّا».

(٦) في (ي): «عليه» غير موجودة.

(٧) العبارة في (ع)، و(س)، و(ر)، و(ش)، و(ي)، و(ك): «اليقين نقض لليقين بعدم».

(٨) في (س): «والكيفية» مكان «لا للكيفية»، وفي (ي): «الكيفية» مكان «للكيفية».

بل إنّما هو تعليل لليقين بعدم النقيصة[١] فقط، فالإتيان[٢] لصلاة[٣] الاحتياط مردد بين أن يكون إتماماً للناقص، فيكون المأتي بها إضافة ركعة إلى الركعات، وبين أن يكون استئنافاً لصلاة جديدة.

والاقتصار على الجهة الأولى وتخصيص العمل بهذا العنوان، وهو كونه إضافة ركعة[٤] إلى الركعات في مقام بيان الحكم[٥]، ليس إلّا لكون[٦] الغرض بيان هذه الجهة، وهو عدم جواز الاكتفاء باحتمال الإتيان، ووجوب تحصيل العلم به وعدم جواز نقض اليقين بالشك إنّما يدل على هذا المعنى.

وأمّا دخول الشك في اليقين فهو عبارة عن صيرورته في عرضه، فمعنى نفيه الحكم بأنّه ليس داخلاً في مرتبة فليس[٧] قابلاً لأن يعارضه، فهذا[٨] أبلغ في الدلالة من عدم نقض اليقين بالشك، كما[٩] أنّ عدم خلط أحدهما بالآخر أوضح دلالة؛ فإنّ معناه أنّ اليقين لا ينزل إلى الشك، والشك لا يصعد إلى اليقين، ونقض الشك باليقين[١٠] عبارة عن تحصيل اليقين بالفراغ بالإتيان بالركعة المشكوك فيها في المقام.

فالمراد باليقين هنا اليقين بالفراغ، والإتمام[١١] على اليقين والبناء عليه عبارة عن

---

(١) في (ع)، و(ر)، و(ش): «النقض» مكان «النقيصة».

(٢) في (ي): «والإتيان».

(٣) في (ع)، و(ر)، و(ش)، و(ي)، و(ك): «بصلاة».

(٤) في (ر): «أخرى» بعد «ركعة»، وفي (ك): «إضافة ركعة» غير موجودة.

(٥) في (ر): «الحكم» غير موجودة.

(٦) في (ي)، و(ك): «بكون».

(٧) في (ر)، و(ش): «وليس».

(٨) في (ر): «وهذا».

(٩) في (ي): «و» قبل «كما».

(١٠) العبارة في (ر): «اليقين بالشك».

(١١) في (ع)، و(س)، و(ر)، و(ش)، و(ك): «فالإتمام».

إزاحة[١] الشك، فقوله ﷺ: **(ولا يعتد بالشك)** تأكيد له، وفي حال من الحالات تعميم للحكم، فلا مجال للتأمل في عموم اليقين والشك باحتمال إرادة العهد، مع اندفاعه بما حققناه سابقاً.

فتبيّن أنّ هذه الرواية تدل على اعتبار الاستصحاب مع اشتمالها على المبالغة التامة، بل لا يمكن أن يدل كلام على معنى لو لم يدل هذا على هذا المعنى، ولهذا لم يتأمل في دلالتها أحد، فمن الغريب تأمل الأستاد تدّ في دلالتها، حيث زعم أنّ انطباقها على الاستصحاب إنّما يتم على مذهب المخالفين.

في نقل ما أفاده الشيخ

قال تدّ -بعد ما حكى عن صاحب الوافية[٢]، والشارح[٣]، وجماعة الاستدلال بها-: «وفيها تأمل؛ لأنّه إن كان المراد بقوله ﷺ: **(قام فأضاف إليها أخرى)**، القيام للركعة الرابعة من دون التسليم في الركعة المرددة بين الثالثة والرابعة، حتى يكون حاصل الجواب هو[٤] البناء على الأقل، فهو مخالف للمذهب، وموافق لقول العامة، ومخالف لظاهر الفقرة الأولى، صدر الحديث، قلت له: **(من لم يدر في أربع هو أم في ثنتين، وقد أحرز ثنتين، قال: يركع بركعتين وأربع سجدات، وهو قائم بفاتحة الكتاب، ويتشهد ولا شيء عليه)**[٥]، من قوله: **(ركع ركعتين بفاتحة الكتاب)**[٦]، فإنّ ظاهره بقرينة تعيين الفاتحة إرادة ركعتين منفصلتين -أعني صلاة الاحتياط- فتعيّن

---

(١) في (ي): «إباحة» مكان «إزاحة».

(٢) في (ر): «ﷺ»، ولمعرفة رأي الفاضل التوني تدّ انظر: الوافية في أصول الفقه: ٢٠٦.

(٣) انظر: شرح الوافية للسيد صدر الدين الرضوي: ورقة ٢٦١أ.

(٤) في (ر): «هو» غير موجودة.

(٥) في المصدر: من «صدر» إلى «عليه» غير موجودة، إنّما هو زيادة توضيح من المصنف تدّ.

(٦) في (س): يوجد خرم من «ويشهد» إلى «الكتاب».

أن يكون المراد[١] به القيام -بعد التسليم في الركعة المرددة- إلى ركعة مستقلة، كما هو مذهب الإمامية.

فالمراد باليقين -كما في اليقين الوارد في الموثقة الآتية، على ما صرّح به السيد المرتضى رحمه الله[٢]، واستفيد من قوله عليه السلام في أخبار الاحتياط: إن كنت قد نقصت فكذا أو[٣] إن كنت قد[٤] أتممت فكذا- هو اليقين بالبراءة، فيكون المراد وجوب الاحتياط وتحصيل اليقين بالبراءة، بالبناء على الأكثر وفعل صلاة مستقلة قابلة لتدارك ما يحتمل نقصه[٥].

وقد أريد من (اليقين) و(الاحتياط) في غير واحد من الأخبار هذا[٦] النحو من العمل.

منها[٧] قوله عليه السلام في الموثقة الآتية: **(إذا شككت فابن على اليقين)**.

فهذه الأخبار الآمرة[٨] بالبناء على اليقين وعدم نقضه يراد بها البناء على ما هو المتيقن من العدد والتسليم عليه، مع جبره بصلاة الاحتياط.

ولهذا ذكر في غير واحد من الأخبار ما يدل على أنّ العمل[٩] محرز للواقع، مثل

---

(١) في (س): «المراد» غير موجودة.

(٢) في (ع)، و(س)، و(ر)، و(ي)، و(ك): «رحمه الله» غير موجودة، وفي (ش): «قدس سره».
ولمعرفة رأي السيد قدس سره انظر: الانتصار: ١٥٦.

(٣) في (ع): «فكذا» غير موجودة، وفيها وفي (ي)«و» مكان «أو».

(٤) في (ك): «كنت قد» غير موجودة.

(٥) في (ي): «نقضه».

(٦) في (ر): «على» قبل «هذا».

(٧) في (س): «منها» غير موجودة.

(٨) في (ع)، و(س): «الآمرة» غير موجودة.

(٩) في (ي): «أنّ العمل» غير موجودة.

قوله عليه السلام: **(ألا أعلمك شيئاً إذا صنعته ثم ذكرت أنك نقصت أو أتممت لم يكن عليك شيء)**[١].

وقد تصدى جماعة تبعاً للسيد المرتضى رحمه الله[٢] لبيان أنّ هذا العمل هو الأخذ باليقين والاحتياط، دون ما يقوله العامة من البناء على الأقل[٣]، ومبالغة الإمام عليه السلام في هذه الصحيحة بتكرار عدم الاعتناء بالشك، وتسمية[٤] ذلك في غيرها بالبناء على اليقين، والاحتياط يشعر بكونه في مقابل العامة الزاعمين بكون مقتضى البناء على اليقين هو البناء على الأقل، أو[٥] ضم الركعة المشكوكة.

في بيان معنى الصحيحة ودلالتها على المراد

ثم لو سلم ظهور الصحيحة في البناء على الأقل[٦] المطابق للاستصحاب، كان هناك صوارف عن هذا الظاهر، مثل تعيّن[٧] حملها على[٨] التقية، وهو مخالف للأصل.

ثم ارتكاب الحمل على التقية[٩] في مورد الرواية، وحمل القاعدة المستشهد بها لهذا الحكم المخالف للواقع على بيان الواقع -ليكون التقية في إجراء القاعدة[١٠] في المورد

---

(١) تهذيب الأحكام ٢: ٣٤٩، باب أحكام السهو، حديث٣٦، والمصنف قدس سره نقل عن الرسائل، حيث إنّ لفظها في التهذيب: **(ألا أعلمك شيئاً إذا فعلته ثم ذكرت أنك أتممت أو نقصت لم يكن عليك شيء**... إلى آخره).

(٢) في (ع)، و(س)، و(ر)، و(ش)، و(ي)، و(ك): «رحمه الله» غير موجودة.

(٣) في (ي): «الأول» مكان «الأقل».

(٤) في (س): «بتسمية»، وفي (ي)، و(ك): «وبتسميته».

(٥) في المصدر، و(ش): «و».

(٦) في (ع)، و(س)، و(ر)، و(ي)، و(ك) يوجد خرم من «أو ضم» إلى «الأقل».

(٧) في (ع): «معين».

(٨) في المصدر، و(ش): «حينئذ» قبل «على».

(٩) في (ع)، و(س)، و(ر)، و(ي)، و(ك) يوجد خرم من «وهو» إلى «التقية».

(١٠) في (ر): «في إجراء التقية».

لا في نفسها- مخالفة أخرى للظاهر وإن كان ممكنا في نفسه.

مع أنّ هذا المعنى مخالف لظاهر صدر[١] الرواية الآبي[٢] عن الحمل على التقية، مع أنّ العلماء لم يفهموا منها إلّا البناء على الأكثر، إلى غير ذلك ممّا يوهن إرادة البناء على[٣] الأقل[٤].

وأمّا احتمال كون المراد من[٥] عدم نقض اليقين بالشك عدم جواز البناء على وقوع المشكوك بمجرد الشك، كما هو مقتضى الاستصحاب، فيكون مفاده عدم جواز الاقتصار على الركعة المرددة بين الثالثة والرابعة.

و[٦] قوله عليه السلام[٧]: **(لا يدخل الشك في اليقين)** يراد به أنّ الركعة المشكوك فيها المبني على عدم وقوعها إلّا بضمها[٨] إلى اليقين -أعني القدر المتيقن من الصلاة- بل يأتي بها مستقلة على ما هو مذهب الخاصة.

ففيه من المخالفة لظواهر الفقرات[٩] الست أو السبع مما[١٠] لا يخفى على المتأمل»[١١] انتهى[١٢].

---

(١) في (ر): «لصدر» مكان «لظاهر صدر».

(٢) في (ي): «الآتي».

(٣) في (ر): «البناء على» غير موجودة.

(٤) في (ي): «الأول».

(٥) في (ك): «من» غير موجودة.

(٦) في (ر): «هو» بعد «و».

(٧) في (ع)، و(ش)، و(ي): «عليه السلام» غير موجودة.

(٨) في (ع)، و(ي): «لا يضمها» مكان «إلا بضمها».

(٩) في (ع): «فقرات».

(١٠) في المصدر، و(س)، و(ك): «ما».

(١١) فرائد الأصول ٣: ٦٢.

(١٢) في (س): «انتهى» غير موجودة.

وفيه للتأمل مواقع:

فإنّك قد عرفت أنّ ما عليه أصحابنا على[١] الأقل من جهة، وعلى الأكثر من أخرى، فوجوب الإتيان بالركعة المشكوك فيها المسلم بين الفريقين بناء على الأقل وتعويل على الاستصحاب، والفصل بالتسليم[٢] والافتتاح بالتكبيرة[٣] بناء على الأكثر، فهو جمع بين الجهتين، وسبيل إلى فراغ الذمة على التقديرين.

أمّا على تقدير النقيصة فالمأتي بها هي[٤] الركعة المتممة.

وأمّا على تقدير التمام فالفصل بالتسليم مانع عن الازدياد.

إن قلت: إنّ هذا جمع بين النقيضين؛ فإنّ الركعة على تقدير الانفصال لا تصلح للحوق، وعلى تقدير الاتصال تزداد ركعة على تقدير التمام، فكيف يمكن كون شيء واحد متصلاً بآخر ومنفصلاً عنه؟!

قلت: [أولاً][٥] إنّ[٦] هذا على تقدير وروده إيراد على الإمام عليه السلام؛ فإنّ كون ما بيّنا[٧] هو المقصود في الروايات ممّا لا إشكال فيه، وكفى به فساداً.

وثانيا: إنّ التسليم ليس بقصد الخروج كيف كان، بل إنّما هو على سبيل الاحتياط، فيجب على المصلي الإتيان به بداعي الاحتياط، بمعنى أن يقصد به الخروج على تقدير كون العمل تاماً، فإن كان كذلك خرج، وإلّا فوجوده كالعدم؛ ولهذا لا يجوز الإتيان

---

(١) في (س)، و(ش)، و(ك): «بناء» قبل «على».

(٢) في (ك): «بين التسليم».

(٣) في (ر): «بالكثير» مكان «بالتكبيرة».

(٤) في (ر): «على» مكان «هي».

(٥) ما بين المعقوفين أضفناه عن (ع)، و(س)، و(ش)، و(ي)، و(ك)؛ لأنّ المقام يقتضيه.

(٦) في (ي): «إنّ» غير موجودة.

(٧) العبارة في (ر): «فأن ما بيناه».

بما ينافي الصلاة قبل الإتيان بركعة الاحتياط، وليس هذا[١] إلّا لاستصحاب عدم الخروج وعدم العلم بتحقق التحليل بالتسليم.

وكذا حال تكبيرة الإحرام؛ فإنّه إحرام احتياطي لا على سبيل الجزم؛ ولهذا ليس من زيادة الركن، مع أنّ التحقيق عدم تعقل زيادة هذا الركن في الأثناء، بل مساواته[٢] لساير الأركان أيضاً لا يخلو عن إشكال، والمقام[٣] لا يسع كشف الحال في هذه المسألة، وإنّما المقصود بيان: أنّ صلاة الاحتياط كيف تنفصل على تقدير، وتتصل على تقدير آخر؟

وبما حققناه[٤] تبيّن كون[٥] هذا العمل هو الأخذ بالاحتياط وعدم منافاته للاستصحاب؛ فإنّه حيث كان أنّ زيادة[٦] الركعة كالنقيصة، وأراد الشارع التحفظ على[٧] الأمرين والجمع بين الجهتين[٨]، ولم يعذر الجاهل، بل أوجب عليه الاحتياط، كما هو الحال في كثير من المقامات، مع التحفظ على أن لا[٩] يكون العمل لغواً أيضاً لم يكن بدّ[١٠] عن[١١] الاحتياط[١٢] على النحو المأثور، ولما كان الاهتمام في غير الركعتين

---

(١) في (ي): «هذا» غير موجودة.

(٢) في (ي): «مساويه».

(٣) في (ر): «فالمقام».

(٤) في (ع)، و(س)، و(ر)، و(ش)، و(ي)، و(ك): «حققنا».

(٥) في (س): «سر» قبل «كون».

(٦) في (م): كلمة غير واضحة فوق «أنّ زيادة»، وفي (ع)، و(ش)، و(ي): «إزدياد»، وفي (ك): كلمة غير بيّنة مكان «زيادة».

(٧) في (ي)، و(ك): «عن».

(٨) في (ر)، و(ش): «مطلقاً» بعد «الجهتين».

(٩) في (ر): «لا» غير موجودة.

(١٠) في (س): «نسخة» فوق «بدّ».

(١١) في (ي): «يدعي» مكان «بد عن».

(١٢) في (س): «تحميل» وفوقها «نسخة» من ثم «يدعي» قبل «الاحتياط».

أزيد منه فيهما -حيث إنّهما زائدتان على أصل المشروع، كما يظهر من الأخبار- لم يرخص في هذا النحو من الاحتياط، بل أريد[١] الامتثال التفصيلي، والتحفظ على عدم الفصل بالتسليم والتكبير حتى على وجه[٢] الاحتياط.

وهذا هو الذي تصدى الأصحاب لبيانه، وأنّ مقتضى قاعدة[٣] الاحتياط إنّما هو ما عليه الإمامية لا ما عليه المخالفون، ولم يتوهم أحد أنّ الفصل هو الأخذ باليقين، بل إنّما هو العمل بالاحتياط في الأخذ باليقين[٤] الذي اتفق[٥] عليه الفريقان، فالنسبة اشتباه وخلط بين الاحتياط والعمل على اليقين.

في ردّ ما أفاده الشيخ

وبما حققنا تبيّن ما في قوله: «فالمراد باليقين... إلى آخره»، فإنّ اليقين الوارد في موثقة عمار عن أبي الحسن عليه السلام: **(إذا شككت فابن على اليقين)** لا معنى له إلّا اليقين[٦] بالمقتضي، وهو في المقام اليقين بالاشتغال وعدم[٧] الإتيان بالركعة المشكوك فيها، على ما سيتضح إن شاء الله تعالى.

ومحصله: وجوب الإتيان بها مع قطع النظر عن الكيفية، أي الفصل بالتسليم، ولم يصرّح المرتضى رحمه الله[٨] بأنّ اليقين عبارة عن الاحتياط على النحو المزبور.

---

(١) في (ع): «منه» بعد «أريد».

(٢) في (ش): «قاعدة» بعد «وجه».

(٣) في (ي): «القاعدة».

(٤) في (ر) يوجد خرم من «بل» إلى «باليقين».

(٥) في (ش): «اتفق» غير موجودة.

(٦) في (ي) يوجد خرم هو« لا معنى له إلّا اليقين».

(٧) في (ر): «هو» مكان «عدم»، وكذلك في (ش)، غير أنّ في نسخة بدل عنها «عدم».

(٨) في (ع)، و(س)، و(ش)، و(ي)، و(ك): «رحمه الله» غير موجودة.

ولا يدلّ قوله عليه السلام: إن كنت قد نقضت فكذا، وإن كنت أتممت[١] فكذا، إلّا على أنّ الاحتياط إنّما هو على هذا النحو.

وأمّا أنّه المراد من اليقين فلا، فليس المراد باليقين المأمور بالبناء عليه وعدم نقضه إلّا اليقين بالاشتغال وعدم الاتيان، لا اليقين بالبراءة.

نعم، وجوب تحصيل اليقين بالبراءة هو المحصل من البناء على اليقين على عدم الإتيان، وعدم جواز نقضه إلّا بيقين.

فمن الغريب قوله[٢]: «وقد أريد... إلى آخره» فإنّ اليقين الذي لا يجوز نقضه لم يقصد منه في شيء من الروايات اليقين بالبراءة، وإنّما أريد هذا من اليقين الذي ينقض به الشك، مع قطع النظر عن كيفية الاحتياط، وعدم كونه مراداً من الموثقة في غاية الوضوح؛ فإنّ البناء لا يجوز أن يكون عبارة عن تحصيل شيء غير حاصل، بل إنّما هو عبارة عن[٣] الأخذ بمقتضى اليقين الحاصل وعدم الإعراض عنه.

وأغرب منه قوله: «فهذه الأخبار... إلى آخره»، فإن إرادة المتيقن من العدد من اليقين ينافي إرادة اليقين بالبراءة، فكيف يكون جعل اليقين عبارة عن المتيقن، شرحا[٤] لما تصدى لبيانه من أنّ[٥] المراد من اليقين هو اليقين بالبراءة، مع أنّه[٦] لا يجوز جعل اليقين بمعنى المتيقن، كما عرفت.

وأمّا مبالغة الإمام عليه السلام بتكرار عدم الاعتناء بالشك فهي وإن كانت في مقابلة

---

(١) في (ر): «قد» قبل «أتممت».

(٢) العبارة في (ر): «فمن الغرائب قوله عليه السلام»، أقول: «عليه السلام» خطأ واضح من الناسخ، حيث إنّ القائل هو الشيخ الأعظم قدس سره، وفي (ش): «رحمه الله».

(٣) في (ك) يوجد خرم من «تحصيل» إلى «عن».

(٤) في (ر): «شرعا».

(٥) في (ي)، و(ك): «أنّ» غير موجودة.

(٦) في (ي): «أنّه» غير موجودة.

العامة، إلّا أنّها إنما[١] هو لإفادة أنّ البناء على الأكثر ليس من جهة رفع اليد عن هذا الأصل، الذي لا يعدل عنه حيوان حتى يتوجه منهم الاعتراض على هذا الحكم، وأنّه عين الركون إلى[٢] الأصل مع شيء زائد.

ومقام المناظرة والاحتجاج[٣] يقتضي المبالغة في بيان أنّ مستند الخصم غير منكر، لكنّه لا ينتج مرامه، وهو من أحسن وجوه الاحتجاج[٤] وأبلغ شؤونه.

وأمّا التسمية[٥] بالبناء على اليقين فهو حق، حيث إنّه لا فرق بين عدم الاعتناء بالشك والبناء على اليقين.

وأمّا التسمية[٦] بالاحتياط فإنّما[٧] هي بالنسبة إلى كيفية البناء على اليقين[٨] وعدم الاعتناء بالشك في المقام، لا أنّ الاحتياط اسم للبناء على اليقين وعدم الاعتناء بالشك.

ومن أعجب الأمور حمله اليقين المنهي عن نقضه على المتيقن من العدد في كلامه المتقدم، وهو قوله: «فهذه الأخبار الآمرة بالبناء على اليقين وعدم نقضه يراد بها البناء[٩] على ما هو المتيقن من العدد... إلى آخره» فإنّ وصل الركعة المشكوك فيها ليس نقضاً للمعلوم.

---

(١) في (ي): «إنّما» غير موجودة، واع في (ك): «إلّا أنّ آنها إنّما».

(٢) في (ي): «هذا» بعد «إلى».

(٣) في (ش): «والاجتماع» مكان «والاحتجاج».

(٤) في (ر): «الاستدلال» مكان «الاحتجاج».

(٥) في (ي): «التسوية».

(٦) في (ي): «التسوية».

(٧) في (ي): «وإنّما».

(٨) في (س): يوجد خرم من «وأمّا» إلى «اليقين».

(٩) في (ي) يوجد خرم من «على» إلى «البناء».

وظهر بما[١] حققنا[٢]: أنّه لا مجال للتأمل في صراحة الصحيحة في البناء على الأقل، وما زعم منافاته لذلك من استلزامه للحمل على التقية -وهو مخالف للأصل- قد عرفت فساده؛ فإنّ الدليل -على خلاف الأصل على تقدير تسليم الظهور- موجود؛ ضرورة أنّ أصالة عدم التقية لا تصلح لصرف الظواهر، ورفع اليد عن الأصول اللفظية الحاكمة عليها؛ لكون الشك في التقية مسبّباً[٣] عن الشك في إرادة المعنى من اللفظ الثابتة بالأصول اللفظية، مع أنّك قد عرفت فساد الملازمة.

في تقرير إشكال وإيضاح اعضال

وأمّا الصارف الآخر وهو ارتكاب الحمل على التقية في مورد الرواية وحمل القاعدة المستشهد بها لهذا الحكم، والمخالف للواقع على بيان الواقع.

ففيه: أنّ مستند الخصم في الحكم بوصل المشكوك فيه بالمتيقن إنّما هو الأصل، فلا فرق بين التصريح بالمستند والسكوت عنه، فاشتباه الخصم إنّما هو في العمل بالأصل في المورد، على تقدير منافاة ما عليه الأصحاب للأصل، فالتقية إنّما هي في الاستناد إلى الأصل في المقام والحكم على طبقه، فليس هنا تفكيك مخالف للظاهر، بل لا يجوز إلّا أن يكون كذلك.

وأظهر فساداً من الوجهين المزبورين ما زعمه من منافاته لظاهر صدر[٤] الرواية؛ فإنّ هذا إنّما يصح إذا كانت التقية[٥] من زرارة، ولم يتوهم[٦] أحد، ولا منافاة بينه

---

(١) في (ع)، و(ي): «تمّا».

(٢) في (ي): «حققناه».

(٣) في (ك): «مسبّبة».

(٤) في (ر): «لصدر» مكان «لظاهر صدر»، وفي (ي): «تظاهر» مكان «لظاهر».

(٥) في (ع): «التقية» غير موجودة.

(٦) في (ش): «يتوهمه».

وبين طروّ مقتضى التقية في أثناء الكلام بحضور بعض المخالفين، وورودهِ[١] على الإمام عليه السلام، وما حكاه عن البعض فقد عرفت فساده بما حققناه[٢].

وأمّا ما أورده عليه فمن الفساد بمكان من الوضوح؛ فإنّ الفقرة الأولى أريد منها -على قول هذا القائل- البناء على الأقل، والثانية والثالثة أريد بهما بيان الكيفية، وما بعد الاستدراك مطابق للفقرة الأولى، فما معنى منافاة جميع الفقرات لمقالته؟!

وبالتأمل تظهر[٣] بقية ما في هذا الكلام.

[في موثقة عمار]

ومن الأخبار المصرِّحة باعتبار الاستصحاب بالمعنى الذي بيّنا[٤] عليه موثقة عمار عن أبي الحسن عليه السلام[٥]، قال[٦]: **(إذا شككت فابن على اليقين قلت: هذا أصل؟ قال: نعم)** دلت الرواية على أنّ مع كل شك يقين، وأنّ كلّ شاكٍّ يأخذ بمقتضى يقينه.

وهذا إنّما ينطبق على ما اخترناه، وإلّا فالحالة السابقة ليست معلومة في جميع المقامات، وأمّا المقتضي فمعلوم في جميع المقامات، ومع الشك في اقتضاء شيء فيؤخذ بالمقتضي السابق؛ فأنّ كل مقتض رافع بالنسبة إلى ما هو مقدم[٧] عليه بحسب الرتبة؛ ولهذا يحكم باللزوم مع الشكّ في اقتضاء الخيار -كما في خيار الغبن- وإن كانت الحالة السابقة هو الجواز، وليس هذا إلّا للتعويل[٨] على القاعدة الشريفة.

---

(١) في (ر): «وأورده».

(٢) في (ع)، و(س)، و(ش)، و(ي)، و(ك): «حققنا».

(٣) في (ي): «فظهر».

(٤) في (ش)، و(ك): «بنينا».

(٥) في (ي): «عليه السلام» غير موجودة.

(٦) العبارة في (ر): «أبي الحسن، قال عليه السلام».

(٧) في (ي): «يتقدم»، وفي (ك): «متقدم».

(٨) في (ر)، و(ي): «التعويل».

وأورد عليه الأستاد تتئل بـ «أنّ جعل البناء على[١] الأقل أصلًا ينافي ما جعله الشارع أصلاً في غير واحد من الأخبار، مثل قوله ﷺ[٢]: **(أجمع لك السهو كلّه في كلمتين متى شككت فابن على الأكثر)**[٣] وقوله ﷺ في ما تقدم: **(ألا أعلمك شيئا)**... إلى آخر ما تقدم».

فالوجه فيه: إمّا الحمل على التقية، وإمّا ما ذكره بعض الاصحاب في معنى الرواية بإرادة البناء على الأكثر، ثم الاحتياط بفعل ما ينفع لأجل الصلاة على[٤] تقدير الاستغناء.

نعم، يمكن أن يقال بعدم الدليل على اختصاص الموثقة بشكوك الصلاة، فضلاً عن الشك في ركعاتها، فهو أصل كلي خرج منه الشك في عدد الركعات وهو غير قادح، لكن يرد عليه عدم الدلالة على إرادة اليقين السابق على الشك ولا المتيقن السابق على المشكوك اللاحق، فهو أضعف دلالة من الرواية الآتية الصريحة في اليقين السابق لاحتمالها لإرادة إيجاب العمل بالاحتياط»[٥].

وفيه ما عرفت من أنّ البناء على الأقل لا ينافي البناء على الأكثر، مع أنّ هذا أصل على ما هو صريح الرواية لكل شاك في شيء على تقدير منافاة ما ورد في الصلاة لهذا الأصل، يجب[٦] العمل بالعام في غير مورد التخصيص، مع أنّ هذه المناقشة تسري إلى جميع أخبار[٧] الباب، فإنّ[٨] عدم جواز نقض اليقين بالشك الذي مرجعه

---

(١) في (ر): «اليقين» بعد «على».

(٢) في (ر): «ﷺ» غير موجودة.

(٣) من لا يحضره الفقيه ١: ٣٤٠، أحكام السهو والشك حديث ٩٩٢، وفيه: «فخذ بالأكثر» مكان «فابن على الأكثر».

(٤) في المصدر، و(ش): «على تقدير الحاجة و لا يضّر بها» قبل «على».

(٥) فرائد الأصول ٣: ٦٧.

(٦) في (ي): «بحسب» مكان «يجب».

(٧) في (ع): «أخبار» غير موجودة.

(٨) في (ي): «وأنّ» مكان «الباب فإنّ».

في الشك في عدد الركعات إلى البناء على الأقل أيضاً ينافي البناء على الأكثر، فالمنافاة المتوهمة لا اختصاص لهذا الكلام بها، بل إنّما هي بين الاستصحاب وبين البناء على الأكثر[١].

ثم دعوى الإجمال في اليقين والشك ظهر فسادها، وسبق المتيقن على المشكوك لا معنى له.

في قول أمير المؤمنين عليه السلام ومكاتبة علي بن محمد

ومنها: قول أمير المؤمنين عليه السلام[٢]: **(من كان على يقين فشكّ فليمض على يقينه؛ فإنّ الشك لا ينقض اليقين)**[٣]، وفي[٤] رواية أخرى عنه[٥]: **(من كان على يقين فأصابه شك فليمض على يقينه؛ فإنّ اليقين لا يدفع بالشك)**[٦]، وقد عرفت حقيقة تعارض الشك واليقين وتنافيهما وترجيح اليقين على الشك، ومعنى المضي على اليقين والبناء عليه.

ومنها مكاتبة علي بن محمد القاساني[٧]: **(قال كتبت اليه وانا بالمدينة عن اليوم الذي يشك فيه من رمضان[٨] هل يصام أم لا؟ فكتب عليه السلام: اليقين لا يدخله**

---

(١) في (ي): «على الأكثر» غير موجودة.

(٢) في (ع): «صلوات الله عليه».

(٣) الخصال: ٦١٩، حديث الأربعمائة، حديث ١٠.

(٤) في (ي): «ومن».

(٥) في (س)، و(ر): «عليه السلام».

(٦) الإرشاد في معرفة حجج الله على العباد ١: ٣٠٢، من كلامه عليه السلام في وصف الإنسان.

(٧) في (م): غير واضحة، وما أضفناه -القاساني- من مصدر الرواية، و(ع)، و(س)، و(ر)، و(ش)، و(ي)، و(ك).

وفي الاستبصار ٢: ٦٤: (القاشاني)، وكلاهما صحيح، فهو أبو الحسن علي بن محمد بن شِيرة من ولد زياد مولى عبد الله ابن عباس، من آل خالد بن الأزهر، انظر: خلاصة الأقوال في معرفة الرجال: ٣٦٣.

(٨) في المصدر: «شهر» قبل «رمضان».

الشك[١]**، صم للرؤية وافطر للرؤية**[٢]، وقد بيّنا معنى الدخول فلا فرق بين أن يقال: إنّ اليقين لا ينقض بالشك، أو لا يرفع[٣] به، وبين أن يقال: إنّ الشك لا يدخل في[٤] اليقين، وبين أن يقال: إنّ الشك لا يعتدّ به، وبين أن يقال: إذا شككت فابن على اليقين، في الدلالة على أنّ الشك لا ينفك عن اليقين[٥]، ويجب الركون إلى اليقين وعدم الاعتناء بالشك.

وهذه هي القاعدة الشريفة المعبر عنها في لسان أهل الفن بالاستصحاب كما عرفت، فالشك[٦] في دخول شهر رمضان شك في الرافع بالنسبة إلى شعبان، كما أنّ الشك في شوال شك في وجود الرافع بالنسبة[٧] إلى رمضان؛ فإنّ المراد بالرافع في المقام ليس هو الأمر الوجودي المنافي، بل مطلق المنافي.

ولهذا لم يتأمل ذو مسكة في الركون إلى أصالة العدم، مع أنّ العدم ليس ممّا يرتفع بالوجود، وكون الشك في الوجود من قبيل الشك في الرافع من البديهيات، فإنّ هذا المقدار من المنافاة يكفي في جريان الضابط، فكل جزء من أجزاء الزمان يرتفع بالآخر لما بينهما من التضاد، ولا ينافي ذلك كونه أمراً اعتبارياً.

ولهذا لم يتأمل ذو مسكة في[٨] استصحاب اليوم والليل والسنة والشهر، وإن لم يكن من أهل البصيرة، بل ولا من أهل الأديان[٩].

---

(١) في المصدر: «لا يدخل فيه شك».

(٢) تهذيب الأحكام ٤: ١٥٩، باب علامة أول شهر رمضان وآخره ودليل دخوله، حديث١٧.

(٣) في (س)، و(ي): «يدفع».

(٤) في (ش): «في» غير موجودة.

(٥) في (ش)، و(ك): «يقين».

(٦) في (ي): «فالشك» غير موجودة.

(٧) في (ع) يوجد خرم من «إلى» إلى «بالنسبة».

(٨) في (ش) يوجد خرم من «الركون» إلى «مسكة في».

(٩) في (س): من «بل» إلى «الأديان» غير موجودة.

والمناقشة في جريان الاستصحاب في الزمان من حيث إنّ المعلوم تحققه منه معلوم الزوال، والمشكوك تحققه لا معنى لاستصحابه، كالمناقشة في أنّ كون الزمان المشكوك فيه من الشهر السابق ممّا لا يثبت بالأصل، فلا يترتب عليه آثاره، وسيظهر اندفاعهما، إن شاء تعالى.

ومن الغريب ما حكم به شيخنا تتثلّ في هذا المقام، حيث قال: «إنّ تفريع تحديد كل من الصوم والإفطار على رؤية هلالي[١] رمضان[٢] وشوال[٣] لا يستقيم إلّا بإرادة عدم جعل اليقين السابق مدخولاً بالشك، أي مزاحما به.

والإنصاف: أنّ هذه الرواية أظهر ما في هذا الباب من أخبار الاستصحاب»[٤] انتهى.

فإنّك قد عرفت عدم الفرق بينها[٥] وبين غيرها مع ما صدر منه في التنبيه الثاني من الطعن في دلالة هذه الرواية[٦]؛ لما زعمه من عدم جواز استصحاب الزمان؛ فإنّه قال -بعدما أطال الكلام في الاستشكال في استصحاب الزمان-: «فالأولى التمسك في هذا المقام باستصحاب الحكم المترتب على الزمان لو كان جاريا فيه، كعدم تحقق حكم الصوم والإفطار عند الشك في هلال شهر[٧] رمضان أو شوال.

ولعلّه المراد بقوله ﷺ في المكاتبة المتقدمة في أدلة الاستصحاب: **(اليقين لا يدخله الشك صم للرؤية وأفطر للرؤية)**، إلّا أنّ جواز الإفطار أو وجوبه للرؤية لا يتفرع

---

(١) في (ي)، و(ك): «هلال».

(٢) في (ر): «شهر رمضان».

(٣) العبارة في المصدر: «برؤية هلالي رمضان وشوال - على قوله ﷺ: **(اليقين لا يدخله الشك)**».

(٤) فرائد الأصول ٣: ٧١.

(٥) في (ي): «بينهما».

(٦) في (ر): «الروايات».

(٧) في المصدر: «شهر» غير موجودة.

على الاستصحاب الحكمي إلّا بناء على جريان استصحاب الاشتغال والتكليف بصوم رمضان، مع أنّ[١] الحق في مثله التمسك بالبراءة لكون صوم كل يوم واجباً مستقلاً»[٢] انتهى.

ومحصل هذا الكلام: منع جريان الاستصحاب في المقام، حيث إنّه لا سبيل إلى استصحاب شيء من الموضوع والحكم، فلم يبق للرواية معنى محصل، فكيف تكون[٣] أظهر ما في الباب؟! وسيظهر -إن شاء الله تعالى- فساد ما أورد عليهما[٤].

في رواية عبد الله بن سنان وموثقة عمار

ومن الروايات الواردة على الأصل المزبور رواية عبد الله بن سنان، فيمن يعير ثوبه لذمي، وهو يعلم أنّه يشرب الخمر، ويأكل لحم الخنزير، قال: فهل عليَّ أن أغسله[٥]؟ فقال عليه السلام[٦]: **(لا؛ لأنّك أعرته إياه وهو طاهر، ولم تعلم أنّه نجّسه)**[٧]؛ فإنّ العلم بالطهارة إنّما هو[٨] علم بكونه في نفسه كذلك.

وأمّا العلم بعدم طروّ النجاسة قبل ما يعير الذمي فليس مفروضاً في كلام السائل، فلا معنى للرواية إلّا أنّ العلم بكون الثوب في نفسه طاهراً يكفي في عدم

---

(١) في (س): «أنّ» غير موجودة.

(٢) فرائد الأصول ٣: ٢٠٥.

(٣) في (ي): «لكون».

(٤) في (س): «عليها».

(٥) في (س)، و(ش): «أغسل».

(٦) في (ع)، و(س)، و(ر)، و(ش)، و(ك): «عليه السلام» غير موجودة، وفي (ر)، و(ش): «قال».

(٧) انظر: الاستبصار فيما اختلف من الأخبار ١: ٣٩٣، كتاب الصلاة، أبواب ما يجوز الصلاة في وما لا يجوز من اللباس والمكان، باب ٢٣١، باب الصلاة في الثوب الذي يعار لمن يشرب الخمر أو يأكل شيئاً من النجاسات، حديث ١.

(٨) في (ع): «هو» غير موجودة، وفي (ر): «إنّما هو» غير موجودة.

الاعتداد باحتمال طروّ النجاسة، فيستفاد منه العموم.

ومنها[١]: قوله عليه السلام في[٢] موثقة عمار: **(كل شيء طاهر حتى تعلم أنّه قذر)**[٣]؛ فإنّ[٤] القذارة أمر وجودي، والطهارة ليس إلّا عدمها، والأصل في كل شيء هو العدم.

فتبيّن أنّه لا معنى للفرق بين استصحاب الطهارة وقاعدتها؛ فإنّه لم يظهر من الأدلة إلّا عدم الاعتداد باحتمال الرافع حتى في الشبهة الحكمية، فإنّه قد ثبت في الفقه أنّ الشك في النجاسة -مطلقاً- شك في الرافع.

وقال شيخنا دام ظله -بعد ذكر الرواية-: «بناء على أنّه مسوق لبيان[٥] استمرار طهارة كل شيء إلى أن يعلم حدوث قذارته، لا ثبوتها له ظاهراً واستمرار هذا الثبوت إلى أن يعلم عدمها، فالغاية -وهي العلم بالقذارة- على الأول، غاية للطهارة رافعة لاستمرارها، فكل شيء محكوم ظاهراً باستمرار طهارته إلى حصول العلم بالقذارة، فغاية الحكم غير مذكورة ولا مقصودة[٦]، وعلى الثاني غاية للحكم بثبوتها، والغاية -وهي العلم بعدم الطهارة- رافعة للحكم، فكل شيء يستمر الحكم بطهارته إلى كذا، فإذا حصلت الغاية انقطع الحكم بطهارته لا نفسها.

---

(١) في (ي)، و(ك): «ومثلها».

(٢) في (ك): «في» غير موجودة.

(٣) انظر: تهذيب الأحكام في شرح المقنعة، للشيخ المفيد ١: ٢٨٥، باب تطهير الثياب وغيرها من النجاسات، حديث رقم ١١٩.

(٤) في (ي): «فإنّ» غير موجودة.

(٥) في (ي): «بيان».

(٦) في (ي): «مقصورة».

والأصل في ذلك أنّ القضية المغياة -سواء كانت إخباراً عن الواقع، وكانت[١] الغاية قيداً للمحمول، كما في قولنا: الثوب طاهر إلى أن يلاقي نجساً أم كانت ظاهرية- مغياة بالعلم بعدم المحمول، كما في ما نحن فيه، قد يقصد المتكلم مجرد ثبوت المحمول للموضوع ظاهراً أو واقعاً، من غير ملاحظة كونه مسبوقاً بثبوته له، وقد يقصد المتكلم به مجرد الاستمرار لا أصل الثبوت، بحيث يكون أصل الثبوت[٢] مفروغاً عنه، والأول أعم من الثاني من حيث المورد»[٣] انتهى.

وفيه: ما لا يخفى؛ فإنّه مع الغض عن أنّ الاستصحاب بمعنى التعويل على الحالة السابقة[٤] لا أصل له، وأنّ القاعدة ليس إلاّ الاستصحاب، فلا إشكال في أنّ اعتبار الجهل في مجاري الأصول على نسق واحد، وكون العلم بالقذارة غاية للحكم في قاعدة الطهارة لا معنى له إلّا أنّ الجهل معتبر في موضوعه، والعلم دافع[٥] له.

وهذا المعنى بعينه موجود في الاستصحاب؛ فإنّ الحكم بالبقاء أصل يعتبر في موضوعه[٦] الجهل ويرتفع بضده، ولا معنى لكون العلم بالقذارة غاية للطهارة، والطهارة الظاهرية ليس إلّا الحكم.

وبالجملة، فالغاية لا يمكن أن[٧] تكون للحكم سواء كان حكمًا بالبقاء أم لا، مع أنّ كون الغاية قيداً للمحمول لا معنى له، وإنّما هي قيد للنسبة لا محالة[٨]، يعني أنّ

---

(١) في (ي): من «ذلك» إلى «كانت» غير موجودة.

(٢) في (ي) يوجد خرم هو «بحيث يكون أصل الثبوت».

(٣) فرائد الأصول ٣: ٧٢.

(٤) في (ر): «السابقة» غير موجودة.

(٥) في (ع)، و(ر)، و(ش)، و(ي)، و(ك): «رافع».

(٦) في (س): يوجد خرم من «والعلم» إلى «موضوعه».

(٧) في (ع)، و(ش)، و(ي): «إلا» قبل «أن».

(٨) في (ر): «لا محالة» غير موجودة.

الحكم على الشيء بالطهارة إنّما هو إلى زمان العلم بالنجاسة، ومرجعه إلى بيان المناط والموضوع، وأين هذا من تقييد المحمول؟! فافهم[١].

هذا مجمل الكلام في تحقيق[٢] أصل المسألة، وما نقل فيها من الأقوال.

وبقي الكلام في أمور لا بدّ من التنبيه عليها:

[تنبيهات الاستصحاب]

في أنّ الاستصحاب لا يعقل أن يتعلق بالكلي من حيث هو[٣]

الأول: أنّ الاستصحاب لا يعقل أن يتعلق بالكلي من حيث هو، مع قطع النظر عن الخصوصية السابقة، فلو لم يجز في الفرد الثابت سابقاً لم ينفع في[٤] جريانه في الكلي؛ ضرورة أنّ محصل الأصل عدم الاعتناء باحتمال المانع بالنسبة إلى التحقق المعلوم، فلو كان المستصحب موجوداً خارجياً فالاستصحاب عبارة عن[٥] الحكم باستمرار وجوده المعلوم تحققه، فلا بدّ من استجماع ذلك الموجود[٦] لشرايط الاستصحاب.

وهذا هو السرّ في عدم جريان الاستصحاب حيث دار استحقاق المنفعة بين أن يكون مستنداً إلى ملك العين وبين أن يكون مستنداً إلى[٧] الإجارة، فلو قال المالك: آجرت الدار سنة، وقال المتصرف فيها: بل[٨] وهبتني أو بعتني إياها، وشككنا بعد

---

(١) في (س): «فافهم» غير موجودة.

(٢) في (ر): «تحقيق» غير موجودة.

(٣) العنوان في (ش): «في الأمور التي ينبغي التنبيه عليها الأول في استصحاب الكلي».

(٤) في (س)، و(ي): «في» غير موجودة.

(٥) في (س): توجد إشارة إحالة، والكلام الذي بعدها غير موجود، نعم قد ذكره الناسخ مع إشارة إحالة في ما يأتي وسنشير -إن شاء الله- لوجوده عند محله.

(٦) في (ر): «الوجود».

(٧) في (ك) يوجد خرم من «ملك» إلى «إلى»، وفي (ر): «ملك» بعد «إلى».

(٨) في (ع)، و(ر)، و(ش)، و(ي)، و(ك): «إنك» مكان «بل».

انقضاء السنة في بقاء استحقاق المنفعة؛ لاستناده إلى غير الإجارة، وزواله؛ لاستناده[١] إلى الإجارة قدم قول المالك، وحكم بعدم استحقاق الآخر المنفعة أزيد من سنة؛ فإنّ الزمان معتبر في موضوع الإجارة وخارج عن ملك العين.

ولهذا لا يعقل تحديد ملك العين بالزمان، كما أنّه يجب تعيينه في الإجارة، ومن هذا القبيل دوران استحقاق المنفعة بين زمانين؛ فإنّه يقتصر فيه على الأقل إذا كان متيقناً؛ فإنّ الجهل بالبقاء[٢] إنّما نشأ[٣] من الجهل بالموضوع من حيث القيود المأخوذة فيه.

وفي المثال وجه آخر لعدم جريان استصحاب استحقاق المنفعة، وهو حكومة أصالة عدم الاستحقاق بالنسبة إلى الأكثر إذا كان الزمانان متداخلين، فإنّ الإجارة وإن كان عقداً واحداً ينحل إلى عقود[٤] بالنسبة إلى الأزمنة، كما أنّ البيع بالنسبة إلى أجزاء المبيع ينحل إلى عقود، فيقتصر على المتيقن في مخالفة الأصل السابق، وهو بقاء المال على ملك مالكه.

ومما يتفرع على عدم معرفة الموضوع عدم جريان الاستصحاب، إذا دار أمر اليوم بين المحدود بغياب الشمس واستتار القرص وبين المحدود بزوال الحمرة؛ فإنّ الشك في بقاء[٥] الحكم إنّما نشأ من دوران أمر[٦] الموضوع بين أمرين، فعلم ببقاء أحدهما وارتفاع الآخر، فالشك وإن كان في عروض القادح إلّا أنّ[٧] منشأ الشك إنّما هو الجهل بالموضوع[٨].

---

(١) العبارة في (ي): «إلى غير الإجارة لاستناده» بعد «لاستناده».

(٢) في (ي): «في البقاء».

(٣) في (ي): «ينشأ».

(٤) في (ي): «مقصود» مكان «عقود».

(٥) في (ي): «مقام» قبل «بقاء».

(٦) في (ش): «أمر» غير موجودة.

(٧) في (ي): «أنّ» غير موجودة.

(٨) في (ك): «بالموضوع» غير موجودة.

ومن هذا القبيل دوران أمر الحيض الذي يترتب عليه حرمة الوطي بين سيلان الدم الذي يرتفع بالنقاء، وبين الحدث الذي لا يرتفع إلّا بالتطهير الذي هو عبارة عن الغسل[١]، من جهة اختلاف القراءة في قوله تعالى: ﴿**يَطْهُرْنَ**[٢]﴾[٣]بالتخفيف والتشديد؛ فإنّ الموضوع إنّما هو الحائض، وهو الواسطة في العروض، ودوران الأمر بين الأمرين جهل بالموضوع، فلا مجال لاستصحاب الحرمة، بل إنّما المرجع هو الأصل السابق، وهو جواز الوطي المترتب على الزوجية الثابتة، وقد منع عمّا يقتضيه ما لا يجري فيه الاستصحاب.

في أنّ التغير ليس واسطة في عروض النجاسة

وكذا الحال في ما لو[٤] دار أمر موضوع الانفعال بين أن يكون[٥] المتغير حتى يكون الحكم دائراً مداره وجوداً وعدماً، فيزول الانفعال بزوال التغير من قبل نفسه؛ ضرورة انتفاء الحكم بزوال موضوعه، وبين أن يكون الماء و[٦] يكون التغير واسطة في الثبوت، فلا يزول الحكم بزواله، بل يتوقف على مزيل.

وحينئذ[٧]، لا معنى لاستصحاب النجاسة وإن كان الشك في وجود الرافع؛ فإنّه نشأ من[٨] اشتباه حال الموضوع ودورانه بين ما هو مرتفع قطعاً وبين ما هو باق جزماً، وإنّما نحكم ببقاء الانفعال حينئذ، من حيث إنّ الموضوع مبيّن؛

---

(١) في (ر): «غسله».

(٢) في (ر)، و(ش)، و(ك): ﴿**حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ**﴾.

(٣) من آية ٢٢٢ من سورة البقرة.

(٤) في (ر): «إذا» مكان «لو».

(٥) في (ر): «أن يكون» غير موجودة.

(٦) في (ي): «بين أن» بعد «و».

(٧) في (ع)، و(ر)، و(ش)، و(ي)، و(ك): «فحينئذ».

(٨) في (ع)، و(ش): «عن».

فإنّ[١] المحقق[٢] في محلّه أنّ النجاسة علّة[٣]، والملاقاة شرط، والكثرة عاصمة، والتغيير كاشف عن زوال الاعتصام، فليس التغير واسطة في عروض النجاسة قطعاً، وإنّما هو مزيل للاعتصام، وليس الموضوع معروض المستصحب مطلقاً، كما يتوهم.

ولهذا فلو دار أمر الزوجية بين الشخصين[٤]، نعلم بموت أحدهما وحياة الآخر جرى[٥] استصحاب الزوجية، وليس إلّا لأنّ الحكم الشرعي دائر مدار الزوجية المشكوك ارتفاعها، ولا إجمال في موضوع حكم الشارع[٦]، وعليه يتفرع استصحاب الاشتغال مع العلم بزوال أحد الأطراف؛ فإنّ النجاسة الثابتة لأحد الإنائين تستصحب، مع العلم بانعدام أحدهما بعد تنجّز التكليف، فهذا[٧] حال الاستصحاب مع الجهل بالموضوع.

وأمّا إذا كان الشك في الرافع من جهة عدم المعرفة بحال المستصحب[٨]، ودورانه بين ما هو باق وبين ما هو مرتفع، كما إذا خرج من الشخص ما تردد بين كونه بولا أو منياً، مع العلم بأنّه كان متطهراً وعدم كونه محدثاً، فإنّه يوجب العلم بتحقق أحد الأمرين من الحدث الأصغر والأكبر، فيستصحب، ما لم يعلم بالمزيل، فيجب الجمع بين الوضوء والغسل لتحصيل العلم بالرافع للحدث المعلوم تحققه.

---

(١) في (ع)، و(ر)، و(ي)، و(ك): «من» بعد «فإن».

(٢) في (ر): «المتحقق».

(٣) في (ي): «علية».

(٤) في (ع)، و(ش)، و(ك): «شخصين».

(٥) في (ي): «جرى» غير موجودة.

(٦) في (ع)، و(س)، و(ر)، و(ي)، و(ك): «ولو دار الأمر بين كون الحكم للزوجية المعلوم ارتفاعها وبين يكون العلم الثابت قطعاً شك [في (س)، و(ر)، و(ي)، و(ك): «مثلاً» مكان «شك»] لم يجري [كذا، والصحيح: يجرِ] «الاستصحاب» بعد «الشارع».

(٧) في (ر)، و(ش)، و(ي)، و(ك): «هذا».

(٨) في (س): «الاستصحاب».

وهذا ليس من استصحاب الكلي كما يتوهم، بل إنّما يستصحب الشخص الموجود، غاية الأمر أنّه غير معروف؛ لعدم العلم باندراجه في أحد العنوانين على التعيين[١]، وعدم العلم بالخصوصية يمنع من ترتب آثار الخصوصية، وإنّما يترتب أثر الجامع، لا[٢] لأنّ المستصحب هو الجامع، و[٣] لما عرفت من أنّ البقاء إنّما هو استمرار الوجود.

ولا معنى لاستمرار نفس الطبيعة، ولا يستلزم استصحاب الوجود ترتيب آثار خصوصية مجهولة الحدوث.

نعم، لو علمنا بحدوث إحدى الخصوصيتين المتباينتين في التأثير فيجب الاحتياط، كما هو الحال بالنسبة إلى الحدثين في مزيلهما، فإنّ لكل منهما خصوصية بالنسبة إلى المزيل تباين الأخرى وإن تشاركا بالنسبة إلى بطلان الصلاة بهما.

ومن الغريب ما يتوهم من أنّ الشك في ما دار أمر المستصحب بين الزايل والباقي شك في الحدوث لا في البقاء؛ فإنّ الحدوث معلوم بالفرض، وإنّما الشك في تأثير الأمر الطارئ في الأمر[٤] السابق وإزالته إياه، وإنّما الشك في الحادث، وهو غير قادح في جريان الأصل[٥] بعد ما كان شك في الارتفاع.

ومنه يظهر فساد توهم أنّ أصالة عدم حدوث ما لو كان حادثاً كان باقياً حاكمة[٦] على استصحاب ما ثبت؛ فإنّ هذا تعيين للحادث بالأصل، وهو معارض بمثله، فبعد ما علم بحدوث أحدهما، كيف يستصحب عدم حدوث أحدهما خاصة؟!

---

(١) في (ر): «اليقين».

(٢) في (س): «لا» غير موجودة.

(٣) في (س): «و» غير موجودة.

(٤) في (س): «زمان» قبل «الأمر».

(٥) في (ي): «الاستصحاب» قبل «الأصل».

(٦) في (ع)، و(س)، و(ر)، و(ش)، و(ي)، و(ك): «حاكم».

في أنّه لا معنى للاستصحاب الكلي

والحاصل: أنّ استصحاب الكلي لا معنى له، وإنّما يستصحب الفرد المردد المبهم[١] المعلوم تحققه، حيث كان الشك في وجود رافع[٢] له في جميع موارد الشبهة المحصورة، فإنّ الاشتغال بأحد الواجبين من الظهر والجمعة -مثلا- مستصحب إلى زمان العلم بالفراغ، وكذا النجاسة المعلومة تستصحب إلى العلم بارتفاعها عن الإناءين، وكذا يستصحب المردد بين الحدث والخبث، بل المردد بين أحدهما والتكليف بالصلاة، حيث علم بأحد الأمرين من نجاسة ثوبه ووجوب صلاة عليه -مثلاً- أو حرمة شيء وحليته[٣]، فإنّه لا يعتبر وجود جامع بين[٤] الأمرين المعلوم تحقق أحدهما على ما حققناه في مباحث العلم الإجمالي.

وتبيّن ممّا حققناه أنّ الحيوان المردد بين الحيوانين المختلفين في الاستعداد -كالبهائم والحشار- إن كان الحكم متعلقاً بالجامع بينهما[٥] يستصحب؛ لأنّ الموضوع -وهو الجامع- علم بتحققه وحدوثه، والشك[٦] في ارتفاعه لا يعتد به وإن كان من جهة دوران الأمر الثابت بين أمرين، كما هو الحال في الحدث المردد بين كونه أكبر أو أصغر، و[٧] كما في دوران الأمر الثابت بين كونه تكليفاً بالصلاة أو نجاسة ثوب.

وأمّا إذا اختلف الحكم باختلاف العناوين -أي البهائم والطيور والحشار- فلا

---

(١) في (ي): «المهم».

(٢) في (ك): «الرافع».

(٣) في (ع)، و(س)، و(ر)، و(ي)، و(ك): «عليه»، وفي (ش): كلمة غير واضحة مكان «وحليته».

(٤) في (ع)، و(ي)، و(ك): «أحد» بعد «بين».

(٥) في (ر): «فيهما».

(٦) في (ر)، و(ك): «فالشك» وكذلك في (ش)، إلاّ أنّ فوق الفاء «و».

(٧) في (س)، و(ي): «أو».

معنى للاستصحاب، لأنّ الشك في البقاء إنّما نشأ من[١] إجمال الموضوع ودورانه بين الباقي والزايل، كالحيض المردد بين سيلان الدم وبين الحدث، فلا يتوجه عليه أنّ[٢] الاستعداد يختلف باختلاف الأجناس والأنواع والأشخاص[٣]، ولا ضابط له ولا وجه لاعتبار بعض المراتب.

ولعلّه إلى ما ذكرنا يشير ما في القوانين[٤] كما يظهر من عنوانه، ولكن الأظهر أنّ نظره إلى عدم حصول الظنّ عند دوران أمر المستصحب بين ما هو قابل للبقاء وبين ما ليس قابلا، وفساده واضح.

ومن الغريب أنه فرع على هذا الأصل الجواب عن تمسك الكتابي بالاستصحاب، فزعم أنّ النبوّة على ثلاثة أقسام: المحدودة، وهي المنسوخة، والمؤبدة، والمطلقة، وأنّ القائل[٥] للاستصحاب إنّما هو النبوّة المطلقة لا مطلق النبوة.

وفيه:

أولاً: أنّ النسخ ليس توقيتاً، بل هو رفع حقيقة على ما بيّناه سابقاً؛ فإنّ النبوّة ممّا إذا[٦] ثبت دام، غاية الأمر أنّه يعلم بأنّه سيرفعه، كما أنّ العلم لطلاق[٧] الزوجة، وفسخ البيع ليس توقيتاً، ولا يستلزم الجهل والبداء، وكذا العزل في الولاية والوكالة ليس توقيتاً ولا جهلاً بالعواقب.

---

(١) في (ر)، و(ش)، و(ي)، و(ك): «عن».

(٢) في (س): «لأنّ».

(٣) في (ع)، و(ر)، و(ش)، و(ي)، و(ك): «والأصناف» قبل «والأشخاص».

(٤) انظر: القوانين المحكمة في الأصول ٣: ١٦٣.

(٥) في (ر)، و(ش)، و(ي)، و(ك): «القابل».

(٦) في (ر): «إذا» غير موجودة.

(٧) في (ع)، و(س)، و(ر)، و(ش)، و(ي): «بطلاق».

وثانياً: أنّ[١] حقيقة النبوّة لا تختلف بالتوقيت والتأبيد، وإنّما التوقيت جعل للرافع، كما عرفت، وحقيقة النبوّة لا تختلف، فالشك في التوقيت شك في جعل الرافع.

وثالثا: أنّ النبوّة المطلقة ليس قسماً مغايراً للقسمين في الواقع[٢]؛ فإنّها لا تخلو عن أن تكون منسوخة أو مؤبدة، والاختلاف في التعبير لا يوجب اختلاف الواقع، بل الواقع لا يخلو عن أحد الأمرين، وسيجيء الكلام في هذه المسألة مفصّلاً[٣]، إن شاء الله تعالى.

هذا حال الاستصحاب الكلي في ما دار أمر الفرد الثابت بين الباقي والزائل.

وأمّا إذا كان الشك في البقاء مستنداً إلى الشك في حدوثه في ضمن فرد آخر غير ما علم زواله، فلا إشكال في عدم جريان الاستصحاب حينئذ[٤]؛ فإنّ الفرد معلوم[٥] الزوال، واستصحاب الكلي لا معنى له، ولا فرق في ذلك بين أن يكون الشك في مقارنة فرد آخر للفرد المعلوم وبين أن يكون الشك في قيام فرد آخر مقامه.

نعم، إذا علم بزوال[٦] خصوصية من الفرد الثابت مع احتمال بقاء الذات جرى الاستصحاب لعدم العلم بالارتفاع، وعليه يتفرع استصحاب العدالة مع العلم بزوال الدرجة العليا من التقوى، واستصحاب الاجتهاد مع العلم بزوال بعض مراتبه، فإنّ الباقي كان ثابتاً مع الزائل.

---

(١) في (س): من «الحكم باستمرار وجوده المعلوم» إلى «وثانياً» غير موجودة هنا، ومحلها سيأتي، وسنشير -بعون الله تعالى- عند وصولنا المحل.

(٢) في (ع) يوجد خرم من «وثالثا» إلى «الواقع».

(٣) في (س): «مفصلا» غير موجودة.

(٤) في (س): حينئذ» غير موجودة.

(٥) في (ر): «المعلوم».

(٦) في (ع)، و(ر)، و(ش)، و(ك): «زوال».

في أنّه لا بدّ في مجرى الاستصحاب من الشك في بقاء الأمر الثابت

والحاصل: أنّه لا بُدّ في مجرى الاستصحاب من الشك في بقاء الأمر الثابت، إن لم يكن الشك في الموضوع أو في المقتضي، فلو شك في بقاء الحدث؛ لاحتمال اقتران الحدث الأصغر المعلوم ثبوته بحدث أكبر، أو شك في بقاء النجاسة من جهة احتمال نجاسة أخرى غير النجاسة المعلومة، كما إذا احتمل الوقوع [١] مع البول المعلوم حدوثه لم يكن مجال لاستصحاب[٢] النجاسة والحدث بعد وجود المزيل للأمر المعلوم بالضرورة.

وكذا إذا احتمل حدوث الفرد الآخر بعد الفرد الأول، وهكذا الحال في ما إذا احتمل تعدد السبب لحدث[٣] واحد، كما إذا علم الخيار من جهة الغبن، واحتمل مقارنته بسبب أخرى كالشرط أو العيب[٤] أو حدوثه بعده، فإنّ المرجع إنّما هو أصالة اللزوم، ولا معنى لاستصحاب الخيار[٥].

وهكذا الحال في ما لا يتناهى من الفروع المعلومة الواضحة، وتوهم جريان الاستصحاب في الكلي في هذه الموارد واضح الفساد.

وبالتأمل[٦] في ما حققناه[٧] يظهر ما في ما أفاده الأستاد[٨]، فلاحظ وتأمل[٩].

---

(١) في (ع)، و(ر)، و(ي)، و(ك): «الولوغ» مكان «الوقوع».

(٢) في (ي): «محال» مكان «مجال لاستصحاب».

(٣) في (ك): «بحدوث».

(٤) في (ر): «والسبب» مكان «أو العيب».

(٥) في (ر): كلمة غير واضحة مكان «الخيار».

(٦) في (ك): «والتأمل».

(٧) في (ع)، و(س)، و(ك): «حققنا».

(٨) في (ي): «دام ظله».

(٩) في (س): «فلاحظ وتأمل» غير موجودة.

[توهم الفاضل التوني]

وقد توهم الفاضل التوني تدثر[١][٢] أنّ استصحاب عدم التذكية في الجلد المطروح -لإثبات الحرمة والنجاسة على ما هو المشهور- فاسد، حيث إنّ الحكمين المزبورين موضوعهما الموت حتف الأنف، وعدم التذكية لازم أعم له وللحياة، ولا يمكن إثبات أحد الملزومين وهو الموت حتف الأنف بالاستصحاب اللازم الأعم.

ويندفع بأنّ الاستصحاب في كلماتهم -كما عرفت- عبارة عن عدم الاعتداد باحتمال المانع بعد إحراز المقتضي.

ومن المعلوم أنّ الموت مقتض للحكمين، والتذكية جهة وجودية مانعة عنهما[٣]، ومع الشك يؤخذ بالمقتضي.

هذا على ما حققناه واخترناه[٤].

وأمّا على ما توهمه جمع من أنّه لا معنى للاستصحاب إلّا الأخذ بالحالة السابقة، فيشكل الحال[٥] بما أفاده، ولا مناص عنه.

في ما أفاده الشيخ تدثر وبيان ما في كلامه

وقد تصدى شيخنا العلامة -أعلى الله مقامه[٦]- للجواب بـ«أنّ نظر[٧] المشهور في تمسكهم على النجاسة إلى أنّ النجاسة إنّما ترتّب[٨] في الشرع على مجرد عدم التذكية،

---

(١) في (ر): «تدثر» غير موجودة، وفي (ش): «رحمه الله».

(٢) انظر: الوافية في أصول الفقه: ٢٠٩.

(٣) في (ي): «عنها».

(٤) في (س): «واخترناه» غير موجودة.

(٥) في (ي): «الحال» غير موجودة.

(٦) في (ر): «أعلى الله مقامه» غير موجودة.

(٧) في (ي): «نظن».

(٨) في المصدر: «رتّبت»، وفي (ر): «ترتّبت».

كما يرشد إليه قوله تعالى: ﴿إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ﴾[١] الظاهر في أنّ المحرم إنّما هو لحم الحيوان الذي لم يقع عليه التذكية واقعاً أو بطريق شرعي ولو كان أصلاً، وقوله تعالى: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ﴾[٢]، وقوله تعالى[٣]: ﴿فَكُلُوا مِمَّا ذُكِرَ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ﴾[٤]، وقوله عليه السلام في ذيل موثقة ابن بكير: (إذا كان ذكياً ذكّاه الذابح)[٥]، وبعض الأخبار المعللة لحرمة الصيد الذي أرسل إليه كلاب ولم يعلم أنّه مات بأخذ المعلَّم[٦]؛ معللاً[٧] بالشك في استناد موته إلى المعلم، إلى غير ذلك ممّا اشترط فيه العلم باستناد القتل إلى الرمي، والنهي عن الأكل مع الشك.

ولا ينافي ذلك ما دلّ على كون حكم النجاسة مرتبا على موضوع الميتة بمقتضى أدلة نجاسة الميتة[٨]؛ لأنّ الميتة عبارة عن[٩] كل ما لم يذك؛ لأنّ التذكية أمر شرعي توقيفي، فما[١٠] عدا المذكى[١١] ميتة؛ ولذا حكم بنجاستها[١٢].

---

(١) من آية ٣ من سورة المائدة.

(٢) من آية ١٢١ من سورة الأنعام، ، وفي (ع): «عليهم» غير موجودة.

(٣) في (ع)، و(ش): «تعالى» غير موجودة.

(٤) من آية ١١٨ من سورة الأنعام.

(٥) انظر: الكافي ٣: ٣٩٧، كتاب الصلاة، باب اللباس الذي تكره الصلاة فيه وما لا تكره، حديث رقم ١.

(٦) انظر: الكافي ٦: ٢٠٢، كتاب الصيد، باب صيد الكلب والفهد، حديث رقم ١٩.

(٧) في نسخة المعتمدة من المصدر، و(ع)، و(س)، و(ر)، و(ي)، و(ك): «معللا» غير موجودة، وهي موجودة في نسخة بدل من المصدر.

(٨) في (ع) ، و(س)، و(ر)، و(ي)، و(ك) يوجد خرم وهو«بمقتضى أدلة نجاسة الميتة».

(٩) في (ي): «من».

(١٠) في (ي): «تما».

(١١) في (ع): «الذكي».

(١٢) في النسخة المعتمدة من المصدر: «ولذا حكم بنجاستها» غير موجودة، وهي عن نسخة بدل منه.

والحاصل: أنّ التذكية سبب للحل والطهارة، فكلما شك فيه أو في مدخلية شيء فيه فأصالة عدم تحقق السبب الشرعي[١] حاكمة على أصالة الحلّ والطهارة.

ثم إنّ الموضوع للحل والطهارة ومقابلهما[٢] هو اللحم أو المأكول، فمجرد تحقق عدم التذكية في اللحم يكفي في الحرمة والنجاسة» [٣] انتهى.

وفيه: أنّ عدم التذكية لا يعقل أن يكون موضوعاً أو[٤] مناطاً للحرمة والنجاسة؛ فإنّ الحي ليس فيه[٥] ما يقتضي النجاسة، فهل يتوهم أحد أنّ الحيوان قبل زهوق روحه فيه سبب النجاسة، وهو عدم التذكية، فالطهارة في الحي مستندة إلى الحياة لا إلى التذكية، وإنّما التذكية توجب الحلّ والطهارة بالنسبة إلى الميت، من حيث إنّ الموت مقتض للحرمة والنجاسة.

وكلمة (ما) في قوله تعالى: ﴿مِمَّا ذُكِرَ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ﴾[٦] كمرجع الضمير في الموثقة[٧]، وكلمة (ما)[٨] في قوله تعالى: ﴿إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ﴾ عبارة عن الميت من الحيوان[٩]؛ فإنّ الحيوان الحي ليس موضوعا لهذه الأحكام، ولا ينقسم إلى المذكى وقسيمه، وإنّما المنقسم إليهما هو ما زهق روحه؛ فالحكم في الأدلة إنّما أنيط بالتذكية، من حيث إنّ ما زهق روحه[١٠] لا سبيل إلى حله وطهارته إلّا التذكية.

---

(١) في (ر): «الشرعي» غير موجودة.

(٢) في المصدر: «ومقابليهما»، وفي (ع)، و(ر)، و(ش)، و(ك): «ومقابلتهما».

(٣) فرائد الأصول ٣: ١٩٧.

(٤) في (ع)، و(ر)، و(ش)، و(ي)، و(ك): «و».

(٥) في (ر): «فيه» غير موجودة.

(٦) في (ع): ﴿فَكُلُوا مِمَّا ذُكِرَ اسْمُ اللهِ عَلَيْهِ﴾.

(٧) في (ر) يوجد خرم من «وكلمة» إلى «الموثقة».

(٨) في (ك): «ما» غير موجودة.

(٩) في (ي): «من الحيوان» غير موجودة.

(١٠) في (س): يوجد خرم من «فالحكم» إلى «روحه».

وهذا لا يدلّ على أنّ المناط والموضوع إنّما هو[١] التذكية مطلقاً كي ينفع استصحابه؛ لظهور[٢] أنّ عدم التذكية المجامع للحياة لا حكم له، وإنّما الحكم لعدم التذكية[٣] المقارن للموت، وهو المعبر عنه بحتف[٤] الأنف، فالموضوع للحرمة والنجاسة إنّما هو الموت حتف الأنف، وعدم التذكية قيد له.

فهذا الاستصحاب مرجعه إلى ضم المستصحب، وهو عدم التذكية إلى ما هو المعلوم، أي الموت، وإلّا فمجرد إبقاء ما ثبت سابقاً -وهو عدم التذكية[٥] المجامع للحياة- لا أثر له بالضرورة.

والحاصل: أنّ المذكى والميتة ضدّان لا ثالث لهما، وهذا إنّما هو بالنسبة إلى الميت، وأمّا الحي فلا ينقسم إليهما، وعدم التذكية إنما[٦] يؤثر الحرمة والنجاسة، حيث أثرت التذكية الحلّ والطهارة، ولا يكون إلّا في غير الحي.

فدعوى أنّ الموضوع هو عدم التذكية مطلقاً غريب، وأغرب منه دعوى أنّ ما عدا[٧] المذكى ميتة؛ فإنّه إنّما[٨] يتم بالنسبة إلى غير الحي، والمستصحب إنّما هو عدم[٩] التذكية المجامع للحياة، وكونه عين الميتة بديهي الفساد.

نعم، إنّما يتحدان في ما زهق روحه، ومن المعلوم أنّ عدم التذكية في حالة[١٠]

---

(١) في حاشية (ش): «عدم» وبعدها إشارة التضبيب.

(٢) في (ع): «طهوره»، وفي (ر)، و(ش): «ضرورة»، وفي (ي)، و(ك): «ظهوره» مكان «لظهور».

(٣) في (ر) يوجد خرم من «المجامع» إلى «التذكية».

(٤) في (ي): «حتف».

(٥) في (ك) يوجد خرم من «إلى» إلى «التذكية».

(٦) في (ي): «هو» بعد «إنّما».

(٧) في (ي): «ما عدا» غير موجودة.

(٨) في (ي): «فإنّما» مكان «فإنّه إنّما».

(٩) في (س): من «المذكى» إلى «عدم» غير موجودة.

(١٠) في (ع)، و(ي)، و(ك): «حال».

زهوق الروح الذي هو عين الميتة ليس له حالة سابقة.

وأغرب من ذلك دعوى أنّ الشك في المحل والطهارة مسبب عن الشك في التذكية، فأصالة عدم السبب الشرعي حاكمة على أصالة الحلّ والطهارة؛ فإنّ الإشكال في جريان الأصل لا في تقدمه على تقدير الجريان كي يتشبث له بالحكومة فإنّها[١] مفروغ عنها في المقام، ودعوى أنّ الموضوع هو اللحم أو المأكول لا ينفع في دفع[٢] الإشكال، حيث إنّه حال الحياة لم يكن له حكم باعتبار عدم التذكية، وإنّما ثبت له الحكم من حيث زهوق الروح، فالموت واسطة في العروض، وكونه لا عن التذكية غير معلوم، وعدم التذكية الثابت له حال الحياة لا حكم له، فلا ينفع استصحابه.

فقوله: «فمجرد عدم التذكية في اللحم يكفي في الحرمة والنجاسة»، فيه: أنّ عدمها واقعاً في الميت لا إشكال في كفاية الحكمين المزبورين، وإنّما الإشكال في ذلك بالنسبة إلى الميت؛ فإنّ المعلوم إنّما هو عدم التذكية حال الحياة، وأمّا[٣] الموت فكونه لا عن تذكية غير معلوم بالفرض، واستصحاب عدم التذكية حال الحياة[٤] لا يثبت به كون الموت لا عن تذكية، فهذا الجواب في الحقيقة لا محصل له.

ثم قال: «لكنّ الإنصاف أنّه لو علّق حكم النجاسة على ما مات حتف الأنف، لكون الميتة عبارة عن هذا المعنى كما يراه بعض أشكل إثبات هذا الموضوع بمجرد عدم التذكية[٥] حال الحياة؛ لأنّ عدم التذكية حال الحياة المستصحب إلى زمان خروج الروح لا يثبت كون الخروج حتف الأنف، فتبقى أصالة عدم حدوث سبب نجاسة

---

(١) في (ر): «فإنّه».

(٢) في (ع)، و(ر): «رفع».

(٣) في (ي): «وإنّما».

(٤) في (ر) يوجد خرم من «وأما» إلى «الحياة».

(٥) في المصدر: «الثابتة» بعد «التذكية».

اللحم، وهو الموت حتف الأنف سليمة عن المعارض وإن لم يثبت به التذكية»[١] انتهى.

وفيه: أنّ كون الموت حتف الأنف[٢] موضوعاً[٣] للحرمة والنجاسة من البديهيات، ولا معنى لجعله مذهباً لبعض، ضرورة توقف النجاسة على الموت المقارن لعدم التذكية، ولا معنى للموت حتف الأنف إلّا ذلك، ولا يمكن أن يذهب أحد إلى أنّ الموضوع هو عدم التذكية[٤] وإن كان مجامعاً للحياة؛ فإنّه غير الموت حتف الأنف، ولكنه من حيث مغايرته له لا حكم له بالضرورة، كما أنّه لا يمكن أن يقال: إنّ الموت وإن كان مقارناً للتذكية يترتب عليه الحكمان.

في أنّه لا سبيل إلى الالتزام بأنّ الميتة عبارة عن غير المذكى

وبالجملة، فلا[٥] سبيل إلى الالتزام بأنّ الميتة عبارة عن غير المذكى وإن كان حياً، أو أنّ الميت[٦] وإن كان مذكى نجس وحرام[٧]، فتعين الالتزام بأنّ الحكم إنّما ثبت للموت حتف الأنف؛ فلا مناص عن الإشكال إلّا على ما حققناه من أنّ الاستصحاب عبارة عن القاعدة الشريفة لا الأخذ بالحالة السابقة.

ثم قال -بعدما نقل كلام الشارح قدس سره[٨]، وأورد عليه بما لا يخفى فساده-: «لكن، هذا كله مبني على ما فرضناه من تعلق الحكم على معنى[٩] الميتة، والقول بأنّها ما

---

(١) فرائد الأصول ٣: ١٩٩.

(٢) في (س)، و(ي) يوجد خرم من «سليمة» إلى «الأنف».

(٣) في (ي) «موضوعات» مكان «موضوعا».

(٤) في (س) يوجد خرم من «ولا معنى» إلى «التذكية».

(٥) في (ي)، و(ك): «لا».

(٦) في (ر) يوجد خرم وهو «وإن كان حياً، أو أنّ الميت».

(٧) في (س): «وحرام» غير موجودة.

(٨) في (ك): «قدس سره» غير موجودة.

(٩) في المصدر: «معنى» غير موجودة، وفي (ع): «نفس».

زهق روحه بحتف الأنف.

أمّا إذا قلنا بتعلق الحكم على لحم لم يذك حيوانه، أو لم يذكر اسم الله عليه، أو تعلق الحلّ على ذبيحة المسلم، أو[١] ما ذكر اسم الله عليه المستلزم لانتفائه بانتفاء أحد الأمرين ولو بحكم الأصل، ولا ينافي ذلك تعلق الحكم في بعض الأدلة الأخر بالميتة، ولا[٢] ما علق فيه الحلّ على ما لم تكن ميتة، كما في آية[٣] ﴿**قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّماً**[٤]... الآية﴾[٥] أو قلنا: أنّ الميتة هي ما زهق روحه مطلقاً، خرج منه ما ذكر[٦]، فإذا شك في عنوان المخرج فالأصل عدمه، فلا محيص عن قول المشهور»[٧] انتهى.

وقد عرفت ما فيه، فإنّ غير المذكى الذي هو الميتة لا إشكال في تعلق الحكم به، وأمّا إذا لم يكن متحداً معه فلا إشكال في أنّه ليس موضوعاً لحكم؛ فلا فائدة في إطالة الكلام لإثبات أنّ[٨] الحلّ والطهارة يترتبان على المذكى، أو أنّ الحرمة والنجاسة يترتبان على غير المذكى.

وأمّا التمسك بأنّ المذكى عنوان للمخرج والمستثنى ومع الشك في انطباقه على فرد من الأفراد فالأصل عدمه فلا يرجع إلى محصل؛ لأنّه إن كان غرضه أنّ الحكم وإن تعلق بالميتة ولا تثبت بأصالة عدم التذكية ولكن الأصل في ما زهق روحه[٩] أن تكون ميتة إلى أن يثبت كونه مذكى.

---

(١) في النسخة المعتمدة من المصدر: «و»، وما موجود في المتن عن نسخة بدل منها.

(٢) في (ك): «لا» غير موجودة.

(٣) العبارة في (ي): «أنّه في».

(٤) في المصدر: ﴿**فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّماً**﴾ غير موجودة.

(٥) من آية ١٤٥ من سورة الأنعام.

(٦) في المصدر، و(ع)، و(ر)، و(ي)، و(ك): «ذُكّي».

(٧) فرائد الأصول ٣: ٢٠٠.

(٨) في (ك): «أنّ» غير موجودة.

(٩) في (ر): «فيه» قبل «روحه».

ففيه: أنّه لا دليل على هذا الأصل، وإنّما الكلام في الاستناد إلى استصحاب عدم التذكية، وأين هذا من[١] الأصل؟!

وإن كان الغرض أنّ ما زهق روحه ميتة في الواقع إلّا إذا كان مذكى فهو[٢] حق، ولكن لا معنى لأصالة عدم كونه مذكى؛ فإنّ المفروض الجهل بالحالة[٣] السابقة، والتمسك بالعموم في الشبهة المصداقية ممّا لا يخفى فساده على من له أدنى مسكة، إلّا أن يكون المراد أنّه لما[٤] ثبت أنّ زهوق الروح سبب للحرمة والنجاسة والتذكية مانعة فلا يعتد باحتمال وجود المانع، وهذا معنى التمسك بالعموم عند الشك في مصداق المخصّص، كما عرفت التصريح به من الأساطين.

وبما حققنا[٥] تبيّن[٦] ما في بقية كلامه، زاد الله في علو مقامه.

في أنّ الشك في بلوغ الغاية شك في الرافع عرفاً[٧]

الثاني: أنّه لا إشكال في أنّ الشك في بلوغ الغاية شك في الرافع عرفا[٨]، فالزمان[٩] كالليل والنهار والشهر والسنة من أظهر موارد الاستصحاب، ولكن قد يذهب الوهم إلى عدم كون استصحابه على القاعدة، وكذا الحال في ما يشبهه من الأغراض الغير القارة؛ نظراً إلى أنّ مقتضى الانعدام[١٠] بمجرد الحدوث عدم كون الشك في

---

(١) العبارة في (ي): «هذا من هذا».

(٢) في (ي): «محقق» مكان «هو».

(٣) في (ي): كأنّه يوجد ضرب فوق «بالحالة».

(٤) في (ي): «لما» غير موجودة.

(٥) في (ع): «حققناه».

(٦) في (ر): «ظهر».

(٧) العنوان في (ش) هو: «الأمر الثاني في الاستصحاب في الأمور الغير القارة مثل الزمان والتكلم».

(٨) في (ر): «حقيقة» مكان «عرفاً».

(٩) في (س): «فاستصحاب الزمان» مكان «فالزمان».

(١٠) في (س): من «الحكم باستمرار وجوده» إلى « ثانيا: أن» التي تقدمت الإشارة لعدم وجودها،

البقاء؛ لأنّ المفروض استحالة بقاء ما حدث، فالجزء المعلوم تحققه معلوم الارتفاع، والمشكوك حدوثه لا سبيل إلى الحكم بحدوثه، وليس حدوثه البقاء[١] إبقاء[٢] لما زال يقيناً.

ويندفع بأنّ الأمر الوحداني المركب من الأجزاء هو المستصحب، وفي تلك المرحلة لا تلاحظ الأجزاء بانفرادها، فلا مجال لهذه المناقشة، فالنهار -مثلاً- معنى يحدث بطلوع الفجر، ويزول بزوال الحمرة، ولا إشكال في أنّه أمر قابل للبقاء والزوال؛ فبعد العلم بالحدوث يستصحب إلى أن يعلم الزوال.

وقد يتوهم أنّه مثبت؛ حيث إنّ كون الزمان المشكوك فيه من الليل والنهار -مثلاً- ليس من آثار بقاء الليل والنهار[٣]، كما أنّ استصحاب الكرّ[٤] لا ينفع في الحكم بكون الماء الموجود في المحلّ كرّاً.

ويندفع بأنّ المستصحب إنّما هو عنوان الليل والنهار لا الموصوف، فالزمان بعد قطع النظر عن خصوصيات أجزائه يصدق عليه أنّه كان نهاراً -مثلاً- وشككنا في زوال هذا الوصف عنه وتبدّله بما يضاده[٥].

وبالجملة، فلا إشكال في جريان استصحاب النهار -مثلاً- لبقاء وجوب الإمساك[٦] ووجوب المبادرة إلى الصلاة وغيرهما من الآثار، والوجه ما حققناه.

هنا محلها مع إشارة إحالة، وفيها -في (س)-: «أنّ» قبل «الحكم».

(١) في (س)، و(ي)، و(ك): «البقاء» غير موجودة.

(٢) في (ر): «إبقاء» غير موجودة.

(٣) في (س) يوجد خرم من «مثلاً» إلى «النهار».

(٤) في (ي): «كر».

(٥) في (ع): بياض، وفي نسخة بدل من (ش): «باليل» مكان «بما يضاده».

(٦) في (ي): «الأصل» مكان «الإمساك».

وتوهم أنّ المستصحب إنّما هو الحكم الشرعي لا الزمان يدفعه[١] أنّ الحكم لا شك فيه في المقام إلّا من جهة الشك في بقاء الموضوع، فكيف يمكن جريان الاستصحاب في الحكم مع عدم جريانه في الموضوع[٢]؟!

وهنا إشكال آخر، وهو أنّ تعيّن الحدود باستصحاب الزمان -أيضاً- ممّا لا إشكال فيه؛ فإنّه يحكم بأنّ استصحاب[٣] شهر رمضان بأنّ ما بعد يوم الشك أول شوال، فيحرم فيه الصيام، وهكذا الحال في ليالي القدر، مع أنّه مثبت قطعاً.

ويندفع [٤]بأنّ المثبت عندنا ليس بهذا المعنى، بل المثبت إنّما هو ما يكون وسطاً للإثبات، كترتب الغسل على استصحاب الماء وإنبات اللحية على[٥] الحياة.

وأمّا ما لم[٦] يكن من الآثار، بل كان أمراً اعتبارياً صرفاً فيترتب على الأصول من غير فرق بين أن يكون حكماً شرعياً أو غيره، كما[٧] يحكم بتحقق الزوجية باستصحاب حياة الموكل بعد تحقق العقد من الوكيل، مع أنّ الزوجية ليس[٨] من[٩] الأحكام الشرعيّة لبقاء حياة الموكل، وسيتضح إن شاء الله تعالى في ما سيأتي[١٠].

---

(١) في (ر): «بدفعه».

(٢) في (ع)، و(س)، و(ر) يوجد خرم من «فكيف» إلى «الموضوع».

(٣) في (س): «باستصحاب» مكان «بانّ استصحاب».

(٤) في (ي): «فيندفع».

(٥) في نسخة بدل من (ش): «استصحاب» بعد «على».

(٦) في (س): «لم» مكرره.

(٧) في (ي): «حكماً» مكان «كما».

(٨) في (س): «ليست».

(٩) في (ي): «بين» مكان «من».

(١٠) العبارة في (ع)، و(س)، و(ر)، و(ي)، و(ك): «الحال فيما سيأتي، إن شاء الله تعالى»، وكذلك في (ش)، إلّا أنّ «الحال» غير موجودة.

وبما حققناه[١] اتضح حال استصحاب غير الزمان -أيضاً- ممّا هو غير قار، ولا يخفى أنّ استصحاب الجريان في الماء إنّما ينفع للحكم باتصال الماء -المعلوم وجوده في خارج المادة- بها، وأمّا الحكم بوجود الماء في الخارج باستصحاب الخروج فلا، فإنّه[٢] مثبت بالضرورة.

وأمّا استصحاب الحيض فهو بمعنى الحالة المعهودة التي تجامع عدم خروج الدم بالفعل؛ فإنّ بقاء حالة الحيض[٣] -وهي الحالة المعروفة[٤] للنساء لا الحدث[٥]- لا يستلزم وجود الدم حتى في باطن الرحم، كما لا يخفى على من له أدنى[٦] خبرة بالفقه، بل بالماهية العرفية.

ومن الغريب ما قد تخيّل[٧] من أنّ جريان الاستصحاب في الزمان يستلزم جريانه في المقيد به بطريق أولى، مع أنّ إجراء الحكم المقيد إلى فاقد القيد قياس لا استصحاب.

ومن المعلوم أنّه حيث صار قيداً كان كغيره من القيود، ولا ملازمة بين كون الشيء في حدّ ذاته قابلاً للاستصحاب وبين استصحاب الحكم الثابت لما قيد به[٨] في الفاقد، فحيث ثبت وجوب الصيام في يوم الجمعة، وشك في اشتراط[٩] السبت[١٠]

---

(١) في (ع)، و(س)، و(ش)، و(ك): «حققنا».

(٢) في (س): «فلأنّه».

(٣) في (س) يوجد خرم من «فهو» إلى «الحيض».

(٤) في (س): «المعهودة» مكان «المعروفة».

(٥) في (ر): «لا الحدث» غير موجودة.

(٦) في (ع)، و(س)، و(ي)، و(ك): «أدنى» غير موجودة.

(٧) في (ش): «يتخيل».

(٨) في (ي): «به» غير موجودة.

(٩) في (ع)، و(ي)، و(ك): «اشتراك» مكان «اشتراط».

(١٠) في (ع): «السبب» مكان «السبت».

معه، فلا مجال لتوهم إسراء حكم الجمعة إلى السبت[١] بالاستصحاب، كما هو الحال في جميع المقيدات.

في نقل ما صدر عن بعض الأفاضل

ولبعض الأفاضل رحمه الله[٢] كلام موهم لذلك، حيث حكم بتعارض استصحابي الوجود والعدم[٣] في ما إذا ثبت حكم في زمان، وشك في ثبوته في ما بعده، قال: (إنه «إذا علم أنّ الشارع أمر بالجلوس في يوم الجمعة، وعلم أنّه واجب إلى الزوال، ولم يعلم وجوبه في ما بعده[٤]، فنقول: كان عدم التكليف بالجلوس قبل يوم الجمعة وفيه[٥] إلى الزوال وبعده معلوماً قبل ورود أمر الشارع، وعلم بقاء ذلك العدم قبل يوم الجمعة، وعلم ارتفاعه والتكليف بالجلوس فيه قبل الزوال، وصار بعده[٦] موضوع الشك، فهناك[٧] شك ويقينان، وليس إبقاء حكم أحد اليقينين أولى[٨] من إبقاء حكم الآخر»[٩].

وقد حكم بتعارض استصحابي الوجود والعدم في مثل وجوب الصوم إذا عرض مرض يشك في بقاء وجوب الصوم معه، وفي الطهارة إذا حصل الشك

---

(١) في (ع): «السبب» مكان «السبت».

(٢) في (ر): «رحمه الله» غير موجودة.

(٣) العبارة في (ع)، و(ر)، و(ك): «العدم والوجود».

(٤) في (ع) يوجد خرم من «قال» إلى «بعده».

(٥) في (ي): «وصفه».

(٦) في (ش): «ما» قبل «بعده».

(٧) في المصدر: «قلنا» وفي الرسائل: «فهنا».

(٨) في المصدر: «والأخبار المذكورة» قبل «أولى».

(٩) مناهج الأحكام: ٢٣٩.

فيها[١] لأجل المذي، وفي طهارة الثوب النجس إذا غسل مرة، فحكم في الأول بتعارض استصحاب وجوب الصوم قبل عروض الحمى[٢]، واستصحاب عدمه الأصلي قبل وجوب الصوم، وفي الثاني بتعارض استصحاب الطهارة قبل المذي، واستصحاب[٣] عدم جعل الشارع الوضوء سبباً للطهارة بعد المذي، وفي الثالث بتعارض استصحاب النجاسة قبل الغسل واستصحاب عدم كون ملاقاة البول سبباً للنجاسة بعد الغسل مرة، فليتساقط[٤] الاستصحابات[٥] في هذه الصورة، إلّا أن يرجع إلى استصحاب آخر حاكم على استصحاب العدم، وهو عدم الرافع وعدم جعل الشارع مشكوك الرافعية رافعا[٦].

قال: ولو لم يعلم أنّ الطهارة ممّا لا يرتفع إلّا برافع لم نقل فيه باستصحاب الوجود.

ثم قال «هذا في الأمور الشرعيّة، وأمّا الأمور الخارجية كاليوم والليل[٧] والحياة والرطوبة والجفاف ونحوهما[٨] ممّا لا دخل لجعل الشارع في وجودها، فاستصحاب الوجود فيها حجة بلا معارض؛ لعدم تحقق استصحاب حال عقل معارض باستصحاب وجودها»)[٩] انتهى.

ومحصل مرامه أنّ الاستصحاب على قسمين:

---

(١) في (ك): «فيها» غير موجودة.

(٢) في (ش): «الخميس» وفي حاشيتها «الحمى» مع رمز أنّها عن نسخة بدل.

(٣) في (ع): «استصحاب» غير موجودة.

(٤) كذا في (م) و(س)، وفي (ع)، و(ر)، و(ي)، و(ك): «فيتساقط»، وفي (ش): «فبتساقط».

(٥) في (ي): «الاستصحاب».

(٦) مضمون كلام الفاضل النراقي تَدْثُلُ، وهو منقول في الرسائل.

(٧) في (ر): «والنهار» بعد «والليل».

(٨) في المصدر: «وأمثالها».

(٩) ما بين الهلالين هو كلام الشيخ الأعظم في فرائد الأصول ٣: ٢٠٨، وما بين قوسي الاقتباس فهو كلام الفاضل النراقي في مناهج الأحكام: ٢٣٩-٢٤٠، وكانت نسخة المناهج قديمة، ولم استطع قراءة بعض كلماتها من الاقتباس الأخير، من قوله: «هذا في الأمور» إلى «وجودها».

الأول: مجرد التعويل على اليقين السابق.

الثاني: عدم الاعتداد باحتمال الرافع.

والأول من الأغلاط، ولا سبيل إليه، حيث إنّ اليقين بالوجود في كل مقام مجامع لليقين بالعدم على ما عرفت، ولا ترجيح لأحد اليقينين على الآخر، فالذي ينفع في المقامات إنّما هو الأخذ بالمقتضي وعدم الاعتداد باحتمال المانع، ولما كان شك في الأمور الخارجية أبدا شكاً في الرافع لم يتعارض الاستصحابان فيها، وجرى أصل عدم وجود الرافع.

وقد عرفت مثل هذا الكلام من غيره من المحققين في[١] استصحاب حال الإجماع في مسألة المتيمم، فإنّ القدر المتيقن إنّما هو استباحة الصلاة قبل وجدان الماء، والأخذ بهذا اليقين معارض بالأخذ باليقين بالعدم حال وجدان الماء[٢] الثابت أولاً[٣]، فمعنى تعارض الاستصحابين[٤] أنّه لا مرجح لأحدهما على الآخر، فلا يمكن اعتبار اليقين بالوجود من حيث هو هو[٥]، فاندفع ما يتوهم من أنّه أراد إجراء[٦] استصحاب[٧] الحكم الثابت للمقيد بالزمان في غير المقيد، بل إنّما غرضه عدم الجريان بمجرد احتمال التقيد، فلا مجال له إلّا إذا علم عدم التقيد، وكان الشك في البقاء من غير هذه الجهة، وهو احتمال الرافع.

---

(١) في (ر): «و» مكان «في».

(٢) في (ع) يوجد خرم من «والأخذ» إلى «الماء».

(٣) في (ر)، و(ي): «أزلاً» مكان «أولاً».

(٤) في (ي): «الاستصحاب بين».

(٥) في (ر): «هو هو» غير موجودة.

(٦) في (ر): «إذا جراء» مكان «أراد إجراء».

(٧) في (ي): «الاستصحاب».

في فساد ما أفاده الشيخ

حيث[١] إنّ الأستاد العلامة[٢] -أعلى الله في الفردوس مقامه-[٣] خفي عليه مراده من تعارض الاستصحابين، أورد عليه بوجوه ثلاثة:

وحاصل الأول: أنّ الموجود في الزمان الأول[٤] أن لوحظ مغايراً من حيث القيود المأخوذة فيه للموجود الثاني، فيكون الموجود الثاني حادثاً مغايراً للحادث الأول، فلا مجال لاستصحاب الوجود، أو[٥] لا يتصور البقاء لذلك الموجود[٦] بعد فرض كون الزمان الأول من مقوماته، وإن لوحظ متحدا مع الثاني لا مغاير لها إلّا من حيث ظرفه[٧] الزماني، فلا معنى لاستصحاب عدم ذلك الموجود؛ لأنّه انقلب إلى الوجود.

ثم قال: «وكأنّ المتوهم ينظر في دعوى جريان استصحاب الوجود[٨] إلى كون الموجود أمراً واحداً قابلاً للاستمرار بعد زمان الشك، وفي دعوى جريان استصحاب العدم إلى تقطيع وجودات ذلك الموجود وجعل[٩] كل منها[١٠] بملاحظة[١١] تحققه في زمان مغاير للآخر فيؤخذ بالمتيقن منها ويحكم على المشكوك[١٢]

---

(١) في (ر)، و(ي)، و(ك): «و» قبل «حيث».

(٢) في (ي): «العلامة» غير موجودة.

(٣) في (س): «رحمه الله».

(٤) في (ي) يوجد خرم من «أنّ» إلى «الأول».

(٥) في (ع)، و(ي)، و(ك): «إذ» مكان «أو».

(٦) في (ي): «الوجود».

(٧) في (ي): «طفرة».

(٨) في (ع)، و(ي): «العدم» مكان «الوجود».

(٩) في (ي): «وجعل» غير موجودة.

(١٠) في المصدر: «واحد» قبل «منها».

(١١) في (ي): «ملاحظة».

(١٢) في النسخة المعتمدة من المصدر: «منها» وهي غير موجودة في نسخة بدل منه.

بالعدم»[١] انتهى.

وفيه: ما عرفت من أنّ المقصود حصر الاستصحاب في صورة الشك في الرافع، وأنّه حيث احتمل دخل الزمان الخاص في الحكم، فلا مسرح للاستصحاب، حيث إنّه حينئذ ليس[٢] إلاّ مجرد[٤] ثبوت الحكم في زمان، والاعتماد على مجرد الوجود معارض باليقين بالعدم في غير ذلك الزمان، وحيث لا مرجح لأحد اليقينين، فلا وجه للاعتماد على اليقين بالثبوت.

وأمّا إذا كان الشك في الرافع فعدم مدخلية الزمان الخاص معلوم، ولا معارض لأصالة عدم الرافع أو عدم الرافعية، كما هو المطّرد في جميع الموجودات الخارجية، وكيف يخفى على أحد أنّ[٥] استصحاب العدم[٦] على تقدير كون الزمان قيداً لا يعارض استصحاب الوجود على تقدير الظرفية وعدم المدخلية؟ مع أنّ من أجلى الضروريات أنّ[٧] المعتبر في التعارض الاجتماع في محل واحد.

والوجه الثاني: أنّ «ما ذكره من استصحاب عدم الجعل والسببية في صورة الشك في الرافع غير مستقيم؛ لأنّا[٨] إذا علمنا أنّ الشارع جعل الوضوء علة تامة لوجود الطهارة، وشككنا في أنّ المذي رافع لهذه الطهارة الموجودة المستمرة بمقتضى استعدادها، فليس الشك متعلقاً بمقدار سببية السبب.

وكذا الكلام في سببية ملاقاة البول للنجاسة عند الشك في ارتفاعها بالغسل

---

(١) فرائد الأصول ٣: ٢١١.

(٢) في (ع)، و(ر)، و(ش)، و(ي)، و(ك): «ليس حينئذ».

(٤) في (ك): «مجرد» غير موجودة.

(٥) في (ك): «أنّ» غير موجودة.

(٦) في (ي): «بالعدم».

(٧) في (ك): «إذ» مكان «أنّ».

(٨) في (ر): «لأنه».

مرة»[١] انتهى.

وفيه: أنّ جريان الاستصحاب بعد ملاحظة كون الوضوء علّة تامة وكون الشك في رافعية المذي قد اعترف به، وإنّما التعارض على تقدير كون[٢] الشك في مقدار السببية، كما في مسألة المتيمم الواجد للماء، مع أنّ كون الوضوء علّة تامة مع كون الشك في رافعية المذي تناقض صرف، حيث إنّه يحتمل -حينئذ- أن يكون لعدم مصادفة المذي للوضوء مدخلية في التأثير، كما هو مقتضى الناقضية[٣] المشكوك فيها، فكيف يقال: إنّه علّة تامة في الفرض؟!

نقل كلام للشيخ لبيان إيراد عليه

والوجه الثالث: أنّه «لو سلّم جريان استصحاب العدم حينئذ، لكن ليس استصحاب عدم جعل الشيء رافعاً حاكما على هذا الاستصحاب؛ لأنّ الشك في أحدهما ليس مسبباً عن الشك في الآخر، بل مرجع الشك فيهما إلى شيء واحد، وهو أنّ المجعول في حقّ المكلّف في هذه الحالة الحدث[٤] أو الطهارة[٥].

نعم، يستقيم ذلك في ما إذا كان الشك في الموضوع الخارجي، أعني وجود المزيل أو[٦] عدمه؛ لأنّ الشك في كون المكلف حال الشك مجعولاً في حقّه الطهارة، و[٧] الحدث مسبب عن الشك في تحقق الرافع، إلاّ أنّ الاستصحاب، مع هذا العلم

---

(١) فرائد الأصول ٣: ٢١٢.

(٢) في (ي): «كون» غير موجودة.

(٣) في نسخة بدل من (ش): «ناقضية».

(٤) في (ع): «هو» قبل «الحدث».

(٥) العبارة في (ر): «الحالة هو الطهارة أو الحدث».

(٦) في المصدر: «و».

(٧) في المصدر، و(ع)، و(ر)، و(ي)، و(ك): «أو».

الإجمالي بجعل احد الأمرين[١] في حقّ المكلّف غير جائز[٢]»[٣] انتهى.

وفيه: أنّه حيث كان المفروض أنّ الشك إنّما هو من جهة احتمال الرافعية، فاحتمال كون المجموع[٤] هو الحدث ناشٍ عن احتمال الرافعية بالضرورة لا العلم الإجمالي بوجود أحد الحكمين.

وتوهم أنّ العلم بوجود أحد الحكمين[٥] مع احتمال طروّ المزيل يمنع من جريان الاستصحاب أوضح فساداً، فتفطن.

[في استصحاب الأحكام العقلية][٦]

الأمر الثالث: أنّ المناط في جريان القاعدة الشريفة إنّما هو كون الشك من جهة الرافع والمزيل من غير فرق بين كون المستصحب موضوعاً أو حكماً شرعياً أو عقلياً أو عرفياً، ومن الواضح أنّ الموضوع بمنزلة العلة[٧] المادية للحكم، وعدم الرافع إنّما له مدخلية في العلة الفاعلية، بل قد عرفت أنّ الرافع بوجوده يؤثر[٨] في إزالة الأثر لا أنّ عدمه دخيل في التأثير.

وكيف كان، فالعلة الفاعلية لا يعقل مدخليتها[٩] في الموضوع؛ ضرورة تأخير

---

(١) في (ي): «الآخرين».

(٢) في المصدر: «جار».

(٣) فرائد الأصول ٣: ٢١٣.

(٤) في (ع)، و(ي)، و(ك): «المجعول».

(٥) في (س) يوجد خرم من «وتوهم» إلى «الحكمين».

(٦) العنوان عن (ش).

(٧) في (ع): «العلّة» غير موجودة.

(٨) في (ر)، و(ي): «مؤثر».

(٩) في (ي): «مدخليته».

الفاعل عن المادة رتبة، فمخالفة الخبر والقضية[١] للواقع يقتضي[٢] قبحه، والاشتمال على إنجاء النبي[٣] -مثلا- يمنع من تأثيرها في القبح قطعاً، وحيث شك في كون الاشتمال على مصلحة أخرى أيضاً، هل هو رافع له[٤] أم لا؟

فمقتضى الاستصحاب عدم الاعتناء بهذا الاحتمال، والبناء على ما يقتضيه المخالفة للواقع، ولا فرق من[٥] هذه الجهة بين ما يستقل العقل بإدراكه وبين ما يتوقف على بيان الشارع أو تشريعه؛ فإنّ الحكم في القضية الواقعية في جميع المراحل على نسق واحد، ووجود المقتضي والشرط وعدم المانع لا يختلف بها حال الموضوع، وهو معروض الحكم في نفس الأمر، وإنّما يختلف بوجود العلة وعدمها حال الحكم وجوداً و عدماً.

وبما حققناه[٦] تبيّن ما في ما أفاده الأستاذ العلامة -أعلى الله مقامه[٧]- حيث قال: «إنّ المتيقن السابق إذا كان ممّا يستقل بإدراكه[٨] العقل كحرمة الظلم، وقبح التكليف بما لا يطاق ونحوهما من المحسنات والمقبحات العقلية فلا يجوز استصحابه؛ لأنّ الاستصحاب إبقاء ما كان، والحكم العقلي[٩] موضوعه معلوم تفصيلاً للعقل الحاكم به؛ فإنّ أدرك العقل بقاء الموضوع في الآن الثاني حكم به حكماً قطعياً كما حكم أولاً، وإن أدرك ارتفاعه قطع بارتفاع ذلك الحكم، ولو ثبت مثله بدليل لكان حكماً

---

(١) في (ك): كلمة غير بيّنة مكان «القضية»

(٢) في (ي): «مقتضى».

(٣) في (ر)، و(ش)، و(ي)، و(ك): «ﷺ».

(٤) في (ر): «له» غير موجودة.

(٥) في (ي): «بين» مكان «من».

(٦) في (ع)، و(س)، و(ر)، و(ش)، و(ي)، و(ك): «حققنا».

(٧) في (ر): «تغمّد»، وفي (ش): «في الفردوس» قبل «مقامه».

(٨) في (ع)، و(ر)، و(ش)، و(ي)، و(ك): «به» مكان «بإدراكه».

(٩) في (ر): «العقلي» غير موجودة.

جديداً حادثاً في موضوع جديد[١].

وأمّا الشك في بقاء الموضوع فإن كان لاشتباه خارجي[٢] كالشك في بقاء الإضرار في السم الذي حكم العقل بقبح أكله[٣] فذلك خارج عمّا نحن فيه، وسيأتي الكلام فيه[٤].

وإن كان لعدم تعيين الموضوع تفصيلاً واحتمال مدخلية موجود مرتفع أو معدوم حادث في موضوعية الموضوع فهذا غير متصور في المستقلات العقلية؛ لأنّ[٥] العقل لا يستقل بالحكم إلّا بعد إحراز الموضوع ومعرفته تفصيلا؛ لأنّ القضايا العقلية إمّا ضرورية لا يحتاج العقل في حكمه إلى أزيد من تصور الموضوع بجميع ما له دخل في موضوعيته من قيوده، وإمّا نظرية تنتهي إلى ضرورية كذلك، فلا يعقل إجمال الموضوع في حكم العقل، مع أنّك ستعرف في مسألة اشتراط بقاء الموضوع أنّ الشك في الموضوع خصوصاً لأجل مدخلية شيء مانع عن إجراء الاستصحاب»[٦] انتهى.

في فساد ما زعمه الشيخ

وفيه: أنّ الحكم توقفه على معرفة الموضوع من الضروريات، ولكن دعوى اعتبار كل ما له دخل في ثبوته في الموضوع وتقيده به واضحة الفساد، بل لا معنى لاعتبار العلّة الفاعلية بشؤونها في العلّة المادية؛ فإن أراد أنّ القضايا الواقعية لا يعقل فيها سوى الموضوع بقيوده والمحمول والنسبة فهو مكابرة للوجدان؛ ضرورة أنّ المقتضي والشرط وعدم المانع عن الموضوع أجانب في تلك المرحلة وإن زعم أنّ القضية المعقولة كذلك.

---

(١) في (ر) يوجد خرم وهو «حادثاً في موضوع جديد».

(٢) في (ر)، و(ش): «أمر» قبل «خارجي».

(٣) في المصدر: «شربه».

(٤) في (ع) «إن شاء الله»، وفي (ر): «إن شاء الله تعالى» بعد «فيه».

(٥) في (ر): «و» قبل «لأنّ».

(٦) فرائد الأصول ٣: ٢١٥.

وإن لم تكن القضية النفس الأمرية كذلك فهو أيضاً بديهي الفساد، حيث إنّ العلم تابع للمعلوم، مع أنّه لو سلم ذلك لم يمنع من جريان الاستصحاب، حيث إنّ المستصحب إنّما هو الحكم بمعنى المحمول لا بمعنى التصديق بالضرورة.

والمحمول[١] قد عرفت أنّه إنّما[٢] يثبت في الواقع لما لا يقيد بشيء من العلل، ومن المعلوم أنّه يمكن أن يقع الشك في المقتضي والشرط والمانع، فحيث أدرك العقل ثبوت حكم في حال من الأحوال، وشك في وقت آخر في بقائه لحدوث ما يحتمل كونه مزيلاً جرى الاستصحاب.

نعم، لو كان الشك من جهة زوال ما يحتمل[٣] اشتراطه أو للشك في مقدار تأثير السبب و[٤] من جهة الجهل[٥] بالموضوع لم يجر الاستصحاب، ودعوى أنّ الموضوع لا بدّ من معرفته تفصيلاً واضحة السقوط؛ فإنّه لا مانع من الحكم على ما يحتمل دخل بعض ما يقارنه فيه، فإذا تبدل الحال يقع الشك؛ لأجل عدم معرفته الموضوع تفصيلاً وعدم خلو الحكم العقلي عن كونه ضرورياً أو منتهياً إليه لا ربط له بذلك؛ فإنّ الحكم الشرعي أيضاً أمّا يدرك[٦] بالضرورة و[٧] بما ينتهي إليها.

وبالجملة، فاستناد التصديق بالحكم إلى الضرورة لا يقتضي معرفة موضوعه تفصيلاً، بل يمكن أن يكون ثبوت الحكم لشيء على بعض التقادير ضرورياً، وعلى التقدير الآخر مشكوكاً فيه، مع أنّ الشأن إنّما هو في إثبات اعتبار جميع ما له دخل في

---

(١) في (ي): «والمجعول».

(٢) في (ر): «ممّا».

(٣) في نسخة بدل من (ر): «يعمل».

(٤) في (ع)، و(ر)، و(ش)، و(ي)، و(ك): «أو».

(٥) في (ي): «احتمال» قبل «الجهل».

(٦) في (ي): «يدرك» غير موجودة.

(٧) في (ع)، و(س)، و(ش)، و(ي): «أو».

الحكم في موضوعه بحسب الواقع.

ولا دخل للإدراك في ذلك؛ فإنّه ليس موضوعاً، وإنّما هو ثبوت لتحقق الحكم، ثم إنّ هذا الإشكال بعينه جار في الأحكام الشرعيّة، حيث إنّ دخل جميع ما له تأثير في الحكم في الموضوع وكونها قيوداً له لا يختلف باختلاف كون الحكم متوقفاً على جعل الشارع أو بيانه وعدم كونه كذلك، ولا يمكن التفصي عنه بأنّ المرجع في موضوعات أحكام الشرع هو العرف؛ فإنّ التسامح العرفي يجري في المقامين.

ألا ترى أنّ الكرّية مع أنّها ليست من الأحكام الشرعيّة يتسامح في موضوعها، كما أنّ الرفع الحقيقي غير متحقق في كثير من موارد الاستصحابات[١]، مع أنّها ليست أموراً شرعية[٢]؛ فإنّ انتهاء الأمد ليس رافعاً للزمان، بل الموت ليس رافعاً للحياة ولا الوجود[٣] رافعاً للعدم، وإنّما[٤] الرفع فيها عرفي، ويكفي[٥] ذلك في جريان الأصل.

والحاصل: أنّ الملاك في جريان الاستصحاب إنّما هو صدق النقض والإبقاء[٦]، والتسامح من هدم[٧] الجهة لا ينافي كون المستصحب أمراً غير مجعول أو ممّا يستقل العقل بإدراكه، فالتسامح العرفي جار في جميع الموارد، ويكفي ذلك في صدق البقاء والنقض وإن لم يكن كذلك على الموازين العقلية من جهة ما يتخيّل من اعتبار كل ما له دخل في الحكم قيداً للموضوع.

---

(١) في (ي)، و(ك): «الاستصحاب».

(٢) في (س): من «كما» إلى «شرعية» غير موجودة.

(٣) في (ك) يوجد خرم من «للزمن» إلى «الوجود».

(٤) في (ي): «وأمّا».

(٥) في (ش): «في» بعد «ويكفي».

(٦) في (ش): «والبقاء».

(٧) في (س)، و(ك): «هذه» مكان «هدم».

والحاصل: أنّ إدراك[١] الحكم مرحلة مغايرة لمرحلة تشخيص الموضوع وكون الحكم مدركا بالعقل، واستقلاله به لا ينافي مسامحة[٢] العرف في موضوعه ومخالفته لما هو الميزان في موضوع حكمه وكون المناط في جريان الأصل هو الميزان العرفي في الموضوعات.

ويشبه المقام ما يقال: إنّ كون المسمى شرعياً لا ينافي كون التسمية عرفية؛ فالصلاة وإن انتفت في نظر الشارع بانتفاء بعض شروطها أو أجزائها إلّا أنّ العرف يحكم ببقائها مسامحة.

ثم إنّه تَنْزُلُ قال: «فإن قلت: فكيف يستصحب الحكم الشرعي مع أنّه كاشف عن حكم عقلي مستقل؟ فإنّه إذا ثبت حكم العقل برد الوديعة وحكم الشارع على وجوب[٣] الرد، ثم عرض ما يوجب الشك -مثل الاضطرار والخوف- فيستصحب الحكم، مع أنّه كان تابعاً للحكم العقلي.

قلت: أمّا الحكم الشرعي المستند إلى الحكم العقلي، فحاله حال الحكم العقلي في عدم جريان الاستصحاب.

نعم، لو ورد في مورد حكم العقل حكم شرعي من غير جهة العقل، وحصل التغير في حال من أحوال موضوعه ممّا[٤] يحتمل مدخليته وجوداً أو عدماً في الحكم، جرى الاستصحاب، وحكم بأنّ موضوعه أعمّ من موضوع حكم العقل.

ومن هنا يجري استصحاب عدم التكليف في حال يستقل العقل[٥] بقبح التكليف

---

(١) في (ر): «إدراك» غير موجودة.

(٢) في (ع): «تسامح»، وفي (ش): «لمسامحة».

(٣) في المصدر: «طبقه بوجوب».

(٤) في (ر): «ممّا» غير موجودة.

(٥) في (ش): «ليستقل»، وفيها ، وفي (ر): «العقل» غير موجودة.

فيه، لكن العدم الأزلي[١] ليس مستنداً إلى القبح وإن كان مورداً للقبح»[٢] انتهى.

في فساد كلّ من الاعتراض والجواب في كلام الشيخ

وفي كل من الاعتراض والجواب نظر:

أمّا الأول: فلأنّ المنشأ للاعتراض إنّما هو كون القضية الواقعية على نسق واحد في اعتبار القيود في موضوعها، ولا دخل لكونها مدركة بالعقل في ذلك، فيتوجه الإشكال حتى لو لم[٣] يكشف الحكم الشرعي عن الحكم العقلي المستقل.

وأمّا الثاني: فلما عرفت من أنّ التسامح في الموضوع لا ينافي استقلال العقل بإدراك الحكم.

وأمّا التفريع الذي أفاده بقوله «ومن هنا ... إلى آخره».

ففيه: أنّ البراءة الأصلية تستصحب وإن لم يكن لتحققها مدرك غير قبح الخطاب بالنسبة إلى غير المميز والمجنون، فحيث ثبت عدم تكليف بالنسبة إلى الشخص عقلاً قبل التمييز، فالشك في اشتغال الذمة بعد البراءة شك في الرافع، ولا حاجة في جريان الاستصحاب إلى بيان الشارع للعدم الأزلي.

ولهذا سمّوه باستصحاب حال العقل، ولم يتأمل أحد في جريان الأصل من هذه الجهة.

ثم إنّه قد[٤] استشكل في استصحاب موضوع حكم العقل، وأجاب بأنّ الشارع حكم ببقاء الحكم في المشكوك فيه.

---

(١) في (ع)، و(ي): «إلّا أنّها» مكان «الأزلي».

(٢) فرائد الأصول ٣: ٢١٦.

(٣) في (ي)، و(ك): «نأت» بعد «لم».

(٤) في (ي): «تتمّمُ» مكان «قد».

وفي كل من الاعتراض والجواب[١] نظر أيضاً؛ فإنّ الشك في بقاء الموضوع، وهو الضرر -مثلاً- في المثال لا مانع منه؛ فإنّ عدم معرفة الموضوع مرحلة، والشك في بقاء الموضوع المعلوم مرحلة أخرى، فحيث كان الشك في بقاء الموضوع من جهة احتمال المزيل جرى الاستصحاب في الموضوع لا في الحكم، وإلّا لتوجه الإشكال في استصحاب الموضوعات، حتى بناء على جريان الاستصحاب في الأحكام العقلية؛ فإنّ هذا الإشكال ليس متفرعاً على كون جميع ما له دخل في الحكم مأخوذاً في الموضوع، وعلى تقدير توجه الإشكال المزبور لم يشمله دليل الاستصحاب، فلا ينفع التمسك بالأخبار، فتدبر[٢].

وقد يتوهم أنّ استصحاب عدم[٣] التكليف بالسورة حال النسيان -مثلاً- ينفع للحكم بالإجزاء وسقوط الإعادة والقضاء، وفساده غني عن البيان؛ فإنّ عدم التكليف الثابت حال العذر ليس إلّا المعذورية في المخالفة، وترك امتثال التكليف الثابت والذي يتوقف عليه الإجزاء إنّما هو الامتثال، وهو على تقدير ثبوته يستحيل ارتفاعه، ولا يعقل الشك في بقائه.

والحاصل: أنّ المستصحب إن كان هو عدم التكليف بمعنى المعذورية فمن المعلوم[٤] زواله بزوال العذر، مع أنّه ليس من الإجزاء، وإن كان عدم التكليف بمعنى عدم التعلق، وأنّ الواجب عليه حال نسيان السورة إنّما هو الفاقد فهو غلط؛ ضرورة أنّ النسيان لا يغير الحكم الواقعي، فمقتضى الاستصحاب، على تقدير الشك

---

(١) العبارة في (س): «الجواب والاعتراض».

(٢) في (م) غير واضحة، وما أثبتناه -فتدبر- عن (ع)، و(ر)، و(ي)، وهو الأقرب لرسم الكلمة، وفي (ش): «فتأمل».

(٣) في (ر): «عدم» غير موجودة.

(٤) في (ك): «المعذورية» مكان «العلم».

في تغير الحكم من جهة النسيان[١] عدم الإجزاء.

وقد أورد على من خصّ من القدماء والمتأخرين أصالة البراءة باستصحاب حال العقل بأنّه لا وجه للتخصيص؛ فإنّ حكم العقل المستصحب قد يكون وجودياً تكليفياً، كاستصحاب[٢] تحريم التصّرف في مال الغير، ووجوب ردّ الوديعة و[٣] الأمانة إذا عرض هناك ما يحتمل معه زوالها كالاضطرار والخوف، أو وضعيا[٤] كشرطية العلم للتكليف إذا عرض ما يوجب الشك في بقائها.

في أنّ استصحاب حال العقل في الاصطلاح اسم لأصالة البراءة

وفيه: ما عرفت من أنّ استصحاب حال العقل في الاصطلاح اسم لأصالة البراءة، كما أنّ استصحاب حال الإجماع اسم للتعويل على مجرد الحالة السابقة، وإن كان الشك مسبباً من[٥] عدم معرفة الموضوع أو الشك في الاقتضاء، كما أنّ استصحاب حكم العام إلى أن يثبت المخصص اسم للتعويل على الاقتضاء وعدم الاعتداد باحتمال المانع، وإن كانت الشبهة موضوعية فهذا[٦] الإيراد ناشٍ عن عدم الخبرة باصطلاح أهل الفن.

وأورد عليه الأستاذ[٧] بما ملخصه أنّ الشك في المثالين الأولين شك في الموضوع.

---

(١) في (ي): «لا يغير الحكم من جهة النسيان» بعد «النسيان».

(٢) في (ي): «فاستصحاب».

(٣) في (ر)، و(ي)، و(ك): «الوديعة و» غير موجودة.

(٤) في (ي): «وصفيا».

(٥) في (ع)، و(ر)، و(ش)، و(ي)، و(ك): «عن».

(٦) في (ر): «وهذا».

(٧) في (ع)، و(ش)، و(ي)، و(ك): «تدخل».

«وأمّا الثالث[١] فلم يتصور فيه الشك في بقاء شرطية العلم للتكليف في زمان.

نعم، ربما يستصحب التكليف في ما كان المكلف به معلوماً بالتفصيل، ثم اشتبه وصار معلوماً بالإجمال، و[٢] لكنّه خارج عمّا نحن فيه مع عدم جريان الاستصحاب فيه»[٣] انتهى.

وفيه: ما عرفت من أنّه يمكن أن يكون الشك في بقاء الحكم الواقعي، الذي استقل العقل بإدراكه من جهة احتمال المزيل، وعدم المزيل لا معنى لكونه مأخوذا في الموضوع كالاضطرار والخوف، فإنّما[٤] في المثالين عذران مانعان من التنجّز، فإذا شك في بلوغ مرتبة من الاضطرار والخوف درجة[٥] المنع من التنجّز فالأصل عدمه.

وأمّا المثال الثالث، فالشك في شرطية العلم من جهة احتمال اختصاص الحكم بمرتبة من الاهتمام يتنجّز باعتبارها على الجاهل، كما هو الحال في النفوس المحترمة؛ فإنّ الجاهل في الشبهة الموضوعية ليس معذوراً في الإتلاف، ومن هذا القبيل وجوب الفحص عن الاستطاعة، والنصاب في الحج، والزكاة مع أنّ الشبهة موضوعية، فإنّ مرجعه إلى عدم معذورية الجاهل وتنجّز الحكم بمجرد تحقق موضوعه على الملتفت.

وإلى هذا يرجع وجوب الاحتياط في الشبهة الحكمية التحريمية، على ما توهم[٦] الأخباريون من الأخبار وغيرها؛ فإنّ هذا الحكم على تقدير صحته ليس تكليفا واقعياً، بل إنّما هو حكم ظاهري، ومرجعه إلى تنجّز الحرمة الواقعية، على تقدير ثبوتها على الجاهل وعدم معذوريته.

---

(١) في المصدر، و(ي)، و(ك): «المثال» قبل «الثالث».

(٢) في (ع)، و(ر)، و(ش)، و(ي)، و(ك): «و» غير موجودة.

(٣) فرائد الأصول ٣: ٢١٨.

(٤) في (ش)، و(ك): «فإنهما».

(٥) في (ر) يوجد خرم من «في المثالين» إلى «وجه» التي هي مكان «درجة».

(٦) في (ع)، و(ر)، و(ش)، و(ك): «توهمه».

وهذا معنى أنّ الأخبار الدالة على وجوب الاحتياط بيان، وإلّا فالجهل بالواقع لا يرتفع بها بالضرورة، وكون وجوب الاحتياط أصلاً أوضح من أن يخفى على ذي مسكة، وكيف يرتفع حكم الجاهل[١]؟! ما هو موضوعه؟ مع أنّ مرجعه إلى علية الشيء لإعدام نفسه، وكون الشيء مزيلاً لنفسه أظهر فساداً من اجتماع النقيضين.

وإذا تبيّن لك أنّ الحكم يمكن أن يكون[٢] بمثابة لا يتوقف تنجّزه على العلم، فحيث شك في كون حكم من الأحكام كذلك فلا مناص عن التعويل على استصحاب عدم كونه كذلك، ولو لم يصح هذا لكان قول الأخباريين موافقاً للأصل، مع أنّ المعلوم[٣] المسلم بين الفريقين أنّ الأصل الأولي هو البراءة؛ فإنّه هو استصحاب حال العقل الذي لا ريب فيه، فمع الشك في وجوب الاحتياط لا يعول إلّا على أصالة عدم كون هذا الحكم بمثابة ينجّز[٤] على الجاهل، وهو من قبيل أصالة عدم كون المرأة قرشية ونبطية.

وبما حققناه[٥] ظهر -أيضاً- أنّه لا مناص عن التمسك بالاستصحاب عند الشك في الاشتغال والبراءة؛ فإنّ مجرد الشك في الاشتغال[٦] لا حكم له لاختلافه باختلاف كون المعلوم سابقاً هو البراءة و[٧] الاشتغال، ولا معنى للتعويل على الاستصحاب إلّا ذلك، وقد أوضحنا الحال فيه في ما مرّ.

---

(١) في (ش): «الجهل».

(٢) في (ش): «أن يكون» غير موجودة.

(٣) في (ر): «من» قبل «المعلوم».

(٤) في (ع)، و(ش): «يتنجّز».

(٥) في (ع)، و(ر)، و(ش)، و(ي)، و(ك): «حققنا».

(٦) في (ك) يوجد خرم من «والبراءة» إلى «الاشتغال».

(٧) في (ع)، و(ر)، و(ش)، و(ك): «أو».

في فساد ما زعمه الأستاد

وزعم الأستاد تَتَّكُ: فساد التمسك بالاستصحاب في المقامين لثبوت البراءة والاشتغال بالقاعدة المستفادة من قبح العقاب بلا بيان ووجوب دفع الضرر المحتمل، فالمناط في البراءة هو الجاهل[١] بالتكليف، وإن كان ثابتاً في الواقع فلا حاجة إلى إحراز عدمه بالاستصحاب؛ لأنّ قبح العقاب موضوعه إنّما هو[٢] عدم البيان لا عدم الحكم في الواقع، وكذا مناط قاعدة الاشتغال إنّما هو الجهل بالفراغ لعدم المؤمِّن، وحصول الخوف ووجوب الاحتياط يترتب على خوف الضرر، لا على وجود الاشتغال في الواقع، هذا محصل[٣] ما أفاده[٤][٥].

وفيه: ما حققناه[٦] سابقاً من أنّ الجهل ليس منشأ لحكم من الأحكام، وإنّما[٧] المناط هو العلم، غاية الأمر أنّ احتمال زوال البراءة المعلومة لا يعتد به؛ فإنّ الشك لا ينقض اليقين، ولا يعتد بالشك في مقابل اليقين، وكذا احتمال زوال الاشتغال المعلوم حدوثه لا يعتد به، وإلّا فالمنجِّز للواقع إنّما هو العلم بالاشتغال، وهو البيان الرافع لموضوع استصحاب حال العقل، وهو الموجب للخوف.

وتوهم أنّ استصحاب الاشتغال في الشك في المكلف به لوجوب الإتيان بالمحتمل الآخر أصل مثبت، يندفع بأنّ وجوب الاحتياط بالإتيان بالمحتمل عبارة أخرى عن عدم كون المكلف معذورا في تركه لو كان هو المكلف به في الواقع، وترتب

---

(١) في (ي)، و(ك): «الجهل».

(٢) العبارة في (ر): «إنّما هو موضوع».

(٣) في (ي): «محصل» غير موجودة.

(٤) في (ر): «تَتَّكُ» بعد «أفاده».

(٥) انظر: فرائد الأصول ٣: ٢١٩.

(٦) في (ش): «حققنا».

(٧) في (ي): «وأمّا».

التنجُّز على استصحاب الحكم لا مانع منه، بل قد عرفت أنّه لا يترتب على الأصول إلّا التنجُّز والدفع.

[في فساد الاستصحاب التقديري]

الأمر الرابع[١]: إنّ مقتضى اختصاص الشك في الرافع بهذا الأصل فساد ما اشتهر من الاستصحاب التقديري؛ لإثبات حرمة العصير الزبيبي بالغليان؛ ضرورة أنّ يبوسة العنب ليست رافعة لحكم من أحكامه، وإنّما الشك على تقدير تحققه ناش[٢] عن عدم معرفة الموضوع واحتمال أن يكون العنب عنواناً للحكم يدور هذا الحكم مداره.

فمع ظهور أنّ الموضوع هو الجامع بين العنب والزبيب لا حاجة إلى الاستصحاب؛ لعدم احتمال المزيل، ومع الجهل لا مجرى للاستصحاب[٣].

وإلى ما حققناه[٤] ينظر ما عن بعض الأجلة تَدَّسُ من «أنّه يشترط في حجية الاستصحاب ثبوت أمر أو حكم وضعي أو تكليفي في[٥] زمان من الأزمنة قطعاً، ثم يحصل الشك في ارتفاعه بسبب من الأسباب، ولا[٦] يكفى مجرد قابلية الثبوت باعتبار من الاعتبارات، فالاستصحاب التقديري باطل»[٧].

قال -بعد ما ذكره في المناهل-: «وقد صرّح بذلك الوالد العلامة[٨] في أثناء

---

(١) في حاشية (ش) يوجد عنوان وهو «الأمر الرابع».

(٢) في (ر): «ناش» غير موجودة.

(٣) في (ع)، و(ر)، و(ي)، و(ك): «له» مكان «الاستصحاب».

(٤) في (ش)، و(ر)، و(ي)، و(ك): «حققنا».

(٥) في المصدر: «أو موضوع» قبل «في».

(٦) في المصدر: «فلا».

(٧) المناهل: ٦٥٢.

(٨) في المصدر: «بما ذكرنا والدي العلامة» تَدَّسُ وفي فرائد الأصول: «تَدَّسُ» بعد «العلامة».

الدرس، فلا وجه للتمسك باستصحاب التحريم في المسألة[١]»[٢] انتهى.

وحاصله: أنّ المعلوم إنّما هو ثبوت التحريم على تقدير الغليان باعتبار كونه ماء عنب، وقابلية الثبوت على هذا التقدير لا تكفي في الحكم بتحقق الحرمة على تقدير آخر، حيث إنّ القابلية لم تتحقق إلّا على تقدير العنبية، ولو كانت القابلية ثابتة على تقدير[٣] الزبيبية أيضاً لم يكن مجال للشك بعد تحقق الغليان.

وإليه يرجع ما يقال من أنّ الشك في المقام إنّما هو من جهة عدم معرفة الموضوع، وكذا ما قيل من أنّ استصحاب الحرمة معارض باستصحاب الإباحة؛ فإنّ الغرض من المعارضة إنّما هو عدم المرجح، كما عرفت في تعارض استصحاب[٤] الوجودي والعدمي، وقد شاع هذا لإبطال التمسك باستصحاب حال الإجماع.

في ما ذكره الشيخ في تشييد الاستصحاب التعليقي وإبطال كلام شيخه

ولقد أطال الأستاذ تدّثُ في تشييد الاستصحاب التعليقي، وإبطال كلام شيخه بما لا[٥] يرجع إلى محصل.

وملخصه: أنّ المستصحب هو الحرمة على تقدير الغليان، وبعبارة أخرى تأثير الغليان في التحريم؛ فإنّا نعلم بأنّه كانت[٦] الملازمة ثابتة حال الغيبة، وشككنا في زوالها بالجفاف، فيستصحب ويحكم بترتب اللازم بعد العلم بوجود الملزوم[٧].

---

(١) في المصدر: «على القول الثاني» مكان «في المسالة»، وفي (ك): «في المسألة» غير موجودة.

(٢) المناهل: ٦٥٢، والعبارة منقولة عن فرائد الأصول ٣: ٢٢٢.

(٣) في (ر) يوجد خرم من «العنبية» إلى «تقدير».

(٤) في (ر): «الاستصحاب».

(٥) في (ي): «ممّا» مكان «بما لا».

(٦) في (ي): «لو» قبل «كانت».

(٧) انظر: فرائد الأصول ٣: ٢٢١ وما بعدها.

وفيه: أنّ الشك إنّما هو في عموم الملازمة لهذه الصورة لا في بقائها بعد حدوثها، فما علمنا بتحققها سابقاً نعلم[١] ببقائها، ولا نحتاج في إبقائها إلى الاستصحاب، ولكن الشك في تحقق الملزوم لدوران الأمر بين أن يكون هو العنب بهذا الوصف وبين أن يكون هو الأعم من الرطب واليابس، فالشك في الحدوث حتى بالنسبة إلى الوجود التقديري.

ومن الغريب أنّه قال: «فإذا شككنا في أنّ وصف العنبية له مدخل في تأثير الغليان في حرمة مائه، فلا أثر للغليان في التحريم بعد جفاف العنب وصيرورته زبيباً، فأيّ فرق بين هذا وبين ساير الأحكام الثابتة للعنب اذا شك في بقائها بعد صيرورته زبيباً؟»[٢] انتهى.

وفيه: أنّ هذا إنّما يدل على أنّ الشك في غير محلّه، وأنّ الذي يدل على شمول ساير الأحكام الثابتة للعنب للزبيب أيضاً يدل على عموم هذا الحكم، والمستند ليس هو الاستصحاب، وإنّما المناط هو استفادة أنّ وصف العنبية لا دخل له في الأحكام، ولو وقع الشك لم يجر الاستصحاب بالنسبة إلى ساير الأحكام أيضاً، فإنّه إسراء لا إبقاء.

ثم قال: «نعم ربما يناقش في الاستصحاب المذكور، تارة بانتفاء الموضوع -وهو العنب- وأخرى بمعارضته باستصحاب الإباحة قبل الغليان، بل ترجيحه[٣] عليه بمثل الشهرة والعمومات، لكنّ الأول لا دخل له في الفرق بين الآثار الثابتة للعنب بالفعل[٤]، والثابتة له على تقدير دون آخر.

والثاني فاسد؛ لحكومة استصحاب الحرمة على تقدير الغليان على استصحاب

---

(١) في (ي): «نعلم» غير موجودة.

(٢) فرائد الأصول ٣: ٢٢٣.

(٣) في (ي): «توضيحه» مكان «ترجيحه».

(٤) في (ي): «بالقول»، وفي (ك): «بالعنب» مكان «بالفعل».

الإباحة قبل الغليان»[١] انتهى.

وقد تبيّن أنّ مرجع الوجوه إلى وجه واحد، وليس كما زعمه من أنّها وجوه متعددة، كما أنّه ظهر فساد ما اعترض به عليهما؛ فإنّه حيث ما يقع الشك في مدخلية وصف العنبية في الحكم ولم يعلم أنّ الموضوع أعمّ يتوقف، ولم يفرق أحد بين هذا الحكم التقديري وساير الأحكام الفعلية، ولا معنى للحكومة، فإنّ مقصود المستدل أنّ الشك في الموضوع، فلا ترجيح لاستصحاب الحرمة الثابتة في حال الرطوبة على استصحاب الإباحة، وإلّا فعلى تقدير كون الشك في الرافع بعد العلم بالحدوث، فلا إشكال[٢] في حكومة الأصل السببي، فتفطن[٣].

في أنّ نسخ الشريعة لا يمنع من استصحاب عدم نسخ ما لم ينسخه [٤]

[في استصحاب عدم النسخ]

الأمر[٥] الخامس: إنّ نسخ الشريعة لا يمنع من استصحاب عدم نسخ ما لم يعلم بنسخه[٦] من أحكامه، فإنّ نسخ الشرع[٧] عبارة عن نسخ النبوة؛ فإنّه حيث[٨] استقل النبي ﷺ[٩] بالشريعة يتجدد الدين، حيث إنّه قادر على النسخ والتقرير.

---

(١) فرائد الأصول ٣: ٢٢٣.

(٢) في (ي): «فلا إشكال» غير موجودة.

(٣) في (ع): «فتفطن» غير موجودة.

(٤) العنوان في (ش) هو: «الأمر الخامس».

(٥) في (ع)، و(ر)، و(ش)، و(ي)، و(ك): «الأمر» غير موجودة.

(٦) في (ي): «نسخه».

(٧) في (ك): «الشرع» غير موجودة.

(٨) العبارة في (ر): «فحيث إنّه».

(٩) في (ع)، و(ك): «ﷺ» غير موجودة.

والحاصل: أنّ تبدّل الطريقة إنّما هو باعتبار تبدل من يضاف إليه، فاستقلال النبي ﷺ[١] بالدين عبارة أخرى عن تبدّل الشريعة وإن اتفقت موافقتها للشرع المنسوخ في بعض الأحكام، فاندفع ما يتوهم من أنّ الدين والشرع إنّما يصدق نسخه حيث نسخ جميع الأحكام، فإنّ بعض[٢] الأحكام ليس إلاّ بعض الشريعة، ولا يصدق نسخ الشريعة بنسخه.

وأضعف من هذا التوهم أنّ الحكم الثابت لجماعة غير ما يثبت لآخرين؛ فإنّ النسبة تتعدد بتعدد الأطراف، ومن المعلوم أنّ المكلف أحد أطراف الحكم التكليفي، وهذا هو السرّ في الحاجة إلى التشبث بدليل الاشتراك في الشك في شمول الحكم للغائبين والمعدومين، وإلّا لكفى[٣] في ذلك دليل الحكم.

ويندفع بأنّ المكلف إنّما يوجب تعدده لتعدد[٤] الحكم حيث كان التعدد في العنوان الكلي، وأمّا التعدد الشخصي فلا يوجب تعدد الحكم؛ فإنّه إنّما يتعلق بالكلي لا بالاشخاص، ولا حاجة إلى دليل الاشتراك إلّا لإحراز عموم المكلف؛ لقصور دليل الحكم إذا كان على سبيل المخاطبة لجماعة[٥] مخصوصين عن ذلك كما[٦] في بعض الأخبار، وحيث احتمل اختصاص المخاطب بالحكم[٧] لخصوصية فيه منتفية في غيره، فلا مجال للحكم بالاشتراك والتسرية إلّا إذا كان الاحتمال مندفعا بأصل من الأصول.

---

(١) في (ش)، و(ك): «ﷺ» غير موجودة.

(٢) في (ر): «لبعض».

(٣) في (ر): «فكفى».

(٤) في (ك): «بتعدد».

(٥) في (س): «لجماعة» غير موجودة.

(٦) في (ر): «كما» غير موجودة.

(٧) في (س): من «كما» إلى «بالحكم» غير موجودة.

وإلى ما حققناه[١] ينظر ما أفاده عمي المجدد نوّر الله ضريحه في ذلك المقام[٢].

وأمّا العلم الإجمالي بالنسخ فلا أثر له بعد تبيّن نسخ جملة من الأحكام تفصيلاً؛ فإنّ الشك في ساير الموارد بدوي.

ومن الغريب أنّ الأستاد العلامة تتئ زعم أنّ المصحِّح للاستصحاب على تقدير بقاء العلم الإجمالي في المقام عدم الحاجة إلى أصالة عدم النسخ في الأحكام المعلومة في شرعنا بالأدلة؛ فإنّه يجب العمل بها، سواء كانت من موارد النسخ[٣] أم لا؛ لما[٤] تقرر في الشبهة المحصورة من أنّ الأصل في بعض الأطراف إذا لم يكن جارياً أو لم يحتج إليه فلا ضير في إجراء الأصل في البعض[٥] الآخر.

هذا محصل كلامه.

وفيه: أنّ الأحكام الثابتة في شرعنا ليست من أطراف الشبهة؛ ضرورة أنّ وجوب العمل والنسخ متناقضان، فعدم الحاجة إلى الأصل إنّما هو لخروج هذه الأحكام من[٦] الأطراف، والاستغناء عن الأصل إنّما يدفع[٧] أثر العلم الإجمالي حيث كان المورد من الأطراف، كما إذا كان مضطراً إلى ارتكاب بعض الأطراف قبل العلم الإجمالي[٨] بالنجاسة على سبيل التعيين والخصوصية؛ فإنّ العلم الإجمالي حينئذ[٩] لا

---

(١) في (ع)، و(ش)، و(ك): «حققنا».

(٢) انظر: مصابيح الظلام في شرح مفاتيح الشرائع ٩: ٤٤٧.

(٣) في (ر): «النسخ» غير موجودة.

(٤) في (ر): «لما» غير موجودة.

(٥) في (ر): «بعض».

(٦) في (ع)، و(ر)، و(ي)، و(ك): «عن».

(٧) في (س): «يرفع».

(٨) في (س) يوجد خرم من «حيث» إلى «الإجمالي».

(٩) في (ر)، و(ك): «حينئذ» غير موجودة.

أثر له؛ لاحتمال أن يكون المتنجس ما اضطر إلى ارتكابه، فلا يتنجّز التكليف على جميع التقادير، ولا يتعقل هذا المعنى في المقام.

في نقل محصل ما في القوانين

وفي القوانين كلام لا يخلو عن إجمال، محصله:

أنّ الحسن والقبح بناء على أنّهما بالوجوه والاعتبار، وأنّ الأشياء ليس فيها بالذات شيء منهما، فالشك في بقاء الحكم المستند إليهما شك في المقتضي؛ فإنّ العنوان الطاري[١] لم يعلم مقدار استعداده للبقاء[٢].

وأمّا على مذهب من يقول بأنّ الشيء في حدّ نفسه نبت[٣] له حسن وقبح، فالنسخ مستند إلى وجود المانع، فاستصحاب عدم النسخ لا يجري على القول الأول.

ثم إنّهم رتبوا على هذا فروعاً:

منها: وجوب الإخلاص في العبادة بقوله تعالى: ﴿**وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ حُنَفَاءَ وَيُقِيمُوا الصَّلَاةَ وَيُؤْتُوا الزَّكَاةَ وَذَلِكَ دِينُ الْقَيِّمَةِ**﴾[٤]، وهذا الحكم أوضح من أن يستدل له بهذه الآية، مع أنّها أجنبية عن هذا الحكم، وقد يتوهم أنّ (الْقَيِّمَةِ) بمعنى عدم النسخ، وكأن المتوهم لم يسمع أنّ الوصف لا بدّ أن يطابق الموصوف، ولم يلاحظ السورة المباركة؛ فإنّ (الْقَيِّمَةِ) فيها صفة للكتب[٥].

وفساد[٦] بقية الفروع أوضح من أن يبيّن[٧].

---

(١) في (ر): «الساري» مكان «الطاري».

(٢) انظر: القوانين المحكمة في الأصول ٣: ٣٥ وما بعدها.

(٣) في (ع)، و(ك): «ثبت»، وفي (ش)، و(ي): «يثبت».

(٤) سورة البينة آية ٥.

(٥) في (ش): كلمة غير بيّنة مكان «للكتب».

(٦) في (ش): «فساد» غير موجودة.

(٧) في (ش): «الأمر» بعد «يبين».

[الآثار غير الشرعية لا تترتب على الاستصحاب]

السادس[١]: أنّ الأصل حيث إنّه وظيفة للجاهل لا يعقل أن يترتب عليه إلّا الجهة التي أسس الأصل لها، فقاعدة الشك بعد الفراغ -مثلاً- يثبت بها[٢] صحة ما فرغ منها[٣]، ولا يترتب عليه وقوع ما يتوقف الصحة عليه، فإذا كان الشك في الصحة من جهة الشك في التطهير عن الحدث أو[٤] الخبث فمع البناء على صحة[٥] العمل السابق يجب التطهير للأعمال اللاحقة، وحيث إنّ الاستصحاب عبارة عن الاعتماد على اليقين الحاصل بما يقتضيه الشيء وعدم الاعتداد باحتمال المانع، فلا يترتب عليه إلّا ما هو من مقتضياته.

وأمّا ما يستقل بالاقتضاء فمقتضى هذا الأصل التعويل على اقتضائه لا ترتيبه على اقتضاء آخر، فحيث شك في زوال حياة زيد بالموت بعد[٦] العلم بثبوته يجب البناء على عدم المزيل، وهذا إنّما يترتب عليه ما هو من مقتضياته، يعني ما لا يستقل بالاقتضاء كبقاء أمواله على ملكه.

وأمّا إنبات اللحية -مثلاً- فلأنّ[٧] اللحية مباينة في الوجود للشخص، كالثمرة بالنسبة إلى الشجرة، و[٨] الحمل بالنسبة إلى الحامل، ومن المعلوم أنّ اليقين بأحد المتلازمين مغاير لليقين بالآخر.

---

(١) يوجد عنوان في (ش) وهو: «الأمر السادس».

(٢) في (ر): «لها».

(٣) في (ع)، و(ر): «منها» غير موجودة.

(٤) في (ر)، و(ي): «و».

(٥) في (ك): «صحة» غير موجودة.

(٦) في (ش)، و(ر)، و(ي): «مثلا» قبل «بعد»، وكذلك في (ك) غير أنّ «بعد» غير موجودة.

(٧) العبارة في (ر)، و(ش)، و(ي): «فلا فإنّ».

(٨) في (ر)، و(ش): «أو».

وإلى هذا ينظر ما أفاده كاشف الغطاء تَدَّسُ في[١] تعارض الأصلين، يعني أنّه لا مرجح لترتيب أثر[٢] المثبت على الثابت، مع استقلاله بالاقتضاء كما في الأمثلة، وإنّما الذي يترتب عليه ما لم يستقل بالاقتضاء[٣].

توضيح ذلك: أنّ الأصل المثبت عندنا عبارة عمّا يترتب عليه ما يستقل بالوجود والعدم أو كان منتزعاً من غير ما استصحب وعلم بوجوده لا ما ترتب عليه[٤] أثر غير شرعي، كما هو الشائع في ألسنة الأواخر؛ فإنّه على ما حققناه[٥] أصل عقلائي قرره الشارع، بل لو كان أصلاً شرعياً لم يكن وجه لاختصاص الأثر الشرعي بالترتب عليه، عدا ما يتوهم من أنّ الحكم بثبوت ما لا يرجع إلى الشارع في مرحلة الظاهر لا معنى له، فإنّ تنزيل شيء مقام آخر إنّما يتصور بالنسبة إلى ما يرجع إلى الشارع[٦].

في الأصل المثبت

ويندفع بأنّ الحكم بثبوت الأمر الغير الشرعي -أيضاً- مرجعه إلى الآثار الشرعيّة كما هو الحال في البينة والدليل؛ فإنّه لا إشكال في أنّ الشارع يجعلهما حجة، وينزل مؤداهما منزلة المعلوم، مع أنّ[٧] مؤداهما لا يجب أن يكون أمراً شرعياً، بل لا يثبت بالبينات إلّا الموضوعات، بل الأصول الموضوعية إنّما تثبت الموضوعات في

---

(١) في (ش)، و(ي): «من».

(٢) في (ر)، و(ي): «الأمر».

(٣) انظر: كشف الغطاء عن مبهمات الشريعة الغراء ١: ٢٠٠.

(٤) في (س) يوجد خرم من «ما يستقل» إلى «عليه».

(٥) في (ع)، و(ر): «حققنا».

(٦) في (ر) يوجد خرم من «في مرحلة» إلى «الشرع».

(٧) في (ر): «فإنّ» مكان «مع أنّ».

مرحلة الظاهر، ومرجع[١] إثباتها ترتب الأحكام الشرعيّة عليها؛ فإنّ استصحاب الحياة إنّما يثبت به الحياة أولاً.

ومرجعه إلى ترتب الأحكام الشرعيّة، لا أنّ المستصحب هو الأحكام، فلا فرق بين أنّ تثبت بالاستصحاب حياة زيد، فيترتب عليه الحكم الشرعي وبين أن يثبت باستصحاب حياته نبات لحيته؛ ليترتب عليه آثاره الشرعيّة، فلو كان المانع من ثبوت نبات اللحية بالأصل أنّه أمر غير شرعي شاركه الحياة التي يجرى فيها الاستصحاب.

وإن شئت قلت: إنّه لا فرق من هذه الحيثية[٢] بين أن يكون نبات[٣] اللحية متعلقة[٤] للاستصحاب وبين أن يترتب على استصحاب الحياة، بل الفارق إنّما هو استقلال اللحية بالاقتضاء وعدم كونها من شؤون الحياة؛ فإنّ لها وجوداً مغايراً لوجود الشخص، بل نقول: إنّ الأصل لا يترتب عليه إلّا الأثر العقلي، ولا يعقل أن يترتب عليه الأثر الشرعي؛ فإنّ الحكم المترتب عليه إنّما هو حكم ظاهري، وهو في الحقيقة ليس حكماً، بل إنّما هو تصرف في المرحلة الثالثة من مراحل الحكم بالتنجيز والدفع، فتنزيل مشكوك[٥] البقاء منزلة المعلوم لا معنى له إلّا أنّ ما كان يترتب على العالم عقلاً من تنجيز التكليف الواقعي بحكم العقل -مثلاً- لا يزول بطرو الشك في البقاء؛ فالشاك في البقاء منزل منزلة العالم في ترتيب الآثار العقلية الثابتة للعلم بالذات.

ألا ترى أنّ الاستصحاب حيث تعلق بنفس الأحكام التكليفية لم يتعقل أن يترتب

---

(١) في (ي): «ومرجع الظاهر» قبل «ومرجع».

(٢) في (ر): «الجهة» مكان «الحيثية».

(٣) في (ر)، و(ش)، و(ي): «نبات» غير موجودة.

(٤) في (ع): «متوقفة» مكان «متعلقة».

(٥) في (ر): «المشكوك إلى» قبل «مشكوك».

عليه أثر شرعي؛ فإنّ الحكم الشرعي ليس له أثر شرعي، وإنّما تنجُّزه أثر[١] العلم، فكما أنّه تنجَّز بالعلم، فكذا يتنجَّز على الجاهل بالبقاء، والقول بأنّ أثر استصحاب التكليف إثبات حكم شرعي مماثل للحكم الواقعي كلام ظاهري؛ ضرورة أنّه لم يجعل الشارع للحكم الشرعي أثراً مماثلاً له، بل لا معنى له، والوجوب الظاهري[٢] المترتب على استصحاب الوجوب الواقعي حقيقته تنجُّز[٣] الوجوب الواقعي على تقدير ثبوته في الواقع على الجاهل في البقاء[٤].

وكذا الحال في الأحكام الوضعية؛ فإنّ استصحاب الطهارة أثره كون المصلي معذوراً في الإتيان بالصلاة الفاقدة لها، إذا علم بحدوثها وشك في ارتفاعها، وهذا معنى البناء[٥] على الطهارة حال الشك في ارتفاعها، ولا معنى لثبوت الطهارة للشاك إلّا ذلك، ومن المعلوم أن كون الشخص معذوراً في ترك الصلاة مع الطهارة أثر للجهل عقلا[٦] فترتيبه على الاستصحاب ليس[٧] من ترتب الأثر الشرعي.

وبالجملة، فالأصول كالأدلة لا يثبت بها إلّا الأثر[٨] العقلي الثابت للعلم والجهل بالذات؛ فإنّ جعل الوظيفة للجاهل، كما هو مقتضى الأصول العملية، وما دلّ على اعتبار الأدلة الاجتهادية فإنّه -أيضاً-[٩] أصل لاعتبار الجهل في موضوعه مرجعه إلى التصرّف في إثبات العذر ونفيه.

---

(١) في (ش): «أثر» غير موجودة، ووهي موجودة في نسخة بدل منها وقبلها «تنجّز».

(٢) في (ر) يوجد بياض مكان قوله من «ضرورة» إلى «الظاهري».

(٣) في (ع)، و(ش): «بتنجيز».

(٤) في (ش): «بالبقاء».

(٥) في (ي): «الغاء» مكان «البناء».

(٦) في (ع)، و(ر)، و(ي): «المركب» قبل «عقلاً».

(٧) في (ك) من «بعد العلم بثبوته» إلى «الاستصحاب ليس» غير موجودة.

(٨) في (ك): «إلّا» مكان «الأثر».

(٩) في (ك): «أيضاً» غير موجودة.

فكيف يتوهم أنّه لا بدّ من أن يكون ما يترتب على الأصل[١] الشرعي أثراً شرعياً، وأنّ الشارع ليس له إلّا ترتب الآثار الشرعيّة على الأصول، مع أنّه لو تم لمنع من ثبوت أمر غير شرعي بالدليل والبينة أيضاً.

وبما حققناه[٢] ظهر اندفاع ما أورده الأستاذ العلامة تدّثُ[٣] على القوم في التمسك باستصحاب حال العقل، حيث زعم أنّ عدم استحقاق العقاب المقصود إثباته في المقام حكم عقلي لا سبيل إليه إلّا قبح العقاب بلا بيان، والاستصحاب بناء على حجيته من باب التعبد لا يصلح لأن يثبت به إلّا الأثر الشرعي.

هذا محصل ما أفاده في أول مبحث أصالة البراءة[٤].

وفيه: ما عرفت من أنّ ترتب الأثر الشرعي على الأصل لا معنى له إلّا إثبات استحقاق العقاب ودفعه، وهذا معنى ما اشتهر من أنّ المترتب على الأصول والأدلة الغير العلمية أحكام ظاهرية؛ فإنّ الحكم الظاهري ليس إلّا التنجيز والدفع، وذلك ممّا يرجع إلى الشارع في الجملة.

والحاصل: أنّه لو كان ترتب استحقاق العقاب وعدمه على الأصل مانعاً عن[٥] جريانه لم يجز في شيء من المقامات، حيث إنّه لا معنى لشيء من الأصول إلّا ذلك.

في أنّ المثبت ما يترتب عليه ثبوت شيء يستقل بالتحقق ولم يكن من شؤون المعلوم

وكذا الحال في الأدلة الغير العلمية، وليس كون الأصل مثبتاً بهذا الاعتبار كما

---

(١) في (ش): «الأثر» مكان «الأصل».

(٢) في (ع)، و(ر)، و(ش)، و(ي)، و(ك): «حققنا».

(٣) في (ر): «تدّثُ» غير موجودة.

(٤) انظر: فرائد الأصول ٢: ٦٠.

(٥) في (ي): «من».

اشتهر في هذه الأزمنة، بل المثبت عند أهل الصناعة ما يترتب عليه ثبوت شيء يستقل بالتحقق، ولم يكن من شؤون المعلوم المستصحب[١] كاللحية المغايرة لحياة زيد، فباستصحابها لا يحكم بإنباتها، وكالغسل المغاير للماء، فباستصحابه لا يحكم بتحققه في ما لو كان الماء باقياً لا نغسل به، وكقتل شخص لو كان باقياً في مكان رمى بما لو كان باقياً[٢] فيه[٣] لقتل، وهكذا في ما لا يتناهى من الفروع.

وأمّا ما لا استقلال له في مرحلة التحقق فليس ترتبه على المستصحب إثباتاً، كما إذا عقد النكاح الولي أو[٤] الوكيل لمن لا يعلم ببقائه إلى زمان العقد[٥]؛ فإنّه لا ريب في الحكم بتحقق علقة[٦] الزوجية باستصحاب الحياة، وكذا يحكم[٧] بدخول المبيع في ملكه وانتقال الثمن عنه إذا اشترى له شيئاً، مع أنّه ليست الزوجية والملكية من الآثار الشرعيّة لبقاء حياة الشخص.

والفرق: أنّ التعويل على اقتضاء الشيء[٨] والبناء على بقاء الشيء على ما هو عليه ليس إلّا الاستلزام[٩] بجميع ما هو من شؤونه وأطواره وإن كان مغايراً لذاته، والزوجية -مثلاً- ليس غير الأمر المستصحب، وهو أحد الطرفين، والطرف الآخر المعلوم هو[١٠]

---

(١) في (ع)، و(س)، و(ر)، و(ش)، و(ي)، و(ك): «المستصحب» غير موجودة.

(٢) في (س): «الماء» قبل «باقيا».

(٣) في (ر): «فيه» غير موجودة.

(٤) في (ر)، و(ش): «و».

(٥) في (ك): «العقل» مكان «العقد».

(٦) في (ر): «علقة» غير موجودة.

(٧) في (ر)، و(ش): «الحكم».

(٨) في (ر): «شيء».

(٩) في (ر)، و(ي)، و(ك): «الالتزام».

(١٠) في (ع)، و(ر)، و(ش)، و(ي)، و(ك): «و» مكان «هو».

العقد المعلوم تحققه من أهله، ولكن الغسل ليس أمراً[١] منتزعاً من الماء و[٢] الجسم الذي لا يعلم ملاقاته له وجريانه عليه، وبهذا يظهر السرّ في جميع الموارد بعون الله تعالى.

وقد يتوهم قصور الدليل عن[٣] إفادة الحجية بالنسبة إلى الأمور الغير الشرعيّة، حيث إنّ المستفاد من الروايات أنّ الواجب على الشاك عمل المتيقن بالمستصحب من حيث[٤] تيقنه به، وأمّا ما يجب عليه من حيث تيُّقنه بأمر يلازم لذلك[٦] المتيَّقن عقلاً أو عادة[٧]، فلا يجب عليه؛ لأنّ وجوبها عليه يتوقف على وجود واقعي لذلك الأمر العقلي أو العادي أو وجود جعلي بأن يقع مورداً لجعل الشارع حتى يرجع جعله[٨] الغير المعقول إلى جعل أحكامه الشرعيّة وحيث فرض عدم الوجود الواقعي والجعلي لذلك الامر كان الاصل عدم وجوده وعدم ترتب آثاره.

ففيه[٩]: أنّ المستفاد من الروايات إنّما هو تنزيل الشك في البقاء منزلة العدم والعلم الزائل المتبدل بالشك منزلة الباقي.

وإن شئت قلت[١٠]: تنزيل العلم بالمقتضي منزلة العلم بالعلّة[١١] التامة وعدم الاعتداد باحتمال المانع.

---

(١) في (س): «جزاء» مكان «أمرا».

(٢) في (ر): «أو».

(٣) في (ي): «من».

(٤) في (ر): «حيث» غير موجودة.

(٦) في (ر)، و(ش): «ذلك».

(٧) في (ي): «الإعادة» مكان «أو إعادة».

(٨) في (ش): «جعل» وفي نسخة بدل منها «جعله».

(٩) في (ر)، و(ي)، و(ك): «وفيه».

(١٠) في (ك): «قلت» غير موجودة.

(١١) في (ي): «بالعلة» غير موجودة.

وكيف كان، فمقتضى تنزيل الجاهل منزلة العالم إنّما ثبت[١] للعلم بالذات يترتب على غيره بالجعل والتنزيل، وإلّا لم يكن سبيل إلى استفادة ترتب غير الآثار الشرعيّة على الدليل المجعول أيضاً، حيث إنّ دليل اعتباره لا يُقيّد[٢] إلاّ تنزيل احتمال الخلاف فيه منزلة العدم الراجع إلى تنزيل مفاده منزلة المعلوم، ومرجعه إلى ترتب آثار العلم عليه.

وليس السبيل في ترتيب الآثار الشرعيّة على المستصحب منحصراً في ما زعمه المتوهم من أنّ جعل الشيء لا يعقل له معنى إلّا ترتيب آثاره الشرعيّة عليه، بل إنّما هذا من حيث إنّ الالتزام بآثار الشيء عين الالتزام بالشيء على ما حققناه، فالسرّ في عدم ترتب الملزوم[٣] على المستصحب مباينتها له، وإلاّ فالآثار لا فرق فيها بين الشرعيّة وغيرها.

والفرق بين الأصل والدليل إنّما هو باختلاف الاقتضاء، وإلّا فالأصل في جميع الموارد على نسق واحد، فحيث كان اقتضاء[٤] اللفظ بحسب الوضع -مثلاً- الدلالة، واقتضى الاستصحاب عدم الاعتداد باحتمال المانع صار اللفظ بحكم الدال.

ومحصله: الحكم بحصول العلم بالمراد بحسب الظاهر، بخلاف عدم الاعتداد باحتمال[٥] الحدث، حيث إنّ أثر الوضوء -مثلا- ليس إلاّ الطهارة، فباستصحاب عدم المانع لا يثبت إلّا هذا الأثر، فالمناط في الأدلة الاجتهادية والأصل العملي إذا كان استصحاباً شيء واحد، وهو عدم الاعتداد باحتمال المانع، والاختلاف إنّما هو في الأثر.

---

(١) في (ع): «يثبت»، وكذلك في (ر)، و(ش)، و(ي)، و(ك) إلّا أنّ قبلها: «أنّ ما».

(٢) في (ع)، و(ر)، و(ش)، و(ي)، و(ك): «يفيد».

(٣) في (ك): «الملزومات».

(٤) في (ي) يوجد خرم من «إلا» إلى «اقتضاء».

(٥) في (س) يوجد خرم من «المانع» إلى «باحتمال».

في كشف ما أفاده كاشف الغطاء

وبما حققناه[١] انكشف الغطاء عن ما حققه كاشف الغطاء تدثر[٢]، من الاستدلال على نفي الأصل المثبت بتعارض الأصل في جانب الثابت والمثبت، فكما أنّ الأصل بقاء الأول، كذلك الأصل عدم الثاني؛ فإنّ مرجعه إلى أنّ المثبت ليس من شؤون الثابت، حتى يكون البناء على بقاء[٣] الثابت عبارة عن الالتزام بالمثبت.

ثم قال: «وليس في أخبار الباب ما يدل على حجيته بالنسبة إلى ذلك؛ لأنّها مسوقة[٤] لتفريع الأحكام الشرعيّة دون العادية وأنّ استتبعت أحكاماً شرعية»[٥].

وفيه: ما عرفت من عدم قصور في الأخبار[٦]، وأنها ليست مسوقة لما زعمه، بل المناط في حجية الاستصحاب الجاري في الألفاظ وغيرها واحد، والأثر الشرعي لا وجه لاختصاصه[٧] بالترتب على الاستصحاب، ولو التزمنا بأنّ حجيته من باب التعبد، وتوهم أنّ الاستصحاب الجاري في الألفاظ مثبت قد تبيّن اندفاعه.

وللأستاد العلامة[٨] تدثر[٩] في هذا المقام كلام طويل لا يسعني التعرض له،

---

(١) في (ع)، و(ر)، و(ي)، و(ك): «حققنا».

(٢) في (ر): «رحمه الله».

(٣) في (ي): «ثبوت» قبل «بقاء».

(٤) في المصدر: «كما ترى» قبل «مسوقة».

(٥) الفصول الغروية في الأصول الفقهية: ٣٧٨، والكلام منقول عن فرائد الأصول ٣: ٢٣٧.
سياق الكلام يوهم بأنّ صاحب الكلام المقتبس هو الشيخ الأنصاري تدثر، لكن بالرجوع إلى الرسائل ستجد أنه تدثر قد صرح بأنّ الكلام ليس له، حيث قال: «وقد استدل بعض تبعاً لكاشف الغطاء... إلى أن قال: كذلك الأصل عدم الثاني، قال: وليس ... إلى آخره».

(٦) في (ر): «أخبار الباب».

(٧) في (ي): «باختصاصه».

(٨) في (ع)، و(ر)، و(ش)، و(ي)، و(ك): «العلامة» غير موجودة.

(٩) في (ر): «رحمه الله».

ويظهر ما فيه بالتأمل في ما حققناه.

فتلخص مـمّـا حققناه[١]: أنّ الأصل لا يعقل أن يكون مثبتاً، ولم يتوهم أحد من العامة والخاصة حجية الأصل المثبت.

[دفع توهم العمل بالأصل المثبت عند علماء الطائفة]

وقد يتوهم ذهاب الأساطين من أصحابنا قدست أسرارهم[٢] إلى العمل به وركونهم إليه في موارد:

منها: ما ذكره جماعة منهم المحقق[٣] في الشرايع[٤]، وجماعة ممن تقدم عليه وتأخر عنه، من أنّه لو اتفق الوارثان على إسلام أحدهما المعين في أول شعبان والآخر في غرّة رمضان، واختلفا[٥] فادّعى أحدهما موت المورِّث في شعبان، والآخر موته في أثناء رمضان[٦] كان المال بينهما نصفين[٧]؛ لأصالة بقاء حياة المورِّث.

ولا يخفى أنّ الإرث مترتب على موت المورِّث عن وارث مسلم، وبقاء حياة المورث إلى غرّة رمضان لا يستلزم بنفسه موت المورِّث في حال إسلام الوارث، نعم لما علم بإسلام الوارث في غرّة رمضان لم ينفك بقاء حياته حال الإسلام عن موته بعد الإسلام الذي هو سبب الإرث.

وفيه: أنّ الإرث معلول للموت مع العلقة، والكفر مانع، فحيث لم يعلم وجود المانع وهو الكفر في المقام حال موت الأب حكم بالميراث، ولا فرق في ذلك بين

---

(١) في (ش)، و(ي)، و(ك): «حققنا».

(٢) في (ر)، و(ش)، و(ي)، و(ك): «قدس الله اسرارهم».

(٣) في (ر): «تقدّم».

(٤) انظر: شرائع الإسلام في مسائل الحلال والحرام ٤: ٣٦٧.

(٥) في (ر): «فاختلفا».

(٦) في (س) يوجد خرم من «واختلفا» إلى «رمضان».

(٧) في (ر): «بالقسمين» مكان «نصفين».

وحدة الوارث وتعدده، ولا بين كون الحاجب كفراً و غيره.

نعم، يختلف الحال بالعلم بتاريخ المقتضي -وهو الموت- والجهل بتاريخ ارتفاع المانع، فيحكم ببقاء الكفر إلى زمان الموت المعلوم؛ لما سيتضح -إن شاء الله تعالى- من أنّ مجهول التاريخ[١] من الحادثين المتنافيين في التأثير لا يترتب على العلم بحدوثه أثره مطلقاً، فيدفع ما يترتب على تقدمه وتأخره وتقارنه جميعاً بالأصل، إلّا في بعض الموارد الذي يترتب على هذا العلم الإجمالي أثر.

وبالجملة، فيكفي في الحكم بالميراث عدم ثبوت مقارنة الكفر للموت، وهذا في المسألة المفروضة في غاية الوضوح؛ فإنّ المفروض العلم بتاريخ ارتفاع المانع والجهل بتاريخ المقتضي وهو موت المورِّث فيحكم بعدم سبق الموت على ذلك الزمان المعين ومقارنته[٢] له[٣] وتأخره عنه، فنفس الموت المعلوم أثره الميراث، والسبق المانع عن التأثير مدفوع بالأصل الذي سيتضح -إن شاء الله تعالى- وهو المعروف بأصالة التأخر المقصود به عدم التقدم.

هذا في ما لو علم بتاريخ المانع[٤]، وأمّا مع الجهل بتاريخهما معاً، فحيث لا سبيل إلى استصحاب الكفر إلى زمان الموت يحكم أيضاً[٥] بترتب الأثر على المقتضي.

نعم، الحكم في الصورة الأولى أظهر؛ ولهذا خفي حكم هذه الصورة على بعض الأساطين من الفقهاء قدست أسرارهم[٦]، فتبينّ أنّ الحكم بالميراث لا يتوقف على إحراز كون الموت حال الإسلام، بل يكفى فيه عدم إحراز كونه حال الكفر،

---

(١) في (ش): «لتاريخ».

(٢) في (ع)، و(ش): «لا» قبل «مقارنته».

(٣) في (ع): «له» غير موجودة.

(٤) في (ر)، و(ي)، و(ك): «ارتفاع» قبل «المانع».

(٥) العبارة في (ر): «أيضاً يحكم».

(٦) في (ع)، و(ش)، و(ي)، و(ك): «قدس الله أسرارهم».

كما هو المطّرد في جميع المقتضيات بالنسبة إلى الموانع، فهل تأمّل أحد في الحكم[١] باختصاص الوارث بالميراث مع احتمال الحاجب لتقدمه في الطبقة أو مشاركته؟! مع أنّ الاختصاص من آثار كون الموت عن[٢] ذلك الوارث خاصة.

وكذا لو لم يكن سبيل إلى إحراز إسلام الوارث وكفره، فهل يتأمل في الحكم بميراثه؛ لتوهم أنّ الإرث يتوقف على موته عن[٣] وارث مسلم؟!

فيما أفاده الشيخ تدثر

وقال الأستاذ تدثر[٤] -بعدما نقل الحكم المزبور عن الفقهاء، وزعم أنّه أصل مثبت-: «إلّا أنّ يوجه بأنّ المقصود في المقام إحراز إسلام الوارث في حياة أبيه، كما يعلم من الفرع الذي ذكره قبل هذا الفرع[٥] في الشرايع، ويكفي ثبوت[٦] الإسلام حال الحياة المستصحبة في تحقق سبب الإرث، وحدوث علاقة الوارثية بين الولد ووالده في حال الحياة»[٧].

وفيه: أنّ العلاقة هي البنوة المعلومة، ولا تحدث العلاقة بالإسلام حال الحياة، وإنّما الإسلام رافع للمانع، ولا حاجة إلى إحراز عدمه حال وجود المقتضي، إلّا ترى أنّ كون اللباس من مأكول اللحم لا يجب إحرازه إذا بنينا على أنّ كونه من غير مأكول اللحم مانع، وأنّ كونه من مأكول اللحم[٨] ليس شرطاً، مع أنّه لا سبيل إلى

---

(١) في (ر): «الحكم» غير موجودة.

(٢) في (س)، و(ك): «من».

(٣) في (ي): «من».

(٤) في (ش): «تدثر» غير موجودة.

(٥) في (ك): «هذا الفرع» غير موجودة.

(٦) في (ع)، و(ش): «في» قبل «ثبوت».

(٧) فرائد الأصول ٣: ٢٣٩.

(٨) في (ر)، و(ك) يوجد خرم من «لا يجب» إلى «اللحم».

إحراز ذلك عند الشك؛ لتعارض الأصلين من الجانبين، وقد بني الفقه على الفرق بين المانع والشرط، وأنّ الثاني يجب إحرازه دون الأول، وهو من أقوى الشواهد على القاعدة الشريفة.

ومما توهم أنّه من الأصول المثبتة ما ذكره جماعة تبعاً للمحقق تدثُّل[١] «في كرّ وجد فيه نجاسة لا يعلم سبقها على الكرّية وتأخرها؛ فإنّهم حكموا بأنّ استصحاب عدم الكرّية قبل الملاقاة الراجع إلى استصحاب عدم المانع عن الانفعال[٢] حين وجود المقتضي له معارض باستصحاب عدم الملاقاة قبل الكرّية[٣]، فيقال[٤]: إنّ الملاقاة معلومة؛ فإن كان اللازم في الحكم بالنجاسة إحراز وقوعها في زمان القلة، وإلّا فالأصل عدم التأثير لم يكن وجه لمعارضة الاستصحاب الثاني بالاستصحاب الأول؛ لأنّ أصالة عدم الكرّية قبل الملاقاة لا يثبت كون الملاقاة قبل الكرّية وفي زمان القلة حتى يثبت النجاسة، إلّا من باب عدم انفكاك عدم الكرّية حين الملاقاة عن وقوع الملاقاة حين القلة، نظير عدم انفكاك عدم الموت حين الإسلام[٥] لوقوع[٦] الموت بعد الإسلام»[٧].

وفيه: ما عرفت من أنّه يكفي في الحكم بالانفعال العلم بالمقتضي وهي النجاسة، والشرط وهي الملاقاة، وعدم العلم بالمانع وهي الكرّية؛ فإنّها عاصمة، فكون الملاقاة في زمان القلة وإن لم يكن سبيل إلى إحرازه بالأصل، لكنّ المناط إنّما هو العلم بالمقتضي

---

(١) في (ر): «للمحققين» مكان «للمحقق» تدثُّل.

(٢) في (ر): «عن الانفعال» غير موجودة.

(٣) في (س) يوجد خرم من «وتأخرها» إلى الكرية».

(٤) في فرائد الأصول: «ولا يخفى» مكان «فيقال».

(٥) في (ي): «الإسلام» غير موجودة.

(٦) في (ر)، ونسخة بدل من (ش): «عن وقوع».

(٧) ما بين الهلالين عن فرائد الأصول ٣: ٢٤٠، ولمعرفة رأي المحقق تدثُّل انظر: الرسائل التسع: ٧٠.

والشرط، فما لم يعلم بالمانع يحكم بتحقق الأثر.

وقد عرفت أنّ الحكم بالميراث عند الجهل بتاريخ الإسلام من هذا الباب، نعم معارضة استصحاب عدم الكرّية حال الملاقاة باستصحاب عدم الملاقاة حال القلة لا وجه لها؛ لما عرفت من أنّ الملاقاة حال القلة لا أثر لها، وإنّما الأثر لنفس الملاقاة، وليست القلة إلّا عدم العاصم، ولا يجب إحرازه.

وبالجملة، فليس استصحاب عدم الكرّية مثبتا لكون الملاقاة حال القلة، كما توهم.

في ما أفاده في الشرايع والتحرير

ومنها: ما في الشرايع[١] والتحرير[٢] تبعاً للمحكي عن المبسوط[٣] من أنّه لو ادّعى الجاني[٤] أنّ المجني عليه شرب سماً فمات بالسم، وادعى الولي[٥] أنّه مات بالسراية، فالاحتمالان فيه سواء، وكذا الملفوف في الكساء إذا قده نصفين فادعى الولي أنّه كان حيا، والجاني أنّه كان ميتا، فالاحتمالان متساويان، ثم حكى عن المبسوط التردد، وفي الشرايع رجح قول الجاني[٦]؛ لأنّ الأصل عدم الضمان، وفيه احتمال آخر ضعيف، وفي التحرير أنّ الأصل عدم الضمان[٧] من جانبه واستمرار الحياة من جانب الملفوف، فيرجح قول الجاني[٨].

وفيه نظر، قال الأستاذ تدّ -بعدما حكى هذه الكلمات-: «والمستفاد من الكل

---

(١) انظر: شرائع الإسلام في مسائل الحلال والحرام ٤: ٤٨٥

(٢) انظر: تحرير الأحكام الشرعية على مذهب الإمامية ٥: ٥٢٤.

(٣) انظر: المبسوط في فقه الإمامية ٧: ١٠٦.

(٤) في (ر): «الجاني» غير موجودة.

(٥) في (ع)، و(ر)، و(ك): «الولي» غير موجودة.

(٦) في (ي): «الثاني» قبل «الجاني».

(٧) في (ر) يوجد خرم من «وفيه» إلى «الضمان».

(٨) في (ك): «الثاني» مكان «الجاني».

نهوض[١] استصحاب الحياة لإثبات القتل الذي[٢] هو سبب الضمان»[٣].

وفيه: أنّ المستفاد من[٤] صريح هذه الكلمات عدم الاعتداد باستصحاب الحياة لإثبات الضمان؛ فإنّ هذا معنى تساوي الاحتمالين، وإلّا فاستصحاب الحياة على تقدير جريانه يحكم[٥] على استصحاب عدم الضمان، وقد عرفت شيوع التعبير عن عدم جريان الأصل بتعارضه من الجانبين.

والحاصل: أنّ المراد بتساوي الاحتمالين عدم صلوح استصحاب[٦] الحياة لمثل هذا الأثر وهو كون الشخص قاتلاً؛ ولهذا رجح في الشرايع قول الجاني، مع أنّ حكومة الأصل في الشك السببي أظهر من أن يخفى على هؤلاء الأساطين، كما لا يخفى على من له خبرة بأحكامهم في جميع أبواب الفقه ممّا لا يحصى من الفروع، حيث تراهم لم يتأملوا في تحكيم الأصل و[٧] السببي.

وهذا معنى قوله تَتَرُّ: «وفيه احتمال آخر ضعيف»، يعني أنّ احتمال حكومة استصحاب الحياة على استصحاب عدم الضمان ناشٍ عن خفاء كونه أصلاً مثبتاً، والغفلة عن أنّ مجرد كون الشك سبباً لا يكفي في تحريم[٨] الأصل[٩] الجاري فيه، فهذه مبالغة في عدم[١٠] اعتبار الأصل المثبت.

---

(١) في (ي): «فهو من» مكان «نهوض».

(٢) في (ع): «الذي» غير موجودة.

(٣) فرائد الأصول ٣: ٢٤١.

(٤) في (ي): «من» غير موجودة.

(٥) في (ع): «محكم».

(٦) في (ش): توجد حاشية بعد «استصحاب» فيها كلمة «حال» وفوقها رمز «ب ح» ولم اهتد لمعناه.

(٧) في (س)، و(ي): «في» مكان «و».

(٨) في (س)، و(ش)، و(ي): «تحكيم» مكان «تحريم».

(٩) في (ر) يوجد خرم من «والسببي» إلى «الأصل».

(١٠) في (س): «نفي»، وفي (ر)، و(ك): «بيان» قبل «عدم».

وهذا هو السرّ في تعقيب جريان الأصل من الجانبين بقوله: «وفيه نظر»، يعني أنّ كون أصالة[١] بقاء الحياة معارضاً باستصحاب عدم الضمان، مع أنّ الشك في الثاني مسبب عن الشك في الأول يحتاج إلى نظر، وليس أمراً واضحاً يظهر لكل أحد.

وقد عرفت أنّ الإحاطة على هذا يختص بها الأوحدي من الناس، وليت شعري كيف يتوهم من هذه الكلمات التي تنادي بعدم اعتبار استصحاب الحياة لإثبات الضمان التزامهم بجريان استصحاب الحياة؟! فهل يستفاد الإثبات في[٢] النفي؟! فالذي ينبغي للمنصف أنّ يستدل بهذه الكلمات على عدم اعتدادهم بالأصول المثبتة.

فيما ذكره في التحرير

«ومنها: ما في التحرير -بعد هذا الفرع-: «ولو ادّعى الجاني[٣] نقصان يد المجني عليه بإصبع احتمل تقديم قوله عملاً بأصالة عدم القصاص وتقديم[٤] قول المجني عليه؛ إذ الأصل السلامة، هذا إن ادّعى الجاني نفي السلامة أصلاً، وأمّا لو ادّعى زوالها طارياً فالأقرب أنّ القول قول المجني عليه[٥]»[٦] انتهى) [٧].

في ما ذكره الشيخ تدثّل

قال الأستاذ تدثّل -بعد حكايته-: «ولا يخفى صراحته في العمل بأصالة عدم زوال الإصبع في إثبات الجناية على اليد التامة، والظاهر أنّ مقابل الأقرب ما يظهر

---

(١) في (ك): «الأصل» مكان «أن أصالة».

(٢) في (ع)، و(ر)، و(ش)، و(ي)، و(ك): «من».

(٣) في المصدر: «الجاني» غير موجودة.

(٤) في المصدر: «تقديم» غير موجودة.

(٥) في (س) يوجد خرم من «إذ» إلى «عليه».

(٦) تحرير الأحكام الشرعية على مذهب الإمامية ٥: ٥٢٤.

(٧) ما بين الهلالين منقول نصاً عن فرائد الأصول ٣: ٢٤٢.

من الشيخ[١] في الخلاف[٢] في نظير المسألة، وهو ما إذا اختلف الجاني والمجني عليه في صحة العضو المقطوع وعيبه[٣]، فإنّه قوّى عدم ضمان الصحيح»[٤] انتهى.

وفيه: أنّ أصالة السلامة ليست عبارة عن التعويل على الحالة السابقة؛ ولهذا إذا اختلفا البايع والمشتري في كون المبيع مبيعا قدم قول منكر العيب، وحكم بعدم الخيار سواء كان الخروج عن الخلقة الأصلية الذي هو حقيقة العيب بزيادة أو نقيصة حتى أنّ نبات شعر العانة في الامة موافق للأصل مع أنّه مسبوق بالعدم.

فكيف[٥] كان، فهذا[٦] أصل معوّل عليه، ولا[٧] مناص عنه، فهل ترى أنّ أصالة السلامة لا يترتب عليها الحكم بوقوع البيع على الصحيح وأنّه مثبت[٨]؟!

كلا ثم كلا، وكذا الإشكال في الحكم بصدور العقد عن العاقد[٩] الملتفت، إذا تنازعا في كون العاقد عاقداً أو غافلاً[١٠]، فهل لك أن تقول: أنّ أصالة عدم الجنون أو الغفلة لا تثبت صدور العقد عن العاقد[١١] والذاكر؟!.

وهذا هو الوجه في الحكم بتحقق الإقرار المتوقف على الأمرين مع الشك فيهما أيضاً، والسرّ في ذلك كلّه أنّ الأمر المترتب على الأصل ليس شيئاً مباينا في مرحلة

---

(١) في المصدر: «رحمه الله».

(٢) انظر: الخلاف ٥: ٢٠٢.

(٣) في (س)، و(ي): «وعليه» مكان «وعيبه».

(٤) فرائد الأصول ٣: ٢٤٢.

(٥) في (ع)، و(س)، و(ر)، و(ش)، و(ي): «وكيف».

(٦) في (ش): «فهو» فوق «فهذا».

(٧) في (ر): «فلا».

(٨) في (ي): «ثبت» مكان «مثبت».

(٩) في (ر)، و(ي)، و(ك): «العاقل» مكان «العاقد».

(١٠) في (ع): «أو غافلا» غير موجودة.

(١١) في (ر)، و(ي): «العاقل» مكان «العاقد».

التحقق للمستصحب والأمر المعلوم تحققه، ففي المثال المفروض في التحرير ليس وقوع الجناية المعلوم وقوعها[١] على يد[٢] الصحيحة[٣] أمراً مبياناً للجناية المعلوم وقوعها على اليد والصحة[٤] المحرزة بالاستصحاب، وإنّما يكون مثبتاً لو ترتب على الأصل نفس الجناية، وثبت به[٥] بأن يستصحب بقاء الشخص على حالة[٦] لو علم ببقائه عليها اصابة الجناية، كما في استصحاب الملفوف على حالة اللف الذي قده نصفين، واستصحاب الحياة للذي قده نصفين لإثبات استناد زهوق الروح إلى القد.

فظهر: أنّ الحق ما أفاده آية الله تدّظ في هذه المسألة، لا ما زعمه الشيخ تدّظ[٧]، ووجه الفرق بين الصورتين المفروضتين في التحرير والتردد[٨] في إحداهما والجزم بالأخرى أنّ الأمر في ما لو كانت الحالة معلومة[٩] سابقاً في العضو هي الصحة، فمقتضى الأصل هي الصحة من جهتين:

الأولى: عدم الاعتداد باحتمال العيب المعبر عنه بأصالة الصحة المشترك بين الفرضين.

والثانية: الأخذ بالحالة السابقة الذي يختص به الأخير[١٠].

---

(١) في (س): «المعلوم وقوعها» غير موجودة.

(٢) في (س): «اليد».

(٣) العبارة في (ع)، و(ر)، و(ي)، و(ك): «الجناية على اليد الصحيحة»، وفي (ش): «وقوع الجناية على الصحيحة».

(٤) في (ر): «وصحة».

(٥) في (ي): «وثبت به» غير موجودة.

(٦) في (ر): «على حالة» غير موجودة.

(٧) في (ر): «قدس سره».

(٨) في (س)، و(ر)، و(ي)، و(ك): «بالتردد».

(٩) في (س)، و(ي): «المعلومة».

(١٠) في (س): «الأخيرة»، في (ر) العبارة: «تختص به الأخيرة».

وبالتأمل في ما حققناه[١] يظهر لك الحال في ساير الكلمات الموهمة لتعويل الأصحاب على الأصول المثبتة.

في أنّ الالتزام بحجية الأصل المثبت يتولد منه فقه جديد

والحاصل: أنّ الأصل المثبت لا يعقل[٢] الالتزام بحجيته إلى أنّ يقوم دليل على خلافه، ولم يخطر هذا ببال بشر، ويتولد منه[٣] فقه جديد، بل ديدن[٤] غير ديدن[٥] الإسلام.

ولقد أجاد الأستاذ تدّثُ حيث قال -بعد ما حكى بعض ما توهم[٦] التزامهم به-: «لكنّ المعلوم منهم[٧] ومن غيرهم من الأصحاب عدم العمل بكل أصل مثبت.

فإذا تسالم الخصمان في بعض الفروع المتقدمة على ضرب اللفاف بالسيف على وجه لو كان زيد الملفوف به سابقاً باقياً على اللفاف لقتله[٨]، إلّا أنّهما اختلفا في بقائه ملفوفاً أو خروجه عن اللف، فهل تجد من نفسك رمي أحد من الأصحاب بالحكم بأنّ الأصل بقاء لفه، فيثبت القتل إلّا أن يثبت الآخر خروجه أو تجد فرقاً بين بقاء زيد على اللف وبقائه على الحياة؛ لتوقف تحقق عنوان القتل عليهما؟!

وكذا لو وقع الثوب النجس في حوض كان فيه الماء سابقاً، ثم شك في بقائه

---

(١) في (ع)، و(س)، و(ر)، و(ش)، و(ي)، و(ك): «حققنا».

(٢) في (ي): «يعقد» مكان «يعقل».

(٣) في (ي)، و(ك): «عنه».

(٤) في (ع)، و(ر)، و(ش)، و(ك): «دين».

(٥) في (ع)، و(ر)، و(ش)، و(ك): «دين».

(٦) في (ش)، و(ك): «يوهم».

(٧) في (س): «عنهم».

(٨) في (ر): كلمة غير واضحة، والأقرب للسياق أنّها «فيثبت» وبعدها «القتل» بعد «لقتله»، وفي (ش): «فقتله» وفي نسخة بدل منها «فيثبت القتل».

فيه، فهل يحكم أحد بطهارة الثوب بثبوت انغساله بأصالة بقاء الماء؟! وكذا لو رمى صيداً أو شخصاً على وجه لو[١] لم يطرأ حائل لأصابه، فهل يحكم بقتل الصيد أو الشخص[٢] بأصالة عدم الحائل؟! إلى غير ذلك ممّا لا يحصى[٣] من الأمثلة التي[٤] يترتب عليها الأحكام الشرعيّة»[٥] انتهى.

ومحصل هذا الكلام: أنّ الأصل المثبت تترتب عليه ما لا تحصى[٦] من الفروع التي لا يخفى على من له أدنى مسكة تنزه الفقهاء عن الالتزام بها، وليس إلّا لكون الأصل ضروري الفساد، وإلّا فلم يقم دليل خاص في كل من هذه الفروع التي لا تتناهى على عدم جريان الأصل فيها.

ثم قال الأستاذ تدّثُل: «وكيف كان[٧]، فالمتبع هو الدليل، وقد عرفت أنّ الاستصحاب، إن قلنا به من باب الظنّ النوعي كما هو ظاهر أكثر القدماء، فهو كإحدى الأمارات الاجتهادية يثبت به كل موضوع يكون نظير المستصحب في جواز العمل فيه بالظنّ الاستصحابي.

وأمّا على المختار من اعتباره من باب الأخبار فلا يثبت به[٨] ما عدا الآثار الشرعيّة المترتبة على نفس المستصحب»[٩] انتهى.

---

(١) في (ر): «لو» غير موجودة.

(٢) العبارة في (ر): «الشخص أو الصيد».

(٣) في (ع): «يخفى».

(٤) في المصدر، و(س)، و(ر)، و(ش)، و(ي)، و(ك): «نقطع بعدم جريان الأصل لإثبات الموضوعات الخارجية التي» بعد «التي».

(٥) فرائد الأصول ٣: ٢٤٢.

(٦) في (ش): «يخفى».

(٧) في (ر): «كان» غير موجودة.

(٨) في (ر): «به» غير موجودة.

(٩) فرائد الأصول ٣: ٢٤٣.

وملخص هذا الكلام: أنّ مقتضى مذهبهم الالتزام بما لا يلتزمون به، وليت شعري كيف يخفى على جميع[١] هؤلاء الفحول من[٢] أساطين الشريعة في جميع هذه الأعصار[٣] جميع هذه الفروع، فهل ترى رميهم بأنهّم لا يتعقلون أنّ هذه فروع الأصل الذي[٤] بنوا عليه وشيدوا أركانه وركنوا إليه في ما لا يتناهى من الأحكام، وخفاء هذا الأمر البديهي، وهو كون تلك الأحكام الشنيعة من فروع ذلك الأصل على كل أحد في كل عصر ممّا لا يحتمله منصف؟!

فالآن[٥] حصحص الحق، وظهر أنّ القدماء قدست أسرارهم[٦] لم يذهبوا إلى أنّ الاستصحاب كإحدى الأمارات، وأنّ الظنّ النوعي عبارة عن الظهور الغير العلمي المستند إلى ما يقتضيه النوع أي الطبع، وكيف يتوهم أنّ الاستصحاب عند هؤلاء من الأمارات، مع أنّ كونه عندهم من الأصول ممّا لا يخفى على من له أدنى[٧] خبرة بكلماتهم.

و[٨] الحاصل: أنّ عدم صلوح الأصل للإثبات إنّما هو من حيث كونه أصلاً لا دليلاً، لا لكونه أصلاً تعبدياً؛ فإنّ أصل البراءة مع أنّه أصل عقلي أيضاً لا يعقل كونه مثبتاً، وقد عرفت أنّه أيضاً من أفراد الاستصحاب، ولهذا لم يعوّل على الأصل المثبت أحد من العامة في[٩] شيء من الموارد، بل العقلاء أيضاً في أمورهم لا يعولون عليه؛

---

(١) في (ر): «جميع» غير موجودة، إلاّ أنّ فوق «هؤلاء» كلمة غير بيّنة.

(٢) في (ر): «من» غير موجودة.

(٣) في (ر): «الأمصار» مكان «الاعصار».

(٤) في (ر): «الذي» غير موجودة.

(٥) في (ع)، و(ر)، و(ش)، و(ي)، و(ك): «والآن».

(٦) في (ع)، و(ر)، و(ش)، و(ي)، و(ك): «قدس الله أسرارهم».

(٧) في (س)، و(ي)، و(ك): «أدنى» غير موجودة.

(٨) في (ي): «و» غير موجودة.

(٩) العبارة في (ر): «المثبت من العامة والخاصة في».

فإنّ أحداً من العقلاء لا يحكم بالقتل بمجرد استصحاب الشخص في مكان لو بقي فيه لأصابه السهم.

وبما حققناه[١] استغنيت عمّا تكلفوا في ما لا مناص فيه[٢] عن الالتزام بترتب غير الآثار الشرعيّة للاستصحاب[٣]، وتوسطه بين المستصحب والآثار الشرعيّة من أنّ الواسطة خفية، مع أنّ ما يدعى خفاؤه أظهر من الشمس في رابعة النهار، كما في ما[٤] عرفت من استصحاب حياة الموكِّل؛ لترتب آثار الزوجية على امرأة أنكحه إياها؛ فإنّ[٥] توسط الموضوع لترتيب الأحكام إن كان خفياً فلا ظهور في العالم؛ فإنه لا[٦] أظهر من عدم ترتيب وجوب الانفاق من مال الرجل على الامرأة أولاً بالذات، وأنّه[٧] لا بدّ أولاً من إحراز عنوان الزوجية الذي يدور هذا الحكم مداره كي يكون واسطة في العروض، فهل يتصور لظهور الواسطة معنى سوى ذلك؟!

وبما حققنا[٨] ظهر ما في ما أفاده الأستاد تدّظّل من «أنّ بعض الموضوعات الخارجية المتوسطة بين المستصحب وبين الحكم الشرعي من الوسائط الخفية، بحيث يعدّ[٩] في العرف الأحكام الشرعيّة المترتبة عليها أحكاماً لنفس المستصحب.

---

(١) في (ع)، و(س)، و(ر)، و(ش)، و(ي)، و(ك): «حققنا».

(٢) في (ي)، و(ك): «فيه» غير موجودة.

(٣) في (ش): «على الاستصحاب» مكان «للاستصحاب»، وفي (ي) غير موجودة.

(٤) في (ر)، و(ي): فيما» غير موجودة، وفي (ش): ملحقة في الحاشية مع رمز «ب ح».

(٥) في (ر)، و(ش): «فيما» بعد «فإنّ».

(٦) في (ش): «لا» غير موجودة، وهي موجوده في نسخة بدل منها.

(٧) في (ك): «وبأنّه» مكان «بالذات وأنّه».

(٨) في (ر): «حققناه».

(٩) في (ر): «يكون».

وهذا المعنى يختلف وضوحاً وخفاء باعتبار[١] مراتب خفاء[٢] الوسايط عن أنظار العرف:

منها: ما إذا استصحب رطوبة النجس من المتلاقيين مع جفاف الآخر؛ فإنّه لا يبعد الحكم بنجاسته، مع أنّ تنجسه ليس من أحكام ملاقاته للنجس رطباً، بل من أحكام سراية رطوبة النجاسة إليه وتأثيره[٣] بها، بحيث يوجد في الثوب رطوبة متنجسة»[٤] انتهى.

وفيه: أنّ الحكم بسراية الرطوبة إلى ما لاقاه[٥] النجس باستصحابها ليس إلّا من قبيل الحكم بتحقق الانغسال باستصحاب الماء، وليس في هذا المثال ما يوهم الفرق، ولا منشأ لتوهم[٦] خفاء توسط السريان وعدم الاعتداد به؛ ولهذا حكم في الذكرى تبعاً للمحقق تَدَّسُ[٧] في المثال بالطهارة وعدم الاعتداد[٨] باستصحاب الرطوبة[٩].

وقال الأستاد تَدَّسُ، لأنّه[١٠] «يحتمل أن يكون لمعارضته باستصحاب[١١] طهارة

---

(١) في المصدر: «باختلاف» مكان «باعتبار».

(٢) العبارة في (ر): «خفاء مراتب».

(٣) في (ي): «وتأثره».

(٤) فرائد الأصول ٣: ٢٤٤.

(٥) في (ك): «ملاقاة».

(٦) في (ي): «من» بعد «لتوهم».

(٧) في المصدر، و(ع)، و(ي): «قدس سرهما».

(٨) في (ك) يوجد خرم من «به» إلى «الاعتداد».

(٩) انظر: ذكرى الشيعة في أحكام الشريعة ١: ١٣٠.

(١٠) في (ر)، و(ي)، و(ك): «أنه».

(١١) في (ر): «استصحاب».

الثوب إغماضاً عن قاعدة حكومة بعض الاستصحابات[١] على بعض، كما يظهر من المحقق[٢]، حيث عارض استصحاب طهارة الشاك في الحدث باستصحاب اشتغال ذمته بالعبادة[٣]»[٤].

في حكومة استصحاب الطهارة على استصحاب شغل الذمة

وفيه: أنّ حكومة استصحاب الطهارة على استصحاب شغل الذمة أظهر من أن يخفى على مثل المحقق تدرُّك[٥]، كيف ولو بنى على ذلك تولد منه فقه جديد، مع أنّ عملهم على طبقه في الفروع التي لا تحصى ظاهر للخبير[٦]، وإنّما ذكر المعارضة في استصحاب حال الإجماع، حيث إنّ الشك فيه مستند إلى عدم معرفة الموضوع، وليس الشك في الرافع.

وقد عرفت أنّ مقصودهم من المعارضة عدم الاعتبار، لا ما[٧] يتوهم ممّا هو المعهود في تعارض[٨] الدليلين، بل إنّما هو من قبيل تعارض الاحتمالين، وإن شئت حقيقة[٩] الحال فعليك بالتأمل في أطراف كلام المحقق[١٠] في ذلك المقام.

ومما يتوهم أنّه من الأصول المثبتة ولعدم المناص عنه، يتفصى بالالتزام بخفاء

---

(١) في (ر): «الاستصحاب».

(٢) في (ر): «تدرُّك».

(٣) في النسخة المعتمدة من المصدر: «بالعبادة» غير موجودة، وهي عن نسخة بدل منه.

(٤) فرائد الأصول ٣: ٢٤٤.

(٥) في (ر)، و(ش)، و(ي)، و(ك): «تدرُّك» غير موجودة.

(٦) في (ع): «للخبر».

(٧) العبارة في (ي): «لا ما لا».

(٨) في (ش)، و(ي)، و(ك): «معارضة».

(٩) في (ر)، و(ش)، و(ي)، و(ك): «جلية».

(١٠) في (ع)، و(ر)، و(ش)، و(ي)، و(ك): «تدرُّك».

الواسطة استصحاب الزمان لإثبات الحدود، كاستصحاب شهر رمضان لإثبات كون غد[١] يوم الشك يوم العيد؛ فإنّه ليس من الآثار الشرعيّة لبقاء شهر رمضان[٢] إلى ذلك الزمان، وهكذا الحال في إثبات كون بعض الليالي ليلة القدر إلى غير ذلك من الفروع.

ويندفع بما عرفت سابقاً من أنّ المناط في كون الأصل مثبتا ليس ترتيب الأمر الغير الشرعي على المستصحب، بل إنّما المناط عدم كفاية تحقق المستصحب والأمر المعلوم المنضم إليه حيث اتفق في انتزاع ما أريد ترتبه بالاستصحاب، كما في الأمثلة السابقة.

ومن المعلوم[٣] أنّ الانقضاء أمر اعتباري لا يستقل بالتحقق، وكذا كون الزمان أول زمان الانقضاء ونهاية للمنقضي؛ فليس كون غد[٤] يوم الشك عيداً أمراً وراء بقاء شهر رمضان إلى زمان العلم بانقضائه بانضمام الانقضاء المعلوم؛ فالانقضاء ثابت بالعلم والبقاء بالاستصحاب، وليس هذا إلّا من قبيل الحكم بتحقق الانغسال بالماء المطلق باستصحاب الإطلاق، حيث علمنا بالغسل مع أنّ بقاء الماء على إطلاقه ليس من آثاره الشرعيّة؛ كون الغسل به غسلاً بالماء المطلق.

وكذا الحال في استصحاب الحياة بعد العلم بموت المورث لإثبات الموت عن ذلك الوارث، إلى غير ذلك ممّا لا يتناهى.

توضيح إشكال ورفع إعضال

إن قلت: إنّه لا إشكال في أنّا إذا علمنا بموت زيد، واستصحب[٥] حياته إلى

---

(١) في (ع)، و(ش)، و(ي)، و(ك): «غد» غير موجودة.

(٢) في (ر) يوجد خرم من «لإثبات» إلى «شهر رمضان»

(٣) في (ر): «ومن المعلوم» غير موجودة.

(٤) في (س)، و(ر)، و(ش)، و(ك): «غد» غير موجودة.

(٥) في (ع)، و(ش)، و(ي)، و(ك): «واستصحبنا».

زمان لا يترتب على ذلك الزمان الذي نعلم بتحقق الموت فيه أنّه يوم حدوثه، ولا يجوز ترتيب آثار يوم الوفاة عليه، مع أنّه يجري فيه ما ذكر.

قلت: كونه يوم الوفاة عبارة عن وقوع الحدث فيه وكونه ظرفاً له وهو أمر وراء نفس الزمان، وإنّما هو من مقارناته، فينتزع[١] من علّته، وليس مجرد بقاء الزمان وانقضائه كافياً في كون زمان خاص ظرفاً لحدوث الحادث.

والحاصل: أنّ كون الزمان شهر رمضان ليس من قبيل كونه زمان حياة زيد؛ فإنّ الأول من المعينات، والثاني من المقارنات، فلا سبيل إلى إثبات كون زمان معين مقارناً للحادث بنفس استصحاب الزمان، وأمّا استصحاب أحد المتقابلين كالحياة في المثال لتعيين زمان طروّ الآخر فهو مثبت، حيث إنّ كون الزمان ظرفاً للحدوث ليس أمر منتزعاً من[٢] بقاء الضد المحرز بالاستصحاب بانضمام الأمر المعلوم، وهو طروّ الآخر، فإنّ (متى) [٣] كالـ(أين) لا ينتزع شيء منهما من بقاء الشيء وطّرو ضدّه كما هو الحال في أكثر الأعراض.

وأمّا إثبات كون اليوم يوم عاشوراء -مثلاً- فليس من هذا الباب، بل إنّما هو باعتبار إثبات كونه عاشر محرم، ولا يخفى أنّ توهم قيام الإجماع على حجية الأصل المثبت بالنسبة إلى الحاجب عند[٤] الشك في وجوده في محل الغسل أو المسح فاسد.

[أصالة تأخر الحادث]

الأمر[٥] السابع: أنّ العلم بالزوال لا يمنع من جريان الأصل بالنسبة إلى

---

(١) في (ع)، و(ر)، و(ش)، و(ي)، و(ك): «ينتزع».

(٢) في (ي): «عن».

(٣) في (ع): «متى» غير موجودة.

(٤) في (ع)، و(ر)، و(ش)، و(ك): «الحاجب عند» غير موجودة.

(٥) في (ش) يوجد عنوان هو «الأمر السابع».

ما لا يعلم به بالنسبة إليه، والعلم إجمالاً بوقوعه في زمان مردد بين الأزمنة لا أثر له[١]، فيقتصر في رفع اليد عن الأصل على علم[٢] الزوال فيه[٣] مفصلا، وهذا هو المعروف بأصالة تأخر الحادث؛ فإنّ التأخر ليس إلّا كالتقدم والتقارن[٤]، فالجميع مخالف للأصل[٥].

ولا وجه لكون التأخر موافقاً للأصل، بل الأصل عدمه، لكن لما كان مقتضى الأصل الاقتصار على ترتيب الآثار بالنسبة[٦] إلى الزمان المتأخر؛ حيث إنّه هو المعلوم وقوع الزوال بالنسبة إليه، والقدر المتيقن من[٧] تبدل الأصل والخروج منه بالنسبة إليه عبّر عنه بأصالة التأخّر، لا أنّ التأخر من حيث إنّه نسبة خاصة بين الحادثين في مقابل التقدم والتقارن[٨] يثبت بالأصل.

وهذا هو السرّ في عدم ثبوت تأخر موت زيد في المثال المتقدم إلى زمان علم وقوعه فيه[٩] بوقوعه فيه[١٠].

وزعم الأستاد[١١] أنّ كونه مثبتاً إنّما هو باعتبار أنّ الأثر ليس شرعياً، وقد عرفت ما فيه.

---

(١) في (ر): «له» غير موجودة.

(٢) في (ع)، و(ر)، و(ش)، و(ي)، و(ك): «ما» قبل «علم».

(٣) في (ر): «فيه الزوال».

(٤) في (ك): «والتقارن» غير موجودة.

(٥) في (س) يوجد خرم من «على» إلى «للأصل».

(٦) في (ع): «بالنسبة» غير موجودة، وهي موجودة «تصفيح» في الصفحة السابقة.

(٧) في (ي): «من» غير موجودة.

(٨) في (س)، و(ك): «التأخر» مكان «التقارن».

(٩) في (ع): «فيه» غير موجودة، وفي (ر)، و(ش): «وقوعه فيه» غير موجودة.

(١٠) العبارة في (ي): «بوقوعه فيه وقوعه فيه».

(١١) في (ع)، و(ر)، و(ش)، و(ي)، و(ك): «تدلّل».

في ما أفاد الشيخ قدس سره

ومن الغريب أنّه قال -بعد ما حكم بأنّه أصل مثبت[١]-: «إلا أن يقال: إنّ الحدوث هو الوجود المسبوق بالعدم، وإذا ثبت بالأصل عدم الشيء سابقاً، وعلم بوجوده بعد ذلك فوجوده المطلق في الزمان اللاحق إذا انضم إلى عدمه قبل ذلك الثابت بالأصل تحقق مفهوم الحدوث»[٢] انتهى.

فإنّ الملاك[٣] في كون الأصل مثبتاً إنّما هو عدم كون ما يترتب عليه أثراً شرعياً من غير فرق بين أن يكون متولداً من الأصل بانضمام أمر آخر معلوم وبين غيره، والالتزام بثبوت الموضوع الخارجي بإثبات أحد جزئي مفهومه بالأصل اعتراف باعتبار الأصل المثبت.

والحاصل: أنّ من الواضح أنّ كون يوم[٤] معين يوم الوفاة مثلاً ليس ممّا يثبت بالاستصحاب ولو بانضمام المعلوم إلى المستصحب، وهكذا الحال في غيره من الأمثلة، وإلّا لثبت القتل باستصحاب الحياة بانضمام الأمر المعلوم، وهو القدّ نصفين أو الرمي الموجب لزهوق الروح على تقدير الحياة[٥]، فيقال: إنّ قدّ الحي نصفين قتل له، وقد ثبت أحد جزئي المفهوم بالاستصحاب، والآخر بالوجدان.

وتبيّن[٦] ممّا حققناه[٧] أنّه لو علم بوجود حادثين متنافيين في التأثير فلا سبيل إلى إثبات تأخر أحدهما عن الآخر بالاستصحاب.

---

(١) في (س): من «وهذا» إلى «مثبت» غير موجودة.

(٢) فرائد الأصول ٣: ٢٤٨.

(٣) في (م) غير واضحة، وما أثبتناه -الملاك- عن (ع)، و(ر)، و(ش)، و(ي)، و(ك).

(٤) في (س): «يوم» غير موجودة.

(٥) في (ر) يوجد خرم من «بانضمام» إلى «الحياة».

(٦) في (ش): «قدّ» قبل «تبيّن».

(٧) في (ر): «بما» مكان «مما»، وفي (ع)، و(ش)، و(ي)، و(ك): «بما حققنا».

نعم، لو علم تاريخ أحدهما خاصة ترتب بالنسبة إلى ذلك الزمان، إلى أن يعلم المزيل آثار ذلك الحادث، ولا أثر للعلم بوجود المنافي إمّا سابقاً وإمّا مقارناً وإمّا لاحقاً، بل لا يعتد بهذا العلم، فيحكم بعدم ترتب أثر شيء منها له[١] إلّا إذا كانت في المقام جهة أخرى -مثلاً- إذا علم بحدث وطهارة[٢]، وعلم بأنّ الطهارة وقعت أول الزوال، وتردد أمر الحدث بين أن يكون قبله أو بعده أو مقارناً له لم يعتد بهذا العلم واستصحب الطهارة، وكذا الكلام في العكس.

نعم، لو ترتب على جميع التقادير أثر على المعلوم أخذنا به، كما أنّه[٣] إذا علم بأنّ هذا الحدث وقع بعده عمل مشروط بالطهارة، فصلّى قبل الزوال وبعده، فعلى أي تقدير بطلت[٤] الصلاة، ووجب التدارك.

وأمّا مع الجهل بتاريخهما فمع العلم بالحالة السابقة على الحالتين يعول على استصحاب ضدها، ومع الجهل رأساً فالمرجع هو الأصل الآخر المتقدم على الأصلين لتساقطهما.

وتوضيح الحال في هذا المثال الذي اضطربت فيه كلمة الأساطين: أنّ كلا من الحدث والطهارة أمر وجودي، ومقتضى الأصل[٥] عدمهما من غير فرق بينهما من هذه الجهة، وإنّما يفترقان في أنّه يكفي في الجريان: الأصل بالنسبة إلى الأول مجرد الجهل به وعدم ثبوته؛ حيث إنّه مانع[٦] بالنسبة إلى الأحكام.

وأمّا الثاني فلا بدّ من إحرازه، فمع التساقط يحكم بفساد كل عمل مشروط

---

(١) في (ش)، و(ر)، و(ي)، و(ك): «له» غير موجودة.

(٢) العبارة في (ر): «بطهارة وحدث».

(٣) في (ر)، و(ي): «أنّه» غير موجودة.

(٤) في (ش): توجد حاشية عن «بطلت» وهي «تبطل الصلاة» غير أنّها خالية من أي رمز أو إشارة.

(٥) في (ك): «الأصل» غير موجودة.

(٦) في (ش): «لا» وفي نسخة بدل منها «إلا» قبل «مانع»

بالطهارة، وبجواز كل ما يوجب الحدث حرمته، فإذا[١] تعارض استصحاب الجنابة والغسل جاز الدخول في المسجد، وبطلت الصلاة إلّا بطهارة جديدة، ولم يجز مسّ كتابة القرآن؛ لأنّ الطهارة شرط له.

وأمّا لو تعارض الأصلان في الطهارة عن الخبث بنى على الطهارة؛ لأنّها عدمية، بخلاف الطهارة عن الحدث على ما حققناه[٢] في محلّه، فمعنى ما اشتهر من أنّ المانع يكفي في الجزم بعدمه مجرد الشك في وجوده أنّ مقتضى الأصل ذلك.

وأمّا الشرط فلا أصل يقتضي[٣] الحكم بتحققه، فحدوث الأثر أو بقاؤه إن كان الشك فيهما[٤] مستنداً إلى الشك في المانع لم يعتد به، وأمّا إذا كان مستنداً إلى جهة أخرى كعدم إحراز الشرط والجهل بالاقتضاء فلا يحكم بتحقق الأثر.

وهذه طريقة الأساطين قدست أسرارهم[٥] في تمام الأبواب، ولها أعلام واضحة وأنوار ساطعة.

ومن الغريب أنّها خفيت على الأستاد قدس سره، فأنكر الفرق بين الشرط والمانع، فتارة يقول: إنّ عدم المانع شرط، وإنّ عدم الشرط مانع[٦]، وأخرى يعترض عليهم في حكمهم بأنّ عدم المانع يكفي في البناء عليه الشك[٧] فيه، زعماً منه أنهّم يجزمون بالعدم مع التردد من غير أنّ يتمسكوا بدليل، أو يركنوا إلى أصل.

قال: «وقد يتوهم أنّه إذا لم يجعل الطهارة شرطاً، بل جعلنا الحدث مانعاً كفى

---

(١) في (ك): «فإن».

(٢) في (ر): «حققنا».

(٣) في (ش): «له» قبل «يقتضي».

(٤) في نسخة بدل من (ش): «فيه»، وفي (ك): «فيها».

(٥) في (ع)، و(ش)، و(ر)، و(ي)، و(ك): «قدست أسرارهم» غير موجودة.

(٦) في (ر): «وإن عدم الشرط مانع» غير موجودة.

(٧) في (ي): «الشك» غير موجودة.

عدم اليقين بالحدث، وهو حاصل في محل الكلام.

ويندفع:

أولاً: بما تقدم من أنّ الطهارة عدم الحدث، فإذا كان الحدث مانعاً كان عدمه شرطاً.

وثانياً: أنّ المانع لا يكفي فيه عدم اليقين بوجوده، بل يعتبر اليقين بعدمه ولو بحكم الأصل» [١] انتهى.

فيما أورده على الشيخ

وفيه:

أولاً: أنّ الطهارة ليس عدم الحدث؛ فإنّهما أمران وجوديان، نعم الطهارة عن الخبث ليس إلّا عدمه.

و[٢] ثانياً: أنّه[٣] لا يعقل كون عدم المانع شرطاً؛ لأنّ الشرط عبارة عمّا له مدخلية في ترتب الأثر على المقتضي كالمماسة في النار، والمانع بوجوده يمنع من التأثير؛ فانتفاؤه إنّما يوجب انتفاء المنع لا أنّه موصل للأثر، وتأثير العدم غير معقول، ولا معنى لاستناد العدم إلى عدم العلّة إلّا تأثير الوجود[٤] في الوجود، ولا يعقل التأثير[٥] في الأعدام.

وقد عرفت أنّ المراد بكفاية عدم اليقين بوجود المانع في الحكم بعدمه جريان الأصل فيه، وقد حققنا أنّ هذه هي القاعدة الشريفة المعلومة بالضرورة والبراهين المسلمة عند العلماء والعقلاء، بل جبلت عليها طبائع الحيوانات حتى الحشار، فظهر

---

(١) كتاب الطهارة ٢: ٤٥١.

(٢) في (ي): «ثم» مكان «و».

(٣) في (ر): «أنّه» غير موجودة.

(٤) في (ش)، و(ر): «الوجودي».

(٥) في (س)، و(ش)، و(ي): «التأثر و» قبل «التأثير».

أنّ حكمهم بوجوب التطهر في هذه الصورة وتشريكها مع ما لو علم بالحدث وشك في الطهارة إنّما هو لكون الطهارة شرطاً، وإلّا لاكتفوا في الحكم[١] بها بمجرد الشك.

وإلى هذا ينظر ما في التهذيب من أنّه مأخوذ على الإنسان أن لا يدخل في الصلاة إلّا بطهارة[٢]، فينبغي أن يكون متيقناً بالطهارة ليسوغ له الدخول فيها[٣][٤].

وما في المقنعة[٥] والسرائر[٦] من أنّه يجب عليه الوضوء ليزول عنه الشك، ويدخل في صلاته على يقين الطهارة، وإليه يرجع الاستدلال بقوله تعالى: ﴿**إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا**﴾[٧]، وقوله ﷺ: **(إذا دخل الوقت وجب الصلاة والطهور)**[٨] فإنّ الشك في حصول الشرط شكٌّ في البراءة، وحيث علم المقتضي وشك في المزيل يتشبث بالدليل الدال على ثبوت الحكم، ومرجعه إلى إثبات إحدى المقدمتين، وهو أنّ المقتضي موجود وحيث كان كون وجود المانع مشكوكاً فيه مفروضاً استغنى عن البيان.

وأمّا المقدمة الأخرى[٩] وهي الكبرى فحيث إنّها بيّنة[١٠] يعرضون عنها، كما هو الشائع في جميع الأدلة[١١].

---

(١) في (س): «العلم» مكان «الحكم».

(٢) في (ش): «بالطهارة».

(٣) في (س): «في الصلاة» مكان «فيها».

(٤) انظر: تهذيب الأحكام ١: ١٠٢.

(٥) انظر: المقنعة: ٥٠.

(٦) انظر: كتاب السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي ١: ١٠٤.

(٧) من آية ٦ من سورة المائدة.

(٨) انظر: من لا يحضره الفقيه ١: ٣٣، باب وقت وجوب الطهور، حديث رقم ٦٧.

(٩) في (ر): «الأولى» مكان «الأخرى».

(١٠) في (ك): «مبينة».

(١١) في (ر): «الأدلة» غير موجودة.

ومنه يظهر السرّ في التمسك بقوله عليه السلام: **(إذا استيقنت أنّك أحدثت فتوضأ)**[١] فإنّه دلّ على أنّ اليقين بحدوث الحدث يكفي في وجوب الوضوء، كما هو مقتضى التعبير بفعل الماضي؛ فإنّ المضارع يدل على إناطة الحكم بالبقاء.

وتبيّن أيضاً الوجه في الاستناد إلى عمومات وجوب الوضوء عند حصول أسبابه؛ فإنّ الوجوب هنا ليس إلّا الشرطية.

وقد عرفت أنّ الاستناد إلى دليل الاشتراط عند الشك في حصول الشرط طي[٢] في الاستدلال وإضراب عمّا به يتم[٣] الدليل، وهو أصالة عدم حصول الشرط تعويلاً على وضوحه، والتنبيه عليه في مواضع أخر.

وقد تقرر هذا الاستدلال بأنّ الأصل عدم تداخل الأسباب؛ فكل من هذه الأسباب مقتضى لتكليف مستقل بالطهارة ولو وقع عقيب مثله[٤]، غاية الأمر أنّه إذا علم بتعاقبهما[٥] اكتفى الشارع عن امتثال التكليفين[٦] بفعل واحد، فإذا لم يعلم تواليهما لم يعلم سقوط التكليفين بفعل واحد[٧]، فلا بدّ من فعل آخر ليعلم بالسقوط.

وفيه: أنّ من المعلوم أنّ عدم وجوب التطهر لكل سبب من أسباب الحدث الأصغر إنّما هو لكون الحدث الأصغر حقيقة واحدة، وكذا الوضوء، فتعاقب السببين لا أثر له؛ ضرورة استحالة اجتماع المثلين.

---

(١) انظر: الكافي ٣: ٣٣، كتاب الطهارة، باب الشك في الوضوء ومن نسيه أو قدم أو أخر، حديث رقم ١.

(٢) في (س): «طي» غير موجودة، وفي (ك): «حتى».

(٣) في (ر): «يتم به».

(٤) في (ي): «مثله» غير موجودة.

(٥) في (ع)، و(ش): «تعاقبهما».

(٦) العبارة في (ع): «بامتثال تكليفين».

(٧) في (ع) يوجد خرم من «فإذا» إلى «واحد».

وحيث إنّ الموضوع مشخص للعرض، وهو في المقام حقيقة واحدة، فتأثير السبب بعد السبب إيجاد لموجود أو جمع للمثلين[١]، فعدم وجوب الوضوء لكل سبب والاكتفاء بوضوء واحد[٢] لأسباب متعددة لا يحتاج إلى الدليل، ولا يعقل الالتزام[٣] في مثل المقام بوجوب التكرير إلى أن يقوم الدليل على العدم.

ولو قلنا بأصالة عدم التداخل، حيث[٤] لم يكن الاكتفاء بوضوء واحد مخالفا للأصل، فلا وجه للتمسك بالعموم، مع أنّ الحق على ما حققناه في محلّه أنّ[٥] تأسيس الأصل في التداخل وعدمه لا يرجع إلى محصل.

وبالجملة، فحيث علمنا أنّه ليس على الشخص إلّا وضوء واحد وكان الشك في حصوله لم يكن سبيل إلى الاستناد إلى أصالة عدم التداخل، حيث إنّ هذا الأصل[٦] عند مثبتيه إنّما ينفع في الشبهة الحكمية، فتدبر.

في الإيراد على الأدلة المزبورة المذكورة

وقد أورد على الأدلة المزبورة بما يبتني على توهم رجوع الأدلة إلى التمسك بالعموم عند الشك في مصداق المخصص، وقد تبيّن فساده، مع أنّ عدم ثبوت الحكم بعد[٧] حصول الشرط ليس تخصيصاً.

---

(١) العبارة في (ع)، و(ش): «إيجاد للموجد أو جمع بين المثلين».

(٢) في (ر): «واحد» غير موجودة.

(٣) في (ي): «الإلزام».

(٤) في (ر)، و(ك): «و» قبل «حيث».

(٥) في (ش): «من» قبل «أنّ».

(٦) في (ش): «الاستدلال» مكان «الأصل».

(٧) في (ش): «لعدم».

ومن الغريب توهم المعارضة بين قوله ﷺ: **(إذا استيقنت أنّك أحدثت فتوضأ)** وبين قوله ﷺ: **(إذا توضأت فإياك أن تحدث وضوء حتى تستيقن أنّك قد أحدثت)**، مع أنّهما متوافقان؛ فإنّ النهي عن الوضوء قبل حصول اليقين بالحدث بعد الوضوء مرجعه إلى الأخذ باليقين بالطهارة، وعدم الاعتداد باحتمال المانع، ومقتضى مفهوم الغاية الأخذ باليقين بالحدث إلى أن يعلم بالوضوء، والمفروض حصول اليقين بالحدث، ولا يعتبر بقاؤه، كما هو مقتضى وقوع المضارع المنصوب بـ(أن) بعد[١] (حتى).

هذا حكم المسألة[٢] في نفسها، وقد يختلف الحكم باختلاف الخصوصيات؛ فإنّه حيث علم بالحالة السابقة على الحالتين فمع عدم العلم بالتعاقب أي وقوع كل من المتضادين عقيب الآخر أخذ بضد الحالة السابقة استصحاباً له، ومع العلم بالتعاقب يرتفع الشك بعد التروي، ويحصل العلم بأنّ حاله على طبق الحالة السابقة[٣] إذا اتحدا، ومع احتماله[٤] التعدد يحتاج إلى الاستصحاب[٥].

وبما حققناه[٦] تبيّن أنّه ليس هذا[٧] تفصيلاً مخالفاً للإطلاق، كما أنّ القول باستصحاب نفس الحالة السابقة ليس مخالفاً للقول باستصحاب الضدّ لاختلاف الفرض.

---

(١) في (ع): «بعد» غير موجودة.

(٢) في (ع)، و(س): «هذه» قبل «المسألة»، وفي (ي) العبارة هكذا: «حكم هذه المسألة».

(٣) في (ر): يوجد خرم من «استصحابا» إلى «السابقة».

(٤) في (ي): «احتمال».

(٥) في (س): من «إذا» إلى «الاستصحاب» غير موجودة.

(٦) في (ع)، و(س)، و(ش)، و(ي)، و(ك): «حققنا».

(٧) العبارة في (ر): «تبيّن أنّ هذا ليس».

والحاصل: أنّه مع احتمال التوالي أي وقوع أحدهما عقيب مثله استصحب[١] ضدّ الحالة السابقة لما نبّه عليه في المعتبر[٢]، واشتهر بين من تأخر من أنّ تلك الحالة ارتفعت يقيناً وانقلبت إلى ضدّها، فحدوث الضدّ معلوم، وزواله مشكوك فيه، فإنّ سبب ما يوافق الحالة السابقة المضادّ للضدّ المعلوم وإن كان معلوم الحدوث إلّا أنّ هذا العلم مع احتمال التوالي لا أثر له، والمناط إنّما هو العلم بالزوال لا العلم بما يزيل على تقدير مجهول، فرجعت صورة العلم بهما مع الجهل بالتقدم والتأخر إلى صورة العلم بأحدهما مع الشك في الآخر، إذا علمت الحالة السابقة ولم يعلم التعاقب.

وإلى هذا ينظر ما أفاده الشهيد تَتْرُكُ[٣] في الذكرى[٤] من أنّه إن تمَّ ليس خلافاً في المسألة؛ لرجوعه إمّا إلى يقين الحدث مع الشك في الطهارة أو إلى العكس، فالبحث[٥] في غيره؛ ولهذا جزموا بتقييد إطلاق كلام القدماء بهذه الصورة، بل قد عرفت أنّه إهمال، وهذا بيان.

وأمّا ما عن الخونساري[٦] من المناقشة بالمعارضة باستصحاب الحالة المقارنة للسبب وإن لم يعلم باستنادها إليه[٧]، فمندفعة بأنّ المناط العلم بحدوث حالة مزيلة لضدّ[٨] الحالة السابقة، وأمّا العلم باقتران السبب حال حدوثه بمثل الحالة السابقة فلا يترتب عليه أثر في مرحلة جريان الأصول.

---

(١) في (ي): «يستصحب».

(٢) انظر: المعتبر في شرح المختصر ١: ١٧١.

(٣) في (ع)، و(ش)، و(ر)، و(ي)، و(ك): «نور الله ضريحه».

(٤) انظر: ذكرى الشيعة في أحكام الشريعة ٢: ٢٠٦.

(٥) في (ع)، و(ش)، و(ر)، و(ك): «والبحث».

(٦) في (ش)، و(ي)، و(ك): «رحمه الله».

(٧) انظر: مشارق الشموس في شرح الدروس: ١٤٣.

(٨) في (ع): «فضد».

من غرائب إفادات الشيخ

ومن الغريب ما أفاده شيخنا تَدَّثُ، حيث قال -بعد حكاية ما في الذكرى-: إنّه «إن أريد به رجوع ما نحن فيه إلى عين مسألتي الشك في الطهارة مع تيقن الحدث والعكس فلا يخفى ما فيه؛ لأنّ كلامهم في المسألتين مفروض في تيقُّن[١] أحدهما والشك في وجود الآخر، لا في تأثير الآخر المعلوم وجوده.

وإن أريد رجوعه إليهما في الحكم والدليل، حيث إنّ استصحاب بقاء الرافع للحالة السابقة على الحالتين أعني الحدث في الأولى والطهارة في عكسها سليم عن معارضته باستصحاب بقاء حكم الآخر المعلوم وجوده، أعني الطهارة في الأول والحدث في عكسها؛ لأنّ العلم بوجوده لا يكفي في استصحابه[٢]، بل لا بدّ فيه من العلم بتأثيره، وهو مفقود في الفرض؛ لاحتمال وقوعه قبل ذلك الرافع وعقيب مجانسه، فلا يؤثر شيئاً.

وبهذا التقرير يظهر ما في[٣] ما ذكره في المدارك [٤] تبعاً للمنتهى[٥] من أنّ وقوع طهارة[٦] في المسألة الأولى، وحدث في المسألة الثانية يقيني أيضاً، فلا بدّ من العلم بناقض الطهارة ورافع الحدث؛ إذ[٧] مجرد الوضوء والحدث ما لم يعلم تأثيرهما لا يعقل فيهما استصحاب.

---

(١) في (ر): «بيقين» مكان «في تيقن».

(٢) في (ش): «استصحاب».

(٣) في (ع)، و(ش)، و(ر)، و(ي)، و(ك): «أن» مكان «ما في».

(٤) انظر: مدارك الأحكام في شرح شرائع الإسلام ١: ٢٥٥.

(٥) انظر: منتهى المطلب في تحقيق المذهب ٢: ١٤٢.

(٦) في (ش): «الطهارة».

(٧) في (ع)، و(ي): «أو».

لكن فيه ما ذكره جماعة تبعاً لشارح الدروس من أنّ المستصحب في[١] الاستصحاب المعارض ليس أثر ذلك الآخر الناش عنه حتى يقال: إنّه غير متيقن في السابق، بل المستصحب هو الأثر الموجود حال حدوثه وإن لم يعلم بكونه ناشياً عنه، فإذا كانت الحالة السابقة على الحالتين هو الحدث فالطهارة رافعة له يقيناً وإن كان مستصحباً، إلّا أنّ الحالة المانعة المعبر عنها بالحدث متيقن الوجود عند الحدث المعلوم حدوثه، وإن لم يعلم تأثيره، فالأصل بقاؤه وإن لم يكن ناشياً»[٢] انتهى.

وفيه: أنّ الرجوع يمكن دعواه بكلا الوجهين، أمّا على[٣] الأول فلأنّ المفروض تيقن الحدث والطهارة لا السبب، ولا معنى لتيقن الأثر مع الشك في التأثير، ومع العلم بالحالة السابقة يرجع العلم[٤] بالحالة الموافقة للحالة السابقة إلى العلم بالحالة السابقة، ولا نمنع[٥] من استصحاب الضدّ الطاري.

والحاصل: أنّ المفروض في كلام الأصحاب العلم بالحدث والطهارة والجهل بهما، وهذا لا ينفك عن فرض العلم بتأثير السبب حيث[٦] توقف العلم بالأثر عليه، فحيث كانت الحالة السابقة على الحالتين حدثاً -مثلاً- فلا يحصل العلم بالحدث إلّا مع التعاقب، ومع احتمال التوالي فالمعلوم إنّما هو حدوث الطهارة.

وأمّا الحدث فليس إلّا مشكوكاً فيه، فمع العلم بالسبب لا تخرج الصورة[٧] عن أول الفرضين، وهو العلم بأحدهما والشك في الآخر، ويكون العلم به كالجهل.

---

(١) في (ي): «و» مكان «في».

(٢) كتاب الطهارة ٢: ٤٥٧.

(٣) في نسخة بدل من (ش): «على» غير موجودة.

(٤) في (ك) يوجد خرم هو «بالحالة السابقة يرجع العلم».

(٥) في (ر): «يمنع».

(٦) في (ش): «حتى» مكان «حيث».

(٧) في (ر): «الصلاة» مكان «الصورة».

وأمّا الشبهة فقد اندفعت بما أشار إليه بعض الأفاضل، ونبهّنا عليه من أنّ الحالة المعلومة مرددة بين حالة معلومة الارتفاع وأخرى مشكوكة الحدوث، فالشك في بقائها مسبب عن الشك في حدوث الحالة الأخرى، والأصل عدمه.

وتوهم أنّ الشكين مسببان عن[١] الشك في تاريخ الحدث المعلوم وقوعه يندفع بأنّ مرجعه إلى احتمال التعاقب، والشك فيه سبب للشك في زوال الطهارة، ويكفي في جريان الأصل في المسبب عدم جريانه في السبب، ومن المعلوم أنّه لا سبيل إلى إحراز التعاقب والتأثير بالأصل.

فيما أفاده صاحب القواعد

وأشار آية الله العلامة تدّظُ[٢] إلى[٣] ما يقتضي عكس هذا الحكم أيضاً في القواعد[٤]، حيث قال: «ولو تيقنهما متحدين متعاقبين وشك في المتأخر[٥]، فإن لم يعلم حاله قبل زمانهما تطهر، وإلّا استصحبه[٦]»[٧] انتهى.

فإنّ تعاقب الحدث والطهارة عبارة عن وقوع كل منهما عقيب الآخر، ومن المعلوم -حينئذ- أنّ الحالة الباقية موافقة للحالة السابقة، واستصحابه عبارة عن الانكباب عليه وعدم رفع اليد عنه لا التعويل على الأصل والمراد بالحال السابقة ذاته أي الحدث أو الطهارة، لا من حيث السبق للعلم بزواله.

---

(١) في (ي): «من».

(٢) في (ر): «نوّر الله ضريحه»، وفي (ي)، و(ك): «تدّظُ» غير موجودة.

(٣) في (ي): «إلى» غير موجودة.

(٤) في (ك): «أيضاً في القواعد».

(٥) في (ش): «الآخر» مكان «المتأخر».

(٦) في (س): «وإلا استصحبه» غير موجودة.

(٧) قواعد الأحكام ١: ٢٠٥.

وإلى هذا ينظر أيضاً[١] ما في المختلف حيث قال: «إذا تيقن عند الزوال أنّه نقض طهارة وتوضأ عن حدث وشك في السابق، فإنّه يستصحب حاله[٢] السابق على الزوال، فإن كان في تلك الحال متطهراً بنى[٣] على طهارته؛ لأنّه تيقنّ أنّه نقض تلك الطهارة، ونقض[٤] الطهارة الثانية مشكوك فيه، فلا يزول اليقين[٥] بالشك، وإن كان قبل الزوال محدثاً فهو الآن محدث؛ لأنّه تيقن أنّه انتقل عنه إلى الطهارة ثم نقضها، والطهارة تعبّد[٦] نقضها مشكوك فيه» [٧] انتهى.

والفرق بينه وبين ما في القواعد -بعد الاشتراك في فرض التعاقب- أنّ المفروض في القواعد اتحادهما، فلا يمكن الشك بعد التنبّه، بخلاف ما في المختلف؛ ولهذا صرّح بوقوع الشك.

وبما حققناه[٨] اندفع عن آية الله تدّظُ[٩] كل ما أورد عليه، وظهر أنّه غفلة عن مراده ناشية عن قلة التأمل في أطراف كلامه[١٠].

هذا كلّه مع الجهل بتاريخهما، وأمّا مع العلم بتاريخ أحدهما فيستصحب معلوم التاريخ، ولا يعتد باحتمال طروّ الضدّ بعده؛ فإنّ كلاً من التقدم والتأخر والتقارن

---

(١) العبارة في (ر): «أيضاً ينظر».

(٢) في (ش): «الحالة».

(٣) في المصدر: «هو» مكان «بنى».

(٤) في المصدر: «وتوضأ ولا يمكن أن يتوضأ عن حدث مع بقاء تلك الطهارة» قبل «ونقض»، وفي (ي): «نقض» مضروب عليها.

(٥) في المصدر: «عن» قبل «اليقين».

(٦) في (ي): «بعد» مكان «تعبد».

(٧) مختلف الشيعة ١: ٣٠٨.

(٨) في (س)، و(ش)، و(ي)، و(ك): «حققنا».

(٩) في (ع)، و(ش)، و(ر)، و(ي)، و(ك): «تدّظُ» غير موجودة.

(١٠) في (س): من «ناشية» إلى «كلامه» غير موجودة.

يدفع بالأصل، حيث إنّه لا تلزم مخالفة عملية من مخالفة هذا العلم الإجمالي، فلو علم بأنّه كان متطهراً أول[١] الزوال استصحب[٢] الطهارة، وإن علم بالحدث المردد بين أن يكون واقعاً قبله أو بعده، فإنّ الأصل يجري بالنسبة إلى خصوصيات الزمان.

فهذا الزمان الخاص لا يمكن أن يدفع عنه الطهارة؛ لمكان العلم بتحققها فيه، وأمّا الحدث فالأصل عدم وقوعه فيه، ومنه يعلم حكم العكس.

وتبيّن من هذا أنّه إذا علم بملاقاة الماء مع النجاسة وكريته، ولم يعلم التاريخ حكم بالانفعال لعدم إحراز المانع مع العلم بالسبب.

وأمّا إذا علم تاريخ القلّة ولم يعلم تاريخ الملاقاة حكم بالطهارة؛ لأصالة عدم وقوع الملاقاة في هذا الزمان الخاص، والأصل في السببي حاكم عليه في المسبب، كما أنّه إذا علم تاريخ الملاقاة، ولم يعلم تاريخ القلّة فإنّه يحكم أيضاً فيه بالطهارة.

وأمّا إذا علم تاريخ الكثرة خاصّة أو تاريخ الملاقاة في ما كان قليلاً مع عدم معرفة زمان الخروج عن القلّة إلى الكثرة، فيحكم بالانفعال، كصورة الجهل بالتاريخ بل بالأولوية.

ومن هذا الباب ما لو علم بإسلام أحد الوارثين في زمان موت المورِّث دون الآخر لاشتباه زمان إسلامه وكفره، مع العلم باتصافه بهما[٣]، فإنّه يرث لعدم ثبوت اقتران المانع بتحقق السبب.

وأمّا إذا علمنا بأنّه كان كافراً فأسلم في زمان معين، ولم نعلم تاريخ الموت فلا يرث؛ لأصالة عدم وقوع الموت في هذا الزمان، وإذا علمنا تاريخ خروجه عن الإسلام إلى الكفر، ولم نعلم تاريخ الموت فيرث؛ لأصالة عدم وقوع الموت حال

---

(١) في (ر): «بأول».

(٢) في (ر): «مستصحب».

(٣) في (ك): «بها».

الكفر، وإذا علم تاريخ الموت فمع الجهل بتاريخ حدوث الكفر يرث، ومع الجهل بتاريخ الإسلام لا يرث.

وظهر مما[١] حققنا أنّ ما ورد في الغرقى والمهدوم عليهم مخالف للقواعد، وإلّا فمقتضى القاعدة اختلاف الحكم باختلاف العلم بتاريخ أحدهما أو[٢] الجهل به، كما أنّ الأصل مع احتمال التقارن عدم التوارث بينهما، ومع العلم بسبق أحدهما القرعة، أو أنّ المرجع قاعدة العدل والإنصاف على الخلاف.

وأمّا الجمعتان فمقتضى القاعدة الحكم بصحة كل منهما حتى مع العلم بسبق إحداهما على الأخرى؛ فإنّه من قبيل الاشتباه في المكلف كواجدي المني في الثوب المشترك.

فتبيّن أنّ فروع الباب تختلف غاية الاختلاف فعليك بالتأمل التام؛ فإنّه من مزال الأقدام[٣].

وتحصّل ممّا حققنا أنّ أصالة تأخر الحادث من الأغلاط، وإنّما الثابت هو عدم التقدم، وقد يتوهم أنّ مقتضى القاعدة هو التقدم، إذا استلزم التأخر تعدد الحادث، فأصالة عدم تعدده تستلزم الحكم بالتقدم وترتيب آثاره في ما يعتبر فيه الأصل المثبت.

ومن هذا الباب أصالة عدم النقل إذا شك في كون لفظ منقولاً عن معنى إلى الآخر مع العلم بمعناه بالفعل؛ فإنّه لا إشكال في الحكم بأنّه كان معناه ذلك في الأزمنة السابقة أيضاً؛ لأصالة عدم النقل، وعدم تعدد الوضع، ويعبر عنه بالاستصحاب القهقرى، وقد عرفت أنّ الأصل المثبت لا يعقل[٤] اعتباره.

---

(١) في (ش)، و(ر)، و(ي)، و(ك): «بما».

(٢) في (ع)، و(ش)، و(ك): «أو» غير موجودة، وفي (ر)، و(ي): مكانها «و».

(٣) في (س): « فإنّه من مزال الأقدام» غير موجودة.

(٤) في (ك): «يتعقل».

وتوهم حجيته في ما يتعلق بالألفاظ حتى بالنسبة إلى ما يتعلق بالأوضاع فساده غني عن البيان، فلا أصل لأصالة عدم النقل إلّا تشابه الأزمان الذي يوجب الاطمئنان، فإن حصل، وإلّا فالمرجع ساير الأصول.

واعلم أنّ مقتضى القاعدة الشريفة عدم الاعتداد باحتمال المانع، من غير فرق بين ما يترتب من الآثار حال العلم بالوجود وبين ما يترتب حال الشك فيه، وهذا[١] يجب الشروع في الصلاة مع الشك في بقاء القدرة إلى آخر العمل، كما أنّه يجب[٢] ترتيب المقدمات وإن لم يعلم[٣] ببقاء القدرة، بل الحياة حال العمل، فلا يعذر من لا يطمئنّ ببقائه إلى ذي الحجة في التقاعد عن الحج وترك المسير مع القافلة.

وأمّا وجوب الصيام مع احتمال زوال التمكن فليس من هذا الباب، بل يجب الشروع مع العلم بتحقق المزيل والقاطع، كما إذا علم بأنّه يسافر في أثناء النهار أو علمت المرأة بأنّها تحيض؛ فإنّه لا إشكال في عدم جواز ترك الصيام بالعلم بطرق[٤] المزيل؛ وذلك لأنّ الواجب في شهر رمضان مع عدم التمكن من الصيام الإمساك عن المفطرات قبل طروّ العذر.

ومن هذا الباب وجوب الإمساك على العاصي بالإفطار، وما يتوهم من ابتناء بعض هذه الفروع على جواز أمر الآمر مع العلم بانتفاء الشرط واضح الفساد؛ فإنّ استحالة الأمر -حينئذ- واضحة.

---

(١) في (ش)، و(ي)، و(ك): «ولهذا».

(٢) في (ع): «يجيبه».

(٣) في (ك): «يعلم» غير موجودة.

(٤) في (ش)، و(ي)، و(ك): «بطروّ».

في التمسك باستصحاب الصحة عند الشك في طروّ المفسد

الأمر[١] الثامن: أنّه قد اشتهر التمسُّك باستصحاب الصحة عند الشك في طروّ المفسد بين الأساطين كالشيخ ، والحلي، والمحقق، والعلامة قدّست أسرارهم[٢]، ولا ريب في أنّه من أظهر مجاري هذا الأصل؛ فإنّ طروّ الفساد على العمل ممّا لا إشكال في إمكانه، وعليه بنى[٣] حرمة الإبطال التي لا مورد لها إلّا أثناء العمل، والصحة ضدّ[٤] الفساد، ولا فرق بين استصحاب عدم طروّ المفسد وبين استصحاب الصحة، وما وقعت من الوسوسة في هذا الأصل لا يصغى إليها، ومنشؤها ما اشتهر من أنّ الصحة إمّا موافقة الأمر وأمّا ترتب الأثر.

أمّا الأول: فإن كان بالنظر إلى ما تعلق[٥] بالمجموع فلم يتحقق، وبعد تحققه يستحيل زواله، وإن كان بالنظر إلى الأمر المتعلق بالأجزاء فيستحيل أن تخرج عمّا وقعت عليه.

وأمّا الثاني: فكون الجزء بحيث يلتئم منه الكل بانضمام ساير الأجزاء لا ينفع إذا كان الشك في اعتبار شيء وجوداً أو عدماً في المركب، ولا مناص عن نفي اعتباره بأصالة العدم أو أصالة البراءة.

وبالجملة، تحقق المركب وفراغ الذمة من[٦] التكليف به ليس من آثار صحة الأجزاء المحققة؛ فإنّها أعم.

وتندفع: بأنّه لا إشكال في خروج الأجزاء عن الصلوح للانضمام من جهة طروّ

---

(١) في (ش) يوجد عنوان وهو «الأمر الثامن».

(٢) في (ش): «قدس سرهم»، وفي (ر)، و(ي)، و(ك): «قدس الله اسرارهم».

(٣) في (ر)، و(ش)، و(ي): «يبتنى».

(٤) في (ر): «عند» مكان «ضد».

(٥) في (ك): «يتعلق».

(٦) في (ر): «عن».

المفسد، ولا إشكال في أنّ هذه الجهة طارية يعوَّل على الأصل في الحكم بعدمها.

وتوضيح الحال: أنّ استصحاب الصحة يجوز[١] بالمعنيين، مع أنّ تفسير الصحة بهما ليس كشفاً لحقيقتها، بل إنّما هو تنبيه عليها بلوازمها، أمّا موافقة الأمر فلأنّ الأمر المتعلق بالجزء عين الأمر المتعلق بالمركب[٢]؛ فإنّ المركب الاعتباري عين الأجزاء؛ فالامتثال[٣] لا يحصل بأمر وراء الأجزاء، فمجرد الشروع يمتثل امتثالاً مراعى ويستقر بالفراغ.

فهل يخفى على ذي مسكة أنّ المصلي شرع في الامتثال بالإحرام، وكل ما يأتي به من الأجزاء عين المأمور به، لكنّه أمر تدريجي، فيحصل الامتثال أيضاً تدريجاً، لا بمعنى أنّ هناك امتثالات عديدة؛ فإنّه ليس إلّا أمراً واحداً متعلقاً بفعل واحد وحدة اعتبارية، فالتدريجية قبل الاستقرار، وأمّا بعد الاستقرار فالكل امتثال واحد، وحيث إنّ موافقة الأجزاء المأتي بها للأمر ليست مستقرة، بل مراعاة بلحوق ساير الأجزاء وعدم طروّ المفسد، فيمكن استصحاب الموافقة للأمر.

ودعوى استحالة انقلابها عمّا وقعت عليه، إنّما تتم إذا كانت مستقرة في ما وقعت عليه.

وأمّا المراعى فمن أظهر لوازمها إمكان الخروج عمّا وقع عليه، ولا معنى لكون الشيء على هذه الصفقة إلّا ذلك، فالموافقة للأمر التي يستحيل زوالها إنّما هي التي يتصف بها المجموع لا الأجزاء؛ فإنّ استقرار الأجزاء إنّما هو بالفراغ عن جميع الأجزاء المستجمعة للشرائط المفارقة للموانع[٤].

---

(١) في (ع): «يجوز» غير موجودة.

(٢) في (ي): «في المركب».

(٣) في (ر)، و(ش): «والامتثال»، وفي (ي): «بالامتثال».

(٤) في (ي): «للمواقع».

هذا[١] حال استصحاب الصحة بمعنى موافقة الأمر، وأمّا[٢] الصحة بمعنى ترتب الأثر فصحة استصحابها أوضح، حيث إنّ صلوح ما أتى به لأن يلتئم منه[٣] الكل ممّا يزول بالمفسد فيستصحب، وليس الغرض الحكم بتحقق المركب بمجرد استصحاب صحة تلك الأجزاء؛ فإنّ الذي يجب إحرازه لا بدّ من العلم بإتيانه، وهو الجزء والشرط.

وإنّما يعوّل على هذا الأصل في ما يكفي فيه عدم العلم بتحققه، وهو المفسد، وجواز نفي اعتبار شرط أو جزء في المركب بأصالة البراءة وغيرها مرحلة أخرى، وليس الغرض من استصحاب الصحة الاستغناء عمّا يدفع احتمال مدخلية الأجزاء والشرط المشكوك فيهما، هذا على تقدير تسليم أنّ الصحة لها معنيان.

والتحقيق: أنّها ضد الفساد، ويختلف الأثر باختلاف الموارد، وهو في العبادات الأجزاء، وفي المعاملات ترتب ما هو[٤] المقصود منه، كالزوجية في النكاح والفرقة في الطلاق والحرية في العتق وهكذا، فلا وقع للتطويل في الإشكال.

والحاصل: أنّ طروّ البطلان في الأثناء لا إشكال في إمكانه، ويستصحب عدمه عند الشك.

في ما أفاده الشيخ تدثل

وقال الأستاد تدثل: «إنّه قد يكون الشك في الفساد من جهة احتمال فقد أمر معتبر أو وجود أمر مانع، وهذا هو الذي لا يعتنى في نفيه باستصحاب الصحة؛ لما عرفت من أنّ فقد بعض[٥] ما يعتبر من الأمور اللاحقة لا يقدح في صحة الأجزاء السابقة.

---

(١) في (ع)(ر)، و(ر)، و(ش)، و(ك): «هذا» غير موجودة.

(٢) في (ر) يوجد خرم هو «بمعنى موافقة الأمر، وأما».

(٣) في (ش): «منه» غير موجودة.

(٤) في (ش): «هو» غير موجودة.

(٥) في (ي): «بعض» غير موجودة.

وقد يكون من جهة عروض ما تنقطع معها[١] الهيأة الاتصالية المعتبرة في الصلاة؛ فإنّا استكشفنا من تعبير الشارع عن بعض ما يعتبر عدمه في الصلاة[٢] بالقواطع، أنّ للصلاة هيأة اتصالية ينافيها توسط بعض الأشياء في خلال أجزائها الموجب لخروج الأجزاء اللاحقة عن قابلية الانضمام والأجزاء السابقة عن قابلية الانضمام إليها.

فإذا شك في شيء من ذلك وجوداً أو صفة جرى استصحاب صحة الأجزاء، بمعنى بقائها على القابلية المذكورة فيتفرع على ذلك[٣] عدم وجوب استئنافها، أو استصحاب الاتصال الملحوظ بين الأجزاء السابقة وما يلحقها من الأجزاء الباقية، فيتفرع عليه بقاء الأمر بالإتمام، وهذا الكلام وإن كان قابلاً للنقض والإبرام، إلّا أنّ الأظهر بحسب المسامحة العرفية في كثير من الاستصحابات جريان الاستصحاب في المقام» [٤] انتهى.

وفيه: أنّ المانع إذا وقع في الأثناء يكون قاطعاً؛ فإنّ الحدث قبل الصلاة مانع، وفي الأثناء قاطع، فالتفصيل[٥] بينهما في هذا المقام لا محصّل له.

نعم، يمكن أنّ يكون القاطع[٦] ممّا لا يتعقل فيه السبق، كالفصل الطويل الرافع للهيأة؛ فإنّ الفصل نسبة بين الأجزاء لا يتحقق قبل الدخول.

وبالجملة، فالدفع والمنع والرفع والقطع عناوين منتزعة من[٧] خصوصيات الموارد، والحقيقة متحدة.

---

(١) في (ي): «معه».

(٢) العبارة في (ر): «في عدمه الصلاة».

(٣) في (س): «على ذلك» غير موجودة.

(٤) فرائد الأصول ٣: ٢٥٦.

(٥) في (ي): «فالتفصيل» غير موجودة.

(٦) في (ش): «في» قبل «القاطع»، وفي (ي): «فالتفصيل» بعدها.

(٧) في (ر): «عن».

وقد تبيّن أنّه لا حاجة إلى التمحل[١] في هذا الاستصحاب بالتشبث باعتبار الشارع الهيأة الاتصالية المستكشفة بالتعبير بالقواطع؛ فإنّ الصلوح للانضمام أوضح من أن يفسر[٢] بالهيأة الاتصالية، بل[٣] الهيأة عبارة عن نفس الاتصال، بمعنى أنّها[٤] منتزعة منه، والصلوح سابق عليه لعلّية له، فالاستصحاب إنّما هو للحكم بحصول الهيأة بالانضمام مع بقاء الصلوح لا أنّ المستصحب هو الهيأة الاتصالية.

وظهر أنّه لا سبيل إلى استصحاب الهيأة الاتصالية[٥] في مقابل استصحاب[٦] صحة الأجزاء أيضاً، فاختلاف التفريع باختلاف الأصل كما صنعه ليس في محله، كما أنّه تبيّن أنّه لا حاجة إلى المسامحة العرفية في المقام، بل[٧] يتم الاستصحاب بالنظر الدقيق أيضاً.

وبما حققناه[٨] استغنيت عن التشبث باستصحاب وجوب المضي وحرمة الإبطال، مع ما فيه من أنّ الشك[٩] فيه في الموضوع.

وأوضح فساداً منه التمسك بقوله تعالى: ﴿وَلَا تُبْطِلُوا أَعْمَالَكُمْ﴾[١٠]؛ فإنّها مع قطع النظر عن أنّ المقصود بها[١١] النهي عن إبطالها بما ينافيها من ارتكاب القبائح

---

(١) في (ي): «التحمل».

(٢) في (ش): «يسمى».

(٣) في (ر)، و(ش): «بداهة أنّ» مكان «بل».

(٤) في (ر): «بمعنى أنها» غير موجودة.

(٥) في (ر) يوجد خرم من «وظهر» إلى «الاتصالية».

(٦) في (ك): «استصحاب» غير موجودة.

(٧) في (ع): «بل» غير موجودة.

(٨) في (ع)، و(س)، و(ر)، و(ش)، و(ي)، و(ك): «حققنا».

(٩) العبارة في (ر)، و(ش): من الفساد كون الشك»، وفي (ي): «شأن» مكان «الشك».

(١٠) من آية ٣٣ من سورة محمد.

(١١) في (ع): «منها» مكان «بها».

فهي من قبيل قوله تعالى: ﴿وَلَا تَكُونُوا كَالَّتِي نَقَضَتْ غَزْلَهَا﴾[١] الذي هو من قبيل المواعظ، لا يعقل التمسك بعمومها لرفع الشبهة المصداقية.

في عدم الفرق في موارد جريان الأصل

الأمر[٢] التاسع: إنّه لا فرق في موارد جريان الأصل بين أن يكون موضوعاً أو حكماً فرعياً أو أصولياً، حيث إنّ الواجب في الأصول هو الاعتقاد بمعنى عقد القلب والالتزام، وهذا مما[٣] يمكن ثبوته حال الشك، بل هذا أظهر موارد الاستصحاب، حيث إنّ الشك في النسخ ممّا قامت الضرورة على جريان الاستصحاب فيه، فهل يمكن الريب في أنّ الأمم السابقة حيث كانوا يحتملون نسخ أديانهم، كان عليهم الالتزام بما التزموا به إلى أن يثبت الخلاف؟! وهل يجوّز ذو مسكة جواز الإعراض عن الدين الثابت بمجرد احتمال النسخ؟! كلا ثم كلا.

وكشف السرّ أنّ الواجب في الأصول أمران:

الأول: الالتزام المعبر عنه بالإسلام.

والثاني: المعرفة والعلم المعبر[٤] عنه بالإيمان، قال الله تعالى: ﴿قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ﴾[٥].

ومن المعلوم أنّ الذي يحصل لضرب[٦] السيف إنّما هو السلم والتمكين،

---

(١) من آية ٩٢ من سورة النحل.

(٢) في (ش) يوجد عوان هو «الأمر التاسع».

(٣) في (ر): «ممّا» غير موجودة.

(٤) في (ي): من «في الأصول» إلى «المعبر» غير موجودة، وفيه «منه» مكان «عنه».

(٥) من آية ١٤ من سورة الحجرات.

(٦) في (ع)، و(ر)، و(ش)، و(ي)، و(ك): «بضرب».

وبالضرورة[١] كانوا يكشفون[٢] بذلك، مع العلم بأنّ الذي أقر بالشهادتين خوفاً إنّما أذعن واعترف وصدق لا عن علم، وإلى أنّ هذا المقدار يكتفى[٣] به، أشار قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ أَلْقَى إِلَيْكُمُ السَّلَامَ لَسْتَ مُؤْمِناً﴾[٤].

نعم، الذي يوجب النجاة في النشأة الأخرى[٥] والفوز بالدرجات إنّما هو الإيمان، قال الله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ[٦]﴾[٧]، وفي أخبار أهل بيت الوحي عليهم السلام[٨] أي (ليعرفون)، والمراد: إنّ الدخول في ذي العبودية وصيرورة الشخص عبداً له[٩] مرتبتان:

الأولى: مجرد التمكين واتخاذه مولى له، وهو الإسلام كما هو المناط في كون الشخص رعية للسلطان، وهذا المعنى يحصل بالبيعة[١٠].

الثانية: العلم[١١] بأنّه مستحق لذلك، وأنّه أهل له، وهذا هو الإيمان، فالمسلم[١٢] عبد ربه في المرتبة الأولى، والمؤمن بإيمانه عبده في[١٣] الثانية، فترقى إلى تلك الدرجة،

---

(١) في (ك): «بالفروع» مكان «وبالضرورة».

(٢) في (ر): «يكتفون».

(٣) في (ر): «الذي» قبل «يكتفى».

(٤) من آية ٩٤ من سورة النساء.

(٥) في (ع): «في النشأة الأخرى» غير موجودة.

(٦) في (ع): ﴿الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ غير موجودة.

(٧) آية ٥٦ من سورة الذاريات.

(٨) العبارة في (ر): «أهل البيت» عليهم السلام.

(٩) في (ر)، و(ش): «عبد الله»، أو لعلّها «عبدا لله».

(١٠) في (ك): «بالتبعية».

(١١) في (ش): «الاعتقاد» مكان «العلم».

(١٢) في (ي): «المسلم».

(١٣) في (ر): «المرتبة» بعد «في».

وقد يتوهم الجاهل أنّ (عبد) استعمل بمعنى (عرف)، مع[١] أنّه غلط، لا يتوهمه إلّا من لا خبرة له بالمحاورات، فهل يجوز أن يقال: عبد الحمار، أي: عرفه؟! فالمعنى أنّ العبودية المقصودة بالإيجاد إنّما هو الإيمان الحاصل بالمعرفة.

والحاصل: أنّ (عبد) بمعنى اتخذه ربا ووليا، وهذا معنى قوله تعالى: ﴿**أَلَمْ أَعْهَدْ إِلَيْكُمْ يَا بَنِي آدَمَ أَن لا تَعْبُدُوا الشَّيْطَانَ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِينٌ**﴾[٢]، ﴿**وأَنِ اعْبُدُونِي**﴾[٣] فإنّ العهد المأخوذ من بني آدم إنّما[٤] هو الإيمان، فقولك: عبد الله وآمن به، بمعنى واحد وإن كان الأول أعم حيث يشمل الإسلام.

وإلى هذا يرجع قوله تعالى: ﴿**وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ**﴾[٥]، يعني: إنّما أمروا بالإيمان بالله وحده، وقد يتوهم أنّ عبده بمعنى امتثل أحكامه، وهو ناشٍ عن عدم التفرقة بين عبده، تعبد[٦] له.

وبالجملة، فالإيمان من حيث إنّه أخص مطلقاً من الإسلام ضدّ الكفر، كما يشير إليه قوله تعالى: ﴿**فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِنْ بِاللَّهِ**﴾ [٧]، وشاع[٨] استعمال كلمة (عبد) في الكتاب العزيز بهذا المعنى.

و[٩] كيف كان، فالمقصود أنّ الواجب في ما هو الأصل في الأصول أولاً إنّما هو الالتزام المعبر عنه باتخاذ الله تعالى رباً ومحمد ﷺ نبياً، وهذا معنى ما في العديلة

---

(١) في (ش): «وهو» قبل «مع».

(٢) آية ٦٠ من سورة يس.

(٣) من آية ٦١ من سورة يس.

(٤) في (ر): «إنّما» غير موجودة.

(٥) من آية ٥ من سورة البينة.

(٦) في (س): «و» قبل «تعبد».

(٧) من آية ٢٥٦ من سورة البقرة.

(٨) في (ي): «وشاء».

(٩) في (ر): «و» غير موجودة.

«رضيت بالله رباً»؛ فإنّ معناه: اختياره رباً، لا كما صنعه الكفار، حيث اتخذوا أحبارهم ورهبانهم أرباباً من دون الله أو[١] عيسى وأمه، كما قال تعالى: ﴿**أَأَنْتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ اتَّخِذُونِي وَأُمِّيَ إِلَهَيْنِ**﴾[٢]، وقال عيسى: ﴿**مَا قُلْتُ لَهُمْ إِلاَّ مَا أَمَرْتَنِي بِهِ أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ**﴾[٣].

وإلى ما حققناه[٤] ينظر تعريف الأصول بما يتعلق بالاعتقاد، والفروع بما يتعلق بالعمل بلا واسطة، يعني أنّ المطلوب في الأصول أولاً إنّما هو الاعتقاد بخلاف الفروع، فالاعتقاد يطلق في مقابل العمل وإن كان هو أيضاً عملاً أيضاً[٥] قلبياً اختيارياً يتعلق به التكليف.

وحيث خفي ذلك على جمع ممّن قارب عصرنا من الأصوليين صدر منهم في تعريف الفقه ما يقضى منه العجب، وليس المقام ممّا يليق به توضيح هذا المقصد بالنقض والإبرام[٦]، وإنّما المقصود دفع توهم أنّ ما كان من أصول الدين لا يمكن استصحابه عند الشك في ارتفاعه بالنسخ.

في نقل ما أفاده الشيخ

قال الأستاذ تَتَّلُ: «وأمّا الشرعيّة الاعتقادية فلا يعتبر الاستصحاب فيها؛ لأنّه إن كان من باب الأخبار فليس مؤداها إلّا حكماً عملياً[٧] كان معمولاً به[٨] على تقدير

---

(١) في (ش): «أي» مكان «أو».

(٢) من آية ١١٦ من سورة المائدة، وفي (ر): تكملة من الآية الشريفة: ﴿**مِنْ دُونِ اللهِ**﴾.

(٣) من آية ١١٧ من سورة المائدة.

(٤) في (ش)، و(ي)، و(ك): «حققنا»، وكذلك في (ر) إلّا أنّه قبلها «وبما» مكان «إلى ما».

(٥) في (ع)، و(ش)، و(ك): «أيضا» غير موجودة.

(٦) في (س): «بالنقض والإبرام» غير موجودة.

(٧) في النسخة المعتمدة من المصدر: «على ما كان» مكان «عملياً»، وما في المتن هو عن نسخة بدل من المصدر.

(٨) في (ر): «به» غير موجودة.

اليقين به، والمفروض أنّ وجوب الاعتقاد لشيء[١] على تقدير اليقين به لا يمكن الحكم به عند الشك؛ لزوال الاعتقاد، فلا يعقل التكليف.

وإن كان من باب الظنّ فهو مبني على اعتبار الظنّ في أصول الدين، بل الظنّ غير حاصل في ما كان المستصحب من العقائد الثابتة بالعقل أو النقل القطعي؛ لأنّ الشك إنّما ينشأ من تغيّر بعض ما يحتمل مدخليته وجوداً أو عدماً في المستصحب.

نعم، لو شك في نسخه أمكن دعوى الظنّ لو لم يكن احتمال النسخ ناشياً عن احتمال نسخ أصل الشريعة[٢] لا نسخ الحكم في تلك الشريعة، أمّا الاحتمال[٣] الناشئ[٤] عن احتمال نسخ[٥] الشريعة فلا يحصل الظنّ بعدمه؛ لأنّ نسخ الشرايع شايع، بخلاف نسخ الحكم في شريعة واحدة؛ فإنّ الغالب بقاء الأحكام.

ومما ذكرنا يظهر أنّه لو شك في نسخ أصل الشريعة لم يجز التمسك بالاستصحاب لإثبات بقائها، مع أنّه لو سلمنا حصول الظنّ فلا دليل على حجيته حينئذ؛ لعدم[٦] مساعدة العقل عليه، وإن انسد باب العلم لإمكان الاحتياط إلاّ في ما لا يمكن، والدليل النقلي الدال عليه لا يجدي؛ لعدم ثبوت الشريعة السابقة ولا اللاحقة» [٧] انتهى.

وفيه: أنّه إن كان من باب الأخبار فمؤداها إنّما هو ثبوت الحكم الثابت سابقاً، وهو وجوب الاعتقاد بمعنى عقد القلب الذي يجامع الشك، ودورانه مدار اليقين

---

(١) في المصدر، و(ع)، و(س)، و(ر)، و(ي)، و(ك): «بشيء».

(٢) في (ك): «أصل الشريعة» غير موجودة.

(٣) في (ي): «الاحتمالات».

(٤) في (ك): كلمة غير بيّنة مكان «الناشئ».

(٥) في (ك): «أصل» بعد «نسخ».

(٦) في (ع): «فعدم».

(٧) فرائد الأصول ٣: ٢٥٩.

فاسد، وإنّما وجوب تحصيل اليقين تكليف زائد؛ فالذي يجب الاعتقاد به إنّما هو الواقع، ولا دخل في الحكم الواقعي لليقين، وإنّما هو طريق في الإسلام وموضوع في الإيمان.

نعم، من الأصول ما لا يجب فيه تحصيل اليقين، وإنّما يجب الالتزام بها بعد العلم بها، كتفاصيل السؤال والحساب والحشر.

وأمّا ما هو محل البحث -أي النبوة- فالواجب فيه أمران كالتوحيد والإسلام والإيمان.

والأول[١]: بعد ثبوته، لا يزول[٢] إلّا بقاطع.

هذا إذا كان من باب الأخبار، وأمّا إذا كان من باب الظنّ فلا إشكال في أنّه ليس من باب الظن[٣] الشخصي، بل إنّما هو من باب الظنّ النوعي، وعدم اعتبار الظنّ في العقائد لا وجه له، بل ما ثبت اعتباره من الظنون لا فرق فيها بين الأصول والفروع، مع أنّك قد عرفت أنّ المراد من اعتباره من باب الظنّ أنّه أصل عقلائي، ولم يتوهم أحد أنّ الاستصحاب دليل اجتهادي، وهذه[٤] القاعدة جارية في جميع الموارد من غير فرق بين الأصول والفروع، بل قد عرفت أنّ التعويل عليه عند الشك في نسخ النبوّة أظهر من أن يخفى على ذي مسكة.

ثم إنّ المنع من حصول الظنّ في ما كان المستصحب من العقائد[٥] الثابتة بالدليل القطعي استناداً إلى أنّ الشك فيه لا بدّ أن يكون ناشياً من تغير بعض ما يحتمل

---

(١) في (ع): «والأول» غير موجودة.

(٢) العبارة في (ر): «لا يزول بعد ثبوته».

(٣) في (ع) يوجد خرم من «فلا» إلى «الظن».

(٤) في (س): «وبهذه».

(٥) في (س): «العقل و» قبل «العقائد».

مدخليته في المستصحب من الغرائب، حيث إنّ الشك في بقاء المستصحب لا بدّ وأن يكون من جهة احتمال زوال بعض ما له دخل في وجوده.

ولو منع ذلك من حصول الظنّ لم يكن فرق فيه بين ما ثبت بدليل قطعي أو غيره، وكأنّه أراد أنّ الشك في المقام شك في الموضوع، كما مرّ في ما ذكره في منع جريان الاستصحاب في الأحكام العقلية.

وقد عرفت ما فيه بما لا مزيد عليه هو من باب الظن[١]، ثم إنّ غلبة نسخ الشرائع إنّما يمنع من حصول الظنّ الشخصي ولو سلم أنّ اعتباره من باب الظنّ النوعي[٢]، ولا يقدح فيه الظنّ الشخصي على الخلاف.

ثم إنّ المنع من اعتبار هذا الظنّ؛ استناداً إلى إمكان الاحتياط وإن انسدّ باب العلم غريب؛ حيث إنّ اعتبار هذا الظنّ على تقدير القول به ليس من باب[٣] الانسداد بالضرورة، بل هو في عرض العلم، مع أنّ إمكان الاحتياط لا معنى له؛ حيث إنّ الالتزام والتدين بالدين المشكوك في حدوثه حرام، فكيف يمكن الاحتياط في مرحلة التدين والالتزام؟! مع أنّ الأمر دائر بين النبوتين[٤]، وإن كان المراد الاحتياط بالنسبة إلى الأعمال، فمع أنّه خروج عن المبحوث عنه وهو استصحاب أصل الدين من حيث هو كذلك، ولا ينفع إمكان الاحتياط في الفروع للشك في الأصول فيه[٥]، أنّ الأمر كثيراً ما يدور بين الوجوب والحرمة.

---

(١) في (ع)، و(ر)، و(ي)، و(ك): «هو من باب الظن» غير موجودة.

(٢) في (ع): «فهو من باب الظن» مكان «النوعي»، والعبارة في (ر)، و(ي): «اعتباره من باب الظن فهو من باب الظن النوعي»، وكذلك في (ك) إلّا أنّ فيها «اعتبار» مكان «اعتباره».

(٣) في (س) يوجد خرم من «العلم» إلى «باب».

(٤) في (ي): «الثبوتين».

(٥) في (ش): «ففيه».

في مناظرة الكتابي وبعض السادة

ثم قال: «فعلم[١] ممّا ذكرنا أنّ ما يحكى من تمسك بعض أهل الكتاب في مناظرة بعض الفضلاء السادة [٢] باستصحاب شرعه ممّا لا وجه له، إلّا أن يريد جعل البينة على المسلمين في دعوى الشريعة الناسخة إمّا لدفع كلفة الاستدلال عن نفسه وإمّا لإبطال دعوى المدعي، بناء على أنّ مدعي الدين الجديد كمدعي النبوّة يحتاج إلى برهان قاطع، فعدم الدليل القاطع للعذر على الدين الجديد[٣] كالنبي الجديد دليل قطعي على عدمه بحكم العادة، بل العقل، فغرض الكتابي إثبات حقية دينه بأسهل الوجهين» [٤] انتهى.

وفيه: ما عرفت من فساد مبنى الجواب، ثم إنّ جعل البينّة على المسلمين عبارة أخرى عن التمسك بالاستصحاب؛ لأنّه لو لم يكن قوله موافقاً للأصل يكون[٥] الخصم مدعياً، وإنّما يكون الكتابي منكراً إذا كان قوله موافقاً للأصل دون خصمه، فهذا غريب، وأغرب منه حمله على التمسك بعدم الدليل دليل العدم، مع أنّه خلاف ما هو صريح المنقول من المناظرة من التشبث بالاستصحاب.

---

(١) في (ر): «العلم».

(٢) يوجد اختلاف في تحديد من هو السيد الفاضل صاحب المناظرة، قيل: هو السيد باقر القزويني، وقيل: السيد حسين القزويني، وقيل: السيد محسن القزويني، وقيل: هو السيد بحر العلوم، وقيل: هو السيد محسن الكاظمي، وربما يقال غير ذلك، انظر: بحر الفوائد في شرح الفرائد ٧: ٢٢٦ هامش رقم ١ .

(٣) في (س) يوجد خرم من «كمدعي» إلى «الجديد».

(٤) فرائد الأصول ٣: ٢٦٠.

(٥) في (ر)، و(ش)، و(ي): «لم يكن».

في ما صدر عن أبي الحسن عليه السلام في جواب الجاثليق

والجواب ما عن الإمام عليه السلام[١] أبي الحسن الرضا عليه السلام في جواب الجاثليق، حيث قال[٢]: **(ما تقول في نبوة عيسى عليه السلام وكتابه؟ هل تنكر منهما شيئاً؟ قال عليه السلام: أنا مقر بنبوة عيسى وكتابه وما بشّر به أمته، وأقرت به الحواريون، وكافر بنبوة كل عيسى لم يقرّ بنبوة محمد صلى الله عليه وآله وبكتابه، ولم يبشّر به أمته** ... الحديث)[٣].

ومحصّل هذا الكلام الساطع منه أنوار النبوّة أنّ عيسى[٤] وإن كان جزئياً حقيقياً إلّا أنّ علمنا به ومعرفتنا له ليس إلّا بعنوان الكلي[٥]، ومما يعتبر في هذا العنوان كونه مقراً بنبوة محمد صلى الله عليه وآله وكتابه وبشر به أمته، فمن لم ينطبق عليه هذا العنوان لا نعترف به[٦] بنبوته.

توضيح ذلك أنّ معرفة الجزئي على وجهين:

أحدهما: على وجه الجزئية، وهو إنّما يكون بإدراكه بإحدى الحواس.

والآخر: على وجه كلي بأن يتصور عنوان كلي يعتبر فيه قيود لا تنطبق إلّا على شخص خاص، فهو كلي منحصر في الفرد.

[في الدفاع عن الحكماء]

وإلى هذا ينظر ما عليه الحكماء من أنّ[٧] الله تعالى ليس عالماً بالجزئيات على وجه

---

(١) في (ر)، و(ي): «عليه السلام» غير موجودة.

(٢) في (س)، و(ي)، و(ك): «عليه السلام».

(٣) انظر: عيون أخبار الرضا ١: ١٤١.

(٤) في (ر)، و(ش): «عليه السلام».

(٥) في (ع)، و(ش): «كلي».

(٦) في (س)، و(ي): «به» غير موجودة.

(٧) في (ي): «عن» مكان «من أنّ».

الجزئية، فإنّه لا سبيل إليه إلّا الإحساس، وهو منزه عنه، وليس مقصودهم ما توهمه بعض من لا خبرة له من المتكلمين من حكمهم[١] بجهله تعالى[٢] بالجزئيات، بل إنّما غرضهم تنزيهه تعالى[٣] عن الحواس، وأنّ علمه بالجزئيات على وجه كلي.

فحاصل الجواب: أنّ المسمى بعيسى الذي اعترف بنبوته نبينا ﷺ لا مجال لاستصحاب نبوته، ومن لا ينطبق عليه هذا العنوان فهو كذّاب ملعون غير متصف بصفة النبوة، وقوله ﷺ: **(كافر بنبوة كل عيسى لم يقرّ)** صريح في أنّ الذي نقرّ بنبوته كلي منحصر في الفرد، كما هو مقتضى إضافة كلمة (كل) إليه؛ فإنّ العموم الإفرادي لا يتصور إلّا في الكلي[٤].

فما ذكره الكتابي في ردّ جواب بعض السادة حيث ذكر جواب الإمام ﷺ من أنّ عيسى بن مريم جزئي حقيقي وأفحمه[٥] به غلط؛ حيث إنّ كونه جزئياً لا ينافي كون معرفته بعنوان كلي.

ولمّا خفي هذا المعنى على الأستاذ تتئل قال: «وهذا الجواب بظاهره مخدوش بما عن الكتابي من أنّ موسى[٦] بن عمران أو عيسى بن مريم شخص واحد جزئي حقيقي اعترف المسلمون وأهل الكتاب بنبوته، فعلى المسلمين نسخها[٧].

وأمّا ما ذكره الإمام ﷺ فلعله أراد به غير ظاهره بقرينة ظاهرة بينه وبين

---

(١) في (ر): «بحكمهم» مكان «من حكمهم».

(٢) في (س): «تعالى» غير موجودة.

(٣) في (س): «تبارك» قبل «تعالى».

(٤) في (ر): «الكلي» غير موجودة.

(٥) في (ي): «وأفهمه».

(٦) في (ك): «ﷺ».

(٧) في (ي): «نسخها» غير موجودة.

الجاثليق»[١] انتهى.

وقد عرفت أنّ ظاهره في غاية المتانة ومطابقة للقواعد، وإنّما خفي على الكتابي وغيره؛ لدقته وعدم الخبرة بالموازين العلمية.

وأجيب عنه بوجوه، لا وقع لها في مقابل جواب الإمام عليه السلام:

منها: معارضة استصحاب النبوّة في الزمان المشكوك فيه باستصحاب عدمها فيه، ويظهر حاله ممّا تقدم؛ فإنّ هذا الجواب إنّما يتم في ما إذا كان الشك فيه في الموضوع أو[٢] المقتضي، كما هو محل النزاع في استصحاب حال الإجماع على ما عرفت، والشك في النسخ ليس من هذا القبيل؛ فإنّك قد عرفت أنّ النسخ رفع حقيقة.

نعم، على ما توهمه بعضهم من أنّه انتهاء الأمد، فله وجه، ولكن[٣] قد عرفت أنّ صحة استصحاب النبوّة عند الشك في نسخها ممّا قامت عليه الضرورة.

ومنها: ما أفاده الفاضل القمي رحمه الله[٤] من: «أنّ موضوع الاستصحاب لا بدّ أن يكون متعينا حتى يجري فيه على منواله، ولم يتعين هنا إلّا النبوّة في الجملة، وهي كلي[٥] من حيث إنها قابلة للنبوة إلى آخر الأبد، بأن يقول الله جل[٦] ذكره لموسى عليه السلام: أنت نبيّ وصاحب ديني إلى آخر الأبد، ولأن يكون إلى زمان محمد صلى الله عليه وآله، ولأن يكون غير مغيّى[٧] بغاية، بأن يقول: أنت نبيّ بدون أحد القيدين، فعلى الخصم أن يثبت إمّا التصريح بالامتداد إلى آخر الأبد أو الإطلاق، ولا سبيل إلى الأول، مع أنّه يخرج عن

(١) فرائد الأصول ٣: ٢٦١.

(٢) في (ر): «في» بعد «أو».

(٣) في (ر): «لكن» غير موجودة.

(٤) في (ع)، و(ش)، و(ك): «قدس سره».

(٥) في (ي): «كذلك» قبل «كلي».

(٦) في (ر): «تعالى» مكان «جل».

(٧) في (ش): كلمة غير بيّنة مكان «مغيى».

الاستصحاب، ولا إلى الثاني؛ لأنّ الإطلاق في معنى القيد، فلا بدّ من إثباته.

ومن المعلوم أنّ مطلق النبوّة غير النبوّة المطلقة، والذي يمكن استصحابه هو الثاني دون الأول؛ إذ الكلي لا يمكن استصحابه إلّا بما يمكن[١] من بقاء أقل أفراده»[٢] انتهى.

ومراده: أنّ استصحاب النبوّة إنّما يتمّ إذا كان اقتضائها للبقاء معلوماً وكان الشك في ارتفاعها برافع، وأمّا إذا كان الشك في بقائها من جهة احتمال انقضائها بانقضاء أمدها فلا وجه لاستصحابها؛ فإنّ الشك فيها ليس مستنداً إلى احتمال الرافع، بل هو من قبيل دوران ملك المنفعة بين أمدين[٣] أحدهما أقل، أو[٤] دوران الأمر[٥] بين ملك العين[٦] الذي لا يزول إلّا بمزيل وبين ملك المنفعة الذي ينقضي بانقضاء أمده.

فالنبوة إمّا مؤبدة وإمّا محدودة[٧] وإمّا مطلقة، بمعنى أنّها من قبيل ملك العين الذي لا يرتفع إلّا برافع، فهذا القسم أمر بين الأمرين، فليس مؤبّداً ممحضاً في التأبيد كي يستحيل زواله، ولا محدوداً من قبيل ملك[٨] المنفعة كي لا يتوقف في زواله على مزيل، بل هو لو خلي وطبعه يبقى إلى أن يرتفع برافع، وذلك كما نشاهد من أنّ الحكومة والولاية قد تكون مؤقتة[٩] تزول من غير عزل، وقد تكون بحيث لا تزول

---

(١) في (ك) يوجد خرم هو«استصحابه إلاّ بما يمكن».

(٢) انظر: القوانين المحكمة في الأصول ٣: ١٦٥.

(٣) في (ع): «أمرين»، وفي (ر): «أمدين» غير موجودة.

(٤) في (ك): «أو» غير موجودة.

(٥) في (ر): «الأمر» غير موجودة.

(٦) في (ع): «اليمين».

(٧) في (ي):«محذور» مكان «محدودة».

(٨) في (ي): «تلك» مكان «ملك».

(٩) في (ر): «مؤقته»غير موجودة، وفي (ي): «معرفة»، وفي (ش): «بحيث».

إلّا بعزل[١]، كما أنّ السلطنة غير قابلة للعزل.

وكون النبوّة[٢] ممّا لو ثبت دام ولا يزول إلاّ بمزيل لا بدّ من العلم به أولًا، حتى يكون الشك في بقائها مستنداً إلى الشك في الرافع، ويندفع بالاستصحاب، وأقل ما يكتفى به في إحراز هذا المعنى هو إطلاق الدليل؛ فإنّ المطلقات غالباً من هذا القبيل.

هذا على تقدير تسليم التثليث[٣] مماشاة مع الخصم، وإلاّ فالتحقيق عنده أنّ النسخ ليس إلّا انقضاء الأمد، فالشك فيه دائماً من قبيل الشك في مقدار الاستعداد، وحيث خفي مراده على الناظرين في كلامه أوردوا عليه بما ظهر اندفاعه.

في ما أفاده الشيخ

قال الأستاذ تدّثل: «فيه:

أولاً: ما تقدم من عدم توقف جريان الاستصحاب على إحراز استعداد المستصحب.

وثانياً: أنّ ما ذكره من أنّ الإطلاق غير ثابت؛ لأنّه في معنى القيد غير صحيح؛ لأنّ عدم التقيد مطابق للأصل.

نعم، المخالف للأصل الإطلاق بمعنى العموم الراجع إلى الدوام.

والحاصل: أنّ هنا[٤] في الواقع ونفس الأمر نبوّة مستدامة إلى آخر الأبد، ونبوّة

---

(١) في (ش): «بالعزل».

(٢) في (س): «النبوّة» غير موجودة.

(٣) في (ع): «التثبيت»، وفي (ش): «التشبث» مكان «التثليث».

(٤) في (ع): «هذا».

مغياة إلى وقت خاص، ولا ثالث لهما في الواقع، فالنبوّة المطلقة بمعنى[١] غير المقيدة، ومطلق النبوّة سيان في التردد بين الاستمرار والتوقيت؛ فلا وجه لإجراء الاستصحاب على أحدهما دون الآخر»[٢] إلى أن قال:

«وثالثاً: أنّ ما ذكره منقوض بالاستصحاب في الأحكام الشرعيّة؛ لجريان ما ذكر في كثير منها، بل في أكثرها»[٣] انتهى.

أمّا الإيراد الأول فيندفع بما تقدم من أنّ مراده حصر الاستصحاب في الشك من جهة احتمال المزيل، وهو موافق للتحقيق.

وأمّا الثاني فيدفعه ما عرفت من أنّ الإطلاق بهذا المعنى الذي هو مقابل لإهمال جهة وجودية فهو في معنى القيد؛ فإنّ هذا[٤] الإطلاق من قبيل الإطلاق في ملك الأعيان؛ فإنّه ليس قابلاً للتقيد بالزمان مع صلوحه للإزالة، ولو فرض في النبوّة هذا المعنى فيكون قسيماً للمحدود بالزمان، ومع دوران الأمر بين الأمرين، فلا أصل في البين، وإنّما المرجع أصول أخر؛ فإنّ كلا من التقييد والتأبيد والإطلاق قيد[٥].

فالفرق بين مطلق النبوّة والنبوّة[٦] المطلقة، أنّ الأول مهمل مردد بين ثلاثة أقسام، وأمّا المطلقة فتباين القسمين وتقابلهما، وليس موافقة للأصل بل مخالفة له.

وأمّا الثالث فيندفع بما دفعه به من أنّ الصلوح للبقاء في الأحكام الفرعية يعلم باستقرار المطلقات الصادر من الشارع، حيث إنّ إطلاقها صيغ[٧] لإفادة البقاء في

---

(١) في (ر): «بمعنى» غير موجودة.

(٢) فرائد الأصول ٣: ٢٦٢.

(٣) فرائد الأصول ٣: ٢٦٣.

(٤) في (ر): «هذا» غير موجودة.

(٥) في نسخة بدل من (ش): «خلاف الأصل» مكان «قيد».

(٦) في (ي): «والنبوّة» غير موجودة.

(٧) في (ر)، و(ش): «لا يقتضي» مكان «صيغ».

حد نفسها، فهي غير مقيدة ولا محدودة، وهذا المعنى وهو[١] الإطلاق في الكلام الذي يستكشف منه إطلاق الحكم لا سبيل إليه في النبوّة المدعى نسخها.

هذا ملخص ما أفاده الفاضل القمي رحمه الله[٢].

في ما أفاده الشيخ ردا على القمي رحمه الله

وقال الأستاذ دام ظله: «ولا يخفى ما فيه:

أمّا[٣] أولاً: فلأنّ مورد النقض لا يختص بما شك في رفع الحكم الشرعي الكلي، بل قد يكون الشك لتبدل ما يحتمل مدخليته في بقاء الحكم كتغير الماء للنجاسة.

وأمّا ثانياً: فلأنّ الشك في رفع الحكم الشرعي إنّما هو بحسب الظاهر[٤] دليله الظاهر في الاستمرار بنفسه أو بمعونة القرائن مثل الاسقراء الذي ذكره في المطلقات، لكن الحكم الشرعي الكلي في الحقيقة إنّما يرتفع بتمام[٥] استعداده حتى في النسخ، فضلاً عن نحو الخيار المردد بين كونه على الفور أو التراخي، والنسخ أيضاً رفع[٦] صوري، وحقيقته انتهاء استعداد الحكم، فالشك في بقاء الحكم الشرعي لا يكون إلّا من جهة الشك في مقدار استعداده، نظير الحيوان المجهول استعداده.

وأمّا ثالثاً: فلأنّ ما ذكره من حصول الظنّ بإرادة الاستمرار[٧] من الإطلاق لو تمّ يكون دليلاً اجتهادياً مغنياً عن التمسك بالاستصحاب؛ فإنّ التحقيق أنّ الشك

---

(١) في (س): من «البقاء» إلى «هو» غير موجودة.

(٢) في (ع)، و(ش)، و(ي)، و(ك): «دام ظله».

(٣) في (ع): «أمّا» غير موجودة.

(٤) في (ر)، و(ي): «ظاهر».

(٥) في (ع)، و(ش)، و(ي): «تمام»، وفي (ر): «بتمام» غير موجودة.

(٦) في (ر)، و(ش): «منع» مكان «رفع».

(٧) في (ش): «استمرار» بعد «الاستمرار».

في نفس[١] الحكم المدلول عليه بدليل ظاهر في نفسه أو بمعونة دليل خارجي في الاستمرار ليس مورداً للاستصحاب بوجود[٢] الدليل الاجتهادي في مورد الشك، وهو ظنّ الاستمرار.

نعم، هو من قبيل استصحاب حكم العام[٣] إلى أن يرد المخصص، وهو ليس استصحاباً في حكم شرعي»[٤] انتهى.

أمّا الإيراد الأول فيندفع بأنّ ما كان الشك فيه لتبدل ما يحتمل مدخليته إن[٥] رجع إلى الشك في الموضوع كما[٦] في المثال، فلا يجري فيه الاستصحاب؛ فإنّ زوال التغير من قبل نفسه ليس من المطهرات بالضرورة، وإنّما احتمال حصول الطهارة من أجله من جهة احتمال مدخلية التغيير في الموضوع وكون المتغير[٧] واسطة في العروض، وحينئذ فلا معنى للاستصحاب.

وقد أوضحنا الحال في المثال سابقاً وإن لم يرجع إلى الشك في الموضوع، فلا مانع من جريان الاستصحاب بمجرد تبدل ما يحتمل مدخليته، بل قد عرفت أنّه لا يمكن الشك في البقاء إلّا من جهة اختلاف حال القضية المتيقنة والقضية[٨] المشكوك فيها، ولو بالاشتمال على ما يحتمل كونه مزيلاً وعدمه.

---

(١) في (ش): «نسخ» قبل «نفس».

(٢) في (ر): «لوجود».

(٣) في (ش): «العلم» مكان «العام».

(٤) فرائد الأصول ٣: ٢٦٤.

(٥) في (ر)، و(ش): «في بقاء الحكم» قبل «إن».

(٦) في (ي): «مما» قبل «كما».

(٧) في (ع): «وكونه» مكان «وكون المتغير».

(٨) في (ع)، و(ش)، و(ي): «للقضية»، وفي (ر): «لقضية» مكان «والقضية».

وبالجملة، فمجرد[١] تبدل ما يحتمل مدخليته كما إذا تبدل عدم شيء بوجوده واحتمل كونه مزيلاً، لا يمنع من التعويل على ما استفاده من الاستقراء من أنّ المطلقات لا تزول إلّا بمزيل.

ويندفع الثاني:

أولاً: بأنّ هذا سدّ لباب الاستصحاب وإبطال له رأساً، وعلى تقدير صحة هذا الإشكال، فكيف عمل نفسه بالاستصحاب في الأحكام.

والجواب بأنّ كونه شكاً في الرافع بظاهر[٢] الدليل يكفي في صدق الشك في الرفع عرفاً[٣]، وليس لمن يمنع من جريان الاستصحاب مع الشك في الاستعداد التعويل على هذه المسامحة.

يندفع بأنّه لا فرق في المسامحة بين المقامين، فللفاضل المزبور -أيضاً- التعويل في إحراز الاستعداد على ظواهر الأدلة كما صرّح بذلك، مع أنّ هذا الجواب في نفسه فاسد.

وثانياً: بما عرفت في البحث عن الاستصحاب في الأحكام العقلية من[٤] أنّ[٥] كون زوال الحكم الشرعي ليس إلّا بتمام استعداده واضح الفساد؛ ضرورة أنّ الحكم الشرعي كساير الأعراض ممّا يجوز أن يكون له ما يزيله، بل قد عرفت أنّ النسخ -أيضاً- إزالة حقيقة.

نعم، في ما كان الشك فيه في المقتضي كخيار الغبن الذي يحتمل أن لا يثبت إلّا آناً

---

(١) في (ش): «فبمجرد».

(٢) في (ش): «فبظاهر».

(٣) في (ك): «عرفا» غير موجودة.

(٤) في (ك): «عن».

(٥) في (ر): «أن» غير موجودة.

ما، لا يجري[١] الاستصحاب.

وأمّا إذا كان الشك في كون شيء مسقطا للخيار فلا إشكال في أنّه ليس شكاً في الاستعداد، فكيف يمكن أن يقال: إنّ الإسقاط -مثلاً- ليس مزيلاً للخيار في الحقيقة[٢]، وإنّما يزول الخيار عند الإسقاط بانتهاء استعداده، فالشك في كون التصرّف مسقطاً ليس شكاً في مقدار استعداد الخيار للبقاء.

فظهر أنّ حصر الشك في المزيل في الشبهة الموضوعية، وأنّ الرفع الحقيقي لا يتصور في الأحكام الكلية الناش من توهم رجوع كل ما له دخل في الحكم الواقعي إلى[٣] موضوعه، فهو من قيوده في الحقيقة، فلا يرتفع إلاّ بزوال موضوعه، فاسد.

وأمّا الثالث: فيندفع بأنّ الظن[٤] القوي الحاصل بالتتبع والاستقراء إنّما هو في إحراز استعداد الحكم للبقاء، وأنّه لا يزول إلّا بمزيل، والعلم بهذا المعنى لا ينافي الشك في البقاء من جهة احتمال المزيل.

في أنّ المراد بالاستمرار في كلام الفاضل هو استمرار الاقتضائي

قال ذلك الفاضل: «فإنّ من[٥] تتبع أكثر الموارد واستقرائها[٦] يُحصّل الظنّ القوي بأنّ مراده من تلك المطلقات هو[٧] الاستمرار.

ويظهر من الخارج أنّه أراد الاستمرار[٨] إلى أن يثبت الرافع من دليل عقلي أو

---

(١) في (ش): «فيه» بعد «يجري».

(٢) في (ر): «حقيقة» مكان «في الحقيقة».

(٣) في (ع)، و(ر)، و(ش)، و(ي)، و(ك): «راجع» قبل «إلى».

(٤) في (ر): «الظن» غير موجودة.

(٥) في المصدر: «من» غير موجودة.

(٦) في المصدر: «واستقراؤها».

(٧) في المصدر: «هي».

(٨) في المصدر: من «ويظهر» إلى «الاستمرار» غير موجودة.

نقلي»[١] انتهى.

ومن الغريب استفادة الظنّ بالبقاء الفعلي المغني من الاستصحاب من هذا الكلام الصريح في أنّ[٢] الاستمرار إنّما هو الاستمرار الاقتضائي المجامع للمانع لا الفعلي المنافي له؛ فالظنّ بالاستمرار وإن كان حاصلاً من دليل اجتهادي إلّا أنّه لا ينافي الشك في البقاء المحوج إلى الاستصحاب.

وقد عرفت أنّ استصحاب حكم العام إلى أن يرد المخصص أيضاً تعويل على الاستصحاب، وأنّ الأصل الجاري في الأحكام الشرعيّة، وما يتعلق بالألفاظ كأصالة الحقيقة والإطلاق والعموم، أصل واحد.

ثم إنّ الفاضل -على تقدير تسليم إطلاق دليل النبوة، وكونه من الأحكام الشرعيّة الثابتة بالأدلة المطلقة- منع من جريان الاستصحاب فيها أيضاً، حيث إنّ إطلاق الأدلة بشهادة التتبع والاستقراء كشف عن الاستمرار الاقتضائي، كما نبّه عليه بقوله: «إن التتبع والاستقراء يحكمان بأنّ غالب[٣] الأحكام الشرعيّة في غير ما ثبت له[٤] حدّ ليست بآنية[٥] ولا محدودة إلى حد[٦] معين»[٧] والاستقراء في خصوص النبوّة بالعكس؛ فإنّ الغالب فيها النسخ، ومع ذلك فلا يمكن إحراز الاستمرار الاقتضائي في النبوّة بإطلاق دليلها.

قال الأستاد تدّثُ: «ولا يخفى ما في هذا الجواب:

---

(١) القوانين المحكمة في الأصول ٣: ١٦٧.

(٢) في (ش): «أنّ» غير موجودة، وفي نسخة بدل منها موجوده مكان «في».

(٣) في (ر): «غالب» غير موجودة.

(٤) في المصدر: «في الشرع» قبل «له»، وفي (ي): «له» غير موجودة.

(٥) في (ر): «باقية» مكان «بآنية».

(٦) في (ر): «بحدّ» مكان «إلى حدّ».

(٧) القوانين المحكمة في الأصول ٣: ١٦٧.

أما أولاً:

فلأنّ نسخ أكثر النبوات لا يستلزم تحديدها، وللخصم[١] أن يدعي ظهور أدلتها في أنفسها، أو بمعونة الاستقراء في الاستمرار، فانكشف نسخ ما نسخ، وبقي ما لم يثبت نسخه»[٢] انتهى.

وفيه: أنّ مجرد الدعوى لا ينفع؛ فإنّك قد عرفت أنّ الإطلاق في معنى القيد، وعلى مدعيه إثباته، مع أنّ الإطلاق على تقدير العلم به لا ينفع؛ لما عرفت من أنّه بشهادة الاستقراء كشف عن الاستمرار الاقتضائي، ومع أنّ الغالب في خصوص المورد التحديد، فلا سبيل إلى ذلك، وليس هذا تعويلاً على الدليل الاجتهادي كي يقتصر في رفع اليد عنه، على ما قام الدليل على خلافه، بل إنّما هو تصحيح لمجرى الاستصحاب بإحراز الاقتضاء للبقاء.

ثم قال: «وأمّا ثانياً: فلأنّ غلبة التحديد في النبوات غير مجدية؛ للقطع بكون إحداهما مستمرة، فليس ما وقع الكلام في استمراره أمراً ثالثاً يتردد بين إلحاقه بالغالب[٣] وإلحاقه بالنادر، بل يشك في أنّه الفرد النادر أو النادر[٤] غيره، فيكون هذا ملحقاً بالغالب.

والحاصل: أنّ هنا أفراداً غالبة و[٥] فرداً نادراً، وليس هنا مشكوك قابل للحوق بأحدهما، بل الأمر يدور بين كون هذا الفرد هو الأخير النادر، أو ما قبله الغالب، بل قد يثبت بأصالة عدم ما عدا[٦] غيرهم[٧]؛ كون هذا هو الأخير المغاير

---

(١) في المصدر: «فللخصم».

(٢) فرائد الأصول ٣: ٢٦٥.

(٣) في (ر): كلمة غير بيّنة مكان «بالغالب».

(٤) في (ر)، و(ش): «النادر» غير موجودة.

(٥) في (ي): «و» غير موجودة.

(٦) في (ع)، و(ر)، و(ي)، و(ك): «ما عدا» غير موجودة.

(٧) في النسخة المعتمدة من المصدر: «عداه» مكان «عدا غيرهم»، التي هي عن نسخة بدل منه.

للباقي»[١] انتهى.

في ملخص ما أفاده الشيخ في الاستقراء

وملخصه: أنّ الاستقراء إنّما يصلح لاستكشاف حكم الفرد المشكوك فيه، لا تشخيص[٢] أنّه فرد لكلي معلوم الحكم؛ فإنّ غلبة تحرك الفك الأسفل حين المضغ في الحيوان يوجب الظنّ بكون حيوان مجهول الحال -أيضاً- كذلك.

وأمّا الظنّ بأنّه ليس تمساحاً فلا يحصل بهذا الاستقراء، والسرّ فيه أنّ الاستقراء في الحقيقة مركب من دليلين: إنّيّ، وهو استكشاف علية الجامع من عدم اختصاص فرد بالحكم دون آخر، ولمّيّ، وهو الاستدلال بتحقق الطبيعة المستكشف عليتها[٣] للحكم في الفرد المشكوك فيه على وجود الحكم فيه، واشتراكه مع ساير الأفراد.

ومن المعلوم أنّ هذا إنّما ينفع لإثبات الحكم لا لتشخيص[٤] الموضوع، فكما لا يظن بغلبة تحرك الفك الأسفل بأنّ الحيوان المشكوك فيه ليس تمساحاً، فكذا لا يظن من غلبة النسخ بأنّ النبوّة المشكوك فيها ليست هي[٥] النبوّة المؤبدة.

هذا ملخص هذا الإيراد.

ويندفع: بأنّه ليس الغرض التمسك بالاستقراء لإثبات كون النبوّة المشكوك فيها محدودة، بل إنّما المقصود عدم جريان الاستصحاب في ما لا سبيل لنا إلى إحراز استمراره لولا الرافع، ومع كون الغالب في النبوّة النسخ، فلا يمكن التعويل على ما هو الغالب في المطلقات من الاستمرار.

---

(١) فرائد الأصول ٣: ٢٦٥.

(٢) في (ي): «لتشخيص».

(٣) في (ك): «عليها».

(٤) في (ي)، و(ك): «تشخيص».

(٥) في (ع): «ليست هي» غير موجودة.

ثم إنّ أصالة عدم غيرهم لا يترتب عليه كون المشكوك فيه هو الأخير إلّا على الأصل المثبت الذي عرفت أنّه لم يتوهم اعتباره متوهم.

والحاصل[١]: أنّ جواب الفاضل القمي رحمه الله[٢]، بناء على ما زعموه من أنّ النسخ انتهاء الأمد[٣]، في غاية المتانة، ولكنّ المبنى واضح الفساد.

[في التعرض لردود أخر على الشبهة]

ثم أنّه أجيب عن شبهة الكتابي بوجوه أخر[٤]:

«الأول: أنّ المقصود من التمسك به إن كان الإقناع[٥] به في العمل عند الشك، فهو مع مخالفته المحكي عنه من قوله: «فعليكم كذا وكذا»، فإنّه ظاهر في أنّ غرضه الإسكات والإلزام، فاسد جداً؛ لأنّ العمل به على تقدير تسليم جوازه غير جائز إلّا بعد الفحص والبحث، وحينئذ يحصل[٦] العلم بأحد الطرفين بناء على ما ثبت من انفتاح باب العلم في مثل[٧] هذه المسألة، كما يدل عليه النص[٨] الدال على تعذيب الكفار، والإجماع المدعى على عدم معذورية الجاهل، خصوصاً في هذه المسألة، خصوصاً من مثل هذا الشخص الناشي في بلاد الإسلام.

وكيف كان، فلا يبقى مجال للتمسك بالاستصحاب.

---

(١) في (ش): «فالحاصل».

(٢) في (ع)، و(ك): «قدس سره».

(٣) في (ع): «للأمد»، وفي (ي): «للأقل».

(٤) في (س): «أخر» غير موجودة.

(٥) في المصدر: «الاقتناع»، وفي (ع)، و(ي)، و(ك): «الامتناع».

(٦) في (ع): «محصل».

(٧) في (ك): «مثل» غير موجودة.

(٨) في (ع)، و(ر)، و(ي)، و(ك): «النص» غير موجودة.

وإن أراد به الإسكات والإلزام ففيه: أنّ الاستصحاب ليس دليلاً إسكاتياً؛ لأنّه فرع الشك، وهو أمر وجداني كالقطع لا يلتزم به أحد.

وإن أراد بيان[١] أنّ مدعي ارتفاع الشريعة السابقة ونسخها محتاج إلى الاستدلال فهو غلط؛ لأنّ مدعي البقاء في مثل المسألة أيضاً محتاج إلى الاستدلال[٢] عليه»[٣].

وفيه: أنّ التمسك بالاستصحاب يصح على كل من التقادير الثلاثة، أمّا إذا كان المقصود الإقناع[٤] فلإمكان منع[٥] وجوب الفحص أولا، مع أنّ الشك بدوي، غاية الأمر أنّه لا يجوز الامتناع من النظر في المعجزة الموجب لإفحام الأنبياء[٦].

وأمّا وجوب تحصيل العلم فلا، بل يظهر من قولهم ﷺ في جواب من قال: هل كُلّف الناس بالمعرفة، لا، على الله البيان، عدم وجوب تكلّف[٧] تحصيل العرفان، فتأمل.

في ما دلّ على تعذيب الكفار

ومنع حصول العلم ثانياً لكل من تفحص؛ فإنّها مسألة نظرية في غاية الصعوبة، ودعوى انفتاح باب العلم فيها مكابرة للوجدان، وما دلّ على تعذيب الكفار لا يدل إلّا على استحقاق المقصر الجاهل[٨] للعذاب.

وأمّا عدم وجود القاصر فلا، والإجماع على عدم معذورية الجاهل غير واقع،

---

(١) في (ر)، و(ي): «بيان» غير موجودة.

(٢) في (ع) يوجد خرم من «فهو» إلى «الاستدلال».

(٣) فرائد الأصول ٣: ٢٦٦.

(٤) في (ي): «الامتناع».

(٥) في (ش) توجد حاشية نصها: «في بعض النسخ بلا منع».

(٦) في (ر): «ﷺ».

(٧) في (ي): «المكلّف» مكان «تكلّف».

(٨) في (ي): «الجاحد».

ومدعيه على تقدير التحقق متوهم، مع أنّا أثبتنا وجود القاصر في أصول الدين بالأدلة الأربعة، وليس هذا مقام بيانه، ومجرد كون الشخص ناشياً في بلاد الإسلام لا يمنع من العجز عن الاطلاع على حقية الدين؛ فإنّ أهل اللسان بعد تحقق[١] النظر وصرف الأعمار وغاية الحذاقة[٢] يخفى عليهم معاني الألفاظ المتداولة بينهم، بل الواضحات منها كما شاهدناها في كثير من المقامات.

وكيف يستبعد عدم الاطلاع على حقية نبينا ﷺ، مع أنّ غير القرآن من ساير المعجزات لا سبيل لغيرنا[٣] الاطلاع عليها، والكتاب العزيز لا يعلم كونه معجزاً للنبوة إلّا المطلع على أسرار العربية ودقايقها، إمّا بالفطرة مثل أهل زمان النبي ﷺ وإمّا بالنظر، ولا يتيسر إلّا لأوحدي من الناس.

وكفاية الجهل الفعلي في التعويل على الاستصحاب ثالثا؛ فإنّ الجاهل المتمكن من تحصيل العلم يعوّل على الأصل قبل النظر، واستحالة القصور في العقايد على تقدير تسليمها لا ينفع في عدم جواز الركون إلى الاستصحاب قبل الفراغ من النظر المؤدي إلى العلم، فالمعوّل إنّما هو الاستصحاب إلى أن يحصل العلم.

وأمّا إذا كان الغرض[٤] الإسكات والإلزام، فلأنّ كون[٥] الشخص جاهلاً وشاكاً إنّما يمنع من ركونه في عمل نفسه إلى الاستصحاب.

وأمّا الإسكات[٦] في مقام المناظرة والإفحام فيكفي فيه كون الشخص مدعياً لما يخالف الأصل مع عدم تمكنه من إقامة البرهان، وهذا هو السرّ في إفحام الكتابي

---

(١) في (ر): «تدقيق».

(٢) في (ي): «الجذابة» مكان «الحذاقة».

(٣) في (ع): كلمة غير بيّنة مكان «لغيرنا».

(٤) في (ي): «لغرض».

(٥) في (ك): «عدم» قبل «كون».

(٦) في (ر) يوجد خرم من «والإلزام» إلى «الإسكات».

للسيد المناظر له.

وأمّا الوجه[١] الثالث فليس وجهاً مغايراً للثاني إلّا في التعبير، وتوهم أنّ مدعي[٢] البقاء يحتاج إلى الاستدلال فاسد، بل ليس مدعياً، فالقائل بالبقاء قد ركن إلى ركن وثيق، وهو الاستصحاب، فكيف يتوهم أنّه مدع وعليه الاستدلال.

«الثاني: أنّ اعتبار الاستصحاب إن كان من باب الأخبار فلا ينفع الكتابي التمسك به؛ لأنّ ثبوته في شرعنا مانع عن استصحاب النبوّة، وثبوته في شرعهم غير معلوم.

نعم، لو ثبت ذلك في[٣] شريعتهم أمكن التمسك بصيرورته[٤] حكماً لها[٥] غير منسوخ يجب تعبّد الفريقين به[٦].

وإن كان من باب الظنّ فقد عرفت في صدر المبحث أنّ حصول الظنّ ببقاء الحكم الشرعي الكلي ممنوع جداً، وعلى تقديره فالعمل بهذا الظنّ في مسألة النبوّة ممنوع، وإرجاع الظنّ بها إلى الظنّ بالأحكام الكلية الثابتة في تلك الشريعة أيضاً لا يجدى؛ لمنع الدليل على العمل بالظنّ عدا دليل الانسداد الغير الجاري في المقام مع التمكن من التوقف والاحتياط في العمل، ونفي الحرج لا دليل عليه في الشريعة السابقة، خصوصاً بالنسبة إلى قليل من الناس ممن لا يحصل له العلم بعد الفحص والبحث»[٧] انتهى.

---

(١) في (ك): «الوجه» غير موجودة.

(٢) في (ي): «المدعي».

(٣) في (ش) توجد في الحاشية «من»، وهي خالية من أي رمز أو إشارة.

(٤) في المصدر: «لصيرورته»

(٥) في المصدر، و(ي): «إلهيا»، وفي (ع): «إليهما»، وفي (ك): «إليها».

(٦) في (ر): «به» غير موجودة.

(٧) فرائد الأصول ٣: ٢٦٧.

وفيه: أنّه أصل عقلائي لا فرق فيه بين الأديان، بل هو ممّا جبلت عليه طبايع الحيوانات، فلا وقع لهذه الإطالة، مع أنّ[١] ثبوته في شرعنا يكفي في إلزام أهل الإسلام في مقام المناظرة، واعتباره من باب الظنّ قد عرفت معناه.

ولو سلم أنّه ظنّ حقيقة[٢] فالمنع من حصوله بالنسبة إلى الحكم الشرعي الكلي مستند[٣] إلى وجه أوضحنا فساده، كالمنع من جواز الركون إليه في[٤] مسألة النبوّة.

وتوهم انحصار دليل اعتبار الظنّ الاستصحابي في برهان الانسداد واضح الفساد؛ فإنّه على تقدير القول به ظنّ خاص في عرض العلم، والتمكن من التوقف والاحتياط قد تبيّن فساده، والحرج على تقدير انتفائه لا فرق فيه بين الشخصي والنوعي، بل المناط إنّما هو الحرج بالنسبة إلى الشخص، كما ثبت في مقامه.

في ما أفاده بعض العلماء

ولقد أجاد من قال: «إنّ شرايع الأنبياء السلف وإن كان لم تثبت على سبيل الاستمرار لكنها في الظاهر لم تكن محدودة بزمن معين، بل بمجيء النبيّ اللاحق، ولا ريب أنّها تستصحب ما لم تثبت نبوّة اللاحق[٥]، ولولا ذلك لاختل على الأمم السابقة نظام شرايعهم من حيث تجويزهم في كل زمان ظهور نبيّ ولو في الأماكن البعيدة، فلا يستقر لهم البناء على أحكامهم»[٦] انتهى.

وأورد عليه: «بأنّ استقرار الشرايع لم يكن بالاستصحاب قطعاً، وإلّا لزم

---

(١) في (ك): «أنّه».

(٢) في نسخة بدل من (ش): «حقيقي».

(٣) في (ر): «المستند».

(٤) في (ي): «من».

(٥) في (ع): يوجد خرم من «ولا» إلى «اللاحق».

(٦) انظر: الفصول الغروية في الأصول الفقهية: ٣٨٠، والعبارة منقوله نصا عن فرائد الأصول ٣: ٢٦٨.

كونهم شاكين في حقية شريعتهم ونبوّة نبيّهم[١] في أكثر الأوقات؛ لما تقدم من أنّ الاستصحاب -بناء على كونه من باب الظنّ- لا يفيد الظنّ الشخصي[٢] في كل مورد، وغاية ما يستفاد من بناء العقلاء في الاستصحاب هي ترتيب الأعمال المترتبة على الدين السابق دون حقية دينهم ونبوّة نبيّهم التي هي من أصول الدين.

فالأظهر أن يقال: إنّهم كانوا قاطعين بحقيّة[٣] دينهم من جهة بعض العلامات التي أخبرهم بها النبيّ السابق.

نعم، بعد ظهور النبيّ الجديد، الظاهر كونهم شاكين[٤] في دينهم مع بقائهم على الأعمال، وحينئذ فللمسلمين -أيضاً- أنّ يطالبوا اليهود بإثبات حقيّة دينهم لعدم الدليل لهم عليها وإن كان لهم الدليل على البقاء على الأعمال في الظاهر»[٥] انتهى.

وفيه: أنّ نصب العلامات لعامة الناس على عدم ظهور النبي الجديد معلوم الفساد، ولا مانع من الالتزام بكونهم شاكين في بقاء دينهم، وقيام احتمال النسخ مع أنّ البحث عن كونهم قاطعين أو ظانّين أو شاكّين في غالب الأزمنة لغو صرف[٦].

ويكفي في ثبوت حجية الاستصحاب كونهم شاكين[٧] بعد ظهور مدعي النبوّة وبلوغ الدعوة قبل الثبوت كما اعترف به.

وتوهم أنّ المستصحب -حينئذ- إنّما[٨] هو الأحكام الفرعية دون النبوّة،

---

(١) في (ع)، و(س)، و(ر)، و(ي)، و(ك): «ونبوّة نبيّهم» غير موجودة.

(٢) العبارة في (ر): «من باب لا يقبل الظن الشخصي».

(٣) في (ش): «لحقيّة».

(٤) في (ع): «ساكتين».

(٥) فرائد الأصول ٣: ٢٦٨.

(٦) العبارة في (ر)، و(ش): «الأزمنة صرف وقت».

(٧) في (ي) يوجد خرم من «في غالب» إلى «شاكين».

(٨) في (ر): «أما» مكان «إنّما».

فيتوقفون في أصل الدين وفي مقام العمل يعوّلون على الاستصحاب واضح؛ فإنّه يلزم جواز بقاء الناس بعد بلوغ الدعوة، بل في كل زمان يحتمل فيه النسخ غير متدينين بدين، وهذا هو الذي لا ينبغي أن يتفوه به[١]، لا التعويل على الاستصحاب في البقاء على الدين الذي ثبت حقيّته، واحتمل نسخه، فكما أنّه ليس للمسلمين مطالبة اليهود الدليل على البقاء على الأعمال[٢]، فكذا بالنسبة إلى أصل الدين؛ لجريان الاستصحاب في المقامين، بل جريان الاستصحاب بالنسبة إلى الأصل أظهر، وفي الفروع لا يخلو عن إشكال.

«الثالث: أنّا لم نجزم بالمستصحب -وهي نبوة موسى أو عيسى عليهما السلام[٣]- إلّا بإخبار نبينا صلى الله عليه وآله[٤] ونصّ القرآن، وحينئذ فلا معنى للاستصحاب.

ودعوى أنّ النبوّة موقوفة على صدق نبينا صلى الله عليه وآله لا على نبوته مدفوعة بأنّا لم نعرف صدقه إلّا من حيث نبوته.

والحاصل: أنّ الاستصحاب موقوف على تسالم المسلمين وغيرهم عليه، لا من جهة النصّ عليه في هذه الشريعة وهو مشكل خصوصاً بالنسبة إلى عيسى عليه السلام لإمكان معارضة قول النصارى بتكذيب اليهود»[٥].

و[٦] فيه: أنّ انحصار ثبوت نبوة عيسى عليه السلام[٧] في التلقي من دين الإسلام إنّما يمنع من ركون المسلمين على استصحاب عدم نسخها والالتزام بها، وهذا لا

---

(١) في (ش): «بها».

(٢) في (ر)، و(ش): «على الأعمال» غير موجودة.

(٣) في (ع)، و(ش)، و(ي)، و(ك): «عليهما السلام» غير موجودة.

(٤) في (ر): «صلى الله عليه وآله» غير موجودة.

(٥) فرائد الأصول ٣: ٢٦٩.

(٦) في (ي): «و» غير موجودة.

(٧) في (ع)، و(ر)، و(ش)، و(ي)، و(ك): «عليه السلام» غير موجودة.

ينافي ما هو مقصود الكتابي، وهو الإفحام في مقام المناظرة؛ فإنّ ثبوت حقية دين عيسى عليه السلام[١] عند المسلمين واعترافهم بها يكفى في مقام[٢] مطالبة الكتابي الدليل على النسخ، وكون علمهم ناشياً عن القرآن لا ينافي الالتزام، بل هذا في الحقيقة إفحام لمدعي النبوّة وصاحب الشريعة لو لم تكن عنده الآيات البينات الواردة على الاستصحاب؛ ضرورة أنّ مدعي النبوّة إذا[٣] كان مرجع دعواه إلى دعوى نسخ ما يعترف بثبوته يمكن إفحامه بالاستصحاب في مقام المناظرة إلى أن يأتي بالبيّنة.

ثم إنّ معارضة قول النصارى بقول اليهود لا معنى لها، والمنع من أصل النبوّة مع أنّه لا سبيل إليه لا يتوقف على الاستناد إلى قول اليهود.

في ما دلّ على مجيء نبيّنا

«الرابع: أنّ مرجع النبوّة المستصحبة ليس إلّا[٤] وجوب التدين بجميع ما جاء به ذلك النبي صلى الله عليه وآله[٥]، وإلّا فأصل صفة النبوّة أمر[٦] قائم بنفس النبي صلى الله عليه وآله[٧]، ولا معنى لاستصحابه؛ لعدم قابليته للارتفاع أبدا[٨].

ولا ريب أنّا قاطعون بأنّ من أعظم ما جاء به النبيّ السابق الإخبار بنبوّة نبيّنا صلى الله عليه وآله كما يشهد به الاهتمام بشأنه في قوله تعالى حكاية عن عيسى عليه السلام[٩]:

---

(١) في (ع)، و(ر)، و(ش)، و(ي): «عليه السلام» غير موجودة.

(٢) في (ع)، و(ش)، و(ي)، و(ك): «مقام» غير موجودة.

(٣) في (ر)، و(ش)، و(ي)، و(ك): «إن».

(٤) في (ش)، و(ك): «إلى» بعد «إلا».

(٥) كذا في (م)، وفي المصدر، و(ع)، و(ش)، و(ك): «صلى الله عليه وآله» غير موجودة.

(٦) في (ي): من «إلّا وجوب» إلى «أمر» غير موجودة.

(٧) في (ع)، و(ش)، و(ك): «صلى الله عليه وآله» غير موجودة.

(٨) في (ي): «أبدا» غير موجودة.

(٩) في المصدر: «عليه السلام» غير موجودة.

﴿إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ مُصَدِّقاً لِمَا بَيْنَ يَدَيَّ مِنَ التَّوْرَاةِ وَمُبَشِّراً بِرَسُولٍ يَأْتِي مِنْ بَعْدِي اسْمُهُ أَحْمَدُ﴾[1] ﷺ[2]، فكل ما جاء به من الأحكام فهو في الحقيقة مغيّى بمجيء نبيّنا ﷺ، فدين عيسى[3] المختصّ به[4] عبارة عن مجموع أحكام مغيّاة إجمالًا بمجيء نبينا ﷺ ومن المعلوم أنّ الاعتراف ببقاء[5] ذلك الدين لا يضر المسلمين فضلا عن استصحابه، فإن أراد الكتابي ديناً غير هذه الجملة المغيّاة اجمالاً بالبشارة المذكورة فنحن منكرون له، وإن أراد هذه الجملة فهو عين مذهب المسلمين، وفي الحقيقة بعد كون[6] أحكامهم مغيّاة لا رفع حقيقة، ومعنى النسخ انتهاء الأمد مدة[7] الحكم[8] إجمالا»[9].

وفيه: أنّ استصحاب النبوّة مرجعه إلى التدين بها وعقد القلب عليها[10] لا إلى التدين بجميع ما جاء به[11]، وعدم قابلية صفة النبوّة للارتفاع بديهي الفساد، وإنّما الباقي هو القرب من الله تعالى.

وأمّا النبوّة فهو من المناصب، ولا معنى لنسخ النبوّة إلّا عزل النبي[13] عن

---

(١) من آية ٦ من سورة الصف.

(٢) في المصدر، و(ع)، و(ش)، و(ي): «ﷺ» غير موجودة.

(٣) في المصدر، و(ش): «عليه السلام».

(٤) في (ع) يوجد خرم من «من» إلى «به».

(٥) في (ي)، و(ك): «لبقاء».

(٦) في (ي): «كون» غير موجودة.

(٧) في (ر): «مدة» غير موجودة، وهي في الحاشية من نسخة بدل.

(٨) في المصدر: «المعلومة» بعد «الحكم».

(٩) فرائد الأصول ٣: ٢٦٩.

(١٠) في (س): «إليها» مكان «عليها».

(١١) في (ر): «النبي» عليه السلام بعد «به»، وكذلك في(ش) غير أنّ «ﷺ» غير موجودة.

(١٣) في (ش): «عليه السلام».

منصبه[١] وإقامة شخص آخر مقامه، وبهذا يتبدل الإقرار بنبوّة النبي[٢] السابق بالإقرار بنبوّة اللاحق[٣] إذا كان دينه ناسخاً.

ومن المعلوم أنّ النبوّة أحد ركني الدين، وأمّا النبوّة المنسوخة فالإقرار بها من قبيل التدين بجميع[٤] ما جاء به نبينا ﷺ[٥]، وليس من أصول الدين.

وبالجملة، فالنسخ إنّما يتعلق بالنبوة حيث ينسخ الدين، ونسخ الحكم أمر وراء ذلك، فكما أنّ الإيمان بالنبي ﷺ[٦] ليس عبارة عن التدين بجميع ما جاء به، بل إنّما هو عبارة عن الإقرار بنبوته والتدين بها وعقد القلب عليها، فكذا[٧] الاستصحاب إنّما يترتب عليه وجوب البقاء على الإيمان به والالتزام[٨] ببقاء نبوته، وأنّ الدين إنّما هو الإقرار بنبوته[٩]، لا بنبوة نبي آخر.

وأمّا البشارة فلا يوجب كون الأحكام مغيّاة؛ لما عرفت من أنّ النسخ ليس تحديداً، بل لا معنى له إلّا الرفع، مع أنّ جريان الاستصحاب مع الشك في النسخ ممّا لم يتأمل فيه ذو مسكة ولو قلنا بأنّه انتهاء الأمد، ومجرد دعوى التحديد لا يمنع من الركون إلى الاستصحاب، بل على[١٠] المدعي إثباته، والمنع من الاستصحاب لتوهم أنّ النسخ ليس رفعاً حقيقة مكابرة ومخالفة للضرورة.

---

(١) في (ش): «صفة النبوة» مكان «منصبه».

(٢) في (ي): «عليه السلام».

(٣) في (ع)، و(ر)، و(ش)، و(ك): «النبي»، وفي (ي): «نبي» قبل «اللاحق».

(٤) في (ي): «ونسخ» قبل «بجميع».

(٥) في (ر): «ﷺ» غير موجودة.

(٦) في (ر)، و(ش)، و(ك): «ﷺ» غير موجودة.

(٧) في (س): «وكذا».

(٨) في (ر): «والإلزام».

(٩) في (ش): «بنبوة».

(١٠) في (ك): «عن».

في بيان إشكال ودفع إعضال

ثم قال المجيب: «فإن قلت: لعل مناظرة الكتابي في تحقق الغاية المعلومة وأنّ الشخص الجائي هو المبشر به أم لا، فيصح تمسكه بالاستصحاب.

قلت: المسلّم هو الدين المغيّا بمجيء هذا الشخص الخاص لا بمجيء موصوف كليّ حتى يتكلم في انطباقه على هذا الشخص، ويتمسك بالاستصحاب»[1] انتهى.

وفيه: أنّ هذا مكابرة صرف؛ ضرورة أنّ الشخص الخاص لا يمكن أن يكون مبشرا به إلّا بعنوان الكلي ككون اسمه أحمد[2] وغيره من الصفات؛ فإنّ إدراك الجزئي على وجه الجزئية لا سبيل إليه إلّا الإحساس[3].

الخامس: «إنّا[4] معاشر المسلمين لمّا علمنا أنّ النبي السالف[5] أخبر بمجيء نبيّنا محمد[6] ﷺ، وأنّ ذلك كان[7] واجباً عليه، ووجوب الإقرار به والإيمان به متوقف[8] على تبليغ ذلك إلى رعيته صح لنا أن نقول: إنّ المسلّم هو[9] نبوّة النبي السالف، على تقدير تبليغ نبوّة نبيّنا ﷺ والنبوّة التقديرية لا تضرنا ولا تنفعهم في بقاء شريعتهم.

---

(١) فرائد الأصول ٣: ٢٧٠.

(٢) في (ر): «ﷺ».

(٣) في (ش): «بالإحساس».

(٤) في (ر): «أن يقال» قبل «إنّا».

(٥) العبارة في (ر): «النبي عليه السلام السابق».

(٦) في المصدر، و(ر)، و(ي)، و(ك): كلمة «محمد» غير موجودة.

(٧) العبارة في (ي): «وإن كان ذلك كان».

(٨) العبارة في(ر): «الإيمان والإقرار به يتوقف»، وفي (ي): «توقف» قبل «متوقف»، وفي (ك): «توقف يتوقف».

(٩) في المصدر، و(ع)، و(ي)، و(ك): «هو» غير موجودة.

ولعل هذا الجواب يرجع إلى ما ذكره الإمام[١] أبو الحسن الرضا[٢] صلوات الله عليه[٣] في جواب الجاثليق»[٤] انتهى موضع الحاجة.

وفيه: أنّ النبوّة لا إشكال في ثبوتها، وكونها معلقة على البشارة لا ينافي الجزم بالوقوع من جهة الجزم بوقوع المعلق عليه، فللكتابي إلزام المسلمين؛ لاعترافهم بنبوة النبي السابق وحقيّة دينه، والإمام عليه السلام أجلّ من أن يصدر عنه هذا الكلام.

وقد عرفت معنى كلامه.

[الدوران بين التمسك بالعام أو استصحاب المخصص]

الأمر العاشر[٥]: أنّ مقتضى ما حققناه من أنّ مفاد الأخبار إنّما هو استصحاب حكم النص الذي يعبر عنه بالعموم والإطلاق، أنّه لو علمنا بمخالفة خاص للعام في الحكم في الجملة، ولم نعلم[٦] حكمه في حال آخر، أنّ الحكم المستفاد من دليل العام قد ثبت لموضوع مبين ونعلم بالمقتضي له تفصيلاً وشرائطه، وكذا دليل الخاص، فحينئذ لا إشكال في الأخذ بما دلّ على حكم الخاص؛ فإنّه لتأخره يتقدم على ما تقدم.

وقد يثبت الحكمان أو أحدهما على وجه الإهمال، وحينئذ فالمرجع إنّما هو العام من الدليلين؛ لما عرفت من أنّ القاعدة الشريفة إنّما تنفي احتمال المانع.

وبالجملة، فمورد الاستصحاب إنّما هو ما دلّ الدليل على ثبوت الحكم[٧] على

---

(١) في (ش): «عليه السلام».

(٢) في (ك): كلمة «الرضا» غير موجودة.

(٣) في (ر)، و(ي): «عليه السلام».

(٤) فرائد الأصول ٣: ٢٧٠.

(٥) هنا تنتهي النسخة (ع)، و(ش)، و(ك)، وهو يقابل في النسخة (م) صفحة ٢٩١ من الجزء الثاني.

(٦) في (ي): «يعلم».

(٧) في (ر): «الحكم» غير موجودة.

وجه الإطلاق والعموم، بمعنى ثبوت الاقتضاء وعدم كون الشك في الشرط وإن كانت الشبهة موضوعية أو كان المعّول موضوعاً خارجياً، كالعقد الذي تأخذ بإطلاقه عند الشك في الطلاق، سواء كانت الشبهة حكمية كما في (خلية وبرية) أو موضوعية.

في ما صدر عن الشيخ تدثل

وبما حققنا ظهر أنّ ما صدر عن شيخنا تدثل في هذا المقام لا يرجع إلى محصل.

قال: «إنّ الدليل الدال على الحكم في الزمان السابق:

أمّا أن يكون مبينا لثبوت الحكم في الزمان الثاني، كقوله: «أكرم العلماء في كل زمان»، وكقوله: «و[1]لا تهن فقيراً»؛ حيث إنّ النهي للدوام.

وأمّا أن يكون مبيناً لعدمه نحو: «أكرم العلماء إلى أنّ يفسقوا»، بناء على مفهوم الغاية.

وأمّا أن يكون غير مبيّن لحال[2] الحكم في الزمان الثاني نفياً وإثباتاً، إمّا لإجماله، كما إذا أمر بالجلوس إلى الليل مع تردد الليل بين استتار القرص وذهاب الحمرة، وإمّا لقصور دلالته، كما إذا قال: إذا تغير الماء نجس؛ فإنّه لا يدل على أزيد من حدوث النجاسة في الماء.

ومثل الإجماع المنعقد على حكم في زمان، فإنّ الإجماع لا يشمل بعد ذلك الزمان، ولا إشكال في جريان الاستصحاب في هذا القسم الثالث.

أمّا القسم الثاني فلا إشكال في عدم جريان الاستصحاب[3] فيه؛ لوجود الدليل

---

(١) في المصدر: «و» غير موجودة.

(٢) في (ي): «كحال».

(٣) في (س)، و(ي) يوجد خرم من «في هذا» إلى «استصحاب».

على ارتفاع الحكم في الزمان الثاني، وكذلك القسم الأول؛ فإنّ[١] عموم اللفظ للزمان اللاحق كاف ومغن عن الاستصحاب بل مانع عنه؛ إذ المعتبر في الاستصحاب عدم الدليل ولو على طبق الحالة السابقة»[٢].

وفيه: ما عرفت من أنّ الأخذ بالمقتضي الذي هو الاستصحاب عندنا، وهو الشرط عنده؛ لاختياره حجيته عند الشك في الرافع خاصة لا يتحقق إلّا مع عموم الدليل؛ لما عرفت من أنّ عمومه عبارة عن تمامية الاقتضاء لا غير.

ولهذا لم يتحقق التعارض بين العمومات وأدلة الموانع في شيء من الأبواب، وأمّا مع قصور الدليل عن إفادة هذا المعنى فضلاً عن عدم إحراز الموضوع، فلا معنى للاستصحاب، وأمّا توهم جريان الاستصحاب فيه من الأمثلة لا يخلو عن أحد الأمرين، فإنّ تردّد أمر الليل بين الاستتار وذهاب الحمرة مرجعه إلى الجهل بالموضوع، وكذا لو تردّد الأمر بين أن يكون للتغير[٣] عنواناً يدور مداره[٤] كالخمر وبين أن يكون التغير كاشفاً عن زوال الاعتصام وكون الموضوع هو الماء والملاقاة شرطاً، والكرّية مانعة؛ فإنّ عدم جريان الاستصحاب -حينئذ- أيضاً من الواضحات؛ لعدم تبيّن الموضوع؛ فإنّ زوال التغير من قبل نفسه ليس مزيلاً بالضرورة.

وأمّا إذا كان الدليل لبيّاً لم يثبت به إلّا الحكم على وجه الإهمال، فهو -أيضاً- لا يخلو عن الشك في المقتضي والموضوع، فتبيّن أنّه لا إشكال في عدم جريان الاستصحاب في القسم الثالث، فلا إشكال في أنّ الاستصحاب إنّما يجري في القسم الأول الدال على العموم بمعنى تمامية الاقتضاء، كقولك: أكرم العلماء على كل حال وفي كل زمان، فإنّه لا يدل إلّا على عدم مدخلية شيء في اقتضاء العلم للإكرام.

---

(١) في المصدر، و(ر)، و(ي): «لأنّ».

(٢) فرائد الأصول ٣: ٢٧٣.

(٣) في (ي): «المتغير» مكان «للتغير».

(٤) في (س)، و(ر)، و(ي): «الحكم» قبل «مداره».

وأمّا أنّه لا شرط له، أو لا يمنع عنه مانع فلا؛ ولهذا لا ينافي العموم ذكر شرط أو بيان مانع[١]، كقولك: إن كانوا عدولًا، ولا تكرم الفاسق، فهل يتوهم أحد أنّ عموم حجية فتوى الفقيه ينافي اعتبار الإيمان والعدالة وطهارة المولد، أو منع الفسق عنه.

ثم إنّ[٢] تخصيص الزمان الثاني بتعرض العام له وعدمه والتمثيل[٣] له بأكرم العلماء في كل زمان، مبني على توهم كون الشك في البقاء في الاستصحاب من جهة احتمال مدخلية الزمان في الحكم، مع أنّه لو كان كذلك، ولم يكن هناك عموم أو اطلاق كاشف عن إلغاء خصوصية الزمان لم يجر الاستصحاب؛ لعدم جريانه إلّا مع الشك في الرافع.

وما عبروا به في تعريف الاستصحاب من كون الحكم معلوم الحدوث في الزمان الأول مشكوك البقاء في الزمان الثاني، فإنّما هو تعويل على الوضوح؛ فإنّ المثال المعروف وهو واجد الماء في أثناء الصلاة ليس شاكاً من جهة مدخلية الزمان بالضرورة، وكذا الشك في كون خليّة وبريّة منشأ للطلاق، وكذا ما في الأخبار من الشك في النوم لمكان الخفقة والخفقتين، فإنّ الزمان لا دخل له في شيء من هذه الأمثلة وغيرها ممّا لا يتناهى من الفروع التي جري فيها[٤] الاستصحاب.

وأمّا النهي فلا تعرض له للزمان بوجه من الوجوه، نعم المنع عن الشيء من حيث هو بعكس الإثبات؛ فإنّه يقتضي الترك رأساً بخلاف الوجوب؛ فإنّ الامتثال يحصل بالمرة، بل هذا هو الحال في النفي والإثبات الإخبَارِيَّيْنِ أيضاً وإن كان الدليل لُبِّيّاً إن علم الاقتضاء، لا لأنّ النهي للدوام، فإنّ الزمان ليس مدلولاً للفعل، وإلّا لم يتميّز الحرف عن الاسم؛ ضرورة أنّ الزمان ليس من المعاني الحرفية.

---

(١) العبارة في (ي): «وأما أنه شرط أو بيان علم مانع».

(٢) في (ر): «أن» غير موجودة.

(٣) في (ي): «والتمسك».

(٤) في (ي): «عنها».

وقد حققنا سرّ[١] استفادة المضي[٢] والاستقبال في الأفعال[٣] في مبحث المشتق.

في خروج بعض الأفراد في بعض الأزمنة عن العموم

قال ﷺ: «ثم إذا فرض خروج بعض الأفراد في بعض الأزمنة عن هذا العموم، فشك في ما بعد ذلك الزمان المخرج بالنسبة إلى ذلك الفرد، هل هو ملحق[٤] به في الحكم أو ملحق بما قبله؟

الحق هو التفصيل في المقام بأن يقال: إن أخذ فيه عموم الأزمان أفراديّا بأن أخذ كل زمان موضوعاً مستقلاً لحكم مستقل، فينحلّ[٥] العموم بحكم مستقل[٦] إلى أحكام متعددة بتعدد الأزمان، كقوله: (أكرم العلماء كل يوم)، فقام الإجماع على حرمة إكرام زيد العالم يوم الجمعة، ومثله ما لو قال: (أكرم العلماء)، ثم قال: (لا تكرم زيداً يوم الجمعة)، إذا فرض الاستثناء قرينة على أخذ كل زمان فرداً مستقلاً، فحينئذ يعمل عند الشك بالعموم، ولا يجري الاستصحاب، بل لو لم يكن عموم وجب الرجوع إلى ساير الأصول؛ لعدم قابلية المورد للاستصحاب.

وإن أخذ لبيان الاستمرار كقوله: (أكرم العلماء دائماً)، ثم خرج فرد في زمان، وشك[٧] في حكم ذلك الفرد بعد ذلك الزمان، فالظاهر جريان الاستصحاب؛ إذ لا يلزم من ثبوت ذلك الحكم للفرد بعد ذلك الزمان تخصيص زائد على تخصيص المعلوم؛ لأنّ مورد التخصيص الأفراد دون الأزمنة، بخلاف القسم الأول، بل لو لم

---

(١) في (ر): كلمة غير بيّنة مكان «سر».

(٢) في (ي): «إلى» قبل «المضي».

(٣) في (ر): «في الأفعال» غير موجودة.

(٤) في (ر): «الملحق».

(٥) في المصدر، و(ر)، و(ي): «لينحل».

(٦) في (ر)، و(ي): «بحكم مستقل» غير موجودة.

(٧) في (ر)، و(ي): «ويشك».

يكن هنا استصحاب لم يرجع إلى العموم، بل إلى الأصول الأخر.

ولا فرق بين استفادة الاستمرار من اللفظ كالمثال المتقدم أو من الإطلاق كقوله: (تواضع للناس) بناء على استفادة الاستمرار[١]، فإنّه إذا خرج منه التواضع في بعض الأزمنة على وجه لا يفهم من التخصيص ملاحظة المتكلم كل زمان فرداً مستقلاً لمتعلق[٢] الحكم استصحب حكمه بعد الخروج، وليس هذا من باب تخصيص العام بالاستصحاب»[٣] انتهى.

وفيه: أنّ كون كل زمان فرداً مستقلاً لا يعقل إلّا في ما إذا كان موضوع الحكم زمانا أو مقيدا به، كقولك: (صم الشهر) أو (كل يوم منه)، (وتعبد الله في شهر رمضان في كل ساعة وآن).

وأمّا إذا كان الموضوع هو العالم كما في المثال فعموم الحكم لا يعقل إلّا بالنسبة إلى أفراده، ولا معنى للتعميم من حيث الزمان وغيره كالمكان والحالات إلّا أنّه لا دخل لأمر وراء العلم في ترتب الحكم عليه، فهو بيان لتمامية اقتضاء العلم للحكم، كما هو المدلول عليه بالوضع والحمل، فقولك: (في كل زمان)، مؤكد لما استفيد من قولك: (أكرم العلماء)، فلا فرق بين استفادة هذا النحو من العموم الزماني من الإطلاق وبين استفادته من كلمة (كل)، كما أنّ كون كل شخص من العلماء موضوعاً مستقلاً بمقتضى[٤] تعلق الحكم بالكلي الذي هو العالم فلا فرق بين أن يقال: (أكرم العالم) أو (كل عالم) أو (العلماء)، إلّا في قوة الدلالة على تمامية الاقتضاء.

---

(١) في المصدر، و(ر)، و(ي): «منه» بعد «الاستمرار».

(٢) في (ي): «لتعلق».

(٣) فرائد الأصول ٣: ٢٧٤.

(٤) في (ر)، و(ي): «مقتضى».

في حال فروع الباب وما صدر من الأصحاب

وبما حققناه[١] ظهر حال فروع الباب، وما صدر من الأصحاب قدس سرهم[٢]:

منها: ما أفاده ثاني المحققين تتشُّ في ما زعمه من أنّ خيار الغبن فوري، من أنّ عموم الوفاء بالعقود من حيث الأفراد يستتبع عموم الزمان[٣][٤]، فإنّك[٥] قد عرفت أنّ عموم الزمان[٦] في مثله عموم تبعي مرجعه إلى تمامية الاقتضاء.

ومن المعلوم أنّ دليل الخيار إن كان قاصراً عن إفادة تمامية الاقتضاء لم يجر الاستصحاب إلّا في اللزوم، لكن المدرك في خصوص هذا الخيار إنّما هو انصراف المعاملة إلى القيمة العادلة، فهو مقتضى إطلاق العقد كالحلول والنقد الغالب، وهذا المقتضى لا قصور فيه[٧]، ولا إجمال في دليله.

وأمّا الاستناد إلى (لا[٨] ضرر) فهو من الأغلاط في كل ما استدلوا له به، وليس هذا مقام بيانه، والاستناد إلى الآية الشريفة في إحراز اقتضاء اللزوم قد بيّنا فساده في كتاب ذخائر النبوة بما لا مزيد عليه.

ومنها: ما قيل في وجه تقدم الاستصحاب في كل مقام على أدلة الأحكام من[٩] أنّه أخص مطلقاً وإن كانت النسبة بين أخباره وبين أدلة الأحكام عموماً من وجه؛

---

(١) في (ي): «حققنا».

(٢) في (ر)، و(ي): «قدس الله أسرارهم».

(٣) في (ر)، و(ي): «الأزمان».

(٤) انظر: جامع المقاصد في شرح القواعد ٤: ٣٨.

(٥) في (ي): «فاسد» مكان «فإنّك».

(٦) في (ر)، و(ي): «الأزمان».

(٧) في (ي): «عنه» قبل «فيه».

(٨) في (ي): «لا» غير موجودة.

(٩) في (ر): «عموما» قبل «من».

لأنّ العبرة بنفس الدليل لا بدليل اعتباره؛ فإنّ توهم كون الاستصحاب دليلاً وأنّ الأخبار دليل على حجيته، وأنّ العمل به في الموارد مستند إلى ترجيح أحد المتعارضين من حيث الدلالة، كما هو مرجع التعويل على أخصية الدليل، قد عرفت أنّها ناشئة من عدم الخبرة بالفن وكلمات أهله.

بل التحقيق -كما ظهر من المباحث السابقة- أنّ الاستصحاب أصل عقليّ قرره الشارع لا دليل، وأنّه لا ينافي أدلة الأحكام، وإنّما مرجعه إلى الدفع دون الإثبات، بل التعويل على الأدلة الغير العلمية ليس إلّا من هذه الحيثية، لكن ترتب المقتضيات يقتضي تقدم المتأخر من غير أن يكون هناك تعارض أو ترجيح أو حكومة أو ورود، وسيزداد هذا المعنى اتضاحاً -إن شاء الله تعالى- من المباحث الآتية.

وبما حققنا ظهر ما في ما أفاده الأستاد العلامة -أعلى الله مقامه- في هذا المقام، حيث إنّه فرع جريان استصحاب خيار الغبن على ما زعمه من الأصل، وأنّ دليل اللزوم ليس عاماً بالنسبة إلى الأزمنة، بل مطلق، ولا[1] وجه للتمسك بالعموم، بل يعول على استصحاب حكم الخاص.

وقد عرفت أنّ المصحح لاستصحاب حكم الخاص إنّما هو استجماعه للشرايط من إحراز الاقتضاء والشرط ومعرفة الموضوع، لا مجرد انتفاء عموم دليل العام، فلو كان دليل اللزوم عاماً ومع ذلك عم دليل الخيار أيضاً فلا إشكال في تقدم دليل المانع على دليل المقتضي من غير تعارض وترجيح، فاعترافه بصحة ما أفاده ثاني المحققين تدثل[2] على تقدير استفادة العموم الزماني عن الآية الشريفة فاسد.

مع أنّك قد عرفت أنّ هذا النحو من العموم لا يعقل إلّا في ما إذا كان الموضوع زماناً، ومع ذلك لا يدل إلّا على الاقتضاء، فالتعويل على الأصل على كل حال، وهو

---

(١) في (ي): «فلا».

(٢) في (ر): «قدس سرهما».

محصل التعويل على العموم، لا أنّ لنا دليلاً يحكم على الأصل.

وأمّا التفصيل بين ما إذا كان دليل الخيار هو الإجماع وبين ما كان المدرك أدلة نفي الضرر بالجريان على الأول دون الثاني؛ لاندفاع الضرر بثبوته في الزمان الأول فيدفعه أنّ الاستصحاب لا يجري إلّا مع إحراز عموم الاقتضاء، فلو قصر الدليل عن ذلك لكونه لُبِّيّاً لم يكن لجريانه معنى.

واندفاع الضرر في الزمان الأول لا يقتضي الزوال؛ فإنّه حق لا يسقط إلّا بالإقدام أو أحد المسقطات، ومعنى كونه لدفع الضرر أنّه مبني على الإرفاق[١] بحال المتعاقدين، لا أنّ الضرر[٢] عنوان، مع أنّه أيضاً باق في الزمان الثاني.

وما اعترض عليه الأستاد[٣] من أنّ نفي الضرر لم يحدد زمان الجواز أوضح فساداً من التفصيل، حيث إنّه ادّعى العلم بزوال العلّة للخيار وإن لم يحدد الزمان.

وظهر فساد ما اعترض به على من زعم تعارض الاستصحاب والترجيح[٤] بأنّ مورد جريان الاستصحاب لا يرجع إلى العموم وبالعكس[٥].

وفيه: ما عرفت من فساد كل من الأصل والتفريع.

ومن الغرائب اعترافه بصحة هذا الكلام، على تقدير الاستناد في أصالة الحلية[٦] إلى عموم حلّ الطيبات، وحلّ الانتفاع بما في الأرض في ما إذا كان الشك في بقاء نجاسة العصير وحرمته من جهة الشك في كون التحديد تقريباً أو تحقيقاً أو من

---

(١) في (ي): «بالأزمان» مكان «الإرفاق».

(٢) في (س): «المتضرر» مكان «الضرر».

(٣) في (ر)، و(ي): «تلميذ».

(٤) انظر: الفوائد الأصولية: ٢٢٩.

(٥) انظر: فرائد الأصول ٣: ٢٧٧.

(٦) في (ي): «الحيثية».

جهة احتمال الزوال وصيرورته[١] دبساً قبل ذهاب الثلثين؛ فإنّ العموم على تقدير صحته[٢] عموم اقتضائي، فلا يعول[٣] إلّا على الاستصحاب على هذا التقدير أيضاً كما عرفت.

فأدلة الموانع الدالة على طريان الحرمة والنجاسة على العصير لغليانه لا تنافي كونه في نفسه طاهراً حلالاً، ولا يستفاد عن[٤] العموم أزيد من هذا المعنى، مع أنّ صيرورته دبساً قبل ذهاب الثلثين ليس رافعاً قطعاً، فالشك -حينئذ- شك في موضوع الحكم، ولا يجري فيه إلّا[٥] الاستصحاب.

وبما حققناه[٦] ظهر فساد ما وجه به هذا الكلام، فتفطن[٧].

في عدم جريان القاعدة إلّا مع الشك

الحادي عشر: أنّه لا إشكال في عدم جريان القاعدة الشريفة إلّا مع الشك في الرافع، فلو لم يعرف الموضوع ودار أمره بين ما علم زواله وبين ما علم بقاؤه لم يجر الاستصحاب بهذا المعنى، فمرجع الشك في بقاء الحكم وزواله[٨] عند تعذر بعض الأجزاء لو كان إلى عدم معرفة الموضوع لم يجر الاستصحاب.

ولكن من الأجزاء[٩] ما يختص جزئيته بحال الاختيار، كالشرايط والموانع،

---

(١) في (ر)، و(ي): «بصيرورته».

(٢) في (ر): «حجيته» مكان «صحته».

(٣) في (ر): «يعول» غير موجودة.

(٤) في (ر)، و(ي): «من».

(٥) في (ر): «إلّا» غير موجودة.

(٦) في (س)، و(ر)، و(ي): «حققنا».

(٧) في (س): «فتفطن» غير موجودة.

(٨) في (ي): «وبزواله».

(٩) في (ي) يوجد خرم من «لو» إلى «الأجزاء».

ومرجعه إلى ضعف التقدير في مرحلة الامتثال، فيجرى الاستصحاب بمعنى الأخذ بالمقتضي حينئذ؛ فإنّ التقيد لو لم يكن كان الحكم مطلقاً، فكما أنّ الشك في أصل الجزئية والشرطية كالمانعية يجري فيه الأصل، فكذا إذا كان في الشدة، ولا ينافي هذا ما أصّلناه من اختصاص الشك في المانع بهذا الأصل أنّ مرجع الشك في الجزء والشرط حينئذ[١] إلى الشك في المانع.

توضيح ذلك: أنّ من الموضوعات للأحكام الوضعية والتكليفية ما يلحقه بعض الشرايط والأجزاء في الشرع مع تماميته في نفسه، بحيث لو لم يكن هذا التصرّف الشرعي كانت الدائرة متسعة، فالنكاح -مثلاً- مشروط بأن يكون الزوجان كفوين، فهذا اعتبار شرعي يمنع ممّا ثبت لذات النكاح على وجه الاقتضاء، فهو في الشرع شرط يجب احرازه، ولكن حيث شككنا في اعتبار بعض درجاته[٢] كالإيمان بعد العلم باعتبار الاسلام أو في اعتبار أمر آخر[٣] جرى الأصل.

وهذا هو السرّ في دفع احتمال شرطية كل ما يحتمل دخله في المعاملات، وكذا الحال في الصلاة، فإنّها الحضور عند المولى على وجه التذلل والقنوت، وقد اعتبر الشارع فيه أفعالاً وأموراً في المصلي كالطهارة[٤] والاستقبال مثلاً؛ فالأجزاء حتى الأركان بالنسبة إلى حقيقة الصلاة قيود، وهو السرّ في جريان الأصل عند الشك في الجزئية والشرطية.

وبه يظهر أنّ الأصل عدم الركنية؛ فإنّ احتمال الشدة يندفع بالأصل أيضاً؛ فحقيقة الصلاة مركبة من الأجزاء العقلية، وإنّما الأجزاء الخارجية أي الأفعال أجزاء لما تتولد منه، كما أنّ العقد معنى بسيط، وهو الربط بين الشخصين أو بين المالين،

---

(١) في (ر): «حينئذ» غير موجودة.

(٢) في (م): غير واضحة وما وضعناه -درجاته- هو الأوفق للسياق، وهو عن (ر)، و(ي).

(٣) في (ي): «آخر» غير موجودة.

(٤) في (س): «كالصلاة» مكان «كالطهارة».

وهو أمر بسيط، وإنّما التركيب في ما يتولد منه؛ فإنّه فعل خارجي، وهو الكلام، والإنشائي الصادر من المتعاقدين.

فمن عرف حقيقة الصلاة لم يتوهم اعتبار الصحة فيها؛ فإنّها معنى ينتزع[١] من القيود، ففي مرحلة الموضوعية للأحكام اعتبرت الجهات فيها وإن اختلف أيضاً باختلاف مراحلها الثلاث من الثبوت والتعلق والتنجّز.

فظهر بما حققناه[٢] سر اندفاع احتمال شرطية بعض الشروط وجزئية بعض الأجزاء في الصلاة مطلقاً، بحيث يؤثر السقوط للتعذر.

هذا إذا اعتبر التركيب في تعلق الأحكام كالتقيد في الجملة، وبقي الشك في كيفية الاعتبار.

وأمّا إذا تعلق الحكم بمركب، وكان الدليل ظاهراً في ثبوته للطبيعة من حيث هي، فمجرد احتمال اعتبار[٣] بقاء الأجزاء واجتماعها في تعلق الحكم، يندفع بالأصل.

ومن هذا الباب الحكم بعدم سقوط الوضوء والغسل عمّن يقطع بعض أجزاء أعضائه أو فقد بعض الأعضاء[٤]؛ فإنّ الحكم بالغسل -مثلاً- ثابت؛ للبدلية[٥] العامة للصحيحة والمقطوعة.

واحتمال اعتبار اجتماع الأعضاء[٦] في ثبوت الحكم، واحتمال اعتبار اجتماع الأجزاء[٧]

---

(١) في (ر)، و(ي): «منتزع».

(٢) في (س): «حققنا»، وفي (ي): «مما حققنا».

(٣) في (ر): «اعتبار» غير موجودة.

(٤) في (س): «الأجزاء»، وفي (ر): «أو فقد بعض الأعضاء» غير موجودة.

(٥) في (ر): «لليد».

(٦) في (س)، و(ر): «الأجزاء».

(٧) في (ي): «في ثبوت الحكم، واحتمال اعتبار اجتماع» غير موجودة، وفيها «جزاء» مكان «الأجزاء».

في ثبوت الحكم[١] كاحتمال انضمام غسل الوجه ومسح الرأس والرجلين في ثبوت الحكم، يدفعه ظاهر الدليل.

هذا مجمل السرّ في هذه الفروع، فظهر فساد ما صدر[٢] عن جماعة في هذا الباب نشير إلى بعضها.

فيما نسب إلى الفاضلين وما في كلامهما

وقد نسب إلى الفاضلين قدس سرهما في المعتبر[٣] والمنتهى[٤] الاستدلال على وجوب غسل ما بقي من اليد المقطوعة ممّا دون المرفق، بأنّ غسل الجميع على تقدير وجود ذلك البعض واجب، فإذا زال البعض لم يسقط الآخر[٥].

وفيه: أنّ عدم وجوب الوضوء من الواضحات، وإنّما هو سبب للطهارة المعتبرة في الصلاة؛ فالأمر أمر وضعي لا تكليفي، فإن استفيد من الدليل تأثير غسل ما بقي في الطهارة، بأن يكون السبب غسل ما للمكلف من هذه الأعضاء، فلا حاجة إلى الاستصحاب، وإلّا فلا مجرى له، بل لا معنى للاستصحاب في مثل المقام؛ فإنّ الشك ليس في المزيل.

نعم، إذا ثبت الإطلاق، وشك في التقيد فالأصل عدمه؛ لأنّه منع، فمفاد قوله تعالى[٦]: ﴿**إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ** ... الآية﴾[٧] أنّ غسل الوجه

---

(١) في (س) يوجد خرم من «واحتمال» إلى «الحكم»، وكذلك في (ر) إلّا أنّ «و» غير موجودة.

(٢) في (ر): «ظهر» مكان «صدر»، وفي (ي): «ظهر» قبل «صدر».

(٣) انظر: المعتبر في شرح المختصر ١: ١٤٤.

(٤) انظر: منتهى المطلب في تحقيق المذهب ٢: ٣٦.

(٥) انظر: عوائد الأيام: ٢٦٧.

(٦) في (ر)، و(ي): «عزّ من قائل» مكان «تعالى».

(٧) من آية ٦ من سورة المائدة.

واليدين ومسح الرأس والرجلين موجب للطهارة، والجميع كالاستيعاب إنّما هو لوجود العضو وصحته، فكما أنّ الكبيرة من هذه الأعضاء مع أنّه أضعاف للأصغر منه لو كإن لم ينفع غسل ما هو بمقدار الأصغر، ولو تبدل بالأصغر كفى غسله.

ولا يحتمل دخل ما فقده من المقدار، فكذا الحال في الأقطع، بل فاقد بعض الأجزاء[1] رأسا، وربما يتوهم الجاهل العاجز عن فهم المعاني من الألفاظ أنّه قياس.

في ما أفاده الشيخ تدثل

وقال الأستاد تدثل: «قد أجرى بعضهم الاستصحاب في ما إذا تعذر بعض أجزاء المركب، فيستصحب وجوب الباقي الممكن، وهو بظاهره كما صرّح به بعض المحققين غير صحيح؛ لأنّ الثابت سابقاً قبل تعذر بعض[2] الأجزاء وجوب هذه الأجزاء الباقية تبعاً لوجوب الكل ومن باب المقدمة، وهو مرتفع قطعا[3]، والذي يراد ثبوته بعد تعذر البعض هو الوجوب النفسي الاستقلالي، وهو معلوم الانتفاء سابقاً.

ويمكن توجيهه -بناءً على ما عرفت من جواز بقاء القدر المشترك في بعض الموارد ولو علم بانتفاء الفرد المشخص له سابقاً- بأنّ المستصحب هو مطلق المطلوبية المحققة سابقاً لهذا الجزء ولو في ضمن مطلوبية الكل، إلّا أنّ العرف لا يرونها مغايرة في الخارج لمطلوبية الجزء في نفسه.

ويمكن توجيهه بوجه آخر -يستصحب معه الوجوب النفسي- بأن يقال: إنّ معروض الوجوب سابقاً، والمشار إليه بقولنا: هذا الفعل كان واجباً هو الباقي،

---

(١) في (ر)، و(ي): «الأعضاء».

(٢) العبارة في (ي): «بعض تعذر بعض».

(٣) في (س): «قطعا» غير موجودة.

إلّا أنّه يشك في مدخلية الجزء المفقود في اتصافه بالوجوب النفسي مطلقاً أو في[١] اختصاص المدخلية بحال الاختيار؛ فيكون محل الوجوب النفسي هو الباقي، ووجود ذلك الجزء المفقود وعدمه عند العرف في حكم الحالات المتبادلة لذلك الواجب المشكوك في مدخليتها.

وهذا نظير استصحاب الكرّية فيما نقص منه مقدار فشك في بقائه على الكرّية، فيقال: هذا الماء كان كراً، والأصل بقاء كريّته، مع أنّ هذا الشخص الموجود الباقي لم يعلم بكريّته، وكذا استصحاب القلة في ما[٢] زيد عليه مقدار.

وهنا توجيه ثالث، وهو استصحاب الوجوب النفسي المردد بين تعلقه سابقاً[٣] بالمركب، على أن يكون المفقود جزءاً له مطلقاً، فيسقط الوجوب بتعذره وبين تعلقه[٤] بالمركب، على أن يكون الجزء جزءاً اختيارياً يبقى التكليف بعد تعذره، والأصل بقاءه، فثبت به[٥] تعلقه بالمركب [٦]على الوجه الثاني.

وهذا نظير إجراء[٧] استصحاب وجود الكرّ في هذا الإناء لإثبات كرّية الباقي فيه.

وتظهر فائدة مخالفة التوجيهات فيما إذا لم يبق إلّا قليل من أجزاء المركب؛ فإنّه يجري التوجيه الأول والثالث دون الثاني؛ لأنّ العرف لا يساعد على فرض الموضوع

---

(١) في المصدر: «في» غير موجودة.

(٢) في (س)، و(ي): «زمان» مكان «ما».

(٣) في (س): «سابقاً» غير موجودة.

(٤) في (ي) يوجد خرم من «سابقاً» إلى «تعلقه».

(٥) في (ر): «به» غير موجودة.

(٦) في (س) يوجد خرم من «على أن يكون المفقود» إلى «بالمركب».

(٧) في (س): «إجراء» غير موجودة.

بين هذا الموجود وبين جامع الكل ولو مسامحة؛ لأنّ هذه[١] المسامحة مختصة بمعظم الأجزاء الفاقد لما لا يقدح في إثبات الاسم والحكم له، وفيما لوكان المفقود شرطاً؛ فإنّه لا يجري الاستصحاب على الأول، ويجري على الأخيرين.

وحيث إنّ بناء العرف على عدم إجراء الاستصحاب في فاقد معظم الأجزاء، وإجرائه في فاقد الشرط كشف عن فساد توجيه[٢] الأول، وحيث إنّ بناءهم على استصحاب نفس[٣] الكرّية دون الذات المتصف بها كشف عن صحة الأول دون[٤] الأخيرين، وقد عرفت أنّه لولا المسامحة العرفية في المستصحب وموضوعه لم يتم شيء من الوجهين.

أمّا الوجه الثالث فهو مبني على الأصل المثبت، وستعرف بطلانه، فتعين الوجه الثاني[٥]، لكن الإشكال بعد في الاعتماد على هذه المسامحة العرفية المذكورة، إلاّ أنّ الظاهر أنّ استصحاب الكرّية من المسلمات عند القائلين بالاستصحاب، والظاهر عدم الفرق.

ثم[٦] إنّه لا فرق -بناء على جريان الاستصحاب- بين تعذر الجزء بعد تنجّز التكليف، كما إذا زال الشمس متمكنا من جميع الأجزاء ففقد بعضها وبين ما إذا فقده قبل الزوال؛ لأنّ المستصحب هو الوجوب[٧] النوعي المنجز على تقدير اجتماع

---

(١) في (ر): «هذه» غير موجودة.

(٢) في المصدر: «التوجيه».

(٣) في (ر): «نفس» غير موجودة.

(٤) في المصدر، و(ر): «من» مكان «دون».

(٥) في النسخة المعتمدة من المصدر: من «وقد عرفت» إلى «الوجه الثاني» غير موجودة، وهي عن نسخة بدل منها، وفي (ي): مكانها كلمة «ففقد»، وفي (س): «ففقد» مكان قوله من «أمّا الوجه» إلى «الثاني».

(٦) في (ي): «فتم» مكان «ثم».

(٧) في (ي): «الوجوب» غير موجودة.

شرائطه[١] لا الشخص المتوقف على تحقق الشرايط فعلاً، نعم هنا أوضح.

وكذا لا فرق -بناء على عدم الجريان- بين ثبوت جزئية المفقود بالدليل الاجتهادي وبين ثبوتها بقاعدة الاشتغال.

وربما يتخيل أنّه[٢] لا إشكال في الاستصحاب[٣] في القسم الثاني؛ لأنّ وجوب الإتيان بذلك الجزء لم يكن إلّا لوجوب[٤] الخروج عن عهدة التكليف، وهذا بعينه مقتضي لوجوب الإتيان بالباقي بعد تعذر الجزء.

في ما في كلام الشيخ

وفيه ما تقدم: من أن وجوب الخروج عن عهدة التكليف[٥] بالمجمل إنّما هو بحكم[٦] العقل لا بالاستصحاب، والاستصحاب لا ينفع إلّا بناء على الأصل المثبت، ولو قلنا به لم يفرق بين ثبوت الجزء بالدليل أو بالأصل؛ لما عرفت من جريان استصحاب بقاء أصل التكليف وإن كان بينهما فرق من حيث إنّ استصحاب التكليف في المقام من قبيل استصحاب الكلي المتحقق سابقاً في ضمن فرد معين بعد العلم بارتفاع ذلك الفرد المعين، وفي استصحاب الاشتغال من قبيل استصحاب الكلي المتحقق في ضمن المردد بين المرتفع والباقي، وقد عرفت عدم جريان الاستصحاب في الصورة الأولى إلّا في بعض مواردها بمساعدة[٧] العرف.

---

(١) في (ر): «الشرائط».

(٢) في (ر): «من» قبل «أنّه».

(٣) في (ر): «في الاستصحاب» غير موجودة.

(٤) في (ي): «كوجوب».

(٥) في (س) يوجد خرم من «وهذا» إلى «التكليف».

(٦) في (ي): «الحكم» مكان «بحكم».

(٧) في (ي): «مساعدة».

ثم اعلم أنّه نسب إلى الفاضلين -قدس سرهما- التمسك بالاستصحاب في هذه المسألة و[١] في مسألة الأقطع، والمذكور في المعتبر والمنتهى الاستدلال على وجوب غسل ما بقي من اليد المقطوعة ممّا دون المرفق: بأنّ غسل الجميع على تقدير[٢] وجود ذلك البعض[٣] واجب، فإذا زال البعض لم يسقط الآخر، انتهى.

وهذا الاستدلال يحتمل أن يراد منه مفاد قاعدة «الميسور لا يسقط بالمعسور» ولذا بدله في الذكرى بنفس القاعدة، ويحتمل أن يراد منه الاستصحاب، بأن يراد منه أنّ هذا الموجود بتقدير وجود المفقود في الزمان السابق[٤] واجب، فإذا زال البعض لم يعلم سقوط الباقي، والأصل عدمه، أو لم يسقط بحكم الاستصحاب.

ويحتمل أن يراد به التمسك بعموم ما دلّ على وجوب كل من الأجزاء، من غير مخصص له[٥] بصورة التمكن من الجميع، لكنّه ضعيف احتمالا ومحتملا»[٦] انتهى.

وفيه للنظر مواقع:

منها: أنّ المقدمة الداخلية لا معنى لها؛ فإنّها علّة خارجية، وليس المركب الاعتباري إلّا الأجزاء؛ فالبيت ليس إلّا الجدران والسقف، والصلاة ليست إلّا الأفعال، غاية الأمر أنّ المجموع اعتبر أمراً واحداً، فالوحدة في مرحلة الموضوعية، لا أنّ الحكم تعلق بغير الأجزاء؛ فإنّ عدم استقلال كل جزء بحكم معنى، وعدم تعلق الحكم به معنى آخر، فوجوب الجزء ليس وجوباً عقلياً، بل إنّما هو وجوب شرعي؛ فإنّ الحكم لم يتعلق إلّا به، غاية الأمر اعتبار الانضمام، فنقول:

---

(١) في النسخة المعتمدة من المصدر: «و» غير موجودة، وهي عن نسخة بدل منها.

(٢) في (ي): «بتقدير» مكان «على تقدير».

(٣) في (ي): «النص» مكان «البعض».

(٤) في (ي): «سابق».

(٥) في (س)، و(ي): «له» غير موجودة.

(٦) فرائد الأصول ٣: ٢٧٩.

إنّ اعتبار انضمام ما تعذر من الأجزاء في تعلق الحكم بالميسور حال القدرة معلوم، وأمّا الاعتبار مطلقاً بحيث يرتفع الحكم عن الميسور بتعذره فغير ثابت، وحيث إنّ مرجعه إلى شدة الارتباط فالأصل عدمها.

ومنها: أنّ «القدر المشترك ... إلى آخره[1]» قد عرفت أنّه لا معنى لاستصحابه، ولو صح لم يتم في المقام؛ فإنّ الوجوب المقدمي والنفسي ليسا فردين للوجوب، بل إنّما يشتركان في التعبير؛ فإنّ العلية للواجب مباينة للطلب المتعلق به؛ فالشك في وجوب ما تيسر من الأجزاء شك في الحدوث، وإنّما المعلوم موضوعية المجموع للحكم، وأمّا البعض فلم يثبت تعلق الحكم به أصلاً، مع أنّ الأعم لا أثر له؛ فإنّ الوجوب المقدمي المعلوم سابقاً لم يترتب عليه أثر إلّا عدم العذر في ترك الواجب بتركه، ولا دليل على وجوب شيء حينئذ بالفرض.

وأمّا أنّ العرف لا يرونها مغايرة فلا معنى له بعد فرض المغايرة، وكيف يمكن أنّ يرى العرف أنّ المقدمية عين الاستقلال؟!

وما يتوهم أنّه بالمسامحة العرفية فهو عين الحق الواقع؛ لما عرفت من أنّ الكل عين الأجزاء تحقيقاً لا مسامحة.

وما ذكره بقوله: «ويمكن توجيهه ... إلى آخره» مرجعه إلى ما حققناه، إلّا أنّه أفسده بالشرح والتنظير.

أمّا الأول: فلأنّ محل الوجوب النفسي كل من الأجزاء لا خصوص الباقي؛ لعدم المرجح والمعين؛ فالشك في مدخلية الانضمام في تعلق الحكم[2] به، بل لو تبدّل الفرض تغير الحال، فجعل المعذور[3] حالاً للميسور لا معنى له.

---

(١) في (س)، و(ر)، و(ي): «إلى آخره».

(٢) في (ر): «الحكم بما بقي، ولو في حال الاضطرار وإلّا فما يقدر أيضاً كان في عرض المسور في تعلق» قبل «الحكم به».

(٣) في (ر): «المعسور» مكان «المعذور».

وأمّا الثاني: فلما عرفت من أنّ المقدار عرض قائم بالجسم الطبيعي[١]، فالشك في زوال العرض عن موضوعه، ويلزمه أن يعترف بعدم جريان استصحاب الكرّية في ما إذا نشف[٢] البحر، وشك في أنّ الباقي كرّ؛ فإنّ الكرّ بمنزلة قطرة بالنسبة إلى ما زال، فلا معنى لكون المعدوم بمنزلة الحالات للباقي، وأنّ اعتصام البحر كان لهذا المقدار.

ومن العجب اعترافه بذلك حيث قال: «وحيث إنّ بناء العرف على عدم جريان الاستصحاب في فاقد معظم الأجزاء ... إلى آخره» وقد غفل عن أنّ الاستصحاب إنّما هو لدفع احتمال المزيل.

والحكم بأنّ الباقي غير الزائل مسامحة مرجعه إلى البناء على عدم الزوال لتنزيل ما زال منزلة العدم، وهو مع فساده في نفسه أمر وراء الاستصحاب لو تم؛ فإنّ احتمال أن يكون تبدل الحال مزيلاً غير حاصل، وإنّما الشك في بقاء الموضوع بالفرض.

وفي المقام كلمات[٣] ركيكة وتوهمات سخيفة لا ينبغي صرف كنوز الأعمار[٤] في التعرض لها[٥].

في ما زعمه الشيخ تدثر في كلام الفاضلين

وقد زعم الأستاذ تدثر أنّ مرجع ما عن الفاضلين -قدس سرهما-[٦] إلى قاعدة الميسور لا إلى الاستصحاب، مع أنّ هذه القاعدة لا أساس لها، وإنّما المراد بهذا القول التنبيه على بديهي من البديهيات، فحيث استقلت أمور بأحكام وتعذر بعضها لم يتغير حكم ما ليس مرتبطاً به، فالعاجز عن الصوم لا تسقط عنه الصلاة، والمضطّر

(١) في (ر): «التعليمي» مكان «الطبيعي».

(٢) في (ر): «انشف».

(٣) في (ي): «كلمات» غير موجودة.

(٤) في (ر): «الأعمال» مكان «الأعمار».

(٥) في (س): من «وفي» إلى «لها» غير موجودة.

(٦) في (ر): «قدس سرهما» غير موجودة.

إلى شرب الخمر لا يقتل النفس المحترمة، والعاجز عن[١] الوضوء لا يسقط عنه[٢] التيمم وهكذا، فلا معنى لكلام الفاضلين -قدس سرهما-[٣] إلاّ ما حققناه[٤].

وأمّا ما ذكره الشهيد تدثُّل[٥] فهو مبني على إحراز عدم الارتباط ولو بالاستصحاب على ما حققناه[٦]، لا الاستناد إلى نفس هذا العنوان؛ فإنّ الميسور المستقل لا يسقط بالمعسور، وأمّا مع الارتباط فيسقط قطعاً، وهو أجل من أن يخفى عليه مثله.

وبالتأمل في ما حققناه[٧] يظهر ما في كلام الأستاد تدثُّل ممّا يصعب إحصاؤه من المفاسد، والله الهادي[٨].

[الاستصحاب حجة إلى أن يقوم الدليل على خلافه]

الثاني عشر: أنّه قد ظهر في ما[٩] مرّ أنّ القاعدة الشريفة أصل استقل العقل بإدراكه، وقام البرهان عليه، وقرره الشارع، فلا يعقل الخروج عنه إلّا بدليل.

والظنّ جهل لا يعوّل عليه على ما حققناه[١٠] في مبحثه، فهذه الوظيفة ثابتة للجاهل، سواء كان غافلاً أو ملتفتاً ظاناً أو شاكاً، بل هذا هو الحال في الأصل مطلقاً.

وما يتوهم من أنّ اعتبار الاستصحاب من باب الظنّ قد عرفت فساده.

---

(١) في (ي) يوجد خرم من «الصوم» إلى «عن».

(٢) في (س) يوجد خرم من «الصلاة» إلى «عنه».

(٣) في (ر): «قدس سرهما» غير موجودة.

(٤) في (س)، و(ي): «حققنا».

(٥) في (س): «تدثُّل» غير موجودة.

(٦) في (س)، و(ي): «حققنا».

(٧) في (س)، و(ي): «حققنا».

(٨) في (س): عبارة «والله الهادي» غير موجودة.

(٩) في (س)، و(ي): «مما» مكان «في ما».

(١٠) في (س): «حققنا».

في ما ارتكبه الأستاد من تكلفات سخيفة

وحيث خفي[١] هذا المعنى على الأستاد تدثر[٢] وقع في تشويش واضطراب وارتكب تكلفات سخيفة باردة، وقال: «لا فرق في احتمال خلاف الحالة السابقة بين أن يكون مساوياً لاحتمال بقائه أو راجحاً عليه بأمارة غير معتبرة، وتدل عليه وجوه:

الأول: الإجماع القطعي على تقدير اعتبار الاستصحاب من باب الأخبار.

الثاني: أنّ المراد بالشك في الروايات معناه اللغوي، وهو خلاف اليقين كما في الصحاح[٣]، ولا خلاف فيه ظاهراً، ودعوى انصراف المطلق في الروايات إلى معناه الأخص وهو احتمال المساوي لا شاهد لها، بل يشهد بخلافها مضافاً إلى تعارف إطلاق[٤] الشك في الأخبار على المعنى الأعم موارد من الأخبار:

منها: مقابلة الشك باليقين في جميع الأخبار[٥].

ومنها: قوله عليه السلام[٦] في صحيحة زرارة الأولى: **(فإن حرّك إلى جنبه شيء، وهو لا يعلم به** ... إلى آخره) فإنّ ظاهره فرض السؤال في ما كان معه أمارة النوم.

ومنها: قوله عليه السلام: **(لا حتى يستيقن)** حيث جعل غاية وجوب الوضوء الاستيقان بالنوم ومجيء أمر بيّن منه[٧].

ومنها: قوله عليه السلام: **(ولكن تنقضه بيقين آخر)**؛ فإنّ الظاهر سوقه في بيان حصر

---

(١) في (س): «خفي» غير موجودة.

(٢) في (ر): «تدثر» غير موجودة.

(٣) انظر: الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية ٤: ١٥٩٤، باب الكاف، فصل الشين.

(٤) في (س)، و(ي): «إطلاق» غير موجودة.

(٥) في (ي) يوجد خرم من «على» إلى «الأخبار».

(٦) في (س)، و(ي): «عليه السلام» غير موجودة.

(٧) في المصدر: «عنه».

ناقض اليقين في اليقين[١].

ومنها: قوله عليه السلام في صحيحة زرارة الثانية: **(فلعله شيء أوقع عليك، وليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك)**؛ فإنّ كلمة «لعل» ظاهرة في مجرد الاحتمال، خصوصاً مع وروده في مقام إبداء ذلك كما في المقام، فيكون الحكم متفرعاً عليه.

ومنها: تفريع قوله[٢]: **(صم للرؤية وافطر للرؤية)** على قوله عليه السلام **(اليقين لا يدخله الشك)**.

الثالث: أنّ الظنّ الغير المعتبر أنّ علم بعدم[٣] اعتباره بالدليل فمعناه أنّ وجوده كعدمه عند الشارع، وأنّ كل ما يترتب شرعاً على تقدير عدمه فهو المترتب على تقدير وجوده، وإن كان ممّا يشك في اعتباره فمرجع رفع اليد عن اليقين بالحكم الفعلي السابق بسببه، إلى نقض اليقين بالشك، فتأمل جداً»[٤] انتهى.

وفيه: أنّ المستفاد من الأخبار إن كان ما حققناه وعليه جميع المحققين من أنّه أصل فلا حاجة إلى إثبات عموم الاعتبار؛ لأنّ المفروض أنّ الظنّ المخالف لم يثبت[٥] اعتباره، فالإجماع مستند إلى هذا البرهان، لا أنّه دليل مستقل، فالحكم لوضوحه ما خفي على أحد، لا أنّه أمر تعبدي تلقوه من صاحب الشريعة يداً بيد، كما توهم، مع أنّا حققنا أنّ الإجماع من مبتدعات أعداء الدين، ولا يعول عليه بوجه من الوجوه.

وبما حققنا عرفت أنّه لا حاجة إلى معرفة معنى الشك، مع أنّك قد عرفت أنّه حكم ثبت للجاهل وإن كان غافلاً، والتردد لا دخل له في ثبوت هذه الوظيفة.

---

(١) في (س): من «ومنها» إلى «اليقين» غير موجودة.

(٢) في المصدر، و(س)، و(ر)، و(ي): «عليه السلام».

(٣) في (ر): «عدم».

(٤) فرائد الأصول ٣: ٢٨٥.

(٥) في (ر): «لم يثبت اعتباره وإن كان الثابت بها أنّه دليل لهذا أيضاً لا يرفع اليد عنه لأمر» قبل «لم يثبت».

وقد حققنا أنّ الاستصحاب المعبر عنه بقاعدة اليقين ليس إلّا الأخذ باليقين، وخفاء أمر الواقع[١] على المتيقن بالمقتضي مع أنّه يوجب الجهل بالأثر لا محالة لا ينافي كون الشخص على يقين من جهة[٢] أخرى، فليس للشك معان عديدة، بل إنّما هو كناية عن الجهل في بعض المقامات.

ثم قال: «هذا كله على تقدير اعتبار الاستصحاب من باب التعبد المستنبط من الأخبار.

وأمّا على تقدير اعتباره من باب الظنّ الحاصل من تحقق المستصحب في السابق فظاهر كلماتهم أنّه لا يقدح فيه[٣] وجود الأمارة الغير المعتبرة، فتكون العبرة فيه عندهم بالظنّ النوعي وإن كان الظنّ الشخصي على خلافه، ولذا تمسكوا به في مقامات غير محصورة على الوجه الكلي من غير التفات إلى وجود الأمارات الغير المعتبرة في خصوصيات الموارد»[٤] انتهى.

وفيه: ما عرفت من أنّ اعتباره من باب الظنّ النوعي معناه الظهور الأصلي المستند إلى العلم بالمقتضي لا ما يتوهمه، ولهذا لم يتأمل أحد في العمل به مع وجود الأمارات الغير المعتبرة.

في نقل ما أفاده الشيخ تقدس سره عن الشهيد في الذكرى

ثم قال: «واعلم أنّ الشهيد تقدس سره في الذكرى بعد ما ذكر مسألة الشك في تقديم الحدث على الطهارة، قال:

---

(١) في (س): «الرافع» مكان «الواقع».

(٢) في (ر): «من جهة» بعد «من جهة».

(٣) في المصدر، و(ي): «أيضاً» بعد «فيه».

(٤) فرائد الأصول ٣: ٢٨٧.

تنبيه:

معنى قولنا: اليقين لا يرفعه الشك، لا نعني به اجتماع اليقين والشك في زمان واحد لامتناع ذلك؛ ضرورة أنّ الشك في أحد النقيضين يرفع يقين الآخر، بل المعنى أنّ[١] اليقين الذي كان في الزمن الأول لا يخرج عن حكمه بالشك في الزمان الثاني؛ لأصالة بقاء ما كان على ما كان، فيؤول إلى اجتماع الظنّ والشك في الزمان الواحد، فيرجح الظنّ عليه، كما هو مطّرد في العبادات[٢] انتهى.

ومراده من الشك معناه اللغوي، وهو مجرد الاحتمال المنافي لليقين، فلا ينافي ثبوت الظنّ الحاصل من أصالة بقاء ما كان على ما كان، فلا يرد ما أرود عليه من أنّ الظنّ كاليقين في عدم الاجتماع مع الشك.

نعم، يرد على ما ذكرناه من التوجيه أنّ الشهيد تَتَّلُّ في مقام دفع ما يتوهم من التناقض المتوهم في قولهم: اليقين لا يرفعه الشك، ولا ريب أنّ الشك[٣] الذي حكم بأنّه لا يرفع اليقين ليس المراد منه الاحتمال الموهوم؛ لأنّه إنّما يصير موهوماً بعد ملاحظة أصالة بقاء ما كان، نظير المشكوك الذي يراد إلحاقه بالغالب؛ فإنّه يصير مظنوناً بعد ملاحظة الغلبة.

وعلى تقدير إرادة احتمال الموهوم كما ذكره المدقق الخونساري[٤]، فلا يندفع به توهم اجتماع للوهم[٥] واليقين المستفاد من عدم رفع الأول للثاني، وإرادة اليقين السابق والشك اللاحق يغني عن إرادة خصوص الوهم من الشك.

---

(١) في (س)، و(ر)، و(ي): «به» قبل «أنّ».

(٢) انظر: ذكرى الشيعة في أحكام الشريعة ٢: ٢٠٧.

(٣) في (ي): «الظن».

(٤) انظر: مشارق الشموس في شرح الدروس: ١٤٢.

(٥) في (ي): «الوهم».

وكيف كان، فما[١] ذكره المورد من اشتراك الظنّ واليقين في عدم الاجتماع مع الشك مطلقاً[٢] في محله، فالأولى أن يقال: إنّ قولهم «اليقين لا يرفعه الشك» لا دلالة فيه على اجتماعهما في زمان واحد إلّا من حيث الحكم في تلك القضية بعدم الرفع، ولا ريب أنّ هذا ليس إخباراً عن الواقع؛ لأنّه كذب وليس حكماً شرعياً بإبقاء نفس اليقين[٣]؛ لأنّه غير معقول، وإنّما هو حكم شرعي بعدم رفع آثار اليقين السابق بالشك اللاحق، سواء كان احتمالاً مساوياً أو مرجوحاً»[٤] انتهى.

وفيه: أنّ مراد الشهيد تَدُّسُ من الظنّ هو الظهور الأصلي، وهو الذي يجتمع مع الجهل المعبر عنه بالشك، وقد فسرناه سابقاً وبيّنا شواهده وقرائنه، فظهر فساد تفسيره وما أورد عليه.

وما زعمه في معنى الرواة قد عرفت فسادها[٥] بما لا مزيد عليه.

---

(١) في (ي): «مما».

(٢) في (س)، و(ر)، و(ي): «مطلقاً» غير موجودة.

(٣) في (ر)، و(ي): «أيضاً» بعد «اليقين».

(٤) فرائد الأصول ٣: ٢٨٧.

(٥) في (س): «فساده».

خاتمة [في شروط الاستصحاب]

قد تبيّن ممّا حققناه أنّ الاستصحاب يطلق على أربعة أصول، فالأخذ بالاقتضاء المعبر عنه باستصحاب حكم النص لا يتعقل إلّا بعد إحراز الاقتضاء والموضوع، بل الشروط؛ لأنّه إنما يدفع المانع.

وأمّا استصحاب حال الشرع المعبر عنه باستصحاب حال الاجماع تارة وباستصحاب الحال أخرى، فهو مبني على عدم اعتبار إحراز الاقتضاء والموضوع؛ ولهذا صار من المنكرات، فاشتراط بقاء الموضوع في استصحاب الحال كاعتبار كون الشك في الرافع ناشٍ عن الجهل لمحل[1] النزاع، بل باصطلاحات أهل الفن.

في نقل ما أفاده الشيخ تدثر

ومن الغريب أنّ الأستاد تدثر زعم أنّ مشكوك البقاء لا بدّ أن يكون غير[2] القضية التي علم بتحققها[3] سابقاً، وأنّه هو السبب في اعتبار العلم ببقاء الموضوع؛ فإنّ الإبقاء إنّما هو بالنسبة إلى المحمول في محل النزاع.

ولهذا قال المحققون المنكرون له أنّه إسراء؛ إلّا ترى أنّ المثال المعروف لمحل النزاع وهو واجد الماء في أثناء الصلاة يحتمل فيه زوال الموضوع الموجب لعدم الاجتزاء، ومع

---

(١) في (ر)، و(ي): «بمحل».

(٢) في (س)، و(ر)، و(ي): «عين».

(٣) في (س)، و(ر): «تحققها».

ذلك يزعم المثبتون جريان الاستصحاب فيه؛ فإنّ وجدان الماء ليس من الأحداث، فمن حكم ببطلان الصلاة حينئذ، وأوجب الوضوء لم يستدل إلّا بزوال الموضوع المستتبع لزوال الحكم، وحيث إنّه غير قادح في نظر المثبت لاحتماله كون الفقدان[1] واسطة في الثبوت لا موضوعاً استصحب، وقد أوضحناه في ما تقدم.

وأعجب من هذا أنّه لم يفرق بين الموضوع ومعروض المستصحب، حتى أنّه فسرّه به، مع أنّ الشك في بقاء المعروض إذا لم يكن موضوعاً لا يمنع من الجريان، غاية الأمر أنّه يستصحب ويكتفى به إن كان سبباً، وإلّا فيجري في الحكم أيضاً.

توضيح ذلك: أنّ موضوع العرض ومعروضه وإن كان واحداً، ولم يتعقل التفكيك بينهما، إلّا أنّ الموضوع قد يكون عنواناً كلياً، هو واسطة في العروض لغيره، كالحائض التي تعلق بها[2] الحكم الشرعي، فإنّ الأحكام الكلية ليست للمصاديق، والموضوع الكلي هو العنوان العرضي، وكذا الحال في الفاقد والواجد بالنسبة إلى[3] المصاديق.

وبهذا الاعتبار يتحقق الافتراق بين الموضوع والمعروض[4]؛ فالموضوع[5] للأحكام إنّما هو العناوين الكلية لا المصاديق الخارجية.

نعم، هي بعد انطباق العناوين عليها تكون معروضات لها، فحيث كان الاشتباه في تعلق الحكم الشرعي الكلي، وكانت الشبهة حكمية، واستند الشك في بقاء الحكم في معروضه الخارجي إلى الشك في كون العرض الزايل موضوعاً لم يجر الاستصحاب

---

(١) في (س): «الفقه» مكان «الفقدان».

(٢) في (ر): «هي عنوان الأحكام ينطبق على النساء [كلمة غير بيّنة] معروضه للأحكام، ولكن الموضوع للحكم إنّما هو الحايض التي» قبل «تعلق بها».

(٣) في (ي): «أصل» بعد «إلى».

(٤) العبارة في (ر): «المعروض والموضوع».

(٥) في (س): «والموضوع».

على رأي المحققين؛ لأنّه إسراء حكم من موضوع إلى موضوع آخر، فالمعروض وهو الموجود الخارجي باق قطعاً، ولكن الموضوع لم يعلم ببقائه.

وهذا هو الوجه في ما اخترناه من أنّ الأصل عدم بقاء أحكام الحيض بعد النقاء وقبل الغسل إن لم يعلم بأنّ قوله عزّ من قائل[١]: ﴿حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ﴾[٢] من باب التفعيل أو من المجرد؛ فإنّ مرجعه إلى الجهل بأنّ موضوع الحكم الشرعي هو الحيض، بمعنى قذف الدم الزائل بالنقاء الذي هو الطهر، أو هو بمعنى الحدث الذي لا يزول إلّا بالغسل؛ فإنّ الغاية على الأول هو الطهر، وعلى الثاني هو التطهير.

وبالجملة، فاشتراط عدم استناد الشك في البقاء إلى عدم معرفة الموضوع ودوران أمره بين ما علم زواله وبين ما علم بقاؤه كما في المثال، وفي ما دار الأمر بين كون التغير واسطة في العروض حتى يطهر الكرّ بزوال التغير من قبل نفسه وبين كونه كاشفاً على استيلاء النجاسة وزوال الاعتصام بسقوط القوة عن الكثرة العاصمة باستيلاء النجاسة بأحد أوصافها على أوصاف الماء، إنّما هو ابطال لاستصحاب الحال الذي مرجعه إلى مجرد التعويل على العلم بالحدث مع الزوال.

وقد خفي ما حققناه على الأستاد تثبّل فصدر منه ما لا يخفى وهنه، قال -بعد ما ذكر اشتراط بقاء الموضوع-: «والمراد به معروض المستصحب، فإذا أريد استصحاب قيام زيد أو وجوده فلا بدّ من تحقق زيد في الزمان اللاحق على النحو الذي كان معروضاً في السابق، سواء كان تحققه في السابق بتقرره ذهناً أو بوجوده خارجاً، فزيد معروض للقيام بوصف وجوده الخارجي، وللوجود بوصف تقرره لا[٣] وجوده الخارجي»[٤] انتهى.

---

(١) في (ر): «تعالى» مكان «عز من قائل».

(٢) من آية ٢٢٢، من سورة البقرة.

(٣) في المصدر: «ذهنا» قبل «لا».

(٤) فرائد الأصول ٣: ٢٨٩.

في أنّ اشتراط بقاء الموضوع من الأغلاط

فنقول[١]: إنّ اشتراط بقاء الموضوع من الأغلاط، ففي المثال لا يجري هذا الحكم، ولا معنى لاعتبار بقاء المعروض، أمّا مع الشك في بقاء القيام فيستصحب معروضه إذا كان مشكوكاً فيه، وأمّا مع الشك في نفس المعروض فلا معنى لاعتبار معروض آخر له[٢]، و(زيد) عبارة عن الفرد الخارجي، والفرد هو الكلي الموجود، فهو وجود وطبيعة، ولا معنى لعروض[٣] شيء للفرد الخارجي في الذهن، مع أنّ التقرر جهة متميزة عن الوجود الذهني والخارجي، مع أنّ الحياة من عوارض البدن الخارجي، و(زيد) عبارة عن النفس المتعلقة بالبدن.

ولو قلنا بأنّ حياة النفس عبارة عن تعلقها بالبدن فهي عرض لـ(زيد)[٤] بهذا الاعتبار، فلا معنى لكونه من العوارض الذهنية، بل إنّما هي من الأعراض الخارجية.

[انتصار للحكماء]

وكشف الحجاب أنّ المتكلمين لجهلهم بما صدر من الأساطين من الحكماء، واستبدادهم بآرائهم السخيفة وأنظارهم القاصرة، سلكوا في كثير من الموارد مسلك السوفسطائية بأجمعهم.

واختصت فرق خاصة بمزخرفات مخصوصة[٥] كالجبر، والتفويض، والتجسم، ونفي العلية عن الأشياء، وإسناد الأمور إلى عادة الله تعالى، والكمون والبروز، وعدم بقاء العرض في حالين، ووحدة الوجود، وأنّه لا موجود إلّا الله، فلا خلق

---

(١) في (س)، و(ر)، و(ي): «وفيه» مكان «فنقول».

(٢) في (ر): «له» غير موجودة.

(٣) في (ي): «لمعروض».

(٤) في (ي): «أزيد».

(٥) في (س): «خاصة» مكان «مخصوصة».

ولا بعث ولا نشور ولا ثواب ولا عقاب، وأنّه ليس إلّا الله تعالى وتجلياته وشؤونه وأطواره، فإنّهم أعرضوا عن المعصومين ﷺ الذين نصبهم الله تعالى أعلاماً للهداية، وعزلوهم[١] عن مناصبهم وأزالوهم عن مقامهم، فضلّوا وأضلّوا.

ومما أطبقوا عليه من السفسطة أنّ الأشياء موجودة في الذهن بحقايقها أو بأشباحها، بل توهّم بعضهم أنّ الجميع على الأول وأنّ النزاع لفظي، فزعموا أنّ لكل أمر وجودين:

أحدهما الأصلي الذي يترتب عليه الآثار، والآخر هو الظلي الضعيف.

[في إبطال شبهة]

وإبطال هذه الشبهة ليس وظيفة هذا الكتاب، وإنّما نشير إليه إشارة لزيادة البصيرة[٢] فنقول:

إنّ اطلاع النفس على أمر المعبر عنه بالعلم هو[٣] خطوره[٤] فيها بمعنى التوجه والالتفات إليه، وإن عبّر عنه أهل الصناعة بالوجود الذهني، ولكنه كالوجود الكتبي ليس المراد به أنّ العلم والخطور[٥] وجود لمتعلقه؛ فإنّ العرض وهو العلم شأن من شؤون المعروض ومن مراتب وجوده؛ فالعلم عين العالم[٦]، كما أنّ اللون عين الجسم لا بمعنى أنّه لا عروض، وأنّ العارض لا يغاير المعروض، بل بمعنى عدم التمييز في الخارج، كما هو الحال في الماهية والوجود والنوع والجنس، بل الفصل والجنس

---

(١) في (س): «وعزلوه».

(٢) العبارة في (ر): «نشير إليه زيادة تبصرة»، وفي (ي): «بصيرة» مكان «البصيرة».

(٣) في (س)، و(ي): «أو» مكان «هو».

(٤) في (س): «حظوره» مكان «خطوره».

(٥) في (س): «أو الحظور» مكان «والخطور».

(٦) في (ي): «العلم» غير موجودة.

والشخص والنوع، فيلزم على ما توهّموه اتحاد كل عالم مع معلومه.

وإن شئت قلت: إنّ وجود المعلوم عارض له متحد معه فلو عرض وجوده لمعروض آخر لزم إمّا قيام العرض بموضوعين، مع أنّ الموضوع مشخص للعرض، وإمّا اتحاد الاثنين المتغايرين، وهو تناقض.

وما دعاهم إلى هذه السفسطة إلّا[1] توهم عموم القضية الفرعية وغفلتهم عن اختصاص العوارض الخارجية بها؛ فإنّ السرّ فيه أنّ العروض التحقيقي عبارة عن اشتمال الموجود على جهة غير ذاته وأصل وجوده كالكم والكيف ومتى وأين وغيرها.

فلا يعقل العروض إلّا مع وجود المعروض، وأمّا العروض التحليلي كعروض الفصل للجنس والوجود للماهية فليس متفرعاً على تحقق المعروض، فالتغاير والترتيب وإن كانا في الجميع بحسب التحليل، ولا ماهية للعرض مغايرة لماهية المعروض؛ ولهذا لا يستقل بالوجود، وهذه حقيقة كونه في الموضوع، فإنّ وجوده النفسي عين وجوده في معروضه الذي ليس إلّا الاتصاف والعروض[2]، إلّا أنّه فرق بين تحليل الوجود الخارجي وغيره، فثبوت الشيء للشيء عبارة عن التحقيق الذي هو مفاد (هل) المركبة كالقيام، وهو فرع ثبوت المثبت له الذي هو مفاد (هل) البسيطة، وهو وجود الشيء في نفسه؛ ضرورة أنّ الخصوصية فرع على الأصل الملحوظ فيه ذلك.

وأمّا العروض[3] في غير الوجود[4] فكونه متفرعاً على أصل الوجود غلط لا

---

(١) في (س): «إلا» غير موجودة.

(٢) العبارة في (ي): «ليس إلّا من الاتصاف والمعروض».

(٣) في (ي): «المعروض».

(٤) في (س): «الوجوب» مكان «الوجود».

وجه له، بل ربما يكون متفرعاً على العدم كالكلي؛ فإنّه عبارة عن الجهة الجامعة بين الأفراد، وكليتها وسريانها عبارة عن العموم المنافي للوجود والتعين، فهذه الصفة للجهة الجامعة فرع العدم في الخارج، بل مطلقاً لو قلنا بالوجود الذهني؛ فإنّ الفردية والتعين[1] ينافي السريان والإبهام والعموم، فمن الأغلاط المضحكة للثكلى توهم عروض هذه الصفة للكلي في الذهن؛ فإنّ الذهن يدرك ما هو الواقع، لا أنّ الواقع هو ما في الذهن[2]، وإلّا لم يختلف ما في الأذهان بالحقية والبطلان.

والعجب أنّ القائل يعترف بوجوب قطع النظر عن الوجود في الذهن لعروض المعقولات الثانية؛ فإنّه لا يتعقل أنّ هذا مرجعه إلى منافاة الوجود الذهني للكلية كالوجود الخارجي، فكيف يكون علّة مادية له؟!

وبالجملة، فلا تعم القضية الفرعية لغير عوارض الوجود، مع أنّ الإدراك ليس وجودا لما يدركه، فلا ينفع لدفع المحذور.

هذا مجمل الكلام في الوجود الذهني، فهو على تقدير صحته يعرض ما يعرضه الوجود الخارجي، وأمّا الفرد فلا يعقل أن يعرضه أحد الأمرين؛ فإنّه الكلي المعروض لأحدهما، وأمّا التقرر فهو معنى زعم بعض الناس مغايرته للوجود بقسميه.

فظهر ما في ما أفاده الأستاذ تدّ مـمّـا لا يكاد أن يحصى من المفاسد.

في نقل ما صدر عن الشيخ تدّ

ثم قال: «وبهذا اندفع ما استشكله بعض في كلية اعتبار بقاء الموضوع في الاستصحاب، بانتقاضها باستصحاب وجود الموجودات عند الشك في بقائها، زعما منه أنّ المراد ببقائه وجوده الخارجي الثانوي، وغفلة عن أنّ المراد وجوده الثانوي على

---

(١) العبارة في (س)، و(ر)، و(ي): «التعيين والفردية».

(٢) في (ي): «هو ما في الذهن» غير موجودة.

نحو[١] وجوده الأولي الصالح لأن يحكم عليه بالمستصحب وبنقيضه، وإلّا لم يجز أن يحمل عليه المستصحب في الزمان السابق، فالموضوع في استصحاب حياة [زيد][٢] هو زيد القابل لأن يحكم عليه بالحياة تارة وبالموت أخرى، وهذا المعنى لا شك في تحققه عند الشك في بقاء حياته»[٣] انتهى.

وبما حققنا ظهر فساد الإشكال ودفعه.

أما الأول فلما عرفت من أنّ الموضوع عبارة عمّا تعلق به الحكم الشرعي، وليس إلّا الأمر الكلي، ووجود زيد ليس حكماً شرعياً، فلا معنى لاشتراط بقاء موضوعه، فهذا الإشكال ناشٍ عن الجهل بالصناعة وعدم الخبرة بمقاصد أهلها، فزعم أنّ المراد بالحكم مطلق المحمول، فالموضوع هو المعروض بزعمه الفاسد.

وأمّا الثاني فلما عرفت من أنّ زيداً ليس إلّا[٤] الإنسان[٥] الموجود في الخارج[٦]، ولا معنى لاعتبار حالين إلّا في الكلي، مع أنّ الوجود الذهني قد عرفت فساده في نفسه، وكون الوجود الخارجي عارضا للطبيعة في الذهن سفسطة مضحكة، كالتفكيك بين ظرفي العروض والاتصاف؛ فإنّ الاتصاف بالوجود عين عروضه، مع أنّه تحليل صرف، وإلّا[٧] فلا عروض ولا تغاير، مع أنّ الذهن ليس من شأنه إلّا إدراك ما هو الواقع، لا أنّ الواقع يتحقق به ويتوقف عليه.

---

(١) في (س): «نحو» غير موجودة.

(٢) ما بين المعقوفين أضفناه عن المصدر، و(س)، و(ر)، و(ي)؛ لأنّ السياق يقتضيه.

(٣) فرائد الأصول ٣: ٢٩٠.

(٤) في (س)، و(ي): «إلا» غير موجودة.

(٥) في (ر): «إنسان».

(٦) في (س): «الخارج» غير موجودة.

(٧) في (ي): «وإلّا» غير موجودة.

نقل كلام لبيان إيراد

قال[١]: «ثم الدليل على اعتبار هذا الشرط في جريان الاستصحاب واضح؛ لأنّه لو لم يعلم تحققه لاحقاً، فإذا أريد بقاء المستصحب العارض له المتقوم به، فإمّا أن يبقى في غير محل وموضوع، وهو محال، وإمّا أن يبقى في موضوع غير الموضوع السابق.

ومن المعلوم أنّ هذا ليس إبقاء لنفس ذلك العارض، وإنّما هو حكم بحدوث عارض مثله في موضوع جديد، فيخرج عن الاستصحاب، بل حدوثه للموضوع الجديد كان مسبوقاً بالعدم، فهو المستصحب دون وجوده.

وبعبارة أخرى: بقاء المستصحب لا في موضوع محال، وكذا في موضوع آخر، إمّا لاستحالة انتقال العرض، وإمّا لأنّ المتيقن سابقاً وجوده في الموضوع السابق، والحكم بعدم ثبوته لهذا الموضوع الجديد ليس نقضاً للمتيقن السابق»[٢] انتهى.

وفيه: أنّه فرق[٣] بين القضية الواقعية المشكوك فيها بالفرض وبين القضية الظاهرية الأصلية، وليس مؤدى الأصل إلّا وظيفة المتحيّر حال الحيرة، لا الحكم بثبوت شيء لآخر في الواقع، فتوقف العروض النفس الأمري على بقاء الموضوع واستحالة تحقق العرض بدون الموضوع وانتقاله أحكام للقضايا الواقعية.

وأمّا الأصل فلا يتوقف جريانه إلّا على أركانه وشرايطه من العلم بالحدوث والجهل[٤] بالبقاء، فالبناء على بقاء مشكوك البقاء ليس بقاء حقيقة، حتى يتوقف على موضوع؛ فإنّه ليس وجودا، بل إنّما هو معاملة مع المجهول معاملة المعلوم[٥]، فهذا

---

(١) في (ر): «تدثّل».

(٢) فرائد الأصول ٣: ٢٩٠.

(٣) في (ر): «لا» قبل «فرق».

(٤) في (ي): «به» قبل «الجهل».

(٥) في (ر): كلمة غير بيّنة فـ«العدم» مكان «المعلوم».

من عجائب الأوهام، وإنّما الوجه فيه ما عرفت من أنّ الشك في الرافع لا يتحقق إلّا إذا لم يكن مستنداً إلى عدم معرفة الموضوع ودوران أمره بين معلوم الزوال ومعلوم[١] البقاء، هذا هو الحال في الموضوع.

وبما حققناه[٢] ظهر أنّ استصحابه لا معنى له؛ فإنّ الشك ليس في الزوال حتى يقال: إنّ الأصل عدمه، بل الشك في الزايل، وإنّه هو الموضوع أم الباقي.

وأمّا المعروض فلا إشكال في استصحابه؛ فإن كان الشك في بقاء الحكم مستنداً إليه كفى الأصل في السبب، وأغنى عن إجرائه في المسبب، وإلّا جرى الأصلان، كما إذا شك في بقاء زيد، وعلى تقدير البقاء شككنا في طلاق زوجته؛ فإنّا نستصحب الزوج والزوجية، فهما أصلان مرتبان.

وتوهم أنّ الأصل الثاني مثبت[٣] من جهة أنّ بقاء الشخص في الواقع ليس من الآثار الشرعيّة لاستصحاب زوجيته ناشٍ عن عدم الخبرة بالأصل المثبت وحقيقته؛ فإنّ الإثبات عبارة عن الدليلية، فما لم يعلم ثبوته حتى على وجه الاقتضاء لا يترتب على الأصل، وأمّا ما علم ثبوته فالمانع يدفع بالأصل مطلقاً، وليس هذا إثباتاً.

وقد حققناه[٤] أنّ هذه القاعدة الشريفة أصل عقلي لا مسرح للتعبد فيه، وأنّ الأخبار مقررة له، ولم يتوهم أحد[٥] حجية المثبت، وإليه أشار بعض العامة حيث قالوا: «إنّه حجة في الدفع لا في الإثبات»[٦] المحرّف في لسان الحاجبي كما نبهّناك في

---

(١) في (س): «الزوال ومعلوم» غير موجودة، وفي (ي): «بينّ» قبل «معلوم».

(٢) في (س)، و(ر)، و(ي): «حققنا».

(٣) في (م) توجد حاشية وهي: «هكذا في النسخة الأصل، لكن الظاهر أن يقال: وتوهم أنّ الأول مثبت ... إلى آخره».

(٤) في (س)، و(ر)، و(ي): «حققنا».

(٥) في (ي): «أحد» غير موجودة.

(٦) انظر: حاشية ردّ المحتار على الدر المختار شرح تنوير الابصار ٦: ٩٥.

أول المبحث، ولعل الله تعالى يوفقنا لبيانه في ما سيأتي[١].

واستشكل الأستاذ تتئل في إحراز الموضوع بالاستصحاب، وتكلف في حقيقته[٢]، وأطال بما لا طائل تحته، ولا حاجة لنا إلى تعرضه[٣]؛ لاتضاح مفاسده ممّا حققناه[٤].

وقد ظهر لك أنّ ما تعلق به الحكم الشرعي لا يعقل أن يعرف إلّا من قبل الشارع؛ فإنّ الموضوع بهذا المعنى كالحكم، لا مسرح للعقل وللعرف[٥] إلى عرفانه.

ومن الغريب توهم أنّ المرجع في تميز الموضوع أحد أمور:

منها: العقل فزعم الأستاذ تتئل أنّ الشك في بقاء الحكم بمقتضى الدقة لا يمكن أن يكون مستنداً إلى أمر سوى الشك في بقاء موضوعه؛ لأنّ[٦] كل ما له دخل في الحكم، فهو قيد لموضوعه في الواقع، ويرجع قيد المحمول والنسبة إلى الموضوع، بل الشك في المقتضي والرافع -أيضاً- شك في الموضوع على ما اختاره في ما تقدم في استصحاب الأحكام العقلية، وصرح في ما تقدم في[٧] استصحاب الأحكام الوضعية[٨] بأنّ الشك من جهة الزمان -أيضاً- راجع إلى الشك في الموضوع، واختار في هذا المقام جريان الاستصحاب في الشك من جهة الرافع ذاتاً أو وصفاً، وفيما ما[٩]

---

(١) في (ر): «إن شاء الله تعالى» بعد «سيأتي».

(٢) في (س): «تحققه» مكان «حقيقته».

(٣) في (س): «لزوال» قبل «تعرضه».

(٤) في (ي): «حققنا».

(٥) في (س)، و(ر)، و(ي): «والعرف».

(٦) في (ي): «لأنّ موضوعه» قبل «لأنّ».

(٧) في (س): «أيضا» قبل «في».

(٨) في (ي): «أيضا» مكان «في استصحاب الأحكام الوضعية».

(٩) كذا في (م)، وهي غير موجودة في (س)، و(ر)، وفي (ي): مكانها «إذا».

كان من جهة مدخلية الزمان، فإنّ[١] العقل ميزان لتشخيص[٢] الموضوع، وعليه فرع جريان الاستصحاب في خيار الغبن؛ وعلّله بأنّ الاستصحاب مبني على إلغاء خصوصية الزمان الأول.

وهذا كما ترى ليس إلّا مناقضة لما تقدم منه، وليس في كلامه ما يدل على وجه جريان الاستصحاب مع الشك في الرافع إذا كان الميزان هو العقل.

في فساد ما صدر عن الشيخ ووجه فساد كلامه

وأمّا ما ذكره لجريان الاستصحاب مع كون الشك في مدخلية الزمان، ففيه: أنّ الاستصحاب على ما اختاره ليس إلّا إلغاء لاحتمال الرافع.

وأمّا الزمان فحيث احتملت مدخليته في الحكم كصيام شهر رمضان، فلا معنى لعدم الاعتناء باحتماله واستصحاب الحكم في غير ذلك الزمان.

وقد اعترف بهذا في استصحاب[٤] الأحكام الوضعية، وبنى على أنّ الشك من جهة مدخلية الزمان -أيضاً- شك في الموضوع.

وأمّا مسألة خيار الغبن فلا تتفرع على ذلك، حيث إنّ احتمال اختصاص الزمان الأول به[٥]، وكونه على الفور إنّما هو من جهة احتمال ضعف اقتضائه وعدم صلوحه للبقاء، فلا يجري فيه الاستصحاب ولو بنينا على إلغاء الشك في مدخلية الزمان.

ومنها: الدليل، فإذا اعتبر الأمر الزائل فيه قيداً للموضوع لم يجر الاستصحاب، دون ما إذا لم يكن كذلك، فإذا قال: المتغير نجس، كان من الأول، ومن الثاني قوله:

---

(١) في (ر): «وإن كان»، وفي (ي): «وإن أفاد» مكان «فإنّ».

(٢) في (ي): «التخصيص».

(٤) في (ي): «الاستصحاب».

(٥) في (ر): «به» غير موجودة.

الماء يتنجس إذا تغير.

هكذا زعم الأستاد تدّث.

وفيه: أنّ تعليق الحكم على الوصف إنّما يدل على علّية مبدأ الاشتقاق في الجملة.

وأمّا كونه واسطة في العروض[١] فلا[٢]، فتعليق الجلد وقطع اليد على الزاني والسارق لا يدل على زوال الحكم بزوال الوصف، ولا فرق بين أن يقال: اقطع يد السارق، أو اقطع يده إذا سرق.

والتغير مع أنّه ليس موضوعا للحكم واقعاً، بل إنّما هو مزيل للاعتصام بالكرّية يجوز أن يعلق عليه الحكم بأن يقال: إنّ الكرّ المتغير بالنجاسة نجس، ولا يفيد إلّا ما يفيده قولك: الكرّ إذا تغير نجس، فاستفادة كون المشتق موضوعا للحكم يدور مداره، لا بدّ أن يكون من أمر آخر[٣].

في نقل كلام الشيخ في تميّز الموضوع

ومنها: العرف، فكل مورد يصدق عرفا أنّ هذا كان كذا سابقاً جرى فيه الاستصحاب وإن كان المشار إليه لم يعلم بالتدقيق أو بملاحظة الأدلة كونه موضوعاً، بل علم عدمه، مثلاً قد ثبت بالأدلة أنّ الإنسان طاهر والكلب نجس، فإذا ماتا حكم العرف بارتفاع طهارة الأول وبقاء نجاسة الثاني، مع عدم صدق الارتفاع والبقاء هنا بحسب التدقيق؛ لأنّ الطهارة والنجاسة كانتا محمولتين على الحيوانين المذكورين، فلا معنى لصدق ارتفاع الأول وبقاء الثاني بعد صيرورته جماداً، ونحوه حكم العرف باستصحاب بقاء الزوجية بعد موت أحد الزوجين.

---

(١) في (س): «الثبوت» مكان «العروض».

(٢) العبارة في (ي): «واسطة في الثبوت فلا يكون»

(٣) في (ي): «وبالجملة» بعد «آخر».

وقد تقدم حكم العرف ببقاء كرّية[١] ما كان كراً سابقاً ووجوب الأجزاء الواجبة سابقاً قبل تعذر بعضها واستصحاب السواد في ما علم زوال مرتبة معينة من السواد، وشك في تبدله بالبياض أو بسواد[٢] خفيف، هكذا قرّره الأستاد قدس سره.

وفيه: أنّ الحكم في الإنسان والكلب إنّما هو للبدن[٣] مع قطع النظر عن تعلق الروح به وعدمه، وإيجاب الموت لنجاسة الحيوان ليس إلّا[٤] كتأثير الكفر في نجاسة بدن الإنسان، ولا ينافي طروّ النجاسة الصالحة للإزالة بالتغسيل والإسلام للطهارة الذاتية، ولا معنى لحكم العقل بأنّ موضوع الطهارة في غير الكلب والخنزير هو البدن من حيث تعلق الروح بعد الاطلاع على أنّ نفس البدن موضوع لها في نظر الحاكم، كما هو الحال في جميع الأجسام الطاهرة بالذات.

وكذا الحال مع الشك؛ فإنّ المرجع في تشخيص الموضوع إنّما هو الحاكم[٥]، والجمود على جعل الحيوان عنواناً رجوع[٦] إلى الدليل، مع أنّه لا[٧] يدل على ذلك، فصدق[٨] الارتفاع والبقاء إنّما هو لأنّ الموضوع هو البدن تحقيقاً وبمقتضى النظر الدقيق، لا لأنّ العرف يحكم ببقاء الحيوان بعد الموت، وأنّ الجماد حيوان تسامحاً.

فلو اطّلع على حكم متعلق بالحيوان مثل[٩] الحيوانية لم يتأمل في عدم صدق

---

(١) في (ي): «كونه» مكان «كرّية».

(٢) في (ي): «السواد» مكان «بسواد».

(٣) العبارة في (ي): «والكلب هو البدن».

(٤) في (ر): «إلّا» غير موجودة.

(٥) في (ر): «الحال».

(٦) في (ي): «مرجوع».

(٧) في (س)، و(ي): «أيضاً» قبل «لا».

(٨) في (ي): «تصدق».

(٩) في (س)، و(ر)، و(ي): «من حيث» مكان «مثل».

البقاء بعد الموت، وكذا أحكام الزوجية؛ فإنّ الباقي منها[١] إنّما هو المتعلق بالبدن، مع قطع النظر عن تعلق الروح به كجواز النظر والأولوية بالصلاة والتكفين واستحقاق الكفن.

وأمّا ما ثبت للزوجة من حيث إنّها إنسان كجواز الوطي فلا يستصحبه العرف[٢] إذا علم بأنّ موضوعه هو الحيوان، بل وكذا الحال مع الاحتمال، بل الأمر كذلك في استصحاب الكرّية، أعني أنّ موضوعها باق بالدقة العقلية وعلى الموازين الفلسفية؛ فإنّ الجسم التعليمي عارض للطبيعي، ومعروض القلة والكثرة شيء واحد.

توضيح ذلك: أنّ الماء حال الكرّية كان معروضا لمقدار من الوزن والحجم قطعا، ويعرضه بعد القلة صفة أخرى[٣] لم يكن ثابتاً له في تلك الحال، فالماء الباقي قطعاً كان معروضاً لمقدار في الزمان السابق؛ ضرورة[٤] استحالة خلو الجسم عنه، ولم يكن متصفا بها دون الكرّ قطعاً بالفرض[٥]، فلا مناص عن الالتزام بأنّ هذا الباقي كان متصفاً بالكرّية ولو باعتبار الانضمام.

وأمّا وجوب ما وجب من الأجزاء قبل تعذر البعض فلا مجال لاستصحابه، ولا يصدق البقاء فيه عرفاً على ما حققناه سابقاً.

وأمّا الحكم ببقاء العرض إذا زالت شدته، ودار الأمر بين تبدّله بما يضادّه وبين انتقاله إلى مرتبة ضعيفة، فهو -أيضاً- ليس مبنياً على المسامحة؛ ضرورة أنّ الضعيف لا يحدث بزوال الشدة، وإنّما الحادث هو الضعف، كما أنّ الاشتداد ليس انعداماً وإيجاداً وإنّما هو قوة في الوجود.

---

(١) في (ي): «منها» غير موجودة.

(٢) في (س): «العرف» غير موجودة.

(٣) في (س): «صنف آخر» مكان «صفة أخرى».

(٤) في (ي): «وصورة» مكان «ضرورة».

(٥) في (س): «لفرض» بعد «بالفرض».

ثم قال: «وبهذا الوجه يصح للفاضلين -قدس سرهما-[١] في المعتبر، والمنتهى الاستدلال على بقاء نجاسة الأعيان النجسة بعد الاستحالة، بأنّ النجاسة قائمة بالأشياء[٢] النجسة لا بأوصاف الأجزاء، فلا تزول بتغير أوصاف محلها، وتلك الأجزاء باقية، فتكون النجاسة باقية[٣]؛ لانتفاء ما يقتضي ارتفاعها[٤]...»[٥] إلى آخر ما ذكره.

ولا يخفى أنّ العلامة تَتَنُّ إنّما جعله منشأ للإشكال، ولم يستدل به؛ فإنّه أوضح فسادا من أن يخفى على أحد.

توضيح ذلك: أنّه قد جرت طريقة الفاضلين -قدس سرهما- على ذكر الوجه الفاسد وإن كان فساده في غاية الوضوح، فيقول المحقق تَتَنُّ بعد ذكر حكم المسألة: «وفيه تردد، والأشبه كذا»، ومن هذا القبيل قول العلامة تَتَنُّ[٦]: «وفيه إشكال» وإنّما ذكره منشأ للإشكال والوسوسة، لا أنّه استدل به عليه.

كيف؟ ولا يخفى على ذي مسكة أنّ الحيوان ليس منياً، والمواليد من الحيوان والمعدن والنبات ليست عناصراً، وكيف يتوهم العرف أنّ الملح هو الكلب؟! وكون شيء أصلاً لشيء لا ينافي التباين.

في أنّ الاستحالة ما هي[٧]

نعم، الاستحالة ليس إعداماً وإيجاداً، بل لا بدّ فيها من الباقي في الحالين، فإنّ كان المقصود أنّ العرف يحكم ببقاء المادة فهو موافق للموازين العقلية أيضاً، ولكن تعلق

---

(١) في (س): «قدس سرهما» غير موجودة.

(٢) في النسخة المعتمدة من المصدر: «بالأعيان» وما موجود عن نسخة بدل منها.

(٣) في (س)، و(ر)، و(ي) يوجد خرم هو«فتكون النجاسة باقية».

(٤) انظر: المعتبر في شرح المختصر ١: ٤٥١، ومنتهى المطلب في تحقيق المذهب ٢: ٢٨٧.

(٥) فرائد الأصول ٣: ٢٩٦.

(٦) في (س): «تَتَنُّ» غير موجودة.

(٧) في (م): «هو» وما وضعناه -هي- الصحيح.

النجاسة بالمادة الباقية لا معنى له، وحكم العرف بذلك غير معقول؛ فإنّ المسامحة إنّما هي في الحكم بالاتحاد، ولا سبيل إليه في الانقلاب؛ ضرورة عدم حكم[١] العرف بأنّ الحيوان هو المني، وحيث لم يحكم بذلك فكيف يحكم ببقاء الحكم المتعلق به؟! والمسامحة في تشخيص الموضوع لا معنى لها.

والحاصل: أنّ الوجه المذكور ليس مبنياً[٢] على ما زعمه من الرجوع في تشخيص الموضوع إلى العرف والبناء فيه على المسامحة، بل إنّما هو مبني على استكشاف أنّ الباقي في الحالين هو الموضوع، وهذا لا ينافي الرجوع إلى العقل والبناء على المداقة في معرفة الموضوع[٣].

ثم أنّه قد يتوهم التفصيل بين استحالة النجس والمتنجس؛ نظراً إلى أنّ العنوان الزائل بالاستحالة موضوع للحكم في الأعيان النجسة يدور مداره بخلاف المتنجس؛ فإنّ العنوان الزائل لا دخل له في الانفعال، وإنما المنفعل[٤] الجسم[٥] من حيث هو.

ويندفع بأنّ الحكم بزوال الموضوع يكون[٦] بزوال الواسطة في العروض مع بقاء المعروض[٧]، كما لو تبدّل الكفر بالإسلام، ففي هذه الصورة لا يرتفع إلّا ما كان دائراً مدار[٨] هذا العنوان، وكان واسطة في عروضه، وقد يكون بانعدامه رأساً.

وحينئذ يزول جميع ما كان ثابتاً له بالضرورة، والاستحالة من هذا الباب، بمعنى

---

(١) في (ي): «حكم» غير موجودة.

(٢) في (ر): «بينا».

(٣) في (ي) يوجد خرم من «وهذا» إلى «الموضوع».

(٤) في (ي): «هي» قبل «المنفعل».

(٥) في (ر): «هو» قبل «الجسم».

(٦) في (ر): «قد» قبل «يكون».

(٧) في (س): «العروض».

(٨) في (ي): «مد».

أنّ الذات والحقيقة تتغير بها[١]، فما حدث غير ما كان، ولا ينافي هذا[٢] اشتراكهما في المادة، فكل عرض من عوارض المني يزول باستحالته حيواناً وإن لم يكن عنوان المنوية واسطة في عروضه له.

وظهرت بما حققناه[٣] استحالة بقاء حكم بعد الاستحالة، ولا حاجة إلى إظهار[٤] مدخلية الصور النوعية في الانفعال من الأدلة وإناطته بخصوصيات الأجسام، بل لا سبيل إلى ذلك، والرجوع إلى العرف في معرفة الموضوع لا معنى له، بل لا مرجع فيه إلّا الحاكم، فإذا تعلق حكم بالعنب[٥]، ودار الأمر بين أن يكون الوصف عنواناً وواسطة في العروض وبين أن يكون معرفاً، وتعلق الحكم بالجامع بينه وبين الزبيب، فلا معنى للرجوع إلى العرف في ذلك.

ولقد أفاد الأستاذ تدّس في هذا المقام ما لا يخلو عن أنظار، تظهر بالتأمل في ما حققنا[٦].

في ما صدر عن الشيخ تدّس

ثم قال: «فالتحقيق أنّ مراتب تغير الصورة في الأجسام مختلفة، بل الأحكام -أيضاً- مختلفة، ففي بعض مراتب التغير يحكم العرف بجريان دليل العنوان من غير حاجة إلى الاستصحاب، وفي بعض آخر لا يحكمون بذلك، ويثبتون الحكم بالاستصحاب، وفي ثالث لا يجرون الاستصحاب -أيضاً- من غير فرق في حكم

---

(١) في (س): «تتعين» مكان «تتغير بها».

(٢) في (س): «هذا» غير موجودة.

(٣) في (س)، و(ي): «حققنا».

(٤) في (ي): «استظهار» مكان «إظهار».

(٥) في (ي): «بعنب».

(٦) في (ر): «حققناه».

النجاسة بين النجس والمتنجس»[١].

ثم ذكر للأقسام أمثلة، لا تخلو من نظر.

ويظهر ما في هذا الكلام ممّا حققناه[٢]؛ فإنّ كون شيء موضوعا لحكم دون آخر لا ضابط له في العرف، ولا يعقل أن يكون لذلك ميزان ومناط، كما أنّ نفس الحكم كذلك؛ فإنّه أمر اختياري للحاكم يدور مدار اختياره، فلو ثبت حكم للعنب بدليل لُبِّيٍّ، واحتمل أن يكون موضوعه هذا العنوان في نظر الحاكم، فبأي وجه يحكم العرف بأنّ موضوعه الأعم منه ومن الزبيب؟!

ولهذا لا يتأمل أحد في أنّ استحباب أكل الرمان أو[٣] البطيخ مثلاً لا[٤] يشمل اليابس منهما، كما أنّ استحباب أكل الزبيب لا يشمل العنب، وعموم خصوص الحلية والطهارة إنّما هو للعلم بعدم مدخلية الرطوبة واليبوسة في خصوص الحكمين، لا لأنّ العرف يحكم بأنّ الرطب واليابس منه مشتركان في كل حكم، وكون الحالتين عرضيتين لا تنافي اختلافهما في مرحلة تعلق الحكم.

وبالجملة، فمرجع الاختلاف الذي زعمه إنّما هو الاختلاف[٥] في مراتب المغايرة، وقد عرفت أنّ ضعف المغايرة لا ينافي الاختلاف في الحكم، كما أنّ شدة المغايرة لا تنافي الاشتراك فيه، فتبيّن فساد جميع ما ذكر من الموازين، وأنّه إذا لم يتميز الموضوع من الأدلة فلا بُدّ من العمل بالأصول الجارية في موضوع الشبهة، فإذا دار أمر موضوع حرمة الوطي بين الحيض بمعنى قذف الدم وبينه بمعنى الحدث، فالأصل فيه جواز الوطي بعد الطهر وقبل التطهير.

---

(١) فرائد الأصول ٣: ٣٠٠.

(٢) في (س)، و(ي): «حققنا».

(٣) العبارة في (ي): «أحد وأنّ استصحاب أو».

(٤) في (ر): «أنّه» قبل «لا».

(٥) في (ي) يوجد خرم من «في مرحلة» إلى «الاختلاف».

وكذا لو تردد موضوع النجاسة بالغليان بين العنب والقدر المشترك بينه وبين الزبيب، فالأصل[١] فيه الإباحة، ولا معنى للرجوع إلى العرف في معرفة موضوع الحكم، وكذا إذا لم يتميز الذاتي من العرضي[٢]، ودار أمر الباقي بين أن يكون عين[٣] الزائل أو غيره، فالمرجع هو الأصل، ولا ميزان في العرف لتشخيص مورد الاشتباه.

واعلم أنّ الرجوع إلى العرف إنّما يراد به الرجوع إلى جهة معلومة بالفطرة إجمالاً، لا يحيط بجهاتها تفصيلاً إلّا الأوحدي من العلماء، بل لا يحيط بها في بعض المراحل إلّا الله تعالى، والراسخون في العلم.

وهذا هو السرّ في كون الكتاب العزيز معجزاً للنبوة؛ فإنّ إعجازه إنّما هو من جهة أنّ التكلم بما ينطبق على الموازين العرفية غاية الانطباق فوق الطاقة البشرية، وقد شاع بين طلبة العصر أنّ الرجوع إلى العرف إنّما هو التعويل على ما يفهمه العامي في أول نظرته الحمقاء[٤]، وأنّ التدقيق في فهم المعاني أو معرفة ماهيات المعاملات خروج عن[٥] الموازين العرفية.

ولا يخفى[٦] أنّ الركون إلى أوهام العامة لا وجه له، بل قد عرفت أنّ الرجوع إلى العرف ليس[٧] رجوعاً إلى الشخص، وكون العوام أهلاً له إنّما هو باعتبار بداهة الجهة

---

(١) في (س): فإنّ الأصل» مكان «فالأصل».

(٢) في (ي): «العرض».

(٣) في (ي): «غير» مكان «عين».

(٤) في (س): «الحمقاء» غير موجودة، وفي (ي) العبارة: «التعويل على تفهيم العاصي في أول نظرة حمقاء».

(٥) في (ر): «من».

(٦) في (ي): «يحصى».

(٧) في (ي): «ليس» غير موجودة.

في الجملة وكونها جبلّته[١]، لا أنّ عدم تفطنهم للدقائق وإنكارهم لها دليل فسادها.

وظهر بما حققنا فساد ما أفاده المحقق القمي[٢]، حيث حكم بأنّ الكلّي الطبيعي موجود عرفاً وإن لم يكن كذلك عقلاً، وحكم العرف بذلك يكفي في تعلق الحكم الشرعي به[٣]، فإنّ مرجعه إلى أنّ الملاك في الأحكام الشرعيّة إنّما هو أوهام العامة، وهو كما ترى.

بل التحقيق: أنّ العرف جهة واقعية لا يحكم العقل على خلافها وتقابل الجهة الأخرى المعبر عنها بالعقلية من حيث تحملها للمسامحة ما لا تتحمله تلك الجهة، فالبلد -مثلاً- له حدود عقلية وعرفية، والثاني أوسع من الأول، وكذا[٤] التغيّر عقلي وعرفي، وهذا اختلاف في الجهات الواقعية لا في الفهم.

وإذ تبيّن هذا فاعلم أنّ الموارد تختلف:

فمنها: ما[٥] لا مرجع فيه إلاّ العقل، ومنها: ما لا مرجع فيه إلّا العرف، ومنها: ما لا مرجع فيه إلّا الدليل.

فمن الأول: ما إذا ثبت حكم لحقيقة من الحقايق كالعذرة، وشككنا في تبدل حقيقتها بصيرورتها فحماً.

ومن الثاني: ما إذا علمنا بأنّ موضوع الحكم إنّما هي الجهة العرفية كالسفر؛ فإنّه معنى عرفي لا يتحقق إلّا بالخروج عن محل الإقامة على الموازين العرفية، فالمرجع في حد الترخص هو العرف، وإليه يرجع عدم سماع الأذان وخفاء الجدران، ومن هذا

---

(١) في (ر): «أجنبيه» مكان «جبلته».

(٢) في (ي): «تدثّل».

(٣) انظر: القوانين المحكمة في الأصول ١: ٢٦٤.

(٤) في (ي): «فكذا».

(٥) في (ر): «ما» غير موجودة.

الباب ما يتعلق بحريم الآبار والأنهار، ومرافق القرية.

ومن الثالث: ما لو تردد الحكم المتعلق بالعنب بين تعلقه به باعتبار هذا العنوان، وبين تعلقه بالقدر المشترك بينه وبين الزبيب.

في أنّ من الأمور المعتبرة في الاستصحاب العلم بوجود المقتضى

ومن الأمور المعتبرة في جريان الاستصحاب أن يكون عالماً بوجود المقتضي على المختار أو[١] الحدوث على المشهور، و[٢] أمّا[٣] مع سريان الشك وزوال اليقين فحكمه حكم الشك البدوي، ولا دليل على تصويب الاعتقاد الزايل، وإنما[٤] دلت الأدلة على الأخذ باليقين الموجود وعدم نقضه عليه[٥] والبناء عليه.

وبالتأمل في ما مرّ يتضح عدم صلوح أخبار الباب لإرادة هذا المعنى[٦] من جهة التعبير[٧] بعدم نقض اليقين بالشك وما يشبهه، بل مقتضى هذه الأخبار عدم الاعتناء باحتمال الإصابة، وعلى تقدير صلوح الأخبار لإرادة هذا المعنى، فكونه مخالفاً لظواهرها واضح، ولا جامع بين المعنيين؛ فإنّ اليقين في الاستصحاب ملحوظ على وجه الطريقية، وفي القاعدة على وجه الموضوعية، بمعنى أنّ اليقين في الأول لإحراز الواقع حدوثاً أو اقتضاء، وفي الثاني إنّما تعلق الحكم بنفس اليقين من حيث إنّه صفة خاصة، وفرق واضح بين قولك: ما ثبت دام، وبين قولك: أنّ اليقين المشكوك في

---

(١) في (ي): «و».

(٢) في (ي): «و» غير موجودة.

(٣) في (س): «إلا» مكان «أمّا».

(٤) في (ي): من «اليقين» إلى «إنّما» غير موجودة.

(٥) في (ر)، و(ي): «عليه» غير موجودة.

(٦) في (ي): «المعنى» غير موجودة.

(٧) في (ر): «التعبير» غير موجودة، وفي (ي): كلمة غير بيّنة مكان «التعبير».

مطابقته للواقع ومخالفته له محكوم عليه بالمطابقة.

ولقد أغرب الأستاذ العلامة تدثّل[١] حيث استند في عدم صحة القاعدة إلى عدم صدق الاستصحاب عليه، لا لغة ولا اصطلاحا؛ فإنّه ليس في الأدلة لفظة الاستصحاب، وليس النزاع في كون القاعدة عن[٢] أفراده، وإنّما الإشكال في دلالة أخبار الباب عليه[٣]، فالشأن في توضيح عدم دلالتها عليها وعدم إمكان استفادتها منها، مع أنّ استصحاب اليقين صادق على العمل بمفاد القاعدة، غاية الأمر أنّ استصحاب الواقع لا يصدق عليه.

ثم إنّه لم يظهر من أحد الركون إليها والبناء على اعتبارها، وما صدر من[٤] البعض في مسألة الشك في الوضوء بعد الفراغ، فإنّما هي زلّة في بيان المدرك في الحكم المعلوم[٥]، لا أنّه اتخذ القاعدة أصلاً يركن إليه في أبواب الفقه، كما لا يخفى على الخبير[٦].

فاستظهار الأستاذ تدثّل من الحلي[٧]، والسبزواري[٨][٩] لما صدر عنهما في تلك المسألة ذهابهما إلى الاعتماد على هذه القاعدة في غير محله.

وفي بيانه لعدم تمامية القاعدة أنظار، تظهر بالتأمل في ما حققناه[١٠].

---

(١) انظر: فرائد الأصول ٣: ٣٠٢.

(٢) في (ي): «من».

(٣) في (س): «عليها» مكان «عليه».

(٤) في (ر): «عن».

(٥) في (ر): «المعلوم» غير موجودة.

(٦) في (س): «كما لا يخفى على الخبير» غير موجودة.

(٧) انظر: كتاب السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي١: ١٠٤.

(٨) في (ر): «تدثّل»، وفي (ي): «قدس سرهما».

(٩) انظر: ذخيرة المعاد في شرح الإرشاد١، ق١: ٤٤.

(١٠) في (س)، و(ي): «حققنا».

[شرط آخر للعمل بالاستصحاب]

ومما يعتبر في جريان الاستصحاب ألّا[١] يكون في مورده ما يعلم به البقاء والزوال، ولا ما هو بمنزلته، وهذا الحكم بعد تبيّن كون الاستصحاب أصلاً من الواضحات، وإنّما الإشكال في أنّ تقدم الدليل الغير العلمي عليه، هل هو من باب التخصيص أو التخصُّص[٢] أو الحكومة؟ وجوه، بل أقوال على ما قيل.

ويدل على الأول: أنّ موضوع الأصول في الشرع عين ما هو موضوعها عند العقل، وهو عدم البيان مطلقاً، لا خصوص الجهل بالواقع، ومن المعلوم أنّ الدليل الاجتهادي بيان.

والثاني: قد يستظهر ممّا حكم به بعض من ترجيح أدلة الاستصحاب على ما دلّ على أنّ مال المفقود ميراث بعد الفحص أربع سنين، ولا يخفى أنّ هذا ترجيح لأحد الدليلين الدالين[٣] على حكمين ظاهرين على الآخر، وكيف كان فهو توهم فاسد.

وأمّا الثالث: فمبناه اختلاف موضوع الأصول الشرعيّة مع موضوع الأصول العقلية، واختصاص الجهل بالواقع بكونه موضوعاً للأول.

وعلى هذا فمقتضى ما دلّ على تنزل الدليل الاجتهادي منزلة العلم أن يكون[٤] الدليل الغير العلمي حاكماً على الأصول، وهذا كذلك[٥] لو بنينا على اعتبار الأدلة تعبداً.

---

(١) في (س)، و(ي): «أن لا».

(٢) العبارة في (ر): «التخصُّص أو التخصيص».

(٣) في (ر): «الدالين» غير موجودة.

(٤) في (ر): «كون»، وفي (س)، و(ي): «بكون» مكان «أن يكون».

(٥) في (س)، و(ي): «كله» مكان «كذلك».

وأمّا على المختار من عدم الركون إلّا على الاطمينان وأنّ اعتباره ليس بجعل جاعل، فالدليل وارد على الأصل مطلقاً إذا كان دليلاً تحقيقاً، وأمّا مع إعمال أصل[١] في وجه الصدور و[٢] الدلالة فهو من باب تقدم الأصل السببي على المسببي[٣]، فالحكومة إنّما هي على هذا التقدير.

في ما أفاده الشيخ تدثُّل

وبما حققنا ظهر ما في ما أفاده الأستاد العلامة تدثُّل، حيث قال: «وربما يجعل العمل بالأدلة في مقابل الاستصحاب من باب التخصيص، بناء على أنّ المراد من الشك هو عدم الدليل والطريق والتحير في العمل، ومع قيام الدليل الاجتهادي لا حيرة.

وإن شئت قلت: إنّ المفروض دليلاً قطعيٌّ الاعتبار، فنقض الحالة السابقة نقض[٤] باليقين.

وفيه: أنّه لا يرفع التحيّر، ولا يصير الدليل الاجتهادي قطعيّ الاعتبار في خصوص مورد الاستصحاب إلّا بعد إثبات كون مؤداه حاكماً على مؤدى الاستصحاب، وإلّا أمكن أن يقال: إنّ مؤدى الاستصحاب وجوب العمل على الحالة السابقة مع عدم اليقين بارتفاعها، سواء كان هناك الأمارة الفلانية أم لا.

ومؤدى دليل تلك الأمارة وجوب العمل بمؤداه، وخالف[٥] الحالة السابقة أم لا[٦]، ولا تندفع مغالطة هذا الكلام إلّا بما ذكرناه من طريق

---

(١) في (س): «الأصل» مكان «أصل».

(٢) في (س)، و(ي): «أو».

(٣) في (ي): «على المسببي» غير موجودة.

(٤) في المصدر: «به» قبل «نقض».

(٥) في (ي): «على» مكان «بمؤداه وخالف».

(٦) في (س): «أم لا» غير موجودة.

الحكومة»[١] انتهى.

فإنّ[٢] محصّل كلامه القائل بالتخصيص أنّ موضوع الأصول الشرعيّة عين ما هو الموضوع في الأصول العقلية، وقد اعترف هو في أول أصل البراءة بأنّ الدليل الاجتهادي وارد على الأصل العقلي صريحاً، ومثل هذا الكلام لا يرد عليه ما ذكره، وغاية ما يمكن أن يقال:أن يمنع استفادة هذا المعنى من الأدلة، ويدعى ظهورها في اعتبار عدم العلم التحقيقي خاصة في موضوعها.

نعم يرد على هذا[٣] ما جعله عبارة أخرى عمّا[٤] حكاه عن القائل، مع أنّه لا مناسبة بين الطريقين، بل لا محصّل للاستناد في التقديم إلى[٥] اليقين بالاعتبار، مع أنّ الاستصحاب أيضاً قطعي الاعتبار، فكيف يمكن الاستناد إليه في تقديم الدليل؟! بل لا وجه لدعوى اختصاص المورد بهذا المعنى؛ لأنّ نسبة العمومات الدالة على الاعتبار إلى الموارد سواء، وامتياز المورد الخاص[٦] لا يمكن أن يثبت بالعام، مع أنّه لا دليل سواه.

ثم إنّ من الواضح أنّ الحكومة ليست منشأ للعلم بالاعتبار في خصوص المورد، وإنّما هي كيفية في الدلالة، فقوله: «ولا يصير الدليل الاجتهادي قطعيّ الاعتبار» لا يخفى ما فيه[٧]، فتأمل.

---

(١) فرائد الأصول٣: ٣١٥.

(٢) في (ر): «فإنّ» غير موجودة، وفي (ي): «وإنّ».

(٣) العبارة في (س)، و(ر): «هذا على».

(٤) في (ر): «على» مكان «عمّا».

(٥) في (ر): «على أن» مكان «إلى».

(٦) في (ر): «خاص».

(٧) العبارة في (ر)، و(ي): «إلى آخره، فيه ما لا يخفى».

في بيان تقدم الاستصحاب على بعض الأصول و تأخره عن بعض آخر

وحيث إنّ الاستصحاب يتقدم على بعض الأصول، ويتأخر عن بعض، فلا بُدّ من بيان الميزان، والبحث يقع في مقامات:

الأول: في نسبته إلى اليد، وتوضيح الحال يتوقف على الإشارة إلى حقيقتها وسر اعتبارها، فنقول بعون الله: إنّ حقيقتها هي الإحاطة بالمال والاستيلاء عليه، وهو منشأ لانتزاع المرجعية لدى[١] اليد؛ فإنّ الإحاطة بالمال ربط بين المحيط والمحاط به، وهو عين اختصاصه به حيث لم يمنع منه مانع.

ومن هذا الباب تأثير الحيازة في الملك؛ فإنّ الإحاطة على ما لا اختصاص له بشخص[٢] يوجب انتزاع الاختصاص ورجوع أمر المال إلى المحيط به، والرجوع التام الأولي في الأموال بالنسبة إلى الإنسان من حيث هو كذلك يساوق الملك، فالاستحقاق التام إنّما نشأ عن الإحاطة، وانتزع عنها[٣]، وحيث تزول بالأعراض لم يبق منشأ للانتزاع، فالمالك مرجع للمال في مرحلتين الغنم والغرم بحسب الاقتضاء الأولي.

ولهذا يستدل بأحدهما على الآخر كما ورد[٤] في المبيع بالخيار، حيث استدل الإمام عليه السلام بأنّ احتراق الغلّة من مال المشتري على أنّها حين الوجود ترجع إليه -أيضاً- لا إلى البائع، وإليه ينظر النبوي **(الخراج بالضمان)**[٥].

---

(١) في (س)، و(ر)، و(ي): «لذي».

(٢) في (س): «تشخيص» مكان «بشخص».

(٣) في (ر): «منها».

(٤) في (ر): «ورد» غير موجودة.

(٥) انظر: كتاب الخلاف ٣: ١٠٧، مسألة ١٧٤.

وأمّا الغاصب فهو مرجع في الغرم خاصة؛ لأنّ يده لا توجب انتزاع المرجعية الأولية لوجود المانع، وهو استحقاق الغير، ولكن حيث لا مانع من المرجعية في الغرم المعبر عنها بالضمان أثر المقتضي أثره، وحيث خفي معنى النبوي على أبي حنيفة[١] حكم بعدم ضمان الغاصب لمنفعة البغلة بعد ضمانها عليه.

ومما[٢] أشرنا إليه ينكشف سّر كون المبيع مضموناً على البائع قبل القبض وخروجه عنه وانتقال الضمان إلى المشتري بالإقباض؛ فإنّ حقيقة إنشاء البدلية ضمان إرجاع أمر المال إلى المشتري بدلاً عن الثمن، ولا يتحقق تسليطه[٣] عليه وجعله تحت يده وسلطانه.

وهكذا الحال في الإجارة بالنسبة إلى المنفعة، فلا يستحق الأجرة إلّا بالإقباض؛ فإنّ رجوع المال إلى الشخص إنّما هو بكونه تحت يده وسلطانه[٤]، فالملك والاستحقاق يتحقق بالعقد، ولكن لا يرجع أمر المال إليه إلّا بالاستيلاء.

وبالجملة، فالاستقلال بإثبات اليد موجب لتحقق الرجوع، إمّا في المرحلتين وإمّا في الغرم خاصة، واليد التابعة ليست إحاطة، بل المحيط إنّما هو المتبوع، وأمّا الأمين فيده يد المالك، ورجوع المال إليه عين الرجوع إلى المالك، وهذا هو السرّ في منافاة الايتمان للضمان، وأمّا العارية فباشتراط الضمان يخرج عن كونه إيتماناً.

وبما حققنا ظهر سرّ[٥] دلالة اليد على المرجعية على ما يزعمه ذو اليد من الملكية، والولاية، والوكالة وغيرها؛ فإنّ الرجوع على أنحاء تتعين بتعيين المرجع، فإنّ من

---

(١) انظر: كتاب الخلاف ٣: ١٠٧، مسألة ١٧٤.

(٢) في (ي): «وبما».

(٣) في (س)، و(ر): «إلّا بتسليطه» مكان «تسليطه».

(٤) في (س): «وسلطانه» غير موجودة.

(٥) في (ي): «سر» غير موجودة.

ملك شيئاً ملك الإقرار به، والسرّ فيه -أيضاً- كونه مرجعاً تاماً، وملك الأفراد[١] من شؤون السلطنة[٢] التامة المنتزعة من اليد في مقامنا، ومن غيرها في ساير المقامات، فكون الشخص نفسه مثلاً موجب لرجوع أمره إليه مطلقاً.

ومن شؤون المرجعية التامة نفوذ إقراره بالرّقيّة والدَّين، فكما أنّ نفوذ حكم الحاكم بالنسبة إلى الأمرين من شؤون ولايته وسلطنته، فكذا نفوذ[٣] إقراره من شؤون سلطنته على نفسه.

فالحاصل أنّ اليد إذا كانت على وجه الملكية كانت مقتضية لها، واستحقاق الغير مانع يدفع بالأصل.

إن قلت: إنّ هذا في ما علم سبق الاستحقاق للغير لا معنى له؛ لاستصحاب المانع المعلوم حدوثه وتقدمه على المقتضي، بل نقول: إنّ رضا المالك السابق شرط في الانتقال إن كان بعقد وشبهه، وكذا موت المورث شرط في الميراث، فلا بدّ من إحرازه، ولا مجال للأصل.

قلت: إنّه لا إشكال في أنّ الانتقال ببيع أو هبة أو ميراث لا سبيل إلى الحكم به؛ فإنّ الشك فيه من جهة الشك في المقتضي، والأصل عدمه، وكذا إذا احتمل إعراض المالك السابق وتأثير الحيازة لزوال الملك السابق ودخول المال في المباحات؛ فإنّ الأصل بقاء الملك السابق وعدم تأثير اليد اللاحقة، إلّا أنّ الحكم بالملكية لذي اليد من جهة أخرى لا تنافي ذلك في مرحلة ترتيب الآثار، ولا تقدح المنافاة الواقعية في جريان الأصول؛ فإنّ الأصول كثيرا ما توجب التفكيك بين اللازم والملزوم.

---

(١) في (ر)، و(ي): «الإقرار» مكان «الأفراد».

(٢) في (س): «سلطنته» مكان «السلطنة».

(٣) في (ي) يوجد خرم من «حكم» إلى «نفوذ».

في حقيقة اليد

فنقول: إنّ اليد توجب رجوع أمر المال إلى ذي اليد وإن كان غاصباً كما عرفت[١]، بل لا يكفي الاستحقاق في المرجعية، وإنّما هو[٢] مقتض لها، وهذا هو السّر في كون كل من العوضين مضموناً على من انتقل عنه، وانتقال الضمان بالإقباض؛ فإنّ البائع -مثلاً- يلتزم بالبيع إرجاع أمر المبيع إلى المشتري، فنفس العقد يكفي في دخوله في ملك المشتري، ولكن البايع لا يخرج عن العهدة إلّا بالإقباض؛ فإنّ رجوع المال إلى الشخص لا يتحقق إلّا باستيلائه عليه؛ فهو قبل القبض يستحق أن يكون المال راجعاً إليه، وإنّما يرجع إليه بالاستيلاء؛ فالاستيلاء مقتض لإشراع[٣] عنوان المرجعية بالنسبة إلى ذي اليد، وإنّما يمنع من تمامية المرجعية استحقاق الغير كما في الغصب وانفكاك المرجعية في الغرم عن المرجعية في[٤] الغنم لوجود المانع هو الضمان.

فحيث شككنا في أنّ رجوع المال إلى ذي اليد هل هو بإرجاع المالك السابق حتى يكون من شؤونه وفي طوله أو أنّه ينافيه؛ لاستقلاله بإثبات اليد عليه، فالأصل يقتضي الحكم بعدم المنافاة.

نعم تدفع الموافقة -أيضاً- بالأصل، فلا نحكم بأنّه اشتراه منه مثلاً، وإنّما نحكم بأنّ هذا الاستيلاء ليس منافياً للاستيلاء السابق.

إن قلت: إنّ الحكم باختصاص ذي اليد بالمال عبارة أخرى عن الحكم بأنّه لا مالك له سواه، وهذا عين الحكم بزوال الملك عن المالك السابق، وقد اعترفت بأنّ الأصل بقاؤه.

---

(١) في (ر): «عرفت» غير موجودة.

(٢) في (ي): «هو» غير موجودة.

(٣) في (س)، و(ر)، و(ي): «انتزاع».

(٤) في (س)، و(ي) يوجد خرم هو«الغرم عن المرجعية في».

قلت: فرق بين إثبات الاختصاص بالمقتضي وأصالة عدم المانع وبين إثباته بزوال الملك عن المالك السابق وانتقاله منه إليه، والاشتراك في الأثر لا ينافي التغاير[١] بحسب الذات، فتقدم اليد على الاستصحاب إنّما هو لتأخره عنه؛ فإنّها في الحقيقة اقتضاء متأخر عن آخر[٢] يتقدم عليه لتأخره عنه ما لم يعلم المنافاة، وأمكن كونه مترتباً عليه[٣].

ولهذا يقدّم قول المالك السابق في مقام التعارض، فإنّ الأخذ باليد إنّما هو بناء على عدم المنافاة، وقد ثبت بقول المالك السابق، فإنّ من ملك شيئاً ملك الإقرار به.

وقد عرفت أنّا لم نحكم بزوال ملكه، وأنّا حكمنا بكونه ملكاً لذي اليد وإن لم ينفك هذا في الواقع عن زوال الملك عن غيره، فاستصحاب الملك لا أثر له، ما لم تسقط اليد عن التأثير، وبإنكار التسليط تبطل اليد، فقبل العلم بالمخاصمة ذو اليد منكر، وبعده انقلب مدعياً؛ لأنّ الأصل عدم إنكار المالك السابق على ذي اليد[٤] وعدم مخاصمة له، كما أنّ الأصل[٥] بعد تحقق المخاصمة عدم[٦] زوال سلطان المالك عن المال.

وقد عرفت أنّ جريان هذا الأصل قبل تحقق المخاصمة لا أثر له؛ لجريان[٧] أصالة عدم المخاصمة المتمم لأثر اليد، وهو اختصاص ذي اليد بالمال المتحد مع الملكية.

---

(١) في (ر): «المغايرة».

(٢) في (ر): «أن» مكان «آخر».

(٣) في (ي): «عليه» غير موجودة.

(٤) في (ر): «اليد» غير موجودة.

(٥) في (ي) يوجد خرم من «عدم» إلى «الأصل».

(٦) في (ر): «بعد تحقق المخاصمة» غير موجودة.

(٧) في (س): «بجريانه».

في أنّ اعتبار اليد ليس من باب التعبد ولا من باب الامارية

فظهر أنّه لا مجال لتوهم كون اليد أمارة، وأنّ اعتبارها ليس من باب التعبد.

وحيث خفي ما حققناه على الأستاد العلامة تدّثُ[١] التجأ في رفع الإشكال -عمّا عليه الأساطين من التفصيل بين اليد قبل ظهور إنكار المالك السابق، كونها على وجه الايتمان أو الاستحقاق وبعده- بما لا يرجع إلى محصل.

ومحصل الإشكال: أنّهم خصوا[٢] أوّل القسمين بجواز الركون إلى اليد، مع أنّه لا وجه لرفع اليد عمّا ثبت اعتباره بمجرد الدعوى أو الإنكار؛ فإنّ قول المالك ليس دليلاً، فلا وجه لرفع اليد من أجله عن[٣] اليد وإن كان أصلاً.

وأجاب بأنّ اعتراف ذي اليد بكون المال لغيره[٤] سابقاً يجعله مدعياً للانتقال، فينقلب بعدما كان منكراً مدعياً[٥].

فهذا[٦] محصل ما أفاده[٧].

وفيه: أنّ العلم بكون المال لغير ذي اليد سابقاً مع الشك في انتقاله إليه يكفي في كون صاحب اليد مدعيا للانتقال، سواء اعترف به أم لا، وسواء كان في مقابله مدعى أم لا، مع أنّ عدم صلوح هذا الأصل للمعارضة مع اليد من الواضحات، قبل ظهور قول مناف من المالك الأول.

---

(١) في (ر): «العلامة» تدّثُ غير موجودة.

(٢) في (ي): «فخصّوا».

(٣) في (ي): «من».

(٤) في (ي): «بغيره».

(٥) انظر: فرائد الأصول ٣: ٣٢٢.

(٦) في (س)، و(ر)، و(ي): «هذا».

(٧) في (ر): «تدّثُ».

والحاصل: أنّ هذا إنّما يتم لو كان اعتبار اليد في خصوص ما لم يعلم كونها مسبوقة بملك الغير، وأمّا بعد الاعتراف بتقدمها على استصحاب ملك الغير إمّا[١] من جهة كونها أمارة وإمّا من جهة أنّه أصل مقدَّم على الاستصحاب لتوقف النظام عليه، فلا معنى لهذا الكلام.

أمّا على الأول فواضح؛ لأنّ قيام الأمارة المعتبرة[٢] يكفي في رفع اليد عن الأصل، وكونه مدعياً لا يمنع من الأخذ بيده[٣] بعدما كان اعتبارها من حيث إنّها أمارة معتبرة.

وأمّا على الثاني فلأنّ الركون إليه في مقابل الاستصحاب إنّما يتم إذا كان أصلاً مقدماً عليه، وليس هذا الاستصحاب الذي اعترف بتقدمها عليه إلّا استصحاب بقاء الملك على مالكه[٤] السابق وعدم انتقاله إلى ذي اليد، فلم يتحقق بعد الاعتراف والدعوى أصل سوى ما كان قبلهما الذي لم يتأمل أحد في تقدم اليد عليه، فهذا الكلام لا يخلو من[٥] غرابة.

وأغرب منه قوله بعد ذلك: «ولذا لو لم يكن في مقابله مدّع لم تقدح هذه الدعوى منه في الحكم بملكيته، أو كان في مقابله مدّع[٦]، لكن أسند الملك السابق إلى غيره، كما لو قال في جواب زيد المدَّعي: اشتريته من عمرو[٧]»[٨] انتهى.

---

(١) في (س): «و» قبل «إمّا».

(٢) في (س): «الغير» قبل «المعتبرة».

(٣) في (ي): «بيده» غير موجودة.

(٤) في (س): «ملك» قبل «مالكه».

(٥) في (س)، و(ر): «عن».

(٦) في (س) يوجد خرم من «لم» إلى «مدّع».

(٧) في (ي): «عجز» مكان «عمرو».

(٨) فرائد الأصول ٣: ٣٢٢.

فإنّ إسناد الملك إلى غير المدعي لا يجعله منكرا؛ لجريان أصالة عدم الانتقال مطلقاً، فتسليم الفرق بين الصورتين ينافي ما استشهد به عليه من أنّ سرّ الفرق بين وجود المدعي في مقابله وعدمه، اختلاف حال قول ذي اليد بالموافقة للأصل وعدمها.

في نقل كلام الشيخ وبيان ما في كلامه

ثم قال[١]: «بل يظهر ممّا ورد في محاجّة علي عليه السلام مع أبي بكر في أمر فدك -المروية في الاحتجاج[٢]- أنّه لم يقدح في تشبث فاطمة[٣] باليد دعواها عليها السلام تلقي الملك من رسول الله صلى الله عليه وآله[٤]، مع أنّه قد يقال: إنها[٥] -حينئذ- صارت مدعية لا تنفعها اليد»[٦].

وفيه: أنّ ولي المسلمين ليس[٧] له التفتيش عمّا وقع في زمان من قبله.

ومحصّل ما في الاحتجاج أنّ الاستيلاء على الفدك[٨] من أمير المؤمنين عليه السلام كان في زمان النبي صلى الله عليه وآله لا بعده، ولا يجوز للخليفة مطالبة البيّنة على نقل رسول الله صلى الله عليه وآله[٩] لكل ما يراه ممّا كان راجعاً إليه تحت يد غيره، ولم يكن يزعم أبو بكر إلّا أنّ ما تركه رسول الله[١٠] صدقة، فالمسلمون بزعمه مصارف للمال، لا أنّهم يرثونه دون قرابته وأهل بيته[١١]، ومجرد الاستصحاب لا يكفي في الحكم بوجوب انتزاع المال

---

(١) في (ر): «تدلّ».

(٢) انظر: الإحتجاج ١: ١٢٧.

(٣) في المصدر، و(س)، و(ر)، و(ي): «عليها السلام».

(٤) في (س): «عليهم السلام» غير موجودة.

(٥) في (ر): «عليها السلام».

(٦) فرائد الأصول ٣: ٣٢٢.

(٧) في (ي): «ليس» غير موجودة.

(٨) كذا في (م)، و(ر)، و(ي).

(٩) في (ر): «صلى الله عليه وآله» غير موجودة.

(١٠) في (س)، و(ر)، و(ي): «صلى الله عليه وآله».

(١١) في (ر): «عليهم السلام».

ممن تصرف فيه بتسليط من كان ولياً لذلك، وهو رسول الله ﷺ[١]، فلا سلطنة للمسلمين من جهة المصرفية على ذلك، ووليهم أيضاً لا يعلم بكون الاستيلاء على وجه العدوان، بل يعلم أنّه كان بتسليط رسول الله ﷺ[٢].

وليس من آثار الخلافة والولاية التعويل على استصحاب بقاء المال على حالته الأصلية لإبطال اليد؛ فإنّ تقدمها على الاستصحاب لا إشكال فيه، وكان معترفاً به، ولم تحدث اليد[٣] بعد رجوع أمر المال إليه، فالشك في رجوع أمر المال إليه، والأصل عدمه، واستصحاب بقائه على ملك رسول الله ﷺ ولو كان مقتضياً لذلك، إلّا أنّ تقدم اليد عليه ممّا لم يتأمل فيه[٤]، فالمال إنّما ينتزع من يد أمير المؤمنين عليه السلام لو كان رسول الله ﷺ أو[٥] وارثه مدعياً للبقاء، أو علم ولي المسلمين بكونه غاصباً.

فظهر الفرق بين اعتراف أمير المؤمنين عليه السلام في المقام بكون فدك لرسول الله ﷺ[٦] وبين اعتراف زيد الذي يدعى عمرو[٧]، كونه غاصباً[٨] مع اعتراف زيد بكون المال قبل استيلائه عليه لعمرو[٩].

وقد عرفت أنّ المانع من الأخذ بمقتضى اليد إنّما هو قول من كان له المال[١٠] سابقاً بقاعدة «من ملك» لا الاستصحاب، فلا منافاة بين ما في الاحتجاج وبين ما

---

(١) في (س): «عليه السلام» غير موجودة.

(٢) في (س): «عليه السلام» غير موجودة.

(٣) في (ي) يوجد خرم من «فإنّ» إلى «اليد».

(٤) في (س): «أحد» بعد «فيه».

(٥) في (ي): «و».

(٦) في (ر): «ﷺ» غير موجودة.

(٧) في (س): «عمر».

(٨) في (ر): «غاصبا» غير موجودة.

(٩) في (س): «لعمر».

(١٠) العبارة في (س)، و(ر): «المال له».

عليه الأصحاب قدست أسرارهم[١].

وأمّا من توهم أنّ الصديقة الطاهرة عليها السلام -حينئذ- صارت مدعية، فقد غفل من[٢] أنّه كذّب أمامه[٣] جهلا منه بالقواعد الواضحة؛ فإنّ صاحب اليد ليس مدعياً قبل معارضة من كان له المال قبله، وإنّما يكون كذلك بعد المعارضة، ولم يكن للصديقة الطاهرة عليها السلام[٤] معارض.

ولكن الغاصب الجاهل بأحكام ما غصبه فعل ما فعل بعد العلم بفساده ببيان خليفة الله صلوات الله عليه[٥] كفراً وعناداً.

ثم قال: «وكيف كان، فاليد على تقدير كونها من الأصول التعبدية أيضاً مقدمة على الاستصحاب»[٦].

وفيه: أنّ هذا لا يجامع ما وجّه به ما عليه الأصحاب[٧] بمنافاة اليد لاستصحاب عدم الانتقال؛ فإنّ مقتضى تقدمها على الاستصحاب كون ذي اليد منكراً حينئذ أيضاً، كما لا يخفى.

ثم قال[٨]: «وإن شئت قلت: إنّ دليله أخصّ من عمومات الاستصحاب»[٩].

وفيه ما عرفت من أنّه لا منافاة بين اعتبار الاستصحاب في جميع الموارد وبين

---

(١) في (ي): «قدس الله أسرارهم».

(٢) في (س): «من» غير موجودة، وفي (ر): «عن»، وفي (ي): «قصد» مكان «غفل من».

(٣) في (ر): «عليها السلام».

(٤) في (س)، و«سلام الله عليها»، وفي (ر): «عليها السلام» غير موجودة.

(٥) في (ر): «تعالى» مكان «صلوات الله عليه».

(٦) فرائد الأصول ٣: ٣٢٣.

(٧) في (ر): «قدس سرهم».

(٨) في (ر): «قدس سره».

(٩) فرائد الأصول ٣: ٣٢٣.

اعتبار اليد كذلك، وأنّ تقديم اليد على الاستصحاب حيث يتقدم عليه ليس من باب تخصيص أدلة الاستصحاب، كما أنّ تقدم الاستصحاب عليها بعد معارضة من كان له المال ليس تخصيصاً لأدلة اليد، بل كل منهما معتبر مطلقاً، لكن كل منهما[١] يتقدم على الآخر في الجملة، لما حققناه.

وكون النسبة بينهما عموما من وجه في غاية الوضوح، مع أنّ مدخلية جريان الاستصحاب في اعتبار اليد الموافقة له أو المخالفة - أيضاً- بديهي الفساد؛ ضرورة اعتبار اليد وإن لم يجر الاستصحاب في موردها، كما إذا لم يعلم الحالة السابقة لما[٢] تحت[٣] يد الشخص، واحتمل مقارنتها[٤] لوجوده أو صلوحه لجريان الملك عليه.

ثم قال[٥]: «مع أنّ الظاهر من الفتوى والنص الوارد في اليد مثل رواية حفص بن غياث أنّ اعتبار اليد أمر كان مبنى عمل الناس في أمورهم، وقد أمضاه الشارع، ولا يخفى أنّ عمل العرف عليه من باب الأمارة، لا من باب الأصل التعبدي»[٦].

وفيه: أنّ عدم كون اعتبار اليد من باب التعبد، وأنّ[٧] اعتبارها ذاتي أظهر من أنّ يستدل له بظاهر النص أو[٨] الفتوى، ولكن كونها أمارة بالذات أوضح فساداً، وكيف يمكن سقوط الأمارة عن الاعتبار بجريان أصالة عدم الانتقال[٩]، مع أنّه لا يخفى على ذي مسكة أنّ مجرد صيرورة مال شخص تحت يد غيره لا يجعله مدعياً، بل

---

(١) في (ر) يوجد خرم هو«معتبر مطلقاً لكن كل منهما».

(٢) في (س): «لما» غير موجودة.

(٣) في (ي): «يجب».

(٤) في (س): «بقائه»، وفي (ي): «مقارنة».

(٥) في (ر): «تدخل».

(٦) فرائد الأصول ٣: ٣٢٣.

(٧) في (س): «أنّها».

(٨) في (س): «و» مكان «أو».

(٩) في (س): «الانتفاع» مكان «الانتقال».

عدم الاعتداد باليد في صورة المعارضة من البديهيات عند العوام، مع أنّها لو كانت أمارة لم يكن وجه لتقدم البينة عليها مطلقاً، بل كانت معارضة لها.

في ما أفاده الشيخ

وقد أجاب عن هذا الإشكال بوجه غريب، قال: «وأمّا تقديم البيّنة على[١] اليد وعدم ملاحظة التعارض بينهما أصلاً، فلا يكشف عن كونها من الأصول؛ لأنّ اليد إنّما جعلت أمارة على الملك عند الجهل بسببها، والبيّنة مبيّنة لسببها[٢]»[٣].

وفيه: أنّ كون اليد أمارة قاطعة للاستصحاب لا معنى له إلّا كونها دالة على وجود المزيل، والمزيل إنّما هو السبب الرافع للملك السابق، وليس كون البيّنة مبيّنة للسبب إلّا بحكم دليل الاعتبار الذي هو أصل من الأصول.

ومن المعلوم أنّ البيّنة -أيضاً- دليل للجاهل بالواقع، وكون اليد أمارة على المسبب والبيّنة على السبب مجازفة صرفة لا ترجع إلى محصل، وأيضاً لو كانت اليد أمارة لم يكن وجه لعدم سماع قول ذي اليد وإن انقلب مدعياً، كما توهمه في ما إذا أقرّ بأنّه كان لغيره، وانتقل منه إليه[٤] مع إنكاره الانتقال؛ فإنّ المدعي مع قيام أمارة على دعواه لا وجه لعدم سماع دعواه.

ثم قال[٥]: «والسّر في ذلك أنّ مستند الكشف في اليد الغلبة، والغلبة إنّما توجب إلحاق المشكوك بالأعم الأغلب، فإذا كان في مورد الشك أمارة معتبرة تزيل الشك

---

(١) في (ر): «على» غير موجودة.

(٢) في (ر)، و(ي): «بسببها».

(٣) فرائد الأصول ٣: ٣٢٣.

(٤) في (ي): «اليد» مكان «إليه».

(٥) في (ر): «تدثّل».

فلا يبقى مورد للإلحاق؛ ولذا[١] كانت جميع الأمارات في أنفسها مقدمة على الغلبة، وحال اليد مع البينة حال أصالة الحقيقة في الاستعمال على مذهب السيد[٢][٣] مع أمارات المجاز، بل حال مطلق الظاهر والنص[٤]»[٥] انتهى.

وفيه: أنّ الاستقراء برهان مركب من إنّيّ ولِمّيّ، فيستدل باشتراك الأفراد في الحكم على[٦] علّية[٧] الجامع له، ثم بوجود الجامع في الفرد المشكوك فيه يستدل على مشاركته لغيره، فإن كان الاستقراء تاما أفاد[٨] العلم، وإلّا أفاد الظن، فالموجب للظن باشتراك الفرد المشكوك فيه إنّما هو الظنّ بغلبة القدر الجامع لا الشك في اللحوق، ولا معنى لغلبة الشك في اللحوق للإلحاق ومدخلية فيه، بل إنّما الغلبة مزيلة للشك كغيرها من الأمارات، فمع التنافي يتعارضان[٩] لا محالة، ولا وجه لتقدم جميع الأمارات على الغلبة.

وبالتأمل يظهر ما في بقية كلامه، زاد الله في علّو مقامه[١٠].

---

(١) في (س): «ولهذا».

(٢) في (ر): «تدبّر».

(٣) انظر: الذريعة إلى أصول الشريعة١: ١٣.

(٤) العبار في (س): «النص والظاهر».

(٥) فرائد الأصول٣: ٣٢٣.

(٦) في (س): «على» غير موجودة.

(٧) في (ي): «وجود» قبل «علية».

(٨) في (ي): «ما» قبل «أفاد».

(٩) في (ي): «متعارضان».

(١٠) في (س): «زاد الله في علّو مقامه» غير موجودة، وفي (ر): مكانها «تدبّر».

في نسبة الاستصحاب إلى أصالة الصحة

المقام الثاني: في نسبة الاستصحاب إلى أصالة الصحة بعد الفراغ، فنقول:

إنّه لا إشكال في تقدمها على الاستصحاب، مع أنّ من المعلوم أنّها [١] أصل لا أمارة، والتعليل «بأنّه أذكر» لا دلالة له[٢] على أنّها[٣] أمارة؛ فإنّه حكمة لا علّية؛ وذلك لحكومة أصالة الصحة مطلقاً على الاستصحاب.

والتحقيق أنّ المستفاد من[٤] الروايات إلغاء احتمال الغفلة بعد التجاوز، وهو يتحقق بأحد الأمرين[٥]:

الأول: الدخول في عمل مرتب عليه، وإن لم يعلم بالتلبس به[٦].

الثاني: أن يرى نفسه فارغاً بعد العلم بالتلبس به؛ فالدخول في[٧] الغير لا يعتبر إلّا لتحقق حقيقة التجاوز، وذلك إنّما يكون مع ترتب ذلك الغير على العمل المشكوك فيه كما في أجزاء المركب، وفي المشروط بالنسبة إلى الشرط.

---

(١) في (س)، و(ي): «أنّه».

(٢) في (س): «فيه» مكان «له».

(٣) في (ي): «أنّه».

(٤) في (ي): «بالتلبس» قبل «من».

(٥) العبارة في (س): «يتحقق بأمرين بأحد أمرين».

(٦) في (س): «و» مكان «به»، وفي (ي): «و» مكان «بالتلبس به».

(٧) في (ي): «في التغيّر» قبل «في».

فتوضيح المرام إنّما هو بالبحث في المقامات:

الأول: أنّ المستفاد من الروايات إنّما هو اعتبار المضي والتجاوز، وأنّه لا يعتبر فيه زايداً على ذلك الدخول في الغير؛ ففي الموثقة: **(كلما شككت فيه ممّا قد مضى فأمضه كما هو)** فإنّها لكونها في مقام إعطاء الضابط صريحة في عدم اعتبار شيء في الحكم بالصحة إلّا مضيّه.

وفقه[١] الرواية أنّ المضي الحقيقي في الأفعال لا يمكن العلم به إلّا بالعلم بتحققها في الخارج، فالمراد من المضي مع الشك في الوجود أو الصحة إنّما هو المضي المجازي، هي الحالة المشابهة له؛ فإنّ كلاً من الانصراف عن الفعل بعد التلبس به والدخول في الفعل المرتب عليه من لوازم وقوع الفعل في الخارج.

فمن علم بأحد الأمرين كأنّه يعلم بالمضي، فلا يعتنى باحتمال عدم المضي، بل يحكم بالمعنى الحقيقي، ويعامل معه معاملته؛ فإنّ الإمضاء معناه الحكم بالمضي، كما أنّ الإجازة معناها الحكم بالتجاوز؛ فإنّ كلاً من الإفعال والتفعيل يستعمل بمعنى النسبة كما في التفسيق[٢] والتكفير، ومعنى نسبة الشخص إليهما الحكم بهما عليه.

فالمعنى أنّ ما شك في مضيه حيث اشتبه الماضي يعامل معه معاملة المضي، ولا يعتد فيه باحتمال عدم التحقق وإن لم يدخل في غيره، ولا ينافي هذا اعتبار الدخول في الغير في بعض المقامات لتوقف تحقق المضي عليه كما في رواية جابر عن أبي عبد الله عليه السلام، قال[٣]: **(إن شك في الركوع بعد ما سجد فليمض، وأنّ شك في السجود بعد ما قام فليمض، كل شيء شك فيه و[٤] قد جاوزه ودخل في غيره فليمض عليه)**[٥].

---

(١) في (ي): «وقضية».

(٢) في (ي): «التفسير».

(٣) في (ر): «عليه السلام».

(٤) في المصدر: «تمّا» مكان «و».

(٥) تهذيب الأحكام في شرح المقنعة ٢: ١٥٣، باب تفصيل ما تقدم ذكره في الصلاة من المفروض

فإنّ الشك في التلبس بالجزء، كما هو مورد الرواية، إنما يكون شكاً في ما مضى إذا كان بعد الدخول في ما يترتب عليه.

وتدل على ما حققناه موثقة ابن أبي يعفور: **(إذا شككت في شيء من الوضوء، وقد دخلت في غيره فشكك ليس[1] بشيء، إنّما الشك إذا كنت في شيء لم تجزه)**[2]؛ فإنّه عليه السلام في مقام إعطاء الضابط جعل المناط أولاً هو الدخول في الغير، ثم جعل عليه السلام[3] تمام المناط عدم التجاوز، ولا يتم هذا إلّا باتحادهما وعدم الاختلاف بينهما.

والحاصل: أنّ الشك في الوضوء -مثلاً- قد يكون مع عدم إحراز التلبس به، فهذا يكون شكاً بعد التجاوز والمضي إذا أتى بمشروط به، كما في صحيحة محمد بن مسلم عن الصادق عليه السلام: **(رجل شك في الوضوء بعدما فرغ من الصلاة، قال: يمضي على صلاته ولا يعيد)**[4]؛ فإنّ الظاهر من الشك في الشيء أنّ المشكوك فيه نفس تحققه، ومثله ما لو أتى بشيء من المشروط به وإن لم يفرغ منه، فإنّ الفراغ من الصلاة -مثلاً- لا مدخلية له في مضي الوضوء وتجاوزه.

وسيتضح -إن شاء الله تعالى- فساد توهم التفصيل بين الشك في أثناء الصلاة وبين الشك بعد الفراغ منهما، كما يوهمه بعض الروايات، وقد يكون بعد العلم بالتلبس والشروع فيه، فهذا يكفي في كونه شكاً في ما مضى مجرد الانصراف وتبدل الحال وإن لم يدخل في ما يشترط به[5].

والمسنون وما يجوز فيها وما لا يجوز، حديث رقم ٦٠.

(١) المصدر: «فليس شكك».

(٢) تهذيب الأحكام في شرح المقنعة ١: ١٠١، باب صفة الوضوء والفرض منه والسنة والفضيلة فيه، حديث رقم ١١١.

(٣) في (س)، و(ر)، و(ي): «عليه السلام» غير موجودة.

(٤) تهذيب الأحكام في شرح المقنعة ١: ١٠١، باب صفة الوضوء والفرض منه والسنة والفضيلة فيه، حديث رقم ١١٣

(٥) في (س): «به» غير موجودة.

وإليه أشار[١] في صحيحة زرارة: **(فإذا قمت عن الوضوء، وفرغت عنه، وقد صرت في حال أخرى في الصلاة أو غيرها، فشككت في بعض ما سمّى الله ممّا أوجب الله عليك لا[٢] شيء عليك)**[٣]، فإنّ القيام عن[٤] الوضوء والفراغ منه والصيرورة في حال أخرى عبارات مختلفة لمعنى واحد، فالدخول في الصلاة ممّا يتحقق به الفراغ من جهة إحراز الانصراف عن الوضوء إذا رأى نفسه متلبساً بها، ومع انضمام العلم بالتلبس بالوضوء إليه يتحقق الفراغ.

وهذا ليس من حيث إنّ الصلاة فعل مشروط بالطهارة مترتب عليها[٥]، بل من حيث إنّها حال أخرى، كما يشير إليه قوله عليه السلام[٦]: **(وقد صرت في حال أخرى)**، وإلّا فالدخول في الصلاة من تلك الحيثية يكفي في إحراز الفراغ وإن لم يعلم بالتلبس بالوضوء، ولمّا كان المفروض في الرواية خصوص الانصراف والقيام اختص الشك في الأجزاء والشرط المعبر عنهما ببعض ما سمى الله تعالى بالحكم.

في أنّه بم يتحقق التجاوز

وأمّا التجاوز والمضي فيتحقّقان بالتلبس بالعمل المترتب على العمل المشكوك فيه، فلا يعتد معهما بالشك في أصل العمل أيضاً؛ فإنّ الفاعل حيث أتى بما تقدم على الجزء المشكوك فيه وما تأخر عنه، فهو دخل في المشكوك فيه؛ فإنّه في مرحلة التركيب بين الأمرين، فمن هذه الجهة دَخَل فيه العامل وخرج عنه وإن لم يأت به.

---

(١) في (س): «عليه السلام».

(٢) في المصدر: «فيه وضوءه» قبل «لا».

(٣) تهذيب الأحكام في شرح المقنعة ١: ١٠٠، باب صفة الوضوء والفرض منه والسنة والفضيلة فيه، حديث رقم ١١٠

(٤) في (ي): «على».

(٥) فس (س): «عليه» وفي (ي) العبارة: «مترتبة عليه».

(٦) في (س): «عليه السلام» غير موجودة.

وبهذا[١] الاعتبار صار الخروج عن المحل عين الخروج عن الفعل[٢]، ولا تجوز في التجاوز والمضي، وحيث إنّ الدخول في الغير في المقام هو المحقق للتجاوز والمضي، صار متحداً مع الدخول في الغير في رواية ابن أبي يعفور، حيث قال[٣] -في بيان الضابط-: **(إذا شككت في شيء من الوضوء، وقد دخلت في غيره)**، ثم قال -توضيحاً-: **(إنّما الشك[٤] إذا كنت في شيء لم تجزه[٥])**.

فأفاد:

أولاً: أنّ الموضوع هو الدخول في الغير، ثم أوضحه بأنّ المناط في ثبوت حكم الشك هو الكون في الشيء، ثم كشف الغطاء عنه، فبيّن[٦] أنّ الكون في الشيء إنّما يعتبر بمعنى عدم التجاوز عنه لا من حيث الإثبات، فأصل المناط إنّما هو عدم التجاوز[٧].

وبهذا البيان تظهر عصمة القائل ﷺ، فافهم[٨].

والحاصل[٩]: أنّ التجاوز صفة للعامل تنتزع من أحد أمرين:

أحدهما: تلبسه بما يترتب على العمل المشكوك فيه.

والآخر: انصرافه عنه بعد الاشتغال به، والمضي صفة للعمل تنتزع أيضاً من

---

(١) في (ر): «وهذا».

(٢) في (ي): «الفعل» غير موجودة.

(٣) في (ر): «ﷺ».

(٤) في (س): «إنّما الشك» غير موجودة.

(٥) في (س): «لم تجزه» غير موجودة.

(٦) في (ي): «تبين».

(٧) في (ي) يوجد خرم من «عنه» إلى «التجاوز».

(٨) في (س): «فافهم» غير موجودة.

(٩) في (س): «فالحاصل».

أحد[١] الأمرين، فهما جهتان متلازمتان، ولا فرق فيهما بين كون المشكوك فيه أصل وجود الشيء أو شرطه أو جزؤه.

وأمّا الانصراف والقيام عن الشيء فلا يتحققان إلّا بعد العلم بالتلبس بالعمل[٢]؛ فإنّهما ينتزعان من الأعراض بعد التلبس.

والحاصل: أنّ هذه القاعدة تستفاد من طائفة من الأخبار، وليس منها قوله ﷺ في الشك في فعل الصلاة بعد خروج الوقت، وإن كان قد خرج وقتها فقد دخل حائل فلا إعادة؛ فإنّ عنوان دخول الحائل مغاير لعنوان المضي والتجاوز، والحكم فيه بعدم الاعتناء بالشك ليس مخالفاً للأصل الأولي العقلي، كما يشير إليه قوله ﷺ: **(فقد دَخَل حائل)**[٣].

وتوضيح ذلك: أنّ القضاء تدارك لما فات[٤]، واستصحاب عدم الإتيان بالمكلف به[٥] في الوقت لا يوجب العلم بالفوات، وليس الفوات من آثار عدم الإتيان بالفعل في الوقت، وضم مضي الوقت وانصرافه المعلوم[٦] بالوجدان إلى استصحاب عدم الإتيان لإحراز الفوت يجعل الأصل مثبتاً.

وإن شئت قلت: إنّ الفوت لم يكن حادثاً في الوقت، والأصل بقاؤه على العدم الأزلي، ولا معنى لاستصحاب الفوت[٧] الذي شك في حدوثه، فانقضاء الوقت حايل بين المكلف وبين ما كان عليه من التكليف بالأداء لانقلاب الموضوع، وأين

---

(١) في (س) يوجد خرم من «أمرين» إلى «أحد».

(٢) في (ي): «والعمل».

(٣) انظر: الكافي ٣: ٢٩٥، كتاب الصلاة، باب من نام عن الصلاة أو سهى عنها، حديث رقم ١٠.

(٤) في (ي): «لمنافاة» قبل «لما فات»

(٥) في (ر): «به» غير موجودة.

(٦) في (س): «المعلوم» غير موجودة.

(٧) في (ر) يوجد خرم من «لم» إلى «الفوت».

هذا من قاعدة الشك بعد الفراغ.

ومن الغريب أنّ الأستاد العلامة[١] تدثُر زعم أنّها من أخبار الباب، مع أنها بملاحظة التعليل بدخول الحائل لا تصلح لأنّ تحمل على قاعدة الشك بعد التجاوز، فضلاً عن أنّ تكون ظاهرة فيها.

الثاني: أنّ الشك في الشيء أعم من الشك في أصل وجوده ومن الشك في جزئه وشروطه[٢]، فإنّ انتفاء كل منهما يوجب انتفاءه.

نعم له انصراف إلى الأول، ولهذا عبّر عن الشرط والجزء في صحيح زرارة **(بالشك في بعض ما سمّى الله[٣])**، ولكن من جهة ورود الحكم في المقامين لا ثمرة لهذا البحث.

وقد عرفت أنّ الشك بعد المضي والتجاوز أعم من أن يكون في أصل الوجود أو في الجزء والشرط.

نعم، الانصراف والقيام عن الشيء يختصان[٤] بما علم بالتلبس، فلا بدّ أن يكون الشك فيه في الجزء أو الشرط.

في ما أفاده الشيخ في معنى الشك في الشيء

وقال شيخنا العلامة، أعلى الله مقامه[٥]: «أنّ الشك في الشيء ظاهر لغة[٦] وعرفا في الشك في وجوده، إلّا أنّ تقييد ذلك في الروايات بالخروج عنه ومضيه والتجاوز عنه ربما يصير قرينة على إرادة كون وجود أصل الشيء مفروغاً عنه، وكون الشك

---

(١) في (ر): «العلامة» غير موجودة.

(٢) في (س)، و(ي): «وشرطه».

(٣) في (س): «الله تعالى».

(٤) في (س): «مختصان».

(٥) في (س): «رحمه الله»، وفي (ر): «تدثُر» مكان «أعلى الله مقامه».

(٦) في (ي): «ظاهرية» مكان «ظاهر لغة».

عنه[١] باعتبار الشك في بعض ما يعتبر فيه شرطاً أو شطراً.

نعم، لو أريد الخروج والتجاوز عن محله أمكن إرادة المعنى الظاهر من الشك في الشيء، وهذا هو المتعين؛ لأنّ إرادة الأعم من الشك في وجود الشيء أو[٢] الشك الواقع[٣] في الشيء الموجود غير[٤] صحيح، وكذا إرادة خصوص الثاني؛ لأنّ مورد غير واحد من تلك الأخبار هو الأول ... إلى آخره»[٥].

وتبيّن ما فيه من الأنظار ممّا حققناه[٦]:

منها: أنّ ظهور الشك في الشيء في ما ذكر ليس بحسب اللغة، بل إنّما هو ظهور انصرافي، وإلّا فالشك في وجود الشيء لأجل الشك في ما يعتبر فيه شرطاً أو شطراً شك في ذلك الشيء حقيقة.

ومنها: أنّ التقيد بالمضي والتجاوز لا ينافي كون الشك في أصل الوجود؛ فإنّ التجاوز والمضي ليسا على حقيقتهما؛ ضرورة أنّ المعنى[٧] الحقيقي لا يمكن إلّا مع وجود الشيء، وهو مع انتفاء ما يعتبر فيه شرطاً أو شطراً مستحيل بالضرورة؛ فالأمر بالإمضاء -أي البناء عليه- لا[٨] يجامع[٩] الشك في المضي، إلّا إذا كان المضي المعلوم غير المضي المشكوك فيه.

---

(١) في (س): «فيه» مكان «عنه».

(٢) في المصدر: «و».

(٣) في (ر): «في» قبل «الواقع».

(٤) في النسخة المعتمدة من المصدر: «في استعمال واحد»، وهي غير موجودة، في نسخة بدل منها.

(٥) فرائد الأصول ٣: ٣٢٩.

(٦) في (س): «حققنا»، وفي (ر)، و(ي): «بما حققنا».

(٧) في (ي): «المضي» مكان «المعنى».

(٨) في (ر)، و(ي): «مع الشك في المضي» قبل «لا».

(٩) في (س): «مع» مكان « لا يجامع».

والحاصل: أنّه لا إشكال في أنّ مفاد القاعدة البناء على مضي[١] مع الشك في مضيّه، فلا بدّ من الاختلاف بين المضي المعلوم الذي هو موضوع للأصل وبين المضي المأمور به الذي هو الحكم.

ولا فرق حينئذ بين جهات الشك في الشيء، مع أنّ الشك في الركوع بعد ما سجد، وفي السجود بعد ما قام لا إشكال في ظهورها في أنّ المشكوك فيها أصل وجودهما.

ومنها: أنّ التجاوز عن المحل بمعنى يغاير تجاوز الشيء نفسه لا يمكن إرادته من هذه الروايات، وأمّا التجاوز عن المحل بمعنى يصدق عليه التجاوز عن الشيء ومضيّه فليس وجهاً مغايراً لمضيّ الشيء نفسه.

ومنها: أنّ إرادة الأعم من الشك في وجود الشيء والشك الواقع في الشيء الموجود لا مانع منها؛ فإنّ الشك من جهة الشك[٢] في الجزء والشرط في الحقيقة شك في وجود الشيء؛ ضرورة انتفاء[٣] الشيء بانتفاء ما يعتبر فيه شرطاً أو شطرا.

الثالث: قد عرفت أنّ موضوع هذه القاعدة الشك في ما مضى وتجاوز عنه.

وأمّا التجاوز عن المحل من حيث هو كذلك فلا عين منه في الروايات ولا أثر، فلا أثر لاعتبار الموالاة في ما[٤] تعتبر فيه كالغسل، فإذا شك في غسل الجانب الأيسر أتى به وإن طال الزمان، وكان من عادته الموالاة لعدم المضي والتجاوز.

وتوهُّم جمع شمول[٥] الروايات لهذه الصورة واضح الفساد، واستدلال فخر

---

(١) العبارة في (ر): «القاعدة على ما مضى ما مضى»، وفي (ي): «مضى ما مضى».

(٢) في (ي) يوجد خرم من «في وجود» إلى «الشك».

(٣) في (ي): «القاء» مكان «انتفاء».

(٤) في (س): «لم» بعد «ما».

(٥) في (ر): «شمول جميع».

الدين[١] قدس سره[٢] بأنّ خرق العادة على خلاف الأصل[٣] لا يرجع إلى محصل، فهل يتوهَّم أحد الحكم بصدور كل فعل معتاد للشخص من غير دليل على صدوره منه، فمن اعتاد المبادرة إلى الصلاة في أول وقتها لا يجب عليه الإتيان بها بمجرد احتمال الإتيان في أول الوقت؟

كلا، أنّ هذا ممّا لا يتوهّمه من له أدنى مسكة، ومثل هذا الاستدلال الاستدلال بقوله عليه السلام: و(**هو حين يتوضأ أذكر منه حين يشك**)[٤]، زعما أنّ هذه القاعدة من باب تقديم الظاهر على الأصل؛ فإنّ هذا من قبيل تعليل طهارة غسالة الاستنجاء بأنّ الماء أكثر.

وبالجملة، فليس هذا دليلاً على الحكم، ولا إشكال في كون هذه القاعدة أصلاً صرفاً.

الرابع: قد عرفت[٥] أنّ الدخول في الغير إنّما يعتبر لتوقف[٦] تحقيق المضي والتجاوز عليه، وإلّا فالحكم يدور مدار التجاوز مطلقاً، ومع الدخول في غير المترتب على الفعل يتحقق التجاوز، وإن لم يعلم بالتلبس فهو[٧] أظهر موارد التجاوز والمضي.

وإلى أحد الأمرين ينظر ما ورد في الروايات من التقييد، فلا منافاة بينهما وبين المطلقات، حيث إنّ الحكم ثابت على وجه الإطلاق، والقيد لتحقق الموضوع في

---

(١) في (ر): «المحققين» مكان «الدين».

(٢) في (س): «قدس سره» غير موجودة.

(٣) انظر: إيضاح الفوائد في شرح إشكالات القواعد ١: ٤٣.

(٤) تهذيب الأحكام في شرح المقنعة ١: ١٠١، باب صفة الوضوء والفرض منه والسنة والفضيلة فيه، حديث رقم ١١٤.

(٥) في (ر): «قد عرفت» غير موجودة.

(٦) في (ي): «حيث يعتبر» قبل «يعتبر».

(٧) في (س)، و(ي): «به» قبل «فهو».

خصوص المورد أو لتخصيص الفرد الواضح بالحكم أو للتمثيل به للقاعدة.

فتبيّن بما حققناه[١] أيضاً أنّ الغير الذي يتحقق بالدخول فيه التجاوز عن الفعل المشكوك فيه إمّا مشروط مرتب على شرطه أو جزء لمركب مترتب على الجزء المشكوك فيه.

وأمّا المقدمات فلا تصلح لأنّ يكون الدخول فيها محققا للتجاوز والفراغ.

في صحيحة إسماعيل بن جابر

ولهذا، فلا عبرة بالهوي للسجود إذا شك في الركوع، وكذا النهوض للقيام إذا شك في السجود، كما يستفاد من صحيحة إسماعيل بن جابر: **(أنّ الشك في الركوع بعدما سجد فليمض، وإن شك في السجود بعد ما قام فليمض)**؛ فإنّه لا يجوز في مقام بيان القاعدة وإعطاء الضابط.

وتوضيح المناط: التمثيل بالدخول في فعل مترتب على فعل آخر يكفي في التجاوز الدخول فيه، إلّا ترى إلى قبح قولك في هذا المقام: إن شك في القراءة بعدما سجد[٢]، وإن شك في الركوع بعد ما دخل في الركوع الآخر.

والسرّ فيه أنّ معنى هذا الكلام بقرينة كونه في مقام بيان الضابط وما يدور الحكم مداره أنّه لا ينفع في تحقق التجاوز إلّا الدخول في مثل هذا الغير، فينقلب التوضيح إخفاء.

وحيث خفي ما حققناه[٣] على جماعة صدر منهم ما لا يخفى وهنه، وأعجب من الجميع توهّم خروج النهوض والهوي عن[٤] الضابط بدليل، فيقتصر عليهما، ويجري

---

(١) في (ي): «وتبين بما حققنا».

(٢) في (س) يوجد خرم من «فليمض» إلى «سجد».

(٣) في (ر): «حققنا».

(٤) في (ي): «من».

الحكم في كل غير غيرهما، فإنّه غفل عن[١] أنّ هذا في مقام توضيح الضابط وتمام ما يتفرع عليه، فكيف يمكن أن يكون مخالفا له.

هذا حال الدخول في الغير بالنسبة إلى تحقق الموضوع وهو المضي، وأمّا الحكم فقد تبيّن عدم توقفه بعد تحقق الفراغ على الدخول في الغير.

في ما أفاده الشيخ في معنى الدخول في الغير

ولمّا كان عدم توقف الفراغ عن تمام العمل على اشتغال آخر في غاية الوضوح، التزم شيخنا العلامة تغمّده بأنّ صدق الدخول في الغير في هذا المقام لا يتوقف على الدخول في الغير، قال: «والأقوى اعتبار الدخول في الغير وعدم كفاية مجرد الفراغ، إلّا أنّه قد يكون الفراغ من[٢] الشيء ملازماً للدخول في غيره، كما لو فرغ عن[٣] الصلاة والوضوء؛ فإنّ حالة عدم الاشتغال بهما يعدُّ[٤] مغايرة لحالهما[٥]، وإن لم يشتغل بفعل وجودي فهو دخول في الغير بالنسبة إليهما»[٦] انتهى.

وفيه: أنّ الغير المعتبر دخوله فيه إمّا حالة مغايرة لحالة الاشتغال، وإمّا فعل مغاير للفعل المشكوك فيه:

أمّا الأول: فيكفى فيه الانصراف بعد التلبس من غير فرق بين تمام العمل وأبعاضه، وليس اعتبار الدخول في الغير بهذا المعنى[٧] أمرا مغايرا للفراغ.

---

(١) في (ي): «من».

(٢) في (ر)، و(ي): «عن».

(٣) في (ي): «من».

(٤) في (س): «بعيد» مكان «يعدّ».

(٥) في (ر): «لهما».

(٦) فرائد الأصول ٣: ٣٣٤.

(٧) في (ر): «بهذا المعنى» غير موجودة.

وأمّا الثاني: فلو اعتبر لم يكن مناص عن[١] الالتزام باعتبار الاشتغال بفعل مغاير، ولا معنى للقول بأنّ مجرد الفراغ في هذا المقام دخول في الغير كما لا يخفى، وهل هذا إلّا اتصاف الشيء بنقيضه، وليس الفرق بين الكل والبعض إلّا مجازفة بيّنة.

الخامس: أنّ الحكم المزبور لا يجري في المقدمات، سواء كانت عقلية أو شرعية؛ فإنّ حصول ذي المقدمة ليس من أحكام حصول المقدمة وشؤونها، وقد عرفت في ما مضى أنّ الأصل لا يصلح أن يكون مثبتاً، وكيف يكون الحكم بوجود أحد المتباينين من شؤون الحكم بتحقق الآخر.

وهذا هو السرّ في عدم جواز الحكم بتحقق المعلول باستصحاب وجود العلّة، وكما أنّ المثبت من الاستصحاب غير معقول، فكذا غيره من ساير الأصول، ولأجل ذلك لا تجري القاعدة المزبورة في الطهارات الثلاث؛ ضرورة أنّها هي الحالة[٢] الحاصلة بالأفعال من الغسل والمسح، وهي بسيطة لا جزء لها، فليس الدخول في غسل اليمنى فراغاً من[٣] غسل الوجه إلّا بلحاظ المقدمة، وهي المركبة من الغسلتين والمسحتين، والمقدمة لا حكم لها.

وإنّما الحكم لذي المقدمة، ومرجع الحكم بالمضي[٤] وعدم الاعتناء[٥] في هذه الأخبار توسعة الأمر على المكلف في مرحلة الامتثال والاكتفاء بالموافقة الاحتمالية، فلا يجري إلّا في ما تعلق به التكليف.

ولو عمّت أخبار الباب[٦] الأحكام الوضعية كما هو الحال في أخبار الاستصحاب

---

(١) في (ي): «من».

(٢) في (ر): «هي الحالة» غير موجودة.

(٣) في (ر): «عن».

(٤) في (س): من «والمقدمة» إلى «بالمضي» غير موجودة.

(٥) في (س): «الاعتبار» مكان «الاعتناء».

(٦) في (ر): «الباب» غير موجودة.

لم تشمل المقدمة وإن اتصف بالسببية؛ فإنّ علّية هذه الأفعال للطهارة أمر مجعول للشارع مغاير للتكليف بالضرورة.

وبما حققنا[١] ظهر أنّه يكفي في تحقق المضي مغايرة ما دخل فيه للمشكوك فيه بالذات وإن اتحد معه اعتباراً، كما هو الحال في جميع المركبات الاعتبارية، وعدم جريان هذه القاعدة في إجراء السورة من حيث إنّ المجموع شيء واحد؛ فلا يتبعض الفراغ، ولا يتحقق الدخول في الغير بالدخول في آية[٢] بعد أخرى شطط من الكلام.

نعم، لا يجري في أجزاء الكلمة، بل ولا الكلمات؛ لأنّها مقدمات للكلام؛ فإنّه المفيد والدال، وأمّا الأجزاء فإنّما هي للتركيب.

في عدم الفرق بين الجزء والشرط في الاكتفاء بالدخول في الغير

السادس: قد تبيّن ممّا حققناه أنّه لا فرق بين الجزء والشرط في الاكتفاء بالدخول في الغير للحكم بتحققه، فكما أنّ ترتب جزء على آخر يوجب تحقق الفراغ من السابق بالدخول في اللاحق، فكذلك[٣] ترتب المشروط على الشرط يوجب الحكم بتحقق الشرط إذا دخل في المشروط، ولكن من حيث إنّه شرط له لا مطلقاً، فالطهارة من حيث إنّها شرط للصلاة يكفي في الحكم بتحققها الدخول[٤] فيها[٥]؛ فإنّه لا ترتب بين الصلاة والطهارة إلّا من هذه الحيثية.

وأمّا من حيث الذات أو اعتبارها في عمل آخر فلا، فمن كان محدثاً أو متنجساً

---

(١) في (ر): «حققناه».

(٢) في (ي): «أنّه».

(٣) في (ر): «فكذا».

(٤) في (س): «بالدخول».

(٥) في (ي): «فيما» قبل «فيها».

إذا تلبس بالصلاة، ولم يعلم بأنّه غفل عن التطهير أو التطهر[١] صحت صلاته هذه خاصة، ووجب عليه التطهير لغيرها، ويحكم[٢] بانفعال كل ما يلاقي ما كان يعلم بانفعاله من بدنه أو ثيابه مع البناء على طهارته بالنسبة إلى صلاته هذه.

هذا إذا كان تحقق الفراغ باعتبار الدخول في أمر مشروط به.

وأمّا إذا كان باعتبار العلم بالتلبس والانصراف فيحكم بحصول الشرط مطلقاً، فإنّه من هذه الحيثية أمر مستقل ملحوظ بنفسه، فإذا حكم بتحققه ترتب عليه جميع آثاره، ولم يكن وجه للتفكيك والتبعيض.

وبما حققنا[٣] يظهر معنى ما أفاده بعضهم من ابتناء المسألة، على أنّ معنى عدم العبرة بالشك في الشيء بعد تجاوز المحل هو البناء على الحصول أو يختص بالدخول، ولا يخفى أنّ ما حققناه إنّما يتم في شرط لا[٤] يمكن تحصله في الأثناء كالطهارة عن الحدث؛ فإنّ الإحرام لا ينعقد إلّا معها، بل الحدث يقطعه إذا وقع في الأثناء.

وأمّا الخبث فإنّما تعتبر الطهارة عنها في الأفعال لا في أصل الصلاة؛ ولهذا لا تطلب الصلاة بانفعال البدن واللباس إذا تمكن من التطهير بما لا يمحو الصورة، فتفطن.

وأمّا غيره فإنّما يحكم بتحققه بالنسبة إلى ما مضى من العمل، وأمّا بالنسبة إلى بقيّته[٥] فيجب تحصيله مع الإمكان، ومع العجز واتساع الوقت بطل.

وقد يتوهم أنّ صحيحة علي بن جعفر[٦][٧] تدل على التفصيل بين الشك في أثناء

---

(١) في (س): «يطهر» مكان «التطهر».

(٢) في (س): «والحكم».

(٣) في (ر): «حققناه».

(٤) في (ر): «الذي» قبل «لا».

(٥) في (م)، و(ر): «بقية»، وما أثبتناه عن (س) و(ي) كي تستقيم العبارة.

(٦) في (ر): «عليه السلام».

(٧) انظر: تهذيب الأحكام في شرح المقنعة ١: ٥٠، باب آداب الاحداث الموجبة للطهارة، حديث رقم

المشروط وبين الشك بعده، وهو واضح الفساد، والمعنى أنّ من بال أو تغوط فنسي الاستنجاء، ثم ذكره في الصلاة بطلت الصلاة وإن احتمل التطهير.

وأمّا إذا ذكره بعد الصلاة فلا إعادة عليه، فالمراد بالكون على وضوء حالة يقبح التصريح بها، فهو كناية، وعدم دلالتها على ما توهمه واضح[1].

السابع: أنّه لا مجال للوسوسة في جريان هذه القاعدة عند الشك في الصحة بعد ما تبيّن عمومها للشك في الشرط والجزء، بل الإمضاء المأمور به في أخبار الباب، ونفي الحكم عن الشك بعد التجاوز لا محصل لهما إلّا البناء على الصحة والاجتزاء باحتمال الإتيان بالمأمور به، فلا خصوصية لكون متعلق الشك وجود الشيء، بل الحكم بالوجود مع الشك فيه إنّما هو لرجوعه إلى الحكم بالصحة.

واستظهار اختصاص الأخبار بغير هذه الصورة جزاف، ولا حاجة إلى تنقيح المناط الذي ليس من مذهبنا؛ فإنّه لا قصور في الإطلاق والعموم، ولا إلى التشبث بعموم التعويل الذي قد عرفت ضعفه، ولا إلى ما ذكره فخر الدين تَدُّسُ من أنّ الأصل في فعل المكلف العاقل الذي يقصد براءة ذمته مع علمه بالجهات الصحة الذي لا يرجع إلى محصل، ولا يمكن الالتزام بمقتضاه.

الثامن: أنّ مفاد هذه القاعدة إنّما هو عدم الاعتداد باحتمال الغفلة، فلو احتمل الخلل من غير هذه الجهة اعتد به ولو لم يكن وجه للحكم بالصحة، ويدل عليه التعليل بأنّه «حين يتوضأ أذكر»؛ ضرورة أنّ هذا التعليل لا يلائم إلّا إلغاء احتمال الغفلة، فلو كان على بدن المتطهر ما يمنع من وصول الماء إلى البشرة إلّا بالتحريك

٨٤، ولفظها: «عن علي بن جعفر، عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام قال: سألته عن رجل ذكر وهو في صلاته أنّه لم يستنج من الخلاء، قال: **(ينصرف ويستنجي من الخلاء ويعيد الصلاة، وإن ذكر وقد فرغ من صلاته أجزأه ذلك ولا إعادة عليه)**».

(١) في (س)، و(ي): من «فهو» إلى «واضح» غير موجودة.

ونحوه، وشك بعد الفراغ في وصول الماء[١] وعدمه، من جهة احتمال الغفلة عن التحريك، حكم بالوصول أو[٢] الصحة.

وأمّا إذا كان الشيء[٣] بحيث يمكن وصول الماء تحته أو احتمل زواله في تلك الحال مع علمه بأنّه غفل حال العمل فلا ينفع الفراغ، للحكم بالصحة، وكذا يحكم بالصحة إذا شك في الطهارة من جهة احتمال الغفلة عن التطهير، بحيث لا يحتمل عدمه مع الالتفات.

وأمّا إذا علم بأنّه إنّما[٤] دخل في العمل غافلاً عن التطهير لكن يحتمل وقوعه منه قبل ذلك فلا وجه للحكم بالصحة.

وبالجملة، لا ريب بعد ملاحظة التعليل أنّه لا إطلاق في الحكم بالنسبة إلى ما كان احتمال الصحة مع العلم بالغفلة حال العمل، بل لا إطلاق في الروايات مع قطع النظر من التعليل أيضاً عند التأمل، وإنّما هو ظهور بدوي ناشٍ عن الغفلة عن السياق، ومع التفطن واحتمال كون الكلام مسوقاً لإلغاء احتمال الغفلة كان الكلام مهملاً؛ ولهذا لم يقيّد الحكم بقيد مع خلو أكثر الروايات عن التعليل الدال على الاختصاص.

وبما حققنا[٥] يظهر أنّ احتمال الفساد لو كان من جهة احتمال التعمد في عدم التحفظ على ما يعتبر في الصحة لم يكن وجه للحكم بالصحة؛ لقصور أخبار الباب عنه؛ فإنّ كون العامل حال[٦] العمل أذكر منه بعد الفراغ نوعاً، لا يصلح أن يكون حكمة لإلغاء احتمال التعمد في الترك، وإنّما الملائم له أنّه خلاف ظاهر حال من كان

---

(١) في (ر) يوجد خرم من «إلى» إلى «الماء».

(٢) في (ر)، و(ي): «و».

(٣) في (ر): «الشك» مكان «الشيء».

(٤) في (ي): «إنّما» مضروب عليها.

(٥) في (ر): «حققناه».

(٦) في (ر): «حين» مكان «حال».

في مقام التفريغ[١] ذمته، والتعمد في المخالفة نقض للغرض الذي لا يلائم كون الفاعل عاقلا، وليس من هذا المعنى في أخبار الباب عين ولا أثر.

وزعم الأستاد العلامة تدّثُل[٢] أنّ التعليل المذكور في الرواية بمنزلة صغرى لقوله؛ فإذا كان أذكر فلا يترك ما يعتبر في صحة عمله الذي يريد إبراء ذمته؛ لأنّ الترك سهوا خلاف فرض الذكر، وعمدا خلاف إرادة الإبراء، ووجه به ما تقدم من فخر الدين تدّثُل، وقال: أنّه «لا فرق بين أن يكون المحتمل ترك الجزء نسياناً أو تركه عمداً أو[٣] التعليل المذكور بضميمة الكبرى المتقدمة يدل على نفي الاحتمالين»[٤] انتهى.

وفيه: أنّ المذكور في الرواية حكمة للحكم لا علّة قطعاً؛ فإنّ كون الفاعل حال العمل أذكر إنّما هو بحسب الاقتضاء، ولا امتناع لغفلة العامل حال العمل عمّا يعمله، وليس المقصود إلغاء احتمال الغفلة في كل مقام يتحقق فيه غلبة الذكر أو اقتضائه.

ولهذا لا نحكم بصدور الفعل عن المكلف وبراءة ذمته إذا شك في الإتيان بالمكلف به قبل انقضاء وقته، وإن كان بحيث يعلم بالإتيان على تقدير الالتفات، وكان احتمال الترك من جهة احتمال الذهول خاصة، وكان من عادته الإتيان به في ذلك الوقت، ولم يتفق منه ذهول في مدة مديدة، فقوله: «إنّ الترك سهواً خلاف فرض المذكور[٥]» لا محصل له؛ لأنّ كون الذكر مفروضاً خلاف الفرض بالضرورة، وإنّما المفروض احتمال الغفلة والشك في الذكر، ومفاد القاعدة عدم الاعتداد بالشك في العمل من جهة الشك في الذكر والبناء على عدم الغفلة؛ لأنّ الغفلة غير محتملة.

---

(١) كذا في (م)، وفي (س)، و(ر)، و(ي): «تفريغ»، وفي (ر): «في مقام» غير موجودة.

(٢) في (س): «رحمه الله»، وفي (ي): «أعلى الله مقامه».

(٣) في النسخة المعتمدة من المصدر، و(ر): «و»، وما موجود عن نسخة بدل من المصدر.

(٤) فرائد الأصول ٣: ٣٤٤.

(٥) في (ي): «الذكر».

وقد اعترف بهذا في أول كلامه، وأمّا[١] كونه عمداً خلاف إرادة الإبراء فأن أراد به استحالة التخلّف لتكون إرادة الإبراء المعلومة دليلاً على عدم التعمد في الترك ففساده واضح فإنّ المفروض الشك في التعمد في الترك وعدمه، والمقصود استفادة الحكم بالصحة تعبداً من الرواية.

وإن أراد أنّه خلاف ظاهر كونه في مقام الإبراء بحيث يجامع احتمال التعمد المحوج إلى التعبد بالصحة فهو أمر معقول، ولكنّه حكمة للحكم، لا دليل على تقدير وقوعه في الرواية، مع أنّه لا عين منه ولا أثر، ولا ملازمة بين إلغاء احتمال الغفلة وبين إلغاء احتمال تعمد الترك.

والحاصل: أنّ المستفاد من الرواية بقرينة التعليل ليس إلّا عدم الاعتداد بالشك إذا كان ناشيا من[٢] احتمال الغفلة، وليس فيها ما يشعر بإلغاء احتمال التعمد في الترك.

وظهر مما[٣] حققناه[٤] حال الشك في وجود الحائل[٥]؛ فإن كان شاكا في غفلته عن التفحص عن المانع لم يعتد به، وإلّا فلا وجه للبناء على عدمه؛ فإنّ أصالة عدمه من الأصول المثبتة.

هذا مجمل الكلام في شك الشخص في صحة فعل نفسه.

---

(١) في (ي): «وإلى» مكان «وأما».

(٢) في (س): «عن»، وفي (ر): «الغاء» بعد «من».

(٣) في (ر): «بما».

(٤) في (س)، و(ي): «بما حققنا».

(٥) في (ي): «الحامل».

في أصالة الصحة في فعل الغير

وأمّا الشك في صحة فعل الغير من جهة الشك في كيفية صدوره فقد اشتهر أنّ الأصل فيه الصحة مطلقاً، واستدلوا بأدلة:

منها: الآيات: فمنها[١] قوله تعالى: ﴿**وَقُولُوا لِلنَّاسِ حُسْناً**﴾[٢]؛ بناء على تفسيره بما عن الكافي من قوله[٣]: (**لا تقولوا إلّا خيراً حتى تعلموا ما هو**)[٤]، هكذا قيل.

ولا يخفى أنّ الآية أظهر من أن تتوقف إلى التفسير، ولكن إشعار[٥] فيها بالمطلوب، وهو البناء على أنّ العمل الواقع عن الشخص صحيح حتى يعلم فساده؛ فالتوقف في صحة البيع الواقع عن شخص وعدم ترتيب آثار الصحة عليه ليس قولاً، فضلاً عن أن يكون قبيحا أو شرا.

وهكذا الحال في التوقف في العبادة[٦] الصادرة عنه، بل ترتيب آثار الصحة على ما شك في صحته على تقدير كونه قول خير ليس واجباً؛ فإنّ الرواية تدل على أنّ المقصود

---

(١) العبارة في (ر): «واستدلوا بالأدلة الأربع، أمّا الكتاب فمنها آيات: منها».

(٢) من آية ٨٣ من سورة البقرة.

(٣) في (س)، و(ي): «عليه السلام».

(٤) الكافي ٢: ١٦٤، كتاب الإيمان والكفر، باب الاهتمام بأمور المسلمين والنصيحة لهم ونفعهم، حديث رقم٩.

(٥) في (ر): «لا» قبل «إشعار».

(٦) في (ي): «العبارة».

من الآية إنّما هو التجنب عمّا ليس قول[١] خير، لا وجوب ما كان قول حسن.

وبالجملة، ففساد الاستدلال بهذه الآية غير خفي؛ لصراحتها في النهي عن نسبة قبيح إلى الناس قبل العلم بارتكابهم له، بل الظاهر منها مع قطع النظر عمّا ورد في تفسيرها أنّ القول في الناس بما ليس حسناً منهي عنه، حتى مع الاطلاع على قبيح فيهم، وهو أيضاً كذلك؛ ضرورة حرمة الغيبة والفحش والإهانة.

ولعل الرواية لبيان أنّ هذا هو الأهم[٢] في الآية الشريفة؛ فإنّ ترك ما يحتمل أن يكون افتراء أهمّ من ستر مساوي[٣] الناس[٤] وإظهار محاسنهم، فهذا هو المهمّ[٥] والعمدة في هذه الآية، لا أنّه تمام معناها.

وكيف كان، فعدم إشعارها بالمطلوب مع قطع النظر عن التفسير وبملاحظته في غاية الوضوح.

وقال شيخنا تدّثُل: «ولعلّ مبناه على إرادة الظنّ والاعتقاد من القول»[٦] انتهى.

وعدم دلالة الآية على هذا التقدير أيضاً في غاية الوضوح.

ومنها: قوله تعالى: ﴿**اجْتَنِبُوا كَثِيراً مِنَ الظنّ أنّ بَعْضَ الظنّ إثْمٌ**﴾[٧]، وعدم إشعارها بالمرام -أيضاً- في غاية الوضوح.

ومنها: قوله تعالى: ﴿**أَوْفُوا بِالْعُقُودِ**﴾[٨].

---

(١) في (ر): «بقول».

(٢) في (ي): «الأعم».

(٣) في (س): كلمة غير بينة مكان «سّر» وفوق «مساوي» حرف «خ».

(٤) العبارة في (ي): «افترائهم من سر مبادي الناس».

(٥) في (ر): «الأهم».

(٦) فرائد الأصول ٣: ٣٤٥.

(٧) من آية ١٢ من سورة الحجرات.

(٨) من آية ١ من سورة المائدة.

وفيه: أنّه لو تمت دلالة الآية فإنّما يمكن الاستناد إليها في الشبهة الحكمية، والتمسك بالعمومات للشبهات الموضوعية ممّا لا ينبغي أن يخطر ببال من له أدنى مسكة و[١] خبرة[٢].

وقال الأستاذ تدّث بعد[٣] ذكر الآية: «بناء على أنّ الخارج من[٤] عمومه ليس إلّا ما علم فساده؛ لأنّه المتيقّن»[٥] انتهى.

وفيه: أنّ هذا إنّما يتم لو كان مفادها البناء على الصحة حال الجهل، لا الحكم الواقعي، وكون مفاد الآية: وجوب الوفاء واقعاً بالعقود لا بيان حكم الشاك[٦]، في غاية الوضوح، بل لم يتوهم أحد أنّ الآية ليست من الأدلة الاجتهادية، كما لا يخفى على من نظر في استدلال الفقهاء[٧] بها في الأبواب، مع أنّه ليس فيها ما يوهم اعتبار الجهل في موضوع هذا الحكم حتى يكون الخارج ما علم فساده.

مع أنّا قد حققنا في ذخائر النبوة، عدم دلالة الآية الشريفة على صحة العقود واقعاً أيضاً، وأنّها من قبيل المواعظ.

في الاستدلال بالأخبار والإجماع والعقل بأصالة الصحة في فعل الغير

وأمّا السنة: فمنها: قول أمير المؤمنين عليه السلام: **(ضع أمر أخيك على أحسنه، حتى يأتيك ما يقلبك عنه، ولا تظننّ لكلمة[٨] خرجت من أخيك سوء، وأنت تجد لها في**

---

(١) في (س): «مسكة و» غير موجودة، وفي (ي): «مسكة» غير موجودة.

(٢) في (ر): «وخبره» غير موجودة.

(٣) في (ي): «و» قبل «بعد».

(٤) في (ر): «عن».

(٥) فرائد الأصول٣: ٣٤٦.

(٦) في (ر): «الشك» وفي نسخة بدل «الشاك».

(٧) في (س)، و(ي): «قدس الله أسرارهم».

(٨) في (س)، و(ر): «بكلمة».

الخير سبيلا)[١]، وعدم إشعارها بالمطلوب في غاية الوضوح.

ومنها: قول الصادق عليه السلام: **(كذِّب سمعك وبصرك عن أخيك؛ فإنْ شِهد عندك خمسون قسامة أنه قال، وقال: لم أقل، فصدّقه وكذّبهم)**[٢] والقسامة عبارة عن العدلين.

ومن المعلوم أنّه لا مجال للتأمل في العمل بقول مائة عادل، وأوضح منها[٣] استحالة تكذيب السمع والبصر، فالمقصود من الرواية إنّما هو الصفح والإغماض عمّا اطلع عليه من عيوب الناس، خصوصاً في ما يرجع إلى الشخص[٤] نفسه، كما إذا[٥] اطّلع على أنّه شتمه أو افترى عليه.

ومن هذا الباب قوله عليه السلام[٦]:

وَلَقـد أَمُـرُّ عـلَى اللَّئيـمِ يَسُـبُّنِي[٧]

.....

---

(١) انظر: الكافي ٢: ٣٦٢، كتاب الإيمان والكفر، باب التهمة وسوء الظن، حديث رقم٣.

(٢) انظر: الكافي ٨: ١٤٧، تكذيب المغتاب وحمل فعل المؤمن على أحسنه، حديث رقم١٢٥

(٣) في (س)، و(ي): «منه».

(٤) في (ي): «شخص».

(٥) في (س): «إذا» غير موجودة.

(٦) كذا في (م)، و(ر)، و(ي)، وهو صحيح، حيث إنّ البيت نسب إلى أمير المؤمنين صلوات الله عليه، وبعضهم قال: بأنّه لرجل من بني سلول لكن أمير المؤمنين صلوات الله عليه كان يتمثل به كثيراً، انظر: منهاج البراعة في شرح نهج البلاغة ١٥: ٣٠٩.

(٧) قد اختلفوا في تتمت هذا البيت وفي قائله، فبعضهم قال تتمته:

.....

فمضيـتُ ثُمَّـتَ قلـتُ لا يَعْنينـي

ومنهم من قال:

.....

فَأَعِـفُّ ، ثُـمّ أقـول لا يَعنـين

وأما قائلة فقد اختلفوا فيه لأكثر من شخص، وقد كثر الاستشهاد فيه بكتب اللغة والتفسير والأصول، وكثر شرحه في شروح الشواهد اللغوية.

وبالجملة، فليس في الأخبار ما يشعر بهذا الأصل، وأمّا الإجماع فلم يتحقق على القاعدة، وثبوت الحكم في كثير من الفروع بالإجماع لا ينفع في ما نحن فيه بصدده، والنقل لا حجة فيه.

وأمّا العقل: فقد يقال: إنّه لو لم يُبنَ على هذا الأصل لزم اختلال نظام المعاد والمعاش، بل الاختلال الحاصل من ترك العمل بهذا الأصل أزيد من الاختلال الحاصل من ترك العمل بيد المسلم، مع أنّ الإمام عليه السلام قال لحفص بن غياث -بعد الحكم بأنّ اليد دليل الملك يجوز الشهادة بالملك بمجرد اليد- أنّه[1] لولا ذلك لما قام للمسلمين سوق[2]، فيدل بفحواه على اعتبار أصالة الصحة في أعمال المسلمين، مضافاً إلى دلالته بظاهر اللفظ؛ حيث إنّ الظاهر أنّ كل ما لولاه لزم الاختلال فهو حق؛ لأنّ الاختلال باطل، فنقيضه حق، وهو اعتبار أصالة الصحة عند الشك في صحة ما صدر عن الغير.

ويشير إليه -أيضاً- ما ورد من نفي الحرج، وتوسعة الدين، وذمّ من ضيّقوا على أنفسهم بجهالتهم.

ولا يخفى أنّ محصَّل هذا التطويل: أنّ الإعراض عن أصالة الفساد، والبناء على الصحة مع الشك فيها، وإن كان مخالفاً لحكم العقل لاستقلاله بعدم جواز رفع اليد عن الأصل[3] بالظن، فكيف، وليس في المقام إلّا الشك، إلّا أنّ الإلجاء من جهة توقف النظام عليه جوز لنا ذلك بل أوجبه، كما هو الحال في الاعتماد على اليد.

وفيه: أنّ اليد أصل معتبر بالذات على ما حققناه، وقول الإمام عليه السلام لا يدل على استناد حجيتها إلى قيام السوق بها، بل إنّما المقصود أنّ اعتبار اليد معلوم[4] بالفطرة،

---

(١) في (ي): «بأنه».

(٢) انظر: تهذيب الأحكام في شرح المقنعة ٦: ٥٠، باب البينات، حديث رقم ١٠٠.

(٣) في (ر) يوجد خرم من «الفساد» إلى «الأصل».

(٤) في (ر): «أمر» قبل «معلوم».

والشاهد عليه عدم اختلال في أمر السوق، مع أنّه ليس لهم ما يركنون إليه غالبا إلّا اليد.

ولولا أنّها حجة بالضرورة لم يقدموا على هذه المعاملات، وكان حال السوق كما لو تصدى للبيع من لا يد له على المال؛ فإنّه لو شاع ذلك لزم الاختلال؛ إذ لا يركن إلى قول[١] أحد مع عدم الاطمئنان، فلولا اليد لما أقدم الناس على المعاملات، واختل أمر السوق؛ لأنهم يركنون -حينئذ- إلى مجرد القول والدعوى، لتوقف قيام سوقهم عليه، كما هو مقتضى ذلك التوهم، مع أنّ إيجاب الاختلال لرفع اليد عن الأصول والحكم بمجرد الاحتمال لا يرجع إلى محصل؛ فإنّ الضرورة تقدر بقدرها، ولا يعقل الضابط، والتعميم بجميع صور احتمال الصحة خلاف الإجماع، بل الضرورة في الجملة.

وبالجملة[٢]، فالرواية لا تدلّ على الاستناد إلى تلك العلّة، والأمر في أدلة نفي الحرج والتوسعة في الدين أظهر، فهل[٣] يتوهم أحد أنّ الركون إلى الأصول وعدم رفع اليد عنها بمجرد الاحتمال تضييق على الشخص بجهالة؟ كلا ثم كلا، بل الإقدام على مخالفتها بالظن، فضلاً عن مجرد الاحتمال هو الذي ورد فيه قوله تعالى: ﴿**أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ**[٤]﴾[٥].

في ما أفاده الشيخ

وزعم الأستاذ تدّ[٦] دلالة موثقة مسعدة بن صدقة على هذا الأصل، فعن أبي عبد الله عليه السلام: **(كل شيء هو لك حلال حتى تعلم أنّه حرام بعينه فتدعه من قبل نفسك، مثل الثوب يكون عليك قد اشتريته، وهو سرقة، أو مملوك عنده، وهو حرّ**

(١) في (ي): «قوله».

(٢) في (ر): «وبالجملة» غير موجودة.

(٣) في (ي): «مزيل» مكان «فهل».

(٤) في (ر): ﴿... الآية﴾.

(٥) من آية ٦ من سورة الحجرات.

(٦) انظر: فرائد الأصول ٣: ٣٨٩.

قد باع نفسه أو خدع فبيع أو قهر فبيع، أو امرأة تحتك وهي أختك أو رضيعتك، والأشياء كلها على هذا حتى يستبين لك غير ذلك، أو تقوم به البيّنة)[1].

بتقريب أنّ الحكم بالحلية عند الشك في الحرمة في هذه الأمثلة لا يجمعها إلّا أصالة الحلّ في تصرفات الناس.

ثم أطال في تقريب الاستدلال بما محصله: أنّ هذا الحكم إنّما يتم من حيث الحكم بصحة العقود الواقعة، وإلّا فلا معنى للحكم بأنّ الأصل الحل، مع أنّ مقتضى الأصل الأولي الحرية[2][3].

وفيه: أنّ الرواية إنّما تدل على أنّ العلم بوجود حرام في جملة الأشياء لا يوجب حرمة الجميع، فمفادها مفاد قوله عليه السلام: **(كلّ شيء فيه حلال وحرام، فهو لك حلال حتى تعرف الحرام منه بعينه)**، فالمعنى أنّ المنجِّز للتكليف إنّما هو معرفة الحرام لا مجرد العلم بالتحريم، فالتمسك بها على جواز ارتكاب الشبهة المحصورة كما توهمه بعض أقرب من هذا التوهم، ولبيان اندفاع تلك الشبهة محل آخر.

والحاصل: أنّ احتمال عدم كون بايع الثوب مالكا له مندفع باليد؛ لأصالة صحة المعاملة، وكذا احتمال حرمة المملوك، واحتمال النسب والرضاع مندفع بالأصل؛ ولهذا يجوز الإقدام على العقد مع قيام هذا الاحتمال، فصحة البيع والنكاح مستندة إلى اليد وأصالة العدم، لا أنّ وقوع العقد من حيث هو ضار ومنشأ لرفع اليد عن أصالة الحرمة.

وكيف كان، فلا إشكال في أنّ مفاد هذه الرواية إنّما هو أصالة الإباحة في مشكوك الحرمة، ولا مناسبة بين هذا الأصل وأصالة الصحة، مع أنّ الآثار المترتبة على الصحة

---

(١) انظر: الكافي ٥: ٣١٣، كتاب المعيشة، باب النوادر، حديث رقم ٤٠.

(٢) في (ي): «الحرمة» مكان «الحرية».

(٣) انظر: فرائد الأصول ٣: ٣٩٠.

مختلقة، فكثيراً ما تحدث بها الحرمة.

قال تدثُّل: «والحاصل: أنّ ظاهر الرواية بقرينة الأمثلة إرادة ما يعم الحكم بالحل، من حيث التصرّف الموجب لرفع الحرمة الثابتة بأصالة فساد التصرّف»[١] انتهى.

وفيه: أنّ الحلية في الرواية حكم تكليفي، وليس الغرض إلّا جواز التصرّف في الثوب والعبد والزوجة، باللبس والاستخدام والاستمتاع، وأمّا الشراء والنكاح فلا، حيث إنّ الموضوع في الرواية الثوب الذي على الشخص والمملوك الذي عنده والامرأة التي تحته، وليس شيء منها في هذه الأحوال بالنسبة إلى المحيط بها والمسلّط عليها مشكوكاً في جواز العقد عليه ببيع ونكاح، بل إنّما الشبهة في تأثير العقد الواقع عليها.

فالأمثلة بملاحظة الخصوصية المعتبرة فيها -أي كون الشبهة فيها بعد العقد والإحاطة- شاهدة[٢] على إرادة خصوص حلّ[٣] التقلب فيها[٤] لا الأعم منه ومن العقد، مع أنّ الشك لو لم يكن مستنداً إلى صحة العقد، كما لو كان الشك في جواز الوطي من جهة احتمال كونها أجنبية وعدم كون الامرأة ممن[٥] وقع عليها العقد، فلا إشكال في أنّ الحكم هو الحرمة، وليس مجرد احتمال الإباحة على أيّ نحو كان منشأ للحكم بالإباحة.

ومن الغريب أنّه تفطن[٦] لهذا الإشكال، ولكنّه أجاب عنه بما[٧] لا محصل له،

---

(١) عن نسخة بدل من النسخة المعتمدة من الفرائد، وقد ذكرها المحقق في صفحة ٣٥١ من الجزء ٣، هامش رقم ٤.

(٢) في (ي): «مشاهدة».

(٣) في (س): «حلّ» غير موجودة.

(٤) في (س): «بها».

(٥) في (س): «من».

(٦) في (ر): «تدثُّل».

(٧) في (ي): «ما» مكان «بما».

قال[١]: «فإن قلت: إنّ الرواية كما تشمل ما إذا شك في حلّ أكل الخبز[٢] للشك في صحّة شرائه الرافع لحرمة أكله قبل الشراء، أو الشك في حلّ الصلاة في الثوب المتنجس الذي غسله الغير للشك في صحّة غسله، كذلك يشمل حلّ وطيّ امرأة تردّدت بين الزوجة والأجنبية، وحلّ التصرّف في أمة تردّدت بين أمته وأمة الغير.

ولو بنى على حكومة أصالة عدم الزوجية والملكية على مفاد هذه الرواية في هذين المثالين فليبن[٣] على أصالة عدمهما في مورد الرواية، فلا بدّ أن يكون منشأ الحكم بالحلّ في الرواية أمارة حاكمة على أصالة العدم وهي اليد في الثوب والعبد وأصالة عدم النسب والرضاع في المرأة، لا مجرد الشك في حلّ المعاملة الواقعة عليها وعدمه.

قلت: فرق واضح بين مورد الحكم بالحلّ في المثالين وموردِه في أمثله الرواية، وساير التصرّفات المرددة بين الجائز والمحظور، فإنّ الشك في الحلّ في المثالين مسبوق بالحرمة المتيقنة سابقاً، فيستصحب، كما هو شأن تعارض أصل الإباحة مع استصحاب الحرمة، بخلاف الشك في حلّ المعاملة الواقعة على الثوب والعبد والمرأة، فإنّه غير مسبوق بالحرمة، فالحكم في الرواية بجوازه ونفي الحظر عنه يدفع حرمة التصرّف فيها المتيقنة سابقاً قبل المعاملة.

والحاصل: أنّ أصالة الحرمة في مثالي المعترض[٤] حاكم على مؤدى الرواية، والأمر في موارد الرواية على العكس»[٥] انتهى.

فإنّ الشك في جواز التصرّف في المال والامرأة ناشٍ عن الشك في صحة العقد لا

---

(١) في (ر): «تدخل».

(٢) في (ي): «الجايز» قبل «الخبز».

(٣) في (ي): «فليبين».

(٤) في (ي): «مثال التعرض».

(٥) عن نسخة بدل من النسخة المعتمدة من الفرائد، وقد ذكرها المحقق في صفحة ٣٥١ من الجزء ٣، هامش رقم ٤.

حليتها، فإباحة[١] العقد وإن كانت موافقة للأصل إلاّ أنها لا تكفي في ترتب الآثار عليه بالضرورة، وأمّا الصحة فلا إشكال في أنّها مسبوقة بالعدم الأزلي ومخالفتها للأصل الأولي، فبناء الفرق على أنّ حرمة العقد ليست ثابتة سابقاً كما ترى.

وقد اعتذر عن هذا الكلام بأنّه مقتضى النظر العاجل إلى أنّ يقع التأمل فيه.

في أنّه لا دليل على أنّ الأصل في كل ما يصدر عن الناس هو الصحة

فظهر أنّه لا دليل على أنّ الأصل في كل ما يصدر عن الناس من العبادات والمعاملات هو الصحة، نعم اشتركت طائفة من القواعد في ترتب[٢] الصحة عليها[٣]:

فمنها: أنّ من ملك شيئاً ملك الإقرار به؛ فإنّ مقتضاها قبول قوله إذا ادّعى صحّة ما يرجع إليه، ومن فروعها نفوذ تصرفات ذي اليد بالنسبة إلى ما تحتها، وحيث إنّ هذه القاعدة من شؤون القاعدة الشريفة، ولها فوائد جليلة وفروع كثيرة في كثير من الأبواب، ومع ذلك خفيف[٤] جهاتها بل صعب[٥] على كثير تعقّل مفادها[٦]، فلا بدّ من توضيحها بما لا يسعه المقام، فنقول بعون الله تعالى:

في معنى الملك هنا

إنّ الملك هنا عبارة عن المرجعية، والمراد أنّ استعلام حال الشيء من الشخص ونفوذ قوله فيه من شؤون المرجعية[٧]، فحيث ثبت هذا المعنى في الجملة في مقام

---

(١) في (س): «وإباحة».

(٢) في (ي): «مترتب».

(٣) في (س): «عليها» غير موجودة.

(٤) كذا في (م)، وفي (ر)، و(ي): «خفيت».

(٥) في (ي): «ضعفت».

(٦) في (س): من «ومع» إلى «مفادها» غير موجودة.

(٧) في (ر) يوجد خرم من «والمراد» إلى «المرجعية».

ترتب عليه هذا الأثر؛ فإنّه من شؤونه، فهذا معنى بسيط ينحلّ إلى أمور شتّى كالخلافة والولاية وتوهم أنّه لا بدّ من إطلاق الدليل، وإلّا فالأصل الإهمال، فيقصر على المعلوم ثبوته ناشي عن عدم تعقل[١] الفرق بين كون شيء من شؤون أمر[٢] ثابت وبين كونه من أفراده.

ولا يخفى أنّ الملك بهذا المعنى قد انتزع [٣] عن الربوبية التي تنتزع منها السلطنة التامة، فالرب أولى بالمربوب من نفسه؛ فإنّه منه وبه وله وإليه، وهذا المعنى بعينه يقوم بخليفته، قال عزَّ من قائل: ﴿**النَّبِيُّ أَوْلَى بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ**﴾[٤]، وكذا من يقوم مقامه، وهو المراد بقوله ﷺ -بعد قوله[٥]: **(ألست أولى بكم من أنفسكم)**[٦] الذي جعله توطئة-: **(من كنت مولاه فهذا علي مولاه)**[٧]، فهذه الولاية هي المنتزعة من الربوبية القائمة بالخليفة، حتى الفقيه في زمان الغيبة.

قال صاحب الأمر -أرواحنا له الفداء، وعليه وعلى آبائه أفضل التحية والثناء-: **(وأمّا الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة أخبارنا)**[٨]، وحيث إنّ المراد أهل الخبرة بها، لا الجاهل[٩] الحافظ لها، فَهُمْ الفقهاء، كما تدلّ عليه أخبار أخر مصرحة بهذا المعنى، فإنّ العلماء ورثة الأنبياء[١٠].

---

(١) في (س)، و(ي): «تعقل» غير موجودة.

(٢) في (ي): «آخر» مكان «أمر».

(٣) في (م): كلمتان غير واضحتين، وما وضعناه -قد انتزع- عن (ر).

(٤) من آية ٦ من سورة الأحزاب.

(٥) في (س): «عليهم السلام».

(٦) الخصال: ٣١١، خمس مناقب لأمير المؤمنين عليه السلام، حديث رقم ٨٧.

(٧) الخصال: ٣١١، خمس مناقب لأمير المؤمنين عليه السلام، حديث رقم ٨٧.

(٨) كمال الدين وتمام النعمة: ٤٨٢، باب ذكر التوقيعات الواردة عن القائم عليه السلام، حديث رقم ٤، وفيه: «حديثنا» مكان «أخبارنا».

(٩) في (س): «مجامل» مكان «الجاهل».

(١٠) في (ر): «عليهم السلام».

وقد تنتزع من كون الشخص نفسه؛ فإنّه أقوى شؤون السلطنة بعد المرحلة الأولى، وعليه يتفرع إقراره على نفسه بالدين والضمان والإجارة، بل النسب والرقية، مع خروجهما عن اختياره؛ فإنّ الشيء المملوك في المقام نفسه لا خصوص النسب والرق، فمن حيث إنّه أولى بنفسه بعد الرب تعالى وخلفائه[١] صار مرجعا في استعلام حاله؛ فإنّه من شؤون الولاية.

والحاصل: أنّ كون الشخص نفسه منشأ لاستحالة ملك نفسه بمعنى الرقية وكذا منافعه، وهذا هو الوجه في عدم ضمان الحر ومنافعه بالاستيلاء عليه بخلاف[٢] العبد؛ فإنّ ملك الرقية واستحقاق المنافع فرع المغايرة، وليس انتفاء هذه السلطنة من جهة ضعف أو عدم، بل إنّما هو من جهة أنّه أجلّ وأعلى.

وبهذا يظهر[٣] أنّ القول بالوقف العام كالمسجد ملك الله تعالى غلط، بل كاد أن يكون كفراً، حيث إنّ الربوبية عامة، وتخصيص الواقف الربّ تعالى بملك الشيء كفر وإلحاد، وقد ينتزع من الجدة، فالحايز[٤] للمال شؤون له[٥] من الملك وأطوار:

أحدها: نفس الإحاطة الفعلية المتحققة مع الغصب أيضاً.

والأخرى[٦]: الاستحقاق المراد بالملك عند الإطلاق في صنعة الفقه.

وأخرى[٧]: المرجعية في التصّرفات والإقرار، والمرجعية اقتضاء[٨] من الأمرين

---

(١) في (ر): «ﷺ»، وفي (ي): «جلاله» مكان «خلفائه».

(٢) في (س): «كما في» مكان «خلاف».

(٣) في (ر)، و(ي): «البيان» قبل «يظهر».

(٤) في (ي): «فالجائز».

(٥) في (س)، و(ر): «له شؤون»، وفي (ي): «له» غير موجودة.

(٦) في (ر): «والثاني».

(٧) في (ر): «والثالث»، وفي (ي): و«الأخرى».

(٨) في (س)، و(ي): «المنتزعة» قبل «اقتضاء».

الآخرين قد ينفعك[١] عنهما فيقوم بغير من قام به منشأ الانتزاع بولاية أو وكالة، كما في الأب، والجد، والوصي، والوكيل، والودعي، فلا مرجعية للجحود عليه، ولا يملك الإقرار.

وقد يتوهم أنّ نفوذ قول الغاصب في ما تحت يده من الجهة الأخيرة، فالغصب صار سببا لنفوذ قوله واعتباره بالنسبة إلى العين المغصوبة، وهو غلط؛ لأنّ يد العدوان[٢] لا توجب إلاّ الضمان، فالمغصوب منه يملك على الغاصب المال، حتى أنّه يؤخذ بأشق الأحوال؛ فإنّ اليد وإن اقتضت المرجعية، لكن في مال الغير يقتضي المرجعية لذلك الغير المستحق للمال؛ فإنّه صار مرجعاً لما له مرجع فيؤول إلى العهدة، وإرجاع المستحق إليه وإن لم يكن يد عدوان أيضاً فهو لا يملك المال، بل إنّما يملكه رب المال تبعاً لملكه لماله، بمعنى استيلائه عليه في استيفاء ماله.

وإنما الوجه في نفوذ قوله: إنّه من شؤون سلطنته على نفسه؛ فإنّ إرجاع المالك إلى نفسه باستيلائه على ماله من شؤون سلطنته على نفسه[٣]؛ فقوله: إنّ هذا المال لفلان مرجعه إلى إقراره له بالضمان، فهو تعيين للمضمون له بعد تحقق الضمان، وكما[٤] أنّ نفوذ إقراره بأصل الضمان من فروع سلطنته على نفسه، فتعيينه للمستحق والشخص المستولي عليه كذلك، وهذا من أدق المعاني لا يهتدي إليه إلّا الموفّق المنصف المتأمل[٥].

وبالجملة، فمعنى هذه العبارة الشايعة في ألسنة أهل الصناعة عن أصحابنا قدست أسرارهم[٦]: أنّ من استولى على شيء بالمرجعية استولى على إثباته في أي محل

---

(١) في (ر): «ينفكان».

(٢) في (ي): «العنوان».

(٣) في (س)، و(ي) يوجد خرم من «فإنّ» إلى «نفسه».

(٤) في (ي): «كما» غير موجودة.

(٥) في (س): «المنصف المتأمل» غير موجودة.

(٦) في (ر): «قدس سرهم»، وفي (ي) «قدس الله أسرارهم».

أراد، فكلمة (باء) [١] حيث إنها الأصل في حروف الجر، ولا حدّ لمفادها، بل إنّما هو لمطلق الربط المعبّر عنه بالإلصاق جيء بها للدلالة على أنّ للمرجع للشيء الإثبات المتعلق بذلك الشيء.

والباعث على ذلك أنّ الإضافة ظاهرة في أنّ المضاف إليه فاعل، وهو خلاف المقصود، وفي مناط هذا الحكم ووجه نفوذ إقرار من إليه الأمر إشكال عظيم، كما أنّ في عموم هذه القضية إشكال من جهات، وكلمات الأصحاب في غاية الاضطراب:

منها: أنّ الوكيل بناء على شمول القضية له لا يمكن الالتزام بنفوذ إقراره على غير الموكل؛ فإنّه لم يلتزم أحد بنفوذ قوله بالنسبة[٢] إلى غير الموكل في جميع الجهات، بل وكذا الحال بالنسبة إلى الموكل، فهل يتوهم أحد الاكتفاء في جواز وطي امرأته بدعوى الوكيل تزويجها، أو فراغ الذمة بمجرد دعوى الوكيل وفاء دينه؟!.

في نفوذ إقرار الشخص على نفسه بالرقية

ومنها: أنّ من فروع الباب نفوذ إقرار الشخص على نفسه بالرقية، مع أنّه لا يملك نفسه، وليس له إنشاء عبودية نفسه لشخص آخر.

ومنها: أنّهم يعتبرون بقاء المرجعية حال الإقرار في بعض المواضع، ويكتفون بالمرجعية حال التصرّف وإن زالت في زمان الإقرار في مواضع أخر.

فمن الأول: حكمهم بعدم سماع إقرار المريض بطلاق زوجته قبل المرض[٣]؛ فإنّ وقوعه قبل المرض الموجب لحرمانها عن الميراث من جهة أنّه غير مملوك له حال المرض لا ينفذ قوله فيه، بخلاف أصل الطلاق، وكذا الحال في إقرار المسلم بأمان

---

(١) في (ي): «ما» مكان «باء».

(٢) في (ر): «بالنسبة» غير موجودة.

(٣) في (ر): «لمرض».

الحربي بعد زوال سلطنته؛ فإنّ فيه عندهم إشكال.

ومن الثاني: إقرار[١] الولي تزويج[٢] امرأته المولى عليه بعد زوال حجره وسقوط الولاية، فإنّه لا إشكال في سماع قول الولي فيه وفيما يشبهه.

ومنها: أنّ من إليه الأمر، لو أقرّ بأزيد ممّا يرجع إليه، كما لو أقرّ العبد المأذون في التجارة بشراء شيء بأزيد ممّا كان مأذوناً فيه، فهل يكون إقراره في الزائد لغواً أو نافذاً على نفسه، فيكون في ذمته؟!

وكشف الحجاب: أنّ نفوذ رأي الشخص وقوله من[٣] أظهر شؤون الولاية وأجلاها[٤].

ومن هذا الباب الإفتاء والقضاء؛ فإنّ نفوذ قول المفتي[٥] والقاضي إنّما هو من جهة ولاية الفقيه الناشية عن خلافته عن النبي ﷺ[٦]، قال الله تعالى: ﴿**النَّبِيُّ أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ**﴾، وهو أوضح تعبير[٧] لإثبات سلطنته على الأمة.

ولهذا جعله النبي ﷺ توطئة لبيان إمارة عليّ عليه السلام[٨]، حيث قال: **(ألست أولى بكم من أنفسكم)**، وبعد إقرارهم به قال: **(من كنت مولاه فهذا علي مولاه)**، فالسلطنة من أظهر شؤونها كون الشخص مرجعا في الخصومات ونفوذ قوله على المتخاصمين، وهذا المعنى أمر اعتباري ينتزع من كون الشخص نفسه، فهو أولى بنفسه؛ لأنّه الأقرب

---

(١) في (ي) يوجد خرم من «المسلم» إلى «إقرار».

(٢) في (س): «بتزويج»، وفي (ي): «بتجويز».

(٣) في (ر): «من» غير موجودة.

(٤) في (ي): «أجدها» مكان «أجلاها».

(٥) في (ي): «المقتضي» مكان «المفتي».

(٦) في (س)، و(ر): «ﷺ» غير موجودة.

(٧) في (ي): «تعتبر».

(٨) في (ر)، و(ي): «أمير المؤمنين» عليه السلام.

إليه منه، ولوضوح هذا المعنى عبّر عن ولاية الوالي بأنّه أولى من الشخص بنفسه.

في تحقق معنى الملك

وبالجملة، فالسلطان يملك الرعية، كما يعرّف[١] عنه قوله عزّ من قائل[٢] حكاية عن الطير: ﴿إِنِّي وَجَدْتُ امْرَأَةً تَمْلِكُهُمْ﴾[٣]، وهذا معنى كونه ملكاً، وملكه للرعية[٤] عبارة عن إحاطته بهم ونفوذ قوله فيهم، وهذا الملك دون ملك الرقبة في الرتبة؛ فحيث تحقق الملك التام ترتب عليه هذا الأثر، كما أنّه لا إشكال في نفوذ تصرفات المالك في ما يملكه؛ حيث لا نقض في ملكه، وإلّا لزم تخلف المعلول عن علته التامة.

وقد عرفت أنّ تحققه في الشخص بالنسبة إلى نفسه[٥] لو لم يمنع منه مانع من البديهيات من غير أنّ يتوقف على جعل جاعل، ومثله في الوضوح ونفوذ أمره في ماله؛ فإنّ[٦] منشأ انتزاعه كونه مملوكا له، وأظهر منهما كون الربّ تعالى مالكاً لمربوبه، بل يستحيل في[٧] هذا النحو من السلطنة النقص، ومنع مانع من نفوذهما، بخلاف الأوليين.

وحيث إنّ ولاية النبي ﷺ من حيث خلافته عن الله عزّ وجلّ[٨] فهي بجعله تعالى، كما أنّ ولاية الإمام[٩] بجعله ﷺ، وولاية الفقيه من هذا الباب، وتوقف ولاية

---

(١) في (ي): «يقرّب» أو لعلها «يعرب»، وفي (س): «يعرب».

(٢) في (س): «تعالى» مكان «عزّ من قائل».

(٣) من آية ٢٣ من سورة النمل.

(٤) في (ي): «وملك الرعية» مكان «للرعية».

(٥) في نسخة بدل من (ر): «ليس في».

(٦) في (س): «إنّ».

(٧) في (س): «فيه» قبل «في».

(٨) في (ر): «تعالى».

(٩) في (ي): «عليه السلام».

خليفة الله جلّ ذكره[١] على الجعل دون ولاية الشخص على نفسه منشأ الأولية الثاني، وكون الأول من شؤون ولاية الله تعالى[٢] منشأ لأولوية الأول، فالولاية مقولة بالتشكيك بالنسبة إليهما من جهتين: إحداهما الأوّلية، والأخرى الأولوية.

والحاصل: أنّ الشخص هو المرجع في ما كان[٣] عليه كالدين، فكما أنّ له إحداث[٤] اشتغال ذمته بإنشاء كالبيع والصلح والإجارة وعقد الضمان وغيرها، فكذلك له أن يقرّ على نفسه؛ فإنّ علّة النفوذ في الأقل[٥] إنّما هو كونه نفسه الموجب لكونه مرجعاً لنفسه ومسلطاً عليها ومالكاً لها، ولا منشأ لنفوذ قول شخص في أمر إلّا ولايته[٦] وملكه، فهي حقيقة واحدة مقولة بالتشكيك، وحيث لا نقص في ملك الشخص نفسه بحسب الذات ومن حيث الاقتضاء، فمع انتفاء الحجر -كما هو المفروض- يتم الملك الفعلي، فلا محالة يترتب عليه نفوذ قوله على نفسه، فحكم الوالي على الشخص واعترافه على نفسه من باب واحد، وهو الملك، لكنّه من الغير حكم، ومن نفسه اعتراف، ويصح التعبير عن الثاني بالحكم أيضاً، لكنّه منصرف إلى الأول.

وبما حققناه[٧] بيّنَ[٨] أنّ ما يؤثر فيه الحكم والإقرار لا يجب أن يكون ممّا يؤثر فيه الإنشاء من المقرّ والحاكم كالرقيّة؛ فإنّ الشخص ليس له أنّ يجعل نفسه رقاً، ومع ذلك ينفذ إقراره بها وكذا الحاكم؛ وذلك لأنّ المنشأ لنفوذ الإقرار إنّما هو الملك[٩]

---

(١) في (ر): «تعالى».

(٢) في (س)، و(ر): «تعالى» غير موجودة.

(٣) في (س): «كان» غير موجودة.

(٤) في (ي): «من» مكان «إحدث».

(٥) في (س)، و(ي): «الأول» مكان «الأقل».

(٦) في (ي): «الأولوية» مكان «إلا ولايته».

(٧) في (ي): «حققنا ما».

(٨) في (ر): «تبينّ».

(٩) في (ر): «الملك» غير موجودة.

التام بالنسبة إلى نفسه، وليس عدم نفوذ بيعه من جهة قصور في سلطانه، بل أنّه[١] من جهة التمامية؛ فإنّه لا بدّ من مغايرة بين[٢] المالك والمبيع لاستحالة بدليته لشيء عن نفسه؛ فإنّ منزلته من نفسه إنّما هو الاتحاد، فكيف يكون الثمن بدلا عن نفسه؟!

وليس البيع إلّا تبديل مال بمال بالإنشاء، بخلاف المولى؛ فإنّ منزلة العبد منه منزلة ساير الأموال[٣]، وإحاطته على البدل عين إحاطته على المبدل منه، فبيع عبده بجعل[٤] الثمن مكان العبد في الجدة، وأمّا كون الشخص نفسه فلا يعقل فيه التبديل.

وبهذا يظهر السرّ في عدم ضمان منافع الحرّ باليد وحبسه[٥] إلاّ إذا كان أجيراً؛ فإنّها تضمن للمستأجر؛ فإنّ نفوذ إجارته نفسه إنّما هو لأنّه مالك لنفسه؛ فإنّه[٦] إن يسلط غيره على نفسه في استيفاء المنافع فقبل الإجارة ليست المنافع أموالاً للحر لتمامية السلطنة[٧]، بمعنى عدم المغايرة بينه وبين نفسه، وبعدها تكون أموالاً للمستأجر لتحقق المغايرة.

وهذا بعينه هو السرّ في كون أثر شراء الشخص ما في ذمته من الغير براءتها؛ فإنّ عدم اشتغال ذمته لنفسه إنّما هو لتوقفه على مغايرة بين المالك ومن يملك عليه المنتفية في الفرض.

والحاصل: أنّ كونه مالكاً لنفسه منشأ لنفوذ إقراره بالرقية، وعدم نفوذ إنشاء للرقيّة[٨] من جهة تمامية الملك لا ينافي نفوذ الإقرار، وإنّما كان ينافيه لو كان مسنداً إلى

---

(١) في (س): «أنّما هو» مكان «أنّه».

(٢) في (ي): «من» مكان «بين».

(٣) في (س): «أمواله» وفوقها «الأموال».

(٤) في (س): «يعني» قبل «بجعل».

(٥) في (س)، و(ي): «وجب» مكان «وحبسه».

(٦) في (س)، و(ي): «فله» مكان «فإنّه».

(٧) في (ي): «حدّ» قبل «السلطنة».

(٨) في (ر): «الرقيّة».

قصور في سلطانه.

وأمّا النسب فعدم السلطنة على إنشائه -أيضاً- ليس لقصور في سلطنته الشخص على نفسه، بل إنّما هو لعدم صلوحه لأنّ يحدث بالإنشاء من أي شخص كان، وإنّما الأبوة، والبنوة، والأخوة وغيرها من جهات النسب تابعة لأسبابها وليست من المعاني الإنشائية، فكون الشخص بمثابة ينفذ إنشاؤه للنسب لو كان قابلاً للإنشاء يكفي في تحقق الملك فينفذ إقراره[1] فيه.

ومن هذا الباب خروج الحيوان عن الملك بالموت؛ فإنّه ليس من جهة خلل في المالك، بل إنّما هو من جهة عدم صلوح الميت للمملوكية وكذا الزوجة بالموت؛ ولهذا فلا إشكال في عود الملك والزوجية على تقدير الرجوع إلى هذه النشأة، فهل يتأمل ذو مسكة في أنّ العبد الميّت لو رجع إلى الدنيا كان ملكاً لمولاه؟!

وهذا هو السرّ في أنّ العصير إذا صار خلاً بعد أن خرج عن ملك مالكه بالخمرية وزال عنه حق الرهانة يعود إلى ما كان، فالملك وإن زال، إلّا أنّه باق بمعنى آخر يكفي في ترتب مثل هذه الآثار.

في ما يتعلق بالإقرار

وإذ قد تبيّن سر القاعدة، فاعلم أنّ ما يملك الإقرار به أمور:

منها: النفس، فكل ما يتفرع على سلطنته على نفسه يثبت بإقراره، وهذا في الدين واضح، وقد ارتفع الإشكال عن الإقرار بالرقيّة والنسب من جهة، وفي الأخير إشكال من جهة أخرى، وهو أنّ نفوذ الإقرار إنّما هو من حيث إنّ المقرّ به ممّا يتحمله[2] المقرّ، ويكلف نفسه بتحمّله، ويجعله وزراً على نفسه.

---

(١) في (ي): «إصراره».

(٢) في (س): «تحمله».

ولهذا حكموا بالتفكيك في مواضع، فلا يسمع الإقرار بالزوجية إلّا بالنسبة إلى المقرّ، والنسب ليس من هذا القبيل، ومجرد ترتيب أثر عليه من هذا الباب على[١] بعض التقادير لا يجعله وزراً حتى يرجع إلى الشخص، ويكون إثباته تحملاً لثقل وإلّا لوجب سماع دعوى النسب مطلقاً، بمعنى ترتيب الآثار بالنسبة إلى من انتسب إليه أيضاً، حيث إنّ المقرّ به فيه جهة يكفي في كونه وزراً مطلقاً.

بيان ذلك: أنّ الإقرار ينفذ[٢] باعتبار أنّ المقرّ به ممّا يتحمله المقرّ ويتكلّفه، وهو السرّ في التفكيك بين المتلازمين في هذا الباب، والنسب إنّما ينفذ الإقرار به بالنسبة إلى ما يتحملّه المقرّ بمقتضى هذا الأصل، مع أنّ عمدة ما يترتب عليه أنّ المقرّ له يرث المقرّ، وهو أمر يرجع إلى من كان يرثه لولا المقرّ، وحجب المقرّ له لغيره من الميراث ليس ممّا يرجع إلى[٣] المقرّ، فهو بالشهادة أشبه.

ويندفع بأنّ الإقرار لبنوة[٤] شخص -مثلا- ليس إلّا من قبيل الإقرار بالزوجية في أنّ المقرّر به أولاً ثقل على المقرّ به[٥]، وإنّما ينفذ إقراره من هذه الجهة؛ ولهذا يحكم بأنّ الرجل المقرّ بالزوجية زوج، وأنّ المرأة المنكرة لها ليست زوجة، وهكذا الحال في الأبوة والبنوة، وترتيب أثر آخر على المقرّ به بالنسبة إلى الغير كحجب المقرّ له عن وارث آخر لا ينافي ذلك؛ لأنّ المناط إنّما هو رجوع الجهة إلى المقرّ أولاً[٦]، والوارث قام مقام المورث بتلقي الملك منه، وليس حرمان الوارث عن الإرث بالحجب الثابت بالإقرار بالنسب والمصاهرة إلّا من قبيل حرمانه عن المال بإقراره به للغير.

---

(١) في (ي): «بعض» قبل «على».

(٢) في (س)، و(ر)، و(ي): «إنّما» قبل «ينفذ».

(٣) في (س)، و(ي) يوجد خرم من «من» إلى «إلى».

(٤) في (س)، و(ي): «ببنوة».

(٥) في (ي): «به» غير موجودة.

(٦) العبارة في (ر): «إلى أولاً المقر».

فلو أقرّ كل منهما بالنسب، كما لو أقرّ بالأخوة ورث كل منهما الآخر، ولا يكفي هذا في توارث ورثتهما حيث أنكروا النسب بين المورثين لعدم التبعية، ولا يكفي التلازم الواقعي في الاشتراك في الأحكام الظاهرية بعد اختلاف مناطاتها[١].

وبالجملة، فكما ينفذ حكم الحاكم بالنسب، فكذا الإقرار للاشتراك في المناط على ما بيّنا.

ومن هذا الباب الإقرار بالرجوع؛ فإنّه يستتبع[٢] تكلّف الزوجة لآثار الزوجية، إلّا أنّها تابعة لما يرجع إلى الزوج رجوعاً تاماً؛ فإنّ أمر الرجوع راجع إليه خاصة، وليس هذا من قبيل دعوى زوجية امرأته ابتداء، كما أنّ الإقرار بالطلاق من الزوج مسموع؛ لأنّه يملكه ملكاً تاماً؛ فإنّ الطلاق بيد من أخذ بالساق وأنّ استتبع حرمان الزوجة من النفقة والميراث وغيرهما؛ فإنّ المناط إنّما هو رجوع الشيء إلى الشخص بالذات رجوعاً أولياً.

وكذا الحال في الإقرار بالفسخ و[٣] الخيار؛ فإنّ استتباعه للسلطنة على استرجاع المال ممن انتقل إليه واشتغال ذمته بالبدل على تقدير التلف في بعض الأقسام لا ينافي كون ذي الخيار مالكاً، ومما يملك الإقرار به الفعل، فيسمع قول الشخص في الإتيان بما كلّف به؛ فإنّه في تكاليفه الأولية مالك لفعله.

نعم، لا يسمع قوله في النيابة عن الغير إلّا من باب الائتمان، والسرّ في هذا أنّ الفاعل مختار في فعله إيجاداً وعنواناً، حيث كان ممّا يقع على وجوه؛ فإنّ إعطاء المال يصلح لأن يكون بعنوان وفاء الدين، وأن يكون بعنوان[٤] الصدقة والهبة وغيرها،

---

(١) في (ي): «مناطاً بها» مكان «مناطاتها».

(٢) في (ي): «يتتبع».

(٣) في (ر)، و(ي): «في».

(٤) في (ر) يوجد خرم من «وفاء» إلى «بعنوان».

وأمر التعيين راجع إلى فاعله، ولا مرجع له غيره، وحيث إنّ التعيين في الواقع باختياره، فكذا التعيين في الظاهر.

وبهذا يظهر السرّ في سماع قول الأمين؛ فإنّ حفظ مال الغير نيابة عنه مملوك للودعي، فيسمع قوله فيه، وكذا الحال في الوكيل؛ فإنّ قوله مسموع في عدم التعدي والتفريط، وأمّا إيجاد ما وكل فيه فلا يجوز وطي امرأته بمجرد دعوى الوكيل تزويجها، وكذا الحال في ساير الفروع، فسماع قول الوكيل لا معنى له، إلّا أنّه لا[1] يثبت للموكل شيء عليه إلّا بالبينة، إلّا أنّ قوله حجة على الموكل.

في ما أفاده شيخ الطائفة

قال شيخ الطائفة نوّر الله ضريحه[2]: ومن هذا الباب سماع قول المسلم في التذكية؛ فإنّها فعله[3]، بمعنى أنّ الشارع جعل فعله[4] مؤثراً، فهو مالك للتذكية وإن كان غاصباً، فرجع أمر التذكية إلى المسلم وضعاً، كرجوع أمر العبادات إليه تكليفاً.

ولهذا لا يسمع قول الكافر فيها وإن كان مالكا للحيوان، بل يكفي استظهار إقرار المسلم بها بتعريض اللحم والجلد للبيع، وبالصلاة في الجلد مع العلم بأنّه لا يعتقد تأثير الدفع[5] في الطهارة، بل يكتفي في استظهار إسلامه بغلبة المسلمين في البلد والسوق.

ومن هذا الباب سماع قول المستحاضة في التحيّض حيث كان لها تعيين وقت التحيّض؛ فإنّه فعلها، وأمره راجع إلى اختيارها.

---

(١) في (ر): «لا» غير موجودة.

(٢) في (س): «نوّر الله ضريحه» غير موجودة.

(٣) لم أجد هذا اللفظ أو معناه بكتب الشيخ قدس سره.

(٤) في (س): «فعله» غير موجودة.

(٥) في (س)، و(ي): «الدبغ».

ومما يملك الإقرار به ما تحت يده وسلطانه؛ فمقتضى[١] هذه السلطنة نفوذ قوله فيه، فيسمع دعوى الملكية والوكالة في التصرّف فيه ببيع ونحوه، وقد مرّت الإشارة إلى سرّ كون اليد منشأ لانتزاع السلطنة.

ولا يخفى أنّه إنما يسمع قوله في ما كان من شؤون السلطنة، وأمّا ما[٢] لم يكن من هذا القبيل[٣] فلا[٤]، مثل[٥] عدالة عبده أو اجتهاده وتعين قيمة ماله وقبلة داره؛ فإنّ سماع قول الشخص ونفوذه في أمر وإن كان من شؤون السلطنة مطلقاً، إلّا أنّ هذه السلطنة مغايرة لما ينتزع من اليد، وإنّما هي من شؤون الولاية على الناس.

ومن هنا يظهر أنّه لا يتفرع على هذا الأصل سماع قوله في نجاسة ما تحت يده وطهارته، وكذا قول المرأة في الإخبار عن طهرها وحيضها؛ فإنّه ليس من شؤون السلطنة على النفس.

نعم، لنفوذ قول ذي اليد بالنسبة إلى الطهارة وجه آخر، وهو أنّه لا سبيل غالباً إلى العلم بزوال النجاسة بعد العلم بحدوثها في ما يرجع إلى الناس.

ومن المعلوم بالضرورة أنّه لا يجب ترتيب آثار النجاسة واستصحابها في أبدان الناس وتحت أيديهم، مع إخبارهم بزوالها، وإلّا لاختل النظام[٦].

وإن شئت قلت: إنّه ممّا[٧] لا يعلم إلّا من قبله، أي غالباً وبسهولة، مع علمنا

---

(١) في (ر): «لمقتضى».

(٢) في (ر): «في» قبل «ما».

(٣) في (ر): «الباب» مكان «القبيل»

(٤) في (س): «فلا» غير موجودة.

(٥) في (ي): «فلا مثل» غير موجودة.

(٦) في (ي): «نظام العالم» مكان «النظام».

(٧) في (ر): «أمر» قبل «مما»، وهي -مما- في (ي) غير موجودة.

بالضرورة بأنّ الشارع لم يضيق الأمر فيه، وإلّا فمجرد عدم السبيل[١] إلى العلم بشيء إلّا من[٢] شخص خاص لا يكفي في حجية قوله.

وأمّا اختباره[٣] بالنجاسة فلا وجه لاعتباره، وهذا هو السّر في اختلاف الفقهاء[٤] وإطباقهم[٥] على اتباع قوله في التطهير.

وبما حققنا ظهر أيضاً أنّ سماع الدعوى مع عدم المعارض إنّما هو إذا اقترنت بالجهات المتقدمة، فهو عبارة أخرى عن قاعدة «من ملك» لا أنّ مجرد الدعوى نافذة من أي شخص وفي أي جهة، وإنّما يمنع المعارض من التعويل عليها، كما ربّما يتوهم من لا خبرة له.

وتبيّن أيضاً أنّه لا وجه لعدم سماع قول المريض إذا أقرّ بإيقاع الطلاق قبل المرض؛ فإنّ زوال السلطنة على الإيقاع في الماضي ليس من جهة قصور في السلطان، بل إنّما هو من جهة استحالة اجتماع النقيضين، فقدرته[٦] لا تتعلق بما مضى لا أنّها منتفية، فكما أنّ ذات الطلاق بيد من أخذ بالساق، فكذا اختيار زمان مخصوص لإيقاعه فيه، فلا وجه للوسوسة في سماع قوله.

ومن هذا الباب سماع قول الولي في ما كان راجعاً إليه حال الحجر بعد زواله.

واعلم أنّ نفوذ الإقرار بالنسبة إلى ما تحت اليد لا يتوقف على كونه من الأموال؛ ولهذا يسمع قول الأب إذا أقرّ ببنوة الصغير الذي تحت يده، بل التحقيق عدم الفرق

---

(١) في (س): «سبيل» مكان «السبيل».

(٢) في (ي): «جهة معينة» بعد «من».

(٣) في (س): «اخباره» مكان «اختباره».

(٤) في (س): «تدبّر».

(٥) في (س)، و(ر)، و(ي): «فيه» قبل «وإطباقهم».

(٦) في (ر): «فقد».

بينه وبين الأم[١]، فيثبت بقوله نسب الصغير مطلقاً، وبه وردت الرواية، وعليه الفتوى بالنسبة إلى الأب، ولكنهم زعموا أنّه حكم مخالف للقواعد، فتدبر[٢].

هذا مجمل القول في بيان هذه القاعدة، فظهر أنّه[٣] ممّا يترتب عليه الحكم بالصحّة؛ لأنّ الصحة لها أصل مستقل، بمعنى كفاية مجرد احتمالها في الحكم بها.

ومما يوجب الحكم بالصحة أصالة عدم الرافع والمانع والقاطع في العبادات والمعاملات[٤] وإن تسامحوا في التعبير عنها بأنّ الأصل في فعل المسلم الحمل على الصحّة؛ فإنّ الإسلام لا دخل له في هذا الحكم.

في ما أفاده جامع المقاصد

قال جامع المقاصد تتمّة في ما لو اختلف الضامن والمضمون له، فقال الضامن: ضمنت وأنا صبي، بعد ما رجح[٥] تقديم قول الضامن.

«فإن قلت: إنّ للمضمون[٦] أصالة الصحة في العقود، وظاهر حال المسلم[٧] أنّه لا يتصرف باطلاً.

---

(١) في (ي): «الإمام».

(٢) في (ر): «فتدبر» غير موجودة.

(٣) في (س): «أنّها».

(٤) في (ر): «وهذا أصل الصحّة في المعاملات» وكذلك في (س)، و(ي) إلّا أنّ فيهما «الجارية» ففي (س) قبل «في»، وفي (ي) بعد «في»، هذا كلّه بعد «المعاملات».

(٥) في (ي): «يرجح».

(٦) العبارة في المصدر: «فإن قيل» مكان «فإن قلت: إنّ للمضمون»، وفي (س)، و(ر)، و(ي): «له» بعد «المضمون»، وفي (ي): «إنّ» غير موجودة.

(٧) في المصدر: «العقد الآخر» مكان «السلم».

قلنا: أنّ الأصل في العقود الصحة بعد استكمال أركانها لتحقق وجود العقد، أمّا قبله فلا وجود له، فلو اختلفا في كون المعقود عليه هو الحرّ أو العبد حلّف منكر وقوع العقد على العبد، وكذا الظاهر إنّما يتم مع الاستكمال المذكور لا مطلقاً»[١].

وقال في باب الإجارة[٢]: «لا شك في[٣] أنّه إذا حصل الاتفاق على حصول جميع الأمور المعتبرة في العقد من الإيجاب[٤] والقبول من الكاملين وجريانهما على العوضين المعتبرين، ووقع الاختلاف في شرط مفسد، فالقول قول مدعي الصحة؛ لأنّه الموافق للأصل؛ لأنّ الأصل عدم ذلك المفسد، والأصل في فعل المسلم الصحة»[٥]، وأمّا إذا حصل الشك في الصحة والفساد في بعض الأمور المعتبرة وعدمه فإنّ الأصل لا يثمر[٦] هنا؛ فإنّ الأصل عدم السبب الناقل، ومن ذلك ما لو ادّعى أنيّ اشتريت العبد، فقال: بعتك الحر[٧].

هنا تم كلامه الشريف، أطال الله بقاءه، ودام ظله العالي، اللهم، وفقنا لما تحب وترضى بحق محمد وآله الطاهرين المعصومين[٨].

---

(١) جامع المقاصد في شرح القواعد ٥: ٣١٥.

(٢) في (ي): «العبادة» مكان «الإجارة».

(٣) في المصدر: «في» غير موجودة.

(٤) في المصدر: «حصول» قبل «الإيجاب».

(٥) جامع المقاصد في شرح القواعد ٧: ٣٠٧.

(٦) في (ي): «يتميّز».

(٧) في (ي): «الحر» غير موجودة.

(٨) في (س): «انتهى، اللهم وفقنا للعلم والعمل به بحق محمد وأوليائه الطاهرين»، وفي (ر): «انتهى كلامه، وهذا تمام ما صنفه شيخنا العلامة آية الله الثاني الوحيد [كذا] العصر المجدد رأس المائة الثالثة عشر، وقد حصل الفراغ منه في [كلمة غير بيّنة] عشر من رجب المرجب ١٣١٥»، و(ي): «قد تمت النسخة الشريفة في شهر ربيع الثاني سنة ١٣١٦».

التعادل والتراجيح

في التعاريف للمتأخرين

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

الحمد لله الذي رجح مداد العلماء على دماء الشهداء وصلى الله على محمد وآله الأصفياء وأصحابه على الأعداء الهداة والسالكين فيهم على النهج وقطر السماء والصلاة والسلام على عبده المتقول المستكين محمد صلى الله عليه وعلى آله الطيبين وبعد فقد سئلت عن لا يسعني مخالفته ان أدون ما بالي في مباحث التعاريف ناجيتك الى ذلك مع قلة البضاعة وكثرة الاضاعة أسئل الله بجاه ان ينفعه به وجميع المؤمنين ويجعله ذخرا لليوم الذي لا ينفع فيه الا ما أريد به المعبود لا بد من تمهيد مقدمة تشتمل ببيان الميزان في كون المسئلة أصولية فأقول لا ريب ان تمايز سائر العلوم انما هو بتمايز الموضوعات وان تمايزه بتمايز الحيثيات وقد كشفنا السر عنه في كشف الاستار وحققنا ان الاصول ليس على منوال سائر الفنون وان الجامع بين مسائله ليس الموضوع والغرض كما كشف النجار عما يشتمل به دكان الكتاب قالوا ان موضوع كل علم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية فالعرض هو الخارج المحمول وبعبارة أخرى ما لا اختصاص له بالشئ اختصاصا ناعتا فدخل فيه ما له اختصاص بالشئ سواء كان الفوق لما هو هو كالوجوب في صلاة الظهر وضاحكا في الانسان أو لا كالحركة بالارادة للانسان او الماشي كادراك الكليات المعبر عنه بالتعقل العارض بواسطة النطق او الخارج الماشي كالاطراف العارضة بواسطة الانتهاء والتمثل الاول بالتعجب فانه واضح وقد مثل له في شرح المطالع لبنتهم لذلك بانه يدرك الامور الغريبة الموجبة للعروض التعجب وهو بين فاسد جدا ان التعجب الذي هو من الكيفيات النفسانية بين بداهة العقل بل الاعجاب ما يحصل التعجب قال الله تعالى وامرأته قائمة فضحكت فبشرناها بإسحاق ومن وراء إسحاق يعقوب أفلا تعجبين من أمر الله رحمة الله وبركاته عليكم أهل البيت انه حميد مجيد فتفسير الاعجاب بالامور الغريبة للعقل بادراك الغرابة من الغريب الامور الغريبة للعقل هو تعجب بكلا معنيه وهذا ايضا عجيب وبالجملة هذا غلط معروف فضح ان اختصاص الانسان بادراك الامور الغريبة او غرابتها غير معلوم وفي كثير من امثلتهم نظر سندكره في الخطابة هذا والحاصل ان الذاتي عند الاكثر منحصر فيها والغريب عندهم ما كان الخارج اعم او احق والاعم اعم من المطلق والكان في وجه ويحصل مرادهم ان العارض اما ان يعرض لامر لا على الاول فالواسطة اما داخلة او خارجة وعلى الثاني فالخارجة اما مساوية او اعم او اخص فما كان له واسطة داخلية كالاول

فارق وانما لا يسوغ للعقل التصدي للعلاج لعجزه عن الاستنباط وقصوره عن رتبة
والاحاطة ومما يستوي فيه العالم والجاهل بالجملة فالتجدد انما يتوجه عن العقائد واستعلام
المجهولات ولا حكومة للعقل على الاحاد
ومما وجد في هذه النسخة الشريفة ان المنقول عن جماعة من اصحاب البيانات من اهل
الاوسط الذي اعتباره عن فقهة عشرة من مجموع القوم نسبتها اليه كنسبة الواحد الى العدد قال القوم
ان الفقيهين نصف مجموعهما وهو الثلثة وهكذا فالمراد من اوسط الفقهة المتوسط بين الجمع
بحيث لا يكون في واحدة اقرب منها الى الاخرى والا فهو لا يكون لها وسط كالاثنين والاربعة
وحاصله مراعاة نصف كل فئة وزيادتها فلو قوم بعضهم اصلا بانى عشر وبعضهم بعشرين وقوم
محيي بثمانية وبعضهم بخمسة كان تفاوت قيمة صحيح اربعة ينقسم بالنصف فيكون قيمة بعضها
عشرة وتفاوت قيمة بعضها الخمسة ايضا ينقسم ايضا بالنصف فيكون قيمة بعضها سبعة ونصف
ح بين الفقيهين المتوسطين اربعة فيجب اخذ ذلك من الاثنى عشر فلو كان اثنى عشر ثلاثة وثلثين فحق القيمة
صدق كل من البيانين في النصف لان مرجع الشهادة بان قيمة المجموع اثنى عشر الى ان كل
نصف قيمة منه ستة بشرط الانضمام فانه ربما يتحقق الجزم بالانفراد ونصف المائة وهو الاربعة اذا
انضم الى الستة تصير عشرة فصل كل من البيانين في النصف واما اعتبر على ذلك لانه اول مراتب الشهادة
والاعتماد يصدق في الثلث والربع هكذا اما ترى قاوم والخصم فان العبارة تقاصرت عنها
ان التنصيف ليس مستندا الى الجمع بل الى قاعدة العدل والجمع بين البيانات في الحقيقة من جملة
المتعارضات بل اخذ بالوسط مع اختلاف الرعايات الناظرة الى اختلاف البيانات على الحقيقة وفي
وجه ان التبعيض في التصديق لا دلالة ليس في مخالفة قطعية مطلقا لامكان كون الخطأ في الواقع فاذا
حمل على المتعارضان النسيان وطول الاعتبار ايضا لا يثبت حكما تكليفيا والامكان الطرح في مخالفة
تفصيلية مهما في التصديق والترجيح المستفاد في طرح احد المتعارضين بتعيض تصديق قليل
الاعتبار اذا كان موجبا لخطر عدم الفرق بين الادلة البينات وفيها ان عدم الجمع بالعوارض بدون
مصلحة نوعية في التخيير عند العرف ليس الجمع بين البينات بل انما هو لرعاية البينتين المتساويتين
لهذا لا يفرق بين قيام البينة عند مدعي ان العرف لا حكومة له في مثل المقام بل الحكم والعمل فالعرف
والمفهوم

هذا
كتاب المسمّى
بالتعادل والتراجيح
من تحقيقات المرحوم
الشيخ شيخ محمّد
هادي
الطهراني

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي رجح مداد العلماء على دماء الشهداء صلى الله على محمد وآله الاصفياء ولعنة الله على اعدائهم والشاكين فيهم عدد الحصى وقطر السماء **وبعد** فيقول المستكين محمد هادي ابن محمد امين انه قد سئلني من لا يسعني مخالفته ان ادون ما بدا لي في مباحث التعارض فاجبته الى ذلك مع قلة البضاعه وكثرة الاضاعة اسئل الله تعم ان ينفعه به وجميع المؤمنين ويجعله ذخرا ليوم الدين وقبل الشروع في المقصود لابد من تمهيد مقدمة تتكفل ببيان الميزان في كون المسئله اصوليه فاقول لاريب ان تمايز سائر العلوم انما هو بتمايز الموضوعات وان تمايزها بتمايز الحيثيات ولقد كشفنا السرعنه في كشف الاستار وحققنا ان الاصول ليس على

الصفحة الأولى من المخطوطة (ص)

حقا معلوما ويشهد على ذلك ايضا قوله في المقبوله ما خالف العامه ففيه الرشاد
وفي مرفوعه زراره فان الحق فيما اخذ الفهم فافهم ولا يخفى ان ما ذكرنا مجرد احتمال
والاقوى ما عليه الاصحاب والله تعالى اعلم بالصواب ولو تم لاندفع كثير من الاشكالات
الا ان اثباته خرط القتاد ثم ان التخيير كسائر الاحكام الشرعيه يشترك فيه المجتهد
والمقلد فلا يتعين ما اختاره المجتهد للمقلد قطعا لان المجتهد انما ينوب عن المقلد
فيما يعجز عنه وكون المسئله اصوليه او فقهيه غير فارق وانما لا يسوغ للمقلد
التصدي للعلاج لعجزه عن الاستنباط وقصوره عن رتبة الاجتهاد واما الاختيار
فهو يستوي العالم والجاهل بالجمله فالمجتهد انما ينوب عن المقلد في استعلام المجهولات
ولا حكومة له عليه الى هنا وصل قلمه الشريف على ما وجدنا ومما وجدنا ايضا في
المسودة الاخيره ان المنقول عن جماعة في اختلاف البينات انه يعمل على الاوسط الذي
هو عبارة عن قيمة منتزعه من مجموع القيم نسبتها اليه كنسبة الواحد الى عدد تلك
القيم فمن القيمتين نصف مجموعهما ومن الثلثه ثلثه وهكذا فالمراد من اوسط القيم
المتوسطة بين الجميع بحيث لا يكون الى واحد اقرب منها الى الاخرى والاقرب ان يكون
لها وسط كالاثنين والاربعه وحاصله مراعات نقيصة كل قيمة وزيادتها فلو
قوم صحيح مثلا باثني عشر مصيبا بعشرة وقومه اخر صحيحا بثمانية ومصيبا بخمسه
كان تفاوت قيمته صحيحا اربعه فيقسم بالنصف فيكون قيمته مصيبا سبعه ونصف
فالتفاوت بين القيمتين المنتزعين اربع فيؤخذ ذلك من الثمن فلو كان اثنى عشر



الصفحة الأولى من المخطوطة (ل)

الصفحة الأخيرة من المخطوطة (ل)

[مقدمة المصنف]

بسم الله الرحمن الرحيم

وبه نستعين[١]

الحمد لله الذي رجّح مداد العلماء على دماء الشهداء، و[٢]صلّى الله على محمد وآله الأصفياء، ولعنة الله على أعدائهم، والشاكين فيهم، عدد الحصى، وقطر السماء.

وبعد..

فيقول المستكين محمد هادي بن محمد أمين: إنّه قد سألني من لا يسعني مخالفته، أن أدوّن ما بدى لي في مباحث التعارض، فأجبته إلى ذلك، مع قلّة البضاعة، وكثرة الإضاعة، أسأل الله تعالى أن ينفعه به، وجميع المؤمنين، ويجعله ذخراً ليوم الدين.

[الميزان في كون المسألة أصولية]

وقبل الشروع في المقصود لا بد من تمهيد مقدمة، تتكفل ببيان الميزان في كون المسألة أصولية، فأقول:

لا ريب أنّ تمايز سائر العلوم أنّما هو بتمايز الموضوعات، وأنّ تمازيها بتمايز الحيثيات، ولقد كشفنا السرَّ عنه في كشف الأستار[٣]، وحققنا أنّ الأصول ليس

---

(١) في (ض): «وبه نستعين» غير موجودة، وفي (ل): البسملة والاستعانة غير موجودة.

(٢) في (ض): «و» غير موجودة.

(٣) لم أجد له عينا، بل حتى ذكر فيما ذكر من مصنفاته تغمّده الله برحمته.

على منوال ساير الفنون، وأنّ الجامع بين مسائله غير الموضوع، والغرض كشف[١] الحجاب عمّا لم يتكفل به ذلك الكتاب.

[بيان موضوع العلم]

قالوا: إنّ موضوع كل علم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية، فالعرض[٢] هو الخارج المحمول، وبعبارة أخرى ما له اختصاص بالشيء اختصاصا ناعتا، والذاتي ما له اختصاص بالذات، سواء كان اللحوق لما هو هو، كالوجوب وقسيميه لمعروضاتها[٣]، أو لجزئه الأعم، كالحركة بالإرادة للإنسان أو المساوي، كإدراك الكليات المعبر عنه بالتعقل العارض له بواسطة النطق، أو للخارج المساوي كالأطراف العارضة بواسطة الانتهاء[٤].

والتمثيل للأول بالتعجب غلط واضح، وقد مثّل له في شرح المطالع؛ لتنبهه لذلك: بإدراك الأمور الغريبة الموجب لعروض التعجب[٥]، وهو أيضا فاسد، حيث إنّ التعجب المورث للضحك ليس بهذا المعنى، بل الإعجاب هنا بمعنى التفريح، قال الله تعالى[٦]: ﴿وَلَأَمَةٌ مُؤْمِنَةٌ خَيْرٌ مِنْ مُشْرِكَةٍ وَلَوْ أَعْجَبَتْكُمْ﴾[٧]، ألا ترى أنّ إدارك الأمور [الغريبة] [٨] يورث البهت لا الضحك؟! فتفسير الإعجاب الموروث للضحك بإدراك الغرائب من الغرائب المورثة للضحك، فهو عجيب بكلا معنييه،

---

(١) في (ل): «هنا» قبل «كشف».

(٢) في (ض): «فالغرض».

(٣) في (ض): «لمعروض».

(٤) في (ل): كلمة غير مفهومة، وكأنها «العمل».

(٥) انظر: شرح المطالع ١: ٦٩.

(٦) في (ض): «تعالى» غير موجودة.

(٧) من آية ٢٢١ من سورة البقرة.

(٨) ما بين المعقوفين أضفناه عن (ل)، لأن السياق يقتضيه.

وهذا أيضا عجيب.

وبالجملة، فهذا غلط معروف، مع أنّ اختصاص الإنسان بإدراك الأمور الغريبة أو غرابتها غير معلوم، وفي كثير من أمثلتهم[١] نظر، فتدبر، والخطب فيه هين.

والحاصل: أنّ الذاتي عند الأكثر منحصر فيها، والغريب عندهم ما كان لخارج أعم أو أخص، والأعم أعم من المطلق، وما كان من وجه.

ومحصّل مرامهم: أنّ العارض: إمّا له واسطة في العروض أو لا، وعلى الأول فالواسطة إمّا داخلية أو خارجية[٢]، وعلى الثاني فالخارجة إمّا مساوية[٣]، وإمّا أعم، وأمّا أخص، فما كان له واسطة داخلية كما لا واسطة له أصلا من الأعراض، وكذا ما كان واسطه[٤] خارجية مساوية[٥] في الصدق.

وإلى هذا ينظر قولهم: إنّ العرض إمّا أنّ يعرض الشيء أولا وبالذات، أو بواسطة، والواسطة إمّا داخلة فيه أو خارجة[٦] عنه، والخارجة[٧] إمّا أعم منه، أو أخص، أو مساوية[٨].

[التعرض لدعوى صاحب القسطاس]

وصاحب القسطاس لما غفل عن مرامهم زاد قسما سادسا عده من الغريبة، وهو

---

(١) في (ل): «للأجسام» بعد «أمثلتهم».

(٢) في نسخة بدل من الأصل: «داخلة أو خارجة»، وفي (ض): «داخله أو خارجه»، وفي (ل): «داخل وإمّا خارج».

(٣) في (ض): «مساويه».

(٤) في (ض): «واسطته».

(٥) في (ل): «خارجا مساويا» مكان «خارجية مساوية».

(٦) في (ل): «خارج».

(٧) في (ل): «والخارج».

(٨) في (ل): «مساو».

ما يكون بواسطة مباينة[١]، ولم يتنبه أنّ كون النسب أربعا من البديهيات، فكيف يخفى على الفحول؟! فإهمالهم للمباينة[٢] لامتناع مباينة الواسطة في العروض.

والعجب أنّه مثّل لذلك بالحرارة للجسم المسخّن بالنار أو شعاع الشمس، ولم يتنّبه أنّ النار والشمس من الجواهر.

وبالجملة، فتوسط أمر في ثبوت العرض للمعروض لا يورث غرابة[٣]، وإلا فأكثر الأعراض الذاتية معلول لأمر غير الذات، والواسطة في الثبوت مباينة دائما، وإلا لزم اتحاد العلة والمعلول بخلاف الواسطة في العروض، فإنّها لا تكون[٤]مباينة أبدا، وإلا لم يكن العارض عارضا وهو خلف، ففي مثال القوم التعجب واسطة في الثبوت، والمتعجب واسطة في المعروض، وفي مثالنا الانتهاء واسطة في الثبوت، والمنتهى في العروض، فإنّ شيئا من التعجب والانتهاء ليس معروضا للضحك والسطح، كما أنّ شيئا من التعجب والمنتهى ليس علّة لها[٥]، والمراد بالمباينة المباينة[٦] في الصدق، وإن كان أعم، أو أخص، أو مساوية[٧] في الوجود.

فظهر: أنّ الحق ما هو المعروف من التخميس، ولكن في عدّ ما يعرض بواسطة الجزء الأعم من الذاتي نظر، بل التحقيق أنّه أيضا من الغريب؛ لأن الذاتي على ما عرفت ماله اختصاص بالذات، والعارض بواسطة الأعم لا اختصاص للذات به،

---

(١) انظر: شرح المطالع ١: ٦٩، ولم أجد القسطاس حتى أثبت رقم الصفحة عنه.

(٢) في (ل): «للمباين».

(٣) في (ض): «غرابته».

(٤) في (ض):«تعرض» مكان «تكون».

(٥) في (ل): «لهما».

(٦) في (ض): «المباينة» غير موجودة.

(٧) في (ض): «مساويه»، وفي (ل): «مساويا».

فالمستند إلى الخارج[١] المساوي[٢] لاختصاص الذات به ذاتي، والعارض بواسطة الجزء الأعم لعدم اختصاص الذاتي به غريب[٣].

[التزام شارح المطالع بتسديس الأقسام]

وقد استصوب شارح المطالع التسديس مع تبديله المثال بالأبيض العارض للجسم بواسطة السطح، وتبعه المحقق الشريف، قال -عند شرح قوله أو باينه كعروض البياض للجسم بتوسط السطح-: «ومن البيّن أن ليست النار ولا مماستها واسطة في عروض الحرارة للماء، وإن كانت واسطة في ثبوتها له، فلا يكون المثال المذكور للمباين مندرجا في الأعراض التي اعتبر فيها الواسطة في العروض، بل الحرارة عارضة للجسم العنصري عروضا أوليا، فيكون عروضها للماء والنار بتوسط[٤] الجزء الأعم، وأمّا أنّ الصورة النارية تقتضي الحرارة في جسمها، وأنّ الصورة تقتضي البرودة[٥] فلا اعتبار له ههنا؛ إذ الكلام في عروض العوارض لمعروضاتها، وأنّه هل هناك واسطة في ذلك العروض أو لا، فعلى الثاني يكون حمل[٦] ذلك العارض من قبيل وصف الشيء بما[٧] هو حاله، وعلى الأول من قبيل وصفه بأحوال ما يتعلق به، فالمثال المطابق للقسم السادس هو الأبيض المحمول على الجسم بتوسطه حمله على السطح المباين له، كما صرّح به الشارح.

---

(١) في (ض)، ونسخة بدل من الأصل: «الخارجة».

(٢) في (ض)، ونسخة بدل من الأصل: «المساوية».

(٣) في (ض): يوجد خرم من «به» إلى «غريب».

(٤) في (ض): «بتوسطه»، وفي المصدر: «بواسطة».

(٥) في المصدر: «دون الصورة المائية» مكان «وأنّ الصورة تقتضي البرودة».

(٦) في المصدر: «حمل» غير موجودة.

(٧) في المصدر: «لما».

فإنّ قلت: الواسطة هو المسطّح[١] وذكر السطح في التمثيل مساهلة[٢].

قلت: إنّ أريد بالمسطّح ما صدق هو عليه فهو الجسم بعينه، وإن[٣] أريد مفهومه، فليس البياض عارضا له، بل للسطح[٤] الموجود في الخارج فهو الأبيض حقيقة، وكذا الحال في الحركة التي هي واسطة في عروض الزمانية للجسم»[٥]، انتهى.

وقد عرفت أنّ المقسم إنّما لوحظ فيه الواسطة في العروض، وأنّ التباين يباين العروض، فالتسديس فاسد.

وأمّا المثال [الذي][٦] زعمه مطابقا فيظهر فساده بالفرق بين العروض الحقيقي والمجازي، فإنّه خلط بين كون الاتصاف وسطا للاتصاف حقيقة، وبين كون الاتصاف مصححا للتوصيف مجازا، وكان منشأ غفلته قولهم: بأنّ السفينة تتصف بالحركة أولا وبالذات، والجالس ثانيا وبالعرض، وغفل عن أنّ ثانوية الاتصاف هنا بمعنى المجازية، والكلام في الاتصاف الحقيقي المستند إلى الاتصاف بالمتصف، فلو كان المعروض للبياض هو السطح على ما زعمه مع تباينه للجسم لم يكن اتصاف الجسم به إلّا مجازيا؛ لأنّ صحة سلب المعروض عن الجسم اللازمة للبينونة تستلزم صحة سلب العارض عنه، وهو علامة المجازية.

وقد صرّح بهذا المعنى بقوله: «وعلى الأول من قبيل وصفه بأحوال ما يتعلق به»، وما ذكره بقوله: «قلت: إن أريد بالمسطح[٧].. إلى آخره»، فيه: أنّ هذا الكلام جار في

---

(١) في (ض): «السطح».

(٢) العبارة في المصدر: «مساهلة في التمثيل».

(٣) في (ض): «إن» غير موجودة.

(٤) العبارة في (ض): «العارض له باللسطح» مكان« عارضا له، بل للسطح».

(٥) شرح المطالع١: ٧٠، وما بعدها، والكلام عن حاشية رقم (١) التي تقع في صفحة ٦٩، وما بعدها.

(٦) ما بين المعقوفين أضفناه كي تستقيم العبارة أكثر.

(٧) في (ض): «بالسطح».

كل واسطة في المعروض، كالمتعجب في المثال المعروف، ولا يخفى أنّ في كون الألوان من عوارض السطوح لا الأجسام تأملا، وكذا في التمثيل بالحركة الواسطة لعروض الزمانية، فتدبر.

فبيّن أنّ الواسطة في العروض منحصرة فيما كان عروض العرض له مصححا للتجوز، وهو من الغرابة بمكان مع أنّ في قولهم: بأنّ حركة جالس السفينة بتوسط السفينة، وأنّ إسناد الحركة إليه ثانيا وبالعرض أيضا تأملا؛ لأنّ الحركة باصطلاح الحكماء، وهو الخروج من القوة إلى الفعل على سبيل التدريج[١]، حاصلة للجالس؛ وكذا باصطلاح المتكلمين، وهو الكون الأول في المكان الثاني[٢]، نعم يتم هذا في الحركة العرفية.

وقال [٣] هذا المحقق[٤] -قبل ذلك في جملة[٥] كلام له-: «أنّ العرض الأولي اللاحق للشيء لما هو، هو ما ثبت لشيء[٦] ولم يثبت لآخر، ولا يثبت لآخر[٧] إلّا وقد ثبت له، ومعناه أنّه عارض لذلك الشيء حقيقة، وليس عارضا لغيره [كان ذلك ، بل هو[٨] عرض لغيره][٩] كان ذلك بتوسط عروضه للشيء لا على أنّ هناك عرضين، بل هو[١٠]عرض واحد منسوب إلى الشيء أولا وبالذات وإلى الغير ثانيا

---

(١) انظر: معجم التعريفات: ٧٥.

(٢) انظر: النافع في يوم الحشر في شرح الباب الحادي عشر: ٣٣.

(٣) في (ض): «قال» غير موجودة.

(٤) في (ض): «المتحقق» مكان «المحقق».

(٥) في (ض): «جهة» مكان «جملة».

(٦) في (ض): «للشيء».

(٧) في (ض): يوجد خرم وهو: «ولا يثبت لآخر».

(٨) في المصدر: «لو» مكان «هو».

(٩) ما بين المعقوفين أضفنها عن المصدر، و(ض) لقطعنا بأنّه خرم.

(١٠) في المصدر، و(ض): «هو» غير موجودة.

وبالعرض، كالمشي للحيوان والإنسان فإنّه عارض لهما عروضا واحدا، إلا[١] أنّه للحيوان[٢] لذاته وللإنسان بتوسطه.

ثم إنّ المعتبر في عروض الأولى هو انتفاء الواسطة في العروض، وهي التي تكون معروض لذلك العارض دون الواسطة في الثبوت، التي هي أعم، يشهد بذلك أنّهم صرّحوا بأنّ السطح من الأعراض الأولية[٣] للجسم التعليمي، مع أنّ ثبوته له بواسطة انتهائه وانقطاعه، وكذلك الخط للسطح والنقطة للخط.

وصرّحوا بأنّ الألوان ثابتة للسطوح أولا وبالذات، مع أنّ هذه الأعراض قد فاضت على محالها من المبدأ الفياض.

وعلى هذا فالمعتبر فيما يقابل العرض الأولي -أعني سائر الأقسام- ثبوت الواسطة في ا لعروض»[٤] انتهى.

وظاهر قوله: «منسوب إلى الشيء أولا وبالذات.. إلى آخره»، كما هو صريح كلامه المتقدم أنّ النسبة إلى الغير بالعرض، وهو غير كون الثبوت له بالعرض، والالتزام بكون[٥] نسبة المشيء إلى الإنسان مجازية من أعجب الأمور، ﴿**وَمَنْ لَمْ يَجْعَلِ اللَّهُ لَهُ نُورًا فَمَا لَهُ مِنْ نُورٍ**﴾.

والتزامه بأعمية الواسطة في الثبوت من الواسطة في العروض مبنيّ على ما فسرّ به الواسطة في العروض، وقد عرفت ضعف المبنى وأنّ النسبة تباين.

---

(١) في (ض): «لا» مكان «إلا».

(٢) في المصدر: «عارض» قبل «للحيوان».

(٣) في (ض): «الأولوية».

(٤) شرح المطالع ١: ٦٩، حاشية رقم ١.

(٥) في (ض): «يكون».

إن قلت: إنّ كلا من الأطراف إنّما يعرض للمشي[١] العارض للجسم التعليمي والسطح والخط، وهو أعم من كل واحد منها[٢] فكيف يكون أعراضا أولية؟!

قلت: إنّ السطح إنّما يعرض للمنتهى في العمق، والخط للمنتهى في العرض، والنقطة للمنتهى في الطول، ومن المعلوم أنّ الأول مساو للجسم التعليمي، والثاني للسطح، والثالث للخط.

[إشكال ورده]

ثم إنّ ههنا إشكالاً معروفاً، وهو أنّ المبحوث عنه في العلوم غالبا الأمور اللاحقة للأنواع أو الأصناف، ومن المعلوم أنّ العارض بواسطة الأخص غريب سواء كان نوعا أو صنفا.

[جوابان للمحقق الدواني تدشّ]

وأجاب عنه المحقق الدواني تارة: بأنّ ما ذكروه في الحد الموضوع طيّ في العبارة، ومعناه: ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية أو عوارضه الذاتية لأنواعه، أو لأعراضه الذاتية، وكأنّهم أجملوه في المقام ثقة بما فصلوه في موضوعات المسائل.

وأخرى بالفرق بين محمول العلم ومحمول المسألة، كما فرّقوا بين موضوعيهما، فمحمول العلم ما تنحل إليه تلك الأحوال، التي هي محمولات المسائل، وهو المفهوم المردد بين جميعها، وهو عرض ذاتي لموضوع العلم، وإن كان كل واحد غريبا بالنظر إليه[٣].

---

(١) في (ض): «بالمنتهى» مكان «للمشي».

(٢) في (ض): «منهما».

(٣) قد حكاه عنه الشيخ محمد تقي الرازي في هداية المسترشدين١: ١٢٠.

[الردّ على جواب المحقق الدواني تَدَّسَّ]

والجوابان من الوهن بمكان.

أمّا الأول فواضح، فإنّه عن ساحة كلامهم بمراحل.

وأمّا الثاني فيبعده أنّ اللازم على هذا أن يعرفوا[1] الموضوع بأنّه ما يبحث في العلم عن عرضه الذاتي؛ لأن الذاتي ليس إلّا المردد على ما حققه.

[ردّ صاحب الهداية تَدَّسَّ]

وأورد على الثاني بعض المحققين، ممن قارب عصرنا من الأصوليين بأنّه «إنّما يتم لو كان الملحوظ في تلك المباحث ما ذكر من القدر المشترك، وليس كذلك؛ إذ المبحوث عنه في الموارد المذكورة إنّما هو الأحوال الخاصة، وليس القدر المشترك إلّا اعتبارا صرفا، لا يلاحظ حين البحث أصلا.

وتنظير ذلك بإرجاع الموضوع في المسائل والأبواب إلى موضوع الفن غير متجه؛ لوضوح الفرق؛ ضرورة أنّ البحث عن كل منهما بحث عن موضوع الفن، وهذا بخلاف إرجاع المحمولات إلى المفهوم المردد، فإنّ إثبات تلك المحمولات ليس إثباتا[2] للمفهوم المردد قطعا، غاية الأمر[3] استلزام ذلك صدقه، وليس ذلك منظورا في شيء من العلوم كما ذكرنا»[4] انتهى.

[الردّ على صاحب الهداية تَدَّسَّ]

وفيه ما لا يخفى، فإنّ تعلّق الغرض بإثبات القدر المشترك بين المحمولات للجامع

---

(١) في (ض): «يعرضوا» مكان «يعرفوا».

(٢) في (ض): «إثباتا» غير موجودة.

(٣) في (ض): «الأمر» غير موجودة، وفي المصدر العبارة: «نعم غاية الأمر».

(٤) هداية المسترشدين ١: ١٢٠.

بين الموضوعات، عين تعلّق[١] الغرض في كل مسألة بإثبات محمولها الخاص لموضوعه الخاص، فقوله: «إنّ القدر المشترك ليس إلّا اعتباريا صرفا، لا يلاحظ حين البحث أصلا»، حق متين، ولكن المجيب أيضا لا يدعي إلّا أنّ القدر المشترك محمول للقدر المشترك[٢]، وهذا لا يقتضي إلاّ كونه ملحوظا مستقلا إذا[٣] كان موضوع القضية نفس موضوع العلم، فالذي أورد به عليه عين مرامه وملّخص كلامه، فافهم.

[جواب صاحب الهداية تدثل على أصل الإشكال ورده]

ثم إنّ هذا المحقق تصدى للجواب[٤] بأن: الوسائط المزبورة إنّما هي وسايط للثبوت لا للعروض[٥] فلا تضر الأخصية، هذا ملخص ما أطاله[٦]، وهو بمكان من وضوح الفساد، فإن الفاعل والمفعول والمضاف إليه وسايط لعروض أنواع الاعراب للكلمة، وكذا الصلاة والزنا، والزيارة وسايط لعروض الأحكام الشرعية لفعل المكلف.

[جواب المصنف تدثل]

ولنا في دفع الإشكال في كشف الأستار مسلك آخر، فملخصه:

أنّ المبحوث عنه هو الموضوع، فإنّ البحث عن الشيء عبارة عن استعلام أحواله، فمعنى البحث عن العوارض الذاتية جعلها عناوين للأبحاث، فإنّ الفاعل والمفعول وغيرهما من الأقسام إنّما هي أصناف الكلمة، وهي أعراض ذاتية، وكذا الحال في

---

(١) في (ض): «تعلق» غير موجودة.

(٢) في (ض): يوجد خرم، وهو: «محمول للقدر المشترك».

(٣) في (ض): «إن».

(٤) في (ض): «الجواب» مكان «للجواب».

(٥) في (ض): «للعرض».

(٦) انظر: هداية المسترشدين١: ١٢١.

أفعال المكلف، نعم يشكل هذا بأنّه يقتضي أن يكون موضوع المسائل عرضا ذاتيا لا غير، ويمكن الاعتذار عنه بأنّه[١] بالنظر إلى الغالب، وأنّ هذا تعريف لفظي، كما هو الحال في ساير التعاريف.

وكيف كان، فمسائل الأصول لا توزن بهذا الميزان إلّا مبحث التعارض، فإنّ البحث فيها بحث عن الأدلة من حيث إنّها أدلة.

ولقد بالغت في إيجاز المقال؛ لضيق المجال ومخافة [طول][٢] الكلام[٣].

[حقيقة التعارض]

إذا تمهدت هذه فنقول -مستمد بآل الرسولﷺ-: إنّ التعارض من العرض، وهو وقوع الشيء قبال الآخر، وباختلاف خصوصيات المقامات يختلف المعنى، وإلا فالموضوع له القدر الجامع، ويقرب منه ما عرفناه به، فإنّ فيه خصوصية لا يفي بها إلّا هو، قال في القاموس: «الاعتراض المنع، والأصل فيه أنّ الطريق إذا اعترض من[٤] فيه بناء أو غيره منع السابقة[٥] من سلوكه»[٦] انتهى، فالمنع ليس معنى للاعتراض، بل وقوع الشيء قبال السابقة[٧] في الطريق عبارة عن المنع.

وفيه أيضا: «و[٨] العرضة: بالضمة الهمة، وحيلة في المصارعة، وهو عرضة لذلك

---

(١) في (ض): يوجد خرم من «يقتضي» إلى «بأنّه».

(٢) ما بين المعقوفين أضفنا عن (ض)؛ لأنّ المقام والسياق يقتضيانها.

(٣) هنا ينتهي ما ورد مطولا في محجة العلماء١: ٦٣-١٠١.

(٤) في (ض): «من» غير موجودة.

(٥) كذا في الأصل، وفي (ض) «السائلة»، وفي المصدر: «السابلة»؛ وهو الصحيح.

(٦) القاموس المحيط٢: ٣٣٥.

(٧) كذا في الأصل، وفي (ض): «السائلة»، ولعلهما تحريف عن (السابلة)، حيث إنّ معاني السابقة وإن كانت تنفع في المقام إلّا أنّها بعيدة.

(٨) في (ض): «و» غير موجودة.

مقرن له، قوي عليه، وعرضة للناس: لا يزالون يقصرن[١] فيه، وجعلته عرضة لكذا: نصبته له، وناقة عرضة للحجارة قوية عليها، وفلانه عرضة للزوج»[٢] انتهى.

والهمة سميت عرضة لوقوعها قبال المهمات من الأمور ويتكفل بها، وكذلك[٣] القوي على الشيء فكان الضعيف عن الشيء عنه بناصيته، والقوي عليه واقع قباله.

ويظهر مما حققناه حال البواقي.

ومن العجب أنّه قال -بعد هذا الكلام-: «﴿وَلَا تَجْعَلُوا اللَّهَ عُرْضَةً لِأَيْمَانِكُمْ﴾[٤] مانعا معترضا، أي بينكم وبين ما يقربكم إلى الله تعالى: ﴿أَنْ تَبَرُّوا وَتَتَّقُوا﴾[٥]، أي لا تعترضوا باليمين في كل ساعة إلّا تبروا أو تتقوا»[٦]، ثم قال: «الاعتراض المنع»[٧] إلى أخر[٨] ما نقله[٩] عنه، فإنّ العرضة في الآية الشريفة -والله تعالى أعلم- بمعنى النصب، فهو من قبيل قولهم جعلته عرضة لكذا، أي نصبته له، ولا مناسبة للمنع في ذلك، وإنّما اشتبه عليه الأمر بملاحظة قوله تعالى: ﴿أَنْ تَبَرُّوا وَتَتَّقُوا﴾ الآية مع أنّه ينطبق على ما حققناه، فافهم.

ويسمى المتاع عرضا لكونه مطروحا قبال الناس، وميزان الشعر عروضا؛ لأن الاشعار تعرض عليه، وتطرح عنده كي يستعلم منه حالها، ومكة والمدينة أيضا[١٠]

---

(١) في المصدر: «يقعون».

(٢) القاموس المحيط ٢: ٣٣٥.

(٣) في (ض): «كذا» مكان «كذلك».

(٤) من آية ٢٢٤ من سورة البقرة.

(٥) من آية ٢٢٤ من سورة البقرة.

(٦) القاموس المحيط ٢: ٣٣٥.

(٧) القاموس المحيط ٢: ٣٣٥.

(٨) في (ض): «أمر».

(٩) كذا في الأصل، و(ض).

(١٠) في (ض): «أيضا» غير موجودة.

عروضا لكثرة إتيان الناس إليهما فكأنهم[١] يعرضون عليهما.

وفي المصباح: «عرض أتى العروض، وله كذا، عرض[٢]: ظهر عليه، وبدا، كعرض، كسمع[٣]، والشيء له: أظهره له، وعليه[٤] أراه إياه»[٥] انتهى، فالإظهار ليس معنى العرض، وكذا الإرائة، بل المعنى في الجميع هو جعل الشيء بمحضر منه لكي يراه، وليس الإظهار ولا الإرائة إلّا ذلك، ومن هذا الباب قوله تعالى: ﴿**إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ**﴾[٦]، وقولهم عرضت الناقة على الحوض مع اشتماله على القلب.

وقال شيخنا المرتضى رحمه الله: «وهو -أي التعارض-[٧] لغة: من العرض بمعنى الإظهار»[٨] انتهى، وأنت خبير بأنّ المناسب للمعنى المصطلح هو المعنى الذي رأيت تصريح المصباح به، ولا مناسبة بين الإظهار وبين التنافي.

هذا بناء على ما زعمه من أنّ له معنى اصطلاحيا، والحق أنّ شيئا من الإظهار والمنع ليس معنى، ولا اصطلاح للعلماء أيضا فيه، بل حيث ما يطلق يراد منه معناه اللغوي، وبإضافته إلى الدليلين يحصل منه معنى التمانع.

وقد حكي أنّه قال في مجلس الدرس: «إنّ المعنى المأخوذ منه المعنى الاصطلاحي

---

(١) في (ض): «فكأنهما».

(٢) في المصدر: «يعرض».

(٣) في (ض): «السمع».

(٤) في (ض): «وعليه» غير موجودة.

(٥) لم أجد اللفظ في المصباح، نعم يوجد ما هو قريب منه معنى، انظر: المصباح المنير في غريب الشرح الكبير ٢: ٤٠٢، واللفظ المقتبس هو من القاموس المحيط ٢: ٣٣٣.

(٦) من آية ٧٢ من سورة الأحزاب.

(٧) ما بين الشارحتين غير موجودة في المصدر، فهي توضيح من المصنف قدس سره.

(٨) فرائد الأصول ٤: ١١.

هو الورود، يقال: عرضت الناقة على الحوض إذا أوردتها عليه، قال الله تعالى: ﴿**النَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا**﴾[١]، أي يوردون عليها، وقال تعالى: ﴿**إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ**﴾ أي أوردناها عليهما، وهو المراد من التفسير بالإظهار، والأحسن تركه لأنّ[٢] الإظهار أعم من الورود» انتهى، وأنت[٣] إذا أحطت خبرا بما حققناه تعلم أنّ الورود ليس من معاني العرض، وأنّ قوله تعالى: ﴿**النَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا**﴾ من قبيل قولهم عرضت الناقة على الحوض، وياليت الناقل اشتغل بتعلّم القران عن هذا البيان.

وكيف كان، فالتعارض صفة الدليلين باعتبار تقابل مدلوليهما بالتضاد أو التناقض، فإنّ منع كل منهما صاحبه عن إثبات مدلوله إنّما هو لإثباته ما لا يجامعه، فالمدلولان يتصفان بالتناقض أو التضاد، والدليلان لهذه الجهة يتصفان بالتعارض، فتقابل المدلولين واسطة في ثبوت التعارض للدلين، فقولهم: إنّ التعارض تنافي مدلولي الدليلين على وجه التناقض أو التضاد، تعريف للمسبب بالسبب، ونسبة العلة إلى المعلول التباين، والمعرف يجب أن يكون مساويا للمعرف، اللهم إلّا أن يكون مبنيا على التجوز في الإسناد بأن يدعى اتحاد العلة والمعلول لغاية[٤] الارتباط، فكان التعارض ليس إلّا تنافي المدلولين.

وقد يتوهم أنّه من قبيل الوصف بحال المتعلق، وأرجع التعريف بأنّه تنافي الدليلين باعتبار متعلقهما إلى ما زعمه، وهو غلط واضح.

وإلى ما حققناه ينظر كلام الأستاذ[٥]: «وغلب في الاصطلاح على تنافي

---

(١) من آية ٤٦ من سورة غافر.

(٢) في (ض): «كان» مكان «لأنّ».

(٣) في (ض): «خبير» بعد «أنت».

(٤) في (ض): «الغاية».

(٥) في (ض): «رحمه الله».

الدليلين وتمانعهما باعتبار مدلوليهما[١]، وكذا[٢] ذكروا: أنّ التعارض تنافي مدلولي الدليلين على وجه التناقض أو[٣] التضاد» [٤] انتهى.

فإن قوله: «ولذا[٥] ذكروا.. إلى آخره»، تعليلا لغلبته في الاصطلاح على تنافي الدليلين باعتبار مدلوليهما، ما لا يخفى من الدقة والحسن.

[تحقيق في الحكومة والورود]

وقبل الخوض في أصل المقصود لا بدّ من تحقيق الحكومة والورود والفرق بينهما وبين التعارض.

فالحكومة عبارة عن تعرّض الدليل ما ثبت أو يحتمل ثبوته بدليل آخر، ورفعه، ناظرا إليه، والورود عبارة عن رفع الدليل موضوع الآخر.

والتعارض عبارة عن إثبات كل من الدليلين ما يقابل الآخر على وجه التناقض أو التضاد، فلا تعرّض لشيء من المتعارضين للآخر، بخلاف الحاكم، حيث إنّه متعرّض[٦] لحال المحكوم، فقوله تعالى: ﴿مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾[٧] متعرّض للأحكام الثابتة بالأدلة، ولهذه الجهة فالحاكم[٨] بمنزلة المفسّر حيث إنّه في طول المحكوم بخلاف المعارض، فإنّه في عرض صاحبه، فالأدلة القطعية واردة على

---

(١) في المصدر: «مدلولهما».

(٢) في (ض): «ولذا».

(٣) في (ض): «و».

(٤) فرائد الأصول٤: ١١.

(٥) كذا في الأصل، و(ض)، وبقرينة ما مرّ من كلام الشيخ الأعظم تقدس سره المقتبس، فالصحيح «وكذا» مكان «ولذا».

(٦) في (ض): «معرض».

(٧) من آية ٧٨ من سورة الحج.

(٨) في (ض): « وبها لجهة فالحكم» مكان «ولهذه الجهة فالحاكم».

الأصول، وأمّا الظنية فكذلك بالنسبة إلى الأصول العقلية، وأمّا بالنسبة إلى الأصول الشرعية فحاكمة بمعونة ما دل على اعتبارها.

وإن شئت قلت: إنّ أدلة الاعتبار تحكم على الأصول الشرعية [١] بالأدلة الاجتهادية، حيث إنّ نفس الأدلة الاجتهادية لا نظر لها إلى الأصول، فإنّ موضوعها الواقع لا بشرط، فالأدلة ترفع ما تثبته الأصول بمعونة دليل الاعتبار، ودليل الاعتبار ينظر إلى الأصول فيجعل الأدلة رافعة لموضوعاتها تحكيما.

وبعبارة أخرى: يرفع بالأدلة الاجتهادية ما ثبت بالأصول بتنزيل موضوعاتها منزلة العدم، فمن قامت عنده على حكم بمنزلة العلم، وشكه منزّل[٢] منزلة العلم، وهو عبارة أخرى عن قصر أدلة الأصول على ما عدا ما قامت عليه الأدلة الاجتهادية.

فظهر أنّ الحكومة إنّما تتحقق بالدليل الاجتهادي ودليله، ولحكومة[٣] المجموع، وكل من الدليلين ودليله وجه.

ومما حققنا[٤] ظهر أنّ النسبة بين الورود وبين الحكومة عموم من وجه، حيث إنّهما جهتان لا تقابل بينهما، ألا ترى أنّ الأدلة الاجتهادية مع حكومتها واردة على الأصول العقلية، فإنّها ناظرة إلى الأعم منها[٥] ومن الشرعية، لا أنها ناظرة[٦] إلى خصوص الشرعية حتى يتوقف على فرض وجودها لو وردت قبلها، فموضوع الحاكم نفس الحكم الثابت بالمحكوم عليه لا موضوعه، كما في التعارض، فإذا دفعها[٧]

---

(١) في (ض): يوجد خرم من «فحاكمة» إلى «الشرعية».

(٢) في (ض): «منزلة» مكان «منزل».

(٣) في (ض): «الحكومة» مكان «لحكومة».

(٤) في (ض): «حققناه».

(٥) في (ض): «منهما».

(٦) في (ض): «ناظرة» غير موجودة.

(٧) في (ض): «رفعها».

يصير واردا أيضا، فالأدلة الاجتهادية مع تمحضها في التحكيم يكفي في خروجها عن اللغوية ثبوت الأصول العقلية، فمعنى تنزيل الظني الدال على التكليف منزلة العلم قطع العذر الثابت قبل قيامه، ولولا حكم العقل بقبح عقاب الجاهل -مثلا[١]- لكان اعتباره غلطا خاليا عن المعنى وإنّما يجعل الحاكم قسيما للوارد، ولاضمحلال الحكومة في جنب الورود فمعه لا حكم للحكومة، أي لا يعتد بها ولا يستند في دفع التعارض إليها، وإلا فالجهتان تجتمعان وتفترقان.

ولا يخفى أنّ الحكومة كما تتحقق بين اللفظين فقد تتحقق بين اللبيين والمختلفين، فلا يلزم أن يكون في المحكوم عليه إجمال حتى يفسره الحاكم، وليس التفسير من لوازم الحاكم، بل قد ينطبق عليه، ألا ترى أنّ اعتبار القطع وحجيته الثابتة بالعقل لا معنى له إلّا رفع[٢] الآثار الثابتة بالأصول؟! فالحجية أمر اعتبار ينتزع من القطع من حيث كونه قاطعا للعذر إذا تعلق[٣] بالتكليف، وعذر للمكلف إذا تعلق بعدمه، فهذا معنى كون الحكم بالحجية منظورا فيه ما ثبت بالأصول، وإلا فالتفسير فرع الإجمال، وهو بالنسبة إلى الحاكم محال[٤]، هذا مثل حكومة[٥] العقلي على مثله.

وأمّا حكومة الشرعي على العقلي فقد أشرنا إليه أيضا.

فميزان الحكومة في جميع الموارد لغوية الحاكم مع قطع النظر[٦] عن المحكوم، بل عدم تحصيل معنى له إلّا بالنظر إليه، حيث إنّه مأخوذ في موضوع حكم الحاكم[٧]،

---

(١) في (ض): «مثلا» غير موجودة.

(٢) في (ض): «دفع».

(٣) في (ض): «تعين» مكان «تعلق».

(٤) في (ض): «محال» غير موجودة.

(٥) في (ض): «حكومة» غير موجودة.

(٦) في (ض): «مع قطع النظر» غير موجودة.

(٧) العبارة في (ض): «الحكم والحاكم».

فحجية القطع بالتكليف حقيقة بتنجز التكليف به، وهو ليس إلّا رفع موضوع قاعدة قبح العقاب من غير بيان، فهذه القاعدة من مصاديق ماله دخل في تحقق حقيقة الحجية.

وبالجملة فالحكومة أمّا برفع الموضوع تحقيقا، كما فيما دلَّ على اعتبار القطع، وأمّا برفعه تنزيلا، كما فيما دلَّ على اعتبار الظنون من الأدلة الشرعية، وأمّا بقصر الحكم من غير تصرف في[1] الموضوع، كما في أدلة الحرج بالنظر إلى أدلة الأحكام.

ولا يخفى أنّ ما ذكرنا في الفرق بين الأصول العقلية والشرعية إنّما هو على مذاقهم، والتحقيق أنّ الأدلة الشرعية مؤكدة للأصول العقلية ولا اختلاف بينهما، فالعلم في قوله ﷺ: **(الناس في سعة مما لا يعلمون)**[2] عما يقطع العذر سواء كان قطعا أو ظنا معلوم الحجية فهو عين البيان المفتى به حكم العقل، وكذا الحال فيما لا يستقل به العقل كالاستصحاب، فإنّ اليقين في أخباره كناية عن البيان.

وبما حققنا ظهر سرّ عدم المنافاة بين الأدلة الفقاهتية وبين الأدلة الاجتهادية القائمة على خلافها، أمّا إذا أفادت القطع فلارتفاع موضوعها، وأمّا مع عدمه فكذلك بالنسبة إلى الأصول العقلية، وأمّا الشرعية فكذلك على التحقيق، وأمّا على الوجه الأخير فلأنّ الأدلة الاجتهادية لسانها لسان التخصيص؛ لكونها علما شرعيا فهي رافعة للموضوع تحكما.

[مسلك المصنف تدرس]

هذا بناء على عدم الخروج عن طريقة القوم رأسا، وإلّا فلنا مسلك آخر متين لم يسلكه قبلي أحد من الأساطين، قد انكشفت به الأستار عن وجه الأسرار، وهو أنّ للحكم درجات:

---

(١) في (ض): «و» مكان «في».

(٢) عوالي اللئالي ١: ٤٢٤.

أولاها: ثبوتها للواقعة.

وثانيها: تعلقها بالشخص.

وثالثها: تماميتها بالنسبة إلى الشخص المعبر عنها في بعض المقامات بالتنجّز.

توضيح ذلك: أنّ الحكم التكليفي أو[١] اعتباري، بل أضعف الاعتباريات حيث إنّ وجوده يتوقف على عدم موضوعه، مع أنّ ثبوت الشيء للشيء[٢] فرع ثبوت المثبت[٣] له، فانتزاعه من الشخص فرع ارتباط حكم الواقعة به باستجماعه للشرائط العامة من البلوغ والعقل وبعض مراتب القدرة والابتلاء، ومع ذلك فيمكن معذوريته في عدم الامتثال بالمجمل[٤]، وبعض مراتب العجز كالمرض المبيح للإفطار والسفر، كذلك والنوم، والغفلة[٥] والعجز عن الجمع بين المتزاحمين.

وأمّا الواقعة في حدّ ذاتها فيستحيل خلوها عن الحكم، حيث إنّه ينتزع منها بملاحظة نسبتها إلى الحاكم، فوجوبها بمعنى أنّها بحيث لو سأله المستجمع للشرايط عنها لأمره بها، ولا تنتفي عنها هذه الحيثية إلّا بفقد الحاكم أو تردده، وكلامنا فيمن يتنزه عنهما، فالصلاة واجبة، وإن لم يوجد من يستجمع شرايط التكليف، وشرب الخمر محرم كذلك.

لا يقال: حقيقة -مثلا- طلب الفعل مع المنع من الترك، أي: الطلب الشديد، والطلب[٦] ربط بين الطالب والمطلوب، والمطلوب تحققه[٧] بدون المكلف كتحققه

---

(١) في (ل): «أمر» مكان «أو».

(٢) في (ض): «شيء لشيء».

(٣) في (ض): «مثبت».

(٤) في (ل): «بالجهل» مكان «بالمجمل».

(٥) في (ض): «غفلة».

(٦) في (ض): «والطلبي».

(٧) العبار في (ض): «الطالب والمطلوب منه، فتحققه» مكان «الطالب والمطلوب، والمطلوب تحققه»،

بدون الطالب بديهي الاستحالة.

لأنّا نقول: إنّ الوجوب -مثلا[١]- حيثية في الواجب لا تتوقف على صدور الطلب، ألا ترى إنّ انقاذ[٢] المولى واجب على العبد، وإن لم يخطر ببال المولى[٣]، فضلا عن أنّ يأمر[٤] به، وكذا قتل ابنه محرم عليه، وإن لم يخطر بباله.

لا أقول إنّ الوجوب عبارة عن المحبوبية مثلا، ولا أنّ شأنية الوجوب عين فعليته، بل أقول أنّه عبارة عن تحيّث الفعل بالفعل بالحيثية المزبورة، ألا ترى أنّ الصلاة والزنا محكومان بحكمين مختلفين، وإن اتفق انقراض المكلفين، ولا يستلزم ذلك الأمر إخبارا حيث إنّ النسبة كانت قبله؛ لأنّ الحاصل به الطلب لا الوجوب، ألا ترى أنّ الأوامر التأكيدية لا تحدث وجوبا مع أنّها إنشاءات، وما يتوهم من أنّها في الحقيقة[٥] إخبارات، حيث إنّ مفادها مجرد الإرشاد، واضح الفساد.

فالطلب عبارة عن الإرادة التشريعية القائمة بنفس الطالب المنشأ بالعبارة، والوجوب يحدث به، إن لم يكن حاصلا قبله، ويتأكد إن كان سابقا عليه، فالوجوب يحصل بالأمر حيث لم يكن الأمر قبله، بحيث لو سئل عن المأمور به لأمر به، وأمّا فيما سواه فلا، ولا ينافي ذلك حدوث النسبة به، الذي هو لازم كونه إنشاء، كما في الأوامر الموسومة بالإرشادية.

والحاصل: أنّ كون الإحسان والصلاة بحيث يستحق فاعلهما الثواب، والظلم والزنا بحيث يستحق فاعلهما العقاب لا يتوقف على الأمر والنهي، فإنّ الله تعالى

وكذلك في (ل)، غير أنّ فيها «ومطلوب» مكان «والمطلوب» الثانية.

(١) في (ض): «مثلا» غير موجودة.

(٢) في (ض): «اتخاذ».

(٣) في (ض): «بباله» مكان «ببال المولى».

(٤) في (ض): «يؤخر» مكان «يأمر».

(٥) في (ض): «في الحقيقة» غير موجودة.

يجلّ عن قيام الإرادات بذاته وتواردها عليه، والإرادة عن المعدومين محال، ولا ينشئ الرسول[١] وروح الأمين لكل من المكلفين -حال استجماعه للشرايط- تكليفا بالضرورة، فالسر في حدوث هذه الأحكام للأنام واختلافهما[٢] باختلاف العناوين ما حققنا من أنّ الوقايع[٣] متحيثة بالحيثيات المزبورة، التي هي عبارة عن الأحكام الشرعية وإن لم يكن طلب[٤]، وباستجماع الشخص الشرايط يتحيث بما ينتزع منه التكليف ويرتبط به قهرا، من غير أنّ يتوقف على خطاب وإنشاء، فالجاهل حال الجهل مكلف فعلا، وإن كان معذورا، فإنّ[٥] عدم الإطاعة أعم من المعصية، وكذا النائم، بل المريض والمسافر وإلا لم يتحقق الفوت، فالقدرة لها مرتبتان، تعتبر أوليها[٦] في تحقق التكليف، وبلسان الأصحاب في توجه الخطاب، والثانية في تنجّزه وانقطاع العذر، كالعلم.

هذا حال العجز الغير المستند إلى الاختيار، وأمّا الاختياري فقد يجامع فعليه التكليف بالمعنى المزبور.

والقوم لحصرهم التكليف في مداليل الخطابات أشكل عليهم الأمر، فقال جمع: إنّ الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار عقابا، ولكن ينافيه خطابا[٧]، وقال الإمام الرازي: إنّ الداخل في المكان المغصوب يجب عليه الخروج، لكن حكم المعصية عليه مستصحب[٨]، مع أنّ من المعلوم أنّ العصيان فرع التكليف الذي حصروه في مفاد

(١) في (ل): «ﷺ».

(٢) في (ض): «واختلافها».

(٣) في (ض): «الواقع» مكان «الوقايع».

(٤) في (ل): «هذا لطلب» مكان «طلب».

(٥) في (ل): «فإنّ» مفقودة.

(٦) في (ض)، و(ل): «أوليهما».

(٧) انظر: تعليقة على معالم الأصول٧: ٢٨٥.

(٨) انظر: القوانين المحكمة في الأصول: ١: ٣٥٣.

الخطابات، وهي مع العجز قبيح، فالمستطيع المتخلف عن الرفقة[١] -على ما حققنا- مكلّف في الموسم بالحج، فإنّه بحيث لا يعذر في تركه، وقد عرفت أنّ التكليف يجامع العذر[٢] كالمرض والسفر فهو مطلوب بالفعل، وإن حرم عليه الإتيان، فكيف لا يكلّف مع العصيان؟!

وإياك أن يخطر ببالك أنّ هذا متناقض[٣]، كلا ثم كلا، فإنّ معنى كونه مكلفا[٤] بالصيام حال المرض: أنّه بحيث لولا العذر لكان معاقبا على الترك.

لا أقول: إنّ المقتضي للتكليف موجود، إلّا أنّه ممنوع عن الاقتضاء، فإنّ هذا حال من فقد الشرايط العامة، لا المعذور، بل حقيقة التكليف ليس[٥] إلاّ هذه الحيثية الجامعة للعذر، فالعذر مانع عن تحقق العصيان لا عين فعلية التكليف.

ولا يتوهم أنّ هذا التزام بجواز اجتماع الأمر والنهي، فإنّ الصوم واجب على المريض ومحرم، وكذا المسافر، فإنّا نحكم ببطلان الصوم للمسافر؛ لعدم تحقق التكليف المصحح مع[٦] تحقق ما يوجب صدق الفوت، وقد عرفت أنّ الشأنية لا تكفي في ذلك.

وبالجملة، فالعذر قد لا يؤثر إلّا عدم العصيان، وقد يورث البطلان.

هذا ما تيسر لي الآن، ولكن المطلب يحتاج إلى مزيد[٧] بيان، ولعل الله يوفقني توضيحه فيما سيأتي.

---

(١) في (ض): «الرخصة».

(٢) في (ض): «العذر» غير موجودة.

(٣) في (ض)، و(ل): «تناقض».

(٤) في (ض): «متعلقا».

(٥) في (ل): «ليست».

(٦) في (ل): «للعمل» قبل «مع».

(٧) في (ض): «فريه» مكان «مزيد».

وملخّص المرام: أنّ الوقايع لا تخلو عن الأحكام، وإن لم تكن وظيفة لأحد من الأنام، فقد تطابق الوظيفة حكم الواقعة، كما إذا خلي المكلف عن الأعذار، وقد تخالفه، كما في العكس، فالمستصحب للطهارة[١] لم يكلّف إلاّ بالصلاة مع الطهارة وإن كان[٢] وظيفته[٣] الاستصحاب، والجاهل بحرمة شرب التتن يحرم عليه أيضا لو كان محرما في الواقع، إلّا أنّ وظيفته[٤] البناء على البراءة.

وبالجملة، فمفاد الأدلة الفقاهية إنّما هي الوظيفة، والأدلة إنّما تثبت بها الأحكام، واختلافهما ليس من التناقض في شيء، والثابت بأصل البراءة إنّما هو العذر في المخالفة لا الإباحة حتى ينافي الحرمة الواقعية، وكذا الثابت[٥] باستصحاب الطهارة إنّما هو العذر[٦] في عدم تحصيل الطهارة على تقدير الحدث الواقعي، لا الأمر بالصلاة من غير طهارة حتى يستلزم الإجزاء، بلا حاجة في دفع[٧] التناقض إلى الالتزام بارتفاع الموضوع والتخصيص، بل المحمولان مختلفان.

والحاصل: أنّ نسبة الحكم والتكليف بحسب الصدق تباين، وبحسب المورد عموم من وجه، فمورد افتراق التكليف عن الحكم تكليف الصائم بالاجتناب عن المباحات، وكذا المحرم[٨] والمعتكف فيحرم عليهم ما ليس بحرام، وقد أوضحنا العكس أنفا، فتدبر.

---

(١) في (ض): «الطهارة».

(٢) في (ض): «كان» غير موجودة.

(٣) في (ض): «وظيفة» مكان «وظيفته».

(٤) في (ض): «وظيفة».

(٥) في (ض): «الثبت».

(٦) في (ض): «العلي» مكان «العذر».

(٧) في (ض): «رفع».

(٨) في (ل): «للمحرم» مكان «المحرم».

وكذا النسبة بين الوظيفة والتكليف، فيفترق الأول: فيما ثبت الاحتياط بقاعدة الاشتغال، أو الوجوب والحرمة بالاستصحاب، أو الدليل القطعي أو الظني مع ثبوت البراءة في الواقع، والثاني: فيما تثبت البراءة بالأصل أو الدليل مع ثبوت[١] التكليف في الواقع، وهذا البنيان وإن أسسه من ليس له هذا الشأن، إلّا أنّ البرهان والعيان شاهدان، فلا يوحشنّك خفاؤه على الأساطين والأعيان.

[التعرض لما في القوانين]

وقد يستشم من القوانين رائحة، يعني ما حققنا، قال رحمه الله -في الشبهة المحصورة-: «وأمّا التمسك بأنّ الاجتناب عن الحرام والنجس واجب، ولا يتم إلّا بالاجتناب عن الجميع، فبطلانه واضح؛ لمنع حرمة ما لم يعلم حرمته، ونجاسة ما لم يعلم نجاسته.

بيان ذلك: أنّ اتصاف الأعيان بالحلّ والحرمة، والنجاسة والطهارة، يرجع إلى ملاحظة حال فعل المكلف، وإن كان الحكمة الباعثة للحكم كائنة[٢] في تلك الأعيان، فالأعيان، وإن اتصفت بذاتها من جهة تلك الحكمة بالحرام والنجس مثلا، من دون تقيده[٣] بالعلم[٤] والجهل، ولكن اتصافها من جهة إضافة فعل المكلف إليها لا يكون إلّا في صورة العلم»[٥] انتهى.

وهو بظاهر وفاسد، فإنّ الأعيان لا حكم لها حقيقة، بل نسبة الحرمة إلى الخمر مثلا مجاز؛ لأن موضوع الأحكام أفعال المكلفين، إلّا أنّ غرضه التفكيك بين الحكم

---

(١) في (ض): يوجد خرم من «البراءة» إلى «ثبوت».

(٢) في المصدر: «كامنة».

(٣) في المصدر: «تقييد».

(٤) في (ض): «بالحكم» مكان «بالعلم».

(٥) القوانين المحكمة في الأصول٣: ٦٧.

والوظيفة وقصور عبارته عن إفادة حرامه[١] لا اختصاص لهذا[٢] المقام به، ولقد كشفنا[٣] الحجاب عمّا خفي في[٤] ذلك الكتاب على الأصحاب في كل باب، نعم فيه أنظار لا يناسب المقام التعرض لها.

[التعرض لما أفاده الشيخ الأعظم قدس سره]

وبما حققنا ظهر ما[٥] فيما أفاده شيخنا المرتضى رحمه الله حيث قال -بعدما اعتبر اتحاد الموضوع في تحقق التعارض-: «ومنه يعلم أنّه لا تعارض بين الأصول وما يحصله المجتهد من الأدلة الاجتهادية؛ لأنّ موضوع الحكم في الأصول الشيء بوصف أنّه مجهول الحكم، وفي الدليل نفس ذلك الشيء من دون ثبوت حكم [له][٦] فضلا عن الجهل بحكم[٧]، فلا منافاة بين كون العصير المتصف بجهالة حكمه حلالا على ما هو مقتضى الأصل، وبين كون نفس العصير[٨] حراما، كما هو مقتضى الدليل الدال على حرمته في[٩] الدليل المفروض، إن كان بنفسه يفيد العلم صار المحصل له عالما بحكم العصير العنبي مثلا[١٠]، فلا تقتضي حليته؛ لأنّه إنّما اقتضى حلية[١١] مجهول الحكم، فالحكم بالحرمة ليس طرحا للأصل، بل هو بنفسه غير جار وغير مقتضي؛ لأن

---

(١) كذا في الأصل و(ض).

(٢) في (ض): «لاختصاص بهذا» مكان «لا اختصاص لهذا».

(٣) في (ض): «كُشف».

(٤) في (ض): «من» مكان «في».

(٥) في (ض): «ما» غير موجودة.

(٦) ما بين المعقوفين أضفناه من المصدر؛ لأنّ المقام يقتضيه.

(٧) في المصدر: «بحكمه».

(٨) في (ض): يوجد خرم من: «المتصف» إلى «العصير».

(٩) في المصدر: «و» مكان «في».

(١٠) النسخة المعتمدة من المصدر «العنبي مثلا» غير موجودة، وهي عن نسخة بدل منه.

(١١) في (ض): «حليته».

موضوعه مجهول الحكم، وإن [كان][1] بنفسه لا يفيد العلم، بل هو محتمل الخلاف، ثبت[2] اعتباره بدليل علمي.

فإن كان الأصل ما كان مؤداه بحكم العقل، كأصالة البراءة العقلية والاحتياط والتخيير العقليين، فالدليل أيضا وارد عليه ورافع لموضوعه؛ لأنّ موضوع الأول عدم البيان، وموضوع الثاني احتمال العقاب، ومورد الثالث عدم الترجيح لأحد طرفي التخيير، وكل ذلك مرتفع بالدليل العلمي المذكور.

وإن كان مؤداه من المجعولات الشرعية، كالاستصحاب ونحوه، كان ذلك الدليل حاكما على الأصل، بمعنى أنّه يحكم بخروج مورده عن مجرى الأصل، فالدليل العلمي المذكور وإن لم يرفع موضوعه، أعني الشك، إلّا أنّه يرفع حكم الشك [3]، أعني: الاستصحاب»[4] انتهى

وملخصه: أنّه يعتبر في مناط التعارض اتحاد الموضوع، وهو في الأصل والدليل منتف؛ لأنّه في الأول بشرط الجهل، وفي الثاني نفس الشيء لا بشرط، بل الدليل رافع لموضوع [5] الأصل تحقيقًا أو تحكيما، فهما دليلان مستقلان.

ويطابقه ما في أول أصالة البراءة، قال فيه: «ومما ذكرنا من تأخر مرتبة الحكم الظاهر عن الحكم الواقعي، لأجل تقييد موضوعه بالشك في الحكم الواقعي، يظهر لك وجه تقدم الأدلة على الأصول؛ لأنّ موضوع الأصول يرتفع بوجود الدليل، فلا معارضة بينهما ، لعدم[6] اتحاد الموضوع ، بل لارتفاع موضوع الأصل - وهو الشك

---

(١) ما بين المعقوفين أضفناه من المصدر، كي تستقيم العبارة.

(٢) في المصدر: «لكن» قبل «ثبت».

(٣) في (ض): يوجد خرم من «أعني» إلى «الشك».

(٤) فرائد الأصول٤: ١١.

(٥) في (ض): «الموضوع».

(٦) في المصدر: «لا» قبل «لعدم»، وسيشير المصنف تدثُّل لها قريبا.

- لوجود[١] الدليل [٢]، ألا ترى أنّه لا معارضة ولا تنافي بين كون حكم شرب التتن المشكوك حكمه هي الإباحة، وبين كون حكم شرب التتن في نفسه مع قطع النظر عن الشك فيه هي الحرمة»[٣] انتهى.

هكذا في الأصل الموجود بخط المصنف رحمه الله[٤]، وأمّا ما في بعض النسخ من زيادة (لا) قبل قوله: «لعدم اتحاد الموضوع»[٥]، فمن تحريف المحرفين [٦].

وجه الفساد: أنّ اللا بشرط المقسمي، الذي هو الموضوع للأدلة الاجتهادية متحد مع المشروط، أما سمعت أنّ اللا بشرط يجتمع مع ألف شرط؟! فهذا الاختلاف لا ينافي الاتحاد بالضرورة.

والتحقيق: إنّ الثابت بالأصول ليس حكما للواقعة، بل إنّما هي الوظيفة[٧] للمكلف، لا أنّ الثابت بها هو الواقعي الثانوي، كيف وثبوت الحكم للجاهل ليس إلّا كثبوته للمسافر؟! فيجب أن يكون الظاهر مجزيا، كما في الجهر والقصر وضديهما، وقد أشرنا إلى ضعف الفرق بين الأصول العقلية والشرعية، فتدبر.

وقال تدثر -في الحاشية-: «هذا حال الأصل بعد اطلاع المجتهد على الدليل، وأمّا نفس الدليل الدال على حكم الشيء مع قطع النظر عن اطلاع المجتهد عليه، فموضوعه ذات الفعل مع قطع النظر عن كونه معلوم الحكم أو مجهوله، ومحموله الشأني[٨]

---

(١) في المصدر: «بوجود».

(٢) في (ض): يوجد خرم من: «فلا» إلى «الدليل».

(٣) فرائد الأصول ٢: ١١.

(٤) في (ض): «رحمه الله» غير موجودة.

(٥) قد أشرنا لها في هامش (٤) من صفحة ٣٣.

(٦) في (ض): «الحرفين».

(٧) في (ض): «وظيفة».

(٨) في (ض): «الثاني».

الغير المنجز على المكلف، ولا منافاة بين الحكم الشأني[١] لذات الفعل من حيث هو، وثبوت ضده الفعلي من حيث هو صفة جهالة[٢] حاكمة[٣]، فلك أنّ تعتبر الجهل بالحكم [في دليل الأصل صفة للمكلَّف فتقول لا منافاة بين كون المكلَّف من حيث هو محكوما بالحكم][٤] الشأني[٥] ومحكوما بضده الفعلي من حيث كونه جاهلا بالحكم، لكن الأول أوفق بأدلة الأصول»[٦] انتهى.

وملخصه: أنّ عدم التناقض لارتفاع الموضوع إنّما هو بملاحظته حال المجتهد واطلاعه على الدليل، وأمّا قطع النظر عن ذلك، فالموضوعان مختلفان باللا بشرطية والمشروطية، والمحمولان بالقوة والفعل، وهو مع ما به من الضعف والاضطراب خلاف الصواب؛ لأنّ الحكم الشأني[٧] ليس حكما حقيقة، فلو كان شرب التتن المجهول حكمه حلالا لزم التصويب، حيث إنّ حكمه الحقيقي في هذا الحال هي الإباحة، فإنّ كونه في نفسه حراما شأنا، معناه أنّ له شأنية التحريم، واقتضائه وفعليته منوط بالعلم، فهو بحيث لو علم حرمته كان حراما لكنه ليس[٨] معلوم الحرمة، فليس بحرام.

فالتحقيق: أنّ حكم الواقعة إنّما هي الحرمة، وليس مفاد الأصل إلّا معذورية الجاهل في ترك الامتثال، فالحرام المجهول حرام حال الجهل على الجاهل أيضا،

---

(١) في (ض): «الثاني».

(٢) في (ض): «جهاته».

(٣) في المصدر، و(ض): «حكمه».

(٤) ما بين المعقوفين أضفناه عن المصدر؛ لأنّ المقام يقتضيه.

(٥) في (ض): «الثاني».

(٦) أوثق الوسائل في شرح الرسائل: ٥٨٨.

(٧) في (ض): «الثاني».

(٨) في (ض): «ليس» غير موجودة.

وليست المعذورية في ترك الاطاعة من إباحة الحرام في شيء، فتثبت[١] في هذا المقام، فقد زلت فيه أقدام الأعلام، والحمد لله على ما خصنا به من النعماء العظام.

ومن الغريب قوله رحمه الله: «إنّ الأول أوفق بأدلة الأصول»، مع أنّ بعضها صريح في الثاني، كقوله صلى الله عليه وآله: **(أيما أمرء ركب أمرا [٢] بجهالة)**[٣]، وقوله صلى الله عليه وآله: **(ثم الناس في سعة)** [٤]، وبعضها متساوي النسبة إلى الوجهين، فتفطن.

وكشف الحجاب: أنّ الحكم الظاهر ليس حكما تكليفيا حقيقة، بل إنّما يعبر عن الحكم الوضعي، وهو الاعتبار بوجوب العمل وجوازه، والإباحة وغيرها توسعا، ومغائرة الحكم الوضعي للحكم التكليفي في نفسه[٥] عندنا من الواضحات، وكونه أمرا اعتباريا منتزعا لا يستلزم انتزاعه من التكليفي، بل التكليفي كالوضعي في الاعتبارية، ولكل منهما منشأ الانتزاع، ولا تقابل بين الوضعي والتكليفي، نعم الأحكام التكليفية بأسرها متضادة، فليست الإباحة مفاد أصالة البراءة حتى تنافي الحرمة الواقعية، بل مفادها إنّما هو العذر للجاهل المعبر عنه بالإباحة توسعا، فضاقت عليهم الأرض بما رحبت، وظنوا أنّ لا ملجأ من تضاد الحكمين إلّا إلى الوجهين المزبورين.

وظهر مما حققنا فساد تخصيص الحكومة بالأدلة اللفظية، قال الأستاد دام ظله: «فضابط[٦] الحكومة أن يكون أحد الدليلين بمدلوله اللفظي متعرضا

---

(١) في نسخة بدل من الأصل: «فتشبث».

(٢) في (ض): «أمرا» غير موجودة.

(٣) انظر: تهذيب الأحكام٥: ٧٢، كتاب الحج، باب صفة الإحرام، حديث رقم ٤٧، وهو عن الإمام الصادق صلوات الله عليه.

(٤) عوالي اللئالي١: ٤٢٤.

(٥) في الأصل غير واضحة، وما وضعناه -نفسه- هو الأقرب.

(٦) في المصدر: «وضابط».

لحال[١] الدليل الآخر، ورافعا للحكم الثابت بالدليل الآخر عن بعض أفراد موضوعه، فيكون مبينا لمقدار مدلوله»[٢] انتهى.

فإنّ المعتبر في الحكومة التي هي المناط لعدم التعارض اعتبار الحكم، والمحكوم عليه في موضوع حكم الحاكم، فهو رافع لما ثبت من حيث هو كذلك، أمّا برفع موضوعه، كما في حجية القطع بالنسبة إلى الأصول العقلية، فإنّ حقيقة الحجية ارتفاع أحكام الأصول بوجود الحجة، فلولا الأصول العقلية لم تكن للحجية الذاتية الثابتة للقطع حقيقة، فهذا معنى الحكومة، فلا وجه لتخصيص الألفاظ بها، ولا لاعتبار الإجمال في المحكوم.

فالسرّ في التقدم ترتب الحاكم على المحكوم لا كون التحكيم تخصيصا، فأدلة الحرج لا ترفع موضوعه أدلة الأحكام تحقيقا ولا تنزيلا، بل إنّما تفيد قصر الأحكام على غير الحرج[٣] ابتداء، فهي محضة[٤] في التخصيص مع حكومتها، نعم قد تكون الحكومة بالتخصيص التنزيلي، كما هو الحال في نفس الشك مع كثرته، أو في النافلة، أو مع حفظ الإمام[٥] أو المأموم، أو بعد الفراغ، فالتخصيص[٦] إنّما يكون على سبيل التعارض لو لم يكن المخصص ناظرا إلى العام، بل إنّما تعرض لحكم العام[٧].

[النسبة بين الحكومة والتخصيص]

والنسبة بينهما عموم من وجه، فيفترق التخصيص في مورد التعارض، والحاكم

---

(١) في (ض): «بحال».

(٢) فرائد الأصول ٤: ١٣.

(٣) في (ل): «الحرجي».

(٤) في (ل): «تمحضه».

(٥) في (ض): «عليه السلام».

(٦) في الأصل «فاللتخصيص» وما أثبتناه عن (ض)؛ لأنه الأوفق.

(٧) في (ض)، و(ل): « ما تعرض بحكم» قبل «العام».

في مقام الورود، وسيأتي -إن شاء الله تعالى- أنّ السرّ في تقديم الخاص إنّما هو عدم إفادة العام ما ينافيه، مع وقوعه في كلام الله تعالى وحججهﷺ[١]، كما هو الحال في كلام كل أحد مع الوحدة أو الاتصال، حيث إنّ للمتكلم أن يلحق بكلامه -ما دام متشاغلا بالكلام- ما شاء من اللواحق، لا الترجيح بالنصوصية [٢] والأظهرية؛ لعدم دليل عليه، فالعرف يرجحون النص على الظاهر، ولا الظاهر على الأظهر، بل يحكمون بالتعارض والتساوي، فلو قال: أكرم العلماء، ثم[٣] بعد حين، قال: لا تكرم زيد العالم، لا يجوز البناء على الخاص، بل يجب التوقف، نعم في الكلام الواحد وبما بمنزلته، لضعف احتمال الغفلة والاشتباه والنسخ، لا يحكمون بأنّ المعنى الفلاني مراد اللافظ حتى يفرغ التكلم[٤] ويعرض عن كلامه، ولذا[٥] لا يسمع الإنكار بعد الإقرار، ويعمل بالاستثناء مع الاتصال، ولا يعد انكارا، ولعل المترائى[٦] من ظاهر كلام الأستاذ[٧] خلاف ما حققنا، فلاحظ، وتدبر.

[موارد النسبة بين التعارض والحكومة والورود]

إذا عرفت كل من التعارض والحكومة والورود والنسبة بينهما[٨] فاللازم التنبيه على مواردها، فنقول: إنّ وقوع التعارض بين الدليلين واضح، وكذا بين الأصلين،

---

(١) قد أثبتنا «ﷺ» من (ض).

(٢) في (ض): «بالخصوصية».

(٣) في (ض): «ثم» غير موجودة.

(٤) في (ض): «يفرّع»، وفيها وفي الأصل: «التكلم»، وفي (ل): «للمتكلم» ولعل مرادهم: (المتكلم) فسهى القلم.

(٥) في (ض): «وكذا».

(٦) في (ض): «المرائى».

(٧) في (ض): «رحمه الله».

(٨) في (ل): «بينها».

وقد يتوهم أنّ ضد[١] تردد الحرام بين الأمرين مع العلم إجمالا بوجوده، حيث إنّ أصالة الإباحة في كل منهما معارض بالأصل في الآخر؛ لأنّ الشك في كل واحد منهما مسبب عن ثالث فيتساقطان، وهو عندنا من الضعف بمكان؛ لأنّ العلم بالتكليف الذي هو عين البيان مفروض الحصول، غاية الأمر أنّ المعرفة بالحرام غير حاصلة، والعقاب أنّما يقبح مع عدم البيان لا مع عدم المعرفة، والشك في كل من الطرفين أنّه أهو الحرام المعلوم حصوله أم غيره؟ كالشك في[٢] أنّ زيد القائم أم غيره ليس شكا حقيقة، بل ليس إلّا عدم التصور، كالشك في أنّ الإنسان حيوان ناطق أم شيء آخر، وهذا[٣] لا يجوز لهذا الشخص السؤال بما يختص بطلب التصديق، بل إنّما يسأل بالخصوص بطلب التصور أو المشترك، كالهمزة التي هي الأصل، وللتفصيل مقام آخر.

وقد اتضح عدم وقوع التعارض بين الأصل والدليل، وأنّ التفصيل عليل، وثبوت الحكومة بين الدليلين، قطعيين، أو ظنيين، أو مختلفين.

وأمّا الورود فلا[٤] يتصور في المتماثلين، أمّا القطعي فهو وارد على الظني من حيث إنّه دليل، حيث إنّ دليليته منوطة بالجهل، فنفس الدليل، وإن كان اجتهاديا، إلّا أنّ الدال على اعتباره فقاهي لا محالة، فالقطعي وارد عليه، وكذا الحال في المختلفين بإطلاق الاعتبار وتقييده، على ما سيأتي، إن شاء الله تعالى.

أمّا الأصلان فيتصور فيهما الورود إذا اختلفا بالعقلية والشرعية.

وأمّا الحكومة فظاهرة، كما في السببي بالنسبة إلى المسببي في وجه، والاستصحاب بالنسبة إلى ساير الأصول الشرعية، هذا حال الأصول العملية والأدلة الاجتهادية

---

(١) في (ض)، (ل): «منه» مكان «ضد».

(٢) في (ض): «في» غير موجودة.

(٣) في (ض): «وبهذا»، وفي (ل): «ولهذا».

(٤) في (ض): «فقد».

من حيث الاعتبار.

وأمّا الأصول اللفظية فاعتبارها إمّا من باب التعبد الشرعي، أو العقلاني، أو الظن النوعي، أو الشخصي[١]، وعلى غير الأخير فالاعتبار إمّا مطلق، وإمّا مقيد بعدم[٢] الدليل على الخلاف، أمّا على التعبد المطلق فحالها حال الأصول العملية في حصول التعارض مع التماثل، كما في العامين من وجه، و [٣] رود القطعي من جميع الجهات، وحكومة الظني عليها، هذا بالنسبة إلى غير الأصول العملية.

وأمّا بالنسبة إليها فواردة أو حاكمة لا محالة؛ لسببية الشك في الطريق، وأمّا على التعبد المقيد مع[٤] التماثل لا يخلو عن التعارض والتحكيم، فالأول مع عدم تسبب أحدهما للآخر، كما في العامين من وجه، والثاني معه، ومع الاختلاف فلا وجه إلا[٥] الورود، ولمكان التقييد، ونسبتها إلى الأصول العملية على هذا ما تقدم أيضا.

وأمّا على الأخير فلا يتصور شيء من التعارض وأخويه، حيث إنّ الحجة ما يفيد الظن بالفعل لا غير، وأمّا على السببية المطلقة فلا ورود إلّا للقطعي من جميع الجهات، وأمّا الظني فإن كان مما يصلح للقرينة بالذات، كالخاص القطعي الدلالة من حاكم؛ لسببية الشك، وإلا كما في العامين للمباينين تباينا كليا، أو جزئيا، أو العام، أو [٦] الخاص الظنيين، فيتحقق التعارض.

وأمّا على السببية المقيدة فالتقييد إمّا لحصول الظن وإمّا للاعتبار، والقيد إمّا مطلق الظن أو المعتبر منه، فعلى الأول -كما في الغلبة في وجه- فلا شبهة في ارتفاع

---

(١) في (ض): «الشخص».

(٢) في (ض): «لعدم».

(٣) في (ل): «وفي» بعد «و».

(٤) في (ض)، (ل): «فمع».

(٥) في (ض): «إلى» مكان «إلا».

(٦) في (ل): «و» مكان «أو».

الموضوع بقيام الظن على الخلاف مطلقا، إذا لم يكن مثله[١]، ومع التماثل فالتعارض والتساقط.

وعلى الثاني فيرد عليه ما خالفه مع الاعتبار، ويدفع الموضوع، وإن لم يسلم بالورود مع عدمه وعارضه إن ماثله، كما في أصالة العموم وأصالة التحقيق.

وعلى الثالث والرابع فلا أثر لغير المعتبر، فيرد عليه إن خالفه ويعارضه، إن ماثله، ولا يتعقل التوارد، وقد يصحح، فتدبر.

والمختار: أنّ بناء العقلاء على العمل بظواهر الألفاظ من باب الأخذ بقاعدة الاقتضاء، كما حققناه في مبحث الاستصحاب.

واستحسن الأستاذ في أوايل مبحث حجية الظن تفصيلاً حكاه عن بعض معاصريه، وحاصله: «إن الكلام إن كان مقرونا بحال أو مقال يصلح أن يكون صارفا عن المعنى الحقيقي، فلا يتمسك فيه بأصالة الحقيقة، وإن كان الشك في أصل وجود الصارف، أو كان هنا أمر منفصل يصلح لكونه صارفا ، فيعمل على أصالة الحقيقة»[٢]، وقال في أواخرّ المبحث: «المقام الثاني: في كون الظن الغير المعتبر موهنا، والكلام هنا أيضا يقع: تارة فيما علم بعدم اعتباره، وأخرى فيما لم يثبت اعتباره.

وتفصيل الكلام في الأول: أنّ المقابل له إن كان من الأمور المعتبرة لأجل إفادته الظن النوعي -أي لكون نوعه لو خلي وطبعه مفيدا للظن، وإن لم يكن مفيدا له في المقام الخاص- فلا إشكال في عدم وهنه بمقابلة ما علم عدم اعتباره، كالقياس في مقابل الخبر الصحيح، بناء على كونه من الظنون الخاصة على هذا الوجه، ومن هذا القبيل : القياس في مقابلة الظواهر اللفظية، فإنّه لا عبرة به أصلا، بناء على كون

---

(١) في الأصل: كلمة غير واضحة، وما أثبتناه -مثله- عن (ل)، وهو الأقرب رسما، والأنسب في السياق.

(٢) فرائد الأصول١: ١٧١.

اعتبارها من باب الظن النوعي، ولو كان من باب التعبد فالأمر أوضح .

نعم، لو كان حجيته، سواء كان من باب الظن الفعلي [١] أو كان من باب التعبد، مقيدة بصورة عدم الظن على خلافه، كان للتوقف مجال .

ولعله الوجه فيما حكاه لي بعض المعاصرين، عن شيخه: أنّه ذكر له مشابهة[٢]: أنّه يتوقف في الظواهر الموهونة[٣] المعارضة بمطلق الظن على الخلاف حتى القياس وأشباهه.

لكن هذا القول، أعني تقييد حجية الظواهر بصورة عدم الظن على خلافها، بعيد في الغاية»[٤] انتهى.

والذي ذهب إليه في مباحث التعارض هو السببية [٥] المقيدة التي استبعدها هناك، واستشهد له بوجه ضعيف، قال -بعد كلام له-: «هذا كله على تقدير كون أصالة الظهور من حيث أصالة عدم القرينة، وأمّا إن[٦] كان من جهة النص ظنيا[٧]»، وفي مسودة أخرى: «فظهر بحمد الله تعالى فساد توهم وجوب الجمع بين الدليلين، كقولهم: إن التعارض يجعل المتعارضين كما لم يكونا أصلا، فإنّ نفي الثالث لا مانع منه مع وجود المقتضي، وليس هذا من اعتبار الأدلة[٨]، أم مع عدم اعتبار المطابقة،

---

(١) في المصدر: «النوعي» مكان «الفعلي».

(٢) في المصدر، و(ل): « مشافهة».

(٣) في المصدر: «الموهونة» غير موجودة.

(٤) فرائد الأصول١: ٥٩١.

(٥) في الأصل: كلمة غير واضحة، وما أثبتناه -السببية- هي الأقرب رسما.

(٦) في المصدر، و(ل): «إذا».

(٧) في المصدر، و(ل): «الظن النوعي» مكان «النص ظنيا»، وكذلك في (ل) وبعدها: «الحاصل من الغلبة أو من غيرها - فالظاهر أن النص وارد عليها مطلقا وإن كان النص ظنيا»، ثم كلمات في الحاشية غير واضحات.

(٨) في الأصل: كلمة غير واضحة، وما أثبتناه -الأدلة- هو الأقرب رسما.

كما توهم، ولا مجموع الدليلين، دليلا واحدا بالنسبة إلى نفي الثالث، فالأصل الأول هو التوقف، ولكن المستفاد من الأخبار المتواترة عدم التساقط، فهل الحكم التخيير، أو الاحتياط[١]، أو العمل بما طابق منها الاحتياط؟ وجوه، وجمهور المجتهدين على الأول.

هذا ما حققوه، والتحقيق عندي: أنّ الإخبار لا يدل على حكم مخالف للأصل الأولي، والأمر بالاحتياط إمّا في الفتوى، ومرجعه إلى النهي عن[٢] الحكم بغير ما أنزل الله تعالى.

وأمّا في العمل استحبابا أو وجوبا في مقام يعلم التكليف إجمالا قبل الفحص.

وأمّا التخيير فالظاهر أنّه فيما ظهر صدور الحكمين عن الشارع، فهو تخيير بين الحقين، لا بين الحق والباطل، كما أشار شيخ الطائفة في الاستبصار فيما قدم من[٣] كلامه[٤].

وتوضيح المرام: أنّ أصحاب الأئمةﷺ كانوا عالمين بثبوت الأحكام، فكان يجب عليهم السؤال عنهمﷺ عند الشبهة، حيث لم يكن لهم غالبا ما يرجعون إليه عند الحيرة من أصل أو كتاب، كما هو الحال في أمثال زماننا، بل إنّما كانوا يسألون أئمتهمﷺ، أو من سألهم من الرواة، ومن المعلوم أنّ الاحتياط لازم لعدم ارتفاع أثر العلم الإجمالي إلّا بالسؤال، وإلى هذا ينظر قولهﷺ في مقبولة[٥] عمر بن حنظلة: **(إذا كان ذلك فأرجه حتى تلقى إمامك، فإنّ الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام**

---

(١) في (ض): من «لسببية الشك» إلى «أو الاحتياط» -وهي ورقة كاملة- مفقودة.

(٢) في (ض): « النهي عن» بعد «عن».

(٣) في (ض): «تقدم»، و«من» غير موجودة.

(٤) انظر: مقدمة الاستبصار فيما اختلف من الأخبار ١: ٤.

(٥) في (ض): «في مقبولة» غير موجودة.

في الهلكات)[١]، وفيما رواه الصدوق تَدَّسُ، عن أبي الحسن الرضاعليه السلام: **(وما لم تجده في شيء من هذه**[٢] **الوجوه فردوا إلينا علمه، فنحن أولى بذلك، ولا تقولوا فيه بآرائكم، وعليكم بالكف، والتثبت، والوقوف، وأنتم طالبون باحثون حتى يأتيكم البيان**[٣] **من عندنا)**[٤]، وفي رواية سماعة: **(لا تعمل بواحد منها حتى تلقي صاحبك فتسأل**[٥]**)**[٦]، وفي صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج: **(إذا أصبتم بمثل هذا ولم تدروا، فعليكم الاحتياط حتى تسألوا وتعلموا)**[٧]، هذا حال ما تضمنت الأمر بالاحتياط.

وأمّا التخيير فيحتمل أنّ يكون فيما لا يكن الاحتياط مع فقد المرجحات، بل هذا هو الظاهر، كما تشهد عليه رواية سماعة، قال -بعد النهي عن العمل بالخبرين: **(قلت لا بدّ أن نعمل بواحد منهما**[٨]**، قال: خذ بما فيه خلاف العامة)**[٩]، مع أنّ التخيير ترتب[١٠] على الترجيح بمخالفة العامة، فيحمل المطلق على المقيد.

ويشهد على أنّ الترجيح بمخالفة العامة -إنّما هو فيما لا يتمكن الشخص من الوقوف، إمّا لدوران الأمر بين المحذورين، وإمّا لكون المورد من حقوق الناس التي لا يمكن تعطيلها، أو غير ذلك مما لا بدّ فيه من التعجيل- أنّ العامة ليس كلهم بانين على مخالفة الأئمةعليهم السلام، كيف؟! ولا تستطيعون إلّا اتباع البراهين، بل لا يتبعون إلّا

---

(١) الكافي١: ٦٨، كتاب فضل العلم، باب اختلاف الحديث، حديث رقم١٠.

(٢) في المصدر: «هذه» غير موجودة، نعم هي موجودة في مصدر آخر، انظر: بحار الأنوار٢: ٢٣٤.

(٣) في (ض): «البيان» غير موجودة.

(٤) انظر: عيون أخبار الرضاعليه السلام ٢: ٢٤، ما جاء في الحديثين المختلفين، حديث رقم ٤٥.

(٥) في المصدر: «فتسأله».

(٦) بحار الأنوار٢: ٢٢٤.

(٧) انظر: تهذيب الأحكام٥: ٤٦٧، كتاب الحج، باب من الزيادات في فقه الحج، حديث رقم ٢٧٧.

(٨) في المصدر: «بأحدهما»، وفي (ض): «منها».

(٩) بحار الأنوار٢: ٢٢٤.

(١٠) في (ض): «مرتب على مرتب» مكان «ترتب».

البرهان، كما هو معلوم بالعيان، غاية الأمر أنّ لهم مدارك فاسدة قد توافق أقوال أهل[١] العصمةﷺ وقد تخالفها.

نعم ينقل عن أبي حنيفة المقالة الملعونة: خالفت جعفراً ﷺ في كل ما يقول إلّا أنّي لا ادري أنّه يغمض عينيه في الركوع والسجود أو يفتحهما[٢] [٣]، وفي خبر الإرجائي، قال: قال أبو عبد اللهﷺ: **(أتدري لم أمرتم بالأخذ بخلاف ما يقوله العامة)**؟ فقلت: لا أدري، فقال: **(إنّ عليا صلوات الله عليه وآله[٤] لم يكن يدين بشيء إلاّ خالف عليه العامة؛ إرادة لإبطال أمره، وكانوا يسألونه[٥] عن الشيء الذي[٦] لا يعلمونه[٧] فإذا أفتاهم بشيء جعلوا له ضدا من عندهم ليلبسوا على الناس)**[٨]، ومع ذلك لا يسعنا مخالفة العيان، فإنا[٩] نريهم[١٠] لا يفتون إلّا بما يؤدي إليه أنظارهم على الموازين العلمية مع ما فيهم من الاختلاف، بل كثيرا ما يختلف قول شخص واحد.

والأغلب أنّهم لا يطلعون على أقوال الأئمةﷺ؛ لشدة التقية، أتظن أنّ أقوال الأئمةﷺ كانت معروفة كي يتعمدوا في مخالفتهم؟ كلا ثم كلا، نعم وقع التضاد[١١]

---

(١) في (ض): «أقول» مكان «أهل».

(٢) في (ض): «يفتحها».

(٣) انظر: فرائد الأصول١: ٦١٥.

(٤) في (ض): «ﷺ»، وفي (ل): «صلوات الله عليه».

(٥) في (ل): «صلوات الله عليه».

(٦) في (ض): «الذي» غير موجودة.

(٧) في (ض): «لا يعلمون».

(٨) انظر: علل الشرائع٢: ٥٣١، الباب ٣١٥، العلة التي من أجلها يجب الأخذ بخلاف ما تفعله العامة، حديث رقم ١، ولفظ الرواية عن فرائد الأصول٤: ١٢١.

(٩) في (ض): «فإذا» مكان «فإنا».

(١٠) كذا في الأصل، و(ض)، و(ل).

(١١) في (ل): «العناد».

من[١] بعضهم في بعض الأقوال بمقتضى الروايات، وهذه القضية الاتفاقية لا تصلح أمارة بالضرورة.

وإلى هذا ينظر ما حققه المحقق تدّس[٢] -بعد ما حكى عن الشيخ تدّس في العدة: أنّه إذا كان رواة الخبرين متساويين في العدد عمل بأبعدهما عن[٣] قول العامة، وترك العمل بما يوافقه-: من أنّ «الظاهر أنّ احتجاجه في ذلك رواية[٤] رويت عن الصادق عليه السلام وهو إثبات مسألة[٥] علمية بخبر واحد»[٦] انتهى.

وبالجملة، فاعتبار هذا المرجح الضعيف إنّما هو فيما لا بدّ من العمل، ويدور الأمري بين التخيير وتعيين ما يقوى فيه احتمال التقية، ومن المعلوم أنّ الثاني أولى، وتدل عليه أيضا رواية علي بن أسباط، قال: قلت للرضا عليه السلام يحدث الأمر لا أجد بداً من معرفته، وليس في البلد الذي أنا فيه أحد استفتيه من مواليك، فقال: **(إئت فقيه البلد واستفته في أمرك، فإذا أفتاك بشيء فخذ بخلافه، فإن الحق فيه)**[٧] مع أنّ التقية لا تنحصر فيما وافق العامة، بل يمكن أن يكون فيما خالفهم، فإنّ مجرد إلقاء الخلاف بين الشيعة نحو من التقية، كما تدل عليه أخبار كثيرة.

منها: ما عن حريز، أنّه قال لأبي عبد الله عليه السلام: ليس شيء أشق عليّ من اختلاف أصحابنا، قال الإمام عليه السلام: **(هو من قبلي)**[٨]، وما روي من **(اختلاف أصحابي رحمة**

---

(١) في (ض): «في».

(٢) في (ل): «تدّس» غير موجودة.

(٣) في (ل): «من».

(٤) في المصدر، و(ل): «برواية».

(٥) في المصدر: «لمسألة».

(٦) معارج الأصول: ١٥٦.

(٧) انظر: عيون أخبار الرضا عليه السلام ١: ٢٤٩، حديث رقم ١٠.

(٨) انظر: علل الشرائع ٢: ٣٩٥، الباب ١٣١، العلة التي من أجلها حرم الله الكبائر، حديث رقم ١٤.

لكم)[١]، وما رواه ثقة الإسلام تَدَّسُ في الكافي عن زرارة، أنّه قال: سألت أبا جعفر سلام الله عليه[٢] عن مسألة فأجابني فيها، ثم جاء رجل آخر فسأله عنها فأجابه بخلاف ما أجابني وأجاب[٣] صاحبي، فلما خرج الرجلان قلت: يا بن رسول الله ﷺ[٤] رجلان من العراق، من شيعتكم، قدما يسألان فأجبت كل واحد منهما بغير ما أجبت به صاحبه؟ فقال عليه السلام: **(يا زرارة أنّ هذا خير لي، ولكم، فلو اجتمعتم على أمر لصدقكم الناس علينا، ولكان أقل لبقائنا وبقائكم)**[٥]، ولكنه[٦] لا يلائم ما في المقبولة من الأمر بالاحتياط بعد الترجيح بمخالفة العامة، إلّا أن يقال بالتقييد في التخيير، وإن لم نلتزم فيما[٧] استفدناه منه بالالتزام وهو الترجيح بمخالفة العامة، فتأمّل.

أولا: يعمل بهذه الفقرة من المقبولة، ويحتمل أن يكون التخيير بين الحكمين الواقعيين المتضادين، بأن يكون[٨] للواقعة حكم معين، بل اقتضت الحكمة أن يجعل الشارع لها حكمين أو أزيد ويتعين[٩] باختيار الشخص، وهذا ما اخترناه من نفي الملازمة واضح، فإنّ الأحكام الشرعية إنّما تتبع ما فيها من المصالح لا في متعلقاتها فربما لا يكون في المتعلق مصلحة، وأنّما يكون في نفس الحكم، كما هو الحال في تعميم أغلب الأحكام المبتنى[١٠] على حماية الحمى، فربما لا يكون في التكليف إلّا الابتلاء وتكميل العباد بالاشتغال

---

(١) انظر: علل الشرائع ٢: ٣٩٥، الباب ١٣١، العلة التي من أجلها حرم الله الكبائر، حديث رقم ١٤.

(٢) في (ض): «عليه السلام».

(٣) في (ض): «ثم رجل آخر فسأله عنها فأجابه ما أجابني» قبل «وأجاب».

(٤) في (ض): «عليه السلام».

(٥) انظر: الكافي ١: ٦٥، كتاب فضل العلم، باب اختلاف الحديث، حديث رقم ٥.

(٦) في (ل): بياض مقدار ثمانية اسطر تقريبا، من قوله: «أخبار كثيرة» إلى «ولكنه».

(٧) في (ض): «مما».

(٨) في (ل): «لا» قبل «يكون».

(٩) هنا ينتهي ما وجدناه من أوراق نسخة (ل) المبعثرة.

(١٠) في (ض): «المثنى».

بخدمة المولى، وإن لم تكن في هذه الخدمة ما يميزها عن[١] غيرها من المصالح، كما يشير إليه ما ورد في الوضوء، عن أبي جعفر عليه السلام: «**إنّما الوضوء حد من حدود الله تعالى ليعلم الله من يطيعه ومن يعصيه، وأنّ المؤمن لا ينجّسه شيء، إنّما يكفيه مثل الدهن**)[٢]، ومن هذا الباب أمر إبراهيم عليه السلام بالذبح، فإنه كان واجبا عليه في الواقع، وإن علم الله تعالى[٣] بأنّه لا يقع في الخارج، وهذا لا ينافي الوجوب، وإلا لم يجز تكليف العصاة.

نعم، يبقى الإشكال من جهة أخرى لا يناسب المقام التعرض له، فوجوب الشيء لا ينافي العلم بعدم وقوعه، كما أنّه لا يستلزم محبوبيته، فربما تقتضي المصلحة إيجاب ما لا يرضى بوقوعه؛ لأنّ المصلحة في نفس الإيجاب لا في الواجب، ومن هذا يظهر جواز النسخ قبل العمل في مثل هذه الواجبات، وكذا أمر الآمر مع علمه بانتفاء شرطه[٤] لحصول الغرض بمجرد الإيجاب.

[بعض أخبار التفويض]

وظهر أنّ الأمر الابتلائي بهذا المعنى أمر حقيقة لا مجاز، وليس صورة أمر، ويؤيده ذلك ما ورد من أخبار التفويض الذي اختاره جمع من الأساطين، كخالي العلامة المجلسي[٥]، وثقة الإسلام الكليني[٦]، وصاحب الحدائق[٧]، وغيرهم قدس

---

(١) في (ض): «من».

(٢) الكافي٣: ٢١، كتاب الطهارة، باب مقدار الماء الذي يجري للوضوء والغسل، ومن تعدى في الوضوء، حديث رقم ٢.

(٣) في (ض): «تعالى» غير موجودة.

(٤) في الأصل: «شرطه» في ذيل الورقة (ب) -تعقيبة- لكنها غير موجودة في المتن من الورقة التي تليها، وقد أثبتناها لقطعنا بأنّ الناسخ سهى عن كتابتها.

(٥) انظر: بحار الأنوار٢٥: ٣٤٢.

(٦) انظر: الكافي١: ٤٣٨، كتاب الحجة، باب في معرفتهم أولياء هم والتفويض إليهم.

(٧) في أكثر من موضع من الحدائق منها ما في جزء ١٢: ٣٥٧.

الله أسرارهم[١].

منها: ما رواه موسى بن هشيم[٢]، قال: كنت عند أبي عبد الله عليه السلام فسأل عن آية من كتاب الله تعالى فأخبره بها، ثم دخل عليه داخل فسأله عن تلك الآية فأخبره بخلاف ما أخبر به الأول، فدخلني من ذلك شيء ما شاء الله تعالى، حتى كأنّ قلبي يشرح بالسكاكين، فقلت في نفسي: تركت أبا قتادة بالشام لا يخطئ في الواو وشبهه وجئت إلى هذا يخطئ هذا الخطاء كله، فبينا[٣] أنا كذلك إذ دخل عليه آخر فسأله عن تلك الآية فأخبره بخلاف ما أخبرني وأخبر صاحبي، فسكنت نفسي، فعلمت أنّ ذلك منه عليه السلام تقية، قال: ثم التفت عليه السلام إليّ فقال: **(يا ابن اشيم[٤] أنّ الله تعالى فوض إلى سليمان ابن دواد عليه السلام فقال ﴿هَذَا عَطَاؤُنَا فَامْنُنْ أَوْ أَمْسِكْ بِغَيْرِ حِسَابٍ﴾[٥]، وفوض إلى نبيّه صلى الله عليه وآله[٦]، فقال: ﴿مَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا﴾[٧]، فما فوض إلى رسول الله صلى الله عليه وآله فقد فوضه إلينا)**[٨].

ومنها: ما رواه فضيل بن يسار، قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول لبعض أصحاب القيس[٩] الماصر: **(إنّ الله تبارك وتعالى أدب نبيه صلى الله عليه وآله فأحسن أدبه، فلما أكمل**

---

(١) انظر: بصائر الدرجات: ٣٩٨.

(٢) في المصدر: «اشيم».

(٣) في (ض): «فبينما».

(٤) في (ض): «هشيم».

(٥) آية ٣٩، من سورة ص.

(٦) في (ض): «عليه السلام».

(٧) من آية ٧ من سورة الحشر.

(٨) انظر: بصائر الدرجات: ٤٠٥، باب في أن ما فوض إلى رسول الله ص فقد فوض إلى الأئمة عليهم السلام، حديث رقم ٨.

(٩) في المصدر، و(ض): «قيس».

له الأدب قال: ﴿إِنَّكَ لَعَلَى خُلُقٍ عَظِيمٍ﴾[١]، ثم فوض إليه أمر الدين والأمة ليسوس عباده، فقال تعالى: ﴿مَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا﴾، وإنّ رسول الله ﷺ كان مسددا موفقا مؤيدا بروح القدس، لا يزل ولا يخطئ في شيء مما يسوس به الخلق، فتأدب بآداب الله تعالى، ثم إنّ الله تعالى فرض الصلاة ركعتين ركعتين عشر ركعات، فأضاف رسول الله ﷺ إلى الركعتين ركعتين، وإلى المغرب ركعة، فصارت عديل الفريضة لا يجوز تركهن إلّا في السفر، وأفرد الركعة في المغرب فتركها قائمة في السفر والحضر، فأجاز الله تعالى له ذلك[٢] كله، فصارت الفريضة سبعة عشر ركعة، ثم سن رسول الله ﷺ النوافل [أربعا وثلاثين ركعة، مثلي الفريضة فأجاز الله ﷻ له ذلك، والفريضة والنافلة][٣] أحدى وخمسون ركعة، ركعتان بعد العتمة جالسا تعد بركعة واحدة مكان الوتر، وفرض الله تعالى في السنة صوم شهر رمضان، وسن رسول الله ﷺ صوم شعبان[٤]، وثلاثة أيام في كل شهر مثل الفريضة، فأجاز الله تعالى له ذلك، وعاف رسول الله ﷺ أشياء وكرهها لم ينه عنها نهي حرام، وإنّما نهى عنها نهي أعانة[٥] وكراهة، ثم رخّص فيها فصار الأخذ برخصته واجبا على العباد كوجوب ما يؤخذون بنهيه، وعزائمه[٦]، ولم يرخص لهم رسول الله ﷺ فيما نهاهم عنه نهي[٧] حرام ولا فيما أمر به أمر فرض لازم، فكثير المسكر من الأشربة نهاهم عنه نهي حرام، ولم يرخص فيه لأحد، ولم يرخص رسول الله ﷺ تقصير الركعتين اللتين ضمهما إلى ما فرض الله تعالى، بل الزم ذلك، الزاما واجبا، لم يرخص لأحد في شيء

---

(١) من آية ٤ من سورة القلم.

(٢) في (ض): «بذلك» مكان «له ذلك».

(٣) ما بين المعقوفين أضفناه عن المصدر؛ لأنّ المقام يقتضيه.

(٤) في (ض): «شهر» قبل «شعبان».

(٥) في المصدر: «أعافة».

(٦) في (ض): «وجزائمه» وما أثبتناه -عزائمه- عن الأصل، والمصدر.

(٧) في (ض): «نهي» غير موجودة.

من ذلك إلّا للمسافر، وليس لأحد أنّ يرخص شيئا ما لم يرخصه رسول الله ﷺ، فوافق أمر رسول[١] الله ﷺ أمر الله تعالى، ونهيه نهي الله تعالى، ووجب على العباد التسليم له كالتسليم لأمر الله تعالى)[٢].

ومنها: ما عن إسحاق بن عمار، عن أبي عبد الله عليه السلام، أنّه قال: **(إنّ الله تبارك و[٣] تعالى أدب نبيه ﷺ[٤] فلما انتهى به إلى ما أراد قال له: ﴿إِنَّكَ لَعَلى خُلُقٍ عَظِيمٍ﴾، ففوض إليه دينه، فقال: ﴿مَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا﴾ وإنّ الله تعالى فرض الفرائض[٥]، ولم يقسم للجد شيئا، وإنّ رسول الله ﷺ أطعمه السدس فأجاز الله[٦] تعالى[٧] له ذلك، وذلك قول الله عز وجل: ﴿هَذَا عَطَاؤُنَا فَامْنُنْ أَوْ أَمْسِكْ بِغَيْرِ حِسَابٍ﴾)[٨].**

ومنها: ما عن زرارة عن أبي جعفر عليه السلام، قال: **(وضع رسول الله ﷺ دية العين، ودين النفس[٩]، وحرم النبيذ وكل مسكر)**، فقال له رجل: وضع رسول الله ﷺ من غير أن يكون جاء فيه شيء، قال: **(نعم، ليعلم من يطع الرسول ممن يعصيه)** [١٠].

---

(١) في الأصل: «رسول» غير موجودة، وأضفناها عن المصدر، (ض).

(٢) انظر: الكافي١: ٢٦٦، كتاب الحجة، باب التفويض إلى رسول الله ﷺ والى الأئمة عليهم السلام، حديث رقم ٤.

(٣) في (ض): «تبارك و» غير موجودة.

(٤) في المصدر: «ﷺ» غير موجودة.

(٥) في المصدر: «في القرآن» مكان «الفرائض».

(٦) يوجد خرم في الأصل، و(ض) عما في المصدر، وهو: **(وإنّ الله حرم الخمر بعينها، وحرم رسول الله ﷺ كل مسكر فأجاز الله له)**.

(٧) في المصدر: «تعالى» غير موجودة.

(٨) بصائر الدرجات: ٣٩٩، باب التفويض إلى رسول الله ﷺ، حديث رقم ٤.

(٩) في المصدر: «ودية الأنف» بعد «النفس».

(١٠) بصائر الدرجات: ٤٠١، باب التفويض إلى رسول الله ﷺ، حديث رقم ١٤.

ومنها: ما عن إسحاق النحوي، قال: دخلت على أبي عبد الله عليه السلام فسمعته يقول: **(إنّ الله عز وجل أدّب نبيه صلى الله عليه وآله[١] على محبته، فقال: ﴿وَإِنَّكَ لَعَلى خُلُقٍ عَظِيمٍ﴾، ثم فوض إليه، فقال عز وجل[٢]: ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا﴾، وقال عز وجل: ﴿مَنْ يُطِعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ الله﴾[٣] تعالى، قال: ثم قال عليه السلام[٤]: (وإنّ نبي الله[٥] فوض إلى علي صلوات الله عليه وآله[٦] وائتمنه[٧]، فسلمتم وجحد الناس، فو الله تعالى لنحبكم أن تقولوا إذا قلنا، وأن تصمتوا إذا صمتنا، ونحن فيما بينكم وبين الله تعالى، ما جعل الله تعالى لأحد خيرا في خلاف أمرنا)[٨].**

وفيه أيضا عن عبد الله بن سنان، قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: **(لا والله ما فوض الله تعالى إلى أحد من خلقه إلّا إلى رسول الله وإلى الأئمة عليهم السلام قال عز وجل: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ الله﴾[٩] تعالى، وهي جارية في الأوصياء عليهم السلام)[١٠].**

---

(١) في (ض): «صلى الله عليه وآله» غير موجودة.

(٢) في الأصل: «عز وجل» غير موجودة، وأضفناها عن (ض).

(٣) من آية ٨٠ من سورة النساء، وفي الأصل و(ض) «صلى الله عليه وآله» بعد «الرسول»، وقد حذفناه حفاظا على قدسية النص القرآني.

(٤) في (ض): «عليه السلام» غير موجودة.

(٥) في (ض): «تعالى».

(٦) في (ض): «عليه السلام».

(٧) في الأصل، و(ض): «وأئمته» وما أثبتناه -وائتمنه- عن المصدر.

(٨) انظر: الكافي١: ٢٦٥، كتاب الحجة، التفويض إلى رسول الله صلى الله عليه وآله وإلى الأئمة عليهم السلام في أمر الدين، حديث رقم ١.

(٩) من آية ١٠٥، من سورة النساء.

(١٠) انظر: الكافي١: ٢٦٨، كتاب الحجة، التفويض إلى رسول الله صلى الله عليه وآله وإلى الأئمة عليهم السلام في أمر الدين، حديث رقم ٨.

وفيه أيضا، عن محمد بن الحسن الميثمي، عن أبي عبد الله عليه السلام[١]، قال: سمعته يقول: **(إنّ الله عزّ وجلّ أدّب رسول الله صلى الله عليه وآله حتى قوّمه على ما أراد، ثم فوّض إليه، فقال عزّ ذكره: ﴿مَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا﴾ فما فوّض الله تعالى إلى رسوله صلى الله عليه وآله فقد فوضه إلينا)**[٢].

والأخبار كثيرة جدا.

وإلى هذا الوجه يشير ما في ديباجة الاستبصار: «ولا يكون العاملان بهما على هذا الوجه إذا اختلفا، وعمل كل واحد منهما على خلاف ما عمل عليه الآخر فخطئا، ولا متجاوز أحد الصواب؛ إذ روى عنهم عليهم السلام أنّهم قالوا[٣]..»[٤] إلى آخره، قال[٥]: عدم كونه على خلاف المشروع لا يحتاج إلى التصريح، وإلا وجب أن يصرّح بذلك في كل حكم من الأحكام، ويستدل عليه بدليله.

ويؤيده ما استفاده شيخنا قدس سره منه[٦] في دوران الأمر بين المحذورين، من التخيير الواقعي، قياسا على الخبرين، وإن كان ما أفاده قدس سره محل نظر، فإنّ كلام الشيخ قدس سره في ذلك المقام ظاهر في التخيير الظاهري، على ما حققناه، وإن كان في التفريع، وفي التنظير بالخبرين شهادة على ما استفاده شيخنا قدس سره من التخيير الواقعي، فتدبر فإنّ فيما حققناه[٧] في المقامين اختلافا.

---

(١) في (ض): «عليه السلام» غير موجودة.

(٢) انظر: الكافي ١: ٢٦٨، كتاب الحجة، التفويض إلى رسول الله صلى الله عليه وآله وإلى الأئمة عليهم السلام في أمر الدين، حديث رقم ٩.

(٣) في (ض): «تعالى» بعد «قالوا».

(٤) انظر: مقدمة الاستبصار فيما اختلف من الأخبار ١: ٤.

(٥) في (ض): «فإنّ» مكان «قال».

(٦) في (ض): «قدس سره» غير موجودة.

(٧) في (ض): «حققنا».

ومما يشهد على التفويض نسخ الحديث بالحديث الذي تدل عليه الأخبار الكثيرة، و[١]ما أوّلها به بعضهم من أنّ الناسخ كان مودعا عندهمﷺ، فكانوا ينبئون به في وقته، تأباه بعض الأخبار، فعليك بالتدبر التام.

[بعض أخبار التقية]

ومما حققناه[٢] يظهر أنّه يمكن أن تصير التقية مصلحة لتشريع[٣] الحكم الواقعي، كما أنّها قد تمنع عن بيان الواقع، ويرشد إليه ما عن الكافي، بسنده عن أبي عمرو الكتاني، عن أبي عبد اللهﷺ، قال: **(يا أبا عمرو، أرأيت لو حدّثتك بحديث أو أفتيك بفتيا، ثم جئت بعد ذلك تسألني عنه، فأخبرتك بخلاف ما كنت أخبرتك، أو نهيتك بخلاف ذلك، بأيهما كنت تأخذ)**؟ قلت: بأحدثهما، وادع الآخر، قالﷺ: **(قد أصبت يا أبا عمرو، أبى الله تعالى إلّا أن يعبد سرا، أما -والله تعالى- لئن فعلتم ذلك إنّه لخير لي ولكم، أبى الله تعالى في دينه إلّا التقية)**[٤]، فهذه الرواية الشريفة تدل على النسخ للتقية وإلا فيمكن أن يكون السابق للتقية.

ويشير إليه ما عن الكافي أيضا، بسنده عن المعلى ابن الخنيس، قال: قلت لأبي عبد اللهﷺ إذا جاء حديث عن أولكم، وحديث عن آخركم، بأيهما نأخذ؟ قالﷺ: **(خذوا به حتى يبلغكم عن الحي، فإن بلغكم عن الحي فخذوا بقوله)**، قال: ثم قال أبو عبد اللهﷺ: **(إنّا والله لا ندخلكم إلّا فيما يسعكم)**[٥]، فحال النسخ للتقية كحال تعدد الحكم في أوّل الأمر لها، كما هو المصرح به في الرواية المتقدمة.

---

(١) في (ض): «و» غير موجودة.

(٢) في (ض): «حققنا».

(٣) في (ض): «تشريع».

(٤) انظر: الكافي٢: ٢١٨، كتاب الإيمان والكفر، باب التقية، حديث رقم ٧.

(٥) انظر: الكافي١: ٦٧، كتاب فضل العلم، باب اختلاف الحديث، حديث رقم٩.

وعلى هذا فيمكن أن يكون اختلاف نفس الأخبار العلاجية أيضا؛ لحكمة داعية إلى التعمد في إلقاء الخلاف، ويمكن أن يكون مخالفة العامة مشتملة على مصلحة توجب تشريع الحكم المخالف، فيكون أمر الإمام عليه السلام بالأخذ بما يخالفهم، ممّا وسّع الله تعالى عليه صلوات الله عليه[١]، ونفي الحرج فيه.

ويرشد إليه خبر الإرجائي المتقدم، فإن مخالفة بعضهم لعليٍّ سلام الله عليه وآله[٢] في بعض أقواله عليه السلام، لا تصلح شاهدا على أن تكون مخالفة كل مخالف في جميع الموارد علامة للحق، بل لا يبعد أن يكون المخالفة لهم إرغاما لأنفهم ونقضا لغرضهم، وإن كان ما ذهبوا إليه حقا أوليّا، نعم لا يجوز ذلك إذا كان كونه[٣] حقا معلوما.

ويشهد على ذلك أيضا قوله عليه السلام[٤] في المقبولة: **(ما خالف العامة)** قضية الرشاد[٥]، وفي مرفوعة زرارة، **(فإنّ الحق فيما خالفهم)**، فافهم.

ولا يخفى أنّ ما ذكرنا مجرد أصل[٦]، وإلّا فالحق ما عليه الأصحاب، والله تعالى أعلم بالصواب، ولو تمَّ لاندفع كثير من الإشكال، إلّا أنّ دون[٧] إثباته خرط القتاد.

ثم إنّ التخيير كساير الأحكام الشرعية يشترك فيه المجتهد والمقلد، فلا يتعين ما اختاره المجتهد للمقلد قطعاً؛ لأنّ المجتهد إنّما ينوب عن المقلد فيما يعجز عنه، وكون المسألة أصولية أو فقهية غير فارق، وإنما لا يسوغ للمقلد التصدي للعلاج لعجزه

---

(١) في (ض): «صلوات الله عليه» غير موجودة.

(٢) في (ض): «عليه السلام».

(٣) في (ض): «قوله» مكان «كونه».

(٤) في (ض): «عليه السلام» غير موجودة.

(٥) في (ض): «الإرشاد».

(٦) في (ض): «احتمال» مكان «أصل».

(٧) في (ض): «دون» غير موجودة.

عن الاستنباط وقصوره عن رتبة الاجتهاد، وأمّا الاختيار فمما يستوي فيه[1] العالم والجاهل بالجملة، فالمجتهد إنّما ينوب عن المقلد في استعلام المجهولات، ولا حكومة له عليه[2].

(١) في (ض): «فيه» غير موجودة.

(٢) هنا تنتهي نسختا (ث) التي جعلناها الأصل، و(ض)، التي نظن بأنها نسخت عن الأصل، وفي الأولى قال الناسخ: «إلى هنا تمت بيد عبد الله [كلمة غير بينة] التبريزي، يوم جمعة ٢٢محرم ١٣٣٦»، في الثانية، قال ناسخها: «إلى هنا وصل قلمه الشريف على ما وجدنا».

مصادر التحقيق

القرآن المجيد.

حرف الألف

- الانتصار للسيد علي بن الحسين الموسوي الشريف المرتضى علم الهدى، تحقيق: مؤسسة النشر الإسلامي، تاريخ النشر: شوال المكرم ١٤١٥هـ. ق.
- الإرشاد للشيخ المفيد، تحقيق: مؤسسة آل البيت ﷺ لتحقيق التراث، الطبعة: الثانية: ١٤١٤هـ - ١٩٩٣م، الناشر: دار المفيد للطباعة والنشر والتوزيع - بيروت - لبنان
- الاثنا عشرية للشيخ محمد بن حسن الحر العاملي، علق عليه واشرف على طباعته: السيد مهدي اللازوردي الحسيني والشيخ محمد درودي، الناشر: دار الكتب العلمية - قم - ايران.
- الاستبصار فيما اختلف من الاخبار للشيخ محمد بن الحسن الطوسي، حققه وعلق عليه: السيد حسن الموسوي الخرسان، السيد حسن الموسوي الخرسان الطبعة: الرابعة: ١٣٦٣ش،الناشر: دار الكتب الإسلامية - طهران.
- الاعتقادات في دين الإمامية للشيخ الصدوق، عصام عبد السيد، الطبعة: الثانية: ١٤١٤هـ- ١٩٩٣م، الناشر: دار المفيد للطباعة والنشر والتوزيع - بيروت - لبنان.
- الأربعين في إمامة الأئمة الطاهرين لمحمد طاهر القمي الشيرازي، تحقيق: السيد مهدي الرجائي، لطبعة: الأولى: ١٤١٨،الناشر: المحقق.
- الاحتجاج للشيخ أحمد بن علي بن أبي طالب الطبرسي، تعليقات وملاحظات: السيد

محمد باقر الخرسان، سنة الطبع: ١٣٨٦هـ - ١٩٦٦م، الناشر: دار النعمان للطباعة والنشر - النجف الأشرف.

- الاختصاص للشيخ المفيد، تحقيق: علي أكبر الغفاري ، السيد محمود الزرندي، الطبعة: الثانية: ١٤١٤هـ - ١٩٩٣م، الناشر: دار المفيد للطباعة والنشر والتوزيع - بيروت - لبنان.
- الأربعون حديثاً في الفضائل والمناقب رواية اسعد بن إبراهيم الاربلي الحلي، تحقيق: مشتاق صالح المظفر، الطبعة الأولى: ١٤٣٤هـ، الناشر: العتبة الحسينة المقدسة.
- الأصول الستة عشر من الأصول الأولية، كتاب سلام بن أبي عمرة، تحقيق: ضياء الدين المحمودي، الطبعة: الأولى: ١٤٢٣هـ - ١٣٨١ش، الناشر: دار الحديث للطباعة والنشر.
- الإيضاح للفضل بن شاذان الأزدي، تحقيق: السيد جلال الدين الحسيني الأرموي المحدث، سنة الطبع: ١٣٦٣ ش، الناشر: مؤسسة انتشارات وچاپ دانشگاه تهران.
- إيضاح الفوائد في شرح إشكالات القواعد للشيخ محمد بن الحسن بن يوسف بن المطهر الحلي، تحقيق: تعليق: السيد حسين الموسوي الكرماني ، الشيخ علي پناه الإشتهاردي ، الشيخ عبد الرحيم البروجردي، الطبعة: الأولى: ١٣٨٧.
- أعيان الشيعة للسيد محسن الأمين، تحقيق: تحقيق وتخريج: حسن الأمين، سنة الطبع: ١٤٠٣ - ١٩٨٣ م،الناشر: دار التعارف للمطبوعات - بيروت - لبنان.
- الأمالي للشيخ الصدوق محمد بن علي بن الحسين بن موسى بن بابويه القمي، تحقيق: قسم الدراسات الاسلامية - مؤسسة البعثة، الطبعة: الأولى ١٤١٧ هـ. ق،الناشر: مركز الطباعة والنشر في مؤسسة البعثة.
- أمالي الشيخ المفيد محمد بن محمد بن النعمان العكبري البغدادي، تحقيق: الحسين أستاد ولي وعلي أكبر الغفاري، الطبعة: الثانية: ١٤١٤ - ١٩٩٣ م،الناشر: دار المفيد للطباعة والنشر والتوزيع - بيروت - لبنان.
- أوائل المقالات للشيخ المفيد، تحقيق: الشيخ إبراهيم الأنصاري، الطبعة: الثانية: ١٤١٤ - ١٩٩٣ م،الناشر: دار المفيد للطباعة والنشر والتوزيع - بيروت - لبنان.

- الأمالي للشيخ الطوسي، تحقيق: قسم الدراسات الإسلامية – مؤسسة البعثة، الطبعة: الأولى: ١٤١٤هـ، الناشر: دار الثقافة للطباعة والنشر والتوزيع – قم.
- الأنوار النعمانيّة للسيد نعمة الله الجزائري، قدم له وعلق عيله: السيد محمد علي القاضي الطباطبائي، الطبعة الأولى المصححة: سنة: ١٤٣١هـ، مؤسسة الأعلمي بيروت– لبنان.
- اختيار معرفة الرجال (رجال الكشي) للشيخ الطوسي، تحقيق: السيد مهدي الرجائي، سنة الطبع: ١٤٠٤هـ، الناشر: مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث.
- الاستغاثة لأبي القاسم الكوفي، الطبعة الأولى: ١٣٧٣هـ، الناشر: مؤسسة الأعلمي– طهران.
- أوثق الوسائل في شرح الرسائل للميرزا موسى تبريزي (طبعة قديمة)، الناشر: محمد علي التبريزي الغروي.
- الاتقان في علوم القرآن لجلال الدين السيوطي، تحقيق: سعيد المندوب، الطبعة: الأولى: ١٤١٦هـ – ١٩٩٦م، الناشر: دار الفكر.
- الإشارات والتنبيهات لأبي علي سينا، الشرح: نصير الدين محمد بن محمد بن الحسن الطوسي، شرح الشرح للعلامة قطب الدين محمد بن محمد أبي جعفر الرازي، الطبعة: الأولى: ١٣٨٣ش، الناشر: نشر البلاغة – قم.
- أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك لابن هشام الأنصاري، تعليق وترتيب: عبد المتعال الصعيدي، الطبعة: الثانية: ١٣٧٥هـ – ١٩٥٦م، الناشر: دار الأدب العربي للطباعة شارع– النزهة رقم ٣ بميدان الجيش.
- الأغاني لأبي الفرج الأصفهاني،الناشر: دار إحياء التراث العربي.
- الإستيعاب لابن عبد البر، تحقيق: علي محمد البجاوي، الطبعة: الأولى: ١٤١٢هـ – ١٩٩٢م، الناشر: دار الجيل – بيروت – لبنان.
- إزالة الخفاء عن خلافة الخلفاء للشاه ولي الله الدهلوي، تعريب الاستاذ محمد بشير السيالكوتي، الناشر: دار العلم باكستان.

- الإصابة في تمييز الصحابة لأحمد بن علي بن حجر العسقلاني، دراسة وتحقيق وتعليق: الشيخ عادل أحمد عبد الموجود و الشيخ علي محمد معوض، الطبعة: الأولى: ١٤١٥هـ، الناشر: دار الكتب العلمية . بيروت.

حرف الباء

- بحار الأنوار للعلامة المجلسي، الطبعة: الثانية المصححة: ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م، الناشر: مؤسسة الوفاء - بيروت - لبنان.
- بصائر الدرجات لمحمد بن الحسن بن فروخ (الصفار)، تحقيق: تصحيح وتعليق وتقديم: الحاج ميرزا حسن كوچه باغي، سنة الطبع: ١٤٠٤هـ - ١٣٦٢ش، الناشر: منشورات الأعلمي - طهران.
- بحر الفوائد في شرح الفرائد لميرزا محمد حسن الآشتياني، طبعة قديمة خالية من اسم الناشر وتاريخ النشر.
- البيان والتبيان للجاحظ، الطبعة: الأولى: ١٣٤٥هـ - ١٩٢٦م، الناشر: المكتبة التجارية الكبرى لصاحبها مصطفى محمد - مصر.
- البرهان في تفسير القرآن للسيد هاشم الحسيني البحراني، تحقيق: قسم الدراسات الاسلامية ، مؤسسة البعثة - قم.

حرف التاء

- تهذيب الأحكام في شرح المقنعة للشيخ المفيد رضوان الله عليه للشيخ الطوسي، تحقيق وتعليق: السيد حسن الموسوي الخرسان، الطبعة: الرابعة: ١٣٦٥ش، الناشر: دار الكتب الإسلامية - طهران.
- تلخيص الشافي للشيخ الطوسي، قدم له وعلق عليه: السيد حسين بحر العلوم، الطبعة الأولى، الناشر: مؤسسة انتشارات المحبين.
- تنبيه الغافلين عن فضائل الطالبين للمحسن إبن كرامة، تحقيق: السيد تحسين آل شبيب الموسوي، سنة الطبع: ١٤٢٠هـ - ٢٠٠٠م، الناشر: مركز الغدير للدراسات الإسلامية.

- تأويل الآيات الظاهرة في فضائل العترة الطاهرة للسيد شرف الدين علي الحسيني الاسترابادي، تحقيق ونشر: مدرسة الإمام المهدي عليه السلام، الطبعة الأولى شهر رمضان ١٤٠٧هـ.
- تذكرة الفقهاء للشيخ الحسن بن يوسف بن المطهر العلامة الحلي، تحقيق: مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، لطبعة: الأولى: محرم ١٤١٤هـ، الناشر: مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث - قم.
- تمهيد القواعد الأصولية و العربية لتفريع قواعد الأحكام الشرعية للشيخ زين الدين بن علي العاملي (الشهيد الثاني)، تحقيق: مكتب الإعلام الإسلامي، الطبعة الأولى: ١٤١٦هـ، الناشر: مكتب الإعلام الاسلامي.
- تحرير الأحكام الشرعية على مذهب الإمامية للعلامة الحلي، تحقيق: الشيخ إبراهيم البهادري، الطبعة: الأولى: ١٤٢٠،الناشر: مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام.
- تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل للقاضي أبي بكر محمد بن الطيب الباقلاني، تحقيق: الشيخ عماد الدين أحمد حيدر، الطبعة الثالثة: ١٤١٤ هـ - ١٩٩٣ م، الناشر: مؤسسة الكتب الثقافية - بيروت.
- تفسير فرات الكوفي لفرات بن إبراهيم الكوفي، تحقيق: محمد الكاظم، الطبعة: الأولى: ١٤١٠هـ - ١٩٩٠م، الناشر: مؤسسة الطبع والنشر التابعة لوزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي - طهران.
- تفسير القمي لعلي بن إبراهيم القمي، تصحيح وتعليق وتقديم: السيد طيب الموسوي الجزائري، الطبعة: الثالثة: صفر ١٤٠٤هـ، الناشر: مؤسسة دار الكتاب للطباعة والنشر - قم - ايران.
- تفسير الصافي للفيض الكاشاني، صححه وقدم له وعلق عليه: الشيخ حسين الأعلمي، الطبعة: الثانية: رمضان ١٤١٦هـ - ١٣٧٤ش، الناشر: مكتبة الصدر - طهران.
- تفسير العياشي محمد بن مسعود العياشي، تحقيق وتصحيح وتعليق: السيد هاشم الرسولي المحلاتي، الناشر: المكتبة العلمية الإسلامية - طهران.

- تفسير أبي حمزة الثمالي لأبي حمزة الثمالي، أعاد جمعه وتأليفه: عبد الرزاق محمد حسين حرز الدين، الطبعة: الأولى: ١٤٢٠هـ - ١٣٧٨ش، الناشر: دفتر نشر الهادي.
- التبيان في تفسير القرآن للشيخ الطوسي، تحقيق وتصحيح: أحمد حبيب قصير العاملي، الطبعة: الأولى: رمضان المبارك ١٤٠٩هـ، الناشر: مكتب الإعلام الإسلامي.
- تفسير جوامع الجامع للشيخ أبي علي الفضل بن الحسن الطبرسي، تحقيق: مؤسسة النشر الاسلامي، الطبعة: الأولى: ١٤٢٠هـ، الناشر: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة.
- تراجم الرجال للسيد أحمد الحسيني، سنة الطبع: ١٤١٤هـ، الناشر: مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي - قم المقدسة.
- تاريخ وتطور الفقه والأصول في حوزة النجف الأشرف العلمية للسيد جعفر الحكيم، الطبعة الثالثة: ١٤٢٣هـ، المؤسسة الدولية للدراسات والنشر.
- التفسير الكبير للفخر الرازي، الطبعة: الثالثة ١٤٢٠هـ، دار إحياء التراث العربي - بيروت.
- تفسير السمرقندي لأبي الليث السمرقندي، تحقيق: د.محمود مطرجي، الناشر: دار الفكر.
- التاريخ الكبير للبخاري، الناشر: المكتبة الإسلامية - ديار بكر - تركيا.
- تقريب التهذيب لابن حجر، دراسة وتحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، الطبعة: الثانية: ١٤١٥هـ - ١٩٩٥م، الناشر: دار الكتب العلمية - بيروت - لبنان.
- التعديل والتجريح لسليمان بن خلف بن سعد، ابن أيوب الباجي المالكي، تحقيق: الأستاذ أحمد البزار،الناشر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية - مراكش.

حرف الجيم

- جامع الأصول في أحاديث الرسول لابن الأثير الجزري، تحقيق: عبد القادر الارناؤوط، سنة الطبع: ١٣٨٩، الناشر: مكتبة الحلواني.
- جامع المقاصد في شرح القواعد للشيخ علي بن الحسين الكركي، تحقيق: مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، الطبعة: الأولى - ربيع الأول ١٤٠٨هـ.ق، مؤسسة آل البيت عليهم السلام

لإحياء التراث – قم المشرفة.

- الجمع بين الصحيحين لمحمد بن فتوح الحميدي، تحقيق: علي حسين البواب، دار بن حزم.
- جمع الجوامع للسيوطي، سنة الطبع: ١٤٢٦هـ، الناشر الأزهر.

حرف الحاء

- حاشية التفتازاني على شرح مختصر المنتهى الاصولي، طبعة حجرية الأولى: ١٣١٦هـ، بالمطبعة الكبرى بيولاق– مصر.
- الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة لصدر الدين محمد الشيرازي، الطبعة: الثالثة: ١٩٨١م، الناشر: دار إحياء التراث العربي – بيروت – لبنان.
- الحدائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة للشيخ يوسف البحراني،الناشر: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة.
- الحبل المتين في إحكام أحكام الدين، محمد بن الحسين بن عبد الصمد الحارثي العاملي،الناشر: منشورات مكتبة بصيرتي – قم.
- حاشية ردّ المحتار على الدر المختار شرح تنوير الابصار لابن عابدين، إشراف: مكتب البحوث والدراسات، سنة الطبع: ١٤١٥هـ – ١٩٩٥م، الناشر: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع – بيروت – لبنان.
- حديقة الفحول (حواشي كتاب كفاية الأصول)، حققه وعلق عليه وقدم له: السيد محمد حسن الموسوي العباداني، الطبعة الأولى: ١٤٣٤، الناشر: ذوي القربى.

حرف الخاء

- خلاصة الأقوال في معرفة الرجال للعلامة الحلي، التحقيق: الشيخ جواد القيومي، الطبعة: الأولى، عيد الغدير ١٤١٧،الناشر: مؤسسة نشر الفقاهة.
- الخصال للشيخ الصدوق، صححه وعلق عليه: علي أكبر الغفاري، سنة الطبع: ١٨ ذي القعدة ١٤٠٣،الناشر: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة.

➢ الخلاف للشيخ الطوسي، تحقيق: جماعة من المحققين، تاريخ الطبع: جمادي الآخرة ١٤٠٧، الناشر: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة.

حرف الدال

➢ الدرجات الرفيعة في طبقات الشيعة للسيد على خان المدني الشيرازي الحسيني، تقديم: السيد محمد صادق بحر العلوم، سنة الطبع: ١٣٩٠هـ، الناشر: منشورات مكتبة بصيرتي- قم.

➢ الدرر النجفية من الملتقطات اليوسفية للشيخ يوسف بن أحمد البحراني، تحقيق: شركة دار المصطفى ﷺ لإحياء التراث، الطبعة: الأولى: ١٤٢٣هـ - ٢٠٠٢م، الناشر: شركة دار المصطفى- لإحياء التراث.

➢ الدر المنثور في التفسير بالمأثور لجلال الدين السيوطي، الناشر: دار المعرفة للطباعة والنشر- بيروت - لبنان.

➢ الدر المصون في علم الكتاب المكنون للسمين الحلبي، تحقيق أحمد محمد الخراط، دار القلم-دمشق.

➢ ديوان أبي ذؤيب الهذلي، تحقيق: أحمد خليل الشال، الطبعة الأولى: ١٤٣٥هـ، مركز الدراسات والبحوث الاسلامية في بور سعيد.

حرف الذال

➢ ذكرى الشيعة في أحكام الشريعة للشيخ محمد بن جمال الدين مكي العاملي الجزيني (الشهيد الأول)، تحقيق: مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، الطبعة: الأولى: محرم ١٤١٩هـ، الناشر: مؤسسة آل البيت ﷺ لإحياء التراث - قم.

➢ الذريعة إلى أصول الشريعة للشريف المرتضى، تصحيح وتقديم وتعليق: أبو القاسم گرجي، سنة الطبع: ١٣٤٦ش، المطبعة: دانشگاه طهران.

➢ ذخيرة المعاد في شرح الارشاد لملا محمد باقر السبزواري، الناشر: مؤسسة آل البيت ﷺ لإحياء التراث.

➤ الذريعة إلى تصانيف الشيعة لآقا بزرگ الطهراني، الطبعة الثالثة: ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م، الناشر: دار الأضواء - بيروت - لبنان

حرف الراء

➤ الرسائل الأصولية للوحيد البهبهاني، تحقيق ونشر: مؤسسة العلامة المجدد الوحيد البهبهاني تدرك، الطبعة الأولى: شوال: ١٤١٦هـ.

➤ روض الجنان في شرح إرشاد الأذهان للشيخ زين الدين بن علي العاملي (الشهيد الثاني)، تحقيق: مركز الابحاث والدراسات الاسلامية، الطبعة: الاولى: ١٤٢٢هـ، الناشر: بوستان كتاب- قم.

➤ الرعاية في علم الدراية للشهيد الثاني، تحقيق: عبد الحسين محمد علي بقال، الطبعة: الثانية: ١٤٠٨هـ، الناشر: مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي - قم المقدسة.

➤ رياض السالكين في شرح صحيفة سيد الساجدين للسيد علي خان المدني الشيرازي، تحقيق: السيد محسن الحسيني الأميني، الطبعة: الرابعة: محرم الحرام ١٤١٥هـ، الناشر: مؤسسة النشر الإسلامي.

➤ الروضة في فضائل أمير المؤمنين عليه السلام للسديد الدين شاذان بن جبرئيل القمي، تحقيق: علي الشكرچي، الطبعة: الأولى: ١٤٢٣هـ.

➤ رياض العلماء وحياض الفضلاء للميرزا عبد الله أفندي الاصبهاني، تحقيق: السيد أحمد الحسيني، سنة الطبع: ١٤٠١هـ، الناشر: مكتبة السيد المرعشي.

➤ الرسائل الأحمدية للشيخ أحمد بن الشيخ صالح آل طعّان، تحقيق ونشر: دار المصطفى صلى الله عليه وآله لإحياء التراث، الطبعة: الأولى: ١٤١٩هـ.

➤ روضة المتقين في شرح من لا يحضر الفقيه للمولى محمد تقي المجلسي، نمقه وعلق عليه وأشرف على طبعه: السيد حسين الموسوي الكرماني والشيخ علي پناه الإشتهاردي، الناشر: بنياد فرهنك اسلامي حاج محمد حسين كوشانپور.

➤ ربع قرن مع العلامة الأميني للحاج حسين الشاكري، الطبعة: الأولى: ١٤١٧هـ، الناشر: المؤلف.

حرف الزاي

- زبدة الأصول للشيخ البهائي العاملي، تحقيق: فارس حسون كريم، الطبعة: الأولى: ١٤٢٣هـ - ١٣٨١ش، الناشر: مرصاد.

حرف السين

- سعد السعود للسيد ابن طاووس، سنة الطبع: ١٣٦٣هـ، الناشر: منشورات الرضى - قم.
- سنن الترمذي للترمذي، تحقيق وتصحيح: عبد الوهاب عبد اللطيف، الطبعة: الثانية: ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م، الناشر: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع - بيروت - لبنان.
- سمط النجوم العوالي في أنباء الأوائل والتوالي للعاصي المكي، تحقيق وتعليق: الشيخ عادل أحمد عبد الموجود، والشيخ علي محمد معوض، الطبعة الأولى: ١٤١٩هـ، الناشر: دار الكتب العلمية-بيروت.
- السنن الكبرى لأحمد بن الحسين البيهقي، الناشر: دار الفكر.
- سنن النسائي للنسائي، الطبعة: الأولى: ١٣٤٨هـ - ١٩٣٠م، الناشر: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع - بيروت - لبنان.

حرف الشين

- شرح أصول الكافي لمولي محمد صالح المازندراني، تحقيق مع تعليقات: الميرزا أبو الحسن الشعراني، ضبط وتصحيح: السيد علي عاشور، الطبعة: الأولى: ١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م، لناشر: دار إحياء التراث العربي للطباعة والنشر والتوزيع - بيروت - لبنان.
- شرائع الإسلام في مسائل الحلال والحرام للمحقق الحلي، مع تعليقات: السيد صادق الشيرازي، الحادية عشرة: ١٤٢٥هـ، الناشر: دار القارئ.
- شرح الإلهيات من كتاب الشفاء للملا مهدي النراقي، تحقيق وتصحيح: حامد ناجي أصفهاني، الطبعة: الأولى: ١٣٨٠ش، الناشر: كنگره بزرگداشت محققان نراقى.
- شرح الوافية للسيد صدر الدين الرضوي القمي من مخطوطات مكتبة كاشف الغطاء رقم٦٦٩٧.

- شرح المطالع لقطب الدين الرازي، راجعه وضبط نصه: أسامة الساعدي، الطبعة: الأولى: ١٤٣٣هـ، الناشر: ذوي القربى.
- شرح مختصر المنتهى الأصولي لابن الحاجب، تحقيق: محمد حسن محمد حسن اسماعيل، الطبعة الأولى: ١٤٢٤هـ، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان.
- شرح العضد على مختصر المنتهى الأصولي لابن الحاجب المالكي، ضبطه ووضع حواشية: فادي نصيف، وطارق يحيى، الطبعة الأولى ١٤٢١هـ، الناشر: دار الكتب العلمية-بيروت.
- شرح إحقاق الحق للسيد المرعشي، تعليق: السيد شهاب الدين المرعشي النجفي ، مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي.
- شرح الرضي على الكافية لرضي الدين الأستراباذي، تصحيح وتعليق: يوسف حسن عمر، سنة الطبع: ١٣٩٥هـ - ١٩٧٥م، الناشر: مؤسسة الصادق - طهران.
- شرح المواقف للقاضي الجرجاني، لطبعة: الأولى: ١٣٢٥هـ - ١٩٠٧م، المطبعة: مطبعة السعادة - مصر.
- شرح المقاصد في علم الكلام للتفتازاني، الطبعة: الأولى: ١٤٠١هـ - ١٩٨١م، الناشر: دار المعارف النعمانية.
- شرح التجريد للقوشجي نسخة حجرية.
- شرح شواهد التلخيص معاهد التنصيص لعبد الرحيم بن عبد الرحمن العباسي، نسخة حجرية.
- شرح أدب الكاتب لموهوب بن أحمد الجواليقي، سنة الطبع: ١٣٥٠هـ، الناشر: مكتبة القدسي: لصاحبها حسام الدين القدسي بالقاهرة بالأزهر بشارع رقعة القمح.

حرف الصاد

- الصراط المستقيم إلى مستحقي التقديم لعلي بن يونس العاملي النباطي البياضي، صححه وحققه وعلق عليه: محمد الباقر البهبودي، الطبعة: الأولى: ١٣٨٤هـ، الناشر: المكتبة المرتضوية لإحياء الآثار الجعفرية.
- الصحاح لإسماعيل بن حماد الجوهري، تحقيق: أحمد عبد الغفور العطار، الطبعة: الرابعة:

١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م، الناشر: دار العلم للملايين - بيروت - لبنان.

- صحيح البخاري للبخاري، سنة الطبع: ١٤٠١هـ - ١٩٨١م، الناشر: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع.
- صحيح مسلم لمسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري، الناشر: دار الفكر، بيروت - لبنان.
- صبح الأعشى في صناعة الإنشا لأحمد بن علي القلقشندي، تحقيق: محمد حسين شمس الدين، الناشر: دار الكتب العلمية - بيروت - لبنان.

حرف الطاء

- الطرائف في معرفة مذاهب الطوائف للسيد ابن طاووس، الطبعة: الأولى: ١٣٩٩هـ، المطبعة: الخيام - قم.
- طب الأئمة عليهم السلام لأبي عتاب عبد الله بن سابور الزيات، والحسين ابني بسطام النيسابوريين، الطبعة: الثانية: ١٤١١هـ - ١٣٧٠ش، الناشر: انتشارات الشريف الرضي - قم.
- الطبقات الكبرى لابن سعد، الناشر: دار صادر - بيروت.

حرف العين

- علل الشرائع للشيخ الصدوق، تقديم: السيد محمد صادق بحر العلوم، سنة: ١٣٨٥هـ - ١٩٦٦م، الناشر: منشورات المكتبة الحيدرية ومطبعتها - النجف الأشرف.
- عوالي اللئالي لابن أبي جمهور الأحسائي، تقديم: السيد شهاب الدين النجفي المرعشي، تحقيق: الحاج آقا مجتبى العراقي، الطبعة: الأولى: ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م، المطبعة: سيد الشهداء - قم.
- عيون أخبار الرضا عليه السلام للشيخ الصدوق، تصحيح وتعليق وتقديم: الشيخ حسين الأعلمي: ١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م، الناشر: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات - بيروت - لبنان.
- العين للخليل الفراهيدي، تحقيق: الدكتور مهدي المخزومي والدكتور إبراهيم السامرائي، الطبعة: الثانية: ١٤٠٩هـ، الناشر: مؤسسة دار الهجرة - ايران - قم.
- معالم التنزيل فى تفسير القرآن (تفسير البغوي) للبغوي، تحقيق: خالد عبد الرحمن العك،

الناشر: دار المعرفة .

- العدة في أصول الفقه للشيخ الطوسي، تحقيق: محمد رضا الأنصاري القمي، الطبعة: الأولى: ذو الحجة ١٤١٧ هـ- ١٣٧٦ش، المطبعة: ستاره - قم.
- شرح العقائد النسفية للتفتازانبي، الطبعة الثانية: ١٤٣٣هـ، مكتبة المدينة كراتشي- باكستان.

حرف الغين

- غاية المراد في شرح نكت الإرشاد للشهيد الأول، تحقيق: مركز الأبحاث والدراسات الإسلامية - قم، الطبعة: الأولى: ١٤١٤هـ،الناشر: مركز الأبحاث والدراسات الإسلامية- قم.
- غنية النزوع إلى علمي الأصول والفروع (المقدمة الأصولية) للسيد ابن زهرة الحلبي، طبعة حجرية.
- غريب الحديث لابن قتيبة الدينوري، تحقيق: دكتور عبد الله الجبوري، الطبعة: الأولى: ١٤٠٨هـ، الناشر: دار الكتب العلمية - قم.
- الغارات لإبراهيم بن محمد الثقفي الكوفي، تحقيق: السيد جلال الدين الحسيني الأرموي المحدث،طبع على طريقة أوفست في مطابع بهمن .

حرف الفاء

- فرائد الأصول للشيخ الأنصاري، إعداد: لجنة تحقيق تراث الشيخ الأعظم، الطبعة: الأولى شعبان المعظم ١٤١٩هـ، الناشر: مجمع الفكر الإسلامي.
- الفصول الغروية في الأصول الفقهية للشيخ محمد حسين الحائري، سنة الطبع: ١٤٠٤هـ، الناشر: دار أحياء العلوم الإسلامية - قم - ايران.
- الفصول المهمة في أصول الأئمة للحر العاملي، تحقيق وإشراف: محمد بن محمد الحسين القائيني، الطبعة: الأولى: ١٤١٨هـ - ١٣٧٦ش، الناشر: مؤسسة معارف إسلامي إمام رضا عليه السلام.

- فلاح السائل للسيد ابن طاووس، نسخة حجرية، طبعت في غرة شهر صفر المظفر سنة ١٣٢٦هـ.
- فهرست أسماء مصنفي الشيعة (رجال النجاشي) للنجاشي، الطبعة: الخامسة: ١٤١٦هـ، الناشر: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة.
- الفهرست للشيخ الطوسي، تحقيق: الشيخ جواد القيومي، الطبعة: الأولى: شعبان المعظم ١٤١٧هـ، الناشر: مؤسسة نشر الفقاهة.
- الفوائد الطوسية للحر العاملي، علق عليه وصححه: السيد مهدي اللازوردي والشيخ محمد درودي، سنة الطبع: شعبان ١٤٠٣هـ، لمطبعة: المطبعة العلمية - قم.
- الفوائد المدنية والشواهد المكية لمحمد أمين الإسترآبادي، حقيق: الشيخ رحمة الله الرحمتي الأراكي، الطبعة: الأولى: منتصف شعبان المعظم ١٤٢٤هـ، الناشر: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة.
- الفايق في غريب الحديث للزمخشري، الطبعة: الأولى: ١٤١٧هـ - ١٩٩٦م، الناشر: دار الكتب العلمية - بيروت.
- فصوص الحكم لابن عربي، تعليق أبي العلاء عفيفي، الناشر: دار الكتاب العربي، بيروت- لبنان.
- فهرس التراث للسيد محمد حسين الحسيني الجلالي، تحقيق: محمد جواد الحسيني الجلالي، الطبعة: الأولى: ١٤٢٢هـ - ١٣٨٠ش، الناشر: دليل ما.
- الفوائد الأصولية للسيد محمد مهدي بحر العلوم، تحقيق الشيخ هادي قبيسي، الطبعة الأولى: ١٤٣٢هـ، الناشر: مكز تراث السيد بحر العلوم تتكل.
- فضائل الصحابة للنسائي، الناشر: دار الكتب العلمية - بيروت - لبنان.
- فتح الباري لابن حجر، الطبعة الثانية (أعيد طبعه بالأوفست)،الناشر: دار المعرفة للطباعة والنشر بيروت - لبنان.

حرف القاف

- القوانين المحكمة في الأصول للميرزا أبي القاسم بن محمد حسن القمي،الناشر: إحياء الكتب الإسلامية.
- قواعد الأحكام للعلامة الحلي، تحقيق: مؤسسة النشر الإسلامي، الطبعة: الأولى: ربيع الثاني ١٤١٣هـ، الناشر: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة.
- قادتنا كيف نعرفهم للسيد محمد هادي الميلاني، تحقيق وتعليق: السيد محمد علي الميلاني، الطبعة: المنقحة الأولى: ١٤٢٦هـ.
- القاموس المحيط والقابوس الوسيط في اللغة للفيروز آبادي، الناشر: دار العلم للجميع- بيروت - لبنان .

حرف الكاف

- الكافي للشيخ الكليني، تصحيح وتعليق: علي أكبر الغفاري، الطبعة: الثالثة: ١٣٦٧ش، الناشر: دار الكتب الإسلامية - طهران.
- كمال الدين وتمام النعمة للشيخ الصدوق، صححه وعلق عليه: على أكبر الغفاري، تاريخ الطبع: محرم الحرام ١٤٠٥هـ- ١٣٦٣ش، الناشر: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة.
- كشف المحجة لثمرة المهجة للسيد ابن طاووس، سنة الطبع: ١٣٧٠هـ - ١٩٥٠م، الناشر: المطبعة الحيدرية - النجف الأشرف.
- كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد للعلامة الحلي، صححه وقدم له وعلق عليه الشيخ حسن حسن زادة الآملي، الطبعة: السابعة: ١٤١٧هـ، الناشر: مؤسسة نشر الإسلامي - قم.
- الكنى والألقاب للشيخ عباس القمي، تقديم محمد هادي الأميني، الناشر: مكتبة الصدر- طهران.
- كتاب السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي لمحمد بن منصور بن أحمد بن إدريس الحلي، تحقيق:

لجنة التحقيق، الطبعة: الثانية: سنة الطبع: ١٤١٠هـ، الناشر: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة.

- كشف الغطاء عن مبهمات الشريعة الغراء للشيخ جعفر كاشف الغطاء، حقيق: مكتب الإعلام الإسلامي - فرع خراسان، الطبعة: الأولى: ١٤٢٢هـ - ١٣٨٠ش، الناشر: مركز انتشارات دفتر تبليغات اسلامى.
- كتاب سُليم بن قيس لسُليم بن قيس الهلالي الكوفي، تحقيق: محمد باقر الأنصاري الزنجاني، الطبعة: الأولى: ١٤٢٢هـ - ١٣٨٠ش، الناشر: دليل ما.
- كتاب القراءات أو التنزيل والتحريف لأحمد بن محمد السياري، حققه وقدم له: أيتان كولبرغ ومحمد علي أمير معزي، سنة الطبع ٢٠٠٩م، الناشر: داربريل للنشر في لندن.
- الكشف والبيان عن تفسير القرآن (تفسير الثعلبي)، تحقيق: سيد كسروي حسن، الطبعة الأولى: ١٤٢٥هـ، ونسخة أخرى أشرف على أخراجه: صلاح باعثمان وأخرون، الطبعة الأولى: ١٤٣٦هـ، دار التفسير.
- الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل للزمخشري، سنة الطبع: ١٣٨٥هـ - ١٩٦٦م، الناشر: شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر ، عباس ومحمد محمود الحلبي وشركاهم - خلفاء.
- كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون لحاجي خليفة، قدم له: السيد شهاب الدين النجفي المرعشي، الناشر: دار إحياء التراث العربي - بيروت - لبنان.
- كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال للمتقي الهندي، ضبط وتفسير: الشيخ بكري حياني، سنة الطبع: ١٤٠٩هـ - ١٩٨٩م، الناشر: مؤسسة الرسالة - بيروت - لبنان.
- كتاب سيبويه لعمرو بن عثمان بن قنبر، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، الطبعة: الأولى، الناشر: دار الجيل - بيروت - لبنان.

حرف اللام

- لسان العرب لابن منظور، سنة الطبع: محرم ١٤٠٥هـ، الناشر: نشر أدب الحوزة.

حرف الميم

- من لا يحضره الفقيه للشيخ الصدوق، تصحيح وتعليق: علي أكبر الغفاري، الطبعة: الثانية، الناشر: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة.
- معارج الأصول للمحقق الحلي، إعداد: محمد حسين الرضوي، الطبعة: الأولى: ١٤٠٣هـ، الناشر: مؤسسة آل البيت عليهم السلام للطباعة والنشر.
- المسائل الموصليات (رسائل الشريف المرتضى) للسيد المرتضى علم الهدى، تقديم: السيد أحمد الحسيني، إعداد: السيد مهدي الرجائي، سنة الطبع: ١٤٠٥هـ، الناشر: دار القرآن الكريم - قم.
- مباحث الأصول تقرير بحث السيد محمد باقر الصدر لسيد كاظم الحائري، الطبعة: الأولى: ١٤٠٧هـ، الناشر: المؤلف.
- مختلف الشيعة للعلامة الحلي، تحقيق: مؤسسة النشر الإسلامي، الطبعة: الثانية: ذي القعدة ١٤١٣هـ، الناشر: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة.
- المحاسن لأحمد بن محمد بن خالد البرقي، تصحيح وتعليق: السيد جلال الدين الحسيني، سنة الطبع: ١٣٧٠ - ١٣٣٠ ش، الناشر: دار الكتب الإسلامية - طهران.
- مشارق أنوار اليقين في أسرار أمير المؤمنين عليه السلام لحافظ رجب البرسي، تحقيق: السيد علي عاشور، الطبعة: الأولى: ١٤١٩هـ - ١٩٩٩م، الناشر: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات - بيروت - لبنان.
- مشارق الشموس في شرح الدروس للمولى حسين بن جمال الدين محمد الخوانساري، طبعة حجرية.
- معالم العلماء لابن شهر آشوب الطبعة الثانية: ١٣٨٠هـ، المطبعة الحيدرية - النجف.
- منية اللبيب في شرح التهذيب، للسيد ضياء الدين عبد الله بن محمد بن الأعرج الحسيني الحلي (والكتاب منسوب -كما هو شائع- للسيد عميد الدين اخ المصنف ومعروف بشرح العميدي) تحقيق: اللجنة العلمية في مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام، الطبعة: الأولى: ١٤٣١هـ.ق، الناشر: مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام -قم المشرفة.

- معارج نهج البلاغة لعلي بن زيد البيهقي، تحقيق: محمّد تقي دانش پژوه، الطبعة: الأولى: ١٤٠٩، الناشر: مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي - قم المقدسة.
- مناقب آل أبي طالب ابن شهرآشوب قام بتصحيحه وشرحه ومقابلته على عدة نسخ خطية: لجنة من أساتذة النجف الأشرف، سنة الطبع: ١٣٧٦هـ - ١٩٥٦م، المطبعة: الحيدرية - النجف الأشرف.
- مناقب الإمام أمير المؤمنين عليه السلام لمحمد بن سليمان الكوفي، تحقيق: الشيخ محمد باقر المحمودي، الطبعة: الأولى: محرم الحرام ١٤١٢هـ، الناشر: مجمع إحياء الثقافة الإسلامية- قم المقدسة.
- معاني الأخبار للشيخ الصدوق، تصحيح وتعليق: علي أكبر الغفاري، سنة الطبع: ١٣٧٩ - ١٣٣٨ ش، الناشر: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة.
- مبادئ الوصول إلى علم الأصول للعلامة الحلي، إخراج وتعليق وتحقيق: عبد الحسين محمد علي البقال، الطبعة: الثالثة: رمضان ١٤٠٤، الناشر: مركز النشر - مكتب الإعلام الإسلامي.
- مستدركات أعيان الشيعة لسيد حسن الأمين، سنة الطبع: ١٤٠٨هـ - ١٩٨٧م، الناشر: دار التعارف للمطبوعات.
- مشاهير علماء الأمصار علام فقهاء الأقطار، تحقيق: مرزوق علي إبراهيم، الطبعة: الأولى: ١٤١١هـ، الناشر: دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع - المنصورة.
- مجمع البحار في غرائب التنزيل ولطائف الأخبار لمحمد طاهر الصديقي الهندي، سنة الطبع ١٣٨٧هـ، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية بحيدر آباد.
- مجمع البيان في تفسير القران لأبي علي الفضل بن الحسن الطبرسي، حققه وعلق عليه: لجنة من العلماء والمحققين الأخصائيين، الطبعة: الأولى: ١٤١٥هـ - ١٩٩٥م، الناشر: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات - بيروت - لبنان.
- المعتبر للمحقق الحلي، تحقيق وتصحيح: عدة من الأفاضل، إشراف: ناصر مكارم شيرازي، سنة الطبع: ١٣٦٤/ ٣/ ١٤ش، الناشر: مؤسسة سيد الشهداء عليه السلام - قم.

- معالم الدين وملاذ المجتهدين لحسن بن زين الدين العاملي، تحقيق: لجنة التحقيق، الناشر: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة.
- منتقى الجمان في الأحاديث الصحاح والحسان للحسن بن زين الدين الشهيد، صححه وعلق عليه على أكبر الغفاري، سنة الطبع: ١٤٠٦هـ - ١٣٦٤ش، الناشر: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة.
- مشرق الشمسين وإكسير السعادتين للشيخ البهائي العاملي، طبعة حجرية، الناشر: منشورات مكتبة بصيرتي - قم.
- مرآة العقول في شرح أخبار آل الرسول المولى محمد باقر المجلسي، إخراج ومقابلة وتصحيح السيد هاشم الرّسولي، الطبعة: الثانية: ١٤٠٤هـ - ١٣٦٣ش، الناشر: دار الكتب الإسلامية.
- مرآة الأنوار ومشكاة الاسرار، طبعة حجرية.
- محاضرات الأدباء ومحاورات الشعراء والبلغاء للراغب الأصفهاني، منشورات دار مكتبة الحياة - بيروت- لبنان.
- مغني اللبيب عن كتب الأعاريب لابن هشام الأنصاري، تحقيق وفصل وضبط: محمد محيي الدين عبد الحميد، سنة الطبع: ١٤٠٤هـ، الناشر: منشورات مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي - قم - إيران.
- مجمع البحرين للشيخ فخر الدين الطريحي، تحقيق: السيد احمد الحسيني، الطبعة: الثانية: شهريور ماه ١٣٦٢ش، الناشر: مرتضوي.
- مدارك الأحكام في شرح شرائع الاسلام للسيد محمد بن علي الموسوي العاملي، تحقيق: مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث - مشهد المقدسة، الطبعة: الأولى: محرم ١٤١٠هـ، الناشر: مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث - قم المشرفة.
- مائة منقبة من مناقب أمير المؤمنين علي بن أبي طالب والأئمة من ولده عليهم السلام من طريق العامة لابن شاذان، تحقيق: مدرسة الإمام المهدي عليه السلام، الطبعة: الأولى المحققة المسندة: ذي الحجة ١٤٠٧هـ، الناشر: مدرسة الإمام المهدي عليه السلام بالحوزة العلمية - قم المقدسة.

- المسائل السروية للشيخ المفيد، تحقيق: صائب عبد الحميد، الطبعة: الثانية: ١٤١٤هـ - ١٩٩٣م، الناشر: دار المفيد للطباعة والنشر والتوزيع - بيروت - لبنان.
- المسائل العكبري للشيخ المفيد تحقيق: علي أكبر الإلهي الخراساني، الطبعة: الثانية: ١٤١٤هـ- ١٩٩٣م، الناشر: دار المفيد للطباعة والنشر والتوزيع - بيروت - لبنان.
- مفتاح الكرامة في شرح قواعد العلامة للسيد محمد جواد الحسيني العاملي، تحقيق وتعليق: الشيخ محمد باقر الخالصي، الطبعة: الأولى: ١٤١٩هـ، الناشر: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة.
- مصابيح الظلام في شرح مفاتيح الشرائع للوحيد البهبهاني، تحقيق: مؤسّسة العلامة المجدّد الوحيد البهبهاني رحمه الله، الطبعة: الأولى: محرم الحرام ١٤٢٤هـ، الناشر: مؤسّسة العلامة المجدّد الوحيد البهبهاني رحمه الله.
- حاشية سلطان المحققين (العلماء) على المعالم، طبعة حجرية مطبوعة في ذيل شرح المعالم للمولى محمد صالح المازندراني، منشورات مكتبة الداوري، قم المقدسة.
- المحصول في علم الأصول للمقدس الأعرجي، تحقيق: شيخ هادي الشيخ طه، الطبعة الأولى: ١٤٣٧هـ، الناشر مركز المرتضى لإحياء التراث- النجف الأشرف.
- المحصول في علم أصول الفقه لفخر الدين الرازي، تحقيق: دكتور طه جابر فياض العلواني، الطبعة: الثانية: ١٤١٢هـ، الناشر: مؤسسة الرسالة - بيروت.
- مستطرفات السرائر لابن إدريس الحلي، تحقيق وتقديم السيد محمد مهدي الموسوي الخرسان، الطبعة: الأولى: ١٤٢٩هـ - ٢٠٠٨م، الناشر: العتبة العلوية المقدسة.
- مناهج الأحكام للميرزا أبو القاسم القمي، تحقيق: مؤسسة النشر الإسلامي، الطبعة: الأولى: ١٤٢٠هـ، الناشر: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة.
- المناهل للسيد محمد بن علي صاحب رياض، الكتاب خالي من المعلومات.
- منهاج البراعة في شرح نهج البلاغة للميرزا حبيب الله الهاشمي الخوئي، تصحيح: السيد إبراهيم الميانجي، الطبعة الرابعة، الناشر: بنياد فرهنگ امام المهدي عجل الله فرجه.
- منتهى المطلب في تحقيق المذهب للعلامة الحلي، تحقيق: قسم الفقه في مجمع البحوث

الإسلامية، لطبعة: الأولى: ١٤١٢هـ، الناشر: مؤسسة الطبع والنشر في الآستانة الرضوية المقدسة.

- مشكاة الأنوار في غرر الأخبار لثقة الإسلام أبي الفضل علي الطبرسي، تحقيق: مهدي هوشمند، الطبعة: الأولى: ١٤١٨هـ، الناشر: دار الحديث
- معجم الرموز والإشارات، الشيخ محمد رضا المامقاني، الطبعة الأولى: ربيع الاول١٤١١هـ، قم المشرفة
- المواقف للإيجي، تحقيق: عبد الرحمن عميرة، الطبعة: الأولى: ١٤١٧هـ - ١٩٩٧م، الناشر: دار الجيل.
- معجم التعريفات للسيد الشريف الجرجاني، تحقيق ودراسة: محمد صديق المنشاوي، الناشر: دار الفضيلة.
- معجم البلدان لياقوت الحموي، سنة الطبع: ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م، الناشر: دار إحياء التراث العربي - بيروت - لبنان.
- المناقب للخوارزمي للموفق الخوارزمي، تحقيق: الشيخ مالك المحمودي، الطبعة: الثانية: ربيع الثاني ١٤١٤هـ، الناشر: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة.
- مختار الصحاح لمحمد بن أبي بكر الرازي، ضبط وتصحيح: أحمد شمس الدين، الطبعة: الأولى: ١٤١٥هـ - ١٩٩٤م، الناشر: دار الكتب العلمية - بيروت - لبنان.
- المبسوط في فقه الإمامية للشيخ الطوسي، صححه وعلق عليه: السيد محمد تقي الكشفي، سنة الطبع: ١٣٨٧هـ، الناشر: المكتبة المرتضوية لإحياء آثار الجعفرية.
- المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار للمقريزي طبعة بالأوفسيت عن طبعة بولاق.
- المقنع في رسم مصاحف الأمصار لعثمان الداني، تحقيق: محمد الصادق قمحاوي، الناشر: مكتبة الكليات الأزهرية.
- مسند أحمد لأحمد بن حنبل،الناشر: دار صادر - بيروت - لبنان.
- المطول للتفتزاني، طبعة حجرية طبعة في عهد السلطان ناصر الدين غازي حدود سنة

١٢٧٤هـ أو ١٢٧٥هـ.

- موسوعة طبقات الفقهاء للجنة العلمية في مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام، الطبعة: الأولى: ١٤٢٤، الناشر: مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام.
- الموطأ لمالك بن أنس، تصحيح وتعليق: محمد فؤاد عبد الباقي، سنة الطبع: ١٤٠٦هـ - ١٩٨٥م، الناشر: دار إحياء التراث العربي - بيروت - لبنان.
- منبع الحياة للسيد نعمة الله الجزائري، الطبعة الثانية، الناشر مؤسسة الأعلمي للمطبوعات- بيروت- لبنان.
- المستدرك على الصحيحين للحاكم النيسابوري، إشراف: يوسف عبد الرحمن المرعشلي، الناشر: دار المعرفة بيروت - لبنان.
- المستصفى للغزالي، تصحيح: محمد عبد السلام عبد الشافي، سنة الطبع: ١٤١٧هـ - ١٩٩٦م، الناشر: دار الكتب العلمية - بيروت - لبنان.
- مجمع الزوائد ومنبع الفوائد للهيثمي، سنة الطبع: ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م، الناشر: دار الكتب العلمية - بيروت - لبنان.

حرف النون

- نهاية الوصول إلى علم الأصول للعلامة الحلي، تحقيق: الشيخ إبراهيم البهادري، الطبعة الأولى: ١٤٢٥، الناشر: مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام.
- النافع في يوم الحشر في شرح الباب الحادي عشر للمقداد السيوري، الطبعة: الثانية: ١٤١٧هـ - ١٩٩٦م، الناشر: دار الأضواء للطباعة والنشر والتوزيع - بيروت - لبنان.
- النهاية في مجرد الفقه والفتاوى للشيخ الطوسي ،انتشارات قدس محمدي قم.
- نهج البيان عن كشف معاني القرآن للشيخ محمد بن الحسن الشيباني، تحقيق: حسين دزكاهي، الطبعة الأولى ١٤١٩هـ، الناشر: نشر الهادي
- نضد القواعد الفقهية للمقداد السيوري، حقيق: السيد عبد اللطيف الكوهكمري، سنة الطبع: ١٤٠٣هـ، الناشر: مكتبة آية الله العظمى المرعشي - قم.

- نور البراهين للسيد نعمة الله الجزائريتحقيق: السيد مهدي الرجائي، الطبعة: الأولى: ١٤١٧هـ، الناشر: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة.
- النهاية في غريب الحديث والأثر، لابن الأثير، تحقيق: طاهر أحمد الزاوي، محمود محمد الطناحي، الطبعة: الرابعة: ١٣٦٤ش، الناشر: مؤسسة إسماعيليان للطباعة والنشر والتوزيع - قم - ايران.
- نهج البلاغة، تحقيق: دكتور صبحي الصالح الطبعة: الأولى: ١٣٨٧هـ - ١٩٦٧م.
- نقباء البشر في القرن الرابع عشر لآغا بزرگ الطهراني، الناشر: دار إحياء التراث العربي.

حرف الواو

- الوافية في أصول الفقه للفاضل التوني، تحقيق: السيد محمد حسين الرضوي، الطبعة: المحققة الأولى: رجب ١٤١٢هـ، الناشر: مجمع الفكر الاسلامي.
- وسائل الشيعة للحر العاملي، تحقيق: مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، الطبعة: الثانية: ١٤١٤هـ، الناشر: مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث بقم المشرفة.
- وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان لابن خلكان، تحقيق: إحسان عباس، الناشر: دار الثقافة.
- الوافي في شرح الوافية للسيد الأعرجي من مخطوطات مكتبة كاشف الغطاء رقم٦٤٤.

حرف الهاء

- هداية المسترشدين للشيخ محمد تقي الرازي، الناشر: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة.
- هداية العارفين لإسماعيل باشا البغدادي، أعادت طبعه بالأوفست دار إحياء التراث العربي بيروت - لبنان عن طبعة استانبول سنه ١٩٥١م.
- الهداية الكبرى للحسين بن حمدان الخصيبي، الطبعة: الرابعة: ١٤١١هـ - ١٩٩١م، الناشر: مؤسسة البلاغ للطباعة والنشر والتوزيع - بيروت - لبنان.

حرف الياء

➤ اليقين اختصاص مولانا علي عليه السلام بإمرة المؤمنين للسيد ابن طاووس، تحقيق: الأنصاري، الطبعة الأولى: ربيع الثاني ١٤١٣هـ، الناشر: مؤسسة دار الكتاب (الجزائري).

فهرست الآيات القرآنية

أَأَنْتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ اتَّخِذُونِي وَأُمِّيَ إِلَهَيْنِ ٢٤٧
أَحَلَّ اللهُ الْبَيْعَ ..... ٩، ٣٦
أَقِمِ الصلاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ ٢٣
أَلَمْ أَعْهَدْ إِلَيْكُمْ يَا بَنِي آدَمَ أَن لا تَعْبُدُوا الشَّيْطَانَ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِينٌ ٢٤٦
النَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا ٤٠٩
إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ ..... ٤٠٨، ٤٠٩
أَنْ تَبَرُّوا وَتَتَّقُوا ٤٠٧
أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ ٣٦٥
إِنَّكَ لَعَلى خُلُقٍ عَظِيمٍ ..... ٤٣٨، ٤٣٩
أَوْفُوا بِالْعُقُودِ ٣٦١
إِذَا قُمْتُمْ إِلى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا ٢٢٧
إِذَا قُمْتُمْ إِلى الصلاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ ..... ٢٢، ٢٨٨
إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ ..... ١٦١، ١٦٢
إِنِّي رَسُولُ اللهِ إِلَيْكُمْ مُصَدِّقاً لِمَا بَيْنَ يَدَيَّ مِنَ التَّوْرَاةِ وَمُبَشِّراً بِرَسُولٍ يَأْتِي مِنْ بَعْدِي اسْمُهُ أَحْمَدُ ٢٧٣
إِنِّي وَجَدْتُ امْرَأَةً تَمْلِكُهُمْ ٣٧٥
اجْتَنِبُوا كَثِيراً مِنَ الظنّ أنّ بَعْضَ الظنّ إِثْمٌ ٣٦١
النَّبِيُّ أَوْلَى بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ ..... ٣٧٠، ٣٧٤
حَتَّى يَطْهُرْنَ ٣٠٤
فَكُلُوا مِمَّا ذُكِرَ اسْمُ اللهِ عَلَيْهِ ١٦١
فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِنْ بِاللهِ ٢٤٦
فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّماً ١٦٦
قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ ٢٤٤

قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّماً ١٦٦
مَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا ..... ٤٣٨، ٤٣٩، ٤٤١
مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ ٤١٠
مَا قُلْتُ لَهُمْ إِلّا مَا أَمَرْتَنِي بِهِ أَنِ اعْبُدُوا اللهَ ٢٤٧
مِمَّا ذُكِرَ اسْمُ اللهِ عَلَيْهِ ١٦٢
مَنْ يُطِعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللهَ ٤٤٠
هَذَا عَطَاؤُنَا فَامْنُنْ أَوْ أَمْسِكْ بِغَيْرِ حِسَابٍ ٤٣٩
وأَنِ اعْبُدُونِي ٢٤٦
وَإِنَّكَ لَعَلى خُلُقٍ عَظِيمٍ ٤٤٠
وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِثْلُهَا فَمَنْ عَفَا وَأَصْلَحَ فَأَجْرُهُ عَلَى اللهِ إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الظَّالِمِينَ ١٠١
وَقُولُوا لِلنَّاسِ حُسْناً ٣٦٠
وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللهِ عَلَيْهِ ١٦١
وَلَا تُبْطِلُوا أَعْمَالَكُمْ ٢٤٣
وَلَا تَجْعَلُوا اللهَ عُرْضَةً لِأَيْمَانِكُمْ ٤٠٧
وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ أَلْقَى إِلَيْكُمُ السَّلَامَ لَسْتَ مُؤْمِنًا ٢٤٥
وَلَا تَكُونُوا كَالَّتِي نَقَضَتْ غَزْلَهَا ٢٤٤
وَلَأَمَةٌ مُؤْمِنَةٌ خَيْرٌ مِنْ مُشْرِكَةٍ وَلَوْ أَعْجَبَتْكُمْ ٣٩٦
وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا ٤٤٠
وَمَا أُمِرُوا إِلّا لِيَعْبُدُوا اللهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ ٢٤٦
وَمَا أُمِرُوا إِلّا لِيَعْبُدُوا اللهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ حُنَفَاءَ وَيُقِيمُوا الصَّلَاةَ وَيُؤْتُوا الزَّكَاةَ وَذَلِكَ دِينُ الْقَيِّمَةِ ١٩٥
وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلّا لِيَعْبُدُونِ ٢٤٥
وَمَنْ لَمْ يَجْعَلِ اللهُ لَهُ نُورًا فَمَا لَهُ مِنْ نُورٍ ٤٠٢
يطْهُرْن ١٥٣

فهرست مواضيع الكتاب

في انقسام التقرير على قسمين ٩
في ما يدل على مغايرة الحكم الوضعي للتكليفي ١١
في أنّ ماهيات العبادات مغايرة للأحكام التكليفية ١٤
في الوجوه الدالة على استقلال الحكم الوضعي ١٦
في ردّ من زعم تبعية الحكم الوضعي للتكليفي ١٨
في أنّ الحق ما ذكره المحقق الكاظمي ٢٣
نقل كلام الشيخ لبيان ما يرد عليه ٢٦
في ما أفاده الشيخ قدس سره في معنى الصحة والفساد ٣٠
في تحقيق مذهب المختار في الصحة والفساد ٣٣
في ردّ ما أفاده الشيخ قدس سره ٣٥
نقل كلام الفاضل التوني لفساد ما نسب الشيخ إليه ٣٩
في فساد ما توهمه الشيخ من كلام الفاضل التوني ٤٠
ورود إيراد وبيان إشكال ٤٣
بيان إشكال وورود إعضال ٤٥
في بيان استدلال عدم جريان الاستصحاب في شيء من الأحكام ٥٠
في ما أفاده الشيخ من انحصار مجرى الاستصحاب في الأمور القابلة للاستمرار ٥٢
في ما أفاده الشيخ قدس سره ٥٤
في أنّه لا إشكال في حكم الأصحاب بالتمام والتنجّز ومع الشك في السفر والحيض ٥٨
[الكلام في التفصيل المنسوب إلى الغزالي] ٦٠
في نقل كلام الغزالي ٦١
في اشتباه ما صدر عن الغزالي ٦٥
نقل كلام للشيخ ٦٦
في ما أفاده الشهيدان ٦٨

في أنّ الإطلاق والتقييد جهتان تلحقان المفردات في مرحلة التركيب ٧٢
في أنّ دوران العموم سور للقضية..... ٧٤
في ظهور سرّ اتحاد عدم التخصيص مع استصحاب العموم ٧٦
في أنّ جريان الأصول في الألفاظ من باب الأخذ بالمقتضي ٨٠
في فساد توهم أنّ الأصول الجارية في الألفاظ مثبتة ٨٣
في فساد تقسيم الأصول إلى عملية ولفظية..... ٨٥
في أنّ الغلبة من حيث هي لا تصلح مرجحا وإنّما هي من أسباب الظهور ٨٧
في أنّه لا حجية في الغلبة ٩٠
في أنّ انكار العمل بالاستصحاب من العلماء مكابرة للعيان..... ٩٣
في الاكتفاء في الشبهة التحريمية بالجهل بالمخالفة، وفي الوجوبية بتحصيل العلم بالفراغ ٩٤
الكلام في دلالة الأخبار على القاعدة الشريفة..... ٩٧
في معنى النقض المذكور في الأخبار ٩٧
في انطباق الأخبار على قاعدة اليقين..... ١٠٠
في عدم انطباق الأخبار على غير الاستصحاب ١٠٢
في استقلال العقل بالعمل على الاعتقاد ١٠٣
في ما أفاده الشيخ الأعظم ١٠٣
في ما أورده على الشيخ ١٠٥
في ما أفاده الشيخ..... ١٠٦
في ردّ من زعم أنّ اليقين بمعنى المتيقن ١٠٩
في ردّ ما ذكره الشيخ في معنى النقض ١١٢
في بيان صحيحة زرارة على التفصيل..... ١١٦
في عموم الحكم لغير اليقين بالوضوء..... ١١٨
في بيان صحيحة أخرى لزرارة..... ١٢١
في بيان فقرات الصحيحة..... ١٢٣
في أنّ كلمة من إنّما تدخل في المشكوك فيه ١٢٧
في بيان صحيحة أخرى لزرارة..... ١٢٩
في توضيح الفقرات ودفع الشبهات..... ١٣١
في نقل ما أفاده الشيخ ١٣٣
في بيان معنى الصحيحة ودلالتها على المراد..... ١٣٥
في ردّ ما أفاده الشيخ..... ١٣٩

في تقرير إشكال وإيضاح اعضال ١٤٢
في موثقة عمار ١٤٣
في قول أمير المؤمنين عليه السلام ومكاتبة علي بن محمد ١٤٥
في رواية عبد الله بن سنان وموثقة عمار ١٤٨
تنبيهات الاستصحاب ١٥١
في أنّ الاستصحاب لا يعقل أن يتعلق بالكلي من حيث هو ١٥١
في أنّ التغير ليس واسطة في عروض النجاسة ١٥٣
في أنّه لا معنى للاستصحاب الكلي ١٥٦
في أنّه لا بدّ في مجرى الاستصحاب من الشك في بقاء الأمر الثابت ١٥٩
توهم الفاضل التوني ١٦٠
في ما أفاده الشيخ قدس سره وبيان ما في كلامه ١٦٠
في أنّه لا سبيل إلى الالتزام بأنّ الميتة عبارة عن غير المذكى ١٦٥
في أنّ الشك في بلوغ الغاية شك في الرافع عرفاً ١٦٧
في نقل ما صدر عن بعض الأفاضل ١٧١
في فساد ما أفاده الشيخ ١٧٤
نقل كلام للشيخ لبيان إيراد عليه ١٧٦
في استصحاب الأحكام العقلية ١٧٧
في فساد ما زعمه الشيخ ١٧٩
في فساد كلّ من الاعتراض والجواب في كلام الشيخ ١٨٣
في أنّ استصحاب حال العقل في الاصطلاح اسم لأصالة البراءة ١٨٥
في فساد ما زعمه الأستاد ١٨٨
في فساد الاستصحاب التقديري ١٨٩
في ما ذكره الشيخ في تشييد الاستصحاب التعليقي وإبطال كلام شيخه ١٩٠
في استصحاب عدم النسخ ١٩٢
في نقل محصل ما في القوانين ١٩٥
الآثار غير الشرعية لا تترتب على الاستصحاب ١٩٦
في الأصل المثبت ١٩٧
في أنّ المثبت ما يترتب عليه ثبوت شيء يستقل بالتحقق ولم يكن من شؤون المعلوم ... ٢٠٠
في كشف ما أفاده كاشف الغطاء ٢٠٤
دفع توهم العمل بالأصل المثبت عند علماء الطائفة ٢٠٥

فيما أفاده الشيخ قدس سره ٢٠٧
في ما أفاده في الشرايع والتحرير ٢٠٩
فيما ذكره في التحرير ٢١١
في ما ذكره الشيخ قدس سره ٢١١
في أنّ الالتزام بحجية الأصل المثبت يتولد منه فقه جديد ٢١٤
في حكومة استصحاب الطهارة على استصحاب شغل الذمة ٢١٩
توضيح إشكال ورفع إعضال ٢٢٠
أصالة تأخر الحادث ٢٢١
في ما أفاد الشيخ قدس سره ٢٢٣
فيما أورده على الشيخ ٢٢٦
في الإيراد على الأدلة المزبورة المذكورة ٢٢٩
من غرائب إفادات الشيخ ٢٣٢
فيما أفاده صاحب القواعد ٢٣٤
في التمسك باستصحاب الصحة عند الشك في طروّ المفسد ٢٣٩
في ما أفاده الشيخ قدس سره ٢٤١
في عدم الفرق في موارد جريان الأصل ٢٤٤
في نقل ما أفاده الشيخ ٢٤٧
في مناظرة الكتابي وبعض السادة ٢٥١
في ما صدر عن أبي الحسن عليه السلام في جواب الجاثليق ٢٥٢
في الدفاع عن الحكماء ٢٥٢
في ما أفاده الشيخ ٢٥٦
في ما أفاده الشيخ ردا على القمي رحمه الله ٢٥٨
في أنّ المراد بالاستمرار في كلام الفاضل هو استمرار الاقتضائي ٢٦١
في ملخص ما أفاده الشيخ في الاستقراء ٢٦٤
في التعرض لردود أخر على الشبهة ٢٦٥
في ما دلّ على تعذيب الكفار ٢٦٦
في ما أفاده بعض العلماء ٢٦٩
في ما دلّ على مجيء نبيّنا ٢٧٢
في بيان إشكال ودفع إعضال ٢٧٥
الدوران بين التمسك بالعام أو استصحاب المخصص ٢٧٦

في ما صدر عن الشيخ قدس سره ٢٧٧
في خروج بعض الأفراد في بعض الأزمنة عن العموم ٢٨٠
في حال فروع الباب وما صدر من الأصحاب ٢٨٢
في عدم جريان القاعدة إلّا مع الشك ٢٨٥
فيما نسب إلى الفاضلين وما في كلامهما ٢٨٨
في ما أفاده الشيخ قدس سره ٢٨٩
في ما في كلام الشيخ ٢٩٢
في ما زعمه الشيخ قدس سره في كلام الفاضلين ٢٩٥
الاستصحاب حجة إلى أن يقوم الدليل على خلافه ٢٩٦
في ما ارتكبه الأستاد من تكلفات سخيفة ٢٩٧
في نقل ما أفاده الشيخ قدس سره عن الشهيد في الذكرى ٢٩٩
تنبيه: ٣٠٠
خاتمة في شروط الاستصحاب ٣٠٢
في نقل ما أفاده الشيخ قدس سره ٣٠٢
في أنّ اشتراط بقاء الموضوع من الأغلاط ٣٠٥
انتصار للحكماء ٣٠٥
في إبطال شبهة ٣٠٦
في نقل ما صدر عن الشيخ قدس سره ٣٠٨
نقل كلام لبيان إيراد ٣١٠
في فساد ما صدر عن الشيخ ووجه فساد كلامه ٣١٣
في نقل كلام الشيخ في تميّز الموضوع ٣١٤
في أنّ الاستحالة ما هي ٣١٧
في ما صدر عن الشيخ قدس سره ٣١٩
في أنّ من الأمور المعتبرة في الاستصحاب العلم بوجود المقتضى ٣٢٣
شرط آخر للعمل بالاستصحاب ٣٢٥
في ما أفاده الشيخ قدس سره ٣٢٦
في بيان تقدم الاستصحاب على بعض الأصول و تأخره عن بعض آخر ٣٢٨
في حقيقة اليد ٣٣١
في أنّ اعتبار اليد ليس من باب التعبد ولا من باب الامارية ٣٣٣
في نقل كلام الشيخ وبيان ما في كلامه ٣٣٥

في ما أفاده الشيخ ٣٣٩
في نسبة الاستصحاب إلى أصالة الصحة ٣٤١
في أنّه بم يتحقق التجاوز ٣٤٤
في ما أفاده الشيخ في معنى الشك في الشيء ٣٤٧
في صحيحة إسماعيل بن جابر ٣٥١
في ما أفاده الشيخ في معنى الدخول في الغير ٣٥٢
في عدم الفرق بين الجزء والشرط في الاكتفاء بالدخول في الغير ٣٥٤
في أصالة الصحة في فعل الغير ٣٦٠
في الاستدلال بالأخبار والإجماع والعقل بأصالة الصحة في فعل الغير ٣٦٢
في ما أفاده الشيخ ٣٦٥
في أنّه لا دليل على أنّ الأصل في كل ما يصدر عن الناس هو الصحة ٣٦٩
في معنى الملك هنا ٣٦٩
في نفوذ إقرار الشخص على نفسه بالرقية ٣٧٣
في تحقق معنى الملك ٣٧٥
في ما يتعلق بالإقرار ٣٧٨
في ما أفاده شيخ الطائفة ٣٨١
في ما أفاده جامع المقاصد ٣٨٤
مقدمة المصنف ٣٩٥
الميزان في كون المسألة أصولية ٣٩٥
بيان موضوع العلم ٣٩٦
التعرض لدعوى صاحب القسطاس ٣٩٧
التزام شارح المطالع بتسديس الأقسام ٣٩٩
إشكال ورده ٤٠٣
جوابان للمحقق الدواني قدس سره ٤٠٣
الردّ على جواب المحقق الدواني قدس سره ٤٠٤
ردّ صاحب الهداية قدس سره ٤٠٤
الردّ على صاحب الهداية قدس سره ٤٠٤
جواب صاحب الهداية قدس سره على أصل الإشكال ورده ٤٠٥
جواب المصنف قدس سره ٤٠٥
حقيقة التعارض ٤٠٦

تحقيق في الحكومة والورود ٤١٠
مسلك المصنف قدس سره ٤١٣
التعرض لما في القوانين ٤١٩
التعرض لما أفاده الشيخ الأعظم قدس سره ٤٢٠
النسبة بين الحكومة والتخصيص ٤٢٥
موارد النسبة بين التعارض والحكومة والورود ٤٢٦
بعض أخبار التفويض ٤٣٦
بعض أخبار التقية ٤٤٢
مصادر التحقيق ٤٤٥
فهرست الآيات القرآنية ٤٦٩
فهرست مواضيع الكتاب ٤٧١